諦觀全集華說二

唯識法相及其思想演變

演培法師著

01455664

港台书

B946.3
2095

諦觀全集雜說一

唯識法相及其思想演變

釋註者 演培法師

臺南大學圖書館藏書

唯識法相及其思想演變 諦觀全集 E28

釋註者：演培法師
定　價：新台幣 250 元整

郵撥帳號：0111208-1 號

發行者：李雲鵬
出版者：天華出版事業股份有限公司
地　址：台北市士林區忠誠路二段 168 號 1-2 樓
電　話：(02)28736629（八線）
傳　真：(02)28736709
印刷者：祥新印刷股份有限公司
行政院新聞局局版臺業字號第 1679 號
中華民國 79 年 2 月初版　88 年 9 月四刷

HEAVENLY LOTUS PUBLISHING CO., LTD.
1-2F,168,Chung-cheng Rd.,Sec.2,Shih-lin, Taipei, Taiwan, R.O.C.
TEL：886-2-28736629　　FAX：886-2-28736709
NT$250 元

如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換
調價恕不另通知，郵購未滿 500 元另加掛號費 50 元
為尊重出版者，請勿翻印，歡迎助印

ISBN 957-9397-46-5

國家圖書館預行編目資料

唯識法相及其思想演變

演培法師 釋註；

--初版.--臺北市:天華.民 79

面:公分.--（諦觀全集;E28）

ISBN 957-9397-46-5（精裝）

1.法相宗

226.2 80003170



（限精裝用）

目次

唯識法相及其思想演變……一——一二八二

一　原始佛教唯心說的探究……一

二　學派中的六識一體別體論……一三

三　佛法對於心理現象的剖析……二三

四　略談唯識宗名的安立……四九

五　唯識學上的識變觀……五九

六　唯識學上的賴耶論……七五

七　密嚴經中的五法觀……一〇七

八　受想別立爲蘊觀……一二七

目次

九　五蘊次第建立觀……一三七
一〇　佛法的六根觀……一四七
一一　二十二根建立觀……一六九
一二　玄奘大師的所學與所傳……一九九
一三　唯識思想演變史略……二二五

原始佛教唯心說的探究

佛法是否唯心論，在佛教的學者間，可說佛法是充滿唯心氣氛的，至這是否能代表佛法的特質，那是另一問題。現在所要論究的，就是在小乘教中，有沒有唯心思想？依照古來相傳，大小乘的辨別，雖則是多方面的，但唯心說非唯心說，却爲主要的差別所在，就是一般認爲：唯心說是在大乘佛教中所說的，在小乘佛教的範圍內，沒有唯心論的痕跡。如無著的攝大乘論，或世親的唯識論等，說到大小乘的區別如何，每以有阿賴耶識說爲大乘教，不承認阿賴耶識存在的是小乘教。換句話說：在唯心方面所成立的教義爲大乘教，非唯心方面所成立的教義是小乘教。此說，不獨無著系的學者如此，就是龍樹系的學者，也有這說法。這從戒賢、智光所判的三時教，可以明顯的看出。戒賢，是無著、世親唯識系的學者，他判如來的一代教說，就是唯識家所高調的三時教。他們認爲：佛陀初期所說的我空法有教，是物心兩存說，第二期所說萬法皆空教，是物心二空說，第三期所說

中道了義教，是非有非空的唯識中道教，所以唯心說也就是大乘教的至極之談。初期小乘有教，既是物心兩存，不能成立唯心教義。繼承龍樹、提婆中觀系的智光，是中觀宗復興後的權威人物，時與戒賢作空有之爭，因而別依大乘妙智經，立心境俱有、境空心有、心境皆空的三時教，謂佛初期說小乘教，中期說唯識教，後期說般若教。中觀、唯識兩大學者，對於第二期第三期的前後，雖因立場不同而成諍論的焦點，但以第一期的小乘教爲非唯心說的理由，可謂沒有異論而完全一致的。

在印度傳說固然如此，就是在中國亦然。如傳戒賢所說的慈恩家與傳智光所說的賢首家，他們的思想體系，雖多互相衝突而不相容，但以唯心論爲大乘佛教特色的這點，兩家所說仍是一致的。我們明顯可以看出的，如賢首在探玄記中分十重唯識時，對小乘教的所說略而不談，原因就在於此。

進而再從小乘有部宗的教義來看：誰都知道，有部宗的根本教義，是以「三世實有，法體恆有」爲原則的，此一原則，與物質不滅勢力保存而爲科學的原則，是很相似的。如把他說得明白一點，宇宙萬有的存在，不是虛妄的存在，在時間上來講，是貫通過現未的三世而常恆存在的。以之分類：或爲色受想行識的五蘊，或爲六根六

境的十二處，或爲六根六境六識的十八界種分類法，如仔細的分析，實看不出那種問題，但同時可也不能否定物的存在，不爲法，無一不是實體存在的。就物心二者，他實是多元實在論。所以小乘有部宗，不是唯心論，於此可知。

照上所說，小乘教中，好像一點唯心然。我以爲，小乘的唯心說，沒有大乘的心的傾向，那是很難贊同的。不說別的，說的精神，是就含有所謂唯心的傾向。雖有物的存在，但就心物的分量及其功能來實體存在，固然不錯，但他並沒有支配心力的，以世間的萬物說，大而宇宙的構造，小而個人的肉體，一切的一切，畢竟不外是物爲心之所支配的結果。單憑這點，小乘教中具有唯心的傾向，已是至爲明顯。

還有，在成唯識論初能變的五教十理，從無垢稱經中，引「心雜染故

，有情雜染；心清淨故，有情清淨」之文加以解釋說：「謂染淨法以心爲本，因心而生，依心而住，故心受彼熏持彼種故」。唯識述記，雖僅設四釋，但樞要下本更加一釋說：「第十證中，以心爲本，諸部總句，有無爲染淨法，皆心爲本。薩婆多等，無爲由心顯，有爲由心故起。由心起染淨法，勢力最强勝故，說爲本也，由此說若心染淨有情染淨。經部師說，雖亦如是，然心受熏，勝於根等，以遍界故，說心爲本。雖有爲之總句，並無爲之別句，因心而生，謂色、不相應，由心爲同類、俱有、異熟因等方始生故；諸心所法，理雖亦然，鄰近於心，依心方住。此上二句，別對薩婆多，下二句對經部，如文可悉」。依照這文的意思看來，如我人前面所說，物不特沒有支配心的勢力，且常被心之所支配。如說萬有：雖有五位七十五法，但得自由活動的，是心心所，非色、不相應行及無爲法。又宗鏡錄第七十六卷，根據華嚴經，說雖有五蘊，但以心爲本，如說：「一切衆生界，皆在三世中，三世諸衆生，悉住五蘊中，諸蘊業爲本，諸業以心爲本」。諸蘊以業爲本，諸業以心爲本，可見業感緣起，實是對小乘教的外道教，爲佛說的特徵而被大大視爲心外的諸物存在，如何也置重於心力的主張。既以業感緣起爲眞理而主張此說，既置重於心力，具有唯心的傾向，也就可

以推知。所以離了我人的心念，絕對沒有成立業的理由，離心如果可以成立業力，則在無機物也應有善惡的行業。如有時由水火殺傷於人，這難道可以說是惡業嗎？有時一陣涼風吹來，使人感到涼風快意，這難道可以說是無記業嗎？或如疾風吹來，使香花落於佛前，這難道可以說是供養的善業嗎？實在說來，水火風的如此，是不可說有罪福的。成實論第八卷說：「若離心有業，則非衆生數，亦應有罪福，如風頹山惱害衆生，風應有罪，若吹香華來墮塔寺，便應得福，是則不可，故知離心無罪福也」。又說：「若無心而有業者，云何分別此善、此不善、此無記耶？皆以心故有是差別。如有三人俱行繞塔，一爲念佛功德，二爲盜窺，三爲清涼，雖身業是同，而有善、不善、無記差別，當知在心」。從這種種說法看來，可見主張業感緣起說的小乘教，已有唯心說的傾向。

上面所說，還是一般所熟知的，如再從天臺的教理去看，亦不難發現小乘的唯心說。如天臺四教儀第十二卷中，說到小乘的三藏，有唯心說的存在：「第一約觀心明三藏教相者，卽是觀一念因緣所生之心生滅也。若觀生滅四諦入道，卽是修多羅。故增壹阿含云：『佛告諸比丘：謂一切法者，

只是一法，何等爲一法？心是一法，出一切法也』。智度論云：『從初轉法輪至大涅槃，結修多羅』。此只約心生滅，說四聖諦，卽是歸法本之義也。觀心出一切毘尼藏者，佛制戒時，問諸比丘：汝何心作？若無心作卽是犯戒，有犯故有持也。若無心作，則不名犯，犯義不成，不說持也。故重心發戒四卷略說名毘曇心，達摩波羅處中而說名爲雜心。如此皆是約心辨毘曇」。這樣說來，小乘教有唯心的意義，確是極爲明瞭而不可否認的事實。

總之，在小乘教中，是有唯心的意義存在，後來大乘教縱然發展，恐也不至發生唯心說。要知的，假使根本沒有這一意義存在，後來大乘是沒有思想的系統線，聯繫其間。一般佛法者常說小乘爲大乘的根本，大乘爲小乘的發揚，大小乘有他一貫而不可割斷的系統線，並不是一爲佛教一非佛教，大家都是傳的佛教。在一方面，彼此雖有衝突，而另方面，確有思想的系統之聯絡。當知現在所說大乘的唯心論，也是如此，尋其由來的淵源，不得不說已在小乘教中。

小乘教的教理，雖則說是很多，但總歸納起來，實不外於四諦、十二因緣、四食、五蘊、十二處、十八界、三十七道品的三十七大類，或再加上三法印，卽可包括全部小

乘的教義，現在我想就這幾類法中，提出三四類來，略爲考察他的唯心思想。

先就四諦說。四諦，可謂爲全部佛法的總綱。就小乘教言，把他視爲四諦說，也未嘗不可。如深密經的無自性相品說：「世尊初於一時，在婆羅痆斯國仙人墮處施鹿林中，唯爲發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪」。又如法華經的譬喻品說：「昔於波羅捺，轉四諦法輪」。爲什麼如此說？因苦集滅道的四諦，實是貫通像阿含經小乘教全部的四大綱目。佛陀當時說法時，每反覆的說這苦集滅道之義，幾乎沒有夾雜其他的事。至於四諦的內容，主要是示兩重因果法：卽以苦集二諦，名爲生死輪廻的世間因果，而以滅道二諦，號爲解脫涅槃的出世因果。或說前者是流轉門，後者是還滅門；前者是積極的因果法，後者是消極的因果法。表之於左：



從四諦的兩重因果法看：做爲苦果的集諦之因是什麼？不消說，那就是煩惱及由

煩惱所造作的行業。但若進一步問：煩惱又是什麽？不得不回答是貪瞋癡等的心所。如更問業是什麽？前曾說過，是思心所的所作。究極而言，畢竟不外心的所爲。大之宇宙的構造，固是我人心之所爲，小之個己苦樂昇沈，亦是我人心之所作。這就是佛說苦集二諦的意趣。不獨苦集二諦這樣，就是滅道二諦亦然。如問證得滅諦之果的道諦是什麽，誰都知道是戒定慧的三無漏學。定慧二行是屬於精神的，固不用說，就是戒行亦不能不關係於心，因爲彼業離心是不可見的。這樣說來，不論是墮落而於苦海中生死輪廻也好，抑或是進步而到達於解脫涅槃的境界也好，畢竟都是由於我人的精神力。所以，我人迷悟苦樂之本，決不可從其他方面去求，一切都是以心爲本的，這從四諦說寄於二重因果的形式，可以獲得證明。亦卽因此，小乘教的四諦說，不得不謂是大乘唯心說的由來。

次就十二緣起說。十二緣起說與四諦說，在形式的組織上，雖有所不同，但在那根本思想方面，實沒有什麽不同。因此，以苦集滅道四諦說爲大綱的小乘佛教，亦可以十二緣起說爲其大綱。十二緣起的根本思想，稍爲有點佛法常識的人都知道，是以惑業苦三種循環的因果法，說明我人的輪廻問題。如簡單說：有惑故有業，有業故有

苦，由於苦又起惑，造業更受苦，如此因果循環，所以我人的生死輪廻，實是無始無終的。十二緣起說，既不出於惑業苦的三道，如前四諦說中所說，惑業苦三，同是心的所爲，所以由惑業的力量而生死輪廻。既將一切歸結於心，則十二緣起說，自然也是畢竟是歸著於依心的勢力而生死輪廻。既將無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印見之，還可從諸行則爲小乘佛教之緯線的，就不得不說是三法印。如以四諦、十二因緣爲小乘佛教的經線，是爲小乘佛教。不獨小乘佛教如此，大乘佛教成立的基礎，亦實在此。普光的俱舍論記第一卷說：「經教雖多，略有三種，謂三法印：一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜。此印諸法，故名法印。若順此印，即是佛經，若違此印，即非佛說」。當時印度佛教徒一般的慣例，即以無常、無我及寂靜的三條件，是眞理而實爲佛說，是佛說而實爲眞理，不管什麼人都不可破壞，所以稱爲法印。除這，以外之說，皆非眞理，就是魔說。但於三法印中，諸法無我印，爲佛說的中心，所以現在且就諸法無我印，說明成爲惹起他日唯心說的一大動機。佛法，一方面說無我，一方面又說輪廻

，很爲一般不明佛法者所不理解，甚至認爲佛教的無我說，在根本上是破壞輪廻說的，所以從無我印而來的，就發生種種的疑難，而在這種種疑難中，無一不是喚起大乘唯心論的一大動機。這徵於諸經論的所說，固不難發現其間的聯繫，就是只就世親唯識三十論來看，亦不難發現其間的關係。如被慈恩大師說爲總標綱要分的劈頭六句——由假說我法等，實從二種難問而起的答辯。一是小乘教徒的來難：小乘學者承認心外有物的存在，從實物存在說而疑唯識說。二是外道教徒的來難：外道教徒是主張有個實在自我的，所以就從有我主義說而疑無我唯識說。爲略答這兩難，世親論主開始就說：「由假說我法，有種種相轉……」。不獨世親的唯識三十論的精神全在於此，就是無著的攝大乘論等，也不異於這個，至於護法等的成唯識論，自是更不用說。所以在三法印中，特別是在諸法無我印中，其爲大乘教唯心說由來的一大動因，可以推知。

更就四食說。四食，就是段食、觸食、思食、識食。段食，就是我人日常生活所受用的飲食，這是屬於物質的，除此而外，其他的三食，都是關於精神的。我人的生命生存，物質的資養固然要緊，精神的支持更不可缺。如以有取識的識食說，生命個

體，由於識的執取才能延續生存，否則的話，就難存在。以有取識，執持現實的生命，以意思食，創造未來的生命，都是以精神爲動力的。所以在四食說中，含有很深的唯心思想，吾人於此不可忽略。

儘管有人說，小乘非唯心的，但如上分別，不難於小乘中，看出唯心的痕跡。學者如欲探究大乘唯心思想的根源，我以爲是可從小乘教中去發掘的。

唯識法相及其思想演變

學派中的六識一體別體論

心，就是精神，人類有精神活動的存在，這是誰也否認不了的。然而一論到心是什麼，一般人所了解的和哲學家所認知的，固有很大的不同，而佛法與他們的看法又有差別，所以我們要想認識心之所以爲心，不得不從心的分類方面著手去探究。首先從心之內在的活動觀察，是有兩方面的：就抽象的方面看，他是種種心作用的持有者或使用者；就具體的方面看，最低限度，他是統一著注意力、感覺、知覺、感情以及意志的。至於說到心的特相，因經論對他作種種不同名稱的說明，所以代表其性質的也就有多方面，而這代表名稱的性質，就可視爲心的主要特相。所謂心的種種名稱，大略說來，就是心、意、識。經說：「心者，亦名意，亦名識」。此三者，在各別而用時，固有他們各別不同的意義，但在同一而用時，彼此又是互通的，就是心卽意，意卽識，很難分別他們的界限。不過，既有不同的名稱，當有不同的意義，況且有時就是指同一事實，但在指示方面，有多少的不同，所以須要略說三者的差別。一般而

言：心是精神的主體，相當於現今所說的，就在其他學派中，也被盛用，而且自奧義書以來，曾給他種種的解釋，但佛教是把他用來與五官相關聯的，同時又把他作爲認識外界的機關，有統攝五根全體的作用；識是以知爲主的，就狹義說，相當於所謂了別，就廣義說，是指一般意識。三者的意義，雖可作如此不同的解釋，但三者的自體，是同是異還是一個問題。這在毘婆沙論，大體有兩派的看法：一派說心、意、識三者，只是同一物的異名，其體沒有絲毫差別；一派說在這三者當中，是有種種區別的，不過這區別，是約某種意義而言，所以在婆沙說有多種，而畢竟歸於名的差別。總之，學者之間，對此三者，一方面承認他的意義不同，一方面又結歸於一體的異名。如俱舍論卷第四，在頌文上，標爲「心意識體一」，在長行中，釋爲「集起故名心，思量故名意，了別故名識」，就是這個道理。然這仍只是心之異名的解釋，還不可說爲心的分類。

欲了解心的種類多少，須從內在的活動觀察，進而向外活動方面去看。因爲，心的內向，既有統一性，心的外向，必有差別性，所以不得不著眼於此。我們知道，心識的向外發展，認識客觀的對境，必須通過感覺的機構，然後始起各各特有的心理活

動，由於所依所緣的差別，因而識也就分爲六種，就是眼、耳、鼻、舌、身、意的所謂六識。六識的分類，在佛教中，從原始佛教以來，可說是一貫的慣例，這在世間學者，不管是講心理的，抑或是講哲學的，也都觸及到這幾方面。因爲眼識了知客觀的色境，乃至意識了知萬有諸法，這是世間的事實，人人所能經驗到的，只要反躬自省就會明白，大家所說既沒有大的出入，所以也就不見有什麼大的諍論。唯六識在本質上是不同的？還是同一心而有不同的作用？這確是一個問題。世間學者是否注意到這問題，或者對他的看法怎樣，我不知道，不敢亂說。在佛法中，原始佛教時代，雖還看不出對這問題的論究，但到部派佛教，這却成爲一大問題而在探討。如成實論第五多心品中問：「今此心爲一爲多」？於是分爲多心品、一心品、非多心品、非一心品、明多心品的五品詳加論辨，然而從他所分的品類，我們可以明顯的了知，大體分爲兩大陣線：一是多心（六識）論者，一是一心論者。現在就依這個略爲一論。

立本於六識說的，在學派中，最明顯而又最力說的，當推有部宗。如他們說：我們的心識對於外界的認識，眼對色，耳對聲，乃至身對觸，其間沒有絲毫的相混，所以認識那些境相的心識，也就不能不有所不同，假定說是唯一心識，那就應該一識可

以取一切境界，如眼識，不但能見色，亦能聞聲，乃至能覺觸，可是事實不然，所以不可不說有多識；假使承認有多心，隨其感官的不同，而生多種的認識，各負自己的任務，認識色的就認識色，了知法的就了知法，那就沒有一取一切的過失。成實多心品說：「又，若心是一，一應能取一切塵，若心是一，以何障故不取一切？故知多心」。而最不可動搖的理由，就是自心的認識自心。首先要知道，生命的內在，心識的活動，是不停息的，一個向外馳求者，固難了知自心之爲何，但若一個反省者，不能否認心有多種，因爲自知於心，必是另一心知，假定心唯是一，怎麼能夠自知？成實多心品說：「如人或自知心，云何自知？如眼不自見，刀不自割，指不自觸，故心不一」。再從原始佛教所說，由六根六境六識所組合的十八界看，似也不能不承認六識各有他獨立的地位。所以六識別體說，在部派佛教時代，最初差不多爲大多數學者所採用的。然而仍然成爲問題的，就是六識既然別體的，那前五識與第六識之間的差別作用，究在什麼地方？六識論者對這問題的解答，主要是從兩方面著眼。一、從認識的界限說：凡是心識，必有認識，這是天經地義的，但所認識的對象，有自

相共相的差別。自相，就是一一法的自體上的自相，共相爲五識所不能緣，可是第六意識，不特能緣法的自相，亦能緣法的共相。從這認識的範圍講，彼此不無廣狹的差別。二、從分別的作用講：分別，是識的自性，所謂識以了別爲性，就是此意。但有人對這加以解釋說：自性分別，是感官的知覺作用，隨念分別，是微細的推理作用，計度分別，是悟性的判斷作用。從這不同作用看，不用說，五識只有知覺作用的自性分別，其餘的兩種分別是不俱的，所以俱舍頌說：「說五無分別，由計度隨念」。爲什麼？因五識緣境，既無判斷的作用，又無推理的功能，如眼識見到花開，就只知道花開而已，至於花開得鮮艷不鮮艷，茂盛不茂盛，那就不是他所能分別。然這責任歸誰擔負？唯有歸於第六意識。如耳識的聞聲，與之同時相應而起的意識，立刻就對他加以推斷，這是從那裏來的？屬於那一種聲音？可見意識完具三種分別。因此眼等六識，雖同叫做識，但就在這點，可以發現前五識與第六識的差別所在。此外在事實上，五識唯緣客觀外在的境，而且

唯緣一定的對境，意識那就不是這樣，他不獨以外在的一切境爲所緣，就是內根內識也爲其所緣。這樣，立本於六識說的學者，一方面指出前五與第六的不同，一方面又顯示了六識各有自體的理由，所以他們堅定的認爲識有多種，儘管一心論者舉出五門窗的譬喻，但在六識論者看來，這不特不能顯示心識的唯一，而且法喻是就根本不齊！

其次，立本於一心說的，在學派中，究竟是那一派所主張的，我們似還不能明確的指定，但日人木村泰賢，依婆沙所說的這一派，並且從成實論一心品所表現的論調，說這是有我論派的主張，而且以犢子部爲其代表，然婆沙所一再彈斥的一心相續論者，從他所說的心性無別與分別論者的思想一致看，我們以爲，與其說他是代表犢子部，毋寧說他是分別論者的異名。還有婆沙所說覺性是一論者，也屬於這一思想流。總之，不管那一種，都是一識論，在學派中，是很有力的一派，這是我們所必須首先承認的。依照一心論者的意見，我人活躍著的一顆心，作用有種種，這是不成問題的，因在事實上，我們的確是可認識這個，了別那個的。然而，如說一個不同的作用，就必有他不同的自體，那是不盡然的，實在說來，種種

的認識作用，只是一心的活躍於各方面而已。他們在成實論一心品引經說：「五門窗中，獼猴發動，獼猴且住，勿謂如本」。意思是：如一個人住在一間房裏，這房開有五個窗戶，住在其間的主人翁，爲了適應某種的必要，時而從這窗口露面辨用，時而從那窗口露面辨用，乃至五個窗口，無不自如的發揮其作用。當知喻中的房，如我人的生命體，安住其中的人是一心，五窗門就是五根門。生命內的一心，住於眼根時，發爲眼識的作用，住於耳根時，發爲耳識的作用，乃至住於身根時，發爲身識的作用，而於內在活躍於各方面的，就是第六意識的自體。如是分析起來，可見唯是一心。不過要知道的，就是主張一心的學者，並不是不承認五識，問題在於五識有否離意識而獨立的自體。這一思想，在佛教中，流行已久，可說從原始佛教時代就有，並不是部派佛教的新產物，雖然奘譯的攝論把一意識師指爲有一類師，但諦譯的攝論却說爲是諸師，所以這不是少數人的主張，而是大多數人共同的見解。一心思想的主要根據，在所謂統覺作用，如果識有種種，人們的心理生活，必然就要分裂，不能聽命於統一指揮。我們試想想看，一個人的精神生活，如不能獲得合理的和諧的活動，那還像個什麼？如再深一層的透視，統覺的一心，不特能統一的指揮各種心作用，而且還能

記憶過去的經驗，修集種種的經驗，如婆沙十一卷說，「有執覺性是一，如說前後一覺論者。彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一。如是可能憶本所作，以前後位覺體一故，前位所覺後位能憶」。「依前後一覺的理由，成立追憶過去的可能」，這不是顯示一心的特殊作用是什麼？再從成實論一心品建立一心的用意看，那一心所負的任務，是就更加重大。諸如衆生的建立，縛解的聯繫，記憶的保持，業果的輪廻，聖道的修集，一切的一切，無不是依於一心而完成，所以一心品說：「又無我故，應心起業，以心是一，能起諸業還自受報。心死、心生、心縛、心解。本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集。又佛法無我，以心一故，名衆生相」。這一思想發展到後來，簡直成爲唯識賴耶的思想先驅。在心識論中，是不可忽視的重要一系。

六識的一體異體，在部派佛教間，向有兩大陣營的對壘，而且各擁有很多的信衆，就是到今日，仍然有信六識別體的，有信六識一體的，誰爲正義，誰非正義，似很難下個正確的判斷。但據七十五法的法數看，我們覺得不能不以六識體一之說爲正義，也就因此，就是立本於六識說的有部宗，結果，仍不能不暗暗的含有一識論的意義

，這從他所說的五位七十五法，以心王唯一而沒有六識，可以獲得證明。

唯識法相及其思想演變

佛法對於心理現象的剖析

一 緒 言

有情，爲物質與精神的和合體，不論是高級的低級的有情，決沒有純物質或純精神的，所以說：「無有有情而無心者，亦無有情而無色者」。如是色心和合而爲生命之流的有情，既具精神與物質的兩面，那他存在這林林總總的世間，必然要求生活下去，雖說各級有情的生活情態，有著繁簡美醜的差別，而其爲生活則一。生活的目的，在爲保存自己的生命。具有生命活動的有情，所遭遇的不論是苦是樂，無不要求在時間的長流中，能不斷的生活著，延續著，所以有了生命一定就要生活。生命，是有情精神與物質的兩面，當知生活，除了最下級之單細胞的有情，唯營物質的生活外，其他有情，尤其像高級有情如人類，是也具有精神生活與物質生活的兩面的。且以人類說：一個人，無論他的天性怎樣愚拙、癡頑，決不會只求物質生活上的享受，而不

求精神生活上的慰藉。假使一個人，眞的唯求物質生活的滿足，而不再求精神生活的豐富，那我相信，號爲萬物之靈的高級人類，與其他冥頑不靈的低級有情，就沒有什麼差別可言！所以精神生活，在有情界特別是人類中，爲人人所同具的一種生活；人之所以可貴，也就在他能夠追求那豐富的精神生活，一個有豐富精神生活修養的人，物質生活上的享受，那怕是再淡些，也能怡然自得，自樂其樂。因此，精神生活有時比物質生活還重要，而與我人的行爲活動，其關係也特別重大！如一個把閱報所得的知識，作爲每天精神生活滋養的人，每天到一定的時間，他必然要去看報，設或偶有一天不得報看，那他精神上的不安，比少吃一餐飯還要難過！但精神生活的活動歷程怎樣？其現象又是如何？那就不是一般人所能了知。因爲精神生活的種種現象，是極其複雜而千變萬化的，不像外在的那固定而靜止的物體，那樣易於觀察體認。歷來的思想家，對精神活動的現象，都曾或多或少的加以分析，到了近代，探討心理，分析心理的學說，不但很多，且成爲一種獨立的科學，而稱爲心理學了。佛法素被認爲是講心理的學問，現在不妨就從佛法的觀點上，來一剖析心理的現象。

二　心理與生理的關係

生命的存在，必然要發爲種種活動的精神作用，這活動的精神作用，既不是突空而有，也不是從天上掉下來，更不是由上帝所賜給，而是有它產生之根源的。這根源卽普通說的感官機關，生理學上說的神經系統，佛經說的五淨色根。所以心理的活動，不能離開生理的機構，離開生理的機構，就沒有心理的活動。是以在學說上講，心理學與生理學，有著極密切的關係。近代探討心理的學者從遠處著眼，認爲物理學爲生理學的基礎，生理學爲心理學的磐石，因而所得的結論是：生命的生理機構，爲心理現象的本源。原因是，官能的機關有收容外部的刺激，並將收容來的刺激，傳達到腦筋中樞去，而引發認識的作用。感官有五，各各收容一種刺激，引發一種認識，卽：視感官專備收容光波，引發眼識的認識，聽感官專備收容聲浪，引發耳識的認識，臭感官專備收容氣體的香臭，引發鼻識的認識，味感官專備收容鹹淡的味蕾，引發舌識的認識，觸感官專備收容溫冷度輕重量饑渴欲等，引發身識的認識。所以生理機構中的感官，爲心識所依的機關，三者有著不可分離的關係。這在佛學上，叫做「由根

發識，由識而發生了境作用」；在心理學上，叫做「是有機感覺產生活動，是有機體認識世界的活動，是使有機體能用知識應付環境的活動」。

上面雖從五根說明五識的來源，但這只是外向的感性認識，而非內省的理性認識，理性的認識，是第六意識的作用，在認識方面講，理性的認識重於感性的認識，所以現在得進一步說明意識活動的來源。同時，上面只說到識由根的發生，還未說到根由識的執持。生理與心理既然有著不可分離的關係，那就不但根對識有著發生的功能，當知識對根也有著執持的力用，二者是相互扶助的，不是誰對誰負片面的義務，所以須要進一步的探討心識是如何執持色根。

依佛法說：凡是心理的活動作用，不論是外向的，內省的，都必有它的所依。如前五識是依五根而有的，第六意識自然不能沒有它的所依而發生作用，此所依的是什麼？佛法說是意根。意根與五根，在本質上有著很大的不同：五根是色法，爲四大種之所構造成的，在組織有情成分上說，是屬生理機構；意根是心法，爲精神的中樞，在組織有情成分上說，是屬心理範圍。意識固然要依止他，方有活動的可能，就是五識也要依止他，方可發生明確的認識，所以意根，不僅爲意識的別依，同時又爲五識

的總依，可說他是一切認識作用的源泉，在精神界中實處於主腦的地位！

不特依於五根而發生認識的五識要依止它，就是生理機構的五根也要賴它執持，方得存在而生起作用，如果意的心根一時不去執持，就不能成爲生動的有機體而活動的存在著。舉淺顯例說：如一剛死的人，同樣有著完整的五根，活人的五根，有靈活的作用，死者的五根，沒有其作用，這是什麼道理？就是有沒有意根存在的關係：有意根的存在，五色根就可產生活潑的認識作用，沒有意根的存在，五色根不但沒有發生認識的可能，且一天天腐化下去乃至磨滅，同樣，意根要有色根爲它的住處，假使色根變化或腐爛了，意根也隨之變化而無所潛藏！所以意根與五根有著休戚相關安危與共的關係。佛法概論說：「意爲五根所依止，即是說，物質的生理機構，必依心理而存在，而起作用。如心理一旦停止活動，生理的五根也即時變壞，所以五根與意根，是相依而共存的，實爲有情自體的兩面觀。從觸對物質世界看，沒有五根，即不能顯出意根的存在；從引發精神作用看，沒有意根，五根即沒有取境生識的作用」，由這可知生理與心理有著怎樣的密切關係。

三　心識體用的分析

色心和合的生命體，有它的精神作用這是誰也不能否認的，卽自認爲最進步的唯物論者，亦未曾抹煞生命體上有精神活動的作用存在。但主體的精神是什麼？其體性的爲一爲多？而作用的產生，是以經驗來的？還是本體有的？這些問題，在探討心理活動的學者，是都必須要知道的。

一、心體的一多：吾人心識的發生，不特要有所依，同時要有所緣，從依根緣境的立場講，佛說根有眼耳鼻舌身意的六根，境有色聲香味觸法的六境，因而依根緣境的心識，也就分爲六種：卽依眼根機關而了別色塵的眼識，依耳根機關而了別聲塵的耳識，依鼻根機關而了別香塵的鼻識，依舌根機關而了別觸塵的身識，依意根而了別法塵的意識。這六種的心理作用，是最一般最粗顯的精神活動，爲世間一般常識所能了知的，所以佛陀說法時，就常常的說到它。部派佛教的學者，根據佛陀所說，對於心理作用的說明，也只說到六種爲止。

可是於此成爲一大問題的，就是前五識與第六識，在本質上就有它的不同呢？還

是一心的不同作用？心識，以佛法的專門術語說名爲心王。有人舉喻說：此心王唯獨是一王，而在種種方面，表現不同形態，以支配心理之國呢？還是王是一人，而另外復具有多少獨立權利的五個副王呢？再說得明白一點，心的中樞是全一呢？還是另有局部的中樞？這是一個非常重要的論題，在原始佛教，雖沒有論說這個，但部派佛教，對這曾有相當的論諍。是卽有名的多識論者與一心論者的對立，現在略爲分別說明如下：

多識論者，從六識別體的立場，主張識有多種。怎知識有別體？這從十八界的分類而知，因爲所依所緣的根境各各有六，不給與各自獨立的意義。因根境相對，其間的界限，劃分得很清楚，一點不容含混。如眼對色，只能對色，絕對不得旁及於聲等，如耳對聲，只能對聲，絕對不旁及於色等，所以認識外境的心識，不能不說它有六種差別。其次，多識論者，更提出幾點理由來，證明識的衆多。首先以認識的界限說：佛法所說心識緣境，而其所緣的對象，有自相共相的差別，凡是佛教學者都知道：前五識所緣的，唯能緣取對象的自相，而意識的所緣，不但能取對象的自相，亦復能取對象的共相，既然這樣，六識怎麼可以說

爲一體？再從分別的作用說：論典中說有自性、隨念、計度的三種分別。「自性分別者，謂感官的知覺作用（尋伺爲體別者）；計度分別者，謂悟性的判斷（慧的作用）；隨念分別者，謂推理作用（念的作用）」。前五識，不用說，在三種分別中，只有自性分別。如眼識的見到黃色，當下就知其是黃色，然亦僅知其黃而已，至於黃色的深淺怎樣？與其他顏色是否配合？前五識是沒有這功能的，具有這些分別作用的，唯是第六意識。因此，不得不說六識各各差別。復就所緣的內外分別：據說一切有系的學者說，前五識是向外發展的，唯能認識客觀外在的境界，然而第六意識的認識作用，不獨以外在的境界，作爲自己所緣的對象，就是內在的根與識，亦爲自己所緣的對象，如吾人向內反省時，自心能夠認識自己，因此應說識有多種，不可說是唯是一心。主張多識的，在學派中，大體上說，是說一切有系。

一心論者，不以多識論者所說爲然，認爲心的作用，雖說是各式各樣的，但實不外是以一心向多方面發展，並沒有它們各自獨立的自體。他們舉雜藏中一偈說：「五門窗中，獼猴發動，獼猴且住，勿謂如本」。頌中意思顯示：如人所住的一個房間當中，開有五個門窗，人在其中，爲了適應自己的所需，有時從這門窗伸出頭來看看，

有時從那門窗伸出頭來看看，似乎是有多人的，而實不過是一人的多用。以之比喻六識，是說心識住於眼根而發生活動作用時名爲眼識，乃至心識住於身根而發生活動作用時名爲身識，至其心識本身，就是第六意識。同時他們引經說：「是心長夜爲貪等所汚」，既然常爲貪等所汚，證知心唯是一，如果心有衆多的話，那就不得說爲常汚。成實論一心品，更以記憶證明一心說：「本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集，若念念滅，則無集力」。此意是說：吾人能夠記憶過去的經驗，並且能夠累積衆多的經驗，主要就是由於心是統一的，如果心有衆多，不但累積經驗不可能，就是記憶經驗亦不可能。還有，佛法主張無我，爲佛法行者所共認的，然而既然無我，又怎麼會構成一個完整的生命體？在一心論者看來，是由於一心的因緣，假定心有衆多的話，那就不能構成有情的生命體。「一識論者的主張根據，在所謂統覺作用，如果識有種種，我人的心理生活，勢不能不分裂，這是他們的最大理由」。但這在學派中，婆沙名爲一心相續論者，沒有指出是何學派，日人有說是犢子部的，並不怎樣恰當，我們認爲這是分別說系與經部譬喻師的一種說法。

總之，多識論者的思想，是從心理活動的複合性出發而立的學說；一心論者的思

想，是從心識統覺作用出發而立的學說，由於彼此出發點以及著眼點的不同，所以對於心識的說明也就有了差別。關於這問題，學者間的論諍很多，現在不能一一詳說。

再進一步說：五識的心理作用，間斷而不相續，爲一般人所知，意識的心理作用，一般雖以爲是常相續的，而實不如一般所想像的那樣常相續，因到某一處所，遇到某一環境，或受某一力量所阻礙時，彼亦不會發生作用的，如佛法說的五無心位。在這情形下，六識的心理作用，雖都停止了它的活動，但有情還是有情，其生命並未因此而絕，可見必定有種特殊的精神力，在支持著生命的存在。佛教一分學者，根據這一事實，就從粗顯的探究到微細的，從顯現的探究到潛隱的，從間斷的探究到相續的，從外在的探究到內在的，如是多方探究，竟在外在的、間斷的、顯現的、粗顯的六識外，發現到一個內在的、相續的、潛隱的、微細的細心。最初雖還把它當作意識的細分看，並未明顯的將之立爲第七心，但經過學者間的長期思索，並從佛的教義中，發現細心思想存在後，進步的佛教學者，像大衆、分別說系他們，就在六識外，確然建立一個細心，高唱七識論了。

作爲此一思想有力根據的聖教有二：一、佛說十八界中，除了六識界，還有個意

根界，當知這意根界，就是第七心，爲什麼於六識界外，更說意根界？二、佛說十二緣起時，不但說「識緣名色」，且還說「名色緣識」。研究佛法者都知道：名色的「名」，總括五蘊中的受想行識的四蘊，而識蘊是包括六識的。這樣，識緣名色與名色緣識的「識」，當然是屬六識外的一識，而此一識，如果不是第七心，試問又是指的什麼？所以佛教思想，在長期的發展演變中，七識論乃成爲一個强有力的理論。不但佛教學者，在事實的要求下，會發掘出微細的心識，卽近代的心理學者，從各種心理活動的測驗下，亦早提出了潛意識或下意識之說。當知心理學上所說的潛意識就是佛法所說的第七心，不過他們對它的活動作用，還沒有佛法說得詳盡透徹罷了。建立七識不可動搖的理論是：認識六境需要六識，而六識的發生，必有爲其所依的根本，這就是第七識，如說「依意生識」，就是指此。再說，生命的存在，必有心識的執持，沒有執持的心識，生命就不得生存，而執持生命的，是這第七識，如說「由此識於身隨逐執持故」，就是指此。根據這兩點理由，所以不得不在六識外，建立一個微細心識。

佛法在不斷的流行中，思想亦復不斷的在開展，所以心識論的思想，發展到七識

論以後不久，有些學者在心識問題的探討下，覺得只說七種識，還不夠表明主要心理的活動，於是又提出八識、九識說。如虛妄唯識者談八識，眞常唯心者講九識。至其發展的經過，以及爲什麼要建立八識、九識，說來話長，現在姑且止而不論。

心識體性的是一是多，在佛教學者間，雖展開了熱烈的論戰，但「依緣起觀的見地說，識應爲相對的種種差別，而非絕對的多識。但識爲依根緣境而現起者，所以說明上不妨側重差別」（佛法概論）。唯識者不知心識的緣起性，以爲佛曾說過心、意、識的三法，就認爲佛說的心，就是他們說的第八阿賴耶識，佛說的意，就是他們說的第七末那識，佛說的識，就是他們說的前六識，且各有其體性。其實，佛說心、意、識，彼此是可互用的，並非絕對的不同。如五蘊中的識蘊，六界中的識界，十二處的意處，心心所法的心，都是統括一切精神說的。所以佛在經中，有時說心，有時說意，有時說識，有時又總括的說爲「此心、此意、此識」。這三名詞，雖經常的同樣被用，但在嚴格的意義下，是否代表同一東西，學者之間有兩派的看法：一派說這三者，完全沒有差別，只不過是一物的異名。成實論卷五無數品開頭表示這個意見說：「心意識體一而異名」。另一派說這三者，是有種種差別的，如婆沙

卷第七十二說：或說心的作用在於滋長，意的作用在於思量，識的作用在於了別；或說心以種族爲義，意以生門爲義，識以積聚爲義；還有在時間上分別這三者的，謂過去心名爲意，未來心名爲心，現在心名爲識。綜合三者的含義，本可作不同分別的。佛法概論分別三者說：「識約認識境界——內境、外境——說。識由何來？由身心交感的——心理源泉——意處而來。識生了又如何？識生後剎那卽滅，留影象而充實內心，心是種種的積集與統一。心與意，爲內心的兩種特性：一是六識所引生的，一是六識所從生的，流出又流回。識多對境界說，意多對根身說，心多對心所說」。這是心、意、識三者的差別，與唯識者的解釋有著很大不同。在說明上，雖可作這樣的差別說，在本質上，實爲無差別的一體，沒有它們各自的獨立性，這是我們所必須予以把握的。

二、識用的來源：如上所說：知道種種心識的活動作用，是有所依而有的，但這所依，只是增上的助緣，不是直接的親因，所以認識作用如何而來，還得再加一番探討。論到這問題，佛教學者中，思想上又有紛歧，大體可以分爲兩派：

一爲新熏論者，主張一切心識的活動，都是新熏所成，而非本來有的。如吾人呱

呱墮地時，本沒有了別花的香臭如何的知識，但是在不斷的學習中，從長期的經驗中，慢慢的自然而然的產生了花的香臭如何，顏色鮮艷等的知識來了。又如長夜沉淪中的有情，從來沒有清淨無漏的智慧，然而由於現生聽聞正法並由多聞熏習的因緣，乃得漸次熏成無漏智慧的種子。如攝論說：「聞熏習，謂聞法界等流正法而熏起故」。出世的智慧如此，世間的知識亦然，所以多界經說：「諸有情心，染淨諸法所熏習故，無量種子之所積集」。新熏學者，一方根據佛陀的聖教，一方根據世間的經驗，所以就建立識用由熏習得來的理論。這在世間心理學者群中，也有這樣的主張，就是所謂經驗派。他們說：人類的一顆心，原如一張白紙，本是什麼都沒有的，然之所以漸次認識世界上的這個那個，完全是由現在日常生活中，不斷的經驗，不斷的學習，累積而來的知識成果。英國一位大政治家孔勒斯說：「假定地球與其他行星相衝，把人類都滅絕了，而把倫敦、紐約建設法留著，另換一群新人到那裏去生活，這些人不曉得乘車駕馬，又無人教導他們，數日之內這些人都要死絕」。這雖是一個笑話，却表明了學習經驗爲產生知識的主因。

一爲本有論者，主張一切心識的活動，都是內在的理性中所本有的，並不是從外

在的學習經驗中得來。如小孩生下沒有幾天，看見什麼東西，自然而然的，就向嘴裏抓，誰也沒有教他這樣。這種不經教育而能自動的精神作用，卽是本能的表現，無盡意經說：「一切有情，無始時來，有種種界」。界，就是種子。所以成唯識論說：「一切種子皆本性有，不從新生；由熏習力但可增長」。因此，他們認爲人類各種不同的知識，是與生俱來而早已存在了的，不過要由現在的學習，才能把它引發出來，生起認識作用。所以學習與經驗，只有引發認識的功能，而無產生認識的力用。假使本不具有知識的種子，現在任你怎樣學習，在本有論者看來，都是徒勞無功的。世間的心理學者群中，也有這樣的主張，就是所謂理性派或本能派。最明顯的例子，如生存本能的要求，每一生命，無不要求在時間的長流中，繼續不斷的生存著，而維持生命生存的是食料，於是求食就成爲一種本能動作，這從小孩生來曉得食奶，餓時知道啼哭，可以證知。

心理學家，除了經驗與本能的兩派外，現在似乎又有一折衷派出現，如有的心理學者說：「飲食男女，我們不承認是本能，因爲這種種活動，一部份是學習的；同時我們也不承認是習慣，因爲這種種活動，一部份是非學習的。每種活動，皆有一種非

