

《唯识三十论》解析

济群法师

《唯识三十论》解析.....	1
序 言	3
第一章 唯识总论.....	5
一、菩提心.....	6
二、三性三无性.....	7
三、八 识.....	10
四、唯 识.....	13
五、种子，种性.....	14
六、菩萨行.....	15
七、瑜伽止观.....	16
八、转 依.....	18
九、因 明.....	19
第二章 关于本论.....	20
一、作 者.....	20
二、本论的撰作目的.....	21
三、本论的组织结构.....	22
四、本论的注释及流传.....	23
第三章 正 论.....	25
第一节 标 宗.....	25
第二节 初能变——阿赖耶识	32
一、赖耶的自相.....	32
二、赖耶的果相.....	34
三、赖耶的因相.....	34
四、赖耶的行相.....	39
五、赖耶的所缘.....	41
六、赖耶的相应心所.....	44

七、赖耶的情感.....	47
八、赖耶的伦理属性.....	49
九、相应心所与阿赖耶识的差别.....	52
十、赖耶的特征.....	53
十一、赖耶的伏断位次.....	56
第三节 第二能变——末那识.....	57
一、举体出名门.....	57
二、末那的所依.....	58
三、末那的所缘.....	59
四、末那的行相.....	60
五、末那的相应心所.....	61
六、末那的伦理属性.....	65
七、末那在三界的活动情况.....	65
八、末那的伏断位次.....	66
第四节 第三能变——前六识.....	67
一、六识差别.....	67
二、六识的体相.....	68
三、六识的伦理属性.....	68
四、六识的相应心所.....	70
五、六识的所依.....	79
六、前五识的活动情况.....	80
七、意识的活动情况.....	82
第五节 正辨唯识.....	84
第六节 解答疑难.....	86
一、心识生起难.....	86
二、生死相续难.....	87
三、唯识所困难.....	89
四、世事乖宗难.....	90
五、圣教相违难.....	91
六、唯识成空难.....	91
七、色相非心难.....	92
八、现量违宗难.....	93
九、梦觉相违难.....	93

十、外取他心难.....	93
十一、异境非违难.....	94
第七节 唯识中道观.....	95
一、三性.....	96
二、三无性.....	99
第八节 唯识性.....	100
第九节 修证位次.....	102
一、资粮位.....	104
二、加行位.....	107
三、通达位.....	109
四、修道位.....	110
五、究竟位.....	111

序 言

本书是我两次讲授《唯识三十论》的综合整理，也是多年修学本论的一点心得。

《三十论》是唯识学的核心论著，亦为修学唯识的必读典籍。多年前，我曾在福建佛学院、闽南佛学院开讲本论。其后，分别于2002年和2003年为戒幢佛学研究所两届学员讲授本论。虽间隔时间不长，讲授方式却有较大差异。前一次，是按传统讲述方式对本论逐一解说；后一次，则在讲授过程中贯串了我近年来对佛法的诸多思考。

很多人将唯识视同哲学，也有很多人对唯识纷繁的名相、复杂的理论存在畏难情绪，那么，唯识仅仅是哲学吗？真的很难学吗？各地佛学院都在开设唯识课程，但真正通达的学生并不多，而能将之运用于修学实践、改善自身心灵者更是罕见，原因何在？

应该说，这些问题都和佛法教学中的引导有关。近现代以来，佛教界出现偏重理论的现象，谈空说有以充口资者不在少数。这一现象，在唯识学习中体现得更为严重，使唯识几乎抽象为纯理论的架构。各地佛学院开设的唯识课程，多是《三十论》、《成唯识论》等成立“诸法唯识”的论典。若仅仅将此类论典当作理论学习，对于没有相当思辨基础的学人，确实不易学通。而缺乏相应的福慧资粮，则无法将教理落实于心行，进而修习止观，引发空性

正见。更有些人，不知佛法修学的重心和目标所在。学习教理，不过是想弄懂一些问题，甚至只是为了取得学术成果。如是，所学教理只能停留于思辨中，无法成为转依的力量。

佛法的重心，是我们的心。修学佛法的目标，正是“舍凡夫心，成就佛陀品质”。为达成这一目标，需要闻思经教，如理作意，法随法行。当年，为接引不同根机的众生，佛陀应机设教，演说八万四千法门。其后，历代祖师大德依此建立各个宗派。唯识宗是依唯识见建立的修学体系，三论宗则是依中观见形成的修学体系。由此可见，每个宗派都代表了一个修学体系。

在多年学修过程中，我发现，不论什么修学体系，都应包含皈依、发心、戒律、正见、止观五大要素。其中，皈依、发心、戒律又是所有修学绕不开的共同基础。若缺失任何一项，便会出现不得要领或偏执一端的现象，这正是许多人修学难以成就的原因所在。具体内容，我曾在《佛法修学次第的思考》一文中详细论述。

对唯识的学习，同样应以整个修学体系为根本。许多人修学唯识，仅仅着力于三性三无性、八识、唯识、种子等理论知识，在名相间绕来绕去，于枝节上纠缠不休。须知，理论固然重要，但离开佛法修学体系这一轨道，只是从书本到书本地研究理论，所学教理必将失去生命力，必将偏离学佛的根本目标。所以说，成佛的修行，既要手段正确，更应内容完整。

有鉴于此，我特别在总论部分提出“唯识学九大要义”，帮助大家在短时间内对修学唯识有概括认识。九大要义中，特别从“菩提心”谈起，此是成佛不共之因，修学唯识者亦应将此作为首要。此外，对三性三无性、八识、唯识、种子、种性等唯识正见作了介绍，并着重提出菩萨行、止观、转依等修学实践，这是以往被许多唯识学人忽略的重要内容。成佛，是成就佛陀的悲、智二德。从因上而言，须同时修习慈悲和智慧。“九大要义”正是紧紧围绕慈悲和智慧的修行，从菩提心的发起，依正见契入空性，由利他成就慈悲，最终圆成无上菩提。

本书“修证位次”的部分，对唯识修行的各个阶段作了探讨。资粮位，说明成佛修行应积累哪些资粮，具足哪些条件。加行位，说明怎样将闻思正见落实于止观，成为引发空性正见的力量。通达位，说明依唯识正见通达空性的步骤，及通达空性的标准。修道位包括两项内容，一是以空性禅观化解二执二障，一是通过修习菩提心圆满大悲。究竟位，则介绍了佛

果成就的种种功德。整个修学过程，基本贯串着皈依、发心（菩提心）、戒律（菩萨戒）、正见、止观的修学次第。

本书所以起名《认识与存在》，是因为《唯识三十论》正是解决认识与存在的关系。世界虽然复杂，但归纳起来，不外乎“认识”与“存在”两个方面。那么，认识是什么？存在是什么？认识与存在的关系为何？是各自独立，还是相互隶属？本论“三能变”部分，用大量篇幅，重点探讨了人类认识的奥秘——八识五十一心所。三性三无性，揭示存在的各种形态及实质。而诸法唯识理论的成立，则论证了认识与存在相互依托的关系。唯识学考察认识与存在的目的，是为了帮助我们获得唯识的中道正见，然后落实于空性禅修，完成生命品质的转化。

本书由宗慧、演如记录，安隐整理成文。另附八篇论文，是我在上世纪九十年代初教学唯识期间写就的，都是关于唯识典籍的研究，附录在此，便于有志进一步学习唯识者按图索骥，深入修学。在此，特别感谢已故的方兴老师，这些论文的撰写，离不开他的鞭策和鼓励。是为序。

2006年7月7日于西园

第一章 唯识总论

唯识学理论精深，体系严密，以致许多人对之望而生畏。学习《唯识三十论》的主要目的，是为了帮助大家在短时间内对唯识宗有概括性的认识。以往，我们对唯识的学习多侧重于“唯识见”，即唯识理论的成立。这就容易使唯识学习导入哲学式的思辨，与修行严重脱离。我认为，对于一个宗派的学习，不仅要重视它的“见”，更应结合“行”。以下所谈的九个问题，不少是以往在弘扬唯识中忽略的，如菩提心、菩萨戒、瑜伽止观等。对于这些问题，将结合我近几年对佛法的思考向大家进行介绍。

一、菩提心

任何一位菩萨行者的修行，须以菩提心为起点；任何一个大乘法门的修学，亦须以菩提心为基础。

何谓菩提心？《瑜伽师地论·发心品》云：“又诸菩萨起正愿心求菩提时，发如是心说如是言：愿我决定当证无上正等菩提，能作有情一切义利，毕竟安处究竟涅槃，及以如来广大智中。”可见，发心是一种意愿，一种希望自己“决定当证无上正等菩提”，并“能作有情一切义利”的强大意愿。这种意愿和常人意愿的最大不同，在于所缘境的差别，即以无上菩提及有情义利为所缘。当心中生起这种伟大希求时，便是菩提心的表现。

菩提心主要分为愿菩提心与行菩提心两类：愿菩提心是利益一切众生的强大意愿，行菩提心则是将意愿落实于自利利他的行为中，如六度、四摄等。在凡夫境界上，所行的愿菩提心和行菩提心都属于世俗菩提心，难免有我或执相。惟有以空性正见为指导，世俗菩提心才能升华为胜义菩提心。

对于大乘学人来说，菩提心的有无，是菩萨道修行的关键，原因有三：

首先，发起菩提心才是大乘佛子。过去，我们往往以为学习大乘经教即属大乘行者，学习小乘经教便是小乘行者。其实，菩提心的有无才是判断是否大乘佛子的标准。《菩提道次第略论》云：“如是若念须入大乘，何为入大乘之门耶？此中佛说有波罗蜜多乘及密乘二种，除彼更无余大乘矣。然此二由何门而入耶？唯菩提心是。此于身心何时生起，虽其他之任何功德未生，是亦住入大乘。若何时与菩提心舍离，则纵有能达空性等功德，亦是堕入声闻等地，退失大乘。此众多大乘教之所说，理亦成也。是故大乘者，以菩提心之有无而作进退。”明确告诉我们：菩提心乃判断是否大乘佛子的唯一标准，此心生起，即使其他功德尚未具足，也是大乘行者。反之，虽具足通达空性等功德，也不能称为大乘学人。

其次，菩提心是成佛不共因，空性见则是共因。从汉传佛教的传统来看，似乎更重视空性见。各大宗派皆有非常丰富的空性理论，而对菩提心、菩萨行的提倡相对薄弱，使积极利他的大乘佛教多少带有自利、自了的色彩。大乘佛法有三大要领，即菩提心、菩萨行、空性慧。因此，任何大乘经典都强调发菩提心，任何大乘法门也都是以发菩提心为开端。如果只修习空性见，却忽略菩提心、菩萨行，即使有所成就，也只能是二乘圣者，而非无上佛果。

所以说，离开菩提心就不能称为大乘行门。

第三，依菩提心才能成就佛陀品质。成佛并非成就外在的什么，而是成就佛菩萨所具有的品质，即是大慈悲和大智慧。这必须从发菩提心开始，以利他行成就大慈悲，以空性见成就大智慧。《说无垢称经》云：“何等名为菩萨系缚？何等名为菩萨解脱？若诸菩萨味着所修静虑解脱等持等至，是则名为菩萨系缚。若诸菩萨以巧方便摄诸有生无所贪着，是则名为菩萨解脱。若无方便善摄妙慧，是名系缚。若有方便善摄妙慧，是名解脱。”《象头山经》（《菩提道次第略论》转引）亦云：“诸菩萨之道者，总略为二，云何为二？所谓方便及慧也。”这就说明，成佛要从方便与慧两方面入手，方能圆成佛果功德，成就无上菩提。

唯识典籍中，关于菩提心的教法非常丰富。如《瑜伽师地论·菩萨地》、《大乘庄严经论》都有专品论述发菩提心，《解深密经》、《辨中边论》、《摄大乘论》、《成唯识论》在论述菩萨道修行内容时，也是以菩提心、菩萨行作为重要内容。唯识宗祖师慧沼曾专门撰写《劝发菩提心集》，系统阐述了菩提心的相关内容。智周在《大乘入道次第》中，也对菩提心的修学有详细说明。

在汉传佛教的八大宗派中，唯识宗对菩提心、菩萨行的论述可谓最详尽的。在藏传格鲁派的修证体系中，关于广行的内容，便直接继承弥勒、无著这一体系的菩萨道思想。我们今天弘扬大乘佛法，更应重视对这一思想体系的继承，以此改变汉传佛教徒具大乘形式的现状。

二、三性三无性

佛法虽以有情为中心，同时也关注有情生存的世界。佛法认为，有情与世界之间是正报与依报的关系，二者息息相关。有情因不能正确认识世界而产生诸多痛苦，乃至流转生死。所以，在佛陀的教法中，时常教导我们应如何正确观察、认识世界。

佛教的各个宗派，对世界有不同的认识方法。声闻教法从五蕴、十二处、十八界观察世界，中观从二谛认识世界，唯识则从三性透视世界。佛法对世界的认识，包含对世界的分类和归纳。五蕴，是将世界归纳为色、受、想、行、识五种元素；十二处，是将世界归纳为眼、耳、鼻、舌、身、意（六根）和色、声、香、味、触、法（六尘）十二种元素；十八界，是将世界归纳为十八种元素，在十二处之外增加眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

唯识以三性认识世界，不仅是对现象世界的归纳和分类，更带有智慧的审视。世界虽然复杂，但若通过三性观察，一切将变得简单明了。所谓三性，即遍计所执性、依他起性、圆成实性。三性的理论，基本统摄了整个唯识学的理论体系，甚至可以说，统摄着整个大乘佛法。太虚大师曾撰写《佛法总抉择谈》，以三性统摄大乘三大体系教法。《太虚大师年谱》云：“三宗各统摄一切法无遗，然在方便施設言教方面，对于三性各有扩大缩小。般若中最扩大遍计执性而缩小余二性，凡名想所及都摄入遍计执，唯以绝言无得为依他起、圆成实性。故此宗说三性，遍计固遍计，依他、圆成也是遍计。唯识宗最扩大依他起而缩小余二性，以佛果有为无漏及遍计执之所遍计都摄入依他起，唯以能遍计而起的能所执为遍计执，无为体为真如。故此宗说三性，依他固依他，遍计、圆成也是依他。真如宗最扩大圆成实性而缩小余二性，以有为无漏及离执遍计摄入圆成实，归真如无为之主，唯以无明杂染为依他、遍计执相。故此宗说三性，圆成固圆成，遍计、依他也是圆成。”说明了三性与整个大乘佛法的关系。

遍计所执性，代表着凡夫认识的世界。“遍”即普遍，“计”即分别，但这种分别是虚妄颠倒的分别。产生分别之后，心行随之陷于执著中。因为分别是错误的，故由此产生的执著也是荒谬的。这种遍计所执，使凡夫生活在错觉的影像中。

遍计所执性非凭空而有，其建立基础为依他起性，这正是唯识学所说的“假必依实”。也就是说，有情的妄执是以因缘假相为依托。其中，包含能缘之心（见分）和所缘境界（相分）两方面，这是形成遍计所执性不可或缺的条件。能缘的心，特指无明、颠倒的心。因为智慧的心能照见诸法实相，不被境界所转。而妄心才能显现妄境，产生妄执，形成凡夫心的妄流相续。

我们这个世界，是遍计所执性和依他起性的世界。但对一般人来说，根本无法将遍计所执性和依他起性分辨清楚。凡夫的认识都停留于遍计所执性，无法触及依他起性的层面。比如我们将认识投射于一张纸上，所认识的这张纸（遍计所执性）和实际上的纸（依他起性）并非一回事。但一般人总是将之混淆起来，以为自己见到的就是事物真相。

圆成实性是法的实质，法的共相。但圆成实性并未离开依他起性，必须透过依他起性，才能认识圆成实性。圆成实性与依他起性是不一不异的关系。所谓不一，乃因圆成实性是无

差别的，而依他起性是有差别的。所谓不异，则因圆成实性乃依他起性的本质，是共相，并未离开依他起性，故不可在依他起性之外另觅圆成实性。圆成实性是真如、空性，要通过无分别智方可现量证得，非凡夫的语言、思维所能及。

三性代表着人类认识世界的三个层面：遍计所执性代表有情的妄觉世界，依他起性代表缘起的现象世界，圆成实性代表着世界的本质、真相。三性的思想告诉我们，什么是假有，什么是真实有。其中，遍计所执性是根本不存在的，只是意识的妄觉显现；依他起性是依缘而生的现象世界，这种现象虽然是有，但只是假有；唯圆成实性，才是真实的有。

因为遍计所执性的关系，所以我们现在看不到依他起性的真相。惟有证得空性之后，再反观依他起的现象，才能真正认识它的如幻如化。《厚严经》有个著名的偈颂：“非不见真如，而能了诸行，皆如幻事等，虽有而非真。”（引自《成唯识论》卷八）大意为：若非通达真如，是不可能了知缘起的如幻。相反，惟有通达空性，才能了知缘起的虚幻本质。许多停留于闻思正见的学人，虽已在认识上了知依他起相的虚幻，但面对事相时，却往往在不知不觉中将之视为恒常的存在。必须有了空性体悟，并安住于空性中，才能透视缘起的真相。

三无性之说是建立在三性基础上。之所以提出三无性，是有针对性的，主要为了解释《般若经》中“一切法无性”的道理。在唯识体系的经论看来，《般若经》所讲的“一切法无性”及“空无自性”是有密意的，决不能仅从字面去理解。对于“一切法无性”的思想，唯识经论通过“三无性”来理解：即相无性、生无性、胜义无性，这三无性正是建立在三性的基础上。

第一、相无性。根据遍计所执性建立，即遍计所执性的体相是没有的。第二、生无性。根据依他起性建立，因一切皆是缘起，所以无生。所“无”的是自然性，相当于中观否定的自性。所谓自然性，即不依赖因缘产生的自性，从依他起性的角度审视，是不存在的。第三、胜义无性，所“无”的仍是遍计所执性。依他起性否定的“自性”是遍计所执性，而圆成实否定的“自性”，仍是遍计所执性。这就是《般若经》所讲的无自性不否定依他起性。依他起的假相是有，而圆成实的胜义也是有。但要认识依他起性的假有和圆成实性的真实相，必须彻底否定遍计所执性，清除我们认识世界时介入的错误认识和执著，方能通达诸法实相。

如实了解三性、三无性的思想，能帮助我们通达中道实相，进而认识到，哪些需要了知，

哪些需要断除，哪些需要证得。这正是《解深密经》说的所应知、所应断、所应证：遍计所执性是应该了解的，因为它是虚妄的；依他起性是应该断除的，因为它是杂染缘起；圆成实是应该证得的，因为它是诸法实相。

三、八 识

八识是唯识学的基本理论，也是修学佛法的重点。在修学过程中，我们往往将重点放在经教上。事实上，经教只是方法、手段。正如禅宗所说的标月指，经教是手指而非月亮。又如过河舟，经教是渡船而非彼岸。那么，学法重点何在？正在于我们的心。

佛法中，关于心的教法极多，既有真心说，也有妄心说。早期的阿含圣典及部派佛教的阿毗达磨，如《俱舍论》、《大毗婆沙论》等，对心的分析已非常详尽。但在声闻教法中，关于心识的分析一般只讨论到六识为止。至于心所的区分，《俱舍论》讲到四十六种，不论数量还是名称、分类，都与本论有所不同。

唯识学属于妄心说，着重对于妄识的分析，尤其是关于八识、五十一心所的阐述。玄奘三藏曾撰写《八识规矩颂》，全论由十二颂组成，每三颂为一组，分别对前五识、第六意识、第七末那识、第八阿赖耶识进行阐述。前二颂说明识的杂染状态，后一颂说明转识成智后的情况。此外，《百法明门论》、《成唯识论》对五十一心所都有详细论述，这些都是我们了解八识、五十一心所的重要资料。

八识的前五识为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，对于有情认识世界有共同作用，故玄奘三藏在《八识规矩颂》中将前五识合为一组进行说明。我们的眼睛观察世界，耳朵聆听声音，鼻子嗅吸气味，舌头品尝食物，身体感受外境，正来自前五识的作用。但前五识的作用非常短暂，仅限于现量，所谓现量缘境。现量，是我们对外境还未产生判断、未赋予名言时看到、听到的，其特点为现在、现前。

前五识所缘，既非过去境界，亦非未来境界，而是当下境界。同时，所缘必是现前而非他方境界，且在缘境时不具判断作用，不带任何名言。比如我们看到一张纸，但还不知这是什么，尚未赋予任何概念时，是前五识在作用。若看到一张纸并知道这是纸的时候，便已进入第六意识的作用。

意识非常活跃，前五识的作用，都会介入第六意识。造业，是意识的作用；修行，同样离不开意识的作用。学习经教须如理思维，这就有赖于意识的参与。不少人一说修行，便大谈无分别。此说固然不错，但对未生起闻思正见者却非常危险。凡夫皆处于遍计所执中，惟有依正思维树立正见，才能改变生命的这种错觉状态。否则，便不能从无始无明中走出来。唯识宗修行所谈到的四寻思、四如实智，正是以佛法智慧重新审视世界、认识人生。这一阶段在唯识宗属于加行位，于修行尤为重要。

前六识不仅是大小乘共通的，且世间的哲学、心理学也多有涉及。唯识学所特有的，是对第七末那识和第八阿赖耶识的分析，其活动属于心灵潜在作用，是我们意识不到的。而前六识则是意识范畴，凡我们所能感知的，皆属前六识及与之相应的心所。西方心理学家弗洛伊德曾提出潜意识的学说，事实上，佛法早有对于潜意识的阐述。此外，荣格和弗洛姆除继承弗洛伊德的思想外，多少也受到佛教的影响。

第七末那识，和第六意识之名有相似之处。“末那”汉译为意，亦名意根，其特点是执第八识为我。我们经常处于妄想的造作中，摆脱不了凡夫身份，原因就在于第七末那识。其特点为“恒审思量我相随”，即时刻追随并执著阿赖耶识。它对阿赖耶识的爱和执著，一直要持续到八地菩萨才彻底放弃。事实上，阿赖耶识并不是“我”，但末那识却以“它”为“我”，导致无尽的生死流转。末那识执阿赖耶识为我，并非执著外在色身。我们能感觉到的执著，无论是执色身、地位为我，还是执职业、身份为我，都是意识的作用。末那识执阿赖耶识为我，非意识所能感觉。末那识所以会产生这种错觉，是因不共无明和俱生我执与之相应。它们时刻潜伏于生命中，即使在熟睡、晕倒、无想定等前六识不产生活的特殊时刻，仍使我们羁留于凡夫状态无法超越。所以，末那识对于凡夫身份的形成起着关键作用。不仅如此，它还会影响到前六识，使其以自我为中心。末那识具有两重身份，作为意根，它是意识生起的俱有依；作为染污意，它是前六识生起的杂染依。

阿赖耶识为第八识，也是根本识，即一切心理活动的基础，一切法生起的根本。阿赖耶识汉译为藏识，以其无法不舍、无事不摄故也，含能藏、所藏、我爱执藏三义。

所谓能藏，是因阿赖耶识具有存储作用。就像超容量的仓库，收藏着我们无始以来的生命经验，包括现在所说的每句话、所做的每件事。在客观上，我们的所作所为很快会成为过

眼云烟，但在心灵投射的影像却将熏习成种子，持续不断地产生影响。我能在此讲唯识，是因为学过唯识，对这些问题有过思考。若不曾学过，仓库里没有相关储存，就无法调用出讲课所需的信息积累。在座的同学们也是同样，若能听懂，是因为具有相关知识，若半懂不懂，则是因为阿赖耶识储存的信息量还不够。可见，阿赖耶识作用有两方面：一方面，收藏着无尽的生命经验；一方面，为现前的心理活动和行为提供信息。

此外，阿赖耶识还担任着生命延续的载体。在生命流转过程中，需要一个承前启后的过渡，阿赖耶识正是扮演这一角色。按照唯物论之说，人死如灯灭。按照一般宗教理论，则须安立灵魂或神我，由此造业、受报。但佛教强调的是无我，这在认识上就会有一定难度。故有外道发难曰：既是无我，谁去造业？谁去轮回？谁去受报？造业、受报之间有何关系？在今生和来生之间，生命又是如何维系其一贯性？因为无我的道理非常深奥，所以一般人会觉得无我和轮回是矛盾的，理解起来相当困难。阿赖耶识思想的提出，化解了这一理解上的困难：在无尽生命洪流中，阿赖耶识储藏着曾经发生的一切。临终时，虽然前六识瓦解了，但阿赖耶识仍在继续，并带着所有人生经验（种子）进入未来的生命。有了阿赖耶识，对于轮回的理解就容易多了。

八识以外，唯识学还将人类心理归纳为五十一心所。一是普通心理，即五遍行心所，分别是触、作意、受、想、思。所谓遍行，即遍一切时、遍一切处、遍一切识，存在于任何时间、地点。从现代心理学考察，也有与之相当的概念，如注意、感觉、情感、表象、意志等。二是有关善恶的心理基础，即道德或犯罪的心理因素。如惭愧和无惭无愧，贪、嗔、痴和无贪、无嗔、无痴等。三是关于止观修习过程中的心理，如昏沉、掉举、念、定、慧等。一部分是障碍止观修习的心理因素，一部分是止观修行过程中产生的心理因素。

佛法的心理学，是立足于修行及生命的自我完善，而不是为了增加相关知识，更不是为了丰富谈话素材。修行要领有二，一是舍凡夫心，一是成就佛菩萨的品质。认识八识的意义，正是在于了解凡夫心的差别。

舍凡夫心，是一项极为艰巨的任务。因为它源于无始以来的串习，必须在事相上痛下功夫，逐渐磨练。有时，精进一段时间之后，心行似乎得到很大调整，甚至不易察觉凡夫心的作用。但在心行彻底稳定之前，只要稍一疏忽，凡夫心马上会卷土重来。在这场漫长的对抗

中，若想百战百胜，便应了解凡夫心的特征和活动规律。唯识学对八识的深入剖析，恰是引领我们克服凡夫心的指南，于修行具有重要意义。

四、唯 识

唯识宗，顾名思义，是依诸法唯识的思想建立。从其主要论典《成唯识论》的名称也可看出，核心思想为成立“唯识”。我们知道，世界由精神与物质两大元素构成；从哲学角度来说，即认识与存在。而唯识宗探讨并解决的，正是认识与存在的关系。

认识和存在（或曰精神和物质）究竟是什么关系？关于这个问题，唯物论和唯心论的观点截然不同。唯心论认为：物质现象皆为心的产物。唯物论则认为：意识是物质的产物。对此，唯识宗提出了“诸法唯识”的不同观点，即我们所认识的对象没有离开我们的认识。换言之，我们所认识的一切，皆是自己内心显现的影像。

唯识思想的产生，首先来源于大小乘经典。如六经十一论，阐述了一切所缘境界皆由自心显现的原理。其次，来源于祖师们的修行体验。无论在小乘或大乘禅观中，随着观想深入，便会出现相应境界，如修火观、水观、日轮观，或观佛像、观西方极乐世界等等。一旦观想成熟，所观境界即能显现，如对目前。八地菩萨更可随着意念转变境界，将海水变为酥油。这一切，说明任何境界没有固定不变的特质。在凡夫眼中，世间是千差万别的。而契入空性后，以无分别智观察，一切现象了不可得，便不存在差异了。

理论和实践都证明：一切境界皆唯心所造。这一思想为大小乘共有。那么，如何成立唯心？我们的心又是如何显现外境，如何展开宇宙人生的呢？关于这些疑问，唯识宗有极为详尽的说明，那就是“一能变”和“三能变”的思想。

所谓“一能变”，指八个识中惟有阿赖耶识是能变。所谓“三能变”，指八个识皆为能变。《唯识三十论》代表着“三能变”的思想，以第八识为初能变，第七识为二能变，前六识为三能变。关于如何“变”的问题，又分“因能变”和“果能变”两种。因能变，指一切法的生起皆有其因，无论八识还是一切境界的生起，都离不开作为种子的因。种子成为现行后，才能显现心法和色法。前五识的种子现行后，有前五识的作用；第六识的种子现行后，有第六识的作用。

每种识在作用时，又有能和所两方面。能，为能认识的作用；所，为所认识的境界。眼识作用时，我们看到了色。其中，能够见色的是见分，即“能”；所看到的色是相分，即“所”。你们听到我的声音，能够听的耳识是见分，所听到的声音是相分。除识之外，每种心所也包括见分和相分两方面。比如贪，能贪是见分的作用，所贪对象则是相分。贪的见分和相分，皆需种子才能产生活动。见分和相分同时产生并相互关联，有见分时一定有相分，有相分时也一定存在见分，说明能认识的心和所缘境密不可分。由阿赖耶识的种子生起诸心、心所的活动，为因能变；而心、心所生起时，各自于自证分上呈现见分和相分，为果能变。

通常，我们觉得外在境界是客观实有的。但唯识学告诉我们：我们所缘的一切境界皆是自心显现，不曾离开我们的认识，从而否定人们以外境为实有的错觉。

五、种子，种性

种子说是探讨万法生起之因。各种宗教、哲学在解释世界现象时，必然关注世界形成的原始因素，即第一因。所谓第一因，须具备两大特点，一是不变的实体，二是能派生他物而不为他所生。关于这个问题，一神教是以神或上帝作为创造世界的第一推动力。而哲学观点有二：唯心论以心为第一因，唯物论以物质为第一因。

唯识学则认为，万法生起之因，正是种子。在自然界，万物生长皆以种子为因，如稻种、麦种、树种等。人亦不例外，父母种子的结合，才孕育了我们的生命。唯识学所说的种子，却另有所指。所以借用“种子”之名，因为从出生万法的角度来说，它和普通种子确有类似之处。唯识学立足于妄识剖析世界。那么，妄识又是怎样产生并显现这丰富多彩的世界？根源就是妄识中储藏的各类种子。由不同种子的显现，在我们眼前呈现出世间万象。现在的世界，远比过去的时代复杂，原因就在于人心散乱，妄想纷飞。

一切现象的产生，包括我们每个起心动念，皆以种子为因，并由意识虚妄分别。反省我们自身的心行，所以产生种种恶念，皆因阿赖耶识中具备相应的种子。若阿赖耶识中没有嫉妒、贪婪、嗔恨的种子，那么，无论遭遇什么境界，都不会生起嫉妒等不良情绪。每天，我们会说许多话，做许多事，同样根源于内在种子的现行。由“种子生现行”，而展现不同的生活方式，并在重复过程中使原有心理因素进一步强化。所以，一切心念、情绪和性格，都

是通过重复积累而成。有怎样的心念，就会呈现怎样的世界。虽然我们生活在同一空间，但各人眼中的世界又是不同的。当然，人不是机器，每次心理活动的重复都离不开意识参与，并在不知不觉中进行调整，并非一成不变的简单拷贝。

种子说和哲学所说的第一因有何不同？种子有六义，首要特征便是“刹那灭”，即刹那之间就会生灭。比如稻种，若恒常不变的话，就无法开花、结果。生命中的种子也同样如此。正因为具有生灭的特征，才会在生命延续中不断变化。与此相反，第一因是恒常不变的。此外，佛教认为生命是无始的，种子和现象之间互为因果。“种子生现行”，是以种子为因，现行为果；而“现行熏习种子”，则以现行为因，种子为果。当然，“种子生现行”和“现行熏种子”是同步进行的，当种子生现行时，种子又因现行的熏习得到一次强化。

