

現代佛教學術叢刊①
主編 張曼濤

唯識思想今論

(唯識學專集之五)

大葉文化出版社

現代佛教學術叢刊 ②⑦
主編 張曼濤

唯識思想今論

(唯識學專集之五)

大乘文化出版社印行

現代佛教學術叢刊 ⑦

第三輯 七

唯識思想今論

全書(壹百冊)定價：

新台幣三萬六千元
美金一〇〇〇元

主編：張

曼

濤

編輯者：現代佛教學術叢刊編輯委員會
督印：現代佛教學術叢刊督印委員會
發行人：張 曼 濤

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

中華民國六十七年五月初版

版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回擇換。

編輯旨趣

一、「唯識今論」乃是以現代思想對唯識作解釋或闡述者，故稱之爲今論。當然，以現代思想闡述唯識，對現代人來說，是比較親切，比較容易接受的。但以現代思想的立場解釋唯識，是否就恰到好處，如實闡揚唯識的正義，那又是相當難說的。因爲要如實地闡揚唯識的正義，除了對現代東西哲學應有相當深刻的造詣外，同時對唯識本身亦需要有全盤和精深的了解，這樣才能比較正確地把握到唯識的主旨。本書所收，大多數可說對唯識與近代思想有相當深度的了解，雖然不能說已臻至境，不過就闡述唯識的基本立場而言，亦不致大有差錯，值得學者作一參考。

二、在近六十年來，以新觀點解釋唯識學的學者甚多，特別是一般受過西洋哲學訓練的人，當他們接觸唯識以後，很自然的就會運用西方哲學觀點來看唯識，這在時代背景上說，乃是必然的，只是透過西方哲學或融會貫通，能否對唯識有極大之貢獻，則至今仍未有所肯定。但就

解釋立場說，如法舫法師的「唯識史觀及其哲學」，日人上田義文的「唯識思想的本質構造」等，都算是相當成功的。唯就啓發一代思潮，另鑄新猷而言，則尙難舉出實例，然拋開唯識家立場，而吸收唯識思想與中國大易觀念以另組新架構者，則熊十力先生爲此一代唯一最突出者，足以別樹一家。但在唯識家之立場，則又不承認其已深通唯識，可出入自如，其所謂唯識義者，係多曲誤。故自其作品在三十年代出版以來，往返評述者甚多。關於此點，本叢刊爲俾後人了解此一公案起見，乃特在本集及次集「唯識問題研究」中選入若干篇，俾學者參考，窺其來龍去脈。本集所選者，卽「讀『評新唯識論』後」，此文乃是針對熊氏的新論作品，原應與次集評熊著等篇列爲一系，但因次集文字過多，故乃移入本集。其針對原文，則爲王恩洋氏的「評新唯識論」，王氏原文刊在他本人所主編的「文教叢刊」，經各方搜集，俱未得，致不能與此文同時刊出，竟成了一面之詞。「評唯識論之檢討」亦復如此，被評之「唯識論檢討」，刊在「中山文化教育館季刊」三卷四期，譚輔之撰。譚君原文雖未得，但在此「評」文中，已可略知其梗概，讀者如欲求詳，可循此指出，搜來對照一讀，當更佳。此二文與「今論」之文相背，原不該刊在本書中，不過二文所評之對象，亦可謂皆係從新觀點來談唯識者，以其「新」之觀點而言，又與「今論」二字，有其瓜葛，故二文雖非直接表達「新」義，亦仍有其「新」之血脈所在，故亦勉強列入本集。總之，拋開正統立場，

稍從一側面看，所謂「新」義者，亦或有意外之收益也。

三、前面提到法舫法師的「唯識史觀及其哲學」、上田義文的「唯識思想的本質構造」，均已成書，不在本叢刊選載之範圍內，至於以論文表示新義，以哲學或科學觀點論述者，則多已收入本叢刊唯識專集中。本書所選諸文，即係一例。本書中未能羅致者，或當在他集中選入，以減少遺漏之憾。

