

現代佛教學術叢刊 ①  
主編 張曼濤

# 唯識學概論

(唯識學專集之二)

大藏文化出版社

現代佛教學術叢刊⑳  
主編 張曼濤

# 唯識學概論

(唯識學專集之一)

大乘文化出版社印行

現代佛教學術叢刊<sup>23</sup>

第三輯 三

## 唯識學概論

(唯識學專集之一)

全書(壹百冊)定價：新台幣三萬六千元  
美金一〇〇〇元

主編：張 曼 濤

編輯者：現代佛教學術叢刊編輯委員會

發行人：張 曼 濤

出版者：大乘文化出版社

地址：臺北市慶城街十八號

臺北郵政五八〇八三號信箱

電話：七八一三二八三

郵政劃撥：台北市一六九三五號帳戶

登記證：局版臺業字第一四一〇號

中華民國六十七年元月初版

版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回掉換。

## 編輯旨趣

一、在現代中國佛學研究的過程中，有三支研究的路向，值得特別注意，第一支就是唯識，第二支是佛教史，第三支是禪宗。領導唯識的研究，是以南京的支那內學院、武漢的世界佛學苑、北平的三時學會爲中心。領導佛教史研究的，則以北京大學的湯用彤、輔仁大學的陳援庵、燕京大學的陳寅恪爲翹首。鼓動禪宗研究的，則仍以胡適爲一時俊彥。儘管他的研究，爲佛教徒或真正禪宗學者所反對，可是由他的鼓動，而引起學術界的注意，引起廣泛的重視，影響甚深，則是不可否認之事實。在此三支中，而影響思想界最深的，則又可說，只有唯識爲最出色。在現代中國幾個可數的思想家中，無不跟唯識學發生過關連，主要者如熊十力、梁漱溟、景昌極、梁啓超、章太炎等莫不如是。即使深受西洋哲學影響，而不以東方哲學爲意的，如金岳霖、張東蓀等，亦對唯識學深表崇意。此原因何在？就在唯識學跟近代西方傳來的學術思想，有相當相似的關連，如科學觀念、哲學系統，都是有體系、有組織的學問，

這與以往中國傳統學問中，不重體系、不重組織，完全不同。而在中國，甚至包括印度，能與西方哲學相匹敵，組織化、系統化，從一個觀念，而導引出許多連環觀念、系統觀念，在整個東方各家學說中，就唯有唯識最具此種精神，因此，西方文化傳來的結果，竟不料掀起了一陣唯識研究的高潮。從民國初年到卅八年大陸赤化爲止，幾乎所有研究佛學的，莫不以唯識爲第一研究步驟。其次，才談到三論、華嚴和天臺。至於禪、密、淨土，則只作信奉修持的方法，依教而言，鮮人敢作學術式的批判和分析，只有一個胡適，對禪宗歷史敢持着相反的看法，却引起了整個學界、佛教界的鼓嘈攻擊，於是要談新的研究，新的批評，也就更難上加難了。凡是觸到信仰的問題，便自然而然察情止步了。此所以其他各宗在現代研究的過程中，而不能獲得主要進步的原因之一。

二、唯識，既然成了現代佛學研究過程中的主要思潮，那麼探究者與發表者，日來日多，乃是自然之事。在此情形下，本叢刊在選輯各宗的論文中，也就不用說，唯識的文字，要多過其他宗派的篇幅了，本輯（第三輯）十冊中，幾乎全是以它爲主，第一、二冊雖不是以唯識爲題，但因明、俱舍與唯識的直接關係，是所有研究佛學的人，共同皆知的。故題雖不是唯識而關係却深。且此一輯範圍，尙嫌不足容納，故又在後輯中，另列專集二冊。以此多集出現，正亦可表示了現代中國佛教研究的趨向所在。現代中國人何以特別喜歡唯識，學者們綜合現代

中國社會的背景，和西洋學術思想的特質，加上自振自強心切，也就不言可知了。

三、本集稱爲「唯識學概論」，亦即以初步入門爲旨，但在實際上，這些概述式的論議，都不是作者爲初學者而寫，而是各專宗者在深體會唯識旨義或研究後，自然消化而成的綜合敘述。故有若干篇文章，不可僅視爲概論讀，專學者亦可備爲深入瑜伽的重要參考。唯識學ABC或可視爲初學者入門的指針，且文字淺顯。但有條不紊，一系列的貫穿下來，則仍以「唯識學講義」爲佳。讀者要熟知唯識思想的輪廓，本集各文反覆讀後，相信必有特殊之收穫矣。



