論「佛說無我」後一切法存在的問題

研究生：李淳玲撰

中華民國六十九年六月

國立台灣大學哲學研究所碩士論文

指導教授：牟宗三先生、黃振華先生

緒論

本篇論文之論題是：《論「佛說無我」後一切法存在的問題》[1]。但是論者對此問題所探討之範圍將限定在「唯識思想」[2]以內。因之完整的論題當該是：《「佛說無我」後，「唯識思想」如何解釋「一切法存在」的問題》。

---

[1] 「法」之梵語是rta, rta 意即法則。依李世傑《原史佛教哲學史》云：「rta 是法則〔包括自然法則，和道德律〕一切是rta 的發現，順此法則者存，逆此法則者滅，天然界和人世界皆是如此，所以也需要照規則執行祭祀，這是梵書時代的思想‧‧。不過吠陀以後法則的思想生出分化，將道德的法則表現為法〔dharma 達磨〕，從此rta 乃轉為專表「儀示」的名詞。佛教的「法」的語源也市從此而來。〔見李著《原史佛教哲學史》，台灣佛教月刊社，台北，民國53年再版，頁46〕。佛教之「法」既源於rta ，則「法」即具有法則之義，至《成唯識論》稱法「法」為「軌持」即含此義。〔卷一，大正藏31，頁1上〕。然佛教所言一切法之範圍，卻依其理論建立之步驟而有所不同；《雜阿含經》中所言之一切法，即指在六識範圍內之一切法：「所謂一切法，云何為一切法？佛告婆羅門：眼及色眼識，眼觸。眼觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂。耳鼻舌身意法、意識、意觸。意觸因緣生受、若苦、若樂、不苦不樂，是名一切法。」〔《雜阿含經》卷十三，大正藏2、頁91中〕。至唯識理論建立以後，一切法之範圍則不限於六識之內。《瑜伽師地論》云：「徧能任持，唯意境性，故名為法」〔卷三，大正藏30，頁294上〕。則此處所言之一切法乃「意」所對，「意」之所對則已超出前六識。以「意」可深入第七識故。又論云：「此中法者，當知宣說名句文身」〔卷八十二，大正藏30，頁759中〕。則此所云「法」已非情感上之苦樂捨受，而偏指名相概念而言了。名相概念之成立，必須依止於一定之法則。以是，此處之「法」即含二義：一乃法則義；乃依法則而程立之存在。但是佛教所言之一切法，其範圍尚不止於此。其最終價值所兌現之「淨法」亦屬此「一切法」之範圍內。因之，《大智度論》云：「一切法者略說有三種：一者有為法，二者無為法，三者不可說法，此已攝一切法」〔卷二，大正藏25，頁74下〕。將「無為法」亦收攝於內。又論云：「佛告須菩提：一切法者，善法不善法，記法無記法，世間法出世間法，有漏法無漏法，有為法無為法，共法不共法。須菩提！是名一切法」〔卷四十四，大正藏25，頁381上〕。則更明白指出所云「一切法」乃包含染淨之一切法言。本篇論文之目的既在探討「一切法」之存在，則論述亦將順佛教理論「一切法」建立之步驟，一步一步底解決。

[2] 本文涉及「唯識」之詞語，均指「唯識思想」之義。主要是因論文探討的範圍是「唯識思想」如何解決「一切法存在」之問題。而唯識思想之理論建立，又包含了「真心」與「妄心」的兩個主要

論述之內容因之涉及了三個方面：〔1〕佛說無我〔2〕一切法之存在〔3〕唯識思想。這三方面如何互相關連而形成本論之問題呢？以下試簡述之：

「無我」是佛教之根本教義。從原始阿含起，佛即依「五蘊」[3]說「無我」，直至佛教理論之演繹、發展、完成，根本上是順依「無我」教義之規定而呈現的。因之，「無我」即是決定佛教教路之主要觀念。依佛教，「我」含有實體、常體，自主自在、恆常等義。「佛說無我」即表示否定有實體、常體，自主自在、恆常之存在。但是佛一旦說「無我」
，緊跟著的問題就是：存在之一切法當如何說明？因為，佛既說無我，即表示一切法但只是剎那生滅、如幻如化；則其存在，及其持續要如何說明？此刻所云一切法之存在如何說明，只是就法之持續及轉移這層籠統的涵義而言。設若對此籠統的涵義進一步追究，即會發生一切法之存在是什麼意義之存在的問題。

「佛說無我」後「一切法之存在」如何說明？乃至一切法是什麼意義之存在？這些問題即是唯識思想出現的理由。唯識思想的出現即是意圖透過「識心」來說明一切法之存在
。但是在說明一切法存在的過程中，唯識思想又顯出兩層存在的涵義：〔1〕是認識論意義之存在，〔2〕是存有論意義之存在。

系統。以是，論者並不單以「唯識宗」論，以「唯識宗」特指「玄奘」、「窺基」所傳之阿賴噎識系統之唯識學而言；並且，論者亦不以「唯識學」論，以「唯識學」偏指其建立體系之思想史發展的過程。論者採取較為鬆泛之「唯識思想」以應「唯識」之義，主要是希望以哲學問題底方式觀其義理發展之脈絡，以及其義理系統建立之過程。

[3] 五蘊股翻五陰。蘊謂積聚，陰乃蓋覆。積聚表有為，蓋覆表蓋覆真性。五蘊是指又情之色心二法。色名色蘊，心名受想行識四蘊。五蘊皆積聚性，蓋覆真性，故以「蘊」稱之。

認識論意義之存在是就「識」有「了別」能力之義，而採取廣義之認識論的意義而言[4]。因之，在討論到認識論之存在意義時，並不特別凸顯佛教偏言的情識煩惱來解釋「識心」。因為「情識」只是廣義之認識層面所包含的一面而已，認識層面還可以包含「知識」的一面。因此，存在的第一層意義是就廣義的認識論層面而言。

存在的第二層面實即是存在本身的確義，是指存有論意義的存在而言。存有論意義之存在是指那存有論意義之「識心」必須保證一切法存在之必然性而言。以唯識思想之進路，存有論意義之「識心」必須擔負起依認識心建立之一切法之存在的必然性。

以是之故，唯識之「識」即含有兩層意義：一是一切法建立於認識心之存在，二是一切法建立於存有論意義之識心的存在。存有論意義之「識心」作為一切法存在之根源，必須保證一切法存在的必然性，才可能穩定住一切法的存在。

但是，作為一切法存在根源之存有論意義的識心，以其仍是佛教之故，必須不能違背「無我」的根本教義。以是，這存有論意義的「識心」還必須進一步與「我」作一分際。

又、「佛說無我」是就什麼意義而說的呢？在論文的第一章裡，論者將確定「佛說無我」是兌現在價值層面的意義。以是，佛教之所以為佛教，最終的旨趣是在價值的安立上。佛教之旨趣既然終是在價值的安立上，那麼價值層面的一切法終

[4] 廣義之認識論就兩方面來規定：〔1〕它不只是西方哲學嚴格之知識義，是特別凸顯人類之知性能力，而探討「科學知識」如何可能成立的問題。例如：追究數學及物理學之命題如何可能的問題。廣義的認識論當包含此義，但並不特別凸顯此義，以其在追究一認識之對象如何可能成立？一名相概念如何可能成立之問題？並不刻就科學知識之命題而言。〔2〕它不只是佛教偏言之情識義，以情識特別凸顯人類心理上的煩惱，而探討煩惱之來源等心理學上的問題。廣義之認識論同樣也包含了此義，但也不必凸顯此義，因煩惱之生起，也需先經過認識對象之成立之故。

久也必須攝屬於前所言之一切法之「一切」底範圍之內。如此，存有論意義之「識心」是否也能兼攝價值層面之一切法，而給予其存在必然的保證呢？換句話說，唯識之「識」，是否能如實地擔負起作為一切法存在根源的任務呢？

就此處因一切法根源問題所引發的唯識思想而言，其理論建立底過程出現了兩種不同的系統：一是以阿賴耶識為主的的妄心系統，二是以如來藏自性清淨心為主的真心系統。論文之進路將依問題之發展就此兩系統分別考察，目的是在檢視阿賴耶識及如來藏自性清淨心是否可能擔負起一切法存在之根源底任務？

由於唯識思想根本上是應「佛說無我」後一切法存在之問題而來，其理論的發展已趨向一存有論的建立。但是，以「無我」是佛教的根本教義故，其存有論之建立仍然需要受「無我」教義的規定。以是，唯識之「識心」或「如來藏自性清淨心」俱不得與「無我」的教義相違背。此處顯出一層「佛教式之存有論」的特殊性：以其最初是源於「無我」而必須被要求建立；終究又必須不能違背「無我」才可能被建立。

唯識思想——包括以阿賴耶識及如來藏自性清淨心為主的兩個理論系統，是否可能作為一切法存在之根源而建立起「佛教式之存有論」呢？此即本論探討的主題。

論文主題既然是依「唯識思想」探討「佛說無我」後「一切法存在」的問題，所以論文將緊扣唯識理論建立的來龍去脈進展。也就是，論者將從唯識思想的淵源開始，先提出「佛說無我」與「一切法之存在」的兩個主要問題；再自這兩個問題的交錯建立起唯識的理論體系；再從此理論建立的過程，一方面檢視其是否能成為一切法存在之根源 ，一方面又不違背「無我」之根本教義。在這一路的探索中，論者將勾繪出唯識體系之相貌，並闡明「無我」以及「一切法之根源」底哲學涵義。

論文之首章主要是探討唯識思想之淵源：在理論之淵源一節裡，論者將藉《阿含經》「無我論證」[5]之檢視逼顯唯識思想必須出現的理由，及其出現以後所對應的問題，以及其依佛教教路之規定必然發展的方向；在歷史之淵源一節裡，論者將藉部派學者之立「我」，以及世親、龍樹之「破我」以逼顯唯識思想必須出現的緊迫性。

次章，是就唯識理論體系建立之過程而探索。首先自認識意義之存在，觀一切法如何依認心而建立；其次依存有論意義之存在，觀一切法如何建立於存有論意義之識心之中；再其次，論者將檢視此存有論意義之識心是否可能兼攝價值層面之一切法，而擔負起一切法存在根源的任務。如是，本章之問題將以代表一切法之三種相貌的「三相」[6]，探索其步步「成唯識」的過程。

末章，是探討唯識思想之兩種系統是否能夠擔負起一切法之根源的問題。本章先自阿賴耶識系統之困局探起，過渡至如來藏自性清淨心之系統為止。但觀其是否能夠挽回阿賴耶系統之困局而建立起佛教式之存有論。論者將在本章裡，決定佛教式之存有論是否可能透過唯識思想來建立。

結論則是綜述本論之問題脈絡，以決定文中已決及未決之問題，並將未決之問題留待未來繼續研究。

第一章　：唯識思想之淵源及其理論發展之方向

[5] 《雜阿含經》處處說「無我」。論者所採用的只是其一「論證形式」較為顯明者，故稱之為「無我論證」。

[6] 「三相」即一般所言之「三自性」。一般唯識經論多稱之為遍計所執性，依他起性，及圓成實性；然而在《解深密經》裡，卻稱之為遍計所執相，依他起相，及圓成實相〔卷二，大正藏16，頁693中〕。以「三相」實依「三自性」而建立之故，將此三者「性、相」混稱。

本章探討的範圍是唯識思想之淵源及其理論發展之方向。這可依理論的淵源及歷史的淵源兩方面來說：在理論淵源一節裡，論者將分兩段來探討：首段將透過《雜阿含經》「無我論證」是否能成立的討論，凸顯出唯識思想在理論上必然要出現的理由及其出現以後必須面對的問題；次段將就無我論證所以成立的意義，凸顯出佛教的旨趣，並藉佛教旨趣的決定來規定唯識理論發展之方向。在歷史淵源一節裡，論者亦將分兩段來探討：首段將藉闡述部派學者設立「我」之種種學說，顯出唯識思想在教史上必須出現的緊迫性；次段是藉分解世親、龍樹之「破我論證」，對顯出唯識思想必須解決的特殊問題。

以下，即從理論之淵源探起。

第一節： 唯識思想理論之淵源及其發展之方向

Ⅰ《雜阿含經》之「無我論證」是否能成立？

佛在《雜阿含經》裡最初是依「五蘊」說「無我」的。經云：

「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所…。如是受想行識無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。」[7]

佛何以依「五蘊」說無我？因為「五蘊」是佛用以範域生命，亦即「一切法」[8]的五種分類。因此，若在範域一切法的每一蘊中都無法安立「我」及「我所」時，「無我」的結論就算達成。《雜阿含經》的這一段佛說，可以看做是一段「無我」的論證。但是在決定這個論證所以成立之確意之前，論者擬先就此論證是否成立做一考察。主要的目的，是希望透過這層考察顯出唯識思想在理論上必然要出現的理由；其次，是希望藉這層考察指出唯識思想出現以後必須面對的問題。

---

[7]《雜阿含經》卷一，求那跋陀羅譯，中華佛教文化館影印，民國44年，台北。大正藏2，頁2上。
[8] 參見註1。此處所云之「一切法」指依「六識」所建立之一切法。

《雜阿含經》這一段「無我論證」 是否成立？ 此一問題可引申出幾個相關的問題。

首先是「色受想行識」五蘊是否可能範域一切法？如果五蘊不足以範域一切法，以之論證「無我」將不是一個普遍有效的論證。此即是說，佛所說的這段論證即將無效。

「蘊」是「積聚」義，五蘊即表五種積聚。因之一切法即是由這五種積聚所成。各別的一一蘊是「積聚」所成，例如：色蘊市一切色的積聚，受蘊是一切受的積聚，想行識蘊亦復如是。「積聚」」特殊涵義是指一切法依據「因緣和合」的原則而形聚。「因緣和合」是指一切法的形成具有「條件性」。佛教強調此「條件性」是決定一切法所僅需的基礎。藉戶為條件來界定一一法彼此的存在。佛教的目的是在免除另立一不變的「常體」。因此，「蘊」這個概念本身即包含一不立「常體」、並且只是「因緣和合」之積聚的意思。依《雜阿含經》說：

「色無常…若因若緣生諸色者，彼亦無常…。如是受想行識無常，若因若緣生諸識者，彼亦無常。」[9]

各別的蘊本身是因緣和合所成，其中沒有常體。然五蘊積聚之一切法是否亦是無常呢？《雜阿含經》云：

「唯有空陰聚，無是眾生者。如和合眾材，世名之為車。諸陰因緣合，假名為眾生。」[10]

---

[9] 《雜阿含經》卷一，大正藏2，頁2上。

[10] 《雜阿含經》卷四十五，大正藏2，頁327中。

此處之「陰」即是「蘊」的別名。「諸陰因緣合」即指五蘊依因緣和合而積聚。此段經文說「五蘊」積聚成之一切法叫作「眾生」。眾生仍然沒有「常體」，只是「空」陰聚，雖名為眾生，也只是「空」常體之假名爾。例如：世間名為「車」者，只是眾材料因緣和合所成而已。「眾生」在此處的涵義即成為眾因緣和合之生命，世人稱此眾因緣和合之生命為「我」，其實這「我」並不是「常體」，也只是假名爾。所以五蘊積聚成之一切法仍然是「無常」，仍然是「無我」。

此即《雜阿含經》所云之素樸的五蘊觀。它先從各別的蘊中分解其中無常，再從五蘊聚合之積聚分解其中無常。但是此處最初的問題是：積聚所成之各別蘊，乃至積聚所成之五蘊，是否即可說是一切法？因為各別蘊只是一堆堆平列分散的積聚，且五蘊也仍是平列分散的積聚，如何可能保證這樣的積聚就是一切法了呢？其次，如果不能保證五蘊積聚即是一切法，以之論證「無常」、「無我」是否可能？也就是說，此「無我論證」是否即是一個普遍有效的論證呢？

設若此論證必須成立，論者首噹解決的就是使「五蘊」能代表一切法。但是「五蘊」乃是平列分散的積聚，如何才足以代表一切法呢？首先，如果要使五蘊代表一切法必須將平列分散的五蘊統攝起來。因為若能將五蘊統攝起來，五蘊就不再市平列分散的積聚，反而統攝在同一根源之內的法。五蘊若是統攝在同一根源之內的法，即表五蘊是發自同一根源，亦表五蘊所範域的一切法是發自此同一個根源。唯有一切法是發自同一個根源，才可以說五蘊代表了一切法。並且惟有如此，以「五蘊」論證「無我」才可以說是一個普遍有效的論證。

如此，這統攝「五蘊」的根源必須具有什麼樣的特性？首先，它必然不能是五蘊中的任何一蘊；也就是說，它必須是一別於五蘊的高層次法。其次，此高層次法必然不能是因緣和合的無常法，它必須是一個「常體」法，或說它必須市一個能題供「常體」之法。如此一來，統攝五蘊並使「五蘊無我」成為一普片有效之論證前，必須先肯定一「常體」。但是這樣一來，卻會使「五蘊無我」的論證陷入矛

盾。因為佛說五蘊無我的目的鄭是在否定一切法有「我」之「常體」；而今統攝五蘊的高層次法卻必須要能肯定「常體」。這如何可能？論者當先就此五蘊如何統攝於同一根源的問題，順著《雜阿含經》已有的線索分解，看看是否能看出通路。

從各別蘊的特殊涵義裡，我們已然可以看出一一蘊並非孤立的概念。此即是說，從各別蘊彼此互相涵蘊的關係裡已然能肯定五蘊有連結成一體的要求。因為五蘊已顯然呈現出屬於「色類」之「色蘊」，以及屬於「心類」之「受想行識蘊」。屬「心類」之諸蘊間彼此有關連暫且不說，就是色心之間亦有要求連結成一體的必要。否則色歸色、心歸心，彼此不相屬，如何可能統攝於同一個根源之內？因此色心之間必然要連結成一體，才可能進一步說五蘊統攝於同一根源內，而代表了一切法。如佌，問題則轉落在色心之間底連結上。但是，色心之間要如何連結？

在《雜阿含經》裡，對於色心之間的連結是肯定的：

「有二因緣生識。何等為二？謂眼色、耳聲、鼻香、舌味？身觸？意法…。眼色因緣生眼識，彼無常有為心緣生色。色若眼識無常有為心緣生，此三法和合觸，觸已受，受已思，思以想，此等諸法無常有為心緣生，所謂觸想司。耳鼻舌身意亦復如是。」[11]

從本段經文裡，我們可以看出《雜阿含經》所云之色心連結的方式。經文指出有二因緣可以生「識」。此二因緣即是「色心」二者之接觸。但是在經文中將「色心」二者分解成數於「色法」之「色聲香味觸法」的六境[12]，以及屬於「心法」之「眼耳鼻舌身意」之六根[13]。又謂以「無常有為心」緣生「色」，使「根境」二因緣接

[11] 《雜阿含經》卷八，大正藏2，頁54上。

[12] 關於一切法之說明，佛教有種種開合方式。五蘊、十二因緣是其二。其它還有依十二入或十八界說明一切法的十貳入即六根加六境。十八界則除根境之外，再加六識。此處所言之六境即為十二入或十八界其中之「六」，乃「六根」所對之外境。

[13]參見前註12。「六根」亦屬十二入或十八界其中之六。乃主體認識外境之六個入口。

觸，即可一方面接二連三地連結起「受想思」等心法彼此的關係，另一方面還完成色心之間的連結。色心之間的連結是以六識的生起來表示其間的關係。因之，此處可以確定的是色心之間實是一種「識」的關係。經文又說三法和合觸生「識」。此中之三法一指「無常有為心」，二指「六根」，三指「六境」。三法和合的結果即是代表色心聯結之「六識」產生。然而在經文裡特別標示三法之一之心是「無常」、「有為」的。我們從「心」是「無常」可以確知佛說此義是在避免淪此「心」為「常體」；從「心」是「有為」可以確知佛說此義是表示色心的連結是一種「有為造作」。但是「無常有為心」之所指為何？經說：

「是故當善觀察思惟於心…。心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隋意圖畫種種相類…。」[14]
視此「心」為種種相類之根源，並藉畫師繪圖的例子表此「心」之有為造作。又、經云：

「彼心意識日夜時尅，須臾不停，種種轉變，異生異滅。譬如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一，彼心意識亦復如是，種種變異，異生異滅。」[15]

視此「心」乃異生異滅之「無常」心。惟在此處對於異生異滅之「心」連結於意識來講。則所謂「無常有為心」即指異生異滅之六識而言。如是，《雜阿含經》中所云色心連結以「三法和合」來完成，此三法即指根、境、識之三法而言了。

但是此處的問題是：三法和合的方式是否能將色心連結起來？因為發動色心連結的是異生異滅的六識，六識既是異生異滅將不可能提供「常體」。如此，不立

[14]《雜阿含經》卷十，大正藏2，頁69下。

[15]《雜阿含經》卷十二，大正藏2，頁82上。

「常體」是否可能完成色心底連結呢？換句話說，異生異滅的六識是否可能使色心關係之「識」建立呢？

關於此問，論者擬引入《雜阿含經》裡另一組涉及一切法的概念——十二因緣[16]。因為十二因緣的攝法方式是縱貫的。惟有從縱貫攝法中才可能顯示出「識」成為一存在根源之存有論的涵義。

十二個緣從「無明到老死」也是依「因緣和合」的原則形成的。惟此處對於「因緣和合」已有較為明確的解釋。所謂：

「此有故彼有，此起故彼起；此無故彼無，此滅固彼滅。」[17]

這其中藉「此彼」、「有無」、「起滅」的關係展現一切法的存在及其生滅的歷程。但是他們仍然僅手互為條件，互相界定的因緣法則來決定彼此的存在而無意設立「常體」。論者即將就十二因緣所顯示之色心連結底關係加以分解，以觀察異生異滅之六識是否可能完成色心之連結而使「識」的作用成為存在。

首先檢視「行與識」護為條件的關係。「行」是「行動」、「有為造作」之意。它所包含的「心不相應行法」[18]在唯識學發展後成為認識過程中極為重要的觀

---

[16] 十二因緣指十二個互為因緣條件之法：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。傳統佛教對於十二因緣多偏向「情識」意義的解法。謂十二因緣代表「三世二重」之因果網。無明行識屬前世，前世之惑業牽引今世之果報。識名色至老死屬今世，前世之業感今世之果；今世之業感來世之果。以這三世因果建立業報輪迴之觀念。三世指過現未，二重指從前世過渡至今世；及從今世輪迴至來世。十二因緣相環相扣。因之，一生一切生，一滅一切滅。就此義而言，十二因緣即有「流轉」及「還滅」二門。本文論及十二因緣是採取廣義之「認識」底涵義解，雖然有別於傳統的解釋，但是並非不可通。

[17] 《雜阿含經》卷十三，大正藏2，頁92下。

[18] 依唯識學之百法，諸法數有一百，分成五類。其中「心法」有八，「心所有法」有五十一，「色法」有十一，「心不相應行法」與二十四，「無為法」有六。屬於「心不相應行」之二十四法是：得、命根、眾同分、異生性、無想定、滅盡定、無想根、名身、句身、文身、生、老、住、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、方、時、數、和合性、不和合性。〔見《大乘百法明門論》本事

念。但是在此論者暫不涉及，將之留待於第二章談唯識時在解。此處先取其為「有為造作」之義即可。「行」既然是「有為造作」，又與「識」互相界定而有，則此處之「識」的活動，亦是一種「有為造作」底行動了。

「識」義即了別，是一種認識能力。此處依「了別」將「識」解作認識能力，是採廣義的認識義，而非嚴格的知識論義。廣義的「認識」義包含了佛教偏言之「情識」與「認識」的兩層。依《攝大乘論》的詞語，即是「煩惱」與「所知」[19]。因「煩惱」與「所知」兩義都必須先經過一層廣義的認識作用才可能發生。本論關於「識」的意義，都擬就其「了別」的涵義解釋。因之凡言及「識」時，除非特別規定，都是以廣義的認識義論之。因之，前言色心連結的結果是使「識」成為存在，即是指使「認識之對象」成為存在之意。

認識作用一旦發生，就表示這是一種有為造作的行動；反之，有為造作之「行」生也意含了認識作用已經展開。以此二者互相包含、彼此界定底關係說明「行識」互為因緣而起滅。

其次，「認識」活動一旦開始即有認識主體及認識對象的「能所」二分。「識」緣「名色」[20]中之「色」在「色心」關係中即代表「能所」之「所」所認識的對象，而「名」則代表「能」認識之心。並且此處之色心關係實是透過「認識」之行動連結成的。「識緣名色」即表示以認識的行動連結起色心關係之意。如此，認識的行動就是認識心的活動，此處雖說色心之間以認識來連結，其實仍是以

分中略錄名數，天親造、玄奘譯。大正藏31，頁855中。〕唯識學者已經看出「心不相應行法」與其他法之不同，但是並沒有將其特殊性及其作用範圍加以規定。論者將於第二章之正文依牟先生與康德哲學加以簡別之。

[19] 「所知」語見《攝大乘論釋》卷一。世親釋，玄奘譯。中華佛教文化館影印，民國44年，台北。大正藏31，頁322中。

[20] 佛教傳統上對於「名色」仍是偏「情識」意義解。視「名」為精神面之「心法類」；「色」為物質面之「色法類」。若依「五蘊」對應之，則「受想行識」蘊表「名」；而色蘊表「色」。而二者之和合即為一生命有情體。

「心」之「能」認識的能力為「主」、收拾起色相、連結於色相之意。名色之「名」一般解作「心」，表示「受想行識」這些屬於「心法」的諸蘊，但是論者在此既然已決定此「心」乃「認識心」，則對於名色之「名」，當可依「認識心」的意義作進一步的規定。認識心認識對象的特性是依「色相」立「名字」，也就市藉「名相」的成立表示認識活動完成。因之，「名相」一旦成立及表示一個對象概念已經形成。如此，「識緣名色」之「名」在此，一方面可以解作一個完整的對象概念——「名相」；另方面也包含一種「依相立名」之認識心的活動過程。如此，「識」與「名相」的互為條件而界定彼此即表示一旦「識」生，名色即刻分成「能」識之「名」與「所」識之「色」；換言之，「名色」一旦二分，及表示認識活動已然發生。

以下之「六入」——觸受愛取有，可以說是一連串名色的開展。「六入」即眼耳鼻舌身意六根，是識心與色相接觸時必須通過的感覺器官。「六入」與色相之接觸即是能與所的接觸。由觸即有受，由受引生愛，由愛連起取，由取達成有。而「有」、即是認識活動的完成，認識的對象成為存在。十二因緣從「行識」到「有」這一段色心連結以使認識的對象成為存在的過程，與《雜阿含經》所言之「三和合」的方式似無不同。因為這李只涉及認識活動能所的橫列關係，對於一切法縱貫連續的存在並無顯明的表示。也就是說「常體」的要求在此還不明顯。但是首出之「無明」與殿後的「生與老死」尚未討論。

「無明」與「生老死」的引入，將使十二因緣從橫列之「法」的關係轉成縱貫連續之「法」的存在關係，而更顯出使認識對象成存在之「存在」義。因為「生與老死」包含了生命的存在及其生滅的歷程，生滅的歷程即涵一持續的常性，並且「無明」也涵蘊了一個與「常體」相關的特殊義。以下即分就「生與老死」及「無明」兩方面解析，以闡明色心連結使認識對象成為存在的過程，但看其單以「異生異滅」的六識、不立「常體」，是否可能連結起色心的關係？

十二因緣殿後的「生與老死」包含了生命之存在及其生滅歷程。我們將此歷程視作整一，則「生與老死」當視作一項來討論。

生命從「有」到變化而「老」、至變滅而死，這從「有」到「無」逐漸變化的歷程隱含了時間，以及依時間表象的變化。此處「時間」之持續與「常」的概念連結，而時間表象的變化則與「無常」的觀念連結。「生與老死」若剋就生命歷程而言，實涉及了本節第II段的論述。因為它們與「無常即苦」的問題相關，而偏重情識的意味，並且與佛教的旨趣連結。我們當於第II段就此義而討論。此處，擬將「生與老死」先話約在色心連結的問題上談。如此，我們將「生與老死」的概念改作「生滅」的概念比較恰當。

就廣義的認識作用而論，「生與老死」可以化約成一切法的生滅變化。因之「生與老死」就如同「花開花謝」的生滅歷程一樣。如果僅依不立「常體」的因緣和合觀此「花之生滅」的現象，則「花開」是一相、「花謝」是不相干的另一相，這其間並不必有生滅可言。每一個「色相」的成立只是從「行識到有」而止，並沒有色相的變化。然而就認識活動而言，將「花開」與「花謝」兩個不相干的色相連結而視作「同一花的開謝」。這種對「同一色相變化」的認識能力，其實是隱含了「時間」與對應於時間的「實體」。此處我們藉康德的哲學來說明：「時間」作為感性認識之形式以決定生滅的歷程，「實體」作為認識最終的對象以保證同一色相生滅的持續性[21]。實體應時間而起；時間之劃分生與滅、前與後又依實體而立。此處之「實體」因與時間結合而必須轉為「常體」，以「常」的觀念連結於時間，又

[21] 康德在《第一批判》謂：「時間本身無變化，僅是現象在時間內變化。」〔 “For change does not affect time itself, but only appearance in time.”, Kant’s *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, A183.〕又謂：「若無常體，則無時間之關係相。」〔 “Without the permanent there is therefore no time relation.”, 同書A183.〕又謂：「在一切現象中，常體即是對象本身。」〔 “In all appearance the permanent is the object itself.”, 同書B227.〕又謂：「此常體即是使實體範疇用於現象之主要基礎。」〔 “For this permanence is our sole ground for applying the category of substance to appearance.”, 同書A184.〕又謂：「此常體本身乃是使甲狀態至乙狀態及不存在到存在之轉移之表象所以可能者。」〔 For this permanent is what alone makes possible the representation of the transition from one state to another, and from not-being to being.” 同書A188.〕

