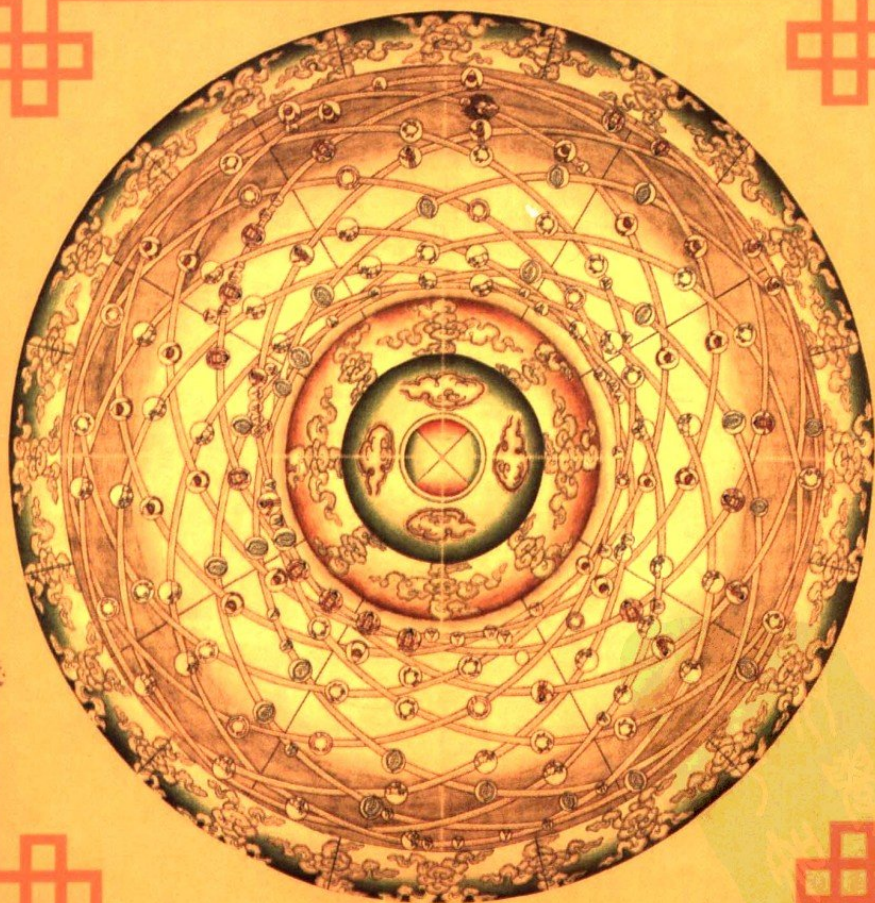


法相奥义

吴信如 编著

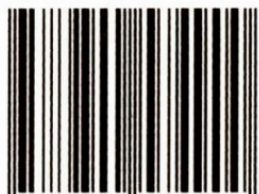


中国藏学出版社

说尽世间一切法相
破除我执所有烦恼



ISBN 7-80057-490-3



9 787800 574900 >

ISBN 7-80057-490-3/Z·382

定价：22.00 元

法相奥义

吴信如 编著

中国藏学出版社

图书在版编目(CIP)数据

法相奥义/吴信如编著. —北京:中国藏学出版社, 2005
ISBN 7-80057-490-3

I. 法… II. 吴… III. 唯识宗-基本知识 IV. B946.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 152717 号

特约责编 岳小丁
封面设计 明 定
出版发行 中国藏学出版社 各地新华书店经销
社 址 北京北四环东路 131 号 邮编:100101
印 刷 首钢总公司印刷厂
开 本 850×1168 1/32
印 张 12
字 数 218 千字
版 次 2006 年 1 月第 1 版 2006 年 1 月第 1 次印刷
印 数 5000 册
书 号 ISBN 7-80057-490-3
定 价 22.00 元

新
知
识
PDG

作者简介

顾净缘(1889~1973)居士,名畴,字伯叙,法名净缘,法号正明,江苏淮安县人,亭林先生顾炎武之后裔也。早年学儒而道而佛,遍访高师参学,修法自悟。1924年在湖南长沙创办二学园道场,以圆融大小乘,圆融显密教,圆融世出世法为宗旨,弘法利生。1927年主办两湖佛化讲习所并于北伐军中布教。1929年在日本醍醐寺受两部传法灌顶,证大阿闍黎位。1930年在上海组建畏因同学会及瑜伽学会,并主办《威音》佛刊。1937年与贡噶活佛参学藏密。1938年在湖南东安主办兴隆寺、耀祥书院及耀祥中学。1950年居沪上潜修讲学,蒋维乔居士晚年从其学密法。著作等身,惜大都毁于文革,遗著有《大日经讲》、《色法研究》、《黄庭烬余录》、《周易发微》、《影响轩丛话》等。

沈行如(1898~1968)居士,湖南长沙人,自幼学佛,与高观如、陈作如、李杭如等从师顾净缘,长期在二学园修学,协助顾净缘于上海兴办畏因同学会并编辑《威音》佛刊,在兴隆寺教授佛学。著有《般若与业力》等专著。

吴信如,名立民,法名信如,1926年生。自幼随湖南长沙二学园掌法顾净缘修学,并承传东密、藏密法要,得大阿闍黎位(金刚上师),通儒、释、道三家。长期在湖南

工作。曾任湖南省统战部副部长、省政协秘书长、省政协文史委员会主任、船山学社社长、中国佛教文化研究所所长、中国宗教学会副会长、《佛学研究》主编、中国佛学院教授等职，现任中国茶禅学会会长等职。受赵朴初会长之托，为北京佛牙塔地宫庄严设计。1994年破译陕西扶风法门寺佛指舍利塔地宫唐密曼荼罗。应法门寺静一法师之请，为法门寺地宫庄严设计，并为法门寺博物馆设计唐密文化陈列馆，专著《法门寺地宫唐密曼荼罗之研究》一书。曾应日本真言宗十八派总部邀请，在日本智积院讲演唐密曼荼罗，对佛教界及学术界影响很大。应邀去法国、新加坡等地讲学。多有著述，主要著作有：《药师经法研究》、《地藏经法研究》、《禅定述要》、《楞伽经讲记》、《佛教各宗大义》、《佛说当机》、《大圆满精萃》等。

编辑说明

佛灭九百年，有弥勒出世，说《瑜伽师地论》，无著、世亲禀承其说，各撰《大乘庄严经论》、《摄大乘论》、《显扬圣教论》及《十地经论》、《辨中边论》、《唯识二十论》、《唯识三十颂》等，后有护法等十大论师相继造论弘扬，使法相（唯识）一学披靡全印。

唐三藏玄奘法师赴印具禀本宗奥秘。返唐后，译传经论，弘宣法相（唯识）之旨，其泻瓶弟子窥基处集本宗之大成，使法相一脉大行中土。但唯识一学，向称难治，故自古疏解诠释者极多，法相学研究于唐末后曾一度中断，不少典籍失传，至元明时，虽曾再度风起，然文献不足，未得发展。至民国时，由杨仁山先从日本请回法相失传之经论，研修唯识之风再盛，“北韩（韩清净）南欧（欧阳竟无）”，风靡一时。然唯识一家典籍繁多，教义精深；名相细密，纷然无绪；言教谨严，契合因明。于此师家往往不能统摄始终、兼赅本末；学人则更是茫无把握，如游骑无归。即使有一二法相诠释之书，亦因言词艰认高古，难于披读，使现代学人无法贴近，尽赏风光。有感于此，二学园掌法顾净缘上师，特辟《法相讲座》，以现代、通俗、亲近的语言开堂演法。《法相演坛》即为其门弟子沈行如居士

等根据顾净缘上师《法相讲座》记录编写，曾刊于上世纪三十年代《威音》佛刊，近年又由吴信如居士等按缘师后说，在内容与文字上加以补充整理，并增加了大小标题、注释及标点，合并吴信如居士编著的《法相宗探微》，而成此法相唯识专著，总名为《法相奥义》。

本书依唯识论，判别有为、无为诸法，主张万法唯识，所谓百法是万象的总纲，八识是百法的主脑，“旨在说尽一切法相以破我成佛”。全书从宏观宇宙至细微人生，从森罗万象至实相本体，从微言妙义至真参实修，全面而细致地阐述了唯识宗旨。强调法相宗义，原不是要来高谈玄理，徒托空言，乃在求得一种适合自身根机的修行法门。故法相宗之佛法中心，并不仅在于明了“唯识所变”妙谛，而在于那“转识成智”的实修上。

由于法相宗以诸法法相(万事万物)为分析对象，其分析方法与近现代科学相近似，正当今日科学时代之机，故本书对科学与佛法的关系，以及佛教的“宇宙观”与“人生观”都做了精辟而生动的开示。

全书采用讲座方式列题，次第显然，循序渐进，语言浅近亲切，导引读者“乘机航行”，于法相一义进行全程巡礼，确实辟出了一条简洁明显、浅近平易的新捷径。使深者不觉其浅，浅者不见其深，实为一本唯识学的基本入门书。

书中所引经典原文，均出自《频伽藏》，为慎重起见，同时亦为方便读者查阅原文，现均据《大正藏》校定。

目 录

法相演坛

第一讲 试辟一条研究法相的新捷径·····	3
一、学习法相宗之艰难·····	4
二、学习法相宗之捷径·····	6
第二讲 法相宗在佛教中地位的鸟瞰·····	13
一、法相宗在历代判教中的地位·····	14
二、对历代判教的评说·····	34
三、法相宗在佛中的实际地位·····	36
第三讲 宇宙间究竟有些什么事物·····	41
一、宇宙间有哪些事物·····	43
二、法相宗的宇宙观——五位百法·····	47
第四讲 真正的“造物主”是谁·····	67
一、“造物主”博览会·····	70
二、万法唯识所变·····	74
三、应当注意的要点·····	86
第五讲 一套神秘大魔术的揭破·····	89
一、八位演员——变的本体·····	90
二、三部工作——变的作用·····	91
三、两种手段——变的方法·····	96

四、两重变化——变的表现·····	98
第六讲 不可不认清的“种子”·····	101
一、种子的本体·····	102
二、种子的来历·····	104
三、种子的繁殖·····	106
四、种子的定义·····	109
五、研究法相的三个要点·····	116
第七讲 散土如何结成泥团·····	121
一、种子发生的条件·····	121
二、业力的概念·····	124
三、业力组成的世界·····	128
四、业力的内容·····	143
五、应当注意的要点·····	150
第八讲 号称“唯识半学”的四分三类·····	152
一、何谓四分三类境·····	153
二、四分三类境的来历·····	157
三、四分三类境的解析·····	159
四、应当体认的要点·····	168
第九讲 法相宗对于一切法的总清算·····	177
一、理体上的总清算·····	178
二、言教上的总清算·····	193
第十讲 如何是法相宗的修行·····	200
一、法相宗的戒学·····	203

二、法相宗的定学	205
三、法相宗的慧学	207
四、法相宗修行的特点	209
第十一讲 “转识成智”的若干过程	214
一、资粮位	215
二、加行位	225
三、通达位	230
四、修习位	237
五、究竟位	246
第十二讲 “法相年”最后的大结束	251
一、对前期主要内容的回顾	252
二、对前期重要法义的回顾	261
三、两段重要的补充说明	263
 法相宗探微	
法相唯识学在中国的流传	279
一、法相经论的传译	279
二、法相门人的传承	283
三、晚明唯识学的兴起	289
四、近代唯识学的复兴	291
日本法相宗和法相唯识学研究	297
法相宗述要	301
一、法相宗的简要历史	301

二、法相宗的判教	303
三、法相宗所依的经论	304
四、法相宗的基本教义	306
五、法相宗的行证	316
六、法相宗的果位	320
法相宗与般若	323
佛教中最重要的“缘生”义	327
——法相宗的“四缘”说	
一、破除人我法我二见	327
二、“缘生”的妙义	328
三、“缘”字的解说	330
四、缘的种类	332
五、四缘的内涵	333
六、缘起性空	338
附录	
《法相宗哲学思想略论》摘记	342
一、法相宗产生的时代背景	342
二、法相宗的基本观点	345
三、八识学说	350
四、种子学说	359
五、缘生学说	361
六、三性学说	366
七、尾声	368

法 相 演 坛

顾净缘 讲授
如如等 记述



法相宗初祖玄奘法師

第一讲 试辟一条研究法相的新捷径

今天又是元旦了。在这“恭贺新年”的喜庆声中，本人又得以和诸君欢然聚首，并且大家都仍然能够来探讨佛法上的一些问题，足以自利而利他，没有把这个履端于始的良辰胡乱地度过，这实在比寻常一般新年的集会来得有意义，我们大家正值得互相庆慰。

不过本演坛的开讲已经几年，所谈的佛法上一些问题也已经各成段落，当这万象更新的时候，我们又提出一些什么新的材料来供探讨呢？

我便当在这个时候报告诸君，去年我拟定的讲演次序，原是准备依着几处来信上的建议，在十二期中都讲些佛教里面的名相。不料我将这个拟定发表以后，又接到了几处的来信，说研究名相不如进而研究法相。那时，我因为所拟定的次序已经发表，并且名相的研究也实在是一种必要的工作，便没有接受这个后来的建议。可是近来研究法相的人还是很多，时常有些问题提出要来和我探讨，我想这个法相的研究似乎也是目前一种当机的急务。我们今年便依着那一个后来的建议，将这个小小的演坛暂时变作一个法相大讲座，公开地把那博大精深的法相教义弘阐一番吧！

一、学习法相宗之艰难

可是提起了这个法相的研究，却要令人感觉无数的难点。

(一) 法相宗的典籍难于披读

法相一宗，典籍极多，而其中的文字为了要适合于说明法相之故，别成一种风格，既极繁琐，又极艰涩，和其他宗的典籍文字几乎截然不同；初次披读的人不仅不能了解，还往往不能句读；并且用笔谨严，陈义板滞，披读起来枯燥无味，以致有许多人披读其他宗的书易感兴趣，而一见到本宗的书便觉头痛。这难于披读一层，要算是研究法相的第一难点。

(二) 法相宗的名相难于记忆

本宗既以法相为名，所以他的典籍中间，到处都有很多的名相。这些名相的细密和复杂，在佛教各宗之中首屈一指。因为它不仅是细若牛毛，并且还几乎是纷如乱丝，所以这在研究法相的人是很不容易记忆明晰的。如果不是精力弥满、神智特强的学者，便往往不能统摄始终、兼赅本末。这难于记忆一层，要算是研究法相的第二难点。

(三) 法相宗的义理难于贯通

从那些难于披读的典籍和难于记忆的名相之中，要想贯通法相一宗的义理，自然是一件难而又难的事。从古至今，来研究法相的学者，往往有用功达数十年之久，

甚或竭其毕生之力,还不能得其要领,丝毫没有受用。我们不要怪他根机太钝,或是怪他用功不勤,当知这法相一宗本来不易研究,用功要久,看书要多,比之研究其他各宗要格外吃力。这难于贯通一层,要算是研究法相的第三难点。

(四)法相宗的言教难于宣说

法相是最繁密、最切实的,因此本宗的言教较之其他宗,格外来得谨严,而以合乎“因明”为原则,一字之下,几经斟酌,一言之立,煞费踌躇。如果稍微轻心一些,随意地更改一字,或随意地多出一言,便不免发现种种的毛病,流于堕负,不能成立,真所谓毫厘之差,千里之失。因此之故,古今研究法相的学者,纵然幸而得其要领,他也往往不敢出之于文字言说以教人。这种现象,越是用功深久,越是如此。这难于宣说一层,要算是研究法相的第四难点。

(五)法相宗的演讲难于听受

“开口即错”的这种恐惧,不仅谈法性者有之,谈法相者亦复如是。所以法相学者纵然强为开口,也只是根据本宗典籍上那些晦解的陈言,依样葫芦地背诵一番。在他自己以为必如是方可告无罪于听者,殊不知一般听者听了那些晦解的陈言以后,大都如聋如哑、莫名其妙。仔细研究起来,这个中间还包含着两种很大的毛病:一种是,他对于许多专门术语,自己已经当做家常便饭,便认为一般听者也都能懂;另一种是,他除了用这许多专门术语之外,自己并不能另用其他浅显的话说出来。有了这

两种毛病,所以听得懂的人便极少了。这难于听受一层,要算是研究法相的第五难点。

合着上面所说的五个难点看来,今年本演坛如果进而研究法相,或许不是大家都欣然乐闻的事,有些在法相里面用过功的人,一定还要疾首蹙额而相告,说从今以后我们在本演坛里面听讲,便只会增加苦闷,不复更有以前的乐趣了。并且,这个法相的研究不是三言两语所能了事,如果切实地研究起来,这个苦闷的法相大讲座,还不知道要延长到何年何月才可罢讲,恐怕至少也要十几年呢!

二、学习法相宗之捷径

然而,我当报告诸君,本人素来有一种志愿,想要从这个汪洋浩瀚、艰深繁复的法相宗中间,辟出一条简单、浅显、平易的新捷径,使后来的法相学者由此前进,由此趋入,容易达到法相教义的中心境地,既不致绕着那迂回的路线而多延时日,更不致再从那歧中有歧的许多歧路里面,来回往复而迷失方所。这是我历来所抱的一种志愿,所以我不说法相则已,如果要说法相,便不愿依据那些老的排场、剿袭那些老的套头、背诵那些不易了解的典籍、运用那些不能通俗的术语,而是必须想出一种新的方法,理出一种新的头绪,务求一般听讲的人,不觉其难而反觉其易,不觉其苦而反觉其乐。那时,一句的纲领,或可以通得数百卷的经论;一期的会讲,或可以抵得数十年

的工夫。那么,在这个小小的演坛里面,也可以完成我们这个法相的研究了。这一段报告,我想,一定是诸君欣然乐闻的。本人便将在这个除旧布新的节日之中,引领诸君一同走上这一条研究法相的新捷径。

现在,我们既然已经预备向这一条新捷径走去,我便在这出发的第一步,先和诸君说出一段彻首彻尾的要紧话儿,使诸君立在这个新捷径的起点地方,便能洞晓全程,辨明方向,立刻有开门见山的快感。这也可算是捷径中之捷径,同时也就是遣出一批开辟这条新捷径的先锋。

(一)研究法相的大纲

不过,我在说这一段要紧话儿之前,又须得预先郑重声明一句,就是我所要说的这一段话,并不高深,而实在是异常浅显;并不特别,而实在是异常普通;并不繁难,而实在是异常简略。诸君听了,一定都是大家已经知道的。可是在这中间,诸君还应当以十二分的深心、十二分的注意,听得明白,记得清楚,看得透彻,并且时时念诵,时时观想,然后才可以安步于法相道中,才不复颠倒迷闷。这好比是一道护身的神咒,就好比是一块指路的短碑,万不可认为是老生常谈,等于秋风过耳。当知一般颠倒迷闷于法相道中的人,他们大都因为没有记清、看透这一点,然而这一点又何尝不是他们已经知道的呢?

这究竟是一段什么话呢,且听我道来:

我们研究佛法,有一个最要之点,必须首先认清的,在佛法中间,无论是哪一宗,都是以成佛为唯一的目的

地。而在未成佛以前,修行的唯一对象就是那由无始无明所起的“我见”。因为一般凡夫的病根,全在一“我”字上,有我则凡,无我则佛。所以各宗的教法都是要破除这个我见以成佛,不过所用的方法各各不同罢了。

这原是研究全部佛法的第一条大纲领,也就是研究法相的第一条大纲领。我们试看,法相宗里面为什么弄到这样的汪洋浩瀚、艰深繁复呢?他不是为了要说尽一切法的相吗!可是,他为什么要说尽一切法的相呢?难道他是要纂成一部完备的名相大辞典?或是要发表一部特殊的自然科学报告吗?这自然都不是的。他的用意,实在是要说尽一切法的相以破我,由破我以成佛。

那么,何以法相宗他的“破我”要说尽一切法的相呢?这便因为我们的“我见”非常牢固,宛然实有一个“我”在一切法的中间。如今,特将一切法的全体大用都尽量分割出来,看这个“我”究竟在哪里?而其结果自然是没有这个“我”,这个“我见”也自然可以破除了。所以法相宗的破我,便用了这个方法。

不过,法相宗他因为用了这个方法,要说尽一切法的相以破我,便不免弄到这样的汪洋浩瀚、艰深繁复了。他不是有意要卖弄这样的汪洋浩瀚,只因一切法相的范围实在太广大,而他也不能不尽量地广大,且唯恐其广大有所不及;他也不是有意要造成这样的艰深繁复,只因一切法相的内容实在太细密,而他也不能不尽量地细密,且唯恐其细密有所不及。于是法相一宗,便犹如一片大海,而

他所说的一切法相，便犹如大海里面的沙，所以古人常说，研究法相犹如入海数沙。你看，这入海数沙的工作，是何等的繁重，然而他既然用了这个方法，却也是无法避免。因此，我们也可以说，法相宗的破我，较之其他各宗所用的方法，要算是一个极难的了。

可是这个极难的工作是很必要、很值得去做的，因为我们这一类的众生，尤其是现代社会的众生，“人我执”、“法我执”都很重，不这样极尽地从包罗万象的法相上去分析，不说尽一切法相，不足以破我。他为了要破我——而他的破我又为了要成佛，所以也就不辞艰苦来从事于这种繁重的数沙工作了。

我们在这中间，应当知道他在佛教各宗之中，用了一个极难的方法，实在别有一种绝大的努力。而他的这样努力，却也正和其他各宗一样，只为的是要破我以成佛，并非故作高谈、好为辩论。我们研究法相，必须体会他的这种用意，从他的这条道路上去破我，更从他的这条道路上去成佛，才不辜负了法相宗历代祖师的苦心。所以我说，这一条全部佛法的大纲领，也就是研究法相的大纲领。

但是，这一条大纲领，在其他各宗之中，虽然有时也不易为学者体会，却还处处有些端倪，唯有法相一宗，却是最难体会。有许多研究法相的人，研究到几十年，还不曾体会这种用意，既不了解他为了要破我，也不了解他为了要成佛，以致往往辜负了他的历代祖师的苦心。说也难怪，你看他们干着这种繁重的数沙工作，数来数

去,无非是沙,数到几十年,还愁不能数尽。在这种茫无边涯的情形之下,他们整个的灵心都已经深深地埋到沙子下面去了,自然都会被这种繁重的工作所迷惑而弄得莫名其妙。就是从前曾经闻知这法相宗破我成佛的用意,这时也就会忘记得干干净净,不容易再涌现于心头。若是本来不曾闻知的人,在这茫茫暗海之中,那更无从悟到了。

(二)研究法相应避免的弊病

所以研究法相的人,往往不能得益,却成了许多的病,总括起来便可以分作两类来说。

其一,不明法相宗的用意是在破我,便有“茫无把握”或“迷执法我”等病。

法相宗的本意,原是要说尽一切法相以破我,其中所说,无论何种法相,都是为了破我而加以发挥,犹如项庄舞剑而其意在沛公一般,明眼的人便可以由此破我。无奈寻常一般法相学者,大都被这种繁重的数沙工作所迷惑,不能认清这一点。于是他所说的种种法相,便变成了一盘散沙,无从贯串,好像是无的放矢,也好像是游骑无归,这便成了“茫无把握”的一种病。

可是这一种病还要算是轻的,此外还有一种“迷执法我”的病,便更可惊了。他们因为法相宗对于一切法相,都要分割得明明白白,其中所有的自性差别,都是实实在在地固定着的,绝对不许推移,自己既然不了解破我的用意,这许多的法相便成了许多牢固的“法我见”。像这样的“法我见”,较之寻常只有一些散漫模糊影像的“法我

见”，还要强盛数十百倍。本来想破除我见，而今却增长了一些我见，不是适得其反吗！不是反而受了大害吗！果然如此，我们研究法相，倒不如不研究了。

其二，不明法相宗的用意是在成佛，便有“空手而返”或“高谈玄理”等病。

法相宗的本意，原是要破我以成佛，其中所说，无论从哪一种法相上破我，都是为了成佛而加以发挥，犹如项庄欲杀沛公而其意实欲成就西楚霸业一般，用功的人便也可以由此成佛。无奈寻常一般法相学者，大都被这种繁重的数沙工作所迷惑，不能认清这一点，只注意在数沙这件事上，而忘记了他的重大的目的，以致颠来倒去，始终不能跳出沙子的范围。自己也不知道是何所为，就算是幸而想到我们是要成佛，他也已经是筋疲力尽，成为强弩之末，不复能更谋修证，只糊里糊涂地白费了许多气力，腊月三十日^①到来，丝毫不能作用，这便成了“空手而返”的一种病。

可是这一种病也还要算是轻的，此外还有一种“高谈玄理”的病，便更可惊了。他们在法相宗典籍里面钻研既久，对于这些法相不觉地因为相习而日亲，虽然没有摸着它的首尾，却喜欢常常地玩弄这些法相以自娱。那些钝根的人处处攀缘枝叶，时时堕入葛藤，持其误而迷其真，见其小而失其大，自然是徒劳无功；就是那些利根的人，他虽能得到法相的中心，但也往往只迷恋着纸上的空谈，

^① 腊月三十日：比喻生死关头的重要时刻。

得意于笔端舌底，抱着一些虚渺的胜解，以为即此已尽学佛的能事，不复计及我们为的是成佛、要从实际上去修证，腊月三十日到来，也丝毫不能作用，果然如此，我们又何必研究法相呢！

依此说来，我们若是不明法相宗的用意也是在破我成佛，便会弄成许多的病。而这一条破我成佛的大纲领，在法相宗之中又最不易为学者体会，以致研究法相的人往往都陷在这些病中，既不能由此成佛，或且不能由此破我，实在辜负了法相宗历代祖师的苦心了。

因此之故，我今天在大家预备向研究法相的新捷径出发的第一步，特为郑重地先提出这一条大纲领，看上去虽然好像只是一些老生常谈，可是在研究法相这一宗的时候，务必特别地注意。体会得到的人才可以受到法相宗的实益，体会不到的人便反而会得到许多大病。所以我说，这是一段彻首彻尾的要紧话儿，希望诸君都能听得明白，记得清楚，看得透彻，并且在研究法相的时候，时时念诵，时时观想，然后才可以从这条道路上去破我，然后才可以从这条道路上去成佛。如若不然，我便要反劝大家不必研究法相了。

最后，我还得归纳这一段话的意思，列成一个简明的表——研究法相的大纲领，以便诸君记忆。

方法——由广明法相以破我（修因）——（超凡）——决不可迷执法我
目的——由破我以成佛——（证果）——（入圣）——决不可空谈玄理

第二讲 法相宗在佛教中地位的鸟瞰

在上一期的讲演中，我曾经提出了一条研究法相的新捷径，要引领诸君一同走上，并且已经遣出了一批开辟这条新捷径的先锋。到了今天的这一期，我们便应当正式出发了。

说到这一条新辟的捷径，他的走法自然和旧时的老路不同。在这正式出发的当儿，便要使诸君乘坐一架飞机，从那高空之中，一直地飞越过去。可是当我们置身高空的时候，也得分出几步的工作，而其中的第一步，便应当先放眼一观，将那下面四周的形势考察一番。这时的我们，可以看到许多的山川错杂，也可以望见许多的道路纵横，只因我们置身高空，便能认清全部的大势。那些山川错杂，既各有来龙结穴的脉络可寻；那些道路纵横，复各有同归殊途的原委可见，自然对于它们各各的地位，都得以了了于胸；而同时我们的行程，却是涵盖着这许多错杂的山川，笼罩着这许多纵横的道路，在这胸中了了之下，得以很迅速地超越一些纠纷和迷误的境域，直向那殊途同归之处进发，这实在比平常的走法要强得多呢！

你们试看，平常的走法，他们自己的立足点，大多既不高，又不空。因为不高，所以行于层峦叠嶂之下，只见到各宗教义的繁复，而无由得到它们的中心；因为不空，

所以迷执于自己所走的这一条道路，只见到本宗教义的优异，而无由得到它们的全体。由这两点，往往造成许多的迷误，也往往引起许多的纠纷，以致我们学佛的光阴，时常白白地送掉。这种毛病，无论研究哪一宗都是常有的，而在法相宗里面更是容易发生。有许多研究法相的人，只知有自宗，而将余宗一律地排斥。又有许多研究法相的人，在全部佛教里面始终理不清他们的脉络，始终找不着他们的中心，就是这个毛病。所以今天我介绍的这一条新捷径，便要先将诸君的立足点，移到那最高的高处和那极空的空中，放眼一观，认清全部的大势，了知这法相宗在佛教中的地位，然后才可以做进一步的研究。

一、法相宗在历代判教中的地位

历代有名的宗匠，大都有这样一件他们很注重的工作，便是要统观全部佛教的大势，分析各宗的地位而排定他们的精粗高下，以便学者抉择。像这样的分析和排定，便谓之“判教”。

说到判教的这件工作，在各宗的树立上，固然是一个绝大的基础，而在各宗的研究上，也就是一个重要的眼目。所以，那些有名的宗匠大都非常注重它。在这中间，他们的用意正和我们今日这第一步的工作一样，可是他们多半不是从那高空之中观察，只是就着他们自己所走的那一条道路，站在这条道路中间的高峰之上一加观察罢了。因此，他们的眼光各各不同，他们的说法也不免有

所出入,所以历代以来的判教,倒也有不少的种类。我们于今置身高空,对于他们地面上这些高处低处的观察,便都可以一目了然。现在且先汇集他们的说法,看他们所用的各种眼光,如何统观全部佛教的大势,如何分析各宗的地位而排定他们的精粗高下,而我们现在研究的这个法相宗,又究竟处于他们中的何种地位,然后再用我们高空之中的眼光,将这法相宗的地位正确地判定一下吧!

历代以来,判教的说法真是不少,而今且分做八类来说:

(一)约一门的判教

1.后魏菩提流支三藏立一音教:

如来由一音而分诸教 { 如来一音同时报万
大小并陈不离一音

依菩提流支大师一音教说,这法相宗便在一音教之中,与其他各宗平等无二,不必分什么高下。

2.姚秦鸠摩罗什法师立一音教:

众生由一音而分诸教 { 一音无二机闻自殊
非谓言音本陈大小

依罗什法师一音教说,这法相宗便也在在一音教之中,与其他各宗平等无二,不必分什么高下。

(二)约二门的判教

1. 西秦县无谿三藏立二教：

半字教——(佛成道后)十二年前——声闻藏

满字教——(佛成道后)十二年后——菩萨藏

依县无谿三藏二教说，这法相宗应在第二“满字教”之中，高于“半字教”之小乘各宗，而同于其他满字教之大乘各宗。

2. 隋慧远法师(净影)(一作延法师)立二教：

渐教——说有三乘大由小起——即《涅槃》等经

顿教——直入于大全无小乘——即《华严经》

依慧远法师二教说(贤首谓系护法师等依《楞伽》等经立)，这法相宗应在第一渐教之中，较之其他顿教各宗为下，而同于其他渐教各宗。

3. 唐初江南印法师(一作慧法师)立二教：

屈曲教——谓释迦经——逐机性说故如《涅槃》等

平道教——谓舍那经——逐法性自在说故如《华严经》

依印法师二教说，这法相宗应在第一屈曲教之中，较之平道教之华严宗为下，而与其他屈曲教之各宗相等。

4. 六朝江北某师立二教：

有相大乘——《深密》《瑜伽》等

无相大乘——《般若》《中观》等

依某师二教说,这法相宗便应列于第一有相大乘之中,但此说亦可视为两者平等。

5. 齐刘居士立二教:

顿教	———	《华严》
渐教	{	人天教———《提谓》
		三乘差别教(有相教)———《阿含》等
		三乘同观教(无相教)———《般若》《维摩》等
		一乘教(同归教)———《法华》
		最后究竟教(常住教)———《涅槃》

依刘隐士二教说,这法相宗在佛教里面并没有突出的地位。

6. 涅槃宗立二教:

顿教	———	《华严》
渐教	{	有相教(三乘别教)———《阿含》等
		无相教(三乘通教)———《般若》
		抑扬教———《维摩》《思益》等
		同归教———《法华》
		常住教———《涅槃》

依涅槃宗二教说,这法相宗在佛教里面并没有突出

的地位。

7. 隋吉藏大师立二藏：

声闻藏——小乘

菩萨藏——大乘

依嘉祥(吉藏)大师二藏说(此依《般若》《智度》等立)，这法相宗便应列于菩萨藏之中，高于小乘各宗，而与其他大乘各宗不分轩轻。

8. 龙树菩萨立二道：

难行道——净土以外之一切法门

易行道——净土法门

依龙树菩萨二道说，这法相宗便应列于难行道之中，较之净土宗有所不及，而与其他各宗不分轩轻。

9. 唐道绰禅师立二门：

圣道门——谓净土以外之各宗

净土门——谓净土宗

依道绰禅师二门说，这法相宗应在第一圣道门之中，较之净土门之净土宗有所不及，而与其他各宗相等。

10. 真言宗立二教：

显教——谓释迦所说显了契经

密教——谓大日所说秘密咒印

依真言宗二教说，这法相宗应列于第一显教之中，卑于密教，而与其他显教各宗相等。

11. 信行禅师立二教：

三乘教——别解别行——三乘差别——由小趣大

一乘教——普解普行——唯是一乘——直进于大

依信行禅师二教说，这法相宗便应列于三乘教之中，较之一乘教为卑，而与其他三乘教各宗相等。

(三) 约三门的判教

1. 或师立三时教：

顿教————————最初《华严》

渐教—— $\left\{ \begin{array}{l} \text{半字教——十二年前《阿含》} \\ \text{满字教——十二年后以至《涅槃》} \end{array} \right.$

不定教————————顿渐大小不为时限
如《胜鬘》《金光明》等

依或师三时教说（见《华严悬谈》），这法相宗应列于第二渐教之中，应属于满字教，除卑于华严、高于小乘外，与其他各宗平等。

2. 武丘山岌法师（一作虎丘山笈法师）立三时教：

顿教——————最初《华严》

渐教——{ 有相教——《华严》以后十二年间所说——见有
 { 无相教——十二年后齐至《法华》所说——见空
 { 常住教——最后《涅槃》————双照空有

不定教——————顿渐大小不为时限如《胜鬘》等

依武丘岌法师三时教说，这法相宗在佛教里面并无突出的地位，若依时判，应在第二渐教之无相教中，较之有相教小乘各宗为高，而较之顿教之《华严》、常住教之《涅槃》则为下。

3. 宋朝岌法师（一作宗爱法师）立三时教：

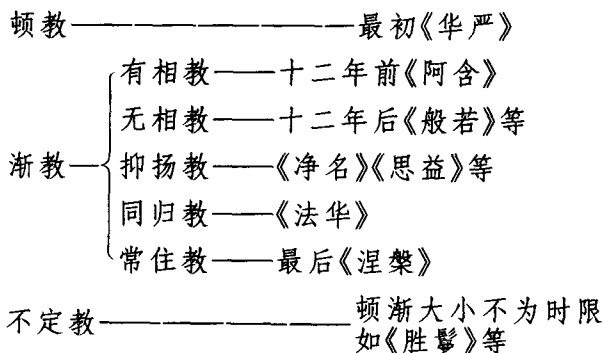
顿教——————最初《华严》

渐教——{ 有相教——十二年前《阿含》
 { 无相教——十二年后《方等》《般若》
 { 同归教——《法华》
 { 常住教——最后《涅槃》

不定教——————顿渐大小不为时限
 如《胜鬘》等

依宋朝岌法师三时教说，这法相宗在佛教里面并无突出的地位，若依时判，应在第二渐教之无相教中，较之有相教小乘各宗为高，而较之顿教之《华严》、同归教之《法华》、常住教之《涅槃》则为下。

4. 上元道场寺慧观等师(一作宋僧柔惠次惠观等师)立三时教:



依慧观诸师三时教说,这法相宗在佛教里面并无突出的地位,若依时判,应在第二渐教之无相教中,较之有相教小乘各宗为高,而较之顿教之《华严》、抑扬教之《净名》《思益》、同归教之《法华》、常住教之《涅槃》则为下。

5. 天竺戒贤论师立三时教:

有教——为发趣小乘者说——《阿含》诸经——明我空法有	} 未了义
空教——为发趣大乘者说——《般若》诸经——明诸法皆空	
中道教——普为发趣一切乘者说——《深密》诸经——明非有非空——真了义	

依戒贤论师三时教说,这法相宗应列于第三时之中道教,实处于至高无上的地位。

6. 天竺智光论师立三时教:

小乘教———为小根说——《阿含》诸经——明缘生实有一心境俱有 } 未了义
 法相大乘教——为中根说——《深密》诸经——明缘生假有一境空心有 }
 无相大乘教——为上根说——《般若》诸经——明缘生性空——心境俱空——真了义

依智光论师三时教说,这法相宗应列于第二时之法相大乘教,较之小乘教为高,而较之无相大乘教为卑。

7. 后魏光统律师立三教:

渐教——初为根未熟者说(不具说)——如《深密》
 顿教——为根熟之辈说(具说)————如《涅槃》
 圆教——为上达及分阶佛境者说————如《华严》

依光统律师三教说,这法相宗便应列于第一渐教之中,较之顿圆诸教均有所不及(后光统门下遵统师等诸德并亦宗承大同此说)。

8. 陈真谛三藏立三法轮:

依《金光明》 { 转法轮————七年前说四谛
 转照法轮————七年后说《般若》等经
 转照持法轮——三十年后说《解节》等经

依真谛三藏三法轮说,这法相宗应在第三转照持法轮之中。

9. 隋吉藏大师(嘉祥)立三法轮:

依《法华》	{	根本法轮———《华严》
		枝末法轮———《余经》
		摄末归本法轮———《法华》

依嘉祥大师三法轮说,这法相宗应在第二枝末法轮之中,较之根本法轮之华严宗与摄末归本法轮之天台宗为下,而与其他枝末法轮之各宗平等。

10. 唐玄奘三藏立三轮教:

四谛法轮(一作转法轮)	———	小乘	———	初时
无相法轮(一作照法轮)	———	《般若》	———	中时
了义法轮(一作持法轮)	———	《深密》《华严》	———	后时

依玄奘三藏三轮教说(此依《解深密》《金光明经》及《瑜伽论》立),这法相宗应在第三了义法轮之中,较之其他小乘般若各宗为高,而与华严宗平等,此即同于印土法相宗说。

11. 唐道宣律师(南山)立三教(二教):

性空教——小乘教——	{	化教———	经论所诠定慧法门
		制教(行教)———	律教所诠戒学法门
相空教——大乘浅教——	{	化教———	同上
		制教———	同上
唯识圆教——大乘深教——	{	化教———	同上
		制教———	同上

依南山律师三教说,这法相宗应在第三唯识圆教之中,较之小乘般若各宗为高,此亦同于印土法相宗说。

12.唐宗密禅师(圭峰)立三教(三宗):

三教(教)	{	密意依性说相教——法相宗——配禅之息妄修心宗	} 渐
		密意破相显性教——破相宗——配禅之泯绝无寄宗	
		显示真心即性教——法性宗——配禅之直显心性宗——顿	
三宗(禅)	{	息妄修心宗————相当于教之法相宗————	} 渐
		泯绝无寄宗————相当于教之破相宗————	
		直显心性宗————相当于教之法性宗————顿	

依圭峰大师三教说(见《禅源诸诠集都序》),这法相宗应列于第一密意依性说相教,较之破相宗及法性宗有所不及。

(四)约四门的判教

1.齐大衍法师等立四宗教:

因缘宗教——有部等

假名宗教——经部《成实》等

不真宗教——《般若》等

真宗教——《涅槃》《华严》等

依大衍法师四宗教说,这法相宗在佛教里面并没有显出的地位。

2.梁光宅寺云法师立四乘教:

小乘教——羊车——	声闻——	} 权
中乘教——鹿车——	缘觉——	
大乘教——牛车——	菩萨——	
一乘教——大白牛车——	法华——实	

依云法师四乘教说,这法相宗应列于第三大乘教之中,较之小乘教与中乘教为高,而较之一乘教为卑。

3. 隋笈多三藏立四教:

四谛教——《阿含》
 无相教——《般若》
 说相教——《楞伽》《深密》
 观行教——《华严》

依笈多三藏四教说,这法相宗应列于第三说相教之中,较之四谛教与无相教为高,而较之观行教为卑。

4. 唐慧苑法师立四教:

迷真异执教(法性全隐)——外道
 真一分半教(法性分显)——小乘
 真一分满教(法性分隐)——大乘——三乘
 真具分满教(法性全显)——华严——一乘

依慧苑法师四教说(依《宝性论》立),这法相宗应列于第三真一分满教,较之小乘各宗为高,较之华严宗为卑,

而与其他大乘各宗相等。

5. 唐海东元晓法师(新罗)立四教:

三乘别教——四谛《缘起》等

三乘通教——《般若》《深密》等

一乘分教——《梵网》等

一乘满教——《华严》等

依元晓法师四教说,这法相宗便应列于三乘通教之中,高于三乘别教,而低于一乘分满二教,与空宗正相等。

(五)约五门的判教

1. 六朝江北或师立五时教

人天教——《提谓波利》

无相教——《净名》《般若》

顿教——《华严》

渐教——《方等》

不定教——顿渐大小不为时限如《胜鬘》等

依或师五时教说,这法相宗应列于第四渐教之中,但此种说法,出时必早,所判甚微,高下不明。

2. 齐护身法师立五教:

因缘宗——《毗昙》

假名宗——《成实》

不真宗——《大品》

真宗——《涅槃》

法界宗——《华严》

依护身法师五宗说,这法相宗在佛教里面并无突出的地位。

3. 隋某师立五教:

小乘教——即天台藏教

初教——即天台通教

终教——即天台别教

顿教——即天台顿教

圆教——即天台圆教

依某师五教说(脱胎于天台,与华严极似而不同),这法相宗便应列于第三终教之中,较之小乘教及初教为高,而较之顿教圆教为卑。

4. 唐初波颇三藏立五教:

四谛教——《阿舍》

无相教——《般若》

观行教——《华严》

安乐教——《涅槃》

守护教——《大集》

依波颇三藏五教说,这法相宗在佛教里面并没有突出的地位。

5. 唐法宝大师立五教:

小乘教——小乘教

般若教——大乘教

深密教——三乘教

法华教——一乘教

涅槃教——佛性教

依法宝大师五教说,这法相宗应列于第三深密教,较之小乘教与般若教为高,较之法华教与涅槃教为卑。

6. 唐宗密禅师(圭峰)立五宗:

(小教)	小乘诸师依《阿含》等经	{	我法俱有宗
随相法执宗——	所立以造诸论		无我因缘宗
			因缘但名宗

(始教摄顿教)
真宗无相宗——龙树提婆依《般若》等经所立以造《中观》等论

(始教摄终教圆教)
唯识法相宗——无著天亲依《解深密》等经所立以造《唯识》等论

(正摄终顿二教)	依《楞伽》等经	{	众生相尽
如来藏缘起宗——马鸣坚慧	所立以造《起信》等论		唯是法身
			法身缘起全是众生

(圆教)
圆融具德宗——即《华严经》

依圭峰大师五宗说,这法相宗便应列于第三唯识法相宗,较之小乘及破相各宗为高,而较之藏心法界各宗为低。

7. 禅教《五派宗源述》立五宗:

直指悟心见性宗——禅宗——禅门	
一念圆融具德宗——华严宗——	} 教门
三乘法相显理宗——法相宗——	
行事防非止恶宗——律宗——	
四教法性观行宗——天台宗——	

依《禅教《五派宗源述》》五宗说,这法相宗应列于第三三乘法相显理宗,但此中五宗,似未精析高下,则法相一宗,应与华严天台禅律四宗并立,而其他各宗,斯自郢以下矣。

(六) 约六门的判教

1. 耆闾寺凜法师立六宗教:

因缘宗教——《毗昙》
 假名宗教——《成实》
 诳相宗教——《大品》(一作不真宗谓说诸法如幻等大乘)
 常住宗教——《涅槃》《华严》(一作真宗谓说诸法真空理等)
 真宗教——《法华》(一作常宗谓说真理恒沙功德常恒等)
 圆宗教——《大集》(一作《华严》)

依凜法师六宗教说,这法相宗在佛教中并无突出的

地位。

2. 华严宗立六宗：

随相法执宗——	{	我法俱有宗	{	小乘诸师依《阿含》《缘生》等 经造《婆沙》《俱舍》诸部论等
		法有我无宗		
		法无去来宗		
		现通假实宗		
		俗妄真实宗		
		诸法但名宗		

唯识法相宗——诸法唯识——无著天亲依《方广》《深密》等经造《瑜伽》《唯识论》等

真空无相宗——一切皆空——提婆清辨依《般若》《妙智》等经造《中》《百》《门》《掌珍》论等

藏心缘起宗——真如随缘——坚慧马鸣依《胜鬘》《涅槃》等经造《宝性》《起信论》等

真性寂灭宗——相想俱绝——马鸣龙树依《楞伽》《般若》等经造《真如》《三昧》《智度论》等

法界圆融宗——重重无尽——龙树天亲依《华严》等经造《不思议》《十地论》等

依华严宗六宗说，这法相宗便应列于第二唯识法相宗，较之小乘各宗为高，而较之大乘各宗为卑。

(七) 约十门的判教

1. 唐李通玄居士立十教：

小乘纯有教——说《阿含》

破有明空教——说《般若》

不空不有教——说《深密》

契假即真教——说《楞伽》

即俗恒真教——说《维摩》

分权归实教——说《法华》

引权向实教——说《涅槃》

圆融通赅教——说《华严》

共不共教

不共共教

依通玄居士十教说,这法相宗便应列于第三不空不有教中,较之小乘及《般若》为高,而较之《华严》《涅槃》《法华》等为卑。

2. 唐贤首大师立十宗:

我法俱有宗	———	} 小乘教
法有我无宗	———	
法无去来宗	———	
现通假实宗	———	
俗妄真实宗	———	
诸法但名宗	———	
一切法皆空宗	———	大乘始教
真德不空宗	———	终教
相想俱绝宗	———	顿教
圆明具德宗	———	圆教

依贤首大师十宗说,这法相宗并无显出的地位,但就华严五教义分配起来,应在第七宗中。

3. 日本弘法大师立十住心:

异生羴羊心——惑业凡夫——	} 人天教
愚童持斋心——人乘——	
婴童无畏心——天乘——	
唯蕴无我心——声闻——	} 二乘教
拔业因种心——缘觉——	
他缘大乘心——法相宗——	} 三乘教
觉心不生心——三论宗——	
一道无为心——天台宗——	} 一乘教
极无自性心——华严宗——	
秘密庄严心——真言宗——	

依弘法大师十住心说,这法相宗应列于第六他缘大乘心,较之人天教及二乘教之五住心为高,而较之第七三论宗、第八天台宗、第九华严宗、第十真言宗均有所不及。

(八)约通别多门的判教

1.天台宗立五时四教:

(1)五时

华严时——	钝根不闻全生如乳——	兼别明圆——	顿
阿含时——	转乳成酪——	但明藏教——	渐初
方等时——	转酪成生酥——	具闻四教然但密得通益——	渐中
般若时——	转生酥成熟酥——	虽带通别正明圆教然但密得别益——	渐后
法华涅槃时——	转熟酥成醍醐——	开权显实方得圆教实益——	非顿 非渐

(2)四教

三藏教——明因缘生灭——生灭四谛——实有二谛——正化二乘傍化菩萨	} 权
通教——明因缘即空——无生四谛——幻有二谛——正化菩萨傍化二乘	
别教——明因缘假名——无量四谛——显中二谛——化钝根菩萨不涉二乘	
圆教——明不思议因缘——无作四谛——不思议二谛——化利根菩萨不涉二乘——实	

依天台宗五时四教说,虽五时有通别二义,又有顿、渐、不定、秘密等四仪,而四教又不局一部,本来不可刻舟求剑,但约其大要而言,这法相宗应列于第三方等时之中,又应属于第三别教,在渐教中,得乎其中,而较之圆顿诸教,则有所不及。

2. 华严宗立三时五教:

(1) 三时

日出先照时——转无上根本法轮————《华严》《梵网》等					
日升转照时——转依本起末法轮——	<table border="0"> <tr> <td rowspan="3">{</td> <td>初转——《提谓》《阿含》等</td> </tr> <tr> <td>中转——《深密》《方广》等</td> </tr> <tr> <td>后转——《妙智》《般若》等</td> </tr> </table>	{	初转——《提谓》《阿含》等	中转——《深密》《方广》等	后转——《妙智》《般若》等
{	初转——《提谓》《阿含》等				
	中转——《深密》《方广》等				
	后转——《妙智》《般若》等				
日没还照时——转摄末归本法论————《法华》《涅槃》等					

(2) 五教

小乘教————《阿含》《发智》等——法执宗			
大乘始教(分教)	} 渐教		
<table border="0"> <tr> <td rowspan="2">{</td> <td>相始教——《深密》《瑜伽》等——唯识宗</td> </tr> <tr> <td>空始教——《般若》《中观》等——真空宗</td> </tr> </table>		{	相始教——《深密》《瑜伽》等——唯识宗
{	相始教——《深密》《瑜伽》等——唯识宗		
	空始教——《般若》《中观》等——真空宗		
终教(实教)——《楞伽》《胜鬘》《起信》《宝性》等——藏心宗			
顿教————真性宗——顿教			
圆教————《华严》——法界宗			

依华严宗三时五教说,虽三时也有通别二义,又有本末差别门乃至重重无尽门等十仪,而五教又不局定一部,本来也不可刻舟求剑。但约其大要而言,这法相宗便应列于第二转照时中之中转,又应属于第二大乘始教,在渐教中仅得其初,而较之终顿圆诸教,均有所不及。

二、对历代判教的评说

依着以上所述各家判教的说法看来,这法相宗在佛教里面的地位便有多种,有的可以说他并没有突出的地位,有的可以说他处于最低的地位,有的可以说他处于中间的地位,有的可以说他处于最高的地位,有的可以说他与其他各宗都处于平等的地位。我们现在置身高空之中,应当知道我们眼前的地面,那些错杂的山川、纵横的道路,也有种种的分析方法,而我们现在研究的那一条法相宗的道路,若用这种种的分析方法去观察,便有种种不同的地位。可是我们若是用高空之中的眼光观察起来,这法相宗究竟处于何种地位呢?

我便要依次地批评一下。

第一种是可以说他并没有突出的地位。这中间所依的那些判教说法,大都出现于法相宗尚未出现之前。他们虽然站在一个高峰之上观察,但是眼前既然没有出现这件事物,自然不会提及。不过上面所述的各种说法之内,却有一种是出现于法相宗出现之后的,便是贤首大师

所立的十宗。他说大乘始教,只是一个“一切皆空”,也好像是遗忘了这个法相宗一般,这一点很值得注意。仔细地研究起来,实在因为贤首大师他曾经由于见识不同而退出玄奘三藏的译场,他根本是一个反对法相宗的人呢。依此说来,这第一种的说法并不能认为正确,我们可以不取。

第二种是可以说他处于最低的地位,第三种是可以说他处于中间的地位。这中间所依的那些判教说法,他们大都是各各站在他所走的那条道路中间的高峰之上,眼光所及,自有高下不同,因此这法相宗的地位,也随着他们的地位而变动了。依此说来,这第二种和第三种的说法,也不能便认为正确。不过当中天台、华严两宗的说法非常周密,除却未摄密教之外,也还可以依用。

第四种是可以说他处于最高的地位。这中间所依的那些判教说法,实在都是出于本宗人之手。他们站在自己这条道路中间的高峰之上,眼光所及,便只觉得自己最高,这样的观察正和第二种、第三种一样,也不能便认为正确。不过这是本宗人的说法,我们应当注意。

第五种是可以说他与其他各宗都处于平等的地位。这中间所依的那些判教说法,便是一音教。他们却是站在佛教中心一个最高峰之上,眼光便和前面所说的几种不同,他们的观察已经和高空之中所见差不多,不能不谓之正确。不过他们在这一音教之中,也说有“大小并陈”的话,他们只是从那最高处笼统地观察一下,看见没有什么分别。而实际上并不是完全没有分别,因为他们只站

在那最高处，眼光不及入细。我们似乎还得加以补充呢！

三、法相宗在佛教中的实际地位

我们如今乘着飞机从那高空之中翱翔观察，所得的结果自然没有上面的几种毛病，应当可以正确地判定法相宗的地位。

(一)横的空有

依着我们的观察，一切法的中间，原有二边，一边便是空，一边便是有。如今佛教里面的说法，虽然说的不落二边，然而离开二边，毕竟无开口处。为了当机施教的关系，或是从空破有，或是从有破空，而这中间不可说的中道，便得因之开显。所以我们如今在高空之上看起来，应当先看见下面只是两半，一半是空，一半是有；有的一半，便是就一切法的相用而言，空的一半，便是就一切法的体性而言。我们试看佛教各宗，在这两半之中，不是可以分出几对吗？譬如毗昙宗说有，成实宗说空，便是一对；三论宗说空，法相宗说有，也是一对。我们若是依着这样两半的空、有去说，这个法相宗的地位，便在那“有”的一半里面了。

(二)纵的空有

可是我们若是再仔细地看起来，这个两半，只是一个横的空有，而它的内层，实在还含着一个纵的空有。何谓纵的空有呢？（第一层：）因为我们凡夫都是迷在这个“有”上，所以佛教便要用这个空对治它，空的境界越深，

在佛教中的地位也越高；(第二层：)不过空到很深的境界，又必须转到不空；(第三层：)这个不空，虽然也就是有，却不是凡夫所执的有，并且就在这个不空上，最后还得归到一个空。约略地总括起来，这三层境界，都是由空而分，这并不是他落于一边，只因我们凡夫迷在“有”上，不得不对治以空，果然能将这些“有”都空得干净，便成佛了。我们现在应当知道佛教各宗的内容，都是以空为主，而所谓某宗说空、某宗说有，只是就他们说法的出发点而言。某宗说空，他固然是就空以明空；某宗说有，他也是就有以明空。

所以约略地看上去，虽是空、有两半，而仔细地看起来，却都是从有而空，并且这个从有而空，也有很多浅深的境界。从浅一层说，那些仅明生空^①的，便是小乘；那些兼明法空的，便是大乘。由此，我们知道毗昙宗说有，成实宗说空，都是为了要明生空，便谓之小乘；三论宗说空，法相宗说有，都是为了要明生、法二空，便谓之大乘。这中间，空的境界不同，所以说大乘高于小乘。

从深一层说，始教说空，终教说不空，通教说空，别教说不空，偏教分说空不空，圆教总说空不空，显教最高说理上之不空而空，密教最高说事上之不空而空。这中间，空的境界又不同，所以说一乘高于三乘，金刚乘又高于余乘。

^① 生空：又作我空、人空。即众生为五蕴(阴)假和合而成，实在没有一个常恒主宰之我体，故称生空。

我们若是又依着这样纵的空有去说,这个法相宗的地位,便是在那三层中间的第二层了。

总而言之,依着前面横的空有那一层说,法相宗只是两半中之一半,我们不当认法相宗是最高;依着后面纵的空有这一层说,法相宗只是三层中之第二层,我们也不应当认为法相宗是最高。有许多学法相宗的人,只知有一个法相宗,而将其他各宗一概抹杀,实在是井蛙夏虫之见,我们现在置身高空之中,不是看得很清楚吗!

(三)法相宗的当机

说到这里,我却要郑重地补充一层新的意思,是一层什么意思呢?便是佛教里面,所以有横的空有的两半和纵的空有的三层,实在都是为了当机施教的关系。只因有些众生迷于空,便说有以破空,又因有些众生迷于有,便说空以破有,于是有那横的空有的两半;只因有些众生迷于凡情的有,便分说生、法二空以破其有,又因有些众生复迷于圣教的空,便又说空以破其空,于是又有那纵的空有的三层。有这多种的机,自应有这多种的教,因此我们在这中间,只求哪一种教能合着自己的机,便是最上的良药、最美的醍醐,换句话说,也就可以说它便处于佛教中最高的地位。

依此说来,这一条法相宗的道路,有些近乎物质文明,有些含着科学精神,现今学者很多推法相宗为现代唯一当机的法门,果然如此,这法相宗在佛教中的地位便也可算最高了。

况且,从历史上加以观察,在各宗产生的年代中间,

可以看见这法相宗的出现,无论中土、印土,都是在后,并且几乎都可以算是最后。这中间依次递变的关系,极可注意;而那最后当机的关系,也极可注意。我们要观察法相宗在佛教中的地位,对于这一点似乎也不容忽略,如今且待我一一说来。

(1) 印土之各宗出现年代:

- ① 小乘诸师——小乘二十部——佛灭百年至 400 年
- ② 马鸣——如来藏宗——佛灭 600 年
- ③ 龙树——中观华严真言念佛诸宗——佛灭 700 年
- ④ 诃梨跋摩——成实宗——佛灭 800 年
- ⑤ 世亲——俱舍宗——佛灭 900 年
- ⑥ 无著及世亲——法相宗——佛灭 900 年

(2) 中土之各宗出现年代:

- ① 净土宗——慧远——公元 390 年
- ② 毗昙宗——僧伽提婆——公元 391 年
- ③ 三论宗——鸠摩罗什——公元 404 年
- ④ 成实宗——鸠摩罗什——公元 411 年
- ⑤ 涅槃宗——昙无讖——公元 414 年
- ⑥ 地论宗——菩提流支——公元 508 年
- ⑦ 禅宗——菩提达摩——公元 527 年
- ⑧ 天台宗——慧文至智者——公元 551 至 597 年

- ⑨华严宗——杜顺至贤首——公元557至712年
⑩摄论宗——真谛——公元563年
⑪法相宗——玄奘——公元645年
⑫真言宗——善无畏——公元716年

我们在这中间，可以看到佛教各宗的出现，法相宗的确是在后，在这一点上很有耐人寻味的地方。因此，有人说：“后后胜于前前，法相宗实在是立于进化的学级上面，应当认他是后来居上。”又有人说：“无著世亲以后，佛法由兴而衰，至于护法而法相宗成立，已非复世亲之学，这个后起的新宗，应当认他是末法的退堕。”我们听了这两样的说法，究竟应当以何者为正呢？我想听讲诸君听到这里，一定自己已经有一个正确的答复了。

最后，我还要从这历史的观察上，另外提出一点意思来，便是法相宗在佛教史上的地位，实处于显教与密教之间。你看，印土法相宗盛行不久，真言宗即随着盛行，中土法相宗盛行不久，真言宗也随着盛行。在这中间，自然也有一种关系，且留待他日再谈。今天只将这法相宗在佛教中的地位看一看，完成了这第一步的工作，便请暂时休息一下。

第三讲 宇宙间究竟有些什么事物

本演坛开讲这个法相宗，已经有两期了。在第一期里面，我提出了这一条研究法相的新捷径，预备引领诸君一同走上去，在那出发之前，先遣出了一批开辟这条新捷径的先锋。在第二期里面，我已经引领诸君一同出发，依着这一条新捷径的走法，乘坐一架飞机飞行，从那高空翱翔之中，先认清了全部的大势。但我们这个法相的研究只算做到了一个泛泛的初步，自此以后，我们便当进而做正式的研究了。

话虽如此，可是诸君应当知道前两期的讲演，实在也非常重要。在那些没有研究过法相宗的人看来，前两期并没有谈到法相宗的教义和修法，自然不能算是正式的研究。若是那些已经研究过法相宗的人，尤其是那些已经深深地研究过法相宗的人，他便会认定这两期的讲演，实在就是正式的研究，并且是正式研究里面的精要，或者还要说，有了这两期的研究也已经够了。何以故呢？因为第一期里面，我说出了法相宗的用意，是在广明法相以破我，也是在破我以成佛，他和其他各宗正是殊途而同归，这便是就着法相之同于各宗者说。第二期里面，我又说出了法相宗的地位，是在横的两半中之一半，也是在纵的三层中之第二层，他和其他各宗又正是同归而殊途，这

便是就着法相之异于各宗者说。

既知法相之同于各宗,便能以一纲而统万目,认明他也是万目之一,从殊途之中而悟其同归,自不致有支离破碎等等弊病;又既知法相之异于各宗,便能由一体而见全身,认明他只是全身之一,从同归之中而识其殊途,自不致有偏小固陋等等弊病。在寻常一般研究法相的人,他们所以不易通达之故,只在这两种病根上面。如今一方面认清了他的用意之同,另一方面又认清了他的地位之异,从异中明其同,从同中辨其异,自己尽研究法相之能事,不再有所惶惑,以前所研究的许多法相宗的教义和修法,觉得有些横梗胸中食古不化的,得到这两期的研究立刻可以融通贯摄、得到受用。因此,有几位听者说,这两期的研究实在是法相学者一剂脱胎换骨的仙药,也实在是法相学者一盏烛幽破暗的明灯。这几句话虽然不免奖饰太过,但是这前两期的讲演确含有极重要的意义,诸君不要认为是非正式的研究而漫然忽略了。

不过这前两期的讲演虽然重要,可是只有那些已经研究过法相宗的人,才能立刻体会到它的好处而得到受用。若是这些没有研究过法相宗的人,他并不能就是这样便可通达法相,还得对于法相宗的教义和修法加以详细的研究。所以,我开辟的这一条研究法相的新捷径,虽然乘坐飞机可以迅速地直达,但是我还是要略为迟缓一些,好让诸君细细地观玩沿途的景物。在上一期里面,诸君置身高空,考察下面四周的形势,总算已经完成了那第一步的工作,今天这一期便请依次做第二步的工作吧!

