「萬法唯識」之要義研究

陳彩雲

一、導言

「三界唯心，萬法唯識」，這是法相唯識思想的名句。然而由於人們往往在遇到要向別人闡釋或解明其道理時，却常常會發現在這裡頭所牽涉的範圍相當廣，讓人總是無法很完整地面面顧到；同時也因爲法相唯識宗所依據的經論太多，實在不容易了解，尤其是經由十大論師所解說或註釋的部分，眞可謂是衆說紛紜，對於一位初學者不一定能掌握住其中的關鍵與彼此間的出入。不過，如果我們能對「萬法唯識」這個名相，更深入地去尋找其相關的線索，便會有更深一層的了解，自然對唯識的學說才能如實的掌握了。本文就是針對「萬法唯識」一詞略加作深入的探討。

二、對「萬法」——境之探討

先就「萬法唯識」一語中的「萬法」來說，每一法均有其內涵，但吾人不可能對它作分析；因爲眞正和「識」有關的是「境」，也就是平常所說的知性或感性的對象。

所謂「境」，在安慧的觀點是：「即是一能生似己識的東西，這也就是識的所緣緣。」（註一）。其中「能生似己識」是說：凡稱某法爲境，則此法必當「能生」起某識，而且這個所生起的識必定能顯現出類似彼法的相狀。而相狀可分爲自相、共相兩種。平常說：「識」是指「了別」義，也就是說在此情形下所設立的；這是指由識所現起類似彼的自相、共相等相狀時，也就是指在了別、決定境的自相與共相。舉個例來說：眼前我們看見有一朵花，就說這朵花是心識所現起的境。這是因爲眼識能了別、決定其色澤、形狀，得其一分自相；而意識則能現起「這是花」、「這是有生有滅的東西」等概念相，即是能了別、決定其共相。——當眼識生起該朵花的色澤、形狀等相時，即是眼識在了別、決定其色澤、形狀等性質；此處已從「相」的獲得而走進「性質」的了別。而意識生起「這是花」的概念相，即是了別、決定其義用；此處已從「概念相」而走進「義用，即一個綜合觀念的判斷」了。——這也就是識的了別境的方式。

又「所緣緣」，在成唯識論中說：

「所緣緣，謂若有法，是帶己相，心或相應，所慮所託。」（註二）

窺基說：「所慮即所緣義，所託者即緣義。」（註三）。而「是帶己相」即相當於「似己相」。其意是說：識（心、心所之意，即心或相應）能生起如境、所緣緣的相狀。又成唯識論說：

「有漏識自體生時，皆似所緣、能緣相現……似所緣相，說名相分；似能緣相，說名見分。」（註四）

這是說：一切有漏識的作用，其實只是「自體」本身所生起，但都猶如有所緣、能緣之相現起。所緣之外境並無外在實存性，只是識的一分作用，彷彿是所緣的對象一般而現起，只是識的「相兮」；同時把似能緣作用稱之爲「見分」。此處即引出：「一切境皆只是內識所現，生起某境，其實是生起某識。」

綜上所述，可以歸結兩點：第一、所謂「某法是境」，意謂此法有生識的作用；但不是說：識的生起必定要由境引起不可。第二、此法必須能爲識所緣，才得成

為境。也就是說必須經由識才能了別或決定各種自相與共相。

三、「唯識」的要義

(甲)心識變現與識外無法

對於吾人所知的種種事象，如顏色、聲音、香氣、味覺、觸覺，乃至山河大地等等，雖然彷彿像一個實在世界一般地展現在吾人面前，並且能為吾人內在心識所緣取、所認知的境界；但是如果再仔細考究其實際狀況時，那麼，那些為心識認知的對象，只不過都是我們心識自身所隨緣變現的影像，並不是外在的眞實法；倘若我們誤認為識外的實有為我們的所知境界，那就產生了妄執。如此唯識學就偏向於「為吾人心識所能認知」的部分，對於根本無法為吾人所知、或是如果和心識之緣所取的毫無關係時，就略而不談。其根本態度是：識所緣起的，就是識所反映境的影像者。而所謂的外在世界，除了這些影像之外，並沒有其他可獨立於心識之外的任何實存的實體。但是基於「質礙」的因素，外在世界在一般人的觀念裡，總以為：既然摸得着，又看得見、穿不透，這不就表示外界本身並不內在於吾人心識之內？又既然實無外境可得，為何吾人可以在心識生起時，便會感覺到自心確實能夠了別外境？尤其是眼、耳等前五識，更加鮮明地呈現當下外境，這不就是表示在現證、直觀下確有外境的實際存在嗎？誠如成唯識論中所設難說：