以「常」的觀念超越時間所表象的生滅，而使得實體呈現其不生滅的常體性，並使其對於生滅的認識活動成為可能。

一般認識活動中認識到「同一色相變化」的能力是一事實。則十二因緣從「行識到有」的認識過程，若僅依「三和合」的方式解釋而不別立「常體」的話，實是對認識活動不夠完整的分析。換句話說，若不別立「常體」，則一般認識活動中「同一色相的變化」即不可能被認識。並且不止於此，「常體」的設立如果在認識活動中成為必須，則不立「常體」的結果是連單一的「花開」都不可能成為對象被認識。因為「花」之「常體」若不設為「有」，根本上即不可能有一「花」之對象被認識。並且，「花」之「常體」若不「有」，色心之間亦不可能完成「識」的連結。如此，僅依「三和合」的方式，實不可能完成色心的連結並使認識的對象成為存在的。因此，色心連結以使認識成為可能必須肯定「常體」；如此一來，亦表示統攝五蘊以使五蘊代表一切法之先必須預設「常體」。並且，這也表示了五蘊本身並不足以統攝一切法；並且若欲表示一切法，必須先肯定一個「常體」的高層次法在其中。

依此，我們又可衍生出兩個問題：

〔1〕「常體」的肯定是否將使無我論證陷於矛盾？
〔2〕「常體」由何而來？原始經典所云之異生異滅之六識是否可能是「常體」的來源？

以下，即分解十二因緣首出之「無明」，以觀其是否可能解決這兩個問題。

十二因緣之「生與老死」涉及了一切法之存在及其變化生滅。但是佛教在此仍然不立「生老死」之主體，也就是說，他仍然不設立一切法的常體。這如何可能

解釋一切法的存在？這裡看似是佛教理論的缺憾，其實正顯出其特殊的旨趣——那十二因緣裡作為基石的「無明」。

十二因緣首出之「無明」與「行識乃至生老死」都是互為因緣而肯定。「無明」必須有，「行識」等一切因緣才能有。反之，「行識」等任何一個因緣的肯定都反攝了「無明」必須在其中。如此，何謂「無明」？《咱阿含經》云：

「謂無明者，云何為無明？…所謂無知，無知者是為無明。云何無知？謂眼無常不如實知是名無知，眼生滅法不如實知是名無知。耳鼻舌身意亦復如是。」[22]

依此經文，「無明」即是「無知」，是指不如實知眼耳鼻舌身意等六識是「無常」、是「生滅」；反以它們為「常」、為「無生滅」。如此「無明」在此特指執「無常」以為「常」的一種無知。這就是佛教所謂的「執著」，「執著」就是「無明」，特指執「無常」以為「常」之意。「無明」既是十二因緣的首出，往下的行識名色等就都是在「無明」的基石下展開的，也就是都是從「執著」展開的。如此，認識活動必須設立的「常體」是源於「執著」，「無明」。並且「無明」實代表一有為造作的「識心之執」，識心之執下開名色時，對應能識之主體識心者稱作「我執」，表示「執」我為「常」；對應所識之色相稱作「法執」，表示執「法」為「常」。我法二者執成的「常體」即使認識的對象成為「有」。因此，從對「無明」概念的分解，不但肯定了「常體」在色心的連結中成為必要，並且「常體」的來源就是「無明」。但是雖說「常體」源於「無明」，代表「無明」之「識心之執」是否即是異生異滅的六識呢？這是問異生異滅的六識是否可能提供「常體」呢？顯然不能！正因為六識是異生異滅的，它們不可能提供「常體」。如此，必須在深入探出一個能提供「常體」的「識心之執」才可能完成色心的連結，並始認識的對象成為存在。如此，這一層要求提供「常體」之「識心之執」已然顯出：

[22]《雜阿含經》卷九，大正藏2，頁60中。

〔1〕 異生異滅之六識不可能達成色心的連結。

〔2〕 十二因緣所言之「識」不能止於異生異滅的六識而已。

〔3〕 異生異滅之六識既然不足以提供「常體」，則必須再深入找尋可能提供「常體」之識心之執。

這一層義理已然逼使唯識思想必須出現，唯識思想是對應色心連結的問題而產生的。

但是「常體」雖說源於識心之執的無明，其設立是否將使無我論證陷入矛盾呢？實亦不然！因為「常體」的源於「無明」，已使佛教從中立無色之認識論的立場轉成價值論的立場，而凸顯出佛教特殊的旨趣了。

因為「常體」若只是經由執著無明而來，即表示此「常體」只是一個假常體，並非真常體。執著無明就佛教而言終究是可以拆解的，執著無明既然終究可以拆解，即表從執著無明所出之「常體」亦可拆解。常體既可拆解，則此「常體」並非真「常體」，而只是為了色心連結始認識成為存在必須設立的假常體。這麼一來，連結色心統攝五蘊所需要的「常體」實是由十二因緣裡首出之「無明」所賦予。而此代表無明之「識心之執」也不能止於異生異滅的六識而已。唯識思想的必須出現即應此問題而來，此即是唯識思想理論發展的淵源之一。

如此，提供「常體」的「識心之執」仍然落於「無明」的範圍之內。由於無明所發之「常體」只是為了連結色心使認識成為存在而設，並非真常體。既然此「常體」並非真常體，則藉之統攝五蘊以使五蘊代表一切法而來論證無我就不必是一「矛盾」論證。因為此處必須社立的「常體」與佛所言之「無常」、「無我」並不是同一層意義。因此，論者原以為會陷「無我論證」於矛盾的疑慮到此盡可解消。

因為統社一切法之根源者，只是「無明」範圍內的肯定，與佛教所云之「無常」、「無我」並不是同一個層次。

如此，問題馬上轉成佛所說之「五蘊無我」的論證究竟要從那一層意義來了解？前面提到十二因緣首出之「無明」已顯出佛教特殊的旨趣。因為「無明」、「執著」都是價值上否定的詞語。「常體」在色心連結中必須設立，但是它被稱作「無明」、「執著」。這「無明」、「執著」的判定已使佛教脫離了認識論而表現出其為價值論的色彩。前面亦說「執著」是執「我」為常體及執「法」為常體。認識對象的成立最初是由法執而來，法執又必須與我執互依互立。因此，認識活動的基本設定即是能所二分——法執與我執的互依互立。此互依互立的狀態即是「無明」。「無明」既然只是我法執的互依互立，即表示依之而立的一切法並無根源而可以隋時拆解。如此，這一層「無明」可以拆解的涵義已使佛教所云之「五蘊無我」的確意顯現了出來。亦即「五蘊無我」是就價值的層面而言，價值層面是佛教終極的旨趣，惟有在最終價值層面的優先肯定之下，才可以反觀認識上必須設立的「常體」是假常體，只是源於執著無明而來。如果佛教沒有這一層最終價值的肯定，是不可能、也沒有資格來判斷認識上必須設立的「常體」是執著、是無明。如此，佛所言之「五蘊無我」」涵義實是就此最終的價值而論的。在綴終價值的觀照下，才反過來判定認識上必須設立的「常體」是無明。因此，「常體」實非真常體，以其終究可以被拆解之故。

如此，對於本段所討論的問題可以簡單綜述如下：本段討論的問題是《雜阿含經》之「無我論證」是否能成立。就此問題論者首先指出「五蘊」是否能代表一切法以使「無我」成為一普遍有效的論證；其次，論著以為原始教點所云之五蘊只市散列的積聚，實不足以肯定其已包含了一切法。論者又以為若欲使五蘊代表一切法，必須始五蘊比此關連兒統攝於同一個根源之內。就此問題的討論，論者又謂五蘊彼此關連的涵義實即指色心連結的關係。從色心連結的探討中，我們又決定要始色心完成連結必須肯定「常體」。並且此「常體」的來源不能只是異生異滅的六

識，而必須是一個能提供常體的識心之執。跟著，從十二因緣首出之無明中發覺無明即是此處所要求之「常體」的來源，惟代表無明之「識心之執」不能僅止於異生異滅的六識。此即是唯識思想淵源的第一層意義。論者跟著又從佛教對「無明」的判定而開出一層價值性底意義，並謂此價值底層面才是佛教最終之旨趣。這重價值層面的剖出已使原先以為「矛盾」的論證消解。因為統攝五蘊的「常體」只是源於「識心之執」之無明的假「常體」，它只是為了使認識之對象成立而必須設立的「常體」。而佛說五蘊無我實是就價值的層面而論的，因此佛所說之五蘊無我的論證確實仍是一普遍有效的論證，只是其成立實是就價值的層面而言。這一層價值層面的開出，已顯出佛教之所以為佛教之最終的旨趣。關於此，後文還要祥論。

論者並沒有忘記這一段討論「無我論證」能否成立的目的是為了探討唯識思想理論之淵源。從色心連結使認識之對象成為存在這一層「常體」必須樂立的要求中，已經使異生異滅的六識不敷理論建立的要求。因為異生異滅的六識不足以賦予「常體」之故。唯識思想就此色心必須連結的問題已有必須出現的理由，但是這只是第一層理由而已。

唯識思想出現的另一層理由於向來的討論還不明顯，但是它仍然可以經由演繹而被展示，此即是就一切法之存在有必然保證之存有論的涵義而言。

論者在前面以經說過「我」的「常體」與「法」的常體互依互立可以完成認識對象成立。但是在此處我法的「常體」都是由無明所發，無明在佛教最終價值之對顯下仍然可以被拆解。因之依認識建立之揖業法遺存在蝕無一存在底根源而隨時可以瓦解。但是揖業法吃存在若無一存在的根源將使其存在落於搖擺而不具必然性。因之，就此必須使一切法之存在具有必然性之要求亦逼使唯識思想必須出現。並且其出現後所對應的問題也不再止於認識論上色心連結的問題而已；而是進一步必須找尋一切法存在之存有論上的根據。如此，唯識思想理論建立的另一層意義即落在

揖切法存有的根源問題之上。此即是說，「識心」的涵義亦已不只於認識心而已，還帶出另一層存有論意義的「識心」了。

本段交待了唯識思想必須出現、及其理論所必須對應的兩層問題以後，論者將進入本節第II段的討論。主要的目的是標示出佛教之所以為佛教的最終旨趣，並由此規定出唯識理論發展的方向。

II 從無我論證之涵義標示佛教之止趣，並藉之規定唯識理論發展之方向

從前段的分解已經得之佛說無我確實是可以成立的，並且其成力是剋就佛教最終之價值論的立場而成立的，這即是佛教之所以為佛教的旨趣所在。以下論者擬自「五蘊無我」之內涵來凸顯此義。

「五蘊無我」之論證可以分作三部份而言。

〔1〕 五蘊無常——即色受想行識無常。
〔2〕 無常即苦。
〔3〕 苦即非〔無〕我，非〔無〕我故非〔無〕我所。

何以說五蘊無常？從第I段的分解中，我們已之五蘊無常是指五蘊所代表的揖業法俱是無常之義。並且此五蘊無常的確義是剋就價值層面而言其無常。此意即佛教是在一層價值優先的肯定下才回頭判定實際生命之「生死」是無常，其中並無「常體」可尋。至於色心連結使認識之對象成立所必須設立的「常體」只是發自無明的假常體。由此，原始經典中無論是就各別蘊分解其中的「無常」，或是就「五蘊和合」分解其中「無常」，都必須還原到價值的層面才姐得通。也就是說，佛所言之「無我」是依究竟之價值旨趣而言，並不是就認識層面統攝一切法之「常體」而說。

何以說無常即苦？十二因緣之「生與老死」涵蘊實際生命的無常。《雜阿含經》在描述「生與老死」後緊跟著總是「憂悲惱苦…純大苦聚集」的詞語[23]。因此，「苦」實是順著「老死」所涵蘊之「生命無常」而來。

「苦」原只是主觀感受的描述詞，用以陳述生命中非常缺憾的情境。然而在佛教卻普遍地稱「無常即苦」，已經將「苦」視作其教義上特殊之概念而表現其教相上特定的涵義。以釋伽牟尼出家為例：釋伽因實際生命之既生，而有老病死之困惑而出家。現實的釋伽是個富貴王子，然而富貴不足保生命的恆常。老並死仍為生命中不可免的事實。從既生而不不免老病死顯出生命的缺憾。並且就市從生命的缺憾來顯示「無常」是「苦」。釋伽之所以捨棄現實富貴，出家、修行、證道，這其中包含了一個追求「恆常」的動機。此處的問題是：釋伽何以要追求恆常？何以生命的不免老病死是生命的缺憾？何以生命無常即是苦？在此我們似乎恰只能反過來說：正是因為生命追求「恆常」，將最終的價值理想安頓在「恆常」上，實際生命呈現的無常才可以被判作「苦」，否則並不可以判斷「無常即苦」。

從這層意義的分解透出了佛教要求解脫的空氣，以其終究是追求「常、樂」的理想之故。由此我們可設一問：既然「恆常」是佛教追求的理想，從色心連結必須追設的「常體」，何以不能夠是理想的對象？反而要被判作是「執著」、是「無明」呢？

在第I段的討論已經指出「我、法」常體的互依互立純粹是基於認識上的需要，目的在用以連結色心，以使依認識心建立的一切法成為「有」。這認識上追設的「常體」與認識以外價值的根源並不相干。然而這互依互立的「常體」本身也極需要一個根源，否則依之而立的一切法即刻顯出其無存在的必然性。此是前段論述唯識思想必須出現及其必須解決的兩層問題。但是在此，論者又開闢出另一層價值的

[23]《雜阿含經》卷十二，大正藏2，頁83下。

層面，並以為此價值的層面才是佛教之所以為佛教的最中止趣。此意是說，佛教的終極目的是在生命價值的安立。

從實際生命中的盡見無常，反觀生命之恆常在實際生命中的不可能，故反依此實際生命之無常判定認識上必須追設的「常體」是由「無明」、「執著」所出，而不可以為價值理想之對象。且認識上因「執」所出之「常體」與生命價值之終極根源並非同一層次。這樣說，已經把認識活動及實際生命並列再最終理想的觀照下才對顯的結果。以是，才能判定「常體」是由「執著」、「無明」所出。佛教根本是以最終價值理想的安排為其旨趣。因此，雖就認識層面言，「常體」的設立是必須的，但是這只是說「執著」在認識活動中是必然的設立一般。僅僅這認識活動的必然不足以為安立最終理想的價值根源。因之反倒要說「去」執著，「離」無明。

事實上佛教之「執著」；為初並不是為認識層面而立，反是就情識生命而言。然論者已謂情識所建立的一切法亦需要通過一層廣義之認識活動才可得。以是，就算從造業受報必須設立的「常體」而言，其「常體」仍不足以擴大成全不生命價值的根源，而仍應被判作是「執著」、是「無明」。

如是，「無常即苦」的判斷只有在與生命最終價值的對顯下才可能成立，並顯出其真切的意義。

進而，何謂「苦即無我，無我亦無我所？」

「苦即無我」緊跟著「無常即苦」的判斷而來，對於實際生命再作一反面的判斷。我們可以藉《雜阿含經》一段佛與火種的對話來闡明此義。經云：

「佛告火種居士，凡是主者悉得自在不？答言如是…。汝言色是「我」，受想行識即是「我」得隨意自在，令彼如是？不令如是耶？時薩遮尼建子默然而住。」[24]

依此段經文言，佛很楚地表示出「我」的涵義。「我」在此即是指可以為「主」之「自主自在」義。此「自主自在」之「我」與前所言佛教理想的「常樂」一般，俱是價值上肯定的辭語。以是在此，即顯出佛教追求的理想即是「常樂我〔淨〕」之境界。然而五蘊所代表之揖業法蔡實際生命中並不得恆常。生命之求常而不可得即顯出生命的不得「自主自在」，生命的不得「自主自在」即顯出「苦」，而由這層不得自在的「苦」中反論出「無我」的結果。因之，「苦即無我」的判斷與「無常即苦」之義相同，也是在與生命最終價值的對顯下才可能下的判斷。「五蘊無我」的論證到此已顯出其涵義。亦即它是剋就生命最終的價值理想而言者，與認識上或情識上必須追設的「常體」不必相同，故其中並無矛盾可言。

「無我亦無我所」只是藉「我」與「我所」的對待以表示普遍之意。因之只是論證形式極致的表現，並無更多的涵義可說、故不說。

從第I段的討論中，論者已得出確實有統攝五蘊的高層次法存在，才可能始五蘊代表一切法。論者並由五蘊代表一切法的肯定決定「無我」乃一普遍有效之論證。但在經過這兩段文字的探討中，論者解開了三層意義。這三層涵義的出現，一方面顯出唯識思想在理論上必須出現，及其出現以後所對應的問題；另方面則顯出佛教最終之旨趣。由於唯識思想仍是佛教，故其理論發展的方向必須順佛教之旨趣而建立。

[24]《雜阿含經》卷五，大正藏2，頁36上。

論者已道統攝五蘊之高層次法不能止於異生異滅之六識，而必須是一能提供「常體」之法。以是，「常體」的要求已迫使唯識思想必須出現。論者又道，唯識之出現，首在提供「常體」概念以連結色心，使依認識心建立之一切法成為存在；其次在給予一切法存在的根源，以保證一切法存在的必然性；論者更道，「五蘊無我」之論證是剋就價值層面而言，並以此價值理想之建立為佛教最終的旨趣。「五蘊無我」既是剋就價值層面而成立，則表示佛教最終仍是說「無我」。佛教最終仍是說「無我」即表示認識論上、乃至於存有論上所言之「識心之執」仍舊要被打散。「執著」既然終究要被打散，即表示因執而出的「常體」終將被消解。如此，緊跟著的問題即是一切法的存在要如何保障？因為做為其存在根源的「識心之執」仍要斷除之故。唯識思想既然是佛教，則其理論的發展必然要成全佛教最終的旨趣。「轉識成智」的必要又使我們對於一切法的根源問題萌現一線希望。亦即一切法之根源是否能安立於「智」上而藉之保證其存在？此是唯識思想在佛教最終旨趣之對顯下必然要發展的方向。至於其理論之建立市否即能充其極地還出佛教之旨趣、並穩住一切法之存在，即為論者在第二、三章中所欲探討的問題。

以下，論者將從教史的發展探討唯識思想在歷史上必然要出現之淵源，及其發展過程之軌跡。

第二節：唯識思想歷史之淵源及其發展之方向

I 部派——相應「無我說」引出一切法的問題所提供之解決

第一節裡，論者已將唯識思想理論之淵源及其對應的問題與其發展的方向分解出一個脈絡。本節的目的是想從教史上探討其淵源。雖說是從教史上探其淵源，但是也是對應其理論出現的問題而發。第一節裡，雖然已經結論出「佛說無我」是就生命最終的價值而言。但是，佛一旦宣說「無我」，對於世間存在的一切法當如何解釋？例如：部派學者提出具體的造業受報及輪迴記憶等問題，以為若無「常體我」的肯定，如何能解釋其間之連續？部派學者即是就此類問題的必須被解釋而紛

紛立說。然而部派學者在立說的過程中，一方面設立種種代替「常體」的觀念以企圖解釋一切法的存在；另一方面又深恐「常體」的設立與「無我」的根本教義衝突，故其立說過程宛轉曲折。這些學者的努力都成了唯識思想出現的前兆與步驟。

部派學者是就業報輪迴及記憶等問題而立說。其實這些問題根本上就是在追究一切法的存在，以及其連續存在如何可能的問題。例如「業報輪迴」要求的「常體」可以說是使「業報輪迴」所以可能之「情識」常體；而「記憶」要求之「常體」可以說是使「記憶」所以可能之「認識」常體。因「記憶」涉及「同一色相存在」的認識活動。「花開花謝」間隔了時間。在認識到「花謝」之當下必須同時記憶起「同一」花之「開」時才可能完整地將「花開花謝」連結起來完成對此「同一」花之開謝的認識。因之此處，使「記憶」成為可能的條件，一方面是「花」的「常體」必須肯定，以使「花」之「同一性」能被主體認識；另一方面市記憶主體之「常體」的肯定，以使昨日見花開者與今日見花謝者為同一個「主體我」。同樣的，業報輪迴的可能亦需肯定一「常體我」，否則如何連結業報輪迴及其轉移？一切法若只是「無我」，法法但只是剎那生滅，其間彼此之連結及其前後的轉移俱不可言說，如何可能解釋業報輪迴及記憶的問題？因之，部派學者所提之具體問題實即市一切法之存在必須被充份解釋的問題。

前節已謂，原始教典中佛有意以「心意識」來承擔色心之間的連結。只是其「心」仍為「無常有為心」，其「識」仍是「異生異滅之六識」，對於一切法之存在仍然無法圓滿地解釋。然而，部派學者仍然是依「教典」之「心意識」為線索，企圖字其中找尋可以圓解一切法存在之「常體」。例如大眾部，就是以立「心」為異生異滅之六識之根本。《異部宗輪論》：

「此中大眾部…有於一時二心俱起…心遍於身，心隋依境卷舒可得。」[25]

[25]《異部宗輪論》，世友造，玄奘譯。大正藏49，頁15中、16上。中華佛教文化館影印，民國46年，台北。

演培法師釋此一時俱起的「二心」即是異生異滅之「六識」及「細意識」。[26]「細意識」即是下一句「心」遍於身，卷舒可得之「心」，此「心」亦是使境相成立的「根本識」。因之，《攝大乘論》即稱此大眾部所言之「心」乃「根本識」。《攝大乘論》：

「於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意說此名根本識，如樹依根。」[27]

世親註此文句謂：

「如樹依根者、謂根本識為一切識根本因故。闞如樹根莖等總因，若離其根莖等無有。」[28]

將此處所言之「一切識」視作「異生異滅之六識」[29]，而「根本識」即為此「一切識」之根本因。如是，一時俱起之「二心」，確然是指「六識」及其所依之「根本識」。「根本識」思想之出現已超出原始教典所云之六識、而往深層之「細意識」探去了。唯識思想發展的軌跡到此已十分明顯。

除了大眾部以「心意識」來分解深層之「細意識」，並以之為成立境相的根本之外；經量不是從「五蘊」之「蘊」來設立其中之「常蘊」以圖解釋「記憶」能的問題。前節曾謂「蘊」， 字義本身解作「積聚」，原即是指「因緣和合」無有常體之義。如今經量部竟就此「蘊」本身分離出「常蘊」與「無常蘊」，嚴格言之，已違背了「蘊」， 本義。然而為了解釋「記憶」之所以可能，「常體」又不得不

---

[26] 《異部宗輪論語體釋》，演培著，靈峰般若講堂，民國61年再版，台北，頁82。
[27] 《攝大乘論釋》，大正藏31，頁326下。
[28] 同上書、頁327上。
[29] 《成唯識論》，護法等造，玄奘譯，卷三。大正藏31，頁15上。中華佛教文化館影印，民國46年，台北。

立，並且佛已明言「五蘊」之外別無他法，故經量部必須藉「蘊」來找尋其中之解決途徑。《異部宗輪論》：

「其經量部本宗同義，謂說諸蘊有從前世轉至後世…有根邊蘊、有一味蘊…。」[30]

此處之「根邊蘊」與「一味蘊」，依印順法師所引《大毗婆沙論》[31]之解，將「根邊蘊」解作「無常」之「作用蘊」；將「一味蘊」解作「有常」之「根本蘊」。並以「一味蘊」為前後士轉移及記憶所以可能之「常蘊」。

「有執蘊有二種：一根本蘊，二作用蘊。前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本作用二蘊雖別，而共和合成一有情。如是可能憶本所作。以作用蘊所作事，根本蘊能憶故。」[32]

如是，經量部學者自「蘊」中提煉出「常蘊」，以作為「記憶」所以可能之「常體」。

部派學者除了從「心意識」及「蘊」中找尋解釋存在的「常體」外，更有直截立「補特伽羅我」的學派。「補特伽羅」即「數取趣」，原意是指趣走輪迴的主體，根本就是「我」的異名。此中因是直截立「我」，與佛教「無我」的根本教義更榮易混淆。因之，諸學派之立「我」的過程就更加謹慎，主要就是在避免維被教義。但是，雖說如此，學派中難免有觸犯佛說而背教而馳者。以下試分就諸立「我」的學派加以闡述，以觀其是否有違佛說。首先，是一切有部之設立「世俗補特伽羅」。《異部宗輪論》：

---

[30] 《異部宗輪論》，大正藏49，頁17中。
[31] 《唯識學探源》，印順著，台北慧日講堂，民國63年重版，頁160。
[32] 《阿毗達磨大毗婆沙論》，五百大羅漢等造，玄奘譯，卷十一。大正藏27，頁55中。中華佛教文化館影印，民國46年，台北。

「有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉。」[33]

一切有部在此仍遵守佛說無我之教義，以為一切法仍是剎那生滅無有常體。且法法之間並無前後移轉。一切移轉的現象只是依「世俗補特伽羅」而說有移轉者。

一切有部既立「世俗補特伽羅」以說明法法之移轉，則表此世俗補特伽羅並非真實我，而只是「假名我」，此與原始教點所云之「眾生」但只是「空假名」並非真實眾生之意同。但是原始教點也罷、一切有部也罷，在此並沒有追問「假名我」是如何設立的，我們只知道「假名我」設立的目的是為了解釋一切法，但是卻不知其是如何設立的。此「假名我」如何設立的問題亦開引出唯識思想。惟有唯識思想出現以後，對此「假名我」如何設立的問題才有進一步的交待。

其次，化地部亦有「齊首補特伽羅」的設立[34]。「齊」作「際」解，表示到達生死的邊際。「齊首補特伽羅」即表到達三界生死邊際的「我」。其實它即是指在生死相續的過程中必須設立的「我」，並謂此「我」要到了生脫死之編際才能斷除。因之，在《成唯識論》裡就稱之為「窮生死蘊」[35]。「生死」有三重涵義：依佛教，「一期生命」稱做「生死」；解脫前之生命亦稱作「生死」；乃至「剎那生滅」亦是「生死」。因之，「齊首補特伽羅」對應此三重「生死」的涵義，除了稱作「窮生死蘊」以外，亦稱作「一期生蘊」或「一念傾蘊」[36]。這三種「蘊」之設

---

[33] 《異部宗輪論》，大正藏49，頁16下。

[34] 同上書、頁17上。

[35] 《成唯識論》卷三。大正藏31，頁15上。

[36] 《攝大乘論釋》，無性釋，玄奘譯，卷二。大正藏31，頁386上。中華佛教文化館影印，民國46年，台北。

立均是為了提供一「常體我」，以使一切法之存在及其持續得到說明。如此，諸部派對於一切法存在的問題實以普遍地意識到其中之困難。

然而在立「補特伽羅」的學派中，最特異的當該是直截立「真實補特伽羅」的主張了。因為佛教根本是說「無我」的，如今為了解決一切法存在的問題竟不惜設立「真實我」，可見諸學派意識到此一問題的急迫，並殷切地期望能解決此一問題。唯識思想就是應此問題之緊迫性而不得不出的。

經量部又名說轉部，除了將「蘊」分解作「一味蘊」及「根邊蘊」以釋「記憶」之可能以外，並設立「勝義補特伽羅」以解釋生命前後轉移之輪迴主體[37]。「勝義補特伽羅」的意義，依印順法師引窺基《異部宗輪論述記》的解釋，已將之視作一別有「實體」之真實我而不同於「假名我」了。《唯識學探源》：

「有實法我能從前世轉至後世…執有勝義補特伽羅，但是微細難可施設，即實我也。不同正量等非即蘊離蘊，蘊外調然有別體故也。」[38]

蘊外調然有「別體」，即指除無常之五蘊外，別有「實體」存在。如是，即分明以立「實我」為前後轉移之主體。

與說轉部同樣立「實我」的學派即是犢子部。犢子部的明立「實我」，可以說是根本地違背了教義。也是因此之故，才引出教內學者相應之攻詰。《異部宗輪論》：

「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊界處假施設名。諸行有暫住，亦有剎那滅。諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有轉移。」[39]

---

[37] 《異部宗輪論》，大正藏49，頁17中。
[38] 《唯識學探源》，頁60。

犢子部立實有補特伽羅很明顯的，也是為了說明一切法前後的轉移。以為若無「實我」，切法前後的轉移即不可說明。關於此要求「常體」的設立以解釋一切法之存在，到了犢子部，可以說是最清楚地意識到其必要性了。惟犢子部並不若論者在第一節的演繹，將此「常體」分判成兩層：以為一切法轉移必須設立之「常體」乃出於「執著」、「無明」，只是為了一切法之存在而設，並不足以為理想之「常」。因之，其必然不是真常體。今犢子部將此一切法存在之「常體」視作「真實我」，與佛說「無我」之教義已根本違背。無怪引來教餒學者之攻擊。世親、龍樹針對犢子部立實我之攻擊，以其相涉唯識思想發展之淵源故，論者亦將於第II段中加以討論。

在進入世親、龍樹之破我論證之前，部派還有另一支特殊的學派，因其所立之「常體」大異於論者以上所述，而其實是下開唯識思想之另一系統之學說者。論者在此亦擬加闡述，以觀唯識思想內部之發展。

大眾分別說系在設立「心」為一切法連續存在之根源時，更進而稱此「心」作「心性本淨、客塵所染」[40]。此「心」之涵義與上述諸派所立之「常體」的意義不盡相同。因其所立之「一心相續」除了用以解釋一切法之存在以外，更表示此「心」乃本淨之「心」，而為價值理想之所在。依印順法師引《成實論》：

「又無我故，應心起業。以心是一能起諸業，還自受報。心死、心生、心轉、心解，本更能用。心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力。又佛法無我，以心一故名眾生相。」[41]

---

[39] 《異部宗輪論》，大正藏49，頁16下。

[40] 《阿毗達磨順正理論》，眾賢造，玄奘譯，卷七十二。大正藏29，頁733上。中華佛教文化館影印，民國46年，台北。

[41] 《唯識學探源》，頁92。《成實論》，訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，卷五。大正藏32，頁278下。中華佛教文化館影印，民國46年，台北。

此段文句很顯然地可以看出此「心」設立的目的。其亦是應佛說無我後業報輪回及記憶的問題必須解釋而立。因之，此「心」之設立與其他諸派立「常體」的用意並無不同。但其更進一步稱此「心」乃「本淨」之心性。印順法師引《大毗婆沙論》：

「如說一心相續論者彼作是說…。此心雖有隨眠無隨眠時異，而性是一。如衣、鏡、金等，未浣、磨、鍊時名有垢衣等，若浣、磨、鍊等已名無垢衣等。有無垢等時雖有異而性無別，心亦如是。」[42]

