唯识学探源

印顺法师

卷001

题唯识学探源

太虚

日人先有著《唯识思想史》者，留学僧墨禅曾翻译而未刊，适汉藏教理院讲师印顺，亦有「唯识思想史」之作，先就其半，乞余检定。余告以唯识思想史，已有成书，别命他名为妥。闻之，因仅述至唯识学未成立前而止，余遂为题曰「唯识学探源」。唯识固原本佛言，而阅此则知转辗于部派思想，起非一缘，流长而源远矣，洵堪为学者探究之一异门方便云。

民国三十三年十二月序于渝寓

自序

妙钦与光宗法师，愿意负责印行本书，为本书服务；因此取出多年的旧稿，从头校读一遍，拿去校印流通。此时而能有此事，自然也有一番法喜！

这是民国二十六年秋天的事了。我在武昌，读到了日人结城令闻氏的《关于心意识的唯识思想史》（原题已忘）；作者的努力，使我钦佩。然因为见地不同，当时就想另写一部唯识思想史。不过，病多、事大，总是拖延又拖延，一直没有落笔。二十八年冬天，我在缙云山。月耀法师鼓励我，愿与我合作，代为笔记；这才向法尊法师商量稿纸，开始我的工作。谁知道写不到四分之一，他为了环境所迫，不能不暂时去照料油盐柴米；我也鼓起从来未有的勇气，到贵阳去，写作暂时停顿。一切是无常的！特别是乱离之世；动乱是世间的实相，这算得什么！夏天，我自己继续写下去，把唯识学的先驱思想写完。把原稿寄呈太虚大师，虚公以为唯识思想史已有人译出，预备出版，不必再写下去。此文可以自成段落，称为《唯识学探源》。当时，我

受求真意志的指导，开始转移思想到佛教的另一角，所以就此结束。我没有贯彻初衷，有愿未了，总不免抱歉似的。好在关于大乘唯识的思想，我在《印度之佛教》（第十四、十五章），《摄大乘论讲记》等，已陆续有过简略的提示了。

我想写唯识思想史，倒不是为了与人诤辩，反而是觉得唯识学者的争辩，噪聒得讨厌了（我自己从前就是一个）！针对唯识学界的诤论，预备作一番清理工作，让大家了解自己，了解对方，一笑而罢。在印度大乘佛教的开展中，唯心论有真心派与妄心派二大流。传到中国来，即有地论师、摄论师、唯识师三派。此两大流，真心派从印度东方（南）的大众、分别说系发展而来；妄心派从印度西方（北）的说一切有系中出来。在长期的离合发展中，彼此关涉得很深；然两大体系的不同，到底存在。大体的说：妄心派重于论典，如无著、世亲等的著作：重思辨，重分析，重事相，重认识论；以虚妄心为染净的所依，清净法是附属的。真心派重于经典，都编集为经典的体裁：重直觉，重综合，重理性，重本体论；以真常心为染净的所依，杂染是外铄的。经典总是时代的先进者；西方的论师们，承受它思想的启发，给予严密的思辨化，又多少要修正它。这种东西印度的风格不同，不仅是第三期的唯心佛教，就是前二期的佛教，也有此种情形。甚至在婆罗门教中，也还是有此东西两大阵容的。这种区域文化的特色，本平常明白。但传统的唯识学者不大理会这些，他们的意见是：我所学所弘扬的论典，或者经典，是究竟的；唯心非如此不可，这才是佛说。这样，诤论当然不免。本来，承受某一思想，对于另一思想，即不能无所取舍；真理愈辨愈明，辩论不一定是坏的。所以，真心论可以批评妄心论，妄心论可以反对真心论。不过，作为反对与批评的标准何在？这不外理证与教证。理证，各有思想体系，加上自宗规定了的了义不了义，如离开事实的证明，那种笔墨与口头官司，千百年来还没有断案。现在再覆述一遍，也不过多一番热闹而已。说到教证，真心论已融化于唯心的大乘经中；妄心者承认大乘经是佛说，即没有资格去动摇真心论。妄心论的根本论，是未来佛弥勒说，加上严密的思辨，真心者也无力摧毁他。以我的理解，真心论的卢舍那佛说，迦旃延佛说；妄心论的弥勒佛说，都不

过继承根本佛教的思想，在不同的时代区域中，经古人长期的体验思辨而编集的成果。承认此两大思想的分流（自然是互相影响的），同等的地位；从时代的前后去整理它。经与论间，经与经，论与论的中间，看出它的演变分化；从演变分化中把握它的共同性，这才是公平而又不笼统的办法。研究它的思想来源，考察它的思想方法，何以说真？何以要说妄？为什么要说唯心？是否非唯心不可？从高一层的根本佛教去观察，自然能给予正确的评价。这样，我不能不感到结城令闻的大作，美中不足，不够了解唯识的思想了。

本书是预拟唯识思想史的上编；把序说删去，让它自成段落。作者的意见或者有点不易明了，即如最后的〈无境论探源〉，也不免简陋。「无境」，即唯识家的「空」义。真心与妄心说空不同；而且空义的阐发，从根本圣典到前二期佛教，多方面的关涉，比细心说与种子说，要复杂得多。预备另作专题去考察它，所以这里只略为一提。

附记：本书为民国三十三年在四川初版流通，后由上海大法轮书局再版。今以重行排印，略为修正。民国五十九年一月印顺记。

上编 原始佛教的唯识思想

第一章 原始佛教思想概说

第一节 原始佛教界说

唯识学的确立，虽是西元四世纪的事情；但如要从历史的见地，去考察它思想的源泉，与发展中的演变，那就不能不从原始佛教研究起。不然，不但不能明白它思想的来源，也不能从佛教的立场，给予正确的评价。

佛灭一百年以后，佛教才开始显著的分化。一般人，称这分化了的佛教为部派佛教，分化以前的佛教为原始佛教。原始，只是说这一期的佛教，在理论上、制度上，不论那一方面，都比较要来得切近佛教的原始态。研究原始佛教，自然要依据《阿含》和《毘奈耶》（律）。关于大乘经，有人主张一字一句，都是释尊亲口宣说的。有人却否认它，说它完全是后人假托的。在我看来，大乘经有演绎整理的痕迹；说它全是后人的假托，却未免有点过火。反之，现存的小乘经律，虽比较接近佛教的原始态，但也未尝没有相当

