

原刊影印

民國佛教期刊文獻集成

任繼愈題



民國佛教期刊文獻集成

任繼愈題

第 141 卷



人海燈
世界佛教居士林林刊

中國書店

人海燈

月刊

三卷十一期

廿五，十一，一。

007039

能病病者，病奚從生？以不能病病，我故病焉。然病之大者，莫若生心；心生則靡所不至矣。豈唯病哉？故曰：眼病乎色，耳病乎聲，心病乎我；唯忘我者，病無所病，可以藥天下之病。

紫柏大師語。

本 刊 叢 書

菩提草 悅西法師著

本書有佛學論文，有雜感小品，莊諧並雜誠百讀不厭之佳作也。定價肆角

石火集 竹摩通一法師合作

本集集二師近年詩稿，寫景言情，各有其獨到處不可不讀也。道林紙印 每冊三角

靜賢全集 靜賢法師作

本集有論文，詩歌，小說，信札，雜文，作品頗有曼殊風味。定價肆角

海萍詩集 通一法師編

本集共收僧伽居士廿餘家作品各有特殊作風，

亟宜一讀。道林紙印 定價二角

名山遊記 何張運覺作

本書可作佛教文學讀本讀，亦可作佛教史地研究。

道林紙本 每冊三角 報紙印本 每冊貳角

南詢集

本集集嶺東佛學院第一屆畢業論而成。

每冊陸角

以上六種合購，減收一元五角，郵費在內。

全國佛教徒 不可不看

佛教日報

消息靈通

(特) 印刷精良

(色) 言論公正

銷路最大

功德無量

介紹定閱

全年定價五元

社址：上海新疆路和民坊五號

— 附 插 圖 一 頁 —

社 不是廢話
言 混世與遷世

勝義諦相與諸行相之一異論
佛說蘊處界的因緣

究研 悟入唯識論 (未完)
俱舍一頌的檢討

僧伽應有的認識

漫 爲僧與當兵
筆 一張賬單

佛教概說 (加藤咄堂)

訊通 澄海佛教素描——澄海通訊——
一點小小的意見——獻給青年同志的一封信——

香港佛教團體歡迎考試院戴院長大會記盛

藝文 還鄉雜記
笑的種種

行脚日記 (續)

一月佛教
編後話

淡 淡 亞 仁 窺 笑 悅 大 萬 蔚 望 淡 萬 道 通 記 編
白 白 善 枕 性 諦 痴 西 夢 譯 雲 亭 記 泉 屏 一 者 者

不是廢話

淡白

中國人，特別是愛鬧鬧氣，就在蒼蠅一般的小事上，鬧氣總得要鬧的。

鬧鬧氣雖不見得全壞，但也不見得是好的。一個人總各有各自己的意見，不肯屈折自己的意見去將就人，這是獨立人格的表現，那是很好的。然而因為太過於執拗自己的意見，結果倒把事情弄壞，這就不見得是高明的了。

我們看見佛教許多已往的「史實」，因為意見之爭而致把事情弄糟糕了的就不是很少的了。不過，這些我們姑且當它已成過去，不去談它，然而現在關於佛教前途很大的什麼會不是鬧些意見而

致到擱淺嗎？

誰都知道，佛教到了現在已是一個空前絕後的時代。舊的勢力在蠶食內都令它腐化，而新的精神還沒有完全確實建立。顯然的，這是需要我們團結一致的力量，共同努力來剷除阻碍佛教前進的障礙物，而建立充滿朝氣的佛教。

所以，時到現在，已不是鬧意見的時候了。我們以為那些無謂之爭是應該終止的。雖則人的思想意見不能儘量而同，但我們佛教徒，對於振興佛教的意向是彼此一致的。我們不應該在這同一的目標之下共同努力奮鬥嗎？

淡白

混世與遯世

幾年以前我認識了一位朋友，他是剛從學校裡畢業出來的。他彷彿抱有一個很大的志願，想在這古老的國土上，怎樣龜來飛舞一下。可是他跑到社會裡面，頭頭都是碰壁，結果他灰了心。有一次，我遇着他，他就憤慨而沉着的對

我說，他想要出家，我很覺得驚奇，急問他為什麼，他回答的理由是很簡單不過的：為的是怕看社會黑暗，想離開社會。

這是已往的事，他究竟真的有沒有出了家，我不知道，然而我們很可以拿

他來代表一種人出家的意向，目的在「遯世」。

還有一種人呢，「糊塗」便是他們的人生哲學。他覺得做正經事須要受人家的腳尖和鬧氣的，不好。走險路吧，有生命危險，不安存，也不好。他于是四面張望，終於找到他的安存的噉飯地。他覺得出家人是頂閑散不過的，兩手搖搖擺擺就有飯吃，所以他跑到佛教裡面去吃佛教飯了。這種人，他出家的目的自然不過想騙騙飯吃而已。