唯识学中，与种子说相关的还有种性学说，这一思想最早出现于《解深密经》和《瑜伽师地论》。《瑜伽师地论》中，将种性归纳为声闻种性、缘觉种性、菩萨种性、不定种性和无种性五类。也就是说，成就佛道，须有成佛的种子；成为阿罗汉，须有成为阿罗汉的种子。至于无种性，则类似佛经所说的一阐提，善根已断，修行无望。这一说法和早期传入的《涅槃经》思想多少有些冲突。因为《涅槃经》讲一切众生皆有佛性，皆能成佛。我对于这个问题的理解是，从有情现状来看，确有不同种性之分，也可理解为不同根机。有些慈悲心强盛，是菩萨根机；有些出离心迫切，是声闻根机；也有些恶业极深，善根几乎湮没不见。虽然人的根机千差万别，但从缘起法的角度来看，亦非固定不变。如声闻种性者，若不断给予菩萨道的教化和熏习，久而久之，也可能回小向大，转为菩萨种性。而无种性者，若有因缘听闻佛法，不断熏习，未必没有转变的可能。所以，种性虽然存在，但也不可理解得太机械。

六、菩萨行

通常，对唯识的学习多偏重于“见”的方面。尤其是民国以来，唯识学基本流于哲学式的研究，与修行严重脱节。须知，大乘佛法的核心为菩提心、菩萨行、空性见，缺一不可。

汉传佛教中，关于“见”的内容非常丰富。唯识学人多以《成唯识论》为核心，探讨三性、八识诸法，阐述唯识无境理论；中观学人则以《中论》、《十二门论》为核心，宣扬二谛、八不，显示缘起性空的中道实相；禅宗学人重视明心见性，“只论见性，不论禅定解脱”，

认为见性后一切迎刃而解。翻看禅宗语录，很少涉及菩提心和菩萨行的内容，认为见性便自然具足佛果的一切功德。那么，抛开菩提心、菩萨行，见性能否成佛？一定是不行的。没有菩提心和菩萨行，就没有大慈大悲的成就，终不能成无上菩提。

菩萨行包括布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若六度，此外还有十度，于六度后增加方便、愿、力、智。从六度而言，“慧”只是其中之一，虽是最重要的一度，所谓“五度如盲，般若如导”，但不可替代前五度的方便行，这正是宗大师在《广论》所说的“如是于余亦当了知，方便、智慧不离之理”。对于成佛来说，方便与慧，缺一不可。

翻开唯识经论，都有相当篇幅谈到菩萨行的内容。《解深密经·地波罗蜜多品》论及六度、十度的修行，《瑜伽师地论·菩萨地》对菩萨行有详细介绍，《摄大乘论·彼入因果分》谈到六度修行，《成唯识论》也讲到菩萨行。此外，《显扬圣教论》、《大乘庄严经论》、《辨中边论》等经论中，也包含着菩萨行的内容。可见，菩萨道的修习绝非只重视般若而已。十地菩萨的修行，就是圆满十度的过程。而菩提资粮的积累到佛陀功德的成就，也是以修习十度（尤其是前六度）为核心。

七、瑜伽止观

唯识学的建立，和瑜伽师的止观经验有关。他们通过修习止观，体悟到万法唯心之理，提出“诸识所缘，唯识所现”。作为唯识学的修行，瑜伽止观是其重要组成部分。《解深密经·分别瑜伽品》中，专门介绍了大乘瑜伽止观的修习。瑜伽唯识学的根本论典《瑜伽师地论》，则是以瑜伽师的修行次第为线索，建立三乘的修证体系。

“瑜伽”并非佛教特有的概念，在印度早期的六师外道中就有瑜伽派。唯识宗和“瑜伽”一词有特殊关系，有时甚至以“瑜伽”作为唯识宗的代名词，这主要和《瑜伽师地论》有关。瑜伽，意为相应，即自心与三乘境行果相应。瑜伽师，则是追求解脱、其心能与三乘境行果相应者。地，为修行过程，即三乘修学的次第及位次。

“止观”是帮助我们与三乘境行果相应的手段。通过闻思经教、如理思惟，我们能获得理论上的正见。但以闻思培养起来的见，只是一种认识，难以抵挡生命固有的习气。惟有通过止观修习，将闻思正见落实于心行，才能转化为摧毁烦恼的心理力量。所以，教下修行多

以止观为契入空性的途径。

止，是将心止于某一境界。凡夫心的最大特点是不稳定，或掉举，或昏沉，或散乱，整日摇摆于各种情绪间。就心行而言，止，能使心念专注于一处。比如光，通常情况下只能用来照明，但以凸透镜聚成一点后，却能引燃火苗。止的力量，生活中随处可见。有些人在工作时极其投入，全神贯注，心无旁骛，这也是一种止。问题是，这种专注虽能使工作效率极大提高，却不会引发智慧。同样的道理，止于烦恼之因，必定招感苦果。若我们专注于嫉妒，或专注于嗔恨，则将引发力量强大的嫉妒和嗔恨。所以说，止本身是中性的，关键在于止的内容。

佛法倡导的止观，目的在于开发内心的觉性，这就必须以正知正念为前提，并非止于任何一处皆可。若止于烦恼，就在不断培养不良习气，这是需要特别注意的。观，更应以佛法正见为指导，惟有如此，才能以此照见五蕴皆空，照见诸法实相。

我法二执，令我们始终处于不觉的状态，于依他起的相见二分中生起能所执，因而被限制在自己构建的二元世界中。由于执著二元对立的境界，于是引生种种烦恼，并在这些心理推动下不断攀缘所执的境界，使生命在妄流中越陷越深，不能自拔。

修行的关键，在于打破能、所执。惟有如此，才能恢复觉性作用。凡夫往往执著“我”是实实在在的，从而以自我为中心，对自己的一切备加珍惜，刻意呵护。那么，如何突破能所执？无论是中观正见还是唯识正见，目的都是摧毁这种遍计所执。佛法告诉我们：一切事物都没有恒常的自性，我们所有的妄执，都是人为赋予的虚妄分别，并非客观存在的事实。一旦洞察其虚幻本质，执著自然减少，就如成年人不再执著儿时游戏一样，因为我们已了知游戏实质。

现实中，我们最牵挂的，往往是最在意的。所以，唯识修行有两个层次：一是认识境空，了知境界乃内心迷惑的显现，并非独立于心外。二是认识心空，不但境界是空，心亦了不可得。正如《辨中边论》颂曰：“依识有所得，境无所得生。依境无所得，识无所得生。”我们的心，被限制于根、尘之中，前者为能执，后者为所执。修观，就是以所学正见去观察境界，照见能缘之心和所缘之境的本质。

心有两个层面，一是能所的层面，一是超越能所的层面。禅宗和大圆满的修法，是让我

们直接契入并超越能所的层面。说空，并不是去找空，而是要照破自性见；说无常，也不是去找无常，而是要照破常见。若不能摆脱常见和自性见的误区，心便无法超越能所。过去，我们一直身在牢笼而不自知，反而感觉很踏实。又或者，以为这牢笼坚不可摧，只得老老实实地按其规则生活。事实上，只要找到开启牢笼的机关，束缚我们的一切就会散去。若有一天，能以佛法智慧将妄执照破，心就从中解放出来了。这正是禅宗所说的“灵光独耀，迥脱根尘”。

一旦迥脱根尘，心便不再粘于五欲尘劳之上。修习止观，是帮助我们培养并保持警觉的心，对心念起落不迎不拒。能做到这一点，尽管情绪来来去去，却无法染污我们的心，就像云彩无法染污虚空一样。此处所说的瑜伽止观，并不纯粹是唯识宗的用心方法。说这些，只是为了让同学们对止观的用心和要领有大概认识。至于具体用心方法，以后可次第修习。

八、转 依

依唯识教理修行，最终是为了实现生命的转依。所以要转依，是因为我们不满于现有的人生状态，看到了生命的种种缺陷。学佛，根本意义是帮助我们改变生命现状，唯识的术语为“转依”。

转，即转变；依，即生命的依处。生命依托有二，一是阿赖耶识，一是真如。阿赖耶识是染净依，即染、净一切法生起的依止。同时，阿赖耶识还是妄识，以虚妄杂染的力量为生命主流。所以，人生充满着惑业苦。我们不希望继续轮回，继续重复这样的生命，就要转变生命依托，转染成净，转识成智。真如，即空性，是清净无染的。但在凡夫状态中，空性却因无明和妄执呈现出杂染状态。真如是迷悟所依，凡夫为无明所惑，故流转生死。一旦觉悟，方见生命本来面目。大家可能不理解：空性怎会有染、净的层面？其实，空性本无杂染成份，因无明而显现杂染，而杂染的作用和显现也未离开空性。所以，杂染和空性是不一不异的。

转依，是通过空性正见的禅修，去除阿赖耶识中的杂染成分，以如实智通达空性。在凡夫位上，生命是以识为主，而在圣者位上，则是以智为主。这就需要通过修行转变有漏识，成就无漏智，所谓转八识成四智。分别是：转第八识成就大圆镜智，转第七识成就平等性智，转第六识成就妙观察智，转前五识成就成所作智。转识成智，须经止观方能完成，这正是佛

法与哲学的不共之处。唯识讲到的种子、八识、三性等思想，哲学也多少有所涉及。不过哲学是玄想的产物，无法透过止观落实于心行。因此，也就不能从根本上解决人生问题。止观和转依，都是学习唯识的重点所在。

九、因 明

因明是唯识学的方法论。唯识学的理论建构，尤其是《成唯识论》，基本是按严谨的因明公式建立起来。若对因明一窍不通，学习相关论典定会存在困难。

因明为逻辑论理学科。形式逻辑有三大流派，分别是印度的因明、古希腊的形式逻辑和中国的墨辩。西方的形式逻辑，是作为认识论出现的，以此帮助我们认识世界。故一切科学研究多以逻辑为基础，由大前提、小前提而得出结论，即通常所说的三段式。如：人都是要死的（大前提），鲁迅是人（小前提），鲁迅是要死的（结论）。问题在于，虽然大前提是建立在大众共同经验的基础上，但人类认识的本身就存在局限，故大前提无法论证，形式逻辑的严谨性也就值得商榷了。墨辩，即墨子的辩论方式。春秋战国时期，出现了很多纵横家，他们游说诸国时，总结了很多思辨方法，墨子就是其中的典型。

因明渊源于印度早期六派哲学中的尼夜耶，虽非佛教独有，但真正使因明发扬广大的却是佛教。其后，又随佛教传入中国，乃至世界。早期，因明以五支论理，而陈那论师使用的是宗、因、喻三支，传至法称论师，只剩下宗和因二支。宗，首先提出命题；因，是对命题进行论证；喻，则是用已知证明未知。和三段式相比，顺序正好相反。因明公式是结论在前，宗就相当于三段式的结论。若将前例以因明进行阐述，那就是：宗，鲁迅是要死的；因，他是人，人都是要死的；喻，杜甫是人，杜甫是要死的；李白是人，李白是要死的。宗、因、喻分别有严格限定，如宗有九过，因有十四过，喻有十过。也就是说，成立宗必须远离九种过失，成立因必须远离十四种过失，成立喻必须远离十种过失。

因明和形式逻辑虽有相通之处，但因明在论证时会首先抛出命题，命题能否成立，除了因的说明，还有喻作为补充。如前例，喻中会举出很多人，除非举出一个不死的人，对方才能驳倒这一命题。从这个角度说，喻也是一种因，是加强论证的力度。所以，我认为因明比形式逻辑更严谨，因为它不曾预设一个无法论证的大前提。

除论证方式的不同，因明和逻辑的区别还体现于各自的作用。形式逻辑是帮助我们认识世界的方式，是以人类的共同经验为前提，以现有认知去了解未知世界。而因明完全是为辩论服务的，因为辩论需要相应的游戏规则，否则就会落入诡辩。

掌握因明，不仅需要学习理论，更要实际运用。藏传佛教的僧教育，涵盖内明、声明、工巧明、医方明、因明五科。僧人们接受了严格的因明教育，并通过每天的辩经不断训练，为学修、弘法奠定了扎实基础，值得我们借鉴。

因明和唯识相关的典型公式，为“真唯识量”。当年，玄奘三藏即将离开印度时，戒日王召开无遮大会，玄奘三藏根据唯识原理提出这一公式：“宗：真故极成色，不离于眼识；因：自许初三摄，眼所不摄故；喻：犹如眼识。”以此说明，色法不离眼识等。玄奘三藏抛出命题后声称，若有人能在十八天内改动一字，便砍头相谢。结果无人能够应战，从而名闻印度。由此可见，唯识理论系统而又严谨，学通后将受益无穷。

以上是唯识学的相关介绍。唯识虽然理论繁琐，名相庞杂，但重点内容不外乎前面介绍的九点。六经十一论所关注的，也始终是这些基本问题。当然，每部经论的侧重点有所不同，同样介绍八识，《成唯识论》、《辨中边论》、《摄大乘论》、《唯识三十论》在解说时会有所区别。三性思想也同样，从《瑜伽师地论》、《辨中边论》到《摄大乘论》，都从不同重点对三性进行了阐述。正因为各有侧重，我们才需要学习不同论典，否则一部足矣。总之，学习唯识不要有畏惧心理。复杂与否是相对的，抓住这些要领，也就抓住了唯识学的核心，一旦学通，便能举重若轻。

第二章 关于本论

一、作者

《唯识三十论》的作者为世亲菩萨，又译天亲，音译伐苏畔度，在佛教史上地位极高。世亲菩萨早年于有部出家。在当时的印度，大乘佛教并没有独立的僧团。所以，龙树、提婆等大德虽弘扬大乘佛法，却都在部派佛教的僧团出家。有部是部派佛教的重要宗派，在著述方面尤有建树。佛教史上的第四次结集，即由迦湿弥罗的论师们完成，《大毗婆沙论》正是

此次结集的重要成果。《大毗婆沙论》共两百卷，以正统的有部思想对阿含经典的义理作了详尽阐述。

世亲菩萨于有部出家，后兼学经部理论。因《大毗婆沙论》不外传，世亲菩萨便匿名来到迦湿弥罗学习此论，并以经部思想批判有部论点。世亲菩萨在弘扬小乘的阶段，著述颇丰，有“千部论主”之誉。其中，以《俱舍论》影响最为广泛，时称“聪明论”。此论在中国也影响甚巨，早在南北朝时期，便出现了专事研究并弘扬《俱舍论》的俱舍师。

当时的印度，小乘僧团中往往没有大乘经典，在教理学习上非常封闭，难免产生局限，世亲菩萨也因此轻视大乘。无著菩萨便设法度化他，托病令世亲前来探望，并命人在其邻室诵念大乘经典。世亲菩萨听闻大乘思想后，顿觉极为殊胜，于是回小向大，广造论释弘扬大乘。他不仅对弥勒菩萨的《辨中边论》、无著菩萨的《摄大乘论》、《十地经》等许多唯识论典作了注解，还造论阐发自己的唯识思想。其中，思想最为成熟的是其晚年所著的《唯识二十论》和《唯识三十论》，尤其是后者，代表了世亲菩萨对唯识学的发展和建树。

二、本论的撰作目的

如果说无著菩萨是唯识宗的创立者，那么，世亲菩萨便可谓集大成者。因为唯识宗的理论体系正是在其手中不断完善并趋于成熟的。

世亲菩萨撰写本论的目的，主要是为了破我法二执，显唯识中道之理，这在《成唯识论》中也有说明。其实，整个佛法的建立是为了破除我法二执。二执如蔽目之叶，使众生看不到宇宙人生的真理，因我执产生烦恼障，又因法执产生所知障。这无始以来的二执、二障，正是有情流转生死的根源。佛法虽有宗派之分，但皆以破除二执为目的。中观讲一切法空，一切法无自性，空的就是我法二执。禅宗祖师的机锋棒喝，夺能夺所，扫荡的也是我法二执。

唯识学建构的理论体系，能帮助我们树立正确的唯识见，认识世间万有只是心识的显现。除此而外，并无我们所认为的实我实法。在《成唯识论》的开头几卷，广破小乘和外道的种种我法之见。《唯识三十论》更是开宗明义：“由假说我法，有种种相转”，以此破我法执，显唯识理。只有破除我法二执后，才能证得我空、法空的真理，成就菩提涅槃的果位。

三、本论的组织结构

《唯识三十论》由唯识相、唯识性、唯识位三部分组成。

首先是明唯识相，共二十四个偈颂。相就是现象，唯识相主要属于依他起相的范畴，从正面成立唯识。通过对八识的分析，阐述三能变的思想，即八识如何展开宇宙人生的一切现象。其中又包括三方面的内容：首先是破我法二执，其次是成立诸法唯识，第三是解答外人疑难。

通过这部分的学习，可以使我们认识到缘起的世界是怎样建立的，从而树立唯识正见，转迷成悟，转识成智。凡夫的思维处于错误惯性中，而这种惯性又来自无始无明。所以，必须依佛法正见分别、思维、抉择，依佛法正见重新审视世界。正见为八正道之首，是契入佛法的唯一门径，能以佛法正见观察世界、人生，取代原有的错误认识，这是学佛必须具备的基础。

学习唯识，须在唯识见的指导下修学。当然，唯识见并非趣向真理的唯一途径。有些人文化基础差一点，逻辑思维弱一点，学习唯识理论会有困难。但也不必因此担忧，佛法中任何一宗的正见都可以帮助我们见道。各人根机不同，适合法门也不同，应该寻找适合自己修学的佛法正见，作为破迷开悟的武器。

学习唯识相的目的，是为了帮助我们树立唯识正见。民国以来，唯识宗几乎演变为纯哲学的理论。法相唯识有众多名相，但建立名相是为了排遣名相，故唯识是以建立名相始，排遣名相终。《解深密经》对此有个生动的比喻，即“以楔出楔”：有物堵塞于竹筒内，打入楔子是为了将其打出来，因此打入楔子只是手段而非目的。众生无始以来为妄执所转，学习唯识，是为了以佛法正见取代原有的错误知见。若进入唯识殿堂之后，沉溺在名相中转来转去，乐此不疲，忘却本来目的，岂非本末倒置？

其次是关于“唯识性”。建立唯识是为了扫除遍计所执性，通达圆成实性，这是学习唯识的根本。但很多人往往停留于理论，不知对唯识理论的执著亦成了遍计所执。认识唯识相，既不是为了满足内心好奇，更不是为了获得玄谈素材，而是为了契入唯识性。而唯识性就是真如实性，是三性中的圆成实性。正如《唯识三十论》所言：“此诸法胜义，亦即是真如。”

第三是关于“唯识位”。位，是修行的过程和位次。在唯识位的内容中，包含行和果两

部分。行，是修行过程；果，是通过修行证得的二转依果。这部分内容，是从唯识相证得唯识性的修行过程。

《唯识三十论》主要由这三部分组成。虽然只有短短三十个偈颂，但文约义丰，正所谓“含万象于一字，约千训于一言”。既是一部唯识学概论，也是唯识学集大成之力作。

四、本论的注释及流传

《唯识三十论》中，世亲菩萨以极其简练的语言将唯识宗的繁复理论作了概括。按通常情况，应当再造释论对偈颂进行注释，但尚未进行这一工作便圆寂了。在世亲入灭后的两百年间，佛教界将《唯识三十论》的研究作为重点课题。据记载，当时研究本论的共有二十八家，其中最著名的为护法、难陀、安慧、亲胜、火辩、德慧、净月、胜友、最胜子、智月十大论师，他们相继为本论造了释论。另外，陈那、德光、戒贤等论师，也对本论颇有研究。

玄奘三藏到印度学习唯识时，主要师从戒贤论师。戒贤是护法令师的弟子，自然继承了护法的思想。玄奘留学归来，开始着手翻译带回的大量经典。译到唯识经论时，本拟将十大论师的不同观点分别翻译。门下弟子窥基论师则认为，中国人向来好简，如此复杂的理论只恐后人在学习时莫衷一是，不如将各家之见糅译在一起。所以我们现在看到的《成唯识论》，糅十家之见而以护法观点为主。如种子的问题，十大论师中有“新熏说”、“本有说”、“本有新熏说”之分；心分的问题，则有一分、两分、三分、四分的不同观点。玄奘三藏在翻译中，虽列举各家之见，又站在护法的角度对其他诸家进行批判，使我们学习时能有清晰的思想脉络，不致于目迷五色。

玄奘三藏翻译唯识论典时，同时为弟子们讲解，不仅对各家之说有介绍说明，还穿插游历印度的见闻，精彩纷呈。遥想当年译场情景，实在令人向往。这些解说多由窥基论师记录成文。我们可以发现，玄奘三藏在翻译之外并未留下多少著述，倒是弟子窥基论师有不少著作传世。其中多为述记，如《成唯识论述记》、《辨中边论述记》，这些《述记》是我们了解唯识思想的重要依据。若是研究《成唯识论》，《成唯识论述记》即为必读之书。除《成唯识论述记》外，窥基大师还撰有《成唯识论掌中枢要》，其后又有慧沼撰写的《成唯识论了义灯》，智周撰写的《成唯识论演秘》，此三家被视为唯识宗的正统传承。

除此而外，玄奘门下还有一位影响较大的弟子，那就是被后人视为异端的暹罗人圆测。虽然他也曾追随玄奘三藏学习，但因早年学习真谛思想，故兼收并蓄，既有玄奘之见，亦兼真谛之说。正是因为这一点，玄奘门下弟子多将其视作异端。圆测留下的论著中，最著名的是《解深密经疏》，我在闽南佛学院讲解《解深密经》时，非常认真地研究过这部注疏，确为学习唯识的重要资料。

唯识宗在中国三四传之后，基本湮没无闻。后于明朝有过短暂复兴，沙门雪浪从大藏中录出八种唯识典籍，选编为《相宗八要》，以此作为修习相宗之阶梯。随后有明显著《相宗八要解》、智旭著《相宗八要直解》传世，代表着他们对唯识学的研究成果。《相宗八要》分别是：《百法明门论》（世亲造，唐玄奘译）、《唯识三十论》（世亲造，玄奘译）、《观所缘缘论》（陈那造，玄奘译）、《六离合释》（失造论及译者名）、《观所缘缘论释》（护法释，唐义净译）、《因明入正理论》（商羯罗主造，玄奘译）、《三支比量》（玄奘立）、《八识规矩颂》（玄奘造）。但在当时，《成唯识论述记》等唯识典籍未在教界流通，故唯识宗的弘扬并未形成气候。其后数百年，这一宗派几成绝学。

唯识宗在现代的复兴，始于民国年间。杨仁山居士从日本请回大量唯识经典，在其创办的支那内学院，有欧阳竟无、吕澂、王恩洋等多人致力于唯识研究。太虚大师也十分重视唯识学的弘扬，自称“教学法相唯识，行在‘瑜伽菩萨戒本’”，在他老人家创办的闽南佛学院及武昌佛学院，都将唯识学作为重要课程。缙素二众的共同努力，使沉寂已久的唯识学在中国得到再度光大。

我们现在使用的教材《唯识三十论讲话》，由日本学者井上玄真所著，芝峰法师翻译。芝峰法师为太虚大师高足，也是民国年间颇有影响的一位法师。本书在众多注释本中较为详尽，将《成唯识论》和《成唯识论述记》的观点作了简要介绍。直接阅读原典，不仅耗时耗力，还未必能读懂。依据这本教材，我们就能在短时间内掌握《成唯识论》的思想脉络。

第三章 正 论

第一节 标 宗

正论第一部分为标宗，阐述本论宗旨，即“破我法执，显唯识理”。关于这部分内容，《唯识三十论》曰：

由假说我法，有种种相转，彼依识所变，此能变唯三。谓异熟思量，及了别境识。

我与法

世间一切境界不外乎我与法，有情的执著亦以此为核心。众生因沉迷我法二执而有种种烦恼。所以，本论首先为我们揭示了我法的真相：什么是我？什么是法？

“我”代表着生命主体，为主宰义、自在义。在印度传统宗教中，“我”的概念类似西方哲学中的灵魂，是恒常不变并具主宰作用的实体。那么，“我”究竟是什么？从佛法的智慧透视，并不存在独存不变的我。作为有情的生命体，五蕴色身乃众缘和合而成，精神世界亦是经验积累而成。从另一个角度来说，个体生命又与世界息息相关。尤其在今天这个时代，社会分工使个人生活与整个社会密不可分，哪有独立存在的“我”呢？

其次是“法”。佛法中，法的范围非常广泛，宇宙人生的一切皆可纳入法的范畴。从山河大地到草木丛林，从有为、无为到美丑、善恶，不论物质现象还是精神现象，都涵盖于法之内。法为轨持义，轨是轨生物解，持是任持自性，以现在的话说，是具有一定属性特征，能使你知道它是什么。我们看到茶杯就知道它是茶杯，看到水就知道它是水，便是法具有的特征使然。正因为万物各具特色，世界才呈现出丰富多变的景象。

那么，有情执著的我与法，是否代表世界的真实相呢？

我和法的概念，不仅世间法有之，佛法也一样有之。如阿罗汉、菩萨、辟支佛及初果、二果、三果、四果，便是圣教安立的“我”。正如世人有不同身份及称谓，佛经所说的圣者，同样安立了各种身份及称谓，这也是“我”的表现。那么，圣教中所说的“我”，是否代表有情生命的真相呢？

佛法为了帮助我们认识世界真相，对宇宙人生的现象也有各种说明，如五蕴、十二处、十八界、四谛法门。这样的法，与法的真相又是什么关系呢？

我法是假名安立

《唯识三十论》中，对此的回答仅有一个字，那就是“由假说我法”的“假”。不仅唯识说“假”，中观同样说“假”。《中论》曰：“众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦名中道义。”“假”，是佛法对一切现象所作的智慧判断。无论是众生的认识，还是圣教的法义，皆可以“假”概括之。

这一“假”字用得精炼而巧妙，因为它既不是有，也不是无，实为点睛之笔。佛法的中道正见，要远离有和非有，落于任何一边皆非正见。众生的妄识认为一切实有，为自性见。但若走向另一个极端，认为一切都是没有，又会堕入断见，甚至拨无因果，落入恶趣空。佛法认为缘起世间是虚假的，但虚假并非没有。就像佛法所说的自性空，并不是没有，而是假有。正如《金刚经》所言：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”《般若经》中类似的比喻非常多，如阳焰、水中月、镜中像、乾达婆城等。我们所以有诸多烦恼，症结就在于把世界看得太实在了，才会那么投入、那么执著。若真切认识到世界的虚幻本质，自能超然物外，不为所缚，不为所累。

“假”涵盖的范畴，不仅指凡夫境界，也包括佛菩萨言教。但我们要知道，凡夫境界和佛菩萨言教虽然都是假的，性质却有所区别。

凡夫认识境界的“假有”，是“无体随情假”。无体就是没有实质，即客观根本不存在这样东西。《摄大乘论》中有个比喻：某人夜间行路，结果将一条绳子误以为蛇，吓得魂飞魄散。蛇在客观上并不存在，只是我们的错觉而已，这所谓的蛇便是“无体随情假”。

而佛陀所说的圣教，虽然也是假的，却是“有体施設假”。因为圣者明了其施設言教的对象为缘起有，如将有情施設为我、人、众生，及佛、菩萨等种种名称，名言虽假，施設对象乃缘起有。又如我们将一物体安立“茶杯”之名，名言虽假，但假名依附的现象并非没有。再如我们在五蕴上施設“我”，虽然“我”是假名，但“我”依附的五蕴是缘起有。佛菩萨在依他起显现的见分和相分上施設种种名称，同时也对空性（佛菩萨证得的法性）施設种种名称，为“有体施設假”。

其次，还有“以无依有假”和“以义依体假”的区别，这是从另一个角度区分凡夫认识和圣贤言教的不同。

所谓“以无依有假”，即凡夫妄执的我法事实上是没有的，正如错觉中的蛇是不存在的。但我们产生的蛇的感觉并非没有。如果没有话，谁在产生错觉呢？无是建立在有的基础上，为“以无依有假”。

所谓“以义依体假”，义是作用，体是依他起的体，即体和用的关系。也就是说，凡夫所执的“我”和“法”，毕竟还具有某种功用。作为有情生命体的“我”，虽无恒常不变的主宰力，仍具备各种作用，如吃喝拉撒、生儿育女等。“法”具有轨持作用，有各自特征，如水以湿为性，火以暖为性，地以坚为性；也有不同功用，如水可以喝，火可以取暖，地可以承载万物。圣贤根据依他起的现象，根据“我”和“法”的不同功用施設种种名称，称为“我”、称为“法”。但这些都是假有，并非凡夫认为的恒常不变的有，是为“以义依体假”。

这是从两个层面区别凡夫和圣贤所说的“我”、“法”。凡夫的“我”和“法”，属于迷情和妄见，无论是“无体随情假”还是“以无依有假”，都说明凡夫所见世界是虚幻不实的。当然，在凡夫境界并不以此为假。而在圣贤境界中，世间万法无非“有体施設假”和“以义依体假”。圣贤所以施設这种“假”，是通达人生真相后的方便假设，目的正是为了教化我们这些愚痴众生。

《瑜伽师地论》说到两种自性，即“随言自性”和“离言自性”。我们所说的“假”，是假名安立的自性，而认识“随言自性”的目的，最终是为了证得“离言自性”，是趋向真理的方便和手段。不论世间所说的“我”、“法”，还是圣教所说的“我”、“法”，都是假有、无常、无我的。若认识不到“随言自性”，认识不到我们执著的世界是虚假的，那它必将障碍我们对真理的认识。这正是“由假说我法”的深意所在。

我法差别义

“有种种相转”告诉我们，大千世界中，“我”和“法”以种种不同方式呈现出来。“我”代表着有情世界，“法”则涵盖了有情世界和器世界。从有情世界来说，种种相转表现为各种差别，就整体而言，有国家、种族、民族的不同；就个体而言，有职业、身份、性别的不同，这都属于“我”的种种相状，所谓“我相、人相、众生相、寿者相”。法也是同

样，山河大地展现着地貌的不同，草木丛林展现着物种的差别。无法统计世界上究竟有多少法，因为所有事物都属于法统摄的范畴。

圣教中，“我”和“法”也有种种相。而“种种相转”的“转”，是转起、现起之义。也就是说，万法皆以各自不同的方式呈现出来。

识变义

“彼依识所变”的“彼”，是我法的差别和相状。相状虽然是假，却非无中生有。然而“假必依实”：“我”和“法”是假的，但假须有建立基础和立足点。我们将绳子当做蛇，是因为绳子的存在，才使我们将之误以为蛇，否则便不会产生错觉，更不会受到惊吓。蛇虽然没有，但不能说绳子也没有。所以说，众生执著的我法，亦有其安立对象。那么，我法施設的基础是什么？“彼依识所变”告诉我们，种种我法皆依赖有情的内识变现。所谓“识”，就是八识，而“识变”则包括了所变、能变和变现。

我们首先要探讨的是“所变”。根据唯识宗的正统思想，“所变”是见分和相分。唯识宗将心分成三分或四分，三分为相分、见分、自证分，四分则加上证自证分。

相分为呈现于内心的相状或表象；见分为能了别，能对相分产生分别、判断的作用。相分和见分都是依自证分而有，即识的自体。识在现行活动时，自然呈现出相分和见分。正如牛头与牛角的关系，牛头上长出牛角，牛角也未离开牛头。三分在唯识学属于依他起相的范畴，世间所说的我法和圣教所说的我法皆依相见二分施設，相见二分是有体的，为缘起有。

总说三能变识

“所变”为相见二分，有所变，必然就有能变。那么，能变的识是什么？究竟有哪些识是能变？颂曰：“此能变唯三，谓异熟、思量，及了别境识。”唯识学的早期经典，如《辨中边论》、《大乘庄严经论》、《摄大乘论》，都属于一能变的思想。也就是说，八识中惟有第八阿赖耶识是能变，前七识都是能缘，是第八阿赖耶识变现的。

