

唯識無境辨義

印度大乘顯教佛學的發展，到彌勒、無著、世親的建立「瑜伽行派」，伸「唯識」義，佛家有關境、行、果的各種基本問題，都得到合理的解答，而佛學的思想系統亦賴之而趨於善巧圓滿。故此後佛學的發展，或由顯教而轉向密教，或由唯識而回歸中觀。於是有清辨、月稱諸論師，回頭鑽研龍樹「般若中觀」之學，高舉「一切法緣生性空」的宗旨，對「瑜伽行派」的「唯識無境」思想，也許未作深入的探索研尋，以為「瑜伽行派」諸論師，計執「識為實有」而「境為虛無」，於是恣意攻訐。後人不解「唯識無境」的真義，皂白未分，亦以為「瑜伽學者」，果真執識為自性實有，於是無法尋得入德之門，不能窺見唯識廟堂之美與百官之富，深歎可惜，故為此〈辨義〉，以顯「唯識」之學於「外境」離識非有之外，亦兼論證「識體」非實，與龍樹「緣生性空」

之義本不相違①。

一、辯解緣由

佛家的「唯心」或「唯識」思想，其實不是從「瑜伽行派」的唯識理念開始，而於流行的大乘經中早已有之。於原始佛教的《阿含經》中，釋尊主要發揮「人無我」的思想；既無實有的「神我」存在，則亦無「我所」，即一切為「神我」所認知的、所掌握的、所攝受的實在事物亦不可得，所以亦蘊涵著「法無我」的思想，只是沒有加以明確的強調而已。如《雜阿含經》所謂「色無常，無常即苦，苦即非我；非我者亦非我所」，乃至「如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我；非我者非我所」②。所言「非我」固然是特顯佛教的「無我」精神，亦即是「人我空」義；「非我所」也就是大乘佛教所強調的「法無我」、「法我空」精神。

大乘經繼原始佛教的《阿含經》而流行，其中《般若》系的諸經是繼承

《阿含》的「緣起」思想而把原始佛教的「法無我」、「法我空」精神加以徹底的發揮。而於大乘《般若經》後所流行的大乘契經中，如《華嚴經》、《楞伽經》、《解深密經》等，則一方面繼承《阿含》、《般若》的「人無我」及「法無我」精神，一方面配合修行的需要，強調了心性的重要性與超越性，因為一切去妄證真、超凡入聖，乃至三身、三土諸佛果德的成就，都必須從有情的心性下功夫，由此建立起佛家的「唯心」或「唯識」哲學。所以早在「瑜伽行派」流行之前，《華嚴經》便提出了「三界唯心」的新說。所謂：

「心如工畫師，畫種種五陰（五蘊），一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾。如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。」^③

於此可見於公元一至三世紀相繼出現而集成的《華嚴經》叢書^④，通過「工畫師」繪畫的比喻，顯示有情生命的「五蘊」，包括物質活動的「色蘊」及精神活動的「受」、「想」、「行」、「識」的餘四蘊，都由「心」所造作（按：故名「唯心」；「識」亦是「心」義，故亦名「唯識」）。於一切世界之中，不特三界凡夫的「五蘊」生命假體是「由心所造」，即使是諸佛聖者的

華嚴世界亦是「由心所造」。於是於「三界所有，唯是一心」、「十二有支，皆依一心」之外，還發揮了「心佛眾生，三無差別」的獨特思想。依此宇宙論、人生論，乃至實踐論的「唯心思想」，後來「如來藏」系統的《涅槃經》、《如來藏經》、《勝鬘經》等，纔發展出「如來藏」的唯心哲學；「法相唯識」系統的《大乘阿毗達磨經》、《解深密經》等，纔發展出「阿賴耶」的唯心哲學；《楞伽經》、《密嚴經》等纔能發展出調和「阿賴耶」與「如來藏」思想的唯心哲學^⑤。

由此得知《華嚴經》實是佛家「唯識學」的權輿，無怪「瑜伽行派」的《成唯識論》所依的「六經十一論」也包括了《華嚴經》，而中國華嚴宗的賢首造《金師子章》，發揮《華嚴經》的思想精神，也包括法相唯識的思想內容。後來大乘論師繼踵，公元二、三世紀的龍樹、提婆依《阿含經》的思想，把《般若經》的「一切法畢竟空」的精神，通過「一切法緣生無實自性中道空義」發揮得淋漓盡致。不過「畢竟空義」卻不能清晰解答「無我而何以有輪迴主體」，「無常而何以有輪迴異時因果」，如是乃至「無我、無常而何以有

常、樂、我、淨的佛果」等等問題。因此於公元五、六世紀之間，有無著、世親等論師依《華嚴經》、《大乘阿毗達磨經》、《解深密經》、《楞伽經》等經典，創製諸論，發揚「三界唯心」、「萬法唯識」的「華嚴精神」，因而得以建立「唯識無境」的佛家唯心哲學，於是從般若中觀的平觀一切法以契入「諸法實相」的「本體論」，進一步發展成大乘佛家的「認識論」、「宇宙論」、「實踐論」的理論，把佛家自《阿含經》所遺留下來有關認知、輪迴、修行、證體、果德等等還未完全解決的問題，都得以全面圓滿解決，亦得使佛家的真理得以大大的擴展，以貫徹到宇宙萬有的每個層面環節中去。

如是從《阿含》的原始佛學，到《般若》的中觀佛學，再到《解深密經》的唯識佛學，是佛教思想的順應發展之表現，本無相違。依此唯識家便「教判三時」，後後比前前更為清晰，更為了義^⑥。然而自五世紀至七世紀期間，奉行中觀思想的「中期中觀學派」論師為要與「瑜伽行派」抗衡，對唯識的思想理論有所抗拒，其中勢力最強大而思想較深邃者，前有清辨（Bhāvavireka, 490-570 AD.），後有月稱（Candrakīrti, 600-650 AD.）。而他們彼此之間

亦有諍論，此與「瑜伽行派」的唯識理論無關，當可置而不論。

對唯識的非議，有清辨撰《大乘掌珍論》，造了很有名的頌文：

「真性有為空，如幻緣生故。

無為無有實，不起似空華。」⑦

依清辨的長行自釋，「真性」是「勝義諦義」。即依世俗諦言，「有為法」（包括「五蘊」、「十二處」除「法處」中的擇滅、非擇滅及真如實性）雖說是自性實有，但依聖者的勝義諦言，則色、心諸現象界及真如實體，都是「空」而非實的。可成二論式，其一：

宗：依勝義諦言，色、心諸有為法是空而不實的。

因：以色、心諸有為法是緣生故。

喻：若法是緣生的，則見彼是空而不實的，如一切幻象。

此是針對「瑜伽行派」唯識義中，立「遍計所執自性」是空無而「依他起自性」則是假有而立量的。今清辨則認為無論是「遍計所執自性」，或是「依他起自性」，只要是「緣生」，便是「空假不實」，此說實與「瑜伽行派」立唯

識者針鋒相對。又唯識家主張「無為法」的「唯識性」（即「圓成實自性」，亦即是「真如實性」）由「人空」、「我空」二空智所顯，是常非妄，實非空無，而今清辨亦辯之為「空」，依前頌可成論式：

宗：依勝義諦言，真如實性的無為法非實有自性。

因：以不能起用故。

喻：若法不能起用，則見彼非實有自性，如所見的空花。

如是一切法，若非「有為法」，便是「無為法」，無有餘類法可得，故依清辨思想，一切法依世俗諦可說為「有」，若依勝義諦言，則必歸於「空」。因此就「心」與「境」言，亦應不能例外；故唯識家立「唯識無境」義，實不能成就。這個觀點到了「中期中觀學派」的月稱，表達得更為直截，更為明顯清晰。如月稱在所撰《入中論》中的「第六地」〈釋第六現前地分〉有言：

「由業非以自性滅，故無（阿）賴耶（識）亦能生。」⑧

「說曰睡中無眼識，故色（境）非有（而）唯意識（有），執彼（意識的）行相以為外（境），如（同）於夢中，此（夢覺位之世間諸色

境）亦爾。（則亦當破言）：

如汝外境（於）夢（中）不生，如是意識亦不生，眼（根）無眼（根所觸的色）境（及由）此（所）生（的意識）心，三法一切皆虛妄。」⑨

「餘耳、（鼻、舌、身）等（每一根、境、識）三（類法）亦不生。」

⑩

「總如所知（諸外境）非有故，應知（諸）內識亦非有。」⑪

「是故自證且非有，汝依他起由何知？作者作業作非一，故彼自證不應理。」⑫

「若既不生復無知，謂有依他起自性，（則）石女兒亦何害汝，由何（因而）謂此（石女兒）不應有？」⑬

從引文中得見月稱為要破斥唯識的思想系統，分別遮破了阿賴耶識、意識、前五識、依他起自性、自證分等，但其中最核心的遮破還是「所知（諸外境既）非有故，應知內（在的諸）識亦非有」。若能破「識亦非有」，無實自性，則

識差別的阿賴耶識、意識、前五識、識體內部的自證分，乃至主要由識體所成的依他起自性等，亦自然不能成立，「唯識無境」的學說亦將隨之而解體。因此「識亦非有」便成為月稱對「瑜伽行派」之唯識理論的主力攻擊的目標所在。無怪西藏佛教史料所載，月稱與瑜伽學者的月官，就「中觀無自性」與「瑜伽唯識性」的問題，往返爭辯，達七年之久^⑭。由於月官唯識理論沒有流傳下來，是以後人深信「瑜伽行派」的「唯識無境」思想，確實是「心外無實境」而「內識自性實有」，所以難免要遭受清辨、月稱諸論師的攻訐。

二、唯識本義

我們要做的工作，固然可以就清辨及月稱所評擊唯識的論證，一一加以檢查，一一審核其是否有效，但現在我們不擬做這些瑣細的工作，我們要從大方著眼，首先探索「瑜伽行派」所主張的「唯識無境」的本義是甚麼，然後依唯識的本義，再進行探索唯識家是否真如月稱所言是主張「心外無實境」而

「內識自性實有」。

有關「唯識」一詞的涵義，窺基在《成唯識論述記》的序文中，有非常明確、非常清晰的綜合敘述：

「『唯』謂簡別，遮無外境。『識』謂能了，詮有內心。……識性、識相皆不離心，心所、心王以識為主；歸心泯相，總言『唯識』。」¹⁵

由此可知唯識家所立的「唯識」義，其根本是從「認識論」出發的。從認識活動的角度來審察，則必發現凡「所認知」的「對境」都不應離「能認知」、「能了別」的「心識」而存在；若果真有色、聲、香、味、觸等諸法離「能認知」的「心識」而獨立存在，則我們「能認知」的「心識」怎樣得知？因為離「能知」實無「所知」。假若我們說「有所知對境是離能知心識而存在」，則「有所知對境是離能知心識而存在」這個命題是「自相矛盾」的，因為「對境」一詞，在梵文作 *visaya*，意思是感覺作用的區域；又成為 *artha*，意思是認知對象；又或為 *gocara*，意思是心識的活動範圍。無論是「感覺作用的區境」，或是「認知對象」，或是「心識的活動範圍」，「對境」一詞不

是單指獨立的存在物，而是指與「心識」相應的存在；既是與「心識」相應，就不能離「心識」而獨立存在。猶如「色境」就不能離「眼識」而獨立存在；一離「眼識」而存在便不能成為「色境」；如果說「色境離眼識而存在」，那就是「自語相違」的自相矛盾的述詞，因「色境」一詞就根本涵蘊著「眼識對境」而不離眼識存在的意思，而今又說它可以「離眼識」而存在，那豈不矛盾？豈不相違？又如說「聲境」，就涵蘊「耳識」的所知對境義，不能離「耳識」獨立存在，離「耳識」可能有「聲」，但必非「聲境」；說「香境」就涵蘊著「鼻識」的所知對境義，不能離「鼻識」獨立存在；說「味境」就涵蘊著「舌識」的所知對境義，不能離「舌識」獨立存在；說「觸境」就涵蘊著「身識」的所知對境義，不能離「身識」獨立存在；如是乃至「法境」，它的本身就涵蘊著「意識」的所知對境義，不能離「意識」而獨立存在。如是一言是「境」，就涵蘊著是「能知心識」的「所知對境」，是「心識」活動的所知「行相」，說名「識相」。窺基《成唯識論述記》序文所言「識謂能了」、「識相不離心（識）」即是此意（按：「心識」彼能知體，說名「心（識）」

性」，依「同一律」當然亦不離識），故言「識性（彼識體與）識相（彼對境）皆不離心（識）」。「境」既不離「內識」而存在，所以窺基序言「遮無外境」，意即「離內識的外境」是不存在的，（因為「離內識的外境」一詞是自語相違、自相矛盾故），所以「境不離識」依現代的邏輯來看，根本就是一「恆真式」（tautology），必然地真，因為「境」的一詞就涵攝有「與識相應」的意義，用現代語言來詮釋，「境不離識」就是「與心識相應的心識所知對境，是不能離開（能知）心識而獨立存在的」的，其原因是「任何事物若離開（能知）心識而獨立存在，便不能成為與心識相應的心識所知對境」了。