此處將「心性」視作「本淨」，已有進於其他學派之將一切法源於「細意識」或「常蘊」。因為「識」或「蘊」終是落於染執法，在與最終價值之對顯時仍然要被拆解。而此「本淨」之「心」則不然，其為「本淨」，已是價值之肯定。因之，以其為一切法存在之根源在解釋了業報輪迴及記憶等問題所以可能之後，並不需要被拆解，以其本是理想的肯定之故。一切法之存在似乎可以因此而被保住了。然而，若以此「本淨」之「心性」為一切法存在之根源，它仍需要能解決三層問題：

〔1〕 本淨之「心性」如何轉成「相染」？以使此本淨之「心性」也能攝染執法而成為一切法存在之根源。

〔2〕 本淨之「心性」除了綜攝染淨一切法外，是否可能進一步給予一切法存在必然的保證？

〔3〕 本淨之「心性」是否有「我」之嫌疑而違背「無我」之根榜教義？

關於此「本淨心性」之說實下開唯識中以如來藏自性清淨心為本的系統。因其亦涉及一切法根源的問題，論者將於第二、三章討論時再處理此處之三問。在此，

---

[42] 《唯識學探源》，頁90。《大毗婆沙論》，卷二十二。大正藏27，頁110上。

僅先將此派之思想闡釋，以做為唯識思想歷史之淵源及其理論建設之過程所涉及之兩個系統底問題。

如此，不派學者由於「無我」說引出之困難、紛紛設立種種「似我」、「實我」之「常體」概念以圖解決一切法的問題。但是這些設立是否違被了「佛說無我」之根本旨趣了呢？部派學者似乎以將佛元初否定之「我」以個種方式勾引了回來。尤其是犢子部之明立「實我」已歧出了教義。因之引起世親、龍樹針對部派之辯破。世親、龍樹之破我，目的即在還出佛教的原始面貌。以下論者擬就世親、龍樹之破我論證加以討論，以觀其與唯識思想之出現如何相涉。但在此處，必須先說明的是：一切法存在的問題並不因世親龍樹之破我即得圓解。這也是唯識思想仍需步步演繹出來的理由，實是一種義理之必然。

II 相應部派立「實我」之辯破

甲 世親在《俱舍論》〈破我品〉中的「破我論證」

世親之破我主要是針對犢子部明立「實我」而破。在《俱舍論》〈破我品〉[43]中、世親先提出犢子部所以必須立「實我」的原因：

〔1〕 是要求一用以連結生命前後「輪迴」的主體。謂：「若定無有補特伽羅、為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉故。」[44]

〔2〕 是要求一今昔相續的「我」。謂：「若唯有蘊，何故世尊作如是說，今我昔為世導師，名為妙眼？…顯昔與今是一相續。」[45]

---

[43] 〈破我品〉於今收入世親所著之《阿毗達磨俱舍論》中之最後一品。但有言其乃獨立於《俱舍論》之一別論者。

[44] 《阿毗達磨俱舍論》〈破我品〉，世親著、玄奘譯。大正藏29，頁156下。中華佛教文化館影印，民國46年，台北。

[45] 同上書、頁156下。

〔3〕 是要求一使「記憶」可能之主體。謂：「若一類我體都無，剎那滅心於曾所受九相四境何能憶知…且初憶念為從何等心差別無見生？…如何異心見後異心能憶？…我體既無孰為能憶？…我體若無是誰之念？…」[46]

〔4〕 是要求一使「業報」可能之主體。謂：「若我實無何為造業？…我體若無誰有苦樂？…若我實無誰能作業？誰能受果？」[47]

犢子部立「實我」之原因不外論者在前段中所言。主要是要求一使揖業法存在所以可能之「常體我」。

世親對犢子部的設問俱回答以「無明」、「假名我」、或「我執」，但是對於「我執」、「假名我」、「無明」之來源在〈破我品〉中俱無細論。他只是針對犢子部立「實我」的方式加以辯破。以下，論者即依世親之辯破加以討論。首先，世親並不否認依五蘊相續、假名而立之我，他只否認「蘊」外別有「實我」。

「謂此法外諸所執我非即於蘊相續假立，執有真實離蘊我故…。知諸我名唯召〔五〕蘊相序，非別目〔自〕我體。」[48]

其次，他提出破「實我」之主要論證：

「於彼所計離蘊我中、無有真實現比量故。謂若我體別有實物如餘有法，若無障緣，應現量得、或比量得…離蘊我二量都無，由此證知無真我體。」[49]

此是說，若離開五蘊仍別有「實我」，則當可透過縣量或比量認識。現量、比量是認識的兩種能力[50]。今既不能透過現比二量認識到「實我」，則表示「實我」並不存在。此是世親破我的主要論證。援此論證之下，世親還引論了許多的細節。

---

[46] 同上書、頁156下。
[47]同上書、頁158中。
[48]同上書、頁152中。
[49]同上書、頁152下。

他說犢子部若「執有補特伽羅、其體與蘊不一不異。」[51]則此「實我」與「五蘊」到底是同一？還是相異？若「實我」與「五蘊」是同一，則「五蘊」本是「無常」，「實我」亦當是「無常」；「實我」若與五蘊同是「無常」，則不可再說其為「實我」；若「實我」與「五蘊」是相異，則將如何認識到此異於「五蘊」的「實我」[52]？

設若犢子部以為「實我」與「五蘊」的關係既不可說是同一、亦不可說是相異，而只是「依蘊」立「我」的關係[53]。世親則反駁：既然「實我」是「依蘊」而立，那麼當眼識認識到「色蘊」時應該同時也認是到「實我」，因為你說「實我」是「依蘊」而立之故。並且、如果「實我」是「依蘊」而立，又不可說它與「色蘊」是同一、或相異，那麼「實我」的為置實當等同於依「色蘊」而立的「名相」一般。因為依「色蘊」所立的「名相」與「色蘊」的關係也是不一不異，並且其正是「依蘊而立」[54]的了。如此，即如同依「色蘊」而立「牛乳」之名一般，只能是一種「假名」之施設爸了。

進而，世親問：你說「眼識」認識到「色蘊」時應該同時認識到「實我」是什麼意思？是否「色蘊」即是認識到「實我」的原因？如果「色蘊」就是認識到「實我」的原因，當該可以直稱「色即是我」啊；反之，如果「色蘊」並不是認識到「實我」的原因，而另有認識「實我」的原因，那只能說「實我」是依「色蘊」而假立的。如果「實我」只是依「色蘊」而假立，則不可稱其為「實」[55]。

---

[50] 依佛教，量即度量，以康德哲學詞語言之，量知即是一種認知綜合判斷的能力。認知綜合判斷的能力是將雜多綜攝為同一認識對象之義。對象成立必須透過認知的綜合判斷才可能。佛教在此所言的現、比二量即是認識的兩種綜合能力。現量即是直覺的綜合能力；比量即是依範疇推理比度的綜合能力。

[51] 《俱舍論》〈破我品〉，大正藏29，頁152下

[52] 同上。

[53] 同上。

[54] 同上書。頁153下。世親這裡的證法與康德範疇的先驗演繹幾乎是一樣的證法了。

[55] 同上。

如果，你說不該將「色蘊」與「實我」作如此分別，那麼何以會有「色蘊」及「實我」兩個分立的概念呢？佛又何以要說色受想行識五蘊無我呢？[56]

就算「實我」是眼識認識「實我」時同實會認識到的對象，那麼：

〔1〕 眼識究竟是緣何而生起呢？若眼識是緣「實我」而生起，「實我」即成為眼識的對象。如此，與經上所說眼識是由「三和合」生之意義相背。

〔2〕 若「實我」確實是眼識所緣的對象，則「實我」當該是「無常」的。因為精典上說「因緣和合」所生「識」俱是無常。[57]

如果犢子部因此即放棄「實我」是認識所緣的對象、則其當成為「非識所識」，若其成為非識所識，則「應非所知」，若非所知則「如何立有」[58]？何況，「實我」若為諸識所識，則眼耳鼻舌身個識所識，境界各別，如何說這「實我」分裂為五而成為五根各別的境界呢[59]？因此，「實我」決不能是認識之對象，既然「實我」不能是認識的對象，你如何知其為「有」、又如何立其為「有」呢[60]？

以上由世親破犢子部之論證中，可見世親主要是就做為認識對象之「實我」不可成立，而以為既然認識不到「實我」，如何可設立其為「有」？然而世親之辯破有幾層問題：

〔1〕 犢子部「依蘊立我」，所立的是「實我」。此「實我」即是世親辯破的對象。雖然，世親並不否認依五蘊相續假名施設之「我」，但是對於五

[56] 同上。
[57] 同上。
[58] 同上。
[59] 同上書。頁154上。
[60] 同上。

蘊如何相續？假我如何設立？他在〈破我品〉中並無說明，他只是說：「此唯名想，此唯自稱，但隨世俗，假施設有。」[61]我們若以「一家五口」為例，雖然從個別的五口之中看不出有「家」的存在，但是若從「五口共存」及單一口之間「彼此關係」的涵義以然含有要求「家」之存在的必要。如此，設若犢子部之「依蘊立我」是依此而立世親要如何作答？「家」做為一個高層次法！顧能並非「實我」，而只是必須設立的「假我」。但是世親並沒有就此論「無我」，以致於犢子部之「依蘊立我」若是依此而立，世親的論證即對之無效。

〔2〕 世親將「依蘊立我」拆解成一一蘊，並舉依「色蘊」立「實我」為例，以眼識認識「色相」認識不到「我」來論證，與他主要的論證一樣，都是從「認識」層面認識不到「我」而立論的。但是論者在第一節中已經分解出認識的活動本身必須預社我法執的二分，否則任何一個單一的「色相」都不可能被認識。世親在〈破我品〉中仍是以「三和合」的方式說明認識的作用，此實非對認識作用完整的解釋。因之，世親若仍以「三和合」的方式來說明認識作用[62]，對犢子部在此處要求解釋一切法存在所設的問題並沒有辦法回答。並且，世親以認識上必須設立「常體我」的認識作用來否認「實我」而不簡別「常體我」與「實我」的分別，這樣的「破我論證」是否有效？

〔3〕 雖說世親欲破的「我」是「實我」，但是他不曾簡別認識上必須設立的「常體我」並非「實我」，導至當他說「眼識」認識不到「實我」即不可立「實我」時即有問題。「色相」是認識的「對象」，認識主體永遠只能是主體、而不可以為對象，若依此義說明「實我」不可以被認識，「色中無我」固然是不錯；但是這並不表示「實我」不存在，只表示了「實我」不可作為「對象」被認識。「實我」可能是一超越於認識對象之「我」。說此認識

[61] 同上書。頁154中。

[62] 同上書。頁154上。

上必須設立之「常體我」非「實我」可以，但是世親並沒有辯破到這一層；說此「常體我」不存在則不可〔康德哲學則在此反證「實體」範疇的先天、先驗性，反而持住了認識上必須預設的「常體」〕。問題只在破出子此「常體我」並非「實我」即可，但是世親之論證力不及此，他只謂「我」不可被認識即不可立；除了反應出「我」不可作為「對象」被認識的另一層意義以外，並沒有真的將犢子部所立之「實我」破除。

以下，論者將再藉龍樹之破我論證討論觀其是否能將犢子部所立之「實我」破除。

乙 龍樹在《中論》〈邪見品〉中之「破我論證」

龍樹在《中論》裡，是針對「自性」而辯破。「自性」就是「我」的別名，因之，破「自性」等於就是破「我」。印順法師這樣解釋「自性」：

「自性就是自體。我們見聞覺知到的總覺得他有這樣的實在自體。從根本的自性見說，我們不假思惟分別，在任運直決中，有一『真實自成』的影相，在心上浮現，不是從推論中得來的實自性…。自性有三義：一、自有、就是自體真實是這樣的…二、獨一、不見相互的依存性，以為個體的、對立的…三、常住、不見前後的眼變，以為是常的、否則是斷的。」[63]

如是，「自性」即表在知覺裡不假分別，任運而轉之「真實性」。以其並非推論而得之實自性，因之、即俱有「自體」、「實在」、「獨立」、「常體」等義。而俱這些涵義之「自性」正是佛教所欲否定之「我」的「常體性」。以是龍樹在二十七品中所論之「破自性」，都可以說是「破我品」。犢子部設立「

[63]《中觀論頌講記》，印順著，台北慧日講堂，民國52年再版，頁14。

實我」，以「我」為真實獨立的「常體」，也就是以「我」為「自性」的人我見。因此，這正是龍樹辯破的對象。

在《中論》〈邪見品〉中，龍樹企圖以「雙是雙非」的論證指出有「我」自性的謬誤。他稱「有我」是「常見」、「無我」是「斷見」，常見斷見的發生是因為執有「我自性」見的結果。執有「我自性」見就是將「我」視作一真實獨立之常體，也就是將「我」實體化的結果。針對此將「我」實體化的謬誤，龍樹演繹了一正一反互相定對方，但是卻是「正反皆似是」、而其實是「正反皆是非」的「雙是雙非」之論證。以下試展示之，首先他論一個以「無我」為「是」的論證：

「過去世有我，是事不可得。過去世中我，不作今世我。若謂我即是，而身有異相。若當離於身、何處別有我？離身無有我，是事為已成。若謂身即我，若都無有我。但身不為我，身相生滅故。云何當以受而作於受者？若離身有我，是事則不然。無受而有我，而實不可得。今我不離受，亦不即是受，非無受非無，此即決定義。」[64]

這是一個以「無我」為「是」的論證，目的在證出「有我」為「非」。這個論證裡有包含了兩個小論證以證明「有我」為「非」：

〔1〕 是從「離身我」證「過去的我」與「現在的我」不是同一個我，而論證「有我」為非，「無我」為是。

〔2〕 是從「即身我」與「離身我」都不可能，以達到「有我」為非，「無我」為是的正論。

[64] 《中論》，龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯，卷四。大正藏30、頁37上。中華佛教文話館影印，民國46年，台北。

如此，第一個小論證他這樣說：「過去世裡有我，這是不可能的，因為過去世裡的我，不能造作現在的我。為何這樣說呢？因為、如果過去的我、就是現在的我，那麼這個我就必須是一個「離」身相的我，因為身相總是有變異的，不可能當作是那恆常不變同一的「我」。但是如果是離開身相、那裡又找得到獨立存在的我呢？所以、離開身相，是不可能有獨立存在的我。」先就離身相說明過去的我與現在我都不能成立。

跟著第二個小論證他說：「如果論說『身』即是『我』，等於是說『離了身』就沒有『我』了，但是『身相』不可以當作『我』，因為身相有生滅。我們怎麼能夠以有生滅變異的『受蘊』、當作『我』那個『受者』呢？再說，如果離於身相還能說有我，這也是不可能的，因為、沒有了五蘊中的受蘊、還說有我，這實在也是不可能的。現在的『我』，既不可以離開受蘊存在，又不可以說就是受蘊，既不是無受蘊，又不是非無受蘊，這就是決定的結論。」這就是約「即身我」與「離身我」都不能成立，以得出「無我」的結論。

跟著、第二段龍樹又論證了一「有我」為是，「無我」為非的反論：

「過去我不作，是事則不然。過去世中我，異今亦不然。若謂有異者，離彼應有今。我住過去世，而今我自生，如是則斷滅，失於業果報。彼作而此受，有如此等過，先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因。」[65]

這個論證這樣說：「過去的我不能造作現在的我，這是不可能的。並且、過去的我異於現在的我也是不可能的。因為如果真的有相異，就表示離開過去的我，別有現在的我，那也就是說，過去的我永遠住在過去不來到現在，而現在的我則是自己生起的。這樣等於是斷滅論，使得因果業報失去意義。因為、由過去的我造業、由現在不同的我受報，這是有過失的。並且，就現在的我而言，先前不存在，後來自己

[65] 同上書、頁38上。

又存在了，這也有『無中生有』的過失的，如此、現在的我就成了『無因而生』的造作者。」這正是一個以「無我」為不可能，而必須結論出「有我」的反論。

如此，這正反「雙是」的論證看似互相否定了對方，但是就龍樹而言，這兩個論證並不是一真一偽，而是兩者皆偽的邪見，因為這兩個論證都是將「我」執為「自性」的結果，因此他結論說：

「如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。」[66]

這是說過去世有我也罷、無我也罷，都是謬誤的邪見，龍樹結論出這兩個論正其實是「雙非」的。

我們若細觀這兩個論證，就會發現龍樹在此二論證中所指的「我」，並不是同一個層次的「我」，因此這兩個論證引生的矛盾其實是可以拆解的。以地個論證而言，龍樹首先指出過去世的我若即是今日的我，此「我」則必須是一個異於「身相」；不生不滅的實體我；跟著，他又問：異於身相何處別有我？這一問，有把所要求之不生不滅的實體我拉回五蘊和合的身相。如此，這「我」就成了不即身相、也不可離於身相。這個論證所說的「我」，一方面是一不生不滅的「異身實體」；另方面又是一俱有「身受」的「即身我」。這兩層「我」的涵義並不相同，合而求之，等於是要求了一個金剛不壞之身存在於世間一般；換句話說，等於是要求一個實體化了的身相存在於世間。但是、這是不可能的，所以結論說「無我」。

再看第二個論證，這是以為必須肯定「有我」的。否則造業受報的主體將不可連續，業報即不能解釋。這個論證顯然是在要求一個使業報可能之「常體我」，與論者在前節論證之「花開花謝」必須預設之認識上的「常體我」一般，目的只在使一切法存在之解釋成為可能。其「常體性」可經由「執著」、「無明」來賦予。並且

[66] 同上書、頁38中。

其「常體性」只是為了解釋一切法之存在而立者，並不是在價值理想上所終極設立的「常體」，因此並不是真常體。如此，其常體之義不必如第一個論證裡將「我」實體化成的常體一般。這兩個論證所述的「我」並不同義。龍樹這個「雙是雙非」的辯證，其實是在「我」的意義不確定的情況下演成的，其矛盾並非不可解。並且正是從其矛盾拆解的過程中揭開「我」不可以被真實實體化之佛教空宗的義趣。龍樹因此將「實我」與執著所成之「假我」兩層「我」的意思剝顯開來而完成了空宗式的「破我論證」。

如此，龍樹在第二個論證中以為必須肯定的「我」實是一認識上或情識上必須被設立的「假我」，並不是真實的「常我」，因此，究極地言，它仍然是「無自性」的。如果將此一「假我」實體化了以為是「實我」、兒將之視作真實自性，就會發生第一個論證李的謬誤，即等於是要求了一金剛不壞之身存在於世間。而這要求一金鋼不壞之身存在於世間正是執自性、執「我」為「實體」的結果。以此，龍樹藉這雙是雙非的辯證論證巔破了犢子部立「實我」的謬誤。因為犢子部立「實我」的用意，正是此處第二個論證中所要求之立「我」的涵義，此「我」可以自「執著」、「無明」來賦予，正是執所成的虛層的「假我」、並非「真實我」；我們若將此虛層的「假我」當作是「真實實體」，則與犢子部一樣是犯了謬誤，並且直接違背「佛說無我」的教義了。

世親在〈破我品〉中的論證並不及將犢子部所立之「實我」破除，反而使論者結論出認識上必須設立的「常體我」永遠是一個主體、而不可以是一個認識的對象。這層意義將使我們掌握唯識思想中作為主體之「識心之執」的意義。

龍樹在《中論》中破我的特色，但在「只破不立」，對於一切法存在的問題並無交待。論者自其「破自性」的過程中反觀其強調一切法互依互存的無有根源性。龍樹破自性的目的只是藉之顯「實相」，並無意追究一切法根源的問題。如此，在討

論世親、龍樹之破我論證以前，論者已謂一切法存在的問題並不因世親、龍樹之破我即得到解決，我們反而能從中看出一切法存在的根源問題尚待解決，必須解決，這是佛教教相義理的必然要求，也是唯識思想在教史發展的過程中必須被逼現的理由。換句話說，佛教的理論發展，要求了唯識思想的不得不出。第二章裡，論者將純在唯識思想的內容中探索，但看其如何給出對揖業存在問題的解識。這其中將包含一切法依認識心而建立的存在如何可能？以及一切法依存有論意義之識心而建立的存在如何可能的兩重問題。

第二章： 安立三相成唯識

第一節：導論

第一章裏，已交待唯識思想出現之淵源，及其發展之方向。唯識思想是針對「佛說無我」後，一切法存在的問題必須解釋而出現。在理論淵源 一節裏，我們以分解出三層問題：

(1)就認識層面言，依認識心所建立之一切法如何可能？

(2)就存有論層面而言，依存有論意義之識心所建立之一切法如何可能？

(3)就佛教最終所取之價值層面而言，依「識心之執」所建立之一切法仍要打散。

如是，唯識理論系統之建立必須完成「轉識成智」的要求。如此、一切法之存在是否仍根源於「識」？亦或必須轉而根源於「智」呢？此即本章所欲探討的問題。

在歷史淵源一節裏不派學者之種種「我」的設立，以經給唯識思想的發展鋪了路。世親在「破我品」之論證中，雖然力不及破除犢子部所立之「實我」，但從他的辯破中有兩點可以說市涉及了唯識思想之出現：

(1)「我」之不可能經由現量或比量被認識。使無人以為認識層面上必須追設之「常體我」永遠只能是「主體」而不可以為「對象」被認知。

(2)認識上必須追設之「常體我」，因其不可以做為「對象」被認識之故，顯出其具有超越認識對象之超越性。

龍樹的破辯，以「自性」一詞取代一切屬於「實體」、「實我」、「實存」、「實在」之觀念。中論每一品均環繞著「自性」而破辯，使無人順其辯破之所指中掌握了「執著」實落於「自性執」之特性。「邪見品」中肯定立我之論證在前章末裏，已決定其為認識上必須追設之「常體我」。惟此「常體我」不可市變異的「身相」，亦不可是「實我」，因而只能是「執著」所執立的「假我」。

因之，從世親及龍樹之破我中，我們引申出認識上必須追設之「常體我」即是「執」所成之「假我」；且此「假我」俱有「主體性」，及超越對象之「超越性」。

但是，「執所成我」雖說是為了認識之需要而追設，它是否有一存在之根源？而使其設立有一存在上之理由呢？龍樹對此並不追究，因為，中論之旨趣不在追就切之根源故。我們曾道，認識上互依互立之我法二執，其成立本身極需一存在之理由，否則，依之而立之一切法將穩定不住。以互依互立之執著無根源故，無法保證一切法之必然性。但中論旨在藉迫自性彰顯實相，並無 一竭法根源的問題。然而，我們仍可自其手出之「八不」[67]看出中論與 切法存在之問題相干的兩層意思。

(1)「實相」不可說。勉強說，只能以「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出」否定地說、遮詮地說。這鰾示凡說者俱非「無自性」之「實相」。可說者既非「無自性」之「實相」，則只能是「執自性」之假相。如是，「實相」與「假相」之決定關鍵即在「自性」之「無執」與「執」上。以「自性執」出即成立「假相」；反之，「自性執」離即呈現「實相」。

[67]「八不」乃中論哲學之總綱，藉八個執出之概念的否定來烘托實相。「八不」即指「不生意不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來意不出。」〔中論觀因緣品。大正藏三十，頁一中。〕

(2) 「自性執」出即成立「假相」，則「八不」所涵之「生滅、斷常、一異、來出」等正面可說的八個概念即是依「自性執」立之可言說的「假相」。亦即是正因有「自性執」故此八個正面之概念才得以建立。

因此，「自性」成了一切法存在的關鍵，此處的一切法特指言詮表象的概念世界。佛教發展到唯識，明白論及「三自性[68]」，並以之為一切法建立之關鍵。進而，依三自性成立之「三相」終究成於「唯識[69]」。即表示了 揖業法之根源著落於「識」，為同一根源所發。如此，若「三相成唯識」之意義能充份證成，即可說一切法根源於「識」。此客所云一切法根源於「識」之涵義是就「存有論意義之識心」而說的。惟一切法之根源在論之層面有著落，才可能使切法存在之必然行被保住。唯識思想擔負有這層對一切法之存在說明的目的。原始教典中以「三和合」的方式說明一切實已不敷理論之要求，一切法之成立及其存在根源俱不足以說明之故。唯識思想在理論上深入第七及第八識的追設，實是理論建立必然的要求。

本章探討之問題即扣在「一切法之根源」上，首先，檢視應此問題而生之唯識思想在三相步步成唯識之過程中如何在認識論及存有論之層面上成唯識。其次，檢試唯識之「識」是否能充分證成一切法之根源。再其次，將檢視唯識之「識」與無我之「我」如何分別，以此簡別唯識理論仍然不背佛教「無我」旨趣之意。如是，本章第二節將闡釋「遍計所執相」〔一般所言之遍計所執性〕在認識層面上如何成唯識。辯中邊論云：

「依止虛妄分別境故，說有遍計所執自性。」[70]

---

[68] 三自性即唯識諸經論中所云之遍計所執自性，依他起自性，及圓成實自性。

[69] 此依印順「安立三相成唯識」之語。〔攝大乘論講記，印順，頁207。慧日講堂，中華民國61年重版，台北。〕

[70] 辯中邊論，世親造，玄奘譯卷上。大正藏31，頁464下。中華佛教文化館影印，中華民國46年，台北。

表示虛妄分別「境」之結構基礎在於遍計所執自性。遍計所執自性既是結構外境之基礎，則其對應於「自性執」的意義當屬於「法執」所攝。如此，我們當於本節的剖析中決定「法執」如何結構外境並決定外境成於第幾「識心」？由此達成遍計所執相就認識論層面成唯識的意義。

第三節將自虛妄分別境轉回虛妄分別性的說明。虛妄分別性是指「能」虛妄分別之「主體而言。因之，也就是從「法執」建立的外境轉入「我執」主體的分解。辯中邊論云：

「依止虛妄分別性故，說有依他起性。」[71]

此處之依他起是就其染執性言。因之，我們將就虛妄分別之主體如何展開法相而說。以是，染依他起相可說是「我執」開展的法相。本節裏，亦將就認識層面論及「我執」如何展開法相而決定染依他起象成於唯識中之第幾識。除此之外，並將自遍計所執相及染依他起相彼此之關係說明我法執之互依互立，並藉此項說明將認識層面之一切法完整地建立起來。至於淨依他起象，以其契接圓成實相故，將於圓成實相成唯識之探討中加以說明。

第四節將追究我法執之根源，也就是探討第八識作為存有論意義之識心的涵義。關於此，我們將自形式上及內容上探討第八識與一切法之關係。

第五節將追淨法成唯識之方式，我們將藉本節之討論一方面完成本章「安立三相成唯識」之義；另方面勾繪出阿賴耶是系統的相貌。在這其中，我們又將進一步藉「阿賴耶識」與「我」之分際決定「無我」說之初步涵義。至於因層層闡釋衍生之「一切法存在」之問題將用以契入第三章「轉識成智」之探討。以下，我們即進入遍計所執相成惟識之探討。

---

[71]同上書，頁465上。

第二節：遍計所執相成唯識

遍計所執相在唯識經論中始終被視作虛妄無諦，乃龜毛兔角般知情有理無者是[72]。以唯識之為佛教不為佛教最終著衍於價值理想之安立，對於依「執著」建立之法像指斥作虛妄，而視之為終將排除之對象。因之，並沒有正視其可能成就俗諦之積極面。無人於今探討遍計所執相之形構，除了闡明其行構法則及其成於何識之外，仍將界定遍計所執之領域，以環出其可能成就俗諦之積極價值。

前面曾謂，遍計所執相依「法執」建立，然「法執」建立之遍計所執相所指為何？乃至「法執」如何建立外境無人俱無說明。以下，即依兩段經文以為探討依據。解深密經：

「云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立，自性差別，乃至為令隨起言說。」[73]

成唯識論：

「由彼彼遍計，遍計種種物…。遍遍計度故名遍計，品類眾多故名彼彼。謂能騙計虛妄分別，即由彼彼虛妄分別遍計種種所遍計物。為所妄執蘊、處、界等，若法若我自性差別。此所妄執自性差別總名遍計所執自性。」[74]

我們依此兩段文句將遍計所執相歸納作：

(1) 遍計所執相即一一法依「自性差別」建立之「差別名相」。隨此名項可興起種種言說。如是，遍計所執相可視作差別名相形構之「名相世界」。

(2) 「差別名相」由一一法之「差別自性」決定；一一法之「差別自性」由「能遍計」虛妄分別之能力決定。如是，何謂能遍計虛妄分別能力？其分別之對象為何？

---

[72] 成唯識論云：「有義三界心及心所由無始來虛妄薰習，雖個體一而似二生。未見相分即能索取，如是二分情有理無，此相說為遍計所執…。」〔卷八。大正藏31，頁46上〕。

[73] 解深密經，玄奘譯，卷二。大正藏16，頁693 上。中華佛教文化館印行，中華民國45年，台北。

[74] 成唯識論卷八。大正藏31，頁45下。

此「能遍計」及其分別之對象將足以決定「差別自性」，並足以使一一法依「差別自性」建立起「差別名相」。因之，無人之問題有二：

- 能遍計虛妄分別之能力所指為何？
- • 決定差別自性之法則為何？此即是能遍計虛妄分別之對象為何之意。

我們或能抉擇能遍計虛妄分別能力，及決定一一法差別自性之法則，即可建立遍計所執相，並達成遍計所執相成於何識。今以遍計所執相即名相建立，而名相建立必須先拖過認識對象之成立，故無人先就認識對象成立必須通過的前五識來探。

Ⅰ 前五識

認識對象必須先通過前五識的感覺作用才能給與。眼耳鼻舌身五根，是人身與外境接觸的五種感覺器官。**五根與外境接觸之初，純屬於主觀的觸覺作用。認識作用未發生之前，客觀的對象尚未形成**，此時僅只是一種主觀的觸覺。帶認識作用發生之後，客觀的外境才得以因「識」之作用將外境形成對象被認識。

依唯識，這種認識對象形成外境的作用能力稱作「量」，且這種認識對象的能力有三種：現量、比量、及非量。「量」意即「度量」、「量知」，表示一種認識作用之「綜合」能力。「現量」即現前量知，表當下綜合外物形成對象之能力，以今哲學語言表述，即是「直覺」或「直觀」。「比量」及曲比量知，表經過曲折知推理而認識對象，形成概念能力。「非量」即量知錯誤，表錯誤推理所得之謬誤結果。前五識綜涉外物之能力只有「現量」。因之，前五識認識外物、形成一認識對象之方式即以現量直接成現外物，而形成一客觀之「對象」。因明入正理論：

