

太虛大師的唯識思想

周峰（法師）

中國南京大學哲學博士

韓國天安市安棲洞太祖山文殊庵住持

【提要】 太虛大師是民國時期中國佛教最有影響力的高僧之一，本文著重探討他對佛教唯識學的理解和運用。本文的探討分三步進行：第一，太虛大師所理解的“唯識”；第二，太虛大師對唯識義理的把握；第三，太虛大師對唯識學的運用。關於太虛大師對唯識義理的把握，我們主要從太虛大師對唯識境、唯識行和唯識果這唯識修煉的三個方面的把握進行分析；關於太虛大師對唯識學的運用，我們則主要從太虛大師以唯識學判攝一切佛法、以唯識學融通不同的宗派和思想、以唯識觀統攝一切觀法、堅持法相與唯識相統一的主張、以唯識學統攝近代科學與哲學、主張以唯識學對治國人之通病等六個方面進行揭示。通過本文的探討，太虛大師的唯識思想得到了系統而清晰的呈現，從而為我們更好地認識太虛大師、把握唯識學開闢了一條捷徑。

【關鍵字】 唯識 法相 百法 唯識學 唯識宗 唯識境 唯識行 唯識果 唯識觀 三自性 太虛大師

根據太虛大師對佛教的分類，法相唯識學是其中的重要一支。對此，太虛大師留下了很多作品。其中，他有關法相唯識學教釋的作品有《解深密經如來成所作事品講錄》、《深密綱要》、《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講要》、《瑜伽真實義品講要》、《瑜伽師地論菩薩地真實義品新聞記》、《辦法法性論講記》、《辨中邊論頌釋》、《攝大乘論初分講義》、《新的唯識論》、《唯識三十論講錄》、《唯識三十論講要》、《唯識三十論題前談話》、《唯識講要》、《唯識二十頌講要》、《大乘五蘊論講錄》、《八識規矩頌講錄》、《大乘法苑義林唯識章講錄》、《因明概論》等，有關法相唯識學義釋的作品有《法相唯識學概論》、《百法明門論宇宙觀》、《阿陀那識論》、《末那十門三世與賴耶十門二位之同異》、《能知的地位差別上之所知諸法》、《人心所緣有為現行境之本質與影像關係》、《閱“相見別種辨”》、《見相別

種辨釋難》、《種子法爾熏生頌》、《爲無爲漏無漏對觀頌》、《唯識諸家會異圖》、《四大種之研究》、《陰蘊之研究》、《法與人之研究》、《談唯識》、《唯識觀大綱》、《遣虛存實唯識觀之特勝義》、《唯識之淨土》、《兜率淨土與十方淨土之比觀》、《慈宗的名義》等，關於法相唯識學旁通抉擇的作品有《佛法總抉擇談》、《三重法界觀》、《對辨唯識圓覺宗》、《起信唯識相攝圖》、《大乘起信論唯識釋》、《答起信論唯識釋質疑》、《竟無居士學說質疑》、《論法相必宗唯識》、《釋會覺質疑》、《再論法相必宗唯識》、《閱“辦法相與唯識”》等。臺灣印順法師認爲，太虛大師“得唯識之善巧”，雖“多以法相唯識化眾”，卻與專宗唯識者“異也”。^[1]那麼，太虛大師是如何看待唯識學的，他的唯識學與專宗唯識的又有什麼不同呢？這些問題，我們將從三個方面逐一探討。

一 太虛大師所理解的“唯識”

佛教唯識學是有關唯識思想的學說，而這一思想集中體現在中國佛教的唯識宗中。不管是印度佛教的唯識學還是中國佛教的唯識宗，其所有思想的核心都是唯識。因此，要瞭解太虛大師的唯識思想，首先就要瞭解他對“唯識”本身的理解。

通常，一提到“唯識”，許多人就將其視爲唯心主義，認爲它不過是在強調世界存在的精神性而已。然而，這通常是不懂佛教的人望文生義的結果，佛教唯識學從來都沒有這種看法，從來不認爲世界是人的精神作用的產物。這一點，我們只要瞭解了佛教和太虛大師對“唯識”的說明就不言而喻了。

唯識宗根本典籍《成唯識論》對“唯識”有一概括說明：

“識”言，總顯一切有情各有八識、六位心所、所變相見、分位差別及彼空理所顯真如，識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。如是諸法，皆不離識，總立“識”名。“唯”言，但遮愚夫所執定離諸識實有色等。

這段文字著重從兩個方面解釋唯識學所說的唯識成立的條件：第一，爲什麼強調“識”；第二，爲什麼強調“唯”。

關於爲什麼強調“識”的問題，《成唯識論》的說法是，一切有情都有八識、

六位心所、所變相見、分位差別及彼空理所顯真如，其中的八識是識之自相，六位心所是相應於識而存在的心理現象和作用，所變相見是識與心所這二者所變現的，分位差別是識與相、見二分這三者所產生的不相應行法，空理所顯真如是識的實性。世間諸法不外乎這幾個方面，而它們又都不離識而存在，表明識對於有情存在的重要作用，因而唯識學強調“識”。

關於為什麼強調“唯”的問題，《成唯識論》的說法是，這僅僅是為了消除沒有智慧的人所執著的世間一切都是獨立存在於有情的認識之外的錯誤觀念。換句話說，如果有情沒有對世界的錯誤觀念，佛教是不會講“唯”識的。

對於《成唯識論》的這一說法，太虛大師不但非常贊同，而且還針對人們的疑問作了引申說明。比如，《成唯識論》說一切有情“各有八識”，這在現實生活中是不一定的。由於這個緣故，人們不免要提出質疑。對此，太虛大師的解釋是：“三世通計則各具八識也。”^{ii[2]}這就是說，雖然有不少殘疾人和相對低級的動物不具備八種識，但是這並不妨礙“八識說”的成立，因為他們在過去世或當來世都肯定有具備八識的時候，在這個意義上可以用“八識”來概括所有有情的識類。又比如，關於愚夫，太虛大師的解釋是：“二乘及凡外聰慧，不達諸法唯識所現皆是愚夫。”^{iii[3]}從這個角度說，菩薩以下的所有有情皆是唯識學教化的物件。

至於為什麼說一切唯識，太虛大師的解釋是：八識是識之自相；六位心所是識之所有，“識現起時，彼六位法，隨順和合得現起故”；相、見二分是八識和六位心所法所變現的；分位差別之法既然是識及相、見所變現的，而識及相、見都不外乎識，這就意味著它不可能離開識而存在；至於真如，它因為是前四者的真如而不能離開前四者而獨存，既然前四者不離識，真如又豈能離開識而存在？^{iv[4]}換句話說，如果離開了識，就無所謂真如存在與否的問題，更不要說真如是什麼樣子了。既然世間的一切不外乎這五者，五者皆不離識，那麼對於有情的解脫來說，強調識便是順理成章的。在解釋“彼空理所顯真如”中的“彼”的時候，太虛大師說：“彼，謂前此八識、心所、相見、分位諸法。”^{v[5]}為什麼呢？因為“此四位法皆緣所生，本性空寂，此空所顯謂之真如，不離前相別有真如”^{vi[6]}。從這個角度說，佛教所說的真如“亦是唯識”^{vii[7]}。

二 太虛大師對唯識義理的把握

一切佛教的義理都包括境、行、果三個部分，缺一不可，所不同的，只是其對三者的處理方式的差別，歸根結底，則是殊途同歸。在唯識學中，一切皆不離識而存在，所以其境、行、果分別指的是唯識境、唯識行和唯識果。

（一）唯識境

就唯識境而言，唯識學上指的是世間的一切存在。太虛大師說：“所觀境者，在唯識觀乃通觀一切法皆唯是識。故法界一切諸法，皆所觀境。”^{viii[8]}這就是說，《成唯識論》所說的五位之法，不論是識還是真如，都是唯識所要觀察的對象。由於這五位法涵蓋了世間的一切有形、無形的存在，因而，在唯識學中，整個世界都是其觀察的物件，沒有任何一物可以例外。這五位法，太虛大師認為，通過天親論師所開的百法就可以充分認識之。他說：“百法者，初地菩薩之所證法門。……修觀當明百法，熟悉各法，何者為性，何者為業，了然心中以成觀境。”^{ix[9]}因此，太虛大師主張從百法的角度來認識唯識境。

所謂百法，唯識學指的是心王法八種、心所法五十一種、色法十一種、不相應行法二十四種、無為法六種，共計五大類一百種。^{x[10]}這一百種法是對六位法的分解，旨在具體說明世間的一切皆是唯識。太虛大師說：“一切法界無量諸法，皆此百法之所成立。”^{xi[11]}這一百種法，太虛大師認為，可以歸為兩類：有為和無為。其中，無為指的是六種真如法。其有為法又可以歸為兩類：實法和假法。其中，假法指的是不相應行法。之所以說其為“假”，是因為不相應行法僅僅存在於人們的認識和觀念中，其不屬於色法或心法，更不屬於無為法。其中的實法又有二種：心法和色法。其中的心法又有二種：心王和心所。^{xii[12]}經過這樣的分類處理，五位百法之間的關係就顯得相當清晰，極大地方便了人們的修學。