學習的心核，但須由學習發展」。這種思想，與後期唯識家說的本有新熏，是很相似的，因爲二派的解說，各有他的一分理由，所以就有人出來綜合二說，主張本有與新熏的相待而成，卽本有種若不經現在的學習新熏，就不可能生起它的認識作用；而新熏如沒有本有種做它的根本，似也就無法熏習得成，二者是分不開的，所以護法論師，論究到這問題時，特別強調二者的相關性。

不過，「依佛法，有情爲身心相依的共存體，心理活動，是無始以來，卽由外而內——從識到心，又由內到外——從意到識，不斷的交流。有情無始以來，卽有此心此意此識。不悟時間的幻惑性，推論爲本有或者始有，實在可以無須」（佛法概論）。這是非常重要的一個啓示，值得論究識用來源者的重視！

三、識用的俱不俱起：各個心識作用的產生，雖說前五識各有其根所依，但主要的是依於意，所謂「依意生識」。意謂了別境界的諸識，都是依於意根而生起的。其經過是這樣的：五色根與五塵境相接觸時，內在的意根，就引發五識生起認識；設若根境不遇，五識不活動時，意根就唯生起意識作用。諸識既都依意而得生起，而諸認識作用發生時，是同時還是異時，自然是一個問題，在佛教的學者中，大概有兩派不同

的說法：

一是主張異時起的：謂一個一個的認識發生，如衆多的人在過獨木橋，獨木橋上，每次只能容許一人通過，必須等前人走過，二人並行絕對不可能的。心識的次第生起，也是如此，要前一念的認識滅入過去，後一念的認識方得生起，不過在前後念間，其時間是很迅速而無間斷的。成實論說：「汝言諸識一時俱生，是事不然，所以者何？識待念生……以待念故，不一時生……又識能速取緣如旋火輪，以轉疾故不見其際，諸識亦爾，住時促故，不可分別」。因爲是這樣的關係，所以諸識的生起，是次第而非俱時的。

一是主張俱時起的：謂認識的發生，不但二識可以同時，就是三識、四識、五識，以及六識同時俱起，是都沒有問題的，因爲各個認識的條件具備，其認識自然就會發生，無須等待這個認識過去，另外一個認識再來。成實論舉其理由說：「識一時生，所以者何？有人一時能取諸塵如人見瓶，亦聞樂聲，鼻齅花香，口含香味，扇風觸身，思惟音曲，故知一時能取諸塵」。據此，豈不是很明白的顯示諸識作用的同時生起？南傳論事中，把這說爲「一時作意一切」。不過仍須了知的：第六意識生起時，

不一定有前五識與之俱起，而前五識生時，不論是唯一眼識生，或眼耳二識生，乃至五識俱生，必然都有第六意識與之俱起。解深密經說：「若於爾時一眼識轉，卽於此時唯一分別意識與眼識同所行轉；若於爾時二、三、四、五諸識身轉，卽於此時唯一分別意識與五識身同所行轉」。以是知道，心理的活動，第六意識的作用，是常相續的，前五轉識的作用，是有間斷的，雖有相續的、間斷的不同，但在生命活動中，每個都是不可缺少的心理作用，所以不論世間的心理學者，或佛教的各派學者，講到心理情態時，雖不免說有精粗繁簡的不同，但誰都要講這六識，可見六識爲生命體上最基本的心理活動。

四　心識情態的素描

人類的心識活動，其現象是很複雜的，除了上述的幾種主體心識外，其他還有各式各樣的心理作用，諸如情緒、概念、意志、信仰、貪欲、瞋恚、尋、伺等。此諸不同的心理作用，佛法名爲心所有法，卽繫屬於心而爲心所有的東西。個別的說，有五十一個，類別的說，可歸納爲六類。對複雜的心理內容，作如此的不同分類，由於：

偏行心所，是約心理的一般作用而建立的；別境心所，是依觀察特別對象而建立的；其餘的諸心所，則是就倫理的觀點而建立者。約心所與諸心識的關係說，第六意識具有全部的心所，前五識只與三十四個心所相應。原因在於我人認識或觀察現象世界時，是以第六意識爲主的。

現在且就普偏而必然與每一心識生起的一般心理作用，卽所謂作意、觸、受、想、思的五偏行，略爲一談。此五心所，不論是外在的五識感性認識，或內在的意識理性認識生起時，都與之俱起發生活動作用，所以名爲偏行。

一、作意：這在普通心理學上，叫做注意，謂於根境和合而發生認識的了別作用時，對所接觸所要認識的一事一物，首先予以强有力的注意，期能獲得極深刻的印象。亦可以說，心念所以對境獲得明確的認識，實由作意心所警動的作用，因「在根取境相時，心中有熟習的觀念起來與境相印合！由根境感發反應而起此憶念與境相印合，這才成爲認識」。作意對認識開始的感覺——觸，有很大的關係。因爲感覺的明瞭不明瞭，全憑注意力的强弱以決定的。如傾聽一種聲音，假使注意力强，全神貫注的在傾聽，那怕是種極微細的聲音，也能聽得很清切，假使注意力弱，甚至心不在焉，眼

前卽使有極明晰的光線，極明顯的事物，也好像沒有看見一樣。中國古書上說的：「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」，卽是注意力沒有集中的一種說明。雖然外在的刺激力强，容易惹起內在的注意力，但確切說來，客觀的刺激力强，未必能使主觀的認識清切。所以警動於心的作意，在認識的過程中，是一種重要的心理情態。

二、觸：這在普通心理學上，叫做感覺。謂「感覺是任何物體表現於感官之前，而心意覺得有那物體的精神作用，爲構成知覺之原素」。所以觸是認識的開始，必須先要有此識觸，然後方有其他心理作用，因爲它是根境相接以後，最初反應的一種心理作用。經中常說：根境二合生識，識與根境二者相接成觸，所以觸是根境識三事和合而有的，卽和合識說名爲觸，並沒有它的獨立自體，經部所謂識卽是觸，或說三和卽觸，正是指此。成實論說：「識在緣中，是名爲觸」，謂當識緣對象時，當下就名爲觸，無有觸的獨立自體可得。但一切有者，從一切實有的見地去看，說觸是由三和合所生，有其實有的獨立自體。平常說：某人的感覺靈敏，某人的感覺遲鈍，若問原因何在，我們現在可說，是由識觸的强弱不同而來，不過，任何感覺起來時，多少都

有其接觸的對象，如見光、聞聲、嘗味，不論光度怎樣明暗，聲浪如何高低，滋味何等濃淡，然必要有光度、聲浪、濃淡，方使我人有所感覺，這是不爭的事實。所以三和合觸接觸到任何一種外境，都能立刻引生一種心理的反應起來，如思想的變化，情緒的演變，概念的複雜，行動的良否，都是因所覺觸的環境不同而產生的結果。成唯識論說：「令心心所觸境爲性，受想思等所依爲業」，正是此意。

三、受：這在普通心理學上，叫做情感或情緒，佛法給予它的定義是領納，卽將所認識到的境界，領略其實況而受納於心，生起各別不同的情緒來。如一得到法味的佛法研究者，當他每次打開一部經來閱讀時，在他的內心上，自然而然的生起一種快樂的情緒來，不特讀之唯恐不速，且越讀越愛不忍釋。當知這樂意的情緒發生，是由領略適合自己身心的境界而引起的，經中稱爲樂受。反之，如他在閱讀佛法之暇，偶而讀到一些違背眞理的邪說，或違反事實破壞佛法的謬論，則在他的內心上，不期然的就會生起一種不愉快的情緒發生，是由領略到不適合自己身心的境界而引起的，經中稱爲苦受。其他如憂愁的、歡喜的、悲哀的、得意的種種情緒，都是從所認識到的不同境界而引發的，因爲我人的見、聞、覺、知，在在都可以引

起不同的情緒。不過，情緒的發生，不是單純的，要兩個條件具備才有，即先由外界的刺激引發，次由內心的回想反應，然後才有情緒表現出來。然而仔細分析，情感與情緒有所不同。據一般心理學者說：「情感的本質，只有快不快，其餘的喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲（我國稱爲七情），都是根據這快不快的原質，經過複合作用而爲情緒的表現——感情爲單純的原素作用，情緒爲若干感情所結合而成的複合作用」。雖有單純與複合的不同，佛法則總稱爲受。

四、想：這在普通心理學上，叫做概念。每一認識的發生，必然「有攝取境相而成爲表象作用」。因爲無論什麼客觀境界反映到認識上時，主觀的心理上，自然而然的，要先給它一個安排，在安排的過程中，初則予以明確的概念，再則安立種種的名言，如說這是什麼，那是什麼，以代表所推想、想像、構畫的概念。分別的說，想像有兩種：一是再生的想像，即已往所曾經驗過的印象，現在再生起來，但很糢糊不清，所以不能把那過去的經驗，實在記憶出來。一是創造的想像，這「是以已往的經驗爲根據，再加以個人的推理，而構成一種新觀念」。在人類進化上講，創造的想像，較之再生的想像，尤爲重要，如有心理學者說：「世界上各種美術，各種發明，各種

政策，各種計劃，樣樣都是靠託構造的想像，才能翻陳出新，爭奇鬥勝。各種創作的眞假，悉恃其能否應用而定，於此可見想像底重要。如說想像是虛誕的應該除掉，則人世上許多有價值的事，都可以說是謬誤了……沒有構造的想像，後來的計劃便無以成立」。南方佛教學者，如佛音論師，解釋想的時候，說有確認或再認作用，與上所說的兩種想像，可謂意義是相當的。所謂確認或再認，是以某種表象，照於一定概念，檢別它的異同，再認定這表象屬於其概念之義。然在概念，是代表實在還是屬於假名，佛教學者有所諍論，卽有部認爲是實在的，說假部謂是假名的，這與西洋學者，有實在論與唯名論之諍相似。

五、思：這在普通心理學上，叫做意志，亦卽行爲的活動。意志與行爲，是一體的兩面，有著極深切的關係，因爲有意的動作，不僅關係個人的人格，卽對社會文化，也有很大關係。一個人的意志强弱，可以決定他的成敗，一個民族的意志强弱，亦可以決定他的文明或野蠻。由此可見意志，是個如何重要的心理作用。依佛法說，一切心心所法的活動，無不受這意志的思心所推動；依心理學說，它含有認識、感情、記憶、思慮、抉擇、實際活動的各種要素。比方我人要做某種事情，必須先對某事

有個認識，從認識中對其生起感情，從而再三考慮，詳細抉擇，然後才會發生實際的行爲。這樣，我人的意志活動，既不可盲目的衝動，亦不可向惡的方面發展。不論做件什麼事情，發生一種什麼動作，必須經過審愼的思考：善的，與人有益的事，決定了後，立去實行；惡的，與人有損的事，認識了後，立卽不行。做人，應該養成這樣良好的行爲，更應練成這樣美善的意志。意志的臧否，就看吾人對於思心所的運用如何，所以它在心理活動中，是個非常重要的精神要素。然這意志活動，一般心理學者，曾經討論到它是否自由問題，佛法對這又是怎樣的看法？關於這，首要知道的，就是我人的心理作用，佛法認爲有其選擇動機的能力，因而從這點說，無疑是承認意志的自由，亦卽佛法是意志的自由論者，也就因爲如此，所以佛法排斥宿作論與神意論，而主現生努力，以求生命向上，乃至獲得究竟解脫。

五　結　說

佛法的心理說明，實在是很廣泛，大小乘的論師們，對這論說得極詳，吾人今日當然難以盡論。如特殊心理與應用心理，本都可以依於所謂心所來論到的，現在只好

略而不談。不過有一點需要特別知道的，就是佛法詳細分析心理的活動，不如一般心理學者，說明心理活動的事實就算了，而是要我們了解心理的活動後，以此作爲身心修養的借鏡，進而導至最高智慧的現前，而達於究竟的解脫！正因佛說心理的用意在此，所以對於一般心理的情態，說得非常簡單，而於特殊心理，特別是對有關身心修養的心理，說得特別的多，如什麼是善良的心理，什麼是不良的心理，一一爲我們指出。我們對於這些心理有了認識，當起心動念的時候，你就可以知道，某種心理是可以讓它發展的，某種心理是應予以遏止的。一切行爲的活動，都聽命於心的指揮，只要我們能夠維持正常而善良的心理，我們的德行一定會一天天的增進。如佛說的精進，能夠策勵德行的不墮，佛說的信心，能夠促使德行的純潔，佛說的慚愧，能夠助成德行的自覺，佛說的三善根，更是一切功德的根源，果能從三善根的心理出發，循著精進善心的努力，不特可以養成完滿而高尚的人格，卽身心的究竟解脫也是沒有問題的。佛說「自淨其心」，就得從佛所開示的心理活動中，增益善的心理，撲滅惡的心理做起。

略談唯識宗名的安立

唯識學，屬於大乘佛法。講到大乘，後者屬於緣起系的思想。因而從印度傳到我瑜伽的兩大派。前者屬於實相系的思想，國的西藏，也就只有這兩大系，西藏佛教學者，將之稱爲兩大車軌。除此，沒有另外的大乘學者。義淨南海寄歸傳說：「所云大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有眞空，體皆如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識」。但唯識思想，在印度，只有所謂瑜伽宗的這個名稱，很少有人叫做唯識宗或法相宗的。因爲眞正將這形成一完全的學派，並且有宗旨而成一家教學之面目的，實是我國的慈恩大師。因此，在本宗的宗名安立上，一般爲了指尊慈恩爲中國最初的祖師，所以就將這宗的宗名，叫做慈恩宗或慈恩教。不過一般學者，在口頭上文字上所用的，很少用慈恩宗這個名稱，大多數還是稱爲法相宗或唯識宗。可是從唯識學的各個不同側面看，除了慈恩宗及瑜伽宗，還可安立種種不同的名稱。現在姑且舉出法相宗、唯識宗、普爲乘教、應理圓實

的四種，略爲說明它的意義及其依據。「名依義立」，這是佛法者所知的，但佛法宗名的安立，不僅有它內在的意義，並且有它聖教的依據。關於宗名安立的依據，向來唯識學者，似很少注意到。講到唯識所據的聖教，一般雖說有六經，但眞正爲唯識所依的，唯有解深密經。現在卽據此經觀察本宗宗名安立的所以。

一　從法相門安立的法相宗

法相宗，是以本宗所依的本經（解深密經）卷二，一切法相品爲本據而安立的名稱，亦卽是從法相門的方面得名的。我們首要知道：本宗主要的立足點，在抉擇一切諸法的法相，因而產生了法相宗的這個名稱。宋高僧傳慈恩傳中，以「性相義門」的這句話，表示了本宗學解的特有面目。本宗的主要任務，既在抉擇一切諸法的性相，但諸法的行相是很多的，所謂宇宙萬有，森羅萬象，都是法相，要一一加以詳細分別抉擇，那實是不可能的，所以必須歸納諸法爲幾大類，然後再加分別才行。現在擧出兩義，敍述其性相。

一、性是實性的意思，相是相狀的意思。所謂實性，是指萬有現象所依的那個眞

如，亦卽唯識學上所說的圓成實性；所謂象，亦卽唯識學上所說的依他起性。假定的妄相，那在唯識學上就把它說爲徧計所起來，實不外於上述三相。據無性攝論釋所應知，所應證的這三方面來顯示的；卽但決不把它當作一般知識的探索，而最後一定要歸結到本身上來的。

從認識論說：我們每個人，對現象界的，但因智慧的不夠，不能徹見依他諸法的眞相，所以也就不能證得圓成實性的妙理，由於不能證得圓成實性的妙理，所以就必然的現起種種徧計妄相，並且爲這種種徧計妄相之所困擾纏縛，而長期的流轉於生死。反過來說：假定運用吾人的智慧，徹見依他諸法的眞相，那在上面所生起的徧計妄相，自然而然的就得遠離，遠離了各式各樣的徧計妄相，當下就可證得圓成實性的妙理，跳出輪廻的漩渦，步入涅槃的樂宮。至於如何徹見依他諸法的眞相，原也是很簡單的，只要了知依他緣生的所有一切諸法

，都是以圓成爲根柢，都從吾人心識變現所成，決沒有甚麼心外實有的東西，假定認爲是心外實有的，都就屬於徧計妄想的執著，而得免於生死的輪廻。修學佛法者，倘能做到如此，學佛的大事，可說就已完畢。由此可知：本宗對於諸法性相的抉擇，不但很詳細，而且很明確，對生命之自由解脫，亦有著很大的關係。不過，唯名法相宗，因爲本宗的建立，重在法相的考察，而不在法性的探索。如上分別，我們知道，本宗以三相抉擇一切法相，是有著甚深義的，決不可以世間的眼光，把它當作學問來看，假定徒尙知識，則與佛法根本不相應。

二、性是體性的意思，相是相狀的意思。從語句方面看，雖與前述的一義很相近似，但那所論的意義稍爲不同。所謂相狀，是樣相之義，卽指每一法的自體上所具的樣相。因此，凡在諸法的本身。所謂相狀，是樣相之義，卽指諸法的自體，或說諸法自體上具有其樣相者，名爲性相。依於此義來講，本宗所說一一諸法的體性，不論在那一法的體性上，都具有徧計、依他、圓成的三種相狀。而當吾人去抉擇這些諸法體性相狀時，首當要知道的，徧計所執是非有，依他圓成是非空。因而本宗對於諸法性

相的抉擇，要在顯示所謂非有非空的中道妙理，使諸佛法行者，證入其中道妙理，爲一宗的宗趣。平常說唯識是非有非空的中道了義教，亦卽依此三相的抉擇而來。因此，法相宗的宗名，就這樣的被安立起來。

上來所說諸法性相的二義，雖顯示了他們的不同，只是止於性相字義的解釋，實質並不是有甚麼差別的。因爲不論本於何義來說，畢竟都是從圓成與依他（當然包含偏計）的兩方面，分別萬有諸法性相，以使吾人了解其眞相的。至這萬有觀察的方法，究竟是怎麼樣，在解深密經的一切法相品，有詳細的說明，所以以此爲法相宗的名根本依據。

二　從觀心門安立的唯識宗

唯識宗，是以解深密經卷三分別瑜伽品爲本而安立的名稱，亦卽是從觀心門的方面得名的。原來本宗之所詮，眞正在於唯識的觀法。唯識的觀法，是分別瑜伽品所詳細敍述的。所謂「三界唯心」，「萬法唯識」；所謂「唯識所變」，「心外無法」，像唯識學上這些重要論題，我們都可從本品獲得線索。本品的當機者，是慈氏菩薩

，他曾提出一個問題問佛：如定心中所行的影像與定心中的能緣心，究竟說他是異呢？還是說他不異？定中的境界，我們沒有經驗，說來或不易解，且舉現前事例來說：比方現在眼識所見的鮮花，是所見的對象，是客觀存在的，但這與能觀的心，是一體還是異體，自是一個重要課題，所以慈氏特別提出來請示佛陀。佛陀簡單的回答說：「當言無異」。爲甚麼說他沒有差別？經中接著又說：「我說識所緣，唯識所現故」。這明顯的表示：凡是心識所緣的對象，都是心識自己所變現的，根本沒有離心而獨立的存在，吾人之所以覺得那個東西是客觀的存在，所以客觀外在的物象存不存在，不是由於我們心識認識的關係，假定主觀的心識不去認識時，根本就不自覺有其客觀外在的物象存在，所以客觀外在的物象存不存在，不在外物的本身，而以心識的有無爲轉移。慈氏聽了這個解說，雖覺得有理，仍不免有疑：就是所認識的對象既卽能認識的心，怎麼自心還能見到自心？因爲照常理說，心是不能見自心的，如見之不能自見一樣。佛回答說：你不要以爲在這能所緣中，有個甚麼東西可以見到甚麼東西，實際是沒有少法能夠緣取少法的，現在我們之所以明明見有所見的現象，不過是當能緣心生起的時候，自然而然的有那所取的現象就是了。所以解深密經分別瑜伽品又說：「此中無有少法能見少法，然卽此心如是生時，卽

有如是影像顯現」。以觀心的方法，觀察諸法唯是吾人心識所現，絕對沒有離心而外在的實有諸法，這是本宗的根本立場，因此得名爲唯識宗。

三　從教相門安立的普爲乘教

普爲乘教，是以解深密經卷二無自性相品爲據的名稱，亦卽是從教相門的方面得名的。普爲乘教，具足的說，應該叫做普爲一切乘教。所謂一切乘，就是人乘、天乘、聲聞、緣覺、菩薩的五乘。意卽佛說唯識中道教，是普爲一切衆生的根機而宣說的。元來，本宗有個最大的特徵，就是總觀有情而出五姓各別之說。五姓各別說，是約能不能證覺佛果而分別的。關於這問題，佛教學派中，向有三乘究竟、一乘究竟的諍論，唯識是主三乘究竟的，就是有的可以證覺佛果，有的不可證覺佛果。雖然如此，但就五乘種姓來說，不管那一種姓，在深密會上，都無遺漏的，蒙受到相應的利益。如經說：「世尊於今第三時中，普爲發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相轉正法輪，第一甚奇最爲希有，于今世尊所轉法輪，無上無容是眞了義，非諸諍論安足處所」。依解深密經說，佛陀的一代言

教，分爲有、空、中的三時教：初時教，是「唯爲發趣修大乘者」說的；二時教，是「唯爲發趣聲聞乘者」說的，各有所偏，不能普攝一切機宜，能攝一切機宜的，唯是第三時的中道了義教。佛在此中，披瀝自己的本懷，暢說三性三無性的極理，顯示一切諸法非有非空唯識中道眞實了義，因而本宗位於第三時教的最優秀的妙教。正因如此，所以本宗得名普爲乘教。

四　從勝義門安立的應理圓實

應理圓實，是以解深密經卷一勝義諦相品爲本而安立的名稱。意思是說：如上所說法相、觀心、教相的三門，不管那一門，都是契合於勝義諦理的。勝義諦理，是普偏的，圓滿的，眞實的，所以得名應理圓實。依此宗名，本宗法門，就有了規範，不論在怎樣的情形下，不會背反至極的教說。也就因爲這個關係，所以值得本宗自負。由於勝義諦相品是開陳勝義諦卽眞如的妙理，所以依此立名應理圓實。

以上分別四種宗名，在佛教的文獻上，有這樣的簡要說：「夫我宗者，妙義多途，其名非一：望機應之普爲乘教，無有一機而不利故；尅理號之應理圓實，無有一理

而不應故；約相謂之法相大乘，無有一相而不談故；寄觀稱之唯識中道，無有一觀而不中故」。從這四種宗名看，我們知道，不管那一種，都能表現本宗的特徵，而且爲歷來學者所普徧了知的。不過爲一般通用及常用多用的，是法相、唯識二名。除此，有名「中宗」的，如說：「中宗五分：」、「法相中宗」。中，不用說，是中道之中。中道，是詮顯非有非空的唯識義理的名稱，與所謂唯識是不異的。因此，在唯識宗外，不必另立此宗。且中道之稱，不單是本宗特徵的名稱，卽在三論、天臺等，也用中道之名的，所以仍以上述四種宗名，爲最恰當。唯識的研究者，如先分清本宗宗名的建立，那就可以進而研求唯識義理。（**慧瑩記**）

唯識學上的識變觀

一　何謂識變

古今中外無數哲人費盡畢生精力所探討的一個根本論題，就是在萬變不窮的現象界的背後究竟有個什麼東西，依著這個東西而後方有一切的現象界。說得明白一點，就是追究宇宙萬有的本體，對這一論題，歷來的學者，雖提出很多不同的說法，但考其實不外唯心與唯物的兩大流：把物質看做萬化最原始最根本的存在，而將精神當著是他派生的東西，這是唯物論的思想；把精神看做萬化最初型第一義的東西，而認物質是從精神所派生爲精神所決定的，這是唯心論的主張。而唯心論者又有主觀與客觀的兩派：主觀唯心論者說：世間的一切事物，都存在我人的主觀意識裏，所以人的感覺或思想，就是事物的一切，沒有另外的客觀存在者。客觀唯心論者說：外在的一切，確是客觀的存在著的，不過他的本質，是靈活的精神，不是木然的物質，所以世間

的一切存在者，都是偉大的精神表現。在世間的哲學領域裏，唯心說有著這兩大派別，而在我佛教唯識學的陣營裏，也有這兩大流的存在。如無著、世親的初期唯識學，就是屬於主觀唯心論的一系；若陳那、護法的後期唯識學，就走上了客觀唯心論的道路。雖有客觀主觀的看法不同，而現象界存在的一切，是由吾人心識所變現的思想，却是共同的。所以，現在就據佛法的唯識義，來略一談唯識變。

我人日常見聞以及所接觸到的外界的一切，以常識的眼光看來，似乎都各有他們的實自體的存在，不特所認識的對象覺得他是實有，就是能認識的心識，也不敢否定他的非實性。可是，從勝義的立場上，去作徹底的觀察一下，常識所認爲實有的，並不是眞的實有，能知所知，都是從不可執定中所假施設的。解深密經止觀品中說的『此中無有少法，能見少法』，就是無實能所法的有力明證。既然如此，爲什麼在我人的認識中，又明明的有能認識的心識業用及所認識的一切諸法？唯識者說，這是從識的自體分所變現起來的；卽由識體變現起的見分，成爲能認識的心法業用，變現起的相分，成爲所認識的客觀對象。因爲，在認識論上講，能所緣的接觸，是相互關聯的，有能認識必然就有所認識，有所認識也必然就有能認識。不過，沒有能認識的變似

，那所認識還是不會顯現的，如眼緊閉起來不外緣色相，色相就不現前……，意識昏迷過去不廣觀諸法，諸法就不顯現。由是知道所認識的對象，一定要由能認識的心識變似，然後方有能所緣的現行接觸，所以一切諸法，皆是識體變現，離了能變的心識，就沒有一法可得。

所謂識變，在唯識學上說，有兩個意義：一是轉變義，就是因果同時的轉變；一是變現義，就是由因變成果的顯現。合言之，即由能變的識自體分，轉變現起所變現的相見二分。成唯識論第一說：『變謂識體（自證分）轉似二分，（相見分）相見俱依自證起故』。此外，成唯識論中，還有『因能變』，『果能變』的多種說法，現在不去談他。然爲成立識變義，不得不再分幾段說明如下。

二　從聖教上證成識變

識變思想的確立，固在佛滅七八百年的時代，由無著世親諸大論師們所拓展起來，但從思想發展與演變中，去追尋他的源泉，可從如來親口所宣說的大小乘經中，找

出很多識變論的根據。現在不妨略引幾部經文在此，作爲識變說的明證。

解深密經分別瑜伽品說：『我說識所緣，唯識所現故』。『此中無有少法能取少法，然卽此心如是生時，卽有如是影像顯現』。唯識學探源裏對此經文作如是解釋說：「經說凡是我們所認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質，當我們心識現前的時候，心上必然的現起一種境界相。因了錯誤的認識與執著，覺得他是離心存在的外境。實際上，那所認識的境相，只是自心現起的影子」。識變的思想，在這段經文裏，是多麼明顯的把他表達出來了！厚嚴經中說：『一切唯有覺，所覺義皆無，能覺所覺分，各自然而轉』。『如愚所分別，外境實皆無；習氣擾濁心，故似彼而轉』。『爲對遣愚夫，所執實我法，故於識所變，假說我法名』。這三頌的意義，初頌是說由識的自體分，而有見相二分的煩惱習氣擾濁了心的緣故，不知所認的外境，是由內識的變現，誤認他爲外在的實我實法；後頌是說聖者爲欲打破衆生的妄執，特在諸識變現的見相二分上，隨順世間的妄情，假施設我法的名字，實際一切我法相的外境，都是依識體所變現的，離了識的自體，根本就沒有如凡夫所妄執的外在的實我實法可得。經中的三頌，雖各詮一

義，但同樣是開顯識變之理的：因爲，聖教假施設的我法，是在識所變現上建立的，而迷情妄執的我法，是在識所變現上所產生的錯誤認識的結果。其實，迷情所執的，就是聖教假說的，也就是自然而轉的能覺分，所以識變的思想，在厚嚴經中，也很透徹的開顯了出來！

不特後代的大乘經中孕育著這個思想的線索。如長含堅固經中討論物質存不存在時說：『何由無四大？地、水、火、風滅？何由無粗、細，及長、短、好、醜？何由無名色，永滅無有餘？應盡識無形，無量自有光，此滅大亦滅，粗、細、好、醜滅，於此名色滅，識滅餘亦滅』。此經意說：一切物質，都是隨精神所轉的，精神存在，物質就存在；精神散滅，物質也散滅，決沒有獨立的物質存在著的。這樣明顯的指出識變的理論，我們能不接受他的所說嗎？

其他如十地經中說的『三界唯心』，楞伽經中說的『諸法皆不離心』，『心意識所緣，皆非離自性；故我說一切，唯有識無餘』，維摩經中說的『有情隨心垢淨』，楞伽經中雜阿含經中說的『心種種故色種種』：無一不是發揮識變的眞義。此外還有無數大小乘經，談到這個問題，爲了避免繁瑣，所以這兒只舉出大家所熟知的幾部經典，以證

明識變思想早在如來設化時代就透露了！

三　從理論上建立識變

聖教證成，對內部學者說，可發生效力，對外界學者說，是沒有用的。因爲，你舉聖教對他說，他不但不接受你的，反而說這是你主觀的强調，如果是個唯物論者，他還可以這樣說：「什麽聖教？聖教是你們教主說的，你們教主說教，是以唯心思想爲中心而出發的，怎麽就可信任？如他說的識變是對的，那我說的諸法由物質構成，我也認爲是絕對的眞理，這不就根本的推翻了你們的識變說了嗎？而且，唯物的每一理論，都是從辨證中得來的，都可用比量的正確知識證知的，也可說是從經驗中累積成的偉大的思想結晶；但是，你們所謂識變，可不可以用正確的知識去證知他呢？能不能夠用論理的方法去辨證他呢？經不得現實的經驗去考驗他呢？如果不能的話，那所謂識變，不過是唯心者妄構的一個觀念而已，有什麽價值值得我人信受？聖教，聖教又有什麽用」？不錯，這是佛教的教主說的，但釋迦的說教，並不是信口開河瞎三話四的隨便亂說，而是有他强有力的理論爲根據的。以現象界的萬事萬物說，常人

總以爲他是眞實有的，並認爲是固定不變的，其實從理論方面去一研究，發現他原來根本不是這麼一回事。如青黃赤白的顏色，在表面上看，似乎各有他的特定性，但深一層看，不特和集的粗色，沒有他的實自體。假使說有特定不變性，那就不應隨人心的轉變而轉變，可是事實不然。智論有個譬喻說：如一個美麗的女郎，貪欲重的人見了，就覺得她如天使般的淨妙，心生染著；不淨觀的人見了，認爲她僅是一具穢器，沒有一點清淨可愛的地方；與她相等的婦女見了，不覺妬火中燒，瞋心勃起，恨不得馬上把她解決掉，才心滿意足；漠不相關的人見了，猶如見到普通的人或物一樣，並沒有什麼特殊的感覺。如果這個女郎，眞的是美妍淨妙，那就不論什麼人見到她，都應是淨妙的，反之，就應都見爲醜惡不淨，然而不然，可見好惡、美醜，都是隨吾人的心識感受不同而有種種不同的認知的，並沒有實在的外境。又如人在適意時所見到的一切，一切無不是微妙美滿的，充滿生機的；但到心境不愉快時，那他所見的景物，就覺全是灰色的，不期然的對之生起凄涼之感了！再就人對生命的觀念說：心性純善有好生之德的，對每一生命，都覺可憐可愍，愛護備至；心情暴惡殘忍爲性的，對每一生命，就認爲都是可殺可誅，而無須什

麼同情了！同一生命，如果是有眞實自性，爲什麼有的愛之欲其生，有的惡之欲其死呢？由此證知，一切境相，都是隨人的心識轉移而轉移的，他本身沒有絲毫的獨立不變性，所以我人日常眼識所見的，就是眼識所變的，所謂自變自緣，決不是見那離自眼識的色相；眼識如是，耳鼻舌身意識亦然。用論理的方式說：六識的親所緣緣，決不離六識的自體而有，因爲是屬能所緣中的隨一所攝的，如能緣的見分，是能所緣中的能緣所攝，而不離於六識的各自識體；所緣的相分，爲能所緣中的所緣所攝，自也如是用論理的方式說明識變的理論，在唯識教中，眞是多得很！佛法的識變觀，有著這樣堅强的論證做後盾，豈是一般人所能否認或推翻得了！

四　從實踐中體驗識變

識變說，不但在理論上可以充分的成立，就在行者的實踐中也可確切的體驗。如修靜慮而得心自在的菩薩，從定慧的實踐中，產生殊勝的意解力，得隨心自在智轉智，就可隨心所欲的轉變一切：如變大地爲黃金，化長河爲酥酪，乃至要將什麼外境變

成什麼東西，無不得心應手的可以變成什麼。成唯識論卷七說：「已證得心自在者，隨欲轉變地等皆成」。外境如果是實有自性的話，就不應隨定慧實踐者的心智轉變而轉變，既隨他的轉變而轉變，就證明沒有離心獨立的客觀存在者。

次如得殊勝三摩地而修契經等法觀的二乘聖者，當他正在修此觀時，也能隨自心的觀想而有各種不同的境相現前。如在一極微上作無常觀時，就現起無常相，作苦相觀時，就現起苦相，作無我或空相觀時，就現起無我和空相。這不同的境相顯現，並不是極微的本身所具有的，而是隨實踐法觀的行者觀念所轉變的。又如修十偏處觀的行者，觀青時，一切法無不成爲青色，觀白時，一切法無不成爲白色；然這或青或白，並不是外在的實有，而是觀心上的觀境。所以說：一切諸法，皆是識變。假使有心外的實境，這實在的外境，怎會隨觀心者的觀想力轉變不定呢？

還有，得無分別智的聖者，在他現證無分別智時，一切境相皆不現前。如成唯識論說：『謂起證實無分別智，一切境相皆不現前』。所以然者，因這時的能緣無分別智與所緣法性眞如，已冥合爲一，所謂卽智卽如，卽如卽智，智如一味，諸法皆冥，不容智外再有其他的境相現前。如果眞有離心的外境，聖者無分別智現前時，怎會沒

有境相顯現呢？

如上所說，證知從定慧的實踐中，確可體驗到識變的眞理。因爲識變義的成立，實與瑜伽師有莫大的關係，所以攝論中說：『諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識』。從實踐中體驗到所取唯識，還不夠强有力的建立識變義嗎？請主外境實有者三復思之！

五　從業力上說明識變

現實世間所存在的一切，在業感共同的人類看來，彼此所見似乎都是一樣的，如大山小石，你見是大山小石，我見也是大山小石；其實隨各人所見，是稍有不同的，大家所以認爲相同，乃約大致差不多說，並不是眞的完全一模一樣。對境不同的認識，唯約業力共同的人類認識說，還不怎麼明顯，如約業力不同的異類有情說，就明白的看出了。就是在同一的事物上，這類有情見了以爲是這樣，那類有情見了又以爲是那樣，彼此所認識的是有很大出入的。如江河中的流水：在具福業的天人看來，是塊廣大無垠的碧琉璃，在造罪業的餓鬼看來，又成爲一團猛烈的火球，或是一堆穢濁的

膿血，而在傍生界的魚蝦見了，則是一座美麗的水晶宮，爲安身立命的所在，然在我們人類看來，這不過是一大江河的清冷流水而已。古人說的『一境應四心』，就是這個道理。在同一對象上，有這種種不同的認識，可見我們所認識的一切，不是事物的眞相，假使是事物的眞相，怎會隨各類的有情所見不同？所以一境能夠應四類心，是由四類的業力不同，由這不同的業力，感受不同的身報，依這不同的身報，產生不同的心識，由各不同的能變識，變現不同的相分境，所以彼此所見就大相逕庭。又如人類所見的糞穢，不論什麼時候，總覺得他齷齪不淨，避棄唯恐不遠；但在傍生界如狗類等，却把他當作淨妙飲食、無上佳肴一般的看待！同樣的，人類認爲色香美味的，諸天却視爲汚穢不淨的。所以業力的不同，所見就必然差別，也必然是各自識變，無實外境，攝論增上慧分中說：『鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非眞實』。外境的非實有性，在此不是更得到證明了嗎？

六　從譬喻中顯示識變

從理論、實踐、業力種種方面，雖已顯示無境而唯有識的道理，但事實上我人仍

然不知何爲識變，必須要從具體的事實上，舉出明確的例子來說明，方能使人誠信的接受，所以現在就以易知的夢喻，以顯示難解的識變。

夢，一般人都做過的，做過夢的，大都知道夢裏的夢境，是幻化不實的，是欺誑虛妄的。如深夜熟睡時，夢中見到軍隊的打仗，飛機的轟炸；聽到隆隆的砲聲，軋軋的機聲；甚至嗅到火藥的氣味，感到窒悶；觸到飛來的彈片，深覺驚恐。凡此種種，在你正當做夢時，似覺那戰況明明在前，甚而感到彈片觸及處，還些微的隱隱作痛。所以夢時，無不認這情景，是逼眞的，是實在的；但一夢醒來，覺了這一切的一切，原都無所有的，不可得的。夢時之所以覺得有，這完全是夢中獨頭意識，由夢昧力所促成的。由於一般人都有夢境非實的經驗，所以佛陀說法就常常拿他來作比喻，以顯示覺時在一切時一切處所見、所聞、所覺、所知的種種境界，也如夢境一樣的非實有，是心識變現的幻相存在。

不錯，夢中的境界，在夢未醒時，的確是誤認爲實有的，但大夢醒轉時，立卽知他是虛假不實而爲幻夢力所變現的；如果覺明了時，於一切處一切時所見、所聞、所覺、所知的種種境界，也如夢境一樣的非實有是識變，爲什麼現在無數覺醒著的人

們，沒有一個生起現法是假的認識，而且相反的處處覺得他是實有呢？是的，現實人類在見聞覺知上所認識到的一切境界，沒有一個曾經把他當著是假非實的看待；但是你可知道現實人類每個都處在生死長夜的無明大夢中，從未醒悟過呀！從未醒悟而在無明迷夢中作活計的人們，以顛倒覺去認識一切，自然會把他當作實有的，這與夢中不了夢境的虛假，其道理是一樣的。如你能從生死長夜的無明大夢中覺悟過來，去除那顛倒的錯覺，生起那無分別智的眞覺，自然就認識一切是假非實，識所變現了。唯識二十頌說：『未覺不能知，夢所見非有』。攝大乘論說：『如在夢中此覺不轉，從夢覺時此覺乃轉；如是未得眞智覺時，此覺不轉，得眞智覺此覺乃轉』。所以普通不知外境是假，並不是境的本身眞有他的實自性，過在我人的大夢未醒，不能覺了罷了。客觀存在的是識所變，從這人們都有經驗的夢喻顯示中，越發得到證明而確立無疑了。

七　識變說的幾個論題

一切外境是由內識所變的道理，從上幾點的論說中，已是不成問題的了；但在執

有心外實境的，仍不免要發生疑問，所以現在再來給予他們說明。

執有心外實境者說：生命體上的五根，自然界中的五塵，如果說他也是以識爲自性，那就未免太不相類，據我們的了解，這二者的性質，根本是相反的：識是變幻不測的（時善時惡），起滅無常的（時起時滅），活動非凡的（時此時彼）；色是安定不動的（堅住），無間現起的（相續），前後似一的（一類）：這麼兩個不同的類型，怎可說他體性是一？假使一定要說根塵的色相是以識爲自性的，那色等諸境就應於心識一樣的不斷活動，起滅無常，變幻不測；可是事實上，心識滅時，色不隨滅，心識動時，色不隨動，心識變時，色不隨變：可見二者的體性，是截然不同的，你識變家怎麼說根塵亦以識爲自性？這責問似乎是很有力量的，其實並不是難以解答的問題。識所變現的色相，所以顯出一類堅住相續而轉的狀態，是因吾人無始以來有種名言熏習的勢力潛伏在生命體中，一旦妄心起時，那股潛伏的勢力，自然而然的令識變現的色相一類堅住相續而轉。同時，識所變現的相似堅住的色相，是一切顛倒雜染諸法的依處，如果沒有他，那衆生心中，就沒有顛倒妄執了，顛倒妄執沒有，煩惱業生的三雜染也就沒有，如是也無所斷的二障，一切皆無，這不成了極大的過

失嗎？所以在顛倒的凡夫位上，不能不承認有似色的存在，而這存在的似色，是識所變現而不違識體的。

執有心外實境者說：諸法的自性有無，不是雄辯所能決定的，而是要從直覺——現量中去判決的；在直覺中，有的就決定是有，無的就決定是無，絲毫不容假藉。所以從認識方面說，現實親切所了知的東西，一定是實有的，沒有，就不會被直覺到。我人現在既能親切的直覺到外在的境相，可說離心以外沒有實境可得？是的，在一切認識中，現實的直覺，是最親切的，不錯不謬的，但你可否知道，當你正在現覺如是境時，並未把他執爲外在的實有，等你把他當著外在實有時，早已不是現量的作用，而是後念的意識分別了，眞正的現量，何曾執外境有？這道理，也可用夢境來說明：如夢中所夢見的種種境相，雖沒有一種是實有的，但也可以有夢中的現量。所以唯識二十頌說：『現覺如夢等，已起現覺時，見及境已無，寧許有現量』？這，確可給執現量親得境體者的一個有力痛擊，使之無法再所饒舌！

此外還有多種責難，詳如唯識論中，這裡不多說了。

八　結歸唯識

識變論的中心思想，是以諸法唯心萬法唯識爲主體而說明宇宙人生的一切的。因爲，一切法雖多，總不外六根六境六識的十八界，所以攝論說十一識，總攝一切法。如身識卽五色根，身者識卽意根，彼所受識卽外六塵，彼能受識卽眼等六識；其他若生死相續的世識，一二三四……百千萬億的數識等，不過是十八界識的差別建立，自己並沒有實體的。如是十一種識，皆以阿賴耶識爲種子所攝，攝論說：『阿賴耶識爲種子，虛妄分別所攝諸識』。由是證知十八界法，都是依識所立。所以識變論者的最要特義，就在說明一切皆唯有識，離識以外，絕對沒有客觀的獨立存在者！

民國三十九年二月一日寫於香江

唯識學上的賴耶論

——佛曆二五〇八年五月二十日講於南洋大學——

一 緒 說

莊副校長！諸位教授！諸位先生！諸位同學！貴校自創辦以來，爲時雖不及十年，但已成爲海外博得最高榮譽，這實是值得吾人予以熱烈讚美的！從新聞報導中，知道貴校經常有名學者來作學術專題演講，因而更可看出貴校學術氣氛的如何濃厚！玆承貴校邀本人來和諸位談談佛法，於感無限榮幸之餘，深覺無何勝義貢獻，又不免感到無限慚愧！

今日我要對諸位講的題目是：「唯識學上的賴耶論」。唯識學是大乘佛法的一大學系。大乘佛法在中國，雖有八大宗對立，但在印度方面，實僅兩大學派，就是中觀與唯識。如以哲理觀點來說：中觀是講空的哲理，唯識是講有的哲理。印度及西藏的

佛教學者，把這稱爲空有二大車軌。空爲佛法的根本特質，不如一般人所說什麼都沒有叫做空，在思想理論方面，自有其一貫系統，這不是今日所要講的論題，姑且不談。至於唯識學，其思想理論，在全部佛法的體系中，是最具條理最有組織的一門學說，不僅佛教學者應該學習，就是一般學者亦有學習的必要。

