

熊十力全集  
第二卷

【第二卷】

◎湖北教育出版社

熊十力全集

# 新唯識論

(文言文本，一九三二年)

---

## 題 記

新唯識論（文言文本），一九三二年十月由浙江省立圖書館發行。收入全集時以作者自存的一九三二年印本爲底本點校。作者在自存本上所作的眉批和修改，作爲附註隨文刊列。

---

## 序

佛法傳入中國，二千餘年。六朝 隋唐，譯經論至富，中國佛教徒所著論說註解語錄，亦有汗牛充棟之觀。在佛教徒之立足點，以信仰為主，與其他宗教家無異，對於經論，一字一句，皆視為神聖不可侵犯；其有互相矛盾之點，則以五時說教方便法門等調劑之而已。其非佛教徒，而且斥佛教為異端者，則又有兩種態度：其一，並不讀佛教之書，而以佛教徒之無人倫無恒業為詬病，以焚其書。人其人、廬其居為對待方法，韓昌黎之徒是也。其二，讀佛家之書而好之，且引以說儒家之大學中庸孟子之義，而又以涉佛為諱，如程朱、陸王兩派之宋明理學家是也。

現今學者，對於佛教經論之工作，則又有兩種新趨勢：其一，北平 鋼和泰、陳寅恪諸氏，求得藏文、梵文或加利文之佛經，以與中土各譯本相對校，臚舉異同，說明其故；他日整理內典之業，必由此發軔；然今日所着手者，尚屬初步工夫，于微言大義，尚未發生問題也。其二，歐陽竟無先生之內學院，專以提倡相宗為主，相宗

者，由論理學心理學以求最後之結論，與歐洲中古時代之經院哲學相類似；內學院諸君，尚在整理闡揚之期，未敢參批評態度也。當此之時，完全脫離宗教家窠臼，而以哲學家之立場提出新見解者，實爲熊十力先生之新唯識論。

熊先生寢饋於宋明諸儒之學說甚深，而不以涉佛爲諱，研求唯識論甚久，頗以其對於本體論尚未有透徹之說明，乃發願著論以補充之；近歲多病，稍間則構思削稿如常，歷十年之久，始寫定境論一卷，其精進如此。

熊先生認哲學（即玄學）以本體論爲中心，而又認本體與現象決不能分作兩截，當爲一而二、二而一之觀照，易之兼變易與不易二義也。莊子之齊物論也，華嚴之一多相容、三世一時也，皆不能以超現象之本體說明之，於是立轉變不息之宇宙觀，而拈出翕闢二字，以寫照相對與絕對之一致。夫翕闢二字，易傳所以說坤卦廣生之義，本分配於動靜兩方；而嚴幼陵氏於天演論中，附譯斯賓塞爾之天演界說，始舉以形容循環之動狀，所謂翕以合質，闢以出力，質力雜糅，相劑爲變是也。熊先生以易之陰陽，太極圖說之動靜，均易使人有對待之觀，故特以翕、闢寫照之。

熊先生於新立本體論而外，對於唯識論中各種可認否認之德目，亦多爲增減數目，更定次序。諸所說明，皆字字加以斟酌，願讀者虛衷體會，勿以輕心掉之，庶不負熊先生力疾著書之宏願焉。

中華民國二十一年八月三十一日蔡元培

此等非佛教徒，<sup>〔1〕</sup>完全以孔教徒自命，而又完全以佛家經論爲純粹宗教性質，故態度如此。其實，佛典中宗教色彩固頗濃厚，而所含哲學成分，亦復不少。蓋宗教本以創教者之哲學思想爲基本，猶太、基督等教，均有哲理，惟佛教則更爲高深耳。仁者見仁，智者見智，視讀者之立場。惜二千年來，爲教界所限，未有以哲學家方法，分析推求，直言其所疑，而試爲補正者。有之，則自熊十力先生之新唯識論始。

