法相學會集刊

第四輯

羅時憲先生紀念專輯

目錄

一、大乘掌中論略疏　羅時憲遺著
二、攝大乘論疏　羅時憲遺著
三、現觀莊嚴論的研究　陳文蘭
四、大乘經涅槃思想之研究　許清華
五、從陳譯攝論觀眞諦三藏的思想　釋惟叡
六、唯識宗種子學說研究　李潤生
七、對「法稱否定比量分類」的評鑒　陳森田
八、壇經之【長沙版】和【金陵版】的對勘研究　高永霄
九、The History of "The Sutra of Hui Neng" in English Versions Translations　Ko Ping-yip
編者後語

唯識種子學說研究

李潤生

第一章　唯識種子思想的產生……四——三三

一　釋迦佛陀的精神……四

二　原始佛學對痛苦人生的體會……五

三　原始佛學對痛苦人生的解脫觀……一〇

四　原始佛學的無我論……一一

五　原始佛學思想的分裂……一四

六　阿毘達磨諸部對業感的諍論……一七

七　唯識種子的建立……二三

第二章　種子的意義……三三——五六

一　種子的定義……三三

二　種子的基本條件……三五

三　種子與識心的關係……三九

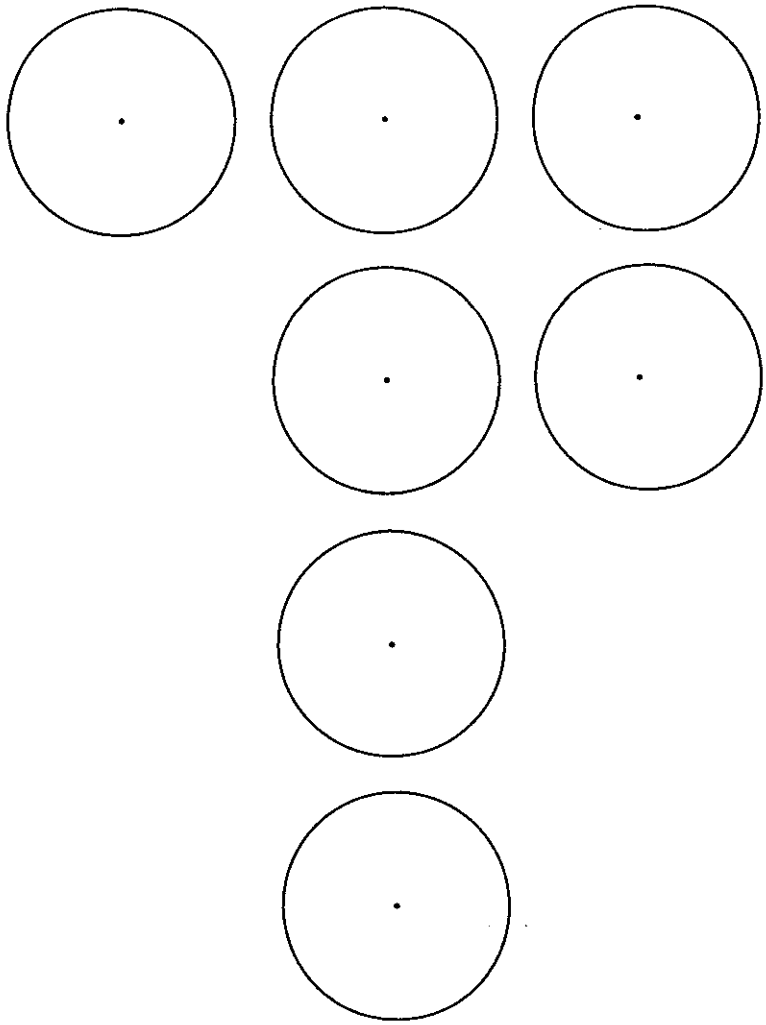
四　種子與真如的關係……四七

第三章　種子的類別……五六——七三

一　從始原分類：本有與新熏……五六

二　從性質分類：有漏與無漏……六三
三　從功用分類：名言種與業種……六七
第四章　種子的現行……七三——一〇〇
一　種子現行的意義……七三
二　種子現行的條件……七四
三　種子現行的作用……七八
第五章　種子的熏習……一〇一——一一九
一　種子熏習的意義……一〇一
二　種子熏習的條件……一〇三
三　種子熏習的歷程……一〇六
第六章　種子的伏斷……一二〇——一三七
一　種子的伏斷的意義……一二〇
二　種子伏斷的條件……一二一
三　種子伏斷的歷程……一二四
第七章　種子學說的評價……一三七——一五〇
一　對心理問題的詮釋……一三七
二　對認識論諸問題的詮釋……一四〇

三　對宇宙論諸問題的詮釋……一四三
四　對本體論諸問題的詮釋……一四五
五　對佛家傳統諸概念的詮釋……一四八



第一章　唯識種子思想的產生

(一) 釋迦佛陀的精神

「於時菩薩欲出遊觀。告勅御者，嚴駕寶車，詣彼園林，巡行遊觀。御者即便嚴駕訖已，還白今正是時。太子即乘寶車，詣彼園觀。於其中路，見一老人，頭白齒落，面皺身僂，拄杖羸步，喘息而行。太子顧問侍者：『此爲何人』？答曰：『此是老人。』又問：『何如爲老？』答曰：『夫老者生壽向盡，餘命無幾，故謂之老。』太子又問：『吾亦當爾，不免此患耶？』答曰：『然。生必有老，無有豪賤。』於是太子悵然不悅，即告侍者迴駕還宮，靜默思惟，念此老苦，吾亦當有。」(中略)

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

「又於異時，太子復勅御者嚴駕出遊。於其中路，逢一死人，雜色繒幡，前後導引，宗族親里，悲號哭泣，送之出城。太子復問：『此爲何人？』答曰：『此是死人』問曰：『何如爲死？』答曰：『死者盡也；風先火次，諸根壞敗，存亡異趣，室家離別，故謂之死。』太子又問御者：『吾亦當爾，不免此患耶？』答曰：『然。生必有死，無有貴賤。』於是太子悵然不悅，即告御者迴車還宮，靜默思惟，念此死苦，吾亦當然。」(中略)

「又於異時，復勅（前作勅）御者嚴駕出遊。於其中路，逢一沙門，法服持鉢，視地而行。即問御者：

『此爲何人？』御者答曰：『此是沙門。』又問：『何謂沙門？』答曰『沙門者，捨離恩愛，出家修道，攝御諸根，不染外欲，慈心一切無所傷害，逢苦不戚，遇樂不欣，能忍於地，故號沙門。』太子曰：『善哉！此道真正，永絶塵累，微妙清塵，惟是爲快。』即勅（前作勅）御者迴車就之。爾時太子問沙門：『剃除鬚髮，法服持鉢，何所志求？』沙門答曰：『夫出家者，欲調伏心意，永離塵垢，慈育群生，無所侵嬈（應作擾），虛心靜寞，唯道是務。』太子曰：『善哉！此道最真——尋勅御者——賚吾寶衣，並及乘輦，還白大王，我即於此剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，所以然者，欲調伏心意，捨離塵垢，清淨自居，以求道術。』於是御者即以太子所乘寶車及與衣服還歸父王。太子於後即剃除鬚髮，服三法衣，出家修道。」（註一）

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

（二）原始佛學對痛苦人生的體會

釋迦潛修，卒於菩提樹下，證得一切智智，成無上正等正覺，拔生死諸苦，得大解脫，故釋迦偈言：『我坐此樹下，見生死之苦，已卻死元本，老病永無餘。』（註二）

爾後四十餘年，釋迦佛陀，本法爾大悲之心，爲衆生演說教法，其宗趣不外乎開導衆生，以體會人生的苦痛，而發心出離，以及指引衆生以種種出離解脫的方便法門。如是教法，便建立了佛家各種哲學思想，而此

等哲學思想的建立與以後各期佛學中的各種不同思想形態的出現，其目的均在拔苦與解脫，離此精神實無法得見佛家的真正面目。

釋迦的解脫，既以痛苦人生的體會而爲因緣，則佛陀說教，亦處處以分析人生的痛苦以爲開導。人生的痛苦，其原因何在？從表面事實看來，可有三種因由：一、自身的無常，二、一切父母眷屬他身的無常，三、一切諸行的無常。故四阿含經中，處處說無常義。如增一阿含經言：

「爾時尊者阿難，至世尊所，頭面禮足，在一面住，斯須復以兩手，摩如來足已，復以口鳴如來足上，而作是說：『天尊之體，何故乃爾身極緩爾？如來之身，不如本故。』世尊告曰：『如是何難，如汝所言，今如來身，皮肉已緩，今日之體，不如本故；所以然者，夫受形體爲病所逼。若應病，衆生爲病所困，應死，衆生爲死所逼。今日如來，年已衰微，年過八十。』是時阿難聞此語已，悲泣哽噎，不能自勝，並作是語：『咄嗟老至，乃至於斯！』」（註三）

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

「當於爾時，波斯匿門前有故壞車數十乘，捨在一面。是時尊者阿難以見車棄在一面，見已世尊曰：『此耳，王波斯匿車，昔日作時，極爲精妙，如今日觀之，與瓦石同色。』世尊告曰：『如是阿難，如汝所言，如今觀所有車，昔日之時，極爲精妙，金銀所造，今日壞敗，不可復用。如是外物尚壞敗，況復內者！』」（註四）

凡夫妄情，以色身爲我，終不免於老病死苦，以外物爲我所，亦不免於壞敗，無常之苦，內外無別。

「爾時世尊告諸比丘：『云何比丘，汝等流轉生死，經歷苦惱，於中悲號，涕泣淚出爲多耶？爲恒水多乎？』爾時比丘前白佛言：『我等觀察如來所說義，經歷生死涕泣之淚，多於恒水。』佛告比丘：『善哉！善哉！諸比丘，如汝所說無常有異，汝等在生死淚多於恒水；所以然者，於生死中，亦更父母終亡，於中墮淚不可稱計，長夜之中，父兄姊妹、妻子五親，及諸恩愛，追慕悲泣不可稱計。是故比

丘，當厭患生死，去離此法。』」（註五）

印度思想界，除極端唯物主義者外，三世因果輪迴，實爲諸家極成的學說，故『死』並非顯示痛苦人生的了結。每一衆生在生死苦海中流轉不已，飽嘗自身的生死無常的苦惱，亦更歷多生父母、眷屬、五親的生死無常的苦惱，其間的悲泣涕淚，佛陀喻之以恒河之水，實不爲過。如是一切有爲法，無論自身、他身、甚或山河大地，終不能從無常律則中超拔出來，則此一切無常的現象的發生，遂構成了人生痛苦的全部。唯有深切地體會此一切行無常與人生的苦痛，然後可以生出世心，唯有生出世之心，然後可與入解脫之門，故釋迦佛陀常作誡言：「一切行無常，不久住法，速變易法，不可猗（應作倚）法，如是諸行不當樂著，當患厭之，當求捨離，當求解脫。」（註六）佛說四阿含經中，處處發揮無常大義，其理可以想見。

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

原始佛學以「業感緣起」來說明宇宙人生的根源。所謂「緣起」義者，阿含經說：「此有故彼有，此起故彼起。（註七）『此』是因，『彼』是果，以『四聖諦』明之，則『苦諦』是痛苦的世間果，『集諦』是痛苦世間的因，『滅諦』是解脫的出世果，『道諦』是解脫的出世因。『四諦』使攝盡一切痛苦與解脫的因果道理，故佛陀譽『四聖諦』於一切法最爲第一。」（註八）又如經中所云：

「云何爲四？謂苦聖諦、苦集、苦滅、苦滅道聖諦。」（註九）

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

「彼云何名爲苦諦？所謂苦諦者：生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲惱苦、怨憎會苦、恩愛別離苦、所欲不得苦、取要言之五盛陰苦，是謂名爲苦諦。」（註十）

「所謂集諦者，愛與欲相應心恒染著，是謂名爲苦集。」（註十一）

世間的人生的無常，或三苦（苦苦、行苦、壞苦），或八苦（如上釋苦諦所說）。推究其原，皆由煩惱與業所積集爲因而感招得來。由愛與欲相應心恒染著故，便「有三惡行，云何爲三？謂身惡行、口惡行、意惡行」（註十二）（按行即業），亦產生「不善聚」。「彼云何名爲不善聚？所謂五蓋。云何爲五？食欲蓋，瞋恚蓋、睡眠蓋、調戲蓋、疑蓋。」（註十三）「若有此五蓋，便有畜生、餓鬼、地獄之分。」（註十四）相反言之，修不殺、不盜等十善法得生天上。（註十五）然生天亦不能逃脫人生無常的苦痛，更非安住解脫之所。故佛陀悲愍衆生輪轉生死，說『四聖諦』，使對苦痛人生有更深刻的體會，亦給予人生苦痛的根源以相當學理的依據。

對痛苦人生的根源，佛陀於四阿含經中，多處以「十二因緣」來闡說。如雜阿含中云：

「若於所取法，隨生味著，顧念縛心，其心驅馳，追逐名色，名色緣六入處，六入處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死憂悲惱苦：如是如是，純大苦聚集。」（註十六）

人生是一純大苦的聚集，此大苦聚集並非憑空無因而來，而是由愛與欲相應心，於所緣境，恒生染著，如是輾轉相因，如其所應，生名色、六入、觸、受、愛、取、有乃至病死憂悲一切苦惱。此乃「十二因緣」詮釋痛苦人生根源的原始思想（按上面引文，於十二因緣中欠無明與行二支，據木村泰賢氏所考，阿含經依巴利文爲斷，仍缺無明與行二支。（註十七）各支相緣的意義，可見諸漢譯阿含經中，如長阿含大緣方便經所謂「生是老死緣、有是生緣，取是有緣、愛是取緣，受是愛緣，觸是受緣，六入是觸緣、名色是六入緣，識是名色緣，行是識緣，癡是行緣」（註十八）便是。由是十二支的名稱與彼此相因的關係已建立成一個嚴密系統（緣是因義，癡即無明），各支涵義亦見諸阿含經：

「彼云何無明？若不知前際，不知後際，不知前後際，不知於內，不知於外，不知內外，不知業，不知報，不知業報，不知佛，不知法，不知僧，不知苦，不知集，不知滅，不知道，不知因，不知所起法，不知善不善……癡闇無明大冥，是名無明。」（註十九）

「云何爲行？行有三種，身行、口行、意行。」

「云何爲識？謂六識身、眼識身、耳識身、鼻識身，舌識身、身識身、意識身。」

「云何名？謂四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰。」

「云何色？謂四大。四大所造色，是名爲色——此色及前所說名是爲名色。」

云何爲六入處？謂六內入處，眼入處、耳入處、鼻入處。舌入處，身入處，意入處。」

「云何爲觸？謂六觸身，眼觸身……意觸身。」

「云何爲受？謂三受：苦受、樂受、不苦不樂受。」

「云何爲愛？謂三愛：欲愛、色愛、無色愛。」

「云何爲取？四取：欲取、見取、戒取、我取。」

「云何爲有？三有：欲有、色有、無色有。」

「云何爲生？若彼彼衆生，彼彼身，種類一生超越和合出生，得陰界，得入處，得命根，是名爲生。」

「云何爲老？若髮白露頂，皮緩根熟，支弱背僂，垂頭呻吟……是名爲老。」

「云何爲死？彼彼衆生彼彼種類，沒遷移身壞壽盡，火離命滅，捨陰時到，是名爲死。——此死及前說老，是名老死。」（註二十）

「云何爲死？彼彼衆生彼彼種類，沒遷移身壞壽盡，火離命滅，捨陰時到，是名爲死。——此死及前說老，是名老死。」（註二十）

「十二因緣」之說，其實對「四聖諦」中的苦集二諦的因果道理，予以更透闢的闡說。痛苦的人生由於老死，老死由於有生，今生的「生」由於前生一切受、愛等輾轉爲緣的煩惱和業（行支即業）而來，而一切煩惱和業的主要根源，佛家名之曰無明，此癡闇大冥的無明從無始來即與人生結不解之緣，則今生亦由之而作種種業與起種種的煩惱，以爲引招來生苦痛的人生的因。如是輪迴流轉，終不免生生世世遭苦海的沉淪。此乃原始佛教的人生觀，即以後諸宗各派亦以此爲一貫的精神。

(三) 原始佛學對痛苦人生的解脫觀

佛家看人生的面貌，不過是生老病死諸無常苦痛所表現的交織體。從原始佛學的學理上說，此現實之痛苦人生是「苦諦」攝。其根源是以過去的煩惱與業爲因，是「集諦」攝。至於未來的苦果，則以今世的煩惱與業爲因。如是流轉不能或已。惟智者於流轉中親切體會人生的苦痛，而渴望出離，殷求解脫。佛陀慈悲，亦授以解脫之門。在原始佛學中，解脫之道，亦不出乎「四聖諦」與「十二因緣」兩種學理。如增一阿含經云：「今有四諦法，如實而不知，轉轉生死中，終不有解脫；如今有四諦，以覺以曉了，以斷生死根，更亦不受有。」(註二十一) 至於「十二因緣」，釋迦亦由此觀想而得證佛道，(註二十二) 其重要可知。今先明「四諦」解脫之道。

「四聖諦」中的「苦集」二諦，一是痛苦的世間果，一是痛苦的世間因，前已詳說，今不累贅；至於「滅道」二諦，其涵義可見諸阿含經中：

「云何爲苦集盡諦（即滅聖諦）？所謂盡諦者、欲愛永盡無餘，不復更造。」(註二十三)

前言「集諦」是痛苦的根源，集者是集欲愛相應心恒染著之煩惱和業，今「滅諦」即滅此愛與欲所起之一切煩惱與業後的一種大解脫的境界。愛欲永盡無餘，則不造能招苦痛人生的業；不造能招苦痛人生之業，則苦痛的人生實無由生起；苦痛人生不生，則是大解脫，此即「生死已盡，梵行已立，更不受有」的「涅槃」境界（註二十四）（按小乘涅槃又分有餘無餘二種，其間衆說紛紜，不擬於此文詳述）。(註二十五)

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

「云何名爲苦出要諦？所謂苦出要者，謂賢聖八品道，所謂正見、正治、正語、正行、正命、正方便、正念、正三昧、是謂名爲苦出要諦。」(註二十六) 質言之，所謂「道諦」者，即解脫的方法，涅槃之道。以「道諦」爲出世之因，而得「滅諦」出世之果。解脫「道諦」之方法，此經說「八正道」，而於阿含他處，則

又有四念處，四正斷，四如意足，五根，五力，七覺支，八支聖道，十一切處，十無學法，等等法門（註二十七），各因衆生之根機學養的種種差別，而立種種不同的方法，使各隨所宜，出離無常的生死，趨入解脫之門而恒處無生的涅槃境界。

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

「若無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則更樂滅，更樂滅則覺滅，覺滅則愛滅，愛滅則受滅，受滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。」（註二十八）

原始佛學「緣起」說，「若有此則有彼，若無此則無彼」，故有「無明」則有行，乃至相因而有「生」與「老死」。依此「若生此則生彼」的道理，則「若滅此則滅彼」（註二十九），故「無明滅」則「行滅」，相因乃至「生」與「老死」俱滅，於理論上實無可議。如何把人生痛苦根源的「無明」斷滅過來？此即「四聖諦」中的「道諦」，如中阿含經言：「若欲斷無明，當修四念處……四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支、八支聖道，十一切處、十無學法。」（註三十），如是乃至欲斷行、識……生、死死，亦當修此等法要。或於「五解脫處」，聞法、廣讀、廣說、思惟分別，善受持諸三昧相等，而至「生死已盡、梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真」的大解脫。（註三十一）

（四）原始佛學的無我論

佛家固以深切體會人生的苦痛而殷求解脫爲其一貫之精神，然從印度思想的發展史著眼，則佛家此種殷求解脫的精神，實亦承接印度的傳統思想而來，蓋從古代婆羅門哲學的四吠陀始，即早已建立「自我」、「輪迴」、「業」、「解脫」等思想概念與理論系統。其後奧義書、薄迦梵經等等——佛學前驅的各種學派，亦無非承接此種思想傳統而作光大的發揮。（註三十二）故原始佛學之殷求解脫，與彼各派雖有程度上的差別，而

(三) 原始佛學對痛苦人生的解脫觀

佛家看人生的面貌，不過是生老病死諸無常苦痛所表現的交織體。從原始佛學的學理上說，此現實之痛苦人生是「苦諦」攝。其根源是以過去的煩惱與業爲因，是「集諦」攝。至於未來的苦果，則以今世的煩惱與業爲因。如是流轉不能或已。惟智者於流轉中親切體會人生的苦痛，而渴望出離，殷求解脫。佛陀慈悲，亦授以解脫之門。在原始佛學中，解脫之道，亦不出乎「四聖諦」與「十二因緣」兩種學理。如增一阿含經云：「今有四諦法，如實而不知，轉轉生死中，終不有解脫；如今有四諦，以覺以曉了，以斷生死根，更亦不受有。」(註二十一) 至於「十二因緣」，釋迦亦由此觀想而得證佛道，(註二十二) 其重要可知。今先明「四諦」解脫之道。

「四聖諦」中的「苦集」二諦，一是痛苦的世間果，一是痛苦的世間因，前已詳說，今不累贅；至於「滅道」二諦，其涵義可見諸阿含經中：

「云何爲苦集盡諦（即滅聖諦）？所謂盡諦者、欲愛永盡無餘，不復更造。」(註二十三)

前言「集諦」是痛苦的根源，集者是集欲愛相應心恒染著之煩惱和業，今「滅諦」即滅此愛與欲所起之一切煩惱與業後的一種大解脫的境界。愛欲永盡無餘，則不造能招苦痛人生的業；不造能招苦痛人生之業，則苦痛的人生實無由生起；苦痛人生不生，則是大解脫，此即「生死已盡，梵行已立，更不受有」的「涅槃」境界（註二十四）（按小乘涅槃又分有餘無餘二種，其間衆說紛紜，不擬於此文詳述）。（註二十五）

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

「云何名爲苦出要諦？所謂苦出要者，謂賢聖八品道，所謂正見、正治、正語、正行、正命、正方便、正念、正三昧、是謂名爲苦出要諦。」(註二十六) 質言之，所謂「道諦」者，即解脫的方法，涅槃之道。以「道諦」爲出世之因，而得「滅諦」出世之果。解脫「道諦」之方法，此經說「八正道」，而於阿含他處，則

又有四念處，四正斷，四如意足，五根，五力，七覺支，八支聖道，十一切處，十無學法，等等法門（註二十七），各因衆生之根機學養的種種差別，而立種種不同的方法，使各隨所宜，出離無常的生死，趨入解脫之門而恒處無生的涅槃境界。

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

「若無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則更樂滅，更樂滅則覺滅，覺滅則愛滅，愛滅則受滅，受滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。」（註二十八）

原始佛學「緣起」說，「若有此則有彼，若無此則無彼」，故有「無明」則有行，乃至相因而有「生」與「老死」。依此「若生此則生彼」的道理，則「若滅此則滅彼」（註二十九），故「無明滅」則「行滅」，相因乃至「生」與「老死」俱滅，於理論上實無可議。如何把人生痛苦根源的「無明」斷滅過來？此即「四聖諦」中的「道諦」，如中阿含經言：「若欲斷無明，當修四念處……四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支、八支聖道，十一切處、十無學法。」（註三十），如是乃至欲斷行、識……生、死死，亦當修此等法要。或於「五解脫處」，聞法、廣讀、廣說、思惟分別，善受持諸三昧相等，而至「生死已盡、梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真」的大解脫。（註三十一）

（四）原始佛學的無我論

佛家固以深切體會人生的苦痛而殷求解脫爲其一貫之精神，然從印度思想的發展史著眼，則佛家此種殷求解脫的精神，實亦承接印度的傳統思想而來，蓋從古代婆羅門哲學的四吠陀始，即早已建立「自我」、「輪迴」、「業」、「解脫」等思想概念與理論系統。其後奧義書、薄迦梵經等等——佛學前驅的各種學派，亦無非承接此種思想傳統而作光大的發揮。（註三十二）故原始佛學之殷求解脫，與彼各派雖有程度上的差別，而

無實質上的不同。但原始佛學與其他派系究竟有其相異之處，此乃佛學之特色——無我論。原始佛學之談人生的生死流轉諸苦，非如他派之謂有一常之靈魂或「自我」於其間受苦。佛家之談解脫，非謂有——「真我」於其間得涅槃。相反地，佛家以破除我執爲最顯著之特色；原始佛學以爲「我執」是輪迴苦惱的一種主因，如本章第二節中釋「十二因緣」的「愛緣取」云：「云何爲取，（謂）四取：欲取，見取、戒取、我取。」「我取」即「我執」，由此執故，遂生「三有」。由此「三有」然後生與老死始得迴旋相續，是以依「十二因緣」的理論推之，「我執」導源於「無明」而爲苦痛人生之主因之一。如理言之，「我」實不可得，云何諸衆生得生「我」想而成苦因？雜阿含經有所解說：

「若諸沙門、婆羅門、見有我者，一切皆於此五受陰見我。諸沙門、婆羅門、見色是我，異我，我在色，色在我，見受、想、行、識是我、識異我、我在識、識在我。愚癡無聞凡夫，以無明故，見色是我，異我，相在言我，真實不捨。」（註三十三）

原始佛學以爲凡夫以無明爲因，執以「五陰所聚」之假體爲「我」（按：五陰即五蘊之前譯），復執此假體以外之「五陰所聚」爲我所，如是推衍乃至於此「五陰所聚」之假體中抽取一離此五蘊外的「真我」概念。執此不如實的真我概念遂導引生死無常的苦果。爲破我執，原始佛學不得不建立「無我論」。佛家把「我」分析成「五蘊」（即五陰），何謂五蘊？經云：「五盛陰：色盛陰、覺（即受）、想、行、識盛陰。」「色蘊」與「受、想、行、識等四蘊」即「十二因緣」中的「名色」（見前第二節對「名色」的解釋。）何以原始佛以「五蘊」來分析「我」體？蓋自人類以至於動物（合稱爲有情），從組織上來分析不外精神與肉體兩方面，亦即「物質性」的一面與「非物質性」的一面，吾人七尺之軀體屬「物質性」，佛家名之曰「色」；吾人之七情六欲與理智思惟的精神活動屬「非物質性」，佛家稱之爲「名」（即受、想、行、識等四蘊）。而吾人之一切行爲（業）亦不外精神的推動肉體而有所表現。在此詳細分析之下，凡夫所執之「我」頓然成爲幾組功能，而真實一常之「真我」誠不可得。若强言之，惟有一無常之「五蘊所聚」的「假我」。何以名之曰「假我」？以非常故，非一故。何以非一？五蘊因緣所合聚故；何以非常？經言：

「色非是我，若色是我者，不應於色病苦生，亦不應於色欲令如是不令如是。以色無我故，於色有病有苦生，亦得於色欲令如是不令如是。受想行識，亦復如是。」（註三十四）

組成所執「我體」之一一要素（指五蘊）其本身已各自變易無常，則此「我」之「合體」的無常自可推之。故經言「此色是無常，受、想、行、識是無常；色是苦，受、想、行、識是苦；色是無我，受、想、行、識是無我；此色非當有，受、想、行、識非當有；此色壞有，受、想、行、識壞有；受、想、行、識壞有故，非我，非我所；我、我所非當有。」（註三十五），於此無堅不摧之「法輪」下，一切「我」及「我所」執皆得遮破淨盡，而巍然建立佛家的「無我思想。」

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

「云何色盛陰（即色蘊），謂有色彼一切四大及四大造。……云何四大？謂地界、水、火、風界。……

云何地界……謂地界有二：有內地界，有外地界……云何內地界？謂內身中在內所攝堅性住，內之所受，此爲云何？謂髮毛齒……如是身中餘在內所攝堅性住，內之所受……是謂內地界。……外地界者，謂大是淨是，不憎惡是……此外地界極大、極淨、極不憎惡，是無常法、盡法、衰法、變易之法。……水界有二：有內水界，有外水界……云何內水界？謂內身中在內所攝水，水性潤，內之所受……外水界者，謂大是淨是有憎是……火界有二；有內火界，有外火界……火性熱。……風界有二：有內風界，有外風界……風性動。」（註三十六）

「四大」即四大能造色，以現代術語言之，即四種構成物質的元素，印度各派謂之「極微」，佛家特名之曰「種」（據玄奘譯阿含部的緣起經，以「四大種」及「四大種所造」來釋「色蘊」，舊譯四阿含經則無「種」字。（註三十七）「地大種」即構成堅性物質的元素，「水大種」即構成潤性物質的元素，「火大種」則爲構成熱性物質的元素，而「風大種」者，則爲構成動性物質的元素。如是「四大種」就其「能造」之性

言，本無內外之別，而就所造成之物質言，則構成人體者名之爲內，構成器世間者則名之爲外，如是一一四大皆有內外界之分，此有情軀體及器世間既由「四大種」所造，故名之曰「四大種所造色」。然每一「所造」的物質，都非由獨一之「能造種」所構成，而是由「四大能造」合成，如「地大種」之成份多，則呈現堅硬的性質，如是乃至「風大種」之成份多，則呈現流動的性質，如世記經云：「地（指客觀所能經驗之大地）中亦有水、火、風三大，然地大多；……風（指客觀所能經驗的空氣）中亦有地、水、火三大，然風大多故。」（註三十八）

如是即將可經驗的物質分析成不可經驗的「四大種」，則物質爲常爲一的固定性之觀念即遭打破。「我」的全部，不外乎物質之一面與精神之一面，今既將物質之「我」與「我所」分成「堅」、「潤」、「熱」「動」四種性質而自身不可經驗的元素—四大種，又將精神之「我」與「我所」分析成「受」、「想」、「行」、「識」等等變易無常的感受、取像、意志、思惟等等心理活動，離此變易無常的心理活動與不可經驗的元素實無一常的「我」體可得。故在佛家之學理中，一切「實我」及「實我所」皆不能成立。而「四大種」的觀念，則直接影響「毘曇有部」對「業」的解釋，又影響「化地部」及「經量部」之建立「色、心種子」的學說，而「唯識種子」學說又從「有部」與「經量部」的爭論中而建成一周密之思想系統。故原始佛學中的「四大種」說，未嘗不可爲「唯識種子」學說建立之遠因。其詳可於下數節中論辨之。

（五）原始佛學思想的分裂

釋迦佛陀涅槃後百有餘年，佛家四衆，共議大天「五事」，見解不同，分爲大衆部與上座部。（註三十九）有關「大天五事」，異部宗輪論述彼頌言：「餘所誘無知，猶預他令入，道因聲故起，是名真佛教。」此「五事」的緣由及解釋分別見諸阿毘達磨大毘婆沙論卷第九十九及窺基異部宗輪述記，茲略釋如左：

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

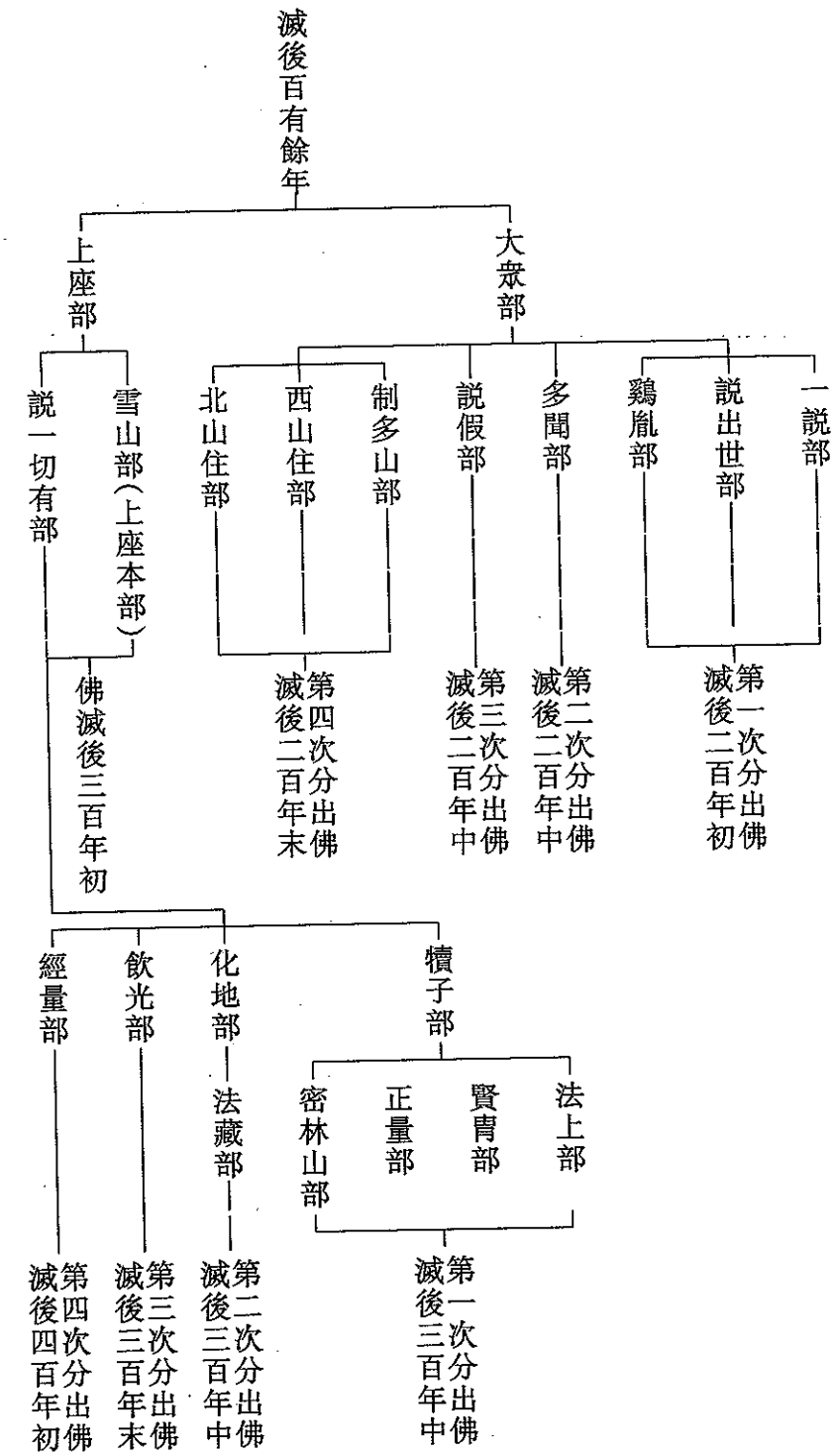
②無知—僧大天以爲阿羅漢雖「染污無知」已無，而「不染污無知」猶有。

③猶預—僧大天以爲阿羅漢雖斷「隨眠性疑」（有礙聖果涅槃的煩惱曰隨眠），而「處非處疑」未斷（合理與不合理曰處非處），故於諸諦不能實無疑惑。

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

⑤道因聲故起—僧大天言：諸聖道若不至誠，稱苦召命，終不現起。（註四十）

「大天五事」引起爭論，後隨異見，佛徒遂分成上座、大衆二部。上座部堪稱傳統派，大衆部可名革新派；由「大天五事」始肇，繼而引起「如來所說如義不如義」、「世尊一剎那心是否了一切法」、「阿羅漢有退無退」、「隨眠是否心法、心所法」、「隨眠與經之同異、與心之相應不相應」，乃至於「過去、未來、現在法之有體無體」、「一切行是否剎那滅」及「世俗、勝義補特伽羅之有無」等等紛爭。此後於佛陀滅後二、三百年中，上座、大衆二部，亦各自分別流出新派系，對佛陀原始教法的解釋亦日益分歧。分裂的結果：大衆部共分八部，合本部共爲九部；上座共分十部，合本部則爲十一部，如是小乘佛教有二十部之出現，茲列表於下：



