

# 唯識思想概觀

依識有所得，境無所得生。依境無所得，識無所得生。

由識有得性，亦成無所得。故知二有得，無得性平等。

釋如源◎著



# 目 錄

簡 介	5
<b>第一章 唯識學的發展要素</b>	13
第一節 唯心的發展傾向	13
第二節 輪迴的說明	16
第三節 「空」的再詮釋	22
第四節 禪觀的重視	25
<b>第二章 主要人物和經論</b>	29
第一節 主要人物	29
第二節 主要經論	35
<b>第三章 唯識教理概要</b>	47
第一節 一切認識的所依：阿賴耶識	47
第二節 認識的現象：三自性	67
第三節 修行理論：轉依	80
第四節 空的再詮釋：三無性	86
<b>第四章 唯識的觀行</b>	89
<b>附錄（一）</b>	99
<b>附錄（二）</b>	117
<b>附錄（三）</b>	139



## 簡 介

一般我們看到外面的一切，無論是人、事、物等等，都會自然的認為是離於我們的內心而客觀存在的。無論我們能不能認識到它們，它們都是獨立存在的。但是從佛教「唯識學」的立場來看，外界的一切事物，都是我們腦袋裡的東西所變現出來的，是我們的「識」所產生出來的，並且不只是影像而已，我們看得到、碰得到、摸得到、觸得到的一切，都是內心所轉現出來的，這就是唯識的基本教義。所以說「一切唯心造」。

一般人可能會覺得很奇怪，真的嗎？可能嗎？對於這些疑問，唯識學家用一個我們沒有辦法否認的例子來解釋：「夢」。當人在做夢的時候，夢裡面的那些東西，都是看得到、碰得到、摸得到的，它們是從哪裡來的呢？當然都是內心（即「識」）所變現出來的！但是當你在夢裡面時，你一定覺得那些東西都是真實的，而不會知道是你的意識所變現出來的吧？當然不知道！大家都有做夢的經驗，所以誰都沒有辦法去否認，

確實在夢中是這個樣子。唯識學家就用夢做為譬喻來告訴我們，我們現實生活中的一切，其實也是我們的「識」所變現出來的。

唯識學的重點，不只是告訴我們一切「唯識所現」，進一步還要讓我們知道：**我們因為有煩惱染污，變現出的一切都是錯誤的東西，然後我們又錯誤的執著它們，所以就產生錯誤的決定，進而有錯誤的行為，這個就叫做「虛妄唯識」。**就好像說你戴一個黃色的眼鏡看這世界，你的世界全都染了一層黃色，如果你不知道的話，你還以為世界原來的顏色都是這樣子。要導正這個錯誤，就是要把眼鏡拿下來，還它一個原來的真實面貌。**學唯識就是要改變我們這種錯誤的變現、錯誤的認知、錯誤的執著，產生正確的認知、正確的行為，這就稱為「轉識成智」。**當然這是最簡單的說明，唯識學還有很多很複雜的理論。如果我們先把基本的觀念弄清楚，以後學起來就容易了。本書的寫作目的就是盡可能簡單地將唯識學的基本觀念介紹給有興趣的人。

唯識學（派）是印度大乘佛教的兩大哲學體

系和學派之一，另外一個學派叫中觀。當然了，印度有很多的大乘經論，但是如果能稱為學派或有系統的哲學體系的話，就只有中觀和唯識。中觀學派是依般若經為主，談一切法空。唯識學派講一切唯識，我們看到的一切都是虛妄，都是「識」所變現出來的，所以叫「虛妄唯識」。詳細內容我們下面會慢慢解說。

「唯識」一詞有許多不同的名稱。有些時候又叫做「唯心」，因為「識」跟「心」，在某一角度上是同樣的東西。此外，又叫做「瑜伽行派」，「瑜伽行」簡單說就是「禪修」，因為唯識理論的發展，很多是從禪定的體驗而來的。例如有個眾所周知的故事——菩提達摩一葦渡江。從禪觀的理論來說，實際上是他打坐的時候作觀，把水觀成了地。禪觀中有所謂的地、水、火、風和青、黃、赤、白等「八遍處觀」，當他把水觀成地之後，對他來講水就是地，所以他就這樣走過來了，但對普通人來講水還是水。相反的，如果一個禪觀者把地觀成水，那他就可以跳進去，我們就看他憑空消失鑽進地裡了。所以很

多時候，當這些瑜伽行者做這樣的禪觀時，他們會覺得外在的一切，並不如我們所見的真實，進而發展出唯心所現的認知。換句話說，他們認為外在的一切可以隨著強大的心念而改變。那麼我們一般人為什麼做不到呢？因為一般人的感觀能力被業力所規範限制，所以無法隨便的改變對外在的認知。比如做為人，我們所看到的東西大體上差不多，因為被人的業力所規範限制住了。但是同樣的東西在狗的眼裡就不大一樣了。所以經上說「一境四心」。同樣的東西在魚、人、天人，還有鬼道眾生的眼裡，完全不一樣。比如說水，天人看到的是琉璃，我們看到的是水，魚看到的就是沒有什麼東西，好像空氣一樣，鬼看到的的就是膿血。<sup>1</sup>這表明外在的東西它只是在共識之下產生的一個共通的體，但就實際來講它沒有一個本質不變的實體。人類所看到的東西有一

---

<sup>1</sup>無著菩薩《攝大乘論釋》：「畜生以為水。餓鬼為高原。如人見糞為穢。猪等畜生見為淨妙。如人見飲食為淨。於諸天見為不淨」（《大正新條大藏經》第三十一卷三百一十頁b欄，此後略寫為T31,310b）。明昱《成唯識論俗詮》「謂四類有情，能緣之識各別，所變相分，亦相違故。即天見寶嚴地，魚龍見窟宅，人見清冷水，鬼見膿河猛火。」《萬字續藏》第五十卷六〇七頁a欄，此後略寫為X50,607a）。

致的共通性，是因為業力的規範。同樣的，同類的鬼，也是受其業力所規範，看到的東西也差不多。這就是為什麼「唯識學派」又叫做「瑜伽行派」。

「唯識」是這個學派最一般的通稱，重在唯「識」所現的稱作「唯識學派」；重在禪修所產生的認知的稱作「瑜伽行派」。「唯識」是以「識」所現為主，但「識」所現還有兩種不同的觀點，在梵文的使用上也不大一樣。一種是說：識所變現的，外面這個境界是我們的識所變現出來的。這時是以「識」為主體，梵文用的是 *vijñāna*，英文可譯為 **consciousness only**；另一種是說：一切的認知不離開我們的認知範圍，我們所看到的一切，離不開自己的認識。此時的「識」是指「認知」，梵文為 *vijñapti*，英文可譯為 **mere cognitive representation**。差別在哪裡？這個些微的差別，可以用「認識論」和「存在論」來區分說明。一個是在講外在的世界是怎麼形成的，這是存在論；另外一個是說，我們怎麼樣認知到外界，這就是認識論。在西方哲學中，

存在論是 *ontology*，是在探討存在的根底是怎麼回事；認識論是 *epistemology*，是在探討對外界的認識是怎麼產生的，知識是怎麼吸收進心裡來的。

*Ontology* 和 *epistemology* 的不同在於，一個是在談存在，一個在談認知。當我們以 *vijñāna* 來表示「唯識」時，指外在的一切為我們的內心所變現，比較重在存在論上談「唯識」。相對的，*vijñapti* 是 *cognitive representation*，是顯現出來而能被認知的意思，很明顯是在談怎麼樣認知到外界的東西。所以談「唯識」，不能不知道有這兩個不同的含義。早期的唯識重在談認識論，後期的唯識已經往存在論上偏移了。所以初期唯識跟後期唯識的偏重點不大一樣。大體的說，早期的唯識是在談認知是怎麼樣一個狀況，後期的唯識重在談論外界的形成。<sup>2</sup>

本書第一章要談的是唯識學的發展要素，即唯心的發展傾向、輪迴的說明、「空」的再詮

---

<sup>2</sup>印順導師《唯識學探源》（台北：正聞出版社，1992），200~207。

釋和禪觀的重視。這四個是唯識的發展要素。首先，有關佛教唯心的發展傾向，很多大乘經典裡面談的，確實都是唯心的，在內心和外境的關涉上，大乘佛教的理論是傾向於內心的發展。其次，輪迴的說明一直是佛教理論的一個重點。對於輪迴，阿含經沒有很具體的闡述，它只用一些譬喻或例子來說明。那到底我們輪迴是怎麼一回事？怎麼從前世轉到後世？這些種種的問題，是後來的阿毘達磨和大乘學派所必須要解說的。再次，「空」的再詮釋，般若經提出了「空」的教說，龍樹菩薩依之而發揚，成爲了中觀學說。實際上「空」到底是什麼？怎麼理解「空」？唯識學家對「空」不同於中觀學家的解說，對於「空」的再詮釋也成了唯識學發展的一個不可忽視的要素。最後，禪觀的重視，很多修禪觀的行者，發現外界其實受我們心識很大的影響。外在的一切其實並沒有什麼具體實質的東西，相對來說內心比外境更實在。上述的這些傾向推動了唯識思想的發展。

接著在第二章中，介紹初期唯識學派的代

表人物和經論。第一個要談的人物當然是彌勒菩薩。因為就傳說上來講，唯識是彌勒菩薩傳給無著菩薩，然後由無著菩薩和世親菩薩發展出來的。唯識學當然有它依據的經和論。唯識學的初期發展是經論都有，但以論為主，這些論都跟唯識的三個祖師有關，那就是彌勒、無著和世親三位菩薩。當然，最後還是離不開釋迦牟尼佛所講的教法，依本師的教法，彌勒菩薩作了補充，後來的無著菩薩和世親菩薩，再做進一步的說明補充。

第三章是教理概要，探討的是唯識學的主要教理？首先談的是一切認識的所依，也就是阿賴識。再來是認識的現象，唯識三自性的討論。接著是唯識的修行理論：轉依。最後談的是空的再詮釋：三無性。唯識的教理是依阿賴耶、三性和三無性為中心而展開的，弄清了這幾個主題，對唯識學教說一定能有相當程度的認識。最後一章是唯識的觀行，主要是說明唯識的實踐，從如何在日常生活中觀察一切唯識，到依定起觀入唯識真性等等。

## 第一章 唯識學的發展要素

### 第一節 唯心的發展傾向

我們先來談談唯識學發展的第一個要素，即佛教的「唯心發展傾向」。佛教經論上談的唯心觀基本上有三種：倫理學的、認識論的和存在論的唯心觀。

#### 一、倫理學的唯心觀

是比較早期的唯心觀，主要表現在早期經典中，如《阿含經》。早期經典可包含雙重意義，第一就宗教立場，可說是佛開悟之後最先說的，是對那些比丘們或者那些聖者阿羅漢們說的。第二從歷史發展的角度來講，可說為最早出現的經典。早期佛教重視的是心的雜染或清淨，以及心為主導的行為和業報。所謂的善惡，是我們發這個心去做的，然後成為善惡業，並以此受善跟惡的報（善有善報，惡有惡報）。而對於外境，《阿含經》則認為內心跟外界同樣都是因緣所成，是客觀存在的，它並沒有說外境是我們內心所變現出來的。這跟唯識所談的唯心就不大一樣了。

## 二、認識論的唯心觀

部派佛教（阿毘達磨學派）中經量部等認為，不同眾生對外境有不同的認識，這是另一種唯心觀。它說外境是客觀存在的事實，是獨立於我們內心而存在的。但是由於我們的心境不同，對外境的認識就會不一樣。比如前面所談的「一境四心」，由於眾生的因緣業力所限而對外界產生不同的認識。<sup>3</sup>再舉一個現實生活上的例子，同樣的一個人，不同的人對他的看法會有很大的差異。討厭他的人，看這個人一舉一動都覺得很惡劣。例如一個員工早上去買了一杯咖啡給他的上司，如果是一位喜歡這個員工的上司收到了這一杯咖啡，一定會想他真善解人意，有這樣的下屬真的太好了。而一位討厭他的上司就會認為這傢伙肯定有什麼企圖，大概是想加薪吧。就這些例子來說，外境有沒有客觀的事實？有！有一個人存在。但因為我們內心不一樣，所以對客觀存在的事物認知就有很大的不同。這就是認識論的唯心觀。

---

<sup>3</sup>眾賢《順正理論》：「又如淨穢不成實故。謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異，既淨穢相非定可得，故無成實淨穢二境」（T29, 639a）。

### 三、存在論的唯心觀

最後，在唯識學中進一步認為，外界都是內心所變現的。就是說外界那些東西，並非是一種客觀存在的實物，其實都是我們內心向外投射而產生的。從內心變現於外，我們再去認識它，就誤以為外境是離心而存在的，所以就唯識學來講，並沒有客觀存在的實物。換句話說，以唯識學的觀點來看，一個東西是怎麼客觀存在的，我們不管它，但是我們對它的認識是我們內心所變現出來的。我們的內心向外投射出一個事物，我們的心再去認識它，所以這個事物對我們而言就變成一個外界存在的東西。其實它並不是離開我們的心而存在的客觀事實。這就是存在論的唯心觀。這種觀點不僅僅是在談論認識的不同，它已在探討外境是怎麼存在的，從而把外境的存在歸結於內心，所以是存在論的唯心觀。唯識的這種發展過程，跟佛教唯心傾向的發展有很大的關係。<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup>印順導師《唯識學探源》，200~207。

## 第二節 輪迴的說明

### 一、部派佛教的解說

佛教說「無我，但有輪迴」，就是說有輪迴，但是沒有「輪迴的主體」。如果說沒有一個「我」，那又是誰在輪迴呢？這是從原始佛教以來，佛教的論師們一直要說明的一個重要問題。實際上，佛教講「無我」，它是要破除我們與生俱來執著有一個真實自我的錯誤觀念，但它不否定因緣和合的這個綜合體。這個因緣和合的綜合體我們通常稱作「我」，佛教稱之為「假我」。「假我」或是說因緣和合的「我」，是佛教承認存在的，不然的話就變成斷滅論了。例如，我和你就是不一樣，你不能因為「無我」所以就一切不分辨了，A跟B，B跟C，香蕉芭樂蘋果都一樣，這當然不可能。每個個體都是無限因緣綜合而成的，所以每一個個體都不一樣。但是每一個個體裡面推究到底，並沒有一個永遠不變的本體，這就叫「無我」。

佛教早期聖典認為輪迴就是無限的因緣往前推移。如一條河，長江也好、黃河也好，它有沒

有一個實在的主體或是不變的本體呢？答案是沒有。因為它的上游和下游、今天和明天肯定是不相同的，是在不斷變化的。但是你仍然可以認出它是長江、黃河。因為它們有和其他河流不同的構成因緣，使你可以分辨、認識到它們。而且它們也一直在相續地往前流。我們的輪迴就像這樣，沒有主體，但是依於無限因緣的條件組合，就會不斷的延續下去。佛教說，我們有煩惱我執，有我執就會造業，每個人造作的業不一樣，構成的因緣也不一樣，這樣一個複雜的綜合體，由於煩惱和業的力量推動，就不斷的生死輪迴下去。<sup>5</sup>

在原始佛教之後，因應各種需求，佛教教理逐漸趨向系統化和理論化，許多重要的佛教觀念，被提出來作更細微的討論和說明，輪迴論就是其中討論的重要課題之一。

在部派佛教中，說一切有部將輪迴論的重點放在業力理論的成立上。弄清楚了業力，輪迴的問題自然就解決了。說一切有部的論師們立於「

---

<sup>5</sup>生死輪迴的相續，不斷不常，那先比丘曾用不同的火炷間，燭火的相續來說明，見《那先比丘經》卷上(T32, 698a)。筆者為說明的方便在此用河流和流水的相續不斷來說明生死的相續。

三世實有，法體恒存」的根本學，<sup>6</sup>認為業是實有的，雖然看不見，但確實一直存在著。所謂的造業不是新造了業，而是經由造作和業力產生了連結。跟業產生了連結後，如果再不斷地造作去激發它，一旦因緣成熟，業的作用發揮出來，就形成了果報，產生果報後，這種作用就結束了。所以說業的實體一直都存在，就看有無因緣跟它產生連結，進而發揮它的作用。比如電流本來就有，同樣我們也看不見，但只要把電視通上電流，電視就能出現畫面了。電流一直都存在著，只是通過電視發揮了它的作用而已。

從說一切有部發展出來的經量部，在此基礎上進一步提出了「種子理論」。即用種子來比喻業力的運作，又稱為「種子論」。經部師們認為，我們造了業就像將種子種進土裡一樣，雖然造業的動作剎那過去了，但業力就如種子，會一直存在著，等因緣成熟就會產生業報。為什麼

---

<sup>6</sup>印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》（正聞：1992，七版），91~95。田端哲哉〈「三世實有」の原文について〉，印佛研28號，S54/12。加藤宏道〈三世實有法體恒的の称呼のおこり〉，印佛研22-1號，S48/12。吉元信行〈三世實有說再考—その原語と思想的背景—〉《佛教學ヤミナー》46號。

選用種子來比喻說明業力呢？論師們認為種子跟業力有許多相似處：第一，表面似乎都看不到。種子種進土裡表面是看不到的，業力一般也是看不到、摸不到的。第二，它們的成熟發揮作用必須要有其他條件去潤發。種子的生長成熟需要施肥、澆水，需要陽光、空氣；同樣地，業力也需要一定的條件來潤發增上，才能發揮作用形成業報。再次，我們常說種瓜得瓜、種豆得豆，種子有它的特性，業力同樣有它的特性。例如你做了惡業，業力成熟時，受的一定是惡報，不可能是善報，就像種子一樣。業力的這種特性，又稱為種子自性或特性。最後，業力和種子一樣，都不是靜止的，都會生長、發展。如果我們不斷的造業，就會使業力不斷地變化，直到最後因緣成熟，果報就形成了。就像種子，如果有陽光、水、肥料的滋潤，就會開花結果一樣。因為有這些種種的相似處，所以古代的經部師們就提出了「種子論」，用淺顯易懂的種子來解說深奧難解的業力。<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup>眾賢《順正理論》：「譬喻宗說：如外種果感赴理成，如是應知業果感赴。謂如外種由遇別緣，為親傳因，感果已滅，由此後位，遂起根、芽、莖、枝、葉等諸異相法，體雖不住而相續

另外還有一些佛教的部派認為，除了「六識」以外，其實還有一個「細心」，即「細意識」的存在，它有些像現代心理學講的「潛意識」。這個「細心」就像我們的記憶庫(Data base)一樣，可以儲存生活的種種資料，更重要的是可以儲存我們的業力。這個所謂的細意識，不但可以用來解釋業力的延續，更可進一步用來說明如何投胎輪迴。<sup>8</sup>他們認為第六識有深淺兩層，一個比較表淺的，可以獨自思維、獨立作用，也可以跟前五識共同作用；還有一個則比較深層的，可以儲存記憶、業力等。淺層的意識可以隨時剎那生滅，深層的意識則比較堅固，能夠隨著我們的業力而流轉。<sup>9</sup>

---

轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。如是諸業於相續中，為親傳因，感果已滅，由此於後自相續中，有分位別異相法起，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。…如是諸業，亦非親為因，令自果生，然由展轉力」(T29,534c)。

<sup>8</sup>玄奘大師《成唯識論》：「有餘部執。生死等位別有一類微細意識，行相所緣俱不可了。」(T31,16c)。

<sup>9</sup>《大毘婆沙論》：「有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊。前蘊是常，後蘊無常。彼作是說：根本、作用，二蘊雖別，而共合成一有情，如是可能憶本所作，以作用蘊所作，根本蘊能憶故」(T. 27, 55b)

除了上述幾種理論外，還有林林總總的各種理論，但因和唯識學的發展沒有太大的關係，故在此不詳述。

## 二、唯識學派的阿賴耶

在上述理論發展的基礎上，經由論師們的整合，更進一步形成了唯識學派的「阿賴耶識」學說。阿賴耶（梵文 *ālaya*）直譯做「藏」，是儲藏、儲存或藏東西的意思。只是它儲存的不是物質，是精神性的東西，包括業力、經驗、記憶等。玄奘大師，在《成唯識論》裡面將它翻譯為能藏，所藏，我愛執藏。<sup>10</sup>唯識學派認為它就是輪迴的主體。阿賴耶識又稱為第八識，是從第六識進一步細分出來的或稱「一切種子識」。因為我們的業力、記憶、經驗等，是以種子的形態儲存在阿賴耶識中的。<sup>11</sup>

唯識學家把第六識做了一個劃分：第六識其實是淺處的識，潛藏在深處的還有一個第七識，

<sup>10</sup> (T31,7b)

<sup>11</sup> 《解深密經》：「於中最初一切種子識…。此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故？由此識於身攝受藏隱同安危義故」(T16, 692a)。

更深一層還有一個第八識。雖做這樣的劃分，但是也不能簡單說它就是第六識的深跟淺，因為深處的識，其性質和一般的第六識又有些不同。為了區分它們不同的性質和功能，唯識學家就乾脆在第六識上，安立了一個第七識和一個第八識。第七識是我愛執藏、我執的意思，是純粹的執著。第八識像倉庫，專門用來儲存「種子」的。我們無始以來造作的種種業，就像種子一樣，儲存在這個第八識裡面，並且隨著我們生生世世流轉輪迴。有關阿賴耶的種種，下面當做詳盡的討論。

### 第三節 「空」的再詮釋

談到「空」，大家一定會聯想到《心經》或是《金剛經》。《心經》的主題當然是講「空」；《金剛經》雖然沒有用「空」這個詞，它講的是「無相」，其實也就是「空」的意思；甚至大部分的《般若經》都是在談「空」的，但是「空」的教理很深，一般人不容易明白。《解深密經》（唯識學派最根本的經典）認為，《般若經》的「空」義太深了，更常導致誤解，必須將

佛的甚深教法說的更明白一些，因此用了不同以往的方式來詮釋「空」。<sup>12</sup>龍樹菩薩的《中論》說，你有「我執」，可以用無我、用「空」來破你的執著，但是我說「空」，你再執一個「空」，那就無法教導了，所以叫做「諸佛所不化」。<sup>13</sup>當《般若經》講「空」的時候，很多人對「空」確實有很大的誤解。要麼認為「空」，就是有什麼實體性的東西，能生出萬法；要麼認為「空」，就是什麼都沒有，這就是「常見」和「斷見」。因為《般若經》是講給久學菩薩聽的，講給高根機的菩薩聽的。但是很多人其實還沒到那根機，聽了「空」的教說，就會誤解。因此佛在《解深密經》中提到，對「空」有必要做進一步的說明。所謂的「解深密」，就是解說甚深的密義，即是空義。