## 序

夫玄悟莫盛於知化，微言莫難於語變。窮變化之道者，其唯盡性之功乎。聖證所齊，極於一性。盡己則盡物，己外無物也；知性則知天，性外無天也。斯萬物之本命，變化之大原，運乎無始，故不可息；周乎無方，故不可離。易曰：“乾道變化，各正性命。”性與天道，豈有二哉？若乃理得於象先，固迴絕而無待；言窮於真際，實希夷而難名。然反身而誠，其道至近，物與無妄，日用即真，睽而知其類，異而知其通，非天下之至精，其孰能與於此！惑者纏彼妄習，昧其秉彝，迷悟既乖，聖狂乃隔，是以誠僞殊感，而真俗異致。見天下之蹟，而不知其不可惡也；見天下之動，而不知其不可亂也。遂使趣真者顛沛於觀空，徇物者淪胥於有取，情計之藪不祛，智照之明不作，哲人之憂也。唯有以見夫至蹟而皆如，至動而貞夫一，故能資萬物之始而不遺，冒天下之道而不過，浩浩焉與大化同流，而泊然爲萬象之主，斯謂盡物知天，如示諸掌矣。此吾友熊子十力之書所爲作也。十力精察識，善名理，澄鑒冥會，語皆造微。早宗

護法，搜玄唯識，已而悟其乖真。精思十年，始出境論。將以昭宣本跡，統貫天人，囊括古今，平章華梵。其爲書也，證智體之非外，故示之以明宗；辨識幻之從緣，故析之以唯識；扶大法之本始，故攝之以轉變；顯神用之不測，故寄之以功能；徵器界之無實，故彰之以成色；齊有情之能反，故約之以明心。其稱名則雜而不越，其屬辭則曲而能達，蓋確然有見於本體之流行，故一皆出自胸襟，沛然莫之能禦。爾乃盡廓枝辭，獨標懸解，破集聚名心之說，立翕闢成變之義，足使生肇斂手而咨嗟，奘基擡舌而不下。擬諸往哲，其猶輔嗣之幽讚易道，龍樹之弘闡中觀。自吾所遇，世之談者，未能或之先也。可謂深於知化，長於語變者矣！且見晷則雨雪自消，朝徹則生死可外，誠諦之言既敷，則依似之解旋折。其有志涉玄津，猶縈疑網，自名哲學，而未了諸法實相者，睹斯文之昭曠，亦可以悟索隱之徒勤，亟迴機以就己。庶幾戲論可釋，自性可明矣。彼其充實不可以已，豈曰以善辯爲名者哉？既謬許予爲知言，因略發其義趣如此，以埃玄覽之君子擇焉。馬浮



## 緒言

本書擬爲二部，部甲曰境論。所量名境，隱目自性，此中境者，以所量名。隱指自性而名以境故。自性即實體之代語，參看本書明宗章註。不斥言體而云境者，對量論說，此是所量故。然祇是將自家本來面目推出去說爲所量耳。自性離言，本非言說可及。假興詮辨，故有境論。部乙曰量論。量者，知之異名。量境證實，證實者，證得其實故。或不證實，應更推詳，量爲何等，其證實與不證實所由分者，應更致詳於量底本身爲何。故次量論。

書中用自註，以濟行文之困。或有辭義過繁、不便分繫句讀下者，則別出爲附識，亦註之例也。每下一註，皆苦心所寄，然時或矜慎太過，失之繁瑣。又間用語體文，期於意義明白。註文不能務爲高簡，恐反失用註之意也。

本書於佛家，元屬創作。凡所用名詞，有承舊名而變其義者，舊名，謂此土故籍與佛典中名詞，本書多參用之；然義或全異於舊，在讀者依本書立說之統紀以求之耳。如恆轉一名，舊本言賴耶識，今以顯體，則視舊義根本不同矣。此一例也，餘準知。有採世語而變其義者。世語謂時俗新名詞。自來專家論述，其所用一切名詞，在其學說之全系統中，自各有

確切之涵義而不容泛濫，學者當知。然則何以有承於舊名，有採於世語乎？名者公器，本乎約定俗成，不能悉自我制之也。舊名之已定者與世語之新成者，皆可因而用之，而另予以新解釋，此古今言學者之所同於不得已也。

本書纔成境論，而量論尚付闕如。境論創始於民十之冬，民國十年，省稱“民十”。後皆仿此。中間易稿無數，迄今始爲定本，歷時幾十有一年。世變日亟，疾病交摧。十年來，患腦病、胃墜，常漏髓，背脊苦虛，近方有轉機。量論欲廢續成之，亦大不易。談理一涉玄微境地，非曠懷冥會，不能下筆。述作之業，期於系統精嚴，又非精力不辦也。