（註四十一）

據異部宗輪論與阿毘達磨大毘婆沙論所述，一法一味的原始佛教，以「大天五事」的爭論爲因，分裂而成上座與大衆二部，一再各自流出而成二十部。如是諸家爭鳴，彼此攻訐而莫衷一是。是以說一切有部毘曇

師譏「大天五事」爲「惡見」，而以「大天」爲「五種惡見」之「等起因緣」。（註四十二）然自思想之發展源流觀之，原始佛學實不能不發展爲傳統與革新二部，而二部又不能不分裂爲多派。蓋佛家原始之精神在出世，故觀人生爲痛苦，希涅槃爲至樂；驟視之，佛家無疑是一套消極的悲觀論，但若探其幽微，則又覺佛家思想的深處，別有一股無比的積極力量，以摧毀此痛苦的有漏人生而建立一理想的樂觀的至真至善而至美的無漏人生，此如鐘擺的兩面而已，一如梁漱溟先生所言：「印度式的怕老病產出了慈悲勇猛的佛教。」（註四十三）

此勇猛的積極理想的探求，原始佛學的涅槃理論是否能予以滿足的解答，實屬疑問。試看阿含經僅以「所作已辦，梵行已立，不更受有……」等含糊與消極的語調來描寫此涅槃（指阿羅漢果），然對解脫後之功德、境界皆無所交代；且「四聖諦」中的「道聖諦」僅敘入「沙門四果」的法門，而於成佛之道無所指引，豈成佛爲釋迦之「專利」？如此二因，均資足以激動此股潛藏的積極殷求最大解脫的力量，使之應機而發，而「大天五事」從外表觀之，真予阿羅漢的修養以極大的低貶，然窮其底蘊，則又覺「大天五事」實爲此潛藏的積極力量正要待機而發的朕兆，蓋阿羅漢地位的低貶，正足以使醉心於阿羅漢果的信徒，得以開拓一更崇高的理想，故「大天五事」亦可視爲趣向成佛大道的初基。再縱觀古今史實，每一新思潮的出現，極難免乎創新派與傳統派的對立，此著重新思想之開拓的大衆部與著重舊理論之補充的上座部之所以分裂而出；而未定形的思想，又經諸家各派之長時期的相摩相盪，然後此新思想始可以趨於完善而歸於統一，此餘十八部之所以從大衆、上座分別流出者實無足狐疑。

（六）阿毘達磨諸部對業感的評論

如阿毘達磨大毘婆沙論序云：「未入正法，令入正法，故說素怛纜（經藏）；已入正法，令受持學處（戒），故說毘柰耶（律藏）；已受持學處（戒），令通達諸法真實相，故說阿毘達磨（論藏）。」（註四十四）原始佛學以四阿含經爲主，都屬經藏，是入正法之門，爲迷妄衆生，立一出世精神，使其迷途知返，至於此

精神之擴充與理論之周密化，此乃後出轉精的論藏之事。試向前數節所叙原始佛學思想來一回顧，則吾人可輕易覺察其思想理論中的不完備處甚多，如其論人生的痛苦之由「業感」而來（參看本章第二節中的釋「四聖諦」義），則吾人難免不自禁地依存在意義的觀點追問彼過去存在的「業」如何可以感招此未來存在的「苦」？佛家既主張「無我論」（參看本章第四節），則彼「業」依誰而感？此「苦」依誰而招？依「五蘊」假體耶？然此「五蘊」假體一期生（一世）後復由聚而散，如何可作來世「苦果」之依？又如其論「十二因緣」（參看本章第二節）之「識緣名色」，依阿含經釋，「識謂眼、耳、鼻、舌、身、意等六識身」，「名謂受、想、行、識等四無色陰；色謂四大及四大所造」，而「四無色陰」中的「識陰」又即爲「眼等六識身」，今捨「名色」中之「色、受、想、行」不談，則「十二因緣」中之「識支」的「六識身」與「名色支」的「六識身」本是一體，如何能互作因緣？「業」的理論若不健全則「四聖諦」不能立；「識緣名色」理論的不健全則「十二因緣」不能立，如此最基本的「四聖諦」和「十二因緣」理論不能穩固地建立起來，則整套由體會人生的痛苦而探求乃至獲致真解脫的佛家哲理隨即動搖。故致力於通達諸法真相的上座與大衆等二十部，無不環繞此等問題以爲研討重心以尋求其精微的理論根據，由方向之不同與用思之有異，終於紛紜衆說，互相乖角，而難以成立一統一之定論。

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

原始佛學以「業感緣起」來解釋人生苦果的因由，但由作業與感果的不同時，遂產生異時因果之說，爲要申明此業感的異時因果如何可能，說一切有部（下簡稱有部）便建立「無表色」的學說。有部典籍，自六足論以至於世親所述的俱舍論，對「無表」之說極表重示，相續不斷予以補充及系統化起來。原始佛學以五

蘊分析我及我所法的非一非常，有部立「五法」以攝「五蘊」，把我及我所法來一更精微的分析。「五法」云何？阿毘達磨品類足論言：

「有五法：一色、二心、三心所法、四心不相應行，五無爲。」（註四十五）

「五蘊」的「色蘊」即「五法」中的「色法」；「五蘊」的「受、想、行、識四蘊」類同於「五法」中的「心法、心所法、心不相應行法」；而「五法」中的「無爲法」則特爲部派學者所建立（異部宗輪論謂大衆部立九無爲法，阿毘達磨集異門足論亦說「名色」包括「虛空」、「擇滅」、「非擇滅」三種無爲法。（註四十六）「五法」中的「色法」，在內容言之，實比原始佛學之論「五蘊」豐富得多。如六足論云：

「色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。四大種者，謂地界、水界、火界、風界；所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色（狹義之青、黃、赤、白之色，與廣義之物質之色不同）、聲、香、味、所觸一分，及無表色。」（註四十七）

此「有部」之「無表色」是四阿含經所未說的。所謂「無表」，如俱舍所釋「非表示令他了知」之謂（註四十八），即非吾人眼等五識所見所對者。蓋「有部」據所宗經典，分色（物質性的存在）爲三類：甲，可見有對色；乙，不可見有對色；丙，不可見無對色（對，謂對礙義），如阿毘達磨大毘婆沙論云：

「如契經說，色有三攝，一切色有色有見有對，有色無見有對，有色無見無對。若無無表色者，則應無有三種建立，無第三故。」（註四十九）

「有部」的「無表色」，就其性質言，是「無見無對」的，故有部亦謂是「法處所攝色」（註五十）此「無表色」的本質如何？有部謂是「四大種子所造」（註五十一）於何情況下可成就此「無表色」？大毘婆沙論云：

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

謂生欲界、住律儀，不得別解脫律義，現在身表，亦得此無表，或先有此表不失，亦得此無表。此中現

有身表，亦得此無表者，謂以殷重信，或猛利纏發表，亦得此無表。」（註五十二）

所謂律儀者，即是戒。謂比丘等受五戒乃至具足戒時以殷重信故，由此受戒的表業，隨心轉爲無表，故「無表色」者即是「戒體」；至於住「不律儀」（非戒）的屠夫等衆，作屠羊、屠豬等「不律儀」的表業，亦由是而隨心轉爲無表。如此由表業所產生的「無表色」非刹那滅，而是實有體法，以有部主張「三世實有」之說。如早在阿毘達磨識身足論即有破餘部「過去、未來無，現在無爲有」的理論（註五十三），至阿毘達磨大毘婆沙論，則理論更超完善，彼論依作用而立三世：「謂有爲法，未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去……。」（註五十四）三世差別，唯依作用之生滅而假立，若就有爲法的體言，有部力主恒是實有，故諸行無來亦無有去（世友語；註五十五）。故「無表色」之體，依有部一貫理論，固是三世實有，而就用言，「無表色」亦三世恒存，此與「表業」之作用過去則不復存於現在者不同，如大毘婆沙論云：

「諸有依業，發起律儀，及不律儀，非二無表，初刹那頃，表，無表色，與及餘能造大種現在俱滅，滅（應作彼）至第二刹那以後，表及大種俱在過去，諸無表色有在過去，有在未來，有在現在。」（註五十六）

「無表色」依「表業」而起，第一刹那，二者的作用皆在現前；第二刹那後，「表業」的作用雖成過去，而「無表色」的作用卻能貫串過去未來及現在，然後「有情世間及器世間由業而生」的「業感緣起」的理論，始得一較圓滿的解答。如俱舍論第十三云：

「……有情世間及器世間各多差別，如是差別由誰而生？頌曰：『世別由業生、思及思所作；思即是意業，所作謂身語。』論曰：非由一主先覺而生，但由有情業差別起。……以諸有情……若造雜業，感內身形，於九瘡門，常流不淨……諸天衆等造純淨業，故彼所招二事（有情世間及器世間）俱妙……」（註五十七）

佛家固以「無我」爲一貫精神，即此假我的根身，與幻現的山河大地，亦非有造物主於其間，以行其創造天地衆生之偉大事業，故佛家之爲無神論者，殆可斷言。佛家既否定造物主的存在，而對宇宙及人生的來

源，則建立業感之說。業即有道德性（或善或惡）的行爲，其體云何？「謂心所思，及思所作。故契經說：有二種業；一者思業，二者已思業。」（註五十八）「已思業」即「思所作」，謂由意識決定後所行的身、語二業、合思業（即意業）則成有情的身、語、意三業。意業是思，純是內部思惟的精神活動，非是「表業」，至於身業及口意業，有部則各分爲「表」與「無表」兩類，如俱舍頌言：「此身語二業，俱表無表性。」（註五十九）即是此意。如是有部建立「無表色」，使「表業」的作用雖成過去，而依「表業」俱生的「無表色」，其作用串通過、未、現三世，長時相續，令該有情於一期生終結後，能感招來生的宇宙與人生果報。是故以過去的「業」爲因而感招未來「果」的「業感緣起」之異時因果的學說，遂得以理論上的支持，此未嘗不可謂「說一切有部」對原始佛教理論之補充的一大貢獻。

然有部「三世實有」之說，固遭當時持「過未無體」主張的諸異部所反對，即其「無表色」的建立，亦遭受各方面的非議，而其中尤以在佛滅後四百年初從「說一切有部」流出的「經量部」的反對爲最烈，蓋「經量部」較晚出，一面依經藏爲正量，一面又立「種子」與「勝義補特伽羅」以解決宇宙人生各種疑難，而堪與有部相頡頏（註六十）。經部認爲「無表色」是非實，而「無表業」實即是思業，如俱舍論引經量部言：

「若業依身，立爲身業，謂能種種運動身思，依身門行，故名身業，語業、意業，隨其所應，立差別名，當知亦爾。若爾（業即是思），何故契經中說有二種業，一者思業，二者思已業，此二何異？謂前加行起『思惟思』，我當應爲如是所應作事，名爲思業；既思惟已，起『作事思』，隨前所思，作所作事，動身發語，名思已業。」（註六十一）

契經的「思業」，經量部釋爲「思惟思」；「思已業」，經量部則釋爲「作事思」。故「業即是思」，無實「身表業」與「語表業」，「表業」既無，「無表業」亦應非有。「無表業」非有，「無表色」云何建立？故依經量部見解，「無表」不過是起思差別之名，如彼所言：「起思差別，名爲無表……此應名爲隨心轉業，如是無表，心俱轉故……審決勝思、動發勝思所引生故。設許有表，亦待如前所說思力，以性鈍故。」（註六十

二）由此可見經量部極力反對有物質性的「無表色」，唯精神活動的「思」以假名「無表」則可接受。經量部既不許有「無表色」，則對「業感」的解釋，便別立「種子」之說。經量部是否對「種子學說」已成立一完善系統，於現在典籍中無可徵信，然從毘婆沙之諍論可見其端倪。如俱舍論記卷第四云：

「『此中何法名爲種子者？』說一切有部問。『謂名與色至生果功能者。』經部答。言名色者謂四蘊，色謂色蘊，彼宗種子熏名及色，謂名、色中於生自果。所有種子相續不斷名『展轉』，將生自果名『鄰近』，鄰近果也，無間取果名『功能』，正起功能也。此三皆是種子異名」。（註六十三）

有部的「無表色」是「四大種」的「所造色」，故尚未能超出固定的物質性的「色蘊」範疇，而經量部的「種子」則總攝「五蘊」而爲能生「色、受、想、行、識」的一切精神與物質性的現象。有部的「無表色」、及「功能」等名稱差別。有部「無表色」是依「表業」而起，而經量部之「種子」則主「熏」義，「鄰近」所謂「思業能熏成種」（註六十四），即由善不善業的殊勝現行「思」的勢力，熏起種子，常依附心，以感招未來新的宇宙人生。此間的所謂「心」或指經量部所執一一有情所各具的「勝義補特伽羅」（窺基異部宗輪論述記謂即一微細難可施設的我體」；或指彼執的「一味蘊」（窺基述記謂即無始來展轉和合一味而轉，即細意識曾不間斷，此具四蘊）。（註六十五）要之此所熏業種子恒常依存於一相續不斷的微細我體中，以感招來生業果，成就異時因果的輪迴學說。

佛家分衆生的世界爲三類：一欲界，二色界，三無色界；對欲界與色界衆生的「業感」解釋，有部與經量部各成自己的理論系統，其思想的衝突尚不嚴重，至於彼此對生無思惟活動的「無想天」等與無物質活動的「無色界」的解釋則更覺齟齬。有部許「有實物能遮未來心、心所法，令暫不起，謂之「無想」……如堰江河，此法一向，是異熟果」（註六十六）此一實物似指「無表色」，至於出定，後心之所以復得生起，有部則許「過去有前心爲後等無間緣」。（註六十七）經量部於此不滿有部「實物遮心」的含糊概念，又不滿以「前心」爲「後心」的「等無間緣」，以「前心」謝滅已久，實無能引起後心的活動，因而立「色心持種」的

學說。如俱舍論云：

「有餘師言（指經量部、見俱舍論普光記）：如生無色，色久時斷，如何於後色復得生？彼生定應由心非色，如是出定心亦應然，由有根身，非由心起。故彼先代諸軌範師咸言：『二法互爲種子。』二法者，謂心、有根身。」（註六十八）

依唐普光所述俱舍論記之意，謂經量部論師以爲衆生之生「無色界」（無物質性），而能於來生復生於「欲界」或「色界」者（有物質性），以於「無色界」時，物質非全斷絕，而以種子的形態，攝持於心中，隱伏不現而已，及再生「欲、色二界」，心中的「色種」再得現起此物質世界。至於生「無想、滅盡」二定則反是，即於二定中，一切思惟的功能，以種子的形態，攝持隱伏於定中的五根身內而不現行，及出定時，此「心種」從五根身（物質性）再得現起其思惟與精神作用。如是心可持物質性的色種，五根身亦可持精神性的心種，建立「色心互持」之說；此在思想理論上不但遠超有部的「無表色」論，且予大乘種子學說以極大的啓迪作用。

（七）唯識種子的建立

有部思想太拘泥於「三世實用」之說，故建立「無表色」亦祇著重於現實的與固定的一面，而對潛伏的變化的一面則全忽視。因有部的「無表色」許是「四大種」所造，而「四大種」都是物質性與固定性的，其活動的範圍與變化的神妙遠不如精神性的東西，是故有部立「無表色」，尚不能跳出「四大種」的能造色與所造色的思想桎梏之外而成立一由顯返隱、由隱發顯的一套舒卷自若的理論，是故自「六足論」以至於「俱舍論」所經數百年，雖對「業感」的解釋，就「欲界」、「色界」言之，不無空前的偉大貢獻，然對「無色界」與「無想、滅盡」二定尚缺乏使人意滿的解答。至於經量部立種子，在質物方面，沿用原始佛學的「四大種」說，謂之「色種」，在精神方面，則新創「心種」之說，以補原始佛學的缺漏，如是於經量部的「色、心互持」的思想體系中，則不論物質活動與精神活動均能一隱一顯，往返自若，而大大增加其變化的靈活

性，因而對「無色界」與「二定」的解釋亦遠較有部爲可取，但「色、心互持」之說，使心心所種子的相續既依「心法」，又要依「色法」，如是依二相續，於世間理論中找不到同喻，難免有牽强戲論之嫌，且彼宗又執衆生各有「一味蘊」與「勝義補特伽羅」，頗有「實我」的意味，此在佛家一貫學理中所不許。如是阿毘達磨諸部學說，雖不乏精采之處，然對人生業感諸問題，尚欠合理而精密的解釋，此「唯識種子」學說所由生起。

「唯識種子」學說權與於無著（公元五世紀）所述彌勒菩薩所說之「瑜伽師地論」，統體於世親（無著之弟），光大而週密於十大論師（公元五至六世紀）。然瑜伽師地論的出現於世，據婆藪槃豆法師傳所載（註六十九），謂由無著上「兜率陀天」，請願彌勒菩薩下「閻浮提」（新譯贍部洲，即吾人之所住處），誦出十七地經，隨解其義而成。如是則「瑜伽」的建立「阿賴耶識」與「本性住種」和「習所成種」便成神秘之學，即無著之弟世親的思想轉變歷程與如何受當世學派思想的影響，以窺探「唯識種子」學說產生的脈胳所在。如婆藪槃豆法師傳所錄：

「婆藪槃豆（世親）亦於薩婆多部（有部）出家，博學多聞，徧通墳籍，神才俊朗，無可爲儔。……至佛滅後九百年中，有外道名頻闍訶婆娑（從龍王毘利沙伽那，學得有部毘婆沙論）入阿踰闍國，以頭擊論義鼓……於時摩嵬羅他法師、婆藪槃豆法師（世親）等諸大法師，悉往餘國不在，……唯有婆藪槃豆（世親）法師佛陀蜜多羅法師在……本雖大解，年已老邁……（終乃）墮負。……婆藪槃豆（世親）還聞如此事……（欲）雪辱師之恥，（然）外道身已石。天親（即世親）彌復憤懣，即造七十真實論，破外道所造僧佉論，首尾瓦解，無一句得立。……法師（世親）爾後更成立正法，先學毘婆沙義已通……造六百餘偈，攝毘婆沙義皆盡。……法師（又）作長行解偈立薩婆多義，隨有僻處，以經部義破之，名爲阿毘達磨俱舍論。……法師先徧通十八部義，妙解小乘，誚摩訶衍（大乘）非是佛說，不信大乘……阿僧伽法師（無著），（善誘世親）徧學大乘義，後如兄所解，悉得通達。解意既明，思惟前後，悉與理

相應，無有乖背，始驗小乘爲失，大乘爲得，若無大乘，則無三乘道果。……阿僧伽法師（無著）殂歿後，天親（世親）方造大乘論，解釋諸大乘經，華嚴、涅槃、法華、般若、維摩、勝鬘等大乘經論，悉是法師所造，又造唯識、釋攝大乘，三寶性甘露門等諸大乘論。」（註七十）

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

甲、破有部「無表色」的理論。

有漏人生不論生天、惡趣，都是身、語、意三業所感，自四阿含始，處處經中莫不符契，諸家各派亦無不奉許，但三業真義的分析，則各執一說。有部對三業的解說，如大乘成業論歸納所言：

「有說身所造業故名身業，語即是業故名語業。此二皆用表與無表爲其自性。意相應業故名意業，此業但以思爲自性。」（註七十一）

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

先破身表業。若謂身之形色爲身表業，則身表業不能成立，因身之形色離極微的積聚外並無實體，即諸顯色於諸方面安布之不同而起長等覺，如樹蟻等異之行列而已。若謂身表業以行動爲性，則身表業亦不能成立，因諸有爲法纔生即滅（按諸部宗輪論，對一切行皆剎那滅，有部亦是極成），無有稍住，故無行動，動義不成，表業何有？若謂別有一法，以心差別爲因，依手足等而起，而此法能作手足等物異方（處不同空間）生因，是名行動，亦名身業，色處所攝，則此身表業亦不成立，以不許眼見，如何名「表」？如何知此實有？何異於風界之動？若體若用，俱不成立。如是從諸角度觀察思擇，定無實身表業，身業既無，語表亦可例破。

有部論業感，在表業之外，更立無表，如上節所述，謂「法處攝，律儀色等」，世親以五量破之：如有無表色離表業而發，則於欲界，無表色應隨心而存在，若於色界無心位時（即無想、滅盡二定的無精神活動境界，參看上節經量部論色心持種段），心不起故，應無「無表」，此是無表色不應理的第一點。無表業唯善、惡二種，則應無有無記身業，此違經教，此乃不應理的第二點。彼執無表色是定相續者，則於一剎那頃，不能起善身業，常有惡無表相應故，亦不能起惡身業，常有善身業相應故，此是無表色不能成立的第三點理由。彼說色業（包括有表及無表）於命終時必皆捨棄，如是無表亦當有捨，則如何由此無表能感當來愛非愛果？此乃不合理的第四點。彼宗過、現、未三世實有，此無表色應衆緣具備，何不當下引果？而待當來？此無表色不可立者的第五點。由此五因，有部的無表色遂無立足的餘地，其對業感的解釋更不能使人滿意。

乙、破經量部的「色心互持」說

大乘成業論引經量部「色心互持」的理論云：「有作是說：依附色根種子力，故心還起，以能生心、心所種子依二相續，謂心相續，色根相續。」（註七十二）並參看前節論色心互持段）經量部釋無想、滅盡二定的心理活動沉没時，則一切心、心所的活動功能，成種子狀態而潛伏於根身的色種中（無心等二定仍有物價活動），及出定時，一切心、心所的活動固從心種而生，而心種亦由所潛伏的根身的色種而起，如何一法可從二種子相續而得生起，此於世間法找不到同喻，如世親的批判言：「如何一一心、心所法，從二種子相續而生？不見芽等從種生法，有如是事，可藉多緣生於一果，無從二種有一果持」之說亦無法作出滿意的解答。（有部以「未入定」爲後心「出定後」的等無間緣。但前心久已謝滅，世親謂彼不能作業的等無間緣）。

丙、大乘以種子與藏識釋業感理

對三業的解釋、世親與經量部無有異議，業即是思，然思有三種：一審慮思，二決定思，三發動

思。若思能動身，即說爲身業，語業準知，除此餘思，名爲意業。至於此思業如何感果，世親遂採「種子熏習」的學說，如大乘或業論云：

「故離彼計身語二業所引別法，但應由思差別作用，熏心相續，令起功能（即種子），由此功能，轉變差別，當來世果，差別而生。如裁磺汁，染拘櫼花，相續轉變，至結果時，其瓤色赤，內法熏習，應知亦爾。」（註七十四）

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

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

一、依解深密經的「阿陀那識」而建立「阿賴耶」。

二、依赤銅鍱部經的「有分識」而建立「阿賴耶」。

三、依大衆部經的「根本識」而建立「阿賴耶」。

四、依化地部的「窮生死蘊」，而建立「阿賴耶」。（註七十五）

世親於大乘成業論中分「心」爲二類：

一、集起心——無量種子所集起處，即阿賴耶識。

二、種種心——所緣行相差別而轉，即餘心、心所。

爲解釋生「無想天」及「無色界」而後復能再起心、色的活動的原理，世親以爲生「無想天」，種種心雖停止活動，而集起心則無刻不在活動之中，故一切心種仍可藏於此集起的「阿賴耶」識之中而無過患；同一道理，生「無色界」時，一切色種可藏於集起的「阿賴耶識」之中，爲後時再起的親因。如是立「阿賴耶識」以攝藏種種諸法的種子，則一切集業與感果都以「阿賴耶」爲根本依，從經量部的心物二元論轉到唯識

的一元論去，從原始佛學的「業感緣起」轉到唯識的「賴耶緣起」去；而本章第六節所指出的「識緣名色」的疑難亦得迎刃而解（「識支」的「識」指「阿賴耶」及「末那識」，「名色支」的「識」指「眼等六識」）。此外更立「末那識」以顯示有情無始時來的一貫我執的人格，使唯識思想體系更趨精密，而成爲佛家哲學中的一大貢獻。

然而我得於此作一補語，那就是上文吾人引述世親的著述，不過用以代表無著世親那時代的思想轉變過程以證成「唯識種子」學說之建立與異部思想交相影響的關係，而非謂「唯識種子」學說乃世親一人所建立者，蓋如上述「賴耶持種」之說早已見諸瑜伽師地論（註七十六），而瑜伽師地論的師承之說又富神話色采，而未可據爲實論，是故吾人不能從師承的觀念來看「唯識種子」學說的思想源流，吾人唯依時代的順序，從問題爲發生與解決的歷程中以尋求「唯識種子」學說生起的思想脈胳。蓋佛家的一貫精神在體認苦痛的人生而殷求解脫，其間必有嚴密的學理以支持其思想，故原始佛教建立「四聖諦」的理論，而業與煩惱的結集是痛苦人生的生因，遂成立「業感緣起」之說，但業何以能感異熟果報此大問題，於原始佛教的經典中找不到答案，於是有「說一切有部」建立「無表色」來加以說明，稍後復有經量部等立「種子」的概念來與「無表色」對抗，並立「色心互持」學說以補充無心二定出定時後心復生如何可能的問題，但對「業感」理論仍未建立一周全的思想系統，此有待於無著、世親等「唯識種子」學說的建立，而後始有圓滿的解答。今就時代先後分別如左：

甲、原始業感說——釋迦沿着印度傳統思想（公元前十五世紀吠陀時代開始）

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

丙、經量部等的種子說與「色心互持」說——與「無表色」同時而稍後。

丁、唯識宗的「唯識種子」說——釋迦滅後九百年起（公元四世紀）

余竊以爲「唯識種子」之說非一時一人所創立，而經多時的與異派諍論（印度一切哲學都從論辯基礎中建立起來），多人的補充與修正，然後可以成一精微而博大的思想體系。如從有部獲取方法，從經量等

部取得「種子」與「阿賴耶識」思想的啓示，從大乘空宗領略得「真如無爲」的概念與菩薩道的大乘精神，其間又歷經無著、世親、陳那、護法諸大論師的不斷革新與修正而趨於邃密，然後卓然成爲佛學思想中最博大而最精微的體系。

註釋

一　大本經，長阿含經卷第一，日本大正新修大藏經，中華佛教文化館影印本（自下簡稱大正藏），第一册，頁六至頁七。

二　增一阿含經，卷第十四，高幢品，大正藏第二册，頁六一八。

三　增一阿含經，卷第十八，四意斷品，大正藏第二册，頁六三七。

四　同右。

五　增一阿含經，卷第四十九，非常品，大正藏第二册，頁八一四。

六　七日經，中阿含經卷第二，大正藏第一册，頁四二八。

七　雜阿含經，卷第十二，大正藏第二册，頁八十五。

八　象跡經，中阿含，大正藏第一册，頁四六四。

九　同右。

十　增一阿含經卷第十七，大正藏第二册，頁六三一，

十一　同右。

十二　增一阿含經卷第十二，大正藏第二册，頁六零四。

十三　增一阿含經卷第二十四，大正藏第二册，頁六七四。

十四　同右。

十五　增一阿含經卷第四十三，大正藏第二册，頁七八〇。

十六　雜阿含經卷第十二，大正藏第二冊，頁八十五。
十七　日人木村泰賢著，歐陽瀚存譯，原始佛教思想論，頁一百七十九，商務版。
十八　大緣方便經，長阿含經卷第十，大正藏第一冊，頁六十。
十九　雜阿含經第十二卷，大正藏第二冊，頁八十五。
二十　同上。
廿一　增一阿含經卷第十七，大正藏第二冊，頁六三一。
廿二　增一阿含經卷第三十一，大正藏第二冊，頁七一八。
廿三　增一阿含經卷第十七，大正藏第二冊，頁六三一。
廿四　增一阿含經卷第七，大正藏第二冊，頁五七九。
廿五　歐陽漸先生及木村泰賢氏疑「無餘涅槃」有其積極之意義，不宜作虛無解。見歐陽先生之「唯識抉擇談」及木村泰賢氏之「原始佛教思想論」第三篇。
廿六　增一阿含經卷第十七，大正藏第二冊，頁六三一。
廿七　中阿含箭喻經，大正藏第一冊，頁八〇五至頁八〇八。
廿八　中阿含說處經，大正藏第一冊，頁五六二。
廿九　同上。
三十　中阿含例經，大正藏第一冊，頁八〇五至頁八〇七。
卅一　中阿含說處經，大正藏第一冊，頁五六三。
卅二　佛學前驅的思想學派，見周祥光之印度哲學史，及其他西方之著作，如S·Radhakrishnam 之 India Philosophy 等。
卅三　雜阿含經卷第二，大正藏第二冊，頁一〇。
卅四　雜阿含經卷第一，大正藏第二冊，頁七。

卅五　雜阿含經卷第三，大正藏第二册，頁十六。

卅六　中阿含象迹喻經，大正藏第一册，頁四六四至四六六。

卅七　玄奘譯緣起經，大正藏第一册，頁五四七。

卅八　長阿含世記經，大正藏第一册，頁一三六。

卅九　異部宗輪論，大正藏第四十九卷，頁十五。

四十　阿毘達磨大毘婆沙論卷第九十九，大正藏卷第二十七，頁五一一。

四十一　此表參照梁啓超讀異部宗輪論述記所列小乘二十部表修改而成。見梁氏著佛學研究十八篇。中華書局版。

四十二　阿毘達磨大毘婆沙論卷第九十九，大正藏卷第二十七，頁五一〇。

四十三　梁漱溟著中西文化及其哲學，頁一百三。

四十四　阿毘達磨大毘婆沙論卷一，大正藏卷第二十七，頁二。

四十五　阿毘達磨品類足論卷第一，大正藏卷第二十六，頁六九三。

四十六　異部宗輪論，大正藏卷第四十九，頁十五；阿毘達磨集異門足論卷第一，大正藏卷第二十六，頁三六九。

四十七　註同四十五。

四十八　阿毘達磨俱舍論卷第一，大正藏卷第二十九，頁三。

四十九　阿毘達磨大毘婆沙論卷第一百二十二，大正藏卷第二十七，頁六三四。

五十　阿毘達磨品類足論卷第一，大正藏卷第二十六，頁六九二。

五十一　註同五十。

五十二　阿毘達磨大毘婆沙論卷第百二十二，大正藏卷第二十七，頁六三五。

五十三　阿毘達磨識身足論卷第一，大正藏卷第二十六，頁五三一。

五十四　阿毘達磨大毘婆沙卷第七十六，大正藏卷第二十七，頁三九三。
五十五　同右。
五十六　阿毘達磨大毘婆沙論卷第百三十二，大正藏卷第二十七，頁六八四。
五十七　阿毘達磨俱舍論卷第十三，大正藏卷第二十九，頁六十七。
五十八　同右。
五十九　同右。
六十　見窺基異部宗輪論述記卷中，頁十二，及卷下，頁二十六。
六十一　阿毘達磨俱舍論卷第十三，大正藏卷第二十九，頁六八。
六十二　同右。
六十三　俱舍論記卷第四（唐・普光述），大正藏卷第四十一，頁八七。
六十四　俱舍論記卷第十三，大正藏卷第四十一，頁二〇五。
六十五　異部宗輪論，大正藏卷第四十九，頁十七。及窺基異部宗輪論述記卷下，頁二十五及二十六。（單行本）
六十六　阿毘達磨俱舍論第五，大正藏卷第二十九，頁二十四。
六十七　同右，大正藏卷第二十九，頁二十五。
六十八　同右。
六十九　婆藪槃豆法師傳，大正藏卷第五十，頁一八八。
七十　同右。
七十一　大乘成業論，大正藏卷第三十一，頁七八一。
七十二　大乘成業論，大正藏卷第三十一，頁七八二。
七十三　大乘成業論，大正藏卷第三十一，頁七八三。

七十四　大乘成業論，大正藏卷第三十一，頁七八三。

七十五　此依大乘成業論，餘見於攝大乘論的所知依（大正藏卷第三十，頁一三四）及成唯識論的五教十理證成第八識（大正藏）。

七十六　瑜伽師地論卷五十一，大正藏卷第三十，頁三八一。云：「阿賴耶識，是一切雜染根本……是有情世間生起根本……亦是器世間生起根本……能持一切法種，於現在世是苦諦體，亦是未來苦諦生因，又是現在集諦生因。」

第二章　種子的意義

（一）種子的定義

經量部早已立種子之說，其定義見於俱舍。（註一）唯識繼踵，其定義分別見於瑜伽師地論及攝大乘論。（註二）然俱舍所述，非即「唯識種子」的本義，而瑜伽、攝論、或從因果門釋，或從體用門釋，都未周備，能兼因果、體用而周備者，厥爲玄奘糅合十家而造的成唯識論。該論卷六云：

「此中何法名爲種子？謂本識中親生自果功能差別。此與本識及所生果，不一不異。體用、因果，理應爾故。」（註三）

所謂「不一不異」者，指體與用的不一不異，因與果的不一不異。就相對的體用立言，本識（阿賴耶識爲根本識）爲體，種子爲用。窺基述記謂「簡經部師色心等持種親生自果」義（註四），因爲唯識宗補經量部「色心互持」之失（見上章第七節），而依經教建立阿賴耶識（即引文所謂本識）來攝持一切有爲法的種子。攝大乘論所知依品云：「阿賴耶識中諸雜染品法種子，爲別異住？爲無別異？非彼種子有別實物於此中住，亦非不異。然阿賴耶識如是而生，有能生彼功差別，名一切種子識。」（註五）就體言，種子離識，皆是

無記，自性相同，故非異；就用言、種子爲多，賴耶爲一，種通三性（善、惡、無記），賴耶唯是無記，故非一。唯識的種子與經量部的種子，其差別之處，即在一以色心互持，一以賴耶相攝。（種子與阿賴耶識之關係，其詳可於本章第四節論述之。）

種子與現行的不一不異者，是指種子爲因，現行爲果，現行爲因，種子爲果，種生現，現復熏種，種子與現行，一因一果，故非一，亦非二。如瑜伽師地論第五十二云：「云何非析諸行別有實物名爲種子？亦非餘處，然諸行如是種性、如是等生、如是安布、名爲種子，亦名爲果。當知此中果與種子不相雜亂，何以故？若望過去諸行，即此名果；若望未來諸行，即此名種子。如是若時望彼名爲種子，非於爾時即名爲果；若時望彼名果，非於爾時即名種子：是故當知種子與果不相雜亂，譬如穀麥等物所有芽莖葉等種子，於彼物中磨擣搗分析，求異種子、了不可得，亦非餘處。然諸大種，如是種性、如是等生，如是安布，即穀麥等物若時望彼緣令彼得生，說明種子，當知此中道理亦爾。」（註六）由此故知非離一切現象界而有種子，亦非離一切種子而有現象界；現象界的一切山河大地，身體器官，乃至一切生理、心理、精神、物質的活動，依唯識宗的理論，無一不以賴耶識中的種子爲親因而生果相，猶如世間的芽莖葉等莫不從種子生，其理相仿。而此等色、心活動現行已、旋即熏成種子，復藏於賴耶識中，猶世間芽莖長大而復結成種的道理相似。（種子熏習問題將於第五章詳論述之。）果不離因，因不異果，猶不可以離芽莖而求麥種，故說種子與現行的因果關係是不異。但當下的種子，對過去的現象言，它是果位，若對能生未來的現象言，它是因位，如是就所對的不同，而其因果位次有異，故種子與現行的因果關係又是不一。就種子與現行的因果不一不異言，則唯識的種子與四大種子究有不同。論小乘四大種者莫善於俱舍，而俱舍以四大種爲所造色的生因，依因、立因、持因和養因，猶不肯說所造色亦能作四大種的生因（註七），而阿毘達磨大毘婆沙論更說有部有離大種別有造色，或在其上，或在其下，衆說不等。（註八）兩相比較則異部的論四大，與唯識的言種子，其相去遠爾。

