

唯識學的知識論

陳森田

提要

佛家各宗派中關於知識的理論較主要的有三種。第一種是說一切有部的理論，這理論認為認識的對象是實在的，這實在的對象提供自身的形象予主體的識。現今稱這種知識理論為一種無形象知識論。第二種是唯識學派的理論，他們持觀念論的觀點，而認識中的形象是由主體的識所現起，可稱為一種有形象知識論。第三種是經量部的理論。這理論似是前二者的結合，屬於有形象知識論，但同時亦主張外界實在論。

在唯識學派的理論當中，又分為有相唯識與無相唯識。有相唯識以陳那、護法為代表，他們認為識中的見分及相分是種子的現行。無相唯識以安慧為代表，這派認為見分及相分只是假構的名相，沒有自身的種子。

關鍵詞：有形象知識論，無形象知識論，有相唯識，無相唯識

甚麼是知識論？知識論是一套理論，講解有關知識的問題。關於知識的問題，最基本的就是知識是甚麼？此外，還有知識從何而來？我們怎樣獲得知識？等等問題。相信大家都同意一點，我們都具有知識。例如大家看著眼前的屏幕，屏幕中有些字。如果我們將這些東西視為自身以外世界中的事物，而我們看見這些事物，知道它們的顏色、形態，我們就具有一些關於外在世界的知識。這是對於何謂知識的一種說法。

知識論看來是科學家，以致哲學學者所應關心的課題。我們是佛教團體，為甚麼在佛教的範疇內亦要學習知識論呢？在上一課的講座中，講者亦提到唯識無外境的義理。既然說唯識無外境，即表示我們所感知的，包括眼所見的顏色，耳所聞的聲音，鼻所嗅的香氣等，都並非來自我們自身以外的東西。例如講壇前放著一支咪，大家都可以見到，這是否表示在我們每一個人作為一個認識主體，之外存在著一支咪，讓我們能透過眼睛攝取這支咪的顏色、形狀，從而獲得有關知識呢？從唯識的角度來說，答案為否定的。又例如大家都坐在椅子上，都接觸著一張實在的椅子，這是否表示在我們每個人自身以外，存在著一張實在的椅，以致我們能接觸得到呢？唯識學給予的答案亦為否定的。既然我們都看到，都接觸到一些事物，為甚麼唯識學仍否認這些事物真實地存在呢？要解答這問題，我們就要學習唯識學的知識論。

我們學佛需要學習知識論的另一個原因，就是我們必須通過世俗諦，才能了解第一義諦。學佛最終目標是要了解諸法實相，諸法實相就是第一義諦。印度大乘佛教早、中期最主要的兩個學派，一是稱為空宗的中觀學派，另一是稱為有宗的唯識學派。空宗的祖師龍樹在《中論》裏說「不依世俗諦，不得第一義」，即是說，如果要了解第一義諦，就必須透過世俗諦。為甚麼這樣說呢？我們作為一個凡夫，身處的是現象世間，即是世俗範疇，我們所能接觸的就只有這個現象世間，所以必須從這裏入手。《中論》又說「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別」，意思是涅槃與世

間實際上並非兩樣東西，因此，如果我們能切實地了解現象世間的本質，就能了解涅槃，即是能證涅槃。

世間中正確的知識是世俗諦，這些知識是如何構成的呢？印度哲學的知識論，可概略分為兩派，一是無形象知識論，二是有形象知識論。佛教內部可分為大乘與小乘，唯識屬於大乘佛教，而小乘佛教包括多個部派，其中之一是說一切有部，簡稱為有部，這是一個影響力相當大的小乘部派。有部在知識問題上，採取一種外界實在論。舉例來說，我們每一個人是一個認識的主體，現時在我們的認識中呈現一支咪。如果我們認為我們的認識中呈現一支咪的形象，是由於在這個認識主體以外，實在地存在著一支咪，這樣的觀念就是一種外界實在論。有部認為，當一個主體進行認識活動，主體內部會生起識，這個識的內容是透過模寫外在事物的形象而產生的。即是說，主體利用感官，將外界事物的形象收攝入自身的識之中，成為識的內容，這識即為關於該外界事物的知識。例如我們眼前存在一件圓形的事物，我們這個認識主體對此進行認識活動，在當中，我們的識利用眼這個感官將該事物的形象攝取，在識中模寫這個形象，於是主體的識便產生圓的形象，成為關於該外界事物的知識。在整個認識活動之中，主體的識本身沒有任何形象，需由外界事物提供形象，讓主體的識去模寫。由於主體的識本身沒有形象，故稱為無形象知識論。