我雖然不是個統計家，但我很知道因為遯世或混世而走入佛門的為數就很少，而且要比為追求真理而出家的還要多好幾倍。

有許多熱心的佛教徒愛心着，他覺得佛教裡面真的一團糟糕，外邊還有許多人嚷着要毀滅宗教，他于是為佛教前途擔憂起來，這未免是太悲觀的。但有一些人呢，他從另一個角度來觀察佛教，他覺得現代僧伽實質有點朝氣，以為佛教將會大行其道，那就未免太樂觀了。但我以為總要有最大部份的出家人，他們出家的目的不是想在佛教裡面「混」或「混」，而是切切實實地為追求真理，積極救世，那才真是佛教抬頭的日子到了。

勝義諦相與諸行相之一異論

福善

一 引子

世出世間一切染淨諸法，在諸佛如來的眼光照了中，本來沒有什麼勝義諦相與諸行相的差別，是平等一味，法法如如的，稍微有了染淨的言執，就墮入於言詞妄想種種分別，同時也失却了諸法本來的真相。現在所以說諸法有勝義諦與行相的差別者，是諸佛如來，為度衆生，從不可說中，而強立名言，說出有清淨的勝義諦相與染污的諸行相。倘若基於這清淨和染污的兩個絕對原理去判斷勝義諦相與諸行相是兩個，那末勝義諦相就不應該在諸行相上顯，既然勝義諦相是從諸行相上的空理所顯，其本體是一，就理當說勝義諦相與諸行相不是兩個分相而是一個合體。一異紛囂，似俱有理，究竟是一是異，還要緩一步，讓吾人研究而後從括評中給一個定論。

二 勝義諦相與諸行相的體相

勝義諦相約能證所證講起來，是諸佛如來從後得智而起根本無分別智所親證的諸法實體，這種實相理體，無論諸佛

如來，出世不出世，親證不親證，就是法爾如是，寂然常存的，深密經上說：「如來出世，若不出世，諸法法性安立，法界安住」，也就是這個道理，所以這個勝義諦相，從別相上看起來是不增不減清淨無染的，可是細細地分起來，這勝義諦相確有四種絕妙的體相：

1 離言無二相

勝義諦相，真如，法無我性，這是法相家的三偏義，實際上三法就是一法，名詞不同罷了。我們知道真如和法無我性是離言無二的，那末同時就該知道勝義諦相亦復如是。

現在偏廢真如和法無我性，——其實何嘗偏廢，勝義諦就是真如法無我性，——單就勝義諦相來顯離言無二的道理：勝義諦，不是有為的，不是無為的，說有為就落於幻有的假相，說無為又陷入斷空的滅相，然而非有為，非無為，也不能表現勝義諦相的體相，勝義諦相是非二邊，非中道，無有二相，而然也不是一相，這種相不是言語可以道得，一有了言語，認為有為或是無為，皆是偏計所執，言詞所說，并且稍微以一點言語來斷勝義諦相的話，也是落入于偏計所執，言詞所說，深密經上所謂：「少有所說，其相亦爾」！

2 超過尋思所行相

勝義諦相超過尋思所行相，有五種特殊：（一）勝義諦相

，是諸聖者，從根本無分智，所親証的。尋思之相，是諸異生的心識所變的境相，這種境相，不是真相，是互相展轉比量所得的一個相似境相，由此道理，當知勝義諦相超過一切尋思的境相。(二)勝義諦相，在諸聖者，智無相觀，所行亦是無相，尋思行相，為諸異生作有相境界，行有相觀，由此道理，當知勝義諦相超過一切尋思所行相。(三)勝義諦相，以無言為言，不可言說，而尋思行相，行言說境界由此道理，當知勝義諦相超過一切尋思所行相。(四)勝義諦相是見聞所不能及，亦非聲語所能表，絕諸表示，而尋思行相是行諸表示境界，由此道理，當知勝義諦相超過一切尋思所行相。

(五)勝義諦相是平等一味無分別證論，絕諸證論，尋思但行證論境界，由此道理，當知勝義諦相是超過一切尋思所行相。

3 超過諸法一異相

勝義諦相超過諸法的一異相看實很多，簡括起來說，超過六種一相，超過八種異相（因為在下面一異過失中要縷縷申述，所以此處免煩）

4 徧一切一味相

勝義諦相是一種平等法性，盡法界，虛空界，都是普遍一味的，這一味相從三方面顯明：

第一、約清淨所緣釋一味

諸佛如來，為度衆生，已經顯示于一切五蘊的各種中的清淨所緣是勝義諦，同時就于一切處，緣起，食，諦，界，念住，正斷，神足，根力，覺支，道中清淨所緣是勝義諦，這個清淨所緣，在一切蘊中是一味相，無別異相，然而在一