在唯識學中，除了以百法來觀察唯識境之外，還有一種流行的境分類法，即三自性之唯識境。所謂三自性，指的是唯識學所說的遍計所執性、依他起性和圓成實性。對於這種唯識境分類法，太虛大師非常重視，認為它是抉擇一切佛法的標準和依據。^{xiii[13]}在太虛大師看來，不但五位百法是對一切法的概括，三自性法也同樣是對一切法的概括，而且，它的概括性要遠遠大於五位百法。

關於遍計所執性，太虛大師解釋說：

其能周遍計度而倒執者，則六七二識煩惱相應諸心心所也。其所周遍

計度以倒執者，則於一切依他起法周遍計度，不能適如其量，或增益之，或損減之，而倒執爲圓成實也。^{xiv[14]}

這種遍計所執性是唯識學所要否定的內容，但是唯識學並不否定遍計本身。換句話說，唯識學所要否定的是人們對依他起所產生的錯誤執著，不論是增益執還是損減執，都是必須否定的。如果遠離了對依他起的錯誤執著，不論如何遍計，都是唯識學所肯定的。這是因爲，在唯識學看來，遠離了錯誤執著的遍計最終得到的就是圓成實，是諸法真如。所以，太虛大師在評論遍計所執性的時候說：“所計之依他起及所執之圓成實，概唯虛妄。”^{xv[15]}

關於依他起性，太虛大師說：“依他所起之法，則一切有漏無漏之有爲法是。”^{xvi[16]}這就是說，一切有爲法都是依他起之法，無爲法不是依他起。不過，這裏的有爲法包括了有漏法和無漏法，這顯然是唯識學對依他起的獨特理解。至於依他起的“他”指的是什麼，太虛大師有明確的解釋。他說：

其所依之他，若分別言之，則眾緣是；若概括言之，則一切雜染依他起法皆依倒執起，一切清淨依他起法皆依正智起。然倒執由迷真如違真如故起，而正智由悟真如順真如故起。間接言之，則謂彼違真如之雜染法，由能迷真如之恆行無明起；彼順真如之清淨法，由所悟真如之二空真如起，亦無不可。^{xvii[17]}

這就是說，要認清依他起，就必須區分依他起的雜染與清淨：佛教所追求的是清淨的依他起，不是雜染的依他起。在唯識學看來，如何使自己從雜染的依他起轉向清淨的依他起，這是佛教修行的關鍵。

關於圓成實性，太虛大師認爲，它指的是“一切法圓滿成就真實之體，以無欠餘、不變壞、離虛妄爲自性者”^{xviii[18]}。對此，太虛大師解釋說：“不變壞遮非依他起，離虛妄遮非遍計執，無欠餘表是圓成實。”^{xix[19]}這裏，太虛大師所要表達的意思是，“不變壞”說明圓成實性不是依他起，“離虛妄”表明圓成實性不是遍計執，“無欠餘”從正面說明圓成實。然而，太虛大師此處的表達在文字上顯然存在著錯誤。這一錯誤是由“遮”與“非”連用所造成的，因爲這兩個字都是對後面的否定，如果一併使用，就成了否定之否定，結果卻是對賓語的肯定。換句話說，如果照太虛大師的字面來理解，上面的意思就成了“不變壞”說明圓

成實性是依他起、“離虛妄”表明圓成實性是遍計執，而這顯然同唯識學的主張相背離，也同太虛大師的觀點相背離。因此，此處的雙否定顯然是文字論述的疏忽所致，我們在閱讀時必須予以糾正。

在佛教中，究竟什麼是圓成實、什麼不是圓成實，太虛大師有詳細的說明。太虛大師說：

若依遣遍計執、斷依他起之所遣清淨、所斷清淨以言圓成實，則唯無爲真如是圓成實。若兼能遣清淨、能斷清淨以言圓成實，則亦兼攝無漏有爲是圓成實。若唯無爲是圓成實，則佛果具圓成實與淨依他之二性，或兼離執之遍計性——唯識宗是；若攝無漏有爲是圓成實，則佛果唯圓成實性——真如宗是。^{xx[20]}

由此不難看出，佛教對圓成實的看法存在著明顯的分歧。在唯識宗，它所說的圓成實性不包括清淨的依他起，它僅僅是指所遣、所斷的方面是否清淨而言，因而它僅僅指無爲法。從這個角度說，唯識宗所說的佛果通常涉及三自性中的兩種自性——圓成實性和清淨的依他起性。然而，在中國佛教的許多宗派中，他們雖然也借用唯識學的三自性的說法，其對圓成實性的理解卻明顯不同于唯識宗。其他宗派^{xxi[21]}一般認為，圓成實性包括無爲法和清淨的依他起性。從這個角度說，佛果只有圓成實性。當然，不論佛教各宗派對圓成實性如何理解，其對於佛果的存在性質則是毫無疑義的，即：畢竟清淨。

（二）唯識行

在唯識學中，唯識行指的是通過唯識觀而實現解脫與成佛的種種修行實踐活動。根據唯識學的一般說法，唯識行共由五個階段，稱爲“修行五位”：資糧位、加行位、通達位、修習位和究竟位。唯識學認為，佛道的修行必須經過這五個階梯，循序漸進，沒有什麼捷徑可以借助。從最初的資糧位一直到最終的究竟位，其間的一切行爲和思想都必須以唯識觀爲先導。換句話說，在唯識學看來，唯識觀是一切唯識行的基礎，離開了唯識觀，就不可能有解脫和成佛。而這貫穿于佛教修行始終的唯識觀，太虛大師認為，可以有五位百法之唯識觀、依真有幻全幻即真之唯識觀、悟妄求真真覺妄空之唯識觀、空雲一處夢醒一心之唯識觀和五重

層次之唯識觀這五種路數之唯識觀。因此，有關唯識行問題，我們將著重從這五種觀法來把握太虛大師的思想。

首先，關於五位百法之唯識觀，太虛大師認為，這是通過對五位百法皆唯識的深入觀察來悟入唯識的一種修行方式。關於五位元百法的內容和為什麼五位元百法皆唯識的問題，我們在論述唯識境時已經作了較為詳細的說明，這裏不再重複。就這種觀法的作用而言，太虛大師說：

觀此百法唯識，即遍觀一切法皆唯是識。上能觀智與所觀境，即為能證入於唯識法之觀門。而由此觀門所證入之唯識法，初則了然觀見法界一切諸法，皆唯識所變之相；次即離一切染唯識相，而證真唯識性；次由證真唯識性，而能如實照了諸行“猶如幻事等，雖有而非實”；由是證得圓滿清淨轉依，性相不二，身土一如，是為究竟唯識。^{xxii[22]}

這就是說，在太虛大師看來，以五位百法皆唯識為觀門足以實現轉依，最後證得究竟唯識的清淨佛果。

其次，關於依真有幻、全幻即真之唯識觀，太虛大師認為，這是以一心為本而作的一種唯識觀法，它的理論關鍵在於一心通於凡聖。這裏所說的“真”，太虛大師指的是阿陀那識，因為佛教修行成佛的依據便是阿陀那識。太虛大師說：

包羅萬有，唯是一心；即此一心，融貫凡聖，而能任持一切法之種子，及有情、無情之根身、器界，故又名阿陀那識。此識非真非幻，全真全幻，為真幻之所依，通於佛位、眾生位者也。^{xxiii[23]}

在唯識學中，阿陀那識又稱“一切種子識”，是凡聖之依、染淨之源。由於這個緣故，太虛大師非常重視此阿陀那識。不過，這一切種子識雖然是第八識，但是它在不同的情況下有不同的名稱。比如，從“遍持諸法，唯一真心”的角度則謂之“一真法界”，從“圓滿清淨離染汙法”的角度則謂之“菴摩羅識”，從眾生的角度則謂之“如來藏”，等等。^{xxiv[24]}所乙太虛大師說：“雖同一體，隨相異名。惟此一心，通一切位。”^{xxv[25]}

那麼，為什麼通過對一心的觀察便可以悟入唯識呢？

太虛大師說：“依真有幻，故曰一心生滅；全幻即真，故曰一心真如。”^{xxvi[26]}

這就是說，通過觀察一心如何生起萬法和一切諸法如何依一心而顯，就能如實了知一切諸法之生滅與真如皆不離一心，以此不離而漸能悟入唯識真義。所乙太虛大師在《唯識觀大綱》中總結說：

常人不明此理，執此根身、器界爲實有，不知皆阿陀那識一心之幻現也。夫一念心起，無不依一真法界而有，無始無明念念不息，即是全法界盡在無明，是故一心之動，即萬法所由生。萬法之變，悉唯識之所現，故曰萬法唯識，而唯識之實性即是真如。能知此義，斯可以觀依真有幻全幻即真之唯識觀也。^{xxvii[27]}

