

## 唯識宗的「解構與超解構型態存有學」

### 與創造轉化的重塑敘述

# The “Deconstructive and Superdeconstructive Existentialism” of *Yogacara* Thought and a Creative Transformation of *Yogacara Discourse*

歐崇敬\*

Ou Chung-Ching

### 摘要

唯識學在中國哲學界一向被對比於〔現象學〕，而有多所討論；實際上，唯識學所涉及的乃包括〔存在主義、解構主義、心靈與意識哲學〕等面向，其中尤以此類文本能呈現〔解構型態的存有學〕最為特殊。而這個部分亦最適合於創造轉化地討論。整個中國的唯識學發展乃有五個主要的歷程，一者為〔真諦〕所代表的〔攝論宗〕(《攝大乘論》<sup>1</sup>)時期；二者為〔玄奘、窺基、圓測、慧沼、智周、如理〕等人並以《成唯識論》<sup>2</sup>為核心的時代；三者為明代唯識學說的八十餘種作品的出現時代；四者是民國時期楊文會、歐陽竟無、章太炎、陳三立、呂澂、黃懋華、張克誠、王思洋、梅頡雲、唐大圓所成的「內學院」時期；第五個時期則是一九四九年以後，台灣學者以歐陸哲學及梵文、日文、德文、英文、法文研究相互對照的哲學對話時代。

毫無疑問，最具原創力的中國哲學唯識作品乃為：《成唯識論》，而最具原創力的印度唯識作品則為《瑜珈師地論》<sup>3</sup> (一百卷)，且僅存中譯本一百卷，其他無更原始

\* 歐崇敬，現任佛光大學中國哲學研究中心主任。

<sup>1</sup> 見印順講《攝大乘論》，正聞出版社，1986。

<sup>2</sup> 見《大正藏》之《成唯識論》電子版。

<sup>3</sup> 見台北·和慶出版社(一至四卷)標校點本，1996年版。

的完整存本而僅有部分存文。在作「創造轉化」工作時，乃應以此二文本為主體。

關鍵詞：唯識、法相、《成唯識論》、玄奘、存有學

## Abstract

The *Yogacara* philosophy is often studied and discussed by scholars drawing ideas from phenomenology. In fact, I would argue that *Yogacara* thought are more closely connected with and comparable to existentialism, deconstructionism, and philosophy of mind and consciousness. These aspects of philosophy also provide us ways to discuss *Yogacara* thought in a more creative manner and thereby serve as a means to transform *Yogacara* discourses. The development of *Yogacara* philosophy can be divided into 5 phases. The first phase witnessed the translation of *Mahayanasajgraha* by Paramartha during the Liang dynasty. The second phase started when Xuanzang, Kueiji, Yuantse, Huizhao, Zhibiua established the *Yogacara* school in China. The most important text in this phase is *Cheng Weishi Lun (Vijbaptimatratasiddhi)*. The third phase is Ming dynasty when more than eight *Yogacara* texts were written in Chinese. The fourth phase is the Republican era when Yang Wenhui, Ouyang jingwu, Zhang Taiyan, Chen Sanli, Ly Cheng, Huang Chanhua, Zhang Kecheng, Wang Siyang, Mei Jieyun, Tang Dayuan were active and founded the “*Nei Xueyuan (Inner Academy)*.” The fifth phase is when Taiwan scholars developed new methodology to study *Yogacara* by drawing European philosophy and utilizing Sanskrit text and philological studies of these texts in Japanese, German, English, and French.

There is little doubt that the most original and creative *Yogacara* texts are *Cheng Weishi Lun* written in Chinese and *Yogacarabhumi* written in India. The *Yogacarabhumi*

is only available in its one hundred scrolls Chinese translation. Therefore, these two texts will be used as the major source in my “creative transformation” of the *Yogacara* thought and discourse.

**Keywords:** Yogacara ; Faxiang ; Cheng Weishi Lun (Vijbaptimatratasiddhi) ;

Xuanzang ; Existentialism



## 一、唯識學的重要譯經歷程與其發展歷史

唯識宗又稱法相宗、法相唯識宗或慈恩宗，乃依《解深密經·法相品》而立其宗；因以判斷、分析現象界的法相而名為法相宗；又以闡發「萬法唯識」一理論而名唯識宗。在印度的佛學系統中乃屬於「有宗」或稱「瑜伽學派」。此派的創造者是出於西元三〇〇到三八〇年左右的北印度〔健陀羅國〕：無著大師，其代表作品有：(其中前五部或稱是彌勒所著)

- 1 ·《瑜珈師地論》
- 2 ·《大乘莊嚴經論》
- 3 ·《辯中邊論》(《中邊分別論》)
- 4 ·《金剛般若論》
- 5 ·《分別瑜珈論》
- 6 ·《顯揚聖教論》
- 7 ·《攝大乘論》
- 8 ·《雜集論》
- 9 ·《順中論》
- 10 ·《現觀莊嚴論》
- 11 ·《辦法法性論》
- 12 ·《究竟一乘寶性論》

這上述十二作品以第一與第七種對中國佛教哲學影響最大。印度有宗的第二位大師是無著的異母弟弟〔世親〕其出生年代略晚於無著約二十年，約在西元三二〇至四〇〇年左右的五世紀初期。世親原在小乘佛教派別的「說一切有部」中出家，後來並以「經量部」義理與獨到的批判能力建構了《俱舍論》(又被稱為「聰明論」)。世親有「千部論主」之稱，在當時代的作品十分眾多。其重要作品有《俱舍論》(早期作品)、《釋執論》、《唯識二十頌》、《十地經論》、《唯識三十頌》、《大乘成業論》、《緣起

經釋》、《中邊分別論釋》、《大乘五蘊論》、《百法明門論》、《佛性論》、《大乘唯識論》等十二種<sup>4</sup>。

在〔無著、世親〕之後，約西元四〇〇至六五〇年間的印度唯識學界出現了「十大論師」：〔護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辯、勝友、最勝子、智月〕。同時期並出現了印度邏輯學家陳那(約於西元四〇〇至四八〇之間)的南印度思想家，現存《因明正理門論》《無相思塵論》《解捲論》《掌中論》《觀所緣緣論》五作品。陳那為「有相唯識學派」，下傳無性(四五〇至五三〇左右)，再傳至〔護法(五三〇至六〇〇左右)→戒賢(五五〇至六四五左右)→玄奘〕。與陳那並列，約同時期乃有〔德慧〕的「無相唯識派」下傳〔安慧、調伏天〕。近於〔陳那〕系的論師尚有〔商羯羅主→法親〕。與護法同時期的近系論師乃有〔親光、勝軍〕。略早於護法則有〔難陀、真諦〕。其他人物尚有〔寂護、蓮花生〕。

在十大論師中，乃以護法最可集無著、世親之大成，現存有《成唯識寶生論》、《觀所緣緣論釋》等作品；護法下傳於〔戒賢〕；戒賢於〔那爛陀寺〕與中觀學者論戰多年，並在此寺教授玄奘五年的時間。

玄奘大師(六〇二至六六四)未到印度之前即已習於〔《攝大乘論》、《發智論》、《成實論》、《俱舍論》〕；到了印度乃再習〔《俱舍論》、《順正理論》、《百論》、《對法論》、《顯宗論》、《眾事分毘婆娑》、《辯真論》、《瑜伽師地論》、《十支論》、《唯識決擇論》、《莊嚴經論》〕等十餘種重要哲學作品。其停留印度時間為〔貞觀七年至十九年〕共約十三年時間；並帶回六百五十七種經典，成為中國四大佛學譯家之一。

