

內明

110 期目錄

專稿	瑜伽行派的觀念論.....3	D.J. Kalupahana 著 陳 銚 鴻 譯 霍 韜 晦 校
專載	敦煌佛經卷子巡禮.....幻 生...7	
	玄學與聖學(續完).....易 陶 天...12	
	黑氏智者其人其書及其影响.....12	
	吉藏學說初探(二).....廖 明 活...16	
	西藏佛教發展史(續完).....	鄭 金 德...20
轉載	佛學淺說(續).....	日本佛教傳道協會編...23
特載	佛說「般若波羅密經」因緣及經初... 智 銘...27	
一月文選	漢譯龍樹菩薩論著資料試說.....	洪 啟 嵩...29
筆譚	胡適是個勇於認錯的人.....	智 銘...34
譯稿	密勒日巴尊者歌集(第四十一篇 續 104 期).....	張澄基譯...36
四眾堂	佛誕日應成爲公衆假期論.....	高 永 霄...39
佛教文藝	「新生」後記.....	謝 冰 瑩...41
	唸佛感應述異.....	馮 馮...42
佛教消息	編輯室...45
畫頁	封面 蘇州西園——戒幢寺天王殿 外貌	
	封底 戒幢寺羅漢堂一角	
	封面裏 戒幢寺放生池之湖心亭	
	封底裏 蘇州西園之假山及探幽門、 濟顛和尚像	



瑜伽行派的觀念論

D. J. Kalupahana 著
陳 銚 鴻 譯
霍 韜 晦 校

康德的「批判哲學」替黑格爾的觀念論作了鋪路的前驅，同樣，龍樹的批判哲學，對世親的絕對觀念論的系統化，亦有貢獻。雖然觀念主義的哲學於較前期時代並非無聞。它在公元二百年已開始發展，至無著、世親的著作而至極峯。早期的「解深密經」(Sandhinirmo cana - sūtra) 與「楞伽經」(Laṅkāvatāra-sūtra) 代表了未成體系前的瑜伽行派的思想。至世親的唯識學

Vijñaptimātrata - siddhi) 出，較有體系的形式才算成立——它包括了：(一)唯識二十論(Vimśatikā, 'twenty Verses')——附有作者的自註；(二)唯識三十頌(Trimśika, 'Thirty Verses')——現存有安慧疏。其他值得注意的作品尚有無著的「大乘阿毘達磨集論(Abhidharma samuccaya) 與「攝大乘論」(Mahāyāna-saṅgsha)，彌勒的「大乘莊嚴經論頌」(Mahāyānasūtrāi ankāra)

與「辯中邊論頌」(Madhyāntavibhāga)。玄奘的「成唯識論」則代表了六世紀時代護法(Dharmapāla)的觀點。至於「瑜伽師地論」(Yogācārahūmi-Śāstra)則是最詳盡的資料了。

從義理上說，瑜伽行派是師承經量部。事實上，亦有傳說世親本屬經量部，但受兄長無著的影響，纔轉宗瑜伽行派，終成一代大師。經量部的代表實在論，終必導致唯識思想。第九章已指出，經量部認為，由於物象沒有時間上的停留，外境是不會直接與感官發生接觸的，故此他們只承認物象的推斷性。客體的存在純為推斷，即由心識所構作，這就是支持唯識理論的極好證明。中觀學於瑜伽行派的觀念論亦極有貢獻。在中觀學者的無情分析下，一切觀念都被斥為虛妄、無內容、或不能顯現出真實性，這些都是瑜伽學者所樂於接受。不過，瑜伽學者雖然同樣地否定外境的真實性，但與中觀學派有異，因為他們承認心識實是有的。絕對真實被視為不二、無分別、及超越於世間經驗之上，瑜伽學者以為這種絕對的體驗，是要在最高的禪悅裏，無分別智起，主客不分裂為二的情形下，才可以體驗到。「瑜伽行」(Yogācāra)的名稱，本來是瑜伽實踐的意思。中觀學者對瑜伽或禪定沒有重視，瑜伽學派則極強調它的重要性。他們依據傳統的瑜伽實踐，對一切事物都嚴格地加以捨離。