唯識家言「唯識無境」，就是從上文所說「任何事物若離開（能知）心識而獨立存在，便不能成為與心識相應的心識所知對境」這重意義而建立的，這就是〈成唯識論述記序〉中所言「識性、識相皆不離心（識）」的意思，而並不是說「一切所知對境皆不存在」的意思。因此「唯識本義」是「一切法不離識」義。所以《厚嚴經》言：「心意識所緣（境），皆非離（識之）自性，故我（釋迦佛）說一切唯有識無餘。」⑬所言「一切法」者，亦應就「認知」角

度說；其意應是「一切被認知的事物，都不能離能知的心識存在」，若「離能知的心識」，即不能成為「被認知的一切法」。唯識家世親論師把「一切法」分為一百種，合為五大類：一者是心法，二者是心所法，三者是色法，四者是不相應行法，五者是無為法。此被心識所認知的「五位百法」皆不離識，故言「唯識」，亦言「唯（有內）識，（而）無（離識）外境（的五位百法）」。

如世親的《百法明門論》言：

「如世尊言：一切法無我。何等一切法？云何無我？一切法者，略有五種：一者心法，二者心所法，三者色法，四者心不相應行法，五者無為法。（心法是）一切（法）最（為殊）勝（者）故，（心所法）與此（心法）相應故，（色法是心法及心所法此）二（者）所現影故，（不相應行法是前述的心法、心所法及色法彼）三（者的）分位差別故，（無為法者，是前述心法、心所法、色法及不相應行法彼）四（者）所顯示故，（因此言一切法唯唯識，都不離識，故一切法無我）。」①⑦

如是能被認知的一切法不外上述的五大類。第一類「心法」有八個識，當然不能離「心識自體」存在，所以「心法不離識」；同時下面所述的餘四類法亦不離心識，所以世親說「（心法是）一切（法中）最（為殊）勝（者）」。

第二類「心所法」凡有五十一種^⑱，與心法相應，離心法則心所法不能現行，所以說「心所法不離識」，此亦即窺基所謂「心所、心王以識為主」義。第三類「色法」共十一種，是心法與心所法所現影，此亦即是窺基所謂「識相」義，若離心法即不能被認知，所以「色法亦不離識」，亦即是唯識家所言「境不離識」。第四類「不相應行法」共有二十四種，是心、心所及色法於特殊情況的分位假立，本身自然不能獨立存在，所以在建構及認知上皆「不離識」。

最後一類「無為法」共有六種，是前述心法、心所法、色法及不相應行法所顯示者，其中「真如無為」更是上述四類一切有為法的本體，即《中論》所說的「諸法實相」；從認知上言，彼「無為法」必由「心法」所顯示，然後可以被認知，正所謂「即用顯體」的意思，所以亦得言「無為法不離識」；而且就存在而言，體不離用，「無為真如」是體，「心法」是用（按：其餘心所法、色

法、不應行法亦是用，且不離識），因此亦應言「無為法不離識」。由是一切法可以百法來統攝之，百法亦可以五類法而統攝之。今已申明五類法皆不離識，於是亦得言「一切（百）法不離識」，簡要言之曰「唯識」。既然「一切法不離識」、「色法」是「境」，餘之「心法」是識的自體，「心所法」、「不相應行法」及「無為法」皆可作心識的對境，所以唯識家說言「一切境不離識」，亦即是「（離心識的）外（在所知）境不有、（不存在）」，簡言之為「無外境」。合言之便成為「唯識無（外）境」義。又如前述所謂五類百法乃至一切法皆可為「心識」的「境相」，如是即成為「識相」，「識性識相皆不離識」，所以窺基《成唯識論述記序》言：「歸心泯相，總言『唯識』。」

「唯識無境」非指「心識（的）對境」不存在，而只言「離心識外在獨立的心識對境不存在」而已。「唯識無境」之義既明，則更應追究：「境不離識」，故可言「唯識」，但識之生起，亦必有對境，未有「無境之識」，則何以不說「唯境」？《解深密經·分別瑜伽品》說言：「識之所緣（對境）唯（是）識（之自體）所（顯）現（故）。」①依《成唯識論》的闡釋，識體是

一，開成能緣能知的「見分」及所緣所知的「相分」；「相分」是「所知對境」，是識體的部分，故舉全部的「識體」即能統攝部分的「對境」，舉部分的「對境」則不能統攝全部的「識體」，故只能建立「唯識」，不能建立「唯境」，此其一。又依《解深密經·一切法相品》認為一切法的存在可分成三大類：一者是虛假不實的、無體無用的「遍計所執自性」；二者是緣生無自性但有體有用而無常變化的「依他起自性」；三者是既非虛假、亦非無常變化，而是圓滿成就就能作一切法的超越而內在的自體的「圓成實自性」，亦即是「真如實性」。故經言：

「（世尊為德本菩薩曰）：吾當為汝說諸法相，謂諸法相略有三種，何等為三？一者遍計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如；於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故，如理作意無倒思惟為因

緣故，乃能通達；於此通達，漸漸修集（修習），乃至無上正等菩提，方證圓滿。」^⑳

一切心識都必須依「此有故彼有，此生故彼生」的「緣起理法」然後能夠生起（即依因緣、所緣緣、等無間緣及增上緣等四大類條件而有心識的生起），其體不離真如法性，故依「三自性」分類，「心識」從用邊言屬「依他起性」，從體邊言屬「圓成實性」。至於「對境」，則是「心識」的「所緣境」，在聖者，當然亦可攝入「依他」及「圓成」中去，但凡夫的所緣「對境」，必定隨起言說，法假安立，執為實我、實法，如執有實自性的「神我」，計執實有自性的山、河、大地，乃至一切瓶、盆器物等，此皆虛假不實，體用全無（按：「神我」固無實體實用，即使瓶、盆的色、聲等境雖有，但實瓶、實盆則是名言假立，故於理亦無實體實用），故是「遍計所執自性」所攝。「名言對境」的「遍計所執自性」不能自起，必須依「依他起自性」的「心識」然後能生起，是「識相」故。如是「遍計所執的對境」必依「依他起的心識」而有，「依他起的心識」不必依「遍計所執的對境」而有（如清淨依

他的般若正智心識，可直接證入圓滿的真如而有，不緣遍計的神我而起），因此從「假必依實」、「遍計必依依他」的理趣，故立「唯識」，不能建立「唯境」，此其二。如是依前述「舉識體可以攝對境」、「舉對境不能攝識體」，今再從「遍計對境必依依他的心識」，「依他的心識不必依遍計對境」，由此得知「心識」與「對境」不是處於對等的關係，而是處於從屬的關係，即「對境必須從屬於心識」，所以「唯識」而非「唯境」之義是非常清晰明確的。

三、識非實有

我們經已理解「唯識本義」，理解所謂「唯識無境」者，並非是「只有心識，而無對境」，若無所知「對境」，怎能有能知「心識」呢？而「唯識無境」的正義，實指「對境外在於心識是不可能存在的」，亦即「離內識（必然）無外境」義^{②1}。「外境」一詞，是指「外在於心識的所知境」義，不是指「外在於心識的事物」義；「唯識」一詞，是指「不離識」義，不是「宇宙間

只有心識的存在」義，若「只有心法」，則何以《楞伽經》要把一切法分類為「相」、「名」、「分別」、「正智」、「真如」等五種^②，而世親的《百法明門論》則分為「心法」、「心所法」、「色法」、「不相應行法」及「無為法」。故知唯識家其實是承認於「心識」彼「心法」之外，就存在論言，是還可以有其餘四大類法的存在，只不過強調：就認識論言，一切五大類法皆「不離識」而已，這纔是「唯識」的正義。此「唯識正義」既已理解，則我們當繼續探索此「內識是否自性實有」的問題。

依龍樹《中論》的分析，《般若經》所言「一切法畢竟空」者，就是指一切法相因待而存在。依《阿含經》義言，即是一切法皆是眾緣和合而有，非自性實有，所以「自性有」與「緣起有」是相違的兩類事物，故《中論·觀有無品》有頌言：「眾緣中有性，是事則不然；性從眾緣出，即名為作法。」故青目釋言：「若（事物具）有（真實自）性，則不須眾緣（和合然後存在）；若（事物）從眾緣（和合所）出（現而存在，則）當知無真（實的自）性。」^③由此得知：依中觀學派的本義，一切事物，凡是相待緣生者都無實自性，說名

為「空」；於是「空」便是「緣生」義，是「不真實」義，是「無自性」義（按：諸法若是自有、獨有、恆有，非緣生而有，名之為「有實自性」，反之是「無實自性」，是「空」。故「空」不等於「無」義）。

今唯識家所言的「心識」，是由「因緣」、「所緣緣」、「等無間緣」及「增上緣」和合所生。依「三自性」的用邊來分，屬「依他起相（自性）」所攝。如前述《解深密經》所說：「云何（謂）諸法（之）依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生……。」^{②④}於此可見「依他起自性」的「心識」，是「緣生法」，由於是「依緣而起」故，所以是「無實自性」的，是「畢竟空」的。不過在「瑜伽行派」的唯識論著中，「空」是指「空無」義，不存在義，而不是指「緣生無自性」義^{②⑤}，所以不說「心識」是「空」，而說是「有」，是「假有」，是「世俗有」。這只表示「心識」是緣生的，是有體有用的，而不是「空無」的、不存在的。外人不解此義，誤以為唯識家所言「唯識無境」是指「色法空無」、「心法實有」，此實不解「唯識」的本義。即使清辨以「真性有為空，如幻緣生故」來破「唯識」，其實亦不解唯識

家所言的「識有」是指有體有用的「緣生」義、「依他起」義，而不是「自性實有」義；月稱《入中論》以「總如所知（外境）非有故，應知內識亦非有」來破「內識自性實有」，也恐怕是由於不理解「瑜伽行派」諸論師根本沒有計執「內識實有」，所以在論辨之時，犯上「因明」的「相符極成」的「宗過」。

從現存文獻中，我們可以明確地、信而有徵地知道「瑜伽行派」諸論師，自彌勒論師開始，相繼的包括無著、世親、陳那、護法，乃至中土的玄奘、窺基，無一是執「內識實有」者。為明此義，下文分別徵引五段文獻以為佐證，以見唯識家之立「唯識無境」其實絕非建立「內識實有」的主張，而是處處辯破「內識自性實有」的封執：

甲、彌勒的辯解

彌勒撰《辯中邊論》，明「能取」及「所取」的實我、實法是「遍計所執」，於體於用都是虛無所有，說之為「空」（此取「空無」義，不取中觀學者「緣生性空」義，因為「緣生性空」仍可有用故，「空無」則指體用

全無故)。今「虛妄分別的心識」則是有體有用的「無常假有」，屬「依他起」有；此「依他起」又以「圓成實性」的「真如實性」為體，彼「真如」具真實性，具如常不變易性，屬「圓成實」有。如是就存有論言，不可執一切法為「實有」，亦不應執一切法為「實無」。不執心識與真如為「實無」，《辯中邊論》說為「非空」；不執能取、所取的實我、實法為「實有」，《辯中邊論》說為「非不空」。所以彌勒總為一頌作結言：「故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」^{②7}如是建立唯識家的「中道思想」。如是言「依他起性」的「內識」（名為「虛妄分別」）既是「非空（無）」的「有」的存在，是否意味著它們是「自性實有」？答案自然是否定的，因彌勒把「內識的有」名之為「虛妄分別有」；「內識」以「分別」為體性，其存在之「有」只是「虛妄（如幻不實）之有」，不是「自性真實之有」。於是合「虛妄」與「分別」二義，說「內識」是「虛妄分別（的假有、幻）有」。彌勒論師深恐外人仍有計執，於是在《辯中道論·辯相品》中，重為偈頌以明辯「內識非自性實有」云：

「識生變似義、有情、我及了，此境實非有，境無故識無。」^⑳

「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。」^㉑

前頌的重點，在申明所取的「似外境」非實有，則能取的「內識」與彼相應，故亦是「無（實自性）」。

依《辯中邊論》的「長行」論釋，「外境」之所以為「似」，為「實非有」者，是因為彼等都是由「內識」轉變認知成「所緣對境」似外在而得顯現故，若離「內識」則實不可得，所以名「似外境」及「實非有」。又此等「似外境」包括哪些內容？彌勒論師說：它包括一者，由「阿賴耶識所變現的色等諸境義」^㉒；二者，由「阿賴耶識所變現的自、他五根有情（境）」；三者「由末那識所變現的與我癡相應的我（境）」；四者「由眼、耳等前六識所變現的所了別的色、聲、香、味、觸、法等六境」。如是諸識所變似外在的器界、根身、神我、色等所知六境，由於是諸識所變現的所知、所緣、所執取的「似外境」，非自性真實存在，所以《辯中邊論》批判彼等為「實非有」，這就是唯識宗的「外境非有」義。由於所取的「外境非有」，彌勒再依「能取與所取相應」的理趣，判別能取的「內識」亦非自性實