的变化。

释尊依自觉的境地，适应众生的根机，用种种方便把它完美的表示出来。有的为个人说，有的为大众说，也有为诸天说，像这样的经过了四十九年的教化，它的遗教、景行，有谁能把它记得完全无缺呢？佛入涅槃以后，弟子们顿时失了指导者。迦叶们为了要使佛法长在世间，不致于人去法灭，才共同结集佛法。这个功绩，当然是非常伟大。但这结集，时间只有三个月；参加结集的人数，又只有五百（或说千人）；并且还是偏于摩诃迦叶一系的。像这样匆促的时间，和少数人的意见，想使所结集的达到满意的程度，当然是不可能。它的遗漏与取舍的或有不当，也可想而知。在结集终了的时候，就有人说「我等亦欲结集」，这很可以想见当时情势的一般了。那时的结集，不过是一人口中诵出，经大众加以审定，并没有用文字把它写成定本，经过展转的口传，也就难免漏落、错误和次序的颠倒。「不见水潦鹤」的公案，岂不是大家很熟悉的吗？佛经的正式用文字写出，在阿育王以后；所用的文字，又有种种的不同，彼此的取舍出入，可以想像而知。何况那时的佛教界，早已染上浓厚的宗派色彩！为了适合自宗的理论，不但经、律的字句有增减，就是经典的有无，甚至连经典组织的形式，也全部改观。在这样的演变下，现存的小乘经律，能说它完全的代表佛教的原始态吗？能说它概括了释尊一代的教法吗？

大乘经，在佛灭三百年后，陆续的公开流行。像多闻部的分裂，就为了接受一分大乘经。大乘经典的用文字写出，是和小乘经（用文字写出）不相前后的。大乘思想有收摄在毘尼中的，杂藏中的，也有为在家众说的，起初没有被收入出家众的公开结集里，只在一人、一地中流行的。在开始公开流行时，有的信仰它，有的否认它，这只是一部分学者向来没有传承学习罢了，不能因此说它完全不是佛法。不过，大乘有后人演绎整理的痕迹，其传出愈后的，附会的成分，确乎是很大的。

总之，释尊说法，是适应众生根机的，在说明的方便上，有千差万别的不同；因之所开显的意义，也就有浅深。最初是口口相传，后来才用文字写成定本。释尊的教法，有曾经公开结集的，那便是声闻乘的经律。有是传播

于某一区域，私相传授，融入学者的整理与发挥，到后来才公开流行的，那就是杂藏（一部分）和大乘经。因此，原始佛教的研究，不当偏取小乘，在思想上，早期的大乘经，是一样的值得尊重。

第二节 原始佛教的根本思想

唯识思想的源泉，应从《阿含经》去探索，因为四阿含是大小乘共信的，公开流行的时期也比较的早（《杂阿含经》是更古典的）。要从「四阿含」里，抉出唯识的先驱思想，这对于阿含思想的中心，有先加认识的必要。「四阿含」所开示的法门，好像是很多，但自有一贯的核心，这便是缘起。缘起的定义，像经上说：「此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭。」意思说：宇宙、人生，要皆为关系的存在，无独立的个体，因关系的演变分离而消失。佛法虽以「因缘生」总摄一切，说明一切，但主要的是生命缘起。假使离此业果缘起，泛谈因缘所生，还是不能理解佛教真相的。整个佛法，可以分为流转、还灭两门；还灭、流转，都建立在业果缘起的基础上。「此有故彼有」，开示了生死相续的因果法则，不息的在三界五趣里轮转，这就是杂染的流转。「此无故彼无」，是说截断了生死相续的连系，不再在三界中受生，这就是清净的还灭。不但「阿含」以缘起为中心，就是后代龙树、无著诸大论师的教学，也不外此事，无非解释发挥这缘起流转，和怎样证得这缘起的还灭。

释尊证悟了生命的实相，才从生死大海里解脱过来。因内心悲愿的激发，想把苦海中的一切众生，都获得同样的解放，才大转法轮。我们要正确认识佛法的心要，那可以从释尊自悟的圣境中去研究。释尊常常把自己证悟的经历，剴切的说给弟子听，像《杂阿含经》卷一二．二八七经（大正藏编号）说：

「我忆宿命未成正觉时，独一静处专精禅思，作是念：何法有故老死有？何法缘故老死有？即正思惟生如实无间等，生有故老死有，生缘故老死有。如是有、取、爱、受、触、六入处、名色，何法有故名色有？何法缘故名色有？即正思惟如实无间等生，识有故名色有，识缘故名色有。我作是思惟时

，齐识而还，不能过彼；谓缘识名色，缘名色六入处，缘六入处触，缘触受，缘受爱，缘爱取，缘取有，缘有生，缘生老病死忧悲恼苦。如是如是，纯大苦聚集。我时作是念：何法无故则老死无？何法灭故老死灭？即正思惟生如实无间等，生无故老死无，生灭故老死灭。如是生、有、取、爱、受、触、六入处、名色、识、行，广说。我复作是思惟：何法无故行无？何法灭故行灭？即正思惟如实无间等，无明无故行无，无明灭故行灭。行灭故识灭，……生灭故老病死忧悲恼苦灭。如是如是，纯大苦聚灭。我时作是念：我得古仙人道，古仙人径，古仙人道迹。古仙人从此迹去，我今随去。譬如有人游于旷野，披荒觅路，忽遇故道古人行处，彼则随行。渐渐前进，见故城邑，古王宫殿、园观、浴池、林木清净。……我于此法，自知自觉成等正觉。」

释尊自述他发见生死流转和解脱生死的法则，就是缘起的起灭。不但释尊如此，过去诸佛，也没有不经历这缘起大道的。因此，缘起是法尔如是的，本然而必然的法则，不是释尊创造，只是释尊的平等大慧，窥见生命的奥秘而加以说明罢了。《杂阿含经》（卷一二．二九九经），正启示这个思想：

