

李潤生著

佛學論文集  
(下)

黃國樑題





## 《佛學論文集》簡介

本書是佛學家李潤生先生三十餘年來從事佛學研究的學術成果。內容十分廣泛。其中包括對佛教思想的積極性與消極性的總批判，對神秀、惠能禪偈涵義的辨解，對寒山、希運、志勤、靈澄等諸家禪詩的分析與欣賞，對禪宗接引之教育方式的探究。這些作品，既具學術意義，亦有高度的可讀性，足以引發一般讀者的閱讀興趣。

從第五篇起，則是探討佛學專門學術問題的作品。其中主要關涉「因明」和「唯識」兩大體系。在「因明體系」中，討論了因明（亦簡稱為佛家邏輯）的必然性與概然性的相對特質，「現量相違」與「相違決定」對因明論證的審查作用，以及探究後期法稱因明對三種因法的審定與為自比量的建立等課題。

在「唯識體系」中，則剖析了佛教否定靈魂實我然仍能建立業感緣起（即生死輪迴）的義理依據。又辨析了般若中觀談空與法相唯識談空的異同，以評鑑中觀與唯識有關「境、識有無」的諍論，彰顯「唯識」的真正精神與涵義所在。最後把整套繁瑣的唯識思想體系約化為「唯識種子學說」，依經依理，詳為分析與整理，以供對此有研習興趣的讀者參考。

ISBN 0-9687127-2-X



定價：平裝上下冊加幣 35 元





## 李潤生

作者李潤生，原籍廣東中山，先後畢業於香港葛量洪師範學院、珠海書院及新亞研究所，師事新儒學家唐君毅先生及佛學家羅時憲先生，曾任教於香港中小學，及羅富國教育學院、葛量洪教育學院、新亞文商書院、中文大學校外進修部、能仁研究所與新亞研究所等。一九九四年退休後移居溫哥華，往還於香港、紐約、多倫多、溫哥華、卡加里、愛民頓等地，撰作講學不絕。專著有《僧肇》、《因明入正理論導讀》、《唯識三十頌導讀》、《唯識二十論導讀》、《中論導讀》、《中論析義》、《正理滴論解義》、《佛家輪迴理論》及《唯識種子學說》等書。學術論文則分別發表於各大專學報及佛學集刊、叢刊中。對佛教思想、教育、文藝都有其貢獻。

1. 佛家輪迴理論 (上)
2. 佛家輪迴理論 (下)
3. 生活中的佛法 山齋絮語
4. 百論析義 (上)  
了解中觀哲學、空性無我的重要著作
5. 百論析義 (下)  
了解中觀哲學、空性無我的重要著作
6. 佛學論文集 (上)
7. 佛學論文集 (下)



自序……………005

|                      |     |
|----------------------|-----|
| 一、佛家思想的積極性與消極性……………  | 013 |
| 二、禪宗對教育的啟示……………      | 035 |
| 三、神秀、惠能偈頌辨解……………     | 067 |
| 四、禪詩賞析……………          | 097 |
| 五、論佛家邏輯的必然性與概然性…………… | 135 |
| 六、因明「現量相違」的探討……………   | 173 |





|                      |     |
|----------------------|-----|
| 七、因明「相違決定」的批判·····   | 209 |
| 八、法稱因明「三因說」的探討·····  | 257 |
| 九、《正理滴論為自比量品》疏義····· | 291 |
| 十、佛家業論辨析·····        | 379 |
| 十一、唯識無境辨義·····       | 441 |
| 十二、唯識種子學說·····       | 531 |
| 附 錄                  |     |
| 禪宗與如來藏·····          | 805 |

# 佛家業論辨析

## 弁言

讀佛家經籍，覺佛家精神究在生死之與解脫，而生死、解脫之道，決定於業。然「諸行無常，諸法無我」，則作業的所依為何？感果的功能為何？作業與感果如何相應？於此等問題，小乘部派但有紛爭，都無定論。及世親《大乘成業論》面世，然後折衷於唯識。然唯識所言發業之思的「名言種子」與感果的「業種子」其體用關係如何？「業種子」之感果在「現行狀態」抑在「種子狀態」？披翻經論，未審其詳。故不自揆，撰述此篇，依佛家業論遞演之源流（見第一、二章），辨義析理，闡述作業所依、感果功能與彼此相應的基本理論（見第三、四兩章）；並從理、教二途，詳論業種子體同於名言種，以遙契



唐賢本意（見第五章前半部），且推申其義，以證成業種感果，不唯在現行之當念，亦應在種子的狀態（見第五章後半部），幸以就正於有道。

## 一、佛家「業論」的思想淵源

佛家哲學，在印度思想發展史中，雖與順世外道唯物論（Materialism）及耆那教義（Jainism）等同而以革新者的姿態出現於當世<sup>①</sup>。然革新諸派之中，無論承認印度傳統的吠陀（Vedic）價值，如尼耶也（The Nyāya School）、瑜伽（The Yoga School）諸派，或不承認吠陀的價值，如耆那、佛家諸派，祇除順世外道唯物論者外，均有肯定「三世因果」及「生死輪迴」說的同一特徵；是以自釋迦住世演教說法而還，以迄小乘部派與中觀、唯識二宗的相繼踵武的一千五百年的佛家思想發展當中，諸家各派，對知識的論說容有不同，對宇宙的解釋容有差別，對人生的意義容有分歧看法，但對「厭患生死」、「欣求解脫」的中心精神仍能保持著一貫的態度，而「生死」與

「解脫」之間，都一直以「業」(Karma)的理論以為貫徹。這固然是般宗教的一種共同的特質，但亦不能不承認是佛家哲學在反傳統的革新姿態上對印度傳統文化的一點別具色彩的保留。

原來印度文化有文獻可徵者始肇於「四吠陀」(The Four Vedas)②。「四吠陀」者可稱為印度宗教的源泉，獨惜唯能以優美的詩篇來表達對宇宙諸神的一種虔敬與讚嘆的真摯情感，然未含深遠的哲學意味；於讚歌中，雖涵育「業」的思想形態，但仍缺乏統體的理論。逮「奧義書時代」(The Period of Upanisads)③，亞利安人(Aryans)在生活上已從游牧方式轉化為農業方式，在思想上已從「吠陀」形式的教條主義解放出來，於是不期然地產生了豐饒的玄學遐想，而印度傳統文化中有關「業」的理論，即可從「奧義書」(Upanisads)中得到啟發，以作後期諸派的「業論」依據。

從今存的《布列哈陀奧義書》(Brihadaranyaka Upanishad)中所載雅吉納瓦卡(Yajnavalkya)與馬德麗(Maitreyi)夫婦分別時有關「輪迴」和「解脫」的那一段對話裏，可以反映佛家「業論」的思想淵源④。下面是他們



對話片斷的節錄：

雅吉納瓦卡說：『馬德麗，我確定出家了。真的讓你和迦雅尼（Katyani 雅吉納瓦卡的另一位妻子）分派財產吧。』

馬德麗說：『我的丈夫，請告訴我，假使這整個大地充滿著財富都屬於我，我會因此不死嗎？還是仍要死的？』

雅吉納瓦卡：『不，你可以得到富人的生活，但是因富有而生不死的希望是（落）空的。』

馬德麗：『那不能使我不死的東西我能用牠做什麼呢？請把你所知道（不死）的道理清楚地告訴我吧！』

雅吉納瓦卡：『老實說，你愛你的丈夫，不是因丈夫的親愛；只因你愛自我，所以丈夫是親愛的。（妻子、兒子、財富等亦然）……

自我確是不滅的，有不能毀滅的本性的。……當一個人這樣臨終時……

他的智（Vidya）和業（Karma）以及他前生的智（Purvaprajna）都執著他。有如一條尺蠖到達一張葉子的末梢後，又接近另一張葉子遷移

過去，自我也這樣擺脫肉體，離卻無智（經驗世界），行近另一世界遷移過去。……這自我或成祖先，或成甘陀婆，或為諸神，或為生主，或為梵，或為其他有情（眾生）。這自我確實是梵，由認識、意識、生氣、視、土、水、風、以太（空）、光（火）與非光、慾與非慾、怒與非怒、法與非法，以及其他一切組合而成。依照一個人的動作和言行，他成為這，成為那，因此他的來生是：一個善業的人成為善，一個惡業的人成為惡，由淨行而得淨，由黑行而得黑。……一個人完全由慾所組成。……因慾而有意志，因意志而有業，而有業則有果。……但如果一個人無慾……那末當人死了，他的元神不到別處去而成為梵。」（《布列哈陀奧義書》第四篇第四章）

可見印人的求「不死」，實在是求「不生」；梁漱溟先生謂佛家「非怕死，實怕活」⑤，誠屬的論。因為印度的言「死」不是從有返無的歷程，而是從此世界遷移到另一世界的歷程，猶尺蠖之從此葉到彼葉的歷程。遷移的自體謂之「自我」；「自我」不滅，質同於「梵」（Brahman，宇宙清淨的一元實體，



⑥，故能成其輪迴流轉之事；遷移的因謂之「業」(Karma)；「業」者即「自我」所幹出的具倫理價值之或善或惡的言行，此「業」的屬善屬惡由「意志」所決定；而此「意志」則由「自我」的「慾」所引發。故由「慾」而生「意志」，由「意志」而作「業」，由「業」而酬果；遷移之「果」為何？此謂之「來生」。在彼「來生」當中，「自我」或為祖先，或為甘陀婆……皆由前生所作「業」的善惡所決定：「善業的人成為善」(善報)；「惡業的人成為惡」(惡報)。而前生能修行「無慾淨行」，則此「自我」復歸於「梵」，了結生死，得大解脫。這便構成《奧義書》的「業」的理論。

《奧義書》的業的理論可說是一種玄學上的樸素的「自然因果律」。所以者何？善業與善報之間的因果關係，以及惡業與惡報之間的因果關係，純然是一種自然規律，其間固無他力足以改變此善惡因果的自然反應，亦無須依賴一造物主居中參與，以判別善惡、司理賞罰之事。如是在玄學之上，應用此「自然因果律」，《奧義書》對當時流行的「三世因果」、「輪迴」與「解脫」之說便獲得理論上的依據；換言之即肯定了生命的延續，此生命的延續非僅是薪

盡火傳的精神生命的延續，亦非僅為生物學上類的生命的延續，而最主要的是人各一「自我」生命（與靈魂之義相似）透過「業論」的「三世因果」的延續。此後佛家之論「生死輪迴」之說，一如其他後起的印度學派，析理辨義，更為精審，然其思想宗趣，實皆導原於此。

## 二、原始佛學的「業感緣起」說

逮公元前第六世紀中葉，佛教勃興，以革新派的姿態流播於印度，對當時印土的傳統思想多所破斥，其中以樹立「無我論」以與傳統的「神我論」相對壘尤其特色。蓋《奧義書》所謂輪迴生死的「自我」（如上文所引）根本就屬於是一、常的、與靈魂相似的「神我」⑦。佛家雖承認有輪迴之事，而不肯承認有一、常的「自我」以輪迴於三世之中，亦不肯承認有永恆的「神我」以解脫而復歸於梵（絕對本體）。相反地，佛家卻以「我執」為輪迴生死的一種因素（增上緣），是故釋迦於四《阿含經》中，處處申「無我」義，如《雜阿含

經》云：

若諸沙門，婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰（即五蘊）見我。諸沙門、婆羅門見色是我、異我，我在色，色在我；見受、想、行、識是我，識異我，我在識，識在我。愚痴無聞凡夫，以無明故，見色是我、異我、相在，言我真實不捨。⑧

釋迦分析愚夫所執「自我」不外二途，一為物質、一為精神，故「我」者實乃由「五蘊」（「蘊」是聚集義，「色」屬物質性，「受、想、行、識」屬精神性）和合所聚而成的假體而已，多而非一故，變而非常故，非一非常，焉得名實？再者，所謂物質的「色蘊」本身亦由四大元素所成，謂「四大種」，如《中阿含經》言：

云何色盛陰（即色蘊）？謂有色彼一切四大及四大造。……云何四大，謂地界、水、火、風界。……是無常法、盡法、衰法、變易之法。……

⑨

如是構成「我」體物質一面的「色蘊」既是非一非常，由「四大種」之所聚；

構成「我」體精神一面的亦由變幻無常的受、想、行、識等心理活動之所成：故一、常的「實我」無有。而佛家之所謂「業」，所謂「輪迴」，不外是一組合的物質性的元素，配合各種瞬息萬變的精神作用，而產生各種非常非斷的相續活動而已，然非如傳統學派所謂有一「自我」居中流轉。此乃佛家論「業」與傳統學派迥然異趣的地方。

復次，此由「五蘊」所聚成的「假我」以何因緣得於三世之中輪迴不已？吾人得見於原始佛教典籍中，可從「四聖諦」與「十二緣起」的兩重角度，分別予以辨釋。今先論「四聖諦」義。如《中阿含》說：

云何為四？謂苦聖諦、苦習（即集聖諦）、苦滅（即滅聖諦）、苦滅道聖諦（即道聖諦）。⑩

「四聖諦」中的「苦、集、滅、道」的細目意義云何？

彼云何名為苦諦？所謂苦諦者：生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲惱苦、怨憎會苦，恩愛別離苦，所欲不得苦，取要言之五盛陰苦。是謂名為苦諦。



所謂習（集）諦者，愛與欲相應，心恆染著，是謂名為苦習（集）諦。云何為苦習（集）盡諦（即滅聖諦）？所謂盡諦者，欲愛永盡無餘，不復更造。

云何名為苦出要諦（即道聖諦）？所謂苦出要者，謂賢聖八品道，所謂正見、正治、正語、正行、正命、正方便，正念，正三昧。是謂名為苦出要諦。⑪

「苦諦」者，是流轉輪迴的人生苦果；「集諦」者，是流轉輪迴的人生苦因；「滅諦」者，是煩惱寂滅的人生樂果；「道諦」者，是煩惱寂滅的人生樂因。如是一切三苦、八苦、流轉生死苦海而不能自拔者，要皆由煩惱與業所積集為因而感招得來，所謂由「愛與欲相應，心恆染著」故。何者為「愛與欲相應」？「謂身惡行、口惡行、意惡行」（行即是業。⑫）謂「貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、調戲蓋、疑蓋」⑬，「若有此五蓋，便有畜生、餓鬼、地獄之分」⑭。修不殺、不盜諸十善行，雖得生天，然猶與愛、欲相應，亦無由得離此生死苦海。故知福、非福報之輪迴流轉皆眾生之煩惱（如五蓋）與業（身、

口、意）所自招來，於此可見原始佛家的「業論」，實與《奧義書》所謂「因慾而有意志，因意志而有業，而有業則有果」（見第一節引文）的思想一脈相承。至於解脫之道，原始佛家主張修「賢聖八品道」而得「欲愛永盡」的「涅槃」境界，此亦與《奧義書》之由「無慾」而復歸於「梵」的論說同出一轍。故原始佛學的談生死與解脫，除「自我」與「假我」的觀點相左之外，其他的一切主要理論，無一不見其有相契相符的印度文化傳承的痕跡所在。

原始佛學即以「緣起」說明一切「有為法」（現象界）的生滅無常；所謂「緣起」義者，《阿含經》說：「此有故彼有，此起故彼起」<sup>⑮</sup>「此」是因，「彼」是果，故一切「有為法」必須仗因託緣然後呈現，吾人於釋「四聖諦」中已見其端緒，今以「十二緣起」闡析生死，當更會其條理。「十二緣起」者，如《長阿含經》云：

生是老死緣，有是生緣，取是有緣，愛是取緣，受是愛緣，觸是受緣，六入是觸緣，名色是六入緣，識是名色緣，行是識緣，癡是行緣。<sup>⑯</sup>

換言之，即以「癡」（無明）為緣而有「行」（業）；以「業」為緣而有

「識」；以「識」為緣而有「名色」；以「名色」為緣而有「六入」；以「六入」為緣而有「觸」；以「觸」為緣而有「受」，以「受」為緣而有「愛」；以「愛」為緣而有「取」；以「取」為緣而有「有」；以「有」為緣而有「生」；以「生」為緣而有「老死」。由是彼此因果相成而生死之理論已立。今先明辨各支涵義：

彼云何無明（即《長阿含經》所謂癡）？若不知前際（生前），不知後際（身後）……不知業、不知報、不知業報……癡闇無明大冥，是名無明。

云何為行：行有三種，身行、口行、意行。

云何為識？謂六識身：眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。

云何名？謂四無色陰（即非物質性的四蘊），受陰、想陰、行陰、識陰；云何色？謂四大、四大所造色（即五蘊中的色蘊）——此色及前所說名，是為「名色」。

云何為六入處？謂六內入處：眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。

云何為觸？謂六觸身？眼觸身……意觸身。

云何為為受？謂三受：苦受、樂受、不苦不樂受。

云何為愛？謂三愛：欲愛、色愛、無色愛。

云何為取？四取：欲取、見取、戒取、我取。

云何為有？三有：欲有、色有、無色有。（即三種世界的有情：有性欲的世界、有物質的世界、非物質的世界之有情）

云何為生？若彼彼眾生，彼彼身種類，一生超越和合出生，得陰界，得入處，得命根，是名為生。

云何為老？若髮白露頂，皮緩根熟，支弱背偻，垂頭呻吟……是名為老；云何為死？彼彼眾生，彼彼種類沒，遷移，身壞壽盡，火離命滅，捨陰時到，是名為死。——此死及前說老，是名「老死」。

依「十二緣起」的嚴密相因的理論，眾生之所以有老死者，唯其有生，而今生



之所自起，在有前生的一切以愛取等輾轉為緣的煩惱和業，而一切煩惱與業又無始時來植根於無明的大癡闇中；由此無明的推動，則今生又作種種善不善業，起種種愛取煩惱，而引招來生的痛苦的人生，如是生死流轉，不能或已。賢聖深體「十二緣起」之理，了悟生死之苦皆緣起於煩惱和業，而煩惱與業，本在無明，故剷草必須除其根，出離生死，首去無明。故經常言：

若無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則更樂（觸）滅，更樂滅則覺（受）滅，覺滅則愛滅，愛滅則受（取）滅，受滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。⑱

若要斷滅「無明」，須賴修行梵行，如《中阿含經》言：「若欲斷無明，當修四念處……四正斷、四如意足、四禪、五根、五力、七覺支、八支聖道、十一切處、十無覺法。」⑲此等梵行，猶「四聖諦」中的「道諦」，無明滅而乃至生、老死滅的境界，猶「四聖諦」中的「滅諦」，至於由「無明」而有「行」，乃至而有「生」與「老死」，循環無已，此即「苦」、「集」二諦的另一種詳盡而系統化的闡明而已。至於「十二緣起說」的強調「無明」與

「行」為生死因，亦與「集聖諦」中的對「愛、欲相應」的強調，以及《奧義書》中的對「慾」、「意志」和「業」的強調，有著同一的思想淵源，對「業感緣起」有著相同的意義，而從不同的角度，用不同的方式表達出來。然而，原始佛學在「業論」中，建立「無我說」以取代了《奧義書》的「自我流轉說」，於印度哲學的發展歷程言，確是一種進步思想的表現。

### 三、部派學者對「業感」問題的諍論

前言未密，後出轉精，釋迦住世之日，雖在四《阿含經》中，揭示「無我」的正理，遮破「實我」的邪執，然以「假我」配「業感」之說，其間尚有不少枝末疑難懸而未決，有待後之來者以資補其義。原始佛學，許每一眾生今世的「煩惱」與「業」，依「五蘊假我」而作，來世的「福、非福報」，依「五蘊假我」而感，但此「五蘊」假體於一期生（一世）後復由聚而散，如何可作「感果」所依？此其可疑者一。今生由「五蘊假我」所作的業，以何等功

能足以聚而不散，以作來生之用？此其可疑者二。原始佛學既不許有一常的「自我」以作業感果，而代之以「五蘊」假體，但此「五蘊」體起伏聚散而非常住，以何因緣足以決定每一眾生的諸業與果報皆自作自受，而非自作他受，亦非他作自受，或自作共受，或共作自受？此其可疑者三。凡此數端都是毘曇部派學者所交相鑽研，競立新義，而掀起諍論者。

自釋迦滅度後，更百餘年，佛教學者以「大天五事」<sup>②①</sup>影響而分為上座、大眾二部。此後幾百年中，上座、大眾二部，亦各自分別流出新派，前後合計共二十部<sup>②②</sup>，對佛陀原始教法，解釋日益分歧，對「業論」的見解固亦互相乖角，諍議紛紜。如解釋第一疑難，有犢子部、經量部等之對「勝義補特伽羅」的建立；解第二疑難，有「說一切有部」之對「無表色」、「三世實有」及經量部的對「色心互持說」的建立；至於集前人的思想與學理的大成，而徹底解決第一、第二、第三的難題者，則有待於公元第五世紀無著與世親二位論師之對「法相唯識學」的建立。今依各派思想發展的時間順序，先論述有部的「無表色」的理論。

原始佛學以「業感緣起」來解釋生死之說，但由於作業與感果的不同時，遂有「異時因果」思想的產生，為要申明此業感的異時因果的可能性（即上文的第二疑難），說一切有部（簡稱有部）就建立「無表色」的學說。所謂「無表色」者，是「五法」之中「色法」的一支類。原來四《阿含經》以「五蘊」立「無我」義，而有部則以「五法」總攝宇宙萬有，「五蘊」亦為其中的內容。「五法」云何？《阿毘達磨品類足論》言：

有五法：一色、二心、三心所法、四心不相應行、五無為。<sup>②②</sup>

「五蘊」中的「色蘊」即「五法」中的「色法」；「五蘊」中的「受、想、行、識四蘊」類同於「五法」中的「心法、心所法、心不相應行法」；而「無為法」者，殆部派學者的創建；然「色法」在內容言之，實比「色蘊」具更豐富的涵義，如《品類足論》云：

色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。四大種者，謂地界、水界、火界、風界；所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色（指形色、顯色）、聲、香、味、所觸一分，及無表色。<sup>②③</sup>



此有部所立的「無表色」是四《阿含經》所未說的。所謂「無表」，如《俱舍》所釋，是「非表示令他了知」之義<sup>②④</sup>，即非吾人的感官所知對象，蓋有部據所宗經典，分物質為三類：一、可見有對色，二、不可見有對色，三、不可見無對色（對，是對礙義），如《阿毘達磨大毘婆沙論》云：

如契經說，色有三攝：一切色，有色有見有對，有色無見有對，有色無見無對。若無無表色者，則應無有三種建立，無第三故。<sup>②⑤</sup>

故「有部」立「無表色」以補充第三類物質（即無見無對的物質）的「份子」的缺乏。此以「四大種子所造」的「無表色」何從生起？《大毘婆沙論》云：

若諸聖者，生無色界，此中聖者住胎臟時，不能起表，前生表業已失，但成就靜慮無漏無表。

若諸聖者，生無色界者，學成就學無表，無學成就無學無表。

謂生欲界，住律儀，不得別解脫律儀，現在身表，亦得此無表。或先有此表不失，亦得此無表。此中現有身表，亦得此無表者，謂以殷重信、

或猛利纏發表，亦得此無表。②⑥

依佛家義，眾生的存在，可有三種形態：一、欲界，即以有性欲、有形質的形態而存在；二、色界，即以無性欲、有形質的形態而存在；三、無色界，即以無性欲、無形質而唯有精神活動的形態而存在（此即上節十二緣起中的「三有」）。如是生無色界眾生，雖有思業（即意義），然無形質，則不能有思所作（身業、口業），如何作業感果？故有部學者，解彼質難，謂無色界，由「靜慮無漏無表色」之所感生，而住無色界，「有學」、「無學」聖者，所造諸業，亦以「無表色」的形式予以保存。至於欲界眾生，由住律儀（即受戒）的表業，而得隨心轉為「無表色」（即戒體）；同一道理，住不律儀（非戒）的屠夫等眾，作屠羊、宰豬諸「不律儀」的表業，亦得隨心轉為「無表色」。如此「無表色」，無見無對故，其體相得於三界、三世中存在而無礙，以感招當來的果報。「無表色」是有為法，應是無常，如何可於過去、現在、未來俱得存在？蓋有部學者主張「三世」差別，唯依作用之生滅而假立，若就有為法的體言，本是「三世實有」。如《阿毗達磨大毘婆沙論》云：

謂有為法，未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去。⑳又  
如《異部宗輪論》云：

……謂一切有部諸法有者，皆二所攝：一、名，二、色；過去、未來，  
體亦實有（現在法為有，諸派共許，故省略不贅。）㉑

故有部學者世友言：「故諸行無來，亦無有去。」㉒故「無表色」之體固是三  
世恒存，即其作用，亦可貫串於未來，如《大毘婆沙論》云：

諸有依業，發起律儀，及不律儀、非二無表，初剎那頃，表、無表色，  
與及餘能造大種現在俱滅，滅至第二剎那以後，表及大種俱在過去，諸  
無表色，有在過去，有在未來，有在現在。㉓

「無表色」以能於未來產生作用，故感果然後可能。如有部論證「三世實有」  
云：

又已謝業，有當來果故，謂若實無過未體者，善惡二業當果應無，非果  
生時有現因在。㉔

四《阿含經》中的「業感緣起」唯指生死輪迴的五蘊假體，然有部的「業感緣

起」則賅攝「有情世間」與「器世間」（即人生和世界），如《俱舍論》云：  
……有情世間及器世間各多差別，如是差別由誰而生？頌曰：『世別由  
業生，思及思所作；思即是意業，所作謂身語。』論曰：非由一主先覺  
而生，但由有情業差別起。……以諸有情……若造雜業，感內身形，於  
九瘡門，常流不淨……諸天眾等，造純淨業，故彼所招二事（有情世間  
及器世間）俱妙。③②

能感當來果報的行為，於四《阿含經》中，分為身、語、意三種業，至一切有  
部則總攝為二類：一為思業，即「三業」中的「意業」；二為「思所作業」，  
即「三業」中的「身業」及「語業」。此思業純是內部思惟的精神活動，故惟  
是無表，至於思所作業，則有部謂其兼涵「表」與「無表」兩類，如《俱舍》  
頌言：

此身語二業，俱表、無表性。③③

如有部依「一切法三世實有」義，立「無表色」，使「表業」的作用過去  
後，而依「表業」俱生的「無表色」保留下來，俟該有情於一期生終結時，能



感招來生的各種人生與世界的果報（唯以無表色體無對礙，可感無形質的無色界的世界和人生）。依此道理，則過去的善不善「業」，以「無表色」為媒介，而得感招當來福、非福果，然後「業感緣起」中「異時因果」的學說，遂得以一種嶄新理論的支持，使佛家「業感」之研究別開途徑。

可是有部所建立的「三世實有」與「無表色」說，卻遭逢不少異部的強烈反對，其中尤以在釋迦滅度後四百年初從說一切有部流出的「經量部」為甚。蓋「經量部」較晚出，一面依經藏為正量，一面從極微演進成「種子說」，此外又依犢子部義立「勝義補特伽羅」說，對「業感」的解釋，別開新面目，而堪與有部相頡頏。彼派力主「無表色」非實，而「無表業」者，實即是思業，如《俱舍論》引經量部言：

若業依身，立為身業，謂能種種運動身思，依身門行，故名身業。語業、意業，隨其所應，立差別名，當知亦爾。若爾（業即是思），何故契經中說有二種業，一者思業，二者思已業。此二何異？謂前加行起「思惟思」，我當應為如是如是所應作事，名為思業；既思惟已，起

「作事思」，隨前所思，作所作事，動身發語，名思已業。③④

契經的「思業」，經量部釋為「思惟思」；「思已業」，經量部則釋為「作事思」。「思惟思」是一切善、不善行為的事前籌劃與決定的意識活動；「作事思」是對一切善、不善行為的推動的與身、語相應的意識活動。唯決策與推動的意識活動纔有善、惡的倫理價值，而被動的身、語官能的活動的本身，實無善、不善的意義，故從動機論出發以論辨善、惡的本質，唯有決策與推動的意識方能發業，是以經量部主張「業即是思」，無實「身表業」與「語表業」。身、語的「表業」既無，彼等的「無表業」亦理應非有；「無表業」非有，「無表色」云何建立？故依經量部的見解，「無表」不過是起思差別之名，如彼所言：

起思差別，名為無表……此應名為隨心轉業，如是無表，心俱轉故……  
審決勝思，動發勝思所引生故；設許有表，亦待如前所說思力，以性鈍故。③⑤

如必要給「無表業」以一種確定的地位，則經量部祇可說它是「思業」的部分

而已，因為有部所謂的「無表業」是隨意識活動而起，從決策與推動的思惟力而引伸出來。至於「表業」經量部祇能承認它是羸鈍的思惟力而已。如是不論是身、口、意的「表業」或「無表業」，經量部一概它們歸到「思業」的範圍去。為要解釋此「思業」的感果的可能性，經量部揚棄了有部的「無表色」說，而別立「種子學說」。經量部是否對「種子學說」已成立一完善系統，於現存典籍中雖乏徵信，然從毘婆沙之諍論，或可窺見其對「種子」所賦予的意義的端倪。如《俱舍論記》云：

『此中何法名為種子者？』說一切有部問。

『謂名與色至生果功能者。』經部答。

言名色者謂四蘊。色謂色蘊。彼宗種子熏名及色，謂名、色中於生自果。所有種子相續不斷名『展轉』，特生身果名『鄰近』，鄰近果也。

無間取果名『功能』，正起功能也。此三皆是種子異名。<sup>36</sup>

有部所立的「無表色」是「四大種」所造，故屬物質性，「色蘊」所攝。依正理而言，思業是精神的活動，以何為因而可以引生物質性的「無表色」而作當

來感果的功能，有部實難自圓其說。至於經量部所立的「種子」則是名（精神活動）與色（物質）的生果功能，色、受、想、行、識的「五蘊」亦俱以「種子」為生因，換言之即總攝「五蘊」的宇宙萬象最微細的功能單位。「四大種」的自身，即是色的「種子」，如此「種子」的外延確比「無表色」為大。經量部的「種子」，一如有部的「無表色」，是長期相續不斷，乃至親生自果，故就其行相之不同，而有「展轉」、「鄰近」、及「功能」等名稱的差別。有部「無表色」依「表業」而起，而經量部的有關業的「種子」依「思業」的「熏習」而成，故有「思業能熏成種」之說<sup>37</sup>。即由善、不善業的殊勝現行的「思」的勢力，熏成種子，常依附心，以感招未來新的宇宙與人生。此間之所謂「心」或指經量部所執的一一有情所各具的「勝義補特伽羅」（窺基《異部宗輪論述記》謂即一微細難可施設的我體），或指彼所執「一味蘊」（窺基《異部宗輪論述記》謂即無始來展轉和合一味而轉，即細意識曾不間斷，此具四蘊）<sup>38</sup>。要之此所熏業種子常依存於一相續不斷的微細體中，以感招來生業果，如是建立另一學說以解釋異時因果的疑難。

有部的「無表色」與經量部的「種子」說各成自己的理論系統，對欲界與色界有情的「業感」問題，尚無嚴重的衝突，至於彼此對生無思惟活動的「無想天」等及生無物質活動的「無色界」的解釋則甚覺齟齬。有部謂將入「無想定」時，「有實物能遮未來心、心所法，令暫不起，謂之『無想』……如堰江河；此法一向，是異熟果」<sup>39</sup>；此一實物似指「無表色」，一向相續，引當果故。至於出「無想定」而後來的思惟足以恢復者，有部則許「過去有前心為後（心）（心即思惟義）等無間緣」<sup>40</sup>。經量部於此不滿有部「實物遮心」的含糊概念，又不愜意以「前心」為「後心」的「等無間緣」之說，蓋「前心」謝滅已久，或可為「後心」的等無間緣然，實無由生起後心的活動，因而立「色心持種」的學說。如《俱舍論》云：

有餘師言（據《俱舍論普光記》，此指經量部）：如生無色，色久時斷，如何於後色復得生？彼生定應由心非色；如是出（無）想定，心亦應然，由有根身，非由心起。故彼先代諸軌範師咸言：『二法互為種子。』二者，謂心、有根身。<sup>41</sup>

依唐普光的《俱舍論記》之意，謂經量部論師以為眾生之生（無形質的）「無色界」，而能於來生復生於（有形質的）「欲界」或「色界」者，以於「無色界」時，物質非全斷絕，而以種子的形態，攝持於心中，隱伏不現而已，及再生「欲、色二界」，心中的「色種」再得現起此有形質的世界。至於生「無想、滅盡」二定則反是；即於二定中，一切思惟的功能，以種子形態，攝持隱伏於定中的五根身內而不現行，及出定時，此「心種」從（物質性的）五根身再得現起其思惟作用。如是心可持物質性的色種，五根身亦可持思惟性的心種，是謂「色心互持」，色心二法「互為種子」故。依此學說，「三界」與「業感」間的疑難，亦獲得若干程度的解決。

有部的「無表色」乃至經量部的「種子說」都能在辨釋「作業」、「能感」、「所感」的「異時因果」疑難上表現其貢獻。至於諸業依誰而作？此果依誰而感？彼依與此依是同是異？（即本節開端所列舉的第一疑難。）此等問題在《奧義書》的思想體系中，皆不成立，以許有「自我」從此世界移轉至另一世界，以為作業與感果的同一所依故。至原始佛學，以五蘊假體辨「無我」

義，五蘊聚散無常，則作業所依，與受果所依，如何使其同一？苟不同一，則善業善報與惡業惡報的倫理因果意義何由建立？故迄釋迦滅度後三百年中，有犢子部從說一切有部流出，建立「非即蘊」、「非離蘊」的「補特伽羅」（我體），以作諸法「從前世轉至後世」的所依，如《異部宗輪論》云：

其犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊界處假施設名。……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特蘊羅可說有移轉。④②

依窺基《異部宗輪論述記》義④③，犢子部的「非即蘊非離蘊」的「補特伽羅」，「謂實有我非有為、無為，然與蘊不即不離」。佛所謂「無我」者，依彼宗義，謂「即蘊、離蘊」的「我體」而已。正由此「我」的不滅，故諸法（定必包括業的能感當果的功能在內）「能從前世至後世」，「法不離我」故。如是要為解決業感所依的疑難，無怪乎犢子部終要悖離佛學一貫的「無我」的主張，而回到《奧義書》中的「自我」為作業與感果的同一所依的理論中去。④④

再過百年，而經量部出，一面立「種子」「色心互持說」，一面立「一味



蘊」及「勝義補特伽羅」，則對業感所依的問題上，繼犢子部後提出相近的解釋，如《異部宗輪論》云：

其經量部本宗同義：謂說諸蘊有從前世轉至後世立說轉名。……有根邊蘊、有一味蘊。……執有勝義補特伽羅，餘所執多同說一切有部。④5

依窺基《異部宗輪論述記》義，「一味蘊」者，「即細意識，曾不間斷，此具四蘊，……生死根本」；「根邊蘊」者，「同諸宗所說五蘊」，此「間斷五蘊之法」是生死根本的一味蘊的「未起故」，名「根邊蘊」；「勝義補特伽羅」者，「即實我」，「但是微細不可施設」④6。可見經量部所主張的「生死根本」不是「五蘊假體」，以有間斷，不能從前世以轉至後世故；「生死根本」是曾不間斷的「一味蘊」這「細意識」，及「勝義補特伽羅」這「實我」。「一味蘊」者略同於《奧義書》中的「慾」與四《阿含經》中的「無明」，後來的唯識宗的「末那識」似亦從中得到啟發；「勝義補特伽羅」，則與奧義書的「自我」極為相像。如是一切業依「一味蘊」及「勝義補特伽羅」而作，復熏成種子（見上文釋經量部的種子義），與彼俱轉；及一期生終結時，此等業

種，亦以彼「一味蘊」及「勝義補特伽羅」為依，感引應得的福、非福果。

#### 四、世親唯識學的「業感」原理

犢子部與經量部的承認有「實我」的「勝義補特伽羅」，似是佛學發展史上的一道倒流，但從解決業感的所依這問題的觀點上看，在唯識哲學未興之前，審其用心，則對犢子與經量二部之失，實不忍以「佛家叛徒」的罪名加諸其身，況經量部對「種子」、「一味蘊」與「勝義補特伽羅」的建立，未嘗不可說是唯識宗的「種子」、「末那識」與「阿賴耶識」等理論的先驅。

「唯識種子」學說始肇於無著（公元五世紀），統體於世親（無著弟），光大而週密於十大論師（公元五至六世紀）。世親所著的《大乘成業論》出，則「業感」上主要的疑難（如上節所列舉的三段），即可渙然而冰釋。依《婆藪槃豆法師傳》所載<sup>④</sup>，世親於「有部」出家，徧通十八部義，妙解小乘，後回心向大，悉得通達；故能集諸家的大成，為一代之大宗。彼對「有部」、

「經量部」的「業感」理論，俱不愜意，於遮破之餘，自立新義，定佛家「業論」的正宗，茲分述如下。

有漏人生不論生三善趣或三惡趣，都是身、語、意三業所感，自四《阿含經》始，處處經中，莫不符契。但三業的真正義蘊，則諸家各派，各執一說。至於有部對三業的解說，有如《大乘成業論》所言：

有說身所造業故名身業，語即是業故名語業。此二皆用表與無表為其自性。意相應業故名意業，此業但以思為自性。④⑧

世親對三業見解，宗化地與經量等部，以「業即是思，無身、語業」。故對有部所執有實有之有表、無表的身語業，俱予破斥，今綜合其意於左：

若謂身之形色為身表業，則身表業不能成立，因身之形色離極微的積聚外並無實體，即諸顯色於諸方面安布的不同而起長等覺，如樹蟻等行列而已。若謂身表業以行動為性，則身表業亦不能成立，因諸有為法纔生即滅（有部亦許一切行皆剎那滅，見《異部宗輪論》），故無行動。表業何有？若謂別有一法，以心差別為因，依手足等而起，而此法能作手足等物異方（不同空間）生

因，是名行動，亦名身業，色處所攝，則此身表業亦不成立，以不許眼見，如何名「表」？如何知此實有？何異於風界之動？若體若用，俱不成立。如是從諸角度觀察思擇，都無實身表業可得；身業既無，語業亦可例破。

有部論業感，在表業之外，更立無表，謂「法處攝律儀色等」，世親以五量破之：如有無表色離表業而發，則於欲界，無表色應隨心而存在；若於色界無心位時（如無想、滅盡二定），心不起故，應無「無表」，其不應理者一。無表業唯善、惡二種，則應無有無記身業，此違經教，此不應理者二。彼執無表色是定相續，則於一剎那頃，不能起善身業，常有惡無表相應故，亦不能起惡身業，常有善身業相應故，此不應理者三。彼說色業（應包括有表無表業）於命終時必皆捨棄，如是無表亦當有捨，則如何能感當來愛、非愛果，此不應理者四。彼宗過、現、未三世實有，此無表色應眾緣俱備，何不當下引果，而待當來？此不應理者五。由此五因，有部的無表色遂無立足的餘地。

世親破有部身、語表業及無表色後，兼破經量部「色心特種」義，《大乘成業論》引彼計執：

有作是說：依附色根種子力，故心還起，以能生心、心所種子依二相續，謂心相續、色根相續。④⑨

經量部謂有情入無想、滅盡二定時，一切心理活動俱皆沉沒，而心與心所的活動功能，成種子狀態而潛伏於根身的色種中；及出定時，一切心理活動固從心種而生，而心種亦得從所潛伏的根身的色種而起，如何一法可從二種子相續而得生起？故世親批判如下：

如何一一心、心所法，從二種子相續而生，不見芽等從種生法，有如是事，可藉多緣生於一果，無從二種有一果生。⑤⑩

於世間法中，一芽不能從二種生，何以心法獨可從心，色二種相續生？既無同喻，理何由立？如是對解決業感異時因果的疑難，有部及經量部都不能提出圓滿的答案。至於解釋業感的所依之問題，犢子部的「非即蘊、非離蘊」的「補特伽羅」與經量部的「勝義補特伽羅」的建立，極有《奧義書》真實「自我」的傾向，誠非以「無我」論為一貫精神的佛家所能接納。唯識學者為要使「業感」有圓滿而周密的理論，故得綜合與修訂諸家之說，以成其法相唯識的「唯

心論」的體系。

對三業的解釋，世親與經量部都主張「業即是思」的理論。然思有三種：一審慮思、二決定思、三動發思。（此與經量部的「思惟思」與「作事思」相仿，而更趨精微。）若思能動身，即說為身業，語業準知，除此餘思，名為意業。故三業的倫理價值，不在所表現於外的官能活動，而其意義唯在審慮、決定、與發動此官能活動的內在的意識中的意志活動。至於作業感果，因果異時的可能性，世親採「種子熏習說」以為辨釋，如《大乘成業論》云：

故離彼計身、語二業所引別法，但應由思差別作用，熏心相續，令起功能（即種子）；由此功能轉變差別，當來世界差別而生。如紫礦汁，染

拘椽花，相續轉變，至結果時，其瓢色赤；內法熏習，應知亦爾。<sup>51</sup>

如世親義，一切善、惡等業，無非由思的審慮、思的決定，與思的發動，而後表現為身、語的行為。如是不同的思的現行後，熏習而成一一不同的種子功能，此功能種子依存於心（指阿賴耶識，後詳），剎那剎那，與心俱生俱滅，相續不斷，如是轉變的熏習功能，於當來世，感愛非愛的異熟果報。

世親的「種子熏習」與前節所述的經量部的「種子熏習」，在種子自身的涵義上無大差別，而世親主張「種子熏習」而無「色心互持」的負累者，其原因在唯識宗於「種子」與所依的「心」（阿賴耶識）之間，建立其精密而微妙的關係有以致之。

然此間所謂「熏心相續」的「心」並非原始佛學中所說的眼等六識，而是唯識宗依經教與諸部派思想所建立的「阿賴耶識」。蓋世親在《大乘成業論》中，把「心」分為二大類：

一、集起心——無量種子所集起處，即阿賴耶識。

二、種種心——所緣行相差別而轉，即餘心、心所。

為要解釋生「無想天」及「無色界」而後復能再起心、色的原理，世親以為生「無想天」，種種心雖停止其活動，而集起心則無時無刻不在活動之中，故一切心種、色種俱可以「阿賴耶識」此「集起心」以為所依，藏於其中而無過患，及於後時，出「無想天」，心種亦能從「集起心」復起活動，生心、心所諸法。同一理趣，生「無色界」時，一切色種可藏於所依的「集起心」中，



為後時再起的親因。如是立「集起心」的「阿賴耶識」以攝藏種種法的種子，作一切作業與感果的所依，於是從經量部的「心、物二元論」轉到「唯心一元論」去，從原始佛學的「業感緣起」轉到唯識的「賴耶緣起」去。此外更立「末那識」以顯示有情無始時來的一貫我執的性格，使唯識思想體系更趨嚴密，而為佛家哲學中的一大貢獻。世親以「種子」為感果的媒介，以「阿賴耶識」為作業與感果的所依，則上述「業感」的第一、第二疑難，遂得以周全與合理的解答。

所以謂「阿賴耶識」為作業感果的所依者，因「阿賴耶識」不但能攝持一切業種，以為酬感當來果報的功能，且今世所作一切善、不善業的功能亦由此而得現行，產生作用，如《瑜伽師地論》云：

阿賴耶識是一切雜染根本……是有情世間生起根本……亦是器世間生起根本……能持一切法種，於現在世是苦諦體，亦是未來苦諦生因，又是現在集諦生因。⑤②

此「阿賴耶識」既是前生所作一切業的果報體（苦諦體），於是感招得一切應

得的可愛與非可愛等的根身器界，又是來生所受果報的生起遠因（苦諦生因），以今生能起種種煩惱，造種種業故（集諦生因）。如是「阿賴耶識」是「有漏」（與煩惱相應）人生與世界的根本。即在未得解脫之前，上窮無始，下究無終，此「阿賴耶識」便是各自有情的一個完整的宇宙。苟如是，則與《奧義書》的「自我」，及犢子部、經量部的「勝義補特伽羅」何異？

就眾生各自作業與感果的同一（相對言）所依言，唯識家的「阿賴耶識」與《奧義書》的「自我」及經量部等的「勝義補特伽羅」似無甚大的差別，但就唯識家所施設的「阿賴耶識」的內部結構審諦觀察，則吾人當知「阿賴耶識」與「自我」等迥然有異。如上引《奧義書》言：「當一個人這樣臨終時……有如一條尺蠖到達一張葉子的末梢，後又接近另一張葉子遷移過去，自我也這樣擺脫肉體、離卻無智（經驗世界）行近另一世界遷移過去。」（見第一節引文）故彼之所謂生死者，實乃一不變的「自我」從一世界轉到另一世界的過程。行為、果報與自我的本身實在是三種分割的、不同體的事物；但唯識宗的「阿賴耶識」則絕非一不變不滅的個體，以「剎那滅」故，「轉依」位捨故

⑤③。依如實義言，「阿賴耶識」不過是眾生每一單位的功能總匯而已，剖將下來，唯有剎那剎那、生滅不已的或隱或現的功能「種子」，惟其中有一現行無間生滅能攝持一切種子的功能，說是「阿賴耶識」的「見分種」（今就見相別種說），愚夫無知，執為「自內我法」；故眾多的「種子」其體較為實在，一切法「親生自果功能差別」故；「阿賴耶識」是假體，蓋其見分、相分俱是種子所現，離彼種子功能，「阿賴耶識」便歸烏有。如是種子、阿賴耶識及現行的一切法便具有「不一不異」的微妙關係，如《成唯識論》云：

此中何法名為種子？謂本識（即阿賴耶識）中親生自果功能差別。此與本識及所生果，不一不異。體用、因果，理應爾故。⑤④

窺基《述記》謂「本識是體，種子是用；種子是因，所生是果」⑤⑤。意謂種子能生宇宙萬象的用，是從所依藏的阿賴耶識體（能攝持一切種子的阿賴耶識見分與所攝持的一切現行及潛伏的種子（相分）構成一阿賴耶識的假體）而得現起，阿賴耶是體，種子是用，體與用不一不異。種子現行是一切有為法之因，一切有為法是種子現行的果，因與果不一不異。有為法現行已，即熏成種藏於

阿賴耶識中，現行是因，所熏種子是果；如是因果，亦是不一不二。由此故知，吾人的作善、不善業，都是阿賴耶識所藏的種子的現行而生意志的活動，此未嘗不是阿賴耶識內部結構所起的變化。及熏業種，再藏本識，阿賴耶識內部結構又起變化；至一期生終結，業種感生一新的「異熟果報」，此阿賴耶識的內部再起一大變化。如是作業、熏種、感招果報，無一不是阿賴耶識自身內部所起的不同變化所產生，與《奧義書》的「自我」本身不起變化，唯遷移於此世界與彼世界之間，大異其趣，故作者對俄人學者Th.Scherbatsky之評「阿賴耶識」為「掩飾下的靈魂」實不敢苟同<sup>⑤6</sup>。吾人未嘗不可承認阿賴耶識是眾生各自作業與感果的所依的一個假體，但作業與感果全是此假體的內部結構的不斷變化，由變化的不斷，故作業時的阿賴耶識與感果時的阿賴耶識實相似而不相同，「同一律」在唯識家實難建立！故「阿賴耶識」不是「自我」，不是「勝義補特伽羅」，唯是眾生各自單位的總合功能（包括隱伏與現行的種子）的一貫非斷非常的假體；由種子的能隱能現，故無前說「五蘊假我」在業論中之失。且作業與感果同是阿賴耶識的內部變化，故第二節所舉的第三疑難

（以何因緣足以決定每一眾生的諸業與果皆自作自受？）遂可迎刃而解。所以者何？如自作業而他受果，則自業所熏的種子必須能為他人的「阿賴耶識」所攝藏然後可，必須離自他的「阿賴耶識」別有可遷移法往還於自他「阿賴耶識」之中然後可，以無能藏他種的攝藏體則不能感他業的異熟果故，無離識別有的可遷移法則雖有自「阿賴耶識」亦不能攝持他種故。今唯識家力主無離識的種子，而作業、熏種、感果俱是自「阿賴耶識」所自起的一貫相續不斷的內部變化，離自「阿賴耶識」則無業可造，無種可熏，無果可報；作業、熏種及感果與他人的「阿賴耶識」根本不能發生直接的關係。如是自他「阿賴耶識」，既不相通，亦不相礙。唯是條然各別，各自成就其作業感果之事，故「自作他受」，無有是處；「自作他受」不能成立，則「他作自受」與「共作自受」等等疑難的遮破，自可不言而喻。

## 五、唯識體系中的「業論」商榷

佛學家自《阿含經》始，一直遙承《奧義書》的業感精神，千年之間，不斷修正其學理，嚴密其體系，至無著、世親立唯識之說，建立「種子熏習義」，以說明作業與受報的異時因果的歷程，施設「阿賴耶識」體，以解決作業與受報的所依而能避免有「實我」之失，然後佛家的業感理論始得完備，而諸派的乖諍始得冰釋。嗣後十大論師繼軌，於唯識學多所發明，但「業論」在唯識學的體系中，亦有一二端尚堪商榷者，今試辨析如下：

唯識家從不同的角度，把「種子」功能分成不同的類別，如依種子在現行狀態中的倫理性質，可有「善」、「惡」、「無記」之分，從種子之是否與煩惱相應言，可有「有漏」、「無漏」之別。從其始原著眼，種子有「本有」與「新熏」二種。從其精神傾向或物質傾向分別，種子有「色」、「心」兩類。至於依種子現行所引的作用差異而言，則或分為二，謂「名言種」與「業

