

《新唯识论》(语体文本)

“明宗”章

今造此论 为欲悟诸究玄学者 令知一切物的本体 非是离自心外在境界 及非知识所行境界，唯是反求实证相应故。

〔译者按：本体非是离我的心而外在者。因为大全（大全即谓本体，此中大字不与小对）不碍显现为一切分。而每一分，又各各都是大全的。如张人，本来具有大全。故张人不可离自心而向外去求索大全的。又如李人，亦具有大全。故李人亦不可离自心而向外去求索大全的。各人的宇宙，都是大全的整体的直接的显现。不可说大全是超脱于各人的宇宙之上而独在的。譬如大海水（喻本体）显现为众沚。（喻众人或各种物 即每一沚 都是大海水的全整的直接显现。试就甲沚来说罢。他（甲沚）是以大海水为体 即具有大海水的

全量的。又就乙沔来说罢。他（乙沔）也是以大海水为体，亦即具有大海水的全量的。丙沔，丁沔，乃至无量的沔，均可类推。据此说来。我们若站在大海水的观点上。大海水，是全整的现为一个个的沔。不是超脱于无量的沔之上而独在的。又若站在沔的观点上。即每一沔，都是揽大海水为体。我们不要当他（每一沔）是各个微细的沔。实际上每一沔都是大海水的全整的直接的显现着。奇哉奇哉。由这个譬喻，可以悟到大全不碍显现为一切分。而每一分又各各都是大全的。这真是玄之又玄啊。

又按本体非是理智所行的境界者。熊先生本欲于量论广明此义。但量论既未能作，恐读者不察其旨。兹本熊先生之意而略明之。学问，当分二途。曰科学。曰哲学（即玄学）。科学，根本从实用出发。易言之，即从日常生活的经验里出发。科学所凭藉以发展的工具，便是理智。这个理智，只从日常经验里面历练出来。所以要把一切物事，看作是离我的心而独立存在的，非是依于吾心之认识他而始存在的。因此，理智只是向外去看，而认为有客观独存的物事。科学，无论发展到何种程度，他的根本意义，总是如此的。哲学，自从科学发展以后。他（哲学）的范围，日益缩小。究极言之，只有本体论，是哲学的范围。除此以外，皆是科学的领域。哲学所穷究的，既是本体。我们要知道，本体的自身，是无形相的。但却显现为一切物事。但我们不可执定一切物事，以为本体即如是。譬如假说水为冰的本体，但不可执定冰的相状，以为水即如冰相之凝固者然。本体是不可当做外界的物事去推求的。这个道理，要待本论全部讲完了才会明白的。然而吾人的理智作用，总是认为有离我的心而独立存在的物

质宇宙。若将这种看法来推求本体。势必发生不可避免的过失。不是把本体当做外界的东西来胡乱猜疑一顿。就要出于否认本体之一途。所以说，本体，不是理智所行的境界。我们以为科学，哲学，原自分途。科学所凭藉的工具（即理智）拿在哲学的范围内，便得不着本体。这是本论坚决的主张]

是实证相应者，名为性智。（性智亦省称智）这个智是与量智不同的。云何分别性智和量智。性智者，即是真的自己的觉悟。（此中真的自己一词，即谓本体。在宇宙论中，咳万有而言其本原，则云本体。在人生论中，克就吾人当躬而言其本原，则名真的自己。即此真己，在量论中，说名觉悟，即所谓性智。此中觉悟义深，本无惑乱故云觉，本非倒妄故云悟。）易言之，这个觉悟，就是真的自己。离了这个觉悟，更无所谓真的自己。此具足圆满的明净的觉悟的真的自己。本来是独立无匹的。以故，这种觉悟，虽不离感官经验，要是不滞于感官经验而恒自在离系的。他元是自明，自觉。虚灵无碍。圆满无缺。虽寂寞无形，而秩然众理已毕具。能为一切知识底根源的。