玄奘所譯的唯識學系經論及小乘一切有部、阿毘達磨經典有以下：

- (1) 《解深密經》五卷
- (2) 《瑜伽師地論》一百卷
- (3) 《瑜伽師地論釋》一卷

<sup>4</sup>以上作品見陳一標教授 1999 年 6 月博士論文。

- (4) 《顯揚聖教論》二十卷
- (5) 《辯中邊論》三卷
- (6) 《成唯識論》十卷〔此書或可說是創造性的綜合編譯作品〕
- (7) 《攝大乘論》三卷
- (8) 《大乘五蘊論》一卷
- (9) 《百法明門論》一卷
- (10) 《唯識二十頌》一卷
- (11) 《唯識三十頌》一卷
- (12) 《觀所緣緣論》一卷
- (13) 《異門足論》一卷
- (14) 《法蘊足論》
- (15) 《識身足論》
- (16) 《界身足論》
- (17) 《品類足論》
- (18) 《發智論》
- (19) 《大毘婆娑論》
- (20) 《俱舍論》

其中，影響最深遠的作品當屬以護法學說為主體，綜合十家理論的《成唯識論》(十卷)，此外則為《二十頌》<sup>5</sup>、《三十頌》<sup>6</sup> 兩部精要地總結唯識學說之作品了。

玄奘之下傳〔窺基、神昉、圓測、普光、嘉尚、道證、勝莊、太賢〕等八位主要具理論論述能力的弟子。其中又以窺基最能得其精華，並以居慈恩寺譯經，世稱慈恩大師，使法相宗又有慈恩宗的別名。圓測等人則居〔西明寺〕，並有〔普光、慧光、

<sup>5</sup>全名為《唯識二十頌》。

<sup>6</sup>全名為《唯識三十頌》。

立範、義寂、勝莊、道證、太賀〕等論師承傳。

窺基(六三二至六八二)的主要作品有：《成唯識論述記》六十卷、《成唯識論掌中樞要》四卷、《大乘法苑義林章》等十餘種，在唐代具有「百本疏主」的稱號。慈恩宗一系的承繼法脈為〔窺基—慧沼(六五〇至七一四)—智周(六六八至七二三)—如理〕；慧沼的《成唯識了義燈》是用以別斥其所繼承的唯識哲學與〔圓測、道證〕不同；而智周則又有《成唯識論演祕》與窺基之《掌中樞要》及慧沼《了義燈》合為三部主要的《成唯識論》解釋作品。而窺基的《述記》六十卷則是主幹的解釋作品。

法相宗到了中國第五代〔如理〕之後，再無傳人，一直要到明末才再有新的發展；到了二十世紀裡，則在前期與後期各出現了共兩波的新風潮，並激起了熊十力的《新唯識論》與歐陽竟無的高度哲學思辨之討論。熊十力也藉此完成其「創造轉化」的新時代原創作品。唐會昌(西元八四五)以後，唯識經典盡失，在宋代能興盛的只有〔禪、淨、天台〕三派。

事實是自公元七五〇到明代末年大約在一五〇〇年間的七百五十年中，論及唯識思想只有五代的延壽《宗鏡錄》及元朝的雲峰大師《唯識開蒙問答》二卷。終在明代武宗的普泰大師(一五〇六至一五二一年間)乃出現了《八識規矩頌》與《百法明門論》二書的注釋。自一五三〇到一六四五的一百餘年左右，參與唯識研究的人士有〔真界、真可、正誨、德清、智旭、大基、廣承、一相、明昱、大真、通潤、大惠、廣益、王肯堂、王船山〕等數十人。這個風潮的興盛，依人口參與量而言，則超越了唐代。

明末的禪學已因心學的興起，以及禪學長達一千年以上的發展，再無創造力。如此，由法相唯識學尋找理論以協助禪的修行則成為新時代的關注所在。這一點與二十世紀學人向法相唯識學尋求中國哲學的原創力有類似的動機。在明代中晚期二百年左右的時間裡，主要被詮釋的作品乃為：〔《成唯識論》、《二十頌》、《三十頌》、《百法明門論》、《觀所緣緣論》、《八識規矩頌》、《因明入正理論》〕等印度哲學論著。

明末學者<sup>7</sup>以〔《圓覺經》、《楞嚴經》<sup>8</sup>、《起信論》<sup>9</sup>〕三書為理解基礎吸收了上述七部印度法相學說作品，並追求一種〔性相〕融合的高度禪修理論。如是，我們仍應說，在古典中國哲學的唯識哲學發展裡，其原創作品，仍應以《成唯識論》為核心。

到了二十世紀初，《成唯識論》、《攝大乘論》、《二十頌》、《三十頌》、《百法明門論》、《八識規矩頌》、《瑜伽師地論》、《因明入正理論》等八部作品仍是最主要討論的對象。可見中國的唯識哲學乃有其獨特的選擇道路，這個路線基本上在〔玄奘、窺基、圓測〕之處已完全底定，只是解釋理論的路線有所差異而已。

## 二、唯識的主要經論與重要基礎理論

### (一)基本作品

法相宗一般言其在印度所宗經典有〔六經〕及〔十一論〕，分別為：

- (1)《華嚴經》<sup>10</sup>
- (2)《解深密經》<sup>11</sup>
- (3)《如來出現功德莊嚴經》(未傳入中國)
- (4)《阿毘達磨經》(未傳入中國)
- (5)《入楞伽經》
- (6)《厚嚴經》(未傳入中國)

如此，實際上在中國則只有〔三經〕而非〔六經〕，並且以《解深密經》為主，《入楞伽經》為次，《華嚴經》為更次要者。

而十一論則有：

---

<sup>7</sup>此處指明末四大師。

<sup>8</sup>《楞嚴經》雖被疑為偽經，但在哲學深度上卻有重要地位。

<sup>9</sup>《起信論》全名為《大乘起信論》亦疑為偽經，並幾已為定案，影響所及自唐代起，密宗、律宗外，各派教法則在其影響範圍內。

<sup>10</sup>此指《六十華嚴經》。

<sup>11</sup>《解深密經》被指為公元一世紀的作品，且是最早的唯識作品。

- (1) 《瑜伽師地論》一百卷
- (2) 《顯揚聖教論》二十卷
- (3) 《大乘莊嚴經論》十三卷
- (4) 《集量論》四卷
- (5) 《攝大乘論》三卷
- (6) 《十地經論》十二卷
- (7) 《觀所緣緣論》一卷
- (8) 《二十唯識論》一卷
- (9) 《辯中邊論》(或《中邊分別論》)三卷
- (10) 《阿毘達磨雜集論》十六卷
- (11) 《分別瑜伽論》(未傳入中國)

故所謂的〔十一論〕在中國乃只有〔十論〕而已。

此外又有〔一本十支〕之說，以《瑜伽師地論》為一本，〔十支〕則分別為：

- (1) 《百法明門論》
- (2) 《大乘五蘊論》
- (3) 《顯揚聖教論》
- (4) 《攝大乘論》
- (5) 《雜集論》
- (6) 《中邊分別論》
- (7) 《二十唯識頌》
- (8) 《三十唯識頌》
- (9) 《大乘莊嚴論》
- (10) 《分別瑜伽論》(未傳入中國)