種」；或分為三，謂「名言習氣」（習氣即種子之別名），「我執習氣」及「有支習氣」；或細分為四，謂「引發差別」、「異熟差別」、「緣相差別」與「相貌差別」<sup>⑤7</sup>。在種子的各種不同分類當中，以依種子現行所引作用差異的分類與佛家的「業感」學說最有密切的關係；今就言說方便，姑從「名言種」與「業種」的二分法言之，《成唯識論》云：

因能變（種子別名）謂第八識（即阿賴耶識）中等流、異熟二因習氣（習氣亦種子別名）。等流習氣，由七識（眼、耳、鼻、舌、身、意及末那識）中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣，由六識（主要謂意識）中有漏善、惡熏令生長。<sup>⑤8</sup>

依窺基《成唯識論述記》所說，「等流習氣」即「名言種子」<sup>⑤9</sup>，而「異熟習氣」是「業種子」。此二類種子的功用差別何在？窺基說：

前等流因（名言種），是因緣種，其所生果，即通八識種；此異熟因（即業種），增上緣種，即是「有分熏習種子」（即能酬引三有分別的異熟果報的種子）。<sup>⑥0</sup>

如是「名言種」即是親生一切活動的「因緣」，而「業種」卻是能酬來生異熟報的「增上緣」。唯識家認為色法生起，須仗「因緣」與「增上緣」；心法生起，須仗「因緣」、「所緣緣」、「等無間緣」及「增上緣」<sup>61</sup>，就中以「因緣」與「增上緣」最為重要。「因緣」者是一切活動的基本因素；「增上緣」者，是一切活動的助成因素。「因緣」是主，即「種子」；「增上緣」是輔，指相順及不相違的其他一切令法生起的助伴法。離「因緣」與「增上緣」則任何活動（不論精神的或物質的）皆不能生起，此乃唯識家的「緣生」義。何以謂「名言種」即親生一切活動的「因緣」？《成唯識論》有云：

名言習氣，謂有為法各別親種。

名言有二：一、表義名言，即能詮義，音聲差別；二、顯境名言，即能了境心、心所法。隨二名言所熏成種，作有為法各別因緣。<sup>62</sup>

「表義名言」本唯第六識能緣能發各種聲音的名言概念，但唯識宗是「唯名論者」（Nominalists），故心隨其名，而變似五蘊三性等而熏成種。因名起種，名名言種。是以從引伸義言之，「表義名言習氣」即一切能生起物質活動



的色種，如色、聲、香等所知境。從本義言，「顯境名言」是一切七識見分等心；從引伸義言，「顯境名言習氣」即一切能親生精神活動的「心種」，如是「名言種」則總攝一切能生起物質活動和精神活動的功能，而經論說為「有為法各別親種」、「能生八識的因緣」等。

何以謂「業種」是「增上緣種」？《成唯識論》云：

諸業謂福、非福、不動；即有漏善、不善思業。此（業）雖纔起，無間即滅，無義能招當異熟果。而熏本識，起自功能，即此功能，說為習氣（種子）……如是習氣，展轉相續，至成熟時，招異熟果，此顯當果勝

增上緣。⑥3

依論所說，造善、不善業已，旋即熏成「業種」，藏自阿賴耶識中，以俟後時，作殊勝的增上緣，感生當來的愛、非愛果。

如是二種，雖依其或作「因緣」、或「增上緣」的功用差別而作分類，但諦審經論，似許於「名言種子」之外，別有「業種子」，即「業種子」體是離「名言種子」體而獨立存在。依正理推之，此實不應道理，所以者何？如前所

引經論，「業即是思」，「思」即是意識相應的「思心所法」，以「造作為性」，「於善品等，役心為業」，即今人所謂「意志」義。思造業已，熏種藏於阿賴耶識，作當來感果的增上緣，說名「業種」。換言之，「業種」之生，從「思種」現行所熏；「思」是「心所法」，「心所法」是「名言種」現行所生；依連鎖的推理，則自可得「業種是名言種現行所熏而生」的結論。以「名言種」（指思種）為因緣而有「現行」（指造業）；以「現行」（指造業）為因緣而有「業種」（如上文所引，業熏種子，藏於阿賴耶識中），三法展轉，因果同時，原是同一功能（名言種為三法中的第一因）的連續一貫作用的變貌而已。如是前「思」的「名言種」與後所熏的「業種」既是同一功能的變貌，從「種子六義」中的「恒隨轉」和「性決定」言<sup>64</sup>，不易施設離「思」的「名言種」體，別有「業種」的存在，惟可施設「業種」是前「思」的「名言種」的展轉相續，以「業種是名言種現行所熏生」故。

依上述理趣，吾人更須追問：業種本身是否亦同時為名言種？這就是說：「思」的「名言種」現行（造業）後熏得「業種」，此所熏的種子除展轉相

續，至成熟時，作勝增上緣，招異熟果外，於未熟及已熟時，亦是否可作因緣，現行造業？此問題可分成四句：

- 一、「思」現行所熏成的種子唯可做當來作業因緣。
- 二、「思」現行所熏成的種子唯可作增上緣、感當來果。
- 三、「思」現行所熏成的種子，既不可作因緣以現行造業，亦不可作增上緣以感當來果。
- 四、「思」現行所熏成的種子，既可作因緣以於當來現行造業，亦可作增上緣以感當來果。

上緣以感當來果報。

依佛家傳統學說，自四《阿含經》乃至唯識宗所據經論，無不共許作業於後時有招異熟果報的功能（如前面所引《成唯識論》文），故第一句不能成立。依《成唯識論》，種子有六種特性（種子六義），其中釋「恒隨轉」義，「謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子」<sup>65</sup>；則「思」現行所熏成種，其於後時，乃至未入究竟位，未為伏斷以前，其功能當亦一類相續，待緣即起，重行作業，故第二句不能成立。合第一論據和第二論據，「思」現行所熏成

種，藏阿賴耶識中，若眾緣和合，當可作後時現行造業的因緣，亦可感招當來果報，作殊勝的增上緣，此正合第四句義，第四句與第三句相違（在邏輯上言，此為大反對，不相容關係，祇可同假，不能同真），故第三句自亦不能成立。造業的是因緣，感果的是增上緣，從其因緣作用，名「名言種」，從其殊勝增上緣作用，名「業種子」，今「思」現行所熏成種，既可作「因緣」，又可作「增上緣」，故知是「名言種」，同時亦是「業種」；實無由離「名言種」體而有「業種」在，以「名言種」是「有為法各別親種」故，離「有為法」則無感招三有之事故。

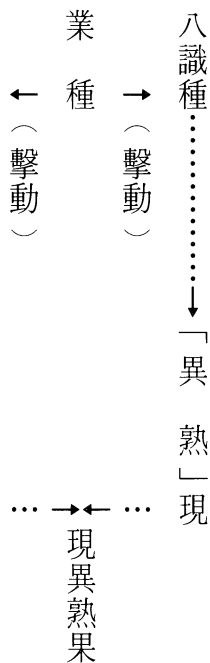
「業種子」體，即「思」現行所熏成的「名言種」，其於後時，固可作殊勝增上緣，感當來果報，亦可待緣，作「思」因緣，重行造業，唯此類種子，在業感的理論上，感果增上功能最為突出，故依此特殊作用，於「名言種」外，別立「業種」之名，若就體言，「業種」之於「名言種」本非二類，此義甚明，不須重贅。至於「業種」感果行相若何，亦頗有商榷的餘地。

法不孤起，必待眾緣（心法生起，須待四緣，色法生起，須待二緣，已如

上述），故輪迴生死的有為法，亦必有其所依的基本條件；此等條件為何？一曰因緣，謂能生起根身器界的「名言種」；二曰增上緣，範圍甚廣，其中以期生中所作一切善、不善業所熏成的「業種子」最為殊勝而不可或缺，如《唯識三十頌》云：

由諸業習氣（習氣即種子義，現行熏習所得，故名），二取習氣俱（即名言種子），前異熟既盡，復生餘異熟。⑥⑥

此謂「前前生業」所感的「異熟果」（今世的生命）盡時，以業種為感異熟果的疏緣（勝增上緣），以名言種為因緣，遂能酬引「後後生業異熟果」（來世的生命）⑥⑦。如是生死輪迴，唯是一系列種子功能，於眾緣和合之下，如是起伏，如是顯隱，如是生滅，離此起伏、顯隱、生滅無常的一大種子聚，根本無生死輪迴，此與《奧義書》所說的有一「自我」於中遷移者異趣，而能遙契釋迦的「業無我義」。至於「業種」以何方式作增上緣？「名言種」亦以何方式作因緣？有歐陽竟無先生的「果種」表如下頁：



（並附註云：兩相過而成現，現見、顯現之謂。如名言種不為業感，但得等流果。）<sup>68</sup>

「異熟」者，即「真異熟」，謂阿賴耶識所變起的三界（欲、色、無色界）中的何界及六趣（天、人乃至畜生）中的何趣的總報，此由第八識種子（指名言種），賴業種的擊動的殊勝增上緣，而得現行。「異熟生」者，指六識所變的福、非福的各種別報，此由潛藏於阿賴耶識中的前六識種子（指名言種），在業種的擊動的殊勝增上緣下，而得現行。如是合「真異熟」及「異熟生」的現行，為異熟果報的酬引，亦即生死輪迴義<sup>69</sup>。

至於「業種」酬引異熟果報，究於一時完成，抑於多時完成？「業種」擊

動阿賴耶識種，生所應生的界、趣總報，應於一時完成，以不能生此界趣，而同時又未生此界趣故。「業種」擊動前六識種，生福、非福的別報，可不同時，以前六識起伏無常，時有間斷，福與非福，諸多差別，相繼現行，可無乖悖。故「業種」作殊勝增上緣，能於一時，酬引異熟總報，亦於多時，酬引異熟別報。

種子的存在，依唯識家義，可有兩種狀態；一為潛能的隱伏狀態；一為現行的顯現狀態。「名言種」的生起「真異熟」的總報和「異熟生」的別報，俱在現行，理教調然，無容諍論；「業種」作異熟果生起的殊勝增上緣，究在潛伏的種子狀態？抑在顯現的現行狀態？經論未詳，似應析辨。如前所論，「業種子」體即「名言種」，從「思」的「名言種」現行熏習所得故，就其作「因緣」與「增上緣」的功用差別，始分二類。若「業種」酬果，唯在現行狀態，依理與教，則發生種種困難。所以者何？現行者以種子為因緣，生現行果，以現行為因緣，熏種子為果，三法展轉，因果同時。今謂「業種」現行，即此「業種」一面為因緣（以本身是名言種）作善、不善業，復熏成種，一面為增

上緣，酬引異熟果報。如是一面酬果，一面又作新的、同類的善、不善業，則異熟果將無盡，因同時現行的同類業，亦熏成同類種子，藏阿賴耶識，以於後時，酬同類果報，如是果報展轉，無有竟時，與論所謂「雖二取種（名言種）受果無窮，而業習氣受果有盡」的意義乖角<sup>⑦⑩</sup>。依唯識宗的理論，名言種作因緣，是一類相續，恆時隨轉，至究竟位；至於業種作增上緣，酬果以後，增上作用即已消失，故《攝大乘論》云：

復有有受盡相、無受盡相。有受盡相者，謂已成熟異熟果善、不善種子；無受盡相者，謂名言熏習種子。<sup>⑦①</sup>

《無性釋論》，對「業種」的「有受盡相」義，別有詳析：

有受盡相，謂已成熟異熟果等者，善、惡種子既已熟已，不可重熟，受用盡故。猶如種子既生芽已，不可重生。<sup>⑦②</sup>

（設許「業種」酬果，唯在現行，由作業感果同類展轉無有窮盡（如是名言種作因緣，固無受盡，業種作增上緣，亦無受盡），既違經教，亦失去業感的倫理學上的意義，故不應理。如是「業種」，不唯在現行狀態中酬果，亦應於種



子（隱伏於阿賴耶識中）狀態酬果，以酬引者，作增上緣義，非作因緣現行義；雖於經驗界中，作增上緣者，多為現行諸法（如光之作視覺的增上緣，光必為現見、顯現、現在之法），然依唯識典籍，種子本身亦可作「增上緣」，如《成唯識論》云：

本識（即阿賴耶識）中種，容作三緣，生現分別，除等無間，謂各親種，是彼因緣；為所緣緣於能緣者；若種於彼，有能動力，或不障礙，是增上緣。<sup>⑦③</sup>

窺基《述記》釋種子為現行法的「增上緣」云：

謂有種子，於現行法，能與助力，如根種於識種，作意種於識等二；又雖無助力，但不為障，如異識種子望異現行等，皆是增上緣。<sup>⑦④</sup>

非特種子對現行法可作增上緣，且種子對自類或他類種子，亦有助成增上的勢用，見《成唯識論》：

種望親種，亦具二緣（因緣及增上緣），於非親種，亦但增上。<sup>⑦⑤</sup>

如是種子雖攝藏於阿賴耶識之中，處潛伏的狀態之下，然對現行的心、心所諸

法，及未現行的自類親種或他類的非親種，質諸唯識經教，無不肯定其有「增上緣」的作用；即驗諸受戒者，於受戒已，熏諸戒體（即「思」現行所熏成種），藏第八識（在隱伏狀態），仍可發揮其防閒杜漸的「增上緣」功效。且業種酬引異熟生的別報時，吾人可以直覺思種可不現行，亦能完成其事。同一理趣，吾人亦不難施設：於今世中，「思」現行已，熏諸種子，藏阿賴耶，俟此生既終，此「思」熏習的各種善、不善種子，即在種子的潛伏態中，隨其所應，如是如是「綜合」而成一種殊勝的「增上」作用，能於一時，給予阿賴耶識種（名言種）以基本的優越條件，生起其所應生起的某界某趣的總報，亦以殊勝「增上力」支持其繼續現行，直至「業種」的增上勢用「受盡」乃止；亦於多時，相繼給予前六識種（名言種）以基本的優越條件，分別現行其所應現行的福與非福的別報，並以殊勝「增上力」支持其繼續現行，直至「受盡」其所應「受盡」乃止。

或有難言：業種既可於種子狀態而有酬因果報的增上作用，但種子的藏於阿賴耶識，唯是念念等流相續地存在著，以因緣（前念種是後念種的因緣）與

增上緣（現行的所藏第八識體及其他同類異類種子等）俱時常備，則異熟果應同時而熟，何假異時？此假異時，汝不應理。

作者試引經教，答彼質難，以證立說無謬，《成唯識論》云：

由感餘生業等種熟，前異熟果受用盡時，彼別能生異熟果。⑦⑥

故知後時異熟果報的生起與否，必須視乎兩種相反的增上能力互相牽制情況而定。此兩種相反的增上力為何？其一、以能感餘生的業種為正力增上；其二、以正感今生的業種為負力增上（即反作用），二力如秤之兩頭，此上而彼落，然有一辯證的傾向，即正感今生的業種必由盛強而漸趨於衰弱，至於能感餘生的業種卻由弱而轉強，直至前生異熟果的受用殆盡（以業種有受盡相，見前），此生所作諸業的增上力積聚強盛（佛家以「成熟」此名詞來表示其強盛至一決定階段），足以有助吾人的生命發起一種偌巨變化時，則可以感生另一界趣的新生命，此正是頌文「前異熟既盡，復生餘異熟」之意。「前異熟未盡」，則雖俱足能感當來果報的「業種子」，實亦無由真正發揮其增上作用，以被正感今生的負力增上的業種所牽制故。由是推徵，於教與理，彼所質難，

都不成立。

佛家遙承《奧義書》中業感原理，而變其精神，立「無我義」，於論據上，頗有困難，故千年之間，異部學者，交相諍議，資補缺漏，於是「無表色」與「業是思」立，「色心互持」說與「勝義補特伽羅」說起，都唯乖角，終無定論。迄無著、世親，唯識法相大盛於印土，提倡種子阿賴耶的唯心論學說，然後解決佛家的「無我觀的業感理論」的主要疑難。三世輪迴的果報，在玄學上始得有理論上的依據。至於站在知識論的立場上，審論「業感」的存在上的真偽問題⑦，與乎造業是否依自由意志？何業受報？何業不受報？何以唯「思」心所現行的熏習種子才可感果非餘？如此等等枝末問題，諸有志者，自可審思，不擬於此間重為贅說。

### 【註釋】

① Radhakrishnan 氏在其所著《印度哲學》(Indian Philosophy)一書中把唯物論派(順世外道)、耆那派及佛家等同歸印度哲學發展中的「史詩時期」(the Epic Period)去。「史詩時期」據考即從公元前百年至公元二百年間(見原書第一輯第二七一頁至二七二頁)。

② 據前書序論所作印度哲學的分期，Radhakrishnan 氏把「四吠陀」歸到公元前一千五百年至公元前六百年中的「吠陀時代」(the Vedic Period) 去(見原書第一輯第五十七頁)。

③ 糜文開編譯之《印度三大聖典》中的自序謂「奧義書時代」約自公元前七百年至五百年頃(原書第一一頁)。

④ 見糜文開編譯之《印度三大聖典》頁五三至頁五八。

⑤ 梁漱溟之《東西文化及其哲學》頁一〇四。

⑥ 見《印度三大聖典》第二編《奧義書》〈我就是梵〉一節。糜文開編譯，頁六〇。

⑦ 印度哲學除唯物論者與佛教等少數派系外，如吠檀多、數論、瑜伽、尼耶也等皆許有一常不變的「神我」，故佛家典籍中有《百論》之《破神品》，《成唯識論》之破外小等以因明辨證的方法，來駁斥「神我」的理論。

⑧ 《雜阿含經》卷第二，《大正藏》第二冊頁一〇。

⑨ 《中阿含象跡喻經》、《大正藏》第一冊頁四六四至四六六。

⑩ 《中阿含象跡喻經》、《大正藏》第一冊頁四六四。

⑪ 《增一阿含經》，卷第十七，《大正藏》第二冊頁六三一。

- ⑫ 《增一阿含經》，卷第十二，《大正藏》第二冊頁六〇四。
- ⑬ 《增一阿含經》卷第二十四，《大正藏》第二冊頁六七四。
- ⑭ 同右。
- ⑮ 《增一阿含經》卷第四十三，《大正藏》第二冊頁七八〇。
- ⑯ 《長阿含大緣方便經》，《大正藏》第一冊頁六十。
- ⑰ 《雜阿含》第十二卷，《大正藏》第二冊頁八五。
- ⑱ 《中阿含說處經》，《大正藏》第一冊頁五六二。
- ⑲ 《中阿含例經》，《大正藏》第一冊頁八〇五至八〇七。
- ⑳ 「大天五事」謂「餘所誘、無知、猶豫、他令人、道因聲故起」，見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第九十九，《大正藏》卷第二十七，頁五一一。
- ㉑ 二十部的教理概要見唐玄奘所譯的《異部宗輪論》及窺基《異部宗輪論述記》等書。至於其流出的體系及年代，有梁啟超所著《佛學研究十八篇》中的〈讀異部宗輪論述記〉所列二十部表解可資參考，茲不贅述。
- ㉒ 《阿毘達磨品類足論》卷一，《大正藏》卷第二十六、頁六九三。

- ②③ 《阿毘達磨品類足論》卷第一、《大正藏》卷第二十六、頁六九三。
- ②④ 《阿毘達磨俱舍論》卷第一、《大正藏》卷二十九、頁三。
- ②⑤ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第一百二十二、《大正藏》卷二十七、頁六三四。
- ②⑥ 同前書，頁六三五。
- ②⑦ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第七十六、《大正藏》卷第二十七、頁三九三。
- ②⑧ 《異部宗輪論》，《大正藏》卷第四十九，頁十五。
- ②⑨ 同註②⑦。
- ③⑩ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第三十二、《大正藏》卷第二十七、頁六八四。
- ③⑪ 《阿毘達磨俱舍論》卷二十、《大正藏》卷第二十九，頁一〇四。
- ③⑫ 《阿毘達磨俱舍論》卷二十、《大正藏》卷第二十九、頁六十七。
- ③⑬ 同右。
- ③⑭ 《阿毘達磨俱舍論》卷二十、《大正藏》卷二十九、頁六十八。
- ③⑮ 同右。
- ③⑯ 《俱舍論記》卷第四（唐、普光述），《大正藏》卷第四十一，頁八七。

- ③7 《俱舍論記》卷第十三，《大正藏》卷第四十一，頁二〇五。
- ③8 《異部宗輪論》，《大正藏》卷第四十九，頁十七，及窺基《異部宗輪論述記》卷下，頁二十五及二十六。（單行本）
- ③9 《阿毘達磨俱舍論》第五，《大正藏》卷第二十九，頁二十四。
- ④0 同右，《大正藏》卷二十九，頁二十五。
- ④1 《阿毘達磨俱舍論》第五，《大正藏》卷第二十九，頁二十五。
- ④2 《異部宗輪論》，《大正藏》卷第四十九，頁十五。
- ④3 《異部宗輪論述記》卷下，頁十三至十四（江西刻經處版）。
- ④4 犢子部主「補特伽羅」的「非即蘊」、「非離蘊」義，窺基《述記》僅謂其「非有為、無為」，而無詳盡的疏解。究竟犢子部的「補特伽羅」是否即《奧義書》中的「自我」？設不然，則其間的差別何在？於此遮而不表的詮釋中，實無由得其真正的思想意趣。
- ④5 《異部宗輪論》，《大正藏》卷第四十八，頁十五。
- ④6 《異部宗輪論述記》，卷下，頁二十五至二十六。
- ④7 《婆藪槃豆法師傳》，《大正藏》卷五十，頁一八八。



- ④8 《大乘成業論》，《大正藏》卷第三十一。頁七八一。
- ④9 《大乘成業論》，《大正藏》卷第三十一、頁七八二。
- ⑤0 同右，頁七八三。
- ⑤1 《大乘成業論》，《大正藏》卷第三十一、頁七八三。
- ⑤2 《瑜伽師地論》卷五十一，《大正藏》卷第三十，頁三八一。
- ⑤3 《成唯識論》在「種子六義」中謂「種子，剎那滅」，而「阿賴耶識」亦由「種子」現行而產生活動，故亦應「剎那生滅」，不過「阿賴耶識」所需的因與緣恆時具足，故能無間現起，直至小乘的「阿羅漢位」及大乘十地「金剛心」起，始予斷捨。
- ⑤4 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁八。
- ⑤5 《成唯識論述記》卷十三，頁一。（金陵版）
- ⑤6 Th. Stcherbatsky 在所著 *Buddhist Logic* 中處處評阿賴耶識為「A Soul in Disguise」。
- ⑤7 種子的各種分類，散見唯識家所宗的六經十一論，其中尤以《瑜伽師地論》及玄奘糝譯的《成唯識論》最為詳盡。至於「引發差別」等四類差別，則見無著的《攝大乘論本》卷上，《大正藏》卷三十一、頁一二七。

⑤8 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一、頁七。

⑤9 《唯識述記》卷十二、頁十一、金陵版。

⑥0 同右。

⑥1 《瑜伽師地論》卷三，《大正藏》卷三十、頁二九二。

⑥2 《成唯識論》卷八，《大正藏》卷三十一、頁四三，至於二類名言的詳細差別可參考《述

記》卷第四十七，金陵版。

⑥3 《成唯識論》卷八，《大正藏》卷三十一、頁四三。

⑥4 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一、頁九。

⑥5 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一、頁九。

⑥6 《唯識三十頌》，《大正藏》卷三十一、頁六一。

⑥7 釋文依窺基《成唯識論述記》卷四十七，頁一至七，金陵版。

⑥8 歐陽竟無先生著《唯識講義》，呂澂先生筆記卷二，頁二十七。

⑥9 歐陽竟無先生所謂「業種」有「擊動」作用者，乃譬喻為說，非真有一力量加諸別法之中而

強迫其活動義。實以「業種」作勝增上緣，供給「名言種」以極有利的條件，可以發揮其潛

能，假說為「擊動」。

⑦⑩ 《成唯識論》卷九、《大正藏》卷三十一、頁四三。

⑦⑪ 《攝大乘論本》，卷上、《大正藏》卷三十一、頁一三七。

⑦⑫ 《攝大乘論無性釋》，卷四、《大正藏》卷三十一、頁三九八。

⑦⑬ 《成唯識論》卷八、《大正藏》卷三十一、頁四二。

⑦⑭ 《成唯識論述記》，卷四十六、頁十二、金陵版。

⑦⑮ 《成唯識論》卷八、《大正藏》卷三十一、頁四二。

⑦⑯ 《成唯識論》卷九、《大正藏》卷三十一、頁四三。

⑦⑰ 在推論的「比量」上，殊難肯定或否定「業感」的存在，此亦法稱派的新因明所以不推論玄學問題的原因所在，但在直覺的「現量」上，聖者得六神通中的「宿命通」者，或可以現見其存在。此等神秘問題，作者不擬於此哲學論文中論辨之。

# 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。」<sup>③</sup>

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<sup>④</sup>，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<sup>⑤</sup>。

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道《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<sup>⑥</sup>。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。」<sup>⑨</sup>

「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。」<sup>⑪</sup>

「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。」<sup>⑫</sup>

「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？」<sup>⑬</sup>

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<sup>⑭</sup>。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』。」<sup>⑮</sup>

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，（因此言一切法唯無識，都不離識，故一切法無我）。」<sup>①7</sup>



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<sup>⑱</sup>，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。」<sup>⑳</sup>

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<sup>②1</sup>。「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<sup>②</sup>，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。」<sup>③</sup>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……。」<sup>②④</sup>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<sup>②⑤</sup>，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。」<sup>②7</sup>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。」<sup>⑳</sup>

「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。」<sup>㉑</sup>

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」<sup>㉒</sup>；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<sup>③③</sup>，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）。」<sup>③④</sup>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<sup>③⑤</sup>。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」<sup>③6</sup>。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。」<sup>③7</sup>

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。」<sup>38</sup>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》<sup>③⑨</sup>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……」<sup>④⑩</sup>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」<sup>別</sup>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<sup>④</sup>。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。」<sup>④3</sup>

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。」<sup>④4</sup>

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。」<sup>④5</sup>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。」<sup>④6</sup>

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。」<sup>④8</sup>

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<sup>④9</sup>；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，知如蛇解謬。」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）」是同樣的。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？」<sup>⑤0</sup>

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，說唯有識」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。」<sup>52</sup>

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<sup>53</sup>。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。」<sup>54</sup>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，獲致精審的結論，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」。其他有相近業力的有情，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。如是對彼「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》（見前注）。

⑲見《大正藏》卷十六、頁六九八。

⑳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。

㉑《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。

㉒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。

㉓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注文。

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》。

④㉑ 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。

④㉒ 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。

唯識、因明、禪偈的深層探究



530

## 第一章

# 唯識種子思想的產生

### 一、釋迦佛陀的精神

「於時菩薩欲出遊觀。告勅御者，嚴駕寶車，詣彼園林，巡行遊觀。御者即便嚴駕訖已，還白今正是時。太子即乘寶車，詣彼園觀。於其中路，見一老人，頭白齒落，面皺身儂，拄杖羸步，喘息而行。太子顧問侍者：『此為何人？』」答曰：『此是老人。』又問：『何如為老？』」答曰：『夫老者生壽向盡，餘命無幾，故謂之老。』太子又問：『吾亦當爾，不免此患耶？』」答曰：『然。生必有老，無有豪

賤。』於是太子悵然不悅，即告侍者迴駕還宮，靜默思惟，念此老苦，吾亦當有。（中略）

「又於後時，太子復命御者嚴駕出遊。於其中路，逢一病人，身羸腹大，面目鰲黑，獨臥冀除（據大正藏勘，除應作穢），無人瞻視，病甚苦毒，口不能言。顧問御者：『此為何人？』答曰：『此是病人。』問曰：『何如為病？』答曰：『病者最痛迫切，存亡無期，故曰病也。』又曰：『吾亦當爾，未免此患耶？』答曰：『然。生則有病，無有貴賤。』於是太子悵然不悅，即告御者迴車還宮，靜默思惟，念此病苦，吾亦當爾。（中略）

「又於異時，太子復勅御者嚴駕出遊。於其中路，逢一死人，雜色繒幡，前後導引，宗族親里，悲號哭泣，送之出城。太子復問：『此為何人？』答曰：『此是死人』問曰：『何如為死？』答曰：『死者盡也；風先火次，諸根壞敗，存亡異趣，室家離別，故謂之死。』太子又問御者：『吾亦當爾，不免此患耶？』答曰：『然。生必有死，無

有貴賤。』於是太子悵然不悅，即告御車迴車還宮，靜默思惟，念此死苦，吾亦當然。（中略）

「又於異時，復勅（前作勅）御者嚴駕出遊。於其中路，逢一沙門，法服持鉢，視地而行。即問御者：『此為何人？』御者答曰：『此是沙門。』又問：『何謂沙門？』答曰：『沙門者，捨離恩愛，出家修道，攝御諸根，不染外欲，慈心一切無所傷害，逢苦不戚，遇樂不欣，能忍於地，故號沙門。』太子曰：『善哉！此道真正，永絕塵累，微妙清塵，惟是為快。』即勅（前作勅）御者迴車就之。爾時太子問沙門：『剃除鬚髮，法服持鉢，何所志求？』沙門答曰：『夫出家者，欲調伏心意，永離塵垢，慈育群生，無所侵擾（應作擾），虛心靜冥，唯道是務。』太子曰：『善哉！此道最真——尋勅御者——費吾寶衣，並及乘輦，還白大王，我即於此剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，所以然者，欲調伏心意，捨離塵垢，清淨自居，以求道術。』於是御者即以太子所乘寶車及與衣服還歸父王。太子於後即剃



### 除鬚髮，服三法衣，出家修道。」①

從經中所見釋迦佛陀為太子時，出家因緣，可能有四：一遇老人、二遇病人、三遇死人、四遇比丘。綜而言之，可分二類：前逢老病死者，悟生必有老，必有病，必有死，無有貴賤能捨眾苦，此是一類；復遇比丘，了達攝御諸根，不染外欲，然後可以逢苦不感，遇樂不欣的意義，窺見調伏心意，永離塵垢的門徑，此是第二類。前者是人生問題的啟發，後者乃解答方法的開示。慈悲勇猛的佛教，即從體會人生的生老病死諸苦而求解脫出離的敏銳情感爆發而來。痛苦與解脫，固是釋迦出家成佛的因緣，亦為佛教諸宗各派的共同精神的所在，若小乘，若大乘，若性宗，若相宗，容或於學理有所乖諍，於修行法門有所差別，然萬變不失其宗者，唯同趨此拔痛苦與求解脫之精神而已。

## 二、原始佛學對痛苦人生的體會

釋迦潛修，卒於菩提樹下，證得一切智智，成無上等正覺，拔生死諸苦，

得大解脫，故釋迦偈言：「我坐此樹下，見生死之苦，已卻死元本，老病永無餘。」②爾後四十餘年，釋迦佛陀，本法爾大悲之心，為眾生演說教法，其宗趣不外乎開導眾生，以體會人生的苦痛，而發心出離，以及指引眾生以種種出離解脫的方便法門。如是教法，便建立了佛家各種哲學思想，而此等哲學思想的建立與以後各期佛學中的各種不同思想形態的出現，其目的均在拔苦與解脫，離此精神實無法得見佛家的真正面目。

釋迦的解脫，既以痛苦人生的體會而為因緣，則佛陀說教，亦處處以分析人生的痛苦以為開導。人生的痛苦，其原因何在？從表面事實看來，可有三種因由：一、自身的無常，二、一切父母眷屬他身的無常，三、一切諸行的無常。故四《阿含經》中，處處說無常義。如《增一阿含經》言：

「爾時尊者阿難，至世尊所，頭面禮足，在一面住，斯須復以兩手，摩如來足已，復以口鳴（疑作：吻）如來足上，而作是說：『天尊之體，何故乃爾身極緩爾？如來之身，不如本故。』世尊告曰：『如是阿難，如汝所言，今如來身，皮肉已緩，今日之體，不如本故；所以

然者，夫受形體為病所逼。若應病，眾生為病所困，應死，眾生為死所逼。今日如來，年已衰微，年過八十。』是時阿難聞此語已，悲泣哽噎，不能自勝，並作是語：『咄嗟老至，乃至於斯！』③

以佛陀三十二相八十種好的身軀，尚且難免於老病死等無常的遭遇，則凡夫四大所造的身體，其所感受的無常困苦自可體會。

「當於爾時，波斯匿門前有故壞車數十乘，捨在一面。是時尊者阿難以見車棄在一面，見已白世尊曰：『此車，王波斯匿車，昔日作時，極為精妙，如今日觀之，與瓦石同色。』世尊告曰：『如是阿難，如汝所言，如今觀所有車，昔日之時，極為精妙，金銀所造，今日壞敗，不可復用。如是外物尚壞敗，況復內者！』」④

凡夫妄情，以色身為我，終不免於老病死苦，以外物為我所，亦不免於壞敗、無常之苦，內外無別。

「爾時世尊告諸比丘：『云何比丘，汝等流轉生死，經歷苦惱，於中悲號、涕泣，淚出為多耶？為恒水多乎？』爾時比丘前白佛言：『我等

觀察如來所說義，經歷生死涕泣之淚，多於恆水。』佛告比丘：『善哉！善哉！諸比丘，如汝所說無常有異，汝等在生死淚多於恆水；所以然者，於生死中，亦更父母終亡，於中墮淚不可稱計，長夜之中，父兄姊妹、妻子五親、及諸恩愛，追慕悲泣不可稱計。是故比丘，當厭患生死，去離此法。』⑤

印度思想界，除順世外道極端唯物主義者外，三世因果輪迴，實為諸家極成的學說，故「死」並非顯示痛苦人生的了結。每一眾生在生死苦海中流轉不已，飽嘗自身的生死無常的苦惱，亦更歷多生父母、眷屬、五親的生死無常的苦惱，其間的悲泣涕淚，佛陀喻之以恆河之水，實不為過。如是一切有為法，無論自身、他身、甚或山河大地，終不能從無常律則中超拔出來，則此一切無常的現象的發生，遂構成了人生痛苦的全部。唯有深切地體會此一切現象的無常與人生的苦痛，然後可以生出世心；唯有生出世之心，然後可與入解脫之門。故釋迦佛陀常作誠言：「一切行無常，不久住法，速變易法，不可倚（應作倚）法，如是諸行不當樂著，當患厭之，當求捨離，當求解脫。」⑥佛說四

《阿含經》中，處處發揮無常大義，其理可以想見。

「無常故苦」，此乃現象界所顯示的一般事實，原始佛學除分析人生痛苦的表面原因外，並建立了佛家的思想體系，以解釋人生痛苦的根原所在。此等思想可分「四聖諦」與「十二因緣」兩方面予以說明。

原始佛學以「業感緣起」來說明宇宙人生的根源。所謂「緣起」義者，《阿含經》說：「此有故彼有，此起故彼起。」⑦「此」是因，「彼」是果，以「四聖諦」明之，則「苦諦」是痛苦的世間果，「集諦」是痛苦世間的因，「滅諦」是解脫的出世果，「道諦」是解脫的出世因。「四諦」便攝盡一切痛苦與解脫的因果道理，故佛陀譽「四聖諦」於一切法最為第一⑧。又如經中所云：

「云何為四？謂苦聖諦、苦集、苦滅、苦滅道聖諦。」⑨

何以「苦諦」是世間果？「集諦」是世間因？（滅、道二諦有關解脫因果，下章詳論）經中亦有說明：

「彼云何名為苦諦？所謂苦諦者：生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲惱

苦、怨憎會苦、恩愛別離苦、所欲不得苦、取要言之五盛陰苦，是謂名為苦諦。」<sup>⑩</sup>

「所謂集諦者，愛與欲相應心恒染著，是謂名為苦集。」<sup>⑪</sup>

世間的人生的無常，或三苦（苦苦、行苦、壞苦），或八苦（如上釋苦諦所說）。推究其原，皆由煩惱與業所積集為因而感招得來。由愛與欲相應心恒染著故，便「有三惡行，云何為三？謂身惡行、口惡行、意惡行」<sup>⑫</sup>（按：行即是業），亦產生「不善聚」。「彼云何名為不善聚？所謂五蓋。云何為五？貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、調戲蓋、疑蓋。」<sup>⑬</sup>「若有此五蓋，便有畜生、餓鬼、地獄之分」<sup>⑭</sup>。相反言之，修不殺、不盜等十善法得生天上<sup>⑮</sup>。然生天亦不能逃脫人生無常的苦痛，更非安住解脫之所。故佛陀悲愍眾生輪轉生死，說「四聖諦」，使對苦痛人生有更深刻的體會，亦給予人生苦痛的根源以相當學理的依據。

對痛苦人生的根源，佛陀於四《阿含經》中，多處以「十二因緣」來闡說。《雜阿含經》中云：

「若於所取法，隨生味著，顧念縛心，其心驅馳，追逐名色，名色緣六入處，六入處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死憂悲惱苦，如是如是，純大苦聚集。」<sup>①6</sup>

人生是一純大苦的聚集，此大苦聚集並非憑空無因而來，而是由愛與欲相應心，於所緣境，恒生染著，如是輾轉相因，如其所應，生名色、六入、觸、受、愛、取、有，乃至病死憂悲一切苦惱。此乃「十二因緣」詮釋痛苦人生根源的原始思想（按上面引文，於十二因緣中欠無明與行二支，據木村泰賢氏所考《阿含經》依巴利文為斷，仍缺無明與行二支<sup>①7</sup>。各支相緣的意義，可見諸漢譯《阿含經》中，如《長阿含大緣方便經》所謂「生是老死緣，有是生緣，取是有緣，愛是取緣，受是愛緣，觸是受緣，六入是觸緣，名色是六入緣，識是名色緣，行是識緣，癡是行緣」<sup>①8</sup>便是。由是十二支的名稱與彼此相因的關係已建立成一個嚴密系統（緣是因義，癡即無明），各支涵義亦見諸《阿含經》：

「彼云何無明？若不知前際，不知後際，不知前後際，不知於內，不知

於外，不知內外，不知業，不知報，不知業報，不知佛，不知法，不知僧，不知苦，不知集，不知滅，不知道，不知因，不知所起法，不知善不善……癡闇無明大冥，是名無明。」<sup>①9</sup>

「云何為行？行有三種：身行、口行、意行。」

「云何為識？謂六識身：眼識身，耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。」

「云何名？謂四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰。」

「云何色？謂四大、四大所造色，是名為色——此色及前所說名是為名色。」

「云何為六入處？謂六內入處：眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。」

「云何為觸？謂六觸身：眼觸身……意觸身。」

「云何為受？謂三受：苦受、樂受、不苦不樂受。」

「云何為愛？謂三愛：欲愛、色愛、無色愛。」



「云何為取？謂四取：欲取、見取、戒取、我取。」

「云何為有？三有：欲有、色有、無色有。」

「云何為生？若彼彼眾生，彼彼身，種類一生，超越和合出生，得陰界，得入處，得命根，是名為生。」

「云何為老？若髮白露頂，皮緩根熟，支弱背僂，垂頭呻吟……是名為老。」

「云何為死？彼彼眾生，彼彼種類沒，遷移，身壞壽盡，火離命滅，捨陰時到，是名為死。——此死及前說老，是名老死。」<sup>⑳</sup>

「十二因緣」之說，其實對「四聖諦」中的苦、集二諦的因果道理，予以更透闢的闡說。痛苦的人生由於老死，老死由於有生。今生的「生」由於前生一切愛、取等輾轉為緣的煩惱和業（行支即業）而來，而一切煩惱和業的主要根源，佛家名之為無明，此癡闇大冥的無明從無始來即與人生結不解之緣，則今生亦由之而作種種業，生起種種的煩惱，以為招引來生苦痛人生的因。如是輪迴流轉，終不免生生世世遭苦海的沉淪。此乃原始佛教的人生觀，即以後諸

宗各派亦以此為一貫的精神。

### 三、原始佛學對痛苦人生的解脫觀

佛家看人生的面貌，不過是生老病死諸無常苦痛所表現的交織體。從原始佛學的學理上說，此現實之痛苦人生是「苦諦」攝。其根源是以過去的煩惱與業為因，是「集諦」攝。至於未來的苦果，則以今世的煩惱與業為因。如是流轉不能或已。惟智者於流轉中親切體會人生的苦痛，而渴望出離，欣求解脫。佛陀慈悲，亦授以解脫之門。在原始佛學中，解脫之道，亦不外乎「四聖諦」與「十二因緣」兩種學理。如《增一阿含經》云：「今有四諦法，如實而不知，輪轉生死中，終不有解脫；如今有四諦，以覺以曉了，以斷生死根，更亦不受有。」<sup>②1</sup>至於「十二因緣」，釋迦亦由此觀想而得證佛道<sup>②2</sup>，其重要可知。今先明「四諦」解脫之道。

「四聖諦」中的「苦」、「集」二諦，一是痛苦的世間果，一是痛苦的世

問因，前已詳說，今不累贅；至於「滅」、「道」二諦，其涵義可見諸《阿含經》中：

「云何為苦集盡諦（即滅聖諦）？所謂盡諦者，欲愛永盡無餘，不復更造。」<sup>(23)</sup>

前言「集諦」痛苦的根源，集者是集欲愛相應心恒染著之煩惱和業，今「滅諦」即滅此愛與欲所起之一切煩惱與業後的一種大解脫的境界。愛欲永盡無餘，則不再造能招苦痛人生的業；不造能招苦痛人生之業，則苦痛的人生實無由生起；苦痛人生不生，則是大解脫，此即「生死已盡，梵行已立，所作已作，不受後有」的「涅槃」境界。<sup>(24)</sup>（按小乘涅槃又分有餘、無餘二種，其間眾說紛紜，不擬於此文詳述。）<sup>(25)</sup>

原始佛學建立「滅諦」以作人生解脫之最高境界。至於達到此「滅諦」之「涅槃界」的方法，在「四聖諦」的理論中立為「道聖諦法」，或名為「苦出要諦」，如經中說：

「云何名為苦出要諦？所謂苦出要者，謂賢聖八品道，所謂：正見、正

治、正語、正行、正命、正方便、正念、正三昧，是謂為苦出要諦。」<sup>②6</sup>

質言之，所謂「道諦」者，即解脫的方法，涅槃之道。以「道諦」為出世之因，而得「滅諦」出世之果。解脫「道諦」之方法，此經說為「八正道」，而於《阿含》他處，則又有四念處，四正斷，四如意足，五根，五力，七覺支，八支聖道，十一切處，十無學法等等法門<sup>②7</sup>，各因眾生之根機學養的種種差別，而立種種不同的方法，使各隨所宜，出離無常的生死，趨入解脫之門而恒處無生的涅槃境界。

原始佛學除於「四聖諦」談解脫，亦於「十二因緣」說出離法。人生苦痛根源在煩惱和業；而煩惱與業的生起造作，其原動力則在諸眾生各自無始本有的癡闇無明。故知欲從痛苦人生解脫出來，非把癡闇的無明徹底消除不可。而前說「道諦」即消除此「無明」的工夫而已。是以經中常言：

「若無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則更樂滅，更樂滅則覺滅，覺滅則愛滅，愛滅則受滅，受滅則有

滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。」<sup>⑳</sup>

原始佛學「緣起」說，「若有此則有彼，若無此則無彼」，故有「無明」則有行，乃至相因而有「生」與「老死」。依此「若生此則生彼」的道理，則「若滅此則滅彼」<sup>㉑</sup>，故「無明滅」則「行滅」，相因乃至「生」與「老死」俱滅，於理論上實無可議。如何把人生痛苦根源的「無明」斷滅過來？此即「四聖諦」中的「道諦」，如《中阿含經》言：「若欲斷無明，當修四念處：：四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支、八支聖道，十一切處、十無學法。」<sup>㉒</sup>，如是乃至欲斷行、識……生、老死，亦當修此等法要。或於「五解脫處」，聞法、廣讀、廣說、思惟分別，善受持諸三昧相等，而至「生死已盡、梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真」的大解脫。<sup>㉓</sup>

#### 四、原始佛學的無我論

佛家固以深切體會人生的苦痛而欣求解脫為其一貫之精神，然從印度思想

的發展史著眼，則佛家此種欣求解脫的精神，實亦承接印度的傳統思想而來，蓋從古代婆羅門哲學的四吠陀始，即早已建立「自我」、「輪迴」、「業」、「解脫」等思想概念與理論系統。其後《奧義書》、《薄迦梵經》等等——佛學前驅的各種學派，亦無非承接此種思想傳統而作光大的發揮<sup>③</sup>。故原始佛學之欣求解脫，與彼各派雖有程度上的差別，而無實質上的不同。但原始佛學與其他派系究竟有其相異之處，此乃佛學之特色——無我論。原始佛學之談人生的生死流轉諸苦，非如他派之謂有一常之靈魂或「自我」於其間受苦。佛家之談解脫，非謂有——一、常、主宰的「真我」於其間得涅槃。相反地，佛家以破除我執為最顯著之特色；原始佛學以為「我執」是輪迴苦惱的一種主因，如本章第二節中釋「十二因緣」的「愛緣取」云：「云何為取，（謂）四取：欲取、見取、戒取、我取。」「我取」即「我執」，由此執故，遂生「三有」。由此「三有」然後生與老死始得迴旋相續，是以依「十二因緣」的理論推之，「我執」導源於「無明」而為苦痛人生之主因之一。如理言之，「我」實不可得，云何諸眾生得生「我」想而成苦因？《雜阿含經》有所解說：

「若諸沙門、婆羅門，見有我者，一切皆於此五受陰見我。諸沙門、婆羅門，見色是我、異我，我在色，色在我；見受、想、行、識是我，識異我，我在識，識在我。愚癡無聞凡夫，以無明故，見色是我，異我，相在言我，真實不捨。」<sup>③③</sup>

原始佛學以為凡夫以無明為因，執以「五陰所聚」之假體為「我」（按：五陰即五蘊之前譯），復執此假體以外之「五陰所聚」為我所，如是推衍乃至於此「五陰所聚」之假體中抽取一離此五蘊外的「真我」概念。執此不如實的真我概念遂導引生死無常的苦果。為破我執，原始佛學不得不建立「無我論」。佛家把「我」分析成「五蘊」（即五陰）。何謂五蘊？經云：「五盛陰：色盛陰、覺（即受）、想、行、識盛陰。」「色蘊」與「受、想、行、識等四蘊」即「十二因緣」中的「名色」（見前第二節對「名色」的解釋。）何以原始佛教以「五蘊」來分析「我」體？蓋自人類以至於動物（合稱為有情），從組織上來分析，不外精神與肉體兩方面，亦即「物質性」的一面與「非物質性」的一面。吾人七尺之軀體屬「物質性」，佛家名之曰「色」；吾

人之七情六慾與理智思惟的精神活動屬「非物質性」，佛家稱之為「名」（即受、想、行、識等四蘊）。而吾人之一切行為（業）亦不外精神的推動肉體而有所活動表現。在此詳細分析之下，凡夫所執之「我」頓然成為幾組功能，而真實一常之「真我」誠不可得。若強言之，惟有一無常之「五蘊所聚」的「假我」。何以名之曰「假我」？以非常故，非一故。何以非一？五蘊因緣所合聚故；何以非常？經言：

「色非是我，若色是我者，不應於色病苦生，亦不應於色欲令如是不令如是。以色無我故，於色有病有苦生，亦得於色欲令如是不令如是。

受、想、行、識，亦復如是。」<sup>③④</sup>

組成所執「我體」之一一要素（指五蘊）其本身已各自變易無常，則此「我」之「合體」的無常自可推知。故經言：「此色是無常，受、想、行、識是無常；色是苦，受、想、行、識是苦；色是無我，受、想、行、識是無我；此色非當有，受、想、行、識非當有；此色壞有，受、想、行、識壞有；受、想、行、識壞有故，非我，非我所；我、我所非當有。」<sup>③⑤</sup>，於此無堅不摧之「法



輪」下，一切「我執」及「我所執」皆得遮破淨盡，而巍然建立佛家的「無我思想。」

猶有進者，「受、想、行、識等四蘊」之精神現象的活動性較強，其轉變無常的表現較為明顯。至於「色蘊」之物質現象的活動性較為微弱，其轉變、無常的表現較幽暗，如求其當體即是無常更非易事。故佛陀取印度傳統的「四大極微」的理論，把物質性的「色蘊」更作精微之分析。如《中阿含經》言：

「云何色盛陰（即色蘊），謂有色彼一切四大及四大造。……云何四大？謂地界、水、火、風界。……云何地界？……謂地有二：有內地界，有外地界。……云何內地界？謂內身中在內所攝堅性住，內之所受，此為何？謂髮毛齒……如是身中餘在內所攝堅性住，內之所受……是謂內地界。……外地界者，謂大是，淨是，不憎惡是……此外地界極大，極淨，極不憎惡，是無常法、盡法、衰法、變易之法。……水界有二：有內水界，有外水界……云何內水界？謂內身中在內所攝水，水性潤，內之所受。……外水界者，謂大是淨，是有，憎是。……火界有二：有