處中乃至八正道支中也是一味相，無別異相，由此道理，勝義諦相，是徧一切味的。

第二、約三徧義釋一味

一切修觀行的比丘能夠通達一蘊中的真如，勝義諦相，法無我性以後，就能够通達諸處，緣起，食，諦，界，念住，正斷，神足，根力，覺支，道支中的真如勝義諦相，法無我性，由此道理，當知勝義諦相是徧一切一味相的。

第三、約離三過釋一味

一切蘊處乃至八正道，是輾轉異相，那末真如，勝義，法無我性，也應當是輾轉異相，既輾轉異相，則真如，勝義法無我性，亦應有因而生，（一過），若從因生，應是有爲（二過），若是有爲，應非勝義（三過）既不是勝義，應當到其餘地方找一勝義。實際上勝義諦只有一個，無因而生，亦非有爲而是勝義，到餘處無論如何也找不出一個勝義，唯有這個前前無始，後後無終的勝義，常常存在。由此道理，就知道勝義是徧一切一味相的。

上面已述明過勝義諦的體相，以下就要論到諸行相的體相了，諸行相的體相是墮入雜染相的是有形相可以看見的，是有爲是一種有證論有表示的，是從我們許多未聖異生的心識所變的境相，這種境相是剎那生滅無常假有的，不是聖智所證，是尋思的比量，幻現着青黃赤白長短方圓的假相，這種假相在迷而不覺的苦惱衆生，以爲是實有的，而在諸一般聖者，視如夢，如空花，如水月，如泡，如影，這是比較聖證和愚執兩下絕對的逕庭，其實在一般聖者，並不真實固執

幻相之法皆是剎那生滅變壞無常，如果的話倒是入于斷滅空的外道了，所以諸聖者認為諸行相非幻有而是妙有，非斷空而是真空，真空不礙妙有，妙有不礙真空，這實是聖智觀察的活動，可是在一般不悟的凡生對於這種諸行相上起了一種鋼執，以為諸行相是真實不虛，常住不壞的，因此之故，衆生不能就在一切幻法上，了解當體即空，而反為其所迷惑了，諸行相爲了衆生之迷執，故而也就變成了雜染不淨的體相了！

三 勝義諦與諸行相說一說異的過失

勝義諦相是超過諸法的一異相，不能說一，不能說異，一異之相不是這清淨的勝義諦相，是污染的諸行相，這種勝義諦相，確是絕對不能論是一異相的，一有了一異就是過失，究竟多少過失，且讓筆者一一地條陳，先談說一的六過：倘若說勝義諦與諸行相是一個合體，那末就有六種的過失，（一）勝義諦與諸行相是，那末現在一切異生都已見到勝義諦。（二）既見勝義諦當得無上方便，安隱涅槃。（三）無上方便安隱涅槃既然獲得，也應証到阿耨多羅三藐三菩提。（四）勝義諦與諸行相倘若說是一，諸行相是隨雜染的，勝義諦也應當隨人雜染相。（五）勝義諦對於一切行相所依的勝義諦是無差別注照，諸行相同時也該如是無有差別。（六）勝義諦與諸行相是一，那末修觀行的比丘，於一切行相中所見所聞所覺所知應該總是勝義諦，不應當更於餘處別求勝義，

上面簡單的說明勝義諦與諸行相是一的六項過失，以下就要討論說異的過失了。

勝義諦相與諸行相說一固不可以，然而說異亦復不可，因為勝義諦相與諸行相說是異，就有八種過失：（一）倘若說勝義諦與諸行相一向異者，那末已經見諦的人應當在諸行相不能遺除。（二）諸行相不能遺除，應當於相縛上也不得解脫。（三）於相縛不得解脫，於塵重縛亦不應當得到解脫。（四）二縛不能解脫，無上方便安隱涅槃亦不應當得到。（五）無上方便安隱涅槃不能得到也不應當証阿耨多羅三藐三菩提的佛位。（六）勝義諦相與諸行相一向異者，勝義諦相應當不是一切行相的共相——即勝義諦——（七）勝義諦相與諸行相一向異者，勝義諦相應當不是諸行相上的唯無我性和唯無自性之所顯。（八）勝義諦相與諸行相一向異者，那末雜染的諸行相和清淨的勝義諦相，應當同一個時候成立，同一個時候看見。由此道理，所以勝義諦相與諸行相說一說異都是過失的收攝。

四 勝義諦相與諸行相的即一即異

諸行相上所顯出來的空理，就是勝義諦相所以說勝義諦與諸行相是即一，然而從別相上觀察起來，勝義諦相是清淨相生，不隨雜染的，諸行相是染污相，隨諸雜染的，所以說勝義諦相與諸行相是即異。要知道不過是約方便二邊顯出的中道理，並不是真實可以勝義諦相與諸行相是一或是異的，