首先，《解深密經》裡面提到了三時教。

<sup>12</sup>《解深密經》：「彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說不能如實解了，於如是法雖生信解，然於其義隨言執著。謂：『一切法決定皆無自性，決定不生不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃』。由此因緣於一切法，獲得無見及無相見，由得無見無相見故，撥一切相皆是無相」(T16,695b)。

<sup>13</sup>《中論大》第九偈：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化」(T30,18c)。

《解深密經》說，佛依據眾生的不同根機分別教導，分有三個時期。第一個時期叫做「有教」，是早期的教說，即《阿含經》中講的「四諦」、「十二因緣」。四諦都是真實的，真實不虛的。苦集的輪迴是真實的，滅道的解脫也是真實的，所以稱為「有教」。第二時期是「空教」，即《般若經》的「一切法皆空」。正如《心經》講的：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」。「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」。「無苦集滅道，無智亦無得」。意思說四諦十二因緣都不是真實的，這就稱為「空教」。但是有人會把「空」認為什麼都沒有，錯解「空」義；或是認為「空」也是一個實體，空能生妙有，這同樣錯解了「空」義。為了糾正這些錯誤的理解，佛在第三時期就講「亦空亦有」，就是告訴眾生有些東西是有的，有些東西是空的。有些是不存在的、是虛妄的，有些是真實的。哪些是真實，哪些又是虛妄的呢？《解深密經》提出了「三性」和「三無性」來解釋「空」，並說明什麼是真實，什麼又是虛妄，本書後面會作詳細的說明。

#### 第四節 禪觀的重視

定中起觀叫做禪觀。禪觀又稱為「瑜伽行」(yogācāra)。瑜伽的梵文是yogā，是「連結」的意思，是指身心的連結。什麼是身心的連結或身心的平衡呢？通常我們都是心不在焉，四處亂跑。心四處亂跑，跟身體當然就連結不在一起了。因為你身在這裡，心在十萬八千里以外，這就是不連結了。所以我們常常是身心不連接，久了之後就變成身心不平衡，會影響的生活、障礙修行。禪觀的基本訓練就是攝心集中，讓身心連結。禪觀的訓練方法叫做「心一境性」，就是攝心於所緣，把心拉回來集中在一個目標上面。這種攝心的訓練方法又稱為「修止」，即常說的「奢摩他」(śamatha)。yogācāra的cāra叫做「行」，這個「行」有訓練、從事、實行的意思。這個cāra也有走、前進的意思。所以yogācāra指的是「從事於身心的連接」，或者說是從「禪觀的修行」。換而言之，就是「禪觀的訓練」。唯識學的發展跟禪觀的修行，有很大的關連，所以唯識學派又常稱為瑜伽學派。

在佛教的早期，出家修行人其實有很多種。有些苦行的我們叫「頭陀」，「頭陀」就是苦行的意思。這類的修行人吃穿用都非常非常的簡單，喜歡在森林裡、墳墓旁等沒有人的地方打坐修禪觀，這種行者又叫做森林比丘。還有一種叫人間比丘，人間比丘重視僧團的訓練，住在僧團裡面。另外如有些出家人喜歡禪修，有些出家人喜歡研究經教，有些做福利事業或弘法事業，還有些出家人重於梵唄，用音聲來度眾生。在印度古代就有這樣，有各式各樣的出家修行人。<sup>14</sup>

在種種的出家修行人中，有一種稱為阿毘達磨論師。對佛所講的經作系統整理研究分析，甚至作解釋，故名阿毘達磨。<sup>15</sup>這裡講的經，主要是指《阿含經》。他們對《阿含經》所作的系統解釋，就稱為「阿毘達磨論」。比如《俱舍論》全名就叫做《阿毘達磨俱舍論》。這些論師比較注重於經教的分析，做系統嚴密的研究。唯識學

---

<sup>14</sup>印順導師《初期大乘的起源與開展》（台北：正聞，1992七版），200~233。

<sup>15</sup>印順導師《說一切有部的論書與論師之研究》（台北：正聞，1992七版），56~64。

派的主要論師，如無著論師、世親論師等，早期都是阿毘達磨論師。

另外還有一種修行者比較重視禪觀的修行，多數時間都用來打坐修禪定，就稱為瑜伽行者。定是很強的善業，經上稱為「不動業」，不為欲界不善法所動之意。在禪觀的修行中，禪修者可以運用定力改變現實的一些事物。例如修「水遍」，就是運用禪觀的力量，把地觀成一片水，對禪觀者而言，就是一片水，但對別人來講它還是一片地。當然也可修「地遍」，一片水你把它觀成是地，對你來講就是一片地。經過這樣的禪觀修行之後，禪觀者發現內心其實比外境更真實。經上常說的神通就是修這樣的觀行來引發的。歷史上著名的達摩祖師一葦渡江也是這個道理。怎麼個一葦渡江？其實就是做「地遍」觀，把水用定力觀成地，然後就這樣走過來。講這些故事不是要強調神通，而是要讓大家了解，禪觀的修行對唯識發展的影響。這些禪師們在長期的觀行中，通過這些定力的深層作用，發現心比外境更真實，進一步就慢慢發展出，外境是由內心

所映現的這種觀念和理論。《解深密經》「分別瑜伽品」中佛和彌勒菩薩的對話，正可對禪觀與唯識學說的密切關係做了最好的註腳。<sup>16</sup>

佛教唯識學的發展當然原因多元且複雜，但上面所提的唯心的發展傾向、輪迴的說明、「空」的再詮釋和禪觀的重視等，可說是關鍵的因素。

---

<sup>16</sup>《解深密經》：「慈氏菩薩復白佛言：『世尊！諸毘鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心當言有異當言無異？』佛告慈氏菩薩曰：『善男子！當言無異。何以故。由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣唯識所現故。』……『世尊！若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶？善男子！亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像不能如實知唯是識，作顛倒解』」（T30,697c）。

## 第二章 主要人物和經論

### 第一節 主要人物

談到唯識的主要人物，第一個當然要談彌勒菩薩，他是唯識學的鼻祖。彌勒菩薩可以是經典上的傳說人物，或者說是實際的歷史人物。依經中的傳說，他是未來佛，即當來下生彌勒尊佛。再者，他是唯識學派的創始者。在經論中的傳說是這樣：無著菩薩在經教上遇到問題無法解決，他就打坐，起觀想，上升彌勒內院請益彌勒菩薩，解決經教上的疑惑，下來之後就作了《瑜伽師地論》。第二個人物是無著菩薩(Asaṅga)，年代大約是公元310年到390年。他也是唯識學派的創始者之一，是歷史上真實的人物。第三個人物是世親菩薩(Vasubandhu)，世親菩薩跟無著菩薩是兄弟，無著是哥哥，世親是弟弟。世親也是歷史人物，年代大概是公元320年到400年之間。彌勒菩薩、無著菩薩和世親菩薩是公認的唯識學派的三個主要人物。

彌勒菩薩，大小經論共同認為是繼釋迦牟尼

佛之後成佛的未來佛。不管是在《阿含經》中，還是其他大小經論中都有記載。如果從歷史的角度來說，大約是公元3世紀左右，在西北印度有一群禪修者，提出了一些跟早期唯識學有關的教說。<sup>17</sup>後來這些教說跟兜率內院的彌勒菩薩相結合，唯識學說最早始於彌勒菩薩即由此而來，他也被認為是唯識早期論典的作者，這是比較學術的說法。前面提到，無著遇到法的抉擇，就會打坐上升到彌勒內院親自請教彌勒菩薩，所以他也成了無著的師父。唯識學由兜率內院的彌勒菩薩傳出是比較傳統的說法。<sup>18</sup>

彌勒五論，其實歸於彌勒菩薩的論很多，一般漢傳還有藏地傳說都有五論，但是兩邊所傳有些不同。依據漢傳，五部論分別是：《瑜伽師地論》「本地分」、《分別瑜伽論》、《大乘莊嚴經論頌》、《辯中邊論》、《金剛般若經論頌》。藏傳則分別是：《大乘莊嚴經論頌》、《辯中

<sup>17</sup>印順導師《說一切有部的論書與論師之研究》639~640。宇井伯壽（史的人物としての彌勒及び無著の述）（《印度哲學研究》第一，1924），353。

<sup>18</sup>真諦法師譯《婆藪槃豆法師傳》：「阿僧伽譯為無著，爾後數上兜率多天諮問彌勒大乘經義，彌勒廣為解說隨有所得，還閻浮提，以己所聞為餘人說」（T50,188a）。

邊論》、《辨法法性論》、《現觀莊嚴論》和《寶性論頌》。<sup>19</sup>這樣漢藏所傳一共有八論：

1. 《瑜伽師地論》是唯識最早的論。「瑜伽師地」指的就是禪修者的觀行次第。傳說它是無著菩薩上升彌勒內院請教彌勒菩薩之後下來所作的一部論。在西藏傳統中，不把《瑜伽師地論》列入彌勒五論，而是歸為無著的著作。為什麼是《瑜伽師地論》「本地分」呢？因為《瑜伽師地論》有一百卷，它分為五大部分，第一部分叫做「本地分」，傳說彌勒所作的論是特指「本地分」而言。
2. 《分別瑜伽論》已失傳，漢藏皆無譯本。
3. 《大乘莊嚴經論頌》中偈頌是彌勒所造，無著作釋。主要是以唯識的觀點談如何以般若和慈悲來莊嚴大乘。
4. 《中邊分別論》，又叫做《辯中邊論》。什麼是辨中跟邊呢？中就是中道，邊就是各種執著和極端，包括有常斷、一異等等。這部論就是在分辨什麼是中道，什麼是極端。它認為一切

<sup>19</sup>平川彰《インド仏教史》下卷（東京：春秋社，1998九刷），93~99。

的極端都來自於我執，一切的中道認知都賴於我執的消滅。有我執就會落入各式各樣的邊見，邊見又稱作執見，即錯誤的認知，要麼執空、要麼執有、要麼執斷、要麼執常等等。如果經由佛法的熏習和修行，逐步樹立正確的觀念，我執慢慢消除之後，認識到事物本來的面貌，這就稱為中道。

5. 《金剛般若經論頌》是以唯識的觀點來注解《金剛經》，頌為彌勒所造，無著和世親皆有作註。
6. 《辦法法性論》就是分辨「法」和「法性」，這裡的法指生死現象，法性指究竟涅槃，論中的分別法與法性，就是生死與涅槃的分別。
7. 《現觀莊嚴論》是對八千頌《般若經》的注解。
8. 《寶性論頌》也就是漢譯的《究竟一乘寶性論》，主要是在講佛性本具，是一部傾向如來藏思想的論。因此，漢傳沒有將此論歸為唯識的五論中。

無著菩薩(Asaṅga)大約是公元310~390年間人，出生在西北印度，在說一切有部或化地部出家。一生著作很多，重要的有《大乘阿毘達磨集論》、《顯揚聖教論》、《瑜伽師地論》、《金剛般若經論》、《攝大乘論》，還有《順中論》等。<sup>20</sup>唯識學雖始於彌勒，但其思想卻由無著菩薩弘傳出來，所以從史實的立場說，無著可稱為唯識學的創始者。如前所說，《瑜伽師地論》的五分中，除「本地分」外，其餘皆為無著所作。《順中論》是無著對龍樹《中論》的簡要註解。《攝大乘論》則是一部很重要的經論，因為它整合了無著菩薩以前的唯識理論，確立了唯識學說的根本體系和觀念，代表了無著菩薩的唯識思想。

世親菩薩(Vasubandhu)大約是公元320到400年間人，也是在說一切有部出家。前面說過，世親菩薩跟無著菩薩是兄弟。其實他們有三個兄弟，中間那位也出家了，只是沒有他的兩個兄弟

---

<sup>20</sup> P. Williams. *Mahāyāna Buddhism, The Doctrinal Foundation* (London: Routledge, 2009), 86~87.

那麼有名。三個兄弟都可以叫做世親，所以有「三世親」之說。但是為了區別，大哥稱做無著，最小的弟弟就稱為世親。《婆藪槃豆法師傳》記載：世親菩薩因為在說一切有部出家，所以他所學的其實是我們一般所說的小乘學派的理論，並作了著名的《俱舍論》。後來受無著菩薩的度化，轉而信奉大乘教理，並開始著述大乘教論。由於著作很多，古有「千部論主」之稱。<sup>21</sup>其重要著作有：《俱舍論》、《唯識二十頌》、《唯識三十頌》、《大乘成業論》、《大乘五蘊論》（或叫做《廣五蘊論》）、《百法明門論》還有《佛性論》等，另外還有註解彌勒菩薩和無著的一些論。《唯識二十頌》的重點在於破斥外道，《唯識三十頌》在於廣成唯識，即確立唯識的系統思想，《百法明門論》則是分析解說法相，它將一切法相分為五門：色法、心法、心所法、不相應行法和無為法等，共有一百法。其基本上是依《俱舍論》的五位七十五法，再擴展成百法。《佛性論》是依唯識的觀點談什麼叫做

---

<sup>21</sup>真諦法師譯《婆藪槃豆法師傳》(T50,188a)。

佛性。其中《唯識三十頌》可說是世親最重要的唯識著作，但可惜他只作了頌文，並沒有解釋。世親之後有許多唯識學家對此論作註解，其中較有名的據說有十家。玄奘大師的《成唯識論》就是以護法論師註解為主，其他九家為輔的揉譯作品。

## 第二節 主要經論

唯識學所依的經論很多，但以論為主。依玄奘大師所傳有六經十一論。<sup>22</sup>六經分別是：

1. 《華嚴經》（佛陀跋陀羅、實叉難陀兩譯本）。
2. 《解深密經》（菩提流支、玄奘兩譯本）。
3. 《如來出現功德莊嚴經》（未傳譯）。
4. 《大乘阿毘達磨經》（未傳譯）。
5. 《楞伽經》（求那跋陀羅、菩提流支、實叉難陀三譯本）。
6. 《厚嚴經》（未傳譯，或說是日照譯之《大乘密嚴經》）。

<sup>22</sup>窺基《成唯識論述記》：「今此論爰引六經，所謂：華嚴·深密·如來出現功德莊嚴·阿毘達磨·楞伽·厚嚴。十一部論：瑜伽·顯揚·莊嚴·集量·攝論·十地·分別瑜伽·觀所緣緣·二十唯識·辨中邊·集論等為證。理明唯識三性十地因果行位了相大乘」(T34, 229c)。

十一論是：

1. 《瑜伽師地論》（玄奘譯）。
2. 《顯揚聖教論》（玄奘譯）。
3. 《大乘莊嚴經論》（波羅頗蜜多羅譯）。
4. 《集量論》（真諦、義淨兩譯本，今已失傳）。
5. 《攝大乘論》（佛陀扇多、真諦、玄奘三譯本）。
6. 《十地經論》（菩提流支譯）。
7. 《觀所緣緣論》（玄奘譯）。
8. 《阿毘達磨集論》（玄奘譯）。
9. 《二十唯識論》（菩提流支、真諦、玄奘三譯本）。
10. 《辯中邊論》（真諦、玄奘兩譯本）。
11. 《分別瑜伽論》（未傳譯）。

其中有幾部比較重要的經論，我們重點談一下。經有《華嚴經》、《解深密經》和《楞伽經》等三部主要的經。論有《瑜伽師地論》、《攝大乘論》和《唯識三十頌》（因為是最根本的論，所以沒列在十一論裡）。

首先談《華嚴經》，《華嚴經》全名是《

大方廣佛華嚴經》，目前漢譯有兩種全譯本，東晉·佛陀跋陀羅譯的六十卷本（六十華嚴）和唐·實叉難陀譯的八十卷本（八十華嚴），其他還有許多的單行譯本。《華嚴經》可說是在談佛教的宇宙觀，重在闡述法身佛和重重無盡的國土。法身佛，又稱做毗盧遮那，是梵文Vairocana的音譯，後來的翻譯又叫大日如來。Vairocana是光亮的意思，也是太陽光的意思，早期直譯就叫毗盧遮那，後來的翻譯就叫大日如來。法身佛不是一尊佛，是佛佛道同，是每一尊佛都具有的本質，即是以法為身的本質。此外，此經還談及了重重法界的相涉相入。本經有著濃厚的唯心思想，可說是一種存在論的唯心觀。經中說：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」，即可清楚了知其唯心論的深度。此外，在「入法界品」裡，也談到菩薩的廣行，另外還有講菩薩的階位等。由於此經唯心思想濃厚，所以被認為對唯識學有一定的影響。雖說如此，但唯識的許多重要觀念和名稱如阿賴耶、三自性等，並未出現於此經中，所以此經只能當做是間接的思想性影響。

《解深密經》是最早的唯識經典，也是唯識學派理論最根本的所依，此經大約是在公元300年左右集出，並以阿毘達磨的形式來表現。所謂的「經典」原則上說，是佛陀在不同的地方，針對不同的根機，所說的不同教法。所以經的表現基本上是比较故事性的、宗教性的、鼓勵式的，不太有很嚴密的系統安排。而阿毘達磨論是經過佛弟子的研究整理之後所呈現出來的，所以組織嚴密，系統嚴謹。《解深密經》雖說是經，但它的組織結構系統清晰，類似阿毘達磨。換句話說，其文學形式跟一般的經不太一樣。

《解深密經》的主要思想：

1. 三時教：有教（《阿含經》）、空教（《般若經》），還有亦空亦有教（《解深密經》）。
2. 觀念論（唯識無境）：因禪觀經驗而產生的唯心思想，如前所述。在此經的「分別瑜伽品」中，佛陀和彌勒菩薩的一段對話為「禪觀所產生的唯心思想」作了很好的註腳。經中彌勒菩薩問佛陀：禪觀中的觀境是唯心所現的，這容易理解，那一般生活中的外境難道也是心所變

現的嗎？佛陀肯定的回答：是的，也是唯心所現。

3. 阿賴耶的思想：阿賴耶、阿陀那和種子思想，在《解深密經》裡已明確提到。《解深密經》的特別處在於，它把阿陀那當作一切種子識，具有儲藏種子的功能，而阿賴耶的功能反而是執持根身。再者，《解深密經》中講心意識，沒有像後來唯識學者把它區分為三（心、意、識），它只講了「心」和「意識」。心就是指阿賴耶，識是第六意識。在無著菩薩、世親菩薩以後的唯識理論中，心指阿賴耶，意指第七識的染末那，識是第六意識和前五識。
4. 三性思想：三自性是依他起性、遍計所執性和圓成實性。三自性理論是唯識學的根本教義，《解深密經》可說是最早成立這三性思想的經典。
5. 依三無性成立大乘空義：三無性是三自性的相反面，即相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。《解深密經》以此三無自性性來說明一切法空。阿賴耶和三性三無性等，皆是唯識學

的主要教義，本書下面會做詳細說明。

《楞伽經》大約是在公元五世紀左右集出，主要思想是如來藏、阿賴耶跟「空」的結合，並以五法、三自性、八識、二無我為中心而闡述。雖然玄奘大師將它歸為唯識的經典，但實際上本經具有濃厚的如來藏思想，是將如來藏思想作系統化解說的經典，更是中國禪宗早期印心的經典。此經雖歸宗於如來藏，但它裡面也確實有完整的唯識體系，因此玄奘大師把它列為唯識的經典。如來藏思想主要是強調佛性本具，說明一切眾生皆具完整的如來智慧德相，只是為煩惱無明所覆蓋。楞伽經的重點是如來藏，然後跟阿賴耶和「空相」結合。結合之後的理論是：一切眾生本具的如來智慧德相是如來藏，這清淨的如來藏被雜染所包裹，這內清淨外雜染的整體就是阿賴耶。既然將如來藏跟阿賴耶結合了，那「空」呢？經說外面的這一層雜染是「空」，是虛妄的，裡面的這個佛性是勝義真實的，不能空。這就稱為空與不空如來藏。

《楞伽經》的另一重點是：五法、三自性、八識、二無我。「五法」為相、名、分別、正智、如如，是世間和出世間的認識論。在世俗的認識上分為能分別的識和所分別的境。我們的六識能了知、分別外境，所以稱為「分別」。識所分別的境（對象）有名跟相，名就是名稱，相就是具體的事物。我們認識到的對象無非就是這兩種：語言跟實體的事物。如果我說：「你把那支筆拿過來」。「筆」是什麼？「筆」是名稱，英文是“pen”。那麼你拿了那個東西給我的時候，那個東西是什麼？是「相」，就是被稱為「筆」的東西。認識稱為「分別」，是因為我們的認識都是由「分別」而產生的。人之所以能對一件事物產生認識，就是因為能分辨它和其他事物的不同點，由事物中名和相的不同特性比對而產生認知。凡夫的認識都是帶有煩惱染污的，是不真實的。如果經過修行，最終「轉識成智」，這種清淨無染污的認識就稱為正智，這個正智即般若。如如就是真理，是空性、無我、無常，是一切法的真實樣貌（實相）。正智能認識諸法

實相。就唯識學來講，世俗有世俗的認知，勝義有勝義的認知，這就是五法。三自性即遍計所執性、依他起性和圓成實性。八識是指前六識和第七識染末那、第八識阿賴耶。二無我指人、法二無我。這些都是唯識學的重點，以後會慢慢解釋。

上述是唯識學所依的三部重要經典。下面再介紹一些唯識學三部重要的論。第一部《瑜伽師地論》，其中「本地分」是彌勒菩薩作，其餘為無著菩薩的註解，是最早的唯識論。無著的註解中，有嚴密系統的唯識解說，並把《解深密經》的一大部份思想全納入。本論在說明阿賴耶的特性時，依八種道理論證了阿賴耶的存在，並依阿賴耶說明生死的流轉與還滅。其中，有關三性三無性和《解深密經》的論述差不多。

本論有一百卷，《大智度論》也有一百卷，《大毗婆娑論》有兩百卷，如果要深入佛教教理的話，這三部論一定要讀。《大智度論》代表中觀思想，《大毘婆娑論》代表阿毘達磨思想（三乘共法），《瑜伽師地論》代表唯識思想。《瑜