不過唯識學是很深細的，研究的資料亦相當豐富，決不是在短時間內所能說得清楚。雖然如此，但唯識學，不僅在佛法中有其特殊的地位，就是在學術界亦有其崇高的價值。吾人果能對唯識學有所認識，則對現在流行的錯綜複雜的思想，就可知其錯誤所在！所以研究唯識學，不但能使佛法發揚光大，而且可以糾正邪曲的理論。佛教唯識學，在近數十年，爲學術界所重視，其原因就在此。我們知道，任何一個學術思想，都有它的根本核心，唯識學的中心論題，在於第八阿賴耶識，所以我特以「唯識學上的賴耶論」爲題，來和諸位談談。

二　賴耶的安立

阿賴耶識，在大小乘的學派中，是有諍論的，諍論的焦點，在阿賴耶識有沒有它

的自體。因爲吾人的一切精神活動，佛法向來把它分爲心與心所的兩類：心是精神的主體，心所是依附於精神主體而有的各種心理活動現象，如情感、意志、信仰、忿怒等。爲精神主體的心，有時叫做意，有時叫做識，所以經中常常說到「心意識三」。這三者，就其各別來講，雖有不同意義，但後來的佛教學者，都認爲可以通用的。所以小乘學派，只承認有六識，大乘唯識說心爲阿賴耶，於是雙方展開激烈的論爭！

小乘學派所說的六識，在一般心理學中，也是這樣講的。原來心識的活動，不是突然而來的，在內要有感覺機構，作爲它的所依，在外要有認識對象，作爲它的所緣。佛法所謂內根外境，根境和合才有識的生起，就是這個意思。但所依的感覺機構有六，而所緣的認識對象亦六，於是由其和合所產生的認識作用，也就有了眼耳鼻舌身意的六識。六識是吾人獲得一切知識的根源，如依眼識了別青黃赤白等所得的知識等。知識爲人類獲得美滿生活的工具，特別在現在的這時代中，沒有相當知識就不能生存，而論說知識如何形成，佛法是在前六識講的。

六識的心理活動，從常識上來體驗，可以明確的發現，是生滅無常，前後間斷的。前五識的間斷，任何人都知道，第六識的間斷，或者有所不知，實際同樣是有間斷

的，不過是在特殊的情況下如此，並不是經常如此而已。如一個人在悶絕的時候，或在熟睡無夢的時候，必然會覺得他當時沒有心識的活動。沒有心識的活動，可不可以稱爲具有生命的有情？佛法所說有情，就是約有情識而言，所以心識的活動與生命，實在有其不可分離的關係。小乘學派思想中，有說無有有情而無心者。只要承認這個還是有情，就得承認他仍有心識的活動。

有情必然是有心的，這是不易的定律，可是問題就在這裏：悶絕等位，雖然覺得沒有心識的活動，但在這時他還叫做有情，試問這是什麼心識在支持？佛教學者爲了解答這個問題，乃從種種不同的角度，進行哲理的論理的思考，於是發現到悶絕等位的有情，粗顯的間斷的六識雖沒有，但微細的相續的意識還存在，所以不能把它視爲草木一般的無情。草木有其生命，是佛法所承認的，但不承認其有情識。悶絕等位的有情，所以不同草木，原因就在還有心識，不過這個心識極爲微細，其活動的情形，不易爲一般人之所發覺而已。

六識外有相續細心的存在，佛教學者相續心時，小乘各學派的學者，只是把它看成意識的細分，還沒有把它看成獨立的心是在這個要求下探究出來的。最初發現這個

識。所以雖爲悶絕等位的有情，找到這個活潑的生命依據，但仍未能滿足學者對這問題的要求。後來再經學者不斷的思索，終於認爲這不是意識的細分，而是有其獨立性格和功用的。各派學者對這細心的立名縱或不同，但以六識外別有細心的自體，彼此的意見是一致的。當知佛法所說的這個細心，就是心理學上所說代表心理生活之更深切更重要的無意識或下意識的那個精神作用。

佛教學者建立一個什麼論題，總要在聖教上找到有力的根據，不然是很難得到佛弟子信任的。從原始的阿含聖典以及初期的大乘般若經典去看，我們可以明顯的知道：佛陀在聖典中說到心識活動時，只是約所依根及所緣境的不同，建立差別的六識而已，沒有明確的說到六識外的心識。現在既然要離六識說有細心的自體，不是很明顯的有了七識？在沒有得到聖教證明之前，公開的提出七心論來談，自有它相當的困難，因爲在聖教中沒有明文佐證，所以初期的細心說，任何一派的學者，都把它視爲意識的細分，其原因就在此。

依佛法說，任何心識的生起，必定要有所依與所緣，否則的話，決不會有心識的發生，假定離六識外有細心的自體，它的所依所緣是什麼，就得爲之指出，如果指不

出來，說有六識外的心識，自難得到人的信受。後來佛法學者所以提出細心獨立說，實因在如來的聖教中，發現細心說的根據，是對前五色根說的。意根界既是心根，且又爲第六意識所依，這不是六識外的另一心識是什麼？佛教細心說的思想，是在這樣不斷的探求下而產生的。

六識外的心識獨立性，既然明確的提了出來，應該爲它安立一個什麼名稱，自爲佛教學者所注意，但因學派思想的不同，安立的名稱也就有所差別：如大衆系說爲根本識，分別說系說爲有分識，化地系說爲窮生死蘊，犢子系說爲不可說我等。各派對於這個心識的安立，自有其一貫的理論體系，現在我們不去詳細的說它。到了大乘唯識學發達時，以唯識的觀點來看小乘各派所說的細心，認爲他們無非是以不同的形式，從多方面說明一切種子阿賴耶識而已。所以阿賴耶識不單是大乘的，小乘學者似亦不能不承認賴耶的存在，於是阿賴耶識，由之安立起來。

三　賴耶的名義

唯識學上所說的阿賴耶識，因有種種不同的意義，所以在各經論裏頭，立有種種別的解釋，現在我們當然不必把它一一列舉出來。但在成唯識論，舉出七個名稱：一、執持種子及五根身的阿陀那識；二、爲一切諸法種子的一切種識；四、積集種子而起現行的心；五、爲總果報體的異熟識；六、爲一切無漏法所依止的無垢識；七、就是現在所要詳細解釋其名義的阿賴耶識。

不錯，阿賴耶識是佛在經中說的，但阿賴耶識之所以得名阿賴耶識，還得加以解釋一下。阿賴耶是印度話，玄奘三藏義譯爲藏，謂此識能藏一切法。如詩云：『中心藏之』。大學云：『不藏怒焉』。這都是指此能藏的心識，所以通常把這賴耶識稱爲藏識。因爲它的本來自相，就如倉庫能藏物的。但世間的倉庫，只能藏有形的東西，是有限有量的，而這阿賴耶識，是藏無形的東西，什麼都可納受，沒有絲毫限量，所以此識是萬有之本，諸法之因，宇宙萬有一切諸法，皆不離此阿賴耶識。然如詳細的說明此識，所謂藏是有三藏義的，現在分別的解釋如下：

一、能藏義：能藏是對所藏說的，所藏是指一切諸法的種子，因諸種子是爲阿賴

耶識之所含藏的，能藏是指阿賴耶識的自身，因爲賴耶具有能藏種子之功能的。在此所要知道的，就是吾人任何一個行爲活動表現以後，不是過去就算了的，必有一種行爲的動力存下來，而且不論保存到什麼時候，在沒有感果之前，決不會失去效能的。如一粒穀種子，在未損壞以前，有它生芽的可能性，其道理是一樣的。但諸行爲所遺留下來的習性痕跡，亦卽所謂種子，所以經無量劫而不失不壞，就是因爲它攝藏在第八賴耶識中，所以阿賴耶識名爲能藏。

二、所藏義：所藏是對能藏講的，能藏是指前七現行識及其相應諸法，所藏是指第八阿賴耶識的自身。這一重能所藏，其意義剛剛是相反的。前說賴耶是能藏，約它能持種子這方面講的，現說賴耶是所藏，約它受七轉識的現行熏習講的。「因爲在現行的果位卽現生命上，第八異熟果識被前七轉識所熏……我們現在所活動的，所覺察的一切心理現象，都是前七識的活動，第八被包圍在這些活動之中，所以成爲所藏」。因爲根身、器界一切雜染諸法現起以後，本爲生起諸法的阿賴耶識，反爲一切雜染諸法之所覆藏，所以名爲所藏。

三、執藏義：執藏，含有堅守不捨的意思。如世間的庫藏，必爲人之所堅守看管

，此第八識亦然，爲染汚末那堅執爲我，所以稱爲執藏。初期的唯識學，賴耶雖重在攝藏的種子識，但後期唯識學，賴耶已轉重到執藏方面。如說阿賴耶識，雖具三藏意義，但以執藏義爲正，卽阿賴耶識命名的所在，因爲我愛執藏的過失最重。假使不是第七識執著第八識的見分爲我，第八識根本沒有資格叫做阿賴耶識，阿賴耶之所以名爲阿賴耶，全由第七識的妄執爲我，一旦到了第七識不起我執現行，永捨我執之名，第八識也就不名阿賴耶識了，可見執藏的重要。

第七識所以執著第八識的見分爲我，因爲衆生位上的阿賴耶識，雖不是恆常不變的無爲法，但它恆常不斷的永遠一類相續的，乃至成佛亦不斷滅，所以從表面看，似乎是整個的，一味不變的，染末那不了解它的眞相，就在這似常似一上執爲自我，生起我見。這本識是我見的執著點，所以就叫它作阿賴耶識。人生的我執我見，自他分別，物我不平等的現象，都是從此發源的，而人類的私我觀念，也是從這心理關係上所產生的。佛法所說破除我執，不是破除一般思想上的分別我見就可得解脫，是要使第七識不再執第八識爲自內我，才是眞正破人我見而得解脫！

上來所說的三藏義，是後期唯識學，特別是護法唯識學所常談的，傳承護法學的

奘系門下，對能所藏的解說，雖有不同的意見，但大體上是承襲這一思想的。不過他們從種識差別的立場，窺基大師乃據現行賴耶說明能所藏：「現行能執持種子，賴耶是能藏，種子是所藏；現行熏習種子，諸法是能藏，種子是所藏」。圓測大師則約種子賴耶說明能所藏：「種子能生現行，種子是能藏，諸法是所，但據攝大乘論所說的攝藏義看，實際只有一重能所而已。不論他們怎樣講，都具有兩重能

從攝論的思想說，賴耶與諸法的關係，可以說爲互爲因果，不可說爲互爲攝藏，攝藏是專屬於阿賴耶而不能說相互的。「阿賴耶之所以稱爲阿賴耶，不在相互的而是特殊的。建立阿賴耶的目的，在替流轉還滅的一切法找出立足點、根據地來。因爲有了賴耶，就可說明萬有的生起，及滅後功能的存在。一切種子識，是一切法的根本，一切法的所依。如中央政府是國家的最高機關，他雖是反應下面的民意，才決定它的行政方針，但一個國家總是以它爲中心，它才是統攝的機構，賴耶與諸法也是這樣」。若說賴耶與諸法有展轉攝藏的意義，本識的特色將不存在！

四　賴耶的任務

在這現實世間，任何一法建立，都有教育的任務，宗教有宗教的任務，工商有工商的任務。當知唯識學上所說的阿賴耶識，亦有其特殊而重大的任務，否則的話，何須要建立這個賴耶？當知唯識所說的賴耶，就是有情生命的本質，而建立在業果緣起的要求上的。原來衆生的生命現象，是精神物質的和合體，在生命的前後延續中，是不息的生滅演化著的，並沒有一個恆存不變的東西，作爲前後生命的聯繫者等。所以生滅無常的緣起論，確有很多問題是難以解決的。

諸如佛法所說的轉識所依，根身執持，記憶保持，輪廻主體，縛解聯繫等，在刹那生滅的無常演化下，如找不到一個可以擔當這些任務的，那確實是很不容易說明的。佛弟子在自行化他的要求上，覺得這麼多的問題，設不以妥當的理論說明，勢不能滿足人們對於佛法的要求。於是根據佛陀的啓示，加上自己實際的體驗，提出很多不同的意見，作爲克服這些困難而又嚴重的問題。小乘學派所提出的各種意見，雖自以

爲可以擔當這些任務，但在唯識者的見地看來，根本是不可能的，所以唯識就將這些任務，完全交給賴耶去擔負，現在一一分別說明如下：

一、賴耶爲轉識依止者：吾人任何一個心識活動的生起，必有它的所依，所謂所依，就是依止仗托的意思，沒有所依，心識活動決定不能產生。佛法以前六識及第七識，總名爲七轉識。第七識依於彼阿賴耶識相續轉起，這可說是沒有問題的。瑜伽五一說：「由有阿賴耶故，得有末那」，正是指此。而且賴耶爲末那的不共所依，沒有賴耶第七識簡直沒有活動的餘地。可是賴耶，有現行賴耶和種子賴耶的區別，所以在唯識學者中：難陀論師認爲末那所依的，是種子賴耶而不是現行賴耶。因爲在他看來，末那識常自相續，從來沒有間斷的，無須假彼現行賴耶，作爲最初生起的俱有依。可是護法論師，認爲現行賴耶和種子賴耶都是末那識的所依。所不同的：種子賴耶爲末那識的因緣依；現行賴耶爲末那識的不共俱有所依。至於前六識的生起，雖須要其他各種條件，但同樣的要以根本的第八識爲所依止而得生起。唯識三十頌說：「依止根本識，五識隨緣現……意識常現起」。這個道理，詳細的說來，是很麻煩的，簡要的來說，「前六識以現行的賴耶爲親因緣依，以種子的賴耶爲增上緣依，以種子的賴耶爲親因緣依」

，因以種子的賴耶爲親因緣，而始有前六識的現行。這末說來，轉識的現起活動，一定要有賴耶，否則，決定不能發生認識作用。

二、賴耶爲根身執持者：這兒說的根身，就是通常說的眼耳鼻舌身的五色根，爲組織有情生命的生理機構。如吾人現在是個活潑潑的生命，可說在五根上明顯的表現了出來。但這生理機構的五根，原是沒有覺知的色法，爲什麼能在一期生命中，繼續不斷的活潑潑的存在？當知這是由於心識的執持，而能負起這個執持任務，是第八阿賴耶識。「契經說：有色根身，是有執受；若無此識，彼能執受，不應有故」。深密經說：「此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐執持故」。攝論所知依分說：「何緣此識亦復說名阿陀那識？執受一切有色根故，一切身體取所依故。所以者何？有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉」。在諸大乘唯識經論，都把這個執持任務，交給阿賴耶識擔負。事實確也唯有賴耶可以擔當得起，就是由於阿賴耶識的執持有色根身，我們始能活潑潑的無有失壞的生存下去。假使賴耶放棄它的任務，不再執受生命體上的有色諸根，那我們的生命體立刻就要崩潰，成爲無生機的死屍。所以知道賴耶在負著這個重大任務，就因在悶絕熟睡等時，前六識雖已不起作用，但生命還

存在，身體亦好好的，且有微細的精神覺受，與死人有著不同。當知這維持生命生存的微細精神作用，就是阿賴耶識。

三、賴耶爲記憶保持者：吾人生存在這世間，必然要作種種學習，所以學習爲心理上一種最重要的事實，而且今日學習，明日學習下去，將所學習的累積起來，就成爲吾人的記憶，記憶在實際生活上，說來又是極爲重要的一事。從學習到記憶的過程中，還有一個極爲重要的課題，就是吾人所曾見過的色境，或曾聽過的音聲，雖所見聞的根識，已經過去，但後來在我們的心識上還能記憶起來，並覺得這所記憶起來的，就是自己所曾見過聽過的，但是什麼具有這記憶的功能？因爲吾人身心在刹那變化中，前念見聞的根識，刹那的入於過去，後念而來的根識，早已不是過去的根識，怎麼能夠記憶過去？設或說是現實生命的組織，在一期變化中，有相當的安定性，所以能夠記憶。「但佛法所說的記憶力，有記憶前生以及很遠的可能，身心早已徹底的變化，怎樣還會記憶」？普通心理學以爲我人的大腦，可以保存吾人的記憶，所以諸凡心理的保存，皆依腦府的生理機關而生，所謂細胞活動復現，即再起想像的作用。這種說法，在一般心理學上，雖認爲可以講通，但站在佛法的

立場，是不能承認此說的。如所見的山河大地等，是那樣的至大至遠，怎麼可以僅爲方寸量的大腦之所保藏？或說大腦的保藏事物，如照相機的攝影。但這說法仍然不能成立，因爲照相機所攝映的影子，其量不能如事物一樣的大小，且前後的影子，應錯亂無序的，同糅於腦府中，然而事實不然。依佛法的唯識學說，世間一切有情，各有一阿賴耶識，而各人的阿賴耶識，皆互交偏於整個宇宙，所以通常所有記憶想像的功能，皆保存在這第八賴耶識中，遇有機緣即可復現。哲學家柏格森所說的生命之流，心理學上所說潛意識的最深部份，大體已能見到阿賴耶識的少分，還不能窺見賴耶之全。唯識學說：因本識的執持熏習，才能保存過去的經驗，明記不忘，所以賴耶具有保存記憶的功能。

四、賴耶爲輪廻主體者：輪廻問題，在重證驗的學者，或以爲是無稽之談，不足憑信，但在古代印度的學術思想界，少有不承認輪廻這一事實的，但一般學者說明三世輪廻，以一常恆不變的自我，往來於三界五趣中，所以在說明上，並不怎樣感到困難！可是佛法，一方面不承認有個常恆不變的自我，另方面又不否認三世輪廻的業果緣起，於是在說明上，就成了很大問題。因爲這個現實生命體，沒有一法可以從前世

移轉到後世，試問以什麼作爲三世輪廻的主體？這在佛教的學派中，本有各種不同的說法，但以唯識學的眼光看，亦只有阿賴耶識可以負起這個任務，因賴耶識是五趣四生的趣生自體。契經說：「有情流轉，五趣四生；若無此識，彼趣生體應無有故」。解深密經心意識相品，對這亦有明確的說：「於六趣生死彼彼有情，墮彼彼有情衆中，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……」。賴耶爲有情的生命總報體，當這現實生命結束時，賴耶是最後離開這個報體，到新生命繼續而來時，於第一刹那成立生命的，亦是這阿賴耶識，所以前後生命的連接，其任務確實唯有賴耶可以擔當，如不承認有賴耶，生命相續的主體卽不得成。當知佛法所說的輪廻，所以特別要以賴耶爲其主體，實因諸行無常的生死流轉，如果其間沒有一個負起聯繫任務的東西，所謂從前生到後的生命延續，是沒有辦法建立起來的。但有情的一生一生的延續，是這世間的事實，不容我人有所否認的。爲生命相續主體的賴耶，所以能夠負起這個任務，因在無始生死流轉中，此識如暴流水般的非斷的恆轉相續，成唯識論說：「恆謂此識無始時來，一類相續，常無間斷，是界趣生，施設本故」。由此證知賴耶爲吾人生命的本質，而

這生命本質的賴耶，隨於業力的牽引，所以一生一生的延續，形成一生命長流！

五、賴耶爲縛解聯繫者：佛法依緣起建立流轉還滅兩大門；流轉是生死往來，還滅是生死解脫，所以說到流轉與還滅，必然的就要說到繫縛與解脫。繫縛約在生死海中說的，解脫是約證入涅槃說的，如何解除生死的繫縛，如何獲得涅槃的解脫，可說是學佛者的唯一目的，唯有達到這個目的，才能完成學佛的能事！流轉、還滅與繫縛、解脫，雖說有著連帶的關係，但在意義上仍然稍有不同：「相續不斷的生死現象是流轉，寂滅無生的涅槃寂靜是還滅，繫縛與解脫，却在能所動作上說，就是縛有能縛、所縛，脫也有能脫、所脫。當能縛縛所縛的時候，就不能獲得自由；假使割斷能縛，從繫縛中解放過來，這就可以解脫了」。雖有這樣不同的意義，但生死是繫縛，涅槃是解脫，亦爲不可否認的事實。因爲出現世間的生命體，是五蘊的組合，但組合的五蘊，不一定要流轉在生死中，不過由於愛取煩惱的繫縛，爲繫縛的煩惱牽引，不得不在生死中流轉，如以智慧通達諸法，離去愛取的煩惱，棄捨惑業所感的五取蘊身，永遠離却五取蘊的繫縛，入於究竟的無餘涅槃界，就能眞正得到徹底的解脫！前面說過，衆生在生死中流轉，是以賴耶爲其主體，但由流轉的繫縛趣向還滅的解脫，又是

什麼在這其間做聯繫的工作？要知生死流轉是雜染的，涅槃還滅是清淨的，如果沒有一個聯繫者，這問題同樣是難以解決的。唯識者從各方面推論的結果，終於又將這個任務交給阿賴耶識去擔負。對這說得最清楚的，無過攝論所引阿毘達磨大乘經中的一頌：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。頌中的「界」字，是指諸法的種子，亦卽一切法所依的因體。因無始來有這有漏諸法的種子，所以就有了生死流轉的諸趣，等到將諸有漏種子滅去，就可證得清淨還滅的涅槃。而這諸法種子是攝藏在阿賴耶識中的，所以賴耶就成了縛解的聯繫者，假定沒有賴耶，試問以什麼來擔任這個任務？

五　賴耶的變現

唯識學上有個重要論題，就是宇宙萬有一切諸法，都是心識之所變現的。如我人生存在這現實世間，雖覺山河大地，森羅萬象雜然呈現在吾人面前，但無一不是我人心識之所變現的。不信請試一試：青黃赤白等的色境，在你以眼識去緣時，固然覺得它們是有，設將雙眼緊閉起來，頃刻就會不見一物存在，當知你所見的一切，是由眼

識之所變現的，並不是心外實有的東西。再如耳所聽聞的各種音聲，在你正以耳識去緣時，確可辨出是什麼音聲，若將兩耳堵塞起來，勢必感到萬籟寂然無聲，所以所聽到的聲音，是由耳識之所變現的，心外並沒有實在的音聲。其餘香味等境，由各心識變現，可以比例而知。所變現的雖可泛指宇宙一切，能變現的却是只有八識。而這八識，唯識學者，有時類別爲二，就是前七識爲轉識，第八識爲本識。因第八識是一切萬物所由生起的根本，所以叫做本識，前七識是由第八識攝藏的種子所轉變現起的，所以叫做轉識。這樣說來，宇宙萬有的一切諸法，不論是內界外界，不論是精神物質，無一不是阿賴耶識之所變現的。阿賴耶識爲宇宙的根源，或爲宇宙萬有的總體，其原因就在此。所以現在進而談談賴耶的變現義。

本來，八識都可以叫做能變的，爲什麼現在唯說賴耶的變現？八識都能變現，這確實是不錯的，但這是約果能變說，而不是約因能變說。所謂果能變者，卽諸心識由賴耶識中的種子生起現行果法以後，復由八個識的自體分，變現出能緣的見分與所緣的相分，所以當彼諸識在緣境時，無不是緣彼識中所變現出來的境相，作爲自己認識的對象。因此說：「諸識所緣，緣自心相」。解深密經分別瑜伽品說：「我說識所緣

，唯識所現故」。又說：「然卽此心如是生時，卽有如是影像顯現」。但這是約能變識與所緣境相望，而說諸識有能變現的功用，眞正具有變現功能的，唯第八阿賴耶識而已。因色心一切諸法的種子，都含藏在第八賴耶識中，由這所含藏的各類種子，內而變現主觀的心識，外而變現客觀的對象。至於前七轉識，各自緣所緣境，不過是託第八識變現的本質境爲對象。以七轉識與第八識相望來看，我們可以這樣說：不但外境是由賴耶中的種子變現的，就是七轉識亦爲賴耶中的種子變現的，名爲所變，如要說其爲能變，不過是所變中的能變者，只有第八識是眞能變，故唯依第八識而立賴耶緣起。

爲吾人生命體的阿賴耶識，有兩大特殊功能，就是能知與能變。就它的能變說：當吾人得到一段生命時，就有生命的自體，佛法說爲根身，同時又有生命所依止的宇宙，佛法說爲器界，而六識境像所依的本質，亦爲第八識所變一部分的器世間。唯識學上說的「內變根身，外變器界」，正是指的這個。所變根身，有可見的根依處（感覺器官）及不可見的淨色根（神經系統）。賴耶所變的根依處及器界，雖在同時六識

所知的範圍外，但仍在第八識的關係之中，並不是離識而獨立存在於外在的，所以唯識肯定的認爲器界爲賴耶之所變現而有。

在此我們所要問的，就是賴耶爲什麼能夠變現根身器界？原因就是賴耶識中有兩類不同的種子，所謂共相種與不共相種：前者是能現起器世間的依報種子，後者是能現起有情世間的正報種子。正報是指有情生命的自體，爲六根所組合成的，你有你的生命體，我有我的生命體，彼此組成生命的六根，各各差別互不相共，名不共相。但這不共變的人生，又可分爲兩種，就是不共中的不共與不共中的共：前者在生命體上叫做淨色諸根，現在生理學上稱爲神經系統。淨色諸根乃各個有情第八識所各變的，當生命生存時，固然有其神經作用，到生命結束時，神經作用卽歸烏有。如是各人眞正依之發生五識的五根功能，只有自己可以受用，不與他人共同受用，亦卽與他人毫無關係的，所以是屬不共中的絕對不共。至於後者不共中的共，是指根依處的形體乃至腦髓等，則有共變共用的關係，亦卽不但他可變現，且亦爲他之所受用，如我見到你的眼耳鼻等形態，所以是屬不共中的共。總之，各個有情賴耶識變的生命自體，淨色諸根是絕對不共的，根依處的外形，仍有共變的意義

，如我人的身體，有父母親屬的血統關係，雖死猶存有共見共變的屍骨，如單獨是第八識變，就不應有共見的功用。

爲共相種變現起來的，不屬於有情自體的，似乎離却有情獨立存在的身外物，屬於宇宙的，大自然的，一切有情共業所感的，叫做共相。不過這個共變可爲各個有情共同受用的器世界，仍有一部份爲共中不共的性質，不是任何有情所得共同受用的，如各人所有的土地家屋等，各有各的所有權，別人是不可以任意侵犯的，假定不是這樣的話，世間勢必亂得不可收拾。這種不共的性質，乃就一類一類說的，就是每一個人或每一動物，對於器界皆有不共變的性質。且拿人類來說：譬如有種植物生長在這個地方，假使有了某人的栽培，並有某緣的具足，那就欣欣向榮，長得極爲茂盛，否則的話，必然漸漸的枯萎以致於無有。還有江湖大地，似乎爲大家共變而可爲共同受用者，但亦由於某人或某緣的關係，可以使它改變或興廢的。再舉唯識學上常常說的一個例說：「如江河中的水，在餓鬼見到是膿血火燄；在傍生界的魚類見到是坦蕩的大路，宏偉的宮殿；在諸天見到是七寶莊嚴；在人類看來是清冷的流水：古人所謂『一境應四心』就是這個道理」。在同一對象上，由於所受的身體不同，其所領略到

的也就有很大差別。所以廣大的宇宙，雖屬是共變的，但仍一類一類共中有不共變的性質在，這是不容我們有所否認的。

本於上面所說，可知共變共依的宇宙，是有共中之共及共中不共的兩類。但是在此我們還要問的，就是各個有情各有第八阿賴耶識，所謂一切有情共同業力所變的器世界，爲各賴耶各變呢？抑各賴耶共變呢？假定說是各個賴耶各變各的，那就應該各個有情一期生命結束時，不唯他的身體壞滅，就是他所依住的宇宙亦應壞滅；假定說是宇宙器界，乃各有情之所共變的，那就應該除了各個有情的八識，仍有共同所變的器界在！關於這個道理，現在我們可作這樣的解說：一切有情心識業力共所變現的器世界，從表面上看來，好像是彼此互用的，但實際去觀察，一一有情並不能彼此互用你我所變的世界，謂諸有情各自變作一一的世界，還卽以自己所變爲自己所受用。如甲所受用的，是甲自己所變的世界，不是乙所變的，因而乙也就不能受用這個世界；而乙所受用的，是乙自己所變的世界，不是甲所變的，因而甲也就不能受用這個世界。餘諸有情，莫不如此。既是各自所變，「但爲什麼叫做共變？當知雖屬各自所變，「但是因一一有情的類同相似能感的增上業所互助故，他們所感的世界相也是相似的，且

在同一空間各變各的，互相涉入，互相雜住而不相障礙」。不過由於涉入雜住，好似和合成爲一體，所以不易爲人之所覺察，實際仍是各變各的。如說：「若要究明這共同世界的自相，還是一有情自識所變現的一一不同的自識相分，好像一個室裏點千盞燈，它一一所放的光，是各從各的燈上射出來，而一一的光都能偏照全室，光光相似，互相涉入而不相障礙，似乎完全唯見一光，不見一一不同的光。現在我們有情共變同一的世界，也是這樣，其實是各變各的，所謂『而相相似，處所無異』。然而一般肉眼的凡夫，不免見到唯是一個世界」。就喻說，萬盞燈光，各有各的燈光系統；就法說，共變器界，各有各的能變所變的系統，絲毫不相混亂的。

一切有情心識變現的根身器界，是隨著各個有情生命的將得或初得時出現的，就是吾人的生命體什麼時候出現，根身器界必然是隨著而來；一旦到了生命結束時，根身器界亦必然隨之而消逝，決不會生命滅亡而爲生命所依的器界仍在；如一燈息滅，從其燈上所發出的光，當亦隨之息滅。在此有人這樣問道；某個有情所依的器界，隨著某個有情生命的死亡而消逝，爲什麼其他的人不覺器界的壞滅？要知某個有情自變的一分器界雖滅，而其他有情所變的一分器界並不隨滅，所以不因它個人的一分消滅

，以至影響到整個的世界。如無數燈中的一盞燈光滅了，其餘的燈光，仍然照樣的輝煌著，在燈光下活動的人，並不覺光力有所退減。但在初期唯識學上，對這還有另外一種說法，就是佛法行者，依於佛法實踐，到達無漏智慧現前時，屬於個人的不共相，雖可漸漸的將之滅盡，「但器世間的共相，爲他沒有現起無漏有情的分別所持，所以不因一人的對治道起，而整個器世間滅去。所以在對治道生的聖者，也不滅共相的器世間，但能不同一般人的所見，而能見到清淨的世間」。所以到佛的地位，共相的器世間，不能說它是滅，只可說是世界淨化。因此，佛住的清淨國土，並不一定是另一世界，而卽此世界的淨化而已。

六　賴耶的轉依

有人以爲唯識學是專談理論的，對於行證不怎麼重視，這是錯誤的觀點，絕對不是唯識學的本身如此。唯識學爲佛教的一大學派，凡是佛教學，不論屬於大小乘的那一學派，沒有不重視行證的，如果忽略了這點，就不成其爲佛法，佛法不同於一般哲學，其最大的關鍵在此。因爲修學佛法，並不是盲目的，而有其究竟目的所在。在大

乘佛法來說，就是以證得最高無上佛果爲唯一目的，而唯識學的建立，正是指示行人向這最高目標進趣的。識論說：「成立唯識，意爲有情，證得如是二轉依果」。

二轉依果是什麼，到後再慢慢來說，現在我要告訴諸位的，論中說的二轉依果，就是唯識學指示行人所追求的最高無上的究竟目的境界，也就是修學佛法所要達到的究竟目的。如果現實的來說，所謂人生的眞正價值，唯有證得二轉依果，才能徹底的實現！因爲以唯識的理論，說明宇宙人生的眞理，必定是要吾人去悟證的，假定不能獲得悟證，試問說了又有何用？況且唯識說的行證方法，都是大覺者的經驗之談，只要我們依照這個去修學，一定能如大覺者的悟證而悟證。但二轉依果的證得與賴耶的轉依，有著深切的關係，所以現在再來談談賴耶的轉依。

講到賴耶的轉依，首要知道賴耶爲染淨一切諸法的所依，這在攝大乘論所知依分的開始，就是這樣明白告訴我們的。原來佛在阿毘達磨大乘經中，曾經說過這麼一頌：「無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得」。頌中的「界」字是指諸法的種子，爲衆生無始以來所成就的。由此界爲一切法所依的因體，所以就有了生死流轉與涅槃還滅的二大律。其經過情形是這樣的：佛法行者在見修道中用功修行的時

候，逐漸逐漸轉捨阿賴耶識中的染種，逐漸逐漸增强阿賴耶識中的淨種，久而久之，無復雜染種子依之而轉，而唯依於賴耶中的淨種，名爲轉依。

講到轉依，有三個不同的意義：

一、轉所依：謂以能轉的智慧，轉捨一切的染法，而以這淨法爲所依的東西。如眞如爲迷悟根本的所依，就是迷於眞如卽生起染法，悟於眞如卽生起淨法。佛法行者，依於佛法的實踐，經過長期的修學，使其有所轉捨轉得。再加諸識爲轉染成淨所依，特別是第八識，爲能任持淨法的種子所依。現在佛法的行者，依於佛法的實踐，經過長期的修學，使賴耶中的染法種子淘汰出去，不再爲諸染法所依，使賴耶中的淨法種子增長起來，而成爲純淨無漏法所依，於中同樣有轉捨轉得。

二、轉所捨：根據上面說的轉捨，究竟轉捨一些什麼，現在應該有個交代。簡單的說，就是轉捨煩惱生死及劣無漏。分別的說，學佛者所要斷捨的，主要是煩惱所知的二障種子。這在什麼時候斷捨？謂在無漏的眞無間道智生時，因諸所有的惑障，與能對治的聖道，是敵體相反的。聖道現前，決不容許惑障存在，惑障存在，聖道絕對

不容得生。其次所要棄捨的，是非障的有漏法及劣無漏法的種子。這些雖不發生障礙作用，而無需乎用斷捨的工夫，但當能持有的第八識轉成純淨無漏的時候，不再任持有漏及劣無漏的種子，所以自然而然的將之捨棄，不再有所保留。

三、轉所得：根據上面說的轉得，究竟轉得一個什麼，同樣是要指出來的。這可分爲兩種，就是所生得的大菩提所顯得的眞涅槃。所謂大菩提，就其體說，卽是無漏智。生起無漏智的種子，雖說無始以來存於第八識中，但爲所知障蒙蔽時不能生起。如以能斷的道力斷除了所知障，就可由種子而生起現行，名爲菩提。而且生起以後，卽盡未來際的展轉相續下去，不再間斷。像唯識說的轉八識而成的四智菩提，都包含在這當中。所謂四智菩提，就是轉前五識而成的成所作智，轉第六識而成的妙觀察智，轉第七識而成的平等性智，轉第八識而成的大圓鏡智。不過具足此四智，而能得到大菩提的人，唯是究竟位的佛果。至於通達位與修習位的菩薩，雖也證到妙觀察智與平等性智的一分，但因還沒有圓備，所以不叫做大菩提。所謂眞涅槃，就其體說，卽是眞如之理。眞如理體，本來清淨無染，但爲煩惱的障蔽蓋覆，不能全體的顯露出來。如依佛法修行，得到能斷的無漏智，徹底的解決煩惱，自性清淨的眞如妙理，就可

完全的顯現，而這就是所證的眞涅槃。講到涅槃有四種，就是本來自性清淨涅槃，有餘依涅槃，無餘依涅槃，無住處涅槃。但是完全具有這四種涅槃的人，亦唯究竟位的佛果，不是其他聖果所能完具的。

如上所說的轉依，是最後所證的二轉依果，亦卽最極圓滿的轉依果。依謂所依，卽根本識，亦卽所謂依他起相。攝論就是以阿賴耶識爲種子，虛妄分別所攝諸識，說明依他起相的。在此依他起中，具有染淨二分，爲染淨法之所依。原來，所謂煩惱所知的二障，皆是根本識之所執持的；所謂菩提涅槃的二果，亦是根本識之所本具的。佛法常擧譬喩說：根本識所執持的煩惱所知的二障，如金礦中夾雜了一種粗重的礦垢，有了這種粗重的礦垢夾雜在裏頭，那金子是就有了雜質而不能稱爲純金。當知我們的菩提涅槃也是如此，有了煩惱所知二障的粗重，夾在裏頭便不能活潑潑的自由自在。我們要想得到心智的活潑自由，非用猛烈的智慧之火，鍛鍊去我們的心垢不可。所謂賴耶的轉依，就是轉去向來依住阿賴耶識中的一切雜染不清淨的諸法種子，而使它成爲無漏的清淨的，如礦中已經除了雜質而成純金。到這時候，一切染種永斷，再也沒有雜染種子依之而轉。至於轉依的成滿相，就是如來的法身之相，因爲如來法身，

正是轉所依的眞如，也就是轉顯所得的涅槃。唯識三十頌說：「無得不思議，是出世間智；捨二粗重故，便證得轉依」，正是顯示這一意趣。總之，學佛以得二轉依果，爲究竟的目的，所以轉依是很重要的。

轉依在唯識學上既有這樣的重要性，而轉依又與賴耶有著不可分離的關係，所以從轉捨雜染依方面，也就證明賴耶非接受不可。這在攝論所知依分中，有著非常明顯的說明。現在就依攝論，略爲分別抉擇。如諸菩薩行者，在出世清淨無漏心現前的時候，不但沒有眼等諸識，就是其餘的有漏善或無記的意識，也同樣的不會生起，這時所生起的，唯有無漏意識。如果沒有阿賴耶識持雜染種，這染心的轉依，試問怎樣安立？因爲沒有其他染心可以轉依，所以這轉依，前面說過，「是轉去雜染依的有漏界，使它徹底的不存在，轉得最清淨依的無漏法界，所以這轉依的寂滅，不但說捨染，還是說因捨雜染而顯現的清淨——大般涅槃」。有人以爲對治就是轉依，這在道理上是講不過去的，因爲出世淨心最初現前的時候，但是無漏對治道而已，並非已經永斷雜染的種子。若承認對治就是轉依，那就犯了因果無差別的過失！如大乘的極果是佛位，十地菩薩是屬因位，若說對治就是轉依，菩薩的因位與佛陀的

果位，豈不是沒有了差別？所以不立賴耶而說轉依，是決定不應理的！「若建立阿賴耶識，轉依則成，因爲一切種子在阿賴耶識中，可爲能對治道所對治的對象，轉捨一切雜染分，轉依而得清淨的法身」。

七 結 說

賴耶爲唯識學上的根本論題，所謂唯識學，可說一切是從賴耶出發的，假定沒有賴耶，就無所謂唯識學的成立，其重要性可知。今日和諸位說的，只是就賴耶的幾個特點略爲一談，實際有關賴耶的問題還有很多，茲姑從略。如上所說，諸位大約知道，唯識學是門很深的學說，不是一般人所能領會的。諸位是高級的知識份子，對我今晚所講的，相信是能了解的。不過我對唯識學沒有深刻研究，所以講來沒有什麼精義貢獻，浪費諸位寶貴的時間，覺得非常慚愧！最後，敬祝諸位康樂！謝謝諸位！

密嚴經中的五法觀

一 引言

「五法，三自性，八識，二無我」：這是唯識學上的幾個重要的課題，也是唯識學者所熟悉的幾個名詞，凡是學過唯識學的，沒有不知道這兩句話的。從字句上去看，這似乎很簡單，不過幾個名詞而已，但從他的內容去分析，不特包含了整個唯識義，且實統攝了如來的一代至教。如楞伽經說：此五種法，三性，八識及二無我，一切佛法普皆攝盡。所以，他的深義並不是一般人所能了知的。學者如欲詳悉其意義，可於法相唯識學及眞常唯心學中求之。筆者今且據大乘密嚴經中所說的五法，一論他的大意。

二 五法的名義

五法，就是相、名、分別、正智、如。如經（大乘密嚴經，下同此）妙身生品說：「相、名與分別，正智及如如」。也有以名、相、分別、眞如、正智列爲次第的，如辨中邊論所說。

什麼叫做相呢？「謂若略說所有言談安足處事」，就是安立言說的一切對象。凡可運用言語說出，文字寫出的東西，不論是具體的，抽象的，物質的，精神的，都可叫做相。以五法本身說：卽可名爲相相，名相，分別相，正智相，如如相。簡單的說：構畫想像的想心所所取的境界分齊，就是這兒說的相。至於普通說的這有意義，那無意義，意義也就是相的別名。

什麼叫做名呢？「謂卽於相所有增語」，就是在對象上建立言說而爲言說之所依的名字。現實的有漏界，理想的無漏界，所有種種諸法，萬事萬物，雖各有其相，但要說明這是什麼，那是什麼，必假藉言說不可，而言說的構成由於句，句子的構成由於名，所以名爲言說的所依。有一法必有一名，法有無量無邊，名亦無央無數，無有法相而無名的，所以名徧一切法。

因此，名與相是相關的：有一種什麼名，就必立一種什麼相，由所安立的種種名

，再去顯示那種種相。所謂「因名表相，因相立名」，就是此意。經說：「名生本於相，相起復從緣，名相互相繫，習氣無有邊，佛及諸佛子，說名唯在相，離相而有名，不作是分別。是故依於相，分別種種名」。太虛大師說：「名、相是所知識者，顯現在一人知識中者卽相，詮貫在多人彼此相識中者卽名，以依各人心識上相似之相以立名故」。由此，可知名與相的關係是怎樣密切的了！

分別又是怎樣的呢？「謂三界行中所有心心所」，就是含有錯誤而不純潔的主觀心識作用。有了這主觀的心識作用，就可或分別名，或分別相，或分別名相二者的相互關係，所以名爲分別。以能所知說：被所了知的對象，就是上面說的若名若相；爲能了知的心識，就是這兒所說的分別。經說：「種種諸分別，皆因相而有，根境瓶衣等，蘊法所合成，分別從此生，了知而也可爲所知相的。因爲，分別雖是能了知的相爲所分別的對象，但分別性的本身，實時，就成爲客觀的所認識的了。

但若換一個立場，而處於被了知的地位，是約能表與所表的兩方面說的；名、相與分別，是約能了知與所了知的兩方面說的。雖所望不同，而立名有異，但三者的體性

，實際是無別的。經說：「相、名及分別，體性本無異，隨於世俗義，建立而不同」。

正智，也是一種認識，所不同於分別者：分別是有漏雜染，不契眞相的錯知，如諸法相，本是依於能知的分別心識所變現的假相，但他因被染汚的東西蒙蔽了的關係，不特不知他是變現的假相，反而誤認他是諸法的實相。正智是清淨無染，正確無謬的正知，所知的對象是怎樣，就如他那樣去認識他。比方諸行是無常的，就了知其無常，諸法是無我的，就了知其無我；能知知於所知，達到適如其量，恰到好處的地步。所以有些經中稱此爲世出世間的如理如量的智慧。他所緣的對象，主要的是如如，如於如如那樣，就那樣的去緣他，毫不違背他的眞相，名爲正智。如如是正智所觀的對象，也就是諸法的眞理，他常常時恆恆時都是如此如此的，常恆如此的如如理，唯證相應，不可言說，不可表示，所以瑜伽論說：「何等爲眞如，謂法無我所顯，聖智所行，非一切言談安足處事」。非言談所及的如如，唯有無分別的正智，方能正確的與之相契合。經說：「諸法性如如，於斯善觀察，是名爲正智」。又，大乘入楞伽經卷五說：「大慧！菩薩摩訶薩以其正智觀察名相，非有非無遠離損益二邊惡見，名、