一、宇宙间有哪些事物

第二步的工作是做些什么呢？便是要请诸君研究“宇宙间究竟有些什么事物”。

本来要求得宇宙间的根本真理，必须对于宇宙间的万象先有一次整个的考虑，这是大家所公认的一种方法。若是某一位学者，他对于这个大自然界还不曾全部地加以观察，精密地分出条理，乃至于仅有一小部分遗漏在他的思想圈之外，那么他所求得的根本真理，多半不会完全，多半不堪信任。现今全世界的人所最信任的就是科学家，若问其所以信任他们的理由，就是因为他们都是先将这个宇宙间的万象，全部地加以观察，精密地分出条理，然后求出他们所需要的答案。虽然他们并不能就说已经彻底，也常常随着时代的进化而扩大他们的思想圈，可是他们总算都已经尽了可能的范围，本着已有的经验，各各完成了一次整体的考虑，这种方法总是值得信任的。因此之故，我们研究佛法也有采用这种方法的必要，所以我在今天，便要先和诸君对于这个宇宙间的一切事物详加研究。

在全部佛教里面，因为各宗他们都合乎根本真理，自然都已经经过了这种整体的考虑，并且在言说之间也常常地有些流露出来。他们都绝对不是闭门造车、出门合辙。不过各宗之中，各有发挥，轻重详略，互有出入。若论专门采用这种方法而说得最精详的，便要首推这个法

相宗。所以有许多人说：“这个法相宗，含着现代的学者精神，合着进步的为学方法，最易得今人的信任，也就是最可信任的佛教。”便是为此，我们如今既然从事于法相的研究，那么这样去研究宇宙间的一切事物，自然更要算是一种最先最要的工作。

话已说明，且问这个宇宙间究竟有些什么事物呢？

(一)大自然界的事物

我们若是用寻常的眼光，从这个宇宙间加以观察，所得的事物便要多得无量无边了。而今且丢开那些无形无质的事物不说，试在这大自然界里面，只看这许多实有的事物，那时我们首先得到的大略有下列几种：

1.日月星宿等等

这一类的事物，我们尝汇成一种天文学，将这个宇宙间所有的各种恒星、各种行星、各种卫星、各种彗星、各种流星等等，分类记述而详加研究。

2.风云雨雪等等

这一类的事物，我们尝汇成一种气象学，将这个宇宙间所有的各种气温、各种气压、各种风向、各种雨量、各种雪界等等，分类记述而详加研究。

3.山川泉石等等

这一类的事物，我们尝汇成一种地理学，将这个宇宙间所有的各种山脉、各种河流、各种海洋、各种大陆、各种洲岛、各种沙漠等等，分类记述而详加研究。

4.金银煤铁等等

这一类的事物，我们尝汇成一种矿物学，将这个宇宙

间所有的各种矿产、各种地层、各种结晶系等等，分类记述而详加研究。

5. 竹木花草等等

这一类的事物，我们尝汇成一种植物学，将这个宇宙间所有的各种藻菌植物、各种苔藓植物、各种蕨类植物、各种种子植物等等，分类记述而详加研究。

6. 禽兽虫鱼等等

这一类的事物，我们尝汇成一种动物学，将这个宇宙间所有的各种脊椎动物、各种节肢动物、各种软体动物、各种棘皮动物、各种环形动物、各种圆形动物、各种扁形动物、各种腔肠动物、各种海绵动物、各种原生动物等等，分类记述而详加研究。

(二) 人身的事物

进一步说，我们若是由这些自己身外的事物而推到那自己身上的事物，那时我们所得到的便又有下列几种：

1. 感觉器官，有眼耳鼻舌等等。
2. 运动器官，有手足关节等等。
3. 呼吸器官，有口鼻肺脏等等。
4. 循环器官，有心脏脉管等等。
5. 消化器官，有齿舌胃肠等等。
6. 生殖器官，有睾丸卵巢外阴等等。

这一类的事物，我们尝汇成一种生理学，分类记述而详加研究。

(三) 人为的事物

再进一步说，我们若是由这些天然产生的事物再推

到那造成的事物，那时我们所得到的便又有下列几种：

1. 属于衣的，有裘葛布帛衣裳冠履等等。
2. 属于食的，有饭食乳酪酒饮阌点等等。
3. 属于住的，有宫室田园村落城市等等。
4. 属于行的，有桥梁道路舟车飞机等等。
5. 属于用的，有器械货币工厂商店等等。
6. 属于教的，有文学书籍学校教会等等。
7. 属于政的，有法令官府监狱军队等等。

这类的事物，我们尝汇成一些政治学、军事学、教育学、文字学、经济学、机械学乃至农业科学等等，分类记述而详加研究。

(四) 隐微难见的事物

再进一步说，我们若是由这些显明易见的事物而推到那隐微难见的事物，那时我们所得到的便又有下列几种：

1. 细菌，有球形菌杆形菌螺旋形菌等等。
2. 细胞，有圆细胞长细胞多角细胞等等。
3. 气体，有氢气氧气氮气等等。
4. 原子，有氢原子氦原子铀原子等等。
5. 电子，有阳电子阴电子游离电子等等。

这一类的事物，我们尝汇成一些细菌学、原子学、电学、化学等等，分类记述而详加研究。

我们用寻常的眼光观察这个宇宙间的事物，到了这一步，在这个实有方面，已经是多得无量无边，真要说是五花八门、千头万绪了，何况此外还有许多无形无质、异

于这类实有的事物呢！

并且我们若是用寻常的眼光来分析这些事物，也往往不能明了它们的真实内容。而今我们又试看这许多事物，究竟从何而成呢？究竟哪一事物是它们的主体呢？究竟这许多事物的构成是怎样一回事呢？

提到这个问题，便不免使我们有些感到答复的困难，就是那许多已经经过整个的考虑而最为人所信任的科学家，从往古直到现如今，也还没有一个可算彻底的答案。在寻常一般学者，还不是只在那些多元论、二元论、一元论里面乱转，有所谓唯心论、唯物论、唯生论、唯情论，又有所谓原子论、电子论、质子论，而最优异的，又有所谓相对论，异说纷纭，令人目迷五色。究其实，并不能彻底地解决这个问题，以致现在的我们往往依然徜徉于人生大道之旁，不能打破这个宇宙之谜。

真能彻底打破这个宇宙之谜的，要算我们现在所研究的这个佛法，而佛法之中，对于这个宇宙间的事物的观察实在特别精详，和寻常我们的观察不同。现在且请诸君听听这个法相宗的说法。

二、法相宗的宇宙观——五位百法

法相宗说这个宇宙间究竟有些什么事物呢？他说这个宇宙间的事物，可以分做五大类，便是所谓“五位”。这五位下面所分摄的事物，约略有一百件，便是所谓“百法”。而这“五位百法”却又应当归到一个根本上去，因为

它们都只是一个“识”的变化，并没有别的东西。说到这一义，便是所谓“唯识”。

(一)五位

1. 色法

我们在前面所观察的许多实有的事物，虽是多得无量无边，然而在法相宗的“五位百法”里面，却算不了几件，因为他只以我们的心识所感觉的为主。如眼所感觉的色都归作一件，耳所感觉的声也归作一件，结果便不过只有几件，并且这许多实有的事物，它们的性质可以说是一样。你们试看，这些事物不都是有一种体质的存在吗？不都是可以看见又都是有一种障碍的表现而且可以触对的吗？像这样有质、有碍、可见、可对的事物，在法相宗的五位里面，便统称之为“色法”。

2. 心法

但是这许多有质、有碍、可见、可对的事物，都是由于我们心识的变化而来，浅一层说，它们也只是依着我们心识上的各种感觉而发现的。在近代的科学家，也极端地承认自然科学不能超出于我们的感觉范围之外，但他们所论及者，只是一个(主观)感觉的世界，此外似乎还另有一个(客观)实在的世界。若是就佛法说，并不能分什么(客观)实在世界和(主观)感觉世界，总之只是一个心识的变化而已。所以我们在这许多有体质、有障碍的事物上，必须知道还有这个无体质、无障碍的心识是它们的主体，然后它们才有一个来历，也才有一个根源。因此之故，法相宗的五位里面，不算“色法”是第一，而以“心法”

居第一。

3. 心所有法

心法不过是一个“体”，而它还有一些“用”，应当另外加以观察，所以法相宗的五位里面，心法之次便有一个“心所有法”。有了心法的体，又有了心所有法的用，然后色法的来历和根源都已具备，所以在“心所有法”之后，才轮到了色法。在佛教的小乘里面，所判一切法原是从这个色法算起，而以心法和心所有法居于第二第三，可是大乘里面以心识为主体，便将这个次序改换了。

上面所说的三大类，就是“物”“心”二面（心所有法亦属于心）。在近代的科学家也常常谈到，所谓物理学和心理学等等，所谓唯物论和唯心论等等，可以说他们也有和佛法相似的观察，不过究竟不及佛法的精深罢了。

4. 心不相应行法

至于法相宗五位里面的第四，那一种“心不相应行法”，却很少有人谈到。论这一类的事物，乃是由物、心二面之间发生关系而形成的。它和上面所说的色法不同，并没有体质的存在和障碍的表现，不能说它是物；它又和上面所说的心所有法不同，一切动作和变迁并不与心相应，也不能说它是心。所以谈心谈物都谈不到，而佛法里面却另立了这个非色非心的一类。

5. 无为法

上面所说的心法、色法和非色非心法，共四大类。这四大类之中，前三类常常有人谈到，后一类虽然很少有人谈到，但是也还有人谈到。至于那第五类的“无为法”，近

代的科学家便真没有人谈到了。因为上面的四大类,都是就着这些凡俗的动乱境界所表现的事物而说,这个第五的一大类,却是就着那些超越凡俗的寂静境界所表现的事物而说。前者有动作,有变迁,便谓之“有为法”;后者无动作,无变迁,便谓之“无为法”。在那些凡俗之中,非色非心的事物,尚且往往遗漏于我们观察范围之外,何况这些超越凡俗的事物。如今,这个佛教里面的法相宗,却将这些事物一并网罗,合为五大类,他的观察范围不是已经远超于寻常一般学者吗!他的整个的考虑不是要比较一般学者更为彻底吗!他的治学方法和求得的根本真理不是最可信任吗!

说到这里,我且将上面所说的法相五位列成一表,以便诸君详加玩索,先对于这个五位有一个明显的概念,然后再进而研究百法。

五位	{	①心	法——体	} 心——	} 有为——世间法
		②心	所有法——用		
		③色	法——色——	}	
		④心不相应行法	——非色非心		
		⑤无	为法——无为——出世间法		

(二)百法

五位既已说明,便请分说百法。所谓百法者,就是心法八件、心所有法五十一件、色法十一件、心不相应行法二十四件、无为法六件。

1.“心法”八

什么叫做“心法”呢？浅略地说，心就是我们的**心灵**，也就是我们的**知识**。我们的认识本体原本只一个，谓之“心王”，但是依着它所表现的相貌上说，也可以分出八件来，而这八件又可以分做三部分。

我们试看日常生活里面的这个心灵，它由我们的眼而有一切色的认识，由我们的耳而有一切声的认识，由我们的鼻而有一切香的认识，由我们的舌而有一切味的认识，由我们的身而有一切触的认识，由我们的意而有一切法的认识。这不是可以分做六件吗，可是这只算是它的第一部分。这第一部分的六件，它们都是随着外面的境界而发出辨别和认识的作用，只是一种时起时灭的事物。

可是我们这个人的生活却不是这样时起时灭的，这便仗着另有一部分的心灵，它收集着这些境界的印象，坚固保持，妄执实我实法，成为一种永久的认识——末那识。而它却是相续不断的，和前一部分的暂时兴起正不相同，这便要算是它的第二部分。

前面所说的两部分，都是就着世间法的动乱境界里面我们的认识而言，但是它们有一个共同的**本体**——阿赖耶识。从这个本体上说，它有一个动乱的境界，也还有一个寂静的境界；所以它不仅是这些对境执我等等有为法的本体，也是那些无为法的本体；不仅是这些凡夫的世间法的本体，也是那些圣者的出世间法的本体；又不仅是我们的认识的本体，也是这个宇宙间一切事物的本体。这一部分比前两部分的范围要大得多，便要算是它的第

三部分。

可是部分虽然有三，而“心王”原只有一个。如今且举出一个譬喻以表明这个意思，譬如世间的水，有时静止不动，有时东流不息，有时因风起波，而实际只是一种水。如今心法的三部分，第一部分如水波，第二部分如水流，而第三部分便如水，它们总是一体的东西，所以总谓之“心法”。

法相宗便依着这三部分的八件而立八种心法如下：

- | | |
|-------------|--|
| | { <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> ①眼识
 ②耳识
 ③鼻识
 ④舌识
 ⑤身识
 ⑥意识 </div> |
| 第一部分 | |
| 第二部分——⑦末那识 | |
| 第三部分——⑧阿赖耶识 | |

2.“心所有法”五十一

什么叫做“心所有法”呢？这就是我们心灵上所有的一些作用。这些作用可以分做六部分，而这六部分之下共有五十一件。

第一部分，便是我们普遍常有的现象。我们平常无论对于哪一种境界，都必有一种举心动念的作意（作意），又必有一种运用六根的触接（触），又必有一种苦乐或不

苦乐的感受(受),又必有一种境界印象的想像(想),又必有一种应付境界的思维(思)。这五件便算是第一部分。

第二部分,便是我们特别发生的现象。我们有时对于某一种境界,特别有一种希求的欲望(欲),更认定它是最可取的,具有一种特胜的见解,不为外缘所动摇(胜解)。于是在所历各种境界之中,特别只有这一种境界显现在心,明记不忘(念)。又渐渐地由散乱的观念而归于纯一,以致一心专注不散,不复攀缘其他境界(定),便能发生一种智慧,在这一种境界上,特别地显着精到和优异(慧)。这五件便算是第二部分。

第三部分,便是我们好的方面的现象。我们对于应信的正理能深生净信(信),对于应修的善法能努力修持(精进)。依据内边良心上的主张而尊重贤善,于是对内有所惭耻(惭),依据外边社会上的批评而轻鄙暴恶,于是对外有所愧惧(愧)。对可爱的境界不生贪爱(无贪),对可恶的境界不生瞋恚(无瞋),对一切的境界不生痴惑(无痴)。身心调畅而不昏沉(轻安),修断精勤而不放逸(不放逸),平等安定而不动摇(行舍),悲愍拔苦而不加害(不害)。这十一件便算是第三部分。

第四部分,便是我们不好的方面根本上的现象。我们对可爱的境界生贪爱(贪),对可恶的境界竟生瞋恚(瞋),恃己所长而傲慢他人(慢),暗于事理而恒生痴惑(痴),不生正信而犹豫怀疑(疑),不存正见而颠倒执著(不正见)。这六件便算是第四部分。

第五部分,便是我们不好的方面枝叶上的现象。我

们由瞋恚之一分而生忿怒(忿)、怀恨(恨)、恼骂(恼)、损害(害)、嫉妒(嫉),或由贪爱之一分而生忧傲(忧)、慳吝(慳),或由贪爱及痴惑之一分而生覆藏己罪(覆)、诡诈诳人(诳)、向他谄曲(谄)。这十件要算这中间的最小的一级。我们不顾内边良心上的主张而反轻鄙贤善,以致对内不知惭耻(无惭),不顾外边社会上的批评而反尊重暴恶,以致对外不知愧惧(无愧)。这两件要算这中间的中等的一级。我们对于应信的正理不能净信(不信),对于应修的善法不能精进(懈怠),放逸而不能勤修(放逸),昏沉而不能轻安(昏沉),动摇而不能安定(掉举),散乱而不能纯一(散乱),于所缘境界不能明记(失念),于所观境界不能正解(不正知)。这八件要算这中间的最大的一级。

合着这三级的二十件便算是第五部分。

第六部分,便是我们不定是好还是不好的现象。我们身心疲倦而进入睡眠,以致不能修观(眠),先有所作而后生追悔,以致不能修止(悔)。或使此心在寻遽之间,粗转于我们的思想圈中,寻觅所求的事理(寻),或使此心在寻遽之间,细转于我们的思想圈中,伺察所求的事理(伺)。这些现象不定是好,也不定是不好,因此这四件便算是第六部分。

虽然有六部分,而这些现象都是“心王”所有的作用,所以总谓之“心所有法”。法相宗便依着这六部分的五十一件而立五十一种“心所有法”如下:

- 第一部分 {
- ① 作意
 - ② 触
 - ③ 受
 - ④ 想
 - ⑤ 思

以上为“遍行法”五。

- 第二部分 {
- ⑥ 欲
 - ⑦ 胜解
 - ⑧ 念
 - ⑨ 三摩地(定)
 - ⑩ 慧

以上为“别境法”五。

- 第三部分 {
- ⑪ 信
 - ⑫ 精进(勤)
 - ⑬ 惭
 - ⑭ 愧
 - ⑮ 无贪
 - ⑯ 无瞋
 - ⑰ 无痴
 - ⑱ 轻安
 - ⑲ 不放逸
 - ⑳ 行舍
 - ㉑ 不害

以上为“善法”十一。

- 第四部分 {
- ② 贪
 - ③ 瞋
 - ④ 慢
 - ⑤ 无明(痴)
 - ⑥ 疑
 - ⑦ 不正见(恶见)(此有五,
即身见、边见、见取见、
戒禁取见、邪见也)

以上为“烦恼法”六。

- 第五部分之第一级 {
- ⑧ 忿
 - ⑨ 恨
 - ⑩ 恼
 - ⑪ 覆
 - ⑫ 诳
 - ⑬ 谄
 - ⑭ 骄
 - ⑮ 害
 - ⑯ 嫉
 - ⑰ 怪

以上为“随烦恼法”二十中之“小随烦恼法”十。

第五部分之第二级 { ③⑧ 无惭
③⑨ 无愧

以上为“随烦恼法”二十中之“中随烦恼法”二。

第五部分之第三级 { ④⑩ 不信
④⑪ 懈怠
④⑫ 放逸
④⑬ 昏沉
④⑭ 掉举
④⑮ 失念
④⑯ 不正知
④⑰ 散乱

以上为“随烦恼法”二十中之“大随烦恼法”八。

第六部分 { ④⑱ 睡眠
④⑲ 恶作(悔)
④⑳ 寻
④㉑ 伺

以上为“不定法”四。

3. “色法”十一

什么叫做色法呢？这就是说我们心灵上认识的

象,因为这些对象都有色相可见可对^①,所以称为色法。色法原来甚多,而今只以我们本身这个观察者为主,就我们所见所对的事物,可以举出十一件,而这十一件也可分做三部分。

第一部分,是我们用以对待这些对象的工具。它的本身亦复有对,也就是我们认识的对象之一,这便有那感觉一切色的眼根,感觉一切声的耳根,感觉一切香的鼻根,感觉一切味的舌根,感觉一切触的身根。这五件便算是第一部分。

第二部分,是我们五根所对的显明现实的对象,就是前面所观察的宇宙间一切事物。依着我们对待的工具而分析这些所对,这便有眼根所感觉的色,耳根所感觉的声,鼻根所感觉的香,舌根所感觉的味,身根所感觉的触,此外我们也不能更有别样的感觉了。这五件便算是第二部分。

第三部分,是我们意根所对的异于现实的对象——法处所摄色。譬如在我们见有物质的一切事物上,分析它到极微细,只成了许多电子,那时我们的五根便不能直接地感觉它,可是它仍然是有一种事物(极略色)。又譬如在我们不见有物质的寥廓的空界上,用一种器械和方法去考察,也可以发现它里面也有许多事物(极迥色)。又譬如我们受了戒之后,身心之间便会发生一种事物,常

① 对:即对碍。色法之特征,指二种物质相互障碍,无法同时占有同一空间;又由心等对象之拘束,而无从自由活动。

常的影响我们的行动,而感召将来的果报,可是这种事物也是不能由我们的五根感觉到的(受所引色)。又譬如我们修定,在定中所感觉的对象,往往和寻常五根所感觉的不同,便又是一种特殊的事物(定所生色)。又譬如我们由一种虚妄的观念而幻出种种虚妄的境界,认绳为蛇,认石为虎,这在一般凡夫是常有这种错觉的,便也都是我们认识上的一种对象(遍计所起色)。像这样的五件,便算是第三部分。

可是部分虽然有三,而这些现象都是我们认识的对象。既是对象,便无论隐显真幻,都可以说它们都有色相可见可对,所以统谓之色法。

法相宗便依着这三部分的十五件而立十一种色法如下:

- 第一部分 {
- ①眼根
 - ②耳根
 - ③鼻根
 - ④舌根
 - ⑤身根
 - ⑥色尘——此有三种:
 - 显色 13——青黄赤白影光明暗烟尘云雾空
 - 形色 10——长短方圆粗细高下正不正
 - 表色 8——取舍屈伸行住坐卧

第二部分

⑦声尘——此有两样分类：

- 一类 {
 - 内声——即动物之语声鸣声
 - 外声——即风林等声
 - 内外等声——即以手击鼓等声
- 二类 {
 - 可意声——即顺心可爱之声
 - 不可意声——即违心不可爱之声
 - 俱相违声——即非可爱非不可爱之声

⑧香尘——此有两样分类：

- 一类 {
 - 好香
 - 恶香
 - 平等香
- 二类 {
 - 俱生香(如沉檀等香与质俱起)
 - 和合香(诸香和合而成一香)
 - 变异香(未熟时无香而熟时有香)

⑨味尘——此有三样分类：

- 一类：苦、酢、甘、辛、蕝、淡
- 二类：可意、不可意、俱相违
- 三类：俱生、和合、变异

⑩触尘——此有二种：

- 能造——即地水火风四大种子
坚湿暖动是也
- 所造——即假触滑涩轻重软暖急冷饱力
劣闷痒粘病老死疲息勇是也

第三部分——⑪法处所摄色——此有五种

{	极略色
	极迥色
	受所引色
	定所生色
	遍计所起色

4. “心不相应行法”二十四

什么叫做“心不相应行法”呢？这就是说，这个宇宙间色心两法有许多变化呈露的现象，往往不是我们的心灵所能左右操纵的，简直与这个心不能相应。依小乘说一切有部之义，在色、心及心所之外，另有与心不相应之实法，其体属于有为法，又为五蕴中之行蕴所摄，故称心不相应行法。经部及法相唯识宗则主张不相应行乃于色心之分位所假立者，并非实法。心不相应行法，这些现象也是很多的，而今且分作七部分说，凡有二十四件。

第一部分，是就这些变化呈露的现象中各种基本条件而说的。这个宇宙间一切事物，无论有生无生，有为无为，它总有一个成就的获得，必由这个获得而后能成就它的体相（得）。至于有生命的事物，它必有一个命根，各各依着它的业力而决定它的寿命（命根）。但这些事物，在这寿命不同之中，却又有很多相同之点，又几乎都循着一定的轨道不可改变（众同分）。这三件便算是第一部分。

第二部分，是就这些变化呈露的现象中各种人生境界而说的。在我们一般凡夫，具有烦恼，未曾觉悟，只在欲界里面流转，便另有一种性格，不能圆满我们的心量

(异生性)。有些人能修到第四禅,遂入于无想定,能令一部分的心法暂灭,便可超出欲界而直达色界之顶(无想定)。又有些人能修到第四空定,遂入于灭尽定,能令全部的心法暂灭,便可超出欲界、色界而突出无色界之外(灭尽定)。又有些人修无想定而得成就,便生于无想天中,受无想果,而令一部分的心法长时不起(无想报)。这四件便算是第二部分。

第三部分,是就这些变化呈露的现象中各种事理观念而说的。我们对于这个宇宙间一切事物,为了辨别上的便利起见,都替它们各各立了名称(名身)。又为了要说明他的相状作用和意义等,又组成了许多语句(句身)。又为了要记忆这些名称和语句,又创出了许多文字(文身)。这三件便算是第三部分。

第四部分,是就这些变化呈露的现象中的各种迁变时期而说的。最初本没有这件事物,现在才出生了,这是第一期(生)。既已出生,在相当的时期中间,相续不变坏,这是第二期(住)。过了相当的时期,它便渐渐地变异,这是第三期(老)。到了最后,它便坏灭,仍然归于无有,这是第四期(无常)。这四件便算是第四部分。

第五部分,是就这些变化呈露的现象中的各种因果状态而说的。上面所说的四期迁变,总是循环相续,周而复始,依着因果的关系而流转不断(流转)。但其中因果常有种种差别(定异),又因果必须相称(相应),往往迅疾地流转(势速),而其中亦有一一流转的次第(次第)。这五件便算是第五部分。

第六部分,是就这些变化呈露的现象中的各种认识符号而说的。我们知道这个宇宙间有一个时间,而过去、现在、未来等等以之分别(时)。又有一个方位,而东西南北等等以之分别(方)。又有一个数目,而一十百千等等以之分别(数)。这三件便算是第六部分。

第七部分,是就这些变化呈露的现象中的各种交互关系而说的。在这个宇宙间的一切事物中间,往往众缘集会,和合而有一种成就(和合性),但亦有与此相反者(不和合性)。这两件便算是第七部分。

可是部分虽然有七,而这些现象都与我们的心灵不能相应,又都是有动作有迁变的,所以统谓之“心不相应行法”。

法相宗便依着这七部分的二十四件而立二十四种心不相应行法如下:

- | | | |
|------|---|------|
| 第一部分 | { | ①得 |
| | | ②命根 |
| | | ③众同分 |
| 第二部分 | { | ④异生性 |
| | | ⑤无想定 |
| | | ⑥灭尽定 |
| | | ⑦无想报 |
| 第三部分 | { | ⑧名身 |
| | | ⑨句身 |
| | | ⑩文身 |

- | | | |
|------|---|--------|
| 第四部分 | { | ⑪ 生 |
| | | ⑫ 住 |
| | | ⑬ 老 |
| | | ⑭ 无常 |
| 第五部分 | { | ⑮ 流转 |
| | | ⑯ 定异 |
| | | ⑰ 相应 |
| | | ⑱ 势速 |
| 第六部分 | { | ⑲ 次第 |
| | | ⑳ 时 |
| | | ㉑ 方 |
| 第七部分 | { | ㉒ 数 |
| | | ㉓ 和合性 |
| | | ㉔ 不和合性 |

5. “无为法”六

什么叫做无为法呢？这就是说，这些色法、心法没有动作和迁变的境界，它们的本来面目也就是这个宇宙间一切事物的本体。而今也可分做四部分说，而这四部分凡有六件。

第一部分，是就那没有地水火风四大表现的虚空而说的。那虚空之中，没有色法的动作和迁变，也没有心法的动作和迁变，这是因为“没有”而无为（虚空无为）。这一件便算是第一部分。

第二部分，是就那有动作和迁变的境界而说的。在这常常动作常常迁变之中，也有时候由我们智慧的简择，

使它停止进行(择灭无为);也有时候由它自己因缘的缺乏,使它常常地沉寂,不能有动作和迁变的表现(非择灭无为),这便是有为中的无为。这两件便算是第二部分。

第三部分,是就那没有动作和迁变的境界而说的。我们若是由那“不相应行法”里面的无想定而真实地证得这个不动定,那时便有一种无为(不动灭无为)。我们若是由那“不相应行法”里面的灭尽定而真实地证得这个想受灭定,那时便又有一种无为(想受灭无为)。这两件便算是第三部分。

第四部分,是就这个宇宙的本体而说的。在这个宇宙间,无论是有物质的境界和没有物质的境界,或是有动作迁变的境界和没有动作迁变的境界,它实在有一个同一的本体。这个本体,它能随缘不变,不变随缘,所以虽在有为之中而常无为(真如无为)。这一件便算是第四部分。

可是部分虽然有四,而这些境界都是没有动作没有迁变的,和前面四大类的有为法不同,所以统谓之“无为法”。

法相宗便依着这四部分的六件而立六种无为法如下:

第一部分——①虚空无为

第二部分——{ ②择灭无为
③非择灭无为

- 第三部分—— { ④不动灭无为
⑤想受灭无为
第四部分—— ⑥真如无为

上面所说，便是法相宗五位所摄的百法，也就是法相宗对于这个宇宙的整体考虑。我们研究一遍，也就可以看清这个宇宙间究竟有些什么事物了。那么，今天这个第二步的工作又算已经完成，我们又可暂时休息一下了。

可是在今天这个休息的当儿，我却要请诸君注意地记清下面两句话，当知它就是我们今天这个第二步工作的收获，这两句话是：

“百法是万象的总纲，八识是百法的主脑”。

第四讲 真正的“造物主”是谁

我们踏上了这一条研究法相的新捷径，已经做了两步的工作了。第一步是从全部的佛教上加以观察，第二步是从全部的宇宙上加以观察。这两步观察的工作都要遍及全部，本来都很困难，可是我们因为乘着飞机，置身高空，所以都能很迅速地得到一种清晰的辨认和一种丰富的收获。两步工作总算都已经完成了，但是以上的这些观察都还没有抉破这个法相宗的中心问题。到了今天这个第三步工作的进行，便要直擂鼓心、擒贼擒王了。

第三步的工作又是做些什么呢？便是要请诸君研究“真正的造物主是谁”。

提起了这一位造物主，要算是大大有名了。在我们这一般圆颅方趾的人类之中，无论古今，无论东西，只要是有些思想的人，大概都有这一位造物主的影像在他们的脑海中憧憬着，并且常常在他们的口头上和笔尖上流露出他的名称，或谀扬着他而称造物之神，或诅咒着他而称造化小儿，或感戴着他而称造化仁慈，或怨恨着他而称造物不仁。总之，他这一个超特的异人，应当说是尽人皆知的吧！

可是这一位尽人皆知的造物主，却始终没有一个人亲眼看见过他。寻常的人都不能知道他到底是一个什么

体质？到底是一个什么相貌？到底有一些什么力量？到底做一些什么工作？到底住在一个什么地方？又到底从哪里来的？所以他尽管是尽人皆知，却几乎也可以说尽人皆不认识。在人们的脑海中，大概都对于他存有上述几点的疑问，而始终都难得到一种正确的解答。

不过这一些疑问虽不能解答，而这一位造物主的影像和名称，却不曾因之消灭。因为在我们上一期的研究之中，所观察的这个宇宙间许多事物，它们必定有一个根本，必定有一个主体，也必定有一个成因，由此便自然引起了这一个造物主的观念，所以我们纵然不能解答上述几点的疑问，而脑海中却仍然常常反映出一个造物主的影像。

说到这里，我要问问听讲诸君：在诸君脑海之中，是不是都有这一个不可捉摸的影像？是不是都感到这一个影像的不可捉摸？我想这些大家一定都是有同样感想的。所以对于这一个大家公认而又不可捉摸的影像，难道大家可以就是这样始终抱着怀疑的态度吗？

这实在是不可的。我们要知道这一位造物主不比别人，他便是宇宙间一切事物的根本，他便是宇宙间一切事物的主体，他便是宇宙间一切事物的成因。我们在这个宇宙间一切事物之中，要想了解我们正当的生活，简选我们正当的信仰，审定我们正当的志愿，抉择我们正当的行为，必须先对于他有一种相当的认识。因为他是一切事物的根本，也就是我们的根本，我们若不是自愿糊糊涂涂懵懵懂懂地度过一生，那么对于这一个根本的造物主，自

有彻底研究的必要,实不容囫圇吞枣、轻轻地放他过去。

因此之故,古今的思想家,乃至东西方的思想家,大都曾经对于这一个不可捉摸的影像加以精密地研究,由他们研究的结果而得到一种相当的认识,于是决定了他们的宇宙观,决定了他们的人生观,而他们的生活、信仰、志愿、行为等等,便都会以他为根据而改变方向。虽然他们这一种认识未必正确,然而像他们这样根本解决的办法,却实在是很对的,也实在是我们大家所公认的。

我要大胆地说一句话,若是我现在正问诸君“真正的造物主是谁”? 诸君或者会默然,不敢置答,似乎都对于这一位造物主不曾去拜访过。可是我知道诸君的脑海中,一定仍然各有一件事物被各人推重着,而认为他是造物主。因为诸君总是有思想的,有思想便当有一个宇宙观的中枢和人生观的中枢,在这中间,一定各人都已经崇奉着或拟定了一位造物主了。如若不然,那宇宙观的中枢和人生观的中枢便无由建立,他必定是一个糊涂懵懂的下愚了。由此,我要肯定地说,我们大家实在都已经公认了这一种根本解决的办法,而对于这一位造物主都努力地研究过,或是依仗自己的研究,或是信仰他人的研究,只可惜不能完全证明这研究所得的认识是否正确,所以往往不敢贸然拿出来说。有些胆子较大、自信力较强的人,也有时将它发表出来,当他发表之后,若是在当时取得多数人的信仰,或是在后世取得多数人的信仰,由此便成了一家学说,乃至于一个教派。然而无论其敢说与否,无论其取得多数人的信仰与否,无论其成一家学说乃

至一个教派与否，总而言之，只要他是一个有思想的人，便一定都已经崇奉着或拟定了一位造物主了，又何尝囫圇吞枣、轻轻地放他过去呢！

但是，这中间对所有造物主的认识却极不一致，或认这一件事物是造物主，或又认那一件事物是造物主，或认只有一件事物是造物主，或又认总有多件事物是造物主。我想人们若是肯将各人脑海中秘藏的造物主尽情吐露，再加上那些已经吐露的，那一定要感到千态万状、移步换形，可以成立一个丰富伟大的造物主展览会了。

在这中间，便发生了我们今天要研究的问题了。试问我们假使从这个展览会里面巡礼一周，究竟要认哪一件事物是真正的造物主呢？

一、“造物主”博览会

我如今且举出几位已经吐露出来又博得多数人信仰的造物主，以待大家抉择。但为了避免繁杂、力求明晰起见，只借这置身高空的机会，简略地做一种泛论的介绍，不复详辨某家某派之说。

(一)无——彼见一切万物，莫不从无而有，且其终复归于无，因计“无”是万物根本，“无”是万物主体，“无”是万物成因。

(二)神——彼见万物从无而有，但此无之中必有神灵加以创造之力，或即由神之身体分化出来，因计神是万物根本，神是万物主体，神是万物成因。

(三)自性——彼见无形无质之神难起作用,在有形有质之万物中,必有一最初之自性,一切作用由之而起,因计自性是万物根本,自性是万物主体,自性是万物成因。

(四)日——彼见有形有质之万物中,以日为最尊,为天空之主宰,遍照一切,而一切悉赖其光热而生,因计日是万物根本,日是万物主体,日是万物成因。

(五)地——彼见有日无地亦不能出生万物,万物悉依地而生、依地而灭,因计地是万物根本,地是万物主体,地是万物成因。

(六)水——彼见地球之上水多陆少,大地且依于水,一切万物待水而生,待水而化,因计水是万物根本,水是万物主体,水是万物成因。

(七)火——彼见此宇宙间之星球悉由火成,而地球亦然,且地与水之生万物亦全恃暖气,及至暖气与寿命不可分离,因计火是万物根本,火是万物主体,火是万物成因。

(八)风——彼见空气流行宇宙之间,使气候得以调剂,生机得以鼓盪,而后地与水火乃能出生万物,因计风是万物根本,风是万物主体,风是万物成因。

(九)四大极微——彼见地水火风四大实合生万物,不可分举其一而言,若将此四大细加分析,便知彼等均由极微集合而成,万物生于四大之合,而四大又基于极微之合,因计极微是万物根本,极微是万物主体,极微是万物成因(细胞说原子说等亦同此)。

(十)空——彼见一切万物虽由四大而成，而四大之外尚有一大，即是虚空，若无虚空四大亦无由出生万物，因计空是万物根本，空是万物主体，空是万物成因。

(十一)方——彼见宇宙间由地水火风空五大所成之万物，必依于一种显有方位之空间，此中万物出生必与上下东西之空间相应，故悉受方位之一定限制，五大莫不为所拘束，因计方是万物根本，方是万物主体，方是万物成因。

(十二)时——彼见宇宙间由地水火风空五大所成之万物，其依于显有方位之空间，尚有一种显有迁流之时间随之，此中万物出生必与先后始终之时间相应，故悉受时间之一定限制，五大及方莫不为所左右，因计时是万物根本，时是万物主体，时是万物成因。

(十三)我——彼见五大时方出生万物，实以我为之中心，万物皆有一我，而实由一大我分出，因计我是万物根本，我是万物主体，我是万物成因。

(十四)呼吸——彼见我为万物之主，但必恃呼吸而生，此一阖一辟之间，实大化之生机所系，因计呼吸是万物根本，呼吸是万物主体，呼吸是万物成因。

(十五)欲爱——彼见我为万物之主，而实由欲爱而生，此一阴一阳之间，实大化之生机所系，因计欲爱是万物根本，欲爱是万物主体，欲爱是万物成因。

(十六)语——彼见我为万物之主，而三业之中语为极神秘伟大者，自心以之表显，异体以之变移，故真言能左右世间，圣教能化导无尽，因计语是万物根本，语是万

物主体，语是万物成因。

(十七)意——彼见我为万物之主，而三业之中意为最普遍活动者，万象以之总摄，诸业以之开始，故诚意能感格万物，净意能解脱生死，因计意是万物根本，意是万物主体，意是万物成因。

(十八)识——彼见地水火风空五大之外，尚有一大，即是识，由此识大而变出地水火风空五大，故一切万物均由识出生，此较上述之“意”为广，因计识是万物根本，识是万物主体，识是万物成因。

(十九)六大——彼见地水火风空识六大实合生万物，不可分举其一而言，因计六大悉是万物根本，六大悉是万物主体，六大悉是万物成因。

(二十)五蕴——彼见六大所成之万物，若另剖之则可分为色受想行识之五蕴，由此五蕴合成万物，亦不可分举其一而言，因计五蕴悉是万物根本，五蕴悉是万物主体，五蕴悉是万物成因。

(二十一)自然——彼见六大五蕴所成之万物，悉出于自然，任运变化，不从神作，不假人为，因计自然是万物根本，自然是万物主体，自然是万物成因。

(二十二)无明——彼见六大五蕴所成之万物实非自然生，且实非有所生，仅为一种幻妄之境界，而此境界乃由无明而生，因计无明是万物根本，无明是万物主体，无明是万物成因。

(二十三)真如——彼见六大五蕴所成之万物虽为一种幻妄之境界，但亦有其真实之本性，彼实能随缘不变、

不变随缘者，不当仅认为无明，而尤当认为真如，因计真如是万物根本，真如是万物主体，真如是万物成因。

(二十四)道——彼见古来圣者悟彻真如无明六大五蕴所成之万物，中有至道，为吾人所应修，而一切万物亦莫不顺于此道，道为真常，出生一切，因计道是万物根本，道是万物主体，道是万物成因。

上面所述种种的造物主，也就可算是洋洋大观了。可是我还只是就那些重大和完备的观念而言，若是说到其余的细微的分派和粗疏的计度，那还不可胜数，现在只好从略了。

二、万法唯识所变

(一)唯识所变

在上一期讲演中间，我曾经说过一段话，便是：

“这五位百法却又应当归到一个根本上去，因为它们都只是一个识的变化，并没有别的东西，说到这一义，便是所谓唯识。”

又在上一期讲演的末了，也曾经提出两句重要的结论，便是：

“百法是万象的总纲，八识是百法的主脑。”

我想听讲诸君对于我所提出的“唯识”这一义，一定已经记在心中，那么在这许多的造物主里面，一定也已经知道这个法相宗所认定的便是那一个“识”了。

但是上一期所注重研究的，是在百法的分张，而对于统摄百法的八识，却没有详细说过。究竟这个法相宗怎样说“识”是万物根本、“识”是万物主体、“识”是万物成因呢？今天的研究便要注重在这个“识”的上面，不过这中间的意义甚繁甚深，不是这一次所能穷了，我们且按着次第去工作吧！

上一期我们已经看清了这个宇宙间究竟有些什么事物，其结果便分成了所谓五位百法，依着法相宗的说法，便有下面五条的解释而使这些事物都归到一个识上。

- (1)心 法 8—————识自相故
- (2)心所有法 51—————识相应故
- (3)色 法 11 —————二所变故
- (4)心不相应行法 24———三分位故
- (5)无 为 法 6———四实性故

他的意思就是说，第一“心法”是识的自体，也就是识的自相，自然不离这个识。第二“心所有法”是识的作用，也就与识相应，也自然不离这个识。第三“色法”是上面所说的两种心法所变，也就是由识所变，也自然不离这个

识。第四“心不相应行法”是上面所说的三种法的分位^①，也就是依识假立，也自然不离这个识。第五“无为法”是上面所说的四种法的本来面目，也就是识的自性，也自然不离这个识。如是五位百法都不离识，所以他便建立了“唯识”这一支法幢。

话虽如此，可是仔细考究起来，我们便会寻出一个大大的疑点，这疑点在哪里呢？简明地说，就在那色法上。本来心色相对，是宇宙间两种绝不相同的事物，一面是有形有质，一面是无形无质；一面是易见易知，一面是难见难知；一面是实有而滞碍，一面是虚无而灵通；一面是形下而卑劣，一面是形上而高贵；不仅是云泥远隔，简直是劳燕分飞。所以心色两面，历来对立，而中间俨然像有一道鸿沟，不容易断流飞渡。而今法相宗的说法，却轻轻地说它是识所变，便武断地将这一道鸿沟除去，硬令这敌我对立的两件事物归并成为一件。这如何能令人相信！寻常的人又何尝看见这些色是识所变的呢？这个识又究竟如何去变色呢？若是不能将这个“唯识所变”的理由交代出来，我们又怎可以就是这样被他瞒过呢！

（二）唯识能变

要说明识的所变，当先说明识的能变。

我们在上一期里面，已经谈过这个识，凡有八件（八

① 分位：分，指时分；位，指地位。谓于事物或生变化之时分与地位。为显假立法之词。如波为水的鼓动分位，故波为假立于水之分位者，离水则波无实法。

识),而这八件(八识)又可以分做三部分,所以法相宗说这个识的里面凡有三种能变:

第一能变——第八阿赖耶识——集起作用

第二能变——第七末那识——思量作用

第三能变——前六识——了境作用

这三种能变,我曾经举出一个譬喻,便是前六识如水波,第七识如水流,而第八识如水。在这中间,自然要算这个第八识是能变的根本,所以我在今天便要暂时抛开那第二第三的能变而专谈这个第一能变,就是要先谈这个第八识——阿赖耶识。

本来这个第八识是极不容易谈的,在法相宗的书籍里面谈得极多,可是一般学者往往要觉得他越谈越复杂,越谈越迷乱,越谈越模糊,以至于不知这个第八识究竟是一件什么事物。我今天来谈论它,便要单刀直入、剥肤见髓,先指出这个第八识的真实面目来,再谈它的其余许多意义,以免诸君又感迷闷。

这个第八识的真实面目是怎样的呢?一言以蔽之:它只是一种能力。

单就这一层意义说,由它的这一种能力,便成了一切法的种子,进而出生一切法,所以它便是第一能变。

从变的最初而言,它的这一种能力可分为四:

(1)障碍的能力——即成地大的种子

- (2)流润的能力——即成水大的种子
- (3)温热的能力——即成火大的种子
- (4)漂动的能力——即成风大的种子

由这四大种子的四样能力而成地、水、火、风四大，由地、水、火、风四大而成世间万物，这就是由识变色的经过。

说到这里，那“唯识所变”的理由也已经约略地有点交代，我们的疑点或者也就可以打破了。

不过诸君不免还要怀疑，就是要说：“这个第八识的四样能力，虽然和四大的性格相同，可是能力究竟是能力，物质究竟是物质，怎可以说由虚无的能力变成实有的物质呢？”

这一点实在是对于“唯识所变”一义的根本疑问，若不将它彻底解决，唯识的法幢终难安稳地建立。可是这能力之变物质实不容易证明，历代的法相大师都苦于没有这样的一种善巧方便。幸亏本人生在现代，恰值科学昌明之时，这一般科学家为全世界的人所最信任，他们研究的方法非常切实，他们研究的结果非常可靠，而他们却已经发现这个能力之变物质，并且也要认这个能力是一切万物的根本了。像这样的成绩实在令人惊异，而由此可以阐明佛法上难信的真理，更令人随喜赞叹而不能已。因此，我为了要使诸君彻底信解起见，愿将科学家这一种研究的经过详细地述说一番，想必也是诸君所乐闻的吧！

他们的研究经过大概可分三级：第一级是由杂乱的

万物而归于有系统的原子论,第二级是由各个独立的原子论而归于统一的电子论,第三级是由实有的电子论而归于无形无质的量子论。且让我一一说来。

【第一级】——由杂乱的万物而归于有系统的原子论

我们举目一看,世间万物实在非常复杂,或是动物,或是植物,或是矿物,或是固体物,或是液体物,或是气体物,千种万类,不可胜数。然而据科学家精密的分析化验,一切万物只是由若干种原子而成,这些原子便是物质的元素,也便是这个世间的基本组织。经多次研究的结果,所有原子总计凡有 92(注:现有 109)种,世间无论何种物质都包括在内了,今列于下:

(1)氢	H	原子量	1.008
(2)氦	He	原子量	4.000
(3)锂	Li	原子量	6.941
(4)铍	Be	原子量	9.012
(5)硼	B	原子量	10.811
(6)碳	C	原子量	12.011
(7)氮	N	原子量	14.007
(8)氧	O	原子量	15.999
(9)氟	F	原子量	18.998
(10)氖	Ne	原子量	20.180
(11)钠	Na	原子量	22.990
(12)镁	Mg	原子量	24.305
(13)铝	Al	原子量	26.982

(14) 硅	Si	原子量	28.086
(15) 磷	P	原子量	30.974
(16) 硫	S	原子量	32.065
(17) 氯	Cl	原子量	35.453
(18) 氩	Ar	原子量	39.948
(19) 钾	K	原子量	39.098
(20) 钙	Ca	原子量	40.078
(21) 钪	Sc	原子量	44.956
(22) 钛	Ti	原子量	47.867
(23) 钒	V	原子量	50.942
(24) 铬	Cr	原子量	51.996
(25) 锰	Mn	原子量	54.938
(26) 铁	Fe	原子量	55.845
(27) 钴	Co	原子量	58.933
(28) 镍	Ni	原子量	58.693
(29) 铜	Cu	原子量	63.546
(30) 锌	Zn	原子量	65.390
(31) 镓	Ga	原子量	69.723
(32) 锗	Ge	原子量	72.640
(33) 砷	As	原子量	74.922
(34) 硒	Se	原子量	78.960
(35) 溴	Br	原子量	79.904
(36) 氪	Kr	原子量	83.800
(37) 铷	Rb	原子量	85.468
(38) 锶	Sr	原子量	87.620

(39) 钇	Yt	原子量	88.906
(40) 锆	Zr	原子量	91.224
(41) 铌	Nb	原子量	92.906
(42) 钼	Mo	原子量	95.940
(43) 锝	Tc	原子量	97.990
(44) 钌	Ru	原子量	101.070
(45) 铑	Rh	原子量	102.906
(46) 钯	Pd	原子量	106.420
(47) 银	Ag	原子量	107.868
(48) 镉	Cd	原子量	112.411
(49) 铟	In	原子量	114.818
(50) 锡	Sn	原子量	118.710
(51) 锑	Sb	原子量	121.760
(52) 碲	Te	原子量	127.600
(53) 碘	I	原子量	126.904
(54) 氙	Xe	原子量	131.293
(55) 铯	Cs	原子量	132.905
(56) 钡	Ba	原子量	137.327
(57) 镧	La	原子量	138.906
(58) 铈	Ce	原子量	140.116
(59) 镨	Pr	原子量	140.908
(60) 钕	Nd	原子量	144.240
(61) 钷	Pm	原子量	147.000
(62) 钐	Sa	原子量	150.360
(63) 铕	Eu	原子量	151.964

(64) 钆	Gd	原子量	157.250
(65) 铽	Tb	原子量	158.925
(66) 镝	Dy	原子量	162.500
(67) 钬	Ho	原子量	164.930
(68) 铒	Er	原子量	167.259
(69) 铥	Tm	原子量	168.934
(70) 镱	Yb	原子量	173.040
(71) 镥	Lu	原子量	174.967
(72) 铪	Hf	原子量	178.490
(73) 钽	Ta	原子量	180.948
(74) 钨	W	原子量	183.840
(75) 铼	Re	原子量	186.207
(76) 锇	Os	量子量	190.230
(77) 铱	Ir	原子量	192.217
(78) 铂	Pt	原子量	195.078
(79) 金	Au	原子量	196.967
(80) 汞	Hg	原子量	200.590
(81) 铊	Tl	原子量	204.383
(82) 铅	Pb	原子量	207.200
(83) 铋	Bi	原子量	208.980
(84) 钋	Po	原子量	209.210
(85) 砹	At	原子量	210.000
(86) 氡	Rn	原子量	220.000
(87) 钫	Fr	原子量	223.000
(88) 镭	Ra	原子量	226.000

(89) 锕	Act	原子量	227.000
(90) 钍	Th	原子量	232.038
(91) 镤	Pa	原子量	231.036
(92) 铀	U	原子量	238.029

【第二级】——由各个独立的原子论而归于统一的电子论

在最初科学家倡原子论的时候,以为各种原子都是各个独立的元素,各有特性,始终不变。可是后来的发现却打破了这个观念,各种原子的构造实在都是一样。中央有一个阳性的原子核,四周便有一种阴性的电子围着它而旋绕不息,正犹如天体中的太阳系,我们的地球和水火金木等行星围着一个太阳而旋转一般,有了这样一个体系,便成一个原子。只是四周旋绕的电子,却常有多少之分,从最少一个起,多至数十个。由四周电子数目的不同和中央原子核的荷电量的差别,乃分为 92(现 109)种原子,如最小的氢原子只有一个电子,最大的铀原子便有极多的电子,而各种原子却都似乎是由那一个电子的氢原子组合而成。

在这中间,还有一个有趣的现象,便是电子的数目若在六个以上,便分为大小两层轨道而公转于其上,若达 17 个以上,便又分为三层轨道。例如有 13 个电子的原子,它便有两层轨道,内部轨道上当分 3 个电子,外部轨道上当分 10 个电子,因此,从它的内部轨道说,便和那由 3 个电子而成的原子有共通的性质,从它的外部轨道说,

便又和那由十个电子而成的原子类似,所以 92 种原子便有各有各的特性而实际上仍然相通。由原子核、电子而构成原子,从其配合如何,又有阴性阳性中性之别。中性原子虽单独成一个物质分子,普通却是由阴性原子和阳性原子化合而成分子。无数分子集合,依着不同的形式而出生千种万类的物质,这便是世间万物出生的由来。并且这些由原子核、电子构成的原子,它们常常因电子的增减而起蜕变,或由极简单的元素渐次化合而成极复杂的元素,或由多数的电子集团渐次放射而趋于崩溃,这便是世间万物变化的由来。

依此而言,我们当知世间万物虽然复杂,却只是一些电子的活动,自然应当由各个独立的原子论而归于统一的电子论了。况且据电子论说,在原子之外,还有许多自由电子,它在物质之内常常自由运动于各种分子中间,却并没有原子的组织,这当然更要超出原子论的范围了。

【第三级】——由实有的电子论而归于无形无质的量子论

当科学家发现电子是万物的单位而假定一切原子都是由氢原子合成之后,却发现了一个小小的破绽,便是氢原子重 1.008,而由四个氢原子合成一个氦原子,它的重量却不是 4.032,恰整整的是 4.000,一些也没有多,那么,这中间少去的 0.032 到哪里去了呢?其他的原子也很多有这样不符的发现。于是进而研究,才知道它在造成氦原子的时候,实在消失了它的质量千分之八而变成了能力,造成其他的原子也往往是一样。像这样变成的

能力也实在可惊,若是一磅氢气能够都变成氦气,如在太阳及恒星中所遇见的,那么放出的热量约等于燃烧一万吨煤所发的热,足供一所小住宅温暖至一千年之久。由此研究,科学家便证明了物质和能力可以互相变换,同时那“物质不灭”和“能量守恒”的两条定律也就合而为一,也只因为合而为一才保持了这两条定律的权威。这也总算是一个重要的发现,然而这还只突破了物质的第一道防线。

进一步说,一切物体的质量,每随速度而异,在静止时最小,而在运动时便较大,并且速度愈高,质量愈大。由此,可知质量不必为物质所固有,毕竟由电磁作用而生,在加速度时,动能增加,所以质量也增加。据研究所得,原子中间的原子核运动,自光之速度约五之一增至约三之一时,它的质量约增三十分之一。所以质量且往往随能量而增减,这便又突破了物质的第二道防线了。

再进一步说,原子的质量实密集于中央的原子核,而旋绕四周的电子质量却是很小。一个电子的质量约为氢原子千八百分之一,而氢原子仅有一个电子,其余的千八百分之千七百九十九都是中央原子核的质量。四周的电子就是很多,而它们的质量总和也远不及中央的原子核,所以一切物体的质量,几乎都在这个原子核上面。可是后来科学家研究这个原子核,看出它的内容并没有什么物质,只是一种振动,换句话说,只是一种能力,所以一切由原子构成的物质,实在都没有真正的质量,只有一个能量而已。从前的量子论虽然没有说得这样彻底,可是最

后研究的结果,却竟将物质的第三道防线完全突破,这不是科学家一种最惊人的发现吗!

以上所述科学家由三级的研究经过而得的一种惊人的结论,便是物质实由能力变成,能力实是一切万物的根本。那么,第八识只是一种能力,而一切万物唯识所变,这一义便已经得了有力的证明,大家可以不必更怀疑了,何况“唯识所变”还有其他很多的理由呢!

所以我们若是问“真正的造物主是谁”?便可以大胆地说“是识”。今天这个第三步的工作,也要算可以完成了,其余的留在下次再谈吧!

