



# 唯識 二題

霍韜晦

## 一、唯識與唯心

傳統的解釋，「識」代表主體，因此唯識即是唯心，例如中國唯識宗的代表人物窺基（632-682）就是以「『唯』謂簡別，遮無外境，『識』謂能了。詮有內心」（【唯識述記序】）來規定。這一個觀點，影響中國佛學界千餘年，其實，「識」的原義，在唯識學裏是有不同用法的。

首先，傳統觀點是採取一種宇宙論的立場，把客觀上的一切法收歸主體，所謂三界唯心，萬法唯識，已成一流行講法。但實質上，這種心、識觀念是未經判別的。三界唯心的講法之原出【華嚴經】「十地品」：「三界虛妄，但是一心作」，另外在【夜摩天宮菩薩說偈品】中又說：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造，」這也很近於萬法唯識的思想。問題是：此心是直接的生起萬法，抑經過阿賴耶識的曲折而收攝萬法？則有待於理性研尋。結果，由於問題的重點不同，結論亦異；著重主體之通於理想世界，為成佛問題鋪路的是如來藏緣起說，著重主體之通於現實世界，為現實上的一切法立根源的是賴耶緣起說。前者所提出的主體是超越主體，後者所提出的是經驗主體，所以唯心、唯識從宇宙論的觀點看來，亦有兩個立場。

在經驗立場之中所提出的阿賴耶識，其實亦是一個形上學的概念。唯識家為了交代現實上的一切法的來源，於是認定阿賴耶識的構造是一個種子識，它攝持一切種子，待緣而起現行。這一個過程，即名之曰識轉化（*viñānaparināma* 舊譯「識變」），即由識中種子化為對象。唯識家用這一個觀念來交代客觀存在問題，把客觀存在都收入識的活動世界中，所以說唯識（*viñānamatra*）

。這一個「識」字的用法，是扣緊主體講的。

但是，種子既外化為對象，則在處理客觀存在的問題上，這一個對象便存有很重要的位置。唯識家特別將之名為 *viñāpi*——此字玄奘未能正視其價值，仍譯之為「識」，這就與代表主體意義的識（*viñāna*）相混。也許，玄奘從宇宙論觀點，認為 *viñāpi* 的存在沒有本體意義，它祇是一個過程，所以可以畧過（不過玄奘有時亦將之譯為「了別」，但「了別」的概念祇能說明識的活動，對客觀存在問題仍不能交代）。然而，在佛教思想史上，這一個概念的提出却是特具意義。因為在唯識之前，印度流行實在論者的思想，如數論、勝論、彌曼差、尼耶也，及小乘佛教裏面的說一切有部、經部等，都是同一進路。他們認為現象上的一切法推源到最後應有獨立本體，否則現象上的存在沒有根據，於是分別提出大種（*mahābhūta*，構成物質現象的基本成素，如地水火風之類）、極微（*parmanu*，物質的原子）等觀念，以至有獨立存在意義的心、心所法來。及中觀學派興起，破除一切法之自性，即本體觀念，而歸於空，於是進入絕對主義的思想，對現象上的法採取消解方式而不給予安立。唯識學派認為：這樣做對於眾生的實踐不能提供通路，因為把握真實是應該從經驗對象開始反省的，所以必須先肯定這一層存在。問題是：唯識學派從認知主體出發，不願意接受實在論者的本體觀念，認為客體不能離主體而獨立。主要的理由，是這樣的一個本體不能成為認知對象（即無「所緣」義）。關於這一點，陳那（*Dignāga*，約公元六世紀初）在「觀所緣緣論」中有很清楚的剖示。他指出客體存在應有兩條件：一、它是一個存在（即「緣」義）；二、它是一個對象（即「所緣」義）。實在論者的本體充其量只有「緣」義，但無「所

緣」義，所以缺乏知識論上的保證。由此唯識學派轉向觀念主義，把實在論者的本體勾消，認為客觀存其實只是一種表相，稱為 vijñapti（拙著「安慧『三十唯識釋』」原典譯註」一書中曾譯為「表別」，意義不夠明朗，合改正）。一切法都不過是表相狀態的存在；簡言之，就是「唯表」（vijñapimātrā）。這一個「表」字，是扣緊對象講的，與上文所說的「識」不同。事實上，唯識學派的開山大師世親（Yasubandhu，約公元五世紀）的兩本主要作品：『二十唯識論』（Vimśatikāvijñapimātrāsiddhi）『三十唯識頌』（Trīṃśikāvijñapimātrāsiddhi），原題用的就是「唯表」。玄奘全部譯為「唯識」，便把問題的重心轉移了。