「缘起法者，非我所作，亦非余人作。然彼如来出世及未出世，法界常住。彼如来自觉此法成等正觉，为诸众生，分别、演说、开发、显示。」

释尊体证了法尔如是的缘起法，又给弟子们解说。所以从缘起中心的见地考察起来，可说整个佛法是缘起法门多方面的善巧说明。佛弟子，也没有不从这里得到悟证。或者以为佛说的法门很多，像蕴、处、界、谛……，为什么偏取缘起作中心呢？要知道，这些都是在说明缘起的某一部分，并不是离开缘起另有建立。像五蕴，就是缘起名色支的详细解说。众生于五蕴「不知、不明（无明）、不断、不离欲」（爱），才流转在生死里。假使能「如实知、心厌、离欲」，便能解脱。这样去理解，佛说五蕴才有深切的意义。六处，是以六入支为中心来说明缘起。《杂阿含经》的〈六入诵〉，详细的说明内六入（六入）、外六入（名色）、六识（识）、六触（触）、六受（受）、六爱（爱），它在开示缘起支，是最明白不过的。六入，从认识论的见地，说明缘起的所以生起和还灭。特别注重守护六根，在见色、闻声的时

候，不随外境而起贪、瞋，以达到出离生死的目的。界有种种的界，主要是六界，侧重在种类与原因的分别。他本是缘起法的因缘所摄；后代的阿毘达磨，「六种（界）缘起」，也还是连结著的。此外，像四谛法门的苦、集，即是缘起的流转；灭与道，即是缘起的还灭。四谛是染净因果横的分类，缘起是从流转还灭而作竖的说明。这仅是形式的差别，内容还是一致。

不但《阿含经》如此，大乘经论的精髓，也还是以缘起为宗本的。《法华经》的「无性」，「从缘起」，「是法住法位」。《般若经》的「菩萨坐道场时，观十二因缘如虚空不可尽」。《解深密经》的以缘起因果为依他起，作为染净迷悟的所依。这些大乘经，都是以缘起为宗要的。大乘论方面，也大抵如此。特别是龙树菩萨的开示性空的缘起，反复的赞扬缘起，说它是佛法的究竟心要。《中论》的八不颂是如此，《六十如理论》也说：

「为应以何法，能断诸生灭？敬礼释迦尊，宣说诸缘起！」

《七十空性论》也说：

「以诸法性空，故佛说诸法，皆从因缘起，胜义唯如是。」

从三乘圣者的自证方面看，从佛陀的言教方面看，从大乘论典方面看，处处都足以证实缘起是佛法的心要。所以我说原始佛教的核心，是缘起。

第三节 缘起的解释

第一项 缘起支数的考察

缘起有十二支，是释尊所开示的，这在佛教界早已成为定论。近人的《原始佛教思想论》，开始提出不同的意见。对校汉文和巴利文的《阿含经》，发现汉译的《大因经》与《大缘方便经》，都具足十二支，而巴利文本却只有九支和十支。又见经中有「齐识而还」的话，所以说十二支的建立，是在佛陀的晚年。他又根据《大毘婆沙论》卷九九的「大德说曰：彼舍利子随观缘起有十二支差别性，成阿罗汉」的记载，假定十二支的完成，出于舍利弗之手。这样的推论，我是不敢赞同的。假定这种推论是正确的，那么，更有充实的理由，可以证明释尊最初说法是二支、三支、五支，就是十支也是后起的。这当然是不正确的推论，与他的最初十支说，同样不能成立。要知

道缘起主要的意义，在说明生命的连系，开示怎样的逐物流转，怎样的依著自己所造的业因，感受应得的果报。至于缘起支数的多少，可详、可略、可开、可合，本不妨随机而有差别的。像追述七佛成道所观的缘起，五支、十支、十二支，都编集在《阿含经》中，究竟谁是原始的，谁是后人附加的呢？又像经上说「味著心缚」，也有五支、十支不同的记载。这可见释尊随机说法的或开或合，与成立的先后无关。十二支说，确乎要比较圆满，所以古代的佛弟子，都依这十二支来讲说。在十二支说普遍流行以后，对释尊详、略、开、合说法的善巧，渐渐的被人忽略了。有人不了解这个意义，见到经中有九支、十支，便把它补足成十二支，不知这是「画蛇添足」。至于舍利弗，听阿说示说因缘偈，当下证了初果；听了佛和长爪梵志的说法，又证了罗汉。这在经里说得很明白，怎能影取论师的片文，假定缘起的十二支说，出于舍利弗之手呢！

第二项 五支说的解说

释尊宣说缘起，既有详略不同，那么，要解说缘起，当然要注意到支数的多少与含义的广略，才能从比较的研究，见到思想的一贯。现在，为解说上的便利，把它归纳作五支（三支）说，十支（九支）说，十二支说三类，再去分别的观察。

《杂阿含经》（卷一二．二八三、二八五、二八六经等），释尊依爱、取、有、生、老病死五支，说明逐物流转与生死相续的连系。这对于因集感苦的缘起观，可说已彻底的发挥了。其他的十支说，十二支说，只是进一步的去探索逐物流转的理由。现在先把每支的定义，和前后相互的关系，作一简单的说明。

「老病死忧悲苦恼」，凡是众生，谁也不能幸免。释尊见到了老、病、死苦，才警觉出家。感到老死大患的逼迫，想找一种解决的方法，这便是释尊出家的动机之一，也是佛家思想的归宿所在。所以，用现实的痛苦，作为观察缘起的出发点。要解除苦痛，须知苦痛的来源，这就要追寻老死的原因。老死是缘生而有的。「生」，是说在鱼、鸟、人、天等种种众生中生。既受