# 唯識學概論 目錄

法相唯識學概論	太虛	一
唯識學ABC	慈航	二七
唯識大旨	唐大圓	五五
唯識述要	正觀	六九
唯識學講義	劉洙源	九一
成立唯識義	王恩洋	二二九
唯識教義述要	唐大圓	二四九
唯識學的輪廓	黃懺華	二五三
唯識學概要	默如	二七三
唯識指掌要論	清淨	三三一



唯識學概論

二

唯識觀大綱……………太虛……………三三五

唯識通論……………王恩洋……………三五一

# 法相唯識學概論

太 虛

## 一、法相唯識學之略釋

此學有名爲法相學的，亦有名爲唯識學的。近人或謂法相學的範圍寬廣，通於大乘小乘；唯識學的範圍較狹，只限於大乘而且還是大乘的一分。這回定名爲法相唯識學者，以一切法的相，就只是識之所現的，法相係示唯識之所現，唯識是立法相之所宗，故以名也。現在先把法相唯識學這一個名詞剖解一下。什麼是法？這和平常所講的法字很有點不同。在佛學上這法字所含之義是最寬廣的，幾乎無論什麼都可以說做法；世間事物有的固然是法，即使無的也是法。那龜毛兔角是畢竟無，人中無羊，羊中無人，是彼此無，這些也叫做法。可見得這個法字的範圍是很廣的。在中國人的言說習慣上，萬物的物字，其意義總也算得是很廣的了；但物還只限於有的東西，還遠不及法字的寬廣呢！法字的範圍既然是這樣廣，那麼怎樣下法字的定義呢？軌持兩個字，就

是法的定義，法就是軌持義。如諸法中的白之一法，這白不失其白之自性，卽白有白之存在而不失，這是法的持義。白既不失其體，並且能使人了解其爲白，便是法的軌義。又如這條白布，一方使人解其爲白布，卽是軌範他解；一方面不失其白布之自己體性，卽持存自性。軌範他解卽軌義，持存自性卽持義。一切法都具軌持二義，一切法都有此對他對自的兩重意義。白布如是，推之其他一切的法，莫不如是。凡是我們思想上所能思想得到的，或是言說上所能言說得到的，多有持存自性和軌範他解二義。凡具有此兩種意義的，都可以叫做法。上來說法義竟。

什麼是相？我們日常習語所慣用的相字，大概是指互相之相、相看之相，或是宰相之相。這裏所講的相，並不指此。法相之相，就是指相貌之相、義相之相，和體相之相。此三種相義，亦頗不一致。今爲使用上的便利起見，再作一種規定如下：

先講相貌之相。由眼識所看見的事物，就是相貌；但相貌不僅由眼識所得，並且還有意識在內。如言心不在焉、視而不見、聽而不聞、食而不知其味。可知意不注時，則眼識雖見，亦同不見。由眼識和意識同時起作用時，所了的長短廣狹等之形色，便是相貌。對於此色塵上爲眼和意所了的，分言之有青、黃、赤、白等顯色，長、短、方、圓等形色，行、住、屈、伸等表色。前是實有，後二是假有。

次講義相之相。義是意義的義，這意義的義之相，就非眼所能看到的了；並且不是耳、鼻、

舌、身所能了得的。那由第六識和第七識所了的，才是義相之相。第七識卽末那識，末那識言爲意，而第六識亦名意識，故爲意所了的相，便是義相。先言第六意識上所了的義相，一種是在凡夫不清淨意識所了的，其中由比較而了知的是比量所認識得獨影境，了知上有錯誤的是非量所認識之帶質境；一種是在菩薩清淨意識上所了的知的，這也是由比較而知的比量境。如在已分外者，卽從比較上而知之。