伽師地論》共分為五大部分，稱為五分。第一分稱作「本地分」，又稱十七地論，是《瑜伽師地論》的核心。之所以稱為《瑜伽師地論》，是因為「本地分」或十七地論都是在說明瑜伽師們的禪觀修行次第和階段。「本地分」據說是無著菩薩上升彌勒內院面見彌勒菩薩決疑，下來之後寫下來的，所以說是彌勒菩薩所作。第二分是攝抉擇分，是無著菩薩對「本地分」的註解。前面這兩分，占了一百卷裡面的八十卷。後面三分跟唯識沒有太大關係，主要是在說明《阿含經》的次第。「本地分」主要論述禪觀的修行。它有好幾品，前面幾品主要談禪修的各種次第和境界。佛教常常將境界稱為「地」。如菩薩十地，即菩薩有五十個階位，最後十個就稱為十地。除此之外還談論了聞思修慧、聲聞地、辟支佛地、菩薩地等等。<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup>筆者曾在卡爾加利大學與指導教授一起翻譯本論的「菩薩地」，將漢譯經典翻譯成英文。日本有一個組織，邀請了全世界各地的佛教學者，要把玄奘大師為主的漢譯經典翻譯成英文，編輯作一套英文大藏經。我們負責的就是翻譯《瑜伽師地論本地分》裡面的菩薩地，翻了七年，才翻了五分之一，教授就往生了。往生的時候跟筆者說，請你們繼續把它完成。經過這幾年的訓練跟翻譯，真正的了解譯經困難後，才進一步發現玄奘大師、鳩摩羅什大師等古代譯經師是如此的偉大，他們的智慧多麼的高超。

《攝大乘論》是無著菩薩所作。這是一本非常重要的論，是無著的代表著作，也是古唯識的中期代表論述。唯識思想大致可分為古唯識學和今唯識學，世親以前的是古唯識學，世親以後以護法等論師為主的一系是今唯識學。古唯識學又可分前中後期，前期是彌勒菩薩的唯識，中期是無著菩薩的唯識，後期是世親菩薩的唯識。《攝大乘論》匯集各種經論而闡明阿賴耶識的特性，依三相即自相、因相、果相來說明阿賴耶。此外，本論以十種殊勝顯出唯識大乘勝於二乘，並提出「種子六義」說，明確的定義「種子」。

最後要介紹的是《唯識三十頌》，這是世親菩薩對唯識的集大成，是世親唯識學的代表作。他以三十頌說明一切唯識思想。但是世親菩薩只作了頌沒有作註解，後來的論師們就開始對此論作註解。著名的有十大論師的註，其中最重要的就是安慧跟護法的註。後來玄奘大師將這十大論師的註解，以護法的思想為主進行揉譯，這就是漢傳唯識的主要理論依據——《成唯識論》。近幾年，《唯識三十頌》的安慧註解梵、藏文版

被翻譯為中文。安慧的唯識學說是繼承古唯識學的，所以對我們理解世親菩薩的唯識思想有很大的幫助。<sup>24</sup>

以上是初期唯識學的主要人物和經論的簡要介紹。在世親菩薩之後，唯識學有更複雜的發展，出現了更多的經論，還有許多有名的唯識學家，這些以後有機會再做介紹。

---

<sup>24</sup>平川彰《インド仏教史》下卷，233~235。霍韜晦《安慧『三十唯識釋』原典譯註》，香港中文大學，1980。



### 第三章 唯識教理概要

#### 第一節 一切認識的所依：阿賴耶識

##### 一、一切認識的來源

所依理與能依事：唯識學說兩大重點，第一個是「阿賴耶識」，第二個是「三自性」。阿賴耶就是所依的理，或稱做所知依，是認知的所依，是一切認識的來源。三自性就是依阿賴耶而映現出的認識現象，即能依事<sup>25</sup>。首先來談談阿賴耶。阿賴耶識(Ālayavijñāna)一般譯為「藏識」。阿賴耶(ālaya)是「藏」的意思，也可說是「蓄藏」。我們內心深層處有一個大倉庫，這個倉庫儲存我們所經歷的一切，包括學習、記憶、經歷等等，甚至無始以來的業力，也全部存在裡面。阿賴耶識又稱為「一切種子識」。因為我們過去所經歷的、所造作的一切事，不管善的惡的，它都轉化成像種子一樣的東西，儲存在阿賴耶識裡，所以又叫「一切種子識」。

<sup>25</sup>無著菩薩於《攝大乘論》中稱為阿賴耶識為「所知依」，三性為「所知相」(T31,133a)。

阿賴耶識還稱作第八識。早期佛教只講六識，包括中觀學派都講六識，即眼、耳、鼻、舌、身、意等六識。六識以意識為中心，意識可以認知到前五識，前五識也是依意識而能作用。與前五識同時作用的稱為「五俱意識」。比如說眼識，當眼根接收物體訊息的時候，必須有意識一起作用才能產生眼識，我們才能看到東西。如果只是眼根接收到了訊息，而意識不產生作用，我們是無法看到東西的，這就是常說的視而不見。我們的認識就是六識對六境的認識，只是這個認識在佛教來說它不是客觀的，是被染污的。我們一般人因為有貪嗔癡煩惱，因此六識認識六境時，都會對這個六境起染著、執著。那麼這些貪嗔癡煩惱到底藏在哪裡呢？六識是剎那生滅的，而貪嗔癡煩惱則是一直跟著我們的，顯然六識無法蓄藏這些煩惱。唯識學家認為第六識可以劃分成表層的和深層的，表層的是第六意識，深層的還可分為第七識和第八識。貪嗔癡煩惱就潛藏在第七識裡，我們的記憶跟經驗，還有輪迴的所有資料則藏在第八識即阿賴耶識裡面。阿賴耶

識是中性的，只是很純粹的儲存資料而已，好的不好的它全收。

阿賴耶又稱為阿陀那。經論上說，當阿賴耶稱為阿陀那時，有兩重含義：一是阿陀那作為投胎識，也就是說，當有情的一期壽命盡時，阿賴耶識就會依於重業的引導再去投胎，這時就稱為「阿陀那」。二是執持根身，有情投胎之後得到了一個新的報體，從一投胎的開時到命終，阿賴耶都要執持這個報身，令其生命得以延續。這執持根身令生命持續不斷時的阿賴耶也稱為「阿陀那識」。<sup>26</sup>

## 二、阿賴耶緣起

唯識學家提出阿賴耶理論的一個重要原因，就是重新解說緣起，或是從不同的角度來說明緣起。換句話說，就是想要更系統、更詳細地解說輪迴流轉的現象、涅槃還滅的可能及成佛之所依。用阿賴耶來解說緣起，無非要解決這幾個問題：第一，輪迴要怎麼解釋；第二，涅槃是怎麼回事；最後，凡夫如何修行才能成佛。唯識學就

<sup>26</sup> 《攝大乘論本》(T31,133b)

是依阿賴耶為中心來說明這些問題的。

佛法的核心教義是「緣起」。佛也常說：「我論因說因，我說緣起」。唯識理論當然也離不開緣起。只是它在緣起相上的「有」，也就是緣生法上分析的比較詳細，說明的比較透徹。一切法依緣起而生滅，就是依阿賴耶而有生滅，這就是唯識的阿賴耶緣起論。<sup>27</sup>

### 1. 佛教的根本教義——緣起論

佛陀最早講「緣起」是在《阿含經》中。這一時期的緣起論，重在解說我們身心生命的緣起，即業感緣起。「緣起」有「流轉」和「還滅」兩面。

緣起的「流轉」面是依「此有故彼有，此生故彼生」來說明我們為什麼生死不斷的輪迴。什麼叫做「此有故彼有，此生故彼生」？簡單的說，即依因待緣而生，依因待緣而有。世間萬事萬物都是依於各種原因和條件組合而成。「此有故彼有」是指萬物生成當下的因果複合狀態，「

---

<sup>27</sup>《攝大乘論本》：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」同上。

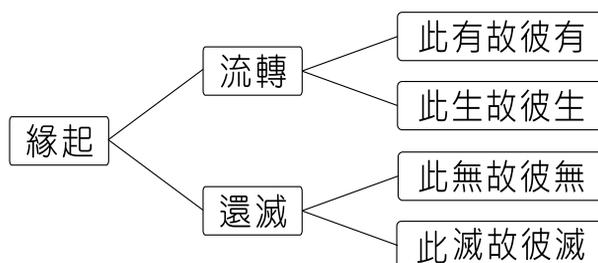
此生故彼生」是指時間上因果的前後關係。什麼叫做因果複合生成？例如布料跟衣服。在一件衣服沒形成之前，布料不能稱為是衣服的因，也不能說衣服就是布料的果。但當一塊布被裁成衣服的當下，這塊布就成了衣服的因，衣服就是布的果。依布而有衣服，布與衣服同時存在，因果同時產生，也是同時存在的，這個就是「此有故彼有」。那麼什麼是時間上因果的前後關係呢？例如蘋果種子，經過不斷的生長，發芽、根、莖…開花，最後結出蘋果。種子是蘋果的因，蘋果是種子的果。但是蘋果結出來的時候，種子已經不存在了。這種有時間的前後相的因果關係，就是「此生故彼生」。這裡只是簡單的舉例說明，下文會再細講。

《阿含經》談「緣起」法則的時候，重點在談有情的身心生命的緣起、有情身心生命的「此有故彼有，此生故彼生」，就是惑、業、苦的輪迴，如果展衍開來就是十二緣起。即「無明」是一切煩惱的總稱，有煩惱就會造作形成業（行），造了業就會有輪迴投胎的業力（識），依次就

會有名色（胎）、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死等等。有「無明」就會有「行」，依無明而有行，就是「此生故彼生」。無明在推動我們造業形成業力後，還會持續地促使我們不斷造業去潤發原來已經有的業力，直到形成果報，這就是「此有故彼有」。到十二有支的最後兩支，有「生」就必定有「老死」也是同樣的情形。

緣起的「還滅」面是依「此無故彼無，此滅故彼滅」來說明我們如何脫離輪迴。也就是說，如果我們能從輪迴的源頭把無明煩惱滅除了，就不會再造業，同時業力也不會受煩惱持續的潤發，也就沒有足夠的力量讓我們來輪迴。無生就無老死，就解決了生死的根本問題。這就是佛教

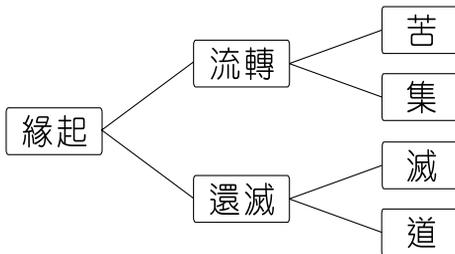
圖 No.1



的根本教義——緣起論的核心內容。緣起法則可用圖No.1 來表示：

《阿含經》用緣起法則來說明有情生命的輪迴和解脫時，就是在講四聖諦（如圖No.2）。苦是現實生命的真相，是第一聖諦；集是苦的因，是第二聖諦，包括煩惱和業，有煩惱就會造業，然後受報就是苦。集是因，苦是果，這就是「此有故彼有、此生故彼生」。苦集的輪迴，即是有情身心生命緣起的「流轉」面。第三聖諦是「滅諦」，有情經過修行，可以把煩惱滅掉，滅了煩惱不再造業，也不再潤生業力，就不再生死輪迴了。這個滅(nirodha)有兩重含義：一重是指滅煩惱的過程，我們通過「道」的修行把煩惱一

圖 No.2



分一分的滅除，在滅除的當下，就稱為「滅」；另一重是指一種狀態，就是已達到煩惱完全滅除後的境界，就是涅槃的境界，也稱之為「滅」。我們修行的重點要放在過程上。要滅煩惱，當然有特定的方法，這就是第四諦「道」諦。解脫要通過特定的方法，只要照著這些方法去做，每個人都可以到達解脫涅槃的境界，所以經典上稱為「依古仙人道」。解脫的方法就是戒、定、慧三學和八正道，拓展開來就是三十七道品。所以，佛教的所有修行，無論修什麼法門，絕對離不開三學八正道。如果離開三學八正道，要麼就是錯誤的方法，要麼就只是方便的引導。依特定修學方法，滅除煩惱，到達涅槃的境界，不再生死流轉，就是緣起「此無故彼無，此滅故彼滅」的還滅法則。

## 2. 阿賴耶和緣起論

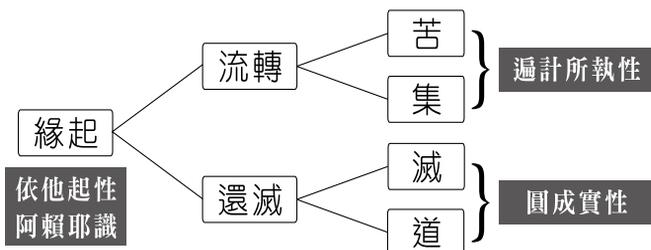
《阿含經》講緣起，講的是一個法則，叫做「此故彼」，就是「此有故彼有，…；…，此滅故彼滅」，是講萬物生滅的根本法則。唯識學則是要進一步解釋，依這個「法則」是怎樣發展出

有情的身心生命現象。因為它是依阿賴耶來解釋緣起法則，因此稱為阿賴耶緣起。

《阿含經》所說的緣起有「流轉」跟「還滅」，就是苦集和滅道。「流轉」的苦、集一直生生不息的輪迴，在唯識學裡面就稱作「遍計所執性」，因為它是由執著所成的；「還滅」的滅、道稱為「圓成實性」，因為是在說明解脫的真實。緣起法在唯識學裡就稱為「依他起性」，因為諸法的生起是依種種因緣而成，這裡的「他」是指種種原因條件。依他起性、遍計所執性、圓成實性就是唯識的「三性」。「依他起」重在緣起法則的說明，「遍計所執」重在染污的流轉，「圓成實」是清淨的還滅。我們的生死輪迴，就是遍計所執。通過修行滅除煩惱，達到解脫的境界，就是圓成實。無論是生死流轉的遍計所執性，還是解脫還滅的圓成實性，都依於「緣起」的法則，這「緣起法」就是依他起性。依他起性的「他」，在唯識學認為，萬法生起的眾多因緣條件中，阿賴耶識是主因，其餘都是輔助的條件。所謂「依他起性」就是依阿賴耶為主因，

再配合其他條件，從而生起萬法和我們的認識。這就是唯識學的「阿賴耶緣起」（三自性以下章節再詳說）。如圖No.3

圖 No.3



### 三、種子

#### 1. 「種生現，現熏種」

所謂依阿賴耶識生起世間萬法，其實是阿賴耶識裡的「種子」現行變現而成的，是阿賴耶識裡的「種子」能變現成我們所認識到的種種現象。「種子」是一種能生的功能性，是依各種因緣能從潛藏位轉換成各種現象的功能性，這種轉換稱為「現行」(samudācāra)。<sup>28</sup>「現行」就是

<sup>28</sup>世親菩薩《俱舍論》：「此中何法名為種子？謂名與色於生自果，所有展轉隣近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂相續

產生作用而顯現出來的意思。那麼種子從何而來？從熏習而來。我們日常生活中的見聞覺知，一切的所作所為，都會轉換成種子，存入阿賴耶裡。這個轉換和儲存就稱為「熏習」(vasanā)。<sup>29</sup>比如你正在聽經聞法，聽到了師父說的法義之後，就會從你自己的阿賴耶中變現出一個跟師父所說相似的境像來，這就叫「種子起現行」。然後你自己再去認識接收這個種子所現行出來的境像，認識接收的當下，就會成為一個新種子，再熏習進入阿賴耶中。只是這個新種子在形成的過程中，已受到外界（師父所說的法）的影響，所以跟之前的舊種子性質已有所不同了。這就叫「現行熏種子」。再舉個例子來說明。比如你的

---

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。」(T29,22a)。Samudācāra是「生起」、「顯現」之意，種子的無間生果功能一般用「行」(samudācāra)稱之。

<sup>29</sup>「熏習」是一種比喻。就像是香水，如果只是噴一次，味道不重，過幾天就沒有了。但是如果常常噴香水或香室裡面一直待著，味道就會非常的重。唯識學家就是利用香水或是香這樣的熏染，來做比喻，稱為「熏習」。熏習一般是從外面而來的，如果自己本身就有的，就不稱其為熏習了。比如你手上有花香味，它不可能是手自己產生的，一定是受過花或香水的熏染才有的，這樣才能稱為熏習。所以熏習，一是要長期不間斷的接觸，再者是外來的。唯識認為，我們學佛修行就是一種熏習。從這個角度看，顯然即身成佛、馬上開悟是不可能的。因為熏習是一個漫長的過程。此段依攝大乘論來解釋 (T31, 328a)。

眼睛現在接收到一個東西（桌子-A）的訊息，依於這個訊息的刺激作為外來因緣，會讓阿賴耶裡面一些相關的種子起現行。阿賴耶的種子現行之後，就會變現成為一個桌子樣貌的東西（桌子-B），我們直覺得以為它（桌子-B）是離心以外的客觀存在（外境）。當我們的眼識生起後看到這個東西（桌子-B）的當下，它的所有訊息又作為種子熏進我們的阿賴耶裡面了。這整個過程唯識學就稱為「種生現，現熏種」。

佛教理論認為，人在認知外界事物時，除了需要感覺器官即身根（眼、耳、鼻、舌、身）外，還需要與之對應的「識」來配合，即眼睛需要眼識的配合才能看到東西，耳朵需要耳識的配合才能聽到聲音等等。否則，就是「視而不見，聽而不聞」了。唯識學認為我們所有識的生起最基本的要具備四緣：親因緣、所緣緣、等無間緣和增上緣。在上述例子中，種子所變現出來的桌子「相」（桌子-B）是我們所認知的對象，唯識學稱為「所緣」。當這個「所緣」成為我們眼識產生的一個條件時，它就稱為「所緣緣」。眼識

的生起還需要眼識種子，由種子現行成為眼識才能產生視覺，我們才能看見這個桌子（桌子-B），這眼識的種子就稱為「親因緣」。眼識現起後，再去認識阿賴耶所變現的境（桌子-B），這就是所謂的「以心識心」。此外還必須有其他輔助條件，如眼根、光線、距離等等，這些輔助條件稱為「增上緣」。「等無間緣」就是前剎那滅去的眼識，滅去的當下能有引起後面眼識生起的引力。經典上說，眼識的產生一共需要九緣，九緣具足之後，我們才可以看到這個東西（桌子-B）。看到這個東西的當下，所有的訊息又重進我們的阿賴耶識裡去了。其他感官的認識過程也都是如此。

## 2. 種子六義

種子有許多特性和功能，《攝大乘論》把它歸納成六點：<sup>30</sup>第一是「剎那滅」，就是很快消失的意思。這是指種子現行成為現象的當下，種子就消失了。所以它是無常性的。第二是「俱有」。是指種子生現行時，種子和現行作為因果

<sup>30</sup>《攝大乘論釋》(T31,329b)。

同時存在。種子是因，現行的這些現象是果。「俱有」的意思是說種子剎那間產生現行時，在那個剎那，因果是同時存在的。接下來第二剎那種子和現行就同時消失了。

第三是「恒隨轉」，指的是種子功能不失。種子沒有現行之前，它的功能一直都存在著，所以稱做「恒隨轉」。在因緣不具備的情況下，種子會一直存在，待因緣成熟，種子就會現行，一旦現行，它便消失了。就好比一棵蘋果種子，如果沒有因緣能接收到陽光水分，它是不會成熟變成蘋果的；一旦有合適的條件，它發芽成長變成蘋果，蘋果種子便消失了。種子還有一種特殊的狀況，就是種子功能雖然在，如果現行的根本因緣消失或滅除了，它就永遠不會再現行了，依《俱舍論》的說法就是「緣缺不生」。<sup>31</sup>就我們的生死輪迴來說，煩惱是業種的產生、潤發和現行的根本條件。煩惱對業有發業和潤業兩種功能。依於煩惱，我們會造作各種善惡業，造了業，就會有業力種子的存在。但業力種子必須再由煩惱

---

<sup>31</sup> 「離簡擇力由闕緣故餘不更生名非擇滅」(T29,33c)。

去潤生它，才會現行讓造作者受報。我們的阿賴耶中固然有許多的業種子，當我們通過修行對治煩惱，直至斷除了煩惱，這時業種子功能雖在，由於使它現行的根本條件（煩惱）斷除了，所以就永遠沒有機會現行，我們也就脫離生死輪迴了。從這個意義上說，只要一種子還未現行，二根本因緣還沒被對治滅除了，無論多長的時間，種子都有可能現行。

第四是「性決定」，是指三性決定，就是指種子有善、惡、無記三性。例如我們內心有許多「心所法」（用現代術語說就是心理活動、心理現象），這些「心所法」中有許多是善的，如信、不放逸、輕安、捨、慚、愧等等，這些善法的種子其性質就是善的。也有很多是惡的，如癡、放逸、懈怠、不信、昏沈、掉舉等，其種子性質本身就是惡的。還有其他一些種子，如五根的種子，可變現山河大地的種子，其性質是無記性的。其中比較特殊的是業種子，業種子是由善惡業所成，但業種子的性質是無記的，只有可愛或非可愛性，所以業報也只有可愛或不可愛。比

如說，這個人生下來心臟就不好，我們不能說它是惡的，只能說是不可愛、不可樂之報體（異熟果）。雖然說種子有善、惡、無記三性，但在種子位時是看不出來的。

第五「待眾緣」，指種子需要各種因緣和合才會現行。如前文說的我們要看到東西，需要九種緣。第一要有光線；第二要有空間距離，並且不能有物體遮擋；第三要有好的眼根，即是健康的器官；第四要有對象，就是要看的東西，佛教稱為「色處」；第五作意，「作意」是一種心所法，它有引心去注意對象的功能。如果心不作意，我們就會視而不見。第六根本依，就是阿賴耶識，阿賴耶識是一切認識的源泉；第七染淨依，即第七末那識，一切染淨諸法皆依此識而轉。就是說眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，於色、聲、香、味、觸、法等六塵境上，起諸煩惱惑業，這唯對一般凡夫而言。第八分別依，「分別」就是第六識，此識能分別善惡、有漏無漏、色心諸法。眼等五根雖能取境，但皆依第六識而有分別；最後是第九緣，眼識種子，眼識的現行

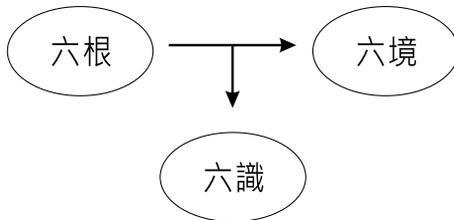
必依眼識種子。九緣俱備，就產生視覺了。換句話說，眼識種子要現行必須俱備其他八種條件。

