

現代佛教學術叢刊②⑤
主編 張 覺 海

唯識思想論集(一)

(唯識學專集之三)

大乘文化出版社

現代佛教學術叢刊^{②⑤}
主編 張 曼 濤

唯識思想論集（一）

（唯識學專集之三）

大乘文化出版社印行

現代佛敎學術叢刊 ②
第三輯 一四

唯識思想論集(一)

(唯識學專集之三)

全書(登百冊)定價：新台幣三萬六千元
美金一〇〇〇元

主編：張

曼

清

編輯者：現代佛敎學術叢刊編輯委員會
發行人：張 曼 清
印：現代佛敎學術叢刊印委會

出版者：大乘文化出版社

地址：臺北市慶城街十八號

臺北郵政五八〇八三號信箱

電話：七八一三二八三

郵政劃撥：臺北市一六九三五號帳戶

登記證：局版臺業字第一四一〇號

中華民國六十七年二月初版

版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回詳換。

編輯旨趣

一、唯識學上的問題，看起來千頭萬緒，有人稱爲最煩瑣的哲學，然實際上它的總樞紐，却在阿賴耶識這個觀念上。只要對阿賴耶識這個觀念有了清楚的認識，那麼一切煩瑣也就變成簡要易明了。例如：面對森羅萬象的經驗世界，你說它是各各獨立的現象，只因爲透過感官，所以便有了統一的認知。可是你再追問下去，爲什麼感官能對那些林林總總的現象分別認知，而分別認知之後，復又能歷久不變。此種功能歸諸於視覺的神經呢？還是歸諸於意識的判斷？且現象的存在是外在於意識的實體？還是內在於意識的影像？如照相機的影境，所攝者是影，而非外在之「實」（原體）一般。我們認識的感官，何以能產生一種獵取外在世界的功能？甚至外在世界常隨着認識主觀的能變而轉變，此理由又何在？那麼請你花點時間，把這阿賴耶識的意義和它的功能性作一個了解後，那你就知道爲什麼我們對這林林總總的現象會有一種能獵取又能措變的功能了。本集的中心問題，就是放在唯識的阿賴耶識觀念上，雖然解

釋有的似嫌不够淺顯清晰，對初學者言，難免稍感吃力，但往覆多讀數遍，相信亦定能清楚，與第（二）冊論集合讀，則當更能收到互參增益之效。

二、全集共收論述十三篇，後三篇與主題稍隔，周叔迦氏的「唯識研究」係一通論性的討論文字，與前冊「唯識學概論」相互應，「境相章」和「我法論」雖不關「賴耶」名義，却是了解「賴耶」的必備知識。熊十力先生自著「新唯識論」後，已不再作解說式的唯識文章了，這篇「境相章」文字，可能是熊先生在研究唯識過程中，唯一留下按照家法概述式的短篇文字了。（熊氏的「佛家名相通釋」非短篇，不在此限。）餘請讀者自行參究。

唯識思想論集(一)目錄

萬法唯識的論證.....	李	世	濤	一
唯識學上的賴耶論.....	廣		培	一五
賴耶的建立、差別、界地.....	福		善	三九
阿陀那識論.....	太		虛	四五
唯識學上之種子義.....	雨		曇	五九
阿賴耶緣起與如來藏緣起之研究.....	法		紡	九七
從二無心定觀賴耶存在之價值.....	文		智	一四七
唯識與四緣十因之研究.....	雨		堃	一六九
末那識與人生的關係.....	默		如	二〇九
唯識學上的識變觀.....	筏		喻	二三三

唯識思想論集（二）

二

唯識研究

周叔迦……………二三七

境相章

熊十力……………三一七

我法論

饒模……………三三三

萬法唯識的論證

李世傑

一、唯識三十頌第十七頌的意思

唯識三十頌第十七頌是萬法唯識的證明，云：「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識」。

「是諸識」是指三能變的八識及其所相應的心所，而心心所的自體分，生起其緣用，叫做「轉變」。諸識的自體分轉變，就會變成「能緣之用」及「所緣之用」，即：心法的作用，必具「能緣」及「所緣」，才能够完全，而能緣是見分，所緣是相分，但此見相二分，是「所轉變」，識的自體分才是能轉變。不過，所謂能變所變，並不是別體的兩樣東西，只是「體」「用」相對的所談。今，「分別」是指能緣的見分，「所分別」是指所緣的相分，即：見分能緣所變的境相而作種種分別，而相分是被能分別所分別的。