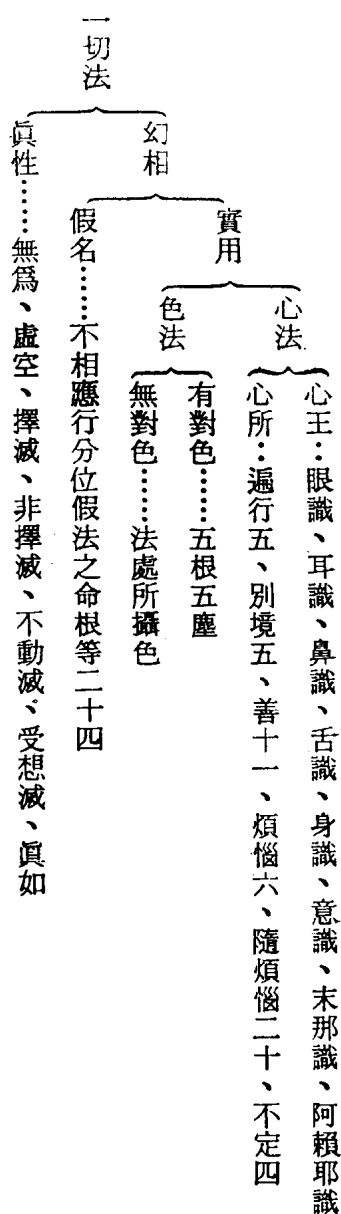
再說第七末那識上所了的知的義相。凡夫末那識都是染污的、非量的。由非量妄執爲我，根本上已是錯誤。不過只是有此意見，卽有意見所見的我之義相而已。

最後講體相之相。凡夫位前六識和第八識之一種現量性境，卽凡夫位上所感覺得到的法相，就是體相。前五識所得的單是現量，凡夫與佛皆然；現量是直接的覺知，是最單純的感覺，在現前一刹那間所取得的，真實而不虛的。如聲來便只有聲覺，味來便只有味覺，其所取的卽性境；所以現量者，就是對性境的一種認識作用。第六識兼通比量和非量，故在體相外，亦有義相。那第七末那識，如未到佛菩薩境界之時，卽不能有正確的知，故不能够得現量。第八阿賴耶識和前六識，在凡夫位上可有現量，由此現量所了的性境，就是體相。這體相是有實體實用的。至於佛菩薩在清淨智上之現量智所了的性境，亦是體相之義。這樣看來，體相義亦可包括眞如，因爲眞如也是淨智所了的。在平常說來，眞如卽是無相，其實眞如就是無相的實體。

照上面所說相的三種義看起來，相義範圍的寬廣，實在和法義差不多；這相字還有自相、共相、差別相、因相、果相的分別。如說杯便將一切杯都包括在內，這杯就是許多杯中之一隻，此言共相。又如此杯是磁器的，凡是磁的都是同類，凡非磁的便是非類，此言差別相。又這隻杯的自身便是自相，在這三種相中便很明白的顯出此杯來。至於推究這杯怎樣成功的，便是因相，從因推果，便是果相。凡是思想上所能思想得到的，都有這五種相。西洋論理學上所講的同一律、矛盾律等，便是講的這些相義。

法義和相義已各明如上，現在再將法相二字合說。法相謂所知的一切法之相貌、義相和體相，在佛典上常常可以看到能、所兩字。這裏說的所知，是和能知相對的；能知是有情衆生之能够了知，是能知都可爲所知的，却是所知的就不一定都是能知的。

能知只是所知中的一分，所以所知的範圍廣，能知的範圍狹。如一切法爲所知，一切法中的心法爲能知，亦可爲所知。又如在意識上起一刹那的知心，真正在這一刹那間的爲能知，其餘的便都是所知。可見所知的範圍是很廣很寬的，有者固爲所知，即使無者亦爲所知，這和佛典所常用的境字意義差不多。爲能知所知的就是境，梵音「爾箇」一義，就是所知，也就是境。總之法相就是爲衆生所知的一切法之相，那一切法的數目，如廣爲分析，實在無量無盡。現在用最簡單的方法，列如下表（見五頁圖表）。如欲探究，還須參閱百法明門論和大乘五蘊論。



在一切法之下，還可以分爲有法和無法，這就是存在不存在的分別；那無的不存在的，也可以叫做法。這一層在上面已經說過了。有法更別爲真、幻二類，列如右表。

真性是真實的體性，他是沒有作用的，不生不滅的，故名無爲法，與有爲的有生有滅的幻相對。什麼是虛空無爲？我們日常所見的虛空，屬於色法中的空一顯色，係色塵所攝，是有爲法，是幻相，並非這裏講的虛空無爲。又當眼閉了的時候，覺得空的所在，便可以過去，觸着牆壁時便走不過去，這種身覺之空，也不是這裏所說的虛空，因爲這種虛空還是變動的，現在觸着的牆壁，也許一下子便倒塌了。無爲法的虛空是常住的，無隔別的，普遍一切的。那些堅固體如木