相及識本來不起，我說此法名爲如如」。今當一論。

三　五法的建立

五法的名義，已如上說；五法的建立性空行的，後期主眞常行的，無不以雜染佛法，不論是初期主無常行的，中期說整個佛法。如初期以無常行爲主的佛法，的生死流轉，清淨的涅槃還滅兩大門，論爲雜染流轉的開顯；滅道二諦，爲清淨還滅即以四聖諦顯示雜染與清淨：苦集二諦，緣起義顯示流轉與還滅：無明緣行，行緣識的開顯。中期以性空行爲主的佛法，即以無明滅行滅，行滅識滅……乃至純大苦聚集，是爲生死雜染門；……乃至純大苦聚滅，是爲涅槃清淨門。後期以眞常爲主的佛法，如起信論，以一心二門開顯此義：從生滅門方面發展下來，就成生死的流轉；從眞如門方面發展上去，就成涅槃的還滅。此二大門，實爲佛法說明生命向上昇華以及向下墮落的中心思想所在。不談佛法則已，要談佛法，就不能不說明流轉的動態，寂滅的靜態。所以後期佛法說的五法，目的也就在於成立生死流轉，涅槃還滅。如循有漏的名、相、分別而行，就必然的要在六道

中輪轉不息，若反其道而循於正智、如如以行，也就必然的止息生死而入於寂靜涅槃。密嚴顯示自作品說：「相爲繫縛，無相即解。相是心境，心境不實，眞實之法，是智境界，遠離衆相，非心所行。一切諸相是三界法，色聲等法名之爲相，諸根境界，一切衆生繫縛之因；若能與相而不貪著，衆縛悉除安樂自在」。瑜伽論也說：由此三法（名、相、分別）顯雜染品次第圓滿：由此二種（正智、眞如）顯清淨品次第圓滿」。所以，五法名義的次第，雖不見於根本佛法及性空大乘，但他所顯示的，却係佛法一貫的中心思想所在，我們不能因爲初二期的佛法中，沒有次第的談到他，就忽略了他的重要性。現在且把他怎樣的開顯流轉與還滅義，略爲分別如下：

相是因名顯的，名是依相生的，相若無名則其相不顯，名若離相則其名不立。因相立名，名是假名，因名表相，相非眞相。假名假相，本沒有他的實體性的，但世間的愚癡衆生，不知他的假有無實，而妄執有實在的名、相：如在相的方面，執有實在的我相，人相，衆生相，壽者相，以及世間的種種相；如在名的方面，執有實在的這是什麼，那是什麼，以及世間各各名字，互不相濫。凡夫之所以有這樣的妄執，由於虛妄分別心的妄分別。因爲，衆生無始來有著虛妄熏習的存在，現實的虛妄分別心一

旦現起去分別若名若相時，自然而然就誤認他是外在實有。其實，假名假相，雖可以言說分別，但他的體性，實在是無所有的。經說：「凡夫所分別，莫不皆依相，是故世間法，離相卽皆無。瓶、衣、車乘等，名言所分別，色相雖可說，體性無所有。世間衆色法，但相無有餘，唯依相立名，是名無實事。王應觀世法，離名無所有，但以分別心，而生於取著」。分別心所取著的名相，只是名相而已，離了名相去求其物體，不說現在是無所有，就是過去、未來也同樣的不可得。經說：「若捨離名字，而求於物體，過去及未來，此皆無所得」。諸法既唯有假名無有實體，那末，要以名去分別其法，其法當不能稱於名了，所以經中又說：「以名分別法，法不稱於名」。如說火這名字，火是燒物的，但我人口中說火時，而火並沒有燒著我們的口，可見名與法是不相稱的。再說：同一樣東西，可立種種名，如名眞可代表於法，豈不就有多體了嗎？事實不然，所以證知名與法體決不相稱。世間衆生不能如實的了知於此，而以虛妄分別爲自性的分別心，分別執取種種名相，由分別執取實有名相的因緣，若自認爲是美妙名相，就要積極的進求而得之以爲快，求而不可得，就忿恨爭鬪，於是造種種的染業，輪轉於生死中，不得出離。大乘入楞伽經卷五說：「凡愚不知名是假立，心

隨流動見種種相，計我我所染著於色，覆障聖智起貪瞋癡，造作諸業，如蠶作繭妄想自纏，墮於諸趣生死大海，如汲水輪循環不息」。所以說名、相、分別，是開顯的雜染流轉。

生死流轉的雜染界中，一切由於取著分別，如欲背生死而向涅槃，唯有無分別才能做到，所以涅槃還滅的清淨界中，一切由於無著無分別，無分別，是正智的功用，也就是無分別智。無分別智，一方面緣於無著特伽羅及法無我性所顯的眞常一味的如如理性，一方面更要遣除分別取著的實有名相。名相不遣，如如理性不能契證。但是，怎樣才能遣除諸法名相？這首先要知道：名是假名，相非實相。正確的了知名相的非實有，進而遠離顚倒執著的虛妄分別，就契證於不可言說的諸法眞實性。經說：「諸法性如是，不住於分別，以法唯名故，想無名亦無，何處有分別？若卽無有體，想無名亦無，何處有分別？若得無分別，身心恆寂靜，如木火燒已，畢竟不復生」！又說：「若離於分別，取著卽不生，無生卽轉依，證於無盡法」。有生，是依於煩惱及生死。無生，卽離煩惱障而轉依於大涅槃，離所知障而轉依於大菩提，爲所得的二殊勝果。這所得的二殊勝果，盡未來際，常無盡期的都是如此如此的，所以名爲無盡法。但這兒說的「證於無盡法

」，是指如如理講的，因諸法的如如理，是無生，無滅，性無變異的，所以是無盡法。因此知道：遠離於分別的正智及如如，是開顯的清淨還滅。

五法的次第相生，正確的指出了佛法中流轉與還滅的二大律，學者如能依照五法以行，敵視妄想取著的分別心，通達諸法名相的不可得；接近善能觀察的正智，契證諸法實性的如如，自然就截斷生死流而步入涅槃宮了。

四　五法與三性

現在，再來說說五法與三性的關係。三性，就是徧計所執自性，依他起自性，圓成實自性。說明他們的關係，就是怎樣相攝的問題。明言之：是三性攝入五法中呢？還是五法攝入三性中？依楞伽及密嚴二經說：彼三性是攝入此五法中的。

論到五法與三性的相攝，經論中是有不同說法的，先從幾部論典來看：一、辨中邊論第二說：徧計所執唯攝於名，依他起法攝於相及分別，圓成實性攝於正智、眞如。所以頌說：「名，徧計所執，相、分別，依他，眞如及正智，圓成實所攝」。據論主的意見：有漏的心及心所的相分是相，除這相分，其餘虛妄分別爲自性的卽屬分別

，所以是依他起。相是立名的所依法，如眼耳鼻舌身，色聲香味觸等名，就是依於這些事實而建立的。依相，而沒有他的實種名，也是無實自體的。正智，是無倒的正理。以無倒的正智通達無倒的正理而契證之，所以是圓成實，眞如，是無倒的正行，及正智的四法是屬依他，眞如一法是圓成實性攝。二、瑜伽及成唯識說：名、相、分別以計所以不攝五事者，據他們的意見說：五事是有體的，偏計是無體的，無體的東西不能攝有體的事物，所以不攝。依他所以攝前四事者，依他，是依衆緣而起的法，而五法的前四事，也是依於衆緣而生的，所以總爲依他起所攝。怎知四事皆從衆緣生的？因相爲有漏心心所法所變似的所詮法，而能變似能所詮的有漏心心所法的當體，立爲分別，此三者，屬於有漏的雜染依他。離諸雜染虛妄、戲論顚倒的正智，爲出世的無漏心等，屬清淨的依他。或有人說：辨中邊論頌是彌勒說的，瑜伽師地論也是彌勒說的，論同一人說，爲什麼會有這樣不同的意見？有人爲之會通說，這是彼此的出發點不同，所以所得的結論有異：中邊頌出發於

雜染虛妄，因而從虛妄邊，唯說雜染的依他，至淨依他的無倒正智，則攝入於圓成實中，所以圓成義寬，依他義狹。瑜伽論出發於染淨並重，因而從染淨邊，建立染淨依他，雖說正智是離染而清淨的，但可把他攝入於清淨的依他中，所以依他義寬，圓成義狹。雖可作這樣的會通，但實際上，中邊義是接近於經的，瑜伽義是背離於經的，這到下面再說。三、世親論師在所著攝論釋的第五卷中，更提出特別的意見說，依他起爲五法中的名所攝，徧計執則爲相及分別所攝，正智、如如攝圓成實。他的意思是：徧計所執是隨名而妄計的，並沒有他的實在自性，無實自性的東西，只可假立爲義（相及分別）而已，不能把他誤認爲實，所以相及分別是徧計。至有漏心心所法的相見分等，由名妄所計議而成爲所徧計的。攝大乘論講記說：「能徧計心的所緣境，是依他起的名言，意識緣這名言依他起法爲境界」：所以名是依他起。凡此，都是論師們的意見，而且都是站在虛妄唯識者的立場以立論的。

眞常經中談到這問題的，主要的有楞伽及密嚴二經。大乘入楞伽經卷二集一切法品說：「復次，大慧！菩薩摩訶薩，當善看看對這問題是怎樣處理的。

知三自性相。何者爲三？所謂妄計自性，緣

起自性，圓成自性。大慧！云何從相生？謂彼依緣起事相種類顯現，生計著故。大慧！彼計著事相，有二種妄計性生，是諸如來之所演說。謂名相計著相，事相計著相。大慧！事計著相者，謂卽彼內外法中，計著自共相，是名二種妄計自性相。大慧！彼所依所緣起，是緣起性。何者圓成自性？謂離名相、事相一切分別自證聖智所行眞如。大慧！此是圓成自性如來藏心」。又，卷五刹那品說：「其中名及相，是妄計性。以依彼分別心心所法俱時而起，如日與光是緣起性。正智、如如不可壞故，是圓成性」。從這兩段經文看，我們可以明白的知道，楞伽主旨是：依他起性爲五法中的名、相所的分別所攝，徧計執性爲五法中的名、相所攝，圓成實性爲正智、如如所攝。經中所以作這樣的分別，因從楞伽的思想去看：有漏的心及心所，不論是所取的相分，能取的見分，都屬虛妄分別爲自性的分別，虛妄分別性，卽是依他起。爲名所詮的相，能詮於相的名，皆是隨順妄情而假立的，沒有他的實自性，所以是徧計。假名的建立，是爲破除世間的種種迷惑，令能辨別這是什麼，那是什麼，不致糊裏糊塗的迷亂東西，善惡莫辨。試想：假使世間眞的一名不立，一切混混沌沌的，根本不明所以，那還成爲世間嗎？爲此，所以建立種種名字。但

無智的愚夫，不了立名的所以，不曉名之所迷惑，妄計實有諸法的名字，因而成爲徧計。如大乘入楞伽經卷六偈頌品說：「若不說於名，世間皆迷惑，爲除迷惑故，是故立名言。愚分別諸法，迷惑於名字，及以諸緣生，是三種分別，以不生不滅，本性如虛空，自性無所有，是名妄計相」。依他起自性的虛妄分別法，是似有而非實，非實而似有的。世間的愚癡衆生，不能如實的認知依他的本質，妄於依他起自性中，生起種種的疑惑，所以諸大乘經中，往往的擧出幻業的譬喻來顯示他，楞伽亦然。如偈頌品說：「如幻，影，陽焰，鏡像，夢，火輪，如響及乾城：是則依他起」。有了虛妄分別性的存在，圓成實的眞相，就不能顯現，離去虛妄分別性，爲聖智之所行時，圓成實就現前，而這也就是空，眞如，實際，法性。所以偈頌品說：「眞如空不二，實際及法性，皆無有分別，我說是圓成」。

楞伽的五法、三性相攝如此；密嚴經中談五法、三性相攝的地方有幾處。如密嚴卷上妙身生品說：「種種諸形相，名句及文身，如是執著生，成爲徧計性。根、境、意和合，熏習成於種，與心無別異，諸識從此生，資於互因力，是謂依他起。內證眞實智，現前所住法，是卽說圓成，衆聖之境界」。此

中是說：名相是徧計執，分別是依他起，正智、如如是圓成實。名是假名，相非眞相，在他的本身講，本不是什麼徧計，所以名成爲徧計者，由於以名計義，以義計名，名義互相繫屬隨逐，而生起種種執著的緣故。以虛妄分別爲自性分別心識的生起，不是孤寂獨立的，而是從種種條件所生的：主要的要有根、境、作意以及熏習所成的內在的種子，然後分別心識才得生起，所以分別屬於依他起法。眞如法性，是諸聖者的內證聖智之所現證的，非諸異生的分別尋思展轉所證的。且以智證如時，雖有能證智所證如，而實是卽如卽智，卽智卽如的：所以正智、如如，是圓成實攝。妙身生品雖作這樣分別，但阿賴耶微密品中，似又有不同的說法。如經卷下說：「種種諸名字，說於種種法，此皆無所有，是爲徧計性。一切世間法，不離於名色，斯皆但有名，離名無別義，如是徧計性，我說爲世間，眼色等爲緣，而起三和合。聲依桴鼓發，芽從地種生，宮殿及瓶、衣，無非衆緣起。衆生若諸法，此悉依他性。若法是無漏，其義不可捨，證智所從生，此性名眞實」。其後又有一頌說：「名爲徧計性，相是依他起，名相二俱遣，是爲第一義」。此諸頌中明顯的說：名屬徧計執性所攝，相爲依他起性所攝，離徧計依他的名、相，就是圓成實性。至五法中的分別究屬那一性，正智是依

他起還是圓成實，都沒有指出。這樣，前後兩品的意思，不是有點不一致嗎？不！阿賴耶微密品中，以說明三性的意義爲主，雖也以名、相、如如與三性相配，但這是將能屬所重在所的一面說的：如在無漏邊，把能證的正智融於所證的如如中，在有漏邊，把分別名相的能分別心，融於所分別的名相中，所以分別、正智就略而不談。妙身生品中，以說明五法三性相攝爲主，且重在說明能所的兩面，所以作以上那樣的相攝。

從上經、論的分析，知道五法與三性的關係，除瑜伽論主張正智屬依他起外，其他若經若論，都把正智攝於圓成實中的瑜伽。要知瑜伽的所以這樣立說，得先探索他的思想來源。我們知道：爲法相唯識之本論的瑜伽，其思想理論，是從西北印的說一切有部的阿毘達磨發展來的。初期弘揚小乘佛法的阿毘達磨論師們，對四諦中的道諦，是有爲還是無爲，曾有過不少的諍論：有主張道諦是無爲的，如大衆部；有主張道諦是有爲的，如說一切有部，待後佛法發展到後期大乘時代，因而也就產生了正智是有爲的依他起，還是無爲的圓成實的論諍：以瑜伽主張正智爲依他起攝；眞常唯心虛妄唯識者，是從說一切有部的思想來的，所者，是從大衆、分別說的思想來的，所以楞伽

、密嚴主張正智爲圓成實攝。同時，唯識者說依他有二：一是雜染的依他，一是清淨的依他。爲了成立清淨的依他，不得不把正智攝在依他中，不然，清淨依他就難以建立。但這，只是宗主唯識的論師們一家之言。爲成立自宗，站在本身的立場，說正智爲依他起，固未嘗不可，但若以爲這就是五法、三性的正義，而忽略其他經論的意見，那就未免太主觀，太武斷了！

五　五法與八識及二無我

八識，就是眼等的前六識，第七末那識，第八阿賴耶識。是八識名心王，爲精神的主體；而其各各相應的心所，爲精神的助伴。總合這王所爲一聚，是爲有漏的染分心識，也就是五法中的分別，每一心心所法，各有他的能知所知，能知的是見分，所知的是相分。相分，就是五法中的名、相、分別三者，皆是識所變現的，昧此不知，妄分別有，是爲分別，若能了達是識變現，離妄分別，卽轉識成智。所謂：轉前五識爲成所作智，轉第六識爲妙觀察智，轉第七識爲平等性智，轉第八識爲大圓鏡智。這四智相應心品，就是五法中的正智。以此正智契證諸法的實性，是爲五法中

的如如。五法與八識的關係，大略如是。

但從密嚴經的思想體系去看，諸識的作用以賴耶爲主，而賴耶且是本淨的，然由境界風的擊動，從本淨的賴耶中現起世間的一切。如阿賴耶微密品說：「阿賴耶海爲戲論粗重所擊，五法、三性、諸識波浪相續而生，所有境界其相飄動，於無義處中似義而現」。如是，不特有漏的諸識，是從賴耶海中相續而生，就是五法、三性也從賴耶大海中之所現起，可見賴耶的重要。原來每一衆生都有阿賴耶識，而且本來就是圓滿清淨，不增不減的，由於無智的愚夫，於中妄生種種的計著，這才生起世間的一切雜染諸法；假使有人能正了知他的性常圓潔，就得無漏的轉依，具足一切清淨諸法。所以，在有情界中，他爲生死繫縛，涅槃解脫的主體；在諸法界中，他爲世間雜染，出世清淨的變現者。因此，賴耶的隨染，就有相、名、分別的三者，賴耶的隨淨，就有正智、如如的二者。如前所說，雖則五法攝於三性，三性攝於八識，而八識之淨在於賴耶，賴耶才是五法、三性、八識的中心。

二無我，就是人無我及法無我。我是自在義，能主宰，支配一切的。蘊法合成的生命界，衆緣所成的宇宙界，在衆生的妄識分別中，總以爲有個主宰的自我。執生命

爲我的是人我，執宇宙爲我的是法我執。衆生沉淪在生死中，就是由於這我執及法執。密嚴阿賴耶微密品說：「若人生小智，取法及於我，自謂誠諦言，善巧說諸法。計著諸法相，自壞亦壞他，無能相所相，妄生差別見」。又自識境界品說：「諸外道等不了唯識生於我見，無知法智而强分別執著有無，若一若多我我所論」。其實，世間的一切，不論是有情或萬有，都無實在自我可得的，通達生命界內無我，是爲人無我，通達諸法之中無我，是爲法無我。如是通達二無我理，就可滅除妄想所生的分別諸見。阿賴耶微密品說：「善知蘊無我，諸法相皆無；無能相所相，無界亦無蘊，分析至微塵，此皆無所住」。都無所住的二無我理，於諸佛菩薩聖智之所內證的境界，不是凡愚所能了知的。以聖智通達無我無我所，就是五法的正智、如如；此分別計執我我所，就是五法的名、相、分別。所以二無我，亦爲五法之所攝。

六　結　說

上來從主體的五法說到三性、八識及二無我，知道五法確能攝盡一切佛法而有他

的特殊地位。可是向來的一般唯識學者，雖常常的在口頭上說到「五法、三自性、八識、二無我」的話，但其著眼點却在於八識及三性，五法是不大多談的。如爲唯識根本依的解深密經，以心意識相品說明三性義，然對五法，不特沒有專品談到他，連名字都沒有提到。至一本十支的論典，有的固沒有講到五法，有的也只略略的提及，並未作較詳盡的說明。推其原由，實因五法是眞常者的契經中所重的，所以楞伽有五法品，密嚴處處談到五法。因此，本文也就以密嚴經中說的五法爲主，而敍說到各方面。筆者認爲：五法在後期佛法中，是有他的重要性的，尤其五法與三性的關係，向爲一般學者所重視。由於一些唯識者，囿於瑜伽一家言，堅執正智攝於依他中爲是，致使後學者不知經意爲何如！所以本文特據契經，以正智攝於圓成，爲說明的中心。但因筆者平時未多注意這一論題，說來或有未是，而目的亦僅在於提出這一論題，促請大家注意並共同商討而已。

世界佛教紀年二二二一、五月寫於香江

受想別立爲蘊觀

佛法說一切法，不外是精神的與物質的兩大類。這兩大類法，在佛教的經論中，或略以名色代表他，或中以五蘊代表他。就五蘊說：初色蘊，是代表物質界的；餘四蘊，是代表精神界的。精神界的四蘊中：識蘊，是明精神的主體，小乘說有六識，大乘說有八識；受、想乃行蘊中的一分，是明精神的助伴，小乘說有四十六心所，大乘說有五十一心所。關於物質的差別相，精神的主體性，以及心所的如何活動，都不是現在所要討論的，受與想的二者，不論是在小乘或大乘所說的心數中，都只是心數的一種，爲什麼佛說五蘊法的時候，把其餘的心所總歸納在行蘊中，而特將受想二心所別立爲蘊呢？這是有道理的，不是隨便立的。諸心所中，有的純粹是屬於染性方面的，有的是通於善、染、無記的三方面的，別立爲蘊的受想，就是通三性的心所，而且是遍於三界，通於諸識發生活動作用的。或說：具有這樣性能的，在大乘心數中，說有五遍行，在小

乘心數中，說有十大地法；如果因此就別立爲蘊了嗎？不！當知受想別立爲蘊，還有他的特質在。現且根據俱舍所說的三因，略爲引申其義。

一、諍根因：諍就是煩惱，有互相乖違的特性。凡爲有情，不論是高級的、低級的，莫不具有煩惱，沒有煩惱，就不成其爲有情。但煩惱的產生，必有他的根源，假使無根無源，就也不會生起。促成煩惱生起的根源是什麼？這在佛教經論中說，是諸欲與諸見。但再深進一層的追究，諸欲與諸見，又是以什麼爲動力而得生起的？探究到這基本的動因，就發現了受想的活力。婆沙七十四說：「受能發起愛諍根本，想能發起見諍根本」。明白的說：一切諸欲，都是以受爲他的基本因的；一切諸見，都是以想爲他的基本因的。受的特性是領納，即領略客觀的境界而受納於主觀的心中。如所領納的對象，是合乎自己心意的，不但在情緒上，立刻感到愉快，而且在所領受的境界上，立刻生起貪取心，希望合於自己心意的東西，歸於自己所有。想的特性是取像，就是普通所說的認識作用。當主觀的心識去認識客觀的境界時，其心就攝取那客觀的境相而現爲心象，想像爲這樣那樣，構成了種種概念。但由於認識的顛倒，想像

的錯誤，一般所說的思想見解，都是不正確的，這在佛法中名爲倒見。所以受、想這二者，是生起一切煩惱的根本動力。

從受想所引起的煩惱與倒見，在有情的立場上講，誰都可以有的，因爲不論何人，只要他領受客觀的境界，認取客觀的對象，無不有諸愛、諸見的生起，雖說各各的愛欲有淺深，見解有高低，但由於有情的根性不同，所處的環境不同，因而所生起的愛欲與倒見，也就各有偏重不同。有的特別傾向於倒見的一面，據諸經論中說，重於愛欲的，大都是一般俗人，重於倒見的，大都是些出家者。所以佛爲普通俗人說法的時候，多訶五欲，爲沙門梵志說法的時候，多斥倒見。

俗人的愛欲所以特別重，是由環境所促成的。他們生存在世間上，對於世間的五欲享受，有極大的自由權，只要自己的力之所及，儘量的去享受都可以，是不會受到什麼限制的。因此，一般的俗人，無不以五欲是求，無不希望自己在生活方面獲得五欲的滿足。可是，欲望是無窮的，境物是有限的，以有限的境物，塡無窮的欲望，這是多麼的難能？況且，一人如此，人人如此，又怎能盡滿每個人的願望？願望而不得，於是世間就發生了你爭我奪的現象，家庭的不和，社會的不安，世界的不靖，人類

的苦難，可說無一不導源於衆生的愛欲貪著。中含二十五說：衆生以欲爲本的因緣，不特國與國之間，民與民之間，常常的會發生殘酷的無情的流血鬪爭，就是父子、母女、兄弟、姊妹之間，也常常的以欲爲本的因緣，演成家庭的慘劇，所以雜含三十二佛對聚落主說：「若衆生所有苦生，彼一切皆以欲爲本」。可見世間的一切憂患苦痛，悉源於愛欲，如要沒有憂患苦痛，唯有根絕一切愛欲，愛欲若絕，痛苦就息，所以雜含三十二又說：「若無世間愛念者，則無憂苦塵勞患」！

不錯，沒有欲就沒有苦。可是，欲還有他的動力因，要得無欲，就得先解決引生欲的動力——受。受，世間的有情有，出世的聖者也有，爲什麼他在凡夫身上，就成了煩惱的根本，過患的源泉？這關鍵就在對受的認識不認識；認識諸受的本質不爲所轉，就不起惑，爲使所使，不識諸受的本質爲其所轉，就生諸惑，爲使所使，雜含十七說：「以彼愚癡無聞凡夫不了知故，於諸五欲生樂受觸，受五欲樂，受五欲樂故，爲貪使所使……多聞聖弟子……爲樂受觸，不染欲樂，不染欲樂故，於彼樂受貪使不使……」。這樣，證知受在有情分上，確是一切煩惱的基本動因！所以佛說五蘊法的時候，特將受從諸心所中提出來別立爲蘊，以促使衆生對這爲諍根因的受，特別提

高自己的警覺，不要長期的爲受所愚弄！

出家者的倒見所以特別重，是由於五欲的享受，有了限度內的節制，不能爲所欲爲的馳騁於欲樂中，所以他的精神，不再向這方面集中，而向另一方面去發展。讀者於此應注意的：這兒說的出家者，不是專指佛教的出家衆，古代印度的宗教信仰者，大都是出家的，所以印度有各式各樣的沙門團，佛世前後那個時期的印度，凡是出家過宗教生活的，都是知識階級群，而且知識是很豐富的。其實，不僅印度的宗教徒是如此，古代世界各地的文化與知識，都是握在宗教徒的手中的，普通人要想得點知識，唯有到宗教的寺廟中去求，出家者有知識，而知識階級群，大都是自由主義者，思想方面是不願受任何的箝制。佛世及其前後的印度，言論是開放的，思想是自由的，宗教學者沐浴在自由環境的空氣中，各各做宇宙人生眞理的發掘工作，於是一時百家齊鳴；這一知識群，豎起這一學術思想的學徽，經說九十六種外道，一一外道立有一見，就是在這思想自由的環境下發展起來的。佛法說的見，就是近人說的思想、主義。見是堅强的，不隨人轉的，因他是有所見而如此立說的，不是人云亦云的。所以，此一思想與彼一思想之間，常常的發生衝突

、鬪爭，誰也不承認自己的思想錯誤，誰也不肯捨己見從他見。印度的九十六種外道，作長期的思想鬪爭，甚至因思想而發生械鬪，其故在此。深密經勝義諦相品中，描寫一群異學聚集一處共同尋求、觀察、討論諸法眞理的情形說：他們對於諸法的究極眞理，雖誰也沒有確切的得到，但却個個懷著不同的意見，吐露不同的思想，確立不同的主張，並各堅執自己思惟所得的是唯一眞理，餘皆虛妄不實的——由於彼此的思想、理論、意見，是這樣的互相違背，於是就脣槍舌劍的互相諍論起來，誰也不讓誰，結果怎樣呢？只有憤憤然的懷著一股不愉快的心情，各各離散——異學的執見所以有著種種的差別——阿含經中說是由於『異見，異求，異欲』的因緣。是以一般的異學所有思想、主見，在佛法的正見觀察起來，都是不正確的，雜含三十四佛告婆蹉種出家說：『若作是見：世間常，此則眞實，餘則虛妄者，此是倒見，此是觀察見，此是動搖見，此是垢汚見，此是結見；是苦，是礙，是惱，是熱，見結所繫』。見結（煩惱）所繫之見，雖都是種倒見，但異學們却都固執己見以爲是。於是思想上的鬪爭，在人類自有思想以來，就不斷的發生。

現在兩極化的世界，存在著兩個大的思想集團，爲了各自爭取思想上的領導權，

造成世界上的緊張局面，且有不惜一戰之勢。有人說：未來的戰爭，是思想的戰爭。這話確是不錯的。可是，爲思想而發生的戰爭，比其他的任何戰爭，都要慘烈的，因爲有思想，有主義在支持他，使他勇氣百倍的一往直前的鬪去，不知什麼叫做犧牲的！我們不是常常聽說：爲主義而犧牲是光榮的嗎？爲理想而鬪爭是偉大的嗎？由這就可證知，未來的思想戰，定是一場驚人的可怖的局面！可見世間的許多紛爭，都源於倒見，假使倒見除了，正見世間實相，中道眞理，必然會止息世間許多不必要的無謂的爭執的！

是的，沒有倒見就沒有諍起，但倒見還有他的動力因，要無倒見，就得先解決引生倒見的動力——想，所以佛說五蘊法的時候，特將想從諸心所中提出來別立爲蘊，以促使衆生對這爲諍根因的想，特別提高自己的警覺，不要長期的爲想所愚弄！

二、生死因：生存於現實世間的有情，不論其所處環境如何，感受的苦樂怎樣，都是沉淪在三有生死海中的。生死，就是生命的業果，有果必有因，招致這業果的動因，就是受想二心所，可說有情的生死，是由受想所支配的。因爲，有情的生命體，一個接續一個的，不斷出現世間，一方面是由于男女的互相佔有，彼此的躭著欲樂，

一方面是由於生命開始（入胎）時所生起的不正妄想。依佛法說是這樣的：前一生命結束，後一生命初受生時，新生命對於自己的父母，就生起顛倒的邪思，男的以父爲自己的情敵，以母爲自己的愛人，女的以母爲自己的情敵，以父爲自己的愛人，根本就沒有把父母當作自己的父母看，由於衆生具有這顛倒想及耽著欲樂的兩種因緣，所以長期的在生死圈中轉來轉去，受種種的痛苦！佛法的建立，其唯一目的，在使衆生離生死的繫縛，得涅槃的解脫！佛陀既知受想二心所，爲生死苦痛的主要因素，如欲使衆生背生死而趣向涅槃，第一步得先使衆生知道什麼是解脫的勁敵，進一步方可指示衆生對付勁敵的方法，所以佛說五蘊法的時候，特將受想從諸心所中提出來別立爲蘊，以使衆生知道憂患苦痛所從來的受想二心所，是怎樣的在困擾著我們！

受想的爲患有情，不特正覺的佛陀，對之有深刻的認識，印度的其他學者，也知他的過患重重的，所以外道們所修的定中，有專對治受想的無想定，傳說佛初出家時，也曾從異學修學過這樣的定，雖說異學所修的無想定，由於知見的錯誤，不能因此而得到解脫，但從佛陀的正觀中觀察起來，覺到他們以受想爲主要的克制對象，希望從此得以停止意識活動的動機，却又是正確的。所以，佛陀後來開示學者所修的諸定

中，也就有滅受想的一種，使之專以對治受想的活動。修學滅受想定的佛教學者，如能依照佛陀所指示的如法去行，且確實的克服受想不再生起活動作用，因而倒想息，樂欲止，生死就可結束，涅槃就可證得了。由此可以知道：佛之所以別立受想爲蘊，主旨就在指出生死的根本動因，並示以對治之道，以期從這受想的纏縛中，獲得身心的徹底解放！

三、次第因：五蘊，就他的次第說，是色、受、想、行、識。受想在這五蘊的次第中，居於第二、第三。據俱舍論卷一說，五蘊的這樣次第安布，有四個理由：一、隨粗次第，二、隨染次第，三、隨器次第，四、隨界別次第。受想在這前後中，確有他爲次第因的功能性，而其餘的諸心所，很難在這四種次第方面，顯出他的因性來，所以佛說五蘊法的時候，特將受想二心所提出來別立爲蘊。至受想在五蘊中的次第作用怎樣，須要配合第一色蘊及後行、識二蘊，依照四義的次第建立，方能說得明白。筆者準備寫篇「五蘊次第建立觀」一文，來詳細的說明他，所以現在不去多說了。

從上所說的三因，我們可以知道：佛以受想別立爲蘊，是有他的深意所在的，不是隨自意的想怎麼說就怎麼說的。學佛者如能了解佛陀立蘊的用意，確知受想所生的

過患，從而積極的去對治這爲諸煩惱及生死之因的受想，那就不辜負佛陀的一番慈意！所以我們如果再站在佛法的生死流轉及涅槃還滅的兩大門來看，受想別立爲蘊，不但是必要，而且是重要的，因爲在這上面就可建立流轉與還滅的。願學佛者，不要忽視受想的特殊功用！

世界佛教紀年二二二二、六月寫於淨業林

五蘊次第建立觀

「五蘊」這一術語，在佛教的經論中是常見的，亦爲一般佛徒所熟知的；但他的意義怎樣？爲什麼如是次第？信非一般佛子所了解，筆者現來簡單而扼要的把他說明如下：

五蘊，就是色、受、想、行、識，爲組織有情生命的要素，而且是重於心理分析的。如關於物質方面，只說了一個色蘊，而關於精神方面，却說了受、想、行、識的四蘊。有情生命，依佛法說，本爲色心平等的和合體，是不如唯物者倒在物質界的一邊，也不如唯心者倒在精神界的一邊。現說五蘊法重於心理的分析，是別對一類機宜說的。因爲有類衆生，認爲生命的肉體，在相對的時間之內，雖能暫時的保存，但在時空的不斷運轉中，終歸是要消滅的，不能爲我們所倚賴！可是精神不然，雖則他也是刹那變化生滅不停的，但他却就是生命的主體，於是便誤認他爲具有主宰的自我！佛爲破除這類衆生的迷謬，乃將生理機構的物質，總合起來說爲一色蘊，而把心理要

素的精神，分爲四大類說有四蘊，以使衆生理解：不但危脆的物質，不是生命的自我，就是活躍的精神，亦非生命的主宰。所以佛說五蘊，特重心理的分析。

至於蘊是什麼意義？蘊的內容又是什麼？向來對此解說的很多，稍爲留心佛法的，大都知道。同時，本文的中心，在建立五蘊的次第，不在說明五蘊的意義，所以現在不去多談這方面的論題。

五蘊的次第，每一部經論中，都是這樣排列的：一、色，二、受，三、想，四、行，五、識。有人就問：五蘊爲什麼必然如此次第？倒過頭來以識爲第一不可以嗎？況且五蘊說，是以分析心理爲重的，而生命自體之內，心理的作用又强於生理的機構，怎麼不先說識，次說行、想、受、色呢？這是有道理的，不是隨便建立的。佛法不論說什麼，都不出流轉與還滅的二大門而建立的，當知五蘊的次第，也是依這二大門而建立的，所以現在就據此以建立他的次第。流轉門中，可從四方面去說明他。

一、約五蘊的粗細明次第：粗是粗顯的，是屬於生理機構的物質，因爲構成肉體的物質元素——色根，雖說是不可見的，但却是有所對的。同時，根所對的客觀對象

，如色等的五境，也是有所對礙的。如色蘊中所含的十一種色，除了無表，其餘都是有對的，所以俱舍頌說：「十有色有對」。有所對礙的物質，必有其形體狀態，因此色在五蘊中是最粗顯的。餘受、想、行、識的四蘊，是屬心理的作用，沒有什麼形態可以觸對，望於物質性的色蘊，自是微細得多。可是我們知道：凡有形的粗顯的東西，都是易於使人了知的，而無形的微細的東西，總是令人難以辨認的。所以粗的色蘊說在最前，餘蘊次第列後。無形無對的精神界的四蘊，其相最粗顯的要算受蘊，因爲苦樂的感受，最易爲人之所領略。如主客觀的相接觸，其客觀的對象給予主觀的認知，是合意還是不合意，立刻就在心理上反映出愉快不愉快的情緒來！所以世人動輒就說，我領受的苦痛太多了！我享受的快樂也不少！由於他的行相粗顯，所以列在第二。後三蘊中最粗的，是以取像爲體的想蘊。他是屬於心理的一種認識作用，當主觀的心識與客觀的境相，發生了接觸後，那爲主觀攝取的境相，如男女、老幼、善惡、美醜、大小、長短的一切相待的諸法，他立即就能認知這是什麼，那是什麼，其行相作用，是很明顯而易於了知的，所以說在第三。餘二蘊中比較粗顯的，是以造作爲性的行蘊。行蘊中含攝的心所很多，而心所中的貪等煩惱，行相粗於心識，因爲貪心或

瞋心的生起，不特自己當下知道這是一種什麼心理，就在別人也很易於發覺他這時在動什麼念頭的，所以行蘊列在第四。最後的識蘊，是精神的主體，以認識境界說，他只取對象的總相，別相是什麼，他是不問的。取總相的心識行相，是很微細很微細的，一般人很不容易覺察到他，所以殿在末後說。

二、從五蘊的染汚明次第：有情生命體的主要材料，就是五蘊，生命在生死中的不息流轉，也就是五蘊的不斷漩復。可是我們要問：生命怎會在三有海中生生不已的？這就是由於煩惱的牽引。所以爲生命體的五蘊，是從煩惱所生而又屬於煩惱並能生起煩惱的。牽引生命趣此趣彼的煩惱，雖說是很多的，但若就流轉生死方面說，其根本在於貪著，而尤要的在於男女的愛欲，所以經說：「一切衆生皆以淫欲而正性命」。約這一意義來看五蘊的次第，確也是必然如此的：世間的男女相愛，雖說以情愛爲重，但最初的認識，彼此却以容顏美貌，作爲愛情開始的。所以男女雙方，不論是他或她，在開始覓取對象的時候，總以對方的容姸貌美，爲選擇的條件，沒有那個男的，不愛美女，沒有那個女的，不愛美男。楞嚴卷四說：「汝愛我心，我憐汝色，以是因緣，經百千劫，常在纏縛」。所以色蘊說在第一。由於男女的互貪其色，於是就深

深的墮入情網中，而精神上也就特別感到無限的愉快！當他們情緒愉快時，彼此之間，不論是精神的交流，肉體的相接，都有一種快感，並且著意的躭著它，所以受蘊說在第二。其實，男女之間並沒有什麼神秘的，容顏美貌也不值得怎樣貪著的，而世間的人之所以對此發生樂覺，實由於各人的顛倒妄想力之所使然，如正確的認識了愛欲爲生死的根本，不特不會對男女的色相，生起快樂的感受，而且厭離都來不及哩！所以想蘊說在第三。顛倒妄想的產生，不是突突空空的，而是原於行蘊中的活動煩惱來的。煩惱有騷擾的作用，由它攪亂了明靜的心靈，致對客觀的境相認識不清，於是就生起種種不正的妄想，所以行蘊說在第四。煩惱是精神上的副作用，他的衝動而起，是依於主體的心識，所以識蘊說在最後。就隨染說，精神的指揮者，本無所謂染汚的，它之所以成爲染汚性，是由於前四蘊所染的，也就因此，在最後立。從受染的程序上，對五蘊的次第，作這樣的安立，是最確當不過的，不可隨便更動它的前後！

三、從譬喻中顯示五蘊的次第：生命存在世間，是賴食物以維持的，但自從人類知道儲存食物始，必先準備一個盛滿食物的器皿，沒有器皿是不行的。這如人們的情緒衝動，要有色爲依止是一樣的，沒有色爲受依，情緒是無從表現的！所以色蘊說

在最先。器皿準備好了，裡面必須盛有食物，我們方能受用它，而資益生命，單是空洞的器皿，是無補於生命生存的。且食物的精粗，對肉體的營養，是大有關係的。依色而有的情緒作用，增損吾人的身心，就如食物的好壞一樣。我們知道，領納隨觸的受，是隨所觸的可意不可意，而有愉快不愉快之情緒的。依可意觸生起喜樂的感受，就能資益我人的生命，使我人的身心健康；依不可意觸生起憂苦的感受，就會損害我人的生命，使我人的肉體生病，甚而至於崩潰，不特佛法這樣講，近代的心理學家也說：要想保持個人的身體健康，其唯一而主要的條件，就在常常的保持樂觀的愉快的心情。所以受蘊說在色後。米麵小菜什麼都齊備了，是不是就可維持生命呢？不然！這些只是主要的食料，必須還要有其他的鹽、油、醬、醋、味精等的助味，才能做成營養豐富，其味可口的食品。助受生起的想蘊，其功用也是如此。想是取事物的現象及義象的，所取的義象中，有怨、親、平等的諸相。當攝取怨敵境相時，就助成苦受的生起，而攝取親愛境相時，就又助成樂受的生起，至攝取處中的平等相時，自然就助成不苦不樂的捨受生起。由於想是助受生起的，所以想蘊說在受後。食物的種種有了，還是不能受用的，必須進而找一烹調的人——厨夫，把各種食料，予以適當的配

合，加以精美的烹調，然後方可送給人們去吃。這烹調人，就如行蘊。行是造作的，其作業的活動力特別强。我人的未來生命怎樣，端看行蘊中煩惱所創造的業力如何：創造的業力是善的，就得快樂的異熟報，如厨司的手段高，做出的齋菜就好；創造的業力是惡的，就得苦惱的異熟果，如厨司的手段差，做出的齋菜就不好，所以行蘊說在想後。世間的辦理各種飲食，目的在給人們受用，以維持生命的生存，這受用飲食的人，就如識蘊，因爲識是感受果報的主體，每一新的生命開始，都是由識做先導的，就是現實生命的存在，也是由識所支持的。識的受用果報，無異人的享受飲食，所以識蘊說在最後。

四、從三界九地的次地中顯示五蘊的次第：我們所住的這個世界，從竪的地方去看，一級一級的高上去，有三界九地的層次：人類所住的，是屬欲界的五趣雜居地。凡爲欲界的有情，不論是天是人，或其他的生命，雖所享受的五欲境界有勝劣的不同，但却都有色相顯了的五欲爲所取的對象，所以色蘊說在第一。欲界以上的是色界，有四地的層次，雖說每地也還有色，但以生命體上的色法爲主，客觀的五欲境界，在初禪中已不完具，到二禪以上卽全沒有了。他們所賴以維持生命的，是由修靜慮而得

的喜、樂、捨的諸受：如離生喜樂地及定生喜樂地的有情，有殊勝的樂受，捨念清淨地的有情，有殊勝的捨受。由於色界四地的諸受特別殊勝，所以受蘊說在第二。色界以上是無色界，也有四地的層次：空無邊處的有情，以無邊的虛空，爲所觀想的對象，識無邊處的有情，以無邊的心識，爲所觀想的對象；此三地中，想像力特別豐富、强勁，所以想蘊說在第三。從無所有處再上去，最高一層的非想非非想處地，其中無所有處的有情，以心識一無所有的，爲所觀思惟力是特別殊勝的，而思心所爲行蘊所攝之一，所以行蘊說在第四。以九地的次第與色受想行的四蘊前後相配合，可說是恰到好處。前四蘊的次第固然如是，但識蘊爲什麼說在最末？俱舍論說：『此卽識住，識住其中』。這兩句話的意思，如佛法概論（印順法師著）說：『五蘊說的安立，由「四識住」而來。佛常說有情由四識住，四識住卽是有情的情識，在色上貪著——或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死』。前四蘊是所住著的，後識蘊是能住著的，所以最後說。

在流轉門中，以上述的四義，明五蘊的次第，實由我佛透過理智的分析，作如法如理的建立，既沒有倒置的謬誤，也沒有增損的過咎！正因五蘊的次第如此，別立爲蘊的受想心所，於諸次第中，就擔任了他的特殊任務：謂諸有爲行中，能夠顯示其相粗顯的，唯受與想，能夠生染過患重重的；能夠如飲食同助味的；能在色無色界中功用強勝的，亦唯受之與想：受想能爲五蘊做次第因，所以別立爲蘊。佛法每說一法，每安立一名詞，敍述某一次第，都有他的深長意的，決不是隨便說、隨便立、隨便論其次第的，流轉門中的五蘊次第，亦應作如是觀。

佛法的六根觀

一 前 言

有情爲一色心組織的複合體，要想認識他的靈活機動性，須從各個不同的側面去觀察。關於這，佛曾告訴我們幾個不同的觀察方法，其最主要的是作以心理爲主的蘊觀，生理爲主的處觀，物理爲主的界觀。如從這種種觀中，可以認識有情的整然性。如從蘊觀中能夠認識有情的心理動態，處觀中能夠認識有情的生理機能，界觀中能夠認識有情的物理現象。這種觀察方法，雖說各有所重，但都包括精神與物質的兩面。現在來談談生理爲主的六處觀。

六處，又名六根，或譯六情，卽眼、耳、鼻、舌、身、意。六情是舊譯經論中的術語，玄奘新譯爲六根。情是心理活動的名，唯有屬於心識的意根，方可說名爲情，諸餘色根是不可名爲情的。古代所以總譯

