論唯識淨「無我」與中庸「誠意」的關係

鍾清泉

一、導論（談人心與道心）

宋儒陸象山曾說：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。」古今中外，理是一個理，心是無異心，祇要能悟得此心此理，便能解脫煩惱，而自在逍遙。佛法必須達到自覺、覺他、覺行圓滿才能成就菩提佛果，秉持「衆生有病我有病」的菩薩，與分身塵刹，刺血剝皮，析骨捨身，務必度盡有緣衆生，以及「所作皆辦，不受後有」的羅漢都是道心的高度發揮。儒家中體會此心此理的聖哲也不乏其人，如「目不視惡色，耳不聞惡聲，……治則進，亂則退」的伯夷，又如以天下爲己任，以先覺覺後覺、覺後知的伊尹。以及樂與鄉人共處，側身袒裼裸裎而無所動心的柳下惠；而孔子卻能融和了清、任、和而不偏不倚，權衡執中，是聖之時者。同一心、同一理

而悟的多少，體會的深淺，而有各種形色不同的行誼。在佛法中，當以佛陀的慈悲、智慧最爲圓滿；於儒家則以「素王」的孔子，堪稱與天合一的聖人。兩者的智慧示現有別，然而在濟衆救苦的慈悲心上，卻是不謀而合。其影響所及，於孔子則貫通古今，於佛陀，則周徧法界，終其一生精力置諸於學道，在悟道與演說教化上，兩者所說法門，因人、因時、因地等而有異。總括其說，不外「無我」與「誠一」。

佛陀悟道後，深知衆生不能獲得破迷啓悟、離苦得樂，即在於深受妄想顚倒的蒙蔽。而妄想顚倒的根源，分而言之有四種：一、我癡，二、我愛，三、我慢，四、我見；合而言之就是一個「我」。因我的「徧計所執」，才妄認萬法爲實有，爲不變，爲獨立自體，以至於驅趕六根、六識，去攀緣六塵，在身、口、意三業上便造作諸種惡行，因此惡種而落於阿賴耶識的心田上，成爲異熟果，以等待來日機緣俱足，再令種子生起現行，成就諸般痛苦。孔子卻一秉堯傳舜，舜傳禹，湯承禹，文、武、周公的精邃智慧—執中；以「中」用於諸類德目之中，期使行者不偏不倚，允執厥中。執中的道理「夫婦之愚，可以與知焉，……，夫婦之不肖，可以能行焉。」易明易簡，「操之則存，舍之則亡」（孟子告子篇）。但是，「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」（中庸第九章）其理安在？這個問題在僞古文尚書大禹謨中，舜將堯所授的心法—允執厥中，傳遞給大禹時，已經注意到人心並非如往昔那樣的質樸敦厚而是隨著環境的複雜、社會人際關係的多變，逐漸追求生活的無缺，以至於愛慾橫流，爭鬥日起，所以舜說：「人心惟危」。這時的人心易被「六塵」所汚染，而衍生六識的凡夫心、意識心，乃至日後的受業惑迷繫，惑召苦果；所以舜告訴禹道心是微妙難知，有待於「惟精惟一」才能「允執厥中」。孔子也承受這種「精、一」的修持方法，而獲得「中」的精髓，教道：「中庸之爲德也，其至矣乎！」所以佛陀所施教的「無我性空」與孔子所倡導的「中庸」，均是要體認人心惟危，虛妄分別，執染捨淨，背覺合塵，「驅而納諸罟擭陷阱之中，而莫之知辟」（中庸第七章）。以此心此理來同情無量無邊的「可憐憫

者」；廣說「無我性空」之法與中庸誠的要道。

二、「無我」與「中庸」的原理基礎

(一)無我和八識

「無我」之理根植於萬法唯識。識的生起萬法，由八個識所構成，這八個識就是阿賴耶識，末那識、意識和眼、耳、鼻、舌、身五識。依其作用而有三種：一是異熟能變，二是思量能變，三是分別能變。由這三者而變現諸種外在境相，這些外在境相，在凡夫位中，都染有恆審思量「我」的色彩，有「我」就有分別，於是物我對立，互相爭鬥，煩惱習氣愈染愈深。「我」的觀念如果無法打破，那麼「無我」、「自在」的清淨無染境界，便永遠無法達到，如此輪廻，於六道苦果也無法了斷。爲了更詳細來說明「我」在唯識原理上的角色，特釋於下：