唯識思想今論 目錄

唯識新解·····	朱寶昌·····	一
新的唯識論·····	太 虛·····	三九
唯識今釋·····	繆鳳林·····	七五
唯識今釋補義·····	景昌極·····	一二九
唯識的科學方法·····	唐大圓·····	一七三
唯識新論簡述·····	李瑄卿·····	二八九
評唯識論之檢討·····	明 性·····	三一三
讀「評新唯識論」後·····	慧 立·····	三二三
唯識哲學·····	摩 尼·····	三三一

唯識新解

朱寶昌

一、引言

第一點先須聲明的是作者的立場。本文一大部分是採取唯識家的意思，另一部分是採取近代西洋哲學家的意思，尤其是懷特海（Whitehead）的意思。唯識在人類思想史上便是個很古怪的東西。牠不是純粹哲學，但有一部分的確是純粹哲學上的討論。在今日研究唯識畢竟應當取什麼態度，具體地、客觀地說明整個的唯識系統，都不是本文的問題。假定人類的思想可以分爲若干類型「Thinking type」，我的思想便恰巧和古唯識家屬於同一類型之中。也許我因爲看了一部分唯識家的書，所以在不知不覺之間，接收了他們思想的類型。這一點也不必深論。總之本文的目的只在表現我自己。不是替古唯識家說話，也不是替懷特海說話。本文不必有什麼新意，只唯識家的話和懷特海的話凡經引用在本文裏的，便都算是作者自己的話。如有人認爲我對他們有誤解

之處，我固然應當負責任，即使並沒有誤解，而認為他們關於某一個問題的意見本來就成問題，這責任也是我負。我如要答辯時，也只是替我自家辯護，不是替古唯識家辯護，也不是替懷特海辯護，本文最後的歸趣自信與唯識家宗旨不背，但亦不欲自居是佛門的一種著作。當代佛門老宿如視我為外道，我也甘受而不辭。

二、宇宙的秩序是一個願望

宇宙也許根本便沒有什麼秩序，說宇宙有秩序只是一種願望；有了這個，而後自然律才能建立，道德律也才能建立；有了自然律與道德律而後我們才能生活。然則這個願望可以說是有生之年的根本願望「Fundamental wish」，沒有從反面否定牠的可能（註一）。至于說明宇宙間畢竟有怎樣的秩序，則是哲學家的智力在一定的規律之下的一種活動。作這樣的企圖是每一個研究哲學的人的本分內事，爾來自然科學和社會科學均日益進步，他們所能供給我們的是知識。對於他們的工作，我們所能要求的是正確，或比較的接近正確。但因為求正確的原故，結果，他們研究的愈多，所知道的愈多，而所知道的範圍也愈小。我們並不是自命能說明他們所不能說的，我們的工作只是充分運用他們所已經論定了的正確知識，回過頭來對他們背後的這一種根本願望作一番具體的建設。不用說這工作是異常艱難而近乎無用，惟一的工具便是邏輯。宇宙的真相是不是

如我們所說明的一樣，是蠶人發的問題。純憑邏輯建設的只是一種理。理之所有者，不必一定爲事之所有；理之所有者，不必一定爲事之所不有。然則我們所建設的只可算是一種假定或信仰。所異于其他信仰者，這是經過抉擇的，不是廉價的，如從這樣的信仰或假定一步一步推到實際生活上來，與自然科學的發展趨勢所詔示我們的大體不相背謬。我們的工作只如此而已，惟有在這樣的工作中可以透露人類對於未來的偉大希望。

三、觀念論與實在論

舊時的唯心唯物之爭在今日雖已不成問題，但本文所討論的終不能外乎他們所爭論的範圍。我既是大體取唯識的進路，則說明唯識在精神和方法上與他們根本殊異之處，當然是我的責任。唯識家雖陳義甚高，但如果腳踏實地來說，也並不如一般人所想像的玄妙難知。