內風界，有外火界。……火性熱。……風界有二：有內風界，有外風界。……風性動。」<sup>③⑥</sup>

「四大」即四大能造色，現代術語言之，即四種構成物質的元素，印度各派謂之「極微」，佛家特名之曰「種」（據玄奘譯阿含部的《緣起經》，以「四大種」及「四大種所造」來釋「色蘊」，舊譯四《阿含經》則無「種」字。<sup>③⑦</sup>）「地大種」即構成堅性物質的元素。「水大種」即構成潤性物質的元素。「火大種」則為構成熱性物質的元素。而「風大種」者，則為構成動性物質的元素。如是「四大種」就其「能造」之性言，本無內外之別，然就所造成之物質言，則構成人體者名之為內，構成器世間者則名之為外。如是一一四大皆有內外界之分。此有情軀體及器世間既由「四大種」所造，故名之曰「四大種所造色」。然每一「所造」的物質，都非由獨一之「能造種」所構成，而是由「四大能造」合成，如「地大種」之成份多，則呈現堅硬的性質，如是乃至「風大種」之成份多，則呈現流動的性質，如《世記經》云：「地（指客觀所能經驗之大地）中亦有水、火、風三大，然地大多；……風（指客觀所能經驗

的空氣）中亦有地、水、火三大，然風大多故。」<sup>③⑧</sup>

如是即將可經驗的物質分析成不可經驗的「四大種」，則物質為常為一的固定性之觀念即遭打破。「我」的全部，不外乎物質之一面與精神之一面。今既將物質之「我」與「我所」分成「堅」、「潤」、「熱」、「動」四種性質而自身不可經驗的元素——四大種，又將精神之「我」與「我所」分析成「受」、「想」、「行」、「識」等等變易無常的感受、取像、意志、思惟等心理活動。離此變易無常的心理活動與不可經驗的元素實無一常的「我」體可得。故在佛家之學理中，一切「實我」及「實我所」皆不能成立。而「四大種」的觀念，則直接影響「毗曇有部」對「業」的解釋，又影響「化地部」及「經量部」之建立「色、心種子」的學說，而「唯識種子」學說又從「有部」與「經量部」的爭論中而建成一周密之思想系統。故原始佛學中的「四大種」說，未嘗不可為「唯識種子」學說建立之遠因。其詳可於下數節中試論辨之。

## 五、原始佛學思想的分裂

釋迦佛陀涅槃後百有餘年，佛家四眾共議大天「五事」，見解不同，分為大眾部與上座部<sup>③⑨</sup>。有關「大天五事」，《異部宗輪論》述彼頌言：「餘所誘無知，猶預他令人，道因聲故起，是名真佛教。」此「五事」的緣由及解釋分別見諸《阿毗達磨大毗婆沙論》卷第九十九及窺基《異部宗輪述記》，茲略釋如左：

①餘所誘——僧「大天」以為，阿羅漢雖無煩惱漏失，而猶不免有不淨漏失，故有天魔所誘，漏失不淨之事。

②無知——僧大天以為阿羅漢雖「染污無知」已無，而「不染污無知」猶有。

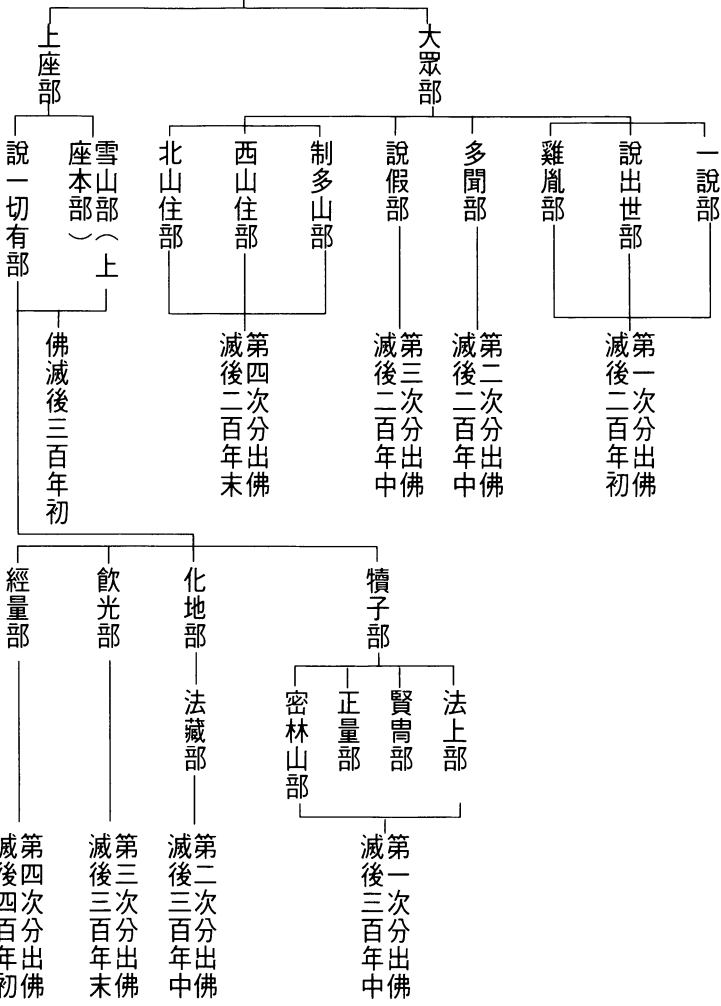
③猶預——僧大天以為阿羅漢雖斷「隨眠性疑」（有礙聖果涅槃的潛伏未起之煩惱功能曰隨眠），而「處非處疑」未斷（合理與不合理曰處非處），故

於諸諦不能實無疑惑。

④ 他令入——僧大天舉佛弟子舍利弗及大目乾連為例，說明阿羅漢仍不能自覺其所證得的解脫為何，而須由師的記別。

⑤ 道因聲故起——僧大天言：諸聖道若不至誠，稱苦召命，終不現起。④「大天五事」引起爭論，後隨異見，佛徒遂分成上座、大眾二部。上座部堪稱傳統派，大眾部可名革新派；由「大天五事」始肇，繼而引起「如來所說如義不如義」、「世尊一剎那心是否了一切法」、「阿羅漢有退無退」、「睡眠是否心法、心所法」、「睡眠與纏之同異、與心之相應不相應」，乃至於「過去、未來、現在法之有體無體」、「一切行是否剎那滅」及「世俗、勝義補特伽羅之有無」等等紛爭。此後於佛陀滅後二、三百年中，上座、大眾二部，亦各自分別流出新派系，對佛陀原始教法的解釋亦日益分歧。分裂的結果：大眾部共分八部，合本部共為九部；上座共分十部，合本部則為十一部，如是小乘佛教有二十部之出現，茲列表於下：

滅後百有餘年



唯識種子學說  
◀ 555

據《異部宗輪論》與《阿毗達磨大毗婆沙論》所述，一法一味的原始佛教，以「大天五事」的爭論為因，分裂而成上座與大眾二部，然後一再各自流出而成二十部。如是諸家爭鳴，彼此攻訐而莫衷一是。是以說一切有部毘曇師毀「大天五事」為「惡見」，而以「大天」為「五種惡見」之「等起因緣」。

④然自思想之發展源流觀之，原始佛學實不能不發展為傳統與革新二部，而二部又不能不分裂為多派。蓋佛家原始之精神在出世，故觀人生為痛苦，希求涅槃為至樂；驟視之，佛家無疑是一套消極的悲觀論，但若探其幽微，則又覺佛家思想的深處，別有一股無比的積極力量，以摧毀此痛苦的有漏人生而建立一理想的樂觀的至真至善而至美的無漏人生，此如鐘擺的兩面而已，一如梁漱溟先生所言：「印度式的怕老病產出了慈悲勇猛的佛教。」④

此勇猛的積極理想的探求，原始佛學的涅槃理論是否能夠予以滿足的解答，實屬疑問。試看《阿含經》僅以「所作已辦，梵行已立，不更受有……」等含糊與消極的語調來描寫此涅槃（指阿羅漢果），然對解脫後之功德、境界皆無所交待；且「四聖諦」中的「道聖諦」僅敘入「沙門四果」的法門，而於

成佛之道無所指引，豈成佛為釋迦之「專利」？如此二因，均資足以激動此股潛藏的積極欣求最大解脫的力量，使之應機而發，而「大天五事」從外表觀之，真予阿羅漢的修養以極大的低貶，然窮其底蘊，則又覺「大天五事」實為此潛藏的積極力量正要待機而發的朕兆，蓋阿羅漢地位的低貶，正足以使醉心於阿羅漢果的信徒，得以開拓一更崇高的理想，故「大天五事」亦可視為趣向成佛大道的初基。再縱觀古今史實，每一新思潮的出現，極難免於創新派與傳統派的對立，此著重新思想之開拓的大眾部與著重舊理論之補充的上座部之所以分裂而出；而未定形的思想，又經諸家各派之長時期的相摩相盪，然後此新思想始可以趨於完善而歸於統一，此餘十八部之所以從大眾、上座分別流出者實無足狐疑。

## 六、阿毗達磨諸部對業感的諍論

如〈阿毗達磨大毗婆沙論序〉云：「未入正法，令入正法，故說素怛纜



（經藏）；已入正法，令受持學處（戒），故說毗榛耶（律藏）；已受持學處（戒），令通達諸法真實相，故說阿毗達磨（論藏）。」④原始佛學以四《阿含經》為主，都屬經藏，是入正法之門，為迷妄眾生，立一出世精神，使其迷途知返，至於此精神之擴充與理論之周密化，此乃後出轉精的論藏之事。試向前數節所敘原始佛學思想來一回顧，則吾人可輕易覺察其思想理論中的不完備處甚多，如其論人生的痛苦之由「業感」而來（參看本章第二節中的釋「四聖諦」義），則吾人難免不自禁地依存在意義的觀點追問彼過去存在的「業」如何可以感招此未來存在的「苦」？佛家既主張「無我論」（參看本章第四節），則彼「業」依誰而感？此「苦」依誰而招？依「五蘊」假體耶？然此「五蘊」假體一期生（一世）後復由聚而散，如何可作來世「苦果」之依？又如其論「十二因緣」（參看本章第二節）之「識緣名色」，依《阿含經》釋，「識謂眼、耳、鼻、舌、身、意等六識身」，「名謂受、想、行、識等四無色陰；色謂四大及四大所造」；而「四無色陰」中的「識陰」又即為「眼等六識身」，今捨「名色」中之「色、受、想、行」不談，則「十二因緣」中之「識

支」的「六識身」與「名色支」的「六識身」本是一體，如何能互作因緣？「業」的理論若不健全則「四聖諦」不能立；「識緣名色」理論的不健全，則「十二因緣」不能立，如此最基本的「四聖諦」和「十二因緣」理論不能穩固地建立起來，則整套由體會人生的痛苦而探求乃至獲致真解脫的佛家哲理隨即動搖。故致力於通達諸法真相的上座與大眾等二十部，無不環繞此等問題以為研討重心以尋求其精微的理論根據，由方向之不同與用思之有異，終於紛紜眾說，互相乖角，而難以成立一統一之定論。

惜乎二十部的分歧學說，除於姚秦鳩摩羅什所譯之《十八部論》，陳真諦所譯之《部執異論》與唐玄奘所譯之《異部宗輪論》的點滴敘述中稍可以窺其眉目外，至於其本身理論的體系與思想論辯之依據等等，均無由以觀其全貌。所幸二十部中之「說一切有部」，由《六足論》（漢譯僅得五足論）而《發智論》，由《發智論》而《阿毗達磨大毗婆沙論》，由《婆沙》而《俱舍》，不但全部思想可見，即傳承一脈可尋，今試看「有部」對此問題的闡釋及與餘部之爭論如何通向唯識種子學說之道路。

原始佛學以「業感緣起」來解釋人生苦果的因由，但由作業與感果的不同時，遂產生異時因果之說。為要申明此業感的異時因果如何可能，說一切有部（下簡稱有部）便建立「無表色」的學說。有部典籍，自六足論以世親所述的《俱舍論》，對「無表」之說極表重示，相續不斷予以補充及系統化起來。原始佛學以五蘊分析我及我所法的非一非常，有部立「五法」以攝「五蘊」，把我及我所法來一更精微的分析。「五法」云何？《阿毗達磨品類足論》言：

「有五法：一色、二心、三心所法、四心不相應行，五無為。」<sup>④5</sup>

「五蘊」的「色蘊」即「五法」中的「色法」；「五蘊」中的「受、想、行、識四蘊」類同於「五法」中的「心法、心所法、心不相應行法」；而「五法」中的「無為法」則特為部派學者所建立（《異部宗輪論》謂大眾部立九無為法，《阿毗達磨集異門足論》亦說「名色」包括「虛空」、「擇滅」、「非擇滅」三種無為法。<sup>④6</sup>）「五法」中的「色法」，在內容言之，實比原始佛學之論「五蘊」豐富得多。如「六足論」云：

「色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。四大種者，謂地

界、水界、火界、風界；所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色（狹義之青、黃、赤、白之色，與廣義之物質之色不同）、聲、香、味、所觸一分，及無表色。」<sup>④⑦</sup>

此「有部」之「無表色」是四《阿含經》所未說的。所謂「無表」，如《俱舍》所釋「非表示令他了知」之謂<sup>④⑧</sup>，即非吾人眼等五識所見所對者。蓋「有部」據所宗經典，分色（物質性的存在）為三類：甲、可見有對色，乙、不可見有對色，丙、不可見無對色（對，謂對礙義）。如《阿毗達磨大毗婆沙論》云：

「如契經說，色有三攝：一切色有色有見有對，有色無見有對，有色無見無對。若無無表色者，則應無有三種建立，無第三故。」<sup>④⑨</sup>

「有部」的「無表色」，就其性質而言，是「無見無對」的，故有部亦謂是「法處所攝色」。<sup>⑤⑩</sup>此「無表色」的本質如何？有部謂是「四大種子所造」。<sup>⑤⑪</sup>於何情況下可成就此「無表色」？《大毗婆沙論》云：

「若諸聖者，生無色界，此中聖者住胎臍時，不能起表，前生表業已

失，但成就靜慮無漏無表。

若諸聖者，生無色界者，學成就學無表，無學成就無學無表。

謂生欲界，住律儀，不得別解脫律儀，現在身表，亦得此無表，或先有此表不失，亦得此無表。此中現有身表，亦得此無表者，謂以殷重信，或猛利纏發表，亦得此無表。」<sup>⑤2</sup>

所謂律儀者，即是戒。謂比丘等受五戒乃至具足戒時以殷重信故，由此受戒的表業，隨心轉為無表，故「無表色」者即是「戒體」；至於住「不律儀」（非戒）的屠夫等眾，作屠羊、屠豬等「不律儀」的表業，亦由是而隨心轉為無表。如此由表業所產生的「無表色」非剎那滅，而是實有體法，以有部主張「三世實有」之說。如早在《阿毗達磨識身足論》即有破餘部「過去、未來無，現在、無為有」的理論<sup>⑤3</sup>，至《阿毗達磨大毗婆沙論》，則理論更趨完善。彼論依作用而立三世：「謂有為法，未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去……。」<sup>⑤4</sup>三世差別，唯依作用之生滅而假立。若就有為法的體言，有部力主恒是實有，故諸行無來亦無有去（世友語<sup>⑤5</sup>）。故「無表色」

之體，依有部一貫理論，固是三世實有；而就用言，「無表色」亦三世恒存，此與「表業」之作用過去則不復存於現在者不同，如《大毗婆沙論》云：

「諸有依業，發起律儀，及不律儀，非二無表，初剎那頃，表、無表色，與及餘能造大種現在俱滅，滅（應作彼）至第二剎那以後，表及大種俱在過去，諸無表色有在過去，有在未來，有在現在。」<sup>56</sup>

「無表色」依「表業」而起，第一剎那，二者的作用皆在現前；第二剎那後，「表業」的作用雖成過去，而「無表色」的作用卻能貫串過去、未來及現在，然後「有情世間及器世間由業而生」的「業感緣起」的理論，始得一較圓滿的解答。如《俱舍論》第十三云：

「……有情世間及器世間各多差別，如是差別由誰而生？頌曰：『世別由業生，思及思所作；思即是意業，所作謂身語。』論曰：非由一主先覺而生，但由有情業差別起。……以諸有情……若造雜業，感內身形，於九瘡門，常流不淨……諸天眾等造純淨業，故彼所招二事（有情世間及器世間）俱妙……」<sup>57</sup>

佛家固以「無我」為一貫精神，即此假我的根身，與幻現的山河大地，亦非有造物主於其間，以行其創造天地、眾生之偉大事業，故佛家之為無神論者，殆可斷言。佛家既否定造物主的存在，而對宇宙及人生的來源，則建立業感之說。業即有道德性（或善或惡）的行為，其體云何？「謂心所思，及思所作。故契經說：有二種業；一者思業，二者已思業。」<sup>58</sup>「已思業」即「思所作」，謂由認識決定後所行的身、語二業；合思業（即意業）則成有情的身、語、意三業。意業是思，純是內部思惟的精神活動，非是「表業」。至於身業及語業，有部則各分為「表」與「無表」兩類，如《俱舍》頌言：「此身、語二業，俱表、無表性。」<sup>59</sup>即是此意。如有部建立「無表色」，使「表業」的作用雖成過去，而依「表業」俱生的「無表色」，其作用串通過、未、現三世，長時相續，令該有情於一期生終結後，能感招來生的宇宙與人生果報。是故以過去的「業」為因而感招未來「果」的「業感緣起」之異時因果的學說，遂得以理論上的支持，此未嘗不可謂「說一切有部」對原始佛教理論之補充的一大貢獻。

然有部「三世實有」之說，固遭當時持「過未無體」主張的諸異部所反對，即其「無表色」的建立，亦遭受各方面的非議，而其中尤以在佛滅後四百年初從「說一切有部」分裂出來的「經量部」的反對為最激烈。蓋「經量部」較晚出，一面依經藏為正量，一面又立「種子」與「勝義補特伽羅」以解決宇宙人生各種疑難，而堪與有部相頡頏<sup>60</sup>。經部認為「無表色」是非實，而「無表業」實即是思業，如《俱舍論》引經量部義言：

「若業依身，立為身業，謂能種種運動身思，依身門行，故名身業。語業、意業，隨其所應，立差別名，當知亦爾。若爾（業即是思），何故契經中說有二種業：一者思業，二者思已業？此二何異？謂前加行起『思惟思』，我當應為如是所應作事，名為思業；既思惟已，起『作事思』，隨前所思，作所作事，動身發語，名思已業。」<sup>61</sup>

契經的「思業」，經量部釋為「思惟思」；「思已業」，經量部則釋為「作事思」。故「業即是思」，無實「身表業」與「語表業」。「表業」既無，「無表業」亦應非有。「無表業」非有，「無表色」云何建立？故依經量



部見解，「無表」不過是起思差別之名，如彼所言：「起思差別，名為無表：：此應名為隨心轉業，如是無表，心俱轉故：：審決勝思、動發勝思所引生故。設許有表，亦待如前所說思力，以性鈍故。」<sup>62</sup>由此可見經量部極力反對有物質性的「無表色」，唯精神活動的「思」以假名「無表」則可接受。

經量部既不許有「無表色」，則對「業感」的解釋，便別立「種子」之說。經量部是否對「種子學說」已成立一完善系統，於現在典籍中無可徵信，然從毗婆沙之諍論可見其端倪。如《俱舍論記》卷第四云：

「『此中何法名為種子者？』說一切有部問。『謂名與色至生果功能者。』經部答。

言名色者謂四蘊。色謂色蘊。彼宗種子熏名及色，謂名、色中於生自果。所有種子相續不斷名『展轉』，將生自果名『鄰近』，鄰近果也，無間取果名『功能』，正起功能也。此三皆是種子異名。」<sup>63</sup>

有部的「無表色」是「四大種」的「所造色」，故尚未能超出固定的物質性的「色蘊」範疇，而經量部的「種子」則總攝「五蘊」而能生「色、受、

想、行、識」的一切精神與物質性的現象。有部的「無表色」是長期相續的，而經量部的「種子」亦是相續不斷而乃至親生自果，故就其行相之不同，而有「展轉」、「鄰近」及「功能」等名稱差別。有部「無表色」是依「表業」而起，而經量部之「種子」則主「熏」義；所謂「思業能熏成種」<sup>64</sup>，即由善不善業的殊勝現行「思」的勢力，熏生種子，常依附心，以感招未來新的宇宙人生。此間的所謂「心」或指經量部所執一一有情所各具的「勝義補特伽羅」（窺基《異部宗輪論述記》謂即一微細難可施設的我體），或指彼執的「一味蘊」（窺基《述記》謂即無始來展轉和合一味而轉，即細意識曾不間斷，此具四蘊）<sup>65</sup>。要之此所熏業種子恒常依存於一相續不斷的微細我體中，以感招來生業果，成就異時因果的輪迴學說。

佛家分眾生的世界為三類：一、欲界，二、色界，三、無色界。對欲界與色界眾生的「業感」解釋，有部與經量部各成自己的理論系統，其思想的衝突尚不嚴重；至於彼此對生無思惟活動的「無想天」等與無物質活動的「無色界」的解釋則更覺齟齬。有部許「有實物能遮未來心、心所法，令暫不起，謂

之「無想」……如堰江河，此法一向，是異熟果」<sup>66</sup>。此一實物似指「無表色」。至於出定，後心之所以復得生起，有部則許「過去有前心為後等無間緣」<sup>67</sup>。經量部於此不滿有部「實物遮心」的含糊概念，又不滿以「前心」為「後心」的「等無間緣」，以「前心」謝滅已久，實無能引起後心的活動，因而立「色心持種」的學說。如《俱舍論》云：

「有餘師言（指經量部，見《俱舍論普光記》）：如生無色，色久時斷，如何於後色復得生？彼生定應由心非色，如是出定心亦應然，由有根身，非由心起。故彼先代諸軌範師咸言：『二法互為種子。』二法者，謂心、有根身。」<sup>68</sup>

依唐普光所述《俱舍論記》之意，謂經量部論師以為眾生之生「無色界」（無物質性），而能於來生復生於「欲界」或「色界」者（有物質性），以於「無色界」時，物質非全斷絕，而以種子的形態，攝持於心中，隱伏不現而已，及再生「欲、色二界」，心中的「色種」再得現起此物質世界。至於生「無想、滅盡」二定則反是，即於二定中，一切思惟的功能，以種子的形態，

攝持隱伏於定中的五根身內而不現行，及出定時，此「心種」從五根身（物質性）再得現起其思惟與精神作用。如是心可持物質性的色種，五根身亦可持精神性的心種，建立「色心互持」之說；此在思想理論上不但遠超有部的「無表色」論，且予大乘種子學說以極大的啟迪作用。

## 七、唯識種子的建立

有部思想太拘泥於「三世實有」之說，故建立「無表色」亦祇著重於現實與固定的一面，而對潛伏的變化的一面則完全忽視。因有部的「無表色」許是「四大種」所造，而「四大種」都是物質性與固定性的，其活動的範圍與變化的神妙遠不如精神性的東西，是故有部立「無表色」，尚不能跳出「四大種」的能造色與所造色的思想桎梏之外而成立一由顯返隱、由隱發顯的一套舒卷自如的理論，是故自「六足論」以至於《俱舍論》所經數百年，雖對「業感」的解釋，就「欲界」、「色界」言之，不無空前的偉大貢獻，然對「無色界」與

「無想、滅盡」二定尚缺乏使人意滿的解答。至於經量部立種子，在物質方面，沿用原始佛學的「四大種」說，謂之「色種」，在精神方面，則新創「心種」之說，以補原始佛學的缺漏，如是於經量部的「色、心互持」的思想體系中，則不論物質活動與精神活動均能一隱一顯，往返自若，而大大增加其變化的靈活性，因而對「無色界」與「二定」的解釋亦遠較有部為可取；但「色心互持」之說，使心、心所種子的相續既依「心法」，又要依「色法」，如是依二相續，於世間理論中找不到同喻，難免有牽強戲論之嫌。且彼宗又執眾生各有「一味蘊」與「勝義補特伽羅」，頗有「實我」的意味，此在佛家一貫學理中所不許。如是阿毗達磨諸部學說，雖不乏精采之處，然對人生業感諸問題，尚欠合理而精密的解釋，此「唯識種子」學說所由生起。

「唯識種子」學說權與於無著（公元五世紀）所述、彌勒菩薩所說之《瑜伽師地論》，統體於世親（無著之弟），光大而周密於十大論師（公元五至六世紀）。然《瑜伽師地論》的出現於世，據《婆藪槃豆法師傳》所載<sup>69</sup>，謂由無著上「兜率陀天」，請願彌勒菩薩下「閻浮提」（新譯瞻部洲，即吾人之所

住處），誦出十七地經，隨解其義而成。如是則「瑜伽」的建立「阿賴耶識」與「本性住種」和「習所成種」便成神秘之學。即後無著為世親所說的《攝大乘論》，其思源流，捨《瑜伽師地論》外，亦無致詰之餘地。故退而思其次，唯能就無著之弟世親的思想轉變歷程與如何受當世學派思想的影響，以窺探「唯識種子」學說產生的脈絡所在。如《婆藪槃豆法師傳》所錄：

「婆藪槃豆（世親）亦於薩婆多部（有部）出家，博學多聞，徧通墳籍，神才俊朗，無可為儔。……至佛滅後九百年中，有外道名頻闍訶婆娑（從龍王毗利沙伽那，學得有部《毗婆沙論》）入阿踰闍國，以頭擊論義鼓……於時摩訶羅他法師、婆藪槃豆法師（世親）等諸大法師，悉往餘國不在，……唯有婆藪槃豆（世親）師佛陀蜜多羅法師在……本雖大解，年已老邁……（終乃）墮負。……婆藪槃豆（世親）還聞如此事……（欲）雪辱師之恥，（然）外道身已死。天親（即世親）彌復憤懣，即造《七十真實論》，破外道所造《僧佉論》，首尾瓦解，無一句得立。……法師（世親）爾後更成立正法，先學毗婆沙

義已通……造六百餘偈，攝毗婆沙義皆盡。……法師（又）作長行解偈立薩婆多義，隨有僻處，以經部義破之，名為《阿毗達磨俱舍論》。……法師先徧通十八部義，妙解小乘，誚摩訶衍（大乘）非是佛說，不信大乘……阿僧伽法師（無著），（善誘世親）徧學大乘義，後如兄所解，悉得通達。解意既明，思惟前後，悉與理相應，無有乖背，始驗小乘為失，大乘為得，若無大乘，則無三乘道果。……阿僧伽法師（無著）殂歿後，天親（世親）方造大乘論，解釋諸大乘經，華嚴、涅槃、法華、般若、維摩、勝鬘等大乘經論，悉是法師所造，又造唯識、釋攝大乘，三寶性甘露門等諸大乘論。」<sup>⑦⑧</sup>

唯識祖師，其博學多聞由此可見，則唯識種子周密系統的建立，必與說一切有部、經量部（從《俱舍論》可以窺見）、大乘空宗（從其解釋法華、般若等經可見）、大乘有宗（世親直承無著之學），乃至異部諸學派及外道等學說有直接或間接的關係。今再從世親所著的《大乘成業論》的破婆沙、破經部及建立大乘「業感」理論的三方面以申述之。

## 甲、破有部「無表色」的理論

有漏人生不論生天、惡趣，都是身、語、意三業所感；自四《阿含》始，處處經中莫不符契，諸家各派亦無不奉許，但三業真義的分析，則各執一說。有部對三業的解脫，如《大乘成業論》歸納所言：

「有說身所造業故名身業，語即是業，故名語業。此二皆用表與無表為其自性。意相應業故名意業，此業但以思為自性。」<sup>⑦①</sup>

世親對三業見解，宗化地、經量等部，以業實是思，無身、語業，故對有部所執有之有表身、語業、無表身、語業分別破斥之。

先破身表業。若謂身之形色為身表業，則身表業不能成立，因身之形色離極微的積聚外並無實體，即諸顯色於諸方面安布之不同而起長等覺，如樹蟻等不同之行列而已。若謂身表業以行動為性，則身表業亦不能成立，因諸有為法纔生即滅（按依《異部宗輪論》，對一切行皆剎那滅，有部亦是極成），無有稍住，故無行動，動義不成，表業何有？若謂別有一法，以心差別為因，依手



足等而起，而此法能作手足等物異方（處不同空間）生因，是名行動，亦名身業，色處所攝，則此身表業亦不成立，以不許眼見，如何名「表」？如何知此實有？何異於風界之動？若體若用，俱不成立。如是從諸角度觀察思擇，定無實身表業；身業既無，語表亦可例破。

有部論業感，在表業之外，更立無表，如上節所述，謂「法處攝，律儀色等」，世親五量破之：如有無表色離表業而發，則於欲界，無表色應隨心而存在，若於色界無心位時（即無想、滅盡二定的無精神活動境界，參看上節經量部論色心持種段），心不起故，應無「無表」，此是無表色不應理的第一點。無表業唯善、惡二種，則應無有無記身業，此違經教，此乃不應理的第二點。彼執無表色是定相續者，則於一剎那頃，不能起善身業，常有惡無表相應故；亦不能起惡身業，常有善身業相應故，此是無表色不能成立的第三點理由。彼說色業（包括有表及無表）於命終時必皆捨棄，如是無表亦當有捨，則如何由此無表能感當來愛非愛果？此乃不合理的第四點。彼宗過、現、未三世實有，此無表色應眾緣具備，如是不當下引果？而待當來？此無表色不可立者的第

五點。由此五因，有部的無表色遂無立足的餘地，其對業感的解釋更不能使人滿意。

## 乙、破經量部的「色心互持」說

《大乘成業論》引經量部「色心互持」的理論云：「有作是說，依附色根種子力，故心還起，以能生心、心所種子依二相續，謂心相續、色根相續。」<sup>⑦②</sup>並參看前節論色心互持段）經量部釋無想、滅盡二定的心理活動沉沒時，則一切心、心所的活動功能，成種子狀態而潛伏於根身那色種中（無心等二定仍有物質活動），及出定時，一切心、心所的活動固從心種而生，而心種亦由所潛伏的根身的色種而起，如何一法可從二種子相續而得生起？此於世間法找不到同喻，如世親的批判言：「如何一一心、心所法，從二種子相續而生？不見芽等從種生法，有如是事，可藉多緣生於一果，無從二種有一果生。」<sup>⑦③</sup>如果在無心的滅盡定及無想天的心相續斷，則先業如何能得當來愛非愛果？經量部的「色心互持」之說亦無法作出滿意的解答。（有部以「未入定」心為後「出

定心」的等無間緣。但前心久已謝滅，世親謂彼不能有引心生起的力量)。

### 丙、大乘以種子與藏識釋業感原理

對三業的解釋，世親與經量部無有異議。業即是思，然思有三種：一、審慮思，二、決定思，三、動發思。若思能動身，即說為身業；語業準知。除此餘思，名為意業。至於此思業如何感果，世親遂採「種子熏習」的學說，如《大乘成業論》云：

「故離彼計身、語二業所引別法，但應由思差別作用，熏心相續，令起功能（即種子）；由此功能轉變差別，當來世界，差別而生。如紫礦汁，染拘櫟花，相續轉變，至結果時，其瓢色赤，內法熏習，應知亦爾。」<sup>(74)</sup>

如世親義，一切善、惡等業，無非由思的審慮、思的決定、與思的動發，而後有身、語的行為。如是不同的思的現行後，熏習而成一一不同的種子功能；此功能種子藏於心中（指阿賴耶識，後詳），剎那剎那，與心俱生俱滅而

相續不斷，如是轉變的熏習功能，於當來世，感受非愛的異熟果報。

然此間所謂「熏心相續」的「心」並非原始佛學中所說的眼等六識，而是唯識宗依經教與諸部派思想所建立的「阿賴耶識」。

- 一、依《解深密經》的「阿陀那識」而建立「阿賴耶」。
- 二、依赤銅鑠部經的「有分識」而建立「阿賴耶」。
- 三、依大眾部經的「根本識」而建立「阿賴耶」。
- 四、依化地部的「窮生死蘊」而建立「阿賴耶」。<sup>75</sup>

世親於《大乘成業論》中分「心」為二類：

- 一、集起心——無量種子所集起處，即阿賴耶識。
- 二、種種心——所緣行相差別而轉，即餘心、心所。

為解釋生「無想天」及「無色界」而後復能再起心、色的活動的原理，世親以為生「無想天」，種種心雖停止活動，而集起心則無刻不在活動之中，故一切心種仍可藏於此集起的「阿賴耶」識之中而無過患；同一道理，生「無色界」時，一切色種可藏於集起的「阿賴耶識」之中，為後時再起的親因。如是

立「阿賴耶識」以攝藏種種諸法的種子，則一切集、業與感果都以「阿賴耶」為根本依，從經量部的心物二元論轉到唯識的一元論去，從原始佛學的「業感緣起」轉到唯識的「賴耶緣起」去；而本章第六節所指出的「識緣名色」的疑難亦得迎刃而解（「識支」的「識」指「阿賴耶」彼「異熟識」，名「名色支」的「識」指「眼等六識」）。此外更立「末那識」以顯示有情無始時來的一貫我執的性格，使唯識思想體系更趨精密，而成為佛家哲學中的一大貢獻。

然而我得於此作一補語，那就是上文吾人引述世親的著述，不過用以代表無著世親那時代的思想轉變過程以證成「唯識種子」學說之建立與異部思想交相影響的關係，而非謂「唯識種子」學說乃世親一人所建立者，蓋如上述「賴耶持種」之說早已見諸《瑜伽師地論》<sup>⑦6</sup>，而《瑜伽師地論》的師承之說又富神話色彩，而未可據為實論，是故吾人不能從師承的觀念來看「唯識種子」學說的思想源流，吾人唯依時代的順序，從問題發生與解決的歷程中以尋求「唯識種子」學說生起的思想脈絡。蓋佛家的一貫精神在體認苦痛的人生而欣求解脫，其間必有嚴密的學理以支持其思想，故原始佛教建立「四聖諦」的理論，

而業與煩惱的結集是痛苦人生的生因，遂成立「業感緣起」之說。但業何以能感招異熟果報此大問題，於原始佛教的經典中找不到答案，於是有一說一切有部」建立「無表色」來加以說明，稍後復有經量部等立「種子」的概念來與「無表色」對抗，並立「色心互持」學說以補充無心二定出定時後心復生如何可能的問題，但對「業感」理論仍未建立一周全的思想系統，此有待於無著、世親等「唯識種子」學說的建立，而後始有圓滿的解答。今就時代先後分別如左：

甲、原始業感說——釋迦繼承印度傳統思想（公元前十五世紀吠陀時代開始）。

乙、有部的「無表色」說——釋迦滅後三百年至九百年（公元前二世紀至公元後四世紀）。

丙、經量部等的種子說與「色心互持」說——與「無表色」同時而稍後。

丁、唯識宗的「唯識種子」說——釋迦滅後九百年起（公元四世紀）。

余竊以為「唯識種子」之說非一時一人所創立，而經多時與異派諍論（印  
度一切哲學都從論辯基礎中建立起來），多人的補充與修正，然後可以成為一  
精微而博大的思想體系。如從有部獲取方法，從經量等部取得「種子」與「阿  
賴耶識」思想的啟示，從大乘空宗領略得「緣生性空」的概念與菩薩道的大乘  
精神，其間又歷經無著、世親、陳那、護法諸大論師的不斷革新與修正而趨於  
邃密，然後卓越成為佛學思想中最博大而最精微的體系。

【注釋】

- ① 《長阿含經大本經》卷第一，日本《大正新修大藏經》，中華佛教文化館影印本（自下簡稱《大正藏》）卷一，頁六至頁七。
- ② 《增一阿含經》卷第十四，〈高幢品〉，《大正藏》卷二，頁六一八。
- ③ 《增一阿含經》卷第十八，〈四意斷品〉，《大正藏》卷二，頁六三七。
- ④ 同上。
- ⑤ 《增一阿含經》卷第四十九，〈非常品〉，《大正藏》卷二，頁八一四。
- ⑥ 《中阿含經七日經》卷第二，《大正藏》卷一，頁四二八。

- ⑦ 《雜阿含經》卷第十二，《大正藏》卷二，頁八十五。
- ⑧ 《中阿含象跡經》《大正藏》卷一，頁四六四。
- ⑨ 同上。
- ⑩ 《增一阿含經》卷第十七，《大正藏》卷二，頁六三一。
- ⑪ 同上。
- ⑫ 《增一阿含經》卷第十二，《大正藏》卷二，頁六〇四。
- ⑬ 《增一阿含經》卷第二十四，《大正藏》卷二，頁六七四。
- ⑭ 同上。
- ⑮ 《增一阿含經》卷第四十三，《大正藏》卷二，頁七八〇。
- ⑯ 《雜阿含經》卷第十二，《大正藏》卷二，頁八十五。
- ⑰ 日人木村泰賢著、歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》，頁一百七十九，商務版。
- ⑱ 《長阿含經大緣方便經》卷第十，《大正藏》卷一，頁六十。
- ⑲ 《雜阿含經》第十二卷，《大正藏》卷二，頁八十五。
- ⑳ 同上。



- ⑳ 《增一阿含經》卷第十七，《大正藏》卷二，頁六三一。
- ㉑ 《增一阿含經》卷第三十一，《大正藏》卷二，頁七一八。
- ㉒ 《增一阿含經》卷第十七，《大正藏》卷二，頁六三一。
- ㉓ 《增一阿含經》卷第七，《大正藏》卷二，頁五七九。
- ㉔ 歐陽漸先生及木村泰賢氏疑「無餘涅槃」有其積極之意義，不宜作虛無解。見歐陽先生之《唯識抉擇談》及木村泰賢氏之《原始佛教思想論》第三篇。
- ㉕ 《增一阿含經》卷第十七，《大正藏》卷二，頁六三一。
- ㉖ 《中阿含箭喻經》，《大正藏》卷一，頁八〇五至頁八〇八。
- ㉗ 《中阿含說處經》，《大正藏》卷一，頁五六二。
- ㉘ 同上。
- ㉙ 《中阿含例經》，《大正藏》卷一，頁八〇五至頁八〇七。
- ㉚ 《中阿說處經》，《大正藏》卷一，頁五六四。
- ㉛ 佛學前驅的思想學派，見周祥光之《印度哲學史》，及其他西方之著作，如 S. Radhakrishnam *N India Philosophy* 等。

- ③③ 《雜阿含經》卷第二，《大正藏》卷二，頁一〇。
- ③④ 《雜阿含經》卷第一，《大正藏》卷二，頁七。
- ③⑤ 《雜阿含經》卷第三，《大正藏》卷二，頁十六。
- ③⑥ 《中阿含象迹喻經》，《大正藏》卷一，頁四六四至四六六。
- ③⑦ 玄奘譯《緣起經》，《大正藏》卷一，頁五四七。
- ③⑧ 《長阿含世記經》，《大正藏》卷一，頁一三六。
- ③⑨ 《異部宗輪論》，《大正藏》卷四十九，頁十五。
- ④① 《阿毗達磨大毗婆沙論》卷第九十九，《大正藏》卷二十七，頁五一。
- ④① 此表參照梁啟超《讀異部宗輪論述記》所列小乘二十部表修改而成。見梁氏著《佛學研究十八篇》，中華書局版。
- ④② 《阿毗達磨大毗婆沙論》卷第九十九，《大正藏》卷二十七，頁五一〇。
- ④③ 梁漱溟著《中西文化及其哲學》，頁一百零三。
- ④④ 《阿毗達磨大毗婆沙論》卷一，《大正藏》卷二十七，頁二。
- ④⑤ 《阿毗達磨品類足論》卷第一，《大正藏》卷二十六，頁六九三。

④6 《異部宗輪論》，《大正藏》卷四十九，頁十五；《阿毗達磨集異門足論》卷第一，《大正藏》卷二十六，頁三六九。

④7 同註④5。

④8 《阿毗達磨俱舍論》卷第一，《大正藏》卷二十九，頁三。

④9 《阿毗達磨大毗婆沙論》卷第一百二十二，《大正藏》卷二十七，頁六三四。

⑤0 《阿毗達磨品類足論》卷第一，《大正藏》卷二十六，頁六九二。

⑤1 同註⑤0。

⑤2 《阿毗達磨大毗婆沙論》卷第二百二十二，《大正藏》卷二十七，頁六三五。

⑤3 《阿毗達磨識身足論》卷第一，《大正藏》卷二十六，頁五三一。

⑤4 《阿毗達磨大毗婆沙論》卷第七十六，《大正藏》卷二十七，頁三九三。

⑤5 同右。

⑤6 《阿毗達磨大毗婆沙論》卷第三百三十二，《大正藏》卷二十七，頁六八四。

⑤7 《阿毗達磨俱舍論》卷第十三，《大正藏》卷二十九，頁六十七。

⑤8 同右。

⑤9 同右。

⑥0 見窺基《異部宗輪論述記》卷中，頁十二，及卷下，頁二十六。

⑥1 《阿毗達磨俱舍論》卷第十三，《大正藏》卷二十九，頁六八。

⑥2 同右。

⑥3 《俱舍論記》卷第四（唐·普光述），《大正藏》卷四十一，頁八七。

⑥4 《俱舍論記》卷第十三，《大正藏》卷四十一，頁二〇五。

⑥5 《異部宗輪論》，《大正藏》卷四十九，頁十七。及窺基《異部宗輪論述記》卷下，頁二十

五及二十六。（單行本）

⑥6 《阿毗達磨俱舍論》卷第五，《大正藏》卷二十九，頁二十四。

⑥7 同右，《大正藏》卷二十九，頁二十五。

⑥8 同右。

⑥9 《婆藪槃豆法師傳》，《大正藏》卷五十，頁一八八。

⑦0 同右。

⑦1 《大乘成業論》，《大正藏》卷三十一，頁七八一。

⑦② 《大乘成業論》，《大正藏》卷三十一，頁七八二。

⑦③ 《大乘成業論》，《大正藏》卷三十一，頁七八三。

⑦④ 《大乘成業論》，《大正藏》卷三十一，頁七八三。

⑦⑤ 此依《大乘成業論》，餘見於《攝大乘論》的《所知依品》，《大正藏》卷三十，頁一三四。及《成唯識論》的五教十理證成第八識，《大正藏》卷三十一，頁十四至十七。

⑦⑥ 《瑜伽師地論》卷五十一，《大正藏》卷三十，頁五八一。云：「阿賴耶識，是一切雜染根本……是有情世間生起根本……亦是器世間生起根本……能持一切法種，故於現在世是苦諦體，亦是未來苦諦生因，又是現在集諦生因。」

## 第二章

# 種子的意義

### 一、種子的定義

經量部早已立種子之說，其定義見於《俱舍》①。唯識繼踵，其定義分別見於《瑜伽師地論》及《攝大乘論》②。然《俱舍》所述，非即「唯識種子」的本義，而《瑜伽》、《攝論》，或從因果門釋，或從體用門釋，都未周備，能兼因果、體用而周備者，厥為玄奘糅合十家而造的《成唯識論》。該論卷六云：

「此中何法名為種子？謂本識中親生自果功能差別。此與本識及所生

果，不一不異，體用、因果，理應爾故。」③

所謂「不一不異」者，指體與用的不一不異，因與果的不一不異。就相對的體用立言，本識（阿賴耶識為根本識）為體，種子為用。窺基《述記》謂「簡經部色心等持種親生自果」義④，因為唯識宗補經量部「色心互持」之失（見上章第七節），而依經教建立阿賴耶識（即引文所謂本識）來攝持一切有為法的種子。《攝大乘論·所知依品》云：「阿賴耶識中諸雜染品法種子，為別異住？為無別異？非彼種子有別實物於此中住，亦非不異。然阿賴耶識如是而生，有能生彼功能差別，名一切種子識。」⑤就體言，種子與識，皆是無記，自性相同，故非異；就用言，種子為多，賴耶為一，種通三性（善、惡、無記），賴耶唯是無記，故非一。唯識的種子與經量部的種子，其差別之處，即在一以色心互持，一以賴耶相攝。（種子與阿賴耶識之關係，其詳將於本章第四節論述之。）

種子與現行的不一不異者，是指種子為因，現行為果，現行為因，種子為果，種生現，現復熏種，種子與現行，一因一果，故非一，亦非二。如《瑜伽

師地論》第五十二云：「云何非析諸行別有實物名為種子？亦非餘處，然諸行如是種性，如是等生，如是安布，名為種子，亦名為果。當知此中果與種子不相雜亂。何以故？若望過去諸行，即此名果；若望未來諸行，即此名種子。如是若時望彼名為種子，非於爾時即名為果；若時望彼名果，非於爾時即名種子。是故當知種子與果不相雜亂，譬如穀麥等物所有芽、莖、葉等種子，於彼物中磨擣搗分析，求異種子，了不可得，亦非餘處。然諸大種，如是種性、如是等生、如是安布，即穀麥等物能為彼緣令彼得生，說明種子，當知此中道理亦爾。」⑥由此故知非離一切現象界而別有種子，亦非離一切種子而別有現象界；現象界的一切山河大地，身體器官，乃至一切生理、心理、精神、物質的活動，依唯識宗的理論，無一不以阿賴耶識中的種子為親因而生果相，猶如世間的芽、莖、葉等莫不從種子生，其理相仿。而此等色、心活動現行已，旋即熏成種子，復藏於阿賴耶識中，猶世間芽、莖長大而復結成種的道理相似。（種子熏習問題將於第五章詳論述之。）果不離因，因不異果，猶不可以離芽、莖而求麥種，故說種子與現行的因果關係是不異。但當下的種子，對過去



的現象言，它是果位，若對能生未來的現象言，它是因位，如是就所對的不同，而其因果位次有異，故種子與現行的因果關係又是不一。就種子與現行的因果不一不異言，則唯識的種子與地、水、火、風四大種子究有不同。論小乘四大種者莫善於《俱舍》，而《俱舍》以四大種為所造色的生因、依因、立因、持因和養因，猶不肯說所造色亦能作四大種的生因⑦，而《阿毗達磨大毗婆沙論》更說有部有離大種別有造色，或在其上，或在其下，眾說不等⑧。兩相比較則異部的論四大，與唯識的言種子，其相去遠爾。

上文已明種子與賴耶約體用言的不一不異，又明種子現行諸法（即現象界）約因果言的不一不異，則種子的正確定義亦不難理解。所謂「種子是本識中親生自果功能差別」者，意思是說種子是千差萬別的無形無相的功能，此等功能被攝持於眾生各自獨有的阿賴耶識之中而與之俱生俱滅、形同一體；此潛伏於各自賴耶中的千差萬別的功能（名之曰種子），於眾緣和合時（色法待因緣和增上緣；心法待因緣、等無間緣、所緣緣及增上緣。）⑨，隨其所應，以種子的自身為因緣而變現成千差萬別的有為法（現象界），然而剎那纔生即

滅，復熏成種子潛藏於各自阿賴耶識中。如是種生現，現熏種，不能或已。所謂千差萬別的有為法者，乃簡無為法言，蓋法相宗分宇宙萬有為百法五大品類：一、心法，謂眼等八識，二、心所法，謂觸等五十一心所，三、色法，謂眼等十一處，四、不相應行法，謂得等二十四數，五、無為法，謂虛空等六無為<sup>⑩</sup>。如是五位百法，除無為法六種而外，其餘有為法的四位九十四品類諸法，無一不是眾生各自賴耶識中的功能差別（諸種子，或直接、或間接）所變現出來。故種子與現行，僅有隱顯之異，而無質量之別。現行不過是顯現的一面，而種子亦不過是現行隱伏的一面；由隱之顯，由顯返隱，而宇宙、人生的生生化化之事已備。而種子、現行，一顯一隱之事，皆不離眾生的心識（尤以阿賴耶為根本依），由是建立唯識宗的眾生各一宇宙的「心識一元」論，亦由此「心識一元」的種子學說，使大乘佛學於「人無我」之外，更建立牢不可破的「法無我」的思想理論。

## 二、種子的基本條件

種子是一切有為法（現象界）生起的親因，而種子的自身亦有為法所攝；為簡別此等潛藏在阿賴耶識中的能生自果的種子功能於餘法，唯識宗便把種子的性質明確分析出來，唯符合此等性質條件的，始配以種子之名。關於種子之所以為種子的基本條件，首見於《瑜伽師地論》的「因有七相」（種子是有為法生起的因緣，故「因之七相」即「種子七義」的意思），「七相」云何？今分別如左：

- 一、無常法的因。
- 二、與他性為因，亦與後自性為因（與他性為因，指種子生現行和現行熏種子；與後自性為因，指種子潛伏於阿賴耶識中而自類相生）。
- 三、已生未滅方能為因。
- 四、得餘緣方能為因。

五、成變異方能為因。

六、必與功能相應方能為因（果與因相應）。

七、必相稱相順方能為因。（果與因相稱相順）。⑪

後出的唯識典籍——《攝大乘論》與《成唯識論》——據此「因之七相」，建立更明確的「種子六義」，如《攝論》頌言：「剎那滅俱有，恒隨轉應知，決定待眾緣，唯能引自果。」⑫茲據《攝論釋》、《成唯識論》及《述記》等，別分六小節論述如下：

### 甲、剎那滅

《攝大乘論世親釋》言：「剎那滅者，謂二種子（指穀等外種與阿賴耶識內種俱有剎那滅義）皆生無間定滅壞故，所以者何？不應常法為種子體，以一切時其性如本無差別故。」⑬

《成唯識論》言：「一、剎那滅，謂體纔生無間必滅，有勝功力，方成種子。此遮常法，常無轉變，不可說有能生用故。」⑭

種子的「剎那滅」猶《瑜伽師地論》的「無常法為因」<sup>⑮</sup>。唯識家的論述體用，思辨最細，故不肯直言真如之體生起宇宙萬象之用，因為真如無為等常法，於一切時皆是一味寂然恒無差別，依世間極成的理則推之，實無由有能生的功用，今種子既是能生的功能，則非無為法可知。故剎那滅者，所以確定種子是纔生即滅無有稍住的有為潛能，亦以遮撥舊人以「真如是諸法種子」之非。<sup>⑯</sup>