1.染淨二我

八識生「識」的條件有九個—根、境、空、明、作意、分別依、染淨依、根本依、種子；倘若加上等無間緣，總共便有十緣。其中的「染淨依」是標指第七末那識而言，對於諸識作用的清淨與否，這是有待於第七識的染淨：若第七識是「染有我」，則諸識的了別也含有「我」的成分；若第七識轉爲「淨無我」，那麼諸識也隨著其淨而轉爲「無我」的妙用，即清淨智慧。

首先我們討論到「染有我」。「染」的原因，在於第七識含有兩個特性：

(1)恆審思量我相隨。

(2)貪痴我見慢相隨。（八識規矩頌）

(1)「恆審」指的是八識的作用與審計。恆是恆常，無有間斷。審是細審，有別於浮泛的攀緣。在前五識的作用上並非無間斷，可是在分別的作用上卻極薄弱，稱不上「恆審」，故稱爲「非恆非審」。第六識分別判斷極強，但在休克、悶絕時則不起作用，故稱爲「審而非恆」。第八識是輪廻的主體，爲前七識的根本依，其作用是恒常不斷；但是這祇是任用分別，並不能深明，缺乏審義，故稱爲「恒而非審」。至於第七識，那是指自「無始」以來，恒與第八阿賴耶識俱起相續，妄執第八識的見分爲實我，於是便流轉於生死洪流的六道變遷中相依

爲命，無法遠離迷離而歸眞，無法脫離生死苦海的輪迴，故稱之爲「亦恆亦審」，簡名爲「恆審」。「思量」是第七末那識的義譯，末那是梵語的音譯。其「審思」的作用，轉諸其他諸識尤爲殊勝，故特稱此識爲「思量識」。而世間的末那是審思我相，由種子起現行，現行再熏種子，必會染上我相；出世的末那，則是審思無我，無分物我，但有平等。在這裏的「我相隨」，是以染位而言，認爲謂所思惟都不離「我」。細分這「我」又有二類：

甲、補特伽羅我（譯爲「生我」）。乙、法我。

第七識可以看見輪廻主體的阿賴耶識往返六道，一味相續，便會執爲恆常實我，成爲趣生受命的主體，即爲「生我執」。而且第七識也不能明了阿賴耶識本是一個相續、緣生、如幻化不實的和合體，便會生起「法我執」。祇要二執一生，便會令「有情日夜鎮昏迷」，影響第六意識的了別計度，支使前五識的身、口、意三業造作了無邊染業，而深受輪廻的苦果。

(2)有人問：「有『我』導致生死不已，輪廻不停；究竟『我』的病源在何處？」答案即是前面已提到的「貪痴我見慢相隨」，也就即是第七識常具的四煩惱—我痴、我見、我慢、我愛，四者皆以「我」爲依止。四者的次序是一先對事物的眞理缺乏理智的了解（無明或我痴），根據這種見識而生起傲慢之心（我慢），由此也就會染著於我（我愛）」（見唯識史觀及其哲學頁一八七），我與痴、見、慢、愛俱起，和第七識彼此相應，所謂「隨緣執我量爲非」就是指這個而言。可知「我」並非實有，完全是因妄執於染緣而來，遂使煩惱無始俱有，我執私欲未破，便會生生世世隨順境界旋轉而無法破除「我執」的束縛。一旦參破「我執」而「見道」時，始能得到平等自在的「無我」境界。

(二)「大我」和中庸

中庸的三綱領，是該書開宗明義所說的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」天命在周朝之前所指的是可賞罰的人格神，自從周末春秋學術大興，民智漸開，天命的概念也由不可捉摸的外在神，轉變爲萬物與人普具的性質，「係內在於每一個人的生命之中，而有其主宰性，有其必然性；同時又超越於個人生命之上，而有其共同性，有其普

