

太虛大師的唯識思想

濟 羣

一、前言

太虛大師在近代佛教史上是以唯識大家著稱於世，出家不久就從道價老法師學《相宗八要》。隨後專研《楞伽》、《深密》、《瑜伽》、《攝論》、《成唯識論》等，其中尤以《成唯識論述記》、《法苑義林唯識章》用力最多，達二年時間。曾經讀《述記》至釋「假智不得自相」一段，「朗然玄悟，冥會諸法離言自相，真覺無量情器，一一塵相識法，皆別別徹見始終條理，精微嚴密，森然秩然，有萬非昔悟的空靈幻化堪及者（見《太虛大師年譜》86頁）」。大師一生開過三次悟，依《大般若經》悟入空智；現在閱《述記》又悟入假智。從此真俗交徹，妙義湧泉，講經釋論，如數家珍。

大師在《相宗新舊兩譯不同書後》說：「整僧之在律，而攝化學者世間需以法相，奉以爲能令正法久住，繞益有情之圭臬」。因此，大師一生的宏法生涯中，經常演說法相唯識教理，現見《太虛大師全書》中，關於唯識方面的典籍有《深密綱要》、《瑜伽真實義品講要》、《辨法法性論講記》、《辨中邊論頌釋》、《攝大乘論初分講義》、《新的唯識論》、《唯識三十論講要》、《唯識二十頌

講要》、《八識規矩頌講錄》、《大乘法苑義林唯識章》、《因明概論》、《法相唯識學概論》等近五十種，爲我們今天學習唯識提供了寶貴資料。現根據這些內容，試述大師的唯識思想如下：

二、成立諸法唯識

諸法唯識是唯識宗的核心理論。要想讓唯識宗立足於社會，得到學術界的承認，首先必須成立諸法唯識。本着這一觀點，大師像唯識宗古德先賢一樣，應時代的學術思潮，著述了《法相唯識學概論》、《新的唯識論》，將古老的唯識學說，以嶄新的面貌出現。大師在《法相唯識學概論》中，先考察了容易與唯識學說相混淆的種種西洋唯心論。分主觀唯心論：如貝克萊的存在就被感知；客觀唯心論：以黑格爾爲代表的共同意識；意志唯心論：如叔本華所說的生存意志；經驗唯心論：如詹姆士的心理經驗；直覺唯心論：如柏格森的生之衝動等，一一給予分析批判。並結合這些思想，將唯識理論體系進行重新組織，共分十四個問題說明：

二：一、獨頭意識；二、同時意識。獨頭意識乃離開前五識後單獨活動的意識。此有三種：一、夢位意識，二、散位意識，三、定位意識。散位意識是我們通常的心理活動。主觀唯心論只能講到獨頭意識的一部分，而定位獨頭則非彼所能望見，以此一部分為立足點，解釋宇宙萬有，自難成立，較唯識學所言八識，領域大小，是不可同日而語的。同時意識現量取境，相當柏格森的直覺，所取性境與新實在論的客觀實在略同。但同時六識所緣境界，非單依主觀可以轉變，要靠六識外存在的境刺激，正如實驗主義的純粹經驗，須由境相刺激，才能產生。從唯識學上說，這就需要進一步推究同時六識與第八識變。

2、同時六識與第八識變——象質問題：第八識曰阿賴耶識。梵語阿賴耶識，漢譯爲藏，具有保存經驗，變現根身器界的功能。此所變現的根身器界，爲同時六識境象所緣的本質。康氏的物如，亦即第八識所緣的器世間。此境雖然在同時六識以外，却在第八識中，不離第八識，所以還是唯識所現。

3、自識所變與他識所變——自共問題：宇宙人生即是諸識所變，爲是自變？抑是共變？有共不共二義：由有情共業變現宇宙山河大地；由不共業變現人生種種差別。其他宗教不明此理，以爲上帝或神所創造，是錯誤的。

4、第八識見與第七識見——自他問題：是研究有情自他區別核心所在。八識各有相見二分，第八識相分爲宇宙器界根身，見分是有情生命主體，此見分被末那識恒審思量執以爲我，遂形成有情的自我觀念，自我意識，自他區別，分辨彼此。

