

佛教空有兩大宗的判釋*

中央研究院中國文哲研究所研究員 吳汝鈞

壹、即法體空

大乘佛教的首宗是空宗其要旨是即法體空。這是指般若學（Prajñāpāramitā）與中觀學（Mādhyamika）而言，亦即是一般所說的空宗。所謂“體空”即是即就當前的諸法、種種事物即此即能體會得它們的無自性空的本質，因而去除對它們的自性的執著。這是由於諸法是緣起（pratitya-samutpāda）的性質，依因待緣而生起，緣聚即生、緣去即滅，“此有故彼有，此無故彼無”。對於諸法的空的本質（śūnyatā），我們即此即能體證，不必析離諸法，破壞諸法，才能體證。這便是智顛所說的“體法空”與“析法空”中的前者，是早期的中觀學（如《大智度論》*Mahāprajñāpāramitā-sāstra*）所說的“不壞假名而說諸法實相”的深微旨趣。“假名”（prajñapti）是指被賦與權宜的名稱以資相互識別的現象界、經驗界的東西；“諸法實相”則指這些現象界經驗界的東西的真實的狀態，這即是空，即是無自性性（aśūnyatā）。¹

首先要澄清一點：“即法體空”應作“即法” “體空”的斷句式，而不是“即” “法體” “空”的斷句式。倘若是後者，則

會有贊同“法體”的意味，那便和說一切有部的“三世實有，法體恆有”相通了。當然以這種斷句方式來解讀也可以：即就“法體”這種東西來證成它是空的，是無自性的。這樣便建立了“法體”這種東西，然後又把它否定掉、空掉，說這種東西是空的、沒有自性的，也即是根本沒有這種稱為“法體”的東西。這種解讀與“即法” “體空”的意思並不相悖，但在造句、理解方面有點彘、不自然。我的這種造句式，是參考了天台宗智顛在他的判教法中對於藏教與通教的不同的定位方式：藏教是“析法空”，是析離諸法，把構成諸法的因素條件通通挪掉，最後甚麼東西也沒有，因此而說諸法是空的、沒有自性的。而通教則是“體法空”，是即就諸法當前所有的完整狀態，不施任何改變（也包含析離在內），直滲透到它們的本質（Wesen）層面，而體證它們的本質是沒有自性的，是空的。換言之，即法體空的意思是即就諸法、在擁抱著諸法而不予分離、析離的情況下體證諸法的空的、無自性的本性。在“即法” “體空”的造句中，“法”與“體”分開，“體”是動詞。在即“法體”空的造句中，“體”是名詞，“法”與“體”相連而成“法體”，是複合名詞。

一、中觀學

我在上面提到，空作為真理，是指事物的無自性狀態（Zustand）此中的動感不強，甚至難以說起，除非把它視為工夫論、救贖論的觀念，而把它的存有論問題放在一邊，不理它是存有或存在的根本的、本質的性格。但中道（madhyamā pratipad）便不同，它有極強的動感，並且有補空義的不足的意味。這動感主要是就它的“非有

* 筆者誌：〈對於佛教空、有兩大宗的判釋〉是我正在撰寫中的《佛教的當代判釋》內的一部分，今先提出來發表，希望能就正於高明。

¹ 原始佛教、說一切有部和經量部基本上被視為小乘（Hinayāna）佛教，經量部中的一些教法可通到大乘（Mahāyāna）方面去，這有點像《成實論》（Satyasiddhi-sāstra），兼有小乘與大乘的內容，被視為由小乘通到大乘的橋樑。以下我的判教，都是就大乘佛教（Mahāyāna）而言。

非空”的意思說，這種工夫是覺悟、解脫所不能免的，它不是意義（Sinn, Bedeutung），而是行動，動感性非常明顯。我可舉龍樹（Nāgārjuna）的《中論》（*Madhyamakakārikā*）的一首挺重要的偈頌作證。龍樹說：

yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe, sā
prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā.²

² *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, No. IV, St. Petersburg, 1903-13, p.503.有關這首梵文偈頌的文法上的分析，參閱拙著《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務印書館，1988, p.64。又拙著 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, p.30。對於偈頌作最詳盡解釋的，則見於拙著《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務印書館，1997, PP.459-466。不管怎樣，對於這偈頌的梵文原文作文法的（grammatical）分析，最初見於拙文〈龍樹之論空假中〉，收入於《華岡佛學學報》（第7期,1984）。這種梵文原偈的分析所以是重要，是由於它裏面提到中觀學的四個最重要的觀念：因緣生法（*pratīyasamutpāda*）、空（*śūnyatā*）、假名（*prajñapti*）和中道（*madhyamā pratipad*）。而後三觀念又是天台宗智顛的三觀說（空觀、假觀、中觀）與三諦說（空諦、假諦、中諦）的文獻學與義理學的根源、基礎。但龍樹本來沒有這三觀、三諦的意思，他只提二諦（真、俗諦）說。由這首偈頌發展出三觀、三諦思想，是基於《中論》的漢譯者鳩摩羅什（*Kumārajīva*）的錯誤翻譯而來。按梵文原偈的意思是：“我宣說：那些由緣起而來的諸法是空，由於這空是假名，因而這空是中道”。此中，空是用來描述諸法的；諸法都是由緣起而成，沒有常住不變的自性（*svabhāva*），故是空。而這空亦只是用來描述諸法的假名、施設性的名相。我們不應執著因緣生法，也不應執著作為假名的空，同時，也不應執著與空對舉的、對揚的有。由此雙非空與有，或非空非有，這便是中道。這正

符合青目的解讀法。這樣，中道觀念的提出，是要補充空義，表示空亦只是假名，不應執取。我們不執取空，也不執取與空相對說的有（無），這樣不執取空也不執取有，雙離二邊，這是中道，也是空。但鳩摩羅什的翻譯卻作：

“眾因緣生法，我說即是空（無），亦為是假名，亦是中道義”。（《大正藏》30·33中）這樣，在這有關偈頌中，因緣生法成了主詞，而空、假名、中道都成了謂詞或賓詞，是用來描述因緣生法的。三者的位置是對等的。智顛不懂梵文，自然不讀原偈，只讀鳩摩羅什的漢譯。而在漢譯中，空、假、中道是對等的，龍樹既說真俗二諦，或空假二諦，智顛自然很容易把中道放到諦中，或把中道提升為中諦，以成立空諦、假諦、中諦三諦說。在觀上也說空觀、假觀、中觀三觀了。智顛的誤讀而發展出三諦、三觀，自有它兩者的價值在，更可以說是智顛對中觀學的三諦說的創造性發展、開拓。但從哲學史、思想史方面看，龍樹只持二諦說（如《中論》：“諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦”。《大正藏》30·32下，第一義諦即是空諦），不是持三諦說。而下面註3所引青目的解釋，與梵文原偈相應，那正由於青目的詮釋的所依，是龍樹《中論》的梵文原本。在他那個時代，根本沒有漢譯本，即使有，他也不懂漢文，不能拿來讀。

寫到這裏，我不免想到一直以來的想法。一個學者要研究印度佛學，梵文的知識總是不能缺少的。倘若不能掌握這種語文知識，則對於很多重要的經典與論典，只能透過漢譯來理解；漢譯若有差錯，自己便跟著錯下去。這不是研究的正確途徑。上面那首同時包含因緣生法、空、假、中道的偈頌便是非常顯明的例子。我隨手翻了手邊的一本標題為“佛教哲學的建構”的學術研討會的會議論文集（台灣大學哲學系、台灣大學文學院佛學研究中心主辦，2006年5月），發現其中有一篇施凱華寫的〈智者對中道實相的論釋與運用〉，其中註27有作者自己的解讀，那正是對《中論》的那首包含那幾個重要觀念的偈頌的解釋：

因緣所生既承認其假名之一面，又見及性空之一面，此即中道。這是一種望文生義、浮泛不切的解讀，我們不能說它錯誤地傳達了龍樹原偈的

這首名作的意思是把空與中道連結起來，以緣起的事物是無自性，是空；而空亦不免於是假名（*prajñapti*），因此空也是中道。空表示真理的狀態，或事物的真正狀態，它只是表示這種意思的一個約定俗成的、權宜的施設的假名而已，我們不應想像著在另一高超的世界有實際的空存在，與作為假名的空相應。因此，我們不應執取於空（*śūnyatā*）。同樣，我們也不應執著與空相對揚的有（*bhāva*）。這樣，我們實踐非空非有，同時遠離對空、有的執取，這便是中道。³因此，中道的提出，可以說是對空義的補充。即是，空是對自性的否定，這是非有；空自己亦不得被對象化，被視為有自性，這被對象化，被視為有自性的空亦要被空卻，被否定，“空亦復空。”空既要否定，則與它相對的有也要否定，這樣，便得“非空非有”，或“非無非有”（《大正藏》把空看成無）。這便是中道。空與中道在義理上是相通的，但空只是對有的否定，並不必涵有對空自身的否定。現在以非空非有來說中道，則中道除了有非有的意思之外，還有非空的意思，這正是對空義的補充。至於動感方面，空是自性

信息，但沒有空也是假名的意味，因而解讀後面的中道便不著邊際了。這是不看原典所引致的缺失。

³ 龍樹之後的中觀學論者青目（*Piṅgala*）也表示：“眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣，故無自性，無自性故空。空亦復空，但為引導眾生故，以假名說。離有、無二邊，故名為中道。是法無性，故不得言有，亦無空，故不得言無。”（《大正藏》30•33b。）這是說，事物是由眾多因素聚合而生起，因此沒有常住不變的本質、自性，這即是空。但空自身亦無自性、實體，在這個娑婆世界與其他世界中，我們亦不能找到與這空一假名相應的東西，故不應對空起執著，故（對）空（的執著）還是要被否定，“空亦復空。”說有說無（空）都不可以，因此是非有非無，而中道正是非有非無之意。

的否定，即是非有，是實踐上的非有。中道不但有非有之意，也有非空之意，動感自然是較強了。

上面註2提及龍樹的二諦思想，這是中觀學的重要立場，也有連接著這裏所討論的空的“非空非有”觀點的意味，因此我在這裏跟著探討這個問題。按龍樹的中觀學的真理觀，在他的二諦思想中可以清楚看到。這便是世俗諦（*saṃvṛti-satya*）與第一義諦（*paramārtha-satya*），這又稱勝義諦。這兩諦合起來，便成所謂二諦（*satya-dvaya*）。有時，為了簡捷起見，學者也以真俗二諦來說龍樹及早期中觀學的這種真理觀。真諦是無自性的、空的真理；俗諦則是緣起，是諸法依因待緣而成立，因而作為這個二元的、現象的、經驗性格的真理。我們也可以鬆動地說，真諦是宗教的真理，俗諦是科學的真理。還有一點。上面說到空亦是假名這一偈句顯示我們不應執取於空，同時也涵有不應執取與空對說的有的意味，這便是中道的非有非空的旨趣，這旨趣補充了空的“眾因緣生法”、“因緣生”，因此不應執取因緣法的意味。即是說，空與中道一樣，同樣有非有非空或非空非有的意義。中道是超越有無二邊的，空亦是超越有無二邊的。最後，要指出的是，空是非有非空或非空非有，後者空是一種虛無主義的一切無有的邊見，而前者的空則是超越邊見的中道之意，這兩個“空”的字眼的意義分屬不同層面，不能混淆。

作了那麼多交代，我們現在可以正式討論二諦觀的問題了。首先，我想說的是，龍樹二諦論中的二諦：*saṃvṛti-satya* 與 *paramārtha-satya*，有時可就真理本身說，有時也可就在相關的真理層面（如經驗層、現象層和超越層、真實層）中存在的事物說。基

本上，龍樹是堅持真俗二諦並存，不可分離的立場，尤其是在實踐方面，勝義諦是必須依賴世俗諦的。下面是龍樹提出二諦和它們之間的關連：

dve satye samupāsṛitya buddhānām dharmadeśanā,
lokasamvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ.⁴

這偈頌的意思是，諸佛對於佛法的教示，基於兩種真理；即是，相對性的真理與絕對性的真理。此中的“相對性”（lokasamvṛti）有世間（loka）的意義，這即是現象的、俗世的、經驗的意味。而“絕對性”（paramārtha）則是最高的、勝義的意味。這首偈頌很清楚說明只有世俗諦和勝義諦，亦即是俗諦與真諦合起來的二諦。世俗諦相當於假諦，勝義諦則相當於空諦，哪有第三諦的中諦呢？只有二諦而已，哪裏來三諦呢？

至於真俗二諦或世俗諦與勝義諦在我們的生活中又有甚麼關係呢？龍樹說：

ye'nayor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ, te tattvaṃ na
vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane.⁵

其意是，那些不知道這兩種真理之間不同的人，不能夠明瞭佛陀教法的深邃性。又說：

vyavahāram anāsṛitya paramārtho na deśyate, paramārtham

⁴ Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna, P.492. J. W. de Jong, ed., Nāgārjuna : Mūlamadhyamakakārikāh. Madras : The Vasant Press, 1977, P.34.

⁵ Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna, P.494. Nāgārjuna : Mūlamadhyamakakārikāh, P.34.

anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate.⁶

龍樹的意思是，倘若不以日常的一般實踐為依靠，那絕對的真理是不能被呈顯的。倘若不趨赴那絕對的真理，涅槃是不會被體證得的。在這兩首偈頌中，龍樹清晰地解釋了真俗二諦的關係，而且是在實踐真理中的關係。即是，真俗二諦是不同的，我們要抓緊這種不同性格，而依序修行；我們需以俗諦為基礎，以呈顯絕對的真理；同時，要朝著絕對的真理邁進，才能體證得涅槃的境界。即是，我們要能明晰地分清楚俗諦與真諦之間的不同（vibhāga），才能理解佛法教示的深邃的（gambhīra）內容。而且，我們要在實踐上依於日常的平實的生活方式，以呈顯終極的真理；要朝著這終極的真理，才能達致涅槃（nirvāṇa）的精神境界。

在這幾首偈頌中，梵文的結構很緊密，也很確定，只是最後那首偈頌中的 vyavahāra 需要解釋一下。龍樹以這個梵文語詞來說世俗諦；這個語詞指我們日常生活中的種種行為、行動，也有語言、言說的運用的意味，這便與 samvṛti 的傾向指言說相通了。⁷

真俗二諦既然有那麼密切的關係，那我們在體證真理，或朝著真理的體證這一目標邁進，應如何處理俗諦的問題呢？或對於屬於俗諦層面的經驗性的、現象性的東西，應持甚麼態度或做法呢？在印度佛教來說，真諦或最高真理是空（中道是對空義的補充，如上所說），龍樹提出要體證這真諦，便需要依於俗諦，不可離開現象世

⁶ Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna, P.494. Nāgārjuna : Mūlamadhyamakakārikāh, P.35.

⁷ 關於這裏相關的問題，特別是 vyavahāram 的所指，參看拙著 T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika, pp.160-161。

界（現象世界是在俗諦之下說的，或現象世界即是俗諦）來體證空。這即是本章開始時提到《大智度論》的“不壞假名而說諸法實相”之意。但怎樣“依”呢？這“依”是鳩摩羅什的譯語，它的梵文字眼是 *āsṛitya*。⁸這 *āsṛitya* 一方面有依靠的意味，另外也有其中或不可離開、分離的意味。前者有要證取空，需依於現象世界來證取，或依於俗諦來證取之意。但是如果證得這空的真理，便可捨棄現象世界，這便有視現象世界為一種工具的意涵。即是，把現象世界看作一種工具，把空的真理的證取視為目的。“依”的後者意味則無這種意思，它更有肯定現象學世界，認為真理只能在其中實現的意味；若離開，真理便無處實現了。這與第一個意思不同，它強調現象世界是不能捨棄的，不可以被當作為工具。這一點可以關連著下面即將討論的《般若波羅蜜多心經》（*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*）的名句“色空相即”來理解。《心經》的意思是，我們體證真理就要肯定現象世界，離開了這個世界，便無可得，可證取。龍樹是繼承了《心經》的這種入世態度的。

現在我們要討論一個重要的問題。龍樹認為現象世界是我們體證真理的場所，離開這場所，便沒有體證可說。但這現象世界是多元的。從價值、性格來看，現象世界中的東西有善有惡，有真實有虛妄，我們體證真理，要在這有善有惡的現象世界中進行，這不錯。而對於其中的美，要保留，這也無問題。但對於其中的惡，又如何處理呢？把它棄置、消滅，抑是把它保留，作另類用途呢？龍樹在這個問題上，提出很清晰的態度：要消滅一切惡。他在《中論》中說：

⁸ 參看上面與註 4 關連的梵文偈。

*karmakleśakṣayan mokṣa karmakleśā vikalpataḥ, te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate.*⁹

其意是，在對業力的染污的消滅中有解脫；這業力的染污正是概念化。這業力的染污由純然的戲論生起，後者在空性中被擯棄。即是，我們要棄絕、消滅所有業力的煩惱（*karmakleśa*），這些煩惱是由戲論（*prapañca*）生起的，我們要在對空性的體證中把這些戲論消滅淨盡。照龍樹的看法來說，一切惡：業的煩惱和戲論，都必須被消滅，才能有覺悟、解脫（*mokṣa*）可言。這惡對於我們的求道、得解脫會構成障礙，故必須消滅它。

龍樹的這種擯棄煩惱或無明而入真如實相，才能成就覺悟、解脫的主張，也可以在中觀學的早期著作《大智度論》

（*Mahāprajñāpāramitā-śāstra*）中。¹⁰此論說：

諸法實相常住不動。眾生與無明等諸煩惱故，於實相中，轉異邪曲。諸佛賢聖種種方便說法，破無明等諸煩惱，令眾生還得實性，如本不異，是名為如。實性與無明合，故變異，則不清淨。若除卻無明等，得其真性，是名法性。清淨實際，名入法性中。¹¹

⁹ *Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna*, PP349-350. *Nāgārjuna*: *Mūlamadhyamakakārikāh*, P.24.

¹⁰ 《大智度論》的有作者問題（authorship），這個問題很複雜。我在這裏依怙傳統的說法，視之為龍樹所撰著，譯者則是鳩摩羅什。

¹¹ 《大正藏》25·298下-299上。按這段文字的第一句有點問題。論主說“諸法實相常住不動”，這便明顯地把諸法實相或終極真理定住為一種狀態，傾向寂靜的狀態，這便減殺了中觀學真理（緣起、空、中道）的動感。

這部論典在我們現在正在討論的問題上，立場非常清楚。它認為眾生不能以正確的態度、觀點來看實相或真理，卻跟著無明等諸煩的腳跟轉，轉異邪曲，墮入與外道所犯的同樣的困境之中，這是實性或真理與無明結合的結果，一切異說邪行便由此而生，內心不能清淨。解決的方法很簡單，只要消除生命中的無明等諸煩惱，便能重新顯現真性、法性，或真理。

順著上面在討論中的善、惡問題說下來，我們可以更精確、更深刻地看。實際上，在求道得解脫的志業中，對於惡，可有兩種處理的方式，其一是龍樹所提的，要徹底掃除惡。另外，我們可研究別一種方式：不視惡為我們達致解脫的宗教理想的障礙，我們可以克服惡，不為它所熏染影響，卻能回過頭來保留它，把它轉化成我們在求道得解脫這種宗教活動中的有用的法門，即是，把惡作為一種工具加以利用。¹²這裏的確有一種弔詭的思維方式在內；在這種想

¹² 對於生命中的負面東西，我們可以善巧地作為工具來處理、運用，這種事例，在佛典中常有說及。例如菩薩為了度化一個好賭博的惡徒，並不像一般的想法那樣以其莊嚴法相去指斥惡徒，對他開示賭博的惡性和惡果，因為這不會讓惡徒對你有好感，而聽你的話。反之，菩薩自己化身為一個的賭博的惡棍，和那惡徒一齊去賭博，讓後者覺得自己是他的朋友，因而對自己產生好感和信任。然後待機開導惡徒，跟他聊起賭博的害處，害人（家人）害己，非男人大丈夫所應為。惡徒自然會受你的影響，因為他覺得你是他的可靠的、忠實的朋友。你的勸誡便會容易為他所受落。這樣，他慢慢地會接受你的話，不終日沉迷於賭博中，你的努力便能開花結果了。因此，你與惡徒一齊去賭博作惡事的這樣的惡，對你化解惡徒的賭性，讓他捨賭從良，便是一件上好的方便法門，壞的行為便變為好的行為。到惡徒戒賭從良，他已不是惡徒了。做完這件度生的事後，你便回復菩薩的莊嚴法相。這便看出惡並不必成為壞

法中，壞的東西不必真是壞的，只要你能控制著它，善於處理，它可以被轉化成很好的東西。《維摩經》（*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*）的淫怒癡是解脫、諸煩惱是道場，天台智顛的煩惱即菩提，生死即涅槃的說法，都是傳達這樣的弔詭的思維方式。

關於動感問題，作為中觀學的終極真理的空（也包括中道在內）標示一種狀態，無自性的狀態，很難有強力的動感，如上面所說。不過，說空是一種狀態，無自性的狀態，隱含著一種在認知上以至在行為上的否定作用。由事物沒有自性這種狀態，可引導人生起對自性的否定的認知，從而在行為上排棄對於自性的執著。這樣，空、無自性便有了行動的轉向。但在龍樹的中觀學中，空是客體性的真理，是無力的，即便是在認知上和在行動上驅除對自性的執著，那又如何？倘若沒有在心方面建立一種主體性，特別是超越的主體性，提供一種智慧（般若智 *prajñā*），則行動的轉向如何是可能的呢？中觀學沒有確立這樣的動感形態的主體性，行動的轉向還是難說。¹³

至於對世間的關心和對世間的認識，中觀學大體上是重前者而輕後者。在對世間的關心方面，上面已略有所述，即是：我們要以世俗諦為基礎，來理解第一義諦或真諦；要體證得第一義諦，才能得覺悟、成解脫，而入涅槃。在這裏，龍樹對第一義諦與涅槃之間的關係，未有明顯的區分，只是階段上有分別而已：第一義諦在先，涅槃在後。這兩者其實有相通、交集之處，也有不同之處；但這個

事而必須被消滅，反之，如處理得宜，它還是有價值的東西。

¹³ 鳩摩羅什所漢譯的《中論》中，有“無我智”一名相（《大正藏》30•23下），這可以說是指一種般若智，是觀空的智慧，無我即是空的一種表達式也。但我查梵文原本，並未發現有這個名相。

問題並不重要。重要的是世間與涅槃的關係，龍樹把兩者在外延上等同起來。他說：

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāraṇasya ca, na tayor antaram
kiṃcit susūksmam api vidyate.¹⁴

這是說及涅槃的極限或外延（extension）與生死世界（saṃsāra）的外延的同一性。即是說，生死世界或世間伸延到哪裏，涅槃或第一義諦便伸延到那裏；涅槃的範圍不能超出世間的範圍。或即是說，我們要體證真理、成覺悟而入涅槃，必須要在世間中進行，離開這個現實的、充滿苦痛煩惱的世間，是不能體證得涅槃的。此中，龍樹對於世間的重視、關心，是很明確的。眾生的理想在求解脫、證涅槃，要這樣做，便非得在世間中進行不可。離開世間，甚麼也不能作。

龍樹又說：

sarvasaṃvyavahārāṃs ca laukikān pratibādhasē,
yat prativityasamutpādaśūnyatāṃ pratibādhasē.¹⁵

¹⁴ Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna, P535. Nāgārjuna : Mūlamadhyamakakārikāh, P.39.要指出的是，美籍日本學者稻田龜男（Kenneth K. Inada）在他的 Nāgārjuna : Translation of Mūlamadhyamaka-kārikā. Tokyo : Hokuseido, 1970 印這個梵文偈頌作：nirvāṇasya ca yā koṭiḥ saṃsārasya ca. (p.158.) 其中間漏掉 koṭiḥ，及把 saṃsāraṇasya 作 saṃsārasya，在近末端漏了-ṇa-，致這句只有 13 音節，不是正常的存有 16 音節，其疏漏甚為明顯。一切有關《中論》的文獻學上的問題，都應以 Louis de la Vallée Poussin 所校印的天城體本子為本。

¹⁵ Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna, P513. Nāgārjuna : Mūlamadhyamakakārikāh, p.37. Ramchandra Pandeya and Manju, Nāgārjuna's

其意是，倘若有人就緣起方面拒斥空性，則等同於拒斥一切的世俗的日常的行為慣習。這日常的行為慣習（vyavahāra）與語言、言說有密切關係，這裏作世俗、世間解。這首偈頌的意思要倒轉過來解讀，才能清楚。即是，基於緣起、空的義理，我們必須接受、保持世間的一切行為慣習。這便顯出對世間的重視了。當然這種論調不能和《維摩經》的“諸煩惱是道場”、智顛的“生死即涅槃”相比，不能到那個程度。但能這樣做已表示出對世俗事情的關懷了。

在對於世間事物的認識方面言，中觀學無疑是做得不夠的。它基本上是要建立空為終極原理，而以緣起來概括萬事萬物，由它們的依因待緣亦即是緣起的性格，把它們都放在空的義理脈絡下，給它們定位。但緣起是一個大共名，其外延汪洋無涯，無遠弗屆。一切生滅法，有為法都被延納於其中，都被視為無有自性可得的东西。於是，緣起、無自性、空，便成了世間一切事物的共同性，在這種性格下，一切區別，知識的事便可以放開。再有甚者，區別知識這類東西若處理得好，便天下太平；倘若處理得不好，太重視事物的區別性、知識性，便會為經驗的、現象的花花世界所迷惑、所引誘，讓自己在不知不覺中跟著它們的腳跟轉，緊執它們而不放，而迷失了自己。實際上，空宗（包括般若思想和中觀學）本來便不很著意於認識世界，對其中種種事物建立客觀而有效的知識。

在宗教現象學的自我設準方面，中觀學無疑是與般若思想一

Philosophy of No-identity. With Philosophical Translations of the Madhyamaka-kārikā, Śūnyata-Saptati and Vighrahavyāvartani. Delhi: Eastern Book Linkers, 1991, p 115.