了生，那就必然要老死。可是世间众生，虽见到老死的可怕，却都以为生是可喜，岂不近视到极点吗？生，也有它的原因，就是有。「有」，一般都解释做业，就是因前生所造的业，才会有此生生命的产生。但依经文看来，还有更主要的解说。经上说，有是欲有、色有、无色有——三有，是能引发三有果报自体的存在。因三界趣生自体的存在（如种子到了成熟阶段），就必然有生老病死演变的苦痛。这样，有不必把它只看成业因。这在经里，还可以得到证据。《杂阿含经》（二九一），叙述了爱、亿波提，众生所有种种众苦的次第三支。亿波提是取，取所系著的所依名色自体，正与有的意义相合。再像佛陀初转法轮，说爱（取是爱的增长）是集谛，也没有明白的别说业力（《杂阿含经》是不大说到业力的，这应该怎样去理解它）。这不必说业力是后起的，是说爱、取支，不但指内心的烦恼，与爱取同时的一切身心活动，也包括在内。这爱取的身心活动，即是未来苦果的业因，业力是含摄在爱取支里。众生为什么会有三界的自体呢？这原因是取。取有欲取、见取、戒禁取、我语取四种。取是摄受执著追求的意义；因为内心执取自我（我语取），所以在家人执取五欲（欲取），出家人（外道）执取种种错误的见解（见取），与无意义的戒禁（戒禁取）。因种种执取的动力，而引发身、语、意的一切行动，不论它是贪恋或者厌离这个生命和尘世，都要招感未来三有的果报。取也有因缘，是从爱著而来。爱是染著企求的意义，有欲爱、色爱、无色爱三种，就是对三有而起的染著。这里，我们要加以注意：烦恼很多，为什么单说爱呢？经中不常说「爱结所系」吗？我们起心动念，就在自我与认识的境界之间，构成了密切的连系。依自我生存的渴爱，积极追求尘世的一切，或消极的受环境的冲动，起贪、起瞋，甚至不惜生命的毁灭，企图得到一种安息。众生身、语、意的一切动作，没有不依染著三界自体与尘世为关键的。众生生死的动力，就在此。爱与取，是量的差别，质的方面是相同的。为要表示从爱染到身、心种种活动的过程，才立这爱取二支。《长阿含经》第一〇卷的《大缘方便经》，曾对二支有详细的说明，它说：

「阿难！当知因爱有求，因求有利，因利有用，因用有欲，因欲有著，因著有嫉，因嫉有守，因守有护。阿难！由有护故有刀杖诤讼，作无数恶。」

经文的描写，虽有点过于琐碎，但委曲说明依爱取而起恶心，为贪、瞋、怪吝的根本，为一切恶行的动力，是非常亲切、明显。这样，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老病死忧悲苦恼，这逐物流转的缘起观，敢说已经说明了苦集二谛的主要意义。

第三项 十支说的解说

一、依胎生学为基础的触境系心观

有时释尊依识缘名色乃至生缘老死的十支说，说明缘起。十支说的要义，是在逐物流转的基础上，进一步的说明触境系心的过程。这又可以分为两类：一、依胎生学为前提，二、依认识论为前提。第一类，像《中阿含经》第二四卷的《大因经》。经中把六入支含摄在触支里，名义上只有九支。虽赵宋施护异译的《大生义经》具足十支，但从各方面考察，九支是本经原始的真相。理由是：(一)、《长阿含经》第一〇卷的《大缘方便经》，也是佛为阿难说的；只要彼此对照一下，就可以知道这是一经两编。在《大缘方便经》里，总标虽有十二支，而在一一解说的时候，也只有九支。(二)、后汉安世高译的《人本欲生经》，是《大因经》的异译，也只有九支。(三)、《大因经》的巴利文本，也只有九支。(四)、有部论典，凡是说到《大因经》的，也一律是九支。这样，就依九支来解说。

生死流转，确是依染著生命尘世的渴爱为原因的。但爱是心所之一，它的生起和活动，也不能无因。考虑到爱的因缘，就发现了受。「受」，是心的领纳作用，有乐受、苦受、舍受三种。在触对境界而生了别认识的时候，在心上现起所知意像的时候，必然带有一种情绪——随顺，或者违反自己的意乐。这或顺或违的欣喜，忧戚的情绪，就叫受。这受要依感觉才能引发，所以受又依六入触为缘而生。「六入触」，就是依眼、耳、鼻、舌、身、意取境的六根，而生起眼触、耳触到意触。这六触，可说是认识作用的开始。六入生起觉触，一定要有所触的对象，因此，六入触又以名色为因缘。「名色」的色，是色蕴；名是受、想、行、识四蕴。这五蕴——名色，可以总摄一切精神与物质。名色是六入触所取的，所以是认识的对象。缘名色有六入

触，缘触有受，缘受有爱的四支，说明了触境系心的过程。名色，是认识的对象。六入触，是以感觉的机构作关键，让客观的名色反映到六根门头来；六根摄取名色的影像，生起主观的感觉，才成为认识。这认识，因受名色的波动，泛起了欣喜忧戚的情绪。到这里，因味（受）著对象，被环境的束缚转移，不得自在。爱呢，因内心苦乐的系著，开始用它主动的姿态，对生命尘世而倾向、恋慕。追逐外境的形势，已像四河入海一样，唯有一直向前奔放。不是大力龙王，有谁能使它反流呢！实际上，外境并没有系缚内心的力量，完全是因内心的味著、染爱，才自己锁缚著自己。触境系心的缘起观，到此可以告一段落。

进一步观察：名色要从识而有，所以说「识缘名色」。但识也还要依托名色才能存在，所以又说「名色缘识」。识与名色，相依相缘而存在；《杂阿含经》（卷一二．二八八经），曾用束芦的比喻，说明它的相互依存性：

「譬如三芦立于空地，展转相依而得竖立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展转相依而得竖立。识缘名色，亦复如是，展转相依而得生长。」

识与名色的相互依存关系，不是站在认识论的立场，说明有主观才有客观，有客观才有主观。依经文看来，释尊的本意，是从探索认识活动的根源，触发到生命相依相持而存在的见地。名色，确乎可以概括内外一切的物质与精神，概括认识的一切对象，但经中每每用它代表有情身心组织的全体。这正和五蕴一样，它能总括一切有为法，经中却又常把它解说为有情组织的要素。名色既是有情身心组织的总名，当然要追问它从何而来？从父精母血的和合，渐渐发达到成人，其中主要的原因，不能不说是识。识是初入母胎的识，因识的入胎，名色才能渐渐的增长、广大起来。不但胎儿是这样，就是出胎以后少年到成人，假使识一旦离身，我们的身心组织立刻要崩溃腐坏。这是很明显的事实，所以说名色以识为缘。再看这入胎识，倘使没有名色作它的依托，识也不能相续存在（没有离开物质的精神），也不能从生命的潜流（生前死后的生命），拦入现实的生命界。这不但初入胎是如此，就是少年、成人，也每每因身体的损害，使生命无法维持而中夭，所以又说「名色