5、八心王法與諸心所法——總別問題：八識心王，統率五十一種心所。在緣境時，八心王法取總相，諸心所法取境別相。現在心理學所講的潛意識，已稍涉及七八二識，然缺乏定慧的修證，不能全面明了的觀察。

6、能緣二分與所緣三分——心境問題：識有三分：一、自

內明

第二二期

特稿

太虛大師的唯識思想 濟羣 3
論七真如 單培根 11

論宋元禪宗的五大評唱集(上) 陳仕強 14

古今真正出家爲僧的 張培之 19
明朝建文皇帝

法海拾貝
明朝建文皇帝

南傳上座部佛學概述 蔡惠明 25

專稿

地藏菩薩靈異真實事錄
萬里孤魂求援記(上) 馮馮 30

楊仁山與金陵刻經處 傳教石 34
楊仁山與金陵刻經處 馮馮 30

筆譚

生命不滅之辯——辯論緣起 智銘 39

佛教文藝

虛雲和尚(續) 馮馮 43

畫頁

封面：山西省太原崇善寺千手佛
面裏：山西省太原雙塔寺
底裏：太虛大師當年住過的茅屋

封底：太虛大師靈骨塔

體分；二、見分；三、相分。自體分爲渾然不分的自體，由此自體起見相二分：見分是識體分別覺知的作用；相分是見分所緣的現象。此三分中：自體分、見分能知爲心，三分皆所知爲境。惟所知境非離識有，與新實在論執有所知境爲客觀存在不同。

7、第八識種與第七識現——因果問題：前講第八識變，其實是指第八識含藏的各種種子待緣現行，以種子爲因，前七現行識爲果，構成了種子生現行一重因果；又以現行爲因，熏成種子爲果，形成現行熏種子一重因果。由此，宇宙萬有的差別現象，是由無量無邊種子生現行，現行熏種子的結果，非是上帝或客觀心等，由一因生萬物。

8、第八識現與一切法種——存滅問題：從現象上看，個人幾十年，或人類幾萬年的歷史，形式上終要消滅，但並非斷滅。因爲現行熏在賴耶中的種子，遇緣仍可現行。而保存種子的現行識，剎那生滅，相似相續，直到窮生死際，轉識成智，轉染成淨。

9、一切法種與一切法現——同弊問題：世間萬物之所以有同有弊，因爲能生的種子具有千差萬別，不同其他唯心論以一心生萬有，一多相違，故難成立。

10、前六識業與八六識報——生死問題：前論現象差別，此究生命差別。有情生命差別種種，是由有情過去所造引滿二業，引業招感總報，滿業招感別極，由於業力無窮，所以有情生死無盡，所謂前異熟既盡，復生餘異熟。

11、諸法無性與諸法自性——空有問題：前面所講的唯識諸法，爲有自性？抑無自性？可分三重觀之：一、遍計所執自性：是意識於依他起法上周遍計度。不能如實觀察，錯誤的執有實我實法。此所執自性，絕無實體。二、依他起自性：是依因待緣所生的現象，雖無絕對實體，而有相對作用。三、圓成實自性：在依他起性上掃除主觀妄執，如實通達諸法真實性相。由此可知依

他起性，圓成實性爲有，遍計執性爲空。大乘空宗，是對遍計執而說，只有空去妄執，才能親証實相。

12、唯識法相與唯識法性——真幻問題：唯識法相即依他起，唯識法性即圓成實性。依他起相衆緣所成，如幻如化；圓成實性是諸法實相，真實不虛。

13、染唯識界與淨唯識界——凡聖問題：染唯識界與淨唯識界是由染淨種子的不同而形成的兩個世界。凡夫充滿雜染種子，形成雜染界；聖人轉捨雜染種子，轉得清淨種子，導致淨唯識界。

14、淨唯識行與淨唯識果——修証問題：此爲唯識理論的實踐與結果。由修四尋思四如實智和五重唯識觀，可證得大般涅槃和四種菩提的無上佛果。

唯識宗的整個理論體系，不外乎境、行、果。在談到境時，古來唯識論典多數先講第八識，再講七識、六識，如《唯識三十頌》等。這種次等是由深至淺，由難至易，非上根者往往被拒之門外。大師講唯識是根據人們認識規律，由淺至深，由易至難，從六識到八識，從共不共變到自他形成，從現行果到種子因，從現象差別到生命差別，從染唯識界到淨唯識界。層次分明，引人入勝，這種安排爲研習唯識學者，提供了很大的方便。

