

《成唯識論》解讀（卷一·十五）

——破諸法實有論（一）

如何識外實有諸法不可得耶？外道餘乘所執外法理非有故。

論主在這裏提出問題，為甚麼識外實有諸法不可得？所謂「識外」，指有情心識以外。「實有諸法」指具有獨立實在性的種種事物。世間存在的事物不外乎有情自我和自我所面對的諸法。論主在上文已否定真實自我的存在，這裏提出識外實法的存在問題，目的是要論證識外無實法。（按：有情沒有真實的自我，而自我所面對的諸法亦非實在，由此就可結論一切法非實在，這即是說，一切法皆空。而有情只具有恒久相續的心識，心識以外沒有實法，故亦可結論說，一切唯識。唯識義理建立在空的基礎上，而空即為佛法的終極真理。）

對於以上問題，論主的答案是，外道和餘乘執為實在的識外諸法，按理為非有。外道以及佛家大乘以外的部派多有執著心識以外有實在的諸法。論主為要建立識外無實法可得的義理，將逐一破斥這些執著識外實有諸法的見解。

外道所執云何非有？且數論者執我是思，受用薩埵、刺闍、答摩所成大等二十三法。然大等法三事合成，是實非假，現量所得。

論主先介紹數論學派的理論。「二十五諦」是數論描述一切事物的來源以及如何生成的理論，當中包含二十五個主要的概念，這個理論被該宗派奉為真理，故稱為二十五諦。現先列舉這二十五個概念如下：

神我（puruṣa）

自性（prakṛti）

大有（mahat）

我慢（ahaṃkāra）

唯（tanmātra）有五種，分別是：色、聲、香、味、觸

大（paramāṇu）有五種，分別是：地、水、火、風、空

根（indriya）有十一種，分別是五知根、五作根和意根；五知根包括：眼、耳、鼻、舌、皮；五作根是：語、手、足、男女根、大遺

數論所執的自我，即神我，是純粹的意識，屬精神性的存在，恒時思考，故又稱為「思」。自性則是物質性的存在，而且具有動力。自性具有三種性格，即所謂自性三德，這裏又稱「三事」，分別是：喜（sattva）、憂（rajas）、闇（tamas）。喜（音譯薩埵）是快樂、光明、昇浮、智慧的

性格；闇（音譯答摩）跟喜剛相反，是愁苦、幽闇、滯重、愚癡的性格；而憂（音譯刺闇）則是永恆的動力，是一切活動的動力來源。這三種性格在自性中原本保持均衡的狀態，這時，自性寂然不動。這自性是世間一切存在事物的原因，屬於形而上界域，故不為世間所感知。自性是一切事物的物質因，意思是一切物質性事物的質料都從自性而來，是自性自身變化而成的。自性又是一切活動的動力因，但當自性三德處於均衡的狀態中，自性的動力保持潛藏狀態，故自性寂然不動。自性雖然具有物質和潛藏動力，但沒有發展方向。而神我沒有物質性，亦沒有動力，但有意志，可指示自性發展、轉變，使之成為供自己利用的工具。對於神我與自性的關係，數論喜用瞎子和跛子作比喻。自性比作瞎子，它有能力走動，但不懂方向；神我則喻為跛子，它能看清方向，但無力活動。二者合作之下，瞎子背著跛子，由跛子指示方向，瞎子盲目地依指示前行。因此，自性的發展是以神我的意志為依歸。

自性原本處於寂靜狀態，但與神我結合後，自性三德的均衡狀態被擾動，自性因此產生變化，當下就成為「大」，又名大有。這大有就是形而下界域，即是世間的原初狀態。世間一切事物都由大有所變現。

我慢又稱為我心，《百論疏》說「我心者惑心，稍麤，持於我相，故名我心，即佛法識支。」¹吉藏指我慢是惑心，相比之下，大有只是一個客觀的存在，無所謂惑。而我慢為甚麼是惑心呢？這是因為我慢「持於我相」，即是執持自我的存在，這是一種迷執，故吉藏指其為惑心。另外，吉藏說我慢「稍麤」，這是相對於大有而言。大有精細，我慢則稍麤，因此亦較能了知。若按 Dasgupta 的說法，大有具有三種性格，這時以喜為主導，繼續發展，同時間，結合了自性的眾多神我，由原本具有的一種集體意識，逐漸分裂，個別神我佔據部分自性而分離開來，其他神我亦隨之而分離，並產生自我意識，即為我慢。²

自我意識產生的同時，即形成我與我所的相對狀態。我所即是自我所認識的一切事物。事物的基本單位是五唯，分別是色、聲、香、味、觸。五唯生五大，其中的地大具足五唯，水大具色、聲、味、觸四唯，火大具色、聲、觸三唯，風大具聲、觸二唯，空大則只具聲唯。地大由於具足五唯，故重墜而處於最下；空大則只具聲唯，故輕升而處於最上。

五大組成世間萬物，包括十一根。這十一根是每個有情自身所具備的，包括眼、耳、鼻、舌、身五者合稱五知根，以及語根、手、足、大遺、男女根五者合稱五作根，再加上意根，共為十一根。

¹ 大 42.245b。

² Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992, pp.249-250.