綜合二者，在中國傳的是〔三經〕、〔十五論〕<sup>12</sup>，加上《成唯識論》則為〔十六論〕。但重點則在於《解深密經》以及上述中國哲人所重視的八部論作。

## (二)五位百法的概念系統

在《瑜伽》百卷中將宇宙一切的時空屬性及其存有內涵合為〔六六〇〕種法。《俱舍論》將此〔六六〇〕法分為〔七十五法〕，與《俱舍論》同時期的《成實論》則分為〔八十四法〕。在《百法明門論》中則正式將唯識學概念系統定位為〔五位、百法〕。這部論僅五百餘字，而其所用的「法」一字實指一切的存有物，包括精神、物質層次，我們可將其解說為〔一切時空屬性與存有者屬性〕。

所謂的〔五位〕是指〔心王(八)；心所有法(五十一)；色法(十一)；心不相應行法(二十四)；無為法(六)〕。其中〔心王〕的八種即八識：「眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶」。

而〔心有所法〕(五十一種)即「心」的「相應行」法，是「心王」的所有，也就是直接連繫於「心」的作用之可分析而呈現的概念。這五十一種再可分六類：〔遍行(五)、另境(五)、善(十一)、煩惱(六)、隨煩惱(二十)、不定(四)〕。〔遍行〕五種為：「作意、觸、受、想、思」的知覺系統與意識系統之直接性的主觀與被動效應。這個作用是只要是存有者→人的生命現象存在於一般日常生活領域之際就有〔意向性、接觸能力、領受環境感、理解握對象、構思規畫事項〕的能力，亦即是在〔意識構造〕的啓動之際就已存在的五種作用。

〔別境〕的五種為：「欲、勝解、念、定、慧」，這是指〔希望追尋能力、判斷能力、記憶能力、意識專注的自律能力、倫理上的善惡區別能力〕。

〔善〕的十一種則為：〔信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無痴、輕安、不放逸、行捨、不害〕，也就是〔堅信善的絕對原則、不斷自我提昇、羞恥心、內責心、不貪戀名利財色、不憤憤不平、掃除無知非理性、可以自我脫去煩惱束縛、不散亂反對非

<sup>12</sup>實際上，真正被中國重視的是一經《解深密經》及《成唯識論》《瑜伽師地論》。

自律的意識狀態、可捨去現象界的執著意識之能力、不傷害其他存有者〕等十一種。

而六種〔煩惱〕則指：〔貪、瞋、痴、慢、疑、不正見〕，亦即為：〔貪欲之不可自制、對他人有莫名的惡意、缺乏判斷能力、自以為是、懷疑真理與知識、對知識錯誤的運用〕。

至於二十種〔隨煩惱〕則是：〔忿、恨、惱、覆、誑、諂、僞、害、嫉、慳、無慚、無愧、不信、懈怠、放逸、昏沈、掉舉、失正受、不正知、散亂〕，也就是〔對逆境缺乏耐力、結怨在心、報復心、隱藏自身之過、虛偽、賣弄、陷害他人、嫉妒、吝情布施、不知羞恥、不聽勸告、否定真理、虛度光陰、放蕩生活、神志不清、妄想非分、意志不集中、信賴邪說、心思散亂〕。其中的後八種又稱「大隨煩惱」。

在四種〔不定〕中則指：〔悔、眠、尋、伺〕，亦即〔後悔、睡眠需求、尋求、仔細推想〕等四種不確定可為善或惡的心理狀態。

於整個色法中則分為：〔五根(眼、耳、鼻、舌、身)、五境(色、聲、香、味、觸)、法處所攝色〕等十一種；五根是與五境相對應的。五根與五識可以產生五境，五根是器官的知覺系統，五識是與知覺系統相連的意識構造。五境則是由(五根／五識)共同構成的可觀察世界。至於〔法處所攝色〕，乃指〔意識〕→〔第六識、一般的雜多意識〕所可以統攝的綜合時間、空間感受，也就是先天直覺能力的基礎。這又可再分為：〔極略色、極迴色、受所引色、遍計所起色、定所生色〕五種包括宇宙一切現象界的時空系統可觀察現象內涵。

在二十四種〔心不相應行〕法，則分為：〔得、命根、眾同分、異生性、無想定、滅盡定、無想報、名身、句身、文身、生、住、老、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合、不和合〕。這是指不相似於前三大類法項，不涉及意識與知覺構造，不與現象界直接關連，但卻是在意識與知識構造可理解的部分，也就是指〔理性、知性、感性〕可掌握的知識範圍，其意涵為：〔成就感、存在感、群體感、獨特感、一般慾望的自我克制能力、理性圓滿運作、一般社會性的善行成就、一切名

詞、一切命題、一切文本、生成、構造化、衰老、不確定性、變動性、物理世界的因果律、萬有定律、變化的剎那感受、次序感、時間感、方位感、數目計算能力、綜合判斷能力、分析能力)。

在六種〔無爲法〕乃指相對於「有爲法」之向於「真如／實相／本體」的存有學知識把握能力：〔虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲、不動無爲、想受滅無爲、真如無爲〕，亦即是指〔一切皆源於非存在；由智慧的抉擇返向於存有的本真，並去除煩惱；了解世界本由空無一物而生，是故煩惱本不存在；達到(水、火、風)的質性，亦即垂直作用力、上升作用力、飄流作用力皆不可搖動的意識感受；進入最高禪定狀態，一種不存在意向性，中止一切判斷作用的存在狀態；進入宇宙存有的本真之中〕。

如此，我們可以看出《百法明門論》乃是運用分析〔知覺構造、身體構造、意識構造、現象的時空構造、存有學的六種層次〕而完成一種由解構學方案的意識哲學、存有學說。這是十分高明，並且絕不遜於二十世紀任何西歐哲學架構的手法。

另一種更簡明的歸納方式則是將一切現象與存有界歸入「五蘊」這五個古老範疇：〔色、受、想、行、識〕，也就是《大乘五蘊論》的創作方向；不過這終只是一種歸類方法的不同而已，若論對現象界與知覺構造、意識構造、存有學層次的分析或解構而言，實應以五位百法較爲晰。〔五蘊〕亦譯爲〔五陰、五聚〕。乃是指五種會對「存有本真」造成覆蓋、遮蔽、賊害作用。

〔色〕代表一切現象界，而〔受、想、行、識〕則歸爲〔心〕法。也可分爲〔主／客〕。唯識學由〔萬法唯識〕一命題正要瓦解這個二元對立構造。〔受〕指一切知覺、意識對外界的接收作用，亦即〔感性〕能力。〔想〕則代表〔知性〕能力，〔行〕是〔思〕的別名，代表「意向性的意識作用」。〔識〕則代表「判斷能力」。

〔唯識學〕表現爲一種清晰的意識哲學，在古代約五、六世紀之際，即已達到極高的清澈程度，關於一般意識的意向性與〔眼、耳、鼻、舌、身〕的關係，尙區分出了〔五心〕：〔率爾心、尋求心、決定心、染淨心、等流心〕；亦即是：〔(1) 眼耳鼻

舌身五者在知覺系統中的剎間判別與掌握事物之能力；(2)因(1)者的內涵而產生的判斷作用或分辨作用；(3)一般意識由意向性作用而指明對象，獲得對象的確認；(4)基於(3)而產生的價值判斷；(5)由於意識構造內部的質性之優、缺、善、惡而造成的相對襯之思想內涵。]

這個分析，已十分近似於二十世紀八〇年代以後心理學界對意識知覺的分析。至於唯識學的第七識「末那識」則是指「理性作用」。

「理性能力」乃是永遠具有〔主體〕及〔思辨〕的特質，這是一個永遠內在於時空系統屬性的思維能力，不同於第六識的一般意識內涵。一切「我執、自我中心主義」皆源於此。這是一個接近必需解構的人類大腦能力上的限定性所在。在第八識(阿賴耶、種子識、根本識、藏識)中乃保存了生命存在的最基礎物質，也是永遠不滅之具有基本粒子屬性的存有基礎。