三、捍衛唯識思想

唯識注疏自楊仁山從日本收回，在近代學術界興起一股研究唯識的思潮。楊老門下有歐陽竟無，創內學院，專研法相唯識，當時海內名流學者梁啟超、熊十力、梁漱溟、湯用彤等均從其受學，然他們多數都站在世間學者的立場，從哲學的眼光，作學術的研究。以至對傳統的唯識不能正確認識，甚至持有輕視貶低的態度。虛大師對這些說法，毫不客氣的給予反駁，譬如法相唯識分宗的問題，就是典型的一例。

唯識與法相分宗，最早是歐陽竟無提出來的。歐氏在研究無著、世親的論典上發現了它的差別，即是雖都談一切法，却有兩種形式：一是用五蘊、十二處、十八界來統攝一切法；一則以心、心所、色、不相應行，無爲來統攝一切法。因方法的差異，他們覺得《集論》、《五蘊論》等闡明法相，《百法論》和《攝大乘論》等是闡明唯識，這二類不同思想的典籍，應將它分開來研究，別立法相與唯識二宗。

虛大師以爲法相、唯識都是無著、世親一系，法相紛繁，必歸到唯識以統攝之，否則如羣龍無首，於是撰寫了《竟無居士學說質疑》、《法相必宗唯識》、《再論法相必宗唯識》，對法相與唯識分宗的理由，逐一駁斥。

1、判分一本十支爲二宗：歐氏在《百法五蘊論叙》裏：將《攝論》、《分別瑜伽論》、《二十唯識論》、《三十唯識論》、《百法明門論》列爲唯識宗；《集論》、《辨中邊論》、《雜集論》、《五蘊論》列爲法相宗。大師覺得這種分法是錯誤的，如十支中的《攝論》。《世親攝論叙》說：

「《攝論》宗唯識，則以一切法唯識以立言，所有一切顯現，虛妄分別，唯識爲性故，攝三性以歸一識」。

根據這段話，可以判《攝論》明法相，唯識爲宗，却不能說《攝論》是唯識而非法相。因爲十支諸論，或先立宗後顯法，或先顯法後立宗，但都無不以唯識爲宗。假如依立顯先後的不同，強判爲唯識與法相二宗，那麼不僅十支可判爲二宗，即一品也應該分爲二宗，如是乃至識之與唯，也可以分爲二宗，以能唯爲唯，所唯爲法故，這樣，唯識典籍豈不成了支離破碎了吧！

2、判法相唯識分宗的理論依據：《百法五蘊論序》說：相宗六經十一論，分爲二宗。在理論方面：約緣起理建立唯識宗，以根本智攝後得智，唯有識爲觀心，四尋思爲入道；約緣生理建立法相宗，以後得攝根本，如幻有詮法相，六善巧爲入道。大師對

唯識與法相分宗，最早是歐陽竟無提出來的。歐氏在研究無著、世親的論典上發現了它的差別，即是雖都談一切法，却有兩種形式：一是用五蘊、十二處、十八界來統攝一切法；一則以心、心所、色、不相應行，無爲來統攝一切法。因方法的差異，他們覺得《集論》、《五蘊論》等闡明法相，《百法論》和《攝大乘論》等是闡明唯識，這二類不同思想的典籍，應將它分開來研究，別立法相與唯識二宗。

此分法，分四點進行駁斥：

甲、緣起理對緣生理：緣起是因、是種；緣生是果、是現。種現因果不即不離，由唯識理顯的緣起，生起一切法的法相，正顯法相必宗唯識，不應離唯識另立法相。

乙、根本攝後得對後得攝根本：根本智屬唯識，後得智屬法相；由根本攝後得，則法相宗乎唯識；依後得顯根本，即法相而彰唯識，據此也只能見其宗一，不可別立爲二。

丙、四尋思入道對六善巧入道：四尋思引四如實智，四如實智可分三類：一、加行智，二、根本智，三、後得智。六善巧的蘊、處、界、食、蹄、緣起諸法，都是後得智所分別的幻有法相。但是依教入理的道理，不依唯識的四尋思觀，就不能從行證果入真見道，所以法相必宗唯識。