量智，是思量和推度，或明辨事物之理则，及于所行所历，简择得失等等的作用故。故说名量智。亦名理智。此智，元是性智的发用，而卒别于性智者。因为性智作用依官能而发现，即官能得假之以自用。（此中得者，言其可得，而非恒然。若官能恒假性智以自用，即性智毕竟不得自显。如谓奴恒夺主，无有主人得自行威命者，此岂应理之谈。）易言之，官能可假性智作用以成为官能之作用，迷以逐物，而妄见有外（性智作用以下省云性用。见有外者以物为外故。）由

此成习。（习者，官能的作用，迷逐外物，此作用虽当念迁谢，而必有余势续流不绝也。即此不绝之余势名为习。）而习之既成，则且潜伏不测之渊。（不测之渊，形容其藏之深也。）常乘机现起，益以障碍性用而使其成为官能作用。则习与官能作用恒叶合为一，以追逐境物。极虚妄分别之能事，外驰而不反，是则谓之量智（以上意思 俟下卷明心章当加详。故量智者，虽原本性智，而终自成为一种势用，迥异其本。（量智即习心。亦说为识。宗门所谓情见或情识与知见等者，皆属量智。）吾尝言，量智是缘一切日常经验而发展。其行相恒是外驰。（此中行相一词，行谓起解。相者相状。行解之相曰行相。外驰者，唯妄计有外在的物事而追求不已故。）夫唯外驰，即妄现有一切物。因此，而明辨事物之理则，及于所行所历，简择得失而远于狂驰者，（狂驰犹俗任感情盲动者也）此固量智之悬解。（悬解借用庄子语。量智有时离妄习缠缚而神解昭著者，斯云悬解。悬者形容其无所系也。解者超脱义，离系故云超脱。）然以为真解则未也。（非真离系，即非真解。必妄习断尽，性智全显，量智乃纯为性智之发用，而不失其本然。始名真解。此岂易言哉。·上云悬解者，特习根潜伏未甚现起耳。且习有粗细。粗者可暂伏。细者恒潜运而不易察也。）量智唯不易得真解故，恒妄计有外在世界，攀援构画。以此，常与真的自己分离，（真己无外。今妄计有外，故离真己）并常障蔽了真的自己（攀援构画。皆妄想也。所以障其真己而不得反证。）故量智毕竟不即是性智。此二之辨，当详诸量论。今在此论，唯欲略显体故。（本体亦省言体。后凡言体者仿此。）

哲学家谈本体者，大抵把本体当做是离我的心而外在的

物事。因凭理智作用，向外界去寻求。由此之故，哲学家各用思考去构画一种境界，而建立为本体。纷纷不一其说。不论是唯心唯物，非心非物，种种之论，要皆以向外找东西的态度来猜度。各自虚妄安立一种本体。这个，固然错误。更有否认本体，而专讲知识论者。这种主张，可谓脱离了哲学的立场。因为哲学所以站脚得住者，只以本体论是科学所夺不去的，我们正以未得证体，才研究知识论。今乃立意不承有本体。而只在知识论上钻来钻去，终无结果。如何不是脱离哲学的立场。凡此种种妄见，如前哲所谓道在迩而求诸远，事在易而求诸难。此其谬误，实由不务反识本心。易言之，即不了万物本原与吾人真性本非有二（此中真性即谓本心。以其为吾人所以生之理则云真性。以其主乎吾身则曰本心。）遂至妄臆宇宙本体为离自心而外在。故乃凭量智以向外求索。及其求索不可得，犹复不已于求索，则且以意想而有所安立。学者各凭意想，聚讼不休，则又相戒勿谈本体。于是盘旋知识窠臼，而正智之途塞，人顾自迷其所以生之理。古德有骑驴觅驴之喻，（言其不悟自所本有而妄向外求也）慨斯人之颠倒，可奈何哉。

前面已说，本体不是离我的心而外在的。这句话的意思，是指示他们把本体当做外界独存的东西来推度，是极大的错误。设有问言。既体非外在，当于何求。应答彼言。求诸己而已矣。求诸己者，反之于心而即是。岂远乎哉。不过，提到一心字，应知有本心习心之分。唯吾人的本心，才是吾身与天地万物所同具的本体。不可认习心作真宰也。（真宰者本心之异名。以其主乎吾身，而视听言动一皆远于非礼，物欲不得而于。故说为真宰。）习心和本心的分别，至后当详。

