

---

---

# 民國叢書

第二編

· 8 ·

哲學·宗教類

新唯識論

論道

熊十力著

金岳霖著

上海書店

---

---

---

熊十力著

新  
唯  
識  
論

---

## 新唯識論全部印行記

己卯夏。余有嘉州之行。適遇竊機。頻年積稿盡燬。友好多傷之。翌年。本書，上卷成。得呂生漢材，印如干部。辛巳冬。中卷成。復慮轟炸。老友居覺生先生募資，合上卷付印。昨春。下卷成。復取上中卷。稍易數處。而以全書，由中國哲學會，付商務印書館出版。老當固難。精力日衰矣。平生心事，寄之此書。世或罪以誘佛，則豈識于心者哉。有問。此書，非佛家本旨也。而以新唯識論名之何耶。曰。吾先研佛家唯識論，曾有撰述。漸不滿舊學。遂毀夙作。而欲自抒所見。乃爲新論。夫新之云者，明異於舊義也。異舊義者。冥探真極。（此語吃緊。苟非自窮真極。而徒欲泛求之百氏。則陷於雜博，未能臻至理也。）而參驗之此土儒宗，及諸鉅子。抉擇得失。辨異觀同。所謂觀會通而握玄珠者也。（玄珠，借用莊子語。以喻究極的真理或本體。）破門戶之私執。契玄同而無礙。此所以異舊義而立新名也。識者，心之異名。唯者，顯其殊特。卽萬化之原，而名以本心。是最殊特。言其勝用，則宰物而不爲物役。亦足徵殊特。新論，究萬殊而歸一本。要在反之此心。是故以唯識彰名。或曰。新論不亦談妄識乎。豈盡說本心耶。曰。異哉汝之固也。辨妄，正所以顯本。妄之不明，本不可見。汝以爲著書，將只單提一義，而不可涉及餘義乎。道理那得如是簡單。世俗每不悟新論所由立名。輒爲無謂之非難。故略說如右。

中華民國三十三年一月二日黃岡熊十力記於陪都近區北碚勉仁書院

本，下做此。）則不欲承原本之規畫。如將來得成量論時，即別爲單行本。故今本亦不存境論之目。以境量二論，相待立名。今量論既不屬本書組織之內。則境論之名，亦不容孤立故。本書根本問題，不外體用。立言自有統紀，一依原本之底蘊。（學者如透悟體用義，即於宇宙人生諸大問題，豁然解了，無復疑滯。）

本書雖是語體文。然與昔人語錄，不必類似。此爲理論的文字。語錄只是零碎的記述故。又與今人白話文，尤不相近。白話文，多模倣西文文法。此則稍乘古文律度故。大抵此等文體，不古不今，雖未敢云創格，要自別成一種作風。

本書發端於錢君。初非有意爲此。繼念原本簡括。（文不繁重曰簡。義綜綱要曰括。）欲因錢稿，而續成語體文本。歷時幾四載，成茲二卷。上卷之文，既非一手。（余頗有核定但損益無多）中卷，則余親乘筆。而流亡困厄，意與蕭索。老來精力，益復無幾。寫稿斷難一氣貫注。然義有據依。（非由意想妄構故）詞必精覈。（詞必足以完全表達其所證之義，無有滯略。且正確而不容誤解。乃云精覈。）要歸無苟。則非文章之士所與知也。嘗與朱孟實光澤書云。哲學之舉，其實測以遊玄。從觀察而知化。（大易之妙在此）窮大，則建本立極，冒天下之物。適微，則極深研幾，洞萬化之原。解析入細，繭絲牛毛喻其密。組織精嚴，縱經橫緯盡其巧。思深單微。言成統類。此所以籠羣言而成一家之學。其業誠無可苟也。焉得知言者，而與之遊於玄圃。

中華民國三十一年一月十五日熊十力識

附原本緒言節存

本書於佛家，元屬造作。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。今以日本體。則視舊義根本不同矣。此一例也。餘華知。）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