有形象知識論指一種知識論，認為認識主體的識本身已具有形象，無需從其他事物取得形象。唯識學就是主張一種有形象知識論。他們認為，主體的識不需依待外界事物提供形象，識本身能夠生出表象，這表象即是知識中的形象。這種對於知識的觀念又稱為表象主義。既然知識中的形象是由主體的識自行產生，即表示我們所認識的東西都是我們自己的心識所現起，並非外界事物的形象，那麼，在我們的心識以外，是否仍有事物存在呢？例如大家現在看到一個站著的人，從唯識學來說，大家見到的這個人的形象，都是大家自身的識所現起的，而非來自外界的事物。那麼，在大家各自

作為認識主體之外，是否就沒有任何事物存在呢？從理論上說，既然主體的知識都是自身心識所現起，即表示我們的知識不能超越於自身的心識，因此，心識以外的事情都離開了我們的知識範疇，我們就不能說心識以外有任何東西，同時亦不能說沒有東西。

關於唯識無外境之說，即使在唯識學派內部亦有著不同看法。部分唯識論者認為，在心識以外沒有任何東西存在。因為我們以為是存在於心識以外的一切事物，原來都是心識生起的形象，沒有任何離於心識而存在的東西。另有部分唯識論者認為，既然我們所能認知的範疇，不外乎自身心識所現起的表象，我們怎能說關於心識以外的事情呢？因此，不能確定地說心識以外沒有任何東西。然而，無論外界有或沒有東西存在，既然我們都是無法接觸，這樣的存在與否跟我們有甚麼關係呢？當然，若客觀地說，有東西存在跟沒有東西存在明顯是不同的，但是，對於認知主體來說，這有甚麼意義呢？

德國一位存在主義哲學家海德格（M. Heidegger）對於存在問題提出了一個富有啟發性的說法，他指出，存在必須展現。展現就是讓主體認識。假如我跟你說，有某某東西存在，然而，我們永遠無法接觸這東西，這樣的存在有甚麼意義呢？因此，存在的基本意義就是展現。德國另一位偉大哲學家康德（I. Kant），他提出物自身（thing-in-itself）的存在是我們作為認識主體無法接觸的，只有上帝才能接觸。這所謂物自身，就是我們的知識範疇以外的存在。

小乘的經量部有一種較獨特的知識論。這個部派的理論有很多跟唯識學相近之處。在知識論上，經量部一方面採取與唯識學相近的表象主義，即是認為認識主體內部能產生表象，但另一方面，他亦採取外界實在論，這則跟有部的觀點相近。剛才我們提到，有部認為外界存在著實在的事物，我們認識事物時，是將外界事物的形象攝入識之中，在心識中呈現事物的形象，即成為知識。為甚麼經量部的理論似是結合了兩種矛盾的說法呢？經量部認為，我們認

識中的表象是我們主體內部產生的，例如我們見到一個圓，這圓的形象是主體內部產生的。然而，我們為甚麼產生一個圓的形象，而不是一個三角的形象呢。經量部認為，這是由於在主體以外存在著某事物，這事物對主體有著制約作用，令主體內部產生圓的形象，而不是三角形象。這圓的形象是否就是該事物的形象呢？經量部指出，由於這圓的形象是主體自身產生的，並不是模寫外界事物的形象，因此，該事物本身具甚麼形象，我們不得而知。經量部這種說法的理由是，我們眾人同時看到圓形，如果這圓的表象只是眾人各自心識所產生的，而沒有外界事物存在，為甚麼我們各自的心識會同時產生同一的形象呢？因此，必定有某事物存在於各人的心識之外，各人都受到這外界事物的制約，令各自的心識產生同樣的圓形。

剛才我們介紹了三種構成知識的方式。第一種是說外界有實在的事物存在，有情主體進行認知時，是抄習外界事物的形象，作為心識的內容，這樣成為我們的知識。所以知識是源自外界實在的事物。這是有部的說法。