上文已明種子與賴耶約用言的不一不異，又明種子與現行諸法（即現象界）約因果言的不一不異，則種子的正確定義亦不難理解。所謂「種子是本識中親生自果功能差別」者，意思是說種子是千差萬別的無形無

相的功能，此等功能各攝持於衆生各自獨有的阿賴耶識之中而與之俱生俱滅、形同一體；此潛伏於各自賴耶中的千差萬別的功能（名之曰種子），於衆緣和合時（色法待因緣和增上緣；心法待因緣、等無間緣、所緣緣及增上緣。註九），隨其所應，以種子的自身爲因緣而變現成千差萬別的有爲法（現象界），然而剎那纔生即滅，復熏成種子潛藏於各自賴耶識中。如是種生現，現熏種，不能或已。所謂千差萬別的有爲法者，乃簡無爲法言，蓋法相宗分宇宙萬有爲百法五大品類：一、心法，謂眼等八識，二、心所法，謂觸等五十一心所，三、色法，謂眼等十一處，四、不相應行法，謂得等二十四數，五、無爲法，謂虛空等六無爲。（註十）如是五位百法，除無爲法六種而外，其餘有爲法的四位九十四品類諸法，無一不是衆生各自賴耶識中的功能差別（諸種子）所變現出來。故種子與現行，僅有隱顯之異，而無質量之別。現行不過是顯現的一面，而種子亦不過是現行隱伏的一面；由隱之顯，由顯返隱，而宇宙、人生的生生化化之事備已。而種子、現行，一顯一隱之事，皆不離衆生的心識（尤以阿賴耶爲根本依），由是建立唯識宗的衆生各一宇宙的「心識一元」論，亦由此「心識一元」的種子學說，使大乘佛學於「人無我」之外，更建立牢不可破的「法無我」的思想理論。

（二）種子的基本條件

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

一、無常法是因。

二、與他性爲因，亦與後自性爲因（與他性爲因，指種子生現行和現行熏種子；與後自性爲因，指種子潛伏於賴耶識中而自類相生。）

三、已生未滅方能爲因。
四、得餘緣方能爲因。
五、成變異方能爲因。
六、必與功能相應方能爲因。（果與因相應）。
七、必相稱相順方能爲因。（果與因相稱相順）（註十一）

後出的唯識典籍——攝大乘論與成唯識論——據此「因之七相」，建立更明確的「種子六義」，如攝論頌言：「刹那滅俱有，恒隨轉應知，決定待衆緣，唯能引自果。」（註十二）茲據攝論釋、成唯識論及述記等，別分六小節論述如下：

甲、刹那滅

攝大乘論世親釋言：「刹那滅者，謂二種子（指穀等外種與阿賴耶內種俱有刹那滅義）皆生無間定滅壞故，所以者何？不應常法爲種子體，以一切時其性如本無差別故。」（註十三）

成唯識論言：「一、刹那滅，謂體纔生無間必滅，有勝功力，方成種子。此遮常法，常無轉變，不可說有能生用故。」（註十四）

種子的「刹那滅」猶瑜伽師地論的「無常法爲因」。（註十五）唯識家的論別體用，思辨最細，故不肯直言真如之體生起宇宙萬象之用，因爲真如無爲等常法，於一切時皆是一味寂然恒無差別，依世間極成的理則推之，實無由有能生的功用；今種子既是能生的功能，則非無爲法可知。故刹那滅者，所以確定種子是纔生即滅無有稍住的有爲潛能，亦以遮撥舊人以「真如是諸法種子」之非。（註十六）

乙、果俱有

攝大乘論世親釋言：「言俱有者，謂非過去、亦非未來、亦非相離、得爲種子。何以故？若於此時種子有，即於爾時果生故。」（註十七）

成唯識論云：「二、果俱有，謂與所生現行果法，俱現和合，方成種子。此遮前後及定相離。」（註十

八）

種子者所以對現行言（窺基謂現者，顯現、現在、現有三義名現。（註十九），種子是隱伏的潛能，現行是顯現的現象，原非二物，假說因果，前已言之。是以攝大乘等論，依瑜伽「因之七相」中的「與他性爲因」和「已生未滅方能爲因」的道理，建立種子爲因，現行爲果，因果同時，如無性釋云：「種子與果俱時而住，以此與果不相違故，如蓬華根。」（註二十）如是種子與現行，一隱一現，從橫的觀點看，二者原是一法，無前後性，無相離性；不然，則已滅生果，如死鷄鳴，不應道理。（按：不特種生現、因果同時，即種生現與現熏種，三法展轉，亦是因果同時，當於第五章論述之。）

丙、恒隨轉

攝大乘論世親釋云：「恒隨轉應知者，謂阿賴耶識乃至治生，外法種子乃至根住，或乃至熟。」（註二十一）

成唯識論云：「三、恒隨轉，謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子。此遮轉識（眼識乃至末那識），轉易間斷，與種子法不相應故。此顯種子自類相生。」（註二十二）

種子的存在有兩種狀態：當衆緣和合，種子從隱之顯，因果同時，即果俱有義；現已復隱，熏阿賴耶，熏已種滅，再生新種，才能再作現行，如是在阿賴耶中，前念種爲因，後念新種爲果，因果異時，或種子在阿賴耶中，衆緣未備，唯是刹那刹那，長時一類，相似生滅隨轉不已，直至修習位中，或漸或頓，次第加以對治，而後可歸伏滅，即此間所謂「恒隨轉」義，從「因之七相」的「亦與後自性爲因，非即此刹那」引導出來。何以種子生現行是同時因果，種子自類相生卻是異時因果？窺基述記有所解說：「種望於種，許同時生，體便無窮，自類許有同時生故，即一刹那有多種生。」（註二十三）種子與現行本是一體，理應同時存在，然種子自類相生，前種之因與後種之果，其體各異，故因果異時，不然，則有一刹那無窮種生的過失。故從縱的角度來看種子，則種子一類相續轉變，非至對治，無有斷絶。刹那滅在說明時種子的非常，恒隨轉則在說時種子的非斷，非常非斷，此乃種子學說的一種特色。

丁．性決定

攝大乘論世親釋云：「言決定者，謂此種子各別決定，不從一切一切得生，從此物種還生此物。」（註二十四）成唯識論云：「四、性決定，謂隨因力，生善惡等功能決定，方成種子。此遮餘部執異性因、生異性果、有因緣義。」（註二十五）

種子的性決定，義同於瑜伽「因之七相」中的「必與功能相應方能爲因」。此義說明種子功能的每一單位的存在，都有自身一貫性的井然秩序，即隨前時的現行爲因熏成種子，此等種子復爲未來現行的親因，前一現行與後一現行，其間雖透過種子無記性的狀態（種子藏於賴耶時，其體是無記性的），然彼此的性質，或善、或惡、或是無記，都是決定一貫，即善因必生善果，決不雜亂，惡與無記亦然。如是每一現行，各有本身的親因，無容有一切因（指善等三性言）生一切果（亦指三性言）的因果混淆的現象，此唯識對薩婆多等許善法等與惡無記等爲同類因有因緣義有不相容之處。（註二十六）

戊、待衆緣

攝大乘論世親釋云：「待衆緣者，謂種子待自衆緣方能生果，非一切時能生一切，若於是處是時遇自衆緣，即於此處此時自果得生。」（註二十七）

成唯識論云：「五、待衆緣，謂此要待自衆緣合，功能殊勝方成種子。此遮外道執自然因，不待衆緣，恒頓生果，或遮餘部緣恒非無，顯所待緣非恒有性，故種於果，非恒頓生。」（註二十八）

種子的待衆緣義，依「因之七相」中的「得餘緣方能爲因」及「成變異方能爲因」的二相而建立。有爲法的顯現，固以自種爲親因，但種子是恒隨不斷的，便應於一切時間與一切空間無不生起，爲免一切時處生一切果之失，故種子的現行，除自種親因外，兼待其本身所必須的其他衆緣（四衆義，後再論述之），如是色法二緣，心法四緣和合，種子始得現行，況緣之自身，亦賴他緣，非恒時現起，是故孤因不能生萬法，真如絕待，亦不可以爲諸法生因，此唯識所以遮撥外道與餘部之非。

己、引自果

攝大乘論世親釋云：「唯能引自果者，謂自種子但引自果，如阿賴耶識種子唯能引生阿賴耶識，如稻穀等唯能引生稻穀等果。」（註二十九）

成唯識論云：「六、引自果，謂於別別色心等果，各各引生，方成種子。此遮外道執唯一因，生一切果，或遮餘部執色心等互爲因緣。」（註三十）

此即瑜伽「因相」中的「必相稱相順方能爲因」。即宇宙萬象的五位百法中之每一法的千差萬別的表現，皆各自有其種子以作親因，如是色種生色法，心種生心法，無漏種生無漏法，如是各自種子唯能引生各自現果，一一調然，不相混雜，而後能免於一因生一切法之失。此唯識家之所以反對第一因之說，亦反對精神現象與物質現象互爲因緣之說。性決定義是從道德性以看種子性質的不相亂；引自果義則從因果律來看種子因果的不相雜，二者似同而竟異。

據攝大乘論意，內種、外種皆具六義，而另立內種必有熏習，然外種熏習或有或無來分辨二種。（註三十一）但成唯識論則直下斷言：「唯本識中功能差別、具斯六義、成種非餘。」（註三十二）因爲「外穀麥等，識所變故，假立種名，非實種子。」（註三十三）述記釋云：「外麥等尅體非因緣生果故，因緣唯內種，非外種故。」（註三十四）種子六義是從「因之七相」引生而來，則外種依唯識思想系統，祇是芽等的增上緣，無因緣義，而其體相亦衆生內種所共變，故非實體，如是唯潛伏於阿賴耶識中的能生自果的功能差別，具足上述六大條件，故堪稱「種子」之名，而後可以簡別於餘所有諸法。

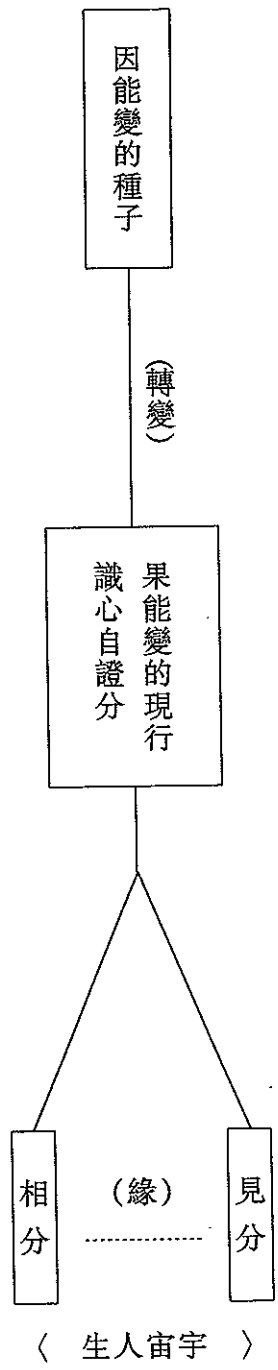
（三）種子與識心的關係

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

世親論師爲申明一切「我」與「法」都是「唯識」幻有，故於所著唯識三十頌中的首頌便說：「由假說

我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識。」（註三十五）唯識宗的所謂「變」，實有兩重意義，因「能變」有兩種的緣故。如成唯識論云：「能變有二種：一、因能變，謂第八識中等流、異熟。二因習氣……二、果能變，謂前二種習氣力故，有八識生現種種相……」（註三十六）「因能變」即是第八識中的名言熏習的種子與業種子（關於名言種與業種待第三章論述之）、蓋窺基述記云：「前等流因是因緣種，其所生果，即通八識種，此異熟因，增上緣種。」（註三十七）「果能變」即是現行的一切心、心所的自證分能變爲「見分」與「相分」，而「見分」以「相分」爲所認知的對象而攀緣之，（識心四分說將於第四章論述之）如窺基述記所云：「此果能變即自證分，能變現、生見、相分果。此言變者，與前不同，是有緣變，變現爲義。」（註三十八）

由此故知宇宙萬象幻有的顯現，必經兩種「變」的歷程。第一種是「轉變的變」，謂種子生現行（指現行的自證分），及種子的自類相生（註三十九），第二種是變現的變」，謂種子現行時的識心「自證分」變現爲「見分」及「相分」，於是宇宙一切千差萬別的幻相便得剎那呈現。故假我假法的種種變相是基於第二類「果能變」的「變現」，而「果能變」的「變現」又基於第一類，「因能變」的「轉變」而來，以簡圖釋之如左：



成唯識論亦云：「彼相（我及法，即指宇宙與人生）皆依識所轉變而假施設。識謂了別，此中識言，亦攝心所。定相應故，變謂識體轉似二分，相見俱依自證起故。」（註四十）識變萬象，屬果能變無疑，如是則變現宇宙人生的一切果能變的諸識及相應的諸心所，其本身必須倚仗因能變的種子的轉變現行，然後可以發揮其作用。至於唯識宗的能變識可有多種，成唯識論云：

「識所變相，雖無量種，而能變識，類別唯三：

一、謂異熟，即第八識，多異熟性故；

二、謂思量，即第七識，恒審思量故；

三、謂了境，即前六識，了境相麤故。」（註四十一）

此三類的能變識，亦攝相應的心所。了境能變識，其活動情況較爲粗顯，如依眼根，了別諸色，是名眼識；如依耳根，了別諸聲，是名耳識；如依鼻根，了別諸香，是名鼻識；如依舌根，了別諸味，是名舌識；如依身根，了別諸觸，是名身識；如依意根，（唯識宗立第七末那識爲意根），了別諸法，是名意識。（註四十二）如是六識行相粗顯，從原始佛學的四阿含始，即立爲「五蘊」中的「識蘊」及「十二因緣」中的「名色支」的一部分。此等官能知覺與思惟想像的精神活動，必有所知與能知的兩相對立然後可以成就，「所知」即識的「相分」、「能知」即識的「見分」。見、相俱依識的「果能變」「自證分」起，而「果能變」的識心「自證分」又依「因能變」的「種子」然後現行，故「了境能變識」本身非種（種子六義中缺少「恒隨轉」義，因現行的前六識是有間斷的），而是阿賴耶識中親生自果的種子功能的現行而已。

眼等六識，在有漏（與煩惱相應名有漏）人生中，不是恒轉無間而現起的，則痛苦人生中的有漏人格之一貫性（指無明及我執等）在理論上實難以保持。唯識宗爲保持有情的一貫性的有漏人格，故無著在攝大乘論建立「染污意」來作說明。（註四十三）因此「染污意」「與四煩惱恒共相應，一者薩迦耶見（世親釋：謂執我性）、二者我慢，三者我愛，四者無明。此即是識雜染所依……」（註四十四）由此有情與四煩惱相應的「染意」恒時現起（至第八地始能伏斷），故前六識的現行，不論善、不善、無記都成染污性，遂成一貫

性的有漏人生。成唯識論一面依照攝大乘論的證成「染污意」的理論，一面採用瑜伽師地論的「與四種煩惱相應」的「末那」的名稱（註四十五），因而建立「思量能變」的第七「末那識」來。（註四十六）

此以「思量爲性」的「末那識」恒時「但緣藏識見分（即阿賴耶識的見分）非餘，彼無始來，一類相續，似常一故」。（註四十七）故「思量能變」的「末那識」亦有能思量與所思量的「見分」緣「相分」義，此見、相俱依「末那」的自證分起，故「末那識」於兩種能變中屬「果能變」。而「果能變」的「末那識」必須依「因能變」的末那種子的現行然後可以生用；故「末那識」非種（染污的末那識於見道時及第八地等皆不生起，故有間斷，於六義中，缺恒隨轉義，是以不是種子），而是阿賴耶識中親生自果的種子功能的現行而已。

如是三種能變識中的「思量能變」與「了境能變」的作用，在上述兩種變的歷程中，都屬於第二類的「果能變」，此「果能變」必依仗潛伏本識中的「因能變」的各自種子的「轉變」，然後可以「變現」見、相二分。然而衆生無量，而每一衆生的能變功能又是無量、則於世出世的無量能變的功能之中，如何使依衆生的各自單位，分成組列而互不相亂，以免甲修行之因而成乙解脫之果的過失，便成爲佛學的一大問題（蓋佛學一貫精神在不許立實我以作修行證果的所依體）；爲解決此種難題，唯識家便建立「異熟能變識」（即阿賴耶識—第八識體，總有三位：一、我愛執藏現行位，名阿賴那；二、善惡業果位，名異熟識；三、相續執持位，名阿陀那。）（註四十八）依成唯識論，此能變識可有三相：

一、自相—名阿賴耶，有能藏、所藏、及執藏義。述記云：「能持染種，種名所藏，是雜染法所熏依，染法名能藏，此識爲所藏；……爲染第七等之所執藏以爲內我，名執藏義。（註四十九）

二、果相—此識是能引諸趣、諸生、總善惡業之異熟果。即過去人生中所造的一切善惡業及相應的煩惱熏成種子藏於此藏，當過去人生終結時，此等熏習爲增上緣，各隨其所應感的界趣（或欲界，或色界，或無色界；或天趣，或人趣、乃至地獄、餓鬼等），而引生另一個新的人生。（註五十）

是以此識是一切總業的果報、故名異熟識。（註五十一）

三、因相—成唯識論謂「此（識）能執持諸法種子，令不失故，名一切種。」（註五十二）

此一切種何以又名爲阿賴耶識的因相？窺基述記云：「現行識執持諸法自、他種子，令不失故，名一切種，即此識是諸法之因。」（註五十三）

如是根本識（賴耶）的三相之關係云何？成唯識論釋自相時有言：此即顯示實能變識（指阿賴耶識即異熟能變識）所有自相攝持因（相）、果（相）、爲自相故。」（註五十四）三相者，即從三個角度來看阿賴耶識：從它攝持一切種子功能，使在適當的條件下（衆緣和合），生起現行，而成就一切精神及物質之活動，爲諸法之因的角度來看，吾人名之曰「賴耶因相」；從它攝執熏習而能引生死善不善業之異熟總果、以成就分段生死之果報的角度來看，吾人名之爲「賴耶果相」；然此因相種子所以能生起現行而成諸法之因，及果相之所以能於前異熟既盡復生餘異熟而成諸業之果，其間必須依賴此阿賴耶識的本身有一種特殊的功能作用而爲餘識所不能有者，此就是它的攝持力（可別分爲能藏、所藏及執藏等三類功用），即從它的特有攝持因相（種子）及果相（現行）之功能的角度來看，吾人名之曰「賴耶自相」。亦由此攝持力故，使因相（種子）與果相（現行）聯爲一個假說總體的單位，而每一總體單位假說爲每一有情（有情識義、愛義、註五十五）。由此故知阿賴耶識非離因相及果相而別有自相之實體，更非離自相、因相、果相的或隱或顯的功能差別的假說總體而有一主宰而一、常的有情實體存在。

今再從「因能變」與「果能變」的差別來分析，則阿賴耶識因相的種子，當其因緣和合，便起現行，「轉變」而成前七識的心、心所的自證分，與引起第八識（異熟識）的現行，是「因能變」所攝，以是等流、異熟二因習氣故。（註五十六）至於果相的異熟識，本身亦要依仗因相種子識的「因能變」的等流習氣（言名種）及異熟習氣（業種）的「轉變」而成現行，纔能自其現行的「自證分」「變現」爲「見分」及「相分」，故果相的異熟識亦是「果能變」，能變現生見、相分果故。（註五十七）此「果能變」的見、相二分云何？成唯識論云：

「此識行相（即見分）及所緣（即相分）云何？謂『不可知執受、處、了』（世親唯識三十頌文）。了、謂了別，即是行相，識以了別爲行相故，處謂處所，即器世間（山河大地等），是諸有情所依處故；執受有二，謂種子及有根身。諸種子者，謂諸相、名、分別習氣；有根身者，謂諸色根及根依處，此二皆是識所執受，攝爲自體，同安危故，執受及處，俱是所緣。」（註五十八）

此「果能變」的「賴耶果相」，其「相分」有三：一爲器世間，由「賴耶因相」中的外共相種的現行而成（註五十九）；二爲種子，即「賴耶因相」的一切潛藏未現的有漏功能差別—因相即在果相之中，望已現爲果，望未現爲因，因中有果，果中有因，（此從不離言，不同於外道的「因中有果論」）如是因果遞遷而流轉無窮，此乃唯識宗的特色—但無漏種雖依附此識，而非此識的「相分」，因有漏異熟識與無漏種不同性攝（註六十）；三爲根身，即由「賴耶因相」中的內不共相種的現行而成。（註六十一）此「果能變」的「賴耶果相」，其見分即論中所謂「了」，成唯識論云：「此中了者，謂異熟識於自所緣，有了別用；此了別用，見分所攝。」（註六十二）依述記之意，謂此見分，在上述三種相分之上，起一「影像相分」而了別之。（註六十三）此「影像相分」是「見分」的「親所緣相分」，而器世間、種子及有根身是「見分」的「疏所緣相分」或「本質相分」（唯識正義，賴耶不主「疏所緣緣」，此依別義，將於第四章論述之。）。如依「見相同種」義，則由「賴耶因相」中的「因能變」種子的現行自證分「變現」而成此「賴耶果相」的「見分」及其「親所緣相分」；至於「本質相分」與「見分」則不同種子所變。

至於「賴耶自相」究屬「因能變」抑屬「果能變」？唯識典籍未有明文解說，但「賴耶自相」有攝持一切法種的活動，具能藏、所藏、執藏三義而攝持因相與果相而成爲一假說的統一體；「因相」屬「因能變」，本身就是無量的有漏雜染的種子（無漏種祇寄存其間）；「果相」屬「果能變」，一如前七轉識，其「見分」與「相分」都要靠「因相」種子的轉變現行然後可以從其「自證分」「變現」出來，故「賴耶自相」自其所攝持的內容觀察則兼備「因能變」和「果能變」而成爲各個有情流轉生死的主體，但從「自相」的能攝持的力量來看，則它又僅具「果能變」義，因爲能攝持與所攝持是相對的見、相二分，見、相二分俱依「自證

分」而「變現」故，是以「賴耶自相」的攝持能力必依「因相」的種子然後可以產生效用。考諸唯識經教，徐「因相」即一切法種外，賴耶的能持力亦必有自己的種子，如攝論世親釋中解釋「引自果」義云：「如阿賴耶識種子，唯能引生阿賴耶識。」（註六十四）

窺基於成唯識論述記中釋「賴耶因相」云：

「（賴耶）現行識執持諸法自（賴耶本識）他（他識及餘法）種子，令不失故，名一切種。」（註六十五）故此第八阿賴耶識本身亦必有自己的種子，不過恒常現行無有間斷而已。或曰：賴耶識自相恒時現行而爲「能持」，如何同時爲「種子」而作「所持」？據唯識宗義，「賴耶種子」應是一種，而恒時現行，如是種生現，現又生種，三法展轉，因果同時；惟從現行看，則非種子，若從三法相因看，則必有種子。夫種生現，非改變種子的隱伏狀態而成現行的顯現狀態，而應是：即種子的狀態而同時有現行的狀態。種子與現行，應在同一時間內而共同存在，如燈與能照。燈喻種子，能照喻現行，非離燈而別有能照的存在，能照與燈必同時共存。種子與現行，其理亦然。現行生種子，猶能照力的收回燈內，以作下一剎那再發照的功用，非真有能照的光生起另一燈之理。現之生種亦然，非有離種子的現行而能變化而成另一種子之理，應以現行的收回名爲現生種。阿賴耶識種子之不斷現行，猶燈之不斷發出能照功用，但燈之能照不獨照耀他物，亦同時照耀燈之自體，故燈是能照，同時又是所照，於理無違；同一理趣，阿賴耶的現行，一面執持他種，亦同時執持自種，「能持」同時是「所持」，皆應道理。不然，則甲之賴耶自種不能自持，而反爲乙之賴耶之所攝，便成謬論。再者，依唯識宗的一貫學理，心法必依四緣和合，然後生起，如賴耶無種子，則缺因緣，賴耶識便不能現行，此於教理，俱不相應。且賴耶自種的生現，於「種子六義」中莫不具足，得名種子。是以阿賴耶識的執持力必有種子爲其親因而無疑。

或復難言「賴耶果相」既有種子爲其親因，而「賴耶自相」又有種子爲其親因，如何一阿賴耶識得有二種子爲生起因緣？此亦不然，生起果相的種子，依理亦應即是生起自相的種子，自、果、因三相，原即一阿賴耶的三面（見上文論三相中所釋），竊以爲「賴耶果相」（名異熟識）現行時，其「見分」即有「了別」種

子、根身及器世間的作用，但「見分」之「了別」種子的現象，唯阿賴耶之所獨有，餘心、心所皆無，故別立「執待」之名，而言「阿賴耶執持諸法種子」，此自相的「執持種子」（自相以種子爲本質相分）與果相的「了別種子」原是一種現象，不可遽言阿賴耶自相與異熟有異，如顯揚聖論云：「阿賴耶識者：謂先世增長業、煩惱爲緣，無始時來戲論熏習爲因（應指阿賴耶自種），所生一切種子異熟識爲體。此識，能執受、了別色根、根所依處及戲論熏習（即執持一切種）。於一切時，一類生滅（指執持力於一切時不增不滅），又能持了別外器世界。」（註六十七）阿賴耶既以異熟識爲體，則阿賴耶自種亦即異熟自種（有漏種），所難二種同生一識之說，實不能成立。

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

「識言，總顯一切有情各有八識、六位心所、所變相見分位差別、及彼空理所顯真如。識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。如是諸法，皆不離識，總立識名。」（註六十八）

一切有情，各有八識，如是諸法不離識，故名唯識，而種子者是諸法的「因緣」，其本身亦不離有情所各具之阿賴耶，故舉八識則包括種子，舉種子則不能包括八識（因八識兼涵種子與現行），故言「唯識」，不說「唯種」；舉八識則包括「因能變」和「果能變」，舉種子唯有「因能變」義，而缺「果能變」義，故言「唯識」，不立「唯種」。雖然，在建立哲學理論的周密性言，則種不離識，識不離種。不立識，不足以顯種子一本之神（種子總攝於阿賴耶識中），不立種，不足以盡諸識萬殊之妙（八識皆以種子爲親因然後可以生起宇宙人生的一切現象）：是種與識，相輔而相成，然後「唯識」思想的體系始臻於完備。

（四）種子與真如的關係

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

佛家論體，主以真常，唯「真如」足以當之。「真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易。謂此真實，於一切位，常如其性，故曰真如，即是湛然不虛妄義」。（註六十九）依唯識宗義，種子雖是「實有」（註七十）但有變易，非是常法，故瑜伽「因之七相」中說是「無常法」，「種子六義」中說是「刹那滅」，述記亦說「種非真如」（俱見本章第二節義）。此種種道理，足以證見種子不配爲宇宙的本體，以非一故，以非常故，能爲一常的宇宙本體，於一切法中，唯「真如」足以當之。

攝大乘論把吾人所能認知的宇宙萬有的一切存在，分爲三大類：一、依他起相，二、徧計所執相，三、圓成實相。（註七十一）顯揚聖教論則名之曰「三自性」，顯揚卷六云：

「三法者：謂三自性。一、徧計所執自性，二、依他起自性，三、圓成實自性。

徧計所執自性者：謂依名言，假立自性，爲欲隨順世間言說故。

依他起自性者：謂從緣所生法自性。

圓成實相自怯性者：謂諸法真如。聖智所行、聖智境界、聖智所緣。……（註七十二）

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

「此中何者依他起相？謂阿賴耶識爲種子，虛妄分別所攝諸識。此後云何？謂身（世親釋云：身謂眼等五界。下面的註釋概依世親義。註七十三）、身者（染污意）、受者識（意界）、彼所受識（色等六外界）、彼能受識（六識界）、世識（生死相續不斷性）、數識（算計性）、處識（器世間）、言說識（見、聞、覺、知四

種言說）、自他差別識（自他差別），善趣、惡趣死生識（生死趣種種差別）。此中苦身、身者、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識、此由名言熏習種子。若自他差別識，此由我見熏習種子。若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。由此諸識，一切界、趣雜染所攝依他相虛妄分別皆得顯現。」（註七十四）

如是一切依他起法，依緣所生，而名言種子與我見種子爲彼等的因緣，有支種子爲彼等的增上緣（種子分類，將於下章說明之），故種子是因，依他起法是果，而種子與所生果，又是不一不異（見本章第一節義），是以無性攝論釋謂「種子爲依他起相」。（註七十五）

至於徧計所執相，攝大乘論有如下的說明：

「此中何者徧計所執相？謂於無義唯有識中，似義顯現。」（註七十六）

依世親及無性二論所釋，謂於無所取而唯有虛妄分別所攝種種識中，徧計橫執似所取境的相貌顯現，如於實無我中有似我的顯現，名之爲徧計所執相。（註七十七）成唯識論對徧計所執有更清晰而明確的詮釋：

「愚夫於此（依他起自性）橫執我法，無一無異，俱不俱等，如空華等，性相都無，一切皆名徧計所執。」（註七十八）

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

所謂圓成實相者，攝大乘論云：

「此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。」（註七十九）

即於依他起相之上，絲毫不起徧計所執相狀者，是名圓成實相。又如成唯識論所說：

「二空（人我空、法我空）所顯，圓滿成就諸法實性，名圓成實。顯此徧常，體非虛謬。」（註八十）

依他起上彼所妄執的我、法俱空所顯的圓成實相有三特徵：一、體是徧，二、體是常，三、體非虛謬。依窺基述記所釋，「體徧、無處無故，即是圓滿義」；「體常，非生滅故，即是成就義」；「體非虛謬，諸法

真理，法實性故。」（註八十一）種子既非徧，又非常，體雖不謬，然非諸法實性，於此三相，皆不符契，故非圓成實相可知。能賅備徧、常、非謬而無餘漏者，其唯諸法實性的「真如」而已。

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

「故此（圓滿）與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。」（註八十二）

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

「由前理故，此圓成實與彼依他起，非異非不異。異，應真如非彼實性；不異，此（實）性應是無常。」（註八十三）

圓成實是依他起的實體，依他起是圓成實的用，體用不離，是故非異，然體相是常，用相是變，常變非一，故非不異。如諸行無常，諸行不離無常，故非異，然諸行是「自相」，無常是「共相」，「自相」與「共相」不一，故非不異。圓成與依他的不即不離的關係亦然。種子是依他起，真如是圓成實，依上述理趣，種子與真如亦有一種「非異非不異」的微妙關係。真如是種子的體，種子是真如的用，體不離用，用不離體，故種子與真如非異；但種子的用是生滅的有爲法，真如的體是徧常的無爲法，生滅與徧常對，有爲與無爲對，故種子與真如又非不異。（註八十四）故種子是宇宙萬象顯現的潛隱功能，而真如纔是宇宙萬象（包括顯現的現行和隱伏的種子）的本體。

註釋

一　俱舍論卷四云：「此中何法名爲種子？謂名與色，於生自果所有展轉鄰近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂相續中，前後異性。何名相續？謂因果性三世諸行。何名差別？謂有無間生果功能。」見大正藏卷第二十九，頁二三。

二　瑜伽師地論卷五十二云：「復次種子云何？非析諸行，別有實物，名爲種子。亦非餘處。然即諸行，如是種性，如是等生，如是安布，名爲種子。……」見大正藏卷第三十，頁五八八。攝大乘論

所知依品亦多處論種子與賴耶。見大正藏卷三十一，頁一三三至一三六。

三　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁八。

四　成唯識論述記卷第十三，頁一，金陵版。

五　攝論卷上，大正藏卷三十一，頁一三四。

六　見註二。

七　俱舍論卷七，大正藏卷第二十九，頁三八。

八　大毘婆沙論卷第百二十七，大正藏卷第二十七，頁六六二至六六三。

九　唯識宗的「四緣」說，首見瑜伽師地論卷第三，大正藏卷第三十，頁二九二。

十　見世親著百法明門論，大正藏卷三十一，頁八五五。

十一　瑜伽師地論卷第五，大正藏卷第三十，頁三〇二。

十二　無著，攝大乘論，大正藏卷三十一，頁一三五。

十三　攝論世親釋卷二，大正藏卷三十一，頁三二九。

十四　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁九。

十五　窺基的成唯識論樞要卷四云：「第一無常法是因……即當六義中第一剎那滅。」金陵版，頁二十。

十六　窺基的唯識述記卷十四頁十一云：「舊人云：『真如是諸法種子者』，非也。」金陵版。

十七　同註十三。

十八　同註十四。

十九　基唯識述記卷十四，頁二，金陵版。

二十　無性攝論釋卷二，大正藏卷三十一，頁三八九。

二十一　同註一三。

二十二　同註十四。

二十三　窺基唯識述記卷十四頁四，金陵版。

二十四　同註十三。

二十五　同註十四。

二十六　窺基唯識述記卷十四頁八云：「遮薩婆多（即有部）等善法等與惡、無記等爲同類因、有因緣義。」金陵版。

二十七　同註十三。

二十八　同註十四。

二十九　同註十三。

三十　同註十四。

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

三十二　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁九。

三十三　同右。

三十四　窺基唯識述記卷第十四，頁十一，金陵版。

三十五　唯識三十頌，大正藏卷三十一，頁六十。

三十六　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁七。又據，「藏要」成唯識論所勘梵本安慧所釋與此有異，真相未明之前，且依糅文所說。

三十七　窺基唯識述記卷十二，頁十一，金陵版。

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

三十九　窺基唯識迷記卷十二，頁十一云：「……因能變即是種子，轉變生果，果通種子及與現行，自

類種子亦相生故。」金陵版。

四十　成唯識論卷一，大正藏卷三十一，頁一。

四十一　成唯識論卷二，大正藏三十一，頁七。

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

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

四十四　攝之乘論本卷上，大正藏卷三十一，頁一三三。

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

四十六　成唯識論卷四，大正藏卷三十一，頁一九。

四十七　成唯識論卷四，大正藏卷三十一，頁二二。

四十八　窺基唯識述記卷十二，頁七，金陵版。

四十九　窺基唯識述記卷十二，頁一九，金陵版。

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

故。」金陵版。

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

五十二　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁七至八。

五十三　窺基唯識述記卷十二，頁二十三，金陵版。

五十四　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁七。

五十五　窺基唯識述記卷二，頁十四云：「情是性義，或復於彼有愛著故，愛是情義，能生愛故，名爲有情。」金陵版。

五十六　成唯識論卷二云：「一因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。」大正藏卷三十一，頁七。