樣，關連著本質明覺我。不過由於中觀學的主體性的意識不強¹⁶，作為一種超越主體的自我的意味便不顯著。但這自我自身有一種明覺的作用：明覺事物的本質：空、緣起，甚至中道（中道是補充空義的觀念）。由這點便可說事物無自性，空，而不執取它們，不生顛倒見，不作顛倒的行為，這便沒有煩惱（kleśa），便能覺悟，得解脫。宗教的目標便達致了。

最後，有關中觀學的文獻，由於在這裡我只以早期的開創者龍樹（Nāgārjuna）作為代表，闡述他的空的哲學，或中道哲學，因此，在這裡要提的文獻，自然以早期特別是龍樹的著作為主。從哲學的角度來看，龍樹最重要的著作，自然是《中論》（Madhyamakakārikā），這是駁批外道，提出佛陀的緣起無我（自性）的觀點的名著。另外有《迴諍論》（Vigrahavyāvartanī）具有更強的辯破氣氛。由於在那個年代，印度哲學界有多派興起，龍樹需要費大力氣和它們辯駁，才能建立自己的空的哲學。另外，還有《大智度論》

（Mahāprajñāpāramitā-sāstra）和《十二門論》

（Dvādaśamukha-sāstra），傳統一直以它們是龍樹所造，由鳩摩羅什翻譯，但兩部文獻都有作者問題，在這一點上，學者提出不同意見。但這兩部著作同為印度中觀學早期的重要作品，殆無疑義。另外，傳為龍樹弟子聖提婆（Āryadeva，又作聖天）著有《百字》

（Akṣara-sāta）《百論》（Śata-sāstra）和《四百論》（Catuh-sāta）諸書，基本上都是透過破斥外道的說法以確立大乘佛教的空、無我的義理。其中，以《百論》和《四百論》較為重要，其內容相互一

¹⁶ 在這一點上，中觀學與般若思想不同，後者之般若智（prajñā），作為照見一切事物的空的本质、性格的主體，甚至是超越的主體。

致，有日本學者（如高崎直道）認為《百論》是《四百論》的撮要文獻。中國的中觀學者把這部《百論》加上《中論》、《十二門論》放在一起，合稱“三論”其受重視可知。

印度中觀學發展到了中期，人才輩出，重要的有佛護（Buddhapālita）、月稱（Candrakīrti）、提婆設摩（Devaśarman）、求那師利（Guṇasri）、德慧（Guṇamati）、安慧（Sthiramati）、清辨（Bhavya, Bhāvaviveka）。當時的中觀學與唯識學的學者緊密交流，有很多辯駁、互動。中觀學者在義理上並沒有重大的、劃時代的發展，他們基本上是守著龍樹的空、中道、緣起的立場，透過嚴格的、全面的論證來證立這立場，但分為兩個派系：歸謬派（Prāsaṅgika）與自立派（Svāntarika）。歸謬派採取間接的論證方式，其重要成員為佛護、月稱；自立派所取的是直接的論證方式，以清辨和觀誓（Avalokitravrata）為主。以下我們先講自立派。此中最重要的人物是清辨，他的具影響力的是《中觀心論註思擇焰》

（Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti Tarkavālā）一書，這是對於作者自著的《中觀心論頌》（Madhyamaka-hṛdaya-kārikā）的註釋書。前者較後者為重要，其中的一個重點內容是真俗二諦論，強調大乘佛教所體現的，正是佛陀的真正的意趣，同時又以空的立場來批判小乘仍有執著的傾向，不能成就佛乘。歸謬派則以月稱領銜。他寫有《入中論》（Madhyamakāvātāra）一書。這部作品包括本頌 239 偈和作者的自註。月稱認為，菩薩的達致，需要依賴大悲心、智慧（般若智 prajñā）與菩提心，而大悲心更是智慧與菩提心的基礎。進一步，月稱強調，佛陀由於具足大悲心，因此不入涅槃，而滯留在世間，以救度苦難的眾生。月稱又從信仰的角度立論，認為不管如何修學其他學派的

義理，都不能得到真實的智慧：對空性的自覺，只有修學龍樹的教法，才能達致覺、解脫的目標。另外，月稱又寫有展示其中觀學思想的《淨明句論》(Prasannapadā)。這部文獻收錄了龍樹《中論》的梵文本子，同時由於月稱在時代上與龍樹靠近，再加上這部中觀學最重要的文獻被收入，因此，月稱對《中論》及龍樹思想的理解，應被視為有優良的背景。印度中觀學發展到後期，中觀學內部各派及中觀學與唯識學，經量部有頻繁的交集交流，頗有一統的傾向。有關中觀學在後期的發展，我會在後面相關處有詳細的闡述¹⁷。

¹⁷ 以上是有關中觀哲學的闡述與判釋。我在這裏把重點放在印度佛教方面，那是由於中觀學在印度方面一直不斷地有發展。至於中國佛學方面，中觀學或所謂“三論宗”對印度的中觀學基本上是承接、理解，在思想與實踐方面比較缺乏本身的獨特的開拓，只有少數是例外，如僧肇與吉藏的教法。實際上，印度中觀學傳來中國，在中國繼續發展，能作出創造性的註釋的，要到智顛大師才正式開始，但那是天台宗方面的事了。以下我謹提供一些有關中觀學研究的成績：Mūlamadhyamakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, No. IV, St. Petersburg, 1903-13. Nāgārjuna: Mūlamadhyamakārikāḥ, ed. J. W. de Jong, Madras: The Vasant Press, 1977. Ramchandra Pandeya and Manju, Nāgārjuna's Philosophy of No-identity. With philosophical Translation of Madhyamaka Kārikā, Śūnyatā-Saptati and Vīrahavyāvartanī. Delhi: Eastern Book Linkers, 1991. 三枝充惠著《中論偈頌總覽》，東京：第三文明社，1985。Kenneth K. Inada, Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamaka-kārikā. Tokyo: The Hokuseido Press, 1970.

按：筆者主要是參考以上典籍所附的《中論》梵文本子。

吳汝鈞著《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務印書館，1997。

釋印順著《中觀論頌講記》，台北：慧日講堂，1963。

梶山雄一，上山春平著《佛教の思想了：空の論理～中觀》，東京：角川書店，1973。

平川彰、梶山雄一、高崎直道編集，立川武藏等著《講座大乘佛教：中觀思想》，東京：春秋社，1982。

長尾雅人著《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978。

稻津紀三、曾我部正幸著《龍樹空觀・空觀の研究》，東京：飛鳥書院，1988。

江島惠教著《空と中觀》，東京：春秋社，2003。

宮本正尊著《中道思想及びその發達》東京：法藏館，1944。

宮本正尊著《根本中と空》，東京：第一書房，1943。

丹治昭義著《沈黙と教説：中觀思想研究 I》，吹田：關西大學出版部，1988。

丹治昭義著《實在と認識：中觀思想研究 II》，吹田：關西大學出版部，1992。

奧住毅著《中論註釋書の研究：チャンドラキールティ「プラサンナバター」和譯》，東京：大藏出版社，1988。

岸根敏幸著《チャンドラキールティの中觀思想》，東京：大藏出版社，2001。

塚本善隆編《肇論研究》，京都：法藏館，1972。

梶山雄一、赤松明彥譯《大乘佛典中國、日本篇 1：大智度論》，東京：中央公論社，1989。

David J. Kalupahana, Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way. N. Y.: State University of New York Press, 1986。

Richard H. Robinson, Early Mādhyamika in India and China. Madison: The University of Wisconsin Press, 1967。

K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy. As Presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975。

Mervyn Sprung, Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti Translated from the Sanskrit. London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1979。

D. Seyfort Ruegg, The Literature of Madhyamaka School of Philosophy in India.

二、般若思想

上面我們探討了中觀學，在這裏我們要接著探討般若思想。就

-
- Wiesbaden : Harrassowitz, 1981。
- Chr. Lindtner, Nagarjuniana : Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Delhi : Motilal Banarsidass, 1990。
- Thomas E. Wood, Nāgārjuna's Disputations : A Philosophical Journey through an Indian Looking Glass. Honolulu : University of Hawai'i Press, 1994。
- C. W. Huntington, Jr. with Gesche Namgyal Wangchen, The Emptiness of Emptiness : An Introduction to Early India Mādhyamika. Honolulu : University of Hawai'i Press, 1989。
- Peter Della Santina, Mādhyamaka Schools in India. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1995。
- Mervyn Sprung, ed., The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta. Dordrecht : D. Reidel, 1973。
- Ramchandra Pondeya, Indian Studies in Philosophy. Delhi : Motilal Banarsidass, 1977。
- Yu-Kwan Ng, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika. Honolulu : University of Hawai'i Press, 1993。
- Gadjin Nagao, Mādhyamika and Yogācāra. L. S. Kawamura, tr., Delhi : Sri Satguru Publications, 1991。
- Erich Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus. Berlin : Akademie Verlag, 1969。
- Saigusa Mitsuyoshi, Studien zum Mahāprajñāparamitā (upadeśa) Śāstra. Tokyo : Hokuseido Verlag, 1969。
- Étienne Lamotte, Le Traité de la grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna. Vol. 3, Louvain : Université de Louvain, 1970。

思想史而言，般若思想成立於中觀學之先，按理應先說般若思想，然後處理中觀學。但在這裏我作一個逆轉，先講中觀學，然後講般若思想，理由是，般若思想與中觀學的關鍵性觀念都是空，因此後來被合起來，而成“空宗”，與唯識學的“有宗”對說。對於“空”這一觀念，般若思想基本上從負面說，以“無自性可得”來鎖定這種思想的性格；有關它的文獻（我們通常稱為“般若文獻” Prajñāpāramitā literature）雖然很多，但來來去去都是在闡述與發揮空義，唯一讓人感到困惑的，是它很多時以弔詭的方式來說空，如日本的鈴木大拙所提及的“即非”與京都哲學家所提的“背反”。這種思維方式，中觀學承接下來，而且更有開拓。¹⁸例如《中論》以非有非無（空）說空，以非有非空說中道，和以所謂的“四句”、“四句否定”的思維方式來展開它的論證，故中觀學對般若思想有

¹⁸ 在天台宗的判教說中，所提的通教便是以般若思想與中觀學為主。在華嚴宗來說，也有相似的看法，這兩種思想都被列入大乘始教（華嚴宗的大乘始教也包含唯識學的有宗內）。在當代高僧的判教中，情況亦很類似。太虛所判三教中的法性空慧，印順所判三教中的性空唯名，主要都是指般若思想與中觀學。對於通教，可以進一步說，智顛的通教本來包含般若思想、中觀學和《維摩詰所說經》（Vimalakīrtinirdeśa-sūtra，省稱《維摩經》）。通教的“通”是通於大小乘的意思，大小乘在闡述和宗奉諸法無自性、諸法空這一點上，是相同的、相通的。不過，在闡述釋空這個觀念最有力的，最徹底的，則是般若文獻與中觀學，因此，這兩者與通教便有著特別密切的關係。至於《維摩經》，它除了說空外，特別強調聖與凡或清淨與染污不二的有弔詭的綜合性格的思想，在這點上，它不同於般若文獻與中觀學。因此，我在這裏提的即法體空的教法，並不包含《維摩經》的思維在內。這是我與智顛在這個問題上的不同處。

繼承，也有開拓。弄清楚這種繼承、開拓，便容易理解般若思想了。因此我先講中觀學，後講般若思想。

在這裏，要講般若思想，我想還是重溫一下所謂“即法”或“體法”的意味。“體法”是智顛所提的，“即法”則是筆者提的。我更提“即法體空”來概括般若思想與中觀學。這不單是一種認識，更是一種實踐。這種即法體空的實證的高明之處在，當事人面對諸法，能夠從它們的表層滲透到它們的內裏，洞悉它們都是緣起

(*pratīyasamutpāda*) 的性格，都是空 (*śūnya*)，沒有常住不變的自性 (*svabhava*)。他不需要對諸法作任何切割。這的確需要一種智慧，一種洞見：觀空的洞見，才能做到。在佛教，般若文獻 (*prajñāpāramitā literature*) 和中觀學 (*Mādhyamika*)，都屬於這種思維導向。這正相應於智顛的判教架構中的通教，如上面註 18 所說。

在展示即法體空義理方面，我舉一些有代表性的說法作例證。《般若波羅蜜多心經》(*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*，省稱《心經》) 說：*yad rūpaṃ sā śūnyatā yā śūnyatā tad rūpaṃ*¹⁹其意思是：

是色的，它便是空性。是空性的，它便是色。
這便是有名的“色即是空，空即是色”句，或色空相即的色與空的密切關係。²⁰在這裏，我只想處理“是色的，它便是空性”這一句。這是說，是色或物質的東西，它直下、當體便是空的性格。在漢譯中，我們看不出直下、當下的意味。這“直下”、“當下”甚至“當體”的意思，可在梵文原典中的 *yad.....sā*、*yā.....tad* 的關係詞

¹⁹ 引自 Edward Conze 的 *Buddhist Wisdom Books* (London: George Allen Unwin, 1980) 中的附的《心經》的梵本原文 (p.81)。

²⁰ 玄奘譯《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》8•848 下。

與相關關係詞的用法中看到。例如梵典前一句 “*yad rūpaṃ sā śūnyatā*”，它的直接的、素樸的意思是“是色的那些東西，當體便是空”。這表示色即此即是空，我們不用對色作任何處理（包括分析、析離、拆解、解構之類），它直下便是空。這“當體”、“直下”正相應於“即”，是“即此便是”的意味。但漢譯的“即”，一般來說，沒有特別的意思，即使把這個字眼去掉，而成“色是空，空是色”，意思還是一樣，還是“色即是空，空即是色”之意。

這是般若文獻中的一個例子。《心經》是眾多的《般若經》中的一種。下面我們拿龍樹 (*Nāgārjuna*) 的中觀學的最重要典籍《中論》(*Mādhyamakakārikā*) 看看。其中有上面引過的如下一偈頌的前半部：

*yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe.*²¹

其意思是：

我宣說，那些東西是緣生的，便是空性。
這句梵文的結構和上面引《心經》的那句說話，非常相似，都是運用關係詞與相關關係詞來寫成的。其直接的意思是，“我宣說，那些緣起的東西，直下、當體便是空性”。其中的關鍵點仍是 *yaḥ.....tām* 的關係詞與相關關係詞的用法，這使緣起的東西有當下的、當體的空或無自性的意味，而不經任何中介的東西、媒介。這句梵文的最直接的意思是，對於那些緣起的東西，我們不必另作任何方式的處理，便知道其自身當體便是空的性格，直下便是空性。

因此，即法體空的意思是即就當前我們所面對的諸法，便能直

²¹ *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna*, p 503. *Nāgārjuna* : *Mūlamadhyamakakārikāh*, p.35

下地、當下地、不作任何處理地、不轉任何彎角地體證其無自性的、空的性格。這便是即法體空，或智顛所說的“體法空”，以與阿毘達磨佛教的析法空相對說。“析法”是析離、分解諸法；“體法”是即就這樣的諸法自身而不予以任何處理。這“體”字是關鍵性字眼，是神來之筆，以英語來說，可以“embody”或“embrace”來傳達它的真確的意味。

實際上，以這種方式來展示事物的終極真性、空性的，正是般若學和中觀學的文獻。般若學的文獻有很多種，或有很多本子，一般人所熟知的有《心經》、《金剛般若波羅蜜經》

(*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, 又稱《金剛經》)、《八千頌般若》(*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, 又稱《小品般若經》)、《二萬五千頌般若》(*Pañca-vimśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*, 或作《大品般若經》)。最大部頭的，要數《大般若波羅蜜多經》(*Mahāprajñāpāramitā-sūtra*, 或作《大般若經》)。在論典方面，一般都以《大智度論》

(*Mahāprajñāpāramitā-śāstra*)和《現觀莊嚴論》(*Abhisamayālaṅkāra*)為重要。兩者都是對於《大品般若經》的註釋，但做法不一樣。《大智度論》是隨文註解及發揮，《現觀莊嚴論》則是提綱挈領地開導，較為精簡和有系統性。

像色空相即這樣的難解的、有弔詭意涵的說法，可以說是遍佈於般若文獻中。上面提及的鈴木大拙喜歡說的“即非”的思維方式，也很普遍，特別於《金剛經》為然。這《金剛經》是一部奇怪的般若文獻。整個本子沒有“空”(śūnyatā)這個字眼，但它整部經典都在發揚空義。這真是“說而不說，不說而說”(說空但全不提空，不提空但全是說空)。以下我要舉些例子：

如來所說身相，即非身相。……凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。²²

所謂佛法者，則非佛法。²³

莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。²⁴

佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。²⁵

諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界非世界，是名世界。……如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。²⁶

在這些例子中，我們都可以看到一種思維不斷地在發展。這種思維的進行分三步：第一步是肯定；第二步是否定；第三步是綜合。倘若說這是黑格爾(G. W. F. Hegel)的辯證思考方式，亦不為過。而這中間的一步思維是否定性格，正是鈴木大拙所說的“即非”，或所謂“即非邏輯”。我們不應看輕這種思考，這裏面其實傳達出一種智慧，一種空的智慧，相當於禪的“大死”或“大死一番，歿後復甦”的導向。如何見得呢？我想可以這樣理解：第一步(設為*p*)

²² 《大正藏》8·749上。

²³ 《大正藏》8·749中。此處之意當是，“所謂佛法，即非佛法，是為佛法。”這個即非過程，經三步完成。第一步所謂佛法是泛說，其中的佛法或佛教真理，是在被執取中，被執為有自性。第二步即非佛法是否定，否定被執取為有自性的佛法，即否定它的自性。第三步才是佛法是肯定，肯定佛法所說的真理性，但不表示佛法自身有自性。在經文中，第三部有時會被略去。

²⁴ 《大正藏》8·749下。

²⁵ 《大正藏》8·750上。

²⁶ 《大正藏》8·750上。

是一般性的提舉；第二步 $\sim p$ （非 p ）是對自性（svabhāva）的否定，這便是空。但這空是超離的（transzendent）。因此還需有第三步 $\sim\sim p$ （非非 p ），而得 p ；但這 p 與第一步的 p 不是完全一樣。第一步的 p 沒有否定這一思維動作，第三步的 p 則涵攝了第一步的肯定意味和第二步的否定意味，這是綜合。我們的智慧是隨著事物（主要指精神性的東西）的發展而上提的，到了最後的綜合階段，我們的智慧的發展便告一段落。鈴木所謂的“即非”，是指中間那一步的否定的意涵、發展。禪的大死一番，即是在這一步中徹底死去，棄除一切對實體、自性的思維，以一種虛無主義的否定方式，否定思維把包括實體、自性在內的一切被執的東西都排棄掉，這是一種在知見上、心靈上的一種大清洗的作用，大清洗後，一種涵攝著事物的正面的、肯定的而又是空靈的、無執的洞見便開拓出來了。這一方面是大死一番，另一方面則是歿後復甦。以《心經》的色空相即來說這種思維，則色是第一步，空是第二步，相即則是第三步。

至於中道，般若文獻較少提及中道，但中道的意味或思維倒是常出現的，這即是雙遮或雙邊否定：同時否定相對性的兩邊，以上達中道的絕對的理境。例如，《小品般若經》（亦作《八千頌般若經》Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra）曾說：

般若波羅蜜於色不作大不作小，不作合不作散。²⁷

這表示，般若智慧可展現超越的智慧，同時克服事物（色）的兩端的相對對象或性格，如大與小、合與散（結合與分離）。又說：

²⁷ 《大正藏》8·550中。

離相法無垢無淨，空相法無垢無淨。²⁸

相（lakṣaṇa）指相對的相狀，離相法和空相法都是指絕對性格的東西，它超越一切相對性，如垢與淨（或染污與清淨）。這樣地透過對相對的極端的超越、克服而展示絕對的理境的思路、表述，在《般若經》的徑叢中，可以說是隨處即是。讀者只要翻閱一下篇幅較少的《心經》（Hṛdaya-sūtra）和《金剛經》（Vajracchedikā-sūtra），便能領會。這種雙遮、雙遣的思維，正是龍樹所說的“中道義”。倘若要說動感的話，特別是中道思維的動感的話，中觀學與般若學是一脈相承的。般若學在先，中觀學在後。

現在我要處理《心經》中一個相當讓人感到困惑的問題。它的梵本這樣說：

satva-dharmāḥ śūnyatālakṣaṇā, anutpannā aniruddhā, amalā avimalā, anūnā aparipūrṇāḥ.²⁹

在這裏，我只留意其中一關鍵表述式 sarva-dharmāḥ śūnyatālakṣaṇā。對於這個短語，鳩摩羅什（Kumārajīva）與玄奘都譯為“諸法空相”。³⁰對於這一短語，從字面看，可有三種解釋：

1. “空相”（śūnyatālakṣaṇā）作無相解。諸法空相即是諸法無相。此中的意思是：諸法就其本質言，是空無自性，因而不具有由自性分別而來的種種相狀。
2. “空相”作“空性”解。這樣，即是以相為性。這不是在意義層級上混現象為本體，而是在文字上以相作性。諸法空相

²⁸ 《大正藏》8·571下。

²⁹ Edward Conze, Buddhist Wisdom Books; p.85.

³⁰ 參看《大正藏》8·847下；《大正藏》8·848下。

即是諸法空性，因而有以下“不生不滅，不垢不淨，不增不減”的三句。³¹

3. “空相”的“相”(lakṣaṇa)不是實指字，而是虛字。即是，相不指現象，而是狀態之意。諸法空相即是諸法之為空無自性這一狀態之意。

這三種解釋都不必生矛盾。事實上，在《般若經》，“空相”一詞的出現，並不限於《心經》，在《八千頌》中便屢屢出現。但漢譯有這幾種可能解釋，當以何種為準，一時不易確定下來。在這裏，讓我們分析它的梵文原狀，看有何可得。

在 sarva-dharmāḥ śūnyatālakṣaṇā.....中，sarva-dharmāḥ 相當於諸法，是整句的主詞，其他都是賓詞，處於平行位置，都是用來描述這 sarva-dharmāḥ 的。再進一步看，這些賓詞都是梵文文法中相當難解的所屬複合詞 (bahuvrihi)；sarva-dharmāḥ 則是其前述詞。若把相當於“諸法空相”者抽出來，便得短句：

sarva-dharmāḥ śūnyatālakṣaṇāḥ.

後一字的最後一字母 ḥ 本來是有的，在長句中因連聲 (saṃdhi) 規則被刪去。這裏我們把它補上。在短句中，śūnyatālakṣaṇāḥ 這一所屬複合詞是關鍵字眼，其意思是空之相，或空這一相。梵文

“lakṣaṇa”一詞，含義甚廣，可正面地指光、色等性質，也可負面地指無光、無色等狀態。漢譯皆作“相”。故就梵文文獻學言，“諸法空相”當解為諸法都具有空這一相，或狀態。

就梵文語法來看，śūnyatālakṣaṇāḥ 應被視為所屬複合詞來解，這是最自然的。故包括鳩摩羅什、玄奘的譯本在內的多個漢譯本，

³¹ 鳩摩羅什與玄奘對於這幾句取同一譯法。

都作“諸法空相”。但亦有作諸法空而無相意的，這則是以另一方式來解 śūnyatālakṣaṇāḥ 所致。即是，不視這個詞為複合詞，而將之拆分 śūnyatā-alakṣaṇāḥ，這樣，śūnyatā 與 alakṣaṇāḥ 成為 sarva-dharmāḥ 兩個平行的賓詞，其意是，諸法一方面是空，一方面是無相。在這裏，alakṣaṇāḥ 自身仍是一所屬複合詞。這樣理解自亦可通，但不如把 śūnyatālakṣaṇāḥ 視為所屬複合詞來理解來得自然。

若取諸法空相，其意是諸法之為空這一狀態。若取諸法空而無相，則其意是諸法為無自性，為空，不具有由自性分別而來的相狀。兩種解釋都不必有矛盾。“空相”在表面上之所以似有矛盾，那是由於把空與相分開，以空歸於絕對，以相歸於相對之故。若訴諸梵文原本，作“空而無相”，固無矛盾；即使仍作“空相”，但如以重點置於空，解為無自性，而以相為虛說，作徵狀解，而附於空上，則仍無矛盾。

總的來說，般若思想的很多種思維方式，都為中觀學所吸收過來。實際上，我們可以在中觀學的一些偈頌中，看到般若的思維形態，其中最明顯的，莫如四句 (catuṣkoṭi)。下面試提出《中論》展示四句思維的一首重要偈頌，看中觀學如何反映出般若思考：

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyameva ca,
naivātathyaṃ naiva tathyametadbuddhānūsāsanaṃ.³²

這偈頌的意思，可以四個陳述句 (statement) 列出如下：

1. 每一東西是真如。
2. 每一東西不是真如。

³² Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, p. 369. Nāgārjuna : Mūlamadhyamakakārikāḥ, p. 25.