第六「唯能引自果」，指各自種子引各自的果法。如世間的穀麥種子，唯生穀麥等果一樣，根種各引生六根，外六處種子各引生六處，六識種子各引生六識。種子雖有許多特性和功能，但可統攝為以上六大特性。

#### 四、從認識論到觀念論

佛教理論在討論人們的認識時，有一個從認識論發展到觀念論的過程，阿賴耶學說在其中扮演了很重要的角色。認識論主要是在探討我們如何認識客觀外境的。原始佛教、阿毘達磨或是中觀探討認識時，一般都說六根對六境，然後產生六識（如圖No.4）。當我們的六識去認識外

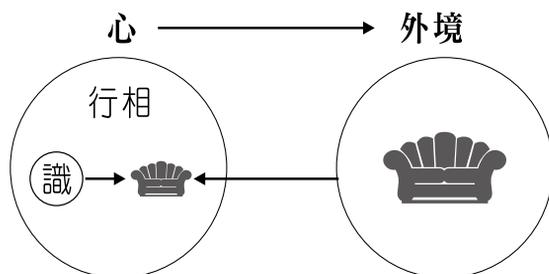
圖 No.4



境時，會取一個外境相，然後映現在內心裡面，第六意識再去認識分別這個「相」。這個映現於內心的相叫作「行相」，又叫做法塵（六境中的法）。

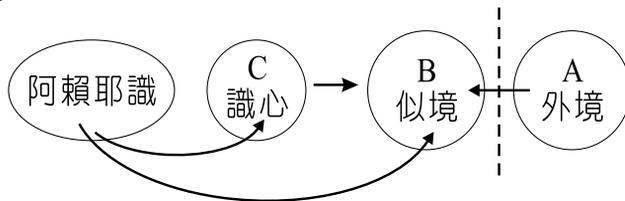
比如說我看到一張椅子，我的心會攝取這張椅子的相，然後形成一個內心裡面的影像，然後心再去分析這個影像（如圖No.5）。無論是見、聞、覺、知等，都是這個過程，稱為認識過程。認識論學家認為這個外境是客觀的，是可以直接碰觸到它的，人們在認識的時候就像攝影一樣，把這個外境搬進內心裡面，再去認識分析它。這就是佛教最根本的認識論。

圖 No.5



唯識學家在探討人們的認識時，從認識論的基礎上依於阿賴耶理論漸漸發展出觀念論。觀念論認為，人們認識到的一切事物，都離不開自己的觀念（心識），外境也是內心所變現的。其過程如下圖（No.6）。當我們的感官接觸到外境(A)時，會從阿賴耶中變現出一個相似外境的東西(B)。同時，從阿賴耶中又會現出一個能分別了知的識(C)。這個識心(C)再去分別了知由心所變現的外境(B)。在這個過程中，無論是能分別的識心(C)，還是所分別的外境(B)，都是由阿賴耶識所變現而成的，所以稱為「唯識無境」。至於原本的外境(A)，唯識學認為它是客觀存在的，並且對似境(B)有一定的影響力。只是由於我們的識心無法直接認識到它，所以它的存在性並不是唯識學所要關注的重點。唯識學所關注的是似境(B)的存在狀況，和我們的識心怎麼去認識它。

圖 No.6



唯識學家更進一步認為，不但我們的六識和所認識的外境（六處）是阿賴耶識所變現的，甚至我們的感知器官（六根）也是阿賴耶所變現出來的，並且作為六識產生的助緣。其中，六識加上染污的第七識，都是由阿賴耶識轉現出來的，故稱為「七轉識」，相對於七轉識，阿賴耶就稱為第八識或「本識」。<sup>32</sup>唯識學的經論指出，本識和轉識互為因果。轉識固然是由阿賴耶識中的種子現行而來，但現行的轉識在認識到似境的當下，會把新的訊息熏習進阿賴耶識中，這就成了互為因果。<sup>33</sup>唯識學就是依「種生現，現熏種」的過程完成其觀念論的。當然，和佛教的其他理論一樣，唯識學不單單只是在談觀念論而已，它的目的還是在幫助我們修行解脫，直至究竟成佛。唯識學要告訴我們的重點是，在人們認識的過程中出了問題，才導致生生不息的輪迴。至於出了什麼問題，又如何去解決，以下兩節會作深入的剖析說明。

---

<sup>32</sup> 《攝大乘論本》(T134a~135b)。

<sup>33</sup> 同上

## 第二節 認識的現象：三自性

### 一、三性的提出

#### 1. 對緣起的詮釋

唯識學是依於「三性」來解釋緣起，來解說有情是怎麼生死輪迴，又如何能解脫成佛的。

「三性」的第一個是依他起性(*paratantra*)，指萬物依各種因緣條件和合而成的道理。第二個是遍計所執性(*parikalpita*)，是在說明導致輪迴的惑業苦的流轉。第三是圓成實性(*pariniṣpanna*)，就是解脫成佛，達到最終最圓滿的結果。「三性」可以說是三個特點或三個性質，也可以稱爲「三相」。「三性」是唯識學的核心理論，整個唯識學就是圍繞阿賴耶跟「三性」而展開的。談「三性」就是在談阿賴耶，談阿賴耶必須談「三性」。「三性」的意義在於說明「法則」跟「現象界」的關係。例如牛頓定律跟「蘋果掉下來」，一個是法則，一個是依此法則而產生的現象。現象必依於法則而產生，法則因現象而被發覺。我們生死輪迴的法則和現象也是如此。「三性」

的重點就是在解說有情生命緣起的緣生相和還滅相，解說緣起的流轉跟還滅，輪迴和解脫涅槃。如上節的圖No.3

依他起就是緣起，談緣起法就是在談阿賴耶緣起。在緣起法則的支配下，有情生命依惑、業、苦相生而不斷的生死流轉，這就是遍計所執。同樣依於緣起的法則，經由特定方法的修行，可阻斷苦集的相生，到達清淨的解脫，這就是圓成實。由此可以看出「三性」其實就是在說明四聖諦，要清楚了解「三性」，就不能不了解四聖諦。

## 2. 對治斷滅

目前所知，最早提出「三性」的經典是《解深密經》。<sup>34</sup>《解深密經》中提到三時教。第一時，佛講四聖諦真實不虛，以《阿含經》為代表，就是阿含教，又稱小教、有教。第二時，佛開示甚深般若教義，《般若經》以空為主題，主張一切法空，故又稱空教。第三時，《解深密

<sup>34</sup>《解深密經》是唯識學所公認最早的經典，經中已清楚的提及三性並做了完整的解說。「謂諸法相略有三種。何等為三：一者遍計所相，二者依他起相，三者圓成實相」(T16,693a)。

經》提出「三性」，認為諸法中有些「空」，有些卻不能「空」，依此來融貫前面的有、空二教，故稱亦空亦有教。《解深密經》用三性來解釋四聖諦，也用三性來解釋空。經中認為：依他起性是緣起性，緣起是普遍的真理，依之有生死輪迴和涅槃解脫，所以依他起性不能空。而遍所執性是虛妄性，由煩惱妄執所成，所以遍所執性是空，是無自性的。圓成實是諸法實相，亦是聖者所證的境界，必是真實不虛的，故圓成實也不能空。<sup>35</sup>

《阿含經》談有，《般若經》明空，本都是佛陀教法的一面。但《般若經》之後，因為有人對空產生了誤解，認為空就是什麼都沒有，落入斷滅見。所以《解深密經》提出「三性說」來對治斷滅見，然後成立一切法相。<sup>36</sup>《解深密

<sup>35</sup>「若諸有情廣說乃至未能積集上品福德智慧資糧，…彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說不能如實解了，…謂一切法決定皆無自性，決定不生不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃。由此因緣於一切法，獲得無見及無相見。由得無見無相見故，撥一切相皆是無相，誹撥諸法遍計所執相、依他起相、圓成實相。何以故？由有依他起相及圓成實相故，遍計所執相方可施設。若於依他起相及圓成實相見為無相，彼亦誹撥遍計所執相。是故說彼誹撥三相」(T31,695b)。

<sup>36</sup>同上引文，又：「善男子！但依如來是三種無自性性由深密意，

經》上說，所謂「解深密」就是明白的解說佛陀在《般若經》中所開示的甚深密意——「一切法空」。《解深密經》認為佛陀說一切法空，是為高根機的眾生說的，善根深厚者能一下契入此教義，當然就不會有什麼問題。但是後來有許多善根和慧根都不成熟的人（五事不俱），誤解一切法空義，認為什麼都是空。此類人不但否定了緣起——依他起，更否認聖者所證解脫涅槃的圓成實性，所以經中提出了「三性」和「三無性」來重新解釋緣起性空教義。《解深密經》認為，由於佛在《般若經》中並沒有把空義解釋的清楚明白，因此《般若經》的空教是不了義的。而佛在《解深密經》中依「三性」、「三無性」，徹底說明了空的含義，所以亦空亦有教才是真正的了義教。<sup>37</sup>

---

於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要，謂：『一切法皆無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃』」（T31,695b）。

<sup>37</sup>同上兩則引文，及：「善男子！如來但依如是三種無自性性由深密意，於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要，謂：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」。於是經中若諸有情，已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解，已能積集上品福德智慧資糧。彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說如實解了，於如是法深生信解，於如是義以無倒慧如實通達。依此通達善修習故，速疾能證最極究竟」（T31,695b）。

對中觀和唯識兩學派概而觀之，中觀依《般若經》的一切法空之教，重於闡述緣起的性空。唯識依《解深密經》的三性教，重於成立緣起的現象，說明它的流轉和還滅。中觀重在一切法背後的真實，就是本性到底是什麼；唯識重於分析說明一切現象的產生。所以在漢傳佛教中，一個被稱為（法）性宗，另一個被稱為（法）相宗。兩宗偏重點不一樣，一個在成立緣起，一個在說明性空，但同樣都是在解釋說明生死輪迴和還滅解脫。

## 二、依他起性 (Paratantrasvabhāva)

依他起性的「他」是因緣的意思，依他起就是指萬法依因緣而生，依因緣而滅，因此依他起性其實就是在講緣起。<sup>38</sup>「緣起」梵文是 *pratītyasamutpāda*，*pratitya* 是各式各樣的意思，*sam* 是結合，*ut* 是接頭詞，*pāda* 是生起的意思。整個詞連起來翻譯就是依各式各樣的原因和條件結合起來，形成一個事物，這就稱為緣起。

<sup>38</sup>《解深密經》卷二：「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」(T31,693a)。

從阿毘達磨以來，將各式各樣的因緣歸納為「四緣」，即親因緣、所緣緣、等無間緣和增上緣。依他起性的他，指的就是這四緣。<sup>39</sup>

第一親因緣，就是阿賴耶識。指阿賴耶與諸法的「本轉相依，種現生熏」。本是本識，就是阿賴耶；轉是轉識，是阿賴耶轉出來的七識，故稱前七轉識。轉識固然依本識現行而來，但本識的持續存在必須依轉識的熏習，所以本識轉識是互為因果的，各由現行和熏習而來。所以說萬法生起的親因緣是阿賴耶。阿賴耶不僅是靜態的阿賴耶，更是動態的阿賴耶，阿賴耶跟其他轉識互為因果也是動態因果。唯識就是用本識和轉識之間的動態因果來解釋萬法生起的緣起法則。

第二等無間緣，就是以無間滅意做為心識生起的助緣。無間滅意就是我們前剎那滅去的心識，這前剎那滅去的心識具有無間引生下一剎心識生起的力量，這就稱為等無間緣。以眼識來說，只要因緣具足，眼識就會剎那剎那的延生

<sup>39</sup>此四緣見《攝大乘論釋》：「六識幾緣所生，增上、所緣、等無間緣。如是三種緣起，謂窮生死愛非愛趣及能受用具有四緣」(T31,330b)。

下去。在眼識的延續中，前一剎那眼識滅去的當下，沒有間斷的（無間）會引生下一剎的眼識。這前一剎那消失的眼識稱為無間滅意，這無間滅意有引生下一剎那眼識的力量，所以稱為下一剎那眼識生起的等無間緣。此外，前一剎那眼識，只能做後一剎那眼識的等無間緣，而不能做為其他五識的等無間緣。而意識不但可以作意識的等無間緣，也可以做前五識的等無間緣。這就是我們認識生起時主要條件之一的等無間緣。

第三所緣緣，就是以「所緣」為緣。「所緣」是指心識所認識的對象，所緣緣就是以認識的對象作為認識生起的主要條件之一。譬如眼識生起，必須要有一個具體的物體，耳識生起要有聲音發出等等，其他識的生起也是如此。所以認識對象是產生認識的必要條件。

最後是增上緣。心念生起時，除了要有親因緣、等無間緣、所緣緣外，還必須有其他條件的配合，這其他所有的輔助條件就統稱為「增上緣」。還是拿眼識舉例。如果一個人的眼球或視網膜等出了問題，雖然他的眼識種子還在阿賴耶

中，但因為眼根壞掉了，眼識就無法生起，當然也就看不到東西。眼根雖不是視覺生起的主因，但卻是不可或缺的條件之一，這就稱為增上緣。其他如前面說過的光線、空間、距離等，都是視覺生起的增上緣。總之，我們的前六識要生起作用，必須具備四緣，除了前面三種重要的因緣外，其餘皆為增上緣所攝。

依他起其實就是緣起，談緣起就離不開四緣，而四緣裡最重要的親因緣，就是阿賴耶識。唯識學依阿賴耶識說明緣起，在法相上做更深入的剖析，談論現象怎麼現起的，我們的認識又怎麼產生的等等。依他起是三性的中心，其他兩性皆依「依他起」而有。雜染的依他起，說明生死的輪迴，就是遍計所執性；清淨的依他起，說明如何還滅解脫，就是圓成實性。如圖No.3

### 三、遍計所執 (Parikalpitasvabhāva)

遍計所執性，梵文 *parikalpitasvabhāva*，是「普遍計著」，普遍錯誤的執著的意思。也就是說，在依他起上我們執著於所見的內在之我和外在的世界，並錯誤的認為兩者都是獨立而真

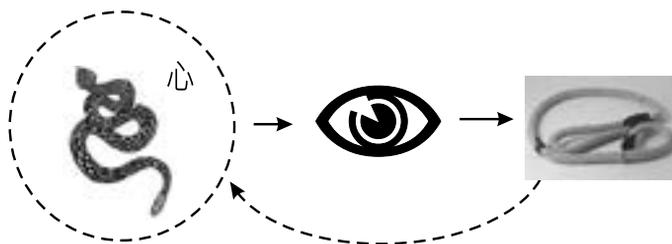
實存在的。<sup>40</sup>依他起相是指在各種條件具足後，從阿賴耶現行出一個貌似客觀存在之相（即我和我所）。當我們把依他起所現的相，錯誤的執著為一個獨立而且真實存在的個體，就成了遍計所執。所以，依他起是告訴我們認識產生的過程，遍計所執是說明認識過程中我們所犯的錯誤。凡夫普遍錯誤的認知，就是會執著有一個「我」。有「我」就有「我所」，即我所認識的，我所擁有的。執著一個不變的「我」稱為「我執」，執著有一個外在客觀的世界叫做「我所執」。所以遍計所執就是在認識上的錯誤和執著。比如一條繩子，是由各種因緣和合而成的。我們眼睛看到繩子時，會攝取繩子的影相於心中，這個認識過程叫做依他起，心中繩子的影相就是依他起相。但是在有些狀況下，我們會把這條繩子誤認為是一條蛇，並因此而驚慌害怕。這個映現於心中的「蛇相」就叫做遍計所執，是由我們錯誤的認知和執著所產生的。這種在依他起相上產生

---

<sup>40</sup>《解深密經》卷二：「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。…善男子。如眩瞽人眼中所有眩瞽過患。遍計所執相當知亦爾」（T16,693a）。

錯誤的認知和執著，就是遍計所執相。繩子和蛇影是唯識學在解釋遍計所執相時常用的一個簡單例子，當然我們的認知實際上要複雜得多。

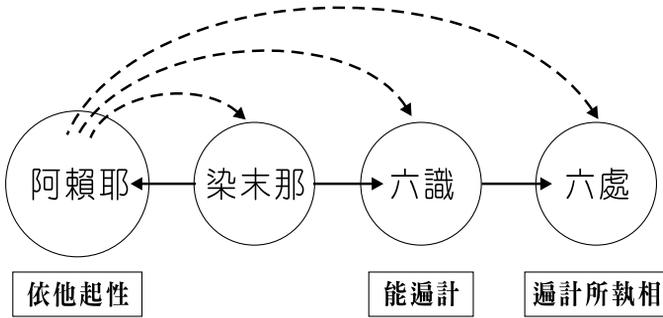
<sup>41</sup>如下圖：



遍計所執的根源是第七末那識，又稱為染末那(mana)。經論上說，染末那恒與見、愛、慢、無明四種根本煩惱相應，無論是「人我」或是「法我」，總是執著有一個不變的本體「我」。我們凡夫的阿賴耶受到這個染末那「我執」的染污，導致所有的種子都是有漏的，雜染的。好像一桶水，被丟進了一把污泥，整桶水就都染污了。因此從這個被染污的阿賴耶中所現起的眼耳鼻舌身意等六識，以及根身和外在的器世間，就

<sup>41</sup>《攝大乘論本》卷二 (T31,142c)。

都有「我執」在裡面，這就是遍計所執的含義。其中，能認識的染污六識是能遍計執著，根身和器世間是被遍計執著的相，即遍計所執相。由此可以看出凡夫位的依他起相一定是遍計所執性的。如下圖：



通常我們都會認為外境是客觀的，是我們的內心有煩惱才會去染著它。但是就唯識的理論來說，由於外境也是從我們被染污的識所變現出來的，所以外境也是有漏雜染的，本身就有引起煩惱的力量。唯識學特將雜染的外境稱為遍計所執相。唯識學認為我們的認識從一開始阿賴耶的種子就有了問題，所現出來的六識就會對境界起染著，所認識的對象本身也會自然的引起染著。

這些染著造成了兩個結果：首先由於不了解諸法依他起上遍計所執相的虛妄無常，我們的識會執持不捨的去貪著無常變化的一切。由於「我執」和無常是相違背的，所以兩者一定會造成衝突，衝突的當下就有苦迫的產生，所以經上常說：「無常故苦」。再者，依他起上我們錯誤認知執著，就會有雜染的身、口、意三業，造了業就會有雜染的業種子熏回阿賴耶。雜染的業力再由煩惱的潤發，因緣成熟就會引導我們再去投胎。如此就成了惑、業、苦不斷的生死輪迴。所以說，遍計所執要說明的就是緣起流轉的苦、集二諦。

#### 四、圓成實Pariniṣpanna

圓成實，梵文pariniṣpanna，是完全成就之義。涅槃、解脫、成佛，甚至勝義諦，都叫做圓成實。具體的說，就是從依他起上遣除遍計所執，見事物的本相，了知一切法依他緣起，這就是圓成實。<sup>42</sup>我們修行也無外乎就是努力於依他

<sup>42</sup>《解深密經》卷二：「云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。…依他起相上遍計所執相無執以為緣故，圓成實相而可了知」(T16,693a~b)。

起上遣除遍計所執，以期能見到事物的本相。再用前面繩子的例子作說明，我們看到一條繩子，繩子是依他起，但是我們錯將繩子看成蛇，那個蛇的影像，它是沒有實質的，是現於我們內心的錯誤影像，所以它是遍計所執。當我們遣除心中的蛇的影相（遍計所執），看繩子就現出一個繩子的相，就是還它本來面目，這就是在依他起上遣除遍計所執，就是圓成實。

就唯識的理論而言，我們凡夫就像是長期精神錯亂者一樣，一直都將繩子當成蛇。在我們的亂心中，就只有蛇的影像。所以圓成實性的理論雖然簡單，但實際要做到並不容易。因為我們的阿賴耶識中，無始以來有無量的染污種子，要轉化這些種子成為清淨的，一定要經過長期不斷的熏修。在累生的熏修中，漸漸的把染污種子轉化成清淨，清淨的種子漸漸多了，染末那的力量就變小了，能遍計的六識染著力也會變小，遍計所執相也會漸趨清淨。等到阿賴耶的種子完全清淨後，遍計所執相不再現，那就是最圓滿的圓成實相了。我們凡夫在修習過程中隨順勝義，經過不

斷的熏修，最終是可以證得圓成實相的。不過，二乘入初果，大乘入初地，斷了根本我執（身見），才能證圓成實相的一分，到了成佛才能究竟圓滿。

### 第三節 修行理論：轉依

唯識學的修行理論稱為「轉依」。大乘佛教的三大理論學派闡述修行時，雖然最後都是引導我們成佛，但切入角度是不同的。中觀講的是累積，福德智慧的不斷修行跟累積，所以叫**accumulation**。唯識用**transformation**，就是轉，轉識成智，或轉依。如來藏是**manifestation**，就是顯現，去染顯淨。中觀是說一切法無自性，所以一切法緣起有，修行要依於各種條件因緣，把無漏福德、智慧和功德一直累積起來，量足夠就能成佛了。唯識講轉染成淨，轉就是轉依，阿賴耶經過不斷的熏習，整個轉成清淨的就成佛了。如來藏叫顯，內在的如來本自具足，只是被無明蓋住了。只要將外面蒙住的那些煩惱雜染去掉、擦乾淨，內在的清淨佛性顯現出來，就是佛了。這三大理論，只是切入的角度不同，就世俗的認知

而言，邏輯角度也不大一樣，但是它們都是依於衆生各種不同的根性來指導我們修行的。

### 1. 轉識成智

唯識的修行理論叫做轉依，轉一切所知依。一切所知依就是阿賴耶識，是我們一切認識的本源。這個「轉」，就是將染污的種子轉成清淨的。<sup>43</sup>具體地說，就是轉識成智，轉八識成為四智。轉阿賴耶識成為大圓鏡智或無垢識。無垢識又叫做庵摩羅識(amalavijnana)；轉末那識成為平等性智；轉第六識成為妙觀察智；最後轉前五識成為成所作智。下面我們分別做些解釋。

首先，轉阿賴耶為大圓鏡智，或叫做無垢識。大圓是一種比喻，就是圓滿的意思。「鏡」是指就像鏡子一樣，清淨無染，任何東西出現於前，它能如實的映現出來。它又稱做法身，就是一切最圓滿的。唯識談成佛，還是有種子的存在，只是它變成無漏種子，清淨種子。佛的智慧