（下卷明心章）今略说本心义相，一，此心是虚寂的。（无形无象故说为虚。性离扰乱故说为寂。）寂故，其化也神。（不寂则乱，恶乎神，恶乎化。）虚故，其生也不测。（不虚则碍，奚其生，奚其不测。）二，此心是明觉的。（离暗之谓明。无惑之谓觉。）明觉者，无知而无不知。（无虚妄分别故云无知。照体独立，为一切知之源故云无不知。）备万理而无妄。具众德而恒如。是故万化以之行，百物以之成。群有不起于惑，反之明觉，不亦默然深喻哉。（哲学家谈宇宙缘起，有以为由盲目追求的意志者。此与数论言万法之生亦由于暗，伏曼容说万事起于惑，同一谬误。盖皆以习心测化理，而不曾识得本心，故铸此大错。易曰乾知大始。乾谓本心，亦即本体。知者明觉义，非知识之知。乾以其知而为万物所资始，孰谓物以惑始耶。万物同资始于乾元，而各正性命，以其本无惑性故。证真之言莫如易，斯其至矣。）是故此心（谓本心）即是吾人的真性，亦即是一切物的本体。或复难曰。黄蘗有言。深信含生同一真性。心性不异，即性即心云云。此与孟子所言尽心则知性知天，遥相契合。（宋明理学家，有以为心未即是性者。此未了本心义。本心即是性，但随义异名耳。以其主乎身曰心，以其为吾人所以生之理曰性，以其为万有之大原曰天。故尽心则知性知天，以三名所表，实是一事。但取义不一而名有三耳。尽心之尽，谓吾人修为功夫，当对治习染或私欲，而使本心得显发其德用无有一毫亏欠也。故尽心，即是性天全显。故曰知性知天。知者证知，本心之炯然内证也，非知识之知。由孟子之言。则哲学家谈本体者，以为是量智或知识所行之境，而未知其必待修为之功笃实深纯，乃至克尽其心，始获证见。则终与此理背驰也。黄蘗言即心即性，是

有当于孟子。)然在我之心(本心亦省云心,他处准知)云何即是万物之本体。此犹难喻。答曰。汝所不喻者,徒以习心虚妄分别迷执小己而不见性故也。(性字注见前)夫执小己,则歧物我,判内外。(内我而外物两相隔截)故疑我心云何体物。(体物犹云为万物之本体)若乃廓然忘己,而澈悟寂然非空,生而不有,至诚无息之实理,是为吾与万物所共禀之以有生,即是吾与万物所同具之真性。此真性之存乎吾身恒是虚灵不昧即为吾身之主,则亦谓之本心。故此言心,实非吾身之所得私也,乃吾与万物浑然同体之真性也。然则反之吾心,而即已得万物之本体。(本体乃真性之异语。以其为吾与万物所以生之实理则曰真性。即此真性,是吾与万物本然的实相,亦曰本体。此中实相犹言实体。本然者,本来如此。德性无变易故,非后起故,恒自尔故。)吾心与万物本体,无二无别。其又奚疑。孟子云,夫道,一而已矣。此之谓也。

或复难言。说心便与物对(心待物而彰名,无物则心之名不立。)如何可言吾心,即是吾与万物所同具的本体。答曰。汝所谓与物对待的心,却是吾所谓习心。习心者,形气之灵(本心之发用,不能不凭官能以显。而官能即得假借之,以成为官能之灵明。故云形气之灵。非谓形气为本原而灵明是其发现也。)成乎习。习成,而复与形气之灵叶合为一,以追逐境物。是谓习心。故习心,物化者也。与凡物皆相待相需,非能超物而为御物之主也。此后起之妄也。本心无对。先形气而自存(先者,谓其超越乎形气也,非时间义。自存者,非依他而存故,本绝待故。)其至无而妙有也,则常遍现为一物,而遂凭物以显。(本无形相,说为至无。其成用也,即遍现为一物,而遂凭之以显。是谓至无而妙有。)故本心乃