「現量為無分別。若有正智，於色等義，離名、種等所有分別，現現別轉，故名現量。」[75] 又云：

[75] 因明入正理論，商羯羅造，玄奘譯。大正藏32， 頁12中。中華佛教文化館影印，中華民國 46 年，台北。

「若就自性、隨念、計度三分別言之，則此所謂無分別者，但無隨念、計度二分別耳，非無自性分別也。」[76]

此二段文句將五識的現量作用表示得很清楚：首先，指出五識之攝物能力尚未到達將物分「名」立「種」之階段。也就是，五識只是攝物，尚未達到「名相」概念之完成。因之，就此尚未分「名」立「種」之意義，說五識現量無分別，目的在顯示五識攝物方式，乃一直無曲地呈現外物爾。其次，解釋五識無分別之現量作用但無隨念計度之分別，並非無「自性」分別。如此、顯示五識作用仍帶有「自性」分別。且正是因其仍帶「自性」分別故，其為現量攝物仍受自性執之限定，而並非真如無分別之「正智」如實地映現外物。在此，「自性分別」成了決定「五識」之所以為「識」而非「智」之根本關鍵。進而，又謂「五識」現現別轉，「現現」仍表五識當前攝物之「現前」意；「別轉」即表五識作用受「五根」限制之限定義。以五跟不可互用，眼不觸聲，耳不觸色，一一識分別受其根深知限定。五識必須分別依其根身而起「現量」作用，以「眼」識「色」、「耳」識「聲」等。依是，無人到限定「五識」作用之條件即為：

(1) 眼耳鼻舌身五根之根身的限定。

(2) 現量作用帶有自性執之限定。

自性執，是指執定一法的「實在性」。前五識之現量作用帶有自性執、此自性執即是決定前五識所以能攝物之關鍵。前五識之攝物方式如前已說，即是依現量攝物。如是，自性執表現在前五識足以限定其現量作用，且足以使其現量作用之攝物能力所以可能之條件為何？亦即是說，自性執在前五識出現之形式為何？且此形式足以使五識之攝物成為可能者，即、作為五識對象得以成立之條件，且此形式條件正足以維持一一法之實在性〔此處所云之法實指認識之對象而言〕。此處，我們依康德

[76] 相綜綱要，梅光羲編，頁44。崋藏精舍，中華民國63年重刊，台北。

哲學說「時空」乃感性先天之形式。[77]但雖說依康德，卻也是唯識本具之觀念。惟在唯識沒有明白意識這層意義，以致於並沒有以這種方式說到這層。唯識只說「時空」是依因果相續流轉，及因果差別而假立的「心不相應行法」[78]。我們藉康德之說先將「心不相應行法」中之「時空」抽出，並將之視作自性執在前五識呈現之形式。此時空形式足以使現量攝物成為可能，依此來補充唯識思想不曾如此演繹此義之不足。「時空」事前五識以現量攝物之形式條件，依之足以呈現對象，使對象之給與成為可能。如此，「時空」只是「識心之執」幻結成之假法，並非真實常體〔此依康德破牛頓已時空唯實體之論證觀更顯然〕。但卻足以保證對象之實在性。此將「時空」演繹成自性執在前五識幻結成之假法，實俱重要意義。亦即「時空」乃「執」所成法，並非真實實體。

「時空」乃一直當下整一之直覺，正是五識以現量攝物之方式必須具備之形式條件。如是，言五識之認識一物，即是指此一直無曲地表象出「對象」之意。亦即是說，五識之識物是指其將外物依「時空」形式表象出、控制出、突顯出，而使外物一一安排於時空形式之次序及方位中之意。此將外物一一排列，並凸顯於一定之次序及方位中的能力，即是五識識物之現量作用，亦即是自性執在前五識以「時空」形式呈現之「執」。依此「執」之形式才可能使「對象」的給與成為可能。此即市我們在前面所為五根接觸外物，最初〔此最初是邏輯之初，非時間之初，認識作用一旦發生，對象一成立，似是一種當下客觀化的結果〕純只是主觀感觸，而非客觀對象之意。惟有在「識執」作用發生，才涉及一對象物之給與，而使認識之對列局面形呈、亦即形成一主客二分之局面。

---

[77] 康德在第一批判云：「時空乃一切感性直覺之純粹形式，因而，其為使先天綜合命題成為可能者。(Time and space, taken together, are the pure form of all sensible intuition, and so are what make a priori synthetic proposition possible. *Critique of Pure Reason*, A39/B56.)

[78] 雜集論云：「位於因果相續流轉，假立為時，由有因果相續轉故。若此因果已生已滅，立過去時，此若未生，立未來時。已生未滅，立現在時。」〔安慧樣，玄奘譯。大正藏31，頁700下。中華佛教文化館影印，中華民國 46年，台北。〕

如此，五識作用雖說仍無「名」「種」之別，但它們仍具有「識心之執」的「量知」作用，因而足以表象一一法時間之前後與空間方位之差別。因此，決定一一法之自性差別者在前五識言，即是「時空」。以「時空」作為形式條件足以表象出法之前後與方位之別故。然而，一一法之前後與方位雖經五識之現量作用而決定，但其仍只是一「未決定」之對象，以「名相」至此尚未安立之故。此因「名相」之安立不止於「時空」之將「對象」表象而已，仍需賴曲比度量之概念，才足以使「名」「種」之分辨成為可能而形構成一名相概念。此一層實以超出五識之作用能力而必須進入第六識之作用而言了。我們將於論及第六識時再詳說。

因此，遍計所執相依自性差別安立名相、形構外境的過程，顯然包含了前五識之對象給與即第六識之名相安立兩面，才可能完整地決定名相世界一切法之建立。我們於今自前五識之探討中得出「時空」乃「識心之執」再前五識呈現之形式。依此形式足以使對象給與成為可能。至於第六識識物所以可能之法則為何？我們尚不及說明。前面已謂，依「唯識」，「時空」屬「心不相應行法」。「心不相應行法」並不只是「時空」而已。我們於今當別解「心不相應行法」之意義，但觀其是否即是認識所以可能之形式條件，而為決定遍計所執相建立的法則。

II 別解「心不相應行法」

心不相應行法乃「思行」上因「執」而立之假法[79]。唯識中雖列舉心不相應行之諸法數，但是並沒有正視其特殊性。以致於當其列舉法數時出現了隨意即不明確性。此段文字之目的即在對之作一簡別，以規定此法之特殊性。

「行」即行動，遷流變化之意。「行法」泛指一切遷流變化之法。大智度論云：「若法無常、即是動相、即是空相。」[80]則無常法廣義言之俱是「行法」，「諸行

[79] 佛性與般若，牟宗三先生著，上冊，頁140，台灣學生書局，中華民國66年，台北。

無常」之「行」即視此義。如是，佛教泛言一切法無常之一切法，俱是廣義之「行法」。且原始教典以「五蘊」、「十二因緣」範域一切法，此「五蘊」、「十二因緣」亦皆是行法。然而，「五蘊」別立「行蘊」，「十二因緣」亦別立「行支」。則「行法」當該有一規定，才不使其泛濫地指稱一切法。

依「五蘊」、「行」屬主體所發之「心法」所攝。如此，「行法」當屬於「心法」而非「色法」。但是，這並不表示「色法」非「行法」，我們在以下對「心不相應行法」規定妥當後，可就色心聯結的認識關係上，看出「行法」相涉於色法之涵義。如此，在此先決定「行法」雖非「色法」，但仍相涉於「色法」。成唯識論云：

「即彼無明所發，乃名為行。」[81]

將「行」視作發自「無明」之法。「無明」我們始終強調其意在「執著」。如是，這「無明」所發之「行法」，亦即「識心之執」所發之「心法」了。進而，「識心之執」所發之「行法」是指「思行」之造作法。法蘊足論：

「云何行界？謂六思身。即眼觸所生思，乃至意處所生思是名行界。」[82]

又、大毗婆沙論云：

「問行蘊云何？答契經說此是六思身…思於施設行蘊法中最為上首…復次，造作有為故名為行。思是造性…。」[83]

如是，視「思行造作」為行蘊。依唯識，「思」乃「心所」之一。「心所」是指與「心相應」，屬「心所有法」。「思心所」又別立出因其造作而生之五十一心所，及隸屬於「思」但卻非「心所」之「心不相應行法」。品類足論云：

「心所法云何？謂若法與心相應。此復云何？未受蘊、想蘊、相應行蘊。非心所法云何？謂若法心不相應。此復云何？謂色、心、心不相應、無為。」[84]

---

[80] 同上書、頁140。大智度論，龍樹造，鳩摩羅什譯，卷52。大正藏 25，頁 433下。中華佛教文化館影印，中華民國 46年，台北。

[81] 成唯識論卷8。大正藏31，頁 43中。

[82] 阿毗達磨法蘊足論，大目乾連造，玄奘譯，卷11。大正藏26，頁 504中。中華佛教文化館影印，中華民國 46年，台北。

[83] 大毗婆沙論卷74。大正藏27，頁 383下。

在此段文句中一方面表示出唯有「心所」與「心相應」；另方面簡別出「心不相應行法」既非「色法」亦非「無為法」。「心不相應行法」非「色法」我們已說，至於其非「無為法」，是因其究竟屬於「無明」所發，又為「思心所」之造作所生，故決定不是「無為法」亦顯然。如是，對於「心不相應行法」當該有進一步之規定才可能凸顯其特殊的涵義。五蘊論云：

「云何心不相應行？謂依色心心法分位但假建立不可施社決定異性及不異性。」[85]

此是說，「心不相應行法」但依色法及心法之分位假立其為假法非實但不可決定說其與色心法「相同」，亦不可決定說其與色心法「相異」。言其不可與色心法「相同」者，以其並非色法，亦非心法，言其不可與色心法「相異」者，以其終就涉及色心法之連結及色心法之建立故。但如是說，似不足明「色心分位」及「不相應」之殊意。牟宗三先生云：

「不相應可有二義：一、與色心法不相應，不是色心等法之材質的謂詞，故不能說它們是色法或心法。二、它們並無實體性，即並無依客觀的實有可為其相關者，它們並無所相應的實有。」[86]

因此，「心不相應行法」只是「識心之執」在「思行」上幻結成之「形式法」，並無一客觀之實有與之相應。例如「時空」之為前五識表向外物之形式法，它們本身只是一形式，而非一實體。它們並沒有遷流變化之行動義，但卻足以表象出遷流變化之現象。此即是說，「時空」原初只是純粹直覺，將外物安排於其形式之次序及方位之中。因之可以表象出「過現未」及「方所」之差別。但「時空」本身之為整一，原無所謂過現未知流轉及方所差別之動相。因其終是識心幻結之形式之故，無所謂流轉及差別之動相。然一切流轉及差別之動相，俱是因執其為實而從被表象物倒映回「時空」形式中而呈現之現象。因之，我們對「時間」總有流轉的感覺，對「空間」總有廣延之感覺，全是因表象物倒映回去以後的說法。如是，「時空」之

---

[84] 阿毗達磨品類足論，世友造，玄奘譯，卷6。大正藏26，頁714上。中華佛教文化館影印，中華民國 46年，台北。

[85] 大乘五蘊論，世親造，玄奘譯。大正藏31，頁849中。

[86] 佛性與般若上，頁149。

為「心不相應行法」本身乃是一層虛的形式，只是識心之執在思行造作上，幻結於前五識之形式。以是，對於「心不相應行法」之特殊性可確定如下：心不相應行法乃是心之執幻結成之形式法。其為假法非實，並無一客觀實有與之相應。亦非色心法材質之謂詞。但其為卻為表象「色心法」之形式條件，已使「色心法」成為認識所顯可能之條件。其地位猶如康德哲學中感性先天之形式，及知性先天之範疇者[87]。規定了「心不相應行法」之特殊性後，無人進入第六識事物可能之法則的探討。

II 第六識

「時空」之為「心不相應行法」屬前五識攝物之形式條件。然前五識只是「對象給與」，尚未安立對象之「名相」，認識活動不算完成，遍計所執相亦不算結構完成。因安立「名相」必須依「概念」為形式條件，而概念形構之方式涉及「比量」。前五是只有「現量」能力、並無「比量」能力。因之，「比量」的作用只有深入第六識中求了。我們在「心不相應行法」之闡述中，已謂心不相應行法乃認識所以可能之形式條件。今第六識之認識能立即是「比量」，使第六識之比量作用所以可能之形式條件為何？是否即是除「時空」外之心不相應行法？我們但觀此除「時空」外之「心不相應行法」是否即為概念？且其是否即為使「比量」事物所以可能之形式條件及可。

我們已說「心不相應行法」實是自性執在「識心」內幻結成之形式法，而使認識之一切法成為可能者。因之，唯識中原列舉的二十四法[88]合乎此特殊性之法數，經牟宗三先生擇濫留純的結果，尚餘十七：流轉、定異、相應、勢速、次地、和合、不

[87] 康德在第一批判謂：「以此之故，我們有理由去稱這些表象為知性之純粹概念，並有理由視它們為先天地用於認識對象者。」(On this account we are entitled to call these representations pure concepts of the understanding, and to regard them as applying a priori to objects.) *Critique of Pure Reason*. (A79/B105) 又謂：「這些概念，無人依循亞里斯多德而稱之為範疇。」(These concepts we shall, with Aristotle, call categories.) (A79/B105)

[88] 參見第一章註12。

和合、命根、眾同分、生、老、住、無常、時、方、數、因果[89]。其餘諸法如「無想定」等，因不合此特殊意義而與以剔出。此中「因果」，唯識家本不別立，但是「流轉」、「定異」、乃至「時方數」等俱是依「因果」而假立。牟先生因此拈出「因果」，加上「時方數」這四個形式意味較顯明之法，以定住其餘諸個依「因果」設立之法數的不顯明性。例如：

「流轉」是依「因果相續不斷」而假立。

「定異」是依「因果種種差別」而假立。

「相應」是依「因果相稱」而假立。

「勢速」是依「因果疾速流轉」而假立。

「次第」是依「因果一一流轉」而假立。

「和合」是依「因果眾緣集合」而假立。

「不和合」是依「因果乖違」而假立[90]。

這其中可將最後兩個「和合」與「不和合」合並視作「離合」之形式概念，與前諸個依「因果」概念定住之法數一般，俱屬概念建立而非直覺建立。如是，這些法數俱是「概念」，因之其為第六識比量作用所以可能之形式條件已無疑。此中「時方數」，唯識家雖道是「因果假立」[91]，然「時方數」卻與其它諸概念不同，以其純為現量〔直覺〕而非概念之故。「時空」〔即時方〕之為直覺建立，乃前五識現量識物之形式條件，我們在前段已談過。如今說「數」，其亦屬直覺建立而非概念建立。牟先生謂：「數」更空洞，它只標示「個」或「單位」，乃直覺之綜合。他說：

「數是純思想的建立。它可於一多綜中表示，但一多綜並不是『數』。依康德一多綜是範疇。數學中也需要這些範疇，通過這些範疇而思考數，在這些範疇下而直覺地建立數。依是數比範疇更為凸出。範疇是一般的形式概念，而數則是獨個的，此其所以為直覺的綜合，因而為直覺的建立〔構造〕也。」[92]

---

[89] 佛性與般若上，頁155。
[90] 同上書，頁146。
[91] 同上書，頁146。
[92] 同上書，頁151。

如是，即將「數」視作直覺的構造，而非概念的構造。

除了以「因果」概念定住之諸概念法外，其餘之「命根」、「眾同分」、「生」、「老」、「住」、「無常」屬同一類。依牟先生解，「命根」即「住時分限」。「眾同分」是類名，亦是「同性」而與「異性」相對。「生老住無常」是「成住壞空」的另一說法描述生命從「有」到「無」的共同形式特性，這從「有」到「無」的過程，又可說是從「存在」到「不存在」，從「實有」到「虛無」的級度過程[93]。依康德，即是「實在」、「虛無」與「限制」等範疇所決定[94]。而「住時分限」之「命根」與「住」可說為「常」或「準常體」之概念，此即康德所說的「常體」範疇[95]。依此，除「時方數」列為直覺建立外，其餘心不相應行之諸法數俱為概念建立。因之，俱可說是第六識「比量」識物所以可能之形式條件，而使「名相」安立成為可能者。我們即將此使第六識之比量識物所以可能之概念排列如下：

「因果」範疇攝——流轉、定異、相應、勢速、次第等概念。

「離合」範疇攝——和合、不和合等概念。

「實在」、「虛無」、「限制」等範疇攝——生、老、無常等概念。

「同異」範疇攝——眾同分。

「常體」範疇攝——命根及住。

這些範疇因其皆數概念見力之形式條件，並非直覺建立。因之，即是識心之執在第六識幻結之形式法以使名相安立成為可能者。第六識之識物能力是「比量」，「比量」之對象即為形式概念所決定者。因之，識心之執在第六識呈現之諸形式法即為比量知對象之形式條件。且因其為外境名相之建立故，即屬「法執」攝。如此，第六識之識心之執，主要是指「法執」。而「法執」即特指「執」這些形式法而言。而所謂「能遍計」彼彼遍計之對象，主要亦是指這些「心不相應行法」而言。如是、決定一一法差別自性者，就前五識言即是「時方」；就第六識言即是諸形式概念了。第六識在前五識依時空形式給與對象後，即依概念法則比度量知而決定一一

[93] 同上書，頁150。

[94] 此即質範疇所含之三種：Reality, Negation, and Limitation. 見《第一批判》範疇表*Critique of Pure Reason*, A80/B106.

[95] 此即關係範疇中之：Substantia et Accidens. 同上。

對象「名」「種」之差別自性，並賦與一一對象一差別名相。名相成立，概念形成，遍計所執相才算形構完成。

依是，能計執「心不相應行法」之主體——第六識，當具有「法我」之特性。以其計執之對象為一一形式法之故。

攝大乘論云：「當知意識是能遍計，有分別故。」[96]

此處所言之「意識」主要指第六識而言。當然若就自性執貫串至前五識，或就進一步追溯第六識之根源於七、八識，亦可引申地說八識俱是能遍計[97]。但是，我們於今若剋就「心不相應行法」為「法執」之義，而以為「法執」涉於外境之建立，而決定直接與外境建立相關之前六識為「遍計所執相」所以建立之識心，亦可初步地達成遍計所執相成唯識之認識層面的意義。此即是「遍計所執相」成於「前六識」之初步結論。

遍計所執相初步成於前六識之後，我們進一步將界限遍計所執相之領域。目的在還出其可能成就俗諦之諦性，因在佛教總視之為虛妄故。我們於今就其乃成立名相概念、建立知識之基礎，故欲就此還出其積極價值。因此，我們一方面當凸出其可能成就俗諦之價值面；另方面亦當簡別出其可能形成虛妄之虛妄性。

IV 界定遍計所執相之俗諦性

前五識之作用是對象給與，第六識之作用是名相安立。遍計所執相之領域包含了前六識作用之範圍。我們於今當就其各別作用之領域來檢視遍計所執相之俗諦性及其虛妄性。

依成唯識論，前五識沒有單獨作用的能力[98]。前面雖曾孤立地言五識以現量攝物，但那只是就理論之分解而言，故先將前五識之識物能力孤立出來說。但是、事實上，認識作用發生，前五識必然要依止第六識，乃至於直透入七、八識，此是因前

---

[96] 攝大乘論釋卷四，大正藏31，頁341中。

[97] 成唯識論云：「有義八識及諸心所有漏攝者皆能遍計。」此指安慧之見。〔卷八。大正藏31，頁45下。〕

[98] 成唯識論：「由此五識俱有所依，定有四種，謂五色根，六七八識，隨開一種，必不轉故。」〔卷四。大正藏31，頁 20下。〕

五識乃「五俱起識」之故，並沒有孤立的五識對象可獨立呈現。因之，五識必須連結於第六識才可能構成一完整的認識對象。此即是前五識攝物範圍之必然限制。

然第六識卻不如此。它的作用雖終究必須依止於七、八識[99]。但是、它除了與前五識 俱起，形成有具體感覺內容〔亦即有經驗內容〕之法外，仍然可以脫離前五識而獨運於法界。遍計所執相之領域既然包含了前六識形構 之一切法。因之，理當包括「五俱起識」形成之有感覺內容之法，及第六識獨運法界之法。

第六識與前五識俱起形成之法相，即為我們向來所言之名相世界〔經驗世界〕。亦即是、自最初之對象給與至名相決定一路以降之具有感覺內容〔經驗內容〕之名相概念。「名相世界」因其是「識心之執」的建立，因之，依佛教之究竟理想而言，仍被判作假相，而非實相。我們若能明白依「識心之執」在前六識幻結之形式法，只是認識對象所以可能之形式條件而不將之執定為「真實」，即可明白其僅僅是為認識之目的而設，且其為假相之義。如是，以形式法俱是「執」所成法，斷不可將之視作「真實」理想之對象，它們只能限定在認識領域中運作，而不可以「實體化」成真實理想之對象。我們若能把握此義，就其在認識領域中可以成就名相建立知識之特質，如實地還出其為認識領域之積極意義，即可建立遍計所執相之俗諦性。此是就「五俱起識」[100]形構之有具體感覺內容之前六識而說。

依上所言，遍計所執相確有其可以成為諦性之俗諦義，但其一向不為唯識家所肯認，此固由於唯識之為佛教，旨在終極價值的建立，對於名相世界初無照顧之意；但其實卻因遍計所執相本身，確有可能陷入虛妄之虛妄性故，始終被斥作「情有理無」。此是就第六識脫離前五識獨運於法界而說者。

第六識脫離前五識獨運於法界，其認識之對象因無前五識之感覺〔經驗〕內容故，只是純粹空洞之形式法。第六識進入思惟這些無內容之形式法，若不掌握明白這些形式法本是因「執」而來，其本身即帶有因「執」而來之恆常性及實在性。而眾生追求之理想本帶有「恆常性」。因之，當這些形式法脫離前五識感覺內容之限定時，即獨立成為第六識思惟之對象。這些形式法既獨立為第六識思惟之對象，其

[99] 成唯識論云：「第六意識俱有所依，唯有二種，謂七八識，隨闕一種，必不轉故。」同上。

[100] 「五俱起識」是就前五識之作用，必須與一切識俱起而言。以前五識不可孤立作用故，必須與六七八識俱起方有作用，參見註98。

「恆常性」即顯出一層似理想的假相，而被一執而定成為真實理想之對象。如此，即發出十間始無始、空間邊無邊、生命常無常等問題。此類問題從原始教典以降即層出不窮[101]。我們於今就此類問題何以層出不窮依兩方面來探討。

(1) 依成唯識論云，以眾生有「俱生執」故。成唯識論云：

「然諸我〔法〕執略有二種：一者俱生，二者分別。俱生我〔法〕執，無始時來虛妄熏習內因力故，恆與身俱不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：一常相續，在第七識，緣第八識起自心相執為實我〔法〕；二有間斷，在第六識，緣識所變蘊處界或總或別起自心相執為實我〔法〕，此二我〔法〕執細故難斷，後十地中數數修習，勝生〔法〕空觀，方能除滅…」[102]

分別我法執因與此處所言並不相干，故不引[103]。依此段文，「俱生執」是指「無始時來，恆與身俱，任運而轉」之執著。它不待邪教及邪分別而來。因之，即表此「俱生執」乃本來即俱之義。如是，就俱生執之「俱生」義來了解，它已然含有眾生生來即俱之必然如是在其中。此處之必然如是包含了一切眾生生來即俱之普遍性在其中，以其乃一切眾生普遍地恆與身俱者，則它既非偶然如是，亦非部分如是，乃是「恆與身俱」之必然與普遍如是者。再加上，「恆與身俱」之「執著」必然衍生之形式法並非後天認識作用發生之後才推演、歸納之結果；反而是先天即俱之法則，以使認識之對象成為可能者，因之，其亦含先天性。又就其為使認識之對象成為存在，並使認識作用成為可能之形式條件而言，它本身並非感官對象所對之「色」，反而是超越於「色」又連結於「色」，以使「色相」成為認識對象之形式條件者，則其又俱有超越於「色」的超越性。如此、「俱生執」即俱有必然性普遍性、先天性、及超越性等特質。我們在本章之首曾謂認識上必須追設之「我執」俱有超越性，其超越性即由此處之「俱生執」所賦與。因此、我們回到原先的問題，

---

[101] 雜阿含經云：「或謂世間有常，或謂世間無常，世間非有常非無常；世間有邊，世間無邊，世間有邊無邊，世間非有邊非無邊；是命是身，命異身異；如來死後有，如來死後無，如來死後非有非無。」〔卷16，大正藏2，頁 109上〕。

[102] 成唯識論卷一、卷二。大正藏31，頁2上，頁6下。

[103]成唯識論卷一、卷二云：「分別我〔法〕執亦由現在外緣力故，非與身俱。要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別。唯在第六意識中有。此亦二種：一緣邪教所說蘊相起自心相，分別計度，執為實我。二緣邪教所說我相起自心相，分別計度，執為實我。此二我執粗故易斷，初見道時，觀一切法生空真如，即能除滅。」同上。

何以從來即有「雙是雙非」這種「二律背反」的問題層出不窮？此是因第六識俱生帶執之故，當其脫離前五識獨運於法界時，以不明其思維之對象法，雖是由俱生執所生而帶有普遍、必然、先天、超越等色彩，但它們仍然只是認識成立之形式條件，只能在認識層面上還出其用〔即認知之用〕而如其本然地被對待。若反將之錯執為真實理想之對象，則即刻顯出其虛妄性〈此處加一康德註〉。此即是就眾生本帶「俱生執」之意義來解說何以從來即有「雙是雙非」這種「二律背反」的問題，以及此類問題何以是虛妄之理由。但是這樣說，只算是解說了一半，對於另一半眾生何以會有俱生執？乃至於第六識獨運於法界何以即會問出這類的問題則尚無說明

(2) 時間始無始、空間邊無邊、生命常無常，這一類的問題都屬於與永恆交涉的問題，也是康德所謂眾生對形上學有興趣的問題，更是生命終極安頓極待解決的問題。這類問題的頻頻出現，唯識家雖以「俱生執」來說明，但是若從體會眾生何以總是「執著恆常」這層意義而觀，我們卻正可自「體執」之深處，翻轉出來，而反判斷生命之終極目的是在追求「恆常」。首章裏，我們已就釋迦牟尼之出家求道表示佛教之旨趣在生命求常之理想。然而，在這個關鍵上，唯識家反判定第六識實體化一一形式法，以之為恆常之對象此點是虛妄，是俱生執。此是何意？此中除了一方面從正面顯出佛教之理想並非在思維之認識層面中求得之外；另方面從反面更烘托出佛教之理想依其教路之規定所顯示之形態。此意即、「恆常性」在此是藉「俱生執」賦與，然在最終理想之證成時，「俱生執」必須打散。如是、則此處之「俱生執」執有「恆常性」，初雖是由於生命之求恆常而執出，終卻在永恆理想的觀照下必須消解。以此「執著」之消解而呈現出佛教理想之舒坦的特殊形態。然而在此處，又涉及一問：即「俱生執」的終需消解，對於因「執」而立之「一切法」的存在，是否即無法保證其必然性？此實已牽涉唯識系統是否能充分證成一切法之根源的問題，我們將於本章的末節再討論。此處、僅就正面的意義而說，真實理想並不能在思維之認識層面中求得。若不明此，而反將使認識成立之形式條件執定為「實體」，即是虛妄。

遍計所執相因第六識有獨運法界之作用，當其脫離前五識，不受感覺內容限制時，即如脫韁之野馬馳騁於法界[104]。因之、遍計所執相本身即有顯虛妄相之可能性。如是、我們於今若想還出遍計所執相的俗諦性，必須規定「心不相應行法」只能連結前五識運用。且其只是作為名相安立，認識可能之形式條件。又、依其建立之「名相世界」只是假相而非實相，斷不可將其「實體化」成對象來思維，因為若這樣，正顯示出其為「執著」之虛妄性故。

經過這層簡別之後，我們擬將本節之結論綜述如下：遍計所執相是法執建立。法執所執之諸法即是「心不相應行」之諸形式法，其為認識可能之形式條件〔相當於康德哲學中之時空與十二範疇〕，亦是決定差別自性以安立差別名相之法則。其為假法非實，因之，依之建立之遍計所執相即為假相而非實相。若能如實地視其為假相，還其為假相來對待，即可還出遍計所執相之俗諦性。此俗諦之遍計所執相即可用以建立知識而顯其積極價值。從主體方面說，法執是前六識所建立，又因第六識之主體性強故，我們可以將遍計所執相成於第六識。此是就認識層面說明一切法成唯識的最初意義。其次、我們再進探認識之主體，此即進入染依他起相成唯識的探索。

第三節：染依他起相成唯識

I 第七識

遍計所執相初步成於第六識後，我們將從「外境」轉入認識主體的探討。第六識作為認識之識心本身已具有「主體」的意味。惟第六識主體以一一形式法為其思維對象，故我們稱之為「法我」。然而雖說第六識是「法我」，它仍是有間斷的異生異滅性，而它所幻結之決定對象的形式法卻有常性。唯識學始終稱第六識有間斷，意味其所以能成立認識對象之常性另有根源；前文但視第六視為法執，目的是突顯其決定一一認識對象法的的特性，至於就「法」必須要求之「實體常性」實為「執」所出，此「執」之根源不在第六識，是另有出處。所以異生異滅的六識如何可能賦

[104] 第六識之俱有依，僅為七、八識。因之，它可以脫離前五識而獨立作用。而前五識之俱有依，乃六七八識，因之其為「五俱起識」，不可獨立作用。參見註98。

予「常性」以決定對象之「常性」？前文已謂「常性」是由「俱生執」所賦予。依《成唯識論》，第六識也帶有「俱生執」，然第六識之「俱生執」卻有間斷。而「執著」，我們始終強調他識執著「常體」之意，如今、第六識雖帶「俱生執」，但卻有間斷，這如何了解？我們只能說：「俱生執」實非源於第六識、只是貫串於第六識而已。依是，「俱生執」必須源於一「恆無間斷」之「識心之執」才可能。如是，找尋此「恆無間斷」之「識心之執」即為我們進探第七識的契機。

