



略論法相義與唯識義異同

胡曉光

印度大乘佛教共有兩輪，一是般若中觀空宗，二是瑜伽唯識有宗，中觀與唯識在研究對象事物時，各自取向不同，中觀側重於對事物的普遍本質規定的闡釋，唯識側重於對事物的特殊性質法則的揭示，著名佛學家歐陽竟無先生說：「一切法（事物）空宗為般若，一切法無我宗為唯識」，可見中觀的性空與唯識的無異所在，認為中觀是性宗，唯識是相宗。性是不變義、體義、本質義；相是現象義。本質與現象是事物存在的辯證統一的兩方面，本不可分。說中觀從性上立宗，說唯識從相上立宗是不符合邏輯的。印度佛教義學都是在認識論這個層面立說的，不同於中國佛教義學是從本體論這個層面建立思想體系。中國佛學者講真如緣起論，或說性具、或說性起、或說性覺，所以中國佛教才可稱為性宗，印度佛教不存在這個概念的。從現代哲學的角度看，

中觀屬於哲學思維學，唯識屬於科學思維學。中觀學從理性思維的判斷性質上來破斥形而上學觀念，張揚辯證法精神；唯識學從反思理性思維本質上，來揭示和親證心思的實相，表現出理智與直覺的有機統一性。中觀與唯識不但學系不同，學理也是不同的。有宗在建立自宗的理論體系時，是從兩方面入手的。首先是建立法相義，而後建立唯識義。法相義所及內容是五法三自性，唯識義所及內容是八識二無我。對於法相與唯識是一是異，近代存有有三個著名論點。一是歐陽竟無先生，主張「法相法性是一種學，唯識法相是兩種學，約教相說法相，約觀心說唯識」；二是太虛大師，主張「法相必宗唯識，唯識必攝法相」；三是印順法師，主張「唯識必是法相的，法相不必宗唯識。」這三種論點是依據各自尊崇的學宗而提出來的，各有自身的邏輯性，在其體系範圍內是相應的闡釋。歐陽竟無先生、太虛大師、印順法師堪稱

近代第一流佛學通家，他們都能夠很好地運用佛學固有的思維方式來研究佛學思想。由於三位大師各自學宗不同，採取的角度取向有異，歐陽是以唯識為宗極，太虛則把真如當圓教，印順又以中觀為究竟。所以，他們對唯識法相形成各自不同的論點是可以理解的。我與三位大師採用的方法不同，我是以現代純哲學的角度來研究法相與唯識，換言之，就是把法相與唯識當成現象學來進行邏輯分析解釋。所謂現象學就是將唯識義與法相義的思維形式與思維內容性質再作為思維對象進行類比分析。在解決唯識與法相一異的問題上，有說服力的方法。恐怕在義學內部進行分析，不容易辦到，也許從文化知識性質的層面進行探討中可以尋找有效方法，這就是內學與外學的互補性，我這種解釋就是後者的一種嘗試。

法相與法性本為一義，如實相與實性義同，性相不二，故不可分割為二。法即是存在之一切事物，梵語「達磨」有「軌則義」，《成唯識論》說「法謂軌持」《成唯識論述記》解釋說「軌謂軌範，可生物解，持謂任持，不捨自相」。這就是說，每一事物必然保持它自己特有的性質和相狀，有它一定軌則，使人看到便可以了解是何物，所以佛學把一切存在的事物都叫做「法」。「相」是梵語「擲乞叉拏」的譯詞。相有二義，一是體相，二是相狀，也就是說，相是對事物的性質和現象兩方面的概括。大乘佛教的共宗是中道實相印，所謂實相就是事物的普遍理性，一切法的共相。法相義就是詮釋實相理性之學，一切法的共相理性就是緣起性空，因此法相義依緣起理而建立，在這個意義上法相義與中觀學所及之事是一致的，都是哲學認識論，只是在方法論上有所差別。中觀學從思維判斷上顯示中道實相義，而法相義的內容是五法三自性。所謂五法，就是：名、相、分別、正