爲六情者，約有兩個理由：一、有情的生命自體，是由六根的和合，而和合的六根，意根爲其重心，不特五根所認識的客觀對象，意根都能明晰的理解，就是五根的活動，也要依賴於意根，因此譯爲六情。二、意根雖可當體說名爲情，但前五的情識生起，不是孤立的，而是依於五根的，所以從所生的情識，立能生的色根爲情。處是生長門義，生是產生，長是增長，卽有一法可以爲他法之所從產生與增長的，說名爲處。俱舍論說：『生長門義是處義，訓釋詞者，謂能生長心心所法，故名爲處，是能生長彼作用義』。有情認識作用的生起，不是突突空空的，而是有他強有力的因素，爲其生起的依緣，這爲認識生起所依的增上緣，不是別的，就是六處。根在印度叫做因姪唎焰，照他的意義譯成華言，有勝用增上及使物生起之義。分開來說：攝取外界的現象，激發內界的心識，爲根的殊勝動能。設有內界的心識，外界的境象，而沒有動能的根體，生心取境，是絕對不可能的。如草木的有根，就能使枝葉茂盛，華果成熟，否則的話，這一切都不可能。具這樣的作用，所以叫根。

六根這一術語，與四大、五蘊，同爲佛法中最普通的術語，不特一般佛教徒都知道，就是廣大的非佛教徒也都能曉得，如不時聽到有人說：「出家眞好，六根清淨」

；有時因了一些出家衆的疏忽，做了一點違反佛制的行動，立卽在報上又可發現到「和尙六根不淨」的花邊新聞。雖說六根是什麼？怎樣叫做清淨？怎樣叫做不淨？在一般人的蒙昧意識中，還糢糊的分不清楚，但六根的名字，深深的印入國人的腦海中，却是事實。的確，六根關係於有情的生命，是很大的。因爲，一個生命的相貌妍醜，固在六根的圓具與否，就是生命的昇沈，也在六根的清淨與否。因此，我人對這生命要素的六根，應該給予詳審的深刻的論究。

二　六根的組織

根有色根心根的兩種，以六根分別說：眼、耳、鼻、舌、身的前五是色根，第六意根是心根。色根是由物質的原料組織成的，心根是由精神的連續構造成的。物質原料組織成的色根，有二部門：一是外在的，我們的肉眼，可以明顯的見到。它的特能在扶根塵，由粗顯的垢染的四塵組織成的，我識的功用。一是內在的淨色根，爲諸極微於保護、扶持、助成勝義根，並沒有緣境發的集合體，這集合體的各個份子，是由清淨微妙的四大種所構造的，其體非常的微細，不特我人的肉眼不能見到，就是以刀砍斧

斫也砍斫不到。這內在的五色根，普通叫做五種感官，現代生理學上說是神經系統中的感覺神經。生理學上說：眼睛的構造與照相機是差不多的，可說人類的眼睛，是世界上最早最巧妙的照相機，所不同者，照相機的作用簡單，眼睛的作用繁複罷了。如照相機的照相，只需把外界的形相，收進鏡頭，印上光板，其作用就算完畢。眼睛的觀照外境，可不這樣簡單，這到下面再說。感覺神經，是知識所由獲得的途徑，假使某一感覺神經損傷了，那它某一部份知覺，必然就要失去作用，不管它怎樣的仍在運動。佛教說淨色根毀了，外在的扶根塵，縱然完好無恙，但終不能產生認識的作用，其道理是一樣的。構成精神活動的心根，在小乘及初期大乘者說，就是無間滅的六識聚，約它能生後念心識說的，因凡心識的生起，必有它的所依根，意識爲一切認識的中樞，它的生起，不能說沒有所依，這就是意根。在唯識及眞常大乘者說，意根不唯指六識聚，而是總以前念八識心心所爲其自體的。

三　形態與分布

意根是以精神爲自體的。精神這東西，既沒有什麼形態可以確指，也不能說出它

是怎樣的分布，它是遍依五根而活動著的，所以這裏說的形態與分布，專約以物質爲體的五色根說。構成色根的原料，雖說是相同的，但組織成的形態，彼此却不盡同，而在有情肉體上的分布，也是各有方位的且如眼根的形態與分布，依婆沙的學者研究，有兩種的解說：一說眼根是在黑瞳子的上面傍布安住，對外色境，其形猶如滿器水上散了很多的麥麨。一說眼根在黑瞳子的前後而住，對外色境，其形猶如秋水池一般的澄淨，清澈得什麽都可看見。耳根極微分布在耳鼓之內，它的形態，猶如新捲葉那樣。鼻根極微分布在鼻孔內的鼻樑之下，它的形態，與那雙爪甲很有點相像。舌根極微分布在舌頭上，他的形態，猶如彎彎的半月。唯據阿毘達磨學者們的推斷，舌根雖分布在舌頭上的，但其中却有毫端那樣大，是沒有舌根自體的。身根極微遍在整個身體中，次第住於身內身外，其形態猶如腰鼗鼓一般。如上所說，知道不同的色根形態，是分布在肉體上各部門的。可是我們要問：所分布的肉體，是有筋骨血肉的，而能分布的色根，是不是也有筋骨血肉呢？這問題，近代生理學上所說的感覺神經，似乎還沒有討論到，佛法的阿毘達磨論者，對這曾用心探究過一番。一分學者認爲：清淨大種所創造的五淨色根，是沒有筋骨血肉的，因它爲肉眼所不能見的最極微細物，

於中分析不出它的筋骨血肉。至於有些經中，說到色根處，筋骨血肉，那是約近根處說的，並不是指淨色根的自體而言。這是一個很微細而又頗饒興味的問題，向來談佛法者很少談到，所以特提出來說說。

四　六根的特能

生命體上的六根，不論是精神的，各各都有它發起內界認識的特能。先物質的，就感覺神經說吧，現代生理學上說：外界的光線先集中到角膜的球面上，然後把客觀的形像映在網膜上，以刺激分布著的視神經末梢，視神經這時就如感光似的把這刺激傳進神經中樞，而顯形諸色的認識就生起來。鼻神經的末梢分布在鼻的粘膜中，散布於空氣中的物質微點，一旦接觸到鼻的粘膜時，就刺激著鼻神經末梢，而很快的把這刺激向神經中樞傳去，中樞得到這個報告，立刻生起鼻的知覺，知道傳進來的是香是臭。他如味覺、聽覺、觸覺，都以這同樣的原理而發揮它的特能的。在佛法方面說：眼是以見色，發動內界的眼識，生起了別的作用，爲它的特能；耳是以聞聲，發動內界的耳識，生起了別的作用，爲它的特能；鼻是以齅香，發動內界的鼻識，生起了別

的作用，爲它的特能；舌是以嚐味，發動內界的舌識，生起了別的作用，爲它的特能；身是以覺觸，發動內界的身識，生起了別的作用，爲它的特能；至於意根，則是發動內界的意識，以了知一切法，爲它的唯一特能。

雖諸根都以取境爲它的特能，但取境的方式，却可分爲兩大組織不同，一組是取至境的，一組是取不至境的。取至境的是鼻舌身三根：謂鼻唯能齅那到達鼻根的香臭，不與舌根相接觸的滋味是辨別不出的；舌唯能嚐那到達舌根的甘辛鹹淡，不與舌根相接觸的滋味是辨別不出的；身唯能覺那到達身根的冷暖等觸，沒有接觸於身的諸觸，是無所覺的。這是約根境完全相接說名爲「至」的。可是另有一分學者，認爲三根的取至境，是約根境的互相鄰近而說，並不眞的要互相接觸，方說名「至」。他們舉例說：如眼根不取至境，不是指那接觸於眼根的至境，而是約那鄰近於根而生說名爲至境的。眼根唯取不至境不取至境，這是不錯的，但目力所不及的極遠境界，雖也屬於不至境，而眼根仍是不能取的，以此例知，鼻等三根，雖取至境，但過於接近根的境界，還是不能取的。所以婆沙論說：取至境的三根，根境相接的尺度，有所不同。如把一個極微分爲四分：鼻根取它的香境，約隔三分而取，舌根取它的味境，約隔二分

而取，身根唯隔一分，就可覺知它的觸境的，但爲說明根境接近尺度的差別，所以方便的把他分爲四分。取不至境的是眼耳意的三根：謂眼唯能見於離眼的形形色色，不能見眼內所點的眼藥等等，這是什麼人都可經驗到的。同時，從取境的猶疑不猶疑，也可證知眼唯取不至境。擺在眼面前的，看得明明白白的，當可肯定所見的是什麼，但若遠遠的有株木杌，因了隱隱約約的沒有見得清楚，不期然的就對它發生了是人是杌的猶疑。如眼唯取至境而非取不至境，怎會有這猶疑不決的現象呢？耳唯能聞四方四維的遠近音聲，但不能聽逼近於耳的聲響，這是誰也可以試驗而知。它之所以不能聽聞至耳的聲境，也是從所聞的音聲，有明了與不明了得來的結論。假使所取的是至境，那就不論遠近音聲，都應聽得明明了了，可是事實上，遠處的音聲，是聽不明了的，所以唯取不至境。意唯能取非俱有的色心諸法，不能取那俱時而有的相應諸法，因意爲非色的心法，根本說不上有所至的，況且俱有法，是非所取的，所以唯取不至諸境。

五根各取自境，爲其唯一特能，而且在取自境的過程中，有的是取至境，有的是取不至境，這都已知道了；但根境相對時，能取的根所取的境，其數量是相等的呢？

還是不相等的呢？這可作這樣的分別：鼻舌身的三根，唯取等量境，因爲是取至境的關係。如鼻舌身根的極微量有多麼大，根既不會大過於境，境也不會大過於根，所以是取等量境。取不至境的三根，意根是無質礙的精神，不可辨其形量差別，所以也就不能說他是取等量或不等量境。眼耳二根取境不定，有時取等量境，有時取不等量境。且如眼根於色，有時取小見一毛孔，有時取大見諸高山，有時取等見諸葡萄、野棗果等。耳根於聲，有時取大聽雷霆音聲，有時取小聽蚊蚋音聲，有時取等聽琴瑟之聲。

上來所說，都是有關感覺神經及意根的功能差別，佛法雖不重於說明這些，但已剖析得這樣精微，確非一般學問所能及的。因爲世間學問，對此還沒有研究到這樣深刻呢！

五　六根的次第

六根，依它的次第排列：一、眼，二、耳，三、鼻，四、舌，五、身，六、意。但是，我們要問：爲什麼決定他的次第是如此的？掉過頭來說爲意、身、舌、鼻、耳

、眼，不可以嗎？不可以的！一定要如常所說的次第才行。現從兩方面，說明六根次第的所以。

一、約取境及作用明諸根的次第：先就現量非現量的差別，來說明前五色根與第六意根的次第。眼等的五根取色等的五境，比量與非量的境界，是不能取的，既唯取現量境，以三量來講，唯取現前的現量境，比量與意義當較爲殊勝，所以說在意前；意根取境不同，或緣於三世的有爲，或緣於非世的無爲；有時唯緣現前的一境，有時緣於過現的二境，有時通緣三世的諸境；有時緣於有爲無爲的一切境。所緣的範圍既是這樣的廣泛，當然不唯局限於現量的實境，比量與非量的境界，也是可以緣到的，所以說在最後。爲什麼呢？這因緣境決定的五根，作用既不會有什麼雜亂，行相也確實較爲分明些；而緣境不定的意根，行相既不分明，作用更行複雜，所以如是分別他的次第。再約能造所造的差別，明眼、耳、鼻、舌四根與第五身根的次第。如上所說，我們知道，前五根所取的，都是取的現量境，但唯取於大種所造的色相，能取所取的行相相同，所以說在身前；身根取境不然，或取能造所造，性質與前大爲不同，所以說在眼等

四根之後。然而，唯取所造色的前四根，又爲什麼這樣次第呢？這是約他們的作用，有遠近遲速的不同說的，卽遠的速的說在前，遲的近的說在後。眼耳二根能取遠處的境界，所以前說，鼻舌二根唯取近處的境界，所以後說。眼耳二根的作用，眼又遠於耳，如站在最高峯上，遠見山巒樹木，江湖河海；但這遠地的樹木的林聲，江海的水聲，是聽不見的，所以眼又列在耳前。還有，眼根作用的速度强過耳根作用的速度，如先見遠地撞鐘擂鼓，而後始聞音聲傳入耳門，因鐘鼓的聲波，通過遙遠的空間，才慢慢的傳播過來，在時間上比眼見要遲得多，所以耳在眼後。鼻舌二根的作用，不能及於遠的地方，香臭必觸鼻端，方有所齅，鹹淡須抵舌尖，始辨其味。雖然如此，但鼻根作用的敏速是超過舌根的，如對色香美味的飲食，一定是先齅到它的香氣，然後拈入口中，才能辨知其味，所以鼻又列在舌前。

二、約人身的部位明諸根的次第：有情的生命骨架，是六根的所依，而六根安布在生命的骨架上，其上下次第是這樣的：眼根居在最高的地位，又是顯現在面前，所以先說；耳根安在眼下；鼻根布在耳下；舌根立在鼻下；身根的中央在臍，所以列在舌次；意根別無方所，就它的所依說，是依諸根而生的，所以說在最後。有的人說：

鼻根極微，住在鼻額當中，並不居在眼下，如以眼耳鼻的三根橫列觀察，他們的處所是沒有高下可說的。這是一種說法。其實，從外在的根依處看，既可明顯的看出諸根的高下不等，其內在的勝義根，必然也有他的上下之分，所以六根的次第，是可按照身體的部位，予以說明的，也是人人可以仔細觀察得到的。

六　學派對於六根的看法

上從各個不同的方面，略爲分別六根的事相。但是佛教的學者，由於各自的思想不同，觀點不同，對於六根的看法，也就有異。現在不妨扼要的說明如下：

六根，從一般的常識觀察，固認五根體爲微細的物質，意根體爲分別心，可是佛法中，其主六識論的學者，也以五根爲不可見而有對礙的微細色法，這微細的色根，由細心之意的執取、攝持，而不斷的發生活動作用。雖說物質爲體的色根，有的認爲它有見聞覺知的作用，有的不承認它有這些作用，有的以爲它是實有的，有的以爲它是假有的，但確定它是色法，六識論者的觀點，却是一致的。可是另有一分學者——虛妄唯識論者，從分別心的內在，建立種子說，於是就把生命體上那個發識功能的五

根，不當作色法，而當作能生識的種子。如二十唯識頌說：『識從自種生』；觀所緣緣論說：『識上色功能，名五根應理』；成唯識論卷四解釋說：『異熟識上，能生眼等色識種子，名色功能，說爲五根，無別根等』。凡是識的生起，必有他的所依。而這所依的，不是別的什麼，就是自識的種子，所以識是從自種子而生起的。這樣，就否定了五根以色爲自體的說法，而走上絕對的主觀唯心論的立場，以爲客觀的存在，卽是主觀的心識。可是，從相對的客觀唯心論出發的學者，雖說色根是由阿賴耶識之所變似的，但決不否定色根的客觀存在，因爲離識的實有色根雖不許有，而不離識的色根却不能說沒得。假使定說五根卽五識種，那就有種種的過失了，如十八界，本是各別有他的自種子的，如五色根卽五識種，豈不違反十八界皆有自種的定義嗎？其他過失，如成唯識論卷四廣說。這樣，那說「識上色功能」及「識從自種生」的說法，不是錯誤了嗎？不！要知道識所變似的眼等五根，各有發生他的認識作用，從他的作用上，假名說爲種子及色功能，並不是說色根眞的卽識業種，明白了這點，就知各持一說而不互相矛盾！還有後期的眞常唯心論者，從一切法的性淨眞常的觀點來看，以爲六根是在纏眞心的反映，既不可說他全是眞淨的，也不可說他全是妄染的，這一思想

發揮得最詳盡最徹底的，要算楞嚴經。如說：『如是乃至五陰、六入，從十二處至十八界，因緣和合，虛妄有生，因緣別離，虛妄名滅。殊不能知生滅去來，本如來藏，常住妙明，不動周圓，妙眞如性』。說得特別明顯的，如卷四中說：『由明暗等二種相形，於妙圓中，黏湛發見，見精映色，結色成根，根元目爲清淨四大，因名眼體，如葡萄朶，浮根四塵，流逸奔色。由動靜等二種相擊，於妙圓中，黏湛發聽，聽精映聲，卷聲成根，根元目爲清淨四大，因名耳體，如新卷葉，浮根四塵，流逸奔聲。由通塞等二種相發，於妙圓中，黏湛發齅，齅精映香，納香成根，根元目爲清淨四大，因名鼻體，如雙垂爪，浮根四塵，流逸奔香。由恬變等二種相參，於妙圓中，黏湛發嘗，嘗精映味，絞味成根，根元目爲清淨四大，因名舌體，如初偃月，浮根四塵，流逸奔味。由離合等二種相摩，於妙圓中，黏湛發覺，覺精映觸，摶觸成根，根元目爲清淨四大，因名身體，如腰鼓顙，浮根四塵，流逸奔觸。由生滅等二種相續，於妙圓中，黏湛發知，知精映法，攬法成根，根元目爲清淨四大，因名意思，如幽室見，浮根四塵，流逸奔法』。其他如眞常經論中所說的，眞常不變清淨周遍的心體，爲無始來的戲論習氣之所妄熏，而現起的性淨似染的虛妄分別識，也就是一般所說的依根發

識的意思。眞常者的淨心在纏而發爲六根種爲根說，也使很多人感到莫名其妙。其實，若從色根與心根的相互依持的關係去看，而發現到他內在的深隱的種習或淨能，那他們所說的，實也不出常識上所認識的六根。六根中的眼等五根，是以微細的物質所組織成的，但物質是無知覺的東西，並無自性。六根的假有無實自性，不特中期的如有部學者所說的見色聞聲等的作用，因爲沒有取境的作用，所以也就沒有他的實有派中的經部師，也是這樣主張的，如他抉擇三科假實時，就說十二處與五蘊同是假有，唯界是眞實的。十二處是假有，無疑的就否定了六根有實自性。順正理論二十六卷舉喻而又合法的敍述經部的主張說：『如盲，一一各住無見色用，衆盲和集見用亦無，如是極微一一各住無依緣用，衆微和集此用亦無，故處是假，唯界是實』。卷四又說：『上座作如是言：五識依緣俱非實有，極微一一不成所依所緣事故』。具有發識能力的根，它之所以具有發識作用，並不是一個一個的獨立極微體所有的，而是在衆緣的和合聚上發生的，凡是和合的，必然是假有的，所以根非實有，六根非實的思想，本在大衆系中的說假部所說的『十二處非眞實』的一語中，老早就透露出來了，

到了經部出現時，不過把這一意義發揮得更爲明晰而已。及大乘性空思想發展成熟，以緣起性空的論法，否定一切法的實有自性，六根的自性有，自也在否定中。因在性空者看來，眼等的見色聞聲等的作用，都是緣起和合的假有，並沒有他的實在自性，若有執爲實在自性，那見色聞聲等的作用，就不可能有了。且以眼根來說：所謂眼能見色，試問他是怎樣見的？是不離色等境而有見的作用呢？還是不由色等境而自體成就能見性呢？假定說是前者而見，這見的作用，是衆緣和合，衆緣和合的，就沒有實自性；假定說是後者而見，這見的作用，應該能夠見到自己，可是事實上，不論在任何情況下，眼根都不能見到自己，「見不自見」，不是一個很好的明證嗎？所以聖龍樹的中論頌說：『是眼則不能，自見其體』。自性見的眼根，自己見自己都見不到，還能說他見到客觀的外物嗎？內外自他都不能見，說他有實自體，那不是成爲無用之體了嗎？無用而有體，這在理論上是講不通的，因爲體用是不相離的，離了用就沒有體，離了體就沒有用，可見無用之體，卽是非體，所以眼是空無自性的。眼根如此，餘根亦然。中論頌的觀六情品，對此有詳盡的說明。這六根非實有的思想，若從它的根源上去探究起來，實是佛在阿含經中所說的，如雜含卷九說：『所謂世間空，云

何名爲世間空？佛告三彌離提：眼空，常恆不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾』。又卷十三第一義空經說：『云何爲第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法……俗數法者，謂此有故彼有，此生故彼生』。又增含非常品說：『眼起時亦不知來處，若眼滅時則滅，亦不知去處。無眼而生，已有而滅。皆由合會諸法因緣……名爲空行第一之法』。從這所摘錄的幾段經文看，可以想見佛陀爲諸比丘說法時，就已揭露了六根空無我的深義了。所以無性緣起的六根，是佛所固有的教授。後代佛弟子，循著這一立論的基礎，把它深化而又廣化，到聖龍樹時，才又依於性空的緣起中道正理，否定六根的實有自性，確立六情的無我正觀。

生命元素的六根，世間的生理學者，固在深細的探究它，佛教的各派學者，也必然的要論究它，可是眞能理解六根本性者，不唯世間學者不可能，就是一些佛法學者，也只能從事相上去認識它；能從事相觀察而深入理性透視其自性不可得的，唯有發揮佛說「眼等性空」的中觀者。

七　六根關係生命的昇降

有情的生命，或苦或樂，或昇或降的奔放於三有生死海中，決不是偶然的如此或如彼，而是有它的起因的。說起它的起因，雖然很多，但以動的緣起觀言，其病源實在於六根。六根組合的現實生命體，是由過去的業力之所招感的，感得的六根報體，現在又在不斷的向外活動，而爲未來的生命，創造新的動力，因而展開有情一系列的生生不已的生死之流！或有人問：生命體上的六根，怎會成爲生命昇降的樞紐呢？要知吾人日常的一切認識活動，完全是出發於六根的，假使不透過六根之門，一切認識無由產生。所以必須由於六根的照了六境，根境相接而引發六識，根境識三者的和合而有觸，三和合觸，爲認識的開始。識觸若與無明俱，而對客觀的事物認識不清，愛著客觀的事物，執取客觀的事物，從愛著執取中，發生不如理的行爲活動，於是就集成未來身心的苦因。由此可見有情生命在生死中的昇降，是以六根的認識爲樞紐的。六根爲害有情，實在是很大的，經中常常把他喻爲六賊，賊是劫奪人家財物的，如一個人家，從勞動而積存一些財物，本可過快樂生活，但忽然被賊搶刼一空，於是就窮

困起來，而過著悲慘苦痛的生活！六根在生命體內，也是如此。今天盜竊一些善根，明天刼奪一些功德，不知不覺中，就把修集的功德善根，被它給盜竊完了，所以輪轉在三有海中的有情，對於功德善根方面，總覺是無限的缺乏。也就因此，累生累世的受著生死的痛苦包圍而無由解脫。遺教經說：『如被刼賊，苦止一世；五根賊禍，殃及累世，爲害甚重，不可不愼』！不過，確實說來，內在的六根與外在的六境，其間所發生的繫縛，並不是根繫於境，也不是境繫於根，而是其間的貪愛，爲其根本的繫縛。雜含舍利弗爲摩訶拘絺羅說：『非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間若軛若繫鞅者，是其繫也。……如是非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，中間欲貪，是其繫也』。所以眞正能夠刼奪法財的，不是六根，而是煩惱，雖煩惱爲賊首，但要由六根爲媒介，煩惱賊才能活躍起來，所以經中稱六根爲賊媒，稱六愛喜爲六內賊。欲使愛喜內賊不動或根本予以殲滅，必須六根不爲其媒介。因此一個發心出家的修行者，佛常常要他們守護根門，門是相通義，內界與外界的相通，必然的要通過這一道門，這就是六根。能夠守護根門，煩惱賊就不得起，不能守護根門，煩惱賊就要發生。雜含卷九中說：『眼是門，以見色故。……云何不守護門？……愚癡無聞

凡夫，眼見色已，於可念色而起貪著，不可念色而起瞋恚，不住身念處，故於心解脫慧解脫無實知，於彼起種種惡不善法，不得無餘滅盡，於心解脫慧解脫，妨礙不得滿足，心解脫不滿故，身滿惡行，不得休息，心不寂靜，以不寂靜故，於其根本則不調伏，不守護，不修息。……云何復名善守護門？……多聞聖弟子，眼見色已，於可念色不起貪著，不可念色不起瞋恚……心得正念，是名初門善調伏守護修習』。進一步說，不但要守護六根門頭，使煩惱賊竄不進來，還要正確的認識六根是無常的，離去我執欲愛，就能越生老病死海而得解脫，不然是不行的。雜含卷九說：『於眼若不識不知不斷不離欲者，不堪任越生老病死苦。……於眼若識若知若斷若離欲者，堪任越生老病死……』。由此可以知道：有情的生死流轉，固然是因於六根的認識活動而來；聖者的涅槃還滅，也還是因於六根的認識活動而來。同一認識活動，問題在於正不正確，如能認識正確，不隨煩惱所轉，不起有漏諸行，無明滅而明生，就得涅槃解脫。根據這一道理，我們也可以說：十二緣起的因果聯繫，不論是順生死流的流轉門，抑或是逆生死流的還滅門，都是以六根爲中心的。初期的小乘佛法，固然是這樣說，中期的性空大乘也這樣說，甚至後期的眞常大乘，仍是以六根爲繫縛與解脫的樞紐。

如楞嚴經說：『汝欲識知俱生無明，使汝輪轉生死結根，唯汝六根更無他物』。又說：『汝復欲知無上菩提，令汝速證安樂解脫寂靜妙常，亦汝六根更非他物』。俗語說：『解鈴還須繫鈴人』；『識得來時路，即知自返家園』。六根是成衆生與成諸佛的根本核心，受纏縛的，是由於六根，得解脫的，亦由於六根。所以說：六根關係生命的昇降。

八 結 論

六根，雖凡聖同樣的具有，但發出的作用不同：在凡夫位上，眼只能見色，不能聞聲等，乃至意只能知法，不能見色等，其作用是隔別不融的；高級的聖者，眼不但能見色，且能聞聲……知法，乃至意不但能知法，且能見色……覺觸，其作用是交互相通的。所以如此，關鍵就在於六根清淨與六根不淨；六根清淨，就得六根互用，六根不淨，就不得六根互用。六根若得互用，在現實世間中，就可自由自在，是以每個受繫縛的有情，都應要求六根清淨，不唯是出家者才要如此。世人不知六根淨與不淨的眞義，只知以六根的淨不淨來毀譽出家者，而不知反省自己的六根淨不淨，所以我

佛稱他們爲可憐愍者！

二十二根建立觀

一 緒 說

每當春到人間時，我們就見自然界的萬物，開始欣欣然的勃生茁長，但諸植物的生長，不是無因而偶然的，必有它內在的根源性，不然，春就是常在人間，萬物也不會發生滋長。如樹木的出生，抽枝，發葉，開花，結果，都源於樹根的潛能而來。當知生命界內的一切活動，也是如此。有情的生命體上有根，這思想是從自然界的植物有根推論得來的，因見外物的生長各有其根爲它的增上用，所以就把生命體上的那種最極殊勝的增上用法，建立爲根。如唯識學上說的功能差別的種子思想，從世間的外種能生自果的功能性所悟來，其道理是一樣的。生命體上所具有的諸根，最爲一般學佛者所熟知的，莫過於眼等六根，此外，不相應行法中的命根及以心所爲體的信等五根，亦爲佛法的研究者所能詳。但這都是散說在經論中的，然佛在決定藏經中，曾說

有二十二根以總攝一切根。二十二根，依照經中排列的次第是：「謂眼根，耳根，鼻根，舌根，身根，意根，女根，男根，命根，樂根，苦根，喜根，憂根，捨根，信根，勤根，念根，定根，慧根，未知當知根，已知根，具知根」。如是總名爲根，而根的意義又是什麼呢？俱舍論說：「最勝自在光顯爲義」。雜心論說：「增上是根義者，彼增上義是根義，端嚴義是根義，勝義是根義，上義是根義，生義是根義」。瑜伽論說：「問：何等是根義？答：增上義是根義」。諸論師們對根義，雖有或多或少的解釋不同，但其基本的一義是增上。所謂增上，就是能爲根的這種法，有一種特殊的勝能勢用，對於餘法的生起，作一臂的助力，所以說根以增上爲義。明白了根義是什麼，當再進而分別二十二根的差別義。

二　根量的審定

根，在印度哲人的哲學體系中，每多談到的，不唯佛法講根。如有名的勝論派，說有眼、耳、鼻、舌、身的五根，與勝論齊名的數論派，說有眼、耳、鼻、舌、身的五覺根，語具、手、足、大便處、小便處的五作業根，加一意根，合爲十一根。極多

的立有百二十根，就是眼、耳、鼻三的各有二根，合爲六根，再加舌、身、意、命、五受根，信等五根的十四根，總爲二十根，以六趣分別說，每趣具有二十根，即成爲百二十根。在六趣中受生的有情，如要求得解脫，必須受了有二十處的勝妙之身，然後方可。極少的又有唯立一根的，如離繫外道，即建立一偏於內身外物的命根，因爲命根是偏一切的，所以不但具有精神活動的動物有生命，就是無心識作用的植物也有生命，動植物既皆有生命，殺傷動物固然是犯罪，踐踏植物同樣是有罪，所以他們立制說：「不飲冷水，不斷生草」。還有學者，唯立一意根的，或立命、意二根的不等。外學立根有著這樣或多或少的不同，佛法爲什麼不多不少的唯立二十二根？同時，一切法不出有爲、無爲：有爲法的互相相望，彼此間各有它的增上力用；無爲法的望於有爲，同樣有它的增上力能，如以增上立名爲根，這一切的一切，豈不都可立名爲根？假使都可建立爲根，根就無量無邊，怎可不增不減的祇說二十二根？當知根之所以爲根，是有根所具有的條件的，不是漫無標的的隨便什麼都立爲根。依照大小乘的學者說：二十二根是據六種定量所立的，合於六種定量之一的，就立爲根，不合任何一種定量的，即非是根。六種定量的解說，大小乘的意見有著不同，茲略分別如下：

一、有部學者說：眼、耳、鼻、舌、身、意的六根，爲組織有情的根本，有情的生命自體，必須這六根的完具無缺，才能完成。完成生命的六根，爲生六識心心所法的有力因素，所以又名六處。一個存在的生命，必有認識的能力，講到認識，就有能認識所認識的差別，而此能所認識，都以有情自體的六根爲中心，假使沒有這個中心爲能所認識間的樞紐，認識就不可能，所以俱舍說：「心所依」。不論約他爲有情的根本，或爲生識的機關說，都有根義的存在，所以立爲六根。雖說每一有情都由六根以完成其生命，但有情界特別是人類中，由於什麼而使六根和合的生命體，明顯的有著男女相的差別？生命的總體，雖同樣的是由六根組織成的，但在總體的下部，由於一分造色生起特別異於他處，乃將這不同的一點立爲男、女根，男根於男性中增上，女根於女性中增上，因而形成男、女相的差別，所以俱舍說：「此別」。六根組織成的生命體，出現到現實世間上來，不是曇花一現似的立刻謝去，而是要在世間一期安住的，但由什麼力量使他得以安住不潰？這是命根執持的力量，假使命根斷了，爲有情本的六根，也就不能住世，所以俱舍說：「此住」。生命體上的六根，受用客觀的六境時，本無所謂染與不染的，但由於所接觸的外境不同而生起不同的感受，以此五

受爲增上，致使有情有種種的雜染，由有雜染的因緣，爲有情本的六根，長期的在生死中流轉不息，所以俱舍說：「此雜染」。有情的有雜染，固是由於六根；有情的有無漏資糧，也是由於六根。六根之所以得爲無漏淨法的資糧，由於信、進、念、定、慧的五根，爲其增上的原故，所以俱舍說：「此資糧」。經中說的「守護根門」及「聖修根」，也就是這意思。護根是使六根不隨境轉；聖修根，不但不轉，進而依此修學聖道。護根也罷，修根也罷，不是指眼不見色，耳不聞聲而言，假使如此名爲護根，名聖修根，聾盲之人，我們應當說他已做到護根、修根的工夫了，因爲他們是不見色，不聞聲的。可是事實不然，所以必須精勤修學梵行，如修信等五根，方能成爲無漏的資糧。六根清淨雖非凡夫所能做到，但它確可成爲無漏清淨的，因有三無漏根爲其增上的緣故，所以俱舍說：「此淨」。由這六種定量，所以建立二十二根。至佛教所說的無爲及其餘的有爲，數論所說的五作業根，不在這六種定量之內，所以不可別立爲根。有部說的六種定量，是以六根爲中心而說到餘十六根的，所以每一定量，都涉及六根。但有人說：前三定量，皆攝六根，固沒問題；後三定量，實以意爲主體，是不通於六根的。這是一種別解，不合有部的本義。

二、一分學者說：佛法最重要的是開顯流轉與還滅的二門，當知二十二根，就是依於流轉與還滅而建立的：謂由前十四根，成立流轉義；由後八根，成立還滅義。如是二十二根，圓滿具足，既不可增，又不可減。怎知二十二根能成立流轉還滅的？因從所依，受生，安住，受用的四方面，可以顯示流轉與還滅的現象。先說流轉：有情在生死中流轉，不是抽象的一無所有，而是有具體法爲所依止的，這就是眼等六根，假使沒有六根爲所依止，生命的流轉就不可能，雖說六趣生死是以心識（不論是小乘說的意識，抑或是大乘說的賴耶）爲主體的，但心識的生起，必以六根爲所依，所以說六根爲流轉的所依。依於六根在三有中流轉的有情，是有生死死生的現象的，死是壽煖識三的離滅，離滅了生命就宣告結束，但從死有到達後有的階段，於中最初一剎那的受生，却不是這樣簡單的，而是要三事和合方能受生的。假使沒有男、女二根爲增上緣，受生就不得成。（但這是約欲界的胎生與卵生說的，至濕生與化生，則不在此例，因爲濕、化二生的有情，是不受胞胎的）因此，說男、女二根爲流轉的受生。受生有情得在世間一期安住，不是沒有他的動力，這動力，就是命根，因爲命根，是生命相續不斷的主因，假使沒有命根，生命就無法繼續生存，所以說命根爲流轉的安

住，安住於世間的有情，由於六根的受用客觀境界，而有苦樂憂喜的領受不同，當正領受客觀境界時，如發生憂、苦的情緒，就有損於生命體，若發生喜、樂的情緒，就有益於生命體，所以說五受根爲流轉的受用。由十四根，約四種義，建立流轉門是如此，由後八根，約四種義，建立還滅門也是這樣。長期在生死中流轉的有情，一旦要逆生死流而入於寂滅宮，必先慢慢的克服流轉的動力，培植還滅的動力，以此善的動力爲所依，然後才能向還滅的道路前進。爲還滅所依的是什麼？就是信等五根，因這五根是出生一切善法的根本，所依有了，當然就要受生，但這受生，不是生死的生，而是捨有漏的異生，受無漏的聖者生。修學佛法者，到了這時，才可說是「生如來家，爲法王子」。以小乘言，這時是悟入見道，證得初果；以大乘言，這時是洞達眞理，登極喜地。爲此還滅出生的，是未知當知根的。無漏生起以後，所以得在長時期內安住不失，是由已知根的功能，因從見道進入修道，在修道過程中，已知根常常持此最初所得的無漏法，相續無間的現起的，所以爲還滅的安住。長期的安住在聖道中，卽以此無漏聖道的力量，逐漸的解決一切煩惱，度脫一切苦厄，證得還滅涅槃，而受用現法妙樂，能受用這現法樂的，是具知

根，所以具知根爲還滅的受用。如上所說，可知以二十二根，建立流轉與還滅，恰到好處，因而佛在經中不多不少的說二十二根。

三、唯識學者說：唯識的思想，本從有部發展來的，所以瑜伽九十八中也由六處增上，說明二十二根建立的所以。今依之略述如下：一、於取境界有增上義：取境，在唯識學者看來，當然是識的功用，但識的取境，不是孤立的，必有所依，然後方取，能爲識所依的，就是眼等六根，所以說：「眼根最初意根爲後，如是六根，於取境界有增上義」。二、於家族相續有增上義：我們這個世界最初有人類的出現，依佛法的傳說是從光音天上生下來的。人類開始出現在人類舞臺時，既沒有男女的佔有，也沒有家庭的私有，更談不上有什麼種族不同。但因後來受用自然界的自然食物的關係，彼此間就漸漸的發生了膚色不同，由於膚色不同的因緣，凡同一膚色的就聚合爲一種類，因而人類就一族一族的分化起來。接著，就是男女的互相佔有，小家庭的開始建築。男女佔有，是夫婦集合的開始，家庭建築，是家族延續的端倪。人類自有家族、種族的出現，沒有不希望自己的族類繼續不斷的永遠繁衍下去的！不但我們人類如此，就是其他動物亦然。但是依於什麼方能使自家、自族永遠繁殖下去呢？這唯

有賴於夫婦間的男、女二根的正常媾合，所以說：「男、女二根於能繼嗣家族子孫有增上義」。唯識擴大到種族生命方面去說男、女根的增上，與有部唯以自己生命爲增上說不同。三、於活命因緣有增上義：種族生命一分的個體生命的出現世間，無不自覺或不自覺的深深的染著他，因爲染著個己的身心和合的生命體，於是就希望自己的生命，能在前後延續的時間中生存下去！生存是有生存條件的，生存的條件就是勞動，不論是體力的勞動，抑或是心力的勞動，只要能夠維持生命的生存，無不樂於從事。世間掙扎於生存線上的人們，流血流汗的不惜出賣廉價的勞力，爲了什麼？還不是爲了要活命！可是有種什麼力量在鼓著人們不怕艱難的這樣活下去呢？拿現在的話說，有情的這個生存意欲的根源是什麼呢？依佛法說，這就是生命內在的命根增上力，所以說：「命根一種於愛命者活命因緣各別事業加行士用有增上義」。

四、於受用果及創造業有增上義：雖說由於我們現在的行爲活動，能夠現實存在的生命體，是由過去的業力所決定的，但終不能把一可愛的生命體改變爲一不可愛的，或把一不可愛的生命體改變爲一可愛的，所以現生的愛不愛果，或多或少的改變他，但終不能把一可愛的生命，吾人唯有各自受之，既不必羨慕他人的福樂，也不要怨恨自己的命乖！但是，受用

生命苦樂的是什麼？這就是生命體上的五受根，由此五受根爲增上，受用先業所作的愛不愛果，而且能利用這果報體，又創造新的業力，以準備未來的新生命，所以說：「樂最爲初捨爲其後，如是五根，於其受用先業所作愛不愛果及造新業有增上義」。

五、趣向世間離欲有增上義：在生死中流轉的有情，一切都是雜染的，如欲離雜染而得清淨，必須先離欲染而得世間清淨。所謂世間清淨，就是以世間的有漏道，漸漸的趣向離欲，如有於下欲界觀爲粗相，而於色界的初靜慮，不論是定是觀爲靜相的，那他於欲界就得離欲，而於初靜慮也就能夠證得。如是於初靜慮的下地觀爲粗相，於二靜慮的上地觀爲靜相；乃至於無所有處觀爲粗相，於上非想非非想處觀爲靜相，離無所有處的欲，證入非想非非想處，是應由世間道，趣向離欲而得世間清淨。可是這樣的漸次離欲，漸次清淨，不是無因而突然的，勢必有他的動力根源，才能使我人的生命不斷的向上昇華，發展。能爲此根源力的是什麼？這就是生命體內所熏修的信等五根，所以說：「信爲最初慧爲其後，如是五根

六、趣向出世離欲有增上義：依世間的有漏道，離下八地欲而上生，獲得世間的清淨，雖望雜染方面已上進了一層，但這畢竟還是世間的，並不能予我人以解脫，如欲超世間而出三界，勢須再接再勵的向出世的離欲道路前進方可。能爲此助力的是無漏三根，所以說：「未知當知、已知、具知三無漏根，於能趣向出世離欲最極究竟有增上義」。這是唯識者所說根的定量。

關於根的定量，雖有大小乘的解說不同，但有部與唯識者所說，其實是大同小異的，不過一唯就個體生命說，一略涉及其他有情而已。至以流轉與還滅說明根的定量，在佛法的離生死向解脫的立場上講，也是很合理的，因爲，不但二十二根的建立是合於流轉還滅的原理，就是二十二根的次第，也是依於流轉還滅義排列的。所以二十二根的次第：先說內六處，次說男、女根，再說命根及五受根，最後才說信等五根及三無漏根。原來，現實所見的一切一切，從顯現的到潛在的，從粗顯的到微細的，從現實的世間到達超越的出世，從有漏的雜染到無漏的清淨，從生死的流轉到涅槃的還滅，不出上面所說的根量；能夠究竟圓滿的顯示此義的，無過於二十二根。於中，既不可增添的多說一根，也不可減省的少說一根，所以佛在經中肯定的答覆梵志所問說

：「我說二十二根攝諸根盡」。

三　根體的抉擇

二十二根，是佛在經中所宣說而由弟子們於論中所闡發的。他的定量怎樣，已略爲說過；他的體性如何，當再爲一論。

講到根體，還是依照他的次第講下去：先說五色根：眼、耳、鼻、舌、身的五根，是由內四大所創造的，所以就以最極清淨的色法爲他的自體。雜含十三說：「佛告比丘：眼是內入處，四大所造淨色」。品類足論說：「云何眼根？眼識所依淨色爲性」。眼根如此，餘根亦然。前五根體的淨色，在有部說，是與主觀心識平行的色法，有他的獨立性；但以唯識者說，眼等淨色雖能爲根的自體，但他本身並沒有獨立性，因爲是由本識等所變現的，離識就沒有色。其次意根，意是心法。在小乘說，這是以無間滅已的六識身爲他的自體，意望於識，在本質上實沒有什麼差別，所以各別建立者，是在時間上分的，即正現起的是識，落謝過去的爲意。凡是心法的生起，必有他的所依，如前五識依五色根，第六意識無間轉謝過去而生別所依，所以唯有以六識無間轉謝過去而生

起後識的意根爲所依。若以唯識者說，意根不唯指落謝過去的六識，而是總以前剎那的八識聚爲自體的，因爲他是主張八識說各以身根的一分造色爲他的自體，因是屬於身根所攝的。這在大小乘的學者間，各有異解。命根，依有部說，是以壽爲自體的，如俱舍說：「命體卽壽」。品類足說：「云何命根？謂三界壽」。壽卽是一期的壽命；有情的生命出現於世，不是突然有的，是由昔業引的，在能引生的業力沒有窮盡之時，他必然的要繼續生存下去，這生存的時限，就名爲壽，亦卽是命根，常人說的壽命長短，也是指此說的。爲命根體的壽，是有實體的法，因他能持有情數煖及識，而後命根得以相續不斷的。經說：「壽、煖、識三更互依持，得相續住」。雜含第十又說：「壽、煖及諸識，離此捨身分，永棄丘塚間，如木無識想」。由此證知別有實壽，假使沒有實壽爲命根體，那就有種種過失了！依經部說，命根是依生命生存世間的所有時間的勢分而假立的，並沒有他的實在自體。他們以爲：在三界中受生的有情，每一生命體的出現，都是由各自業力所引生的，其能引生的業力能使所引生的生命勢分，假說爲壽。唯識者說：命根是以親生異熟識的業種爲自體的，不可別執有實在

