



簡論「唯識無境」義

胡曉光

「唯識無境」是大乘佛教有宗唯識學中的一個重要命題，對「唯識無境」這個命題的正確理解，是關係到對整個唯識學的性質認識。由於中國佛教主流是性宗，所以在教內也多數從性宗維度出發，對「唯識無境」做性宗哲學的闡釋。至於佛教以外的哲學學術界，對「唯識無境」義幾乎都是望文生義。從古至今，對「唯識無境」這個命題的本質規定，給予正確地闡釋，只有唯識宗九部著作。但是由於唯識宗的論典深奧，多為直譯或直陳命題，即是用邏輯推論，也是用因明邏輯格式，因明邏輯學本身就十分玄奧，對其理解就甚難，何況用因明邏輯方式所表達的唯識哲學，那就顯得更晦澀了，唯識宗的論典雖然對「唯識無境」做了深刻的闡釋，但是要從現代哲學角度看，確實又過於簡畧，不易從中得到系統邏輯的整體認識。因此，對「唯識無境」義做深入的研究分析是有現實必要性的，對提倡人間佛學、弘揚正法，都是有所裨益的。奈何由於筆者理論水平不高，對「唯識無境」本義的闡釋，不一定完全正確，甚至是錯誤，對此懇請

教內教外有學之士不吝教正，以便今後對唯識妙理的認識有所提高。

所謂「唯識無境」，並不是簡單的字面意思，只有識沒有境。唯識無境是在特定的意義上，而建立的特殊命題。對「唯識無境」義從字面意義上解釋的，在教內主要是性宗一些學者，他們用哲學本體論觀念來理解「唯識」，認為「唯識」就是以「識」為宇宙萬物的終極本體，宇宙萬物唯是一心，心與識同義，因此唯識就是唯心哲學本體論，「識」為根本，「境」依「識」有，因此以識為本體，以境為派生，所以唯有識，無有境。由於佛教內部對「唯識無境」義有了本體論維度的闡釋，也就影响了一向關心終極本體的中國哲學，特別是中國哲學心學。它們通過性宗唯識觀的啟發，提出了一個心學哲學本質問題——「心外無物」。心學的「心外無物」這個命題與性宗唯識觀的「唯識無境」命題是有相通之處，兩者都是從哲學本體論維度探討這個問

題，我們認為，這個結論是不符合唯識學本身旨意的，原因是唯識學的「識」與性宗的「心」並不是一回事，與心學的「心」距離那就更遠了。再者唯識學在印度被稱為瑜伽學，「瑜伽」譯為「相應」，即是一種禪定修為之學，本根是建立在實踐方法論上的價值取向目的論的，並不是什麼哲學本體論。對此我們在下面做詳細論證。

首先對「唯識」的「識」做一番分析，然後再對「唯心」的「心」做一番分析，最後兩者區別就會自然而解了。「唯識」的「識」是指主體人的整體精神，雖然在印度佛學中，「識」與「心」是同義詞，但是在解釋上確有廣畧寬狹之別。從主體精神全體上看是可以稱為心，但這個心不是一個常住真心，不變之性，而是一個如「大智度論」所說「心有兩種，一是生滅心，二是相續心。」和「瑜伽師地論」所說「心有二義，一是集起義，二是積聚義」的心。在印度佛教中觀宗與唯識宗裏，「心」這個範疇是指主體精神的，並不是指本體終極存在的。因為不論是「大智度論」所說的「心」，還是「瑜伽師地論」所說的「心」，都是有為法，有生滅，不可能是一個不生不滅的常住本體。然而在中國佛教性宗中，「心」是一個宇宙本體心，它的理論來源於「大乘起信論」。在該論中，「心」是真如本體義，由一心本體而生二門，一是真如心，二是生滅心。所謂真如心是不生滅的，為萬法終極本體，所謂生滅心，就是有生有滅的主體精神。由於中國佛教性宗的「心」，比印度佛教中觀宗與唯識宗的「心」義廣，所以要用性宗「心」的全部含義，比附唯識學的「心」那就會有錯誤。在性宗哲學裏，是心外無法，法外無心，心法不二，唯一真如。而在唯識學的心，只是對個體人的主觀精神活動整體性講