- 3.每一東西同時是真如和非真如。
- 4.每一東西既不是真如也不是非真如。³³

其中的“真如”（tathyam）是無所謂的，我以 X 代之，則得：

- 1.每一東西是 X。
- 2.每一東西不是 X。
- 3.每一東西同時是 X 和非 X。
- 4.每一東西既不是 X 也不是非 X。

很明顯，第一句是肯定句，第二句是否定句，第三句是綜合句，綜合 X 與非 X，第四句則是超越句，超越 X 與非 X。《心經》的“色即是空”，相應於第二句的思考，此中，空是自性的否定，亦即不是 X。或者可說，“色即是空”相應於第一句的思考，以色配一切，以空配 X。《金剛經》的即非思考，相應於第一句與第二句的組合。《心經》的“色即是空，空即是色”有同時肯定色與空之意，這則相應於第三句的雙邊綜合的思考。《小品般若經》、《心經》、《金剛經》的雙邊否定、雙邊遮詮，如“無垢無淨”，則是相應於第四句的思考。另外，般若文獻的否定概念的相對兩邊以顯中道，也表現出這種思維模式。

四句的思維形式與般若文獻的詮釋方法的相應關係，也可以倒轉來說，例如，我們可以說，四句中的第四句所展示的不是 X 也不是非 X 的超越的思維導向，相應於《般若經》的雙邊否定的展示中道的思維方式。餘皆可以同樣倒轉來說。

至於對世界的了解、認識或知識論方面，由於般若學與中觀學

³³ 參看拙文〈印度中觀學的四句邏輯〉，拙著《印度佛學研究》，台北：台灣學生書局，1995，pp.142-144。

的終極關心（ultimate concern）是在覺悟、解脫方面，故比較多談智慧，亦即是般若智慧（般若智 prajñā）的開拓，而少留意對世間事物的知識。般若智是觀取事物的真相、終極性格的智慧，這即是空性（sūnyatā）、無自性性（svabhāva-sūnyatā）。這種認識能力（倘若要用“認識”字眼的話）超越乎一般知識論所說的感性（Sinnlichkeit）與知性（Verstand）之上，能夠穿越現象層面，而直達事物自身而得其真相。這種認識能力，在康德來說，是睿智的直覺（intellektuelle Anschauung）；在胡塞爾來說，則是絕對意識

（absolutes Bewußtsein）。³⁴在我自己所提的宗教的現象學的自我設準來說，則是本質明覺我。般若智透現一切法的無自性、空的本質，猶純粹力動主體化的睿智的直覺所表現為本質明覺我對宇宙萬物的本質的洞識：宇宙萬物是純粹力動凝聚、下墮、分化、詐現的結果。

以下的問題是在般若思想中所看到這一大乘佛教學派對世界的態度的問題。即是，《般若經》如何看這現實的世界？它與後者的互動為何？從思想史來說，般若文獻是最早出現的大乘佛教文獻，前者實是後者的先鋒。它不同於有捨離傾向的小乘，反而相當重視世間法。在《小品般若經》中便有這一句話：

不壞假名而說實義。³⁵

“假名”（prajñapti）指一般的世間法，或現實世界。實義即是實

³⁴ 關於般若學與中觀學在知識問題上的探討，特別是在資料方面，參看三枝充惠著〈初期大乘佛教の認識論〉，長尾雅人、中村元監修、三枝充惠編集《講座佛教思想第二卷：認識論、論理學》，東京：理想社，1974，pp.55-101。

³⁵ 《大正藏》8·541 上。

相、終極真理，亦即是空。這句話的意思是，不破壞或拋棄現實世界來顯示空理。目的自然是說空，但並不背離世間。這雖不正面表示入世，亦不必有中、後期大乘的不空特別是《維摩經》

（*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*）的“諸煩惱是道場”的積極意義，但起碼表示空與世界可以並存，不必相互排斥。這種不捨世間的態度，在《小品般若經》的他處復有表示：

不離色故，觀色無常。不離受想行識故，觀識無常。³⁶

隨如來生，如如來如，不離諸法。如是如，不異諸法。³⁷

譬如工匠，於機關木人，若男若女，隨所為事皆能成辦，而無分別。……般若波羅蜜亦如是。³⁸

菩薩成就二法，惡魔不能壞。何等二？一者觀一切法空；二者不捨一切眾生。³⁹

般若文獻在與世界的關連這一問題上採取的態度大體是：我們的人生目標自然是體證終極真理：空。但我們是腳踏著大地而生活的，體證空、成覺悟、得解脫，亦需在這世間的大地上進行，不能超離世界，自求解脫，作自了漢。

三、關於般若波羅蜜多

般若文獻最關心的，自然是如何看破現象世界，視其中所有事

³⁶ 《大正藏》8·546下。

³⁷ 《大正藏》8·562下。

³⁸ 《大正藏》8·576上。

³⁹ 《大正藏》8·576中。

物都是緣起、無自性、空。作為客體方面的真理，空自是一種狀態（Zustand），表示事物的正確的狀態，而能了達這正確狀態的，不是我們一般所提到的認識外面的對象的那種認識心，而是一種超越的智慧，超越事物的種種現象格而直接滲透到事物的本質層面的智慧。這超越的智慧即是《般若經》所時常提到的“般若智”（*prajñā*），或“般若波羅蜜多”（*prajñā-pāramitā*）。“般若”（*prajñā*）是菩薩所必須修習的六種波羅蜜多或總目中的一項，而波羅蜜多則是完成，完滿的意味。故般若波羅蜜多是智慧的完成，或完成的智慧的涵義。能夠體現得這種智慧，便能成覺悟，得解脫。

般若智有別於一般所說的智慧，或世俗智（*saṃvṛti-jñāna*），而是一種勝義智，或第一義智（依世俗諦，第一義而提出）。就筆者的純粹力動現象學的系統言，純粹力動（*reine vitalität*）在主體中表現的睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*），便相應於這般若智，這睿智的直覺自我屬析而成的世諦智則相應於這世俗智。世俗智是一種在時、空的直覺形式下以其自身的範疇概念（*kategorie*）來理解現象性格的事物，把它們確立為對象（*Objekt*），對它們建立有效而普遍的智識。般若智則不涉事物的多元的、現象學性格的

（*phänomenologisch*）知識，卻是觀取一切現象共有的空、無自性性這樣的普遍性格的知識。

上面曾說，《般若經》是多部般若文獻的結集，在量來說，篇幅多得很；但其內容基本上是一貫的；以般若智觀照世間一切事物的空性、緣起性、無自性性。其重點集中在事物的空無自性的本質和般若智的運作方面。幾乎所有《般若經》都是這種內容。由於內容的清晰單純，各部般若文獻在內容上相互交集、重複的地方很多。

我在這裏謹以早期成立的《放光般若經》(西晉無羅叉漢譯)為據,闡述一下般若文獻的思想。由於每部《般若經》的行文相似,都是在每一小節中敘述空與般若智(特別是後者)的義理,缺乏系統性。因此,我依《放光般若經》來說般若思想,順序抽取其中有關的文字,逐一加以詮釋。

i) 菩薩行般若波羅蜜者,不見有菩薩,亦不見字,亦不見般若波羅蜜,悉無所見,亦不見不行者。何以故?菩薩空字,亦空空。(《大正藏》8·4下)

按“般若波羅蜜”是梵文 *prajñāpāramitā* 的音譯,是以智慧完成之意。這種智慧不同於一般所說的認識能力或世俗智 (*saṃvṛti-jñāna*)。這種世俗智涵攝康德 (I. Kant) 所說的感性 (*Sinnlichkeit*) 與知性 (*Verstand*)。這種認識能力以現象世界的事物作為指標,在時、空的形式條件下,以範疇概念去處理這些事物,把它們建立為對象(認識論意義的對象)。這種認識活動是在一種主客的關係中進行的:主是認識者,指感性與知性,客則指外界的作為現象 (*phänomen*) 的東西。至於般若智,菩薩在體現這種智慧時,眼中並沒有下列的事物的存在性:作為認識主體的菩薩、名相或概念、作為對象看的般若智,以至於他者。這表示沒有能認識的主體、被認識的對象

(*objekt*)。為甚麼會是這樣呢?因為在認識論中,主體與對象是在相互對反的關係中,而成為主客相對的二元格局 (*Dualität*)。般若智不是這種做法,它超越主客的二元相對的關係,在它眼中,一切都是空的 (*sūnya*);連“空” (*sūnyatā*) 這個概念或名相,都是空的,無自性可得。這一小段引文展示了般若波羅蜜的超越的性格。

ii) 菩薩行般若波羅蜜者,亦不念有法合與不合,等與不等。所以者何?以不見法合,亦不見法等,是為應般若波羅蜜。菩薩行般若波羅蜜者,亦不念我當疾速覺法性,亦不不速覺。何以故?法性者,無所速覺,是為合。(《大正藏》8·6下-7上)

引文首先提到有關事物與事物間的關係。在一般的世俗認識活動中,我們的所知 (*jñeya*) 之間有合或不合、等或不等的關係。但菩薩在般若智的觀照中,不見事物之間有所謂“合與不合”、“等與不等”的關係問題。這裏運用了雙邊否定的思維方式來顯示出般若智的超越性,超越世俗認識對事物的自性執著。我們知道,在一般世俗的認識中,由於以自性 (*svabhāva*)、實體 (*substance*) 來說事物的緣故,兩個物體只能有合或不合的關係,不可能有第三種關係。此中的關鍵點在於物體都被執持為具有自性,由於自性是絕對的統一體,不能被分割成部分,因此,物體間的關係,只有兩種選項:完全相同或完全相異,不可能出現有部分相同、有部分不同的情況。這種情況要預設自性是可以被分割成部分的可能性。但這種可能性是沒可能兌現的、出現的,自性依據定義是不能分割的。但在般若智的觀照下,情況便完全不同。般若智並不執取物體為具有自性,而是知了它們是緣起、無自性、空的。既然沒有自性見、自性執,那麼物體便不再有分割的問題。即是,這些物體可以多次分割。因此,由部分分割的可能性可以導致雙方物體可有完全相同、完全不同和有部分相同有部分不同的情況。引文開始說菩薩“不念有法合與不合”,便表示這個意思。⁴⁰通過註 40 的進一步剖釋,我

⁴⁰ 這裏涉及龍樹的空的哲學的一種典型的思維方式。即是,龍樹要證立諸法無

們可以看到，龍樹的中觀學的論證方式與般若文獻、般若思想的關連。

以上是說般若智對物體或事物的無執性，這無執性即是排除了在世俗認識的事物執著或法執。引文又進一步提及般若智排除世俗認識中的我執。在世俗認識中，我們總是執著自我為具有自性的東西，把它建立一個在相對關係（與事物相對）中的認識主體。而相對於自我的事物都會被視為具有自性的對象去處理。對於我們的對象能夠達成理解的，是“逮覺”；不能達成理解的，則是“不逮

自性，是空，這種觀點，他卻是先假定諸法有自性將會引致理論上、概念上的困難，而回頭反證諸法非得是無自性、是空不可。即是，若諸法是有自性，由於自性依定義是一個整體，無部分可言，也不能被分割為部分。這樣，諸法便只能有兩種關係：完全相同或完全不同，其他選項都不可能。由於自性的不可分割性，諸法的自性倘若相同，則諸法相互間便是完全相同；諸法的自性倘若不同，則諸法相互間便無關係可言，它們是完全相異。這是由於自性作為諸法的底子的自性的不可分割性所致。倘若要讓諸法在完全相同和完全不同之外，另外有有相同有相異的話，則只能放棄諸法具有自性的觀點。實際，在我們的現實環境中，諸法的確除了完全相同和完全相異之外，還有第三種關係，即是部分相同部分不同的情況。只有肯認這第三種關係，諸法的變化才是可能的。自性的設定，讓我們不能有這第三種關係，不能講諸法的變化。要消除這個困難，便非得撤銷諸法有自性這一前提不可。這樣便確認了諸法無自性、是空這一根本觀點了。筆者在京都大學留學時的指導教授梶山雄一便有這個意思，這個意思也可見於梶山與上山春平所著的《佛教的思想3：空的論理～中觀》一書之中，不過，梶山沒有突出、重視龍樹的這種論證方式：空的論證。筆者吸收了這種意思，再加上自己的苦心整合，把它突顯出來，視之為龍樹中觀學的最重要的空的論證方式。有關這方面的詳細情況，讀者可參考拙著《龍樹中論的哲學解讀》。

覺”，除這兩者之外，沒有第三種可能的選項。但引文指出，在般若智的觀照中，“亦不念我當疾逮覺法性，亦不不逮覺”。這表示，般若智的觀照超越了世俗知解層面所具有的對象的認識。即是說，般若智的觀法雖然以事物的本質或法性（*dharmatā*, *dharmatva*）為對象，但這樣的“對象”實際上不具有世俗知解的那種與主體相對待的那種對象性。在世俗的知解中，自我與對象總是被視為在主客關係中，兩者都以自性說。但在般若智的觀照中，對自我自性的執著被排除，這便成為無我。在這種情況，主客對立的關係被剝落，般若智與所謂“對象”冥合為一體，超越了自我和對象的分別。這樣，法性並不是般若智逮覺的對象，所以引文說：“法性者，無所逮覺，是為合”。這裏所說的“合”，與上面提到“亦不念有法合與不合”當中的“合”，是屬於不同層次。“合與不合”所說的是事物之間的相對性的關係，而“無所逮覺，是為合”是指般若智與法性分別超越相對關係，在絕對的層面中冥合為一的關係。

iii) 行般若波羅蜜菩薩，不見有法與法性別者，亦不見合。亦不念言：是法於法性現，亦不不現。何以故？初不見於法性現者，當知是則為合。（《大正藏》8·7上）

這般文字講述在般若智的觀照下，法(*dharma*)與法性(*dharmatā*, *dharmatva*)之間的關係。菩薩在實踐般若波羅蜜時，不見有法與法性別的，也不見合的。按“別”表示別異不同；“合”表示同一。若從自性的角度看，事物間的關係，若不是完全別異，便是完全同一。沒有第三種可能性。自性地別異表示沒有任何共同之處；自性地同一則表示完全沒有分別。但在般若智的觀照下，法與法性不是

自性地別異，亦不是自性地同一。這表示般若智突破自性的執著，而見到事物間的第三種關係。這種關係便是非別異亦非合一，而是法與法性相即不離而又不混同的關係。法性是法的性格，它不能外於法而有其本性、本質，這是“非別”。另外，法是現象，法性是本質，二者各在不同層次，這是“非合”。非別也好，非合也好，法與法性都是空無自性。

對於“亦不作念言，是法性現，亦不現”，經典作者解釋謂“初不見於法性現者，當知是則為合”。這裏進一步描述般若智現照法與法性的關係，這便是“合”。這仍是順著般若觀照法與法性的相即不離而又不混同這一脈絡說下來的。一般的依時空、範疇對法的認識，不是把法與法性混同起來認識，便是把法從法性抽離開來，孤立地認識。混同的認識是“法於法性現”，孤離的認識是對法“不現”。此中的關鍵是，法是個別的（individual）、特殊的（particular）；法性則是普遍的（universal）真理。法是法性的法，法性是法的法性，雙方有其清晰界線，不容混同，同時又有密切的關係。這便是相即不離而又不混同的關係。般若智應能對法與法性的這種關係，有恰當的理解。不作“法於法性現”，是不混同兩者；不“不現”，是不孤立法，不使它脫離法性、不現於法性來理解。卻是在與法性有密切關聯下了解法。這樣，般若智便能同時理解法的特殊與法性的普遍性，對雙方都不作自性觀。⁴¹

⁴¹ 有關對於法的特殊性與法性的普遍性作同時的把握，《放光般若經》都將之放在般若智之下來處理，並未作精細的區分。唯識學中、後期的護法（Dharmapāla）在其鉅著《成唯識論》（Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra）中說轉識成智，把智（jñāna）精細地分為成所作智（kṛtyānuṣṭhāna-jñāna）、妙觀察

智（pratyavekṣanika-jñāna, pratyavekṣaṇā-jñāna）、平等性智（samatā-jñāna）和大圓鏡智（ādarśa-jñāna）。其中，妙觀察智觀取諸法的特殊性格（particularity），平等性智觀取諸法的普遍性格（universality），亦即法性，而大圓鏡智則是這兩種智的綜合，能夠同時把得法的特殊性格與普遍性格。很明顯，《放光般若經》所說的般若智，是護法的這三種智的總合，由於《放光般若經》是早期的文獻，對智的理解較粗略，不及後期唯識學般精細，更不能想像護法這樣的思維細微的學僧會對智作出這樣的周延的解析。

實際上，中觀學承接般若思想，在智一觀念上亦有發揮，不讓唯識學專美。《大智度論》（Mahāprajñāpāramitā-śāstra，傳統以為是龍樹所撰）便認為，有關所有事物的概括性的、抽象的知識，是一切智。菩薩為了勸化眾生，而具體地了知真理的種別、層級，具體地理解作為方便（upāya）的法門與萬物，這些知識名為道種智。而圓滿的理解，即同時了解事物的平等相與差別相，就即平等即差別，即差別即平等這樣的圓融態度而了解，這則是一切種智。我們可以這樣看，一切智是聲聞、緣覺二乘行人所具有的，道種智是菩薩專擅的，一切種智則是佛的智慧。《大智度論》卷 27 謂：“佛盡知諸法總相、別相故，名為一切種智”。（《大正藏》25·259 上）按《大智度論》是解釋《小品般若經》的，它的說法應與般若經的所說有關連。大體上，就般若思想來說，當時流行的一切智，那是觀空、無自性性的智慧，是觀普遍性的智慧。但一切智是否能觀作為假名的東西，或事物的具體的、特殊的面相呢？當時未有統一的看法或共識。但不排除觀取特殊性的智慧已成為一個頗為熱門的問題了。這個問題要到天台宗智顛大師，才得到徹底的解決。智顛就空、假名與中道的觀法來說三智：空是一切智所照見的空如理，這是普遍面；假是道種智所處理的世間種種法的特殊性，這是具體面；中是一切種智所照的真妄相融境界，這是具體而又普遍面，是至圓至實的智慧表現。《摩訶止觀》卷 5 說：“若因緣所生一切法者，即方便隨情道種權智；若一切法一法，我說即是空，即隨智一切智；若非一非一切，亦名中道義者，即非權非實一切種智”。（《大正藏》46·55 中）這是借龍樹《中論》的三諦偈來處理三智的問題，智顛認

iv) 菩薩行般若波羅蜜，以發等意。於一切人發等意，已便得一切諸法等。已得諸法等，便能等意於一切法。（《大正藏》8·10上）

這裏說的“意”，指意義內容而言。它可有兩方面的涵義：認識論的涵義與價值論的涵義。從認識論上說，般若智照見一切人，以至一切法，所認識的是一切法的平等性，這是從一切法無自性、空的共同本質本性說的。倘若從現象的角度看事物，則各樣事物只有各自的特殊性，各自有它自身的關係網絡，沒有任何共通之處，這樣便無法說平等性。⁴²而般若智照見一切法的無自性、空的本質，

為，智慧需到具體而普遍面，才是最殊勝義，才最完極，最為圓融無礙（具體性與普遍性同時把得）。

日本學者川崎信定寫了一本專論一切智問題的書：《一切智思想の研究》（東京：春秋社，1992），是這有關方面的研究的專書，但所論只及於印度佛學，不涉中國佛學。

⁴² 這裏有一點要注意：特殊性是就現象說的。現象本身的經驗性格，都可各自不同，因而現象可各自有其特殊性。從自性言，各種事物只有完全相同及完全不同兩種關係。因就定義言，自性不是緣起法、生滅法，而是一個絕對的整一體，不能分割成部分；它沒有時間、空間性，又不在因果的關係網絡中，以自性為其本質的事物，便是這種性格。即是，它們只能是完全相同，或完全相異，不可能有第三種關係，亦即是部分相同部分相異的情況。這第三種情況是要以事物可以分割成部分為前提的。依於這前提，各種事物可以有無窮無盡的分割方式，因而事物可以有無數部分相同部分相異的情況。這便使事物相互間千差萬異，而各有其特殊性。這種不能分割成部分與可分割成部份的特性，對判別自性與現象的分野，非常重要。現代學者中，就淺見所及，能注意及這點的，除筆者外，只有日本的梶山雄一。關於筆者的詮釋，可參考拙文〈龍樹的空之論證〉（拙著《印度佛學研究》，台北：台灣學生書局，

這種本質共通於一切法，由此可說平等性。所以般若智所達到的認識：意，是“等意”。

由平等性的認識這樣的認識論涵義，可引伸至價值論的涵義來。由於這種認識是著眼於事物的共同性上，基於這種共同性，我們不會由此而生起對事物的估值上的、價值上的不同取向，不會以甚麼是好的，甚麼是不好的。現象可以講價值，定貴賤；但說到本質，特別是空緣起的性格，則一切都是如，一切無差別，這是從般若智的眼光看。這便是“等意”的第二面的涵義。

v) 行般若波羅蜜菩薩摩訶薩，不於有為性中現般若波羅蜜，亦不見菩薩，亦不見菩薩字，亦復不於無為性中見。所以者何？須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，於諸法無想念故。（《大正藏》8·11下）

菩薩在般若智的觀照中，不於有為性（saṃskṛtatā, saṃskṛtatva）中見般若波羅蜜，亦不見自家的身相，不見“菩薩”這個概念，不於無為性（asaṃskṛtatā, asaṃskṛtatva）中見般若波羅蜜。此中所指涉及的東西，如有為性、無為性、菩薩自我、“菩薩”概念，在菩薩的智照之中，都不作為嚴格義的對象（Objekt）而顯現，不是所知的對象。原因是般若波羅蜜對於這些東西都不執取它們的對象性，不在想念（saṃjñā-smṛti）之中視它們為能所的相對待關係中的所、對象。“想念”是關鍵性字眼，所謂“取象為相”，即是，不攝取

1995，pp.107-139）及拙著《龍樹中論的哲學解讀》，後者曾在多處論及這一點。梶山的詮釋，則見於他與上山春平合著的《佛教の思想3：空の論理～中觀》一書中。筆者的解脫，還較梶山的解說為詳盡。以上註40也提及相近的事項，可複看。

對象的形貌，視之為具有獨立自在性的東西。但無想念並不單純地是沒有知的活動，不是無知（這知不同於僧肇《肇論》的〈般若無知論〉中所說的不活動的、死寂的知），卻是不斷地發出它的知的作用，認識到事物的假名性、空性、緣起性。⁴³般若波羅蜜多的這種般若的知，其實是一種超越的智慧。經文說：

菩薩行般若波羅蜜，為已盡超越諸法之相。超越已，亦不見，亦不斷。
（《大正藏》8·11下）

所謂超越 (transzendental)，表示對諸法的對象相的克服。從義理上言，超越、克服了諸法表面的與主體相對待的客體、現象性，便能滲透到事物的內裏的本質 (Wesen)，猶康德 (I. Kant) 所說的“物自身” (Dinge an sich)。這種滲透，表示主體與客體的本質相吻合，相結合在一起，而再無主體與客體所成的二元關係 (Dualität)。此中再無能知與所知的隔閡、分別。

引文中的“亦不見”在另一版本作“亦不著”。⁴⁴著和斷都是對諸法的相或對象相（對自我亦可起對象相，而視之為現象義的自我，或經驗的自我 empirical self）來說。對諸法起執，以為是實在的，因而為諸法所繫縛，這是著於相。同樣是對諸法起執，視之為虛無，不能理解它們的緣起性格，因而要斷絕和諸法的關係，這是斷相。前者是一般凡夫對諸法的態度，後者則是小乘 (Hinayāna)

⁴³ 關於知與無知，參看拙文〈從睿智的直覺看僧肇的般若智思想與對印度佛學的般若智的創造性詮釋〉，拙著《純粹力動現象學》，台北：台灣商務印書館，2005，pp.685-752。

⁴⁴ 《大正藏》8·11註12。

行人的態度。兩者都有執著，不能對諸法作如理的處理。般若智超越諸法的對象，並能一一操控它們，對它們不斷不捨，也不住著於其中。這種不捨不著，正是般若波羅蜜多的不捨不著的妙用。

vi) 菩薩摩訶薩以薩云若意，不入於諸法而觀諸法之性，而無所倚；亦復教他人，令不入於諸法而觀諸法之性，而無所倚。是為菩薩摩訶薩般若波羅蜜，是為菩薩摩訶薩摩訶衍。（《大正藏》8·22下—23上）

薩云若亦有作薩婆若，都是一切智 (sarva-jñā, sarvajñatā) 的音譯，這是般若智的主要功能，能照見諸法的共通性、普遍性，亦即是空性 (śūnyatā)。菩薩能以一切智，不入於諸法而觀諸法之性。即是說，不住著於各各事物的對象相，便能觀取諸法之性，亦即是空性，而無所偏倚，不對諸法起分別心，有不同的對待。唯有不著於各各事物的對象相，才能觀照事物的如如的空的空的本性。這便是般若波羅蜜或般若智的功能。“摩訶衍”是 Mahāyāna 的音譯，大乘之意。大乘以普渡眾生為終極目標，要達致這個目標，便需要般若波羅蜜多，一切智。⁴⁵

vii) 舍利弗問須菩提：菩薩摩訶薩，何以故，行般若波羅蜜，亦不見般若波羅蜜？須菩提報言：以般若波羅蜜狀貌本實不可得見故。何以故？所有者無所有故。是故行般若波羅蜜無所見。所以者何？菩薩悉知諸法所有，無所有。（《大正藏》8·16上）

⁴⁵ 這樣說大乘，是偏重它的認識論的觀諸法空的一面。但大乘還有剛才說過的普渡眾生的意涵，這即是對象生的救贖 (soteriology)。這樣，大乘目標的實現，不單是認識、觀解的事，同時也是行動、拯救的事。

這般文字說得煞是精采。它並不說般若波羅蜜（多）到底有些甚麼東西，卻說它是一無所有；而這一無所有正是它的所有。這是一種弔詭性的文字，出自一種弔詭性格的智慧，這便是般若波羅蜜這種智慧。引文說般若波羅蜜的狀貌不可得見，又說這關連著“所有者無所有”。就認識論言，說某事物的相貌不可得見，即是說它沒有對象相，不成為一認識對象。此中的認識，是指一種建立在主客相對峙的關係中的認識。般若波羅蜜狀貌本實“不可得見”表示般若智並不落入相對待的關係之中，它無寧是一絕對的主體性。“不可得見”是遮詮語，並不表示一無所有，而是有所有的，而有所有的“所有”，便是“無所有”。這“無所有”又是一遮詮性格的表述式，當然不是指虛無意義的一無所有、一無所是。“一無所有”或“無所有”是指絕對的般若波羅蜜的虛空狀態。能虛空，才能容物。至於說“行般若波羅蜜無所見”，則指般若波羅蜜這種智慧在作用（行）中，並無一嚴格意義的對象（在感性的形式如時、空之中被知性的範疇概念所範鑄而成的對象）可見。這種智慧並不取著對象，故無所見於對象，也無所得於對象；在它的眼中，根本無對象可言。它只對當前的現象（Phänomen）或雜多（Mannifaltigen）如如地觀取其緣起性、無自性性、空性。它是一個觀照的主體，不是一個存有論的主體，更不是一宇宙論的主體。至於說“諸法所有，無所有”則表示諸法作為緣起法、生滅法，並不是完全虛無

（Nichts），而是有其現象性、緣起性，這是它們的“所有”，但這些東西都沒有自性（svabhāva）、實體（substance），或獨立自在性，這便是它們的“無所有”。

viii) 須菩提白佛言：菩薩行般若波羅蜜時作是觀：是時亦不見色，

亦不入色，亦不生色，亦不住色，亦不言是色。（《大藏經》8·35中）

這是說以般若波羅蜜的智慧去看一般的事物、物體、色（rūpa）。“不見色”表示所觀照的物體沒有對象相。般若智的觀照並不是一種在主、客相對待的關係中進行的認識活動，物體不成為一被知的對象，因此，在觀照中不見色。“不入色”即是不理解作為物體的色。“不生色”意指不建立對象、認識論意義的對象。“不住色”表示不為事物、物體所囿而住著於物體之中。這些說法都表示不以一般熟悉的方式來了解物體，而以般若智的遮詮方式，在否定自性（物體的自性）的脈絡下了解物體。所識取的，是物體的物自身。至於“不言是色”則有總結的意味，表示不以物體作為實際的、真實的存在。一般人以為它們有實在性，是把它們置定於一能所、主客的關係網絡中來認識的結果；這樣，主體執持對象、物體，以為它們是真實的存在。但在般若波羅蜜的觀照下，一切都被視為空無自性，無對象相可言。

ix) 菩薩行般若波羅蜜，作是觀，使法法相續，法法相得，皆使具足。菩薩於念亦無吾我，若作異念，不應道念。拘翼，以不等念意，於道亦不可見，亦不可得。道無意念，意亦不可得，亦不可見。拘翼，菩薩行般若波羅蜜，當作是觀，於諸法無所得。（《大正藏》8·38中～下）

此中，“法法相續”、“法法相得”和“具足”，都表示在般若波羅蜜的觀照下，諸法所呈現的狀態。法法相續表示事物之間相互連貫，每一事物都不能完全離開其他事物而獨自存在。就自性的立場言，事物都是獨立自在的，都是以自性為其存在基礎的。法法相續展示它們並無自性。在般若智的觀照中，事物都呈現為無自性

的狀態，這正是空的境界。在這境界中，法與法之間除了是相續的關係之外，還是“相得”，而且諸法都是“具足”。“法法相得”表示每一事物都包含其他一切事物，同時亦為其他一切事物所包含。這即是每一法都具足一切法。而諸法“具足”，則表示每一事物都具有自身的完整性，每一事物並不由於它與其他事物相互包含而失去自身的完整性。每一事物仍然是它自身。

對於這種法法相續、法法相得，以及諸法各自具足的狀態，京都哲學家西谷啟治有很相似的說法。在他的空的存有論中，他把這種狀態或關係稱為回互相入。在空或絕對無的場所中，事物與事物之間的關係，是相互涉入，亦是相互包含，像佛教華嚴宗所說的相攝相入的關係那樣。在這種關係中，事物都不以實體（substance）的姿態而呈現，而是各各以一種虛空的、虛無的狀態相互碰觸，相互摩盪，而成一相攝相入的關係。⁴⁶這是一種以非實體主義的立場而構築成的存有論。一切事物都不是實體，無寧是一種機體

（organism）。倘若事物是實體，則各種事物都是獨立自在的，像萊布尼茲（G. W. von Leibniz）所說的單子（Monad）那樣，都沒有一出口，單子與單子間不能直接溝通。這種相攝相入的關係，把種種事物從實體的、自性的層面提升上來，成為具有理想義、價值義的現象的世界。

引文繼續說：“菩薩於念亦無吾我，若作異念，不應道念。”這是指出在般若智的觀照中的主體方面的狀態。在這種觀照中，主體與客體已融和而為一，沒有吾我的意識，也不視客體的事物為對

⁴⁶ 有關西谷啟治的這種說法，參看拙文〈西谷啟治的空的存有論〉，拙著《京都學派哲學七講》，台北：文津出版社，1998，pp.140-143。

象而加以構架起來。在一般認識之中，認識主體認識客體事物，它同時可以意識及自己與客體事物所構成的二元相對待的格局，同時對自己作為一個活動主體有所自覺。但在般若智的觀照中，這些情況都不會出現。倘若有主、客區分的意識，即“異念”，便與般若智的觀照不相應，因為般若智是不會在主、客二分的關係中觀照事物的。