諸法雖多，究竟不出能所二緣，六根的作用及六境的出現，均是心緣之法，其中，有「理」，有「事」，有「實」，有「假」，而對諸法能够思慮其事理假實者，即是能緣，但所緣並不是離開能緣而有的，須有能緣才有所緣，如無能緣即無所緣，吾人諸識消滅，不起緣用時，宇宙萬象，無一物可存在，萬有是能緣心的所變現，若離心識，本來無一物。頌文將「體」「用」相對以明能所緣，故可將能緣的分別歸屬於所變，但如攝用歸體，萬法乃是識所變現，故云：「是諸識轉變分別」。

「由此彼皆無」的「此」是指前句所說義（即識轉變、分別），「彼」是指「我法」。一切諸法是能緣心所變，而其能緣心亦是識體上的作用，故離識無有一法，心外的實我實法，只是能所緣的見相二分而已，並不是離開見相二分而另有外在的實體存在，既然是見相二分外無我法（無實法），那末，一切諸法，非離識而有，只是識的變現而已，故結言說：「故一切唯識」。

二、萬法唯識的經證及其比量

在成唯識論第七卷裏面，設立九難義，以闡明萬法唯識的思想，這是當時的一種「唯識辯證論」。所謂「九難義」的第一難，叫做「唯識所因難」，這是說：成立唯識的宗旨，究竟是靠什麼經教和邏輯而來的呢？對此疑問所答的是「六教」和「四比量」。

六經文證的第一是華嚴經的「三界唯心」，第二是解深密經的「諸識所緣、唯識所現」，第三是楞伽經的「諸法皆不離心」，第四是維摩經的「有情隨心垢淨」，第五是阿毘達磨經的「成就四智菩薩，能隨悟入唯識無境」，而第六是華嚴經的「心意識所緣，皆非離自性，故我說一切唯有識無餘」。這些六種文，是從很多教證中所選出的最代表萬法唯識的經文。今就菩薩所觀四智及四比量，加以略述如下：

四智的意思如下：

① 相違識相智 隨着各不相同的阿賴耶識所變現的個人世界，是各不相同的，而知道這個道理的智識，叫做相違識相智，例如一水四見，是比例喻。我們所看的水，天人把它看作琉璃，餓鬼把它看為膿河，魚類把它當做牠們的宮殿，那末，人類所認為是水的東西，是人類所看的現象而已，別類的生物看來，水是牠們的各種不同的世界現象罷了，而除了各類所看的水的各種現象之外，並無各類共同的實體可求，所以水是各類的果報世界的現象，也就是各類的「識」的表現而已。

② 無所緣識智 吾人緣過去未來及夢等非實有境時，雖無實有之境，亦能由心而現出各種「法」在「無」中的現象，心如必託外境而起，云何能緣過去未來及夢中之事呢？我們在無實境時，也會生起「識」，由此推理，現在實有之境，也應該是唯識所現的。據說一切有部看，我們

都有追憶或構想過去未來的各種事實之能力，這是因為過去未來的對象都是實有，才能生起「識」之作用的，但唯識學的立場，倒把「有部」的論法逆用，認為過去無體法中，吾人既然能生起識，那末，現在的對境，也應該是「識」的具體表現，猶如夢中境，是「識」的表現，所以現實世界也是「識」所變現的，如無「識」的緣出，什麼叫做萬法的存在呢？我們認識的對境，其實就是「識」的「分別」的對象化的現象而已，如不對象化，境泯而唯有「識」，故云：萬法唯識。

③ 如實無倒智 我們所看的世界，並不是如實的，如果是如實的話，我們在自然之中，應該已得到了無倒智，而如果自然會得到無倒智，那末，由於刻苦而得到甚深意義的聖者們的世界，就變成無意義的東西，而自然成的，故由功用而證果之事則無，這是不合理的。換言之，境若是實，一切凡夫，皆已是聖者，因吾人之境，是吾人識性之表現故。其實，我們並未曾到過無顛倒之地位的，這是由於我們就在心外實境的妄見所致的結果。

④ 隨三智轉智 三智是「隨自在者智轉智」（已證得心自在者，隨自所欲，能將水等轉變為金等，境若實有，何能如此順心所欲而轉），「隨觀察者智轉智」（得勝定而修觀法者，隨觀一境，青瘀等相，種種顯現，境若實有，無有是事，觀一境而一切境現前，是此智的特點）和「隨無分別智轉智」（生起了證「實」的無分別智時，一切境相皆不現前，境若實有，云何有是事）。這三種智是要到心得自在的入地以上的菩薩才能够體會的，境若實有，此三智則不成。吾人如不相信有此三智，是違背了聖教量的，但聖教量是應該可靠的知源之