境論初稿，實宗護法。民十一授於北庠，纔及半部。翌年，而余忽盛疑舊學，於所宗信極不自安。乃舉前稿盡毀之，而新論始草創焉。余於斯學，許多重大問題，常由友人閩侯 林宰平 志鈞時相攻詰，使余不得輕忽放過。其益我爲不淺矣。

境論文字，前半成於北都，後半則養病杭州 西湖時所作。十年病廢，執筆時少，息慮時多，斷斷續續，成茲境論，故文字精粗頗有不一致者。自來湖上，時與友人紹興 馬一浮 浮商權疑義，明心章多有資助云。明心上談意識轉化處，明心下不放逸數，及結尾一段文字，尤多採納一浮意思云。

此書評議舊義處，首叙彼計，必求文簡而義賅，註語尤費苦心。欲使讀者雖未研舊學，亦得於此而索其條貫，識

其旨歸，方了然於新義之所以立。

## 部甲（境論）

### 明宗

今造此論，爲欲悟諸究玄學者，令知實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故。實證即是自己認識自己，絕無一毫蒙蔽。是實證相應者，名之爲智，不同世間依慧立故。云何分別智、慧？智義云者，自性覺故，本無倚故。吾人反觀，炯然一念明覺，正是自性呈露，故曰自性覺。實則覺即自性，特累而成詞耳。又自性一詞，乃實體之異語。駭宇宙萬有而言其本原，曰實體。尅就吾人當躬而言其本原，曰自性。從言雖異，所目非二故。無倚者，此覺不倚感官經驗，亦復不倚推論故。慧義云者，分別事物故，經驗起故。此言慧者，相當於俗云理智或知識。此二當辨，詳在量論。今此唯欲方便略顯體故，學者當知。世間談體，大抵向外尋求，各任彼慧，構畫搏量，虛妄安立，此大惑也。真見體者，反諸內心。自他無間，徵物我之同源；內心之內，非對外之詞，假說為內耳。此中心者，即上所言自性。蓋心之一名，有指本體言者，有依作用言者，切不可混。學者宜隨文抉擇。語曰：“一人向隅，滿座為之不樂。”此何以故？蓋滿座

之入之心，即是一入之心，元無自他間隔故耳。足知此心即是物我同源處，乃所謂實體也。動靜一如，泯時空之分段。此心卻是流行不息，而又湛寂不亂。於其流行不息，假以動名。於其湛寂不亂，假以靜名。即動即靜，無流轉相，時間無可安立。即靜即動，復無方所，空間不得安立。至微而顯，至近而神；沖漠無朕，而萬象森然；故云至微而顯。不起於坐，而遍周法界；華嚴偈云：“隨緣赴感靡不周，而常處此菩提坐。”此喻心雖近主乎一身，而實遍全宇宙無有不周也，故假以明至近而神之義。是故體萬物而不遺者，即唯此心。見心乃云見體。體萬物者，言即此心適為萬物實體，而無有一物得遺之以成其為物者，故云爾。然此中直指心為體，卻是權說，參考明心章。然復應知，所言見心，即心自見故。非別以一心見一心也。中庸所謂“誠者自成”，易所謂“自昭明德”，論語所謂“默而識之”，皆即心自見義。心者不化於物，此中義趣，若浮泛解去，便絕不相干。心之所以可說為體者，正以其不物化耳。今於吾人生活上理會，只在生活力之剛健足以勝物而不為物引處，可說這裏才是心，亦即說這裏才是體。若其人陷於物欲不能自拔，即是完全物質化，而消失生命，便不曾有心，便失掉了固有的本體，只是一堆死物質。故是照體獨立，而可名為智矣。心既是不物質化的，所以是個覺照精明之體而獨立無倚的，因此把他名之曰智。吾人常能保任此智而勿失之，故乃自己認識自己，而無一毫錮蔽焉。<sup>(2)</sup>云何自己認識自己？以此認識離能所、內外、同異等分別相，而實昭昭明明，內自識故，故非空洞無物，亦非混沌。故假說言自己認識自己。自己亦是假設之詞。由斯義故，得言見心，亦云見體。由斯義故者，即上所