## 初印上中卷序言

是書原本，係文言。於民國十二年頃，謬授於國立北京大學。後多所改定。以二十一年十月，自印行世。無錫錢學熙常欲逐譯英文，未果。二十七年春，余避難入蜀，寓居璧山。學熙亦至。是冬，學熙欲償夙願。因先用國文，翻成語體文。以資熟練。義有增損，則余所隨時口授，學熙無擅改也。僅翻至轉變章首節。學熙因事離川。又不獲譯。迄二十八年秋。萊蕪韓裕文從遊。因囑裕文續學熙稿。將別爲語體文本。裕文面受裁決，遂完成轉變章，輯爲上卷。未幾，裕文以生事窘束，離去。余孤窮窮鄉破寺中。老來顛沛。加復貧困，乃彊自授筆，續繙功能章上下。以三十年孟秋脫稿，輯爲中卷。預計全書若成，當不過三卷。下卷起草，須稍待也。中卷，申明體用。因評判佛家空有二宗大義，而折衷於易。易者，儒道兩家所統宗也。既已博資羣聖，析其違，乃會其通。（其相違處，辨而析之。其大通處，可融會也。學窮其至，可守一家言乎。）實亦窮極幽玄，妙萬物而涵衆理。（理極其玄，則衆理無所不包，故曰涵衆理。玄者萬物之所共由，故曰妙萬物。）上卷所陳義趣，至此，而後見其根極。夫泥曲者難期以超悟。（曲者偏曲。謂俗學只從枝節處索解。泥於此者，未能脫然超悟。）守文者無冀夫懸解。世固有莫逆于心者乎，吾姑俟之而已，中卷甫脫稿，將合上卷，先付印如干部。以防散失。印費甚難。舊友廣濟居士覺生先生籌募而資之。冀此變經，無墜旦夕。（易經窮極變化之道。阮嗣宗稱以變經。此借用之。）

是書卷面，竄題新唯識論語體文本。卷內題名仍舊。（新唯識論）以避繁重。

原本擬爲二部。曰境論（境者，所知名境。本佛典。今順俗爲釋。如關於本體論，及宇宙論，人生論等，有其所知，所見，或所計持者，通名爲境。）曰量論（量論，相當俗云知識論或認識論。量者，知之異名。佛家有證量及比量等，即關於知識之辨析也。）只成境論一部分。其論猶未及作。今本（此次語體文本，稱今

新名詞。或須加注，方免誤會。所見極是。西洋談心理者，以爲吾人之本能遇阻遏，或下等欲望不遂者，必請求補償於高等精神活動之中。是謂淨化。今在本文中所云淨化，其意義自別。蓋必保任本心，卽固有性智，而勿失之。則中有主宰，而一切下劣的本能或欲望，自受裁制，而不至橫溢爲患。如是。欲皆從理，無有迷妄。故此云淨化，乃自有真宰，而能保任勿失，始有此效。若不悟真宰，只謂卽下等衝動，可轉而高尚化。此乃吾先哲所謂百姓日用而不知者也。豈究理之談耶。學熙譯本文時，未及注別。得子抉發，所闡不淺。（以上答黃良庸）

新論原本，轉變章，動點之說。吾自潛玩及此。宇宙原是大用流行。不妨說爲一六動力。（一者，絕對義。大者，無所不包含義。動者，神變無窮義，此動非與靜爲對待之詞。力者，言乎神變無窮之勢用也。此力字，勿作物理學上所謂力能來理會。）只此動力，無別實在的物質，動力不凝攝，則空蕩無物，將河所藉以自表現耶。其凝攝也，則分爲衆多之點滴然。由此點滴，漸漸轉攝，而形成所謂原子電子，乃至展轉形成物質宇宙。故推述物質，本非實有。吾自信理當如是。後開學熙言，西哲已有言及動點者。吾不能讀西籍。未知其立說之體系如何。其根底意思如何。但彼既有此說，則吾不欲與之雷同。故語體文本，已不用動點一詞。（以上答獅子琴）

本論，明變，而表以數。立二數或三數以示之，至道無餘蘊矣。二者，一翕一闢也。三者，恆轉是一。其現爲翕，則二也。復現爲闢，則三也。（須詳玩轉變章。恆轉亦名功能，相當易之太極，春秋之元。）夫言二，非無一也。恆轉本寂寞無形。而不能不現爲一翕一闢，故稱萬法實體。是以不言一而一固存矣（吃緊）大易以二數明化。至矣妙矣。子雲太玄以三，猶符易旨。邵堯夫以四，則已滯於象，而難與究玄矣。近人嚴又陵猶識此意。本論初出，世或以黑格爾辯證法相擬。實則本論，原本大易。其發抒易老一生二，二生三之旨。若與辯證法有似者。但吾嘗根本意思，要在於變易而見真常。於反動而識冲和。（老曰，反者道之動。冲和卽仁也。）於流行而悟主宰。其於黑格爾氏，自有天壤懸隔處。非深於易者，終不解吾意耳。