不過權巧說吧了。勝義諦與諸行相究竟一異的關係，尙在下的關係也是這樣。

五 勝義諦相與諸行相的非一非異

諸佛如來，從後得智起的根本無分別智，親証的諸法實理體，就是這清淨不染的勝義諦相，這種勝義諦相，與諸行相，說一固不可能，說異也是落於過失的收攝，所以勝義諦相與諸行相是不可說一不可說異的。好像大覺圓滿的諸佛與我們這些苦惱不覺的衆生是不可說一，不可說異的，說一的話，佛是佛，衆生是衆生，絲毫不能混合爲一，說異的話，心佛衆生，三無差別，佛根本就是一個衆生，有個佛在那裏，所以最好用着圓融無礙，聖愚一體的心理，免強從語言中說出一個非一非異，這個譬喻明白了，勝義諦相爲諸行相

六 結言

勝義諦相與諸行相之一異關係，照佛法大乘佛理講起來，不但一異之相不可滯，便是非一非異，也是勉強的勉強，不可說的權說，因爲諸佛如來的智証理，是離言語絕思維的，有了言語思維，就是偏計所執，言詞所說，不是真的佛理了。

以上的理相，是就我個人於佛法的大海裡摸得的一點，究竟論得對與不對，要望國內的一斑佛學通家，抱著薩心腸，給我一個正當的批評，那是我最願意接受的！

二十四年，六月十五日于闕院。

佛說蘊處界的因緣

(一) 引言

蘊處界名目上雖是顯然的相同，而據佛說這三種法門的因緣看起來，實是沒有差別。既然是沒有差別。爲什麼佛不說一種而欲說出三種呢？要知道佛對衆生說法有兩個主要的條件，第一要觀衆生的機；因爲若是鈍根的衆生，佛對他說大乘微妙的法義，那末，任憑佛說得舌敝唇焦，而他還是莫名其妙。如華嚴會上的聲聞「有眼不見那舍身，有耳不聞

圓頓教」。因此佛說法要觀衆生的機。第二欲遣除衆生的執著：一切衆生說起來本與佛無有異，但是佛之所以爲佛即因爲能覺悟，衆生之所以爲衆生，就因爲從無始以來就被無明蓋覆，迷而不悟，妄生執著，因之起惑造業受果，以致生生死死輪回六道，循環不已，無有出期。總而言之，衆生之所以異於佛者，是因執著未除罷了。所以佛說法第二步就是要遣除衆生的執著。無上醫王的佛陀遇見害執有病的衆生就說無，遇害執無病的衆生即說有，乃至遇害執非有非無病的

亞枕

衆生便說亦有亦無，對病施藥。佛爲欲遣除衆生的執著和觀機的關係，所以說出「蘊處界」這三種法門來。但是佛究竟對些什麼衆生而說蘊乃至說界呢？關於這我們研究佛法的人是應該要知道的，現在僅就自己研究所得寫出來供大家參考吧。

(一) 愚執

這一類愚痴的衆生從無始時來即被無明蓋蔽，對於所緣的境界上不能如實的明了，於是妄生執著以爲我是實有的，他不明白這箇「我」原是四大（地水火風）五蘊（色受想行識）和合而成的這一具臭皮囊的幻像，緣合則聚（生），緣散則滅（死）。所以佛說「蘊處界」，一一的如次以破之。

執心所法爲我者——心所（大乘五十一，小乘四十六）與心王（大乘八種，小乘六種）就如做臣子跟從君王一樣。如王欲出巡，臣子必定隨從左右；所以心王緣境的當兒也就有心王所相應的心所同時俱起，去分別所緣的境界。可是這心所，它是隨着剎那剎那地生滅的心王而生起的，非是有一個亘古今而不變的東西在那里，到有些衆生不能明了這個道理，於是執心所法爲我，因此佛說五蘊以破之。以五蘊中色與心王（識）各爲一蘊，而心所法則獨開爲「受想行」的三蘊，所以說五蘊是欲令其了知心所法，而刷洗我執的。

執色法爲我者——一切有情的色身雖然由四大五蘊所合成，但其中除去一些精神活動的心法（包括心王與心所）外，

餘皆是色法，而有一類衆生就執色法爲我，其實色法中那里有一個我呢？因爲人到了臨終的那一剎那，四大分離，五蘊散滅，於是氣絕身亡，不數日間，衆生所執著色法爲我所依據的一個色身倒壞爛得不堪目觀，那里還談到有什麼色法是我呢？然而現在（活時）有這個色身的存在，亦不過是衆緣和合而成的一個幻像罷了，佛因爲這些衆生執色法爲我所以說十二處以破之。因十二處中除「意法」二處外，其餘五根（眼耳鼻舌身）五境（色聲香味觸）的十色處，皆是色法，欲令其於色法中審察無我故。

執色心二法爲我者——成功衆生這個色身，第一個原素無疑地是色法；而就緣境方面說，那就是於心法（包心王與心所）的功用了。這是顯然的事實，如見色聞聲（心王的非用）和領納境界的順違與俱非（心所的作用）等是。而有些衆生因此之故，就執色心二法爲我。但佛以此便說十八界而破之。因十八界中五根五境的十界和法界中的一部分無表色皆爲色法，而其餘的七心界（眼識界耳識界鼻識界舌識界身識界意識界意界）和法界中一分「除無爲法」皆爲心法，欲使其了知色心二法皆非是我。