第三，關於悟妄求真、真覺妄空之唯識觀，太虛大師認爲，這是通過對意識物件的虛幻性的體悟來悟入唯識的一種修行方式。

此處的“妄”指的是意識觀察的所有物件。在佛教看來，意識的物件並不是天地萬物本身，而是天地萬物在有情意識上的影像。這種影像，佛教唯識學給它一個名字，叫做“似帶質境”。太虛大師說：“所謂妄者何指？指第六意識所起之似帶質境，即吾人現前所謂之天地人物是也。”^{xxviii[28]}這種似帶質境，因爲它只是幻影而沒有實體，所以佛教稱之爲“妄”。然而，人們並不認爲其是妄，反而認爲自己觀察到的就是客觀世界本身。對於人們的這種將影像視爲客觀世界本身的做法，唯識學稱之爲“遍計所執性”。在太虛大師看來，悟妄的目的就是要通過正確認識意識的直接物件而除去人們對這個對象的種種執著，從而爲人們解脫煩惱創造條件。至於如何悟妄，太虛大師認爲：

對於現在之境，先應作如夢觀以遣意識上遍計所執之我法，則根身、器界，宛然唯識心變現之虛妄相而已。……不知夢中之心即醒時之心，境異夢醒，心貫夢醒，故醒後心中亦能了然夢中之境物，而欲求夢物於醒境，則必不可得也；是以夢境實空，夢心幻有。境空不離心有，心有元即真覺，境空心有，善成唯識。然則心可通幻，亦可通真，真妄之轉，統依一心。^{xxix[29]}

此處的“真”指的是大圓鏡智，也叫“菴摩羅識”。在唯識學中，識雖然被稱爲“實有”，但這種實有只是客觀存在的意思，並不是中觀所否定的那種永恆不變之實我性的有。因此，唯識學心性修煉成敗的標誌就是看能否將眾生遷流不

息的識轉化成能力無限的智。其中，轉化的究竟處體現在大圓鏡智的出現上。太虛大師說：“所謂真覺，指現行意識之證智而言。”^{xxx[30]}然而，意識的產生有兩個內在的因素：其一，末那識；其二，阿陀那識。以末那識為根，以阿陀那識的種子為原動力，以種種塵境的刺激為條件，意識才能生起。由於末那識無始以來就有俱生我執與法執，通過意識觀妄來排除二執，就能將染淨之根本的阿賴耶識轉化成菴摩羅識，從而悟入究竟之唯識。

第四，關於空雲一處、夢醒一心之唯識觀，太虛大師認為，它綜合了依真有幻、全幻即真之唯識觀和悟妄求真、真覺妄空之唯識觀，是圓滿一心之唯識觀。太虛大師說：“上節所講猶為漸次，此中所說方為圓融。何則？生佛不二、空雲一空，真妄俱泯、夢覺一覺，是為圓滿一心之唯識觀。”^{xxxi[31]}

其中的“空”，太虛大師指的是真心；“雲”，太虛大師指的是有情的根身及其生存的器界。太虛大師說：“無雲之空，喻一真心。不起根識身器全如虛空，根識身器起如空中生雲，頓呈昏暗之相。”^{xxxii[32]}這就是說，空與雲的說法都只是比喻，以幫助人們正確認識天地萬物的本來面目。因此，在此基礎上可以作兩種觀法：依真有幻、全幻即真之唯識觀和悟妄求真、真覺妄空之唯識觀。

如果作依真有幻、全幻即真之唯識觀，太虛大師認為：

雲不從虛空生而從汽生，喻根識身器不從真如生，而從阿陀那識一切種子生也。汽由波動而凝聚為雲，即本識由末那無明之動而現諸蘊、界焉。夫雲之為幻，原無實體，以比依他起性，幻不離真、如雲浮空，而無自體之可言也。然而雲起於空實不礙於空，以雲之在處，空未嘗不在故。……此喻識生諸法，不變真如，若妄執我法，隨業流轉，則不顯真如之性。設一旦覺悟，則幻自虛疏，真自常寂，亦了無相涉矣。……真幻不二、則真性即是幻性，空雲不二、則空處即是雲處；幻即同真，真即同幻，真幻相含，幻幻相含，所謂真俗不二之理事無礙、事事無礙觀是也。^{xxxiii[33]}

這就是說，空雲一處、夢醒一心之唯識觀在真幻問題上體現的是真俗不二之理事無礙、事事無礙觀，強調的是圓融的心性修煉方法論。

如果作悟妄求真、真覺妄空之唯識觀，太虛大師認為：

如觀現醒之物，皆同夢境，則夢中之物，亦同醒境。夢不知夢，是為

妄中執妄，醒定執醒，亦復未出妄中。醒境夢境，不離一心，是一心直貫世出世間，總持十法界而不可以區別者也。……眾生在迷妄顛倒中，夢醒俱夢，諸佛隨緣而度眾生，醒夢俱醒。是同一心境，而凡聖互見，各不相侔也。……夢中之境唯心所現，覺中之境亦唯心所現，是以夢中之心即覺時之心，眾生之心即佛之心，“心佛眾生，三無差別”。一心現起、即是心之全體，並非少分，所以佛能遍法界而度眾生，眾生亦以此心具造十法界，而終能悟入佛之知見也。^{xxxiv[34]}

這就是說，空雲一處、夢醒一心之唯識觀在此處強調的是凡聖一如、渾然一體，一切不離一心。

第五，關於五重層次之唯識觀，太虛大師認為，這是通過對五種漸次深入的觀法的修煉而證入圓成實性的唯識修煉法門，是對上述四種觀法的另一種實踐方式，其間的五種觀法具有邏輯的連貫性和層次的遞進性。當然，這五者不是太虛大師發明的，太虛大師只是贊同並重視它們而已。太虛大師說：“是實相雖一，而觀非無漸次。茲更依古德所擬之五重唯識觀，提出重宣此義。”^{xxxv[35]}既然是“古德所擬”、“重宣此義”，當然就談不上發明創造了。

在唯識學中，這五重唯識觀分別指的是遣虛存實唯識觀、舍濫留純唯識觀、攝末歸本唯識觀、隱劣顯勝唯識觀和遣相證性唯識觀。其中，遣虛存實唯識觀指的是遣虛妄的遍計所執性而存現實存在的依他起性和圓成實性的觀法。太虛大師說：

雲何遣虛存實？即遣遍計所執之虛妄，而存依他、圓成之實有也。……以雙觀真俗二諦，而專遣虛妄執耳。……對虛說實，是為空有相對之唯識觀。^{xxxvi[36]}

舍濫留純唯識觀指的是舍所緣之境而留能緣之心的觀法。太虛大師說：

此雲舍濫，乃將心內之相分境一併舍去，……今就百法舍去十一色法，二十四不相應行法，六變相所緣之無為法；所留者，為八識心王及五十一心所。留能緣心，舍所緣境，是為能所相對之唯識觀。^{xxxvii[37]}

攝末歸本唯識觀指的是攝取心識的相分與見分而歸於自證分的觀法。太虛大師說：

心心所法各分本末，本者、心之自體，末者、自體上所現之相分、見分。上雖已舍相分，猶存見分之用，此則攝彼相見二分歸就識心之體。心體雲何？即自證分也。謂攝取識心上之相分、見分，而歸於自證分。……是為體用相對之唯識觀。^{xxxviii[38]}

隱劣顯勝唯識觀指的是隱去心所而顯八識心王的觀法。太虛大師說：

心王心所勝劣懸殊，心王為勝，心所為劣，以心所原為心王之所管領也。……至此又去五十一心所，僅存八識心王，是為王所相對之唯識觀。^{xxxix[39]}

遣相證性唯識觀指的是遣差別之相而證平等法性之觀法。太虛大師說：

心王雖尊，有事有理：事者、差別之相用，必須遣之；理者，無差別之法性，必須證之。是為事理相對，事盡理顯，智無所得，入真唯識之唯識觀。^{xl[40]}

太虛大師認為，這五重唯識觀的物件可以歸為三類：其一，虛妄性；其二，緣起性；其三，真勝性。其中，虛妄性指的是遍計所執性，是應當遠離的；緣起性指的是依他起性，是應當轉淨的；真勝性指的是圓成實性，是應當開顯的。這三者又可歸為勝義和世俗這兩類，二者各有四方面內容：虛妄、道理、證得、真實。換句話說，世俗法有虛妄世俗、道理世俗、證得世俗和真實世俗四種，勝義法則有虛妄勝義、道理勝義、證得勝義和真實勝義四種。在五重唯識觀中，這兩種四法分別表現為：第一，遣虛存實唯識觀所觀的是虛妄世俗；第二，舍濫留純唯識觀所觀的是道理世俗兼虛妄勝義；第三，攝末歸本唯識觀所觀的是證得世俗兼道理勝義；第四，隱劣顯勝唯識觀所觀的是真實世俗兼證得勝義；第五，遣相證性唯識觀所觀的是真實勝義。太虛大師說：

所雲“虛妄”、是應離舍。“道理”、是當了悟通達。“證得”、是有修行，有成功者。“真實”、是無對待，無變易者。隨何一法，無不如是，諸法本性，是唯識性。循此觀想，夫亦可以悟唯識而證真如矣。^{xlii[41]}

