

认识与存在——《唯识三十论》解析

序言

第一章 唯识总论

- 一、菩提心
- 二、三性三无性
- 三、八识
- 四、唯识
- 五、种子、种性
- 六、菩萨行
- 七、瑜伽止观
- 八、转依
- 九、因明

第二章 关于本论

- 一、作者
- 二、本论的撰作目的
- 三、本论的组织结构
- 四、本论的注释及流传流传

第三章 正论

第一节 标宗

第二节 初能变——阿赖耶识

- 一、赖耶的自相
- 二、赖耶的果相
- 三、赖耶的因相
- 四、赖耶的行相
- 五、赖耶的所缘
- 六、赖耶的相应心所
- 七、赖耶的情感
- 八、赖耶的伦理属性
- 九、相应心所与阿赖耶识的差别
- 十、赖耶的特征
- 十一、赖耶的伏断位次

第三节 第二能变——末那识

- 一、举体出名门
- 二、末那的所依
- 三、末那的所缘
- 四、末那的行相
- 五、末那的相应心所
- 六、末那的伦理属性
- 七、末那在三界的活动情况
- 八、末那的伏断位次

第四节 第三能变——前六识

- 一、六识差别
- 二、六识的体相
- 三、六识的伦理属性
- 四、六识的相应心所
- 五、六识的所依
- 六、前五识的活动情况
- 七、意识的活动情况

第五节 正辩唯识

第六节 解答疑难

- 一、心识生起难
- 二、生死相续难
- 三、唯识所困难
- 四、世事乖宗难
- 五、圣教相违难
- 六、唯识成空难
- 七、色相非心难
- 八、现量违宗难
- 九、梦觉相违难
- 十、外取他心难
- 十一、异境非违难

第七节 唯识中道观

- 一、三性
- 二、三无性

第八节 唯识性

第九节 修证位次

- 一、资粮位
- 二、加行位
- 三、通达位
- 四、修道位
- 五、究竟位

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。

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。大乘佛法有三大要诀，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？若诸菩萨昧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其视为恒常的存在。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，佛法早有关于潜意识的阐述。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动的特殊时刻，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，以其无法不含、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 and 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，并在不知不自觉中进行调整，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，是通过对空性正见的禅修，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、本论的撰写目的

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。戒贤是护法论师的弟子，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，正如名言概念能诠显义理那样。

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，和物质现实的关系非常密切，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已出现。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已决定，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，前七识现行后又会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 and 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，从无穷的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到的，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位心所与其相应，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。我们再进行

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，不需要分别是不是火，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。当我们的内心被烦恼遮蔽时，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，了别是总的觉知作用，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、常恒不变的实体。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什么样的特点呢？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。生命洪流从无穷的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。

“如瀑流”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，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，就是将有漏识体转变。“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，执持其为其恒常不变。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，不与随烦恼相应。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，悔依为业”。“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。就像俗话所说的夫唱妇随，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？因为有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。这也就是俗话所说的贪婪成性，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、清净，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、尊重贤圣的心理基础。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、悭，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。覆所障碍的正是不能覆，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。恼所障碍的正是不能恼，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。嫉妒障碍的是不能嫉，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。悭贪障碍的是不能悭贪，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。诳所障碍的是不能诳，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。谄所障碍的是不能谄，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，逼迫为业。”

（《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，当我们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。阿赖耶识中储藏着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”。

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，起惑应不能成立。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、唯识所因难

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，但梦醒之后就知道是妄境了。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，根据自己的人生经验、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 and 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。印度人在思辨方面非常发达，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辨论证。

《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，而是可以通过修止修观来实证的。

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，修行也要有福徳因缘。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》，就是积资净障的捷径，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，通过积资净障的长期准备，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，需有相对清净的环境，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，才能保有相对清净的内心。定的作用，则是帮助我们简化念头，使心变得简单、清净、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。一旦妄境息灭，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，不思议善常，安乐解脱身，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。真如本来清净，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，清净真如得以完全开显，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。