五十七　見註三十八，及參看本節釋「果能變」文。

五十八　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁十。

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

六十　成唯識論卷二云「無漏法種，雖依附此識、而非此性攝，故非所緣。」大正藏卷三十一，頁十一。

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

六十二　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁十。

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

六十四　世親攝論釋卷二，大正藏卷三十一，頁三二九。

六十五　窺基唯識述記卷十二，頁二十三，金陵版。
六十六　無著顯揚聖教論卷一，大正藏，卷三十一，頁四八〇。
六十七　成唯識論卷七，大正藏卷三十一，頁三九。
六十八　成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁四八。
六十九　成唯識論卷云：「（種子與本識），雖非一異，而是實有，假法如無，非因緣故。」大正藏卷三十一，頁八。
七十　見攝大乘論本卷中，大正藏卷三十一，頁一三七。
七十一　無著顯揚聖教論卷六，大正藏卷三十一，頁五〇七。
七十二　世親攝論釋卷四，大正藏卷三十一，頁三三八。
七十三　同註七十一。
七十四　無性攝論釋卷四云：「如上所辨阿賴耶識爲種子等，皆說名爲依他起相。」大正藏卷三十一，頁三九九。
七十五　同註七十一。
七十六　世親攝論釋卷四，大正藏卷三十一，頁三三八。無性攝論釋卷四，頁數同註七十五。
七十七　成唯識論卷八，大正藏卷三十一，頁四六。
七十八　同七十一。
七十九　成唯識論卷八，頁數同註七十八。
八十　窺基唯識述記卷五十一，頁二十三，金陵版。
八十一　唯識三十論頌，大正藏卷三十一，頁六一。
八十二　同註七十八。
八十三　成唯識論卷八，頁數同註七十八。

八十四　歐陽竟無先生於唯識決擇談中，分體用爲四：

一、體中之體——一真法界。

二、體中之用——二空所顯真如。

三、用中之體——種子。

四、用中之用——現行。

竊以爲遮止，體用二重，之病，或宜以隱顯代相對的體用：

一、體中之隱——一真法界

二、體中之顯——二空所顯真如（根本智可證故）

三、用中之隱——種子。

四、用中之顯——現行。

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

宗——彼真如本體是生滅、無常、有爲法。

因——許能顯用故。

喻——如燈光等。

許真如顯爲大用，則犯相違過。故佛家祇談體用不一不異，而不談本體的大用流行。

第三章　種子的類別

（一）從始原分類：本有與新熏

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

依種子的始原，瑜伽師地論分爲：一、「本性住種性」，二、「習所成種性」。該論卷第三十五云：「云何種性？謂略有二種：一、本性住種性，二、習所成種性。本性住種性者：謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世，展轉傳來，法爾所得，是名本性住種性。習所成種性者：謂先串習善根所得，是名習所成種性。此中義意二種皆取。——又此種性，亦名種子、亦名爲界、亦名爲性。」（註一）

瑜伽師地論的種子分類，雖指善菩薩發心時阿賴耶所攝持的種子言，非謂一切有情皆所具備，然就種子的普遍概念言，故亦未嘗不可謂有「本性住種」與「習所成種」的區別。「本性住種」是從無始時，法爾而有，雖未嘗現行，但在阿賴耶識中，自類相生，展轉傳來，遇衆緣和合即可現起，此猶成唯識論所謂「本

有」種子。前時種子（不論本性住種或習所成種）才起現行，即熏新種於第八阿賴耶識中，是名「習所成種」，此猶成唯識論中所謂「新熏」種子。是以「本有」與「新熏」應從其曾否起過現行、而加以區別。至無著的攝大乘論，則强調修行善行及誦讀經教的重要性，漸趨於種子「唯新」的傾向。攝論對一切雜染諸法必由熏習染種所生，自不待言，即出世的清淨法，攝論亦立熏習義，如彼論云：

「又出世心，昔未曾習，故彼熏習，決定應無，既無熏習，從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。」（註二）

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

依窺基所述，「種子唯本有」，上古已來多有此說，十大論師中，以護月等爲代表。（註三）此派學者，徵引經教，證成「一切種子皆本性有，不從熏生」（註四），而諸經教所謂熏習有者，乃指本有種勢用的增長，而非新成別種。爲要證成有漏種與無漏種皆是本有，護月等引述下列經論以作徵信：

無盡意經云：「一切有情，無始時來，有種種界（彼云：界即種子差別名），如惡叉聚，法爾而有。」

阿毘達磨經云：「無始時來界（彼云：界是因義）一切法等依。」

瑜伽師地論云：「諸種子體，無始時來，性雖本有，而由染淨新所熏發。」

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

瑜伽師地論又云：「地獄成就三無漏根，是種非現。」

地持善戒經言：「從無始展轉傳來法爾所得（菩薩）本性住姓。」（註五）

由是以此等經教爲依據，因而建立一切種子，或有漏，或無漏，無非法爾本有，但可由熏習增長，不別熏生。故護月等立「種子唯是本有」之說，目的僅在說明種子的起源是先天具足，但並不否定後天熏習有增强勢用的功用。依窺基述記所載，彼派亦能成立「本性住種」與「習所成種」的區別，蓋不論有漏種或無漏種在未增長位，名「本性住種」，後增長已，名「習所成種」。（註六）此與瑜伽師地論分辨二類種子之說並無違悖。

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

多界經云：「諸有情心，染淨諸法所熏習故，無量種子之所積集。」

攝大乘論云：「內種定有熏習，外種熏習或有或無。」

攝大乘論云：「聞淨法界等流正法而熏起故，是出世心種子性故。」（註七）

勝軍、難陀的理論，多以無著攝大乘論爲依據，而成立種子唯新熏義，如麻香氣，華熏故生，種子亦然。故種子又以「習氣」爲異名，因而有「名言習氣」、「我執習氣」及「有支習氣」來攝盡一切有漏種子。此外，爲補攝論所闕，另引瑜伽師地論攝抉擇分義，以釋五種姓差別之違：

「如瑜伽說（卷五十二）：『於真如境，若有畢竟二障種者，立爲不般涅槃法姓；若有畢竟所知障種非煩惱（障種）者，一分立爲聲聞種姓，一分立爲獨覺種姓；若無畢竟二障種者，即立彼爲如來種性。』」（註八）

如是一切有情的五種種姓的差別，不由無漏種子的有無，但依有障、無障的區別而建立。故窺基於述記

中補充其意云：「約煩惱等可斷之義，說後無漏種子可生，名爲成就，非無漏未熏之時，即有體性。」（註九）

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

護法論師分別遮破「唯本有」與「唯新熏」兩派理論而成立「本始合用」之說。難本有說，引阿毘達磨經云：

「諸法於識藏，識於法亦爾，更互爲果性，亦常爲因性。」（註十）爲要闡明阿毘達磨經的諸法與識更互爲因果義，故護法再引攝大乘論以爲解說：

「阿賴耶識與雜染法互爲因緣，如炷與焰，展轉生燒，又如束蘆、互相依住。」（註十一）

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

至於對「唯新熏」之說，護法多從理論上予以駁斥，如彼難云：

「若唯始起（即新熏），有爲無漏，無因緣故，應不得生。」（註十二）窺基述記，爲立因明三支比量，以申其義：

宗：汝初無漏應不得生。

因：無因緣故。

喻：如兔角等。（註十三）

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

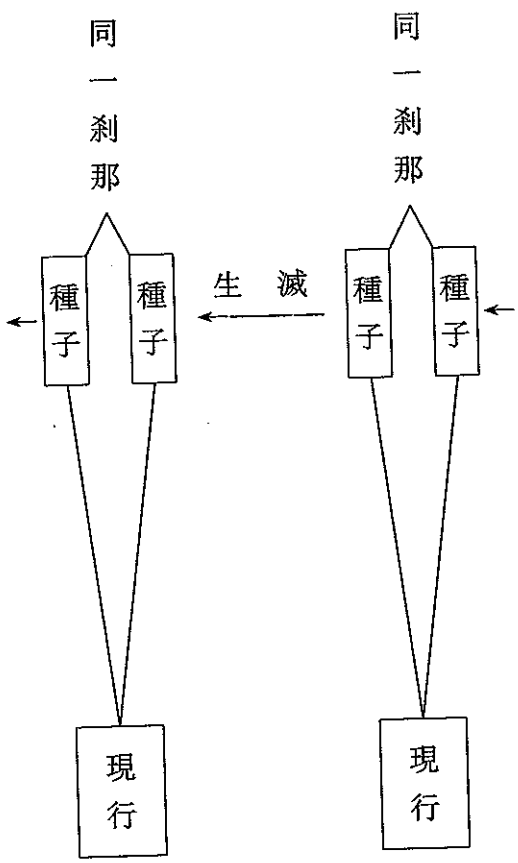
且難陀、勝軍引瑜伽師地論攝抉擇分以救「五種姓差別難」亦不應理，護法云：「依障建立種性別者，意顯無漏種子有無。謂若全無無漏種者，彼二障種永不可害，即立彼爲非涅槃法；若唯有二乘無漏種者，彼所知障種永不可害，一分立爲聲聞種姓，一分立爲獨覺種姓；若亦有佛無漏種者，彼二障種俱可永害，即立彼爲如來種姓，故由無漏種子有無，障有可斷不可斷義。然無漏種微隱難知，故約彼障顯性差別，不爾，彼障有何別因而有可害不可害者？若謂法爾有此障別，無漏法種寧不許然？」（註十四）

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

在護法的批判之下，唯本有、唯新熏各有過失，故依瑜伽師地論本地分所說。分種子爲本有（即瑜伽所說的本性住種）及始起（即新熏，又即瑜伽中的習所成種），如此折衷二派紛爭，而成「本始合用」之說，故護法云：

「種子各有二類：一者本有，謂無始來，異熟識中，法爾而有，生蘊處界功能差別……（引經證、同護月等）此即名爲本性住種；二者始起，謂無始來，數數現行，熏習而有……（引經證、同勝軍等），此即名爲習所成種。」（註十五）

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



在同一生滅中，種生現，現熏種，三法展轉，因果同時；而所熏之種纔生即滅，滅後再生新種，新種再生現，現再熏種，如是或現行熏習不已，或現行等流相間，或全不現行，種子自類相生，非至究竟對治位（唯指有漏種及微弱無漏種言），每一種子，均是一類相續，一生一滅，流轉不休，無有增添，無有減損，而成爲自類生滅之流；故就當下一剎那的所熏種看，縱許是從現行所生，而現行又從未熏的前種所生，是以在同一剎那生滅之中，就邏輯的先後著眼，先有種而後有現行，有現行而後有新熏種，現行不過是種子增長的過度，而方便假說是新熏種的因緣，吾人未嘗不可謂所熏種的前體（指一剎那中）是能生現行的前種，如是每一剎那的回溯推研，後所熏習的種子，雖然是不斷的增强其勢用，但總以前能生現行的種子爲淵源，而且受前種性質的決定，而不以過度的現行爲淵源，因爲唯有種子始可以生起第一次的現行（如無漏的見道，與有漏的創造都是），而現行卻不能生起第一存在的種子（難陀、勝軍以唯現行亦可熏習無漏種義，已遭破斥而不能成立），故種子的淵源，在種而不在現，就此意義，護月之建立「種子唯本有說」，在理論上實有相當的根據。且在存在的意義上，護月本有說並不反對有「習所成種」的存在，但此「習所成種」在源流上看，實不能離本有種而突然從現行熏生出來，故就「本有種」起過現行之後，便假立「習所成種」的名稱，其實這不過是强化後的本有種的餘勢而已。依此理論，則一切衆生，各根據所具種姓差別，於阿賴耶識中，從無始來，即具足宇宙人生的一切功能差別，而於生死流轉的歷程中，此等一切具足的功能，有强弱盛衰質的程度上的改變，而無多寡增減的量的改變，此亦即唯識學中衆生各一宇宙的理論依據。

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

按：攝論及勝軍、難陀的種子唯新熏的理論，似就修養角度上作密意之說，因而對「多聞熏習，如理作意」（註十六）的重要性加以强調而已，至於就學理上可離本有種子而能熏成習氣者，其不可成立已見諸前文，今不贅論。

（二）從性質分類：有漏與無漏

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

「略說善有二義：謂取愛果義；善了知事及彼果義。」（註十七）

所謂「取愛果義」爲善的標準者，成唯識論於論前六識的「三性」時有所解說：

「能爲此世、他世順益，故名爲善。」（註十八）由是可見佛家的道德標準，是從效果論出發，而非自動機論出發。從效果論出發，則前世益而今世益，或今世益而後世益者，俱得樂果，此等行爲皆可謂之爲善，如行十善業而生天，修二無我而證果等皆是。至於今世所得的人天樂果，唯是無記，不得名善，以此世順益，於後世中作衰損故。（註十九）

善法的第二種定義——善了知事及彼果義——站在唯識家的精神言亦是從效果論出發，如瑜伽攝抉擇分思所成慧地中釋善法云：

「二因緣故，一切善法說名爲善，謂自性無倒，亦能對治顛倒法故，及安隱故。所以者何？一切善法自性無倒，於所緣轉；又能對治於所緣轉顛倒染法。能往善趣、證涅槃故，名爲安隱。」（註二十）所謂「善法」有二條件：一、本性無倒，亦能對治顛倒之法；此即瑜伽本地分之「善了知事及彼果義」；二、自性安隱；此即本地分之「取愛果義」，以能往善趣及證涅槃故。如是以第一條件的「於所緣轉、本性無倒」爲因，而獲致第二條件之「往善趣、證涅槃」的可愛果；故「善了知事及彼果」的歸趣，亦無非在「取愛果」的意義上建立，其以效果論爲出發者，亦昭然可辨。

至於「不善」、「無記」二法，亦可類推，如瑜伽師地論等云：

「不善法者：謂與善法相違，及能爲障礙，由能取不愛果故，及不正了知事。」（註二十一）

「能爲此世、他世違損，故名不善。惡趣苦果，雖於此世能爲違損，非於他世，故非不善。於善不善益損義中，不可記別，故名無記。」（註二十二）

既以「能取愛果」爲善法，則以「能取不愛果」爲不善法，及以「不能取愛果，亦不能取不愛果」爲無記法於理可知。就八識差別言，阿賴耶識以執持爲自性，不可以取愛非愛果，故是「無記法」；末那識執賴耶見分爲實自我，雖有顚倒義，亦與四煩惱相應，但不可取愛非愛果，故亦是「無記法」；至前六識，則三性所攝、如成唯識論云：

「此六轉識，若與信等十一相應，是善性攝。與無慚等十法相應，不善性攝。俱不相應記性攝。」（註二十三）

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

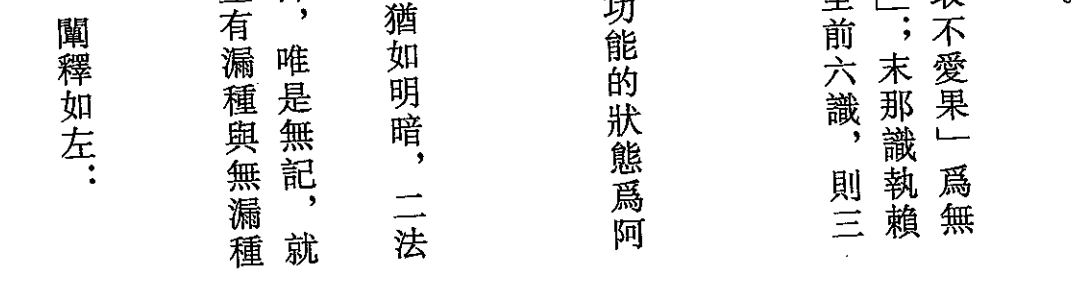
一、種子與阿賴耶識同體，阿賴耶識是無記，種子理應亦是無記。

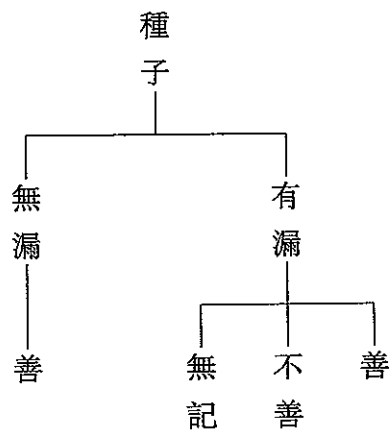
二、種子既是未起現行的功能，無由決定其能取可愛或不可愛果，故是無記。

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

但無記的種子，當衆緣和合而起現行，則有取果可能，故通三性。如是種子，就其體言，唯是無記，就其用言，善等性攝，故不能用善、不善、無記三性來貫徹說明種子的性質，因此唯識家另立有漏種與無漏種的類別。成唯識論第二云：

「諸有漏種，與異熟識，體無別故，無記性攝，因果俱有善等性故，亦名善等。諸無漏種，非異熟性所攝故，因果俱是善性攝故。唯名爲善。」（註二十四）今試作圖，闡釋如左：





凡夫的一切活動，不論爲善的，不善的，或無記的，依唯識家的理論，無一不是有漏，而凡夫的活動即異熟識中的種子功能的現行，故阿賴耶識中所攝持的種子亦名「有漏種」。此中吾人宜先了解有漏的意義，瑜伽師地論云：

「流動其心，故名爲漏。」（註二十五）

述有部義的俱舍論亦云：

「……於境界中，煩惱不絕，說名爲漏。」（註二十六）

至成唯識論，其義更明；該論有云：

「然諸有漏，由與自身現行煩惱，俱生俱滅，互相增益，方成有漏。」（註二十七）

故知與煩惱相結合，因而流動其心，使人不能契證真理者、俱名「有漏」；是以成唯識論亦云：「以『有漏』言，表『漏俱』故」（按：漏即煩惱義。註二十八）凡夫八識，阿賴耶不與煩惱相應，前六轉識雖與諸煩惱相應，但非恒常無間，故第八與前六諸識都非引致凡夫一切活動而成有漏的根源；而與煩惱恒時相應而無有片刻間斷者（指凡夫位），厥爲第七末那識。如本文第二章第三節所述，末那識恒與我癡、我見、我慢，我

愛四種煩惱相應，故從無始來，便成有漏法。末那有漏，則一切識的現行皆成有漏，因八識生起，均各有所依，如成唯識論所說：

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

第六意識，俱有所依，唯有二種，謂七、八識，隨闕一種，必不轉故。……

第七意識，俱有所依，但有一種，謂第八識，藏識若無，定不轉故。……

阿賴耶識，俱有所依，亦但一種，謂第七識，彼識若無，定不轉故。」（註二十九）

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

「六緣境時，七與力故，所以七無漏，六無漏，七有漏時，六非無漏。」（註三十）

第六意識以末那識爲所依，末那有漏，意識有漏，如此類推，第八與前五亦以末那爲所依，末那恒時有漏，第八與前五恒常有漏，其理昭然。阿賴耶識既是有漏法，則與阿賴耶識同體的一切種亦成爲「有漏種」。種子既是有漏，所依的末那又是有漏，則前六識所作一切施等善法，亦不能稱之爲無漏法，但可稱爲「有漏善」而已；善法如是，則不善、無記應知。故第八識所攝持的種子是有漏無記攝，及其現行，則通有漏善，有漏不善，及有漏無記三性。如是「有漏」的名稱可貫徹種子的現行與不現行的性質。

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

「此聞熏習（即無漏種子，蓋攝論依唯新熏說）……寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳，然非阿賴耶識，是彼對治種子性故。」（註三十一）

「無漏法種，雖依附此識，而非此性攝，故非所緣。雖非所緣，而不相離，如真如性，不違唯識。」（註三十二）

此清淨的無漏種子，當其未現行時，非阿賴耶識所攝（是轉依後的清淨純善的無垢識所攝，與大圓鏡智相應），許是純善，及其現行，有漏末那必須伏斷（轉依後的末那且與平等性智相應），及成佛道，更是無邊功德，盡未來際，爲一切有情作一切善業，所取愛果，無有竟時，亦是純善。如是無漏法種，它的無漏性是貫通種子狀態與現行狀態而成純善之法。

是故依上述理趣，就種子的一貫性質，分爲有漏種與無漏種兩大類別。

（三）從功用分類：名言種與業種

一切凡夫，雖或具菩薩等種姓，但此等本有無漏種子，一類相續、寄存各具的第八阿賴耶識之中，從無始來都未現行，故凡夫之流轉生滅（包括有種姓與無種姓），無非是染污賴耶的有漏種子的起伏而已；此有漏種，從其功用上的差別，可有各種不同的分類，如攝乘論云：

「此阿賴耶識（種子）差別云何？略說應知或三種，或四種，此中三種者，謂三種熏習差別：一、名言熏習差別，二、我見熏習差別，三、有支熏習差別。四種者：一、引發差別，二、異熟差別，三、緣相差別，四、相貌差別。」（註三十三）

成唯識論亦有把種子分爲三類之說：

「然諸習氣（種子）總有三種：一、名言習氣，謂有爲法各別親種……二、我執習氣，謂虛妄執我、我所種……三、有支習氣，謂招三界異熟業。……」（註三十四）

成唯識論的種子三類分法，即等於攝論的三類分法（唯「我執習氣」在攝論名爲「我見熏習差別」，名稱稍有不同而已），至於四類分法亦不過是把三類分法的「名言習氣」再分爲「引發差別」和「相貌差別」兩種吧。（註三十五）但最簡單的依功用的種子分類法還是以「名言種」與「業種」的二類分法爲最善，蓋在成

唯識論的第二卷論「因能變」時，即依「因緣」的作用和「增上緣」的作用分成「等流習氣」與「異熟習氣」兩大類，如該論所云：「……因能變（即種子，見第二章第三節）謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣，由七識中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣，由六識中有漏善，惡熏令生長。」（註三十六）

窺基述記謂「等流習氣」即「名言熏習種子」（註三十七）而「異熟習氣」即「業種子」，顧名可知。「名言種」與「業種」是依功用而分類的，如窺基述記所說：「前等流因（即名言種），是因緣種，其所生果，即通八識種；此異熟因（即業種）、增上緣種，即是「有分熏習種子」（即有支習氣，能酬引三有果故）。」（註三十八）如是「名言種」即是能生八識的「因緣」，「業種」即是能酬「異熟識」的「增上緣」，則此二類種子，依功用有異而分別建立，其理條析，實該攝「攝論」的三類分法與四類分法，最爲善巧。何以謂「名言種即能生八識的因緣」？成唯識論有云：

「……名言習氣，謂有爲法各別親種。

名言有二：一，表義名言，即能詮義，音聲差別；二、顯境名言，即能了境心心所法。隨二名言所熏成種，作有爲法各別因緣。」（註三十九）

依唯識家的理論，宇宙的實相非凡夫普通智慧所能了知，心外的事物亦非吾人所能了知的對象，如解深密經所謂「識所緣，唯識所現」（註四十），故所知的一切色、聲等亦不過是吾人各自阿賴耶識種子所變的本質相分，此等色、聲等的相分差別，足以詮表所知的對象，故名爲「表義（義即境義）名言」；而能緣此等所知的相分差別者，唯是心心所法的能了境的「見分」，此等有了別作用的心心所的「見分」能顯所詮之境，故說爲「顯境名言」。如是八識的一切活動，都無非是所知的表義名言與能知的顯境名言的一隱一現，故說名言種子是「有爲法各別親種」，是「能生八識的因緣」，而瑜伽師地論亦說是「攝一切有爲法盡」（註四十一）。名言種又於他處，說名「二取習氣」，蓋「二取」者，即見分與相分的相對關係，或名（受、想、行、識四蘊）與色（色蘊），心與心所等等相對的關係，故亦能「攝一切有爲法盡」（註四十二）此等種子俱非宇宙的實相，徒有名言，都無實義，因名起種，名「名言種」。

依唯識家的學理，宇宙人生無非以無量的「名言種子」的一起一伏爲其內容，但衆生的一生一死的福非福的果報的招引，實由自所作的有漏善和不善業所決定。「諸業」云何？成唯識論云：「諸業謂福、非福、不動（不動者如生無色界等定業）；即有漏善、不善思業。」（註四十三）

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

「此（業）雖纔起，無間即滅，無義能招當異熟果。而熏本識，起自功能，即此功能，說爲習氣（種子）……如是習氣，展轉相續，至成熟時，招異熟果，此顯當果勝增上緣。」（註四十四）

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

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

成唯識論二種分類	成唯識論三種分類	攝論三種分類	攝論四種分類
名言種子（即二取習氣）	名言習氣	名言熏習差別	引發差別 相貌差別 緣相差別
	我執習氣	我見熏習差別	
業種（即諸業習氣）	有支習氣	有支熏習差別	異熟差別

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

一、在未造善、惡業之前，業種是否早已存在賴耶識中？

二、經業即是思，則業種子與思種子有何關係？

三、思是名言種子，則名言種子與業種子有何關係？關於此等問題，經論都無明確的指陳，但依理推徵，在未造業前，此所造業的種子理應不能預先存在於阿賴耶識之中，因如上文所引論說，業種是由造業後，熏本識而成一種能感當來異熟果報的功能，今既未造業，此功能應不可以預先存在。如是能感異熟果的業種既非本有，則應是新熏，但新熏種必以現行爲因緣，現行又必以前種爲因緣，然今之業種的現行是善、惡意志的活動，此活動以與意識相應的思心所的種子爲因緣；依此推理，則業種亦由思種子現行所熏習而得，但思種現行後理應亦新熏其能作未來現行善等意志活動因緣的「思新熏種子」。如是一種現行而能同時熏習兩種種子，依種子六義中的「引自果」義，實不應理。如是業種既無從熏得，則業感之說亦不成立，業感不成，佛學亦無立足的餘地。竊以爲離作「思」的活動的因緣種子，別無能感異熟果報的「業種」，蓋從原始佛學開始即有「業是思」之說，故知業種子與能作未來意志活動因緣的思熏習種子是同體的，不過，從其能作善、惡業的因緣的角度說，名之曰「思種子」，從其能引異熟果報的增上緣的角度說，別立爲「業種」，因爲思種一現行後，其所新熏的思種勢用倍增，除能生後時的思現行外，並能作牽引未來異熟果報的增上緣，故依密意立爲「業種」。

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

註釋

一　瑜伽師地論卷三十五，大正藏卷第三十，頁四七八。

二　攝大乘論本卷上，大正藏卷三十一，頁一三六。

三　窺基唯識述記卷十三，頁八，金陵版。

四　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁八。

五　同註四。

六　窺基唯識述記卷十三，頁十一，金陵版。

七　成唯識論，頁數同註四。

八　同註七。

九　窺基唯識述記卷十三，頁十四。

十　成唯識論，頁數同註四。

十一　同註十。

十二　同註十。

十三　成唯識述記卷十三，頁十九，金陵版。

十四　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁九。

十五　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁八。

十六　攝大乘論入所知相，大正藏卷三十一，頁一四二。

十七　瑜伽師地論卷三，大正藏卷三十，頁二九二。

十八　成唯識論卷五，大正藏卷三十一，頁二六。

十九　唯識述記卷記三十一云：「人天樂果，唯順益一世，非二世故，不名爲善，是無記果法故；體非

是善，於後世中作衰損故。」頁十三，金陵版。

二十　瑜伽師地論卷六十六，大正藏卷三十，頁六六七。

二十一　同註十七。

二十二　同註十八。

二十三　同註十八。

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

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

二十四　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁八。

二十五　瑜伽師地論卷八，大正藏卷三十，頁三一四。

二十六　俱舍論卷二十，大正藏卷二十九，頁一〇八。

二十七　成唯識論卷五，大正藏卷三十一，頁二六。

二十八　同註二十七。

二十九　成唯識論卷四，大正藏卷三十一，頁二十。

三十　窺基成唯識論述記卷二十五，頁五，金陵版。

三十一　攝大乘論本卷上，大正藏卷三十一，頁一三六。

三十二　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁一一。

三十三　攝大乘論本卷上，大正藏卷三十一，頁一三七。

三十四　成唯識論卷八，大正藏卷三十一，頁四三。

三十五　無性攝論釋卷三云：「引發差別，謂「新起熏習者」，謂最初名言所生起熏習。」大正藏卷三十

一，頁三九七。

無著攝論本卷上云：「此中相貌差別者，謂即此識有共相（器世間種子）、有不共相（各別內處種子）……」大正藏，頁數同註三十三。

三十六　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁七。

三十七　唯識述記卷十二，頁十一，金陵版。

三十八　註同三十七。

三十九　註同三十四。

四十　解深密經分別瑜伽品第六。

四十一　見窺基述記卷四十七，頁十，金陵版。

四十二　釋「二取習氣」詳見窺基述記卷四十七，頁四至五，金陵版。

四十三　成唯識論卷八，大正藏卷三十一，頁四三。

四十四　註同四十三。

第四章　種子的現行

（一）種子現行的意義

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

種子自體是生滅法，上文第二章中備言其要，如瑜伽師地論說「常法不能爲因」（因是種子義），成唯識論說種子是「剎那滅」。若種子唯有生滅，尚不能盡「能變」之用，因說種子，恒指宇宙萬象潛隱的一面，此潛隱的功能苟不能變現爲現實，則唯有生滅，亦無助於宇宙萬象的生起，如是所謂宇宙便成一片空白而全無內容可言，則萬象亦不成爲萬象。故唯識家立種子之說，於六義之中，標申「果俱有」義。使種子爲因，現行爲果，因果同時，方成種子。是則種子與現行實一物的兩面，就其隱伏的一面言，說爲種子；就其顯現的一面言，謂之現行。唯種子的能隱能現，始可以窮萬象的變化。若唯有隱的種子，則萬象成空，了無相貌；若唯有顯的現行，則宇宙僵化，盈虛虧損都無得成。是故宇宙萬象的能窮生生之功，能盡化化之妙，獨賴由隱之顯，由顯返隱的種子現行與現行熏種的作用。（現行的情況將於本章第三節詳述之）

（二）種子現行的條件

法不孤起，衆緣和合所生，從原始佛學的四阿含經始，一直是佛學大小二乘及空有兩宗所共同遵守的一貫法則，如吾人於第一章中引述中阿含經的「若有此則有彼，若無此則無彼，若生此則生彼，若滅此則滅彼」理論來說明諸法的緣起義。（註一）至阿毘達磨的說一切有部的典籍中，開始建立四緣之說，如品類足論云：

「因緣云何？謂一切有爲法；等無間緣云何？謂除過去現在阿羅漢命終時心心所法，諸餘過去現在心心所法；所緣及增上緣云何？謂一切法。」（註二）

其後乃至俱舍論（註三），對四緣義蘊，闡釋更爲詳盡，但由於種子學說的未能建立，尚無法予人以清晰明確的概念。迄唯識學的興起，一切有爲法的緣生道理，遂得以趨於完備。

唯識家對四緣的註釋，始見於瑜伽師地論：

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

眼及助伴法望眼識，所餘識亦爾，又善不善性，能取愛非愛果，如果等類，名增上緣。」（註四）

唯識宗建立種子義來說明一切有爲法的親因，此各自的親因便是有爲法的各自因緣，於是糾正了其他宗派對因緣的含渾不清的解釋（註五）；此外又從識的自性建立等無間緣；從所緣境建立所緣緣；從所依及助伴等建立增上緣。此等四緣從性質上的分類，未嘗不可分爲因與緣二種，如瑜伽師地論卷八十五云：

「即此四緣、略有二種：一因，二緣。因、唯因緣；餘三、唯緣。」（註六）

因爲因緣是專指此時間此空間（佛家本不承認有真實的時間與空間，今且方便爲言）的能生起此有爲法的各自功能而言。在空間言，簡別餘法；在時間言，簡別過去與未來，故爲有爲法生起的最基本的條件，至於無間等三緣則遍指與此有爲法生起的其他一切有關的諸法。在空間言，包括其他的識、根、身等；在時間言，亦攝過去，故名之爲緣（作依義），與因緣的作親因義有別，故可別分因與緣爲兩大類。

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

瑜伽師地論以「諸行種子」名「因緣」相（註七），但成唯識論則於種子之外更立「現行」以爲「因緣」，如彼論第七云：

「一、因緣；謂有爲法親辦自果。此體有二：一種子，二、現行。」（註八）

何以種子與現行皆可作有爲法的因緣呢？成唯識論亦有所解釋，彼論云：

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

現行者：謂七轉識及彼相應所變相見性界地等，除佛果善，極劣無記，餘熏本識，生自類種，此唯望彼，是因緣性。」（註九）

依成唯識論的定義，「有爲法中，別親辦自果的，說名因緣」。能符合此定義的有二體性，一名種子，二是現行。種子自類相生時（指潛藏於阿賴耶識而未起現行的狀態），前念種能親辦後念自種，故前念種子能作後念種子的因緣；種子現行時，以種子爲因，能同時親辦現行的自果，故種子是現行的因緣。除種子可作

因緣外，成唯識論更攝納攝大乘論等種子新熏之說，認爲除佛果位一切行純是至善無增長義與第八識及前六識業所招的異熟生等極劣無記法外，餘種生現，現必能同時熏種於阿賴耶識之中，如是現行能親辦種子，故現行望所熏種子，成唯識論亦稱爲「因緣」。

至於等無間緣，成唯識論亦有其嚴格的定義，彼論云：

「二、等無間緣：謂八現識，及彼心所，前聚於後，自類無間，等而開導，令彼定生。」（註十）

關於等無間緣，吾人得要澄清幾個概念：第一，等無間緣是專指現行法而簡種子，因爲無量種子可同時共攝於阿賴耶識中而互不相礙，無前種開導後種的必要；第二、等無間緣是專就各別八識的心心所聚（各識的心與心所相應成爲一活動單位，每一單位名之曰聚，八識則共有八聚）述記說是簡別色法，不相應法及無爲法等，因爲彼等可以有衆多的同類法俱時存在而無需開導（註十一），此外一識與別識之間亦無開導作用，如意識可與前五識同時並起，故八識不可互作等無間緣；第三、前念自識的心心所聚的心識活動，平等地，無間隔地（雖經百年等斷，亦是無間）讓位與後念自識的心心所聚的心識活動，而爲彼開導；依此開導的意義，立等無間緣。如前念眼識見燈，後念眼識見火，前念見燈的眼識必須滅後而絲毫沒有妨礙地，平等地讓位與後念的見火的眼識，然後見火的眼識纔能被招引而得生起，依前眼識能讓位及招引後眼識的作用，說前眼識爲後眼識的等無間緣。

至於四緣中的「所緣緣」，成唯識論亦有精密而詳盡的說明，如彼論第七云：

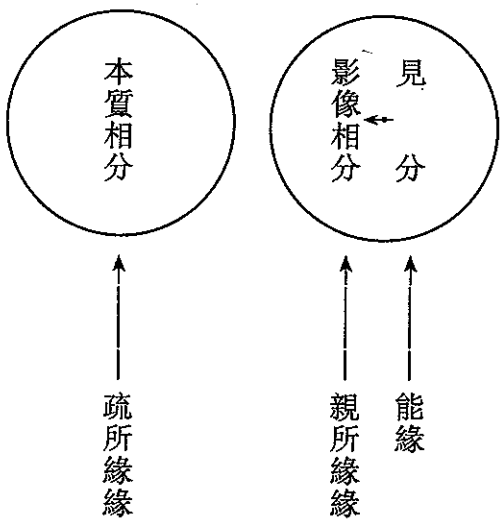
「三，所緣緣：謂若有法，是帶己相心或相應（指心所）所慮所託。」（註十三）

此所緣緣亦有若干概念需予澄清：一、所緣緣必是有體法（依他起性或圓成實性）而非徧計所執法，故論說「有法」；二、所緣緣是相分義（如相分爲見分所緣）或體相義（如真如爲正智所緣）；三、所緣緣必是由能緣的心心所挾帶而起，而爲此能緣體的所緣慮所附託的對象，如論說「是帶己相心或相應所慮所託」纔是所緣緣。窺基總述所緣緣義云：「此中意說，若是有體之法，是帶己相之心及心所法所慮所託者，是所緣緣故。」（註十四）此所緣緣其體相有何差別？成唯識論云：