(三) 唯識果

當然，不論是什麼觀法，其目的都是通過對觀法的修習而斷除種種障礙、證得道果。在佛教中，一切修行的最終結果是證得究竟涅槃、無上菩提而使法身實現出纏清淨。對此道果，太虛大師《諸法眾緣生唯識現》說：“一、大涅槃（大解脫）；二、大菩提，成就一切功德智慧（一切智智）；三、大法身（佛果法身）。”具體到唯識學中，究竟涅槃指的是諸佛之究竟解脫，無上菩提指的是諸佛圓具之四智，而人們對清淨法身則有多種理解。

其中，究竟解脫指的是斷除二障之後的自由境界。所謂二障，《成唯識論》指的是煩惱障和所知障。《成唯識論·卷第十》說：

分別煩惱障現行，資糧道中漸伏，加行道中能頓伏盡；種、習俱初地斷。俱生煩惱障現行，地前漸伏，初地以上能頓伏盡……八地以上永不現行；習，地地除；種，金剛斷。

所知障中，分別現行亦資糧道中漸伏，加行道中能頓伏盡；種、習初地斷。俱生現行，地前漸伏，乃至十地，方永伏盡。若別說者，前之六識，八地伏盡，種、習皆地地斷；七識現行，金剛喻定加行道伏，金剛喻定起時種、習俱斷。

不難發現，二障斷除的過程就是佛法修習的過程，二障斷盡之時便是道業成就之時。由此二障之斷，才有二空之證。所謂二空，又稱“二無我”，指的是我空與法空，或稱“人無我”與“法無我”，是分別斷除煩惱障和所知障之後所得到的解脫境界。太虛大師說：“二無我者，即人無我法無我，諸識三分諸法，皆無我故，曰‘諸法二無我’。”^{xliii[42]}雖然這是從理論上對二無我所作的說明，但這個說明之物件正是佛教修證之最終境界所在。

作為無上菩提，諸佛之四智指的是只有諸佛才完全具備的四種無漏智慧——平等性智、妙觀察智、成所作智和大圓鏡智。太虛大師在《佛說八大人覺經講記·

經題的詮釋》中說：

學佛人的初起覺心，不外從第六識的慧心所上，漸漸轉成菩提——即從轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，以至轉第八識為大圓鏡智，轉前五識為成所作智。

太虛大師在《佛學概論·第三章·第三節》中說：

如是八識心心所之三分，即八識心心所中之諸法，轉成清淨心識，即名四智相應心品：前五識謂之成所作智相應心品，第六識謂之妙觀察智相應心品，第七識謂之平等性智相應心品，第八識謂之大圓鏡智相應心品。此心心所法，皆有見分、相分，自證分。故在平常根身器界，即染分相應心心所之相分，至佛果之身土，即清淨四智相應心心所之相分。故諸識之三分，統率一切言說，包括一切諸法。

有關四智之名義，太虛大師非常贊同六祖慧能的觀點，所謂：“大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。五八六七果因轉，但轉名言無實性，若能轉處不留情，繁興永處那伽定。”^{xliii[43]}對此，太虛大師在《讚揚六祖功德以祝南華之復興》中用唯識學的觀點進行了一番說明，從而很好地解釋了四智的問題。

所謂平等性智，指的是通過唯識修證而將第七識末那識的我見空掉之後而證得的等觀自他平等之理的無漏智慧。太虛大師說：

平等性智心無病者，我們眾生所以有種種生老病死的病，其癥結即在維摩經所謂：“無明、有愛”。這無明、有愛，實是身心眾病的根源。廣言之，即是第七識恒時相應的我疑、我愛、我見、我慢的四種根本煩惱。因為第七末那識在染汙因地，迷昧不智，恒執第八識見分為自內我，這便是愚不可及的我疑；由愚疑不了第八識的真相，妄起我見；依之更起貪著，故有我愛；由我愛故，高舉凌人，故有我慢。由此四種煩惱，隨逐於心，無量煩惱皆因此起，就有心病了。若將第七識上之心病去掉，心病自然痊癒，平等性智也自然現行了。故以心無病三字顯明平等性智，極為扼要。^{xliv[44]}

所謂妙觀察智，指的是通過唯識修證而將第六意識的染汙相除去之後而證得的能夠妙觀諸法差別之相、眾生之機而施展說法、斷疑、生信之用的無漏智慧。太虛大師說：

妙觀察智見非功者，通常往往以為妙觀察智，是一種由分別見解所起的智，實則妙觀察智乃是純粹的無分別智；若有分別的能觀所觀的見相，便落於顛倒分別的不妙觀想，反成為妙觀察智的障礙物了。無分別智，即是般若妙慧，由文字般若而觀照般若，由觀照般若而實相般若，即是到了無分別智的境界。但其最初由文字教理而起觀照，此教理亦即無分別的教理，此觀照亦須無分別的觀照，然此二位，總在能所對待之上，其目標在求證無分別智，故起加行無分別智，即觀照般若亦成無分別智了。由此再進，證得實相般若的根本無分別智，則與無分別性體、如如相應，理智不二，能所雙亡，方是根本的無分別智；由此根本無分別智，則所起後得智、加行智，都是無分別智，這便是妙觀察智。故妙觀察智若在分別見中，即非妙觀察智，所以謂“見非功”也。須由無分別智，空蕩一切分別之見，如虛空粉碎，大地平沉，了無所得，妙觀察智方才顯現，故以見非功顯妙觀察智，其扼要亦為諸論釋中所不能道者。^{xlv[45]}

所謂成所作智，指的是通過唯識修證而將眼等五識轉化為能夠成就、利益一切眾生的作為的無漏智慧。太虛大師說：

成所作智同圓鏡者，因前五識在因位中，與第八識同現量性境，若在見聞覺知上不落於獨頭意識，都和第八識一樣緣現量性境。但平常未與大圓鏡智相應，即無妙用，須待第八識轉成大圓鏡智，無垢識現五根清淨，則前五識亦隨之而轉成清淨的成所作事智，故雲“同圓鏡”也。^{xlvi[46]}

所謂大圓鏡智，指的是通過唯識修證而將第八識阿賴耶識的染汙相除去之後而證得的能夠圓照諸法的無漏智慧。太虛大師說：

大圓鏡智性清淨者，因第八阿賴耶識到佛果位轉成大圓鏡智之時，即

舍去了一切有漏劣無漏的生死之法，與清淨的平等法界相應，無漏有爲無爲徹底圓明。但清淨法界雖然自性本然，生佛平等，而眾生迷故，於中妄有生死，顛倒流轉；諸佛悟故，便如如相應，轉成大圓鏡智，究竟清淨法身了。^{xlvi[47]}

太虛大師認爲，只有將八識轉爲四智，才能獲得究竟清淨，才能證得大解脫。他說：

所謂轉，即轉舍依他起性上所有遍計分別的名言習氣。……由此名言習氣，故從八識現起種種生滅流轉的染法。而所說的轉識成智，即轉此依他起性上名言習氣種種虛妄分別染法，便成爲純粹無漏的淨智，非別有實物可轉也。實性、即指平等法身，從本以來不增不減，不垢不淨，無動無搖，無轉無不轉，故雖明五八、六七果因轉，唯轉生滅之法而成此實性本無轉變也。祇要在轉處不留情，當下即同佛果——繁興永處那伽定，行住坐臥，語默動靜，無不在定慧中生活了。……行亦禪定，坐也禪定，覓四威儀相了不可得，住於無住大般涅槃，寂而常用，用而常寂，常常應機現身說法而常常無相可得，常常無相可得而常常應機說法，窮未來際，無有窮盡。^{xlvi[48]}

的確，在佛教唯識學看來，證得了四智的就是佛，是佛就能夠“寂而常用，用而常寂，常常應機現身說法而常常無相可得，常常無相可得而常常應機說法”。事實上，這正是諸佛的不同凡響之處，是諸佛智慧的奧妙所在。

大法身，佛教中通常指的是諸佛三身中的自性身。《成唯識論》說：

自性身者，謂如來真淨法界，受用變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真淨功德，是一切法平等實性。即此自性，亦名“法身”，大功德法所依止故。

對此，于凌波居士在《八識規矩頌講記·第七識頌》中解釋說：“自性身又名‘法身’，爲一切諸法自性的本體，真常不變，無生無滅，而爲受用、變化二身之所依止。”

不過，上述看法只是佛教的一般觀點，太虛大師一方面予以肯定，另一方面又有自己的看法。他在《諸法眾緣生唯識現·諸法唯識現》中說：“法身、狹義與報化相對，廣義指具足如來一切功德法之身，所謂‘安樂解脫身，大牟尼名法’者。”在《佛法導言·大乘》中，太虛大師說：“大慈悲者，所謂平等大慈同體大悲。……此乃無量無邊清淨功德總持法身，萬福之源萬善之歸，故曰根本。”這就是說，在太虛大師看來，法身有廣義與狹義兩種理解：廣義的法身指的是具足如來一切清淨功德法之身，而狹義的法身則是指諸佛三身中之自性身。