智、真如。五法概括了凡聖在認識的不同性質。凡夫的認識是有漏認識，聖者的認識是無漏認識。有漏即分別，無漏即正智。分別與正智是在認知主體上受稱，名相與真如是在認知客體上得名。分別是識之功能，正智是心之妙用。轉識成智為有宗一大要旨。為了進一步地對所知理體進行深入分析，法相義又建立三自性的真理觀，可謂認識論的終極。三自性者，一遍計所執自性，二依他起自性，三圓成實自性，三自性說就是法相義的真理理論。三自性與五法可以互攝，五法中名相分別正智為依他起自性攝，真如為圓成實自性攝，如《瑜伽師地論》云：「問初自性五法中幾所攝？答：都非所攝。問第二自性幾所攝？答：四所攝。問第三自性幾所攝，答：一所攝。」又《成唯識論》云：「謂或有處（謂大論等）說依他起攝彼相名分別正智，圓成實性攝彼真如，偏計所執，不攝五事，彼說有漏心所法變似所詮，說名為相，似能詮現，施設為名，能變心等，立為分別，無漏心等，離戲論故，但總名正智，不說能所詮。四從緣生，皆依他攝。」《識論》述三性五法相攝有四說不同，而取此說。從這一點上就可以看出，法相義是從有為緣起觀來闡釋它的中道真理理論。五法與三自性是從各自不同認識環節上確立的，不是簡單地重複。五法是能所認識關係上建立的，三自性是從認識對象的普遍理性上施設的。五法與三自性的有機統一就構成了完整的法相義。

與法相義不同唯識義所及內容是八識二無我，唯識與法相的差別有寬狹通局之別。法相從緣起論建立，義寬理通；唯識從緣生論建立，義狹理局。緣起與緣生在本性上是不二的，所以在過去，人們忽略了它們之間的區別，其實審實而論，緣起與緣生的區別，標誌着兩種不同學問的劃分。法相義是揭示思存的普遍規律的，唯識義是揭示思存的特殊規律的。一個是在哲學思維上建

立，一個是在思維科學上建立。關於緣起與緣生的區別，在經論中是有理論根據的。如世親《俱舍論》說「諸支因分，說名緣起，諸支果分，說緣已生」。又如無著《瑜伽師地論》說「因義是緣起義」，「果義是緣生義」。緣起學說規定着佛教義學理論思維的特色。所謂「說緣已生」就是說緣生是在緣起的基礎上提出來的，如果說緣起表現為主體和客體的認識，即它的立論範圍是規定為主體和客體互相作用所產生的思維活動，那麼，緣生則是把這種認識的結果及其主體與客體之間的互相作用，觀念地再現於認識的主體內部進行把握。緣起與緣生的區別就在於，各自的立論範圍已經發生了根本變化。以緣起義為主題的法相學是屬於哲學認識論範疇，它只能揭示事物的普遍（一般）規律，不能取代具體科學，更不能揭示事物的特殊規律；以緣生義為主題的唯識學是屬於思維科學範疇，它是以緣起義為其理論思維的前提故稱法相義廣，唯識義狹。以主體內證思維本質為對象，即思維的特殊規律，故稱法相義通，唯識義局，這是必須要注意的。

爲了更深的明確緣起緣生各自不同的立論範圍，無著在《瑜伽師地論》中又說：「謂諸行生起法性，是名緣起，即彼生已，說名緣生」。諸行為五蘊中的行蘊，行是思之異名，這裏指人的思維，法性就是事物的本性，它通過固有屬性表現出來，這裏指外部世界的發展規律。在人的認識活動中，借助思維去把握外部世界的發展規律，即謂「諸行生起法性」屬於緣起的立論範圍。如果把外部世界的發展規律，就其形式反映到認識的主體內部，即人的主觀精神活動範圍內，作爲思維過程本身的規律，即謂「即彼（法性）生已（諸行）」屬於緣生的立論範圍。「緣起與緣生」同謂「此有故彼有，此無故彼無，此生故彼生，此滅故彼滅」。故皆表現爲事物的因果聯擊。大乘有宗古時就注意到思維