「此體有二：一親、二疏。

若與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應知彼是親所緣緣；若與能緣體難相離，爲質能起內所慮託，應知彼是疏所緣緣。」（註十五）

所緣緣可分親所緣緣和疏所緣緣的兩類。親所緣不離能緣的心心所，如有爲法的心識相分，即識所變所慮故。又如無爲法的真如，體不離正智而爲所慮託，故相分之於見分與真如之於正智都是親所緣緣義。疏所緣緣是離能緣的心心所而獨在，如他識所變及自身中別識所變之法，此等法當其可仗爲本質而能引起能緣識的見分，使其亦變起與本質法相似的影像相分（此相分即前所說的親所緣緣）而攀緣之。此本質相分雖非內識直接所緣，卻是內識間接所慮所託，故名之曰疏所緣緣。試作圖略釋如左：



如第七末那識以第八阿賴耶識的見分爲本質，而自變一實我的影像相分而執緣之，此阿賴耶識的見分便

是末那識的疏所緣緣，而自變的實我影像相分便是末那識的親所緣緣。

四緣中除上述的因緣、等無間緣與所緣緣外，並有增上緣，如成唯識論卷七所云：

「四、增上緣：謂若有法，有勝勢用，能於餘法或順或違。雖則前三緣亦是增上，而今第四，除彼取餘，爲顯諸緣差別相故。此順違用，於四處轉生、住、成、得四事別故。」（註十六）

增上緣的範圍包涵最大，即因緣等三，從廣義言，亦增上緣攝；今從狹義立論，除前三緣外，凡一切有體法能順成他法的生、的住、的成、的得等四處的生起者，皆是他法的生、住、成、得等四處的增上緣；反之，凡一切有體法能違拗他法的生、住、成、得等四處的生起者，皆是他法的不生、不住、不成、不得等四處的增上緣。增上緣者如上述瑜伽師地論所云：是助伴義，即助成某法存在的一切有利的客觀條件，如眼球、視覺神經、適當的光度、適當的距離、及一切沒有妨礙視覺生起的東西，皆名之曰眼識生起的增上緣。

如上四緣中的等無間緣唯心心所法所獨有，餘法所不具，所緣緣是能知見分的所知境，色法有所知義而無能知義，故色法本身的生起實不須具備所緣緣的條件。如是一切有爲法的生起，若是色法，必須具備自種以爲因緣，以及其他一切相助順成的諸法以爲增上緣。如是心法，則除上述色法的兩種必具的條件外，並得以前念心識爲等無間緣，及所知的影像或其本質爲所緣緣。

種子的生起而成現行，原是一切有爲法中的宇宙萬象的內容，故種子生起現行所需的條件，亦即是一切有爲法生起的條件，換言之，色種子的現行而成色法，必須具足自色種因緣及增上緣的條件，心種的現行而成心法，則必須具足因緣、等無間緣、所緣緣、及增上緣等四大條件（色、心二種、名言種攝；業種的現行問題，容待下節論述之）。

（三）種子現行的作用

唯識宗以「一切法不離識」立「三界唯心」、「萬法唯識」義，然心識八品聚，皆以攝藏於阿賴耶識中的一切種子爲其親因，故一切宇宙人生的萬象，固然是心識幻現的假法，但未嘗不可謂以阿賴耶識中的若干種

子之現行爲其內容、是以試就種子現行的作用與吾人精神與物質活動中的認識、行爲、果報、感受的四方面的關係，作以下的研討。

甲、作一切認識的依據

佛家的「唯識」義（唯識即唯心義）主要是從認識的理論上建立，因爲唯識家之言認識，非獨指眼、耳等感官知覺及意識之思維作用而已，唯識家之言認識，實泛指一切識心的活動。所謂「識」者，依成唯識論所說，是「了別」的意義。（註十七）從分別的作用言，阿賴耶識集聚一切法種子名「心」，末那執我恒審思量名「意」，前六（識）了別境界名「識」，故就各別殊勝作用，有心、意、識之別，若就一般的作用言，都有了別的認識功能（註十八），故唯識宗的說認識，亦兼指八識的了別作用爲言。

就世俗義言，凡了別的作用必有「能知」與「所知」的二種相反而又相成的功能的存在，然後可以合成此了別的活動。如是把了別作用分析而成能所的差別，在成唯識論中，有「一分說」乃至「四分說」的不同主張。依窺基述記所說，安慧論師主張「一分說」云：

「諸識自體，即自證分。」（註十九）

但此並非謂認識作用可無見相能所的分別，不過「見分」和「相分」都無體性，具依自證分起（註二十），自證纔是依他起法，相見是妄情所執的遍計所執法。（註二十一）

主張「二分說」的有難陀論師，窺基述記引所說義云：「種子識變爲現行，現行識變爲種子（指熏習種）及見相分，故名爲變。」（註二十二）

「二分說」論者在成唯識論卷二說明立二分之由，並破安慧的「見相是遍計」之說而立依他義：

「然有漏識，自體生時，皆似所緣、能緣相現，彼相應法（心所）應知亦爾。似所緣相，就名相分；似能緣相，說名見分。若心心所無所緣相，應不能緣自所緣境，或應一一能緣一切，自境如餘，餘如自故；若心心所無能緣相，應不能緣，如虛空等，或虛空亦是能緣。」（註二十三）

凡認識的作用，必是能所相對，若唯有能知見分而無所知相分仍可完成認識的作用，則一一能知都可知

一切物；若無能知見分而唯有所知相分仍可完成認識的作用，則虛空亦有認識的功能。今二既不許，應知見分與相分各有實際功能，非遍計法所攝。

主張「三分說」的有陳那論師，彼立理之：

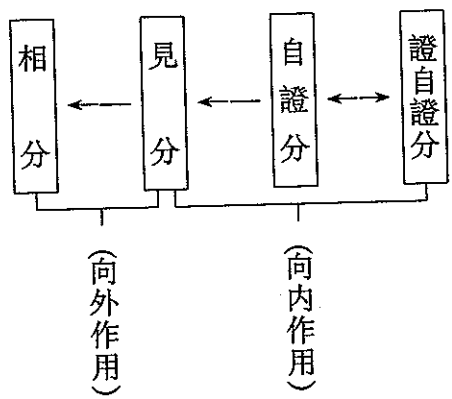
「然心心所，一一生時，以理推徵，各有三分。所量、能量、量果別故，相見必有所依體故。」（註二十四）

相分是所量，猶如布、見分是能量、猶如尺、布與尺必賴「解數之智」以完成量布的活動，此便是自證分的量果。且相見二分必有自證分爲所依體，故相分、見分、自證分三體並立。（註二十五）

及至護法論師，更把識心的認作用的內部結構分爲四分，此所謂「四分說」。彼立理云：

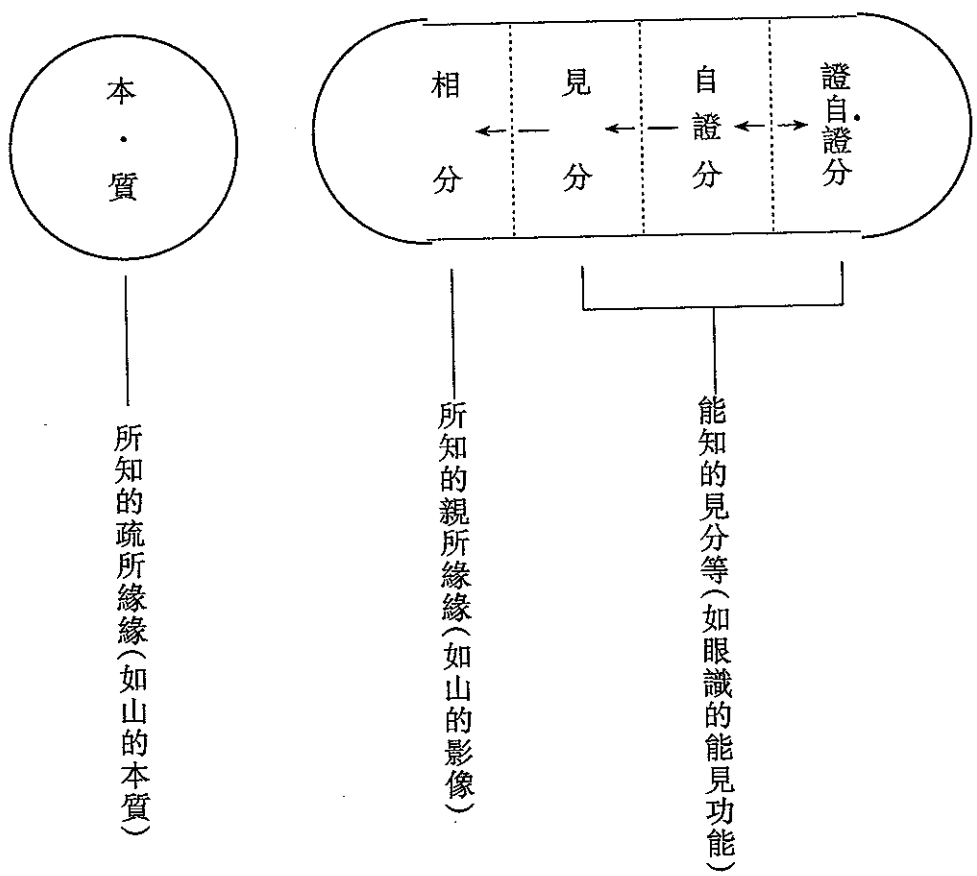
「又心心所，若細分別，應有四分，三分如前，復有第四證自證分。此若無者，誰證第三？心分既同，應皆證故；又自證分，應無有果，諸能量者必有果故。」（註二十六）

以見分證知相分，以自證分來證知見分，依理推徵，應有證自證分來證知自證分，而自證分又同時返緣證自證分，而無無窮過，如下圖所說「四分分別」：



但此四分亦可攝爲三分，以證自證分攝入自證分故；四分又可攝入二分，以見分、自證分、證自證分均是能緣性，皆見分攝故；又攝爲一分，體無別故。如是或一分說，或二分說，乃至四分說，無非就心識了別作用的內部分析上的繁簡開闔的不同而有所區差而已。

此間吾人應對所知的「相分」與四緣中的「所緣緣」的關係予以討論。依本章第二節所述，所緣緣有親疏之別，成唯識論謂「與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應知彼是親所緣緣」，故知親所緣緣即是四分中的相分；成唯識論又謂「與能緣體雖相離，爲其能起內所慮託，應知彼是疏所緣緣」，疏所緣緣既與能緣的見分等相離，故知定非直接所知的「相分」，而是間接所知的「本質」。如眼識的見山，眼識見分實不能認識山的本質（山的本質是阿賴耶識中的相分器世間所攝），而祇能了知與山之本質相似的山的影像相分而已，今試作圖以明四分與本質的關係如左：



依二種能變之說，八識的生起了別的作用是「果能變」攝，而「果能變」的變現相見等分，實依種子的

「因能變」的轉變而後成就：故認識的作用因不離識，而識的生起亦必依仗各自種子，尅實言之，諸識的一切認識作用，莫不以各別種子以爲依據，換一句話說，認識的本質就是攝藏於阿賴耶識中的一切種子的起伏的作用，就在此點意義上說「萬法唯識」。

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

「許有相見二體者，說相見種或同或異（異種即別種）。若同種者，即一識體，轉似二分相用而生，如一蝸牛變生二角，此說影像相見離體更無別性是識用故。若言相見各別種者，見是自體，義用分之，故離識體更無別種，即一認體轉似見分別用而生，識爲所依，轉相分種似相而起。以作用別，性各不同，故相別種。」（註二十七）

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

「相見同種別種生有二解：有說相見同種生，謂無本質者影像相與見分同種生，其有本質者本質亦同種生，即一見分種生現行時，三法同一種故謂見影質。有說相見別種生者，本質見分定別種生，其影像相與見分及本質或異或同種，相分等現行爲因緣故，本有俱生現行相分或和合生，新舊種同生故。」（註二十八）

依此細分，見相同種別種之說可有四支：

（一）、見分、影像相分、本質相分都是同一種子——此種說法，唯對獨頭意識的現行可通，因爲獨頭意識如思維免角時，本無免角的本質相分以爲疏所緣緣，唯有相見二分俱依自證分起，於理無違。但眼識見山，山的本質、山的影像與能山的眼識見分若是同一種子則有困難，因爲山的本質又是

第八阿賴耶識的相分，依同種義，第八識相分又應與第八識見分同種，如是山的本質，既與眼識見分同種，又與第八識見分同種，則眼識見分便與第八阿賴耶識見分同種，如是八識混淆，大違經教。且第八賴耶的相分兼攝一切種子，如是賴耶相分的一切種子與賴耶見分同一種子，於理不通，賴耶見分唯一種，賴耶相分種子是多，一與多如何相即？故此說實不應理。

(二)、見分、影像相分、本質相分各是異種——此說在理論上無大過失，但與古論師所謂「相見俱依自證起」說不大調協，雖說「境不離識」，無悖「唯識」義，但總覺有濃厚心、物二元的傾向。此似是成唯識論所宗的護法正義。(註二十九)

(三)、見分與影像相分同種，與本質相分別種——近代學者景昌極氏著見相別種辨，復倡安慧同種義；但考其精神，無本質者，則見相同種，有本質者，則本質是所緣緣，應與相見別種，如彼說云：「唯有疏緣爲所緣緣，相分非緣，如前已說。豈但非緣，並非所緣，識體自現，無能所故。謂實能所，乃分別執。」(註三十)

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

(四)、見分別種、影像相分與本質相分同種——近代學者熊十力先生在「內學」第二輯的境相章及所著述的「佛家名相通釋」中有此說的傾向。熊先生於識能變境云：「而自識變以言，無過二類：一、因緣變；二分別變。因緣變者，由能緣心，住運而起，其所變相，仗質或否，而不與見同種

生，定有自種爲因緣；相別有種，故有實用。分別變者，相別無種，但隨分別勢力故變，此亦仗質，或不仗質，而隨見攝，說無實用。」（註三十一a）

分別變者，如末那相分及獨頭意識的相分，不論有無本質，見相均必同種，如上面等三支所宗；因緣變者，如阿賴耶識的相分（種子、根身及器界）及前五識相分等，均不與見分同種，而反與本質同種（就有本質者言），如熊先生於境相章論性境節的「附識」中說：

「……相分與質爲同類故，即此相分熏生一種（非二種），此種入本識是爲塵種……故義說相分亦熏質種。」（註三十一b）

如是則相分與本質同是一種。此說亦有困難，因與成唯識論論親、疏所緣緣處有所齟齬，成唯識論謂「親所緣緣與能緣體不相離」，而「疏所緣緣與能緣體相離」（見本章第二節所述）；親所緣緣是相分，疏所緣緣是本質，能緣是見分。今相分既與本質同種，則親所緣緣應似疏所緣緣亦與能緣體相離，或疏所緣緣應似親所緣緣亦與能緣體不相離：如是親、疏二所緣緣如何區別？且相見異種，相質反爲同種，則心、物二元的意味更濃，恐非最善巧的立說。

今試折衷諸派之說，分別就三種能變識的認識作用與種子的關係略述於後：

一、異熟能變（阿賴耶識）的現行與種子的關係

阿賴耶識的相分，共分三類：一、山河大地的器世間、二、謂色根及根依處，三、所攝持於阿賴耶識的一切法種子。此即論文所謂「阿賴耶識，因緣力故，自體生時，內變爲種及有根身，外變爲器」之說。（註三十二）嚴格言之，此「內變爲種」義，非謂一切法種子由阿賴耶識轉變或衍生出來，唯指賴耶見分有攝持種子的功能而已。「內變根身、外變器界」者，則兼「因能變」的由賴耶所執持的種子的變爲現行，及「果能變」的賴耶變現爲相分。除種子外，阿賴耶的相分可有四類（註三十三）：

A、共中共——如無主河山等，此由諸有情的阿賴耶識中的共相種子所分別變現，但此各自變現的山河大地，在同一時間、同一空間而相貌相似，如衆燈明，各徧似一、共同變用，名「共中共」。（註三十四）

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

共中共與共中不共，都屬器世間所攝，自識所變，而幻現各種客觀存在的東西，歷來外道各派，多從此處攻擊佛家的唯識無境義，佛家分別在唯識二十論及成唯識論中列舉「夢境等」爲喻，以支持假法亦可在固定的時間與空間出現（註三十五），然「夢境」由一有情自變，所舉喻例，還可極成，但共變的河山田宅，如何亦同一時空而得存在？唯識家謂由衆生共業所招，法爾如是，如成唯識論云：

「誰異熟識變爲此（山河等）相？如契經說：『一切有情，業增上力共所起故。』」（註三十六）

無主山河，衆生共業所招，共變共用；有主田宅，衆生共業共變，但某一衆生業力較爲殊勝，故所受用，亦較殊勝。

C、不共中不共——如眼等根，唯自阿賴耶識中所攝持的不共相種子所變現。此爲自識所依所用，非他依用。故名「不共中不共」。（註三十七）

D、不共中共——如自扶根塵（軀體），是自識不共相種所變及所受用，但其他衆生的共相種子亦可參加共變而得受用；於他身處，自識共相種子參與共變亦然，如論云：「有共相種成熟力故，於他身處亦變似彼，不爾，應無受用他義。」（註三十八）

如是有「不共中共」，使自己身軀，他人可用（如可見可觸等），他人身軀，自亦可用，故衆生死後，尸骸猶現，即據此理而得成立。（註三十九）

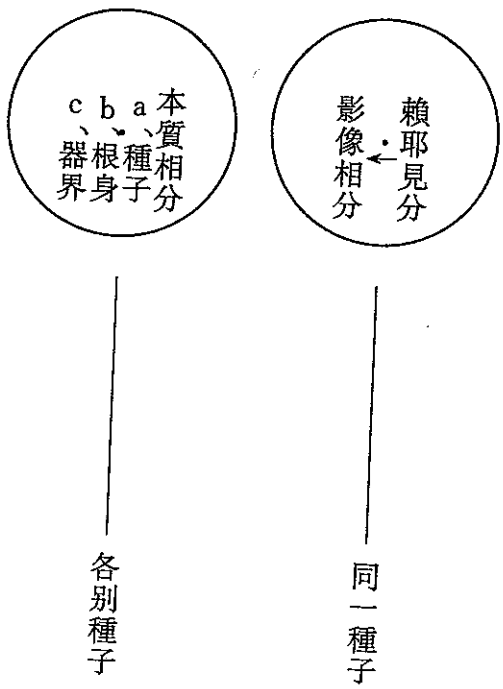
阿賴耶識以所持的種子與所變的根身，器界爲所緣相分，至於能緣見分，自然亦有能生見分的功能自種，不然則犯如前面所評見相同種中的諸過。賴耶見分應與相分別種可知，但賴耶見分是否如正智的直緣真如一般不起影像相分而直滲種子、根身與器界的本質？抑如五識緣五境的變起影像相分而攀緣之？論無明證，惟依理立，應從後者。理由第一，前七識的有爲法現行必以見分及影像相分爲行相，第八賴耶理亦應爾。理由第二，賴耶見分與賴耶相分應是別有種子，種子體性既異，而仍可直接相緣，則大違解深密經的

「無有少法能見少法」義。（註四十）（正知緣如，以真如是正智的實體，故可親證，如自證分的緣見分等，不同此難；今賴耶能緣見分，與所緣相分的種子根身等既是異種，見分應帶起與種子等相似的影像相分而親緣之。）理由第三、窺基述記在釋賴耶行相中亦謂賴耶的自所緣即所變的影像相分；彼云：

「（論文）：此中了者，謂異熟識，於自所緣有了別用。（述記）：即申正義……此解第八識行相，故言異熟識。於自所緣者，即所變影像，是親行緣相分所攝。於此有了別用，非於心外法等。」（註四十一）

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

試作圖如左：



如是阿賴耶的緣種子、根身、器界，以種子等本質爲疏所緣緣，以影像相分爲親所緣緣（註四十二），

以見分爲能緣體，而在見分的了別相分（包括親、疏二所緣緣）的歷程中，是現量所證（即現成、現見、現在如實知了），不起隨念虛妄計度，故所了知的對象，均有實體用，而親所緣緣猶似善瑩清淨境面，恰如其量，無絲毫的增添，無絲毫的減損，變現與所緣緣的本質（指種子、根身、器界）極其相似的影像相分，而見分亦如量如實了別之，故所了知的對象，謂之「性境」（註四十三），而所成就的知識，亦可說名「現量」。（註四十四）

二、思量能變（末那識）的現行與種子的關係

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

「應知此意（末那識）但緣藏識（阿賴耶）見分，非餘，彼（阿賴耶見分）無始來一類相續似常一故，恒與諸法爲所依故。此（末那）唯執彼（阿賴耶見分）爲自內我，乘語勢故說我所言……。」（註四十五）

末那識的疏所緣緣既是阿賴耶的見分，故應知與末那的見分異種，而末那識的生起乃由末那識的自證分生起見分，及與阿賴耶見分（爲疏所緣緣）頗爲相似的影像相分（爲親所緣緣），而末那見分攀緣此影像相分而成就此「常一的自內我」及「我所」的執著。如是見分與影像相分同一種子，而本質相分（阿賴耶識見分）爲別種。末那見分的緣影像相分雖有阿賴耶識見分以爲本質，但所變的影像相分未能與此本質如實相符，換言之即始終不能了知此本質的自相，如是所得的知識對象，佛家名之爲「帶質境」（參考註四十三所釋帶質境義），而所成就的知識都非真知，故名「似現量」。（註四十六）

三、了境能變（前六識）的現行與種子的關係

意識了境力最强，又能緣一切法，如瑜伽師地論第一所云：

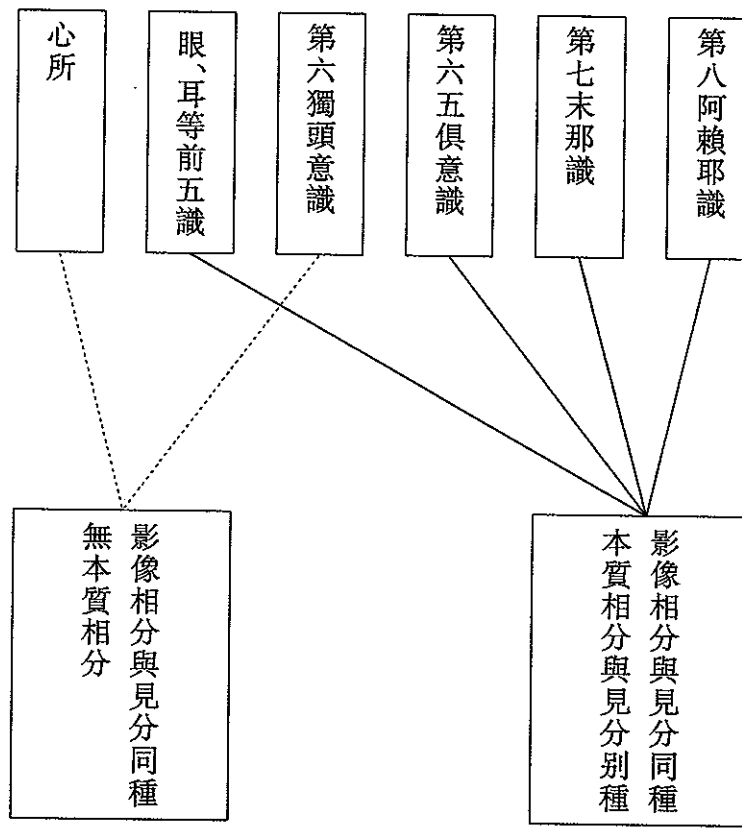
「彼（意識）所緣者：謂一切法、如其所應。若不共者所緣，即受、想、行蘊、無爲、無見無對色、六內處及一切種子。」（註四十七）

如是眼等五識所緣境亦是意識的所緣對象，故成唯識論謂「五俱意識，亦緣五境」（註四十八），故與前五識同時現行的意識，說名「五俱意識」，不與前五識同時現行的（如緣受，想等蘊及無爲等純思惟作用時），說名「獨頭意識」。

五俱意識與前五識緣境時，必有色、聲、香、味、觸等似客觀實在的東西以爲本質，其實此亦第八阿賴耶識所變的根身、器界等賴耶相分而已；五俱意識及眼等五識隨其所應以色等五境爲了別的疏所緣緣的本質相分，而其自證分則變起見分及與此色等五境極爲相似的影像相分，於是見分直接攀緣此親所緣緣的影像相分，而完成此認識色等五種似外似實的境物之歷程，其實不過是識心的各種活動的適當配合而已，離此八識，依唯識義，實無有一能知的常一我體，亦無任何自存的所知境物。如是的五俱意識和眼等五識的見分，實不與色等五境的疏所緣緣本質相分同種，而唯與其所帶起的影像相分同種。此影像相分由於與本質相分極其相似之故，遂使見分的緣色等境，如實如量地無添減地，得以認識，故所了知的對像、謂之「性境」，而所成爲知識是爲「現量」（參考註四十三、四十四。）

意識之中除五俱意識現量緣五境外，並有不俱意識足以了別一切過去與未來的五境及五境以外的一切法。此種意識或帶本質或不帶質，但所了知的對象不在本質，而在見分所單獨帶起的虛妄影像相分，譬如意識的緣兔角，乃由意識的自證分生起見分及見分所帶起的虛妄的兔角影像相分，由見分的了知此虛妄的影像相分而完成此兔角的認識歷程。其他的一切公理、法則，以及諸種思量推度等可以類推。如是意識的現行，唯有見分與影像相分同一種子的存在。由於並無疏所緣緣的本質相分的需要，故所知的對像說名「獨影境」（參考註四十三中所釋的獨影境義）。而所成就的知識成爲「比量」，成爲「似現量」，或爲「似比量」。（註四十九）

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



乙、作一切行爲的依據

一切行爲，從廣義言，泛指一切心識的活動；從狹義言，則專指前六識的能感未來異熟識的各種善、不善、無記等三類性質的活動，於佛家的名詞、說之爲「業」，又謂之「行支」（註五十），今且就狹義立說。

法不孤起，一切行爲活動，不論是善的或不善的，其現行時必須藉賴無數的助緣以爲增上，而「業」的增上緣以「惑」最爲殊勝，如成唯識論云：

「發業潤生之煩惱名惑。」

故知「惑」即是「煩惱」義。原來前六識的現行，隨其所應，可有五十一心所（註五十一），其中與「業」最有影響力者有善心所十一，煩惱心所六及隨煩惱心所三十，如唯識三十頌所列舉的名字：

「善：謂信、慚、愧、無貪（無瞋、無癡）等三根、勤（即精進）、（輕）安、不放逸、行捨及不害。

煩惱：謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。

隨煩惱：謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、與害、憍、無慚及無愧、掉舉與惛沉、不信並懈怠、放逸及失念、散亂、不正知。」（註五十二）

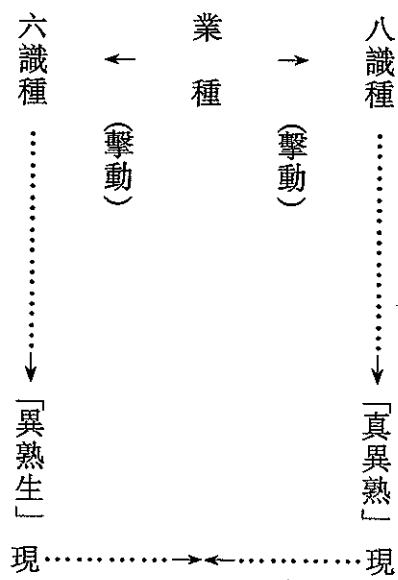
有漏凡夫作善業時，雖與若干善心所相應，但不免或多或少同時與其他若干煩惱或隨煩惱相應，如行布施時，本與善心所的「無瞋」相應，但同時又與貪（貪享令名等）及癡（即無明，與一切有漏法相應）相結合，故終非純善，祇有人天福報，而非出離生死之因，是以論文强調「煩惱」是發業潤生的主要增上緣。

有漏人生，既以煩惱爲增上緣，於是作出各種善業、不善業、無記業；此即傳統佛學的「十二緣起支」的「無明緣行」的道理（無明即煩惱心所中的癡心所）。此等善等行爲現行已，即熏成業種於第八阿賴耶識，以爲酬引未來人生的增上緣。爲一切行爲增上的善、煩惱、隨煩惱諸心所，其本身固是攝持於阿賴耶識中的各別名言種子的現行，而行爲的本身亦是第六意識（以思心所爲主）及相應的眼等前五識的各別種子的現行（未現行時，其種子亦攝藏於阿賴耶識中）。故依唯識家的理論，本無一常的能行爲的人，亦無實有的所行爲的事，而一切行爲活動，如理言之，不過是諸識種子的各別現行所構成的幻象而已（但此幻象是有作用的）。是故一切行爲，無非以種子的現行作爲依據。

丙、作一切果報的依據

「三世輪迴」因果之說，乃印度當時社會的一般信仰，自原始佛教開始，因果輪迴一直爲傳統佛學中的主要內容之一。前生所做一切善、不善等行爲，熏成業種，隨其所應，於來生酬引三界五趣的各別果報（註五十三）；此一切果報的酬引與內容以何爲依據？世親唯識三十頌云：「由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。」（註五十四）

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



（並附註云：兩相遇而成現，現見、顯現之謂。如名言種不爲業感，但得等流果。）（註五十五）

此間吾人得追究業種的擊動第八賴耶種，得「真異熟」果，與擊動六識種子，得「異熟生」果時（註五十六），是業種在種子狀態爲異熟果生起的增上緣，抑在現行狀態爲異熟果生起的增上緣？經論未有詳述。竊以爲業種之酬異熟果，以其有增上之作用而假說在現行狀態酬果則可，謂其有能酬功能的因緣勢用而說在現行狀態酬果則不可。所以者何？因爲業種乃由意識中的思心所的能起善、不善等意識的名言種子所現行後而熏習得成，理應可復作後時「思」的因緣，亦同時可作後時「異熟果」生起的增上緣。就其可作增上緣的角度言，假說其有能酬「異熟果」的效用，別立思熏習爲業種。業種非有能酬的直接主動性的因緣作用，如光的能爲眼識的增上緣，非謂此物質的光，有能酬引眼識的因緣性（依唯識家的理論，唯眼識種始可作眼識

現行的親因—因緣），業種之於異熟果亦然。如謂業種必須現行始可酬果，則業種現行除作異熟果的增上緣外，其本身亦應作後念善、不善等「思」的意志的因緣。如是一面酬果，一面又作新的、同類的善、不善業，則異熟果報將無窮盡（因同時現行的新的、同類的善、不善業亦熏如前的業種，此業種又將酬同類的異熟果報。）故知業種亦在種子狀態而酬引（唯作增上緣義，非因緣義）異熟果報，理由如下：

第一：依論說種子亦可作增上緣，如成唯識論云：

「本識中種，容作三緣，生現分別除等無間，謂各親種，是彼因緣；爲所緣緣於能緣者；若種於彼有能助力，或不障礙，是增上緣。」（註五十七）

故業種就在種子狀態下有能助力爲異熟果生起的增上緣，非唯現行，此契經教，非敢妄作戲論。

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

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

或有難言：「業種既可於種子狀態而有酬引果報的增上作用，則異熟果應同時而熟，何假異時而熟？」今試引論文答彼質難；成唯識論云：「由感餘生業等種熟，前異熟果受用盡時，後別能生餘異熟果。」（註五十八）

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

「……業習氣受果有盡。」（註五十九）

而攝大乘論立名言種子爲無受盡相，業種子爲有受盡相，如彼論說：

「復有有受盡相，無受盡相。有受盡相者，謂已成熟異熟果善不善種子；無受盡相者，謂名言熏習種子。」（註六十）

故知業種酬引異熟果已，其作異熟果生起之增上緣的作用即已消失，如無性釋云：

「有受盡相，謂已成熟異熟果等者，善惡種子既成熟已，不可熏熟，受用盡故。猶如種子既生芽已，不可重生。」（註六十一）

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

丁、作一切感受的依據

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

「云何受蘊？謂三領納：一苦、二樂、三不苦不樂。樂謂滅時有和合欲；苦謂生時有乖離欲，不苦不樂謂無二欲。」（註六十二）

苦受與樂受依文可解，捨受即五蘊論所說的不苦不樂受。於三受中（或再分成樂、苦、喜、憂、捨五受，註六十三）阿賴耶識唯與捨受相應，如成唯識論云：

「此（阿賴耶）識行相極不明了，不能分別違順境相，微細一類相續而轉，是故唯與捨受相應。」（註六十四）

故知阿賴耶識的攝持根身、器世間及一切法種，其間唯有捨的領納，而無苦樂的感受。至於第七末那識，有

說唯喜受相應，恒內執我，生喜愛故；有說與四受相應，惡趣唯憂受，人、欲天及初二禪唯喜受，第三禪唯樂受，第四禪乃至有頂（非想非非想處天）唯捨受。但依護法正義，末那唯與捨受相應。彼立理云：

「此（末那）無始來任運一類緣內執我，恒無轉易與變異受（即苦、樂受）不相應故……此應唯有捨受。」（註六十五）

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

「此六轉識，易脫不定、故皆容與三受相應，皆領順違非二相故。領順境相，適悅身心，說名樂受；領違境相，逼迫身心，說名苦受；領中容境相，於身於心，非逼非悅，名不苦樂受。」（註六十六）

前六識的活動範圍最大，行相最爲粗顯，故可領納可欣的境界而生樂受，或可領納可厭的境界而生苦受。或可領納非欣非厭境界而生捨受。如是隨對境的不同，而感受相待轉變不定。

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

「遍行有五者：一作意、二觸、三受、四想、五思。」（註六十七）

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

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

註釋

一　中阿含經，大正藏卷一，頁五六二。

二　阿毘達磨品類足論卷七，大正藏卷二十六，頁七一九。

三　俱舍論卷七有談四種緣及因緣的五因性等問題。大正藏卷二十九，頁三六至三七。

四　瑜伽師地論卷三，大正藏卷三十，頁二九二。

五　俱舍論述有部以俱有因，同類因、相應因、徧行因及異熟因等五爲「因緣五性」，此與增上緣有混淆不清之弊，註同第三。

六　瑜伽師地論卷八十五，大正藏卷三十，頁七七五。

七　同註四及註七。

八　成唯識論卷七，大正藏卷三十一，頁四〇。

九　同註八。

十　成唯識論卷七，頁數同註八。

十一　窺基唯識述記卷四十四云：「八現識及心所者，出緣體；唯見（分）自證（分）是此緣體、總名現識；簡色不相應種子、無爲非此緣性，以多同類色、不相應種子俱時轉故。」頁五，金陵版。

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

十三　成唯識論卷七，頁數同註八。

十四　窺基唯識述記卷四十四，頁三十一，金陵版。

十五　註同十三

十六　成唯識論卷一，大正藏卷三十一，頁四一。

十七　成唯識論卷七，大正藏卷三十一，頁一。

十八　瑜伽師地論卷六十三云：「復次，此中諸識皆名心意識。若就最勝，阿賴耶識名心，何以故？由此識能集聚一切法種子故，於一切時緣執受境，緣不可知一類器境；末那名意，於一切時執我、我所及我慢等思量爲性；餘識名識，謂於境界了別爲相。」大正藏卷三十，頁六五一。