第二種是唯識學的說法。唯識學認為，有情主體認知的形象，完全是自身內部產生的，不涉及心識以外的事物。無論心識以外是否有實在事物存在，都無關乎主體心識產生的形象。而主體心識產生的形象，就是我們的知識，亦就是我們所接觸的世界。唯識無外境的意思就是一切存在皆不離心識，在心識以外沒有其他事物。他們如何解釋我們為何見到、接觸到種種事物呢？我們所見，所接觸的，都是心識現起的形象，不是外界存在物的形象，亦不需依靠外界實在物。在唯識這種義理中，我們所接觸的事物是否為實在物呢？答案為否定。實在物如果存在，必須具有一個特點，就是獨立自在，即是不依靠其他事物而自身存在。如果必需依靠其他事物作為條件才能存在，當條件改變，它的存在就受影響，這樣就不是實在物。在唯識理論中，事物作為心識的形象而存在，這樣的存在依靠於心識，由心識所現起，因此不是實在。

有部認為外界事物為實在，唯識則認為事物皆為心識所現起。唯識再進一步說，心識本身亦非實在，都是由種子現起。種子又是否實在呢？這問題將於稍後處理。中觀學派的龍樹指出，現象世界一切事物皆空，空的意思為無自性，無自性就是非實在。然而，我們現前所接觸的事物都似是實實在在的，這又如何解釋呢？中觀學未有就這問題作出解釋。而唯識學則很詳細地解釋，為何我們接觸到一些似是實實在在的事物，同時亦解釋清楚，這些似是實在的東西，正如龍樹所說，其實是空，因為這些似是實在的東西，其實都是我們的心識所現起的形象。唯識學與中觀學，前者稱為有宗，後者稱為空宗，二者似是對立的，但實際上，二者可以說是相輔相成，中觀學指出了諸法皆空的義理，而唯識則在這個基礎上，解釋諸法如何展現為似是真實的東西。

我們剛才提到一個問題，世間事物都是心識現起的形象，所以並非實在；心識由種子現起，亦非實在；種子又是否實在呢？要回答這個問題，我們又要回到空宗的基本觀念上，諸法皆空，所以種子亦是空。既然種子是空，種子又從何而來呢？從真如而來。那麼，真如應當是實在吧！我們仍然要回到龍樹的觀念，真如亦是空。

我們這樣不斷地追問，其實就是要找出眼前這個現象世界的第一因。印度各種宗教，其中最強盛的是婆羅門教，當中一個教派稱為數論，他們認為第一因是存在的，而且是二元性，一者是神我，這是精神性的存在；二者是自性，是物質性的存在。精神性的神我，與物質性的自性結合起來，就演化出這個現象世界。數論提出了這樣的第一因，就能解釋這個世界從何而來。而這種解釋，是外界實在論的一種。

在印度宗教史上，相對於婆羅門教，佛教是一個後起的宗教。佛教的獨特之處，就是龍樹所說的空。空的意思是無自性，即是否定自性。剛才提到數論以自性和神我作為第一因，而佛教則正正要

指出，沒有自性、神我等實在的東西作為第一因而存在。佛教正是要破斥如數論等的自性觀念。因此，在佛教中，無論是空宗、有宗、如來藏思想、中國佛教的禪宗等，都不能離開一個觀念，就是空。而空就正正是破斥自性的觀念。

唯識作為佛教的一派，亦不能離開空的觀念。唯識義理的重點，是解釋如何在空的基礎上建構現象世界，以說明一切事物都不是實在的，因此可以說唯識無外境，這是唯識學派的基本觀念。然而，唯識學派內部仍然有分歧之處。剛才提過，所謂外界事物，其實是主體的心識所現起的形象，這形象稱為相分。這相分的本質是如何呢？在這一點上，唯識內部有著不同的說法，這形成了所謂有形象唯識論與無形象唯識論，又稱為有相唯識與無相唯識。

舉例來說，如果我們在一些陰暗地方，或是郊野，見到地上有蛇，會被驚嚇，過後小心再看，見到是一條繩。見到一條繩，這樣的認識，相信大家都同意這是正確的認識。然而，在前一刻見到一條蛇，這樣的認識是對抑或是錯的呢？很多人都會認為那是錯誤的認識。在唯識學當中，認為那是錯誤認識的，是無相唯識論的說法；但有相唯識論則認為那是正確的認識。唯識學派中的陳那和護法都是有相唯識論者，他們認為心識中的相分是有體性的，即是由種子現起的。當見到一條蛇，在該一刻，主體的心識現起的相分是一條蛇的形相，這個相分是由種子現起，而主體亦依此產生一條蛇的認識。因此，在該一刻，這樣的認識當是正確的。而在過後的一刻，心識現起的相分是一條繩的形相，因而產生一條繩的認識，這認識亦是正確的。這是有相唯識的觀點。