說自己認識自己義是也。今世之爲玄學者，棄智而任慧。智是人人所固有的，而不知所以保任之，故謂之棄。既棄之，故不了自家元來有此也。然此言棄智之智，與老氏所言棄智，絕非同物。老氏所棄之智，乃謂知識，即吾所云慧。故其談體也，直以爲思議所行境界，思者思構，議者論議。論議則有封吟，思構則有影像。而所謂體者，固不可以影像求之，不可以封吟測之也。然而任慧者不悟，則且視爲思議所行之境。爲離自心外在境界。既以爲思議所行之境，便視爲離自心而外在的境界了。易言之，即一往向外求理，如觀物然，自“故其談體”至此，明任慧乃如是也。所謂慧者，本是從向外看物而發展的。因為吾人在日常生活的宇宙裏，把官能所感攝的都看作自心以外的實在境物，從而辨別他，處理他。慧就是如此發展來。所以慧只是一種向外求理的工具。這個工具，若僅用在日常生活的宇宙即物理的世界之內，當然不能謂之不當。但若不慎用之，而欲解決形而上的問題時，也用他作工具，而把實體當做外在的境物以推求其理，那就大錯而特錯了。明儒王陽明 黃梨洲譏世儒爲“求理於外”，在他底玄學方面說，確有特見。而自來學者多不了其立言自有不踰之範圍，亦大可惜。但此義詳談，當在量論。而不悟此理唯在反求，反諸本心，昭然不容瞞昧。直是一毫爲己之私不許藏匿，此心惻然知其不可，故知此心至真至實，渾然與天地萬物同體。而所謂己私，原屬形氣上後起之妄，自與本體上了不相干。故反諸本心，即已見體矣。只堪自識，自識者，即前云自己認識自己，所謂內證離言是也。遂乃構畫搏量，虛妄安立。如一元、二元及多元等論。以是馳逞戲論，至於沒齒而不知反。宇宙既等空無，思議所構的實體世界，同於捏目生華故。

人生杳無根據，不見體，則人生亦是泡影。不亦大可哀耶！然則明慧用之有限，故似除知；慧只行於物理世界，其效用有限，而不可以見體。故在玄學上，不得不排除知識，而實非一往除知，故言似也。示玄覽之攸歸，宜崇本智。玄覽，老氏語。此借用為玄學的窮究之意，與原義不必符，本智者，以智是根本故名。善反，則當下便是，勿須窮索；反之一義，最宜深玩。止觀雙運，方名反求。順性，則現前即真，毋庸欣寂。其諸本論之宗極歟。夫提示旨歸，如上略備。辯彰唯識，茲後宜詳。故次明宗而談唯識。

## 唯識

唐窺基法師序唯識曰：“唯遮境有，執有者喪其真；識簡心空，此言成立識者，所以簡別於心空之見也。彼許識不空故，心亦識之異名。滯空者乖其實。”見成唯識論述記序。此非了義。夫妄執有實外境，誠為喪真，不可無遮。而取境之識，是執心故，即妄非真，云何而可不空？若以妄識認為真心，計此不空，是認賊作子，過莫大焉。今謂妄境唯依妄識故有，而實非境，觀識則了境無，於是遮境無過。此中境者，均謂所執外境。妄識亦依真心故有，而實乖真，識者，依作用得名。以作用幻現而無自體故，又雜習染故，所以說之為妄。夫用依體起，故說妄識依真心故有。然用之起也，既不能無習染之雜，故至乖其真，而有妄執外境之咎。證

真則了識幻，故應說識是空。真心依本體得名。見體，則可了知用之剎那幻現，本無實法可得；至習染無根，元為虛誑。然不見體者，則直以作用之與習染夾雜流行者認為實在，此過之大也。由斯義趣，先以唯識遮境執，次乃除彼識執。

初遮境執。此在唯識舊師，盛有發明。古時外道小師，並執有實外境，離識獨存。小師謂小乘師。舊師一一破斥，乃令惡見之徒，見不正，名惡見。聞而失據。其辨證精嚴，稍見基師兩記，二十論及三十論述記。名理斐然，猶資研討。綜觀外小境執，略檢二計，以相質定。曰，應用不無計。此在實際生活方面，因應用事物的串習，而計有外在的實境，即依妄計所由，以為之名。曰，極微計。此實從前計中別出言之，乃依所計為名，極微是所計故。應用不無計者，謂或別計有瓶盆等法，離識實有，此雖俗計，然外小實根據於此。或總計有日用宇宙，離識實有。此依俗計，而鍛鍊較精；以為吾人日用間所接獨的萬象，喚做宇宙，這是客觀存在的，不須靠著自識去識他才有他的。外小都屬此計。極微計者，於物質宇宙推析其本，說有實微，亦離識有。極微亦省名微。近人立元子、電子，亦其流也。故今依據舊師，逐駁如次。