第八識是超越生死成毀構造的存在，並且能含存任何善惡的質地，將此識的潛存質地全面開發則成爲最徹底、最純粹的意識、思維能力→〔大圓鏡智／絕對純粹意識〕。

爲了分析存有者，唯識學且創造了〔三自性：妄有性、假有性、真有性〕，代表了〔符號名相、現象界的存有物、永恆存在的實體〕。另依《解深密經·一切法相品》乃有：〔遍計所執、依他起、圓成實〕三自性。當然，只有〔真有／圓成實〕性，才是最真實、終極的存在本真之展現。在五位百法中，六種無爲法乃皆屬於此列。用相對的立場表述此三自性則有〔三無性：相無性、生無性、勝義無性〕。在〔相、生、勝義〕三者也相同地表述了〔現象、生命、真理〕皆應返回存有本真。

人的現象界存在狀態乃因於〔異熟習氣、等流習氣〕二種力量所交互構成，這是一種「動力因」的解析，等流是指相對等性質的反應與成效，異熟則是各種非相對等性質。

此外，在整個〔識〕的內在構造尙區分爲：〔相分、見分、自證分、證自證分〕，

亦即〔現象呈現於意識；能把握現象於意識的能力；能統合觀看與接收二能力的時空屬性內在能力；能自我觀照存在於時空屬性內部的能力〕。這種能力也就說明著人其實具備觀察能力，也具備著三度時空的意識自在張力，以及超越時空屬性可在多元時空系統中交互觀看自我的能力<sup>13</sup>。

窺基在《大乘法苑義林章》中則提出〔五種、六門〕以總攝各種經論的唯識理論為：〔境／教／理／行／果〕五唯識與〔依所執辨／依有漏明／依所執及隨有為辨／依有情辨／依一切有無諸法辨／隨四趣有情所變各別辨〕唯識等六門。其意涵為：〔(1)同一事物，不同屬性的知覺能力會得到不同的現象內容；(2)一切經典教理；(3)一切唯識原理；(4)各種修行方法所對治於熏習之氣，斷去業障，達到究竟存有本真之處；(5)以唯識修行而得的成果、境界。〕

而六門的意涵乃可表述為：〔(1)由意識的外相執著之批判；(2)意從識使現象界、本體界生成的立場分析；(3)從主客觀二立場皆不是存有本真的屬性分析；(4)從意構造可受環境影響為清淨或雜亂來分析；(5)從基本粒子的屬性產生萬物的立場分析；(6)從因主體不同而使同一存有者的可觀看內容改變一立場加以分析〕。

此外，窺基又提「五重唯識觀」，(所觀)：〔遺虛實存／捨濫留純／攝末歸本／隱劣顯勝／遺相證性〕。

事實上，這五重唯識觀仍然有落入二元對立的情況，一種以本體、本質為優先的思考被窺基不小心又由解構的立場中通向結構與先驗主體的世界中。

唯識學中由世親處開展出〔識轉變〕的理論，這使得世親與唯識學成爲一種極具原創力的哲學，由前五識及六、七、八識轉變爲〔成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智〕。這是指涉著意識構造由〔含存、潛藏〕轉變爲〔照射、辨視、規畫、重構〕的創造能力。唯識學中，另一個具有張力的問題則是〔有相／無相〕兩種唯識學說的對立張力。

<sup>13</sup>以上即一種創造轉化的哲學重述。

代表「無相唯識」的印度學者即〔安慧〕，而「有相唯識」的代表則為〔護法〕。「無相派」以為經驗於意識構造中的一切印象皆在〔主／客〕二元構造中呈現。永遠是〔能取／所取〕二元對立結構內部的影像而已，如此「印象」乃是虛假的，不實在的；並且一切印象皆屬知覺屬性的集合而已，由〔主／客；能／所〕集合而成的知覺效應→〔印象束〕罷了，如此虛假、不實在的集合物當然也應屬於「無相」的指涉範圍了。

但護法一系則認為「印象」的內涵是不可以分析的，並且是由意識構造中的直觀能力而產生的。如此，印象由直觀而取得，此乃不可否定的實在。換言之，用唯識學本身的語言來說：「有相派」乃認為「識」中的印象是「依他起性」而產生的「有」這是宇宙中實在的元素組合所產生的；而「無相派」則認為這些印象是「遍計所執性」而產生的，知覺構造錯置結果。

以當代心靈哲學<sup>14</sup>，以及科學研究<sup>15</sup>來看，〔有相／無相〕各皆對了一半，也錯了一半。大腦中的印象既是元素組合的呈現，也同時受到了知覺特質的限制。唯識學的兩大派顯然是一種前科學時期邏輯思辨了。到了中國佛教哲學界的發展中，〔真諦〕則走的是〔安慧／無相〕路線，而〔玄奘〕則是〔護法／有相〕路線。這也就呈現了中國兩派唯識學的前後差異。

而《起信論》乃近於〔真諦〕，二者被稱為〔真心派〕；玄奘一系則被稱為「妄心派」。唯識學的討論核心〔識〕，以及主要論題：〔識，如何產生現象、存有界〕，如此分析〔識〕的內涵，就變得十分重要了。這個心靈哲學的分析自印度到中國，自西元三五〇到七五〇之間，足足發展了四百年，並且擁有了四百年的豐富〔心理、心靈、意識哲學的思辨成果〕。

在《解深密經》時期，公元一世紀前後，可以說是〔識〕展現一切存有、現象界

<sup>14</sup>如萊爾之《心的概念》台北·桂冠·1997年版。

<sup>15</sup>如量子力學、混沌理論、複雜理論即是。

理論的開端，但卻未完成〔八識理論〕的建構。當八識理論完成時，整個〔識〕的討論重心乃轉向〔阿賴耶識〕一識體上面。在《解深密經》中阿賴耶識尚未建立，不過卻已建立了〔心識、六識、根境〕的關連理論。《解深密經》認為第六識與前五識為同一者，而非另一單元，整個意識構造乃皆屬同一構造，也就是〔一意識〕而非〔多意識〕。這樣的分析當然與二十世紀對意識的科學研究仍有很大的距離，不過我們可將之看作是一種十分卓越的前科學思辨活動。

在無著、世親哲學中，「一意識」說仍然被保留著，〔安慧、真諦〕一系乃是忠實地承繼這種早期的唯識學態度。但在〔護法、玄奘〕處則十分具有創意地與〔一意識／多意識〕二者綜合、調和。並且很明顯地傾向於「多意識」理論。這顯然就較符合於二十世紀裡意識的科學研究事實。

唯識學到了〔護法、玄奘〕處，可以說是達到了理論思辨上可能推演的極致了。整個唯識的關鍵問題，與分析焦點成了在〔（八識別體／八識體一）與三性有無之關係；虛妄分別；染淨；熏習；真俗二諦〕作出精細的思辨與分判。

其中〔三性〕又以「依他起性」最具有討論的張力。在《中邊分別論》<sup>16</sup>的新舊譯本上則分別體現了印度的兩派哲學立場，由《解深密經》的〔單一意識構造，一種（一構造）六形式呈現〕理論之基礎，再到〔安慧〕的〔一分說〕一切皆為虛構、暫時的存在與〔種子假有／一種七現／八識體一／一意識說〕的立場，而被《中邊分別論》的舊譯本所繼承。