三、应当注意的要点

可是我在这里还要补充两层极重要的意义,要使诸君大吃一惊,因为我几乎要尽翻前案了,愿诸君都注意地一听。

一层是,我们今天所指出的这一位造物主,实在是根本没有的,若是我们认为真有一个他是造物主,那便错了。因为法相宗说:“如是住内心,知所取非有,次能取亦无,后触无所得。”又说:“现前立少物,谓是唯识性,以有所得故,非实住唯识。若时于所缘,智都无所得,尔时住唯识,离二取相故。”又说:“为遣妄执心心所外实有境故,说唯有识,若执唯识真实有者,如执外境,亦是法执。”所以有人要痛快地说,若见真有一识可唯,是人便仍不解唯识,这便是我们认定唯识是造物主时应当知道的一层意

义。

又一层是，我们今天所指出的这一位造物主，是在心的方面的，可是心色一如，反过来说色的方面是造物主也是对的。因为法相宗说：“诸法于识藏，识于法亦尔，更互为果性，亦常为因性。”又说：“识上色功能，名五根应理，功能与境色，无始互为因。”又说：“唯言遣外，不遮内境，不尔真如亦应非实，内境与识既并非虚，如何但言唯识非境。识唯内有，境亦通外，恐滥外故，但言唯识，或诸愚夫迷执于境……哀愍彼故，说唯识言，令自观心解脱生死，非谓内境如外都无。”所以有人要痛快地说，若人不于心外求法，亦可说言唯境非识，这便是我们认定唯识是造物主时应当知道的另一层意义。

最后，我还要问诸君一句话，便是诸君听了本人这一次的讲演，有没有什么感想呢？我想诸君或者要感觉今天这个第三步的工作，和以前的两步大不相同，阐明了这“唯识所变”的精义，实在是抉破这个法相宗的中心问题了。并且诸君或者还要感觉我所借以证明识变的量子论，足以阐明佛法上难信的真理，可见科学的极致也就是佛法了。这两种感想，是不是诸君所有的呢？

若是诸君里面果然有这两种感想，那便错了。我要郑重地告诉诸君，法相宗里面的佛法中心是在那“转识成智”上，并不是在这“唯识所变”上。

若单说这个识的能变，不过说明世间一切法所由起，只算认识了这一位造物主，虽然较之前两期的泛论一切要算是直插鼓心、擒贼擒王，究竟还没有说到转识成智，

依然和前两期一样没有抉破这个法相宗的中心问题。我们必须再进一步，由这“唯识所变”而研究到那“转识成智”，那才算得了真正的佛法。如若不然，我们就是研究这个法相宗的唯识精义，也可以说等于研究世间法而并非佛法。因为它只能说明世间一切法所由起，还没有说到出世间法，所以简直可以说他不是真正的中心佛法。这一义是研究法相的人所应当早为辨明而不容忽略的，然而寻常一般法相学者却往往忽略了，以为懂得唯识所变便尽了研究法相的能事。法相宗义因之日见支离，令人慨叹。现在我们应当于此等处特意着眼，直求那法相宗里面的中心佛法，才不辜负这一番法相的研究，也才可以说真于法相有所研究。说到这里，那第一种感想的错误，自然可以明白了。

至于那第二种感想的错误，也就可以迎刃而解，因为科学家的量子论，只不过能证明识变，证明这个造物主的体用。换句话说，他也只能说明世间一切法所由起，那单说识变的法相学者尚且不能算是得到了真正的佛法，我们又怎可以说这样的科学家言论就是佛法呢！近来的人往往爱说科学与佛法一致，殊不知这两者究竟有些不同，我们在这中间也应当加以注意，才不致误入歧途、忘失正法。

愿今天这一般听讲诸君，对于这个造物主的研究都能打破这两种感想，我们下期再继续地做进一步的工作才有入处。诸君，再会吧！

第五讲 一套神秘大魔术的揭破

我们在上一期那个第三步的工作里面，曾经认识了这个法相宗所认定的造物主，就是这个“识”。法相宗认为“一切万法唯识所变”的一句话，这也是我曾经说过的。可是“唯识所变”的这句话，实在不容易了解，寻常的人往往不能悟彻它的内容，因之不肯见信；就是有些信的，也往往只得到一些模糊的影像，不能完全切实地悟彻，所以这一位造物主，也可以说带有很深的神秘色彩呢！

本人在上一期的讲演中间，也曾举出了一些“唯识所变”的理由来加以说明，但是那时所详说的，只是一部分中之一部分，并未尝将全部的“唯识所变”的理由都详细地说出来。我知道听讲诸君对于这个“唯识所变”，大概还不能完全悟彻，到了今天这个第四步的工作，便当从这个“唯识所变”上做一个全部的研究。虽然这也还不能算是法相宗的真正中心问题，然而我们要求那中心问题的扶破，若不是先行悟彻这个“唯识所变”的意义，始终没有人处，所以本人今天仍然要将这个“唯识所变”的研究作为我们工作的第四步。

单就这“唯识所变”四字上看来，我们也可以想像出，这一位造物主造成宇宙，实在是玩的一套大魔术。俗语说，戏法人人会变，各有巧妙不同。像他老人家这个“唯

识所变”的戏法，真可算是第一个善变的了。说到他玩这一套宇宙大魔术的时候，本领实在高强，场面实在伟大，技术实在灵巧，变化实在神奇。自古以来，也不知道有多少多少的人，看了他这一套魔术，都被他瞒过，一点也没有看破他的机关，他始终只在那幕后暗笑着。然而一般明眼的人，却不会被瞒过的，像我们的本师释迦如来成道之初，便一眼看透了她的把戏，后来为人说法，也常常拆穿他的西洋镜。到了无著、世亲两位菩萨手里，更将他这一套大魔术的原理和真相，原原本本构成了一种专门研究的系统，如悬秦镜^①，如燃温犀。于是这一位善玩魔术、惯会骗人的造物主，便被我们从那神秘的幕后抓了出来，而他的这一套大魔术的内容也就完全暴露，毫无所隐，亘古的绝大秘密从此彻底揭破。这实在要算是我们人类一个最可惊又最可喜的大发现。

这一套大魔术的内容究竟是怎样的呢？简明地说，他有八位演员，有三部工作，有两种手段，又有两重变化，如今一一地揭破如下。

一、八位演员——变的本体

说起这一套大魔术里面的八位演员，想必是大家都记得的，便是眼、耳、鼻、舌、身五识和第六意识、第七末那

^① 秦镜：相传秦始皇有一面镜子，能照见人的五脏六腑，知道人的邪正。

识、第八阿赖耶识。这个中间不必更烦细说，现在便当进说他的三部工作。

二、三部工作——变的作用

依着“唯识所变”说，所谓八位演员便是变的本体，而这所谓三部工作便是变的作用。

这是三种什么变的作用呢？我在上一期的讲演中间，也曾露出了一些端倪，便是所谓“三能变”。只因上一期讲演的重心不在此处，所以没有详细发挥。我想诸君那时听了，对于这个“三能变”或者都还没有什么深刻的印象，今天这一期讲演的重心却正移在这个上头。我便要郑重地告诉诸君，这个“三能变”实在就是这一套惊人的宇宙大魔术的全部基础，所有神奇伟大的现象，都不出这个三能变的作用，乃是最值得我们注意的，且待我来详细地发挥一下吧！

（一）第一部工作——集起作用

第一部工作，乃是集起作用。而做这第一部工作的演员，便是第八阿赖耶识。何谓集起作用呢？浅显地说，他能积集一切原料和原动力以生起一切现象，这个就是第一部工作的作用。

本来这个第八识只是一种能力，根据上一期所说“质量和能力一体”的证明，我们应当说他就为这个宇宙间一切事物提供原料，也就是这个宇宙间一切事物的原动力。当这一套大魔术还没有开演以前，这一种原料和原动力

本来是有的(便是真如)。自从那第二部工作者将这一套大魔术的总机关拨动之后(便是执我),这一种原料和原动力便变成了这个宇宙间的一切事物。

在这一套大魔术开演的时候,这第八识所做的工作,一方面是供给全部变的原料和原动力,一方面又是储藏这些变出来的种子。那依着他而变成的事物,分开来说,凡有三类:

- (1)种子——出生一切色心诸法的种子
- (2)根身——我们身内的一切事物
- (3)器界——我们身外的一切事物

在这转变之中,这一种原料和原动力并无增减,就是到了这一套大魔术收场的时候,各种变动的现象都还了原,而这一种原料和原动力也丝毫没有消耗。我们在这中间,要知道这个第八识实在是这一套大魔术的基本组识部,或者称为剧务部,若是没有他,便不能成立这个魔术的场面、置备这些魔术的器械,毕竟是玩不成的。这便是这一套大魔术中第一部工作的重要性。

(二)第二部工作——思量作用

第二部工作,乃是思量作用。而做这第二部工作的演员,便是第七末那识。何谓思量作用呢?浅显地说,他由自己的思虑计量而转变一切现象,这个就是第二部工作的作用。

本来这个第七识就是我们的意根,他不该从那平等

不动、清静一如的法界上面，起了一种分别，执著了一个我，以致这个法界也随着起了一个大变化，将本来的真相失去而现出妄起的幻影。犹如人带了一种有色眼镜，所看见的事物自然都要变色；又犹如人眼中生翳，还会从虚空之中看出一些乱起乱灭的空华来。于是，从无生灭之中现出生灭，从无彼此之中现出彼此，从无去来之中现出去来，从无垢净之中现出垢净，乃至变现这个宇宙间的一切事物。所以他在这一套大魔术里面要算是掌握一个总机关，只要将这总机关一拨动，那第一部工作者的原料和原动力便会一时天翻地覆，掩住了本来的真相，而变现一些妄起的幻影以迷惑观众。论这个变化的根源，却只在一个“我”字上面，分开来说，又有两类：

(1)人我——认我身为实有

(2)法我——认一切法为实有

这一个总机关力量之大，实在可惊，若是我们要打破这一套大魔术，使各种变动的现象都能归真还原，那么我们必须寻找到这一个总机关，将它拨回原处，便是由“有我”而归于“无我”。那时一切妄起的幻影便当完全消灭，重新现出本来的真相了。我们在这中间，要知道这个第七识实在是这一套大魔术的机关总管部，或者称为编导部，若是没有他，便不能转移观众的视听，成就魔术的设计也是玩不成的。这便是这一套大魔术中第二部工作的重要性。

(三)第三部工作——了境作用

第三部工作，乃是了境作用。而做这第三部工作的演员，便是第六意识和眼耳鼻舌身五识。何谓了境作用呢？浅显地说，他能了别各种境界而使我们感觉一切现象，这个就是第三部工作的作用。

本来这第六识和前五识最显而易见，是我们大家都容易了解的。可是容易了解的，只是他们的相貌，而他们的感人伎俩，却很少有人知道。当这一套大魔术开演的时候，那第二部工作者已经暗暗地将那个总机关拨向了“我”字方面，那第一部工作者的原料和原动力也已经随着掩住了本来的真相而现出妄起的幻影，于是这第三部工作里面的六位演员，也就依着这个意志，分别指点、介绍种种境界给我们。而其所介绍的却都不详不实，因为他们都要依着那第二部工作者的意志而专以惑人为事。所以常常使我们只见着部分而不能见着全部，只见着小处而不能见着大处，只见着近物而不能见着远方，只见着表面而不能见着里面，只见着妄相而不能见着真相。他们并不能真正给予我们以聪明，却反而锢蔽了我们的聪明。可怜我们有生以来，便随着他们拨弄，依赖他们去了别一切境界，百年之中，总是亲信他们，而认他们所介绍的真实可靠，往往至死不悟。他们这种感人伎俩，不是也很可惊的吗！论他们的工作，前五识分掌这一套大魔术场面上的一门，第六识则总掌这一套大魔术场面上的全体，所以前五识常常轮换有休息，而第六识却很少休息。至于他们所介绍的境界，分开来说，凡有六类：

- (1)色尘——眼识所对的一切色相
- (2)声尘——耳识所对的一切声音
- (3)香尘——鼻识所对的一切香气
- (4)味尘——舌识所对的一切滋味
- (5)触尘——身识所对的一切接触
- (6)法尘——意识所对的一切万法

这六位演员他们的工作虽然不同,但都是介绍境界给我们的,使我们对于境界得以了别,所以仍然同属一部工作,同是直接感人的表演机关。可是他们也并不是生性专会感人的坏东西,若是那第二部工作者将那总机关由这“有我”的方面转向那“无我”的方面,那时他们所介绍的境界,便不是妄起的幻影而是本来的真相。并且那五个分掌一门的,也因为离开了分别,不必再行分掌,往往打破历来分掌的界限而互相代劳(六根互通)。到了这个时候,他们六位的神通功德也就值得赞叹了。不过现前在这一套大魔术里面,却只以感人为事,各有职责,不容相代。

我们在这中间,要知道这个第六识和前五识实在是这一套大魔术场面的表演部,若是没有他们,便不能供一般观众的欣赏,全部魔术也是玩不成的。这便是这一套大魔术中第三部工作的重要性。

综上所述,这一套大魔术的三部工作,大概已可明白,现在便当进说他的两种手段。

三、两种手段——变的方法

依着“唯识所变”说，所谓八位演员，便是变的本体，所谓三部工作，便是变的作用；而这所谓两种手段，便是变的方法。这是两种什么变的方法呢？法相宗说，一种是“因缘变”，一种是“分别变”。

(一) 因缘变

什么叫做“因缘变”呢？譬如我们眼前所见到的一些境界：花开叶落，风动云飞，暑往寒来，昼明夜暗，火能炎而水能润，岳以峙而川以流，前方灭而后方生，新斯兴而旧斯谢……这些变化都是自然的现象，起于物理的作用，是由因缘而生的变，所以谓之“因缘变”。

(二) 分别变

什么叫做“分别变”呢？譬如我们心中所感到的一些境界：人我相对，黑白相形，高下相倾，苦乐相异，喜则万象皆春，悲则满目萧然，疑则弓影为蛇，狂则迷头却走……这些变化都是人为的现象，起于心理的作用，是由分别而生的变，所以谓之“分别变”。

上面所说的二变，仅仅就法相宗正面的解释而言，诸君或者还不能十分明白，且待我再拿魔术来做一个譬喻吧。我记得魔术里面，有一种“纸人出血”的戏法，他用一张纸剪成人形，贴在壁上，用刀去刺，刺处便现红色，犹如出血一般。这是因为他在纸上预先涂上碱屑，用刀的时候，先用药水（石蕊）喷湿刀尖，再行刺去，那么碱遇到药

水自然变成红色，像这样的变，便可算是一种“因缘变”。又有一种“烧线悬钱”的戏法，他用一根线悬一个钱，用火将线燃烧一遍，若不碰动这线，这线仍能依然不断，悬钱如故，试以指触，又固已全体成灰。这是因为他先用盐水将线抹过，线得了盐，火烧起来自然也可暂时联接不断，像这样的变，也可算是一种“因缘变”。

又有一种“来去自如”的戏法，他在台上能凭空变出刀剑巾扇等物，飞腾空中，听他的指挥，又能随时隐灭，或变成他物。这是因为他先将台下的灯全部熄灭，而台上的灯又都装在一个窄狭深长的木槽内面，使其光仅能作垂帘式的放射，又用黑布掩护一切往来的助手和器物，观者但凭有限的目力去辨别，便成了奇妙的幻境，像这样的变，便可算是一种“分别变”。又有一种“人头唱曲”的戏法，他在台上设一张桌，桌上有一个大盆，盛着一颗人头，眉目能动，且能唱曲，俨然是一活人，但是桌下空洞可见，并不能看出他的身体。这是因为他桌下装配了两方玻璃镜，作人字形，掩住后面，下面观众看上去，只见到空空洞洞，宛如无物，而他却将这个人的身体藏在后面了，观者但凭有限的目力去辨别，便也成了奇妙的幻境，像这样的变，也可算是一种“分别变”。

从这一套宇宙大魔术说来，那八个演员的三部工作，都是运用这两种变，以显出各种变动的现象，所以称之为两种手段。不过这中间的第八识心王，却只有一种“因缘变”而没有“分别变”，这是我们应当特加辨明的一点。

综上所述，这一套大魔术的两种手段也大概已可明

白，现在便当进说它的两重变化。

四、两重变化——变的表现

依着“唯识所变”说，所谓八位演员，便是变的本体，所谓三部工作，便是变的作用；所谓两种手段，便是变的方法；而这所谓两重变化，便是变的表现。

这是两种什么变的表现呢？法相宗说，一种是“因能变”，一种是“果能变”。

（一）因能变

什么叫做“因能变”呢？依着法相家说，这所谓“因”就是第八识中两种习气：一种叫做等流习气，便是等流因；一种叫做异熟习气，便是异熟因。因为这两种习气实在是出生八识和一切法的因，所以谓之因，而这个因的本身便能变。

（1）等流习气——由七识中善、恶、无记三性的业力熏习生长，因为它将来所生的果与它相似，所以谓之“等流因”。

（2）异熟习气——由六识中善、恶二性的业力熏习生长，因为它将来所生的果，与它相异，所以谓之“异熟因”。

总而言之，出生八识和一切法的种子，由七转识（前七识）的业力熏习生长而有转变，这便谓之“因能变”。

（二）果能变

什么叫做“果能变”呢？依着法相家说，这所谓“果”就是由第八识中两种习气而出生的八个识和一切法。由等流习气而生八个识，便是等流果；由异熟习气而生其他

一切法，便是异熟果。因为这八个识和一切法都是那两种习气所生的果，所以谓之果，而这个果的本身也能变。

(1)等流果——以等流习气为因缘而生八个体相差别的识，因为这个果与因相似，所以谓之“等流果”。

(2)异熟果——以异熟习气为增上缘而生二种异熟果：一种是感第八识酬引业而恒相续者，谓之“异熟”；一种是感前六识酬满业而有间断者，谓之“异熟生”。因为这个果与因相异，所以谓之“异熟果”。

总而言之，从种子而生的八识，在现行时必从识的“自证分”而变现“见”、“相”二分，这便谓之“果能变”。

上面所说的二能变，仅仅就着法相宗正面的解释而言，诸君或者还不能十分明白，且待我再拿魔术来做一个譬喻吧。

我记得魔术里面，有一种“生生不已”的戏法，先烧去一张白纸，由纸灰中变出一条手帕，由一条手帕变成两条手帕，由两条手帕变成几条手帕，由几条手帕变成无数小国旗，由无数小国旗又变成一面大国旗。这中间辗转变现，犹如因果相生，因能生果，果又成因，因既能变，果也能变，这也便可算是二能变。

从这一套宇宙大魔术说来，那八个演员的三部工作，运用两种手段，实在是大异寻常，变化得极端利害。在他的各种现象的起因上固然能变，而在他的各种现象的结果上亦复能变。并且，由相类的因生相类的果，这个相类的因和果固然各各能变；而由相异的因生相异的果，这个相异的因和果亦复各各能变。并且，由因自能生果，固然

有很多的变,而由果又能生因,亦复有很多的变。所以总括起来说,他实在是无时不变,无处不变,这一套大魔术所以格外地惊人,也就在此。

综上所述,这一套大魔术的两重变化也大概已可明白,关于这一套神秘大魔术的内容到此也就完全揭破了。

我想诸君听到这里,一定都要同声地惊叹,这一位造物主玩这一套宇宙大魔术,本领实在高强,场面实在伟大,技术实在灵巧,变化实在神奇,又何怪自古以来,一般人大都被他瞒过呢!今天我们这一番的研究,总算对于这一套神秘大魔术的内容真能揭破,对于这一位造物主真能抓住了。

可是上面所说,实在还没有彻底地揭破这个内容,而诸君的这一番惊叹,不免还夹着一种错误的观念。现在我还要大声疾呼地正告诸君:这一位造物主不是别人,就是我们自己;这一套大魔术也不是骗了别人,只是骗了我们自己。玩的也是我们自己,骗的也是我们自己,世界上真有这等的奇事,自玩自骗,骗到后来连自己也不知道是如何玩出来的,这不是一个大大的笑话吗!然而这个笑话又谁能避免呢?

愿我们经过今天这一次的研究,大家对于这一个自玩自骗的勾当完全看破,要从这个“唯识所变”上追进到“转识成智”,将这一套大魔术所有幽暗和迷幻的场面彻底地除去,而显出我们本来光明和真实的本体。那么,今天我秉承着释迦如来及诸菩萨的遗教,揭破这一套大魔术的神秘总算不虚了。

第六讲 不可不认清的“种子”

自从我们踏上这一条研究法相的新捷径以来，第一步从全部的佛教上加以观察，而认清了这个法相宗在佛教中间的地位大势；第二步从全部的宇宙上加以观察，而认清了这个法相宗在宇宙中间的整个考虑；第三步从全部的本体上加以观察，而认清了这个法相宗所指出的造物主；第四步从全部的现象上加以观察，而认清了这个法相宗所揭破的宇宙大魔术。关于这个法相宗的研究，借着这一架翱翔自在的飞机，从那高空之中一直地飞越过来，总算已经有一些相当的收获了。

到了今天，所有以前那些全部的观察，便当暂时结束，我们须得降下飞机，脚踏实地，仔细地来研究一个范围较小的重要问题。

我在上两期的讲演中间，曾经郑重地提出了一个值得注意的意义，便是“法相宗里面的佛法中心，是在那‘转识成智’上，并不是在这‘唯识所变’上”。我们这一次法相的研究，从最初第一步一直到上一期的第四步，虽然是依次渐进、愈说愈深，但最后却还只谈到一个“唯识所变”，所以对于这个法相宗的中心问题始终没有抉破。那么今天我们所要研究的重要问题，是否就是这个中心问题呢？

这却还并不是的。我在上一期的讲演中间，也曾经和诸君说过：“我们要求那中心问题的抉破，若不是先行悟彻这个‘唯识所变’的意义，始终没有入处。”试问我们经过上面这几期的研究，直到现在，对于这个“唯识所变”的意义究竟悟彻已否呢？仔细审查起来，上面这几期的研究因为是高空之中的观察，大都只显出一些粗枝大叶，还有许多细微的精蕴没有阐明。我想诸君纵然慧业不凡、闻一知十，而这个最难了解的“唯识所变”一义，也不见得就是这样可以悟彻吧？不能悟彻这个“唯识所变”，又怎能谈得到那“转识成智”呢？因此之故，我们今天特地从那高空之中下来，脚踏实地来研究这些细微的精蕴，而最初第一步仍然要从这“唯识所变”的上面谈起，便是要谈那“唯识所变”的原始单位，也就是所谓“种子”。

一、种子的本体

“种子”这一件东西，是大家都知道的，只就寻常的种子而论，已经值得惊奇赞叹。我们常常地看见一粒谷种，由发芽而长大，成了一茎稻，后来又开花结实，复成许多谷种，由此便可以出生许多的稻而生生不已，愈生愈多，乃至成为供给世界人类的食粮。我们又常常地看见一粒蚕种，由孵化而长大，成了一条蚕，后来又由化蛾而产卵，复成许多蚕种，由此便可以出生许多的蚕而生生不已，愈生愈多，乃至成为供给世界人类的衣料。像这样的种子，我们不是常见的吗？只看它们那种生生不已、愈生愈多

的情形，我们不是也常常地惊叹这“种子”的伟大吗？然而，真正最伟大的种子，却还要算法相宗所说的“种子”。

法相宗说，这个宇宙间的一切万法，除却那没有生灭动作的六种“无为法”之外，其余的色法、心法、善法、不善法、有覆无记法、无覆无记法、有漏法、无漏法，都是由“种子”出生的。这个“种子”便是“唯识所变”的原始单位，换句话说，“种子”就是这个宇宙间一切万法的基本单位。

在上一期那个第四步的研究里面，我也曾提到“种子”这一个名字，说它储藏在第八识中，出生一切色心诸法。可是那时说得太简单了，而这种子的意义实在极其繁杂，所以今天这一期的研究便当详细地说明一番。

“种子”是什么呢？有许多人见了“种子”这一个名字，便联想到寻常的种子，涌现出一个寻常种子的形相，以为法相宗所说的“种子”也就是这样一个小圆形的东西，由这个小圆形的生发而变成世间的一切万法。这实在是一个错误的认识，果然如此的话，那这种子与“极微”何异？法相宗也不必劳神费舌去破那“极微论者”了。可是研究法相的人像这样去认识这个种子的，却也不在少数，所以我开始便要正告诸君，法相宗所说的种子，不能拿寻常的种子去比拟它，它的本体只是一些生果的能力，并不是一种小圆形的“极微”。

说到这里，我想诸君之中一定有些深思强记的人，又要引起一个大大的疑问，便是要说：“你在前面第三步的研究里面，曾经指出那第八识的真实面目，说它只是一种能力，而现在指出这种子的本体，又说它也是一些能力，

那么第八识和种子不好像就是一件东西吗？可是据法相宗所说，第八识实在是第八识；种子实在是种子，分明两样，似乎并不能说它是一物两名，难道是有两种能力吗？在这中间究竟应当如何解释呢？”

我便当告诉诸君，这个能力只是一种，而第八识和种子却又是两样。在这中间，我们应当知道那个第八识是这些能力储藏的总体，而这些种子便是这些能力生发的分类。宇宙间所有的种子都不离第八识，而第八识里面，实含藏着许多的种子。这些种子的能力就是那第八识的能力，那第八识的能力也就是这些种子的能力，所以第八识又称种子识。不过种子只是管着那分类的生发，第八识却是管着那总体的储藏，犹如一个国家和他的许多国民究竟是两样事物，并不能说他是一物两名，这不也是我们很容易认清的吗。

二、种子的来历

既经认清了这些种子的本体，次当认清这些种子的来历。这些种子的来历是怎样的呢？这个问题在法相宗里面，曾经引起许多的争论，是很值得注意的。因为古代印土诸师，关于这些种子的来历，凡有三种不同的说法：

一种是护月论师的“本有”说，一种是难陀论师的“新熏”说，又一种是护法论师的“本有”、“始起”二类说。

这三种说法各有教理，但是有许多人说，前两说各执一端，理有不尽，不如后一说兼摄两义的圆满。因此，后

来中土的法相宗便奉后一说为正义。我们现在要来说这些种子的来历,自然也要兼摄两义而说它有“本有”、“新熏”两种。不过前两说也并非可以忽略,也可以互相发明,这是我们要知道的。且待我来约略地讲述一下吧!

(一)护月论师的“本有”说

——他说一切种子都是本性自有的,不是从外来和后起的熏习而生的。那外来和后起的熏习并非无力量,但它的力量仅可使种子增长,而不能出生种子,所以说一切种子的来历,只有一个“本有”。

(二)难陀论师的“新熏”说

——他说一切种子都是从外缘的熏习而生的,并无自性,若是没有外缘的熏习,便没有种子出生。只因无始以来,就有一些外缘的凑合,自然地起了一种熏习,犹如香气的熏染、习惯的养成,便熏成了一些种子(因此种子又称习气),以后愈熏愈多,乃至无穷无尽,并没有一个是本来就有的,所以说一切种子的来历,只有一个“新熏”。

(三)护法论师的“本有”、“始起”二类说

——他说一切种子各有两类:一类是本有种子,即是依着“本有”一义而立的,乃是说无始以来,第八识中法尔而有一些出生万法的能力差别,因此又称为“本性住种”;又一类是始起种子,即是依着“新熏”一义而立的,乃是说无始以来,数数由七转识(前七识)的现行熏习而有一些出生万法的能力差别,因此又称为“习所成种”。本来宇宙间的一切种子,有些是本性自有的,也有些是从熏习而生的,两者不可偏废,所以说一切种子的来历,兼有“本

有”、“始起”二类。(此说所谓熏习,范围较难陀论师为狭,其能熏四义中,唯七转识及其心所可是能熏,与难陀说自有异。)

既经认清了这些种子的本体和来历,次当认清这些种子的繁殖。

三、种子的繁殖

(一)种子生现行^①

这些种子的繁殖又是怎样的呢?法相宗说,在这个宇宙间,本来就有一些无形的种子储藏在第八识中,若是没有遇到那些引它发生的众缘,这些无形的种子便都安安静静地屏息而居于这个寥寂的空中,就是经过几千万年也是一样;一旦其中有一个种子遇到众缘会合,它便显出它的作用,出生一种法而形成了一种现象(即现行)。譬如由五根的种子而出生五根,由五尘的种子而出生五尘,由八识的种子而出生八识,由五十一心所的种子而出生五十一心所。

以上所说这种现象的形成,乃是由因生果的一重因果,即法相宗所谓“种子生现行”。

种子——现行

^① 现行:现,显现;行,活动。指种子所生的色、心等法。与“种子”相对,种子潜藏,现行明显。

(二)现行生种子

既由种子而出生了现行,在现行的时候因为境界的影响,便有种种习气落在第八识中,这些习气便又成了新的种子。譬如我们闻声而起念的时候,这一念之中必有两识的现行,一是耳识,二是意识,这两识的能缘声尘的“见分”(四分说,详见第八讲),得到它的“自证分”所给与的力,便各留下一种能缘习气于第八识中,即熏成后来的耳识见分种子和意识见分种子。又,这两识的前面,同时又各现有一种影像声尘“相分”,而这两个影像“相分”又各留下它的习气于第八识中,于是又熏成了两类种子,一类是这两识的影像相分的声尘种子,一类是第八识的本质相分的声尘种子。这些种子就是那现行的耳识和意识所熏成,但这还是仅仅就着心王说的,若并心所而言,便更有众多的见分、相分所熏。如是一时一念所熏,即有这许多的种子,何况念念。并且这些种子一落在第八识中,除却以圣道断舍之外,他们总是相续留来,犹如瀑流,念念生灭,无有间断。

以上所说这种现象的形成,乃是由果生因的又一重因果,即法相宗所谓“现行熏种子”。

种子——现行——种子

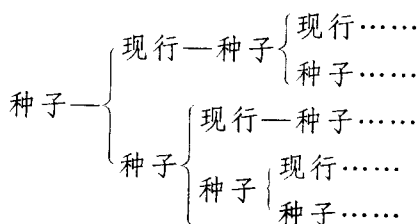
(三)种子生种子

既由种子而出生了现行,复由现行而熏成了种子,如是辗转相生,以至无穷,这两重因果的作用已经是很大

了。可是这还只是一种同时的因果,还有一种异时的因果,便是由种子又可出生种子。譬如五根的种子,除了能出生五根的现行之外,还能出生后来的五根种子;五尘的种子,除了能出生五尘的现行之外,还能出生后来的五尘种子;八识的种子,除了能出生八识的现行之外,还能出生后来的八识种子;五十一心所的种子,除了能出生五十一心所的现行之外,还能出生后来的五十一心所种子。

这些由种子而生的种子,和那些由现行而生的种子有些不同,那些由现行而生的种子,由于境界的影响往往变出了一些新的性质,好比是一种进化派;而这些由种子而生的种子,只是自类的遗传,常常保持着他的固有性质,好比是一种保守派。由这保守、进化两派的推演,而这个宇宙间的一切事物,因之生生不息。所以一个种子除了出生现行之外,还得出身后来的种子,这个后来的种子和原来的种子是完全一样,丝毫无二,要算是他的嫡传的血统。

以上所说这种现象的形成,乃是由因生因的又一重因果,即法相宗所谓“种子生种子”。



既经认清了这些种子的本体、来历和繁殖,关于这一个种子问题的研究,也可以说是大概周备了。

四、种子的定义

但是,这法相宗所说的种子,还有一些界说很重要,足以固定这个种子的名义,足以矫正我们对于这个种子的观念,足以促进我们对于这个种子的认识,这也是我们最应当注意的,所以还须得继续地研究一番。

这是一些什么界说呢?这便是法相宗所说的种子六义:第一义是“刹那灭”,第二义是“果俱有”,第三义是“恒随转”,第四义是“性决定”,第五义是“待众缘”,第六义是“引自果”。且待我一一说来。

(一)刹那灭

有人说:“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位,也就是一切万法的基本,所以它一定是常恒存在,永久不灭的,只看科学家说‘能力不灭’,也就可以证明了。”这种说法和法相宗所说的种子义是不合的,我们不可以不认清。

法相宗说,种子是刹那即灭的。《成唯识论》云:

“一、刹那灭。谓体才生,无间必灭,有胜功力,方成种子。此遮常法常无转变,不可说有能生用故。”

他的意思就是说,这些种子只是一种能力,并没有什

么体质常恒存在。譬如有人能举千斤重物,他的力不可谓不大,可是在未举以前,这种力并不可见,在举过以后,这种力也不可见。种子也是这样,虽具有极大的能力,也是刹那之间,倏生倏灭,或生眼前的现行,或生后来的种子,而这个能生的种子立即消失。所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子,并不是常恒存在的,乃是倏生倏灭、念不停、新陈代谢、变化无尽的,否则不能算是种子。

(二)果俱有

有人说:“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位,犹如一切万法之母,可是种子是种子,现行是现行,万法只是种子的现行,与种子不是一物,如母生子,显然二体,换句话说,便是因是因,果是果,因与果定是相离。”

这种说法和法相宗所说的种子义也是不合的,我们也不可以不认清。

法相宗说,种子是与果俱有的。《成唯识论》云:

“二、果俱有。谓与所生现行果法,俱现和合,方成种子。此遮前后及定相离(前后者,谓前念种望后念现,相离者,自他相望),现种异类,互不相违,一身俱时有能生用,非如种子自类相生,前后相违,必不俱有。虽因与果有俱不俱,而现在时可有因用,未生已灭无自体故,依生现果,立种子名,不依引生自类名种,故但应说与果俱有。”

他的意思就是说,这些种子出生这个宇宙间一切万法,它必定和它的果俱时现有,一体不离。因为种子本是一种能力,而它的现行的果便是这一种能力的表现,若是拿开了这一种能力,又有什么可以表现呢?譬如力举千斤的人,他的能举千斤自然是仗着他的力,若是说,他的力和他的举千斤截然两体,定是相离,我想无论何人都不以为然的。所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子,并不是与果分离的,乃是亲生自果、同时俱现、和合一体、密切相关的,否则不能算是种子。

(三)恒随转

有人说:“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位,可是一切万法既已出生之后,那种子便消灭了,便没有了。譬如我们种下了一个蜜桃的种子,到了它由发芽而长大之后,那个种子早已不可得见,只在我们尝到那甘美的蜜桃的时候,又成熟了新的种子,而那旧的种子,却已经是过去的一页古史,永无复现之一日,大都被人们完全遗忘了。这在那‘刹那灭’一义上也可以证明,正令人生无穷之感呢!”

这种说法和法相宗所说的种子义也是不合的,我们也不可以不认清。

法相宗说,种子是常恒随转的。《成唯识论》云:

“三、恒随转。谓要长时一类相续,至究竟位,方成种子,此遮转转识,转易间断,与种子法不相应故。此类种子自类相生。”

他的意思就是说,这些种子除了出生现行的果之外还要引生它后来的自类种子,它虽然在出生现行的果的时候刹那灭了,可是它所引生的后来种子却紧接着它继续活动,和它一般无二,也可以说它的本性并不曾灭,像这样地继续下去,除却以圣道断舍之外,一直到几千万年之后,还是不会断绝。它的这种持续力实在可惊,便和寻常草木的种子不可同日而语了。在寻常草木的种子,仅有一种出生的方式,发芽之后只可另结种子,而种子的本身大都渐渐消灭。这个宇宙间原始单位的种子,却有二种出生的方式,一方面由现行熏习而出生新的种子,一方面又由自类相生而延续旧的种子,因此,它虽然不是常恒存在,却是常恒随转。所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子,不是一时断灭的,乃是亲引后种、自类相生、长时延续、永不断绝的,否则不能算是种子。

(四)性决定

有人说:“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位,而它的善、恶、无记三性却是不决定的,一切万法或属善性,或属恶性,或属有覆无记性,或属无覆无记性,都出于后天的养成,并非根于先天的种子,所以说种子无性,或是说定性。”

这种说法和法相宗所说的种子义也是不合的,我们也不可以不认清。

法相宗说,种子是具决定性的。《成唯识论》云:

“四、性决定。谓随因力生善恶等，功能决定，方成种子。此遮余部，执异性因生异性果，有因缘义。”

他的意思就是说，这些种子各有决定的性质，那善性的果一定要由善性的种子出生，所以种子里面也一定有那决定善性的种子。那恶性的果一定要由恶性的种子出生，所以种子里面也一定有那决定恶性的种子。其他一切性质莫不如是。譬如蚕种，有优有劣，在没有孵化以前，便早已决定了。依此而说，若是没有无漏种子，便不能得无漏果，若是没有佛无漏种子，便不能得佛果，因此，法相宗有五性差别的说法。

- (1)无 性——全无无漏种子不能成佛
- (2)声闻性——唯有声闻种子不能成佛
- (3)独觉性——唯有独觉种子不能成佛
- (4)菩萨性——具佛无漏种子故能成佛
- (5)不定性——含佛无漏种子亦能成佛

这五性的三无二有，便是根据这个“因果必须同性”而立的。至于那些由异性因而生异性果的现象，虽然也是常有，但是这个异性的因只可算是一种“增上缘”，不能算是“因缘”，也就不能称为种子。所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子，并不是无决定性的，乃是各有本性、先天自具、功能决定、不可移易的，否则不能算是种子。

(五)待众缘

有人说：“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位，一切万法都由种子出生，不待其他外缘的助力，因为种子的自力是绝大的，而且是绝对的，所以不必借助于他力。或者又说，纵然要仗其他外缘的助力，而这个外缘却是常有的，所以种子常能出生自如。”

这种说法和法相宗所说的种子义也是不合的，我们也不可以不认清。

法相宗说，种子是待缘始生的。《成唯识论》云：

“五、待众缘。谓此要待自众缘合，功能殊胜，方成种子。此遮外道，执自然因，不待众缘，恒顿生果。或遮余部，缘恒非无，显所待缘非恒有性，故种子果非恒顿生。”

他的意思就是说，这些种子单仗着自己本有的能力，并不能出生现行，必须等待众缘会合，借着众缘的助力才能生长。譬如一粒谷的种子，虽然具有生谷的能力，但是它必须得到那水土风日等等助力，才可发芽成长，若是缺了水土或是缺了风日，便不能生。这个宇宙间原始单位的种子必须借助众缘，也是一样。可是这个众缘，并不常有，所以必须等待。就缘而言，凡有四种。

(1)因缘——两法相生的，谓之因缘。这因缘是说一切色心诸法，必有一种亲因，它能亲办自果。所谓亲因的本体有二，一即种子，二即现行，那种子出生现行和出生种子都是因缘，那现行熏生种子也是因缘，其他便不

是的。

(2)等无间缘——两法相让的,谓之等无间缘。这等无间缘是说一切心法,必须前念开导后念,才使后念得生,相续无间,若是前念不灭,后念便不得生。譬如二人同行,前人不进,后人也不能进。

(3)所缘缘——两法相待的,谓之所缘缘。这所缘缘是说一切心法,必有一种对境,是他所缘虑所依托的。譬如我们眼根看见色尘,便起眼识。

(4)增上缘——两法相助的,谓之增上缘。这增上缘是说一切色心诸法,必得一些他力帮助,增加这个生长的能力。譬如风和日暖,草木莫不向荣。(前三种缘,也是增上缘,各以它的特性另开而已。)

色法的生起必待二缘,心法的生起必待四缘,所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子,并不是专依自力的,乃是仗因托缘、借助他力、非恒非顿、待时而生的,否则不能算是种子。

(六)引自果

有人说:“种子是出生这个宇宙间一切万法的原始单位,而这种子只有一个,一切万法莫不由这一个种子出生。由此也可以说,色法种子能生心法,心法种子也能生色法,总之,万生于一,决无有二。”

这种说法和法相宗所说的种子义也是不合的,我们也不可以不认清。

法相宗说,种子是各引自果的。《成唯识论》云:

“六、引自果。谓于别别色心等果，各各引生，方成种子。此遮外道，执唯一因生一切果。或遮余部，执色心等互为因缘。”

他的意思就是说，这些种子实有各各不同的种类，并不止一类一种，由此它们各各引生自果，也就各各不同。譬如色法的种子只生色法，决不生心法，心法的种子只生心法，也决不生色法，若是没有各各不同的种子，又怎能引生各各不同的果呢？所以我们要知道宇宙间这个原始单位的种子，并不是唯一无二的，乃是种类甚多、各各不同、引生自果、毫不相杂的，否则不能算是种子。

上面所说的六义，乃是法相宗所定的种子的界说。其中辨明这个种子非常非断、非一非异、非自非他，都是很重要的。我们必须仔细地对于这种子六义详加玩味之后，才可算是认清了这个法相宗所说的种子。

五、研究法相的三个要点

在今天这一次研究的最后，我却要提出三个研究法相的要点告诉诸君，诸君对于这三个要点千万不可大意地听过。当知这三个要点实在是法相宗一切典籍的眼目，在我们研究法相的时候，必须寻得了它，认清了它，才可以明白许多界说，贯通许多义理，解决许多疑难，消除许多误会，否则往往锢蔽迷闷，堕入葛藤。所以这三个要点可以说是研究法相的三块指路碑，也可以说是研究法

相的三面照胆镜。可是历来研究法相的人往往寻不着它,认不清它,以致颠倒终身,煞是可叹。我如今特地将这三个要点提出来,愿诸君都加以十二分的注意。

(一)法相宗偏重说俗而不重说真

法相宗的说法都是以俗谛为主,而对于真谛却不多说,这只因为他要显出一切法相,使一般学人易于领解之故。但因此有许多意义不能与真谛相融,学人于此往往迷闷,甚或看呆了这些俗谛的说法而不知更有真谛的说法,便成了一个大大的流弊。我们在这中间,要知道这个法相宗并不是只认这样的一个俗谛而不认真谛,不过他为了说法的方便,只偏重说俗而不重说真罢了。而今我们去看法相宗的典籍,便应当认清他的说法只重在俗谛一边,还有那真谛一边却隐在纸背,不常显露,那时我们也只作一边读就是,才不致听惯了这些俗谛说法而忘失了那真谛说法。这便是研究法相的第一个要点,如今且随便举出几个例来。

(1)种子与真如不同,依真谛说,不能说为实有,而法相宗却要说种子是实有,这便是依俗谛说的。

(2)“悔”“眠”两心所,以痴为体而假立,不能说为实有,而法相宗却要说“悔”“眠”是实有,这便也是依俗谛说的。

(二)法相宗偏重说凡而不重说圣

法相宗的说法都是以凡夫因位的境界为主,而对于

圣者果位的境界却不多说,这也只因为他要显出一切法相,使一般学人易于领解之故。但因此有许多意义又不能与圣者果位的境界相合,学人于此往往迷闷,甚或看呆了这些凡夫因位的境界而不知更有圣者果位的境界,便也成了一个个大大的流弊。我们在这中间,要知道这个法相宗并不是只认这样的一个凡夫因位的境界而不认圣者果位的境界,不过他为了说法的方便,只偏重说凡而不重说圣罢了。而今我们去看法相宗的典籍,便应当认清他的说法只重在凡夫一边,还有那圣者一边却隐在纸背,不常显露,那时我们也只作一边读就是,才不致听惯了这些凡夫境界而忘失了那圣者境界。这便是研究法相的第二个要点,如今也随便举出几个例来。

(1)第八识本来也可称无垢识,原应统摄无漏种子,又为善性,与二十一心所相应,遍缘一切法,就是如来也不断舍他的。而法相宗却只说第八识是妄识,不摄无漏种子,只是无覆无记性,与五遍行心所相应,但缘种子根身器界,阿罗汉位即当舍去他,这便是就凡夫因位的境界说的。

(2)第七识本来也缘真如及一切法,与二十一心所相应,由无我而证得平等性智,唯是善性,就是如来也不断舍他的。而法相宗却只说第七识但缘第八识的见分,与四根本烦恼相应,由执我而成染污意识,乃是有覆无记性,阿罗汉位和灭尽定出世道中都没有他,这便也是就凡夫因位的境界说的。

(3)前六识本来也可诸根互用,由一根发识而缘一切境,悉得自在、唯善性摄,又唯乐喜舍三受相应,由此转得妙观察智及成所作智,就是如来也不断舍他们的。而法相宗却只说前六识随境立名,各了一境,未能自在,乃善恶无记三性所摄,又于三受外兼与忧苦二受相应,由此遂成六种了别境识,前五识随缘而现,时起时灭,自是有断,第六识虽常现起,但在睡眠、闷绝、生无想天、入无心二定的时候,仍然断绝,这便也是就凡夫因位的境界说的。

(三)法相宗偏重说异而不重说同

法相宗的说法都是以有分别的异义为主,而对于无分别的同义却不多说,这也只因为他要显出一切法相,使一般学人易于领解之故。但因此有许多意义又不能与无分别的同义相通,学人于此往往迷闷,甚或看呆了这些有分别的异义而不知更有无分别的同义,便也成了一个大大的流弊。我们在这中间,要知道这个法相宗并不是只认这样的一个有分别的异义而不认无分别的同义,不过他为了说法的方便,只偏重说异而不重说同罢了。而今我们去看法相宗的典籍,便应当认清他的说法只重在异义一边,还有那同义一边却隐在纸背,不常显露,那时我们也只作一边读就是,才不致听惯了这些有分别的异义而失忘了那无分别的同义。这便是研究法相的第三个要点,如今也随便举出几个例来。

(1)八个识原只是一个心,并无二体,心所有法也只是

这一个心的作用，并不能从心外觅出一个心所来。而法相宗却要说，八个识各有种子，各有体相，并且它们各有相应的心所，这些心所也是各有种子，各有体相，这便是就有分别的异义说的。

(2)心的对境就是八识的现行，在八识现行时，必从识的“自证分”变现“见”“相”二分，这“见”“相”二分都是从一个体上变现的。而法相宗却要说见相二分也各有种子，这便也是就有分别的异义说的。

(3)种子和本识以及所生的果，本来不一不异，而法相宗却要说，种子不一，并且他虽然依着第八识体，却只是这第八识的相分而不是其余的见分等等。又，异熟识唯摄有漏种子，不摄无漏种子，乃至于一切有情有五性差别，这便也是就有分别的异义说的。

(4)真如与一切法本来不一不异，而法相宗却要说，真如凝然，不能随缘，几等于独立一切法之外，这便也是就有分别的异义说的。

上面所说，就是我所要提出的三个要点，虽然是就着研究法相的全部教义而言，可是对如今天所研究的这个种子，却最觉关切，我想诸君听了，一定更可以认清这个种子的一切了。

那么今天的研究便就此暂告一段落，下期再继续作其他的研究吧，不过我们仍须记住这三个要点才好。

第七讲 散土如何结成泥团

我们从那“法相号”飞机下来之后，又已经做了一步很紧要的工作，将那不可不认清的“种子”研究过了。可是在这“种子”研究之中，还有一个问题未曾详细地加以发挥，而它的关系却又非常重大，不仅在迷的方面一切世间法都依着它的支配而流转，就是在悟的方面一切出世间法也莫不依着它的原则而还灭，像这样关系重大的问题，我们又怎可以轻轻地放过呢！所以今天这个第二步的工作，便要将这一个问题特为提出来做一次详细的研究。

一、种子发生的条件

这是一个什么问题呢？简单地说，我们根据上一期的研究已经认清了这个宇宙间的原始单位只是一些种子，可是这许多散碎的种子如何会组合而成我们这些有情众生所感到的一切境界呢？若是用譬喻说起来，那一些种子犹如散土，而这一切境界却犹如泥团，究竟这些散土如何结成泥团的呢？

我提出了这一个问题，在听讲诸君里面或者有些人要轻视它，以为这些种子只不过顺着它们本有的生发能

力,由一生二、由二生三、由三更进,乃至千变万化,我们这些有情众生所感到的一切境界,也就是这样组合而成的,犹如由一颗桃核的发生而渐成一片美丽的桃林一般。这好像是一个平淡无奇的问题,并没有什么希罕,似乎不值得这样郑重地研究吧?

像这样的观念在听讲诸君里面是不是有的呢?若是果然有些人是这样说,那么我上一期的讲演,便还有一个小小的漏洞,并不能使诸君真实认清这个法相宗所说的种子,却依然抱着一种错误的观念,在这中间我不免要负一点责任了。不过这种观念,实在是一般人所常有的,若不是听闻正法,悟彻真理,谁又能认清这个错误呢?

说到这里,我想诸君听了,或者不免会大大的惊异,以为本人言语错乱,前后矛盾了。何以故呢?在上一期的讲演里面,本人不是分明说过这些种子的繁殖,是由种子出生现行、复由现行熏成种子而种子又能自生种子,依这两种出生的方式辗转相生以至无穷吗?不也就是说顺着它们本有的生发能力,由一生二、由二生三、由三更进,乃至千变万化吗?而现在却说这种观念是错误的,不是前后有些矛盾吗?

话便要说明白些,本人所以指为错误的观念,并不是说那些种子没有这样的繁殖方式,乃是说这些境界并非只是这样组合而成。若果然这些境界只是这样组合而成的,那么,它的出生只是一个“自然”,它的分配只是一个“偶然”,我们这些有情众生不是只在这“自然”和“偶然”里面度生活吗!

如今且试由此推论一下吧,既是“自然”,便不能说有什么因行,我们一切修持正如画蛇添足,我们一切禁戒也如断鹤续凫^①,那些知见不正的人必将因此而放逸废任、自甘暴弃了。既是“偶然”,便不能说有什么果报,我们一切祈愿正如入水捞月,我们一切怖畏也如蛇影杯弓,那些知见不正的人必又将因此而纵欲横行、肆无忌惮了。像这样的错误观念,不是很可怕的吗?所以我要极力地破斥它。

至于那些种子,顺着它们本有的生发能力,由一生二、由二生三、由三更进,乃至千变万化,这本来也是它们一种生发的基本原则,并不能说它是错误,我又何尝是言语纷乱、前后矛盾呢?

话还要说明白些,境界的组成和种子的生发,实在是密切关联的一件事,并不能分做两样。种子的生发,既然有由一而万渐生渐广的原则,这在境界的组成上,自然也是有的,不过不能说只是这样组成。反过来说,境界不能说只是这样组成,种子也就不能说只是这样生发。我在上一期的讲演里面,固然说过这些种子的繁殖是顺着它们本有的生发能力,由一生二、由二生三、由三更进,乃至千变万化,可是我不是也曾说过它们的生发还须等待众缘吗!诸君听了我的讲演,却忘记了这个等待众缘的意义而只留着那由一而万渐生渐广的印象,便成了一个

① 断鹤续凫:截短鹤的长腿,加长凫(野鸭)的短腿。比喻违反自然的多余之举。

错误的观念，这大概还只怪得本人没有交代清楚吧。

话更要说明白些，这些种子的生发，虽说也有由一而万渐生渐广的原则，但是诸君务必记清这些种子并不是是一种小圆形的“极微”，和那世间草木种子的生发毕竟有些不同。所以由它所生的现行而组成一些境界，往往可以一时顿现一种很大的现象，并不必像一颗桃核一定要经过多时的发生而后渐成一片美丽的桃林。我们如今若是拿着世间种子的观念，看呆了这个由一生二、由二生三、由三更进、乃至千变万化，而认为这些境界只是由小而大渐渐的组成，犹如由一颗桃核的反复发生而渐成一片桃林，这种观念便实在是错误了。

闲言且止，试问我们这些有情众生所感到的一切境界究竟如何会由散碎的种子组合而成的呢？我现在便将这个中间的原因正告诸君，可是诸君对于这个答案务必加以十二分的注意，不要轻心地听过。当知这个答案里面的这一件事物，它实在是一切世间法所以流转的根源，也实在是一切出世间法所以还灭的基本，我们这一般学佛的人是不可不了知它的。它究竟是什么呢？它便是所谓“业力”。

二、业力的概念

“业力”这两个字，乃是不容易解释的。寻常一般学佛的人大都不注重它，就是有些感到它的重要的，而对于它的内容仍多不能彻底明了。所以今天我们的研究，在

这两个字上面也要加倍地努力。

所谓“业力”，便是由业而生的力。我们要解释这中间的“力”字，还不算十分为难，可以说它就是能力。惟有那“业”字的解释却是最不容易，从字面上说，它在梵语里面称为羯磨 Karma，若是用中文直译出来，便是所谓造作。改换着说，便是一种行动，或是一种行事，或是一种动作，或是一种作为。这一个意义实在是这个“业”字本来的正解，可是佛家说这个“业”字，往往由造作而推到那造作的各方面，所有造作的体、造作的用、造作的因、造作的果、乃至一切因果律的全部，都用这个“业”字来表示，都称之为“业”。于是这个“业”字所涵的意义，便广大极了，因此之故，“业力”这两个字也就不容易解释。

并且，“业”字所涵的意义既如此广大，而佛家各种典籍里面所说的业力，它的界说却不一定，有时说它的全部，有时却只说它的一部分，有时说这一部分，有时却又说那一部分，于是业力这一件事物，更觉迷离茫然、不可捉摸。在这中间，我们要知道佛教里面，对于这个业力，本来有许多不同的观念，也本来有逐渐推广它的范围的倾向，学人正不必因此迷闷。我如今且就这一点上约略地说说。

在早期佛教之中，一般的因果律和业力是区别得很清楚的，一种果能有许多种的因，业力仅是这许多因中的一种。那先比丘(Nagasena)就是这样解释给弥兰陀王(Milinda)听过。他说，灾难虽然也许是业力所招，但旁的因也能生灾难，甚至于丝毫不作恶的佛陀也有创痛和

疾病的灾难,这并不是因为他过去时有恶行,乃是各种外面的因凑巧招出来的。今且引巴利文《弥兰陀问经》上一段问答以供诸君探讨:

“大王,若一土块,被掷空中,复落于地,是大地过去业行招土落否?”

“善知识,不也,非大地先有所为,受善恶果,土块复落,只由现因,与业力无关也。”

“大王乎,佛陀亦应视若大地,土块下落大地,非缘大地过去业行,片石击伤佛陀之足,亦非缘佛陀过去业行。”

由灾难而推到死亡也是一样,业力虽能令人死亡,可是死亡并不一定由于业力。在《弥兰陀问经》中,即曾在业力之外举出其他种种外因,所以说有些死亡,只是由于自然的“寿尽”,丝毫不由于业力。还有那上座部七对法著作之中的Katha Vathu,更分明否认业力是能生物质的因。这些便是早期佛教对于业力的观念。

但我们应该注意到后来的各宗派,常有把业力的范围推广的倾向。例如上座部七对法著作之中的Katha Vathu 虽分明否认业力是能生物质的因,但是Abhidhammattha Sangaha 便已经说业力是物质现象的四种根源之一。四种根源是:

①业力

②心

③物质的改变

④食物

还有那“说一切有部”的著作里，屡次重复地说，世界能“灭已复生”之因，乃是过去时一切有情的共同业力。像这样的观念，那业力的地位便已经逐渐地增加得很高了。

到了后期的法相宗，业力思想已经达于最成熟的地步，因此，他对于业力的观念，实在包括了这两个字的全部意义。譬如世亲菩萨《大乘成业论》里面说业有二种：一是有情加行之业^①，一是诸法作用之业^②。由此可见这时候的“业”字，直包括了一切万法的作用。不过法相宗是说一切唯识的，他的说业，往往侧重在“有情加行之业”，但是他既然说一切唯识，那“诸法作用之业”自然也包括在一切之内。并且他既认一切万法都是由识所变，那么这个世界的最初出现乃至一切的变化，自然都是识的作用，也自然都是这些“有情加行之业”所操纵。显明地说，除业力外，便无所谓世界，业力地位之高，殆无以复加了。所以我们要来研究这个法相宗所谈的业力，不应当用其他各派的眼光小觑了它，须要拿那些广大的意义来解释。

不过还有一层意义要补出的，便是“业力”本来是一

① 加行之业：谓有情众生意解为先，起身业等。

② 作用之业：诸法自相作用，谓所有色质碍变坏等。

个中性的名词,既适用于善性方面,也适用于恶性方面,而它的本身原无所谓善恶。可是佛家往往专认为恶性,而法相宗里面也有时沿着这种惯习。推究根源,大概是出于惑、业、苦三轮等说,只因业生于惑,而苦又生于业,所以一切生死流转无非恶性,于是“业力”便成了一个恶性名词了。

综上所述,“业力”两个字的解释大概已经有几分的明了,我们便当进而说明如何由这个业力组成一切境界了。

三、业力组成的世界

可是要说明如何由这个业力组成一切境界,最好还须先从这个业力组成的一切境界上观察一番,犹如要说明散土如何结成泥团,我们且先看清这些泥团究竟是怎样的一件事情物?

而今只就一般凡夫所感到的境界说,从空间上观察,便有所谓“三界”,从时间上观察,便有所谓“四劫”,且待我一一说来。

(一)从空间上观察这些境界

法相宗也和其他各宗一样地说,我们这些有情所感到的一切境界,从空间上观察,可以分为三界,即所谓欲界、色界、无色界是也。

1. 欲界(Kama dhatu)

这是有淫欲和食欲的有情所住的处所,所以谓之“欲

界”。他的所在不仅包括全部的大地,还有大地下面的地狱和大地上面的六欲天宫,而生于其中的一切有情,又可分为五类:

(1)地狱道(Naraka)

梵语“那落迦”,此云“苦具”,义翻为“地狱”,以地下有狱故,非是正翻。地狱的种类也很多,除开这个世界限度以外的各地狱不计外,在这个世界里面的可归入以下四种:

①八万四千小狱,或曰孤独地狱(Lokantarika),或曰独一地狱。位于大地地面上各处,或在山间,或在水上,或在树上,或在旷野中。

②八黑地狱,或曰游增地狱。位于世界边界之外。

③八热地狱。位于南大洲的下面,地面下的第一层是五百逾缮那^①深的泥土,接着是一层又深五百逾缮那的白石质,这石层之下,便是第一热狱至第七热狱,一个挨一个地排下去,共计深一千九百逾缮那,每一狱的直径是一万逾缮那,第八狱便特大,直径和深度都是二万逾缮那,故其底层离地面四万逾缮那。或曰,诸狱不是层层相累,乃是并列在一个平面之上(又有谓八狱位于大地边界铁围山与大铁围山之间者)。八热地狱各有四门,一一门外有四游增地狱,八狱共一百二十八所,兼根本大狱一百三十六所。

八热地狱名称如下:

① 逾缮那:又称由旬。里程单位,约合三十里。

等活(Samjiva)地狱,或曰更活地狱。

黑绳(Kalasutra)地狱。

众合(Samghata)地狱。

号叫(Raurava)地狱。

大号叫(maharaurava)地狱。

烧炙(Tapana)地狱,或曰烧热地狱。

大烧炙(Pralapana)地狱,或曰极烧热地狱。

阿鼻旨(Avici)地狱,或曰无间地狱。

④八寒地狱。位于南大洲的下面诸热狱傍,上下相累,广狭不同,以正中的第四狱为最广,最上最下之狱为最狭(或曰在此世界外圆周,即此世界与另一世界之间)。八寒地狱名称如下:

颊部陀(Arbuda)地狱,或曰皴地狱,少多有孔地狱。

尼刺部陀(Nirarbuda)地狱,或曰皴裂地狱,无孔地狱。

颊晰吒(Atata)地狱,或曰阿罗罗地狱。

皤皤婆(Hahava)地狱,或曰郝郝凡地狱,阿婆婆地狱。

虎虎婆(Huhuva)地狱,或曰虎虎凡地狱,𪔐𪔐地狱。

𪔐钵罗(Utpala)地狱,或曰青莲地狱。

钵特摩(Padma)地狱,或曰红莲地狱。

摩诃钵特摩(Mahapadma)地狱,或曰大红莲地狱,

一作芬陀利(Pundarika)地狱,或曰白莲地狱。

这些地狱道乃是一个最苦的所在,它的境界只是一些寒冰烈焰、剑树刀山、冥王狱卒、毒蛇猛兽等等,生在这些地狱道中的有情自然很苦。

(2) 傍生道(Tiryaggoni)

梵语“底栗车”,此云“畜生”,以彼等常为其主人所畜养而生,故得此名。但此类中亦有不为人所畜养者,故新译不曰“畜生”而曰“傍生”,以彼等多覆身而行,禀性愚痴,不能自立,其形傍故,其行亦傍,故名“傍生”。

傍生的种类也很多,所有羽族、毛族、鳞族、介族、两足、四足、多足、无足、胎生、卵生、湿生、化生、段食、触食、思食、识食等等,凡有三十四亿种类,今不具述。所住的处所有三,一在地面,二在空中,三在水中。

这些傍生道也是一个很苦的所在,它的境界只是一些荒林野窟、争匿侵袭、陷阱樊笼、刀俎鼎镬等等,生在这些傍生道中的有情自然也很苦。

(3) 饿鬼道(Preta)

梵语“薛荔哆”,此云“饿鬼”,以彼等多苦饥虚,恒从他人希求饮食,恐惧多畏,故得此名。但鬼类中亦有如药叉、罗刹具大威德,受诸富乐并不苦饥者,故新译但曰“鬼”,不曰“饿鬼”。

鬼的种类也很多,大分为三,细分为九。所住的处所有二,一在人中住,二在饿鬼世界住。饿鬼世界在阎浮提下五百逾缮那,纵广各五百逾缮那,名曰“琰魔王国”,乃

是饿鬼所住的本处,从此本处,又散居余处(或云,阎浮提西南有五百鬼城,半受苦,半受乐。或云,阎浮提南,二铁围间,有阎罗王宫)。

①无财鬼,谓不得饮食的鬼,这类鬼又可分为三种:

炬口鬼——火炬炎炽,常从口出。

针咽鬼——腹大如山,咽如针孔。

臭口鬼——口中腐臭,自恶受苦。

②少财鬼,谓少得饮食的鬼,这类鬼又可分为三种:

针毛鬼——毛利如针,行便自刺。

臭毛鬼——毛利而臭。

大瘰鬼——咽垂大瘰,自抉嗽脓。

③多财鬼,谓多得饮食的鬼,这类鬼又可分为三种:

得弃鬼——或曰希祠鬼,常得祭祀所弃食物。

得失鬼——或曰希弃鬼,常得巷陌所遗食物。

势力鬼——或曰大势鬼,所受富乐类于人天。

这些饿鬼道也是一个很苦的所在,它的境界只是一些幽途冥国、脓河火炬、针毛颈瘰、饥渴恐怖等等,生在这些饿鬼道中的有情自然也很苦。

(4)人道(Manusya)

梵语“摩那耶”，此云“人”，此人能断绝邪念，心意寂静，名之为“人”。又以多恩义故，名之为“人”，或说意多分别，故名曰“人”。人的种类也很多，就所住的处所说有四：

①阎浮提(Daksina-jambu)，乃是须弥山南面海中一大洲，其中人寿百岁，少出多减。

②弗婆提(Purvavideha)，乃是须弥山东面海中一大洲，其中人寿二百岁。

③瞿耶尼(Apara-godhanya)，乃是须弥山西面海中一大洲，其中人寿三百岁。

④郁单越(Uttarakuru)，乃是须弥山北面海中一大洲，其中人寿千岁。

这些人道乃是一个苦乐各半的所在，比起前面所说的三恶道，却也可以说是一个很乐的所在，他的境界只是一些朱门蓬户、文绣绢褐、梁肉粢粢、玉堂草野等等，生在这些人道中的有情自然苦乐各半。

(5)天道(Deva)

梵语“提婆”，此云“天”，以彼等有光明故，名之为“天”。又，净故名“天”，天报清净，故名为“净”。又，所受自然，故名为“天”。天的种类也很多，只就欲界说，便有六天，其中二是地居，四是空居。

①四天王天(Catur Maharajakayika)，此天在须弥山腰的四面，一面各有一王。

提头赖吒(Dhrtarastra)，此云持国天王，彼居须弥东

面。

毗楼勒叉 (Virudhaka)，此云增长天王，彼居须弥南面。

毗楼博叉 (Virupaksa)，此云广目天王，彼居须弥西面。

毗沙门 (Vaisravana)，此云多闻天王，彼居须弥北面。

②忉利天 (Trayastrimsa) (或云三十三天)，此天在须弥山顶，高出海面八万逾缮那，中央为帝释天，四方各有八天，合成三十三天。

③夜摩天 (Yama) (或云离诤天)，在第二天八万逾缮那之上，即海面十六万逾缮那之上。

④睹史多天 (兜率天 Tusita)，在夜摩天十六万逾缮那之上，即海面三十二万逾缮那之上。

⑤乐变化天 (Nirmanarati) (或云化乐天)，在睹史多天三十二万逾缮那之上，即海面六十四万逾缮那之上。

⑥他化自在天 (Paranirmitavasavarti)，在乐变化天六十四万逾缮那之上，即海面一百二十八万逾缮那之上。

这些天道乃是很乐的所在，他的境界只是一些金城宝殿、玉池神树、珠衣妙食、天乐殊色等等，生在这些天道中的有情自然很乐。

2. 色界 (Rupa dhatu)

这是无淫欲和食欲的有情所住的处所，所以不谓之欲界而谓之“色界”，以彼处有情仍有形体亦有宫殿国土

之故。他的所在，在六欲天之上。这色界也属于天道，又可分为四类：

(1)初禅天

- ①梵众天(Brahmakayika)
- ②梵辅天(Brahmapurohita)
- ③大梵天(Mahabrahma)

(2)二禅天

- ①少光天(Parittabha)
- ②无量光天(Apramanabha)
- ③极光净天(Abhasvara)

(3)三禅天

- ①少净天(Parittasubha)(或曰少善天)
- ②无量净天(Apramanasubha)(或云无量善天)
- ③遍净天(Subhakrtsna)(或云广善天)

(4)四禅天

- ①无云天(Anabhraka)
- ②福生天(Punyaprasava)(或云福爱天)
- ③广果天(Brhatphala)

④无想天(Avrha)(此无想天为外道所居)

⑤无烦天(Abrha)

⑥无热天(Atapa)

⑦善见天(Sudrsa)

⑧善现天(Sudarsana)

⑨色究竟天(Akanistha)

上五天为五净居天,均为圣天,与前之凡天异。

3.无色界(Arupa Dhatu)

这是无形体和无宫殿国土的有情所住的处所,所以不谓之色界而谓之“无色界”,以彼处没有物质的色之故。彼处既没有物质,所以他的所在也非可指定,但可就果报转胜上说他在色界之上。这无色界也属于天道,又可分为四类:

①空无边处(Akasanantyaayatana)

②识无边处(Vijnananantyaayatana)

③无所有处(Akincanyaayatana)

④非想非非想处(Najvasamjnanasamjnayatana)

总而言之,三界之中或苦或乐,显然各各不同,所以分为种种界地。

进一层说,我们现在虽然同生于欲界的人道中,可是有些人长居穷苦,便犹如生于地狱;有些人安享富乐,便犹如生于天宫;乃至于一日之内、一室之间而苦乐不齐。

这个苦乐的分域，又正不限于这些广大的三界呢！

(二)从时间上观察这些境界

法相宗也和其他各宗一样地说，我们这些有情所感到的一切境界，从时间上观察，可以分为四大劫，即所谓成劫、住劫、坏劫、空劫是也。

这些有情所感到的一切境界，乃是由成、住、坏、空四劫辗转循环相续变现的。

1. 坏劫(Samvarta Kalpa)

今先说“坏劫”，便是这一切境界由住劫过了二十中劫之后，自有大三灾起，能坏一切，须经过二十中劫之久。

① 火灾——能坏欲界至色界初禅天

② 水灾——能坏欲界至色界二禅天

③ 风灾——能坏欲界至色界三禅天

每一坏劫，只有一灾，风灾最为稀见，火灾却是常起。火灾之后，坏已又成，成已又坏，如是经七火灾，而后水灾方起。水灾之后，又经七火灾，始有第二水灾，如是经七水灾，又经七火灾，而后风灾方起。其间一成一坏，各各经八十中劫，即各成一大劫。

2. 空劫(Samvarta Siddha Kalpa)

坏劫之后，那三灾所坏之处，一切悉变为空虚，便称“空劫”。这个空劫，也有二十中劫之久，因为它只是坏劫最后境界的继续，所以又称“续坏劫”。

3. 成劫(Vivarta Kalpa)

空劫之后,那已坏的世界便又次第变成,谓之“成劫”。这个成劫,也有二十中劫之久,第一中劫成器世间,后十九中劫成有情世间。

4. 住劫 (Vivarta Siddha Kalpa)

成劫之后,便又有二十中劫之久,住而不坏谓之“住劫”,因为它只是成劫最后境界的继续,所以又称“续成劫”。这中间所谓二十中劫,可以依着南大洲人寿计算。

人寿在成劫时本来无量,后来渐渐减至八万四千岁,便入住劫。在住劫之二十中劫之中,各有一增一减,从八万四千岁减至十岁(百年减一岁),名曰“减劫”,算是一个小劫 (Aprakarsa); 又从十岁增至八万四千岁(百年增一岁),名曰“增劫”(Utkarsa),也算是一个小劫。合此一增一减两个小劫,始为一个中劫。如是二十增二十减,合为二十中劫,都是住劫。

以前所说的坏、空、成三劫的时量,与此正相等,所以都是二十中劫。合这四个二十中劫,便成了成、住、坏、空一个循环,始称为一个大劫。

古人曾经详细推算,一个小劫,凡八百四十万年。一个中劫,凡一千六百八十万年。二十中劫,即一个成劫乃至一个空劫,凡三万三千六百万年。合成、住、坏、空四劫为一大劫,凡一十三万四千四百万年。

此外三灾不到之处,他们虽不为外缘所坏,但也有自然的寿量,寿量到了极限,他们也要死灭。色界里面最高的寿量是一万六千劫。无色界里面,第一空无边处天是二万劫,第二识无边处天是四万劫,第三无所有处天是六

万劫，第四非想非非想处天是八万劫。总而言之，三界之中莫不有生有灭，并且生灭循环不息，所以都不出轮回界。

进一层说，大如三界，固有成、住、坏、空，小如个人，也有生、老、病、死，乃至一切万法，刹那之中也莫不有一个生、住、异、灭的四相，简直可以说是息息生灭，时时生灭。这个轮回界的流转，又并不限于这些长时间的四劫呢！

(三)从因果上观察这些境界

以上所说种种境界，其中苦乐等差、生灭流转，也可以说是无量无边。我们如今详细地观察一遍之后，所有这些苦乐的分配，生灭的操纵，自然成了我们观察的焦点。这个问题幽微难晓，确乎值得注意地研究。譬如只就我们自己而论，虽然同是一样流转于生老病死过程里面的人，然而在空间上，或是生于富贵的乐境界，或是生于贫贱的苦境界；在时间上，或是生于长寿的乐境界，或是生于短命的苦境界。这究竟是怎样一回事呢？

在这中间，我要先介绍一段故事，让听讲诸君先行推想一番。

记得六朝时代有一位学者，名叫范缜，他在萧齐的朝中，尝随侍那竟陵王子良，子良笃信佛教，而范缜却盛称无佛。子良因问范缜道：“君不信因果，世间何得有富贵？何得有贫贱？”范缜答道：“人的一生，譬如树上的花，本来同在一树开放，可是微风过处，便随风而落，在这中间自然有些花飞入帘中而落于茵席之上，也自然有些花飞去

墙角而落于粪溷(厕所)之侧。那落茵席的,殿下便是;那落粪溷的,下官便是。贵贱虽复殊途,因果竟在何处?”子良听了这一段话,也无法屈服他,不过心中终不谓然,深以为怪罢了。

诸君听了这一段故事,不知作何感想,是同意于范缜呢?还是要帮助子良去屈服他呢?还是自信有法能屈服他呢?还是也像子良只深以为怪呢?