固然，從唯表進一步是必須談唯識的，因為把實在論者的本體勾消之後，表相從何而有呢？這是必須歸結為主體提供的。『解深密經』說：「識所緣唯識所現」『分別瑜伽品』，所以唯識家進一步提出識轉化，這是從知識論的問題轉為存有論及宇宙論的問題。傳統所說的唯識意義在此。從歷史觀點看，唯識理論源出修瑜伽實踐的人，在印度原名瑜伽行派（Yogācāra），則這種觀念主義的進路當與其禪定的體驗有關，上文所引的『解深密經』，「分別瑜伽品」就是指導禪定的文獻。不過，回到理論體系的問題，一切表相由識所提供，從現實經驗說，對象是有不同內容的，例如顏色、冷熱、香臭、形狀、大小等，如果將之分解為表相，則這許多不同的表相如何從同一的識中產生出來呢？爲了有恰當的交代，唯識學派於是進一步分解識的世界，發現主體至少有三重不同性質的轉化，而且從其提供的各種不同表相的能力上說，這個主體開列爲八，這就構成八識系統。

八識是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。在原始佛教及部派佛教時代，一般只談六識。用六識來說明轉化，只能提供感官經驗與思維世界的表相，唯識學派認爲這是不完備的。首先，不能交代自我觀念的產生，其次，不能說明現實人生與過去世的關聯；蓋若整個世界都是識轉化，但爲什麼轉出此世界而非彼世界？轉出此人生而非彼人生？是必須有理由的。佛教主張業論，以業來連貫，但中間的過轉情形如何，

爭論極多。唯識學派面對這些問題，結果提出以末那識（manas）說明前者，而以阿賴耶識說明後者。換言之，末那識是自我意識，通過它的轉化活動；提供自我觀念；阿賴耶識則是輪迴主體，及世界存在的根源，通過它的活動，轉化出個體生命及整個物質世界的存在。這樣，和前六識合起來，就有了三重轉化（嚴格言，前六識各自活動，應共有八種轉化。不過前六識的轉化主要是解決經驗對象問題，所以可以平列爲一重。）在『唯識三十頌』中，即分別名爲異熟轉化（阿賴耶識轉化）、思量轉化（末那識轉化，「思量」是就末那識對自我觀念的念念執著言），和表境轉化（前六識轉化，舊譯「別了境識」）。

不過，轉化雖有三重，從八識的存在關係上說，前七識均以第八識（阿賴耶識）爲根本依（亦稱因緣依，因爲賴耶攝持一切種子，表相的生起須以種子爲因緣，所以表相呈現之後，仍然還落在阿賴耶識之中。一舒一卷，都不外爲阿賴耶識的世界。問題是站在經驗立場，我們尚不能親證此識轉化的情形（此即圓成實自性），我們只能依經驗所得，起分別活動來套客體，結果永遠對客體有執。（此即徧計所執性）。所以唯識家說，我們在未獲得無分別智之前，是不可能真知一切唯表相的。

#### 【參考文獻】

- 印 順：『唯識學探源』，『妙雲集』中論，卷三，初版，1944；再版，1970。
- 霍韜晦：『安慧『三十唯識釋』原譯註』，香港中文大學出版社，1980。
- 服部正明：『認識と超越』，「佛教思想」4，角川書店東京，1970。
- A. K. Chatterjee, "The Yogācāra Idealism", Banaras Hindu University 1962.