世亲菩萨则提出三能变的思想，这一理论不仅出现于《唯识三十论》，在他对《辨中边论》所作的注释中，也持同样观点。《辨中边论》有新旧两种译本，真谛译本名《中边分别论》，属于一能变的思想，世称旧译；玄奘译本属于三能变的思想，世称新译。从整个唯

识学来说，对于能变的问题，主要分歧就体现于这两种思想。

按照“三能变”的思想，八识都是能变。“此能变唯三”，是说能变的识有三类八种，三类即异熟识、思量识、了别境识，八种则分别为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。新译唯识思想仅有八识，而旧译讲到九识，在八识外又提出无垢识。

第一类为异熟能变，即第八识。此识作为生命的果报体，在有情招感果报的过程中承担直接责任，相当于一家之主或企业法定代表人。因为其余的识无力承担如此责任，故此识又名真异熟。此外还有异熟生，即异熟识派生的部分。当第八识投胎后，会衍生出前六识及相关的一些活动。

异熟有三重含义。首先是变异而熟，异熟代表着一种果报，但果报必须有因才能感得，故第八识又名种子识。因的成熟，需要缘来推动。若只是将种子储藏在仓库，没有外在条件去成就它，也不可能生长。只有将种子埋在地里，辅以阳光雨露，才会生根、发芽、感果。所谓变异，是由外在因缘的刺激，使种子发生变化，从而转化成熟。其次是异时而熟，所谓异时，即造因和感果不在同一时间，须假以时日才能完成。第三是异类而熟，即因和果在性质上有所不同，所谓“因是善恶，果唯无记”。虽然因有善恶区别，但果报体却无善恶之分。在人生旅程中，有些人始终穷困潦倒，命运多舛，也有些人一生富贵荣华，诸事顺遂。虽然这是由前生造作的善恶业力所致，但不能因此衡量他们今生的善恶。现状说明的，只是一个人的过去。所以，判断某人的善恶不能看其生存环境如何，关键要看他现在做了什么。具此三义称为异熟。第八识是真异熟，是有情生命的总报体，因而称为异熟能变。

第二类是思量能变，即第七末那识。末那为梵语，汉译为意，思量义。每个识都有思量义，为什么唯独将第七识称为末那识呢？因为第七识具有“恒审思量”的特征。在八个识中，第八识是恒而非审，虽然无始以来相续不断，但不具有思维分别的作用。而第六意识虽具有分别思考的能力，却审而非恒，因为意识不是恒常的，在某些情况下会出现间断。惟有第七识，才同时具有恒和审两个特征。末那识和第六意识具有特别的关系，一方面是第六意识生起的俱有依，同时又作为前六识的染净依，影响着前六识的活动。凡夫的行为具有两个特点，一是著相，一是以自我为中心，这种染污的心行正是根源于第七识。

第三类为了别能变，也就是前六识。前六识能对事物进行了别，其共同特点为粗了别。

在我们的生命中，虽然第七识和第八识随时都在产生影响，但作用是潜在而微细的，非意识所能感知。而前六识对事物进行的判断是粗显的，正因为粗显，我们才有感觉。也就是说，凡是我们能感知的，几乎都是意识的作用。

由此可见，在三类八识中，前六识以了别为特征，第七识以恒审思量为特征，而第八识作为执持生命的总果报体，为有情生命的延续保存信息、提供信息。

识如何变现

唯识所变，包含能变和所变两方面。能变为八识，所变为见分和相分。我执和法执，是建立在见分和相分之上的错误认识，并非如实见。那么，能变的识是如何变现世界的呢？

唯识学讲到两种能变，即因能变和果能变。因能变的因，是第八识的种子。唯识学认为，种子是万法生起之因，包括等流习气和异熟习气两类。习气为种子异名，所以将种子称为习气，主要是就其来源而言。种子是通过前七识现行和熏习留下的，即“现行熏种子”。人类的一切活动都会在内心留下种子，就像器皿盛酒之后会留下酒的气息。

等流习气是前七识在活动过程中熏习而成。等，是指平等和相似；流，指由因感果的过程如流水般相似相续。我们所有的思维活动，或善、或恶、或无记，一旦产生活动，必然在内心留下影像并形成种子。这些种子将作为万法生起的亲因缘，构成未来生命的延续。

等流习气又叫名言种子，分表义名言和显境名言两类。表义名言是能够表达义理的语言文字，也就是通常所说的概念，用以表达某种思想或事物。我们现在说话，就是表义名言的种子在作用，是表达义理的名句文。显境名言也是非常形象的一个概念，显境即显出境界，当心 and 心所活动时，自然会显现相应的境界，正如名言概念能论显义理那样。

表义名言的概念主要是在第六识的活动过程中产生。八识中，只有第六识的活动才能熏成名言概念的种子，前五识则不具备这一作用。因为前五识的活动是现量缘境，而现量的特点是不带名言概念，自然不可能熏成名言种子；第七识和第八识属于潜意识的范畴，更不可能熏成名言种子。而显境名言则是由前七识在缘境过程中熏成的种子。

所谓异熟习气，即通常所说的业种子。它是由前六识造作善恶业力熏习而成，进而招感异熟果报。在有情生死轮回的过程中，业种子直接推动有情于六道轮回受生，这种动力，就像火箭推动卫星上天的作用一样。

如果说名言种子是万法生起的亲因缘，那么业种子就是增上缘，在生命轮回中起到推动作用。我们要明确的是，二者并非截然对立。在某些情况下，它们甚至是一体的。比如同样是人，能力却各不相同。有些能力较弱，个体生存尚有困难；而有些能力极强，不仅可以自立，还能成就一番事业利益社会大众。种子也是同样，有些仅是名言种子，而有些既是名言种子，也是异熟种子，不仅能自己成熟，更能成为另一部分名言种子成熟的增上缘。

我们的善恶行为，既会熏下名言种子，也能熏下异熟种子。若属于无记行为，如随便走一走，随便读两页书，也能熏下名言种子，只是这种子非善非恶。而善恶行为通常是以强烈的意志为前提，在内心产生的力量远比无记行为强烈。所以，业种子是精神领域中力量强盛的种子，而名言种子则是力量较弱的种子。单纯的名言种子没有能力招感异熟果报，必须依赖业种子作为动力。

名言种子和业种子的区别还在于，名言种子没有寿尽相，而业种子有寿尽相。比如我们现在读书学习所种下的名言种子，将尽未来际延续下去。虽然它的力量会发生变化，或强盛或萎缩，但种子却始终存在。而业种子在受报后就结束了，若非如此，一旦造作罪业就会没完没了地受报，永无出头之日，解脱更是难有指望。如果这一种子具有双重性质，既是名言种子又是业种子，那么属于业种子的这部分力量在受报后就终结了。

名言种子和业种子现行后，构成八识三性诸法，也形成了我们所有的精神活动，形成了宇宙万有的现象，此为因能变。

此外，还有果能变。同样是“变”，因能变和果能变所指的“变”是不同的。因能变指的是转变，从种子转变为现行；而果能变指的是变现，八识在现行的当下，能在自证分变现出见分和相分。从因能变的角度来说，八识的活动为果，为种子现行的结果，故名果能变。从哲学的意义上说，因能变侧重从宇宙生成论的角度探讨世界成因，而果能变侧重从认识论显示诸法唯识的正见。

第二节 初能变——阿赖耶识

初能变是指第八识，本论以八段十门对其进行阐述，分别是三相门、所缘行相门、心所相应门、五受相应门、三性门、心所例同门、因果譬喻门、伏断位次门。

三相门为阿赖耶识的自相、果相、因相，《唯识三十论》曰：

初阿赖耶识，异熟、一切种。

一、赖耶的自相

阿赖耶识为梵语，汉译藏义，具有能藏、所藏、执藏义故。

能藏，是指阿赖耶识具有含藏的功能，可以像仓库一样储藏物品。在阿赖耶识中，储存着有情无始以来的生命经验，堪称生命的大宝库。正因为阿赖耶识具有这一特点，我们在生命延续过程中付出的所有努力，才会功不唐捐。

所藏，指储藏的物品。若将能藏喻为超大容量的仓库，那么所藏便是其中的所有藏品。阿赖耶识储藏的，正是无始以来生命活动熏习的种子。

说到执藏，必然要联系到第七识。在无尽轮回中，第八阿赖耶识始终被第七末那识执以为我。因为第八识的见分是相似相续的，具有相对的恒常性。正因为如此，第七识在认识第八识的过程中，便将它执以为固定不变的对象而恒生我执。同时，第七识又与我痴、我见、我爱、我慢等种种烦恼相应，形成有情生命中潜在的强烈自我。此外，第七末那识对第八识的爱执一刻都不曾间断，即使在梦中也不能摆脱。由于它始终将第八识执以为我，故第八识又名我爱执藏。无始以来，众生处处以自我为中心，处处著相，根源就在于末那识；又因执我而产生种种烦恼，造业并流转生死，根源也在于末那识；各种宗教所建立的灵魂和神我，根源仍在于末那识。

阿赖耶识具有能藏、所藏、执藏三义，重点为执藏义，体现了阿赖耶识在生死流转过程中不可替代的作用。所以，我爱执藏被定义为阿赖耶识的自体相。但我爱执藏并非阿赖耶识自身的过失，而是末那识强加于它的，所以真正的幕后操纵者是末那识。末那为染污义，它固执而一厢情愿地爱着阿赖耶识，一直要到八地菩萨，才能从它的纠缠中解脱出来。

第八识的名字很多，如阿陀那识、异熟识、根本识、心，等等，阿赖耶识只是其中之一。每个名字的安立皆有侧重，是根据第八识的某一特征而定义。就像每个人都有不同的称谓，在家庭中，对于妻子是丈夫，对于孩子是父亲，对于父母是儿子；在社会上，对于学生是老师，对于领导是下属。在不同的场合，面对不同的人，我们会扮演各种角色并发挥相应作用。阿赖耶识的命名，也是基于同样的道理。

第八识共三位，代表了我们从凡夫到圣贤所经历的过程。

一、我爱执藏现行位：第八识无始以来被第七识执以为我。从大乘来说，这一过程将持续到八地菩萨之前；从小乘来说，则持续到无学位圣者之前。直到那时，末那识才会终止其纠缠，所以阿赖耶识之名一直要用到八地菩萨。若将第七识和第八识比作一对形影不离的夫妇，那么只有在妻子去世后，丈夫才不能名之为丈夫。同样，到八地菩萨或无学位圣者时，阿赖耶识的名称亦会发生改变。因为此时末那识已转染成净，转识成智，彻底放弃我执了。

二、善恶业果位：作为善恶业力招感的果报体，第八识为真异熟，这一角色将扮演到十地最终的金刚心。正如《八识规矩颂》所说：“金刚道后异熟空。”当修行进入金刚道的境界，已趋向最终解脱，第八识也将在成佛之前被最后清空。而金刚道以前，第八识的体仍是有漏的。从初地见道的刹那开始，首次开发出生命的无漏种子。但无漏种子现行后，有漏种子仍会发生作用。在最初阶段，有漏种子发生作用的时间比无漏种子更长、更持久；到五地、六地，有漏和无漏的作用才变得势均力敌；到七地、八地，有漏的作用变得非常微弱，基本是无漏种子现行，但识体还是有漏的。直至金刚道后，异熟识的有漏识体才彻底放弃，成就纯粹的无漏识，即无垢识，从此第八识也失去异熟识的名称。

三、相续执持位：又名阿陀那识。阿陀那为梵语，为执持义，即执持有情的生命体。成佛后，是否还有执持有情生命体的识呢？依然是有的。在凡夫阶段，执持生命体的是有漏的第八识；而成佛之后，执持生命体的则是清净的无垢识。只要我们还是有情，总是有识在执持着生命体，永无终结之时，所以相续执持位一直要到尽未来际。

二、赖耶的果相

佛法提出因果和轮回之说，但同时又强调无我。既然无我，由谁在造业及感果？当一期生命结束之时，又是谁去受报？在我们的生命领域中，谁有能力承担这个责任？前五识、第六识和第七识显然都缺乏这样的能力。

唯物论者之所以对潜意识缺乏认识，是因为前六识生起活动时，和物质现象的关系非常密切，甚至在很多情况下难以自持。由于凡夫这种心随境转的特点，便使唯物论者得出“物质决定意识”的结论，认为意识是由物质派生的。事实上，生命中还有潜在的精神力量和深层的心理活动，恰恰是它们，在决定意识的活动。

生命包含两个系统：一为物质系统，即“身体发肤受之父母”；一为精神系统，即第八阿赖耶识，而它沿袭并继承的，是自身生命延续过程中形成的所有种子。我们每个人与生俱来的天赋，既不是父母的给予，也不是造物主的恩赐，而是来自过去生命的积累，这一点是唯物论者和其他宗教没有看到的。

从轮回角度来说，必须有生命主体承担这一重任。外道讲轮回，是以神我或灵魂为依托，而佛法强调无我，那么轮回的主体是什么？唯识学在对生命现象进行考察之后，发现作为生命的果报体必须具备三个特点。

首先是业果，业果的特征是无记，即非善非恶。如果有情天性是善，恶行的产生就失去了依据，也无法招感苦果；如果有情天性是恶，善行的产生就失去了依据，也无法招感乐受。所以，果报体是无记的。其次是没有间断，倘若执持生命的果报体出现间断，有情生命将随之结束而成为无情，轮回就无法相续。第三是遍三界，在三界的任何时空都能产生活动。

相比之下，前五识时有间断，且二禅以上便无五识，第六识亦有不起现行之时，第七识非异熟业所感。可见，前七识都无法承担此任。惟有第八识同时具备三大特征，方能作为生命的真异熟识。

三、赖耶的因相

如果说异熟是第八识的果相，那么它的因相就是一切种，这正是《唯识三十论》讨论的重点所在。《成唯识论》中同样以大量篇幅讨论种子问题。

神教以神创为万物之因，唯物论以物质为万物之因，唯心论则以常恒不变的心为万物之因。佛法既不同于神造，也不同于唯物论和唯心论，它又是如何解释这个问题的呢？那就是建立种子说。阿赖耶识作为万法生起之因，能熏习并执持种子，由种子的现行展开宇宙人生的一切现象。关于种子，我们将从以下几方面进行说明。

什么是种子

《成唯识论》卷二对此的定义是：“谓本识中，亲生自果功能差别。”也就是说，阿赖耶识具有生起一切色心诸法的亲因缘，即种子。

种子说早在部派佛教的经部就己出现。自然界中，种子有麦种、稻种、树种等等，以不同种子为因，可生长相应的果实。唯识所说的种子也有类似作用。作为万法生起的亲因缘，种子又具有怎样的特点呢？

种子具六义

一、刹那灭：作为种子，必须是生灭变化的。正因为具有变化的特征，才能进一步招感果报。若种子是不生不灭、固定不变的，必然无法感果，这主要是简别唯物论、唯心论和神造论的观点。在唯识宗看来，永恒的神不能作为万物之因，而真如也不能作为万物之因，因为真如是恒常的。

二、果俱有：种子和所生果实同一时间、同一处所。换言之，种子与所生果实于一相续中同时存在，方为种子。这是简别因果前后相生，及于自他相续中建立的因果相离之理。

三、恒随转：种子依附于第八识中，要一类相续到究竟位，都没有间断和转易。这是简别前七转识，或有间断或有转易。

四、性决定：种子包括善、恶、无记三类，其性质从种下之时即己决定，无论展开怎样的现行都不会改变。善的种子在活动过程中，始终代表善的力量。行善，是善的种子在现行，而行善本身又使善的种子得到壮大，这种力量不会因作恶而改变。因为作恶只是恶的种子现行，是恶的力量在壮大。但是，两者虽不能相互转化，却能彼此制约。生命中有各种力量，若善的力量较强，恶的种子虽也存在，却难以产生决定性的作用，反之亦然。所以说，在生命延续过程中，种子的性质是始终如一的，有的只是力量的强与弱。

五、待众缘：佛法是缘起论，以诸法皆“因缘而生，因缘而灭”为基本思想。种子的活动自然也不能离开因缘，唯在因缘具足的前提下，种子才能现行并展开宇宙人生的一切现象。同时，也因八识三性诸法活动的不同因缘，才有阿赖耶识中各类种子的差别。

六、引自果：种子的现行能引生自果。如色心等一一果法皆从自己的种子生起。这不同于外道执著一个原因生一切结果。

唯识学认为，不具备以上六个特征的，便不能作为现行果法的亲因缘。

种子从何而来

种子又名习气，顾名思义，是由熏习留下的气息。关于种子的来源，唯识论师们有着不同的观点，较突出的有三种：

一、本有说：持此观点的代表为护月论师，主张一切种子是阿赖耶识本自具足的，无论有漏种子或无漏种子皆是如此。后天熏习不过使原有种子得到增长，如接触善缘使善的种子得到壮大，接触恶缘使恶的种子得到壮大。论师引《无尽意经》为依据：“一切有情，无始以来，有种种界，如恶叉聚，法尔而有。”

二、新熏说：持此观点的代表为难陀论师，主张一切种子皆由熏习而成。说到新熏，我们很容易理解为有个开始，于是问题就出现了：未熏习之前，自然没有种子，也应该没有诸识的存在，又是谁去熏习它呢？因而，论师提出能熏和所熏都是无始的，并引《多界经》说明其论点：“诸有情心，染净诸法所熏习故，无量种子之所积集。”我们的心不断受到杂染和清净诸法的熏习，这种熏习的结果，在生命中种下了杂染和清净的种子。

三、本有新熏说：这是折衷的说法，持此观点的代表为护法论师，主张种子包括本有和新熏两类。在我们的阿赖耶识中，既存在本有的种子，还存在新熏的种子，但无论本有或新熏都是无始的。因为在众多经论中，既讲到本有的种子，也讲到新熏的种子。

护法论师认为，若一味强调本有，会有两种过失：一是违背经文，一是违背前七识和第八识互为因果的关系。前面说过，第八识和前七识是互相熏习的。一方面，第八识为前七识生起之因；另一方面，前七识现行后又熏成种子储藏于第八识中，再由第八识的种子现行生起前七识，如此生生不已。这也就是唯识宗反复强调的“种子生现行”和“现行熏种子”。

同样，若一味强调新熏，也有两种过失：一是违背经文，一是无法解释无漏识的存在。

因为我们现有的识为有漏识，而有漏妄识不可能生起无漏种子，那么无漏种子又从何而来？所以必须承认无漏种子是本具的，才能在外缘推动下产生现行。否则，有漏为无漏之因，有违缘起法的规律。

种子的熏习义

不论种子的来源如何，都要经受进一步的熏习。正因为如此，种子的力量才会发展壮大，生命也因之丰富多彩。

熏习主要包含能熏和所熏。能熏是能够熏习的，为前七识；所熏是接受熏习的，为第八识。前七识在活动过程中，不断熏习种子到第八识中。从这个角度来说，作为能熏的前七识是主动的，而作为所熏的第八识是被动的。为什么惟有第八识才能作为所熏呢？唯识学认为，作为所熏必须具备四个特征。

一、坚住性：所谓坚住，即稳定和相续不断的特征，如若不然，就没有作为受熏的资格。如果受熏一方发生间断，那么在某些情况下将不起作用。就像我们用电脑工作，若没有硬盘随时保存文件，一旦断电就会将工作成果化为乌有。正因为硬盘具有储藏功能，能将我们的所有工作进行保存，所以无论断电还是关机，工作成果始终不会丢失。而在八识中，惟有阿赖耶识具有相续不断的特点，前六识都是有间断的。

二、无记性：所谓无记，即自身没有强烈的善恶倾向。如果倾向善，就不能接受不善法的熏习；如果倾向不善，就不能接受善法的熏习。就像涂满各种强烈色彩的纸，很难再于其上添加什么。必须本身是一张白纸，才能接受并显现一切色彩。这也正是无记的特征，既不会拒绝善法，也不会拒绝不善法。

三、可熏性：所谓可熏，又须具备两种特征。首先是独立自主，其次是性非坚密。从这个意义上说，真如就不能受熏，这正是唯识学者反对《楞严》、《起信》的原因所在。唯识学认为，《大乘起信论》所说的真如熏无明，无明熏真如不符合缘起思想。因为真如体性坚密，常恒不变，不能接受诸法熏习。作为所熏的一方，既要有相对独立的自主性，又要具有包容性和可塑性。

四、与能熏共和合性：所谓共和合，也具备两层含义，即能熏和所熏的构成必须是同一时间、同一处所。否则的话，便不能达到熏习效果。如以香熏物，能熏和所熏必须同时置于

一处。所以说，我的前七识只能熏习我的第八识，不可能是熏到你们的第八识。

正因为阿赖耶识具足以上四个特点，所以才能作为所熏的一方。

而作为能熏的前七识，同样具备了四个特点。

一、有生灭：若是常住不变的，就不能作为能熏。正因为有生灭，具有转变的作用，才能熏习种子，这是简别常住和不生不灭的无为法。

二、有胜用：即强大的力量，主要包括两方面：一为能缘的胜用，一为强盛的胜用。能熏必须是能缘的心、心所，而心和心所还须具有强盛功用，方可起到能熏的作用。这是简别色法、异熟无记心等，或非能缘，或虽是能缘而没有胜用，都不能作为能熏。

三、有增减：必须能在量上发生增减，才可作为能熏。这是简别于佛果位上不增不减的善法。

四、与所熏处和合：这一点与所熏的性质相同。必须在同一时间、同一处所，能熏才可以对所熏产生熏习作用。

见分熏、相分熏

在前七识的活动过程中，前五识的活动会熏习自身见分和相分的种子，同时还能帮助第八识熏习相分的种子；第六识的活动会熏习自身见分和相分的种子，同时还能帮助第八识、第七识留下种子；而第七识的活动，除了为自身留下见分和相分的种子，同时还能帮助第八识熏下见分的种子。

阿赖耶缘起

诸识在活动过程中会呈现见分和相分。而见分和相分在产生活动后，当即会熏习种子，成为未来八识产生活动的亲因缘。在唯识宗所讲的阿赖耶缘起中，“种子生现行”是指种子展开的八识三性诸法，“现行熏种子”是指心、心所在活动的同时又熏成种子。在唯识宗的因缘义中，不仅种子是现行的因缘，现行也是种子的因缘。

“种子生现行”和“现行熏种子”在理论上固然有先后次第，但在时间上却是同时进行的。种子现行之时，当即就熏下种子。然后，由种子再生现行。但从这一种子所生的现行，到下一种子所生的现行，则不在同一时间。若每一种子的现行都没有间断，就会同时引发无

穷无尽的“种子生现行”，从而犯无穷过。从种子到生现行，有待外缘的成就。比如我现在给你们上课，在讲的时候是“种子生现行”，在讲的当下是“现行熏种子”。但能否没完没了地讲下去呢？显然不能。到下课时，作为学生的你们走了，作为老师的我也需要休息，没有这些相关条件，种子也就不再现行，必须待下一个缘成熟时才能继续产生作用。所以说，种子生现行要待众缘，也就是说离不开八识三性诸法。

阿赖耶缘起是以种子为因缘，现行后展开宇宙人生的现象。同时再熏下种子，使阿赖耶识中的种子得到壮大和充实。如此循环往复，使世间万象无穷无尽地展开。

第八识有自相、果相和因相，这三相在唯识理论上非常重要。前六识和第七识都未讲到果相和因相，因而不能作为生命的果报体，不能作为万法生起之因。所以说，阿赖耶识的三相突显了唯识理论的特色所在，也为宇宙人生的展开建立了依据。

四、赖耶的行相

了解阿赖耶缘起的内容之后，我们接着探讨第八识的能缘和所缘。《唯识三十论》曰：

不可知执受、处、了。

心与境

“执受、处、了”包含两门，即所缘门和行相门。

行相也就是能缘，因为能缘和所缘的关系非常密切，所以将两者合在一起。同时，第八识的能缘和所缘具有共同特点，即颂文所说的“不可知”。这一定义说明，第八识不属于意识范畴。如果属于意识范畴，自然能感知它的存在。作为阿赖耶识，无论是能缘的心还是所缘的境，都不是我们所能感知的。

“执受”和“处”为所缘境界，“了”为能缘的心，也就是第八识的行相。为什么《唯识三十论》是先讲所缘，再讲能缘呢？这一次第是就凡夫的认识所安立。凡夫总是心随境转。正因为这个特点，唯物论者才得出“物质决定意识”的结论。

在佛法看来，心和境究竟谁是更重要呢？显然是心。所以世亲菩萨在《百法明门论》中安立的次第是：心法、心所法、色法、不相应行法、无为法。心法即识的自相；心所法是“与

此相应故”，为心在活动过程中的辅助心理；色法是“二所现影故”，是心和心所在活动过程中显现的境界；心不相应行法是“三分位差别故”，如时间、空间、运动，是心法和心所法在活动过程中呈现的状态，是依心、心所、色法分位假立的；而无为法则是识的实性。正因为色法所缘的境是由能缘的心派生，论师们在阐述《唯识三十论》时，往往先解释心，再说明境。

心的结构

我们首先要说的是“了”，了别是识的行相和自体相。所谓行相，即心在缘境时，对境界产生分别判断并行之于相。行相又名见分，具有觉知、分别的作用。“见”为认识的作用，如佛法特别强调的正见，就是指正确的认识。

要探究识的行相，必须了解心是由哪几部分组成，这就是唯识学上著名的“心分说”。在唯识学里，关于这一问题有四家之见，即安慧的一分说、难陀的二分说、陈那的三分说和护法的四分说。

一分说：安慧论师依《华严经》“三界唯心”等文成立一分。虽也说有相见二分，但是遍计所执，非有体法。被认为依他起的有体法，唯自体一分。他认为，惟有这样才能成立唯识的宗旨。反之，如果承认一心自体之外，别有依他有体的法，所云唯识便无法说通了。

二分说：难陀论师主张二分说，认为心由能认识的见分和所认识的相分两部分组成。而见分和相分都属于依他起的有体法，只是这种“有”在程度上有所不同，见分的“有”是实有，相分的“有”是假有。正因为相分的“有”是假有，所以才能成立唯识。如果两者都为实有，唯识就不能成立了。

三分说：陈那论师主张三分说，在二分之外提出了自证分。也就是说，识在认识的过程中，除了能认识的见分和所缘的相分，还应有二分生起所依的识体，即自证分，它具有自证的作用。

四分说：护法论师主张四分说，在三分的基础上又提出证自证分。因为自证分是见分认识相分的自证作用，是量果，而自证分以见分作为所缘对象，应当还要有个结果，于是护法论师提出证自证分。如果这样，彼此的相互关系是否会无穷无尽地演绎下去呢？护法论师认为四分足矣，无须更多，并建立四重关系进行说明。

第一重由所量的相分、能量的见分和作为量果的自证分组成；第二重由所量的见分、能量的自证分和作为量果的证自证分组成；第三重由所量的自证分、能量的证自证分和作为量果的自证分组成，也就是说自证分和证自证分之间是可以互证的；第四重由所量的证自证分、能量的自证分和作为量果的证自证分组成。

或许有人会问：既然自证分和证自证分彼此能够互证，那么，见分和自证分之间是否也能互证？因为它们都属于能缘的作用，若两者能互证的话，就不需要建立第四分了。护法论师的观点是，自证分及证自证分主要属于内缘的作用，所以能互证，而见分的认识能力主要是对外的，故无法与自证分互证。

四分说在唯识学中非常重要，八识、五十一心所在活动时都具备四分。也就是说，任何一种心理活动必然具有能缘的见分和所缘的相分，也必然具有自证分和证自证分的作用。唯识所现的理论也是由四分说成立。我们所缘的境界属于相分，而相分只是识的一个部分，是心在活动中显现的影相。从究竟意义上说，相分的体是自证分，而自证分又是识的自体。所以，四分的作用中体现了诸法唯识的道理。

三分说和四分说都属于唯识学的正统思想。我们现在所说的正统，主要是根据玄奘三藏的《成唯识论》来判断。而在藏传佛教中，盛行的却是安慧的一分说，可见正统和非正统也是相对的。

五、赖耶的所缘

在《唯识三十论》的颂文中，所缘为“执受、处”。

四缘生诸法

所缘是心法生起的重要条件之一。佛法讲“四缘生诸法”，即因缘、次第缘、所缘缘和增上缘。其中，因缘是万法生起的亲因缘；增上缘是外在的推动力量；所缘缘则是心法生起所缘的境界，当认识发生作用时，必然有被认识的对象；次第缘又名等无间缘，是心法在活动过程中展现的次第。

心的活动具有多元和复合的特点，故心念才会念念生灭、相似相续。以上课为例，我的语言反映了思维过程，但思维并非恒常的，如果思维也有具体形相，那你们会发现，在我说

话时，种子正在不断地、有次第地涌现出来，这就是等无间缘。等为平等、相似义，无间为一个接着一个，而前者是后者的开导依，只有前者将位置让出来，后面的才能接踵而至。就像我们说话，必然将前一句讲完，后一句才能接上，不可能同时说出两句话来。所以，上句话是后面那句的等无间缘，即它的开导之因。

四缘中，心法是四缘生，需要因缘、次第缘、所缘缘和增上缘四个条件才能生起。而色法是二缘生，只需因缘和增上缘两个条件。

佛法中，所缘又有亲所缘缘和疏所缘缘之分。亲所缘缘是识直接所缘的对象，疏所缘缘只是外在的助缘，不是由识直接认识的。前六识在活动时，以第八阿赖耶识变现的相分为疏所缘缘，当它缘这一境界时，同时还会自变。故唯识所变的特点在于“以所变为自所缘”。眼识所缘的境界是眼识变现的，耳识所缘的境界由耳识变现，鼻识所缘的境界由鼻识变现，意识所缘的境界由意识变现，阿赖耶识所缘的境界则由阿赖耶识变现。

《解深密经·分别瑜伽品》有这样一段话：“我说识所缘，唯识所现故……此中无有少法能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。”也就是说，识所缘的对象是由识变现的。当心产生活动时，立刻会呈现出心所缘的相分，就像我们站在镜子前，影像自然呈现于镜中。见分和相分的关系也是如此，镜子呈现的影像为相分，而能映照物体的功能为见分。当我们面对境界时，内心会呈现相应的影像。因而，我们所缘的其实是内心呈现的境界。从另一方面说，外境又是由阿赖耶识变现。在亲所缘缘和疏所缘缘之间，我们所缘的是亲所缘缘，因为疏的部分我们并不知道。

种子、根身、器界

阿赖耶识的境界有内在和外在两类。内在的，是根身和种子，即“执受”。第八识又名阿陀那识，为执持义。它不仅能接受熏习，更具有保存功能，就像尽职的保管员，执持着我们所有的生命经验。如果将阿赖耶识中的经验都展示出来，并拍成连续剧的话，整个世界的导演共同合作也无法完成。因为它的时间跨度是无限的，从无穷过去一直延续到无尽的未来。

种子以外还有根身，也就是五根。五根在唯识宗分为两类：一是扶尘根，一是胜义根，又名净色根。眼、耳、鼻、舌、身之类的外在器官属于扶尘根；而净色根则是肉眼看不到的，

须通过天眼才能看到。五根在认识境界时，真正取境发识的是净色根，而扶尘根则起到辅助作用。

总之，有情所以为有情，是因为我们的根身由阿赖耶识执持，并因此保持活力。一旦离开识的执持，一期生命就结束了。我们的色身会因此变成无情之物，或化为灰烬，或归于尘土。

外在的境界是“处”，即器世界，包括山川草木及宇宙万有。宇宙间虽然包罗万象，但不外乎地、水、火、风，也不外乎色、声、香、味、触、法，任何物质现象都是如此。根据它们构成的实质，《唯识三十论》名之为“处”，这也体现了本论极精、极简的特色。