遍性。」（見徐復觀、中國思想史論集）這種人與萬物所共同稟賦的東西，就是指「性」而言。基於這個原理，所以才有「能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（中庸第二十二章）的說法，人、我、衆生三無差別。至誠則能盡性，體性同一而無別；但由體而變現的相用却是千變萬化，中庸廿六章說：「天地之道，可一言而盡也；其爲物不貳，則其生物不測。天地之道：博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。今夫天，斯昭昭（光明也）之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多；及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一卷石之多；及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水一勺之多；及其不測，黿鼉蛟龍魚鱉生焉；貨財殖焉。」天命自然所具有的體性，其大用由此而更明顯。它是孔孟仁、義等德目的總源頭，所以說：「率性之謂道」，朱熹註：「率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」

「性」的本身無生滅，太虛大師在「性釋」一文中，對「性」下定義時說：

「此（性）義有三：一者，本現成義。謂凡言性，必是從本以來現成如此，此簡由積集後起不得言性也。二者，不變壞義。謂凡言性，又必常住不變永存不壞，此遮隨緣改轉有變有壞者不得言性也。三者，徧一切義。謂凡言性，復須徧一切法無所偏缺，此遮各有體用義相不得言性也。」

既然是本來現成的，那麼就不因賢愚不肖而有增減；而且徧一切義，穿衣吃飯、挑柴擔水無非是性之所具，所以「依循」（附註）這個純然本覺的性體，行於一切威儀行止之間，才能合乎「道」。

然而「道心惟微」，即使道不遠人，「而人之爲道而遠人」，有如日常飲食，鮮能知其味者。又因「人心惟微」，若非生而知之的聖人，其實際所行，將很難與道合一，遂不免「賢者過之，不肖者不及」。因此聖人本着仁慈親民的心，而修治人所應行之道，以爲天下法，這就是「修道之謂教」。

由這一個發展體系而產生的處事精華就是—中

和，「喜怒哀樂之未發謂之中」，這是說「道」的本源，也就是天命的「性」，由體而顯用。所謂「發而皆中節謂之和」，這是指率性的「道」來說的，所以說「中也者天下之『大本』也，和也者天下之『達道』也」。而致中和，就是「修道」的教。然而一中庸」或「中和」行至於最極處，是「天地位焉，萬物育焉。」朱熹注：「吾之心正則天地之心亦正矣，吾之氣順則天地之氣亦順矣。」「我」的觀念範圍，不過是由喜怒哀樂隨自己慾望而不中節的發作，轉而爲恕道的「施諸己而不願，亦勿施於人」，顧及他人的「發而中節」，乃至於天地參矣，仍不離一個「我」。這個「我」並非佛法所表顯的「無我」，因爲依據唯識的末那識，便生「人我執、法我執」這些固然要清除，即使兩者在清除後，如果仍然還執有一個「無我」的觀念，仍然不是究竟，所以在達到平等無礙的「無我」時，必須是極爲圓滿究竟。而中庸行的極處，便可說是「大我」，並不是究竟的「無我」。

三、成就「無我」與「中庸」之道

轉第七識的我執爲「無我」，並非易事，因爲人類自無始以來熏習汚染甚深；而且第七識只攀緣第八識的見分，並不面對外緣境，以至微細難察，即使小乘所證的聲聞、緣覺也無法體會其爲何物？便一味加以否定，一如凡夫被稱爲「愚人」，聖者尚且難察，凡夫更復何言？但是以唯識學的原理來說便可得知，第六意識以第七末那識爲「意根」，所以也具有「俱生我執」；不過這是具有間斷的我執，妄緣五蘊的和合爲我，然而第六識比第七識較容易覺察，下手也比較方便，所以古德曾有比喻，認爲第六識如水，第七識如花，若第六識能時時策動前五識染著六塵，那麼第七識便會對這些落入識田中的種子，一一加以執著以爲我，而且愈執愈深，有如以水澆花，花會益發茂盛。反之，如果能停止用水，那麼花必將會凋零而枯死。因此佛說一切法門也無非就是在此處下功夫，如禪宗的坐斷兩頭；律宗嚴守戒儀，看緊五根莫向五塵上耽染，甚至絕不許可生起犯戒的意識作用；而淨土宗却以六字萬德洪名的行持，收攝於淨念之中，如楞嚴經念佛圓通章，解說大勢至菩薩獲得圓通的方法是「都攝六根，淨念相繼」，就是令識不染塵相，攝收六根，