## 乙、果俱有

《攝大乘論世親釋》言：「言俱有者，謂非過去、亦非未來、亦非相離，得為種子。何以故？若於此時種子有，即於爾時果生故。」<sup>⑰</sup>

《成唯識論》云：「二、果俱有，謂與所生現行果法，俱現和合，方成種子。此遮前後及定相離。」<sup>⑱</sup>

種子者所以對現行言（窺基謂現者，顯現、現在、現有三義名現）<sup>⑲</sup>，種子是隱伏的潛能，現行是顯現的現象，原非二物，假說因果，前已言之。是以

《攝大乘》等論，依《瑜伽》「因之七相」中的「與他性為因」和「已生未滅方能為因」的道理，建立種子為因，現行為果，因果同時，如《無性釋》云：「種子與果俱時而住，以此與果不相違故，如蓬華根。」<sup>⑳</sup>如是種子與現行，一隱一現，從橫的觀點看，二者原是一法，無前後性，無相離性；不然，則已滅生果，如死雞鳴，不應道理。（按：不特種生理，因果同時，即種生理與現熏種，三法展轉，亦是因果同時，當於第五章論述之。）

### 丙、恒隨轉

《攝大乘論世親釋》云：「恒隨轉應知者，謂阿賴耶識乃至治生，外法種子乃至根住，或乃至熟。」<sup>㉑</sup>

《成唯識論》云：「三、恒隨轉，謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子。此遮轉識（眼識乃至末那識），轉易間斷，與種子法不相應故。此顯種子自類相生。」<sup>㉒</sup>

種子的存在有兩種狀態：當眾緣和合，種子從隱之顯，因果同時，即果俱

有義；現已復隱，熏阿賴耶，熏已種滅，再生新種，才能再作現行，如是在阿賴耶識中，前念種為因，後念新種為果，因果異時，或種子在阿賴耶識中，眾緣未備，唯是剎那剎那，長時一類，相似生滅隨轉不已，直至修習位中，或漸或頓，次第加以對治，而後可歸伏滅，即此間所謂「恒隨轉」義，從「因之七相」的「亦與後自性為因，非即此剎那」引導出來。何以種子生現行是同時因果，種子自類相生卻是異時因果？窺基《述記》有所解說：「種望於種，許同時生，體便無窮，自類許有同時生故，即一剎那有多種生。」<sup>②③</sup>種子與現行本是一體，理應同時存在，然種子自類相生，前種之因與後種之果，其體各異，故因果異時，不然，則有一剎那無窮種生的過失。故從縱的角度來看種子，則種子一類相續轉變，非至對治，無有斷絕。剎那滅在說明種子的非常，恒隨轉則在說明種子的非斷。非常非斷，此乃種子學說的一種特色。

#### 丁、性決定

《攝大乘論世親釋》云：「言決定者，謂此種子各別決定，不從一切一切

得生，從此物種還生此物。」<sup>②4</sup>

《成唯識論》云：「四、性決定，謂隨因力，生善惡等功能決定，方成種子。此遮餘部執異性因，生異性果，有因緣義。」<sup>②5</sup>

種子的性決定，義同於《瑜伽》「因之七相」中的「必與功能相應方能為因」。此義說明種子功能的每一單位的存在，都有自身一貫性的井然秩序，即隨前時的現行為因熏成種子，此等種子復為未來現行的親因，前一現行與後一現行，其間雖透過種子無記性的狀態（種子藏於賴耶時，其體是無記性的），然彼此的性質，或善、或惡、或是無記，都是決定一貫，即善因必生善果，決不雜亂，惡與無記亦然。如是每一現行，各有本身的親因，無容有一切因（指善等三性言）生一切果（亦指三性言）的因果混淆的現象，此唯識對薩婆多等許善法等與惡無記等為同類因有因緣義有不相容之處。<sup>②6</sup>

### 戊、待眾緣

《攝大乘論世親釋》云：「待眾緣者，謂種子待自眾緣方能生果，非一切



時能生一切，若於是處是時遇自眾緣，即於此處此時自果得生。」<sup>②7</sup>

《成唯識論》云：「五、待眾緣，謂此要待自眾緣合，功能殊勝，方成種子。此遮外道執自然因，不待眾緣，恒頓生果，或遮餘部緣恒非無，顯所待緣非恒有性，故種於果，非恒頓生。」<sup>②8</sup>

種子的待眾緣義，依「因之七相」中的「得餘緣方能為因」及「成變異方能為因」的二相而建立。有為法的顯現，固以自種為親因，但種子是恒隨不斷的，便應一切時間與一切空間無不生起，為免一切時處生一切果之失，故種子的現行，除自種親因外，兼待其本身所必須的其他眾緣（四緣義，後再論述之），如是色法二緣，心法四緣和合，種子始得現行；況緣之自身，亦賴他緣，非恒時現起，是故孤因不能生萬法，真如絕待，亦不可以為諸法生因，此唯識所以遮撥外道與餘部之非。

## 己、引自果

《攝大乘論世親釋》云：「唯能引自果者，謂自種子但引自果，如阿賴耶

識種子唯能引生阿賴耶識，如稻穀等唯能引生稻穀等果。」<sup>29</sup>

《成唯識論》云：「六、引自果，謂於別別色心等果，各各引生，方成種子。此遮外道執唯一因，生一切果，或遮餘部執色心等互為因緣。」<sup>30</sup>

此即《瑜伽》「因相」中的「必相稱相順方能為因」。即宇宙五位百法中之現象界每一法的千差萬別表現，皆各自有其種子以作親因，如是色種生色法，心種生心法，無漏種生無漏法，如是各自種子唯能引生各自現果，一一調然，不相混雜，而後能免於一因生一切法之失。此唯識家之所以反對第一因之說，亦反對精神現象與物質現象互為因緣之說。性決定義是從道德性以看種子性質的不相亂；引自果義則從因果律來看種子因果的不相雜，二者似同而竟異。

據《攝大乘論》意，內種、外種皆具六義，而另立內種必有熏習，然外種熏習或有或無來分辨二種<sup>31</sup>。但《成唯識論》則直下斷言：「唯本識中功能差別，具斯六義，成種非餘。」<sup>32</sup>因為「外穀麥等，識所變故，假立種名，非實種子。」<sup>33</sup>《述記》釋云：「外麥等尅體非因緣生果故，因緣唯內種，非外種

故。」<sup>③④</sup>種子六義是從「因之七相」引生而來，則外種依唯識思想系統，祇是芽等的增上緣，無因緣義，而其體相亦眾生內種所共變，故非實體，如是唯潛伏於阿賴耶識中的能生自果的功能差別，具足上述六大條件，故堪稱「種子」之名，而後可以簡別於餘所有諸法。

### 三、種子與識心的關係

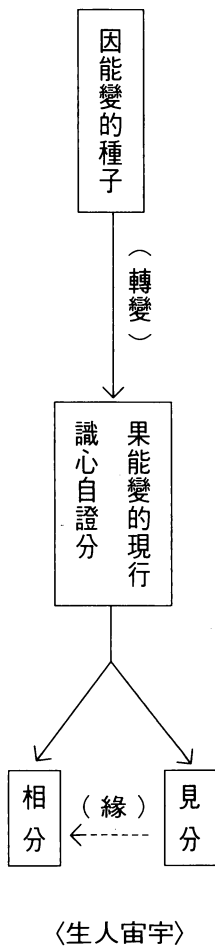
《成唯識論》既言「種子是本識中親生自果功能差別」，《瑜伽師地論》亦謂「非析諸行，別有實物，名為種子」（見本章第一節），則宇宙萬象無非諸有情各自賴耶種子之所顯現，如是應言「唯種」，何以大乘有宗獨彰「唯識」？其中種子與識心之間必有其微妙的關係。

世親論師為申明一切「我」與「法」都是「唯識」幻有，故於所著《唯識三十頌》中的首頌便說：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識。」<sup>③⑤</sup>唯識宗的所謂「變」，實有兩重意義，因

「能變」有兩種的緣故。如《成唯識論》云：「能變有二種：一、因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。……二、果能變，謂前二種習氣力故，有八識生現種種相……」<sup>③⑥</sup>「因能變」即是第八識中的名言熏習的種子與業種子（關於名言種與業種待第三章論述之），蓋窺基《述記》云：「前等流因是因緣種，其所生果，即通入識種；此異熟因，增上緣種。」<sup>③⑦</sup>「果能變」即是現行的一切心、心所的自證分能變為「見分」與「相分」，而「見分」以「相分」為所認知的對象而攀緣之（識心四分說將於第四章論述之）如窺基《述記》所云：「此果能變即自證分，能變現生見、相分果。此言變者，與前不同，是有緣變，變現為義。」<sup>③⑧</sup>

由此故知宇宙萬象幻有的顯現，必經兩種「變」的歷程。第一種是「轉變的變」，謂種子生現行（指現行的自證分），及種子的自類相生<sup>③⑨</sup>，第二種是「變現的變」，謂種子現行時的識心「自證分」，變現為「見分」及「相分」，於是宇宙一切千差萬別的幻相便得利那呈現。故假我假法的種種變相是基於第二類「果能變」的「變現」，而「果能變」的「變現」又基於第一類

「因能變」的「轉變」而來，以簡圖釋之如左：



《成唯識論》亦云：「彼相（我及法，即指宇宙與人生）皆依識所轉變而假施設。識謂了別，此中識言，亦攝心所。定相應故，變謂識體轉似二分，相見俱依自證起故。」④識變萬象，屬果能變無疑，如是則變現宇宙人生的一切果能變的諸識及相應的諸心所，其本身必須倚仗因能變的種子的轉變現行，然後可以發揮其作用。至於唯識宗的能變識可有多種，《成唯識論》云：

「識所變相，雖無量種，而能變識，類別唯三：

- 一、謂異熟，即第八識，多異熟性故；
- 二、謂思量，即第七識，恒審思量故；

三、謂了境，即前六識，了境相麤故。」④1

此三類的能變識，亦攝相應的心所。了境能變識，其活動情況較為粗顯，如依眼根，了別諸色，是名眼識；如依耳根，了別諸聲，是名耳識；如依鼻根，了別諸香，是名鼻識；如依舌根，了別諸味，是名舌識；如依身根，了別諸觸，是名身識；如依意根，（唯識宗立第七末那識為意根），了別諸法，是名意識④2。如是六識行相粗顯，從原始佛學的四《阿含經》始，即立為「五蘊」中的「識蘊」及「十二因緣」中的「名色支」的一部分。此等官能知覺與思惟想像的精神活動，必有所知與能知的兩相對立然後可以成就。「所知」即識的「相分」，「能知」即識的「見分」。見、相俱依識的「果能變」「自證分」起，而「果能變」的識心「自證分」又依「因能變」的「種子」然後現行，故「了境能變識」本身非種（種子六義中缺少「恒隨轉」義，因現行的前六識是有間斷的），而是阿賴耶識中親生自果的種子功能所現行而已。

眼等六識，在有漏（與煩惱相應名有漏）人生中，不是恒轉無間而現起的，如是則痛苦人生中的有漏性格之一貫性（指無明及我執等）在理論上便難

以保持。唯識宗為保持有情的一貫性的有漏性格，故無著在《攝大乘論》中建立「染污意」來作說明<sup>④③</sup>。因此「染污意」「與四煩惱恒共相應，一者薩迦耶見（世親釋：謂執我性）、二者我慢，三者我愛，四者無明。此即是識雜染所依……」<sup>④④</sup>由此有情與四煩惱相應的「染意」恒時現起（至第八地始能伏斷），故前六識的現行，不論善、不善、無記都成染污性，遂成一貫性的有漏人生。《成唯識論》一面依照《攝大乘論》的證成「染污意」的理論，一面採用《瑜伽師地論》的「與四種煩惱相應」的「末那」的名稱<sup>④⑤</sup>，因而建立「思量能變」的第七「末那識」來。<sup>④⑥</sup>

此以「思量為性」的「末那識」恒時「但緣藏識見分（即阿賴耶識的見分）非餘，彼無始來，一類相續，似常一故」<sup>④⑦</sup>。故「思量能變」的「末那識」亦有能思量與所思量的「見分」緣「相分」義。此見、相俱依「末那」的自證分起，故「末那識」於兩種能變中屬「果能變」。而「果能變」的「末那識」必須依「因能變」的末那種子的現行然後可以生用；故「末那識」非種（染污的末那識於見道時及第八地等皆不生起，故有間斷，於六義中，缺恒隨

轉義，是以不是種子），而是阿賴耶識中親生自果的種子功能的現行而已。

如是三種能變識中的「思量能變」與「了境能變」的作用，在上述兩種變的歷程中，都屬於第二類的「果能變」，此「果能變」必依仗潛伏本識中的「因能變」的各自種子的「轉變」，然後可以「變現」見、相二分。然而眾生無量，而每一眾生的能變功能又是無量，則於世、出世的無量能變的功能之中，如何使依眾生的各自單位，分成組別而互不相亂，以免甲修行之因而成乙解脫之果的過失，便成為佛學的一大問題（蓋佛學一貫精神在不許立實我以作修行證果的所依體）；為解決此種難題，唯識家便建立「異熟能變識」（即阿賴耶識——第八識體，總有三位：一、我愛執藏現行位，名阿賴那；二、善惡業果位，名異熟識；三、相續執持位，名阿陀那。）<sup>④8</sup>依《成唯識論》，此能變識可有三相：

- 一、自相——名阿賴耶，有能藏、所藏、及執藏義。《述記》云：「能持染種，種名所藏；是雜染法所熏所依，染法名能藏，此識為所藏；……為染第七等之所執藏以為內我，名執藏義。」<sup>④9</sup>



二、果相——此識是能引諸趣、諸生、總善惡業之異熟果。即過去人生中所造的一切善惡業及相應的煩惱熏成種子藏於此識，當過去人生終結時，此等熏習為增上緣，各隨其所應感的界趣（或欲界，或色界，或無色界；或天趣、或人趣，乃至地獄、餓鬼等），而引生另一個新的人生。<sup>⑤0</sup>

是以此識是一切總業的果報，故名異熟識。<sup>⑤1</sup>

三、因相——《成唯識論》謂「此（識）能執持諸法種子，令不失故，名一切種。」<sup>⑤2</sup>

此一切種何以又名為阿賴耶識的因相？窺基《述記》云：「現行識執持諸法自、他種子，令不失故，名一切種，即此識是諸法之因。」<sup>⑤3</sup>

如是根本識（賴耶）的三相之關係云何？《成唯識論》釋自相時有言：「此即顯示實能變識（指阿賴耶識即異熟能變識）所有自相攝持因（相）、果（相）為自相故。」<sup>⑤4</sup>三相者，即從三個角度來看阿賴耶識：從它攝持一切種子功能，使在適當的條件下（眾緣和合），生起現行，而成就一切精神及物質

之活動，為諸法之因的角度來看，吾人名之曰「賴耶因相」；從它攝執熏習而能引生死善不善業之異熟總果、以成就分段生死之果報的角度來看，吾人名之為「賴耶果相」；然此因相種子所以能生起現行而成諸法之因，及果相之所以能於「前異熟既盡，復生餘異熟」而成諸業之果，其間必須依賴此阿賴耶識的本身有一種特殊的功能作用而為餘識所不能有者，這就是它的攝持力（可別分為能藏、所藏及執藏等三類功用），即從它的特有攝持因相（種子）及果相（現行）之功能的角度來看，吾人名之曰「賴耶自相」。亦由此攝持力故，使因相（種子）與果相（現行）之功能的角度來看，吾人名之曰「賴耶自相」。亦由此攝持力故，使因相（種子）與果相（現行）聯為一個假說總體的單位，而每一總體單位假說為每一有情（有情識義、愛義）<sup>55</sup>。由此故知阿賴耶識非離因相及果相而別有自相之實體，更非離自相、因相、果相的或隱或顯的功能差別的假說總體而有一主宰而一、常的有情實體存在。

今再從「因能變」與「果能變」的差別來分析，則阿賴耶識因相的種子，當其因緣和合，便起現行，「轉變」而成前七識的心、心所的自證分，與引起

第八識（異熟識）的現行，是「因能變」所攝，以是等流、異熟二因習氣故⑤6。至於果相的異熟識，本身亦要依仗因相種子識的「因能變」的等流習氣（言名種）及異熟習氣（業種）的「轉變」而成現行，纔能自其現行的「自證分」「變現」為「見分」及「相分」，故果相的異熟識亦是「果能變」，能變現生見、相分果故。⑤7此「果能變」的見、相二分云何？《成唯識論》云：

「此識行相（即見分）及所緣（即相分）云何？謂『不可知執受、處、了』（世親《唯識三十頌》文）。了、謂了別，即是行相，識以了別為行相故。處謂處所，即器世間（山河大地等），是諸有情所依處故。執受有二，謂種子及有根身。諸種子者，謂諸相、名、分別習氣；有根身者，謂諸色根及根依處。此二皆是識所執受，攝為自體，同安危故。執受及處，俱是所緣。」⑤8

此「果能變」的「賴耶果相」，其「相分」有三：一為器世間，由「賴耶因相」中的外共相種的現行而成⑤9；二為種子，「賴耶因相」的一切潛藏未現的有漏功能差別——因相即在果相之中，望已現為果，望未現為因，因中有

果，果中有因，（此從不離言，不同於外道的「因中有果論」）如是因果遞遷而流轉無窮，此乃唯識宗的特色——但無漏種雖依附此識，而非此識的「相分」，因有漏異熟識與無漏種不同性攝<sup>⑥0</sup>；三為根身，即由「賴耶因相」中的內不共相種的現行而成<sup>⑥1</sup>。此「果能變」的「賴耶果相」，其見分即論中所謂「了」。《成唯識論》云：「此中了者，謂異熟識於自所緣，有了別用；此了別用，見分所攝。」<sup>⑥2</sup>依《述記》之意，謂此見分，在上述三種相分之上，起一「影像相分」而了別之。<sup>⑥3</sup>此「影像相分」是「見分」的「親所緣相分」，而器世間、種子及有根身是「見分」的「疏所緣相分」或「本質相分」（唯識正義，賴耶不立「疏所緣緣」，此依別義，將於第四章論述之。）。如依「見相同種」義，則由「賴耶因相」中的「因能變」種子的現行自證分「變現」而成此「賴耶果相」的「見分」及其「親所緣相分」；至於作「本質相分」的根身器界，則由不同種子所變，所攝持的種子亦與「見分」種異。

至於「賴耶自相」究屬「因能變」抑屬「果能變」？唯識典籍未有明文解說，但「賴耶自相」有攝持一切法種的活動，具能藏、所藏、執藏三義而攝持

因相與果相而成為一假說的統一體；「因相」屬「因能變」，本身就是無量的有漏雜染的種子（無漏種祇寄存於其間）；「果相」屬「果能變」，一如前七轉識，其「見分」與「相分」都要靠「因相」種子的轉變現行然後可以從其「自證分」「變現」出來，故「賴耶自相」自其所攝持的內容觀察則兼備「因能變」和「果能變」而成為各個有情流轉生死的主體，但從「自相」的能攝持的力量來看，則它又僅具「果能變」義，因為能攝持與所攝持是相對的見、相二分，見、相二分俱依「自證分」而「變現」故，是以「賴耶自相」的攝持能力必依「因相」的種子然後可以產生效用。考諸唯識經教，除「因相」即一切法種外，賴耶的能持力亦必有自己的種子，如《攝論世親釋》中解釋「引自果」義云：「如阿賴耶識種子，唯能引生阿賴耶識。」<sup>⑥4</sup>

窺基於《成唯識論述記》中釋「賴耶因相」云：

「（賴耶）現行識執持諸法自（賴耶本識）他（他識及餘法）種子，令不失故，名一切種。」<sup>⑥5</sup>

故此第八阿賴耶識本身亦必有自己的種子，不過恒常現行無有間斷而已。

或曰：阿賴耶識自相恆時現行而為「能持」，如何同時為「種子」而作「所持」？據唯識宗義，「賴耶種子」應是一種，而恆時現行，如是種生現，現又生種，三法展轉，因果同時；惟從現行看，則非種子，若從三法相因看，則必有種子。夫種生現，非改變種子的隱伏狀態而成現行的顯現狀態，而應是：即種子的狀態而同時有現行的狀態。種子與現行，應在同一時間內而共同存在，如燈與能照。燈喻種子，能照喻現行，非離燈而別有能照的存在，能照與燈必同時共存。種子與現行，其理亦然。現行生種子，猶能照力的收回燈內，以作下一剎那再發照的功用，非真有能照的光生起另一燈之理。現之生種亦然，非有離種子的現行而能變化而成另一種子之理，應以現行的收回名為現生種。阿賴耶識種子之不斷現行，猶燈之不斷發出能照功用，但燈之能照不獨照耀他物，亦同時照耀燈之自體，故燈是能照，同時又是所照，於理無違；同一理趣，阿賴耶的現行，一面執持他種，亦同時執持自種，「能持」同時是「所持」，皆應道理。不然，則甲之賴耶自種不能自持，而反為乙之賴耶之所攝，便成謬論。再者，依唯識宗的一貫學理，心法必依四緣和合，然後生起，如賴

耶無種子，則缺因緣，阿賴耶識便不能現行，此於教理，俱不相應。且賴耶自種的生現，於「種子六義」中莫不具足，得名種子。是以阿賴耶識的執持力必有種子為其親因而無疑。

或復難言「賴耶果相」既有種子為其親因，而「賴耶自相」又有種子為其親因，如何一阿賴耶識得有二種子為生起因緣？此亦不然，生起果相的種子，依理亦應即是生起自相的種子，自、果、因三相，原即一阿賴耶的三面（見上文論三相中所釋），竊以為「賴耶果相」（名異熟識）現行時，其「見分」即有「了別」種子、根身及器世間的作用，但「見分」之「了別」種子的現象，唯阿賴耶之所獨有，餘心、心所皆無，故別立「執持」之名，而言「阿賴耶執持諸法種子」；此自相的「執持種子」（自相以種子為本質相分）與果相的「了別種子」原是一種現象，不可說言阿賴耶自相與異熟有異，如《顯揚聖教論》云：「阿賴耶識者：謂先世增長業、煩惱為緣，無始時來戲論熏習為因（應指阿賴耶自種），所生一切種子異熟識為體。此識能執受、了別色根、根所依處及戲論熏習（即執持一切種）。於一切時，一類生滅（指執持力於一切

時不增不滅），又能持了別外器世界。」<sup>66</sup>阿賴耶既以異熟識為體，則阿賴耶自種亦即異熟自種（有漏種），所難二種同生一識之說，實不能成立。

綜合言之，阿賴耶識，又是「因能變」，又是「果能變」；本身亦由自種所現，但它攝一切染種以作一切有漏法的生因。前七識及一切心所（包括阿賴耶相應心所）要仗阿賴耶識所藏的諸法自種的轉變現行，然後可以呈現宇宙人生的一切現象。如是能變功能無量，唯依其各別特別功用分成八識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識）、三能變（異熟能變、思量能變、了境能變），成立「唯識」，如《成唯識論》云：

「識言，總顯一切有情各有八識、六位心所、所變相見分位差別、及彼空理所顯真如。識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。如是諸法，皆不離識，總立識名。」<sup>67</sup>

一切有情，各有八識，如是諸法不離識，故名唯識，而種子者是諸法的「因緣」，其本身亦不離有情所各具之阿賴耶，故舉八識則包括種子，舉種子則不能包括八識（因八識兼涵種子與現行），故言「唯識」，不說「唯種」；



舉八識則包括「因能變」和「果能變」，舉種子唯有「因能變」義，而缺「果能變」義，故言「唯識」，不立「唯種」。雖然，在建立哲學理論的周密性言，則種不離識，識不離種。不立識，不足以顯種子一本之神（種子總攝於阿賴耶識中）；不立種，不足以盡諸識萬殊之妙（八識皆以種子為親因，然後可以生起宇宙人生的一切現象）：是種與識，相輔而相成，然後「唯識」思想的體系始臻於完備。

#### 四、種子與真如的關係

種子既是「本識親生自果功能差別」，而八識的自身與一切物質與精神現象，無一不以種子為因緣然後得以呈現，如是則種子是否即宇宙萬有的本體？如答案是肯定的，那末種子與真如何別？如答案是否定的，則種子與真如有何關係？依何種形態彼此得以共存？

佛家論體，主以真常，唯「真如」足以當之。「真謂真實，顯非虛妄；如

謂如常，表無變易。謂此真實，於一切位，常如其性，故曰真如，即是湛然不虛妄義」<sup>68</sup>。依唯識宗義，種子雖是「實有」<sup>69</sup>，但有變易，非是常法，故《瑜伽》「因之七相」中說是「無常法」，「種子六義」中說是「剎那滅」。《述記》亦說「種非真如」（俱見本章第二節義）。此種種道理，足以證見種子不配為宇宙的本體，以非一故，以非常故。能為一、常的宇宙本體，於一切法中，唯「真如」足以當之。

《攝大乘論》把吾人所能認知的宇宙萬有的一切存在，分為三大類：一、依他起相，二、徧計所執相，三、圓成實相<sup>70</sup>。《顯揚聖教論》則名之曰「三自性」，《顯揚》卷六云：

「三法者：謂三自體。一、徧計所執自體，二、依他起自體，三、圓成實自體。

徧計所執自體者：謂依名言，假立自性，為欲隨順世間言說故。  
依他起自體者：謂從緣所生法自體。

圓成實自體者：謂諸法真如，聖智所行、聖智境界、聖智所緣。：

…」  
⑦①

今於「三相」（即三自性）中比觀種子與真如所處分位的差別，則可以得見彼此之間的關係所在。《攝大乘論》釋「依他起相」云：

「此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。此復云何？謂身（世親釋云：身謂眼等五界。下面的註釋概依世親義⑦②）、身者（染污意）、受者識（意界）、彼所受識（色等六外界）、彼能受識（六識界）、世識（生死相續不斷性）、數識（算計性，即心品）、處識（器世間）、言說識（見、聞、覺、知四種言說）、自他差別識（自他差別），善趣、惡趣死生識（生死趣種種差別）。此中若身、身者、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識，此由名言熏習種子。若自他差別識，此由我見熏習種子。若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。由此諸識，一切界、趣雜染所攝依他相虛妄分別皆得顯現。」⑦③

如是一切依他起法，依緣所生，而名言種子與我見種子為彼等的因緣，有

支種子為彼等的增上緣（種子分類，將於下章說明之），故種子是因，依他起法是果，而種子與所生果，又是不一不異（見本章第一節義），是以《無性攝論釋》謂「種子為依他起相」。<sup>⑦④</sup>

至於徧計所執相，《攝大乘論》有如下的說明：

「此中何者徧計所執相？謂於無義唯有識中，似義顯現。」<sup>⑦⑤</sup>

依世親及無性二論所釋，謂於無所取而唯有虛妄分別所攝種種識中，徧計橫執似所取境的相貌顯現，如於實無我中有似我的顯現，名之為徧計所執相。

⑦⑥ 《成唯識論》對徧計所執有更清晰而明確的詮釋：

「愚夫於此（依他起自性）橫執我法，無一無異，俱不俱等，如空華等，性相都無，一切皆名徧計所執。」<sup>⑦⑦</sup>

種子既與阿賴耶識不一不異，又是一切有為法的親因，於道理言，各有一貫的性相，雖是幻有，而是實法，非如空華及實我等都無實義，是以種子非計所執相攝。

所謂圓成實相者，《攝大乘論》云：

「此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。」<sup>⑦⑧</sup>  
即於依他起相之上，絲毫不起徧計所執相狀者，是名圓成實相。又如《成唯識論》所說：

「二空（人我空、法我空）所顯，圓滿成就諸法實性，名圓成實。顯此徧常，體非虛謬。」<sup>⑦⑨</sup>

依他上彼所妄執的我、法俱空所顯的圓成實相有三特徵：一、體是徧，二、體是常，三、體非虛謬。依窺基《述記》所釋，「體徧，無處無故，即是圓滿義」；「體常，非生滅故，即是成就義」；「體非虛謬，諸法真理，法實性故。」<sup>⑧⑩</sup>種子既非徧，又非常，體雖不謬，然非諸法實性，於此三相，二不符契，故非圓成實相可知。能賅徧徧、常、非謬而無餘漏者，其唯諸法實性的「真如」而已。

上述三相，種子唯是依他起攝，真如是圓成實攝；如是種子與真如有無關聯之處？《唯識三十頌》有云：

「故此（圓滿）與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。」<sup>⑧⑪</sup>

依頌所說，依他起與圓成實有一種「非異，非不異」的關係。此微妙的關係，於《成唯識論》別有闡說：

「由前理故，此圓成實與彼依他起，非異非不異。異，應真如非彼實性；不異，此（實）性應是無常。」<sup>⑧2</sup>

圓成實是依他起的實體，依他起是圓成實的用，體用不離，是故非異；然體相是常，用相是變，常變非一，故非不異。如諸行之與無常，諸行不離無常，故非異，然諸行是「自相」，無常是「共相」，「自相」與「共相」不一，故非不異。圓成與依他的不即不離的關係亦然。種子是依他起，真如是圓成實，依上述理趣，種子與真如亦有一種「非異非不異」的微妙關係。真如是種子的體，種子是真如的用，體不離用，用不離體，故種子與真如非異；但種子的用是生滅的有為法，真如的體是徧常的無為法，生滅與徧常對，有為與無為對，故種子與真如又非不異。<sup>⑧3</sup>故種子是宇宙萬象顯現的潛隱功能，而真如纔是宇宙萬象（包括顯現的現行和隱伏的種子）的本體。<sup>⑧4</sup>

【注釋】

①《俱舍論》卷四云：「此中何法名為種子？謂名與色於生自果所有展轉鄰近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂相續中，前後異性。何名相續？謂因果性三世諸行。何名差別？謂有無間生果功能。」見《大正藏》卷二十九，頁二三。

②《瑜伽師地論》卷五十二云：「復次種子云何？非析諸行別有實物名為種子。亦非餘處。然即諸行，如是種性，如是等生，如是安布，名為種子。……」見《大正藏》卷第三十，頁五八八。《攝大乘論·所知依品》亦多處論種子與賴耶。見《大正藏》卷三十一，頁一三三至一三六。

③《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁八。

④《成唯識論述記》卷第十三，頁一，金陵版。

⑤《攝大乘論》卷上，《大正藏》卷三十一，頁一三四。

⑥見註②。

⑦《俱舍論》卷七，《大正藏》卷二十九，頁三八。

⑧《阿毗達磨大毗婆沙論》卷第二百二十七，《大正藏》卷二十七，頁六六二至六六三。

- ⑨ 唯識宗的「四緣」說，首見《瑜伽師地論》卷第三，《大正藏》卷三十，頁二九二。
- ⑩ 見世親著《百法明門論》，《大正藏》卷三十一，頁八五五。
- ⑪ 《瑜伽師地論》卷五，《大正藏》卷三十，頁三〇二。
- ⑫ 無著《攝大乘論》，《大正藏》卷三十一，頁一三五。
- ⑬ 《攝論世親釋》卷二，《大正藏》卷三十一，頁三二九。
- ⑭ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁九。
- ⑮ 窺基的《成唯識論樞要》卷四云：「第一無常法是因……即當六義中第一剎那滅。」金陵版，頁二十。
- ⑯ 窺基的《唯識述記》卷十四，頁十一云：「舊人云：『真如是諸法種子者』，非也。」金陵版。
- ⑰ 同註⑬。
- ⑱ 同註⑭。
- ⑲ 《成唯識論述記》卷十四，頁二，金陵版。
- ⑳ 《無性攝論釋》卷二，《大正藏》卷三十一，頁三八九。



②1 同註 ⑬。

②2 同註 ⑭。

②3 窺基《唯識述記》卷十四，頁四，金陵版。

②4 同註 ⑬。

②5 同註 ⑭。

②6 窺基《唯識述記》卷十四頁八云：「遮薩婆多（即有部）等善法等與惡、無記等為同類因，有因緣義。」金陵版。

②7 同註 ⑬。

②8 同註 ⑭。

②9 同註 ⑬。

③0 同註 ⑭。

③1 《攝大乘論》頌言：「外或無熏習，非內種應知，聞等熏習無，果生非道理……」《大正藏》卷三十一，頁一三五。

③2 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁九。

③③ 同右。

③④ 窺基《唯識述記》卷第十四，頁十一，金陵版。

③⑤ 《唯識三十頌》，《大正藏》卷三十一，頁六十。

③⑥ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁七。又據《藏要》《成唯識論》所勘梵本安慧所釋與此有異，真相未明之前，且依糝文所說。

③⑦ 窺基《唯識述記》卷十二，頁十一，金陵版。

③⑧ 同右，頁十二，但日人鈴木宗忠著《唯識哲學研究》，有「唯識哲學學術等事因能變果能變之問題」一章，批評基釋之非，可資參考。

③⑨ 窺基《唯識述記》卷十二，頁十一云：「……因能變即是種子，轉變生果，果通種子及與現行，自類種子亦相生故。」金陵版。

④⑩ 《成唯識論》卷一，《大正藏》卷三十一，頁一。

④⑪ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁七。

④⑫ 《成唯識論》卷第五云：「如契經說：『眼識云何？謂依眼根了別諸色，廣說乃至意識云何？謂依意識了別諸法』」《大正藏》卷三十一，頁二六。

- ④③ 《攝大乘論》舉六理以證成「染污意」的存在：「云何得知有染污意：謂此若無，不共無明則不得有，成過失故；又五同法亦不得有，成過失故，所以者何？以五識身必有眼等俱有依故；又訓釋詞亦不得有，成過失故；又無想定與滅盡定差別無有，成過失故；謂無想定染意所顯非滅盡定，若不爾者，此二種定應無差別；又無想天一期生中應無染污，成過失故，於中若無我執、我慢；又一切我執現可得故，謂善、不善、無記心中，若不爾者，唯不善心彼（指我執、我慢）相應故，有我、我所煩惱現行，非善、無記。是故若立俱有（指染污意及意識各自有一識體）現行，非相應現行，無此過失。」《大正藏》卷三十一，頁一三三。

④④ 《攝大乘論》本卷上，《大正藏》卷三十一，頁一三三。

④⑤ 《瑜伽師地論》卷六十三云：「末那恒與四種任運煩惱相應，於一切時，俱起不絕，謂我、我所行薩迦耶見、我愛、我慢、不共無明。」《大正藏》卷三十，頁六五一。

④⑥ 《成唯識論》卷四，《大正藏》卷三十一，頁一九。

④⑦ 《成唯識論》卷四，《大正藏》卷三十一，頁二二。

④⑧ 窺基《唯識述記》卷十二，頁七，金陵版。

④9 窺基《唯識述記》卷十二，頁十九，金陵版。

⑤0 窺基《唯識述記》卷十二，頁二十一云：「此意說是總業之果，明是『總報』（即決定所生的界趣），故名異熟。簡『別報果』者，但名異熟生（即所生界趣中的人生一切內容），不名異熟故。」金陵版。

⑤1 窺基《唯識述記》卷十二，頁十六云：「言異熟者，或異時而熟，或變易而熟，或異類而熟。」金陵版。

⑤2 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁七至八。

⑤3 窺基《唯識述記》卷十二，頁二十三，金陵版。

⑤4 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁七。

⑤5 窺基《唯識述記》卷二，頁十四云：「情是性義，或復於彼有愛著故，愛是情義，能生愛故，名為有情。」金陵版。

⑤6 《成唯識論》卷二云：「一因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。」《大正藏》卷三十，一，頁七。

⑤7 見註③8，及參看本節釋「果能變」文。

⑤8 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁十。

⑤9 《成唯識論》卷二云：「所言處者，謂異熟識，由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。」《大正藏》卷三十一，頁十。（共相義於第四章另詳。）

⑥0 《成唯識論》卷二云：「無漏法種，雖依附此識，而非此性攝，故非所緣。」《大正藏》卷三十一，頁十一。

⑥1 《成唯識論》卷二云：「有根身者，謂異熟識，不共相種，成熟力故，變似色根，及根依處，即內大種及所造色。」《大正藏》卷三十一，頁十一。

⑥2 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁十。

⑥3 窺基《唯識述記》卷十五，頁九云：「於自所緣者，即所變影像，是親所緣相分所攝。於此有了別用，非於心外法等。」金陵版。

⑥4 《世親攝論釋》卷二，《大正藏》卷三十一，頁三二九。

⑥5 窺基《唯識述記》卷十二，頁二十三，金陵版。

⑥6 無著《顯揚聖教論》卷一，《大正藏》卷三十一，頁四八〇。

⑥7 《成唯識論》卷七，《大正藏》卷三十一，頁三九。

⑥⑧ 《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁四八。

⑥⑨ 《成唯識論》卷二云：「（種子與本識），雖非一異，而是實有，假法如無，非因緣故。」  
《大正藏》卷三十一，頁八。

⑦⑩ 見《攝大乘論》本卷中，《大正藏》卷三十一，頁一三七。

⑦⑪ 無著《顯揚聖教論》卷六，《大正藏》卷三十一，頁五〇七。

⑦⑫ 《世親攝論釋》卷四，《大正藏》卷三十一，頁三三八。

⑦⑬ 同註⑦⑩。

⑦⑭ 《無性攝論釋》卷四云：「如上所辨阿賴耶識為種子等，皆說名為依他起相。」《大正藏》卷三十一，頁三九九。

⑦⑮ 同註⑦⑪，頁一三八。

⑦⑯ 《世親攝論釋》卷四，《大正藏》卷三十一，頁三三八。《無性攝論釋》卷四，頁數同前註⑦⑭。

⑦⑰ 《成唯識論》卷八，《大正藏》卷三十一，頁四六。

⑦⑱ 同註⑦⑮。

⑦9 《成唯識論》卷八，頁數同前註⑦⑦。

⑧0 窺基《唯識述記》卷五十一，頁二十三，金陵版。

⑧1 《唯識三十論頌》，《大正藏》卷三十一，頁六一。

⑧2 同註⑦⑦。

⑧3 《成唯識論》卷八，頁數同註⑦⑦。

⑧4 歐陽竟無先生於《唯識決擇談》中，分體用為四：

一、體中之體——一真法界。

二、體中之用——二空所顯真如。

三、用中之體——種子。

四、用中之用——現行。

竊以為遮止體用二重之病，或宜以隱顯代相對的體用：

一、體中之隱——一真法界

二、體中之顯——二空所顯真如（根本智可證故）

三、用中之隱——種子。

#### 四、用中之顯——現行。

熊十力先生於《新唯識論》的第五章能功上評佛家離用談體（即不許說本體顯現為大用，即不許說真如顯現為宇宙萬象），又於第六章〈功能〉下評論佛家「二重本體」之非（這個種子，自然是諸行或宇宙的本體了；另一方面，又談真如，祇許說是不生滅，或無起作的，這卻別是一重本體了。）先生之言，恐非實論，蓋如本文所述，種子是體，真如是用，二者非異非不異，彼此關係，其理條然，非截二物；且真如可證，非邏輯概念的空談可喻，故不能謂「離用談體」。種子是一切現象隱的一面，現行則是顯的一面，二者亦原是一物，不可以種子作為宇宙的本體；宇宙本體，唯真如足以當之，且真如、種子、現象三者亦有非異非不異的關係，則「二重本體」的非議，恐怕亦不能成立。唯識家不言「真如顯現為大用」者，因能顯用，是生滅法，是有為法，是無常法，焉有無常法可作本體之理？其過見三支比量：

宗——彼真如本體是生滅、無常、有為法。

因——許能顯用故。

喻——如燈光等。





許真如顯為大用，則犯相違過。故佛家祇談體用不一不異，而不談本體的大用流行。

## 第三章

# 種子的類別

### 一、從始原分類：本有與新熏

阿賴耶識中的一切種子，從其親生自果，作一切現象界的潛能的意義看，原是一類，不可別分；唯依其始原、性質、功能等意義言，則可有不同的類別。

依種子的始原，《瑜伽師地論》分種子為：一、「本性住種性」，二、「習所成種性」。該論卷第三十五云：「云何種性？謂略有二種：一、本性住種性，二、習所成種性。本性住種性者：謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無

始世，展轉傳來，法爾所得，是名本性住種性。習所成種性者：謂先串習善根所得，是名習所成種性。此中義意二種皆取。——又此種性，亦名種子，亦名為界，亦名為性。」①

《瑜伽師地論》的種子分類，雖指善善菩薩發心時阿賴耶所攝持的種子言，非謂一切有情皆所具備，然就種子的普遍概念言，故亦未嘗不可謂有「本性住種」與「習所成種」的區別。「本性住種」是從無始時，法爾而有，雖未嘗現行，但在阿賴耶識中，自類相生，展轉傳來，遇眾緣和合即可現起，此猶《成唯識論》所謂「本有種子」。前時種子（不論本性住種或習所成種）才起現行，即熏新種於第八阿賴耶識中，是名「習所成種」，此猶《成唯識論》中所謂「新熏種子」。是以「本有」與「新熏」應從其曾否起過現行而加以區別。至無著的《攝大乘論》，則強調修行善行及誦讀經教的重要性，漸趨於種子「唯新熏」的傾向。《攝論》對一切雜染諸法必由熏習染種所生，自不待言，即出世的清淨法，《攝論》亦立熏習義，如彼論云：

「又出世心，昔未曾習，故彼熏習，決定應無，既無熏習，從何種生？

是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。」②

《攝論》對出世的清淨無漏種子，亦不許是法爾無始本具，而是由無倒聽聞佛陀永斷煩惱與所知二障的最清淨法界等流經教所熏習而成。此無漏種子是「法身種子」，與阿賴耶識相違，是阿賴耶識的對治種子，故非阿賴耶識所攝，唯是寄存在阿賴耶識之中，與彼和合俱轉，猶如水乳。《攝論》雖然強調後天經驗的「多聞熏習，如理作意」的重要而建立「種子唯是新熏」之說，但在理論上仍遭遇不少的困難而未能解決，如正聞經教可熏無漏種子，則「無姓人」亦可由聞而思，由思而修，以至於成佛，此有「自教相違過」；又無漏種子由正聞熏習而生，無漏種以熏習為親因，而熏習以能聞的眼、耳等識為親因耶？以所聞的等流正法為親因耶？如屬前者，則眼、耳等識是有漏，淨種是無漏，有漏的聞法，能作無漏的熏習，此與種子六義中的「性決定」相違；若屬後者，則佛陀所證所說始是無漏，但佛的無漏不許作其他眾生無漏的親因，許則違種子六義中的「果俱有」及「引自果」的原則。如是諍論所引，至唯識十大論師，分成「唯本有說」、「唯新熏說」，及「本始合用」等三說。

依窺基所述，「種子唯本有」，上古已來多有此說，十大論師中，以護月等為代表③。此派學者，徵引經教，證成「一切種子皆本性有，不從熏生」④，而諸經教所謂熏習有者，乃指本有種勢用的增長，而非新成別種。為要證成有漏種與無漏種皆是本有，護月等引述下列經論以作徵信。

《無盡意經》云：「一切有情，無始時來，有種種界（彼云：界即種子差別名），如惡又聚，法爾而有。」

《阿毗達磨經》云：「無始時來界（彼云：界是因義）一切法等依。」  
《瑜伽師地論》云：「諸種子體，無始時來，性雖本有，而由染淨新所熏發。」

《瑜伽師地論》又云：「諸有情類，無始時來，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足；不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。」

《瑜伽師地論》又云：「地獄成就三無漏根，是種非現。」

《地持善戒經》言：「從無始展轉傳來法爾所得（菩薩）本性住姓。」⑤

由是以此等經教為依據，因而建立一切種子，或有漏，或無漏，無非法爾本有，但可由熏習增長，不別熏生。故護月等立「種子唯是本有」之說，目的僅在說明種子的起源是先天具足，但並不否定後天熏習有增強勢用的功用。依窺基《述記》所載，彼派亦能成立「本性住種」與「習所成種」的區別，蓋不論有漏種或無漏種在未增長位，名「本性住種」，後增長已，名「習所成種」⑥。此與《瑜伽師地論》分辨二類種子之說並無違悖。

不滿護月「種子唯本有說」而另建「種子唯新熏說」與之抗衡者，有難陀、勝軍二論師。彼等引諸經論，證成一切有漏、無漏種子法爾新生：

《多界經》云：「諸有情心，染淨諸法所熏習故，無量種子之所積集。」  
《攝大乘論》云：「內種定有熏習，外種熏習或有或無。」

《攝大乘論》云：「聞淨法界等流正法而熏起故，是出世心種子性故。」⑦  
勝軍、難陀的理論，多以無著《攝大乘論》為依據，而成立種子唯新熏義，如麻香氣，華熏故生，種子亦然。故種子又以「習氣」為異名，因而有「名言習氣」、「我執習氣」及「有支習氣」來攝盡一切有漏種子。此外，為

補《攝論》所闕，另外《瑜伽師地論·攝抉擇分》義，以釋五種姓差別之違：「如《瑜伽》說（卷五十二）：『於真如境，若有畢竟二障種者，立為一般涅槃法姓；若有畢竟所知障種非煩惱（障種）者，一分立為聲聞種姓，一分立為獨覺種姓；若無畢竟二障種者，即立彼為如來種性。』」⑧

如是一切有情的五種種姓的差別，不由無漏種子的有無，但依有障、無障的區別而建立。故窺基於《述記》中補充其意云：「約煩惱等可斷之義，說後無漏種子可生，名為成就，非無漏未熏之時，即有體性。」⑨

難陀、勝軍此引《攝抉擇分》文，似可以救《攝大乘論》第一種困難（見前文無種姓人可成佛難），但對第二種困難（見前文無漏種子無由生起難）實未能解決。且「唯新熏說」對「唯本有說」既未能遮破，對彼派「由熏習力，但可增長」義與自宗「熏生」義的差別亦無交待，且對《瑜伽師地論》的「本性住種」與「習所成種」的分別更未會違，故難免大受護法論師的破斥。

護法論師分別遮破「唯本有」與「唯新熏」兩派理論而成立「本始合用」

之說。難本有說，引《阿毗達磨經》云：

「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。」<sup>⑩</sup>

為要闡明《阿毗達磨經》的「諸法與識更互為因果」義，故護法再引《攝大乘論》以為解說：

「阿賴耶識與雜染法互為因緣，如炷與焰，展轉生燒，又如束蘆，互相依住。」<sup>⑪</sup>

意說以阿賴耶識的種子為因，產生現行諸法為果，又以現行諸法為因，新熏種子於阿賴耶識中為果，如是諸法與阿賴耶識互為因果之義始得成立。若唯本有，則轉識不應與阿賴耶為因緣性。唯本有派或可救言：「但熏增長，名曰因緣。」然依護法理論，熏令增長，如善、惡業熏異熟果增長以至於成熟現行，但是增上緣，非因緣性，故「唯本有派」的救言，不應道理，而「種子唯本有說」在理論上仍欠周密。

至於對「唯新熏」之說，護法多從理論上予以駁斥，如彼難云：

「若唯始起（即新熏），有為無漏，無因緣故，應不得生。」<sup>⑫</sup>



窺基《述記》，為立因明三支比量，以申其義：

宗：汝初無漏應不得生。

因：無因緣故。

喻：如兔角等。⑬

何以謂唯新熏說無因緣義？今以無漏為喻，未見道時，人生一切活動俱是有漏，雖云「聽聞清淨法界等流正法」，但未生出世心前，正聞熏習，仍是有漏；若有漏的正聞熏習真可生無漏的種子，則有漏可為無漏的因緣，違種子的「性決定」義，且依此類推，諸佛無漏，理應亦可作有漏的因緣，如是大違經教，諸佛亦可退轉而成凡夫。故依「唯新熏」之說，無漏法便無因緣義，於理論上根本無法立足。（參看前面評《攝論》唯新熏說文）。

且難陀、勝軍引《瑜伽師地論·攝抉擇分》以救「五種姓差別難」亦不應理，護法云：

「依障建立種性別者，意顯無漏種子有無。謂若全無無漏種者，彼二障種永不可害，即立彼為非涅槃法；若唯有二乘無漏種者，彼所知障種

永不可害，一分立為聲聞種姓，一分立為獨覺種姓；若亦有佛無漏種者，彼二障種俱可永害，即立彼為如來種姓，故由無漏種子有無，障有可斷不可斷義。然無漏種微隱難知，故約彼障顯性差別，不爾，彼障有何別因而有可害不可害者？若謂法爾有此障別，無漏法種寧不許然？」<sup>⑭</sup>

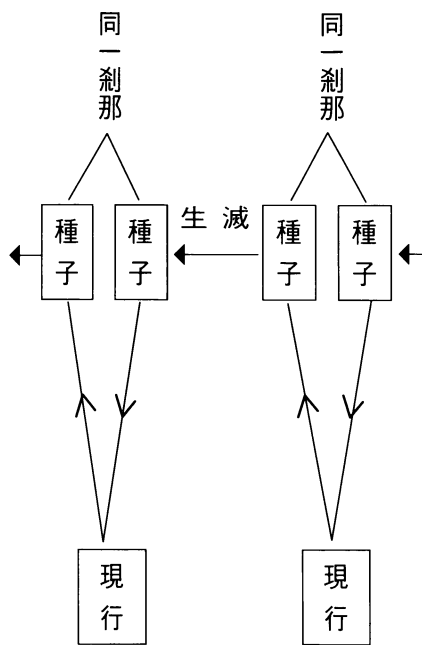
「唯新熏論」者，以所知障與煩惱障的可斷不可斷來判別眾生的種姓差別。但此可斷或不可斷的二障是新熏的？抑是本有的？若是新熏的，則以何因緣可熏得可斷二障，以何因緣可熏得畢竟二障？依彼派理論，今日熏得二障種子，焉能決定他日必能或必不能熏得對治二障的無漏種子，而決定此二障的可斷性和不可斷性？此等問題，皆使「唯新熏論」者無置喙餘地。若此二障的可斷性與不可斷性是法爾決定於吾人的阿賴耶識中，即是承認有本有種子，「唯新熏」之說便不能建立，且經教處處說有本有種子，「唯新熏論」者又不能立理會違，如是教理相違，自非如實之論。