内境和外境的生起，由亲因缘和增上缘构成。前面曾讲到等流习气和异熟习气，其中，等流习气是八识及三性诸法生起的种子，为亲因缘；而异熟习气则是宇宙人生现象展开的推动力，为增上缘。换言之，名言种子和业种子的现行，形成了宇宙人生的一切现象。

共变、不共变

《唯识三十论》中，又将所缘境界分为共变和不共变两类。共变指的是我们共同感受到的，如居住环境及气候等；而不共变指的是唯独自己才能感受的，如我们各自的身体状况等。共变和不共变，是取决于我们的共业及不共业，由共业熏成共相的种子，由不共业熏成不共相的种子；又由共相种产生共变，由不共相种产生不共变。

唯识学强调“以所变为自所缘”。那么，各人业力不同，所见也应有所不同，为什么有些东西在我们眼中是同样的呢？比如这张桌子，你看到是桌子，我看到也是桌子，原因何在？其实，这就是共业的表现。因为共同的业力，所以我们能够生活在同样的环境内，具有相似的观察事物的方式。同时，由于受到社会习俗和文化传统的影响，使我们对世界的认识具有一定的相似性。

从唯识的角度来说，我们虽然生活在共同的世界，同时又是生活在自己的世界。那么，个体世界和共同世界又是什么关系呢？祖师对此有个比喻，即“一室千灯，光光相映”。就像一个屋内有很多灯，虽互相影响却并不冲突。还有一点是我们必须明确的，唯识并非唯我。若理解成唯我，以为“我”才是决定一切的主宰，那么问题就出现了：当“我”死去之后，世界是否存在呢？所以，唯识的内涵在于，当你出现时，你的世界就随之显现出来，你的一

切认识活动都没有离开你的认识。而当你离开时，只是你的世界消失了，就像屋内千百盏灯熄灭了一盏。

我们所缘的境界是由自己的识变现。而八识的所缘境界和能缘行相具有共同特点，这就是《唯识三十论》所说的“不可知”。之所以不可知，表现在器界上是广大无边，表现在种子和根身上是微细难知。

六、赖耶的相应心所

佛法对心的分析包括心和心所两部分，关于这部分内容，《唯识三十论》曰：

常与触、作意，受、想、思、相应。

关于心所和心王的分析，大小乘论典有着详尽论述。在《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《大乘阿毗达磨杂集论》、《成唯识论》、《百法明门论》、《大乘五蕴论》等唯识典籍中，都有相关讨论，可供我们参考。

心王与心所

心王和心所之间究竟是怎样的关系？心王为心的主体，共八种；心所为心理活动，共五十一种。心王的活动，必然由心所配合完成。如果将心王比作国王，心所就是辅助君王完成事业的臣子。

心所完整的名称为心所有法，即心王所有之法。具备三个特点：一是恒依心起，即永远依赖于心王并与心王同时生起；二是和心王相应；三是系属于心王。具备这三个特点，才是心所有法。

心王和心所既有主次之分，又是相辅相成的，这种相应具备了四个特点：

一、时间平等：心王和心所同时出现，也必在同一时间展开活动。不是先有心王后有心所，或先有心所后有心王。

二、所依平等：依主要指俱有依。八识的生起有各自的俱有依，前五识以五根为俱有依，第六识以意根为俱有依，第七识与第八识互为俱有依。心王和心所的所依相同，和五识相应的心所，同时也以五根为俱有依；和意识相应的心所，同时也以意根为俱有依。

三、所缘平等：等为相似，即心王和心所所缘境界是相似的。八识在缘某个对象时，心王和心所也同时在缘这一对象。但心王和心所的所缘又不尽相同，心王缘的是总相，心所缘的是别相。唯识宗还以比喻形象地说明了心王和心所的差别：就像老师和学生共同合作一件作品，老师将主体部分画好，学生则在其上涂抹颜色并刻划局部。心王和心所在缘境时，心王作总的了别，但进一步关注这个对象，便是作意心所的作用；而对此对象产生欢喜或讨厌的感受，是受心所的作用；在心中产生对象的影像并对此进行分辨，则是想心所的作用。所以说，我们要完成对某个对象的认识，须由一系列的心理活动参与。

四、体事平等：每个识都有自己的自体，即自证分。每个识在产生作用时，心王和心所都有各自的自证分，两者的自证分是等同的。

正因为心王和心所具备这样的关系，所以称为相应。从理论上说，心王和心所有主次分别，但在我们内心，心王并不是总能以主人的角色出现，在很多情况下，我们的心被贪、嗔、痴烦恼占据着、主宰着，常常无法自主，所以贪心就经常成为我们的主人，嗔恨心也是同样。很多人会有这样的经验，虽然意识到贪心和嗔心带来的危害，却无法有效克服，依然对这些烦恼束手无策。原因就在于，我们已将自己的主权拱手相让，甚至早就认贼为父了。

心所的种类

关于心所的种类，大小乘阿毗达磨论典有不同说法。依《百法明门论》、《成唯识论》，是建立六类五十一位心所，包括遍行五、别境五、善十一、根本烦恼六、随烦恼二十和不定心所四。

在这些心所中，前五识的生起有三十四种心所与其相应，第六意识的生起有五十一心所与其相应，第七识的生起有十八种心所与其相应，第八识的生起则有五种心所与其相应，即五遍行。

五遍行

五种遍行心所为：“触、作意、受、想、思”。唯识学中，对心所的阐述通常从体和用两方面说明。体为性，体现了心所的自体；用为业，体现了心所的作用。

一、触心所：《成唯识论》卷三对此的定义为：“触谓三和，分别变异，令心心所，触

境为性。受想思等，所依为业。”三和即根、尘、识，触心所就是六根、六尘、六识和合产生的心理感觉。当根、尘、识和合时，就产生分别和变异，这种变化促使心和心所与境界相接触，引发内心的心理活动。〔JP2〕所以，触是“令心心所，触境为性”，此为触心所的体性。同时它又引发受、想、思等心所的活动，此为触心所的业用，两者是互动的。当我们接触某人或某个环境之后，总会对此进行分别判断，总会有喜欢和讨厌的感受，并因此产生进一步的心理活动。

十二缘起中，也体现了这样的一种次第：无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有。这一系列相互关系概括了心理活动的基本过程。当然，唯识所说的三和生触，比之十二缘起中的六入缘触更全面。因为十二因缘只是突出了六入的作用，接触了就会有受，然后就是爱取有。

在禅修中，触也是一个重要的入手阶段。也就是说，在接触境界之初，如果我们能拥有正知，触生起之后，便不会进入强烈的好恶中，不因顺境而欢喜，亦不因逆境而悲伤，心才能如如不动。反之，带着爱嗔心、好恶心或名利心接触世界，很容易引发贪嗔烦恼，进而引发爱取有，生死也由此展开。

二、作意心所：作意相当于心理学上的注意，是一种非常重要的心理活动。不仅学佛修行要将心专注一处，日常的行住坐卧也不例外。若心不在焉，就会视而不见，充耳不闻，食而不知其味。所以，作意心所的特点主要表现在两方面：“谓能警心为性，于所缘境，引心为业。”（《成唯识论》卷三）一方面，它能使我们的心产生警觉，由此引发相关的种子现行。当我们面对境界时，只有注意到境界的存在，才能引发一系列的心理活动，使种子转变为现行的状态，此为作意心所的体性。另一方面，只有作意心所产生活动时，才能将我们的心导向相应的境。否则，虽有心理活动，但心力不集中，思维也是散乱的，此为作意心所的业用。

三、受心所：“受谓领纳顺违俱非境相为性，起爱为业，能起合离非二欲故。”（《成唯识论》卷三）受为领纳义，当我们面对顺境、逆境或不苦不乐的境界时，内心会产生相应的情感，此为受心所的体性。在心理学上，受心所属于情感范畴，或是喜欢，或是讨厌。无论哪一种都是“起爱为业”。所谓爱，也就是染著。凡夫的染著无所不在，正因为染著，所

以才会对顺境起贪心，对逆境起嗔心。若对世界没有任何贪著，也就不会因此生起爱嗔之心，不会有一系列错综复杂的烦恼，如由爱生恨或爱恨交织等等。又，凡夫于喜欢的境界产生乐受，若未拥有就希望得到，已得到就不想分离；于讨厌的境界产生苦受，若未拥有就不想得到，已得到则希望赶快离去。

四、想心所：“谓于境取像为性，施設种种名言为业。”（《成唯识论》卷三）取像就是表象，当我们认识境界时，脑海中会呈现出一种表象，也就是根据我们的情感、好恶及价值观营造的境界，这是想心所的体性。我们再进一步对它安立名言，喜欢的就取个好听的名字，讨厌的就取个难听的名字。所以，概念和文化是从想心所而来，此为想心所的业用。凡夫的想法往往是妄想，有些人妄想打得精彩些，有些人妄想打得乏味些，有些人妄想打得严谨些，有些人妄想打得粗糙些。从这个角度来看，人类的文化史几乎就是妄想史。现代人妄想特别多，因而现在的世界也特别复杂。为什么说世界是虚幻的？正因为它是由妄想构成，充满缺陷、痛苦和烦恼，所谓“有漏皆苦”。

五、思心所：“谓令心造作为性，于善品等役心为业。”（《成唯识论》卷三）当我们对世界有了相应的情感和判断后，会引发意志的活动，或善行或不善行，这正是思心所的体性。思心所在活动时三个次第：审虑思，决定思，动身发语思。我们决定某项行动之前，先要进行一番审查，相当于现在的可行性研究。然后根据考察结果决定是否采取行动，最后才能付诸实施。所以，在任何行动过程中，无论前期决定还是后期操作，都离不开意识的理性思维。若是任性而为，往往会半途而废。

和八识相应的五遍行，是最基本的五种心所。而善心所、烦恼心所都是在特定情况下才产生活动。当我们和善心所相应时，会产生道德的行为；当善心所在行为中起主导作用时，会使我们成为高尚的人。反之，当我们和烦恼心所相应时，会产生不善的行为；当烦恼心所在行为中起着主导作用时，会使我们成为堕落的人、痛苦的人。

七、赖耶的情感

关于五受相应门这部分内容，《唯识三十论》曰：

唯舍受。

也就是说，八识在五受中唯与舍受相应。其实，完整的颂文应是“相应唯舍受”。“相应”在前面已经出现，用以说明心王和心所的关系，在第四段中，又用来说明第八识和舍受的关系。前面所说的“不可知”也是通两门，可见《唯识三十论》的行文之简。

受为感受，属于情感范畴。佛法对于受心所的分析，通常分为苦受、乐受、舍受三类，即痛苦的感受、快乐的感受和不苦不乐的感受。此外还有五受之说，即苦受、乐受、忧受、喜受、舍受，在三受外增加了欢喜和忧愁。或许有人不解：苦乐和忧喜有什么区别呢？按照唯识宗的解释，苦乐偏重于生理感受，而忧喜则偏重于心理感受。因而，苦受和乐受主要是与前五识相应产生的感受，而忧受和喜受则是与第六识相应产生的感受。

虽说苦乐感受偏重于生理，但单纯的生理仅是物质而已，并无觉受能力。就像一具死尸，无论如何处置它都不会有任何感觉，所以还须有相应的心理觉知能力。但前五识产生的觉知能力是直接的，就像我们的手碰到火，不需要分别是火，立刻会感到疼痛。但心理感受往往是因为分别产生，如担心股票下跌，担心孩子升学，担心天灾人祸，由此产生一系列烦恼。事实上，痛苦和快乐往往是自己想出来的，当我们想到开心一刻，会眉飞色舞，喜不自禁；当我们陷入痛苦回忆，又会痛定思痛，痛何如哉。一旦掌握心理活动规律，就比较善于调整情绪，更容易使自己保持良好的状态。

若说苦受和乐受是因为环境造成，忧受和喜受是通过分别产生，那么，舍受就是介于两者之间的平等感受。换句话说，是我们面对不苦不乐的环境时形成的非忧非喜的感受。

五种受中，第八阿赖耶识唯与舍受相应，原因在以下三点：

一、第八识的行相是不可知。若是苦或乐的感受，那一定是可知的。因为苦乐是建立在分别顺境和逆境的基础上，而第八识的分别相当微细，行相又具有不可知的特点。

二、第八识是有情生死的果报体。作为果报体，只能与舍受相应，不可与苦乐感受相应，否则会生起强烈的爱嗔之心，形成取舍倾向，对某种境界乐意接受，对某种境界产生抗拒，从而对有情生死流转的建立构成障碍。

三、第八识是第七识的所缘境。第七识为何独将第八识执以为我？是因为第八识一类相续，没有明显变化。虽然它刹那生灭，但这种生灭极其微细，而苦受和乐受却非常强烈。

因为第八识具有这样的特点，故唯独与舍受相应。

八、赖耶的伦理属性

从伦理角度，佛法将人类行为分为善、恶、无记三类，或曰善、染、无记。那么，第八阿赖耶识又有着怎样的属性呢？《唯识三十论》曰：

是无覆无记。

因为第八识具有以下三个特点：

一、性唯无记：作为生命的果报体，阿赖耶识不可有善恶倾向。若它倾向于善，不善就无从产生；若它倾向于恶，善就无从产生。所以它必须是无记的。

二、善染所依：阿赖耶识是善法和不善法生起的依止，若它是善的，就无法容纳染法；若它是染的，就无法容纳善法。

三、是可熏性：阿赖耶识的作用相当于储物仓库，容受一切法的种子。若本身具有善恶倾向，便无法一视同仁、来者不拒。

所以说，第八识的属性是无覆无记。

善、恶、无记

谈到三性，必然涉及这么一个问题：究竟什么是善，什么是恶？这个问题看似简单，但很多人却没有明确标准。即使学佛者，对这一问题往往也不甚了然。《成唯识论》中，以“能为此世他世顺益”为善法作了定义。从自身而言，善的行为是贯穿始终的，不仅使我们得到现实利益，更能得到长远利益；从自他双方来说，善的行为是互利互惠的，不仅使我们自己得到利益，更能使他人同时得益。反之，则是不善行。

佛法对善恶行为的划分，是以因缘因果为基础。损人就是造作恶因，将给未来带来无穷衰损；利人就是种下善因，将给未来带来无尽善报。所以说，损人必然损己，利他必然利己，两者是统一的。菩萨道的六度四摄皆以布施为先，当我们尽己所能帮助众生时，不仅能给众生带去利益，还能因此克服生命中的悭贪吝啬，为未来培植福德，积集成佛的资粮。由此可见，真正的善行是从利他中完善自己。

那么，我们因前世福德招感善果，或因前世恶业堕落恶道，这果报能否称作善恶行呢？

如果那样的话，世上有福之人皆为善，无福之人皆为恶，显然是说不通的。所以，善恶果报属于无记，即佛法所说的“因通善恶，果唯无记”。

佛教又是怎样理解“道德”二字呢？道为途径，“德”具有“得”之义，即通过善行得到的结果。通常观念中，道德和利益往往非此即彼。在传统儒家思想中，也是将义和利作为对立的两面。那么，如何看待两者的关系呢？我执使人类处处以自我为中心，为谋求个体生存，必以追求利益为首要。故自私又成为人类本性，所谓“人不为己，天诛地灭”。如果我们提倡的道德须以放弃利益为前提，将流于空洞的口号。我们从小就被教育“毫不利己，专门利人”，这一口号提倡了很多年，但往往是用来要求别人，落实于自身，仍是“毫不利人，专门利己”。

事实上，“全心全意为人民服务”是大菩萨的境界，对大多数人来说，仍缺乏可操作性。而现代社会呼唤的是切实可行的道德，既要符合人性，又能据此建构合理的社会秩序。从这个意义上说，佛教的道德观正具备了这一特点，因为它和利益息息相关。当然佛法又告诉我们，若有心追求利益，仍是世俗的凡夫行，所能得到的利益也极为有限。所以行善要三轮体空，不住于相，以清净心自利利他。从这一点我们也可以看出，佛法所说的善有不同层次，每个人都可根据现有境界追求相应的道德行为。

恶是相对善而言，佛法中也称为不善行，“能为此世他世违损，故名不善”。它首先会损害我们的自身利益，进而损害他人利益。我们起贪心或嗔心，固然会伤害到别人，但最直接的受害者却是自己。因为贪嗔烦恼会使我们焦躁不安，乃至恐惧痛悔。

无记是不可记别善恶性质，比如我们随意走一走或喝口水，都属于无记行为。无记又分有覆无记和无覆无记两种。覆为障蔽义，能障碍并遮蔽我们的智慧。当我们的的心被烦恼遮蔽时，就像乌云遮蔽太阳，使我们本有的清净智慧无法显现。所谓有覆无记，是具有烦恼，却未能转化为善恶行为，末那识便具有这一特点，因此末那识的伦理属性为有覆无记。而第八识属于无覆无记。因为第八识的活动只有五种遍行心所与其相应，既不和烦恼相应，更不会有善恶之行。

人之初，性无记

论及人性，较有代表性的观点是孟子的性善说和荀子的性恶说。人性若为善，恶行将失

去心理依据；人性若为恶，道德将失去生长基础。事实上，人间向来有善有恶。具体到每个人，善人所行未必皆善，恶人所行也未必皆恶。所以说，人性应为无记才更合乎逻辑。民国年间，太虚大师的弟子唐大圆曾撰写《唯识三字经》，开篇即为“人之初，性无记”。

关于人性问题，我最近也在着手研究，并作了几次关于“人心、人性与人生”的演讲。《瑜伽师地论》讲到人有种种差别：有些人生性淡泊，为薄尘行者；有些人生性贪婪，为贪行者。此外，还有慈悲者、残酷者；有仁厚者、多疑者；有聪慧者、愚痴者；有宽宏大度者、心胸狭窄者；有名利之徒，也有夙根深厚之人等等。俗话说，“三岁看到老”，为什么我们可以从一个孩子身上看到他将来的发展？正因为这种倾向是无始以来养成的，只要有活动就会表现出来。当然，我们之所以会呈现出不同的人格，不仅是业报问题，也是人生经历和生活习惯使然，是在长期熏习中形成了各自的性格特征。如果我们不断培养贪心所，它就会上升为内心的主导力量，久而久之，成为人性中最重要的组成部分。其他心理因素将会逐渐被边缘化，作用也逐渐微弱，即使在特殊情况下产生活动，也无法与主导力量抗衡。我们在生活中就可以发现这样的例子，喜欢贪的人，看到什么首先是贪心所在作用；喜欢嗔的人，看到什么首先是嗔心所在作用。偶尔，内心也会掠过一丝不安和惭愧，但杯水车薪，根本无法阻止贪和嗔的力量。

所以说，人性虽然是无记的，但并不是没有倾向。阿赖耶识的果报体是无记的，但在无始以来的生命历程中，通过不断熏习和积累，各自形成了特有的性格。比如，善良者看到善行就会欢喜，看到恶行就会排斥。在他的人性中，善已经形成相对的稳定性，不易受到杂染熏习。反之也是同样，对于邪恶者来说，行善甚至比登天还难。因为在他的人性中，恶的力量已主宰其生命，使恶行成为惯性。

其实，善恶之争也像是权力之争。在一个国家中，虽然有国王当政，但实权往往操纵在大臣手中。开国之初，忠臣和奸臣势均力敌，谁也无法真正左右局面。可在其后的发展过程中，可能忠臣的势力越来越强，并能辅佐国王，使社会昌盛，人民安乐；也可能奸臣的势力越来越强，乃至篡权，使国家变得暗无天日。

心灵世界也是同样。第八识虽是生命的果报体，但真正发生作用的却是第六意识。若将

第八识比作国王，那么它的地位虽然尊贵，掌握实权的却是第六意识。所以说，第六意识熏习什么样的种子，培养什么样的势力，才是问题的关键所在。

九、相应心所与阿赖耶识的差别

心所和心王究竟有什么相同、相异之处？八识共有十门，与其相应的心所是否同样？第八识为万法生起之因，相应的心所是否也是万法之因？第八识为生命果报体，相应的心所是否也是生命的果报体呢？心所例同门中，就是要回答这些问题。关于这部分内容，《唯识三十论》曰：

触等亦如是。

“触等”就是触、受、想、思、作意五种遍行心所，“亦如是”可理解为相似。究竟相似到什么程度？世亲菩萨在此并未交代得非常清晰，也为后人留下了一个悬念。因而十大论师在研究过程中不免各抒己见，《成唯识论》就收集了几家不同解释。其中最具代表性的，是护法论师的观点，也代表着唯识宗的正统思想。护法论师认为，心王具有十义，而心所在某些方面是相同的，某些方面是不同的。心王、心所的相同和不同之处分别表现在哪里？

首先，心所和心王都属于无记，为业所感的异熟果，其所缘和行相也和第八识一样微细难知，都属于“不可知”。其次，与心王相应的有五种心所，与心所相应的也有五种，因为五种心所生起现行之时，其余四种也会产生现行，再加上心王，合起来正好是五种。第三，心王在三性中属于无覆无记，心所在三性中也属于无覆无记，它的断舍之位也和心王相同，也就是说，染污心所必须到达阿罗汉果位时才会发生改变。

心王和心所的区别，在于它们的自相。如阿赖耶识被末那识执以为我，但末那识除了爱第八识的见分以外，并没有爱心所，它只爱心王。所以在自相这一点来说，心所是不具足的。再者，第八识具有持种的功能，能作为万法生起的因相；心所却不具备持种的功能，不能作为万法生起的因相。从行相上说，心王具有了别的特点，了别是总的知觉作用，相当于心理学上的统觉。而心所不具备了别的特点，另有各自不同的特征，如受以领纳为相，作意以警心为性等等。另外，心王和受心所相应，但根据唯识思想，心所中的受与受是不能相应的，

即“眼不自见，刀不自割”之理。

由此可见，八识的心所和心王既有相同之处，也有不同之处。

十、赖耶的特征

因果譬喻门是以譬喻方式显示八识的因缘因果，以及它的特征。《唯识三十论》曰：

恒转如暴流。

阿赖耶识究竟以什么样的方式存在着？神学中，生命主体是以灵魂的方式存在，而灵魂是单一、独存、永恒不变的实体。用佛法的话来说，它的存在是属于恒常，落入了常见。

唯物论者认为，心理现象是由物质派生的，和物质一样有着新陈代谢的过程。我早年学习唯识时，读过一些心理学方面的著述。在了解西方心理学发展的过程中，发现任何一种心理学，从实用主义、结构主义、机能主义到精神分析及马斯洛的第三思潮，多少和佛法存在相通之处，当然仅仅是一部分。如实用主义在阐述心理的活动特征时，也以流水比喻意识流，和佛法所说的心理特征非常接近；精神分析所说的意识及潜意识，又和唯识所说八识思想有某种相似；而人本心理学讲到生命有不同层次的需求，也和佛法有暗合之处。

我们在学习唯识的过程中，接触一些心理学方面的知识，可借助心理学的相关术语解说唯识法相，对在当代弘扬唯识理论能起到一定推动作用。但我们也要认识到，尽管心理学对认识、疏导心理有一定作用，但对深层心理的认识及究竟解决心理问题仍是力不从心的。

刹那生灭，相似相续

佛法是以缘起看世界的，从这个角度观察，我们的心理活动又有怎样的特点呢？那就是相似相续、不常不断。

在“恒转如暴流”这句颂文中，“恒转”二字非常重要。但此处所说的“恒”不是恒常不变，而是一类相续。生命洪流从无穷过去一直延续到无尽的未来，永无断灭之时。正因为一类相续，才构成有情的生死轮回和造业受报，否则就会落入“人死如灯灭”的断见。如果生命是断灭的，那我们的生命经验就无法带到来生，今生和来生之间也就没有必然的联系。使用过电脑的人会有这样的经验，当硬盘崩溃后，所有文件和数据都会丢失。我们的生命系

统是否也会出现类似问题呢？前面说过，阿赖耶识的系统是忠实而稳定的，不会出现这种故障。当然我们也要注意维护，否则烦恼就会像病毒般侵入系统，导致一系列精神疾病，导致整个思维系统的紊乱乃至瘫痪。

正因为生命载体是相续不断的，所以人生才有价值，我们曾经付出的所有努力才会功不唐捐。学过佛法的人都知道，家庭、财富、事业等外在事物无非是过眼云烟，甚至我们居住的地球，也要经历成住坏空的变异。面对这终将消失的一切，人生意义究竟何在？多少人因为找不到人生意义而沉沦，甚至陷入绝望境地。学习佛法，就能帮助我们找到生命的立足点。因为有阿赖耶识作为生命载体，所以，事业尚未完成，来生可以继续干；学佛尚未了脱生死，来生可以继续修。虽说“轮回路险”，但只要种下善根，善的种子就会在未来生命中继续发芽。我们做过的每件事，包括每个起心动念，都会有各自的结果，会将生命带入良性或恶性的循环。所做事业会消失，一期生命形式会消失，乃至我们生存的世界也会消失，但我们曾经经历的一切却会在生命中留下影像并形成相应力量，尽未来际地影响着我们。

“恒转”不仅有一类相续的特点，还有生灭变化的特点。也就是说，阿赖耶识的活动念念生灭，相似相续，显示了第八识和灵魂的区别所在。如果它也是恒常不变的，和灵魂就没什么本质不同了。

同时，第八识的存在是缘起的。前五识、第六识、第七识在活动过程中，既为自己熏下种子，也不断为阿赖耶识熏下种子，这又导致阿赖耶识的无尽延续。我们没有学习唯识前，不可能有关于唯识的认识。但自从学习唯识之后，就种下了相关种子，并或多或少参与到思维活动中。随着对唯识学习的深入，逐渐开始以唯识观念思考世界。久而久之，这一观念将影响到我们的整个思维乃至生命。在生命延续过程中，八识、五十一心所的活动无时不在熏习种子，而种子的延续又导致识的延续。所以说，“种子生现行，现行熏种子”正是阿赖耶缘起的关键所在。

“如暴流”是以流水为喻，显示阿赖耶识不常不断、相似相续的特点。江河水时刻都在流动，但我们远远望去，似乎总是那些水，似乎从未发生改变。事实上，前面的水早已不是后面的水。正如西方哲学家赫拉克里特所说，人不能两次踏进同一条河流。

识的活动是建立在种子现行的基础上。若能将种子的活动拍摄下来，我们会发现，当我

们说话或思维时，种子在不断地向外冒。识的自体不是固定、单一的，而是由种子延续构成。就像一盏灯，需要电流产生的电磁场源源不断地为它提供能源才能发光，如果将电流掐断，灯就熄灭了。虽然灯一直在亮着，但其中的电流却不是始终如一的，而是由电子移动产生的。若将电子比作种子，那么电流就是识的活动状态。

关于流水的比喻，在很多经典中都可以看到。如《解深密经》的“阿陀那识甚深细，一切种子如暴流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我”，及《楞伽经》的“藏识海常住，境界风所动，种种诸识浪，腾跃而转生”。藏识就像大海，随着境风的变化，精神活动的波浪也随之生起。这一认识并非佛法特有，现代的西方心理学，同样以“意识流”这一概念描述心理活动的特征。

唯识的时间观

唯识学还从时间角度建立第八识。当我们说到因果时，必然涉及到时间，涉及到过去、现在、未来三世。那么，时间究竟是什么？

《中论》有个关于时间的偈颂：“因物故有时，离物何有时，物尚无所有，何况当有时？”也就是说，时间是建立在物质运动之上，根据物质运动来确定年、月、日等时间概念。但物质运动本身就是缘起的假相，因而时间也是假有的。所以从中观宗的角度来说，时间同样是没有特质的。但唯识学又是如何看待时间的呢？唯识学认为，在三世中，过去、未来都没有实体，唯现在、当下一刹那是有实体法。我们通过什么了知过去和未来的存在？正是通过现在。因为生命经历了过去，才会留下无尽种子，否则现在的识从何而来？但过去已然过去，离开现在根本就找不到过去。比如说，这个物体已经存在一万年，有自己的历史和过去，但它并没有离开现在，离开当下。又比如，我们可以根据树的年轮得知其寿命，但不论它曾经存在了五百年还是一千年，离开当下的痕迹，我们就无法认识它。再比如，所有的历史遗迹，也正是因为当下还有迹可寻，我们才能以此考察或推断它们曾经的历史。我们只有根据当下的现象，才能探究过去和历史。离开现在，过去是没有实体的，也是不存在的。而未来之所以叫做未来，是因为它还不曾到来，我们只能根据现在的一切推知其发展。生命从过去延续到现在，并将一如既往地延续下去。根据由因感果的规律，我们可以假立未来的存在，但它同样不能离开现在的当下，否则未来又从何而来？

唯识学者于现在一念法上，以理论建立三世。由现在法是酬过去因的角度，建立过去；又从招引未来结果方面，安立未来。但过去、未来都没有离开当下这一念，唯这一念是实有的，而过去、未来都是假设的。又依现在心念，缘过去、未来事物时，似乎有过去、未来的影像显现，其实不外乎当下一念识的显现。所以唯识学者认为，现在实有，过未无体。

正因为无穷的过去都以现在为归宿，无尽的未来又以现在为开端，所以我们只能活在现在这个当下。学佛修行就是要把握当下，以当下的生命改善作为起点，这正是唯识的时间观所要告诉我们的。

十一、赖耶的伏断位次

所谓伏断，即第八识修行到什么位次才会舍去？关于这部分内容，《唯识三十论》曰：

阿罗汉位舍。

阿赖耶识之所以叫做阿赖耶识，是因为无始以来被第七识所爱执，生死相随，执著不休。从声闻乘的修行来说，这一名称要到无学位，即四果阿罗汉才能舍去。那么，从大乘的修行来说，又相当于什么位次呢？论师们对此有三种不同的观点。

第一种是三乘无学位，第二种是三乘无学和八地以上菩萨，第三种是三乘无学和初地以上菩萨。八地是无相无功用位，无相即无漏识的现行已长时相续，有漏妄识不再生起，而无功用是指不需任何努力即可相续，所以到八地后我执不再现前。至于第三种说法，从正统的唯识思想来说是错误的。因为我执有分别我执和俱生我执，登地以后，分别我执虽已断除，俱生我执依然存在，且一直要活动到八地。在此之前，阿赖耶识仍被末那识执以为我。

虽然阿赖耶识的名字在八地已舍离，但必须抵达金刚道后才能舍离异熟识，从而转识成智，使有漏的生命系统才能因此彻底改变，即《八识规矩颂》所说的“大圆无垢同时发，普照十方尘刹中”的境界。也就是说，大圆镜智和无垢识在金刚道后会同时生起并发生作用。

转依是唯识宗的一个重要概念，就是将漏识体转变。“依”，在杂染状态下为阿赖耶识，在清净状态下为无垢识。“转”有两种含义，一为转舍，即舍去有漏识；一为转得，即开发无漏识。在我们的生命系统中，包含有漏和无漏两类种子。当有漏妄识占据主导地位时，

无漏种子根本无法发生作用，必须通过不断的闻、思、修熏习它，同时战胜并消除有漏种子。即使无漏种子开始发生作用后，起初的力量仍是非常微弱的，还要通过“种子生现行，现行熏种子”的不断熏习，使其力量逐渐壮大。直到金刚道后，使生命系统爆发彻底的革命。

第三节 第二能变——末那识

第二能变为思量能变，这是末那识的特征，即恒审思量。末那识为八识中的第七识，和第八识一样，同属潜意识的范畴，非意识所能了知。

世间哲学只讲到前六识，在部派佛教中虽已出现关于第八识的思想，但并未明确说明。既然唯识宗率先提出第七识和第八识的概念，势必要对此进行论证。所以，关于阿赖耶识的成立，从《瑜伽师地论》、《摄大乘论》，到《成唯识论》，都展开了相关论证。