说到这里,我知道诸君一定不会再表同意于范缜,因为他的说法就是自然论和偶然论,我在前面已经破斥过了。并且我知道诸君一定能觅到屈服范缜的说法,因为我已经提出了这个业力,说它是组成这些境界的根源了。

但是,我们如何可以证明那自然论和偶然论的错误?又如何可以证明这业力论的正确呢?要证明那自然论和偶然论的错误,便有两种很显明的理由,附带也可以证明这业力论的正确。

第一,不同的境界是各有一定的组织的。譬如饿鬼所生,自然都是些丑陋的形态和恶劣的环境,一切都是苦的种子聚集着;天人所生,又自然都是些美妙的形体和殊胜的环境,一切又都是乐的种子聚集着。同是一样的由种子所生发,而各种生处聚集的种子竟不同,好像是“方以类聚,物以群分”一般,这岂是自然论和偶然论所能解释的吗!或者有人要认为这个譬喻荒远无稽,不足深信,我便还可以举出一些浅近的譬喻,只看我们平常不是也往往觉得有这样一种奇异的事吗,就是在同一情势之下,有些命运亨通的,便能功成名遂、无害无灾;有些命运乖

违的，便又会失意丧气、多险多阻。古语说：“卫青不败由天幸，李广无功缘数奇。”在这中间，若不是有一种东西暗暗地支配着，而只是自然和偶然的话，何致有这等的现象！

第二，同一的境界也各有不同的感觉的。譬如饿鬼见了那汪洋的水，便自然会认为脓血污流，和我们人类所见的水显然两样；天人见了那汪洋的水，便自然会认为琉璃宝地，和我们人类所见的水也显然两样。同是一样的由水的种子所生发，而各种有情所见竟不同，好像是“仁者见仁，智者见智”一般，这又岂是自然论和偶然论所能解释的吗！或者也有人要认为这个譬喻荒远无稽，不足深信，我便还可以举出一些浅近的譬喻，只看我们平常不是也往往觉得有这样一种奇异的事吗，就是在同一环境之中，有些生性忧郁的，便只觉得红愁绿惨，雨苦风凄；有些生性爽达的，便又会觉得山明水媚，鱼跃鸢飞。古语说：“工部感时唯溅泪，谪仙对酒独高歌。”在这中间，若不是有一种东西暗暗地支配着，而只是自然和偶然的话，又何致有这等的现象！

只根据上面所说的这两种理由，也可以证明那自然论和偶然论的错误了。

要证明这业力论的正确，便也有两种很显明的理由，附带也可以证明那自然论和偶然论的错误。

第一，这些境界里面必有一个招果的因，而这个因的分量，又必能影响它的果而有所推移。譬如僧人鸣钟，大扣便大鸣，小扣便小鸣，而不扣便不能鸣，在这中间，我们

可以保证决没有大扣而小鸣,小扣而大鸣,或不扣而能鸣的事。总之,要使钟能大鸣,须全仗着那大扣的力,其他也同一例。这种现象除却用那业力论来解释之外,我们可以说它是自然和偶然吗?

第二,这些境界里面必有一个酬因果,而这个果的种类,又必须适合它的因而无所改变。譬如农人种植,种瓜便得瓜,种豆便得豆,而不种便无所得,在这中间,我们也可以保证决没有种瓜而得豆,种豆而得瓜,或不种而能得的事。总之,要使农人得瓜,须全仗着那种瓜的力,其他也同一例。这种现象除却用那业力论来解释之外,我们也可以说它是自然和偶然吗?

只根据上面所说的这两种理由,也可以证明这业力论的正确了。

用譬喻说起来,这些散土如何结成泥团?据寻常的经验说,只因有一些胶黏的水,和在这些散土中间,便将它们吸引在一起了,这是我们大家都知道的一件事。

由此,我们应当悟到这个宇宙间原始单位的种子,本来散散碎碎,犹如散土,而我们这些有情所感到的一切境界,却分明有一定的组织,犹如泥团。在这中间,便也只因有一些业力,支配这些散碎的种子而成为有组织的境界,这个业力便犹如黏合泥团的水。若是依着那种子六义说,它(业力)便是一个极大的增上缘,也可说它(业力)包括增上缘或四缘的全部。

业力的定义既经交代清楚,还须将业力的内容交代一下。犹如我们已经知道这些散土是由于水的胶黏而结

成泥团,便当对于这个水的性质和作用等等加以分析。

四、业力的内容

业力的内容,可以分作六门来说。

(一)业力的发动

从发动上说业力,便有所谓身、口、意三业。

1. 身业

就是身的动作,也就是我们的一切行为,如举手投足等,这又分二:

①身表业————显然动身而有所表示于外者。

②身无表业————表示已终报应未至之间一种隐秘之招果符契。

2. 口业(或称语业)

就是口的动作,也就是我们的一切言音,如爱语欺诳等,这又分二:

①语表业————显然发语而有所表示于外者。

②语无表业——表示已终报应未至之间一种隐秘之招果符契。

3. 意业

就是意的动作,也就是我们的一切思惟,如审虑决定

等,这又分二:

①意表业——显然作意而有所表示于内者。

②意无表业——表示已终报应未至之间一种隐秘之招果符契。

进一层说,业的发动虽然可分为三(身、口、意),而实则只是一个意业为主。因为我们对于一件事情,必先由我们的意,审虑此事应做否,次乃决定此事应做,然后才动身发语。这便是意业的三种思:一是审虑思,二是决定思,三是动发胜思。所以身、口二业实应摄于意业之中。像这样由审虑、决定二思以至于动身发语所造的业,便谓之“故思业”,否则谓之“不故思业”。

(二)业力的德性

从德性上说业力,便有所谓善、恶、无记三业。

1. 善业

就是一种善良的动作。这又分十,并且各有上中下三品。

①救护生命——不杀生

②布施资财——不偷盗

③勤修梵行——不邪淫

以上是三种身善业。

- ④说诚实语——不妄言
- ⑤作利益语——不绮语
- ⑥善言安慰——不恶口
- ⑦和合彼此——不两舌

以上是四种语善业。

- ⑧常怀舍心——不贪
- ⑨恒生慈念——不瞋
- ⑩正信因果——不痴

以上是三种意善业。

2. 恶业

就是一种恶劣的动作。这又分十,并且也各有上中下三品。

- ①杀害生命——杀生
- ②不与而取——偷盗
- ③非法行淫——邪淫

以上是三种身恶业。

- ④作虚诳语——妄言
- ⑤作杂秽语——绮语
- ⑥作粗恶语——恶口

⑦作离间语——两舌

以上是四种语恶业。

⑧贪欲无厌——贪

⑨时生瞋恚——瞋

⑩常怀邪见——痴

以上是三种意恶业。

3. 无记业

就是一种非善非恶的动作，不能记为善或为恶，又不能记受苦果或受乐果。除前两业之外，都属于此。

进一层说，上面所说的善、恶、无记三业，只是就平常的散心境界而言，实则还有一种定心境界，就是那些修世间禅定的人所造的业。所以散善业之外，另有一种禅定业（禅定业有八：即初禅、二禅、三禅、四禅、空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定是也）。

再进一层说，上面所说的禅定业等，又只是就世间的凡夫境界而言，实则还有一种贤圣境界，就是那些修出世间圣道的人所造的业。所以有漏业之外，另有一种无漏业。

（三）业力的果报

从果报上说业力，便有所谓福、非福、不动三业。

1. 福业

就是由善业而招乐果。这只是就欲界说,又可分为二:

①人业——中品十善业所感,生于人道中,受其善报(其下品十善业,则生于阿修罗道中。但阿修罗常分摄于天鬼畜四道之内,故法相宗不别立之)。

②天业——上品十善业所感,生于天道中之欲界六天,受其善报。

2. 非福业

就是由恶业而招苦果。这只是就欲界说,又可分为三:

①地狱业——上品十恶业所感,生于地狱道中,受其恶报。

②畜生业——中品十恶业所感,生于畜生道中,受其恶报。

③饿鬼业——下品十恶业所感,生于饿鬼道中,受其恶报。

3. 不动业

就是由禅定业而招禅定果。这只是就色界、无色界说,即初禅天、二禅天、三禅天、四禅天、空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想处天,凡八天。这也就是天业,但胜于福业中之天业。

又,此中初禅,内有寻伺之火,同于欲界,故与欲界同被火灾。二禅内有喜水动涌,故与欲界初禅同被水灾。三禅内有乐受,出入息风摇鼓如故,故与欲界初禅二禅同被风灾。四禅以上,息风亦无,故三灾不及。

进一层说,上面所说的福、非福、不动三业,只是就世界的凡夫境界而言,实则还有一种贤圣境界。就是这些有漏业的果报之外,还有那些无漏业的果报。

(四)业力的分量

从分量上说业力,便有所谓定、不定二业。

1. 定受业

这是由故思(故意)所造重业,决定受报,且受报的时分也有一定,便谓之定受业。在顺现受等四业中,可分为三:

- ① 顺现受业——现生受报
- ② 顺生受业——次生受报
- ③ 顺后受业——第三生已去受报
- ④ 顺不定受业——见下

2. 不定受业

这是由故思(故意)所造轻业,不定受报,或受报的时分不定,便谓之不定受业。在异熟定等四业中,可分为三:

- ① 异熟定业——报定时不定

②时分定业——时定报不定

③二俱定业——见上

④二俱不定业——时报俱不定

进一层说,若人造业,虽是出于故意,但如果后来得到贤圣位中的解脱,便无所谓定受业了。就是未得解脱的人,若在造业后能深自追悔,或更能加以对治,那时他这些业便不能使种子增长,也不成为定受业了。

(五)业力的作用

从作用上说业力,便有所谓引、满二业。

1. 引业

引生“自他同一”的总报,谓之引业。凡国土界趣根身的相同,均属引业所引。譬如画师白描一些人物的轮廓。

2. 满业

圆满“彼此各别”的别报,谓之满业。凡寿、夭、美、丑、穷、通的差别,均属满业所满。譬如画师就那些白描的人物轮廓上细施彩绘。

进一层说,出世间的圣者有一种不思議业用他的作用,便远胜于世间的引、满二业了。

(六)业力的交互

从交互上说业力,便有所谓共、不共二业。

1. 共业

多人所感,共变共用。此又分二:

①共中共业——如山河等,有情共同受用。

②共中不共业——如田宅等,私人独自受用。

3. 不共业

一己所感,自变自用。此又分二:

①不共中共业——如身体等,他人相依受用。

②不共中不共业——如眼耳等,一身独自受用。

综上所述,这个业力的内容总算又已经交代清楚,犹如说散土如何结成泥团,我已经将那水的性质和作用等等都分析一遍,今天所要研究的问题也就可以结束了。

五、应当注意的要点

可是在这结束的当儿,我却还要从今天这次研究之中,提出几个重要之点再加阐明,愿听讲诸君特别地加以注意。

(一)业力的发动主体,只是我们的“意”。就世间法说,上生天宫,下堕地狱,都是由这个“意”为主。就出世间法说,超出三界,妙证菩提,也都是由这个“意”为主。这个“意”的力量实在伟大可敬,所以说“诸恶莫作,众善奉行,自净其意,是真佛教”,学佛的人对于这个“意”应三致意。复次,意就是识,所以法相宗说唯识。

(二)业的力量虽是强大,可是到了贤圣位中获得解

脱的境地，他便转动了，消减了，甚至就此灭失了。就是未得解脱的人，也只要能深自追悔，或更能加以对治，也就可以使它转移。所以我们要逃避那些业力所招的苦果，最好是求得解脱，其次便是追悔对治，学佛的人正从此处着眼。

（三）学佛的人又实在是依着业力的原则而修。第一步的持戒，便是限制我们身、口、意三业的发动，以免更造不良的业力而招有漏的苦果，更由意业的领导人定修观，悟彻这个业力的幻轮，而由此别积无漏业，以求超出这些苦的三界四劫。可是成佛之后，仍可应用三业，普利有情，那时三业的作用和功德便又值得惊叹了。

第八讲 号称“唯识半学”的四分三类

我们从那“法相号”飞机下来之后，又已经做了两步很紧要的工作。第一步认清了这个宇宙间构成境界的各个种子，第二步说明了这个宇宙间各个种子的构成境界。这些问题本来都需要一种切实和详明的研究，我们这次降下飞机，脚踏实地，仔细地研究了一番，总算也已经有一些相当的收获了。

到了今天，所有以前那些脚踏实地的观察，便又当暂时结束，我们又须得跳上飞机，重升霄汉，依然从那高空之中自在地飞去，以免紫心琐屑、耽搁工夫。并且，我还要郑重地告诉同行诸君，今天这一期预定的行程，应当一气飞毕全程之半。由此可知这一段路线实在有些异乎寻常，愿同行诸君大家都加以十二分的努力和注意。

这“一气飞毕全程之半”的一句话，并不是本人故作豪语，引人入胜。古德说过：“四分三类，唯识半学。”我们今天所要研究的便是这个四分三类，依着古德所说，这次研究下来，不是分明可得到一半的成就吗！

在这跳上飞机重升霄汉的当儿，我要首先指明的，便是当我们下了飞机脚踏实地的时候，所观察的事物，只是就我们的客观而言；而现在置身高空，却须改变观察的眼光，是就我们的主观而言。

若是就我们的主观而言,那么,以前所研究的构成境界的各个种子和各个种子的构成境界等等,即当以我们的认识为主,别立一种新组织的说法。于是在我们“能认识”的这一方面,分析出了所谓“四分”;在我们“所认识”的那一方面,又分析出了所谓“三类境”。

一、何谓四分三类境

(一)四分的名义

何谓四分呢?四分便是:

- (1)相分
- (2)见分
- (3)自证分(亦名自体分)
- (4)证自证分

这是就我们“能认识”的心识而分析出的。平常我们见到了一切事物,那时的心识自然能认识这些境界,在这个能认识的中间,仔细地分别起来,便可分作“四分”。

1.相分

第一分是相分。相就是相状,平常我们的心识见到了一样事物,在外面便有这样事物显现的相状(疏所缘),在(心识)内面便有这个相状所映出的一种影像(亲所缘)。例如,眼识缘色尘,有青黄等相状;身识缘触尘,有坚湿等相状;第七识缘第八识的见分,便带着我法的相

状。总而言之,我们的心识无论见到何种事物,那真能见到的只是一种相状的影像。所以就能认识的心识说,应当有这个第一分,便是相分。

2. 见分

第二分是见分。见就是照见(能缘)。在我们心识里面既有那现出一切影像的相分,同时我们的心识便能照见这些影像,照见之后,才算我们见到了这些物事。所以就能认识的心识说,应当有这个第二分,便是见分。

3. 自证分

第三分是自证分。如前面所说,见到那个相分的便是见分,而这个见分必定又有一个见到它自己的一分心识作用,然后才可以证知它的能力。所以就能认识的心识说,应当有这个第三分,便是自证分(只因见分就是它自己的用,所以指见分为自用,又指它为自体,因此又称自体分)。

4. 证自证分

第四分是证自证分。如前面所说,见到那个相分的便是见分,见到那个见分的便是自证分,而这个自证分也必定又有一个见到它自己的一分心识作用,然后才可以证知它的能证。所以就能认识的心识说,应当有这个第四分,便是证自证分。

至于那见到这个第四分的,便又是那第三分,因为第三分是总体之故。由此,一切心识只有四分,更无第五。

以上所说的四分,乃是法相宗里面一种极重要的教义。由此分析那些能见境界的心识,使人对于唯识一义

得到充分的了解,所以法相学者非常注重它(四分)。

(二)三类境的名义

何谓三类境呢?三类境便是:

- (1)性境
- (2)独影境
- (3)带质境

这是就着我们“所认识”的境界而分析出的。平常我们见到了一切事物,那时的境界自然为我的心识所认识,在这个所认识的中间,仔细地分别起来,便可分作三类(或说三分)。

1. 性境

第一类是性境。性就是体性,凡是有实体的境界,便是性境。详细地说,这类的境界,从实种生,和那些从假种生的不同;有实体用,和那些无体假不同;能缘的心识可以得到它的自相,和那些心识能缘而不得自相的不同;是因缘变,和那些分别变不同;确有本质,和那些见分妄情的空想所产物不同。例如凡夫前五识缘色、声、香、味、触五尘(又如圣者无分别智缘真如),这些境界都是实有的,实有便具有体性,所以谓之性境。

2. 独影境

第二类是独影境。影就是影像,独影就是仅有影像,并无体性。凡是没有实体的境界,便是独影境,这和前面所说的性境恰相反。详细地说,这类的境界,从假种生

(与见分同种),和前面所说性境从实种生的不同;是无体假,和前面所说性境有实体用的不同;能缘的心识但独变相,和前面所说性境可以得到它的自相不同;是分别变,和前面所说性境是因缘变不同;无别本质,只是见分妄情的空想所产物,和前面所说性境确有本质不同。例如我们的意识缘虚妄分别的相分,如空华兔角等,又如我们意识缘过去未来的相分(都是遍计所起色),这些境界都不是实有的,不是实有便只是独显影像,所以谓之独影境。

3. 带质境

第三类是带质境。质就是本质,带质就是带着本质。凡是没有缘着真纯的实体,只带着有本质的境界,便是带质境,这正介乎前面所说的性境和独影境之间。详细地说,这类的境界,可说从假种生,也可说从实种生,和性境从实种生、独影境从假种生都不同;不全是无体假,又没有实体用,和性境有实体用、独影境是无体假都不同;能缘的心识有所仗质,不独变相,却又不能得到它的自相,和性境能得自相、独影境但独变相都不同;不单是因缘变,也不单是分别变,和性境是因缘变、独影境是分别变都不同;带着本质,又半属见分妄情的空想所产物,和性境不出于妄情、独影境无别本质都不同。例如第七识缘第八识见分,又如第六识缘心心所法等,这些境界都是半假半实的,半假半实便只是带着本质,所以谓之带质境。

以上所说的三类境,也是法相宗里面一种极重要的教义。由此分析那些心识所见的境界,使人对于唯识一义更得到充分的了解,所以法相宗学者也非常注重它(三

类境)。

说到这里,所谓四分三类的名义,总算约略的交代过了。

二、四分三类境的来历

不过从历史上说来,对于这个四分三类,却有一点不免令人感到奇异,这一点是什么呢?便是这个四分三类,实在是一种晚出的说法,我们若是从释尊所说的经典里面,要想寻出这个四分三类的名词,那是会失望的。因为释尊一代时教之中,并没有立出什么四分,也没有立出什么三类境。这号称“唯识半学”的两件法相宗的法宝,并不出于古佛的开演,却是出于后贤的发明,不令人感到有些奇异吗?

(一)四分的来历

论这个四分说的产出,乃在佛灭千年以后,印土护法论师出世,才提出了这个四分说。当这个四分说尚未行于法相学者之间以前,原还有安慧论师的一分说(自证分)、难陀论师的二分说(相见二分)、陈那论师的三分说(相见二分及自证分),而护法论师却嫌他们的说法都不周备,特另立了一个“证自证分”而成为四分,如《成唯识论》上说:

“又心心所,若细分别,应有四分,三分如前,复有第四证自证分。此若无者,谁证第三,心分既同,应皆证故。

又自证分应无有果，诸能量者必有果故，不应见分是第三果，见分或时非量摄故，由此见分不证第三，证自体者必现量故。”

后来法相学者奉着护法论师这一种说法为正义，只因这个“四分”善能分析那些能见境界的心识，使人对于唯识一义得到充分的了解，所以成了法相宗的一件法宝。虽属晚出的说法，却大有补于法相的研究，不仅不可因它晚出而加以轻视，反应当说它是一种进步的产物呢！

（二）三类境的来历

论这个三类境说的产出，乃在佛灭千一百年以后，中土玄奘法师出世，才提出了这个三类境说。当这个三类境说尚未行于法相学者之间以前，那时印土诸论师已早说着那个四分，可是这个三类境却没有看见他们说过。直到玄奘法师从印土求法归来，说出了一个偈颂，授之窥基大师，而后三类境的说法脱颖而出。虽然玄奘法师大概也是依据印土的传授，并且在印土诸师研究“见相二分同种别种”的问题时，似乎早应涉及这个三类境的说法。但是在教典上说这个三类境的起源，却要推这有名的三藏伽陀（偈颂），如（窥基著）《大乘法苑义林章》上说：

性境不随心，独影唯从见，带质通情本，性种等随应。

后来法相学者都奉着玄奘法师这一个偈颂为宗要，只因这个“三类境”善能分析那些心识所见的境界，使人

对于唯识一义得到充分的了解,所以也成了法相宗的一件法宝。虽属晚出的说法,却也大有补于法相的研究,不仅不可因它晚出而加以轻视,也反而应当说它是一种进步的产物呢!

三、四分三类境的解析

话已说明,我们便须进一步去研究这个四分三类内容的剖辨,并举出些浅近的譬喻加以说明,使我们仔细认清了这两件法宝才是。

(一)对四分的解析

首先仍说四分。关于剖辨这个四分的内容,说法很多,而今且约略地举出下面几条:

1.前两分(见分、相分)是属于外的,后两分(自证分、证自证分)是属于内的,不过这里所谓外,不是心外之外。

2.第一分但是所缘,后三分便兼是能缘。第二为第三所缘,却能缘第一。第三为第四所缘,却能缘第二第四。第四为第三所缘,却能缘第三。

3.四分均由心心所法的“用”开出,而第三分乃是它们的总体,所以安慧只说一分。

4.心心所法的认识作用,必具有“能量”、“所量”、“量果”三部,犹如用尺量布,布是所量,尺是能量,了知若干尺寸的人智是量果。这三部在四分里面,便有四重:

第一重——
 所量——相分
 能量——见分
 量果——自证分

第二重——
 所量——见分
 能量——自证分
 量果——证自证分

第三重——
 所量——自证分
 能量——证自证分
 量果——自证分

第四重——
 所量——证自证分
 能量——自证分
 量果——证自证分

由此四重，而“能量”、“所量”、“量果”三部具足，只因后两分功能相同，互为量果，所以不必更立第五分。

5. 约三量说，相分不是能缘，所以不论三量，见分通于三量，后两分只是现量。此中又有一应辨之点，便是那通三量的见分，在八识中却不同一：前五识和第八识的见分，一向是现量；第七识的见分，一向是非量；唯有第六识的见分才是通于三量。

6. 后三分必同种生，自无异论，唯见相二分，却有“同种”“别种”和“兼同别种”三说。

第一——同种生说

这是亲光等所说。只因相见二分若是别种生，便是识外有境，不成唯识，所以定是同种。

第二——别种生说

这是护法所说的别义，又是佛地论一师的说法。只因相见二分常有界系不同等情形，若是同种生，不免有界系杂乱等失，所以定是别种。

第三——兼同别种说

这是护法所说的正义。只因相见二分有时实是同种，有时又实是别种，只是随其所应而已。这便应用那三类境来辨别，缘性境便是别种生，缘独影境便是同种生，缘带质境便是同种别种共生。

7. 见分所缘的相分通于三境，而自证分所缘的见分和证自证分所缘的自证分，便都是性境。

要说明这个四分，法相学者尝有两个浅近的譬喻，倒也容易了解，我如今也采述于下。

一个譬喻是：

“今有一店于此，店中货物如相分，掌柜如见分，主人如自证分，而证自证分则如其妇。见分缘相分而不可缘自证分，犹如掌柜能差排货物而不能关知主人之事。自证分得缘外之见分与内之证自证分，如主人得管理掌柜与其妇。证自证分之缘自证分，则如妇知其夫之事。”

又一个譬喻是：

“今有一镜于此，光明朗彻，能照万像。此镜中所现之像，即是相分。此镜中能照万像之光明，即是见分。此镜之圆体，能持其明，能含万像，即是自证分。此镜之背，即是证自证分。”

听了这两个譬喻的说明，加上前面所说几层内容的剖辨，我想诸君对于这个四分大概也可以认清了。

(二)对三类境的解析

其次便说三类境。关于剖辨这个三类境的内容说法也很多，如今也约略地举出下面几条。

1. 根据那三藏伽陀所示，三类境各有三条界说(或加异熟而为四条，或加三科而为五条)。

(1)性境的三条界说……(性境不随心)

性境是实有自性本质的境界。不是由心识见分的妄情而起的，只通本而不通情，所以有三不随心的界说：

①性不随心——性境自有善恶无记三性，不随心识见分的三性而分。例如前五识缘五尘时，五识见分通三性，而五尘却是无记性，并不随五识见分而改通三性。

②种不随心——性境自从实种生，不借心识见分之力，所以这时见相二分并不同种。

③系不随心——性境自守着固有的界系，与心识的三界系属并不相随。例如身在欲界，由定通力而起上界(色无色)的心和根，缘着欲界的色，或是身在上界，缘着下界(欲色)的色，这时所缘的性境仍随着本质而守着自己的界系，不随见分而为上界。

(2)独影境的三条界说……(独影唯从见)

独影境是由心识见分的妄情而起的,不是实有自性本质的境界,只通情而不通本,所以有三随心的界说:

①性随心——独影境别无自体,并无特有的三性,只随着心识见分而分善恶无记,所以说性唯从见。

②种随心——独影境是从心识见分的假种而生,和见分同种,别无自体,不能熏种。当见分的现行熏种时,也带着熏了它,后见分生现行时,也带着生了它,这叫做“疣熏习”或“瘤熏习”,又称“宿借种”,所以说种唯从见。

③系随心——独影境既别无自体,自无固有的界系,只与那能缘的心识见分同着界系罢了,所以说系唯从见。

(3)带质境的三条界说……(带质通情本)

带质境虽也是由心识见分的妄情而起的,可是也带着实有自性本质的境界,半随心又半不随心,半通情又半通本,所以有三通情本的界说:

①性通情本——带质境的三性,与见分和本质都相通的。例如第七识缘第八识见分时,这个带质境由非法的本质和执我法的见分相待而起,所以要判他的三性,便可通用两说,或随第八识见分而判为无覆无记,或随第七识见分而判为有覆无记。

②种通情本——带质境虽好像是别种生,但他那能熏的现行相分,固随着见分和本质而通两性,那么所熏的种子也自随着而通于见分和本质。所以说随本质便是本质种子,随见分便是见分种子,这就是所谓同别两种生。

③系通情本——带质境的界系也是随见分和本质两者而定,自无固有的界系。

2.三类境中,性种系三样,也有同有不同。或是性同而种系不同,如在下地缘上界天眼耳;或是系同而性种不同,如五识缘自界五尘;或是种同而系不同,如第八识聚(约聚论之即有,一法论之即无),心所所缘与见分同种,心王所缘界系不同。如是等等,可以类推。

3.三类境中,性境的力量最大,它能熏三个种子,便是见分种子、影像(相分)种子、本质种子。带质境只熏两个种子,不熏影像种子,只因它的相从两头生,乃是假的,故无相种。独影境只熏一个种子,不熏影像和本质种子,只因它的相也是假的,故无相种,又别无本质,故无质种。

4.三类境又有单复不同,或有唯一,或有二合,或有三合。

(1)所谓唯一的,就是各别三境。例如第八识心王缘自地散境时,只是性境;第六识缘空华等影像时,只是独影境;第七识缘第八识见分时,只是带质境。

(2)所谓二合的,例如第八识缘自地散境时,它的心王所缘是性境,而它的心所所缘却是独影境,是为性境独影的二合。又如前五识缘自地五尘时,固然是性境,也可说是带质境(盖彼以第八识相分为本质义说亦是带质),是为性境带质的二合。又如第六识缘过去未来的五蕴时,既可说是独影境,又可说是带质境(盖此所缘虽云过未无体,但以曾缘等境为本质,故曰带质。或云,此所缘必能熏成种子,生其本质,就此质言,故曰带质),是为带

质独影的二合。

(3)所谓三合的,例如因位的第八识缘定果色时,它的心所所缘是独影境,而它的心王所缘却是性境,又可说是带质境(盖第八识以第六识所变之定果色为本质,故亦得名带质),是为性境独影带质的三合。

5.三类境又各有二类。

(1)性境的二类:

①无质性境——例如第八识缘种子根身器界,这便是无质性境,因为他只是自变自缘,不假外质(惟约器界及他人之浮尘根,既是共相识种所变,亦得说有外质耳)。又,根本智亲证真如,虽不变为相分,也名性境,也是这一类(或称第一性境)。

②有质性境——例如前五识和五俱意识缘现在五尘,和定中独头意识缘定果色等,这便是有质性境,因为他都托第八识的相分为本质,随即变为自识相分而为所缘,犹如镜中所现群像(或称第二性境)。

(2)独影境的二类:

①无质独影境——例如第六识缘空华兔角等,又如第六识的猜测等作用,这便是无质独影境,因为他独有影像,曾无本质。

②有质独影境——例如凡夫第六识缘真如,又如第六识缘过去五尘,这便是有质独影境,因为他虽是独影,也有本质,可是质只在他,与自终隔。大凡自他相缘,或是有漏无漏相缘,或是上界下界相缘,此能所缘,彼此悬隔,这面的影像,既不从他质起,但从自见而生,所以不同

带质而仍是独影。又,无漏心缘有漏法,也是这一类有质独影境。

(3)带质境的二类:

①真带质境——例如第七识缘第八识的见分,又如第六识缘一切心心所法,这便是真带质境。因为它是以心缘心,中间的相分,从见分和本质两头生,乃是连带生起,这时的本质已挟带而来,同起作用,如灯照灯,两头有光,合成一相。

②似带质境——例如第六识缘五尘境,比度长短方圆美恶等相,这便是似带质境。因为它是以心缘色,中间的相分,唯从见分一头生,乃是变带生起,这时只是带彼外境本质而起,并不同起作用,如灯照壁,壁本无光,唯一灯光。

6.三类境中,性境和独影境相对而立,各有特性,一心一色,一虚一实,完全相反,绝不相混。惟有带质境立在中间,半心半色半虚半实,并且有时心强色弱,虚多实少,便要列入独影境,有时色强心弱,实多虚少,便又要列入性境。并且,彻底地说,三境依次而分虚实,乃是一贯相联,可以依次递升,也可以依次递降。

例如学人依经修观,自能在八识中间熏成一种清净色,当它初修只是独影境,功夫渐进便成带质境,到了修成的时候,却又是性境了。

7.约三量说,性境的能缘,只是现量;带质境的能缘,是比量,或是非量;独影境的能缘,是非量,或是比量。

要说明这个三类境,法相学者也尝有两个浅近的譬

喻,倒也容易了解,我如今也采述于下。

一个譬喻是:

“西湖是一个风景最美的地方,当我们没有到过以前,听人说起她的风景,自然不免为之神往,那时在我们的脑海里面往往起了一种空中楼阁,宛然有一个西湖的小影涌现出来,可是这个虚幻的小影,和那真实的西湖正不相同,这便是所谓独影境。到了我们身游西湖的时候,六桥三竺,入我眼帘,山色湖光,亲加领略,这便是所谓性境。在我们游览之中,对于入我眼帘的景物,确认那些山色湖光的秀丽,追怀那些名士美人的风情,添出了许多的认识,这便是所谓带质境。有时对景生情,或怀故人,或感家国,往往又使当前明媚欢娱的景物,变成满目凄凉,这也是所谓带质境。到了游过以后,回想那游时的情景,便又成了独影境了。”

又一个譬喻是:

“今有一泓清水于此,明净湛澈,皎然可鉴,其中游鱼荇藻,即是性境。所映外边青山绿树等影,即是带质境。如遇风来水面,波浪四作,高下起伏,如阜如谷,即是独影境。”

听了这两个譬喻的说明,加上前面所说几层内容的剖辨,我想诸君对于这个三类境,大概也可以认清了。

四、应当体认的要点

说到这里,这个四分三类境的内容虽然也可以约略地认清,可是它既号称唯识半学,究竟它在唯识学上是如何运用的呢?我也曾见有许多人拿着这个四分三类两件法宝,仍然不能运用到他的唯识学上去,或者有些想运用却往往弄不十分明白。所以在我们今天的研究上,自然还有切实体认的必要,如今且举出六点来说。

(一)可用四分分析的八识

第一点是,我们知道法相宗所认定的造物主便是所谓识,而这个四分乃是用以分析他所认定的这位造物主的。就这位造物主而论,他的体有八个心法,便是心王,他的用有五十一个心所有法,便是心所。心王只缘着这些境的总相,心所也缘着这些境的别相,而这些心王、心所莫不可以分作四分。换句话说,我们对于识的一切体用,各各都应当运用四分去分析,以便详细观察而认清这个识。今且将可以运用四分的八个识的心王、心所详列于下:

1.眼识——有三十四心所相应(如下)

①遍行 5——触、作意、受、想、思。

②别境 5——欲、胜解、念、定、慧。

③善 11——信、精进、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害。

- ④本惑 3——贪、瞋、痴。
- ⑤中随惑 2——无惭、无愧。
- ⑥大随惑 8——不信、懈怠、放逸、昏沉、掉举、失念、不正知、散乱。

- 2.耳识——有三十四心所相应(同上)
- 3.鼻识——有三十四心所相应(同上)
- 4.舌识——有三十四心所相应(同上)
- 5.身识——有三十四心所相应(同上)
- 6.意识——五十一心所悉相应(见“宇宙间究竟有些什么事物”一章)
- 7.末那识——有十八心所相应(如下)

- ①遍行 5——触、作意、受、想、思。
- ②别境 1——慧。
- ③本惑 4——我痴、我见、我慢、我爱。
- ④随惑 8——不信、懈怠、放逸、昏沉、掉举、失念、不正知、散乱。

- 8.阿赖耶识——有五心所相应(即遍行 5)

(二)八识的相分

第二点是,在四分里面,我们应当首先认清那个相分,因为它是最难了达的,而唯识学的基础却建筑在它的上面,我们若不能认清它,那么这许多的外境,又如何能

说到唯识上去呢？本来一切心心所法各有不同的四分，便也各有不同的相分，不过心所所缘的只是心王所缘的别相，我们只要认清了心王所缘的相分也就够了。如今且说八个心王的相分：

- 1.眼识的相分——色尘
- 2.耳识的相分——声尘
- 3.鼻识的相分——香尘
- 4.舌识的相分——味尘
- 5.身识的相分——触尘
- 6.意识的相分——法尘(包括法相宗的百法)
- 7.末那识的相分——阿赖耶识的见分
- 8.阿赖耶识的相分——种子根身器界

(三)八识相分的三类境

第三点是，从那个相分上，我们又应当分判这个三类境，才可以看出这个中间“能缘”“所缘”的关系，也才可以明了这些所缘的境界，也才可以悟彻那唯识无境的真义。如今且就上面所说的那些相分来分判它们的三类境，不过第八识的心所和心王有些不同，应当特为提出罢了。总括着说，前五第八但是性境，第七但是带质境，惟有第六通于三境，这都是就着有漏八识而言。至于无漏八识，各各都缘三境，便与此不同。试将有漏八识的三类境分述于下：

- 1.眼识的相分——色尘——性境(有质)
- 2.耳识的相分——声尘——性境(有质)
- 3.鼻识的相分——香尘——性境(有质)

4.舌识的相分——味尘——性境(有质)

5.身识的相分——触尘——性境(有质)

6.意识的相分——法尘——通三境如下:

(1)五俱意识(与前五识俱起,亦称明了意识)

①同缘意识(与五俱起而缘与五同境)——相分是五尘——性境(有质)

②不同缘意识(与五俱起而缘不同境)——相分是百法——通三境如下:

缘心法——带质境(有质)

缘心所有法——带质境(有质)

缘色法中五根——带质境(有质)

缘色法中五尘(与五识不同缘)——带质境(有质)

缘色法中极略色——独影境(有质)

缘色法中极迥色——独影境(有质)

缘色法中遍计所起色——独影境(有质)

缘色法中受所引色——独影境(无质)

缘心不相应行法——独影境(无质)

缘识变无为法——独影境(无质)

缘依如无为法——独影境(义说为带质境)(有质)

缘法性无为法——性境(有质)

(2)独头意识(不与前五识俱起):

①独散意识——相分是百法——通三境又有四:

五后意识(于五识后犹相续缘前念境)——相分是百法——通三境同上

独起意识(平时独起)——相分是百法——通三境同上

梦中意识(于梦中独起)——独影境

散乱意识(于病中等位独起)——独影境

②定中意识(亦通五俱)——相分是定自在色——性境或独影境如下：

凡夫小乘所变——独影境(有质)

七地已前所变——独影境(有质)

八地以上所变——性境(有质)

7.末那识的相分——阿赖耶识的见分——带质境(有质)

8.阿赖耶识的相分——种子根身器界——性境或独影境如下：

(1)心王所缘——性境又有二：

①缘种子及自己身器时——性境(无质)

②缘他人身器时——性境(有质)

(2)心所所缘——独影境(有质)(托心王所变变相分故)

(四)三类境的界系

第四点是，上面所说那八个识的三类境，它的界系广

狭又有不同,在三界中并不是都具备的,我们也须得加以辨别,而这个三类境里面,最关重要又最难了达的就是性境,我们也应当首先认清它。今且单就性境说它的界系。

1. 欲界里面,上面所说那些性境,完全具备。

2. 色界里面,便不完全具备,又分两类,在初禅天,没有鼻舌二识,所以香味二尘的性境便也没有;在二禅天以上,又没有眼耳身三识,所以色声触三尘的性境便也没有。

3. 无色界里面,更不完全具备,它没有身器,只有种子,那阿赖耶识等所缘的身器的性境便也没有。

(五)五眼所见的性境

第五点是,性境不是凡夫肉眼所能尽其量,那天眼所见的性境,便比肉眼广大微妙得多。若是再加以阿罗汉辟支佛的慧眼、菩萨的法眼、如来的佛眼,自然更不可思议了。今且将这五眼所见的性境略加辨别。

1. 肉眼所见的性境,有六种障碍。

① 见近不见远

② 见此不见彼

③ 见著不见微

④ 见通不见塞

⑤ 见明不见暗

⑥ 见现在不见过去未来

2. 天眼所见的性境,对于这六种障碍都能透彻,但有

“修得”与“报得”之殊，修得天眼较之报得天眼功能更强。

① 远近均见

② 彼此均见

③ 微著均见

④ 通塞均见

⑤ 明暗均见

⑥ 三世均见

接近人达庵居士冯宝瑛所著《天眼通原理》，于此等义发挥甚精，学者当披寻之。又，此处所谓三世均见之性境，在法相宗中固未尝言之，盖彼乃就俗谛说过未无体者，未就真谛说也。

3. 慧眼所见，远见大千世界，前后又能见八万劫，胜于天眼，因慧眼照空，能得一切智之故。

4. 法眼所见，远见十方佛土，前后又能见无量劫，又胜于慧眼，因法眼照假，能得道种智之故。

5. 佛眼所见，神妙难思，又远胜于法眼，因佛眼照中，能得一切种智之故。

(六) 四分三类的运用

第六点是，这些性境虽说纯是真实，但这是单单约着俗谛说的，若是约着真谛说起来，却都是如幻如梦，了无真实。在这中间，或者有人要说：“法相宗偏重说俗而不重说真，我们如今研究法相自然仍应认为真实”。可是他并非不认这个真谛，不过不肯多说罢了。并且，他（法相

宗)说这个四分三类,就为的是要使这些迷执境界的凡夫,悟出这些境界不是真实而只是心识的变现,我们便应当在这个四分三类上,打破这些境界的迷执,才不辜负那古德发明这个四分三类的苦心。

如今试再依法相宗的用意,说明这个四分三类最亲切的运用。

1.我们所见到的一切独影境,它犹如空中华,也犹如第二月^①,我们应当认清它不是真实的,而只是心识的变现。

2.我们所见到的一切带质境,它犹如镜中华,也犹如水中月,我们也应当认清它不是真实的,而只是心识的变现。

3.我们所见到的一切性境,它虽然犹如真的灿烂的春华,也犹如真的圆明的秋月,可是它实在也是心识的变现,不过不是那些分别变而只是因缘变罢了。若是除掉了这个心识的因缘变,也就没有这个性境。

4.我们既经认清了这个三类境都不是真实的,那时我们便也认清了那个相分,自然都不是真实的,而只是心识的变现。

5.相分既不是真实的,而只是心识的变现,那么相分以上的见分、自证分、证自证分,分明都是心识的变现,自然更不待言,而这个中间自证分所缘的见分,证自证分所

^① 第二月:泛指似有非有之事物。犹如眼翳之人望月,幻见二月。与“空中华”等为同类用语。

缘的自证分,也都是性境。

说到这里,我们对于这个四分三类总算也曾切实体认一遍了,今天这一次的研究也就可以告一段落。依着那“四分三类唯识半学”的古语说来,我们也可说是得了一半的成就。在我的预定行程里面,这一期高空的飞行应当一气飞毕全程之半,现在既经过半,我们也就可以暂时降下飞机休息一下了。

第九讲 法相宗对于一切法的总清算

在上一期的研究工作中，我们已经乘着那高速度的飞机，一气飞越了全程之半，将那号称唯识半学的四分三类，切实地体认了一遍。而最后的结果，却仍然要归法相宗唯一的口号上去，即所谓“一切唯识”。

我们既然已经在上一期飞越了全程之半，那么到了今天这一期，是不是可以继续地飞越那未完的一半呢？这却不行，我们现在不仅不能继续用高速度前进，并且还要暂时停航，加上一番整理和检查的工夫，才可以向那未完的一半程途安然飞去。因此，今天所要研究的，却是法相宗对于一切法的总清算。

说到法相宗对于一切法的清算，我们不是也已经屡屡地谈过，并且归到了那“一切唯识”的口号上去了吗？可是以前所谈的，只是一些散碎的说明，而这一大篇账的总清算还是没有谈到。当知这一大篇账，在各宗人的手里大概都有一些特殊的清算方法，法相一宗便是拿着这“一切唯识”的宗旨去清算的，和其他各宗的方法自然有些分别。我们如今既然做这个研究法相的工作，并且要从这个工作的一半程途上，加以整理和检查，那么对于这些特殊的总清算便不可不谈了。

法相宗对于一切法特殊的总清算，究竟怎样的呢？

详细地说自然也是繁复难穷，而今只拣他重要的总清算说来，便有六种：

①五法———	}	——理体上的总清算
②三性———		
③二无我———		

④四重出体———	}	——言教上的总清算
⑤四重二谛———		
⑥二重中道———		

一、理体上的总清算

(一)五法——从总相上清算一切法

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识。可是当我们用这个唯识的眼光去观察一切法，便有一个五法的总清算，是我们应当知道的。五法是什么呢？一是相，二是名，三是分别，四是正智，五是如如。这就是说，从总相上清算一切法，所得结数是一个五法。根据这个结数看来，其中有“能”有“所”，有“圣”有“凡”，我们正可由此直穷诸法的真相。

这个五法的说法，各宗各派也多有所谈，而法相宗所谈却另成了一条道路。在这中间，正是运用唯识的一种总清算。且待我来加以说明。

1. 相

森罗万象的有为法，各从因缘而生，呈露各种不同的相状，而我们平日所见的一切法，也不过是见到它们的各种相状而已。所以这一种总清算的第一步，便统括一切法而提出了这一个相。

2. 名

对于各种不同的相状，为着便于记忆和讲说起见，常常替它们各各安立了一个名字，而我们平日所见的一切法，也常常只有它这一个名字而已。所以这一种总清算的第二步，便又统括一切法而提出了这一个名。

以上两法，相是所诠，名是能诠。

3. 分别

分别又名觉想，又名妄想。我们平日所见的一切法，并不能得到它的真体，只是由我们的心识加以分别，得到一种所诠的相状，或是得到一种能诠的名字而已，相状名字都起于分别。所以这一种总清算的第三步，便又统括一切法而提出了这一个分别。

以上三法，相、名二法是所变境，分别是能变心。

4. 正智

若能离于虚妄的分别，便得无漏的正智。那时能变的心既已移易，所变的境也就不同，因为它是离戏论的，所以能诠的名字、所诠的相状都不说了，只有一个正智就是。由分别而转成正智便是由虚妄而移入真实。所以这一种总清算的第四步，便又统括一切法而提出了这一个正智。

以上四法，所变之相、名与能变之分别三法，都是有漏法，而正智则是无漏法。

5. 如如

如如又名真如，即由上面所说的正智所证得的真体。真是实义，如是常义；不坏曰真，无异曰如；真以别妄，如以别倒；真简遍计，如简依他；真简有漏，如简有为；真实不虚，常住不变，平等不二，常如其性，谓之真如。此真如体，遍于诸法，诸法体同，彼此皆如，故称如如。由正智而证得如如，便是由妙用而归到本体。所以这一种总清算的第五步，便又统括一切法而提出了这一个如如。而清算到这一个如如之上，我们便也可以不必再求前进了。

相——能詮	} 所变境	} 有漏法	} 有为法
名——所詮			
分别——能变心			
正智——	——无漏法		
如如——			——无为法

以上五法，有漏之相、名、分别与无漏之正智四法都是有为法，而如如则是无为法。但有宜附为声明者，本宗五法之分配，非仅一义，因此与三性相摄，亦有多说。或说，相、名、分别、正智是依他摄，如如是圆成摄，而遍计不摄五事。或说，相与分别是依他摄，名是遍计摄，正智、如如是圆成摄。或说，相、名是遍计摄，分别是依他摄，正智、如如是圆成摄。或说，相与分别是遍计摄，名是依他

摄,正智、如如是圆成摄。此中有一义宜注意,即是上述五法之中,相、名、分别是有漏法,但亦可全配于无漏法。

上面所说的五法,便是法相宗对于一切法的一种总清算。而这个五法,足以统括一切法相,证成一切唯识,这是研究法相的人所不可不知的。其中有漏的名、相,由分别而变出,这就是我们以前所研究的“唯识所变”一义。那无漏的如如,由正智而证得,这就是我们以后所研究的“转识成智”一义。

本宗以法相为教,可是说到总相只有五法。我们在这一种总清算中间,应当认清一切法上只有两条道路:一条是由识的流转而显一种迷境,便有相、名、分别;一条是由识的还灭而显一种悟境,便有正智、如如。不悟即迷,不迷即悟,认清之后便可以不为迷境所愚,由直穷诸法的真相而进得修行的正道,所以这一种总清算是很有用处。研究法相的人必须认得了这一个五法,才算彻底明了本宗所说的“一切唯识”,也才可以运用这个“一切唯识”的妙义。

(二)三性——从自性上清算一切法

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识,可是当我们用这个唯识的眼光去观察一切法,便又有一个三性的总清算,这是我们应当知道的。三性是什么呢?一是遍计所执性,二是依他起性,三是圆成实性。这就是说,从自性上清算一切法,其(清算所得)结数是一个三性。根据这个结数看来,其中有“虚”有“实”,有“有”有“无”,我们正可由此直穷诸法的真相。这个三性的说法,各宗各

派也多有所谈，而法相宗所谈却也另成了一条道路。在这中间，正是运用唯识的又一种总清算。且待我来加以说明。

1. 遍计所执性

(1)释名——周遍计度，谓之遍计；在周遍计度之间，有所执著，谓之遍计所执。一切法上有一种自性，就是由我们凡夫心识的分别而能现一种虚妄的相，谓之遍计所执性。这在诸经典中，又名“妄想自性”，又名“分别性”，寻常学人每略称“遍计”。

(2)举譬——譬如我们在暗夜之中，看见了一条麻绳而误认为蛇，这个误认为蛇的恐怖便是遍计所执性。因为它本不是蛇，并没有蛇的实体，只是由我们心识上一种虚妄的分别计度而起，便俨然显出了一个蛇相，所以说这个遍计所执性乃是虚妄的（详密地说，妄安立故，可说为假；无体相故，非假非实）。

(3)约法——我们一般凡夫在一切法上，常常误认有一个实有的“人我”和一个实有的“法我”，于是计有计无，计一计异，计生计灭，计常计断。殊不知这一切法都是众缘假合的，无一实人（或称实我），也无一实法。我们但由妄想分别计度而迷执为人为法，所以一切法上的实人实法，都是遍计所执性。若就着法相宗的百法的分析而论，并不能分出几法是遍计所执性，应当说圣智所观的百法，是依他起和圆成实两性，而凡夫所执的百法，都是遍计所执性。本来三性应就一法而分，法法均可有三性，非必别体，不可不知。

(4)辨义——在这个遍计所执性上,古来谈法相的人却有三点异义,现在须得提出谈谈,使诸君易于辨认。

①“能遍计”上的异义。这有两说:

其一,安慧论师说,有漏的八识通于三性,皆有所执,前五识和第八识是法执,第七识是我执,第六识通我法二执,八个识既都有执,所以八个识都是能遍计。

其二,护法论师说,八识之中,前五识和第八识无执,唯第六第七两识通我法二执,故仅有二执相应的六七两识是能遍计。

上面两说,在中土的法相宗里面,都是以护法论师所说为正义。

②“所遍计”上的异义。这也有两说:

其一,难陀论师说,实我实法的无体法,是所遍计,也就是遍计所执,这所遍计和遍计所执不分为二。

其二,护法论师说,依他起性的有体法,是所遍计,乃至圆成实性的真如,依辗转说,也是所遍计(以真如为依他起诸法之体故),而遍计所执却非所遍计。因为遍计所执虽是遍计心等的一种对境,但不是所缘缘,所以非所遍计。

上面两说,在中土的法相宗里面,都是以护法论师所说为正义。

③遍计所执上的异义。这也有两说：

其一，安慧论师说，三界里面的心和心所，由无始以来虚妄的熏习，虽各各本体是一，而似有二分出生，便是见相二分，也就是“能取”“所取”。如是二分，情有理无，此相说为遍计所执，而此性即是依他起。

其二，护法论师说，见相二分，是依他起，非遍计所执，唯有这二分上面妄情显现的实我实法的相，才是遍计所执。

上面两说，在中土的法相宗里面，都是以护法论师所说为正义。

(5)破执——这个遍计所执性，本是不可执著的，所以那依三性而立的三无性中，有一个“相无性”，就是对这遍计所执性而说的。因为这个遍计所执性，即是我法邪见，即是妄相显现，本来无性，犹如空华（由病目而起，毕竟无有实体），所以我们要认识这个相无性。

2. 依他起性

(1)释名——依仗他力，谓之依他，在众缘和合之间，依之生起，谓之依他起。一切法上，又有一种自性，就是由外面分别众缘的引发而能起一种实有的相（一部分也可以说是假有的），谓之依他起性。这在诸经典中，又名缘起自性，又名依他性，寻常学人每略称依他。

(2)举譬——譬如那暗夜之中，我们误认为蛇的那一条麻绳，便是依他起性，因为蛇虽没有实体，而绳却有实

体,可是它虽有实体,却仍是依仗众缘而有的。试看这一条绳,它不是出于天生,乃是有人用麻做成的,当做这一条绳的时候,要用种种方法采集了这些麻的纤维,又用种种方法编织这些纤维,而后成了这一条麻绳。其间所借外缘的助力实在不能尽举,若是没有这些外缘,也就没有它。不过它既依仗众缘而出生以后,便宛然有一个实体,和那虚妄的蛇相大不相同,所以说,这个依他起性乃是实有的(详密地说,有实有假,聚集相续分位性故,说为假有,心心所色从缘生故,说为实有)。

(3)约法——宇宙间一切有为之法,莫不依仗众缘而生,所以都是依他起性。若就着法相宗的百法的分析而论,那八个心法、五十一个心所有法、十一个色法、二十四个不相应行法,都是依他起性(无为法中的识变无为,也是依他起性)。不过三性仍应就一法而分,法法均可有三性,非必别体,不可不知。

(4)辨义——在这个依他起性上,古来谈法相的人也有两点异义,现在也须得提出谈谈,使诸君易于辨认。

①分别缘生上的异义。这有两说:

其一,分别二字,唯局有漏,众缘所生杂染诸法,名为分别。今三十颂中说“依他起自性,分别缘所生”,可知只有染分依他,才是法相宗所说的依他起性,而那净分依他,却属于法相宗所说的圆成实性。

其二,一切染净心心所法,皆名分别,所以染分净分两种依他,仍然都属于法相宗所说的依他起性。

上面两说,法相宗特重后说。

②见相二分上的异义。这也有两说:

其一,安慧论师说,见相二分的性,是依他起,而他的相即是遍计所执。

其二,护法论师说,见相二分是依他起,非遍计所执。

上面两说,在中土的法相宗里面,都是以护法论师所说为正义。

(5)破执——这个依他起性也是不可执著的,所以那依三性而立的三无性中,有一个“生无性”,就是对这个依他起性而说的。因为这个依他起性即是有为幻相,即是缘生假立,本来无性,犹如幻事(幻师以术起幻,虽有所托,终无自性),所以我们要认识这个生无性。但是法相宗说,这个生无性乃是假说无性,非性全无,因为他认依他是有的。

3. 圆成实性

(1)释名——圆满成就,谓之圆成,在圆满成就之间显有实体,谓之圆成实。一切法上又有一种自性,就是由本来二空法性的真实而能显一种圆成的体,谓之圆成实性。这在诸经典中,又名成自性,又名真实性,寻常学人每略称圆成。

(2)举譬——譬如那暗夜之中,我们误认为蛇的那一条麻绳,它乃是一些麻做成的,这些做成这一条绳的麻,

便是圆成实性。因为它是出于天生，并非依托人力而做成的，和那做成的绳相大不相同，并且确有实体，不是妄想上的幻相，和那误认的蛇相更大不相同，所以说，这个圆成实性乃是实有的。若以三性对观，便当说遍计是妄有，依他是假有，而圆成是实有，或是说遍计是实无，依他是似有，而圆成是真有。总而言之，遍计是情有理无，而依他圆成是理有情无（依他是相有性无，圆成是性有相无）。所以法相宗说，遍计是空，依他圆成是有，和其他各宗说“遍计依他是空，圆成是有”等异。

(3)约法——一切法的本来真相，莫不是体实遍常的，遍就是圆满，常就是成就，实就是真实，合着这三个条件，所以谓之圆成实性。若就着法相宗的百法的分析而论，那六个无为法，便是圆成实性（识变无为，属依他起）。不过三性仍应就一法而分，法法均可有三性，非必别体，不可不知。