有（自然亦非實無），此即所謂「此境實非有，境無故識無」。〔按：此指識的實自性為無〕。

何以從「外境非有」可以推知「內識亦無」的結論？窺基《述記》構成三支比量：

宗：能緣實識體亦是無。

因：汝言「實識」是「境、心二實法」內隨一攝故。

喻：如汝四境。⑳

此比量三支難明，《辯中邊論》別有一頌釋言：「（內識的）虛妄分別（非實有）性，（可）由此（若所取無則能取亦無的）義（理）得（以證）成。（由是得知內識雖）非實有（但亦非）全無，（因為眾生皆認）許滅（諸有漏的虛妄分別為內識，然後始能得）解脫故。」㉑依此頌意，「內識」若是「全無」，則無須滅後始得解脫；既須滅彼「虛妄分別的內識」然後得解脫者，即已證知其非「全無」。又深層推究，諸法凡可滅者，都非自性實有（按：依中觀義，兼具自有、獨有、恆有始具「自性實有」義），今「內識」既可斷滅，

當知非「實有」，試成論式：

宗：外所執「實內識」，體非自性實有。

因：許可斷滅故。

喻：諸法若許斷滅者，其體見非是自性實有，如空中之風，爐中之火。

設有問言：如何得知「虛妄分別的內識，許斷滅然後得解脫」？《辯中邊論》再就修行者於「加行位」中的煖、頂、忍、世第一法的情況^{③③}，別撰一頌以明之言：「（於煖、頂二加行位中，修行者）依識有所得，（使）境無所得（之理解得以）生（起），（復於忍、世第一法二加行位中，修行者）依境無所得（之理解，使）識無所得（之理解得以）生（起）。」^{③④}如是乃至經過「十地」修行，「轉八識而成四智」則可以斷滅有漏的諸識，成就無漏的圓滿菩提涅槃的究竟解脫^{③⑤}。所謂「依識有所得，境無所得生」者，是「加行位」中的煖位及頂位的修行者，觀「識生變似義、有情、我、及（所）了，此境實非有」的道理，因而得以進於「心有境無」理趣之中；所謂「依境無所得，識無所得生」者，是「加行位」中的忍位及世第一法位的修行者，觀「境無故識

無」的道理，因而得以進入「識、境雙泯」的無相、無分別的境界。由此「無相方便」，引發「般若無分別智」，得以見性、成佛，完成修行的歷程。由此故知瑜伽行者，根本不執「識為實有」，因此「唯識無境」根本不涵「外境空無，內識實有」之義，而只是「境不離識」乃至「一切法不離識」而已。

乙、無著的辯解

無著述彌勒的《瑜伽師地論》後，概括大乘瑜伽行派的教理，撰《攝大乘論》。於本論〈入所知相品〉中，就修行者在「加行位」的「煖位」及「頂位」，應以「四尋思」如理觀察「境不離心」；於「忍位」及「世第一法位」，應以「四如實智」如理觀照於「所取外境非實有」之同時，觀「能取內識亦非實有」。此與彌勒《辯中邊論》所言的「此境實非有，境無故識無」如合符節。所謂「四尋思」者，是指「名尋思」、「義尋思」（亦名「事尋思」）、「自性尋思」（全名作「自性假立尋思」）、「差別尋思」（全名作「差別假立尋思」）。此即於「煖、頂二加行位」，在禪定中，尋思觀察，推證一切所取所知的「對境」，或是「名言」、或是「事物」、或是名言、事物

的自體「自性」，或是名言、事物的各種相用「差別」，都是內識變現，假有不實。所言「四如實智」者，是由「四尋思」所引發的更強力更清晰如理的觀智，即「名尋思所引如實智」、「事尋思所引如實智」、「自性尋思所引如實智」及「差別尋思所引如實智」。彼「四如實智」唯於「加行位」中的「忍、世第一法二位」所引發，先觀「所取外境非有」，後觀「能取內識亦無」；至純熟之時，則一時遍觀「所取外境與能取內識，俱非實有」^{③⑥}。無著《攝大乘論·所知相品》有二頌言：

「名事互為客，其性應尋思；於二亦當推，唯量及唯假。

實智觀無義，唯有分別三；彼無故此無，是即入三性。」^{③⑦}

於無著之後，有世親及無性二論師為《攝大乘論》作疏釋，此即《攝大乘論世親釋》及《攝大乘論無性釋》。今依《世親釋論》為主，再補以《無性釋論》，對無著論師的頌文疏釋如下：

(1)「名事互為客，其性應尋思」：世親釋言：「名於事為客，事於名為客，非稱彼體故。」無性釋言：「聲（名）與（事）義相稱而生，互相繫

屬。」³⁸意思是修行者於「煖位」及「頂位」以「四尋思」中的「名尋思」及「事尋思」，觀識心所取的一切「名言」及「事物」都非自性實有，而是「事依於名」而有，「名依於事」而立。一方面彼此互相繫屬，相稱而生，一方面所取之「名」與所取之「事物」亦不相稱，如「火」之事有燒之用，而「火」之名則無燒之用；「火」之名，有普遍性及恆久性，而「火」之事則剎那滅，不具普遍性及恆久性。所以中國三論宗的僧肇以「物無當名之實，名無即物之功」，說明「名與事不相稱」，可謂得其要妙。

(2)「於二亦當推，唯量及唯假」：世親釋言：「應當推尋『義』之自性（與）差別並無，唯有識量，唯有自性、差別假立。」無性釋言：「於自性及差別中，亦當推尋唯有分別，唯有假立。其『事』云何？謂此二種，唯有分別，唯有假立差別言說，都無真實自性、差別。」意思是修行者於「煖位」及「頂位」中，先以「名尋思」及「事尋思」以觀「名」與「事」的特性，探知彼等是相因待而有，非是自性實有，然後再以「四尋思」中的「自性尋思」及「差別尋思」，理解「名之自性」及「名之差別」固然是由能取分別的「心

識」所假立，而外人執為客觀外在實有的「事物」（即世親釋文所謂「義」及無性釋文所謂「事」），其「自性（自體）」及其「差別（相用）」亦非真實（即無有真實的「事之自性」，亦無真實的「事的（相用）差別」）；彼「事物的自性及差別」唯是「能取內識」之所變現，即若離「識量分別」（按：「量」是認知義）及「內識所假立的言說」，實不可得。這便是「唯識」思想中的「離內識無實外境」義。為明所以，無著《攝大乘論》再引述《分別瑜伽論》^{③⑨}以闡釋之云：「菩薩於定位，觀影唯是心；義想既滅除，審觀唯自想。如是住內心，知所取非有……」^{④⑩}意思是菩薩修行者，於「加行位」的「明得定」及「明增定」中，觀察一切所取「外境」唯是能取「內識」的所緣「似外境的影像」而已，實無外境的自性及差別存在。於降伏滅除「實有外在境義」（按：「義」亦是「境」的意思）的執著（按：「滅除義想」是「滅除外境實有的執著」義），如是審觀彼「似外境義」實有的執著，唯是能緣自心之所變現而已。「如是」則可以「（安）住（於）內心，知所取（似實有的外境）非有」。由此闡釋，則前述頌文「（名、事的自性及差別無實自體，而）唯

（有識）量及唯（有內識的）假（立）的涵義則更為清晰明白。

(3)「實智觀無義，唯有分別三」：世親釋言：「『實智』者，應知是『如實遍智』；謂由『四種尋思為因』，發生『四種如實遍智』。所言『觀無義，唯有分別三』者，謂觀於義，本無所有，唯有三種虛妄分別，謂名分別、自性分別、差別分別。」無性釋文大致同於世親，只是「三種虛妄分別」的名稱較為詳盡，彼言：「觀見唯有三種分別，謂名分別、自性假立分別、差別假立分別。」意思是說：修行者在「加行位」中的「忍位」前階段，由前的「四種尋思」引發出「四如實智」，由此「名尋思所引如實智」、「事尋思所引如實智」、「自性假立尋思所引如實智」及「差別假立尋思所引如實智」，能更深入地觀察「所取外境」的本質，得以確實印持「所取外境」的「名」、「事」、「自性」與「差別」都無實自體，而唯是三種「虛妄分別」的「能取心識」之所假立顯現，即「似外境」的「名」只不過是由「名分別」的心識所假立顯現；「似外境」的「自性」由「自性假立分別」的心識所假立顯現；「似外境」的「（相用）差別」由「差別假立分別」的心識所假立顯現。如是

在「印順定」中，印持一切「所取境義」不離「能取心識」而存在，都無獨立實體、實相、實用，亦即《分別瑜伽論》頌所言「如是住內心，知所取非有」的境界。

(4)「彼無故此無，是即入三性」：世親釋言：「『彼無故此無』者，謂『義』無故『分別』亦無。何以故？若有所分別義，可有能緣分別；由『義』無所有故，當知『分別』亦無。『是即入三性』者，謂於此中悟入『三性』：觀見『名事互為客』故，即是悟入『遍計所執性』；觀見『二種本無有義，唯有分別量，唯有名、自性、差別假立』故，即是悟入『依他起性』；亦由觀見『此分別』亦非實故，即是悟入『圓成實性』。如是名為『悟入三性』。」「無性釋言：「『彼無故此無』者，謂義無故，觀此三種分別亦無。『是即入三性』者，即是悟入『三種自性』。謂初頌前半，觀『名與事更互為客』，即是悟入『遍計所執自性』；初頌後半，觀『彼二種自性、差別，唯有分別，唯有假立』，即是悟入『依他起自性』；第二頌中，即是悟入『圓成實自性』。此中但遣『遍計所執』（之）各別心、境，伏除分別，不無其（依他起）事；若

不爾者，繫縛、解脫俱不應成，淨與不淨皆無有故。」

此半頌的意思是說：修行者於「加行位」的「上品忍位」之中，入「印順定」，以「四如實智」作觀，徹悟所取的「似外境義」既非實有，則能取的「名分別」、「自性假立分」^別及「差別假立分別」的內識活動亦非實有。因為「所取似外境義」與「能取分別內識」是相依待而存在的；若有「所分別」的「所取境義」，始可有「能分別」的「能取心識」；若「所分別」的「所取境義」非實有，則「能分別」的「能取心識」亦應非實有。此可成三段假言論式：

大前提：若「能取心識」是自性實有，則「所取似外境」必須是自性實有。（因為「能取」與「所取」相依待而有故，若無自性實有的「所取似外境」則必無自性實有的「能取心識」。）

小前提：前已證知彼「所取似外境」非自性實有。

結論：故知此「能取心識」亦必非自性實有。

由此「瑜伽行派」的唯識宗正義，是不會執、不應執「內識」是自性實有的。

所以「唯識無境」的本義，只是堅持強調「外境離識非有」，進而體會到「內識自性亦非實有」。此間所遣除的唯是遍計的「實境」、「實心」，至於「依他起法」及能伏除遍計所執的「實所取」、「實能所」的修行活動則非「自性實無」；若是實無，則「繫縛（與）解脫俱不應成，淨（智）與不淨（智）皆無（所）有」了；今於修行的歷程中，通過實踐，「繫縛」與「解脫」都見成就，「淨智」與「不淨分別」都有作用，所以亦不應執依他起「能分別的內識之活動」為自性實無。

修行者繼續於「加行位」的「世第一法」中，入「無間定」，以猛利的「四如實智」，同時雙印「所取非實有，能取亦非實有」；但當時仍在「現前立小物，謂是唯識性」的相狀，所觀者仍有影像概念，所以仍未能證入「圓成實自性」的「真如法性」。直至「世第一法」圓滿之時，一切諸相當即沈沒，而無分別、無相狀的「般若正智」便能起用，直接契證「圓滿實自性」的「真如法性」，名為「見道」，超凡入聖，入如來家，成為地上菩薩，再經十地修行，則可成佛。

諸法的存在，不外無體無用的「遍計所執自性」、有體有用而緣生無常變化的「依他起自性」，以及無相、無異、無別、作為諸法實體的「圓成實自性」。今修行者以「四尋思」的觀行，考察「名事互為客」，則可悟入「遍計所執自性」。以「四尋思」及「四如實智」的觀行，考察「（所取境義的自性及差別非實），唯（有識）量（及）假（立的名相）、唯有（名分別、自性假立分別、差別假立）分別（等）三（種內識活動）」，則能悟入「依他起自性」。再以強力的「四如實智」行觀，印證「彼（所取外境）無，故此（能取內識亦）無」及至雙印「所取外境與能取內識（的實自性）俱無」，則可悟入「圓成實自性」。不過此時亦有「相」可得，未能「捨相證性」，還未算證入「圓成實自性」。俟一切「相」沈沒，「般若無分別正智」現前，則可以現觀契證「圓成實自性」的「真如法性」或中觀學派的「諸法實相」，名曰「見道」。此段修行歷程，即《分別瑜伽論》頌所言「如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得」的意思^①。由此得知：無著與龍樹、彌勒無異，主張「心識亦非自性實有」。