《成唯识论》是以五教十证来成立阿赖耶识。在佛法中，要论证某种思想，往往是通过教证和理证 两方面进行。所谓教证，也就是依圣教量，即佛陀演说的经教来印证。所谓理证，就是通过理论和逻辑进行论证。

第七识的提出，同样需要经过教证和理证方能成立。如果说第八识的提出主要是为了建立生命载体，那么，第七识的提出则是为了建立凡夫身份。凡夫和圣贤的根本区别何在？为什么我们不能成为圣贤？究其根源，就在于末那识。末那识无始以来都处于我执状态，一方面执我为中心，一方面处处着相。这一心理根源，使有情始终处于凡夫状态。

关于第七识的成立，也有二教六证。其中，第一种是不共无明，需有一种相应的识为依止，第四种是二定差别，即无想定和灭尽定的差别，还有无想有染证，都说明无想定中因为末那识的染污心、心所还在活动，便注定无想定仍属于凡夫位。以此证明第七末那识的存在。

关于末那识的内容，《成唯识论》主要是从八段十门展开说明：

一、举体出名门

第一为举体出名门。所谓举体，就是举出思量能变识的体和名称，《唯识三十论》曰：

次第二能变，是识名末那。

“次”，是相对于初能变“初阿赖耶识”而言，为第二能变。“是识名末那”告诉我们，次能变名为“末那”。末那是梵语，为思量义。思为思维，量为分别和衡量。

事实上，任何一种精神活动都具有思量的内涵，为什么独将第七识名为思量？因为只有第七识的思量才具备恒和审的特点，恒为稳定相续，审为思量分别。第八识的特点是恒而非审，思量作用非常微细；前六识的特点是审而非恒，思量活动虽然强烈，却是时有间断。惟有第七末那识，既像第八识一样相续不断，又像前六识一样具有推理和分别的作用，只不过它的推理和分别都是错误的。从三量的角度来说，第七识是属于非量。量就是判断，正确的推理为比量，错误的推理为非量。正因为第七识具备恒和审的特点，因此在心、意、识之间，独名为“意”。

既然名之为“意”，又作为识而存在，为什么不叫意识呢？主要是为了简别与第六意识的不同，否则都名为意识，岂非混淆不清？此外，末那又是第六意识生起的所依。前五识的生起有各自的俱有依，如眼识以眼根为俱有依。第六意识以末那识为俱有依，从这个意义上看，末那的侧重点在于意根，故独得“意”之名。

二、末那的所依

任何识的生起都有各自依赖的缘，但第八识却没有说到所依，因为它的特点是被别人依赖。虽然它也需要仗缘而生，如赖耶种子由前七识的现行熏习而成，彼此有相互依赖的关系。但第八识的特点是作为宇宙人生展开的根本依止，所以，第八识的主要特点不是依赖他人，而在于被他人依赖。

关于第七识的所依门，《唯识三十论》曰：

依彼转。

“彼”是指第八阿赖耶识，“转”是生起和相续。也就是说，第七末那识依第八阿赖耶识为生起之本，这在十大论师中也有不同观点，此为护法论师之见。护法论师认为，末那识主要依第八识的现行识和种子，即现行赖耶和种子赖耶。

首先说种子赖耶，从唯识宗的角度说，种子赖耶不仅是第七识生起的因缘依，也是一切

法生起的因缘依。种子有等流种子和异熟种子之分，前者又名名言种子，后者又名业种子。其中，等流种子是八识三性诸法生起的亲因缘，而异熟种子则是八识三性诸法生起的增上缘。从哲学意义上说，等流种子相当于质料因，而业种子相当于动力因。

其次是现行赖耶，这是末那识生起的俱有依。所谓俱有，即同时存在的重要依止。如前五识是以五根为俱有依，第六识是以末那为俱有依，而第七识则以第八识的现行赖耶为俱有依。

除此之外，心法的生起还要有开导依。心法具有念念生灭的特点，而在种子的延续过程中，前念就是后念的开导依。前面的念头过去，后面的念头才能接着生起，就像我们走路要一步一步地走，说话要一句一句地说。从四缘生诸法的角度来说，因缘虽是必不可少的，但还需有作为增上缘的俱有依和作为等无间缘的开导依。

三、末那的所缘

在心法生起所需的四缘中，前面已说了三种，接着要说的是所缘缘，即心法生起所缘的境界。佛法说的所缘，包含疏所缘缘和亲所缘缘。前六识在认识境界时，眼识所缘的是眼识变现的境界，耳识所缘的是耳识变现的境界，这一特点在前面已作过介绍，即“以所变为自所缘”。

这就涉及到一个问题：如果说我们认识的都是自己变现的境界，那我的所缘和你们的所缘有什么关系呢？关系就在于，我的境界是你们的疏所缘缘，同时，你们的境界也是我的疏所缘缘。虽然你们的境界会对我有所影响，这种影响是外在的。我所缘的并非你们的境界，而是我自己变现的，由自身情绪和经验在心中形成的境界。所以说，我们认识的境界互为疏所缘缘，会成为彼此认识世界的增上缘。但你们不能直接认识我的境界，我也不能直接认识你们的境界。我们同在一个环境，彼此认识的还是各自的境界，尽管这种境界是相关的，就像房间里有几十盏灯，虽然每盏灯的光明都是独立的，都会布满整个房间，但灯和灯之间仍会互相影响。我们对世界的认识存在疏所缘缘和亲所缘缘，而人与人之间的关系也同样存在疏所缘缘和亲所缘缘。

关于第七识的所缘，《唯识三十论》曰：

缘彼。

“缘彼”与“依彼转”之“彼”同为第八识。也就是说，第七识所缘的对象为第八识。第七识在缘第八识时，同样存在疏所缘缘和亲所缘缘。第七识所缘的主要是第八识的见分，也就是作为生命主体的部分。见分具有相似相续的特点，由种子的相续导致见分的相续。但凡夫的认识非常粗糙，尤其是第七识，在众多烦恼的相应下，没有能力正确认识第八识。第八识的见分虽念念生灭，但第七识还是将它当做独存的实体，执持其为恒常不变。这和第八识本身虽有相关之处，却又不尽相同。这也就是疏所缘缘和亲所缘缘的区别，疏所缘缘是第八识变现的见相分，而亲所缘缘则是第七识自变的影相。正因为第七末那识缘第八阿赖耶识的见分为我，才成为我执的根源，成为有情生命流转的根源。所以说，众生处处以自我为中心，只是因为对自身的错误认识所致。

对于这一问题，其他论师也有不同观点。难陀论师认为，第七识缘心王也缘心所，并由缘心王而执我，缘心所而执我所；火辩论师认为，第七识既缘第八识的见分，也缘第八识的相分，由缘第八识的见分而执我，缘第八识的相分而执我所；而安慧等论师，认为第七识是执第八识的现行为我，执第八识的种子为我所。但从护法论师的观点来说，这些说法都是有问题的，不符合第七识执我的认识习惯。

四、末那的行相

体性行相门包含体性门和行相门两门。《唯识三十论》曰：

思量为性相。

性就是体性，指自体；相就是行相，指作用特征。八识五十一心所都有见分、相分、自证分和证自证分。自证分和证自证分为每个识的自体，而见分和相分为每个识在自体呈现出的作用。在我们的认识过程中，必然有能认识的觉知作用和所认识的境界。其中，能认识的作用为见分，所认识的境界为相分，而能认识和所认识皆依识的自证分产生。

第七识的见分具有思量的特点，而自证分却微细难知。我们平时能感觉到的主要是见分，所以，“思量为性相”更多是从第七识的作用来推知其自体。正因为第七识以恒审思量为体

性，因而得名“末那”。此处的“相”为行相而非相分，行相也就是对相分进行分别的能力，不是所分别的境界，因为相状本身不具备思量的能力。

五、末那的相应心所

关于心所相应门，《唯识三十论》曰：

四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱，及余触等具。

在第七识的活动过程中，有哪些心理活动和它相应呢？我们知道，第七识在凡夫位上是纯粹的染污识。不像前六识，既有善心所与其相应，也有烦恼心所与其相应。当意识与善心所相应时，会产生道德行为；当意识与烦恼心所相应时，会导致罪恶行径。而与第七识相应的，除五遍行这些基本心理活动之外，皆是烦恼心所。

“四烦恼常俱”是说，第七识在活动过程中与四种烦恼恒常相应。末那识和阿赖耶识的共同特点为相续不断，无始以来就不曾间断。无论睡眠还是晕死，乃至进入无想定的状态，只要我们还是凡夫，还有一息尚存，就有第八识在执持色身，也有第七识在现起我执。所以，这两种识一方面注定了我们是有情，一方面注定了我们是凡夫。但第七识为染净依，在地前是杂染所依，八地之后是清净所依，当它转染成净时，我们就由凡夫升华为圣贤了。

四惑

末那识最大的特点体现在执我，根源就是有四种烦恼与其恒常相应。那么，究竟是哪四种烦恼与第七识生死相随呢？

一、我痴：痴为无明，即不觉或无知的状态，有相应无明和不共无明之分。相应无明是与六种根本烦恼相应的无明；不共无明为第七识独有，包括独行不共和恒行不共。其中，独行不共又可分为两类，一为非主独行，与忿、嫉妒、猜疑等随烦恼相应；一为主独行，不随烦恼相应。其中，最重要的是恒行不共，既不与任何烦恼心所相应，也为其他诸识所无。

关于第七识的六理证中，首先是不共无明证。《成唯识论》曰：“异生类恒处长夜，无明所盲，昏醉缠心，曾无醒觉。”“异生类”指见道以前的众生，由于尚未证得空性而活在千差万别的凡夫心行中，故名异生。“恒处长夜”也是因为没有见道，因为见道才点亮了心

中的智慧明灯，在此之前，我们对世界的认识处于长久黑暗中，是“人天长夜，宇宙黢暗”。

“无明所盲”的无明，正是不共无明，当我们的的心被无明遮蔽时，就像盲人那样，看不见世界真相。“昏醉缠心”是说众生处于无明大梦中尚未醒觉，所以佛法将开悟和见道比作如梦初醒。正因为不共无明所致，故前六识在行善时仍不能忘相。而在我执和法执的状态中，无论我们的所作所为是善是恶，皆是有漏之法。

那么不共无明又与何种识相应呢？第六意识有间断，无法与不共无明相应；而第八识属于无记，也无法作为染污识。所以说，惟有第七识才能与不共无明相应。如果不承认有第七识，不共无明就失去了建立基础。而不共无明在佛经中经常出现，如《摄大乘论·所知依分第二》所说的：“真义心当生，常能为障碍，俱行一切分，谓不共无明。”真义心也就是体悟空性的心，依心念活动特点，总会有间断之时，那么真义心生起了吗？事实上，即使在一念不生之时，我们还是不能见到空性，就是因为第七末那识的障碍，使凡夫和真理之间永远隔着一道坚实的墙。

但第七识的活动并不在意识范畴内，我们又如何着手清除呢？除通过第六意识的努力，更要仰赖生命内在的觉醒力量。一旦透过特殊方便认识生命内在的觉性，便有能力扫荡无明的阴霾。

二、我见：凡夫总是带着强烈的我执去认识世界，处处以自我为中心。我见又包括分别我见和俱生我见两类，前者是通过分别后产生的我见，后者则带有本能性。分别我见主要与前六识相应，由第六识在活动过程中产生；俱生我见则包括有间断及无间断，与第六识俱生的我见是有间断的，与第七识相应的我见才具有恒常相续的特点。

三、我慢：众生因执我之故，总觉得自己比他人更优越，从而产生我慢。慢就是令心高举，有慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、下劣慢、邪慢七种类别。毫无理由地认定自己比他人优越，为慢；与他人不相上下时仍感觉自己胜人一筹，为过慢；虽不如他人却盲目自大，为慢过慢；处处以自我为中心，为我慢；明知自己的学问道德不如他人，但对他人的成就也不以为然，不知随喜赞叹，为下劣慢；虽没有真正的学问德行，但为博取世间名利而以种种手段沽名钓誉，为邪慢；修行人未证言证，为增上慢，这和大妄语还有所区别。因为大妄语是为获取名闻利养而欺骗他人，增上慢是自以为是，以为自己已证得某个境界，是由无知造

成的。

四、我爱：即爱恋自己，觉得自己好，自己最重要。我们希求更好的生存条件，希望吃好、穿好、住好，希望青春美貌，希望健康长寿，这些都是和我爱有关。我爱也会影响到我们与他人的关系，因为只爱自己，就会以自己为中心，目中无人，很难和他人相处。

佛法中有六种根本烦恼，即贪、嗔、痴、慢、疑、恶见，其中恶见又可分为身见、边见、邪见、见取见和戒禁取见，共十种。以上所说的我痴、我见、我慢、我爱就是与第七识相应的根本烦恼。除此以外，还有八种大随烦恼与第七识相应，即《八识规矩颂》所说的“四惑八大相应起，六转呼为染净依”。当第七识与四种根本烦恼、八种随烦恼相应时，就成为前六识的杂染所依。

八大随烦恼

八种大随烦恼分别为昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、忘念、散乱和不正知。

一、昏沉：《成唯识论》卷六对此的定义，为“令心于境，无堪任为性，能障轻安、毗钵舍那为业”。昏沉现象在生活中时常会发生，即使在我们用功念佛或禅坐时，时间一久，昏沉也会乘虚而入。这时，我们就没有能力认识所缘境界了。念佛的念着念着佛号也没了，观心的观着观着正念也丢了，数息的数着数着不知所云了。所以，昏沉会干扰轻安的生起，障碍毗钵舍那的观照之力。

二、掉举：与昏沉的特点相反，掉举是使心高高举起，摇摆不定。《成唯识论》卷六对此的定义，为“令心于境，不寂静为性，能障行舍奢摩他为业”。奢摩他为止，与观的不同在于，前者是“无分别一心为止”，后者是“有分别一心为观”。修止的特点是不加分别，要求一心专注于所缘境，久而久之，方能成就禅定。而掉举是令心摇摆不定，无法专注，自然障碍奢摩他的生起。

三、不信：《成唯识论》卷六对此的定义，为“于实德能，不忍乐欲，心秽为性，能障净信，惰依为业”。“实”就是三宝的真实存在，“德”就是三宝的万德庄严，“能”就是三宝的殊胜能力。而不信就是对于三宝的种种功德不认同、不欢喜、不希求。之所以这样，根本原因在于心中充满疑惑。因为不信，佛法在我们心中就没有分量，也无法对生命产生净化作用。如是，我们仍将在凡夫的固有状态中懈怠放逸，沉沦生死。

四、懈怠：《成唯识论》卷六对此的定义，为“于善恶品，修断事中，懒惰为性，能障精进，增染为业”。佛法所说的精进和懈怠是有前提的，是在断恶修善过程中进行的努力，而不是为世俗功名付出的劳动。在这样的前提下，努力了就是精进，反之就是懈怠。凡夫心也有截然相反的两种状态，就像电有正极和负极，物质有正物质和反物质。我们的心态也是如此，有精进就有懈怠，有正念就有妄念，有信仰就有不信，有慈悲就有嗔恨。一套是善法的系统，一套是染法的系统，修行就是让我们启动善法的那套系统。《菩萨本行经》中，将“懈怠”视为“众行之累”。如果一味懈怠，不仅会障碍精进，更会“增染为业”，不断增长生命中的贪、嗔、痴三业。

五、放逸：《成唯识论》卷六对此的定义，为“于染净品，不能防修，纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业”。对每个人来说，所面对的既有杂染心理，也有清净心理。而在修行过程中，对杂染心所要善加防守，不使它们有可乘之机。持戒修定的意义也正在于此，如果我们放纵自己的烦恼，一方面会增长恶法，一方面又会损害善法。按戒律规定，沙弥或比丘尼要向上座请教诫，上座若不懂教理，只须告诉他们“不放逸”三个字即可。在《阿含经》中，佛陀也时常告诫比丘们“不要放逸”。《遗教经》更将放逸喻为“如狂象无钩，猿猴得树”，因而，“勿令放逸入于五欲”。由此可见，不放逸在修行中有着至关重要的作用，因为它正是增善损恶的基础。

六、忘念：《成唯识论》卷六对此的定义，为“于诸所缘不能明记为性，能障正念，散乱所依为业”。修行者需要时刻保有正念，将心安住于善所缘境中。如果观无常，无常见就是正念；如果观空，空性见就是正念；如果念佛，佛号就是正念；如果修数息观，数息就是正念；如果修不净观，观不净就是正念。若忘失正念，内心必然陷于散乱状态。因为妄念和正念是对立的，当正念消失时，就像守门员已经擅离岗位，妄想自然长驱直入。

七、散乱：《成唯识论》卷六对此的定义，为“于诸所缘，令心流荡为性，能障正定，恶慧所依为业”。所谓散乱，是令心浪荡于各种所缘境，遐想连篇，无法专注一个所缘境，能够障碍正定的生起。同时，散乱也能成为恶慧、狂慧生起的所依。

八、不正知：《成唯识论》卷六对此的定义，为“于所观境，谬解为性，能障正知，毁犯为业”。不正知，于所观境界是谬解心理，是慧或痴的表现。不正知的根源是无明，其产

生因缘和邪知邪见有关。不正知能障碍正知，引发种种不善或犯戒的行为。

这八种大随烦恼遍于染污心所，并与第七末那识相应。

“及余触等俱”所说的“余”，为我痴、我见、我慢、我爱四惑之“余”，包含五遍行心所及大随烦恼八种，另外还有别境中的慧心所。慧心所正是我见之体，所以要加入。护法论师认为，末那识的生起共有十八种心所与之相应，即五遍行、四惑、八大随烦恼以及慧心所。

六、末那的伦理属性

第六为三性分别门。前面我们已了解到，初能变为无覆无记所摄。那么，末那识的伦理属性又是什么呢？《唯识三十论》曰：

有覆无记摄。

我们的行为分善、恶、无记三类。所谓无记，是那些非善非恶的行为，包括有覆无记和无覆无记两类。覆为障蔽之义，所谓有覆，是与烦恼相应；所谓无覆，是不与烦恼相应。

第七识和第八识为潜在意识，不会直接表现出善或不善的行为，同属无记范畴。但两者的不同在于，第八识作为生命的果报体，本身不具有任何倾向且不与烦恼相应，为无覆无记；而第七末那识虽微细难知，却与四大根本烦恼和八大随烦恼相应，为有覆无记。

七、末那在三界的活动情况

第七为界系分别门，《唯识三十论》曰：

随所生所系。

有情在三界流转生死，直到解脱的那天，才能“跳出三界外，不在五行中”。三界为欲界、色界、无色界，又可分为九地：我们居住的世界位于欲界，是五趣杂居之地，此外还有色界的离生喜乐地、定生喜乐地、离喜妙乐地、舍念清净地，及无色界的空无边处地、识无边处地、无所有处地、非想非非想处地。

那么，第七识在三界九地的活动范围究竟有多大？“随所生所系”的“所生”，为阿赖

耶识所生之地。“随”就是如影随形，因为第七末那识深深爱着阿赖耶识，无论它生于何方都忠实依附，如影随形。若阿赖耶识生于欲界，末那识也同样生于欲界；若阿赖耶识生于色界或无色界，末那识也同样生于色界或无色界。而“所系”则具有双重含义，末那识既有被动的一面，隶属于阿赖耶识；同时又有主动的一面，束缚着阿赖耶识。就像俗语所说的夫唱妇随，无论丈夫走到哪里，作为妻子的都伴随左右，一方面是为了陪伴，一方面是对他有所控制。可见，末那识与阿赖耶识的关系确实非常密切。

八、末那的伏断位次

第八门为起灭分位门，《唯识三十论》曰：

阿罗汉灭定，出世道无有。

起灭分位门是说明末那识的伏断位次：在修行到达何种位次时，才能将染污的末那识伏断呢？伏断有暂灭和永灭之分，前者是暂时的灭除，让染污的末那识不再生起现行，而后者是彻底的灭除。其中又包含三个位次，一是证得阿罗汉的果位，一是进入灭尽定的境界，一是抵达出世道的阶段。出世道即见道位，为十地中的初地，当修行进入这一位次时，末那识就得到了暂时伏灭。故唯识宗有这样一句话：“六七因中转，五八果上缘。”“六七”为第六识和第七识，“因中”为初地，也就是说，第六识和第七识在初地就开始发生转变。“五八”为前五识和第八识，是在八地以后的果地开始转变。所以，第七识的转变是发生在因地：“发起初心欢喜地，俱生犹自现缠眠。”初地又名欢喜地，此时无漏智得到开发，有漏妄识开始转染成净。在灭尽定的状态下，第七识也不起现行了。但第七识的彻底伏断，小乘须在阿罗汉位次，此时末那识才永远改变并舍弃对阿赖耶识的执著。而从大乘果位来说，必须到八地，也就是无相无功用地，无漏智才能在生命中产生相续不断的作用，有漏妄识不再生起现行。

那么，第七识的永灭到底灭的是什么？是第七识的自体？还是染污的末那识？唯识宗也有不同说法，即有体无和用无两种观点。安慧论师认为，永灭就是没了末那识这回事；而护法论师认为，末那识还是有的，只是其中染污成分没有了，从此将以清净末那的面目出现。

第四节 第三能变——前六识

第三能变主要讲的是前六识。前六识属于我们能够意识的范畴，同时也是世间哲学、宗教及早期部派佛教都曾讲到的。所以在讨论第三能变时，没有教证和理证的内容，因为前六识是佛法与世间所共有的，无须进行论证。而第七识和第八识则是唯识学不共的理论，这就有必要对它们进行论证。

前六识为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。《成唯识论》中，关于第三能变的内容为七段九门。

一、六识差别

第一为能变差别门，《唯识三十论》曰：

次第三能变，差别有六种。

三能变的差别有六种。从识的自体来区分，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识都有各自独立的自体，所以唯识学属于多元论。

六识的名称又是从何而来呢？唯识学中，有依根得名和依境得名的不同定义方式。所谓依根得名，是以根作为识的所依，如建立在眼根上的识为眼识，建立在耳根上的识为耳识，依此类推。若是依境得名，应名为色识、声识、香识、味识、触识。为什么六识是依根而不是依境得名呢？有五方面的原因：即依义、发义、属义、助义、如义。

一、依义：眼识依眼根而住，耳识依耳根而住，鼻识依鼻根而住，即依根处所，识依而住故。也就是说，我们的眼识、耳识、鼻识是依眼根、耳根、鼻根而产生作用。

二、发义：识由根所引发，而根的变化又会影响到识的认识作用。如近视眼、老花眼之类的生理变化，都会影响到眼识对世界的认识。

三、属义：识的种子始终相属于根。如眼识属于眼根，耳识属于耳根，两者的关系非常密切，彼此缺一不可。如果仅有根而没有识，比如死者，眼识是无法产生作用的；如果仅有识而没有根，比如盲人，眼识同样不能产生作用。

四、助义：根和识是互相影响的，根必须在识的协助下才能产生作用，识也必须建立在

根的基础上才能产生作用。一方面，当根发生变化时，识会受到影响；另一方面，当识产生病变时，根的认识也会受到影响。如精神病患者看到的世界，往往和常人看到的世界不同。

五、如义：根和识的性质是一样的，都属于有情。而六尘的境界，如色、声、香、味、触、法，则属于无情的境界。

六识因此五义而得名。其中，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识所依的根都是物质的，而第六意识所依的根则是精神的，依第七识意根而生起。

二、六识的体相

第二为自性行相门，《唯识三十论》曰：

了境为性相。

“了境”即了别境界，这一特征既是前六识的特征，也是前六识的体相。“性”是体性，为前六识的自证分；“相”是行相，是对相状产生的分别能力，为能缘的见分。

前六识的特点为了别。事实上，每个识都有了别功用，为什么唯独将前六识作为了别识呢？因为了别有粗了别和细了别之分，前六识具有粗了别的功用。六识依六根而了别色、声、香、味、触、法的境界，是我们所能感知的粗显境界。而第七识和第八识的了别却微细难知。

三、六识的伦理属性

第三为三性分别门，《唯识三十论》曰：

善不善俱非。

三性是佛法对不同行为属性的区分和定义。此处的“俱非”，是指非善非不善，即无记。所谓“善不善俱非”，就是说六识通于善、不善、无记三性。

第七识和第八识属于潜意识的范畴，其性质为无记，区别只是在于，前者为有覆无记，后者为无覆无记。前六识属于意识范畴，活动时有一系列心所与其相应，表现在行为上往往带有善恶倾向。

前六识中，第六识的活动共有五十一种心所与其相应，也就是一切心所都和意识相应。

若第六识与信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、勤、轻安、不放逸、舍、不害等善心所相应，将导致善的行为；而与无惭、无愧、嗔、忿、恨、覆、恼、嫉、悭、害等不善心所相应，将导致不善的行为。若既未与善心所相应，也未与不善心所相应，便是无记的行为。

虽然这些心所从理论上说只是第六识的助手，但在很多时候，第六意识并不总能当家做主，时常会大权旁落，成为被操纵的傀儡。在我们的心理活动中，嗔恨、我慢、嫉妒等烦恼都具有强大力量，正是它们左右并主宰着我们的生命。有些人贪心特别重，当贪心成为心灵主宰时，即使理智告诉他不能再贪，仍然身不由己。这也就是俗语所说的贪婪成性，佛教中称为“贪行者”。如果我们对不善心所听之任之，使它们在生命中形成主导力量，再想进行管束就很困难了。就像那些有权有势的下属，往往会利用手中实权架空主人。由此可见，现实世界的很多现象都是人类精神世界的映照。

我曾在法国梅村参加“世界和平宗教研讨会”，一行禅师有句话说得非常好——“世界和平始于人类内心的和平”，充分体现了佛教的思想精神。如果没有正见的观照，没有内心的和平，世界和平又从何而来？美国的“9·11事件”就是个沉痛教训，虽然他们建构了先进的导弹防御系统，却无法防范如此原始的攻击方式。所以说，若以武力相互防范，结果必然是防不胜防。真正行之有效的办法，是以慈悲心化解彼此的怨仇。因为第六识通于三性，所以我们才会产生善、不善和无记的行为。前五识也有善或不善的行为，但前五识的认识属于现量，这一过程非常短暂，所以它们的活动多是在意识引导下进行的。《八识规矩颂》的第一句就是“性境现量通三性”。“性境”是佛法讲到的三种境界之一，另外还有带质境和独影境。性境为前五识所缘的境界，为如实呈现的心灵影像。“现量”则类似直觉式的认识，当我们对事物作出判断或介入名言后，就不再是现量了。比如我们看到桌子并意识到这是桌子，就由现量进入了比量和非量的范畴。正因为前五识的所缘为性境，能缘为现量，所以本身没有能力主动行善或作恶，只是在意识支配下展开活动。因而在善恶行为上，第六意识属于主动的一方，前五识属于被动的一方。

那么，当意识在活动时，三性会不会同时发生？从心理活动到行为本身，能否同时具足善或不善的心理因素？关于这个问题也有两种不同观点，即三性俱转和不俱转。有的论师主张不俱转，即善恶心理总是有先后次第，不会同时产生；还有的论师主张三性可以俱转，因

为五识是多刹那俱生，所以善、不善和无记的行为可以同时发生。比如我们看到喜欢的东西产生盗心，但在此同时，可能又会因听到佛法生起惭愧之心。而眼睛的看与耳朵的听是同时进行的，由此引发的盗心和惭愧心也是同时生起的。心念非常复杂，时常处于矛盾之中。我们在生活中应该有这样的经验，有时我们虽然做的是好事，但也可能带着些许不良动机；有时虽然做的是坏事，但也可能掺杂着某些善意成分。以唯识宗正宗的思想而言，是主张三性俱转而非不可俱转。

在学习唯识的过程中，不应仅仅停留在理论上。每个问题都要落实到生活中去思考，对照自身心理状态来分析，只有在理解的基础上去接受，才能进一步信受奉行。

四、六识的相应心所

相应门在《唯识三十论》中所占的分量非常大，其中主要谈到两个问题，一是前六识与心所相应的情况，一是前六识与哪些受相应。这里虽然是说前六识，但侧重从第六识的角度来说。关于这部分内容，《唯识三十论》曰：

此心所遍行，别境、善、烦恼，随烦恼、不定，皆三受相应。

本论将心所分为六类五十一一种。本颂是关于六个大类的介绍。

一、遍行心所，共有五种，遍行于一切识的活动中。也就是说，任何识在任何时空的生起，都有其伴随左右。有情在三界九地的活动离不开它，为善为恶同样少不了它。这五种心所是有情的基本心理，心理学也都会说到。

二、别境心所，这类心所只在特定境界下生起活动。别境心所的所缘境有四，谓所乐境、决定境、曾习境、所观境。其活动范围通三界九地及善、恶、无记三性。

三、善心所，唯在善心中才能生起，是引发善行的心理活动，也是道德产生的基础。善心所的性质是安稳、清静，带来的结果是利益和安乐。

四、根本烦恼，属于生命中最根本的烦恼，也是其他烦恼产生的基础。烦恼心所的特征是扰乱、不安隐，带来的结果是衰损和痛苦。

五、随烦恼：随根本烦恼产生，共有二十种。其中又分小随烦恼十种、中随烦恼两种和

大随烦恼八种。这三种烦恼是根据它们各自的活动范围区分，大随烦恼的活动范围最大，其他以此类推。凡染污心所活动时，一定有大随烦恼与其相应；而中随的无惭无愧只和不善行相应；至于生气、恼恨、谄曲、自高自大等小随烦恼，只有在特定情况下才会生起。

六、不定心所，不同于前五位心所，没有办法把它归结为遍行、别境、善、烦恼的心所类型中，因而安立为不定心所。

第六识的生起有这五十一种心所与其相应，而前五识的生起只有三十四种心所与其相应，即遍行五、别境五、善十一、大随烦恼八、中随烦恼二，和根本烦恼中的贪、嗔、痴三种。

“三受”为苦受、乐受和舍受，又可开为苦受、乐受、忧受、喜受和舍受。从意识的角度来说，与苦、乐、舍三受皆能相应，这又涉及到三受是否俱转的问题。在我们的感受中，三受能否同时存在？或有先后次第？唯识宗对此也有两种不同观点：一说为三受不可同时并存，按照通常理解，快乐时一定不会痛苦，而痛苦时同样不会快乐；一说为三受可以同时并存，因为在人的情感中，往往是苦乐交加，悲喜交集。

下面，对心所进行具体解释。颂曰：

初遍行触等。

在六位心所中，第一类是五种遍行心所。关于这部分内容，在初能变时已介绍，此处不再重复。颂曰：

次别境谓欲、胜解、念、定、慧，所缘事不同。

其次为别境心所，这五种心所是在不同环境下产生，即“所缘事不同”。

一、欲：“以所乐境，希望为性，勤依为业。”（《成唯识论》卷五）欲的特点是希望，对自己喜爱的境界才能产生希望，而希望又促使我们去努力追求。佛法认为欲望有三性，并非一概否定。在佛法来看，欲望是善还是不善，主要看我们追求的是什么。如果希望止恶修善，希望利益一切众生，就是善法欲；如果希望损害他人，希望违法乱纪，就不是与善法相应的所欲了。善法欲能引发精进的修行，相反，不善法欲将导致不良乃至犯罪的行为。