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。

書中用自注。或有辭義過繁，不便繫句讀下者。則別出爲附識，亦注之類也。每下一注，皆苦心所寄。（今本上卷，有譯者按，及繙者按等文。爲上卷以下所無者，蓋錢韓兩君所附加者。此亦與附識同例，無須改削。）

本書評議舊義處，（舊義謂印度佛家）首敘彼計。必求文簡而義賅。（注語尤費苦心）欲使讀者雖未研舊學，亦得於此，而索其條貫，識其旨歸。方瞭然於新義之所以立。

#### 附錄札

科學承認有外界獨存，自科學言之，固應假定如此。而哲學家談本體者，亦將本體當做外界的事物來推度，卻成顛倒。明宗及唯識兩章，須臾懷潛玩始得。

來問，唯識章，只不承有外境，卻不謂境無。何以成唯識。此正未了本書意思耳。書中明言，唯者，殊特義，非唯獨義云云。（詳唯識章）本書，明翕闢成變。即依翕上，假說境物。（詳轉變成物兩章）前後意思儘一貫。（以上答鍾定欣）

內心外物，分成兩界對立。此於真理太悖。悟到心境渾融，方是實際理地。

近世哲學，不談本體，則將萬化大原，人生本性，道德根底，一概否認。此理本平常，本著顯。直緣人自銅於知見，不能證得。

知識論所由興，本以不獲見體，而始討論及此。但東方先哲，則因知識不可以證體，乃有超知而趣歸證會之方法。西人則始終盤旋知識窠臼，茫無歸着，遂乃否認本體。明者辨識此中得失，方信本論所爲作，是不容已。

來問，問三章有云。吾人必須內部生活淨化，和發展時，這個智才顯發的，云云。淨化一詞，似採用時下

易曰，天下之動，貞夫一者也。老子天得一以清，善發斯旨。數立於一。一者，絕待也，虛無也。（無形無象故名）無在無不在也。自一而二，以之於三，皆稱體起用之徵符。至無而妙有也。至虛而善動也。是故擬之以象。（實無固定之象，故曰擬也。）自此以往，而數不勝紀，則有待之域，不可以見玄也。（以上與玄宗三唐君毅）

不喜談本體論。向者學照亦如此。彼初聞新論，卻沒意趣。久之，屏除成見。時於虛靜中，體玩此理。漸有解悟。至於欲罷不能。乃信此學，是窮萬化之奧妙。是一切學問之歸墟。

讀本書者，若於佛家大乘學，及此十三玄，（大易老莊）并韓愈宋明諸子，未得其要。則不能知本書之所根據，與其所包含，及融會貫通處。其輕誣，亦宜也。吾未嘗自矜己見。平生讀前哲鉅典，不肯用經生家技倆。只曠懷冥會，便覺此理不待求索。六通四闢，左右逢原，實有此事，古人不我欺也。（以上答靈頌天張敬知）

來函云，明宗章，直指本心，說爲宇宙實體。驟聞之殊不契。細玩之，覺其理無可易。足徵虛懷之益。本體不是外在的物事。更不是思唯中的概念，或意念中追求的虛幻境界。唯反已深切體認，便自識本來面目。

本書，談生滅，是就一翁一關之勢用新新不住而言。換句話說，即顯大用流行，無有些子滯積而已。易所謂妙萬物而爲言者此也。本書，不是就個體的物事上談生滅。而是就所謂個體的物事上，明其都無實物可容暫住。於此可見神化之不息，與大用之不測。此與某書談生滅的意思自不同。須曠懷冥會始得。（以上答馮生）虛妄的心，（亦云妄識。亦省言識。）別於本心或真心而言之也。若就其辨物析理的等等作用而言，則可量智或理智。隨義異名，所日則一。

嘗怪西洋哲學家談理智，似是無根的東西。彼所謂理智，既不同吾儕所云性智。卻又不問他（理智）是如何而有的。學者於此無疑問，何耶。吾人承認有本來固具的性智。則說理智亦是性智的發用。但他是流行於官體中，而易爲官能假之以自遂，又有習染之雜。他畢竟不即是性智。這是不可混淆的。（參看明宗章談量智處一