丙、世親的辯解

前述無著論師，撰《攝大乘論》，於本論〈所知相品〉中，以頌文論述修行以「四尋思」及「四如實智」正觀，當審察一切「名」、「事」外境離識非有，再審察「彼（境）無故，此（心識亦當）無（實）」，如是即能悟入「遍計」、「依他」及「圓成」的「三種自性」。而所謂「彼無（實性）故此無（實性）」那種藉雙遣法以見「心境俱無」者，依無性《攝大乘論釋》所闡釋，那是「但遣『遍計所執』（之）各別心、境，伏除（其虛妄的）分別，（而）不無其（無執依他起的心、境之離言自性的）事」。至於世親的《釋論》雖無明說，但在所撰的《唯識二十論》中，卻有「非（謂）知（遍計、依他、圓成）一切種（類都）無，乃得名為入法無我；然（唯了）達愚夫遍計所執自性差別諸法無我，如是乃名入法無我。非諸佛（依他、圓成）境（之）離言法性亦都無故，名法無我」④的說明，與無性疏釋實無二致。至於破「遍計」，接受「依他」與「圓成」以成立「唯識」義，究竟目的為何？所破的心識中，究竟屬「遍計的心識」？抑或是「依他的心識」？對此等問題，世親繼

承彌勒、無著的思想體系，於《唯識二十論》中，有頗為清晰的論述。今引頌文如下：

「依此教能入，數取趣無我；

所執法無我，復依餘教入。」^{④3}

世親的「論文」釋言：

「依此所說十二處教（而）受化者，能入數取趣無我。……復依此餘說

唯識教（而）受化者，能入所執法無我。」^{④4}

依世親論意，謂釋尊於《阿含經》教，說「五蘊」、「十二處」、「十八界」等教法，目的在使接受此等教化者，能夠契悟「數取趣無我（pudgala-anātman）」亦名「補特伽羅無我」，即是「人無我」，此是出離生死、涅槃解脫不可或缺的修行內容。至於「餘說」即是《解深密經》等所說「唯識無境」的教法，目的在使接受此等教化者，不特能悟入「人無我」境界，亦兼能悟入「法無我」的境界。何以故？世親所造的長行「釋文」有言：「若了知唯識現似色等法起，此中都無色、（聲、香、味、觸）等相（離識實）法，應受諸法

無我教者，便能悟入諸法無我。」^{④5}因為二乘學人，雖不對五蘊假體起執為「實我」，但可能執色、聲等境為「實法」；為破彼執，故從認識論角度，明一切境不離識，由此悟入二乘所執的「似實外境」實無獨立自性，只不過是「心識對境」，離心識即不可得；既不可得，自然不執為實有，由此能入「法無我」義。悟入「法無我」義，始能悟入「諸佛境界」，與佛無異無別。這便是破執「外境」的「遍計所執自性」。

離心無境的「似實自境」，是「遍計所執」，無實體實用，故應遮破；但能表現為「所知似外境」的「能知心識」何故於前《攝大乘論》等中亦要加以破斥？世親《唯識二十論》作闡釋言：

「餘識所執此唯識性，其體亦無，名法無我。不爾，餘識所執境有，則唯識理應不得成，許諸餘識有實境故。」^{④6}

窺基撰《唯識二十論述記》釋此段文字言：「諸佛正體、後得二智所知（心、境）諸法，謂依他性、圓成實性，（彼）二性非（是虛）無（所有，因為）此之二性，（其體）性（於聖者是）離言說、戲論所執，非謂知此性亦無

（則是）入法無我，（而是）即於（遍計、依他、圓成彼）三性（中），但知初（遍計所執自性是）無，餘（依他起自性、圓成實自性彼）二性（是）有，名為『唯識』。入諸法空，亦菩薩境。（設問）：若爾，若執『唯識』（是實）有，應得入於諸法無我？（依上理趣，故當答言）：若執『唯識（實有）』，亦（屬）『（遍）計所執』，除（彼遍計所執，始得悟）入法空，名『法無我』。若不執（彼為實）時，此唯識體，（其）性離言（依他所攝）故，非（需要遮）除（之然後能）入（於法）空。……以（彼凡夫）執唯識（所立諸心）識（為自性實有），……故執唯識亦『法執』收，（不得入於諸法無我，故《成唯識（論）》說：『若執唯識，亦是法執。』）④7

瑜伽行派建立「唯識」義，伸「離識無實自境」；若執實有外境，此是「遍計所執」，故須遮破而遣除之。至於能知的一切「心識」，若為餘識執為實有者，（按：如由意識執眼識、耳識等心識為實有者，彼「意識」對眼識等言，便成為「餘識」。）則彼「心識」即成為「餘識」所執的「實境」，亦是「遍計所執」所攝，都非實有，不能符合「唯識無境」的理趣，不能悟入「法

無我」的境界，不能證入諸佛如實的境界，所以亦當破除，不能接受。由此可見自彌勒、無著而降，皆雙遮所執的所知「外境」及能知「內識」，即是此理。若諸聖者，對「內識」的離言自性，不起計執，則彼離言的「內識」，有體有用，是「依他起性」所攝，非「遍計所執」所攝，亦不必除遣。如是「遍計」非有，「依他」非無，非有非無，便是瑜伽行派的「中道」思想。於此可知，中觀的末流，以為「唯識」是執心識為定實有者，實不解唯識家的所立義，則其攻擊亦難免有「相符極成」的過失。

丁、陳那為辯解

無著論師於《攝大乘論》，伸說「彼（外境）無故，（則）此（內識亦）無」，是就修行者於「加行位」在定中所作諦觀的境界，而非是散心的思維境界。至於世親論師於《唯識二十論》所言「餘識所執（自性實有的）此唯識性，其體亦無」，則主要是以散心與外道小乘的論辯，不必是「定中諦觀境界」。世親有陳那為弟子，他承繼彌勒、無著、世親的「瑜伽行派」一貫精神，撰《掌中論》，依無性《攝大乘論釋》所引偈頌：「於繩謂蛇智，見繩了

義無，證見彼分時，知如蛇智亂。」以循序漸進方式，先以繩、蛇為例，論證外境非有，後依「能、所相依」之理，進而論證妄識亦無。今先述陳那《掌中論》的破外境如下：

「頌曰：於繩作蛇解，見繩知境無。若了彼分時，知如蛇解謬。

論曰：如於非遠不分明處，唯見繩、蛇相似之事，未能了彼差別、自性，被惑亂故，定執為蛇。後時了彼差別法已，知由妄執誑亂生故，但是錯解，無有實事。

復於繩處支分差別，善觀察時，繩之自體，亦不可得。如是知已，所有繩解，猶如蛇覺，唯有妄識。如於繩處有惑亂識，亦於彼分毫釐等處，知相假藉，無實可得，是故緣繩及分等心所有相狀，但唯妄識。」^{④8}

於上述的破外境中，陳那並不如中觀學派諸論師那樣以一切「外境皆是緣生」，故無真實的「自性」，故非實有，所以說一切「外境緣生性空」，亦不如餘諸唯識宗論師那樣依《解深密經》為三自性分類，單從「外境離識不

有」，若執有「離識外境」，便成「遍計所執自性」，所以所執「離識的外境」都無實體實用，所以非有。陳那論師則通過繩、蛇之喻，把世人所執的「外境」分成不同層次而展示出來，使讀者領會到「遍計所執自性」的非實有性，亦可有種種不同的層次區別，情況是這樣的：

其一、於繩作蛇解所起的計執：陳那舉例說：當行人在昏暗光度不足的地方，於不遠處看見一物，是繩是蛇，外貌十分相似（按：其實是繩子，不是蛇子，但由於光度不足，無法分辨其是否具蛇的差別相狀，故不能得知其是否有蛇的自性；亦無法分辨其是否具繩的差別相狀，故亦不能得知其是否有繩的自性），但為惑亂心識所干擾，妄執其所見者是「蛇」，這就是頌文所言「於繩作蛇解」的含意。如是所執的「蛇」並無蛇的本質自性，亦無蛇能咬人能毒人等等差別作用，認知者唯隨惑亂意識，起意言境，執彼是蛇，成為絕對虛假不實的「遍計所執自性」對境，也即是《成唯識論》所言「無體隨情假」法。他如世間本無創造者，世人卻妄執有「自在天」、「韋紐天」等種種創造者^{④9}；世間本無一常主宰性的生命主體，世人卻妄執有「自我」、「神我」等種種永

恆主宰性的靈魂的存在；世間本無客觀的時、空獨立實體，世人卻妄執有「時間」、「空間」的實體存在。如是上述所舉的種種無體隨情假法，都可歸類到此種形態的計執去。此種「於繩作蛇解」的「假蛇」，當光度充足之時，則世人都能清楚察見其是繩而非蛇，因而不作「蛇」的計執，此即陳那頌文所謂「見繩知境無」的意思。如此計執體用全無，唯由惑亂虛妄分別心識所生，離此心識，彼「蛇」不有，從認知言，「假蛇不離心」，故能成立「唯識」的道理；從存在言，「假蛇」本不存在，唯是由虛妄分別心識所起的「影像相分」，離彼心識相分，彼「假蛇」亦不能存在，所以亦得成立「唯識」的道理。

其二、於麻縷作繩所起的計執：觀察者於光度充足的情況下，明見彼所執者，其實是繩而非蛇。此時不再執「繩」作「蛇」，去除「無體隨情」對「蛇」的執著，可是卻又會反過來對「繩」起執，說有實自性的「實繩」的存在，而沒有留意到彼所謂「繩」者，只不過是由麻、縷等纖維支分所組成（按：「支分」是組織成分義），不曉得離「麻、縷纖維」實無「繩」的自體

自性。所以認為有實自體自性的「繩」體存在；這亦欠正確，亦成謬解，亦是一種計執。有此計執，亦無從證入「諸法實相」，不能解除虛妄分別的束縛，無法從虛妄惑亂解脫出來。如欲從虛妄世界得以解脫，則可諦觀彼所執的「實繩」，無非是一一麻、縷纖維所組成，離彼麻縷支分，實無有繩，此即頌文所言：「若了彼（支）分時，知如蛇解繆。」如是從存在角度言，繩不離麻、縷支分而存在；從認知角度言，「繩」者唯是由虛妄分別心識所起的「影像相分」，離彼心識相分亦不能起「繩」的概念。故「繩不離心」，「唯識」之義亦得成就。故《掌中論》言：「善觀察時，繩之自體亦不可得。如是知己，所有繩解，猶如蛇覺，唯有妄識。」不過此虛妄心識假立的「繩」，其真實性較前述所計執的「假蛇」為高，因為彼「假蛇」無體無用，而此「繩」雖無實自體，但卻可依能成其支分的麻縷以發揮其牽舟繫馬等等功用，所以不得說其絕對空無，只可言其非自性實有而已。愚意以為錯執麻縷（彼繩的支分）為真實自性存在的「繩之實體」，可名之為「有體隨情假」。至於賢聖為說法方便，善巧建立「繩」的假名以為說法的工具者，則可如《成唯識論》名之為「有體

施設假」，與前述「執繩為蛇」的「無體隨情假」有所不同，此是唯識瑜伽行派辨事析理的精微處，與般若中觀的以「空無自性」平觀一切法有所區別。

其三、對極微實有的計執：如是麻縷等支分，雖能構成繩子，繩子固無實體，但麻縷的自身亦非有實體。何則？麻縷支分，可再分析為更細更微纖維的之別別支分，所以彼麻縷亦假非實。如是逐層分析，至極微小時，有外道及小乘學者，名之為「極微」，鄰近虛空，不能再作分析，所以是獨立實有的存在，一切物質的色法都必需依之組合而有，猶如西哲把原子作為物質世間的本元實體（印人所言「極微（paramāṇu）」與西哲所言「原子（atom）」是同義的。）但在唯識家及中觀學者的審諦考察中，所執「極微實有」是不能成立的。不少論師於不少論著中，都已一一加以遮遣。而陳那在其《掌中論》裡亦有各種辨析。今試作「有方分」、「無方分」的進退維谷的辯破（按：「有方分」是指佔有空間；「無方分」是指不佔空間；諸法或佔空間，或不佔空間，二者必居其一。）今分成三個論證如下：