依《攝大乘論》，意識作用〔即第六識〕必須依止於意。「意」有二義：一指恆無間斷之「無間滅識」，二指與我痴、我慢、我愛、我見連結之「染污意」[105]。從恆無間斷之無間滅識中顯出「意」的「常性」，從「我」的「痴慢愛見」中顯出「意」的「染污性」及「主體性」。這兩種「意」之涵義到了《成唯識論》時，即合併而別立為第七識。第七識，依《成唯識論》云乃「恆審思量有我」[106]「恆審思量有我」即含「恆常」及「主體」之義，乃恆常地有主體我之強烈的意識，簡稱作「我執」。「我執」因其為「執」，故將「意」的「染污性」攝入了。如是，「識心之執」貫串至前六識呈現「法執」的形態，故為「法執」呈現，在第七識即為純粹呈現我執之形態，故為「主體」之「我執」呈現。「法執」終是依止於「我執」而發，故說「法執」依止於「我執」而立。如此、亦可說第六是依止於第七識，以第七視為意識之「根」了。我法執隻二分識認識活動之基本設定。「法執」既依止於「我執」，即表依「法執」建立之一切法的「常性」其實其根源是由「我執」來賦予。

我們說一切法之「常性」由「我執」賦予，這是就「法」之依止於「我」這方面而言。若就「我」之必然開展「法」這方面而說，即表「我」之作為認識之「主體」具有客觀劃一切法的能力。此即是說，「主體」將其自身「執定」為我的當下，即刻與一切「非我」之「法」分隔開來。「主體」將其自身「執定」為我的當下，同時將「執著」意含的「常性」向外一推，而使其連結於一一法上，一一法即因此常性而得以決定而凸顯，形成主客對列的認識對象、認識之法定相，認識界的法相由

[105] 《攝大乘論》卷一。大正藏31，頁325中。
[106] 成惟識論卷四。大正藏31，頁19中。

此幻結而成。因此、「執」之一切法即在此我法二分之識執下清清楚楚地一一幻結構成。第七識在此，實有成為統攝「執」之一切法之「主體識心」之意。以此，雖說第六識具有分別「法」的主體性，然以其所以能分別「法」之根源仍在第七識故，我們說第六識之主體性實識第七識純粹主體之一種「法我」之形式的呈現。

在此，我們擬在強調主體我客觀劃一切法的能力。此主體我客觀劃一切法的根本目的是二分我法，以使認識活動成為可能。當主體我與前五識連結，也就是第七識之「俱生我執」貫串至前五識、使前五識起客觀化之作用時，我執之「常性」幻結為「時空」之形式，並藉此形式締結出一一法，使得一一法成為感覺之對象。當我執與前六識連結起客觀化之作用時，我執之「常性」除了幻結成時空外，另幻傑出種種形式概念，以使一 一法藉名相概念之形式結構初。當我執單獨與第六識連結起客觀化之作用時，這些形式法即似是「我」的不同相貌。此是說，「我」將「我」客觀化為種種形式法來思維。「我」一旦將「我」客觀化為「法」來思維，此刻之「我」已然是以「法」的姿態出現，而不可再稱之為「我」。這其中可能衍生之虛妄我們在前節已說。此處想要強調的是：主體我執者一層一層客觀化的過程看似一步一步抵在退縮；反之，認識對象的一切法看似一步一步地在擴大。然而，這一切法只是「看似」步步擴大而已。其實無論其如何擴大均不足以吞噬主體我。以「我執」永遠保持與「法執」互依互立之對列局面，以使「法」之所以為「法」成為可能故。世親在〈破我品〉之論證謂「我」不可以為「對象」被認識，即特顯這層「我執」永遠為主體之意。因之，只要認識對列的局面在，「我執」之為「主體」即永遠肯定。且「俱生執」之「俱生」亦包含這層認識上我法永恆二分的局面。

在本章第一節裏，我們已結論出「心不相應行法」結構出遍計所執相，並將遍計所執相成於第六識。本節裏，我們轉入認識主體的探究。因此，即是第七識我執的探究。以我執乃法執之依止之故，本節之步調將從我執展開一切法而論，唯識經論中謂遍計所執相依止於依他起相。我們但看主體是如何展開一切法？如果他能展開依他其相，我們就可以初步地決定染依他其相成於第七識。如此、我們先探依他起相之一般涵義，再探第七識如何與依他起相連結、而形成依他起相向染的一面。

II 依他起相

《攝大乘論》云：「此中何者依他起相？謂阿賴耶視為種子，虛妄分別所攝諸識…如此諸是皆是虛妄分別所攝，唯視為性。是無所有非真實義顯現所依，如是名為依他起相。」[107]

此段文句中，攝大乘論還列舉了十一識以為虛妄分別所攝之諸識，並謂此十一識即為依他起相[108]。我們在此並不就十一識論、亦暫不就阿賴耶為種子論。我們只就「虛妄分別所攝，唯識為性」以初步表示依他起相之「虛妄性」及「唯識性」。並從「是無所有非真實義顯現所依」之文句表示依他起像是遍計所執相之依止。因為，「義」指「外境」，「是無所有非真實義」即指並非真實之「外境」而言，而並非真實之「外境」即指遍計所執相矣！如此，依他起相可暫解作「虛妄」、「唯識」，且為「遍計所執相之依止」等義。又解深密經云：

「云合諸法依他起相？謂一切法緣生自性。則此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行乃至招集純大苦蘊。」[109]

則依他起相當指依緣起法則升起之法相。其具體內容即為以「無明」為本之十二因緣。若說遍計所執相指依切法之「名相」，依他起相即指一切法之「生相」。名相依止於生相而立，亦可說立「名相」即是指將「生相」定著成「定相」，以使名相概念得以形成之意。如是、一切法之「生相」原無所謂之「定相」，它只是生相宛然之態，此即因原所生之緣生緣起之意，「生相宛然」因此是緣起所抒之意，緣起即是此處所謂之「生剎那後無有功能自然住」[110]之依他無自性之意。依是、依他起相即有兩種可能的相貌：一是將宛然「生相」以「名相」定著著之向染的依他起，此刻的依他起是與遍計所執性連結而成為「名相」建立之所依止者；另一是依他起

---

[107] 攝大乘論卷四。大正藏31，頁337下。

[108] 攝大乘論卷四云：「此中何者依他起相？…此復云何？謂身、身者、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善趣惡趣死生識、此中若身、身者、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識，此由名言薰習種子。或自他差別識，此中我見薰習種子。若善趣惡趣死生識、此由有支薰習種子。由此諸識一切界趣雜染所攝，依他起相虛妄分別接得顯現…。」同上。

[109] 解深密經卷二。大正藏16，頁693上。

[110] 攝大乘論卷四。大正藏31，頁341上。

宛然生象之本身，此刻之依他起相是遠離遍計所執性而契接圓成實性之淨依他起相。

然雖說依他起有向染向淨之雙重性，但以「俱生執」與身聚在之故，依《成唯識論》說，若不了解遍計所執性空、即不能如實了解「依他起性」。因此，依他起如幻如化之生相本身菲德在無分別智證真如‘也後得智生起後才能明了[111]。因此、因有俱生執故，重生所見俱為染依他起相，亦即是「生相」定著住後之「遍計所執相」。

因此、《解深密經》說「十二因緣」為依他起，《攝大乘論》說「十一識」為依他起，乃至《辯中邊論》亦言「虛妄分別性」識依他起，俱是就依他起之向染性而說。也就是、所言之「依他起」俱是連結於遍計所執性而說者，並非就契接圓成實性之淨依他而言者。「依他起」既是就連結於「遍計所執性」而說，則其必已成染已無疑。我們以下即就第七識之我執如何與染依他起連結而觀主體我執展開一切法的意義。

III 我執如何與依他起相連結展開染依他起相

前文已說，依他起相是依「此有故彼有」之緣起法則開展法象的，也就是藉「此故彼」之因緣關係生起法相。緣起法最初所抒之意是依切法依因待緣而生，無自性性之意。然而我們若檢視「此故彼」之法則的本身，發現若欲依此法則升起依切法，並依此法則描述一切法，則必須牽涉言說。因此、也就是必須先肯定「此」之所以為「此」乃至「彼」之所以為「彼」、才可能進一步以「故」字連結起「此彼」的關係，而將一切法之生相以言說描述出來。因此、一旦涉及「言說」，就必須與遍計所執性連結，先將生相定住，才可能繼之依名相興起種種言說，而描述生象之狀

[111] 成唯識論云：「非不證見此圓成實而能見彼彼依他起性，未達遍計所執性空，不如實知依他有故。無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等。雖無始來心、心所法能緣自相見芬等，而我法執恆俱行故，不如實知眾緣所引，自心、心所需妄變現。…」〔卷八，大正藏31，頁46中。〕

態。否則、若依緣起法最初所抒之意而言，生相原是不可以言說描述，乃當體即如之不可說相，亦即是「宛然如是」之相。如今，既欲藉言說描述生相，則必須先將「生相」以「名相」定住才可說。因此，必須將「此」之為「此」、乃至「彼」之為「彼」有所肯斷才可進入名相而言說。以「花開花謝」此「一花開謝」之生相而言，其原本亦無所謂「開謝」之生相可描述、但只是「宛然如是」之「不可說相」。然我們於今際遇描述其「開謝」之相，則必須先定住「花開」之為「此」之單獨相，乃至「花謝」之為「彼」之單獨相，才可能進而藉「故」字將「此彼」連繫成完整的「生相之定相」，此處之「生相」實是已將原本宛然如化之「生相」定著成「定相」而說者。而此處以「名相」定住「此」「彼」之關鍵即是「自性執」。且更根本地說，即是「我自性執」。若就十二因緣從「無明」為本到生老死，這縱貫持續的緣生現象說，這定住「此」「彼」而生起一切法之根本即是「無明」。此即是說、以「無明」為「此」，其餘之十一支俱為「彼」即可緣生一切法。又、若單就「無明」此一觀念橫列地說，亦可以主體「我執」為初發之「此」有，「法執」為依之而立之「彼」有，而以「故」相連彼此而生起依切法。如此，「此有故彼有」緣起一切法，當下即因「無明」之肯定而得到保證。此亦即、緣起法必與「我執」連結才可能描述一切法之生相。否則、無自性性之一切法本不可說。依他起之「生相」因此即由於其與「我執」之連結而成染。以其成染，方可定住原不可說之「生相」而成就「名相」。

但是、「我執」必須與「依他起性」連結才可能描述一切法之生相，這本身即含一矛盾。緣起法出是以緣生無自性為旨趣。如今、其法則本身若要達成描述生相的目的，反需要連結「我執」才可能描述生相。而「我執」一旦連結於緣起法則，又違背緣起法初出欲抒其為「無自性」之意。以是、「我執」連結於「此」，定住「此有」之當下，即違背了緣生之本意。因為我執不必待因，有獨立恆常之意。已是、在我執連結緣起法、定相保住之當下，即顯露緣起法則自身的矛盾。此與我們在首章裏討論「五蘊無常」的矛盾相同，因此、必須在緊跟著否定此「我自性執」為「真常實體」，才可能還出緣生的本意┤就是、必須在即奏地否定「我執」為「實我」才可能達到因緣空、因緣假的結論。〈這與康德《第一批判》辨証論二律背反

的旨趣已經完全相同，康德也是要藉著指出「現象」不是「物自身」之意，才有辦法消除掉此處的矛盾〉而一方面決定依「我執」為本緣生之法相俱是假相；一方面再還回緣生法相當體即如的本相，而判定一切定相實不可成，宛然生相實不可說，凡可說者俱非實相。此實是經立一番文字曲折之後又還其為宛然生相的過程。如此、「我執」與「緣起法則」連結而生起之法相即為「染依他相」。此「染依他相」亦即是與遍計所執性連結後成就之一切法。因此，我們謂「我執」開展之法相即染依他相，而以「我執」即根源於第七識故，而決定「染依他起相」初步地成於第七識〈相當於康德哲學裏先驗統覺 (transcendental apperception) 的位置〉。

IV 依他起相與遍計所執相的關係

我們進而將染依他起相與遍計所執相的關係作一層闡明：前文已說遍計所執相依止於染依他起相而建立，此是就視遍計所執相為「法執」建立，染依他起相為「我執」建立、而「法執」是依於「法執」建立而說者。然而若就依他起相本來如幻如化，其成染是由於遍計所執性將之「計執」後的結果，則反說染依他起像是因遍計所執相而成染亦無不可。雖然此刻如幻化之「生相」仍是「名相」安立之依止。以此、在前節裏，我們曾以《攝大乘論》所云之「意識是能遍計」為根據，說「意識」即是第六識，而將遍計所執相成於第六識。如今、既然可說染依他起相是因遍計所執之計執而成染，則以第七是為能遍計亦無不可[112]。何況、《攝大乘論》亦有「心、意、識三」之語，則顯然可將「意」與「識」分開為兩個概念，而視「意」為第七識，而「識」為第六識，並且第六識是依止於第七識。如此、染依他起相亦可視作遍計所執相。只是、為了開合的方便，我們將之別開，視遍計所執相為「法執」建立，而自「法執」之依於「我執」建立而說遍計所執相依止於依他起相；反之，視染依他起相為「我執」建立，而自「我執」之必然開展「法執」而將遍計所

[112] 成唯識論云：「有義第六、第七心品執我法者，是能遍計。」此依護法見，以為六、七俱是能遍計。〔卷八，大正藏31，頁45下。〕

執相收攝於染依他相中。如此、三相說實了，只有「染執」之法相與「離執」之淨象之別。而染執之法相所包含之遍計所執相及染依他相實是不可二分之同一相。
在這曾就認識意義上將「執」之一切法建立之後，我們將進探此「執」之一切法在存有論意義上的含意，以此、我們將進入作為忖有論意義之識心的阿賴耶識的探討。

第四節：第八識作為存有論意義之識心的探討

在前兩節遍計所執相及依他起相成唯識裏，我們只是就認識論的層面將依切法初步地成於第六識及第七識。然那仍是就一切法依認識心之形成而言，對於一切法存在之根源怎尚無涉及。
首章裏，我們曾謂擔負一切法存在之「識心」必須提供一切法存在之必然的保證；否則、一切法就算依認識新形構完成，仍不足以穩定其存在。此因佛教式的認識論是依「執著」建立。「執著」所包含之互依互立的「我法執」依佛教、終究必須拆解。而我法執一旦拆解，依之而立之一切法當下即呈現搖擺。因此，攝若一切法再存在上沒有必然的保障，終將使之落於無根而不能穩定。
唯識思想我們一路探來，以為它本是相應「佛說無我」後一切法存在的問題而產生。因此其理論之發展必然會窮追出一作為存在根源之「識心」，才可能妥當地安排一切法之存在。此即是第八識必須被追設的理由。因為若是唯識思想只是為了建立認識論，那麼我們這一路來對第六、七識的分解已經足夠，第八識並沒有必然設立的理由，以認識層面建立的一切法並不必涉及第八識故。如今、既然追設第八識，則第八識之所以追設，其用意並不在認識論的層面上，而顯然必須有其它的擔負。如此、我們以為第八識設立之目的實是再擔負起解釋一切法存在之根源的含義，換句話說第八識知識心實乃存有論意義知識心。因此我們決定依切法成唯識之最終確義識就存有論知識心而言。我們在前兩節雖出將遍計所執相成於第六識，染依他起相成於第七識；但如今，第八是作為存有論意義之識心的用意既已明朗，我們即必須進一步將一切法成於第八識，以還「唯識」之「識」的確義。

以下，我們即探討第八視作唯一切法存在根源的意義。關於這層探討，我們將分兩段進行：

I 從形式上了解第八識與一切法的關係。

II 從內容上了解第八視與一切法的關係。

所謂形式上的了解，我們擬自阿賴耶式系統之主要經論所呈現之「縱橫」兩種本是與一切法的關係的形態決定第八識即為一切法存在根源的含義；而所謂內容上的•了解，我們擬自阿賴耶識的具體內容——種子即種子與一切法現行的關係，決定八識作唯一切法存在根源之含意。以下，我們即從形式上的了解探起。

I 從形式上了解第八識與一切法之關係

阿賴耶識〔即第八識〕系統之諸經論對於阿賴耶識與一切法之關係有兩種描述形態：其一、即如《攝大乘論》所說之「一種七現」說、及《辯中邊論》所論之「本事變現」論。「一種七現」說與「本事變現」論均是就「本識」與「一切法」的縱貫關係而說。也就是以「本識」為「能變現」，「一切法」為「所變現」，藉「能所縱貫」的關係說明本識變現一切法而為一切法存在之根源。其二、即如《解深密經》所云之「一本現、六轉現」 及《成唯識論》所云之「八識現行」。「一本現、六轉現」與「八識現行」除了表現本識變現一切法之縱貫關係外，更就「識心」之能識與所識之橫列關係強調「識心」之見性、主體性及現行性。這種表現橫列關係之能所主要是藉「本識」之「執受」能力而言者。因此在此顯出一層「執著」貫通至第霸識且以第八識作為執著之總根源的涵義。

但是，雖說阿賴耶式系統內有這一縱一衡的說法形態，並不表示此縱橫二說分屬不同之系統，而其仍只是同一阿賴耶系統內的小差異而以。我們拖過這縱橫間倍之形式上的了解，反而更可將阿賴耶式系統之相貌掌握清楚。以下，我們即分就上述四經論所呈現「本識」與「一切法」之關係說明這「縱橫」兩種形態，以達成本段圖自形式上了解「本識」與「一切法」之關係的目的。

首先看《攝大乘論》所說的「一種七現」。「一種」是指作為本識之阿賴耶識。因其含藏一切法之「種子」故，亦稱作「種子識」。「七現」是指「種子」變現的「七轉識」。七轉識即是使認識上之一切法形成之前七識。因此，阿賴耶識作為「種子識」能變現「七轉識」。此中之阿賴耶識即「能變現」、七轉識即「所變現」。而「能變現」之阿賴耶識將七轉識包含之我法二執，及依我法二執形成之一切法一併收攝於其「識心」之中，以此、藉這層「縱貫能所」之「變現」方式表示出一切法為本識所變現，及本識即為一切法存在根源之意。因此、在論中稱阿賴耶為「義識」[113]：因「義」意即「境」、「塵」或「相」，均指「外境」之意，以阿賴耶識即為變現外境之根本，故稱之為「義識」。進而，於七轉識中，以前六識直接涉及外境之成立故，稱為「相識」。以第七識純為「主體」故，稱為「見識」。此中又因第六識異含「法我」之主體意故，第六識亦可稱作「見識」。而「見識」與「相識」之關係在論中即謂：

「由彼相識是此見識生緣相故，似義現時能作見識生依止識。」[114]

如此，將「見識」與「相識」我法二分的局面標顯出來。然「見識」與「相識」雖識呈現「能緣」及「所緣」之對列關係，以其終是「義識」所變現之識，故無論其如何對列，終將是由第八識所變現。此即是《攝大乘論》所云「諸識成唯識」之義[115]，將見相等諸識根本地收攝於阿賴耶識中，以還阿賴耶識作為一切法存再根源之存有論上的意義。

《辯中邊論》謂「本識變現」與《攝大乘論》所云之「一種七現」的方式一致。「能所」的關係亦是以「本識」作「能」，「轉識」作「所」的縱貫綫。惟其本識變現之內容除了「七轉識」外，仍包括了「外境」及「有情根身」。論云：

「識生變似義，有情，我及了。」[116]

此處所言之「識」指阿賴耶識。「義」指本事變似之「外境」。「有情」指本事變似之「有情根身」。「我」指本事變似之染末那，染末那及識純粹主體之第七識。

---

[113] 同上書，卷四，頁340中。
[114] 同上書，頁300中。
[115] 同上。
[116] 辯中邊論卷上。大正藏31，頁464下。

「了」指本事變似之前六識，前六識即是「了別」外境之識[117]。如此，「本識」於此也是以「種子」之變似「一切法」之方式呈現一層能所之縱貫關係。惟在此處，論中所云之「本事變似」除了變似「我及了」屬於主體之「七轉識」外，仍以種子變似屬於客體之「亦及有情」。以此、《辯中邊論》所云本識變現隻內容當分鼠量方面：一識屬於主體識心方面，種子變似了七轉識以作為認識作用之主體；另依識屬於客體存在方面，種子變似了根深及器世間以使認識作用之生起在存在上有所托緣，以此變似根身、器世間表示其作為存有論意義之識心義，義及其乃存在一切法之根源義。

至於《解深密經》所云之「一本現、六轉現」除了表現本識生起六轉識之縱貫綫外，另顯出一層「本識」與「一切法」橫列之能所關係。惟《解深密經》所言之諸識通共只有「七識」而非「八識」，此識因其視「種子心識」、「阿陀那識」、「阿賴耶識」及「心」為四名而同一之「本識」之故。經云：

「於中最初一切種子心識…亦名阿陀那識…亦名阿賴耶識…亦名為心。」[118]

將此四者視作異名而實一之本識。跟著，經中又將「阿陀那識」視作「根本識」，依之而轉現起眼耳鼻舌身意之六識。經云：

「阿陀那識為依止為建立故，六識身轉。」[119]

因此，諸識通共只有「七」。且其間亦含一層能所縱貫之關係。在《解深密經》中有一段佛與彌勒之對答，即特顯了這層「本識」及「一切法」縱貫之關係，且以「本識」為「一切法」存再之根源的涵義，茲將之抄錄如下：

「慈氏菩薩復白佛言：世尊，諸毗缽舍那三摩地所行影相，彼與此心當言有異？當言無異？佛告慈氏菩薩曰：善男子，當言無異、何以故？由彼影相唯是識故。善男子，我說識所緣唯識所現故。世尊，若彼所行影相即與此心無有異者，云何此心懷見此心？善男子，此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影相顯現。」[120]

---

[117] 同上。
[118] 解深密經卷一。大正藏16，頁692中。
[119] 同上書，頁692中。
[120] 同上書，卷三，頁698上。

依此段文，「毗缽舍那三摩地」即指「觀法之境」。彌勒問佛觀法之時，「能觀之心」與「所觀之境」是否相同？佛答稱相同。彌勒又問，若「能觀之心」與「所觀之境」相同，則以此「心」復觀此「心」如何可能？佛則答曰：「此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影相顯現」。以此，即視此「心」為變現一切法的根本，而為存有論意義之「識心」，而非認識上對分我法之認識心之義。

《解深密經》所云之「識心」，除了含這層「本識」依止轉現「六轉識」的縱貫關係外，還有一層「識心」的橫列關係。此即牟先生所云《解深密經》之「本識」特顯出「識」之「主體性」、「見性」即「現行性」之橫列型態[121]。橫列型態之能所關係是從一切種子心識之「執受」能力而顯者。這層本識「執受」之能力已使得前七識俱生執之根源直通於第八識之中，而使第八識成為「執著」之總根源。經云：「於中最初一切種子心識成熟，輾轉和合增長廣大。依二執受：依者有色諸根及所依執受，二者相名分別言說戲論習氣執受。」[122]

依前一執受，本識「執受」「有情根身」即根身依止之「器世間」；依後一執受本識「執受」一切法名相建立所依之種子〔即習氣〕[123]此二「執受」合成「依切種子心識」之具體內容，而使依切種子心識成為依切法存在之根源。此中自「本識」執受依切法之「執受」義中，顯出本識「攝持」作用之「主體性」及本識「攝取」作用之「見性」，以示顯出一層「本識」及其執受「對象」間的橫列關係。進而，就「本識」執受之「根塵種子」及「相名言說戲論種子」之必須「現行」中顯示本識必須現行一切法之「現行性」。這一層「種現」之關係即刻表現出「本識」與「一切法」間的緊密性。我們將於下一段中別解這層「種現」的緊密關係。此處，僅先將《解深密經》特顯之「本識」與「一切法」的橫列關係表示出來，將之與系統內另依種縱貫關係區別開來，從而自形式上了解阿賴耶識系統中之本視與一切法之關係的兩種型態。

---

[121] 佛性與般若上，頁407。

[122] 解深密經卷一，大正藏16，頁692中。

[123] 成唯識論云：「種子既是習氣異名，習氣必由薰習而有…。」〔卷二。大正藏31，頁8中。〕

《成唯識論》之「八識現行」是淵源於《解深密經》所言「識心執受」之橫列關係而來。惟在《成唯識論》中已將《解深密經》所云之「阿陀那識」別立為獨立之「第七識」。以此，《成唯識論》實是開「八識」而非「七識」。

依玄奘傳譯的《成唯識論》說，「八識現行」之特色是指一一識均有能變現之作用及所變現之對象，依論所言即是指「三能變」[124]。「三能變」之一，是指前六識，即以前六識了別外境之能力作為「能變現」之見分，而以所了別之外境為「所變現」之相分[125]；之二是指第七識，即以第七識能了別「第八識之見分」、並「執定」此「第八識之見分」為「我」之能力為其自己之見分，並以「第八識之見分」為其「相分」[126]；「三能變」之三是指第八識，即以第八識本身之「執受」能力為其「見分」，並以一切法之「種子」為其執受之「相分」[127]。以此，八識俱因具「見相分」故，呈現出一層橫列之能所關係。

然而，雖說八識俱是能變現，此中仍是以第八識為一切法之依止。論云：

「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，即涅槃證得…界識因義，即種子識。無始時來輾轉相續親生諸法，故名為因。依是緣義，即執持識。無始時來與切法等為依止，故名為緣。未能執持諸種子故，與現行法為所依故，即變為彼及為彼依。變為彼者，謂變為器及有根身。為彼依者，謂與轉識作所依止。能執受五色根故，眼等五識依之而轉。又與末那為依止故，第六意識依之而轉…。」[128]

依此段文，可顯然看出第八識作為一切法依止之種子識，是透過「執受」即「變現」兩層意義來凸顯。首先，本文以為第八識能執持諸種子故，可以為現行之一切法的依止；其次，本文以為這層種線之義即指第八識能以「種子」變為彼。「變為彼」即指第八識之種子能變現器世間及有情根身這些屬於客體之存在；再其次，本

---

[124] 成唯識論云：「此能變唯三，謂異熟，思量及了別境識，初阿賴耶識…次第二能變，是識名末那…次第三能變，差別有六種…。」〔卷二、卷四、卷五。大正藏31，頁7下、頁19中。頁26上。〕

[125] 同上書，卷五。頁26上。

[126] 成唯識論云：「有義前說皆不應理…應知此義但緣藏識見分非餘。」此依護法之見。〔卷四。大正藏31，頁8上。〕

[127] 成唯識論云：「種子雖依第八識體，而是此識相分非餘，見分恆取此為境故。」〔卷二。大正藏31，頁8上。〕

[128] 同上書，卷三。頁14上。

文又謂第八識乃「為彼依」。「為彼依」即指第八識作為七轉識之依止。就此意言，以第八識能執受五色根故，即能使五識依之而轉，且其亦為第七識之依止故，能使第六識依之而轉。如此，此處所謂第八識以種子「變為彼」，實亦是指第八識「執受彼」之義。因此，《成唯識論》所言之第八是與一切法除了自「變現」義中顯出依層縱貫之能所關係外，仍自「執受」義中顯出一層橫列之能所關係。以《成唯識論》所云之「變現」實包含了一層「執受」義在其中故。又第八識之「執受」義，我們還可以藉另一段文字來理解。論云：

「此識行相、所緣之何？謂不可知、執受、處、了。了謂『了別』即是行相，是以了別為行相故。處謂為『處所』即器是間，是諸有情所依處故。執受有二：謂諸種子即有根身，諸種子者為諸相名分別習氣；有根身者為諸色根及根依處。此二皆是識所執受，設為字體同安為故。執受與處俱是所緣。阿賴耶識因緣力故，自體生時內變為種即有根身，外變為器，即以所變為自所緣，行相仗之而得起故。」[129]

此段文首先指出此識之「行相」與「所緣」因十分微細之故為「不可知」，其次分解地說此「識」之「行相」即是「了別」。我們從此「識」之「行相」即是「了別」中得出此是具有「了別」的「主體性」及「見性」。跟著論文又說此「識」之「所緣」即為「處」與「執受」。「處」指山河大地之器世間，「執受」指「有情根身」及「諸相名分別習氣」。此「諸相名分別習氣」俱指「諸種子」言。最後，論文又綜述說「執受」與「處」俱是「所緣」，且此「所緣」正是使阿賴耶識之「行相」仗之而起之「所緣」。因此，我們自能「了別」中看出此識之「主體性」及「見性」外，還可自行相所緣之生起看出此識之「現行性」。依此，《成唯識論》所云之「識心」已顯然呈現一層「橫列能所」之型態。

然以上所言仍是就玄奘傳譯之《成唯識論》而議者。若就霍韜晦先生近譯之〈世親唯識三十頌譯註〉而言[130]，則與奘譯稍有不同。我們亦將其譯與奘譯之不同呈現於後，主要仍是藉其譯文表達出本識即依切法形式上的關係。以使我們易於掌握阿賴耶識系統之規模。

---

[129] 同上書，卷二。頁10上。

[130] 世親唯識三十頌譯註，霍韜晦先生著。見道安法師七十歲紀念論文集，頁45。獅子吼月刊社，中華民國 65年，台北。

霍韜晦先生將「唯識」之「識」譯作「識轉化」：

奘譯：「由假說我法，有種種相轉；彼依識所變。」

霍譯：「我法假藉相，許有種種現；彼實識轉化。」[131]

霍先生以為世親「唯識」之「識」的原意，本帶有一「轉化」之動態在其中。因世親之原文並不只單用「識」的原文 (*Vijñ□na*)，而是用「識轉化」(*Vijñ□na-parin□ma*)一詞，而「識轉化」一詞實包含了「識」(*Vijñ□na*) 與「轉化」(*Parin□ma*) 兩個概念的組合[132]。因此、世親所言之「唯識」實是指「識轉化」之義。若就「識轉化」言，此頌文的正解當該是「在強調這些假藉狀態的我、法相，都是從另一種存在所轉化而來；換言之，這不過是一種存在狀態的轉換：由識的狀態轉換為我、法相的狀態而已。」[133] 此意即是，一切法之存在實即是由識轉化之過程所呈現者。如此、第八識與一切法仍然是縱貫關係的呈現，惟此處之縱貫關係其「能所」之對顯並不強烈。雖然、就分解地言，第八識轉化一切法亦可說第八識是能轉化，一切法是所轉化。然以其「識轉化」呈現一動態的過程之故，「能所」橫列認識論式的語勢與此並不貼切。因此，霍先生以為奘譯之「轉變」與「變現」雖不算錯，然而以「轉變」及「變現」「彷彿是識自身憑藉一種力量以變起境〔客體之存有事〕，而不是識自身轉化為境」故[134]，其義與原文並不貼切。