十九　窺基唯識述記卷二，頁二十，金陵版。

二十　成唯識論卷一云：「變、謂識體轉似二分、相見俱依自證起故。」大正藏卷三十一，頁一。

二十一　註同十九，又述記卷十五云：「謂安慧等古大乘師，多說唯有識自證分，無相見分。」頁十，金陵版。

二十二　窺基唯識述記卷二，頁十七，金陵版；窺基唯識樞要卷三，頁二云：「此護法、難陀解。」金陵版。

二十三　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁一〇

二十四　註同二十三。

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

二十六　註同二十三。

二十七　窺基唯識述記卷二，頁十九，金陵版。

二十八　唯識樞要卷三，頁二，金陵版。

二十九　唯識樞要卷三云：「護法正義，質影二相與見分三。」頁二至頁三，金陵版。

三十　景昌極氏哲學論文集，見相別種辨，頁二〇三，中華書局版。

三十一　a、熊十力先生著境相章，見內學第二輯，頁一三九。又有關論見相種子同異之說，見諸熊先生所著佛家名相通釋卷下，頁九十七。

b、見內學第二輯，頁一四九。

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

三十二　成唯識論卷三，大正藏卷三十一，頁十。

三十三　窺基依瑜伽義分所變爲四類：一、共中共，二、共中不共，三、不共中不共，四、不共中共。見唯識述記卷十六，頁一，金陵版。

三十四　成唯識論云：「所言處者，謂異熟識，由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種，及所造色，雖諸有情所變名別，而相相似，處所無異，如衆燈明，各遍似一。」卷二，大正藏卷三十一，頁十。

三十五　見唯識二十論，大正藏卷三十一，頁七四；又見成唯識論卷七，大正藏卷三十一，頁三十九。

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

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

三十八　頁數同註三十七。

三十九　窺基唯識述記卷四十四云：「若不變他、應無死後尸骸等事。」頁二十三，金陵版。

四十　解深密經分別瑜伽品第六。

四十一　窺基唯識述記卷十五，頁九，金陵版。

四十二　此中以自識爲見相相望的離與不離言阿賴耶識所緣緣的親疏；非如成唯識論卷七的從自阿賴耶識變現他身而說所緣緣的親疏。

四十三　唯識家把所知的對象分爲三類：一、性境。二、獨影境。三、帶質說。頌四：「性境不隨心、獨影唯隨見，帶質通情本、性種等隨應。」詳細說明可參考窺基的唯識樞要卷三，頁三至四，

金陵版。

四十四　瑜伽師地論卷十五云「現量者，謂有三種：一、非不現見，二、非已思應思，三、非錯亂境界……。」大正藏卷三十，頁三五七。詳細說明後見雜論卷十六，及因明入正理論等。

四十五　成唯識論卷四，大正藏卷三十一，頁二二。

四十六　窺基因明入正理論疏卷一云：「……似現量；行有籌度，非明正境，妄謂得體，名似現量。」頁九，金陵版。

四十七　瑜伽師地論卷第一，大正藏卷三十，頁二八〇。

四十八　成唯識論卷五，大正藏卷三十，頁二六。

四十九　因明入正理論疏卷一云：「……用已極成，證非先許，共相智決，故名比量。……妄與由況，謬成邪宗，相違智起，名似比量。」（似現量見註四十六）詳釋如論疏廣說。

五十　窺基唯識述記卷四十七云：「……行支者；以身語意三行爲體，心心所爲體、行體是思……」。頁十七，金陵版。

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

五十二　唯識三十論頌，大正藏卷三十一，頁六〇。

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

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

五十四　唯識三十論頌，大正藏卷三十一，頁六一。

五十五　歐陽竟無先生著唯識講義，呂澂先生筆記卷二，頁二十七。

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

五十七　成唯識論卷八，大正藏卷三十一，頁四二。

五十八　成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁四三。

五十九　註同五十八

六十　攝大乘論本卷上，大正藏卷三十一，頁一三七。

六十一　攝大乘論無性釋卷四，大正藏卷三十一，頁三九八。

六十二　大乘五蘊論，大正藏卷三十一，頁八四八。

六十三　苦、樂、捨三受亦可開爲五受，顯揚聖教論卷五云：「或立五受、謂樂報、苦根、喜根、憂根、捨根。」大正藏卷三十一，頁五〇四。

六十四　成唯識論卷三，大正藏卷三十一，頁一一至一二。

六十五　成唯識論卷五，大正藏卷三十一，頁二三。

六十六　成唯識論卷五，大正藏卷三十一，頁二七。

六十七　大乘有法明門論本事分中略錄名數，大正藏卷三十一，頁八五五。

第五章　種子的熏習

（一）種子熏習的意義

一切有情的物質與無精神的全部活動，皆以各別有情的種子功能的現行而爲依據，前章已備言其要，但各別有情的同一種活動，由於遠近頻疏的不同，則此種活動的强弱性質有別。如以讀書爲例，同是一篇詩文，諷誦次數越多，則愈益熟練而琅琅上口，擱置愈久，則愈益生疏而終至於淡忘不能記誦。其他如技術的運用，推理的能力等等，無不服從「近因律」與「頻因律」的制約。爲要解釋此等制約的現象，唯識家要建立「種子的熏習」與「種子的伏斷」之說，藉以說明種子功能除有剎那生滅的變化外，更於性質上有强弱利鈍的轉變；有此轉變，然後有涅槃流轉可得。

簡要言之，所謂「種子熏習」者，乃指種子的現行，必同時熏成新種，攝藏於阿賴耶識之中；此新種子的性質較前種更爲强盛。作動詞來說，「熏習」即指種子現行而能熏種於阿賴耶識之中；作名詞來說：「熏習」亦可兼指由熏習而成的新熏種子。

唯識家對種子的始原問題，雖有「唯本有」、「唯新熏」及「本始合用」等三家不同的說法，但彼此均能承認種子有熏習的一回事。對熏習歷程上的解釋容有出入，但對種子由熏習而增强其勢用的意義卻是一致。「唯新熏」派固立「種子皆熏故生，所熏能熏俱無始有」之說（註一）；而「唯本有」派亦謂種子「由熏習力，但可增長」（註二）；「本始合用」者折衷兩家而成一派系，自當承認種子有熏習義，且此派所說的熏習乃奉爲唯識家的正義。熏習的意義爲何？攝大乘論云：

「復次何等名爲熏習？熏習能詮何爲所詮？謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮；如苣藤中有花熏習。苣藤與華俱生俱滅，是諸苣藤帶能生彼有因而生；又如所立貪等行者，貪等熏習，依彼貪

等俱生俱滅，此心帶彼生因而生；或多聞者，多聞熏習，依聞作意俱生俱滅，此心帶彼記因而生。由此熏習能攝持故，名持法者；阿賴耶識熏習道理，當知亦爾。」（註三）

攝大乘論是主張「唯新熏說」的，故其詮釋「熏習」義，完全偏重於前七識的現行與阿賴耶的「種子識」之間的互相關係爲言，而非側重於種子功能的增盛方面立說。前七識的現行爲能熏，喻如華；第八阿賴耶識爲所熏，喻如苣藤。前七識現行與賴耶俱生俱滅，則前七現行熏成種子於賴耶識中，則賴耶識亦能攝持生後時前七識的功能，猶如苣藤與華俱生俱滅，則華香熏於苣藤，使苣藤亦能攝持華的香氣。世親在攝大乘論釋中總括熏習義云：

「『謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮』者，謂即依彼（前七識）雜染諸法，俱生俱滅，阿賴耶識有能生彼（前七識）諸法因性（種子）是名熏習。」（註四）

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

「依何義立熏習名？

所熏能熏，各具四義，令種生長，故名熏習。」（註五）

所熏四義與能熏四義，屬熏習活動的條件，將於下節論述之，此間吾人當要體會「令種生長，故名熏習」的深意。因爲「令種熏生」與「令種熏長」，在嚴格分辨之下，顯有不同，依唯識家的理論，能爲生因的祇有種子與現行二法。今前七識染法現行，能復熏新種於阿賴耶識中而爲彼攝持，則此染法的新熏種子必以現行爲親生之因緣，故攝論所舉「華熏苣藤」以喻「依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性」的熏習方式，都屬「熏生」之類，新種由現行作因緣而（於阿賴耶識中）得生故。至於無漏種則不然，如成唯識論云：「聞正法時，亦熏本有無漏種子，令漸增盛，展轉乃至生出世心，故亦說此名聞熏習。」（註六）

凡夫的一切活動既是有漏，則經教正法雖是清淨無漏，然凡夫所聞所誦，還是有漏。如是有漏之法，不能作爲因緣復熏無漏種子，有漏無漏，性相違故。故知無漏種子的熏習顯然與有漏種子的熏習有所差別；其差別何在？窺基述記釋論文說：「聞正法時，由現行有漏及自因緣所熏有漏種爲增上緣，令其本有無漏種子亦得增長，展轉增勝，即以所增無漏勝種，後時正生出世之心，亦說無漏所增長種，名聞熏習。」（註七）

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

一、現行爲因緣，熏生新種，名爲「熏生」；

二、現行及種，作增上緣，熏長本有種子，使其增長，說爲「熏長」。

本有無漏種子，由熏習故，勢用增長强盛，前引經教徵信可知。至於有漏熏生，理應亦爾。且能熏四義中，有「若有勝用，可增可滅，攝植習氣，乃是能熏」之說（註八），是以就前後種子的相望爲言，數數熏習，勢用增盛，於理於教，乃至自省所得，無不如實，此熏習的最終意義。

（二）種子熏習的條件

攝論以「華熏芭蕉」譬喻七轉識的現行能熏新種，而攝藏於所熏的阿賴耶識中，如是熏習必有能熏所熏的兩種相對作用以成其活動，然能熏與所熏亦各有其基本條件。而於一切法中，何法得爲能熏？何法得爲所熏？攝論首立「熏習四相」，成唯識論兼標「能熏四義」與「所熏四義」以爲準則。攝論頌云：

「堅、無記、可熏、與能熏相應、所熏非異此，是爲熏習相。」（註九）成唯識論引伸其義，立「所熏四義」。

「何等名爲所熏四義？

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

（註十）

所熏非謂與能熏化合而產生另一新物；然所熏者，實有能持義，故苣藤能持華香，可作所熏的同喻，至於非堅住性的聲風等則不可爲例。今言種子的熏習，作爲所熏的亦必俱堅住性。於八識中，前七轉識及彼心所，都非一類相續（唯末那識恒審思量，但於見道，亦有遏時，非真堅住），即根身器界一切法處色等，生無色界時，亦不相續，皆不能爲種子熏習中的所熏法。是故於有法中，有堅住性而始終一類相續者，唯有第八識及彼心所、與無爲法等三類。

所熏第一條件已如上述。第二條件云何？成唯識論云：

「二、無記性：若法平等，無所違逆，能容習氣乃是所熏。此遮善、染、勢力强盛，無所容納，故非所熏。由此如來第八淨識，唯帶舊種、非新受熏。」（註十一）

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

「三、可熏性：若法自在，性非堅密、能受習氣，乃是所熏。此遮心所及無爲法，依他堅密，故非所熏。」（註十二）

有可熏性者，亦賴兩種條件：一是自在法，二是非堅密法。如與第八識相應的五遍行心所（即觸、作意、受、想、思）雖有堅住性與無記性，但卻要依仗賴耶始得生起，缺乏自在性，故非所熏；又如時、空等心不相應行法，依識分位假立，非自在故，亦非所熏。無爲法如虛空等、自性堅密，無攝藏義，都非所熏。如一切法中，沙汰殆盡，唯第八阿賴耶本識獨具堅住、無記、及可熏三性，得爲所熏。

「四、與能熏共和合性：若與能熏同時同處，不即不離，乃是所熏。此遮他身，剎那前後，無和合義，故非所熏。」（註十三）

阿賴耶識雖於堅住等三性具足，可作所熏，然於此間，爲要申明誰的賴耶，於何時空、可作所熏，故別立「與能熏共和合性」的第四條件。如是他身的阿賴耶，望我身的能熏識，或我之賴耶，望他之能熏，都不同處（空間），無和合義，故非所熏；前念本識的望後念能熏，與後念本識之望前念能熏，都不同時（時間），無和合義，亦非所熏。如是一切法中，唯自身的阿賴耶識（亦簡佛的無垢識）當與能熏俱生俱滅，時處和合，可望能熏，是所熏法，故成唯識論總結「所熏四義」云：「唯異熟識具此四義、可是所熏、非心所等。」（註十四）

如依心識四分之說，異熟識的何分是所受熏？窺基大師云：「唯自體分能受餘熏。」（註十五）見分、相分皆依自證分起，非自在法，達第三可熏性，故非所熏。證自證分、唯證自體、非識自體、亦非所熏。

成唯識論補充攝大成論的缺漏、於「所熏四義」之外，並且建立「能熏四義」。四義云何？彼論說云：

「一、有生滅：若法非常，能有作用，生長習氣，乃是能熏。此遮無爲，前後不變，無生長用，故非能熏。」（註十六）

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

「二、有勝用：若有生滅，勢力增盛，能引習氣，乃是能熏，此遮異熟心心所等，勢力羸劣，故非能熏。」（註十七）

據窺基說，「勝用」有二：一、能緣勝用，二、强盛勝用。兩種殊勝效用具足，纔是能熏之法。今諸色法，無能緣勢用，第八異熟識及彼心所，無强盛勝用，心不相應行法，二用俱無，皆非能熏。（註十八）

「三、有增減，若有勝用，可增可減，攝植習氣，乃是能熏。此遮佛果，圓滿善法，無增無減，故非能熏；彼若能熏，便非圓滿，前後佛果，應有勝劣。」（註十九）

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

「論言「增減名能熏」者：二隨有一，即是能熏；若不爾者，見道已去所生無漏唯增不減，應不能熏；彼尚能熏，此何不許？」（註二十）

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

「四、與所熏和合而轉：若與所熏，同時同處，不即不離，乃是能熏；此遮他身，剎那前後，無和合義，故非能熏。」（註二十一）

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

於一切法中，具足四義，能爲能熏的，可有何法？成唯識論云：

「唯七轉識及彼心所，有勝勢用而增滅者，具此四義，可是能熏。」（註二十二）

前六轉識及彼心所，勢用粗顯，四義具足，有能熏性，理且易見，至於第七末那，恒執第八識見分爲自內我，行相幽微，畢竟無有動轉之時，似缺第三增減之義，云何亦是能熏？窺基述記云：

「此有二釋一云：此亦不然，無始以來，我執增長，剎那剎那，現種增長，非是不增。……二云：亦有增減，欲界爲麤乃至非想爲細……。」（註二十三）

七轉識及彼心所，何分可作能熏？窺基大師說是「唯自體分」（註二十四），理如所熏法亦是自體分（即自證分）。

（三）種子熏習的歷程

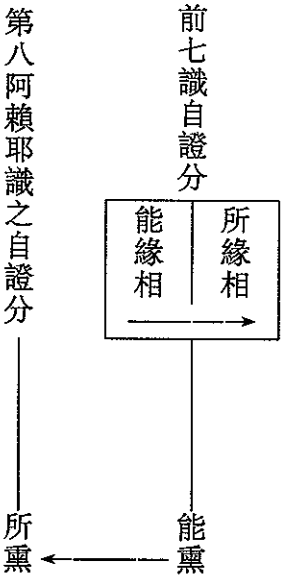
一切衆生本具八識，其中第八阿賴耶識可作所熏，七轉識可作能熏，如是熏習作用的基本條件已備，使衆生在生死流轉中，隨衆緣和合，若干心識種子功能，經歷熏習的過程，而在勢用的强弱之上，產生各種增減的變化。然一如第一節種子熏習的意義中所說，種子熏習可有兩種方式，一曰「熏生」，二曰「熏長」，故下文對種子熏習歷程的闡說中，亦隨「熏生」、「熏長」之異別而分別論述之：

甲、有漏種子熏生的歷程

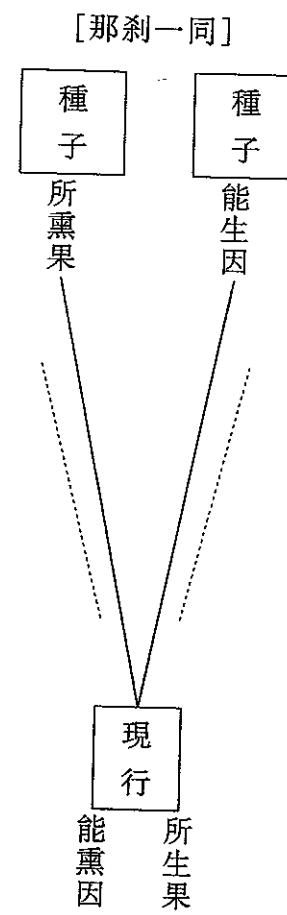
凡夫在未轉依位的一切活動唯是有漏，則作爲七轉識活動之原動力之種子，理應亦是有漏。此有漏的七轉識及其相應心所的現行，如何熏生新的有漏種子？成唯識論云：

「能熏識等從種子時，即能爲因，復生成種，三法展轉，因果同時，如炷生焰，焰生燋炷，亦如蘆束，更互相依，因果俱時，理不傾動。」（註二十五）

前文已說七轉識及彼心所之現行，得爲因緣，熏生新種於阿賴耶識中，如是七轉識爲能熏，而第八阿賴耶爲所熏。今引歐陽竟無先生釋能熏所熏之圖解（註二十六）如下：



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



如貪的現行，必以攝持於阿賴耶識中的貪心所的種子爲因緣而得顯現，當此貪在現行時，復有一種力量，立即熏成新的貪種而再攝藏於第八識中，以作後時貪的現行的因緣。（其實貪種子在賴耶識中亦等流生滅不已）。如此舊的貪種爲因，所生貪之現行爲果，此能熏的貪的現行亦復爲因，而所熏的新的貪種爲果，此兩重因果、三種有爲法同一生滅，而熏習義成。論文並舉「炷生焰，焰生燋炷」及「蘆束相依」以喻三法因果同時，理易知曉，今不復贅。（註二十七）

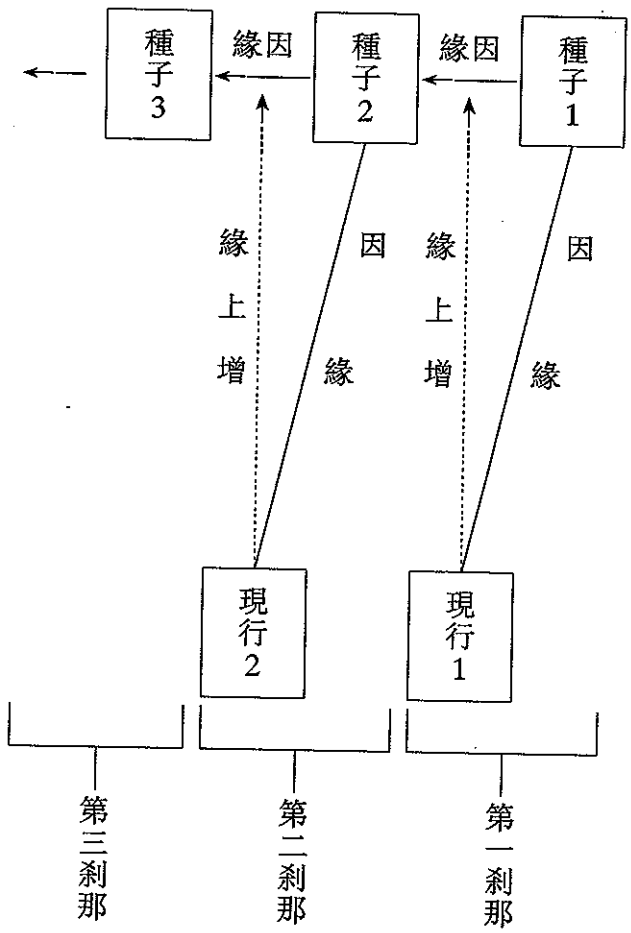
種熏現、現熏種的「三法展轉，因果同時」純就熏習的意義上看，可無任何可議之處，但從舊種與新熏種亦同時存在，與第二剎那舊種與新種在阿賴耶識中如何等流相續上著眼，則又似有重重的困難，如第二章釋「果俱有」義中嘗引成唯識論云：

「現、種異類互不相違，一身俱時有能生用，非如種子自類相生，前後相違，必不俱有。」（註二十八）

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

其一，或是俱二，其過如前，此是第二重的困難。

此現行可作新熏種的因緣性，是「唯新熏」及「本始合用」二家之說，據此而推出「三法同時」之論；若依「唯本有」說，則現行可作舊種的增上緣，使之於後念更生强盛的新種子，此新種子說爲新熏，現行作增上所生故。如是舊種生現行爲同時因果，舊種由現行作增上緣而復生新種爲異時因果；試圖釋如左：



如是不但免除上述「三法同時」的兩種過失，且更切合「果俱有」義，因種子「果俱有」義，舊說唯指種子爲因，現行爲果，因果同時，而新說則於種生現之外，增添現行爲因，新熏種爲果，現與新種亦因果同時；今既以現行僅爲增上緣無因緣性，則所增添新義，無有必要。

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

「若唯本有，轉識不應與阿賴耶爲因緣性；如契經說：『諸法於識藏，識於法亦爾，更互爲果性，亦常爲因性。』」（註二十九）

「唯新熏」及「本始合用」說者，以「三法展轉、因果同時」的熏習方式來說明阿毘達磨經「諸法於識藏，識於法亦爾，更互爲果性，亦常爲因性」的偈言。蓋以賴耶種子爲因，生七轉識的現行爲果，復以七轉識的現行爲因，生賴耶種子爲果，如是種生現，現生種，三法因果賴熏習歷程而得完成。若依「唯本有說」，不許現行爲種子的因緣，則又與經言的「更互爲果性，亦常（更互）爲因性」的理論不符，故護法不取。如是二說，各有勝劣，而佛徒多不違經，故取「三法展轉，因果同時」以爲正義。若有意者，予阿毘達磨經以嶄新的註釋，謂賴耶望七轉識現行有因果性者，以賴耶爲生起因，七轉識現行爲等流果；謂七轉識現行望賴耶識有因果性者，以轉識現行爲牽引因，生賴耶新種爲增上果（新種本身亦別有舊種爲生起因而得等流果）：如是則「唯本有」說的釋熏習義及種子始原義討阿毘達磨經中「諸法與識藏互爲因果」之說亦無所違悖。此乃憶測之論，今之佛子，孰起而正之？（註三十）

且依「唯新熏」與「本始合用」說，現行有因緣性，能生新種，但有未符能熏條件的第八識及彼相應五徧行心所法，山河大地及有根身等色法，與心不相應行法等等，本身亦由種子而生現行，彼現行亦生新種於阿賴耶識中否？如彼現行不能生新種，則一如「唯本有說」違阿毘達磨經「諸法與藏識互爲因果」之說，以若干現行不能作因緣故；如彼現行亦能生新種，則彼等無能熏性的諸法，亦有熏習義，如是便有「自教相違過」，故博大精微有如成唯識論者，對此等問題亦無所交代。如依「唯本有」說，現行僅作增上緣，但阿賴耶等法的現行勢用羸劣，故不能有殊勝的增上勢用使新種更爲强盛，然有微弱的增上作用使新種的性質與舊種有着相同的强度，做成真正的等流相生的現象。故就阿賴耶等法的現行勢用不能使新種增盛的意義上，說彼等非能熏法。如是立說，亦可免上文之失。（註三十一）

乙、無漏種子熏長的歷程

如本文第三章論種子的類別中所言，種子功能從其性質上分類，可有「有漏種子」與「無漏種子」之別。有漏種子正是凡夫一切活動的因緣，無漏種子唯是聲聞、獨覺、菩薩等證會本體的清淨功能，及佛果一切無邊功德的原動力；以其活動離一切縛，諸漏永盡，性淨圓明，故名「無漏」（註三十二），此爲聲聞、獨覺、菩薩三乘有情之所獨具，人天二乘所獨闕。三乘有情，未達通達位（註三十三），一切活動仍是有漏，此無漏種從何而生？如何熏習？對此問題，「新熏」、「本有」二說，立論各有不同，遂成兩派諍論安足處所，前文稍有所論，今釋熏習，又不能不詳爲交代。

「新熏說」始肇於瑜伽師地論的抉擇分，而獨成體系止於無著論師的攝大乘論；此派論種子的淵源唯有新熏，都無本有，故雖無漏種子，亦如有漏，必從熏習然後得生。攝大乘論辨無漏種子的聞熏義，設有難言：

「復次，云何一切種子異熟果識爲雜染因，復爲出世能對治彼淨心種子？又出世心，昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習，從何種生？」（註三十四）

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

「是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。」（註三十五）

依世親論釋所說，凡夫無漏法從無始來雖未現行，然可由無顛倒地聽聞、讀誦、如理思維佛世尊永斷煩惱、所知二障而證得最清淨真如法界所流出（說出）的經教，因而熏得無漏種子，相續寄存在阿賴耶識之中，而爲未來對治阿賴耶識的因緣。（註三十六）

如是從正聞熏習所初得的無漏種子，勢用極爲微弱，對見道證果，都難堪任，要經何種歷程，此無漏種始得猛利，而能作解脫出離的極清淨行的因緣？爲解決如此問題，攝大乘論給予以下的答案：

「此中依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習，依聞、思、修多分修作得相應故。……如如熏習，下、中、上品次第漸增。」（註三十七）

依世親的攝論釋所說，無漏種的下、中、上三種品類是依聞、思、修而作區別。此亦二說：一、聞所成慧是下品，思所成慧是中品，修所成慧是上品；二、聞、思、修慧各分下、中、上三品。但最重要的理論，還是透過熏習的歷程，而下、中、上三品的無漏種子，得以次第漸增，乃至見道及證成阿羅漢或佛果；此無漏種的熏習次第增盛的過程云何？世親申攝論意云：

「又於此中、下品爲因，得成中品；中品爲因，得成上品。」（註三十八）

簡要言之，即從下品無漏種子，可熏成中品無漏種子，又從中品無漏種子，可熏成上品無漏種子；如是次第，逐漸强盛，而以至强至善的佛果無漏圓滿功能而爲極則。

此中可見「唯新熏」說的大概主張，有漏善的善行（在凡夫位，正聞經教的活動，雖是善行，仍是有漏，與煩惱俱，未離縛故。）可熏成無漏的種子；如是無漏種子，亦由下品熏習，生中品種，中品熏習，生上品種，次第轉增而有成佛功能。如此立說，「本有說」的古師固是不許，「本始合用」說的折衷派亦難作調和。無漏種可從有漏法而得熏生，則有情「五種種姓」的差別不能成立；前於論辨種子類別的第三章中已有申說，茲不重贅；至於下品爲因而熏中品，中品爲因而熏上品，其熏習的細密過程未得其詳，如在通達位後，無漏的無分別智種已起現行，故得熏長，道理湊拍，無可復議；若在通達位前，即下品無漏種子亦未嘗得要承認有原始的無漏下品種子以爲基因，然後聞、思、修的熏習力纔能發揮其增上作用，否則有能增上之上品，則聞、思、修的熏習力唯作增上緣，而以下品種子始爲中品的因緣，中品種子始爲上品的因緣，如是剎那現行，何得爲因，而熏中品？苟以聞、思、修的熏習力故，下品種子得漸强盛而成中品，次第增長而成現行，而無所增上的種子。如承認有原始的無漏種子，即承認「唯新熏說」的失敗。

對無漏種子的淵源與熏習，「唯本有說」與「本始合用說」大致有著同一的理論，彼此均不承認聞熏可令有漏種子殊勝增勝，轉變而成無漏法種，而無漏種子是無始時來法爾寄存第八阿賴耶識之中。通達位前，

此本有無漏法種常處隱伏狀態，未得顯現，唯是等流相續；至於聽聞正法，由聞起思，由思證修，重得有漏善種，唯能作無漏法種的增上緣，不能作因緣法，非親種故，如成唯識論云：

「種望親種亦具（因緣及增上緣）二緣，於非親種亦但增上。」（註三十九）

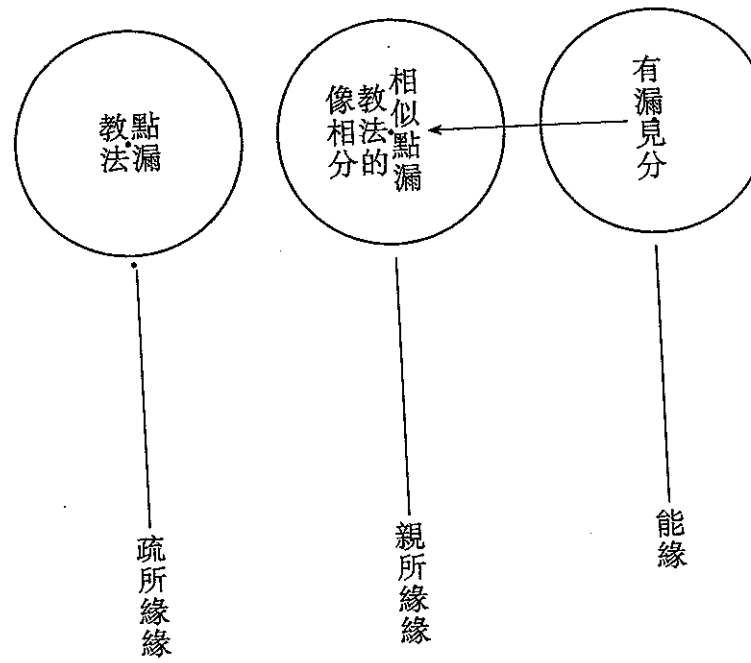
窺基法師即依此義，說聞正法所熏有漏種子，勢用强盛，有旁資無漏種子的增上力，使彼熏長；彼云：

「聞正法時，由現行有漏及自因緣所熏有漏種爲增上緣，令其本有無漏種子亦得增長，展轉增勝。即以所增無漏勝種，後時正生出世之心，亦說無漏所增長種，名聞熏習。」（註四十）

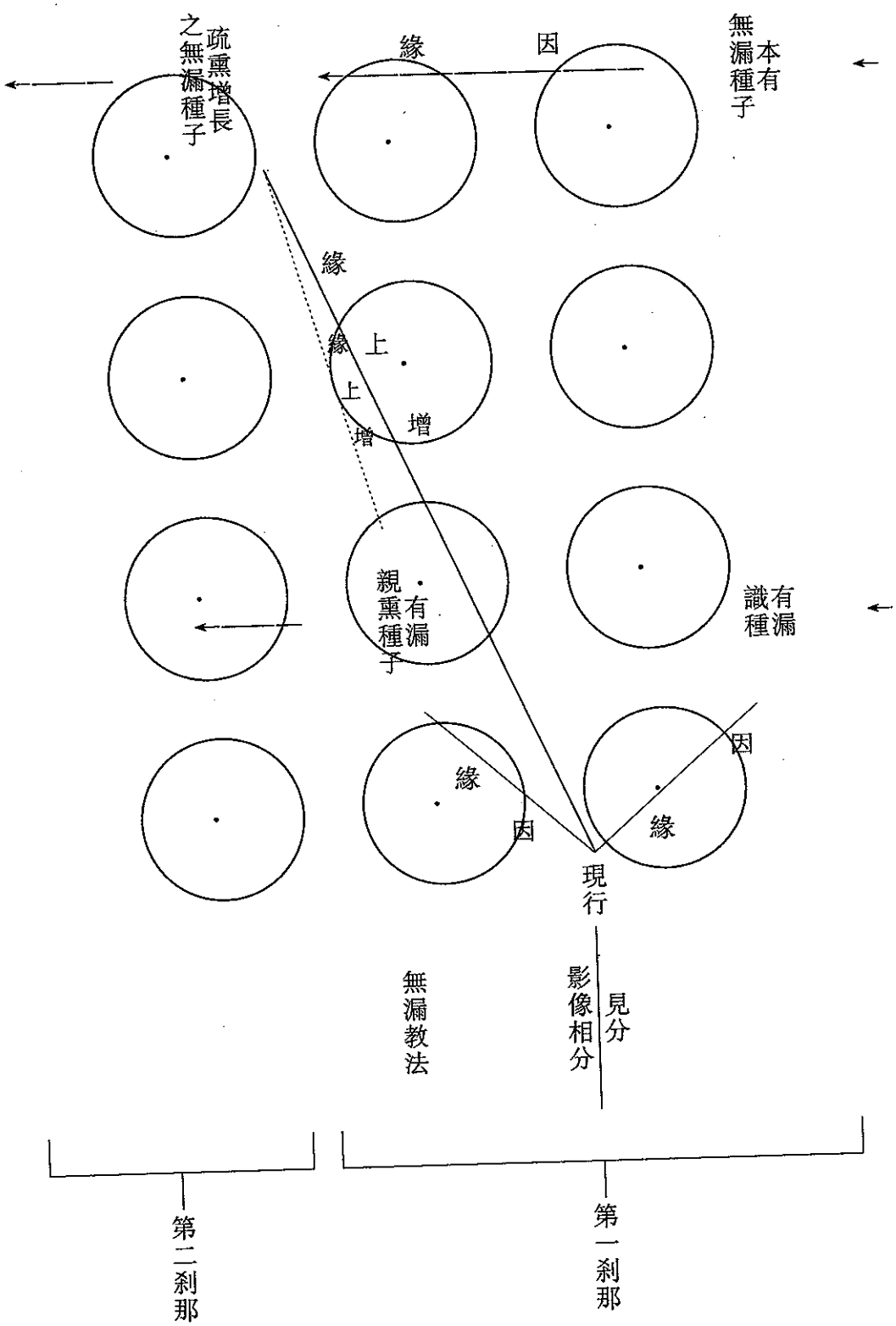
故聞正法熏生無漏種子，此是方便之說；若稱理而談，聞正法但可作增上而使無漏種子熏長而已，不能熏生，非因緣性故。歐陽竟無先生說：

「論『聞正法時，亦熏本有無漏種子，令漸增盛』者：此熏爲疏熏。」（註四十一）

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



如是見分的了知力無能達於無漏教法的本質，如是聞正法的現行，所熏種子，雖似無漏，而實仍有漏，然而此聞正法的有漏活動與所熏的似無漏教法的有漏種子，卻有一種强力的牽引作用，使潛伏寄存於阿賴耶識中的無漏種子得以資長，如是聞、思、修相繼不斷，則無漏種子的增長亦漸成熟，因而乃至發揮真正現行的功能。故聞正法的現行與所親熏的有漏種子，可作無漏種子活躍增盛（無漏種子寄存阿賴耶中亦自類相生不已）的增上緣，以此之故聞正法的現行與所熏的有漏種子，望寄存阿賴耶識中的無漏種子言，有「疏熏」的作用，此「疏熏」的歷程，亦即是無漏種子「熏長」的歷程。今試圖釋如左：