<sup>43</sup>《攝大乘論本》卷上：「此熏習非阿賴耶識，是法身解脫身攝。如如熏習下中上品次第漸增，如是如是，異熟果識次第漸減即轉所依。既一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子無種子而轉，一切種永斷」(T31, 136c)。

本是語言無法表達的，它是最究竟清淨圓滿的，只能勉強用「大圓鏡智」來描述。

其次，轉末那識成為平等性智。染末那是最能思量分別的，這是依根本我執而有的煩惱分別，不是一般的思考。以我執而分別有自、他，分別我、我所，有了這些分別就會有高低、美醜、喜厭等種種不平等的價值評判和染著。這個根本的我執，通過修行了解諸法的緣起性，了解諸法的無自性，將它去掉之後轉成清淨的，不再起任何我執分別，沒有自他、喜惡等種種煩惱的分別，那一切法當然就平等了，所以稱為平等性智。平等性智從其特性來講，重於了解諸法共相，即緣起、無自性、空、無常等等。

再次，轉第六識成為妙觀察智。第八識只是一個收集儲存資料的大倉庫，第七識是將一切執為我，兩者都不作思考。我們平時的思考跟觀察，都是第六識的作用。當它轉清淨後，就能夠清楚明白地觀察諸法的別相，所以稱為妙觀察智。我們凡夫在觀察諸法別相時是和「我執」相應的，妙觀察智則與平等性智相應。所謂別相，

即每一事物有各自不同的特性。所謂共相，即同一類事物所具有的共同特性。如每個人有每個人不同的特性，這就是別相，依此別相區分每個人的不同；人所具有的共通的特性就稱作共相。依此共相，就可以區別人和其他動物的不同。再如佛教中談色法，指的是一切物質性的東西，物質性就是色法的共相。色法所包括的五根、五境和無表色等，各各特性不同，這些就是色法的別相。妙觀察智能知諸法的別相，就可以明察秋毫，包括如每個人的個性，法門的不同適應，不同事物的特點等等，這對菩薩的度生有很大的方便。

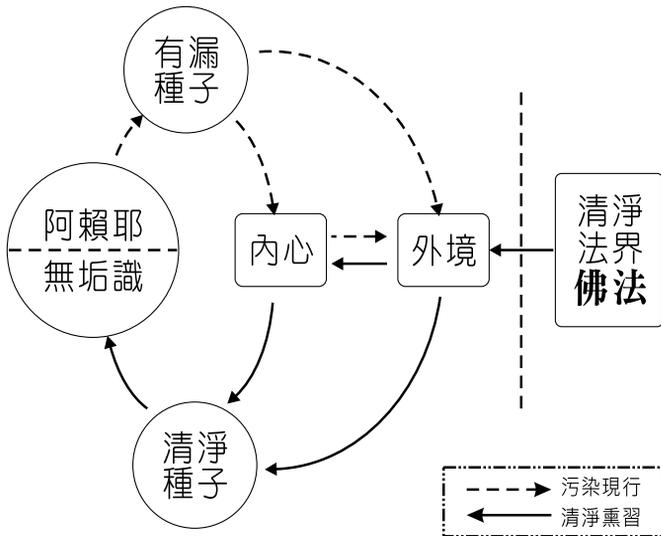
最後，轉前五識為成所作智。第六識只是思考和觀察，而我們的所有行為則要靠身口去完成，也就是需要前五識去完成。前五識轉成清淨就稱為成所作智。妙觀察智主要是觀察、思考、推動，成所作智主要是去實踐和完成。成所作智還有一個作用就是神通變化，比如他心通，神足通、天眼通等等，大乘菩薩千變萬化度衆生就依的是成所作智。

四智中最主要是大圓鏡智，其他三智都是大圓鏡智所現起，如同轉識是由本識所現一樣。也可以說大圓鏡智是體，後三智是用。當然大圓鏡智也不是一下子成就的，它是在累劫的熏習中慢慢轉化成就的。在大圓鏡智的逐漸轉化中，後三智也跟著逐漸轉成。當大圓鏡智完全成就時，後面三智也同時圓滿成就。成佛時，這四種智一定是同時成就，只是在成就的過程上是一分一分轉變的。

## 2. 從染到淨的轉化過程

就我們凡夫而言，阿賴耶識是被染末那即我執給染污的。從染污的阿賴耶變現出來的就是有漏種子，或稱作染污種子。從這些染污種子所現起的內在的六識和外在的根身以及器世間也必然是被染污的。其表現是一方面染污的內在心識會執著外在的根身和器世間；另一方面染污的根身和器世間本身也有引起染著的力量。如果我們不依於佛教而修行，那就是染污的現行，又染污的熏習，阿賴耶永遠都是雜染的。經論說，我們心識外有一個清淨法界，就是佛法，落到世間用

語言表述，就稱為佛教。唯識學告訴我們，雖然從阿賴耶識中開始現行的是雜染的種子，但現行的當下如果受到佛法的正聞熏習（清淨法界的影響），反熏回阿賴耶識的種子就會有幾分的清淨。這些清淨種子在阿賴耶識中會發揮對染污種子的反制作用。如果我們能長期不斷的正聞熏習，清淨種子就會越來越多，從而貪嗔癡煩惱種子逐漸減弱，直到最終斷除煩惱脫離生死。所以在唯識學看來，正聞熏習非常重要，因為它是修學的第一步。<sup>44</sup>如下圖（虛線條代表染污現行，實線條代表清淨熏習）：



<sup>44</sup>同上引文。

總而言之，轉依就是透過不斷的熏習，慢慢的轉化。我們的修行就是不斷的借由各種方法（戒、定、慧），將對佛法的認識經由六識熏習進我們的阿賴耶，讓阿賴耶越來越清淨，直到轉識成智。

#### 第四節 空的再詮釋：三無性

前文曾提到《解深密經》是更清楚詳細的解釋般若的甚深密意，即一切法空。其方法就是依三性的另一面三無性來解釋一切法空，成立一切法無自性。自性有兩個意思：一個是指特性、特點，萬事萬物都有其各自的特性，如說「色以質礙為性」；另一個是指自生、自成，不依因緣而有的，不變的本體。《解深密經》所說的「無自性」是要破除萬物不依因緣而有、自己生成、獨立存在的錯誤觀念。三性是依他起、遍計所執和圓成實性。三無性即相無自性、生無自性和勝義無自性。遍計所執是「相無自性」。因為遍計所執相是依於我執所起的妄相，是沒有實質的，所以是無自性的。<sup>45</sup>依他起稱作「生無自性」。

<sup>45</sup>《解深密經》卷二：「善男子！云何諸法相無自性性？謂諸法遍

因為依他起是指諸法依因緣而現起，它是阿賴耶跟轉識的種現生熏而成的，不是自己存在或自己生成的，所以是「生無自性」。<sup>46</sup>圓成實是「勝義無自性」。因為圓成實相就是勝義諦，而勝義諦則由無自性所顯。如果能在依他起上悟生無自性，了知一切法皆是妄相，去除遍計所執，就能通達勝義。所以一切勝義皆是無自性所顯，故稱為「勝義無自性」。《解深密經》總結說：由三無性故知一切法無自性，即一切法空。如此即能明白了知般若經的一切法空義了。<sup>47</sup>

唯識學解釋空的方法可稱為他空法，即去有顯空。去遍計所執的虛妄有，顯圓成實的勝義空。唯識比較重在事相上如何修，所以要在依他起上去掉遍計所執，然後顯出勝義無自性。就唯識而言，空有不能並存，依他起只能是清淨或

---

計所執相。何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性」(T16,694a)。

<sup>46</sup>《解深密經》卷二：「云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性」同上。

<sup>47</sup>《解深密經》卷二：「諸法圓成實相亦名勝義無自性性。何以故？一切諸法法無我性名為勝義，亦得名為無自性性。是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故。由此因緣名為勝義無自性性。」同上。

是雜染，不能同時並存。現實中，凡聖也確實不能在同一有情生命體上並存。中觀則重於理上契入。中觀很重視根本道理的闡明，從理上直接下手，即一切法緣起故一切法無自性，無自性故一切法空。中觀固然在理上直入透徹，但在實修的次第上，唯識有其優點。

## 第四章 唯識的觀行

唯識是一個特別注重禪修的學派，在實修上不但理論完整，次第也清楚明白。唯識的「觀行」一詞可解釋為唯識的修行實踐。其修行過程可用《辯中邊論》中的二頌做為歸結：<sup>48</sup>

**依識有所得，境無所得生，**

**依境無所得，識無所得生。**

**由識有得性，亦成無所得，**

**故知二有得，無得性平等。**

此二頌的結論：一切法空，無所得。「依識有所得，境無所得生」是說：要先了解認可外境是由內識所變現的，這叫「依識有所得」。既然外境是由識所變現的，那當然不是我們通常所認為的那樣客觀實在，而只是一些妄相，這叫「境無所得生」。所以在修行的第一個階段先要確立這樣的觀念，即識是有的，境是無的，境是由識所現的。「依境無所得，識無所得生」是說：

<sup>48</sup> 《辯中邊論》(T31,464c~465a)。

外境既然是虛妄的，識就沒有什麼好執著的。也就是說從識裡變現出來的事物，我們誤認為它是外在實有的，就會自動去執著它。現在我們認識到這個境其實是識所變現出來，是虛妄的，我們的執著就無所著力了，從而進一步了知，識也是虛妄不實的。這就是第二階段，識、境都是虛妄的。先以識除境，再以境泯識，所以說依境無所得，識就無所得了。

「由識有得性，亦成無所得」是說：識無所得的認知，是由先確立「識真而境妄」而來的。這是「虛妄唯識」教說的根本重點。「故知二有得，無得性平等」是說：識心不可得，境不可得，似有的能取所取的心、境二者，在無得平等性中，是無二無別的。本來心、境都是有的（妄有），現在依識真而境妄，顯現了「境不可得」。進一步，所取的妄境不見了，能取的識也就無從現起了。最終能取、所取兩者都是一樣的無所得，平等平等，無真妄之別，所以是「故知二有得，無得性平等」。即：從初步的識有境無，到最終的識境二無得，平等平等，結論是一切法無所得。

在這裡，本書必須再重述一下唯識的觀點，才能清楚明白唯識的修行邏輯。唯識學認為外境是由染污識所變現，所以外境本身就有引起心識去執著的力量。依唯識學理論來說，心、境是不相離的。有染污的所取境，當下就一定會有能取的心識生起；有能取的心識，就一定有所取的境現前。要打破這個心、境不離的方法就是先要了解外境非客觀的存在，而是內識所變現的。當了解外境唯識所現之時，這外境能誘發執著的能力就會逐漸削弱。於此同時，當我們的心識認清外境是虛妄不實時，心識的執著力自然也不見了，從而能顯現內識和外境同是虛妄不實的。這就是前一頌「依識有所得，境無所得生，依境無所得，識無所得生」的唯識修行邏輯。

在實際的行持上，唯識學派將上述的過程分為五個階段：資糧位、加行位，見道位、修習位和究竟位。此五階段綜合了各大小經論所述，每一階段都有相當詳盡的描述。簡要的說，資糧位重於知見上的深信理解；加行位重於依定起觀，漸能伏除能取所取，引發真見；見道位重於悟入

唯識實性，除滅能取所取，斷根本煩惱，入菩薩初地；修習位是菩薩十地的次第修行；究竟位即是成佛。<sup>49</sup>由於第三見道位後乃聖人（入地菩薩）的階位，其境界非我等凡夫所能洞見，因此本書將說明重點放在前兩位。

首先在資糧位中，修行者必須發大菩提心、具大悲心，同時修空性見，具體行持者即是六度四攝。六度中前三度布施、持戒、忍辱等偏重於福德道，精進同時為福智二道所攝，禪定和般若偏重於智慧道。此位中修六度萬行，攝集福智二資糧，為未來的成佛作準備，所以通稱為「資糧道」。又在此位中，雖還不能正斷煩惱，但一切的行持皆順於對治煩惱而達解脫，所以又稱為「順解脫分」。<sup>50</sup>此位中的修習，經論上說有四力，即因力、善友力、作意力和資糧力。第一因力，如經上說是「多聞熏習」，就是聽經聞法。由聽經聞法將清淨種子熏習進阿賴耶中，成為修

<sup>49</sup>《辯中邊論》(T31,464c~465a)。

<sup>50</sup>《成唯識論》卷第九：「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。為趣無上正等菩提，修習種種勝資糧故。為有情故勤求解脫，由此亦名順解脫分」(T31,48b)。

行的主因和動力，再經過不斷的熏發，最終能淨化阿賴耶而轉識成智。所以將「多聞熏習」稱為因力。第二善友力，善友一般又稱為善知識。最圓滿的善知識當然是佛。修發大乘者要發願逢事無量諸佛，並供養、禮拜、讚嘆、出家、修學等，既逢遇諸佛為善知識，自然能聞法修行，漸漸成就無上菩提。當然，就現前而言，我們已無法見佛聞法。所以經上也說，對戒定慧有一定通達者，雖不圓滿，也可做為善知識，而用心親近學習。第三作意力，又可稱為「勝解力」，就是對佛法有深度的解悟，由解悟而樹立堅固的信念，任憑遇到什麼違逆的外緣，或任何錯誤的觀念，都不能動搖對佛法的信念，毀壞大乘佛法的修習。第四資糧力，又稱為任持力，即是六度四攝的實踐。任持力就是從事某種事業堪能擔當的力量。對大乘教法生了堅固的信念以後，進一步需要實行六度四攝自利利他的事業。六度四攝不但難行而且要生生世世不斷的行持，因此必須要有高度的擔當力量，故稱為「任持力」。又如前所說，六度的行持是成佛的資糧，所以又稱為

「資糧力」。<sup>51</sup>這四力就次第而言相當於《阿含經》所說的四預流支，即親近善知識、聽聞正法、如理作意、法隨法行。這也可說是佛教修行的通遍次第。

在資糧位中，就慧學的修學進程而言，即是聞、思所成二慧，就內容而言就是一切唯識、能所二取皆空。第一步聞所成慧即所謂的正見養成，是指成就「唯識無境」的思維模式。成就聞慧必由善知識和聽聞正法等兩者來發起，並不斷的相互展轉增上。即是要聽聞唯識相關的教理如阿賴耶緣起，三性三無性等等，並不斷的親近善知識，如出家法師、寺院、僧團等，並在善知識的指導下，依唯識教義而行六度萬行。聞慧的目的在於養成「作意力」，即由解行的增上中達成對唯識教義的深度解悟和信念。第二步是思所成慧的養成，就是成就與唯識相應的行為模式。即由唯識正見所引導的六度萬行，在六度的實踐中逐步與唯識相應。思慧的重點在於培養「任持力」。在聞、思二慧的長期培養下，煩惱漸趨薄

---

<sup>51</sup>《成唯識論》卷第九(T31,48b)。

弱，雖未能斷，但其粗重者也漸能降伏。當菩薩行者思慧成就，具任持力後，即可進入加行位。

加行位的修持重點即「依定起觀」，亦或稱為「止觀雙修」。<sup>52</sup>在此位的行者必須具備定慧兩種能力。就定力而言，至少需有未到地定的能力（四禪最好），<sup>53</sup>慧學力上必是思所成慧成就。具有這兩種能力，才能將定慧結合起來，作加行的修持。「加行」的意思是加強火力，集中訓練之意。在此位中，依定起觀，加強火力，以期能斷除煩惱。此位的觀行可分為煖、頂、忍、世第一等四個階段，稱為四加行。加行位又稱為「順抉擇分」，「抉擇」是「觀」的異名。首先觀行者攝心一境，定力漸起，至未到地定時，依定作觀，觀唯識無境，即上述的「依識有所得，境無所得生」。具體有四種觀法，即分別觀外境的名、義、自性、差別等四事皆是虛妄不實，唯

<sup>52</sup>以下加行位亦依《成唯識論》卷九來解說(T31,49a)。

<sup>53</sup>依阿毘達磨所說，要依定起觀，至少要有「未到地定」（未至定）的定力。見《阿毘達磨順正理論》：「由有契經及正理故且有未至（定）。如契經言：『諸有未能入初定等，具足安住而由聖慧，於現法中得諸漏盡』。若無未至聖慧依何？又蘇使摩契經中說：『有慧解脫者不得根本定』，豈不依定成慧解脫，由此證知有未至定…」(T29,765b)。

識所變。名即是事物的名稱；義是事物的具體內容；自性是指事物的特性；差別是指事物的種種不同。這四種觀法又稱為「四尋思」。這時依觀立定名，稱為「明得三摩地」，三摩地是定的通稱；「明得」是智慧初現之義。這是順抉擇分中四加行的「煖位」，取火起前有煖氣先起之比喻。在煖位中不斷的重複觀名、義、自性、差別等皆是虛妄不實唯識所現，觀心漸深，即可入「頂位」。「頂」也是一種譬喻，山的最高峰稱為山頂，在上山的過程中，到了山頂，就不會徒勞而返，一定能達到目的。修觀也是如此，如達到頂位，對「唯識無境」之理，更能認識清楚，並且不會再退，所以稱之為「頂」。這時的觀也稱為「明增三摩地」，也是依觀立定名，即智慧增長之義。

前二加行中，只是對名義等四事作「唯識無境」的觀察，對「唯識無境」的決定智還未生起，所以只能稱為「四尋思」。在接下來的忍位中，對此四事的唯識無境智已生起，所以稱為四如實遍智。加行位的第三位，名為諦順忍，就是

順乎諸法的諦實性，而忍可於心的如實智。於此位中，由四如實遍智悟入唯識無境，通達遍計所執相無自性，但還沒有證圓成實的勝義無自性，所以稱作入真義一分。依觀立名，稱為「入真義一分三摩地」，是諦順忍的依止。

忍位又可分為下忍、中忍、上忍三位。下忍印可前所取境空，中忍觀察能取心也不可得，上忍可印能取所取空。在上忍位中，還有能取所取二空相作為觀境，所以還未真入唯識實性，未能斷根本我執。從上忍位進到世第一法，無間隔的遣除了能取所取二空相，通達了真唯識性，此時所依的定心稱為「無間三摩地」，是世第一法的依止。因為世第一法只有一剎那，從上忍位無間的引起，就一剎那無間的證入見道，所以在時間上是無間的。上面的四種三摩地稱為現觀邊。無漏的智慧，現證諸法的實相，名為現觀。四加行慧，是現觀前的方便，鄰近於無漏智，而不是真正的無漏智，所以名為現觀邊。

行者到入見道位時，已入於菩薩聖位（初地），根本煩惱已斷，不再無盡的漂流於生死

中。此後在修道位上便能不斷的修集無漏資糧終至成就無上菩提。本書至此也將告一段落，願以此功德迴迴一切眾生，皆共成佛道。

## 附錄（一）

### 說一切有部之法有說

在整個印度佛教的思想發展上，部派佛教可說是一個重環節。因其承先啟後，繼往開來，不但研究原始佛教者重視它，就連大乘佛教的學者對它亦不敢有所忽略。而在整個部派佛教的眾多派別中，最具影響力，留下最多文獻，曾有過最光輝一頁的，那就是倡導著「三世實有」的說一切有部了（簡稱有部）。因此要認識部派佛教，必先認識說一切有部。要了解說一切有部，則必先對其根本教說一「三世實有」有所理解。因此，理解「三世實有」說，便成了認識部派佛教教理的第一著。本文今將就有部之「三世實有說」，作一番探究，除了對此教說能有一正確認識，並對一般的誤解有所釐清外，更希望借此而啟開部派教理之門。

「有」亦可解說為「存在」，可說是說一切有部之學說重點。其之所以名之為說一切有部 *Sarvāstivāda*，就是因為它在「有」的這個概念

上有特重的發揮而得名。「有」梵文**bhava**，或亦可解說為「存在」。這本是一個籠統的概念，那麼有部如何在這籠統的概念上進行規劃，甚而發揮呢？我們將從兩方面來進行探討。

首先，就語詞上來說：「說一切部」梵文**Sarvāstivādin**，是由表示「一切」的**sarva+asti**（存在）+**vādin**（說者）所構成。其中相對於說一切有的「有」，其梵文是表示「存在」、「有」的**asti**，而**asti**則是由 $\sqrt{\text{as}}$ 所派生來。梵文中常用以表示「存在」的語根有 $\sqrt{\text{as}}$ 是、有， $\sqrt{\text{bhū}}$ 是、有， $\sqrt{\text{vid}}$ 見， $\sqrt{\text{vṛt}}$ 轉，其中最通用的是 $\sqrt{\text{as}}$ 與 $\sqrt{\text{bhū}}$ 。金克木先生認為 $\sqrt{\text{as}}$ 指單純、抽象意義的存在，或靜止、絕對的存在，即表示不含時間變化限制的存在。 $\sqrt{\text{bhū}}$ 則指變動、具體意義的存在，或動的、相對的存在，也就是有時間性的存在。如緣起法則的「此有故彼有」（梵**asmin sati idam bhavati**，巴**asmin sati idam hoti**），同樣是「有」，但前句用 $\sqrt{\text{as}}$ （**sati**），後句用 $\sqrt{\text{bhū}}$ （**bhavati**）。用 $\sqrt{\text{as}}$ （**sati**）只單純的表示其在，不論其過程。

而√bhū (bhavati) 則指變動的存在，發生、出現、形成，從無到有<sup>1</sup>。萬金川依此再進一步的指出：sati的「有」，是表達「某種條件狀態存在」的抽象概念；bhavati的「有」，則指「動態而具體存在的事相」<sup>2</sup>。又其提到海德格爾曾對德文動詞不定式"sein"做過詳盡的詞源學考察，認為√as與希臘文的"es"是同源，"es"則指「生命、生物、自出自駐自行自息者」<sup>3</sup>。而「自出自駐自行自息」等義，與佛教「緣起」立場所掌握的「存在」至少是不相類的，反而與主張"ātman"之印度主流思的「存在觀」是相契的。所以說一切有的「有」，用asti而不用bhavati等確有其特殊的意義。這正如J. S. Speijer所認為的，這些動詞之間的原義並未消失在字裡行間，因而選取何字來表示「存在」並非漫無分別<sup>4</sup>。至於用asti在此中意義有多大，以下將配合義含來討論。