論證一、設有方分破：

大前提：諸法若是自性實有，則不能再加分析。

小前提：若極微有方分，則可以再加分析。

結論：故極微若有方分，則非自性實有。

論證二、設無方分破：

大前提：極微若是自性實有，則應能組合而成山河大地等粗色（此是執極微者所共許）。

小前提：若極微無方分，則不能組合而成山河大地等粗色（因為山河大地都佔方分故）。

結論：故極微若無方分，則非自性實有。

論證三、極微非實有的結破：

大前提：若極微是自性實有，則彼等或是有方分而實有，或是無方分而實有，非餘。

小前提：於上述論證，已證知極微若有方分則非實有，若無方分亦非實有。

結論：故極微不是自性實有。

一切諸境色，析至鄰虛，外道小乘執其真實不變莫如「極微」，而經嚴格論證，已證明「極微非是實有」。既非實有，當然不應計執極微「離識而有實自體」。如實了知，依存在言，極微之體，實即是繩、麻縷之體，乃至是瓶、盤器物及山河大地之體。彼彼器物粗色不離識有，則此極微亦應不離識有；依認知言，所知的極微，不過是能知心識的「影像相分」，彼「極微相分」若離識則不可得。由此可知「極微無獨立實體」，「離識不有」，與「唯識無境」義如合符節。

如是一切境，由「無體隨情假」的「假蛇」，以至「有體隨情假」、「有體施設假」的「麻縷支分」及「鄰虛極微」，從存在言，互相依賴，都無自性，都是假有；從認知言，都是「心識相分」顯現，其存在的有、無，離開能知的「心識」，都不能知，都不能加以肯定或否定。所可判斷的是：「所知外境」不能離開「能知內識」而獨立存在，這就是一貫的「唯識無境」真義。

「所知外境」既已證知彼非自性實有，然則「能知內識」又可否獨立實有

而存在？陳那《掌中論》有文分述如下：

「頌曰：妄有非實故，與所見不同，由境相虛妄，能緣亦非有。

論曰：設有此識，亦非實故，無所見事，不相應故，此惑亂識，於所緣境作有性解。彼事自性，已明非有；境既是無，能緣妄識亦非實有。云何令彼妄識有耶？」^{⑤0}

陳那論師，一如唯識瑜伽行派中的彌勒、無著、世親諸開宗的祖師，雖然主張「唯識無境」，一切所緣所知的外境離識非有，但能緣能知的心識，亦被認定非是實有。此間陳那所言「心識非實」，並非是說「心識全無體用」，非是說此等「心識無有能緣能知的作用」，非是說此等「心識無依他起性的作用」，而只是說此等「心識是妄有」，所以並非是「如實起用的正確能緣能知之心識」，說名「非實有」。至於「虛妄分別的能緣心識」仍然是存在著的，只有如此理解才能契合彌勒在《辯中邊論》中所說「虛妄分別（的心識是）有（的），於此（心識上所起的實能取及實所取的）二（遍計）都（是實）無（的）」，以及「此境實非有，境無故識無」的涵義。故知陳那所言「心識非

實有」固然是指執為實有的「遍計所執的心識非實有」，同時更指出「能如實了別對境的心識」對凡夫來說亦不存在的，即如實認知「假蛇」、「繩子」、「麻縷」、「極微」的心識，在凡夫的計執中亦無從生起，因為凡夫心識恆常受著「無明」等一切煩惱所干擾，成為「惑亂識」，對「所知境」加添了主觀成分，「不能與所知境如實相應」，於「無實自性的所緣境」作「有實自性」來理解，所以對所認知的「假蛇」執為「真蛇」，對無實自性的「繩子」、「麻縷」、「極微」都一一執為「實繩子」、「實麻縷」、「實極微」。這樣的「能緣心識」便失去其應有的「能緣作用」；以其失去其「應有能緣作用」故，陳那稱之為「假」，稱之為「非實」。所以《掌中論》頌言：「（凡夫能緣心識，以其虛）妄（而）有，非（如）實故，（所知者）與所見（境）不（能真相）同，（如是）由（所緣）境（不如實而）虛妄（故，彼凡夫的）能緣（心識亦）非（如實而）有。」可成論式：

大前提：若凡夫能緣心識是實有（即指「如實而有」），則應能如實相應地了別其所緣境，而不會對彼無自性境作有自性來理解。

小前提：今凡夫能緣心識，對所緣境不能如實相應而了別之，卻反而對彼無自性境作有自性來理解。

結論：故知凡夫能緣心識非是實有（按：即「非如實而有」，非謂「無能緣功用」）。

如是論證，得知陳那所立「所緣對境非實有」、「能緣心識亦非實有」，只是就「遍計所執的能緣、所緣」說為虛假不實，虛假非實有，與彌勒《辯中邊論》所言「此境實非有，境無故識無」，及與無著《攝大乘論》所言「彼無故此無，是即入三性」的義理相貫通的。

戊、護法、玄奘、窺基的辯解

唯識諸瑜伽師，如彌勒、無著，或世親、陳那，於「唯識無境」的理論中，如上所述，並沒有一位回頭妄執彼諸內識是「自性實有」者。世親以後，有十大論師，各為長行，對世親《唯識三十頌》詳加疏釋，建立唯識思想完整系統，也沒有一位說「內識實有」。如玄奘、窺基，依護法唯識今學，糅合十家疏釋，成《成唯識論》，於中有明文伸說「識亦非有」，如彼論言：

「諸心、心所，依他起故，亦如幻事，非真實有。為遣妄執心、心所外實有境故，說唯有識。若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。」

⑤1

此間《成唯識論》所言「心識非實有」，有異於陳那《掌中論》中所說，因為《掌中論》所說「心識非是實有」是站在凡夫虛妄分別心識之不能如實認知所緣對境，不能「稱境而緣」，不能發揮「心識應有如實能緣對境的作用」，所以說「心識非實」。今護法等所撰的《成唯識論》，則純粹站在「諸心、心所」是緣生者，是「依他起」無實自性，唯是如幻如化，故說彼等「非真實有」。若用般若中觀思想來考察，那就是能緣「心識」的認知所緣「對境」，是相依待有，是緣生無實自性，故是「緣生性空」，因此非實。如此中觀與瑜伽思想，彼此相融無礙，如出一轍。今試以論式顯示「心識非實」如下：

大前提：若心識是自性實有，則不應是「依他」、「緣起」如幻而生起者。（按：依《解深密經》的闡釋，現象緣生而有，說名依他

起自性；故中觀所言「緣生」，瑜伽所言「依他起」，彼此是同義相通的。

小前提：今心識（包括心、心所）是「依他」、「緣生」如幻而生起者。

結論：故知心識非自性實有。

《成唯識論》再進而說瑜伽行派經論之所以要建立「唯識無境」的主張，並非因為「心識」是唯一自性實有的存在，而是為要對愚痴無學問的凡夫，「遣（除彼等）妄執（於）心、心所外（有自性）實有（之外）境（存在）故，說唯識」而已。由此可知「唯識無境」從建立目的來看，亦有方便善巧的意味，所以不應「執心識為實有」者。所以《成唯識論》說：「若執唯識（無境中的心識為）真實（自性）有者，如（同計）執外境（是實有），亦是法執。」可成論式：

大前提：若執諸法是自性實有者，則彼法成為法執所取境。

小前提：今唯識家不執「心識」為法執所取境。

結論：故唯識家不執「心識」為自性實有。

由此可知瑜伽行派以「心識」緣生依他而起，故非自性實有，但彌勒《辯中邊論》卻說「虛妄分別（心識是）有」，彼此是否相違？若我們能審細分析，則《辯中邊論》與《成唯識論》二者實不相違。何則？《辯中邊論》所言「心識」是有者，指其有體有用，非無體無用義，是「如幻假有」，非「自性實有」義。今《成唯識論》言「心識非有」者，是指其非「自性實有」的非有，不是指其「如幻假有」故非有。言非一端，二各有當，「有」、「無」指涉不同，故二說看似相違，於理實無二致。今《成唯識論》依「緣起」、「依他」義而評定「心識非有」，則更為接近龍樹、提婆的「中觀」的「緣起性空」義，此「空」是中觀所言之「緣起」義，非是瑜伽的「空無」義。若執「心識緣起是空無」者，則成「空執」，不符合唯識「虛妄分別有」的本義。

玄奘法師一方面傳譯《成唯識論》，一方面傳其口義，由弟子窺基法師記成《成唯識論述記》，伸述「心識非實」的義理如下：

「論『諸心、心所』至『非真實有』。述曰：謂立量云：謂心、心所，

非實有性，依他起故，如幻事等。諸部皆許幻事非實。問：若爾心、境都無差別，何故乃說唯有識耶？論：『為遣妄執』至『說唯有識』。述曰：為外道等心、心所，外執實有境故，假說唯有識，非唯識言，便有實識。」⁵²

玄奘、窺基闡述十師法義，重伸「心識非實」，並列成三支比量言：

宗：心、心所法，非自性實有。

因：依他起（緣生）故。

喻：諸法若依他起（緣生）者，見非自性實有，如幻事等。

因為無論外道或大小乘諸部論師，無不認同諸法若是緣生依他起者，都非是自性實有；猶如「幻事」緣生，則「幻事」非自性實有。今共許心識（心、心所法）是緣生依他法而得生起，所以心識（心、心所法）亦必非「自性實有」。由此得知：瑜伽行派亦主張「心、境都無差別」，都「非真實有」。執心、境是實，則成「遍計所執」，固然非實，此是「三無性」中的「（體）相無性」；不執心、境是實，是緣生法者，則成「依他起性」，於「三無性」中，

是「（緣）生無性」，無獨立自體，由眾緣所決定，與眾緣相因相待相依而有，故亦非自性實有。可見中觀、瑜伽的基本思路是相通、相融、相貫而不相悖的。所以玄奘、窺基於《述記》中，說瑜伽立「唯識」義，只是「假說唯有識」，並不是說「有（自性）實識」的存在；立「唯識無境」的緣由，是因「外（人計）執實有（外）境」，所以依認知的角度，說「一切法不離識」，故以「境亦不離識」來遮破之，使彼等能夠從「法執」的纏縛中解脫出來而已。

「心、心所（法）非實有性」的說法，不獨見於玄奘、窺基的《述記》中，即在窺基個人的撰述裡，亦多有所論及，如《大乘法苑義林章》卷一〈唯識義林第三〉中，立「五重唯識觀」：一者、遣虛存實觀；二者、捨濫留純觀；三者、攝末歸本觀；四者、隱劣顯勝觀；五者、遣相證性觀⁵³。於此五重觀想的修習時，於「遣虛存實」及「遣相證性」二觀中，都對「心、心所（法）非實有性」有所論述。今試依「五重唯識觀」與心識存在的關係略釋如下：

一、遣虛存實觀：觀「三自性」中的「遍計所執，唯虛妄（心識所）起，都無體用，應正遣（除而）空（無之，以其唯於妄）情（中）有，（於正）理（中）無故」。又觀「依他（起及）圓成（實）諸法體實（存在，是人空、法空）二智（所了達的）境界，應正（知其是）存有（者，因為彼境界於正）理（中）有，（於妄）情（中）無故。」由此可知所謂「遣虛存實」者，「『遣』者空觀，對破（小乘、外道的）有執；『存』者有觀，對遣（不善解空義者頑空的）空執」。又言「說『要觀空方證真（如實性）』者，謂要觀彼遍計所執空（無體用）為門，故入於真（如實）性；真（如實性之）體（非是）空（無）。」至於「唯識」所立的「心、心所（依他起）」法，於此「遣虛存實」的觀位中，以其有體有用故，雖非自性實有但非是全無，所以暫不遣除，但「若執實有諸識（心、心所是）可唯（一）的存在者，即是法執」；即是所執，亦應除遣。」⁵⁴由此可知，於此「遣虛存實觀」中，不執心識為自性實有。

二、捨濫留純觀：窺基釋云：「雖（於『遣虛存實』中）觀（依他起法

的)事(及圓成實法的)理，皆不離識(而是有體有用的存在)，然此內識有(似外)境(及)有(內)心(的分別)；心起必託(所知影像的)內境(始能)生起。但識言唯(而)不言唯境(按：意謂『只言唯識』、『不言唯境』，其義何在？依)《成唯識(論)》(答)言：識唯內有，境亦通外；恐濫外(而向外追尋，造諸惡業)，故但言『唯識』；又諸愚夫，迷執於(似外)境，起煩惱(造諸惡)業，生死沈淪，不解觀心，勤求出離，哀愍彼故，說『唯識』言。「所以於此「捨濫留純觀」中，「令(修行者)自觀(其)心，(捨濫外境，保留內心，目的在)解脫生死，非謂內境如外都無，(只是)由境有濫，(故)捨不稱『唯(境)』；心體即純，留說『唯識』」。於此明確可見：唯識家對所執「離識獨立的實在外境」，始予遮破，說「唯識無境」；至於緣生依他而起的「不離心識」的「內境」(心識相分；似外在的山河大地及器物等，亦是阿賴耶識的內識相分)，亦非全無，亦不在遮破之列；不過恐愚者計執其外在實有而追求造諸惡業，故勸勉修行者於此觀門之中，方便善巧地予以捨棄，不執為實。