一，故應相信它。

其次，根據成唯識論述記看，四比量的內容如下：

1. 極成眼識，定不親緣離自色境（宗），五識隨一攝故（因），如餘四識（喻）。

2. 極成意識，定不親緣離自諸法（宗），了別性故（因），如眼等識（喻）。以上二量，是表示：心外實有之境，並不是內心所緣的，換言之，吾人無從知道離心的純客觀的實在。

3. 六識親所緣，定不離六識（宗），親所緣，能緣，隨一攝故（因），如能緣（喻）。

4. 六識親所緣，定不離六識（宗），所緣法故（因），如相應法（喻）。以上二量，是表示心內境不離識之道理。

三、萬法唯識的夢證及業證

世界的萬象，在空間上時間上，同時在實用上，似乎是實有的，怎麼可以說是唯識呢？這叫做「世事乖宗難」（九難中的第二難）。

萬法若是唯識所現，則有下面四難，即：「處所決定」，「時間決定」，「有情不決定」和「所作有用」。第一，處所決定是說：萬象如果是唯識的現象而非實有境的話，為什麼「識」乃不發生於一切處而都只發生於某處（有一定的地方）呢？例如吾人眼識看見玉山時，只限於玉山的地

方才看得到，而爲什麼不是任何處都可以見得到「玉山」呢？這不是證明有一個決定性的玉山的地方存在的嗎？所以玉山應該是離識而實有之境。第二，時間決定是說：萬法如果是唯識的現象而非實有之境，爲什麼「識」乃不發生於一切時而都發生於某某特殊之時（有一定的時）呢？例如眼見太陽，是要於晴天時才看得見，雨天及夜晚是看不到的，若是唯識無境，是應該任何時都看得到太陽才對的，可是，事實不然，因之，應該有心外實有的太陽存在才對。第三，有情不決定是說：例如很多人同時集聚同處在看櫻花時，並不是只一人決定見櫻花，而是衆人在看的，如此，不是一人決定之觀賞，而是衆人在觀賞，這不是證明心外有實境嗎？同時，觀賞櫻花時，衆人所觀的意識，各不相同，但櫻花本身是大家所觀的一個共同物，這不是證明櫻花是實有的嗎？第四，所作有用是說：假如萬法是唯識而如夢中事的話，夢中的事是無實用的，但我們日常的事，是有實用的，無境的唯識，爲什麼會變成「實用性」呢？以上四難，是世親於其「唯識二十論」裏面所引出的當時反對萬法唯識的四種評難，而世親乃由「夢」及「餓鬼見膿河」之喻例，來數論上面四難，即：心外雖無實境，但處所並不一定，例如見夢時，見夢的心之外，雖無實境，但見其夢境的地方是有一定的，處所的一定，並不能爲實境之理由，即：心外雖無實境，其處所亦可有一定，如夢中之境。又，夢中境雖非實有，但取其境之時間是可一定的。由此可知，我們的空間及時間的一定性，並不能證明其實有性，猶如夢中，其境（處所）及時（時間），均可有心

識範圍內的一定性，但此一定性，只是心的形式而已，並不是離開心而另有客觀實有性的東西，德國的康德，把這個情形表示說，空間和時間，是我們感性的先天的二大形式，由此二大形式的表現，才有我們現實的空間和時間的世界出現，所以自然的世界也是心的形式的表現罷了。

其次，就第三難而言，心外雖無實境，但一切現象，是自他相似的「業」所感的世界，故此情形，互爲增上緣而緣出似有同一之境，猶如同業所感的餓鬼，把「水」看做膿河，天人把水看做琉璃，魚類把水看做牠們的宮殿，人以水爲水。一切衆生所見的「共」「不共」的世界，均是各類業感的各種表現而已，除了各種表現之外，並無任何絕對共同的一個實體的東西存在。我們認爲有一個東西存在，其實也是我們先天的一種觀念而已，這種先天的觀念，也是我們無始以來的「見」即「業」的一種而已，所以境實有的「見」也是最大的衆生的習氣的一種，故「境」亦爲「識」之表現。而衆見、獨見均是「見」。最後，就第四難而言，夢中境雖非實有，但其所緣境，亦有實用，例如夢中會煩悶，會流汗，會遺精等，是有實用（有作用）之表現。由此可知：上面所提四難，即：時處一定，多有情同緣，境有實用，是不能證實心外有實境的，萬法唯識，亦可時處一定，多有情同緣及有實用，如前所述，若爲「境」是實有，爲什麼緣同一物時，甲乙丙丁之間，有其各不相同之感受和所見呢？又爲什麼找不出各生類絕對共同之客觀實境呢？由此可知：萬法是「識」的表現。