(二) 根性

所謂根性，換句話說就是天資罷了。一切衆生各有種種根性的差別。

利根——這種利根性的衆生非常聰明，聞一知十，就如

常識豐富的人，你對他說某大學的名字，他就知道其中所分的科系乃至所授的課程等，所以佛對利根的衆生說五蘊。

中根——中根的衆生雖不及利根者那樣的聰明，可是比較鈍的又好得多了，所謂是比不上不足比下有餘，這種衆生就如常識雖有而不豐富的人一樣，你對他說某大學的名字他便不覺莫名其妙，總要談到其中的科系，他始可明白；故佛對中根的衆生說十二處。

鈍根——這些衆生的根性極為魯鈍，非要替他詳細的宣說和設喻解釋，他終不能領解的。即如一字不識的人，你對他說某大學的名字並且告訴他其中的分科系，他還是不知道的，非要你反覆設喻比較來解釋他終不會明白的；故佛對這鈍根的衆生就說十八界。

(四) 好樂

悟入唯識論

叙言

我們知道真正修學佛法的人們，(指僧俗而言)，領解佛法不過算是研究佛法的初步，要知道最重要的功夫還是在修行和証果。所以一切法相唯識學的經論(六經十一論)，我們

衆生的好樂不同。有的衆生欲畧，所以佛說五蘊；有的衆生欲簡，但不要過於畧，佛便說十二處；還有些衆生欲廣，佛就說十八界。但是在這裏我們要知道佛說五蘊十二處十八界，雖三者數目上有多少的不同，而實際上是一樣。因為十二處十八界皆是由五蘊演繹開來的，若是歸納起來即是五蘊。換言之：就是開與合的不同，開則爲十二處十八界；合則爲五蘊罷了。

(五) 結論

從上面看起來我們知道佛說「蘊處界」的因緣，乃是因衆生愚執。根性和好樂不同的關係。因爲佛陀現身說法唯一的目的欲令一切衆生統統出離三界生死的苦海，而得證那清淨的涅槃，如法華經云「佛爲一大因緣出現於世」，就是這個意思。

仁性

無論打開那一本來一看，通通是叫我們要明「境」，修「行」，証果的。例如解深密經的七品(序品在外)，前四品(勝義諦相品，心意識相品，一切法相品，無自性相品)是叫我們明「境」，中二品(分別瑜伽品，地波維密品)是叫我們修「行」，後一品(如來成所作事品)是叫我們証果；又如攝大乘論的十

分，前二分（所知依、所知相）是叫我們明「境」，中六分（入所知相，彼入因果，彼因果修差別，增上戒，增上定，增上慧）是叫我們修「行」，後二分（彼果智，彼果斷，）是叫我們「証果」。這樣看來，「修」「証」重於「領解」，這是決定無疑的。而且不但修學佛法是如此（行証重於解），就是我們中國明代王陽明先生也主張「知行合一」說，所謂知而不行，是為不知的格言，所不同者，不過在法相唯識上明「境」以後，關於修行唯識觀的步驟和方法，敘述得淋漓盡致，叫我們研究佛學的人祇要能夠循序前進，自然會有水到渠成的一天。這是誰也不能否認的。為什麼呢？因為我們過去的一切諸佛菩薩，已經由明（境），修（行），証（果）的步驟，實地的經驗過，親証過。所以我們現在這些後輩修學佛法的人們，祇要能够跟着過去先覺者的學教量，如實地行去，一定可以踏到過去先覺者所証的境界的，因此之故，所以我做這篇文章的動機（悟人唯識之概觀）一方面是為的研究佛法的起見；一方面也是為的要修行唯識觀的關係！所以特別抽出一點時間來，寫成了這篇文章（同上）。但是我很希望有志研究法相唯識的同志們，能够共同地來討論修行唯識的步驟和方法，那末，我們修學佛法就可以得到一個正確的標準了。