的命根。成唯識論卷一說：「然依親生此識種子，由業所引功能差別，住時決定，假立命根」。五受根，不論是大小乘的學者，都說是以受心所爲體的。五受的差別，是以身心的感受不同而建立的：依身所感受的有苦、有樂，就立爲苦根、樂根，依心所感受的有憂、有喜，就立爲憂根、喜根；若身、若心所感受的無苦無樂，無憂無喜，同立爲捨根；所以諸受總攝爲身受、心受。如作分別的說：受心所與五識相應，領納客觀的違逆境界，生起不悅的情緒，有礙肉體的强健，名爲苦根；領納客觀的適意境界，生起歡悅的情緒，促進肉體的康樂，名爲樂根。這是依於欲界的一般有情說，若在色界，第三禪中的心悅，亦屬樂根所攝。這是什麼道理？一、第三禪中的心悅，其相安靜而不躁動，喜是動的，其得之者，身心的歡躍，猶如水中的波濤鼓湧一般，三禪有情，離此動態，所以名樂不名喜。二、第三禪的有情，前五識的活動，已經完全停止，沒有與五識相應的身受，唯有與意識相應的心受，因此，其內心所得的歡悅，名樂而不名喜。除了第三定的心悅屬於樂根外，其他與意識相應的心受，不論是在欲界或在色界的初二靜慮，如果所感受的是歡悅的，都名喜根。得此喜根的，不論是在散地的欲界，定地的色界，無不味著於它，所以唯名爲喜，不名爲樂。若在欲界，如

我們人類，受與意識相應，領納客觀不己意的境界，生起不愉快的情緒，使精神上遭受打擊，就名憂根。假使身心與外境接觸時，既不引生歡悅的情緒，也不引生不悅的情緒。以五識相應的身受言，既無益於肉體，亦無損於肉體；以意識相應的心受言：既無傷於精神，亦無養於精神。他是一樣的任運生起，所以雖通身、心二不苦、不樂、不憂、不喜的中容受，所以名爲捨根。此處中受，在身、心的兩方面，受，但總立一根。信等五根，各以心所爲其自體的。有差別者：信、勤二根，在大乘說，是善心所的二種，在小乘說，是大善地法的二種。念、定、慧的三根，在大乘說，是別境心所的三種，在小乘說，是大地法的三種。信是信仰，卽以純潔無疵的心情，對於四諦的眞理，三寶的功德，善惡的業果，作不懷疑的信受，有此信心，就能令內心清淨，所以說「心淨爲性」；「令心澄淨」。異生心中是有很多穢濁的，要想掃除濁穢，唯有從信心入手。入阿毘達磨論說：「是能除遣心濁穢法，如水清珠置於池內，令濁穢水皆卽澄淨。如是信珠在心池內，心諸濁穢皆卽除遣」。根有堅固不拔不易改轉義，信心生起後，不再爲其他學說思想所動搖，名爲信根。精進是以「勇悍爲性」的，卽是不斷的向上進趣。向上進趣，必然就要向兩方面努力：一是對於前進中

的阻礙予以徹底的摧毀，這就是勤斷二惡；一是對於前進中的勤勇予以不斷的策發，這就是勤修二善。能夠如此，就不會再爲懈怠放逸所動轉，所以說爲精進根。念以「明記不忘爲性」：有說唯對過去所曾經驗過的事情，時刻的記在心裏不忘，名之爲念；有說不唯對曾經驗過的不忘，就是對正所緣的境相，能夠分明記持，且使他不會忘失，亦名爲念。果能於過、現的緣境憶念不忘，不受散亂心所喪失，即名念根。定是「心一境性」，即精神的集中，思慮的歸一，如緣於某一境的，即將心念專注在某一境上，不再向別方面流散，以成辦自己所要成辦的，名之爲定。如是長時穩固而安定的注於一境，爲散亂心所不能掉動，說名定根。慧以「簡擇爲性」，即對諸法的功德過失，有簡別力和抉擇力，德知其德，失知其失，知其爲德的進趣之，知其爲失的捨棄之。如是明辨抉擇，而不是非不分，在人們的後面打轉，是爲慧根。念、定、慧，在大地法（大乘名別境）中雖通於三性，但以之立爲根的，唯就善性邊立，因爲唯有善性的念、定、慧，於清淨品有殊勝作用的。三無漏根，是依見、修、無學的三道而建立的，各以意、喜、樂、捨、信、勤、念、定、慧的九根爲體。其建立的過程是這樣的：向解脫道前進的行者，當其正觀四

聖諦理的時候，生起八忍八智的十六心，斷除了迷理的八十八使的見惑而契入於見道，在見道位中，雖對四諦理還未全部的透徹了知，但到次念第十六心時，就可全部理解四諦理是什麼了，所以在此位中所發的九根，名未知當知根。所謂未知當知者，以八忍八智說：在苦法忍位時，必當了知苦諦理，所以合名未知當知。到第十六心中盡知四聖諦的眞理之後，雖已踏上了修道的階段，但爲進一步的斷除迷事的八十一品的思惑，仍得繼續不斷的觀察四聖諦理，所以在此位中所發的九根，名已知根，卽對四諦理已完全了知，在修道長期修習的過程中，漸次斷盡迷事的惑染，證入最高的無學位，知道自己一切所作皆已完辦，既再沒有什麼煩惱可斷，亦再沒有什麼正道可修，所以在此位中所發的九根，名具知根。簡單的說：在見道位上，意等九法，爲未知當知根體；在修道位上，見、修、無學道，依九立三根」。

二十二根的體性已略爲抉擇，但細探究他的實體起來，學者間就有了不同的看法：有部說：根名雖有二十二，而實體只有十七。因爲，男、女二根及三無漏根，是沒

有別體的：如男、女根，各各只是身根的一分，離男身無別男根，離女身無別女根，三無漏根，是以意等九法，無別三無漏根。法救尊者，除說男、女根及三無漏根沒有實體外，更說命、捨、定的三根無別實體，有實體的只有十四根。命根是不相應行法，凡是不相應行法，法救都認爲是無實體的，命根既屬不相應行所攝，當然是無體可得的。隨觸而有的感受，在法救的思想說來，不是不悅的苦受，就是歡悅的樂受，離苦樂受，再也沒有感受才可，既然是非苦非樂的，那還有什麼領受可說？經中所以說有捨受，是依苦、樂假立的，並沒有他的實在自體。定是心一境性，即以心爲定體，離心無實定體可得。所以二十二根中，只有十四根有實自體可得。覺天尊者說：根名雖有二十二，而究其實體唯一意根。什麼道理？照覺天說，諸有爲法雖說很多，但有實自性的，唯大種與心而已。一切有色法皆是大種的差別，離了大種沒有所造色的自體可得；一切非色法皆是心識的差別，離了心識沒有心所法的自體可得。二十二根是依有爲法建立的，雖有所造的有色七根，但沒有能造的大種立根，所以所造的有色七根皆無自體。命根是依色心假立的，無有自體，當更不成問題。五受根，信等五根，三無漏根的十三根，皆

是依心而有的差別心所之所建立的，並無他實自體。唯識學者說：二十二根有實體的有六根，無實體的有六根—男、女、命及三無漏根。瑜伽五十七說：「問：如是諸根，幾是實有？幾非實有？答：十六實有，餘非實有」。根體的假實，不論學者對他作何抉擇，而男女根及三無漏根的無實，彼此的意見，可說是一致的；其他的若假若實，由於學者的觀點不同，立說自然就有了別異。但這都是論師們的辨析，佛在經中並沒有分別根的誰假誰實。

四　根用的差別

二十二根的建立，主要是依他的增上用而建立的，但每一根的增上用是怎樣的呢？講到根用的差別，小乘中的有部與經部的說法是很不同的，大乘中的唯識者所說，又與小乘有別。現在略爲分別說明如下：

一、有部說：眼、耳、鼻、舌、身的五色根，於四事上有增上的作用：一、於莊嚴身有增上用；有情的生命自體，特別是人類的有情，必須五根具足，方可說得上相貌莊嚴。俗說：五官端正，方登人品，就是此意。假使生命體上缺少了某一根，如眼

盲、鼻塌，那是多麼的醜陋！二、於導養身有增上用：有情的生命自體，出現於世間，不論是高級的，低級的，無不要求他的個體延續不斷的生存下去；但世間上促成生命滅亡的逆緣很多，隨時隨地都有解決生命的危險，特別是近代科學昌明以後。如要避免不必要的犧牲，就不得不藉助於能爲增上的五根。眼根是見色的，耳根是聞聲的，如見了火海深坑，聽到了震動音聲，就知道設法避免，不走向危險地區去，以策生命的安全；假使沒有眼、耳根，如聾若盲，不知危險何在，橫衝直撞的前去，勢必弄到喪身失命而後已。有人說：眼、耳二根，如其次第的望於生身、法身各有他的增上用；如說「譬如明眼人，能避現險難」，這就是眼根對生身的增上用；如說「多聞能知法，多聞能離罪，多聞捨無義，多聞得涅槃」，這就是耳根對法身的增上用。其實，不分生身、法身便罷，如分的話，眼、耳二根，對於現實的有漏生身，未來的無漏法身，都有他之增上用的。以有部的導養身說，唯就現實的生命體說爲是。欲界有情的生命生存，是賴段食以維持的，而段食具有香、味、觸的特性，能夠嗅香、嘗味、覺觸的，是鼻、舌、身的三根，假使沒有這三根受用段食，生命就難以生存！所以五根對於引導養護自身方面，是有他之增上用的。三、於生識等有增上用：有情的見色

、聞聲等，雖是根的作用，但了別色、聲等的如何，却是識的功用。然能發生五識及其相應心所的，是五根的力能，沒有五根或根壞了，識就無由得生，這是很重要的一種增上作用。四、於不共事有增上用：事是各別而取的。眼根見色就唯取色，不共於聞聲等……身根覺觸就唯取觸，不共境，是各別而取的。眼根見色就唯取色，不於見色等：是爲不共義。五根對四事上有著這樣的增上作用，所以雜心說：「五根說四種」。女、男二根於二事上有增上的作用：一、有情的差別：相傳原始（佛法說劫初）的人類，身相是同一的，沒有男、女的別異，到了男、女二根生起之後，方有男、女的類別。二、分別的差別：人類既有了男、女的類別不同，那末，他們的相貌，自也有很大的別異：如男形的魁梧，女形的矮弱，男聲的雄壯，女音的柔細，男的乳房小，女的乳房大等。正理第九又有一說：男子的性情勇敢，女子的性情怯弱，爲有情的差別，男子的衣著樸素，女子的服飾華麗，爲分別的差別。其實，有情的別異，是約生命的總相說的；分別的別異，是約生命的別相說的；總別不同，所以有二增上。有的又說：男、女二根，不唯在生命體的總別上有增上用，就是在雜染與清淨的兩方面，也有他的增上用。因爲，人類有情，只要他於男、女根中具有一根，如向惡的

路線馳驅，他就能造極重的罪業，斷所有的善根，如向善的路線前進，他就能離一切的雜染，得出世的聖果，但二形等的有情，却沒有這樣的勝能，所以此與染淨有增上用。命根於二事上有增上的作用：一、於前生命的能續增上：有情生命的出現世間，是不能永住於世間的，到了某一階段，他必然的要告一結束，但這一生命結束了，還有後一生命繼續而來，這後來的生命，有能續的增上作用。二、於現生命的能持增上：生命的存在世間，雖不能永久的生存下去，但在業力尚未窮盡的時間內，他是能夠安定的保持住的，這能保持生命不斷的，是命根的功用，所以命根有能任持現實生命的增上作用。意根於二事上有增上的作用：一、能續後有的增上：後有，就是後一生命，有情的前一生命過去，後一生命跟著就來，但是，什麼使他這樣延續不斷的呢？這就是意根的增上力。據有部說：現實生命的結束階段，是死有，前後生命的延續中間，是中有；由此中有，起愛恚心，生起後一生命，是生有，到了生有位，完成後一生命，是後有，所以意根有續後有的增上作用。二、自在隨行的增上：雜含三十六說：「心能導世間，心能遍攝受」，經中說的心就是此中說的意。世間的若善若惡，皆由心力的造成，所以說能導；心既能導世間，一切諸法當以心爲主體，

所以說攝受。由於心能導世，心能攝受，於諸法中，唯一心法是能自在隨行的。雖說餘法亦可隨行，但不自在亦無勝能，所以沒有增上力用。苦、樂、憂、喜、捨的五受根，於染汚法中有增上的作用：因為，貪瞋等的煩惱，能於其中隨順增長的，如緣適意境而有的喜、樂受，就隨順於貪煩惱的增長；緣不適意境而有的苦、憂受，就隨順於瞋而使瞋煩惱的增長。有說：五受根，不特於染法中有增上用，就是於淨法中也有增上用。如經中容境而有的捨受，就隨順於癡而使癡煩惱的增長。有說：五受根，不特於染法中有增上用，就是於淨法中也有增上用。如經中說：身安樂的時候，心就可以得定，能夠知苦厭苦，就信有出世涅槃，為求證涅槃而不斷的修善；憂、喜、捨三，能與出離為依。所以俱舍論說：「出離依者，謂諸善受」。雜心頌說：「受或煩惱分」。亦即表示：五受根，或為煩惱分的增上，或為清淨分的增上。信等五根及三無漏根，於清淨法中有增上的作用，謂由這八種根的因緣，一切清淨善法皆得隨順生長起來，不然的話，諸清淨法是無法生長的。順正理論第九引經說：「我聖弟子，具信牆墐，具勤勢力，具念防衛，心定解脫，慧為刀劍，乃至廣說」。接著又說：「此中即攝後三根故，彼於淨品，定有增上」。

二、經部說：經部師是主識見的，所以不同情有部以五根釋莊嚴身、導養身、不

共事的三義。緣境的不共是識非根；見色聞聲，避危就安，受用段食，支持生命，都是識的力用；現實生命有五根，五根不具了，可以說不莊嚴，假使人類從本以來，就是沒有根，或不完具五根，那又有什麼醜陋與莊嚴可言？所以五根非於莊嚴身有眞正的增上用。然則五根依於什麼增上而建立的呢？經部說：眼等五根與第六意根，都是約他能爲了別境識生起之所依的增上力而建立的。了別境界的特能雖然是識，但識的生起，必須要依於根，所以俱舍論說：「眼等五根於能了別一切境識有增上用：故眼等六各立爲根」。有人難說：眼等爲識的生起增上用，立名爲根，那末，色等亦爲識的增上用，理當亦立爲根！經部學者說：這不能比例！要知根於識是有兩種特能的：一、爲識的通因，如眼識，不論了別青、黃、赤、白的那一種色，眼根都能爲之作增上用；但是色無此能，如青色，唯與了別青色的識爲所緣，不能與了別黃色等的諸識爲所緣。二、識依於根的時候隨根而轉，謂根力强於識就明朗，根力弱於識就闇昧；但是識緣於境的時候則不隨轉，謂外色不論有怎樣的變化，識決不隨之有明昧的不同。由此兩種因緣，所以外境不立爲根。女性與男性的不同，是由男女根的增上，而二根的建立，是依於身有的，可說身根爲總

，男、女二根爲別，別不離總，所以男、女二根，只是各就其身根的下部一分而別立的。有情由於男、女根的差別，其所表現於身形、音聲、作業、志樂各方面，也就不同。身形，音聲如有部所說。作業，女的喜操烹調、縫紉、刺繡等事；男的則喜治學問，做大事，當大官，立功，立德，立言等事。志樂：女的愛好脂粉，喜歡粧飾；男的高興冒險，樂意武藝。所以男、女個性，差得是很遠的。這只是約世間的男、女有這麼一種現象說的，其實，男、女間除了生理的構造不同而有不同的身形音聲外，作業與志樂方面，男、女可說是平等平等的，男的所能做的，女的也能做，男的所愛樂的，女的也愛樂。這於近代男、女所表現的，可以得到證明。有情的生命在世間，得於一時期內的安住，完全由於命根的增上，因爲命根能夠連持色心，執受煖識的，如果色心分離，壽盡煖消，命根喪失，生命就不能保持而崩潰了，所以命根於生命的存在有增上用。五受根，經部與有部同樣的是說於雜染法中有增上用。因爲，有情的煩惱生起，是由於接觸外境，起諸不同的感受而來的。照有部說，信等五根及三無漏根，都於清淨法有增上用，可是依經部說，能爲清淨法作增上用的，唯信等五根，三無漏根，於得後後道等，方有增上作用。爲什麼唯說信等五根於清淨法有增上用？因由

這五根的勢力，在煖頂位中修諸觀行時，而引生無漏的聖道的。三無漏根的增上用是這樣的：未知當知根是見道所有的，已知根是修道所有的，由見道而引生修道，這是必然的次第，所以第一無漏根，於得第二無漏根有增上用，因爲沒有第一無漏根，第二無漏根是不可得的。已知根是修道位中所有的，具知根要到無學位中才能獲得，由修道而證無學道，這也是必然的過程，所以第二無漏根，於得第三無漏根有增上用，因爲沒有第二無漏根，第三無漏根也是不可得的，學者到達了無學位，成就了具知根，必然的就解決了內心上的一切煩惱。煩惱解決了，身心就得解脫，心解脫了，就證涅槃，涅槃必是解脫了煩惱已後所證得的，所以第三無漏根，於得涅槃有增上用。

三、唯識說：唯識者所說二十二根的定量中，已約略可見，現在再爲簡單的說明如下。眼等六根的業用，完全是在取境方面顯的。如瑜伽五十七說：「問：眼根作何等業？答：於諸色境已見，今見，當見爲業，如是耳根乃至意根所有作業，如應當知」。男、女二根的作用，是在一個家族內的「父母、妻子、親戚、眷屬互相攝受」方面顯的，我們試看世間的人們，由男、女根的結合而爲夫

婦的，向上望於父母，向下望於子女，外展望於親戚，內向望於眷屬，彼此之間，自然而然的就利害相共禍福相關了。由是可以想見男、女根的作用之大。命根的作用，是約一個有情，生命生存於世的時間顯的這或長或短的時間內，命根都能盡其力用，抑或如其他有情生存數千年或萬年，在以維持生命的生存。所以說：「令諸有情墮在存活住持數中爲業」。五受根，是以領納一切對象的興盛衰損而生苦樂等爲其作用的。信等五根，純粹是屬於善性的，具有此者，不但在世間上，必然是生於善趣的，如能不斷的加强充實信等的力量，且必成爲出世涅槃的資糧，所以信等五根的殊勝用，是在這方面所顯示的。有情得以了生死而趣證涅槃，不是由於其他的什麼力量，而是由於三無漏根的作用，因爲唯有三無漏根，才能於現法趣證涅槃，離此三無漏根，涅槃是不可得的，所以說「能於現法趣證涅槃爲業」。

如上所說，我們知道：二十二根的業用差別，在大小乘的學派中，是有不同解說的。不過，不論學者們的解說怎樣不同，但從二十二根的作用顯示中，我們可以理解一點，那就是，有情生命的向上昇華或向下墮落，都是由於生命體內所具諸根所發作

用不同而有的不同現象。明白點說：生命體上的五受根的活動力强，而向雜染方面發展，生命自的活動力强，而向清淨方面發展，生命自必向上昇華，如更進而開發無漏根用，展轉向上發展，生命從此就可得到眞正的徹底的解放。明白了這一點，修學佛法者，就當時時體驗自己生命體內所發的根用，是屬於那一方面的，如發現是雜染的根用，就當竭力予以遏止；如發現是清淨的根用，就當竭力予以增强，如是，生命自我的解放，爲期就不在遠了！

五　結　說

上來略從根量、根體、根用三方面說明二十二根，雖於此中約略窺見二十二根義，並略了知大小乘的說法不同所在，但畢竟還沒有圓滿的開顯二十二根的多方面，因在大乘的瑜伽中，小乘的婆沙中，皆從各個不同的角度，說明根的義類差別的：如有根無根的分別，有見非見的分別，善惡無記的三性分別，見修非斷的三斷分別，欲色無色的三界所繫等。此外，還談到的：在有情的生命體上，最多的具有幾根，最少的具有幾根，最初受生時，有那幾根先得，最後滅亡時有那幾根後捨，當某一根成就時

，另有幾根與之同時成就等。這些，如果一一說來，非常繁瑣，不是本文所能盡述的，所以就略而不談了！如有欲了知的，請閱瑜伽五十七，婆沙百四十二等。

二十二根，在諸經論，尤其在一般流通的經論中，很少談到。筆者近因研讀俱舍，從二十二根的次第建立中，有感於他的顯示修學佛法的圓滿性，乃從大小乘的比觀中，分別根量、根體、根用的意義，草成此文，以供養愛好研究佛法的同道者！

世界佛元二二二二年、九月寫於香江

玄奘大師的所學與所傳

一　奘公的所學

奘公的出家與求法以及在印度學成回國的經過，前昨兩晚已大略的向諸位說過，至於奘公的所學與所傳以及其中心思想究竟何在，今晚再來和諸位作一扼要的介紹，以便大家對於奘公一生偉大的成就，有個輪廓而正確的認識。

一個偉大學者或思想家的所傳，大都源於他的所學而來，所以欲知奘公的所傳，須先了解奘公的所學。世間的學問，分門別類的，雖則很多，但佛教將一切的學問，歸納爲內學與外學的兩類。內學，是佛教本身的一切學說；外學，是佛教以外的諸世間學。若論奘公的所學，其範圍是很廣的，不僅學習了佛教中的三藏教典，就是當時流行印度的各派哲學，亦無不研習，可說他是內外並學的。當然，一個論辯於異教學者及內部教徒之間而叠獲勝利的，假定不精通內學與外學，怎能答辯諸家的問難？同

時，從奘公七十五部的譯述中去看，內典固然佔其絕對多數，就是外學也有中文譯本，如藏經中的勝宗十句義論一卷卽是。所以奘公在印度的所學，正爲聖教，旁及婆羅門書及外籍群言，咸所取資。再就內典來言：整個佛法的內容，實不出於大乘小乘，而奘公對這兩方面，可說是兼通的，因他於五印度的遊學，不但學習了婆沙、六足、俱舍、正理等小乘佛教的論著，且也學習了瑜伽、顯揚、中論、百論等大乘佛教的聖典，如再從大乘空有兩大宗派去看，奘公不唯窺探了西北印佛法的有義全貌，同時亦深得流行於東南印佛法的空義精髓，所以曾著會宗論綜合空有思想，以成立中道義。因此不能不說奘公的所學深廣而是位精通內外的博學大家。奘公的畢生學業，雖得力於那爛陀寺，但他早期的博學之功，我們也不可忽視的。如於國內偏遊京師江漢河北諸地時，其所從學的，不論是法常、僧辨、道岳、嚴法師等，都是佛門一時的法匠，而且均爲眞諦所傳的攝論、俱舍的權威學者，因此奘公的思想，深受眞諦傳的攝論、俱舍的影響。就是後來高揚無著世親一系的大乘唯識學，與其早年從攝論諸師所學，也有著極大關係。

學者當其在學時，不妨是多方面的，但當學有所成時，就須樹立自己的中心思想

，否則就將無所宗趣，亦卽無有所傳，因
從博學中所樹立的一貫中心思想是什麼？
，是奘公思想的主流，因而求法歸來，亦
的唯識，詰難答辯立自破他的因明，是佛
奘公一人將它從印度作有系統的傳入中國
，卽對世界思潮，中國文化，也有極驚人
因明與唯識，簡要的分述於下，以讓大家

二　奘公的所傳

1　因明的弘傳

因明學，就是現代西洋的邏輯學，或
，亦卽印度因明的別名。因明，是治學的
說一句話，寫一篇文，要能發生標宗的力
那不過是一些無用或錯誤的語文而已。所

為一個人的所傳，必然是自己所宗的。奘公
稍有佛法常識的人，誰都知道，因明與唯識
多致力於這二者的弘傳。條理嚴密論說詳審
教學理上兩門最煩瑣最難研究的學說，却由
，並且發揚光大，這不特影響中國佛法很深
的影響。因此，我想將構成奘公思想主流的
知道一代高僧之所以為一代高僧！

者叫做理則學、論理學；中國的名學、辨學
工具，亦為標宗思想不可或缺的一種學問。
量，必須合乎因明的論理法則，不然的話，
以因明學，又可說是運用語文的法術。中國

民間向來有這麼一個傳說：八仙中的呂洞賓，具有點石成金的法術。一次，他碰到一位哀哀求助的寒士，以其仁慈的心腸，當然會幫助他的，所以當卽用手一指，指向旁邊一塊石子，石子變成一塊黃金。洞賓歡歡喜喜的送給寒士說：「這是一塊黃金，你拿去自由運用吧」！那知出乎意料的，寒士不要他的黃金，而要他點石的手指。這是什麼意思？因爲金有用完的時候，如果得到手指，那就隨時隨地都可獲得黃金了。從這傳說的故事中，我們明白一個道理，就是方法或法術的重要性。做一般的事情，固要有適當的方法，標宗思想的語言文字，更要有像因明學那樣的法則，唯有以正確的法則，標立自己的思想理論，才能有力量的站得住。如不遵守因明學的規定，而隨意的亂立言論或詭辯，是不能得到好結果的。詭辯，是一種狡滑的辯論。從前有一位詭辯家，要將自己的詭辯術傳授學生，在招生時，就與來學的訂下這樣一條奇怪的學約：學生在學習時期不收學費，等到學成回去，以詭辯術獲得了利益，再繳學費。學會了他那一套的學生，回去以後，既不爲人出庭辯護，學費久久也不繳付，於是老師就著急起來，向學生提出訴訟的理由說：「你不繳我學費，我要提起訴訟，在訴訟中，如我勝利而你失敗，那你就照法官的判決，應當繳我學費；假定你勝而我失敗，那你

就照過去的成約，亦應繳我學費。總之，訴訟的結果，不論是勝是敗，你總得繳我的學費」。這一理由，大體一看，很是不錯，沒有學過辯論法的人，很難駁倒他的論證，可是學會老師一套詭辯哲學的學生，毫無所畏的答覆他的老師說：「你要我繳學費，自有你的理由，而我不繳學費，也有我的理由，現在提出我的理由如下：在訴訟中我是不應繳學費的；假定你勝而我敗了，照那原訂的成約，我是不應繳學費的；假定你敗而我勝了，照今法官的判決，我仍不應繳學費的。總之，訴訟到最後，不論是勝是敗，我總不須要繳學費」。這樣，你辯過來，我辯過去，眞正是個永遠糾纏不清的詭辯，誰也不能獲得最後的勝利。不過眞正的論辯，不是這樣胡扯的，是要遵守一定的論理法則的。奘公傳譯的因明學，就是告訴我們如何論辯的一門最好的學問，所以值得我們學習！

講到論理學，就其在中國的發源說，人認爲是我國論理學的發端。其後荀子又不但有而且很早，如孔子的「正名」，就有對「正名」加以充實說：「制名以指實，上以明貴賤，下以辨異同」。又說：「同則同之，異則異之」；「同實同名，異實異名」。像這種種的說法，都是論理學中的基本觀念。特別是墨子的墨辯，近代學者把他推爲我國古代最有完整體系的論理學。如他說的「以類取，以類予」，就和現代說的

「歸納法、演繹法」，沒有多大差別。學人沒有能夠將它發展爲體系完整的論理學，而在學術方面加以運用就是了。我國學人眞正知道用論理的方法以治學的，實自奘公傳入印度的因明學始。

因明，是印度五明中的一明。明，即現在所說的知識或學問。印度古代學人，將各種流行的學問，歸納成五大類，稱爲五明。五明中的因明，在印度來說，不但發生很早，而且很迅速的就發展爲體系完整的辯論法，原因就在他本卽從辯論術來的。從印度學術思想史上去看，大約在古代奧義書時代（紀元前八百年至五百年），就有了因明學。因明是追求眞理的學問，學者如欲作窮理達本之學的探究，非得對因明有個深刻的理解不可。奧義書中，有部聖德格耶奧義書，其中就出現了辯論法的這一名稱，可見當時辯論風尙的熾盛。在印度六派哲學中負有盛譽的勝論派，以究理而著名的尼夜耶派，都是在這個時候興起的，並且都是擅長於論理的，相傳因明學就是尼夜耶派的足目所創。當時產生的情形究竟怎樣，由於印度史乘無有明確的記載，我們現在已經無法得知其詳。不過就尼夜耶派又譯作正理派來看，似與我國古代名家極爲相近，因爲他們都很注重理則性的研究。及至笈多王朝文化復興，百家學說競進爭鳴，各

派學者如作學術上的辯論，必須運用因明的論辯方法，以建立自己的思想理論，而難破敵方的主張。在這樣一個時代文化的背景下，當然就要雅善論術，不然的話，那是很難立足於學術界的。因明在運用思想言論方面，既有這樣的重要性，學者自然就都致力於此學的鑽研，所以不久因明就成了各派公共的學問，而不屬於那一家所專有的了。

佛教興起於諸教派間，大聖釋迦，運用那無往而不勝利的緣起正論，如秋風掃落葉般的摧破百家的邪說，雖沒有明白的採用因明辯論法的這一武器，但所立所破無不合乎因明的法則，所以窺基大師在因明大疏中說：「因明論者，源爲佛說，文廣義散，備在衆經」。當然，佛教的因明學，如謂就起源於佛說，那是不可靠的；不過，後代的佛弟子，非常重視因明，却又是不可否認的事實，如馬鳴的大莊嚴論，就有五分作法之名，可以證知。唯因明這一名稱，開始在佛法經論中出現，是無著所傳的瑜伽師地論。因自因明成爲公共的學問後，佛教徒要在論理學盛行的環境中，弘揚如來的甚深微妙法，不用論理的方法怎行？適應此一要求，弘法的法匠們，就漸漸的留意於此，但佛教眞正普徧而廣泛的運用因明，還是從唯識學發皇時開始。因明學，是印度

固有的學術，由於佛教不斷地運用與革新就成爲佛教的論理學。在此有個重要的事實，我們不可不知的：自因明學在佛教中風行以後，佛教的學風，有個很大的轉變，就是過去大家把論法看爲外學的，現在却成爲佛教內學重要的一環。論師們造論，學者們講學，固無不遵循這一法則而行，甚至抉擇諸法的事理，啓發人們的信心，生起自他的理解，也無不有賴於因明，因明在佛教中的重要性，由此可見。但對因明學有最大貢獻的，不得不首推世親的及門弟子陳那論師，因他對於因明，有很多重要的改進，如刪五支的繁冗而爲三支論法，卽是最明顯的一例。陳大齊印度理則學說：「到了陳那，對於當時的因明，有很多重要的改進，使因明眞能負擔起立正破邪的重責，不愧爲一種完整的理則學。所以在因明史上，是一件重要的劃時代的改革，後人稱陳那以前的因明爲古因明，稱陳那改革以後的因明爲新因明」。陳那的著書雖然很多，但有關於因明的，大約有八論，而以因明正理門論及集量論爲最著。前者由奘公傳入我國，現尙存於藏經中，後者由義淨三藏傳入，但已佚失不傳了。此外有義理更明晰、條理更嚴整的因明入正理論，爲陳那弟子天主所著，亦爲我奘公譯成中文。天主入論爲通陳那正理門論的捷徑，學者學因明大都從入論入。奘公大師，遠適印度，就

學於衆稱、戒賢諸大論師，深達於因明的論法，所以歸國後，不但將陳那師資有關因明的二部論典譯來中國，並將其中的巨細要義授諸弟子，所以在李唐一代，因明學在我國教界，可說盛極一時。

因明既爲佛教徒用爲弘法的工具，那他當然就有他的特色，而這一特色的主要所在，就在他有一套立論的格式，依此格式，就是立論，常能立於不敗之地。所謂格式，就是三支比量。「因」爲宗、因、喻三支比量中的中間一支。論理的勝負，就決定在因支上，所以因支在因明學上，有著絕對的重要性，而因明之所以爲因明，其理由也在此。「因」是宗體的原因或理由，我們在學術思想方面，不論是爲駁斥別人的理論，或者是要建立自己的主張，都得要有充分而正確的理由，別人的理論固然駁不倒，自己的主張也立不起來。所以理由是很重要的，我們研究因明，也就在於研究理由，如什麼是正確的理由，什麼是不正確的理由。把理由或原因，分別清楚了：如以正確的理由立論，就是沒有過失的立論，這在因明上，叫做眞能立，反之，叫做似能立；如以正確的理由破敵，是就沒有過失的破敵，這在因明上，叫做眞能破，反之，叫做似能破。眞能立能使別人明白眞正的道理；眞能破，能使

敵方知道自家的錯誤，所以都有悟他的功用。立自破他的因明學，其終極目的，就在啓發人的正智以去了悟眞理，因而因明在方法論上，確有他崇高的地位與價值，值得學者們的學習！

我們要看別人所提出的主張對不對，就看他所舉出的理由（因支）正不正確，理由正確，其主張自然是對的，假定理由不健全或根本是錯誤的，那所提出的主張，就沒有成立的希望。舉個最淺顯的例子，如說：「人必有死」。怎麼知道的？有什麼理由？若人提出這樣的反問，我們就得舉出可靠的理由：「以有生故」。人之所以必死，原因就在有生，生者必死，這是必然的定律，誰也逃不了的。有什麼事實可以證明？「如禽獸」。禽獸是有生的，所以禽獸有死，人既是有生的，自亦如禽獸有死。欲求不死，唯有不生，既然生了，就不能不死。我們試想想看：世界上有沒有一樣生而不死的東西，徧尋一切有生之物，不論是過未、現在、此世、他方，都絕對發現不到一個無限生存而永遠不死的東西，所以「以有生故」的因支，成立「人必有死」的宗支，確實是理論最圓滿，證明最有力而絲毫沒有過失的議論，同時也是最能立得住站得穩而爲任何人所推不倒的議論。反過來，若將「人必有死」的宗，用「以有形故」

的因來成立，由於理由不健全，其立論也就成問題。當然，在不懂因明法則的人，聽說人之所以有死，在於人之有形，似乎是很有理由的，並不覺得這論斷有什麼錯誤，因而認爲這理論可以圓滿成立；但在對於因明法則稍有研究的人，將「有形故」的理由，加以仔細的一推敲，就不難發現他的過失所在了。要知世間萬有的諸法，只要他是物質性的，必然都有他的形態，但有形態的物體，却不一定都必死。如鳥獸的有形態，固然是必死的，而石塊的有形態，是就不會死的。這麼一來，「有形故」的因，還是證成人如鳥獸之必死呢？還是證成人如石塊之不死呢？是就無法決定了。因此我們知道：因明的三支比量，只要因支一有過失，其宗支所要建立的理論，就難以成立，可見「因」是多麼重要。關於因支的詳細意義以及犯有一些什麼過失，在這短短的時間中，恕我不能有個交代，今晚所能講的祇此而已。爲使諸位對於因明法則有個明晰的認識，且將上面所講的有過無過的立論，用三支比量的形式表列於下：

人必有死——宗　人必不死——宗

以有生故——因　以有形故——因

如禽獸等——喻　如石塊等——喻

只要對於因明稍有研究的人，一看上的兩量就知道：上面一個是無過而能立的正量，下面一個是有過而不能立的似量。所以我們如欲與人辯論，必須樹立三支圓具的正量，始能使自己的立場站得穩！

因明的論法，實在是值得我們學習的法式，一門學問，如能眞的了解因明論辯的法式，不特我們的思想，不會傾向或於左或右而趨向中正，就是我們的行爲，也會因此而導入正軌而不致乖戾悖謬。姑舉一例來說：如我人有了生者必死的正確思想，那求長生不死之藥的迷妄行動，就不會從我們身上產生；古人之所以有求不死之藥的可笑行爲，實在源於錯誤的思想而來，所以思想與行爲，有著密切的關聯。因爲，思想的正確，固有賴於行爲的正確，行爲的正確，亦有賴於思想的正確；正確的思想，可以指導正確的行爲，正確的行爲，亦可證成正確的思想，我們如欲求得思想與行爲的正確，就不得不研究因明學。請諸位靜靜的想一想：今日是什麼時代？是邪說橫行的時代，沒有正確的思想，怎能對抗毒素的邪說？今日是什麼世界？是暴行瘋狂的世界！更需要正確的思想與行動遏制瘋狂的暴行。所以值此奘公靈骨奉安之日，我們應該掀起一

股學習因明的熱潮，然後以正確的思想來糾正現代思想的亂流。

諸位果有興趣研究因明，奘公傳入的兩部正理門論與入正理論，實是最要研究的兩部根本寶典，雖這兩論精義微細，我們不易契入，但自奘公將這兩部因明論傳入我國後，學者爲此註疏的很多，文軌的因明入正理論疏及神泰的因明正理門論述記，固已殘缺不全，而窺基的因明入正理疏（普通叫做大疏）及智周的前記和後記（這是大疏的註釋），還完整的保存著，尤其是大疏，眞正是我們今日研究因明的寶典，其所搜集的材料之豐富，爲古今各家註疏所未及，我們如悉心的對它作眞誠的玩索，將必有美滿的所得。此外，日本鳳潭所作的瑞源記，也是一部很好的參考書，他是集古代各家對於因明的解說，來註釋因明大疏的，這部書可說是大疏的集註，若對大疏的內容不了解，參考此書可得解決，不特如此，而且從這部書中，還可了解古代其他學者，對於因明的意見和貢獻。至於近人的著作，值得參考的固然也有，但總不出古人的範疇。因明學是印度的論理學，自我奘公回來，曾在我國教界盛極一時，繼承此學的泰斗，當首推窺基大師，其後慧沼、智周諸德，亦曾代有傳述，元明以還，雖曾一度衰落，而

今奘公靈骨來歸，在大家共同努力研究發揚下，相信斯學不久即將重光於我中國！

2 唯識的闡揚

奘公所學所傳的因明學，雖則是一門很有價值的學問，但畢竟是一種工具之學，我們如僅學得了這麼一點原理原則的格式，而沒有充分的理論作爲它的後盾，要想從立自破他的比量中勝過於人，那是絕對不可能的。奘公之所以光耀西天，譽滿五印，並非純是由於因月的骨架，主要還是由於有血有肉的唯識學，所以我想進一步的來談談奘公所闡揚的唯識學。不過話得說回來，唯識的眞理寶藏，雖然是很豐富的，但若沒有開啓的鎖匙，那你既無法獲得眞理的消息，亦無法探得無盡的寶藏，所以開啓唯識之間的鎖匙，在學者方面說來，仍是很要緊的。唯識法相的鎖匙是什麼？就是上面所講的因明學，吾人如對因明有個正確的理解，然後再去探求法相唯識學，那就容易步進唯識之宮、深入法相之室了。

講到唯識學，奘公以前，我國不是沒有弘傳，不過還沒有獨樹一幟，奘公以後，由於傳來大量典籍，才有唯識宗的名稱建立。奘公一生的所學與所傳，雖則是很廣泛

的，要以唯識爲中心，如說唯識是奘公思想的主流，也不爲過，因他遠去印度求法，其唯一志趣在學瑜伽，所以他到當時那爛陀的學林，特別用力鑽研的，亦卽在這瑜伽師地論。瑜伽是唯識學的根本論典，從其所學，也可看出他思想的歸趣。彌勒菩薩，是唯識思想的大成者，繼而發揚光大唯識學的，是無著世親兄弟，可是同一無著世親的唯識學，傳來我國，却明顯的有三家不同：第一後魏菩提流支所傳，是依十地經及世親十地經論的地論宗；第二陳代眞諦三藏所傳，是依無著攝大乘論的攝論宗；第三唐代奘公大師所傳，是依世親唯識論的唯識法相宗。前後三家，雖說都是宗於慈氏的學風，但彼此的思想出入，簡直不可以道理計，如果不是他們自說傳承，誰知他們是從同一思想源流來的？

然而他們的思想出人，主要的癥結究竟何在？在於對阿賴耶識的看法不同。誰都知道，唯識學，是以賴耶爲根本的，沒有賴耶，則不必談唯識，而實亦無可談，因爲唯識學上的種種論題，大都是從賴耶出發的，賴耶的重要性，於此可見。正因爲它的重要，所以人人都要研究它，並且從各個不同的角度，去發掘它的特性，以期對它獲得整個的認識。但一論到賴耶的特性，學者間就產生不同的意見：有的以阿賴耶識爲

眞如的異名，換句話說，就是眞常淨識，其間沒有絲毫的虛妄分子存在，如地論家之所說的；有的以阿賴耶識爲無記無明隨眠之識，既不以它爲全妄，又不以它爲全眞，而把它看作半眞半妄的東西，說妄表現於外在，說眞潛藏於內在，如攝論家之所主張的；而奘公所傳的唯識，則視阿賴耶識全爲虛妄，因以虛妄分別爲自性的。三派對於賴耶的看法，既有這樣大的出入，當然不免要發出種種的爭論。不過比較而言：地論師與攝論師的出入來得大，這我們首先要了知的。推論這原因，與護法唯識學，有極大的關係。從歷史上去看，我們明白知道：傳譯攝論的眞諦三藏，是梁中大同元年（西紀五四六年）來中國的，那時護法論師，雖說已經出世，但是否已出家，現固無法可知，而他的成唯識論尚未問世，這是可以斷言的。然奘公的去印度，我們前面說過，是唐貞觀五年，與眞諦的來遊，相距約九十年。在這九十年的長時間中，正是唯識思想最發揚的時代，一般弘化於北方的法匠，差不多都研究世親的唯識學，向來所說的唯識十大論師，亦都是在這時期中相繼出現的。眞諦三藏，雖直接的傳譯無著世親的唯識學，但多少雜糅了一些眞常唯心的思想，加以對於後來論師們的唯識義未有所見，自不免與奘公

所傳不得一致，因奘公在印度，雖曾親近幾多明師，但主要的是從戒賢學，受戒賢的影響特深，而戒賢是護法的門人，所以奘公回來，專傳護法之學。今日唯識學者，誰都知道著名的唯識三十頌，是世親晚年的作品，從無著攝論及瑜伽抉擇分的思想而來。不用說，此三十頌，在唯識學上，是有它相當地位與價值的。雖說世親曾欲爲此頌寫一長行解釋，但因自己的身體日益衰弱者，各以自己所見，解說三十頌，於是各是其是，各非其非，主要的有所謂十大論師。奘公譯來的成唯識論，就是綜合十大論師的思想理論所成的。於中，安慧、難陀、陳那、護法的四家思想，在成唯識論裏特別多所介紹。尤其唯識的四分說，顯示了四家思想的不同。所謂『安難陳護，一二三四』，就是指此。奘公是傳承護法思想的，雖談到一分說、二分說、三分說，但終以護法的四分說爲正。還有種子問題，成唯識論告訴我們：有護月的本有說，難陀的新熏說，護法的新本合一說的三家不同，而奘公也以護法新本合一的思想爲正。其他不論講到什麼論題，只要有不同的意見，最後總是歸結於護法的唯識思想。若問爲什麼如此，答案是很簡單的，由於他們的師資相承。因爲是這樣，所以有人說：護法的思想，是無著世親唯識學的繼承者；但我們從

唯識思想發展方面去看，覺得並不盡然，因眞正傳承無著世親學的，是安慧論師的一系，而不是護法論師的一系。

現將三家所傳的唯識，如何傳入我國的經過，再來略爲一說。

不用說，唯識思想的流入我國，早在南北朝時代的北魏，經過西域地方而來。北魏太武帝的廢佛，雖引起佛教史上不可忘的一件大事，但在北魏朝代，諸帝歸信佛教的也不少，因而對於佛教的發揚，在這時期之中，確也有所貢獻。因爲他們雖是胡族，但却是個非常重視文化的民族，其文化水準是很高的，當北魏奠都洛陽後的十餘年，正是我國文運進入非常高潮的時代，唯識思想由菩提流支等於此時傳入，以河南的洛陽、彰德地方爲中心，很快的就擴展到江北一帶。要之，唯識思想的中國第一傳，是在世親滅後，約經五十年間，由北路而輸入於北魏。其在中國的特殊發展，是成立所謂地論宗，不過到唐以後，由於華嚴宗的發揚，此宗無形解體而歸併於華嚴系。從此第一傳之後約五十年，有眞諦三藏其人，從南方的海路，來到我國的廣州，在廣州制止寺，譯出攝大乘論，於是唯識思想又作第二度的傳入。當時在南朝，是梁武帝的晚年，因爲戰亂不已，眞諦始終沒有得到安定的住所，所以在他住世的時候，他所