竟然无待。体物而不物于物者也。（体物者，谓其为一切物之实体，而无有一物得遗之以成其为物者也。不物于物者，此心能御物而不役于物也。）真实理体，无方无相。虽成物而用之以自表现。然毕竟恒如其性，不可物化也。此心即吾人与万物之真极，其复何疑。（真极即本体之异语）

如前已说，本体唯是实证相应，不是用量智可以推求得到的。因为量智起时，总是要当做外在的物事去推度。如此，便已离异了本体，而无可冥然自证矣。然则如何去实证耶。记得从前有一西人，曾问实证当用什么方法。吾曰，此难作简单的答复。只合不谈。因为此人尚不承认有所谓本心，如何向他谈实证。须知，克就实证的意义上说。此是无所谓方法的。实证者何，就是这个本心的自知自识。换句话说，就是他（本心）自己知道自己。不过，这里所谓知或识的相状很深微。是极不显著的，没有法子来形容他的。这种自知自识的时候，是绝没有能所和内外及同异等等分别的相状的。而却是昭昭明明，内自识的。不是浑沌无知的。我们只有在这样的境界中才叫做实证。而所谓性智，也就是在这样的境界中才显现的。这才是得到本体。前面说是实证相应者，名为性智，就是这个道理。据此说来，实证是无所谓方法的。但如何获得实证，有没有方法呢。应知，获得实证，就是要本心不受障碍才行。如何使本心不受障碍，这不是无方法可以做到的。这种方法，恐怕只有求之于中国的儒家，和老庄，以及印度佛家的。我在这里不及谈。当别为量论。

今世之为玄学者，全不于性智上着涵养功夫。唯凭量智来猜度本体。以为本体。是思义所行的境界。是离我的心而外在的境界。他们的态度只是向外去推求。因为专任量智的

缘故。所谓量智者，本是从向外看物而发展的。因为吾人在日常生活的宇宙里，把官能所感摄的，都看作自心以外的实在境物。从而辨识他，处理他。量智就是如此而发展来。所以量智，只是一种向外求理的工具。这个工具，若仅用在日常生活的宇宙即物理的世界之内。当然不能谓之不当。但若不慎用之，而欲解决形而上的问题时，也用他作工具，而把本体当做外在的境物以推求之，那就大错而特错了。我们须知道，真理，唯在反求。我们只要保任着固有的性智。（保者保持。任者任持。保任即常存持之，而无以惑染或私意障碍、之也。即由他性智的自明自识而发见吾人生活的源泉。这个在我底生活的源泉，至广无际。至大无外。至深不测所底。至寂而无昏扰。含藏万有。无所亏欠。也就是生天生地和发生无量事物的根源。因为我人的生命，与宇宙的大生命原来不二。所以，我们凭着性智的自明自识才能实证本体。才自信真理不待外求。才自觉生活有无穷无尽的宝藏。若是不求诸自家本有的自明自识的性智。而只任量智，把本体当做外在的物事去猜度。或则凭臆想，建立某种本体。或则任妄见，否认了本体。这都是自绝于真理的。所以我们主张量智的效用是有限的。他（量智）只能行于物质的宇宙。而不可以实证本体。本体是要反求自得的。他（本体）就是吾人固有的性智。吾人必须内部生活净化和发展时。这个智才显发的。到了性智显发的时候，自然内外浑融（即是无所谓内我和外物的分界）冥冥自证。无对待相。（此智的自识，是能所不分的。所以是绝对的。即依靠着这个智的作用去察别事物，也觉得现前一切物莫非至真至善。换句话说，即是与一切物，不复起滞碍想，谓此物，便是一一的呆板的物。而只见为随

在都是真理显见。到此境界，现前相对的宇宙，即是绝对的真实。不更欣求所谓寂灭的境地。（寂灭二字即印度佛家所谓涅槃的意思后仿此）现前千变万动的，即是大寂灭的。大寂灭的，即是现前千变万动的。不要厌离现前千变万动的宇宙而别求寂灭。也不要沦溺在现前千变万动的宇宙而失掉了寂灭境地。本论的宗极，只是如此的。现在要阐明吾人生命，与宇宙元来不二的道理。所以接着说唯识。