在般若智的觀照中，“不等念意”亦不可見，不可得。不等念意指一種在多元事物呈現的脈絡下所進行的認識，在其中，事物各顯其自身的經驗的性格、性質上的與別不同之點，例如大、小、方、圓、虧、盈等差別。這種念意的差別性、不等性只能在經驗性認知中可能；在般若智的觀照中，這些差別、不等性只能在經驗性認知中可能；在般若的觀照中，這些差別、不等都不能成立，因為在般若的智照中，所觀照的全是一切事物的平等性格，這即是緣起、無自性、空。一切事物（現象事物）對於般若智來說，都是平等無差別的。

引文繼續說：“道無意念，意亦不可得，亦不可見。”意在認識活動中，有思考、概念化的功能。在般若智的觀照中，沒有概念性思維，“道”就是般若智的觀照。“道無意念”表示在般若智的觀照中，沒有概念思考的作用，因為這些作用只在相對性的認識活動中才會出現。在般若智的觀照中，於法無所得，這表示不把諸法當作對象來處理。因為有所得是得到對象，在這樣的觀照活動中，並無對象，故為無所得。

按這整段文字對般若智的觀照有很全面的描述。首先是所觀照的諸法的狀態，即法法相續，法法相得，以及一切法各自具足。跟

著是否定一般的相對性認識的特徵，包括主體意識，主體、客體的區分，認識對象的差別性，以及概念思考的作用。這些特徵被否定後，即顯出任運自在、不著不捨地作用的超越一切相對性的般若智現照的主體。

x) 我所說者常不見一字，教亦無聽者。何以故？般若波羅蜜者，非文字，亦無聽聞。何以故？諸天子、諸如來無所著，等正覺，道亦無文字。（《大正藏》8·39下）

說般若波羅蜜者，沒有說一字，亦沒有聽者。原因是般若波羅蜜不是文字，亦不是一般的所聽所聞的東西。本經雖然說了很多有關般若智的事，例如般若智是甚麼，般若智所觀的是甚麼，等等。但這裏強調一點，值得注意，這便是經主所說的沒有一字。這句話表面看有矛盾，因為若要“說”，就必定有“字”；沒有一字就沒有所說。“我所說者常不見一字”是不通的。疏通之道，是要從功用、方便來考慮。經主或菩薩說般若，要運用語言、概念，作概念性的思考，目的是要化渡眾生，而用的是一種權宜性格的方便法門（upāya）。這裏指出，菩薩所說的沒有一個字，表示般若智本身並不就等同於這些語言文字，所以我們不應執取這些語言文字來了解般若智，而必須要能克服、超越這些語言文字造成的障礙，才能說對於般若智的理解。有一點特別要注意的：般若智（prajñā）不是拿來說的，而是拿來證現的、實行的。另外，“教亦無聽者”，這是在菩薩的觀點來說，並不是說沒有眾生在聆聽，不是說沒有眾生得到渡化。就菩薩自己的立場來說，在解說般若智時，並沒有想到自己正在教導眾生，讓他們都能明瞭佛法，最後得到啟發、覺悟。因

為倘若若有這種想法，就會不自覺地執持著自己的教導、啟示，而生傲慢心理，這樣便會由菩薩的階段沉淪、下降，而不再是菩薩了。

引文最後說，“諸如來無所著、等正覺，道亦無文字。”按“無所著”就是不著於任何事物，包括語言文字。不著文字才能等正覺，能體證平等、真實的真理。這種體證便是以般若智來觀照。這裏有一點要提出來，澄清一下。在《放光般若經》這一小段文字中，先後提到“不見一字”、“非文字”，一氣貫下，好像不斷增強對文字的拒斥，認為文字對於覺悟、解脫的宗教目標的達致，不只沒有積極幫助，反而會影響對宗教目標的追求。我想經主未至於有這個程度。他的這種提法，目的是勸誡眾生不要執著於文字，為文字所繫縛，致忘記了或減弱了覺悟求道的本意。文字是中性的，可說是一種工具，它不一定對於覺悟求道帶來負面的影響。我想關鍵之點在於我們如何處理文字這種工具，這才是重要的。文字記載著昔賢行道的經驗、明訓，這對於後來者來說，倘若能善於吸收其意涵，肯定是有用的。既然是有用的工具，何必一定要棄置它呢？我想正確的態度是應善巧地吸收文字的內涵，如其為工具而應用它，則它肯定地會有助於我們實現宗教理想。但文字不是一切，它只能告訴我們有關古賢的經驗、心得，我們還是要以實行為主軸，在實行中參考記載於文字中的先人的教訓，這才是對待文字的正确態度。對於文字中所記載的內容，我們要活學活用；不要執著於文字，以之為萬靈丹藥，便無問題。

我們不妨參考一下《壇經》所載慧能所說的對於文字應有的恰當態度。文字是載於經典、論典中的，慧能在《壇經》便時常提及或引用佛經，此中包括《金剛經》、《大般涅槃經》、《維摩經》、《楞

伽經》、《法華經》、《菩薩戒經》等，這些都是重要的大乘經典其中的文字的所涵，對於後學在實踐上肯定是大有助益的。

實際上，整部《壇經》有很多處提到般若波羅蜜多，可見它與般若思想的淵源，非常深厚。慧能自己曾明確地說過：

吾傳佛心印，安敢違於佛經？⁴⁷

又說：

經有何過，空障汝念？只為迷悟在人，損益由己。⁴⁸

慧能對經典的態度，非常清楚：佛經自身絕不會構成我們在思想方面的障礙。我們或迷或悟，都是自己負責。這裏似隱含一個意思：慧能固不排斥經典、文字，亦不鼓勵人過分倚賴經典、文字，卻要人努力修行，以自家的力量進於佛道。至文字，那是記錄祖師大德或佛祖的求道經驗，慧能從未排斥，亦未過分強調，我們若能善巧地理解、參考便可。⁴⁹

⁴⁷ 《大正藏》48·359上。

⁴⁸ 《大正藏》48·355下。

⁴⁹ 以上是有關般若思想的闡述。以下提供一些這方面的參考文獻：E. Conze, Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra and The Heart Sutra. London: George Allen and Unwin, 1980.

按：這主要參考書中所附的《心經》的梵文本子。

Th. Stcherbatsky and E. Obermiller, eds.

Abhisamayālamkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra. Tib. Śes-rab-kyi-pha-rol-tu phyin-pahi man-nag-gi bstan-bcos. “mñon-par rtog-pahi rgyan” shes-bya-ba.

Bibliotheca Buddhica XXIII, Leningrad, 1929。

荻原雲來校訂, Abhisamayālamkāralokā Prajñāpāramitā-vyākhyā. 東洋文庫, 1932。

吳汝鈞著《金剛經哲學的通俗詮釋》，台北：台灣商務印書館，1996。

釋如石著《現觀莊嚴論一滴》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2002。

平川彰、梶山雄一、高崎直道編集《講座大乘佛教2：般若思想》，東京：春秋社，1990。

梶山雄一著《般若經》，東京：中公新書，1976。

梶山雄一、丹治昭義譯《大乘佛典3：八千頌般若經》，東京：中央公論社，1975。

山口益著《般若思想史》，京都：法藏館，1966。

西谷啟治著《般若と理性》，王城康四郎編《佛教の比較思想論的研究》，東京：東京大學出版會，1980，pp.237-299。

真野龍海著《現觀莊嚴論の研究》東京：山喜房佛書林，1980。

谷口富士夫著《現觀體驗の研究》東京：山喜房佛書林，2002。

平川彰著《初期大乘佛の研究》東京：春秋社，2000。

Donald S. Lopez, Jr, The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries. Delhi: Sri Satguru Publications, 1990

E. Conze, The Large Sutra on Perfect Wisdom. With the Division of the Abhisamayālaṅkāra. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979。

Lewis Lancaster, ed., Prajñāpāramitā and Related Systems. Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1977。

E. Obermiller, The Doctrine of Prajñāpāramitā as exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreya, Leningrad, 1932。

Saigusa Mitsuyoshi, Studium zum Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) Śāstra. Tokyo: Hokuseido Verlag, 1969。

Étienne Lamotte, Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna

(Mahāprajñāpāramitāśāstra) Tome I-V, Louvain: Louvain-la-Neuve, 1949-1980。

四、總的評論

上面我用了不少篇幅探討般若思想與中觀學的義理，探討的範圍仍只限於早期階段。下面可能有其他機會作進一步探究，也會延伸到中、後期的發展，特別是中觀學為然。這兩個學派的思想非常近似；它們最大的、最明顯的特徵，是對空（śūnyatā）一觀念的闡述與發揮，有最強的非實體主義（non-substantialism）的思維傾向。⁵⁰但這兩系思想亦不是完全相同。以下我要把兩者合起來，作一總的評論與反思。首先，兩者最大的共同點，是在思想上以空為中心觀念，這沒有問題；而在實踐空這一終極真理的方法上，有一貫的關連，這即是天台宗智顛所提的“體法空”或“體空觀”。即是，雙方都強調空的真理即此即內在於現象或諸法之中，我們要體證這終極的空，必須即在現象方面作工夫；離開現象世界，便無處可證得空。智顛判雙方屬於通教，以空為真理，而以體法為入真理之門，確是的論。他以“體”來說這工夫的方法，而與以“析”來說小乘或二乘的工夫方法，的確有畫龍點睛的效果，真是再恰當不過。關於“體”，我在上面已說了不少，在這裏也就不擬多贅。我要補充的，是在佛教中，說到體證真理的方法，一直有漸頓二途。這在禪宗來說，特別顯明。這兩個字眼其實也可以被用來為小乘教即說一

⁵⁰ 宮本正尊認為，原始佛教經典最注目的，是如實知見（yathābhūtam nāṇa-dassanam）。大乘的諸法實相亦展示對法的即此即是空的知見。（宮本正尊著〈佛教の真實、中道と涅槃〉，宮本正尊編《佛教の根本真理》，東京：三省堂，1974，p.17）宮本的說法太泛，倘若把它從大乘佛教的範圍收窄，只限於作為空宗的般若思想與中觀學，便很好了。至於作為有宗的唯識學，則其思路比較曲折，不是馬上便可這樣說。

切有部與般若思想與中觀學在實踐方法上定位：有部要重析離存在，到了最後才得到空、無自性的結論，這是漸的方式。般若思想與中觀學則不用析離存在，卻是即就存在的現前狀態便能判斷它們的本質為空、無自性。這是頓然的、頓的方法。《心經》所說的“色即是空”和龍樹《中論》所說的“眾因緣生法，我說即是空”，此中的“即”字眼，便很有“體法”的“體”的意味。印度佛學的這種思維方式，傳到中國佛學，為一些高僧大德所繼承。如僧肇的《肇論》便有“非離真而立處，立處即真也”的說法。⁵¹臨濟也曾訓示徒眾“爾且隨處作主，立處皆真”⁵²南泉普願的名句“平常心是道”，傳達的也是同一的意涵。這種真俗和合的思想，表示真理與我們生於斯長於斯的世界有密切的關係，也間接地顯示空宗（包括般若思想與中觀學）對於世間的關懷。世間即此即是真理的所在，要體現真理，便不能遠離世間，甚至要普渡眾生，也不能遠離世間。在這種思維脈絡下，對世間的關懷的態度，真是呼之欲出。

第二，說到對世間的關係，不能不談動感的問題。嚴格來說，般若思想與中觀學所涉及的作為真理的空基本上是一種沒有自性、實體的諸法的如如狀態（Zustand），沒有創生的大用。而般若智所照見的萬物，雖是“法法相續，法法相得，皆使具足”，如《放光般若經》所說，但不是存有論義，更無宇宙論可言，卻是展示修習般若智所能達致的對於諸法、種種存在有如如觀法而已，或者說，這是諸法在般若智照之下所呈現的現象學意義的境界，是一種工夫

⁵¹ 僧肇著〈不真空論〉，《肇論》，原語出自塚本善隆編《肇論研究》，京都：法藏館，1972，p.22。

⁵² 《臨濟錄》，《大正藏》48·498上。

論的境界，也是一工夫論的觀念。離開了工夫，這種境界便不能說。這便引入中道（madhyamā pratipad）的問題。般若思想有中道的想法，那是在它的雙邊否定的思維方式中見到的，如說般若智不見事物“合與不合”、“等與不等”、“不著不斷”（上面所引的《放光般若經》）的說法，中觀學亦視這種雙邊否定為展示中道的雙遮的、超越（超越有與空、有與無）的思維形態。但中道在這種思維脈絡下，仍是虛弱的，不足以擔負普渡眾生的志業。天台宗智顛便曾批評屬於二諦（真俗二諦）思維的通教（包括般若思想與中觀學）所說的中道缺乏體性的意涵，所謂“二諦無中道體”。⁵³此中說的體性，並不是形而上學的實體的意味，而是具有質體性內涵，有力動於其中之意。另外，智顛又批評通教所說的中道為“中無功用，不備諸法”。⁵⁴這是說，這樣的中道，只是空的異名（我在上面曾明言中觀學的中道是空義的補充，不能獨立於空而為中道真理、中諦）；空是狀態，中道也不能不有狀態的意味，或傾向，不具足夠的力動以教化眾生。同時，這種中道與世間萬物萬法有一隔離，對萬物萬法有一超離的關係，不能擁抱它們，這樣便更不能說轉化、普渡眾生了。

此中最大的困難，其實是般若思想與中觀學都不講佛性、如來藏心。按般若或般若智是一種智慧，照見世間一切法都是沒有自性因而是空的智慧。這是一心靈能力、心靈作用，這作用需得有一個來源才成。⁵⁵佛性（Buddhata, Buddhava）便是這個來源。由佛性這

⁵³ 智顛著《維摩經略疏》卷10，《大正藏》38•702下。

⁵⁴ 智顛著《法華玄義》卷2，《大正藏》33•705下。

⁵⁵ 在上面闡述《放光般若經》的思想時，提到菩薩在實踐般若智時，“不生

種具有體性義的東西發出來的智慧才是有力的智慧，才有對眾生轉迷成覺的功能。《中論》不單不講佛性，也不建立一種有正面義、積極義的主體性（Subjektivität）。般若思想則較為好些，它講般若智，可說是一種主體性，但畢竟太弱，對世間的影響終是有限。佛性為甚麼能有較強的動感、力量呢？因為它是從心來說的，智顛便取即心言性的導向，以真心來說佛性，因而有“佛性真心”的複合語詞。他又說：

若觀心即是佛性，圓修八正道，即寫中道之經。明一切法悉出心中，心即大乘，心即佛性。⁵⁶

在另一場合，智顛又以自性真心等同於佛性。⁵⁷在天台智顛的哲學中，佛性有其極為殊特的意義，他甚至以有無說佛性、有無佛性的觀念來判釋各派。他說：

大小通有十二部，但有佛性、無佛性之異耳。⁵⁸

佛教經律論三藏十二部，依智顛，可先就有無對佛性的意識而加以判釋。同時，心靈最具動感，佛性既等同於心或真心，則佛性亦是充滿動感的。只有佛性才能具有充分的動感、力量去教化眾生，般

色”。（《大正藏》8•35中）這點很重要。不生色一問題，倘若以現代的詞彙來說，是不能構架、建立存在世界（色）的意思。般若智沒有這種能力，這要唯識學（Vijñāna-vāda）建立起來，才能說。

⁵⁶ 智顛著《摩訶止觀》卷3，《大正藏》46•31下。

⁵⁷ 智顛著《維摩經文疏》卷7，《續藏經》27•951上。

⁵⁸ 《法華玄義》卷10，《大正藏》33•803下。

若思想與中觀學既然不強調佛性觀念，則其宗教功能便難以說起。它們即使講中道，但不是從心說，從佛性說，其動感總是有限。⁵⁹

第三，動感與對世間的關心與理解是縱軸問題。現在我們看橫軸的自我的設準問題。關於這種軸的分別與交集，我想可以這樣說，縱軸是判釋諸派義理的基準，主要是指動感與對世間的關心與理解，這是使宗教能成為真正的宗教，真能解決眾生的精神上的、心靈上的問題的基本設準，或基準。這可以說是主軸。橫軸則主要是看宗教如何在自我方面建立它自身的設準，如何表達顯其自我形態或導向，最後抉擇自己的宗教方向。在這裏，我想我們大致上可以作這樣的理解：縱軸是宗教的奠基；它決定宗教自身的可能性，即是，它能否成為一種讓人能安身立命、最後解決生命問題的宗教。在這種理解脈絡下，動感的強弱，可以起關鍵性的作用。一個理想的宗教，或宗教的存在的可能性，必須正視動感的問題。宗教不是藝術，它必須注意實際上影響人的終極關心的問題。能影響與不能影響，要從動感來說；宗教是否具有對世間的適切性，其中一個重要之點要看它是否具有動感、力量來推動。至於橫軸的自我設準，則涉及宗教自身要如何為自己的精神方向定位，較淺易地說，是要成為一種甚麼樣的宗教的問題。在這裏，我無意從價值方面評論縱

⁵⁹ 智顛以中道等同於佛性，因而提“中道佛性”一複合觀念。在這種提法下，中道等同於佛性，佛性又是心靈義，心靈最具動感，因此，佛性亦具很濃烈的動感。以這種強勁的動感才能完成普渡眾生的悲願。若不以心來說中道，不把中道與佛性連起來，則中道仍只能是一種表述事物的超越二邊（如有無、生死、罪福）的真確狀態而已，真理而已。這樣的真理，是超離的，只能對世間提供一些價值義的準則，不能具體地讓它轉化，捨染求淨。

軸與橫軸，因為它們各屬於不同的問題，不同的向度。我只想說，橫軸比較容易理解，但也不容易到哪裏去。

般若思想和中觀學應被視為對應於本質明覺我這一設準，起碼般若智是這樣。但這也不容易說清楚。我想我們可先從體法和析法這兩種實踐方法看。析法是一種很原始的、素樸的做法，談不上甚麼智慧。體法則不同，它表現一種直接而又深邃的洞識，能夠穿越事物的表層，滲透到它的本質方面去，確認它的根本的性格。本質是決定它之為如此的那種性格，明覺則是一種直覺（Anschauung）。本質明覺是對事物的本性（Wesen）、本根的直接的把捉，沒有任何概念性思維在其中。在佛教來說，這直接的把捉是頓然體證到有為法、生滅法的空性（śūnyatā）。直覺之即是明覺之，把關係物的根本性格來一個徹底的認證。《放光般若經》所說的般若波羅蜜多的“不逮覺法性”（不以概念思來看事物、對象）、在“想念”（saṃjñā-smṛti）中不取對象相，不執取對象的自性，和“法法相續，法法相得，皆使具足”，都是這樣的徹底的認證的處理方式。

另外，本質明覺是一種工夫論的語詞，倘若作為自我設準的明覺主體或般若智是一種清淨無染的心靈能力，能直下地、直接地體證得對象的本性，而不經過任何彎曲的思維（特別是辯證的思維），則這明覺主體是一分解形態的超越的主體，能對終極真理進行直接的體會。但般若智並不完全是這樣。它具有認悟對象的本性的明覺能力，是沒有問題的。但它的這種能力在運用上需經過一些曲折，這可被視為辯證的歷程，或對迷執與覺悟所成的背反（Antinomie）的突破。我們可以舉些例子看看。上面曾提及《金剛經》中的一些弔詭的思考，如“身相即非身相”、“佛法即非佛法”、“般若波

羅蜜即非般若波羅蜜”，等，都展示這種即非的弔詭思考。⁶⁰另外，般若智也需突破正面與負面的背反、矛盾，如生與死、善與惡之類，才能展現體證本質的明覺能力。但不管怎樣，般若智的能力只能限制於對事物的照察、觀照的活動，不能改變事物，或從無到有地生起事物。這種從無到有的生起活動，只能透過唯識學所說的詐現（*pratibhāsa*）或筆者所提的純粹力動（*reine Vitalität*）或睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）的凝聚、下墮、分化而詐現事物（具體的、立體的事物）。這便是存有論以至宇宙論的問題了。般若思想與中觀學對存有論、宇宙論的問題都沒有興趣與措意。

第四，對對象性的拆解，是轉迷成覺的關鍵。這若順著佛教的詞彙來說，便是去執。宇宙間的一切事物，包括過去的、現前的、未來的；以至抽象的、具體的；與普遍的、特殊的，更兼及於染污的、清淨的；再有是直覺的、思維的，等等，都可能成為我們執著的對象。對於對象的認識，態度，或迷或覺，是一心的事，與對象本身沒有關係。凡是迷執，都是虛妄；凡是明覺，都是真實。端在看你的自心如何轉，如何活動。心在迷時，一切是迷，如《金剛經》所說“若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。”⁶¹菩薩是具有極高修行境界的眾生，但若迷若覺，沒有保證，一念下隨，便入虛妄。心在覺時，煩惱可成菩提，生死可成涅槃。⁶²慧能也有類

⁶⁰ 上面闡述般若思想時所舉出的《放光般若經》的所有者為無所有這種思路，自然也是弔詭性格的。

⁶¹ 《大正藏》8·749上。

⁶² 這是天台智顛在其《法華玄義》的說法。此中義蘊，遍佈全書。

似說法：心迷法華轉，心悟轉法華。⁶³迷悟只是一線之隔而已。在這一點上，《金剛經》說得非常好：

一切有為法，如夢幻泡影，
如露亦如電，應作如是觀。⁶⁴

這首偈頌所要傳達的訊息，不外乎“空”（*śūnyatā*）。順著它的偈意，當我們面對整個現實世界，表面是一片璀璨，但都是有為法（*saṃskṛta-dharma*），都是如幻如化的，變化無常，像夢、幻、泡、影、露、電般，虛而不實，都不足以作為我們的生命心靈的歸依之所。既無歸依之所，我們當下便安住於無歸依之所中，這便是住於無住，住於無中、空中。這樣說，弔詭又來了。

在這裏，我想可以這樣說，在我們求道的途程中，不單不應執取物質事物為對象，不應執兩概念為對象，不應執取宗教理想如天堂、涅槃、淨土，更不應執取真理如空、真如為對象。最後，不應執取終極原理自身為對象，不管你說它為神、天道、良知、絕對無、絕對有以至純粹力動或其他。你只能住無所住而已。

第五，這也是最後一點。般若思想與中觀學同於空宗，這是很多人都知道的。而且，雙方都講緣起、空、假名與中道。不過，他們的講法在方式上並不是一樣的。般若思想較多宣示自身的空的立場，中觀學則重於闡揚空的論證。大抵在般若經群出現的年代，佛教特別是大乘佛教要樹立佛陀所倡導的無我、空的立場，因而般若文獻多說這兩點，而且多以正面的、肯定的方式立說，這從《大品般若經》可以見到。而《大智度論》是解讀這《大品般若經》的，

⁶³ 這是《壇經》的話語。

⁶⁴ 《大正藏》8·752中。

因而說法也傾向於肯定溫和。到了中觀學立教，特別是龍樹寫《中論》(Madhyamakakārikā)前後時段，由於外教如正理派(Naiyāyika)、勝論派(Vaiśeṣika)、數論派(Sāṃkhya)和佛教內部的以說一切有部(Sarvāsti-vāda)為代表的阿毗達磨(Abhidharma)思想宣揚實在論、實體主義，以區別的方式來確立存在世界，龍樹為了要破斥這種哲學導向，闡揚空的非實體主義立場，因此著力於論證、理論建構方面工作：先破斥邪說，以證立正法。故中觀學的文獻，如《中論》和龍樹的《迴諍論》(Vigrahavyāvartanī)、提婆(Āryadeva)的《百論》(Śataśāstra)和《四百論》(Catuh-śāstra)，理論性與邏輯性都很強。特別是龍樹在《中論》所揭示的空的論證，其思維進路是先破後立的。在這方面，有兩點可說。第一點，龍樹要證立 A 命題，取反證法；即是，另設定非 A 命題，然後證驗這非 A 命題悖於常理，不能成立。非 A 不能成立，邏輯上便確立 A 命題了。⁶⁵另外一點是善巧地運用四句(catuṣkoṭi)和四句否定法，一方面提出肯定、否定、綜合和超越的辯證方法，另一方面又把四句都歸到語言的運用方面，然後對四句作總的否定，以展示語言在表顯真理的限制性；要超越語言的限制，便需用四句否定的思維方式，終極真理便頓然地展示於“離四句，絕百非”之中。⁶⁶我們的研究注意到，龍樹的中觀學非常強調四句法(也包括否定法)的效能，而且時常運用。這種

⁶⁵ 關於空的論證，參看拙文〈龍樹的空之論證〉，拙著《印度佛學研究》，pp.107-139。

⁶⁶ 關於四句和四句否定的論證，參看拙文〈印度中觀學的四句邏輯〉，拙著《印度佛學研究》，pp.107-139。Ng Yu-kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, pp.90-107。

思維方式可直接上推到佛陀與原始佛教階段。⁶⁷但般若思想在這方面則少有論及；反而它相當重視主體性，以般若智的理解與實踐作為整個思想體系的核心問題。

貳、識中現有

大乘佛教的空宗發展後不久，它的第二學派有宗亦即是唯識學(Vijñāna-vāda)也跟著興起了。空宗講諸法的本性為空(sūnyatā)，

⁶⁷ 例如，《雜阿含經》(相應於巴利文經典 *Saṃyutta-nikāya*) 卷 12 謂：云何老死自作耶？為他作耶？為自他作耶？為非自非他無因作耶？答：尊者舍利弗，老死非自作，非他作，非自他作，亦非非自他作、無因作。(《大正藏》2·81 上)。

這裏以四句討論老死的作成，又四句否定說老死的作成。同經卷 16 又謂：

眾多比丘集於食堂，作如是論：或謂世間有常，或謂世間無常，世間有常、無常，世間非有常、非無常。世間有邊，世間無邊，世間有邊、無邊，世間非有邊、非無邊。……如來死後有，如來死後無，如來死後有、無，如來死後非有、非無。……佛告比丘，汝等莫作如是論議，所以者何？如此論者，非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智、非正覺，非正向涅槃。(《大正藏》2·109 上—中)

這是以四句的思維來討論形而上學的問題，如世間有常住性，無常住性；世界有邊際，世界無邊際之類。透過這些討論，顯示佛陀對這些形而上學的問題不感興趣，因為它們無益於我們對理解正法、真理，以至於成覺悟、證涅槃，都沒有益處。就這點看，佛陀是相當注意、關注宗教的現實問題的，一切都以有助於成正覺、證涅槃這一宗教目標為基礎。與這一大目標無關的一切議論，都是空談，浪費時間、精神。

有宗則講諸法的緣起 (pratītyasamutpāda)，亦即是有 (bhāva)。二者成為雙軌發展識中現有正是指唯識學 (Vijñāna-vāda) 而言。倘若我們說般若學與中觀學比較究心法性或事物的本質的話，則亦可以說唯識學比較關心現象世界的法相或事物的形相方面。更恰當的理解應該是，般若學與中觀學採取頓然的方式，直接探討諸法實相或法性問題，唯識學則是要從法相方面著手，由法相入法性，對雙方加以理解。這兩個學派的終極目的，都是覺悟、解脫的達致。由於唯識學要從法相講起，因此不能不有一套現象論 (Phänomenalismus)，以交代存在世界事物的生起與變化，這也是存有論與宇宙論所涉及的問題。在這一點上，它從虛妄的心識 (vijñāna) 說起，而這些心識的根源，都在第八識阿賴耶識 (ālaya-vijñāna) 這樣的潛意識中。即是，阿賴耶識為每一個眾生所具有，它內藏無量數的或染或淨或中性的精神性格的種子 (bija)。它們都在潛藏狀態，是事物的原因；在一切輔助性格的因素 (緣) 具足的情況下，這些種子會從阿賴耶識中投射到外面去，形成種種具體的事物。這些事物由種子的潛存狀態到現行 (pravṛtti) 的現實或實現狀態，需要遵守一些規條，這便是所謂“種子六義”⁶⁸。這些規條展示出事物的存有論與宇宙論的內涵。種子六義有一定的動感可言，不過，就一般情況言，阿賴耶識內的種子，總是清淨的少，染污的多，因此，這動感基本上帶有染污性，表現出來便是虛妄的心識和流行的現象，因此要轉識成智。識 (vijñāna) 有染污的傾向，

