

壇經摸象概論 (六)

沈善增

我們先來討論妄識。

唯識宗認為，一切世間法，又稱有為法，都是妄識造成的。從最初妄念（無始無明）形成識以來，就像狗咬尾巴似的不停地在識裏面兜圈子。一部分妄識形成了前六識與第七末那識，是妄念執著的「我」。從「我」的角度看，「我」是主觀，能夠認識世界，對外界作出反應。作出反應是在認識的基礎上，所以，唯識宗把「我」的首要功能，也是「我」的特性歸結為「能見」，把這部分「識」稱之為「見分」。

與「能見」相對的是「所見」，在世俗見（衆生見）裏，所見的境界是客觀存在，也就是獨立於「我」的主觀意識外的存在。唯識宗認為，獨立於「我」的主觀意識外有客觀存在，但這只有唯佛能見，衆生是見不到的，哪怕十地大菩薩，所謂當來下生、一生補處的菩薩，又稱未來佛，對實境也是不能徹底的如實了知。這有點像康德提出的「物自在體」，對人來說，只能假設它的存在，而包括邏輯推理在內的人的認識能力是不能認識、把握物自在體的。所以，康德的理論叫「不可知」。

論」，「不可知」不是「不存在」，但人的認識能力不能確知它的存在、證明它的存在。不可知論是指出了人的認識能力的局限性。後來，哥德爾提出公理系統的理論，從數理邏輯方面，為康德的理論提供了一種證據。每個公理系統都是建立在一條或數條基礎公理上的，這公理是只能承認、不能證明的。承認了基礎公理，就可以在此基礎上建立邏輯周密的公理系統，系統的各條定理要求不自相矛盾，這樣系統就能自圓其說。而對公理系統的要求也只不過是能自圓其說。因此，公理系統之間不能相互證明或證偽。因為能相互證明的公理系統應該屬於一個公理系統，而能被證偽的公理系統，也就是基礎公理被證偽，那就不能成立一個公理系統。基礎公理不能證明，也就是「不可知」。

康德說「不可知」，佛教說「不可說」。因為所謂「物自在體」，佛是「知」了，對「物自在體」的認知，已經是佛的經驗，但這種經驗不能用語言或神通力完全傳達給衆生，使之成為衆生的經驗。因此，不是「不可知」，而是「不可說」。但從衆生角度來說，就

是「不可知」了。衆生如果執著所見的是實境，是獨立於「我」的主觀意識外的客觀存在，那就無法從無始無明中超脫出來，只能像狗咬尾巴似的在六道中一直輪轉下去。這就是佛教說的「法執」。

因此，破「我執」是破「我」能作主的觀念，「我」有「常、樂、我、淨」的觀念，而破「法執」是破「我」之外有個客觀存在的世界的觀念。

那麼，「我」所見的世界是什麼呢？與「見分」相對的「相分」是什麼呢？

唯識宗認為，「相分」還是識的變現。由過去世的妄識種種積累的信息，決定了這一世的妄識的感覺能力——「見分」，由這一世的「見分」決定了這一世所見——「相分」，這屬於「相分」的識就保留（藏）在阿賴耶識裏。

因此，學唯識宗，往往簡單地把阿賴耶識理解為能轉世的「靈魂」，這種理解埋下了「法執」的大隱患。我們說「靈魂轉世」，通常意味著靈魂來到了另一個世界，如我們修得好，靈魂往生西方極樂世界，或者升到娑婆世界的兜率天宮，到彌勒內院去聽彌勒佛說法；修得不好，甚至犯了大的罪孽，到惡道受生，或者下無間地獄。佛國、天宮、惡道、地獄，對靈魂來說，都是客觀世界。但按唯識宗的理論，佛國、天宮、惡

道、地獄，都不過是「識」，是主觀感覺認知的複合，就在阿賴耶識裏面，阿賴耶識就是你這一世的「客觀環境」。如果把前七識比作蝸牛能動的軟體，阿賴耶識相對而言，就是蝸牛不動的硬殼。能動的軟體以不動的硬殼為房子，前七識（「我」）以阿賴耶識為「身」、「土」。因為前七識也是藏在阿賴耶識裏的，所以，阿賴耶識就是整個帶著房子的蝸牛。我們指稱「靈魂」，應該是指前七識或特指第七識，阿賴耶識，是靈魂連同它所處的環境。內環境是身體，外環境是世界。