二、胜解：“于决定境，印持为性，不可引转为业。”（《成唯识论》卷五）所谓胜解，

是坚定不移的信解。我们通过闻思形成了正确的人生观念，坚信学佛才是人生的究竟解脱之道，当这一信念在心中深深扎根之后，就不会轻易发生改变，即“不可引转为业”。这既要依理解的力量，更要依禅修的力量。在真正见道以前，必须经历“胜解行地”的过程，就是通过闻思修对佛法产生坚定不移的信解。胜解也通三性，并非都是善的，如法轮功信徒对李洪志的信仰也是胜解，那些极端的种族主义者也是基于对某种信念的胜解而甘愿赴汤蹈火。八正道为修学佛法的常道，其中又以正见为首，只有依正见建立的胜解，才能为人生指引正确方向。

三、念：“于曾习境，令心明记，不忘为性，定依为业。”（《成唯识论》卷五）念的所缘境，是我们曾经经历的境界。不断忆念这种境界使其铭记不忘，正是念的作用。念的修习，能帮助我们强化对某种境界的印象，同时增强这一心念的力量。每天念什么很重要，这意味着我们在强化什么念头，并以此主导生命。因此，我们应该树立并培养正念，从而生定发慧。

四、定：“于所观境，令心专注，不散为性，智依为业。”（《成唯识论》卷五）当我们将心专注于善所缘境时，能使其不再漂浮散乱。在小乘禅观中，不净观、数息观、念佛观等，都是在帮助我们对治昏沉散乱，训练心专注、稳定的能力，并由正念生起正定。定又能使内心变得简单、清净，是空性观修不可缺少的基础。

五、慧：“于所观境，简择为性，断疑为业。”（《成唯识论》卷五）慧，是对所缘境进行分别、简择的能力。慧有邪慧、正慧、世间慧、出世间慧等，作用各不相同。修学佛法，是要依正见引发正慧、出世间慧，由此断惑证真。如果接受的是邪知邪见，不仅会产生邪慧，更会将我们导向深渊。

若能在正确发心及正见指导下，这五种别境心理将成为导向解脱的重要力量。相反，若在邪知邪见的引导下，则会成为走向毁灭的增上缘。颂曰：

善谓信、惭、愧，无贪等三根，勤、安、不放逸，行舍及不害。

本颂是讨论善心所的内容。所谓善心所，是指它的自体能远离杂染，生起并成就一切世、出世间的利益和安乐。接下来，依颂文内容介绍善心所的差别。

一、信：“于实德能，深忍乐欲，心净为性，对治不信，乐善为业。”（《成唯识论》卷六）【HT】信实、信德、信能，是深信三宝的真实存在，深信三宝的万德庄严，深信皈依三宝可以断惑证真。如果我们对这一切认同并随喜，内心将被三宝功德净化，从而达到净心的效果。信能对治不信，同时也是引发世、出世间一切善行的心理基础。如果我们真切信仰三宝，自然能够依教奉行、止恶行善。

二、惭：“依自法力，崇重贤善为性。对治无惭，止息恶行为业。”（《成唯识论》卷六）也就是通常所说的羞耻之心，这正是人与禽兽的区别所在。自法力即我们身份和人格，意识到自己是人，是三宝弟子，便会对自己的不如法行为生起羞耻之心，是止息恶行、尊重圣贤的心理基础。惭对治无惭，止息自相续中一切不善行为的生起。

三、愧：“依世间力，轻拒暴恶为性，对治无愧，止息恶行为业。”（《成唯识论》卷六）愧，是羞耻之心。与惭不同在于，愧的生起因缘是外在的，是依世间力。所谓世间力，即世间道德及社会舆论，依此对暴恶行为生起羞耻之心，从而自觉抵制。愧，能对治无愧，达到止息恶行的结果。

“无贪等三根”即无贪、无嗔、无痴。佛法中，贪、嗔、痴被称为三毒，就是三种危害我们精神健康的毒品，也是一切恶法生起之因。反之，无贪等三种为三善根。

四、无贪：“于有有具，无著为性，对治贪著，作善为业。”（《成唯识论》卷六）其中，“有”是指欲界、色界、无色界三有，“有具”是指三有之因。无论是对三有之因还是三有之果，我们都不应贪著爱恋，否则就无法获得解脱。贪也是染著的表现，所以无贪是以“无著”为体性，它所对治的就是众生无始以来的我法二执，同时也是善法生起的基础。

五、无嗔：“于苦苦具，无恚为性，对治嗔恚，作善为业。”（《成唯识论》卷六）“苦”包括三苦、八苦及无量诸苦，“苦具”即痛苦之因。无嗔即没有嗔恚，对于一切痛苦及产生痛苦的环境都能泰然处之，它所对治的就是嗔恚，同时也是善法生长的土壤。

六、无痴：“于诸理事，明解为性，对治愚痴，作善为业。”（《成唯识论》卷六）无痴，是对世间的一切事相和实质，能够如实地认识和通达。无痴能对治愚痴，如果将愚痴比作黑暗，那么智慧就是光明。当光明出现时，黑暗将随之消失，两者不会同时存在。佛法非常重视如实智慧的作用，一切善法皆须在如实智慧的指导下才能成为佛果资粮，否则只能带

来人天善果而已。而佛法提倡的般若智慧，正是它区别于一切世间善法的关键。

七、勤：“于善恶品，修断事中，勇悍为性，对治懈怠，满善为业。”（《成唯识论》卷六）勤，也就是精进，是我们断恶修善过程中付出的努力。它的体性为勇悍，即通常所说的勇猛精进，一方面能对治懈怠，一方面能使我们所修的善法得以圆满。所以说，精进是圆满一切善法的动力。

八、安：“远离粗重，调畅身心，堪任为性。”（《成唯识论》卷六）安即轻安，属于禅定过程中出现的心理状态。粗重，指身心的粗重。禅修能不断克服粗重，达到身心轻安的效果。轻安的成就，对于进一步观修空性及弘法利生都有很大帮助。

九、不放逸：“精进三根，于所断修，防修为性，对治放逸，成满一切世、出世间善事为业。”（《成唯识论》卷六）这一心所主要是建立在精进及无贪、无嗔、无痴的基础上。因为所有烦恼都是放逸的结果，一旦放逸贪嗔痴等不善心所，烦恼将随之而来。所以在我们断恶修善的过程中，应对自己的心念及行为时时防护，从而有效对治放逸，成就世间、出世间一切善法。

十、行舍：“精进三根，令心平等，正直无功用住为性，对治掉举，静住为业。”（《成唯识论》卷六）行舍也是在修习禅定过程中出现的心理状态。行舍与不放逸同样，是以精进三根为基础。当我们的的心远离昏沉和掉举后，才能保持平衡，不举不沉。然后，于善所缘境中一类相续。久而久之，无须依靠任何作意力，就能任运安住于平衡、稳定的状态之中。行舍能对治掉举的心理。

十一、不害：“于诸有情，不为损恼，无嗔为性，能对治害，悲悯为业。”（《成唯识论》卷六）佛法提倡众生平等，因而对一切有情都不能加以损恼。不仅对人类如此，对一切动物亦应如此。这种平等是建立在无嗔的前提下，如果尚有嗔恨之心，总会有意无意地损恼有情，甚至将自己的快乐建立在别人痛苦之上。真正具有爱心的人，才能对有情生起无缘大慈和同体大悲之心，从而对治恼害心理。

所谓根本烦恼，是一切烦恼中最根本的烦恼，也是其他烦恼生起的基础，共有六种。颂曰：

烦恼谓贪、嗔，痴、慢、疑、恶见。

一、贪：“于有有具，染著为性，能障无贪，生苦为业。”（《成唯识论》卷六）贪和无贪的所缘境相同，都是“有”及“有具”，也就是三界及三界之因。但它们的性质却恰恰相反，无贪是以“无著为性”，而贪则是以“染著为性”。贪是对五欲六尘深深染著，当贪著现起时，就会障碍无贪。同时，贪欲、染著是生死轮回之本。世人所以活得很累，正是因为贪心所致。贪之而不可得，便产生种种痛苦。

二、嗔：“于苦苦具，憎恚为性，能障无嗔，不安隐性，恶行所依为业。”（《成唯识论》卷六）嗔，是对引发痛苦的逆境及产生逆境的因缘生起憎恚心理。嗔的表现形式很多，在随烦恼中分别安立为恚、恨、恼、嫉等。嗔障碍的是无嗔，从而使内心不得安宁，并引发各种不善行为的产生。嗔的过患极重，《佛垂般涅槃略说教诫经》云：“嗔恚之害，能破诸善法，坏好名闻，今世后世人不喜见。当知嗔心甚于猛火。常当防护，无令得入。劫功德贼，无过嗔恚。”《大智度论》卷十四云：“当观嗔恚，其咎最深。三毒之中，无重此者；九十八使中，此为最坚；诸心病中，第一难治。”所以说，千劫所为之功德，一嗔皆能毁。因此，我们应该观察嗔的种种过患，修习无嗔之行。

三、痴：“于诸理事，迷暗为性，能障无痴，一切杂染所依为业。”（《成唯识论》卷六）痴，是无知、无明、迷暗，看不清世间的一切真相，能障碍无漏智的生起，影响空性的契入。在揭示有情流转生死的十二因缘中，以无明为生死之本。无明，也是一切杂染生起的所依。由无明而有烦恼杂染、业杂染、生杂染。

四、慢：“恃己于他，高举为性，能障不慢，生苦为业。”（《成唯识论》卷六）慢是自高自大。在和他人的交往中，总以为自己比别人优越。慢又有卑慢、邪慢等不同表现形式，能障碍不慢的心理，也是痛苦产生的根源。

五、疑：“于诸谛理，犹豫为性，能障不疑，善品为业。”（《成唯识论》卷六）疑就是怀疑，所缘对象是三宝、四谛的真理。对于三宝、四谛无法生起信心，犹豫不决，从而障碍我们走向解脱。所以，疑是人生的根本烦恼。从另一个角度来说，疑也可以成为认识真理的增上缘。禅宗所说的“大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟”，就是通过对疑的一路追寻达到悟的目的。我们的固有观念有着太多问题，遗憾的是，我们早就习以为常，不以为意。这就需要从“疑”入手，对人生问题一一进行审视。通过“疑”，使我们走出生命误区，走向究

竟真理。

六、恶见：“于诸谛理，颠倒推度，染慧为性，能障善见，招苦为业。”（《成唯识论》卷六）恶见是相对正见而言，即对宇宙人生的错误认识。恶见的特点为颠倒推度，是错误的推理和观察，所获得的结果也与事实完全相反。恶见也属于慧的范畴，但却是染污的慧、邪见的慧。恶见能障碍正见生起，并引发烦恼、痛苦。恶见又分为身见、边见、邪见、见取见和戒禁取见五种。身见是执身为我，边见是执此为断为常，邪见是拨无因果或否定三宝，见取见是执著于自己的错误知见，戒禁取见是误以为持某些戒律能够解脱，如印度外道所持的牛戒、狗戒等等。

随烦恼是依止根本烦恼而起，共二十种，又分小随、中随和大随，主要根据它们的活动范围来界定。《唯识三十论》曰：

随烦恼谓忿，恨、覆、恼、嫉、慳，诳、谄与害、憍，无惭及无愧，掉举与昏沉，不信并懈怠，放逸及失念，散乱不正知。

其中，小随烦恼为十种。

一、忿：“依对现前不饶益境，愤发为性，能障不忿，执杖为业。”（《成唯识论》卷六）当我们面对他人的侮辱、伤害等种种逆境之时，愤怒油然而生，从而表现出暴恶的行为。这在生活中经常会发生，有时甚至一言不合就会拔刀相向。忿是属于嗔恚的范畴，如果能断除嗔恚，自然就没有忿的心理。

二、恨：“由忿为先，怀恶不舍，结冤为性，能障不恨，热恼为业。”（《成唯识论》卷六）恨是在忿的前提下产生，当忿导致的暴恶行为结束后，往往会将怨毒情绪埋藏在内心，所谓“君子报仇，十年不晚”。所以说，恨是以“结冤为性”，使我们的内心燃烧起仇恨的烈火，从而耿耿于怀，陷入热恼之中。

三、覆：“于自作罪，恐失利誉，隐藏为性，能障不覆，悔恼为业。”（《成唯识论》卷六）覆就是覆藏，当我们作恶之后，因为害怕别人知道，害怕因此影响自己的名誉和利益，想方设法地隐瞒事实真相。按照佛教的戒律，一旦出现不如法的行为，须在大众面前发露忏悔。覆所障碍的正是悔，但瞒得了别人却瞒不了自己，这份罪恶感会始终停留在我们心中，形成一个挥之不去的阴影。所以，佛法非常重视忏悔，忏悔则清净，忏悔则安乐。

四、恼：“忿恨为先，追触暴热，狠戾为性，能障不恼，蛆螫为业。”（《成唯识论》卷六）恼与忿、恨同样，也是属于嗔的范畴。当忿转为仇恨的种子并埋藏于内心之后，会使我们不断追忆往昔情形，由此生起狠戾之心。恼所障碍的正是恼，这种情绪会蛇蝎般啃噬着心灵，使我们的内心变得伤痕累累。

五、嫉：“徇自名利，不耐他荣，妒忌为性，能障不嫉，忧戚为业。”（《成唯识论》卷六）嫉妒也是我们经常所犯的过错。所谓徇，是沉溺于名利而不惜成为其牺牲品，即庄子所说的“危身弃生以殉物”。过分在乎名利，就无法忍受他人的荣耀和成就，因此产生嫉妒。嫉妒障碍的是不嫉，仍属于嗔的范畴。在很多时候，烦恼都是自己想出来的。如果能换一种想法，可能就心开意解了。

六、悭：“耽著财法，不能慧舍，秘吝为性，能障不悭，鄙畜为业。”（《成唯识论》卷六）悭就是悭贪吝啬，是贪心所的另一表现方式。因为过分贪著财富而不愿布施，不愿尽己所能帮助他人。悭贪障碍的是不悭贪，并因之想方设法地储蓄财物，成为悭贪成性的吝啬鬼。

七、诳：“为获利誉，矫现有德，诡诈为性，能障不诳，邪命为业。”（《成唯识论》卷六）诳是欺骗性的行为，为获得名闻利养，没有道德却伪装出有道德的样子，没有修行却伪装出有修行的样子，从而达到自己不可告人的目的。诳所障碍的是不诳，并且能引发邪命的行为。

八、谄：“为罔他故，矫设异仪，险曲为性，能障不谄，教诲为业。”（《成唯识论》卷六）谄，即通常所说的阿谀奉承。为达到个人目的，将自己伪装成忠心耿耿的样子，以便博得他人好感。谄所障碍的是不谄，因不以真实面目示人，故无法获得真正的教诲。

九、害：“于诸有情，心无悲悯，损恼为性，能障不害，逼恼为业。”（《成唯识论》卷六）害就是损害，因为对一切众生没有慈悲怜悯之心，所以毫不留情地损害他人利益。害也是嗔心所的表现方式之一，能障碍不害，使有情遭受逼迫损恼。

十、憍：“于自盛事，深生染著，醉傲为性，能障不憍，染依为业。”（《成唯识论》卷六）憍就是骄傲自大，对自己的长处深生染著，恃才傲物。憍所障碍的是不憍，人一旦被憍心所主宰，就会目中无人，为所欲为，从而引发种种杂染心理。

中随烦恼为无惭、无愧两种。

十一、无惭：“不顾自法，轻拒贤善为性，能障碍惭，生长恶行为业。”（《成唯识论》卷六）无惭就是没有羞耻之心，既不顾及自己的身份人格，也不接受道德准则的约束，对圣贤之教及美德善行全不放在心上。无惭障碍的是惭，是恶行生长的基础。前些年流行一时的“我是流氓，我怕谁”，即为无惭的典型，亦反映出当今社会的堕落倾向。

十二、无愧：“不顾世间，崇重暴恶为性，能障碍愧，生长恶行为业。”（《成唯识论》卷六）和无惭不同，无愧是不顾世间道德和法律，一味推崇粗暴恶行。无愧所障碍的愧，同样是恶行生长的基础。无惭、无愧两种都是没有羞耻心的表现。

大随烦恼共有八种，关于这部分内容，在二能变中已经作了说明，此处不再重复。

最后，还有悔、眠、寻、伺四种不定心所，《唯识三十论》曰：

不定谓悔、眠，寻、伺二各二。

一、悔：“悔谓恶作，恶所作业，追悔为性，障止为业。”（《成唯识论》卷七）悔就是对以往的行为产生追悔。悔的前提是恶作，即厌恶自己的所作所为。由于厌恶，而有追悔心理的产生。厌恶和悔具有因果关系，厌恶是因，悔是果。因此，有些论典称悔为恶作。悔通善与不善。若是我们对曾经犯下的不善行产生悔意，就是向善的表现。但在某些情况，虽然我们做的是好事，却在无意中帮助了自己的仇敌，也会后悔莫及，这显然与善法不相应了。所以说，悔可以有不同倾向，当对恶事追悔时为善行，而对善事追悔时又是恶行。

二、眠：“令身不自在，昧略为性，障观为性。”（《成唯识论》卷七）睡眠就像一种麻醉剂，当我们被睡意缠绕时，所有机能都无法正常运转，不但行动格外迟缓，心灵的分别能力也极其微弱。我们或许会有这样的经验，有时在睡意朦胧中虽然想到要起来，可身体却不听指挥。所以，睡眠能令我们的心不得自在，令识的分别能力受到影响，从而障碍观修。当然，适当的睡眠也是调节疲劳、休养身心的基本方式，对每个人都是必不可少的。睡眠也通三性，《阿毗达磨发智论》卷二云：“睡眠当言善耶，不善耶，无记耶？答：睡眠应言或善，或不善，或无记。云何善？谓善心睡眠，惛微而转，心昧略性。云何不善？谓不善心睡眠，惛微而转，心昧略性。云何无记？谓无记心睡眠，惛微而转，心昧略性。”睡眠是善、

不善、无记，关键在于我们带着什么心睡眠，带着善心睡眠就是善，带着不善心睡眠就是不善。因此，修行者应以善心、光明想入睡，勿令睡眠成为增长放逸之因。

三、寻、伺：“寻谓寻求，令心匆遽于意言境粗转为性。伺谓伺察，令心匆遽于意言境细转为性。此二俱以安不安住身心分位所依为业。”（《成唯识论》卷七）寻是寻求，指意识于名言境界产生粗的分别造作；伺是伺察，指意识于名言境界产生细的分别造作。从作用上说，寻伺的结果能令身心安或不安。寻伺是思心所和慧心所的表现，离此没有独立的自体。在佛教中，不论大小乘，皆依寻、伺之有无，而将三界分成有寻有伺地（指欲界及色界初禅天）、无寻有伺地（指初禅天之上、二禅天之下的中间天）、无寻无伺地（指二禅天以上至无色界）三所依地，以此说明有无寻伺与人生的关系。

“二各二”是说，这四种心所既通染也通净。虽然通染，但并不像烦恼心所那样，本身就是染污的；虽然通净，也不像善心所那样，本质就是清净的。正因为它们具有摇摆不定的特点，故名不定心所。

五、六识的所依

所依门是探讨前六识生起的依止，关于这部分内容，《唯识三十论》曰：

依止根本识。

“初能变”没有谈到所依门，因为阿赖耶识是生命的果报体，重点在于被别人所依。就像在一个家庭中，父亲长是全家人的所依，但妻子、儿女也是他的生活乐趣和精神寄托。一方面，他为家庭提供生存保障；一方面，家庭又是他工作赚钱的动力。虽然依赖是相互的，但其中仍有主次之分。前六识生起的依赖主要有三方面：因缘依、增上缘依、等无间缘依。

因缘依主要指亲因缘，也就是种子。第八识包括两个层面，一为种子赖耶，一为现行赖耶。种子赖耶是一切识生起的亲因缘，但种子也不能离开现行赖耶，否则就无处保存。因为一切心识的生起都来自阿赖耶识储存的生命经验。首先由阿赖耶识投胎形成生命体，心法和色法才能随之生起。一旦阿赖耶识离开身体之后，色身便由有情转为无情，前六识自然也就无法展开活动。所以说，前六识是以第八识为根本所依。

六、前五识的活动情况

关于前五识的活动，《唯识三十论》曰：

五识随缘现，或俱或不俱，如涛波依水。

诸识的生起因缘

此处重点讨论了前五识的生起。前五识的生起需要哪些条件参与呢？《八识规矩颂》中，将此总结为“九缘七八好相邻”。也就是说，眼识要九种缘才能生起，耳识要八种缘才能生起，鼻、舌、身识要七种缘才能生起。

那么，眼识生起所需要的九种条件分别是什么呢？首先是明，也就是光线；其次是空，也就是空间和距离；第三是作意，否则就会视而不见；第四是眼根；第五是所缘境；第六是眼识的种子；第七是意识的参与，即分别依，意识中的“五俱意识”是和前五识同时生起的，否则无法对认识对象作出判断；第八是染净依，也就是末那识的作用，我们观察任何物体时，都包含着第七识对它的影响，并由此产生杂染心理；第九是根本依，也就是第八识。这九种缘是眼识生起的前提，缺乏其中任何一种，眼识就无法产生作用。

耳识的生起需要八种条件，比眼识的九缘少了“明”，因为声音的传递不需要光线。而鼻识、舌识、身识的生起则需要七种缘，又少了“空”，因为这三种需要接触境界才能生起。五根对世界的认识是不同的，所以在《八识规矩颂》中，接着又以“合三离二观尘世”作为补充说明。也就是说，鼻、舌、身三识必须直接接触对象才能感知，而眼识和耳识则要保持一定距离才能感知。

在通常的观念中，往往认为对世界的认识来自感官。事实上，真正起决定作用的却是我们的心灵，这就是《八识规矩颂》所说的“愚者难分识与根”。

和前五识同样，第六、第七、第八诸识也是随缘而起，否则就不符合佛法的缘起观了。其中，第六识的生起需要五种缘：第一是作意，第二是种子，第三是所缘境，第四是染净依，第五是根本依。第七识的生起需要三种缘：第一是种子；第二是现行赖耶，此为第七识生起的不共俱有因，即颂文所说的“依彼转缘彼”；第三是作意。而第八识的生起需要四种缘：第一是种子；第二是作意；第三是末那识，它与第八识是互为依止的；第四是所缘境。第七

识之所以只有三种缘，因为它的所缘和所依都是第八识，而第八识的所缘境为种子、根身和器界。

诸识是否同时生起

前五识的活动需要不同条件，那它们能否同时生起呢？

在我们吃饭时，眼睛会看见饭菜，鼻子会闻到香味，舌头会尝到味道，耳朵会听到吃饭发出的声音，身体在进食并消化，五种识都同时现起。而在我们睡觉时，前五识基本不产生作用，意识也只是在梦中才产生作用，如果睡得很沉，意识活动也基本停止了。

当识产生活动时，会有很多心理活动在配合。当我们看到喜爱的境界，可能生起贪心；当我们听到庄严的佛号，又可能生起正念。心所随时都在依五识展开活动，其中有些是普通心理，如触、作意、受、想、识五种遍行，在任何情况下都会产生作用；而某些心所只有在部分情况下才产生作用；另一些则涉及特殊情形，如贪、嗔、痴等不善的情绪，或慈悲、惭愧等善的情感。

因为有众多心所参与，所以我们的心理活动极为复杂。如果没有正确的观照，看到喜欢的就起贪，看到不好的就起嗔，内心将被烦恼左右而躁动不安。这就需要平时修养有素，时时提起正念。如果我们有平常心，无论面对顺境还是逆境，才能如如不动。否则由触而有受，接着就是爱取有，从而流转生死不能自拔。我们都以为，生死关头只是在临死的那一刹。事实上，把握生死就在现实生活的当下。当我们接触环境时，是走向沉沦还是走向觉悟？是进入生死的状态还是进入解脱的状态？我们不必关心死后去向，现在能做得了主，将来也一定能做得了主，反之也是同样。所以我们要了解心的现象，禅宗主张“明心见性”，如果对心理活动没有基本了解，对善和不善的心态缺乏判断，又如何见性？所以，无论修习什么法门，最好懂得一些法相，了解自身的心理特征，在修行过程中才不容易进入误区。

心灵的海洋

“如涛波依水”是形容心理活动像波涛般起伏不定。在第八阿赖耶识中，储藏着我们无始以来的生命经验，浩瀚有如大海。

正如《楞伽经》卷一所言：“藏识海常住，境界风所动，种种诸识浪，腾跃而转生。”“藏

识”即第八识，“常住”是说它始终处于相似相续的状态，但随着境界的变化，随着业风的力量，随着前七识的活动，藏识的海洋就会波涛汹涌。就像大海一样，东海有风，浪随之而起；南海有风，浪亦随之而起。风大浪也大，风小浪也小。境风越大，内心活动往往就越强烈，反之亦然。“境界”又有外境和内境之分，当我们处于回忆时，虽未接触外境，但记忆中留存的影像同样影响到内心活动。如果是愉快的回忆，会使我们忍不住会心一笑；如果是痛苦的回忆，又会使我们陷入烦恼之中，可见回忆也是一种境界。前五识皆向外转，必须有外境的参与才能发生作用。惟有意识为内外能转，面对外境能产生作用，不面对外境亦能产生作用；清醒时能产生作用，睡眠时亦能产生作用。

意识的生起是以第八阿赖耶识为所依，而第八识的活动特点是“恒转如暴流”。经典中，时常以流水比喻心识活动，因为流水不常不断、相似相续，而缘起所呈现的精神状态也具备了这一特点。关于流水的比喻，《楞严经》、《密严经》和《解深密经》中都有大量说明。在《解深密经》“心意识相品”中，形容前五识为“大暴流”，“若有一浪生缘现前，唯一浪转；若二若多浪生缘现前，有多浪转”。有产生一浪的因缘出现，就掀起一重浪潮，有产生多浪的因缘出现，就会一浪接着一浪掀起。

虽然海中的波涛时起时灭，但大海却永远存在。在八识中，第八识是作为生命载体在执持色身，一旦发生间断，有情就会变成无情。而第七识一旦发生间断，我们就会由凡夫成为圣贤。所以，第七识和第八识为恒时转，从而构成精神世界的浩瀚大海。阿赖耶识中储藏有无始以来的生命经验，有些潜藏得很深，有些潜藏得较浅；有些经常能得到表现，有些根本没机会得到表现。这也正像大海，当海面波涛汹涌时，海洋深处却往往是平静的。弗洛伊德将意识喻为海洋中的冰山，我们能意识到的，只是显露在外的那一小部分。尽管我们每天都在妄想纷飞，但相对于藏识海洋而言，仅仅是其中的几片浪花。

七、意识的活动情况

关于意识的活动情况，《唯识三十论》曰：

意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。

所谓“常现起”，是说意识时常处于活动状态。与第六识的活动相比，前五识的活动为少时转。因为前五识生起所需的条件较多，而条件越多就越不容易产生活动。同样是旅游，出国旅游所需条件甚多，所以实现机会较少；国内旅游所需条件较少，所以实现机会就会增加；如果仅仅是在附近散散步，随时都可以实现，因为它几乎不需要任何条件。同样的道理，意识生起只需五个条件，所以它的活动比前五识更频繁。

此外，前五识的活动是现量，属于自性分别，而我们对任何事物所作的思考、判断都属于意识的范畴。在精神领域的形成中，意识起着主导作用。但意识也不是恒常生起，在一些非常特殊的情况下，它的活动也会出现暂停。那么它在怎样几种情况下不产生活动呢？就是颂文所说的“除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝”。

一、无想天：又作无想有情天、无想众生天、福德天。色界天之一，为修无想定所感的异熟果报。生此天者，念想灭尽，仅存色身及不相应行蕴，所以称为无想天。此天为外道婆罗门的最高涅槃处，亦为异生凡夫以“出离想”作意，修无想定所感得的异熟果报，称为无想果，或无想异熟。关于此天的位置，有部与经部摄于四禅广果天，上座部则于广果天之上别立无想天一处。此天众生身长五百由旬，寿命五百大劫。但寿终之时，却会再生念想而堕欲界。

二、无想定：由厌离“想”而向往“无想”，依此修行，使心、心法灭尽的定为无想定。能于定中使意识心、心所活动全部停止，以求证得无想果，与灭尽定并称二无心定。此定为凡夫及外道所修，他们认为色界第四禅无想天的果报为真悟境而修习之。无想定属心不相应行法，可在五百大劫内得灭心和心所。

三、灭尽定：又作灭受想定、灭尽三昧。即灭尽心、心所而住于无心位之定，与无想定并称二无心定。区别在于，无想定为异生凡夫所得，此定为圣者所得。因为无想定仅灭前六识心、心所，形成凡夫心理基础的末那识尚在，而灭尽定则前七心、心所皆灭也。

四、睡眠：此处所指为深沉的睡眠，因浅睡为五十一心所之一，属于一种心理状态。而在极重的睡眠中，心理活动都已停止，为第六意识的睡眠位。

五、闷绝：根据印度的说法，人体有很多特殊的关键部位，相当于国人所说的穴位。只要点击那些部位，就会使人进入昏迷状态，类似武侠小说描述的点穴。这样的情况，佛经中

也有记载。此外，当人处于极度兴奋和恐吓状态时，生命系统会被这种强烈的情绪干扰乃至摧毁，就像电器发生短路那样。在《瑜伽师地论》“五识身相应品”的意识部分中，对生命呈现的各种状态都有详尽阐述，及如何从心理活动的特征去理解这些现象。

三能变的内容，就介绍到此。

第五节 正辨唯识

《唯识三十论》的第二部分为“正辨唯识”，这也是唯识学的核心内容，即成立诸法唯识。

唯识所说的“识”，在佛教中有不同名称。早期的《阿含经》及相关论典中，心、意、识三个概念往往是通用的，如《大乘毗婆沙论》云：“心意识，名异义一。”也就是说，三者虽然名称不同，内涵却是相同的。在唯识学中，心意识的内涵有时是相通的，有时又有着特定对象。通常，心是指第八阿赖耶识，意是指第七末那识，识是指前六识。

唯识典籍中，经常出现“三界唯心，万法唯识”及“若人欲了知，三世一切佛；应观法界性，一切唯心造”之类的偈颂，为什么唯识宗强调的是“唯识”，而非“唯心”呢？因为唯识典籍中，更多使用了“识”的概念。另外，佛教所说的唯心和哲学所说的唯心也有差异，尤其是唯识宗所说的唯识，更突出了缘起的特点。前面介绍过，眼识九缘生，耳识八缘生，鼻舌身七缘生，而意识、末那识和阿赖耶识也都是缘起的。以缘起的识作为万法生起之因，显然不同于哲学所说的第一性。因为第一性具有两个特点：一是不依赖任何条件就可独立存在，二是能派生他物而不被他物派生。或以上帝作为第一因，由上帝创造世间万物。但佛教是以缘起揭示了世间万物相互依存的关系，没有任何事物是独存的，皆须依赖其他事物存在，所谓“诸法因缘生，诸法因缘灭”。如果我们承认世界有第一因，就不符合缘起的法则。

识的变现

唯识所要显示的，是唯识所变之理。即我们认识的一切境界，都是由各自的识所变现。或者说，我们认识的对象没有离开我们的认识。但这并不是说世上的一切都是我们变的，如果这样的话，当我们离开这个世界时，世界就不存在了么？那就不是唯识而是唯我论了。

既然说到唯识所变，或许有人会说：我想拥有电脑就能变出电脑吗？或者我们想将西园

寺变到山上，可以尽情享受山林野趣，行不行呢？这样的理解可能是受了魔术影响，也是不对的。关于这个问题，太虚大师以“因缘所生，唯识所变”八个字作了总结。也就是说，唯识所变必须是建立在因缘的基础上，不可能无中生有。