過程本身和外部世界必須服從同樣規律，來作爲理論思維的前提，這是多麼了不起的見識。認識世界有普遍（一般）規律，也有特殊規律。人的認識正確與否，除了必須遵循認識的一般規律，還取決於認識主體的經驗和獨特的思維方式，大乘佛學有宗所以特別注重。《大乘稻芊經》彌勒提出的識的「緣生之果」的道理，表明唯識義立足於特殊規律，即思維過程本身的規律，據此，建立在阿賴耶識緣起說基礎上的識的緣生，就被賦予揭示思維過程本身規律性的內涵。以法相義爲理論思維的前提的唯識義，與中國傳統佛教義學上的真如唯心觀是有根本區別的。在唯識學典籍中，心與識有時通用，這樣就使得有些人誤解爲心識一義了，其實細分析起來二者區別是何等明白。關於「心」這個概念，在印度佛典中，只是被當作思維現象的範疇，如《大智度論》說：「心有二種，一是生滅心，二是相續心」，《瑜伽師地論》說「集起名心」，或「積聚名心」，心作爲與色相對立的範疇，它與色共同的本性，那就是無常性空，所謂色心不二即是此義。在印度佛學中，心沒有發展成本體或實質性的範疇，只有真如緣起論者才具有心爲本體的觀念。關於唯識與唯心的區別，我們可以這樣說，真如論者是以心爲宇宙萬有的絕對本體，即本體論的認識論，它只在這個意義上講其原理。與之相反，唯識論者是以法相義認識論爲前提，不談究竟本體，只是在所思之法中，求證我思的本質規定性，建立真實的認識科學。對於唯識與唯心的立論區別，窺基在《義林章》有所闡釋，該書說「識者心也。由心集起探畫爲主之根本，故經曰『唯心』；分別了達之根本，故論稱『唯識』。或經義通因果，總言『唯心』；論說唯在因，但稱『唯識』……在因位中識用強故。」這裏，窺基是從大乘佛學二個不用思想體系各自的觀點出發，對唯心和唯識做出本質區

別。此中經指《華嚴》，論指《識論》，二者出自大乘「如來藏系」和「唯識系」。前者其心為實體，後者其識為功能。就立論範圍而言，如來藏系涉及主觀和客觀，內在原因和外在原因之間的互相關係，即屬於哲學認識論範疇，故說「通因果」；唯識系只涉及主觀的內在原因，即屬於思維科學領域，故說「唯在因」。大乘佛學這兩個思想體系的不同的「心」「識」觀，是無可非議的，但它們之間的本質區別則何等分明，不容混淆。如果我們在研究唯識學的時候，把唯識系的唯識和如來藏系的唯心相提並論，那就難免墜入「自教相違」，「相符極成」諸過，也就是說，即違背了宗門各自的論說旨意，也帶來體系之間理論上的混亂。在這裏我們可以順便地說一下，唯心義的印度義與中國義的區別。唯心觀念確實是大乘佛學本質性觀念，而這種觀念的理論意義是在什麼條件下提出的，則有待進一步的研究分析。印度佛教大乘就學系傳統確實有空有兩輪，但在立論的始點上都是以認識為其理論核心，這是佛陀設教的基本特徵。不談及形而上學的本體，它們共認為是戲論。在以認識論主線的印度佛學的發展過程中，空宗中觀念只停留在普遍理性原則上，進行辯證邏輯思維，沒有進一步地對主體心識內在活動本質進行現象學地研究。然而，有宗則在法相義認識論為理論前提下，進一步地形成了以主體思維本質為對象的反思理性的唯識學，從而解決了思維活動的特殊規律，但是，從普遍理性的認識論過渡到殊相理性的思維主體學是否是意味着理論體系邏輯完型的建立，則又有待進一步的探討。不然，為什麼在印度佛學中會出現「如來藏」唯心觀念，這就是在理論上使佛學邏輯學成為完型，可是，唯心觀念乃是從有緣起觀上建立的，以唯心統攝主體與客體的存在原理並為其存在的邏輯先在性，不過，這個邏輯先在性的唯心是認

識論意義的觀念實體義，並不同於中國唯心義。中國佛學是印度佛學的發展，它是進一步地解決印度及佛學理論內在的邏輯問題的，由於深受中國傳統哲學影響，中國佛學者認為，唯心作為一種觀念性的宇宙實體不能徹底地解決終極關懷問題，即成佛問題，必須用存在實體來論解唯心概念，於是便產生了獨特的中國佛學，所謂性起性具性覺等觀念便產生了。中國佛學自有中國佛學的道理，所謂邏輯先在性的觀念實體義只是思維的維度或支點，它是理論邏輯思維的公則前提；與存在實體義相反。存在實體義是一種時間先在性，它把作為實體義的心當成產生萬有的本因，是構成存在的本體；於是邏輯地把它當成時間性的居先者。這就是唯心的二義區別所在。關於這一義如何統一則是另一問題。