三、攝末歸本觀：前觀「外境」恐濫故捨，「內識」較純，作觀故留。但一識生時，必然轉作「能知見分」及「所知相分」，如《成唯識論》所謂「（識）變謂識體轉似二分，相（分）、見（分）俱依自體（自證分）起故」，《解深密經》亦言「諸識所緣，唯識所現」。如是修觀行者，於「捨濫留純」之後，當諦觀所緣一切「理」、「事」、「真」、「俗」都無自體，唯是心識所轉似的「相分」與「見分」顯現，而「此見（分）、相分，俱依識（體而）有」，如是於諸識起用的歷程中，「攝相（分）、見（分之）末，（而）歸（攝於心識自體分之）本」之中，則能知、所知都不起著，如此作觀，名為「攝末歸本觀」。

四、隱劣顯勝觀：六識諸心及信、貪等諸心所，其自體分俱能變現相分，見分，但修行者於「攝本歸本觀」之後，當繼而諦觀「心王體（性）殊勝，心所（體性較）劣，（唯依殊）勝（的心王自體分然後得）生，（如是）隱（藏較）劣（的心所而）不彰，唯顯（殊）勝（的心王諸識之）法。」如是作觀名為「隱劣顯勝觀」。雖然「心自體能變似彼見、相二（分顯）現，而貪、信等

（心所自）體亦各能變似自見、相（二分顯）現。（但）以心勝，故說心（體變）似二（分）；心所劣故，隱而不說（心所變似二分），非（是）不能」。依此理趣，「但說唯心，非唯心所」；故「《無垢稱（經）》」（即《維摩經》）言：心垢故有情垢，心淨故有情淨。」但不說：心所垢故有情垢，心所淨故有情淨。此是由於隱劣顯勝之故。

五、遣相證性觀：所言「唯識」，包括「圓成實性」的「理」，及「依他起性」的「事」。「事為相用，遣而不取；理為性體，應求作證」，此名之為「遣相證性觀」，那就是遣除「心識」等一切「依他起性」的「相」、「用」而不起執取，以求證入離一切相用的「圓成實性」之「真如實體」。如何「遣相證性」以體證真如？窺基引《攝大乘論》偈頌言：「於繩起蛇覺，見繩了義無，證見彼分時，知如蛇智亂。」窺基釋言：「此中所現『起繩覺時，遣於蛇覺』，喻觀『依他（起相）』，（以）遣『（遍計）所執』覺。見『繩眾（支）分，遣於繩覺』，喻（證）見『圓成（實性）』（以）遣『依他（起性）』（諸相、用分別之）覺。」又言：「（遍計所執的）蛇，由妄（識所）

起，體用俱無。繩藉麻（縷等支分所）生，非無假用。麻譬（圓成實性之）真理，繩喻依他（起性）；（當）知繩、麻之體、用（時），蛇（的虛妄）情（執）自滅；蛇情滅故，蛇不當情，名遣（遍計）所執，非如依他（起性），須聖道（證真如時，始能暫）斷（按：此中「暫斷」是「暫伏不起」義）。故漸（能證）入真（如實性，了）達蛇（體）空（無）而（了）悟繩（之支）分。（即能）證（入圓成實性）真（如的階）位，（即能）照真理而俗事彰，理事既彰，（則）我、法（二執）便息。」那就是說：見繩而誤起蛇覺時，此「蛇」無體無用是「遍計所執相」，故當除遣。如何除遣？見繩知非蛇，即能遣彼計執。此喻一切計執皆依「虛妄分別」的妄識所起，都無實體、實用。此於前「遣虛存實觀」中，已能遣除。今更於「繩」上，進而觀「麻縷支分」，以見「繩」之性相不離組成它的「麻縷支分」而有。此喻「依他起性」之「識心」諸法，亦非自性實有，不應起執，應當作觀加以遣除，以求證入「圓成實自性」真如實性中。彼「識心」的相、用一日不遣，則常滯於分別相中，無分別般若智一日不起。所以要於止觀之中，遣其相用分別，如是漸修，一旦無分

別般若智起，便能證入「圓成實性」，同時有分別的「依他」相、用纔得真正沈沒，而「五重唯識觀」則可言真正修習成功。亦唯證入「圓成」時，然後可以真正體驗「依他」的實相，而無絲毫「遍計」夾雜於其中。

由此可見，於窺基的「五重唯識觀」中，在「遣虛存實觀」時，已遣除「心識實有」的執著，又於最後的「遣相證性觀」時，更連「心識」彼「依他起自性」的一切相、用亦加以除遣，不加分別，然後可以證入「圓成實性」的真如實體。因此各派以為瑜伽行派的立「唯識無境」，是把「心識執為實有」者，根本不解瑜伽論師的所述義，妄加評議，實不應理；智者如實理解，始不為彼不善解唯識義者之所熒惑，則「唯識」的全體大用，纔得正解。

四、如理歸結

於上述探討中，我們經已廣泛徵引《解深密經》、彌勒《辯中邊論》、無著《攝大乘論》、世親《唯識二十論》、陳那《掌中論》、護法等《成唯識

論》、玄奘、窺基《唯識述記》，以及窺基《法苑義林》等等資料，明確證明大乘佛家瑜伽行派的唯識論師，一致認為「識心亦非實有」，一如外境的緣生無實自性無異。從緣生無實的角度言，唯識家的言心、境非實有，與龍樹、提婆等中觀學派的始創者的言心、境，乃至一切法皆「緣生無實自性」、「緣生性空」無有二致。只不過中觀之言「空」，指其緣生無實自性義，非空無義；而後來唯識家的言「空」（如言「遍計所執」空），是就其「空無」、無實體用義而立說，或（如言：空遍計）作動詞用，作「去其有執」而遮破之的意思。如是涵義不同，於是引致後人理解上產生混淆，因而出現種種的誤解，產生種種不必要的諍論。再加上唯識家依《解深密經》所建立的「三自性」說，指三類認知對境或存在的本質，與中觀所破的「自性」之指外道、小乘所執的「自有、獨有、恆有的不變實體」涵義截然不同，後人不察，混為一談，更引致重重誤解，反覆諍辯，紛紜難理，實所不必。

至於瑜伽行派唯識論師所立的「唯識」義，實指「一切法不離識」，並不是執世間唯有「心識」的存在而沒有其餘色法、心所法、不相應行法及無為法

的存在，更不是「世間唯有自性實識的存在」；「心識非實有」，此是唯識家的共同一致觀點，不容置疑，更不容顛倒其說以熒惑世人，使其不得正解。由此得知所言「唯識無境」者，只是說：在唯識體系之中，「所知的似外境，是不離其能緣心識而存在」者；換言之，是說「離能緣心識，其所緣的外境是不能存在的」。此純從認識論立言，從能知與所知相因待而立言，「所知之境，不離能知之識」已成邏輯恆真式的必然是真的「分析命題」，這已是不可置疑的真實。

不過，唯識家對現象的考察，都能作深入而精細的分析，獲致精密的結論，構成綿密的思想系統。因而唯識家對「境」對「識」，大多不用「一刀切割」的方法，把「心識」與「境物」定性為是有、是無、是真、是實，亦不採用中觀學者那樣「平觀一切法」，而只言「諸法緣生，無實自性，故空」。所以唯識家對「心識」與「境物」，都能就不同的角度，作審細的如理觀察，而得出「全幅的理解」。今試分三節，總結上文的探討所得，羅列如下：

甲、對色境的探討：如本文「唯識本義」中所引述，凡心識所認知的對

象，都可名之為「境」，所以「色法」可以為「境」，心法、心所法、不相應行法及無為法都可名之為「境」。於「唯識無境」的理論中，最為世間所誤解者，厥是似外在的山、河、大地、根身、器物等「色法」所知對境，簡名「色境」。世人多執此「色境」離識獨立存在。今試分別從存在及認知兩個角度，把上文探討所得，總結如後：

其一、從存在而言：一切「色境」都是緣生的現象，都無自有、獨有、恆有的真實自體，《成唯識論》認為「色境」是由「識體轉似二分」中的「相分」所顯現，所以非是「自性實有」。又玄奘立「三境說」，即一切境不外「性境」（如所見の日）、「獨影境」（如所構思的時間）及「帶質境」（如誤把繩作蛇，彼「蛇」是帶質境）等三種存在。此「三境」中，「獨影境」唯是意言影像，並無「色法」以作本質，應不屬「色境」範疇，其餘的「性境」及「帶質境」的存在，都容許以「色法」為本質，所以彼「色境」在認知上即使有所失誤，但其「無常本質」是有體有用的，是「依他起性」所攝，不應視之為「無體無用的空無」。彌勒《辯中邊論》只言「實能取」、「實所取」為

「空無」。不把「色境」看成「實所取」，則「色境」不是「空無」。所以依唯識護法本義，作為「心識相分」的「色境」，若不計執為實，則不應視作「遍計所執自性」之法，而認為彼是「空無」，但應視作「如幻如化」的「假有」存在。因此對同一「色境」，就其緣生依他非自有而言，它是「非實有」者；就其依他緣起有體有用而言，它是「非實無」。既「非實有」，亦「非實無」，不著邊執，契合「中道」，此與龍樹「中觀中道」本不相違。

其二、從認知而言：離開心識而獨立存在的「外境」是不能存在的，因為從認知角度說，即使有客觀「外色」存在，若不通過主觀「能知心識」，對「外色」取像而成「所知相分」，則不能有所認知；既不能加以認知，怎能說「外色」是真實存在的呢？因此我們所認知的「外色」，必然加上主觀成分。譬如我們認知一朵「紅花」之時，此「花」的「紅色」與此「花」的形狀只是「眼識」的「所知相分」，離主觀的「眼識」根本不能存在；此「花」的香氣，只是「鼻識」的「所知相分」，離主觀的「鼻識」根本不能存在；如是乃至「紅花」的「概念」只是「意識」的「所知相分」，離主觀的「意識」亦根

本不能存在。因此我們所看見的一朵「紅花」，其實是歸納一組感官資料，加以主觀因素所構成的「一合相」而已（《金剛經》也說「一合相即非一合相，是名一合相」而已）。故知彼所知的「紅花」實不能離識獨立存在，而前述無著《攝大乘論》所言「名事互為客，其性應尋思：於（其自性及差別）二（者）亦當推，唯（是識）量及為假（施設有）」即是此意。其實一說「境」，即是說它是「心識的所知對境」，自然涵攝「不離識」義，自然難免有能知的主觀成分，所以「境不離識」，依邏輯分析必然是真的。若執有「離識有獨立存在的所知對境」（簡名「外境」），則此「外境」一定非有，彼言說「自語相違」自相矛盾故。因此唯識家所立「外境非有」，從認知角度言，那更是不諍之論。可成論式：

大前提：若外人所執「外境」實有，則彼所知「外境」應能離能知「心識」而獨立存在。

小前提：彼所知「外境」不能離能知「心識」而獨立存在（因為一離能知「心識」即不能成為所知的「外境」）。

結 論：故知外人所執「外境」非是實有。

又從認知角度言，有能知必有所知，然後可以構成認知的活動。在唯識家的認知理論中，構成認知的活動「心識」自體分，必須開成「能知見分」與「所知相分」。在陳那的《觀所緣緣論》中，彼「所知相分」便是「所緣緣」，它必須具有所知的「所緣」作用，又必須具有助成心識生起的「緣」的作用，合此二種涵義，故名「所緣緣」。此「所緣緣」非是真實「外境」（因為上文已證知離識的「外境」非有），而是內在於心識的「所知相分」，簡名之為「內境」。此「內境相分」依護法《成唯識論》所說，應是有體有用的「依他起性」所攝，不是無體無用的「遍計所執性」所攝，故是「假有」，是「幻有」，不是非有，可成論式：

大前提：若「內境」非有，則能知「心識」不能藉彼產生認知的活動。

小前提：今能知「心識」於緣具之時，藉彼必能產生認知的活動。

結 論：故知「內境」不是非有。（按：換言之，可說「內境非

無」。）

如是從認知活動來探究「所知對境」，則可得「外境非有，內境非無」的結論。「外境」既非有，「內境」既非無，「非有」、「非無」，則唯識家對「所知對境」的觀點，亦符合「唯識中道」的精神。（至於在「內境」之外有無「疏所緣緣」的本質「色境」存在，則留待「丙」段予以說明，今暫不贅。）

乙、對心識的探討：綜合本文上述各論師的主張，不妨於此「歸結」之中，分別從「存在」與「認知」兩個不同角度，對心識的探討作出總結，以徵見瑜伽行派諸唯識論師對心識的看法。