<sup>1</sup>金克木《印度文化論集》（台北：淑馨，1990），8~10。

<sup>2</sup>萬金川《詞義之爭與義理之辨》（南投：正觀，1998），228。

<sup>3</sup>陳嘉映《海德格爾哲學概論》（北京：三聯書店，1995），44~45。

<sup>4</sup>J. S. Speijer《Sanskrit Syntax》(delhi: Motilal Barnarsidass, 1988), 2。

在語詞的探討後，接著我們將進一步從經論上來探討「有」的分類。《大毗婆沙論》卷9所言：

**然諸有者，有說二種：一實物有：謂蘊、界等。二施設有：謂男、女等。……**

**有說五種：一名有：謂龜毛、兔角、空花鬘等。二實有：謂一切法各住自性。三假有：謂瓶、衣、車乘、軍、林、舍等。四和合有：謂諸蘊和合、施設補特伽羅。五相待有、謂此彼岸、長短事等。<sup>5</sup>**

由此文可看出有部對「有」所作的種種分類規劃。其分類雖多，但總歸納起來，不外乎假、實二類。因為除了實有以外，其餘的類別相對於實有而言，皆可說是假有。只不過其再依假有事物的不同特性更作區分而已。如補特伽羅等有情類稱為和合有；無情之車、軍、林、舍等物是假有；沒有具體內容或只是一種概念的，是名有或相待有。而「實有」(dravyasat)就是所謂的「蘊、處、界」、「一切法各住自性」等。蘊、

<sup>5</sup>《大毗婆沙論》卷9(T27,42a~b)。

處、界，相對於補特伽羅等稱之為「法」(dharma)，而這些「法」都是有自性(svabhāva)的，故是「實有」的。在此所要注意的是：無論是有情的補特伽羅或瓶、衣、軍、林、舍等無情物，都是我們一般生活中的經驗物，這些經驗裡的現象物並不在「實有」之立論範圍中。這樣有部所說之「法有」(dharma-asti)，並非指一般經驗中的具體存在物，而是指構成現象物的內在質因。這構成現象物的內在質因，其具體者既蘊、處、界等。若就詞語來說，現象上經驗物的存在因為是生滅變動的，故應配合bhavati來使用。而「實有」其對應的應就是asti了。故說一切有的「有」用asti，是有其特殊含義的。

經上分析可知：在梵文所表達之幾種「有」的概念中，有部「說一切有」的「有」是取asti來表達的。就具體的分類上，有部的有(bhāva)，大至可分為假、實二類。假有指一般經驗中的現象物，構成現象物背後的質因一法，才是實有(dravyasat)。也就是「法有」教說的重點。也可說是一切有之「有」asti的指涉對象。

如上節所述，實有是指組構現象物背後的「法」。那麼實有的意義為何？為何稱之為法？又其具體內容為何，或者說其範圍有多大呢？以下將進行探討。上節引文曾提到：「實有：謂一切法各住自性」。除此文外，同卷中亦言：「一切法已有自性，本來各住自體相故」。<sup>6</sup>此外《雜心論》卷一亦言：「諸法離他性，各住己性故，說一切法，自性定所攝」。<sup>7</sup>如此可知：有自性之物才是實有，才能稱之為法。我們一般生活中的經驗物，在有部看來都是和合的假物沒有自性，故非實有，亦不能名之為法。這樣，「自性」與「法」便成了定位「實有」之關鍵。

「自性」梵文 *svabhāva*，《阿舍經》有「本性」 *prakṛti*，而沒有 *svabhāva* 「自性」一詞，這可說是部派佛教所有的術語。但在有部阿毘達磨的發展中，「自性」與「本性」漸而結合使用，並產生了許多的同義詞。如《大毘婆沙論》卷一：「如說自性、我、物、自體、相、分、本性

---

<sup>6</sup> (T27,42b)

<sup>7</sup> (T28,810b)

應知亦爾」。<sup>8</sup>說一切有部的論師，對佛說蘊、處、界等色、心、心所之一切法、一一分析論究，發現其單一的不變本質、不共他法之特性、就是「自性」。其具體者，如說：「地云何？答：『顯形色，此是世俗想施設地』。……地界云何？答：『堅性觸，此是勝義能造地體』」。<sup>9</sup>又《俱舍論》卷一：「自性云何？如其次第，即用堅、濕、煖、動為性。地界堅性，水界濕性，火界煖性，風界動性」。<sup>10</sup>

「自性」梵文 *svabhāva*，是由表示「自己」之意思的接頭詞 *sva*+ $\sqrt{\text{bhū}}$ （存在）所講成，有著自己存在的意思。由上述引文看，「自性」可謂是一種特性，是指現象物內在質因本身所具有的特性。因為這內在質因個個各有其不同特性，故當其和合組構成假有物時，也使得假有物千差萬別，各各不同。如此，才得以形成這不混不亂森然羅列的現象界。如就物質（色法）而言，一般現象經驗所謂「地」，在阿毘達磨者來看，

<sup>8</sup> (T27,4a)

<sup>9</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷113(T27,689a)。

<sup>10</sup> (T29,3b)

與瓶、軍、林一樣都是世俗經驗的假有。而「地界」以堅性為特性，這「堅性」成了「地界」的自性，因「地界」具有「堅性」故是實有一稱之為「法」。

那麼為何將這具有不失本性的質因稱之為「法」呢？「法」梵文 *dharma*，有「規則」、「理規」、「軌範」等意。其動詞字根√*dhṛ* 派生而來，本有持、握之意，名詞化後既有「持而不失」之含義，依此再引申為一種不變不失之「規則」或「理則」。故只要能符合這「持而不失」之意，或是一種必然規則者，都可名之為「法」。如說：「法住、法界、法定…」<sup>11</sup>，所以說：「一切法各住自性」、「諸法……各住自性」、「一切法已有自性」，《俱舍論》更傳此言道：「能持自相，故名為法」，這很可以看出阿毘達磨者對「法」之意涵的根本見諦。由於這構成現象物背後的質因，能持其「自性」而不失，合乎

---

<sup>11</sup>有關「法住、法空（定）法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦、真實、不顛倒，如是隨順緣起」之解釋，可參見印順導師《空之探究》p.220~222，《佛法概論》p.1。楊郁文〈此緣性（*idappaccayata*）〉《中華佛學學報》第九期，p.29~32。

「持而不失」之原則，故稱之為法。如上文所說的，「地界」持「堅性」，「水界」持「濕性」等。故知：法能持其自性，故是「實有」。

那麼這組構現象的「法」，其含蓋的範圍有多大，或其具體之指涉為何呢？也就是所謂一切有的「一切」sarva是否有界定呢？如前所引得知，蘊、處、界是實有，故這蘊、處、界是一切的範圍。又《俱舍論》引經說：「梵志當知：一切有者，唯十二處」。說明最清楚的要算《大毘婆沙論》卷73的此段文了：

有生聞婆羅門來詣佛所，到已頂禮世尊雙足，合掌恭敬慰問佛已退坐一面，而白佛言：「喬答摩尊，常為眾說一切，云何一切？齊何施設此一切言？」佛告生聞婆羅門曰：「我說一切十二處，所謂眼處乃至法處」。如來齊此施設一切。若有沙門婆羅門等作如是說。我能捨佛所說一切。別更施設有一切言。彼但有語而無實義。……契經雖作是說而不分別其義，經是此論所依根本，彼不說者今欲說之，故作斯論。問：若作是說：言一切者謂十八界，或作是說：言一

切者謂五蘊及無為，或作是說：言一切者謂四諦及虛空非擇滅，或作是說：言一切者謂名與色，如是等說豈但有語而無實義。答：此中遮義不遮於文。但遮義施設，不遮文施設。佛意說言：一切法性皆攝入此十二處中。若有說言：我能施設別更有法，不設在此十二處中，彼但有語而無實義。非佛意說十二處外無名色等差別法門。然佛所說十二處教最上勝妙非餘法門。問：何故此教最上勝妙？答：此是處中說攝一切法故。十八界教雖攝一切法，而是廣說難可受持。五蘊教非唯略說難可解了，而亦不能攝一切法，以蘊不攝三無為故。唯佛所說十二處教攝諸法盡，非廣非略，是故說為最上勝妙。<sup>12</sup>

由此文義可知，所謂的「一切」，是有所限定的，而非漫無對象。其主要的指涉即佛所說的蘊、處、界三科，尤其是十二處，可說含攝了有為、無為的一切。這三科是組成現象界的內在質素，在有部來說這是「實有」的，說這蘊、處、界等皆實有，故稱為說一切有。

---

<sup>12</sup> (T27,378c)

另外《俱舍論》卷20中，引了一段證明「三世實有」的教證。如言：

論曰：三世實有，所以者何？由契經中世尊說故。謂世尊說：「芻當知：若過去色非有，不應多聞聖弟子眾於過去色勤脩厭捨，以過去色是有故，應多聞聖弟子眾於過去色勤脩厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾於未來色勤斷欣求，以未來色是有故，應多聞聖弟子眾於未來色勤斷欣求」。<sup>13</sup>

《順正理論》中，也引了相同的一段經文。考兩論所引的此文，大致是出於《雜阿含》卷3，79經：

爾時世尊告諸比丘：過去未來色尚無常，況復現在色。多聞聖弟子如是觀察已，不顧過去色不欣未來色，於現在色，厭、離欲、滅、寂靜，受想行識亦復如是。比丘！若無過去色者，多聞聖弟子，無不顧過去色，以有過去色故，多聞聖弟子，不顧過去色。若無未來色者，多聞聖弟子，不欣未來色，以有未來色故，多聞聖弟子，不欣

<sup>13</sup> (T29,104b)

未來色。若無現在色者，多聞聖弟子，不於現在色生厭離，欲滅盡向，以欲現在色故。多聞聖弟子。於現存色生厭離。欲滅盡向。<sup>14</sup>

此經比對《相應部》「蘊相應」的同一經，卻沒有此段<sup>15</sup>。漢譯《雜阿含》是說一切有部的誦本，可知各部所傳誦之契經多少已受到部派思想的影響<sup>16</sup>。不過借此可了解有部所說的「有」，不但是指空間上的，也涉及時間上的。如說五蘊中的色法，非但只存於現在，在過去、未來也都是存在的。也就是說蘊、處、界等法是遍歷三世，在過去、現在、未來都是實有的。因此稱為「三世實有」。

總之能持「自性」的「法」即是「實有」。其具體者，即蘊、處、界等，也就是說一切有部所謂的「一切」。這蘊、處、界等一切都是實有的，故稱「一切有」。而且這一切的實有不但是

<sup>14</sup>T2,20a.

<sup>15</sup>日本學者本庄良文在〈三世實有說の有部阿含〉一文中曾加以比對考證，發現：本經是依《雜阿含》第8經加以增廣的，而相當於此經的南傳SN22，9亦無此文。《印度學佛教學》12號，昭和57年，12月，p49~61。「昭和」以下用S代之。

<sup>16</sup>印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，695.

現在實有，更通於過去、未來，故謂之為「三世實有」。

眾所皆知「三世實有，法體恒存」是有部的根本教義，也是大家耳熟能詳的定型句。但在現存的印度經論中，卻看不到兩句放在一起合說出處<sup>17</sup>。但兩句分說的則相當多，如：《婆沙論》卷17：「體雖恒而位非恒」，卷21：「諸法實體恒無轉變，非因果故」，卷76：「體實恒有，無增無減」；《俱舍論》卷21：「三世實有」、「若有人說三世實有」、「應說若法自體恒有」、「許體恒有，說性非常」；《順正理論》卷52：「有為法體雖恒存」，「法體恒有而非是常性」。此外如《異部宗輪論》、《光記》、《寶疏》、《成唯識論》等，也都有各別的提及，但就是沒有二句連說的。據日本學者的研究，認為此二句應是出於宗性之時代，由凝然記於《八宗綱

<sup>17</sup>有關此間是可參見：1、田端哲哉〈「三世實有」の原文について〉，印佛研28號337頁，S54/12。2、加藤宏道〈三世實有法體恒的の称呼のおこり〉，印佛研22-1號343頁，S48/12。3、吉元信行〈三世實有說再考—その原語と思想的背景—〉《佛教學ヤミナー》46號16~27頁。

要》中<sup>18</sup>。雖如此，但「三世實有，法體恒存」一詞確實可切要地表示出有部的根本教義。

其實「三世實有」與「法體恒存」是有著相同意義的。「三世實有」梵文 *adhvatrayam asti*，而 *adhvan* 則是「有為法」的同義語<sup>19</sup>。因此「三世實有」義為：有為法於三世中皆實有。

「有為法」的概念，如前所論，有部指的是現象物的內在質素，即是所謂的「法體」。法體實有遍於「三世」故稱為「恒存」。那現在所要了解的是，何謂法體？《俱舍論》中有關法體的梵文如下：1、*svabhāvena sato dharmasya*：玄奘：「法體實恒有」，真諦：「法由自體實有」，直譯：「法以自性而存在」<sup>20</sup>。2、*ātmana sato*

<sup>18</sup>加藤宏道〈三世實有法體恒的の称呼のおこり〉，印佛研22-1號343頁，S48/12。

<sup>19</sup>田端哲〈說一切有部の「三世實有」說—三世 實有 原語與概念—〉《佛教學ヤミナー》29號53~70頁：指出「三世實有」原語 *adhvatrayam asti*。據櫻部建《俱舍論研究》所指：*adhvan*（世路）是「有為法」的同義語。（東京：法藏館，1925，156頁）。

<sup>20</sup>*svabhavena sato dharmasya* 一句：*svabhavena*「自性」，陽性、單數、具格，在此具格表原因、方法 *sva-√bhu-a*。*satas* *ppp* 是、在，陽性、單數、主格， $\sqrt{sa-ta}$ 。*Dharmasya* 陽性、單數、屬格，在此作主詞用，配合 *satas* 譯為「法之存在」。*svabhavena* 則是表示方法，譯為「法以自性而存在」。

**dharmasya**：玄奘：「法自體恒有」，真諦：「法由自體恒有」，直譯：「法以自己而存在」。

。3、**dravyato 'asti** 法體為有<sup>21</sup>。由上述所列可知，漢譯雖作「法體」，但就梵文而言其意義是「法以自性而存在」，或說「法自己存在」。很明顯的，玄奘與真諦是將**dharmasvabhāva**「法的自性」譯成「法體」的。上面曾提及「自性」**svabhāva**，就是諸法的特性，如此來看這諸法各自的特性（自性**svabhāva**）就是謂的「法體」。而諸法就是能持此自性而不失，故名之為「法」，故言：「能持自相故名為法」。如色**rūpa**是「法」，色以質礙為性，這質礙性即為「法體」。色法之所以成為色法而不同於其他，就是依這質礙性作為與他法的差別。又如「受」**vedana**，即以「領納」**vedayate**為性；「想」**samjñā**，以「取相」為性等。而「法」之所以「法」，就是以這「自性」而顯，所以「法體」也就「法」的自體、本身(*itself*)，故梵文亦可用**dharmātmāna**（法自體）。**Dravyata**是「實有」之意，這裡的實

<sup>21</sup>平川彰《俱舍論索引Ⅱ》（東京：大藏出版社，1977），430~431。

有就是指「法本身」、或「法的自性」，故玄奘譯為「法體」。所以「三世實有法體恒存」就是說：「法」的本身或自性是不受時間約束而一直存在的。這即是有部所謂的「法有」。

以上從有部對「有」的分類，到「實有」的意義、範圍，乃至所謂的「三世實有，法體恒存」等，對有部的法有論作一簡要的探討。當然有關此一論題需要探討的問題還很多，如法體與作用的關係、法有論所受到的妨難、法體論與種子論，乃至與法有論有關的「自性緣起論」（有部）等，都是非常值得研究的問題。筆者希望藉本文為開端，對此一系列的論題作一持續的研究。

## 〈参考資料〉

- 金克木《印度文化》，台北：淑馨，1990。
- 萬金川《詞義之爭與義理之辨》，南投：正觀，1998。
- 陳嘉映《海德格爾哲學概論》，北京：三聯書店，1995。
- Speijer, J. S. 《Sanskrit Syntax》, delhi: Motilal Barnarsidass, 1988。
- 本庄良文〈三世實有說と有部阿含〉《印度學佛教學》12 號，昭和 57 年，12 月，「昭和」以下用 S 代之。
- 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞，1992 七版。
- 田端哲哉〈「三世實有」の原文について〉，印佛研 28 號，S54/12。
- 加藤宏道〈三世實有法體恒的の称呼のおこり〉，印佛研 22-1 號，S48/12。
- 吉元信行〈三世實有說再考—その原語と思想的背景—〉《佛教學ヤミナー》46 號。

- 田端哲哉〈說一切有部 「三世實有」說—三世の實有の原語與概念—〉《佛教學ヤミナ一》。
- 據櫻部建《俱舍論の研究》，京都：法藏館，1925。
- 平川彰《俱舍論索引Ⅱ》，東京：大藏出版社，1977。

## 附錄（二）

### 阿賴耶持種思想探源

唯識學說可說是由三大思想體系所組構而成，即：三性三無性、唯識無境、阿賴耶持種說。三性三無性是對阿含經緣起論和般若一切法空做一重新的詮釋，有著融合空有的意味。唯識無境啟發於禪觀的修行，從禪觀中的體悟，達到內心比外境更真實的境地。阿賴耶說和種子論可說是唯識學派最重要的理論之一。在唯識學中，從業力的持續、生死的流轉、涅槃的還滅等等，無不是依於阿賴耶的攝心持種來作說明並建構其理論。然而，阿賴耶持種論並不是唯識學派一時間的創發，事實上此思想最初的發展起於部派佛教中，到唯識學派而完成。本論文以下將對部派佛教如何影響阿賴耶攝心持種論作一大要的探討及說明。

首先，阿賴耶和種子論的提出最早是為了說明輪迴的流轉和解決業力的延續問題。在原始聖典中，佛陀提出了有業報而無作者的理論，但

無作者，如何輪迴？也就是說業力要如何被攜帶到下一世呢？這個問題在部派佛教中成了討論的重點之一。各學派無不竭盡心力想對這個問題提出一個合理的解說。其中說一切有部的論師們立於「三世實有，法體恒存」的根本學說，<sup>1</sup>認為業是實有的，雖然看不見，但確實一直存在著。所謂的造業不是新造了業，而是經由造作和業力產生了連結。跟業產生了連結後，如果再不斷地造作去激發它，一旦因緣成熟，業的作用發揮出來，就形成了果報。產生果報後，這種作用就結束了。所以說業的實體一直都存在，就看有無因緣跟它產生連結，進而發揮它的作用。比如電流本來就有，同樣我們也看不見，但只要把電視通上電流，電視就能出現畫面了。電流一直都存在著，只是通過電視發揮了它的作用而已。所以業力的延續和輪迴的運作對主張三世實有的說一切部而言，一向以來都不是個問題。

---

<sup>1</sup>印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》(正聞：1992，七版)，91~95。田端哲哉〈「三世實有」の原文について〉，印佛研28號，S54/12。加藤宏道〈三世實有法體恒的の称呼のおこり〉，印佛研22-1號，S48/12。吉元信行〈三世實有說再考—その原語と思想的背景—〉《佛教學ヤミナー》46號。

在說一切有部之後，從說一切有部分出的說轉部(Samkrantika)提出了根本蘊的理論。說轉部和經量部(種子論的最早提出者)有深厚的關係。根據《異部宗輪論》所說，經量部(Sautrantika)從說一切有部分出，又稱為說轉部。<sup>2</sup>但是根據南傳佛教的Dipavamsa和Mahavamsa所說，說轉部其實是經量部的前身，而說轉部又是從說一切有部所分出的。<sup>3</sup>不過無論那一種說法，經量部和說轉部確實有相當密切的關係。梵文Samkranti是「轉」的意思，或可說是從一種狀態轉換到另一種狀態。依《異部宗輪論》的說法，說轉部得名於其學派的基本教理，此派認為有情死後有諸「蘊」可以從前世轉帶至後世，所以稱為說轉部。<sup>4</sup>然而依佛教的基本教理來說，五蘊是生滅無常的，人死後，五蘊即隨之逐漸滅逝，所以五蘊是無法從前世轉至後世的。那麼說轉部所謂的

<sup>2</sup>《異部宗輪論》：「至第四百年初，從說一切有部復出一部，名經量部，亦名說轉部。」(T49,15b)

<sup>3</sup>D. Bullis. *The Mahavamsa: the Great Chronicle of Sri Lanka* (Fremont, California: Asian Humanities, 1999), 104. H. Oldenberg. *The Dipavamsa: a Ancient Buddhist Historical Record* (New Delhi: Asian Educational Services, 1982), 48.