缘识」。这识与名色的相互关系，正像《大缘方便经》所启示的：

「阿难！缘识有名色，此为何义？若识不入母胎者，有名色不？答曰：无也。若识入胎不出者，有名色不？答曰：无也。若识出胎，婴孩坏败，名色得增长不？答曰：无也。阿难！若无识者，有名色不？答曰：无也。阿难！我以是缘，知名色由识，缘识有名色。我所说者，义在于此。阿难！缘名色有识，此为何义？若识不住名色，则识无住处；若无住处，宁有生老病死、忧悲苦恼不？答曰：无也。阿难！若无名色，宁有识不？答曰：无也。阿难！我以此缘，知识由名色，缘名色有识。我所说者，义在于此。」

识与名色，是同时相依而共存的，经文说得非常明白。名色支中有识蕴，同时又有识支，这二识同时，似乎不是六识论者所能圆满解说的。后来大乘唯识学的结生相续，执持根身，六识所依的本识，就根据这个思想，也就是这缘起支的具体说明。认识作用，要有现实生命灵活的存在作根据，所以在触境系心以后，更说明了生命依持的缘起观。

二、依认识论为基础的触境系心观

纯粹从认识论的见地，说明触境系心的十支说，像《杂阿含经》（卷一二．二九四经）。凡是说识支是六识的，也可以参考。因为入胎识是不通于六识的；说六识，一定是指认识六尘境界的了别识。

受缘爱、触缘受，与上面所说相同。触是认识的开始，就是感觉。感觉的发生，要依感觉机构的活动，所以触是以六入为缘的。虽然，六入的存在，并不因认识的生起而有。但六入不是我们现量能够了知，要依客观的名色反映而引起认识作用，才能比量知道，所以六入是以名色为缘。所认识的名色，不能离开能知的六识而知它的存在。我们所认识的一切，没有不经过认识而能知它的形相。简单的说，离去主观的认识，客观的存在是无意义的。因此，名色要依识为缘。依认识论的见地，说明识、名色、六入、触的次第，受了形式上的拘束，意义不大明显。假使能从佛教认识论的见解，作较自由的观察，那可以说识支是识，名色支是境，六入支是根，因这三者的和合便能生触。在触支以前，建立识、名色、六入三支，不外乎叙述构成认识的

条件。又依《杂阿含经》「内有此识身，外有名色，此二因缘生触，此六触入所触」看来，识与名色，是主观客观的对立，经过感觉机关六入的联合，才能生触，触是认识作用的开始；识是有认识作用的心识当体。总之，「二和生识，三和合触」，是佛教的常谈。用它来配合缘起支的次第，形式上总难免有些参差。倘能从多方面去解释它，这识、名色、六入、触四支的意义，也就显而易见了。

第四项 十二支说的解说

缘起观中说明最详备的，佛弟子最常用的，形成缘起论标准的，那要推十二支。十二支，是在十支以上，再加无明与行。行，是行为，经里说是身行、口行、意行，或者是罪行、福行、不动行。前者是依行为活动所依据而分判的；后者是从伦理和它的结果来分类的。上面说的识支，或者最初入胎识，或是对境觉知的六识。但识为什么会入胎？为什么入此胎而不入彼胎？为什么在这有情身上起灭而不在另一有情身中？要解释这些，所以又举出行缘识。意思说：这是前生行为的结果，因前生行为所创造，所准备的生命潜流，得到了三事和合的条件，新生命就瞥然再现。依止过去行业的性质，自己规定和再造未来的身分；又依所招感的根身，才现起了能知的六识。若再进一步探求行业的因，就发见了生死的根本——无明。无明，就是无知。但它不是木石般的无知，它确是能知的心用，不过因它所见的不正确，反而障碍了真实的智慧，不能通达人生的真谛。无明，是从它不知与障碍真知方面说的；若从它所见的方面说，就是错误与倒执。因不真知的无知倒执，爱、见、慢等烦恼，就都纷纷的起来，发动身、口、意或善、或恶的行为。生死的狂流，就在这样的情形下，无限止的奔放。有人把无明看做蒙昧的生存意志，不如说它是根本的妄执。释尊勘破生命的大谜，无明灭而生起了慧明，才能离欲解脱，成为一切智者。一切大小学派，都承认解脱生死，不单是厌离生存就可以达到目的，必须获得息除妄执的真智慧。解脱的方法既然是这样，那系缚生死的根本——无明，自然也就在真慧的对方，不应说它单是生存的意志。爱、取，固然是流转的主因，但生死的根本却在无明；这好像蒸汽能转动机轮，而它之所以有这推动的力量，还依赖著煤炭的蒸发。

从生命相互依存的见解去考察，发见了识和名色，是展转相互为缘而存在的。观察到识支，可说已经圆满，经里也曾说「齐识而还，不能过彼」。但是，假使把识看成生死的根本，那决不是释尊所许可的。嗟啼比丘受佛的呵斥，也就在此。所以，在生命依持以上，更说明了生死本源的缘起观。

第五项 诸说的融贯

从上面看来，五支、十支、十二支，是由简略而到详细。好像简略的没有说得完美，而详细的不但完备，而且还能够包含简略。只要比较对照一下，就很容易生起这样的见解。

【图：Y10p0023_01.svg】逐物流转、触境系心、生命依持、死生本源、老病死、生、有、取、爱、爱、受、触、六入、名色、名色、识、识、行、无明、五支说、十支说、十二支说