倘若以為有一條實在的繩放在地上，而我們在第一刻見到的是一條蛇，這樣的認識就當為錯誤的，因為認識不對應於真實的對象。然而，這是外界實在論的看法。這些實在論者認為在客觀上實在有一條繩放在地上，而我們對它的認識應是模寫該物的形相而產生的，但結果產生一條蛇的認識，因此這認識為錯誤的。但唯識認

為認識中的形相是主體自身產生的，主體產生了蛇形相，故蛇的認識是正確的。所以，有相唯識論者認為，在第一刻見到蛇，第二刻見到繩，都是正確的認識。

唯識學中的另一派，無相唯識論，主要人物是安慧。這一派認為，主體所現起的識是整一的，無所謂相分或見分。他認為，相分是在識現起當中，主體對此進行計度而產生的概念，這相分並不是由種子直接現起的東西。在以上例子中，這概念的內容是一條蛇，或一條繩。因此，該條蛇或繩的形象，並不是由種子現起，直接呈現在識當中，而是主體的計度分別所產生的。既然經過計度分別的過程，該產生的結果便有可能是錯誤的。在前一刻產生的一條蛇的形象，這是一個概念；後一刻產生的一條繩的形象，這也是一個概念，二者並不對應，而我們知道前、後兩刻的條件沒有明顯改變，因此，二者其中之一便可能是錯誤的。

有形象唯識論認為，相分是具有體性的，它由種子現起，所以屬依他起性。當種子現起蛇的形象，我們見到蛇，這是正確的認識。另一刻，種子現起繩的形象，而我們見到繩，這也是正確的認識。無形象唯識論則認為，相分並不是由種子直接現起，而是經過計度分別產生的，這樣產生的形象沒有體性，它的存在性格是遍計所執性。而經過計度分別而產生的認識便有可能是錯誤的。

唯識學派內部這兩種觀點，經過一段時間的發展，逐漸形成兩大流派。有相唯識與經量部的觀點較為接近，以至相互結合；無相唯識則傾向中觀學，亦結合成另一流派。

問：剛才所說的唯識無境，當中的境是否單指山河大地等死物，而無境只表示這些死物並非真實存在，而有情眾生則是真實存在的？

答：大家眼前見到一個人站著，這個站著的人相信是你所說的有情。剛才提過，從唯識來說，大家所見的事物，無非都是大家各自

的心識所現起的形象，當中包括各種事物，如這個站著的有情。這個形象是心識的相分，而心識又是否實在呢？此識由種子現起，故不是實在的。種子也不是實在，它來自真如。真如應是實在的吧！依照龍樹所說，真如亦是空。因此，我們不應追尋一種實在的東西，由這實在的東西展現出現象世間。這想法是剛才提到的婆羅門教中數論的說法。他們認為神我、自性是終極實在的東西，由此演變出現象世間。這正正是佛祖所否定的自性觀念。除了數論，現今宗教中的基督教，他說上帝是實在的，現實世界就是上帝所創造，因此亦是實在的。但佛祖教導我們，這一切都是空。

既然一切皆空，這現實世界又從何而來呢？近代學者熊十力就是這樣批評佛教。他認為最終必有一個實體，才能展現出萬象。而佛教並沒有提出一個終極的實體，因此，他最後歸宗於儒家。中國的儒家提出一個精神性的終極實體——天德，這亦是一切道德的根源。對於熊十力這樣的批評，佛教可如何回應呢？佛教並不是說甚麼都沒有，龍樹亦指出非有非無，即是並非有真實的東西，亦並非甚麼都沒有。那又是如何呢？佛教眾多經論都說無自性，然而，宇宙萬象宛然。從唯識學可以了解到宇宙萬象是甚麼，這都是一種作用，這種作用展現出宇宙種種姿態，但它不是質體性的存在。僧肇說般若的照功不絕，這表示整個宇宙世間都是一種作用。我們不應追尋一種質體性的實在的東西，因為存在就是作用。