## 二、種子

梵文 bīja，原指植物種子，借喻現象生起的根據。最先提出這一觀念的是經部（Sautrāntika）。經部處理業的問題，認爲業與果報的媒介物是思的種子，即由思的活動熏成。種子刹那相續



，到成熟時，便生起名、色果報。不過有關種子的貯存問題，經部並未了解到須有一底層意識的存在，所以只歸於色心互持。唯識宗起，始規定種子是「本識中親生自果功能差別」（『成唯識論』卷二），於是全部括入阿賴耶識中。根據世親對阿賴耶識的規定，阿賴耶識是異熟識，它擁有一切種子。「異熟是面對前生的善惡業，至今已化為現實存在的意思說的；「擁有一切種子」則是從它的內部構造上說。蓋阿賴耶識自身並無特殊內容，種子就是它的內容，所以賴耶和種子是一整體性的關係，不可分割。傳統的解釋，以賴耶為體，種子為用，又說種子是賴耶的相分（這主要是護法說，見『成唯識論』卷二），則如何由賴耶之一，生起種子之多，此亦有違種子六義中的引自果義（見下），所以不能把賴耶和種子分開。

由阿賴耶識的結構，進一步開出的就是賴耶的緣起說。唯識宗以賴耶持種，待緣現行的觀念來交代客觀世界的生起，為此對於種子的性質、活動方式先予安立，這就是種子六義：

一、剎那滅 種子在剎那中纔生即滅，而非常住。種子如此，則種子所生起的表相世界亦然。唯識宗以此概念來說明世界的無常義。

二、果俱有 種子與所生之現行（即表相）同時出現，現行還熏新種亦同時進行，三法展轉，因果同時。這是在剎那滅的觀點下建立因果關係。

三、恆隨轉 種子在第一剎那中纔生即滅，第二剎那種子再起，中無間隙，而前後兩種子相類。這是為了解釋現象的連貫性而建立。

四、性決定 種子的性質，如有漏，無漏、善、惡、無記等，與所生現行相同，現行與所熏生的種子亦相同。這是為了維持因果的一致性，若因果性質不同不可能相生。

五、待緣緣 種子起為現行，須待條件。蓋種子自身是因緣，但仍須等無間緣、所緣緣、及增上緣的牽引，始能生起。

六、引自果 每一種子只能生起自現行，而不會生起不同內容的現行。種瓜得瓜，種豆得豆。唯識宗認為：通過此義，可使

現象界的因果內容不亂。

由上述六義，可見唯識宗對於世界的構造問題是採取一種功能原子論的進路，把世界分解為片片表相，然後收入種子；種子與表相成爲一一對應的關係。這種想法，最大的困難可能是多重表相如何結合以成一客觀對象的問題，種子自身顯然不能擔負這一功能。

其次，關於種子的來源，有本有種子（本性住種）、亦有新熏種子（習所成種）。關於這一方面的討論，主要在解決成佛問題。因爲從現實生命反溯，每一期阿賴耶識的存在都是前期善惡業的異熟，因復有因，實不能在時間上定一起點，所以無始時來都是新熏種（亦稱爲習氣 *vasānā*，由現行重生）。問題是，衆生修行實踐至見道位，無漏種子初起現行便不能無根而有，所以必須設定有本有的無漏種子以作交代。然而，從現實生命上想，無始時來阿賴耶識都是有漏種子的活動地方，則無漏種子的存在便不可能在內（依性決定義，有漏、無漏不相交涉），而只能是一種「寄存狀態」，待原有結構打散後，纔能接替有漏種子起現行，這也就是轉依。

其次，阿賴耶識貫通三世，前生的業與後生的存在如何關聯亦一問題。唯識宗說種子有兩種：一、名言種子，二、業種子。名言種子負責生起（轉化）出整個我、法世界，所以它們是現實存在的根源。它們之所以稱爲「名言」，是因爲存在世界全部都可以用「名言」表達。於中復分兩類：一、表義名義種子，由具體的語言現象重生，唯第六意識有；二、顯境名言種子，由人的認識活動重生，通前七識心、心所（但若從我、法世界的提供上說，八識種子都是名言種子）。至於業種子，則爲決定引生來世名言種子的力量。人生各有不同的命運就是受業種子的牽引。業種子由第六意識中的思心所發出善惡性的身、語、意業重生，而貯存於阿賴耶識中，對來生的阿賴耶識的名言種子，有牽引作用，所以阿賴耶識稱爲異熟識。（『成唯識論述記』說異熟有三解：一、異時而熟，此顯因先果後；二、異類而熟，業種子居因位時有善、惡性，至果位名言種子生起時是無記性，性質類別已有

不同。因為這表示前期的善惡性到此已成熟，獲得酬報。此即傳統唯識家所說的「因通善惡，果唯無記」；三，變異而熟，即由因轉化為果。其實業種子與名言種子在體性上並無不同，若從其所重生的種子能引生自現行，即作因緣義便是名言種子；若只是牽引果位的其他名言種子起現行，即作增上緣用便是業種子。