《新唯识论》(文言文本)

“转变”章

盖闻诸行阒其无物(行者 幻相迁流义，此作名词用。色法心法，总称诸行。)滞迹者则见以为有实(以为有实物也。)达理者姑且假说转变。(转变一词，见《成唯识论述记》。言转变者，取复词便称耳，实则但举一变字可也。然吾谈变义，本不据前师 学者勿执旧说相会。夙动而不可御，诡而不可测者，其唯变乎！(此言动者，非俗所谓动。俗以物之移转为动，此则以忽然幻现为动，非有实物由此转至彼处。))谁为能变？故设初问。如何是变？故设次问。)变不从恒常起，恒常非是能变故。(观夫万变不穷，知非离此而别有恒常之体。古代梵天神我诸计，要皆为戏论。)变不从空无生 空无莫为能变故(无始时来，已刹那刹那变而未有休歇。过去之变无留

迹也，故假说空无，岂复离此变而别有空无之一境为变之所从出哉？）爰有大物，其名恒转。（大物者，非果有物，假名耳。如《中庸》所谓“其为物不贰”之物，亦假名也。恒言非断，转表非常。非断非常，即刹那刹那舍其故而创新不已。此生理之至秘也。）渊兮无待（无有因故。）湛兮无先（非本无而后有，故云无先。有先则是本无。）处卑而不宰，（卑者，状其幽隐而无形相，非高卑之卑。不宰者，以遍为万物实体，非超物而存，故不同神我梵天等邪计。）守静而弗衰。（静者湛寂义。弗衰者非顽空故。）此则为能变者哉！（能变者，状词，即克指转变不息之实体而强形容之以为能耳，故未有所变与之对。宇宙元来只此新新无竭之变，何曾有所变物可得哉？答初问讫。变复云何？牒前次问。）一翕一辟之谓变。（两“一”字，显动力之殊势耳，非谓翕辟各有自体，亦不可说先之以翕而后之以辟也。）原夫恒转之动也，相续不已。（此言动者，变之别名耳。前一动方灭，后一动即生，如电之一闪一闪无有断绝，是名相续，非以前动延至后时名相续也。动而不已者，元非浮游无据，故恒摄聚（恒字吃紧。）惟恒摄聚，乃不期而幻成无量动点，势若凝固，名之为翕。（俗不了动点，故执有实极微或原子、电子耳。凝固者，言其趋势有如此，而非果成凝固之质也。）翕则疑于动而乖其本也。（恒转者，虽有而非物。翕则势若凝固而将成乎物矣。故知翕者，恒转动而将失其自性也。）然俱时由翕故，（俱时者，谓与翕同时。）常有力焉，健以自胜，而不肯化于翕。以恒转毕竟常如其性故。唯然，故知其有似主宰用，（本无作意，因置似言。）乃以运乎翕之中而显其至健，有战胜之象焉。即此运乎翕之中而显其至健者，名之为辟。一翕一辟，若将故反之

而以成乎变也（答次问讫）。夫翕凝而近质，依此假说色法。夫辟健而至神，依此假说心法。以故色无实事，心无实事，只有此变。（事者体义，色法心法都无实自体故。）

〔附识〕翕辟理趣，深远难言。兹更出笔札四则，系之左方。

所谓恒转，从他翕的势上看却似不守自性了。易言之，即似物质化了。唯物论者所以错认实体是物质的。同时，从他辟的势上看，他确是顺着他底自性流行，毕竟不曾物质化。那翕的势，好似他要故意如此，以便显出他唯一底辟的势。不如此，便散漫无从表现了。（说辟为心，说翕为色。色者，即身躯与所接属之万物是也。若无这身和物，从何见得心来？由此便可理会翕辟之故。）