⁶⁸ 關於種子六義的詳細闡釋，參看拙著《唯識現象學一：世親與護法》，台北：台灣學生書局，2002，pp.41-42，70-71，不過，這個問題我們在下面會有討論。

轉成智 (jñāna) 後，便可表現道德義與宗教義的動感。這種智有四種：大圓鏡智 (ādarśa jñāna)、平等性智 (samatā-jñāna)、妙觀察智 (pratyavekṣanika-jñāna) 與成所作智 (kṛtyānuṣṭhāna-jñāna)⁶⁹。

以上我們粗略地交代了“唯識”到底是甚麼意義的東西。其中的內容非常複雜，下面會有細密的探討。在這裏，我想先對這個學派的重要人物和著作作些闡述。首先，唯識學最龐雜及最重要，起碼是最重要之一的文獻是《瑜伽師地論》(Yogācārabhūmi) 其作者問題不能確定，漢傳系統以之為彌勒 (Maitreya) 所著，藏傳系統則以其作者是無著 (Asaṅga)⁷⁰。唯識學的重要義理，如阿賴耶識說，末那識說、三性說、三無性說都可在內裏找到。下來是《中邊分別論》(Madhyāntavibhāga-śāstra)，彌勒先授這部作品的頌文予無著，至於長文或疏釋，則出自無著的兄弟世親 (Vasubandhu) 的手筆。其內容主要是有關中道 (madhyamā pratipad) 的闡釋與發揮，其中第一品與最後一品都是以中道作為核心觀念來闡揚的。另外，無著寫有《攝大乘論》(Mahāyānasamgraha)，內容完整，涵概了大乘佛教的多方面的義理。有一點值得提出的是，符應於“識”的梵文語詞 vijñāna 與 vijñapti，被連在一起使用，如阿賴耶識作 ālaya-vijñāna-vijñapti，便成為“阿賴耶識識”，意識作 mano-vijñāna-vijñapti，即是“意識識”，這是其他文獻所少見的⁷¹。

⁶⁹ 有關這四種智的性格與作用，參看拙著《唯識現象學一：世親與護法》，pp.245-263。有關這四智，後面也會有闡釋。

⁷⁰ 彌勒是傳說中的人物，以作者為無著應較為可靠。

⁷¹ 按 vijñāna 與 vijñapti，玄奘都譯作“識”。實際上，vijñāna 與 vijñapti 意味不是完全一樣。前者傾向於心識的主體之意，後者則客觀意味重，傾向於表

除《攝大乘論》外，無著還著有《大乘莊嚴經論》（*Mahāyanasūtrālamkāra*），此書的重要性在於推尊大乘是佛所說，強調一切眾生都有佛性和如來藏大我。跟著便是唯識學的核心人物世親的《唯識二十論》（*Vimśatikāvijñaptimātratā-siddhi*）和《唯識三十頌》（*Trimśikāvijñaptimātratā-siddhi*）。這兩本論典的重要性在於前者駁斥當時流行的印度的其他學派及佛教小乘所倡導的實在論，後者則重新整合唯識學的宗旨，進一步強化唯識學的內容。此外還有護法的《成唯識論》（*Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra*）和安慧的《唯識三十論釋》（*Trimśikāvijñaptibhāṣya*）。這兩本著作都是解釋《唯識三十頌》的。護法（*Dharmapāla*）的解釋傳入中土，因為有玄奘的漢譯本。安慧（*Sthiramati*）的解釋則未有被翻譯成漢文，因而在中土沒有流傳開來，但却傳入西藏，因為有藏人的藏譯。二人對世親這部挺重要的著作的詮釋並不一致，因而分別開出漢傳佛學與藏傳佛學，雙方少有溝通。現在安慧的思想被注目，被受重視，這的確是唯識學界的一大喜訊。

一、唯識與阿賴耶識、末那識

以下我們考察一下唯識這一觀點和最重要的識：第八阿賴耶識。“唯識”的原來表述式是“唯識性”，梵文為 *vijñaptimātratā*。*vijñapti* 是識，*mātra* 是唯有、只有，結尾的 *tā* 是抽象名詞，表示某種性格之意。三部分合在一起，便成唯識性。它的具體的、整合的意思是，一切存在（*entities*），包括具體的、抽象的、物質的、心靈的、精神的，都是由識或心識（*vijñāna*, *vijñapti*）所生起，沒有其

象方面。

自身的獨立自在性，所謂“境不離識”、萬法唯識。境是存在、對象之意，法（*dharma*）則種種事物，不管是特殊的也好，普通的也好，都是我們的心識的產物。一切存在既然是由心識所生，那識是不是實在（*bhāva*, *reality*）呢？識並不是實在，它不過是在存在性方面較一切事物為根本而已。它亦有其生起的根據，這即是種子（*bija*），這些種子是精神性格的，它作為生起事物主要原因，藏在我們的下意識或潛意識的內裏，作為一種潛存性（*potentiality*）。一旦種子遇到適合的、足夠的因素，種子便會變成或發展成實現的（*actualized*）東西，在時空中出現，這便是現行（*pravṛtti*）。這實現出來的東西，除了其種子作為主要原因（*hetu*）外，另外還需要其他輔助的因素：緣（*pratyaya*），現行或實現（*realization*）才可能。這些輔助的因素，有三種：所緣緣、增上緣、等無間緣。這些都是唯識學的常識，一般接觸佛學的人都會知道，我在這裏也就不多贅了。我只就種子由潛存狀態變為實現的事物所依從的規則簡單地說明一下，這即是所謂“種子六義”。即是，種子發展成現行，或現實的東西，需要依於六個規則。這六個規則是：一、剎那滅；種子是不斷地進行轉化的，不能停留在任何剎那中，轉化或滅去後，新的但與原來相近似的種子便會馬上轉生，這即是二、恆隨轉。三、果俱有；在種子中，早已潛藏著它將會轉生、變現出來的結果，這結果在因緣和合的條件下，便成為現實的東西。四、待眾緣；現行需要足夠條件才可能。這在上面已說過。五、性決定；因果兩端會協和；清淨種子生清淨現行，染污種子生染污現行。六、引自果；這是順著第三義果俱有而來，種子與實現果在類別上相一致；色種

子生色法；心種子生心法。⁷²

“識”（vijñāna, vijñapti）在唯識學中是一個概括性的概念，實際上，在現實生活中，依唯識學我們有八種識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。前五識是感識或感覺機能，第六識意識是思維、理解的機能。末那識（mano-vijñāna）是第七識，是介於意識與潛意識之間的心識，是意識的基礎。當我們在意識的層面發生作用時，這末那識已在潛意識中作為意識的基礎、依據而起動了。同時、末那識又執取第八阿賴耶自身或其見分為自我，為不滅的靈魂。最後是阿賴耶識（alaya-vijñāna），這是一

⁷² 關於種子六義的問題，在多本唯識學論典都有闡述，在《成唯識論》中便有周詳的說法。現代學者也曾作過廣泛的研究，特別是日本方面的唯識學學者為然。拙著《唯識現象學》（台北：台灣學生書局，2002）、《印度佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1994）也曾作過探討。以下我謹引述《成唯識論》中所載有關阿賴耶識的文字如下：

種子義略有六種。一、剎那滅。謂體才生，必間必滅。有勝功用，方成種子。此遮常法。常無轉變，不可說有，能生用故。二、果俱有。謂與所生現行諸法俱現和合，方成種子。此遮前後及定相離。現種異類，互不相違。……未生已滅，無自體故。依生現果，立種子名。不依引生自類名種，故但應說與果俱有。三、恆隨轉。……顯種子自類相生。四、性決定。謂隨因力，生善惡業。功能決定，方成種子。此遮餘部執異性因生異性果，有因緣義。五、待眾緣。謂此要待自、眾緣合，功能殊勝，方成種子。此遮外道執自然因，不待眾緣，恆頓生果。……六引自果。謂於別別色、心等心果，各各引生，方成種子。此遮外道執唯一因生一切果。或遮餘部執色、心等互為因緣。唯本識中功能差別，具斯六義，成種非餘。（《大正藏》31.9中）

按此中所提種子六義與我的解說在次序上不盡相同。

切識的總持，一切識或心識和事物的種子都藏於這阿賴耶識之中，只要在適當的情況（上面所說的待眾緣等），條件具足，這些種子便會自阿賴耶識中投射出來，現行而成現實的事物（包括心識在內）。對於這種現象，唯識學的文獻稱作“詐現”（pratibhāsa）。

有關唯識學的義理內容和修行方法，現代學者，特別是日本方面的，已作過大量的研究；我自己也盡過一些力，寫了《唯識現象學》。為了避免重複研究，我在這裏只選取唯識學在義理上最重要的問題作扼要的說明，來回應自己現在正在從事的判教或教相判釋的探討。在這一點上，我想阿賴耶識和末那識應是最受注目和最為重要的選項。至於文獻方面，我鎖定世親的《唯識三十頌》和護法與安慧的解讀和開拓，這即是上面提及的護法的《成唯識論》和安慧的《唯識三十論釋》。有關世親與安慧的文獻，我用法國學者李維（Sylvain Lévi）發現和校對過的本子：

Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, *Vimśatikā* accompagnée d'une explication en prose et *Trimśikā* avec le commentaire de Sthiramati, Paris, 1925.（此梵文本以下省作 *Vijñaptimātratāsiddhi*。）

至於護法的《成唯識論》，則依《大正藏》第31卷所載的文本（pp.1上~59上）。⁷³

現在我先引述世親《唯識三十頌》梵文本述及阿賴耶識的文字：

tatrālayākhyam vijñānam vipākaḥ sarvabijakam//
asaṃviditakopādīsthānavijñaptikam ca tat/

⁷³ 又有關梵文的引文，可參考拙著《唯識現象學一：世親與護法》及《唯識現象學二：安慧》（台北：台灣學生書局，2002）的有關部分。

sadāsparśamanaskāravitsamjñācetanānvitam//
 upekṣā vedanā tatrānivr̥tāvyaḥkr̥taṃ ca tat/
 tathā sparśādayas tac ca vartate srotasaughavat//⁷⁴

對於這段梵文，我試翻譯如下：

異熟即是稱為阿賴耶的識，它具有一切種子。阿賴耶識的執受、住處與了別都微細難知。它常伴隨著觸、作意、受、想、思（等心所而生起），此中捨棄受。又，這是無覆無記的。觸等亦是這樣。又，這好像瀑流那樣，在流動中存在。

文中指阿賴耶識是異熟（vipāka）識，這異熟主要指種子來說的。按唯識的說法，一切善惡行為自身過去之後，其影響力仍然留存，成為一股潛在的勢力，當這種勢力成熟時，亦即是因緣巧合時，這勢力會招引果報。異熟是就種子的這種變化歷程來說的。善惡行為的餘勢存留下來，這就是種子。種子形成後要經過一段潛在的過程，在另一個時間才能成熟，招引果報，所以說種子是“異時而熟”，簡記為“異熟”。這是有關異熟的一種說法。另一種解釋是從因果的相異來說。善或惡的行為過去後，其餘勢對第八識有熏習作用，熏習而成種子，同時也潛藏在第八識中。這第八識作為一個果報體，它整體來說是無記的，即沒有特定的善惡性質。但由或善或惡的行為的餘勢力熏習成種子，而成為第八識的一部分，這第八識的無記性跟它的或善或惡的因相異，故稱為“異類而熟”，亦簡稱“異熟”。⁷⁵

⁷⁴ *Vijñaptimātratāsiddhi*, p.13.

⁷⁵ 日本學者橫山紘一提到，關於異熟，除了異時而熟與異類而熟外，還有變異而熟。這是指因經過變化，而產生出果來。（橫山紘一著《わか心の構造》，

在這裏，我們先留意頌文中的“一切種子”（sarvabīja）一概念。護法的理解是：

此能執持諸法種子，令不失故，名一切種。（《成唯識論》或《成論》，卷2，《大正藏》31.7下—8上。）

護法的意思是，阿賴耶識藏有一切法的種子，不讓它們失散。故阿賴耶識又名“一切種子識”（sarvabījavijñāna）。便是由於阿賴耶識對種子有執持的作用，不讓它們離散，才能保住阿賴耶識作為一個整體而存在。這阿賴耶識其實相當於心理學所說的靈魂或自我，是受胎轉生的主體。這種觀點，或類似阿賴耶識的這種作用的說法，也流行於其他學派中，例如化地部說窮生死蘊（āsaṃsārika-skandha），赤銅鑠部（上座部、分別說部）說有分識（bhavaṅga-vijñāna），大眾部說根本識（mūla-vijñāna）。在這些說法中，輪迴主體的說法真是呼之欲出了。

跟著的問題是“阿賴耶識的執受、住處與了別都微細難知”的說法。在這方面，有兩種了解方式。第一種是上列的梵本文義，這了解方式與《成論》相應，其意是阿賴耶識的行相和所緣是非常細微的，一般人很難理解。阿賴耶識的行相是指了別，所緣是指執受和住處。另一種解釋是日本學者上田義文提出的，他的意思是：阿賴耶識是指對於不可被了知的執受和住處的了別作用。即是說，阿賴耶識是一種了別作用，這種作用是針對非常隱密的執受和住處的。⁷⁶下面看看護法的解釋，《成論》說：

東京：春秋社，1996, pp.78-79。）

⁷⁶ 上田義文著《梵文唯識三十頌の解明》，東京：第三文明社，1987，p.17。

此識行相、所緣云何？謂不可知執受、處、了。了謂了別，即是行相，識以了別為行相故。處謂處所，即器世間，是諸有情所依處故。執受有二，謂諸種子及有根身。……執受及處俱是所緣。阿賴耶識因緣力故，自體生時，內變為種及有根身，外變為器。即以所變為自所緣，行相之而得起故。此中了者，謂異熟識於自所緣有了別用。此了別用，見分所攝。⁷⁷

這是對第三首偈頌的前半部即“asaṃviditakopādisthānavijñaptikaṃ ca tat”的解釋。此識的行相（ākāra）和所緣（ālambana）是甚麼呢？若以護法的用語來說，“行相”就是見分（dṛṣṭi），“所緣”就是相分（nimitta），而此識的行相是了別，所緣是執受和處。以現代的語言來說，行相就是指作用的相狀，而此識的作用的相狀是了別；所緣是指作用的對象，此識的作用的對象是執受和處。這第八識的行相和所緣都是不可知的，這是就一般人來說。

這裏我們總括了前半首偈頌的意思，接著要逐一解釋其中的概念。“了”是指了別（vijñapti），是此識的行相，基本上是傾向於境方面。這第八識是以了別作為其作用的相狀。處（sthāna）指處所，此識的處所是器世間，是我們生活所處的地方。執受（upādhi）即所執持的東西，第八識所執持的東西有兩種：種子和根身。如何執持這兩者呢？阿賴耶識以因和緣的作用力，當其自體生起時，內部方面變現種子和根身，外部方面則變現器世間。此識繼而以本身所變現的種子，根身和器世間作為所緣，而依仗這些所緣使自身的行

⁷⁷ 《成論》卷2，《大正藏》31.10上。

相生起。前面所說的“了”，就是指第八識對於自身所緣的種子，根身和器世間的了別作用。但這了別不是一種理智的作用，而是盲目的執持，將種子、根身和器世間執為自體。這種作用是阿賴耶識的見分所特有的。

跟著的梵文偈頌“upekṣā vedanā tatrānivr̥tāvyaḥṛtaṃ ca tat/tathā sparsādayas tac ca vartate srotasaughavat//”的完整意思是：

這第八識沒有苦樂的感受。而且，它的性格是“無覆無記”的。此外，觸、作意、受、想、思這五個心所亦是無覆無記的。這第八識像瀑流一樣持續地流動著。

這裏說第八識是無覆無記的，護法在《成論》中也用了很多文字來解釋阿賴耶識是無覆無記（anivr̥tāvyaḥṛta）。所謂“覆”意即覆蓋真理，是負面義。護法對於阿賴耶識的無覆無記性，提出幾點說明。第一，阿賴耶識是由善、惡業引生出一個總的果體，後者可以引生出清淨或染污的果報。故這果體本身應是無記的。也因為這樣，染污的流轉與清淨的還滅才可能。第二，善和惡的果報都是依著阿賴耶識而生起的，若此識本身已確定地為善或染，就不能同時作為善法和染法的所依。第三，第八識是被前七識所熏習的。如果第八識是明確地具有善或染的性格，正如極香或極臭的氣味，就不能受熏習。第四“覆”是一種染法它能障礙我們對聖道的體証，又能夠遮蔽我們的心，使之變成不淨。上面已列舉了三個理由，證明此識不可能是染性的，因此是無覆。“記”指一種記號，有善的記號，亦有惡的記號。阿賴耶識無所謂善，亦無所謂惡，所以沒有善惡記號，而稱為無記。⁷⁸

⁷⁸ 以此的說明，在意思上取自《成論》卷3，《大正藏》31.12上。

至於梵文偈說阿賴耶識像瀑流那樣，在流動中存在，護法有相當詳細的解釋，這裏只說明它的要點。護法認為，從存有論和活動的角度來說，阿賴耶識是非斷非常，超越斷、常兩端的。種子有非斷（恆隨轉）、非常（剎那滅）的動作，阿賴耶識是種子的執持者，因而也是非斷非常的。這種狀態好像瀑流（aughā）那樣。瀑流的水每一剎那都在流動，不斷地流去，又不斷地有新的水補上，流個不停。瀑流的水不會斷絕，亦沒有一點水可以停住不動。第八識亦是一樣，在無始時以來已是相續地存在，非斷非常。亦由於此識傾向於染污性，令有情生命沉溺於其中，不能脫離這種困局：輪迴。⁷⁹

以下我們看末那識。此識以“末那”（manas）為根本性格，即是思量，但與一般的思考，思想不同。我們即就這點為主軸來看末那識（manas-vijñāna, mano-vijñāna）。世親的《唯識三十頌》有以下說法：

tadālambaṃ manonāma vijñānaṃ mananātmakam//……

yatrajaṣ tanmayair anyaiḥ sparśādyaiś cārhatō na tat/⁸⁰

我試翻譯如下：

名為“意”的識（依於這阿賴耶的識），以它為所緣而生起。以思量作為其性格。……它又隨著所生處而存在，及伴隨其他的觸等。它在阿羅漢（arhat）的階位中便消失了。

這是說，末那識名為“意”，依止於阿賴耶識，而以它為執持的對象而生起，其作用是思量。阿賴耶識在哪裏出現，它也在那裏存在，其他如為觸等心所也是一樣。這末那識在阿羅漢的階位便被

⁷⁹ 《成論》卷3，《大正藏》31.12中下。

⁸⁰ *Vijñaptimātratāsiddhi*, p.13.

克服了。要注意的是，末那識的所緣是阿賴耶識，⁸¹而自身的種子也藏於阿賴耶識中，因此可說是依附於（āśritya）阿賴耶識。這裏我想提出幾點加以注意。第一，末那識執持阿賴耶識，以它為對象。這種執持活動是在潛意識的層面進行的，正是基於這點，我們的第六意識才有自我的概念，才有自我意識。第二，阿賴耶識作為一靈魂主體，存在於眾生的生命中，作為他們的自我，這自我在某一生命個體壞滅後，會轉生到另一生命個體去，第七末那識也會隨著阿賴耶識投入這生命個體中。它的種子存在於阿賴耶識中，它總是追隨著阿賴耶識的。第三，末那識的作用是思量，由於這是潛意識層次的事，我們的意識不會察覺到。同時，它總是不停地作用的，所謂“恆審思量”也。⁸²第四，這是最重要的，末那識有思量的作用，這不錯，但這種思量作用並不是概念的、邏輯的思考，這是第六意識的事。末那識的思量，是執持第八阿賴耶識，把它作為一個恆常的自我來考量。這是眾生對自我對生起執著，而生起所謂四煩惱：我見（ātma-dṛṣṭi）、我癡（ātma-moha）、我慢（ātma-māna）及我愛（ātma-sneha）的根本原因。同時，也由於末那識是四煩惱生起的泉源，這心識總的就價值一面來說，是有染污傾向的，所謂“有覆無記”（nivṛtāvyaḅṛta）是也。nivṛta 是有覆，avyāḅṛta 是無記。以上有關末那識的解讀，基本上是護法的《成唯識論》的意思。

二、安慧的詮釋的啟發性

⁸¹ 在唯識學中，有說末那識以整個阿賴耶識作為其對象，亦有說以阿賴耶識的見分作為其對象。這不是很重要的問題，我在這裏不加細論。

⁸² 《成論》卷4，《大正藏》31.19中。

以下我們看安慧的說法。為了便於比較起見，我大體上依據上面的闡述次序分以下數點來敘列安慧的解讀。首先，他強調阿賴耶識是一場所，其中存藏著一切迷妄存在的力量，這力量正是指種子而言。安慧認為“阿賴耶”（*ālaya*）與存藏著一切事物的基體，一切事物的場所是同義語。我們可以說，所有迷妄的存在，作為結果，都被內藏在這阿賴耶識中，這裏有一種依存關係。又可以說，阿賴耶識作為原因，在所有迷妄的存在中被內藏起來。這裏又有一種依存關係。前者的依存性是迷妄的存在依存於阿賴耶識；後者的依存性是阿賴耶識依存於迷妄的存在。⁸³按安慧以場所來說阿賴耶識，很有意思。這一方面可與《唯識三十頌》第一頌的識轉變以位格（*locative*）來表示（即是：*vijñānapariṇāme*）相應。世親有以識轉變為處所、場地之意，因位格有“在其中”的意味。阿賴耶識與識轉變都有場所的意思，這表示兩者是相通的；或者說，識轉變主要是環繞著阿賴耶識來說的，雙方都有作為一切存在的存藏處、保存地的意思。在這點來說，安慧對世親的識轉變說顯然有所繼承。另外，安慧以場所來說阿賴耶識，這讓人想到京都哲學創始人西田幾多郎的“場所”觀。但我們只能初步有這種聯想，不可以妄自比附，說這兩個觀念有密切的關係。最明顯的是，阿賴耶識中的種子遊息於這個心識之中，是一種現象論（*Phänomenolismus*）的背景，因為種子與整個阿賴耶識有很濃烈的染污性。而西田的場所說，是一種

⁸³ Sthiramati, *Trimśikāvijñāptibhāṣya*, p.18. 這文獻內藏於李維編校的

Vijñaptimātratāsiddhi 中，以下有關安慧對《唯識三十頌》的詮釋，都取自這 *Vijñaptimātratāsiddhi*。又，有關安慧的 *Trimśikāvijñāptibhāṣya* 略為 *Bhāṣya*，請讀者留意。

現象學（*Phänomenologie*），遊息於其中的質體，都有實在性可言，是場所的存有論中的終極存在。而阿賴耶識也好，種子也好，雖是在潛意識的層面，但總不能脫離經驗性格。另外，阿賴耶識的種子是生滅法；阿賴耶識自身也是生滅法，它的生滅性格是由種子所引致的。西田的場所由純粹經驗開拓而出，它是超越的性格，沒有主客的二元性、相對性。在其中，一切存在不單不會有生滅活動，同時有一種相互融攝的關係。這近於佛教華嚴宗所說的法界緣起境界，在這種境界中，一切質體都有一種相互攝入的關係⁸⁴。這又近於西哲懷德海（A.N.Whitehead）的機體主義哲學（*philosophy of organism*）中的實際的存在（*actual entity*）、實際的境遇（*actual occasion*）的相互攝握（*mutual prehension*）的關係⁸⁵。兩方所述的事物與事物、質體與質體間的相互摩盪的狀態，就寬鬆的角度言，與胡塞爾（E.Husserl）的生活世界（*Lebenswelt*）很有對話的空間，雙方的形而上學的導向或形態是相通的，可以比較的。

第二，安慧很強調阿賴耶識是挾持著對象的形相（*ākāra*）而顯現的，這便是阿賴耶識的行相問題。安慧認為，凡是識（不管是甚麼識），不能沒有對象，也不能在沒有對象的形相的情況下顯現出來⁸⁶。這裏提及識不能在沒有對象的形相的情況下顯現，說得雖然簡單，但意義重大，不可忽視。識需有對象才能顯現，才能有所作用，

⁸⁴ 有關華嚴宗的事物的相攝相入的融實關係，參看拙著《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1995, pp.102-113。

⁸⁵ 有關懷德海的這種有宇宙論傾向的形而上學，參看拙著《機體與力動：懷德海哲學研究與對話》（台北：台灣商務印書館，2004）的多處相關部分。

⁸⁶ *Bhāṣya*, p.19.

這當然有認識論意味。所謂認識活動，必須要在主客對立的關係下進行。主客是主體與客體，而客體即是對象。主體是能，對象是所，以能緣所，才能成就認識。故說識需要有對象作為它所認識的一面，才能發生認識作用。另外一面意義是存有論的，或本體宇宙論的。識自身是一個抽象的機體，它需要分化，變現對象，才能作用於對象，完成對事物的生成與變化的歷程，識亦在這種變現對象中顯示其自己，以至成就其自己。故安慧說識變現我、法，護法說得更具體，以識變現相 (nimitta)、見 (dṛṣṭi) 二分，以相分概括諸法，以見分概括主體，因而主體緣諸法，了別與執取之。這便是識的虛妄分別作用。胡塞爾說意識哲學，也提到意識開出能意 (Noesis) 與所意 (Noena)，或意向作用與意向對象。由之建立主體與客體，或自我與世界。

第三，安慧強調阿賴耶識作為現象而顯現的主客兩面：在主觀方面，它作用統合的力動 (執受, upādhi) 而顯現；在客觀方面，它挾持著難以個別地、清晰地了知的事物的形相而表現，這些事物的形相，合起來便成器世間。他特別強調主觀的統合的力動是一種熏習力，是對人、法的自體 (svabhāva) 的周遍計度 (parikalpita) 的熏習力。這力動也是對根身的物質存在 (色) 與心理存在 (名) 的統合力量⁸⁷。在這裏，安慧強調阿賴耶識作為主觀現象與客觀現象的根源性。在主觀方面，阿賴耶識顯現為對一切存在進行構想 (構想它們具有常住不變的自性、自體) 的執受主體。在客觀方面，它是整個存在世界即器世間依據，因器世間的一切種子都內藏於阿賴耶識中。這與胡塞爾現象學以意識構架世界而成為包括自我在內的

⁸⁷ Idem.