(4)辨义——在这个圆成实性上，古来谈法相的人也有两点异义，现在也须得提出谈谈，使诸君易于辨认。

①无漏有为上的异义。这有两说：

其一，无漏的有为法，即是净分依他，也就是圆成实。

其二，无漏的有为法，乃是净分依他，不属于圆成实。

上面二说，法相宗是以后说为正义的，因为他本只说真如凝然而不许真如随缘。

②依、圆二性上的异义。这也有两说：

其一，华严宗人说性相二宗有十异，第五为三性空有即离异，法相谓三性之中，遍计是空，依、圆是有，但此二性之有，以有为无为显加分别，而依他非即无性之圆成，法性则谓依他无性即是圆成。

其二，《成唯识论》依唯识三十颂说，依他圆成，不即不离，非一非异。

上面二说，实有出入，我们当知法相宗的真意，与华严宗人所判不尽相符。

(5)破执——这个圆成实性也是不可执著的，所以那依三性而立的三无性中，有一个“胜义无性”，就是对这个圆成实性而说的。因为这个圆成实性即是诸法胜义，即是真如实相，本来无性，犹如虚空（虽遍众色，而是众色无性所显），所以我们要认识这个胜义无性。但是法相宗说，这个胜义无性乃是假说无性，非性全无，因为他认圆成也是有的。

上面所说的三性，便是法相宗对于一切法的又一种总清算。而这个三性，足以融摄一切法相，分析一切唯识，是研究法相的人所不可不知的。其中遍计即是虚妄唯识，依他即是因缘唯识（亦即识相），圆成即是真实唯识（亦即识性）。

本宗以唯识为纲，可是说到自性，却有三种唯识。我们在这一种总清算中间，应当认清一切法上实有两类的自性：一类是虚的，便是遍计出于识而非有；一类是实的，

便是“有为”依他识相和“无为”圆成识性，都是有的。虚者自虚，实者自实，认清之后便可以不为妄法所诳，由直穷诸法的真相而进得修行的正道，所以这一种总清算也是很有用处的。研究法相的人必须认得了这一个三性，才算彻底明了本宗所说的一切唯识，也才可以运用这个一切唯识的妙义。

(三)二无我——从主宰上清算一切法

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识，可是当我们用这个唯识的眼光去观察一切法，便又有一个“二无我”的总清算，是我们应当知道的。“二无我”是什么呢？一是人无我，二是法无我。这就是说，从主宰上清算一切法，所得总数是一个“二无我”。根据这个总数看来，其中有“人”有“法”，有“见”有“修”，我们正可由此直穷诸法的真相。这个无我的说法，各宗各派也多有所谈，而法相宗所谈却也另成了一条道路。在这中间，正是运用唯识的又一种总清算。且待我来加以说明。

1. 人无我

(1)释名——人无我是对“人我”而立的。我们这一般凡夫，迷于真如之用，对于这个人身，不了“五蕴假和合”之义，固执实有一个常存自主的“我”在人体中，这便谓之“人我”，以其谓人有我故。若能借着唯识的真义，了知这个五蕴假和合，便破了这个人我，认清这个人体中实在没有这一个常存自主的我，这便谓之“人无我”。这个人无我，或称人空，或称我空，或称生空。

(2)析理——本来这个人身能见能闻，能觉能知，能

动能静，能取能舍，俨然实有一个常存自主的“人我”。可是仔细分析起来，他不过是诸法所假合的罢了。譬如我这一身，发毛爪齿、皮肉筋骨、髓脑垢色，皆归于地，唾涕脓血、津液涎沫、痰泪精气、大小便利，皆归于水，暖气归火，动转归风，四大各离，色蕴尽去，受想行识四蕴，也就随着散灭。试问，这一个常存自主的“人我”还有没有呢？可见这个宇宙间，只有诸法，并无“人我”。若明唯识的真义，便知诸法都是识变，更不会妄执这个人我，因此，唯识家便建立了这一个“人无我”。

(3)断执——所谓人我，就是“我执”。我执有两种：一种是俱生我执，可以说是先天的，他迷于事物，妄起贪爱，无始时来第六第七两识虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教（人之邪说）及邪分别（己之邪思），任运而转，所以谓之俱生我执；一种是分别我执，可以说是后天的，他迷于道理，妄起分别，只在第六意识中有，亦由现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别，然后方起，所以谓之分别我执。这两种我执称为烦恼障，能障涅槃，学佛的人必须断却它，而能断却它的，便是这个“生空观”。

(4)分位——分别我执出于后天，体相较粗，也就易断，在初时“见道位”中，观一切法“生空”真如，即能顿时除灭。至于那俱生我执却不如是，他出于先天，体相极细，也就难断，必须在后来“修道位”中，数数修习胜“生空”观，才能渐次除灭（大乘菩萨对于两种我执亦以法空断之）。

2. 法无我

(1)释名——法无我是对“法我”而立的。我们这一般凡夫(小乘人亦有之),迷于真如之体,对于这些万法不了“诸法因缘生”之义,固执著实有一些常存自主的法在宇宙间,这便谓之“法我”,以其谓法有我故。若能借着唯识的真义,了知这个诸法因缘生,便破了这个法我,认清这些万法中实在没有这一个常存自主的我,这便谓之法无我。这个法无我,或称法空。

(2)析理——本来这些万法有分有合,有来有去,有同有异,有成有坏,俨然实有一个常存自主的“法我”。可是仔细考察起来,它不过是因缘所幻生的罢了。譬如我们眼中所见的法,必须具备九缘才能有见,就是要有色、有空、有明、有眼根、有作意、有分别依的第六识、有染净依的第七识、有根本依的第八识、有能生的种子,若缺一缘,便不能见。其余耳识八缘,鼻舌身三识七缘,都同于此,诸缘尽失,诸法尽不可得。试问这一个常存自主的“法我”还有没有呢?可见这个宇宙间,只有缘生诸法,并无“法我”。若明唯识的真义,便知诸法都是识变,更不会妄执这个法我,因此,唯识家便建立了这一个“法无我”。

(3)断执——所谓法我,就是“法执”。法执也有两种:一种是俱生法执,可以说是先天的,他迷于事物,妄起贪爱,无始时来第六第七两识虚妄熏习内因力故,恒与身俱,不待邪教及邪分别,任运而转,所以谓之俱生法执;一种是分别法执,可以说是后天的,他迷于道理,妄起分别,只在第六意识中有,亦由现在外缘力故,非与身俱,要待

邪教及邪分别,然后方起,所以谓之分别法执。这两种法执称为所知障,能障菩提,学佛的人必须断却它,而能断却它的,便是这个“法空观”。

(4)分位——分别法执,出于后天,体相较粗,也就易断,在入初地时(大乘见道位),观一切法“法空”真如,即能顿时除灭。至于那俱生法执却不如是,它出于先天,体相极细,也就难断,必须在后十地中(大乘修道位),数数修习胜“法空”观,才能渐次除灭(小乘人对于两种法执均未能断)。

上面所说的二无我,便是法相宗对于一切法的又一种总清算。而这个二无我,足以通达一切法相,究极一切唯识,是研究法相的人所不可不知的。其中二无我义,也就是唯识的一种收获。只因一切唯识,所以这个人身只是识变,并无人我;只因一切唯识,所以这些万法也只是识变,并无法我。本宗以破我为鹄,可是说到无我,实有两种。我们在这一种总清算中间,应当认清一切法上并没有那两层我见所见的我,学佛的人既经破了人我,还要进破法我。认清之后,便可以不为我见所惑,由直穷诸法的真相而进得修行的正道,所以这一种总清算也是很有用处的。研究法相的人必须认得了这一个二无我,才算彻底明了本宗所说的一切唯识,也才可以运用这个一切唯识的妙义。

二、从言教上的总清算

(一)四重出体^①——从本体上清算一切法

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识,可是当我们用这个唯识的眼光去观察一切法,便又有一个“四重出体”的总清算,是我们应当知道的。四重出体是什么呢?一是摄相归性,二是摄境从心,三是摄假随实,四是体用别论。这就是说,从本体上清算一切法,所得结数是一个四重出体。根据这个结数看来,其中有“开”有“遮”,有“总”有“别”,我们正可由此直穷诸法的真相。这个出体的说法,各宗各派也多有所谈,而法相宗所谈却也另成了一条道路。在这中间,正是运用唯识的又一种总清算。且待我来加以说明(为了说明的便利,逆次而说)。

1. 体用别论

(1)释名——一切诸法,依着一往所见,它的一切体用各有差别,所以就着这种差别论起来,或相或性,或心或境,或假或实,即以出诸法的本体,这便谓之体用别论。即一切之存在各有其本体,故个别地显示其体。

(2)举例——例如举一管笔,问笔以何为体?答以笔为毛为竹,即是体用别论。

^① 出体:解释经典方法之一,乃为建立某种主张,而使其主要内容清楚明确之方法。体,体质或体性之意,即解释经典时,提出应解释问题的主体。

2. 摄假随实

(1)释名——上面一重是就差别上说的,即是不一不异中之不一门,而下面三重,却是就摄归上说的,即是不一不异中之不异门。这个摄假随实,是说一切诸法虽有假实不同,但是那些假法若是离开实法,便没有体,所以约体而论,应当说有实无假,这便谓之摄假随实。

(2)举例——例如说笔为毛为竹,是第一重的出体;若更疑这个毛与竹为何,便入了第二重。本来所谓毛、所谓竹,都是四尘上所安立的假法,而实体只是四尘(色、香、味、触),所以第二重的答,应说笔以四尘为体,即是摄假随实。

3. 摄境从心

(1)释名——这个摄境从心,是说一切诸法不过心、境两种,而外境实唯心造,离心实无有境,所以约体而论,唯有一心,并无诸境,这便谓之摄境从心。

(2)举例——例如说笔为毛为竹,是第一重的出体;说毛竹为四尘,是第二重的出体;若更疑这个四尘为何,便入了第三重。本来所谓四尘,都是八识所变的,而实体只是八识,所以第三重的答,应说笔以识为体,即是摄境从心。

4. 摄相归性

(1)释名——这个摄相归性,是说一切诸法,所有种种色心差别的相用,实在都是由那真如性上而起。诸法万殊,其体皆如,离了这个真如性体,并不能别显相用,一如之外,更无本体,所以约体而论,应当说有性无相,这便

谓之摄相归性。

(2)举例——例如说笔为毛为竹,是第一重的出体;说毛竹为四尘,是第二重的出体;说四尘为识,是第三重的出体;若更疑这个识为何,便入了第四重。本来所谓识也是由真如实性而起,而实体只是真如,所以第四重的答,应说笔以真如为体,即是摄相归性。这时不宜更问真如以何为体,因为真如是遍常之法,更无所依,所以四重出体之外,没有第五重。

上面所说的四重出体,便是法相宗对于一切法的又一种总清算。而这个四重出体,足以厘定一切法义,分张一切教旨,也是研究法相的人所不可不知的。其中体用别论、摄假随实、摄境从心的三重,正是本宗所正说;而摄相归性的一重,却是本宗所附说。

本宗以说有为标,可是出体也有四重。我们在这一种总清算中间,应当认清一切法上所有本体,在本宗所说实有两类,除本宗所正说的体用别论等三重出体之外,还有一个附说的摄相归性。认清之后,便可以不为法相所缚,由直穷诸法的真相,而进得修行的正道,所以这一种总清算也是很有用处的。研究法相的人必须认得了这一个四重出体,才算彻底明了本宗所说的“一切唯识”,也才可以运用这个“一切唯识”的妙义。

(五)四重二谛——从胜义上清算一切法

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识,可是当我们用这个唯识的眼光去观察一切法,便又有一个“四重二谛”的总清算,是我们应当知道的。四重二谛是什么呢?

一是世间二谛，二是道理二谛，三是证得二谛，四是胜义二谛。这就是说，从胜义上清算一切法，所得结数是一个四重二谛。根据这个结数看来，其中有“真”有“俗”，有“劣”有“胜”，我们正可由此直穷诸法的真相。这个二谛的说法，各宗各派也多有所谈，而法相宗所谈却也另成了一条道路。在这中间，正是运用唯识的又一种总清算。且待我来加以说明。

1. 世间二谛

这是最浅最劣的一重，乃是就世间而说的二谛。

(1) 世间世俗——瓶衣车林等

此谛又名“有名无实谛”，以其依于世间凡夫浅见，隐覆真理，故称之为曰世间世俗。

(2) 世间胜义——五蕴十二处十八界等

此谛又名“体用显现谛”，以其为圣者所知，但事相粗显，犹可破坏，故称之为曰世间胜义。

2. 道理二谛

这是较胜较深的一重，乃是就道理而说的二谛。

(1) 道理世俗——五蕴十二处十八界等

此谛又名“随事差别谛”，即是世间胜义谛，以其一一法门，顺于道理，但事相差别易见，故称之为曰道理世俗。

(2) 道理胜义——苦集灭道四谛等

此谛又名“因果差别谛”，以其知断证修，因果差别顺于道理，又为无漏智之境界，故称之为曰道理胜义。

3. 证得二谛

这是更深更胜的一重，乃是就证得而说的二谛。

(1) 证得世俗——苦集灭道四谛等

此谛又名“方便安立谛”，即是道理胜义谛，以其为佛所方便安立行人证悟之法，但因果相状分明可知，故称之为证得世俗。

(2) 证得胜义——二空真如

此谛又名“依门显实谛”，以其依圣智诠空门观而显理，凡愚不测，故称之为证得胜义。

4. 胜义二谛

这是最胜最深的一重，乃是就胜义而说的二谛。

(1) 胜义世俗——二空真如

此谛又名“假名非安立谛”，即是证得胜义谛，以其离诸相而为圣智所觉，但尚以假相安立，体非离言，故称之为胜义世俗。

(2) 胜义胜义——一真法界

此谛又名“废詮谈旨谛”，以其妙体离言，超诸法相，为圣智之内证，故称之为胜义胜义。

上面所说的四重二谛，便是法相宗对于一切法的又一种总清算。而这个四重二谛，足以网罗一切法义，纲维一切教旨，是研究法相的人所不可不知的。其中胜义世俗谛是二空真如，就是由唯识而证悟的二无我；胜义胜义谛是一真法界，就是识的实性。

本宗以胜义为依，可是说到二谛却有四种。我们在这一种总清算中间，应当认清一切法上，唯有两种最高的胜义，即是二空真如和一真法界最深最胜。认清之后，便可以不为世俗所蔽，由直穷诸法的真相而进得修持的正

道。所以这一个四重二谛的总清算也是很有用处的。研究法相的人必须认得了这一个四重二谛,才算彻底明了本宗所说的“一切唯识”,也才可以运用这个“一切唯识”的妙义。

(三)二重中道——从中道上清算一切法

我们已经认定了法相宗所说的一切唯识,可是当我们用这个唯识的眼光去观察一切法,便又有一个“二重中道”的总清算,是我们应当知道的。二重中道是什么呢?一是言诠中道,二是离言中道。这就是说,从中道上清算一切法,所得结数是一个二重中道。根据这个结数看来,其中有“诠”有“旨”,有“浅”有“深”,我们正可由此直穷诸法的真相。这个中道的说法,各宗各派也多有所谈,而法相宗所谈却也另成了一条道路。在这中间,正是运用唯识的又一种总清算。且待我来加以说明。

1. 言诠中道

这一重中道是浅的,他是说一切缘生的法,它们的本体并非是无,但在这缘生法上妄有所执的,便都是无。这缘生法中,唯有远离一切所执的空性真如而已,而这空性真如之上,又未尝无缘生法。所以说,一切法非空非不空,离有离无,中道义立,这便是言诠中道。以言语诠显之中道,故名。

2. 离言中道

这一重中道是深的,他是说一切法在言诠上,虽得如是说有说无,可是真胜义中,心言路绝,非可说有,非可说无,言说不及,中道义立,这便是离言中道。

上面所说的二重中道，便是法相宗对于一切法的又一种总清算。而这个二重中道，足以指正一切法义，总领一切教旨，也是研究法相的人所不可不知的。其中言诠中道，正是本宗所显说，而离言中道，却是本宗所隐说。

本宗以中道为宗，可是说到中道，却有两重。我们在这一种总清算中间，应当认清一切法上所有中道，在本宗所说也有两类，除本宗所显说的言诠中道之外，还有一个隐说的离言中道。认清之后，便可以不为言诠所囿，由直穷诸法的真相，而进得修行的正道。所以这一种总清算也是很有用处的。研究法相的人必须认得了这一个二重中道，才算彻底明了本宗所说的一切唯识，也才可以运用这个一切唯识的妙义。

说到这里，所有法相宗六种重要的总清算，都已经清算一遍了，我们对于那法相宗所说的一切唯识，一定都已经彻底的明了，也就可以安然地运用，在下一期我们便可以起飞了。不过诸君若是对如今天所说的这六种总清算还有些模糊或是疑惑的话，那么下一期的飞行，便容易发生障碍和危险，还是请大家特别留意地加上一番整理和检查的工夫吧！

第十讲 如何是法相宗的修行

我们在这“法相号”飞行的一半程途之中，既经加上了一番整理和检查的工夫，今天自然可以继续向那未完的一半程途安然飞去了。

可是，这未完的一半程途究竟是研究些什么呢？我想诸君在这继续飞行之前，一定也很想预先知道一些吧！

我便当告诉诸君，在这次法相讲演的第四期中间，本人曾经郑重地发表了一段谈话，说法相宗里面的佛法中心是在那“转识成智”上，并不是在这“唯识所变”上；我们既经认清了“唯识所变”，必须再进一步去研究那“转识成智”。这一段谈话，我想诸君一定也还记得，现在本人便当指明，我们以前所飞过的一半程途，只是研究那“唯识所变”，而这未完的一半程途，却正是研究这“转识成智”。只因那一半的“唯识所变”的意义，太不容易了解，所以它虽然只是一半的程途，而在本演坛的这一个“法相年”之中，却占去了四分之三的研究时间，费去了我们不少的力量。到了今天，我们来研究这一半的“转识成智”，虽然时间只剩了四分之一，可是一切倒还可以迎刃而解，较之前一半的程途实在要容易得多呢！

话又要说回来了，我们这一半的程途虽然容易得多，但是我们切不可因此大意地看过，以为这在全部的法相

研究中间是可以不必费力的一部分。应当知道法相宗里面的佛法中心,并不在那一半的“唯识所变”上,却正在这一半的“转识成智”上。我们若是只尽力地研究那一半,而对于这一半漫不经意,自以为懂得“唯识所变”便尽了研究法相之能事,那时纵然真的有些懂得,也可以说等于研究世间法而并非佛法。因为那一半的研究,毕竟只懂得世间一切法所由起,并没有懂得这个中间的出世间法,法相宗的历代祖师既决不能承认我们这样就是他的信徒,而我们也决不能在他的这条道路上得到真正的利益,实在是白白地费了一番研究的工夫了。因此之故,本人要重新郑重地向诸君声明,这一半的“转识成智”正是法相宗里面的佛法中心,我们应当加倍地努力来研究一番。

本来佛教里面,所有各宗各派莫不敷陈许多教理,建立许多宗义,谈空说有,析俗辨真,出之于口——为之舌敝唇焦,笔之于书——为之汗牛充栋。他们究竟为的什么呢?难道是好为高论故骋玄辩吗?这实在不是的。显明地说,他们只为了要弘扬某一种修行的法门、说明某一种修行的原理,才不惜这样的殚精竭虑、穷幽极微呢!法相一宗,自然也是一样,他所以费了许多力量去说那“唯识所变”,正为的是要说这些“转识成智”的修行法门。我们一方面要知道如今若是只注意那一个“唯识所变”,而忘记了这一个“转识成智”,固然是买椟还珠^①,不免为智

^① 买椟还珠:(成语)只买装珠宝的漂亮匣子,而退还里面的珠宝。比喻没有眼光,取舍不当。

者所笑；而另一方面又要知道，那“唯识所变”的种种研究，正是研究“转识成智”的一种最重要的基础，若是我们舍弃了它，或者虽不舍弃而不能彻底地了解，那时也犹如沙中造屋，基础不固，终不能安稳地建立。所以我们虽然不应当单单重视那“唯识所变”而轻弃这“转识成智”，可是也不应当单单地重视这“转识成智”而轻弃那“唯识所变”。在这中间，我们也可以知道本演坛的研究工作，虽然在那一半上费去了四分之三的时间，却不是白白牺牲了诸君的光阴，正是为这未完的一半建筑了基础，而以后这四分之一的研究时间中，便无时无刻不是在这基础上工作。换句话说，便是在这一种修行的原理说明之后，进而说它究竟如何修行等等。

如何是法相宗的修行呢？提起这个问题，我们首先应当有一种重要的认识，便是在整个的佛教里面，无论何宗何派都是同在一个原则上修行的。他们修行的主旨，只是要由“破我”以成佛；他们修行的大纲，只是要修戒定慧“三学”；他们修行的归宿，只是要超凡入圣。这是本人曾经透露过的一层重要的意义，我们万不可说法相宗别有一种修行，和其他各宗迥不相同。若是果然离开了上面所说的这个原则而和其他各宗迥不相同，那便要算是外道了。不过我们又要知道整个佛教里面的各宗各派，修行的原则虽同，而修行的方法却各各有些不同。所以同在一个“破我”的原则上，有些只破“人我”，有些兼破“法我”；同在一个修三学的原则上，有些修小乘的三学，有些修大乘的三学；同在一个超凡入圣的原则上，有些证

阿罗汉和辟支佛,有些成无上正觉的佛。详细说来,其中等级如古师所判的二教、三教、四教、五教乃至十教,正多着呢!因此之故,我们研究法相宗的时候,虽不应当替他们强为分家,把法相宗列于各宗各派之外,可是他在这一家的许多兄弟行中,也自有他的特性,也自有他的主张,所以也要说,实在又别有一种法相宗的修行。在这中间,我们又正应当分别而观,不要囫圇吞枣、混为一谈才是。

话已说明,我便当说如何是法相宗的修行。

法相宗所说明的修行原理,只是“唯识所变”,所以他的修行方法自然是在这个识上用工夫,也自然是依着这个识的一切体性和规律去用工夫。所以,他虽然也是因,要破我成佛、超凡入圣而去修戒定慧三学,可是他的三学便和其他各宗有些不同,如今且分别地提出来说。

一、法相宗的戒学

弥勒菩萨在《瑜伽师地论》中所说菩萨地,里面说有菩萨戒,后来法相宗人便奉着它作戒本,别成《菩萨戒本》一卷,又称《瑜伽戒本》,这便是法相宗特用的戒。

其中戒条甚多,而最重的戒有四:

1. 自叹己德,毁谤他人。
2. 惜财不施,吝法不说。
3. 恼害不解,谏谢不受。
4. 谤菩萨藏,信相似法。

又总为三聚净戒：

1. 依律仪戒。
2. 摄善法戒。
3. 饶益有情戒。

这些戒律，自然都是在寻常戒学之中，运用了这个唯识的妙义而立的。今不暇详说，姑且略说一二。

譬如四重戒中，第一条是对治心识上根本烦恼的我慢，第二条是对治心识上根本烦恼的贪欲，第三条是对治心识上根本烦恼的瞋恚，第四条是对治心识上根本烦恼的疑惑和邪见，而综合四条都是对治心识上根本烦恼的无明，我们当知这是就着法相宗所说的六根本烦恼法（贪、瞋、痴、慢、疑、无明）而立的。又前三条是就“人我”上立的，后一条是就“法我”上立的，我们当知这又是就着法相宗所说的二无我而立的。

在这中间，六烦恼和二我（人我、法我），乃是识的流转的根本，而今我们要想转识成智，自然要先向这个根本上进攻，所以这个四条便成了法相宗的重戒了。

凡此，均重在心而不重在境，均重在利他而不重在自利，那些杀、盗、淫、妄、饮（酒）等等境上的事和重在自利的条文，在法相宗便不特为提出了。这是充分表出大乘的精神，也是充分表出法相大乘的精神。

至于三聚净戒中，依律仪戒，是伏断有漏种子；摄善法戒，是增长无漏种子；饶益有情戒，是增长大乘无漏种子，也与唯识的妙义相应，那更不必说了。

二、法相宗的定学

法相宗的修定法门,今不甚详。惟有窥基大师所著《大乘法苑义林章》里面,曾经说出一个“五重唯识观”,而他的《心经幽赞》,又曾经推赞这个(五重)唯识观是观行第一。这在经论里面并没有见过,大概是法相宗师师相授的一种法门。

这个五重观法,乃是从粗至细,次第显然的。

(一)遣虚存实识

这是第一重的观法,乃是就一切万法上,先认清有三类境。这三类境之中的独影境,是那些凡夫遍计所执,犹如空华兔角,体用都无,但从虚妄分别而起。惟有依他是诸法的相用,圆成是诸法的体性,才算实有,而这两种实有皆不离识,因为依他是事——即是识相,圆成是理——即是识性,和那些遍计的妄境自然大不相同。所以这第一重观法的作用,便要遣除那些虚妄的遍计所执,而只留存这些实有的依他和圆成,因此谓之遣虚存实识。显明地说,这第一步便是要遣除我们所有一切误认和虚构的妄境,而只留存这些实境和对境的心。

(二)舍滥留纯识

这是第二重的观法,乃是就着上面所留存的依他和圆成,又从依他之中加以辨别。因为在这个依他的识相上,又应认清有四分,四分里面,相分只是我们所缘的境,见分和后两分(自证分、证自证分)才是我们能缘的心,虽

说这个相分的境,不在心外而是一种内境,不是独影而是一种真境,可是它究竟是一种境,有些外滥杂乱,不是纯粹的心识作用,我们应当说见分和后两分才是纯粹的。所以这第二重观法的作用,便要舍弃那些滥杂的相分,而只留存这些纯粹的见分和后两分,因此谓之舍滥留纯识。显明地说,这第二步便是要舍弃我们眼前所见山河大地一切实境,而只留存这个对境的心。

(三)摄末归本识

这是第三重的观法,乃是就着上面所留存的见分和后两分更加辨别。因为这三分之中,又有体用本末之分,后两分可并作一个自体分,即是体是本,而见分却是用是末。所以这第三重观法的作用,便要收摄那枝末的见分,而只归入这根本的自体分,因此谓之摄末归本识。显明地说,这第三步便是要略去我们这个对境的心上一切了别的作用,而只归入一个自体(这自体是用上之体)。

(四)隐劣显胜识

这是第四重的观法,乃是就着上面所留存的自体分更加辨别。因为这些识的自体分之中,有心王的自体分,也有心所的自体分,虽然心王、心所都能变现,但是心王才是真主,心所只是辅佐,真主的力量特胜,辅佐的力量较劣。所以这第四重观法的作用,便要隐去那劣弱的心所,而只显出这强胜的心王,因此谓之隐劣显胜识。显明地说,这第四步便是要隐去我们这个对境的心上一切了别的别相而只显出一个总体(这总体是相上之体)。

(五)遣相证性识

这是第五重的观法，乃是就着上面所留存的心王更加辨别。因为平常所说这些识的心王，还是从事上说的，也还是从识的相上说的，我们还应当从理上去观，从识的性上去观，才能真正见到本来的真体。依着三性说，识的相就是依他，识的性就是圆成，上面从第二重观法起，都是就着依他上用工夫，而这第五重观法的作用，便要遣去那现相的依他，而只证得这本性的圆成，因此谓之遣相证性识。显明地说，这第五步便是要抛开我们这个对境的心上一切了别的总体，而只证得那没有动作没有了别的真如本体（这本体是体上之体）。

这五重观法自然也都是在寻常定学之中，运用了这个唯识的妙义而立的。这在观法之中已很显明，不必再详说了。

三、法相宗的慧学

说到法相宗所期望的最上慧，自然是佛果上的四智。次一步说，便是见道位上的无分别根本智；再次一步说，便是加行位上的无分别加行智；再其次便逐级而下了。可是当我们最初修法相宗的法门之时，一步也有一步的修慧方法，一步也有一步的修慧成绩。在这中间，便可以分作三门来说。

（一）闻所成慧

这是第一门的慧。那些初发心的学人，他或从经论中闻圣教，或从善知识处闻圣教，由这些闻而得圣法，便

能生无漏圣慧，只因这个慧是由闻而成的，所以谓之闻所成慧。这在法相宗里面很是注重，因为他说一切种子之中，除少数业种子^①之外，都是名言种子^②，而业种子也就是由名言种子分出，所以应当说一切种子都是名言。至其所以称为名言种子之故，只因为它是由名言熏习而成。依此说来，名言的力量，实在异常伟大。本宗所说十因之中，以“随说因”为第一因，即以此故。我们现在要增长无漏种子，自然应当先借这些名字言说来熏习它，才可以有所成就。

所以法相宗的修慧，很注重于名相的研究、言说的推求，除亲近善知识之外，必须广寻经论，详析法义，较之他宗，法相宗对此特别重视，而和那不立文字的禅宗、无所言说的空宗恰恰相反。如六经十一论（法相宗立宗所依据的主要经论，如《华严经》、《瑜伽师地论》等）等，学本宗的人便都应当修习。

（二）思所成慧

这是第二门的慧。那些已经有所闻的学人，他或就经论中所闻的法义而加以思惟，或就善知识处所闻的法义而加以思惟，由这些思而得圣法，便能生无漏圣慧，只因这个慧是由思而成的，所以谓之思所成慧。这在法相宗里面也相当地注重它，因为他说思种子的力量很大，一

① 业种子：业果之种子，“名言种子”之对称。又称为业习气，即第六意识善恶思业之种子。

② 名言种子：又称名言习气，为“业种子”之对称。即指由名言（语言文字）概念所熏成之种子。名言，指名字、言说，进而包括逻辑、思维等。

切的业莫不由思而起，三业之中意业是思业，身语二业是思已业。有漏的业固然是成于思，无漏的业也自然是成于思。

所以法相宗的修慧，对于这个思也相当地注重，如“四寻思”（见第十一讲）等，学本宗的人便都应当修习。

（三）修所成慧

这是第三门的慧。那些已经有所思的学人，他或就所思经论中的法义而随顺修行，或就所思善知识处的法义而随顺修行，由这些修而得圣法，便能生无漏圣慧，只因这个慧是由修而成的，所以谓之修所成慧。这在法相宗里面自然也要注重它，因为他说一切差别是实有的，一切因果是不虚的，有所修便有所证，无所修便无所证。

所以法相宗的修慧，对于这个修也很注重，如六度、六方便等，学本宗的人便都应当修习。

这个三慧自然也都是在寻常慧学之中，运用了这个唯识的妙义而立的。这在上面说法之中已很显明，也不必再详说了。

上面所说的三学，便是就着修行的大纲上说明这个法相宗不同其他宗的修行。至于那些与其他宗相同的六度万行，现在便略而不说了。

四、法相宗修行的特点

此外，还有一段应当补说的话，便是法相宗的修行方法，既然是在这个识上用工夫，又既然是依着这个识的一

切体性和规律去用工夫，因此在他的修行中间，便还有几个特点和各宗各派有些不同的，也须得提来说说。

(一)众生有五种不同的种性

第一点，就是依着这个识的一切体性和规律说来，所有修行的根器显然有几种等级，不能一概而论的。因为由识所变的一切法，都是先有一个种子，遇着众缘的会合才发生的，因此我们要修行成佛，也必须先有一个无漏种子，借着这些修行的法门去熏习培养，便可以证得妙果。可是依识而言，不应只说真谛而应先说俗谛，不应只说圣位而应先说凡位，不应只说同义而应先说异义，那么这个无漏种子，在眼前一般众生的身上便有五种不同：

1. 声闻种性——这一类众生的身上，虽有无漏种子，可是他的根性较钝，要闻佛的声教而后能得解脱。并且他只能破“人我”而不能破“法我”，只能自利而不能利他，虽然修行，只能成阿罗汉，不能成佛，这便是所谓声闻种性的一类。

2. 缘觉种性——这一类众生的身上，虽也有无漏种子，可是他这无漏种子也和上面所说的声闻种性一样，只能破“人我”而不能破“法我”，只能自利而不能利他，虽然修行，不能成佛。不过他的根性较高，能推寻十二因缘的道理而自得觉悟，证得辟支佛的果位，这便是所谓缘觉种性的一类。

3. 菩萨种性——这一类众生的身上，既有无漏种子，而这种无漏种子又能并破人法二我，兼修自他二利，只要修行决定成佛，这便是所谓菩萨种性的一类。

4.不定种性——这一类众生的身上,也有无漏种子,不过他的根性可上可下,或作声闻,或作缘觉,或作菩萨,都可以的。所以他若修行,或是成阿罗汉,或是成辟支佛,或是成无上正觉的佛,并不一定,这便是所谓不定种性的一类。

5.无性有情——这一类众生的身上,虽也有本识上本有的无漏种子,可是他现在善根断了,不能由那本有无漏种子熏成新的种子。所以他常常不能修行,就是修行也决不能有所成就(这是就现在一时说,将来他若能续善根,便不是无种性了),这便是无性有情的一类。

由此可知,说到法相宗的修行,不是人人都可以相信的,不是人人都可以马上拿着去修的,也不是人人都可以决定由此成佛的。这和其他宗说一切众生平等不二皆能成佛的,自然有些不同,乃是说法相宗的修行上第一个特点。

(二)修行人有顿渐二机的不同

第二点,就是依这个识的一切体性和规律说来,所有修行的作用是重在因缘和熏习,而因缘的凑合、熏习的成就自须经过相当的时间,并不能一蹴而就。因为我们虽有无漏种子,却常常被那些有漏种子障碍了,使它的一切功能无从显现。譬如将草木种子埋在沙漠里面是不能生芽的,要用种种人工化学方法将这沙漠变成肥壤,这种子自然有生芽的机会了,而这个转变若是没有相当的时间,是不会达到目的的。所以法相宗说,修行要经过无数大劫,在修行人中又有二种不同:

1. 顿机——这就是菩萨种性的人。他的第八识中，唯有菩萨法尔无漏种子，所以他不经声闻、缘觉二乘，直入菩萨行位，这便名为顿悟菩萨，又称为直往菩萨。可是他在菩萨行位之中，也必须经过三大阿僧祇劫才可成佛。

2. 渐机——这就是不定种性的人。他的第八识中，并具三乘无漏种子，所以往往先修二乘行，证二乘果，然后回心向大，改入菩萨行位。而回心之后，又必须先经多劫修行，除去偏执，才入大乘初位。即初果圣者回心须经八万劫，二果经六万劫，三果经四万劫，四果经二万劫，辟支佛经十千劫，这便名为渐悟菩萨，又称为回入菩萨。并且他在菩萨行位之中，仍必须经过三大阿僧祇劫才可成佛。

由此可知，说到法相宗的修行，不是立刻都可以下手修习的，也不是立刻就可以成就的。这和其他宗说即身成佛、一念成佛的，自然也有些不同，乃是说法相宗的修行上第二个特点。

(三)法相与唯识的异同

说到这里，关于法相宗的修行也约略地交代过了。可是本人从前在善知识处，还听到过一段殊异的指示。这段指示发明修行的奥蕴，揭破祖师的心传，乃是研究法相宗修行的人所不可不知的，如今也提来说说。

善知识说，在法相宗里面，常常有人分做两派，一派是法相派，一派是唯识派。又有人说，两派实是一派，不能强为分析。这个问题有很多的学者不能解决，或一或

二,不免首鼠两端。其实法相宗只是一派,不过他的修行下手方法却有两种不同,因此便隐然成了两派。

这两种不同的修行下手方法是怎样的呢?在这中间,各有传承,不易详说,如今只略说大概。

一种是由外修到内,由博修到约,由三界修到一身,由万法修到一识,这便是所谓法相派。他的加行是由那外转的利他的“六善巧”(六方便)以求入见道,而他的证得是先得那“无分别后得智”,而后得“无分别根本智”。

又一种是由内修出外,由约修到博,由一身修出三界,由一识修出万法,这便是所谓唯识派。他的加行是由那内转的自利的“四寻思”以求入见道,而他的证得是先得那“无分别根本智”,而后得“无分别后得智”。

像这样的两种修行方法下手的地方虽然不同,可是他们仍然都是依着那“唯识所变”的原理而用工夫,最后的结果也是一样,所以并不能判然分为两派。至于这两种修行方法的起源,实因我们对于一切法的观察原有本末两端,不是由体达用、由一及万,便是由用返体、由万归一,所以一切修行也可以分出这两途。在这中间,只看各人的机根所乐、病惑所在,分别地选出一种下手方法而修习着,正不必从法相一宗之中强分彼此和优劣,这是我们研究法相的人应当早为辨明的一个问题。

善知识所说如是。关于法相宗的修行,得到这一段的指示,也可以说是完备了,我就借此结束今天这一期的飞行吧!

第十一讲 “转识成智”的若干过程

上一期,我们已经由那前一半的程途转上了这后一半的程途,凭着这架“法相号”飞机一阵高速度的飞行,已经将那法相宗“转识成智”的修行大体地考察一遍。今天这一期的续飞,便当进而考察这种修行的若干过程。

本来这后一半的程途是要研究这个法相宗的修行法门的实际,和那前一半的程途,只空空地说明这一种修行的原理是不同的。但是上一期所说“法相宗的修行”,仍然只是一些呆板的修行方法,还没有说到他们修行上运用这些方法的情形,对于这一种修行的实际自然还没有完全地开显。今天这一期所说“转识成智”的若干过程,即是“法相宗的阶位”,便是就着那些呆板的修行方法上,说明那些法相宗行人运用这些方法的时候所经过的一切情形,对于这一种修行的实际,这才可算是完全的开显了。

现在且拿着交通方法来做一个譬喻吧,譬如我们要由上海到南京去,而现代的交通方法之中,便有乘轮船、火车、汽车、飞机等等。可是我们若是要实际地亲自乘用某一种交通工具到南京去,还须对于这轮船、火车等等所经过的程途,或迟或速、或险或夷等等,都得知道,然后才算明了这一种交通方法的实际,不致有所迷误。上一期

所说“法相宗的修行”，好比说他到南京，是坐一种怎样的轮船，而这一期所说“法相宗的阶位”，便是说这艘轮船开行之后，必须经过吴淞、南通、镇江等等地方而到南京，并且何处应速、何处应迟，乃至何处有险、何处无险等等，都在这里宣布出来。假使我们只在黄浦江边看看那到南京去的轮船，而对于这些沿途的情形全然不知，又怎可以实际地亲自乘坐这一种交通工具到南京去呢？所以在上一期考察之后，不可不有这一期的考察，愿大家都要继续来努力一番。

法相宗这种“转识成智”的修行，究竟有若干过程呢？据法相宗所说，在这中间也有几种分法，有所谓五位，有所谓七地，有所谓十三住，有所谓四十一位；还有一种从时间上分的，便是所谓三祇。可是分法虽不同，而实际上的过程并无不同，今且先说五位，其余的也就可以迎刃而解了。

何谓五位呢？第一是资粮位，第二是加行位，第三是通达位，第四是修习位，第五是究竟位。

一、资粮位

在运用这种法相宗修行方法的第一过程，叫做资粮位。这时候的行人并不能马上便算是正式修行这种转识成智的正宗法门，因为他还没有正式修行的资格，只不过做一些预备工夫而已。譬如人要远行，必须先筹集一些资财粮食才可上路，倘若资财粮食没有筹集到手，他便不

能成行。如果勉强成行,他在路上只是受着冻饿穷困,一定达不到他的目的地。修行的人也是一样,若是没有相当的智慧和相当的福德作修行的资粮,他便没有资格去正式修行。所以法相宗修行的第一过程,便是资粮位(又称资粮道,又称顺解脱分)。

(一)资粮位修行要领

这资粮位中人,由他自己本有那菩萨种性或是不定种性的无漏种子(本性住种),或遇到善知识的启导(习所成种),对于唯识的妙理能深切地信解,修福智二行,伏粗分别起的二障^①现行。但是他还没有“无漏智”,也未能力了知二取^②皆空,多住外门修菩萨行,且多住散心,少能入定,止观力微,所以他还不能伏灭二障的细现行,也不能伏灭二障的种子,只不过由他研究唯识所得的思想时时熏习,启发那本有的无漏种子或是那熏习所成的无漏种子,虽然不能见到真实的唯识相性,却与真实的唯识相性日渐相近。由此常用三种事来勉励磨练自己,并除灭四种障碍,然后安住菩萨道上,所修十波罗蜜自然渐渐成熟(严格地说还不能算是波罗蜜),福智二德自然殊胜,那么这第一过程的资粮位便可以圆满了。

① 二障:烦恼障与所知障,前者由我执而起,后者由法执而起。

② 二取:见取与戒取。亦即五见中的见取见、戒禁取见。所谓见取,即于非胜法中生定胜想,或于非事实中生决定心,以唯此为事实,余皆妄语,此偏僻固陋之见称为见取。所谓戒取,即舍智而以洗浴等戒望得清净,称为戒取。此二取即非因计因、非道计道之谬见。

1. 三种磨练

第一,要知道在这无穷尽的十方世界之中,时时刻刻有无数的有情证得菩提,由此磨练自心,便不致闻菩提难得而心生退屈。

第二,要信我今意乐修行六度,必定可以圆满,并不是难事,由此磨练自心,便不致闻诸行难修而心生退屈。

第三,要信世间人作有漏的功德,所熏成的种子尚能令将来得一切富乐,我修这圆满妙善将来决定可得一切圆满,由此磨练自心,便不致闻佛果难证而心生退屈。

2. 四种障碍

第一,是对于小乘的思想不能舍离。

第二,是对于大乘的义理不能深信。

第三,是对于一切教法每生相对的执著,便是有“我”和“我所”的执著。

第四,是对于一切境界不能任运地进行,也常有执著和分别。

菩萨在这第一过程的资粮位中,便须经过“十住”、“十行”、“十回向”的三十个阶级,试修那相似的十波罗蜜^①,伏二障的粗分别起现行,积集福智二德。如今再分别地细说一下。

1. 十住

菩萨在这资粮位的初级,最初信解这个唯识的妙理,

^① 十波罗蜜:六波罗蜜(六度)再加上方便、愿、力、智之四波罗蜜。法相宗以此十波罗蜜配菩萨十地,说明修行之次第。

将他的心安住在这个上面，试修那些布施、持戒等行，可是这时所行未能殊胜，但得住名。在这中间，可分为十，这便谓之十住。

(1)发心住

这一位的菩萨，由于本身具有成佛的种性，又遇到善知识的启导，便能发起十种求觉的心，所谓：信心、精进心、念心、慧心、定心、施心、戒心、护心、愿心、回向心。这十种心，都是依信发起，以信为主，所以又谓之“十信”。这发心住，犹如转轮圣王之子的前生，一时起了修集福业之念（这时所试修的十波罗蜜中，布施较佳）。

(2)治地住

这一位的菩萨，在发心之后，净治身口意三业，坚持戒律，止恶防非，由此可以生长一切功德，好比耕治土地，预备培植禾稼一样。这治地住，犹如王子前生由一念之动而作修集福业之预备（这时所试修的十波罗蜜中，持戒也较佳）。

(3)修行住

这一位的菩萨，在净治三业之后，努力地试修十波罗蜜等等妙行，渐积福智二种资粮。这修行住，犹如王子前生修集福业（这时所试修的十波罗蜜中，安忍也较佳）。

(4)生贵住

这一位的菩萨，在试修诸行之后，善根渐渐萌动，从一切贤圣正法中生，种性高贵，可说他这时已得一种自利。这生贵住，犹如王子投胎（这时所试修的十波罗蜜中，精进也较佳）。

(5)方便住

这一位的菩萨,在善根出生之后,能以一种空明凝定的心,广行方便,救度众生,可说他这时是由自利而试行利他。这方便住,犹如王子胎成,身相不缺(这时所试修的十波罗蜜中,静虑也较佳)。

(6)正心住

这一位的菩萨,在试行利他之后,正心而住,对于外人的一切赞叹和诽毁都不动心。这正心住,犹如王子胎中身相不缺,心相亦同(这时所试修的十波罗蜜中,慧也较佳)。

(7)不退住

这一位的菩萨,在心定不动之后,对于所受持的正法心坚不转,善巧修习,不肯退失。这不退住,犹如王子胎中身心均具,日益增长(这时所试修的十波罗蜜中,方便也较佳)。

(8)童真住

这一位的菩萨,在受法不退之后,三业清静,真体渐具。这童真住,犹如王子胎中长养完足(这时所试修的十波罗蜜中,愿也较佳)。

(9)法王子住

这一位的菩萨,在真体渐具之后,进悟法王的正法,堪袭法王的尊位,可说他这时真实的能明了佛法。这法王子住,犹如王子出胎(这时所试修的十波罗蜜中,力也较佳)。

(10)灌顶住

这一位的菩萨，在堪袭法王之后，进而受法王位，可说他这时由真实的明了佛法，渐渐达到那真实的能如说修行的境地。这灌顶住，犹如王子受职行灌顶礼后，即能治理国事（这时所试修的十波罗蜜中，智也较佳）。

2. 十行

菩萨在这资粮位的中级，由那信解唯识妙理之上，试修那些十波罗蜜等行，渐渐殊胜，不仅暂时安住其心，却已可算是真能如法修行（不过严格地说，这时所修十波罗蜜，还不能算是波罗蜜），并且这时在自利之外，转重利他。在这中间，可分为十，这便谓之十行。

（1）欢喜行

这一位的菩萨，善能修行十波罗蜜中的“布施”。施波罗蜜上，有财施、无畏施、法施，而这次喜行，也能为大施主，喜舍一切，不求财利名誉，常自欢喜，人见了，也莫不欢喜恭敬。

（2）饶益行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“净戒”。戒波罗蜜上，有律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，而这饶益行也能常持三聚净戒，不染五欲，能伏众魔，并且能令一切众生也能持戒。

（3）无恚行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“安忍”。忍波罗蜜上，有耐怨害忍、安受苦忍、谛察法忍，而这无恚行也能了悟这个身的空寂，对于一切怨害都能忍受，常常谦卑恭敬，和颜爱语，不害自他。

(4) 无尽行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“精进”。精进波罗蜜上，有被甲精进、摄善精进、利乐精进，而这无尽行也能精进过于寻常，无论经历若干长远的时劫，受着种种剧烈的苦痛，而他的上求下化的愿力依然念念不息。

(5) 离痴乱行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“静虑”。静虑波罗蜜上，有安住静虑、引发静虑、办事静虑，而这离痴乱行也能常住正念，恒无散乱，对于世出世等一切法都没有痴乱的时候，乃至生时死时入胎出胎，都不痴乱。

(6) 善现行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“慧”。慧波罗蜜上，有生空无分别慧、法空无分别慧、俱空无分别慧，而这善现行也能悟知一切人法都无性相，所以身口意三业悉归寂静，无缚无著，而复不舍那化度众生的心，能随着众生的种类，现种种身去救济他们。

(7) 无著行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“方便善巧”。方便善巧波罗蜜上，有回向方便善巧和拔济方便善巧，而这无著行也能遍历一切微尘刹土，供养诸佛，救度众生，心无厌足，却又了知一切法是寂灭相，于一切法心无所著。

(8) 尊重行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“愿”。愿波罗蜜上，有求菩提愿和利乐他愿，而这尊重行也能使那

可尊重的善根皆悉成就。由得着这些尊重法，更增修自利利他诸行。

(9) 善法行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“力”。力波罗蜜上，有修习力和思择力，而这善法行也能成就四无碍陀罗尼门诸善慧法，能为众生作清凉池，除烦恼热，有力量守护正法，令佛种不断。

(10) 真实行

这一位的菩萨，又善能修行十波罗蜜中的“智”。智波罗蜜上，有受用法乐智和成熟有情智，而这真实行也能成就诚实的了悟，如说能行，如行能说，语行相应，身心皆顺。

3. 十回向

菩萨在这资粮位的末级，由那信解唯识妙理之上，预备修习那转识成智的法门，已从试修十波罗蜜等行，进至真能如说修行。这时已能略得自利，也能略得利他，由此进而扩充心量，使这些自利利他诸行遍于一切，广及十方三世而无有穷尽，将一切功德回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界。果能如此，那时功德也就不可思议，福慧二种资粮也就备足了。在这中间，又可分为十，这便谓之十回向。

(1) 救护众生离众生相回向

这一位的菩萨，由前所修布施波罗蜜，以法财无畏等施救护众生，令离生死苦，得涅槃乐，又入怨亲平等观，于一切众生不见有怨亲等相，乃至不见有众生相。由此将

这布施波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是救护众生离众生相回向。

(2)不坏回向

这一位的菩萨，由前所修戒波罗蜜，于三宝所得到坚固不坏的信力，常修三聚净戒，护持不失。由此将这戒波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是不坏回向。

(3)等诸佛回向

这一位的菩萨，由前所修忍波罗蜜，学三世诸佛，悲智双行，不著生死，不离菩提。由此将这忍波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是等诸佛回向。

(4)至一切处回向

这一位的菩萨，由前所修精进波罗蜜，供养一切三宝，利益一切众生，无处不至。由此将这精进波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是至一切处回向。

(5)无尽功德藏回向

这一位的菩萨，由前所修静虑波罗蜜，得无尽善根，离一切业障，依忏悔随喜等行，庄严诸佛净土，常做佛事，具足无尽功德。由此将这静虑波罗蜜的功德，回向一切众生，回向无上菩提，回向真如法界，便是无尽功德藏回向。

(6)随顺一切坚固善根回向

这一位的菩萨，由前所修慧波罗蜜，能舍一切，广利

众生,以身代众生苦,坚固安住自性功德。由此将这慧波罗蜜的功德,回向一切众生,回向无上菩提,回向真如法界,便是随顺一切坚固善根回向。

(7)等心随顺一切众生回向

这一位的菩萨,由前所修方便波罗蜜,增长一切善根,普覆一切众生,平等利益,永离颠倒差别。由此将这方便波罗蜜的功德,回向一切众生,回向无上菩提,回向真如法界,便是等心随顺一切众生回向。

(8)如相回向

这一位的菩萨,由前所修愿波罗蜜,成就正念正智,安住不动,不违一切平等正法,上严佛刹,下度众生,凡所行愿,都顺着真如平等的相。由此将这愿波罗蜜的功德,回向一切众生,回向无上菩提,回向真如法界,便是如相回向。

(9)无著无缚解脱回向

这一位的菩萨,由前所修力波罗蜜,得解脱心,行普贤行,饶益众生,护持佛法,既无取著,亦无缠缚。由此将这力波罗蜜的功德,回向一切众生,回向无上菩提,回向真如法界,便是无著无缚解脱回向。

(10)法界无量回向

这一位的菩萨,由前所修智波罗蜜,智光遍照,广及法界,如同虚空,无有限量,能做大法师,行大法施,严净世界,利乐有情。由此将这智波罗蜜的功德,回向一切众生,回向无上菩提,回向真如法界,便是法界无量回向。

以上所说的三十个阶段,都算是那第一过程的资粮

位。在这资粮位以前是凡夫位,凡夫要经过一万大劫修行,才能成就“十信”,入资粮位,而这个资粮位又要经过一大阿僧祇劫,才能修满上面所说的三十个阶段并且就是这三十个阶段都修满了,还不能算是正式的修行,只不过积集了一些资粮罢了。因为他还不曾真实地见道,不能脱名言的熏习,所了知的,但与真道相似而已。不过资粮既足,便堪远行,经过了这第一过程,已有了修行的基础,正可进而正式修行了。

二、加行位

在运用这种法相宗修行方法的第二过程,叫做加行位。这时候的行人已经在资粮位中做过了一些预备工夫,积集了许多智慧和福德,修行已经有了基础,便可进而体会唯识真性,由见道^①而修道^②。但是道不易修,也不易见,即以见道而论,便应当在那资粮位圆满之时,就着第十回向位中,更修一些方便加行,借这些加功用行而后能入见道位,所以法相宗修行的第二过程便是加行位(又名加行道,又名顺决择分)。

(一)加行位的修行要领

这加行位中人(唯依欲界善趣身起),他先已能伏灭

① 见道:修行之阶位。与修道、无学道合称为三道。即以无漏智现观四谛,见照其理之阶位。见道以前为凡夫,入见道以后则为圣者。

② 修道:见道后更对具体之事相反复加以修习之阶位。与见道合称为有学道。

二障的粗分别起现行,但未能伏灭细现行和二障的种子。现在便从唯识三性上,依四种定力,修“四寻思”和“四如实智”的观法,伏灭粗细分别起二障现行和粗俱生起二障现行。

但这一位中,不曾起真无漏智,他的观唯识理还是用那有漏的有分别智,在这个能观的心前,安立少许事物,即变起真如的相状而缘着它,说它就是唯识真胜义性。这时行人虽空了那些遍计所执相,但是当心变起依他起相,观心之中,一空一有,带相而观,仍有所得。因为他仍有所得,所以他还不能实住那真唯识理,不能伏灭二障的细俱生现行和二障的种子,只不过他已经能入住定心,正式地修那唯识观法,使止观的力加速地增进,直至达于世间第一,堪起出世间道,那么这第二过程的加行位便可以圆满了。

1. 四种寻思

一切法的分析,不出“名”、“义”、“自性”、“差别”四种。这“四寻思”便是在这四种上详细观察。要看出这四种都是假立的,都是实在没有的。

譬如牛,它是一法,我们唤它作牛,这个牛字(文)和这个牛字的声音(言)便是“名”。这个牛字和牛字的声音,即指那个二角四足一身一尾的物,便是“义”(义或称事)。那牛的实物,便是“自性”。那牛所有的一切形状作用,便是“差别”。

(1)我们观察这中间的名是假立,叫做“名寻思”。

(2)观察这中间的事是假立,叫做“事寻思”。

(3)观察这中间的自性是假立,叫做“自性假立寻思”。

(4)观察这中间的差别是假立,叫做“差别假立寻思”。

由这四种寻思,便能勘破一切的法。他在伏除二取中,要观空那“所取”的境。

2. 四种如实智

由四种寻思的深入,可显出四种智慧。这四种智慧的观照,能常如其实性,所以谓之四如实智。

(1)“名寻思所引如实智”——如实了知这些名都是依识假立的,离识非有,而识亦非有。

(2)“事寻思所引如实智”——如实了知这些事也都是依识假立的,离识非有,而识亦非有。

(3)“自体假立寻思所引如实智”——如实了知这些自性也都是依识假立的,离识非有,而识亦非有。

(4)“差别假立寻思所引如实智”——如实了知这些差别也都是依识假立的,离识非有,而识亦非有。

由这四种如实智,便能真实地勘破一切的法。他在伏除二取中,不仅观空了“所取”的境,还观空了“能取”的识。

(二)加行位的修行阶段(四加行)

菩萨在这个第二过程的加行位中,便须经过“暖”“顶”“忍”“世第一法”的四个阶段,依四种定,修四寻思和四如实智,伏二障的分别现行,启发那无漏的无分别智。

1. 暖位

菩萨在这加行位的初级,用定心去修四种寻思,依我们“能取”的识,观我们“所取”的境是空,就是观一切法的名义自性差别离识非有。这时寻思的工夫不深,只称做“下寻思”。可是他既用这种寻思的工夫,自然也可以得到一些明亮,所以这时所入的定称为“明得定”。这一种明,虽然不能算是无漏慧之明,却也就是那一种明的前相,犹如钻木取火,火虽未发,已先发暖。在这位中,道火未发,先有暖相,所以谓之暖位。

2. 顶位

菩萨在这加行位的次级,仍用定心去修四种寻思,依我们“能取”的识,观我们“所取”的境是空。这时工夫已深,寻思已能尽其妙,便称做“上寻思”。在这上寻思之中,所得的明已经较上一位增进不少,所以这时所入的定称为“明增定”。寻思的工夫做到这里,已经达于极顶,所以谓之顶位。

3. 忍位

菩萨在这加行位的第三级,用定心去修四如实智观,这时如实智观的工夫不深,只称做“下如实智”。但是他已能如实了知我们“所取”的境是空,决定印可前此所观而顺导后此所观,所以这时所入的定称为“印顺定”。前面二位不过明了那“一切唯识”,知道一切法离识非有,便只空了“所取”的境,还留了一个“能取”的识。如今到了忍位,便要从印可前此所观的“所取空”之上,进而观“能取空”,就是要观察这个“能取”的识究竟有没有。前此知道离识无境,现在更要知道离境也无识,境既是空,识也

是空，这才伏除了二取了。由此决定认可二取是空，认识真义的少分，所以谓之忍位。在这位中，又应分为三：

- (1)下忍位——印所取境空
- (2)中忍位——认能取识空
- (3)上忍位——印能取识空

4.世第一法位

菩萨在这加行位的末级，仍用定心去修四如实智观，这时工夫已深，如实智观已能尽其妙，便称做“上如实智”。他能如实了知我们“所取”的境是空，又能如实了知我们“能取”的识是空。在前上忍位中，虽已经在下忍印“所取空”之后，印了“能取空”，但是他的观智较弱，未能双印。到了这世第一法位中，他的观智特强，便能双印二空，从此功夫无间，必入见道，所以这时所入的定称为“无间定”。在这四加行中间，虽方便时也通诸禅，但是一定要依着第四禅才得成满，就这最后的一位而论，他在世间的凡夫法里面实为最胜，无与伦比，所以谓之世第一法位。

以上所说的四个阶段，都算是那第二过程的加行位。他就是在那“十回向”中最后的一个回向之上修的，这些都还是法相宗修行的“方便道”。由此进入见道，便可再进而入修道，那才是法相宗正式的修行呢！

三、通达位(见道位)

在运用这种法相宗修行方法的第三过程,叫做通达位。这时候的行人,他先已经在资粮位中做过了一些预备工夫,又已经在加行位中修过了一些加功用行,虽然那些都只算是一种“方便道”,不能算是正式的无漏圣道。可是这时他的基本已经培养得很足,他的力量已经积蓄得很强,由此再进,即能入于见道。当见道时,于一切法莫不通达,所以法相宗修行的第三过程便是通达位(又名见道)。

(一)通达位的修行要领

这通达位中人,他先已能伏灭二障的粗细分别起现行,又能伏灭二障的粗俱生起现行,但未能伏灭细俱生起二障现行和二障的种子。现在功夫无间,无漏智现前,体会真如,实住唯识真胜义性上,便能伏前六识相应俱生起烦恼障现行,断舍分别起二障种子和习气。在前加行位中,虽也依着唯识三性观,可是那时未起真无漏智,但用那有漏的有分别智了知唯识相,虽能双空二取,终是带相而观,心有所得,所以不能算是实住唯识性上。到了这一位中,便发了无漏的无分别智,前此所缘的相悉归消灭,由此心无所得,然后才实住唯识性上。

菩萨在这中间,工夫大进,依着这个无分别的无漏深智亲证真理,便是得了“根本智”。此后更起一种有分别的无漏浅智,了知依他如幻的一切俗事,便是得了“后得

智”。那前面得根本智的，谓之“真见道”，那后面得后得智的，谓之“相见道”。既得了二种无漏智，证了二种见道，那时生如来家，住极喜地，善达法界，得诸平等，常生诸佛大集会中，于多百门已得自在，自知不久证大菩提，能尽未来利乐一切，那么这第三过程的通达位便可以圆满了。

1. 二种无漏智

一种是“根本智”，它是缘真谛境的，乃是由四加行所生的体会真如的智。这智同真如是平等平等的，是不相离的，没有“能取”“所取”，也没有一切名言的相状。所以这根本智只有见分，没有相分，没有相分所以没有分别，只有见分所以能随带真如的相状，不变而缘，且于所缘都无所得。由得了这根本智，便能证“生空”“法空”的真理，断“所知障”“烦恼障”的分别种子。他是无漏智的根本，所以谓之根本智。

又一种是“后得智”，他是缘俗谛境的，乃是从无分别上再起有分别的智。这智对于真如是变相而缘的，虽然他已经空了“能取”“所取”，可是他为了弘法利生的方便，特地起了一些名言的相状。所以这后得智既有见分，又有相分。既有相分，所以也有分别；既有见分，所以能模仿真如的相状，变相而缘。由得了这后得智，便能了知一切依他如幻的俗事，分别一切离言中道的境行，上严佛土，下化众生。他是在无分别之后得的，所以谓之得智。