丁、唯有識觀心對如幻有詮教：唯識爲唯有識以觀心，是觀即行，行必證果；法相以如幻有而詮教，由法相教理以詮教，起唯識行果，所以法相依唯識爲宗。否則，法相如童堅戰，不能趣行證果。

3、判引《攝論》所知相分論文：歐陽氏在《攝論大意》裏：引《攝論》欲造大乘法釋，略有三相的論文，以爲第一相（由緣起說）是唯識宗；第二相（從緣所生法）是法相宗。大師以爲這種論據是不能成立的。緣起與緣生只能一宗，緣起爲有法之宗，是所宗；緣生爲有宗之法，是能宗，離開緣起則緣所生法無法起緣，離開緣生則能起緣無所生法，所以法相與唯識不能分宗。

4、判畫龍點睛喻：《攝論大意》進一步喻法相如龍的全身，唯識如龍的睛，而分法相與唯識不同。大師的看法恰恰相反，以爲點睛，義即宗義，法相畫龍，必須唯識點睛，說明了法相必宗唯識。

虛大師還撰有《讀梁漱溟君唯識學與佛學》、《略評新唯識論》等，本着大乘各宗平等無二，但建言與制行門徑不同的觀點。反

擊梁氏以爲唯識學高小乘一等而遜於般若的說法，同時也破斥了熊十力對唯識的錯誤看法，申張唯識正義，恢復唯識在佛教中應有的地位，作出了極大的貢獻。

四、以三性抉擇一切佛法

歐陸竟無撰《唯識抉擇談》，站在唯識宗的立場，斥賢首，非《起信》。大師認為這是對一味平等的佛法，未能融會貫通的結果，遂依唯識宗的三性思想，撰《佛法總抉擇談》，批判竟無居士的錯誤觀點。

三性，不但是唯識宗的基本理論，也是佛法的全體。大師以三性抉擇一切佛法。認為在三性中，唯略說依他起的淺相而未遣遍計執相，是人天乘的罪福因果教，依據遍計的我法執，以破除遍計之人的人我執而棄捨依他起相，是聲聞乘的四諦教。至於共大乘佛法，都圓說三性無不周盡，但施設言教，不無遍於三性。一、偏依遍計所執身自性施設言教，惟破無立，以掃蕩一切遍計執盡，證圓成實而了依他起。此以《十二門論》、《中論》、《百論》爲代表，所宗尚在一切法智都無得，其教以能起行趣證爲

起法如實明了，則遍計執自遣而圓成實自證。此以《成唯識論》等爲代表，所宗尚在一切法皆唯識變，其教以建理發行爲最勝用。三、偏依圓成實自性施設言教，唯立無破，以開示果地證得圓成實令起信，當通達圓成實時，則遍計所執自然遠離依他起自然了達。此以《華嚴》、《法華》等經，《起信》、《實性》等論爲代表，所宗尚在一切法皆真如，其教以能起信求證爲最勝用。

三宗各統攝一切法無遺，然在方便施設言教方面，對於三性各有擴大縮小。般若宗最擴大遍計執性而縮小餘二性，凡名想所及都攝入遍計執，唯以絕言無得爲依他起、圓成實性。故此宗說三性，遍計固遍計，依他、圓成也是遍計。唯識宗最擴大依他起

五、會通《楞嚴》、《起信》

用三性抉擇一切佛法，這又是虛大師的一大發現，在佛教史上：印度有大小乘分河飲水，中國有宗派紛爭，唇槍舌劍，水火不容，表現在各家典籍中，都是以己所宗爲究竟，其它爲不究竟。獨我大師對八宗持平態度，普遍宏揚，又以三性抉擇，說明各宗理論的立足點不同，顯其並非矛盾，這種真知灼見，真乃千古一人也。

而縮小餘二性，以佛果有無爲漏及遍計執之所遍計都攝入依他起，唯以能遍計而起的能所執爲遍計執，無爲體爲眞如。故此宗說三性，依他固依他，遍計、圓成也是依他。眞如宗最擴大圓成實性而縮小餘二性，以有爲無漏及離執遍計攝入圓成實，歸眞如無爲之主，唯以無明雜染爲依他、遍計執相。故此宗說三性，圓成固圓成，遍計、依他也是圓成。