進一步的發展則是在新譯本中，以〔護法〕的〔種子實有／四分（相、見、自證、證自證）／八識現行／八識各有體／多意識論〕進而產生了各種上述與（三性）相關的討論。

事實上，這涉及到了「知識典範」與「科學假說」立場的不同，兩派哲學的設定；首先是阿賴耶識的基本屬性在「轉化」→去蕪存菁時，是否會將「依他起性」→「因

<sup>16</sup>見蔡佰郎教授，東海大學，1992年的哲學碩士論文有詳細的分析。

子交互結合力量」去除，即已成爲爭論，亦是否會「與世界的雜多（染）、污穢之物質徹底地分離」等問題也一併在其中獲得討論。

由唯識學的二種「圓成實性」→〔不變異／不顛倒〕之究竟的存有屬性來看，以及〔「空性」內部亦有「虛、妄、分別」〕來看，阿賴耶識這種最終的存有質地，顯然是如同〔基本粒子、夸克〕一般是既實在、又不可再細分的，但卻可以產生各種組合變化，粒子之間會交互組合，但不會違反粒子本質的屬性。即使是在純粹存有界中（空性），也會呈現各種暫時性的假象。

如此，存有的真實屬性（圓成實性）既是〔無爲／不變異〕，亦是〔有爲／不顛倒〕可恆久純粹，又可成就萬千現象的。那麼〔有爲法／無爲法〕，也就可以在〔阿賴耶識／大圓鏡智〕中被超越、解構自超解構地融合爲一了。當然，也就是〔解脫／迴向〕→〔去盡煩惱／救贖眾生〕→〔在於存有本質／又在於一切現象雜多〕之中。

亦即「究竟成就」的境界果位，體證出一種既解脫又超越，並且能安頓世界一切現象秩序的哲學思考。

那麼，（三性）→〔遍計所執、依他起、圓成實〕性乃皆具備〔有／無〕兩重屬性，這使得〔現象／本體〕皆爲存有本質的開顯，〔三自性與三無性〕都是真實的存有彰顯屬性。

事實上，說「識」可以「現起萬法」即等同於「識」→基本粒子的可塑造功能乃可以構造一切時空系統的屬性與存有物；進入〔六、七、八〕識〔體一／別體〕則轉入「人」的內在說明意識構造內部是否具有統一性或具有區域域，以今日的心靈與心理學研究，當然是二者並存的。「體一與別體」的爭論乃是唯識學者在語言的使用上進入二元對立結構所造成的。

「識」自身可以有〔相、見〕二重屬性乃是因爲基本粒子在時空系統中結合而產生〔照攝／辨析〕二重屬性，由時空屬性與〔識〕體互照會產生〔自證分〕，若只論〔識〕的自身屬性則當然只有見分、相分，皆沒有實在性可言，也就如〔安慧〕所說

是無體性的了，亦是遍計所執的執著狀態而構造的知覺虛假狀態。

唯識學建立兩種習氣的〔因能變〕，在〔等流習氣→七識→善惡無記而熏使生成〕，或在〔異熟習氣→六識→有漏善惡而熏使生成〕，這是指悟性的意識思維屬性乃會與現象界的價值系統交流，而一般雜多意識則會與欲望中的善惡結構交流。基於此兩種力量乃使第八識能呈現一切的現象印象與行為模式（果能變）。

所謂的〔三能變：（阿賴耶／異熟；末那／思量；前六識／了別）〕皆各有「自證分」以觀看（見／相）二分。這其實指的正是識體由「涵攝功能」變化為辨析、總覽、思辨並且藉時空屬性的反射作用而產生自證分的反省證成效應。而阿賴耶識的根本屬性皆有不間斷地運轉，在任何時空瞬間點中皆沒有空隙、永遠不對象化、永遠是具備存有的本真屬性、永遠是最基本的粒子屬性、可以構成任何事物。

由於「依他起性」的元素和合構成所以〔不存在著：（能取與所取之別）或（外境的分別）〕；一切的顯現與分別皆沒有實在性，而只是暫時現象，並非存有的本質彰顯。基本粒子的綜合存在識體：阿賴耶，必須透過「轉捨」，也就是自我去蕪存菁，或者說功能性的轉變，乃至於是絕對自在化，而不再是緣生與現起功能性作用。虛妄分別並不同於阿賴耶，而是指〔流轉與還滅緣起〕之功能，也就是指在基本粒子綜合為第二序物時的屬性，這種屬性的所在處已有時空系統的出處，所以乃稱其為：〔空性，亦有虛妄分別〕，在時空系統中此等二序的存有主角，是〔染／淨〕二種屬性皆具備的。

那麼，「虛妄分別」也就是中性的詞義了，這是一個初初進入二元對立構造的主角，是〔能量、質地、（能取／所取），（見／相）（染／淨）〕的二元對立主角。

### 三、對〔阿賴耶緣起與二諦、三性〕的創造轉化敘述

唯識學以〔遍計所執、依他起、圓成實及（相／生／勝義）無性〕而說明〔空／中道〕的徹底屬性；其中，此三自性與〔勝義／世俗〕二諦及阿賴耶識緣起三問題乃是整個唯識學的核心。在整個初期的唯識學說（無著），則以《攝大乘論》、《中邊分

別論》最具代表性，且皆有中譯本的新、舊兩種譯本，並且分傳〔無相／有相〕二系理論，而由真諦所代表的舊譯則更接近於早期印度唯識學。另一部重要初期唯識作品則是《三十頌》，這部由世親所寫於其晚年的短文；不過這篇短文卻是總攝一切的重要命題集合。

就經典的立場來說，《解深密經》才是提供上述三部作品靈感泉源的〔哲學典範原型〕，這個典範也就是〔三性〕原型。透過〔三自性／三無性〕乃呈現了「存有本真」的〔非空／非不空〕→〔不是絕對虛無，也不是非絕對的虛無〕或者是〔非存在／亦非不存在〕。這其中「遍計所執」指→「影像、語言符號名相及思緒」；「依他起性」指→存有的本質。

在「圓成實性」所呈現之「相」→“圓成實相”乃使一切的時空屬性、基本粒子屬性回復平等、究極真實、極致地圓融、圓滿。在《攝大乘論》、《中邊分別論》，〔無著〕乃將《解深密經》未完成的〔三性／識現〕二者結合，完成了綜合連結的論述。如此，可說、無著、世親乃是唯識學的第二、三個里程碑；安慧、陳那則是第四、五個里程碑，各大論師互起則是第六個里程碑；護法、玄奘是第七個關鍵發展，而窺基的慈恩系與圓測的西明系乃為第八、九個里程了。

事實上，我們尚可在無著作品中歷分前後期思想的代表：前期為：〔《瑜伽師地論》，《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》〕；後期的代表為《攝大乘論》。不過對於中國佛教哲學界而言，則只有〔真諦／玄奘〕以《攝論》及《中邊分別論》同時討論的兩種型態唯識學，而沒有再由無著思想中作分期的辨證活動。

在《攝大乘論》中任何一存有物皆可呈現三性的三面向，並且由〔依他起性〕代表〔第二序存有：虛妄分別→諸基本粒子的組成型態以含攝各種現象界的可含攝，呈現功能項；也含攝各種（質、能、光、波、磁、電、場、力）〕；進一步《攝大乘論》才由上述基礎建構了〔萬法唯識／唯識無境〕的理論。