段文）又唯識下章，結處有云。第三章雖云心無自體。然許心有因緣。即是他有其本身的自動的力云云。此下文字，俱須細看。須知；妄識亦依性智故有。譬如浮雲，雖無根底。亦依太空故有。所謂依真起妄者是也。（以上答張得鈞）

上卷初出。偶翻諸子問難。頗有關大義者。節存如右。

# 目次

## 卷上

第一章 明宗

第二章 唯識上

第三章 唯識下

第四章 轉變

## 卷中

第五章 功能上

第六章 功能下

## 卷下

第七章 成物

第八章 明心上

第九章 明心下

## 附錄

三〇九

一七九

一七九

二四三

二八六

九三

九三

一三四

四九

二六

八

一

# 新唯識論

## 卷上

### 第一章 明宗

今造此論，爲欲悟諸玄學者，令知一切物的本體，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。

譯者按，本體非是離我的心而外在者。因爲大全（大全即謂本體，此中大字不與小對）不礙顯現爲一切分。而每一分，又各各都是大全的。如張人，本來具有大全。故張人不可離自心而向外去求索大全的。又如李人，亦具有大全。故李人亦不可離自心而向外去求索大全的。各人的宇宙，都是大全的整體的直接的顯現。不可說大全是超脫於各人的宇宙之上而獨在的。譬如大海水（喻本體）顯現爲衆瀋。（喻衆人或各種物）即每一瀋，都是大海水的全體的直接的顯現。試就甲瀋來說罷。他（甲瀋）是以大海水爲體，即具有大海水的全量的。又就乙瀋來說罷。他（乙瀋）也是以大海水爲體，亦即具有大海水的全量的。丙瀋，丁瀋，乃至無量的瀋，均可類推。據此說來。我們若站在大海水的觀點上。大海水，是全體的現爲一個一個的瀋。不是超脫於無量的瀋之上而獨在的。又若站在瀋的觀點上。即每一瀋，都是攬大海水爲體。我們不要當他（每一瀋）是各個微細的瀋。實際上每一瀋都是大海水的全體的直接的顯現着。奇哉奇哉。由這個譬喻，可以悟到大全不礙顯現爲一切分。而每一分又各各都是大全的。這真是玄之又玄啊。

又按本體非是理智所行的境界者。熊先生本欲於量論，廣明此義。但量論既未能作，恐讀者不察其旨。茲本熊先生之意而略明之。學問，當分二途。曰科學。曰哲學。（即玄學）科學，根本從實用出發。易言之，即從日常生活的經驗裏出發。科學所憑藉以發展的工具，便是理智。這個理智，只從日常經驗裏面壓鍊出來。所以要把一切物事，看作是離我的心而獨立存在的，非是依於吾心之認識他而始存在的。因此，理智祇是向外去看，而認為有客觀獨存的物事。科學，無論發展到何種程度，他的根本意義，總是如此的。哲學，自從科學發展以後。他（哲學）的範圍，日益縮小。究極言之，祇有本體論，是哲學的範圍。除此以外，皆是科學的領域。哲學所窮究的，既是本體。我們要知道，本體的自身，是無形相的。而却顯現為一切物事。但我們不可執定一切的物事，以為本體即如是。譬如假說冰為冰的本體，但不可執定冰的相狀，以為冰即如冰相之凝固者然。本體是不可當做外界的物事去推求的。這個道理，要待本論全部講完了才會明白的。然而吾人的理智作用，總是認為有離我的心而獨立存在的物質宇宙。若將這種看法來推求本體。勢必發生不可避免的過失。不是把本體當做外界的東西來胡亂猜擬一頓。就要出於否認本體之一途。所以說，本體，不是理智所行的境界。我們以為科學，哲學，原自分途。科學所憑藉的工具（即理智）拿在哲學的範圍內，便得不著本體。這是本論堅決的主張。