雖然絕對觀念論的形式，已於「解深密經」、「楞伽經」，及無著、彌勒的著作中出現，但哲學的論證與瑜伽行派的明確建立，則須待世親的著述中才顯發出來。「唯識二十頌」致力於否定實在論者的觀點與成立觀念論的哲學根據。這是一部辯論性的作品。「唯識三十頌」則努力將唯識的基本觀念學理作有系統的建立。這兩部作品是相輔相成的，但令人感到奇怪的是，早期的中國學者，只重視「三十頌」，所以，玄奘的成唯識論亦只是疏解「三十頌」，而不包括「二十頌」。由於世親這兩部作品都非常重要，本章就以它們為研究中心。

世親在「唯識二十論」中開宗明義，指出唯識的前提是一切「唯表」(Vijñāpimātram 譯者按：此詞舊譯「唯識」，然「唯識」之梵文為 Vijñānamātra，在語言上應與「唯表」有別。此中

深意，讀者請參看霍韜晦先生近著「安慧三十唯識釋原典釋註」頁三八），而且在疏解時，引及佛陀的「三界唯心」說來作證明。世親認為：心、意、識、表、都是同義詞（譯者按：以上所述，漢譯「唯識二十論」之原文為：以契經說三界想，心意識了，名之差別）。外境祇是表象的呈現，正如空中的毛髮，患眼疾者的疊影。他接著將實在論者所可能提出的四項批評列出：

(一) 假如外境沒有真實的存在，只是心識活動的投影，則無法解釋它於空間上的位置（譯者按：即是「處決定」）。因為外境佔有一定的空間，假如它是心生的幻象，它不會停留一處，而會隨心轉動。因此，假如外境是心識的投影，為我們感官經驗的一部份，則外境佔有一定空間的說法就變成毫無意義了。

(二) 同樣地，外境只於某一時刻、而不會無休止地被感覺。例如：當它被觀察時，它被感覺到了；反之不是。假如外物是由心生，則這時間上限制，就不能合理地解釋。（譯者按：此即「時決定」。）

(三) 如果否定外境的真實存在，則個人意識活動之不決定性（譯者按：即「相續不定」）就不可能有解釋了。因為外境若是心識的投影，它就可以被（見者）的意識流決定，而不會被別的（另一個人的）意識流所認知。換言之，外境是不可能被數個不同的人所同時感覺。但事實上每一外境都並非如此攝取的，所以必然有一真實的外境存在。

(四) 假如外境是心識的展現，它的效應，便難以解釋。畫餅不足以充飢；同樣，水、衣服、毒藥、武器等等，都各有它們的相應活動與效應，不能以虛構的物象解釋（譯者按：即「作用不成」）。

對上述問題，世親沒有針對實在論者知識論上的困難，加以分析回答。這工作是留給了他的學生陳那來作。我們將於下文再說及這個問題。世親似乎僅使用形上學和辯證方法來推翻實在論者的理論，藉此以建立一可與當時大乘基本教義相融的絕對觀念論。他的論證只基於夢境與餓鬼的經驗，從這方面來反駁實在論者的問題，順次如下：

(一) 夢中所見的景物是有獨特的處所的，而非所有地方皆可出現，故夢境中仍有空間的位置。但夢境是心生的幻象而非實有，故此，世親反問，一般感官經驗爲什麼不可有類似的情形？

(二) 夢中的事物是有時間性的，只於某一特定時間中被感覺，而不能於一切時中出現。故此，日常經驗不具實境亦可能是真。

(三) 爲了反駁意識流中的不決定性，世親引用了地獄、餓鬼的經驗：這類衆生，包括獄卒在內，都見惡人墮入膿河。世親認爲膿河、地獄，都由心生，並無實體，不過它們雖是心生，但仍可被共同經驗，而非單屬於一人。