亦即一切存有物皆由存有的本質而生，也都在存有的本質之中，在第一序的存有

物：夸克、基本粒子<sup>17</sup>內在是一切平等、圓融、飽滿的狀態；在第二序的基本粒子交互構成之存有物之中，乃含攝、呈現了一切構成時間、空間、各種存有者，乃至（力、質、能、光、波、磁、電、場）的世界，一切的存有呈現莫不基於此實況而來；於是各種能量場、光束、電磁波、四大基本力等時間空間構成的基本條件，與最徹底、根本的〔質／能〕皆在究竟存有與第二序存有的存有者間產生〔張力、位移、轉換、凝聚、消融〕的作用。是以，一切現象呈現的可能則由第一序與第二序關係而來了。（以上為創化轉化於《攝論》的重述）

第一序與第二序（「空性」、「虛妄分別」、時空系統的純粹屬性）之間乃存在著〔質／能／力／磁〕的總攝以及各種配置、再塑造、變造存有界、存有域的可能（如：白洞、黑洞、星宿、星雲、星系、時空維度、基本力的構成）。甚至是整個存有界的整體重構，各種質能中心的變化、生命秩序的調節；一切數學上的涵攝關係與可能表現項皆在此序列中展開其（質／能／力／磁）的實有、虛假、分別屬性。於是，存有界的無限可能或其〔無限大、極大、極小、無限小〕的存有者項次乃皆由〔識〕而呈現，亦即由第二序與第一序的屬性之間的張力與關係→〔識〕而展現萬物。

在〔陳那〕處提出〔自證分、見分、相分〕<sup>18</sup>三分說與〔安慧〕皆列為唯戲的新里碑是十分自然的，自〔安慧／難陀／陳那／護法〕間，〔一分／二分／三分／四分（加上證自證分的護法理論）〕乃加強了（三性）說的張力。實際上，〔三性〕與〔四分〕的對應的關係為何，從創造轉化的立場而言，這都是第一序存有本質與第二序的時空基本屬性及第三序的存有物內在於時空系統中，與〔呈現作用、辨視作用、確認辨視作用、反省一切作用的綜合能力〕以及基本粒子屬性在時空與超時空系統的運轉過程是否會產生雜質入侵或保持純粹或變化為他種屬性的各種物理學、現象與本質的問題思辨。

<sup>17</sup>以「基本粒子」解釋是為追求一個最徹底的理論解釋範式。

<sup>18</sup>唯識學的一分到四分說，都是一種大腦意識的假說，是否具有絕對真理上的價值有待考察。

要回答這個問題，當然已經不是純哲學的或純唯識思想史界能解決的；二十多位處於公元五、六、七三個世紀的唯識派哲學家（或以〔（親勝／火辨）為第二代；〔德慧→安慧／淨月／難陀／陳那→無性／解脫軍／德光／師子覺〕為第三代；而〔護法→戒賢／勝友／勝子／智月〕為第四代，其中最優秀的當是〔安慧／難陀／陳那／護法〕們所爭論的上述問題，其實是一個各種物理假說，世界模型假說的完美性問題。而其分析或假說工具，其實是十分有限的。

最終的結點乃是，無論是第一、二、三序的存有者，都具有三層性的屬性之對立正反兩面（三自性／三無性）；至於到底是〔一分／二分／三分／四分〕則很容易由三序的存有關係，看出三者的各種分法乃是說明的切入角度之差異。而各個存有序中的〔染／淨〕問題則是各層次粒子屬性的可能發展項；究實而論，只運用簡單的二元對立關係，是無法充分說明的。

這顯然是各種〔力／磁波／場／質／能〕的各種變化關係，進入〔染／淨〕的結構，或者是進入〔能變／不能變〕、〔因／果〕的對立元結構乃是唯識學在古代科學假說以及詞語、文法不夠發達所造成「先驗主體」哲學立場，因而十分不小心地進入「結構式」、「模型化」的論述。

我們必需說，原本（三自性／三無性）的發明是一種解構的工具或技藝，但到了安慧之後卻反而落入結構與模型以及《成唯識論》的綜合轉化中等二十左右作品中被保存著其解構的深沈力量。包括慈恩、西明兩系（窺基、圓測）等哲人也都在結構的格套中形成語言的遊戲活動行逕。

於〔真／俗〕二諦，原本具有超越性的立場，也就很容易陷入另一種二元對立的處境；實際上，原本的二諦設計是爲了更深切地展現存有的本質，將各種第一、二、三序的存有者與「存有本質」的關係皆加以說明。「存有的本質屬性」以及「時空系統內部的現象屬性」兩者間對於存有者而言，是最容易造成〔定、慧、智〕的純粹意識自我侷限及混淆之處。

實際上，存有者，是有能力返回存有本質之中，又自在地運用各種能力表現於時空系統中而又不受其侷限的。〔三性，二諦〕的原初設計，實具備著「既解構又超解構」的存有學用意。存有者如何在自為地純粹化與有效地運用知覺、意識構造與時空中各種元素成分的關係展現存有樣態，甚至完成一種〔質／能〕存在任何時間性、空間性皆圓融無漏，這是整個唯識學在〔無著、世親〕處的最重要設計。

在〔三性／三無性／四分／八識／四智／二諦〕的內涵中，唯識哲學家要追尋找出一種最徹底的理論：關係存有者的一切知覺、意識構造的基本組成單位為何？以及其組成後的功能分類為何？這二者與現象界的其他事件、存有者交往、互動、交流時，其內在的純粹度、質地、價值判斷傾向會有何變化上的可能？人如何運用自身的知覺、意識構造，返回存有界的終極實在之中。

要解開上述問題，在二十一世紀而言當必須在生理學、物理學、心理學的基礎下才能作完整的說明。若依照創造轉化的立場，我們仍可以其唯識學者所留下來的十多種原創性作品找到若干可供當代知識界參考的理論假說；不過這個理論假說的重新創造轉化絕不是構造、結構式的封閉性體系，而應該是非體系性的「陳列」，並且是以當代哲學與科學語句表述者才為有效，否則就只是一種思想史的處理。

唯識學在中國的三個關鍵進程中：〔菩提流支（五〇八到中國）；真諦（五四六到中原）；玄奘（六四五由印度返國）〕，唯識學的傳播大約經過了一百五十年以上，並再經過〔窺基、慧沼、智周、如理〕共約兩百五十年左右的發展，中國才種植了一個可與十八到二十世紀西歐哲學對話的因子。在玄奘處，依於護法的論述型態，而已不同於其前輩〔安慧〕的無相說，亦不同的〔陳那、法稱、無性〕只言六識而不論八識。要論述唯識哲學的精華，實應集中在〔無著／世親；護法／玄奘〕。

也就是以《瑜伽師地論》、《二十頌》、《三十頌》、《莊嚴經論》、《中邊分別論》、《攝大乘論》、《成唯識論》等七部作品上面。此外，《阿毘達磨集論》、《顯揚聖教論》、《法性分別論》、《佛性論》、《大乘成業論》、《八識規矩頌》、《因明入正理論》、《觀所緣

緣論》、《十八空論》、《三無性論》、《轉識論》、《顯識論》、《決定藏論》（以上五種為真諦所譯）等另十三種則是合為二十種成為我們可參考的論述依據。

我們在此探索的，並不是要弄清楚〔真諦／玄奘〕<sup>19</sup> 誰更接近〔無著／世親〕，我們的工作是將華語保留的唯識作品，基於《成唯識論》的吸收，也基於窺基、圓測〔慈恩／西明〕二系的發展，向其思想源頭回溯；而自其源頭到西元七、八世紀的發展，一併視為中國佛教哲學的原創文獻，以此等文獻作創造轉化的吸收。