的。唯識學的「心」與性宗的「心」的區別已不難看出，但是，唯識學的「唯識無境」義究竟應該怎樣解釋，對此近代中國佛教哲學界有過幾種觀點。

由於近代中國深受西方哲學文化的影響，運用西方哲學方法研究佛學也就成了時尚，因為西方在近代盛行認識論哲學，所以用哲學認識論維度闡釋「唯識無境」也就成了一種傾向。其實哲學認識論與哲學本體論本來並不可分，在黑格爾哲學裏，本體論與認識論是統一的，現代哲學一般認為，沒有本體論的認識論為無效，沒有認識論的本體論也為無效，所以認為唯識學只是認識論，不是本體論，顯然是一種偏頗之見，在認識論的維度對唯識本義的闡釋，也不會契合唯識學原旨的。西方哲學有兩個關於心學的哲學命題，一個是「存在就是被感知」，其認為一切存在物都是我感知的存在，離開感知就什麼也不存在；還有一個就是「我思故我在」，其認為，所謂的存在，就是我思想的存在，離開我的思想就無所謂存在。這兩個命題分別屬於經驗唯心論與理性唯心論的思想，可以說唯識學的「唯識無境」，並不是這個意義上的命題，原因是，唯識學的目的在於轉識成智。所謂轉識成智，就是破除平常人的執情意識，使主體精神處在妙覺智上。不論是西方哲學還是中國哲學，在佛教看來都是一種執着，也就是都是被破對象，因此在超情離見的佛教中，根本就不是在一般意義上建立理論體系，唯識學的終極指向是超越主體的。因此，「唯識無境」也就是在以超越主體為目的，並且是以針對具體人的情執來立的，在勝義有維度上建立「唯識無境」義，唯識學並不否定客觀世界的存在，也不認為客觀世界是主觀心創生的。如果認為客觀世界是主觀心所創生的，那就等於女兒心可以創生其父

母了，這是唯心主義哲學荒謬，唯識學不是一般意義上的哲學，更不是唯心主義哲學，唯識學是一種真實之學。它的唯識是指以主體為認識的中心，它的內在作用，有構畫想像與客觀世界相似的存在世界，這個主體心發現的世界是一個主體精神世界，唯識就是指認識是以主體為前提的，這個問題涉及到了人類意識認識原理問題，就是關於認識主體與認識客體及其規律的學問，認識主體與客體是同是異，人的認識能否直接面向客觀對象，對此哲學上分歧甚大。唯識學認為主客統一性與否，不是一個思辯邏輯問題，而是一個體認識親證問題，因此，唯識學主張要徹底證明這個問題，就要轉識成智，原因，在凡夫位上，人的分別思維是有執情，在對事物的性質判斷上，不能離開四句，所謂四句就是理性思維。理性思維與感性思維，只能認識事物的自相和抽象共相，並不能認識具體共相，要認識具體共相，就必須要排除四句思維，排除四句思維，是一個主體實踐問題，轉識成智是一個實踐問題，而實踐不能沒有方法，「唯識無境」就是轉依的方法。

唯識學提出「唯識無境」方法，不但解決了轉依問題，又客觀地解決了人類意識認識原理，和反思理性問題。主體與客體的統一性問題，是哲學的基本問題，但是要解決這個問題，就必須開發主體心本有的高級智能，轉識成智就是開發高級智能，「唯識無境」就是對低級智能的超越方法。唯識學認為，主體心的低級智能，既不能直接面向對象客觀性，也不能統一起主體與客體的關係問題。由於個體人的主體心在認識事物時，不能直接認識客觀存在，它是認識依主體而現起的主體對象化的意識，在這裏又涉及到感覺與知覺的問題。所謂感覺，就是物的感受性，但在

不同的主體存在物上，感受性的層次是有區別的，由於感覺是現量的，在感性的感覺中，感覺是沒有意識了別的，而了別的意識，是在理性的感覺中產生的，理性的感覺是具相感覺，理性中的統覺是一個知覺，只有理性的知覺，才是認識的事物意識，在知覺意識為前提下，才能產生自我意識或反思理性意識思維。這是在凡夫位的心態實際情況。唯識學並不完全否定凡夫位的一切思維方式，只是認為，這個定式是一個僵固的意識，只有用中道辯證法思維，才可以超出境域的，「唯識無境」也就是這個中道方法論。