當然，不論是廣義還是狹義，法身作為佛教心性修煉的最終結果之一是毫無疑問的。事實上，二者都是就法身的某一方面而說的，其根本處都離不開對諸法實相的深刻體悟，即《成唯識論》所說的“是一切法平等實性”。顯而易見，一切法平等實性是法身的基本特徵。那麼，是不是法身僅僅表現為一切法平等實性呢？顯然不是。太虛大師《佛法僧義廣論·佛觀》說：

“毗盧遮那”是釋迦的報身，近人常以五方五佛表五智，其實佛是五智都具足的；平常又以此為佛的法身，而不知法性身遍一切處無相無名。如華嚴經上的毗盧遮那，原是為十地菩薩現身說法之他受用身——報身。最近從西藏譯出的著述則說“毗盧遮那是化身佛”。毗盧遮那意譯光明遍照，故譯“摩訶毗盧遮那”為大日。

這裏所說的“毗盧遮那”是梵文的音譯，中文一般譯之為“法身”，是漢傳佛教法身說的原型。從“毗盧遮那”具備“光明遍照”的內涵不難判斷，法身還具有無窮的能量，能夠使諸佛的功德之光普照一切大千世界。基於這一認識，太虛大師又將法身理解為宇宙全體和徹底自由的境界。在《佛陀學綱·效果——自由主義》中，太虛大師說：

無一佛而非遍滿全宇宙，即無障礙法界，亦名無礙法身。無障礙與無我理不相反，無我故無障，無障故自由。這是以全宇宙關係力量成此一物，能夠互相為主，互相為伴，就是主伴重重無盡不可思議的無障礙法界（平常思想是相對的分別的，就是非彼此互相對待而言的）。到此境界，即不可說不可說，非不說而極盡說之能事無所不說（但言說不過做進行上的指導方向，如以手指月）。學佛目的，就是成功無障礙法身。在此無障礙宇宙中，

自他不二，圓融無礙，得大自由。……完全自由是法身，就是無障礙法界本身，也就是宇宙全體。一切眾生在法身中生死，而法身在全世界一切眾生中完全自由。宇宙法身自他不二，能夠加被眾生，利益眾生。眾生於不知不覺間受佛感化，發佛智慧，解一切苦，得一切安樂——于眾生有大恩德，所以佛典上叫做恩德。

每一尊佛都與整個宇宙同等，一一諸佛之法身都是整個宇宙，眾生不過是諸佛法身中的一粒微塵！諸佛之法身平等無二，眾生通過諸佛的法身加被就能夠逐漸培植善根，開發自身之智慧，斷除無始之無明，最終獲得“一切安樂”而同于諸佛。太虛大師認為，只有這佛果才是“學佛者所希望達到的”最終目的。^{xlix[49]}

三 太虛大師對唯識學的運用

基於上述對唯識學的理解，太虛大師格外重視對唯識學的運用，認為唯識學能夠統攝一切佛法。不過，太虛大師對唯識學的運用與專宗唯識的學者的思想很不相同。具體說來，太虛大師對唯識學的運用主要體現在六個方面：第一，以唯識學判攝一切佛法；第二，以唯識學融通不同的宗派和思想；第三，以唯識觀統攝一切觀法；第四，堅持法相與唯識相統一的主張；第五，以唯識學統攝近代科學與哲學；第六，主張以唯識學對治國人之通病。

以唯識學判攝一切佛法是說，佛教各宗派都對佛教義理作過相應的科判，而太虛大師對佛教的判攝則主要依據唯識學思想。在《我怎樣判攝一切佛法》中，太虛大師對自己的判教思想作了總結，認為自己對佛法的判攝可以分為三個期，著重強調了他的第三期的觀點，即強調教之佛本及三期三系、理之實際及三級三宗、行之當機及三依三趣。太虛大師說：

我對佛法總系統的思想，略述如上。今天講了出來，是給大家一個總括的概念，你們應以這第三期的系統思想，去觀察佛法，瞭解佛法，修行佛法，宣揚佛法。^{li[50]}

其中，教之佛本及三期三系是說，佛陀在世時佛是一切佛法的根本，佛陀滅度之後的印度佛教流傳史存在小行大隱時期、大主小從時期和大行小隱密主顯從

時期三個時期，並最終形成了當今世界小乘佛教、大乘佛教和密咒佛教三種佛法體系。太虛大師說：

釋迦牟尼的一代教法，在古來大德，有判為五時八教的，有判為三時五教的，也有判為三時教的。我以為：佛在世時，佛為法本，法以佛為主、以佛為歸，雖然應機說法差別無量，但並沒有分大乘小乘頓教漸教，故佛為法本，法皆一味，佛怎麼說就怎麼說。……到了佛滅度後，佛陀的教法，就不是那麼一味的了。依當時印度的法藏結集，和後來教法的流行演變，就已分作三期。……即以印度三期所流行的佛教，而成為今日世界上所流行的三大系的佛教。……總合的來說，佛世時的教法，是一味融通，無所謂分乘分宗的；所以一切法，以佛為歸為主，佛為法本，法皆一味。及至佛滅度後，佛法在印度，分為三期，迄至今日流傳世界各國的，成為巴厘文、漢文、藏文。這就是教之佛本及三期三系的概說。^{li[51]}

理之實際及三級三宗是說，佛法之真諦無一法可得，而於世俗則有五乘共法、三乘共法、大乘不共法等三種級別，在大乘則存在法性空慧宗、法相唯識宗和法界圓覺宗等三種思想體系。在《我怎樣判攝一切佛法》中，太虛大師說：

以佛法究竟真實言，所謂“實際理地，不立一法”。諸法實相，唯無分別智如如相應，無可建立，無可分說，離名絕相，超諸尋伺；由語言文字說真如法性等，都是假名安立的善巧施設，實際是無可言思唯證相應的。法華經中說：“諸法寂滅相，不可以言宣”。但為欲悟他，故從教法上顯示，分為三級來說明。這三級的分說，與菩提道次第論的三士頗相似，不過我所說的名詞，與之不同罷了。這種名稱，是在民十五年我講佛學概論的時候說出。所謂三級者：五乘共法，三乘共法，大乘不共法（亦名大乘特法）。……

此上三級的分別，是就整個的佛法普遍而說的，然大乘法廣，應分攝三宗以除偏執，這在民十二年我作佛法總抉擇談已經說到。……

宗諸大乘經論的古來各宗派，皆各有所偏據，故我特明三宗，因為以這三宗來看一切大乘佛法，沒有解不通，亦沒有不圓融。至於上述的三級，初級的五乘共法，不論是人乘、天乘、乃至佛乘，誰也不能離了因果法而

言。第二級的三乘共法，也是不能離了初級去凌空施設；即大乘不共法，也不能離了前二級而獨立，所以說三級是互相依靠的。人天果、二乘果都是趨佛乘過程中的一個階梯，非是究竟的目的地，究竟的目的地是至高無上的一乘佛果。

行之當機及三依三趣是說，佛法的修煉實踐應當以對機為宜，在正法、像法和末法這三個佛法時期中的佛教修煉存在著三種依趣，所謂依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期、依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期。在《我怎樣判攝一切佛法》中，太虛大師說：

“行”是側重當機者實踐上說的。佛在世時，當機說法，隨聞而解，隨解而行而證。所依所趣，在當機的各人有無量差別，不能拘說，故法貴當機，當機者妙，藥貴愈病，愈病者善。……所以不能定說怎般那般，更不可說這個法門某一類眾生可修，那個法門某一類眾生不可修。今判三依三趣，乃就三個時代機宜的大概而言。佛法流傳至今，已有二千五百年，現在正是第三千年間。依教中說：佛法有正法、像法、末法、三個時期：正法住世的時間有一千年，像法亦然，而末法則有萬年。

然而，太虛大師上述對佛法的科判並不是憑空進行的，而主要是依據唯識學的觀點作出的。在《佛法總抉擇談》^{lii[52]}中，太虛大師說：“今作佛法總抉擇談，將以何為准據而抉擇之焉？曰：依三性。蓋三性雖唯識宗之大矩，實五乘法之通依也，故今依以為抉擇一切佛法之准據焉。”既然以唯識宗之三性為抉擇一切佛法的標準，就足以說明唯識學在太虛大師心目中的地位。雖然這個抉擇是在民國十二年作的，到了民國二十九年，他又在《我怎樣判攝一切佛法》中作了一些修正，但基本立場並無改變，即太虛大師所謂的：

此上三級的分別，是就整個的佛法普遍而說的，然大乘法廣，應分攝三宗以除偏執，這在民十二年我作佛法總抉擇談已經說到。不過當時所說的名詞，稍有出入，今再作確定的說明於後。^{liii[53]}

換句話說，《我怎樣判攝一切佛法》所表達的僅僅是比原先的思想更加成熟的一

種判教主張，其根本處並無多少不同。畢竟，在太虛大師心目中，《佛法總抉擇談》與《我怎樣判攝一切佛法》同屬於他的第三期判教思想。因此，以唯識學基本立場進行判教是太虛大師對唯識學運用的一個重要方面。