令內外斷絕；然後才能一心放在佛號上，口念得清清楚楚，耳根聽得清清楚楚，那麼眼不亂視，鼻不亂嗅，身體也恭恭敬敬；同時還要廣造諸福德，隨緣消舊業，不謀造新殃。雖然這還未能完全斷除執著而達無我性空，但是已經可以高預蓮池，與諸上善人俱會一處，聽聞彌陀宣說妙法了；這時的六塵已是清淨的助道境界，六根緣之而生清淨的六淨識，如此我執便逐漸消除而達到「無我」妙境。

所以這時在極樂世界才是修「無我」破我執的「徑中徑又徑」。反觀在娑婆穢土欲成就「無我」，則須修「我空觀」，觀五蘊所成聚的我，無非是生滅變化，如夢幻泡影，沒有一個主宰的我體。如能親證我空的妙理，便可了斷「人我執」證得「無我性空」，了脫「分段生死」，脫離輪廻的生死煩惱。二乘證得此果，雖然能將色、受、想、行、識五蘊和合的我觀照證空，但是却無法將五蘊法觀照成空，反而執爲實有，所以「變易生死」仍未了斷，必須以「法空觀」來觀照五蘊的每一個法體都無堅實不變的自性；因爲依他而起的法體，是緣生、自然無性，並非如二乘人所認爲的是可怕的生死，是染法而深生畏怖。若眞能了達「法空無我」則視煩惱爲菩提，生死爲涅槃，能廣發慈悲心，長住世間，度諸有情，而得見大圓滿無礙的心性，成就無上究竟覺。

由以上所述，可知佛法的究竟「無我」，當以心地覺照爲工夫，配合三業的實踐親證，並非如一般人所認爲的佛法但說虛無空法，而忽略世間的一切有爲法；由唯識之行足以破除此種拘域的邪知見。

至於儒家中庸大我的修持之道，又當如何？中庸的思想是繼周易而來，屬於儒家形而上的學理，所以惠棟的「周易述」提到中庸乃是周易的微言大義。而周易所論的不外乎是天人合一的原理，所謂「君子居其室，出其言善則千里之外應之，況其邇者乎！居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎！……言行，君子之所以動天地也。」（易經繫辭傳）個人的舉止小而影響一身，大而普及千里之外，若言行中有我的私欲滲雜其中，世界豈能大同？所以中庸的首要工夫在於愼獨，明人鄒浩的「中庸解義」說：

「聖人之道，備在六經，千門萬戶，何從而入

？**大略在中庸一篇，其要在愼獨而已。**」愼獨當在他人的不睹不聞處戒愼恐懼；若人不見則心生懈怠，作意心所不易顯現，種種妄念惡行由不知不覺中而進行造業。故君子尤應愼其隱微、不愧于屋漏，所以說「君子所不可及者，其唯人之所不見乎！」（中庸第卅三章）愼獨的修持工夫具足後，再配合五事共成中庸；這五事載於中庸第廿七章：

「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。」

唐朝孔穎達對於這一段的注疏說：「此一經明君子欲行聖人之道，當須勤學……此經明賢人學而至誠也。」誠是力行中庸之道的樞紐，得此關鍵的要領，中庸自可從容於行止之間；而得誠的方法，即是這五事。爲說明方便，依次序列說於下。