是實證相應者，名為性智。（性智亦省稱智）這個智是與量智不同的。云何分別性智和量智。性智者，即是真的自己的覺悟。（此中真的自己一詞，即謂本體。在宇宙論中，賅萬有而言其本原，則云本體。在人生論中，尅就吾人當躬而言其本原，則名真的自己。即此真己，在量論中，說名覺悟，即所謂性智。此中覺悟義深，本無惑亂故云覺，本非倒妄故云悟。）易言之，這個覺悟，就是真的自己。離了這個覺悟，更無所謂真的自己。此具足圓滿的明淨的覺悟的真的自己。本來是獨立無匹的。以故，這種覺悟，雖不離感官經驗，要是不滯於感官經驗而恆自在離繫的。他元是自明，自覺。虛靈無礙。圓滿無缺。雖寂寞無形，而秩然衆理已畢具。能為一切知識底根源的。

量智，是思量 and 推度，或明辨事物之理則，及於所行所歷，簡擇得失等的作用故。故說名量智。亦名理智。此智，元是性智的發用，而卒別於性智者。因為性智作用依官能而發現，即官能得假之以自用。（此中得者，言其可得，而非恆然。若官能恆假性智以自用，即性智畢竟不得自顯。如謂奴恆奪主，無有主人得自行威命者，此豈應理之談。）易言之，官能可假性智作用以成爲官能之作用，迷以逐物，而妄見有外。（性智作用，以下省云性用。見有外者，以物爲外故。）由此成習。（習者，官能的作用，迷逐外物，此作用雖當念遷謝，而必有餘勢續流不絕也。即此不絕之餘勢名爲習。）而習之既成，則且潛伏不測之淵。（不測之淵，形容其藏之深也。）常乘機現起，益以障礙性用而使其成爲官能作用。則習與官能作用恆叶合爲一，以追逐境物。極虛妄分別之能事，外馳而不反，是則謂之量智。（以上意思，俟下卷明心章當加詳。）故量智者，雖原本性智，而終自成爲一種勢用，迥異其本。（量智即習心。亦說爲識。宗門所謂情見或情識與知見等者，皆屬量智。）吾嘗言，量智是緣一切日常經驗而發展。其行相恆是外馳。（此中行相一詞，行謂起解。相者相狀。行解之相曰行相。外馳者，唯妄計有外在的物事而追求不已故。）夫唯外馳，即妄現有一切物。因此，而明辨事物之理則，及於所行所歷，簡擇得失而遠於狂馳者，（狂馳猶俗云任感情盲動者也）此固量智之懸解。（懸解借用莊子語。量智有時離妄習纏縛而神解昭著者，斯云懸解。懸者形容其無所繫也。解者超脫義，離繫故云超脫。）然以爲真解則未也。（非真離繫，即非真解。必妄習斷盡，性智全顯，量智乃純爲性智之發用，而不失其本然。始名真解。此豈易言哉。上云懸解者，特習根潛伏未甚現起耳。且習有麤細。麤者可暫伏。細者恆潛運而不易察也。）量智唯不易得真解故，恆妄計有外在的世界，攀援構畫。以此，常與真的自己分離，（真已無外。今妄計有外，故離真已。）並常障礙了真的自己。（攀援構畫。皆妄相也。所以障其真已而不得反證。）故量智畢竟不即是性智。此二之辨，當詳諸量論。今在此論，唯欲略顯體故。（本體亦省言體。后凡言體者做此。）

哲學家談本體者。大抵把本體，當做是離我的而外在的物事。因懸理智作用，向外界去尋求。由此之

故，哲學家各用思考去構畫一種境界，而建立為本體。紛紛不一其說。不論是唯心唯物，非心非物，種種之論，要皆以向外找東西的態度來猜度。各自虛妄安立一種本體。這個，固然錯誤。更有否認本體，而專講知識論者。這種主張，可謂脫離了哲學的立場。因為哲學所以站腳得住者，只以本體論是科學所奪不去的，我們正以未得證體，才研究知識論。今乃立意不承有本體。而只在知識論上鑽來鑽去，終無結果。如何不是脫離哲學的立場。凡此種種妄見，如前哲所謂道在邇而求諸遠，事在易而求諸難。此其謬誤，實由不務反觀本心。易言之，即不了萬物本原，與吾人真性，本非有二。（此中真性即謂本心。以其為吾人所以生之理則云真性。以其主乎吾身則曰本心。）遂至妄慮宇宙本體為離自心而外在。故乃憑量智以向外求索。及其求索不可得，猶復不已於求索，則且以意想而有所安立。學者各憑意想，聚訟不休，則又相戒勿談本體。於是盤旋知識窠臼，而正智之途塞，人願自迷其所以生之理。古德有騎驢覓驢之喻，（言其不悟自所本有而妄向外求也）慨斯人之顛倒，可奈何哉。