這二十五諦之中，神我和自性是本源的存在，屬形而上界域，即是沒有具體形相的存在。自性在神我的驅使下，轉變成大有、我慢、五唯、五大、十一根，共二十三法，這二十三法都是由自性中的三事發展而成，屬形而下界域，即是現象界。數論認為，由於大等二十三法都具有自性和神我作為實在的物質和精神基礎，故都是實在的存在。而且，這二十三法都屬形而下界，具有形相，可被直接感知，故為現量所得。（按：現量是透過感官和意識直接如實地取得對象事物的形相而成的知識。與此相對的是比量，比量是透過正確推度而得的知識。）

彼執非理，所以者何？大等諸法多事成故，如軍林等，應假非實，如何可說現量得耶？又大等法若是實有，應如本事，非三合成。薩埵等三即大等故，應如大等亦三合成。轉變非常為例亦爾。

大等二十三諦都屬形而下界，即是現象世間。論主指出，按照數論所說，大等諸法由多事結合而成，既然如此，就如軍、林等，應屬假法，非為實在，故非現量可得。（按：大等諸法由神我結合自性，令自性中的三德轉變而成為大，再發展成其餘諸法，因此是由多事合成。而由多事合成的東西，例如軍隊由象、馬、兵、車等組成，又如樹林由多棵樹木組成，當中的組成元素才能說為實體，而由各種元素結合成的只是假體。我們直接觀察到的應是象、馬、兵、車等事物，而軍隊則是經推度而形成的概念，因此是假體，並非直接觀察所得。樹林亦是這樣形成的概念。當然，我們可更進一步說，所觀察到的象、馬等個別事物亦非實體，因為所見的只是一些皮膚、肢體等事物，象、馬亦是經推度而成的概念。如此推想，可說一切所接觸到的事物都由五大，以至五唯、我慢、大有所組成，並非實體，而五大等則不能現見。故大等諸法並非現量可得。）

論主又提出詰難，指出大等諸法若是實有，應是獨立整一的事體，如自性中的喜、憂、闇三本事，而不應是三事合成的事物。（按：所謂實有，應自身即為存在之事，而無需依賴其他條件而存在。大等諸法需依三事結合而成，並非自身即為存在之事，故非實有。）若反過來說，喜、憂、闇三事如同大等，亦應如大等由三事合成（按：若然如此，喜、憂、闇三事應各自由三事合成）。

以上是從三事和大等諸法的自體方面提出詰難。論主接著從作用方面提出。跟體方而的困難一般，按數論所說，三事是實有，實有即不依其他條件而存在，則不應受其他條件影響，能獨立恒常存在，那說不會轉變。若大等諸法等同於三事，則應不能轉變。反過來，由於數論指大等諸法能轉變而成世間萬物，若三事等同於大等，則三事亦應有轉變，那就不是

恒常的實體了。

又三本事各多功能，體亦應多，能體一故。三體既遍，一處變時餘亦應爾，體無別故。

數論義理認為，由三事變成大有，再變成我慢、五唯、五大、十一根，能展現出多種功能。這多種功能都源自三事，即表示三事應具備了這一切功能。然而，數論認為三事為實體，即是整一而獨立的存在，實體中不應有著不同部分。而功能發自實體，實體單一，功能也應是單一。現在數論所說的三事有著多種功能，則不應是單一的實體。由此可見這理論內部相違的情況。

數論又認為三事各自的體都遍滿於一切處，即表示一切處存在的都是同一實體，而實體是整一的，這樣，則任何一處轉變時，一切處都應轉變。例如東方的一隻昆蟲跳動，則整個世間都同樣變動，因為是同一實體。這違反了現實所見的情況。

許此三事，體相各別，如何和合共成一相？不應合時變為一相，與未合時體無別故。若謂三事體異相同，便違己宗體相是一。體應如相，冥然是一；相應如體，顯然有三。故不應言三合成一。