一切存在的根源的說法是同調的。不過，他有單一意識與綜合意識的不同說法，後者是前者的統合的結果。而安慧說阿賴耶識，則只有一個，即每一眾生只有一個阿賴耶識。世親與護法也是這種看法。

第四，護法相當重視種子的問題。他在《成論》中解《唯識三十頌》或《三十頌》的第二頌時，花了很多篇幅闡述種子運作的規則，所謂“種子六義”。安慧對種子討論得比較少，他在解釋《三十頌》言阿賴耶識藏有一切種子時提到。⁸⁸在解讀第十八頌中，他亦提到一切種子 (sarvabīja)⁸⁹。他未有詳細闡述種子六義的問題。這種種子六義的說法，顯然是護法自己特別重視的，也可說是上承無著 (Asaṅga) 的《攝大乘論》(Mahāyānasamgraha) 中 (所知依) 章中的種子思想而加以發揮的。《攝大乘論》也有種子六義的說法，但發揮不多。護法似乎對這六義的規則義特別感到興趣，提出很多意見。他對建構現象世界的客觀架式比較關注，要探討現象世界的構造模式。安慧的取向不同，他無寧把關心設在識心方面，而且他的識心並不如護法的那樣具有濃厚的染污性。在他看來，識心或心識可以有其清淨的一面。這清淨的一面會增長它的力動的影響力，特別是在熏習的力量方面。

第五，順著上面第一點說阿賴耶識作為一個場所、種子的場所，存藏著一切迷妄的存在的力量；第二點說阿賴耶識自我分化而變現出對象，這變現自身是一種力量的表現；第三點說阿賴耶識具有執受 (upādhi) 的統合性格的力動，特別是一種熏習的力量；第四點說阿賴耶識有其清淨性的一面 (雖然不是很明確的清淨性)，這一面

⁸⁸ Ibid., p.18.

⁸⁹ Ibid., p.36.

會增強它的熏習力量。這幾點合起來，展示出阿賴耶識的力動性格：統一的力動；具體地說，這即是上面剛提到的執受（upādhi）的力量。這些安慧提出的要點都匯集於他對《三十頌》第三頌的前半頌中：asamviditakopādīsthānavijñaptikaś ca tat⁹⁰。對於這半首頌，我試作如下翻譯：

阿賴耶識的執受、住處和了別都是微細難知的（不可知 asamvidīta）。

此中的執受（upādhi），顯示出阿賴耶識的動感：它執持著一切存在的種子，在適當時候（待眾緣）投射出去，而展現為現象、實際事物。日本學者荒牧典後的譯法略有不同：

這阿賴耶識是作為不能清晰地被認知的統一的力動和住處而顯示為現象⁹¹。

荒牧更強調動力、動感一點，他提出“統一的力動”來說執受，表示阿賴耶識自身有一種力量來執持種子，不讓它們消散，以成就它的作為眾生的生命主體或靈魂的角色。安慧認為，這統一的力動具有一種統合的作用，一方面統合種子，另一方面也統合它把種子投射開去而成的現象世界。對於這些現象，安慧分為物質現象和心理現象，它們都為阿賴耶識所統合。在欲界和色界，有物質現象和心理現象被統合；在無色界，則有心理現象被統合⁹²。

第六，由阿賴耶識的綜合的、總合的力動性說下來，安慧在提

⁹⁰ Bhāṣya, p.19.1.9. “1.9” 即是第九行之意；1.是指 line。

⁹¹ 荒牧典俊譯《唯識三十論釋》，長尾雅人、梶山雄一監修《大乘佛與 15：世親論集》，東京：中央公論社，1976, pp.54-55。

⁹² Bhāṣya, p.19

到阿賴耶識好像瀑流那樣延續不斷地作用，便很自然了。他特別強調阿賴耶識不是一貫的個別延續不變的存在，而是在每一瞬間都在作出生滅相續的存在。⁹³此中的關鍵性字眼是“轉”（vartate）。這表示阿賴耶識內部的轉生作用，亦即轉舊生新作用。對於這個字眼，安慧的解讀是：因與果相續不斷地生起⁹⁴。這“因”應是指在某一瞬間滅去的阿賴耶識，而“果”則是指在同一瞬間（因果同時說）或跟著的下一瞬間（因果異時說）生起的阿賴耶識。這樣地因滅果生，便成因果相續⁹⁵。

安慧在這裏特別強調阿賴耶識的轉的作用是持續不斷的，一如河（srota）中的水流（aughā），不能有一瞬前與一瞬後的分別。在這種心識之流中，帶來福果的福業、帶來禍果的非福業與帶來不確定果的不動業這三種業所積聚而成的種或潛勢力，以各式各樣的方式，帶領著觸，作意、受等心理狀態漂流著，無間斷地轉化，造成迷妄的存在的不斷生滅流轉的現象⁹⁶。

第七，以下兼攝及末那識（mano-vijñāna）。安慧強調，末那識總是以阿賴耶識作為它的存在根據而恆常地與它成為一體。末那識的存在，也實在是依於阿賴耶識的，因為後者是一切力動的根本條

⁹³ Ibid., p.21.

⁹⁴ Ibid., p.22.

⁹⁵ 要注意的是，這裏說因果，是就阿賴耶識的連續的兩種狀態說，這是相應於安慧以因果概念來說識轉變的（關於識轉變，下面會有清楚的交代），與識的轉化為見分與相分無關。而安慧在這裏也沒有提及見分與相分。這是判別安慧與護法在唯識思想上的不同的一個關鍵點，後者以識變似見分與相分來說識轉變。

⁹⁶ Bhāṣya, p.22。

件⁹⁷。按這是說明末那識對阿賴耶識的“依”（*āśraya*）的關係。這依是在阿賴耶識作為一切力動的根本條件下說的。安慧的立場很清楚，在阿賴耶識的存在與活動這一問題上，他是傾向於以活動來說阿賴耶識的；而末那識的依於阿賴耶識，也從它的活動一面顯現出來，它是依阿賴耶識而轉的（*tadāśritya pravartate*）。怎樣依法呢？安慧的回應是末那識以阿賴耶識為認識的對象（*ālambana*），把它構想成自我（*ātman*）。即是，末那識是本著身體本身便是實在，便是自我（有身見，*satkāyadr̥ṣṭi*）這種根本的觀點而構想出這阿賴耶識便是自我（*aham*），便是自我的所有（我所 *mama*），因而以阿賴耶識為所緣的對象⁹⁸。

安慧跟著說，就識的作用言，剛剛滅去的識可作為力動的根本條件，現前正在思考的識正基於這根本條件而生起。而剛剛滅去的識正好成為被思考的對象，使現前正在思考的識生起⁹⁹。安慧在這裏似是以剛剛滅去的識指阿賴耶識，以現前正在思考的識指末那識，以說末那識與阿賴耶識的認識論與存有論的關係。即是，阿賴耶識滅去，引生末那識，而正是那滅去的阿賴耶識成為末那識的思考的對象。這種思考應該是概念性的，不是直觀性的，因為當末那識思考阿賴耶識，後者已滅去了¹⁰⁰。

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ 直觀（*Auschaung*）必須設定能與所的同時關係，思考則可有時間上的分野，能可以在所之後產生。不過，有一點是富質疑性的，說阿賴耶識滅去作為末那識生起的條件和思考的對象，是有問題的。阿賴耶識是下意識層面，它

末那識是“稱為自我意識的識”（*mano nāma vijñānam*）。安慧的解說是阿賴耶識是力動的根本條件，而正是這末那識把阿賴耶識構想成對象。這便規限了末那識不能是阿賴耶識，也不是知覺與思考的現前識。安慧隨即表明，末那識的本質，在構想阿賴耶識為自我及自體，它即在這種構想自我和自體的本質的情況下，被稱為“自我意識”（*manas*）¹⁰¹。安慧的意思很明顯，末那識不是阿賴耶識，後者是一切力動的根源。它也不是前六識。它的作用純構想阿賴耶識整體或它的見分為常自不變的自我，而對它執持不捨。它因此稱為“自我意識”。這所謂“自我意識”不是意識對自己本身的證覺、認證，而是視阿賴耶識為自我的那種“視”的意識。

第八，這也是最後一點，倘若就末那識與阿賴耶識的關係來比較安慧與護法的觀點，則可以說，護法很強調末那識的“恆審思量”的作用，表示它是恆常地作審思計量的，其計量的對象便是阿賴耶識，更精確地說，它恆審思量阿賴耶識的見分為自我。在這恆審思量一點上，末那識的作用是超過其他識的。而安慧則強調阿賴耶識的動感或力動，特別是它對人的存在與法的存在的執受，把二者鎖定為具有實體、自性。

若再就末那識與阿賴耶識的關係來將唯識學與胡塞爾的現象學（*Phänomenologie*）作比較，則情況比較複雜，但問題富挑戰性。胡塞爾曾把笛卡兒（*R.Descartes*）的我思（*cogito*）發展為三個階段：

不是意識，它的滅去應如何理解呢？下意識的東西的生起與滅去，有甚麼不同呢？這裏應有一個存有論的說明，以分別兩種情況的不同。安慧未有留意及此，我們在這裏也暫時擱置不談。

¹⁰¹ *Bhāṣya*, p.22.

我 (ego)、我思 (cogito) 和我思對象 (cogitatum)。若以我比配末那識，則我思可說為相當於末那識的恆審思量作用，而我思對象則可以持阿賴耶識。但阿賴耶識被末那識執為內自我，則阿賴耶識與末那識都有“我”的意味，這我便在這兩種心識中往返重疊。我想胡塞爾的我比較單純，它是多個剎那意識流集成的一個總的結果，也可說是剎那意識的總合。不管是經驗的意識或絕對的意識流，所分別成就的經驗的我或超越的我，都是意識的層面，不涉及下意識的問題¹⁰²。在對意識問題的處理上，唯識學顯然較現象學（胡塞爾現象學）為深入與細微。

三、識轉變的宇宙論涵義與動感

以上我們花了不少篇幅探討唯識學中的“唯識”一詞彙的意思，並特別就唯識理論的八識說法中交代了其中最重要的兩個心識：第八阿賴耶識與第七末那識的意義與作用，和雙方的關係。這些探討都是基於唯識學中的重要人物世親（Vasubandhu）、護法（Dharmapāla）和安慧（Sthiramati）的觀點進行的。有了這些探討作為依據，我們可以進一步看唯識學的識的理論架構了。這主要是宇宙論與動感的問題。宇宙論是關於事物的生成與變化，唯識學的種子學說和變現觀，與此大有關連；而動感則是宇宙論（也包括存有論在內）的來由與發展的基礎。

首先我得說清楚，識本來表示機能、作用的意味，我們不能以體性來說它，把它作為“識體”看。不過，識作為一種原始的機能，

¹⁰² 有關胡塞爾的意識論或意識現象學，參看拙著《胡塞爾現象學解析》台北：台灣商務印書館，2001，pp.69-116。

自身是抽象的，無形無相；初步來說，我們難以驗證它的存在性。但是，如海德格（M. Heidegger）所說，實在的本質是呈顯（Sein west als Erscheinen）¹⁰³，這句話有很深遠的現象學意義，即是，實在（Sein）需要作為呈顯以成就它的本質；或者，存在需在它的呈顯、開顯的狀態中才能展示其本質。識作為一種實在（即使是染污性格的實在），也需要顯示、展現它自己，才能成為恰如其分的識（consciousness proper）。因此，它需要進行自我否定、自我分化和分裂，以詐現出具體的、立體的事物。這在護法來說是，識作為一個能活動的抽象的機體，需要自我分裂出相分（nimitta），而自身則以見分（dṛṣṭi）的身分來認識這相分，並執取之為具有自性（svabhāva）的東西存在。識即在這樣的活動中呈現了自己，或自己的存在性。而眾生亦由於執取相分為具有自性的、真實的東西而生起種種顛倒見，引致各種顛倒的行為，招引煩惱（kleśa），讓自己在生死流轉的輪迴的世界中打滾，為種種苦痛所折磨，不能出離。對於識的這種現象，包括識的一連串的作用和最後招致的結果，泛稱為識轉變。

這識轉變（vijñāna-pariṇāma）具有宇宙論的涵義，也具有濃烈的動感。這概念在唯識學的一個奠基者世親的《唯識三十頌》中曾有提及，但語焉不詳，有種種解讀的可能性。此中主要有兩種說法：

¹⁰³ 這是海德格的存有論或現象學的一句名言，其中的“west”是本質義的Wesen的動詞第三身單數形成。我在拙著《純粹力動的現象學》（台北：台灣商務印書館，2005）中常提及這句話。此中有一很具關鍵性的意味，那便是把一般被視為靜態的本質（Wesen）與動感義的概念呈顯（Erscheinen）關連起來，表示事物的本質不能在虛懸與超離的狀態中被理解，卻是要在與實際的存在世界有密切關連的脈絡下被理解。

護法的說法和安慧的說法。前者見於他的《成唯識論》中，後者則見於他的《唯識三十論釋》中。《成唯識論》由玄奘譯為漢文，流傳於中土，《唯識三十論釋》則無漢譯，卻流傳於西藏，有藏文翻譯。

在這裏，我們先看世親《唯識三十頌》中有“識轉變”字眼的那首偈頌，這是全文的第一偈頌，有提綱挈領的作用：

ātmadharmopacaro hi vividho yaḥ pravartate /
vijñānapariṇāme 'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā //¹⁰⁴

對於這首偈頌，我試翻譯如下：

不管實行哪些種種的我、法的假說，實際上，這只是在識轉變中。同時，這轉變有三種。

在這裏，世親只輕輕提及“識轉變”（vijñāna-pariṇāma）一字眼，並表示我（ātman）與法（dharma）都與這識轉變有關連，僅此而已，我們很難據此而得出識轉變的確定意義。這便需要參考護法與安慧的大詮釋傳統了。

先看護法。他在《成唯識論》卷1說：

世間、聖教說有我、法，但由假立，非實有性。我謂主宰，法謂執持。彼二俱有種種相轉。……轉為隨緣施設有異。如是諸相，若由假說，依何得成？彼相皆依識所改變，而假施設¹⁰⁵。

我與法分別概括主觀與客觀方面的一切存在。在性格上，它們都沒有獨立實在性，而只是假立。這假立是關鍵詞，表示實際上沒有這種東西，只是依認識上、存在上的需要而施設性地、方便性地確立

¹⁰⁴ *Trimśikā, Vijñaptimātratāsiddhi*, p.13.

¹⁰⁵ 《大正藏》31.1 上。

起來。具體地說，它們以種種相狀被轉生出來。他們的存有論的基礎在心識，特別是上面論述過多次的阿賴耶識（ālaya-vijñāna）。阿賴耶識藏有一切存在的可能性或潛能性的種子，這些種子遇緣而現行，便成具體的事物，被虛擬地、方便地設定為有。

光是這樣說自然是不足夠的。事物如何被轉生，被施設為有呢？護法繼續說：

識謂了別。……變謂識體轉似二分，相、見俱依自證起故。依斯二分，施設我、法。……或復內識轉似外境。我、法分別熏習力故，諸識生時，變似我、法。此我、法相雖在內識，而由分別，似外境現。諸有情類無始時來，緣此為實我、實法，如患夢者患夢力故，心似種種外境相現，緣此執為實有外境¹⁰⁶。

護法先以“了別”（khyāti）來解釋“識”，了別是對事物進行區分、分別。不過，這裏所說的了別，不單具有認識論的意思，同時亦具有心理學的意思，更具有宇宙論的意思。不單是存有論的意味，同時更是宇宙論的意味。即是“識體”（這裏提出“體”，有體性的，形而上學的意味）自身起分化，由一元的體轉化為二元的見分與相分，這兩分分別概括了主觀的事物與客觀的事物，“轉似”有變現、詐現的意思，表示事物好像是真正地呈現的意味。這便是詐現（pratibhāsa）：好像是真的，其實是妄構的、虛假的。這種詐現的說法，可現象論地交待事物的特定的、立體的、具體的形貌，這是一種存有論以至於宇宙論的開拓。在這種變似活動的同時，識自身會對見、相二分起認識作用和執持作用，執持被概括在見、相二分

¹⁰⁶ 《成唯識論》卷1，《大正藏》31.1 上～中。

中的事物為實在的、客觀的，具有獨立不變的自性（svabhāva）或獨立實在性（independent reality）的東西。一切心識（不限於阿賴耶識）在生起時，在作用時，分化、變現的活動便同時出現，沒有瞬間的先後次序可言。存有論、宇宙論、認識論、心理情執各種活動一時並了。護法認為，這些活動，包括我法、相見的成立，都是由一種自證分（pratyātma-vedya）來認證、看管，這其實是識體自身。進一步說，這自證分是相分與見分的存有論的基礎，“彼二離此，無所依故”，這“所依”應該是指存有論的所依。離開這存有論的自證分，相分與見分便無從說起。亦正是由於這作為自證分的內識，才能使我、法擬似外境而生起。“此我、法相雖在內識，而由分別，似外境現”，是關鍵語。我與法的存有論根據在識之中，但由於分別作用，這分別導致我與法、主體與客體的二元對待關係，在這種關係中，我與法擬似外境而生起。這“似外境現”表面看是假設外境的存在性，設定這外境是獨立於識而存在於外面，有其種種姿態，我與法便模仿這些姿態而表現於時空之中。我在這裏特別聲明，不能作這樣的解讀，否則便捉錯用神。實話實說，在唯識的前提下，根本不可能有外境，無所謂我、法相“似外境現”。這外境只是虛說而已。在這個問題上，我們可以看到唯識學與說一切有部（Sarvāsti-vāda）經量部（Sautrāntika）在形而上學上的立場差異。說一切有部強調識外的獨立自在的法體，經量部則倡導外在實在有說，這“法體”、“實有”都可作為認識論中的認識對象的根源，若關連到唯識學方面，特別是護法，我們可以說識“似外境現”，這外境即是法體、實有。但唯識論者不能這樣說，護法不可能沒有察覺這點，因此我說這外境只是虛說，而“似外境現”的實際意義

也被架空了。倘若我們進一步追問：你既說我、法相擬似外境而呈現，則這外境是甚麼樣子的呢？護法勢必無法回應，因在他所宗的唯識學中，根本不容有外境的存在性。我們再看《成論》稍後的文字：

內識所變似我、似法雖有，而非實我、法性，然似彼現，故說為假。¹⁰⁷

內識所變現的東西，不管是我或是法，只是“似我”、“似法”，都是擬似而已，不是真的，而是假的。但真的是甚麼呢？“似彼”而“現”，這個彼在哪裏呢？都說不出來。但倘若沒有這個“彼”，則我、法是模仿甚麼而成立，而為似我、似法呢？問題還在。這個“彼”是拿不出來展示給人看的，因它是似我、似法所擬似而成為似我、似法的，但依唯識的立場，根本沒有供給這似我、似法來模擬的東西，它是外界實在，其存在性在唯識學中根本不能說。

在這裏，我們可以替護法所提識轉變作一小結了。識自身起分化、分裂而成相、見二分，概括客觀的存在與主觀的存在。但這些存在不是真的，它們是擬似某一“事物”或“彼”而成立的。這“彼”是甚麼，根本不能說。或許這是形成現象世界之為迷妄的重要因素吧。

以下看安慧對識轉變的解讀內容。安慧的觀點是，
kāraṇakṣana-nirodhasamakālaḥ kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ
kāryasyātmalābhaḥ pariṇāmaḥ¹⁰⁸

我所作的翻譯是：

¹⁰⁷ Ibid., 《大正藏》31.1 中。

¹⁰⁸ Bhāṣya, p.16, ll.1~2. ll. 即是 lines 之意。

轉變 (pariṇāma) 即是因的剎那減去的同時，有與它相異的果得到自體 (ātman) 生起。

安慧的意思是，識轉變是關於識本身的轉變，識從一種狀態轉變為另外一種狀態。即是，結果是某一現行識的存在、生起，替代了前一瞬間的現行識。現行識是心，故是主觀的心或心識的生起。至於與心識相對的對象或境，安慧沒有涉及。護法則這一點上，處理得較為周延。簡約言之，識自身起分裂，變現相分 (nimitta)，作為對象或境，自身則以見分 (dṛṣṭi) 的身分去了別和執取相分，這見分即是自我。就動感言，護法的解釋有較強的動感，這從相、見二分都由識變現而生起可見。但這識傾向虛妄性格，需要進一步實行轉識成智，覺悟、解脫的理想才可以說。關於這點，我們在後面會再作討論。

另外，安慧在解釋《唯識三十頌》的第一頌時，特別注意到識轉變中的“轉變” (pariṇāma) 的意思。他認為轉變可以作為原因的力動與作為結果的力動來說¹⁰⁹。這作為原因的力動，即是因相，或因能變 (hetupariṇāma)；而作為結果的力動，即是果相，或果能變 (phalapariṇāma)。這兩者應是不同。關於作為原因的力動或因能變，安慧說：

tatra hetupariṇāmo yālayavijñāne
vipākaniṣyandavāsanāparipuṣṭiḥ¹¹⁰

關於作為結果的力動或果能變，安慧說：

phalapariṇānaḥ punar vipākavāsanāvṛttilabhād ālayavijñānasya

¹⁰⁹Bhāṣya, p.18.

¹¹⁰Bhāṣya, p.18.11.6-7.

pūrvakarmākṣepaparisamāpta yā nikāyasabhāgāntareṣv
abhinirvṛtīḥ/niṣyandavāsanāvṛttilabhāc ca yā pravṛttivijñānānām
kliṣṭasya ca manasa ālayavijñānād abhinirvṛtīḥ¹¹¹

對於這兩段文字，我略述其大意如下。安慧認為，這作為原因的轉變的力動與作為結果的轉變的力動可關連著阿賴耶識 (ālayavijñāna) 來說。在阿賴耶識中，有兩種潛勢力不斷增長 (paripuṣṭi)。這作為原因的轉變的力動，可就這兩種種子說。至於作為結果的轉變的力動，則比較複雜。當過去世的善、惡業的牽引終了時 (亦即是眾生死亡時)，阿賴耶識的種子開始現勢化或現起，阿賴耶識即依此而在另外的眾生的生命中生起 (abhinirvṛtti)。在這當中，由於種子不斷現起，因而也生起染污的末那識和六轉識。¹¹²故這原因是種子，結果則是現行識。

按安慧在這裏把識轉變的因果關係，移到阿賴耶識中的種子的變化來說，即以種子為因 (hetu)，通過它的現行，使阿賴耶識持續下來，而以果 (phala) 的形式轉生到下一個世代或眾生的下一期生命中。即是說，識轉變表示以種子為因，轉變成現行的識，而歸結到阿賴耶識的轉生到下一期的生命體。這點反映出安慧對第八阿賴耶識有特殊興趣。本來種子與現行的關係，可以只是一般的說法，不必要特別指涉阿賴耶識。安慧多涉阿賴耶識，顯示他的唯識思想的宏觀性格，企圖以識轉變貫串到生命的延續的脈絡中。這種思維，把識從單單限只涉及一期生命的活動中解放開來，讓它貫通於多期生命的序列之中，明顯地延展它的理論效力。這點應該受到注意與

¹¹¹Bhāṣya, p.18.11.7-10.太長的梵文表述，我作了適度的分拆。

¹¹²Bhāṣya, p.18.

重視。

四、識中現有

以下我要就識的轉變這一題材，特別是就識與現象的關係、就它如何轉生現象界的事物等等問題，作一交代，以顯出唯識學的動感觀點。這些問題基本上是唯心論或觀念論的性格，正是“識中現有”之意。由於世親在這些問題上的看法，只就他的《唯識三十頌》來說，文簡意繁，比較難以把握，因此，我基本上就護法與安慧的詮釋來說。首先，“識中現有”是一種存有論特別是宇宙論意義的命題，它確定存在、質體的根源不是它自己，而是心靈意義的識，不管這是淨識或妄識。這是整套佛教理論的根本立場，也是它與當時流行印度各地的勝論（Vaiśeṣika）、數論（Sāṃkhya）一類實在論最不同之處。此中的“現”是變現、成就的意思；“有”則是作為現象的種種存在。一切存在、現象（心靈現象與物理現象）的存有論的根源在心識，不在外界的實在。這些現象的生起、成立，都是由心識中轉生出來，通過某些活動、運作而生起、現起，這便是識中現有。

首先，我要指出，最能展示唯識學的動感與存有論、宇宙論的思想的，是種子的學說。護法所發揮出來的種子六義說，特別是其中的剎那滅、恆隨轉，述說種子的活動狀態，非常傳神，表示種子恆時都在動態之中；待眾緣與引自果則表示種子依據一定的規律來產生、現起現象、事物。即是，動感的表現，是依據一定的規則，不是任意地（randomly）、恣意地活動，便能盲目地生起事物。這是種子六義的義理價值。這樣地由種子起事物，不管是在虛妄面（妄

識的一面）、清淨面（轉識成智的一面）的層次上作用，都是一樣的。即是，種子六義作為規管規律，不但對有漏種子有效，對無漏種子亦同樣有效。當然，現象學的意義的存有論、宇宙論需要在清淨的層面中進行，但這不會影響及種子的動感性。同時，由於種子內藏於第八阿賴耶識之中，因此，阿賴耶識也分享這動感。染污的阿賴耶識作為七識的總根源，需要被轉（依護法，需被轉為大圓鏡智（ādarśa-jñāna））。但這是另外的問題，對動感問題不構成影響。

跟著來的，是種子在阿賴耶識中的活動，如瀑流（aughā）那樣，這更能襯托出種子的動感性了。以水為關係物的瀑布、瀑流自上流下，是永續不斷的（這永續不斷是就經驗一面說），種子的剎那滅、恆隨轉也是一樣，沒有一粒（取稻米的種子作譬）種子能夠停留，那怕是一瞬間，一剎那。再者，阿賴耶識有執受（upādhi）作用，執持一切種子，在適當機緣（待眾緣）下投射出去，而成就種種事物，安慧即就這執受作用而強調阿賴耶識的統合的力量；種子被投射開去而成為種種事物，而這些事物也依據因果律則而有所變化，這便構成了阿賴耶識對於事物的生成與變化的宇宙論的作用了。

就唯識學來說，宇宙論（包括存有論在內）的核心說法在“轉”（vartate）這一概念上。上面提及護法強調識體“轉似二分”、“我、法相雖在內識，而由分別似外境現”，我已指出其中的存有論上的困難，即是，外境根本是沒有的，但由於分別（虛妄分別）的作用，讓在內識中的我、法相轉出主、客二分，作為外境而展現出來。這個問題涉及外界實在論的觀點，需先承認外界有實在的東西，識才能轉，才能生起類似外界的實在物的形相的見分、相分或我、法。但唯識不容許外界實在觀，一切存在都是由識生起，因此，

這個問題不可能有正確的、清晰的解決。你說識轉變而成擬似外物的主、客或見、相兩方面的東西，而又不容許“外物”、“外境”概念，這樣，識便只能在沒有現成的事物作為模仿的對象的情形下，自己轉生一些東西，但這些東西既不能擬似現成的外界東西，則其“相”或特性、形相只能由識來交代。識如何交代呢？一切東西都止於它本身，在外界不能找到任何參照，則識的轉生作用、轉生具有特定特性、形相便落了空。關於這點，我不想說下去了。我只想指出，識有一種轉生、轉變的作用，其結果是種種我、法相或見分、相分的生起和變化。所謂宇宙論的涵義便在這裏說。這也是“識中現有”的概括性的意思。倘若就這點來比較護法與安慧兩種說法的宇宙論的開拓，護法是比較強的。他提種子六義，而作詳細而善巧的說明；同時，他提出識變現出見、相二分，明確提出由見分（*dr̥ṣṭi*）與相分（*nimitta*）所概括的一切主觀、客觀的東西的存有論的根源在識，特別是阿賴耶識。在安慧方面，他只提識變現我、法，未提見、相二分；在交代現象世界的主、客的事物上，他的說法比較含糊，不如護法那樣確定和清晰。不過，我們也不應忽略安慧在識轉變以開拓出現象世界這一基本認定中所表現動感性，這即是它強調阿賴耶識對諸種子的執持（*upādhi*）因而具有統合的力量這一點，也不應忘記它把阿賴耶識視為一種位格義的場所，和視阿賴耶識的統合力量為一種熏習力，這力量是對於主、客觀現象的自性（*svabhāva*）的周遍計度的熏習力。