其实不然。详细的并没有增加，简略的也并无欠缺。像五支，在形式上，好像有些欠缺；但体察它的意义，还是具足十支的，如《杂阿含经》（卷一二．二八三经）说：

「若于结所系法（二八五、二八六经，作「于所取法」，都是指十二处说的），随生味著，顾念心缚则爱生；爱缘取。」

在五支以前，说到「结所系法」；这结所系法，就是内六入，与外六入（见《杂阿含经》卷九．二三九经）。又说到「随生味著」，这味著就是受。说到「顾念心缚」，这心就是识。这样看来，五支与十支，岂不是同其内容而没有什么增减吗？十支与十二支，也不过三世两重因果，与二世一重因果的差别。缘起观的目的，在说明前生和后生，因果相续的关系；至于三世、二世，倒并不重要。虽然说生死的根源在无明，其实无明早就含摄在十支中的触支里。触有种种的触，而缘起中所说的是无明触。因无明相应的触，所以对所取的境界不能了知；不了知无常、苦、空、非我，不了知三宝、四谛，不了知善恶业果，所以起了味著（受）；因味著才生爱、生取。十支说中的识、名色、六入，是构成认识的条件，触才是认识的开始。这认识有著根本的错误，因以引起了触境系心的缘起。也就因为这点，十支说谈到还灭的

时候，每不从识灭则名色灭说起，却从触灭则受灭开始。经里所说的触缘受，指以无明触为认识的开始说的，不是说有触就必然的生受、生爱。不然，佛教应该和外道一样，把眼不见色、耳不闻声作为解脱。因为一有认识，就成为生死流转的主因呀！

再把惑、业、苦的开、合、隐、显，总说一下：十支说的无明，隐在触支里，并不是以爱支、取支为无明的。十二支说的无明，虽说可总摄过去世的一切烦恼，但建立无明的本意，主要在指出生死根本的迷昧无知：爱取不是无明所摄，却是摄在行支里。上面曾经说过：有支，不必把它看成业因，业是摄在爱取里；这是以爱、取支摄业。行支是身、口、意，或罪、福、不动，爱、取就摄在行支里，这是以业摄爱取。行支可以含摄爱、取，有经论作证。像《杂阿含经》（卷一二．二九四经）说：

「愚痴无闻凡夫，无明复，爱缘系，得此识身。内有此识身，外有名色，此二因缘生触。此六触入所触，愚痴无闻凡夫，苦乐受觉因起种种。……彼无明不断，爱缘不尽，身坏命终，还复受身。」

「无明复，爱缘系，得此识身」，这在《阿含经》是随处可以见到的。这就是无明、行、识三支的次第。行是「爱缘系」，只要比较对照一下，自然可以明白。又像《杂阿含经》（卷一三．三〇七经）说：

「诸业爱无明，因积他世阴。」

这与无明所覆，文义上非常接近。《俱舍论》卷二二也曾引过这个经文，但它是约业、爱差别的观点来解说。像成实论主的意见，（表）业的体性是思，思只是爱分，不过约习因方面叫它烦恼，从报因方面叫做业。经典里，往往依起爱必定有业，造业必定由爱而互相含摄著。四谛的单说爱是集谛，理由也就在此。又像「杀害于父母」的父母，是密说无明与爱为后有之因。《法蕴足论》，也还说行支是「爱俱思」。这都可证明原始佛教的爱与业，是可以相摄的。后代论师，偏重在形式上的惑业分别，只说爱取是惑，不知业也摄在爱、取里，反而把有限定在业的意义上。以为行只是业，不知它总摄著爱、取，反而说爱、取支是无明所摄。望于过去的无明行，而说触受是

现果，不知触受正是逐物流转的前提，无明正隐在触支里。自从十二支的三惑、二业、七苦说判定以来，释尊开合无碍的本义，早就很难说的了。

第二章 原始佛教所含蓄的唯识思想

第一节 唯识思想的几个观念

唯识的定义，「即是识」，「不离识」，论师们有不同的解释。究竟唯有什么识？有的说是八识，有的说是阿赖耶，有的说唯是真心。这些，都是唯识思想的一个侧向，是唯识学的一流。偏执一个定义，这是一论一派的唯识学者。本人的态度，是想在复杂的唯识思想中，发见主流与共义，廓清宗派的偏执。所以先从大乘唯识学中，指出几个不同观点的解说，再去考察它与原始佛教的关系。这不同方面的解说，都是唯识学，是唯识学的多方面的开展；唯识学，也可说是几个思潮的合流。

大乘唯识思想，大概可以归纳为五类：一、《华严经．十地品》第六地说：

「三界虚妄，但是一心作。」

一心，瑜伽派是把它解说做阿赖耶识的。但在某一系学者，不承认赖耶唯心论，以为这只是简别外道的世间由自在天所造；「唯一心作」，还不出业感的范围。但由心造业而感得三界的果报，虽不就是唯心论，但未尝不是促成唯识的有力思想。这可以称为「由心所造」的唯识。

二、《解深密经》（卷三）说：

「我说识所缘，唯识所现故，……此中无有少法能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。」

经说凡是我们所认识到的一切，并没有一种所谓客观独立存在的本质。当我们心识现前的时候，心上必然的现起一种境界相。因了错误的认识与执著，觉得它是离心存在的外境。实际上，那所认识的境相，只是自心现起的影子。唯是自心所现，所以叫做唯识。这种唯识思想，是立足在认识论上，从能知所知的关系上探发出来，是考虑所知的真相而发现的，这可以称为「即心所现」的唯识。

三、《解深密经》（卷一）说：

「于六趣生死，彼彼有情堕彼彼有情众中。……于中最初一切种子心识，成熟展转和合、增长、广大，依二执受：一者、有色诸根及所依执受，二者、相名分别言说戏论习气执受。……阿陀那识为依止为建立故，六识身转。」

本经，说明我们的身体和我们内心的认识活动，都依一切种子心识所含藏的种子而渐渐的开展出来。它是依胎生学的见地，说明众生的入胎，在胎中渐渐的发达，与现起认识的作用。这些，既是从藏在心识中的种子所生起，也就有唯识的意义。这可以称为「因心所生」的唯识。