三宗在作用方面也各有所長。從策發觀行伏斷妄執言之，以般若宗爲最適宜，譬建都要塞便於攘外安內。從建立學理印特勝解言之，以唯識宗爲最適宜，譬建都中部便於交通照應。從決定信願直趨極果言之，以眞如宗爲最適宜，譬建都高處便於瞻望趨

內院師生之所以非議《起信》，是因為《起信論》的真如緣起與唯識的阿賴耶緣起，從表面上看，義有乖違。如《唯識抉擇談》、場《起信論》真偽之爭。

眞如是所緣，正智是能緣。能是其用，所是其體，詮法宗用，故主正智。用從熏習而起，熏習能生，無漏亦然。眞如體義，不可說種，能熏，所熏都無其事。漏種法爾，無漏法爾，有種有因，斯乃無過。

《起信論》不談種子，卻立常住眞如能隨緣生起萬法，又主張

眞如與無明相熏，這從唯識理論來看，都是不能成立的。因此，歐陽氏認為《起信論》是從小乘至大乘的過渡作品，立義粗淺，遠遜後世，是不究竟的。更有甚者，王恩洋在《大乘起信論料簡》中斥之「梁陳小兒，無知遍計，膚淺模棱，劃盡慧命」。並以之同《金七十論》相等。

《大乘起信論》是賢首宗根本論典，注疏豐富，影響至深，千年來為國人所推崇。大師在普陀山閉關期間，溫習台、賢、禪、淨諸撰集，尤留意《楞嚴》、《起信》，於此得中國佛學綱要。又曾坐禪，聞前寺開大靜的一聲鐘下，忽然心斷，再覺，則見光明無際，從泯無內外能所中，漸現能所內外，遠近久暫，略微根基坐舍的原狀。……心空際斷，心再覺漸現，苻《起信》、「楞嚴」所說。由於大師對《起信論》有著這樣深刻的認識，在弘法熱情和悲心的驅使下，撰寫了《佛法總抉擇談》、《大乘起信論唯識釋》，站在正統的佛教立場，為《起信論》辯護。

大師在文章中肯定《起信論》是馬鳴造，眞譯。對於義理方面，非議，用唯識的理論給予調和、會通。其內容分二點解說：

1、對《起信論》立論依據的審定：世傳馬鳴是八地菩薩。而聖位著菩薩造論，皆依自證現量智境。登地菩薩的心境，與異生心境及如來心境都不一樣。異生心境是純有漏，無分別智從未現行；如來心境是純無漏，無分別智恆時現行。菩薩心境，有時漏現行，執障相應染法現行；有時無漏同如來，智證眞如而無明現行暫斷。《成唯識論》所說的等無間緣，第七轉識有漏無漏互

相生，第六轉識有漏無漏亦容互作無間緣，皆依登地菩薩的心境說。此菩薩心有漏無間導生無漏，即可上同如來代表四聖；無漏無間導生有漏，復可下同異生代表六凡，這是地上菩薩心境的特點。《起信論》據此立說，所以主張眞如無明有熏習義，有緣起義，這與唯識家約因緣義，說有漏唯生有漏，無漏唯生無漏是一樣的。

2、對於眞如含義的解釋：一切法共通的本體名眞如，眞如體上不離不滅相——眞如自體相，或曰如來藏，即無漏種子，也稱本覺；從大乘相大所起現行，即眞如用，為能生世出世間的大乘用。眞如體上可離可斷相——無明，為一切染法不覺相，即有漏種，是違大乘體的逆相，所起現行為三細六粗等。凡夫無始以來本覺無漏種未起現行，有漏種恆起現行，故名阿賴耶識，所謂生滅不生滅和合體。

又《起信論》所說的，「以有眞如法，故有於無明」，「是心從本以來自性清淨，而有無明」。自性清淨，即心的眞如體，亦兼指眞如體不離的淨相用，此淨相用從本來未起現行，是無始法爾無漏種子；此心又具有無明，為無明染而有染心，即無始有漏種子恆起現行，成諸雜染法。雖有染心而常恆不變，是說雖然有漏現行，而眞如體及無始無漏種不會變失。

由此看來，《起信論》所說的眞如與唯識家所說的眞如不同。

唯識家的眞如，日是偏於理性的，而《起信論》的眞如，是包括理性與正智。又《起信論》雖然未說種子，其實已具足種子義。這樣，《起信論》與唯識不是不相矛盾了吧。《起信論》代表著中國傳統佛教思想，如被人推翻，中國佛教將要受到很大的衝擊。大師特為會通，盡力扶持，澄清了許多人對《起信論》的誤會。