最後，我要提一下唯識學的種子學說在說明我們日常生活上的種種遭遇（即使是匪夷所思的、很難想像的事）方面具有很強的理論與詮釋效力。此中的關鍵點是，我們的阿賴耶識是一個精神性的

倉庫，可以含藏無量數的種子，這些種子是作為種種事物、現象的潛能、可能性（*potential, potentiality*）而內藏於阿賴耶識中的。由於阿賴耶識與種子是精神性格，不是物理性格，因而這些種子可以是無盡的、無窮的，沒有空間上的限制。換言之，整個宇宙中任何事物、任何現象的潛在的存在性，都可以種子的方式存在於我們的阿賴耶識或一般所說的靈魂中。甚麼事情現在展示在你的眼前，或你現在做著甚麼事，以種子理論來解釋的話，可以這樣說，那些存在於你的阿賴耶識中事的種子，遇到足夠的條件（緣 *pratyaya*），實現出來了，從潛在狀態發展成實現狀態，所謂“現行”（*pravṛtti*）。已經發生過的事，現在不出現了，這表示曾經實現出來的，經歷現行狀態的事以種子的形式潛藏在你的阿賴耶識中。將來若遇到足夠的條件，可以復以現行的方式再度出現在你的眼前。因此，同一的事可以不止一項地發生在你的身上。至於現在未有發生而在將來發生的事，則可以這樣看：這些事的種子正潛藏在你的阿賴耶識中，將來若碰上適當的、足夠的條件，會由潛藏狀態發展成現行狀態，出現在你的眼前。世間的事無奇不有。一個窮光蛋在一夕之中變成富翁，一個健碩的猛男突然暴斃，甚至一個男人突然變成女人，雖然難以想像，但不是不可能。這些現象都可以透過種子理論得到理性的解釋。這是唯識學的有趣，富有生動性與魅力的地方。

在這裏，我想就唯識學在關聯於真理問題方面所展示的動感的強度作一小結。如上面所陳，安慧在說到第八阿賴耶識在執持種子這一點上表示阿賴耶識有相當強的動感性。但由於阿賴耶識在原理上雖然是無記的，沒有特別偏向或淨或染的倫理性，但在實際的行動上，在唯識學的大脈絡下，識（包括第八阿賴耶識、第七末那識

及前六識)畢竟是傾向染污性格的,故有“虛妄唯識”的說法。¹¹³因而有“轉識成智”的要求。動感問題較多涉及宗教理想的實現,多涉及於智而較少涉及於識。安慧的唯識思想較強調第八阿賴耶識的執持種子的動感,對於宗教理想或覺悟,關係不是那麼大。護法對種子理論,特別是上面詳盡地說及的種子六義,有較明晰的解說與動感。這是對比著安慧的唯識思想而言的¹¹⁴。種子六義不單對染污的有漏種子有效,對清淨的無漏種子也同樣有效。作為成佛的根本機能或可能性的無漏種子在現起問題上倘若處理得好,例如它的動感能被善巧地理解,則會提升它在理論方面的效用、強度,也會讓

¹¹³ 當代高僧釋印順在他的判教法中以“虛妄唯識”來為唯識學定位。這種說法,就護法以至陳那(Dignāga)之前的唯識學來說,是可接受的。陳那、護法他們以後,唯識學有比較複雜的發展,能否再以“虛妄”字眼為它定位,便可有許多爭論。關於這點,我們暫時擱下不談。

¹¹⁴ 在這裏,我想就護法與安慧的唯識思想交代幾句。我在文中所說及的護法的唯識思想,主要是就他所著的《成唯識論》而言(實際上,這《成論》也不全是護法解讀世親的《唯識三十頌》而撰寫的,它也包括世親門下除護法外的其他論師的見解在內。不過還是以護法的說法為主,故作護法所著)。而安慧的唯識思想,則以他的《唯識三十論釋》為據。實際上,他們的思想並不只限於對《唯識三十頌》的註釋、解讀,卻是有其他著作,如護法有《成唯識寶生論》五卷(《大正藏》31·77中~96下、《大乘廣百論釋論》十卷、《大正藏》30·187上~250中、《觀所緣論釋》一卷、《大正藏》31·889~892上;安慧則有《大乘中觀釋論》九卷、《大正藏》30·136上~158下、《大乘阿毘達磨雜集論》十六卷、《大正藏》31·694中~774下、《大乘廣五蘊論》一卷、《大正藏》31·850下~855中。這些文獻我都未有參考,這是限於時間與精力所致。我想若能對這些著作也仔細地看遍,會對二人的思想(不一定限於唯識學)有較周延的理解。

它具有更大的作用的廣延性或範圍。但種子說來說去,有漏也好,無漏也好,都是生滅法,都不能作為真正的成佛基礎。關於這一點,我在拙文〈唯識宗轉識成智理論之研究〉中有比較周詳的交代¹¹⁵。

有一點必須提出:護法的識轉變意思雖較安慧的具有較強的動感,但就護法的整套唯識思想特別是就轉依(āśraya-parāvṛtti)一問題上來說,護法唯識學所涵的動感終是有限,不能與後起的《大乘起信論》和中國佛教的天台、華嚴、禪三宗比較。這主要涉及護法一系對其重要觀念真如(tathatā)的闡述上。護法唯識學的真如有終極真理義,這便是“唯識實性”(vijñaptimātrātā),但這是客體性的理,不是主體性的心(在護法看來,這主體性的心是智,不是真如)。它是“無生無滅,湛若虛空”的常住的東西,“其性本寂”¹¹⁶,不能運作、活動,因此被外派譏評為“凝然真如”。凝然即是凝結不動也。安慧情況,略有不同。他以心來說無漏界,表示心的清淨性格。無漏界有真理的涵義,這便開出清淨心與真理是一體的關係的思路,這樣,真理或真如便可說動感,這便近於印度佛學的第三系如來藏自性清淨心的思想了¹¹⁷。再有一點是,真正的動感,只能就超越的質體說,經驗性的事物,即使是唯識學所說的種子,在構

¹¹⁵ 拙著《佛教的概念與方法》,台北:台灣商務印書館,2000,增補本,pp.98-208。

¹¹⁶ 《成唯識論》語,見於窺基的《成唯識論述記》所附的《成唯識論》原文之中。窺基著:《成唯識論述記》,第五冊,民國增修大藏經會校印本,N.D.,p.171。又有關護法對於真如的觀點,參看拙著《佛教的概念與方法》,pp.145-147。

¹¹⁷ 關於這點,參看拙著《唯識現象學二:安慧》,pp.166。

架世界建立存有論與宇宙論方面，有重要的意義。但世界一朝未能轉化，眾生一朝未能體証到終極真理，成覺悟，得解脫，種子即使有動感，也不能被作為基礎而建立宗教意義的現象學的世界。另外，超越的質體應是恆常地在動感之中，而無所謂靜態的、不動的。此中的理據是，質體倘若經驗性格，則它的動感勢必要由一外在的、經驗的因素來啟動，而這因素的啟動超越的質體，同樣也要由另一經驗的因素來啟動。這樣便會不斷推溯啟動的因素，以至於無窮。故啟動的因素不能被設定為經驗性格的，它必須是超越性格；而它所啟動的質體，是主導著它的，這主導者在存有論的層次上，不能較它為低，故這主導者也必須是超越性格，是超越的質體。這超越的質體由超越的因素來啟動，啟動既發自超越的因素，則這啟動應是超越時間與空間的限制，而恆常地發出啟動的力量，則它所啟動的超越的質體便永遠在動感的狀態之中，沒有所謂靜態。在這一點上，護法唯識學的識是經驗義、現象義，這特別就六識說為然。因此，真正的動感便很難說。它所說的真如，情況也好不到哪裏去。安慧的情況比較好些，他的心識有清淨心的傾向，如上所說。在這一點上，安慧唯識學可能有較強的動感。但我們不能作實說，需待進一步的研究，特別是要細看上面註 47 所列出的安慧的其他著作。

在虛妄唯識的定位下，唯識學所展示的動感比較模糊。由於這動感主要是就終極真理的動感而言，我們不妨看看唯識學的真理觀，俾能得到多一些的參考。唯識學所強調的真理，可說為“空”（*sūnyatā*）。但這太空泛，佛教各派都可以這樣說。另外一種說法是“唯識性”（*viññaptimātrata*），這說法當然有空的意味，也兼有緣起（*pratīyasamutpāda*）義。這緣起是在識中說。即是，一切事物都

由因緣和合而成，而這和合的因緣，應以識（*viññapti*）為主，特別是第八阿賴耶識（*ālaya-viññāna*）中所藏著的種子（*bīja*）。但阿賴耶識與內藏於其中的種子，都傾向於虛妄的、染污的性格，不易關連到動感方面去，如上面所透露的那樣。最後我們想到中道，這盛是一個值得探討的題材。

在中道（*madhyamā pratipad*）的問題上，唯識學的論典很少談到中道觀念，倒是它所宗的經典《解深密經》（《深密解脫經》*Samdhinirmocana-sūtra*）有提及。在唯識學研究界流行這樣一種說法，認為《解深密經》有簡單的判教思想，這便是所謂三時教：有教、空教、中道教¹¹⁸。但我查閱玄奘譯的《解深密經》，發現第一時、第二時、第三時字眼，但未有明說第三時是發揮中道教法的。根據這部經典所載，佛陀對眾生開示，轉法輪，說四諦的教法，是對聲聞乘說的，這教法是未了義。這是第一時的說法。在第二時中，佛陀對那些要趨入大乘的眾生說的，說法的內容是一切法都沒有自性，沒有生、沒有滅，本來寂靜。這是以隱密方式說的，但仍是未了義。到了第三時，佛陀對要趨入一切乘說法，內容仍是一切法都沒有自性，沒有生、沒有滅，本來寂靜。但這是顯了的方式說的，而且是了義¹¹⁹。就佛陀說法的時序與內容而言，初轉法輪說四諦，這是原始佛教的重要的義理，視之為“有教”，或者未夠週延。但若把說一切有部與經量部所關心的問題也放在裏面，特別是“法有

¹¹⁸ 水野弘元監修，中村元編集《佛典解題事典》，台北：地平線出版社，1977。在此書中，勝又俊教在解釋、介紹《解深密經》時，便提及這種說法。（p.101 左）

¹¹⁹ 《大正藏》16.697 上～中。

我無”的“法有”，便未可厚非，因法有正是指諸法的實在性，這實在性是說一切有部所奉持的。第二時說一切法的無自性性、無生無滅性、寂靜性，這正是空宗特別是般若文獻所涵有的義理，說它是空教，是沒有問題的。第三時亦即是最後時說中道教，便令人感到困惑。首先，中道教的內容仍是一切法無自性，無生無滅、本來寂靜，與空教相同，為甚麼對相同的教法內容截然分開，以其一是空教，另一是中道教呢？佛典說到中道，一般都是遠離二邊、兩種極端的而又相對反的性格，把一切二元性（Duality），背反（Antinomie）加以克服、超越，而達致一種離有離無的絕對的理境的意思，中道有表示這個理境的意味，同時也有體現這個理境的實踐的意味。這是對於同一內容的義理冠以不同的觀念（空、中道），讓人混淆起來。亦是在這一種說法之中，使隱密的說法方式與顯了的說法方式的分別，和不了義與了義的不同層次的區分，失去了適切性¹²⁰。

在這裏，我們碰到唯識學在義理上的不一致處。即使是就世親、護法與安慧三個重要人物的唯識思想來說，已頗有歧異之點。當然，他們三人在“識中現有”這一總綱領上並無異議：一切存在、存有、或現象，都是依於心識而有，自身並沒有獨立自在性可言。但進一步看這總綱所概括的較為微細的義理內容，其中的分歧非常明顯。世親的《唯識三十頌》提到識的三分法：第八阿賴耶識，第七末那識和前六識（第六意識和前五感識）這三類識合成的識的總體，都

¹²⁰ 不過，《解深密經》在另一處，的確正確地說起中道來。他以“遠離增益、損減二邊，行於中道”來解讀慧，這樣以遠離極端的兩邊來理解中道，又近於阿含文獻了。

會進行識轉變（vijñāna-pariṇāma）的活動。世親說識轉變，只提到識變現為我與法；當說到阿賴耶識，基本上視它是虛妄的¹²¹。安慧說識轉變，視之為識在不同剎那中變為另外的識的狀態，在其中，識變現為我、法兩方面的東西。當說到阿賴耶識，強調這種識在執受種子方面所表現的動感，也強調它的清淨的一面，但對種子述說得少，沒有提種子六義的積極的具有創生作用的宇宙論的法則。安慧的說法有矛盾：阿賴耶識在執持種子方面有一定的力動，這力動應可傳達到種子方面去，但種子並未被提及有六義，這六義是讓種子具有動感以開拓出存有論與宇宙論的世界的。但安慧卻在這裏忽略了。至於護法，他上承世親而走虛妄唯識之路，在這方面，他幾乎沒有注意，強調動感問題。但到了說識轉變時，以嚴謹的哲學語言來說識的分化，這便是見分與相分。同時，他又盡情地開發種子六義的存有論、宇宙論方面的涵義，增強他唯識說上的力動取向。

按唯識學（vijñāna-vāda）在義理上的複雜性、分歧性，與它的實際始創者世親（Vasubandhu）的曲折崎嶇的思路頗為相應。世親初習小乘有部思想，特別是說一切有部（Sarvāsti-vāda），寫了著名的《阿毗達磨俱舍論》（Abhidharmakośa-bhāṣya），對存在進行廣泛的認知與分類。其後他受到老兄無著（Asaṅga）的熏陶，轉宗大乘，寫了多部重要的論著，特別是《唯識三十頌》（Triṃśikāvijñaptimātratāsiddhi-śāstra）續承無著的志願，奠定了唯識學的根基。但在義理又有另外的發展：一方面留意如來藏（tathāgatagarbha）思想，寫了《佛性論》，提出一切眾生都有佛性

¹²¹ 字眼上是“無覆無記”，實則有以之為虛妄的傾向。印順提“虛妄唯識”，不為無理。

的重要主張，破斥小乘的無佛性說和外教各派所持的無我說（我是ātman）。另一方面，他又在淨土實踐上用功，寫有《淨土論》，其大意是觀照安樂世界，見阿彌陀佛，以此為基礎，往生於阿彌陀佛的淨土世界。世親的思想這樣多元化，難怪他的追隨者在唯識說上表現出多元性、分歧性了。

五、對世間的關懷與認識

唯識學在環繞動感問題方面有種種義理上不一致之處，主要是由於它的整套理論內容聚焦於虛妄唯識一點上。佛教是一種教人遠離邪見，從虛妄中解放開來，正確地理解和體證終極真理，最後獲致覺悟得解脫。一切活動，動感都是指向這一宗教目標的。也唯有這個目標，才能讓動感具有正面的價值義、現象學義。但唯識學作為一套哲學的理論和宗教的指引，其重點不是在這方面，而在披露眾生的生命存在在性格上的無明性、虛妄性。在這一點上，唯識學做得很出色、很成功。但在申張人性的真、善與美，開拓出神聖的宗教世界方面，便相對地被忽略。試看護法的《成唯識論》他費大力氣探索眾生的愚昧與醜陋，和妄情妄識；卻只留下小小的空間來處理轉識成智的問題。對於宗教的實踐，只以“五位修持，入住唯識”，便輕輕帶過。所謂動感，是在生命情調的昇華而不在沉淪這種導向中說的。動感在唯識學中不能暢順地伸展，論主只在生命、精神的境界不斷下滑時才想到它。這讓人覺得，動感在唯識學中受到委屈。

不過，唯識學畢竟是大乘佛教的一支，在對於世間的關懷，普渡眾生的志業上，還是未有消滅。這種關懷與志業，在很多重要的

唯識論典中，都有展示出來。例如：護法在《成唯識論》卷一便這樣說：

稽首唯識性，滿分清淨者，我今釋彼說，利樂諸有情。今造此論，為於二空有迷謬者生正解故，生解為斷二重障故。由我法執，二障具生。若証二空，彼障隨斷。斷障為得二勝果故。由斷續生煩惱障故，證真解脫；由斷礙解所知障故，得大菩提。又為開示謬執我法，迷唯識者，令達二空，於唯識理如實知故。復有迷謬唯識理者，或執外境如識非無，或執內識如境非有，或執諸識用別體同，或執離心無別人所。為遮此等種種異執，令於唯識深妙理中，得如實解，故作斯論¹²²。

護法在這裏交代造《成唯識論》這部巨著的動機、用意，非常清楚。這是要讓對我空與法空的真理有迷謬的眾生得到正確的理解，而能斷除煩惱與所知障，最後能得證解脫，開顯菩提智慧。另外，對於那些執取我與法，或主體與存在，而在唯識正理方面有迷妄的眾生，加以開示，讓他們都能了達這甚深微妙的唯識真理，而成正覺。這些都是“利樂諸有情”的慈悲的事。

護法在這裏的發言，有代表性。唯識學的宗匠的確是很關懷世間的眾生的，他們都懷有佛陀的抱負，要普渡眾生，誘導他們遠離邪見，擁抱正法，最後都能體證終極真理，成就佛果。在這一點上，我想不必花費筆墨來說明了。在這裏我想探究的，是唯識論師對世間的認識。眾生畢竟是生活於這個娑婆世界，踏著大地的泥土成長的。要普渡眾生，把他們從火獄中拯救出來，便得正確地了解他們生於斯長於斯的生活環境。在這一點上，我提出三點來說。第一點

¹²² 《大正藏》31.1 上。

是虛妄的識對世間或世界的認識，第二點是清淨的智慧對世界的認識，最後一點是探討有關三性的問題。

先說第一點。如上面約略提過，在唯識學看來，識或識體自身是一呈抽象狀態的存有論、認識論和心理學的機能，其中的存有論義更可進一步發展出宇宙論義。但這些內容需待識具體化地呈顯自己才能說，而呈顯是一個實現本質的原則，如上面所提及的海德格的實在的本質是呈顯那個意思。識要具體化地呈顯自己，讓自己在在時空性的現象界有一個位置，便需進行自我否定、自我分裂。因此，它先分裂出相分（nimitta），然後以見分（dṛṣṭi）的身分去了別、認識相分，視它為一種具有自性的實在的東西而執持之。就主客關係來說，由識分裂出來的相分概括存在世界、客觀世界；識的見分的身分概括主體、自我。識分裂出相分是一種存有論甚至宇宙論的活動；以見分認識相分或以自我主體認識客觀世界是一種認識論活動；而見分執取相分，視之為具有獨立自在性或自性（svabhāva）則是心理學中的情執活動。在這幾種活動中，自然是以認識活動為主，雖然是虛妄活動。在這種活動中，識不能覺察到所認識的東西是自己分裂出來的東西，不知它是緣起（pratīyasamutpāda）的性格，卻以為它是獨立於自己的存在性之外的具有實體、自性的東西。在這種情況，世界像是被網上一面紗，在自我的認識主體面前相對待，而與後者構成一種主體與客體相對峙的關係。

下來是第二點：清淨的智慧對世界的認識，這涉及轉識成智的功夫。虛妄的識錯誤地認識世界為實在，以現象（Phänomen）為物自身（Ding an sich），以繩為蛇。為了取得準確的、清淨的知識，識（vijñāna, vijñapti）需被轉化成智（jñāna），這即是唯識學特別是

護法唯識學所說的“轉識成智”，或“轉依”（āśraya-parāvṛtti, gnasyur pa）。唯識學把識分為四種：感識、意識、末那識、阿賴耶識，故轉識成智也分四種不同層次進行：感識轉為成所作智，意識轉為妙觀察智，末那識轉為平等性智，阿賴耶識轉為大圓鏡智。

成所作智（kṛtyānuṣṭhāna-jñāna）指成就世間種種事務而表現出來的智慧。這可說是一種俗諦（saṃvṛti-satya）的智慧，是在解決日常生活中種種困難時表現出來的智慧，也可說是近乎科學研究的知識、智慧。妙觀察智（pratyavekṣanika-jñāna, pratyavekṣaṇa-jñāna）是觀取事物的特殊相狀的智慧，它也包含一切令人進入覺悟境界的法門。平等性智（samatā-jñāna）關連到一切事物的無自性空的性格。這是事物的普遍的性格，在它的觀照下，一切存在的自相、他相都是平等無自性的，都是空的。這可說是一種真諦或第一義諦（paramārtha-satya）的智慧。大圓鏡智（ādarśa-jñāna）則可粗略地說為是同時觀照事物或存在的特殊相與普遍相。這是一種總持的智慧，前面三種智慧可說都匯集於其中，它觀取事物、存在，同時也建立事物、存在；認識論與存有論同時並了¹²³。在我們的世俗的生活中，以直覺來吸收事物的個別的、特殊的相狀，而以思想、思維來把這些相狀加以綜合，而得出它們的普遍的、抽象的性格。如同陳那（Dignāga）所說的那樣，以直接知覺或現量（pratyakṣa）來把握事物的自相（sva-lakṣaṇa），以推理或比量（anumāna）來把握事物的共相（sāmānya-lakṣaṇa）。自相即是個別相，共相即是普遍相。陳那認為，就我們一般所認識的對象而言，事物不能同時具有自相

¹²³ 有關這四種智慧和轉識成智的總持的、詳盡的說話，參看拙著《唯識現象學一：世親與護法》，pp.245-263。

與共相，因為這兩者互不相容；共相或普遍相並無真實性，它只是識在概念上的構作而已；只有自相或個別相具有真實性。倘若我們不囿限於世俗的、經驗的活動，而指涉及超越的活動，例如作道德實踐或宗教冥想，則我們可同時把握事物的自相和共相，而我們所運用的機能，既不是知覺或感性直覺（*sinnliche Anschauung*），也不是比量或知性（*Verstand*），而是一種睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）。這種睿智的直覺在康德的哲學中，曾多次被提及，它能同時認識事物的自相和共相。但這種認識不是在時、空的形式中進行，也不必運用知性的概念範疇（*Katagorie*）。這睿智的直覺是智思與直覺渾融成一體的，但超越智思與直覺的限制。智思與直覺只能把對象作為現象來理解，這睿智的直覺則能超越現象的層面，而滲透到對象的本質的層面，了解本來的自己，或物自身（*Dinge an sich*）。唯識學的大圓鏡智可粗略地被視為相應於這裏所謂的睿智的直覺。

跟著而來的是最後一點：三自性的問題。這點與上一點有密切的關連。所謂三自性或三性（*tri-svabhāva*）可以是一個存有論的問題，也可以是一個認識論的問題，當然雙方是互相關連的。此中的“自性”（*svabhāva*）並不是佛教所亟亟要拒斥的那個常自不變的實體，而是指事物的存在的形態，是如何看待、認識事物的問題。這即是遍計所執性（*parikalpita-svabhāva*）、依他起性（*paratantra-svabhāva*）和圓成實性（*pariṇiṣpanna-svabhāva*）¹²⁴。遍

¹²⁴ 如上面剛提及，三性中的“性”或“自性”（*svabhāva*）易使人誤以為表示實在論的觀點，日本學者長尾雅人提議這“性”應譯為“實存”，三性即是三種實存。（長尾雅人著《攝大乘論：和譯と注解》上，東京：講讀社，1997，

計所執性屬於染污方面，眾生對於緣起的東西生起周遍計度，以為這些東西有實自性，而不知它們的本性是空，由此對這些東西生起實體的執著，這被執著的東西的狀態正是遍計所執性。依他起性就是緣起來說事物的生起；“他”即是因緣。事物從因緣和合而起，這種生起的狀態便是依他起性。圓成實性是在依他起的東西之上，不作或去除遍計所執，而正確地以依他起的性格來了解這些東西的依他起性。這即是一種對事物的如實的了解，這種如實了解事物的狀態便是圓成實性。事物在這樣的理解下，在唯識學的脈絡來說，便是由識的作用而生起，而有其存在性。這即是唯識（*viññaptimātra*）、唯識性（*viññaptimātratā*）。

要注意的是，這三種事物的存在形態的地位並不是對等的。事物並不是分成三大類，其中一類是遍計所執性，第二類是依他起性，第三類是圓成實性。在三自性中，依他起是根本的結構，這是就事物以緣起的方式成立說的。然後，對於依他起的事物可以有兩種了解方式。如果對依他起的事物有執著，不了解事物的依他起的性格，而執著它們具有自性，對事物進行周遍計度，由此產生種種煩惱。在這種情況下執取的事物的形態，就是遍計所執性。如果對依他起的事物不產生遍計所執，而能如實地了解事物的依他起的性格，沒有產生顛倒的了解，這種如實地了解事物的狀態就是圓成實性。所以，依他起是最基本的，表示一切事物的緣起的性格，而遍計所執和圓成實是對於依他起的事物的兩種不同的處理方式。

由上面的理解說下來，可見依他起可以分成兩面。如果就依他起本身如實地了解，沒有進行周遍計度，便是清淨的依他起。如果

p.24。) 這實存正是我所說的存在的形態。

對依他起的東西起周遍計度，以為它們具有實體，因而加以執著，便成染污依他起。故三自性其實應只有兩自性：清淨的與染污的。事物是清淨依他抑是染污依他，要看主體的態度行持。對於三自性的問題，我們不應以平面的、對等的方式來看，而應以一種立體的方式看，將依他起從一個對等的地位突破開來，確立一個根本的構造。而所謂覺悟，在理解世間事物來說，是對於依他起的事物如其為依他起而了解之，不要把種種屈折的、扭曲的想法加於其上，只是簡簡單單地還它們一個本來面目，便成了。

六、總別觀照我

以上基本上就縱軸方面來說唯識學的識中現有的意義。此中的“有”，指一切存在、質體（entity）而言。唯識學認為，一切存在、質體是由識變現的，識通過自我的否定（negation）、分化（differentiation）、分裂（splitting）和變現（apparition）這幾重活動，讓自己在現行（pravṛtti）中宇宙論地開拓出自我與世界。自我是主體的、主觀的，世界則是客體的、客觀的。這也是所謂“識轉變”（vijñāna-pariṇāma）的歷程與結果。不過，由於唯識學所言的識的染污性傾向，動感便嫌不足；在對世界的理解這一點上，也相應地靠染污那一邊站。論師只說識的轉變，未有說智的轉變，因此在以智為基礎而開拓出有理想的、勝義的、第一義的現象學的世界這一宗教目的上，便不免落了空。它所說的阿賴耶識雖說是無覆無記，但總是傾向於染污一面，而未那識的有覆無記性格，沒有清淨的阿賴耶識為它把關，更是無限度地向染污面發展下去，最後導致我癡、我愛、我慢、我見等四大煩惱的泛濫，讓生命不斷地沉淪下