下面我們再回過頭，繼續講唯識的本義，所謂唯識者，唯是梵語「摩怛刺多」的譯詞，是簡別義。識是梵語「毗若底」的譯詞，是了別義。唯與識構成一語是具有特定意義的，簡別就是區別於一般性的；了別就是認識思維，唯識就是在於區別於一般性的認識思維，而在特定意義上講人的認識思維，佛學稱為「勝義」上，唯識之理是勝義有，持一般性的常識之見的凡夫是不知勝義有的唯識之理，所以《八識規矩頌》曰「愚者難分識與根」。凡者外轉執於法相，聖者內證明於唯識，因此根與識的差別則需申辯。所謂根者，是能生義，有兩類：一是扶塵根，二是淨色根。扶塵根是外在生理感官，分為五種：一眼根、二耳根、三鼻根、四舌根、五身根，這五根都屬於物質性的色法，第六意根則於精神性的心法。在意根範疇內，又可分為二位，一是淨色根，二是依根之五識，意根實質就是產生心理統覺的潛態，也是生命的本能機制，唯識學把意根歸於第七識末那的功能，是理智

思維的第六意識的根，六識就是自我意識，當它取向於外時，就可以借助於扶塵根的物活感受性與相對於根的五塵器界進行了別。這一類內容是感性心理學或神經心理學所研究的對象，即自然科學的領域。與之相反，六識當它取向於內時，依淨色五根所提的觀念範疇，對自身及自身的潛態和根本進行反思，這時七識和八識才被意識到，唯識學就在這個意義上，把心識的根本處當成理智反思中的所思進行直覺觀照的。這樣才能實現轉識為智的目的。根與識就是內證與外轉的區別。唯識學是一種理性心理學，為內證者自證真實，是觀心法門，這和自然科學所及領域不同，它是現實的超越性的存在，即絕對真實理性。佛學共同的本思想就是破除我法兩執，在講唯識義時，許多人誤會唯識的意義，把識當成變相的我者，於是反對阿賴耶識論，其實，細心玩味下就會知道，識是功能，識是無我的，也只有運用唯識義，才能徹底講清無我理，才能正顯中道義。法相與唯識的辯證統一就是中道邏輯自身完整性的展現，法相與唯識是大乘有宗用縱橫兩個角度建立的法義，兩者既有聯繫又有區別，都是指向那離言的絕對。

法相與唯識在一定意義上是兩種學，邏輯地也決定了兩種學又有兩種相異的智慧存在，誠然，法相義依緣起理建立，成就後得智；唯識義依緣生理建立，成就根本智。大乘有宗能夠把後得智即理智和根本智即直覺統一起來，實是人類認識史上的創舉。在西方哲學中，偏於理智的居多，在東方哲學中，偏於直覺的居多，理智與直覺的關係實在是哲學認識論上的大難題，至今東西方哲學界都沒有給予徹底的解決，大乘佛教能夠在人的最高思維度，對人類認識本身進行徹底地論釋，實在是了不起。

在佛教中，對此問題也不是其它宗所能解決的，只有唯識學

做到了，所以佛陀在《解深密經》中判三時教時，把唯識判為最究竟教，是有其道理的。理智與直覺是認識兩個既有分別又互補的兩個環節，深廣兩種維度，存在的事物和我思的過程，當成為所思內容時，它本身就會存在兩種狀態，就是它即連續又中斷地存在着，也可以說它即靜止又運動，靜止就是事物的緣起態，運動就是事物的性空態，二者不一不異，靜態的實體與動態的變體，分別為理智與直覺所覺知，沒有理智就回答不了現實，沒有直覺就回答不了創生。其它宗派多重於直覺體證，忽略了理智的妙用，所以它們反對語言思維，但求內證，不求教解。內外相隔，由此乖離佛法的本義，大乘有宗的思想理論成就是為突出地就是表現在法相義與唯識義邏輯隸屬關係的分別上，它是深刻地反思理性認識理論，當我們把這一偉大的人類理性思維成果作為反思對象時，我們才發現現在有宗教理中是蘊藏極其豐富的辯證法思想，在它的理論體系裏，它徹底地澄清了人類認識真理的全部邏輯過程和心性的本質所在，在它理論裏，一切都是圓融的，真智與俗智的統一，絕對與相對的統一，性空與緣起的統一，主體與客體的統一，總之，相對的對立與絕對的統一，是佛教有宗辯證中道的思想實質。由此我們可以作出這樣一個結論，所謂法相義與唯識義的區別，是在一定的具體條件下的區別，在終極上，所顯示的絕對理性則是不二的。一切依言所顯示之理都是指向離言離思的妙道。

(完)