其一、從存在而言：唯識言心識是於原始佛教及大乘般若經教等所立的眼、耳、鼻、舌、身、意等六識之外，再加上第七末那識及第八（阿賴耶）藏識，合共有八個識及與彼相應的六位五十一個「心所有法」，都是「心識」範圍所攝。此等八識五十一心所的活動不是獨自生起的，而是眾緣和合所成的存在體，所以「心識」非自性實有，這與龍樹中觀的視「心識」為緣生無自性，非自有、獨有、恆有的存在實體，說之為「空」，是不相違的。因為中觀所說

的「空」是「緣生」義、「無自性」義，不是「空無」義，更不是唯識家的「空無」義。唯識家不肯承認「心識」是「空無」的，（按：龍樹亦不言「心識」是「空無」的，是「自性實無」的。）因為八識五十一心所是有體有用的。若心識是實無，便不會有認知作用的產生。今心識既有認知作用的產生，當知心識雖「非自性實有」，亦必「非自性實無」。如是「心識」，既「非自性實有」，亦「非自性實無」，便完全契合龍樹中觀的「中道空義」。

其二、從認知而言：一切法都可以作為心識的認知對境，因此「心識」亦堪作「意識」的認知對境。當「意識」認知「心識」之時，則當如世親於《唯識二十論》所指示，不應作為「自性實有」而攀緣之。若執「識為實有」者，「即成法執」；若執「心識」是實有，便是於「緣生無實體」的現象之上，執成「非緣生而有實自性」，不如實故，成為「遍計所執的心識」，所以都應除遣，都要遮破。這是唯識家通過認知角度考察「心識」的第一種態度。

再者，凡夫的「心識」，以其虛妄分別的作用，可以於「無自性的現象」之上，執之為「有實自性的事物」。正如無著《攝大乘論》、陳那《掌中論》

所指出，凡夫的惑亂心識可於「繩」計執為「蛇」；於「麻縷分支」計執為「繩」，如是等等，凡夫的「心識」為煩惱無明所干擾，對所知境不能如實認知，失去「稱境而緣」的「心識應有功能」。因此從「不能稱境而緣」這認知功能的角度考察，陳那便有「內境相虛妄，能緣（心識）亦非有」的批判。所以凡夫的「心識」亦可說為「非實有」，這是唯識家考察「心識」所採取的第二稱態度。至於聖者心識，能如實認知對境，所以不在破斥之列。

再從修行角度考察，修行者於禪觀之中，當然要如實諦觀色、心一切法的存在實況。必然會對心識的存在，理解其緣生依他無實自性，所以確知心識「非自性實有」；又認知到心識緣生依他有體有用，所以「非自性實無」。這便是我們在上文所陳述有關心識存在的真實情況。此種「非有、非無」的「中道思想」亦與龍樹中觀的「中道觀」相契應。不過瑜伽行派在諦觀的過程中，往往把心識與對境相連一起而入觀，如彌勒《辯中邊論》所謂「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生」，這便是一個上佳的例證。於是作觀時，先觀「心識非無」，有體有用，由識體轉似「見分」與「相分」，然後有

認知作用的產生。而外執所言「實有的外境」者，從認知角度言，不過是「心識」緣生的「心識相分」而已，離識便無真實自性。此可構成二論式：

證論一、心識非無：

大前提：「心識」若是自性實無，則不能有能知「對境」的作用。

小前提：今「心識」具有能知「對境」的作用。

結論：故知「心識」非自性實無。

證論二、外境非有：

大前提：「外境」若是自性實有，則當能離「心識」而獨立存在。

小前提：今「外境」不能離「心識」獨立存在。（因是心識的「相分」

故。）

結論：故知「外境」非自性實有。

如是「外境」既離識不能實有，此即《辯中邊論》所謂「境無所得」。「依境無所得」，則更可進一步推證「心識」亦無有所得的實自性，此即彌勒所言「依境無所得，識無所得生」。可成論式：

大前提：若「心識」是自性實有，則由彼所起的「相分」外境亦應是自性實有，（以彼「相分」與彼「心識」是同體故。）

小前提：今已證得彼外境非自性實有。

結 論：故知「心識」亦應非自性實有。

於是整個諦觀的歷程是：從「心識非實無」以推知「外境非實有」；再從「外境非實有」推知「心識非實有」。由此陳陳相因，步步深入，最終達到無著《攝大乘論》所引《分別瑜伽論》頌文所謂「如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得」的境界。了達「所取外境無所得」，自然沒有「外境之相」；了達「能取心識無所得」，自然沒有「心識之相」。此亦符契《般若金剛經》所言「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，即見如來（「法身」的「諸法實相」，即「真如法性」，亦名「空性」）」。如是從「境之非實」進至「心識非實」，達於無相證體的境界，此亦即窺基《五重唯識觀》的第五重，那就是「遣相證性唯識觀」。這纔是「唯識正觀」，何曾執「識為實有」？而且此種「遣相證性觀」在初修的「資糧位」已可進行；若到達「加行

位」，則以「四尋思」及「四如實智」入觀，則已可雙印「所取外境非有」及「能取心識亦無」，何必如月稱在《入中觀》中，到第六地纔「破唯識」呢？

丙、對離識無境的再探討：上文已就唯識諸師的論證，說明「境不離識」，亦即「離識無境」、「唯識無境」。如眼識認知一朵圓形「紅花」之時，此「紅花」的「紅境」是眼識的「相分」，離「眼識親所緣緣」的「相分」，實無彼「紅花」的「紅境」之存在；又此「紅花」的「圓（形之）境」是眼識的「相分」，離「眼識親所緣緣」的「相分」，亦無彼「紅花」的「圓（形之）境」（形之）境」的存在。然則於彼等「紅境」、「圓（形之）境」的「眼識親所緣緣」外，是否還有「眼識」不能直接認知的「疏所緣緣」的「色境」存在？換句話說，彼「紅花」是否具有本質，以作「紅境」、「圓（形之）境」的所依體？若此所依體的「紅花」是緣生而有體有用者，則不是「空無」，而是「緣生性空而假有」；「假有」亦是存在義，既有「假有」的「紅花」的存在，而「眼識」所認知者只能是「紅花」的「紅境」與「圓（形之）境」，而不能直接以「紅花」為「親所緣緣」而認知它，如是則彼「紅花」便可外在於

「眼識」之外而存在，這樣又怎能說「紅花不離識」呢？又怎能說「離識無有紅花」呢？又假設我們面對「紅花」，由「眼識」以認知「紅花」的「紅境」與「圓（形之）境」，由「鼻識」以認知「紅花」的「香境」，由「身識」以認知「紅花」的「觸境」，最後由「意識」統攝之而起「紅花」的概念而成「法境」，如是可說「紅花不離諸識」而存在。然而我不來看此「紅花」之時，此「紅花」仍是存在著的，所以「紅花」的落紅「花瓣」落在泥土中，仍可化為肥田料以滋長餘花，所以龔定盦有「落紅不是無情物，化作春泥又護花」的美妙詩句。如是則於我不認知此「紅花」之時，此「紅花」亦可以「離識而存在」，怎能說「離識無境」？

為解答上述疑難，可分成兩方面加以述說：其一、從「境」的涵義來述說：唯識家所言「境」者，是指「心識的認知對象」，如「色境」是眼識的認知對象，「聲境」是耳識的認知對象，「香境」是鼻識的認知對象，「味境」是舌識的認知對象，「觸境」是身識的認知對象，「法境」是意識的認知對象。所以「紅花」的「紅」當其成為「眼識親所緣緣的相分對境」時，始得成

為眼識的「紅境」，不能離「眼識」而存在；而「紅花」之一合相體及「紅花」的概念不是「眼識的親所緣緣相分」，所以不能成為「眼識對境」。「紅花」概念對「眼識」既不成為「對境」，則其存在與不存在都不能與「眼識」有所關係。即是說，若「紅花」離眼識存在，則「紅花」已不成「眼識對境」，故與「境不離識」說並不矛盾，不能以彼推翻唯識「離識無境」之說；若「紅花」離眼識實不存，則更與「境不離識」不相矛盾，更不能推翻「離識無境」之說。又「紅花」之概念是「意識」的「親所緣緣相分」對境，「紅花」概念對境離「意識」是不能存在的，所以與「境不離識」或「離識無境」不相矛盾，因為「離識」便不能成為「境」故。由此故知，即使「紅花」彼一合相的緣生組合體是（離言自性）真實存在，但它非眼、耳、鼻、舌、身、意的「所緣對境」，既不能成為「六識對境」，所以對「前六識」言，亦不能說「紅花之境，離六識而有」，故亦不違「離識無境」及「境不離識」的理論。

其二、從「本質」來述說：唯識家唯說「境不離識」或「離識無境」，但亦承認於「親所緣緣」境外，容許有「疏所緣緣」那本質的存在。如上文所舉

「紅花」為例，我們可以「紅花」那緣生組合體為本質，作為「眼識」的「疏所緣緣」，因而引生不離眼識的「紅境」及「圓境」作「親所緣緣」。「鼻識」亦可以客觀存在的「紅花之香」以作「疏所緣緣」，因而引生不離耳識的「香境」作「親所緣緣」。此「紅花」客觀存在的「紅」、「圓」、「香」等「疏所緣緣」，便能夠離開「眼識」、「鼻識」等而存在。如是又是否有違唯識家「離識無境」之說？此又可再分二分來答：設「紅花」的「紅」、「圓」、「香」等「疏所緣緣」不是「眼識」、「鼻識」的所知對境，則彼「疏所緣緣」雖離「眼識」、「耳識」而存在，但亦無違「離識無境」之說，因為對「眼」、「耳」等識不成為「境」故。設「紅」、「圓」、「香」等「疏所緣緣」是「眼識」、「鼻識」的所知對境，但彼等只是「間接」的「疏」的「對境」，方便立言作「境」而已，非親所緣之境，可容其離「眼識」、「耳識」而存在；然而彼「紅」、「圓」、「香」彼等諸法，乃至緣生組合體的「紅花」一合相體，仍可作認知者的「阿賴耶（*alaya*）識」的「親所緣緣境」，不離認知者的「第八阿賴耶識」而獨立存在，所以對「第八阿賴

耶識」言，彼「紅花」等雖可離「眼識」、「鼻識」等前六識而存在，但不離「阿賴耶識」而存在，所以仍然符合唯識家所言「境不離識」或「離識無境」義。

唯識家為解決「輪迴主體問題」及「輪迴功能問題」於共許的前六識之外，更建立施設有第八「阿賴耶識」的存在。此每一有情各自所具有的「阿賴耶識」統攝著每一生命個體所有的物質功能及精神功能。物質活動功能名為「色法種子」（簡稱「色種」）；精神活動功能名為「心法種子」（簡稱「心種」）。每一有情的生命存在必須具備「色種」以顯現自己的根身及所依的山、河、大地、器物；必須具備「心種」以顯現自己的認知、行為、情緒、記憶、感受等等精神活動。此等個體生命的色、心功能種子，能夠自成一組存在體系，而不與別的個體生命所具有的色、心功能種子互相混亂，則必須藉賴此第八阿賴耶識的建立，以統攝自己個體生命所具備的色、心種子功能。因此唯識家的建立「阿賴耶識」是有其客觀事實以為所依的基礎。如果沒有彼有情各別具有的「阿賴耶識」，此有情的生命個體就可能與彼有情的生命個體混雜起

來，則每一有情的一貫色心相續，以及一貫的思維、一貫記憶、感受、人格、個性等等現象都不可能，自作自受的造業感果亦不能立。每一有情，既有各別的「阿賴耶識」以攝藏各別有情的色、心種子功能，則彼「阿賴耶識」便可以藉其所攝藏的色種以變現其「有根身體」以及所居處的「器世界」。其他有近業力的有情，亦可以其「阿賴耶識」的色法種子功能變現其「身體」及「器世界」。於是積主觀的「物質活動」而成為客觀的山、河、大地、種種器物的「物質世界」。而此等各自所變的「物質世界」便成為各自「阿賴耶識」的「親所緣緣對境」。如是山、河、大地、種種器物的「物質世界」可以不作前六識的「所緣對境」，既不成「境」，便可以離「前六識」而存在，（只作「疏所緣緣」），而不違反「境不離識」的原則；而此等「物質世界」既不離其「阿賴耶識」而有，所以能夠完全符合唯識家「離識無境」、「境不離識」的基本理論。

依此闡釋，前言彼外在於「眼識」、「耳識」乃至「意識」以外而存在的「紅花」本質，可作「疏所緣緣」，離「眼等識」而存在，但此「紅花」的

「本質」，是認知者的「阿賴耶識」的「心識相分」，由「阿賴耶識」所統攝，離「阿賴耶識」則不能存在，作「阿賴耶識」的「親所緣緣」對境。所以彼「紅花」不能離「阿賴耶識」獨立存在，於是「境不離識」、「離識無境」的精神與理論，是可以徹底貫徹下去的。由此「紅花」而推到一切外物，亦不離識而有，因此唯識家並非如一般人所誤解，以為主張一切外境是虛無而不存在者，是無本質而不存在者，是無體無用而不存在者。如前世親於《唯識二十論》所言，唯識家為破凡夫「法執」的執著，所以從認識論以建立「唯識學說」，非謂外境是無體無用的「自性實無」者，或絕對「空無」者。