與《起信論》一樣，《楞嚴經》的真偽也為古今人們所爭議，尤其是唯識法相學者一向疑為偽經。大師為維護《楞嚴經》在中國佛教的地位，撰寫了《首楞嚴經攝論釋》、《楞嚴經研究》。以為《楞

《嚴經》是中國佛學的大通量，未嘗有一宗取爲主經，未嘗有一宗貶爲權教，應量發明，平等普入。遂結合自身的悟境，溝通了《楞嚴經》與唯識不同之處，爲《楞嚴經》的宏揚，起到不可估量的作用。

六、教觀合一

中國近代佛教有兩種傾向：一種人不重視教理的學習，抓住一句佛號，或一句話頭，便苦修終身；一種人雖然終生學教，但只作爲學問研究，甚至用考證方法，妄議經論真偽，壞他信心。大師以爲這二種都是偏執一端，特別是用日本傳來的考證方法，治佛學是不適合的。如《評大乘起信論考證》中說：日本西洋人治佛學，喪本逐末，背內合外，愈趨愈遠，愈說愈枝，愈走愈歧，愈鑽愈晦，原因是一切佛法都從釋尊朗然大覺心海中流出，後來應時機而起波瀾變化，終不能超越此覺源心海的範圍，此與西洋學術進化史截然不同。因此，我們不能用西洋人治學方法來治佛學，應該依教起觀，解行相應，否則終不能得到佛法真諦。

唯識宗雖然理論豐富，但在觀法方面只有見於《法苑義林唯識章》中的五重唯識觀，而此書在學術界又很少有人注意。大師有感於此，依據唯識理論及實踐過程，熔教觀於一爐，撰《唯識觀大綱》，立五種唯識觀：

1、五位百法的唯識觀：百法總攝所觀一切法，五位是百法的種類。觀五位百法：一、八種心王，是識的自體；二、五十一心所，與識相應，隨識而有；三、十一種色法，識所變觀，見分所緣，心自證知；四、二十四種不相行法，在心、心所、色法上分位假立，無獨立自體；五、六種無爲，是識實性，也不離識。由此觀見法界一切諸法，皆唯識所變；次離一切染唯識相，證唯識性；次由證唯識性，而能如實了諸行，「猶如幻事等，雖有而非真」。由是證得圓滿清淨轉依，性相不二，身土如一，是爲究竟唯識。

2、依真有幻全幻即真的唯識觀：包羅萬有，唯是一心。此心性體，名曰真如；融貫凡聖，任持一切法種子、根身、器界，又名阿賴耶識。有情的流轉，由阿賴耶識爲種子依，一念不覺，變現末那識，執阿賴耶識爲我；變現根身、器界，爲自所緣；變現意識，以意根爲不共增上依，執根身器界爲我，我所；變現五根，藏識攝爲自體，安危與共，建立有情世間；變現器世間相，爲賴耶見分所緣。又前六識在緣境時，以阿賴耶識所變的根身、器界爲本質，自變相分，爲自所緣。此爲依真起幻，從幻返真的途徑。由此可知，一念心起，無不依一真法界而起，無始無終，念念不息，即全法界盡在無明。所謂一念心動，萬法生起，萬法的產生，是唯識所現，故曰萬法唯識。而唯識實性是真如，能知此義，就可以修依真起幻，全幻即真的唯識觀。

3、悟妄求真真覺妄空的唯識觀：這有四個步驟：一、悟現前妄執所緣境界，是遍計所執自性。二、根據做夢的經驗，認識到心有境空。三、五心位，意識雖然不起現行，而末那，阿賴耶相似相續，未嘗停息。四、無始來末那執本識見分爲自內我，而有俱生法執，是爲根本無明。此根本無明一明，則阿賴耶識轉成離垢清淨的庵摩羅識；庵摩羅識能任持一切法而不爲一切法所蔽，境智相應，得自在，是爲唯識觀的究竟。

4、空雲一處夢醒一心的唯識觀：以依空有雲，全雲即空，空雲不礙的道理，喻依真有幻全幻即真的唯識觀；以悟夢求醒，醒覺夢空的道理，喻悟妄求真，真覺妄空的唯識觀。由此空雲一空，夢覺一覺，是爲一真無障礙法界的唯識觀。