疏熏增長之無漏種子
緣
因
本有無漏種子
緣
緣上增
上增
親熏種子
有漏
有漏識種
因
緣
緣
因
現行
無漏教法
影像相分
見分
第二剎那
第一剎那

寄存於阿賴耶識中的無漏種子如是熏長，由資糧位而加行位，由加行位而通達位，住通達位時，無漏的無分別智種初次現行，證會本體，謂之「見道」。此後復於修道位中，其他未嘗現行的無漏種子（如無垢識種及菩提四智的種子等）繼續熏長（疏熏、如上所說），已曾現行的無漏種子（如見道時的無分別智種）亦可熏生（而與甲段所述的有漏種子的熏生歷程相似），以能起現行爲新熏種的親因故，如是十地圓滿（註四十二）至究竟位，便得成佛，此後三身四智（註四十三），一切至善無漏種子法爾現行，但不再熏成新種，以佛種子純善而圓滿，無勝劣故，如前文釋「能熏四義」所說。如此無邊功德，利樂一切有情，盡未來際，無有竟時。

註釋

一　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁八。
二　同註一。
三　攝大乘論本卷上，大正藏卷三十一，頁一三四。
四　攝論世親釋卷二，大正藏卷三十一，頁三二八。
五　成唯識卷卷二，大正藏卷三十一，頁九。
六　同註一。
七　窺基唯識述記卷十三，頁二十五，金陵版。
八　經文頁數同註五。
九　攝大乘論本卷上，大正藏卷三十一，頁一三五。
十　在唯識論卷二，頁數同註五。
十一　同註五。
十二　同註五。

十三　同註五。

十四　同註五。

十五　窺基唯識述記卷十四，頁十七，金陵版。

十六　同註五。

十七　同註五。

十八　見窺基唯識述記卷十四，頁十八，金陵版。

十九　同註五。

二十　成唯識論述記集成編，大正藏卷六十七，頁三〇八。

二十一　同註五。

二十二　同註五。

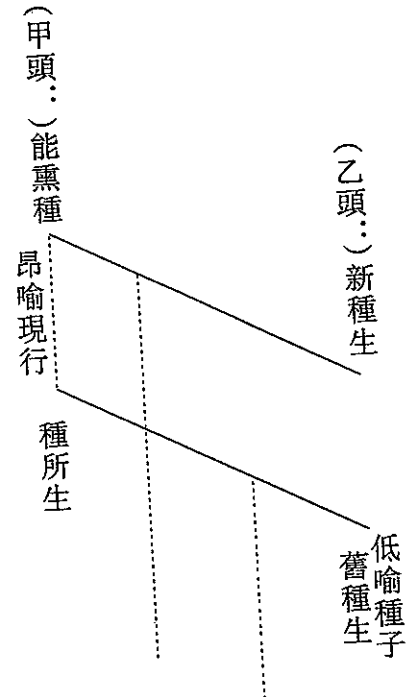
二十三　窺基唯識述記卷十四，頁十九，金陵版。

二十四　窺基唯識述記卷十四，頁二十一，金陵版。

二十五　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁一〇。

二十六　唯識講義（八識八段十義）筆記卷三，頁二十。歐陽竟無先生講，呂澂先生等筆記。

二十七　景昌極氏於哲學論文集，唯識今釋補義篇中（第二九七頁）別創一例以喻三法同時云：「如平列二秤，連其甲頭，則此秤之乙頭低時。同時即生二果：一則直接使二秤之甲頭昂；二則間接使彼秤之乙頭亦低是也。計共一剎那內可有二低二昂，以喻種現生熏，可謂確當不易。此秤乙頭之低喻舊種之生；二秤甲頭之昂喻現行之二用（此秤甲頭之昂喻現行爲種生；彼秤甲頭之昂喻現行之能熏種），彼秤乙頭之低喻新種之生。」並作圖如左：



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

二十九　成唯識論卷第二，大正藏卷三十一，頁八。

三十　四緣，五果、十因之說詳見窺基唯識述記卷四十六，頁九至十，金陵版。

三十一　此外有關有漏轉識中的相分能否熏習的問題及業種能否熏習的問題，亦宜稍作補充。如前文所引窺基述記所說，於四分中，唯自證分能爲能熏及所熏；相分一如見分，皆依自證而起，本身雖不能熏，但可由自證分帶彼而熏，此別名之曰「相分熏」，如觀察一物，次數越多，則其相貌越益明確，相貌明確程度的增加，便是「相分熏」的例證。此「相分熏」從心的認識的觀點爲言，非從物的本質的變易之觀點立論。

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

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

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

三十四　攝大乘論本卷上，大正藏卷三十一，頁一三六。

三十五　同註三十四。

三十六　見攝大乘論世親釋卷三，大正藏卷三十一，頁三三三。

三十七　同註三十四。

三十八　世親攝論釋卷三，大正藏卷三十一，頁三三四。

三十九　成唯識論卷八。大正藏卷三十一，頁四三。

四十　同註七。

四十一　歐陽竟無先生唯識講義卷二，頁十九。

四十二　顯揚聖教論卷三分菩薩十地爲：一、極喜地，二、離垢地，三、發光地，四、焰慧地，五、極難勝地，六現前地，七、遠行地，八、不動地，九、善慧地，十、法雲地。大正藏卷三十一，頁四九一。亦見攝大乘論及成唯識論等。

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

第六章　種子的伏斷

(一)種子伏斷的意義

佛家的思想歸宗趣，自釋迦如來開始，即對痛苦人生與無常宇宙的體會極表重視，且從體會中而殷求出離，渴望解脫。此後諸宗各派，法海波騰，智光競彩，法相如是的精微，般若如是的浩瀚，然思想歸趣，亦萬變不離其宗。是以唯識「種子學說」的建立，更予原始佛學之出離與解脫之說以極圓滿、極周密的理論根據。能出離者爲何？謂一切無漏法種所現行的正智等；所出離者爲何？謂一切有漏法種所變現的煩惱、業與流轉生死的異熟果報等。唯識家對出離的詮釋，在積極方面，建立種子熏習之說，使寄存阿賴耶識中的潛伏而微細的無漏種子，由「多聞熏習，如理作意」而得增長。如是熏習，乃至生出世心，證涅槃果；但種子的熏習，不限於無漏，有漏種子的現行，亦具能熏的意義，如是有漏、無漏法種，均可透過熏習歷程而日益增盛，是則蘭莒蕭艾，芳穢雜陳，流轉還滅，俱時而具，教理雙違，莫甚於此！故唯識學者，於建立種子熏習的理論外，更從消極方面，完成「伏斷有漏種子」的理論，使漢賊不兩立，明暗不雙俱，然後涅槃始可得而顯，菩提始可得而生，而後「種子學說」於詮表宇宙人生流轉還滅的理論中，始得臻於完備。

一切煩惱與業俱當斷滅，從四阿含始，即有明說，如中阿含說處經云：

「若無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則更樂滅，更樂滅則覺滅，覺滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。」(註一)

唯識家亦本此思想淵源，說一切有漏種子皆有伏斷的可能性，即劣無漏種亦有可永棄捨，不復現行的可能性。(註二)唯成佛後，一切種子功能，都是無漏而純善，勢用亦極殊勝而圓滿，固無熏習義，亦無伏斷義。

唯識家既立種子有伏斷義，然則種子的「伏」與「斷」在意義上有何區別？「伏」者謂制伏；「斷」者

謂斷絕。蓋種子的生起現行，必賴客觀的助伴以爲增上緣，緣備則起，緣缺則伏，故當一切順緣不生，一切違緣俱備，則雖是恒常與末那識相應的四煩惱亦有不起現行的可能（以下釋伏與斷，皆舉與末那識相應的四煩惱種子爲例），四煩惱雖不現行，但彼種子，仍然潛伏於阿賴耶識之中，未嘗斷絕，說之爲「伏」。正常的種子，有隱伏的一面，亦有顯現的一面，制伏了的種子，則唯有隱伏的一面，而無顯現的一面。「伏」可有「暫伏」與「永伏」的分別，如與末那相應的染污種子，在「學位、滅定、出世道中，俱暫伏滅」（註三），是名「暫伏」，所以者何？

「……由未永斷此種子故，從滅盡定，聖道起已，此復現行，乃至未滅。」（註四）故知種子雖能暫時制伏，然於後時，仍能現行者，謂之「暫伏」。若此與末那相應的染污種子，於「八地以上，一切菩薩所有我執皆永不行……（銳根菩薩）或永伏故」（註五）此時種子既不現行，即於後時，亦永不現行，是謂「永伏」。

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

「此位（三乘無學果位）染意種及現行，俱永斷滅故。」（註六）故知「斷」者，非但現行永不生起，即其種子，亦如草劉根除，究竟斷絕，如是功能，既無顯現的一面，亦無隱伏的一面，謂之「種子斷滅」。

或曰：前說「種子六義中」有「恒隨轉」義（見本文第二章中所述），而今又謂種子有伏斷義，豈不相違？此復不然，蓋「恒隨轉」者，「謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子。」（註七）是知種子的恒轉，唯在出離之前爲言，不可例同於究竟解脫之後，是則種子的斷滅，唯在三乘無學果位，於理無違。

（二）種子伏斷的條件

一切煩惱障種與所知障種，都是修行者的伏斷對象。以煩惱障現行，皆擾惱有情身心，能障涅槃；所知

障現行，皆覆所知境無顛倒性，能障菩提（註八），故當伏斷。餘有漏種及劣無漏種，於如來果位，亦當棄捨，以佛的「極圓明純淨本識（無垢識），非彼所依故。」（註九）此等一切染污種子，本在有漏的人生中，一類相續，恒轉而有，今要爲伏斷的所對治法，必賴殊勝的能對治法生起，然後可以成就伏斷染法的事業。此能對治者爲何？即「轉依四義」中的能轉道，如成唯識論云：

「二、能轉道，此復有二：一、能伏道：謂伏二障隨眠勢力（即煩惱障與所知障種），令不引起二障現行。此通有漏、無漏二道，加行，根本，後得三智，隨具所應，漸頓伏彼。二能斷道：謂能永斷二障隨眠，此道非有漏加行；有漏曾習，相執所引，未泯相故，加行趣求所證所引未成辦故。」（註十一a）

故知有漏的修行，僅作加行道，能伏所對治的種子，而無漏的修行（無漏的根本智及後得智生起時），非但能伏，且亦能斷所對治種。今從究竟言，謂「無漏法」是「有漏法」的能治，「有漏法」是「無漏法」的所治。一切有情中，誰具此能治的「無漏法種」？唯是「種姓」的有情始具此能治的「無漏法種」，「無性人」之所不具。蓋唯識家依衆生的「無漏種子」的有無及差別，分衆生爲四姓或五姓（姓者族義，類義），如瑜伽師地論云？

「……此復略有四種：一、無般涅槃法種性所攝，二、聲聞種性之所隨逐，三、獨覺種性之所隨逐，四、如來種性（又名菩薩種姓）之所隨逐。」（註十一b）

若兼具聲聞、獨覺或如來種性者則別立爲第五類「不定種姓」的衆生。何以具種姓的衆生有能治彼染污種子的殊勝力量？瑜伽師地論聲聞地云：

「……謂住種姓補特伽羅，有種子法，由現行故，安住種姓補特伽羅；若遇勝緣，使有堪任，便有勢力，於其涅槃能得能證。」（註十二）

又瑜伽師地論菩薩地云：

「以諸菩薩自乘種姓爲所依止故，爲建立故，有所堪任，有大勢力，能證無上正等菩提。」（註十二）

夫明暗不俱生，水火不相容，無漏種子增長一分，則有漏染種減弱一分，如稱兩頭，低昂時等。如是聲聞、

獨覺種姓衆生，無漏種子成熟時，能證涅槃，爲能對治，伏斷煩惱障及彼相應種子；如來種姓衆生，無漏種子成熟時，能證無上正等菩提，爲能對治，伏斷煩惱障、所知障及彼相應種子等。（註十三）無種姓衆生，於阿賴耶識，並無「無漏種子」等在其中，以爲未來染種的能對治法，能治既無，則染種或可暫伏（如住無心定時），唯盡未來際，皆無斷絶時；惟得人天果報，生死轉流不已。

衆生的伏斷有漏染種，固以無始時來寄存於阿賴耶識中的「本性住種姓」爲最基本的條件（註十四），且由種姓的不同，其所伏斷的有漏染種差別亦異，如具聲聞、獨覺種姓者，唯能斷煩惱障種。具菩薩種姓者，則煩惱、所知二障染種俱能伏斷。但無漏種之斷有漏，非在種子位而在現行位；不然，則住種姓有情，無漏種子法爾本有、應從無始來，早已伏斷所應對治的有漏染種，如是修行證果，便無意義。故知伏斷有漏種子，固以「種性」爲基因，而以修行爲唯一最有效用的必須條件，蓋修行是無漏種子現行的殊勝增上緣。唯有此勝緣，無漏法種始能現行；無漏法種現行，始能發揮其斷絶漏種與證得涅槃、菩提的大用。

佛家的修養工夫，大乘、小乘雖微有不同（如發心，持戒等），然其方法次第及精神意向，亦猶同出一轍。如聲聞道以「正法增上他音、及內如理作意」爲聲聞無漏種子生起的「勝緣」（註十五），而大乘亦以「多聞熏習，如理作意」爲證入平等法界的工夫「註十六」。今依菩薩行略述佛家修養工夫的概要，以見有漏染種伏斷條件的一斑。（註十七）

佛家菩薩的修養，從發心（註十七）以至於成佛，共分五階位：一、資糧位，二、加行位，三、通達位，四、修習位，五、究竟位。（註十八）於此五位之中，所伏所斷，自有差別，所修所證，固有不同，但總其綱要，可得「福智雙修」的唯一法門。「福」謂「福德」，「智」謂「智慧」。成唯識論云：

「所修勝行，其相云何？略有二種，謂福及智。諸勝行中，慧爲性者，皆名爲智，餘名爲福。」（註十九）

攝大乘論亦有「善備福智」之說，如彼論云：

「此中誰能悟入所應知相？大乘多聞熏習相續，已得逢事無量諸佛出現於世，已得一向決定勝解，已善積集諸善根故，善備福智資糧菩薩。」（註二十）

福德與智慧，若依一般說法，可爲菩薩資糧位中的兩種必具資糧，但尅實言之，一切階位的修行均得要沿此二途而兼程邁進，蓋福與德亦可開而爲「六種波羅密多」（註二十一），如成唯識論云：

「且依六種波羅密多，通相皆二（指福德與智慧），別相可五說爲福德，第六智慧；或復前三唯福德攝，後一唯智，餘通二種。」（註二十二）

「六種波羅密多」法是大乘菩薩諸因位（未轉依位）所同修的功夫、但從通相言，此「六種波羅密多」皆通福德與智慧二法。就別相爲言，則布施、持戒、忍辱、精進、禪定等五種波羅密多法是修養福德所攝，而般若波羅密多則屬修養智慧所攝。故窺基大師於唯識述記中，立四句義，使大小二乘的一切有爲功德均攝納於福、慧兩範疇之內：

一、唯智非福——謂：十力一切智、一切種妙智、無忘失法、四念住願智等。

二、唯福非智——謂：諸相隨好、三念位、大悲、四正勤、四神足等。

三、亦福亦智——謂四無畏、三不護、五根、五力、七覺、八道支等。

四、非福非智——謂依事分別，或永斷習氣無爲功德等。（註二十三）

如是一切勝行，開則有三學（戒、定、慧）及六種波羅密多等，闔蓋則爲福德與智慧二類。是則染種的伏斷，總而言之，有不可缺少的兩種條件：一、伏斷染種者必應爲有種性的衆生，以無漏種爲有漏種的能對治法；二、雖有種姓，而還要經歷三大無量劫的長時間修行福、智等一切勝行。（註二十四）

（三）種子伏斷的歷程

佛家悟入唯識，修行證果，分五階段，名曰「唯識五位」。列名舉數，已如前說。但修行證果與染種的伏斷，二者是一而二，二而一的事，蓋染種的減損一分，亦即淨種的增長一分，殆染種的滅損淨盡，則亦爲淨種發揮其全體大用、圓滿至善之時。故「唯識五位」未嘗不可爲有漏染種伏斷的五段歷程，茲試分述如下：

甲、資糧位

何謂「資糧位」？成唯識論云：

「從發深固大菩提心，乃至未起順決擇識，求住唯識真勝義性，齊此皆是資糧位攝。」（註二十五）

所謂「資糧位」者，是指住如來種性的衆生，從發自利、利他的「大菩提心」（註二十六）開始，乃至未起「煖、頂、忍、世第一法」（於加行位別詳）的「順決擇分」之中的一段修行歷程。於此歷程中，爲趣「無上正等菩提」及爲度一切有情，殷求解脫，逐修習種種殊勝資糧，故亦名「順解脫分」（註二十七）

於此「資糧位」中，何類有漏染種得爲所伏？得爲所斷？唯識三十頌云：

「乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。」（註二十八）所謂「二取隨眠」者，即上文所說的「所知障」與「煩惱障」。如成唯識論云：

「此「二取」言：顯二取取（述記謂：執二取爲實有等之取），方名二取，註二十九），執取能取所取性故。二取習氣，名彼隨眠，隨逐有情伏眠藏識，或隨增過，故名隨眠，即是所知、煩惱障種。」（註三十）

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

「此謂菩薩……未能了能所取空，多住外門修菩薩行，故於二取所引隨眠，猶未有能伏滅功力，令彼不起二取現行。」（註三十一）

佛家一切殊勝力量的發揮，多在定中。但資糧位的菩薩，多在外門修習菩薩行。述記釋：一切多住事相，散心行諸麤行，名住外門修菩薩行。（註三十二），未能於深定之中實踐體驗能取，所取的一切遍計所執諸法當體即空之理，故所修得，唯有意識粗顯活動範疇中的聞所成慧與思所成慧，至於較高深猛利的修所成慧仍未獲致，故於煩惱、所知二障種子，尚無伏斷的功力。然則此位菩薩，於一切染種無任何的對治能力耶？此又不然，如成唯識論所解：

「菩薩住此資糧位中，二麤現行雖有伏者，而於細者及二隨眠，止觀力微，未能伏滅。」（註三十三）則此位菩薩，唯微細染行與二障種子無伏斷的能力，但對「二麤現行」仍可發揮其制伏的力量，何謂「二麤現行」？窺基釋云：

「『二麤現行雖有伏者』，即伏多分分別之麤惑，因邪教思惟者皆伏……」（註三十四）故知菩薩於資糧位中，除兼修福智資糧，厲兵秣馬，令無漏法種不斷資長，以便於當來位次之中，殲滅一切漏種外，同時於福智兼修的過程裏，亦可降伏由邪教思惟所引致的能取所取的麤顯迷惑與執著。而產生隨順解脫的功用。

乙、加行位

何謂「加行位」？成唯識論云：

「菩薩先於初無量劫，善備福德智慧資糧，順解脫分既圓滿已，爲入見道住唯識性，復修加行，伏除二取，謂煖、頂、忍、世第一法。」（註三十五）菩薩於第一無量劫中已善積集福智資糧，迄順解脫分修行圓滿，爲要親證萬象本體的唯識實性，故更復加工，於甚深定中修習定慧，別分煖、頂、忍、世第一法四善根；此四階位，名曰「加行位」，又曰「順決擇分」。（註三十六）茲將煖等四善根分別畧釋如後，以見此位的行相：

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

（二）頂位——此位菩薩，修習止觀，依「明增定」，發上品尋思，重觀一切所取境象，皆自心所變，假施設有，而實不可得。於此位中，尋思境界已達顛峰，故名之曰「頂」。

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

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

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

「此加行爲，未遣相縛，於麤重縛，亦未能斷。唯能伏除分別二取，違見道故，於俱生者及二隨眠，有漏觀心，有所得故，有分別故，未全伏除，全未能滅。」（註三十七）

原來能所二取的執著，可有「分別」與「俱生」兩種類別。由邪教思惟所起的能取所取的執著，曰「分別二取」，由無始熏習任運（自然而然）而起的，名「俱生二取」。菩薩於此位次的修行中，對「分別二取」的現行已能完全降伏，令彼不生，對「俱生二取」的現行，亦有部分的制伏作用，但對「二取」的種子則全無斷滅的能力，所以者何？以加行位中所發揮的「四尋思」與「四如實智」（註三十八）仍是有漏法，相縛（在認識過程中相分與見分相對，相分纏，縛見分，不能使見分直觀本體，故曰「相縛」）。未遣、麤重縛（由煩惱熏習，使心識活動有不安穩性與無堪能性，故曰「麤重縛」。註三十九）未斷，無漏的根本智與後得智有待現行，故未能呈現斷絕有漏染種的勢用。

丙、通達位

何謂「通達位」？成唯識論云：

頌曰：「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。」

論曰：「若菩薩於緣境，無分別智都無所得，不取種種戲論相故。爾時乃名實住唯識真勝義性，即證真如，智與真如平等平等，俱離能取所取相故。能所取相，俱是分別，有所得心戲論現故。」（註四十）

前加行位中的「世第一法」已入「無間道」，繼而即是無漏的無分別根本智現行。據護法正義，此無分別智唯有見分，而無相分，見分可帶真如而起，作自所緣緣，不變而緣，故離「相縛」，不起分別，如是多剎那

延續，其事方竟，謂之「真見道」。繼之「後得智」起，仍前時真見道境，變起相分，重演所更過程，此謂「觀非安立諦」；此復依苦等四諦義，八心觀真如，八心觀正智，謂之「緣安立諦」——觀非安立諦及緣安立諦，合而言曰「相見道」。（註四十一）於此通達位，何類染種，得爲所伏？得爲所斷？成唯識論云：

「……無分別智，實證二空所顯真理，實斷二障分別隨眠。」

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

「如其所應，法真見道，無間、解脫見分觀諦，斷見所斷百一十二分別隨眠，名相見道。」（註四十二）

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

「諸相見道，依真（見道）假說……分別隨眠，真（見道）已斷故。」（註四十三）且義演亦云：

「……若據實而言，及從前世第一法無間，有真見道，後即生三心相見道，次生十六心等，故菩薩在相見道中，學前真見（道）斷證之事。」（註四十四）

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

「學位滅定出世道中，（此末那染意種子）俱暫伏滅……三乘聖道（見道時）有伏滅義，真無我解違我執故；（後得智）無漏現在前時，是彼（根本智）等流，亦違此（染行）意，真無我解，及後所得，俱無漏故，名出世道。……聖道起已，此（染意）復現行……（以）此染意相應煩惱是俱生故，非是所斷，是染污故，非非所斷。」（註四十五）

是知菩薩住見道位，除斷分別二障種子外，即一切與末那識相應的俱生煩惱障種，於真見道與相見道中，皆

得暫伏（與前六識相應的俱生障種亦可例同），以煩惱障與見道時的無我解相違故。（註四十六）但此俱生障種、於見道事竟，復能現行，以彼等屬俱生故，是修習位所斷，非見道位所斷，唯在見道位（即通達位）中，得暫降伏而已。

丁、修習位

何謂「修習位」？成唯識論云：

「菩薩從前見道起已，爲斷餘障，證得轉依，復數修習無分別智。……云何證得二種轉依（由轉煩惱，得大涅槃，轉所知障，得大菩提）？謂十地中，修十勝行（註四十七），斷十重障（後詳），證十真如（註四十八），二種轉依，由斯證得。（註四十九）

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

「彼修差別，云何可見？由菩薩十地。何等爲十？

一、極喜地、二、離垢地、三、發先地、四、焰慧地、五、極難勝地、六、現前地、七、遠行地、八、不動地、九、善慧地、十、法雲地。」（註五十）

此十地之得名與各別的意義，今不擬重加論述，唯何類障種？於何地伏斷？則得以分辨如下：

（一）極喜地——菩薩於此地中，斷「異生性障」種（即分別所知障種及分別煩惱障種），以聖道與彼，明暗相違，不俱生故。

（二）離垢地——菩薩於此地中，斷「邪行障」種。「邪行障」者，指俱生障種的一分，及由彼種子所起的誤犯的身、口、意三業，以彼障二地極清淨戒，故須永斷。

（三）發光地——菩薩於此地中，斷「闇鈍障」種。此「闇鈍障」者，乃令聞，思、修法忘失的所知障中的俱生一分種子，以彼障發光地的殊勝三慧故（三慧指聞慧、思慧及修慧），得須斷

絕。

(四) 焰慧地——菩薩於此地中，斷「微細煩惱現行障」。此「微細煩惱現行障」者，謂與第六意識俱起的最下品「身見」、「定愛愚」及「法愛愚」(對禪定及教法有貪著義) 等所知障中的俱生一分種子，彼障四地菩提分法，故須永斷。

(五) 極難勝地——菩薩於此地中，斷「於下乘般涅槃障」種。彼障能令菩薩厭離生死，樂趣涅槃，同下二乘，所知障中俱生一分所攝，彼障五地「真俗無差別道」，故須斷除。

(六) 現前地——菩薩於此地中，斷「麤相現行障」種。彼乃執有染淨麤相現行的所知障中俱生一分種子所攝，障六地「無染淨道」，故須永斷。

(七) 遠行地——菩薩於此地中，斷「細相現行障」種。彼謂執有生滅細相現行的所知障中俱生一分種子所攝，障超過世間二乘的七地「妙無相道」，故入地時，使能永斷。

(八) 不動地——菩薩於此地中，斷「無相中作加行障」種。有此障故，雖作純無相觀，猶需作意加行，不任運起所知障中俱生一分所攝，障八地中的「無功用道」，故須永斷。

(九) 善慧地——菩薩於此地中，斷「利他中，不欲行障」種。彼是所知障中俱生一分所攝，能令利樂有情事中，不欲勤行，樂修己利，障九地能徧十方、善說教法的「四無礙解」，故入九地時，便須永斷。

(十) 法雲地——菩薩於此地中，斷「於諸法中未得自在障」種。彼乃所知障中俱生一分所攝，令於諸法不得自在，障十地大法智雲及所含藏、所起事業，故入十地時，便得永斷。(註五十一)

或有問難：前說十地，漸次斷滅修所斷的俱生障種，而不說煩惱障種，其故安在？成唯識論云：「菩薩得現觀已，復於十地，修道位中，唯修永滅所知障道，留煩惱障，助願受生，非如二乘速趣圓寂，故修道位，不斷煩惱，將成佛時，方頓斷故。」(註五十二)

佛家大乘精神，初則捨俗歸真，終乃迴真向俗。故雖入地，猶不捨衆生，流轉於生死。行其利他功德，故須「故留煩惱」（如前四地起我見等，七地前，貪瞋等尚能現行。註五十三），然後可以潤生欲界，普度有情。此煩惱種，雖未斷除亦不爲礙，蓋「由故意力，前七地中，雖暫現起，而不爲失；八地以上，畢竟不行。」（註五十四）故知於修習位的十地中，對修所斷的俱生煩惱種子，雖未能斷滅，但於彼障的現行，欲能漸次制伏（如於七地以上，與末那識相應的我癡、我見、我慢，我愛等四煩惱亦不現行），如是斷所知障種與伏煩惱障種，方便說爲修習位中的「捨二麤重」，以此爲因，得未來究竟位中的轉依佛果。

戊、究竟位

何謂「究竟位」？成唯識論云：

「頌曰：『此即無漏界，不思義善常，安樂解脫身，大牟尼名法。』」

論曰：「前修習位所得轉依，應知即是究竟位相。』」（註五十五）

由先修習，十地漸伏漸斷所知障與煩惱障種，至金剛喻定真無間道現在前時，一切有漏種子及劣無漏種，俱爲所斷捨與所棄捨；如是轉煩惱障而得大涅槃，轉所知障而得大菩提。此後一切無邊無際功德，無非純是無漏至善種子的現行，以有漏八識俱滅，而與大圓鏡智、平等性智、妙觀察智及成所作智相應的無漏八識現行故，此謂「轉依」。（註五十六）此轉依的果位，總攝衆德，略而言之，是不可思義的、是至善的、是恒常的、是安樂的，如是成就無上寂默法名「大牟尼法身」。（註五十七）從自利言，得大解脫；從利他言，得菩提四智。無邊功德，盡未來際，即名成佛。依其修行階位，立「究竟位」名。

如是有漏種子，前經資糧位、加行位、通達位與修習位，或頓或漸，分別相繼伏斷，其所餘俱生極微細的所知障種與煩惱障種，於成佛前的金剛喻定中，亦一概斷滅；劣無漏種亦同時棄捨。此後純是圓明、清淨、至善的無漏法種現行。今依唯識五位，把種子伏斷歷程，列一簡表如下：

修行階位	伏染種	斷染種	其他
資糧位	降伏分別麤惑（即粗顯的能取個取的執著）		
加行位	降伏一切分別二取，及少分俱生二取。		
通達位	暫伏少分俱生所知煩惱障種	頓斷分別所知煩惱二障種子。	
修習位	漸伏一切俱生所知煩惱障種。	漸斷一切俱生所知障種，	
究竟位		頓斷一切有漏種子。	棄捨一切劣無漏種子。

註釋：

一　中阿含說處經，大正藏第一册，頁五六二。

二　成唯識論卷十，於釋「轉依」義中云：「……三所轉捨，此復有二：一所斷捨，謂二障種，真無間道現在前時，障治相違，彼便斷滅，永不成就，說之爲捨。……二所棄捨，謂餘有漏劣無漏種，金剛喻定現在前時，引極圓明純淨本識，非彼依故，皆永棄捨。」故知除有漏種子有可伏斷義之外，未成佛前的劣無漏種，亦具「棄捨」義。大正藏卷三十一，頁五五。

三　成唯識論卷五，大正藏卷三十一，頁二三。

四　同註三。

五　成唯識論卷五，大正藏卷三十一，頁二四。

六　同註三。

七　成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁九。

八　成唯識論卷九云：「煩惱障者，謂執遍計所執實我薩迦耶見而爲上首百二十八根本煩惱、及彼等流諸隨煩惱。此皆擾惱有情身心，能障涅槃，名煩惱障。所知障者：謂執遍計所執實法薩迦耶見而爲上首，見、疑、無明、愛、恚、慢等，覆所知境無顛倒性，能障菩提，名所知障。」大正藏卷三十一，頁四九。

九　同註二。

十　成唯識論卷十，大正藏卷三十一，頁五十四。

十一a　瑜伽師地論卷五十二，大正藏卷三十，頁五八七。

十一b　瑜伽師地論卷二十一，大正藏卷三十，頁三九五。

十二　瑜伽師地論卷三十五，大正藏卷三十，頁四七八。

十三　佛地經論卷四云：「所知障者，於所知境不染無知，障一切智，不障涅槃；雖有此障，見聲聞等，得涅槃故。」瑜伽師地論卷三十五亦云，「一切聲聞、獨覺種姓，唯能當證煩惱障淨，不能當證所知障淨。」（大正藏卷三十，頁四七九。）故知聲聞等小乘唯斷煩惱障，障涅槃故（見註八）。

不斷所知障，不障涅槃故，（唯障大菩薩。見註八）。

十四　成唯識論卷九云：「本性住種姓，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因。」大正藏卷三十一，頁四八。

十五　瑜伽師地論卷二十一云：「云何勝緣？謂正法增上他音，及內如理作意。」大正藏卷三十，頁三九六。

十六　攝大乘論本卷中云：「入所知相云何？應見多聞熏習所依，非阿賴耶識所攝，如何賴耶識成種子，如理作意所攝，似法似義而生似所取事，有見意言。」大正藏卷三十一，頁一四二。

十七　關於小乘的修養論茲不及述，但可參考王恩洋居士所著的「解脫道論」，彼以淨信，戒行、根律儀、淨行、止觀、作意、世間離欲、出世間離欲、菩提分法及修果十目詮釋小乘的解脫歷程。又羅時憲老師，有「釋佛家之聲聞道」一文發表於新亞書院學術年刊第二期，對聲聞乘的修養論有扼要的論述。

又發心指住菩薩種姓衆生，發大志願，自利利他，誓成佛道，謂之發大菩提心。其誓言曰：「願我決定當證無上正等菩提，能作有情一切義利，畢竟安處究竟涅槃及以如來廣大智中。」見瑜伽師地論卷三十五，大正藏卷三十，頁四八〇。

十八　見成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁四八。

十九　成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁四九。

二十　攝大乘論本卷中，大正藏卷三十一，頁一四二。

二十一　六種波羅密多，亦名六度，一布施、二持戒、三忍辱、四精進、五禪定、六般若；合方便善巧、願、力、智即爲修習位的十種勝行，見成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁五一。

二十二　同註十九。

二十三　窺基唯識述記卷五十四，頁二，金陵版。

二十四　雖有無漏種性，苟無福智，亦無從發揮伏斷染種的功能，如菩薩地持經卷一云：「種性菩薩復有四法，不得阿耨多羅三藐三菩提。云何爲四？一者、本無善友、諸佛、菩薩善說法者，二者、雖值善友、佛及菩薩善說法者而謬受學，三者、雖值善友、佛及菩薩善說法者不謬受學，而不勤方便，不熾然精進，四者、雖值善友、佛及菩薩善說法者勤修方便，而善根未熟，莊嚴未備，久遠已來心不調伏。菩薩雖有菩薩種性，因緣不具，不能得成無上菩提。」反之，雖有福智而無種性亦不能斷伏染種。如彼經云：「若無菩提種性，雖有一切諸方便行，終不得成無上菩提。」大正藏卷三十，頁八八九。

二十五　成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁四八。

二十六　發大菩提心，見註十七。

二十七　成唯識論卷九云：「一資糧位，謂修大乘順解脫分。」大正藏卷三十一，頁四八。窺基唯識述記卷五十三云：「順彼解脫之分名順解分，此依利他爲因，爲度有情，乃求解脫。」頁二十一，金陵版。

二十八　唯識三十頌，大正藏卷三十一，頁六十一。

二十九　窺基唯識述記卷五十三，頁二十四，金陵版。

三十　成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁四八。

三十一　同註三十。

三十二　窺基唯識述記卷五十三，頁二十二，金陵版。

三十三　成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁四九。

三十四　成唯識論述記卷五十三，頁三十五，金陵版。

三十五　同註三十三。

三十六　成唯識論卷九云：「二加行位，謂修大乘順決擇分。」（通順修行可生起真實決擇的智慧——即

證真如的根本智與後得智。）大正藏卷三十一，頁四十八。

三十七　成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁四九。

三十八　參考成唯識論述記卷五十四，頁九，金陵版。

三十九　「相縛」與「麤重縛」可參考成唯識論述記卷五十四，頁十八至二十，金陵版。

四十　同註三十七。

四十一　見道歷程，詳見成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁四九至五〇。

四十二　成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁五〇，

四十三　註同四十二。

四十四　成唯識論述記集成編卷四十一，大正藏卷六十七，頁八四四。

四十五　同註三。

四十六　見道時，物我兩忘，不起分別計度，故名「無我解相」，如攝論第三云：「諸菩薩所緣，不可言法性，是無分別智，無我性真如。」大正藏卷三十一，頁一四七。

四十七　十勝行者，即布施，持戒，忍辱，精進，禪定，般若，方便善巧、願、力、智等十種波羅密多。見成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁五一。

四十八　十真如者、謂徧行真如、最勝真如、勝流真如、無攝受真如、類無別真如，無染淨真如、法無別真如、不增減真如，智自在所依真如、業自在等所依真如等。詳見成唯識論卷十，大正藏卷三十一，頁五四。

四十九　成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁五〇。

五十　攝大乘論本卷下，大正藏卷三十一，頁一四五。有關十地的詳細意義，廣說見諸顯揚卷三，成唯識論卷九等處。

五十一　見成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁五二至五三，及述記卷五十七，頁一至頁二十六中所廣