又唯識家的建立「阿賴耶識」以破「法執」，除破除凡夫的「法我執」及解決輪迴問題外，似更有兩種重要的意義：其一是藉著「阿賴耶識」的建立，能使每一有情的個體生命，從自己所具的根身軀體解放開來，開展到所知的天地萬物去。因為唯識家除以圓成實自性的「真如實性」為天地萬物的內在的本體外，更從用邊出發，發現天地萬物皆可為個體生命的對境，則天地萬物皆不能外在於個體生命，所以建立「阿賴耶識」。從「阿賴耶識」所統攝的「色法

種子功能」，隨其業力作增上緣的感招作用，顯現轉化而成為所應招引的天地萬物。於是天地萬物都成為個體各自「阿賴耶識」的「親所緣緣相分」，使個體生命與天地萬物為同體。如是則可以臻於宋明儒學所謂「仁者與天地萬物為一體」的理想精神，而更以「阿賴耶識」所建立的「唯識思想體系」以作其理論依據。

其二是有情生命之間，本是各自獨立，各不相干。然唯識家建立「阿賴耶識」的理論，則各別生命個體，可因其業力的相似相近者，通過各別的「阿賴耶識」所攝持的「色法種子功能」，共變山、河、大地與種種器物而共用；又自變其根身，而其他有情又可「託質變相」，託我「根身」而變現其可以認知的「我之根身」的形相。於是從認知角度言，則對別人的根身形相，我之「阿賴耶識」亦能參與變化而加以顯現，以供前六識來了知它。如是則使各自獨立疏離的不同生命個體，固然可藉共同的「真如實性」以為共同內在本體，同時，更可藉各別「阿賴耶識」的共變天地萬物而得以彼此感通，彼此得以痛癢相關，安危與共，互相扶持，守望相助，發揮大乘「自利利他」、「度己度

人」的精神，而佛家「同體大悲」的理想，獲得了強而有力的理論依據。

最後依「阿賴耶識」的建立，則天地萬物無一不成「五蘊假體」生命的所知對境。如我的「根身」，其「根身」之一合相緣生假體，是我的「阿賴耶識」的「相分」，雖似可離我的「眼識」、「耳識」，乃至「意識」等而獨立存在，但不能離我的「阿賴耶識」而存在。我「根身」的「色境」，成為我的「眼識的相分」，故不離「眼識」而存在。我「根身」的「聲境」，成為我的「耳識的相分」，故不離「耳識」而存在。我「根身」的「香境」，成為我的「鼻識的相分」，故不離「鼻識」而存在，如是乃至我的「根身概念」，成為我的「意識的相分」，故不離「意識」而存在。於是整個「根身」皆可為我的諸識對境，離開我的諸識都不能獨立存在，所以都不離識，都符合「境不離識」、「離識無境」的基本理論，名之為「唯識無境」。

對於身外的器世界亦然。如門前的「清溪」，是各別有情「阿賴耶識」所共變，是各別有情的「阿賴耶識」的「相分」，不能離各別「阿賴耶識」而存在。此「清溪」的「顏色」作「疏所緣緣」，各別「眼識」依彼而變現其「色

境」作「親所緣緣」而認知之，故彼「色境」不能離各別的「眼識」而存在。此「清溪」的「溪聲」作「疏所緣緣」，各別「眼識」依彼而變現其「聲境」作「親所緣緣」而認知之，故彼「聲境」不能離各別的「耳識」而存在。如是对彼「清溪」所起的「清溪概念」，是各別「意識的相分」，故不能離各別的「意識」而獨立存在。於是可知整條「清溪」皆可作各別有情的諸識對境，離開各別的諸識都不能獨立存在，所以都不離識，都符合「境不離識」、「離識無境」的基本理論，名之為「唯識無境」。

如是可知宇宙萬物有，既可作為各別生命有情的所知對境，而彼對境皆不離識而有，則宇宙萬有亦應皆不離識而有，都符合「境不離識」、「離識無境」的基本理論，而佛家瑜伽行派的「唯識無境」之說，反覆思維，都應得以正解，得以合理地建立。

【注釋】

①瑜伽行派的唯識學者，對龍樹、提婆「緣生性空」的思想，非特並不反對，而且根本認同，所以無著為龍樹《中論》作釋，造《順中論》（由元魏般若流支譯為漢文）。安慧造《大乘

中觀釋論》（趙宋惟淨等譯為漢文），更是《中論》的全釋著作。此外護法又為提婆的《廣百論》（亦即《四百論》）造釋，撰《大乘廣百論釋論》（唐玄奘譯為漢文）。其詳可參考拙著《中論導讀》上卷、頁一三七至一四一。

②見《大正藏》卷二、頁二。

③見《大正藏》卷九、頁四六五。

④據考《華嚴經》與《寶積經》都是繼《般若經》而出現的叢書，在公元一至三世紀陸續出現。《華嚴經》的早期小本有《兜沙經》（漢末支婁迦讖譯為漢文）。此外更有《漸備一切智德經》、《十地經》，後來纔成七處八會的《華嚴經》的叢書。在漢譯又有六十卷、八十卷的分別；原本究有多少卷，則無法得知。見呂澂《印度佛學源流略講》中的第三講（《呂澂佛學論著選集》卷四、頁二〇二九至二〇四七）。

⑤見《呂澂佛學論著選集》卷四、頁二一九六至二一九七。

⑥唯識的「三時判教」見《解深密經》卷二（無自性相品）。

⑦見《大正藏》卷三十、頁二六八。

⑧月稱《入中論》卷二、頁二七。新文豐版頁一二四。

詳釋可見宗喀巴《入中論善顯密義疏》。法尊譯、法爾版頁二一四。（亦可參考演培《入中論講記》。）

⑨月稱《入中論》卷三、頁四。新文豐版頁一四〇。

宗喀巴釋下頌云：「如汝所說外境，（於）夢（中）不生，如是意識亦自性不生。如醒覺位見色（境）時，有眼（根）、（色境）、意（應指眼識）三法和合，如是夢中了別境時，心亦見有（彼）三法和合。如夢中眼（根）與眼（根所觸）之色境二俱非有，如是此二所生之眼識亦定非有，故夢中之眼（根）、色（境及）意（識）三法，一切皆是虛妄。」見《入中論善顯密義疏》、頁二三七。

⑩同見前註。

於十八界中，合根、境、識三法類而成六大組，即：

- （一）眼根、色境、眼識三法。
- （二）耳根、聲境、耳識三法。
- （三）鼻根、香境、鼻識三法。
- （四）舌根、味境、舌識三法。

(五) 身根、觸境、身識三法。

(六) 意根、法境、意識三法。

前已論述第一組與第六組的「三法虛妄」，今再例同前證而說第二、三、四、五餘組的「三法亦虛妄」。同見前註頁二三七。

⑪ 《入中論》卷三、頁十五。新文豐版、頁一六二。

⑫ 同見前註，新文豐版、頁一七一。

⑬ 同見前註，新文豐版、頁一七一至一七二。

⑭ 呂澂據西藏佛教史資料所記載，說當月稱在那爛陀寺大弘中觀之時，月官作為一個瑜伽行派的學者特地去找他議論。往返爭辯，達七年之久。當時參加旁聽的群眾很多，七年之內，使群眾對（中觀、唯識）兩家的學說，也有不少瞭解。他們最後所作的評價是：「噫龍樹宗義，有藥亦有毒；難勝（彌勒）無著宗，諸眾生甘露。」見呂澂所著的《印度佛學源流略講》，今載《呂澂佛學論著選集》卷四、頁二二七五至二二七六。

⑮ 此序文的詳細解釋，可參考先師羅時憲先生所撰的《成唯識論述記刪注》卷一、頁十六至十九。

①⑥ 《成唯識論》引《厚嚴經》頌文，見《大正藏》卷三十一、頁三九。

①⑦ 見《大乘百法明門論本事分中略錄名數》，《大正藏》卷三十一、頁八五五。

①⑧ 五類法的外延可直接參考《大乘百法明門論》（見前註）。

①⑨ 見《大正藏》卷十六、頁六九八。

②⑩ 見《大正藏》卷十六、頁六九三。又「三自性」的觀念雖始於《解深密經》，但至後來，如世親的《三自性論》、十大論師的《成唯識論》等逐漸有所改變，增加不少的涵義。其詳可參考趙國森《解深密經導讀》的〈引論〉部分。

②⑪ 《唯識三十頌》雖有頌言：「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。」（見《大正藏》卷三十一、頁六一）但依《成唯識論》解，「彼皆無」者是指「實我」、「實法」不存在，彼唯是諸心識轉變成「所分別」，而由識體「能知」分別而認知它，非謂「對境」的「色法」不存在。

②⑫ 彼《楞伽》「五法」又可與《解深密經》的「三自性」構成對應的關係，其詳可參考拙著《唯識三十頌導讀》博益版頁四十一至四十四。

②⑬ 見《大正藏》卷三十、頁十九至二十。

②4 同見註②0。又此間所言「自性」只是所知體義，此「體」可以是「有體法」，亦可以是「無體法」，而不同中觀所破的自有、獨有、恆有的「實有的自性」。

②5 如彌勒《辯中邊論》頌言：「虛妄分別（的心識是）有，於此（而起的實能取、實所取的）二（法）都無。此（心識）中唯有空（性），於彼（空性中）亦有此（心識），故說一切法，非空（無）非不空（無）；（心識是）有，（實能取、實所取是）無及（空性與心識互）有故，是則契中道。」（見《大正藏》卷三十一、頁四七七）由是可見瑜伽所說的「空」是指「空無」，即無體無用的「遍計所執自性」的事物，「非空」是「有」義，是指「依他起自性」及「圓成實自性」諸法。此與中觀的言「空」是不同義者。世人不解，多有淆混。

②6 能破者的「宗義」與所破者的「宗義」相同，所犯的「宗過」名之為「相符極成過」。其詳或可參考拙著《因明入正理論導讀》下卷有關「似能立」的「宗過」部分。

②7 頌文涵義，見前註②5，亦可參考拙著《唯識三十頌導讀》頁二六三中的⑫註文。

②8 見《大正藏》卷三十一、頁四六四。

②9 見《大正藏》卷三十一、頁四六五。

③〇 彌勒原論曰：「『變似義』者，謂似色等境性現。」窺基的《辯中邊論述記》疏釋從略。今為辯別「似義」及「（似所）了（境）」的差異，便嘗試以「阿賴耶識所變現的色、聲等器世界」為「似義」，以「前六識所變現的色、聲等六種境」為「（似所）了（境）」。

③1 見《大正藏》卷四四、頁四。

③2 同見註②8。

③3 其義可參考拙著《唯識三十頌導讀》頁三一九至三二四。

③4 同見註②9。

③5 可參考註③3書中頁三二五至三五八。

③6 其詳可參考《瑜伽師地論》卷三十六（見《大正藏》卷三十、頁四九〇）及《成唯識論》卷九（見《大正藏》卷三十一、頁四十九）。

③7 見《大正藏》卷三十一、頁一四三。

③8 世親《攝大乘論釋》文見《大正藏》卷三十一、頁三五三。無性《攝大乘論釋》文見《大正藏》卷三十一、頁四一七至四一八。本頌餘句釋文依此可知，不贅。

③9 《分別瑜伽論》是彌勒所撰，是《成唯識論》所依「十一論」之一，但漢文未有譯出，今從

《攝大乘論》轉引，見《大正藏》卷三十一、頁一四三。

④⑩ 同見註⑳。

④⑪ 同見註㉑。

④⑫ 見《大正藏》卷三十一、頁七五。

④⑬ 同見註④⑫。

④⑭ 同見前註。

④⑮ 同見前註。

④⑯ 同見前註。

④⑰ 見《大正藏》卷四十三、頁九一。

④⑱ 見《大正藏》卷三十一、頁八八四。其釋文可參考先師《羅時憲全集》卷六中的《大乘掌中

論略疏》。

④⑲ 龍樹《中論·觀因緣品》的青目釋文及吉藏疏文，曾舉種種造物主的種種形態，其詳可參考

拙著《中論導論》上卷、頁一五三至一五五。

④⑳ 同見註④⑱。

⑤1 見《大正藏》卷三十一、頁六。

⑤2 見《大正藏》卷四十三、頁二九二。

⑤3 《法苑義林·唯識章》見《大正藏》卷四五、頁二五八至二五九。此外亦見於窺基的《心經幽贊》，先師羅時憲先生的《唯識方隅》把其要義摘錄卷末（頁二九二至二九四）。

⑤4 此間引文，都是窺基《大乘法苑義林·唯識章》的原有文字，同見前注《大正藏》卷四五中，下所引文，同此不注。