(四) 對實在論者的最後問題，世親指出虛妄的夢境，一樣可以引出實在的效應。例如夢中的老虎，使人畏怖，綺夢亦有遺精。

上述論證的背後假設，在於感官經驗的真實性或非幻覺性難以證明。瑜伽行者的高級與超越直覺，更有助於這種觀點。瑜伽的最高境界，只有無分別的純意識存在，感官經驗所呈顯的主客分別，至此變爲虛妄。正如夢醒後，發覺夢境的虛幻是一樣。所以，只有心識是唯一的真實^①。

世親隨後解釋佛陀所說的十二處是代表了經驗上的主客關係。他指出，心識可以轉化爲主客兩面。它從其自種中顯現，而轉化爲客體。所以世親認爲，佛說法有顯密兩層，目的在乎教化衆生。例如佛說有「化生有情」(即諸天)，其實並不存在(譯者按：據窺基述記，此化生有情指人死後之中有身言。爲斷見者說有中有「化生」，是一種密意。)，但這個信念可以用來調節普通人的生活(見第六章)。再進一步，世親試圖證明大乘佛教中的一重要觀點，此即佛陀將真實分析爲十二處，目的消除永恒不變的自我觀念。這原是小乘人所贊成的「人無我」(dharma-nairātmya)，這就是超越了小乘。大乘佛教的這一批評，對一些較後期的學派可能適合，例如說一切有部與覺音以後的上座部，在某一意義下，都承認法的實在性(見第九章)。

接著，世親將實在論者所提出的各種極微理論加以反駁。某

些阿毘達磨與印度正統學派將外界物質分析成極微(見第九章)，都被世親舉出相反的論證來推翻。

上述思考的最終結論，就是感覺不能保證外境有實體的存在。因爲對它的知覺與夢境無異。記憶本身亦沒有幫助，因爲它已設定識的領域，或這只是從意識流中呈現。基於對方可能的反駁，世親指出當我們尚未完全醒來之際，是不會知道夢境的真假的。夢境中事物的真實性，與常人對外物的感覺完全相同；祇有醒時才會發覺它的虛幻。夢中的意識與清醒時的意識的分別，於前者由無知覺的睡眠控制。同樣，在最高的瑜伽行者眼中，世人亦是昏睡於無明當中。只要尚有無明，他們就無法醒覺到感官經驗的世界是實際上不存在。最高智慧使人認識到真實是無分別的純識自身。因此，世親不但否定感官經驗的有效性與可能性，而且還包括超感官經驗在內。例如他心通(第二章)據說是可以感覺到別人的心體與操作。假如這是可能的話，則自心(自我的心識)與他心(別人的意識)便會二分；然而二分却是不可能的。所以這可以說是絕對的唯心論。正如龍樹一般，世親爲了建立大乘的一乘教義，強調這最高的智慧必須成佛後才能獲得。

在「唯識三十頌」，世親對唯識的理論作了系統的展示，使它與中觀的思想一樣，在遠東佛教國家流傳極廣。

「三十頌」指出，虛幻的「我」、「法」觀念的產生，是由於識的轉化(vijñāna-pariṇāma)，綿延不斷(由無明推動)。這心識的轉化，有三重：(一)異熟識轉化(Vipāka)、(二)思量轉化與(三)表別境轉化。

第一類是以阿賴耶識(ālaya-vijñāna)——藏識爲代表。它之名爲異熟，因爲它代表種子的成熟，即好壞行爲(vāsānā，即習氣)的成熟。阿賴耶識收攝一切習氣(種子)，隨時成熟生果。所以它是一切表層意識與潛意識活動的所依。當它活動時，就生觸、作意、受、想、思等行爲。唯識家的「藏識」與阿毘達磨的「有分識」(bhavaṅga)的不同，在於後者認爲潛意識的振盪，是由外界影響；唯識家則以爲轉化是由藏識中的種子成熟而產生。上述就是第一種變化。

第二種是唯識家稱為第七識的思量識（*Manas* 末那識）的轉化。它與第六識的意識（*Manovijñāna*）不同，意識是六識中的一種，與眼等諸識均各有其客觀的對象。「三十頌」中說：依彼起緣彼，是識名為意，思量為自性。」（譯者按：意思是說此思量意以阿賴耶識為所依，再以阿賴耶識為所緣，如此而轉化。）此外，它和四種煩惱相應：我見、我癡、我慢、我愛。這就是第二種轉化，其中最重要的就是自我觀念的介入。