在護法的批判之下，唯本有、唯新熏各有過失，故依《瑜伽師地論·本地

分》所說，分種子為本有（即《瑜伽》所說的本性住種）及始起（即新熏，又即《瑜伽》中的習所成種），如此折衷二派紛爭，而成「本始合用」之說，故護法云：

「種子各有二類：一者本有，謂無始來，異熟識中，法爾而有，生蘊、處、界功能差別……（引經證，同護月等）此即名為本性住種；二者始起，謂無始來，數數現行，熏習而有……（引經證，同勝軍等），此即名為習所成種。」<sup>⑮</sup>

護法論師，雖說是折衷二派而建立「本始合用」之說，但究其精神，不過是予「唯本有派」的「熏習增長」義以若干的修正，使種子在當下存在的意義上更符合《瑜伽師地論》的「本性住種」（未嘗現行，但存在於第八阿賴耶識中者）與「習所成種」（數數現行，而存在於第八阿賴耶識中者）二類種子的區別。竊以為護月論師的立「唯本有說」，是就種子生滅歷程以推究其源流的角度上著眼，依唯識種子現行生滅的歷程，有如下圖所解說的現象產生：



在同一生滅中，種生現，現熏種，三法展轉，因果同時；而所熏之種纔生即滅，滅後再生新種，新種再生現，現再熏種，如是或現行熏習不已，或現行等流相間，或全不現行，種子自類相生，非至究竟對治位（唯指有漏種及微弱無漏種言），每一種子，均是一類相續，一生一滅，流轉不休，無有增添，無有減損，而成為自類生滅之流；故就當下一剎那的所熏種看，縱許是從現行所生，而現行又從未熏的前種所生，是以在同一剎那生滅之中，就邏輯的先後著

眼，先有種而後有現行，有現行而後有新熏種，現行不過是種子增長的過度，而方便假說是新熏種的因緣，吾人未嘗不可謂所熏種的前體（指一剎那中）是能生現行的前種，如是每一剎那的回溯推研，後所熏習的種子，雖然是不斷的增強其勢用，但總以前能生現行的種子為淵源，而且受前種性質的決定，而不可以過度的現行為淵源，因為唯有種子始可以生起第一次的現行（如無漏的見道，與有漏的創造都是），而現行卻不能生起第一存在的種子（難陀、勝軍以唯現行亦可熏習無漏種義，已遭破斥而不能成立），故種子的淵源，在種而不在于現，就此意義，護月之建立「種子唯本有說」，在理論上實有相當的根據。且在存在的意義上，護月本有說並不反對有「習所成種」的存在，但此「習所成種」在源流上看，實不能離本有種而突然從現行熏生出來，故就「本有種」起過現行之後，便假立「習所成種」的名稱，其實這不過是強化後的本有種的餘勢而已。依此理論，則一切眾生，各根據所具種姓差別，於阿賴耶識中，從無始來，即具足宇宙人生的一切功能差別，而於生死流轉的歷程中，此等一切具足的功能，有強弱盛衰質的程度上的改變，而無多寡增減的量的改變，此亦

即唯識學中眾生各一宇宙的理論依據。

護法論師從存在著的種子的未起現行與已起現行的角度著眼，未起現行的依護月的說法立為「本有種」；已起現行的，則一面修正護月的「熏習增長」義，而採用「現行是所熏種的因緣」義，而立「始起種」的名字，故一般的唯識學者，多宗護法，就當下種子的曾否現行而說其始原有本有與新熏之別。

按：《攝論》及勝軍、難陀的種子唯新熏的理論，似就修養角度上作密意之說，因而對「多聞熏習，如理作意」<sup>⑩</sup>的重要性加以強調而已，至於就學理上可離本有種子而能熏成習氣者，其不可成立已見諸前文，今不贅論。

## 二、從性質分類：有漏與無漏

其他哲學派別對一切事物的存在，從道德的觀點分類，大抵可判別為善與惡的兩種性質，但佛家則分為善法、不善法、無記法等三類差別，且對此善等三法的道德性的名詞有與他派哲學所不同的定義標準，如《瑜伽師地論》釋善

法云：

「略說善有二義：謂取愛果義；善了知事及彼果義。」<sup>⑰</sup>

所謂「取愛果義」為善的標準者，《成唯識論》於論前六識的「三性」時有所解說：

「能為此世、他世順益，故名為善。」<sup>⑱</sup>

由是可見佛家的道德標準，是從效果立論，而非自動機立論。從效果立論，則前世益而今世益，或今世益而後世益者，俱得樂果，此等行為皆可謂之為善，如行十善業而生天，修二無我而證果等皆是。至於今世所得的人天樂果，唯是無記，不得名善，以此世順益，於後世中作衰損故。<sup>⑲</sup>

善法的第二種定義——善了知事及彼果義——站在唯識家的精神言亦是從效果立論，如《瑜伽·攝抉擇分》思所成慧地中釋善法云：

「二因緣故，一切善法說名為善，謂自性無倒，亦能對治顛倒法故，及安隱故。所以者何？一切善法自性無倒，於所緣轉；又能對治於所緣轉顛倒染法。能往善趣，證涅槃故，名為安隱。」<sup>⑳</sup>

所謂「善法」有二條件：一、本性無倒，亦能對治顛倒之法；此即《瑜伽本地分》之「善了知事及彼果義」；二、自性安隱；此即《本地分》之「取愛果義」，以能往善趣及證涅槃故。如是以第一條件的「於所緣轉，本性無倒」為因，而獲致第二條件之「往善趣、證涅槃」的可愛果；故「善了知事及彼果」的歸趣，亦無非在「取愛果」的意義上建立，其以效果立論為出發者，亦昭然可辨。

至於「不善」、「無記」二法，亦可類推，如《瑜伽師地論》等云：

「不善法者：謂與善法相違，及能為障礙，由能取不愛果故，及不正了知事。」<sup>⑲</sup>

「能為此世、他世違損，故名不善。惡趣苦果，雖於此世能為違損，非於他世，故非不善。」

於善不善益損義中，不可記別，故名無記。」<sup>⑳</sup>

既以「能取愛果」為善法，則以「能取不愛果」為不善法，及以「不能取愛果，亦不能取不愛果」為無記法，於理可知。就八識差別言，阿賴耶識以執



持為自性，不可以取愛非愛果，故是「無記法」；末那識執賴耶見分為實自我，雖有顛倒義，亦與四煩惱相應，但不可取愛非愛果，故亦是「（有覆）無記法」攝；至前六識，則三性所攝，如《成唯識論》云：

「此六轉識，若與信等十一相應，是善性攝。與無慚等十法相應，不善性攝。俱不相應，無記性攝。」<sup>23</sup>

至於能轉變為諸識的「因能變」的種子，於三性中，何性所攝？種子未起現行，以潛隱功能的狀態為阿賴耶識所攝持，是無記所攝，理由有三；

一、種子與阿賴耶識同體，阿賴耶識是無記，種子理應亦是無記。

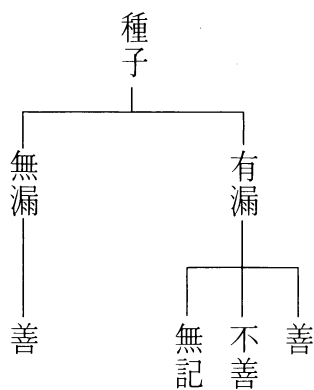
二、種子既是未起現行的功能，無由決定其能取可愛或不可愛果，故是無記。

三、如種子可通善、不善性，則善法與不善法可一同積聚於阿賴耶識中，善與不善，猶如明暗，二法相違，永不相融，則阿賴耶攝一切種義實不可能。如是自教相違，故種子必是無記。

但無記的種子，當眾緣和合而起現行，則有取果可能，故通三性。如是種

子，就其體言，唯是無記，就其用言，善等性攝，故不能用善、不善、無記三性來貫徹說明種子的性質，因此唯識家另立有漏種與無漏種的類別。《成唯識論》第二云：

「諸有漏種，與異熟識，體無別故，無記性攝，因果俱有善等性故，亦名善等。諸無漏種，非異熟性所攝故，因果俱是善性攝故，唯名為善。」<sup>②4</sup>今試作圖，闡釋如左：



凡夫的一切活動，不論為善的，不善的，或無記的，依唯識家的理論，無一不是有漏，而凡夫的活動即異熟識中的種子功能的現行，故阿賴耶識中所攝

持的種子亦名「有漏種」。此中吾人宜先了解有漏的意義，《瑜伽師地論》云：

「流動其心，故名為漏。」<sup>(25)</sup>

述有部義的《俱舍論》亦云：

「……於境界中，煩惱不絕，說名為漏。」<sup>(26)</sup>

至《成唯識論》，其義更明；該論有云：

「然諸有漏，由與自身現行煩惱，俱生俱滅，互相增益，方成有漏。」

<sup>(27)</sup>

故知與煩惱相結合，因而流動其心，使人不能契證真理者，俱名「有漏」；是以《成唯識論》亦云：「以『有漏』言，表『漏俱』故。」（按：漏即煩惱義。<sup>(28)</sup>）凡夫八識，阿賴耶不與煩惱相應，前六轉識雖與諸煩惱相應，但非恒常無間，故第八與前六諸識都非引致凡夫一切活動而成有漏的根源；而與煩惱恒時相應而無有片刻間斷者（指凡夫位），厥為第七末那識。如本文第二章第三節所述，末那識恒與我癡、我見、我慢、我愛四種煩惱相應，故從無

始來，便成有漏法。末那有漏，則一切識的現行皆成有漏，因八識生起，均各有所依，如《成唯識論》所說：

「由此五識，俱有所依，定有四種，謂五色根、六、七、八識；隨闕一種，必不轉故，同境、分別、染淨、根本，所依別故。……

第六意識，俱有所依，唯有二種，謂七、八識，隨闕一種，必不轉故。……

第七意識，俱有所依，但有一種，謂第八識，藏識若無，定不轉故。

……

阿賴耶識，俱有所依，亦但一種，謂第七識，彼識若無，定不轉故。」<sup>⑳</sup>

如是阿賴耶識及前六識皆以第七末那識為所依止；末那是有漏；阿賴耶與前六識理應亦隨其所依，而成有漏法，故窺基有云：

「六緣境時，七與力故，所以七無漏，六無漏，七有漏時，六非無漏。」<sup>㉑</sup>

第六意識以末那識為所依，末那有漏，意識有漏，如此類推，第八與前五亦以末那為所依，末那恆時有漏，第八與前五恆常有漏，其理昭然。阿賴耶識既有有漏法，則與阿賴耶識同體的一切種亦成為「有漏種」。種子既有有漏，所依的末那又有有漏，則前六識所作一切施等善法，亦不能稱之為無漏法，但可稱為「有漏善」而已；善法如是，則不善、無記應知。故第八識所攝持的種子是「有漏無記攝」，及其現行，則通有漏善，有漏不善，及有漏無記三性。如是「有漏」的名稱可貫徹凡夫種子的現行與未現行的性質。

至於菩薩種姓，聲聞種姓與獨覺種姓的眾生，除其阿賴耶識所攝持的一切有漏種子以外，並於阿賴耶識中，寄存有佛道的無漏種子、聲聞道的無漏種子、或獨覺道的無漏種子。此等無漏種子，非有漏的阿賴耶識所攝，因無漏種是清淨法，不與煩惱相結合，不以染污意（與煩惱相應的末那識）為所依法，是有漏種子的對治法。如《攝論》及《成唯識論》等所說：

「此聞熏習（即無漏種子，蓋《攝論》依唯新熏說）……寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳，然非阿賴耶識，是彼對治種子性

故。」<sup>③①</sup>

「無漏法種，雖依附此識，而非此性攝，故非所緣。雖非所緣，而不相離，如真如性，不違唯識。」<sup>③②</sup>

此清淨的無漏種子，當其未現行時，非阿賴耶識所攝（是轉依後的清淨純善的無垢識所攝，與大圓鏡智相應），許是純善，及其現行，有漏末那必須伏斷（轉依後的末那且與平等性智相應），及成佛道，更是無邊功德，盡未來際，為一切有情作一切善業，所取愛果，無有竟時，亦是純善。如是無漏法種，它的無漏性是貫通種子狀態與現行狀態而成純善之法。

是故依上述理趣，就種子的一貫性質，分為有漏種與無漏種兩大類別。

### 三、從功用分類：名言種與業種

一切凡夫，雖或具菩薩等種姓，但此等本有無漏種子，一類相續，寄存於各具的第八阿賴耶識之中，從無始來都未現行，故凡夫之流轉生死（包括有種

姓與無種姓），無非是雜染賴耶的有漏種子的起伏而已；此有漏種，從其功用上的差別，可有各種不同的分類，如《攝大乘論》云：

「此阿賴耶識（種子）差別云何？略說應知或三種，或四種，此中三種者，謂三種熏習差別：一、名言熏習差別，二、我見熏習差別，三、有支熏習差別。四種者：一、引發差別，二、異熟差別，三、緣相差別，四、相貌差別。」<sup>33</sup>

《成唯識論》亦有把種子分為三類之說：

「然諸習氣（種子）總有三種：一、名言習氣，謂有為法各別親種……二、我執習氣，謂虛妄執我、我所種……三、有支習氣，謂招三界異熟業種。……」<sup>34</sup>

《成唯識論》的種子三類分法，即等於《攝論》的三類分法（唯「我執習氣」在《攝論》名為「我見熏習差別」，名稱稍有不同而已）。至於四類分法亦不過是把三類分法的「名言習氣」再分為「引發差別」和「相貌差別」兩種吧。<sup>35</sup>但最簡單的依功用的種子分類法還是以「名言種」與「業種」的二類分法為

最善，蓋在《成唯識論》的第二卷論「因能變」時，即依「因緣」的作用和「增上緣」的作用分成「等流習氣」與「異熟習氣」兩大類，如該論所云：「……因能變（即種子，見第二章第三節）謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣，由七識中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣，由六識中有漏善、惡熏令生長。」<sup>36</sup>

窺基《述記》謂「等流習氣」即「名言熏習種子」<sup>37</sup>而「異熟習氣」即「業種子」，顧名思義可知。「名言種」與「業種」是依功用而分類的，如窺基《述記》所說：「前等流因（即名言種），是因緣種，其所生果，即通八識種；此異熟因（即業種），增上緣種，即是「有分熏習種子」（即有支習氣，能酬引三有果故）<sup>38</sup>。如是「名言種」即是能生八識的「因緣」，「業種」即是能酬「異熟識」的「增上緣」；則此二類種子，依功用有異分別建立，其理條然，實該攝《攝論》的三類分法與四類分法，最為善巧。何以謂「名言種即能生八識的因緣」？《成唯識論》有云：

「……名言習氣，謂有為法各別親種。



名言有二：一、表義名言，即能詮義，音聲差別；二、顯境名言，即能了境心、心所法。隨二名言所熏成種，作有為法各別因緣。」<sup>39</sup>

依唯識家的理論，宇宙的實相非凡夫普通智慧所能了知，心外的事物亦非吾人所能了知的對象，如《解深密經》所謂「識所緣，唯識所現」<sup>40</sup>，故所知的一切色、聲等亦不過是吾人各自阿賴耶識種子所變的本質相分；此等色、聲等的相分差別，足以詮表所知的對象，故名為「表義（義即境義）名言」；而能緣此等所知的相分差別者，唯是心、心所法的能了境的「見分」，此等有了別作用的心、心所的「見分」能顯所詮之境，故說為「顯境名言」。如是八識的一切活動，都無非是所知的表義名言與能知的顯境名言的一隱一現，故說名言種子是「有為法各別親種」，是「能生八識的因緣」，而《瑜伽師地論》亦說是「攝一切有為法盡」<sup>41</sup>。名言種又於他處，說名「二取習氣」，蓋「二取」者，即見分與相分的相對關係，或名（受、想、行、識四蘊）與色（色蘊），心與心所等等相對的關係，故亦能「攝一切有為法盡」<sup>42</sup>。此等種子俱非宇宙的實相，徒有名言，都無實義，因名起種，名「名言種」。

依唯識家的學理，宇宙人生無非以無量的「名言種子」的一起一伏為其內容，但眾生的一生一死的福非福的果報的招引，實由自所作的有漏善和不善業所決定。「諸業」云何？《成唯識論》云：「諸業謂福、非福、不動（不動者如色界、無色界中禪定之業）；即有漏善、不善思業。」④③

此等業舊說通身、語、意，今主要就與意識相應的「思心所」所發出的有漏善或有漏不善的意志而說名為「業」，因身與語的活動，其本身是無記的，且唯欲界及色界所有，無色界所無，故不以為業體。造業與感果，因果異時，其間必須靠「業種」以為媒介，如《成唯識論》所云：

「此（業）雖纔起，無間即滅，無義能招當異熟果。而熏本識，起自功能，即此功能，說為習氣（種子）……如是習氣，展轉相續，至成熟時，招異熟果，此顯當果勝增上緣。」④④

依論所說，造善業、不善業已，旋即熏成「業種」於自阿賴耶識中，此等「種子念念前滅後生，恒現在有」，俟前異熟識盡（一生終結），便作殊勝的增上緣，生起後異熟（新生命）的可樂、不可樂的果報（此果報仍以名言種子

為因緣)。

如是宇宙與人生的生起及一切活動，便可由「名言種子」以作因緣，及由「業種」以作增上緣而該攝殆盡。依功用分類，「名言種」與「業種」亦可統攝其他的種子的分類，試作表以明之如左：

|                 |                |                  |                      |
|-----------------|----------------|------------------|----------------------|
| 《成唯識論》<br>二種分類  | 《成唯識論》<br>三種分類 | 《攝論》三種分類         | 《攝論》四種分類             |
| 名言種子<br>(即二取習氣) | 名言習氣<br>我執習氣   | 名言熏習差別<br>我見熏習差別 | 引發差別<br>相貌差別<br>緣相差別 |
| 業種<br>(即諸業習氣)   | 有支習氣           | 有支熏習差別           | 異熟差別                 |

在結束本節之前，吾人似應對「業種」的生起，在唯識的學理上作一較為深入的探求。首先吾人得要提出幾個急待解答的問題：

- 一、在未造善、惡業之前，業種是否早已存在於賴耶識中？
- 二、業即是思，則業種子與思種子有何關係？

### 三、思是名言種子，則名言種子與業種子有何關係？

關於此等問題，經論都無明確的指陳，但依理推徵，在未造業前，此所造業的種子理應不能預先存在於阿賴耶識之中，因如上文所引論說，業種是由造業後，熏本識而成一種能感當來異熟果報的功能；今既未造業，此功能應不可以預先存在。如是能感異熟果的業種既非本有，則應是新熏，但新熏種必以現行為因緣，現行又必以前種為因緣，然今之業種的現行是善、惡意志的活動，此活動以與意識相應的思心所的種子為因緣；依此推理，則業種亦由思種子現行所熏習而得，但思種現行後理應亦新熏其能作未來現行善等意志活動因緣的「思新熏種子」。如是一種現行而能同時熏習兩種種子，依種子六義中的「引自果」義，實不應理。如是業種既無從熏得，則業感之說亦不成立；業感不成，佛學亦無立足的餘地。竊以為離作「思」的活動的因緣種子，別無能感異熟果報的「業種」，蓋從原始佛學開始即有「業即是思」之說，故知業種子與能作未來意志活動因緣的思熏習種子是同體的，不過，從其能作善、惡業的因緣的角度說，名之曰「思種子」，從其能引異熟果報的增上緣的角度說，別立

為「業種」，因為思種一現行後，其所新熏的思種勢用倍增，除能生後時的思現行外，並能作牽引未來異熟果報的增上緣，故依密意立為「業種」。

思種是意志活動的因緣，為因緣者是「名言種」，故依思種與業種同體之說，則業種與名言種亦同一體性，「業種」必為「名言種」，「名言種」或是「業種」或「非業種」——其現行是無記性的名言種子皆非業種，其現行是善是惡的名言種子亦是業種。至於業種感果時是在現行的狀態，抑在種子的狀態？業種感果後其作感果的增上緣的勢用還存在，抑不存在？何以唯思的善、惡熏習可作增上緣酬引異熟果，而非一切熏習種子？如是等等問題，有待今後的研究。

【注釋】

- ① 《瑜伽師地論》卷三十五，《大正藏》卷三十，頁四七八。
- ② 《攝大乘論本》卷上，《大正藏》卷三十一，頁一三六。
- ③ 窺基《唯識述記》卷十三，頁八，金陵版。
- ④ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁八。

- ⑤ 同註④。
- ⑥ 窺基《唯識述記》卷十三，頁十一，金陵版。
- ⑦ 《成唯識論》，頁數同註④。
- ⑧ 同註⑦。
- ⑨ 窺基《唯識述記》卷十三，頁十四。
- ⑩ 《成唯識論》，頁數同註④。
- ⑪ 同註⑩。
- ⑫ 同註⑩。
- ⑬ 《成唯識述記》卷十三，頁十九，金陵版。
- ⑭ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁九。
- ⑮ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁八。
- ⑯ 《攝大乘論·入所知相品》，《大正藏》卷三十一，頁一四二。
- ⑰ 《瑜伽師地論》卷三，《大正藏》卷三十，頁二九二。
- ⑱ 《成唯識論》卷五，《大正藏》卷三十一，頁二六。

①9 《唯識述記》卷三十一云：「人天樂果，唯順益一世，非二世故，不名為善，是無記果法故；體非是善，於後世中作衰損故。」頁十三，金陵版。

②0 《瑜伽師地論》卷六十六，《大正藏》卷三十，頁六六七。

②1 同註①7。

②2 同註①8。

②3 同註①8。

所謂信等十一，指：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害等善心所。

所謂無慚等十者，指：瞋、忿、恨、覆、惱、慳、嫉、害、無慚、無愧等煩惱及隨煩惱心所。（據窺基《唯識述記》卷三十一，頁十四，金陵版。）

②4 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁八。

②5 《瑜伽師地論》卷八，《大正藏》卷三十，頁三一四。

②6 《俱舍論》卷二十，《大正藏》卷二十九，頁一〇八。

②7 《成唯識論》卷五，《大正藏》卷三十一，頁二六。

⑳ 同註 ⑲。

⑲ 《成唯識論》卷四，《大正藏》卷三十一，頁二十。

⑳ 窺基《成唯識論述記》卷二十五，頁五，金陵版。

㉑ 《攝大乘論本》卷上，《大正藏》卷三十一，頁一三六。

㉒ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁一一。

㉓ 《攝大乘論本》卷上，《大正藏》卷三十一，頁一三七。

㉔ 《成唯識論》卷八，《大正藏》卷三十一，頁四三。

㉕ 《無性攝論釋》卷三云：「引發差別，謂『新起熏習者』，謂最初名言所生起熏習。」《大正藏》卷三十一，頁三九七。

無著《攝論本》卷上云：「此中相貌差別者，謂即此識有共相（器世間種子）、有不共相（各別內處種子）……」《大正藏》，頁數同註㉕。

㉖ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁七。

㉗ 《唯識述記》卷十二，頁十一，金陵版。

㉘ 註同 ㉗。



③⑨ 註同③④。

④⑩ 《解深密經·分別瑜伽品》第六，《大正藏》卷十六，頁六九八。

④⑪ 見窺基《述記》卷四十七，頁十，金陵版。

④⑫ 釋「二取習氣」詳見窺基《述記》卷四十七，頁四至五，金陵版。

④⑬ 《成唯識論》卷八，《大正藏》卷三十一，頁四三。

④⑭ 註同④⑬。

## 第四章

# 種子的現行

### 一、種子現行的意義

宇宙萬有的存在，從絕對的勝義諦看，本是離言絕慮都無可說；從相對的世俗諦言，則強而析之，可有二類：一者是體，一者是用；但體者是用的體，用者是體的用，二者非一而又非異。體主其常，用行其變。常是無為而寂靜，經說如如，變是有為而幻現，論名種子。種子之所以能成用義，可有二由：一者自體剎那生滅；二者種子可以現行，現行後復能熏種。

種子自體是生滅法，上文第二章中備言其要，如《瑜伽師地論》說「常法

不能為因」（因是種子義）。《成唯識論》說種子是「剎那滅」。若種子唯有生滅，尚不能盡「能變」之用，因說種子，恒指宇宙萬象潛隱的一面，此潛隱的功能苟不能變現為現實，則唯有生滅，亦無助於宇宙萬象的生起，如是所謂宇宙便成一片空白而全無內容可言，則萬象亦不成為萬象。故唯識家立種子之說，於六義之中，標申「果俱有」義。使種子為因，現行為果，因果同時，方成種子。是則種子與現行實一物的兩面，就其隱伏的一面言，說為種子；就其顯現的一面言，謂為現行。唯種子的能隱能現，始可以窮萬象的變化。若唯有隱的種子，則萬象成空，了無相貌；若唯有顯的現行，則宇宙僵化，盈虛虧損都不得成。是故宇宙萬象的能窮生生之功，能盡化化之妙，獨賴由隱之顯、由顯返隱的種子現行與現行熏種的作用。（現行的情況將於本章第三節詳述之）

## 二、種子現行的條件

法不孤起，眾緣和合所生，從原始佛學的四《阿含經》始，一直是佛學大

小二乘及空有兩宗所共同遵守的一貫法則，如吾人於第一章中引述《中阿含經》的「若有此則有彼，若無此則無彼，若生此則生彼，若滅此則滅彼」理論來說明諸法的緣起義①。至阿毗達磨的說一切有部的典籍中，開始建立四緣之說，如《品類足論》云：

「因緣云何？謂一切有為法；等無間緣云何？謂除過去、現在阿羅漢命終時心、心所法，諸餘過去、現在心、心所法；所緣及增上緣云何？謂一切法。」②

其後乃至《俱舍論》③，對四緣義蘊，闡釋更為詳盡，但由於種子學說的未能建立，尚無法予人以清晰明確的概念。迄唯識學的興起，一切有為法的緣生道理，遂得以趨於完備。

唯識家對四緣的註釋，始見於《瑜伽師地論》：

「又有四緣：一因緣、二等無間緣、三所緣緣、四增上緣。因緣者，謂種子；等無間緣者，謂若此識無間，諸識決定生，此是待等無間緣。所緣緣者，謂諸心、心所所緣境界。增上緣者，謂除種子餘所依，如

眼及助伴法望眼識，所餘識亦爾，又善、不善性，能取愛、非愛果，如果等類，名增上緣。」④

唯識宗建立種子義來說明一切有為法的親因，此各自的親因便是有為法的各自因緣，於是糾正了其他宗派對因緣的含渾不清的解釋⑤；此外又從識的自性建立等無間緣；從所緣境建立所緣緣；從所依及助伴等建立增上緣。此等四緣從性質上的分類，未嘗不可分為因與緣二種，如《瑜伽師地論》卷八十五云：

「即此四緣，略有二種：一因，二緣。因，唯因緣；餘三，唯緣。」⑥

因為因緣是專指此時間、此空間（佛家本不承認有真實的時間與空間，今且方便為言）的能生起此有為法的各自功能而言。在空間言，簡別餘法；在時間言，簡別過去與未來，故因緣為有為法生起的最基本的條件。至於等無間等三緣則遍指與此有為法生起的其他一切有關的諸法。在空間言，包括其他的識、根、身等；在時間言，亦攝過去，故名之為緣（作依義），與因緣的作親因義有別，故可別分因與緣為兩大類。

《瑜伽師地論》雖已多處釋四緣義，但以《成唯識論》所詮釋者最為透闢，今就該論所說，分別闡述如後。

《瑜伽師地論》以「諸行種子」名「因緣」相⑦，但《成唯識論》則於種子之外更立「現行」以為「因緣」，如彼論第七云：

「一、因緣；謂有為法親辦自果。此體有二：一種子，二、現行。」⑧  
何以種子與現行皆可作有為法的因緣呢？《成唯識論》亦有所解釋，彼論云：

「種子者：謂本識中善、染、無記諸界、地等功能差別，能引次後自類功能，及起同時自類現果；此唯望彼是因緣性。

現行者：謂七轉識及彼相應所變相、見、性、界、地等，除佛果善，極劣無記，餘熏本識，生自類種，此唯望彼，是因緣性。」⑨

依《成唯識論》的定義，「有為法中，能親辦自果者，說名因緣」。能符合此定義的有二體性：一名種子，二是現行。種子自類相生時（指潛藏於阿賴耶識而未起現行的狀態），前念種能親辦後念自種，故前念種子能作後念種子

的因緣；種子現行時，以種子為因，能同時親辦現行的自果，故種子是現行的因緣。除種子可作因緣外，《成唯識論》更攝納《攝大乘論》等種子新熏之說，認為除佛果位一切行純是至善無增長義、與第八識及前六識業所招的異熟生等極劣無記法外，餘種生現，現必能同時熏種於阿賴耶識之中，如是現行能親辦種子，故現行望所熏種子，《成唯識論》亦稱為「因緣」。

至於等無間緣，《成唯識論》亦有其嚴格的定義，彼論云：

「二、等無間緣，謂八現識，及彼心所，前聚於後，自類無間，等而開導，令彼定生。」<sup>⑩</sup>

關於等無間緣，吾人得要澄清幾個概念：第一，等無間緣是專指現行法而簡種子，因為無量種子可同時共攝於阿賴耶識中而互不相礙，無前種開導後種的必要；第二、等無間緣是專就各別八識的心、心所聚（各識的心與心所相應成為一活動單位，每一單位名之曰聚，八識共有八聚），《述記》說是簡別色法、不相應法及無為法等，因為彼等可以有眾多的同類法俱時存在而無需開導<sup>⑪</sup>，此外一識與別識之間亦無開導作用<sup>⑫</sup>，如意識可與前五識同時並起，故八

識不可互作等無間緣；第三，前念自識的心、心所聚的心識活動，平等地，無間隔地（雖經百年中斷，亦是無間）讓位與後念自識的心、心所聚的心識活動，而為彼開導；依此開導的意義，立等無間緣。如前念眼識見燈，後念眼識見火，前念見燈的眼識必須滅後而絲毫沒有妨礙地、平等地讓位與後念的見火的眼識，然後見火的眼識纔能被招引而得生起，依前眼識能讓位及招引後眼識的作用，說前眼識為後眼識的等無間緣。

至於四緣中的「所緣緣」，《成唯識論》亦有精密而詳盡的說明，如彼論第七云：

「三，所緣緣：謂若有法，是帶己相心或相應（指心所）所慮所託。」

⑬

此所緣緣亦有若干概念須予澄清：一、所緣緣必是有體法（依他起性或圓成實性）而非偏計所執法，故論說「有法」；二、所緣緣是相分義（如相分為見分所緣）或體相義（如真如為正智所緣）；三、所緣緣必是由能緣的心、心所挾帶而起，而為此能緣體的所緣慮所附託的對象，如論說「是帶己相心或相



應所慮所託」纔是所緣緣。窺基總述所緣緣義云：「此中意說，若是有體之法，是帶已相之心及心所法所慮所託者，是所緣緣故。」<sup>⑭</sup>此所緣緣其體相有何差別？《成唯識論》云：

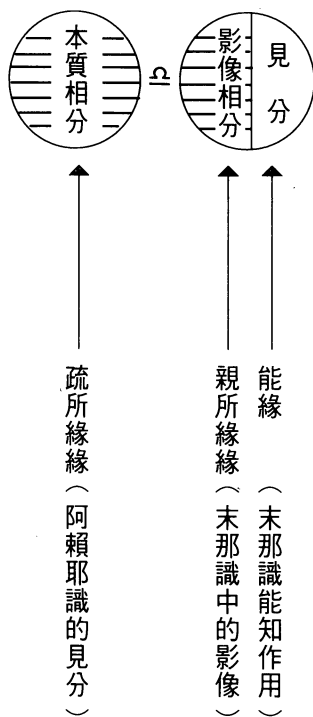
「此體有二：一親、二疏。

若與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應知彼是親所緣緣；若與能緣體雖相離，為質能起內所慮託，應知彼是疏所緣緣。」<sup>⑮</sup>

所緣緣可分「親所緣緣」和「疏所緣緣」的兩類。「親所緣緣」不離能緣的心、心所，如有為法的心識相分，即識所變所慮故。又如無為法的真如，體不離正智而為所慮託，故相分之於見分與真如之於正智都是「親所緣緣」義。「疏所緣緣」是離能緣的心、心所而獨在，如他識所變及自身中別識所變之法，此等法當其可仗為本質而能引起能緣識的見分，使其亦變起與本質法相似的形象相分（此相分即前所說的「親所緣緣」）而攀緣之。此本質相分雖非內識直接所緣，卻是內識間接所慮所託，故名之曰「疏所緣緣」。

如第七末那識以第八阿賴耶識的見分為本質，而自變一實我的影像相分而

執緣之，此阿賴耶識的見分便是末那識的疏所緣緣，而自變的實我影像相分便是末那識的親所緣緣。試作圖略釋如下：



四緣中除上述的因緣、等無間緣與所緣緣外，並有增上緣，如《成唯識論》卷七所云：

「四、增上緣：謂若有法，有勝勢用，能於餘法或順或違。雖則前三緣亦是增上，而今第四，除彼取餘，為顯諸緣差別相故。此順違用，於四處轉生、住、成、得四事別故。」<sup>①⑥</sup>

增上緣的範圍包涵最大，即因緣等三，從廣義言，亦增上緣攝；今從狹義

立論，除前三緣外，凡一切有體法能順成他法的生、住、成、得等四處的生起者，皆是他法的生、住、成、得等四處的增上緣；反之，凡一切有體法能違拗他法的生、住、成、得等四處的生起者，皆是他法的不生、不住、不成、不得等四處的增上緣。增上緣者如上述《瑜伽師地論》所云：是助伴義，即助成某法存在的一切有利的客觀條件，如眼球、視覺神經、適當的光度、適當的距離及一切沒有妨礙視覺生起的東西，皆名之曰眼識生起的增上緣。

如上四緣中的等無間緣，唯是心、心所法所獨有，餘法所不具。所緣緣是能知見分的所知境；色法有所知義而無能知義，故色法本身的生起實不須具備所緣緣的條件。如是一切有為法的生起，若是色法，必須具備自種以為因緣，以及其他一切相助順成的諸法以為增上緣。如是心法，則除上述色法的兩種必需的條件外，並得以前念心識為等無間緣，及所知的影像或其本質為所緣緣。種子的生起而成現行，原是一切有為法中的宇宙萬象的內容，故種子生起現行所需的條件，亦即是一切有為法生起的條件，換言之，色種子的現行而成色法，必須具足自色種因緣及增上緣的條件；心種的現行而成心法，則必須具

足因緣、等無間緣、所緣緣及增上緣等四大條件（色、心二種，名言種攝；業種的現行問題，容待下節論述之）。

### 三、種子現行的作用

唯識宗以「一切法不離識」立「三界唯心」、「萬法唯識」義，然心識八品聚，皆以攝藏於阿賴耶識中的一切種子為其親因，故一切宇宙人生的萬象，固然是心識幻現的假法，但未嘗不可說以阿賴耶識中的若干種子之現行為其內容，是以試就種子現行的作用與吾人精神與物質活動中的認識、行為、果報、感受的四方面的關係，作以下的探討。

#### 甲、作一切認識的依據

佛家的「唯識」義（唯識即唯心義）主要是從認識的理論上建立，因為唯識家之言認識，非獨指眼、耳等感官知覺及意識之思維作用而已。唯識家之言

認識，實泛指一切識心的活動。所謂「識」者，依《成唯識論》所說，是「了別」的意識<sup>⑰</sup>。從分別的作用言，阿賴耶識集聚一切法種子名「心」，末那（識）執我恒審思量名「意」，前六（識）了別境界名「識」。故就各別殊勝作用，有心、意、識之別；若就一般的作用言，都有了別的認識功能<sup>⑱</sup>，故唯識宗的說認識，亦兼指八識的了別作用為言。

就世俗義言，凡了別的作用必有「能知」與「所知」的二種相反而又相成的功能的存在。如是把了別作用分析而成能、所的差別，在《成唯識論》中，有「一分說」乃至「四分說」的不同主張。依窺基《述記》所說，安慧論師主張「一分說」云：

「諸識自體，即自證分。」<sup>⑲</sup>

但此並非謂認識作用可無見、相、能、所的分別，不過「見分」和「相分」都無體性，俱依自證分起<sup>⑳</sup>；自證纔是依他起法，相、見是妄情所執的遍計所執法。<sup>㉑</sup>

主張「二分說」的有難陀論師。窺基《述記》引所說義云：「種子識變為

現行，現行識變為種子（指熏習種）及見、相分，故名為變。」<sup>②②</sup>

「二分說」論者在《成唯識論》卷二說明二分之由，並破安慧的「見相是遍計」之說而立依他義：

「然有漏識，自體生時，皆似所緣、能緣相現，彼相應法（心所）應知亦爾。似所緣相，說名相分；似能緣相，說名見分。若心、心所無所緣相，應不能緣自所緣境，或應一一能緣一切，自境如餘，餘如自故；若心、心所無能緣相，應不能緣，如虛空等，或虛空亦是能緣。」<sup>②③</sup>

凡認識的作用，心是能、所相對，若唯有能知見分而無所知相分仍可完成認識的作用，則一一能知都可知一切物；若無能知見分而唯有所知相分仍可完成認識的作用，則虛空亦有認識的功能。今二既不許，應知見分與相分各有實際功能，非遍計法所攝。

主張「三分說」的有陳那論師，彼立理云：

「然心心所，一一生時，以理推徵，各有三分。所量、能量、量果別

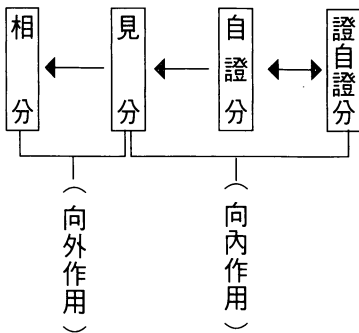
故，相見必有所依體故。」<sup>②4</sup>

相分是所量，猶如布，見分是能量，猶如尺，布與尺必賴「解數之智」以完成量布的活動，此便是自證分的量果。且相、見二分必有自證分為所依體，故相分、見分、自證分三體並立。<sup>②5</sup>

及至護法論師，更把識心的認知作用的內部結構分為四分，此所謂「四分說」。彼立理云：

「又心心所，若細分別，應有四分；三分如前，復有第四證自證分。此若無者，誰證第三？心分既同，應皆證故；又自證分，應無有果，諸能量者必有果故。」<sup>②6</sup>

以「見分」證知「相分」，以「自證分」來證知「見分」，依理推徵，應有「證自證分」來證知「自證分」，而「自證分」又同時返緣「證自證分」，而無無窮過。

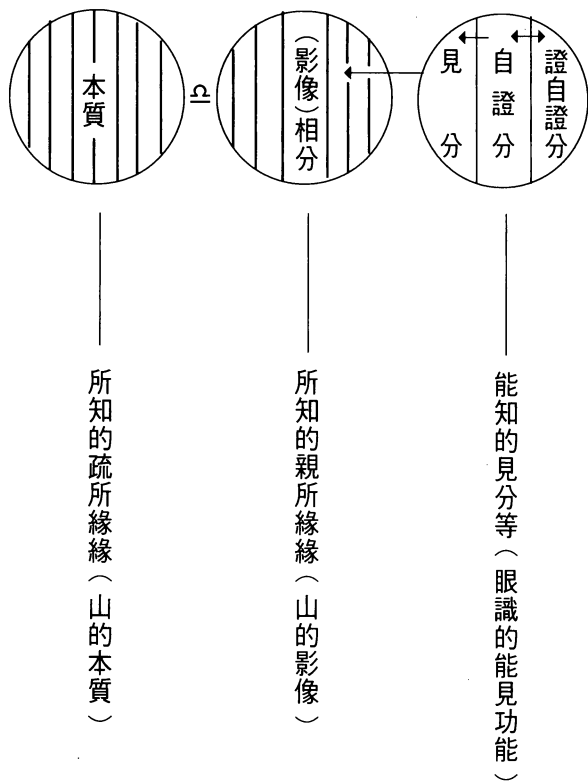


但此四分亦可攝為三分，以證自證分攝入自證分故；四分又可攝入二分，以見分、自證分、證自證分均是能緣性，皆見分攝故；又攝為一自證分，體無別故。如是或一分說，或二分說，乃至四分說，無非就心識了別作用的內部分析上的繁簡開闔的不同而有所區差而已。

此間吾人應對所知的「相分」與四緣中的「所緣緣」的關係予以討論。依本章第二節所述，所緣緣有親疏之別，《成唯識論》謂「與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應知彼是親所緣緣」，故知親所緣緣即是四分中的相分；



《成唯識論》又謂「與能緣體雖相離，為其能起內所慮託，應知彼是疏所緣」；疏所緣緣既與能緣的見分等相離，故知定非直接所知的「相分」，而是間接所知的「本質」。如眼識的見山，眼識見分實不能認識山的本質（山的本



質是阿賴耶識中的相分器世間所攝），而祇能了知與山之本質相似的山的影像相分而已，今試作圖以明四分與本質的關係如上頁：

依二種能變之說，八識的生起了別的作用是「果能變」攝，而「果能變」的變現相、見等分，實依種子的「因能變」的轉變而後成就；故認識的作用因不離識，而識的生起亦必仗各自種子，尅實言之，諸識的一切認識作用，莫不以各別種子以為依據，換一句話說，認識的本質就是攝藏於阿賴耶識中的一切種子的起伏的作用，就在此點意義上說「萬法唯識」。

一切認識的作用既以種子為其依據，故唯識學者對相見二分有同種、別種之爭論（舉見分，即攝自證分及證自證分）。如窺基於《唯識述記》中云：

「許有相見二體者，說相、見種或同或異（異種即別種）。若同種者，即一識體，轉似二分相用而生，如一蝸牛變生二角，此說影像相見離體更無別性是體用故。

若言相見別種者，見是自體，義用分之，故離識體更無別種，即一識體轉似見分別用而生，識為所依，轉相分種似相而起。以作用別，性

各不同，故相別種。」<sup>(27)</sup>

主張相見同種者，以相分和見分都是同一識體所分出的兩種功用，無非是識體的自證分種子的一體二用而已。主張相見別用的，以見分和相分的性質作用各別不同，故識以見分種子為自體，但能轉相分種似相而起以攀緣之。此種分別，僅就識心的內部結構為言，不攝本質。若兼本質與相見合論，則同種異種之說更是紛紜，莫衷一是，如《唯識樞要》所云：

「相見同種別種生有二解：有說相見同種生，謂無本質者，影像相分與見分同種生；其有本質者，本質亦同種生，即一見分種生現行時，三法同一種故，謂見、影、質。

有說相見別種生者，本質、見分定別種生，其影像相分與見分及（與）本質或異或同種，相分等現行為因緣故，本有俱生現行相分或和合生，新舊種同生故。」<sup>(28)</sup>

依此細分，見相同種、別種之說可有四支：

（一）見分、影像相分、本質相分都是同一種子——此種說法，唯對獨頭

意識的現行或似可通，因為獨頭意識如思維免角時，本無免角的本質相分以為疏所緣緣，唯有相、見二分俱自證分起，於理容可無違。但眼識見山，山的本質、山的影像與能見山的眼識見分若是同一種子則有困難，因為山的本質又是第八阿賴耶識的相分，依同種義，第八識相分又應與第八識見分同種，如是山的本質，既與眼識見分同種，又與第八識見分同種，則眼識見分便與第八阿賴耶識見分同種，如是八識混淆，大違經教。且第八賴耶的相分兼攝一切種子，如是賴耶相分的一切種子與賴耶見分同一種子，於理不通，賴耶見分唯一種，賴耶相分種子是多，一與多如何相即？故此說實不應理。

(二) 見分、影像相分、本質相分各是異種——此說在理論上似無大過失，但與古論師所謂「相見俱依自證起」說似不大調協，雖說「境不離識」，無悖「唯識」義，但總覺有濃厚心、物二元的傾向，且不能分別「性境」與「帶質境」。此似是《成唯識論》所宗的護法正義。②9

(三) 見分與影像相分同種，與本質相分別種——近代學者景昌極氏著《見相別種辨》，復倡安慧同種義；但考其精神，無本質者，則見相同種，有

本質者，則本質是所緣緣，應與相見別種，如彼說云：「唯有疏緣為所緣緣，相分非緣，如前已說。豈但非緣，並非所緣，識體自現，無能所故。謂實能所，乃分別執。」<sup>③〇</sup>

景氏以相分與見分同體，一種所變，不能以能所析之，故唯本質的疏所緣有所緣緣義。依彼意說，本質疏所緣既不與相見二分同體，則是別有種子為此本質疏所緣的親因，如是成立相見同種而本質別種之說，但此說仍有一待澄清的問題，那就是阿賴耶識所攝持的一切法種子，究竟是阿賴耶識的相分，抑是疏所緣緣的本質？若是相分，彼應與見分同種，但見分是一種，相分是無量種，謂其同體則可，謂其同種，則有一功能即一切功能的困難。賴耶所藏的一切法種若是賴耶的疏所緣緣，則阿賴耶應有影像相分與其見分同種而起，此經論多所不說，景氏亦未論述，不敢私憶彼意。若謂賴耶所藏的一切法種是賴耶的親所緣緣，此亦不可，蓋景氏似不立親所緣緣義，若謂親所緣緣即相分，則又有如前的一功能即一切功能的困難。

（四）見分別種、影像相分與本質相分同種——近代學者熊十力先生在

《內學》第二輯的〈境相章〉及所著述的《佛家名相通釋》中，部分情況有此說的傾向。熊先生於識能變境云：「而自識變以言，無過二類：一、因緣變；二分別變。因緣變者，由能緣心，任運而起，其所變相，仗質或否，而不與見同種生，定有自種為因緣；相別有種，故有實用。分別變者，相別無種，但隨分別勢力故變，此亦仗質或不仗質而隨見攝，說無實用。」<sup>③①</sup>

分別變者，如末那相分及獨頭意識的相分，不論有無本質，見相均必同種；因緣變者，如阿賴耶識的相分（種子、根身及器界）及前五識相分等，均不與見分同種，而反與本質同種（就有本質者言），如熊先生於《境相章》論性境節的「附識」中說：

「……相分與質為同類故，即此相分熏生一種（非二種），此種入本識是為塵種……故義說相分亦熏質種。」<sup>③②</sup>

如是則相分與本質同是一種。此說亦有困難，因與《成唯識論》論親、疏所緣緣處有所齟齬。《成唯識論》謂「親所緣緣與能緣體不相離」，而「疏所緣緣與能緣體相離」（見本章第二節所述）；親所緣緣是相分，疏所緣緣是本

質，能緣是見分。今相分既與本質同種，則親所緣緣應似疏所緣緣亦與能緣體相離，或疏所緣緣應似親所緣緣亦與能緣體不相離：如是親、疏二所緣緣如何區別？且相、見異種，相、質反為同種，則心、物二元的意味更濃，恐非最善巧的立說。

今試折衷諸派之說，分別就三種能變識的認識作用與種子的關係略述於後：

### 一、異熟能變（阿賴耶識）的現行與種子的關係

阿賴耶識的相分，共分三類：一、山河大地的器世間，二、謂色根及根依處，三、所攝持於阿賴耶識的一切法種子。此即論文所謂「阿賴耶識，因緣力故，自體生時，內變為種及有根身，外變為器」之說<sup>33</sup>。嚴格言之，此「內變為種」義，非謂一切法種子由阿賴耶識轉變或衍生出來，唯指賴耶見分有攝持種子的功能而已。「內變根身，外變器界」者，則兼「因能變」的由賴耶所執持的種子的變為現行，及「果能變」的賴耶變現為相分。除種子外，阿賴耶的相分可有四類<sup>34</sup>：

A、中共共——如無主山河等，此由諸有情的阿賴耶識中的共相種子所分別變現，但此各自變現的山河大地，在同一時間、同一空間而相貌相似，如眾燈明，各徧似一，共同變用，名「中共共」。<sup>35</sup>

B、共中不共——如有主田宅及房衣等，雖亦諸有情共相種子所變現，如中共共，但於已有殊勝的受用，故名「共中不共」。

中共共與共中不共，都屬器世間所攝，自識所變，而幻現各種客觀存在的東西，歷來外道各派，多從此處攻擊佛家的唯識無境義。佛家分別在《唯識二十論》及《成唯識論》中列舉「夢境等」為喻，以支持假法亦可在固定的時間與空間出現<sup>36</sup>，然「夢境」由一有情自變，所舉喻例，還可極成，但共變的河山田宅，如何亦同一時空而得存在？唯識家謂由眾生共業所招，法爾如是，如《成唯識論》云：