問：說一切有部、經量部等所說的外界實在論，是否較切合現代科學的觀點呢？如果外界事物不存在，為甚麼我們所見事物的變化規律，能夠以物理學等科學來解釋呢？對於這個問題，外界實在論是否一個最簡單直接的解釋呢？知識論跟虛無主義有何不同呢？

答：先講最末一個問題，虛無主義可以作為知識的一種。然而，我們今天所說的是唯識的知識論，這不是虛無主義，正如剛才提到，龍樹說非有非無，這也是唯識的觀點，這不是虛無，而是中道。現今的科學，例如物理學，這基本上是建立於實在論的觀點上。但

剛才我們說實在論是佛教所要破斥的，如果實在論是錯誤的，為何現今的物理學等知識卻能解釋種種現象，亦能解決很多現實上面對的問題呢？我們在現象世間觀察到一些規律，然而，這些規律是否必須在外界實在論的觀點上才能解釋呢？不是。這是緣起的現象，而緣起亦有其律則。世間現象是一系列的作用，這些作用令我們產生某些形象、某些觀念。這些作用在我們所接觸的現象世間的層面上，是有其律則的。中學水平的物理學講到原子，大學可能講的更精細。原子被理解為真實的存在，印度哲學一些宗派，包括佛教小乘的有部等，都認為有一種基本的存在物質，稱為極微。原子，以至更精細的粒子，或極微，是否實在的東西呢？唯識學經常批判極微的觀念，透過不同的論證以顯示極微並非真實存在。其中一個論證是提問極微是有方分，抑或無方分。所謂有方分，指它具有廣度，即是有長、闊、高，這樣就有面向前、後、左、右、上、下等不同部分，該物就是由不同部分組成。由不同部分組成的事物，即使依照有部的理論，這亦只是假體，不是實體。有部承認，只有最基本的存在才是實體。具有方分的事物，如果再作拆分，拆分而得的更微細的東西又有沒有方分呢？仍然有。無論如何細分，都無法找到最終的、整一的東西。因此，不存在實體。

現今的科學，基本上都是在外界實在這樣的假設上建立的。我們剛才說外界實在論是錯誤的，然而，大家都可以觀察到，科學確實能解釋很多眼前的現象。這又是甚麼原因呢？唯識學指出，所謂外界事物，並不存在，我們所接觸到的東西都是自身的識所現起的形象，這形象並非依靠外界事物所提供。雖說形象都是心識現起，但我們能否隨時現起任何形象呢？例如，當下即現起一隻大象。不可能。這顯示，心識的現起不是毫無律則的。心識由眾緣和合而起，這表示，心識的現起是受著眾緣的制約，需依著某些律則。現今的科學或能掌握某些律則，建立起一套學問。然而，這套學問並非必需依靠外界實在論。在緣起性空的義理上，亦能建立世間學問，如龍樹所說：以有空義故，一切法得成。

問：有形象唯識論所說的形象是依他起性，這是否就是緣起呢？

答：識中的形象由種子所現，故說有體性。這樣現起的形象，其存在性是依他起，這屬於緣起。但不能說這等同於緣起，因為緣起的範疇更廣。龍樹說：眾因緣生法，我說即是空。空涵蓋一切法，故一切法皆緣生，不單只依他起性的相分。

問：唯識學與現今科學似有契合之處，學術界有否就二者作比較研究？何處可找到有關研究？

答：我對現今科學的認識較少。至於二者的契合之處，我相信在心理學上會較多關連到唯識學，因為唯識學很仔細地分析各類心所的作用，而這些作用可以運用在各種心理現象的解釋上。在研究方面，例如近期出版，由吳汝鈞教授所寫的《唯識學與精神分析》，就是研究唯識學與容格（Carl G. Jung）以及弗洛伊德（S. Freud）的精神分析的關係。

問：六境、六根、六塵屬唯識學哪一門的義理？如何證明其真確性？

答：一般是說六根、六境、六識，這不單是唯識學所說的義理，小乘部派、早期佛教已經有說。我和吳汝鈞教授合著的《早期印度佛教的知識論》，當中有很多有關資料。唯識學在這方面的義理，很多都是承襲早期佛教的經論而來的。

參考資料

服部正明著〈瑜伽行としての哲學〉，載於《講座大乘佛教——佛教の思想4：認識と超越〈唯識〉》，東京：角川書店，昭和54年，pp.9-166。

吳汝鈞、陳森田著《早期印度佛教的知識論》，台北：臺灣學生書局，2014年。