（一）悟人唯識之識性

法和唯識學是說明宇宙萬有都是唯心所變，無有實體的所以。真正能够悟入一切諸法唯識所現的識體，不是平常雜

染所生的第六意識。這一種意識（指悟人唯識性的第六意識）是從無數聽聞大乘教法教熏習所依為因而生的。牠（指此意識）的見分所緣的相分是一種（如理作意）所攝的似法似義而生的似所取境，為此意識的所緣。所謂似法似義而生的似所取境者，就是由我們有情聽聞大乘教法教自識上所變似的契經等（等指十一分）的十二分教法的文字相（即似法）和變似彼教法中所詮的無常無我等的種種義理（即似義），名為（似法似義）。在那所變似的色等法上有此文義的相，就說彼色等法為此似法似義而生的（似所取境）。這一種似法似義而生的似所取境，是從我們聞正法教如理觀心所現的。不是由外道的邪思惟而生的。因此之故，所以這一種似所取境，（即聞熏習的意識所緣），叫做「如意所攝」。就是因為要簡別不是外道所現的似所取境的緣故。所以這個意識的現行（悟人唯識性的意識）·牠（意識）的種子，是多聞熏習所依（熏習即種子的異緣名）。在這里有一點要注意的，就是這個多聞大乘教法的熏習（即種子）不是雜性染的阿賴耶識所攝。為什麼呢？因為此聞熏習，是對治雜多染阿賴耶識的緣故，與阿賴耶識地識體是相違的，所以不是牠（阿賴耶識）所攝。但是牠（熏多聞習）與阿賴耶識成種為因的意義又是相似的，這是什麼原因呢？就是因為這個多聞熏習的種子，牠寄居在阿賴耶識中，遇到自類的緣，就可以發生無漏現行，就如雜染阿賴耶識的種子發生雜染的現行相似，所以牠（多用熏習）與阿賴耶識成種為因的道理是相似的。我們從上面看來，可以知道這個聽聞大乘教法教熏習所生的第六意識，是能悟入所知之相唯識所

現的一個識體，所知之相是爲牠（第六意識）所悟入的幻境，這是必然的道理。

（二）悟入唯識之有情

我們世間的一切有情想要悟入一切諸法唯識所現的話，最低限度，要具足四個條件：第一個條件要有「大乘多聞熏習相續」的「因力」，「因力」者，就是聞法界等流正法而熏習成的習所成種姓，這個是簡別二乘等種姓的，由此多聞熏習相續的「因力」故，就能獲得「逢事無量諸佛出現於世」的「外緣力」，「外緣力」者，是簡別惡友緣的；由此「外緣力」故，就能獲得「於大乘法一向決定勝解」的「作意力」，「作意力」者，就是遇到惡友等違緣的時候，依着那個決定勝而作意，不能使牠破壞而傾動，這個是簡別任運心的；由此「作意力」故，就能獲得積集諸善根的「資糧力」，「資糧力」者，是說積集諸善根福智的功德。這個是簡別下劣資糧的。我們從上面看來，可以知道要想悟入唯識的人，一定要能善巧具備福德智慧二種資糧圓滿將入「加行位」的菩薩，才真正可以悟入所知三相。爲什麼呢？因爲這個時候的菩薩，（資糧位圓滿）他在散心位修習福德智慧已經經過一大劫，從此（資糧位）無間將入「加行位」修習觀行了。這樣看來，所以要想悟入唯識的人，一定要把散心修的「資糧位」修習圓滿，才可以悟入唯識。否則的話，假使散心位的福德智慧二種資糧還不會能够修習圓滿，倒那里能够丟入定心修行觀行觀「能」所「皆空」呢？

用譬喻來說：「比方一個小孩子才入學校讀書對於本國字母還不會認識，你叫他去做文章，講學理，試問，他（小孩子）那里有這能力呢？」所以悟入唯識的人，假使不把散心位的二種資糧修習圓滿，要想悟入唯識的話，這就等於叫一個不識字的小孩子去做文章一般，一定不會成功的！

（三）悟入唯識之處所和位次

我們在上面已經將悟入唯識的人所具足的四個條件，畧畧地說明過了。現在我們應該說到能悟入唯識的「處所」和「位次」了。但是什麼是悟入唯識的「處所」呢？概括地說一句，就是上文（指悟入唯識上識體）所說的有見似法似義的意言爲能悟入唯識的「處所」。所以故呢？因爲此「意言境」，以大乘法爲因而生，此「意言」有見有相（即似法似義），是故說名境界。既是說名境界，所以牠（意言）爲能悟入唯識的處所了。復次什麼是爲能悟入唯識的位呢？簡單說來，就是平常在一切經論中所說的「資糧」，「加行」，「見道」，「修道」，「究竟道」的五位爲能悟入唯識的位次。不過在這五位之中在「資糧位」的時候，對於唯識性——真如，祇能够深深地信解，不會能够如實地証得。乃至觀「能」所「皆空」的識，也不會能够生起。所以在這個時候（資糧位），祇能叫做「求住唯識性」——真如。到了「加行位」的時候，悟入唯識的程度就升高了一層，因爲在「加行位」的時候，以四尋思四如實智的觀，觀能取（即見分識）所取（即相分境）皆空，無實體可得。