前面已說，本體不是離我的心而外在的。這句話的意思，是指示他們把本體當做外界獨存的東西來推度，是極大的錯誤。設有問言。既體非外在，當於何求。應答彼言。求諸已而已矣。求諸已者，反之於心而即是。豈遠乎哉。不過，提到一心字，應知有本心習心之分。唯吾人的本心，才是吾身與天地萬物所同具的本體。不可認習心作真宰也。（真宰者本心之異名。以其主乎吾身，而視聽言動一皆遠於非禮，物欲不待而干。故說為真宰。）習心和本心的分別，至後當詳。（下卷明心章）今略說本心義相，一，此心是虛寂的。（無形無象故說為虛。性離擾亂故說為寂。）寂故，其化也神。（不寂則亂，惡乎神，惡乎化。）虛故，其生也不測。（不虛則礙，奚其生，奚其不測。）二，此心是明覺的。（離闇之謂明。無惑之謂覺。）明覺者，無知而無不知。（無虛妄分別故云無知。照體獨立，為一切知之源故云無不知。）備萬理而無妄。具衆德而恆如。是故萬化以之行，百物以之成。羣有不起於惑，反之明覺，不亦默然深喻哉。（哲學家談宇宙緣起，有以為由盲目追求的意志者。此與數論言萬法之生亦由於闇，伏曼容說萬事起於惑，同一謬誤。蓋皆以習心劑化理，而不會識得本心，故錯

此大錯。易曰乾知大始。乾謂本心，亦即本體。知者明覺義，非知識之知。乾以其知而爲萬物所資始，孰謂物以感始耶。萬物同資始於乾元，而各正性命，以其本無感性故。證真之言莫如易，斯其至矣。）是故此心性即心云云。此與孟子所言盡心則知性知天，遙相契應。（宋明理學家，有以爲心未即是性者。此未了本心義。本心即是性，但隨發異名耳。以其主乎身曰心，以其爲吾人所以生之理曰性，以其爲萬有之大原曰天。故盡心則知性知天，以三名所表，實是一事。但取義不一而有名有三耳。盡心之盡，謂吾人修爲工夫，當對治習染或私欲，而使本心得顯發其德用無有一毫虧欠也。故盡心，即是性天全顯。故曰知性知天。知者證知，本心之燦然內證也，非知識之知。由孟子之言。則哲學家談本體者，以爲是量智或知識所行之境，而未知其必待修爲之功篤實深純，乃至克盡其心，始獲證見。則終與此理背馳也。黃蘗言即心即性，是有當於孟子。）然在我之心（本心亦省云心，他處準知）云何即是萬物之本體。此猶難喻。答曰。汝所不喻者，徒以習心虛妄分別，迷執小己而不見性故也。（性字注見前）夫執小己，則歧物我，判內外。（內我而外物兩相隔截）故疑我心云何體物。（體物猶云爲萬物之本體）若乃廓然忘己，而澈悟寂然非空，生而不有，至誠無息之實理，是爲吾與萬物所共稟之以有生，即是吾與萬物所同具之真性。此真性之存乎吾身恆是虛靈不昧即爲吾身之主，則亦謂之本心。故此言心，實非吾身之所得私也，乃吾與萬物渾然同體之真性也。然則反之吾心，而即已得萬物之本體。（本體乃真性之異語。以其爲吾與萬物所以生之實理則曰真性。即此真性，是吾與萬物本然的實相，亦曰本體。此中實相猶言實體。本然者，本來如此。德性無變易故，非後起故，恆自爾故。）吾心與萬物本體，無二無別。其又奚疑。孟子云，夫道，一而已矣。此之謂也。

或復難言。說心，便與物對。（心待物而彰名，無物則心之名不立。）如何可言吾心，即是吾與萬物所同具的本體。答曰。汝所謂與物對待的心，却是吾所謂習心。習心者，形氣之靈（本心之發用，不能不憑官能以顯。而官能即得假借之，以成爲官能之靈明。故云形氣之靈。非謂形氣爲本原而靈明是其發現也。）成乎習。