依據上述，亦可以把名言種子生起的我、法現象的功能分開，於是有兩種習氣：一、名言習氣，這是總名；二、我執習氣，特指產生自我觀念的種子（唯第六、七識有）。加上有支習氣（「有」，指欲界、色界、無色界，象生存在的三大界域，也是輪迴的界域；「支」是支分義，即輪迴之各段，或「因」義，即輪迴之因。所以即是指業種子而言），便成三種。

此外，在名言種子中，又有共相種子與不共相種子之分。共相種子負責轉化出客觀世界（器世間），如山河、大地之類，由前生的共業種子引生；不共相種子，負責轉化出個體生命（有根身），由前生的不共業種子引生。

以上，即為唯識宗種子理論的要點。

附記：密宗興起之後，以悉曇（*siddhan*）一種梵文書體，意思是成就、吉祥。約在公元第七世紀開始在印度流行。字母表記本尊，亦稱為種子。例如胎藏界大日如來的種子是「阿」（*a*），因為代表他的真言（咒語）是 *a - vi - ra - nūm - khani*，又代表「不生」之意（*anutpāda*），即取其第一字作代表。金剛界大日如來的種子是「縛」（*vani*），因為代表他的真言是 *om vajra - dhātuvam*，即取其最後一字作代表。由一字以生多字，或以一字收攝多字，所以稱為種子，並由此形成密宗修行的種種字觀及種種咒法。此一種子觀念，與唯識宗大異。）

#### 【參考文獻】

熊十力：『佛家名相通釋』種子、功能條，初版，1936，再版，廣文書局，台北，1961。

羅時憲：『唯識方隅』，諸行篇，211，『法相學會彙刊』第一輯收，香港，1968。

田中順照：『空觀與唯識觀』第二編，第八章，永田文昌堂，京都，1963，改訂版，1976。（完）

（上接第13頁中國佛教史學的規模及其特色）

（三）史觀或文化價值觀與儒家不盡相同：

自漢代以來，歷代社會上的史觀、或文化價值觀，大體是以儒家作依據的。明代李卓吾「藏書紀傳總目論」曾說：

「（漢、唐、宋）中間千百餘年，而獨無是非者，豈其人無是非哉？咸以孔子之是非為是非，故未嘗有是非耳。」

李卓吾這段話，說明了儒家價值觀在古代社會裏的壟斷地位。誠然，如果只看世俗的一般現象，儒家標準幾乎可說是漢代以來我國社會上的唯一標準。然而，我們現在在佛教史書裏，却發現了不少與儒家不同的觀點。譬如以人物為例，像梁武帝、隋文帝、武則天許敬宗、王安石等人，佛教史論對他們的評價，即顯與儒家不合。此外，在臣節，出處方面，佛教與儒家的看法，也各異其趣。譬如依儒家觀點，在前一朝代會出仕者，在下一朝代即不能為官，否則即入「貳臣傳」之列。然而天台宗的開祖智顛，曾先後顯赫於陳隋二朝。「宋高僧傳」的作者贊寧原為五代十國中，吳越國的僧統，但是吳越亡後，贊寧又出為宋代僧官（右衛衛錄）。凡此都可以看出儒佛二家之史觀及文化價值觀之異趣所在。也由此可見，中國古代社會裏，文化價值觀的標準並沒有完全被儒家所壟斷。

#### 五、結語

從上面的簡單分析，我們大體可以得到幾點認識。第一，我國古代以來的佛教史學，在世界上的佛教國家裏，成績是最好的，沒有任何國家能出其右。第二，可惜歷代學術界都不曾注意這些史著或史料的價值。因而在我國的史學史上，這是一支被忽畧了的重要支流。第三，佛教史學的史法頗有可取之處，其史觀則是儒家以外的獨特觀點。第四，這些為數甚鉅的史籍，當然包含相當多的史料，其史料價值的不可忽視，也是現代之治古代史者所應注意的。

#### 註釋：

① 「明季滇黔佛教考」，陳寅恪序。

② 參閱梁啟超：「佛學研究十八篇」（第十七篇），姚名達：「中國目錄學史」（宗教目錄篇）。