唯识所变分为因能变与果能变两种。早期的唯识学侧重谈因能变，唯第八识为能变之因，八识的现行要以第八识的种子为基础。而唯识宗发展到后期，尤其是世亲菩萨之后，开始强调果能变的思想。其实这一思想在《解深密经》中就已出现，如“我说诸识所缘，唯识所现”，只是世亲菩萨在《唯识三十论》中将此明朗化了。虽然果能变强调的是每个识都能变，都能在现行时变现出相见二分，但每个识的能变都不能离开因能变，并以因能变为基础。所以说，两种思想的着重点虽不同，却并不矛盾，而是相辅相成的。

无我唯识

关于正辨唯识的内容，《唯识三十论》曰：

是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。

“是诸识转变，分别所分别”表达的思想，在《唯识三十论》的总标部分已经提到，即“彼依识所变，此能变唯三”，此处再作进一步说明。

“诸识”是指八识及五十一心所。心所和心王所缘的境界不同，每种心所在活动时都会呈现出相应的相分，如触、作意、贪、嗔等等。同时，每个识和心所也都有自证分，并由此呈现出分别及所分别。分别是能认识的作用，所分别则是认识的境界。自证分即自体，而见分和相分是用，用不离体。既然见分和相分是识所变现的，那它也就没有离开识。

事实上，已经有越来越多的人开始认识到，我们对世界的认识来自心的作用。早期西方哲学关心宇宙本体，认为世界是纯客观的。随着人类对世界考察的深入，逐渐发现心理在认识外境时所起的作用，于是西方哲学逐渐转向认识问题的研究。佛法早就告诉我们，在世界的一切现象中，心具有主导的作用。但佛法并不是像唯心主义哲学那样将心的作用极端化，事实上，它对心物关系的说明非常客观。既认识到心灵的独特作用，又不否定境界对心的影响，不否定彼此间相互缘起的关系。

“由此彼皆无”是说，除了每个识的自证分所变现见分、相分之外，并没有另外的实我

和实法。“彼”是指凡夫执著的我相和法相，即独立于认识之外的真实境界。唯识宗认为，有的只是见分和相分，此外别无其他，“故一切唯识”。

第六节 解答疑难

唯识之理不仅和一般宗教哲学的认识迥然不同，更和人们的所谓常识相距甚远，这无疑会阻碍人们对唯识思想的接受。论主为了消除外人疑惑，特于本论设立解答疑难的部分，从另一个角度来成立唯识。

一、心识生起难

由一切种识，如是如是变，以展转力故，彼彼分别生。

这个偈颂要回答什么问题呢？

唯识无境，但心法的生起必须有外境，即所缘缘。如果唯识宗不承认外境，那么识的生起不就缺乏所缘缘了吗？比如说，必须看到这个茶杯，才能生起有关茶杯的认识。如果没有外境，心法又是怎么生起的呢？唯识家对此的回答是：“由一切种识，如是如是变。”心法的生起要依赖于因缘、增上缘、所缘缘和次第缘。首先是亲因缘，条件有亲有疏，一般来说，亲的是因，疏的是缘。当因缘和其他缘在一起时，因缘就是最亲的条件，增上缘则是辅助条件。因缘在唯识宗具有特定的内涵，就是种子和现行的关系。种子生现行时，种子为现行的亲因缘；现行熏种子时，现行又转而成为种子的亲因缘。所以，从哲学角度来说，唯识应属于多元论，因为八识及三性诸法都有各自的自体。但我们要知道，唯识所说的自性和中观所破的自性是不同的。唯识处处讲自性，而中观处处讲无自性，那么唯识与中观是截然对立的吗？事实上，此自性非彼自性。唯识宗所讲的自性是事物的自体，即此物简别于他物的特征，如水以湿为性，火以暖为性。而中观所破的自性，是独存而不变的自性。

“由一切种识”的一切种，是第八阿赖耶识。之所以在“识”之前加上“种”，是侧重从种子的角度来谈，因为种子是万法生起的因缘。如果说阿赖耶识是体，种子就是它的用。我们说种识，就是“摄用归体”；如果强调种子的作用，就是“依体起用”。

“如是”有众多和不断之义，而“如是如是变”则说明，精神活动及各种现象的生起皆

由种子在如是变化。如果阿赖耶识没有种子的话，一切精神活动都不会产生，我们将无法思维、学习乃至说话。任何知识都是思维活动的结果，而思维活动离不开种子。我现在为你们讲解唯识，属于“种子生现行”的过程。作为你们的疏所缘缘，我说话的影像会投射到你们的认识上，而在你们的认识上自然显现出相似的相分影像。你们现在学习唯识，就播下了唯识的种子，然后在你们的思维和语言中就会出现唯识的概念。

“以展转力故”的“展转”，是指种子现行后的现行识，也就是它所呈现的见分和相分。唯识虽然没有外境，但在我们每个人的世界中还是有见分和相分。不但有见分和相分，还会将这见分和相分执以为我，执以为法。而这见分、相分和我执、法执就是种子生起的依赖。比如我们在梦中见到老虎而惊慌失措，老虎虽然是自己变现的，却能令我们惊慌失措，说明这老虎对我们还是能产生作用的。又如我们在梦中见到金钱，还是会生起贪心，说明的也是这个道理。所以，心理活动不需依赖外境就能独立完成，因为现行识的见分和相分可作为种子生起的增上缘。

“彼彼分别生”的“彼彼”为众多义，“分别”指的是“识”，因为识是以分别为特征。第六意识具有内转的作用，无须依赖外境就能完成。所以说，即使在没有面对外境时，我们一样可以独自冥想，思绪万千。

二、生死相续难

由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。

这个偈颂认为，有情的生死是因为起惑造业，而起惑造业有相应的对象和外境。我们对什么感到迷惑？如果没有外境，起感应不能成立。造业也是同样，以杀生为例，如果没有外境的话，我们杀了什么？造业也应不能成立。但没有起惑造业的话，有情的生死相续又怎么建立呢？这个偈颂所要解答的，也是一个非常尖锐的问题。

有情的生死相续主要是两种习气构成。习气由种子熏习而来，即意识在思维活动过程中残留的痕迹。在我们生命中有两类种子，其中，等流种子相当于质料因，异熟种子相当于动力因。由此分别熏习成异熟习气和等流习气，又名业习气和二取习气。

二取为能取和所取，也就是能认识和所认识。能认识的是见分，所认识的是相分。二取

习气是能认识和所认识的一切法生起之因，也就是八识三性。那么，宇宙万法是否都由我们的种子所生？事实上，每个人所说的宇宙万法，只是自己认识中的世界。我所说的是我认识的，你们所说的是你们认识的。我的能认识和所认识，就是我的宇宙万法。你们的世界，并非我的唯识所变，十方世界更非我的唯识所变。

众生的妄识各个不同，有些人心念力量极大，有些人心念力量很小。其实，蚊子、苍蝇也有八识五十一心所，但和我们的八识五十一心所力量不同，和佛菩萨更不同，这是不同生命素质决定的。同样是人，每个人认识的世界却存在差异，这就取决于各自的认识及生命中潜藏的种子。

种子是生命延续的亲因缘。佛教中，通常是以十二因缘说明有情生命延续的规律，也叫“十二有支”。关于十二因缘，唯识宗是以二世一重因果进行分析，不同于有部所说的三世二重因果。所谓三世，即过去、现在、未来；而二世或是过去和现在，或是现在和未来。

唯识宗又将十二因缘分为能引、所引和能生、所生四个部分：无明、行是能引支，识、名色、六入、触、受是所引支，爱、取、有是能生支，生、老死是所生果。

第一支为无明，是和前七识相应的痴心所，在第七识的意义上属于不共无明。凡夫的生命始终处于无明状态中，不论行善还是作恶，皆不例外。只有在见道后，才能打破无明状态。而在此之前，无明和第七识的相应从未间断，即《摄大乘论·所知依分》所说的“俱行一切分，为不共无明”。无明也和前六识及其他烦恼相应，使我们造业并熏习成业种子，这就是行支。而识、名色、六入、触、受，指的是五种名言种子，是无始以来熏习而成。从业种子和名言种子到生死流转，还需要爱取有的力量。以爱取有为土壤，业种子和名言种子才能得以生长。爱和取的区别在于，爱是下等的贪，而取是上等的贪，因为有爱才想要占有它、获取它。也只有在爱取的滋润下，业种子和名言种子才会导致有情的生死相续，所以爱取有是能生支。唯识宗认为，有了现在的无明等因缘，才有未来的生和老死。而十二因缘中的无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有十支都是因，只有生和老死两支才是果。这便是两世一重因果。

“前异熟既尽，复生余异熟”是说，一期生命结束了，接着又导致下一生。如此生生不已，永远没有间断。在生命延续的过程中，业种子和名言种子的作用是不同的。前者有寿尽

相，作用是有限的；后者没有寿尽相，作用是无限的。业种子又有共业、不共业及引业、满业之分，决定了一期生命的长短及健康状况等等。一期生命形式结束，旧有的业种子不再发生作用。新的业种子和业缘又继续成熟，招感下期生命的果报体。正是不同的业种子，推动我们不断地生天或做人，在六道生生不息地流转，所谓“业力无尽、生死无穷”。那么，我们是否要将业力偿还干净之后才能了生死呢？如果那样的话，我们恐怕永远无法从生死中解脱。十二因缘中，爱取有是重要的一环，如果没有它们作为土壤，即使业种子还存在，却无法继续产生作用。所以说，断除爱取有的力量，是修行中需要把握的关键所在。

三、唯识所困难

那么，唯识的成立有没有经教为依据呢？

唯识论师对此的回答是：教证虽多，兹且引六经，以四个比量而证成之。在所引的六部经典中，第一是《十地经》，即《华严经·十地品》，经曰：“若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。”说明十方三世一切佛的成就，及十法界的有情都是唯心所造。第二是《解深密经》，经曰“识所缘唯识所现”，说明识所缘的一切对象都是唯识变现的。第三是《楞伽经》，经曰“诸法皆不离心”，说明一切法都没有离开我们的心。第四是《无垢称经》（即《维摩经》异译），经曰“有情随心垢净”，也就是我们非常熟悉的“心净则国土净”。众生心中充满污垢，因而招感五浊恶世；而佛菩萨心中清净无染，因此成就净土庄严。第五是《阿毗达摩经》，经曰“菩萨成就四智，能随悟入唯识无境等”，无境就是没有心外的实我和实法，当菩萨成就四种智慧之后，就能悟入诸法唯识的境界。第六是《厚严经》，也就是《大乘密严经》，经曰“心意识所缘，皆非离自性，故我说一切，惟有识无余”，说明心意识所缘的对象都没有离开识。

类似内容在经典中还有很多，这儿列举的只是一些代表性的经文。此外，还有四个比量：

第一是“极成眼识定不亲缘离自色境，五识随一摄故，如余四识”。

第二是“极成意识定不亲缘离自诸法，了别性故，如眼等识”。

以上二量说明，无论是眼识还是意识，都不会去缘认识以外的色境。玄奘大师提出的“真唯识量”也是建立在这一基础上，即前五识不会去缘五识以外的色声香味触法，意识也不会

去缘意识以外的诸法。

第三是“六识亲所缘定不离六识，能所缘中随一摄故，如能缘”。

第四是“六识亲所缘定不离六识，所缘法故，如相应法”。

以上二量说明的道理和前面是一致的，前者是不缘识以外的境，后者所缘境不离能认识的心。而能认识和所认识是一体的，既然是所认识的对象，一定没有离开能认识的心。

正因为如此，所以玄奘三藏依此论意，立一比量云：“真故极成色不离眼识，自许初三摄，眼所不摄故，犹如眼识。”“初三”指的是六根、六尘、六识前面的三种，也就是眼根、色尘、眼识，“眼所不摄”指的是眼识而非眼根。也就是说，一切色境都没有离开我们的眼识，而不是眼根的作用。根据这一比量界定，一切现象皆唯识所现。

四、世事乖宗难

在通常的理解中，以为“诸法唯识”似乎就意味着，可以随着各人的心念，想变现什么就变现什么。因此就存在这样的疑问：泰山为什么一定要在山东？月亮为什么一定要到十五才圆？既然唯识所现，应该想在何处见到泰山就能在何处见到，也应该想在何时见到月圆就能在何时见到月圆。如其不然，就说明还是有心外的实境，有客观存在的物体。

还有一个问题是，唯识宗说每个人所认识的都是自己的世界。按照这个理论，各自见到的世界应该不同才是。事实上，很多事物在我们的眼中都呈现着相同的外观和特征，这就是“有情不决定难”。

其实，唯识的重点并非否定我们个人以外的世界，而是说明，我们认识的世界是由我们的认识所决定。离开我们的认识，外境的存在对我们来说毫无意义。不论世界有多大，境界有多少，我们认识的，终究还是局限于自己所能认识的境界。离开这个范畴，宇宙多大对我们并无意义，和我们的解脱更无关系。因为我们的烦恼和快乐都源于自身认识的范畴，而非尚未认识的领域。

针对外人所提出的问题，论主在这里通过几个比喻回答。

首先以梦境作为说明。如果说外境不实就不应有时间、地点，但我们在梦中所见景象同样有时间和地点，也同样能发生作用，使我们为之惊恐或为之欢喜。可见，时间、地点并不

能说明外境实有。

其次是以狱卒作为说明。地狱的环境非常恶劣，如果狱卒也是有情的话，在那样恶劣的环境中也应不堪其苦。所以从唯识宗的角度来说，狱卒只是犯罪者的唯识所现，并非真正的有情。之所以用这一例子作为比喻，是因为当时的印度都承认地狱存在。若现在再以同样的比喻向人们解说，就不是极成。所谓极成，是因明学的概念，就是以大家共同承认的事实去证明其他事实，即以已知去证成未知。而这个已知必须是极成，如果是不共的，就不可作为理由。佛法在各个时代的弘扬都有其特定方式，所以，我们在举例和表达方式上不能一成不变地照本宣科，而要采用现代人能够接受的方式。

真理是亘古亘今的，在古今中外都具有普遍性，所谓“放之四海而皆准”，但在表现方式上却可以千差万别。弘法强调契理和契机，就是要适合不同时代的需求和特点。有些例子可以继续运用，如梦境之喻，因为古代的人做梦，今天的人还是做梦，大家都承认梦境的存在，是极成的。

五、圣教相违难

也有人提出，如果心外的色法等实境是没有的，那么在世尊的圣教中，就不应当说有色等十二处。既然说到色等之法，可见这些实法必定是有的。

十二处即六根和六尘，六根属于内六处，六尘属于外六处。十二处的概念，能否说明六尘境界是客观存在的呢？对于这一问题，唯识宗是通过种子和现行来解释内处和外处。种子尚未现行时为内六处，而种子现行后为外六处。所以说，六处的境界，不论六根也好，六尘也好，依然是种子变现的，依然没有离开我们的识。佛陀说十二处的教法，主要是帮助二乘人悟入人无我的空性。又针对不知心外无实有色等的有情宣说唯识教，了知唯识所现没有实我、实法，从而悟入法空的真理。

六、唯识成空难

如果说一切法空，那我们的心也应该是空的，如何说惟有识呢？

对这一问题，唯识宗主要是从三性的角度来回答：唯识所要空的是三性中的遍计所执，

也就是我执和法执，这两种执著来自我们对世界的错误认识。我们在见分上产生我执，在相分上产生法执，并由此认为我们所看到的现象是实在的，是好或不好，有价值或没价值。而这一切并非客观真实，只是我们主观赋予的。就像我们将一根绳子当做蛇，绳子是缘起有、依他起有，蛇则是因遍计所执产生的错觉。唯识所要空的，是蛇而不是绳子。所以说，唯识所说的空和诸法唯识之理并不矛盾。

七、色相非心难

我们的精神世界是无形无相的，可物质世界是有形有相的。如果一切色法都以识为体，无形之物又是如何成为有形之物的呢？

对于这一问题，唯识宗认为是我们的坚固执著所致。因为我们坚固的执著，才使我们所认识的一切变成固定的、实在的。对于圣者的境界，或成就某些神通的人而言，当他们进入特殊的空定时，现实境界就不会对他们构成任何障碍。如瑜伽师修练到一定程度后可穿墙而过，之所以可以这样，是因为他的生命进入特殊状态时，世界呈现的差别和障碍已不再存在。

对于不同层次的生命来说，不同的执著和妄想会形成不同的世界。而这不同的世界只是对这一层次的生命才有意义。当生命抵达另一个层次时，时空都发生了彻底改变。所以说，我们现在所认为的真实，只是建立在我们的妄想之上，由业力和习气形成的。在我们的生命中，每个妄想都代表着一个世界，其作用又取决于自身力量。开始萌芽时，它只是一个妄想；发展到某个阶段，就表现为我们的某种思想境界；一旦成熟，则能代表我们整个的生命状态。从一个妄想演变为思想境界，进而成长为生命状态，就是生命转化的过程。我们培养哪些妄想，在人性中培养哪些心所和念头，就代表着未来将进入怎样的生命状态。

所以说，我们的心灵有很多频道，可以进入这一层世界，也可以进入另一层世界。这正体现了“唯识所现”的道理，也就是“应观法界性，一切唯心造”。之所以会有十法界的区别，关键也在于我们现前的一念。而我们所认为的坚固外相，只是妄想和执著所致。比如水，本来只是流动的液体，是低温将它们冻成了冰。执著就像低温一样，将妄想凝聚成我们现在所看到的世界。

八、现量违宗难

我们的认识有现量、比量和非量。现量所缘的境界是性境，性者实也，即真实的境界。前五识和第六意识都有现量的作用，如果所现为真实之境，那么外境也应是有的，否则如何去缘？现量所缘的真实境界又如何成立？

唯识宗告诉我们，当我们在现量状态时，根本不知道是内境还是外境。我们所认为的外境，其实已是意识的分别状态，也就是非量，即错误推断；而我们认为这个外境好或不好等等，又属于比量的范畴，也不是现量。

九、梦觉相违难

梦中的境界，虽在梦中感觉是真实的，但梦醒之后就知是妄境了。如果我们清醒时感觉的境界不是实境的话，我们也应当能够知道。但在现实生活中，我们并不知道面对的境界是虚妄的，可见和梦境还是有区别的。

事实上，所谓的清醒也是相对的。凡夫之所以是凡夫，就是因为生活在无明大梦中。人们常常感叹人生如梦，其实不仅我们今生在梦中，过去的生生世世都在梦中，惟有无漏智慧显现后，才会如梦初醒。到见道的那天，有漏妄识不起现行时，我们才能从梦中真正醒来，知道现有的生命状态皆是妄想显现。

十、外取他心难

佛法所说的他心智，乃是缘他人之心，即知道他人的所思所想。如果承认有他心智，能够了解他人的心念，说明心还是能够缘心外的境界。

而唯识宗对此的解释是，他心智所缘的他心不是亲所缘缘，而是疏所缘缘。当我们在缘他心时，他心只是作为疏所缘缘呈现于我们的内心。就像外境在镜前呈现出相应的影像，但镜子呈现的只是外境投射的影像，并非外境本身。因此，镜外的影像为疏所缘缘，镜内的影像才是亲所缘缘。我们每个人都能互相认识，当我看到你的时候，你是我的疏所缘缘，你的影像会在我的认识上投射出来。但我看到的并非真实的你，而是我认识和理解的你。因为我

们缘任何一个对象时，都会在对方投射的影像的基础上，自己的人生经验、认识或爱好进行再加工，这就是理解和对象始终存在差距的原因所在。

十一、异境非违难

关于这个问题，前面已多次涉及：既然有疏所缘缘，说明还是有外境，不能说没有。唯识宗告诉我们，唯识并非唯我一人的识，如果唯我的话，“我”岂不是等同于一神教的上帝：因为“我”的出现，才有了人类的世界；有一天“我”死了，整个世界将随之消失。而唯识告诉我们，每个人认识的世界，是建立在每个人的认识之上。每个人只能生活在自己的世界中，离开自己的认识，这一世界就不存在了。除了个体之外，宇宙中还有无量无边的众生。每个众生都有自己的世界，所谓“一花一世界，一叶一如来”。

唯识将一切法分为心法、心所法、色法、心不相应行法、无为法五类，其中心法最胜。与物质世界相比，心的作用最为强大并占有绝对的主导地位。关于这一点，是大小乘经论的共识。只是阿含圣典中讲得比较简单而已。在一切法中，唯识特别强调心的创造性，并建构了完整的理论体系。心所法代表了我们的心理活动，而色法则是由心、心所显现的影像。心不相应行法是心法、心所法、色法的表现方式，如时间、空间、速度，但这些并非实有，不能离开心、心所、色法而单独存在。比如我们的手按照一定的速度转动，但离开手就没有独立的速度。我们在这里上两小时的课，这一时间概念也不能离开当下的人和事。时间、空间、速度之所以叫做心不相应，是因为它们有自身的运动规律，不是心能随便加以改变的。所以，心不相应行法是心法、心所法、色法的分位假定。无为法是唯识性，也就是唯识的实性。唯识有唯识相和唯识性之分，唯识性同样没有离开识：“如是诸法皆不离识，总立识名。”世间万法都没有离开这五法，而五法又都没有离开识。

唯识学的条理非常清楚，是即是，非即非，不太讲究圆融。很多人学习佛法总是过分强调不分别，动辄大谈圆融，再就是不可说、不可说。若无法可说，三藏十二部典籍又从何而来？禅宗强调不立文字，但禅师著述最多，《禅宗全书》就收录了一百册。当然，佛法的确有不可说的层面，即超越思维的层面。但毕竟还是有可说的层面，如果一开始都以不可说来推脱，初学者又如何入手修学呢？

我曾经写过一篇《唯识学上的唯识义》，对唯识宗如何成立唯识作了综合性的说明。这篇文章是多年前完成的，行文比较通俗，还引用了许多生活中的例子，大家可以作为参考。对唯识的道理，我们既要知其然，又要知其所以然。不仅要清晰地把握每个概念，更要把握唯识思想的重点。成立唯识主要体现在两方面，一是解答外人的疑难，一是正面的成立。

西方哲学也有类似唯识的思想理论，尤其是现象学。当然，佛法和世间哲学还是有不共之处，哲学纯粹是比量的产物，是人类对世界进行思考的结果，这思考可能是对，也可能是错。佛法则不同，是佛菩萨和禅者们在修行中的体验和证悟。

佛法修行中，观想非常重要。早期部派佛教的典籍中，如《观佛三昧经》、《般舟三昧经》等，有许多关于禅观内容，包括观地、水、火、风，观不净、观无常、观佛像等等。到大乘净土法门的修行中，也有观想念佛和观像念佛，一旦观想成熟后，诸佛会随着观想显现，这是从实践中体证唯识。

《摄大乘论》说：“诸瑜伽师于一物，种种胜解各不同，种种所见皆成立。”修瑜伽止观，无论观想的是什么，在观想成熟时都可显现。那么，为什么常人的观想达不到如此效果呢？原因就在于心力不同。我们平时总处于散心状态，而散乱的心是没什么力量的。一旦处于定中，威力就不同了，即佛经里所说的“置心一处，无事不办”。这和聚光的道理相同，同样是光，灯光不能聚集于一点，只能起到普通的照明效果；但通过透境将光聚集于一点，威力就增加了无数倍。心的作用也是这样，我们平时的起心动念似乎并没有太大作用，而对于一个修行有素的人来说，起心动念就会形成极大的力量。所以说，唯识是禅者们修行的体验。我们修习唯识观，最终是为了证得唯识性，而不是单纯地学习理论。

第七节 唯识中道观

三性、三无性所解决的是关于空和有的认识，在唯识学各个时期的论典中，都是作为重点来介绍。如《瑜伽师地论》“摄抉择分”，《解深密经》“一切法相品”和“无自性相品”，《辨中边论》“辨相品”和“辨真实品”，《摄大乘论》“所知相分”，都着重谈到三性三无性的思想。

一、三性

唯识宗将一切法归纳为三种，遍计所执性代表着主观、错觉的世界，依他起性代表着因缘显现的世界，圆成实性代表着诸法的真实相。其中，遍计所执性为凡夫境界，圆成实为圣贤境界。三性，是唯识学对一切法所做的透视性的归纳分类。

三性也代表了整个唯识的核心思想。我们讲阿赖耶缘起、讲八识五十一心所、讲万法唯识，都属于依他起性的范畴。我们所要破除的我法二执，又是属于遍计所执性的范畴，这是有情生死流转的根源。而我们所要证得诸法的实相，则是圆成实相。

三性也反映了我们对世界的认识过程：什么是我们应该了解的生命错觉状态？什么是我们应该改善的生命杂染状态？什么是我们应该证得的清净、真实状态？所以，三性又包含所应断、所应知和所应证三方面。其中，遍计所执相是我们所应了解的，依他起相是我们所应断除的，圆成实相是我们所应证得的。

关于这部分内容，《唯识三十论》曰：

由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有。依他起自性，分别缘所生。圆成实于彼，常远离前性。故此与依他，非异非不异，如无常等性，非不见此彼。

遍计所执性

“由彼彼遍计，遍计种种物”，说的是遍计所执性。对于遍计所执性，我们可以从三方面去理解。遍为普遍，计为计度分别，就是对认识境界进行普遍的计度分别。在八个识中，什么是能遍计？前五识没有计度分别，第八识遍而不计，只有第六、七识为能遍计。遍计所执又分能遍计和所遍计，既然有能遍计的识，必然有所遍计的对象。比如我们看到茶杯，对这个茶杯进行的分别为能遍计，而这个茶杯就是我们的所遍计。虽然能遍计的意识和所遍计的对象都属于依他起的现象，但我们对茶杯产生妄执时，就落入了遍计所执的状态。遍计所执的内涵是我执和法执，它的表现方式，主要是对名、义的自性和差别产生错误认识、错误执著。

任何事物的存在不外乎名称和实质两个状态。桌子有桌子的名称和实质，房子有房子的名称和实质，乃至任何事物都是如此。我们会对事物的名称产生自性的执著，认为它的名称

是实在的；也会对事物的实质产生自性的执著，认为它的实质是独存的。同时，我们还会对事物的名称和实质产生差别的执著，判断它是否具有价值、是否与我有关等等。

我们不仅对事物的名、义产生自性和差别的执著，还会“因名遍及义”，因某个名称而执著实质，认为名称与实质是一体的，如认为桌子的名称代表着桌子的实质。再“因义遍及名”，觉得这个物体只能称为桌子，不能有别的名称。更进一步，还会“因名遍及名，因义遍及义”，因为这个名称而遍计另外的名称，因为这个实质而执著另外的实质。

自性执著认为事物在当下是独存的，差别执著是执著事物的差别具有实在性。凡夫的执著根深蒂固，而这执著又来自我们对世界的错误认识。所以，修行的过程从四寻思入手，对我们固有的认识进行重新思考、审视和观察。当然这种思考必须在正见的指导下，包括中观见、唯识见，或无常见、无我见。当我们了解世界究竟是怎么回事之后，就能建立如实智。依此如实智，则能引发根本的无漏智。

“此遍计所执，自性无所有”是说，由遍计所执产生的我执和法执，在客观上根本不存在。能遍计为意识，所遍计为依他起的见分、相分。见分和相分都是依他起有，而意识一旦于此见分、相分上虚妄分别，生起我执和法执，就落入遍计所执的范畴了。所以说，我们对事物所作的判断，都是我们赋予它的，并非它本身具有的属性。

依他起性

“依他起自性，分别缘所生”是说依他起性。依他起，是依因待缘而生起的诸法。所谓分别，即八识三性诸法。这些法的生起是因缘所生，确切地说，是以种子为因，八识三性诸法为缘而生起。

圆成实性

“圆成实于彼，常远离前性”说的是圆成实性。圆为圆满，成为成就，实为真实，就是说，通过修行可成就圆满、真实的法。“圆成实于彼”的“彼”，指的是依他起，“常远离前性”的“前性”，指的是遍计所执。如果我们能在依他起上远离遍计所执的错误认识，就能通达圆成实性，通达诸法的真如实性。依他起是现象的，其本质为圆成实，但凡夫却因遍计所执的障碍而不能通达世界真实。就像我们戴着有色眼镜去观察世界，所见一切都会发生

改变。

三性对世界的归纳简单而深刻。多年前，我在复旦大学作了一次讲座，题为《唯识哲学的世界观》，就是按照三性来讲的，依此说明有情具有的三种生命状态。了解三性的目的，是帮助我们摆脱虚妄的世界，进入真实的世界。

三性的关系

“故此与依他，非异非不异，如无常等性，非不见此彼。”这一偈颂揭示了依他起性和圆成实性的关系。“故此”为圆成实性，和依他起的关系是“非异非不异”，二者既非截然不同的两个东西，但又不尽相同。我们对圆成实性的认识，并未离开依他起性。就像我们观察这个桌子，桌子具有无常性和无我性，但我们不能离开桌子去认识桌子的无常和无我。所以说，桌子的无常性和桌子是不一、不异的关系。这也是佛法对于现象和本体间相互关系的透视，“非异”即不是一个东西，“非不异”即不是两个东西。印度人在思辩方面非常发达，中国古代也有墨辩，但比较简单，不如因明的逻辑辩证那么严密。唯识宗之所以在中国未能得到很好的弘扬，原因之一，就是中国的传统文化缺乏这一土壤，不习惯对问题进行严密的思辩论证。

《解深密经·胜义谛相品》中，讲到“胜义谛”的几个特征。第一，胜义谛超越名言，无法以我们的名言概念去表达。第二，胜义谛超越思维，无法以我们的思维去思维。唯识宗认为一切法具有两种自性，一为假言自性，一为离言自性。我们将某个物体命名为桌子，这一表达是思维的产物，为假言自性；但它本身还具有超越思维的部分，即事实真相的部分，为离言自性。两者的区别在于，是否介入了我们的语言和思维。假言自性是遍计所执性，而离言自性既可以是依他起性，也可以是圆成实性。第三，胜义谛离一异现象，就是说依他起和圆成实非一、非异，应超越一和异去理解。第四，胜义谛遍一切一味相，也就是说真理具有普遍性，遍于一切诸法。

“非不见此彼”，这句话如果完整地表达，应该是“非不见此而能见彼”。这儿的“此”指的是圆成实性，“彼”指的是依他起性。三性中，只有真正证得圆成实性，才能了知依他起的如幻如化。我们现在也知道一切法是缘起的，但很难真正将世界视为梦幻，原因就在于尚未证得圆成实性。我们现在对佛法的认识还停留在知识层面，只有亲自证得空性，才能彻

悟梦幻的深义。这就是佛经中所说的“非不见真如，而能了诸行，皆如幻事等，虽有而非真”。只有在通达真如的前提下，才能了知诸行的如梦如幻。

二、三无性

三无性同样是解决空和有的问题。

《般若经》说一切法空，但很多人往往对此缺乏正确认识，甚至拨无因果，堕入恶趣空的现象。因而，唯识宗从三无性的角度，使我们能正确地理解佛法所说的空。关于这部分内容，《唯识三十论》曰：

即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我法性。

三无性为相无性、生无性和胜义无性，这是依三性建立的。依遍计所执相建立相无性，依依他起相建立生无性，依圆成实相建立胜义无性。佛陀说一切法空，乃密意说，是有针对性的，我们不能简单地按照字面去理解。

“初即相无性”，相为体相，即遍计所执的体相是没有的，由此建立相无性。

“次无自然性”，一切法是因缘所生，既是缘生的，就不是自然存在的。可见我们所认为的自然存在的体性是没有的，由此建立生无性。这种自然性正是中观所破的自性。

“后由远离前，所执我法性”，“后”是指第三种胜义无性，它所要空的并非胜义，而是遍计所执的我法性。

从究竟意义上说，三无性所要空的仍是遍计所执性，因为依他起性是缘起有，圆成实性是真实有，惟有遍计所执性才是空的。正如《辨中边论·辨真实品》所说，“许于三自性，唯一常非有”。三性中惟有遍计所执是从来没有的；而依他起是“一有而不真”，不是真实不变的有；圆成实是真实有，是“一有无真实”，但真实有必须透过无遍计执相去认识，将我法二执空去之后才能显现。在三性中，一为根本没有，一为因缘假有，一为真实有。