<sup>4</sup>「謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名」(T49, 17b)

有某些蘊可轉至後世又是什麼呢？在《大毘婆沙論》中曾說明到：

**有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊。前蘊是常，後蘊無常。彼作是說：根本、作用二蘊雖別，而共合成一有情，如是可能憶本所作，以作用蘊所作，根本蘊能憶故。<sup>5</sup>**

說轉部認為有兩種蘊，一是根本蘊，另一是作用蘊。根本蘊常恒不變，作用蘊就是一般所說的五蘊，是生滅無常的。雖然兩種蘊有本質上的差異，但有情個體卻是由這兩種蘊組構合成的。由作用蘊來產生一般的各種認識，由根本蘊來記憶、儲存認識所得的各種資料。所以當說轉部認為有蘊可以轉帶至下世時，其所指的就是這所謂的根本蘊。說轉部即依於此根本蘊的理論來解釋記憶、業力的諸存和輪迴等。這能從前世轉至後世的根本蘊似乎已有阿賴耶思想的一點跡象了。

部派佛教的另一學派化地部(Mahimsāsaka)亦提出和說轉部相似的理論。此派提出了窮生死蘊的概念。在《攝大乘論中》無著菩薩甚至認為

---

<sup>5</sup> (T27,55b)

窮生死蘊也只不過是阿賴耶的異名而已。<sup>6</sup>依據無性的攝論釋，化地部認為有三種蘊：「化地部等者，於彼部中有三種蘊：一者，一念傾蘊，謂一剎有生滅法。二者，一期生蘊，謂乃至死恒隨轉法。三者，窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恒隨轉法」。<sup>7</sup>化地部以期限的長短將蘊分成三大類，第一類稱為一念傾蘊，這是剎那生滅的，一般指的是我們的心念。第二類稱為一期生蘊，就是我們一期生命的五蘊，此蘊會一直變化延續到命終時方捨滅。第三類是窮生死蘊，此蘊會不斷的跟隨有情，不受生死的影響，一直到了生死得解脫此蘊才轉捨。化地部即依此窮生死蘊來解說業力和輪迴。而其說到此蘊一直跟隨有情到生死解脫才轉變，跟唯識學的阿賴耶確實很相似。

然而在《異部宗輪論》中也提到，化地部是主張一切法剎那生滅的學派。其認為心色諸法皆在剎那生滅轉變中，因為剎那生滅之故，沒有任何一法能從此身轉移至後世，如說：「其化地部

<sup>6</sup>無著《攝大乘論本》：「化地部中亦以異門密意說此名窮生死蘊，有處有時見色心斷，非阿賴耶識中彼種有斷」(T31,134a)。

<sup>7</sup>(T31, 386a)

本宗同義…，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變。…一切行皆剎那滅，定無少法能從此世轉至後世…」。<sup>8</sup>如果上述的兩種說法皆為化地部的主張，那不就自相矛盾了嗎？其一方面提出窮生死蘊，此蘊可在無限的生死中延續，一方面又認為諸法剎那生滅，無有一切能轉至後。有關這個問題，窺基的《異部宗輪論疏》提供了一些參考。<sup>9</sup>化地部認為窮生死蘊也是剎那滅的，這是化地部的根本主張。但窮生死蘊在剎那滅後，由前法為因能引生後法相續，就在這剎那滅相續的不斷轉化下，窮生死蘊可從一世到一世的不斷轉化延續。不但是窮生死蘊，就連一期生蘊也是剎那滅相續的，只是一期生蘊只能相續到一期的命終。這剎那滅相續的概念而後成為唯識種子主要的特性之一。

以上三個學派都屬於上座部的學派，接著來談談大眾部的一些思想。大眾部是部派佛教根本分裂的二部之一，雖然也是部派佛教中的一個

---

<sup>8</sup> (T49, 16c)

<sup>9</sup> 「今言前法於現在滅已無別有法從未來來但由前法為因力故引後法起後法即是前法為因轉作雖剎那滅轉變義成」(X53,588b)。

學派（以前也稱為小乘學派），但其教理先進開放，並蘊涵著大乘佛教的思想。由於此部留下來的資料並不多，所以我們只能從其他的引述一窺其思想內涵。大眾部提出「根本識」的想法，此根本識在概念上常被認為就是唯識的阿賴耶識。例如無著菩薩在其攝大乘論中認為根本識就是阿賴耶識的異名。<sup>10</sup>世親菩薩在其攝大乘論的注解中解釋此根本識道：「根本識為一切識根本因故；譬如樹根，莖等總因，若離其根，莖等無有」。<sup>11</sup>在早期的聖典中，佛陀只提及六識，所以大部份的阿毘達磨學派也只認可六識。就算前面所說的說轉部和化地部，也只能稱為蘊，而不稱為識。大眾部認為，在一般生滅的六識外還有一個根本識，而且這個根本識還是六識的根本所依，就像大樹的根一樣。大眾部這根本識與六識的關係對唯識思想具有決定性的影響，這在唯識學中即等於是本識和轉識的關係，如《解深密經》中也說：「廣慧！阿陀那識為依止、為建

---

<sup>10</sup> 「於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意說此名根本識，如樹依根」(T31,327a)

<sup>11</sup>同上

立故，六識身轉，謂眼識耳鼻舌身意識」。<sup>12</sup>總之，大眾部在六識外另立了根本識，可說是突破了傳統六識的限制，向第七識發展了。另外，根本識和六識間的關係也為唯識學所吸收。

大眾部除了成立根本識以外，依此識為基礎，又成立了「攝識」(samgrahavijñāna)，這攝識的功用和唯識學的種子熏習的意義很相近。如《顯識論》說：

**摩訶僧祇部名為攝識，即是不相應行。譬如誦經，第一遍未得，第二遍誦攝前第一。如是乃至第十遍誦時，即通攝前九。如是初識能變異在第二，如是乃至第九變異在第十中，第十能攝前九。即此第十變異之用，名為攝識，有前九用。**

根據論所說，攝識和根本識不同。根本識是心識的一種，但是攝識並非真的是識，而是一種不相應行法。依上引文所說，大眾部的攝識似乎只是識的一種攝持功能，因為其有攝持前面熏習的功能，所以稱之為「攝」。引文舉了誦經的例子，當我們誦經時，不斷的持誦，就會越來

---

<sup>12</sup> (T16, 692a)

越純熟，因後後識有攝前前識的熏習能力。這種攝持能力是由識的轉變而來，當最初的識熏習後會改變轉化為第二識，這二識就能攝持前識的熏習功能了，如此越後面的識其攝持的熏習功能就越強。這後後識攝得前前識的能力，使力量越來越強，和唯識學中種子的熏習思想很相近。攝大乘論在談論正聞熏習時也是說，有情心中的清淨種子經由不斷的正聞熏習，會由下品轉成中品、再由中品轉成上品。若再把大眾的根本識和攝識合起來看的話，這似乎相近於唯識學的阿賴耶和種子的功能了。只是大眾部還只把攝識當作是不相應行法。這要等經部師提出種子論後，這本識加上種子，就等於是唯識學派阿賴耶持種的雛形了。

在各學派競相提出不同理論後，經部師終於提出了種子理論來解說業力的攝持。如前所說，經量部是從說一切有部分裂出來的上座部學派。跟其他學派相比，此學派成立的時間相對較晚。據《異部宗輪論》所說，此派在佛滅四百年後從說一切有部分裂出來，因為佛滅的時間南北傳相

差一百多年，所以此說幫助不大。然而，根據其他不同資料的一致說法，鳩摩邏多(Kumāralāta)是經量部的本師。<sup>13</sup>在《多羅那多印度佛教史》中，多羅那多(Tāranātha)指出鳩摩邏多和龍樹菩薩是同時代的人物。義淨的《出三藏記集》和玄奘大師的《大唐西域記》也一致指出鳩摩邏多和龍樹菩薩是同時代的人物。<sup>14</sup>龍樹菩薩目前學界公認為公元150~250年間的人物，無論稍前或稍後，鳩摩邏多當是公元二、三世紀的人物，所以經量部的成立也應當在公元二、三世紀左右。鳩摩邏多是經部的本師，其弘法的特色不是制作精嚴的阿毘達磨，而是以比較通俗的譬喻(dārṣānta)來教化，因此常被稱為持經譬喻者(dārṣāntika)。在《大毘婆沙論》中常提到持經譬喻者，但卻未曾提及經量部，這是因為在大毘婆沙論的時代，持經譬喻者尚未脫離說一切有部

<sup>13</sup>普光《俱舍論記》：「鳩摩邏多此云豪童，是經部祖師，於經部中造喻鬘論、癡鬘論、顯了論等」(T42,35c)。窺基《成唯識論述記》：北天竺怛叉翅羅國有鳩摩邏多，此言童首，造九百論。……亦名譬喻師，……，經部之種族，經部以此所說為宗」(T43,274a)。

<sup>14</sup>詳見印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》(台北：正聞，1992七版)，535~539。

而自成一部。稍後當鳩摩邏多脫離說一切有部而自成一部時，其所成立的學派因承繼有部持經譬喻者以經為量，以經為最高準則的特色，所以被稱為經量部(Sautrāntika)。<sup>15</sup>

依眾賢的《順正理論》所說，鳩摩邏多是第一個提出種子理論的人。他的原意主要是想借用一般種子的特性來比喻解說業力的運作狀況。如說：

**譬喻宗說：如外種果感赴理成，如是應知業果感赴。謂如外種由遇別緣，為親傳因，感果已滅，由此後位，遂起根、芽、莖、枝、葉等諸異相法，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。如是諸業於相續中，為親傳因，感果已滅，由此於後自相續中，有分位別異相法起，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。……如是諸業，亦非親為因，令自果生，然由展轉力」。**<sup>16</sup>

<sup>15</sup>普光《俱舍論記》：「此中大德至此是所許者鳩摩邏多，此云豪童，是經部祖師。…經部本從說一切有中出，以經為量名經部，執理為量名說一切有部」(T42,35c)。

<sup>16</sup> (T29,535a)

鳩摩邏多為了說明業力的運作，以一般種子作為比喻。他認為，就像一般種子從播種到果實的收成一樣，業力的感果受報也是相同的道理。種子植入土裡後，成為果實的主因。在適當的因緣下，種子開始轉變，有根、芽、莖、枝、葉等和種子不一樣的東西相續轉變成長，此中雖然沒有不變的體性，但卻是不斷的變化成長。成長到最後的階段，在適當因緣的潤發下，就生成了和種子特性相應的果實。同樣的道理，在業力的相續中，造業是業力的主因。造業後感得業力的存在，之後業力便在不同的階段中不斷的轉變發展。發展到最後的階段再遇上合適的外緣，便可形成為果報。因此造業雖是業報的主因，但並不是直接感得果報，能感得果報的是展轉相續的力量。譬喻者以顯而易懂的外種比喻解說隱而不見的業種，種子論就在譬喻者的譬喻說明中被提出來，成為往後唯識學派的主要學說。

雖然譬喻者的種子學說主要是在於說明業力的運作過程，和唯識學中種子能變現一切萬法的理論還是有段距離，但譬喻者的種子論還是說

明一些種子的特性：1.相續：種子會持續存在到感得果報；2.轉化：種子的相續並不是靜止不變的，而在是動態不斷轉化中相續。3.生自果：種子轉化到最後階段，因緣成熟即生能起特定的果，也就是自種生自果。這些種子特性之後完全為唯識學所吸收。

在譬喻者之後，經量部對種子特性作了更進一步的發展，此發展可從《俱舍論》看出一些端倪：<sup>17</sup>

**此中何法名為種子？謂名與色於生自果，所有展轉、隣近、功能。此由相續、轉變、差別。何名「轉變」(pariṇāma)？謂相續中前後異性。何名「相續」(saṃtati)？謂因果性三世諸行。何名「差別」viśeṣa？謂有無間生果功能。<sup>18</sup>**

承續自鳩摩邏多的種子喻，世親菩薩在俱舍論中付予種子更多、更廣的定義。首先種子能生於自果，這雖是譬喻師以來的基本定義，但是譬

<sup>17</sup>世親所造《俱舍論》雖表面上還是有部的阿毘達磨，但實際上採納了許多經部的論義，其種子論更是吸收自經量部的論義。印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》676~684。

<sup>18</sup> (T29, 22c)

喻師的能生於自果主要指的是業和其相應的業果而言。在俱舍論時代中，種子不只是業種，而是一切（有為）法如精神（名）和物質（色）都有其種子。當種子成熟現行後，即變現為現象界的精神和物質體。俱舍論更進一步以「相續」、「轉變」、「差別」來說明種子的運作狀況。「相續」是種子在種子位時，前種和後種因果相續，這樣的因果相續就能攝持其種子不變的特性。「轉變」是指前種和後種間的不同。這並不是說種子的特性不同，而是說種子並不是靜止不變的，種子一直在成長中，這猶如譬喻師的根、芽、莖、枝等的比喻。「差別」是指種子生於自果，等同於唯識的種子生現行。為什麼種子生果會稱為差別呢？這是因為種子和現行的果法是不同的法，一為種子，另一為現象界的事物（名色）。這和前面的「轉變」意義不同，轉變是指前種和後種間的不同，但前後都還是種子性。這裡的「差別」特指的是種子和果法間的顯著不同。以上所說，我們大致可將俱舍論的種子思想作以下的描述：1)色心諸法皆由種子變現而來；2)種子在

種子位時是不斷變化而相續成長的，當轉變到最後階段因緣成熟，即可無間生於自果。

經量部雖然最先提出了種子論，但其並沒另立其他法（如大眾部的根本識）來攝持種子。或許就經量部而言，種子論已足以說明業力從前世到後世的攜帶，種子聚也足已說明輪迴的本體了。另外更重要的原因是經量部之所以稱為經量部，是因為其以佛所說的經為準量，一切所論必不能超出契經之外。這和以阿毘達磨為準量的說一切有部有著基本態度上的不同。所以當契經上（阿含經）只說蘊是五蘊、識是六識時，就不能在五蘊外再立蘊，也不能在六識外再立根本識。這要等《解深密經》「心意識相品」中立一切種子識，並以阿陀那和阿賴耶為一切種子識之異名時，唯識學派的根本思想才終於出現。

《解深密經》是唯識學所依最早、最根本的經典，《解深密經》的出現不但奠定了唯識學的基礎，也為佛教思想開啟了新一頁。唯識學中幾個重要的思想如阿賴耶攝心種，三性三無性和唯識無境等，皆被包含在此經中。其中的「心意

識相品」主要是闡述阿賴耶的攝心持種。「分別瑜伽品」則是說明瑜伽行者如何依禪觀經驗發展出唯識無境的思想。「一切法相品」和「無自性相品」則在說明緣起的三性和性空的三無性。如上所說，本識思想和種子論是由部派佛教中不同的學派所各自發展的。大眾部在六識外另立了根本識，根本識是本，其餘六識皆由根本所生。這思想大有和唯識學的本識與轉識思想一脈相傳的味道。經量部提出了種子論來說明業力的運作，有情造業後，業力熏為種子可從前世轉至後世，而後更進一步發展為由種子產生色心諸法。這已有「種生現、現熏種」的論理基礎了。《解深密經》「心意識相品」在佛教中第一次把本識和種子結合起來而稱為「一切種子識」，如說：

**廣慧當知！於六趣生死，彼彼有情墮彼彼有情眾中。或在卵生、或在胎生、或在濕生、或在化生身分生起，於中最初一切種子心識成熟、展轉和合、增長廣大。依二執受：一者有色諸根及所依執受。二者相名分別言說戲論習氣執受。**<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> (T16, 692a)

《解深密經》說：六道輪迴的有情眾生不論卵生、胎生、濕生、或化生，最初的都是由一切種子識因緣成熟之後來投胎的。一切種子識投胎後，和名色相互依持（展轉和合），即十二緣起的「識緣名色、名色緣識」，並逐漸成長茁壯。在一切種子識的投胎和成長中，必依於兩種執受才能持續生長。一是指生理上的：即是眼等五根和所依的色等五境，一切種子識能執受這有色諸根等令其不壞。另一則是指心識上的，一切種子識能持受過去生中名言熏習而成的種子，這樣一切種子識即能成為受報的異熟識直至命終。此段引文中的「一切種子心識」可說是所有經典中第一次出現的名相，是本識論和種子論的結合。引文中說此一切種子識是輪迴投胎的本體，能執受有情報體的身心，還能執受過去熏習而成的種子。這一切種子識的概念出現後，唯識「攝心持種」的思想已大底完成。

經上又說，除了稱為一切種子識外，此能攝持種子的識還有「阿陀那」和「阿賴耶」等不同名稱。如說：

廣慧！此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身攝受藏隱同安危義故。亦名為心，何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。<sup>20</sup>

引文中說，這一切種子識又即阿陀那。「阿陀那」的梵文是ādāna，有「執取」的意思。經上說，此一切種子識能隨逐根身，持取根身，由此執持之意故稱為阿陀那。此一切種子識又稱為阿賴耶。阿賴耶是「藏」的意思，雖然《成唯識論》以能藏、所藏、我愛執藏來定義阿賴耶識，<sup>21</sup>但在《解深密經》中阿賴耶指的是藏於根身中，與身同安危。也就是說，一切種子識是精神的主體，隱藏在根身中，根身如安全，此識即安然；但若根身受到傷害，此識也會受的危害。就此「隱藏於根身」的意義來說，一切種子識又稱為阿賴耶識。一切種子識又稱為心，心的梵文是citta，有積聚之義。經上說一切種子識由色等五境而能積聚滋長，這是說由於種子現行為能

<sup>20</sup>同上

<sup>21</sup>「初能變識大小乘教名阿賴耶，此識具有能藏、所藏、執藏義故」(T31,7c)。

知的六識和所知的五境後，又能無間的熏回種子識，所以一切種子識能不斷的積集種子並令種子滋長。

由《解深密經》的說明來看，在唯識的初期發展中，是以一切種子識為主的。這一切種子識並不是像後期唯識學所說的，如倉庫一類的東西，而比較像是一堆種子聚。一切種子識並無別體，但以種子為體。從其不同作用來說，執持根身名阿陀那，隱藏於身名阿賴耶，種子熏習滋長名為心。《解深密經》之後，「阿賴耶識」一詞逐漸取代「一切種子識」成為主要的名稱，其功用也從初期的「隱藏於根身中」發展成為攝藏種子。例如代表著中期唯識的《攝大乘論》，論中阿賴耶識已成為詮釋一切種子識的主要名相。然而《攝大乘論》中並沒有將阿賴耶和種子明顯的區分開來，而是說本識和種子是不一不異。<sup>22</sup>從世親菩薩的釋論來看，世親菩薩似乎也是認為種和識是不能區分開來的。在世親菩薩以後的唯識

<sup>22</sup>「復次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」(T31, 134c)。

學家如護法和安慧等，阿賴耶識已明顯發展成俱有表徵倉庫性質的意義了。<sup>23</sup>

阿賴耶識攝心持種是唯識學的根本思想，唯識學的一切理論，從生死的流轉到成佛的解說都離不開阿賴耶和種子論。然而離於六識的本識論和種子論本不是唯識學派的獨創。在部派佛教的時代，為了生死輪迴的解說，已經逐漸有離於生滅的五蘊、六識另立根本蘊或根本識的傾向。其中，大眾部的根本識和攝識思想對唯識學說有著相當的啟發。種子學說更是由經量部所最先創發的。從對業力的運作說明到成為色心諸法的根本因，種子學說在經量部有著相當的發展。最後本識思想和種子論結合可說是唯識學的一大著，「一切種子識」一出現，唯識學的根本理論便告完成。此後阿賴的攝心持種只是在名稱和細部上作一些調整而已。思想的發展本就是一個漫長的過程。一個重要學說的出現也不是一步到位，只能說是先行思想理論的漸趨成熟與集成。

---

<sup>23</sup>如上所引，《成唯識論》重於「能藏」解說阿賴耶。安慧的《唯識三十釋》以一切種子的「住處」(sthāna)來解說阿賴耶。霍韜晦《安慧的『唯識三十釋』原典譯註》(香港：中文大學，1980)，40~41。

## 〈参考書目〉

- 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，正聞出版社，1992，七版。
- 霍韜晦《安慧的『唯識三十釋』原典譯註》，香港中文大學，1980。
- 田端哲哉〈「三世實有」の原文について〉，印佛研 28 號，S54/12。
- 加藤宏道〈三世實有法體恒的の称呼のおこり〉，印佛研 22-1 號，S48/12。
- 吉元信行〈三世實有說再考—その原語と思想的背景—〉《佛教學ヤミナー》46 號。
- Bullis, D. *The Mahavamsa: the Great Chronicle of Sri Lanka*. Fremont, California: Asian Humanities, 1999.
- Oldenberg, H. *The Dipavamsa: a Ancient Buddhist Historical Record*. New Delhi: Asian Educational Services, 1982.



## 附錄（三）

### 唯識學派中「識轉變」之略探

以世親《俱舍論》之種子轉變說來匯通安慧護法二系之異議

《成唯識論》的唯識思想一直是漢傳唯識學的根本依據。《成唯識論》是世親菩薩《唯識三十頌》(Trimśikāvijñapti-prakaraṇa)的釋論，並且大約在公元七世紀時由玄奘大師所揉譯所成。雖然說《成唯識論》並非一家的譯註，而是融合十家的註解，但玄奘大師亦承認是以護法論師為主而揉譯其他九家。近年來安慧論師的梵文註釋被發現，而且譯為各種現代語言，包括法文、英文、日文和中文等。這個學術成就對唯識三十頌的研究提供了更多的入手方便。然而就在不同研究角度入手的同時，我們也逐漸發現了安慧和護法兩大論師間的不同思想。其中「識轉變」(vijñānapariṇāma)的「轉變」(pariṇāma)是一個值得注意和究研的問題，因為安慧和護法兩大論師對「轉變」或「轉化」的理解有極大的差異。

經本文多方的分析研究後，筆者認為事實上安慧論師對「識轉化」的理解可能更近於世親菩薩的原意。

本文的研究方法大體以經典的語言比對(a textual comparative study)為主。首先我們將先分析安慧的梵文註釋，再比對護法註解的漢譯，來理解兩大註釋的不同點。之後，再從《俱舍論》和《成業論》等來探究世親菩薩的種子轉變思想，由此來理解識轉變和種子轉變思想的關係。最後再將安慧的註釋、護法的註釋和世親菩薩的種子轉變論作一整體的比對，由此來獲得本文的結論：安慧論師的「識轉化」思想可能更近於世親菩薩的原意。

在唯識學的學術領域中，就本文的主題而言，有相當豐富的研究參考資料，這對本文的寫作有許多的幫助。其中重要的參考有：霍韜晦從梵文翻譯之《安慧三十唯識釋》。Yuki-reimon 的 "Triṃśikāvijñaptiprakaraṇa" in the Lecture of Buddhist Scripture。Ui-hakuju的 Dharmapāla and Sthiramati's Commentaries of

Trimśikāvijñapti-prakaraṇa。Inoue-genshin的The Lecture of Trimśikāvijñaptiprakaraṇa。以上是主要的參考。此外還有Fujimoto Akira 寫的論文 "Vāsubandhu's pariṇāma theory in Trimśikā" 主要是討論安慧的註釋。Kochumuttom在其論文中對「轉化」的兩個梵文字 pariṇāma 和 vivartta 作了根本的釐清，對本文也有相當的幫助。

首先以不同之譯本來比對一下「識變」之異譯，《唯識三十頌》第一頌——玄奘譯本為：

**由假說我法 有種種相轉**

**彼依識所變 此能變為三<sup>1</sup>**

而安慧《三十唯識釋》原典所附之三十頌梵文和中譯為：

ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate /

lokaśāstrayoritī vākyaśeṣaḥ /

vijñānapariṇāme' sau /

<sup>1</sup> 《唯識三十頌》（T31, 60a）

## 我法施設相 雖有種種現

### 彼實識轉化 此轉化有三<sup>2</sup>

此中可明顯看出，在「識變」上，玄奘譯本為識「所變」及「能變」；對照梵文原典「識所變」的對應字是 *viññāna-pariṇāma*，霍韜晦中譯為「識轉化」及「轉化」。從字面的意義而言，「變」和「轉化」有概念上的不同。首先，「轉化」似乎著重在過程上的逐漸變化，而「變」的重點則相對的放在結果的出現。這是語譯之不同呢，還是根本的思想見解有所差異？以下繼續深入探討之。

在Williams的梵英字典(*Sanskrit-English Dictionary*)中，*pariṇāma*有許多不同翻譯，如轉變(*change*)、交替(*alternation*)、轉化(*transformation*)、發展(*development*)、演化(*evolution*)、成熟(*ripeness*)，成熟(*maturity*)，成長(*growing*)等等。<sup>3</sup>Yuki將這些種種不同的意思歸納成三類：一、轉化(*transformation*)、二、

<sup>2</sup> 見霍韜晦譯《安慧三十唯識釋》，3上。

<sup>3</sup> Monier-Williams, M. *Sanskrit-English Dictionary*. p.594.