2. 二种见道

一种是“真见道”，他是证唯识性的，乃是由无分别的根本智体会真如，实证二空所显的真理，实断二障的分别种子，真实不虚，所以谓之真见道。

又一种是“相见道”，他是证唯识相的，乃是由有分别的后得智模仿真如，变起一种类似真见道的形相，虽然类似于真，可是与真终隔一间，所以谓之相见道。

(二) 通达位的修行阶段

菩萨在这第三过程的通达位中，便须经过这个见道的重要阶段（这一个阶段上又可分出“真见道”、“相见道”两个阶段），断二障的分别种子，得无漏的无分别智。如今再分别地细说一下：

1. 真见道

这是由四加行最后的“世第一法”更进而得的。那时他在世第一法里面，已经修得了一种极锐利的观智，但仍是“有漏智”，也是“有分别智”。由此一旦道火忽发，顿见唯识实性，便得了无漏的无分别智，证“生”“法”二空，断分别二障。

这真见道只有一心，虽然也须经过若干刹那，事方究竟，但是念念理智冥合，前后相等，并无二致，所以总说一心，这便是所谓“一心见道”（在这中间，也有两说，有说二空二障乃系渐证渐断的，有说二空二障乃系顿证顿断的。后一说即是上面所说的“一心见道”，前一说即是将下面所说的“三心见道”，也算是真见道）。

2. 相见道

这是由真见道再进而得的。那时他在真见道里面，已经得了那无漏的根本智，这根本智是无分别的，是专缘真谛境的，他所照见的是一切皆空，平等一如。这时他由此再进，从这个无分别上更起一种有分别的无漏智，缘俗谛境，照见这些如幻的法相，差别历然，莫不了知，这便是“后得智”。

这“后得智”虽是有分别的，可是他是从无分别上起的分别，与凡夫的分别大不相同，所以也称为“无分别后得智”。这智也能断二障分别种子，但是从实际上说，这二障的分别种子已在真见道时断过了。

这相见道又有两类：

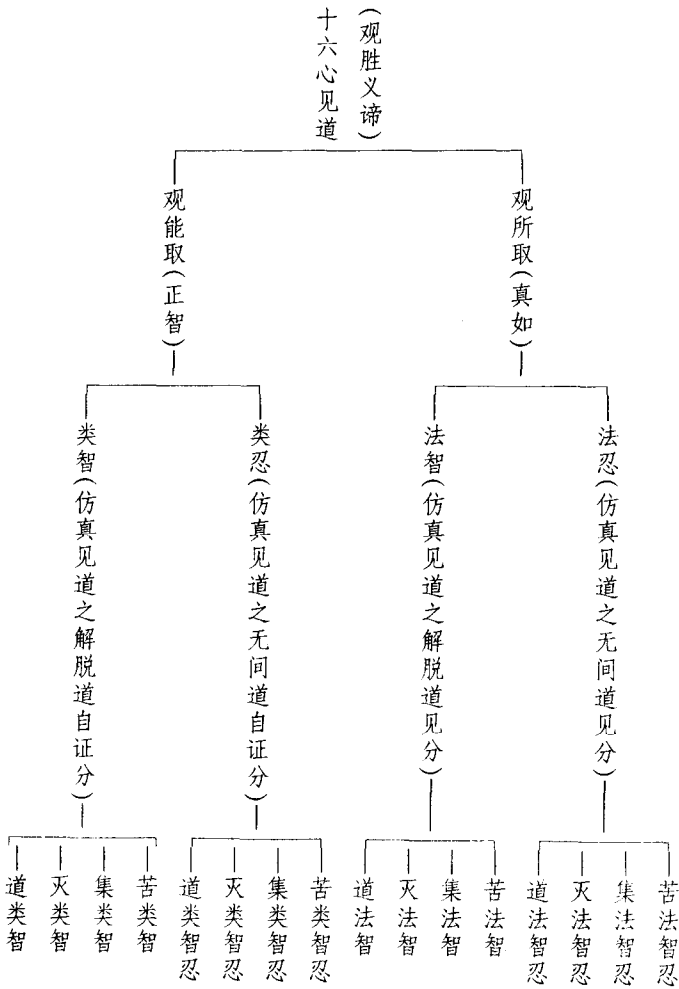
一类是“观非安立谛”的，就是“三心见道”。

一类是“观安立谛”的，就是“十六心见道”。而这十六心见道又有两类：一类是观能取所取的四谛而开十六心的；一类是观上界下界的四谛而开十六心的。

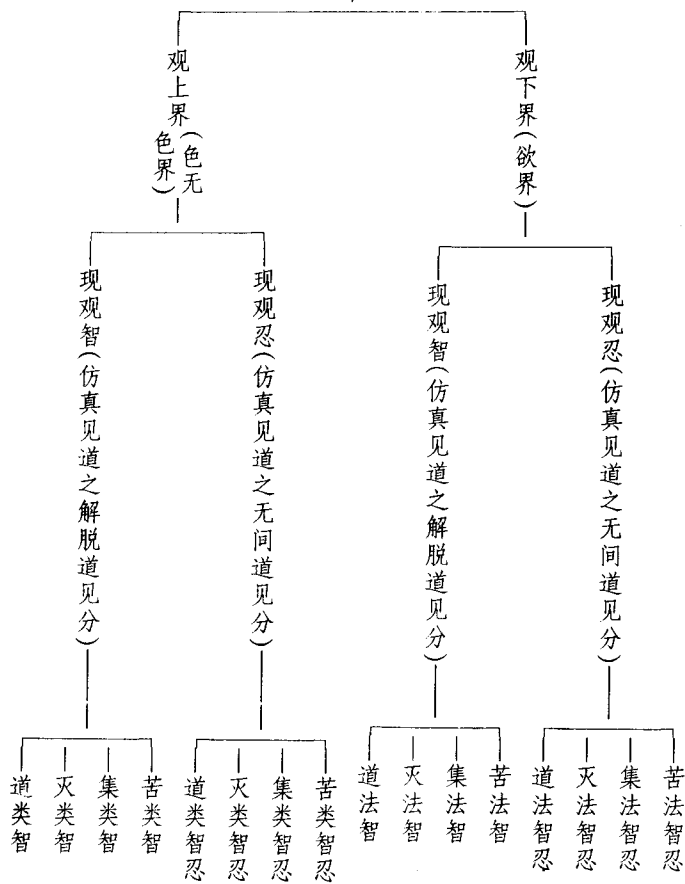
如今分别列表于下：

三心见道

- | | | |
|---------------------------------------|----------------------------|----------------------------|
| (3) 遍遣一切有情诸法假缘智——俱空——断细分别二障种子——类智——总缘 | (2) 内遣诸法假缘智——法空——断粗分别所知障种子 | (1) 内遣有情假缘智——生空——断粗分别烦恼障种子 |
|---------------------------------------|----------------------------|----------------------------|
- 法智——别缘



(观世俗谛)
十六心见道



以上所说的一心见道、三心见道、乃至二种十六心见道，都算是那第三过程的通达位。

这一位(通达位)的期间最短，仅有若干刹那。在那修满了十住、十行、十回向之后，再修过那四加行，便入了这一位。不过这一位平常并不别立，它就是下面所说修习位中初地三心里面的“入心”，若是就着四十一位来说，它便没有显明特出的位置了。不过这一个过程实在极关重要，行人必须经过了这通达位的见道，才可算能正式修习那法相宗的法门，所以特为标出，另成一个过程，我们也不可因为它期间极短而忽略了。

四、修习位(修道位)

在运用这种法相宗修行方法的第四过程，叫做修习位。这时候的行人，他已经在资粮位中预备了充足的福慧资粮，又已经在加行位中修得了强盛的止观力量，又已经在通达位中见到了圣道，便具足了正式修行人的资格。由此，对于以前所信解的唯识妙理才算真能如法修习。

譬如菩萨所应修的十波罗蜜，在资粮位中也曾经修过，可是严格地说，那时修布施等十行并不能算是十波罗蜜，因为他还没有具备那波罗蜜的条件，惟有这修习位中所修才是十波罗蜜。

本来这个十波罗蜜，他要有七种最胜，方可称波罗蜜，而这七种最胜，惟有这修习位才能真实地具备。因此，行人一定要到了这一位中，才算真能修习十波罗蜜，

以前所有修习都不能算是正式的修习。所以法相宗修行的第四过程便是修习位(又名修道)。

(一)修习位的修行要领

这修习位中人,他先已能伏灭二障的分别种子,又已能伏灭二障的粗俱生起现行,又已能伏灭前六识相应俱生起烦恼障现行,但未能伏灭二障现行和二障的俱生种子和细俱生起所知障现行。现在功夫更进,将所有二障的俱生种子也一概断尽,唯余一些习气,至下面所说的究竟位方舍。这时他既断尽二障种子,便能具足无边功德,成就一切神通,于二转依^①便能证得,那么这第四过程的修习位便又可以圆满了。

1. 七种最胜

第一是“安住最胜”,要坚久地安住菩萨种姓;
第二是“依止最胜”,要真切地依止大菩提心;
第三是“意乐最胜”,要广遍地悲愍一切有情;
第四是“事业最胜”,要圆满地具行一切事业;
第五是“巧便最胜”,要无漏的无相智所摄受;
第六是“回向最胜”,要深妙地回向无上菩提;
第七是“清净最胜”,要纯白地不为二障间杂。

2. 十波罗蜜

这十波罗蜜的名相,前面已经说过,可是我们要知道一定要到十地上,具足那七种最胜,才算是波罗蜜(不过

^① 二转依:即断尽烦恼、所知二障,转得二种胜妙之果。转烦恼,得大涅槃;转所知障,证无上觉。

也有时说,初祇所修但名波罗蜜,二祇所修名近波罗蜜,三祇所修名大波罗蜜)。并且还要知道这十种胜行,它们是一贯的,又是渐进的。如布施所以求戒,持戒所以求忍,乃至于行愿所以求力,宣力所以求智,既由前前引发后后,复由后后持净前前,前前粗而后后细,前前易而后后难,所以显出十种次第。

(二)修习位的修行阶段——十地

菩萨在这第四过程的修习位中,便须经过“十地”的十个阶段,修真正的十波罗蜜,断十重障,证十真如。如今再分别地细说一下:

(1)极喜地

这一位的菩萨,初发真无漏智,舍去无始以来异生性,得到圣性,具证人法二空的真理,能利益自他,所以生大欢喜,这便谓之极喜地。

在极喜地中所修胜行,虽说广大无边,但都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜,又以“布施波罗蜜”为最胜,所以也可以说,这初地是修“布施波罗蜜”的。

极喜地中,依着证入的时间前后,又可分为三心:

- ①入心,是初入这一地时;
- ②住心,是入这一地后久住于这一地时;
- ③出心,是将这一地进入后一地时。

这中间又有二道:一是无间道,是断惑位;二是解脱道,是证理位。而这个极喜地的入心,便是上面所说的通

达位。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。如今只拣那第六识相应的俱生起所知障种子来说，初地所断，乃是“异生性障”。这一种障执著我法，能障三乘圣性。断了这一种障，便证“遍行真如”，即是我法二空所显真如。这真如遍在一切法中，所以名为遍行。

(2) 离垢地

这一位的菩萨，具清净戒，远离一切微细毁犯（误犯），远离那些能起微细毁犯的烦恼垢染，这便谓之离垢地。

在离垢地中所修胜行，虽说广大无边，但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“戒波罗蜜”为最胜，所以也可以说，这二地是修“戒波罗蜜”的。

离垢地中，也有“入”、“住”、“出”三心，也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。如今只拣那第六识相应的俱生起所知障种子来说，二地所断，乃是“邪行障”。这一种障三业违犯，能障清净禁戒。断了这一种障，便证“最胜真如”。这真如具极净戒，极净戒具无边功德，于一切法最为殊胜，所以名为最胜。

(3) 发光地

这一位的菩萨，成就一种胜定及殊妙教上四种总持，能发无边深妙的慧光，这便谓之发光地。

在发光地中所修胜行，虽说广大无边，但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“忍波罗蜜”为最

胜,所以也可以说,这三地是修“忍波罗蜜”的。

发光地中,也有“入”、“住”、“出”三心,也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障,正是俱生起二障的种子和现行。如今只拣那第六识相应的俱生起所知障种子来说,三地所断,乃是“暗钝障”。这一种障令所闻所思所修的妙法忘失,能障胜定总持和胜定等所发三慧。断了这一种障,便证“胜流真如”。这第三地得殊胜三慧,照了真如所流大乘教法,由所流教法于余教法最为殊胜,所以三地所证的真如名为胜流。

(4) 焰慧地

这一位的菩萨,安住那最胜的菩提分法妙慧殊胜,能断烦恼,犹如大火焚烧薪炭,这便谓之焰慧地。

在焰慧地中所修胜行,虽说广大无边,但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜,又以“精进波罗蜜”为最胜,所以也可以说,这四地是修“精进波罗蜜”的。焰慧地中,也有“入”、“住”、“出”三心,也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障,正是俱生起二障的种子和现行。如今只拣那第六识相应的俱生起所知障种子来说,四地所断,乃是“微细烦恼现行障”。这一种障即是第六识俱身见等,行相最细,任运而生,远随现行,能障菩提分法。断了这一种障,便证“无摄受真如”。这真如不是我执等所依止处,也不是我执所取,无所系属,所以名为无摄受。

(5) 极难胜地

这一位的菩萨，能令俗谛有分别智、真谛无分别智同时并起。由于他修习菩提分法经过极多的艰难，才得并起自在，这便谓之极难胜地。

在极难胜地中所修胜行，虽说广大无边，但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“禅波罗蜜”为最胜，所以也可以说，这五地是修“禅波罗蜜”的。

极难胜地中，也有“入”、“住”、“出”三心，也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。如今只拣那第六识相应的俱生起所知障种子来说，五地所断，乃是“下乘般涅槃障”。这一种障，乐涅槃乐，厌生死苦，能障生死涅槃无差别道。断了这一种障，便证“类无别真如”。这第五地证生死涅槃平等无别和迷悟一如的真理，由此了知真如类无差别，所以名为类无别。

(6) 现前地

这一位的菩萨，能明了十二因缘的深理，由此引发，使无分别智能现在前。二智现前，这便谓之现前地。

在现前地中所修胜行，虽说广大无边，但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“慧波罗蜜”为最胜，所以也可以说，这六地是修“慧波罗蜜”的。

现前地中，也有“入”、“住”、“出”三心，也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。如今只拣那第六识相应的俱生起所知障种子来说，六地所断，乃是“粗相现行障”。这一种障执有苦集的染相、道

灭的净相等粗相现行，能障无染净道。断了这一种障，便证“无染净真如”。这真如体上，本无杂染，亦无清静，所以名为无染净。

(7) 远行地

这一位的菩萨，善修无相行，证入无相。不起功用，远出过世间和二乘出世间道，与清净地邻接，这便谓之远行地。

在远行地中所修胜行，虽说广大无边，但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“方便波罗蜜”为最胜，所以也可以说，这七地是修“方便波罗蜜”的。

远行地中，也有“入”、“住”、“出”三心，也有“无间”、“解脱”二道。从初地至此地出心，为三大阿僧祇劫中之第二阿僧祇劫（十波罗蜜，在此第二阿僧祇劫中所修名“近波罗蜜多”，与第三阿僧祇劫中所修名“大波罗蜜多”者微殊，而与第一阿僧祇劫中所修名“远波罗蜜多”、或但名波罗蜜多、或严格论之不名波罗蜜多者，自又不同）。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。如今只拣那第六识相应的俱生起所知障种子来说，七地所断，乃是“细相现行障”。这一种障执有流转还灭细相现行，能障妙无相道。七地断了这一种障便证“法无别真如”。这真如虽在许多教法之中，安立了一些胜义法界等名，而他的本体却是无二无别，所以名为法无别。

(8) 不动地

这一位的菩萨，前既由于无相得无功用，因此他的无漏无分别智任运相续，在一切有相中，不为一切现行烦恼

所动，这便谓之不动地。

在不动地中所修胜行，虽说广大无边，但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“愿波罗蜜”为最胜，所以也可以说，这八地是修“愿波罗蜜”的。

不动地中也有“入”、“住”、“出”三心，也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。如今只拣那第六识相应的俱生起所知障种子来说，八地所断，乃是“无相中作加行障”。这一种障在无相中仍然作功用行，致令那无相观不得任运而起，能障无功用道。八地断了这一种障，便证“不增减真如”，即是相土自在所依真如。这真如断染不减，得净不增，相土皆随所欲，自在现前，所以名为不增减。

(9) 善慧地

这一位的菩萨，成就了微妙的四无碍解，能遍游十方刹土，随着有情的机宜自在说法，获得无碍广大智慧，这便谓之善慧地。

在善慧地中所修胜行，虽说广大无边，但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“力波罗蜜”为最胜，所以也可以说，这九地是修“力波罗蜜”的。

善慧地中，也有“入”、“住”、“出”三心，也有“无间”、“解脱”二道。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。如今只拣着那第六识相应的俱生起所知障种子来说，九地所断，乃是“利他中不欲行障”。这一种障乐修己利，不

乐导人，能障四无碍解。九地断了这一种障，便证“智自在所依真如”。若证得这真如，便能运用一种殊胜的度生智慧，于四无碍皆得自在，所以名为智自在所依。

(10)法云地

这一位的菩萨，得总缘一切法智，能储藏一切定慧功德，能覆隐那广大无边犹如虚空的二障，能出生那无量殊胜功德充满的法身，恰如大云，能覆虚空，能生净水，这便谓之法云地。

在法云地中所修胜行，虽说广大无边，但也都摄在十波罗蜜之内。而这时的十波罗蜜，又以“智波罗蜜”为最胜，所以也可以说，这第十地是修“智波罗蜜”的。

法云地中，也有“入”、“住”、“出”三心，也有“无间”、“解脱”二道。这第十地的出心，名“金刚心”，或称“金刚无间道”。他的解脱道，即是佛果（亦有将金刚心二道提出别立等觉妙觉二位者）。

十地里面所断惑障，正是俱生起二障的种子和现行。如今只拣那第六识相应的俱生起所知障种子来说，这第十地所断，乃是“诸法中未得自在障”。这一种障，使智于诸法中不得自在，能障大法智云及所含藏所起事业。这第十地断了这一种障，便证“业自在等所依真如”。若证得这真如，便于一切神通作业总持定门，皆得自在，所以名为业自在等所依。

以上所说的十个阶段，都算是那第四过程的修习位。这一位的期间最长，须经过二大阿僧祇劫才能修满上面所说的十个阶段，就是由初地至七地经过一大阿僧祇劫，

由八地至十地又经过一大阿僧祇劫,在这中间,才算是正式修习那法相宗的法门,过此以后便堪证得佛果了。

五、究竟位

在运用这种法相宗修行方法的第五过程,叫做究竟位。这时候的行人,他已经由积集资粮、努力加行而证得了见道,又已经由十地的修习而圆满了修道,便能达到了他的目的地,而这一种修行方法的究竟便在此处。修行这一种方法的人必须证到这一位,才算究竟。若是不能这样地竿头进步,就是位登十地也还要说是功亏一篑,所以法相宗修行的第五过程便是究竟位(又称究竟道)。

(一)究竟位的修行要领

这究竟位中人,他真能运用这唯识的妙理而转识成智,在金刚无间道中断二障种子,证“生”、“法”二空。到了金刚解脱道,更舍其余的有漏(谓有漏善三无记法全异熟生少分)和劣无漏种(即十地中所生现行及此种类中下品种),证“四智菩提”和“四涅槃”的妙果。这“菩提”、“涅槃”二果,正为转舍“烦恼”、“所知”二障而得,即是转烦恼障而得涅槃,转所知障而得菩提,这便谓之二种转依。得了这二种转依,便能成正等觉,证无上道,具足法身,妙得佛果。那么,这第五过程的究竟位便可以圆满了,同时那法相宗修行的过程便也就此终结了。

1. 四智菩提

菩萨在究竟位所证的菩提不同其他,他有四种无漏

智相应的心品。

第一是“大圆镜智相应心品”，乃是转那有漏的第八识聚所得，离一切分别杂染，为一切色心功德所依，又任持一切种子功德，能现生佛、身佛、土佛智的影像，无间无断，穷未来际，如大圆镜，能影现众多的色像，这便谓之大圆镜智。

第二是“平等性智相应心品”，乃是转那有漏的第七识聚所得，无我无执，观一切诸法和自他有情悉皆平等，大慈大悲等恒共相应，随诸有情所乐，示现那受用身土种种影像，这便谓之平等性智。

第三是“妙观察智相应心品”，乃是转那有漏的第六识聚所得，善观察一切诸法的自共二相，无碍自在而转，又摄观无量陀罗尼门、三摩地门及所发生种种功德，于大众会中能自在现无边作用差别，说法利生，这便谓之妙观察智。

第四是“成所作智相应心品”，乃是转那有漏的前五识聚所得，为欲利乐一切有情，遍于十方一切世界，示现种种不可思议的变化三业，成就本愿力所应作事，这便谓之成所作智。

以上四智菩提原为一切众生所本有，但是要待熏发，才得现起。那第二的平等性智和第三的妙观察智，在那通达位菩萨也已经有一分的证得，可是具足这个四智而得到那圆满的大菩提的，唯有这究竟位的佛果。

2. 四种涅槃

“涅槃”二字，乃是依着真如离障而施設之名，虽说真

如性体无二无别,但依证得的相说,略有四种:

第一是“本来自性清净涅槃”,乃是说一切法本具的真如妙理,虽有客尘烦恼的杂染,可是本性依然清净,具足无量功德,无生无灭,犹如虚空。这本是一切有情平等共有的,但是凡夫二障未断,终于迷闷不觉,唯有圣者才能证知,这便是本来自性清净涅槃。

第二是“有余依涅槃”,这是断烦恼障后所显的真如,他虽然断了烦恼障,但是这个苦果的身体还是存在,还有那微苦的所依未灭,这便是有余依涅槃。

第三是“无余依涅槃”,这也是断烦恼障后所显的真如,烦恼既尽,所余的依身亦灭,这便是无余依涅槃。

第四是“无住处涅槃”,这是断所知障后所显的真如,常为大悲大智所辅翼,由大智故,不住生死,由大悲故,不住涅槃,利乐有情,穷未来际,悲智二用常起,而体性依然常寂,这便是无住处涅槃。

以上四种涅槃,凡夫和二乘有学,具有初一(上述第一种涅槃);不定性二乘无学,具有前二;定性二乘无学,具有前三;直往菩萨,具有第一和第四。可是具足这个四种而得到那真实的大涅槃的,也唯有这究竟位的佛果。

(二)究竟位的修行阶段

菩萨在这第五过程的究竟位中,便踏上了这个最后的特胜阶段(这一个阶段上又可分出“金刚无间道”、“金刚解脱道”两个阶段),成就那十波罗蜜,断尽二障,得二转依,显三种佛身佛土。如今再分别地细说一下。

1. 金刚无间道

这一位的菩萨，他已经深证了那唯识的实性，入于“金刚喻定”，以前所修的十波罗蜜都已经圆满成就，二障的种子至此一切悉断。这时名为金刚心菩萨，又称等觉，他已经与佛相等，但隔一间。不过这一位在四十一位说中，仍摄于第十地。

2. 金刚解脱道

这一位的菩萨，他由那金刚心更进，已将“佛果障”断尽，便证佛果，前此所余的二障习气至此也都永舍。这时既转舍烦恼障尽而得四涅槃，又转舍所知障尽而得四智菩提，便能具足三种法身，显现三种净土：

第一种法身为“自性身”，所居为“法性土”，这种身土是就佛的真如实体而言，身土无别，遍一切处。

第二种法身为“受用身”，所居为“受用土”，这种身土是就佛的功德满相而言，身土显分，又有“自受用”、“他受用”二种。

第三种法身为“变化身”，所居为“变化土”，这种身土是就佛的神变妙用而言，随类化现，利乐有情。

以上所说的金刚无间道、金刚解脱道，都算是那第五过程的究竟位，这一位便是我们行人的最后目的地。

说到这里，法相宗所分的五位过程便都已交代过了，同时那些七地、十三住、四十一位、三祇等等，也就在这里可以迎刃而解。读者如今可列一总表。

今天这一期的续飞，总算已经将那法相宗“转识成智”的修行所有若干过程，又已经考察一遍了。这犹如我

们知道某一种到南京去的交通方法，他是坐着一种怎样的轮船，如何经过吴淞、南通、镇江等等地方而到南京，何处应速、何处应迟，乃至于何处有险、何处无险等等，通通都已经明白了，那么，我们便可以运用这一种交通方法，安然地到南京去了。这一期的续飞就此也可告一段落，诸君便请暂时休息一下，到了下一期，本人便当结束这“法相号”的航行呢！

第十二讲 “法相年”最后的大结束

这“人生大梦”中的光阴总是如飞地过去，而本人引领着本演坛的听众，乘着这一架“法相号”飞机，也高速度向前飞行，到了今天，不觉已经是我们这个“法相年”的大除夕夜了。

在这大除夕夜之中，我们检查这一年的飞航成绩，总算这一架飞机的速度很高，除去那最初第一期和今天这一期之外，只费去了十期的很少光阴，便将那需要多年研究的法相宗全部地考察一过，并且对于他这一宗里面所有主要的东西和特别应当注意的地方，都已经借着置身高空的机会，很容易地加以指点，也很容易地一目了然。比之寻常那些步行地上的人，行于万山之间，往往因峰回路转、山环水复而迷失方所、杳不知其所归的，这中间的成绩自然要高超得多。我想，这在诸君看来，不是也要认为很迅速很快捷吗？本人在那最初第一期开讲法相的时候，曾经冒昧地指出这一条研究法相的新捷径，而介绍于诸君之前，现在总算可以交代过去了。

可是，当这个“法相年”的年终，我们走到了这一条新捷径的终点的时候，本人还得重新地驾着这一架“法相号”飞机，携着诸君再上高空，作一次全部的回顾，更加上一些补充的说明，然后才可以使诸君都能亲切地认识这

一架“法相号”最后的停止地方，而安然地降落，得到了一个真实的归宿，不致因这次取道空中而有“观察空疏”、“驰骛空虚”、“两足蹈空”、“空手而返”等等流弊。我想，这倒是一件很紧要的事，本人固然应当聚精会神地来完成这最后的工作，同时还愿诸君也都要加以特别的注意，继续地做这一次最后的努力。

而今便请在高空之中，向着我们来时的路径回顾一下吧。为了法相宗义的繁复难明，我们且不厌琐细，依次地按期看来。

一、对前期主要内容的回顾

【第一期】本人最初介绍这一条研究法相的新捷径，而在这一条新捷径的起点地方提出了那研究法相的大纲领，说明了那法相宗的用意，使诸君预先都能洞晓全程，辨明方向，要算是捷径中之捷径，也要算是开辟这一条新捷径的先锋。

法相宗的用意——〔由广明法相以破我——方法
由破我以成佛——目的〕

【第二期】本人引领诸君走上了这一条新捷径，便是乘着这一架“法相号”飞机，飞上高空加以观察，而其中的第一步，乃是先看这个法相宗在全部的佛教里面所处的地位，使诸君先能认清全部的大势，超越那些纠纷和迷误

的境域(前期从异中明其同,此期从同中辨其异)。

法相宗的地位—— $\left\{ \begin{array}{l} \text{横的空有两半中之一半} \\ \text{纵的空有三层中之第二层} \end{array} \right.$

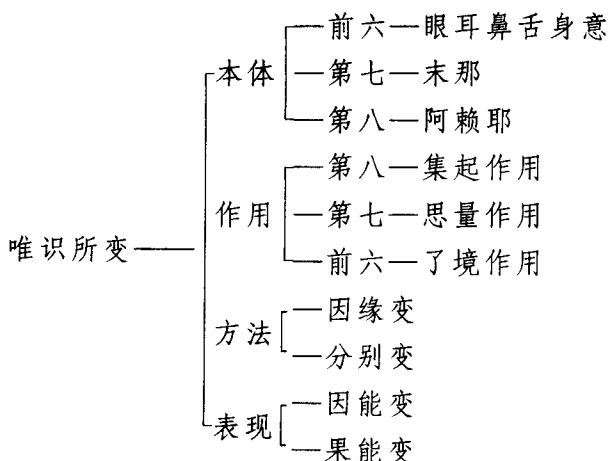
【第三期】高空观察的第二步,乃是对于全部的宇宙先做一次整个的考虑,用法相宗的眼光,看这个宇宙间究竟有些什么物事。由此便得了法相宗所谓“百法明门”的认识。

百法明门—— $\left\{ \begin{array}{ll} \text{心} & \text{法——八} \\ \text{心 所 有法} & \text{——五十一} \\ \text{色} & \text{法——十一} \\ \text{心不相应行法} & \text{——二十四} \\ \text{无 为 法} & \text{——六} \end{array} \right.$

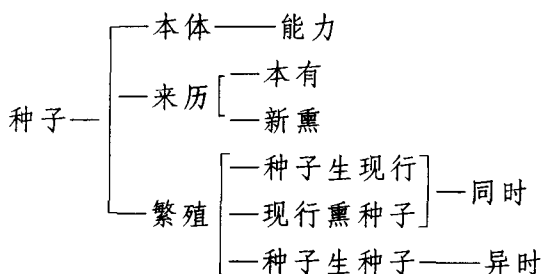
【第四期】高空观察的第三步,乃是从这个宇宙间的百法上,用法相宗的眼光,再详细地看谁是这些百法的主体。由此便得了法相宗所谓“一切唯识”的认识。

一切唯识—— $\left\{ \begin{array}{ll} \text{心} & \text{法——识自相故} \\ \text{心所有法} & \text{——识相应故} \\ \text{色} & \text{法——二所变故} \\ \text{不相应法} & \text{——三分位故} \\ \text{无 为 法} & \text{——四实性故} \end{array} \right.$

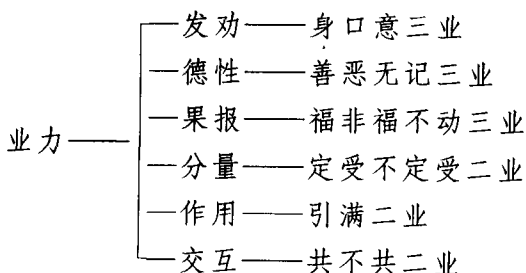
【第五期】高空观察的第四步，乃是从这个“一切唯识”上，用法相宗的眼光，再详细地看这个识究竟如何变出这些百法。由此便得了法相宗所谓“唯识所变”的认识（上期从全部的本体上观察，此期从全部的现象上观察）。



【第六期】高空观察经过四步之后，我们降下飞机又作实地研究。而其中的第一步乃是从这个“唯识所变”上，用法相宗的眼光，再详细地看这些识变的基本单位是怎样的情形。由此便得了法相宗所谓“种子”的认识。

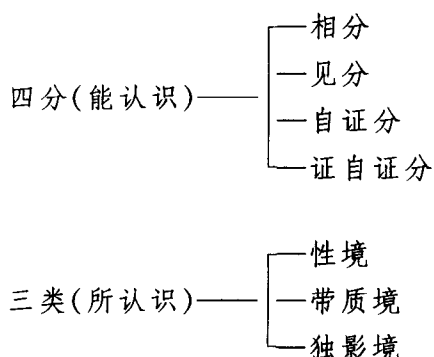


【第七期】实地研究的第二步，乃是从这个“种子”上，用法相宗的眼光，再详细地看这些种子如何集合而显现那三界四劫的境界，由此便得了法相宗所谓“业力”的认识。

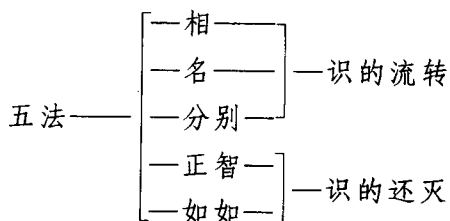


【第八期】实地研究经过二步之后，我们便又跳上飞机，作一次最高速度的飞航，一气飞毕全程之半，便是从那种子所显现的境界上，实施这“唯识”的观测，以我们的认识为主，用法相宗的眼光，再详细地看这些认识中间“所认识”和“能认识”都究竟是怎样一回事。由此便得了法相宗所谓“四分”、“三类”的认识，而完成了那“唯识所

变”的研究。



【第九期】既经飞毕全程之半,我们便暂时停航,加上一番整理和检查的工夫,便是从那四分三类的认识上,再用法相宗的眼光,加以其他种种的清算方法,使“唯识”的妙理,更能显明、更能严密。由此便得了法相宗所谓“五法”、“三性”、“二无我”的认识,又得了法相宗所谓“四重出体”、“四重二谛”、“二重中道”的认识,而彻底地完成了那“唯识所变”的研究。



三性——
 —遍计所执性——虚妄唯识
 —依他起性——因缘唯识
 —圆成实性——真实唯识

二无我——
 —人无我
 —法无我

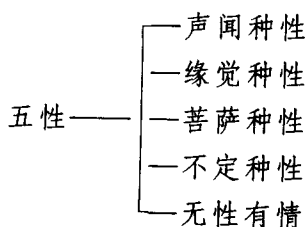
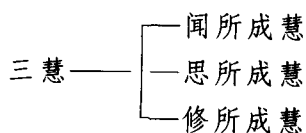
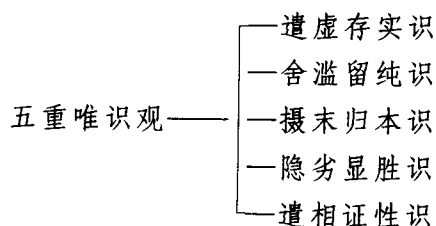
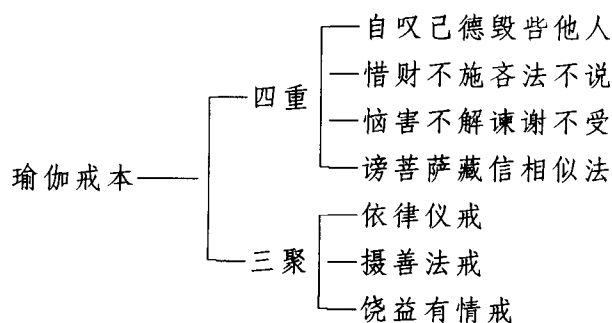
四重出体——
 —摄相归性
 —摄境从心
 —摄假随实
 —体用别论

四重二谛——
 —世间二谛
 —道理二谛
 —证得二谛
 —胜义二谛

二重中道——
 —言诠中道
 —离言中道

【第十期】在一半程途之中，既经加上了一番整理和检查的工夫，我们便又继续地向那未完的一半程途飞去，便是从上面已经彻底认清的“唯识所变”这一种原理上，再用法相宗的眼光，看如何运用这一种原理去修行。由此便得了法相宗所谓“瑜伽净戒”、“五重唯识”、“三慧”的认识，又得了法相宗所谓“五种性”、“二机”和“法相唯识

二派”的认识,而约略地完成了那“转识成智”的研究。



二机——
 一顿机——直往菩萨
 一渐机——回入菩萨

二派——
 一法相派——由万法修到一识
 一唯识派——由一识修出万法

【第十一期】那未完的一半程途，既经过了第一步的高空观察，还须进而求第二步，这第二步乃是从这个“转识成智”的修行法门上，再用法相宗的眼光，看运用这一种修行法门的时候要经过一些什么过程。由此便得了法相宗所谓“五位”、“四十一位”、“十三住”、“七地”、“三祇”的认识而彻底地完成了那“转识成智”的研究。

五位——
 一资粮位
 一加行位
 一通达位
 一修习位
 一究竟位

四十一位——
 一十住
 一十行
 一十回向
 一十地
 一佛果

- 十三住——
- 种姓住
 - 胜解行住
 - 极欢喜住
 - 增上戒住
 - 增上心住
 - 觉分相应增上慧住
 - 诸谛相应增上慧住
 - 缘起流转止息相应增上慧住
 - 有加行有功用无相住
 - 无加行无功用无相住
 - 无碍解住
 - 最上成满菩萨住
 - 如来住

- 七地——
- 种姓地
 - 胜解行地
 - 净胜意乐地
 - 行正行地
 - 决定地
 - 决定行地
 - 到究竟地

- 三祇——
- 初祇——地前————常住散心
 - 二祇——初地至七地——一定散兼住
 - 三祇——八地至成佛——常在定中

二、对前期重要法义的回顾

(一)全部十一期归纳为三层重要的法义

我们依次地按期看过一遍，便使我们来时路径上的所有一切影像，重复涌现眼前，由此再归纳起来，当得下面所说的三层。

第一层是，我们将这十一期所经过的程途归纳起来，当知大概可分为二：前一半的程途是研究“唯识所变”，后一半的程途是研究“转识成智”。

第二层是，我们将这两半的程途再归纳起来，当知实在只为一件事，便是要说明这法相宗的修行法门，前一半的程途是说明他的原理，后一半的程途是说明他的实际。所以研究法相的人，不应当只注重那“唯识所变”，还须注重这“转识成智”。这一点乃是研究法相的人应当特别注意的地方。

第三层是，我们将这法相宗的修行法门再归纳起来，当知他的用意是在破我以成佛，而他在全部佛教许多法门之中，只是一种。这一点也是研究法相的人应当特别注意的地方。

以上所说的三层，我想诸君今天在这高空之中回顾起来一定都很容易看出的。可是这十一期的研究里面，所有应当特别注意的地方，除却上面所说的几点之外，还有几点，我须得另为提出，请诸君都注意地回顾一下。

(二)第四期所补出的两层极重要的意义

(1)若见真有一识可唯,是人便仍不解唯识,当知境固非有,识亦非有。

(2)若人不于心外求法,亦可说言唯境非识。当知心色一如,唯识亦可唯境。

(三)第六期所提出的三个要点

(1)法相宗的说法,只重在俗谛一边,还有那真谛一边却隐在纸背,不甚显露。我们不可看呆了这些俗谛的说法而忘失了那真谛说法。

(2)法相宗的说法,只重在凡夫境界一边,还有那圣者境界一边,却隐在纸背,不甚显露。我们不可看呆了这些凡夫境界,而忘失了那圣者境界。

(3)法相宗的说法,只重在异义一边,还有那同义一边却隐在纸背,不甚显露。我们不可看呆了这些有分别的异义,而忘失了那无分别的同义。

(四)第七期所提出的三个重要之点

(1)世间法和出世间法,都是随业力而转移,其中又以意业为发动主体。意就是识,所以法相宗说唯识。

(2)业力虽是强大,可是我们若是求得解脱,或能追悔对治,也可以使它转移。所以法相宗要转识成智以求解脱。

(3)学佛的人正是依着业力的原则而修,所以法相宗的修行处处不离业力的原则。

(五)第九期所说的三种言教上的总清算

(1)法相宗说,一切言教实有四重出体。其中“体用别论”、“摄假随实”、“摄境从心”的三重,是本宗所正说

的，而“摄相归性”的一重，却是本宗所附说的。

(2)法相宗说，一切言教实有四重二谛。其中“世间二谛”、“道理二谛”、“证得二谛”的三重，是本宗所涵说的，而“胜义二谛”的一重，才是本宗所标说的。

(3)法相宗说，一切言教，实有二重中道。其中“言诠中道”的一重，是本宗所显说的，而“离言中道”的一重，却是本宗所隐说的。

(六)第十期所补说的两个特点

(1)法相宗的修行，不是人人都可以相信的，不是人人都可以马上拿着去修的，也不是人人都可以决定由此成佛的。因为依着这个识的一切体性和规律说，众生应有五种种性，不是都能修证的，这和其他宗说一切众生平等不二、皆能成佛的，有些不同。

(2)法相宗的修行，不是立刻都可以下手修习的，也不是立刻就可以成就的。因为依着这个识的一切体性和规律说，修行虽有二种机根，可是都要经过无数大劫，这和他宗说即身成佛、一念成佛的，也有些不同。

说到这里，我们这一次重上高空作一次全部的回顾，要算已经周尽了。本人便当再加上一些补充的说明，使诸君认识这一部“法相号”飞机最后的停止地方，安然降落，得到一个真实的归宿。

三、两段重要的补充说明

关于这些补充的说明，又可以分为两大段。第一段

是法相宗因行上的重要辨明，第二段是法相宗果德上的重要辨明。

(一)法相宗因行上的重要辨明

在上期飞行考察之后，便有一位同愿，向我提出了一个问题。他道：“你引领着我们研究这个法相宗的唯识妙义，已经有十一期了。在前十期之中，你所说的都紧紧地扣着那唯识的妙义，可说是法相的专门研究。惟有这后一期，却有些扣得不紧了。试看，你所说的十住、十行、十回向、十地等等过程之中，虽然也有一句两句提到唯识，可是你说这些过程中所修行的法门却都是以十波罗蜜为主，并没有说起他们如何运用唯识。若是单就那十波罗蜜来说，那么，大乘的各宗各派便没有不修这些法门的，那又如何可说是法相宗特有的修行呢？既然同是一样地修着这十波罗蜜，那又何必还要什么法相宗的修行方法呢？”

这个问题便是对于法相宗因行上所起的一种疑惑，此中自有补充说明之必要，如今且将当时的几番问答复述出来，以供诸君探讨。

那时我便答复他道：“你不要以为大乘的各宗各派大都修这十波罗蜜，便以为他们所修全然无二。要知道各宗各派所修的十波罗蜜，实在各有一种特殊的精神。譬如，三论宗人修十波罗蜜，便是用那一切悉破的精神去修的；天台宗人修十波罗蜜，便是用那一心三观的精神去修的；华严宗人修十波罗蜜，便是用那重重无尽的精神去修的；净土宗人修十波罗蜜，便是用那回向西方的精神去修

的；真言宗人修十波罗蜜，便是用那方便究竟的精神去修的；而法相宗人修十波罗蜜，便是用那一切唯识的精神去修的。所以大乘的各宗各派虽然同修十波罗蜜，而实际上却有很多不同，并不可混为一谈呢！”

这位同愿因问道：“这个法相宗究竟如何用那一切唯识的精神去修十波罗蜜呢？”

我道：“法相宗的修行，原是依着唯识的这一种原理而建立的，所以他无时无刻不运用那唯识的妙义。而今只就着布施波罗蜜来说吧，当那法相宗人修行布施的时候，他固然不是存着那些凡夫市侩盗名祈福求报的心，也不是存着那些小乘厌舍一切希求出离的心，也不是存着那些大乘三论乃至真言等宗的心，他乃是从那唯识的妙理上，悟知一切万法莫非这个识所变现，只因我们的这个识上执著了一个‘我’，所以沉沦于生死海中，长夜流转，不得解脱。如今我们要想解脱，必须将这个识上所有‘我’的执著，完全打破，在平日的行为上，便当时时修行布施，舍离一切。换句话说，就是尽量地牺牲一己去利乐众生，由这种种布施行为的时时熏习，自然可以使这个识上的一切种子都起变化，便能渐渐地将这个识上所执著的‘我’完全舍去，而证得那真如法界的本体。并且他既悟知一切唯识，当他修行布施以破我，同时也知道这个世间所有的一切法，只不过是这个识的变现，这个能施的身心和所施的财法，乃至受我所施的众生，都是识的变现的一部。一方面知道这些本来非有，一方面又知道业力上的因果始终不虚，必须有真实的修行才能改变那些种

子,这乃是识的体性和规律所系,丝毫不容推移。我们若是就着那无为的真如本体而言,那能施所施和受施者,自然是不生不灭、不垢不净、不一不异、不增不减;若是就着那有为的诸识妙用而言,便非时时行施、对治旧障、熏生新种,不足以破这些‘我’的执著而达到‘转识成智’的目的。所以要从唯识妙理上修行,便须先修这个布施波罗蜜,而当那法相宗人修这个布施波罗蜜的时候,他实在是用这一切唯识的精神去修的。以上所说,只是举了这个布施波罗蜜来做一个例,其余的那些波罗蜜正是一样,也就不待烦言了。由此,我们要说法相宗自有法相宗的修,虽然所修同是十波罗蜜,而实际上他的精神确有不同。”

这位同愿因又问道:“他们的精神既然不同,那又何必同修着十波罗蜜呢?”

我道:“这个十波罗蜜本来是大乘菩萨由凡至圣必经的途径,一方面是对治迷执,一方面是引发觉智;一方面是深求佛道以自利,一方面是广摄有情以利他。这乃是破我的必要法门,成佛的唯一阶梯。我在研究法相的第一期里面,不是曾经说过各宗各派都是要破我以成佛的吗?那么,他们同修着十波罗蜜,又何足怪呢?”

这位同愿因又问道:“你在第十期‘如何是法相宗的修行’所说那些法相宗的戒、定、慧三学,井井有条,却不曾说起这十波罗蜜。而第十一期说法相宗阶位的时候,又只说这十波罗蜜,不复提起那些三学,你这两期所说不俨然是两回事吗?这个中间的修行和阶位,不也打成两截,漠不相关吗?”

我道：“关于这一点，我以为大家都会很容易地看出来，所以略而未说。而今你既提出了这一个疑问，我便当补说一番。”

本来十波罗蜜，就是由三学开出的，这中间的分配，也有三种说法。

(1)前四波罗蜜是戒学，静虑波罗蜜是定学，后五波罗蜜是慧学(后四波罗蜜，都是有分别的后得智，就是由般若波罗蜜开出的，只将那无分别的根本智算作般若，而说方便波罗蜜以伴布施、净戒、安忍，说愿波罗蜜以伴精进，说力波罗蜜以伴静虑，说智波罗蜜以伴般若)。

(2)前三波罗蜜是戒学，静虑波罗蜜是定学，后五波罗蜜是慧学，精进波罗蜜通策三学。

(3)布施、净戒二波罗蜜是戒学，安忍、精进、静虑三波罗蜜是定学，后五波罗蜜是慧学。

以上三种说法，虽然有些出入，但是我们要知道十波罗蜜是一体的，是一贯的。三学也是一体的，一贯的。其所以分为十和分为三，只不过是内外动静粗细浅深之不同罢了。那么，无论如何分配都是一样，总而言之，十波罗蜜就是三学而已。

这十波罗蜜和三学，虽然是一件事，而在平常的人看来，却很容易误认为两回事。其中最大的原因，便是因为三学之首是戒，而十波罗蜜之首是施。从表面上看去，一戒一施，分明是截然不同的两种行为，如何可说它是一件事呢？这中间的义理，是平常的人所不大了解的，亟待详辨。

在大乘法上,这个施实在就是戒的前方便,也实在就是戒,各宗各派,都是这样的看法。而就法相宗说来,更是显明。我在前次说法相宗的戒的时候,不是说过他有四种最重的戒吗?他的第二种是“惜财不施,吝法不说”,这分明就是要修财施和法施。他的第一种是“自叹己德,毁谤他人”,他的第三种是“恼害不解,谏谢不受”,这分明就是要修无畏施。依此说来,一戒一施,却正是一件事,既辨明了这一点,也就不会再将三学和十波罗蜜误认为二了。

那时这位同愿听了我一席话,自然也就疑团冰释,欣然辞去。可是我想怀着这个疑团的人,一定还很多的,这次我们研究法相,原不是要来高谈玄理、徒托空言,乃是要求得一种适合自己机根的修行法门。那么,对于这些修行上的疑点,自然应当排除净尽,何况这个三学和十波罗蜜,正是法相宗修行的大纲所系,又怎可不详加辨明呢?因此之故,我便将这一席话作为补充说明的第一段。

(二)法相宗果德上的重要辨明

在上一期飞行考察之后,又有一位善知识向我提出了几个问题。他道:“你这一次引领着一般听众走上了这一条研究法相的新捷径,到了今天不是已经预备结束了吗?可是,法相宗的中心问题是在‘转识成智’,你对于这个‘智’字似乎发挥得太少了吧。我今天要为一般听众出几个问题来问你一番。”他出的问题如下:

(1)法相宗说一切唯识,那后来由识转成的智,自然也应当就是这个识,现在我们若是也说它就是识,究竟对

不对呢？

(2)见道以后所得的无漏智，是出于新熏还是出于本有？

(3)无分别智是法相宗所欲得的目的物，可是它究竟是怎样的一个相貌？

(4)为什么在得了根本智之后还要那后得智？

他道：“以上几个问题，是你以前没有说得详尽的，你须得分别加以答复，使一般听众都能彻底明了才是。”

这些问题便是对于法相宗果德上所起的一些疑惑，此中自也有补充说明之必要，如今且依次地将这几个问题答复出来，以供诸君探讨。

1. 智与识关系

先说第一个问题，智是否就是识。

依着法相宗的“转识成智”说，他在见道位中能转第六识而成妙观察智，转第七识而成平等性智。他在究竟位中又能转第八识而成大圆镜智，转前五识而成成所作智。这些智本来就是这些识所转成，自然也就是这一件东西。可是法相宗是重在说俗而不重说真的，重在说凡而不重说圣的，重在说异而不重说同的。所以他便要说，智不是识。

《成唯识论》云：“智虽非识，而依识转，识为主故，说转识得。又有漏位，智劣识强；无漏位中，智强识劣。为劝有情依智舍识，故说转八识而得此四智。”

在法相宗中，我们不能说智就是识。不过我们也要知道这是依着法相宗的说法条例而说的，若在其他宗便

不必如是。那些说唯心的，便和他这说唯识的不同，那些说九识的，便又和他这说八识的不同。我们若是被这法相宗所钁蔽，始终硬说这智和识不是一体，那也就错了。

2. 无漏智是新熏还是本有

次说第二个问题，智是新熏，还是本有。

我在说法相宗的阶位的时候，曾经说过，见道以前，没有无漏智，所以不能算是正式的无漏圣道。本来行人的智，在修行的过程中，常有变化，试就着三祇说来。

初祇——唯有漏——一行之中唯修一行

二祇——漏无漏杂——一行之中修一切行

三祇——纯无漏——一切行中修一切行

依着这些说法，若是粗心地看过去，往往要误认无漏智不是本有的，我们本有的只是一些有漏智，那便错了。就实际上说，就是佛果上的四智，在凡夫也有它（四智）的种姓，不过不得现行，就等于没有了。

《成唯识论》云：“此四种性，虽皆本有，而要熏发，方得现行，因位渐增，佛果圆满。”

由此我们要知道，智虽非识，而圣者的智也可说是凡夫所本有的。虽说由新熏而有所增，并不完全是出于新熏呢！

3. 无分别智的相貌

次说第三个问题，便是问无分别智的相貌。

提起这无分别智，它本是最难说的，因为它本来没有

相貌可说。不过本宗的人也曾形容过它，是从十六方面说的，倒也可以显出它的一些相貌。如今且述说一番。

(1)无分别智的“自性”是本来无法表示的，一经表示便成分别了，只可就离五种相上间接表示无分别智的自性：

①无分别智不是无作意，因为睡眠闷绝不是无分别智。

②无分别智不是无寻无伺，因为二禅以上不是无分别智。

③无分别智不是想受灭，因为无想定不是无分别智。

④无分别智不是色，因为一切四大种所成的色不是无分别智。

⑤无分别智不是对于真义有所计度，认为是真实，因为假若如此认识还是分别了。

(2)无分别智“所依”的不是心，也不是非心，因为心是主分受的，非心又不能成智。

(3)无分别智的“因缘”，是由于语言听闻的熏习和合理的作意。

(4)无分别智的对“境”，是那不可言说一切无我的真如。

(5)无分别智的“行相”，就是无相，因为一切相是由分别起的。

(6)无分别智所“任持”的，就是诸菩萨由无分别后得智所起的一切行业。

(7)无分别智的“助伴”，就是前五波罗蜜。施戒忍进

四波罗蜜是无分别智的资粮，禅波罗蜜是无分别智的依止。

(8)无分别智所感的“异熟果”，就是生在诸佛变化身受用身两种法会中。

(9)无分别智的“等流果”，就是转转的增胜。

(10)无分别智的“位次”，是从初地得无分别智，能见一切地无分别理，次第到十地方完全成办。

(11)无分别智的“究竟”，便是佛的法身受用身变化身。

(12)无分别智的“胜利”，就是如同虚空，一切过恶所不能染污的。其中“无分别加行智”因为信解无分别的道理，所以能对治种种恶趣而不为恶趣所染。“无分别根本智”如同虚空能解脱一切障，所以无染。“无分别后得智”如同虚空常在世间而不为世法所染。

(13)无分别智的“差别”，就是三智，那“无分别加行智”，如同哑人或是痴人所有求望。“无分别根本智”如同哑人或是痴人正领纳环境，“无分别后得智”如同不哑或是聪明人领纳环境。又，“加行智”如同前五识求受，“根本智”如同前五识正受，“后得智”如同意识正受。又，“加行智”如同不明白此书而求解，“根本智”如同正研究此书，“后得智”如同已研究熟习，完全通达。又，“根本智”是照空的，“后得智”是照有的，所以“根本智”见着一切皆空，如人闭目，空无所见，“后得智”见着万法宛然，如人开目，得见一切。

(14)无分别智是“无功用”而能成就事业的，在印度常用摩尼宝珠和天乐等来做譬喻，在中国又正可引古人两

句话来做譬喻，便是“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉？”又“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食。帝力何有于我哉？”无功用的行事便是如此。

(15)无分别智是“甚深”的，这无分别智所缘的，既不是依他起性的分别事，却又不是别有境界，他所缘就是遣分别事的法性。这无分别智不是智而又是智，是智他却无分别，不是智却又由加行无分别智出生，这无分别与所取境是平等无差别的。一切法本来是无分别，所分别既没有，那能分别也没有，如此说来，这无分别智也没有，所以这智实在甚深。

(16)无分别三智的种类，可举如下：

①对无分别加行智说，当知有三种加行：

因缘生——便是由佛性种子的力量而生。

引发生——便是由前生修习的力量而生。

数习生——便是由现在劝修的力量而生。

②对无分别根本智说，当知有三种无分别：

喜足无分别——便是知足，了知这无分别是究竟了（凡夫）。

无颠倒无分别——便是通达真如心不颠倒（声闻）。

无戏论无分别——便是知一切法不可言说（菩萨）。

③对无分别后得智说，当知有五种思择：

通达思择——便是能如实通达一切法相。

随念思择——便是能随念忆持一切圣道。

安立思择——便是能当机安立一切教法。

和合思择——便是能善巧和合一切差别。

如意思择——便是能如意成就一切事业。

以上从十六方面来形容这个无分别智，倒也有烘云托月之妙。这个无分别智虽说本来没有相貌，我们却也可以由此得到一些相当的认识呢！

4. 为什么要后有得智

次说第四个问题，便是后得智的重要。

本来如如、正智是圆满具足、不增不灭的。既经得了那根本智，这后得智便也很容易地发出来，不算什么希奇的事。不过大乘菩萨以度生为本愿，乃至成佛，无时暂忘。那根本智虽高，仅能照“空”，对于度生的用处，自然还要借重这照“有”的后得智，所以在得了根本智之后还要这后得智。

并且在法相宗还有一种特殊的精神，值得我特为开显的，便是本宗乃是以照“有”为主的。他的教法，固然是有相大乘，他的证得，也就极注重这个后得智，所以后得智在法相宗里面是占有一个极重要的地位的。我们若是要研究法相宗的教义，便不应当忽视了它，我们若是要修行法相宗的法门，更不应当遗忘了它。这一点，望大家注意。

记得本人曾经借那密教大师善无畏三藏的一段话，说佛教里面各宗成佛的境界有些高下不同，约略地说，“小乘的成佛，犹如那如意宝王，已经从石中显露，可是他的雨宝妙用，却始终闷而不宣，而在他的境界之中，也没有发挥这种妙用的充分力量。直到大乘，而后这宝王的雨宝妙用，才能发挥。不过他也只要有这个雨宝妙用，便算已足。而真言密教，却必须发挥这个妙用，雨宝利生，方算究竟。所以最高的显教，当那宝王显露能雨众宝的时候，便谓之成佛。而密教则尚须待那雨种种宝的时候，才谓之成佛。”

现在我却要说，这个法相宗虽然不及密教能现前地真实发挥这雨宝的妙用，可是他也特别地注重这雨宝的妙用，和其他“空宗”、“性宗”的说法有些不同，本来依着中印两土各宗出现的年代而论，法相宗都几乎是出于最后，并且两土的法相宗盛行不久，而真言宗都随着盛行，这自然是佛教学者的思想都循着同一的途径而前进之故，而这个同一的途径，便是由注重照“空”而注重照“有”，由注重显“体”而注重显“用”，乃至由照“有”而进至于不空真实的六大无碍，由显“用”而进至于秘密神变的三密瑜伽，便由显而入于密了。这好像是佛教学者一种自然的趋向，颇有研究的兴味呢！

综上所述，那位善知识所提出的几个问题，我都已经分别答复过了，这几个问题自然都是一般听众所急须了解的，所以那位善知识才代为提出来。这次我们研究法相，原不是要来高谈玄理、徒托空言，乃是要认清这一种

修行法门以求修证菩提妙果。那么,对于这些果德上的疑点,自然也应当排除净尽,何况这个四智和三种无分别智,正是法相宗证入的目标所在,又怎可不详加辨明呢。因此之故,我便又将这一席话作为补充说明的第二段。

上面二大段的补充说明,又已经说过了。这一架“法相号”飞机,便有了最后的停止地方了,诸君就此可以安然地降落,在这个“法相年”的大除夕夜,得到这一年辛苦的归宿吧。

倘若诸君要问这一架“法相号”飞机最后停止的地方究竟在哪里,本人便当再明白地告诉诸君,我们勤勤恳恳地考察了一年,不应当停止在那些空言和玄理上面,应当停止在法相宗的十波罗蜜上,而正向着那转识所成的无分别三智和四智,若是果然合着我们的机根,我们便可以从这条道路上去破我以成佛。现今学者既然多推这法相宗为现代当机的法门,那么,由此成佛的自然一定很多。本人很愿借着这一年的研究,做这许多法相菩萨胜解行地里面的少许资粮。这是本人所极端欣盼的。不过最后一句话,要请诸君务必记得今天这个最后的大结束,是停止在法相宗的十波罗蜜上,而正向着那转识所成的无分别三智和四智。

法相宗探微

吴信如 编著



窺基法師

法相唯识学在中国的流传

佛灭后一千年左右,即公元五世纪时,在佛教部派内部出现了一些以修习禅观为主的“瑜伽师”,他们将禅观经验加以理论化而编撰成一系列经论,《解深密经》与《瑜伽师地论》就是其中最重要的经典。出生于北印度的无著(Asanga,约400-470年)、世亲(Vasubandhu,约420-500年)兄弟,将瑜伽师说加以系统深化,形成印度大乘佛学中的“瑜伽行派”(Yogacara),又称“唯识论者”(Vijnanavadin)。六、七世纪时,“瑜伽行派”以那烂陀寺为中心,形成研习瑜伽唯识与因明的繁荣局面。当时,围绕世亲所造《二十唯识颂》(Trimisikavijnnapalikara),出现了十大论师的不同注释。在“瑜伽行派”形成的同时,其经典与学说就不断传译到中国。

一、法相经论的传译

(一)地论^①的传译

^① 地论:即世亲著《十地经论》,内容系解说菩萨修行之阶位,十地融摄一切善法。我国十三宗之一的地论宗,即依地论之说,主张如来藏缘起说的大乘宗派。弘扬此宗者,称为地论师。

“瑜伽行派”的经论与学说同时传入中原,在北魏永平元年至永平四年间(508—511年),中天竺(中印度)人勒那摩提(Ratnamati,宝意)与北天竺(北印度)人菩提流支(Budhiruci,道希)合译《十地经论》十二卷,以此为开端。同时移译的瑜伽行派经论,还有菩提流支译《破色心论》(《唯识二十论》异译)、《深密解脱经》(《解深密经》异译)五卷、《入楞伽经》十卷等。此外,勒那摩提还译有如来藏系的论典《究竟一乘宝性论》四卷。由于二人传习之不同,围绕《十地经论》发生了异解,形成地论师的南北两道,两道各有传承。

慧光发扬勒那摩提的南道地论师说,曾撰《十地经论疏》(已逸)。慧光门下才彦^①聚集,法土(495—580年)撰有《十地义疏》(现存卷一、二)。慧远(523—592年)撰有《十地经论义记》七卷(现存前四卷)与《大乘义章》十四卷(现存)。