但是在觀心之前，還浮着真如的相，執着這個「指相」就是唯識的實在真勝義諦。這樣看來，既是有心所變的相，而帶相又有所得的觀心，所在在「加行位」還沒有住於實在的無相唯識實性。換一句話說：「就是住於有相（有能取所取的二空相所得）的唯識實性」。所以在「三十頌上說：『以有所得故，非實住唯識』」，到了「見道」位時候，對於唯識的實性，就能够親証得到。這是什麼道理呢？因為到了見道的時候，無分別智一生起，把加行位的二空相（能取所取），通通能够斷除掉。所以見道位才是真正叫做，「住唯識性」。到了修道位的時候，斷除俱生起的二障，數數修習無分別智，對於真如（即唯識性）上的十種功德相，一地一地的能够証得。所以叫做修習位——即十地。到了「究竟位」的時候，因為沒有俱生二障的緣故，所以唯識性——真如，才能够完全顯現，因完全顯現故，所以佛陀能够証真涅槃，得大菩提。我們從上面看來，悟入唯識的位次雖有五位，而所悟入的相貌也有五層的淺深不同，今立一表如左！

意言境

悟入唯識的位次	
資糧位	信解唯識性。
加行位	不能住於無相唯識性
見道位	真實住唯識
修道位	証唯識性的十種功德
究竟位	圓滿証得唯識性。

（四）悟入唯識性之原因

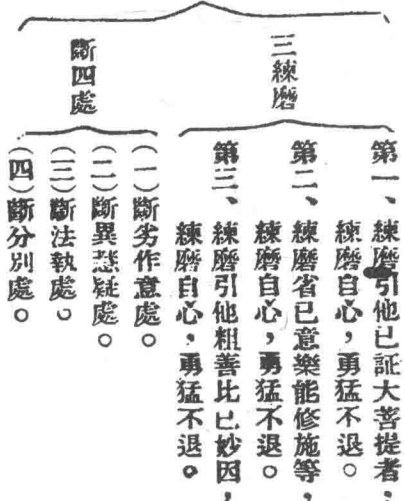
世出世間一切的事業，牠（事業）的成功都有一種的原因的。比方一個寒貧的讀書人，他晝夜不停地精進努力，無非是想到社會上去找職業「謀生活」的原因，因有這種原因，所以他的讀書大概可以成功的。讀書一事是如此，其他一切事業的成功，多半也是這樣的（即有原因的）。因此之故，所以我們現在要想能悟入唯識性，也決定要有一種原因的。但是什麼是能為悟入識性的原因呢？要解決這個問題，簡單地說一句：「就是由『三練磨心』『斷四處』的善根為所任持故，能够作悟入唯識性的原因」。那是「三練磨心」呢？第一種「練磨心」就是我們修唯識觀的有情，覺得証唯識性是極難的一件事，所以心里就生起一種退落的心理。要對治這種心理（退屈的心理），就要觀察十方世界中無量無數的有情，剎那剎那都有証覺無上正等菩提的。他們十方世界有情既能証得無上菩提，那末，彼（同上）既丈夫我亦爾，如何自輕而退屈呢，以這一種人已不二眼光來練磨自心，使退屈的心理變成一種精進無畏的精神，來修唯識性，這是第一種練磨自心；在成唯識論上也說道：「一聞無上正等菩提廣大深遠，心便退屈，引他已証大菩提者，練磨自心，勇猛不退」。也就是這樣的意思（第一練磨心）。第二種練磨心，就是以世間有情淨心的意樂，（求証佛果）尚且能够修行施等波羅密多，何況我們（修唯識性的菩薩）現在已經獲得無上意樂（上求佛道的意樂），我們（同上）假使由此意樂再能少分用功努力

修習施等波羅密多當得圓滿佛果了。既然不久當得圓滿佛果。那末，我們何必退屈而失此良果（圓滿佛果）呢？所以我們（同上）還是要精進悟入唯識性，這是第二種練磨自心；在成唯識論云：「二聞施等波羅密多，甚難可修，心便退屈，省已意樂能修施等，練磨自心，勇善不退」，也就是這種意思（指第二練磨心）。第三種練磨心，就是以世間的一切有情能够修行一切有漏善法（指五戒十善等），於此一期壽命終了之時尚有餘生（指後世生天等）可愛樂的一切異熟果體圓滿而生。何況我們（修唯識的菩薩）現在有十地無漏善和金剛喻定的無障礙善（以斷一切微細障礙故，所以叫做無障礙菩薩）怎麼不可以獲得一切圓滿佛果菩提呢？所以由上面的世間善來比例自己的出世間善來練磨自心，從此就可精進修習唯識觀行，這是第三種練磨自心。在成唯識論云：「三聞諸佛圓滿轉依極難可証，心便退屈，引他粗善（指凡夫的五戒十善等），況（比也）已妙因（指無漏善），練磨自心，勇猛不退」。也就是這種意思（第三種練磨心）。復次上文所謂斷四障者，究竟是那「四處」呢？四處者，就是四障的意思，此四障若不能够斷除，就不能够修唯識性。反之，假使能够斷除四障，就能够修習「唯識性」。四障中的第一障，叫做斷「劣作意障」：所謂「斷劣作意障」者，就是修習唯識觀的大乘菩薩，能够遠離聲聞獨覺的下劣作意（以聲緣惟斷我執不斷法執故，故名下劣作意）所以名為「斷下劣作意」，何以故呢？因為修習唯識觀的大乘菩薩能够斷除二乘的下劣作意（即我執作意），以能斷故，所以能够修習唯識觀行，斷我法執，証真如理。假使