第三種轉化包括六種客體：色、聲、香、味、觸、法，雖然可以承認識有外境，但識並非由外境引生，外境都不過是識的投影。「我」、「法」（若據阿毘達磨，「法」是物質的存在，有其客體）都不過是虛妄分別（即遍計所執），並非真實的存在。

識分別為主客，是由於阿賴耶識中的成素（即種子）使然。因此識本身才是真實，是它呈現為主客。這一主客分別較之「我」或「法」更為真實，因為「我」、「法」不過是遍計所執（*Parikalpita*）。但識呈現為主、客仍然是相對的存在（即依他起 *Paratantra*）。這種相對的虛妄性，在成就正覺後，亦會被發現，這時心識在本性上變成無分別。據瑜伽行者說，這就是圓成自性（*Parinis-panna*）。故此，中觀學者承認有兩重實在——世俗諦與勝義諦，而唯識家則認為有三層實在或所謂「三自性」。

輪迴亦以阿賴耶識的觀念說明。阿賴耶識的轉化是無始的，其循環如下：當藏識的種子成熟，第二種轉化，或稱為思量識（末那識）的轉化就開始了。接着起第三類轉化——差別境轉化，開出主客分別。這些有主客分別的心識，進一步引起活動，即善、惡、無記行（業）。因而有業習氣的累積，存入藏識之內，伺機而成為轉化出思量識與前六識的種子。這種循環只有在獲取無上正等正覺時，才能把它的流轉終斷。當認識到萬法都不過是識的表別（*viñāpi*）或識心自己時，最高的智慧便呈現。但若只了解到萬法唯表，是不足以達成解脫的。面對物象說它是識的表別，並未得到真唯表（*viñāpimātra*）。必須在認識到萬物唯表之後，還要去除一切執著。故此「三十頌」說：

若時於所緣，智都無所得，

爾時住唯識，離二取相故。
無得不思議，是出世間智，
捨二麤重故，便證得轉依。
此即無漏界，不思議善常，
安樂解脫身，大牟尼名法②。

此中值得注意的是，唯表或真實無二的實體，與佛陀的法並列。要到達這種境界，需要無數世的菩薩道，實踐六波羅密多，以獲得一切種智。這境界就是佛；依「三十頌」說，也就是聖者的法。所以在成正覺後的菩薩，不但是佛，而且是覺，他與最後真實合而為一。正如彌勒所說：「諸佛無漏界，非一亦非多。前身隨順故，非身如空故（既有前身，所以非一，現若虛空，所以非多）③。」這類形上學的思辨，似乎是導致大乘佛教最重要的教義之一——三身說（*trikāya*）。大乘學者一方面接受佛位的統一性與絕對性，將之列為法身（*dharma-kāya*），代表最後真實；但一方面亦須顧及已修成正果、流通佛法的菩薩。若只與最後真實融滙為一而失去個體性，似乎過於可怕。故此，已入佛位者，可被視為處於常樂、自在、真實無妄之境。這就是報身（*Sambhoga-Kāya*），通過它佛向諸天說法。在早期的大乘經亦記載有佛在不同的世界及法會中說法的事。最後，化身（*nirmāṇa-kāya*）是歷史上的佛陀。

與上述唯識形式有所不同的，是世親學生陳那（*Dinnāga*）的唯心主義，它與西方的喬治·巴克萊（*George Berkeley*）的哲學有所相似。陳那被認為是佛教最偉大的邏輯家。他的「集量論」（*Pramāṇa-Samuccaya*）是佛教邏輯裏最重要作品。他的邏輯理論見於「集量論」；但有關對象的存有論的思辨則見於「觀所緣緣論」（*Alambanapariksa*）——一部極短但非常重要的論書。

世親的唯識學，將早期瑜伽學派典籍，例如「解深密經」與「楞伽經」的形上學觀點加以系統的整理。但對內文則無新的評析。上文說過，世親使用形上的或辯證的論證對付現象世界的真實性。絕對唯心論在世親的著作中達到巔峯。但他的弟子就要應