再討論上述二十部論作的精華之前，我們可先討論的則是〔阿賴耶識、緣起、三自性〕所構成的哲學問題；關於「阿賴耶識」我們可以說為→〔一個第一序的存有；一個構成存有者的最基礎單位；一個超越時空系統屬性，不被時空系統質地所支配的生命存在單元體；一個既具有純粹性、自為屬性、代表存有本質，又會與時空系統屬性交流，是既內在又超越於時空系統的獨立單元；這是一個具有自動去除時空系統屬性支配力量，而隨時可獲得純淨化的單元體；是一個可完全進入三度空間系統，變成具有欲求、限定化、結構化的存在，又同時可體現存有本質的存有者基本項，這是既不存在生滅又存在於生滅系統的跨多元時空屬性的基礎存在單元物；這是一個可連結宇宙能量場核心的存有者、是可以連結創造力源頭、一切時空原理內函的存有基本單元體；是一種潛藏生物各種最深沈的雜多欲望能量、與情結能量、內閉性能量的所在處；是一個不可被時空系統、內部任何「基本力」所分割，其只有由其自身在而產生變化；這個內部自身變化的力量來自於與多元時空質性互動而產生的交互刺激；含著一切時空屬性故能呈現各種存有物；是一切在時空內部價值行動的發展總含攝處；是一種超越知覺系統的總受力點；是一個可以轉為時空系統最完整直觀力量、照察力量、最圓滿智慧的根源；當此基本存有單位瓦解時，才能達到最高存有境界，一個不可再變破的境界；是經由時空屬性而在意識構造中建立自我意識的來源；時空系統屬性的刺激，與內在意識力量的突破乃可造成基本存有單位轉換為超越於時空的各種可

<sup>19</sup>但此一問題在近二十年來的學界已興起眾多討論。

呈現、觀看、分析、反省、統整能力，同樣的方式亦可使自我意識與感官知覺系統轉化為上述各種能力，如此乃使基本存有單位與人體的各種知覺、意識功能統合為一；這個基本存有單位既是人類一切知覺系統的基礎，亦是與其並列的潛意識結構屬性。〕

在上述的創造轉化敘述中，我們把〔三性／阿賴耶／緣起〕皆轉述為當代的哲學與科學語彙，使世界的知識架構可因此轉化的內涵而有擴大的可能。

此外，唯識學尚有「五位」→五種境界：〔資糧、加行、通達、修習、究竟〕等五位，以表明〔對學理的深信；可以對“識”的屬性與內涵有所掌握；可達到“無”與原理本貌的純粹存有境界中；可斷除一切內在的雜質；能永遠保持純粹使“識”達到絕對的明亮而無潛藏，一切原理皆可同時具現〕。

這五種唯識境界，其實有效地從實踐再來呼應上述的理論，使得唯識學的〔教／理〕合一，也就由理論而建立了其成佛理論。這其中的關鍵當然是〔轉識成智〕，特別是由阿賴耶識轉為大圓鏡智。要能轉識成智即是在「基本存有單位」<sup>20</sup>中具備著“無漏種子”，並且是“本有”的，也就是最終基本粒子的本在，由此本在的最終基本粒子的力量而將一切的遮蔽效應去除。由此〔無漏種子／菩提種子〕乃可入於〔涅槃〕<sup>21</sup>：存有的本真世界中。

至此，我們可以說，在八識的基礎中，在〔虛妄分別、無漏種子〕的支撐下，存有者可以運用〔三自性／三無性〕以解析一切時間空間、知覺、意識的質性，並且看出各個存有域的層次分別，以及最根源的能量核心所在；同時亦可運用〔一、二、三、四〕「分」的〔有體性／無體性〕可能項展開對諸層次存有境所造成限制的解構，終而可達到超解構的存有本真之際。在各「分」之說的可能項中，「識」體終可交互展開一切含攝、彰顯的極致而達到對〔現象／本體〕的徹底理解。終在，層層解析客觀世界與主觀的知覺、意識構造且限定性之後，存有者達到與宇宙能量的最高度連接，

<sup>20</sup>此處接近德謨克利圖的「原子論」，亦近於「單子論」的萊布尼茲學說及量子力學的理论假說。

<sup>21</sup>在此我們把「涅槃」假設為佛學典範的終極存有境界。

同時也通回世界的究竟所在。

以此推論，則凡一切存有域中，只要是存有者的八識識體可以徹底地明亮化而不再有任何隱伏性，則「識體」本身乃可任意地連結存有域中的〔質／能／存有者〕而產生特殊的磁能吸收及磁能轉化或質能連接。解構後的存有基礎，轉為超解構的無限性與無限定性。是可以集中世界全體能量，或集中核心能量而改變存有域中的適存效應的。

#### 四、古典唯識學理論的創造轉化

無著、世親（或加上傳說中的彌勒與《解深密經》）之相關漢譯作品，由於〔真諦／玄奘／窺基／智旭／德清〕等自南朝到明代約一千年的發展依據，使得我們可以持其如同對待〔《法華經》、《華嚴經》、《涅槃經》、《成實論》、《瑜伽經》、《般若經》〕一般地，將之視為中國佛教哲學不可分割的一部分。而無著、世親（或加彌勒）的作品，更是整個唯識學的基礎，其餘則可再加以〔陳那／無性／安慧／難陀〕的思想，以作為「古典唯識學」的理論基礎編制，而將〔護法／玄奘／窺基〕則看作是中國唯識學建構的階段。

如此，我們中印上述六到七位的主要唯識理論家的漢譯作品（影響過中國佛教哲學界的作品）作綜合地創造轉化，而轉化的原則，乃是在前三節所未曾敘述或未曾詳述的作品。由於《顯揚聖教論》及《大乘阿毘達磨集論》同為《瑜伽師地論》的綱要論；故在此，我們不論此二書而只轉化《瑜伽》，而《百法明門論》、《大乘五蘊論》、《大乘成業論》、《大乘廣五蘊論》的內涵皆已在前三節分析，故亦不加採用。以下為創造轉化：

身體中的知覺系統，任何一單位，任何一單元，由於處身於三度時空中，受細胞核、蛋白質、胺基酸、各種內分泌腺體、營養素、食物、居住環境、乾溼度、染色體的影響；知覺系統中必定充滿了各種不純淨的〔雜質、毒素、邪氣〕。這些雜質都是妨礙我們正確理解存有界之本真面貌的原由。我們必需經由意識構造中各區域的自我

淨化作用，逐步去除知覺系統與意識連接處的雜質，透過意識構造的穩定作用，使非穩定性的毒素、雜質逐步在知覺構造中被全然外排到系統外部。

在不斷地自我內在意識的深度發掘之後，看出各種意識功能、知覺屬性與外在刺激的互動狀況，並且尋找出絕對不受干擾的內在核心力量或區域，由此區域的力量徹底去除知覺系統與意識構造內部因〔環境、基因、飲食、生活〕而造成的雜多狀態。終可達到將一切知覺、印象、心理情結、生活習性的支配效應完全化除。並可處在各種存有域（色界、欲界、無色界）皆可保持此種純粹屬性。

而各種知覺單元<sup>22</sup>或各層次的意識構造的自身結構在生理學上而論，其組成的基礎皆有若干差異；是以去除各知覺單元與各意識區域雜質的方法也就有所不同。而各種知覺單元間的交互影響關係則是一個能量學與人體醫學的問題；解決各知覺單元中雜質的交互影響，以及解決各意識區域中雜質的交互影響，唯一的辦法則是對自身的屬性與外界事物刺激、交流的模式進行完整的理解，並由其模式、結構加上瓦解、解構。