應用不無計者，或計現前有多粗色境，如瓶等物。離識獨存，此即俗計。不悟此境若離自識便無有物。由分別起，境方起故；分別即識。若離分別，此境即無。如世所計瓶，視之而白，觸之而堅，即由意綜合堅白等相，命之為瓶。在計執粗色者，本謂瓶境離識實有；若乃實事

求是，則此瓶境設離其視觸綜合諸識相，果復有何物哉？故知瓶境，理實全無。或復難言：“瓶等粗色，於理不無。視之有白，觸之有堅，故乃綜合堅白等相而得瓶，奚謂外瓶亡實，從識妄構耶？”答曰：如汝所難，縱令堅白等相果屬外物，不即在識，而此堅及白等，要自條然各別，從何可得整個之瓶？汝意綜合堅白等相以為瓶境，即此瓶境純由汝意虛妄構成，離識何曾有如是境？矧復以理推徵，堅白等相屬外物否，極難置斷。如汝所計瓶白相，是誠在外，不從識現。若爾，此白應有定相，云何汝視或遠或近，白便差殊。况復多人並視，得白各異。是知白非外有，隨能視識而現其相，故瓶白在外，難得其徵。又汝謂瓶堅不由識現，此復無據。堅若在外，亦應有定相。今汝觸瓶堅，少壯老衰所得堅度，前後不同，一人之身，自少迄衰，前後屢易，實是無數人，但從其相續而視為一人耳。各人觸堅，更不一致，是知堅非外有，亦隨觸識而現其相。故堅相在外，如白無徵。據此，則堅白等相均從識現，綜合為瓶，純由意計。意識虛妄計度。外粗色境，理定不成。計有心外粗色境者，此於理不得成立故。

如上所破，雖遮俗計，復有知解精者，能不定執瓶等個別實物，終計離識實有外界。彼計日用宇宙自離識而實有。故或難言：“瓶等粗色，許非實有，我亦無評。堅白等相，雖從識現，豈無外因而識得現？若無外因識得現者，應不視時識恒現白，亦不觸時識恒現堅。今既不爾，堅白等相，自有外因，理當成立。”應答彼言：識現堅白



等相，有境爲因，是義可許。但此爲因之境，定不離識獨在。云何不離？以境與識爲一體故。一體，故得交感。由交感故，假說境於識有力爲因，令帶已相。帶者似義，見識論述記。已者，設爲境之自謂。此言由境有力爲因，方令識現似境之相也。如是言因，義應許有。今汝言外因，便不應理。何以故？汝計外因者，許離內識而獨在故。內外離隔，兩不相到，兩不相親，既無交感之方，焉有爲因之義？故汝計有外界爲因，得令內識現堅白相者，悉汝妄計，義不應許。僻執外界與彼計執一一粗色境者，根柢無殊，妄習起故。

前所陳義，雖甚易知，然人情封著，難以滌除，恒滯近習，不達神旨。如往世小師，曾以現量證外境有，以爲諸法由量刊定有無，一切量中，現量爲勝，故舉此爲徵。如世人言，我今見色，乃至觸觸，下觸字，名詞，謂一切境界。若無離識實境，寧有此覺，我今現證如是境耶。其爲說如此。夫言法之有無，宜以現量楷準，此誠諦論。獨其所謂現量者，則以眼接色乃至身觸觸而有色等覺云爾，故亦說名現覺。斯則近似亂真之說也。據實言之，有色等覺時，即能見已無，不名現量。所以者何？眼等識現量證境時，於境不執爲外，以無計度分別故。後時意識起，虛妄分別，乃執有外境，故色等覺，唯在意識。覺意識分別。與正見，感識現量。二時不俱，則此覺時，能見感識現量。已入過去，寧許有是現量證外境有。應立量云：起此覺時必非現量，是散心位；意識散動，名以散心。能見