「誰異熟識變為此（山河等）相？如契經說：『一切有情，業增上力共所起故。』」<sup>37</sup>

無主山河，眾生共業所招，共變共用；有主田宅，眾生共業共變，但某一眾生



業力較為殊勝，故所受用，亦較殊勝。

C、不共中不共——如眼等根，唯自阿賴耶識中所攝持的不共相種子所變現。此為自識所依所用，非他依用，故名「不共中不共」。<sup>③⑧</sup>

D、不共中共——如自扶根塵（軀體），是自識不共相種所變及所受用，但其他眾生的共相種子亦可參加共變而得受用；於他身處，自識共相種子參與共變亦然，如論云：「有共相種成熟力故，於他身處亦變似彼，不爾，應無受用他義。」<sup>③⑨</sup>

如有「不共中共」，使自己身軀，他人可用（如可見可觸等），他人身軀，自亦可用，故眾生死後，尸骸猶現，即據此理而得成立。<sup>④①</sup>

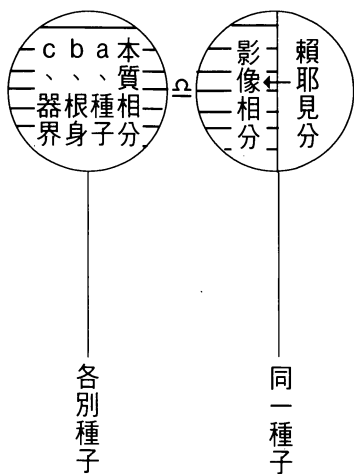
阿賴耶識以所持的種子與所變的根身、器界為所緣相分，至於能緣見分，自然亦有能生見分的功能自種，不然則犯如前面所評見相同種中的諸過。賴耶見分應與相分別種可知，但賴耶見分是否如正智的直緣真如一般不起影像相分而直滲種子、根身與器界的本質？抑如五識緣五境的變起影像相分而攀緣之（此暫取五識現量的見分與影像相分為「相見同種」來作討論）？論無明證，

惟依理立，應從後者。理由第一，前七識的有為法現行必以見分及影像相分為行相，第八賴耶亦應爾。理由第二，賴耶見分與賴耶本質相分應是別有種子，種子體性既異，而仍可直接相緣，則大違《解深密經》的「無有少法能見少法」義。④（正智緣如，以真如是正智的實體，故可親證，如自證分的緣見分等，不同此難；今賴耶能緣見分，與所緣相分的種子、根身等既是異種，見分應帶起與種子等相似的影像相分而親緣之，只不過審慮不明了而已。）理由第三、窺基《述記》在釋賴耶行相中亦謂賴耶的自所緣即所變的影像相分；彼云：

「（論文）：此中了者，謂異熟識，於自所緣有了別用。（述記）：即申正義……此解第八識行相，故言異熟識。於自所緣者，即所變影像，是親行緣相分所攝。於此有了別用，非於心外法等。」④

基於上述三種理由，賴耶的緣種子、根身、器間，必由賴耶的自證分之生起見分及與種子、根身等相似的影像相分而攀緣之。見分與影像相分必同一種子，俱依自證起故。見分除不明晰地攀緣「影像相分」之外，並對其「本質相

分」(種子、根身、器界)有攝持不失的作用。試作圖如左：



如是阿賴耶的緣種子、根身、器界，以種子等本質為疏所緣緣，以影像相分為親所緣緣<sup>④</sup>，以見分為能緣體，而在見分的了別相分(包括親、疏二所緣緣)的歷程中，是現量所證(即現前、現見、現在如實知了)，不起隨念虛妄計度，故所了知的對象，均有實體用，而親所緣緣猶似善瑩清淨鏡面，恰如其量，無絲毫的增添，無絲毫的減損，變現與所緣緣的本質(指種子、根身、器界)極其相似的影像相分，而見分亦如量如實了別之，故所了知的對象，謂之

「性境」<sup>④④</sup>，而所成就的知識，亦可說名「現量」<sup>④⑤</sup>。

## 二、思量能變（末那識）的現行與種子的關係

第七末那識的所緣相分，亦應有親疏之別。末那識的疏所緣緣，依護法論師義，是第八阿賴耶識的見分，如《成唯識論》引護法釋云：

「應知此意（末那識）但緣藏識（阿賴耶）見分，非餘；彼（阿賴耶見分）無始來一類相續似常一故，恒與諸法為所依故。此（末那）唯執彼（阿賴耶見分）為自內我，乘語勢故說我所言……。」<sup>④⑥</sup>

末那識的疏所緣緣既是阿賴耶的見分，故應知與末那的見分異種。而末那識的生起乃由末那識的自證分生起見分，及與阿賴耶見分（為疏所緣緣）頗為相似的影像相分（為親所緣緣），而末那見分攀緣此影像相分而成就此「常一的自內我」及「我所」的執著。如是見分與影像相分同一種子，而本質相分（阿賴耶識見分）為別種。末那見分所緣的影像相分雖有阿賴耶識見分以為本質，但所變的影像相分未能與此本質如實相符，換言之即始終不能了知此本質的自相，如是所得的知識對象，佛家名之為「帶質境」（參考<sup>④④</sup>所釋帶質境義），

而所成就的知識都非真知，故名「似現量」。④7

### 三、了境能變（前六識）的現行與種子的關係

意識了境力最強，又能緣一切法，如《瑜伽師地論》卷一所云：

「彼（意識）所緣者：謂一切法，如其所應。若不共者所緣，即受、

想、行蘊、無為、無見無對色、六內處及一切種子。」④8

如是眼等五識所緣境亦是意識的所緣對象，故《成唯識論》謂「五俱意識，亦緣五境」④9，故與前五識同時現行的意識，說名「五俱意識」，不與前五識同時現行的（如緣受、想等蘊及無為等純思惟作用時），說名「獨頭意識」。

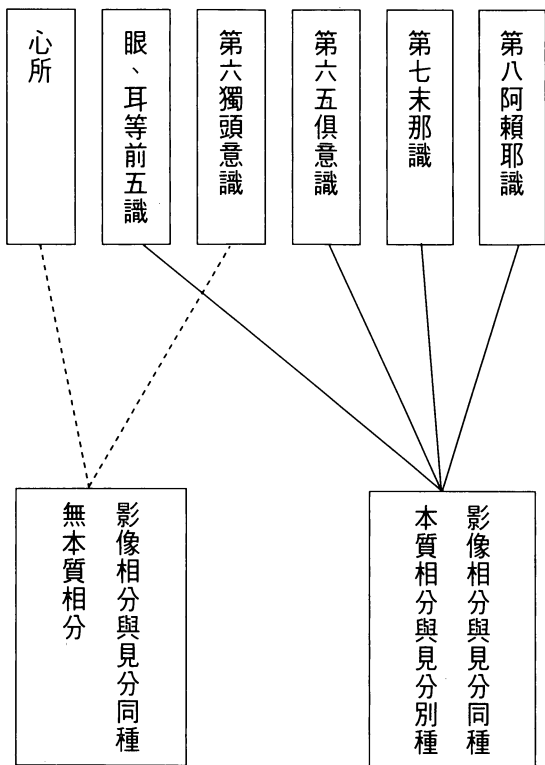
五俱意識與前五識緣境時，必有色、聲、香、味、觸等似客觀實在的東西以為本質，其實此亦第八阿賴耶識所變的根身、器界等賴耶相分而已；五俱意識及眼等五識隨其所應以色等五境為了別的疏所緣緣的本質相分，而其自證分則變起見分及與此色等五境極為相似的影像相分，於是見分直接攀緣此親所緣緣的影像相分，而完成此認識色等五種似外似實的境物之歷程，其實不過是識

心的各種活動的適當配合而已；離此八識，依唯識義，實無有一能知的常一體，亦無任何自存的所知境物。如是五俱意識和眼等五識的見分，實不與色等五境的疏所緣緣本質相分同種，而唯與其所帶起的影像相分同種。此影像相分由於與本質相分極其相似之故，遂使見分的緣色等境，如實如量地無增減地，得以認識，故所了知的對像，謂之「性境」，而所成就的知識是為「現量」（參考④④、④⑤）。

意識之中除五俱意識現量緣五境外，並有不俱意識足以了別一切過去與未來的五境及五境以外的一切法。此種意識或帶本質或不帶質，但所了知的對象不在本質，而在見分所單獨帶起的虛妄影像相分，譬如意識的緣兔角，乃由意識的自證分生起見分及見分所帶起的虛妄的兔角影像相分，由見分的了知此虛妄的影像相分而完成此兔角的認識歷程。其他的一切公理、法則，以及諸種思量推度等可以類推。如是意識的現行，唯有見分與影像相分同一種子的存在。由於並無疏所緣緣的本質相分的需要，故所知的對像說名「獨影境」（參考④④中所釋的獨影境義）。而所成就的知識或為「比量」，成為「似現量」，或為

「似比量」。<sup>50</sup>

諸識相應心所，純是心理的內部活動，無疏所緣緣的本質相分，故亦見相同種，茲不贅說。今再就八識見分、相分的種子異同列表分析如下：



## 乙、作一切行為的依據

一切行為，從廣義言，泛指一切心識的活動；從狹義言，則專指前六識的能感未來異熟識的各種善、不善、無記等三類性質的活動，於佛家的名詞，說之為「業」，又謂之「行支」<sup>⑤1</sup>。今且就狹義立說。

法不孤起，一切行為活動，不論是善的或不善的，其現行時必須藉賴無數的助緣以為增上，而「業」的增上緣以「惑」最為殊勝，如《成唯識論》云：「發業潤生之煩惱名惑。」

故知「惑」即是「煩惱」義。原來前六識的現行，隨其所應，可有五十一心所<sup>⑤2</sup>，其中與「業」最有影響力者有善心所十一，煩惱心所六及隨煩惱心所二十，如《唯識三十頌》所列舉名字：

「善：謂信、慚、愧、無貪（無瞋、無癡）等三（善）根、勤（即精進）、（輕）安、不放逸、行捨及不害。

煩惱：謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。



隨煩惱：謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂與害、憍、無慚及無愧、掉舉與昏沉、不信並懈怠、放逸及失念、散亂、不正知。」<sup>53</sup>

有漏凡夫作善業時，雖與若干善心所相應，但不免或多或少同時與其他若干煩惱或隨煩惱相應，如行布施時，本與善心所的「無瞋」相應，但同時又與貪（貪享令名等）及癡（即無明，與一切有漏法相應）相結合，故終非純善，祇有人天福報，而非出離生死之因，是以論文強調「煩惱」是發業潤生的主要增上緣。

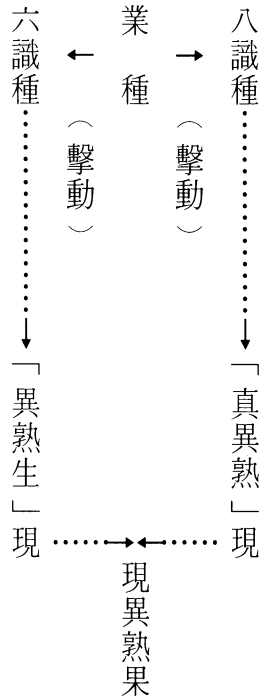
有漏人生，既以煩惱為增上緣，於是作出各種善業、不善業、無記業；此即傳統佛學的「十二緣起支」的「無明緣行」的道理（無明即煩惱心所中的癡心所為主的煩惱組合）。此等善等行為現行已，即熏成業種於第八阿賴耶識，以為酬引未來人生的增上緣。為一切行為增上的善、煩惱、隨煩惱諸心所，其本身固是攝持於阿賴耶識中的各別名言種子的現行，而行為的本身亦是第六意識（以思心所為主）及相應的眼等前五識的各別種子的現行（未現行時，其種子亦攝藏於阿賴耶識中）。故依唯識家的理論，本無一常的能行為的主體，亦

無實有的所行為的事，而一切行為活動，如理言之，不過是諸識種子的各別現行所構成的幻象而已（但此幻象是有作用的）。是故一切行為，無非以種子的現行作為依據。

### 丙、作一切果報的依據

「三世輪迴」因果之說，乃印度當時社會的一般信仰，自原始佛教開始，因果輪迴一直為傳統佛學中的主要內容之一。前生所作一切善、不善等行為，熏成業種，隨其所應，於來生酬引三界五趣的各別果報<sup>54</sup>；此一切果報的酬引與內容以何為依據？世親《唯識三十頌》云：「由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。」<sup>55</sup>

「習氣」即「種子」義。「諸業習氣」即「業種」；「二取習氣」即「名言種」，於第三章已論辨之。是故一切果報，以「業種」為增上緣，以「名言種」為因緣而得生起。則種子的作一切果報的依據，無可狐疑。今轉引歐陽竟無先生《唯識講義》所釋「果種」表如左：



(並附註云：兩相遇而成現，現見、顯現之謂。如名言種不為業感，但得等流果。) ⑤⑥

此間吾人得要追問業種的擊動第八阿賴耶種，得「真異熟」果，與擊動前六識種子，得「異熟生」果時⑤⑦，是業種在種子狀態為異熟果生起的增上緣，抑在現行狀態為異熟果生起的增上緣？經論未有詳述。竊以為業種之酬異熟果，以其有增上之作用而假說在現行狀態酬果則可，謂其有能酬功能的因緣勢用而說在現行狀態酬果則不可。所以者何？因為業種乃由意識中的思心所能起善、不善等意識的名言種子所現行後而熏習得成，理應可復作後時「思」的因緣，亦同時可作後時「異熟果」生起的增上緣。就其可作增上緣的角度言，

假說其有能酬「異熟果」的效用，別立思熏習為業種。業種非有能酬的直接主動性的因緣作用，如光的能為眼識的增上緣，非謂此物質的光，有能酬引眼識的因緣性（依唯識家的理論，唯眼識種始可作眼識現行的親因——因緣），業種之於異熟果亦然。如謂業種必須現行始可酬果，則業種現行除作異熟果的增上緣外，其本身亦應作後念善、不善等「思」的意志的因緣。如是一面酬果，一面又作新的、同類的善、不善業，則異熟果將無窮盡（因同時現行的新的、同類的善、不善業亦熏如前的業種，此業種又將酬同類的異熟果報。）故知業種唯於現行始能酬果之說，於理及教，皆相違悖。

竊以為業種亦在種子狀態而酬引（唯作增上緣義，非因緣義）異熟果報，理由如下：

第一：依論說種子亦可作增上緣，如《成唯識論》云：

「本識中種，容作三緣，生現分別除等無間，謂各親種，是彼因緣；為所緣緣於能緣者；若種於彼有能助力，或不障礙，是增上緣。」<sup>58</sup>

故業種就在種子狀態下有能助力為異熟果生起的增上緣，非唯現行，此契

經教，非敢妄作戲論。

第二、如作極為莊嚴戒誓，熏得戒體（其實即思熏習種），此戒體雖於潛伏狀態（即種子狀態），亦能有殊勝的防閑的增上作用（至於犯戒乃由誘惑犯戒之增上緣，比防閑增上緣殊勝故），此可以為喻。

第三、吾人自反，苟有致力為仁，習久有得，雖閒居屋漏，邪思惡行亦不得起作；此無他，善行的熏習，雖於隱伏的狀態，亦能發揮其防閑的增上作用，是可現證，則業種子亦可比推。

或有難言：「業種既可於種子狀態而有酬引果報的增上作用，則異熟果應同時而熟，何假異時而熟？」今試引論文答彼質難；《成唯識論》云：「由感餘生業等種熟，前異熟果受用盡時，後別能生餘異熟果。」<sup>59</sup>

故知後生異熟果的生起，最少有二條件：一是前生異熟果的受用殆盡，二是此生所作諸業的增上力積聚強盛（佛家用「成熟」此名詞來表示）足以有助吾人的生命發起一種巨大變化者，因為業種的受果是有窮盡的，如《成唯識論》云：

「……業習氣受果有盡。」⑥①

而《攝大乘論》立名言種子為無受盡相，業種子為有受盡相，如彼論說：「復有有受盡相，無受盡相。有受盡相者，謂已成熟異熟果善不善種子；無受盡相者，謂名言熏習種子。」⑥①

故知業種酬引異熟果已，其作異熟果生起之增上緣的作用即已消失，如《無性釋》云：

「有受盡相，謂已成熟異熟果等者，善、惡種子既成熟已，不可熏熟，受用盡故。猶如種子既生芽已，不可重生。」⑥②

是以前生的業種增上力一日未盡，則今生的業種增上力一日不能酬引來生異熟果報，唯有前異熟果受用盡時，違緣已去，則餘生業種的順緣則可全面發揮其增上能力，鼓動阿賴耶識的名言種子變起所應生界趣中的根身和器界，及相繼擊動前六識的名言種子而變起在此界趣中的一切福、非福的果報內容，如是異時因果遂得成立，彼所質難，不立可知。是故依唯識的理論，非有一常的實我於中作業，於中受果，而眾生於漫漫長夜，流轉生死，無非是諸精神性與物質

性的種子之不斷起伏，不斷生滅而已。

#### 丁、作一切感受的依據

一切心識的生起，除有認識作用之外，皆有領納順違的各種感受；因此眾生的活動，不論在了知方面、在行為方面、及領受果報方面，均能隨其所應，與各種不同的感受相應生起。依佛家的理論，感受可有苦、樂、捨三類，如世親《大乘五蘊論》云：

「云何受蘊？謂三領納：一苦、二樂、三不苦不樂。樂謂滅時有和合欲；苦謂生時有乖離欲，不苦不樂謂無二欲。」<sup>⑥3</sup>

苦受與樂受依文可解，捨受即《五蘊論》所說的不苦不樂受。於三受中（或再分成樂、苦、喜、憂、捨五受<sup>⑥4</sup>）阿賴耶識唯與捨受相應，如《成唯識論》云：

「此（阿賴耶）識行相極不明了，不能分別違順境相，微細一類相續而轉，是故唯與捨受相應。」<sup>⑥5</sup>

故知阿賴耶識的攝持根身、器世間及一切法種，其間唯有捨的領納，而無苦、樂的感受。至於第七末那識，有說唯喜受相應，恆內執我，生喜愛故；有說與四受相應；惡趣唯憂受，人、欲天及初二禪唯喜受；第三禪唯樂受，第四禪乃至有頂（非想非非想處天）唯捨受。但依護法正義，末那唯與捨受相應。彼立理云：

「此（末那）無始來任運一類緣內執我，恆無轉易與變異受（即苦、樂受）不相應故……此應唯有捨受。」<sup>⑥⑥</sup>

至於意識乃至眼等五識的生起，或與苦受，或與樂受，或與捨受相應，如《成唯識論》所說：

「此六轉識，易脫不定，故皆容與三受相應，皆領順違非二相故。領順境相，適悅身心，說名樂受；領違境相，逼迫身心，說名苦受；領中容境相，於身於心，非逼非悅，名不苦樂受。」<sup>⑥⑦</sup>

前六識的活動範圍最大，行相最為粗顯，故可領納可欣的境界而生樂受，或可領納可厭的境界而生苦受。或可領納非欣非厭境界而生捨受。如是隨對境的不



同，而感受相待轉變不定。

此八識的活動，攝有情的一切活動，而各別與彼三種感受相應；此「受」云何？乃六位心所中的遍行心所之一，如《大乘百法明門論》所說：

「遍行有五者：一作意、二觸、三受、四想、五思。」<sup>68</sup>

而此受心所，雖繫屬於心，而各有自性，皆是攝藏於阿賴耶識中的受種子的現行，而產生此三受的精神感覺的活動；故知既無一常的能感受者，亦無真實的所感受之事物，即此感受的活動，其自身亦無非以起伏生滅的受心所的種子而為依據而已。

總括本章上文各節所論述各點，可見依唯識家的理論，眾生的全部活動內容，不論是物質的，近起根身，遠起山河大地，太虛星辰，不論是精神的，從認識以至於行為，從行為以至於感受，如是一切，都無有一常的實事實物存於其間。質而言之，無非在眾緣和合的條件之下，由眾生各別體系的一切法種子，剎那生滅，或隱或現，而幻現而成此千變萬化、多彩多姿的宇宙萬象以及人生的歡愉悲楚而已。

【注 釋】

- ① 《中阿含經》，《大正藏》卷一，頁五六二。
- ② 《阿毗達磨品類足論》卷七，《大正藏》卷二十六，頁七一九。
- ③ 《俱舍論》卷七有談四種緣及因緣的五因性等問題，《大正藏》卷二十九，頁三六至三七。
- ④ 《瑜伽師地論》卷三，《大正藏》卷三十，頁二九二。
- ⑤ 《俱舍論》述有部以俱有因、同類因、相應因、徧行因及異熟因等五為「因緣五性」，此與增上緣有混淆不清之弊，註同③。
- ⑥ 《瑜伽師地論》卷八十五，《大正藏》卷三十，頁七七五。
- ⑦ 同註④及註⑦。
- ⑧ 《成唯識論》卷七，《大正藏》卷三十一，頁四〇。
- ⑨ 同註⑧。
- ⑩ 《成唯識論》卷七，頁數同註⑧。
- ⑪ 窺基《唯識述記》卷四十四云：「八現識及心所者，出緣體；唯見（分）、自證（分）是此緣體，總名現識；簡色不相應種子，無為非此緣性，以多同類色、不相應種子俱得轉故。」

頁五，金陵版。

⑫ 窺基《唯識述記》卷四十四云：「間者避義，與後處義，導者招引義，即前法避其處。招引後全生。」頁六，金陵版。

⑬ 《成唯識論》卷七，頁數同註⑧。

⑭ 窺基《唯識述記》卷四十四，頁三十一，金陵版。

⑮ 註同⑬。

⑯ 《成唯識論》卷一，《大正藏》卷三十一，頁四一。

⑰ 《成唯識論》卷七，《大正藏》卷三十一，頁一。

⑱ 《瑜伽師地論》六十三云：「復次，此中諸識皆名心、意、識。若就最勝，阿賴耶識名心，何以故？由此識能集聚一切法種子故，於一切時緣執受境，緣不可知一類器境；末那名意，於一切時執我、我所及我慢等，思量為性；餘識名識，謂於境界了別為相。」《大正藏》卷三十，頁六五一。

⑲ 窺基《唯識述記》卷二，頁二十，金陵版。

⑳ 《成唯識論》卷一云：「變，謂識體轉似二分，相見俱依自證起故。」《大正藏》卷三十

一，頁一。

⑲ 註同⑱，又《述記》卷十五云：「謂安慧等古大乘師，多說唯有識自證分，無相、見分。」頁十，金陵版。

⑳ 窺基《唯識述記》卷二，頁十七，金陵版；窺基《唯識樞要》卷三，頁二云：「此護法、難陀解。」金陵版。

㉑ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁一〇。

㉒ 註同㉑。

㉓ 以物、人、解數之智以喻三分者，見窺基《唯識述記》卷十五，頁十六，金陵版。

㉔ 註同㉑。

㉕ 窺基《唯識述記》卷二，頁十九，金陵版。

㉖ 《唯識樞要》卷三，頁二，金陵版。

㉗ 《唯識樞要》卷三云：「護法正義，質、影二相與見分三。」頁二至頁三，金陵版。

㉘ 景昌極氏《哲學論文集》中有《見相別種辨》，頁二〇三，中華書局版。

㉙ 熊十力先生著《境相章》，見《內學》第二輯，頁一三九。又有關論見相種子同異之說，見

諸熊先生所著《佛家名相通釋》卷下，頁九十七。

③② 見《內學》第二輯，頁一四九。

又同頁論帶質境的第七相分云：「第七相分，一分與質同種，一分與見同種。」故熊先生有相分與本質同種之說。

③③ 《成唯識論》卷三，《大正藏》卷三十一，頁十。

③④ 窺基依《瑜伽》義分所變為四類：一、中共，二、中共不共，三、不共中共，四、不共中共。見《唯識述記》卷十六，頁一，金陵版。

③⑤ 《成唯識論》云：「所言處者，謂異熟識，由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色，雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如眾燈明，各遍似一。」卷二，

《大正藏》卷三十一，頁十。

③⑥ 見《唯識二十論》，《大正藏》卷三十一，頁七四；又見《成唯識論》卷七，《大正藏》卷三十一，頁三十九。

③⑦ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁十；又同頁護法釋云：「是故現居及當生者，彼異熟識，變為此界。經依少分說一切言，諸業同者皆共變故。」

③⑧ 《成唯識論》卷三云：「有根身者，謂異熟識，不共相種，成熟力故，變似色根及根依處，即內大種及所造色。」《大正藏》卷三十一，頁十一。

③⑨ 頁數同註③⑦。

④⑩ 窺基《唯識述記》卷四十四云：「若不變他，應無死後尸骸等事。」頁二十三，金陵版。

④⑪ 《解深密經·分別瑜伽品》云：「此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」《大正藏》卷十六，頁六九八。

④⑫ 窺基《唯識述記》卷十五，頁九，金陵版。

④⑬ 此中以自識見相相望的離與不離，以分辨阿賴耶識所緣緣的親疏；非如《成唯識論》卷七的從自阿賴耶識變現自身、他身而說所緣緣的親疏。

④⑭ 唯識家把所知的對象分為三類：一、性境。二、獨影境。三、帶質說。頌言：「性境不隨心、獨影唯隨見，帶質通情本、性種等隨應。」詳細說明可參考窺基的《唯識樞要》卷三，頁三至四，金陵版。

④⑮ 《瑜伽師地論》卷十五云「現量者，謂有三種：一、非不現見，二、非已思應思，三、非錯亂境界……。」《大正藏》卷三十，頁三五七。詳細說明復見《雜論》卷十六，及《因明入

正理論》等。

④⑥ 《成唯識論》卷四，《大正藏》卷三十一，頁二二。

④⑦ 窺基《因明入正理論疏》卷二云：「……似現量；行有籌度，非明正境，妄謂得體，名似現量。」頁九，金陵版。

④⑧ 《瑜伽師地論》卷第一，《大正藏》卷三十，頁二八〇。

④⑨ 《成唯識論》卷五，《大正藏》卷三十，頁二六。

⑤⑩ 《因明入正理論疏》卷一云：「……用已極成，證非先許，共相智決，故名比量。……妄與由況，謬成邪宗，相違智起，名似比量。」（似現量見④⑦）詳釋如論疏廣說。

⑤⑪ 窺基《唯識述記》卷四十七云：「……行支者；以身、語、意三行為體，心、心所為體，行體是思……。」頁十七，金陵版。

⑤⑫ 《成唯識論》卷五釋心所云：「恒依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所，如屬我物，立我所名……。」《大正藏》卷三十一，頁二十六。五十一種心所的各別名稱及體、相、性、用如《成唯識論》卷五廣說。

⑤⑬ 《唯識三十論頌》，《大正藏》卷三十一，頁六〇。

⑤4 《顯揚聖教論》卷一云：「欲等三界者，一、欲界、謂未離欲地雜眾煩惱諸蘊差別；二、色界、謂已離欲地雜眾煩惱諸蘊差別；三、無色界，謂離色、欲地雜眾煩惱諸蘊差別。」《大正藏》卷三十一，頁四八四。

《瑜伽師地論》卷二云：「……於中五趣可得，謂那落迦（即地獄）、傍生（畜生）、餓鬼、人、天。」《大正藏》卷三十，頁二八八。

⑤5 《唯識三十論頌》，《大正藏》卷三十一，頁六一。

⑤6 歐陽竟無先生著《唯識講義》，呂澂先生筆記卷二，頁二十七。

⑤7 「真異熟」指業種酬引阿賴耶識所變起何界、何趣的總報；「異熟生」指業種酬引前六識所變的福、非福的各種別報。其他有關「異熟果」義，可參考《唯識述記》卷二，頁十，及卷四十六，頁二等處所釋，金陵版。

⑤8 《成唯識論》卷八，《大正藏》卷三十一，頁四二。

⑤9 《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁四三。

⑥0 同註⑤8。

⑥1 《攝大乘論》本卷上，《大正藏》卷三十一，頁一三七。



- ⑥2 《攝大乘論無性釋》卷四，《大正藏》卷三十一，頁三九八。
- ⑥3 《大乘五蘊論》，《大正藏》卷三十一，頁八四八。
- ⑥4 苦、樂、捨三受亦可開為五受，《顯揚聖教論》卷五云：「或立五受，謂樂根、苦根、喜根、憂根、捨根。」《大正藏》卷三十一，頁五〇四。
- ⑥5 《成唯識論》卷三，《大正藏》卷三十一，頁一至一二。
- ⑥6 《成唯識論》卷五，《大正藏》卷三十一，頁二三。
- ⑥7 《成唯識論》卷五，《大正藏》卷三十一，頁二七。
- ⑥8 《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。

## 第五章

# 種子的熏習

### 一、種子熏習的意義

一切有情的物質與精神的全部活動，皆以各別有情的種子功能的現行而為依據，前章已備言其要，但各別有情的同一種活動，由於遠近頻疏的不同，則此種活動的強弱性質有別。如以讀書為例，同是一篇詩文，諷誦次數越多，則愈益熟練而琅琅上口，擱置愈久，則愈益生疏而終至於淡忘不能成誦。其他如技術的運用，推理的能力等等，無不服從「近因律」與「頻因律」的制約。為要解釋此等制約的現象，唯識家要建立「種子的熏習」與「種子的伏斷」之

說，藉以說明種子功能除有利那生滅的變化外，更於性質上有強弱利鈍的轉變；有此轉變，然後有涅槃流轉可得。

簡要言之，所謂「種子熏習」者，乃指種子的現行，必同時熏成新種，攝藏於阿賴耶識之中；此新種子的性質較前種更為強盛。作動詞來說，「熏習」即指種子現行而能熏新種於阿賴耶識之中；作名詞來說，「熏習」所得者名「習氣」，即指由熏習而成的新熏種子。

唯識家對種子的始原問題，雖有「唯本有」、「唯新熏」及「本始合用」等三家不同的說法，但彼此均能承認種子有熏習的一回事。對熏習歷程上的解釋容有出入，但對種子由熏習而增強其勢用的意義卻是一致的。「唯新熏」派因而建立「種子皆熏故生，所熏能熏俱無始有」之說①；而「唯本有」派亦謂種子「由熏習力，但可增長」②；「本始合用」者折衷兩家而成一派系，自當承認種子有熏習義，且此派所說的熏習乃奉為唯識家的正義。熏習的意義為何？《攝大乘論》云：

「復次，何等名為熏習？熏習能詮，何為所詮？謂依彼法俱生俱滅，此

中有能生彼因性，是謂所詮；如荳蔕中有花熏習。荳蔕與華俱生俱滅，是諸荳蔕帶能生彼香因而生；又如所立貪等行者，貪等熏習，依彼貪等俱生俱滅，此心帶彼生因而生；或多聞者，多聞熏習，依聞作意俱生俱滅，此心帶彼記因而生。由此熏習能攝持故，名持法者；阿賴耶識熏習道理，當知亦爾。」③

《攝大乘論》是主張「唯新熏說」的，故其詮釋「熏習」義，完全偏重於前七識的現行與阿賴耶的「種子識」之間的互相關係為言，而非側重於種子功能的增盛方面立說。前七識的現行為能熏，喻如華；第八阿賴耶識為所熏，喻如荳蔕。前七識現行與賴耶俱生俱滅，則前七現行熏成種子於賴耶識中，則賴耶識亦能攝持能生後時前七識的功能，猶如荳蔕與華俱生俱滅，則華香熏於荳蔕，使荳蔕亦能攝持華的香氣。世親在《攝大乘論釋》中總括熏習義云：

「『謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮』者，謂即依彼（前七識）雜染諸法，俱生俱滅，阿賴耶識有能生彼（前七識）諸法因性（種子）是名熏習。」④

《攝大乘論》對熏習意義的詮釋，一方面偏重於說明能熏前七識與阿賴耶的關係，而忽視熏前的功能與熏後的功能有強弱增減的轉變；一方面以無漏種的熏習例同於有漏種，使對無漏法生起的詮釋發生種種困難（如第三章第一節所論述者）。依《成唯識論》，熏習應有「熏生」與「熏長」的兩種方式，而所熏的種子望未熏種，在勢用上有所增盛的意義，如彼論云：

「依何義立熏習名？」

所熏能熏，各具四義，令種生長，故名熏習。」⑤

所熏四義與能熏四義，屬熏習活動的條件，將於下節論述之；此間吾人當要體會「令種生長，故名熏習」的深意。因為「令種熏生」與「令種熏長」，在嚴格分辨之下，顯有不同。依唯識家的理論，能為生因的祇有種子與現行二法。今前七識染法現行，能復熏新種於阿賴耶識中而為彼攝持，則此染法的新熏種子必以現行為親生之因緣，故《攝論》所舉「華熏苴勝」以喻「依彼法俱生俱滅，其中有能生彼因性」的熏習方式，都屬「熏生」之類，新種由現行作因緣而（於阿賴耶識中）得生故。至於無漏種則不然，如《成唯識論》云：

「聞正法時，亦熏本有無漏種子，令漸增盛，展轉乃至生出世心，故亦說此名聞熏習。」⑥

凡夫的一切活動既是有漏，則經教正法雖是清淨無漏，然凡夫所聞所誦，還是有漏。如有漏之法，不能作為因緣復熏無漏種子，有漏無漏，性相違故。故知無漏種子的熏習顯然與有漏種子的熏習有所差別；其差別何在？窺基《述記》釋論文說：「聞正法時，由現行有漏及自因緣所熏有漏種為增上緣，令其本有無漏種子亦得增長，展轉增勝，即以所增無漏勝種，後時正生出世之心，亦說無漏所增長種，名聞熏習。」⑦

由此可知未見道時，雖聞經教，唯熏似正法的有漏念心所種。但此種子及現行，可作增上緣，使本有寄存於賴耶中的無漏種子得以鼓動而日漸強盛增長，如此熏習，唯作增上，無因緣性，可說「熏長」，不說「熏生」，增上緣唯作助伴，無能生勢用故。總而言之，熏習二類：

- 一、現行為因緣，熏生新種，名為「熏生」；
- 二、現行及種，作增上緣，熏長本有種子，使其增長，說為「熏長」。

本有無漏種子，由熏習故，勢用增長強盛，前引經教徵信可知。至於有漏熏生，理應亦爾。且能熏四義中，有「若有勝用，可增可減，攝植習氣，乃是能熏」之說<sup>⑧</sup>，是以就前後種子的相望為言，數數熏習，勢用增盛，於理於教，乃至自省所得，無不如實，此是熏習的最終意義。

## 二、種子熏習的條件

《攝論》以「華熏苕勝」譬喻七轉識的現行能重新種，而攝藏於所熏的阿賴耶識中，如是熏習必有能熏、所熏的兩種相對作用以成其活動，然能熏與所熏亦各有其基本條件。而於一切法中，何法得為能熏？何法得為所熏？《攝論》首立「熏習四相」，《成唯識論》兼標「能熏四義」與「所熏四義」以為準則。《攝論》頌云：

「堅、無記、可熏、與能熏相應。所熏非異此，是為熏習相。」<sup>⑨</sup>《成唯識論》引伸其義，立「所熏四義」：

「何等名為所熏四義？」

一、堅住性：若法始終，一類相續，能持習氣，乃是所熏；此遮轉識及聲風等，性不堅住，故非所熏。」<sup>⑩</sup>

所熏非謂與能熏化合而產生另一新物；然所熏者，實有能持義，如苴勝能持華香，可作所熏的同喻，至於非堅住性的聲風等則不可為例。今言種子的熏習，作為所熏的亦必具堅住性。於八識中，前七轉識及彼心所，都非一類相續（唯末那識恆審思量，但於見道，亦有暫伏之時，非真堅住），即根身器界一切法處色等，生無色界時，亦不相續，皆不能為種子熏習中的所熏法。是故於有法中，有堅住性而始終一類相續者，唯有第八識及彼心所、與無為法等三類。

所熏第一條件已如上述。第二條件云何？《成唯識論》云：

「二、無記性：若法平等，無所違逆，能容習氣乃是所熏。此遮善、染，勢力強盛，無所容納，故非所熏。由此如來第八淨識，唯帶舊種，非新受熏。」<sup>⑪</sup>



於世間法中，勢用強盛如沈麝、蒜、薤等物，都無寬容能納之性，故非所熏；於三性法中，善法有如沈麝，不善法有如蒜薤，都不能於一切法無所違逆，故非所熏。而符合第一條件有「堅任性」的如來無垢第八淨識，以純善故，非無記性故，唯有攝持至善圓滿的原有功能，不受新熏。若許再熏，則有優劣；苟有優劣，自非圓滿，大違聖教。第七末那，雖是無記，以有覆故，亦非所熏。

「三、可熏性：若法自在，性非堅密，能受習氣，乃是所熏。此遮心所及無為法，依他堅密，故非所熏。」<sup>⑫</sup>

有可熏性者，並賴兩種條件：一是自在法，二是非堅密法。如與第八識相應的五遍行心所（即觸、作意、受、想、思）雖有堅任性與無記性，但卻要依仗賴耶始得生起，缺乏自在性，故非所熏；又如時、空等心不相應行法，依識分位假立，非自在故，亦非所熏。無為法如虛空等，自性堅密，無攝藏義，都非所熏。如是一切法中，沙汰殆盡，唯第八阿賴耶本識獨具堅住、無記、及可熏三性，得為所熏。

「四、與能熏共和合性：若與能熏同時同處，不即不離，乃是所熏。此遮他身，剎那前後，無和合義，故非所熏。」⑬

阿賴耶識雖於堅住等三性具足，可作所熏，然於此間，為要申明誰的賴耶，於何時空可作所熏，故別立「與能熏共和合性」彼第四條件。如是他身的阿賴耶，望我身的能熏，或我之賴耶，望他之能熏，都不同處（空間），無和合義，故非所熏；前念本識的望後念能熏，與後念本識之望前念能熏，都不同時（間），無和合義，亦非所熏。如是一切法中，唯自身的阿賴耶識（亦簡除佛的無垢識）當與能熏俱生俱滅，時處和合，可望能熏，是所熏法，故《成唯識論》總結「所熏四義」云：「唯異熟識具此四義，可是所熏，非心所等。」

⑭ 如依心識四分之說，異熟識的何分是所受熏？窺基大師云：「唯自體分能受餘熏。」⑮ 見分、相分皆依自證分起，非自在法，違第三可熏性，故非所熏。證自證分，唯證自體，非識自體，亦非所熏。

《成唯識論》發揮《攝大乘論》的餘義，於「所熏四義」之外，並且建立

「能熏四義」。四義云何？彼論說云：

「一、有生滅：若法非常，能有作用，生長習氣，乃是能熏。此遮無為，前後不變，無生長用，故非能熏。」<sup>①⑥</sup>

「熏習」本身是一種無常法的有為活動，此熏習活動中的能熏一面，理應亦是剎那生滅的有為法，然後可以產生作用；若是無為，寂然無作，如何有熏生、熏長之義？故非能熏。

「二、有勝用：若有生滅，勢力增盛，能引習氣，乃是能熏，此遮異熟心、心所等，勢力羸劣，故非能熏。」<sup>①⑦</sup>

據窺基說，「勝用」有二：一、能緣勝用，二、強盛勝用。兩種殊勝效用具足，纔是能熏之法。今諸色法，無能緣勢用，第八異熟識及彼心所，無強盛勝用，心不相應行法，二用俱無，皆非能熏。<sup>①⑧</sup>

「三、有增減：若有勝用，可增可減，攝植習氣，乃是能熏。此遮佛果，圓滿善法，無增無減，故非能熏；彼若能熏，便非圓滿，前後佛果，應有勝劣。」<sup>①⑨</sup>

能熏法的功能唯是前後相似相續，但在性質上有強弱增減的程度上的變化；等流相生，勢或減弱，熏習生長，勢用增強。然增減義中，唯具一種，亦可作能熏，如《演秘》云：

「《論》言「增減名能熏」者：二隨有一，即是能熏；若不爾者，見道已去所生無漏唯增不減，應不能熏；彼尚能熏，此何不許？」<sup>⑳</sup>

故佛果位，無邊功能，盡未來際，無不圓滿，至善之法無有增減，法爾現行，皆非能熏。

「四、與所熏和合而轉：若與所熏，同時同處，不即不離，乃是能熏；此遮他身，剎那前後，無和合義，故非能熏。」<sup>㉑</sup>

此顯唯自能熏法，當與所熏俱生俱滅，同時同處，可望所熏，說為能熏，義同所熏的第四義。

於一切法中，具足四義，能為能熏的，可有何法？《成唯識論》云：

「唯七轉識及彼心所，有勝勢用而增減者，具此四義，可是能熏。」<sup>㉒</sup>  
前六轉識及彼心所，勢用粗顯，四義具足，有能熏性，理且易見，至於第

七末那，恒執第八識見分為自內我，行相幽微，畢竟無有動轉之時，似缺第三增減之義，云何亦是能熏？窺基《述記》云：

「此有二釋。一云：此亦不然，無始以來，我執增長，剎那剎那，現種增長，非是不增。……二云：亦有增減，欲界為麤乃至非想為細：

∴。」<sup>②③</sup>

七轉識及彼心所，何分可作能熏？窺基大師說「唯自體分」<sup>②④</sup>，理如所熏法亦是自體分（即自證分）。

### 三、種子熏習的歷程

一切眾生本具八識，其中第八阿賴耶識可作所熏，七轉識可作能熏，如是熏習作用的基本條件已備，使眾生在生死流轉中，隨眾緣和合，若干心識種子功能，經歷熏習的過程，而在勢用的強弱之上，產生各種增減的變化。然一如第一節種子熏習的意義中所說，種子熏習可有兩種方式，一曰「熏生」，二曰

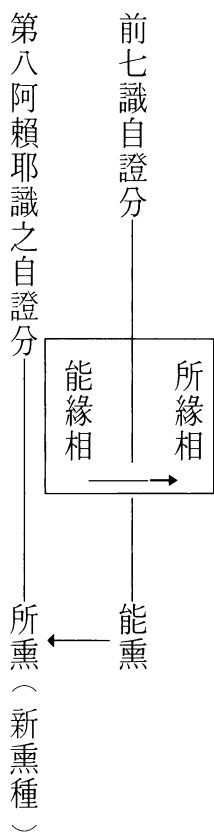
「熏長」，故下文對種子熏習歷程的闡說中，亦隨「熏生」、「熏長」之異別而分別論述之：

### 甲、有漏種子熏生的歷程

凡夫在未轉依位的一切活動唯是有漏，則作為七轉識活動之原動力之種子，理應亦是有漏。此有漏的七轉識及其相應心所的現行，如何熏生新的有漏種子？《成唯識論》云：

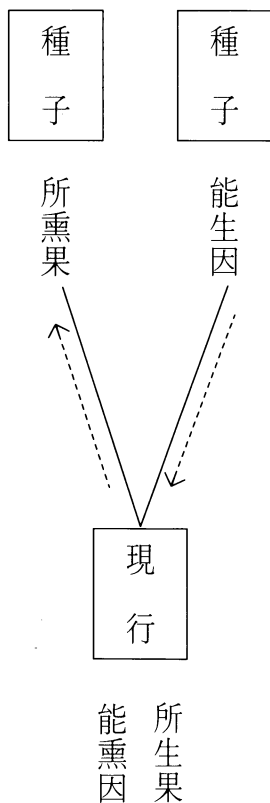
「能熏識等從種子時，即能為因，復生成種，三法展轉，因果同時，如炷生焰，焰生焦炷，亦如蘆束，更互相依，因果俱時，理不傾動。」<sup>②5</sup>

前文已說七轉識及彼心所之現行，得為因緣，熏生新種於阿賴耶識中，如是七轉識為能熏，而第八阿賴耶為所熏。今引歐陽竟無先生釋能熏所熏之圖解<sup>②6</sup>如下：



但七轉識及彼心所的現行又要依賴其所攝藏於阿賴耶識中的親生自果的種子以為因緣，如是以舊種為因，以現行為果，又以現行為因，以新熏種子為果，舊種與現行，現行與新種，三者之間有著微妙的關係。依本文第二章釋種子六義中的「果俱有」義所說，種子為因，現行為果，因果同時；但現行為能熏因，新種為所熏果，依「果俱有」義，此二因果亦應同時，故依理則之推演，從舊種與現行同時，及現行與新種同時的前提，不難推出舊種、現行與新種同時的結論。於是唯識家詮釋熏習義的「三法展轉、因果同時」的道理便依此而得建立。試圖釋如下：

〔同一剎那〕



如貪的現行，必以攝持於阿賴耶識中的貪心所的種子為因緣而得顯現，當此貪在現行時，復有一種力量，立即熏成新的貪種而再攝藏於第八識中，以作後時貪的現行的因緣。（其實貪種子在賴耶識中亦等流生滅不已）。如此舊的貪種為因，所生貪之現行為果，此能熏的貪的現行亦復為因，而所熏的新的貪種為果，此兩重因果、三種有為法同一生滅，而熏習義成。論文並舉「炷生焰，焰生炷」及「蘆束相依」以喻三法因果同時，理易知曉，今不復贅。②7

種熏現、現熏種的「三法展轉，因果同時」純就熏習的意義上看，可無任何可議之處，但從舊種與新熏種亦同時存在，與第二剎那舊種與新種在阿賴耶



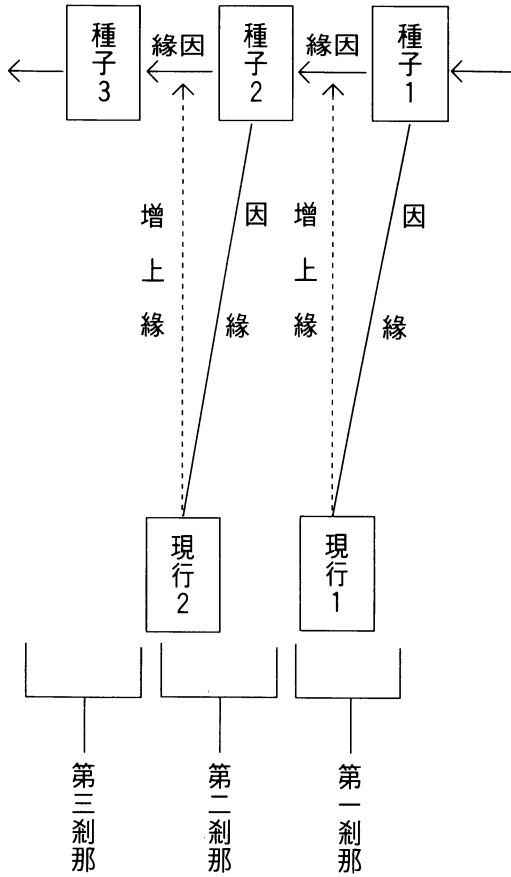
識中如何等流相續上著眼，則又似有重重的困難，如第二章釋，「果俱有」義中嘗引《成唯識論》云：

「現、種異類互不相違，一身俱時有能生用，非如種子自類相生，前後相違，必不俱有。」<sup>⑳</sup>

可見舊種與現行可俱時有者，以異類不相違故。現行與新熏種俱時有者，亦以異類不相違故。但因果同時的三法中，有舊種和新熏種是同類，現行望彼二種都是異類，則同類的舊種與新熏種既是相違，如何可以俱時存在？此「三法同時」的第一個困難。復次，熏習完成後，則同時於阿賴耶中有舊種子與新熏種，於第二剎那，此二種子中，何種再起現行？若是其一，則有不平等過；若是俱起，則有二種生一芽過。如謂舊種與新熏種均需滅後，於第二剎那等流出後念種子才能再起現行，則此二種子中，何種能生後念等流種子？若是其一，或是俱二，其過如前，此是第二重的困難。

此現行可作新熏種的因緣性，是「唯新熏」及「本始合用」二家之說，據此而推出「三法同時」之論；若依「唯本有」說，則現行可作舊種的增上緣，

使之於後念更生強盛的新種子，此新種子說為新熏，現行作增上所生故。如是舊種現行為同時因果，舊種由現行作增上緣而復生新種為異時因果；試圖釋如左：



如是不但免除上述「三法同時」的兩種過失，且更切合「果俱有」義，因

種子「果俱有」義，舊說唯指種子為因，現行為果，因果同時，而新說則於種生現之外，增添現行為因，新熏種為果，現行與新種亦因果同時；今既以現行僅為增上緣無因緣性，則所增添新義，無有必要。

「唯本有」家談熏習義雖無過患，然以折衷見長的護法論師亦不予接納，原因何在？此見於護法難本有說的所據理論：

「若唯本有，轉識不應與阿賴耶為因緣性；如契經說：『諸法於識藏，

識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。』」<sup>②9</sup>

「唯新熏」及「本始合用」說者，以「三法展轉，因果同時」的熏習方式來說明《阿毗達磨經》「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性」的偈言。蓋以賴耶種子為因，生七轉識的現行為果，復以七轉識的現行為因，生賴耶種子為果，如是種生現，現生種，三法因果賴熏習歷程而得完成。若依「唯本有說」，不許現行為生種子的因緣，則又與經言的「更互為果性，亦常（更互）為因性」的理論不符，故護法不取。如是二說，各有勝劣，而佛徒多不違經，故取「三法展轉，因果同時」以為正義。若有意者，予《阿毗達

磨經》以嶄新的註釋，謂賴耶望七轉識現行有因果性者，以賴耶為生起因，七轉識現行為等流果；謂七轉識現行望賴耶識有因果性者，以轉識現行為牽引因，生賴耶新種為增上果（新種本身亦別有舊種為生起因而得等流果）：如是則「唯本有」說的釋熏習義及種子始原義對《阿毗達磨經》中「諸法與識藏互為因果」之說亦無所違悖。此乃憶測之論，今之佛子，孰起而正之？<sup>③〇</sup>