以唯識學融通不同的宗派和思想是說，雖然歷史上的唯識學與中觀學等其他佛教思想一直存在爭論，但太虛大師基本上對其他學說持融通的態度，而他融通各種思想的依據基本上就是唯識學的立場。這主要表現在他對《大乘起信論》和《楞嚴經》的融通上。

關於《大乘起信論》和《楞嚴經》的問題，近代不少學者認為是國人偽造的佛經，但太虛大師不以為然。印順法師《太虛大師年譜》說：

以歐陽竟無唯識抉擇談之議及起信論（王恩洋作大乘起信料簡以助之）；而梁啟超又作大乘起信論考證。起信論非馬鳴作，非真諦譯，殆成學界定論。梁氏本學術進化眼光以論起信，斷為國人所作，引為民族文化之光榮。內院師資，本法相唯識以衡起信，斷為“梁陳小兒”所作，評為“鐘盡慧命”。

這些對《大乘起信論》的異議雖然觀點和目的不盡相同，但基本上都認為《大乘起信論》是中國人的作品。對此，太虛大師持否定的態度。印順法師說：“大師領導之武漢佛教同人，乃為集‘大乘起信論研究’，刻隋慧遠‘起信論疏’，明起信為古今共信。”^{liv[54]}在《佛學概論·大乘繼興與其派別》中，太虛大師說：“除大莊嚴經論等雜說因緣暫用導俗外，他若大乘起信論等，皆直宗大乘一真法界而造，頗與釋尊之華嚴根本法輪遙相呼應。”在《佛教史略》中，太虛大師說：

從佛滅度，摩訶衍義久湮聞于世，至交入第六百年，十二代祖馬鳴大士崛起，始宏暢之。著莊嚴論、大乘起信論、大宗地論、攘外道，抑小乘，俾佛學真理，皎然無蔽。治者可式之而行。

從太虛大師對《大乘起信論》的肯定不難看出，他對《大乘起信論》是情有獨鐘的。在這個基礎上，太虛大師對《大乘起信論》進行了融通。印順法師在《太虛大師年譜》中說：

十七日（“十九日”）起，每晚為四眾開示唯識觀法（海四“壬戌佛教年鑒”）。武昌佛乘修學會——熊世玉、阮毓崧、饒鳳璜等，函懇草示大意（佛乘修學會“致太虛法師書”）；乃以孫紹基、趙曾儔（壽人）合記之“唯識觀大綱”應之。其中“圓滿一心之唯識觀”，最足見和會起信與唯識之理。

事實上，《大乘起信論唯識釋》就是集中體現太虛大師會通唯識學與《大乘起信論》的系統作品。

對於《楞嚴經》，梁漱溟認為是國人偽造的佛經，但太虛大師也不贊同。印順法師《太虛大師年譜》說：“梁漱溟‘印度哲學概論’，即以楞嚴為偽；而唯識學風又漸盛。大師殆感楞嚴之將成問題，故為之會通！”這就是說，為了避免梁漱溟的主張在教內造成誤解，太虛大師進行了一番會通的努力。

如何會通呢？印順法師《太虛大師年譜》說：

十月（“九月初”），大師再至武昌。寓皮劍農家，設講座於湖北省教育會，講楞嚴經，編“楞嚴經研究”為講義（自傳十三）。講義以攝論為本，略糅余義而成；十一月十四日（“十月五夕”）編訖。此夕旋聞稍坐，忽覺楞嚴義脈，湧現目前，與唯識宗義相應，因重為科判而殿於研究之末（楞嚴經研究五）。

這就是說，《楞嚴經研究》是太虛大師以《攝大乘論》的思想為依託而會通《楞嚴經》與唯識學的代表作。《太虛大師年譜》說：

“首楞嚴經攝論”，於是夏脫稿（告徒眾書）。本論為大師是期專論佛法之名作。楞嚴經為中國佛學之“大通量”：“未嘗有一宗取為主經，未嘗有一宗貶為權教；應量發明，平等普入”。“該禪淨密律教五，而又各各宗重，各各圓極”（文）。大師本楞嚴以總持大乘，得中國佛學綱要，洵當時思想之結晶！

換句話說，太虛大師不但會通了《楞嚴經》與唯識學，而且還以《楞嚴經》來“總持大乘”，“得中國佛學綱要，洵當時思想之結晶”！

因此，從太虛大師本人的角度說，《楞嚴經》和《大乘起信論》在佛法中具有極其重要的位置。太虛大師在《佛法導言》中這樣說：

問曰：只究百論中論，或只究成唯識論者如何？答曰：理當圓具，功有偏用，智者隨一皆入究竟。其次、究中百者或僅成天臺通教三乘人；究唯識者或僅成天臺別教信仰人而同藏教菩薩，此則假名菩薩而未入大乘者，實乃信仰佛法之人天乘。蓋言非空遍計所執性得妙觀察真智，不見依他起性之如幻藏海也。然其論義固皆圓實，特顯入大乘之次第各有勝能耳。今引三義平等周足之一經一論以為證：若大佛頂首楞嚴經，前之三卷，悟入菩提心也；至第六卷選圓通竟，開發慈悲也；下則具足種種方便行也（亦可第四卷前半為開發大悲，其下皆是方便究竟）。若大乘起信論，初依心真如相示大乘體，悟入菩提心也；次依心生滅因緣顯大乘自體相用，開發大悲也；下亦具足種種方便行也，誠以不如是者，仰承方便行之流，只成假名菩薩、獨覺、聲聞、人、天戒善，不能成佛菩薩。故求入大乘者，必先直抉根本無明而妙悟真心也。

太虛大師以此二者之修證次第而為證明，很顯然，已經充分表明了他對二者的欣賞與推崇之情。

以唯識觀統攝一切觀法是說，在佛教的一切修煉中，太虛大師將佛教各宗派的觀法統一於唯識觀之內。在《律禪密淨四行論·四門之統攝》中，太虛大師說：

今不曰禪定或止觀而曰禪觀者，意在總攝一切禪定止觀等門，將五停心、九次第定，以至中道觀、唯識觀、一心三觀、法界觀、如來禪、祖師禪類為一聚，而以專提祖師禪之禪為禪之極致。禪宗最重師承，亦猶密咒之金剛乘亦必師傳也。此中既統括一切止觀，故台賢等止觀不另列其修門矣。

太虛大師在《世界佛學苑之佛法系統觀》中說：

修習禪定止觀的行，始於凡聖共通的四禪、八定，以及三乘的五停心、別相念、總相念、八背舍、十遍處等。大乘的法空觀、唯識觀、華嚴法界

觀、天臺圓頓觀，乃至直指人心見性成佛的祖師禪等，皆攝於此。此正為達到菩提道的定慧行。

這裏，太虛大師列舉了種種禪觀，並以禪宗的祖師禪為極致。禪觀不等於觀法，觀法是在禪觀中所使用的方法。雖然太虛大師推崇祖師禪，但是這並不表明他不看重唯識觀，事實上，所有這些禪觀中都體現著唯識觀的道理。這是因為，一切佛教禪觀，歸根結底都不外乎四念處觀，而四念處觀恰恰與唯識觀無二無別。《佛說八大人覺經講記》說：“四念住是什麼？即四念處觀。謂修行者的心理，當統一集中，念念不忘的住在四種的觀察裏。”很顯然，這種將解脫的希望寄託於對四種法的觀察上的做法體現的正是唯識轉依的道理。在太虛大師的佛教體驗中，唯識觀扮演的正是這樣的角色。《律禪密淨四行論·四門之序次》說：

以禪律密淨為序次，亦大有用。例吾以慕仙佛神通而出家，後雖受戒讀經仍茫然不入；以八指頭陀提撕參究無義味話頭，由閱指月錄而傳燈錄而諸祖師語錄，漸增疑悶蘊結；雖聽講天臺賢首教義經論，探閱大藏經典，疑悶如故，可雲於佛法之信解終未獲成立。後因同閱藏經一老宿，教令勿亂抽閱，當從大般若經循其次第而閱覽。如是月餘而四百卷垂盡，一日忽然心境頓空，而一剎那間回觀身器如幻如影，般若經義燦然現前。進而涉獵法華華嚴台賢教義及龍樹僧肇論旨，亦甚痛暢，機鋒迅捷，不復被語句所縛。爰慶快生平，於佛法由勝解生確信。吾本未多讀書，至是於世間學說亦多一目了然，文思風發泉湧，益放恣自喜，頗有弘法利生，今世舍我其誰之概。漸患身心不入律行，乃掩室普陀，欲勤戒定，痛治驕惰，究律藏以整行事，研法相經論以整思理，身心乃嚴肅有依。蓋由禪悟而中道實相法界諸觀一味圓融，至法相唯識觀乃精細堅實。