汉儒谈《易》曰：“阳动而进，阴动而退。”夫阳为神、为心，阴为质、为色。详彼所云，则动而进者，心也；动而退者，色也。宋明诸师，言升降、上下、屈伸等者，义亦同符。今云翕辟，与进退义复相印证。翕则若将不守自性而至于物化，此退义也。辟则恒不失其健行之自性，化无留迹而恒创，德以常新而可贞，故能转物而不化于物，此进义也。

说翕为色，说辟为心。心主乎身，交乎物感而不至为形役以徇物，所谓辟以运翕而不化于翕也。是则翕唯从辟，色唯从心。翕辟毕竟无异势，即色心毕竟非二法。

造化之几不摄聚则不至于翕，不翕亦无以见辟。故摄聚者坤道也。坤道以顺为正，终以顺其健行之本性也。夫本体上不容着纤毫之力，然而学者必有收摄保聚一段

工夫，方得觊体承当，否则无由见体。故学者工夫，亦法坤也。

大哉变乎，顿起顿灭，曾无少法可容暂住。（言无些少实法可暂住也。无少云者，显其全无。）《阿含经》言：“佛语诸比丘，诸行如幻，是坏灭法，是暂时法，（此言暂时者，对执常住者而言之耳。实则亦无暂时可说，以不容于此起时分想故。）刹那不住。”（此云刹那不住，故知上言暂时法者，非果许有暂时法也。今人罗素以暂时的为真实，犹是计执耳。）此义确尔不虚，俗情顾莫之省。寻检义据，聊与证明。

一者。诸行相续流名起，若非才生无间即灭者，应无诸行相续流。（相续流者，前灭后生而无断绝之谓。相续流故，名之为起。起者，生义。才生即灭，不容稍住，故说无间。前不灭则后不生，故诸行若非才生即灭者，便无相续流。）若汝言：“物有暂时住，次时则先者灭后者起，故可名相续者。”此亦不然。由暂住时，后起无故。（自下数义，依据《庄严经论》而引申之。）

二者。若汝言：“诸行起已，得有住者。”为诸行自住，为因他住？若诸行自住，何故不能恒住？（若许诸行得自住者，则彼应常住不坏也。）若因他住，非离诸行别有作者可说为他，谁为住因？二俱不尔，（自住，因他，二说俱不然也。）故才生即灭义成。（既不容住，故知才生即灭。）

三者。若汝执：“住因虽无，坏因未至，是故得住。坏因若至，后时即灭，有如火变黑铁者。”（后时者，对其先之暂住未灭时而言耳。此言变者，变坏义。喻意云火为铁上黑相坏灭之因。此坏因未至，则黑相暂住，坏因若至，黑相便灭。

世俗谓凡法之灭，必待于因，若未逢灭因，即得暂住也。）此复不然，坏因毕竟无有体故。（坏因无体者，易言之，即无坏因之谓耳。灭不待因，吾于前章谈增上缘中已言之矣。）火变铁譬，我无此理。铁与火合，（黑相似灭，赤相似起，黑相灭时，即是赤相起时。）能牵赤相似起，是火功用，实非以火坏铁黑相。（俗以火为黑相之坏因，实乃大误。黑相之灭只是法尔自灭，非待火坏灭之也。唯火之起也，则赤相与之俱起。由此说火有牵起赤相之功用可也，说火为黑相之坏因则不可也。）又如煎水至极少位，后水不生，亦非火合，水方无体。（水相之灭也，只自灭耳，岂由火相灭之哉。）由此才生即灭，义极决定，以灭不待因故。

四者。若汝言：“若物才生即灭，即是刹那刹那灭，便已堕边见者。（边者偏执，偏执灭故。）不然。应知刹那刹那灭，实即刹那刹那生。一方说为灭灭不停，一方说为生生不息。理实如是，难可穷诘。

