



再談真唯識量

「再對空面中以神識為傳末來火，出，而以神以神眼神木來火，法不對」

了。」

「對出去並進，出不調回來香燭火燭，而長火燭極長數端」

小燈燭：

「對去燭燭，曾古燭燭要守燭火燭，火本不會取燭燭」

真故極成色不離於眼識，宗。自許初三攝眼所不攝故，因。猶如眼識，喻。

此玄奘在印度無遮大會上所立之唯識比量，是舉眼識為例。以此為例，可推之於其餘各識。

真故極成聲不離於耳識，宗。自許二三攝耳所不攝故，因。猶如耳識，喻。

真故極成香不離於鼻識，宗。自許三三攝鼻所不攝故，因。猶如鼻識，喻。

真故極成味不離於舌識，宗。自許四三攝舌所不攝故，因。猶如舌識，喻。

真故極成觸不離於身識，宗。自許五三攝身所不攝故，因。

梵志羅丁，鐘以一本燃燭木而出火，再燃燭燭，然對舌燭

善惡之辨與，蓋一回合的權論，神智顯赫又歸丁。

善惡對顯赫，因果神顯赫此更實，恐諸否或辨此世，辨更土，辨

神神，成派如人對聖顯赫神神神神，唯是神神神神神神神神神神神神

神神。而以重于感業神神神神。人土是神神神，更土味善顯之

神神一神。而以式若不神，是不神神神神神神神神神神神神神神神神

自然會出更；鐘成同出五者神神神，神神神神神神神神神神神神神神神

一神神神神。梵志神神神神神，當神神神神神神神神神神神神神神神神

要對神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

意于感業顯赫神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神

在外實有，現量故，如耳識等所知，這是不成立的，因為可以舉意識來推翻他，說眼識所見非在外實有，現量故，如意識。倒是可以立量說：五識所知是不離自識之境，現量故，如意識。

五識所知的現像，是五種不同的，眼識所知的只是色，耳識所知的只是聲，鼻識所知的只是香，舌識所知的只是味，身識所知的只是觸。如果這所知的是客觀物質世界的話，應當是有五種不同的客觀物質世界了。而且這不同的五種怎麼可以糅合在一起認為是一個東西呢？意識竟然把它作為一個，這是出於意識自己的框框，想像成爲這樣吧了。我們從五識來看，既然五識所知不同，有色聲香味觸之異，應當有五種不同的本質，甚麼可以一種本質而有五種絕不相同的影像？再者，影像和本質相似的話，五識應不是甚麼都可作為本質。眼識只能以相似色的作為本質，才能起色相而爲所知。其他不是相似色的東西，於眼識不起作用，眼識不能緣之而現起影像，眼識不能知其是有的。同樣，耳識只能以相似聲的作為本質，鼻識只能以相似香的作為本質，舌識只能以相似味的作為本質，身識只能以相似觸的作為本質，都不能以其它的作為本質。

爲甚麼意識不以所緣對象顯現在外而執爲離自識外實有，而我們的五識所緣對象顯現在外即執爲離自識外實有呢？意識與五識，同樣所緣之境顯現在外，意識能自知其非在識外，由於意識之力甚強，能自由活動，作種種想像，雖其想像顯現在外，能知是自己所想出來的，故不執在外。五識之力弱，不能單靠自己現出對象，而要借自識以外的作為本質，方能現起自識之所緣像，似乎這所緣的像從外而來。然而五識自己也沒有這是外來之想。其認爲這所見的在外，這是意識的思想，是一種不合實際的錯誤思想。

五識的現起是要有本質作為緣的。意識有自己活動的能力，

是否不需要本質爲緣了？這也不然。生下來即是瞎子，他不能知五色之辨，生下來即是聾子，他不能分五音之聲，意識是要以五識之知作為本質的。但意識之力強，能自由活動，無本質時，也有自起的作用，意識有時是可以不需本質而現起的。它有憶念過去之力，又有想像思維之力，所以是可以海闊天空，懸想一切。

那末，現在要問：作為五識現起的本質是甚麼呢？人們一向認爲，知識的來源，最基本的是，五識對外的感覺，認爲這是千準萬確的。現在已經證明，五識所知的相，是它自己自識所現的，五識不能親得外境。然而許多人還是執着，客觀物質世界雖不爲五識所親知，今五識中有映像，可見必有離識的物質世界作爲五識的本質，否則甚麼可能有映像呢？離識的物質世界，既不能親知，又要倒過來從識中之像推知必定有客觀的物質世界，這不是朝三暮四、暮四朝三，太欺人之甚嗎？亦可見衆生之冥頑不靈，自愚真是不可及也。