修唯識觀的菩薩不能斷此下劣作意，那末，唯識性也不能修，法空理也不能証，可見要修唯識性，二乘人的下劣作意，一定要斷除的。四障中的第二障，叫做「斷異慧疑障」，所謂斷異慧疑障者，就是因為修唯識觀的菩薩對於下乘三自性教所起的一切疑惑（即異慧疑）通通可以善能分別解了遠離彼疑故，所以叫做「斷異慧疑障」。在這里，假定我們問一聲，修唯識性的菩薩，他有什么力量能够遠離彼「異慧疑」呢？要知道修唯識性的菩薩，能够永斷一切異慧疑故。因為此一異慧疑「假使不能斷除，就不能够修唯識性了。所以要修唯識性，此異慧疑一定是要斷除的。四障中的第三障，叫做「斷法執障」。所謂「斷法執障」者，就是因為修唯識觀的菩薩能够遠離所聞所思一切法上的我執和我所執，何以呢？因為修唯識觀菩薩一定要斷除「法執」，才能証得唯識性。假使此法執不斷除的話，那末，唯識觀也不能修行，唯識性也不能証。因有法執為障礙故，所以要修唯識觀，要証唯識性，一定要斷「法執」的。四障中的第四障，叫做「斷分別障」，所謂「斷分別障」者，就是修唯識觀菩薩，對於現前的一切法相上「無所作意」（修唯識觀的菩薩能够見內識不生故，故無所作意），「無所分別」（又能見外境無相故，故名無所分別），他（修唯識觀菩薩）為什麼能呢？因為他（同上）能够斷除「識」（能緣）「境」（所緣）的種種分別故。假使此分別障不能斷除的話，則唯識觀也不能修，同時唯識性也不能够悟入。我們從上面看來，可以知道為甚麼能够悟入唯識性的原因，簡單地說起來，「就是由「三練磨」「斷四處」的原因」，而能悟入的。今表

出如下：

能悟入唯識
性之原因



(五)悟入唯識性之「作具」和「功用」

我們知道要想做一切地事情，總一定要有一種「作具」的。舉例子來說「比方我們要想「識字」，「作文」，那末，一定要有種種的書籍做我們的「作具」。所以我們要想悟入唯識性的話，也不得不有一種東西做我們的「作具」的。但是什麼東西是悟入唯識性的「作具」呢？要知道悟入唯識性的「作具」就是由大乘多聞熏習種類（什麼種子還生什麼現行故名類）的有見意言（即意識）為悟入唯識性的「作具」。這是什麼原因呢？因為從多聞熏習的這種「意言」（即意），牠是不起邪分別的。由不起邪分別故，所以能够離「能」所「取」，悟入唯識性，因此之故，所以從多聞熏習的「有見意言」就是悟入唯識性的

「作具」，悟入唯識性的「功用」（也可叫做「方便」是什麼呢。所謂悟入唯識性的「方便」，意思是說在那個時候（指四加行位），對於現前的諸法，還有二空（能取所取）相可得，所以不是真實地住於唯識，不過是作為真實住唯識性的一「方便」。這個「方便」，就是「加行位」的「四尋思」和「四如實智」。

「四尋思」者，就是在「加行位」的「四位」上，用「慧」所去推求一切色心諸法的名一純粹是從我們分別心上假安立的，毫無自體可得，這叫做「名」尋思：推求依此名上所詮的物月，也是純粹從我們分別心上所變似出來的，這叫做「義」尋思：推求一切諸法的「自性」唯是在「名」義上假立，離開「名」義無別「自性」可得的，這叫做「自性」尋思：推求一切諸法的「差別」（差別就是一切法上的常無常等義也是在「名」義上假立，離開「名」義也沒有一個差別體可得，這叫做差別思。總括上面的四種尋思，不出乎「加行位」的二位，所謂「煖位」和「頂位」，不過在「煖位」的時候，創（初）的意思觀所取的外境是空，是一種下品尋思；到了「頂位」的時候，重觀所取的外境是空，是一種上品尋思。總而言之，以上的這四種尋思，是一種比量智，是惟局於觀所取空，不通於觀能取空的。四如實智者，就是在「加行位」果位上，也是用慧心所去如實証知一切諸法的「名」義「自性」差別「通通是虛假的，沒有絲毫地實體可得。這叫做四如實智。此「四如實智」與「四尋思」所不同者，就是四尋思是推求所取境空，四如實智是決定了解能所皆空。這是第一點不同的地方，第二點不同的地方，就是，四尋思是比量智，四如實智是現量智