說，金陵版。

五十二　成唯識論卷九，大正藏卷三十一，頁五二。

五十三　見成唯識論述記卷五十八，頁二，金陵版。

五十四　成唯識論卷十，大正藏卷三十一，頁五四。

五十五　成唯識論卷十，大正藏卷三十一，頁五七。

五十六　轉依義詳見成唯識論卷十，大正藏卷三十一，頁五四至五七。今唯略說，謂轉捨麤重所依（有漏八識），轉得清淨所依（無漏八識），是轉依義。

五十七　唯識宗的大牟尼法身，實攝自性身、受用身及變化身、無爲真如、有爲四智、無不賅盡。三身之說詳見成唯識論卷十，大正藏卷三十一，頁五十七。

第七章　種子學說的評價

（一）對心理問題的詮釋

古代學術界限未明，分科未細；談哲學，多離不了宗教，談宗教，多涉及心理問題。即於西方學壇之上，自文藝復興而後，多少哲學名家，仍以「上帝」爲其哲學的主要課題。至於心理學上心身關係的討論，亦有燦然可觀者，如笛卡兒（Rene Descartes 1596－1650）的建立「松子腺」（Pineal gland）以成立身心交感之說；斯賓挪莎（Baruch Spinoza 1632—1677）建立思想與擴延爲一體兩態（The two aspects of a substance）及「預定和諧說」（Pre-established Harmony）以支持其身心平行的理論等。即於此文藝復興後的初期，學者尚緣用玄學方法以解答諸心理問題，則較笛卡兒等要早千餘年的佛家唯識學，其運用「種子學說」以詮釋若干心理問

題，自亦尋常之事。蓋從原始佛教開始，即有若干論理與心理問題有着極密切的關係，如「四聖諦」義，便是以心理問題爲依據的好例證。一如本文第一章所論述，佛家以三苦（苦苦，行苦，壞苦）或八苦（生苦老苦、病苦、死苦、求不得苦、受別離苦，怨憎會苦，五盛陰苦）來詮釋世間果的「苦聖諦」，以煩惱與業來詮釋世間因的「集聖諦」，以涅槃及聖果來詮釋出世果的「滅聖諦」；以三學（戒、定、慧）及三十七菩提分法（四念住、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道）來詮釋出世因的「道聖諦」。此中三學中的「慧」與三十七菩提分法中的大部分的修行（如四念住的觀身不淨等）都屬心理學上「智」的問題；三苦、八苦、煩惱、涅槃等都屬心理學上「情」的問題：業、「戒、定、與三十七菩提分法中的少分（如四正斷等）都是心理學上「意」的問題。是知離心理學上智、情、意等心理活動的分析，則「四聖諦」等佛家主要教理實亦無從說起。

且依佛學的發展歷程來看，佛學的進步與對心理問題的重視竟成了正比例。如原始佛教中的阿含經把有情的組成要素分爲地、水、火、風、空、識等「六界」；此六界中，屬物質性的有地等四界，屬精神性的（即心理活動的）唯有識的一界，屬非心非物的有空的一界。此似謂佛家對心理活動不比物質活動來得重視。其實不然，以在同一經中，佛家更用五蘊來分析有情的組織，五蘊中的受、想、行、識的四蘊全從心理活動分辨出來，而屬物質性的因素者，唯用一色蘊以賅備之。延及毘曇有部，且以七十五法分析宇宙萬有。屬物質性的有眼根等十一法，屬心理活動的卻有心法一與心所有法四十六，至成實論，屬物質性的增至十四法，屬心理活動的則增至五十法；如是發展，至大乘有法中，屬物質的有十一法，屬心理的有心王八法及心所六位五十一法，此等心法中，更依心理活動的分析，分別歸納成若干組別，如阿賴耶識心王與徧行五心所相應而成另一聚列的心理活動的單位，意識心王亦與一切心所相應而成另一聚列的心理活動的單位——如是佛家理論愈趨廣大，則其對心理活動的分析愈益精微（如五十一心所法中，亦別分而成徧行，別境、善、煩惱、隨煩惱不定等六位），大部分亦屬心理活動。此殆可爲公認的事實。

環觀近代心理學所探討的心理問題，亦有若干部分爲佛家所涉及的——雖其研究目的與方法都跟近代心

理學有所不同——如佛家對「觸」心所的問題之研究，略等於近代心理學在認識過程中的「感覺」的問題之探求，眼等五識略等於「知覺」的問題，「作意」心所略等於「注意」的問題，「念」心所略等於「記憶」的問題，「意識」的一分略等於「思惟」的問題，「受」心所略等於「感受」的問題，「煩惱」、「隨煩惱」略等於「情緒」的問題，「思」心所略等於「意志行爲」的問題……佛家對心理學問題所涉及的廣度，若與近代心理學所涉及者相較，似未嘗有多大的遜色，且自唯識「種子學說」建立以後，對心理活動諸問題，非僅從其所表現的外在表徵上予以觀察，且從其能表現的內在功能上加以論辨；如是一切心理活動的因素、構造、起伏、狀態、强弱，以及一切消長、變化等問題，均可依「種子學說」而給以玄學上的解釋與依據。如以「記憶」爲例：佛家以爲「記憶」的主要因素在吾人的有「念」心所的種子功能，此念種子與意識及所更境的粗顯心識相應現行，及現行已，此念種的現行（與所更境的影像相似）復熏成新種藏諸阿賴耶中；及後衆緣和合，此念熏習（種子）隨獨頭意識而得生起，遂能憶念前所更境，然後再熏成新種，如是此念熏習現行次數越多，則對前所更境的記憶越益牢固，愈益明確，以念種從熏習作用而趨强盛故。反之，如此念熏習久不復現行，則種子自類相生而日趨羸弱，及緣備而現行，其對前所更境的憶記已不若曩昔的牢固與明晰了。如是心理學上有關記憶問題的「頻因律」與「近因律」亦未嘗不可以依「種子學說」的詮釋而得成立。此不過是「種子學說」對詮釋「心理問題」上的顯著貢獻中的一個略例而已。

或有質疑，佛學既重視心理問題，而「種子學說」又可給予若干重要理論以作依據，然則佛家唯識學便是心理學耶？此實大謬不然。蓋自心理學家馮德（Wilhelm Wunat 1832—1920）設立心理實驗室，從哲學中脫離而得獨立以來，則心理學已仍然成爲一種獨立的科學，不再爲哲學或神學的附庸；且從馮德的構造派（structuralism）以至荷夫登（Harold Hoffding 1843—1931）等的功能主義派（Functionalism），華生（John B. Watson 1878—1961）等的行爲主義派（Behaviourism），懷太瑪（Kurt Koffka 1886—1941）的格式塔派（Gestalt or Configuration Psycholgy）及佛洛德（Sigmud Freud 1856—1939）的精神分析學派（Psychoanalysis）等，各有其獨特的研究課題與貢獻，方法亦趨於多樣化，非僅從主觀的反省，實更重客觀的實驗；他如發生

法（Developmental Methods），診斷法（Clinical Methods），測驗法（Testing Methods），統計法（Statistical Methods）等不一而足，皆可以使心理學完全自玄學解放出來，而成爲解決心理問題，制定心理律則（如行爲主義派所學的S—O—R）的實用而客觀的社會科學。至於佛家雖重視心理問題，而其目的不過在引導衆生以體會宇宙人生的無常與苦痛而殷求解脫，而且「種子學說」以詮釋心理問題，其歸趣在出離，其方法在玄學，非欲使佛學變成一種實用而客觀的社會科學。故唯識家的以「種子」來詮釋心理，亦猶如笛卡兒的建立「松子腺」以完成其心物交感說相仿似。

（二）對認識論諸問題的詮釋。

佛學實以世間俗諦的知識而爲基礎，故由小乘而大乘，對認識問題的研究實屬不遺餘力；阿含經的詮釋緣生義，便以認識論爲其理論的依據。「以眼根爲緣，於色識生，而爲眼識；以耳根爲緣，於聲識生，而爲耳識；以鼻根爲緣，於香識生，而爲鼻識；以舌根爲緣，於味識生，而爲舌識；以身根爲緣，於觸識生，而爲身識；以意根爲緣，於法識生，而爲意識。」（雜阿含經）其實這便是樸素的認識論，因爲此段經文對認識的歷程已給予吾人以一個頗爲清晰的概說，那就是一切外在的所知的對象（色聲等境）必須透過吾人的感官（眼根、耳根等）然後可以產生內在的知覺作用（眼識便是視覺作用，耳識等類此可知）；如是一切認識的過程均由所經驗的六境，透過六根的媒介，然後與能經驗的六識發生交互作用，而得成就。但六境是外在的，是物質性的，六識是內在的，是精神的，則內外如何相通？物質與精神如何相合，此非小乘多元論者的樸素認識論所能解答。

及大乘有宗勃起，建立種子唯識之說，則小乘樸素認識論所遺下來的諸問題遂得以迎刃而解。依唯識家的理論，一切認識活動的全部內容，實不能離衆生的各別八識而有所表現。世間極成的能觸能見的傲骨梅花，能見的作用是衆生的各別眼識見分，所見的色澤是衆生各別的眼識相分，見分與相分又同是眼識種子所現行的一體兩用。尅實言之，能見所見並無內外可分。至於能嗅的作用便是鼻識見分，所嗅的芳氣是鼻識相

分，能嗅所嗅同是鼻識種子現行的一體兩用。他如能觸所觸等類此可知。如是所謂傲骨梅花，不過是吾人感官經驗所得的某種顏色與氣味等自相知覺而已；吾人意識依彼知覺而生起「梅花」這個共相的概念，因此計度有一完整真實的梅花離吾內在的心識而外在客觀地存在着。如理言之，此共相概念亦由意識種子的相見二分之所幻現，離某種顏色、某種氣味等一聚知覺的自相與意識中的梅花概念的共相外，則上窮碧落，下達黃泉，根本就找不著一朵純觀存在的梅花；凡夫妄情，不察實理，更於虛假不實的「梅花」之上，增添了不少「清高的氣資」「怡人的風采」等一類的概念。如是依種子唯識的學理以作詮釋，則在認識的過程中，內外之別得以泯除，心物之隔得以感通（方便爲言，以見分能知曰心，以相分所所曰物，相見俱依自證分起，故曰感通），而小乘所遺留的困難遂得以解決。

如是唯識家對認識過程所主張的見解，在形態上，亦與西方經驗主義的懷疑論者頗爲相近，但在實質上究竟有異、因爲西方懷疑論者對感官知覺所得的概念之外（即物質的堅、白等性質之外）是否有托質者（Substratum）或實體（Substance）的問題，便得不到一合理的解答。如洛克（J·Locke 1632—1704）謂「實體不可知」；巴克萊（G·Berkeley 1685—1753）提出「存在即被知」（to be is to be perceived），此主張僅在說明「存在」的意義是「被知」，如謂實體不存在，祇不過是說實體非吾人感官的所知對象，而不能推斷離知覺所得的堅、白等性之外是否有實體客觀地存地；至休謨（D·Home 1711—1776）則否定於流行之後有不變的實體。但吾人得追問：離所經驗的堅、白等性之外若無客觀的實體，則此堅、白等性便無所依之體，如是吾人於任何時間空間均應經驗到堅、白等性，但事實不然，此理何解？經驗主義的懷疑論者對此未有解答。佛家依唯識與種子的學說卻能提出以玄學爲依據的解答方法。除獨影境外（參看本文第五章釋三境義中廣說），見分於親緣影像相分之外，並有疏緣本質；如所見梅花的「嫣紅」，所嗅梅花的「芬芳」等都是似彼色及香的本質而起的，爲見分所親緣的影像相分；此影像相分爲見分所親知，故曰現所緣緣，與見分同一種子；彼本質相分，非見分的親知對象（但影像相分與之相似），故曰疏所緣緣，與見分異種；此與見分異種的本質，卻是衆生各別的第八識所變的器世界的一部份，是第八阿賴耶識的相分所攝，以不離識，故不違

「唯識」義。如是本質（略等於西哲的實體 substance）雖非前五識（略等於西方的感官知覺）的所知對象，而是第八識及第六意識的所知對象，遂能補救懷疑論者之失，亦即是唯識「種子學說」對認識論所提供的貢獻。

然而，佛家的量論（認識論）不唯現量的經驗，亦兼比量的推理（瑜伽師地論及集論等並立正教量），所知的境，不限於有相的三境（性境、獨影境、帶質境），亦兼無相的真如（宇宙的無爲實體，與西方的實體概念有別）；而「種子學說」所能詮釋的僅偏重於認識的如何可能，以及知識的根原、形成、增進等方面，然未能總攝量論（認識論）的一切問題（自有因明學專責研討）。

復次，吾人當問「種子」的本身是現量（經驗）智所得？抑比量（推理）智所得？「種子學說」的理論又是何智所得？在凡夫位，二者均是意識作用中比量推理所得的知識，以理論本身是無體法，非前五識的所知對象。「種子」的自身是指有爲法隱的一面，既是隱伏，則現行五識如何與之相應而得知之？賴耶唯緣種子，但恒而不審，意識可起獨影境，比量得知，於理無違。若於佛位，智力無邊，幽微洞察，應可現量（定中現量）得知。

復次，比量知識是名言概念所成，此等概念，都是無體假法，於三自性中，徧計所執自性所攝，而非依他，更非圓成（梁漱溟先生於印度哲學概論中有「比量唯假，知便是昧」之說），凡夫者，如何真知「種子」實有，及「種子學說」之不謬？原來瑜伽師地論真實義品把真理依其價值分爲：一者世間極成真實、二者道理極成真實，三者煩惱障淨智所行真實，四者所知障淨智所行真實（依其次第，後勝於前），則「種子」之知及「種子學說」之知，僅不過是相對的第二等的真理——「道理極成真實」，而非絕對最高的真理呢。最後的真實，唯大覺者能知，故厚嚴經云：「非不見真知，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」此亦爲佛學重視正教量的原因所在。

（三）對宇宙論諸問題的詮釋

對宇宙人生的始終問題，其他宗教及印度外派哲學多喜談論，然佛教諸宗各派，捨首楞嚴經與大乘起信論（此二經論的真僞，極爲近世學者所懷疑）外，多不贊同宇宙人生有始終之說，故佛經喜用「無始時來」以斥宇宙人生有肇始之謬。然而佛家雖不從縱的方面以談宇宙人生的始終，但唯識宗建立種子之說卻縱橫的方面以說明宇宙人生的存在；蓋宇宙人生的存在不予肯定，則一切教法與一切修行便無有意義而落於空白。其他宗教及外派哲學多先談宇宙，而後論人生（如基督教的創世記之言創造，則先有世界，而後有人生），但唯識宗卻寄宇宙於人生之中，便形成佛家在宇宙論中的一大特點（依此特點，謂佛家有人生論而無宇宙論，亦不爲過）。所以者何？

佛家談宇宙論不從一完整客觀存在著的宇宙出發，而先從一一個別的有情出發。每一有情亦無一「神我」或「靈魂」以主宰其思惟與行動。而所謂每一有情者，祇不過是一聚不斷生滅的無量種子功能，此等一聚的無量功能有的是精神性者，有的是物質性者。其現行有顯有晦。粗顯者爲心王，細晦者爲心所。而一切精神與物質活動相應生焉。而一切衆生者，乃指一聚一聚的不斷生滅的無量種子功能的各別單位的總和而已。如是每一有情的每一種子雖交遍法界，但無質礙，無形無相，故與自有情的他種固不相礙，與他有情的種子亦不相礙；但如何使甲有情的無量種子自成一聚，而不與乙有情的種子交相淆混，而避免有甲修行而乙證果之失？則唯識家妙立「第八阿賴耶識」之說，謂每一聚的不斷生滅的無量種子之中，其間別有一種能發出總攝持其他一切種子的力量，使一聚列的無量種子不至散失，不至與其他聚列的無量種子相混；此有攝持力的阿賴耶種亦不斷生滅，不過與同聚中的其他種子相應生滅，一類相續，恒轉不已。如是由阿賴耶統攝下的每一聚的不斷生滅的無量種子功能，向上推究，不得其始，向下探求，不得其終，唯有當下的剎那生滅，起伏無常，謂之各別的「人生」。熊十力先生於新唯識論中，評唯識宗的立阿賴耶識以其爲吾人自有法爾固具的個體的生命，超脫形骸，無始無終，與「神我」（外派哲學有吠種多者，謂吾人有真我！與梵同德而異

名，化爲衆生個個之靈魂）無異。竊以爲阿賴耶識種子的一類相續而成不可斷滅的個體生命言，或有「神我」之色彩，但從阿賴耶識自身的種子亦前滅後生，至成佛金剛喻定刹那頓斷而另一純無漏的第八識取而代之言，則實與外派的「神我」根本異趣。以「神我」、「靈魂」是常而不可斷滅故，是以唯識家的言各別有情，指各聚種子之流，前後生滅，而相似相續而已；若從各聚種子均刹那生滅的角度而下嚴格的批判，則此刹那的這一聚種子即非前刹那的那一聚種子，則此刹那的個體生命，亦即非前刹那的個體生命呢——故熊先生用「神我」以喻唯識家的阿賴耶識，恐未得盡善。

如是唯識家既以「種子學說」詮釋一一個別有情生命的存在，繼之亦可從一一個別的有情生命推出一一個別的宇宙來。原來唯識家不成立一切衆生共同而普遍的唯一客觀的宇宙，而認爲每一有情生命則各有其自己的宇宙。蓋一般所謂宇宙者，乃指在空間中的一切山河大地飛潛動植等透遍古往今來的時間與空間的存在的總和；但唯識家卻認爲各別有情所能認識的山河大地，無非是其前六識的相分，而山河大地的本質（指相對的本質，不指真如）亦是各別第八識種子所現行而爲第八識的相分，但同界（欲界、或色界）衆生，或由業力相似故，則各別變現的山河大地，如衆燈明，交遍似一，此之謂共變共用義（參看第四章所說）；質言之，是你變你的，我變我的（你、我唯依一一聚列的種子功能假說），都無絲毫淆亂。凡夫妄情，不達至理，誤執此各別變現而交遍似的山河大地爲客觀實有的獨立存在，而一切衆生反寄在於其間。

至於有情所能認知的飛潛動植，亦祇限於自己參與他身而變現爲自識所能感知的那一部分，蓋唯識家雖承認有個別的衆生，但個別有情所幻現的根身及器界等都非其他有情的認識對象。吾人之所以幻覺除自身外還有其他有情的存在者，因爲我的第八識所攝藏的種子，托他身識爲緣，而變起吾感官知覺的對象的本質，依此本質，我的感官知覺才能認知有其他有情的影像的存在。其實我根本無法識知其他有情的自身，我所認識的祇不過是我心識所變的那一部分，故解深密經有「識所緣，唯識所現」之說。是則宇宙內的山河大地、飛潛動植，皆個別有情變起共所應變起的一切，個別有情認知其所應認知的一切，你有你的宇宙，我有我的宇宙，一一衆生有一一各別的宇宙，互不相礙，互不相違，而變幻生滅，上不知其所始，下不知其所終，唯

依各別的生命流轉而無窮。

唯識家既不承認有普遍客觀自在的宇宙，故亦不能承認有客觀存在的時間與空間。時空者，在百法中是心不相應行法，由識心的分位假立。如時間者依種子剎那生滅的前後假立，空間者亦依各識幻現的色法的展延性而假立；故在同一的幻覺的時空中，此同業的人可變現清溪，彼同業的餓鬼可變現膿河。推而言之，刀山火海逼迫地獄所在的時空，亦即七寶莊嚴清淨佛土所在的時空。所以者何？佛有佛的世界，地獄餓鬼自有地獄餓鬼的世界，互不相礙。故到彼岸者，無彼岸可到，即此岸矣，心識所變有異；生天者，無天可生，天與人同一處所，心識變現有異。如此宇宙論的思想形態，於世界的思想界中獨豎一幟，皆賴唯識「種子學說」而得以完成。

（四）對本體論諸問題的詮釋

西方哲學自泰利斯（Thales）以「水」爲萬物的本原，安諾芝門尼斯（Anaximenes）以「大氣」爲萬物的本原，乃至恩比多克利斯（Empedocles）之以土、氣、火、水四者間的愛與恨的作用而構成此宇宙萬家，如是成爲哲學中「本體論」的一門學說。細而分之，有一元論（Monism）、二元論（dualism）或多元論（pluralism）之別，及有唯物論（materialism）或唯心論（idealism）之別。然則佛家的唯識哲學，於本體論的範疇中，究屬何種形態？

小乘佛學不否定心外有境的存在，唯以四大種極微析之而已，故容有離心之「物」。大乘兼破我法、二執。解深密經立「識所緣（之物），唯識（心）所現」之說。華嚴經亦有「如是三界，皆唯有心」之論，乃知大乘佛學不談本體則已，若談本體，必不能納入「唯物論」的範疇之內。大乘法相之學，既曰「三界唯心」、「萬法唯識」，則應是「唯心論」耶？（俄人 Stcherbatsky 著 Buddhist Logic，把法相唯識宗納入唯心之列。）其實亦不盡然，蓋從認識論言，八識皆有了別作用，而萬象皆不離識。自「不離識」的認識作用着眼，謂大乘法相唯識宗是「唯心」哲學，尚能無過；苟從本體論言，謂宇宙萬象皆以八識爲本原，故宇宙的

本體是「心」，則雖鑄九山之鐵猶不足以成其過謬！因爲唯識家之所謂「識」者，非完全與西方哲學的「心」(mind) 同義。以西方的言「心」是指精神的作用，與物質 (matter) 相對，但唯識家的「識」實統攝精神與物質兩面（如第八阿賴耶識以山河大地爲相分之一，此屬物質的一面，以能藏力爲見分，此屬精神的一面），而不與物質相對，故佛家的「唯識」在實質上不同於西方哲學中的「唯心」，故不可納唯識宗的本體論於「唯心」之列，此其一也。佛家唯識宗所立的「八識」的本身，亦由其親生自果的種子所現行才能發出其所應有的作用。而種子者，不可說之是「心」，亦不可說之是「物」，以心與物皆以之爲「親因」，離種子，心物都無所現行，如此與其說「心」是宇宙的本原，毋寧說「種子」是宇宙的本體（此說亦有不善，下文自當言之）！此其二也。「心」(mind) 既不許爲本體，則直以「識」爲宇宙本體何如？此亦不可，因爲「唯識」僅遮離識有實物的存在，而不遮止與八識不離的心所法、色法、心不相應行法及無爲法等的存在。且唯識家所以說「無爲法」的與八識不離者，以是八識的「實性故」。此「無爲法」豈唯是「識」的「實性」，亦一切法的實性。立一切法的「實性」爲宇宙的本原善耶？抑立百法中的八識爲宇宙的本原善耶？必有能辨之者。唯識宗的本識論不可納入「心」或「唯識」的範疇者，此其三也。由是觀之，唯識宗的論本體，不可謂之「唯心」，不可謂之「唯物」，不可謂之「心、物二元」（以有種子爲心、物的親因，無爲法是心、物的實性故）。

宇宙萬象森羅、依唯識家言，無非是千條萬理的相見二分的起伏變化而已，此相分、見分之本身亦不自有，皆各從其自種的現行而得成作用；如是宇宙間的每一種現象，皆依自種而生。現象無窮，則種子亦無量。種子非妄情計度所執，而是依他起性所攝，雖是假有而不虛無，故唯識「種子學說」有極濃厚的多元論 (Pluralism) 的傾向。但吾人仍不能據此而謂唯識宗的本體論是「多元」者，因爲種子雖是有體法，頗有實在論 (realism) 的色采，然仍是剎那生滅、無片刻的暫位，故非常；種子現行起用，或一分，或二分，乃至有三、四分的差別作用，故非一：非一非常，在佛家的理論中不可奉爲實體，種子雖多而不實，則不可爲宇宙的本原可以得見，「多元論」的不能成立，依此可知。

「心物二元」與「種子多元」之說既不適用於佛家唯識宗的本體論的理論中，則「真如一元論」可否建立？如本章上節所述，唯識家的宇宙論是「衆生各一宇宙」的，而每一衆生各具有的宇宙的每一現象均由各自具有的各別種子的現行而得成就，如是無論從衆生言，抑從個別現象言，都有極强烈的「個別性」與「特殊性」的色采，依此色采實無從建至「萬物一體」與「痛癢相關」的境界，而極易淪於功利主義之途，是故大乘佛學於「特殊性」的個別現象界之上，建立一極「普遍性」的「真如」以爲最後實體。無量個別的衆生同一真如，千差萬別的現象同一真如。在此極普遍性的真如概念之下，則衆生即佛，煩惱即菩提，一切法平等平等，都無差別。真如即三性中的「圓成實性」，是一故，是常故（此與現象界的非一非常對待爲言），故可奉爲「本體」，但此「真如的本體」依至理言仍不可謂之「一元論」，因爲「真如」是無分別智離相證會所得，非名言概念所行的境界，如實言之，不可說爲一，不可說爲多，一與多是相對故，真如是絶對故。再者真如之爲本體，不同中國與西方的本體概念，中西哲學中的本體，都能生用（如老子的「一生二，二生三，三生萬物」，泰利斯「Thales」的「水生萬物」）；佛家的真如是無爲法，無爲法者，不爲所生，不爲所滅，不爲能生，不爲能滅，不生不滅，故無作用。依因明比量，有生滅者則非常，有作用者則非一，故佛家「真如」，唯是無爲法，始離生滅，離作用，才符合佛家一常本體的條件，而不同於中西二家的本體能生萬法的思想。故嚴格言之，「真如」是二空所顯，言語道斷，心行處滅，超然絶待，非一非多，故不可謂是「一元」或「多元」，「真如」無相，證會所得，非有，非非有，唯是寂然，都無作用，更不能生起萬法，似亦未符合中西哲學所謂「本體」的條件所以熊十力先生於新唯識論中處處批評唯識家的說本體不肯謂真如是無爲而無不爲。此又大不謂然，以對「本體」的概念，中印異趣之故。如是依中西的概念而言，亦不可說「真如」是宇宙的本體，以無爲故，佛家亦不重視本體論，以人生的解脫爲鵠的故。

唯識哲學的建立，似有兩個極端：一爲種子，一爲真如。種子是多的，是變的，代表了極「特殊性」的存在，屬有爲界；真如（從概念爲言，非從無相冥證爲言）是一的，是常的，代表了極「普遍性」的存在，屬無爲界。但種子是依他起，真如是圓成實，二者不即不離，而真如是種子的「實性」，故佛家方便爲言，

立「真如」是宇宙的本體而已。佛家的本體既是離相的無爲法，則雖有「種子學說」，其實在本體的詮釋上，不容發揮多大的作用——以佛家的本體唯是現證所得故——反而引起二重本體的誤解。（熊十力先生常謂唯識家有二重本體之失，蓋熊先生一方面以中西兩家的本體概念作標準，說唯識家當以種子爲宇宙本體，一切法不從真如生而從種子生故，一方面又以佛家的主體概念作標準，謂真如是一切法的實體，以真如不生不滅，無爲而常寂，爲萬有的實性故。二家的思想形態既是不同，今强而一之，則熊先生的批評，恐非至允之論。）

（五）對佛家傳統諸概念的詮釋

佛家唯識宗的建立唯識種子的學說，其主要價值實不在於對心理問題有精詳的分析，亦不在於成立一套周密的認識論，也不在於致力完成一套玄學的唯心宇宙論，更不在於詮表宇宙的實體而建立一套多元、二元，或一元的本體論，唯識種子學說的建立，其最主要的貢獻，似對佛家傳統的概念，與尚待解決的教理疑難，給予更明晰、更精微、更合乎理性的解答，使佛家的整套學說，更趨於完備，而幾至於無懈可擊。如本文第一章論述唯識種子思想的產生時，即已指出唯識種子學說的建立，其目的在解決「業感緣起」的問題，蓋凡夫於現世做善、不善業，而於來世得受果報，此異時因果之論，必須建立一種潛能，使現世的善惡業現行後，保留著一種潛伏而隱晦的餘勢力，而於當來衆緣和合，能再生起增上緣的作用，酬引異熟果報；如此潛能——種子——不立，則諸有爲法剎那才生即滅，如何有異時因果可得成立？今唯識家建立種子以支持「業感」之說，實有莫大的價值。且於每一有情的無量種子中，以其中一種恒時現行以攝持一切，更可以補救經部「色心互持」之失。如是「業感」之說成立，則流轉、還滅之理可解，十惡下地，十善生天，及一切修行證果，涅槃解脫之說可信，而體會人生的苦痛與發願出離的精神，始可以貫徹不渝。

唯識家除以種子解決「業感」的問題外，更以之詮釋心理活動的功能，故或有以唯識學就是心理之學，其實這是未解佛學思想源流之論。唯識家以種子之說，分析一切心理活動功能的體用，把有情的光明一面與

黑暗一面的心理活動的潛能，自思想最底層的深處挖掘出來，一同展示於沈溺生死的迷妄衆生之前，使之轉過頭來，覺察著自己不過浮沉於一切煩惱、貪慾、仇視、愚昧……的心理活動之中而不能自拔；一切纏縛、一切障礙，使衆生的活動都不自在，都無堪任，因而深切體會到現在過著的都是痛苦的生活，是凄慘的、是頹唐的、是暗淡的……從而希冀出離，殷求解脫，領悟到黑暗的反面便是光明，煩惱的反面就是極樂，一切貪、瞋、癡的能對治法本自具足，有漏，無漏善種功能本無泯斷，如是激鼓有情，發心精進，速證無上正等正覺，利樂一切有情，無邊功德，盡未來際。捨此而外，縱佛家對心理分析如何之精，詮釋如何之妙，究非諸佛菩薩用心之所在。是故以種子詮釋心理問題的價值，宜歸納於善導有情於，厭倦生死、殷求解脫的啓引價值之中。

唯識家之以種子學說來詮釋吾人認識的歷程，亦非純粹把認識的根原、條件、過程，知識的構造與增進等作客觀性的研究，從而尋找出其中的定律，以供實際的應用；相反地，唯識家建立種子爲能知的功能與所知的資料，立四緣爲知識生起的條件，立二分、三分或四分爲知識的內部結構，立種子的熏習爲知識的增進、立性境、帶質、獨影爲所知的類別，立現重、比量及非量爲知識的價值等。其所用的方法都離不開主觀的反省、類推與玄學上的假立，而未能運用客觀的實驗法、統計法等較爲科學的方法，於是有心識一分、二分乃至三、四分之爭，相見有同種異種之辯，糾纏轇轕千有餘年，莫之能解，究其原因，唯識家立種子以辨認識的問題，其目的在發揮華嚴經「如是三界，皆唯有心」與解深密經「識所緣唯識所現」的精神，因而從理論上，說明境不離識，境非實有，識必有境，識非常一，非實非常，均唯幻有。如是所取既空，能取亦無，然後可以悟人人空、法空之理，而證會本體。窺基大師的五重唯識觀（一、遣虛存實觀，二、捨濫留純觀，三、攝末歸本觀，四、隱劣顯勝觀，五、遣相證性觀。見法苑義林唯識章）即依此意而得建立。故唯識家的立種子以詮知識，其價值亦應歸納到說二空以啓大乘的法門的貢獻去。

唯識家建立種子之說以明衆生與宇宙的本質問題，其目的誠非欲建立一套獨立的宇宙論，而於哲學論壇之上佔一席位，考其所以，似亦在給予「諸行無常，諸法無我」以嶄新而明確的說明。原始佛教的四阿含經

和阿毘達磨有部的諸論，都以「五蘊」說明「無我」，以「四大」說明「無常」。逮唯識繼起，一面承繼「五蘊」及「四大」以分析有爲法的精神，更把衆生的概念破碎成一聚的生滅不已的無量功能，把一切有爲的現象分析成各種各類的各別種子，如是無論有情的個體，或所變現的各別宇宙，都無非是功能差別的一隱一顯的作用，且此種子功能的自身，亦是剎那剎那，纔生即滅，都無暫住，唯是一類相續，至究竟位，故「無常而能存」，一切種中別有一種子恒時生起以攝餘種，故「無我而能立」。是則立種子以詮「諸行無常，諸法無我」之法印，其精微善巧之處，無以復加，信非「五蘊」、「四大」等說所可比擬。故唯識家立種子學說以詮釋宇宙問題，其價值亦當納入妙解「三法印」的貢獻裏去。

綜合本文各章言之，唯識家的建立種子之說，對痛苦人生的體驗、對出離的殷求、對業感緣起、流轉還滅、以及諸行無常、諸法無我、人法二空等等理論，無不鞭辟近裏，解說玄妙，給予傳流的佛學，以更明確、更清晰、更系統、更透辟的概念，使佛徒、學者，庶幾可以免於顢頇佛性與籠統真如的過失！

A study on the Theory of Bijas of the Vijñāptimātrata School.
唯 識 宗 種 子 學 說 研 究

by Lee Yun-sang（李潤生）

The work aims to give a clear and distinct picture of the Theory of Bijas established by Maitreya. Asanga and Vasubandhu, the important founders of the Yogācāra in India.

The work consists of seven chapters, namely

(1) The Establishment of the System of Thought of Bijas.
(2) The Meanings of Bijas.
(3) The Classification of Bijas.
(4) The Manifestation of Bijas.
(5) The Perfuming of Bijas.
(6) The Subduing and Cutting off of Bijas.
(7) The Evaluation of the Theory of Bijas.

The manifestation of the Theory of Bijas may allow the readers to obtain a clear concept to the Bijas through which one may understand how knowledge, either true or false, is obtained as well as how reincarnation enlightenment and emancipation are possible theoretically in accordance with the view point of the Yogācāra of the Indian Buddhism.

佛曆二五四零年(公元一九九六年)十二月版

法相學會集刊 第四期

——羅時憲先生紀念專輯

編輯者：法相集刊編輯委員會

出版者：香港佛教法相學會
香港九龍窩打老道
一零八號B座二樓

承印者：偉生印刷公司
香港柴灣豐業街二號
楊耀松第七工業大廈
十一字樓C座
電話：二五五七三〇〇六
傳眞：二五五七二九六〇

版權所有・請勿翻印

定價：港幣壹佰五十元正

THE DHARMALAKSHANA BUDDHIST INSTITUTE

BUDDHIST JOURNAL

VOL. IV DECEMBER , 1996

Table of contents

1. An explaination of Hastavāla-prakaraṇavṛitti ..... by Lo Shi-hin
2. An explaination of Mahayana-saṁgraha-śāstra ..... by Lo Shi-hin
3. A Study on Abhisamayālaṃkāra-śāstra ..... by Chan Man-lan
4. A Study of the Mahāyāna Sūtras on Nirvāṇa ..... by Koh Cheng-hua
5. A Study of the Thought of Paramartha through his Translation of Mahayana-saṁgraha-śāstra ..... by Sik Wai-yuic
6. A study on the Theory of Bijas of the Vijñāptimātrata School. ..... by Lee Yun-sang
7. A Critique on Dharmakirti's Classification of Negative Judgments ..... by Chan Sam-tin
8. The Comparison of Two Popular Editions in "The Sutra of Hui Neng" ..... by Ko Wing-siu
9. The History of "The Sutra of Hui Neng" in English Versions Translations ..... by Ko Ping-yip

---

Published by
The Dharmalakshana Buddhist Institute
108, Waterloo Road, 2nd Floor, Flat B, Kowloon.
Hong Kong