、如石、如金、如鐵等，看來整個結實，沒有虛空；然而虛空還是虛空，無礙還是無礙。因為木石堅固體，終有變化，遇火便毀，受擊便碎，自不消說。即在平時，亦與時日俱變，不過變得甚微，不容易覺着罷了。設非虛空無礙，即不能容起變化，所以無礙虛空體性是遍於萬有的，常住不變的，到那無分別清淨智的境界，心境豁然虛空無礙，便見得遍萬有原是常住虛空了。

什麼是擇滅無爲？擇是揀擇義，心所有煩惱在，其餘的心法等因此污濁不淨了。如依戒、定、慧的程序，由無漏智揀煉煩惱，斷諸障染，煩惱永不得生，生老病死之苦永不感受，此即到了佛典上所說的涅槃境界。這是從消極的方面，擇滅煩惱所顯的眞如常住的眞性。

什麼是擇滅無爲？言非由擇力滅煩惱所得的。此有二義：其一，指一切衆生萬法，都由於衆多因緣和合而生；既由因緣和合生的，便無自性，無自性故，生即無生，滅即無滅，本無生滅。這是從因緣所生法即空義，以明萬有本不生滅的。其二，萬法既由因緣和合而生，如只有因而無緣湊合，便不得生，無生便無滅。此言非由擇滅，但由緣闕，故亦名非擇滅無爲。

什麼是不動滅無爲？修習禪定至四禪天境界的時候，內心中不爲苦、樂、憂、喜等內法所動搖，外亦不受風、火、水等外災的破壞。在這種定位上，即名爲不動位。此定位雖然有凡夫小乘大乘等不同，但這是就共通說的。

什麼是受想滅無爲？修習禪定至無所有處天境界時，或入滅盡定時，受想不行，亦名無爲。

什麼是眞如無爲？這是色心假實諸法的眞實本性。前五種無爲也是依這眞如體上假立的，諸法離此便無自體，此離諸法亦無自相。蓋此卽一切法的眞實常住體性，也就是惟識的實性；其實眞如兩字亦是強而名之，總須遠離偏計所執，了達我法二空，親證眞如之時，纔得理會究竟的。上來說眞性竟。

法相謂所知一切法的相貌、義相和體相。上面已經講過的了。至於法的數量是無窮無盡的，不可勝說的。天親菩薩造大乘百法明門論，把一切法概括而爲百法，是最簡明的了。研法相唯識學者，須先明百法的內容。

前表曾將一切法判爲眞性與幻相二門，就是無爲法和有爲法。眞性的無爲法已經講過了，此後便要講到幻相有爲法。那行動遷流不住而有功用的，便是有爲法。此中又有假名和實用之別。假名就是心不相應行的法，也就是分位假法。什麼是分位假法呢？因爲他是依託別種實法上的分量 and 位置不同，或者是空間和時間不同上顯出來的。換句話說，這種法是假立於別種法上或生變化之時分與地位上的，由此假設種種名字，故曰假名。此法不能自立的，無別有體的，故又謂之假法。譬如有三個人，這三個人固然是實有的，當三人合在一起的時候，名之曰衆；這衆便是個假名，因爲衆是假託這三人而立的，離却三人便無所謂衆了。又如波，波是在水的鼓動分位上假立的，離水便沒有波了。分位假法也是如此，其數有二十四種。今約舉如下表，以示概略。



類與非類之性

定與不定之命

過現未來之宙

四方上下之宇

一二三多之數

點線面積之量

生異滅之相

名句文之教等

先說類與非類的性，這性字是類義、族義，此條即指二十四不相應行法中的衆同分和異生性。衆同分的分，和安分守己的分義相同。須知萬物各有同分，如牛同分則牛與牛是一類，人同分則人與人是一類；人中又可有男同分和女同分的分際，不但有情可有同類性，即水火等也有法同分的稱謂。這種性類的通別，實在是假立而非實有的。如人與人同，牛與牛同，不過依於彼此相似上假立的罷了。至於在凡夫和聖人的分別上與五趣衆生的同分上說，便立異生姓名，凡夫妄執我法，不與聖人空智性相同，便是依於凡聖的相對待上而假立；其他所謂男性、女性、人性、獸性等，也只是依於其餘實法上而假立的。

次言定與不定之命，此命即百法中的命根，常人所言天命的命和墨子非命的命，就是指此。在佛學上說來，這命根法是依託第八識的種子立立的。如人類的命，以第八識種子依業種受人類的報，當初受生的時候，此生便受定了。可見這命根一法，是假立於業種勢力分限上的，是依於色心連持不斷上假立的；識存則命存，識去則命斷了。