「色等外境，分明現證，現量所得，寧撥為無？」對此，論中却答：

「現量證時，不執為外。後意分別，妄生外想；故現量境是自相分，識所變故，亦說為有。意識所執外實色等，妄計有故，說彼為無。又色等境，非色似色，非外似外，如夢所緣，不可執為是實外色。」（註五）

此處尤其需注意到「識所變故，亦說為有」，和「妄計有故，說彼為無」這兩段，正是針對前問而發；也可以從此處去了解唯識學對「有」或「無」的部分見解。同時也就說明了一般人為何會感覺到好像實有外法的原因，它乃是由於「後意分別、妄生外想」及「意識所執」之故。另外，除了意識的妄執以外，染污意（即末那識）恒常執有離識實我，也是使我們產生錯誤認識的來由；此種妄執稱為「法執」，成唯識論中說：

「諸法執有二種：一者俱生、二者分別。俱生法執無始時來虛妄熏習內因力故，恒與身俱……任運而轉……。此復二種：一、常相續，在第七識緣第八識，起自心相，執為實法；二、有間斷，在第六識緣識所變蘊、處、界相，或總或別，起自心相，執為實法。此二法執細故難斷。」（註六）

這段話說明了人們最根本的執着的起源，只是平常粗疏的反省還不能有這種覺察，何況第七、第六識的作用堅強頑劣，吾人更容易受其蒙蔽！未明此理時，就會有盲目沈迷於執着而不自知！另外舉凡各種思想學派倘若未能打破這層迷執而妄發議論與學說時，就是屬於「分別法執」，論中說：

「分別法執亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別，然後方起……唯在第六意識中有……粗故易斷。」（同註六）

這是信受一些主張，認為識外有實法的教說，由此才會產生虛妄計度；但是對於此類的妄執，也就是由後天的思惟而有的，自然是由外在因緣所引起的，如果我們要斷除它，至少要在思想上有所改變，成為「正思惟」才行。這若與前一類的法執比較起來，就不那麼深密了，長時隨轉，是粗而易斷的。由這一部分的闡明中，可以讓我們了解到：在平常的思惟上，應該時時俱足正知正見，才能改變過去的錯誤觀念；然後在觀察細微之後，又能根深柢固的把法執習氣除去，對習氣所顯現的種種執相加以破斥，並且能進行甚深熏習定慧的工夫，使原本「恒與身俱」、「任運而轉」的「虛妄熏習內因力」，可以逐漸消退，如此就可以與唯識學的理論與實際配合了。

(乙)無能取與所取的對立

前面提到由識所緣取的，就是識對於境的反映的影像，這個影像稱之為「似外境」；這是由內識所生的。當我們這樣描

述時，似乎顯示了「識」在緣取識的本身；但其實不然，祇是我們曾提出見分、相分來方便解說能緣、所緣而已，實際上，當心識生起時，其中既無所取者，也無能取者，更無「取」的這件事。這在解深密經的分別瑜伽品中說：

「若彼所行影像即與此心無有異者，云何此心還見此心？」

心所現的影像本身既是識，又是識所緣；這兩者若完全相同，則猶如刀能自割一樣的不合理；不過，這是指在完全相同、同一個而言，並不是指全體和部分之間或同類的兩隻刀子而言的情形。經中對答時說：

「此中無有少法能見少法；然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」

這段話是把能、所、事三者的實執、實有皆加以拆除；並且在拆除之後，再就生起的影像來說有其作用、有其現起；而當在識中生起似所取境界的影像時，使在吾人根深柢固的識海中顯得「有」能取境界的作用，也由此而說「有」相分、見分的現起。

我們更可以說：當識生起時，並無內在的相分、見分的眞正對立，亦即無內識與外法的眞正對立。唯識三十頌中說：

「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。」

若能離開了能、所，即是初破一分無明、證得一分眞如之理；位在見道初地。亦即可再向前修證，使得識成爲純粹的、絕對的。猶如成唯識論中提到的「如太虛空，雖遍衆色，而是衆色無性所顯。」唯識學的要義，即於此處彰顯出來：第一、爲了破除實有外境的執着，即是說一切境皆內識所生。第二、爲破除識內實有能所對立的妄執，而說唯有一純粹的識法爾生起。