且依「唯新熏」與「本始合用」說，現行有因緣性，能生新種，但有未符能熏條件的第八識及彼相應五徧行心所法，山河大地及有根身等色法，與心不相應行法等等，本身亦由種子而生現行，彼現行亦生新種於阿賴耶識中否？如彼現行不能生新種，則一如「唯本有說」違《阿毗達磨經》「諸法與藏識互為因果」之說，以若干現行不能作因緣故；如彼現行亦能生新種，則彼等無能熏性的諸法，亦有熏習義，如是便有「自教相違過」，故博大精微有如《成唯識論》者，對此等問題亦無所交代。如依「唯本有」說，現行僅作增上緣，但阿賴耶等法的現行勢用羸劣，故不能有殊勝的增上勢用使新種更為強盛，然有微弱的增上作用使新種的性質與舊種有著相同的強度，做成真正的等流相生的現

象。故就阿賴耶等法的現行勢用不能使新種增盛的意義上，說彼等非能熏法。如是立說，亦可免上文之失。③①

## 乙、無漏種子熏長的歷程

如本文第三章論種子的類別中所言，種子功能從其性質上分類，可有「有漏種子」與「無漏種子」之別。有漏種子正是凡夫一切活動的因緣，無漏種子唯是聲聞、獨覺、菩薩等證會本體的清淨功能，及佛果一切無邊功德的原動力；以其活動離一切縛，諸漏永盡，性淨圓明，故名「無漏」③②，此為聲聞、獨覺、菩薩三乘有情之所獨具，人天二乘之所闕。三乘有情，未達通達位③③，一切活動仍是漏，此無漏種從何而生？如何熏習？對此問題，「新熏」、「本有」二說，立論各有不同，遂成兩派諍論安足處所，前文稍有所論，今釋熏習，又不能不詳為交待。

「新熏說」始肇於《瑜伽師地論》的抉擇分，而獨成體系於無著論師的《攝大乘論》；此派論種子的淵源唯有新熏，都無本有，故雖無漏種子，亦如

有漏，必從熏習然後得生。《攝大乘論》辨無漏種子的聞熏義，設有難言：

「復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心，昔未曾習，故彼熏習決定應無；既無熏習，從何種生？」<sup>③4</sup>

無著論師假設兩問題：一、阿賴耶的種子既為雜染有漏法的因緣，如何又可作能對治阿賴耶識的清淨功能？二、既言種子由熏習生，今凡夫無漏法未曾現行，則應無從熏成無漏種子，如是未來見道與成佛的無漏功能從何而來？無著論師自行解答此二問題說：

「是故應答，從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。」<sup>③5</sup>

依世親論釋所說，凡夫無漏法從無始來雖未現行，然可由無顛倒地聽聞、讀誦、如理思維佛陀世尊永斷煩惱、所知二障而證得最清淨真如法界所流出（說出）的經教，因而熏得無漏種子，相續寄存在阿賴耶識之中，而為未來對治阿賴耶識的因緣。<sup>③6</sup>

如是從正聞熏習所初得的無漏種子，勢用極為微弱，對見道證果，都難堪

任，要經何種歷程，此無漏種始得猛利，而能作解脫出離的極清淨行的因緣？為解決如此問題，《攝大乘論》再給予以下的答案：

「此中依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習，依聞、思、修多分修作得相應故。……如如熏習，下、中、上品次第漸增。」<sup>③7</sup>

依世親的《攝論釋》所說，無漏種的下、中、上三品類是依聞、思、修而作區別。此亦二說：一、聞所成慧是下品，思所成慧是中品，修所成慧是上品；二、聞、思、修慧各分下、中、上三品。但最重要的理論，還是透過熏習的歷程，而下、中、上三品的無漏種子，得以次第漸增，及至見道及證成阿羅漢或佛果；此無漏種的熏習次第增盛的過程云何？世親申《攝論》意云：

「又於此中，下品為因，得成中品；中品為因，得成上品。」<sup>③8</sup>

簡要言之，即從下品無漏種子，可熏成中品無漏種子；又從中品無漏種子，可熏成上品無漏種子。如是次第，逐漸強盛，而以至強至善的佛果無漏圓滿功能而為極則。

此中可見「唯新熏」說的大概主張，有漏善的善行（在凡夫位，正聞經教

的活動，雖是善行，仍是有漏，與煩惱俱，未離縛故。可熏成無漏的種子；如是無漏種子，亦由下品熏習，生中品種，中品熏習，生上品種，次第轉增而有成佛功能。如此立說，「本有說」的古師固是不許，「本始合用」說的折衷派亦難調和。無漏種可從有漏法而得熏生，則有情「五種種姓」的差別不能成立；前於論辨種子類別的第三章中已有申說，茲不重贅；至於下品為因而熏中品，中品為因而熏上品，其熏習的細密過程未得其詳，如在通達位後，無漏的無分別智種已起現行，故得熏生，道理湊拍，無可復議；若在通達位前，即下品無漏種子亦未嘗剎那現行，何得為因，而熏中品？苟以聞、思、修的熏習力故，下品種子得漸強盛而成中品，次第增長而成上品，則聞、思、修的熏習力唯作增上緣，而以下品種子始為中品的因緣，中品種子始為上品的因緣，如是得要承認有原始的無漏下品種子以為基因，然後聞、思、修的熏習力纔能發揮其增上作用，否則只有能增上之現行，而無產生現行的種子，如何可通？如承認有原始的無漏種子，則便即承認「唯新熏說」的失敗。

對無漏種子的淵源與熏習，「唯本有說」與「本始合用說」大致有著同一



的理論，彼此均不承認熏可令有漏種子殊勝增勝，轉變而成無漏法種，而無漏種子是無始時來法爾寄存第八阿賴耶識之中。通達位前，此本有無漏法種常處隱伏狀態，未得顯現，唯是等流相續；至於聽聞正法，由聞起思，由思起修，熏得有漏善種，唯能作無漏法種的增上緣，不能作因緣法，非親種故，如《成唯識論》云：

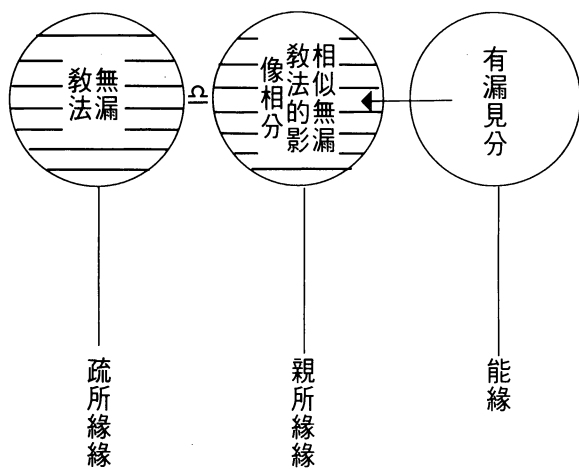
「種望親種亦具（因緣及增上緣）二緣，於非親種亦但增上。」<sup>③⑨</sup>  
窺基法師即依此義，說聞正法所熏有漏種子，勢用強盛，有旁資無漏種子的增上力，使彼熏長；彼云：

「聞正法時，由現行有漏及自因緣所熏有漏種為增上緣，令其本有無漏種子亦得增長，展轉增勝。即以所增無漏勝種，後時正生出世之心，亦說無漏所增長種，名聞熏習。」<sup>④⑩</sup>

故聞正法熏生無漏種子，此是方便之說；若稱理而談，聞正法但可作增上而使無漏種子熏長而已，不能熏生，非因緣性故。歐陽竟無先生說：

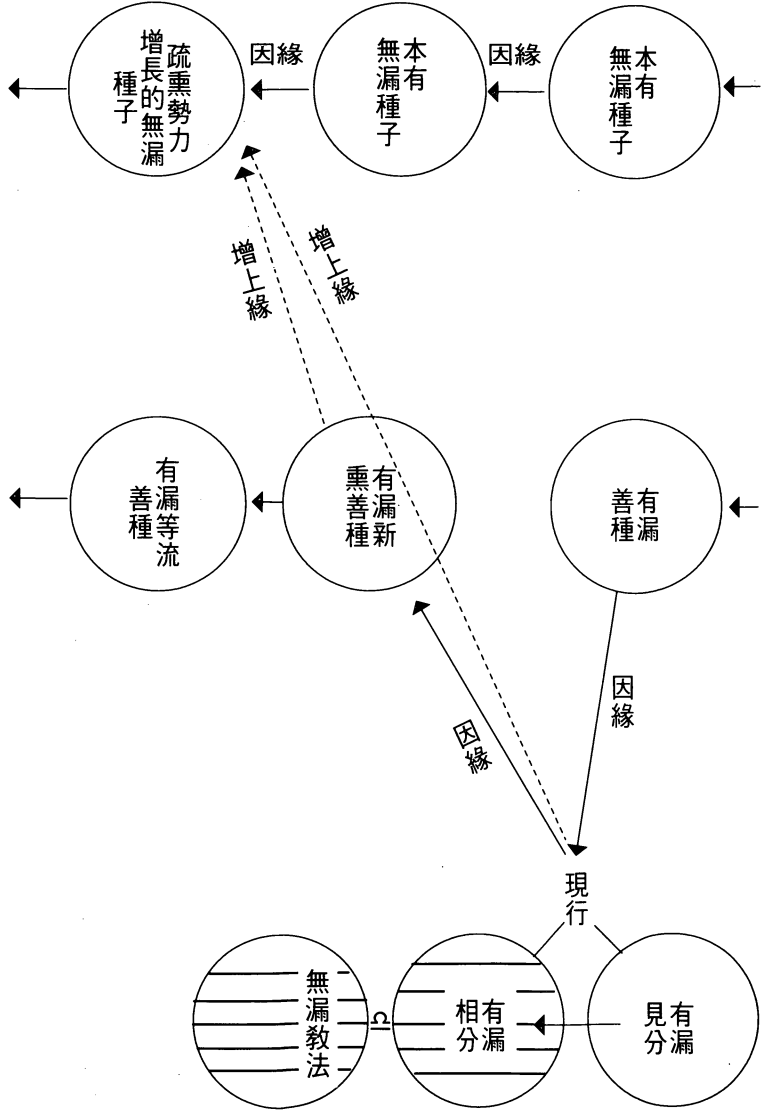
「論『聞正法時，亦熏本有無漏種子，令漸增盛』者：此熏為疏熏。」<sup>④①</sup>

「疏熏」者所以別於「親熏」：有漏種子現行，現行為因，還熏有漏種子，是為「親熏」，作因緣故；無漏種子現行，現行為因，還熏無漏種子，亦是「親熏」，作因緣故；今聞正法，教法本身，亦理應是無漏法，以佛功德故，但聞法的活動，必賴耳識、眼識、意識等，凡夫八識俱是有漏，耳等識起，自證分開成見相二分，見分不能直接了知無漏教法，以無漏教法唯作疏所緣緣故，而有漏見分，唯能了知與無漏經教相似的托質影像相分，以影像相分作親所緣緣故，今試作圖略釋如下：



如是見分的了知力無能達於無漏教法的本質，如是聞正法的現行，所熏種子，雖似無漏，而實仍有漏，然而此聞正法的有漏活動與所熏的似無漏教法的有漏種子，卻有一種強力的牽引作用，使潛伏寄存於阿賴耶識中的無漏種子得

以資長。如是聞、思、修相繼不斷，則無漏種子的增長亦漸成熟，因而乃至發揮真正現行的功能。故聞正法的現行與所親熏的有漏種子，可作無漏種子活躍增盛（無漏種子寄存阿賴耶中亦自類相生不已）的增上緣；以此之故，聞正法的現行與所熏的有漏種子，望寄存阿賴耶識中的無漏種子言，有「疏熏」的作用，而此「疏熏」的歷程，亦即是無漏種子「熏長」的歷程。今試圖釋下：



寄存於阿賴耶識中的無漏種子如是熏長，由資量位而加行位，由加行位而通達位。住通達位時，無漏的無分別智種初次現行，證會本體，謂之「見道」。此後復於修道位中，其他未嘗現行的無漏種子（如無垢識種及菩提四智的種子等）繼續熏長（疏熏，如上所說）。已曾現行的無漏種子（如見道時的無分別智種）亦可熏生（而與甲段所述的有漏種子的熏生歷程相似），以能起現行為新熏種的親因故，如是十地圓滿④至究竟位，便得成佛。此後三身四智④，一切至善無漏種子法爾現行，但不再熏成新種，以佛種子純善而圓滿，無勝劣故，如前文釋「能熏四義」所說。如此無邊功德，利樂一切有情，盡未來際，無有竟時。

【注 釋】

- ① 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁八。
- ② 同註①。
- ③ 《攝大乘論本》卷上，《大正藏》卷三十一，頁一三四。
- ④ 《攝論世親釋》卷二，《大正藏》卷三十一，頁三二八。

- ⑤ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁九。
- ⑥ 同註①。
- ⑦ 窺基《唯識述記》卷十三，頁二十五，金陵版。
- ⑧ 經文頁數同註⑤。
- ⑨ 《攝大乘論本》卷上，《大正藏》卷三十一，頁一三五。
- ⑩ 《成唯識論》卷二，頁數同註⑤。
- ⑪ 同註⑤。
- ⑫ 同註⑤。
- ⑬ 同註⑤。
- ⑭ 同註⑤。
- ⑮ 窺基《唯識述記》卷十四，頁十七，金陵版。
- ⑯ 同註⑤。
- ⑰ 同註⑤。
- ⑱ 見窺基《唯識述記》卷十四，頁十八，金陵版。

①⑨ 同註⑤。

②⑩ 《成唯識論述記集成編》，《大正藏》卷六十七，頁三〇八。

②⑪ 同註⑤。

②⑫ 同註⑤。

②⑬ 窺基《唯識述記》卷十四，頁十九，金陵版。

②⑭ 窺基《唯識述記》卷十四，頁二十一，金陵版。

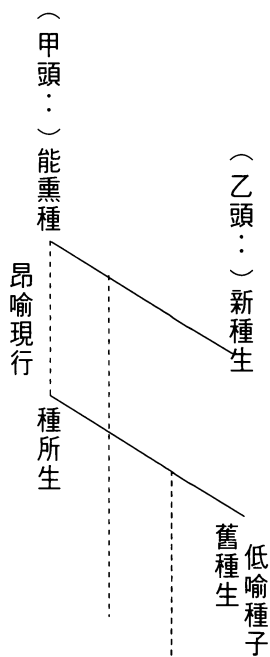
②⑮ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁一〇。

②⑯ 《唯識講義（八識八段十義）筆記》卷三，頁二十。歐陽無竟先生講，呂澂先生等筆記。

②⑰ 景昌極氏於《哲學論文集》、《唯識今釋補義篇》中（第二九七頁）別創一例以喻三法同時

云：「如平列二秤，連其甲頭，則此秤之乙頭低時，同時即生二果：一則直接使二秤之甲頭昂；二則間接使彼秤之乙頭亦低是也。計共一剎那內可有二低二昂，以喻種現生熏，可謂確實不易。此秤乙頭之低喻舊種之生；二秤甲頭之昂喻現行之二用（此秤甲頭之昂喻現行為種生；彼秤甲頭之昂喻現行之能熏種），彼秤乙頭之低喻新種之生。」並作圖如左：





⑳ 此文據《藏要》第一輯第二十二種《成唯識論》卷二頁一四所註釋，謂「此下廣辨一切種相，安慧釋無文，而《述記》卷十三謂此中有安慧難，未詳何據。」

㉑ 《成唯識論》卷第二，《大正藏》卷三十一，頁八。

㉒ 四緣、五果、十因之說詳見窺基《唯識述記》卷四十六，頁九至十，金陵版。

㉓ 此外有關有漏轉識中的相分能否熏習的問題及業種能否熏習的問題，亦宜稍作補充。如前文所引窺基《述記》所說，於四分中，唯自證分能為能熏及所熏；相分一如見分，皆依自證而起，本身雖不能熏，但可由自證分帶彼而熏，此別名之曰「相分熏」，如觀察一物，次數越多，則其相貌越益明確，相貌明確程度的增加，便是「相分熏」的例證。此「相分熏」從

心的認識的觀點為言，非從物的本質的變易之觀點立論。

至於業種，從其作異熟識的增上緣為言，說名「業種」；從其作意識心所的因緣言，應是「名言種」。當意識的思心所現行時，必有熏習，作異熟識的增上緣時，或有或無，以業種不起現行亦有增上作用故（不起現行，無熏習義）。

③② 《成唯識論》卷十云：「諸漏永盡，非漏隨增，性淨圓明，故名無漏。」《大正藏》卷三十一，頁五七。

③③ 唯識家將有種姓有情的修行階段分成五種位次，曰「唯識五位」：一、資糧位；二、加行位；三、通達位（即見道證真如時所住位次）；四、修習位；五、究竟位。見《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁四八。

③④ 《攝大乘論本》卷上，《大正藏》卷三十一，頁一三六。

③⑤ 同註③④。

③⑥ 見《攝大乘論世親釋》卷三，《大正藏》卷三十一，頁三三三。

③⑦ 同註③④。

③⑧ 《世親攝論釋》卷三，《大正藏》卷三十一，頁三三四。

③⑨ 《成唯識論》卷八，《大正藏》卷三十一，頁四三。

④⑩ 同註⑦。

④⑪ 歐陽竟無先生《唯識講義》卷二，頁十九。

④⑫ 《顯揚聖教論》卷三分菩薩十地為：一、極喜地，二、離垢地，三、發光地，四、焰慧地，五、極難勝地，六、現前地，七、遠行地，八、不動地，九、善慧地，十、法雲地。《大正藏》卷三十一，頁四九一。亦見《攝大乘論》及《成唯識論》等。

④⑬ 三身指自性身、受用身及變化身，詳見《成唯識論》卷十，《大正藏》卷三十一，頁五七。四智即菩提四智，此謂大圓鏡智，平等性智，妙觀察智及成所作智。詳見《成唯識論》卷十，《大正藏》卷三十一，頁五六。

## 第六章

# 種子的伏斷

### 一、種子伏斷的意義

佛家的思想歸趣，自釋迦如來開始，即對痛苦人生與無常宇宙的體會極表重視，且從體會中而欣求出離，渴望解脫。此後諸宗各派，法海波騰，智光競彩，法相如是的精微，般若如是的浩瀚，然思想歸趣，亦萬變不離其宗。是以「唯識種子學說」的建立，更予原始佛學之出離與解脫之說以極圓滿、極周密的理論根據。能出離者為何？謂一切無漏法種所現行的正智等；所出離者為何？謂一切有漏法種所變現的煩惱、業行與流轉生死的異熟果報等。唯識家對

出離的詮釋，在積極方面，建立種子熏習之說，使寄存在阿賴耶識中的潛伏而微細的無漏種子，由「多聞熏習，如理作意」而得增長。如是熏習，乃至生出世心，證涅槃果；但種子的熏習，不限於無漏，有漏種子的現行，亦具能熏的意義，如有漏、無漏法種，均可透過熏習歷程而日益增盛，是則蘭茝蕭艾，芳穢雜陳，流轉還滅，俱時而具，教理雙達，莫甚於此！故唯識學者，於建立種子熏習的理論外，更從消極方面，完成「伏斷有漏種子」的理論，使漢賊不兩立，明暗不雙俱，然後涅槃始可得而顯，菩提始可得而生，而後「種子學說」於詮表宇宙人生流轉還滅的理論中，始得臻於完備。

一切煩惱與業俱當斷滅，從四《阿含》始，即有明說，如《中阿含說處經》云：

「若無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則更樂滅，更樂滅則覺滅，覺滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。」①

唯識家亦本此思想淵源，說一切有漏種子皆有伏斷的可能性，即使劣無漏種亦

有可永棄捨，不復現行的可能性。②唯成佛後，一切種子功能，都是無漏而純善，勢用亦極殊勝圓滿，固無熏習義，亦無伏斷義。

唯識家既立種子有伏斷義，然則種子的「伏」與「斷」在意義上有何區別？「伏」者謂制伏；「斷」者謂斷絕。蓋種子的生起現行，必賴客觀的助伴以為增上緣；緣備則起，緣缺則伏，故當一切順緣不生，一切違緣俱備，則雖是恒常與末那識相應的四煩惱亦有不起現行的可能（以下釋伏與斷，皆舉與末那識相應的四煩惱種子為例）。四煩惱雖不現行，但彼種子，仍然潛伏於阿賴耶識之中，未嘗斷絕，說之為「伏」。正常的種子，有隱伏的一面，亦有顯現的一面，制伏了的種子，則唯有隱伏的一面，而無顯現的一面。「伏」可有「暫伏」與「永伏」的分別，如與末那相應的染污種子，在「學位、滅定、出世道中，俱暫伏滅」③，是名「暫伏」，所以者何？

「……由未永斷此種子故，從滅盡定、聖道起已，此復現行，乃至未滅。」④

故知種子雖能暫時制伏，然於後時，仍能現行者，謂之「暫伏」。若此與末那

相應的染污種子，於「八地以上，一切菩薩有我執皆永不行……（銳根菩薩）或永伏故」。⑤此時種子既不現行，即於後時，亦永不現行，是謂「永伏」。

若此與末那相應的染污種子，在金剛喻定起時，悉皆盡滅，入究竟位，名之為「斷」，所以者何？《成唯識論》云：

「此位（三乘無學果位）染意種及現行，俱永斷滅故。」⑥  
故知「斷」者，非但現行永不生起，即其種子，亦如草剗根除，究竟斷絕，如是功能，既無顯現的一面，亦無隱伏的一面，謂之「種子斷滅」。

或曰：前說「種子六義中」有「恒隨轉」義（見本文第二章中所述），而今又謂種子有伏斷義，豈不相違？此復不然，蓋「恒隨轉」者，「謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子」⑦。是知種子的恒轉，唯在出離之前為言，不可例同於究竟解脫之後，是則種子的斷滅，唯在三乘無學果位，於理無違。

## 二、種子伏斷的條件

一切煩惱障種與所知障種，都是修行者的伏斷對象。以煩惱障現行，皆擾惱有情身心，能障涅槃；所知障現行，皆覆所知境無顛倒性，能障菩提<sup>⑧</sup>，故當伏斷。餘有漏種及劣無漏種，於如來果位，亦當棄捨，以佛的「極圓明純淨本識（無垢識），非彼所依故」<sup>⑨</sup>。此等一切染污種子，本在有漏的人生中，一類相續，恒轉而有，今要為伏斷的所對治法，必賴殊勝的能對治法生起，然後可以成就伏斷染法的事業。此能對治者為何？即「轉依四義」中的能轉道，如《成唯識論》云：

「一、能轉道，此復有二：一、能伏道：謂伏二障隨眠勢力（即煩惱障與所知障種），令不引起二障現行。此通有漏、無漏二道，加行、根本、後得三智，隨其所應，漸頓伏彼。二能斷道：謂能永斷二障隨眠，此道非有漏加行；有漏曾習，相執所引，未泯相故，加行趣求所



證所引未成辦故。」⑩

故知有漏的修行，僅作加行道，能伏所對治的種子；而無漏的修行（無漏的根本智及後得智生起時），非但能伏，且亦能斷所對治種。今從究竟言，謂「無漏法」是「有漏法」的能治，「有漏法」是「無漏法」的所治。一切有情中，誰具此能治的「無漏法種」？唯是「種姓」的有情始具此能對治的「無漏法種」，「無性人」之所不具。蓋唯識家依眾生的「無漏種子」的有無及差別，分眾生為四姓或五姓（姓者族義、類義），如《瑜伽師地論》云：

「……此復略有四種：一、無般涅槃法種性所攝，二、聲聞種性之所隨逐，三、獨覺種性之所隨逐，四、如來種性（又名菩薩種姓）之所隨逐。」⑪

若兼具聲聞、獨覺或如來種性者則別立為第五類「不定種姓」的眾生。何以具種性的眾生有能治彼染污種子的殊勝力量？《瑜伽師地論·聲聞地》云：

「……謂住種姓補特伽羅，有種子法，由現行故，安住種姓補特伽羅；若遇勝緣，使有堪任，便有勢力，於其涅槃能得能證。」⑫

又《瑜伽師地論·菩薩地》云：

「以諸菩薩自乘種姓為所依止故，為建立故，有所堪任，有大勢力，能證無上正等菩提。」<sup>⑬</sup>

夫明暗不俱生，水火不相容，無漏種子增長一分，則有漏染種減弱一分，如稱兩頭，低昂時等。如是聲聞、獨覺種姓眾生，無漏種子成熟時，能證涅槃，為能對治，伏斷煩惱障及彼相應種子；如來種姓眾生，無漏種子成熟時，能證無上正等菩提，為能對治，伏斷煩惱障、所知障及彼相應種子等<sup>⑭</sup>。無種姓眾生，於阿賴耶識，並無「無漏種子」在其中，以為未來染種的能對治法；能治既無，則前六識染種或可暫伏（如住無心定時），唯盡未來際，皆無斷絕時；惟得人天果報，生死轉流不已。

眾生的伏斷有漏染種，固以無始時來寄存於阿賴耶識中的「本性住種姓」為最基本的條件<sup>⑮</sup>，且由種性的不同，其所伏斷的有漏染種差別亦異，如具聲聞、獨覺種姓者，唯能斷煩惱障種。具菩薩種姓者，則煩惱、所知二障染種俱能伏斷。但無漏種之斷有漏，非在種子位而在現行位；不然，則住種姓有情，

無漏種子法爾本有，應從無始來，早已伏斷所應對治的有漏染種，如是修行證果，便無意義。故知伏斷有漏種子，固以「種性」為基因，而以修行為唯一有效的必須條件，蓋修行是無漏種子現行的殊勝增上緣。唯有依此勝緣，無漏法種始能現行；無漏法種現行，始能發揮其斷絕漏種與證得涅槃、菩提的大用。

佛家的修養工夫，大乘、小乘雖微有不同（如發心，持戒等），然其方法次第及精神意向，亦猶同出一轍。如聲聞道以「正法增上他音、及內如理作意」為聲聞無漏種子生起的「勝緣」<sup>①⑥</sup>，而大乘亦以「多聞熏習，如理作意」為證入平等法界的工夫<sup>①⑦</sup>。今依菩薩行略述佛家修養工夫的概要，以見有漏染種伏斷條件的一斑。<sup>①⑧</sup>

佛家菩薩的修養，從發心<sup>①⑨</sup>以至於成佛，共分五階段：一、資糧位，二、加行位，三、通達位，四、修習位，五、究竟位<sup>②⑩</sup>。於此五位之中，所伏所斷，自有差別，所修所證，固有不同，但總其綱要，可得「福智雙修」的唯一法門。「福」謂「福德」，「智」謂「智慧」。《成唯識論》云：

「所修勝行，其相云何？略有二種，謂福及智。諸勝行中，慧為性者，

皆名為智，餘名為福。」<sup>⑳</sup>

《攝大乘論》亦有「善備福智」之說，如彼論云：

「此中誰能悟入所應知相？大乘多聞熏習相續，已得逢事無量諸佛出現於世，已得一向決定勝解，已善積集諸善根故，善備福智資糧菩薩。」<sup>㉑</sup>

福德與智慧，若依一般說法，可為菩薩資糧位中的兩種必具資糧，但尅實言之，一切階位的修行均得要沿此二途而兼程邁進，蓋福與德亦可開而為「六種波羅密多」<sup>㉒</sup>，如《成唯識論》云：

「且依六種波羅密多，通相皆二（指福德與智慧），別相可五說為福德，第六智慧；或復前三唯福德攝，後一唯智，餘通二種。」<sup>㉓</sup>

「六種波羅密多」法是大乘菩薩諸因位（未轉依位）所同修的功夫，但從通相言，此「六種波羅密多」皆通福德與智慧二法。就別相為言，則布施、持戒、忍辱、精進、禪定等五種波羅密多法是修養福德所攝，而般若波羅密多則屬修養智慧所攝。故窺基大師於《唯識述記》中，立四句義，使大小二乘的一

切有為功德均攝納於福、慧兩範疇之內：

一、唯智非福——謂：十力一切智、一切種妙智、無忘失法、四念住願智等。

二、唯福非智——謂：諸相隨好、三念位、大悲、四正勤、四神足等。

三、亦福亦智——謂四無畏、三不護、五根、五力、七覺、八道支等。

四、非福非智——謂依事分別，或永斷習氣無為功德等。<sup>②5</sup>

如是一切勝行，開則有三學（戒、定、慧）及六種波羅密多等，闔則為福德與智慧二類。是則染種的伏斷，總而言之，有不可缺少的兩種條件：一、伏斷染種者必應為有種姓的眾生，以無漏種為有漏種的能對治法；二、雖有種姓，而還要經歷三大無量劫的長時間修行福、智等一切勝行。<sup>②6</sup>

### 三、種子伏斷的歷程

佛家悟入唯識，修行證果，分五階段，名曰「唯識五位」。列名舉數，已

如前說。但修行證果與染種的伏斷，二者是一而二、二而一的事，蓋染種的減損一分，亦即淨種的增長一分，殆染種的減損淨盡，則亦為淨種發揮其全體大用、圓滿至善之時。故「唯識五位」未嘗不可說為有漏染種伏斷的五段歷程，茲試分述如下：

### 甲、資糧位

何謂「資糧位」？《成唯識論》云：

「從發深固大菩提心，乃至未起順決擇識，求住唯識真勝義性，齊此皆是資糧位攝。」<sup>⑳</sup>

所謂「資糧位」者，是指住如來種性的眾生，從發自利、利他的「大菩提心」<sup>㉑</sup>開始，乃至未起「煖、頂、忍、世第一法」（於加行位別詳）的「順決擇分」之中的一段修行歷程。於此歷程中，為趣「無上正等菩提」及為度一切有情，欣求解脫，遂修習種種殊勝資糧，故亦名「順解脫分」<sup>㉒</sup>。

於此「資糧位」中，何類有漏染種得為所伏？得為所斷？《唯識三十頌》

云：

「乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。」<sup>③①</sup>

所謂「二取隨眠」者，即上文所說的「所知障」與「煩惱障」的種子，如《成唯識論》云：

「此『二取』言：顯二取取（述記謂：執二取為實有等之取），方名二取<sup>③②</sup>，執取能取、所取性故。二取習氣，名彼隨眠，隨逐有情，伏眠藏識，或隨增過，故名隨眠，即是所知、煩惱障種。」<sup>③③</sup>

故知於「順解脫分」的「資糧位」雖修習種種福智的資糧，於唯識義雖深信解，但對煩惱障種與所知障種，仍未能予以斷絕甚或制伏，所以者何？《成唯識論》云：

「此謂菩薩……未了能、所取空，多住外門修菩薩行，故於二取所引隨眠，猶未有能伏滅功力，令彼不起二取現行。」<sup>③④</sup>

佛家一切殊勝力量的發揮，多在定中。但資糧位的菩薩，多在外門修習菩薩行。《述記》釋：一切多住事相，散心行諸麤行，名住外門修菩薩行<sup>③⑤</sup>。未

能於深定之中實踐體驗能取、所取的一切遍計所執諸法當體即空之理，故所修得，唯有意識粗顯活動範疇中的聞所成慧與思所成慧，至於較高深猛利的修所成慧仍未獲致，故於煩惱、所知二障種子，尚無伏斷的功力。然則此位菩薩，於一切染種無任何的對治能力耶？此又不然，如《成唯識論》所解：

「菩薩住此資糧位中，二麤現行雖有伏者，而於細者及二隨眠，止觀力微，未能伏滅。」<sup>③⑤</sup>

則此位菩薩，唯對微細染行與二障種子無伏斷的能力，但對「二麤現行」仍可發揮其制伏的力量。何謂「二麤現行」？窺基釋云：

「『二麤現行雖有伏者』，即伏多分分別之麤惑，因邪教思惟者皆伏：  
…」<sup>③⑥</sup>

故知菩薩於資糧位中，除兼修福智資糧，厲兵秣馬，令無漏法種不斷資長，以便於當來位次之中，斷滅一切漏種外，同時於福智兼修的過程裏，亦可降伏由邪教思惟所引致的能取、所取的麤顯迷惑與執著，因而產生隨順解脫的功用。



## 乙、加行位

何謂「加行位」？《成唯識論》云：

「菩薩先於初無量劫，善備福德智慧資糧，順解脫分既圓滿已，為入見

道住唯識性，復修加行，伏除二取，謂煖、頂、忍、世界第一法。」<sup>37</sup>

菩薩於第一無量劫中已善積集福智資糧，迄順解脫分修行圓滿，為要親證萬象本體的唯識實性，故更復加工，於甚深定中修習定慧，別分煖、頂、忍、世界第一法四善根；此四階位，名曰「加行位」，又曰「順決擇分」<sup>38</sup>。茲將煖等四善根分別略釋如後，以見此位的行相：

（一）煖位——此位菩薩，修習止觀，依「明得定」，發下品尋思，觀想一切所取境界，皆自心所變，假施設有，而實不可得，以喻「見道」前的「智慧之火」未起之象，故名曰「煖」。

（二）頂位——此位菩薩，修習止觀，依「明增定」，發上品尋思，重觀一切所取境界，皆自心所變，假施設有，而實不可得。於此位中，尋

思境界已達顛峰，故名之曰「頂」。

(三) 忍位——此位菩薩，修習止觀，依「印順定」，發下品如實智，對「所取空」義決定印持，對「能取空」義（能取之心識亦非實有），亦能隨順印可，於是印前所取空，順後能取亦空，故名之曰「忍」。

(四) 世第一法位——此位菩薩，修習止觀，依「無間定」，發上品如實智，於「所取空」及「能取空」義，皆能決定印持；於一切異生（凡夫）法中，此位最為殊勝，故立「世第一法」名。

如是總言此煖、頂、忍、世第一法等四善根的止觀修行名為「加行位」。然則於此加行位次，何類染種得所對治？《成唯識論》云：

「此加行位，未遣相縛，於麤重縛，亦未能斷。唯能伏除分別二取，違見道故，於俱生者及二隨眠，有漏觀心，有所得故，有分別故，未全伏除，全未能滅。」<sup>39</sup>

原來能、所二取的執著，可有「分別」與「俱生」兩種類別。由邪教思惟所起的能取、所取的執著，曰「分別二取」；由無始熏習任運（自然而然）而起

的，名「俱生二取」。菩薩於此位次的修行中，對「分別二取」的現行已能完全降伏，令彼不生，對「俱生二取」的現行，亦有部分的制伏作用，但對「二取」的種子則全無斷滅的能力。所以者何？以加行位中所發揮的「四尋思」與「四如實智」④⑩仍是有漏法，相縛（在認識過程中相分與見分相對，相分纏縛見分，不能使見分直觀本體，故曰「相縛」）未遣，麤重縛（由煩惱熏習，使心識活動有不安穩性與無堪能性，故曰「麤重縛」④⑪）未斷，無漏的根本智與後得智有待現行，故未能呈現斷絕有漏染種的勢用。

### 丙、通達位

何謂「通達位」？《成唯識論》云：

「頌曰：『若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。』」

論曰：『若菩薩於緣境，無分別智都無所得，不取種種戲論相故。爾時乃名實住唯識真勝義性，即證真如，智與真如平等平等，俱離能取、所取相故。能、所取相，俱是分別，有所得心戲論現故。』④⑫

前加行位中的「世第一法」已入「無間道」，繼而即是無漏的無分別根本智現行。據護法正義，此無分別智唯有見分，而無相分；見分可帶真如而起，作自所緣緣，不變而緣，故離「相縛」，不起分別，如是多剎那延續，其事方竟，謂之「真見道」。繼之「後得智」起，仿前時真見道境，變起相分，重演所更過程，此謂「觀非安立諦」；此復依苦等四諦義，八心觀真如，八心觀正智，謂之「緣安立諦」——觀非安立諦及緣安立諦，合而言曰「相見道」。於此通達位，何類染種，得為所伏？得為所斷？《成唯識論》云：

「……無分別智，實證二空所顯真理，實斷二障分別隨眠。」④③

於真見道中，一切由邪教思惟所起的見所斷的分別煩惱障種與所知障種，於前已被降伏；今無分別智起，彼更為無漏法之所盡滅。如是二障分別種子，既不能復起現行，即其潛伏的功能亦已銷毀殆盡。或有質疑，斷二障分別種子唯在真見道耶？何故論言：

「如其所應，法真見道，無間、解脫見分觀諦，斷見所斷百一十二分別隨眠，名相見道。」④④

而於觀非安立諦中，亦謂相見道有三品，分別能除輒品（即下品）、中品及上品分別隨眠（即二障分別種子）。然則相見道亦有斷種的功能耶？此亦不然，蓋《成唯識論》云：

「諸相見道，依真（見道）假說……分別隨眠，真（見道）已斷故。」

④5

且《義演》亦云：

「……若據實而言，及從前世第一法無間，有真見道，後即生三心相見道，次生十六心等，故菩薩在相見道中，學前真見（道）斷證之事。」④6

由斯故知論中所說相見道有斷滅染種之事，乃指相見道仿效真見道的斷證過程而已，非相見道亦有斷種的能事；尅實言之，斷滅分別煩惱障種與分別所知障種，唯真見道能之。於見道位，除斷分別二障種子外，何類染種，或暫或永，為所制伏？《成唯識論》云：

「學位滅定出世道中，（此末那染意種子）俱暫伏滅……三乘聖道（見

道時）有伏滅義，真無我解違我執故；（後得智）無漏現在前時，是彼（根本智）等流，亦違此（染行）意，真無我解，及後所得，俱無漏故，名出世道。……聖道起已，此（染意）復現行……（以）此染意相應煩惱是俱生故，非是所斷，是染污故，非非所斷。」<sup>④7</sup>

是知菩薩住見道位，除斷分別二障種子外，即一切與末那識相應的俱生的煩惱障種，於真見道與相見道中，皆得暫伏（與前六識相應的俱生障種亦可例同），以煩惱障與見道時的無我解相違故<sup>④8</sup>。但此俱生障種，於見道事竟，復能現行，以彼等屬俱生故，是修習位所斷，非見道位所斷，唯在見道位（即通達位）中，得暫降伏而已。

#### 丁、修習位

何謂「修習位」？《成唯識論》云：

「菩薩從前見道起已，為斷餘障，證得轉依，復數修習無分別智。……云何證得二種轉依（由轉煩惱障，得大涅槃，轉所知障，得大菩

提)？謂十地中，修十勝行<sup>④</sup>，斷十重障(後詳)，證十真如<sup>⑤</sup>，二種轉依由斯證得。」<sup>⑤</sup>

故知菩薩於通達位初證真如後，即步入修習位。於此位中，菩薩為轉捨一切染障，轉得大涅槃與大菩提，是以數數不斷修習無分別智。於修習無分別智的過程中，由所修勝行與所斷重障等活動的不同，而別分為「十地」，合此十種修行位次，總名之曰「修習位」，十地云何？《攝論》云：

「彼修差別，云何可見？由菩薩十地。何等為十？

一、極喜地，二、離垢地，三、發光地，四、焰慧地，五、極難勝地，六、現前地，七、遠行地，八、不動地，九、善慧地，十、法雲地。」<sup>⑥</sup>

此十地之得名與各別的意義，今不擬重加論述，唯何類障種，於何地伏斷，則得以分辨如下：

(一) 極喜地——菩薩於此地中，斷「異生性障」種(即分別所知障種及分別煩惱障種，彼等種子，唯異生凡夫所有)，以聖道與彼，明暗相

違，不俱生故。

(二) 離垢地——菩薩於此地中，斷「邪行障」種。「邪行障」者，指俱生障種的一分，及由彼種子所起的誤犯的身、口、意三業，以彼障二地極清淨戒，故須永斷。

(三) 發光地——菩薩於此地中，斷「闇鈍障」種。此「闇鈍障」者，乃令聞、思、修法忘失的所知障中的俱生一分種子，以彼障發光地的殊勝三慧故(三慧指聞慧、思慧及修慧)，得須斷絕。

(四) 焰慧地——菩薩於此地中，斷「微細煩惱現行障」種。此「微細煩惱現行障」者，謂與第六意識俱起的最下品「身見」、「定愛愚」及「法愛愚」(對禪定及教法有貪著義)等所知障中的俱生一分種子，彼障四地菩提分法，故須永斷。

(五) 極難勝地——菩薩於此地中，斷「於下乘般涅槃障」種。彼障能令菩薩厭離生死，樂趣涅槃，同下二乘，所知障中俱生一分所攝，彼障五地「真俗無差別道」，故須斷除。



(六) 現前地——菩薩於此地中，斷「麤相現行障」種。彼乃執有染淨麤相現行的所知障中俱生一分種子所攝，障六地「無染淨道」，故須永斷。

(七) 遠行地——菩薩於此地中，斷「細相現行障」種。彼謂執有生滅細相現行的所知障中俱生一分種子所攝，障超過世間二乘的七地「妙無相道」，故入地時，故須永斷。

(八) 不動地——菩薩於此地中，斷「無相中作加行障」種。有此障故，雖作純無相觀，猶須作意加行，不任運起所知障中俱生一分所攝，障八地中的「無功用道」，故須永斷。

(九) 善慧地——菩薩於此地中，斷「利他中，不欲行障」種。彼是所知障中俱生一分所攝，能令利樂有情事中，不欲勤行，樂修己利，障九地能徧十方、善說教法的「四無礙解」，故入九地時，便須永斷。

(十) 法雲地——菩薩於此地中，斷「於諸法中未得自在障」種。彼乃所知障中俱生一分所攝，令於諸法不得自在，障十地大法智雲及所含

藏、所起事業，故入十地時，便得永斷。⑤③

或有問難：前說十地，漸次斷滅修所斷的俱生障種，而不說煩惱障種，其故安在？《成唯識論》云：

「菩薩得現觀已，復於十地，修道位中，唯修永滅所知障道，留煩惱障，助願受生，非如二乘速趣圓寂，故修道位，不斷煩惱，將成佛時，方頓斷故。」⑤④

佛家大乘精神，初則捨俗歸真，終乃迴真向俗。故雖入地，猶不捨眾生，流轉於生死。行其利他功德，故須「故留煩惱」（如前四地起我見等，七地前，貪瞋等尚能現行。）⑤⑤，然後可以潤生欲界，普度有情。此煩惱種，雖未斷除亦不為礙，蓋「由故意力，前七地中，雖暫現起，而不為失；八地以上，畢竟不行。」⑤⑥故知於修習位的十地中，對修所斷的俱生煩惱種子，雖未能斷滅，但於彼障的現行，則能漸次制伏（如於七地以上，與末那識相應的我癡、我見、我慢，我愛等四煩惱亦不現行），如是斷所知障種與伏煩惱障種，方便說為修習位中的「捨二麤重」，以此為因，得未來究竟位中的轉依佛果。

## 戊、究竟位

何謂「究竟位」？《成唯識論》云：

「頌曰：『此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。』」

論曰：『前修習位所得轉依，應知即是究竟位相。』」<sup>⑤7</sup>

由先修習，十地漸伏漸斷所知障與煩惱障種，至金剛喻定真無間道現在前時，一切有漏種子及劣無漏種，俱為所斷捨與所棄捨；如是轉煩惱障而得大涅槃，轉所知障而得大菩提。此後一切無邊無量功德，無非純是無漏至善種子的現行，以有漏八識俱滅，而與大圓鏡智、平等性智、妙觀察智及成所作智相應的無漏八識現行故，此謂「轉依」<sup>⑤8</sup>。此轉依的果位，總攝眾德，略而言之，是不可思議的、是至善、恒常的、是安樂的，如是成就無上寂默法名「大牟尼法身」。<sup>⑤9</sup>從自利言，得大解脫；從利他言，得菩提四智。無邊功德，盡未來際，即名成佛。依其修行階位，立「究竟位」名。

如有漏種子，前經資糧位、加行位、通達位與修習位，或頓或漸，分別

相繼伏斷，其所餘俱生極微細的所知障種與煩惱障種，於成佛前的金剛喻定中，亦一概斷滅；劣無漏種亦同時棄捨。此後純是圓明、清淨、至善的無漏法種現行。今依唯識五位，把種子伏斷歷程，列一簡表如下：

| 修行階位 | 伏染種                      | 斷染種            | 其他         |
|------|--------------------------|----------------|------------|
| 資糧位  | 降伏分別麤惑（即粗顯的能取、所取的執著）的種子。 |                |            |
| 加行位  | 降伏一切分別二取，及少分俱生二取的種子。     |                |            |
| 通達位  | 暫伏少分俱生所知、煩惱障種            | 頓斷分別所知、煩惱二障種子。 |            |
| 修習位  | 漸伏一切俱生所知、煩惱障種            | 漸斷一切俱生所知障種。    |            |
| 究竟位  |                          | 頓斷一切有漏種子。      | 棄捨一切劣無漏種子。 |

【注釋】

① 《中阿含說處經》，《大正藏》卷一，頁五六二。

② 《成唯識論》卷十，於釋「轉依」義中云：「……三所轉捨，此復有二：一所斷捨，謂二障種，真無間道現在前時，障治相違，彼便斷滅，永不成就，說之為捨。……二所棄捨，謂餘有漏、劣無漏種，金剛喻定現在前時，引極圓明純淨本識，非彼依故，皆永棄捨。」故知除有漏種子有可伏斷義之外，未成佛前的劣無漏種，亦具「棄捨」義。《大正藏》卷三十一，頁五五。

③ 《成唯識論》卷五，《大正藏》卷三十一，頁二三。

④ 同註③。

⑤ 《成唯識論》卷五，《大正藏》卷三十一，頁二四。

⑥ 同註③。

⑦ 《成唯識論》卷二，《大正藏》卷三十一，頁九。

⑧ 《成唯識論》卷九云：「煩惱障者，謂執遍計所執實我薩迦耶見而為上首百二十八根本煩惱、及彼等流諸隨煩惱。此皆擾惱有情身心，能障涅槃，名煩惱障。所知障者：謂執遍計所

執實法薩迦耶見而為上首，見、疑、無明、愛、恚、慢等，覆所知境無顛倒性，能障菩提，名所知障。」《大正藏》卷三十一，頁四九。

⑨同註②。

⑩《成唯識論》卷十，《大正藏》卷三十一，頁五十四。

⑪《瑜伽師地論》卷五十二，《大正藏》卷三十，頁五八七。

⑫《瑜伽師地論》卷二十一，《大正藏》卷三十，頁三九五。

⑬《瑜伽師地論》卷三十五，《大正藏》卷三十，頁四七八。

⑭《佛地經論》卷四云：「所知障者，於所知境不染無知，障一切智，不障涅槃；雖有此障，見聲聞等，得涅槃故。」《瑜伽師地論》卷三十五亦云，「一切聲聞、獨覺種姓，唯能當證煩惱障淨，不能當證所知障淨。」（《大正藏》卷三十，頁四七九。）故知聲聞等小乘唯斷煩惱障，障涅槃故（見註⑧）。不斷所知障，不障涅槃故，（唯障大菩提。見註⑧）

⑮《成唯識論》卷九云：「本性住種姓，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因。」《大正藏》卷三十一，頁四八。

⑯《瑜伽師地論》卷二十一云：「云何勝緣？謂正法增上他音，及內如理作意。」《大正藏》

卷三十，頁三九六。

- ⑰《攝大乘論》本卷中云：「入所知相云何？應見多聞熏習所依，非阿賴耶識所攝，如阿賴耶識成種子，如理作意所攝，似法似義而生似所取事，有見意言。」《大正藏》卷三十一，頁一四二。

- ⑱關於小乘的修養論茲不及述，但可參考王恩洋居士所著的《解脫道論》，彼以淨信，戒行、根律儀、淨行、止觀、作意、世間離欲、出世間離欲、菩提分法及修果十日詮釋小乘的解脫歷程。又羅時憲老師，有〈釋佛家之聲聞道〉一文發表於《新亞書院學術年刊》第二期，對聲聞乘的修養論有扼要的論述。

- ⑲又發心指住菩薩種姓眾生，發大志願，自利利他，誓成佛道，謂之發大菩提心。其誓言曰：「願我決定當證無上正等菩提，能作有情一切義利，畢竟安處究竟涅槃，及以如來廣大智中。」見《瑜伽師地論》卷三十五，《大正藏》卷三十，頁四八〇。

- ⑳見《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁四八。

- ㉑《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁四九。

- ㉒《攝大乘論》本卷中，《大正藏》卷三十一，頁一四二。

②三 六種波羅密多，亦名六度，一布施、二持戒、三忍辱、四精進、五禪定、六般若；合方便善巧、願、力、智即為修習位的十種勝行，見《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁五一。

②四 同註②一。

②五 窺基《唯識述記》卷五十四，頁二，金陵版。

②六 雖有無漏種性，苟無福智，亦無從發揮伏斷染種的功能，如《菩薩地持經》卷一云：「種性菩薩復有四法，不得阿耨多羅三藐三菩提。云何為四？一者、本無善友、諸佛、菩薩善說法者，二者、雖值善友、佛及菩薩善說法者而謬受學，三者、雖值善友、佛及菩薩善說法者不謬受學，而不勤方便，不熾然精進，四者、雖值善友、佛及菩薩善說法者勤修方便，而善根未熟，莊嚴未備，久遠已來心不調伏。菩薩雖有菩薩種性，因緣不具，不能得成無上菩提。」反之，雖有福智而無種性亦不能斷伏染種。如彼經云：「若無菩提種性，雖有一切諸方便行，終不得成無上菩提。」《大正藏》卷三十，頁八八九。