如此、依霍先生之近譯言，本識與一切法雖然仍是縱貫關係之呈現，然其縱貫關係之能所相並不顯明。但是雖說如此，本識作為一切法存在根源之義卻識無疑的。

如此、依阿賴耶識系統之唯識思想觀，其系統內部關於本識即依切法之關係及有縱貫與橫列兩種型態的分別，然而，我們已謂這樣的差別並不妨礙其微同一個系統的性格；相反的，我們正可自此縱橫兼攝的觀點，將阿賴耶識作為存有論意義之「識心」，而將其「識心」與「一切法」的關係綜述如下：自縱貫形態言，阿賴耶識作為一存有論意義之「識心」，實是過其「變現」一切法的方式而表現其為一切法存

---

[131] 同上書。頁45。

[132] 同上書。頁46。

[133] 同上書。頁46。

[134] 同上書。頁46。

在的根源意義。此是就其一方面變現屬於主體的七轉識；另方面變現屬於客體之根身及器世間而言。自橫列的型態言，阿賴耶識作為一存有論意義的「識心」，實是透過其「執受」一切法之方式而表現其為一切法之根源義。此事就其執受一切法賴以現行之「種子」而言。且阿賴耶識之「執受」性，亦使我們在前兩節所言之「俱生執」在「本識」裏有一個根源的著落。因此，從這縱橫兩種型態之呈現中，即使我們得已從形式上掌握阿賴耶識與一切之關係。以下、我們將進一步從內容上來了解阿賴耶識與一切之關係。

II從內容上了解第八識與一切法之關係

第八識即阿賴耶識、即種子識。其識體之作用在於攝持一切法之種子。因此、其識體之具體內容即為種子。種子思想、依《攝大乘論》，初是緣於世間種子能生萬物，結生果實而來[135]。因此、即將能生一切法之「能生性」稱作種子，而視攝持一切種子之第八識唯一切法生起之存在根源。《成唯識論》云：

「此中何法名為種子？謂本識中親生自果，功能差別…。」[136]

則視種子為一種「生法功能」，乃能生一切法之「潛能」與「勢用」。種子既為生法功能，又攝遲於阿賴耶識中，則其與阿賴耶識之關係若何？《攝大乘論》云：

「復次，阿賴耶識中諸雜染品法種子唯別異住？唯無別異？非彼種子有別實物於此中住，亦非不異。然阿賴耶識如是而生，有能生彼功能差別，明依切種子識。」[137]

依此段文，首先表示種子並非別於阿賴耶識之實物住於識中，以此表種子與阿賴耶識「不異」；其次、又跟著說種子與阿賴耶示亦非不異，而謂阿賴耶識生起時，即有種種差別之一切法生起，以此表種子與阿賴耶識「不一」。因此，種識之關係即為不一不異，然此種識之不一不異要如何了解？

首先，種識之不一不異要如何了解？依牟先生：

---

[135] 攝大乘論釋卷二。大正藏31，頁329中。
[136] 成唯識論卷二。大正藏31，頁8上。
[137] 攝大乘論釋卷二。大正藏31，頁328上。

「種識的不一識分解地言之，因為當我們說阿賴耶識時，就說它持種，即就此持種二字，即可分解地說它們不一。」[138]

因此，阿賴耶識與種子乃涵亦不同的兩個概念，就阿賴耶之能持種義說其為「識」；就「種子」乃阿賴耶識之所持義說其為「種子」。阿賴耶識因此即成為一總持的心能，而種子即為其攝持的內容。牟先生又云：

「心識是一個整全，而種子是其中的一個潛伏的特殊決定。」[139]

此義是指，阿賴耶識之攝持種子乃是一恆常不斷且完整之攝持。就此而言，阿賴耶識可說是「常」，因其攝持種子之心能恆常不斷故。但、此處所言阿賴耶識之「常」，既非真常、亦非定常、死常、更非指「形式之有」的常[140]。以此之故，亦可稱阿賴耶識為「非常」，然就其能恆常地攝持種子而言，阿賴耶識亦可稱為「非斷」，如此、就阿賴耶識恆常且整全地攝持種子故、言其「常」，就阿賴耶識非真常而終可斷故，言其為「斷」。

然而種子並非如此，它既是阿賴耶識中的一個潛伏的特殊決定，即表此特 • 疏性之呈現必待熏習而後有。因此，就種子之為現行差別法之潛伏的特 • 疏決定而言，其亦不同於阿賴耶識，且不止於此，當種子現行後之「功能完畢，或被對治時」其亦可消失。因此，種子並非長存。因此牟先生言：

「種子是由其生起消失，以及其因果對應的關係〔決定與引自果〕上而被見初，因此、亦見其與心識不一。」[141]

此處，牟先生所言「種子」由其因果對應的關係上被見出，即識就種子之現行義而言。如是，種識之「不一」，除了自「識」乃能持，「種」乃所持之義中顯出外仍可自種子之現行後其功能消失及其因果對應之關係上顯出與本識之「不一」。

其次，種識之不異如何了解？種識之不異，是就其與心識渾然一味，未起現行之先而說者。所謂種子未起現行之先，我們只是理論上之方便言，亦即是先將「種子」孤立於「現行」而說者；事實上，種線之關係乃是必然的，亦即是「種子」並不可

---

[138] 佛性與般若上，頁417。
[139] 同上書。頁417。
[140] 同上書。頁418。
[141] 同上書。頁418。

孤立於現行而獨存、此義我們將於下一部分討論種現之關係時再詳解。此處，指就理論探討之便，先將「種子」孤立於現行而說，而承認當其未現行之先，只是與本識渾然一味，不可二分之整體；且此處不但是種識之差異不顯，及市種子與種子間之差異亦不顯明，種識乃至種種之間只是渾然一味知無覆無記性。

以此，我們可以綜結而言：種識之不一，一方面剋就「識」為總持種子之心能，「種子」為識所總持之內容而顯其不一；另方面剋就種子現行後功能消散，或被對治，或再新薰令種之無常性，而與阿賴耶識之恆常持種有別。而種識之不異，識理論上先將種識孤立於現行之一切法而言者。以為當種子未現行之先，乃是與本識渾然一味而無別者。從這種事不一不異之意涵中，我們亦可解決何以渾然一味之種識能生種種差別之現行果法之義，此問題實即是何以種識為一而種子為多之問。以種識未曾現行之先，乃是與本識渾然一味而無別者。從這種事不一不異知意涵中，我們亦可解決何以渾然一味之種識能生種種差別知現行果法之義，此問題實即是何以種識為一而種子為多之問。以種識未曾現行之先，我們僅可言此種識乃渾然一味之整一；至種子現行之後，由其生起、對治、消散之因果對應的關係中即顯其多。因之，種子之多數性亦是剋就其現行義而言者。

我們就此種識不一不異之簡別後，即可近一步探討種子與現行之關係。以決定一切種子阿賴耶識必須是現行之一切法存在之根源的涵義。

關於種現之關係，我們擬自唯識論中所言種子諸義所涵蘊之現行義來決定其間之必然連結。《瑜伽師地論》以「七義」規定種子[142]，《攝大乘論》以六義決定種子[143]，《成唯識論》延依《攝大乘論》亦以「六義」規定種子[144]。茲將種子「七義」與「六義」之關係已圖表列之於下。其次、再順此諸義探討種現之間必然的關係。

瑜伽規定種子之七義	線索依遁倫瑜伽論記[145]	攝論所述種子之六義
(一) 無常法是因——與他性為因——		(一) 剎那滅

[142] 瑜伽師地論，彌勒造，玄奘譯，卷五，大正藏30，頁302中。中華佛教文化館印行，中華民國46年，台北。

[143] 攝大乘論釋卷二。大正藏31，頁329中。

[144] 成唯識論卷二。大正藏31，頁9中。

[145] 瑜伽論記，遁倫著。續藏75，頁341左上。中國佛教會影印，丁未年，台北。

(二) 與後自性為因　　(二) 俱有

(三) 已生未滅、方能為因、非未生已滅

(四) 得餘緣　　(三) 恆隨轉

(五) 成變異　　(四) 決定

(六) 與功能相應　　(五) 待眾緣

(七) 相稱相順　　(六) 能引自果

我們擬以「六義」說為主，兼攝七義說。

(一) 剎那滅——言種子必須剎那滅方成其為種子。此義是指種子其體才生，無間必滅之意，主要在遮種子為常法[146]。因此剎那滅即是瑜伽所言種子必須以無常法為因之意。因若種子為常法，則必不可轉變，而種子若不可轉變，則不可說有能生之用。且佛教言一切法無常，種子既屬一切法之一，亦不可違背教義而言其常。又、種子既是無常法，因之生起之一切法亦不可說是常法。因此，言種子識剎那滅主要是就佛教究竟之一切法是無常而言。

(二) 果俱有——依《成唯識論》云，果具有是指種子必須與現行果法俱現和合，方可成其為種子，主要在遮種現前後之定相離的情形[147]。以此，種子與現之間即呈現一層緊密吃因果關係。且此種憲之因果關係包含了兩層意義：

(1) 種子是現行果法之存在因。唯有現行果法實現，方可肯定種子為其「因」之義。依此義即顯攝收一切種子之「本識」與現行之「一切法」的緊密關係。亦即沒有單獨的本是可說、亦無孤力之一切法可言。惟一切法現行方能硍定種子義；且為有種子存在方能緣現一切法。就此義言，「種子」不單只是生起一切法之前能適用而以，且此前能勢用必然要「實現」。此即瑜伽所言種子與他性唯因之意[148]，亦即自「現行」之他性為因，反過來肯定種子之存在，並以「種子」作為一切法存在之根源。

---

[146] 成唯識論云：「一剎那滅，謂體才生，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。」〔卷二。大正藏31，頁9中。〕

[147] 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。此遮前後即定相離…。」〔同上〕

[148] 瑜伽溼地論卷五，大正藏30，頁302中。

(2) 種現之因果關係乃當下與果「俱時而有」之「果具有」。此即為世家所言之同時因果。《攝大乘論》云：

「阿賴耶市與彼雜染諸法同時更互為因。云何可見？譬如明登、焰炷生燒，同時更互；又如蘆束，互相依持同時不倒。應觀此中更互為因道理亦爾。如阿賴耶視為雜染諸法因，雜染諸法譯為阿賴也是因，為就如是安立因緣，所餘因緣不可得故。」[149]

因此，種現、現種之同時因果，即顯出阿賴耶識與一切法同時更互，互為因果之「果具有」性。

(三) 恆隨轉——依《成唯識論》云：

「恆隨轉，為要長時一類相續至究竟為方成種子。此遮轉識，轉易間斷與種子法不相應故，此顯種子自類相生。」[150]

此段文，窺機為之作述曰：

「謂要長時其性一類相續無斷，至得對治道名治究竟謂，各各究竟故…名言熏習名恆隨轉，此等種為有自類生果。恆隨轉即是與果不俱有名種。」[151]

依此《述記》之文，我們可將恆隨轉之義分作兩層解：

(1) 恆隨轉呼應種子之剎那滅而言，以種子乃剎那生滅、滅而後生，不斷而續至究竟位方止之故，言種子乃恆隨轉。

(2) 恆隨轉呼應種子之自類相生言，此亦即瑜伽所言種子必須與後念自性為因之意[152]。此是剋就「名言熏習」而說，對於同一存在物之指認，種子必須含有自類持續之同一性；若就執卓貫通至第八識言，當第八識執持種子之十，即刻執持了種子之恆常性，而使的現行之同衣物得以指認。因此，種子在此即含有「自

[149] 攝大乘論卷二。大正藏31。頁328中。
[150] 成唯識論卷二。大正藏31。頁9中。
[151] 成唯識論述記，窺基著，卷五，續藏77，頁90右下。中國佛教會影印，丁未年，台北。
[152] 瑜伽師地論卷五。大正藏30，頁302中。

性」之義[153]。然此「種子」含「自性」之義，此自性仍是世俗實有，而非真常實體。《成唯識論》云：

「此中何法名為種子？…此與本識及所生果不依不異，體用因果…雖非一異，而事實有，假法如無非因緣故…。然諸種子，惟依世俗說為實有，不同真如。」[154]

以此，視「種子」與「本識」及「一切法」俱非「一異」，然其雖非「一異」卻是「實有」。以為「種子」若非「實有」則因緣不可成。此即我們在前節所云依他緣必須與自性執連結方可描述一切法一般。必須種子為「實有」，「名言熏習」方可立[155]；然此「實有」卻非「真如」之實有，只是世俗建立之「實有」，亦即是第八識執成之「實有」。因「種子」若是「真如實有」，即會違背種子「剎那滅」之究竟義。因此，《成唯識論》所言之「種子」乃「世俗實有」，是爲了建立一切法之存在而設。此一切法之存在，必須是指「現行」之一切法而言。否則，「種子」實有若只是孤立地立其「實有」，而不必然「現行」的話，即會成為「實體化」之寡頭種子，此就佛教言，正是顯其虛妄故。因此，究竟而言，「種子」仍視煞那滅與此處所言「種子」之「世俗實有」的涵義並不衝突。且正是「種子」之究竟義為「剎那滅」故，其為「世俗實有」之設立才可通。因此，「種子」必須同時具備剎那滅及恆隨轉二義，並不因為如此而顯種子義之矛盾，以其對於種子的陳述，是依不同的層次而說之故。

如此，恆隨轉一方面呼應剎那滅，也還其為究竟無常，但卻恆常地有生滅之義；一方面呼應種子自類相生之執持義，以使其成為世俗實有，而足以指認同一法之持續存在。

---

[153] 瑜伽師地論云：「又諸種子乃有多種差別之名，所謂名界，名種性，名自性，名因，名薩迦耶，名戲論，名阿賴耶，名取，名苦，名薩迦耶見所依止處，名我慢所依止處。」〔卷二、同上書，頁284下。〕

[154] 成唯識論卷二。大正藏31，頁8上。

[155] 依攝大乘論云：薰習有三種：一乃「名言薰習」，二乃「我見薰習」，三乃「有支薰習」〔見本章附註108。「名言薰習」即是就一「名言概念」之形成而言，因此其涉及一認識對象之形成。唯認識對象得以成立，才可能進一步安立「名言概念」。而「認識對象」之成立，又涉及使之成立之「常體」。以「常體」設立，才可能穩定一「對象」之同一性，而使其成為一對象被指認、被決定、被安名。

(四) 性決定——依《成唯識論》，此義指種子與現行關係之因果不亂，唯善因生善果，惡因生惡果，其因果知性質決定不亂。[156]

(五) 待眾緣——《成唯識論》以爲種子必須依待眾緣方成種子。此義顯種子不得獨立自生，必須與現行果法互緣方成種。[157]

(六) 引自果——「引自果」義與「性決定」相類，俱是顯種現因果不相錯亂之義。惟前者就色心等果各各引生而說；後者就善惡等果性執決定而言。[158]

因此，我們藉種子六義之分解得出「種子」與「現行」之間緊密的聯繫。如此，「轉識」與「本識」之間必須相環相扣，互相肯定彼此之存在。既無獨立之「本識」、亦無單獨之「轉識」。一切法必須以本識惟其存在之根源方可成立。俱生執之根源至此，亦必須著裸於本識之中方可安定依之而立之一切法的存在。

藉這層「本識」及「轉識」之緊密關係，我們可以進而料簡唯識論中幾個較為模糊的概念。《成唯識論》中曾謂「種子」即是「習氣」的異名[159]。何以故？此因「習氣」對應現行之「執」之一切法，而「執」之一切法的成立總涉及經驗現象。因此，就「執」之一切法的必然現行，說「習氣」名；反之，就此「習氣」種就跟源於第八識，說「種子」名。因此，由於言及「種子」必然帶起「現行」；言及「現行」必然肯定「種子」，而謂本識之「種子」與現行之「習氣」乃異名而實同之概念。又、我們在前文已分辨了「種子」與「本識」不一不異之義；如今在文中亦謂「種子」與「一切法」不一不異，此究何解？我們就「種子」之必然「現行」成一切法，而自「種子」之「習氣」義上解「種子」與「一切法」之不異；而就孤立地言「種子」終就是歸屬於本識之中，而言其與「一切法」之不一。

言說至此，必須注意到我們一路的討論識就「執」之切法成唯識而言。也就是，我們稱阿賴耶識乃一切法存在之根源，此處所言之一切法俱是就「執」之一切法而言。然而一切法不僅是指「執」之一切法而以，它當該還攝離執之一切法——即淨

---

[156] 成唯識論云：「四性決定，為隨因力生甚性等，功能決定方成種子。」〔卷二。大正藏31，頁9中。〕

[157] 成唯識論云：「五待眾緣，為此要待自眾緣合，功能殊勝方成種子。」同上。

[158] 成唯識稐云：「六引自果，位於別別色心等果，各各引生方成種子。」同上。

[159] 同上書。頁8中。

法〔注意：執之一切法與離執之淨法並非量上加量之法，而是對同樣一切法執與無執而以〕，也就是他當該還攝「淨依他相」及「圓成實相」。如此此淨法登如何成唯識？對此我們尚不及討論。亦即，本章企圖完成「三相成唯識」的論述至此尚未完成。然而從向來的討論中，我們已將阿賴耶識確定作一「執」之一切法存在的根源了，它將如何攝持離執之淨法？並使淨法成於其是心之中呢？我們試於下節中另解。

第五節：淨法如何成唯識？

本節裏，我們擬先抉擇何謂淨法；其次，在自阿賴耶識系統中淨法呈現之方式決定其如何成唯識而完成本章「三相成唯識」之討論。

I 淨法

一切法包含有無漏法、世出世法，或染淨一切法[160]。《解深密經》云一切法之法相包含遍計、依他即圓成實相[161]。其中之一它起相本乃「生剎那後無有功能自然住」[162]，因此，其並非獨立之法相。它或與遍計執連結成就染依他向，或與圓成實契接成究淨依他相。染依他及遍計執實即是同一「執」之切法的兩頭說，它們並非割別的二相；同樣的，淨依他即圓成實義只是同一「無執」之一切法，並非割別的二相。進一步說：染淨法亦是就「執」及「離執」而說。並非割別的二相，理論上分解地言其為割別之二相爾。如此、在此處，一切法雖標舉四名，實只是「執」之一切法及「無執」之淨法兩種相貌而已。然而，雖說淨依他與圓成時勢同樣的淨法，

---

[160] 參見緒論註1。大般若經云：「須菩提白佛言：世尊！何等世一切法？…佛告須菩提：一切法者，善法不善法、記法無記法、世間法出世間法、有漏法無漏法、有為法無為法、共法不共法。須菩提！是名一切法。」〔大制度論卷44，大正藏25，頁 381上。〕

[161] 解深密經云：「爾時世尊告德本菩薩曰：…吾當爲汝說諸法相。謂諸法相略有三種：何等為三？一者遍計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。」〔卷二、大正藏16，頁693中。〕

[162] 攝大乘論釋卷四。大正藏31，頁341上。

在阿賴耶識之系統中如何表顯其間之不同呢？亦即、雖說二者同為淨法，其「淨」之所指是否有區別呢？以下、及試簡別之。《攝大乘論》云：

「此中何者圓成實相？未即於彼依他起相┤吽四義相永無有性…若圓成實自性是遍計所執永無有相。」[163]

又、《成唯識論》云：

「圓成實於彼常遠離期性…淨分依他亦圓成故…二空所顯圓滿成就諸法實性，名圓成實。」[164]

依此二段論文可得出：圓成實像及市遠離遍計所執自性之依他起相。因此，圓成實相亦即是淨依他起相。就此義言，圓成實相與淨依他起相乃吳分別之淨法。然論中又云：二空所顯圓滿實性名圓成實、此處所言之「二空」是指「我法執」二空而言[165]。如此，空去我法執所呈現之法相即為淨法，此淨法包含了圓成實及淨依他。案這樣說，尚不足以區別開圓成實與淨依他。《解深密經》云：

「云何諸法圓成實相？未依切法平等真如。於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故，如理作意，無倒思惟為因緣故，乃能通達。於此通達漸漸修集，乃至無上正等菩提方證圓滿。」[166]

依此段文，經中首云「圓成實相」即是「真如」，次云此「真如」乃諸菩薩勇猛精進之憑依，再云諸菩薩眾「如理作意，無倒思惟」。由此顯出此「真如」似一「理」體的涵義，亦即圓成實相似是指一「理」而言。我們再依《成唯識論》之文具加以旁證此義。《成唯識論》中謂「真如」乃迷悟關鍵之根本依[167]，且謂依此「真如」為標準，即可達成「智證真如」之平等境界[168]。因此，阿賴耶式系統之唯識，對於「智」與「真如」總呈現能所為二之型態。論云：

---

[163] 同上書，頁338中及341上。
[164] 成唯識論卷八。大正藏31，頁45下，46中。
[165] 成唯識論述記，窺基著，卷17。續藏77，頁 358左下。
[166] 解深密經卷二，大正藏16，頁693上。
[167] 成唯識論云：「二迷悟依，謂真如。」〔卷十。大正藏31，頁55上。〕
[168] 成唯識論云：「若時菩薩於所緣境，無分別智都無所得…爾時乃名石柱唯識真勝義性，即證真如。智與真如，平等平等，聚離能取、所取相故。」〔同上書，頁49下。〕

「一真見道，謂及所說無分別智，實證二空所顯真理…。」[169]

以此，人法執二空顯之圓成實相實是指「真如理」而言，又「真如理」即逝佛教所求極明淨之涅槃理想。論云：

「涅槃義別，略有四種：依本來自性清淨涅槃。謂一切法相真如理，雖有克染而本性淨。顯依真理有餘涅槃…顯依真理無餘涅槃。」[170]

則在此，更明言其系統內所云之涅槃是指「本來自性清淨理」而言，此「本來自性清淨理」乃極明淨之「真如理」，故其不為客塵所染。依是，圓成實性及是指「真如理」言，乃人法執二空所顯之「理」。圓成實相既是人法執二空所顯之「理」，則淨依他起相呢？它是否亦是指「理」而言呢？顯然不是的。淨依他起乃是空去人法執後所呈現之淨法，此淨法乃是對應染執之一切法去執之後自然顯現之淨法之內容，而不識救人法執二空之「理」言，因此，雖說圓成實相與淨依他相俱拭淨法，然此二者仍可作依簡別：以圓成實特指人法執二空之「真如理」言；而淨依他相乃人法執二空之後藉染執之切法對顯下所呈現之淨法內容。依此，在本節裏我們所欲探討之淨法如何成唯識，主要是指淨法之內容——淨依他相如何成唯識而言。亦即，在阿賴耶識之系統中其識心如何攝淨依他相的問題。此問題包括了此淨依他相如何生起，及其與阿賴耶識之關係，我們擬於下段分解。至於在《成唯識論》末云「真如亦是識之實性」或唯識理即是極明淨之圓成實性[171]，此俱是另一序上就唯識之實性而言者，並非我們在此討論「淨法」如何成唯識之意義，故我們在此先將之簡別開來。

II 淨法成唯識

淨法之內容亦即拭淨依他起相。在阿賴耶識之系統中，它們是以「無漏種」作為其「生因」的。在本段裏，我們暫不探討「無漏種」是否能圓滿地生成淨法，因那將

---

[169] 同上書，頁50上。

[170] 同上書，卷10，頁55中。

[171] 成唯識論云：「此論三分成立唯識，是故說為成唯識論，亦說此論明淨唯識，顯唯識理極明淨故。」〔卷10。同上書，頁59上。〕

涉及「轉識成智」是否可能的問題，我們將於第三章再探。此處、我們將僅就「無漏種」與阿賴耶識的關係作依分辨，也決定淨法成唯識之方式。從而完成本章安立「三相成唯識」的探討，並勾匯出阿賴耶識系統之相貌。

首先，無漏種不同於有漏種。因有漏種是指我們向來所言屬於阿賴耶識攝之「種子」，乃一切有漏法存在之生因，亦即是執之一切法存在之生因。其次，無漏種亦同於有漏種。以其亦是「種子」故，亦涵種子能生法之一般義。因此，無漏種即是生起一切淨法之生因。但是、問題識「無漏種」並非「有漏種」，因此其非染執之一切法熏習所生§物其並非阿賴耶識所生，而只是依附於阿賴耶識之中而已。《攝大乘論》說「無漏種」即是「淨心種子」[172]。「淨心種子」是由「最清淨法界等留正文熏習所生」[173]。則，「無漏種」本非來源於阿賴耶識，而是來源於「正聞熏習」。「正聞熏習」是指聞現成佛說法，由現成佛之清淨法界中等流而出之淨法所薰成之種子。此薰成之「種子」即為「無漏種」，它們依附於阿賴耶識中。《攝大乘論》中描述此「無漏種」與阿賴耶之關係時，為無漏種乃是「寄在異熟識中」〔異熟識亦阿賴耶識之異名〕與阿賴耶識和合而轉，「猶如水乳」。更謂此「水乳」之關係，即如同「鵝」在「水中飲乳」一般，乃是根本上可分離者[174]。以此，正聞熏習所得之「無漏種」根本上與「有漏種」相背。故它們只是依附於阿賴耶識中，並非來源於阿賴耶識。因此，由「無漏種」所生之「淨依他相」其成唯識之方式，大不同於「執」之一切法成唯識之方式。以淨依他象之成唯識只是憑依於阿賴耶識而成之義，並非如遍計所執像極染依他起象之成唯識一般，但是存有論意義的成唯識。以此，阿賴耶識只能作為淨法之「依因」而非其「生因」，因淨法之「生因」是指「無漏種」，而「無漏種」之「生因」卻是「正聞熏習」之故。

至此，我們必須回顧本章討論「三相成唯識」與論文之主題——依切法之根源的相關性。從向來之討論裏，我們已知「三相成唯識」實包含了兩種不同的涵義：亦即、「執」之一切法的成唯識，是以阿賴耶識為其存在之生法因，因此、就這層涵義而言，阿賴耶識可建立一「執」之存有論的系統。至於「無執」之淨法的成唯

[172] 攝大乘論釋卷三，大正藏31，頁333下。
[173] 同上
[174] 同上書，頁334中。

識，只是以阿賴耶識為其生法之憑依因而已。我們於此，若將阿賴耶識系統之為識論懷回佛教的大系統內，即可發現佛教之主要目的在於「淨法」之兌現，亦即代表價值理想之「淨法」必須完整地呈現。因此，阿賴耶識系統之惟如此、識論亦必須朝向此「淨法」之兌現而努力。如此、「執」之一切法在這曾對顯下必須要轉，才可能還出其系統為佛教之法的旨趣。然而，若是「執」之一切法勢必要轉，當下出現的問題即是：一切法存在之根源又將成問題。以阿賴耶識要被轉出故，我們在本章裏，極立証成阿賴耶識為一切法存在根源的涵義到此有將發生搖動。但是，一切法存在之根源又不能不有。否則，一切法將不能穩定。此刻的生機識：除非「無漏種」能充分兌現淨法，使「轉識成智」得以如實完成，則我們或可再追究一切法之根源於「智心」之中。以此，問題之焦點即落在以「無漏種」作為淨法生因之「轉識成智」是否可能的問題。關於此，我們將於第三章中討論。

在本章結束以前，我們擬自向來的討論中將阿賴耶識系統之相貌作一綜結式的勾繪，然在這層勾繪之前，我們想先透過「阿賴耶識」與「我」之分際賴作為這層勾繪之基礎。

《解深密經》云：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開眼，恐彼分別執為我。」[175]

則作為「執」之一切法根源的「阿賴耶識」卻有與「我」混淆的可能。我們將如何簡別？首章裏，我們曾藉佛與「火種居士」之對話得出「我」乃「自主自在」意，且我們亦爲此「自主自在」之我乃佛教肯定之理想，然佛又說「無我」，此是何意？經過兩章以來的討論，我們以為「佛說無我」之初步涵義是指佛教理想之「我」並認識之意義。此是指，認識上必須追設之「常體我」只是因「執」而成之「我」，它並非「實我」，若將之「實體化」為一理想的對象，即是虛妄。因此，就認識層面實體化之「我」並非自主自在之真實我而言「無我」。此處我們僅謂此是「佛說無我」的初步涵義，是指「無我」仍進一步決定了佛教教相之型態故，但在此處我們尚不及言之，必須等待第三章末簡別如來藏是否有「我」之嫌疑時才可能將「佛說無我」之進一步涵義顯示出來。此處只是初步地藉向來之討論，將「無

[175] 解深密經卷一。大正藏16，頁692中。

我」之義先規定作「無」去認識層面之「常體我」為真實理想之「我」之義。而指出佛教理想上所肯定之「自主自在」我，並非一認識對象或意義，故不可能在任實層面中求。至於佛教理想之「自主自在」我與「無我」之根本教義當如何簡別，即為我們在第三章末中所欲澄清者。

此處，我們回到「阿賴耶識」與「我」的分際上，依上所言，「我」有兩層意義：一是「自主自在」之理想我，另一是認識上實體化之我。我們已道「阿賴耶識」乃「執」之一切法建立之根源，故其並非「自主自在」之理想我為顯然。其次、阿賴耶識作為「執」之一切法存在之生因，它必須恆與一切法共轉而不可獨立於一切法之外而成為一寡頭的存在。因此，他亦不可能是依獨立存在之「實體化」的「我」。以此之故，阿賴耶識系統之相貿即可勾繪清楚。以其僅僅識「執」之一切法存有論之根源，它既非自主自在之想我，亦非認識上實體化之常體我，故而它絲毫沒有「我」的嫌疑。且其僅是「執」之一切法存在之根源，並非「無執」之淨法之根源。以「無執」之淨法根源於「無漏種」故，它們只是依附於阿賴耶識，以阿賴耶識為其依法因之故。由此，我們將進入第三章關於「無漏種」是否能對現淨法的討論。我們的木的仍在找尋一切法存在之根源，以阿賴耶識已不足滿足此染淨一切法存在根源之擔負之故。