太虛大師的道行“至法相唯識觀乃精細堅實”，說明他對唯識觀深有體會。因此，在《唯識觀大綱》^{iv[55]}這部代表性作品中，太虛大師提出了五位百法之唯識觀、依真有幻全幻即真之唯識觀、悟妄求真真覺妄空之唯識觀、空雲一處夢醒一心之唯識觀和五重層次之唯識觀這五種路數之唯識觀，以此統攝佛教的一切觀法。

堅持法相與唯識相統一的主張是說，民國時期，在佛教各宗派中非常活躍的

唯識學學者主張法相與唯識的分離，這一觀點以支那內學院歐陽竟無居士為代表。

自古以來，中國佛教界都以玄奘大師一系為法相唯識宗，但歐陽竟無以之為失確，認為：“唯識、法相是兩種學，法相廣於唯識，非一慈恩宗所可概。”^{lvi[56]}他認為：法相學創之於前，廣顯於《瑜伽師地論·本事分》，略顯於《阿毗達磨雜集論》、《五蘊論》、《莊嚴論》等亦闡釋之。法相學主要探討五法、三自性，主張非有非空；唯識學則始於《瑜伽師地論·抉擇分》，發揮於《攝大乘論》、《二十唯識論》、《成唯識論》等作品，其學說之“唯”是為遣除眾生所誤認的心外有實境之執，“識”是為遣空而存破空之有；玄奘學法相於戒賢，學唯識於勝軍，法相、唯識二學可相接而不可混淆。他說：“顧法相結局，亦必精微而歸諸唯識，故總曰唯識學。”^{lvii[57]}據此判斷，歐陽竟無居士雖然承認法相“亦必精微而歸諸唯識”，但是他的觀點並不在於此，而在於強調法相與唯識的差異性。對此，太虛大師撰《竟無居士學說質疑》、《論法相必宗唯識》、《再論法相必宗唯識》、《佛法總抉擇談》、《新的唯識論》等作品，一再反駁歐陽竟無居士的看法，主張法相與唯識不可分，法相必宗唯識，而不是只在某種意義上“歸諸唯識”。太虛大師認為，凡屬言思所詮、所表、所遮、所緣者，皆為法相，法相不成宗義，“法相所宗持者曰唯識，而唯識之說明者曰法相”^{lviii[58]}。他根據窺基大師對唯識學的理解而將大乘分為空慧、唯識、真如三宗，不承認唯識之外別有法相宗。印順法師《太虛大師年譜》說：“大師時作‘佛法之分宗判教’，立‘化俗’、‘出世’、‘正覺’三教，遮破內院‘教一乘三’、‘法相唯識分宗’。”

當然，太虛大師主張法相與唯識合一並不只是依據前人的論斷，而是有其理論依據的。太虛大師《我怎樣判攝一切佛法》說：

法相是說明種種諸法無量差別的相狀，這相的意義非常之廣，凡一切法的相，皆可名為法相。如五法中的真如，可說是性，亦可說是相；三性中的圓成實，可說是性、亦可說是相。然而給予諸法的差別相上一個正確的瞭解，適當的明白，則其所宗者即是唯識。以唯識講明一切法，有無量差別的一切功能種子，生起一切現行，因果相關，種現相續，明一切有為諸法因果差別。即對於無生無滅的無為法，所有真正認識切實瞭解、究竟親證，也是由識及由識轉成的智所了知。所謂“諸識所緣，唯識所現”。故凡了知的一切法相，皆是識現之法，識所現者；無為法雖非識所變，但

也由識所顯；若非淨分識的正智所顯現，則畢竟沒有真如的證明了。這也有許多大乘經論所專重，故立此宗以攝之。

這是從法相與唯識義理和唯識宗成立依據的角度對法相與唯識合一所作的說明。在《佛法之分宗判教》中，太虛大師說：

宗是教理之主，指全部教理所崇尚趨重之一點而言；所以要有此一點者，便集中全部之教理而總握之以起行也。凡教皆為詮理，凡理皆為起行，若非反博歸約，有以握厥總要，則泛覽教理而行莫由起！若知為便令起行之教理集中點謂之宗，則近人橫分法相、唯識為二宗，詭詭以獨能發前人所未發自矜者，可知其尚泛覽教理而無所歸，故不知法相教理所宗即為唯識也，蓋平列偏明諸緣所生法若集論及瑜伽等等，由立言教以明義理，乃能宗之宗相；而攝大乘、成唯識等，由集教理以起觀行，正所宗之宗旨。故以宗言，法相宗乎唯識，不應將能宗所宗之一法相唯識宗強析為二，而正名定義但應曰唯識宗也。復就唯識以言，能唯是識（識言詮心心所），所唯（謂簡我法及持相性）即謂緣生法相及二空所顯真如性，若但明一識謂之曰唯識，而離諸法相性於唯識外別謂之法相宗，則尚何唯識可成乎！故不應離唯識宗別立法相宗。

這是從“宗”之所以為“宗”、“教”之所以為“教”的角度來說明法相不能離開唯識而獨立成宗的理由，從而在宗旨上發揚了佛教的基本精神。

由於太虛大師對法相與唯識的觀點在宗趣上明顯不同于歐陽居士的觀點，因此，為了強調法相與唯識的不離，太虛大師雖然主張只有唯識宗而沒有法相宗，但是他習慣於把二者並稱，稱為“法相唯識”、“法相唯識宗”，以喚起人們對此問題的關注。比如，太虛大師《佛學概論》說：

三法印廣義通大小乘法，狹義是明小乘法。……明五法三自性，八識二無我者，則法相唯識宗之六經十一論與因明諸論，並古德注解，大致亦上千卷。扼要者，在楞伽及成唯識論。

印順法師《太虛大師年譜》說：“二十八日，居士林組‘法相唯識研究會’，請

大師開講‘法相唯識學概論’。”^{lix[59]}又說：

大師應廈大教授所組文哲學會之約，講“法相唯識學概論”……。本論，昔年初講于世界佛教居士林，未竟而中止。雖粗陳大綱，未必即能折世學而張唯識之法幢；然概敘要義，頗有條理。^{lx[60]}

此外，太虛大師還將法相唯識學列為佛學院的必修課程。印順法師《太虛大師年譜》記載說：

時閩院研究部，大師分爲“法相唯識系”、“法性般若系”、“小乘俱舍系”、“中國佛學系”、“融通應用系”——五系，由研究員選習。

這裏所說的“閩院”即閩南佛學院，其研究院設佛教五系，而法相唯識就是其一，足見太虛大師對法相唯識的重視和強調程度。

所以，印順法師在《太虛大師年譜》中說：“歐主法相、唯識分宗，大師主法相必宗唯識。”在太虛大師看來，雖然唯識不離法相，但法相只有與唯識合一才有佛教的意義。

以唯識學統攝近代科學與哲學是說，隨著西方文明在中國的不斷傳播，中國傳統文化受到了近代西方科學與哲學的強烈衝擊，似乎中國傳統文化在西方的科學與哲學面前無能爲力，但太虛大師不以爲然，而是以佛教之唯識學來分析和統攝西方的文明。

印順法師《太虛大師年譜》記載說：

是春，大師作“唯物科學與唯識宗學”，“中華民國國民道德與佛教”。大師以唯識之識，含得相分（物質）、見分（精神）、識自證分、證自證分，故以“總含諸法”之真唯識論，方便比擬爲近於一元二行之真唯物論，以明唯物科學與唯識之相通。所論唯心之道德，與昔弘誓研究會所講者同。如雲：“人複真如之心，道之元也；心契本覺之性，德之本也。其致之也庸易，要在內反而不外驚耳！”

上述記載表明了太虛大師對西方文明的接受和會通的思想，而下面的記述則表達

了他在這個過程中對唯識學的強調。他說：

近代科學哲學昌明了，有宗義和科學哲學重重義相，有能攝受現代思想的機用，所以復成興盛的趨勢。……唯識論能將世間世俗所不同於世間勝義之界限詳細分明，很合乎現代的常識與科學哲學理智的區別。^{lxi[61]}

也就是說，在佛教出世間的道理中，對於區分常識和科學知識而言，“有宗”唯識學是大有用武之地的。爲此，他解釋說：

不明唯識義則不能成立宗教哲學，因爲對於世出世、染淨因果不能詳確精徹的說明，於現在有科學知識的人，便不能予以確實的認識而起其宗教信仰。故唯識所現，更是說明道理中的勝義，也就是唯識的特長。^{lxii[62]}

基於這個認識，太虛大師認爲，隨著科學的興盛和人們科學意識的不斷增長，唯識學必將大行於世。他在《唯物科學與唯識宗學》中說：

唯識宗學，不但與唯物科學關通甚切（案：中華隋唐間因研究竺乾外道小乘之學者頗盛，故此大乘唯識宗學因之昌明。由五代入宋元，各學衰微，唯識宗學亦因之湮沒。相乘者但禪宗及淨土宗耳），正可因唯物科學大發達之時，顯明唯識宗學，抑亟須以唯識宗學救唯物科學之窮耳。