傳來的唯識，沒有能夠在中國弘揚。直到他滅後，由其弟子的努力，成立攝論宗，唯識思想始流於江南一帶地方。到隋統一天下的時候，第一次傳播於江北地方的地論唯識與第二次流行於江南地方的攝論唯識，彼此之間曾發生過極密切的交涉，因而從南北朝時代以至於隋的唯識思想，在我國的佛教思想界，確有非常進步的趨勢！最後將唯識思想輸入中國的，不能不說是玄奘三藏。奘公本人的思想傾向，在有數的佛教思想中，對於唯識思想，似乎特別感到興趣，所以他在國內接觸到唯識時，就非常的愛好它，但因他在印度是從戒賢學的，所以他所傳來的唯識思想，是印度分派時代的所謂護法系的唯識思想。護法思想的最大特長，在於透過嚴密的思考而非常的有條理，所以得有如此，是因他多分接受有名的陳那思想，而陳那是擅長因明學的。由於時代不同、師承不同，所以傳來我國的唯識，也就有三家之別。三家發展的區域，大約如此，第一傳的地論唯識，以河南洛陽爲大本營而活躍於教界；第二傳的攝論唯識，以粵省廣州爲發揚地而流行於南方；第三奘公所傳的新唯識，以陝西長安爲根據地而弘揚於國內。此中最值得我們注意的，就是奘傳的唯識思想，一輸入於中國，那舊傳的唯識思想，就爲此派之所壓倒，而且逐漸從教界歿落了。

自奘公唯識思想的傳入，一因奘公的赫赫聲勢，二因人們的喜新厭舊，時天下法匠都投歸到奘公的門下，從其學習唯識，由於唯識思想的高度發揚，整個佛教的思想界，也就呈現了無比的壯觀。然因奘公及其弟子窺基，都是住於慈恩寺的，尊其人稱之爲慈恩大師，宗其學稱之爲慈恩宗。然而不論什麼學說思想，當其到達最極隆盛的階段，由於學者的衆多，看法的不同，必然現出分岐的思想，所以奘公門下的學人，雖同祖述護法的唯識思想，而於其中也產生不同的派別。如擧其最顯著的來說：有以漢民族爲中心的窺基大師的一派，有以新羅人爲中心的圓測大師的一派。兩派雖各有其特出的人物，但屬新羅出身的優秀的唯識研究家，實有很多分布於我國及韓國半島。不過窺基系的唯識學者，向以唯識正統自居，對圓測系的唯識思想，多所排斥。如窺基弟子慧沼，是位非常優秀的學者，即經常銳利的論破圓測學派；可是到了他的弟子，剛剛與他相反，而以極包容的態度，將對方的議論，亦如慈恩派的別義，納入自家的思想體系中，所以到開元後，如果說到唯識，就變爲好像只有慈恩一派的思想一樣。後來一般把唯識宗稱爲慈恩宗的原因，也就在此。

奘公所傳的唯識學，首由窺基繼承，作疏百本，大暢其義，特別對成唯識論一書

，作有述記及樞要二種註解，以惠後學；繼有窺基弟子慧沼，依述記作了義燈，發揮唯識的精義；復有慧沼弟子智周，亦依述記作演秘，使唯識理更爲顯露，眞是所謂三師相承，唯識教義燦若日月。其後唯識思想，在我國教界，是經怎樣變遷的呢？簡單的說：遭武宗的法難，經五代的禍亂，到宋、元時已漸漸的式微，自元末到明初，其情形雖不怎麼明瞭，但因有關研究唯識的疏記盡失，因而於此時代的唯識鑽研，差不多可說已絕其跡。然從明代萬曆年間至清朝之初，雖有多數的唯識研究家出現，但因沒有窺基等的疏記爲據，不管他們怎樣苦心的直接從成唯識論下手研究，而結果失其正義的地方很多。直至清光緒年間，我國學人從日本取回失去有關唯識的疏記，唯識學在我國教界，始再漸漸的發揚起來，而今並且已經占有重要的地位了。

最後我們再來略爲一說奘公唯識是怎樣傳入朝鮮及日本的。就韓國的佛教說，與唯識發生關係的，早在奘公回國以前，不用說，那是以地論或攝論唯識，爲研究之中心的，不過眞正發揮唯識特色的在韓國的佛教學者間，仍是以奘公的新譯唯識爲出發的。因爲過去的唯識研究，只是出於摸索的態度，到了奘公回國，集合在奘公的座下，協助奘公從事翻譯的，國內的佛教學者固然不少，來自新羅的人也有很多，如初成

唯識論的翻譯，受潤文大任的神昉，就是新羅的龍皇寺僧，而繼承西明寺圓測大師唯識思想的，也是新羅人，並且相傳他是新羅王族的出身。我們知道：圓測的學解與慈恩的學解，是很異其趣的，而圓測弟子道證，也是新羅出身的，繼承圓測的學解而抗慈恩的學派。慈恩、圓測兩派的對立，好像中國學派對新羅學派論爭一樣。要而言之，新羅的唯識學，曾經出現很多英俊的人材，而其學統，是對以漢民族爲中心的慈恩學派的。新羅的唯識學，雖則如是發揮他的優秀性，但到太賢以後，就一天天的衰微下去，不復再見他有何振興！至於日本唯識學的弘傳，據向來的歷史學者說：在西曆六五三年，即日本孝德天皇白雉四年，有道昭法師，從遣唐使而來我國，到達當時國都所在的長安，入慈恩寺就學於玄奘大師，學成回日，在奈良的元興寺，爲諸信衆，開講唯識，是爲日本唯識學傳入之始。其後，在日本齊明天皇四年，有智通、智達二人來至我國，在長安郊外的玉華宮，從奘公修學唯識。稍後，又有智鳳、智鸞等，以及玄昉僧正等，都曾將唯識傳回日本。以上四者，在日本佛教史上，一般稱爲法相唯識的四傳。前二傳，是直接從奘公或慈恩大師所學的，後二傳，是奘公及慈恩已歿之後的傳承。正因爲是這樣的關係，所以前二傳與後二傳的學風，也就有相當的不同。

就唯識的傳承說：在印度，雖則同樣是護法、戒賢的唯識學；在中國，雖則同樣是奘公、慈恩的唯識學，但一傳到日本，就形成南北二寺的兩大學派，可見人類的思想，是很難趨於一致的。韓國傳入的唯識，雖沒有發揚光大，日本傳入的唯識，却有飛躍的進展，不特保存了與我國有關唯識的疏記，而且他們本身也有很多論著出現。今日奘公靈骨歸來，我們要發揚奘公的唯識學，不僅應從唯識古疏中去發掘，而且應從唯識新論中去探究，尤其要從唯識思想發展的線索中，去體察唯識演變的軌跡！

唯識學的傳承，從印度到中國，從中國到日韓，我們已都大略說過，而且從這傳承的系統中，明白可以看出，奘公所傳的，是護法、戒賢的唯識學，但這一系的思想，究竟有些什麼特色呢？未說明這一問題前，先來一說唯識的精義。所謂唯識二字，是標榜本宗的要諦，以明唯識中道之旨的。了達這二字的內含，對於唯識的綱領，自然也就可知。唯是什麼意思？以簡持爲義：卽簡去心外的諸法而唯持內在的心識；識是什麼意思？以了別爲義：卽顯示內心能變現萬有而了別唯心所現。或在消極方面，否定萬有的實有，以顯示唯識之理，說名爲唯；而在積極方面，肯定內心的實有，以顯示萬法唯心，說名爲識。簡單的說，唯識，就是唯心無境的意思。不過，這有「不

離識」與「卽是識」的二種解釋。如說茶杯，這是不離識呢？還是卽是識呢？若說不離識而有，那就顯示它有客觀的存在性，是爲客觀的唯識論；若說這就是識，離了主觀的心識，沒有客觀的存在，是爲主觀的唯識論。雖有主客觀的唯識說不同，但一切法唯識所現的思想，却是大家所共同的。比較而言，奘公所傳的唯識，是接近於客觀唯識論的。不管是站在怎樣唯識的立場，現在我們所要問的，就是爲什麼定說諸法唯識所現？這在唯識學上，本有很多理由去解說的，但從總分有爲無爲兩大類法說：一切有爲諸法，是唯心所現的，所以離識不存在；諸無爲法，是萬有的本體，所以離識不可得。因而唯識者的究極結論：一切法唯是虛妄分別的內識，無有似義顯現的外境。

至於奘公所傳唯識的特色何在，大略約有五點：一、緣起不空：緣起，就是三自性中的依他起，依龍樹的見解說，這本是緣起卽空的，並沒有他的自體性，但唯識者說，依他的緣起法不可說空，空只是去偏計執，如依他起的心識也空，善惡因果就無由建立了。二、賴耶唯妄：賴耶爲唯識的中心義，依奘公所傳的唯識思想看，它唯是虛妄雜染的，因賴耶爲生死輪廻及趣向於涅槃的主體，在衆生分上，就不

能不說他是虛妄的，印順導師的虛妄唯識這一立名，就是根據奘公所傳的唯識而安立的。三、漸歷階位：從修行證悟說，唯識從不說頓悟圓證，總是說漸次經歷幾多階位，而後完成無上佛果，這如唯識說的資糧、加行、通達、修習、究竟的五位可知。四、三乘究竟：佛法向有三乘究竟與一乘究竟的諍論，後期的眞常唯心系，是主一乘究竟三乘方便的，奘傳的虛妄唯識系，是主三乘究竟一乘方便的，二者剛剛敵體相反。五、闡提無性：這與五姓一姓之別有關，眞常者認爲唯有一姓，一切衆生是都可以成佛的，唯識者分爲五姓差別，肯定的說闡提沒有成佛的可能性。諸如此類的思想，雖則是奘公所傳唯識的等色，但並不怎麼合乎中國人的口胃，所以在中國經一度發揚後，旋即趨於沉寂。現在是科學時代，唯識學有嚴密的組織，非常合乎科學的條理，所以近代很有人喜歡研究它，果能將它發揚光大，不難在今日混亂的思想界中，負起領導的作用！

我們應以奘公爲法精勤的精神，作爲我們修學的榜樣，共同來努力於因明、唯識的研究，進而以之摧邪顯正，將人們從唯物辯證法的思想麻醉中解救過來，想各人所要想的，說各人所要說的，不再受唯物辯證者的欺騙、蒙蔽以至被其利用。如此，不

法，有什麼了不得？如用佛教的因明論，破斥他的辯證法，用佛教的唯識論，破斥他的唯物論，是不難撲滅其邪說的，所以希望我們佛教大德以及社會學者，乘我奘公靈骨由日歸來的今日，以奘公爲法精勤的精神，作爲我們修學的榜樣，共同來努力於因明、唯識的研究，進而以之摧邪顯正，將我國人，不，將全世界的人們，從唯物辯證法的思想麻醉中，解救過來，想各人所要想的，說各人所要說的，不再受唯物辯證者的欺騙、蒙蔽以至被其利用。如此，不僅混亂的思想界獲得澄清，就是戰雲瀰漫的世界也可得到太平！

唯識思想演變史略

一 緒 說

唯識學的思想理論，在全部佛法的體系中，是最具條理最有組織的一門學說，當此一切講究科學化的時代，我覺得唯識學，實有學習和發揚的價值。唯識與唯心，是一是異，向來學者，有著不同的看法：有從一的方面看，認爲「三界唯心」，就是「萬法唯識」，二者是無別的；有從異的方面看，認爲「虛妄唯心論爲唯識，眞常唯心論爲唯心」，二者是有別的。然依我人所見，覺得二者爲一是對的，因諸法唯心的道理，是佛法所常談的，所以產生兩個不同名詞，是由對心的解釋不同而來：有從眞常淨心出發，說此心是萬法實體的眞如心，於是就大談萬法唯心，有從虛妄染心出發，說此心就是事實活動的八種心識，於是就詳論諸法唯識。其實，還不都是說的唯有主觀心識而無客觀外境之義。近代所以有人强調佛法是唯識非唯心者，主要大概是受時

代思潮的影響，因自科學物質文明發達以來，唯物論的思想，曾經一度高揚，而且在與唯心論的諍論中，似乎頗佔優勢，於是熱心護持正法的學者，乃發出佛法的唯識論不同於一般唯心論的呼聲，以爲一般的唯心論，禁不起時代思潮的衝擊，佛法的唯識論，能屹立於時代思潮的起伏中。事實不是這麼回事，唯物論者，果眞是顚撲不破的眞理，任何唯心唯識的思想理論，都在他排斥之內，決不因爲你是唯識，他就給你予以寬容，如他不能代表宇宙人生的眞理，一向站在唯心論陣營裏的學者，又何懼於唯物思想的泛濫？尤其是佛法者，更不應該向唯物思想低頭，儘管佛法含有諸多哲學宗教道德等的思想，但決不含有唯物論的思想，這是我們每個佛法的修學者所應首先了知的。因而，當此唯物理論高唱入雲的時候，我們不但不可去迎合他，而且應以佛法，特別是唯識學的正確理論，去糾正他們歪曲的理論，以導人錯誤的思想，改正他們的思想，這是我們每個佛法的修學者所應首先了類思想趨於正軌！由此可知：在今日來研究唯識學，不僅能使佛法得以發揚，且更可以增進科哲學的昌明。近四十年來的我國學術界，所以特別重視佛教唯識學，其原因就在於此。我們從時代思潮去看，亦可看出佛法的唯識學，對近四十年來的思想界，曾經發生很大的作用，所以吾人更需注意的去研究他，以使其在各種思想的競爭中發

揚光大！不過話得說回來，凡是研究一種學說思想，不僅要了解他的崇高深遠的理論，更要探究他的歷史背景和發展，然後能知道這一思想的來龍去脈。歷史學者常常這樣說：歷史是反映人類生活思想的。既然如此，那末，我們要想知道一種學說，對於人類生活思想，具有一種什麼影響，必然就要看他過去在歷史上所發生的影響如何。佛法學者大都知道，唯識的思想理論，在印度的哲學思想界中，從三世紀至七世紀的數百年內，不僅一直保持著很大的優勢，而且始終給予各種思想很大的影響力，使諸思想不斷的起著進步作用；其後此一學派，由眞諦、玄奘傳來我國，對於我國的佛學思想，固然發生過極大的影響，就是對於中國本位思想方面所起的影響力，也是極其驚人的！這如徵諸中印的史乘，可說是不可疑的史實。現在筆者就想從歷史的背景和發展，來略述唯識思想的發展，不僅要追溯到部派佛教以及原始佛教，更要探究到印度六派哲學中共同的業與解脫的學說，甚至像吠檀多哲學中的梵我思想，也要有個相當的了解，如此，才能徹底的眞切的了知唯識思想的源源本本。然而由於時間的關係，我不想把問題扯得太遠，只想就佛法的範圍內，一論唯識思想的演變。

二　唯識思想在印度的演變

1　原始佛教的唯識思想

唯識思想的發生地，不用說，是被一向稱爲宗教哲學搖籃的印度，而約佛陀的言教說，一切佛學思想，皆發源於釋尊的悟道，唯識思想的產生，當亦不能例外。不過就此思想在印度教界取其獨立的形態言，却是佛滅七世紀以後的事。雖說到這時候才有唯識學的確立，但如要發掘他的思想源泉，以及在發展中的思想演變，似就不能不從原始佛教去探究，否則的話，唯識思想的來源，我們固無由明白，唯識理論的評價，亦無由從佛教立場予以確定。

佛陀證悟以後所流露出來的思想，雖則有人說是以印度固有的吠陀及各派哲學宗教的思想爲背景，但在當時錯綜複雜的思想起伏中，大覺世尊畢竟有他獨自而超特的思想，易言之，就是有他自己的悟境，而這悟境不是別的，就是自內心的覺證，所以佛教在最初，其最具體直接的經驗，亦卽以覺悟爲旨。其覺，因爲是心證、現證、自內證、直證的，所以就成心淨、心爲本、依心、由心、唯心的心說。此之心說思想，

不唯在後代大乘經中具有，就在阿含等的原始經典，也具有這一傾向的。

我們知道，原始佛教最根本的教義，是業感緣起說，學者如要從阿含聖典，抉出唯識的先驅思想，雖可從各方面去探索，但主要的著眼點，在於業感緣起，因爲大乘唯識學上所說幾個不同的唯識觀念，大都與業感緣起說有關的。如解深密經第三所表現的「卽心所現」的唯識思想，就與業感緣起的認識論有關。人之認識作用開始，依佛法說在於感覺（觸），但感覺的發生，不是無因而突然的，必有其活動的機構在，於是進而就發現到六入，六入爲觸活動的機構，所以經中說觸以六入爲緣。六入的存在，在我人的生命體上，可說是沒有問題的，但要認識他，不能現量而得，只可比量而知，因要依客觀的名色反映而起認識作用，然後始能認識他是什麼，所以經中說六入以名色爲緣。這末一來，名色就成爲所認識的客觀對象了。可是此所認識的名色，必須透過主觀的認識，方能知道他的形相如何，如果離去主觀的認識，那就毫無意義可言了，所以經說名色以識爲緣。如是從緣起的認識論的立場出發，可知我人的認識，其主要的因素在於識。而且，主觀的認識滅去，客觀的對象也就滅去，所認識的對象有無，不取決於客觀的本身，而取決於主觀

的心識，那自心所現的唯識義，豈不是很容易從我們心裏現起嗎？又如解深密經第一所表現的「因心所生」的唯識思想，就與業感緣起的胎生論有關。胎生有情的最初受胎，依佛法說是由於識，卽當父母結合時，主體的心識，由於業力的牽引，於一剎那投入母胎，吸取父精母血，使生命一天天的增長廣大起來，以至於成人。這一入胎識，唯識者就說他是生命報識，爲去後來先的果報主體。所以在顯揚聖教論的第一卷，明白的引緣起支中的識支，以證明阿賴耶識。如說：「云何知有此識？如薄伽梵說：無明所覆，愛結所繫，愚夫感得有識之身，此言顯有異熟阿賴耶識。又說：如五種子，此則名爲有取之識，此言顯有一切種子阿賴耶識」。於是唯識學者，就將「因心所生」的唯識義，建立在緣起的胎生論上。

若問唯識者怎麼會從入胎識發現唯識思想的所在，答案是很簡單的，因爲佛在緣起論中，不僅說到「識緣名色」，而且說到「名色緣識」。稍具佛法常識的人都知道，佛經中所說的名色，是指組合有情的要素，亦卽身心組織的全體。換句話說，就是五蘊的略稱，所以向來學者說：色爲色蘊，名含受想行識的四蘊，是則名色支中具有的識蘊，具體的包括六識，那「識緣名色」

的識，又是指的什麼？站在六識論的立場，不論怎樣，對這問題，很難自圓其說。學者不斷的對這運思，逐漸體悟到這是粗顯的六識背後所潛在的微細心識。自細心思想被發現，後來大乘唯識學者，就將他據爲自己所建立的賴耶，所以成唯識論，特別引阿含經中所說的，「識緣名色，名色緣識」的兩句話，作爲實有阿賴耶識的教證。原來，我人的入胎識，不僅在入胎中，負有主導的作用，就在一期生命中，也負有執受功能，任何一個生命體，不論在什麼時候，都不能離開主體的心識，什麼時候心識離開生命自體，生命自體就在什麼時候崩潰。從這意義觀察，我們可以知道：原始佛教所說的心識，具有這樣的勝用，大乘唯識所說的賴耶，同樣具有這種特能。因此，於原始聖典中明顯的具有唯識思想的痕跡，可說毫無疑義。

其次，如唯識學上所說的「由心所造」的唯識思想，在業感緣起論中，也會找到他的根據。佛說緣起，具有兩大律，就是雜染的流轉和清淨的還滅。爲什麼會由雜染而流轉於生死？是由雜染心的造作雜染諸業；爲什麼會由清淨而還滅於涅槃？是由清淨心的造作清淨諸業。根據這一原理，很明白的了知：有情的雜染或清淨，不是由於其他什麼因緣，要以我人的一念心爲轉移，所以阿含經中有說：「心雜染故有情雜染

，心清淨故有情清淨」。此種因心的染淨而有染淨的有情之說，在原始的阿含聖典，雖沒有把他看作唯是一心，而小乘的各派學者，也沒有以此作爲唯識要義，但一到了大乘唯識者的手裏，就將他用爲唯識的教證了。因大乘唯識家，說萬有的諸法，都是我人心識所造的，如華嚴十地經說：「三界（虛妄）但是一心作，十二因緣分皆依心」，就是此一思想的具體表現。成唯識論第四，講到五教十理，其第十理，引證阿含「心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨」的經文後，並加以解釋說：「謂染淨法以心爲本，因心而生，依心而住故，心受彼熏，持彼種故」。如此所說的心，究竟是怎樣的？唯識論第三說：「染淨諸法種子之所集起，故名爲心」。由是可以證知，「由心所造」的唯識思想，是從原始佛教緣起論來的。業感緣起論之所以會產生唯識思想，因爲其中特別置重於心識的關係。怎麼知道？當知有情的生命體，是由業所感的，而業是由心所造的，結果一切以心爲本，於是學者就特別重視緣起支中的識支，識支既被重視，唯識的傾向，當就跟著而來。我們試想想看：存在的有情，能不造業嗎？有情的造業，能離開心嗎？只要稍加思索，所得的回答必然是：有情沒有不造業的，造業絕對不離心的，離心諸業不得成的，這樣一層一層的深入窮追，於是唯識者認定

：染淨由心造的義理，十足是唯識思想的顯現。然依我人所見，亦覺這是唯識思想的先驅。

上來且就原始佛教所說的業感緣起，指出後代唯識家所說幾個比較重要的唯識思想概念，其實在原始的阿含聖典中，所說唯識的道理還多得很，如四諦說、四食說、三法印等，無不包含著唯識思想的潛流，苟爲一一論究，既很複雜，關聯亦多，所以我不想於此多說。不過有一點，還得先提出來談一談的，就是心識多少的問題。依據向來學者所說，小乘佛教只講六識，除此更不知有其他心識的存在。事實是不是唯有六識？只此六識能不能說明心理一切？這確是值得探究的問題。我人從常識的自覺的經驗所得，深覺粗顯的六識，不僅外向的五識，有時間斷不起，就是內傾的意識，在某幾個現象中，也會停止它的活動。雖然六識不起作用，但仍是具有生命的有情，是有情就不能沒有心識的執持，此執持有情生命體的心識是什麼？在學者不斷的探究下，慢慢的體認了這是間斷六識外所存在的相續細心，如是細心被發現，心識思想就邁進了一些。理論上儘管可以說有細心，而聖教尚無明顯的教證可得，所以細心說開始被提出，學者還未敢直捷的說他別有實體，只是把他當作一種意識的細分看而已。其

後從佛陀的聖教中，發現細心說的根據，才公開的在間斷的六識外，建立起一味恆在的細心。所謂聖教根據，就是佛說的根據，根與所緣境，而十八界的教說，恰好就是緣於此說而來。卽內根外境各六，所生起的認識，自然也就有六。學者從所依根去思索，不期然的找出了細心說的來源。六根，大體分別，有色根與心根的兩類，卽前五根是色根，後一根是心根，而這爲意識所依的心根，學者認定他就是六識外的細心。這細心說的思想，是在這樣的情況下產生的。後代大乘唯識者，以細心爲賴耶，我們不能不說唯識思想與原始佛教的十八界說，有著深切的關係。

如上所說，可知大乘唯識思想，是直接導源於原始佛教的，唯識思想的探究者，不可忽視原始佛教的唯識潛流，於此得一明證。吾人果能悉心從阿含聖典加以尋求，許多唯識的論題，不難於中獲得那思想上的線索！

2 部派佛教的唯識思想

原始佛教，含有許多重要的唯識思想，可說這是沒有問題的，但揭開其思想底蘊，以完成唯識學，却不是一朝一夕的事，而是經過長時期的醞釀，慢慢發展起來的。

從思想發展的過程言，主要是透過學派思想的進化，所以我們要想了解唯識學的怎樣成立，不能不先探究他是從那個學派發展完成的。學派思想，如從一派一系的論說，那是相當複雜的。現在不能那樣詳細的去辨別他們思想的異同，只能從主要的幾大派以觀他們思想的主流。

部派佛教，據北傳的異部宗輪論說，雖有二十部派那麼多，但在佛教思想界，起有領導作用，而且影響於後期大乘佛教思想的，主要的只是三大系，就是大衆系、分別說系、說一切有系。大衆系的思想，爲眞常大乘的先驅，分別說系的思想，爲性空大乘的前導，說一切有系的思想，爲唯識大乘的先河，是以知道大乘性空、唯識、眞常三大流的思想，是從部派佛教三大系的思想發展來的。特別是唯識學，與西北印的說一切有者有關，爲教界所一致公認。如學最明顯的例說：爲唯識學上的幾個重要論題，像本識說、種子與習氣、諸法變現等，無一不與西北印佛教所說緣起流轉的無常論，有著密切的關係。不唯如此，就是從唯識學的發源以及其弘傳的區域觀察，亦可發現他與說一切有系有關，因爲他們的化區，同是在西北印的。

西北印的佛教，雖以說一切有者爲主體，而實含有與其並行以及從其流出的諸多

學派，所以於中尋求有關唯識的思想，不能專從有部一系著眼，而應涉及到其他學派。首先我們要考察的，就是在根本的大衆、上座二部中，有沒有唯識思想。從大乘佛法的開拓說，無疑以大衆部的學者功績爲最大，因而在其思想系中，含有很多大乘見解，雖然如此，但在他所發達的思想裏面，我們不見有唯識思想的端緒，換句話說，就是大衆部學者，在常識的六識外，還未承認有個恆時相續的心識存在。依攝大乘論及成唯識論看，屬於大衆系的說假部，有所謂九心輪之說，於中，雖承認有個有分識的存在，但在北傳的異部宗輪論，沒有說到這個論題，可見他與唯識無大關係。反之，在上座部的方面，尋求大乘的見解，發現他思想發展的一大特色，就是始終一貫的承認有個位於六識以上的恆時相續的心識存在。爲什麼說這是他的特色？如化地部立九無爲說，雖有善法眞如、不善法眞如、無記法眞如之名，但這不過是大衆部九無爲說的變形。又化地部所立的過未無體、現在有體說，在上座部方面來講，雖則是一特別的新說，而在大衆部的方面言，實在亦是已定的舊說。再如法藏部，雖作五法藏之說，其實亦是大衆部所說五藏的變形。因而上座部思想發展的特色，值得大書特書的，無過承認有個位於六識以上的恆時相續的心識存在。上座者所以特別承認這個，旨

在依此解決輪廻問題。以上座根本自居的一切有部，雖還不至生起此說，但與有部兄弟行的犢子部（有說犢子是從有部分出的），及從犢子所流出的法上、賢胄、正量、密林四部，所共承認的非卽蘊非離蘊我，固是同於恆時相續的心識；就是從說一切有分出的化地部，及從化地流出的法藏部，所共信受的窮生死蘊，亦是同於恆時相續的心識；稍後有部所出的經量部，不獨所立細意識名，同於恆時相續的心識，而且別唱種子之說，以求解決輪廻問題。是以上座部各派系思想漸次發展的唯一特徵，可說完全在於承認六識以上的恆時相續的心識，與大乘唯識有關，這是誰都知道的，所以大乘唯識說，實係從上座系的思想系統發展而來。至於大衆系的思想，雖不是全與唯識無關，但沒有上座系思想，影響唯識來得深切。現在就來將上座系與大乘唯識的關係，擇其最深切者，略爲分別如下：

原始的小乘佛教，雖有唯心的傾向，但還不曾懷有唯識大乘的所謂阿賴耶識之說，我人如欲在無著、世親以前，探取唯識大乘所說阿賴耶識的由來，不能不在前述的上座部中去求，爲什麼？因上座部學者所承認的那個永久存續的不可知的精神的存在，在瑜伽論、唯識論等的眼光看來，實就是密說的阿賴耶識。這不是那個人的臆斷私

論，早在無著的攝大乘論及護法等的成唯識論，就已有了這個論定。所以他們特別指出說：上座部的有分識說，化地部的窮生死蘊說，大衆部的根本識說，雖則各各說法不同，但無一不是阿賴耶識的密說。於此我人不得不問的：卽在攝大乘論及成唯識論裏面，爲什麼只擧上座部及化地部等所說，而不擧犢子部的非卽非離蘊我及經量部的細意識呢？且以其他異名密說阿賴耶識者，據異部宗輪論告訴我們，可說始於犢子部，終於經量部。再就所傳以觀，比較說得稍爲精細一點的，亦爲犢子部與經量部二家。然攝大乘論及成唯識論，却略而不論，不知是什麼道理。或因佛教學者一向痛斥犢子爲附佛法的外道，所以不論也說不定。現我且就化地、犢子、經量三家所說，以明與大乘唯識的關係。

依照向來所說，化地部是從說一切有部分出的，他的思想理論，在攝論及唯識中所介紹的，雖則是很簡略，但據我人研究所得，覺得他對本部說一切有宗及對未來依於無著等而起的唯識大乘，值得注意的有四點：第一反對說一切有部宗的三世實有說而立過未無體論，後起的無著、世親等的教說，亦主過未無體而唯現在實有；第二反對說一切有部宗的三無爲說而立九無爲論，後起的無著論師，在瑜伽論、顯揚聖教論

等，亦立九無爲說（參看成唯識論述記卷有個類於什麼的心識，像犢子部所說的不可說我，不獨不同意，而且還要極端的排斥化地部却一反本宗的態度，建立起一個窮生死蘊來，以雷同於犢子部的不可說我。後代大乘唯識者，主張有個阿賴耶識的存在，差不多也是相似於這個；第四依於攝大乘論所說，化地部明顯的立有種子相續說，而種子思想，在唯識學上佔有極重要的分量。因此成爲問題的，就是異於前之有部本宗而同於後之唯識大乘的，爲什麼會有這麼多？這除了思想發展有著共同性外，我想無著初於化地部出家，也有著極大關係。

化地學者的思想，可注意的雖有四，但今唯就窮生死蘊一論，其他姑且不談。窮生死蘊這一名稱，在異部宗輪論裏，不獨不見其說，而從「定無少法能從前世轉至後世」之說來看，似還討嫌有這麼一個生死輪廻的主體。我們知道有所謂窮生死蘊，是從攝大乘論及成唯識論來的。如奘譯攝論說：「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，非阿賴耶識等者，於彼部中有三種蘊：一者、一念頃謂乃至死恆隨轉法；三者、窮生死蘊，乃至得金剛喩定恆隨轉法」。無性攝論解釋說：「化地部中彼種有斷」。經中常說，我人

的生命體，是由五蘊組合成的，而這組合的生命的五蘊，剎那剎那的生滅，不是一成不變的，所以他們叫做一念頃蘊，或叫剎那生滅蘊；如只有剎那生滅的五蘊，那有情生命怎能獲得一期的安住？化地部的學者於此探求，於是發現在粗顯的五蘊內在，還有一個與一期生命共存亡的微細相續的隨轉法在，以之名爲一期生蘊，或叫做一期相續蘊；如是一期生蘊，既與現實生命共存亡，那他當然是隨生命的結束而告消滅，可是我們知道，此一生命結束，不是一切完結，還有後有的生命繼續而來，試問在這前後生命的中間，有誰爲之擔任聯繫工作？化地學者再深入的追究，認爲這是「窮生死蘊」所負的任務，因爲他在生死未解決之前，一直繼續到生死最後邊際的。若除煩惱窮盡輪廻，那他也就隨之斷滅。成唯識論演秘第三卷末說：「至金剛定，斷煩惱盡，生死永息，名窮生死蘊」，就是此意。化地學者所說的這窮生死蘊，在唯識者的眼光看來，就是阿賴耶識的異門說。他們何所見而作此說？原來諸法雖多，實不出於色心，心在五無心位會得間斷，色在無色界天不復現行，然而這祇是現行的暫滅，色心二法的名言種子，並未有一時的間斷，所以，無色有情還生色界，色法仍如過去那樣生起；無心有情從無心出，心法仍然發生活動作用。這存在色心種子，在唯識學上，就是一切

種子阿賴耶識，在化地部中，就是永恆相續的窮生死蘊。可見化地與唯識的關係，是如何密切？如是就說唯識思想從化地部宗義發展而來，也未嘗不可。

其次，說到犢子部與唯識的關係。犢子部，究竟是與有部兄弟行，抑或是從有部所流出，現在且不去管他。總之，他是上座系中的一大派。此派思想最特出而爲各派攻擊之標的者，就是他所建立的不可說我。無我思想，是佛法最核心的思想，不僅在全部佛法的思想系中，有其獨特的地位，就在當時反吠陀的思想流中，亦顯出他的特色，是以緣起無我的眞理，實爲宇宙人生最圓滿究竟的眞理。一般有我論者，在無我眞理前，尙且甘願接受此一眞理的啓示，爲佛子者豈可不服膺無我眞理？然而往往事出意外者，犢子部主竟在無我的教說中，公開的唱出有我論的主張，怎不震動教界？又怎能使諸佛子不群起而攻？但祇無情的破斥，是沒有什麼用的，要追究他爲什麼立這不可說我？不立這不可說我，在他的思想系裏，有些什麼問題不得解決？這樣一追求，自然就發現他非建立不可說我的所以了。

近有佛教學者，從諸論典所敍犢子部所立不可說我的某一面加以綜合的研究，覺得他立不可說我的原因，約有三點：第一是輪廻轉生的問題，佛弟子對於如來所說各

種的教理，儘管有各種不同的看法，但對生死輪廻這一事實，是無有否認其存在的。雖則說是這樣，然一論到如何轉生？是否有輪廻的主體？其主體是指的什麼？於是學者就產生不同的意見。依犢子部意：既有生死輪廻的事實在，就可證明不是全然無我，假定眞的一向全然無我，試問怎會有輪廻轉生之事？不過這所說的我，既非與尋常所說五蘊是同一的東西，又非是在尋常五蘊之外所獨立的東西，而是所謂非有爲法非無爲法，乃一不可知的或不可說的性質之存在。輪廻轉生的無窮，犢子學者看來，就是由於這個非卽蘊非離蘊我。異部宗輪論說：「其犢子部本宗同義：謂補特伽羅，非卽蘊離蘊，依蘊處界假施設名……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅，可說有移轉」。俱舍破我品也說：「若定無有補特伽羅，爲說阿誰流轉生死」？原來無我與輪廻，是兩個極難調和的對立論題，一般而言，無我就不能說輪廻，輪廻就不能說無我，既說無我又說輪廻，實在使人無限困惑。犢子學者，焦心苦慮的結果，覺得唯有建立不可說我，可以解決這個難題，爲什麼？因有了這個，既不違於佛說無我，輪廻問題亦得解決，反觀唯識學上所說的阿賴耶識，主要還不是替輪廻轉生找出個主體？第二是六識生起所依的問題，六識作用的生起，不僅有各別所依，而且還

有根本依，這在唯識學上，就說是阿賴耶識，如深密經說：「阿陀那識爲依止爲建立故，六識生轉」。犢子系將此任務，也交給補特伽羅，只要有此補特伽羅在，六識自然就依之而起，所以大乘成業論說：「我體實有，與六識身爲所依止」。第三是有關於記憶的問題，阿賴耶識爲經驗的依持者，這是每個學唯識者都知道的。婆沙卷十一說：「犢子部說：我計有我，可能憶念本所作事，先自領納今自憶故」。從這幾句話看，可知記憶的作用，又是在於不可說我。我人能記憶過去之事，可說這是沒有問題的，但保持經驗者是什麼，唯識與犢子的所指，固然有所不同，而其性能實一。從上三點相互對照看來，我們能說唯識與犢子間的思想，沒有相關之處嗎？

小乘二十部中，在最後分出的，叫做經量部。經量部，又名說轉部，或稱說度部。因在我人的死生中間，有所謂種子或細意識，從這個地方運轉度行到那個地方，所以得此稱號。宗輪論顯示本部的大意說：「謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。非離聖道有蘊永滅。有根本蘊，有一味蘊。異生位中亦有聖法，執有勝義補特伽羅」。論文所說的一味蘊或勝義補特伽羅，就是所謂細意識，而這細意識，也就是一種我觀，所以把他說爲補特伽羅。唯識述記解釋說：「不同正量等非卽蘊離蘊，蘊外調然

有別體故也」。依經部義學的本意說：有情生命所以得從前世轉至後世，完全在於有個常住的一味的根本微細五蘊，不特如此，就是我人的記憶，也是由這一味蘊而來，沒有這一味蘊，生命的移轉固不可能，經驗的保持亦復無有，如將一味蘊與根本蘊對起來看：前者是無間斷的存在，屬於根本，後者是有間斷的生滅，屬於枝末；枝末的根邊蘊的生起，要以根本的一味蘊爲所依，一味蘊在生命的長流中，具有什麼特殊的作用，於此可見。

今以經量部所說比於其他諸部所說，其最主要不同的一點，不在細意識說，而爲種子熏習說，因爲細意識說，與犢子等所說，沒有什麼大差，至於種子熏習說，雖亦爲各派所共有的思想，但對這特別有發揮，而對唯識影響力最大的，不能不說經部。種子是什麼？說來很容易了解的：我人所有的善惡行爲，過去了以後，不是空掉或消滅了，其勢力必仍熏留於什麼地方，如植物的花開，必結果實，是爲種子。因此，佛教學者所產生的種子思想，完全是從外種所體悟出來的。如世間的穀麥等種，他之所以能生自果，就在於他有能生性，是則凡具有能生性的，自然都可立爲種子，這麼展轉一推論，種子思想就在學者間開展起來。經部譬喻師的種子說，則是從業力熏習探

討而來。種子熏習的思想，既在經部中產生，緊接著而來的，就發生種子熏習於什麼地方而始得保存的問題。爲了解決這個問題，在經量部中發生幾多的異說，依成唯識論演秘第三卷末說，經量部所說的種子熏習，約有四類的異說：「經部師計總有四類：一、本經部許內六根是所熏性，如瑜伽五十一末，言色持種……，二、六識展轉而互相熏，三、前念熏後，四、類受熏。故無性攝論第二云：『具有爾所熏習異計，或說六識展轉相熏，或說前念熏於後念，或說熏識刹那種類』」。受熏處的看法，既有這樣的不同，思想上自然就要分化，所以後來經部分爲三大派別。

種子之說，在原始聖典裏，有沒有明文可見？有的，如心種、識種、五種子，無不是暗示此義，只是如唯識大乘的種子說，在阿含經中還看不出，形成唯識大乘的種子論，實是透過學派種子的思想，特別是經部的種習思想而來。種子說，在唯識學上是個很重要的論題，研究法相唯識的學者，如不能弄清種子義爲何，是不能了解唯識學的，可見種子問題的重要。

最後，我們將上所說再來總結一下：部派佛教所說的論題，本來是很多的，但現爲求明瞭唯識思想，是由怎樣演變而來，所以特就與唯識有深切關係的，提出細心說

與種習說兩點來論。種子與細心，原是兩個東西，彼此各別獨立時，唯識義不怎麼顯，後來唯識學者，根據經說「諸法種子所集起故說名爲心」的道理，很巧妙的把這二大思想流結合起來，於是就構成唯識思想重要的一環，奠定唯識義理深厚的基礎。學者要想知道唯識學成立的經過及其思想演變的過程，不能不從分裂後的小乘學派思想中去探求！

3 大乘佛教的唯識思想

A 經典時代的唯識思想

唯識思想萌芽於學派思想，如上所說，可謂毫無疑問，然而他從什麼時候，始自學派思想中出來，而爲獨立的學派？研究到這問題，首先不得不求於大乘經典。大乘經典的出現，可分爲龍樹前與龍樹後的兩期，以經典形式表現唯識思想的，不用說，自是龍樹後所出現的諸大乘經。於中最能表現唯識學的要義，而且不共他宗所依的，當推解深密經，其次可以供給唯識思想之重要資料的，就要算大乘阿毘達磨經了。現在且先從解深密經，一論他的唯識思想。

解深密經所包含的思想，本是極廣泛的，但如舉其大要，約有以下幾點：一、在

間斷的六識外，確立阿賴耶識的存在，雖
他視作一個獨立的識體，在六識的內在，
因，保有一切經驗的原理，爲輪廻的主體
一切種子心識，就顯示著一切現象都從這
思想，也就依此一切種子心識所含藏的種
思想下，確立唯識無境的原理。萬有諸法
是不是就是識，這在心意識相品還沒有交
異的問題，才具體的顯露，如經說：「我
見少法，然卽此心如是生時，卽有如是影
在，而發展爲一切唯是心識所現的思想，
，分別瑜伽品的此一所說，是對心意識相
唯識思想發展到論典時代，就將一切種子
是識現的唯識義，稱之爲果能變，因而證
創，而早在解深密經已具體而微的含有了

深密經裏，不特可以找到明顯的根據，而且還有詳盡的說明，這如一切法相品與無自性相品所說可知。後代唯識者，對此雖作種不同說，但根本義不出解深密經。四、爲唯識學上重要的論題，且在佛教展開激烈的論諍，至今仍爲佛教一大懸案的三乘究竟的問題，在解深密經的無自性相品，對於我們有很好的啓示，唯識學者堅主三乘究竟，就是以本經爲教證，而透闢的說明爲什麼是三乘究竟的問題，在解深密經的無自性相品，對於我們有很好的啓示，唯識學者堅主三乘究竟，就是以本經爲教證，而透闢的說明爲什麼是三乘究解深密經。五、如來的鏡智，是不是常住，學者有不同的看法：將他視爲無漏無爲，必然就說爲常住不變，而不承認他有生有滅；將他視爲無漏有爲，必然就說爲有生有滅，而不承認他常住不變，前者如唯識大乘所說。唯識者所以作如是說，是據解深密經如來成所作事品而來，因爲本品曾詳細的討論到這問題，結論認爲佛的鏡智，是有生滅現象的。六、唯識學者所判的三時教，全依解深密經論說，這是佛法的研究者所共知的，毋須於此再爲多說。卽此六點，可以看出經典時代的唯識學，對於唯識的要義，差不多都已涉及，如說還有什麼所缺，那只有種子的思想，在本經中尙未有怎樣的開顯。

其次，略爲一說大乘阿毘達磨經。本經的思想內容，究竟怎樣，因爲沒有中文譯

本，我們無法知其底蘊，這是非常可惜的事！不過，就無著的攝大乘論爲解釋該經的攝大乘品看，就阿毘達磨集論、攝大乘論、成唯識論等，引用大乘阿毘達磨經的經文看，不特多少可以發現該經的思想，並且知道學者把他與解深密經等量而觀，因此，我們不能忽視該經所含有的唯識思想。如「解深密經說的，「我說識所緣，唯識所現故」的唯識義，不是由我人想像或推論所得的，而是從實踐實行中所體驗到的，但這在解深密經，還沒有用這方法，論證「識所緣是識現」的道理，用這方法論證的，是大乘阿毘達磨經，如攝論引彼經說：「若諸菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義。一者成就相違識相智，如餓鬼傍生及諸天人，同於一事，見彼所識有差別故。二者成就無所緣識現可得智，如過去未來夢影中有所得故。三者成就應離功用無顚倒智，如有義中能緣義識應無顚倒，不由功用知眞實故。四者成就三種勝智隨轉妙智，何等爲三？一得心自在一切菩薩，得靜慮者，隨勝解力諸義顯現。二得奢摩他修法觀者，才作意時諸義顯現。三已得無分別智者，無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現」。由佛所說三種勝智的隨轉妙智，及佛所說三種極强有力的理由，那「識所緣是識現」的唯心無境的理論，可說已得到極充分的證明。同時，從唯識學的全體看，唯識思