爲方便計，先作一番破外的分析工夫，然後再成立己所欲樹之義。

畢竟什麼是唯識家的所謂識，對於這個問題，且不從正面來下解釋。從反面說，識當然兼非心非物。要說明這個非心非物的識的存在，先須說明心物都不存在。爲此義故，將成己宗，先須破外。

在經驗範圍之內，心物分明都沒有。經驗一名，含義最歧，這裏是用牠最嚴格的意義。據嚴

格的意義，「白」是在經驗範圍之內，「堅」也是在經驗範圍之內，而桌子則否。其實問題並不能這樣簡單，萬人共見的桌子，絕不能用這樣的方法輕輕取消牠的存在。此刻只是循一般哲學家的思路，看由這樣的思路會引起怎樣的困難。

說在嚴格的經驗範圍之內，心物兼無，並不是什麼駭人聽聞的議論。關於這個問題，二十唯識論、三十唯識論、觀所緣緣論都有很精闢的說明（註二）。用他們的專門術語，便是撫撥所謂實我實法。然因當時論敵與今殊異，所以立論的方式和內容都顯得很特別。其間有一部分至繁瑣而無趣。述說固非易，似也不必要，為方便計，從近人有關於這個問題的討論入手。

下文的討論大體以黃子通先生的一篇舊文章為依據（註三）。黃先生那篇文章的內容很深刻，分析得也很細密。黃先生後來受了懷特海的影響，那一篇文章的根本立場我想他一定已經放棄。本文並不是反對黃先生，我所要討論的問題和立脚地和黃先生那篇文章本不相涉，只是借那一篇文章作為引線。

黃先生由研究邏輯上的判斷而推論到外界存在的問題。例如「這是玉」，是一個判斷。他沿用舊式名學對於判斷的看法，把「這」看成主詞，把「玉」看成賓詞。因而推論「這」畢竟是個什麼東西，有沒有這個東西。

這個問題在常人心目中當然不成問題。這便是玉，並沒有什麼可研究的。但玉是共相，共相

不但可以加于「這」之上，還可以加于「那」之上，不但這是玉，那也是玉。如果說這便是玉，玉之一名足以盡「這」之性，則「這」與「那」，試問有何分別？試更進一步析玉爲白的、方的、堅的，依然是知二五而不知一十。白方堅之不足盡「這」之性，猶之玉之不足盡「這」之性。這個問題如細細推究，便異常複雜。無論左說右說，總之滿身都是困難。許多大同小異或大異小同的各式各樣的學說都焦頭爛額在這一關頭。內法中最直截了當的學派根本主張廢絕名言，無他，無非因爲一切概念名言對付不了這個「這」。現在扼要地舉出這各式各樣的學說中走極端相反的路子的派別，然後便要拿出我們自家的主張。

先從一方面說，白不能自白，必是什麼東西的白，如非白玉之白，便是白雪之白，推之堅方等亦復如是。實在論者便推定在白方堅的結合的背後，必有一個底子「substratum」，這底子便是「這」。「這」字指目着一件東西的不變的本質，這本質不入認識的範圍。在認識範圍中的白方堅等只是依本質而起的屬性。依個別的白方堅等抽象成普遍的共相。

本質不變而屬性可變。例如玉的白相不妨染之使黑，方相不妨琢之使圓。性餘堅相無法對付。可是既圓既黑之後，我們還認爲是先前的那一片玉，便因爲本質不變之故。由假定每一件東西背後的本質，進而假定有一個外界的普遍的本質。

這樣的想法雖然是常人乃至一部分哲學家最慣常的想法，但是這個變背後的不變在理論上並

無一絲一毫的根據。我們對於這個不變的本質既自承一無所知，一無所知而能知其存在，這不是顯明的自相矛盾。觀念論者抓住了這一點，便否認有這樣一個伏在背後的本質。由否認每一件東西背後的本質進而否認普遍的本質。