第三章：轉識成智——在阿賴耶識之系統是否可能？在如來藏系統如何可能？——一切法之根源在唯識思想內是否能充分證成？

第二章末，我們已將阿賴耶識之面貌勾繪清楚。以為它是「執」之一切法的生因，「無執」之淨法的依法因。我們又將阿賴耶識收回佛教之大系統內觀，而判其終將被斷滅轉除。因此，它不可以究竟地作為一切法之根源。因為佛教之最終旨趣是在建立價值理想，因此代表理想之淨法必須挺立，且代表「執」之生因的阿賴耶識必須斷除，而一切法之根源亦因此必須重新找尋。以此之故，我們將焦點落在淨法生因的「無漏種」上，企圖自其生淨法的過程觀其是否能圓滿地對縣淨法，還出教最終之旨趣，並找出一切法存在的根源。

但在此處必須強調一點，即阿賴耶識之所以不能成為一切法之根源，是將阿賴耶識套入佛教之大系統內觀才成問題的。因為，佛教究極的目的是在建立理想、實現理想，即成佛，因此代表價值理想的淨法必須充份地挺立，否則，一切法則不必然是佛教之法。並且，自另一方面言，也唯有在究極理想之優先肯定下，才可回頭判定阿賴耶識是「執」、是「妄」。這一層「執」的判定，是價值上否定的判定；若非優先肯定了「無執」之淨法為理想，是沒有資格、亦沒有理由判斷阿賴耶識是「執」、是「妄」的。如此，若僅就阿賴耶識系統本身而觀，亦即是、暫時將阿賴耶識系統獨立於佛教之外而觀，則阿賴耶識本身是可以作為一切法之根源，只是此刻之揖業法並不帶任何的價值意為，而僅是依中立之認識論建立的一切法而已。阿賴耶識作為這一切法存在之根源，即可成立一「執」之存有論，且其若不依佛教之大系統而觀，其作為一存有論意義之識心，亦不必被判作是虛妄、是執著。進而、自阿賴耶識細統內觀，也不必然有「轉識成智」的問題。只是如今以阿賴耶識細統是佛教故，它必須套在佛教之最終的旨趣上觀，因而、其為價值否定之「執」，且其必須「轉識成智」的意義才見凸顯。

如此，一旦「轉識成智」成為必要，一切法的根源才需要重新找尋。「無漏種」是否能圓滿地生起淨法變得那麼嚴重，實識因其已涉及一切法根源的問題之故。以其涉及理想是否能對現、實現，阿賴耶識系統是否能還出其為佛教之法，乃至一切法之存在是否能夠穩定之故。以下、我們即進入「無漏種」是否能對現淨法的探討。

第一節：無漏種是否能兌現淨法？

「無漏種」是否能兌現淨法即阿賴耶識系統內之「轉識成智」是否可能的問題。因為若是「轉識成智」可能成立，即表「智」之成立沒有問題，而「智」之成立正表示裏相之淨法得以對現之義。我們先決定何謂「無漏種」？再自「無漏種」生淨法之方式檢視其是否能如實兌現淨法。

I 攝大乘論之意見

「無漏種」原是《成唯識論》之名相，在《攝大乘論》中稱之為「淨心種子」或「正聞熏習」；並謂此「淨心種子」即是出世心種子性，而為出世間清淨相之生法因[176]。此淨心種子依附於阿賴耶識，為阿賴耶識所攝持，但卻非阿賴耶識所生，以阿賴耶識僅生「有漏種子」故。因此，阿賴耶識只是「淨心種子」之「憑依因」而非其「生法因」。如此，「淨心種子」為何所生？論云：

「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。」[177]

此義是指，當前有個現成佛正在說法，且眾生正在聞法，藉著現成佛之清淨法界平等地流出清淨法類所薰成之種子即為「無漏種」。此「無漏種」依附於阿賴耶識中，由阿賴耶識所攝持，而成為眾生淨法之生因。此即《攝大乘論》關於「無漏種」源於「正聞熏習」之說法。

如此，必須藉一「現成佛」，且此「現成佛」正在說法，眾生亦正在聞法，才有薰成「無漏種」的可能。但是若如此，「無漏種」之來源已顯得十分脆弱。因為，一切因緣俱屬偶然，「無漏種」隻來源亦屬偶然，則以之為淨法之生因，即無對現淨法的必然性。但是，我們已謂就佛教言，淨法是必需要兌現的，否則，不但阿賴耶式系統還不出其為佛教之法：且一切法存在之根源一無有著落。

如今，「無漏種」之來源如此脆弱，一切法之存在顯然已經動搖。更何況，就算無漏種正巧薰成，也不必然能對現淨法。因為：

(1)　「無漏種」是「種子」，它們必須受「種子」意義之限定。此是說，它們既是「種子」就必須「待眾緣」而後起淨法之成立必須「待眾緣」而起，則其生起並無內在的必然性，而必須依待外緣。具體而言，「無漏種」之最初來源既是一外在之「現成佛」；不但如此，其既是「種子」就必須是「剎那滅」。因此「現成佛」之說法不能只是片刻，並須是恆常時地說法，才可能不斷作為「無漏種」之外緣，使其得以不斷與「果俱有」，並「恆隨轉」。否則，「現成佛」一斷，外員不具，

[176] 《攝大乘論》釋卷三。大正藏31，頁333下。
[177] 同上。

「無漏種」即不德生起，淨法即不得對現，轉識成智即不可能，一切法之存在亦即搖動。

如此，以「無漏種」為種子故，受其為「種子」義之限定，使其不得自主地生淨法，而使淨法之兌現沒有必然的保證。

(2) 就算「無漏種」已偶然薰成，依阿賴耶識之系統也不能生起淨法，因為「如理作意」的工夫，仍為其必要之助緣故。《攝大乘論》云：

「爲世尊說，依他言音及內個別如理作意，由此為因正見得生…。」[178]

此處之「依他言音」即指正聞熏習言，而「如理作意」即指如「唯識理」作意言，「唯識理」即是我們再前章所云之圓成實相，亦即是人法執二空之「真如理」。而「作意」即指：

「由四尋思，謂由名、義、自性、差別假立尋思，即由四種如實遍智。謂由名、事、自性、差別假立如實遍智。如是皆同不可得故…推求名、義、自性、差別、唯是假立。[179]

此即表示，若能如實了之「名」、「義」、「自性」及「自性差別」四者俱是假立、即是「作意」。因此，這層「作意」的工夫實即是我們在第二章分解的工夫，也就是、從理論上分解出名、義、自性、及自性差別俱是「執」所成之「假立法」、並非「真實法」。論中並謂此「作意」之思解工夫即為「圓成實自性覺」。[180]

依此，除了以「無漏種」為因緣外，仍需以「真如理」為憑依因，以「如理作意」為助緣，才可能生起淨法。在第 (1) 項裏，我們曾謂「無漏種」求之難得，現成佛難遇之故。則此處，是否可能單憑「真如理」及「如理作意」即生起淨法呢？顯然不能！因為「真如理」只是「理」，它不能「生法」，且如理「作意」只是思解的能力，並不是修行的工夫。因此，它們並不能直接作為淨法的生因，而只能拭淨法生起之憑依及助緣。

---

[178] 同上書，頁333中。
[179] 同上書，頁351上、中。
[180] 同上書，頁351中。

如此，就算我們如今殷切地希望成佛，亦毫無個入手處，以無無漏種故，我們就算能憑依「真如理」且作「如理作意」的思解工夫，亦無生起淨法的可能，現成佛不在故，我們唯一的希望只是「等待果陀」。更何況：

(3)　就算我們有「無漏種」，也有「如理作意」的思解能力，亦不保證能夠成佛，《攝大乘論》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，善備福智資量菩薩。」[181]

此義是指，唯有經歷無量劫，遭逢無量佛，已薰成無量種，且能一向「如理作意」之「大乘菩薩」，以其資量豐富故，才可能悟入『所應知相』〔即實相〕。但是就算如此，也不保證此大菩薩必然成佛。以無量聞熏習及無量如理作意乃依開敞的修行歷程，不但沒有任何先天必然之根據足以保障其成佛，亦無任何標準顯示要多紹量之聞熏習才決定成佛。這僅是一永無休止、且無必然保證之實踐過程。

再說，如何決定誰是大乘菩薩？誰不是？誰能悟入？誰不能？在「無漏種」難求，「現成佛」難遇之下，大乘菩薩得以逢事無量佛出現於世，除了顯示其為偶然之運氣與福氣外，我們時無法判斷其有任何必然之理由得以值遇佛。

就算有部分大乘菩薩好福氣得值遇佛，亦不足以成為淨法兌現之必然根據。因為淨法不能只靠部份菩薩之佛意來保證，以部份福氣不能作為淨法普遍必然生起之依據故，成佛終將落為空想。因此、根本上，阿賴耶識系統並不足以擔負揖業法存在之根源，以無漏種還不出淨法故。且更因如此，阿賴耶識細統之根本困難亦已暴露，以其還不出其為佛教之法故。此中還有一旁涉的困難，亦即「無漏種」與「有漏種」要如何區別？以使「俱生執」之眾生在聞佛說法實能區別開此是「無漏種」，當依附於阿賴耶識；彼是有漏種，當攝入阿賴耶識？

(4) 「現成佛」本身又是如何成佛的？依阿賴耶識系統成佛必歷經「聞熏習」這一大套，也就是「現成佛」之成佛亦需預社另一「現成佛」的存在。此一問實已問了一徹之無窮的問題，勢必先肯定第一個佛如何成佛才可能止住。但這市不可能的，以「聞熏習」的理論總預設了前一佛的存在之故。

---

[181] 同上書，頁349中。

以此，依「無漏種」成佛找不到最終必然的根據，淨法之對縣沒有必然性，而阿賴耶識又勢必要轉，一切法之存在到此只好落空。此是依《攝大乘論》所云無漏種源於鄭聞熏習之困難。以下，我們再依《成唯識論》的意見探索，以觀其是否可能有轉機。

II 《成唯識論》的意見

無漏種之來源到了《成唯識論》，顯然是意識到其源於正聞熏習的薄弱性，因此，論中除了肯定依「聞熏習」所得之「習所成種」以外，仍然肯定有「本性住種」。亦即企圖以「本有無漏種」之設立來挽救「成佛可能」之危機。《成唯識論》云：

「有義種子各有二類：一者本有，謂無始來異熟識中法爾而有…此即名為本行住種；二者始起，謂無始來數數現行熏習而有…此即名為習所成種。」[182]

論文於此，首先肯定「種子」有二類，一乃「本性住種」、二乃「習所成種」。其次、論文又謂「無漏種」亦有「本性住種」之類：

「由此應信有珠有情無始時來有無漏種，不由熏習，法爾成就…。」[183]

表示有些「無漏種」之存在不必等代熏習即有，亦即不必等待「現成佛」之出縣即本來具有。然除了有「本性住種」之「無漏種」外，仍有「習所成種」之「無漏種」：

「何謂大乘二種種性？一本性住種：為無始來依附本識，法爾所得無漏法因；二習所成種性，謂文法界等流法已，文所成等，熏習所成。」[184]

則表示，亦有部分「無漏種」是來源於「現成佛」之清淨法界。因此，《成唯識論》所云之無漏種，除了來源於正聞熏習外，仍有源於無始本具之「本性住種」。然「本性住種」雖無始即具，其性格仍不同於「有漏種」，因此，它們仍只是依父於阿賴耶識，由阿賴耶識攝持，但卻非阿賴耶識所生。論云：

「諸無漏種非異熟識行所攝故，因果俱是善性攝故。」[185]

---

[182] 成唯識論卷二。大正藏31，頁8中。
[183] 同上書，頁9上。
[184] 同上書，卷九，頁48中。

如此，我們進一步檢視此「本有無漏種」的說法，以見其是否足以挽救「正聞熏習」的困難。

《成唯識論》雖有進於《攝大乘論》將「無漏種」視為本有，而不必源於「現成佛」而有；這看似使成佛之可能性較為堅強了，但這只是看四堅強了而已，以「無漏種」就算是本有，仍不失其為「種子」之身份，故而其仍需受「種子」待眾緣諸義之限定。此即是說，就算以「本有無漏種」為淨法之生因，但它們仍需「待眾緣」方能起作用。因之在此，其生淨法之薄若性仍然存在，以其外緣仍然難遇之故。論云：

「由此應信有諸有情無始時來有無漏種，不由熏習法爾成就。後勝進位薰令增長，無漏法起以此為因。無漏起時復薰成種…其聞熏習非唯有漏。聞正法時亦薰本有無漏種子，令漸增盛，展轉乃至生出世心，故亦說名聞熏習。」[186]

因此，「無漏種」雖然是「本有」，但它們仍然需待「正聞熏習」方起作用。如此、「無漏種」因其為種子，本身必須待外緣方能作用，受其為「種子」義之限定，此即「淨法」不必兌現的第一個大困難；其次，必須等待之外緣是「現成佛」，現成佛之值遇已是偶然。何況，「現成佛」自身之成佛亦無必然之保證、此是「淨法」不必兌現之第二個大困南；再其次，就算得「無漏種」、亦有「現成佛」，乃至於有「如理作意」之工夫，亦不必然還得出「淨法」。以無一定之標準決定要多少量之聞熏習方能成佛故，此是淨法難以兌現的第三大困難。其他如，如何區別有、無漏種？如何決定誰有福氣得值遇佛等？俱是旁涉而未決的困難。因此，《成唯識論》雖將「無漏種」自聞熏習扭轉成「本性住種」有意挽救成佛的困局。但是，由於以阿賴耶識為「執」之一切法的生因，以「無漏種」為「無執」之淨法的生因其系統本身即含一根本的困難，對於淨法之兌現實無改善的可能。亦即它在此提不出成佛可能的超越根據之故。

如此，阿賴耶識系統之唯識思想到此可說是完全落空，以它既還不出其為佛教之法，亦無法作為一切法存在的根源故。《成唯識論》中雖有言以「智」攝無漏種

---

[185] 同上書，卷二，頁8上。

[186] 同上書，頁9上。

[187]，然「智」就阿賴耶識之理論系統而言，它並非優先的肯定，亦非一切法之根源；它必須是「轉識成智」成功之後才被呈現、被肯定。因此、它不可反過來作為「轉識成智」的根據。如今，因阿賴耶識勢必要轉，而無漏種又還不出「淨法」，「智」也跟著要落空了。我們於此將就阿賴耶識系統做一檢討，以觀其何以呈現如此相貌，再進而去追尋一切法之根源。我們將先決定做為一切法之根源必須具備之條件，再自唯識思想中的另一個系統——以如來藏自性清淨心為主，煩惱為客塵之真心系統中觀其是否可能解除就阿賴耶識系統之困局。

III 阿賴耶識系統之檢討

我們說唯識思想的出現原初就是應一切法之根源的問題而生。而阿賴耶識之設立原初亦是極力於姐釋 切法之存在。但是「佛說無我」，這仍是佛教的跟本教義。佛既說「無我」，又要立一個統攝我法執，並解釋一切法存在之本識，這不能不說沒有「我」的嫌疑。然而，我們已道阿賴耶識之設立，很巧妙地與「執」之一切法相環相扣，互相肯定比使存在的官係；因此使得阿賴耶識不至於成為一寡頭獨立的實在體，而免除掉其為一「實體化」之「實我」的嫌疑。阿賴耶識系統之唯識學者本身是意識到「佛說無我」的根本教義之故，有意避免施設「真心」以為一切法之根源；因為，「真心」容易墮入「實我」故，寧願將一切法之根源落於「執」之阿賴耶識中。又以阿賴耶識終將轉除故，更可免去其為「實我」之嫌疑。至於事實上，施設「真心」是否就會墮入「實我」，這又是另一個問題。我們將於對「自性清淨心」之系統檢討之後，再回頭來將之與「實我」作一簡別┤便能進一步確定「佛說無我」之哲學涵義。此處所要表示的，僅為「阿賴耶識系統」之學者在這層可能淪「識心」於「實我」的顧忌與限制下，只能將阿賴耶識充其極地視作一「執」之一切法存在之跟源，而不可作為「無執」之淨法的根源。因此、如果阿賴耶識系統不是佛教，則它不必然需要「轉識成智」，則此時所謂之一切法，以阿賴耶識為其存

[187] 成唯識論云：「大圓鏡智相應心品…。由斯此品從初成佛盡未來際，相續不斷，持無漏種，令不失故。」〔卷十。大正藏31，頁56上。〕

在的根源，是大可以穩定的。但如今，它既然是佛教，則必須充分地順佛教的教路之規定將淨法充分兌現，並且以淨法之完全兌現為其最終的目的；否則、淨法不生，識心不轉，一切法即不必是佛教之法。

因此，阿賴耶識系統何以會呈現如此相貌，主要仍是受「無我」教義的規定之故。以下，我們將探討「轉識成智」必須具備的條件，再進而探討如來藏自性清淨心是否能滿足這些條件而成為淨法生起的根據。

第二節：「轉識成智」所以可能的條件

由於以無漏種作為淨法之生因有種種困難，我們於今即針對這些困難檢討，而提出淨法生因必須具備的條件。再就如來藏自性清淨心的系統觀，以決定其是否足以取代「無漏種」成為淨法的生因。

前節已謂，「種子」因其為種子，必須受「種子」特性之限定。「種子」必須「待眾緣」而後定，即表「種子」沒有自動生法的能力。淨法之生起若需決定於外緣，則其生起即無必然性。因此，相反於此，我們所要求淨法之生因者，必然要是一個可以自己作主，不必待緣而後起者。也就是說，此作為淨法之生因者必須具有自動生法之能力。

其次，它必須保持與「無漏種」相同的能生法性。就此義言，它排除了以「真如理」為其生因之可能性；因為「理」究竟只是「理」，頂多只能作為一切法生起之憑依因，而不可能自其中涌生一切法；因之，淨法之生因不可以是「真如理」。

又、就佛教之終極目的在於建立價值理想而言，代表價值之淨法必須能充分兌現。就此義言，此作為淨法之生因者必須具有能生淨法之必然性。我們說其必須具有生淨法之必然性者，是指其不只要在理論上作為一生淨法之超越根據，且其必須要在實踐上保證淨法之完全兌現。因此，它一方面不能是一部分的有，亦不能是後天的有。以「部分」與「後天」俱只是偶然故，不可以作為生法之超越根據；另方面它亦必須具備必然且自動生起之能力，否則他亦不可以作為實踐之保證。依此，我們將淨法生起即對現必須具備之條件龜列於後：

(1) 它不能是「種子」，它必須不必待眾緣而後起。因之，它必須具備生法之「自動性」。

(2) 它必須具「生法」之能力。就此義言，它不能是「理」而可以是「心」。因「心」具有活動之能力，且「心」不是「種子」，不必受「種子」特性之限定。

(3) 就淨法必須兌現之優先性言，此「心」必須具有生淨法之必然性。此必然性就兩方面言：

一是在理論上它必須試鏡法生起之超越根據；二是在實踐上它必須是淨法兌現之內在根據，才可能使淨法如實兌現，而證成佛教之終極目的。

在歸列出以上三點爲淨法兌現之必備條件後，我們不妨再作一回顧：我們是因「一切法之根源」的問題而檢視阿賴耶識系統之唯識思想的。我們並視阿賴耶識系統為佛教理論因而要求其「轉是成智」的必要。也是因此之故，淨法之兌現才涉及一切法之根源的問題。我們於今由於以「無漏種」作為淨法生因之努力失敗，才藉由對之檢討中歸列出淨法生起必須具備的條件。我們的目的，一方面在還出佛教之最終旨趣；另方面則企圖找尋一切法存在之根源。否則，若一切法找不到其根源，其存在之根源終將落空。但在此處，我們不能忘記一切法包括了染淨法。因此，除了要找尋一使淨法對現的根據外，仍需即刻地檢視此使「淨法兌現之根據」是否能妥當地安排「執」之一切法，並同時保證其存在。唯有在染淨一切法都能圓具地照顧之下，我們才可說一切法的根源有著落，佛教式的存有論已建立。依此，我們進入「如來藏自性清淨心」系統的探討。首先檢視其是否能作為淨法兌現之根據，其次檢視其是否能安排「執」之一切法，並保證「執」之一切法存在的必然性。

第三節：「如來藏自性清淨心」是否能成為一切法之根源？

「如來藏自性清淨心」我們說它是唯識思想的另一支，以自性清淨心為主，煩惱唯客的系統。因此，它有別於阿賴耶識之妄心系統。如今，以阿賴耶識系統出現其理

論的困局之故，我們將引入「如來藏自性清淨心」之系統，但看其是否能消除阿賴耶識系統的困局，而保住一切法之存在。

如來藏自性清淨心之思想在首章言及唯識思想歷史之淵源時，即表示其源於大眾分別說系之「心性本淨」說。印順法師《印度之佛教》云：

「大眾分別說系謂有情之心性本淨，唯客塵所纏，名為有漏，離煩惱時，及此淨心為無漏因。」[188]

則明示「本來清淨之心性」乃無漏法之生因，而判一切有漏之染執法乃「客塵」。同書又云：

「如最勝天王般若經云：『如來法性在有情類蘊界處中，從無始來輾轉相續煩惱不染、本性清淨。…說名無相，非所作法，無生無滅』，此如來法性即如來藏、圓覺、常住真心、佛性、以及菩提心、大涅槃、法身、空性。真常論者並視為一事，為一切有情所本具，諸佛如來所圓顯者也。」[189]

則在此處，印順法師將此本性清淨之如來法性稱作「如來藏」、圓覺、常住真心、佛性、菩提心、大涅槃、法身、空性等名。並視如來法性乃「一切有情所本具，諸佛如來所圓顯者」。事實上，這種真常唯心知思想並不是根源於部派，我們自原始阿含教典中即可見其思想之端倪。例如：雜阿含經云：

「淨念一心…痴心不染。」[190]

「聖默然…內靜一心。」[191]

等等都是提到本淨之真心說者。我們於今探討這一系之思想，擬順「大乘起信論」之文具唯探討依據，主要是因「起信論」乃這一系理論體系之代表故，若非必要，我們將僅依「起信論」的文句以為討論的根據。

Ⅰ「起信論」所云之「真如心」是否滿足淨法生因的要求，而成為「轉識成智」的依據？

---

[188] 印度之佛教，印順著，頁81。印順自刊本，中華民國31年，合江法王學院。
[189] 同上書。頁139。
[190] 雜阿含經卷十七。大正藏二，頁123中。
[191] 雜阿含經卷十八。大正藏二，頁132上。

起信論裏，最初即將一切法之根源統攝於「心」，以別於妄心系統之統攝於阿賴耶識。且此「心」即指「眾生心」而言：

「所言法者謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。」[192]

明白表示此「眾生心」乃攝世間、出世間染淨一切法，並為一切法根源之義。其次，此「眾生心」可開二門。論云：

「依一心法有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門，是二種門皆各總攝一切法。」[193]

表示以此「心」開心真如及心生滅二門，並謂此二門個總攝一切法。本段裏，我們暫不論此二門如何各總攝一切法僅先探討是心真如門所云之「真如心」是否足以成為「轉識成智」之根據。論云：

「心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別。若離心念則無一切境界之相。是故一切法從本以來離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變義，不可破壞，唯是一心，故名真如。」[194]

則明白表示其所謂「真如」者，但指「一心」，乃是「真如心」，而非「真如理」。且此真如心即是「一法界大總相法門體」。亦即是，此「真如心」乃法界總相之體並未全體法相之根源之義。進而，為此「真如心」乃不生不滅本來平等離言說、名字、心意識等之榜來清淨之法。如此，此「真如心」為本存在之特性已顯亦即它不是依後天經驗的有，乃是先於經驗本然存在的有。

又、此「真如心」並不是「種子」故，它不必受「種子」待眾源之限定。論中並謂此「真如心」具有生法之「自動性」。論云：

「真如熏習…一者自體相熏習…自體相熏習者，從無始世來具無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義恆常熏習。以有力故，能令眾生厭生死苦，樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。」[195]

---

[192] 大乘起信論，馬鳴造、真諦譯。大正藏32，頁575下。中華佛教文化館影印，中華民國 46年，台北。

[193] 同上書，頁576下。

[194] 同上書，頁576上。

依此段文，初說真如心有自動熏習的能力。此自動熏習之能立即源於「真如心」所本具之「無漏法」。此無漏法備有不可思議之業力及興作境界能力，能令眾生興起厭離生死，樂求涅槃之一念；且不但能令眾生興起這離苦得樂的一念，更以本具無漏法故，能令眾生自信己身具足真如淨法而發心修行。因此，此處之「真如心」不但具有生法之「自動性」，且在此「自動性」之下，更肯定了眾生樂求涅槃之動機，及眾生得涅槃的保證。

因此，此處之「真如心」對於人生何以追求涅槃理想，即有一根源性的說明。以「真如心」本具無漏法，又有自動生起的能力之故，必然能引發眾生求取涅槃的一念；且不止於此，以其本具無漏法故，又可以為淨法兌現之必然保證、此則大異於阿賴耶識系統之理論，以阿賴耶識系統若非收回佛教之大系統內，它本身無法追究出求涅槃之動機之故。雖然，阿賴耶識系統之經論亦有依「真如理」發心修行之語[196]，但是，當其言「發心修行」之時，我們並不能自其系統內指出其所發之「心」是指什麼「心」？《解深密經》中曾謂，菩薩依一切法平等真如勇猛精進，並且如理作意以證得無上智。[197]但是，若僅就阿賴耶識系統本身而言，我們並不能了解菩薩何以必然要依理修行？也就是說，我們找不到菩薩依理修行之必然的理由。因為「如理作意」本身並不必然保證起而修行之義。因此，若無「真如心」優先且本然之肯定作為發心修行之必然的根據的話，一 切菩薩乃至一切眾生均不必然修行證道。以此，「如來藏自性清淨心」系統中之「真如心」實已表現出其為佛教最終旨趣之義。亦及此「真如心」不但是求涅槃理想之最初動機，亦為其實踐理想之最終根據。

其次，「真如心」亦非部分、偶然的有，乃是依切眾生所普遍必然之本具。論云：「真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛無有增減。非前際生、非後際滅，畢竟常恆從本已來自性滿足一切功德，所謂自體有大智慧光明義故，徧照法

---

[195] 同上書，頁578上。

[196] 佛性論云：「此三因前一則以無唯如理為體〔指應得因〕，後二則已有為願行為體〔指加行因即圓滿因〕。」應得因是二空所見之真如理；由此空理即起菩提心加行。因此加行因即指菩提心言。〔天親造，真諦譯，大正藏31，頁794上。

[197] 解深密經卷二。大正藏16，頁693上。

界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恆沙不離不斷不異不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。」[198]

依此段文，則「真如心」是指一切眾生普遍地本具者。亦即是依切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、乃至於佛都普遍本具者。且其本具之「真如心」並不因「佛」而少增，亦不因「凡夫」而少減，因此以此顯一切眾生普騙且平等本具之「普遍性」。加上此「真如心」非前際生，亦非後際滅，乃畢竟常恆本來存在之不生不滅性，因此，以此顯「真如心」之先天本具性，它並非後天經驗歸納而有乃是先於經驗之本然存在。

以此之故，我們可以得出「真如心」之特性：「真如心」並非種子，故它有自動生法之自動性；「真如心」是「心」而不但是「理」，故它有生法之功能；「真如心」並非後天經驗的有，乃是不生不滅本來即具之先天的有；「真如心」並非部分的有，乃是一切眾生普遍的本具。因此在理論上「真如心」可以作為生淨法之超越的根據已無遺，以其具有自動生法之能力故。因此「真如心」確實合乎我們所云「轉識成智」必備之條件，以之為淨法生起之根源可以成立。然而，我們曾說，作為一切法之根源者不但要能如實地生起淨法，保證淨法之兌現；且要能妥當地安排「執」之一切法，並保證「執」之一切法的存在。如今，「真如心」確實能生淨法，並保證了淨法之兌現了。也就是，它確實解決了阿賴耶識系統中以「無漏種」為淨法生因的困局。但是，它是否能安排「執」之一切法？並保證「執」之一切法的存在呢？此即我們在下一段要探討的問題。也就是我們將依「起信論」所云之「一心開二門」，以此二門各總攝一切法的分解來處理這兩個問題。

II 「起信論」所云開二門之「一心」是否可能作為一切法存在的根源？

前段已道，起信論中統攝一切世間、出世間法者是「眾生心」。「眾生心」開出「

[198] 大乘起信論。大正藏32，頁579上。

心真如」及「心生滅」二門，且此二門皆各總攝一切法。以下我們將分別觀此二門如何地總攝一切法，以決定此「眾生心」是否能作為一切法存在的根源。此意是說，我們將觀心真如門如何總攝一切法；乃至心生滅門又如何總攝一切法，而決定開二門之「一心」是否可以為一切法存在的根源。

首先，自心真如門而言，是「心」從本以來即是離言說相，離心緣相之本來清淨法，則他如何攝持「執」之一切法呢？

甲、 心真如門如何攝一切法？

論云：「心真如者即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。一切諸法為依妄念而有差別，若離心念則無一切境界之相。」[199]

以此，心真如門之「心」即是法界相之根源。且是「心」從本以來即是不生不滅之淨法。論文說：「一切諸法為依妄念而有差別」，顯示具有差別之「執」之一切法乃是依於「妄念」而生者。然而，何謂「妄念」？依「起信論」云「妄念」即是「無明」。論云：

「是心從本已來自性清淨而有無明…以不達一法界故，心不相應忽然念起，名為無明。」[200]

以此，「妄念」所生之「執」之一切法實即是「無明」所生之一切法，以「妄念」即指「無明」故。因此，「執」之一切法其生因仍是「無明」，而非「真如心」，然而，此處之「無明」與「真如心」之關係若何？亦即是「心」真如門如何收攝「無明」呢？

此處顯然可知者，乃「真如心」不可能是「無明」的生因，設若「真如心」可以直接作為「無明」之生因，即會產生如《勝鬘經》所云之「自性清淨心而有染污，難可了知」的情況[201]。因此，「真如心」攝「無明」的方式只能以真如心作為「無