習成，而復與形氣之靈叶合爲一，以追逐境物。是謂習心。故習心，物化者也。與凡物皆相待相需，非能超物而爲御物之主也。此後起之妄也。本心無對。先形氣而自存。（先者，謂其超越乎形氣也，非時間義。自存者，非依他而存故，本絕待故。）其至無而妙有也，則常徧現爲一切物，而途濼物以顯。（本無形相，說爲至無。其成用也，即徧現爲一切物，而途濼之以顯。是謂至無而妙有。）故本心乃真然無待。體物而不物於物者也。（體物者，謂其爲一切物之實體，而無有一物得遺之以成其爲物者也。不物於物者，此心能御物而不役於物也。）真實理體，無方無相。雖成物而用之以自表現。然畢竟恆如其性，不可物化也。此心即吾人與萬物之真極，其復何疑。（真極即本體之異語）

如前已說。本體唯是實證相應，不是用量智可以推求得到的。因爲量智起時，總是要當做外在的物事去推度。如此，便已離異了本體，而無可冥然自證矣。然則如何去實證耶。記得從前有一西人，曾問實證當用什麼方法。吾曰，此難作簡單的答覆。只合不談。因爲此人尙不承認有所謂本心，如何向他談實證。須知，尙就實證的意義上說。此是無所謂方法的。實證者何，就是這個本心的自知自識。換句話說，就是他（本心）自己知道自己。不過，這裏所謂知或識的相狀很深微。是極不顯著的，沒有法子來形容他的。這種自知自識的時候，是絕沒有能所和內外及同異等等分別的相狀的。而却是昭昭明明，內自識的。不是渾沌無知的。我們只有在這樣的境界中才叫做實證。而所謂性智，也就是在這樣的境界中才顯現的。這才是待到本體。前面說是實證相應者，名爲性智，就是這個道理。據此說來，實證是無所謂方法的。但如何獲得實證，有沒有方法呢。應知，獲得實證，就是要本心不受障礙才行。如何使本心不受障礙，這不是無方法可以做到的。這種方法，恐怕只有求之於中國的儒家，和老莊，以及印度佛家的。我在這裏不及談。當別爲論。

今世之爲玄學者，全不於性智上着涵養工夫。唯憑量智來猜度本體。以爲本體，是思識所行的境界。是離我的心而外在的境界。他們的態度祇是向外去推求。因爲專任量智的緣故。所謂量智者，本是從向外看物而發見的。因爲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。從而辨識他，處理他。



量智就是如此而發展來。所以量智，只是一種向外求理的工具。這個工具，若備用在日常生活的宇宙即物羅的世界之內。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，而把本體當做外在的境物以推求之，那就大錯而特錯了。我們須知道，真理，唯在反求。我們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，而無以感染或私意障礙之也。）即由他（性智）的自明自識，而發見吾人生活的源泉。這個在我底生活的源泉，至廣無際。至大無外。至深不測所底。至寂而無昏擾。含藏萬有。無所虧欠。也就是生天地和發生無量事物的根源。因為我人的生命，與宇宙的大生命原來不二。所以，我們憑着性智的自明自識才能實踐本體。才自信真理不待外求。才自覺生活有無窮無盡的寶藏。若是不求諸自家本有的自明自識的性智。而祇任量智，把本體當做外在的物事去猜度。或則懸臆想，建立某種本體。或則任妄見，否認了本體。這都是自絕於真理的。所以我們主張量智的效用是有限的。他（量智）祇能行於物質的宇宙。而不可以實踐本體。本體是要反求自得的。他（本體）就是吾人固有的性智。吾人必須內部生活淨化和發展時。這個智才顯發的。到了性智顯發的時候，自然內外渾融（即是無所謂內我和外物的分界）冥冥自證。無對待相。（此智的自識，是能所不分的。所以是絕對的。）即依靠着這個智的作用去察別事物，也覺得現前一切物莫非至真至善。換句話說，即是於一切物，不復起滯礙想，謂此物，便是一一的呆板的物。而祇見為隨在都是真理顯現。到此境界，現前相對的宇宙，即是絕對的真實。不更欣求所謂寂滅的境地。（寂滅二字即印度佛家所謂涅槃的意思後仿此）現前千變萬動的，即是大寂滅的。大寂滅的，即是現前千變萬動的。不要厭離現前千變萬動的宇宙而別求寂滅。也不要淪溺在現前千變萬動的宇宙而失掉了寂滅境地。本論的宗旨，只是如此的。現在要闡明吾人生命，與宇宙元來不二的道理。所以接着說唯識。