1.**尊德性而道問學**：德性在聖人已具備，未成聖時也是不可或缺；因爲聖人祇要能盡量發揮天命的性能就可以了，而賢人君子尚未充分盡性，所以在修持之際，必須一心奉持本有的德性，來作爲「道問學」的指標，祇要有正確的歸依處，就能豁然貫通無量無邊的事物。然後博學、審問、愼思、明辨一切善法，最後篤行力踐，擇善固執。這樣法法指歸德性，事事擇善而行，雖愚必明，雖柔必强。

2.**致廣大而盡精微**：性體含攝的範圍不可數計，學問則博極古今，可謂廣大；但是廣大者每患粗疏，「但能見大而不能入細，則於精微之體有所未盡。」（見憨山大師中庸直指）私欲務必斷除至盡，否則，有如惑不斷盡，慧不能開顯，所謂「細處不細，而所見其大者，亦荒唐而無實矣。」所以要能發揮廣大無礙的本有德性，以及道問之學，務必在盡精微，「精微之體不盡，則其用皆迂遠而不切於事情，則不能曲成萬物，而有所遺矣。」（見中庸直指）因此修持中庸之道，必須致廣大而盡精微；能廣大則免於狷，能精微則可矯狂入中。

3.**極高明而道中庸**：德性與學行惟恐不高明，中庸而不高明則安於卑陋的愚夫愚婦圈中，並非君子之道，所謂「**德性如青天蒼蒼，白日明明，學問如登峯造極，燃燭照犀，亦庶幾極高明矣。**」（見康有爲「中庸注」）能極高明才能發揚孔子所提倡的「中立而不倚，和而不流」的儒行。但是極高明常

會自認豁達大度，每患偏倚，而離中庸別擬高明；所以德性當履行中和之極，而蹈規矩之常，學問發人道之中，順天理之正，若有高明之極才不致墮入鄉愿，能中庸才不致流於「素隱行怪」。因此高明與中庸相輔相成，才可說是眞正的中庸。

4.**溫故而知新**：德性本由天成，不須靠外鑠；但是要想完成性之本然，必待「修」始能有成。溫熏不斷，私欲漸成，喜怒哀樂自然不由「氣」而發，全依「志」而決定，所謂「持其志，勿暴其氣」，持與暴非一蹴可幾，端看溫熏的有無與深淺。然而道問學的學行，也並非亙古如一不變，因時、人、事、地而有事相的差別，若知古而不知今、或知今而不知古，皆非「時」中。所以在學行不執古廢今，貴今賤古，如此爲道爲學才能合乎中庸。

5.**敦厚以崇禮**：依德性問學而行於日用之間，其心務本於仁，能仁而敦厚才不失中庸之大我。而行諸日用之間，則以「節、文」中禮，如此仁存於內，禮行於外，中庸大我必能令天地有所位，萬物得以育長。

四、佛法和儒家的倫理觀念及其最高成就

(一)儒佛二家的倫理觀

佛法雖以無我爲目的，但絕不是不分層次的虛無主義者。它對待「我」的程度可分爲十個層次，含有六道與四聖。現依序列說如下：

1.**六道執我**：天、人、畜生、惡鬼、地獄、修羅，由造作三界的業，熏染我執，執第八阿賴耶識爲實我，處處時時在爲「我」設想，繁興貪瞋痴，而且是愈執愈深，如果無法體會「我」的空無，便會經常停留於三界，輪廻生死。

2.**二乘生人無我**：聲聞、緣覺依四聖諦、十二因緣而修持，深知集因苦果，唯有依道而行才能證得寂滅，斷除輪廻的染我，趣入不生不滅的涅槃境界。

3.**大乘究竟無我**：小乘偏於自修自度，從「自我」的業縛中脫離，證得我的空無性；但是仍然還有法執未除。至於菩薩佛，則能以般若智慧來深觀「五蘊皆空」，不執一法，起大慈悲心，不捨衆生，以願力出入於生死而不染著，而能證得無我而究竟的自在境界。

其次論及儒家中庸大我的「倫理觀」，大學一書便是敍述由「身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平」的一套學說，中庸第二十章也說：「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。」