又辯中邊論的辨相品第三頌說：

「識生變似義、有情、我及了，此境實非有，境無故識無。」

這段話裡面雙遣「境」、「識」，好像把唯一純粹的識也否定掉；其實祇要我們仔細深究之下，即由可明白並非如此。辨相品頌文有「三界心、心所，是虛妄分別。」及「虛妄分別有，於此二都無。此中唯有空，於彼亦有此。」我們再參照世親解釋本頌的文字：

「虛妄分別有者，謂其所取能取分別。於此二都無者，謂即於此虛妄分別，永無所取能取二性。」

「此中唯有空者，謂虛妄分別中，但有離所取及能取空性。於彼亦有此者，謂即於彼二空性中，亦但有此虛妄分別。」（註七）

由此可見，這裏所明白要否定的是「所取能取分別之二性」。相反的，如果我們遠離能所二取，則可於虛妄分別之事相上即彰顯出空性，因此世親說：「此空與彼虛妄分別非異非一。」（註八）。所以說並不是要對虛妄分別完全地加以遮撥。同時我們對於「所取、能取分別」再作進一步的探討，應該能幫助我們更確切地了解。

攝大乘論說：

「唯識、二、種種，觀者意能入，由悟入唯心，彼亦能伏離。」（註九）

其中的「二」，即是指「有相有見二識別」。而世親解釋說：

「於一識安立相、見，即此一識一分成相，第二成見……一分變似種種相生，第二變似種種能取。」（註十）

前文提到第六識、第七識所產生的法執；而能取者，即是這第七識、第六識和前五識，所取者，便包含有身根、色等及整個器世間，乃世人所執爲外在實法的一切境相。而此處攝大乘論更說「相、見」二識，實即「所取、能取」，因爲所取正如境相似地現起，能取正如能見心似地現起。其實兩者本爲一識的二分作用，故稱之爲相識、見識。

如此則前面所引辯中邊論的「境無故識無」，便是指既無「所取境」又無「能取識」，其所要遮撥的「識」正是「能取識」，也就是世人所執爲認識主體的第七、第六、前五識等。並不是那個已經離開二取相的純粹唯一的「識」。換句話說，如果我們執着於實有和外法相對的內識，那麼就會在遮撥之內；因爲只要一有所對立，便即是妄執了。

然而正如世親所說的「此空與彼虛妄分別非異非一」，這個純粹的「一識」是與空性相應的，是凝然無待而且又是極爲充實的、極爲積極的。而且在「能取識」和「所取識」之間，都只是這「一識」的部

分所變似的作用罷了，眞實的情形是沒有能所對立的。所以解深密經中說：「此心中無有少法能見少法」。

以上所說的是「萬法唯識」的要義。下面就援引唯識二十頌對一般人所生起的質疑加些解說的文字，來作爲唯識義理的論據。

四、有關唯識要義的論證

(甲)對「四不應成」的反駁

本論證的目的乃在於說明：原本由外人所認爲需具有實有外境才能解釋的情形，但是現在却依了唯識所變的道理，在一一說明之後，並不會再有困難了，更不會動搖唯識的立場。頌文說：

「若識無實境，即處時決定，相續不決定，作用不應成。」（註十一）

第一、「處決定」不應成，是說：如果識非緣實有的外境而生時，那麼何必一定要在某一處才能見到某一個特定的物體？而且在別處却見不到，這種必須具備條件的決定性，不就是顯示出：內識須依賴外境才能生起？

第二、「時決定」不應成的意思，也和第一類相似，此地不再多說明。

第三、「相續不決定」不應成的意思，是認爲：如果識不依外境而生，那麼便有許多有情在同一處、同一時的情形下，都可以共見相同的外境，這是不應有的；應該是只有一人可見，而且每個人所看見完全不同，因爲這些都是由各自的識所變現的，沒有理由說大家都要緣着同一個外境。可是現在却有許多的有情，能在同時、同處都生起同識，可見識是要依據實有的外境而生！

第四、「有作用」不應成的意思，是認爲：如果一切境界並不是實在，那麼我們所見的境界應如空華一樣，並沒有實在的作用；但是有情所緣境界中的各種事物，却大部分都有其實在作用，例如：毛髮實在有禦寒作用，車子確有載物的功能，水有止渴的效果等等，都是事實。所以光只是內識，恐怕不能有這些作用。