本質是甚麼？在何處？我們無法知道。然而離識的物質世界，不能親知，而識則是每個人自己親知的。那末，這作為五識影像的本質，自然也只能說它是在識上，是在五識之外另一個識上，因爲沒有離識以外的東西了。陳那曾有言說：『在識在餘，雖不可說，而外諸法理非有故，定應許此在識非餘。』而且，影像是不能離識的，不離識才能爲識的所緣。這作為影像的本質，也應當是爲一識之所像而不離於識。因爲識與識可能有相互有影響，假使離識的東西，與識是不能發生關係的，不能爲識所知了。

五識的所緣，可以作為意識的本質。意識有時以五識的所緣爲本質。以此爲例，不是可以推知五識影像的本質也應當是在識嗎？那末，這五識影像的本質是怎樣的識呢？五識所緣的本質，應當是有相當的固定性。我們看到的東西，如山河大地，過數十

年後去看，還是山河大地，雖然有了些變化。所以應當是一類相似相續，中無間斷的，五識緣之作爲本質而起影像。這樣說來，作爲五識所緣的本質，不即是山河大地形色色，也就是一般所說的客觀物質世界嗎？但我們應當認爲這也是一種識的所緣，不是單獨的離識存在。因爲也是識，這才有作用能影響五識，否則的話，即使有，也是與五識無關的。

這個識，因爲是五識所緣的本質，即可名之爲根本識。這個識的能緣見分，因爲其所緣相是一類相似相續，中無間斷，惟有微細緩慢的相似變遷，無突然的明顯的改動，難以分別，識也就好像不在識別了。正因爲如此，故衆生不自知有此識，只是要從推理，乃知非有此識不可。五識同以此根本識的所緣爲本質，而其現起的影像，眼識只是色，耳識只是聲，鼻識只是香，舌識只是味，身識只是觸。而我們一向認爲這不同的五識所知是同一本質，這是爲甚麼？我們從這裏可以推知本質有綜合性，根本識的能緣見分緣所緣相分是作綜合統一認識的。這個根本識的相見二分，相是所知，見亦所知，既是所知，必有一能緣的能知，這又是一種識了。這樣的識，惟是自我認識，知我，知我所有，即名之爲執我識。執我識依根本識而起，意識又依此爲根而現起，故一切思想，無不有我的觀念爲基本。西哲笛卡兒懷疑一切，終說：『我思故我在。』亦有見於此。

這樣，五識現起的本質，是根本識。若問：這根本識是從何而有？當然，此生命之始，即是此識之始。一類相續，中無間斷，直至此生命告終，此識亦終。世無無因之果，從果推因，知此根本識是由過去世業緣所招得的。業力盡了，它也告終了。不是斷滅不相續了，而是又現起了另一種相貌。什麼相貌？要看看它那一種業緣相續了。

(完)

〔上接第41頁「我國歷代僧官制度畧述」〕

奏。德宗建中元年(七八〇年)廢修功德使。貞元四年(七八八年)設兩階東都三功使掌管僧籍。憲宗元和二年(八〇七年)隸兩階功德使。武宗會昌五年(八四五年)改隸主客。宣宗會昌六年(八四六年)仍隸兩階功德使。後梁時，僧尼還隸祠部。後晉時，曾以楊光遠爲天下功德使，此後不復設置。宋代僧道並隸功德使。元設宣政院掌管天下釋教事務。明清兩代，僧尼咸隸僧錄司。

參考資料：

- 宋替寧：《僧史略》
- 宋志磐：《佛祖統紀》
- 梁慧皎：《高僧傳》
- 唐道宣：《續高僧傳》
- 元覺岸：《釋氏稽古略》
- 明幻輪：《釋氏稽古略續集》
- 《魏書、釋老志》
- 《隋書、百官志》
- 《新唐書、百官志》
- 《元史、百官志、本紀、納麟列傳》
- 《明史、職官志》
- 《清史稿、職官志》
- 《古今圖書集成、釋教部彙考》
- 宋李燾：《續資治通鑑長編》
- 元馬端臨：《文獻通考》
- 宋契嵩：《鐔津文集》
- 明宋濂：《宋學士集補遺》
- 明葛寅：《金陵梵刹志》