去，覺悟、解脫的宗教目標便不能說，更不用提普渡眾生了。

在橫軸的我設準方面轉識成智的智，頗有本質明覺我的意味。智的作用，是徹底明瞭在唯識的思想背景下的事物，都是唯識性格，都是緣起，這緣正是識，“識中現有”也。而本質明覺我的作用正是明覺這種唯識性或識中現有的本質。不過，唯識學的宗匠，如無著、世親、陳那等，都傾染唯識一面，只有安慧強調唯識思想中的清淨傾向，以為識可以開出清淨心，或識本身便含有清淨無妄的心。但像安慧這樣想法的唯識中人很少，影響不大。而安慧的清淨心的思想，又相當薄弱，強度不夠，不足以扭轉虛妄唯識的立場，而開出清淨心的轉向。而在迷覺背反我一點，就識的強度的虛妄性來說，很難說虛妄的識與清淨的智合成一個背反（Antinomie），不能講從背反方面突破這種解構善惡的二元對立性的境地。

委身他力我可以說是宗教現象學的自我設準中與唯識學較有交集性的，特別是在依待他力才能達致宗教目的這一點上。就委身他力我方面，當事人覺得自己罪業深重，力量薄弱，單憑自己的力量是無法使自己從罪業中釋放出來，追尋宗教意義的解脫。於是他投靠他力，藉著他力大能（上帝或者阿彌陀佛）的愛與慈悲，讓自己和過去訣別，得到新生，做一個正人君子，把生命貢獻給社會。在這一點上，唯識學有相近的觀點，只是說法不同而已。唯識學是講種性說的，它認為有一種稱為一闍提（icchantika）的眾生，由於根器過於頑劣，不管你以甚麼方法幫助他們，都無法讓他們去惡遷善。另外，大部分的眾生都是愚癡的，自己沒有力量改變現實條件，而步向解脫之路。於是他們借助外邊的力量，例如閱讀佛教經論，尋求善知識的幫助、指引，甚至親身碰到已經成覺悟、得解脫的現實

的佛、菩薩，聽聞他們講授正法，以熏習自己的阿賴耶識中的種子，讓有漏種子變成無漏種子，讓無漏種子變成清淨的現行。這樣不斷接受熏習，最後得覺悟、解脫。這種達致宗教目的的方式，便是他力主義的思維導向。當然其他也有自己的努力在裏頭，但還是以他力為主。

唯識學在認知問題上的複雜的思維、觀點，無寧與認識論的自我設準轉為相應。這即是總別觀照我。這種自我可以觀取對象的總相，也可觀照對象的個別相。這對西方哲學的認識論來說，有包含康德的感性（Sinnlichkeit）與知性（Verstand）的意味。感性是接觸事物的個別相的，知性則以其概念思考的能力，能思取事物的普遍相。這種自我對於陳那的認識論來說，總的觀照相應於陳那的比量推理（*anumāna*），別的觀照則相應於陳那的現量、直接知覺（*pratyakṣa*）。比量知事物的苦相，現量知事物的自相，正符合這自我的總、別兩面的認識作用。

以上只是概括性地說，不免鬆散。在這裏，我試提出兩點，需要特別注意。第一，在唯識學的八識之中，第八阿賴耶識與第七末那識並沒有認知的意義，它們所直接相應的，是潛意識中的自我問題。陳那在他的認識理論中，也沒有提及這兩種識。但六識則較能與總別觀照的認識相應。第六意識具有推理、思維、回憶等作用，其中的推理和思維，近於總別觀照中的總的觀照的作用。但也不能說完全相同。意識的作用畢竟主要在思維方面，所思維的東西是抽象物；而總別觀照中的總方面的觀照並不完全限於抽象的事物，它自身也不是純粹是思維、概念思考的作用。意識與前五感識是世俗諦層面中的認識能力，總別觀照我具有對總相與別相的認識能力，

它自身並不只滯留在分別的、現象的層面中進行認識活動，它也有覺照的能力，這種覺照不完全是世俗諦的覺照，也有勝義諦的覺照的意味。

第二，總別觀照我中所具有的對總相、共相與別相、自相的觀照能力，有相當濃厚的認識論意義，雖然它們並不分別同於感性與知性。我在拙著《純粹力動現象學》中，提到總別觀照我的權能性格（*Vermöglichkeit*）。即是，從嚴格的意義言，總別觀照我基本上是一種認知能力，它能認識事物的共相，也能認知事物的殊相。不過，雖然我們有了對事物的共相與別相的知識（*Erkenntnis*），這種知識或認識並不能作為我們人生的終極目的看。它具有價值，這是一定的，但不能說是終極的價值，所謂終極的價值是我們人生的大目標、大方向，是最高的價值，不能被還原為比它更為根源性的價值。一句話說了：終極價值是我們生死相許地要追尋的價值。在文化範疇中，能提供終極價值的項目並不多，它們不外是道德、藝術、宗教等而已。道德是求善的，藝術是求美的，宗教則是求神聖的。人的文化生活的目標，不外乎這幾方面而已。至於文化中的知識或真方面，雖然重要，但還說不上終極的價值。這裏顯然有一個非常關鍵性的問題有待解答：終極價值與非終極價值的不同在哪裏？它們的分野在甚麼地方？我的答案是：雙方的分野在，終極價值具有精神上的創造性（*Spiritual creativity*）；非終極價值則不具有這種創造性。科學家是真的，要對一切事物建立客觀的、有效的知識。但科學家不能停止於客觀有效的知識的鑽研中，因為這知識不能提供他終極價值，因為知識不具有嚴格意義的終極價值。我們很多時看到或聽到很多傑出的科學家一旦從實驗室出來，便向教堂處跑。

這是由於宗教信仰具有終極價值，道德與藝術也是一樣。有成就的科學家不見得便是一個道德行為的踐履者，也不見得便具有心境兩忘的藝術情操。道德、藝術、宗教都有終極價值可言，都能展示創造性。科學則不是這樣。科學或科學知識的發展，需服從因果律，受限於時間與空間。這些規律、形式，都會阻礙創造性的開拓。但科學知識確實是非常重要的，它能使我們可以過活，並且在過活之外，還能追尋有精神價值的東西，我們的精神價值變得更為充實飽滿。在這些點上，科學知識有很重要的、實用的、方便的、橋樑性質的作用。便是在這個意義下，我說科學知識有權能性格，亦即是說，作為總別觀照我的效應的科學知識具有權能性，或總別觀照我自身具有權能的價值¹²⁵。

七、總的評論

以上判說了唯識學，並為它定了位，那便是識中現有。即是，一切存在都離不開心識，為心識所變現；而心識自身也不是實在，它也需遵循既定的法則而生起，這便是所謂“緣起”（*pratītyasamutpāda*）。對於這種哲學或義理，我要作如下的總的評論。首先，唯識學（*viññāna-vāda*）又稱“有宗”，與般若思想，中觀學所成的“空宗”對揚，為印度大乘佛教最重要的兩個宗派、學說。有時它也稱為“瑜伽”或“瑜伽行”（*Yogācāra*）。“唯識”這個名目，自是唯有識之意，這是對於境或客觀對象而言，即識比境更為根本。但識亦非獨立實在的，它並沒有自性（*svabhāva*）可言。

¹²⁵ 關於總別觀照我，參看拙著《純粹力動現象學》，台北：台灣商務印書館，2005，pp.250-267。

在翻譯方面，對應於“識”一概念，有兩個梵文名相：*viññāna* 與 *viññapti*。玄奘都把這兩個梵文名相譯為“識”，未加區別。其實，*viññāna* 與 *viññapti* 不盡相同。當我們說心識或細分的阿賴耶識、末那識和意識等前六識時，用 *viññāna*。說識的運作、轉變，也是用 *viññāna* 字眼。識轉變即是 *viññāna-pariṇāma*。但對應於“唯識”字眼，則說 *viññapti*，而成 *viññaptimātra*；說唯識性，或唯識的性格或本質，則是 *viññaptimātratā*。*Viññāna* 是心識，或識心，是主體的意味，有很強的主觀的傾向。*Viññapti* 則略有不同，它是表象的意味，是 *representation*，有客體、客觀的意味。但雙方的意思，出入不大，表象的根源仍是識、內識，不是境、外境。對於 *viññāna* 與 *viññapti*，我認為並無嚴加區別的必要。

有一點頗為有趣的是，在《攝大乘論》（*Mahāyānasamgraha*）中，作者無著（*Asaṅga*）以 *ālayaviññāna-viññapti* 來標示阿賴耶識，又以 *mano-viññāna-viññapti* 來標示意識，把 *viññāna* 與 *viññapti* 收在一起。

第二，唯識學的名相非常多，問題也繁複。所涉人物，數目也很大，包括早期的傳奇性人物彌勒（*Maitreya*）、無著（*Asaṅga*）、世親（*Vasubandhu*）。追隨世親的，更有所謂十大論師：護法（*Dharmapāla*）、德慧（*Guṇamati*）、安慧（*Sthiramati*）、親勝（*Bandhuśrī*）、難陀（*Nanda*）、淨月（*Śuddhacandra*）、火辨（*Citrabhānu*）、勝友（*Jinamitra*）、勝子（*Jinaputra*）、智月（*Jñānacandra*）。其中有重要的唯識學的詮釋者安慧與護法，分別把其學傳入西藏與漢土。其他論師也各有發展。這都是造成唯識學的多元化的原因。尤其值得注意的是，世親集唯識學的大成，但他自己的思想並不局限於唯識學中，而是兼有說一切有部、如來藏、佛性與淨土的思想傾向。他

的重要力作《阿毘達磨俱舍論》(Abhidharmakośa-bhāṣya)是有部的最重要典籍之一。他後來寫的《百法明門論》，其中的百法，是繼承《俱舍論》說七十五法，但有補充。他又有《佛性論》(Buddhatā-sāstra)，闡釋佛性(buddhatā)與如來藏(tathāgatagarbha)的義理。日本學者曾提出這可能是偽撰，其作者不是世觀，但又提不出有力的證據。另外，他又有《淨土論》，由曇鸞傳播開來，作《淨土論註》，為淨土宗開路。另外，他又為《無量壽經》、《法華經》與《十地經》作註，學問規模很宏闊。總言之，這個龐大的唯識集團，著作繁茂，讓唯識的文獻在量方面冠於佛教各個宗派，其中恐怕只有禪籍能比美。

第三，由於唯識學主要是處理世間法，雖然也討論成覺、成佛的修證、實踐的問題，例如《成唯識論》對於“五位修持，入住唯識”的闡述，但畢竟失之於簡單，不能與八識理論的闡釋與發揮的複雜說法成比例。由於唯識學對於世間的偏重，文獻雖多，境界不高，又傾向漸修方法，故理解不難，只要逐步跟著那些重要的論典用力便可；因此，在它的發展軌跡中，不能吸收高明睿智之士，如華嚴宗法藏半途從玄奘主持的譯場中退出，自鑄偉論，終於成立華嚴宗，可見一斑。這種情況，導致唯識學在印度與中土的屈曲的發展，不能順遂地開拓更大的義理空間。在印度方面，它與經量部(Santrāntika)合流，而成經量瑜伽派(Sautrāntika-Yogācāra)；又與中觀學合流，而成瑜伽行中觀派(中觀瑜伽派Yogācāra-Mādyamika)。而在唯識學內部，又分為兩派，那是在處理對象或形象亦即是相(ākāra)的問題而有兩派的說法：無相唯識(Anākāravāda, Alīkāravāda-yogācārin)和有相唯識(Sākāravāda,

Satyākāravāda-yogācārin)。無相唯識派以世親(Vasubandhu)與安慧(Sthiramati)為主，人數較少。有相唯識派則有陳那(Dignāga)、法稱(Dharmakīrti)、護法(Dharmapāla)、智作護(Prajñākaragupta)、智勝友(Jñānaśrimitra)、寶稱(Ratnakīrti)等。這種與外派合流和自身起分化都表示唯識學已不能作為一個獨立學派而整一地發展下去。即便是玄奘在印度所師承的戒賢(Śīlabhadra)，也沒有重要著作留存下來，他只是按護法的思維來解讀唯識學而已，他所主持的那爛陀(Nālandā)寺也維持不了很多年，便變成密教的道場了。在中土方面，玄奘把唯識學傳與窺基及圓測；窺基把它發展成法相宗，但傳了兩三代如慧沼、智周，便漸衰微了。

唯識學有龐大的理論體系，而玄奘的譯場又得到皇室的大力支持，何以那麼快便在歷史中衰微下來，以至煙滅無聞呢？一些重要的文獻甚至在近代由唯識學者楊仁山向日本學者南條文雄從日本寄贈過來中土呢？其中一個重要原因，我想是唯識學到了陳那、法稱他們，漸漸從解脫論這些具有宗教實效的問題遠離開來，而以唯識的立場來探討知識論的問題了，因而開出無相知識論與有相知識論兩個取向。在他們的著作中，已經看不到對於與解脫有密切關係的第八阿賴耶識與第七末那識的討論，只有對意識及前五感識的討論。他們說的現量(pratyakṣa)與比量(anumāna)分別相應於感識與意識。這兩種識都是認知能力或認識手段；感識了解事物的自相，意識則了解事物的共相。阿賴耶識與末那識沒有認知意義，卻是迷執的根源，是要達致解脫目標的過程中必須要破除或轉化的，不涉及這兩種識，便不能處理捨妄超淨的問題。眾生要解決苦痛煩惱的問題，必須要在第八識、第七識方面入手，現在陳那、法稱卻不談

這些，卻集中探討知識論上的認識問題。在這一點上，即便你做得很好，解脫問題還是無從說起。佛教的主流思想既然是這樣，本來作為以解脫為目標的佛教，便鮮為人問津了。

第四，從學術研究的角度看，研究唯識學的重要文獻，特別是護法的《成唯識論》與安慧的《唯識三十論釋》，可以有幾個方向。其一是鑽研這些文獻，透過參考它們下來的註釋來還原它們的思想，義理面貌，如透過窺基的《成唯識論述記》來解讀《成唯識論》，以《成唯識論》、《唯識三十論釋》為主要的參照來解讀世親的《唯識三十論》。但這只是“想當然耳”。實際上，在唯識學的典籍中，真有讓人一級一級難讀的傾向。《成唯識論述記》較《成唯識論》難懂，《成唯識論》與《唯識三十論釋》較《唯識三十頌》難讀。這所謂“難”，包括文獻學與義理兩方面。這頗有使人越讀越難的感受。詮釋本來是幫助讀者理解原典的，在唯識學，很多時並不是這樣，讓人沮喪、迷失。

另外一個方向是，由於唯識學要處理的問題是多元性的，其中涉及存有論（緣起論）、認識論、宇宙論（識轉變），這都是西方哲學的重點問題，因此我們發現唯識學與西方哲學有一定程度的交集性。就存有論與宇宙論而言，這兩者在西方哲學中，正構成了形而上學。不過，我在這裏說的存有論，不是偏向本體一面，而是聚焦在存在或存在物一面，不一定是 Being，而毋寧是 beings。這便鎖定了作為具體存在原因的緣起性，而不是那個作為宇宙的終極存在的本體。本體是不能說緣起的。由存有論透過動感，讓事物能夠說生成與變化，而不限於只是有靜態意涵的存有論，便是宇宙論了。唯識學在哪一方面可以說指涉及宇宙論呢？或者，唯識學如何可被視

為一種宇宙論呢？答案是種子六義。有關種子六義的說法，在《攝大乘論》已出現了，但要到《成唯識論》，其確定的說法才成立。即是，種子不斷進行生滅、滅生，遇到足夠的條件，便能生成現行的東西。按緣起說，這些條件並非必然地聚在一起不可，其中如有些條件走失，這東西便會變化。宇宙論便可在這裏說。

說到唯識學與西方哲學的交集性，最顯明的，同時也是最為學者所留意的，莫如在現象學（Phänomenologie）方面。在胡塞爾（E. Husserl）的現象學中，意識（Bewußtsein）是一個關鍵性的觀念；它有兩層：經驗意識（empirisches Bewußtsin）與絕對意識（absolutes Bewußtsein）。胡塞爾比較重視絕對意識，把它與超越的主體性（transzendente Subjektivität）等同起來，並把它作為純粹的活動（reine Akt, reine Aktivität）看。他認為意識有其意向性或意向作用（Intentionalität），憑著這種作用，意識可以開拓出能意（Noesis）與所意（Noema），分別概括自我與存在世界，或主體與客體。這便有意識構架世界的思想，以意識作為世界的根源的觀念論立場；存有論與宇宙論都可在這方面說。

這種思維模式與唯識學以識作為核心而開拓出我與法、見分與相分，以這兩分分別開展出自我與世界這種說法有很大的比較空間。此中，我與法是佛教一般的說法，唯識學的世親和安慧便這樣說；見分與相分則是護法的說法，這說法比較精緻與具有確定性（precision）護法進一步以種子來說見分與相分，那便更具足精確性了，不管怎樣，唯識學以我、法的根源，特別是存有論的根源在意識，在阿賴耶識與現象學以主體與客體的存有論的根源在意識，在思維形態來說是相關的。不同的是，胡塞爾是從理想義、價值義的

現象學方面說，因此他所強調的意識是正面的絕對意識，這也有清淨的意味。而唯識學特別是護法的唯識學則是從生死流轉的、負面的面相方面說，他所強調的識特別是阿賴耶識則是虛妄的、染污的，但這虛妄性與染污性可以透過轉依 (āśraya) 或轉識成智被轉化為清淨的性格。

第五，佛教是一種宗教，它的根本教說或終極真理是緣起 (pratītyasamutpāda)、性空 (svabhāva-sūnyatā)，要人了達這真理，從種種執著中解放開來，消除苦痛煩惱，而成正覺、得解脫。這是大乘 (Mahāyāna) 佛教各派的共識。這沒有問題。有問題的是成正覺，得解脫這種宗教目標是如何達致的；或者說，成正覺、得解脫是依於哪一種機能而得成就。對於這個問題，不同教派有不同的說法。如佛陀與原始佛教要人遠離以有、無為基礎的二邊的偏見，而進於中道 (madhyamā pratipad)。但遠離二邊這種活動，是由甚麼機能來進行呢？在這方面，嚴格來說，有關的文獻 (包括阿含 Āgama 經典在內) 並沒有明確的說法，好像假定人只要能正確地修行、反思，便能達致。包括般若思想與中觀學在內的空宗則強調般若智 (prajñā)，要人展露這種智慧來體證緣起、性空、中道的真理便成。另一派大乘佛教如來藏系則提出如來藏 (tathāgatagarbha) 思想，認為這如來藏具足智慧，若讓它正確地運作，便能了達佛教的真理而得悟。這如來藏中有成就如來、佛 (tathāgata) 的寶藏 (garbha)，或潛能，它隱藏在我們的生命之中，若能把它善巧地表現出來，便能破除色身，而證得法身 (dharma-kāya)，最後得到解脫。所謂“隱名如來藏，顯名法身”也。如來藏與法身是同一東西，只有隱、顯之別而已。這同一的東西、或機能，便是佛性 (buddhatā, buddhatva)。

佛性是成佛的機能，它能發出般若智慧，照見緣起性空的真理。我們也可以說，佛性是成佛的超越根據 (transzendentaler Grund)。佛教中多數學派都認為佛性具有普遍性 (Universalität)，是眾生所普遍地具有的，只有少數教派是例外。

在唯識學來說，它的論著沒有“佛性”的字眼。世親著有《佛性論》，但這部文獻能否確定為世親所著，日本研究界頗有不同的說法。無著與安慧略有清淨的思想，但不足以構成作為成佛的超越依據的佛性。護法的《成唯識論》倒是提出了具有佛性的內涵，但不以“佛性”來立的觀念，這便是“無漏種子”。依《成論》，我們的第八阿賴耶識中有無量數的種子，其中有些是有漏的，也有是無漏的。這無漏種子有些是本來有的，有些是由熏習而成的，這熏習基本上來自佛、菩薩的說法、善知識的教導。這些無漏種子是成佛的潛能；若能把第八阿賴耶識中的有漏種子熏習成無漏種子，把它們與原來有的無漏種子會集起來，同時讓它們都由潛存狀態變而為實現狀態，轉成現行 (pravṛtti)，當事者即能證得佛教真理，成就正覺，而得解脫。

這樣的成佛說法，有沒有問題呢？是不是可行呢？答案是否定的。種子是生滅法，不具有常住性。種子不管是有漏抑是無漏，都需服從種子六義，特別是剎那滅，恆隨轉這兩義。佛性或成佛的基礎不可能是生滅法，而需是超越而又有動感的真常主體。成佛或覺悟是一種超越一切經驗性格的條件的活動，具有永恆的精神價值、絕對性與終極性。無漏種子是清淨性格，這不錯，但這清淨性是相對意義的，它的載體畢竟是生滅法。它有生時，也有滅時。它在生時，便很好，能把覺悟的活動持續下來。但在滅時怎麼辦呢？一切

修行和依這修行而成就的功德，都有化為烏有。無漏種子滅去便是滅去，下來轉生的新的無漏種子的修行和積聚功德便得從頭做起。這種或生或滅、生滅滅生的情況會循環地發展下去，何時能真正成佛，便無了期。

第六，即使具足無漏種子，也需要讓它們現起，發而為無漏現行、行為，覺悟成佛才能說。據唯識學特別是護法的唯識學，要使無漏種子現起，需要依賴外來的熏習，這可以是良師益友的誘導，或誦讀佛教經典而受益。但最有力量、效果的熏習，是所謂正聞熏習。這種熏習需要有現成的佛、菩薩等已經開悟得渡的賢聖親自說法，而你又要在旁有機會聆聽才成。但如何能獲得這樣的機會呢？這很難說。在目下這個娑婆世界中統率眾大菩薩而展開渡化活動的，仍是釋迦牟尼（Śākyamuni）佛陀；彌勒（Maitreya）仍在兜率天上等候接班。要抓到機會得聽聞佛陀及諸大菩薩說法，而你又能聽得懂而受益，非常渺茫。起碼你要碰到這些賢聖才成。但碰到碰不到，是有機緣，這機緣是經驗性格的，沒有必然性。你運氣好便碰上，運氣不好便碰不上。不管你怎樣努力去追尋這些賢聖，還是要靠運氣。總之這完全是經驗上的事。不管你怎樣發心，祈求機會的到來，但這總是外緣，你無法控制。你此生可能碰不上這種機會，那便無法開悟成佛，只能等下一生了。但下一生的情況如何，誰能料呢？

第七，以上所論，特別是第五、六兩點，點出唯識學在成佛一問題上的觀念上與理論上的困難。我雖著眼於護法所傳的唯識學，但這理論困難也適用於安慧的唯識學與無著的唯識學，特別是他的重要著作《攝大乘論》。在這本論典中，無著也說及種子六義，大體

上未有超越護法《成論》的說法。此中最嚴重的問題在哪裏呢？我想正是在以種子來說成佛基礎或佛性這一點方面。種子的本質如上面所提及，是經驗性格，猶中國儒學所謂的“氣”，都是材質的、本能的、質料的（material）。覺悟成佛是一種超越的、逆思的活動，它的基礎，亦即是佛性，亦應是超越的性格。唯識學以經驗的種子來說超越的佛性，是一種錯置的思維：把佛性錯置到種子方面去，要解決這種錯置的困局，需從佛性的思維著手，不以種子來說佛性。這涉及觀念特別是核心觀念的逆轉問題、改造問題，是一種大動作，不可等閒視之。筆者曾提出唯識學的現象學的轉向，以解決這個困局¹²⁶。有興趣的讀者，可以找來看看。另外，有關上面第五六兩點所討論的內容和我自己的回應，加上所涉及的原典文字與文獻，我都在另處有詳盡的說明與交待¹²⁷。為了避免重複，這裏便不多贅了。

¹²⁶ 拙著《純粹力動現象學》，第十七章〈虛妄唯識的現象學轉向〉，pp.528-561。

¹²⁷ 拙文〈唯識宗轉識成智理論之研究〉，收於拙著《佛教的概念與方法》，pp.98-208。另外，有關本章所涉及的參考文獻，我試列舉如下：
 Vasubandhu, Vimśatikāvijñaptimātratāsiddhi. Sylvain Lévi, Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Vimśatikā accompagnée d'une explication en prose et Trimśikā avec le commentaire de Sthiramati, Paris, 1925, pp.1-2.
 Vasubandhu, Trimśikāvijñaptimātratāsiddhi. Ibid., pp.13-14.
 Sthiramati, Trimśikāvijñaptibhāṣya. Ibid., pp.15-45.
 吳汝鈞著《唯識現象學一：世親與護法》，台北：台灣學生書局，2002。
 吳汝鈞著《唯識現象學二：安慧》，台北：台灣學生書局，2002。
 唐君毅著〈法相唯識宗之佛學道路〉，唐君毅著《中國哲學原論原道篇三》，香港：新亞研究所，1974，pp.1177-1213。
 服部正明、上山春平著《佛教の思想4：認識と超越～唯識》，東京：角川

書店，1974。

橫山紘一著《わが心の構造：唯識三十頌に學ぶ》，東京：春秋社，1996。

橫山紘一著《唯識の哲學》，京都：平樂寺書店，1994。

橫山紘一著〈世親の識轉變〉，平川彰、梶山雄一、高崎直道編集《講座大乘佛教8：唯識思想》，東京：春秋社，1982，pp.113-114。

上田義文著〈Vijñānapariṇāma の意味〉，《鈴木學術財團研究年報》，1965，pp.1-14。

上田義文著《佛教思想史研究》，京都：永田文昌堂，1967。

上田義文著《梵唯識三十頌の解明》東京：第三文明社，1987。

長尾雅人著《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978。

長尾雅人著《攝大乘論和譯と注解》上、下，東京：講讀社，1997，1995。

玉城康四郎著〈カソトの認識論と唯識思想：先驗的統覺とアラーヤ識を中心として〉，玉城康四郎編《佛教の比較思想論的研究》，東京：東京大學出版會，1980，pp.301-393。

武内紹晃著《瑜伽行唯識學の研究》，京都：百華苑，1979。

竹村牧男著《唯識三性說の研究》，東京：春秋社，1995。

渡邊隆生著《唯識三十論頌の解讀研究》上、下，京都：永田文昌堂，1995，1998。

結城令聞著《世親唯識の研究》上、下，東京：大藏出版社，1986。

Lambert Schmithausen, Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo. The International Institute for Buddhist Studies, 1987.

Thomas E. Wood, Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1991.

Stefan Anacker, Seven Works of Vasubandhu. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

Ashok Kumar Chatterjee, The Yogācāra Idealism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

Thomas A. Kochumuttom, A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

Dan Lusthaus, A Philosophic Investigation of the "Ch'eng Wei-shih Lun". Vasubandhu, Hsüan-tsang and the Transmission of Vijñaptimātra (Yogācāra) from India to China. A PhD Dissertation, Temple University, 1989.

Gadjin M. Nagao, Mādhyaṃika and Yogācāra. Tr. L. S. Kawamura, Delhi: Sri Satguru Publication, 1992.

Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic. 2 Vol., Bibliotheca Buddhica xxvi, Leningrad: Izdatel' stov Akademii Nauk S.S.S.R. 1932.

Erich Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus. Berlin: Akademie-Verlag, 1958.

Erich Frauwallner, "Amalavijñānam und Ālayavijñānam." In Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht. Hamburg (ANIST vol.7), S. 148-159.

Lambert Schmithausen, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścavasamgrāṇi der Yogācārabhūmiḥ. Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 264. Bd., 2. Abh.) 1969.

Lambert Schmithausen, "Sautrāntika-Voraussetzungn in Viṃśatikā und Triṃśikā." Wiener Zeitschrift für die Kunde-sud- (und Ost) asiens xi, 1967, S.109-136.

E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Den Ztaag: Martinus Nijhoff, 1976.

E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.