5、五重層次的唯識觀：一、遣虛存實：是遣虛妄的遍計所執，存實有的依他，圓成，爲空有相對唯識觀。二、舍濫留純：一切諸法皆不離識，識分心、境；境別內外。舍濫，乃捨去心內相分境，約百法中色法，不相應行法；所留爲八識五十一心所。留能緣心，捨所緣境，是爲能所相對唯識觀。三、攝末歸本：

心、心所各有三分，自證分是體，相、見二分是用。攝相、見用，歸自證體，是爲體用相對唯識觀。四、隱劣顯勝：心王是勝，心所是劣，攝劣歸性，爲王所相對唯識觀。五、遣相證性：遣唯識事相，證唯識理性，事理相對，事盡理顯，智都無得，入真唯識觀。

唯識學在一般人眼中，全是理論缺乏具體觀行，而在大師看來，所有的理論都是觀行。五種唯識觀告訴我們學習唯識理論如何依教修觀，教觀相應，不行偏廢。這爲扭轉將唯識學作爲純學術研究，有著深遠的意義。

七、編《慈宗三要》、提倡彌勒淨土

「慈宗」又稱「彌勒宗」，梵語彌勒，漢譯慈氏，依據慈氏爲宗，故名慈宗。慈宗不同慈恩宗，慈恩宗是依玄奘，窺基所住的寺院得名，其宗旨在主弘法相唯識教觀。慈宗以宗奉慈氏菩薩，上生內院爲宗旨，正如念阿彌陀佛求生極樂世界，專以阿彌陀佛爲宗奉持名、觀想。此亦如是，專念慈氏如來。

法相唯識教觀，都依慈氏爲根本，所以法相唯識宗的依據典藉——六經、十一論，慈氏菩薩所說的《金剛經論》、《現觀莊嚴論》，以及三藏中宣說慈氏行果者，都是慈宗的法藏。慈宗三要是大師在衆多的典籍中，選出最重要的三種，其中《真實義品》說明教理，屬論；《瑜伽菩薩戒本》執行持，屬律；《上生兜率經》修證上生果，屬經。此三種具備了經律論三藏。

大師爲何要編《慈宗三要》，特弘彌勒淨土呢？《慈宗三要序》說：

夫世親嘗集境行果三爲《三十頌》，回施有情；護法諸師解之，大義微言爛然矣，是曰《成唯識論》。第明境細繁難了，而制行期果，又非急切能致。慧粗者畏焉！或耽玩其名句味，樂以忘疲，不覺老至，造修趨證者卒鮮。今易以解此《真實義》持此菩薩戒，只此內院生，既要且要，洵爲人人

之所易能！然《真實義》，詮境之要，菩薩戒范行之要，聞者殆無間然。至觀上生爲獲果之要，必猶難首肯，慈申論之：十方諸佛利，雖有緣者皆得生，而凡在蒙蔽，罔知擇趣。惟補處菩薩，法爾須成熟當界有情，故於釋尊遺教中，曾持五戒，受三皈，稱一名者，即爲已與慈尊有緣，可求生內院以親近之矣！況乎慈尊應居覩史，與吾人同界同土；而三品九等之生因，行之匪艱，寧不較往生他土倍易乎？一經上生，即皆聞法不退菩提，與往生他土猶滯相凡小者，殊勝迥然矣。

《成唯識論》是慈恩宗的核心著作，文字晦澀，內容繁瑣，義理深奧，智慧淺薄的人難以深入；從修行證果方面，要經過漫長的三大阿僧祇劫，更是令人望而生畏。所以，大師編《慈宗三要》，令中下根人歸宗有在，不至於徘徊門外。

依唯識教修行，成就無上佛果，須廣集福德智慧資糧，行菩薩行，始能成辦。然人壽不過百年，命在呼吸，而集資糧以求解脫生死，事爲至急，如果這一生修無所成，則第二生隨業受報，或迷倒淪墮，前此功德豈不唐捐？佛說淨土法門，在令一生得到不退，由衆生回向願力，佛菩薩大悲攝受力，使命終時往生淨土中，聞法修行。這對於初發大心凡夫，是最好的去處。