要證明「我」所見的不過是阿賴耶識裏面的「相分」識，不是引用「人見到的是河水，天神見到的是甘露，餓鬼見到的硫磺火」的譬喻那麼簡單，儘管這個譬喻裏引用的天神、餓鬼的經驗，已經超出了一般人的經驗，對一般人來說，需要「信」力來支持，但這還容易信。如果對此深究下去，就不容易信了。譬如，佛教裏說有「貧賤」「邊地」報，就是說，儘管你因為過去世的善行，得生善道做人，但也因為你過去世的惡行，只能生為「貧賤」，生在「邊地」（偏僻、生活條件艱苦的地方）。如果「貧賤」「邊地」是實有的，這還可以理解：你投胎在「邊地」「貧賤」之家，如果說這「邊地」、「貧賤」之家是感覺能力的複合，這就難以理解了，是哪部分的「識」複合出人間的「貧賤」「邊地」

環境？過去世的信息到底決定這一世的「相分」識到什麼程度？

這個問題的提出，也說明阿賴耶識超出「衆生知見」，是「佛知見」，對衆生來說是不可知的。佛是實證有阿賴耶識的存在，但此實證，衆生沒法以理性與感性思維來接受，所以不可說。我們的理性思維，只能從佛教理論的自圓其說來反證這一點。

如佛說，只要開悟，真心接受佛的知見，過去世與現世再重的罪業，哪怕是五無間地獄罪，都一時消滅。根據就是地獄也不過是阿賴耶識裏面的「相分」，是虛妄不實的幻象。你執著它是實有的，它就是實有的，就像人無法擺脫他的影子。但你認識到影子是虛的，有沒有對你人身毫無作用、毫無妨礙，你根本就不在乎、不去留意影子，影子對你就不存在了。開悟以後，認識到所謂實境，只不過阿賴耶識裏的相分，那麼，還有什麼實境（邊地、貧賤、惡道、地獄）帶來的痛苦嗎？地藏菩薩發大願要度盡地獄衆生，在衆生看來，他是長住在地獄環境裏。地藏菩薩難道在地獄裏長受地獄的苦嗎？在地藏菩薩的角度看，有地獄之境嗎？地藏菩薩是明瞭對地獄衆生來說，有地獄之境，地獄衆生只要信奉佛法，開佛知見，破地獄實有的法執，立時就能從地獄解脫出來。但地獄衆生的「見分」最爲低劣，對因果報

應、十善業這些世間法都難以相信，遑論天人善道衆生都覺得難信難解的佛法，所以地藏菩薩要用種種善巧說法來開啓地獄衆生的心智，而地獄衆生即使有所醒悟，也會才脫險境，又入危途，所以地藏菩薩的救度最爲困難。我們敬仰地藏菩薩，不是因爲他長期在地獄環境中受苦，而是因爲他在長期堅持在做這最爲艱巨的救度。

這就引出佛教另一種說法，乘願到六道輪回中來救度衆生的七地以上的菩薩，包括八地以上菩薩與佛的化身，在此道中，不受此道之苦。這個不受苦，不是在其他衆生看來不受苦，而是他主觀上沒有感覺到受苦，或以苦爲樂。而且，是他開悟以後，用柏拉圖的話來說，是前世經驗在意識裏複現，變成一種自覺以後，才是真正的不受苦。在開悟以前，也會感到受苦，這要瞭解此道衆生的感受，否則，沒法和此道衆生交流，更談不上救度他們。當然，這開悟的雖然是知見，但不一定表現爲邏輯思維（名言），而且，大多數情況下表現爲渾沌的感受，所謂「甘苦寸心知」。但悟不悟，價值取向、苦樂觀是有質的不同的。沒開悟之前可能有苦中作樂的樂觀天性，開悟以後，就可能視衆生之樂爲苦，以衆生之苦爲樂，是不同層次的「以苦爲樂」了。