這一個否認在哲學上意義甚大。既無本質，屬性之名當然亦不立。實在論者假定本質，其目的在說明外界有秩序。今外界尚無，焉得有所謂外界的秩序？一切秩序均惟有于共相中求之，然而共相只是內心的概念。這便是哲學上的絕對唯心論所從入的路子。所謂「宇宙不外吾心，吾心即是宇宙」（註四），所謂「天下無心外之理，無心外之物」（註五），我以為都是循這樣思路得來的結論。

黃先生的思想曾深受了康德的影響。康德是所謂認識論上的兩元論者。據我所能了解的，黃先生那篇文章的態度也似是折衷在兩極端相反的路子之間。他以為照絕對唯心論的說法，則在「這是玉」這一個判斷裏，「這」字僅能有文法上的意義，這未免太不近情理。他認為「這」字確是有所指目的，換言之，「這」確是指目着白方堅這一羣屬性背後的一件東西的不變的本質；否則當前的殊體都是把捉不住的鬼怪，一切的秩序都只能表現在共相裏，這樣的哲學不能說明事物的個性和進化（註六）。最後黃先生便從時間空間上著眼，因為在屬性中雖求不出本質，在白方堅中求不出「這」的特殊意義，但在時間空間上凡顯出「這」的存在是特殊的。他名時空為「這」

的外屬性（註七）。不過時間空間也還是麻煩的問題，牠自身從那裏來的也還待討論。如果絕對唯心論是對的，在外界並無如實的「這」，又焉得有所謂「這」的時間空間？所以解決「這」的問題應先于解決時空。

上文所述兩極端相反的主張在根柢上其實是一個東西，也可以說犯的同一個錯誤。他們都認為如要說明宇宙的秩序，必先找着一個不變的實法（註八）。所不同者，一方面在內界背後安立一個實法，一方面在外界背後安立一個實法，因為在當前萬象中分明找不出不變的實法。無如一方面既從外界入手，則終古推不進來，一方面從內界入手，則又終古推不出去。不消說不變的本質是虛妄構造，不變的共相正是同樣的虛妄構造。一切過去哲學上的糾紛，不外本質與屬性的問題、共相與殊體的問題、經驗與理性的問題。這些問題一輩子爭執不決，其間的千差萬異，雖若似乎紛不易理，核其根源，無非由執物執心之見而起。

假定宇宙有秩序，我們和他們不能有異。至于宇宙是一個心物對峙的局面，則是哲學家不自覺的接受了常識上的假定。這一點我們殊不必接受，因為常識如果靠得住，我們便當尊重每一個悠悠行路人的意見，更不必高談哲學。是以唯識家入手第一步是澈底撫撥常識，撫撥常識不必一定是推翻常識。問題是不窮理則已，既窮理則必大膽窮至于究竟處。撫撥常識正是施設常識。

四、關於根本立場的一個意見

既不承認宇宙是心物對峙的局面，則宇宙的秩序，只能假定牠有一種秩序。是心的秩序，也是物的秩序，不能單是心的秩序，或單是物的秩序，或心的秩序外另有一種物的秩序。唯心一元論、唯物一元論和兩元論，在思想上都是犯的無可救藥的死症。不通過這一關，我們便無法和他們討論。今假定宇宙的秩序是一種非心物的秩序，構成這秩序的是一種非心非物的實體，這便是我們之所謂識。

識既非心非物，現不妨假名之爲中立的一元。內法所謂假名，應得略有一點解釋，蓋一切名言概念都是心物對峙的局面中所用的工具。現在所談的是非心物對峙的境界，非心物對峙的境界當然本不可名，不可名者而強爲之名，故曰假名。看這一路的文字應得另換一付手眼，這和通常哲學上的論著另是一付面貌。中立者，非謂其中立于心物二者之間，如A點介于B、C兩點之間一樣。對治常人偏執心物任何一元者假名之爲中立，實則內外既無，又焉得有所謂中。一元者，非謂萬有，只此一識。對治常人兼執心物兩元者假名之爲一元，實則既非心非物，又焉得以一多議其數量。是以「中立的一元」這一個名詞的含義是撫而非表，只有消極的作用，沒有積極的意義。