也就是說，瓦解各內在區域間的相互干擾可能管道，並於內在中形成保護的效應，以達到杜絕雜質互侵知覺與意識的內在質地之中。這裡面的首要工作，即是意識的純淨與沈靜、寂靜、平穩，其次則是終止意識的意向性作用，第三則是在純粹意識中呈現一個絕對外排外力干擾的內聚性能量核心，這是一個隱含在每一個靈魂深處的潛在區域。再次是去除〔眼、耳、鼻、舌、皮膚、經絡、骨架、神經元〕會被到雜質干擾的內在因素；這是由純粹意識核心區，去連接各個單元形成一個能量抵禦的絕對不可動搖、不可瓦解之網絡。

而自我意識中的悟性與理性能力之使用乃可以不受時空系統與身體知覺的干擾而形成「絕對純粹的悟性與理性」使用。終乃可以呈現絕對、無限的直覺之圓融能力與能量區域之恆存屬性。由於每一個層次的意識構造、意識區域皆存在著〔呈現、認

<sup>22</sup>如同法哲德勒茲把人體各部分的活動看作一部部的機器一般。

知、掌握、反省〕的效應，這是人的知覺構造與時空系統的屬性所天然給予的。我們必需在各意識區域的各種作用內在皆建構去除雜質的能量防護網絡或質性防護網絡，才可以使各種意識中的功能使用不干擾人們的自為純粹化作用。

各個知覺與意識區域<sup>23</sup>、單元中運作的訊息交往方式或能量流動軌道在整個多元時空系統內又合為兩大類別，每一類別中皆可分三種途徑。這三種途徑是：〔主觀的局限性指涉、呈現作用；訊號刺激反應的一切呈現；時空系統與存有本質的和諧力量運動〕；而此三途徑乃皆呈顯於三度空間與整個存有界二向度之中，並由知覺、意識系統以為運作單位。

知覺與意識的錯置效用則來自於先天的基因、染色體、內分泌的種種潛藏（業），這是一個可以透過能量轉移或質能純化效用而改善以至於完全純淨的所在處。於是，各種思維、行動乃皆可合於存有本質的協調性抉擇，人類存在的境界層級取決於靈魂、意識的質性純粹度如何，意識在自為地要求純粹化過程中與外在世界互動的層次與受三度時空屬性的主宰令逐步退卻，終而達到連意識自身的存在感受亦全然消失了。

人存在的一切情緒性作用，乃是因為諸知覺構造與意識構造的內分泌成分所導引，能由純粹意識的能量流在知覺意識區域產生杜絕入侵效用則可以達到不受凡俗價值支配的解構式的存有狀態；也才能通回存有的本真之中。

認識的指涉活動，與被認知的知覺、意識活動皆基於存有的本真，皆是暫時、不永恆、不真實的；一切時空屬性與存有物的存在性是虛假與真實之間的存有本真彰顯，而不落入其中一方。這種基本位處於時空系統的屬性，包括了萬物之間的一切交往關係的基礎項次，這些項次的產生乃皆來自於「存有基本單位」位處於時空內部的張力所致；不過一切交往後的訊息與交往之間的進行管道乃皆不是恆久性，不是存有本真的內涵；甚至連意識自身的質性也不來自此存有本質內在。而只是三度時空中的

---

<sup>23</sup>如大腦意識的各個活動區域。

組成性暫存物而已。

關於存有的本真屬性，只要世心能將知覺、意識區域各單元返回純粹並且不受三度時空屬性支配，即可以領會各種存有本質的樣態（內、外、內外、大、空、勝義、有為、無為、畢竟、無際、無散、本性、相、一切法、無性、無性自性）；終究可達到實踐者行善的意志達到絕對地堅走且永不消散，並且體盡圓滿、飽滿的存有本質。

人的存在，乃由存有本質而彰顯形成，並不存在任何一個固定不變的「我／主體」，更沒有固定的自我存在，「主體」的感受乃是自我意識（末那識）一區域的作用所造成的。這個「主體」的固執化，正是使人不能清楚地掌握，返回存有本真的主要原由。也就要運用各種唯識理論加以解構的主要原因。當我們進行徹底的解構活動之際，即會發現「時間」是虛假的，「空間」亦是虛假的，沒有「空」的「空間」存在，而只有由「基本存有單位」所組成的「維度」，因知覺系統的侷限性；是乃人們會以為所組成的共同維度即「空間」，又因為「維度」中事物的變化頻率，而人們有了「時間」的錯覺。

既然，不存在著〔時間／空間〕，也不存著「主體」，連「識」也是短暫的，一切的習性及印象的判別都是〔染色體／基因〕所互動造成人類習性與知覺現象；因此，唯知覺、意識乃永面著流動或者永恆，這是一個不斷參與世界活動的「此刻」、「現前」、「當下」，永恆在存有本真之中，以及面對運動中的存有實況，並與之交流，進而在洞察、直觀能力下，觀看運動中的存有本質之況，「識」與直觀能力達到最圓滿之際，由任何一微細的存有者，或任何一寸時空系統屬性都是以透過「交往」的瞬間，經由能量、磁場的位移原理掌握到整個存有界的本質實貌。

在整個知覺與意識系統中有太多錯置的效應，因此乃產生各種個性上的偏執，各種慾念的持有，各種變態的心理與行爲，各種負面的人性，各種極端性的人格型態。這些都必須通過〔識／知識／意識〕的調節、解構，使之回到存有的本真內在中。通過知覺與意識寧靜化的各層次鍛鍊終能將各種失調的、扭曲的心理構造轉回平衡狀

態。

這種深度的寂靜與穩定，終究可以達到超越三度時空的生死存續感受，也就是將知覺、意識構造中最深沈那個企求存在於所在的時空屬性之處所的企求感皆連根拔起，徹底地解構各種依附於身體、財富、名聲、空間、屋舍、人際關係、權力、金錢、言語、符號、色澤、食物、容貌、威勢、恐懼等等乃至於不可名狀的內在心理屬性，皆能被內在絕對純淨區域的力量將以去除，並使之永遠不受相同或其他雜質的干攪。

人內在的最基本絕對純粹意識區作為超時空的存在，是沒有任何間際性也是超解構內涵的，當這個絕對純淨區不再存接著時空系統中的任何質性之處，〔生／死〕的對立元構造也就被突破了。那麼，「超解構的存有基礎」也就在此被建立了。當各種時空中的化學元素，生命現象的最基礎物質，造成〔穢／淨〕二元對立構造中的一切基本單位，都不能在「絕對純淨區」運轉的過程中產生附著或與之融合時，意識構造此刻的純度必定已到達極致之境。

這是一個可以進入世界能量核心的基礎，是一個超越多元時空系統與超越多元宇宙的唯一基礎。當然，這也是一個可自由支配一切時空系統各種元素、存在基本項，可自由遊走於任何二元對立構造之極端，或將其端點作最極致擴大的能量、動力來源。於是一切的能量構造皆可被重組，一切的能量結構亦可被瓦解，一切的存有域可被構造亦可被淨化、顛覆、修復；一切存有者的所持元素可被交流、互補、替換、改造、加強、重整、重組、瓦解、再生。而人作為最高境界的體證者則可由宇宙存有界的各種屬性去品味至高純粹意識的各面向質性與效應，這是一個與世界、與存有界、視象界交往、交流的最完整且最極致完美的方式。