《瑜伽師地論》將此作爲菩薩種姓（特性）的一項重要標誌：「菩薩雖生諸惡趣中，由種姓力應知與餘生

惡趣者有大差別。謂彼菩薩久處生死，或時時間生諸惡趣，雖暫生彼速能解脫，雖在惡趣而不受於猛利苦受，如餘有情生惡趣者。雖觸微苦而能發生增上厭離，於生惡趣受苦有情深起悲心。如是等事皆由種姓、佛大悲因之所熏發。是故當知種姓菩薩離生惡趣，然與其餘生惡趣者有大差別。」此說與對阿賴耶識的「承持靈魂與其所處世界」的定義是一致的。如果身體和世界不是阿賴耶識裏「相分」識種子的變現，是獨立於「我」的主觀意識外的客觀存在，那麼，過去世與現世的罪業不可能因一念開悟而消除，而身處惡道的菩薩也不能不受此道衆生猛利大苦。只有「靈魂與所處世界」都僅是阿賴耶識中所藏妄識種子生起、變現，上述說法才能在理上成立。

說阿賴耶識「了別爲性」，此「了別」已不僅指「能見」「能了別」，還包括「所見」「所分別」，阿賴耶識承持了能見、能了別的「見分」識，與所見、所分別的「相分」識。能見、所見，能分別、所分別的都是「識」，就像古希臘神話中自戀水中的倒影，最後溺水而亡的美少年納西索斯，因此說是妄念。

所以，對阿賴耶識只有佛能如實了知，衆生只能憑自己的經驗去想像、推測。如果你覺得這想像、推測不可靠，因而不信，就像你溺水而懷疑拋到你面前的救生

圈，這麼一個漂在水面上的中間只是空氣的軟物，怎麼能承擔得起你的重量，因而推開；或自恃體力，或懷疑救助者的能力與動機而推開；與救助者無傷，與待救者有害。

只有在承認阿賴耶識定義的前提下，我們才能正確理解「三界唯心」、「萬法唯識」的斷語。

三界，是指欲界、色界、無色界。欲界衆生，上到欲界天神，下至地獄衆生，包括欲界天神、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄鬼六道衆生，有身體、有男女，是其共性。色界衆生（天神），有身體，無男女。無色界衆生（天神），無身體、無男女，以能量態存在。

三界，指衆生有情世界，實際理解爲有情世界衆生更爲確切。佛教又把世界分爲有情世界與器世界，相似於同一時空裏的生命體與此時空（物理世界）。有情世界是正報，器世界是依報。但這只是便於芸芸衆生理解的方便說法。按唯識理論說，器世界只是有情衆生的阿賴耶識「相分」種子的變現，是感覺能力的複合，不是實在的物理世界，沒有有情衆生所執著的生活其中的物理世界、客觀環境。修煉、超脫，不是離開這個有許多煩惱的時空，如五濁惡世的娑婆世界閻浮提（地球），去往另一個優良的時空，如西方淨土極樂世界。三界本質上是有情衆生的阿賴耶識，而唯識理論雖然把心理活

動分爲「受」「想」「行」「識」四類，但因爲心理活動是由最初妄念忽然生起後隨後產生的，是在「識」的了別作用基礎上進行的，對「識」來說是附屬性的，因此，定「識」爲「心王」，「受」「想」「行」爲「心所」，就是「心王」之所屬，而阿賴耶識又是承持前七識的藏識，是「識」之體，就是王中之王，所以，可以視爲心的代稱，因此說三界唯心。「三界唯心」的意思就是，欲界、色界、無色界衆生及其所處的器世界，本質上只是三界有情衆生的阿賴耶識。

「萬法唯識」的意思與之差不多，是指一切從功能態定位的事物、作用、性質，本質只是阿賴耶識中所藏的「見分」「相分」識。

「三界唯心」是從衆生「我」的角度說的，「萬法唯識」是從與「我」相對的「法」的角度說的。

「唯」是「只有」，此「只有」是從本質上說的，也可以說是從決定意義上說的。但此「本質」、「決定」，是相對而言的「本質」「決定」，不是究竟的（佛教稱之爲「第一義諦」）「本質」「決定」。如「心」相對「境」是實、是有、是唯，「境」相對「心」是妄、是無、是假；「識」相對「法」是實、是有、是唯，「法」相對「識」是妄、是無、是假。如相對本體生命，本源本體生命才是實、是有、是唯，「心」「識」就是妄、是無、是假了。