頌文對這四項疑難的回答是說：

「處時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等，如夢損有用。」

意思是說：例如人在夢中，雖然沒有實境可得，但是我們可以有「必須在某處才見得到村園男女之類等等，却不是在一切處都可看見」的情形；又在某一個固定的地方，有「某時候見得着有村園男女之類，却不是在任何時候都必然會見得到。」——這兩種情形既然是在夢中，那麼並非實在有外境的；但是這並沒有違背唯識的道理，同時「處決定」和「時決定」也都可以成立的啊！因此，非有外境但却可以成立「處、時決定」，所以一般人所生起的疑難便被推翻了。

又例如在夢中，境雖是無實的，却有損失精血等作用，由此雖無離識的實境，但是仍然可有虛妄的作用。另外，「身不定如鬼，同見膿河等」，是說：雖然可以有「鬼同見膿河這樣的事」，但是他所看見的仍然是沒有實存的外境的，只是依同類有情宿業性質相同，所以才能變現出相同的境界，但是對這相同境界却是依據不同種類的有情，才會有不同的展現，因此便可以證明沒有實際的外境可言。

(乙)極微不成的論證

另外在二十頌中，曾用「極微不成」來反駁外人所執的外境實有的思想。頌文說：

「以彼境非一，亦非多極微，又非和合等，極微不成故。」

這是說：外人對細色的執着，總以爲：粗顯的外色或許沒有它的實存性，但是却能組合成它們的基本極微粒子，這些應該是有的吧！因此，不論是它所執的方式或執外境是一是多，是和合，都不能成立的。

第一、外境是一時，那麼應該沒有次第的行數，也應當沒有同一的時刻，有到達的地方，又有未到達的地方，對於這種區別，也應沒有彼此平坐的處所，中間有相隔、空隙的地方。因爲外境既是一，那麼就不可分，所謂「部分即全體」，根本不應該有間隔、差距等事實存在。因此，「外境是一」並不能成立。

第二、外境是實有許多極微，個別地均爲識的所緣境。但事實上極微根本不可能成爲識的所緣境。安慧說：「五識身以和合爲所緣，有彼的行相故。」即是說前

五識只緣取和合之物，現起和合物的影像，並沒有現起極微影像的事實。但是極微本身根本不能稱之爲「境」；所以正如陳那所說：

「極微於五識，設緣非所緣，彼相識無故，猶如眼根等。」（註十二）

因此，極微個別地爲識所緣，這樣的說法並不能成立。

第三、外境是由衆多極微和合而成立，但很明顯地，所謂極微和合而成只是一種聚集，聚集在一處之意，根本上並沒有什麼變化；和一粒極微並沒有性質上的差異，識也是無法現起它們的相，所以就不成其爲「境」。因此第三種方式也不能成立。可見外人所執的外境實有極微的說法也就不能成立了。

附註

一：見霍韜晦先生著「安慧『三十唯識釋』譯註」頁五。

二：見「成唯識論」卷七，大正，三十一，頁四〇下。

三：見「成唯識論述記」卷十四，卍續藏，七十七，頁三百八右上。

四：見「成唯識論」卷二，大正，三十一，頁一〇上。

五：同前書，頁三九中、下。

六：同前書，頁六、七。

七：見大正，三十一，頁四六四。

八：同前書，頁四六五。

九：見「攝大乘論」所知相分，大正，三十一，頁一三八。

十：見「攝大乘論世親釋」大正，三十一，頁三三九。

十一：此處所說的「識」均指現識而言，不包括比量而生之識；因爲比量之識可以在任何時地產生，而顯然不在這個疑難範圍之內。

十二：見「觀所緣緣論」，大正，三十一，頁八八中。

——本文榮獲焦山智光獎學金

從政治及社會背景論魏晉南北朝時代佛教之興衰

李叔玲

一、緒言

佛教帶給中國文化的影響既深且廣，如今已融合爲不可分割的一部分。然而在佛教傳到中土之初，也曾被視爲胡夷之物而遭摒斥。

中國到了六朝時代，政局變動急驟，這時出現了兩個問題：一方面是新舊民族的爭鬥，使得戰事頻仍；一方面是門閥地主的壓迫剝削，使得民生塗炭。佛教應了這一契機而趨發達，拯救貧苦平民的心靈；其流布極廣，甚至還有帝王都率先信奉，其興盛之景況可想而知。考其原因，不外乎人民需要精神的寄託與慰藉、高僧名士的輩出以闡揚佛法，以及佛教思想本身的合乎時需。中國的政治，由六朝衍至隋唐朝的輝煌時期，也不能不歸功於佛教的推進作用。