北道地论师杰出者有道宠,也曾撰有《十地经论疏》。北道地论师的著述都已逸亡。北道地论师说后与摄论师说融合,南道地论师说则为华严宗所袭取,失去独立传承的地位。

据湛然《法华玄义释笺》所云,南北两道的差异是为“梨耶依持”与“真如依持”的不同。北道地论师说以阿赖耶识为诸法依持,虽与如来藏无别,但不具足一切功德,功德新熏而生是“梨耶依持”;南道师说则以阿赖耶识与

^① 彦:古代指有才德之人。

如来藏无别,且具足一切功德,是真如佛性,为诸法依持,能生一切法。据慧远《大乘义章·八识义章》所述,第七阿陀那识^①为妄心,涵括了新译唯识论中阿赖耶识与末那识的意义,第七识是一切妄法所依起处;第八阿梨耶识则为真心,“与虚妄心为根本故”,是真如识,是如来藏识,故是“真如依持”。地论师所传瑜伽唯识学颇多模糊笼统之处,后又渐染《大乘起信论》的义旨,唯识义理驳杂不纯。

(二)摄论^②的传译

稍晚于《地论》的传译,梁武帝大同元年(546年)来华的西天竺人真谛(Paramartha, 499-569年),于梁太清二年(548年)在广州译出无著《摄大乘论》(本)三卷和世亲《释论》十二卷,传来了较为完备的瑜伽行派学。同时传译的瑜伽行派经论有《佛说解节经》(《解深密经》异译)一卷,《十七地论》(《瑜伽师地论》五识身相应地和意地的异译。已逸)五卷,《决定藏论》(《瑜伽师地论》第五卷——五四卷异译)三卷,《中边分别论》(《辨中边论》异译)二卷,《三无性论》(《显扬圣教论·无自性品》异译)二卷,《大乘唯识论》(《唯识二十论》异译)一卷,《转识论》(《唯识三十论》异译)一卷,《显识论》一卷,《解捲论》(《掌中论》异译)一卷,《无相思尘论》(《观所缘缘论》异译)一卷,涵盖瑜伽行派经论的大部。此外还译有属于如来藏系的

① 阿陀那识:即第七末那识的别名。

② 摄论:即无著所造《摄大乘论》。我国十三宗之一的摄论宗,系依此论,主张无尘唯识之义,兼立九识义,倡对治阿梨耶识,证入阿摩罗无垢识之宗派。宣扬此宗之诸师,称为摄论师。

《佛性论》四卷,世亲《俱舍论》。

相传《大乘起信论》亦为真谛所译。真谛译出《摄大乘论》本、释之外,还作有《义疏》八卷,这说明真谛并非仅以传经为务,而是随经释义。因此,真谛后学中所形成的研习《摄论》种种师说,不仅有论、释可据,而且也有义所本。真谛所处年代,距世亲不远,与安慧前后同时,其所传瑜伽行派学,较能得无著、世亲古义。

真谛弟子及再传子中,慧恺(518—568年),即智恺,曾与真谛共撰《摄大乘论疏》二十五卷(据日人源空《诸宗经疏录》所载,原书已逸);再传弟子靖嵩(537—614年),撰《摄大乘论疏》六卷(已逸)。靖嵩弟子智凝(562?—609年)撰有《摄大乘论疏》(已逸),道基(577—637年)撰有《摄大乘论章》十卷(现存敦煌残本),法护撰有《摄大乘论指归》(已逸),道因撰有《摄大乘论章疏》(已逸)。此外,在北方尚有道尼一系的传承较为繁盛,玄奘去印前,曾从这一系的道岳(568—636年)与玄会(582—640年)学《俱舍》,又从慧休(548—645年)学《摄论》。

入隋以后,摄论师说渐与地论师说交融,地论师昙迁(542—607年)撰《摄大乘论疏》十卷(已逸),他在长安讲说《摄论》,声望极高的南道地论师高僧净影慧远“横经秉义”,带头听讲,门下辩相亦从昙迁研习,并撰有《摄大乘玄章》七卷,其弟子灵润撰《摄大乘义疏》十三卷、《摄大乘玄章》三卷。唐贞观年间,灵润曾受召参予玄奘译场为证义,因所学与新译不合,曾“造一卷章,辨新翻瑜伽等与旧经论相违”,共“十四义”,大致标明唯识新旧两译不同之

所在(见日人最澄《法华秀句》)。摄论师的研习于唐初蔚为风尚,甚为得势。

据学者考证,唯识新旧两译之不同,实际上是唯识学说演变之不同,而非译文正讹对错上的差别。据圆测《深密经疏》所引摄论宗义,依《决定藏论》有如下几点:

1.立第九阿摩罗识为无垢识,以真如为体;

2.第八阿梨耶识为妄识;

3.一真如有二义:一所缘境,名为真如及实际等;二能缘心,名无垢识,即本觉。真如即二者合一,能所统一,理智不二。

此外据灵润所辨新旧两译之不同,旧译又有如下诸义:正智通于依他性与真实性;依他性与分别性皆空;一切众生皆有佛性,等等。

摄论师说虽较能得古学之旨,但由于译文错落,传译失真,且偏宗《摄论》一论,许多义理片段暧昧,难得全解,后学又多旁通《涅槃》、《维摩》、《起信》等,宗依淆乱,理据混融。各家师说于全体佛学难有统一的解释,这正是导致玄奘去印度求学取经的重要原因。

二、法相门人的传承

(一)玄奘

玄奘(600—664年,一说602—664年),河南洛州缑氏县人(今河南偃师县),俗姓陈,幼年随兄出家,遍参耆宿,究心《维摩》、《法华》、《涅槃》、《摄论》、《毗昙》、《杂

心》，然而，“遍谒众师，备餐异说，详考其理，各擅宗途，验之圣典，亦隐显有异，莫知适从。”

唐太宗贞观初年，中天竺人波罗颇蜜多罗 (Prabhakaramitra, 明友、光智, 564 - 633 年) 来华, 玄奘从他的讲习传译中了解了印度那烂陀寺的讲学盛况和总赅三乘的大乘体系, 于是: “乃暂游西方, 以问所惑, 并取《十七地论》, 以释众疑, 即今之《瑜伽师地论》也。”他于贞观二年 (628 年), 历经艰险, 费时数载, 到达印度。先在那烂陀寺戒贤门下正式修学五年, 窥得瑜伽唯识学说全豹, 习得陈那、护法之学的真传, 又在杖林山胜军处修习《唯识抉择论》, 廓清了疑问, 穷究了安慧、难陀的古义, 对瑜伽唯识学兼收并蓄。此外, 玄奘还在北印度及那烂陀寺多次修学与瑜伽学说对峙的中观学, 于有部、大众、正量和经部的小乘阿毗达磨之学也旁搜博探, 备闻无遗。对于大小乘诸家学说, 他仍以护法、戒贤之学为根本, 加以统摄。据传, 他曾在那烂陀寺造《会宗论》, 反驳中观学者师子光对瑜伽学说的批评, 主张两家学说并无异趣; 他又曾造《制恶见论》, 评破正量部般若瓠多的异说, 阐明唯识真义。这说明, 他不仅能兼容各家学说, 还能加以融会贯通而成一家之言。

玄奘于贞观十九年 (645 年) 正月返抵长安, 游学十七年, 携回经论六百五十七部。这年五月便组织译场, 翻译经论, 直至龙朔三年 (663 年) 十月, 前后凡十九年, 共译有经论七十五部, 一千三百三十余卷。玄奘的翻译针对国内佛学中存在的问题, 注意“纠正旧失”与“补充疏

漏”，他的翻译可以分为三个阶段：

前六年(645 - 650 年)，他以《瑜伽师地论》为中心，以《佛地经论》为归宿，将瑜伽行派的论书几乎悉数翻译，穷源尽委地介绍了瑜伽学的真相和全貌，解决了出国前的疑问，完成了出国求法的最大心愿。

中间十年(651 - 660 年)，以《俱舍论》为中心，将有部阿毗达磨的完整组织“一身六足”，还将批判《俱舍论》的《顺正理论》与《显宗论》译出，以见小乘学说的全貌和佛学的教相组织规模。这一时期，他还翻译了中观的论书《广百论释》。

最后四年(660 - 663 年)，由于得到基师(窥基，“窥”字乃宋人所加)的协助，根据翻译资料而完成了学说的组织，将十家论师对世亲《唯识三十颂》的注释，在别翻之后，采纳基师的建议，加以杂糅而成《成唯识论》十卷，“理遣三贤”，独传基师，建立慈恩宗旨。此外，在经过重新结构编纂后，译出《大般若经》六百卷，将瑜伽学说上通般若，同时也把般若学说进行瑜伽学说意义上的处理。

玄奘门下人才济济，参与笔受、随侍左右的有“(神)昉、(嘉)尚、(普)光、(窥)基”四哲，各有传授，其中窥基全面继承玄奘之学。

(二) 窥基

窥基(632 - 682 年)，于十七岁时依奘出家，二十八岁时参译《成唯识论》，直接继承玄奘之学而发扬光大，除撰有《成唯识论述记》十卷、《成唯识论掌中枢要》二卷、《成唯识论料简》二卷、《成唯识论别抄》十卷(历来题为三

卷,金陵刻经处版为六卷)等建立慈恩宗义的基本著述外,还撰有《瑜伽论略纂》十六卷、《杂集论述记》十卷、《唯识二十论述记》二卷、《辨中边论述记》二卷、《百法明门论解》二卷、《因明大疏》八卷(据金陵刻经处本)、《大乘法苑义林章》以及《法华玄赞》、《弥勒上生经疏》等,号称“百部疏主”。

相传,玄奘为窥基独传唯识,并许基师“五姓宗法,唯汝流通”(《宋高僧传·窥基传》),可见五种姓说^①是慈恩独得之秘,也是慈恩宗义的骨干。

窥基传慈恩宗义于慧沼(650—714年),慧沼撰有《成唯识论了义灯》七卷、《能显中边慧日论》四卷、《因明入正理论续疏》二卷(上卷逸)、《因明入正理论义纂要》一卷与《因明义断》一卷等。慧沼“折冲御污,披拓见真”(欧阳竟无语),将各方面的学说定于一尊,立慈恩为正宗。慧沼弟子智周(668—723年),撰有《成唯识论演秘》七卷、《成唯识论了义灯记》二卷、《因明疏前记》与《后记》、《大乘入道次第论》等。智周弟子如理撰有《成唯识论疏义演》十三卷与《成唯识论演秘释》五卷等。

智周门下尚有新罗智风、智奎与智雄,传慈恩宗义于日本。日僧玄昉入唐亦从智周学习,与随玄奘学习的道昭分别成为日本慈恩宗南寺传与北寺传的开创者。

窥基所传的玄奘之学,以护法之学为正义,其核心内

^① 五种姓说:法相宗将一切有众生之机类分为五种,即声闻、缘觉、菩萨(如来)种姓以及不定种姓、无种姓(一阐提)。

容为：

1.主张五种姓决定的种姓说,即认为声闻、独觉、菩萨三乘和一阐提人都是根性决定,另有不定根性,可以经过改造和培养最终入道,是为本有新熏说。佛性与种姓之间是理与行的区别,因此,一切众生皆有佛性说与种姓决定说并不矛盾。

2.将阿赖耶识解释为染净依。综合如来藏与阿赖耶识而为如来藏藏识。

3.完善了缘起思想,因缘种子义与亲所缘、疏所缘义兼备。

4.三性与五法之间,圆成实性摄真如,依他起性摄正智,空遍计所执,不空依他。

5.以《解深密经》中的三时说判教。观法则为“五重唯识观”。

在玄奘门下,除窥基之外,参与讲席、听受口义的弟子众多。其中擅长瑜伽的有:慧景、神泰、文备;精通《俱舍》的有普晃、法宝;讲说《唯识》的则包括窥基有六家,所谓“二杰六秀”:圆测、普光、慧观、玄范、义寂。

在众弟子中,由于各人学历之不同,尤其是许多旧摄论师参与玄奘译场,故于瑜伽唯识学,诸家议论分歧。然而,其中只有西明寺圆测逐渐与慈恩宗义形成对峙局面,成为玄奘门下与慈恩系并立的另一系。

(三)圆测

圆测(613-696年),原为新罗(朝鲜)王孙。唐初来中国,受学于摄论师法常和僧辩,是玄奘的同门。玄奘归

国后,随即从学。撰有《成唯识论疏》十卷(现存残卷)、《成唯识论纂要》二十卷(已逸)、《成唯识论别章》三卷(已逸)、《解深密经疏》十卷(现存九卷,第十卷已由藏本返译),据传亦曾撰有《瑜伽师地论疏》三十五卷(已逸)等。

圆测因受摄论师唯识旧说的影响,所以仍以旧说会通新译,遂与窥基形成对峙。其中,最主要的分歧即在于是否承认五种姓决定说。在一定程度上,代表了唐初曾一度非常得势的摄论师说在玄奘新译冲击下,会通新旧两译、古今两说的努力。

圆测之学在新罗人中传承很广,弟子道证,归国后撰有《成唯识论要集》十四卷、《辨中边论疏》三卷、《因明入正理论疏》二卷、《因明正理门论疏》二卷,均已逸失。他曾与慧沼辩论,为圆测辩护。另一弟子胜庄,撰有《瑜伽师地论疏》十二卷,不拘泥于圆测之说。道证弟子太贤,撰有《成唯识论学记》八卷,《瑜伽师地论古迹记》三卷(已逸)以及《起信论内义略探记》一卷等,他对唯识的解释公允,不偏于一家。

瑜伽唯识学在新罗传习甚盛,有名者如遁伦,撰有《瑜伽师地论记》二十四卷(又题百卷),以及玄一《瑜伽师地论疏》十卷(已逸)、顺憬《成唯识论料简》一卷(已逸)等。瑜伽唯识学在新罗传习之盛、撰述之多,都可与慈恩宗中国所传媲美,故有“唯识新罗学”之称。

慈恩宗的兴盛只有三十多年,由于其主张极端,招致反对抨击也最多。会昌法难之后,便法门寥落了。五代时,永明延寿(904—975年)集撰《宗镜录》一百卷,其中

保留有不少唯识古义。至宋代以后,慈恩《大疏》等唯识注疏逐渐散失(《宋藏遗珍》中尚存有《述记》数卷)。元代初叶,云峰大师撰有《唯识开蒙》,内容皆系关于唯识的问答,古义尚存,可见当时古疏尚未完全散失。此后,古疏便不见于世,后人研习唯识,就只有《宗镜》、《开蒙》可以为据了。

三、晚明唯识学的兴起

从元至宋,唯识学的延习甚为淡薄。然而,至晚明时,出现了一个研习唯识学的高峰,涌现出大批注疏《唯识》的著作。这些著作大致可以分为两个群体。第一个群体是万历年间,以金坛居士王肯堂(字泰)为核心的交游圈子。其中,高原大师明显的《成唯识论俗诠》,是晚明唯识学真正开端。此外,王肯堂《成唯识论证义》、一雨通润(1565-1624年)《成唯识论集解》也相继问世,形成晚明唯识学的第一次高潮。

第二个群体以绍觉广承及其弟子为主。绍觉阐释《成唯识论》全文,撰《成唯识论音义》,仅得八卷而歿。其弟子辩音大基辑补而成《成唯识论音义补成》;另两位弟子对《补成》不满,灵源大慧(1564-1636年)撰《成唯识自考录》、新伊大真(1580-1650年)撰《成唯识论合响》。大真入室弟子智素另作《成唯识论补遗》及《补遗科》。

晚明四大师中的智旭(1599-1655年)是晚明唯识学的总结性人物,撰有《成唯识论观心法要》。除研究注

疏《成唯识论》的大部著作而外,晚明尚有数种瑜伽唯识经典的注释书,其中明显撰有《相宗八要解》,对《因明入正理论》、《大乘百法明门论》、《八识颂》、《观所缘缘论》、《观所缘缘论释》、《六离合释》、《三藏法师真唯识量》进行了疏解,智旭也对这八部书进行了疏释,撰有《相宗八要直解》。四大师中憨山德清撰有《性相通说》,分别解说《百法明门论》与《八识规矩注》;紫柏真可撰有《唯识略解》、《八识规矩颂解》与《阿赖耶识四分略解》、《前五识略解》等。

晚明唯识学的特点,首先表现为追索唯识原义的努力,但是在解释中出现许多误解。这些误解有些是出于理解上缺乏义理规范的原因,有些则是受固有理论解释模式的束缚。同时,这种对唯识典籍的客观研究,是服务于晚明佛教整体综合需要的。在这种综合中,相宗理论成为性宗理论解释宇宙现象的范畴系统,从而失去了自己的理论独立性。这从晚明诸家都以《起信论》作为解释《唯识》的最终理据,以真如缘起贯通赖耶缘起中得到充分的体现。

唯识学作为义学^① 典范的意义,在晚明佛教振兴中所具有的根源性象征作用,在近代唯识复兴中又一次得到表现。

^① 义学:即名相训义之学、理论之学。又称解学,即有失教义理论之学问。

四、近代唯识学的复兴

近代唯识学的复兴是和杨文会分不开的。杨文会(1837-1911)字仁山,安徽石埭(今石台)人。1866年,文会由清廷任命督办修复江陵工程,在此期间,他与同人在南京创办了金陵刻经处,在海内外广泛搜集佚失的中国佛教典籍,大大推动了近代佛教的复兴。在法相唯识方面,他不仅发起刊刻百卷本的《瑜伽师地论》,还从日本访得佚失已久的窥基《成唯识论述记》,加以整理刊刻。这部书的刊刻,引起知识界及佛教界研究了解唯识学的兴趣,例如,梅光羲、太虚等人都是因为接触此书而悟入唯识学的。

杨文会去世以后,学生江西宜黄人欧阳渐(1871-1943)主持金陵刻经处的佛经校刻事业。欧阳渐本字镜湖,四十岁后改字竟无,世称竟无大师。欧阳竟无主持金陵刻经处期间,使刻经处从泛刻诸宗典籍转向了重点刊刻法相唯识一宗之典籍,反映了近代唯识思潮的长足发展。民国六年,欧阳竟无完成杨文会遗志,刻成《瑜伽师地论》后五十卷,并写成提要之作《〈瑜伽师地论〉叙》,系统阐发慈恩宗“一本十支”之奥义,使法相唯识义理复明于世,其阐释宗义之成就可谓是空前的。与此同时,刻经处还将《瑜伽》以外的其他法相、唯识典籍一一整理、刊刻,同时写出《法相诸论叙》,提示每一部法相典籍的理论要点,及其在唯识学整体中的地位。欧阳对法相唯识典

籍所做的这番整理,深化了学人对唯识思想的理解,唯识学在思想界的地位也随之迅速上升。从1911—1921年欧阳主持金陵刻经处的十余年,是近代中国唯识佛教思想复兴的重要发展阶段。

上世纪二十年代以后是唯识思想成熟和唯识学派形成的阶段。本阶段涌现出了一大批以学习唯识佛教而著称的唯识学者,或以唯识佛教作为基本理论背景的思想家,如章太炎、梅光羲、欧阳渐、李证刚、太虚法师、韩清净、梁漱溟、熊十力、魏善忱、吕澂、王恩洋等等,可谓是群星灿烂。其中,欧阳竟无、韩清净以及太虚三人所领导的佛学团体,代表了近代唯识佛教的三种典型。

欧阳竟无1922年在南京创立了支那内学院,成为当时海内外瞩目的唯识道场。内学院在学术思想上以传统唯识、法相思想作为根基,并在此基础上融会贯通在印度发展的整体佛教思想。欧阳晚年提出了一种新的判教理论,主张在转依^①学的格局中判摄一代教法,由此提出“佛境菩萨行,三智三渐次”的判教纲领,并且把涅槃学从唯识学、唯智学中提升出来,得出“大乘三学”的主张。

支那内学院在佛教典籍的整理方面也做出了卓越的贡献。从1927年开始,前后历经二十余载,内学院编成了《藏要》三辑,共收入经律论73种。《藏要》所收经论大

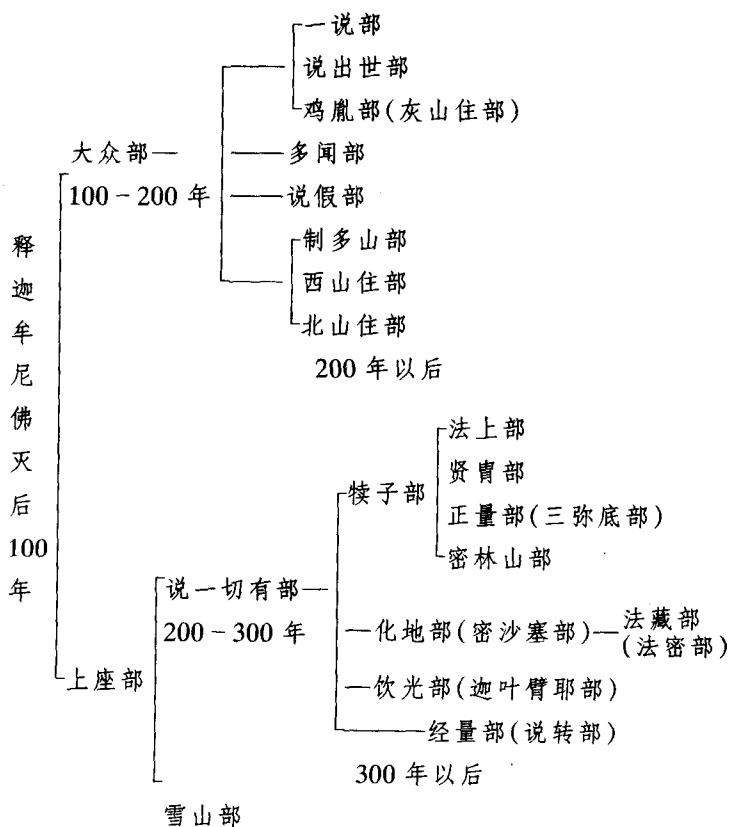
① 转依:即转舍劣法之所依,而证得胜净法之所依。如唯识宗所说,由修圣道,断灭(转舍)烦恼障、所知障,而证得(转得)涅槃、菩提之果,此二果称为二转依果,或二转依妙果。

都用多种汉文译本以及梵文本、巴利文本、藏文本等版本精校细勘过,欧阳的重要门人吕澂实负其责。吕澂(1896—1989)是欧阳内学院佛教事业的重要学术助手,也是在近代唯识思潮中涌现的著名佛教思想史家之一。

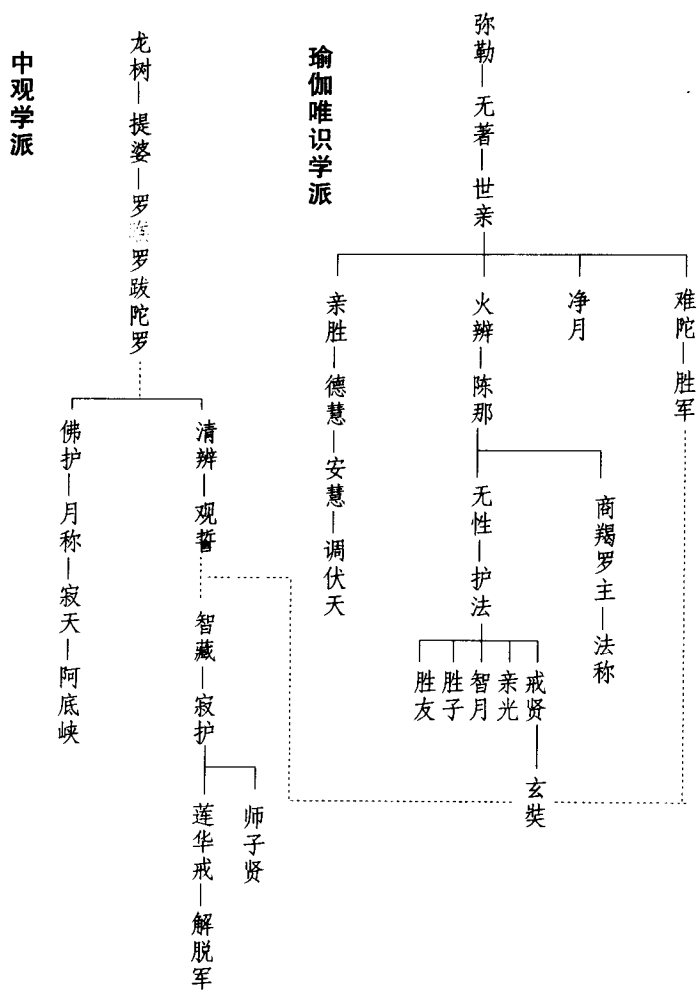
韩清净居士(1884—1949)是当时北方具有代表性的唯识学名家。清净居士原名克忠,字德清,河北河间人。上世纪二十年代初,他在北京创立了法相研究会,提倡研究玄奘传唯识学,开北方唯识研究之风气。1927年,他与朱芾煌把法相研究会改组为“三时学会”,北京三时学会与南京支那内学院南北呼应,对建法幢,时有“南欧北韩”之盛誉。清净居士及三时学会在佛教学术上的主要成就,在《瑜伽师地论》研究方面。从1937—1943年,清净居士历经艰辛著成《〈瑜伽师地论〉科判》及《〈瑜伽师地论〉披寻记》两部巨制。

印度大乘 [无相大乘的系统——龙树——提婆——清辨——智光……中论宗
有相大乘的系统——无著——世亲——护法——戒贤……瑜伽宗
(唯识宗)

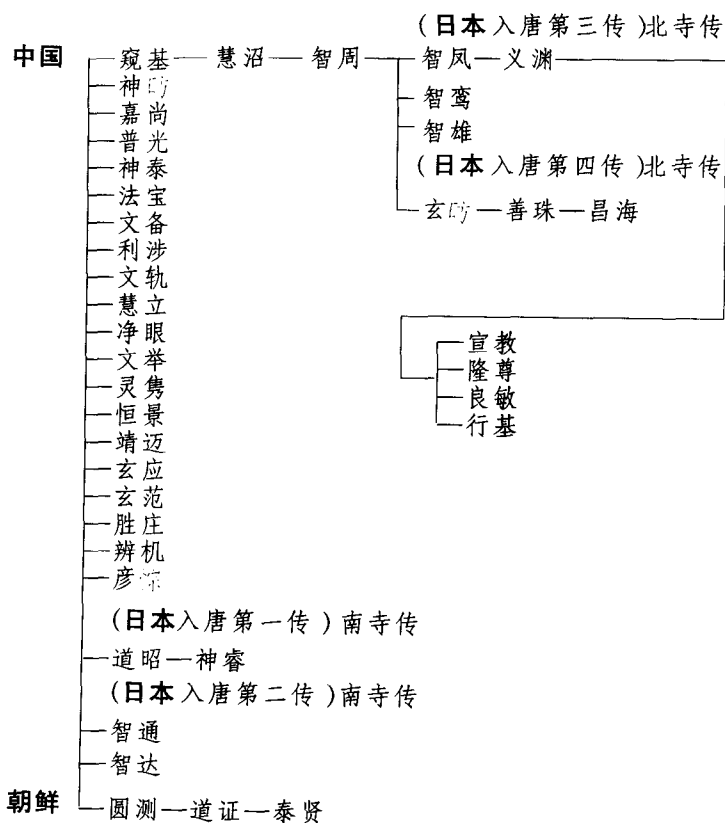
北传佛教所传“部派佛教”二十部



印度中观、瑜伽唯识学派传承图



中国法相宗及其在朝鲜、日本的传承图



日本法相宗和法相唯识学的研究

日本僧道昭在公元 653 年渡海入唐,从玄奘学法相宗,回国在奈良元兴寺传授法相宗。此为法相宗在日本的初传。公元 658 年,智通、智达入唐也跟玄奘学法相宗,回国后在元兴寺传法。此为日本法相宗的“第二传”。这一、二传皆直接受传于玄奘,以元兴寺为传法中心,在日本佛教史上称为“元兴寺传”、“南寺传”,因为寺在飞鸟(在今奈良的耳成山南),也称“飞鸟传”。

公元 703 年,日本的新罗僧智凤、智鸾、智雄入唐从智周学法相宗,回国在奈良兴福寺传法相宗,为日本法相宗“第三传”。智周号“朴阳大师”,曾师事慧沼,而慧沼之师是玄奘弟子窥基。智凤的弟子义渊比较有名。

公元 717 年玄昉随遣唐使入唐也跟智周学法相宗,18 年后回国,带回经论章疏 5000 余卷,在兴福寺传法,为日本法相宗“第四传”。他受到圣武天皇的敬重,被任为僧正,曾参与朝政,在朝廷主持建立东大寺和各地“国分寺”的过程中发挥重大作用。

第三、四传皆传自玄奘的三传弟子智周,以兴福寺为传法中心,也称“兴福寺传”或“北寺传”。

法相宗是日本奈良时代(710 - 794 年)传播的佛教

六宗(三论、成实、法相、俱舍、华严、律宗)中最有势力的宗派,在此后的平安时代(794-1192)也有较大社会影响。进入镰仓时代(1192-1333)以后逐渐衰微。在奈良的法隆寺是传播和研究法相宗的学问中心,与兴福寺、药师寺是日本古代法相宗三座最大的寺院。

明治维新(1868年)时期,日本法相宗一度从属于真言宗,1882年独立,1892年以法隆寺、兴福寺和药师寺为三大本山,设管长一人。1950年,法隆寺与所属末寺脱离法相宗,改立圣德宗。现在日本法相宗以兴福寺、药师寺为两大本山,奉释迦牟尼佛、药师佛为本尊,以《解深密经》、《成唯识论》等经论为所依经典。现有寺院和传教场所169所,僧尼280多人,信徒57多万人。

在法相唯识学的研究方面,奈良时代的法相宗僧善珠(723-797)成绩突出。他曾师事玄昉,著有《成唯识论述记序释》、《成唯识论了义灯增明记》、《唯识论疏肝心记》等;并精于因明,著有《因明论疏明灯抄》。另有法相宗僧仲算(935-976)著有《法相宗贤圣义略问答》、《四分义极略私记》。平安时代法相宗僧护命(750-834)著有《大乘法相研神章》,藏俊(1104-1180)著有《大乘法相宗名目》、《唯量抄》等。镰仓时代法相宗僧贞庆(1155-1213)著有《法相宗初心略要》及其《续篇》、《注三十颂》等。

日本明治维新以后,佛教学者通过到欧美、印度、斯里兰卡等国留学、考察,并通过吸收西方科学文化思想,运用西方社会学、历史学和哲学学科的方法研究佛教,又

借助汉、梵、巴利和藏语文献的对比考证,在佛典的整理,在历史、教义、艺术等多方面的研究中取得丰富成果。在法相唯识学的研究方面,也取得不少成绩。

真宗学僧佐佐木月樵(1875-1926)精于唯识学和净土宗史,著有《汉译四本对照摄大乘论》等。

寺本婉雅(1872-1940)曾长期在我国西藏留学,回国后曾在大谷大学任教,著有《梵藏汉日四译对照安慧造唯识三十颂论疏》。

宇井伯寿(1882-1963)从英国留学回国后在东北大学、东京大学任教,长期致力印度佛教和哲学的研究,在瑜伽唯识学研究方面著有《作为历史人物的弥勒及无著的著述》、《玄奘以前印度诸论师的年代》、《安慧护法唯识三十颂释论》、《摄大乘论研究》、《瑜伽论研究》、《大乘庄严经论研究》、《成唯识宝性论研究》、《四译对照唯识二十论研究》等,有的收在他的《印度哲学研究》六卷和《大乘佛典的研究》之中。

荻原云来(1869-1937)曾留学德国学习梵语,回国后在东京大学等校任教,著有《现观庄严论玄谈》、《菩萨地》等,有文集行世。

大谷大学教授山口益著有《汉藏对照辨中边论》、《世亲的成业论》、《关于辨中边论安慧的三部著作》以及他与服泽静证合著的《世亲唯识的原典解明》等。服泽静证还著有《大乘佛教瑜伽行的研究》。

结城令闻曾在东京大学东洋文化研究所开展以“唯识与华严的关系”为题的研究,撰有《从心意识观察的唯

识思想史》、《世亲唯识的研究》、《唯识典籍志》等。

此外日本比较有影响的唯识学研究著作有：稻津纪三《世亲唯识说的根本研究》、深浦正文《唯识学研究》、富贵原章信《护法宗唯识考》、铃木宗忠《唯识哲学研究》、胜又俊教《佛教中的心识说研究》、舟桥尚哉《初期唯识的研究》、长尾雅人《中观和唯识》等。

法相宗述要

一、法相宗的简史

溯自本师释迦牟尼佛,在《华严经》、《解深密经》、《楞伽经》等六部大乘经中,宣说法相唯识之理,即是此宗的原始。

佛入灭后九百年间,弥勒菩萨应无著菩萨之请,从兜率天下降,在中天竺阿踰陀国的瑜遮那讲堂,说《瑜伽师地论》、《分别瑜伽论》、《大庄严论》、《辨中边论》、《金刚般若经论》等五部论藏,而树立此宗的法义。其中《瑜伽论》(全称《瑜伽师地论》)百卷,广摄诸教,又名广摄诸经论,最为此宗的要点。

无著菩萨,承着弥勒菩萨之学,而述作《显相圣教论》、《大乘阿毗达摩论》、《摄大乘论》等,扩扬此了义的大乘。

无著之弟世亲菩萨,初弘小乘,造小乘论五百部。后因无著的劝勉,回心向大。入大乘后,又造《唯识二十颂》、《唯识三十颂》、《五蕴论》、《百法明门论》等大乘论五百部,法相的法门因此大盛。后来陈那、护法、安慧、难陀、戒贤诸论师,也都继续兴起,继续发扬。⁴

在佛灭后一千年间,法相的教法,已经传入中国。如六朝时代的菩提流支、勒那摩提、真谛等,先后传译出《宝性》、《三无性》、《大乘唯识》、《转识》、《摄大乘》诸论,弘阐无著世亲的教义,并在当时成立“地论”、“摄论”两宗,为后来玄奘三藏成立法相宗的先河。

玄奘三藏,于唐太宗的贞观三年秋八月,出发长安城,单身独步,周历五印度,即从戒贤论师,受学五部大论十支论等奥义,更通达因明、声明之学,又参学于智光、胜军等师,在贞观十九年正月回国后,广译经论等千数百卷。又糅合护法、难陀、安慧、亲胜、火辨、德慧、净月、胜友、最胜子、智月等十大论师所著的《唯识三十颂》的解释,而纂成《成唯识论》十卷。内中并以护法论师所明为主体,突出菩提流支、真谛等法相学说的范围,而别开中土的法相一宗。

奘师门下三千弟子,七十长者,以神昉、嘉尚、普光、窥基四人称为上足,而以基师为泻瓶弟子。

窥基大师,由奘师的口授,作《成唯识论述记》二十卷,发挥蕴奥。此外广制章疏,如《大乘法范义林章》七卷、《唯识掌中枢要》四卷、《瑜伽略纂》十六卷等等,大成一宗的教范。

同时的有西明寺沙门圆测,讲《成唯识》,和基师所传颇多异义。于是窥基大师的法嗣淄州慧沼大师,撰《唯识了义灯》十三卷,匡持正义,又著有《能显中边慧日论》四卷,垂传于世。

次则汉阳智周大师,承着慧沼大师的法绪,振兴此

宗，著有《唯识论演秘》七卷、《大乘入道次第章》一卷。

濮阳大师以后，经安史之乱和唐武宗的毁佛，唐代至此，法相衰微。宋明以来，犹复不振。虽有许多学者，出入其间，然而除著述以外，于本宗无足传者。

法相宗传法世系表

释迦牟尼佛——弥勒菩萨——无著菩萨——世亲菩萨——护法论师——戒贤论师(以上印土)——玄奘三藏——窥基大师——慧沼大师——智周大师……(以上中土)

二、法相宗的判教

此宗依据《解深密经·无自性相品》内的经文，而将如来一代的教法，判为三时教相。

三时教	{	第一时——有教
		第二时——空教
		第三时——中道教

(一)第一时——有教

第一时中，即是有教。如来为使一切起惑造业的众生，入于佛道，而说业感因缘诸法以解脱之。所谓“四谛”、“十二因缘”的法门，令诸凡夫外道趣入小乘的教法。

(二)第二时——空教

第二时中,即是空教。如来更为一切虽断我执未断法执的小乘者,宣说诸法皆空之理,入诸小乘趣入大乘的教法。

(三)第三时——中道教

第三时中,说中道教。如来更为断除小乘人偏有和大乘偏空的执著,而说非有非空的中道,圆融具足至理。此乃普为发趣一切乘者的教法,所谓如来究竟的了义大乘教。

三时教相的判释,始于戒贤论师。当时印土“空、有”两大乘宗,并相颀颀(傲慢)。于是戒贤论师为对抗空宗发扬己宗,而立此三时判教。后人配诸教典,即以《四阿笈摩》(四阿含)为第一时教,以空宗所依的诸部般若为第二时教,以本宗所依的《深密》、《华严》为第三时教。

此三时教的次第,或说专依世尊说法的年月先后,谓之“年月三时”;或说专依佛法教理的浅深而分别三时的,谓之“义类三时”。还有所谓义类、年月兼带三时的,在《唯识了义灯》上并详明之。

三、法相宗所依的经论

法相宗所依的经论,主要是“六经、十一论”。六经中,有的早有译本,如《华严经》、《解深密经》、《楞伽经》等,玄奘译了《解深密经》(第四次重译)和《菩萨藏经》。在十一论中,相宗有“一本十支”说法,即《瑜伽师地论》为

一本,其余十论为十支。

(一)六经

- 1.《大方广佛华严经》
- 2.《解深密经》
- 3.《如来出现功德庄严经》
- 4.《大乘阿毗达摩经》
- 5.《楞伽经》
- 6.《厚严经》

(二)十一论

- 1.《瑜伽师地论》
- 2.《金刚般若论》
- 3.《大乘庄严论》
- 4.《集量论》
- 5.《摄大乘论》
- 6.《十地经论》
- 7.《分别瑜伽论》
- 8.《辨中边论》
- 9.《二十唯识论》
- 10.《观所缘缘论》
- 11.《阿毗达摩杂集论》

四、法相宗的基本教义

法相宗所谈的实相,就是“真如”,就是“圆成实性”,也就是对着圆成实性的“胜义无性”。

《成唯识论》说:“实相真如,谓二无我所显实性”。又说:“二空所显圆满成就诸法实性,名圆成实。”

《解深密经》说:“复有诸法圆成实性,亦名胜义无自性。”

《唯识三十颂》说:“此诸法胜义,亦即是真如,常如其性故,即唯识实性。”

《成唯识论》说:“真如即是湛然不虚妄义,显此复有多名,谓名法界及实际等。余如论中随义广释,此性即是唯识实性。”

(一)三性

圆成实性就是“三性”之一。“三性”就是本宗一切法义的根本。义净三藏在《南海寄归传》内也说:“相宗以三性为宗。”

所谓“三性”是从“有”的方面立一切法义的。它的大意是说:

1. 遍计所执性

一切众生,用他的妄心,对于一切因缘和合所生的事物,而分别执著于它的名相,或有或无,或色或心等,遂妄认“我”为法,此即谓之“偏计所执性”。

2. 依他起性

其实这一切诸法，本无体性，不过由于因缘和合而生起的，此即谓之“依他起性”。

3. 圆成实性

至于远离一切分别言说，而显证不思议的境界，圆满成就诸法的实性，此即谓之“圆成实性”。

先德对于上说“三性”，有一个譬喻，甚可玩味。他说：偏计所执性，譬如见绳而误以为蛇，是情有而理无的；依他起性，譬如绳由于麻等种种因缘而生，是假有而实无的；圆成实性，譬如绳的实性为麻，是真有而无相的。

(二) 三无性

又对以上所说的“三性”，从“无”的方面而建立的，就是“三无性”。“胜义无性”便是“三无性”之一。“三无性”的大义，就是说：

1. 相无性

偏计所执的相，非是实有，所以称为“相无性”。

2. 生无性

依他起性的法，是因缘生，是无有实性的，所以称为“生无性”。

3. 胜义无性

圆成实性是真空无相，是不可思议的体性，所以称为“胜义无性”。

在上说“三性”、“三无性”之中，“三无性”是依着“三性”而立的。在“三性”之中，偏计所执性，是虚妄的计度；圆成实性，即是实相真如的自体，离言离相，所谓“真如凝然，不作诸法”的；至于建立种种名相，乃至一切染净诸

法,就都依依他起性而显。于是此宗盛谈依他,如次所说的法义,即是依他起性所摄。

(三)赖耶缘起

此宗不谈圆成,专谈依他。暂舍实相的自体,而从依他上说一切唯识。因为依他起性是因缘而起的,阿赖耶识正是一切因缘的种子,此宗因之而立种种法相,所以又称为“赖耶缘起”。

阿赖耶识,又为此宗所说“八识”中的第八识,是因缘的种子,无始以来,恒不间断;由前七识的熏力而熏发种子;由第六识善恶业的熏习而起现行,或为人、天,或饿鬼、畜生等,展转相续,而成生死轮回的主体。不独世间如此,就是出世间的种子,也都依附阿赖耶识而存在。

梵语阿赖耶,翻译:“藏”。包括有“能藏”、“所藏”、“执藏”三个意义。“能藏”是因为能含藏一切善恶因果的种子。“所藏”是因为它是一切生灭现行的根源。“执藏”是因为种子为“我执”所持,为常住不变的主宰。所以阿赖耶识又名“藏识”。

此阿赖耶是由凡界至于圣界的种子,所以由界分别,有“阿赖耶”、“毗播迦”、“阿陀那”三个异名,有“我爱执藏位”、“善恶业果位”、“相续执持位”三个位次。

1. 我爱执藏现行位:是从凡夫以至小乘有学^① 和大

^① 有学:即佛弟子虽能知见佛法,然尚有烦恼未断,必须有待修行学习戒、定、慧等法,以断尽烦恼,证得漏尽,以其尚有法可修,故称有学。在小乘惟证得阿罗汉果之圣者,以其无法可修学,故称无学。

乘菩萨七地以前的位次。“能藏”、“所藏”、“执藏”三者，并皆具足。而且“我爱”执著，此时最盛，此即谓之阿赖耶，译云“藏识”。

2.善恶业果位：是凡夫以至于小乘无学和大乘菩萨最后的位次。非有我爱的执藏，唯是过去善恶业相续的果报不断。此即谓之“毗播迦”，译云“异熟”。

3.相续执持位：是从凡夫以至于佛果，纯善无漏，唯保有无漏的种子的。此即谓之“阿陀那”，译云“执持”。

在以上三位之中，吾人最亲接的范围，即不出于我爱执藏位，所以在三名之中，阿赖耶识即为我们常用的主体。

(四)五位百法

1.心法——八识心王

阿赖耶识合并眼、耳、鼻、舌、身、意、末那识，称为“八识”。眼、耳、鼻、舌、身五识是前五识，意识又是第六识，以上又合称为前六识，末那识又是第七识，阿赖耶识是第八识。

又第八识的作用是集合保持一切善恶的种子而起现行的，它的性质是恒，又称为“心”，又名“初能变”；第七识的作用，是执持第八识为自我而起思量了别的，它的性质是恒审思量，又称为“意”，又名“二能变”；前六识的作用是为了别六尘粗境的，它的性质是审，又称为“识”，又名“三能变”。

八识的名相，既已略说，对于八识的认识，还有四种必要之点如次。

(1)所依:前五识所依的是五根,第六识所依的是意根,第七识所依的是八识,第八识所依的是七识。

(2)所缘:前五识所缘的是五境,第六识所缘的是法境,第七识所缘的是第八识,第八识所缘的是种子、根身、器世间。

(3)三世:前五识只通现在不通过去、未来,第六识并通三世,第七识只通现在,第八识只通现在。

(4)三量:前五识只通现量,第六识通三量,第七识通非量,第八识通现量。

2. 心所有法

以上所说的“八识”,便是唯识的自相,又合称为“心王”,与此八识相应而表现在精神现象上的,称为“心所有法”,又前称为“心所”。心所有五十一法,分为六位。

(1)偏行^五

(2)别境^五

(3)善^{十一}

(4)烦恼^六

(5)随烦恼^{二十}

(6)不定^四

3. 色法

由心、心所法变而为质碍上的对象的谓之色法。色法有十一。

色法^{十一}

4. 心不相应行法

不与色、心、心所法相应,而有色、心、心所的作用的,有二十四法,谓之心不相应行法。

心不相应行法^{二十四}

5. 无为法

以上所说的心、心所、色、不相应行等,都是唯识所显的有为法,对待这有为法的唯识性,就是无为法。无为法有六。

无为法^六

以上心王八、心所有法五十一、色法十一、心不相应行法二十四、无为法六,合称为“五位百法”。所有一切万法,莫不在这“五位百法”里面包括尽净。而此“五位百法”,又都是唯识的体相和转变而成的,所以唯识论上,称这“五位”是:

识自相——心王

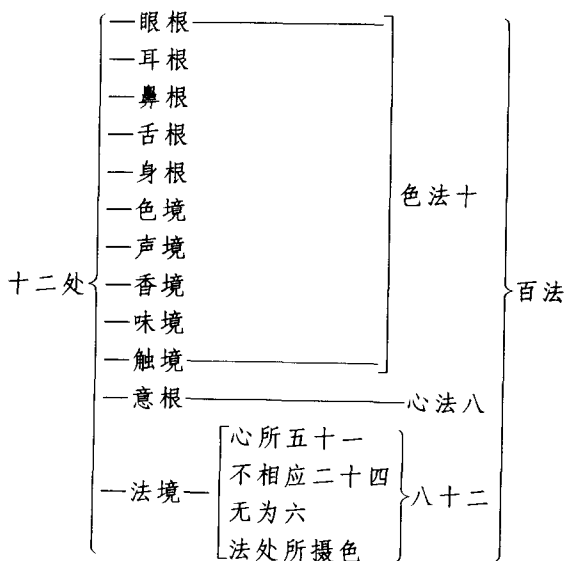
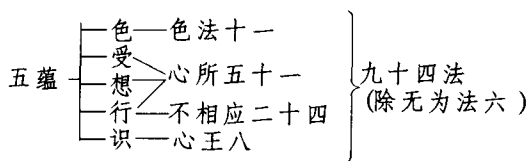
识相应——心所

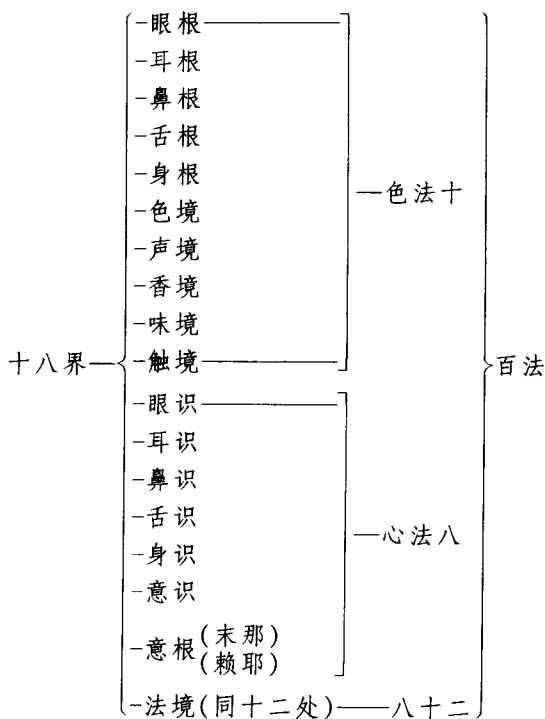
二所变——色法

三分位——不相应行

四实性——无为法

又对于以上百法，若用五蕴、十二处、十八界，也可以相摄，因此此宗又立蕴、处、界“三科”。





所以五蕴、十二处、十八界,也都是唯识所现了。

(五)四分三类境

此宗唯为欲说明并充分证明一切唯识,又立“四分”、“三类境”,是从境上说明唯识的。“四分”是说明从唯识发生的一切境界,“三类境”是证明一切境都不离识。先德常说“四分三类唯识半”,于此可见其重要。现分别说明下。

1. 四分

“四分”就是主观的心识体相和对于客观的作用如何。

(1)相分——是客观的对象,即是我们所认识的一切境界,非有境体。它的形象,全从八识变现而成。譬如眼、耳、鼻、舌、身五识,以色、声、香、味、触为相分,第六识以法境为相分,末那识以第八识的见分为相分,阿赖耶识以种子、根身、器界为相分。

(2)见分——是主观的作用,就是认识八识所现的相分的。

(3)自证分——是更认识主观作用的见分的,即是识的自体。

(4)证自证分——是更返照自证分的名称,就是认识识的自体的。

2.三类境

以上“四分”是就主观的识的方面而谈它的体用。若就客观的境的方面而区别的,就是“三类境”。因为一切的境,都是八识所变的相分。这相分分为三类,所以就有如次的“三类境”。

(1)性境——就是实现的境界。是一切色、声、香、味、触以及种子、根身、器界和法的一部分,是前五识第八识的全部分的相分,和第六识的一部分的相分。

(2)独影境——就是独起的虚假相,影像,如龟毛兔角等,无有本质,是第六意识所浮现的。

(3)带质境——是在性境、独影境之间,是能缘的心,缘着所缘的境,而发生种种的想像,就是此境。此即是第

七识缘着第八识的见分而成的相分。

由上所说的“四分”、“三类”，就可知道识外无境。一切诸法，都是由于唯识变现而成。所以此宗对于所修的观行，都不离识，而立有“五重唯识观”。

(六)五重唯识观

1. 遣虚存实识

遣除遍计所执的虚妄计度，而存依他、圆成二性的实体现象，即是遣虚存实识。所谓空有相对。

2. 舍滥留纯识

舍除杂滥的外境，而存留纯粹的心识，即是舍滥留纯识。所谓心境相对。

3. 摄末归本识

在心识中，自证分是识的自体，相、见二分是从心体上变出的作用。从相、见二分的枝末作用上，摄归心识的自体，即是摄末归本识。所谓体用相对。

4. 隐劣显胜识

在识的自体中，各有心王、心所。心王是主体，心所是从属，心王是胜法，心所是劣法，于此隐去心所的劣，以显心王的胜，就是隐劣显胜识。所谓王所相对。

5. 遣相证性识

虽在心识中，而具有事相和理性。事相就是说依他起性，理性就是说圆成实性。遣除依他的事相，以证圆成的理性，就是遣相证性识。所谓事理相对。

在此“五重唯识”里面，前四重是遣除遍计所执性，而归依他起性、圆成实性的观法，所以称为“相唯识”。后

一重是舍遣依他起性，而证得圆成实性的观法，是归入于本体的实性，所以称为“性唯识”。性唯识就是说唯识的实性，就是圆成实性，就是真如，就是佛法的本体，诸法的实相。

所以本宗虽谈唯识，称唯识宗，至于所说唯识的究竟呢，经论上说得很多，“圆成实性，即是唯识的实性”。圆成实性，是般若的本体，微妙甚深，离言离相。所以从假立的种种法相上，使归趣于实相的本体，即是此宗的本意。所以法相一宗，是安立在一实相印上的。

五、法相宗的行证

在此宗的教义上，就已广说诸法的现象名数。因为此宗从法的相上立教，亦以此故而称“相宗”。从法的相上，以观悟界，便见如来的福智巍巍，高出三界；以观迷界，便见众生的障惑缠缚，沉沦难拔。迷悟悬殊，生佛遥隔，所以欲从凡夫以进趣于佛地，非可立致，必须经过三阿僧祇劫的修持，四十一位的行证，才能跻于大觉的果位。

又此四十一位，更区分之，则为五位：

(一)修行之阶位——五位

1.初资粮位

发增上心，修行“三学”、“六度”等，为人道之资粮，此又名顺解脱分，十住、十行、十回向属之。

2.次加行位

于十回向之满心、第十法界无量回向位上，修习暖、顶、忍、世第一法之四善根，为进趣第三通达位乃至证入真如实相的方便加行，此又名为顺抉择分。

修行至此，是为第一阿僧祇劫。

3. 三通达位

即是十地之初欢喜地，于此位照见真理，证无漏智，而体会唯识的实性，此又名为“见道”。

4. 四修习位

更以见道所见之理，而数数修习之，此又名为“修道”，从初地至十地属之。

又从初地至第七地，是为第二阿僧祇劫。

5. 五究竟位

五智圆明，实证于真如实相，成大菩提。此又名为“无学道”。是为佛果妙觉之位。

至此，为第三阿僧祇劫，功行遂乃于此圆成。

(二) 断惑——断二障

又此宗所断的障惑，有烦恼、所知二障。

1. 烦恼障

依我执为根本，而起一百二十八根本烦恼，及彼等流诸随烦恼，烦恼有情身心，而使轮回生死，永障涅槃，名烦恼障。

2. 所知障

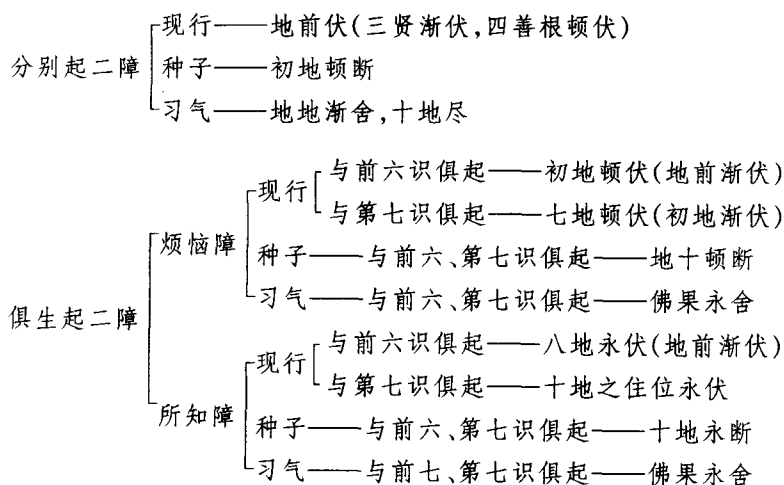
依法执为根本，此头数亦与烦恼障同，能使有情所知颠倒，而迷失真理，永障菩提，名所知障。

又此二障，各有“分别起”与“俱生起”之二种。由邪

师邪教邪思惟等后天养成的障惑，谓之“分别起”；与生俱起之先天所具的障惑，与前六识或七识而俱起者，谓之“俱生起”。

又此二障，现起于外表，发而为状态者，谓之“现行”。二障之根本蕴藏于内者，谓之“种子”。虽断其种子，而障惑之气分，犹缕缕难除者，谓之“习气”。

此二种二障之现行、种子、习气，直至佛果，乃能断舍尽净。今复将此宗断惑的次第，列表如次：



从迷界的凡夫，而欲进至佛界，必须经过如上的行位与断惑。这便是此宗趣入实相的行证。

六、法相宗的果位

此宗说示唯识的教义,以进趣于转识成智的果位。转变有漏的心识,而为无漏的实智。转第八识而为大圆镜智,转第七识而为平等性智,转第六识而为妙观察智,转前五识而为成所作智。此所谓“四智心品”,即依此四智以显说如来的身土果位。

(一)四智圆满

此“四智心品”,如《成唯识论》说:

一、大圆镜智相应心品:谓此心品性相清净,离诸杂染,纯净圆德,现种依持。能现能生身土智影,无间无断,穷未来际,如大圆镜,现众色像。

二、平等性智相应心品:谓此心品观一切法,自他有情,悉皆平等。大慈悲等,随诸有情,所乐示现,受用身土,影像差别。

三、妙观察智相应心品:谓此心品善观诸法,自相共相,无碍而转,摄持无量总持定门,及所发生功德珍宝,雨大法雨,断一切疑。令诸有情,皆获利乐。

四、成所作智相应心品:谓此心品为欲利乐诸有情故,普于十方,示现种种变化三业,成本愿力所应作事。

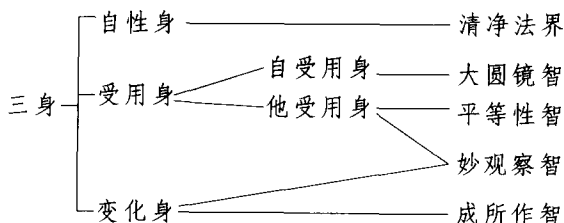
由此四智圆满,而证入涅槃的妙境。涅槃有四:一、本来自性清净涅槃,二、有余涅槃,三、无余涅槃,四、无住

处涅槃。如是四种涅槃，总名清净法界。唯净无漏，微妙甚深，自内证故。

(二)三身妙果

此清净法界，合以上四智心品，又称“五法”。此宗说示如来的三身妙果，复依此五法以为开显。如《成唯识论》举有二师的解说，而以第二师说为正义。所谓：

清净法界，是自性身；大圆镜智，是自受用；平等性智，是他受用；成所作智，是变化身；妙观察智，是说法断疑智，并摄于他受用、变化二身。



(三)三类净土

既有佛身(正报)，当有佛土(依报)。此宗说示如来的净土，亦有三类：

1.法性土

为自性身的所依，即是真如的理体，非是色摄；形量大小，不可称说；譬如虚空，遍一切处。

2. 受用土

为受用身所依,此有二种:一为自受用身所依,是自受用土。此土乃大圆镜智相应的净识,周圆无际,众宝庄严,能依身量,遍一切处。二为他受用身所依,是他受用土。此土乃由平等性智大慈悲力所成,为利他无垢纯净的佛土,能依身量,亦无定限。

3. 变化土

为变化身的所依。此土乃由成所作智大慈悲力所成,随诸有情,化为佛土。或净或秽,或大或小,能依身量,亦无定限。

三土	{	法性土——自性身所依	{	自受用土——自受用身所依
		受用土——受用身所依		他受用土——他受用身所依
		变化土——变化身所依		

法相宗与般若

在最近数十年,为中土一般学佛者所推重,几乎有同一的趋向,以为近乎物质文明、含着科学精神,足为现代唯一当机的教法的,这便是法相宗。

法相为无著、世亲所阐扬,他的教义,传来东土很早。那时大约在佛灭后一千年间,印土的“有宗”开创也还未久,而菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多、真谛诸大师,在中国的六朝时代已经译出《宝性》、《三无性》、《大乘唯识》、《转识》、《摄大乘》等论。当时弘扬甚盛,且曾产出了两宗:一是地论宗;一是摄论宗。

有名的玄奘三藏,从印土亲受戒贤论师的嫡传,并且满载着西方的无上荣誉而归国,广译经论,盛弘法相,并纂成一部《成唯识论》,是中土谈法相的唯一要典。法相一宗,由此开创,而他的宗义,更突出了前此菩提流支、真谛等法相学说的范围。

法相宗义成立后,虽有盗听唯识的圆测略标异义,而其正统所传,宗义绝少变更,和余宗的随时变化分裂不同,这大约是因为他的教典严密之故。

但是自从贤首大师以见识不同而退出玄奘三藏的译场,转而盛谈法性,本宗实受到很大的打击。会昌难后,

华天禅净诸宗犹能再兴，本宗却日就湮没。到了胡元时代，简直把重要的教典都尽失掉，那时的法相宗，几乎要绝传于中国，煞是可叹。幸而前清末年杨仁山居士从日本访得本宗的重要著述多种，携归中土，极力宏扬，才将这香火久虚的法相宗重新大启山门，庄严殿宇。又因一时机教适合，一般学佛者都对于这条道路特别地欢喜向往，遂成了一个全盛的局面。

本宗的教义源出印土的“有宗”，“有宗”和般若的关系前已详言，所以本宗一定也是以般若为根本了。

可是本宗有一很可研究之点，一般学佛而未能圆融的人，往往就在这个上面替他和般若分起家来，我们还得讨论一下。

这一点是什么呢？就是他和地论、摄论两宗的差异。本来地论、摄论两宗也是无著、世亲所弘的法门，而本宗竟和他们有些不合，推究起来，却由于他们对于第八识的意见不同。

地论宗说：

此第八识，与真如同一意义，不过一转而现为妄境界，故仍谓为清净识。又，即在差别迷妄中，不没失真如本性，故译阿梨耶为无没识。此宗谓世间差别诸法即一心之实相，与下二宗谓为妄识上所浮之假相不同。

摄论宗说：

此第八识为真妄和合之识，一方为真如识，一方可为妄识。盖谓现象妄境，乃由真如识所造成，既现为妄境界，即失清淨本性，《起信论》呼为和合识者以此。又，此识为迷妄根本，误认为我体不没失，故译阿梨耶为无没识。

本宗说：

此第八识，已失真如本性，单就妄境开发之原理而得阿赖耶之名，故此识全为妄识，应与真如分离。又，以为生出迷妄根本之力隐藏于此，故释阿赖耶为藏识。

观上所述，似乎地论、摄论二宗都说真如，和般若倒还相近。若是本宗，他的根本的赖耶，就应与真如分离，不是简直与般若有些风马牛不相及吗？

这却不然，他们所争的只在这个赖耶的假名上，要从这个假名上，分出那真如和妄境的分际，或说这假名全说真如，或说这假名全说妄境，或说这假名兼说真妄。须知假名随人安立，而真如自有一个真如，妄境也自有一个妄境。在这真妄中间说法，不能单说真如而不说妄境，也不能单说妄境而不说真如。所以说赖耶是说真如的假名，它一定还有一个妄境在；说赖耶是说妄境的假名，它一定还有一个真如在。最后的结论，当仍然是一样。所以本宗和地论、摄论两宗，不过对于赖耶这个假名的界说有些出入，实际上又何尝不同呢！

再换句话说,他们谈法相的,都是从相上说,有相必有性,性便是般若。说性而不承认有相,那性便毫无作用;说相而不承认有性,那相又从何出生。所以地论宗所说,就是说相即是性;摄论宗所说,就是说相乃性之又一面;惟有本宗,单说着相,但终不能不承认有性,这是一定不移的道理。所以本宗推为唯一要典的《成唯识论》所释的就是世亲菩萨的三十颂,而三十颂里面,便明明说着真如是唯识性。

况且本宗根本的修法,即在“五重唯识观”,这“五重唯识观”的第五重,便是遣相证性,可知证性为本宗最后的目的。所谓性者,不就是般若吗!