五者。若汝言：“若物刹那刹那新生者，云何于中作旧物解？”应说由相似随转，（如前刹那法，才生即灭。次刹那有似前法生起，亦即此刹那便灭。第三刹那以下，皆应准知。故刹那刹那，生灭不已，名为相似随转。）得作是知。（由后起似前故，得起旧物之知。）譬如灯焰，相似起故，起旧焰知，而实差别（实则前焰后焰有差别也。前体无故（后焰起时，前焰之体已灭无故。）若汝言：“纵许灯焰念念灭，岂不现见灯炷如是住耶？”应知汝见非见。（汝所谓现见灯炷如是住者，实是意识颠倒分别，固非现见也。）由炷相续，刹那刹那，有坏有起，汝不如实知故。（忽其刹那生灭相续之实，乃见为住而不灭，即不如实而知也。若汝言：“诸行刹那如灯焰者，世

人何故不知？应说诸行是颠倒物故（本无实色及实心法而世人于此横生计执，故说诸行是颠倒物也。）相续刹那随转，此不可知，（此理本不可以凡情推度而知。）而实别别起。世人谓是前物，生颠倒知。

六者。若汝言：“物之初起，非即变异者。”不然。内外法体，后边不可得故。（内法者，心法之异名。外法者，色法之异名。本无内外，但随俗假说之耳。凡法若得住而不灭者，应有后边可得。今我此心念念生灭。既无初端可寻，亦无后边可得。色法亦然。析物至极微，更析之则无所有。唯是相续不断之变而已，何有后边？）由初起即变，渐至明了。譬如乳至酪位，酪相方显，而变相微细，难可了知，相似随转，谓是前物。以故才生即灭义得成。（由乳位至酪位，非可一蹴而至也，中间经过无量刹那生灭相似随转。唯是相似之程度，则刹那刹那随其俱起相依之诸法，如热、如空气等，逐渐微异。盖凡后一刹那与其前一刹那，无有全肖者。至于酪位，则由多刹那微异之递积，而其异相乃特著矣。世俗于此不察，以为乳之初起便住不灭，后时成酪，乳相方灭，不知酪位以前之乳，已经无量生灭，原非一物。特由相似程度未骤形其悬殊，故犹谓是前物耳。）

七者。若汝言：“诸行往余处名去，故知得住者。”（此言去者，犹俗所谓动也。凡物由此处转至彼处，是名为去。以有去故，知非才生即灭。若生已不住，依谁说去？世俗皆为此计。）不然。汝执诸行为实物，能由此处转至彼处，故名去。（此言转者，极移义，非转变之转。）此则以日常习用械器之见，推论法尔道理，迷离颠倒，抑何足谈？如我所说，诸行唯是刹那刹那，生灭灭生，幻相宛然，无间相续。（恒无间

断而相续也。)假说名去,而实无去(由生灭无间相续故,假说名去,非有实物住而不灭,历先后时从此处转至彼处也。故实无去。)故汝言住,取证不成。

〔附识〕此言无去者,即无动之谓,然不可以傅于世间哲学家积动成静之说。彼执有实物,亦执有实时方,(时者时间。方者空间。)以为物先时静住于甲方,后时由甲转至乙方,即静住于乙方。积先后之动,而实皆静住,便不得谓之动,故火箭虽行,其实不行也。此则辗转坚执,(执时、执方、执有静住之物,谬执一团,不可救药。)难以语于无方无体之变矣。(方者方所。体者形体。无方无体。犹言无实物也。)吾宗方量既空,(本无实方,俟详《量论》)。时量亦幻(吾宗所言刹那,非世俗时间义,亦详《量论》)。念念生灭(此云念者,非常途所谓之念,乃依生灭不断,而假说每一生灭为一念顷。实则生灭灭生,不可划分间隙,即念念之间,无有间隙,不可以世俗时间观念应用于此处也。)何物动移?何物静住?(才生即灭,未有物也。依谁说动?依谁说住?凡计有动、有住者,皆由妄执有时方及有实物故耳。)此所以迥异世间一切之见。学者必会吾说之全,超然神解,方莫逆于斯耳。

八者。诸行必渐大圆满(如心力由劣而胜,官品由简而繁,皆渐大圆满之象。)若初起即住不灭者,则一受其成形而无变,如何得有渐大圆满?若汝言:“不舍故而足创新,故积累以到今,今拓展而趋来,如转雪球,益转益大者。”(来者