四、《楞伽阿跋多罗宝经》（卷四）说：

「如来之藏，是善不善因。……为无始虚伪恶习所熏，名为识藏，生无明住地与七识俱。如海浪身，长生不断。离无常过，离于我论。自性无垢，毕竟清净。」

平常讲唯识，多以阿赖耶为依止，为说明的出发点。但阿赖耶的产生，一方面是依如来藏心，另方面是依无始来的虚妄习气。在这真相的如来藏，与业相的虚妄习气相互交织之下，才成立其为阿赖耶。因此，从一切法依阿赖耶而生的方面看，是杂染诸法的所依；另一方面看，也就是迷悟关键所在。迷、悟、染、净，都依藏心而有，所以也就是唯识。这杂染的习气，反映到清净的如来藏心，因而成为阿赖耶识，现起一切的虚妄相。这可以称为「映心所显」的唯识。

五、《阿毘达磨大乘经》说：

「菩萨成就四法，能随悟入一切唯识，都无有义。……四者，成就三种胜智随转妙智。何等为三？一、得心自在一切菩萨，得静虑者，随胜解力，诸义显现。二、得奢摩他，修法观者，才作意时，诸义显现。三、已得无分别智者，无分别智现在前时，一切诸义皆不显现。」

菩萨因内心定慧的实践，一切境界都可以随心转变，或者不起一切。境界既可以随心而转，就可因此推论到一切境界的没有自体。如外境有离心独

立的本质，那决不能因心的观想而改变。这是从佛弟子止观的体验而推论到的，可以称为「随心所变」的唯识。

这五项思想，起初是逐渐的引发，各别的深入研究；等到思想的反流与综合，就走上唯识学的阶段，也才有真正的唯识学。后代的唯识学派，虽然都在融贯这五项思想，但不无偏重的发挥，因此成为思想不同的学派。

第二节 原始佛教与唯识思想

像后代发扬大成的唯识学，原始佛教里当然是没有的。但唯识的倾向，不能说没有，至少也有点近似。原始佛教的缘起论，确有重心的倾向。处理的问题，又本来与心识有关。后代的佛弟子，顺著这种倾向，讨论有关心识的问题，这才有意无意的走上唯识论。如上述的五项唯识思想，确乎都是立足在业果缘起的起灭上的，也就是缘起观的一种解说。

先从「由心所造」说起：缘起的流转门，不出惑、业（因）、苦（果）三事。苦，是现实的器世间与有情世间。在小乘学者，大都把它分为色、心、非色非心三类，没有说它唯是一心的。在现象上，的确有色心等差别；就是后代的唯识学者，也还是相对的承认它。谈到世间的因缘，六界是有心也有色（材料的）；爱取本来指爱取相应的身心诸行（动力的）；连惑业二者也不大作严格的分划。但后来，把惑与业割截了。以为惑是无明、爱、取等一切烦恼，是内心所有的作用。业是属于色法的；有人说是非色非心的；一类学者索性把业看为思心所或心心所的作用。这样，才明白而迅速的走上唯识论。从原始佛教看，唯识论是多少有点不同的。不过，有情和器世间，都由内心主动通过身口的行为而造作一切，所以佛教的缘起论，古人曾称之为「由心论」。它虽没有大乘唯识学的意趣，但重心与以心为主因的倾向，却确乎容易被人想像为唯识的。如《杂阿含经》（卷一〇．二六七经）说：

「比丘！我不见一色种种如斑色鸟，心复过是。所以者何？彼畜生心种种故色种种。是故比丘！当善思惟观察于心。……譬如画师、画师弟子，善治素地，具众彩色，随意图画种种像类。」

色法的所以有种种，由于内心的种种。如不从缘起论的体系中去理解，那必然的会感觉到本经是明显的唯识论。尤其是画师画图的比喻，使我们联想到《华严经》的「心如工画师，画种种五蕴……无法而不造」。《阿含经》的思想，对《华严经》的唯心论，确有深切的影响。

「随心所变」，从戒定慧的实证而来。原始佛教的解脱论，确乎不从物质世界的改造起，不从社会的组织求解放，也不作生理机构的改善，主要在内心解脱，不受外境的转动。戒定慧，本总括一切身心的正行。但后来的一分学者说「五法是道」。除去身、口的行为，偏重内心，佛教这才走上唯心论。这与释尊的八支圣道，确乎是不合的。不过，佛教调柔身心的正行，确乎重在定慧的精神修养，其中特别注重智慧。虽没有明说根身与世界的随心而变，根身不免变坏，世界系于共业；而重视内心，也曾宣说识是杂染的主导者，智是清净的主导者，著实暗示了唯心论。大乘学者，依定慧实证的经验，强调修持的能力，以为内心的转变，根身与世界也就跟著转变，建立唯心的净土论、意生身论。清净还灭的由心论，不能说与「随心所变」无关。

杂染清净的以心为主，本是学派所共许的。有部等以为实有色心等种种自体差别，不过心的力量要强些。因心而造善业恶业，色法心法等才从缘生起来。色等好像是材料，心好像是工人。种种形式的建筑物，虽由匠人的计划造成，但所造的并不就是匠人。这样，因心的染净而有染净的众生与世界，但并不唯是一心。像经部，他虽然主张业力熏习在内心，但当内心的种子生起外境的时候，种子虽在内心，境界还是在心外的。因此，在缘起的杂染流转和清净还灭方面，小乘学者虽一致承认「由心所造」、「随心所变」，但还不能成为真正的唯识学。在唯识学者的眼光看来，染净由心，就是唯识的思想。像《成唯识论》五教十理证明阿赖耶的时候，便引证到《阿含经》的「心杂染故有情杂染，心清净故有情清净」（见论卷四）；「杂染清净诸法种子之所集起，故名为心」（见论卷三）。这样看来，「由心所造」、「随心所变」的唯识思想，是启发于原始佛教的缘起论，极为明白。

缘起支中识、名色、六入、触四支，是立足在认识论上的，上面已经说过。这与「即心所现」的唯识，有密切的关系。「根境和合生识」，在不懂

佛法的人，它不但不觉到唯识的意趣，还会误解佛法是唯物的。但在缘起支的认识论里，认识的主因是识，缘识才有名色、六入、触。这就是说：所认识的对象（名色），要因主观的识，才能存在。反之，名色的消失，也要识灭以后才能彻底的灭尽。《长阿含经》（卷一六）的《坚固经》，就曾讨论到这个问题了。经上说：