發展(development)和三、結果(consequence)。「轉化」(transformation)指出某事物在整體上從一個階段轉成另一個階段。「發展」(development)則是指出事物的變化過程。「結果」(consequence)則是指轉變的最後階段。<sup>4</sup>在上述由詞語的不同而引申出的三種不同概念中，將pariṇāma用中文「轉變」來翻譯，比較重在第三種概念上來理解，即轉變而成的結果。相對的，霍韜晦不延用《成唯識論》以來的傳統翻譯，而選擇用「轉化」來重新理解pariṇāma，可見其認為安慧強調的是種子生現行的整個轉化過程。<sup>5</sup>

T. A. Kochumuttom在其著作《A Buddhist Doctrine of Experience》中對pariṇāma一字提供了另外一些不同的思考。為了讓大家對「轉化」一字的概念在印度背景中有一個較清楚的認識，他認為有必要釐清pariṇāma和vivartta兩個字的不同。Pariṇāma重在基本形態上，從一種形態轉變成

<sup>4</sup> Yuki, Reimon. “Trīṃśikāvijñapti-prakaraṇa” The Lecture of Buddhist Scripture, p.87.

<sup>5</sup> 霍韜晦，18。

另一種形態，但是事物的本質並不變。而vivartta的字義是「變現」，有「變現出某些非實體事物」的概念。列如Brahma-pariṇāma-vāda 是說：「大梵將其自身轉化成（宇宙萬物）」，所以萬物和大梵本質上並無不同，都是由大梵自身轉化成的。而Brahma-vivartta-vāda則是說：「大梵能（創造）變現萬物」。大梵自身不轉變，但祂能變現出一切萬物。<sup>6</sup> Kochumuttom進一步再依《瑜伽師地論》的兩種神通變化來作為玄奘大師對pariṇāma的理解。《瑜伽師地論》中說諸佛菩薩有兩種神境智證通（神足通），一是能轉（pariṇāma），另一是能化（nirṇāma）。「能轉」就是能把一件事物轉變成另外一件不同的事物，如把石頭變成樹。「能化」則是無中生有，能變化出東西來：<sup>7</sup>

**由此神通能轉所餘有自性物，令成餘物，故名能變神境智通。云何能化神境智通品類差別？謂若略說，無事而有是名為化。能以化心隨其所**

<sup>6</sup> Kochumuttom, T. A. A Buddhist Doctrine of Experience. p. 133.

<sup>7</sup> (T30,493a)

欲，造作種種未曾有事，故名能化神境智通。

漢譯《瑜伽師地論》是玄奘大師的翻譯，在上述引文中，玄奘大師用「變」來翻譯 *pariṇāma*，「化」來翻譯 *nirṇāma*。引文中「變」也是說：「能轉所餘有自性物，令成餘物」，即從一物轉變成完全不同的另外一物，這確實是 *pariṇāma* 的字義概念。在對 *pariṇāma* 一字在印度背景中的概念有一基本認識後，我們再進一步來比對安慧和護法對 *pariṇāma* 在唯識背景中的理解。

依安慧《三十唯識釋》譯本對「轉變」之解釋如下：

**此可謂『轉化』是何義？（答）：即以變異為性。（亦即）在因剎那滅的同時，成就與因剎那相相異的果體，就是『轉化』」<sup>8</sup>**

由文可知，安慧對「轉化」的解釋有二大重點即：一、「轉化」的特性是「變異」，二、因與果是剎那生滅前後不同，但卻相續而不離

---

<sup>8</sup>霍韜晦，19上。

的——異時因果。要瞭解安慧此種「變異」為性及因果的剎那生滅相續不斷，首先必要對唯識學派的「種子說」有所了解。因「唯識所變」其實就是種子的變現<sup>9</sup>，「識」之所以能變現諸法，這都是種子的功能，由種子的眾多聚集即成為「識」。如玄奘的第八阿賴耶識解為能藏、所藏與執藏三義<sup>10</sup>，前二義即因種子而立名的；此外為更強調識與種子的關係進而將阿賴耶識稱為一切種子識。故識與種子識不一不異的，由整體攝持而言即稱為識，由受熏及能生的功能說即名為種子。亦可方便的說明為體與用的關係。

種子的思想，源自部派時代，定型於《娑婆論》與《中論》的著作間<sup>11</sup>。雖各部對種子學說或多或少都給予影響，但發揮貢獻最大的可說是經部宗了。在早期之經部師——《毗婆沙》中

<sup>9</sup>在完成的唯識系統中，本識與種子可說融為一體，只能用本體與作用上區分別。如《攝大乘論》言：「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」(T31,134c)。故能生現行變現諸法的是種子，而非阿賴耶本體。這樣，談「識變」就必從種子的體相上去了解

<sup>10</sup>《成唯識論》卷二(T31,8a)。

<sup>11</sup>印順導師之《唯識學探源》，168。

的譬喻者中，還沒有明確的種子說，到了經部的鼻祖鳩摩羅多脫離有部創經部宗後才有明確的說明。後在經部的集大成者室利羅多時，更提出了有名的「隨界論」，奠定了種子說的基礎。如《順正理論》引上座言：

**因緣性者，謂舊隨界，即諸有情相續輾轉能為因性……經中說……應知如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷。以未斷故，從此善根，猶有可起餘善根義。隨俱善根，即舊隨界，相續輾轉能為因性，如斯等類，說明因緣。**<sup>12</sup>

這是經部師對有情造業而能招感生死相續異熟差別的解說。「舊」表非新起的，是隨前而來的影響。大凡一件事的發生或某一動，必留有後續的力用，並對往後造成影響。這相對於「後」的「前」即稱為「舊」。「隨」是潛在二隨逐的，是指潛藏而未顯發的力用，而這潛藏的力用必是輾轉相續而不斷。「界」有含藏、生本、因為之義，上座把由熏習所成，能生後果的因性稱

<sup>12</sup> 《順正理論》卷18（T29,440）。

之為「界」；也即是正面說明了這能生後果的功能。這「舊隨界」即是說，當某一事件發生後，必遺有後續的力用，這股力量雖潛藏未顯但卻不斷的輾轉相續著，隨時有發生作用、造成影響的可能（即現行生果）。舊隨界這樣豐富的內含，似乎可充分表達了種子的各種特性。只不過上座的舊隨界專用於有情造業受報的業感果報上，不似後來唯識學派將種子廣泛的運用到一切上。業剎那滅後還有感果受報的功能，這是難以捉摸而卻事實如此的。經部師雖以舊隨界相續輾轉的潛能來解說之，但還不夠具體明確，於是更進一步以顯而易見的外種生果現象來為這「輾轉相續」作清楚的譬喻說明。如《順正理論》卷三十四：

**譬喻家說：如外種果感赴理成，如是應知業果感赴。謂如外種由過別緣，為親傳因，感果已滅，由此後位緣起根、芽、莖、枝、葉等諸異相法，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。如是諸業於相續中，為親傳因，感果已滅，由此於后自相續中，有分位別異相法起，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別**

**緣，方能為因生於自果。……如是諸業，亦非親為因，令自果生於自果，然由輾轉力」。**<sup>13</sup>

譬喻者（即經部師）說：業剎那滅，卻能於一段時間後感果。這就像一般的種子入土最後能生果一樣。一般的種子生果是：在親種植入土中之後，表面雖似滅無而看不出跡象，但只要能適當栽培即漸能生根、發芽、長枝葉等。這親種、根、芽、枝葉等的體性可說是後後異於前前完全不相同的，但卻是輾轉相續不斷地發展著。等發展到某一階段即將成熟時，再由外力之助緣，即能生果。有情造業感果就如同此一般，業雖剎那滅，但由這滅業為親因可引起後續的力用，並一連串相續輾轉的發展著。而且是剎那都在變動每階段的體性都不同於前，猶如外種喻的生根、發芽、長枝葉一樣。等到最後位時，再由一強有力之外緣的誘發，即能現行感果。所以總結的說：能感果現行的，並非只是親種而已，主要還是輾轉增上的力量。（這與後來唯識學派專重於親種與現行果上談論多少不同的）

<sup>13</sup> 《順正理論》卷34（T29, 535）。

譬喻師此段外種的譬喻說，不但為「隨界論」中「輾轉相續」做了強有力地註腳，同時明確的建立了種子說，更重要是它解決了有情業果相續的說明問題。但經部他們的種子與隨界，主要是說那輾轉相續的潛在能力。這與唯識學派的種子——專重於親種與現行果上談，是有莫大之不同的。

在認識了早期經部之種子的體相後，再拉回比對安慧所解說之「變異為性」及「在因剎那滅的同時成就與因剎那相異之果體」，就不難瞭解安慧的「轉化說」了。如上所引之《順正理論》譬喻師說，種子是：「由此後相續中，有分別位異相法起，體雖不住而相續轉」。<sup>14</sup>這「體雖不住而相續轉」當然是變動不已而以「變異」為特性了。「有分別位異相法起」就是所謂的因剎那滅的同時，成就與因剎那相異的果體；每個階段分位的體性皆不同，但前前為後後之因，後後為前前之果，並輾轉不斷地延續著。而且這因與果間當然是因果異時了。

---

<sup>14</sup> 《順正理論》卷34 (T29,535a)。

由此可知安慧之「識轉化」可說是延續早期經部師的種子說而來，是比較重視早期識變之原義的。其重點在於整個轉化之過程本末及相續輾轉的潛能。至於《成唯識論述記》之謂安慧解「變謂識體轉似二分」<sup>15</sup>，則是約最後位現行果而言。

上述是安慧之「識轉化」說，以下當續就《成唯識論》來敘述護法對轉變的解說。《成唯識論》解護法意言：『變』謂識體轉似二分，相見俱依自證起故」。此段《述記》解為護法和安慧二人之意，但對照安慧之《三十唯識釋》並無此文，故應只可說為護法個人之見解<sup>16</sup>。由上引文所示，護法對識轉變的過程並未提出具體的解說，而只就種子勢用之最後位引發成現行上談，故與安慧的轉化說是有著根本不同的立場。不過從其在種子起現行的架構建立上，仍可明瞭其「轉變」之內涵。

《成唯識論》在解釋「能變」時，將能變

<sup>15</sup>《述論》卷1 (T43,241a)。

<sup>16</sup>安慧之《三十唯識釋》只有影像（原文nirbhāsa），並無相分、見分等詞意。

分為「因能變」及「果能變」<sup>17</sup>。這其中的「因能變」即在說明種生現，現熏種，種現之間的關係。「因」是說種現相互為因，輾轉相生，如燈的焰柱一般，如《成論》引《阿毘達磨大乘經》言：「諸法於識藏，識於法示爾，更互為果性，亦常為因性」。<sup>18</sup>《成唯識論》認為種生現是同時因果，而現熏種也是同時因果。在舊種生現行的同一剎那即熏成新種，故說：「能熏等從種生時，即能為因復熏成種，三法輾轉，因果同時」。<sup>19</sup>但若藏識中的種子不得助緣而起現行前，即於藏識中剎那生滅前後相生的相續著——即種生種的異時因果<sup>20</sup>。由上述可知，《成唯識論》中護法的「識變」專重於種子的最後位得勢力起現行上談，其主要之重點在於「二法輾轉，因果同時」的同時因果上。而把未現行的種子與現行種子斷然分隔成兩種不同之狀態，另立異時因果剎那生滅自類相續來安立未現行種。這樣的講法可

<sup>17</sup>見（T13,7a）

<sup>18</sup>《成唯識論》（T31,8c）

<sup>19</sup>《成唯識論》卷二（T31,10a）

<sup>20</sup>《成唯識論》此種生種子之理論是以酬前引後來成立的。即前種為因，將滅未滅之同時酬引後種，如此因果相續種種不斷。

說忽略了種子「相續輾轉」之潛能的原意。依種子為能生之功能的本意，所謂現行，只不過就所生成的果法顯著而造成影響力大而說；其實約種子位而言，若依前述譬喻師之「有分位別異相法起，體雖不住而相續轉」及根、芽、莖、枝之比喻，則種子在剎那生滅相續中，後後位皆可說是前前的果法、前前的現行。不但不能有因果同時的狀況，更不能將現行種與未現行種區隔分別安立，因其體相及發展狀態是相同的。

考《成唯識論》之所以會有如此的說法，主要還是為建立細心的持種說，如《成論》卷三中言：「經部師等因果相續理應不成，彼不許有阿賴耶識能持種故」。<sup>21</sup>由細心的持種說進而成立細心的受熏說，能熏是現行的七轉識，受熏的細心是阿賴耶，能熏所熏必同時才能完成熏習。如此就非得「二法輾轉，因果同時」不可了。

在比較了安慧、護法二系的「識變論」之後，我們將繼續探討《三十唯識頌》論主——世親的識變說，以一窺論主之本意。<sup>22</sup>同樣地我們

<sup>21</sup> (T31,13a)

<sup>22</sup>識變，其實就是種子的現行，故理解論主的種子說，有助於對論

將以論主對種子的解說來探討。如前述譬喻師的見解：種子是一種能生的功能性，這種功能性是由前法滅後所引起的。而且其存在的狀態是前後變動不已而輾轉相續而不斷，等發展到某一階段因緣成熟時，即能引生自果——即所謂的種子生現行，也就是所謂的「識變」。世親論主的種子說，亦有類似的見解，如《俱舍論》卷四言：「此中何法名為種子？謂名與色生自果所有功能」。<sup>23</sup>這說明了種子的功能是引「生自果」，與譬喻師之說法相當。在有關種子體相的存在狀態上，同卷又言：「此中何法名為種子？謂名與色，於生自果所有輾轉、鄰近功能，此由相續、轉變、差別。」<sup>24</sup>種子的存在形態是輾轉、鄰近功能就是相續、轉變、差別。至於什麼是相續、轉變、差別呢？論主解說到：「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。」<sup>25</sup>論說：相續就在時間的過、現、未上因果相生，不斷延續，

---

主識變意志瞭解。

<sup>23</sup>《俱舍論》卷四(T29, 22c)。

<sup>24</sup>同上

<sup>25</sup>同上

不停流轉。加上喻根、芽、莖一樣「體雖不住而相續轉」。轉變即這相續的諸行中，前後的不同，後後不同於前前，如莖不同於芽，芽又異於根一樣。這與譬喻師的「分位異相法起」一樣；安慧的「變異為性」，「因剎那、果剎那」也與此同。至於「差別」是無間生果的功能，就是譬喻師的「於最後位，復遇別緣，方能為因生自果」與論主自謂的「鄰近功能」。這是說這潛藏未顯功能，在不斷相續轉變發展之後，力用越發強盛並終於瀕臨了即將現行生果的前一剎那，故稱「鄰近功能」。

由上述可知，論主的識變意非謹止於說明「識體轉似二分」的現行剎那說，而是注重轉變的整個演變形態的。其重點在於「相續、轉變、差別」。與譬喻師的種子說可說是一貫相繼，同一系統。而安慧的「變異」、「因剎那、果剎那」可說是延續此一系統的運用，是較接近論主轉變之原意的。

那麼護法為何說：「變謂識體轉似二分，相見俱依自證起故」呢？如前言，這是站在種子

相續、轉變的最後位而剎那現行生自果之立場所講的，即等於譬喻師的「於最後位……，方能為因性自果」，或者是世親菩薩的「差別」、「鄰近功能」。依唯識學派一貫的傳承，現行後的種子（雖已非種子，但姑且暫稱之）確實是有相、見二分的。如彌勒的《中邊分別論》之：「根塵我及識，本識生似彼」<sup>26</sup>，是說從識現起的有似根、似塵、似我、似識四類。無性與真諦即把此四類歸納成能取相及所取相二種，即見分與相分。《大乘莊嚴經論》中亦說由阿賴耶所現起的有「能取所取，二相各三光」<sup>27</sup>。另建立一切唯識的核心《攝大乘論》更明言：「若處安立阿賴耶識識為意識，應知此中一切識是其祖識，若意識識及所依止是其見識」。<sup>28</sup>由此可知由種子識現起的有見、相二分，這可說是唯識家的共傳，護法只是延用唯識傳統而用於解釋頌文而已。雖然安慧的《三十唯識釋》沒有提到相、見二分，這只能代表安慧的個人意見，並非唯識學派的宗

<sup>26</sup> 《中邊分別論》卷上（T31, 451b）。

<sup>27</sup> 《大乘莊嚴經論》卷二（T31, 599b）。

<sup>28</sup> 《攝大乘論》卷上（T31, 133c）。

見。至於「自證分」，在唯識學派所依的各經綸中則沒有發現，據月稱《入中論》所說<sup>29</sup>，這是陳那由經部帶入的，故非世親本意。護法乃陳那之嫡傳學者，將自證分引入識變的解釋中，這是可以理解的。

由上的論述，對於論主的本意，大至可歸納為以下的幾點來說明：一、論主的識變說受有經部種子轉變說的影響，重視轉變的整個內涵、體相，而非單就在種子生現行上談，其重點在於「相續、轉變、差別」。由此即可延伸至安慧的「變異」及「因剎那、果剎那」的異時因果。故種子不管現行與否，其轉變的形態都是一致的。二、種子現行後確實有見分與相分的安立，這是大部份唯識經綸所共說的。故護法之「變調識體轉似二分」可說是唯識傳統的見解。三、世親《唯識三十頌》的識變論中並沒有自證分的安立，之前的唯識經綸也未看到，就連成立轉變有二的重要論——《辯中邊論釋》也都沒有提到自證分。故論主不立自證分，這是可以肯定的。以上三點

<sup>29</sup>參考《入中論》「彼自領受不得成」一句頌文釋論。

就是論主識轉變的大概綱構，由此更可理解到安慧及護法對「識變」之異議的癥結。並可從中匯通、釐清或抉擇之。

唯識學是在發展中完成的。其發展是多方面的，即是多方面必呈複雜。故要研究其思想必從多方面下手，從其前後的關係中去理解，這樣才能抉發其重點的所在。以本文的論題為例，要瞭解《唯識三十頌》的「識變說」，除了從《成唯識論》著手抉擇不同的注解外，並比對《三十唯識釋》，發掘其差異之所在。同時更從論主本身的重要著作——《俱舍論》中去探究，從中理解其思想大概。如此，才能儘量地達到客觀與完善。

## 〈參考書目〉

- 印順導師之《唯識學探源》，台北：正聞出版社二版，1992。
- 霍韜晦《安慧的『唯識三十釋』原典譯註》，香港中文大學，1980。
- 日慧法師之《四部宗義講釋》，台北：法爾出版社，1993。
- 印順導師之《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社修定一版，1992。
- 李潤生導讀之《唯識三十頌》，香港：密乘佛學會博益出版集團，1994年。
- Fujimoto, Akira. "Vāsubandhu's Pariṇāma Theory in Trīmśikā ". Microfiches.
- Ottawa: National Library of Canada, 1993.
- Ganguly, Swati. Treatise in Thirty Verses on Mere-consciousness. Delhi: Motilal
- Banarsidass Publishers, 1992.
- Inoue, Genshin. The Lecture of Trīmśikāvijñapti-prakarāṇa. Taipei: Shi Hua, 1993.
- Kochumuttom, T. A. A Buddhist Doctrine of

Experience. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

- McInerney, P. K. Introduction to Philosophy. New York: Harper-Collins, 1990.
- Monier-Williams, M. Sanskrit-English Dictionary. New York: Oxford University, 1988.
- Nagao, G. M. The Japanese Translation and Commentary of Mahāyānasamgraha.
- Tokyo: Kodansha, 1999.
- Nagao, G. M. Mādhyamika and Yogācāra. Trans. Leslie S. Kawamura. New York: State University of New York, 1991.
- Nakamura, H. Way of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu: Hawaii University Press, 1964.
- Ui, Hakuju. Dharmapāla and Sthiramati's Commentaries of Trīmśikāvijñapti : The
- Investigation of Vijñānapariṇāma in Trīmśikāvijñapti-prakaraṇa. Tokyo: Iwa

Nami Sho Ten, 1978.

- Yuki, Reimon. "Trimśikāvijñapti-prakaraṇa"  
The Lecture of Buddhist Scripture,  
• Tokyo: Taisho, 1917.

佛學叢書 01

## 唯識思想概觀

作者 / 釋如源

出版者 / 國際中道佛學會

地 址 / 宜蘭縣員山鄉惠深二路二段 3 號

電話 / 03-9233653

傳真 / 03-9577931

網址 / [www.middlepath.ca](http://www.middlepath.ca)

初版三刷 / 2020年10月

定價 / 新台幣150元

各地連絡及流通地址

加拿大 / 107 Edgemoor Court NW, Calgary

TEL / 403-5479031

台灣 / 264 宜蘭縣員山鄉惠深二路二段 3號

電話 / 03-9233653

台灣 / 524 彰化縣溪州鄉瓦厝村中山路三段421號（中道牙醫診所三樓）

電話 / 04-8897072

中國大陸 / 210026江蘇省南京市鼓樓區中山北路607號灰鯨公寓

電話 / 13851545906

護持帳號

台灣 /

郵政劃撥：50299409 戶名：宜蘭縣中道佛學會

銀行：玉山銀行羅東分行(銀行代號：808)

帳號：0451-940-012565

戶名：宜蘭縣中道佛學會徐健源

加拿大 /

請上加拿大中道網站，使用paypal捐款

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

唯識思想概觀 / 釋如源著. -- 初版. --

宜蘭縣員山鄉：國際中道佛學會, 2016.06

面；公分. -- (佛學叢書；1)

ISBN 978-986-93225-0-8(平裝)

1.唯識 2.佛教哲學

220.123

105008659



中道佛學會  
[www.middlepath.ca](http://www.middlepath.ca)

本書若有缺頁、破損、裝訂錯誤、  
請寄回本社調換。

版權所有，請勿翻印。