淨土是很廣泛的共通概念，經中稱十方淨土，可見範圍之大。但其種類略可分三：一、究竟淨土，即法性佛土及自受用佛土。二、他受用淨土，是佛爲十地菩薩所現淨土。三、方便攝受衆生淨土，即一般所說的彌陀極樂淨土，彌勒兜率淨土等。在這無量淨土中，兜率淨土對我們來說，殊勝有三：一、十方淨土有緣皆得往生，但何方淨土與此界衆生最爲有緣，則未易知。彌勒菩薩當來在此土成佛，教化此界衆生，特現兜率淨土與此界衆生結緣，所以應該發願往生。二、兜率淨土同在娑婆，同在此界，

或許有人說，修加行，入見道，可不說七差別真如了。然解

深密經說：若諸菩薩，已得奢摩他毘鉢舍那，依七真如，於如所聞所思法中，由勝定心，於善審定，於善思量，於善安立真如性中，內正思惟。從是已後，於七真如，有七各別自內所證通達智生，名爲見道。明確的說，有七各別自內所證通達智生，是爲見道。不但說七，更特地說各別，令人醒目。

見道已後，於後後一切地中，進修修道。云何引發菩薩廣大威德？經說：若諸菩薩善知六處，便能引發菩薩所有廣大威德。一者善知心生，二者善知心住，三者善知心出，四者善知心增，五者善知心減，六者善知方便。此中善知心住，謂如實知了別真如。觀其六處皆就心言，可知此了別真如，即如實知一切法唯識。

經中有一處問：何等能觀察心？依何真如而作是說？答謂三種能觀察心，聞所成能觀察心，若思所成能觀察心，若修所成能觀察心。依了別真如作是說。此問依何真如，可知真如有多種。若真如是一，不可問依何真如了。以其間能觀察心依何真如，故謂依了別真如。

真如原爲真實義。後來作爲專用名詞，以指二無我所顯之實性。於是所表的範圍有差異了。再以之看七真如，不得不於七真如作另一種解釋。

說七真如者：一流轉真如，謂有爲法流轉實性。二實相真如，謂二無我所顯實性。三唯識真如，謂染淨法唯識實性。四安立真如，謂苦實性。五邪行真如，謂集實性。六清淨真如，謂滅實性。七正行真如，謂道實性。

七真如皆是圓成實。如此說七實性爲七真如，不復是解深密經七真如之原義了。

解深密經之所說是……真如有七種。而以二無我之相真如爲其中之一。

(上接第10頁「太虛大師的唯識思想」)

與此界衆生有親切接近的殊勝緣，最易得度，他方淨土泛攝十方衆生，而此專攝此土欲界衆生。三、彌勒淨土，是由人上生，其上生是由人修習福德成辦，即是使人類德業增勝，社會進化，成爲清淨安樂的世間，又可感得彌勒下生成佛，早日實現人間淨土。所以，我們應該發願往生彌勒淨土。

往生彌勒淨土，不論在古代印度，或唐以前的中國都曾流行。唐朝以後，由於彌陀淨土的盛弘，彌勒淨土便被人們逐漸淡忘了，這使得學教之人失去歸宿。虛大師再次提出，編《慈宗三要》，並制定修行儀軌，其意義是非常重大的。

八、結束語

綜上所述，可以探知虛大師的唯識思想是博大精深，體系嚴謹。從成立唯識義，依教起行，導歸兜率淨土，境、行、果總賅無遺；從駁斥西方唯心主義學派，到彈喝國內歐陽師生，捍衛唯識大法，鞠躬盡瘁。

大師的唯識思想給我們什麼啟示呢？

1、要從境、行、果全面理解唯識思想。大師晚年選編的《慈宗三要》，是學唯識者的行動指南，不能走把唯識學當成純學術研究的道路。

2、學習方法要現代化，學習大師以現代的科學方法，整理古人著作。使其以現代人的服飾、面貌和語言出現於世，從而使唯識學說普及於社會。

3、要學習西方哲學思想史和名著，熟悉國內外學術研究動態，發揚唯識宗破邪顯正的優良傳統，對一切修正、歪曲、篡改唯識思想的謬論，要予以迎頭痛擊。

對大師留下來的豐富的唯識著作，我們要努力學習，學深學透，從中汲取滋養和力量，進而將大師的唯識思想發揚於世。