由此可见，唯识宗对空有的认识是建立于中道之上的，既认识到有，也认识到空。认为一切皆空或一切皆有，都是不究竟的，只是方便说。事实上，中观宗也讲到缘起有，但两者的不同在于，唯识宗强调的是缘起有、胜义有；而中观着重从空的角度来谈，强调的是空。

而中道实相是非空非有，唯识宗所说的胜义有，是超越了空和有；中观宗所说的无自性空，同样不落空有两边。

第八节 唯识性

《唯识三十论》中，关于唯识性的思想介绍得非常简单，如需详细了解，可以参照《解深密经》的相关内容。小乘经典依三法印立教，而大乘经典则以一实相印为宗。一实相印也就是唯识宗所讲的唯识性，又名圆成实性，或胜义谛，或真如。

本论关于唯识相的内容，是以二十四个偈颂进行说明，而关于唯识性的内容，只有一个偈颂：

此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。

胜义即殊胜智慧所缘的境界，是相对凡夫妄识所缘的境界而言。唯识宗讲到真俗二谛，有四重二谛之说。其中世俗又分世间世俗、道理世俗、证得世俗和胜义世俗四重。世间世俗为凡夫所缘的境界，道理世俗为五蕴、十二处、十八界，证得世俗为四谛法门，而胜义世俗则是二空所显的真如。胜义也分为世间胜义、道理胜义、证得胜义、胜义胜义四重。世间胜义为五蕴、十二处、十八界，道理胜义为四谛法门，证得胜义为二空真如，胜义胜义为超越言说的真理。

三论宗也有关于四重二谛的说明。第一重以有为俗谛，以空为真谛；第二重以有和空为俗谛，以非有非空为真谛；第三重以有空为二，非有非空为不二，二与不二都是俗谛，非二非不二才是真谛；第四重以一切言说为俗谛，以言语道断为真谛。这种建构主要还是为了破除我们的执著。比如第一重中有为俗谛，空为真谛，但若执著有或空，三论宗的祖师就告诉我们，二者都是俗谛，只有超越有和空的非有非空，才能证得真谛。依此类推，层层深入，从而破除我们的一切执著。如果从哲学角度来说，唯识宗所讲的四重二谛，就是真理的相对性和绝对性。最高真理是绝对的，但只要我们用语言表达出来，都是在相对的范畴。

《维摩诘经》以不二法门来揭示这个道理。诸大菩萨及声闻圣者们首先以有言揭示有言，说明何为不二法门。对一般人来说，的确需要以此作为趣向真理的门径，但又容易停留在言

说的层面，并对言说进行执著。所以文殊菩萨告诉我们：真理是不可言说的。但这一说法本身也是言说，就像某些建筑物上写着“此地不准乱涂乱画”，其他人一看，既然你能写，我也能写，然后就是大家写。所以当文殊菩萨向维摩居士请法时，维摩居士默然无语，以此显示最高真理是离言绝虑的。

在《解深密经》和《瑜伽师地论》中，是以离言法性进行说明。佛陀说：此为离言法性，不可言说。弟子马上问道：既然法性不可用语言表达，为什么又说了呢？佛陀回答说：如果我不说，你们又怎么知道离言法性的存在呢？所以，说是为了不说，有言是为通达无言。禅宗强调不立文字，但禅宗语录比教下任何一个宗派都多。可见有言并不妨碍无言，懂的人，可以“不坏假名而演说实相，不动真谛而建立诸法”，说也是，不说也是；不懂的人，“开口即错，动念即乖”，不说不是，说也不是。如果说的当下是建立在无所得的基础上，虽然说了，也是不会住相的。

“此诸法胜义，亦即是真如。”真者真实不虚，如者如如不动。佛法中，对真理的解释往往是通过遮和显两种方式。所谓遮，是通过否定方式表述；所谓显，是通过肯定方式述说。般若系的经典主要采用遮的方式，《心经》中，处处都在讲“无”、“空”和“不”，讲“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色，受想行识亦复如是”，全经两百多字，“无”、“空”、“不”反复出现，此为遮诠。《中论》的“不生亦不灭，不来亦不出，不常亦不断，不一亦不异，能说是因缘，善灭诸戏论”，同样是采用遮诠的方式。

而唯识宗往往是通过正面显示的方式述说，真如是什么呢？“常如其性故，即唯识实性。”“常”为永恒，“如”为永远不变，“其性”则是“唯识实性”，即学佛修行所要证得的实性。

唯识性又分真俗相对和真妄相对两种，也就是说，唯识性有真实和虚妄的分别。唯识是讲自性的宗派，说到任何一个识或法的时候，都有各自的体性。《成唯识论》中，每个心所都有各自的体和用，而体也就是它们的自性。唯识性有世俗和胜义两个层面，此处所说是胜义的唯识性。

第九节 修证位次

唯识位包括行和果两部分，两者不能截然分开。因为在唯识位中，每经历一个过程，都代表着他修行上成就的果位。《唯识三十论》中，以五位来说明：即资粮位、加行位、见道位、通达位、修习位和究竟位。

大乘佛教的修行位次还有十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉五十二位，概括了我们从修行到成佛的整个过程。这一过程就像我们从苏州坐火车到北京，途中会经过很多站点，如果将北京比做究竟的佛果，那么途中经过的每个站点同样能代表修行不同阶段的果位。所以，修行过程是有次第的，每个阶段都代表着不同的成就。

关于唯识宗的修行，《瑜伽师地论》有着最为系统的阐述，瑜伽师即禅师，地即过程，所以这是一部揭示禅者修行过程的论典。论典反映了三乘行者在修行中的境、行、果。在人天乘的阶段，关于禅修的部分是四禅八定，这是迈向解脱不可或缺的基础。我们现在的修行之所以不能提高，许多宗派的观法修不起来，正是因为没有四禅八定的基础，因为观是以止为基础的。

《唯识三十论》的思想主要由四部分组成，首先是八识的思想，其次是诸法唯识的思想，第三是三性、三无性的思想，最后就是瑜伽止观的思想。现代人研究唯识，往往停留在前三项，忽略了唯识止观的部分，这就使唯识趋向哲学化。我们今后研究和弘扬唯识，一定要注意这个问题，并重视对《瑜伽师地论》的弘扬。因为唯识学发展到晚期，如《成唯识论》，已经非常理论化，对于修行的指导相对薄弱。学习《成唯识论》的重点在于帮助我们树立唯识见，但在学佛过程中，见和行是缺一不可的。如果只有见而没有行，虽然看清目标却不会走路；如果只有行而没有见，虽然会走路却看不见前进方向。惟有“解行相应，教观并重”，才是正确的修行方式。

《解深密经》中，对瑜伽止观也有相关介绍，尤其是“分别瑜伽品”，对瑜伽止观作了详尽阐述。《瑜伽师地论》的七十五卷至七十八卷，几乎全文引用此经内容。同时，该论对三乘的止观修习也有全面论述。中国的唯识宗祖师，也为我们留下了相关的修行法门，如窥基大师在《大乘法苑义林·唯识章》中提出的五重唯识观，教导我们应如何摆脱遍计所执，如何超越依他起，如何证得圆成实。

佛法修行不外乎戒、定、慧三学。在唯识的修行中，除止观而外，戒律也是必不可少的重要内容。唯识宗依据的戒律为“瑜伽菩萨戒”，这一戒本切实可行。太虚大师就曾将自己的修行、弘法总结为：“教学法相唯识，行在瑜伽菩萨戒本。”对于“瑜伽菩萨戒”的学习，不仅要依据《瑜伽菩萨戒本》，更应结合《瑜伽师地论》的“戒品”部分，结合摄律仪戒、摄善法戒和饶益有情戒，这样才能完整把握菩萨戒的精神。“瑜伽菩萨戒”的开遮非常善巧，即使对于社会民众，只要有一定道德观念的人，就能理解并付诸实践。

唯识见、瑜伽止观和瑜伽菩萨戒，构成了唯识宗的整个修行内容。诸法唯识能帮助我们树立唯识见，在这个前提下，我们还要持瑜伽菩萨戒并修习瑜伽止观。或者有人会觉得三大阿僧祇劫的修行时间太长而没有信心，其实大可不必担心，因为我们还可以上升兜率内院的弥勒净土。

太虚大师就提倡往生弥勒净土，原因主要有几点：首先，兜率内院位于娑婆世界的欲界天，在所有净土中离我们最近。其次，兜率内院是弥勒菩萨的修行地，而弥勒菩萨是娑婆世界未来的教主，他原本就生于此地，将来又是下一任佛陀，和我们这个世界的众生特别有缘。我们发愿往生弥勒净土，不仅可以亲近弥勒菩萨学法，将来还可以追随弥勒菩萨一起来到人间弘法。第三，许多祖师大德都已往生兜率内院，唐朝以前，弥勒净土曾盛行一时，影响较弥陀净土更大。近代太虚大师还专门为此编写了《慈氏三要》，即往生弥勒净土所需修行的功课，如念《弥勒上升经》，行“瑜伽菩萨戒”等等。

由此可见，把唯识宗当做纯理论来研究是一种误区。而近代以来的整个唯识界，往往将唯识学的研究停留在哲学层面，忽略了瑜伽止观、瑜伽菩萨戒和弥勒净土。我们今后学修和弘扬唯识宗，要在《瑜伽师地论》的基础上，全面建构唯识的修学体系，不能片面弘扬《成唯识论》，否则就会将唯识宗推向哲理化。因为学佛的究竟目的是为了转迷为悟，断惑证真。

唯识见也不仅是一种理论，因为诸法唯识的思想是可以亲证的。在学习唯识位之前，我们已经学习了唯识相和唯识性。所谓证得唯识，也包含着证得唯识相、证得唯识性。唯识理论的建立固然来自佛陀的经教，同时也和瑜伽师在修观中的经验有关。瑜伽师在修习观法时，会随着自己的观想显现不同境界，在修水观的时候显现水，在修火观的时候显现火。尤其到八地菩萨，可以随自己的心念转变外境，有点石成金的功效。所以，唯识学所说的唯识相、

诸法唯识及唯识实性都不仅是一种理论，而是可以通过修正修观来实证的。

每个宗派都有自身系统的修学方法，三论宗、华严宗、天台宗概莫能外。但在汉传佛教地区，某些宗派只剩下理论框架，修证方面却被严重忽略，使得人们以为这些宗派根本就是修不起来的。到最后，不管什么宗派，在实修方面都归向禅宗和净土。学唯识宗也是念佛，学中观宗也是念佛，学华严宗也是念佛。当然不是说念佛不好，问题是每个宗派都有自己独到的修行方法。天台宗在这方面比较突出，其实唯识宗也是同样，《瑜伽师地论》就是一部修行宝典，这些修行方法还有待我们进一步去认识和继承。

各宗派都有自成体系的教证行解，唯识宗也不例外。《唯识三十论》中，修行部分相对简单，因为它的重点是在成立唯识，所以玄奘大师翻译为《成唯识论》，也就是成立诸法唯识的论典。

佛教经论虽然很多，但基本思想并不多，所谓“佛法无多子”。之所以会有那么多典籍，只是针对不同众生的根机，从不同角度进行阐述。在唯识学来说，三性的思想就是唯识宗的纲领，在《瑜伽师地论》、《辨中边论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《成唯识论》等众多经典中都有说明，只是有详有略，侧重点也有所不同。如果我们结合各经论对三性的阐述，就能对唯识宗的思想有完整认识。在学习经论的过程中，关键是抓住要领，这样就不至千头万绪，无从下手。佛法揭示的是宇宙人生最本质的真理，是智慧式的，而智慧是简单的。知识就不同，仅仅一张桌子，每个学科都可从不同角度进行研究。但真理所体现的是事物的共相，也就是普遍、必然的规律。我们学习佛法，就是要认识并亲证诸法的真实，从而超越知识和差别给我们带来的种种困扰。

一、资粮位

资粮位是修道前的准备工作，就像旅行必须准备各种行装，修行也要有福德因缘。没有各种顺缘的成就，障缘将不断出现。有些人也想修行，但整天要为生存奔忙，没有时间修行；或者身体不好，没有精力修行；或者家人反对，没有环境修行；或者对自身烦恼放不下，没有心思修行，这些都是障缘。之所以会出现这些情况，正是因为缺乏资粮。在藏传佛教中，非常重视修道前的加行，从坚定信念、忏除业障、修习供养入手，为修道奠定扎实的基础。

资粮又有福德资粮和智慧资粮之分，在菩萨道的修行中，从发心修学到成佛度众生，始终贯穿着六度法门的修习，而六度正包含福德、智慧两种资粮。

关于资粮位的修行，《唯识三十论》曰：

乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，犹未能伏灭。

“未起识”的“识”是顺抉择分的识。抉择分是以智慧亲证真理，通过加行位的修习才能达到，故加行位的修行为顺抉择分。“未起识”，是尚未修习唯识观，尚未生起顺抉择分的识。通过对唯识理论的学习，还应进一步修唯识观，方能见道并亲证唯识实性，这一过程主要在加行位。正式修习唯识观之前的过程，即资粮位，是关于空性禅修必须具备的心理基础。资粮位和加行位，又名胜解行地，在此阶段应对唯识中道见生起坚定不移的信解。

初发心菩萨在资粮位的修行，主要依赖四种力量。

（一）因力：我们为什么能信仰大乘佛法？为什么能相信诸法唯识之理？为什么会发菩提心，希望成就无上佛果？正是因为有大乘根机。从唯识角度来说，是因为有菩萨种性。学佛讲究根机，其实，世间学习也是如此。我们对科学或艺术的学习及能否取得成就，都和根机有关。在唯识宗看来，是否具备宿世根机是成就的关键。我们首先要有菩萨种性，才有因缘修学菩萨道。如果生命中没有这样的善根，即使有缘听闻大乘佛法，或许也只是一笑了之。正如老子所说：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。”之所以在闻道后有如此不同的反应，正是因为不同根机使然。成佛也好，任何领域的成就也好，都不能离开因力。

能够修学大乘佛法，多少已证明我们具有大乘根性。可是，这根性究竟有多深？在混乱的凡夫心中，能否占有绝对优势？面对五欲六尘时，是否具有抵抗能力？如果自觉力量不足，就必须小心谨慎，努力呵护现有的善根种子，免遭恶缘摧残。同时，还要不断施予养料，使其健康成长。

（二）善友力：学佛要有善知识的指引和提携。凡夫的特点是心随境转，在我们的生命中，有善的种子，也有恶的种子，时时都在争夺心灵主权。在修行过程中，这类斗争始终没有停止。善缘现前，就可能走向善；恶缘现前，又有可能走向恶。随时都有进步的希望，也

有堕落的可能。所以，善知识的帮助非常重要。佛法告诉我们，学佛首先要“亲近善知识，听闻正法，如理作意，法随法行”。惟有亲近真正的善知识，才能从其听闻正法，迈向解脱。否则就会像那些法轮功信徒，虽虔诚得近于狂热，却没有正法引导，不但解脱无望，更对身心构成极大伤害。

善知识是修学成就的关键。学佛有如探险采宝，能否穿越险境，采得珍宝，在很大程度上取决于向导的引领。学佛也是同样，依止富有经验的师长，才能明确方向，一步步接近目标。那么，什么样的人才可称为善知识呢？必须具备正见、德行和丰富的修学经验，乐意并有能力指导我们走向解脱乃至菩提。但仅有这样的老师还不够，与之相应的，是学人能否对其生起信心。否则的话，即使老师再好，也无法对不具信心的学人产生作用，就像躲在暗室中的人感受不到阳光那样。因此，选择善知识后还应修习依止法，视师如佛，观德莫观失，不断培养并守护对师长的信心。

（三）作意力：即意志力，由对大乘佛法的坚定信解而产生的意志力。这一方面和我们的认识有关，一方面和我们的生命目标有关。在人生旅途中，我们通过不断抉择，有幸值遇三宝、皈依三宝，找到通往解脱的光明大道。问题是，我们虽已知道何去何从，但在实际操作中，常常是不能自主的。因为凡夫心具有强大的力量，并且不断寻求发展空间，从而阻挠我们的前进步伐。

如何才能在修学路上按部就班地前行呢？必得依赖作意力，以此校正方向偏差，增加前进动力。作意主要从两方面进行，一是强化对三宝的信心，一是提升发心的纯度和力度。多数人开始皈依时，虽然对三宝也有或多或少的信心，但并未使之成为心灵主导力量。甚至在很多时候，仍被原有串习所左右。因此，皈依后应不断忆念三宝功德，着意培养并强化三宝在心目中的地位。此外，我们虽发心以无上菩提及利益一切众生为人生目标，但初发心时，往往只是模糊的想法或说法，并未真正落实到内心。这就需要依靠作意力来落实，不断忆念一切如母有情在轮回中受苦，从而发起拯救之心；不断忆念佛法僧三宝无量无边的功德，从而生起仰慕之情。如是，将心的所缘真正转向一切有情及佛果功德。

（四）资粮力：皈依、发心之后，还须积累资粮。一是福德资粮，一是智慧资粮。通过发菩提心，礼敬供养十方诸佛，并对一切有情生起慈悲布施之心，能迅速积累福德资粮。我

们所熟悉的《普贤行愿品》，就是集资净障的捷径，我称之为“第一生产力”，能帮助我们在最短时间内积累佛果资粮。藏传佛教尤其重视“普贤七支供”的修习，以此作为一切宗派的共同前行。而智慧资粮的积累，主要是通过闻思经教而来。正确的闻思正见，是契入空性正见不可缺少的前提。知见的掌握，关键在于深入、精确。对于多数人来说，选择一个相契的宗派，深入修学并掌握一宗正见便够用了。若止于泛泛的了解，所学往往流于知识，于实修并无真实力用。

资粮位只是积累资粮，尚未开始止观修行，也还没有能力对付烦恼障和所知障，这就是“于二取随眠，犹未能伏灭”。二取为能取和所取，随眠则是指二取执形成的烦恼种子，它潜伏在我们的生命中，因缺乏止观力量，尚无能力伏灭之。

二、加行位

在资粮位的过程中，通过集资净障的长期准备，为修行营造了良好的心灵环境。接着，才能正式进入唯识止观的修行，即加行位。唯识学是一种认识论，其修行是从改变认识入手。我们对世界的了解正确与否，根源就在于自身的认识。如果认识发生错误，所见一切就是错误的。我们的认识很迟钝，看到的世界非常有限。现代科学延伸了人们的认识，显微镜使我们看到微观世界，望远镜使我们看到宏观世界，这都超越肉眼的视觉范围。如果说感官是我们认识世界的仪器，那么思维也具有同样的作用。很多烦恼和痛苦，都是因我们的错误认识而来，即唯识宗所说的遍计所执性。修行，就是要改变我们的认识，改变我们认识世界的仪器，使我们从心理到生理，从依报到正报，都有彻底的改变，这正是转依的过程。要改变认识，就必须对我们已有的认识重新审查，理性透视存在的一切，并从名与实两方面加以考量。名为名称，实为实物，任何事物的存在都有名和义两大内容。比如桌子的存在，既有桌子的名称，也有桌子的实物，我们对事物的认识不外乎这两方面。在学习佛法之前，我们对名、义的自性和差别充满错误认识，认为它们是客观真实的存在。

对名、义的错误认识和执著，就是遍计所执性，是凡夫心形成的基础。凡夫因为不能正观因缘假相，在依他起的见、相二分显现中，不知名唯是假名，相是假相，从而生起能所及我法二执，引发内在烦恼。由烦恼而造业，形成种种杂染心理。凡夫的生命，正是在这些心

理的推动下轮回不息。

加行位的修行，是要解除凡夫心，引发空性正见。其修习内容主要是止观，由此契入空性。通常的情况，是先修止。止，为止心一境，任何不会引发负面情绪的对象，都可作为修止的所缘。佛教中最常用的是专注呼吸，因为呼吸和生理、心念的关系很密切。呼吸调顺了，便容易安住身心，引发轻安，对禅定的成就极为有利。

止的修习到成就，可分为九个步骤，称为九住心。《瑜伽师地论》中，九住心分别为：内住、等住（又称续住）、安住、近住、调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持。止的修习，需有相对清静的环境，尤其要以持戒作为基础。凡夫的特点是心随境转，通过持戒远离不善境界，才能保有相对清静的内心。定的作用，则是帮助我们简化念头，使心变得简单、清静、稳定，为契入空性奠定良好的心行基础。

止并非佛教特有的修行，外道也修习四禅八定，为什么他们不能成就解脱呢？这是因为缺乏正见指引，所以解脱还需要修观。观，又分观想修、观察修及观照修。

观想修的心理基础，是想象。早期唯识学的建立，和瑜伽师的观想修有密切关系。瑜伽行者在修习地、水、火、风等观境时，一旦观修成熟，所缘境界会随着观想自然显现。正如《摄大乘论》所引颂文：“诸瑜伽师于一物，种种胜解各不同，种种所见皆成立，故知一切惟有识。”这是通过观修境界体验诸法唯识之理。观想修其实并不难，因为这恰恰符合凡夫的心理习惯。我们时常对许多东西赋予想象，一厢情愿地认为如此这般。且不论客观结果如何，对我们的心情却能产生极大影响。情人眼里出西施，就是观想修所致。我们所以是凡夫，也是长期以来不断运用观想修的成果。同样，如果想要瓦解凡夫心，成就佛菩萨品质，也应以正确的思维和想象进行对治。

观察修的心理基础是思维，通过正思维来调整心念。本论所说的四种寻思，便是观察修的具体方法，也就是对名自性、名差别和义自性、义差别进行寻思。我们所缘的任何事物，都不外乎名与义两方面。所谓名，只是一种意识的设定，乃假名安立；所谓义，则是内心迷惑的显相，乃虚幻不实。名与义，都没有离开我们的心，就如梦中所见一切事相，似乎真实独立于心外，实际却是自心显现。进而认识心念是因缘所生，没有离开境界而独存。一旦妄境熄灭，妄心也将随之空去。通过四寻思，如实认识名与义的实质，从而生起如实的智慧。

不过，在加行位的如实智仍属有漏妄识，并非真正见道的智慧。

观照修是运用觉察力来修行。我们的心本来具有自我认知的能力，每个念头生起时，都能当下自我认知，只是这种功能一直被忽略了。因为我们过分关注境界，使自己深陷其中，成为不能自主的奴隶。如果想要掌握心灵主权，做生命的主人，就应从观照修开始。学会观照，将认识重点转向对心念的观照。看念头的起落、来去，不拒不迎，不做任何判断，只要保持最单纯的观照即可。不断训练观照力，能够逐步解除妄念，并从修习观照的过程中，认识心灵内在没有造作的遍知力。

加行位的修行，是通过止观来扫除妄境和妄心的。那么，这是否就意味着见道了呢？《唯识三十论》曰：

现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识。

“现前立少物，谓是唯识性。”加行位虽然扫除了妄境、妄心，但无漏圣智尚未生起，生命仍处于无明状态中。此时，虽然心空境寂，但仍有空无之相，心有所得。因此，并未真正证得唯识性。

三、通达位

通达位，即见道。在大乘佛法中，不仅唯识宗说到五位的内容，其他宗派也有类似说法。见道以前都是凡夫，其中又有内凡和外凡之分。只有在见道并亲证宇宙人生的真相后，才能成为圣贤。而见道又以正见和禅定为基础，两者缺一不可。外道有禅定却无正见，不能引发生命中的根本智慧，乃至沉溺定乐之中。即使引发种种神通，若知见不正，反会造作诸业。”但是，仅有正见而无禅定也不行，因为开发智慧须以禅定为基础。《唯识三十论》曰：

若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。

“若时于所缘，智都无所得。”在加行位中，通过暖、顶、忍、世第一位，寻思观察诸法名、义的自性、差别，成就四如实智，认识到所缘外境是空，能缘妄心亦是空，即《心经》所说的“无智亦无得”。此时，于所缘境及能缘智都无所得。

“尔时住唯识”，即亲证唯识实性，也就是见道。“离二取相故”的二取相，是为能取

相执及所取相执。菩萨安住于空性，于依他起的见相分，不起二取之执。

通达位是建立在能所双亡的基础上。其次第是：（一）认识到一切所缘境界都是有情内心迷惑的显现，都不离识。（二）认识到凡夫所执的我相、法相，客观上根本不存在，通达所取相是空的。（三）认识到能取的心与境是相互依托的，境无故识无。（四）了知能、所执空，安住于无所得的广大智中，于依他所起的见、相二分不起二执。

四、修道位

无始以来，我们都在无明大梦中，如今通过加行位的努力终于见道。但见道后还需进一步修道，因为无漏智慧虽已开发，但二执、二障还在，佛果功德也有待开发。这一过程，需要通过修道位完成。《唯识三十论》曰：

无得不思议，是出世间智，舍二粗重故，便证得转依。

“无得”，是无所得的智慧，为根本智，无漏智。无漏智慧超越语言和思维的范畴，无法以语言表达，也无法以思维考量，故名“不思议”。又因其超越世间，亦名“出世间智”。

见道之后，并不意味着能永远保有这一状态。生命有两大系统，一是有漏妄识的系统，一是无漏智慧的系统。虽然无漏系统在见道后就开始产生作用，但有漏系统的活动并未因此停止，仍在主导有情生命的延续。所以，见道后应不断修行，使无漏系统的作用时间不断延长，有漏系统的作用时间逐步递减。到第五地、第六地，无漏系统的作用基本取代有漏系统。至第七地，尚为有功用地，还须继续努力。而第八地则为无功用地，已不须进行任何努力，故此地又名不退转地。当然彻底舍弃有漏的妄识还要到金刚道后。

“舍二粗重故”，二粗重即二障种子。在十地修行中，一方面要不断修习空性，消融二障种子；一方面要修习六度四摄的利他行，成就慈悲品质。为利益无量众生，菩萨还须从五明处学，成就种种差别智慧。二障中，烦恼障能障碍涅槃的证得，所知障将障碍菩提的成就。舍去二障种子，方能证得转依。

“便证得转依”，转依的内容包含几个方面：首先是能转道，要以智慧的力量去转变，包括加行智、根本智和后得智。其中，真正产生作用的是根本智和后得智，因为加行智是有

漏的。其次是所转依，包括持种依和迷悟依。持种依，就是转变作为生命载体的阿赖耶识。迷悟依就是真如，迷了真如就流转生死，悟了真如就解脱生死。所以，持种依是转染成净，迷悟依是转迷为悟。第三是所转得，即转舍二障种子，将之从生命中清除干净。所转得也有两种，一是所显得，一是所生得。所显得即大涅槃，作为涅槃建立基础的空性是本来存在的，开显出来即可。所生得就是菩提，以无漏种子为因而修行成就。

菩萨道的修行主要有两大内容：一是修慈悲，一是修智慧。佛陀品质是由悲、智两大要素构成，所谓有智无悲是名二乘，有悲无智是曰凡夫，悲智双运乃名菩萨。所以，菩萨道的修行应从慈悲和智慧两方面着手。修慈悲是以发菩提心为基础，修习利益一切众生之行，在利他过程中成就并圆满慈悲。菩萨行的内容，主要归纳为六度，前五度为方便，般若度为慧，两者相辅相成。是故宗大师《菩提道次第略论》中明确指出：“方便与慧，随学一分，不能成佛。”菩萨道的修行，正是通过不断修习方便与慧，最终圆成佛果。

五、究竟位

《法华经》云：“唯佛与佛乃能究竟诸法实相。”菩萨登上初地后，还得通过修道位的努力，才能圆满证得唯识性，彻底断除生命中的二执、二障，转变有漏生命，成就佛果的种种无漏功德，最终到达究竟位。《唯识三十论》曰：

此即无漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。

“此”是指前面所说的两种转依果，也就是真涅槃和大菩提。

真涅槃为所显得，涅槃之体为真如。真如本来清静，但为客尘二障所遮蔽，不得显现。菩萨在修道位的过程中，不断作空性观修，把二障断除干净，清静真如得以完全开显，乃能证得大涅槃。

大菩提为所生得，菩提之体为无漏智，无漏智依无漏种子而生。无始以来，无漏种子法尔存在于第八识中，但为二障所碍不能生起。菩萨在修行过程中，通过闻思经教，勤修戒定慧，逐渐扫除二执、二障，引生无漏智。并在修道位不断观修空性，使无漏智力量日益增大，终成大菩提之果。大菩提有四智相应心品：

（一）大圆镜智相应心品：是转变有漏第八识聚而成。有漏第八识为现种依持，转成无漏识后成就大圆镜智，为无漏种和佛果功德生起所依，变现自受用身土影相，犹如大圆镜中显现种种色相。

（二）平等性智相应心品：转变有漏第七识聚而成。此识在有漏位执第八见分为我，是分辨自他、制造不平等的根源。转成无漏识后成就平等性智，消除我执，内证平等理性，视一切有情及诸法平等，起大慈悲，随十地菩萨所乐，变现他受用身土，使他受用法乐。

（三）妙观察智相应心品：转变有漏第六识聚而成。此心转成无漏识后成就妙观察智，善能观察诸法自相共相，能生无量总持定门，成就种种功德珍宝，于大法会能现无边作用差别，说法断疑，利乐无边有情。

（四）成所作智相应心品：转变有漏前五识聚而成。此心转成无漏识后成就成所作智，为欲利乐地前菩萨、二乘凡夫等一切有情，示现种种身土变化三业，随本愿力成办种种利他之事。

“无漏界”二转依果无上菩提，性唯无漏，因此说“此即无漏界”。漏，是漏泄之义，为烦恼异名。无漏即没有烦恼，没有缺陷，清净圆满。

“善”，菩提涅槃之果远离二执、二障，清净无染，尽未来际饶益一切有情，成就无边的利益和安乐，故名为善。

“常”，不是一般意义上的恒常，而是不生不灭，非有非无，超越二元对待的法性身，即佛陀证得的法身。又因悲愿无尽，尽未来际利乐有情，故名曰常。

“安乐”，是远离一切痛苦、烦恼、执著，不仅自己得大自在，同时也令一切众生得大自在，所以佛陀是大解脱、大自在的圣者。

“解脱身”，唯解脱烦恼，未能成就无量功德，是声闻成就的果位。

“大牟尼”，意为寂默，寂是寂灭烦恼，默是离言绝相，指佛陀净除二障，圆证法性，成就无上的寂默。由此证得之身，不同于声闻的解脱身，而是法身。

“法”，为诸功德法所依之身，为三身。

（一）自性身：即法身、法性身，是如来所证空性之理体，为受用、变化身生起所依，障无不尽，德无不圆，所居为法性土。

（二）受用身：有自受用身和他受用身两种。自受用身，是佛陀三大阿僧祇劫修习无边胜因所感，恒自受用广大法乐，是自证圆满的实智身，所居国土为自受用土。而他受用身则是佛陀为地上菩萨所现。

（三）变化身：是佛陀为地前菩萨、二乘凡夫等有情随机示现的身相，成办种种利生事业，所居土为变化土，通于净秽，是成所作智所现。

圆满的佛果就是三身四智，能断除一切烦恼，成就一切智慧，具足一切功德。

【济群法师主页】 <http://www.jiqun.com>

【济群法师博客】 <http://blog.sina.com.cn/sjqun>

【济群法师微博】 <http://t.sina.com.cn/jiqun>

【西园论坛】 <http://bbs.jcedu.org>

【戒幢佛学教育网】 <http://www.jcedu.org>

【西园寺法宝结缘处】 <http://book.jcedu.org>