想演進至此，其體系也就益臻完備。再從攝論通釋阿毘達磨大乘經所說法有雜染分、清淨分、彼二分的三分看，我們不唯知道他也具有該經含有充分的識變義，而且知道三自性義。其他，如攝論引阿毘達磨大乘經的伽陀，以證阿賴耶識的實有；無性攝論釋據阿毘達磨大乘經的「諸法於藏識，識於法亦爾，更互爲果性，亦常爲因性」的一頌，以明展轉攝藏互爲因果的道理，都是唯識學上重要思想的一環！

B 論典時代的唯識思想

唯識思想，在印度教界，採取獨立的形態，雖以解深密經及阿毘達磨大乘經爲嚆矢，但依這些經典的理論，給予更强調且加以嚴密組織的，當是其後論師們所造的諸大乘論，因而唯識思想，由經典時代一躍而至論典時代。據印度的傳說，此一時代的主要代表者，當推彌勒與無著。彌勒是怎樣的人？什麼時候出現世間？印度歷史上沒有考定，我們且不去管他。傳爲彌勒著的論典，有瑜伽師地論、大乘莊嚴論頌、分別瑜伽論、辨法法性論、辨中邊論頌，世稱彌勒五論，爲唯識學的根本論典。無著爲北印度犍陀羅國人，約生於西元四世紀末，出家於化地部，修小乘教觀，後來轉於大乘，造作諸大乘論，以明阿賴耶識的緣起。其中比較著名的，如顯揚聖教論、攝大乘論

、大乘阿毘達磨集論、大乘莊嚴經論等，都是唯識重要的典籍。「顯揚聖教論可說是瑜伽師地論的略本；攝大乘論是建立法相的根本」。其後世親轉入大乘陣營，就是依於這些論典，而更完成唯識思想體系的。所以這一大乘論典時代，可說是唯識學成長的時代。就唯識思想演變的過程說，是一個很重要的階段。

唯識論典最早出現的，當推瑜伽師地論。瑜伽論，究是彌勒說的，還是無著造的，學者迄今未有定論，我們自亦可暫不論。現在主要所要知道的，就是本論的內容，說些什麼。本論的內容，大分爲五：一、攝異門分，二、攝本地分，三、攝釋分，四、攝事分，五、攝抉擇分。於中有關唯識思想之闡發的，在初本地分與攝抉擇分，而此二分的思想，却有相當的不同。「本地分的主要思想是：一、諸識差別論；二、王所差別論；三、種子本有論；四、認識上所認識的境界，都不離自心，但諸法所依的離言自性，却是各有他差別自體的。這種思想，可說是初期的唯識思想，還沒有達到唯識爲體的唯識學……再看抉擇分的思想：抉擇分是抉擇本地分的，他的王所差別、諸識差別、心色差別，雖同於本地分，而種子却又與攝論的新熏思想相同」。因此，我想從這二分中，尋取唯識說發達的過程。

唯識學，是從心意識說、識說而進向阿賴耶識說、阿賴耶識末那識說、阿賴耶唯識說，這樣一步一步發達起來的。從思想的進程看：起初當然只有六識及意根的七界，繼而有人創說阿陀那識、阿賴耶識，最後復將染汚意說爲末那識。這些新說，漸次被加組織，於是就形成了完整的八識說體系。八識唯識說的體系建立，雖是心識思想劃時代的一大進步，但那始終只是舊來識說加上的發達，所以依然保持識分別說的面目。在瑜伽十七地中，五識身相應地所說關於感性的世界，雖則非常明白，但到第二意地，就含有衆多問題。如論對於意地的解釋，是依自性、所依、所緣、助伴、作業的五相。其中意的自性，雖被斷定爲心、意、識，而那各自的解釋，全是新的八識說成立的過程。瑜伽論第一、本地分中意地第二之一說：「云何意自性？謂心意識。心謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受異熟所攝阿賴耶識；意謂恆行依止性意及六識身無間滅意；識謂現前了別所緣境界」。依此可知心意識是各各差別的，如依後來的唯識義說：心，相當於阿賴耶識；識，相當於六識；意是什麼？不怎麼明瞭，大概總還不能把他當作八識唯識說的第七末那識看待，而與舊說的意根第七心界，沒有多大的距離。唯所規定的「恆行依止性」，却也有他的新意。瑜伽的法相，

元是漸次發達的，所以對這恆行依止性意的抉擇，不能不參照第五十一卷以後之有名的「攝抉擇分」。抉擇分，對於瑜伽本地分的諸問題，給與明晰的抉擇判別，好似對本識論的釋論一樣。因此，從事瑜伽論研究的學者，對於本地分與抉擇分的法相精粗，是應好好注意的！

如上本地分所示，我們知道，阿賴耶識，祇是配合於心，並沒有說明何以會有阿賴耶識，到了攝抉擇分，不但大談阿賴耶識的存在。論說：「由八種相證阿賴耶識決定是有」，就是指此。那八種論證？第一執受證；第二初受生證；第三明了證；第四種子證；第五業用證；第六身受證；第七無心定證；第八命終證。所以論舉嗢柁南說：「執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終：無皆不應理」。意思就是說：在這八方面，一定要有阿賴耶識的存在才行，假定沒有阿賴耶識存在的話，那就不論說什麼論題，都要產生不合理的現象，而不能應於理了。這八論證，不但在瑜伽是很有名的，就是攝大乘論及成唯識論所舉以論證阿賴耶識存在的理由，也都由這發展而來。這在阿賴耶識的唯識思想發達史上，像是創一新的時代一樣！

瑜伽攝抉擇分，在以八大理由論證了阿賴耶識，跟著又以四相建立流轉，一相建立還滅。於建立流轉的四相中，特別清楚的提出了末那識說，以完成八識唯識說的思想體系。如論卷第五十一說：「又由有阿賴耶識故，得有末那，由此末那爲依止故，意識得轉……云何建立阿賴耶識與轉識俱轉相？謂阿賴耶識，或於一時唯與一種轉識俱轉，所謂末那。何以故？由此末那，我見慢等恆共相應思量行相，若有心位若無心位，當與阿賴耶識二時俱轉，緣阿賴耶識以爲境界，執我起慢思量行相」。末那識的性質是什麼，在這兒可說已給予大體說明。在前本地分，雖曾說到恆行依止性意，但還沒有明白的舉出末那的名稱，其性質亦不過是發生過程上的東西。到了攝抉擇分，以阿賴耶識爲總基識，以前六識及末那識爲俱轉識，於是終成八識唯識說。末那識的有無，在唯識思想上，是重要的一環，有他，八識說就圓滿，無他，八識說就不成。他的產生，不能不說是唯識學上的一大進步。然爲什麼到這時候有末那思想的產生？這當也有他不得不產生的原因在。起初，學者只重視阿賴耶識說，卽怎樣的才能證成阿賴耶識的存在？阿賴耶識的行相究竟怎樣？經過一個相當時期的思考，賴耶的存在已被論證，賴耶的行相已被指出，對於賴耶的實有已無疑問，心識問題到此，本

可告一段落，但經再一深思，覺得還有一些存在的現象，不說用前六識無法解決，就是用賴耶識亦無法解決，必須另外找出一個東西來，方能圓滿的解決無法解決的那存在的現象，學者於此深思熟慮的結果，在末那識在心識論上，也就擔負起重要的角色！從他主要的特質說，就是以阿賴耶識爲所緣境，並且妄執阿賴耶識以爲我，恆與俱生任運的四種煩惱相應，從煩惱論的立場講，不用說，是含有重要意義的，若就本體論或認識論的意義說，自沒有阿賴耶識來得重要。正因如此，所以流轉還滅的建立，在根本的阿賴耶識，不在隨轉的末那識。雖然，但就末那識在深密經及本地分之後來說，那他在唯識思想的發達史上，仍然是值得我們注意的！

阿賴耶識爲建立流轉還滅的主體，所以在抉擇分的組織中，特別建立還滅相說：「云何建立阿賴耶識雜染還滅相？謂略說阿賴耶識是一切雜染根本。所以者何？由此識是有情世間生起根本，能生諸根、根所依處及轉識等故；亦是器世間生起根本，由能生起器世間故；亦是有情互起根本，一切有情相望互爲增上緣故……復次，阿賴耶識所攝持順解脫分及順抉擇分等善法種子……復次，此雜染根本阿賴耶識，修善法故

方得轉滅……如是建立雜染根本故，趣入通達修習作意故，建立轉依故，當知建立阿賴耶識雜染還滅相」。阿賴耶識爲一切雜染的根本，於此可說已被徹底揭露，因而他的性質，不得不判定爲全是有漏，絕對無有所謂本淨的餘地。賴耶唯染的思想，是虛妄唯識的一貫思想，不管是前之瑜伽、攝論，或是後之唯識三十頌等，都是這樣講的。經說：「三界心心所虛妄分別」，可爲此一思想的明證。如說唯識學上有所謂淨識，那是轉依以後所顯的心境，在阿賴耶識自身，敢說是不具有這樣性質的。

在瑜伽抉擇分，就阿賴耶根本識而創唱新學說的勇氣，固然值得讚美，若果更一讀第六十三卷的有心地抉擇分，那就更感創說者的意氣之高：「如是已說非三摩呬多地抉擇，有心地抉擇我今當說。當知諸心差別而轉，略由五相：一、由世俗道理建立故；二、由勝義道理建立故；三、由所依能依建立故；四、由俱有建立故；五、由染淨建立故。云何世俗道理建立？謂依世俗道理建立諸心差別轉義，當知如前意地已說。勝義道理建立差別，我今當說。云何名爲勝義道理建立差別？謂略有二識：一者阿賴耶識，二者轉識。阿賴耶識是所依，轉識是能依。此復七種，所謂眼識乃至意識。譬如水浪依止暴流，或如影像依止明鏡。如是名依勝義道理建立所依能依差別」。接

著又這樣說：「復次，此中諸識皆名心意。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，思量爲性。餘識名識，謂於境界了別爲相。如是三種，有心位中心意意識，於一切時俱有而轉」。如從來心意識的研究，雖則是權說方便，但以意地抉擇分所說，大體也不過是世俗道理的建立。依勝義道理的心意識差別說，是這抉擇分所說阿賴耶、末那、意識的三識差別建立。這些，如綜合意地抉擇與有心地抉擇來看，可以發現三階段的心意識說的開展：初步是阿毘達磨論書的心意識說，其次是本地分意地之心意識的研究，最後則是抉擇分之心意識的新說。而這第三次的意地、有心地抉擇分的七轉、第八阿賴耶識的研究，與菩薩地抉擇分的研究相對，此爲瑜伽當時心意識說的頂點，而阿賴耶識說，高於阿賴耶唯識說。其後，關於識說，尚加幾段的進步改善而始發達。

瑜伽抉擇分的阿賴耶唯識說，是在那菩薩地抉擇分所成的，因此特別引用解深密經而爲權證。由於這比從來的識說而向唯識說的高次轉向，所以不能不說這是依於解深密經而得明確的。如此經重要的部分，從瑜伽論抉擇分菩薩地的卷第七十五至第七

十八，差不多全被引用而爲教證，所以
然此解深密經，如對他作精細的剖析，
依心、由心、心變化、唯心諸點之華嚴
。如有人說解深密經在某種意義上，很

從這心意識說到那阿賴耶唯識說發
的所知依分。在所知依分中，爲欲說明
發達了的大衆部的根本識與化地部的窮
在那各種心意識的異門密意的研究下，
論，但已有轉向多心論的趨勢。如論所
一文異，是義不成。意、識兩義差別可
有餘師，所以在大毘婆沙，就已以「有
祖差別論者的立場。實在說來，心意識
論及，到了解深密經，在心意識相品，
詳細論證，於是無著就在攝論，給他來

新的阿賴耶唯識說，這是屬於第一根本資料。
不得不說他是在强調智的立場之般若經與考察
經的影響下而發達了的新的「識說阿毘達磨」
有一點像組織整然的論典，其原因也就在此。
生的過程，老實告訴吾人的，是無著攝大乘論
所知依根本識的阿賴耶識，所以特別引證已很
生死藴等。結果，阿賴耶根本唯識說的動向，
而漸次的發達起來。攝論雖如莊嚴論主張一心
知依分遮異計中說：「復有一類，謂心意識義
得，當知心義亦應有異」。這一類師，因爲是
說者」而被引用。無著基於那個，而於其中左
的分別，早在婆沙或法救的五事毘婆沙論已有
首先高揚阿賴耶唯識的心意識說，再經瑜伽的
個綿密精緻的組織，成爲完全的阿賴耶識學。

其演進的層次，大概是這樣的：解深密經說「阿陀那識甚深細」；大乘阿毘達磨經說「阿賴耶」；瑜伽首先企圖把這兩者結合，組織八識阿賴耶識說，雖已辨明了八識的性質、作用及生死因緣等的差別，但對萬法唯識的要旨，可說還不十分決斷；到了攝大乘論，依此而强調根本識，此阿賴耶唯識說，稍稍精細，而其組織益强，從攝論的意趣看，雖似對於小乘而立唯識之旨，但在組織的說明上，還沒有如世親的唯識二十論與唯識三十頌，表裏相依，從破邪顯正的兩面，說破一切唯識之旨。

八識唯識說的組織完成，在唯識思想史上，是一重大的發展，而完成此一任務的，是無著的攝大乘論，所以攝論在唯識學中，是很重要的一部論典，我們要了解無著後期的思想是什麼，不得不向攝論好好下一番工夫，雖說攝論已强化了八識唯識說的組織，但他用力最勤的，仍在阿賴耶根本識的說明，至於第七末那識的這個名稱，還未見他用在攝論中，攝論所說到的意，只是染汚意而已，而且從攝論的所知依分全文看，其染汚意的論說，並不是專爲染汚意而說染汚意，不過是從阿賴耶識的論證中，略爲附帶一說就是了。所以把染汚意確說爲末那識的，仍然是瑜伽，而且這不是在本地分，是在攝抉擇分。因而後來護法論師，在成唯識論的卷四，註釋第二能變末那識

的時候，引瑜伽第五十一卷的意地抉擇所說有關末那論文及第六十三卷的有心地抉擇所說有關末那論文，作爲權證，這自是當然的道理。唯從護法引用入楞伽經卷第九的「阿賴耶爲依，故有末那轉，依止心及意，餘轉識得生」的頌文看，雖似變爲末那識的經證，但從創唱第七末那識的權證看，毋寧仍以瑜伽抉擇分所說爲第一資料爲當，至於楞伽所說末那的經文，只可當作依於抉擇分而有的第二次的資料。復次，無性在攝大乘論釋卷第三，基於「藏識恆依染汚」的釋意，斷定，是護法的意見「此卽末那」，我以爲這斷定，是新的研究，因爲在攝大乘論，只是說出染汚意，並未說有末那識名，所以我們不能把他當作末那識的史料看。

此一時期的唯識學，中心既在阿賴耶識的教義組織，在全體唯識學方面來講，其組織當然還沒有臻於完善嚴密，所以繼之而起的要求，就是怎樣將前期不完整的唯識思想理論，加以嚴密的組織，使之成爲最有系統，最有條理的學說。適應此一要求，完成此一任務的，是在印度佛教史上佔有光輝一頁的世親論師。

世親與無著，雖是骨肉兄弟，但在性格及閱歷等方面，有很多的不同點：就性格說，無著是個始終一貫的採取實行主義的人。所謂實行，就是重於精神的修養，將客

觀的理論，運用到主觀上來，使之達於主客一致的境域；世親是個學者性格的人，這從他的傳記，可以明白看出的。原來，世親的頭腦非常明晰，其著作的組織嚴密，不唯獨步於當時，就是在其前後，亦屬稀有的大文筆家。如彼作的俱舍論及唯識三十頌，一直至今日，仍在學界流行不已，這不能不說是世親文藻之所使然。就閱歷說，無著對於聲聞獨覺的小乘教，雖則造詣很深，但他畢竟是個具有菩薩根性的人，所以他沒有怎樣經過小乘教徒的閱歷，就爲唯識大乘而努力了。世親則不然，他出家於小乘說一切有部，起初可說眞個是說一切有部宗的學匠，對大乘佛法，不特不運用於自己的學說思想系中，而且立於排斥的地位，說大乘非佛說。其後他之轉爲大乘學者，完全是因兄無著的訓示。就著述說，無著對於阿賴耶八識說，站在創說者的地位，世親轉入大乘，雖竭力的弘揚唯識大乘，但始終不說祖述者的地位，欲與無著同席，是還有所不能，因他祇是傳承弘布無著思想的一個人物而已，所以眞正欲對唯識學有所認識，當仍以無著爲中心。不過要知道的，就是世親學比無著的範圍廣，所以他的思想也就涉及到各方面，如就純粹繼承無著的系統，並簡單地把他組織起來，而在內容方面求其大成來說，只有唯識二十論及唯識三十頌。雖則是這樣講，然而由於世親的弘布

唯識，唯識思想的顯揚，不但達於無遺憾的地方，而且被完全整理組織起來。同時，就立自破他方面來說：對於唯識思想抱持反對態度的學派，常常給予無情的反破和痛擊，以彰唯識的正義，並且爲了使人易於理解唯識起見，更創作了有關唯識思想的入門書或綱要書等，如百法明門論及唯識三十頌，就是很簡明地整理了前期複雜思想的一種體系書。總說一句，世親論師，運用種種的方法，以盡力於唯識思想的普及，所以他在唯識學史上的功績，我們實在不可埋沒！

今就世親的二十論與三十頌一談：唯識二十論，是擊破邪執心外有物存在的外道及小乘所見的破邪主義的著作；唯識三十頌，是眞正嚴密建立唯識思想系統的著作。其中的中心思想是：我人的心識以外，什麼東西都沒有，現實世界的宇宙萬有也好，現實世界外的天堂地獄也好，一切都是我人心識所變現的；又我人墮而爲三惡道的鬼也好，或昇而爲淨土的佛也好，全以自己的阿賴耶識爲根本的原因所成。兩論的基礎，雖同在於瑜伽論及攝大乘論，但組織的巧妙，次序的嚴整，實不能不說是世親的兩大傑作。如對辨二十論與三十頌的不同，要而言之：二十論以破邪爲表面而將顯正置於裏面；三十頌以顯正爲表面而將破邪含於裏面；雖兩論出於一致的精神，但欲了知

賴耶唯識說之旨，不得不依於顯正的唯識，但唯識學所依的經及論的一切思想，卻都

唯識三十頌，雖是一百二十句的短文，唯識位的次第，配合境、行、果的修學程

被含攝在裏面，而且按照唯識相、

序，建立起嚴密的組織，這實在是件偉大的工作。於中，彰能變體的一頌，明白的告

訴我們：就能變的識類說，雖則唯有異熟、思量、了境的三能變；就能變的識體說，

那是有八種識的，卽初異熟能變是第八阿賴耶識，第二思量能變是第七末那識，第三

了境能變是眼等前六識。此與攝論思想不同的：第一、攝論是一能變的思想，此頌是

三能變的思想；第二、攝論只說染汚意，未曾明確的說有末那識名，此頌不僅明白的

指出末那說，且從所依所緣等的各方面，顯示末那識的不同面；第三、攝論對於阿賴

耶識，重在種子識的說明，此頌對於阿賴耶識，卻重在現行識的方面，而且說明賴耶

的受熏持種，末那爲執藏的諸義。這樣說來，唯識思想，雖由無著所大成，世親所完

成，但嚴格的講，彼此之間的思想，是有多少出入的。這點，學者不可不知！

C 分流時代的唯識思想

以上所說賴耶唯識思想的進展，雖有彌勒、無著、世親三大論師的不同，而實以

無著、世親爲中心，卽依無著而賴耶唯識說確立。世親完成唯識思想，約在西元第五世紀的中頃，其後約經過二百年間，卽到第七世紀的中頃，在印度教界出現很多的唯識思想家，因而以世親唯識思想爲研究中心的，就一天天的發達起來，而對唯識哲學的思索，也一天天的更加精緻！這一時期，在全印度佛教思想中，恐怕是釋尊以後，爲最具有優良思想內容的時期，也是最能持有思想體系的時期了！

據成唯識論樞要告訴我們說：在世親所著的大乘論中，十地經論與攝論釋，是最初的創作，組織嚴密的唯識三十頌，是晚年的作品。作者完成三十頌文，本欲加以長行解釋，但因化緣已盡，結果賫志入滅。可是我們知道，三十頌的頌文既極簡要，所包含的義理又極豐富，各式不同的優秀思想家來鑽研他，當然不免要發生學說上的異說。然可稱爲唯識三十頌的研究家，究竟有那些代表人物？據向來的傳說，世親一入滅後，註釋三十頌的，就有二十八家，而聞名於教界的，是自古所稱的所謂十大論師：一、親勝，二、火辨，三、德慧，四、安慧，五、難陀，六、淨月，七、護法，八、勝友，九、最勝子，十、智月。其他如德光、陳那、勝軍、親光、戒賢等，不管那

一個，都堪與十大論師匹敵。就十大論師說：親勝與火辨，是世親同時代的人，其他都是世親滅後的人。於中，德慧是安慧的老師，與安慧同時代的是護法、淨月、難陀，爲護法之弟子的是勝友、最勝子、智月。此十大論師，著述最多的，要算安慧與護法，安慧爲世親的再傳弟子，著有俱舍論釋、五蘊論與五蘊論釋、唯識三十論釋（現有梵本存在，已爲呂澂居士譯成中文）。護法是個極其聰明的學者，著有唯識寶生論、四百論釋、唯識三十頌釋等。護法與安慧，雖是同時代而又同釋三十頌的人，但兩人的思想有著很大的不同。

據奘系唯識學者的一向所說，十大論師在三十頌的釋義上，特別懷一新機軸，並於當時獨擅聲名的，是護法論師。護法是南印度達羅毘荼國建至城人，爲佛滅千年後其國執政大臣的長子。到他年及弱冠快要與國王女完婚時，忽然逃離家庭，隱棲於數百里外一個山寺裡。後來出家，多住摩竭陀國那爛陀寺，並曾爲該寺住持。這暗示著他是入中印度境，以修學無著世親的北印度佛教的。他雖很早就擅聲名，但他的去世也很早。大約在他二十九歲時，自知餘命無幾，特移住於佛成道的菩提樹下不去，三年而寂。唯識的釋論，就是在這三年間作成的。他的思想有點特別，不論講什麼問題

，都要顯出與衆不同，都要講出自己的一套。安慧是南印度羅羅國人，年在七歲的時候，就開始從世親學。唯識述記對他的介紹是：「妙解因明，善窮內論。扇徽猷於小運，飛蘭蕙於大乘。神彩至高，固難提議」。可見他也是個傑出的學者。護法與安慧，同是傳承無著世親學，然而究竟那個眞能代表世親的思想？依西藏說，眞正能夠繼承世親唯識思想的，是安慧論師，依我國說，是護法不是安慧。現就成唯識論所表現的各家不同思想，略舉其要分別如下：

第一就末那識所依說：凡是心識的生起，必有他的所依，末那自然亦不能無依而起，他是依於阿賴耶識相續而起的。但是講到賴耶，有種子賴耶與現行賴耶之別：難陀、安慧承於古義，說末那所依，是種子賴耶，非現行賴耶；護法自八識現行上推論，說種子賴耶和現行賴耶，都是末那的因緣依，所不同的，種子賴耶是末那的所依，現行賴耶是末那的不共俱有依。護法與難陀主要的不同點，就是前者說末那有俱有依，後者說末那無俱有依。「然末那與賴耶之有俱有依，非無著世親之舊」。還有，賴耶既是現行的心識，那他亦應以末那爲依。這末一來，六識依意，意依賴耶，賴耶反過頭來又依意，就是護法藉循環論以自圓其說。

第二就三位有無末那說：第七末那識在出世道、滅盡定、阿羅漢這三個階段上是沒有的，所以唯識三十頌說：「阿羅漢滅定，出世道無有」。然而對這三位有無的說法，安慧與護法，却又產生不同的看法：安慧說無末那，是沒有末那的識體，稱之爲體無家；護法說無末那，是在末那上去除染汚的義，不是沒有末那的識體，稱之爲義無家。彼此意見所以有這樣的出入，主要還是在於：安慧傳承古義，而護法則別創新說。

第三就諸識有無能徧計說：依安慧說，能徧計的妄執心的識體，通於八識，因爲凡是有漏的，必然是有執的；而護法說，只有第六意識與第七末那識，前五識與第八識，是不具有這種功能的，因爲要能徧計，一定要有計度分別，前五及第八識，既沒有計度分別，怎麼會有能徧計？所以他說五八兩識爲「無執之識」。分別兩家的不同，向有這麼四句話：「法五六八我六七，諸識有執安慧宗；二執相應唯六七，五八無執護法宗」。末那唯我執，賴耶有法執，是承古義而來，並不是安慧的創說：「護法承唯識三十論，賴耶側重於異熟，乃以我法二執並屬之末那：…其說無不可，而末那有法執，古義之所未明也」。

第四就心用多少說：攝論所知相分，曾以三種方法，成立一切法唯有識性的道理，如說：「云何安立如是諸識成唯識性？略由三相：一由唯識，無有義故；二由二性，有相見二識別故；三由種種，種種行相似義顯現的所取義，所有的是虛妄分別識，所以說一切法唯識爲性。雖說唯有虛妄分別的心識，但當衆生心識生起時，自然而生起故」。唯識主要的思想，在顯示沒有成二性。不唯如此，而能所交涉的心境相的就現起一分所取的相、一分能取的見而性。二性、種種性，實際還是心識，並不有時還現起種種差別的行相，這就是種種識學者，自安慧以至護法，乃有所謂「安、難、陳、護，一、二、三、四」差別之說。就是安慧唯立識體一分；難陀立有見相二分；陳那於相見二分外，更加自體底自證分，立三分說；護法認爲三分還不夠，更加證自證分而立四分。此四家說，不唯三分義、四分義，與唯識的舊義相差很遠，就是所謂二分義，也不是攝論「唯二」的舊說。有以爲護法的四分義爲正義，其實這種再事推衍的循環論法，不特覺得無當，而且太過瑣碎，並不值得可取！

第五就種子的起源說：種子說，在唯識學上是個重要的論題，因爲因相的種子義

，爲賴耶唯識說所根據，而第八賴耶識在諸識中佔有重要的地位，其原因也就在此，所以分流時代的學者，對此都非常重視，並且從種子的原因上去探究，產生了護月、難陀、護法三師不同的意見：護月認爲阿賴耶識中所含藏的種子，不是由於現在新的熏習所有，而是無始以來本然所具有的東西；難陀剛剛與之相反，說所有的種子，都是由於現行的熏習所生，因爲種子不是別的什麼，只是習氣的異名，既然名爲習氣，當然就由熏習而有；護法折衷上說的兩家，主張種子有本有和新熏的兩類，而且這都是無始有的。初爲本有說，次爲新熏說，後爲新本合一說。如將他們的思想，上溯到瑜伽、莊嚴、攝論方面去，我們不難發現：護月的本有說，同於瑜伽本地分及莊嚴論所說的種子本有；難陀的新熏說，同於瑜伽攝抉擇分及攝大乘論所說的種子新熏；護法的新本合一說，則是將本地分與抉擇分、莊嚴與攝論二大流的思想綜合起來一說而已，並未有自己的特見。

分流時代的唯識思想，原很複雜，但從上述五點，看思想的派別，亦可知其大概，其他種種異說，不想多所論列。特宗護法思想的奘系學者，以護法思想爲唯識正統，其實唯識學派很多，護法唯識只不過是一支流而已，不足爲無著世親唯識學眞正的

代表！

從前之世親時代，到這分流時代，有不可不注意的，就是在以前所不見的現象，一到這個分流時代，就逐漸的顯露出來，那就是從唯識思想系中，產生其他重要的思想流，學者把他叫做如來藏系思想，進而並且有把那如來藏思想流與這唯識思想流，加以融合而稱爲唯識如來藏系。如就廣義說，將之視爲唯識思想的另一形態固無不可，但就具體說，這是結合了賴耶執藏及如來藏所成的楞伽、密嚴思想，雖很强有力的影響著唯識學，然究不合無著世親的唯識思想。所以眞正的唯識學者，不承認這是唯識思想的正流！

唯識思想在印度，到了分流時代，表現了他的無比光華燦爛，但自西元七世紀後半頃，由於密教崛起及性空者復興，加以戒賢、法稱而後，不再見有優秀的法匠出而弘傳，所以唯識思想就從印度漸絕其跡，反而由中印佛教學者，陸續將之傳入我國，並以我國爲基地，傳播到韓國及日本，時經千餘年，直到今日，仍爲中日兩國佛教學者不斷的研習，且有發揚光大之勢！因此，以下我想再就唯識思想在中國的演變略爲一說。

三　唯識思想在中國的演變

1　唯識思想的傳入中國

中國所有的佛教，是從印度傳來的，其主要的來源，當然在於翻譯；翻譯佛教的典籍，自以印度所有的，印度有了什麼思想典籍出現，其思想立即就有人傳來我國，其典籍也就跟著譯成中文，所以印度佛教思想的演變，與中國佛教有著極深切的關係。賴耶唯識思想，是印度後期佛教的思想，最早傳入我國的，是南北朝時代的後魏，其次是梁陳之間，最後則是唐代。因爲先後經過三個時期的傳入，所以思想上也就有著顯著的不同。後魏傳來唯識思想的，是菩提流支，以地論爲主要的根據；梁陳傳來唯識思想的，是眞諦三藏，以攝論爲主要的根據；唐代傳來唯識思想的，是玄奘法師，以成唯識論爲主要的根據。這在中國佛教歷史上，稱之爲地論家、攝論家、唯識家的三家。唯識思想初由南北朝的傳入，爭論阿賴耶識是眞是妄的，只有地論與攝論的兩家，到了奘公由印度回國，傳入新的唯識說，於是唯識思想就發生一大轉變。學者如欲知道唯識思想在中國演變的經過，不得不從三家的不同說法去探究！

2 地論時代的唯識思想

地論系唯識思想，要以十地經論的思想爲思想。十地經論，是世親依華嚴十地經所造的，因爲內容是說明阿賴耶識爲眞如法性及自性清淨心義，所以充分的含有清淨心的思想。他的傳入我國，是由菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多三人。雖則他們各自翻譯，但內容的出入很大，因而魏宣武帝，特命慧光法師，將之合譯爲一，所以今日所流行的十地經論，實是依於慧光而得流傳的。但慧光的糅譯，雖說不偏於那一方面，然因自己的思想，比較接近於勒那摩提的思想爲多；另有道寵法師，所以承受摩提的思想爲準：這麼一來，親從菩提流支學十地經論，並作疏弘揚十地經論，而以流支的思想爲多。

地論宗就發生兩大派別，一爲弘於相州南道的慧光派，一爲弘於相州北道的道寵派，是爲佛教史上有名的南道地論宗與北道地論宗。

十地經論的根本義，在說明菩薩十地的階位，亦卽說明由凡夫地到佛果地的始末。但所謂凡夫地與佛果地的分別，究竟在於什麼呢？依地論家的意見，就在心意識的有無。經說：「三界虛妄，但一心作」。果將這一心加以分別，那就成爲心意識三種，假定到達心意識三種俱滅，而不再現

境界時，就是佛地。地論第一卷說：「菩薩盡者，法身離心意識，唯智依止」；同第十卷又說「是菩薩遠離一切心意識，憶想分別」。南北兩道的學者，既同以地論爲本，是則思想不相容的要點何在？在於對阿賴耶識的看法不同：南道的慧光，主以阿賴耶識爲淨識，於阿賴耶識之上，一絲一毫的妄想分子也沒有，所以一成爲佛陀，就只有唯一的阿賴耶識，其餘的七識都滅去而不再現了。北道的道寵，主以阿賴耶識爲無明的妄識，於中談不上有什麼清淨，所以如成等正覺，此妄染的阿賴耶識，一定是要捨去的。敎觀撮要說：「地論南道，計八識爲眞生一切法，北道，計八識爲妄生一切法，此皆於黎耶，計眞妄之異」。法華玄義釋籤第九卷上也說：「陳梁以前，弘地論師二處不同：相州北道，計阿黎耶以爲依持，相州南道，計於眞如以爲依持。此二論師，俱稟天親，而所計各異，同於水火，加復攝大乘興，亦計黎耶以助北道」。還有翻譯名義集卷第六及法華文句卷第十八，都曾說到南北地論師的思想差別。唯就地論本身的思想說，我們認爲南道所說近於地論本義，因爲論中所立的八識，是這樣分別的：前五識叫做識，第六識叫做意，第七識叫做心，第八阿黎耶識是什麼呢？是心意識以上的東西，是最上至極的究竟眞理，如拿眞常唯心者的話說，就是自性清淨心，

或叫做第一義心。以這眞常心爲根本，說明三界唯心之理。不過我們要知道的，北道地論派，不是不承認有個眞常淨識，只是不承認黎耶就是眞淨，因爲黎耶是由眞識不守自性所妄現出來的東西。如簡單一點說：南道的慧光，是以「現常」爲主；北道的道寵，是以「當常」爲主。由於南道思想比較合乎地論思想，所以北道派不及南道派的勢力大，而終爲攝論家所同化！

3 攝論時代的唯識思想

攝論系的唯識思想，不用說，當然是以攝大乘論的思想爲背景的。攝大乘論，爲無著依阿毘達磨大乘經的攝大乘品所造。在印度，不但本論有幾種不同的誦本，就是釋論也有無性世親的二種。本論傳來我國，有魏（佛陀扇多）譯、陳（眞諦）譯、唐（玄奘）譯的三種譯本，釋論的無性釋與世親釋，不但都傳來我國，而世親的譯本，也有陳（眞諦）譯、隋（達摩笈多）譯、唐（玄奘）譯的三種。現在所說攝論的唯識思想，乃指陳天嘉四年眞諦三藏在廣州制旨寺所譯的攝論而言。眞諦在中國，所譯經論，雖有六十四部二百七十八卷之多，但傳播之廣希望不止的，實爲攝大乘論。可是此論初在南方譯出，其思想理論，不但不爲南方學者所翫味，而且有意無意的在極力

排斥他。等到陳太建元年，眞諦示寂，乃至六年，遭遇北周武帝的法難，不少高僧從北方避難南方，有曇遷、靖嵩二人，讀到眞諦譯攝大乘論，不獨大大的愛好，而且帶回到北方大大的弘通，一時成爲風尙，學習講解的人很多，所以就有攝論宗這一學派產生。

攝大乘論的思想重心，主要在於所知依分，就是成立阿賴耶識的實有，所以一開始就從聖教中安立阿賴耶識。諦譯攝論的思想特徵，我們從他對阿毘達磨大乘經的無始時來界等的一頌解釋，就可看出。無始時來界的界字，依世親論師的解釋，本爲一切雜染有漏諸法的種子；可是眞諦把他解釋爲「解性」，說界是如來藏，有了如來藏，才能說明流轉還滅的一切。「原來，建立一切法的立足點，是有兩個不同的見解：一、建立在有漏雜染種子隨逐的無常生滅心上，如平常所談的唯識學。二、建立在常恆不變的如來藏上，如勝鬘、楞伽經等。把界解作解性，就是根據這種見解。因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著眞心妄心兩大派；眞諦的唯識學，很有融貫這二大思想的傾向」。所以攝論家把第八阿黎耶識，叫做無記無明隨眠之識，既不說他是全眞，又不說他是全妄，而說他含有半眞半妄的性質。如吉藏大師在中觀論疏裏，

顯示攝論家的意見說：「舊地論師，以七識爲虛妄，以八識爲眞實；攝大乘師，以八識爲虛妄，以九識爲眞實。又云：八識有二義：一、妄、二、眞。有解性義是眞，有果報義是妄」。從攝論本身的思想看，是否具有這樣的意見，那實在是很難說的，但如嚴格而論，也可說有此義。因爲如此，所以有人說，這不是攝論的本義，是眞諦所附加的，最明顯的例子，如以阿黎耶識爲無記無明隨眠之識，就是參酌諦譯大乘起信論所說而來，不唯這個，還有在阿黎耶識以上加菴摩羅識而爲第九識，也是眞諦所加而非攝論固有，因爲整個攝論，根本就不見有菴摩羅識的痕跡，這是諦譯決定藏論所說的，如彼論上卷曰：「阿羅耶識，是一切煩惱根本，修善法故，此識則滅……此識滅故，一切煩惱滅。阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。阿羅耶識是無常，是有漏法；阿摩羅識是常，是無漏法。得眞如境道故，證阿摩羅識。阿羅耶識，爲粗惡果之所追逐，而是一切煩惱根本，不爲聖道而作根本；阿摩羅識，無有一切粗惡苦果。阿羅耶識根本，阿摩羅識作聖道依因，不作生因」。攝論學者，因爲崇敬眞諦，不但信受他所傳譯的攝論，就是他自己的思想也接受，所以攝論的唯識思想，實含有不少眞諦個人的思想在裏頭！

4 識論時代的唯識思想

識論系的唯識思想，也可說奘系的唯識思想，是以成唯識論爲根本的。玄奘三藏，在中國佛教史上，是遺有最偉大功績的一人，對於譯經事業，也曾放有無比的光彩。奘公出家後，其思想傾向，在有數的佛教思想中，對於唯識思想，特別感到興趣，所以他徧訪當時的學匠，學習地論唯識與攝論唯識，而對後者尤有極深的研究。但在諸方的參學下，不期然的使他產生這樣的疑問：同樣是講的唯識思想，爲什麼有江南的唯識與江北的唯識不同？不唯如此，就是同一地區的思想，也有很大的不同，究竟以什麼爲眞理的標準呢？經過再三的考慮，覺得要眞正的了解唯識思想，必須去印度探求唯識的原典，於是毅然的，於唐貞觀元年，孤影遠征，涉流沙，渡葱嶺，受盡千辛萬苦，到達印度本國，首先歷遊諸國，巡拜佛蹟，終於入王舍城，詣那爛陀寺，面謁護法的上足戒賢論師，爲其弟子，窮究瑜伽唯識蘊奧，傳承法相衣鉢。至貞觀十七年，回歸自己祖國。貞觀十九年春正月，安達國都長安。不久，奉勅翻譯携回的經律數百部。如無著世親有關唯識的著述，差不多都由奘公譯來，由此可知他的思想重心，在於唯識。

奘公在印所從學的老師，是護法的弟子戒賢論師，所以奘公所傳來的唯識思想，是印度分流時代的唯識思想。護法思想的特質，在於有思辨有條理，因他多分是承受以因明學而聞名的陳那思想的。是以他的學風，比於其他論師們的學風，也就特別長於理論。而且一被傳入我國，我國從來所流行的唯在印度是一最極隆盛的學派，固不用說，思想界裏，呈其活躍之態！

奘公所傳承的護法唯識思想，其最能具體表現的一書，就是奘譯的成唯識論。成唯識論十卷，是顯慶四年（西曆六五九年）所譯。奘公初譯世親唯識三十頌的釋論，本想把印度十大論師之說一一翻出來的，後因窺基感於異說紛紜，正不正的判定甚難，如果一一翻譯十家之說，不僅使人無法了知唯識思想的眞面目，而且徒然增加後世學者的迷惘！於是請求奘公糅合十家爲一本，奘公受請，就以護法之說爲中心，參酌調和其他九家之說，譯成成唯識論，以傳授於窺基，因而成唯識法相宗的根本聖典。窺基從奘公，就賴耶緣起的法門，承受特別的口授，著很多有關唯識的疏記，以完成護法正義的唯識法相宗。因此，從傳譯的功績說，當然是玄奘，但從演布方面看，法

相唯識宗在中國的成立，不能不歸功於窺基大師，因他住於當時有大雁塔的慈恩寺內；或被尊爲百部疏主，因他著有很多關於唯識疏記的，其中最主要的如：成唯識論述記二十卷、唯識二十論述記二卷、成唯識論掌中樞要四卷、瑜伽師地論略纂十六卷、大乘阿毘達磨雜集論述記十卷、大乘法苑義林章七卷、因明大疏三卷等。以如是等的註疏，闡述唯識的要義，完成一宗的宗旨，實是慈恩大師。所以忠於奘系唯識思想的學者說：賴耶唯識學，依無著奠定其基礎，由世親出而建立其柱，修其頂，至於護法則是裝飾內部，奘公則將一座活動的房屋，移於中國，到了慈恩，就以護法爲此殿堂的主人公，而張所謂護法正義的法相宗。依於此說，法相唯識宗的教義傳承，可如左圖：

釋尊—彌勒—無著—世親—護法—戒賢—玄奘—慈恩

不過我們要知道的：所謂護法正義的慈恩之說，不是無阻的發展下去，而也有持反對意見的，這就是西明寺的圓測一派。是以慈恩的門下，對於圓測及其高弟道照之說，也就常常的極力排斥，認爲是異端邪說。然圓測與慈恩，究有什麼不同的意見，在研究上，是很饒興趣的一件事，因爲圓測之說，被壓伏於慈恩門下，其著述的殘

存，是很少的，所以現在要想充分的窺察圓測說，實在是很困難的。雖然我們不易得著圓測說的材料，從而判定他們的誰是誰非，但自史乘有此一大派及慈恩門下的極力排斥看，我們也可想像這在當時是很有勢力的一派，不唯與慈恩對抗當時，且亦與慈恩競美千古！

承受慈恩之後而發揚法相宗者，是其弟子慧沼。慧沼因爲一向居於淄州，所以被人稱爲淄州大師。他所著的唯識註疏，大概總有十一部，就中最主要的，是唯識了義燈十三卷。慧沼的弟子，有智周繼其後。智周因爲是樸陽的人，所以被稱爲樸陽大師。在他的著作中，有部十四卷的成唯識演秘鈔，是很重要的一部典籍。以上慈恩、慧沼、智周三人，是法相宗正統的相承，所以史稱三祖。慈恩的樞要，慧沼的了義燈，智周的演秘，學者稱爲唯識論的三個疏，與慈恩的述記，同爲唯識研究者所不可缺的典籍。

最後，再就唯識學在中國成立宗派略爲一說。奘公所譯的成唯識論，其所闡述的主要宗旨，在明萬有全是心識所現，離開了心識，一樣實在的東西也沒有，所以本論最出力說明的，就是諸法的相狀，換句話說，是關於現象界的研究，因此一般稱爲法

相宗；然本宗的要旨，因爲是明唯識中道之理，所以標宗旨而名唯識宗。前之法相宗，是從現象論上得名的，後之唯識宗，是從本體論立場得名。又本宗所說的教相，最能契合眞理，而所明的諸法實相，更是圓滿無缺，於是亦名應理圓實宗；又本宗所說的教義，不簡根機的利鈍，一切衆生普蒙其利，所以又名普爲乘教。至於向來所說的慈恩宗，那是從慈恩大師所住慈恩寺而得名的。如單就唯識的教義說，畢竟不過是從前之四方面眺望，以標示唯識的特色而已。

四 結 論

關於唯識思想的演變，如上分別說明，我們知道：在印度，有所謂發源、萌芽、長成、建立的四個時期；在中國，有所謂胚胎、長成、成就的三個時期；而且若中若印，不論在那個時期，都能顯示出他的思想特色。此外，在印度，還有所謂唯識古學與唯識今學之別，前者以安慧爲代表，後者以護法爲代表；在中國，還有所謂舊譯唯識與新譯唯識之分，前者以流支及眞諦爲代表，後者以玄奘三藏爲代表。尤其有趣的：印度唯識思想達到最高潮的時候，不久就趨沉寂而由中國來承受，中國唯識思想發展到

最高峯的時候，不久亦趨沉寂而由日韓兩國所承受，卽圓測系的唯識傳入韓國，慈恩系的唯識傳入日本，日本唯識思想，又發生南寺傳與北寺傳的派別。現在總結的說一句：同是無著世親的唯識學，所以會有這麼多的思想派別，原因於無著世親，雖同主廣義的唯識說，但彼此間的思想，是有多少出入的。