---

[199] 同上書，頁576上。

[200] 同上書，頁577下。

[201] 勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經求那跋陀羅譯。大正藏12，頁222下。中華佛教文化館影印，中華民國 45年，台北。

明」之「依法因」，而不可以之為「無明」之「生法因」。此即如同阿賴耶識只能事無漏種之「依法因」，而不可為其「生法因」一般。也就是說，「無明」只是依止於「真如心」而有，二者之間乃「憑依」的關係，並非「生法」的關係。如此，真如心仍是真如心，無明仍是無明，並不會因無明而染污了真如心。論云：

「是心從本以來自性清淨而有無明，為無明所染有其染心。雖有染心而恆常不變，是故此義唯佛能之，所謂心性常無念故，名為不變。」[202]

以此，就算有「無明」妄念起，自性清淨心仍是常恆不變之淨法滿足，決不因有無明而使淨法有所少減。以此可證「真如心」僅為「無明」之依法因而非其生法因。但是，本來清淨之真如心何以又會有忽然一念之無明呢？關於此一問題，以佛教言「無明無始」之故，一般人容易舵入追究「無始無明」之「無始之始」的背反的圈套，而企圖自時間上給予無明「無始之始」之起源的解釋。但是事實上，「始無始」是相應於「時間」才有的概念，而時間本身是相應於以「無明」為基石之「執」所發的「形式假法」。以此，時間本身乃是無明藉前五識感性所執成的假法，並沒有「始無始」可以被追究。而「始無始」的問題只是「時間」之為形式法，聯結於前五識所對之具體感覺的內容後，才自現象界之對象中發出「始無始」的問題。因此，斷然不可脫離前五識之感覺內容單獨地詢問「時間」之「始無始」；更不可問及作為時間基石之「無明」的「始無始」，這是一種概念的錯置必須貝澄清。如此，此處問及本來清淨之真如心何以又會有忽然一念之無明？則不該識一追溯「無始無明」之起源的問題，亦即並不是在「時間」甚追溯無明之「無始之始」的問題。以此無酩起源的問題不通知故，不可問。我們因此說，正是「無明」無此起源之問題故，才稱無名為「無始」，以此「無始」來表明「無明」之「無有起源」。但是，這樣解只是消極的回答此處的問題；對於正面上該如何解「本來清淨之真如心何以又會有忽然一念之無明？」則尚未有明確的回答。以此，我們再依「起信論」的文句對此問題作一正面的解答。論云：

「心生滅者，依如來藏故有生滅心。」[203]

---

[202] 大乘起信論。大正藏32，頁577下。

何以說依如來藏故有生滅心？這等於是說，何以依真如心故有無明呢？論中跟著提出「本覺」、「始覺」、「不覺」、「究竟覺」四個概念。論云：

「所言覺義者，謂心體離念，離念相者，等虛空界，無所不徧，法界一相，即是如來平等法身，依此法身說名本覺。」[204]

依此，所謂「本覺」義者，乃是離無明妄念之「如來平等法身」。但是，「本覺」並非一個孤懸的概念。論云：

「本覺義者，對始覺義說；以始覺者，即同本覺。」[205]因此，「本覺」之「覺」所以稱為「本」覺，乃是對應於有「始覺」之「覺之始」而言其「本」者。然而，「始覺」及「本覺」之所以為「始」、「本」亦是有所對而言者，因此論云：

「始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。」[206]

以此，所以稱「覺」為「始」、為「本」俱是對應於「不覺」而言者；反之所以稱為「不覺」亦是對應於「覺」而言有「不覺」者。

「又以覺心源故，名究竟覺。」[207]

因此，在依「本覺」說有「不覺」，依「不覺」後開「始覺」，再以始覺後之「覺徹究竟」而說有「究竟覺」。

依此，所謂「不覺」者，時事優先肯定有「覺」之究竟境界才可翻轉回來稱所謂「無明妄念」之境界是「不覺」、是「無明」、是「妄」。否則、若無一「覺」的究竟肯定，是不可能、也不可稱「念念相續，未曾離念」[208]之境是「無始無明」、是「不覺」的。以此之故，論中在解「不覺」義時稱：

「念無自相不離本覺，猶如迷人依方故迷，若離於方則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷，若離覺性，則無不覺。」[209]

---

[203] 同上書。頁576中。
[204] 同上。
[205] 同上。
[206] 同上。
[207] 同上。
[208] 同上。
[209] 同上書。頁577上。

以此，稱「無明不覺」者，正是依「覺」之「如來藏自性清淨心」的優先肯定之後才說者，此即「依方故迷」、「依覺故迷」之義。且惟有依「如來藏自性清淨心」之優先肯定，才可判說「無明不覺」。否則、「念念相續」只是「念念相續」，並不可無端地判其為「無明不覺」。反之，亦可自此「無明不覺」， 判定中反顯出「自性清淨心」為「覺」之義。

以此說來，「無明」所以為「無明」必然要歸攝於「如來藏自性清淨心」方可說其為「無明」。我們依此了解「心生滅者，依如來藏故有生滅心」之義；亦依此了解何以說「本來清淨之真如心又有忽然一念無明」之義。我們並依此，歸結出「真如心」何以盡攝了染淨一切法之義。雖說此處之「真如心」攝「無明」是依種憑依關係的攝持，但是、「無明」卻「必然」要歸攝於「真如心」之中，方可說其為「無明」。以此，雖是一層曲折憑依的攝法關係，但卻是一層必然的憑依關係。否則，若「無明」可以不必然歸攝於「真如心」而獨立存在的話，此「真如心」則不必然能盡攝染淨一切法，則真如心即不可說為是一切法之根源。

如此，真如心盡攝染淨一切法的意義到此即可了解。以下、我們再探心生滅門如何盡攝一切法。

乙 、 心生滅門如何盡攝一切法？

論云：「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異名為阿黎耶識，此識有二種義：能攝一切法，生一切法。」[210]

論文首先指出，心生滅者是依止於如來藏故有生滅心。此義我們在前段文中已論及。其次，論文又謂此「生滅心」即是阿黎〔賴〕耶識。且此阿賴耶識之「生滅」與「不生不滅」和合則何謂「不生不滅」與「生滅」和合？此中之「和合」屬何義？我們已知、生滅之一切法是由「無明妄念」所生，而「無明妄念」又必然要依止於「如來藏自性清淨心」方可言其「有」；然而，「如來藏自性清淨心」又不可直接生「無明」，因此、「無明」與「如來藏自性清淨心」兩者乃「憑依」的關

[210] 同上書。頁576中。

係，且其「憑依」的關係是「必然的」。因此，「無明」與「如來藏自性清淨心」必然「憑依」而為「一」。也就是、必然「和合」而為「一」者。以此，說此「和合為一」之狀態為「阿黎耶識」。進而，論中又謂此阿黎耶識能「攝」一切法，能「生」一切法。此處心生滅之阿黎耶識能「攝」一切法，依論文義乃是相應於「覺義」而言者；而阿黎耶識之能「生」一切法，乃是相應於「不覺」義而說者。

阿黎耶識如何相應「覺義」而言其「攝」一切法？我們再論及「真如心」之「攝」一切法時曾謂：足以生起生滅法之「妄念無明」乃是曲折地憑依於「真如心」，而非直接由「真如心」所生，以「真如心」不生「無明」，只生淨法故。我們又說：惟依「真如心」之優先肯定，才可判定「念念相續」即是「無明不覺」。且相反的，亦可藉「無明不覺」的判定中反顯「如來藏自性清淨心」之「覺義」。以此之故，我們自「無明」的必然憑依於「真如心」而判定「無明」之義，且更自「無明」之「不覺」義中反顯「真如心」之「覺義」，以此決定阿黎耶識相應於「覺義」而攝一切法。此處阿黎耶識之「攝」一切法，乃是一種與「真如心」必然之憑依關係而後反攝者。以此處，仍是以「如來藏自性清淨心」為主，「無明」為客之故；並不是以「無明」為主，自性清淨心為客。因此，論文中一旦言及「無明」，俱再再強調其不離「覺性」，以其確是不可離覺性而說有「無明」之故。否則，「無明」可離「覺性」而獨存，「無明」則是別體，與自性清淨心則不必然有主客之憑依關係，且自性清淨心亦不可言為攝一切法，而為一切法之根源。論云：

「一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性；非可壞、非不可壞，如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心因無明風動，心與無明俱無形象不相捨離。而心非動性，若無明滅，相續則滅，智性不壞故。」[211]

依此段文，即可清楚地看出「自性清淨心」與「無明」不相捨離之義。以「無明」之相不離「覺性」；且唯依於「覺性」才可言其為「無明」，猶如「水波之相」不相捨離。唯依於「水」方可言「波」，若離於「水」即無「波相」可云。此處尚有一亦可解：亦即「無明」乃「風動」之相，表徵「無明」之「波相」是依「風動」

[211] 同上書。頁576下。

而有。因此，「風動」若平、「無明」即滅，「波相」亦無，然「水性」仍在、「智性」不改。如來藏自性清淨心仍還其本然之存在，不可改動。以此表示出「無明」可斷，「清淨心」不可斷，「無明」為客，「清淨心」為主之議。

由此可顯，阿黎耶識攝一切法的方式，乃是因其必然憑依於如來藏而反攝屬「覺義」之清淨法者。至於阿黎耶識之「生」一切法，即是相應於「不覺」義而說者。「不覺」義者即是：

「謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念。」[212]

此處之不覺心起而有其「念」，是指「無明」妄念而言。所謂：

「忽然念起名為無明」[213]

「一切眾生不名為覺，已從本來念念相續未曾離念，故說無始無明。」[214]

而自此「無始無明」中妄生出一切法者。以此，阿黎耶識之攝「執」之一切法以其乃「執」之一切法直接之生因故，自然攝持其法。如此，心生滅門之阿黎耶識由於其必然憑依於如來藏自性清淨心故，得以反攝依清淨心直接生起之淨法；且由於其乃「執」之一切法直接之生因故，亦得以攝持「執」之一切法。同樣的，心真如門之真如心，由於其乃曲折地作為「無明」之憑依因故，得以攝依「無明」所生之「執」之一切法；且由於其乃淨法直接之生因故，亦得以攝持淨法。且此中之真如心及生滅心俱為同一「眾生心」所開之二門，並無二心。因此，以「如來藏自性清淨心」作為一切法之根源者，確然可以成立，以其確實是總攝了染淨一切法故。但是、問題是此「心」是否足以保證一切法存在之必然性？亦即，此「心」是否足以保證淨法存在之必然性；並同時保證「執」之切法存在的必然性？依此，我們進入下一段關於是「心」是否足以保證一切法存在之必然性的探討。

丙、「如來藏自性清淨心」是否足以保證一切法存在的必然性？

[212] 同上書。頁577上。
[213] 同上書。頁577下。
[214] 同上書。頁576中。

我們問及此問題時是意指：作為一切法存在之根源者，它不但要能盡攝染淨的一切法並切還要能給予染淨一切法存在必然的保證。

在阿賴耶識系統之探討中我們曾謂：阿賴耶識系統可以成立一「執」的存有論，我們並以「俱生執」之與身俱在而謂阿賴耶識足以承擔「執」之一切法存在之根源；我們還說，如果阿賴耶識系統非佛教則已，它本身可以獨立形成一個存有論的系統。但是如今，阿賴耶識系統是佛教，它則必須依佛教最終的旨趣在於「無執」之淨法的建立的規定下，走向「轉識成智」的要求。以此，阿賴耶識在這層規定之下勢必要轉，亦即「執」之一切法終將被轉除而無有存在的必然性。然而、阿賴耶識系統在這「轉識成智」的關鍵上，以其藉「無漏種」為淨法的生因之故，它「轉識成智」的的目的無法達成因而顯出其理論上的困局。

如今，「如來藏自性清淨心」之系統一反以「妄心」為主的局面，而肯定以「如來藏自性清淨心」為主、「無明」為客的局面。以此、「轉識成智」在此將不再成問題。亦即淨法的生起已有必然之保證，而使得「如來藏自性清淨心」之系統得以完成一「無執」之存有論的建立。但是進一步的問題是，「如來藏自性清淨心」是否亦能保證「執」之切法存在的必然性呢？

我們自前段索引之論文中已謂「無明」可斷、「清淨心」不可斷中已看出一些端倪。亦即，以「如來藏自性清淨心」為主之系統它確實可以還出其為佛教最終在兌現淨法的目的。亦即是，它確實可以保證淨法存在的必然性。但是、它對於「無明」所生之「執」之一切法終究是以其必須斷除來對待。所謂：

「染法從無史以來熏習不斷，乃至得佛後則有段。淨法熏習則無有斷，盡於未來…。以真如法常熏習故，妄心則滅，法身顯現起用熏習，故無有斷。」[215]

如此，在這層「淨心不斷」、「染法有斷」之義中呈現出「執」之一切法的存再並無必然保證之義。且成佛時，又以必然要斷浸染法方能成佛。以此，非得「斷斷」才能成佛，則以「無明」所生之「執」之一切法在如來藏自性清淨心知系統中仍需斷除故，其存在仍無必然之保證。

[215] 同上書。頁579上。

依此，我們以為「如來藏自性清淨心」之系統有進於「阿賴耶識」之系統。因為，它可以兌現淨法懷出其所已為佛教的最終旨趣並且它可以進攝染淨的一切法，說明一切法的存在之故。它不若阿賴耶識系統，以阿賴耶識兌現不出淨法之故，不但無法進攝一切法，說明一切法的連其為佛教之法都還不出來。但是，「如來藏自性清淨心」之系統以其「成佛」必然要斷盡染法方可成就之故，對於「執」之一切法的存在仍無必然的保證。雖然，它可以自足地建立起一「無執」的存有論；一如阿賴耶識系統一般，可以獨立地建立起一「執」的存有論；但是，由於此「無執」之存有論對於「執」之一切法無法保證其存在的必然性之故，佛教式的存有論在唯識思想的兩個系統之中，還是不能夠圓滿地建立。就這層意義而言，如來藏自性清淨心之為一切法之根源，只是盡攝了染淨一切法←映說明了染淨一切法的生起。但是對於一切法存在之必然性仍不足以保證。則就一切法之根源完整的意義而言，不但要能盡攝染淨的一切法，說明一切法的生起，並且還要能保證一切法存在之必然性的話，則以如來藏自性清淨心為一切法拽根源，仍非一圓具的意義。因其指說明了一切法的生起，卻不足以保證一切法存在的必然性之故。

佛教發展至此，雖然可以如實地建立一「無執」的存有論；並兌現出境法。但是，以「一切法」存在的必然性尚不能保住之故，佛教之理論體系發展到了為識思想還不能算是圓足。必須有進於此，更開出「不斷斷」的理論體系，才可能圓滿地解決此處的問題，而完整地建立一個佛教式的存有論，而保住一切法的存在。並將依切法存在的「根源」的含義，衝其及地展現出來，此已超出本文就「唯識思想」討論此一問題的範圍，故我們將此問題的解決留待於未來。

至此，我們必須再將「如來藏自性清淨心」與「我」作一檢別，以觀其是否有「我」的嫌疑而違背了「無我」的根本教義。

III 「如來藏自性清淨心」是否有「我」的嫌疑？

在檢討阿賴耶識系統之相貌時，我們曾謂阿賴耶識並不是「我」。因為，它既非一「自主自在」的我，亦非一實體化的認識對象。它僅是一與「執」之一切法相環相

扣互相肯定彼此存在之存有論意義的識心。我們又謂阿賴耶識系統的學者，不立「真心」之忌諱是猶恐「真心」淪為「實我」而違背佛教「無我」的根本教義。如今，「如來藏自性清淨心」確實是肯定了「真心」，那麼它是否即是「我」而違背了「無我」之教義了呢？我們試從「如來藏自性清淨心」之具體內容來解釋這個問題。論云：

「復次，真如自體相者…從本以來性自滿足一切功德，所謂自體有大智慧明義故，徧照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恆沙不離不斷不異不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。」[216]

此處所謂的「真如自體相」即為「如來藏自性清淨心」之自體相。此「如來藏自性清淨心」從本以來，即滿足一切「功德」。則很顯然的，此如來藏自性清淨心的具體內容即為以下所描述的功德。因此，它決定不可能是一認識上實體化的對象，以它並不識一層虛妄「執著」的對象之故。但是，它卻是佛教理想上所肯定之「自主自在」的「我」，以其即是清涼自在、常樂我淨之故。如此，「如來藏自性清淨心」雖然不是認識上實體化的對象，但是、它的確是依自主自在之「我」。依此而言，佛教其實並不排斥「我」而只是排斥認識上實體化之「我」為真實我之「執著」。但是、「無我」之教義要如何貫串置這理想之「我」？使其仍然合乎「無我」教義的規定呢？亦即，佛教理想上「自主自在」的「我」如何依「無我」的教義而呈現其特殊的相貌？以使「如來藏自性清淨心」雖然即是「我」，而又不背「佛說無我」的教義呢？

此處，我們必須對於向來即不斷運用、確不曾被檢別的概念加以規定，以還出在「無我」的教義下，佛教理想所呈現的性格。此一概念即是「自性清淨心」生「淨法」的「生」義；在佛教「無我」的教義下，當該如何了解？亦即、自性清淨心所「生」之一切法合以及室無量無邊之功德法，而不是道德法？

此義即，自性清淨心雖然能「生」一切法，但是此處之「生」法義，並非道德上實體我之「創生」萬法義。以自性清淨心雖然即是「我」，但此「我」卻非「道德

[216] 同上。

我」，因此，它並不創生一切法，而只是依「無我」之規定而「生」起一切法。此處所謂依「無我」之規定而「生」起一切法是指其乃「應無所住而生其心」之「生法義」[217]。以「應無所住」即是無所執著之「無我」義，「而生其心」則是在無執著後自然流生一切功德法。以此，佛教在實踐上的「佈施」、「慈悲」等，雖看似是一道德行為，甚至它們並不違背道德行為。但是究竟而言，這些行為並非源於「道德心」所發，而仍只是從佛教「無我」的教義所規定之「涅槃解脫心」所發。亦即、其行為仍只是由一「無所住」之自性清淨心所發之「功德」，而非「道德」。因「佈施」所要求的三輪體空，以及「慈悲」所云之「無緣慈與同體悲」都是依止於般若空性的行為，根本上仍決定於「無我」的教義。因此，這些行為雖然亦是「無條件」的行為，但以其並非發自「道德心」之故，中就不可說是道德行為，而只能說是一依「涅槃解脫心」所發之無量功德行。

以此之故，如來藏自性清淨心雖說即是「自主自在」的想我，而似有「實我」的嫌疑。但是此理想「我」終究不是道德上之「實體我」故，仍然不違「佛說無我」的教義。以「自主自在」之理想我仍是在「無我」教義規定下呈現的「我」故←映非「實體我」。如此，自性清淨心根本上仍視佛教之法，我們說其「似」實我，或易墮入「實我」終究只是一層嫌疑而已，並非即是「實體我」。

因此，我們將「無我」之進一層涵義顯露出來。以「無我」之第一層涵義，只是在於「無」去認識上追設出來的「我」是真實我，以此打散佛教所尋求之「理想我」是在認識層面之義；其次，「無我」之第二層涵義，是指佛教所尋求之「理想我」仍非「實體我」，以此顯示佛教理想之相貌仍是決定於「無我」之教義。我們因此可以確定佛教之所以為佛教仍是依「無我」之教義來規定，並不能與其他的 • 教法、教相相混慢。

以下，我們將就本篇論文之問題的來龍去脈作一交待以為結論。主要是對問題之出發、演繹、解決、及未決作一總之綜述，以便指出繼續研究的方向。

---

[217] 金剛般若波羅密經，鳩摩羅什譯。大正藏8，頁749下。中華佛教文化館影印，中華民國45年，台北。

結論

論文之初，是剋就「佛說無我」而發問，在原始教典中，佛依「五蘊」說「無我」。我們自「五蘊無我」之論證中首先發出一問：以為「五蘊無我」若是一個普遍有效的論證，則其中之「五蘊」必須足以範域「一切法」，此是有關「一切法」問題的初露，其次、自阿含教典中，我們發現「五蘊」原始的含意——所謂「五種積聚」者，並不足以使「五蘊」範域「一切法」。我們因此即問，除非「五蘊」歸攝於同一根源、為同一根源所發，才可能說五蘊範域了「一切法」，乃至才可以說「五蘊無我」是一個普遍有效的論證。此刻、我們所謂一切法的根源者，仍然就其能使五蘊範域「一切法」而言，對於其必須保證一切存在之必然性之義則尚不顯明。

我們自原始教典中，發覺佛有意將一切法之根源著落於「識心」之中，因此，透過「識心」以連結五蘊中之「色心」關係的問題立即發生。若只就「色心」連結之問題而言，一切法之根源於「識心」仍不涉及存有論的涵義，亦即、它仍不涉及此一根源必須保證一切法存在的意義。因此，「色心」連結之問題，仍然可劃限於認識論的層面。

但是，即使就認識論而言，原始教典所云之異生異滅的六識，並不足以完成「色心」之連結，以其乃異生異滅的六識之故，不能提供「常體」，而「常體」在「色心」之連結上必須被肯定，否則任何認知即不可能成立，五蘊即不可能代表一切法，且「五蘊無我」即不可能識一普遍有效的論證。

然而，「常體」之必要設立又使「五蘊無我」之論證陷入矛盾。我們自矛盾的解消中剖開「常體」之兩層涵義：以為認識上必須設立的「常體」只是為了認識上的需要而設，而佛所言之「五蘊無常」識就終極的價值層面而言。我們於此！埃初佛教之最終旨趣識在價值層面的建立，且謂唯依此價值層面優先的肯定，才可能反過來判定認識上必須設立的「常體」是由「執著」、「無明」所發。乃至於唯有在此價值層面優先的肯定下，才可能反判人生普遍之現象是「無常」、是「苦」、是「無我」。

因此，我們區別開認識上之「常體我」與價值上之「常樂我淨」乃是不同層面的意義，而自認識上必須追設的「常體我」下探唯識的思想。以異生異滅的六識不足提供「常體」以完成「色心」的連結之故，唯識思想必須出現。此是純粹就理論的要求探索唯識思想的淵源。

跟著我們又探唯識思想歷史上的淵源。謂步派學者由於「佛說無我」後，一切法存在之問題無法解釋，因而紛紛設立代表「常體」之「識」、「蘊」、「心」、及「補特伽羅我」來解釋記亦及業報輪迴的問題，此亦即釋要求解釋一切法如何存在的問題。因此，一切法的問題對應於「佛說無我」後再度顯露出來。部派學者之種種設立即為唯識思想獨立發展之前奏。

然而，以「佛說無我」之故，部派學者在立「常體」的過程中亦有種種歧出佛教的思想者。因此、世親、龍樹起而立「破我」的論證即是應此而來。可惜世親在「破我品」的論證力不及破成「實我」，反而使我們歸結出認識上必須追設的「主體我」識一超越於認識對象的「我執」。而龍樹則是透過雙是雙非的辯証論證來破我，我們自其矛盾的拆解中，得出認識上必須追設的「主體我」並不是「真實我」，並且「執著」焦點正是落於「自性執」的深義。〈這已經與西方康德哲學超越的辯証論所要處理的問題旨趣完全一致了，康德就是希望透過超越的辯証論指出現象所需安立的實體只是認識層面必要的先天條件，它並非物自身之實體或本體，以此破開生死關，打破執著〉。

世親、龍樹的辯破，雖然回復了「佛說無我」的原始面貌，但是對於一切法之存在，無論就色心連結的認識層面而言，或就存有論的層面而論，都無圓滿的解決。因此，唯識思想仍需應此一切法之根源問題繼續發展。

但是，若只就認識層面而言， 一切法根源的涵亦僅需完成色心連結，並使一切法同歸於認識心即可，唯識思想頂多只需發展至第七識即已足夠，然而，我法執互依互立的認識世界本身若無一存在的根源，則依之而立的一切法將因我法執隨時可拆解故，而使其存在無必然性。因此，一切法根源之義至此顯出另一層意義：亦即、它不但要能聯結起色心解式一切法的生起，還要保証此一切法存在的必然性。此即是唯識思想何以要進探第八識的理由，以第八識的出現是爲了要提供一存有論的根

源之故。因此，三相成唯識、乃至一切法成唯識的確義就當該就這層存有論意義的識心而言，而不再僅只是一切法成於「認識心」而已。

一切法之存在若只就「執」之一切法而言，到此可以說完成了一存有論的建立了。此即是說，阿賴耶識確實可以作為一「執」之存有論之「識心」。但是，佛教之最終旨趣並不在展現「執」之一切法，反而是要兌現「無執」之淨法。因此，阿賴耶識勢必轉除則依切法的根源到此又發生動搖。阿賴耶識系統中之「無漏種」在「轉識成智」完全失敗後，使得阿賴耶識系統之唯識思想陷入理論上的根本困局。

以此之故，「如來藏自性清淨心」系統的唯識學方才興起、被引進。我們藉「如來藏自性清淨心」系統中之「真如心」解脫了「無漏種」的困局，而完成淨法對縣的幕的。因此，其系統可圓滿地建立起一「無執」的存有論而保住無執淨法之存在的必然性。

接著，我們料理「如來藏自性清淨心」攝染淨一切法的方式。以「一心開二門」的方式盡攝了染淨一切法。因此，如來藏自性清淨心確實可以攝持一切法，並說明一切法的生起。但是，作為一切法之根源者、不只要能攝一切法，說明一切法的生起而已，它仍然要能保證一切法的存在。我們自「染法有斷」、「淨法不斷」的意義得出「成佛」必須「斷盡」染法之「斷斷」義，而決定「如來藏自性清淨心」仍不足以保證「執」之一切法存在的必然性。

以此佛教的理論體系發展至此仍然保不住一切法存在的必然性。我們即謂「佛教式的存有論」若需充極地建立，必須進一步發展「不斷斷」的理論體系。以「不斷斷」的理論體系已經超出唯識思想之故，我們將此問題留待未來。

我們最後，又透過「應無所住而生其心」之「生」法義來簡別「如來藏自性清淨心」與「實我」之分際。以為「如來藏自性清淨心」雖然就是「自主自在」的理想我，但是，此「理想我」仍受「無我」教義之規定而決定不是道德意義之「實體我」。亦即不是依創生萬法之「道德我」，而仍只是一「無我」教義規定下之「我」。亦即，仍只是一不生不滅之涅槃解脫心爾。因此其所生法只能是無量無邊之功德，而不能是生生不息之道德，以此義交待出「如來藏自性清淨心」仍然是佛教，而非他教。乃至於交待出「無我」哲學的涵義：亦即他第一層涵義在否定認識

上之「常體我」是真實我；第二層涵意在規定佛教理想之相貌仍然是「無我」所生之功德法而不是道德法。

參考書目

(1) 《原始佛教哲學史》，李世傑著，台灣佛教月刊攝，民國53年再版，台北。

(2) 《雜阿含經》，求那跋陀羅譯，大正藏2，中華佛教文化館影印，民國44年，台北。

(3) 《攝大乘論釋》，世親釋，玄奘譯，大正藏31。

(4) 《攝大乘論釋》，無性釋，玄奘譯，大正藏31。

(5) 《攝大乘論講記》，印順著，慧日講堂，民國61年重版，台北。

(6) 《異部宗輪論》，大正藏49。

(7) 《異部宗輪論語體釋》，演培著，靈峰般若講堂，民國61年再版，台北。

(8) 《唯識學探源，印順著，慧日講堂，民國63年重版，台北。

(9) 《成唯識論》，護法等造，玄奘譯，大正藏31。

(10) 《成唯識論述記》，窺基撰，續藏77，中國佛教會影印，丁未年，台北。

(11) 《阿毗達磨俱舍論》，世親造，玄奘譯，大正藏30。

(12) 《中論》，龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯，大正藏30。

(13) 《中觀論送講記，印順著，慧日講堂，民國52年重版，台北。

(14) 《辯中邊論》，世親造，玄奘譯，大正藏31。

(15) 《解深密經》，玄奘譯，大正藏16。

(16) 《因明入正理論》，商羯羅造，玄奘譯，大正藏32。

(17) 《相宗綱要》。梅光羲編，華藏精舍，民國63年重刊，台北。

(18) 《大乘五蘊論》，世親造，玄奘譯，大正藏31。

(19) 《大智度論》，龍樹造，鳩摩羅什譯，大正藏25。

(20) 《佛性與般若》，牟宗三著，台灣學生書局，民國66年，台北。

(21) 《瑜伽師地論》，彌勒造，玄奘譯，大正藏30。

(22) 《瑜伽論記，遁倫著，續藏75。

(23) 《印度之佛教》，印順著，印順自刊本，民國31年，合江法王學院。

(24) 《大乘起信論》。馬鳴造，真諦譯，大正藏32。

(25) 《佛性論》，天親造，真諦譯，大正藏31。

(26) 《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》，求那跋陀羅譯，大正藏12。

(27) 《勝鬘經講記》，印順著，慧日講堂，民國59年重版，台北。

(28) Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, 輔仁大學影印版。

(29) 《現象與物自身》，牟宗三著，台灣學生書局，民國64年，台北。

(30) 《康德哲學論文集》，黃振華著，民國65年，台北。

(31) 〈世親唯識三十頌譯註〉，霍韜晦著，見《道安法師七十歲紀念論文集》，獅子吼月刊社，民國65年，台北。

(32) 《雜集論》，安慧糅，玄奘譯，大正藏31。

(33) 《阿毗達磨法蘊足論》，大目乾連造，玄奘譯，大正藏26。

(34) 《阿毗達磨大毗婆沙論》，五百大羅漢等造，玄奘譯，大正藏27。

(35) 《阿毗達磨順正理論》，眾賢造，玄奘譯，大正藏29。

(36) 《成實論》，訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，大正藏32。

(37) 《阿毗達磨品類足論》，世友造，玄奘譯，大正藏26。

(38) 《唯識哲學》——關於轉識成智理論問題之研究，吳汝均著，佛光出版社，民國67年，高雄。

(39) 《翻譯名義集》，法雲述，建康書局，民國45年，台北。

(40) 《阿賴耶識有情原理與世界原理義基礎之研究》，施逢雨撰，民國64年，台大哲學研究所碩士論文。

12-23-05登錄完。