②七 《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁四八。

②八 發大菩提心，見①九。



②9 《成唯識論》卷九云：「一資糧位，謂修大乘順解脫分。」《大正藏》卷三十一，頁四八。  
窺基《唯識述記》卷五十三云：「順彼解脫之分名順解脫分，此依利他為因，為度有情，乃求解脫。」頁二十一，金陵版。

③0 《唯識三十頌》，《大正藏》卷三十一，頁六十一。

③1 窺基《唯識述記》卷五十三，頁二十四，金陵版。

③2 《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁四八。

③3 同前註。

③4 窺基《唯識述記》卷五十三，頁二十二，金陵版。

③5 《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁四九。

③6 《成唯識論述記》卷五十三，頁三十五，金陵版。

③7 同③5。

③8 《成唯識論》卷九云：「二加行位，謂修大乘順決擇分。」（通過修行可生起真實決擇的智慧——即證真如的根本智與後得智。）《大正藏》卷三十一，頁四十八。

③9 《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁四九。

④0 參考《成唯識論述記》卷五十四，頁九，金陵版。

④1 「相縛」與「麤重縛」可參考《成唯識論述記》卷五十四，頁十八至二十，金陵版。

④2 同③9。

④3 見道歷程，詳見《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁四九至五〇。

④4 《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁五〇。

④5 同④2。

④6 《成唯識論述記集成編》卷四十一，《大正藏》卷六十七，頁八四四。

④7 同③。

④8 見道時，物我兩忘，不起分別計度，故名「無我解相」，如《攝論》第三云：「諸菩薩所緣，不可言法性，是無分別智，無我性真如。」《大正藏》卷三十一，頁一四七。

④9 十勝行者，即布施，持戒，忍辱，精進，禪定，般若，方便善巧，願、力、智等十種波羅密多。見《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁五一。

⑤0 十真如者，謂徧行真如、最勝真如、勝流真如、無攝受真如、類無別真如、無染淨真如、法無別真如、不增減真如，智自在所依真如、業自在等所依真如等。詳見《成唯識論》卷十，

《大正藏》卷三十一，頁五四。

⑤1 《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁五〇。

⑤2 《攝大乘論》本卷下，《大正藏》卷三十一，頁一四五。有關十地的詳細意義，廣說見諸《顯揚》卷三，《成唯識論》卷九等處。

⑤3 見《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁五二至五三，及《述記》卷五十七，頁一至頁二十六中所廣說，金陵版。

⑤4 《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁五二。

⑤5 見《成唯識論述記》卷五十八，頁二，金陵版。

⑤6 《成唯識論》卷十，《大正藏》卷三十一，頁五四。

⑤7 《成唯識論》卷十，《大正藏》卷三十一，頁五七。

⑤8 轉依義詳見《成唯識論》卷十，《大正藏》卷三十一，頁五四至五七。今唯略說，謂轉捨麤重所依（有漏八識），轉得清淨所依（無漏八識），是轉依義。

⑤9 唯識宗的大牟尼法身，實攝自性身、受用身及變化身、無為真如、有為四智，無不賅盡。三身之說詳見《成唯識論》卷十，《大正藏》卷三十一，頁五十七。

## 第七章

# 種子學說的評價

### 一、對心理問題的詮釋

古代學術界限未明，分科未細。談哲學，多離不了宗教；談宗教，多涉及心理問題。即於西方學壇之上，自文藝復興而後，多少哲學名家，仍以「上帝」為其哲學的主要課題。至於心理學上身心關係的討論，亦有燦然可觀者，如笛卡兒（Rene Descartes 1596-1650）的建立「松子腺」（Pineal gland）以成立身心交感之說；斯賓挪莎（Baruch Spinoza 1632-1677）建立思想與廣延為一體兩態（The two aspects of a substance）以成立身心合一之說；萊

布尼茲（G. W. Von Leibniz 1646-1716）建立「單子說」（Monadology）及「預定和諧說」（Pre-established Harmony）以支持其身心平行的理論等。即於此文藝復興後的初期，學者尚沿用玄學方法以解答諸心理問題，則較笛卡兒等要早千餘年的佛家唯識學，其運用「種子學說」以詮釋若干心理問題，自亦尋常之事。蓋從原始佛教開始，即有若干論理與心理問題有著極密切的關係，如「四聖諦」義，便是以心理問題為依據的好例證。一如本文第一章所論述，佛家以三苦（苦苦，行苦，壞苦）或八苦（生苦、老苦、病苦、死苦、求不得苦、愛別離苦、怨憎會苦、五盛陰苦）來詮釋世間果法的「苦聖諦」義。以煩惱與業來詮釋世間因法的「集聖諦」義。以涅槃及聖果來詮釋出世果的「滅聖諦」義；以三學（戒、定、慧）及三十七菩提分法（四念住、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道）來詮釋出世因的「道聖諦」義。此中三學中的「慧」與三十七菩提分法中的大部分的修行（如四念住的觀身不淨等）都屬心理學上「智」的問題；三苦、八苦、煩惱、涅槃等都屬心理學上「情」的問題：業、戒、定、與三十七菩提分法中的少分（如四正斷等）

都是心理學上「意」的問題。是知離心理學上智、情、意等心理活動的分析，則「四聖諦」等佛家主要教理實亦無從說起。

且依佛學的發展歷程來看，佛學的進步與心理問題的重視竟成了正比例。如原始佛教中的《阿含經》把有情的組成要素分為地、水、火、風、空、識等「六界」；此六界中，屬物質性的有地等四界，屬精神性的（即心理活動）唯有識的一界，屬非心非物的有空的一界。此似謂佛家對心理活動不比物質活動來得重視。其實不然，以在同一經中，佛家更用五蘊來分析有情的組織，五蘊中的受、想、行、識的四蘊全從心理活動分辨出來，而屬物質性的因素者，唯用一色蘊以賅備之。延及毘曇有部，且以七十五法分析宇宙萬有。屬物質性的有眼根等十一法，屬心理活動的卻有心法一與心所有法四十六。至《成實論》，屬物質性的增至十四法，屬心理活動的則增至五十法；如是發展，至大乘有法中，屬物質的有十一法，屬心理的有心王八法及心所六位五十一法。此等心法中，更依心理活動的分析，分別歸納成若干組別，如阿賴耶識心王與徧行五心所相應而成另一聚列的心理活動的單位，意識心王亦與一切心所相應而

成另一聚列的心理活動的單位——如是佛家理論愈趨廣大，則其對心理活動的分析愈益精微（如五十一心所法中，亦別分而成徧行，別境、善、煩惱、隨煩惱、不定等六位），大部分亦屬心理活動。此殆可為公認的事實。

環觀近代心理學所探討的心理問題，亦有若干部分為佛家所涉及的——雖其研究目的與方法都跟近代心理學有所不同——如佛家對「觸」心所的問題之研究，略等於近代心理學在認識過程中的「感覺」的問題之探求。眼等五識略等於「知覺」的問題。「作意」心所略等於「注意」的問題。「念」心所略等於「記憶」的問題。「意識」的一分略等於「思惟」的問題。「受」心所略等於「感受」的問題。「煩惱」、「隨煩惱」略等於「情緒」的問題。「思」心所略等於「意志行為」的問題……。佛家對心理學問題所涉及的廣度，若與近代心理學所涉及者相較，似未嘗有多大的遜色，且自唯識「種子學說」建立以後，對心理活動諸問題，非僅從其所表現的外在表徵上予以觀察，且從其能表現的內在功能上加以論辨；如是一切心理活動的因素、構造、起伏、狀態、強弱，以及一切消長、變化等問題，均可依「種子學說」而給以玄學上的解釋與

依據。如以「記憶」為例：佛家以為「記憶」的主要因素在吾人的有「念」心所的種子功能；此念種子與意識及所更境的粗顯心識相應現行，及現行已，此念種的現行（與所更境的影像相似）復熏成新種藏諸阿賴耶中；及後眾緣和合，此念熏習（種子）隨獨頭意識而得生起，遂能憶念前所更境，然後再熏成新種，如是此念熏習現行次數越多，則對前所更境的憶記憶越益牢固，愈益明確，以念種從熏習作用而趨強盛故。反之，如此念熏習久不復現行，則種子自類相生而日趨羸弱，及緣備而現行，其對前所更境的憶記已不若曩昔的牢固與明晰了。如是心理學上有關記憶問題的「頻因律」與「近因律」亦未嘗不可以依「種子學說」的詮釋而得成立。此不過是「種子學說」對詮釋「心理問題」上的顯著貢獻中的一個略例而已。

或有質疑，佛學既重視心理問題，而「種子學說」又可給予若干重要理論以作依據，然則佛家唯識學便是心理學耶？此實大謬不然。蓋自心理學家馮德（Wilhelm Wundt 1832-1920）設立心理實驗室，從哲學中脫離而得獨立以來，則心理學已成為一種獨立的科學，不再為哲學或神學的附庸；且從馮德的



構造派 (structuralism) 以至荷夫登 (Harold Höffding 1843-1931) 等的功能主義派 (Functionalism)，華生 (John B. Watson 1878-1961) 等的行為主義派 (Behaviourism)，考夫卡 (Kurt Koffka 1886-1941) 的格式塔派 (Gestalt or Configuration Psychology) 及佛洛德 (Sigmund Freud 1856-1939) 的精神分析學派 (Psychoanalysis) 等，各有其獨特的研究課題與貢獻，方法亦趨於多樣化，非僅從主觀的反省，實更重客觀的實驗；他如發生法 (Developmental Methods)、診斷法 (Clinical Methods)、測驗法 (Testing Methods)、統計法 (Statistical Methods) 等不一而足，皆可以使心理學完全自玄學解放出來，而成為解決心理問題，制定心理律則（如行為主義派所學的 S-O-R）的實用而客觀的社會科學。至於佛家雖重視心理問題，而其目的不過在引導眾生以體會宇宙人生的無常與苦痛而欣求解脫。而且「種子學說」以詮釋心理問題，其歸趣在出離，其方法在玄學，非欲使佛學變成一種實用而客觀的社會科學。故唯識家的以「種子」來詮釋心理，亦猶如笛卡兒的建立「松子腺」以完成心物交感說相仿似。

## 二、對認識論諸問題的詮釋

佛學實以世間俗諦的知識而為基礎，故由小乘而大乘，對認識問題的研究實屬不遺餘力；《阿含經》的詮釋緣生義，便以認識論為其理論的依據。「以眼根為緣，於色識生，而為眼識；以耳根為緣，於聲識生，而為耳識；以鼻根為緣，於香識生，而為鼻識；以舌根為緣，於味識生，而為舌識；以身根為緣，於觸識生，而為身識；以意根為緣，於法識生，而為意識。」（《雜阿含經》）其實這便是樸素的認識論，因為此段經文對認識的歷程已給予吾人以一個頗為清晰的概說，那就是一切外在的所知的對象（色、聲等境）必須透過吾人的感官（眼根、耳根等）然後可以產生內在的知覺作用（眼識便是視覺作用，耳識等類依此可知）；如是一切認識的過程均由所經驗的六境，透過六根的媒介，然後與能經驗的六識發生交互作用，而得成就。但六境是外在的，是物質性的，六識是內在的，是精神的，則內外如何相通？物質與精神如何相

合？此非小乘多元論者的樸素認識論所能解答。

及大乘有宗勃起，建立種子唯識之說，則小乘樸素認識論所遺下來的諸問題得以迎刃而解。依唯識家的理論，一切認識活動的全部內容，實不能離開眾生的各別八識而有所表現。世間極成的能觸能見的傲骨梅花，能見的作用是眾生的各別眼識見分，所見の色澤是眾生各別的眼識相分，見分與相分又同是眼識種子所現行的一體兩用。尅實言之，能見、所見並無內外可分。至於能嗅的作用便是鼻識見分，所嗅的芳氣是鼻識相分，能嗅、所嗅的同是鼻識種子現行的一體兩用。他如能觸、所觸等類依此可知。如是所謂傲骨梅花，不過是吾人感官經驗所得的某種顏色與氣味等自相知覺而已；吾人意識依彼知覺而生起「梅花」這個共相的概念，因此計度有一完整真實的梅花離吾內在的心識而在客觀地存在著。如理言之，此共相概念亦由意識種子的相、見二分之所幻現，離某種顏色、某種氣味等一聚知覺的自相與意識中的梅花概念的共相外，則上窮碧落、下達黃泉，根本就找不著一朵純客觀存在的梅花；凡夫妄情，不察實理，更於虛假不實的「梅花」之上，增添了不少「清高的氣質」、「怡人



吾人於任何時間、空間均應經驗到堅、白等性，但事實不然，此理何解？經驗主義的懷疑論者對此未有解答。佛家依唯識與種子的學說卻能提出以玄學為依據的解答方法。除獨影境外（參看本文第五章釋三境義中廣說），見分於親緣影像相分之外，並有疏緣本質；如所見梅花的「嫣紅」，所嗅梅花的「芬芳」等都是似彼色及香的本質而起的，為見分所親緣的影像相分；此影像相分為見分所親知，故曰現所緣緣，與見分同一種子；彼本質相分，非見分的親知對象（但影像相分與之相似），故曰疏所緣緣，與見分異種；此與見分異種的本質，卻是眾生各別第八識所變的器世界的一部份，是第八阿賴耶識的相分所攝，以不離識，故不違「唯識」義。如是本質（略等於西哲的實體 substance）雖非前五識（略等於西方的感官知覺）乃至第六意識的所知對象，而是第八識的所知對象（為彼所攝受故），遂能補救懷疑論者之失，亦即是唯識「種子學說」對認識論所作出的貢獻。

然而，佛家的量論（認識論）不唯討論現量的經驗，亦兼論比量的推理（《瑜伽師地論》等並立正教量）；所知的境，不限於有相的三境（性境、獨

影境、帶質境），亦兼無相的真如（宇宙的無為實體，與西方的實體概念有別）；而「種子學說」所能詮釋的僅偏重於認識的如何可能，以及知識的根源、形成、增進等方面，然未能總攝量論（認識論）的一切問題（自有因明學專責處理）。

復次，吾人當問「種子」的本身是現量（經驗）智所得？抑比量（推理）智所得？「種子學說」的理論又是何智所得？在凡夫位，二者均是意識作用中比量推理所得的知識，以理論本身是無體法，非前五識的所知對象。「種子」的自身是指有為法隱的一面；既是隱伏，則現行五識如何與之相應而得知之？賴耶唯緣種子，但恒而不審，意識可起獨影境，比量得知，於理無違。若於佛位，智力無邊，幽微洞察，應可現量（定中現量）得知。

復次，比量知識是名言概念所成，此等概念，都是無體假法，於三自性中，徧計所執自性所攝，而非依他，更非圓成（梁漱溟先生於《印度哲學概論》中有「比量唯假，知便是昧」之說），凡夫者，如何真知「種子」實有，及「種子學說」之不謬？原來《瑜伽師地論·真實義品》把真理依其價值分

為：一者世間極成真實、二者道理極成真實、三者煩惱障淨智所行真實、四者所知障淨智所行真實（依其次第，後勝於前），則「種子」之知及「種子學說」之知，僅不過是相對的第二等的真理——「道理極成真實」，而非絕對最高的真理。最後的真實，唯大覺者能知，故《厚嚴經》云：「非不見真知，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」此亦為佛學重視正教量的原因所在。

### 三、對宇宙論諸問題的詮釋

對宇宙人生的始終問題，其他宗教及印度外派哲學多喜談論，然佛教諸宗各派，多不贊同宇宙人生有始終之說，故佛經喜用「無始時來」以斥宇宙人生有第一因肇始之謬。然而佛家雖不從縱的方面以談宇宙人生的始終，但唯識宗建立種子之說卻從橫的方面以說明宇宙人生的存在；蓋宇宙人生的存在不予肯定，則一切教法與一切修行便無有意義而落於空無。其他宗教及外派哲學多先談宇宙，而後論人生（如基督教的《創世記》之言創造，則先有世界，而後有

人生），但唯識宗卻寄宇宙於人生之中，便形成佛家在宇宙論中的一大特點（依此特點，謂佛家有生論而無宇宙論，亦不為過）。所以者何？

佛家談宇宙論不從一完整客觀存在著的宇宙出發，而先從一一個別的有情出發。每一有情亦無一「神我」或「靈魂」以主宰其思惟與行動。而所謂每一有情者，祇不過是一聚不斷生滅的無量種子功能，此等一聚的無量功能有的是精神性者，有的是物質性者。其現行有總有別，粗總者為心王，細別者為心所。而一切精神與物質活動相應生焉。而一切眾生者，乃指一聚一聚的不斷生滅的無量種子功能的各別單位的總和而已。如是每一有情的種子雖或交遍法界，但無質礙，無形無相，故與自有情的他種固不相礙，與他有情的種子亦不相礙；但如何使甲有情的無量種子自成一聚，而不與乙有情的種子交相淆混，而避免有甲修行而乙證果之失？則唯識家妙立「第八阿賴耶識」之說，謂每一聚的不斷生滅的無量種子之中，其間別有一種能發出統攝執持其他一切種子的力量，使一聚列的無量種子不至散失，不至與其他聚列的無量種子相混；此有攝持力的阿賴耶種亦不斷生滅，不過與同聚中的其他種子相應生滅，一類相



續，恒轉不已。如是由阿賴耶統攝下的每一聚的不斷生滅的無量種子功能，向上推究，不得其始，向下探求，不得其終，唯有當下的剎那生滅，起伏無常，謂之各別的「人生」。熊十力先生於《新唯識論》中，評唯識宗的立阿賴耶識以其為吾人自有法爾固具的個體的生命，超脫形骸，無始無終，與「神我」（如外派哲學有吠檀多者，謂吾人有真我，與梵同德而異名，化為眾生個別之靈魂）無異。竊以為阿賴耶識種子的一類相續而成不可斷滅的個體生命言，或有「神我」之色彩，但從阿賴耶識自身的種子亦前滅後生，至成佛前的金剛喻定剎那頓斷，而由另一純無漏的第八識取而代之言，則實與外派的「神我」根本異趣。以「神我」、「靈魂」是常而不可斷滅故，是以唯識家的言各別有情，指各聚種子之流，前生後滅，而相似相續而已；若從各聚種子均剎那生滅的角度而下嚴格的批判，則此剎那的這一聚種子即非前剎那的那一聚種子，則此剎那的個體生命，亦即非前剎那的個體生命——故熊先生用「神我」以喻唯識家的阿賴耶識，恐未得盡善。

如是唯識家既以「種子學說」詮釋一一個別有情生命的存在，繼之亦可從

一一個別的有情生命推出一一個別的宇宙來。原來唯識家不成立一切眾生共同而普遍的唯一客觀的宇宙，而認為每一有情生命則各有其自己的宇宙。蓋一般所謂宇宙者，乃指在空間中的一切山河大地飛潛動植等透過古往今來的時間與空間的存在之總和；但唯識家卻認為各別有情所能認識的山河大地，無非是其前六識的相分，而山河大地的本質（指相對的本質，不指真如）亦是各別第八識種子所現行而為第八識的相分，但同界（欲界、或色界）眾生，或由業力相似故，則各別變現的山河大地，如眾燈明，交遍似一，此之謂共變共用義（參看第四章所說）；質言之，是你變你的，我變我的（你、我唯依一一聚列的種子功能假說），都無絲毫淆亂。凡夫妄情，不達至理，誤執此各別變現而交遍相似的山河大地為客觀實有的獨立存在，而一切眾生反寄存於其間。

至於有情所能認知的飛潛動植，亦祇限於自己參與他身而變現為自識所能感知的那一部分，蓋唯識家雖承認有個別的有情，但個別有情所幻現的根身及器界等都非其他有情的認識對象。吾人之所以幻覺除自身外還有其他有情的存在者，因為我的第八識所攝藏的種子，托他身識為緣，而變起吾感官知覺的對

象的本質；依此本質，我的感官知覺才能認知有其他有情的影像的存在。其實我根本無法認知其他有情的自身，我所認識的祇不過是我心識所變的那一部分，故《解深密經》有「識所緣，唯識所現」之說。是則宇宙內的山河大地、飛潛動植，皆個別有情變起共所應變起的一切，個別有情認知其所應認知的一切；你有你的宇宙，我有我的宇宙，一一眾生有一一各別的宇宙，互不相礙，互不相違，而變幻生滅，上不知其所始，下不知其所終，唯依各別的生命流轉而無窮。

唯識家既不承認有普遍客觀自在的宇宙，故亦不能承認有客觀存在的時間與空間。時空者，在百法中是心不相應行法，由識心的分位假立。如時間者依種子剎那生滅的前後假立，空間者亦依各識幻現的色法的展延性而假立；故在同一的幻覺的時空中，此同業的人可變現清溪，彼同業的餓鬼可變現膿河。推而言之，刀山火海逼迫地獄所在的時空，亦即七寶莊嚴清淨佛土所在的時空。所以者何？佛有佛的世界，地獄餓鬼自有地獄餓鬼的世界，互不相礙。故到彼岸者，無實彼岸可到，即此岸矣，心識所變有異；生天者，無實天可生，天與

人同一處所，心識變現有異而已。如此宇宙論的思想形態，於世界的思想界中獨豎一幟，皆賴「唯識種子學說」而得以完成。

#### 四、對本體論諸問題的詮釋

西方哲學自泰利斯 (Thales) 以「水」為萬物的本原，安諾芝門尼斯 (Anaximenes) 以「大氣」為萬物的本原，乃至恩比多克利斯 (Empedocles) 之以土、氣、火、水四者間的愛與恨的作用而構成此宇宙萬象，如是成為哲學中「本體論」的一門學說。細而分之，有一元論 (Monism)、二元論 (dualism) 或多元論 (pluralism) 之別，及有唯物論 (materialism) 或唯心論 (idealism) 之別。然則佛家的唯識哲學，於本體論的範疇中，究屬何種形態？

小乘佛學不否定心外有境的存在，唯以四大種極微析之而已，故容有離心之「物」。大乘兼破我、法二執。《解深密經》立「識所緣（之物），唯識

（心）所現」之說。《華嚴經》亦有「如是一界，皆唯有心」之論，乃知大乘佛學不談本體則已，若談本體，必不能納入「唯物論」的範疇之內。大乘法相之學，既曰「三界唯心」、「萬法唯識」，則應是「唯心論」耶？（俄人 Steherbatsky 著 *Buddhist Logic*，把法相唯識宗納入唯心之列。）其實亦不盡然，蓋從認識論言，八識皆有了別作用，而萬象皆不離識。自「不離識」的認識作用著眼，謂大乘法相唯識宗是「唯心」哲學，尚能無過；苟從本體論言，謂宇宙萬象皆以八識為本原，故宇宙的本體是「心」，則雖鑄九山之鐵猶不足以成其過謬！因為唯識家之所謂「識」者，非完全與西方哲學的「心」（mind）同義。以西方的言「心」是指精神的作用，與物質（matter）相對，但唯識家的「識」實統攝精神與物質兩面（如第八阿賴耶識以山河大地為相分之一，此屬物質的一面，以「能攝持力」為見分，此屬精神的一面），而不與物質相對，故佛家的「唯識」在實質上不同於西方哲學中的「唯心」，故不可納唯識宗的本體論於「唯心」之列，此其一也。佛家唯識宗所立的「八識」的本身，亦由其親生自果的種子所現行才能發出其所應有的作用。而種子

者，不可說之是「心」，亦不可說之是「物」，以心與物皆以之為「親因」，離種子，心物都無所現行，如此與其說「心」是宇宙的本源，毋寧說「種子」是宇宙的本體（此說亦有不善，下文自當言之）！此其二也。「心」（mind）既不許為本體，則直以「識」為宇宙本體何如？此亦不可，因為「唯識」僅遮離識有實物的存在，而不遮止與八識不離的心所法、色法、心不相應行法及無為法等的存在。且唯識家所以說「無為法」的與八識不離者，以是八識的「實性故」。此「無為法」豈唯是「識」的「實性」，亦是一切法的實性。立一切法的「實性」為宇宙的本原善耶？抑立百法中的八識為宇宙的本原善耶？必有能辨之者。唯識宗的本識論不可納入「心」或「唯識」的範疇者，此其三也。由是觀之，唯識宗的論本體，不可謂之「唯心」，不可謂之「唯物」，不可謂之「心、物二元」（以有種子為心、物的親因，無為法是心、物的實性故）。

宇宙萬象森羅，依唯識家言，無非是千條萬理的相見二分的起伏變化而已。此相分、見分之本身亦不自有，皆各從其自種的現行而得成作用；如是字

宙間的每一種現象，皆依自種而生。現象無窮，則種子亦無量。種子非妄情計度所執，而是依他起性所攝，雖是假有而不虛無，故「唯識種子學說」有極濃厚的多元論（Pluralism）的傾向。但吾人仍不據此而謂唯識宗的本體論是「多元」者，因為種子雖是有體法，頗有實在論（realism）的色采，然仍是剎那生滅，無片刻的暫住，故非常；種子現行起用，或一分，或二分，乃至有三、四分的差別作用，故非一：非一非常，在佛家的理論中不可奉為實體，種子雖多而不實，則不可為宇宙的本原可以得見，「多元論」的不能成立，依此可知。

「心物二元」與「種子多元」之說既不適用於佛家唯識宗的本體論的理論中，則「真如一元論」可否建立？如本章上節所述，唯識家的宇宙論是「眾生各一宇宙」的，而每一眾生各自具有的宇宙的每一現象，均由各自具有的各別種子的現行而得成就，如是無論從眾生言，抑從個別現象言，都有極強烈的「個別性」與「特殊性」的色采。依此色采實無從達至「萬物一體」與「痛癢相關」的境界，而極易淪於功利主義之途，是故大乘佛學於「特殊性」的個別

現象界之上，建立一極具「普遍性」的「真如」以為最後實體。無量個別的眾生同一真如，千差萬別的現象同一真如。在此極普遍的真如概念之下，則眾生即佛，煩惱即菩提，一切法平等平等，都無差別。真如即三性中的「圓成實性」，是一故，是常故（此與現象界的非一非常對待為言），故可奉為「本體」。但此「真如的本體」依至理言仍不可謂之「一元論」，因為「真如」是無分別智離相證會所得，非名言概念所行的境界，如實言之，不可說為一，不可說為多，一與多是相對故，真如是絕對故。再者真如之為本體，不同中國與西方的本體概念；中西哲學中的本體，都能生用（如老子的「一生二，二生三，三生萬物」，泰利斯「Thales」的「水生萬物」）；佛家的真如是無為法，無為法者，不為所生，不為所滅，不為能生，不為能滅，不生不滅，故無作用。依因明比量，有生滅者則非常，有作用者則非一，故佛家「真如」，唯是無為法，離生滅，離作用，才符合佛家一常本體的條件，而不同於中西二家的本體能生萬法的思想。故嚴格言之，「真如」是二空所顯，言語道斷，心行處滅，超然絕待，非一非多，故不可謂是「一元」或「多元」。「真如」無



相，證會所得，非有，非非有，唯是寂然，都無作用，更不能生起萬法，似亦未符合中西哲學所謂「本體」的條件，所以熊十力先生於《新唯識論》中處處批評唯識家的說本體不肯謂真如是「無為而無不為」。此又大不謂然，以對「本體」的概念，中印異趣之故。如是依中西的概念而言，亦不可說「真如」是宇宙的本體，以無為故，佛家亦不重視本體論，以人生的解脫為鵠的故。

唯識哲學的建立，似有兩個極端：一為種子，一為真如。種子是多的，是變的，代表了極「特殊性」的存在，屬有為界；真如（從概念為言，非從無相冥證為言）是一的，是常的，代表了極「普遍」的存在，屬無為界。但種子是依他起，真如是圓成實，二者不即不離，而真如是種子的「實性」，故佛家方便為言，立「真如」是宇宙的本體而已。佛家的本體既是離相的無為法，則雖有「種子學說」，其實在本體的詮釋上，不容發揮多大的作用——以佛家的本體唯是現證所得故——反而引起二重本體的誤解。（熊十力先生常謂唯識家有二重本體之失，蓋熊先生一方面以中西兩家的本體概念作標準，說唯識家當以種子為宇宙本體，一切法不從真如生而從種子生故；一方面又以佛家的主體概

念作標準，謂真如是一切法的實體，以真如不生不滅，無為而常寂，為萬有的實性故。二家思想形態既不同，今強而一之，則熊先生的批評，恐非至允之論。）

## 五、對佛家傳統諸概念的詮釋

佛家唯識宗的建立唯識種子的學說，其主要價值實不在於對心理問題有精詳的分析，亦不在於成立一套周密的認識論，也不在於致力完成一套玄學的唯心宇宙論，更不在於詮表宇宙的實體而建立一套多元、二元，或一元的本體論。唯識種子學說的建立，其最主要的貢獻，似對佛家傳統的概念，與尚待解決的教理疑難，給予更明晰、更精微、更合乎理性的解答，使佛家的整套學說，更趨於完備，而幾至於無懈可擊。如本文第一章論述唯識種子思想的產生時，即已指出唯識種子學說的建立，其目的在解決「業感緣起」的問題。蓋凡夫於現世做善、不善業，而於來世得受果報，此異時因果之論，必須建立一種

潛能，使現世的善惡業現行後，保留著一種潛伏而隱晦的餘勢力，而於當來眾緣和合，能再生起增上緣的作用，酬引異熟果報；如此潛能——種子——不立，則諸有為法刹那生即滅，如何有異時因果可得成立？今唯識家建立種子以支持「業感」之說，實有莫大的價值。且於每一有情的無量種子中，以其中有一種子恒時現行以攝持一切種子，更可以補救經部「色心互持」之失。如是「業感」之說成立，則流轉、還滅之理可解；十惡下地，十善生天，及一切修行證果，涅槃解脫之說可信，而體會人生的苦痛與發願出離的精神，始可以貫徹不渝。

唯識家除以種子解決「業感」的問題外，更以之詮釋心理活動的功能，故或有以唯識學就是心理之學，其實這是未解佛學思想源流之論。唯識家以種子之說，分析一切心理活動功能的體用，把有情的光明一面與黑暗一面的心理活動的潛能，自思想最底層的深處挖掘出來，一同展示於沈溺生死的迷妄眾生之前，使之轉過頭來，覺察到自己不過浮沉於一切煩惱、貪慾、仇視、愚昧……的心理活動之中而不能自拔；一切纏縛、一切障礙，使眾生的活動都不自在，

都無堪任，因而深切體會到現在過著的都是痛苦的生活，是淒慘的、是頹唐的、是暗淡的……從而希冀出離，欣求解脫，領悟到黑暗的反面便是光明，煩惱的反面就是極樂，一切貪、瞋、癡的能對治法本自具足，有漏、無漏善種功能本無泯斷，如是激勵有情，發心精進，速證無上正等正覺，利樂一切有情，無邊功德，盡未來際。捨此而外，縱佛家對心理分析如何精審，詮釋如何微妙，究非諸佛菩薩用心之所在。是故以種子詮釋心理問題的價值，宜歸納於善導有情於厭倦生死、欣求解脫的啟引價值之中。

唯識家之以種子學說來詮釋吾人認識的歷程，亦非純粹把認識的根原、條件、過程、知識的構造與增進等作客觀性的研究，從而尋找出其中的定律，以供實際的應用；相反地，唯識家建立種子為能知的功能與所知的資料，立四緣為知識生起的條件，立二分、三分或四分為知識的內部結構，立種子的熏習為知識的增進，立性境、帶質、獨影為所知的類別，立現量、比量及非量為知識的價值等。其所用的方法都離不開主觀的反省、類推與玄學上的假立，而未能運用客觀的實驗法、統計法等較為科學的方法，於是有心識一分、二分乃至

三、四分之爭，相見有同種異種之辯，糾纏膠轕千有餘年，莫之能解，究其原因，唯識家立種子以分辨認識的問題，其目的在發揮《華嚴經》「如是一界，皆唯有心」與《解深密經》「識所緣唯識所現」的精神，因而從理論上，說明境不離識，境非實有，識必有境，識非常一，非實非常，均唯幻有。如所取既空，能取亦無，然後可以悟入人空、法空之理，而證會本體。窺基大師的五重唯識觀（一、遣虛存實觀，二、捨濫留純觀，三、攝末歸本觀，四、隱劣顯勝觀，五、遣相證性觀。見《法苑義林·唯識章》）即依此意而得建立。故唯識家的立種子以證知識，其價值亦應歸納到說二空以啟大乘的法門的貢獻去。

唯識家建立種子之說以明眾生與宇宙的本質問題，其目的誠非欲建立一套獨立的宇宙論，而於哲學論壇之上佔一席位，考其所以，似亦在給予「諸行無常，諸法無我」以嶄新而明確的說明。原始佛教的四《阿含經》和阿毘達磨有部的諸論，都以「五蘊」說明「無我」，以「四大」說明「無常」。逮唯識繼起，一面承繼「五蘊」及「四大」以分析有為法的精神，更把眾生的概念破碎成一聚的生滅不已的無量功能，把一切有為的現象分析成各種各類的各別種

子，如是無論有情的個體，或所變現的各別宇宙，都無非是功能差別的一隱一顯的作用；而且此種子功能的自身，亦是剎那剎那，纔生即滅，都無暫住，唯是一類相續，至究竟位，故「無常而能存」；一切種中，別有一種子恒時生起以攝餘種，故「無我而能立」。是則立種子以詮「諸行無常，諸法無我」之法印，其精微善巧之處，實屬無以復加，信非「五蘊」、「四大」等說所可比擬。故唯識家立種子學說以詮釋宇宙問題，其價值亦當納入妙解「三法印」的貢獻裏去。

綜合本文各章言之，唯識家的建立種子之說，對痛苦人生的體驗、對出離的欣求、對業感緣起、流轉還滅、以及諸行無常、諸法無我、人法二空等等理論，無不鞭辟近裏，解說玄妙，給予傳統的佛學以更明確、更清晰、更系統、更透闢的觀念，使佛徒、學者，庶幾可以免於顛預佛性與籠統真如的過失！

唯識、因明、禪偽的深層探究



804

# 附錄·

## 禪宗與如來藏

南禪提倡不依經教，不立文字，直指本心，頓悟成佛，所以禪宗六祖慧能說《壇經》，指出「凡夫即佛，煩惱即菩提」，只因「邪見障重，煩惱根深，猶如大雲覆蓋於日，不得風吹，日光不現」，於是迷心外見，修行覓佛，無所啟悟，故終不能明心見性，頓悟成佛。其實一切眾生，無論根器小大，「但於自心，常起正見，煩惱塵勞常不能染，即是見性」。所以「前念迷即凡夫，後念悟即佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提」。何以能夠這樣「一念即至佛地」，不用「時時勤拂拭」的漸次修為？慧能於《壇經·般若品》解釋：這是由於「萬法盡在自心」之故；既然「萬法盡在自心」，那末，一切便不假外



求，因此可以「從自心中，頓見真如本性」，與佛無異。所以後來的禪師，常喜歡以「昨夜三更月到窗」、「半夜白雲消散後，一輪明月到床前」以為比喻。「白雲消散」便是「去障」，「煩惱塵勞」一念頓消；「月到窗」、「月照床前」便是「一念即至佛地」。這種「萬法盡在自心」與「頓悟成佛」說，不特在南禪宗發展流行，即使在北禪大德中也有此種思想，像神秀在《觀心論》裡，便也有「一切諸法，唯心所生；若能了心，萬行俱備」如此言論；《觀心論》又說：「超凡證聖，目擊非遙，悟在須臾，何煩惱首？」。此種反對皓首窮經，與中國孟子主張「萬物皆備於我，反躬而誠，樂莫大焉」相應，與後來心學家陸象山所言「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」，所以「學苟有得，六經皆我注腳」、「我雖不識一字，亦可堂堂正作個人」之說如同出一轍。這套思想，可否從印度佛教經典尋找到思想淵源，而並非禪宗大德援佛入儒的說法？這實在值得我們去探索思維，弄個明白。

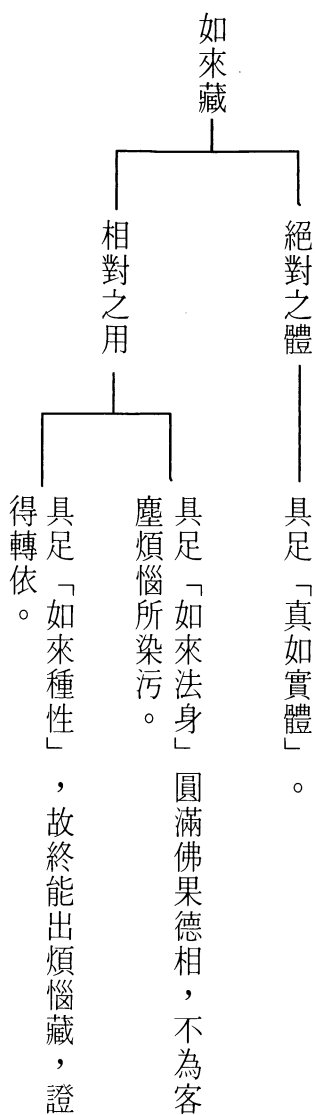
其實禪宗這套「萬法盡在自心」所以能夠「頓悟成佛」的思想，可說是印度「如來藏」理論中國化的表現，而適與中土「萬物皆備於我」與「人皆可以

為堯舜」的思想相應。印度「如來藏」思想早在原始佛教經已找到淵源，譬如在《南傳大藏經》中的《增支部》便有「比丘眾，此心極光淨，為客隨煩惱所雜染，而不如實解」的主張。這種說法跟《楞伽經》所言「如來藏自性清淨心，客塵所染，未能證得」，其含義極為相似，只不過把「心極光淨」轉成「如來藏自性清淨心」而已；此心是一切比丘、一切凡夫所具備無餘者。這話在《壇經》轉成「凡夫即佛，煩惱即菩提」，只因「邪見障重，煩惱根深，猶如大雲覆蓋於日，不得風吹，日光不現」而已，其意趣未曾有異。後來大乘經教日漸流行，有《華嚴經·如來性起品》說：「無眾生身如來智慧不具足者，但眾生顛倒，不知（本具的）如來智（慧）。」又說：「奇哉！奇哉，云何如來具足智慧，在於身中而不知見！我當教彼眾生覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異。」由此可知慧能《六祖壇經》所言「凡夫即佛」，可找到它的經教依據。此與「一切眾生皆有佛性」、「一切眾生皆有如來智慧德性」、「一切眾生皆有如來藏」等等都是同義語，彼此無異無別。

到了《如來藏經》出現，「眾生即佛」的思想更為明確，如彼經言：「一切眾生（於）貪欲、（瞋）恚、（愚）癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。……（一切眾生）有如來藏，常無染污，德相備足，如我無異。」因此可以具體得見：每一眾生具足如來藏，其內容包括：一者、清淨色身（即所言如來身），二者、清淨智慧（即所言如來智、如來眼），三者、清淨德相（即如來德相）。此如來藏的三類內涵，與佛無異無別，雖與凡夫剎那現起的煩惱並存，而能恆常清淨，不為煩惱所染污，所以禪宗依此而能合理地提出「凡夫即佛」、「煩惱即菩提」與「一悟即至佛地」之說，因為在凡夫的身、心之中，佛身、佛智、佛德具足常在，未曾有毫釐缺減之故。

再到大乘《不增不減經》，提出「眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身」之說。後來彌勒《寶性論》則說：「法身遍無差，皆實有佛性，是故說眾生，常有如來藏。」如是得知眾生本具的如來藏，實包涵三類內容：其一、是真如實體，即一切眾生平等本具的無差別共有的永恆諸法實相，即本論

所言「一切諸眾生，平等如來藏；真如清淨法，各為如來藏。」其二、是如來法身，即一切眾生本具的「圓滿佛果」，包括「菩提」、「涅槃」、「如來智德」、「如來身」、「如來眼」等，故彼論云：「如是眾生身，不離諸佛智，以如是義故，說一切眾生皆有如來藏。」其三、如來種性，即一切眾生本具「成佛之因」，故能成就「圓滿佛果」的「如來法身」，入如來家族，如彼論云：「以依自體性，如來之性諸眾生藏，是故說言：一切眾生有如來藏。」如是綜合上述經論所得，眾生本具的「如來藏」，就是尚未成佛而在凡夫位的「佛性」與如來「法身」及如來一切「德相」，因此可表列其含義如下：



故《寶性論》卷四亦言：「如來藏不離煩惱藏所纏，（但）以遠離諸煩惱，轉身得清淨，是名為（轉依之）實體。」如是「如來藏轉依」亦是本身功德具足，不假外求，故《勝鬘經》以「如來藏」是一切眾生之「生死依止」及「涅槃依止」。

從此清晰可見印度「如來藏思想」，直接地或間接地影響中國禪宗思想的發展。因為禪宗思想，概括言之，可有三大特質：一者、於凡夫自身之中，具足一切如來法身功德的體用；二者、凡夫修行實踐，不假外求，本身具足；三者、修行實踐沒有階漸，唯是頓悟成佛，此禪宗思想之三大特質，與印度「如來藏」有根本密切的關係，茲概述如下：

一者、「如來藏」既是凡夫的本具，既包括「真如實體」那絕對體性，也包括著如來相對的大用，如所謂「如來法身」、「如來果德」乃至轉依成佛的「如來種姓」，那末就等同於禪宗所言「萬法盡在自心」；《壇經》所說眾生本具的「自性」便是「如來藏」。故宗保本《壇經》記述慧能從五祖聽法開悟而大加讚歎「一切萬法不離自性」，說言：「何期自性本自清淨。何期自性本

不生滅。何期自性本自具足。何期自性本無動搖。何期自性能生萬法。」所言「自性」者，就是每一有情本具的「如來藏自性清淨心」，簡言之名為「如來藏」。「如來藏」本攝「真如實體」，故《壇經》說「自性本自清淨而本不生滅」。「如來藏」攝一切「法身」、「佛果」、「佛德」，所以《壇經》說「自性本自具足而能生萬法」。「如來藏」雖與「客塵煩惱」同在而共存，但自性清淨而不為煩惱所污，故《壇經》說「自性本無動搖而本自清淨」。由此得知禪宗所謂「一切萬法不離自性」，其思想是導源於「一切眾生具足如來藏自性清淨心」，而與中國儒家所言「萬物皆備於我」與「人皆可以為堯舜」彼此相應。

二者，於眾生身、心之中，如來絕對的體與相對之用既已是具足於本具的「如來藏自性清淨心」中，而禪宗則言「一切萬法不離自性」，所以禪宗主張一切修行實踐，都是本自具足，不假外求，唯是「自性」的如實展現；因此既說「佛法在世間，不離世間覺」，又進而強調去塵勞、除顛倒的功德，純粹是「自性」內發的功夫，絕不是「外鑠」作用，所以提出「念念不愚」、「常行

一直心」的方法。《六祖壇經·疑問品》說：「（自）性在，身心存；（自）性去，身心壞。（故修行者應知）佛向（自）性中作，莫向身外求。自性迷即是（凡夫）眾生，自性覺即是佛。慈悲即是觀音，喜捨名為勢至，能淨即（是）釋迦，平直即（是）彌陀。」因此「念念無間是功，心行平直是德，自修（其）性是功，自修（其）身是德。善知識，功德須自性內見，不是布施、供養（向外）所求也。」此等語，它的理論依據，是「一切眾生皆具足如來藏自性清淨心」之所至；「如來藏自性清淨心」具足如來一切法身、佛性、德相，不假外求，本自具足之故。因此禪偈譏言：「拋卻自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。」對向外求佛性、求法身、求功德者，可謂一針見血，極盡針砭的能事。

其三、禪宗的實踐，主張頓悟而不贊成漸修，這好像跟如來藏思想沒有太大的關係，其實不然。何以故？因為禪宗的頓悟實際隱含著兩重意義。一者，明心見性是一念間事。《觀心論》所謂「悟在須臾，何煩皓首」；《壇經·般若品》所謂「一念悟時，眾生是佛」，故「何不從自心中頓見真如本性」？二

者，「去妄念」與「起正真般若觀照」是同時的，非是前後隔閡的，如《壇經·般若品》云：「若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅；若識自性，一悟即至佛地……內外明徹，識自本心。若識本心，即本解脫。」禪宗所言「眾生即佛」，並非說眾生便是佛，而是說「眾生與如來藏」同時存在；所言「煩惱即菩提」，並非說煩惱便是菩提，而是指「凡夫的煩惱」活動，與「眾生本具如來藏的菩提（智慧德性）」是同時存在的。這便是《楞伽經》所言眾生本具的「如來藏自性清淨心，客塵所染，未能證得」。換言之，若要證入「如來藏自性清淨心」，則不假外求，通過「常行平直」，「於一切法勿有執著」，禪宗大德所言「終日吃飯，不曾咬著一粒米；終日行，不曾踏著一塊土」，於是「無念為宗，無相為體，無住為本」，「念念不愚」，這樣顛倒、煩惱、妄念一去，如來法身、佛性、佛德頓顯，本自具足，所以能夠「一念修行，自身等佛。……前念迷，即凡夫；後念悟，即佛；前念著境，即煩惱；後念離境，即菩提」。因此我們這樣說：「去妄」與「般若觀照」若非同時，則「一念悟時，眾生是佛」便不可能；若非依「如來藏自性清淨心」乃眾生本具，則禪



宗「去妄」與「般若觀照」同時成就亦不可能，「前念迷，即凡夫；後念悟，即佛」，當然也不可能。由此可見，禪宗的「頓悟說」雖不必出於「如來藏」，但若非以「如來藏思想」作理論基礎，則禪宗「頓悟成佛」亦難以自圓其說。

依上文反覆推敲，可見我們要對禪宗思想探本尋源，徹底了達其義蘊精粹，固然可以從般若中觀得其實踐方法，但禪宗思想的核心，則若捨離印度「如來藏」的理論，恐怕也難以透徹明白。諸方大德，不悉以為然否？

# 作者簡介

作者李潤生，原籍廣東中山，先後畢業於香港葛量洪師範學院、珠海書院及新亞研究所。師事新儒學家唐君毅先生及佛學家羅時憲先生。曾任教於香港羅富國教育學院、葛量洪教育學院、新亞文商書院、中文大學校外進修部、能仁研究所及新亞研究所等。退休後移居溫哥華，潛心撰作。在佛家因明學方面有《因明入正理論導讀》、《正理滴論解義》二書出版，在般若中觀學方面有《中論導讀》、《中論析義》及《百論析義》三書，在法相唯識學方面有《唯識二十論導讀》、《唯識三十頌導讀》、《佛家輪迴理論》及《唯識種子學說》四書，在思想人物方面則有《僧肇》，在佛學小品方面則有《生活中的佛法——山齋絮語》。至於學術論文則分別發表於各大專學報、佛學集刊、叢刊中。對佛教思想、教育、文藝都有其貢獻。

# 佛家輪迴理論上

◎作者—李潤生

李潤生

1 作品



本書係從「輪迴主體」和「感果功能」兩個核心，討論佛家諸派「輪迴理論」的發展過程，並且收錄大量相關文獻，加以連珠串解、科判分析，使讀者對此議題獲致更為清晰的解。

# 佛家輪迴理論

◎作者 李潤生

李潤生



作品



本書係從「輪迴主體」和「感果功能」兩個核心，討論佛家諸派「輪迴理論」的發展過程，並且收錄大量相關文獻，加以連珠串解、科判分析，使讀者對此議題獲致更為清晰的解。



「處處留心皆學問」，從心的體悟，  
到對人生實相的探索；從所見、所聞、所思，  
到對自我生命的重新認知，  
在在顯示出作者的用心生活態度，  
亦讓我們對生命有了一番新的覺察。

# 生活中的佛法

山齋絮語

◎作者—李潤生

李潤生



3 作品



繼龍樹菩薩的《中論》之後，提婆的《百論》是佛教中很重要的中觀著作，《百論》主要論述大乘佛教的空性、無我等至理，並破斥數論、勝論等外道的執見。本書作者以系統化的分析、現代化的詮釋，將原文譯成白話語體，減少文字隔閡，方便讀者迅速理解掌握《百論》的思想內容，對中觀思想的研究，有更深一層的認識。

# 百論析義

上

了解中觀哲學、空性無我的重要著作

◎作者 李潤生

李潤生

4

作品



繼龍樹菩薩的《中論》之後，提婆的《百論》是佛教中很重要的中觀著作，  
《百論》主要論述大乘佛教的空性、無我等至理，並破斥數論、勝論等外道的執見。  
本書作者以系統化的分析、現代化的詮釋，將原文譯成白話語體，減少文字隔閡，  
方便讀者迅速理解掌握《百論》的思想內容，  
對中觀思想的研究，有更深一層的認識。

# 百論析義



了解中觀哲學、空性無我  
的重要著作

◎作者——李潤生

李潤生



作品

# 佛學論文集 (下)

## THIRTEEN TREATISES ON BUDDHISM

ISBN : 0-9687127-2-X

版權所有 · 請勿翻印

**作 者**：李潤生

**出 版**：加拿大安省佛教法相學會

Buddhist Dharmalaksana Society (Ontario)

Center: 1315 Lawrence Avenue East,

Lawrence Commerce Park, Unit 412,

Don Mills, Ontario Canada M3A 3R3

電話：416-443-1835 電傳：905-836-0859

**製 作**：全佛文化事業有限公司

電話：011-886-2-25081731

電傳：011-886-2-25081733

**發 行**：加拿大安省佛教法相學會

電話：416-443-1835

電傳：905-836-0859

**印 刷**：翔勝印務公司

**版 次**：2001年11月第一版

**定 價**：平裝上下冊加幣 35 元