數論所說的喜、憂、闇三事，各有自體，亦各有其相。然而，他們亦說三事和合成為大有，這大有是現象界的原始狀態，只有一相。論主提出，三事體相各別，如何能和合成為一相呢？在所謂和合成大有之後，跟和合之前同樣是三事之體，相從體發出，一體有一相，三體應有三相，既然體跟和合前無別，為何相會由三相變成一相呢？

倘若數論辯解，指三事各有自體，但相是同一，故三體合成一相。然而，他們又認為體相是一，即是體與其所發出之相是對應的。不同的體各自所發的相應是各異，那說不應說體異相同，因為這違反了其本宗的義理。

按道理，大有是一相，其體亦應是整一的體。反過來，若體為三事，顯現出來的相亦應有三。因此，不應說三事合成一大有。

又三是別，大等是總，總別一故，應非一三。

論主再從總相和別相的關係以質疑三事和合成一大有的說法。（按：總相和別相是在不同層面概括事物之相，例如無常是總括一切有為法之相，無常法包括了物質性的色法和精神性的心、心所、心不相應行法，在這關係中，無常為總相，物質性和精神性各為別相。）按照數論所說，三事結合成為大有，則三事各自的喜、憂、闇即為別相，而大有之相即為總相。然而，三事和合成一體，這即為大有之體。既然是同一體，就應具同一相，不應有總相、別相，或一相、三相的不同。

此三變時若不和合成一相者，應如未變。如何現見是一色等？若三和合成一相者，應失本別相，體亦應隨失。

倘若說三事沒有和合成一體一相，則三事應如未變之狀態，三事各有一相，即共為三相，為何大有是一相，我慢亦只是一相呢？反過來，若說三事和合成一相，就應失去了三事各自的別相，由於體相同一，失去了相，體亦應隨之失去，那樣，數論所說的一切物質性存在亦失去了。

不可說三各有二相，一總二別。總即別故，總亦應三，如何見一？

論主又擬設數論作出辯解，指三事各有二相，一為總相，另一為別相，這樣，三事各自的總相和合成一相，仍能保持三事各自的別相，保著別相，體就不應隨之失去。論主指出，在這種說法中，三事各自的總相和別相是同一體，故總相即是別相。既然三事各自的別相保持著，即共有三別相，總相亦應同樣地有三，為何只見大有一相呢？

若謂三體各有三相，和雜難知，故見一者。既有三相，寧見為一？復如何知三事有異？若彼一一皆具三相，應一一事能成色等，何所闕少待三和合？體亦應各三，以體即相故。

倘若數論辯解，說三事之體各自有喜、憂、闇三相，但由於三相和合，混雜一起，難以分辨，故三事各只見一相。如此，三事各具三相，和雜難知，故見一相，而三事和合成的大有亦具三相，同樣由於和雜難知，故見一相，故三事之別相跟大有之總相就沒有區別，避免了以上所說關於總相、別相的問題了。但論主指出，既然說三事各有三相，為何只見一相呢？（按：所謂相，即是展現出來，可被覺知的相狀，既說展現出三個相狀，為何只見一相呢？）再者，若說三事各自都具有喜、憂、闇之相，三事還有甚麼不同呢？

假設三事各自皆有三相，既然具足了三相，則每一事各自應能變成大有以及其他世間事物，怎麼還需要三事和合呢？另一方面，既說每一事皆有三相，由於體與相應對應，三相就應有三體，即是說，每一事皆有三體，三事就共有九體，這違反了數論本宗的義理。

又大等法皆三合成，展轉相望，應無差別。是則因果、唯量、諸大、諸根差別皆不得成。若爾一根應得一切境，或應一境一切根所得。世間現見情與非情，淨穢等物，現比量等，皆應無異，便為大失。故彼所執實法不成，但是妄情計度為有。

再從大有等現象界方面說，按數論義理，由於大有、我慢等一切事物皆由三事合成，既然體之本質相同，展現出的相亦應無異。這樣，作為因的自性，與作為果的大有、我慢、五唯、五大、以至諸根應無差別。既然諸根無差別，則任何一根，例如眼根，應可知一切境，包括色、聲、香、味、觸境。反之亦然，任何一境，例如聲境，應可被一切根所知。而世間現見的一切事物，包括有情和非情、清淨和污穢、現量所知與比量所得的一切事物皆應無異，這便成為大過失。

基於以上所說，數論的義理出現的種種重大過失，論主總結說，數論所執世間一切事物皆為實法的見解不能成立，那些所謂實法，只是有情虛妄計度，誤以為是實有的。