接下來討論淨識。

淨識又稱無爲法。稱「淨識」、「無爲法」，容易引起望文生義的理解，以爲「淨識」「無爲法」與「染識」「有爲法」一樣，也是「法」。但若是「法」，就是心識的作用，就是虛妄不實的，爲什麼說「淨識」、「無爲法」是真實的，是成佛的必由之路呢？如果「淨識」「無爲法」也是虛妄不實的，爲什麼要說「淨識」「無爲法」呢？

其實，「淨識」「無爲法」不是在「染識」「有爲法」外另立法門，而只是把「染識」「有爲法」去除，佛教稱之爲「對治」。因爲有貪瞋心，所以立戒法，戒法就是去貪瞋心；因爲有散亂心，所以立定法，定法就是去散亂心；因爲有癡心（無明），所以立慧法，慧法就是去無明癡心。用《老子》的話說，就是「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」。因此佛法叫「修證」，「修」是把染識、有爲法去除，「證」是證到本源本體生命力的存在。禪宗叫「一切放下」，「一切」就是指「一切法」，包括把「淨識」「無爲法」當作「法」的那種觀念。這種把「淨識」「無爲法」當作「法」去求索的思路，禪宗就叫「心外求法」、「心外覓佛」。所以佛一再說：「無一法可得阿耨多羅三藐三菩提。」阿耨多羅三藐三菩提（無上正等正覺），不是靠學習一些法門、積累一些知

識與功德(資糧)可以獲得的，而是靠去除妄念，斷粗惑、斷微細惑、斷根本無明而獲得的。因此，說佛覺行圓滿，此「行」就是斷除了根本無明。斷除根本無明，就是世界觀的轉變，世界觀的轉變是根本的轉變，轉變以後，並不是脫離這個世界、斷絕世間法，因為這個世界、這些世間法，對衆生來說還是「真實」的，不利用世間法，無法和衆生溝通，遑論救度他們。所以佛又說：「一切法皆是佛法」。佛菩薩可以利用一切法救度衆生，一切法也是衆生成佛的途徑。所謂「無爲法」，八正道法，三十七菩提分法，四攝法，六般若波羅蜜多法，十般若波羅蜜多法等，從「工具」意義上說，與世間法、外道法很相似，不同在目標，或稱之爲用力方向不同。這就是所謂的「南轅北轍」，正確方向是朝南走，卻朝北走了，雖然乘的同樣是車，方向不對，永遠走不到目的地。「法」就是乘的車，世間法與佛法，就是方向的差別。把方向轉正了，車不用換，是在這個意義上說「一切法皆是佛法」的。

所以，正確理解阿賴耶識，就是本源本體生命力所承持的一切法。一切即一，一即一切。從理上說，一個從最初妄念不斷變化而來的生命體長鏈，就是一切從最初妄念不斷變化而來的生命體長鏈的模型，所以，其阿賴耶識，就是本源本體生命力所承持的一切法。本源源

體生命力就是佛之所證，阿賴耶識由本源源本體生命力所承持，決定衆生畢竟成佛，因爲衆生只要忽然回頭，認知承持他的本源源本體生命力就可以了。因此，阿賴耶識又稱「如來藏」、「法身」。

因此，在阿賴耶識外另立第九阿摩羅識(庵摩羅識)，僅有方便說法之意義，又容易引起「淨識」「無爲法」是「法」的誤解，所以此說一般佛教宗派理論不取。

(未完待續)

登十八尖山探尋三十三尊石觀音

新竹市十八尖山賞花月「親子尋寶」活動，於三月十三日正式登場，十八尖山除了有豐富的花卉植物生態外，另外還有三十三尊日治時代陸續建置的石觀音神像，也是值得探尋的森林寶藏。

這些石觀音神像建置於日治時代昭和四年(西元一九二九年)，目的是為了增添一股莊嚴的氣氛，讓登山者可以開懷暢心的遊覽欣賞這份美景，石觀音每尊高約一百公分、重達一百公斤，依著山路與步道，每尊行形態互異，臉部石刻型式也不同。

由於年代已久，許多石觀音分布的位置早已散佚不可考。近年來，在歷史專家與綠水社區義工及新竹高中師生努力之下，陸續續找到了二十四尊，在親子賞花之餘，也可順道來趟歷史知性之旅。