另外第十三章又說：

「君子之道四，丘未能一焉，所求乎子，以事父未能也；所求乎臣，以事君未能也；所求乎弟，以事兄未能也；所求乎朋友，先施之未能也。」

由以上這兩章經文便可以明顯見到儒家的倫理觀念是由小我擴充而爲大我，自家庭而社會，由社會而國家。所謂的五達道—君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交。（中庸第廿章），這五個層次，統由一個「我」而發展爲五重關係，「我」的大小也隨著層次的開展而逐漸「擴大」。在五重關係中，以中庸的誠於中而行於外，期使盡己之性、盡人之性乃至盡物之性，參天地以化育萬物，而後我與天地三者並列，才能完成天人合一。但是後世所謂的儒家，因學與祿的合一，導致忽略孔孟等聖人的修持次序，只見孔子闡揚五倫的重要性，卻漠視從心所欲，不踰矩天人合一的極至目標。

(二)佛家「無我」與中庸「誠」的最高成就

佛說法四十九年，現今所存的法寶—大藏經將近八千卷，卷卷都是從佛的慈悲智慧中流出（其中的論部也是菩薩發揮佛陀的本懷）。梁啓超先生在讚嘆之餘，提到這些法寶「一言以蔽之，曰『無我』」，千經萬論無非是在教化衆生均能趣入「無我空性」。在「無我空性」下則自他有情悉皆平等，平等便無分別，無分別則無人、我、衆生、壽者相，而自己的生死煩惱得以解脫。在唯識的轉識成智中，第六識恆易分別而轉成妙觀察智，第七識也隨順自己的恆審思量而轉爲淨無我的平等性智；這個無我平等智一經證得，那麼第八識也證爲大圓鏡智，前五識隨之證得成所作智，而眞如理體成就自性的法身佛，由大圓鏡智，變現恆自受用的莊嚴報身佛，而平等性智現爲應身佛爲十地菩薩說法，至於由前五識所證的成所作智則隨諸衆生（包含地前菩

薩與二乘凡夫）現化身佛，由此而得究竟無我而佛果圓滿。

儒家中庸的大我，可用一字來顯其義，就是「誠」。依中庸之教而得誠，誠即是天之道。一旦達到誠則不勉而中，不思而得，從容於聖人的中道，能無間斷恒常行於其間，悠遠無窮，載物覆物，博厚高明，篤恭而天下平，有如「上天之載，無聲無臭」；這就是將中和之道推至於極致，令天地萬物各得其宜，德性問學足以匹敵文王、大舜，最後依止於聖人的至善境界。

五、結論

從以上的敍述，儒、佛二家對「我」的理論和應用，互有差異，可是在聖人設教的心懷上本無二致：佛法是闡示究竟解脫的出世法，普周沙界，遍滿十方有情衆生而無所不包，如此提昇將可達到圓滿的佛果菩提。儒家所倡導的是世間大我的倫常，可契入人道衆生的根機。依據佛家的見解，在凡夫六道中，人道最有了脫生死的機會，因此，若能依據儒家的中庸倫常之道，提昇人性，再以佛法來作爲了生脫死而生大菩提的津梁，由兩者的相輔相成，彼此互濟，不相違逆，那麼，佛法雖源於印度，卻能在中國發揚光大；而儒家也因佛法的進入中國，有如打了一支强心針，在先秦諸子學之後，沈寂千餘年的思想界，終於在宋代的新儒學而再度被重視。新儒家的理學是將原始儒家的思想開拓出一番新境界，令聖人的氣象益加偉大。所以聖人雖各生於東西二地，不相謀而，可是隨緣設教，因地制宜，所謂方便自有多門，歸元本無二致，此心同，此理同。

附注：率性的「率」若作「依循」，則這裏的「天命之謂性」所說的性是善性，依循善性即是道；若解「率」作「統率」，則道是統率者，性是被統率者，那「性」指的就是荀子所認爲的「性惡」，必待禮節規範它，始能成就聖人的境界。在此當解爲善性，才符合中庸的理論。

——本文榮獲馮杏芬獎學金