這是因爲，在太虛大師看來，“科學之可貴，在乎唯徵真理實事，不妄立一標格堅握之”，而佛教唯識學，“其貴理事真實，較唯物科學過無不及”。^{lxiii[63]}

當然，太虛大師對唯識學的強調不是單方面的，這基本上也是基於唯識學的復興將有助於科學在中國的傳播的考慮。衆所周知，在中國傳統文化中，邏輯學和認識論的系統化、理論化程度一向比較薄弱，這是導致中國未能產生近代科學的重要原因之一。然而，唯識學的特色恰恰在於它的認識論和邏輯學的理論化程度。它主要從認識論入手構建了龐大而嚴謹的哲學體系，而它的邏輯基礎則是非常系統的印度因明學。事實上，隨著清末民初唯識學復興的，就是學術思想向嚴密、精確的方向轉變，從而爲科學在中國的傳播起到了推波助瀾的作用。太虛大師曾經提到他在唯識現觀之後所發生的和以前明顯的不同：“從前是空靈活潑

的，以後則轉入條理深細堅密的一途。”^{lxiv[64]}修習唯識觀是這樣，學習唯識學也同樣是這樣，唯識學有助於培養人們的邏輯意識和理論修養，有助於促進人們思維水準的提高和深化。因此，在太虛大師看來，唯識學就是有關唯識的科學，是從唯識的角度認識世界和人生的科學體系與哲學體系，其他的一切科學和哲學都可以而且能夠統攝在唯識學之中。

此外，太虛大師認為，中國人的不良習氣很重，這些習氣主要表現在混沌、僥倖、懶惰、怯懦、頑傲、昏亂、厭倦和貪狠等方面。爲此，他專門在《對治中國人通病的佛法》一文^{lxv[65]}中進行了探討，認爲要對治國人的這些通病，就必須借助於佛教的唯識學。他說：

淨密偏重他力，求趁現成，不能對治其病。天臺華嚴亦好流宕玄渺之說，易附混亂。三論破除分別，亦分別既極以後之事。今正須向無疑處起疑，有疑處斷疑，爲徹底之研究。故‘宗門之參究’與‘唯識之剖證’爲宜。但宗門之辦法，僅僅二三之人有效，非可行之眾人者。若行之眾人，則又轉落虛豁。故只有佛法之‘唯識學’，爲能起中國人之沉痾而愈之也。

四 結論

中國四川大學宗教研究所佛日教授在《法相唯識學復興的回顧》一文^{lxvi[66]}中認爲，太虛大師對佛教義學的講述明顯側重於唯識，其《全書》中專闡唯識者達五冊五十餘篇，內容涉及唯識學的方方面面。太虛大師創辦的武昌佛學院、閩南佛學院、漢藏教理院等佛學教育機構都將法相唯識學列爲最重要的必修課程，並形成了以虛大師爲中心的弘揚法相唯識學的重要一派。他們注重從圓融貫通和應時契機的角度聯繫近代科學、哲學和現實人生來詮釋唯識學，賦古學以新義，並以之爲革新佛教的重要理論基礎。很顯然，這是佛日教授從歷史的角度對太虛大師的唯識學所作的判斷，而我們上述的探討則著重從太虛大師本人對唯識學的認識和運用來揭示有關問題。通過我們的探討，太虛大師唯識思想和佛教唯識學心性論^{lxvii[67]}的全貌相當清晰地得到了呈現，從而使我們更加深刻地認識到太虛大師作爲一代高僧所流露的不同凡響之處，同時也從教理的角度印證了佛日居士對太虛大師的若干判斷。

-
-
- i^[1] 印順法師《太虛大師選集·序》（臺灣正聞出版社 1982 年版）
- ii^[2] 《大乘法苑義林唯識章講錄》（《太虛大師選集·上》第 293 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- iii^[3] 《大乘法苑義林唯識章講錄》（《太虛大師選集·上》第 294 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- iv^[4] 《大乘法苑義林唯識章講錄》（《太虛大師選集·上》第 294 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- v^[5] 《大乘法苑義林唯識章講錄》（《太虛大師選集·上》第 293 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- vi^[6] 《大乘法苑義林唯識章講錄》（《太虛大師選集·上》第 293 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- vii^[7] 《大乘法苑義林唯識章講錄》（《太虛大師選集·上》第 293 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- viii^[8] 《唯識觀大綱》（《太虛大師選集·下》第 67 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- ix^[9] 《唯識觀大綱》（《太虛大師選集·下》第 67 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- x^[10] 內容詳見《百法明門論》
- xi^[11] 《唯識觀大綱》（《太虛大師選集·下》第 70 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- xii^[12] 詳見《唯識觀大綱》（《太虛大師選集·下》第 67～68 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- xiii^[13] 詳見《佛法總抉擇談》（《太虛大師選集·下》第 87 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- xiv^[14] 詳見《佛法總抉擇談》（《太虛大師選集·下》第 87～88 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- xv^[15] 《佛法總抉擇談》（《太虛大師選集·下》第 88 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- xvi^[16] 《佛法總抉擇談》（《太虛大師選集·下》第 88 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版）
- xvii^[17] 《佛法總抉擇談》（《太虛大師選集·下》第 88 頁，臺灣正聞出版社 1982 年

版)

xviii[18] 《佛法總抉擇談》(《太虛大師選集·下》第 88 頁，臺灣正聞出版社 1982

年版)

xix[19] 《佛法總抉擇談》(《太虛大師選集·下》第 88 頁，臺灣正聞出版社 1982 年

版)

xx[20] 《佛法總抉擇談》(《太虛大師選集·下》第 88~89 頁，臺灣正聞出版社 1982

年版)

xxi[21] 這裏主要指的是以真如爲核心的中國佛教的宗派。

xxii[22] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 70 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)

xxiii[23] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 70 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)

xxiv[24] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 70 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)

xxv[25] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 71 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)

xxvi[26] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 71 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)

xxvii[27] 《太虛大師選集·下》第 76 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版

xxviii[28] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 77 頁，臺灣正聞出版社 1982 年

版)

xxix[29] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 78 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)

xxx[30] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 78 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)

xxxi[31] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 82 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)

xxxii[32] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 80 頁，臺灣正聞出版社 1982 年

版)

xxxiii[33] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 80~81 頁，臺灣正聞出版社 1982

年版)

xxxiv[34] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 81~82 頁，臺灣正聞出版社 1982

年版)

xxxv[35] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 82 頁，臺灣正聞出版社 1982 年

版)

xxxvi[36] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 82~83 頁，臺灣正聞出版社 1982

年版)

xxxvii[37] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 83 頁，臺灣正聞出版社 1982 年

版)

-
- xxxviii[38] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 83 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)
- xxxix[39] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 83~84 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)
- xl[40] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 84 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)
- xli[41] 《唯識觀大綱》(《太虛大師選集·下》第 84~85 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)
- xlii[42] 《佛學概論》(《太虛大師選集·上》第 86 頁，臺灣正聞出版社 1982 年版)
- xliii[43] 《六祖壇經·機緣品第七》
- xliv[44] 《讚揚六祖功德以祝南華之復興》
- xlv[45] 《讚揚六祖功德以祝南華之復興》
- xlvi[46] 《讚揚六祖功德以祝南華之復興》
- xlvii[47] 《讚揚六祖功德以祝南華之復興》
- xlviii[48] 《讚揚六祖功德以祝南華之復興》
- lix[49] 《佛陀學綱·效果——自由主義》
- l[50] 《我怎樣判攝一切佛法》
- li[51] 《我怎樣判攝一切佛法》
- lii[52] 《太虛大師選集·下》第 87~100 頁(臺灣正聞出版社 1982 年版)
- liii[53] 《我怎樣判攝一切佛法》
- liv[54] 《太虛大師年譜》
- lv[55] 《太虛大師選集·下》第 65~86 頁(臺灣正聞出版社 1982 年版)
- lvi[56] 《歐陽大師遺集·與章行嚴書》
- lvii[57] 《歐陽大師遺集·支那內學院訓釋》
- lviii[58] 《太虛法師文鈔初集》三編
- lix[59] 不過，這次講座因故沒有能完成。
- lx[60] 印順法師《太虛大師年譜》
- lxi[61] 《漢藏教理融會談》(見黃夏年主編之中國社會科學出版社 1995 年 12 月版《太虛集》)
- lxii[62] 《漢藏教理融會談》(見黃夏年主編之中國社會科學出版社 1995 年 12 月版《太虛集》)
- lxiii[63] 《唯物科學與唯識宗學》(中華書局 1990 年 2 月版《中國佛教思想資料選

編》第三卷第四冊第 388~389 頁)

lxiv^[64] 《我的宗教經驗》(見黃夏年主編之中國社會科學出版社 1995 年 12 月版
《太虛集》)

lxv^[65] 《海潮音》第二卷第十號

lxvi^[66] 《法音》1997 年第 5 期

lxvii^[67] 有關心性論問題，《世界弘明哲學季刊》編委會主席恒毓博士在《論心性》
一文(見《世界弘明哲學季刊》2000 年 6 月號，國際網址：www.whpq.com)中
有相當嚴密而深入的論述，這裏不作分解。