「唯識無境」對凡夫位的認識，是一個勝義有，對唯識學內部，則是一方便施設有而已，唯識學的終極是一個「廢詮談旨諦」。在唯識學中，轉識成智有兩重涵義，一是權智，二是實智。所謂權智，就是文字般若，類於理性辯證法；所謂實智，就是觀照般若，類於直覺辯證法。唯識學的智，是一個理性與直覺相統一的智能。「唯識無境」是在權智範圍內建立的命題，它的目的在於達到，識與境不二的統一性，也就是實現主體與客體在本體上的合一。識是「知」義，境是「在」，「知」與「在」的關係在終極上本為一元。不過，在具體存在上，由於主體「知」的層次區別，也就決定了「在」的層次區別。感性的知與物的殊相存在對應，理性的知與物的抽象共相存在對應，妙覺的知與物的具體共相及具體殊相的整體對應。凡夫位的人，拘於感性與理性範圍內，對終極本體的具體共相，與具體殊相的整體性無所覺知，因此，要開發凡夫之人去認識終極本體，就必須用轉依方法，而轉依方法的具體措施，就是用「唯識無境」義觀，對治凡夫理智分別思維。

識與境也存在着凡聖兩種不同的涵義，在凡夫位中，識與境是差別的，識被境轉，唯識學在此揚棄了識外之境，但探唯識之境，「無境」是隔離義，即對內境與外境做了區別。唯識與識的境是講內之境，並非是識外之境，這是凡夫位的實際情況。要知道內境依內識而生，通過「唯識無境」的論證，解決主體意識流的真實性。內識之境是相分，對相分的了別是內識的見分，相分與見分，都是識體轉化而成的，相分是識的中斷性，見分是識的連續性，識體就是中斷性與連續性的統一體。相分是意識的對象性，見分是意識的意向性。這就是主體內在的意識思維結構。識有自明性，因此識就有超越性，這個自明超越性就是識體作為主體，能夠回歸本體的可能性。鑒於此，唯識學在自明性上，建立轉依方法論，以識攝境，轉識成智，在聖位上，識與境是統一的，不論識內還是識外識，識內境還是識外境，都是統一的。

唯識學的「唯識無境」，就其具體提出的語境，是一個價值實踐方法論，就其反映的內義，則包括了哲學本體論、認識論、實踐方法論，即價值取向等問題，並對人類的認識意識原理和反思想性問題的，所以然給予揭示。如果在理論上只以某種維度來揭示「唯識無境」義，那就會違唯識正理，墮偏見上了。

唯識學的本體論，是一個以清淨法界為終極本體，這個終極本體是一個無為法，它是絕對存在的，是被主體聖智親證的。這個本體是不生不滅、恒常永存、不可思議的。

唯識學的認識論，是一個以主體阿賴耶識轉為性智去體認，本體的體認識論，這個認識論是在於求得主體與客體的統一，主體與客體都是有為法，都有生滅，但兩者合一的本體之理則無生無滅。

唯識學的實踐方法論，是以認識論本體論為理論的前提而建立的，它以終極價值取向為目的，以主體禪思為方法轉識成智，就是其內容，「唯識無境」就是轉識成智的指導思想。

不論是過去教內與教外的「唯識無境」觀，還是現在的教內教外的「唯識無境」觀，都沒有從整體觀去看待唯識學的終極本義，唯識學是理論與實踐相統一的學問。因此，但從理論意義上研究唯識學的命題，是無法解釋唯識的旨意，我們認為「知」與「在」都存在着層次之分，唯識學要實現的是全「知」與全「在」的統一，達到最高層次的「知」與「在」。但是在凡夫位，由於人們固執着主體上的感性「知」與理性「知」，也就只見殊相「在」與抽象共相「在」，無法親證全「在」，在層次上處在低級階段。要超越凡夫位入聖位，就必須破除凡夫位的執取之情，作為一個主體存在者，他是一個心物統一體，在心上都是一個知、情、意三者統一的一精神，主體的意識，有顯在的意識也有潛在的意識，因此對治主體意識的執取之情上，即要對治顯在意識上的觀念錯誤，又要對治潛在的意識上的貪愛之本能，佛教用所謂「超情離見」，來說明對治主體心識妄動，唯識學叫破除我法二執。二執有兩類，一是俱生執，二是分別執。在主體心識上，第六意識有分別我法二執，第七識末那識有俱生我法二執，分別執是迷理，俱生執是迷事，分別執是邪見，俱生執是妄情，超情離見就是破執。對治見執，用文字般若即權智，對治情執，用觀照般若即實智，六、七識就是在因位轉依。「唯識無境」是顯唯識中道義的，是以破見執為始，是以開實智為終。為什麼說「唯識無境」是在權智上建立的方法論呢？原因是：「唯」是遮境有，「識」簡心空，不有不空即唯識中道。唯識是「但言唯