又况本宗根本的证入,即在“二转”、“四智”。当初地见道位,转第六识成妙观察智,转第七识成平等性智,这谓之一转,经此一转,便得到“无分别智”。当十地究竟位,转第八识成大圆镜智,转前五识成所作智,这谓之二转,经此一转,便得到“后得智”。所谓智者,不也就是般若吗!

所以本宗的根本,仍然是般若,又何尝与般若相离呢!

试观本宗的开山祖师玄奘三藏,他在印土也曾参学于般若宗的智光论师,回国译经的时期,更有一件最大的工作,费了许多光阴,耗了许多心血,就是在玉华殿译成《大般若经》六百卷,般若的经典,至此才集其大成。奘师当日曾叹曰:“此经东土有缘,传译乃能藏(完成)事。”可见奘师也尊重般若,若不是般若在教义上关系重要,何至如此?

佛教中最重要的“缘生”义

——法相宗的“四缘”说

一、破除人我法我二见

学佛的唯一目标，就是破“我见”——包括“人我见”和“法我见”。

如何破“人我见”呢？我们平常自认这个躯壳里面，有一个常一自在的我，能作人身的主宰，这便谓之“人我”。但若真的从这个躯壳里面来寻这个我，却会始终寻他不着。试看，我们这个人身，虽然能见能闻，能觉能知，能作能止，能取能舍，俨然实有一个主宰的我，然而它只是由五蕴诸法的假和合而成。假如这个躯壳里面，发毛爪齿，皮肉筋骨，髓脑垢色，皆归于地；唾涕脓血，津液涎沫，痰泪精气，大小便利，皆归于水；暖气归火；动转归风；四大各离，色蕴尽去，受、想、行、识四蕴，也就随着没有了，试问这一个能作主宰的我究竟在哪里呢？由此，我们可以得到一个答案，便是“世间实在没有人我，只有五蕴诸法”，这便可算破了这个“人我见”。

不过在这时候，“人我见”虽是破了，却还有一个“法

我见”未破。因为他推穷“人我”的所在,最后只得了这些五蕴诸法,于是便又认为这些法是常一自在的,也就是我们的主宰,这便谓之“法我”。试看,这些万法,能离能合,能来能去,能动能静,能变能常,不俨然是一个能作主宰的大我吗?由此而起的“法我见”,便不同那“人我见”的易破。若是加上现代科学家的说法,所谓物质不灭的定律和能量不灭的定律,更足以证明这些万法的常一自在,能作主宰,像这样的“法我见”,是何等的牢不可破呢!

“法我见”既如此牢不可破,而学佛的人,又非彻底地破却它不可,那么,佛教中间破这个“法我见”的妙义,不是更关重要吗?这是一层什么妙义呢?这便是所谓“缘生”义。如何破“法我见”呢,就要了解“缘生”义。

二、“缘生”的妙义

何谓“缘生”呢?“缘”谓众缘,是托它为由的意思;“生”谓生起,是由此出生的意思。佛教讲“诸法因缘生”、“缘起而性空”,这句话就是说,一切万法,莫不由众缘而生,它们都不是常一自在的,也都不是能作主宰的。只因一时的众缘会合,才有它们显现出来。假令众缘没有会合的机会,也就无所谓一切万法了。

譬如一部收音机,能放出种种演讲歌唱的声音,好像是常一自在、能作主宰的一法。可是它实在只是那些电子元件、扬声器、电流和外来的电波等等众缘会合而生的。若是缺了一件,它便缺了一缘,便不能放出声音来,

所以电子管未发明前,世间就没有收音机。

又譬如我们拿着一面凸形镜子,承着日光,再用一张纸,放在镜子下面,接着那日光的焦点,那时纸便会燃烧起来,这个燃烧的火,自然也是一法。而它却只是由镜子、日光、纸等众缘会合而生的,缺了一缘,便也没有它这一法。所以平常的纸受着日光的晒,并不会发生燃烧的事。

又譬如我们种下一粒谷种,自然可以发芽抽茎,开花结实,而得到许多新谷,这也好像是常一自在、能作主宰的一法。然而仔细研究起来,它除了种子的生发以外,又必须仗着泥土的滋养、日光的辐照、雨露的滋润,和人工的耕耘、培植、灌溉、施肥等等众缘会合而后能生。若是遇到大水大旱,缺水缺光,也就不能生发了。

又譬如我们睁开眼睛,能见一切物事。颜色的赤白明暗,形状的大小方圆,态度的屈伸动静,都可以一目了然。谁说这不是常一自在、能作主宰的一法呢?但是它实由那些对象、虚空、光明、眼根和我们的作意,以及诸识种子等等众缘会合而生。若是没有外面的光明,我们也不能见;若是没有自心的作意,我们也不能见;其他诸缘亦复如是。总之,眼识九缘生,是缺一不可的。

从上述例,也可悟到一切万法莫非缘生。众缘不具,便没有万法。所以说“法从缘生”,又说“缘阙不生”,这就是“缘生”的妙义。

既明缘生的妙义,便能破却那牢不可破的“法我见”,而那粗浅易破的“人我见”更无庸说。由此自当如《仁王

经》所说“深入缘生空无相愿”，又如《维摩经》所说“深入缘起断诸邪见”。握住佛法的秘键，证得贤圣的胜果，这一层妙义的重要，不是很值得我们注意吗？

在佛教制度里面，凡造佛相，或建佛塔，其中应安二种舍利。一为“生身舍利”，便是大师遗骨；一为“法身舍利”，便是有名的“缘生偈”。偈云：

诸法从缘起，如来说是因，
彼法因缘尽，是大沙门说。

这偈又名“缘起偈”，又名“缘起颂”，又名“缘起法颂”，又名“法身舍利偈”，又名“法身偈”，又名“法颂舍利”，又名“佛法身”。将它藏于塔像之中，和大师遗骨同加敬礼。有时没有生身舍利，且就用这一首偈颂独作塔像的肝心。这自然是因为它是以代表全部佛说的妙法而最关重要，所以才这样尊重它。如若不然，也就不会称为法身舍利了。

三、“缘”字的解说

“缘生”就是佛教因果论的中坚，可是从名词上说来，“缘”字在因果论里面，实在有两种不同的地位。

一种是较低的地位。它只是那因生果的一种外助，虽然这些果必定仗着它的外助而后能生，可是比之那生果的内因，是要疏远得多了。所以说：“亲生为因，疏助为

缘。”在这一说上，乃是认“因”是“第一因”，“缘”是次级因，而“果”却是“因”和“缘”合生的，这样的地位自然较低。

又一种是特高的地位。它不仅是那因生果的一种外助，就是那生果的内因，也要算是一种缘，这个“缘”字的意义，便包括得很宽了。所以说，“诸支因分说明缘起，诸支果分说缘已生。”在这一说上，乃是认内“因”是一种“缘”，外助也是一种“缘”，而“果”却是众“缘”合生的。这样的地位自然特高。

依前一说而说因缘，那“因缘”两字便是对立的两件东西，而“缘”字以力量弱，且不及“因”字的力量强。依后一说而说因缘，那“因缘”两字便是连合的一件东西，而“因”字的范围小，且不及“缘”字的范围大。这两种地位自然大不相同。现说“缘生”一义上的“缘”字，是处于后一说的特高地位。并且从实事上说来，两说实在就是一说。因为它们都说有一种内因，也都说有一种外助，由这内因和外助的会合而生出果来，这是它们共认的事实，只不过名词的用法和界说有些不同罢了。

此外，在佛家因果论里，还有两点，须得辨明。

其一，“缘”字在佛家因果论上，有时或改称为“因”，这并不是推翻了这个“缘”而去取那个“因”，只因这个“缘”字实在就是因果论里面的因，所以直称为“因”。在这中间，我们应知，它的内容，和“缘”生的缘字仍是一样。

其二，“缘”字在佛家因果论上，有时或增称“因缘”，这并不是从缘生的“缘”字上有所增加，只因这个“缘”和

那个“因”正是一件东西，本有联合的可能，并且分开来说，这一件东西里面，便有一种内因和一种外助，所以合称为“因缘”。在这中间，我们应知，它的内容，和缘生的“缘”字仍是一样。

四、缘的种类

进一层说，这能生万法的“缘”，究竟有几种呢？对于缘的分类，各派的说法，也并不一致。南方所传，常说二十四缘；而北方所传，却只说四缘。

(一)南方所传的二十四缘

1. 正因或曰根本缘
2. 所缘缘或译对象缘
3. 增上缘或译胜缘
4. 无间缘或译迩缘
5. 等无间缘或译密迩缘
6. 同分缘或译同在缘、俱生缘
7. 相互缘
8. 依他缘或译所依缘
9. 平等缘或译依止缘
10. 先有缘或译前生缘
11. 后生缘
12. 次第缘或译修习缘
13. 业缘或曰行缘

14. 异熟缘或译效果缘
15. 能养缘或译食缘
16. 调制缘或译根缘
17. 禅那缘或曰定缘
18. 道缘
- { 19. 相应缘
- { 20. 不相应缘
- { 21. 本处缘或译在缘、有缘
- { 22. 他在缘或译不在缘、非有缘
- { 23. 能障缘或译中止缘、去缘
- { 24. 不障缘或译相续缘、不去缘

(二) 北方所传的四缘

1. 因缘
2. 等无间缘或曰次第缘
3. 所缘缘或曰缘缘知觉缘
4. 增上缘

五、四缘的内涵

那南方所传的二十四缘，散漫复杂，不如北方所传的四缘，简括精密。今且说四缘。

佛教各宗对因缘的看法各不相同，以大小乘而言，小乘中较具代表性的是说一切有部（大毗婆沙论）及俱舍宗

(俱舍论),大乘以法相唯识宗(成唯识论)之说为主。本文主要采用大乘之说。

四缘本来也可约为两种:一种是内因,便是第一的“因缘”;一种是外助,便是第四的“增上缘”。而那第二的“等无间缘”和第三的“所缘缘”,却都是从“增上缘”那一部分开出,都是外助的一种。只因这两种外助关系重要,值得另行举出,所以便分列四缘,而实际上只有内因和外助两种。并且若是彻底地说,那第一的因缘,也可以说是一种增上缘,那么,四缘又实在就是一缘。然而我们要明了这个缘的内容,还以四缘说为最好。因为它既不笼统,又无遗漏,挺然四柱,颠扑不破。

(一) 因缘

一切万法的生起,必须借着一种内因,无论色法、心法,都是有的,这便谓之因缘。

因缘的自体,只有两种:一即种子,二即现行。由种子出生现行,和由种子出生种子,都是因缘;由现行熏生种子,也是因缘;其余便不是的。譬如世间草木的种子,只算是一种增上缘,不当称为因缘。这个因缘,单独不能生一切法,必须更仗其他的外缘。心法便要会合下面所说的三种缘才可以生。色法这要会合下面所说的增上缘才可以生。所以说,心法四缘生,色法二缘生。

因缘的现象也有两种:一是同时因果,二是异时因果。那种子出生现行,和现行熏生种子,便是同时因果,那种子出生种子,便是异时因果。

(二)等无间缘

一切万法的生起,必须借着一种外助。而心法对于继承前念的外助关系,便谓之等无间缘。

本来心法乃是念念相续的,后一念的生起,必由前一念的开导。而这前后两念,都是相续无间,力用齐等。所以称为等无间缘。这等无间缘的本体,只指现行,不谈种子。

等无间缘的作用也有两种:一是开避,从消极方面说,前念灭时,让出了它的地位,于是后念始生。譬如二人同行,前人不进,后人也不能进。二是引导,从积极方面说,前念灭时,留下了它的潜在能力,招引后念,使它继续因袭而活动。譬如二人探险,前人安全地进了一步,后人便袭得了他这一步的成功。

(三)所缘缘

一切万法的生起,必须借着一种外助。而心法对于所缘境界的外助关系,便谓之所缘缘。

本来心法乃是用一切境界作对象的,它至少必须攀缘一个对象,这个对象便是它的所缘。同时它若是没有这个所缘,便失了它的作用,无所依托,它也就不能生起了。譬如某处岩洞中有一淤池,长年暗黑,不见天日,所产生的便都是一些盲鱼。

这个所缘缘也有两种:一是亲所缘缘,二是疏所缘缘。所谓亲,是说这一个所缘的对象和那能缘的心体不相离,非他人的识所变,也非自心中别识所变,乃是这一个识的见分所变的相分,这相分和见分直接毫无隔阂。

而见分又必须缘着这相分而起,所以谓之亲所缘缘。

所谓疏,是说这一个所缘的对象和那能缘的心体相离,(这所缘的对象)即他人的识所变,或自身中别识所变,而这一个识却仗着它(这所缘的对象)做本质,也就是他(能缘的心)的见分所依托。可是这个本质,不能被这一个识的见分直接亲缘着,中间须隔一层影像,所以谓之疏所缘缘。由此,当知我们见到一样事物的时候,这事物的本身,只是我们的疏所缘缘;而我们眼识上所现的影像相分,才是我们的亲所缘缘。譬如科学家说,我们心灵所见,只是那视神经所摄的映像,并不是直接见到那实在的物质。

一切万法,都可以做所缘缘,因为它们都可以做我们心识的对象。色法固然是所缘缘,心法和非色非心法也有时可以做所缘缘;现在法固然是所缘缘,过去法和未来法也有时可以做所缘缘;有为法固然是所缘缘,无为法也有时可以做所缘缘。而且佛家又再进一步,说一切万法就是在它还没有做我们心识的对象之时,也仍得称为所缘缘。因为它们在一切时都是潜在缘,犹之于薪等在不燃时也称燃料。

(四)增上缘

一切万法的生起,必须借着一种外助。而色心诸法对于互相影响的外助关系,便谓之增上缘。本来一法生于世间,它必须借着其他诸法的外助,同时它对于其他诸法,也自然有很多的影响,这种相互间的力量,足以使它们的生起更加强盛,可以称为增上缘。

譬如一片稻田之中，借着种子的生发而长成许多的谷子，这种子便是它的增上缘。可是这中间泥土的滋养、日光的暖照、雨露的泽润，和人工的耕耘、培植、灌溉、施肥等等，也都不可缺，这些也便都是它的增上缘。而它能做人类的食料，也就是它对于其他诸法的一增上缘。

又譬如喜马拉雅山上的雪，足以影响气候，而且因气候的变化，又影响到全世界各处的衣食以及生活情形，这些间接的增上缘，更是多得不可穷诘。

一切万法，除了自己不能做自己的增上缘，和有为法不能做无为法的增上缘之外，其他都可以做增上缘。而且佛家又再进一步，说这增上缘又可分积极、消极两种。就积极方面说，一切万法，对于自己以外的一切法，都有一种影响他人的力量，足以助着他人生起，即使极小，也不是全没有。就消极方面谈，这一法对于另一法，虽然没有确定的影响，或简直没有发出一些助着他人生起的力量，但是它只要不做那另一法生起的障碍，也就是增上缘。所以增上缘的范围极其广大。可以说没有一法不具有这增上缘的功能。

进一层说，前面所说的因缘、等无间缘、所缘缘，也都是增上缘之一。

四缘的内容便是如此。一切万法的生起，都包括在这四个条件之中间了。若是没有这些缘，便没有一切万法。谁说这些法是常一自在、能作主宰的呢？愿一般学佛的同愿，都从这缘生一义上，精思彻悟，以破尽那人法二我，探得佛法的中心，证入贤圣的极地。才不辜负了我

佛所说的这一层妙义，才不轻弃了佛家所尊重的这一颗法身舍利。这便是我这次阐明缘生义的唯一期望。

六、缘起性空

可是，最后还得为大家进一解，便是：缘生虽是我佛所说的一层妙义，虽是佛家所尊重的一颗法身舍利，但从第一义谛上说来，一切法本不生，还说什么缘生。所以缘生一义也只是一种戏论。我们万不可用它破了法我之后，却又执著了它。若是执著了它，那时便又成了一种“法我见”，依然还在凡夫、外道中间讨生活了。试观龙树菩萨的中观上，不是屡屡破这个缘生一义吗？而今只举出他那“观因缘品”中的偈辞，以见梗概。

不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。

解说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。

按“解说是因缘”二句，唐译作“缘起戏论息，说者善灭故”。宋译亦作“缘生戏论息，说者善灭故”。

诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。

如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无。

因缘次第缘，缘缘增上缘，四缘生诸法，更无第五缘。

果为从缘生，为从非缘生，是缘为有果，是缘为无果。

因是法生果，是法名为缘，若是果未生，何不名非缘。

果先于缘中，有无俱不可，先无为谁缘，先有何用缘。若果非有生，亦复非无生，亦非有无生，何得言有缘。果若未生时，则不应有灭，灭法何能缘，故无次第缘。如诸法所说，真实微妙法，于此无缘法，云何有缘缘。诸法无自性，故无有有相，说有是事故，是事有不然。略广因缘中，求果不可得，因缘中若无，云何从缘生。若谓缘无果，而从缘中出，是果何不从，非缘中而出。若果从缘生，是缘无自性，从无自性生，何得从缘生。果不从缘生，不从非缘生，以果无有故，缘非缘亦无。

关于龙树菩萨所说的这一义，要谈缘生，必须知道这一义，要谈佛家的因果论，必须知道这一义。何以故？我们知道佛教常常破斥外道的拨无因果^①，也常常指摘凡夫的不明因果。那么，佛教自然是有因果的了。然而就第一义谛说，所谓因果，体性皆空，了不可得，也就可以说是本来无因无果。必须了解这样的无因无果，才可以谈佛家的因果论。否则落在有边了。缘生一义，是佛家因果论的中坚，自然也是一样。虽然它是我们“破我”的一件法宝，我们应该尊重它而不应该这样破它，但是眼前落在有边的人太多，大都不解真正佛家的因果论，我不得不承龙树菩萨的遗绪，将这个信息透露出来，就做这篇论文的殿后，以免续者又生流弊。

① 拨无因果：拨，谓遮拨、否定。即否定佛教的因果报应说。

附录

《法相宗哲学思想略论》摘记

本文从哲学的研究的角度,论述了法相宗的哲学思想,在我国学术界有一定的代表性,对于全面了解法相宗有一定的参考价值。故择要附录。

——编者

一、法相宗产生的时代背景

佛教一开始就从分析物质和精神现象入手,建立它的宗教体系。分析到最后,认为一切现象(相)都是虚妄的,都不是实有的。只是小乘(早期佛教)分析得不彻底,大乘(后期佛教)在小乘佛教的理论基础上作了更彻底、更琐碎的分析,构成了一套完整的理论体系。由于它集中地分析了世界各种(心的和物的)现象,所以叫做“法相学派”;分析到最后,认为一切现象不过是识所变现出来的。就它前一特点(分析现象的特点)说,叫做“法相学”;就后一特点说,把世界的存在、变化归结为识的作用,叫做“唯识学”。前人有把这一派分别开来,称无著一派为“法相学”,世亲一派为“唯识学”。我们从它的体系上看,所谓法相学是唯识学的开始;所谓唯识学是法相学的继续,完成的只是法相系的体系,所以称为法相学,或法相

唯识学。

这一宗派的印度远祖,一般都认为应从无著和世亲开始,中间经过护法和他的弟子戒贤而传到中国的。把这套学说完整地由印度搬到中国,并建立宗派,加以传播,是从唐代玄奘(602—664年)开始的,由窥基(632—682年)继续的。说玄奘是法相宗的实际创始人,是由于他把法相宗的主要经典翻译成汉语并作了宣传;说窥基是法相宗的创始人,是因为窥基在玄奘所奠定的基础上扩大了这一宗派的理论影响。窥基著作很多,后世有“百疏论主”的称号。

玄奘从印度回国后,在他的主持下,领导一个译经的集体,曾译出从印度带回的经、论共74部,合计1335卷。法相宗主要依据的有六部经和十一部论。其六经是:《大方广佛华严经》、《解深密经》、《如来出现功德庄严经》、《阿毗达摩经》、《楞伽经》、《厚严经》。在六部中,有的早有了译本,如《华严经》、《解深密经》及《楞伽经》等,玄奘译了《解深密经》(第四次重译)和《菩萨藏经》。其十一部论,据《成唯识论述记》说,是:《瑜伽师地论》、《金刚般若论》、《大乘庄严论》、《集量论》、《摄大乘论》、《十地经论》、《分别瑜伽论》、《辨中边论》、《二十唯识论》、《观所缘缘论》、《阿毗达摩杂集论》等。在十一部论中,法相宗有“一本十支”的说法,即《瑜伽师地论》是“一本”,其余十种是“十支”。在十一部中,多数是玄奘译的。玄奘弟子窥基的著作,原有近50种,现存有72部(有的不完全),也有一些是别人伪托的。研究法相宗主要根据的材料还是依

靠《解深密经》和《瑜伽师地论》、《成唯识论》等主要著作。

佛教在印度的早期和后期是不同的。早期佛教对当时流行的旧宗教只注重祭祀的形式以及大量搜刮信奉财物有所抨击。释迦牟尼以宗教革新者的姿态建立了他的新宗教。在印度奴隶制初期,佛教不像旧的宗教那样腐败。

玄奘到印度时,当时占优势的,早已不是小乘佛教了。约在佛逝世一千年后,无著、世亲建立了大乘佛教的法相之学。传到护法,已是佛灭后一千一百年左右。这时印度已进入封建社会。佛教已不再有当年释迦牟尼的革新姿态,而主要表现了封建时期“经院”哲学琐碎形式主义,佛教徒形成了特权阶级,已不再乞食于村邑,晏息于泉林,而是过着豪华奢侈的生活了。参看《慈恩三藏法师传》^①中所描述的当时那烂陀寺的种种情况,就可见一斑了。例如玄奘在那烂陀寺留学期间曾遇到两件事。一是一个“顺世外道”(不信佛教的一个唯物主义学派的学者)来那烂陀寺挑战:“书四十条义,悬于寺曰:若有难破一条者,我则斩首相谢。经数日,无人出应。”后来,玄奘出来应战,才驳倒这个挑战之人。二是般若耆多婆罗门,用正量部(是佛教小乘一切有部分化出来的一个学派)的哲学观点向大乘佛教学说挑战,并把挑战论文送到

^① 《慈恩三藏法师传》:玄奘法师传记,由唐代慧立撰,彦棕增补,共十卷,前五卷记载玄奘出生、西域求法之事迹,后五卷则载玄奘归国后之译经事业。

一向支持那烂陀寺的戒日王那里。戒日王命令那烂陀寺选派四名代表,向小乘佛教进行辩论。戒贤从中挑选四名学问最好的应战(应王之命),但是“慧海等咸忧”,玄奘鼓气说:“小乘诸部三藏,玄奘在本国及入迦湿密罗已来遍学皆讫,具悉其宗。……奘虽学浅智微,当之必了,愿诸德不烦忧也。若其有负,自是支那国僧,无关此事。诸人咸喜。”

玄奘在出国前也曾遍谒名师。玄奘在国内已偏重大乘有宗一派,对大乘空宗不大感兴趣。他问学受业的十三位最有名的大师,其中学《摄论》的有六人。当时虽有般若学的专家,如明旷法师,玄奘就没向他问学。玄奘自己屡次提到他西行求法的动机是为了解决佛性的问题,也就是“成佛”是在累世修行之后,还是在当世死后就能“成佛”的问题。玄奘在那烂陀寺学习的重点是法相无著、世亲派的学说。这恰恰是他在国内长期不能解决的问题。玄奘自认为到印度,这个首要难题,最后得到了解决。他的理论根据就是法相宗所宣传的那一套完整的、忠实于印度后期佛教大乘有宗无著、世亲的学说体系。

二、法相宗的基本观点

佛教不论大乘或小乘,有一共同信念,就是不承认物质世界的真实性。他们在这一共同出发点指导下,分别建立起自己的宗教世界观和理论体系。

我们从大乘佛教法相宗的宗教理论中很可以看出他

们是如何把宗教“唯心主义”更彻底化,他们如何掏空客观物质世界的物质性。他们用过的这些手法和论证,有些到今天还被有些“唯心主义”哲学流派反复地重复着。

早期佛教(小乘佛教)叫人们脱离现实生活的世界,宣扬佛教解脱的道理,但在理论上他们还没有把物质世界的客观存在性完全否定掉。他们有些人相信世界是由许多“极微”(原子质性的)构成的。大乘佛教反对这种学说,他们认为这种学说至少有承认心之外还有一个物的世界存在的嫌疑。

法相宗还用类似西方哲学史“唯心主义经验论”的方法,来论证对现实世界一切事物不过是众多感觉经验的复合体,而客观事物本身是不存在的。他们的分析,在小乘佛教后期,已渐趋于精密,到了大乘法相宗才比较彻底。

法相宗提出了“唯识”的基本原理,窥基在《成唯识论述记》中说:

“唯谓前别,遮无外境;识谓能了,诠有内心。识体即唯,持业释也。识性识相,皆不离心。心所心王,以识为主。归心泯相,总言唯识。唯遮境有,执有者丧其真;识简心空,滞空者乘其实。所以晦斯空有,长溺二边,悟彼有空,高履中道。”

法相宗根本观点在于论证世界只是“识”的作用,而没有什么离开识的客观物质世界存在。法相宗比佛教其

他学说不同的地方,在于他更彻底地全盘否定了有所谓物质世界存在,他把一切现象都归结为“识”的作用,“识”决定现实世界的一切;只有进入真如世界后,“识”才失去它的作用。进入真如世界,只能说它是用更高级的精神境界代替了低级的识活动,而不能说精神活动不起作用。相反,倒是把精神活动抬到超越一切、至高无上的地位。

小乘佛教的主要错误,法相宗看来,在于承认有认识者和被认识者两个方面,至少从被认识的这一方面说,容易引起承认外界的可能。(小乘佛教)其中也确有一些“带唯物主义”倾向的学派。大乘空宗般若学派为了防止这种“不良倾向”,他们就把“空”的观念进一步强调,即所谓“我法二空”,一方面把主观方面认识者(人)作了种种分析,最后把我说成是“空”的;同时又把客观世界及其规律也说成是“空”的。这种“我法二空”比小乘佛教还有些承认现实世界的习惯看法、承认有所谓主观与客观的对立存在,在“唯心主义”的道路上前进了一步。像空宗的根本性经典《大般若经》中说七空或二十空。他们不但空外境,而且连最高原理也认为不宜执为实有。

“时诸天子问善现言:岂可涅槃,亦复如幻?善现答言:设更有法胜涅槃者,亦复如幻,何况涅槃^①?”

“涅槃”即佛教认为修行所祈求达到的最善、最完美、

^① 见《大般若波罗蜜多经》卷第五百五十六,玄奘译。

最幸福、最高的精神境界，而大乘空宗却教人们认为它是幻的，甚至说如有比涅槃境界更高的，也是幻的。空宗把话“说绝了”，从更全面的佛教立场来看，也有不利于佛教的地方。法相宗继大乘空宗之后，提出了新的补充，目的在于防止大乘空宗所可能造成的新偏差。《究竟一乘宝性论》中有以下问答：

“余修多罗^①中，皆说一切空，此中何故说，有真如佛性？”

“处处经中说，内外一切空。有为法如雪，及如梦幻等。此中何故说，一切诸众生，皆有真如性，而不说空寂？”

法相宗回答说：

“以有怯弱心，轻慢诸众生，执著虚妄法，谤真如佛性，计身有神我^②。为令如是等，远离五种过”。

法相宗他们认为“空”得太过分，把真如、佛性也给掏空了，显然对佛教有害。在根本立场上，法相宗与大乘空宗没有两样。但是法相宗不满意的是大乘空宗把“空”的原则说过了头，对佛教信仰带来不利的后果，所以说它有

① 修多罗：经，这里指佛经，一般为散文体。

② 神我：独立存在的实我。

“五种过”：

第一种过，动摇信徒们成佛的信心（以有怯弱心）。

第二种过，对众生的成佛决心估计不足（轻慢诸众生）。

第三种过，夸大了一切皆虚妄的原理（执著虚妄法）。

第四种过，也是在佛教立场看来最严重的错误，一切皆空，连“佛性”“真如”也给掏空了，简直是对真如佛性的诽谤（谤真如佛性）。

第五种过，是由第四种过引起的后果。意见是说，不承认真如佛性为实有，势必导致脱离佛教的根本立场，放弃了“真如”“佛性”，而走向相信有一个不生不灭、永恒存在的“神我”的邪门外道的宗教中去（计身有神我）。

法相宗，是在大乘空宗用全力破除现实世界真实存在这一基础上，建立起来的佛教哲学体系。所以法相宗的大师玄奘，用了毕生最后的精力，译成了六百卷的《大般若经》。他并不是真正相信大乘般若空宗是最高的真理；而是认为，只有在般若空宗的理论基础上建立的体系才是有利于佛教的。

法相宗的根本经典之一，如《解深密经》以“三时”判佛教各宗高下浅深。

初时，为小乘说有教，明人空、五蕴空，未显法空。

第二时，大乘空宗所依之《般若经》，然是有上有容，未为了义。

第三时，有宗，说非有非空，中道教。

这就是说,般若空宗的学说,是法相宗学说的低阶段,最高的真理还是大乘有宗的理论。玄奘在印度曾作过《会宗论》,今已不存,论旨就是调和大乘空宗和有宗的对立。《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷四载:

“法师又以《中[论]》、《百[论]》论旨唯破偏计,不言依他起性及圆成实性。师子光不能善悟,见论称一切无所得,谓《瑜伽》所立圆成实等亦皆须遣。所以每形于言。法师为和会二宗,言不相违背,乃著《会宗论》三千颂。”

法相宗并不是不讲空(现实世界是虚幻不实的),因为不讲空即不能否认客观物质世界的实在性,就不能建立他的“真如”“佛性”的体系。如《解深密经》、《瑜伽师地论》都说有十七空。《显相圣教论》说十六空,《辨中边论》也有相类似的说法。在玄奘以前的真谛译有《十八空论》,也是从法相唯识的立场宣扬“空”的。他们不同于大乘空宗的是他们否认物质世界的同时,小心地保护着“真如佛性”的“有”,更加明确肯定了“真如”“佛性”的实在而不是“空”的。

三、八识学说

法相宗继承小乘的传统,把一切现象(法)分为两大类,一方面是精神方面的,叫做心法;一方面是自然现象

方面的,叫做色法。不论是属于精神方面还是自然现象方面,都不承认有客观实在的物质基础作为基础,都是识所变现出来的。这种现象,他们在印度小乘《俱舍论》七十五法的基础上分为一百法(如再细分还可更多),其中又分为五大类。

第一类:八识。统叫心法。

第二类:都是心的作用,统称为“心所有法”。前称为“心所”,就是心所具有的东西(法)。这类法又分为六组:

第一组:遍行法。

第二组:别境法。

第三组:善法。

第四组:烦恼法。

第五组:随烦恼法。

第六组:不定法。

第三类:是属于自然现象方面的,叫做色法。

第四类:不相应行法。“不相应”即“不相似”,不相似于其他四类的法。

第五类:无为法,是属于不产生也不消灭的法。

法相宗这些法共一百个,前四类是有为法,只有第五类无为法才是无生灭的实体。他们认为世界一切现象都是假象,是第八识的产物。分析诸法的目的,是为了证明给人们看,世界上现象虽然复杂,千差万别,但它们只不过是由识所变现出来的假相。只有破除了这些假相的物质基础,才会给“真如”(他们所谓本体)留出地盘。

法相宗在佛逝世后约一千一百年才完成了它的体

系,因此,它有更多的机会吸取佛教前辈的成果,加以发挥。他们把客观世界完全说成主观世界的作用。他们还主张,就是主观方面,能起认识、了别作用的,也不是由于人的身体的物质结构(如眼、耳、心等),而是纯精神(识)。也就是说,他们把哲学的根本问题,说成不是主观对客观的关系问题,而说成纯主观的作用,在主观方面,起作用的也不是由于生理、心理的条件,而是纯精神(识)的作用。

法相宗为了扩大主观世界无限辖区,他们开始不满足于以前的佛教哲学把人的主观认识能力、作用只限于六识,他们开始建立八种识。法相宗认为六个识,还是不能解决彻底否定外界存在的困难,因为“识”总是具有了解、认识的作用的。大乘空宗在打破外界物质实体这一方面做了不少努力,单纯打破(佛教所谓“遮诠”)的方法,就是用消极、取消、否定的方法,还不能使人们建立起对于真如佛性永恒存在的宗教信仰。法相宗创造八识的学说,就是为了满足这种宗教要求。

《成唯识论》说:

“准诸识皆名心、意、识,随义胜说,第八名心,第七名意,余识名识”。

窥基又对第八识作了补充解释,在《成唯识论述记》中说:

“第八以集起义胜，故独名心”。

在《入楞伽经》中还说：

“藏识说名心；思量性名意；能了诸境相，是说名为识。”

法相宗的意思是说，八个识根据它们的主要特点分为三类。前六识是一类，其主要特点是起了别、认识的作用，通过它可以区别色、声、香、味、触和思想到的一切东西，包括有形的事物和无形的法则等。前六识活动比较具体，也比较强烈，主要任务是向它所认识的对象起追求作用。前五识“唯外门转”，只向外追求它所认识的东西，第六意识能“内外门转”，能向外追求，认识外境，也能向内思考，自己进行思维活动。前五识，向外追求，不会无因而起，总要有所依据，它们依据的是色、声、香……等境界；第六识也不能无因而起，它所依据，据法相宗的说法，是以“染净末那为依止等”。

重要的是第八识，阿赖耶识。第八识是前七识的最根本的共同的依据，所以又叫“根本依”。有了第八识，其他七识才能分别起它们应起的作用。第八识有发号施令，主持一切的作用，所以称它为“心”，它的特点是“动而无为”。

第七识是联系前六识和第八识的桥梁，它“执有相故，是先我执所生引故，令六识相传不脱”。第七识虽然是桥梁，它也要依靠第八识才能起作用。“由有本识，故

有末那”。第七识的任务是永远、经常地维持前六识与第八识的联系。它是为第八识服务的,所以说“由有本识,故有末那”。它坚持,第八识是它的依据,它的存在以第八识的存在为前提。

法相宗构建的八识学说是一系列主观作用的描绘,在这些主观作用的八个识中,他们把感觉经验方面五个识放在极不重要的地位,把“动而无为”、不与外界直接关系的第八识放在发号施令的地位。前五识起作用时,要受第六识意识的管束,意识可以单独活动,也可以与前五识一起活动,这种情况叫做“五俱意识”,前五识活动时,意识一定和它们一起,起指导和辅助前五识的作用。

法相宗还在佛教“唯心主义”世界观的基础上,进一步加工,不允许离开识有实在的境(对象)(参看《唯识三十颂》)。这种彻底“唯心主义”的观点是从陈那开始的(陈那是印度法相宗创始人之一,对改造因明有贡献。他所著的《观所缘缘论》,有玄奘译本)。陈那在认识论问题上创立了“三分”的学说(相分、见分、自证分)。法相宗认为一般人所谓“境”(外界对象),不是主观(识)去认识外界(境),其实是自己的识所变现的“相分”;就是说,人们之所以能有外境的感觉,不是由于真正有离开主观独立存在的外境,而是由于人们自己的识中现出来的外境的形相。“相分”就是心的属于被认识的形相的部分;与相分相对待的心的能够认识的部分,叫做“见分”,它是认识者的心目中属于具有认识能力的部分。心的具有能认识的作用的部分——“见分”,和心中属于被认识的形相的

部分——“相分”，都要依据心自己的“自证分”（也就是心的具有认识作用的第三部分）。这一部分（自证分）是相分和见分共同所依的。他们不允许有离开心独立存在的“物”，“物”在法相宗的体系中不过是心的相分。

以玄奘为代表的法相宗与旧的以真谛为代表的派，对于识的“能变”作用有不同的解释。真谛等也认为，认识中的影相是识所变的，而不是外界等物自己所固有的，但真谛的说法，只承认第八识具有“能变”的作用，其余前七识只能起认识的作用，不能变现出它们（前七识）所认识的形相。他们说：

“三界但唯有识，何者是耶？三界有二种识，一者显识（即第八识），二者分别识（即前七识）。”

三界唯识已经是“唯心主义”的观点，但玄奘、窥基等人对于真谛等人的旧说法还不满足。他们不满足于真谛所主张的只有第八识具有能变的作用。窥基曾说：“真谛法师似朋一意识师意。”这是说，真谛倾向于同情“一意识”学派的意见（见《辨中边论述记》）。窥基认为他们的看法是错误的。玄奘、窥基要求更彻底地取消认识论中主客观的分别。因为，前七识如果只起能认识的作用而不能变现它们所认识的对象形相，那还是有认识的主观与客观对立的嫌疑。因此，他们就把八个识的认识对象，都分别地归为它们自己“见分”所认识的它们自己变现出来的“相分”。

只“消灭”了客观对象还不算。法相宗更进一步对于主观认识方面的能力的物质基础也一概否定。佛教小乘认为认识要通过一定的身体部分的机构,他们叫做“根”。如通过眼的感觉器官(眼根)可以认识色;通过耳的感觉器官(耳根)可以认识声音;等等。佛教小乘所讲的净色“根”,有些像今天所谓“神经系”,是细致的物质性的结构。意识(第六识)的根是“胸中色物”,意思是指的心脏。世亲早期著作,曾指出各个根的部位和形状,显然是物质性的。比如他说:

“眼根极微,在眼星上,傍布而住,如香菱花。……耳根极微,居耳穴内,旋环而住,如卷桦皮;鼻根极微,居鼻额内,背上面下,如双爪甲;舌根极微,布在舌上,形如半月;……身根极微,遍法身分,如身形量。”

从无著开始,对根的解释有所改变。他们认为只靠根,如前五识的根,不能起作用,必须通过意识(第六识)与前五识俱,同时在起作用(俱起)。法相唯识一派,十师之一的难陀(即欢喜的音译)认为五识的功能就叫做根,不承认还有物质性的净色根,并因此引起十师中另一派安慧的反对(参看《成唯识论》)。法相宗中,如护法、玄奘等彻底的“唯心主义”的一派,对小乘佛教的净色根加以改造,认为净色根:

“以有发生五识用故。比知有根。由根推因故。”

这就是说,能起认识作用的不是由于物质性的生理组织(生理组织他们叫“扶根尘”,对认识作用只能起一点扶助作用),而主要的非物质性的“净色根”在起作用。

在法相宗的体系里,从认识论方面讲,他们取消了认识中主客观对立的关系,把认识的作用归结为主观精神(心)的自我认识。在认识的主观能力方面,又改造了小乘佛教相沿已久的“根”的说法,取消了根的物质性,使生理结构在认识过程中只占极不重要的从属地位。总之,法相宗在促进佛教哲学彻底“唯心主义”化方面,尽了一切力量,可谓无所不用其极了。他们建立了八识的学说,以阿赖耶为主宰,别的识可以消灭,比如说,人死了,识就消灭了,不起作用,只有第八识是永存的。这就为佛教的因果报应的宗教信仰制造了条件。

在认识论方面,可以玄奘在印度提出的“真唯识量”作为代表。玄奘在回国前的五印度僧俗无遮大会上用生命来维护这一观点的一组命题。他的主论是这样的:

真故极成色,不离于眼识——宗;
自许初三摄,眼所不摄故——因;
犹如眼识——喻。

单就这三支因明推论的形式,和玄奘所使用的概念的明确性来说,这个推论是没有问题的。但是命题的真假,和逻辑推理形式的是否正确毕竟不是一回事。

经法相宗改造过的“根”的学说,就成了否认根的物质性的学说,他们只承认能认识,而所认识的不过是它自己变现出来的“相分”。前六识进行活动时,变现出所认识或所思维的“相分”,再用它们的“见分”去认识它的“相分”。第七识的活动,所认识的只是变现出一个似我的“相分”。第八识(阿赖耶)的“见分”、“相分”的关系的解释就更加支离了。

法相宗说,第八识的“相分”可以分为三部分:一是种子,二是根身,三是器界。“种子”是第八识所藏,不是第八识所变。照他们的逻辑,如果种子也说成八识所变,它(八识)的永恒性就会动摇。只是由于第八识的“见分”以种子为认识的对象,所以“种子”从它的认识中的地位来说,逻辑上只好勉强叫它做八识的“相分”。根身,法相宗说,它(根身)有自己的种子,也有的说它是第八识的“见分”所变。它(根身)在第八识的性质他们自己也说不清楚。法相宗认为它(根身)是更带有神秘性,难以理解的。器界,相当于一般人所谓物质界,但也是八识所变。第八识“见分”的认识对象“相分”是上述的“种子”、“根身”、“器界”,而八识的“见分”,据说“极深细,不可知”,只有佛才能认识八识的“见分”。

以上可见,法相宗反反复复,用了许多力气,无非论证一切都是识(心),没有物(境)而已。他们可依靠的、起决定作用的第八识,又是这样神秘的,难以理解的,无法证实的。阿赖耶识这种精神性的实体,他们说是每一动物都有的,并且不随着动物的生命结束而消灭,它会转移

到另一个生物中去。实际上,第八识就是变相的不死的灵魂,不过他们不肯这样承认罢了。

单就认识作用的过程来说,法相宗的认识学说是“主观唯心主义”的,但是就他们建立的第八识永远存在,不因个人的死亡而消灭,它又是“客观”的、多元的精神性的微粒,又是“客观唯心主义”的。

四、种子学说

法相宗,在认识论方面,取消外境,只留下心的活动和功能。在世界的构成、发展的问题上,也同样发挥了它的彻底的“唯心主义”的特点。

法相宗建立了精神性的单子——“种子”说,认为种子是构成世界的原因。据说种子有六种或七种特性:

(1)种子是各各独立的、最小单位的实体。

(2)种子不是不生不灭,而是刹那生灭,前者随灭,后者随生,即灭即生,不是前者灭了之后,后者方生。

(3)种子是诸识的对立面,种子是能生,诸识(也叫做现行)是所生,一能一所,互相依赖。

(4)种子生自己同类的种子,各不相对(如眼识的种子亲生自己的眼识)。

(5)种子分本有种子和始起种子。(本有种又称法尔种,是本来就有的,不是从别的东西引发出来的;始起种又称新熏种,是由于后来的外在水因,引发出来的,因为它有开始,所以叫始起种。)

(6)种子分为相分、见分。(无著开始建立种子说,只是讲八类心和心所有法各各有种。世亲、护法发展了无著的学说,都分为相分和见分。)

(7)一切种子有染、净的分别。它们也叫有漏种子(染污的、恶的)和无漏种子(至善的)。一般的善仍是有漏种子。

种子六义是:刹那灭、果俱有、恒随转、性决定、待众缘、引自果。

法相宗又认为人的主观精神(心)最根本的是第八识,种子藏住的地方在第八识的里面。种子和第八识是互相依存的精神实体。

无著认为种子是本来就有的,《瑜伽》说种子有七义,世亲的《摄大乘论》中说种子有六义,不论种子有六义或七义,它的根本意义在于说明种子是一切法(东西)的根本原因,所以又称为“第一缘起”。无著认为种子是本来就存在的。世亲以下,有不同的说法,有一派遵循无著的成说,认为种子“本有”。还有一种说法,认为种子是由现行熏习才有的。“现行”(前七识)在生灭的过程中留有余势,这种余势不会立刻消灭,投入第八识中,即形成了种子,这一类种子是新熏种。种子作为因缘(因果关系的因),产生后一刹那(后一念)的种子。护法、玄奘、窥基等综合了本有和新熏(即始有)两种说法。照法相宗的说法,如果只有新熏种,不立本有种,开始时即无因而起,理论上不通。如果只讲本有,不讲新熏,也不容易说人类的前念对后念,前一事物对后一事物的影响的关系(参看

《瑜伽师地论》和《成唯识论述记》)。

法相宗建立了种子学说,为了便于他们解释世上一切心理现象和自然现象的起源、变化的原因。当然,他们的原因,只不过是精神的原因。

五、缘生学说

法相宗在种子学说的基础上创制了他们的“缘生”的理论。缘生,本来是小乘佛教早已有的观点,但在法相宗的体系中,完全改造了小乘的缘生说法,从而形成了他们的世界起源的学说体系。他们认为精神现象的产生,要具有四种“缘”;自然现象的产生,要具备四种缘中的两种就行了。“四缘”是:

“一因缘,二等无间缘,三所缘缘,四增上缘。因缘者,谓种子。等无间缘,谓若此识无间;诸识决定生,此是彼等无间缘。所缘缘者,谓诸心所所缘境界。增上缘者,谓除种子,余所依。……由种子故,建立因缘;由自性故,立等无间缘;由所缘故,立所缘缘;由所依及助伴故,立增上缘。”(见《瑜伽师地论》)

法相宗认为,自然现象的产生,只要因缘加增上缘即可。无论精神方面的活动和自然现象,因缘是最基本的。因缘是有生灭的,它的特点是“亲办自果”,它自己的“因”产生自己的“果”。种子引发前七识的活动,而前七识的

活动(现行)又引发新的种子;种子又可以引发它自己的种子。关于因缘的详细解说,见《成唯识论》卷7、《瑜伽师地论》卷51及卷85、《显相论》卷6、《集论》卷3等。

因缘,是法相宗的关于万物起源的重要观点。它是种子和前七识(现行)交互影响的产物。种子生种子,种子生现行(前七识),现行生种子。法相宗的因缘说,认为物界、心界都是种子的产物。

法相宗的因缘说,已涉及因果关系问题。法相宗反对无因论,认为一切事物的生灭都受它的因果关系的制约。我们必须指出,他们所讲的因果,不是讲的物质世界的客观规律。他们说:

“此识(第八识)无始因果,非断常义。谓此性识无始时来,刹那刹那,果生因灭。果生故非断;因灭故非常。非断非常,是缘起理。故说此识恒转如流”。(《成唯识论》)

法相宗的因果说,是指的在心中前一观念与后一观念的刹那生灭的因果关系。因果范畴,在他们的哲学体系里被理解为“识的流转相续”,他说:

“前因灭位,后果即生,如称两头,低昂时等。如是因果相续如流,何假去来,方成非断?因现有位,后果来生,因是谁因?果现有时,前因已灭,果是谁果?既灭因果,谁离断常?若有因时,已有后果,果改本有,何待前因?”

因义既灭,果义宁有?无因无果,岂离断常?……应行大乘缘起正理,谓此正理深妙难言,因果等言皆假设施。”(《成唯识论》)

法相宗在这里极力反对小乘佛教把因果关系说得过死的观点,反对常识的因果观,而建立它的超因果的观点。取消了因果的关系和时间先后的相继续的特点,而把因果说成在不同时间里的同时出现的思想活动,如果抽掉了时间的制约,因果就失去它的基本意义,“因”也可以说成“果”,“果”也可以说成“因”,等于否认因果。

在“等无间缘”问题上,法相宗也把现象界的变化关系先肯定,随后否定。他们说:

“等无间缘,谓八识及彼心所前聚于后,自类无间,等而开导,令彼定生。多同类种俱时转故。”(《大乘百法明门论开宗义记》)

从字面上看,是说,识从前念(或识)不断地让位给后起的念(或识),永不停止。它是按次序先后产生的,所以又叫做“次第缘”。但是我们考察一下,法相宗是如何认识时间范畴的,就可看出他们的所谓先后,并不是在时间里真正有后。他们说:

“时者,谓于因果相续流转,假立为时。何以故?由有因果相续转故。若此果已生,已灭,主过去时;此若来

生,主未来时;已生未灭,主现在时。”

又说:

“依一念生灭,假说过、现、未,而实无有时分可得。”

法相宗所谓“三世”,其实只是一时的变灭。同时,他们对空间的看法也是采取了取消的手法:

“依何分位建立方?此复几种?答:依所摄受诸色分位建立方。此复三种,谓上、下、傍。”(《瑜伽师地论》)

法相宗虽然讲到所谓空间(方),这种方位并不认为是真实的,而是“假立为方”。

他们又把这“假立”的时空反转来帮助论证现实世界是识的变化的结果。

“所缘缘,谓若有法,是带己相,心或相应所虑所托。此体有二,一亲二疏。”(《大乘百法明门论开宗义记》)

所缘缘,以所缘境为仗托,这也是法相宗突出的一个观点。法相宗认为一种外境和认识的主体不可分开。“能缘(主体)入所缘(客体)(对相)宛若一体”,主客不分,才能产生认识作用。玄奘在印度曾与小乘佛教正量部的般若毘多进行辩论,玄奘用“挟带义”(主观吞没客观的挟

带作用)攻击般若邈多。

“增上缘,谓若有法,有胜作用,能于余法或顺或违。虽前三缘,亦是增上。”(《成唯识论》卷第七)

增上缘,就是增加的条件或关系,“增上”有扶助的意思。有的增加的条件是对于某种事物起积极作用,使它便于发展的,叫做“顺”的增上缘;也有的增加的条件对于某种事物起消极、限制作用,使它不能顺利发展的,叫做“违”的增上缘。法相宗认为增上缘对于促进或延缓事物的发展是很重要的。

以上这四缘,共同的特点,都可表明法相宗对于世界万物的起源、发生和发展,都看成是种子、或识的作用的结果。法相宗把产生万物的最根本的“缘”,因缘的种子,安放在阿赖耶识中。因此,心或精神成了万化之源。又由于种子是多,不是一;是永恒存在,不是随生物的躯体的消灭而消灭。所以在宇宙生成的学说上,法相宗又有些像莱布尼兹的单子说,它具有多元的“客观唯心主义”的特点。

世界是种子在生生灭灭进行着的。种子又是经常处在染污的情况下,每一众生的第八识中包含着有漏种子和无漏种子。实际上,在现实世界里,起作用的指导着人们生活的是有漏种子;无漏种子不得显发。法相宗认为,有漏种子是使人类陷于苦海的根本原因,只有根本切断有漏种子,使阿赖耶识不再起作用。为了开辟一条通向

天国(真如世界)的道路,在人生问题方面,他们提出了“三性”、“三无性”的学说。

六、三性学说

“三性”是:一遍计所执性,二依他起性,三圆成实性。法相宗把人类的正常认识叫迷妄。他们说,人们之所以有迷妄,就在于人们相信外界事物是真实的。

“遍计所执自性者,谓依名言,假立自性。为欲随顺世间言说故。”

法相宗认为,只要接受他们的一切事物没有实体的“相无性”的原则,就可以对治遍计所执自性的迷妄。

依他起自性,是法相宗缘生说的另一个提法。他们认为依他起性是:

“心、心所及所变现,众缘生故,如幻事等,非有似有,诳惑愚夫。一切皆名依他起性。”(《唯识三十论要释》)

既然一切心和物的现象是由众缘而起,所以法相宗认为,只要接受了缘生这一关系学说,就不致以幻为真,就可以接受他们的“生无性”的观点。生无性,是说事物的产生由于四缘。

圆成实自性,是真如佛性的另一个说法。

“云何圆成实自性？谓诸法真如。圣智所行，圣智境界，圣智所缘。”（《瑜伽师地论》卷七十三）

法相宗认为，如果认识了并接受了他们的圆成实性的学说，就达到了“胜义无性”的最高境界。

“三无性”的学说，是针对“三性”学说来说的。

“依此初遍计所执，立相无性，由此体相毕竟非有，如空华故。”（《唯识三十论要释》，下同）

“依次依他，立生无性。此如幻事，托众缘生。无如妄执自然性故，假说无性，非性全无。”

“依后圆成实性，立胜义无性。谓即胜义，由远离前遍计所执我法性故，假说无性，非性全无。”

法相宗真正空的只有遍计所执性。依他起性，他们认为相对的真实，比如作为因缘的种子就不是空无的。至于圆成实性，是实有，并非空无，是绝对真实的。

可是，问题恰恰出在这三性和三无性的关系上。圆成实性或真如佛性，法相宗认为是万法（一切事物）的实体，但佛教认为真如是“无为法”，就是说它对于世界不具有加工、改造、推动的作用，它是不造作、不生灭、永世常存的，它是绝对清静、不杂有染污的精神实体。法相宗抬出这样一个超现实的本体，作为人们向往的目标。

同时，在现实世界里经常起主导作用的是阿赖耶识

中所藏的种子,而种子和阿赖耶识又是互为因果的。如果照法相宗的指点,舍染归净,就必须割断阿赖耶识和众生活动的内在联系。真如是永远不生不灭的,现实世界是永远生生灭灭的;真如界是绝对清净的,现实世界是染污的;真如佛性是无漏的、圆满的,现实世界中,人们的意识(包括八个识)是有漏的,不圆满的。如何才能沟通现实世界和真如世界隔阂呢?

法相宗企图从理论上打通人间和佛国两个世界,使人们出离现实,进入佛国。他们说阿赖耶识包括有漏种子和无漏种子。有漏种子不断经过善行的熏习,可以从有漏转到无漏。阿赖耶识即转成“无垢识”,阿赖耶识就不存在了。但佛教大乘法相宗的体系,本有种是“法尔故有”的,不是由真如产生的。熏习种也不是真如熏成的,它是前七识所熏的。真如对本有种或熏习种都无能为力。真如是无为无作,不能产生万物。单就理论上说,法相宗认为只有佛能断尽有漏种子,有漏种子断尽才是佛。

法相宗宣扬离开每个具体的人还有所谓独立永恒存在的精神实体阿赖耶识,和它含藏的精神种子;认为人类认识不过是自己的“见分”认识自己的“相分”。

七、尾 声

法相宗在中国佛教史上可谓最忠实于印度大乘有宗的哲学体系的。玄奘本人和他的弟子们都严守从印度搬回来的经典教义。他们介绍印度学说的谨严治学态度在

初唐也曾风靡一时,但前后不过四十年,即衰落,并从此一蹶不振。直到辛亥革命后十几年间,又曾呈现过一度表面的热闹。有学者说,中国人民喜欢概括,不喜欢烦琐,所以这一派衰落了。但“我们不把世俗的问题化为神学问题,我们要把神学问题化为世俗问题”。法相宗之所以暂时得到发展和传播,和唐太宗的政治要求有直接的联系,也和唐初的宗教政策有关系,同时,也和玄奘个人为建立他的宗派的积极活动也有关系。唐太宗本人不信佛,有几次下诏书明白宣示他对佛教的态度,但他制定了一些推广佛教的政策。

玄奘是一个学者,翻译家,这是人所公认的,但他有政治活动能力。玄奘为了扩大他所译经的影响,曾请求太宗及太子为其写序。“自二圣序文出后,……归依之徒,波回雾委……”

法相宗不是从中国土生土长的,不是为了适应中国当时唐帝国的基础而建立的。是佛逝世后一千年到一千二百年印度的佛教理论。这派理论,在印度已开始没落,已成为典型的中世纪烦琐的形式主义的佛教经院哲学。而当时,中国的各宗派,纷纷提出如何解决成佛问题和佛性有无问题,玄奘也是带着这个问题上西方求经的。可是他对于如何转变有漏种子为无漏种子,如何割断阿赖耶识在生命中的作用,在理论上没有获得解决。而对于当时中国,具有丰富经验的统治阶级来说,他们要求的是如何向人民大众散发廉价的进入天堂的门票,而不是反反复复地从理论上论证客观世界和阿赖耶识的问题。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 法相奥义

作者 = 吴信如编著

页数 = 3 6 9

出版社 = 中国藏学出版社

出版日期 = 2 0 0 6 年 0 1 月 第 1 版

SS号 = 1 1 5 4 3 2 7 1

DX号 = 0 0 0 0 0 5 9 9 3 2 1 9

u r l = h t t p : / / b o o k 2 . d u x i u . c o
m / b o o k D e t a i l . j s p ? d x N u m b e r
= 0 0 0 0 0 5 9 9 3 2 1 9 & d = D 8 F B F 2 0 8 F
F 4 B 5 3 6 3 6 2 C 3 6 B 3 2 B 6 D 5 3 2 9 3 & f
e n l e i = 0 2 1 5 0 4 0 6 0 3 & s w = % C E % E
2 % D 0 % C 5 % C 8 % E 7

封面
书名
版权
前言

目录

法相演坛

第一讲 试辟一条研究法相的新捷径

一、学习法相宗之艰难

二、学习法相宗之捷径

第二讲 法相宗在佛教中地位的鸟瞰

一、法相宗在历代判教中的地位

二、对历代判教的评说

三、法相宗在佛中的实际地位

第三讲 宇宙间究竟有些什么事物

一、宇宙间有哪些事物

二、法相宗的宇宙观——五位百法

第四讲 真正的“造物主”是谁

一、“造物主”博览会

二、万法唯识所变

三、应当注意的要点

第五讲 一套神秘大魔术的揭破

一、八位演员——变的本体

二、三部工作——变的作用

三、两种手段——变的方法

四、两重变化——变的表现

第六讲 不可不认清的“种子”

一、种子的本体

二、种子的来历

三、种子的繁殖

四、种子的定义

五、研究法相的三个要点

第七讲 散土如何结成泥团

一、种子发生的条件

二、业力的概念

三、业力组成的世界

四、业力的内容

五、应当注意的要点

第八讲 号称“唯识半学”的四分三类

- 一、何谓四分三类境
- 二、四分三类境的来历
- 三、四分三类境的解析
- 四、应当体认的要点

第九讲 法相宗对于一切法的总清算

- 一、理体上的总清算
- 二、言教上的总清算

第十讲 如何是法相宗的修行

- 一、法相宗的戒学
- 二、法相宗的定学
- 三、法相宗的慧学
- 四、法相宗修行的特点

第十一讲 “转识成智”的若干过程

- 一、资粮位
- 二、加行位
- 三、通达位
- 四、修习位
- 五、究竟位

第十二讲 “法相年”最后的大结束

- 一、对前期主要内容的回顾
- 二、对前期重要法义的回顾
- 三、两段重要的补充说明

法相宗探微

法相唯识学在中国的流传

- 一、法相经论的传译
- 二、法相门人的传承
- 三、晚明唯识学的兴起
- 四、近代唯识学的复兴

日本法相宗和法相唯识学研究

法相宗述要

- 一、法相宗的简要历史
- 二、法相宗的判教
- 三、法相宗所依的经论
- 四、法相宗的基本教义

五、法相宗的行证

六、法相宗的果位

法相宗与般若

佛教中最重要的“缘生”义——法相宗的“四缘

”说

一、破除人我法我二见

二、“缘生”的妙义

三、“缘”字的解说

四、缘的种类

五、四缘的内涵

六、缘起性空

附录

《法相宗哲学思想略论》摘记

一、法相宗产生的时代背景

二、法相宗的基本观点

三、八识学说

四、种子学说

五、缘生学说

六、三性学说

七、尾声