四、諸法實存及空的問題

心外如無實境，爲什麼世尊聖教中說有色等十二處或十八界之存在呢？這不是表示有色等實法之存在嗎！這叫做「聖教相違難」（九難義之第三）。但唯識家答覆說：佛陀說法有「顯說」及「密意說」兩種，而十二處，是密意說，即：內界六識由各自種子現行時，會變起色等諸相於其各識之上，而其色等諸相，雖似是心外之法，但其實是「識」所變，所以是離識非有的，故依其能生的種子及所變的相分而說有內之六處及外之六處，但內外均是識上的現象，佛陀說此十二處，是爲欲使聽者得利益的關係的，所謂利益，是使二乘根性者悟入「生無我」之道理，即：六識與內之六處處及外之六處處和合時，隨其根境而生「見色乃至知法（六根六境）之作用，除此，並無常一主宰我的「見者」乃至「知者」，由此而可遣除實我之執，所以世尊說十二處之道理，並不是表示心外有實法，倒是欲表示心外無色等實法之道理的，所以後來佛陀乃說了唯識中道的教義（這是法相家的判教觀）。其實，內外六處的關聯論，或根境識十八界三事和合說的原始佛教的思想，倒是要表示因緣無自性空的無我及無實法的道理的，至於唯識之教，可謂是顯了的直說。因爲，因緣法既然是表示空或無我之道理，那末，當然是沒有實法可談，而所有的法，均是心所變現的幻相，如有實法，緣起法即不能成立，緣起法即是表示無我無實體的如實相，而此如實相，

均是「識」的現象（不管是染淨或迷悟），而所謂「識」，也是無實體的一種能統一的想法而已，並不是有一個不變的實體存在（非「我」之存在），因為我們看東西或任何活動、作用，都是由於一個中心點（亦即是「能統一」）而開始的，而此我們生命的中心點，乃是每個人的阿賴耶識，我們的世界，只是我們阿賴耶識的發展體系罷了。所謂諸法實存或萬有的存在，只是心識的發展而已，其他並無任何實存可求，而所求到的，也都是「識」的自己發展的種種相而已。

其次，還有一個問題，即：萬法既然是空，那末，「識」本身也不是「空」了嗎？這叫做「唯識成空難」（九難義中的第四難）。但唯識家却答覆說：所謂「法空」，是指凡愚所執的固定諸法都無的意思，也就是遺棄心外實有的遍計所執而已，並不是連根本智及後得智的所觀境的心內事理依他圓成的「法」也要空掉的意思，所謂「法無我」，是遺棄有實體觀念的執見的意思，並不是撥無中道之法（中道的實相）的，如將中道之法（依他起性的法體）也棄掉，那是偏空的見解，「有」不可偏，「無」亦不可偏，那末，非有非無的「識性」是不能撥無的，這才是唯識中道的真理。「識」雖無實體，但「識用」是不能撥無的，就是萬法也是如此，雖無實體，但不能否定其勝用，這是唯識積極人生觀的原理所在。唯識無境是指這種中道勝用的「唯識」，並不是常識上「有」「無」之「見」的那種「有」和「無」的議論，這才是唯識觀的奧義所在。

五、色相出現的原理

我們所看的萬象，由「現量」而可分明證知，而現量知（直覺知）者，概是確實無謬，如無實有的外境，怎麼會發生現量知而認為有色聲香味觸等對象呢？我們會有外境的知覺，是有「實有」的外境才會發生的，如無外境，一切知覺也無從發生，故在現量上，萬法唯識，似乎是不對的，這叫做「現量爲宗難」（九難義之第六難）。對此一題，唯識家答覆說：現量雖是比較無膠之知識，但將外境證知於五識現量時，是已經變成了心內的相分的，並不是證知著相分之外的其他任何實體（實有）的存在，而「相分」是「識內」的世界，並不是「識外」的實有世界，我們所認識的世界，一定要改造爲各自相分才會出現於我們的眼前，並不能認識東西本身（本質），這是唯識世界觀的界限，我們把各自的相分認為是實境而作色等之想（表象），是後來的意識的妄分別而已，並不能說是真正的現量，因此，色等外境的知覺，並不能爲心外實有境之理由，猶如夢中所緣之境，雖有色，聲等對象的知覺，但却不能爲心外之實境。

不過，還有一個問題，即：如云：色等外境爲識所變現，應無形礙之色相，但一切萬有，却有形礙之色相，而且要在「山」面前才能看出山，在「水」面前才能看出「水」，爲什麼不會把「水」看做「山」，又不會把「山」看做「水」呢？要在「山水」之前，才能認得出「山水」的