識」，並不是以唯為實有，只是在認識這個環節上，識為主體，境為客體，並且唯識的境是在內識中，所以說「唯識無境」並不否定境存在。

唯識的目的，在於讓自我意識進行自我反思，在反思理性中，澄明識自性的所以然，這個識體所以然是與法界之真境是同體為一本元。中國佛教性宗是以無為法為本體的緣起論，它與唯識學不屬於同一種緣起論，唯識學是有為緣起論，阿賴耶識是生滅心，不是無為法的真如心，因此「唯識無境」不是真如緣起論上的有心無境（物）的本體論命題。在認識論上，近代西方哲學有兩大體系，一是經驗論，二是理性論，「存在就是被感知」是以感性知為主體，是經驗論認識論的認識命題。「我思故我在」是以理性知為主體，是理性論認識論的認識命題，唯識學與它們也是完全不同的。唯識學是妙覺論，它以正智為主體，以親證真如全在為實境。所以從古至今用各種哲學理論來解釋唯識學，都是不完全正確的，由於唯識學義理深奧，含宏萬匯，非長期深入研究實踐是難以得其奧。如果我們用現代文化意識理解唯識學，那它就是一種關切生命主體解脫的真實學，是理論與實踐相統一的學問，它不僅解決了人類主體意識原理，並通過對主體本性的自我證明，達到主體與客體在終極上的統一性原理，對哲學的基本問題，給予了中道辯證式的解答。由於唯識學指向的是聖位境界，所以它對凡夫的一切，都是用否定式來闡釋的，它的否定是對高級層次上存在的肯定。「唯識無境」否定的是凡夫認識的境，而肯定了聖者所親證的法界真如之境的存在，當然在終極上，境與智是統一體，不過在認識環節上，智體與境如是即同一有差別的，我想這就是唯識學對「唯識無境」的命題理由所在，原因是這和以解脫為中心的大乘佛教本懷能夠契合，並且在唯識學論典中，也有充分的聖教印證。

（上接第11頁「《中論》簡論」）

註釋：

- ①北京刻經處本，卷五，第四十八頁。
- ②《吠陀》，梵文Veda的音譯，婆羅門教最古老的經典，約成書於公元前二千至前一千，最古的《吠陀》本集有四部：《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿闍婆吠陀》。
- ③見藍吉富著《漢譯本中論初探》，收於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第四十八集。
- ④《大正藏》卷三〇，第一頁。
- ⑤《一身六足論》，說一切有部的主要論典，「一身」是指《發智論》，「六足」是《集異門足論》、《法蘊足論》、《施設足論》、《識身足論》、《品類足論》、《界身足論》。
- ⑥我國的佛經四大譯師是：羅什、真諦、玄奘、不空。
- ⑦《大正藏》卷三〇，第三三頁。
- ⑧《大正藏》卷二，第八四頁。
- ⑨《大正藏》卷三〇，第二五三頁。
- ⑩《中論》卷二《觀行品》，《大正藏》卷三〇，第一八頁。
- ⑪《大正藏》卷七，第七三頁。
- ⑫《大正藏》卷七、第七三頁。
- ⑬同上。
- ⑭《大正藏》卷七，第七三頁。
- ⑮《大正藏》卷三〇，第六二頁。
- ⑯《藏要》本《中論》第四四頁。
- ⑰《藏要》本《中論》第六一頁。