「何由无四大？地、水、火、风灭？何由无粗、细，及长、短、好、丑？何由无名色，永灭无有余？应答识无形，无量自有光，此灭四亦灭，粗、细、好、丑灭，于此名色灭，识灭余亦灭。」

从识缘名色，和识灭则名色灭的定律，作认识论的观察时，那所认识的一切，很容易解说为是自心所现的意象。如不能正解依彼者不离彼而亦不即彼起的缘起论，那么唯识的思想，是会很自然的从我们心里出现。

唯识学中，以入胎识作前提，因入胎识所藏的种子，渐渐的生起根身，就是「因心所生」的唯识。它是根据十二缘起中的识支，和从识到名色、六入的过程。瑜伽派的唯识学，注重在业感的果报识。不但《成唯识论》引「识缘名色，名色缘识」，和「有色根身是有执受」，「有异熟心，善恶业感」，证明它的阿赖耶识，是异熟报主和根身的执受者；《显扬圣教论》，更明白的引识支来证明阿赖耶，像论卷一说：

「云何知有此识？如薄伽梵说：无明所覆，爱结所系，愚夫感得有识之身。此言显有异熟阿赖耶识。又说：如五种子，此则名为有取之识。此言显有一切种子阿赖耶识。」

「因心所生」的唯识思想，在唯识学者看来，是根据缘起论而建立的。确凿有据，不消多说的了。

「映心所显」的唯识，是根据缘起中的无明支。经里常常说到「无明所覆」，但覆的是什么呢？因无明的无知，隐覆了真理。同时，经上又说「众生心长夜为贪瞋痴等所污」；又说「心性本净，客尘烦恼所染污」。无明本可以遍摄一切烦恼的；心性与法性，也有密切的连系。因此，心为杂染所污的思想，与无明所覆的思想，发生了合流的趋向。心为客尘所染而现起不净

的思想，在后代的唯识学上，也就转化为杂染习气隐覆净心，而现起一切虚妄境界的思想。瑜伽派的唯识学，或者不大同情，但在接近大众、分别说系的经论，却特别发挥这一点。妄心派，注重业力所感，业感的本识含藏一切种子而生起一切。真心派注重烦恼所覆，烦恼熏染净心，在净心上反映出染习的妄相。它们各有它的侧重点，才开展了好像对立的理论。

总之，唯识思想，是导源于缘起论的，它是缘起论的一种说明。在说明缘起时，经中大多吐露出重心的倾向。佛教的所以产生唯识学，不能说是无因的。至多，只能说有点强调。在这短短的解说中，很可以得到相当的结论。

卷002

下编 部派佛教的唯识思想

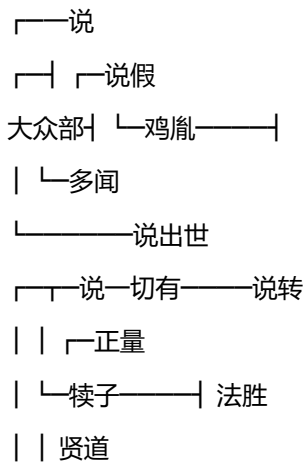
第一章 部派佛教概说

第一节 部派分裂的概况

「部派佛教」，指佛灭后异执纷纭的小乘佛教。它的分裂原因与经过，这里不想作史实的考证，只把我研究的结论，作一轮廓的说明。

佛教的分裂，不是偶然的，是佛教本身具有分裂的可能性，因了种种关系而展开的。释尊的应机说法，在理论上、实践上，都有不同的方便，这是部派分裂的主因。王舍城的五百结集，是苦行厌离急求自证派所主导的结集。它那戒律的固执小节，厌恶女性与菩萨道的忽略，使未来佛教形成两大思想集团。多数派，虽接受了五百结集，但它们保留了律学上的重视根本戒，与菩萨道的传说。小小戒可舍的诤论，内宿等八事可开的诤论，及界外结集与弥勒结集的传说，都在表示这思想集团的分化。假使说，当时就有不同的结集，那是不会有的。佛灭百年，毘舍离的七百结集，引起佛教内部的争执。东方毘舍离中心（恒河下游）的跋耆族比丘，与西方波利邑中心（恒河上流，即《大唐西域记》的波利夜呾罗国）的波利比丘，开始这两大集团的显然分化。传说当时大家都认为有再结集的必要，为了意见上的不合，分为两个

集团，各自结集；上座与大众的分裂，才开始明朗化。虽然二部的分立，时间还要迟一点，而这就是未来二部对立的前身。这两大集团，内部也没有统一，思想上的小集团，又渐渐的显著，促成支末的分裂。上座部又分为分别说与说一切有两部，与大众部成为三部的鼎立。这不论在律学的传承上，论典的不同上，古人的解说上，都有这三大系。分别说与说一切有的分裂，是阿育王时代的事。稍后，说一切有系中分出较通俗的犊子部成立，合成小乘佛教四大派。这四大派的分裂，与区域文化及师承有关。大天五事的诤论，是阿育王时代的事，也与四大派分裂有关。大众系发展在东南印，犊子系与分别说系在中印及西南印，说一切有系在西北印。这是从它的教化中心区说的，并不是可以绝对的分疆划界。比较上，分别说系要接近佛教的古义；大众系富于想像；说一切有与犊子系，又不免拘泥了些。从根本二部分出十八部，或者还不止，大多为了见解的不同；大乘佛教的观感不同，也是一种。这末派的分裂，有著种种而互相矛盾的传说，比较的研究起来，分别说系的铜鍱部，与犊子系的正量部，关于大众系分派的传说；大众部关于上座系分派的传说，要比较正确、适当。它们叙述另一系的分派，因为超身事外，所以还能作较客观的叙述。现在把它列一个表在下面。至于它比较正确，适当的理由，这里只能略去不谈。



│ └─六城

│ ┌─化地

上座部┴──分别说──┤ 饮光

│ 法藏

└─红衣（铜鍱）

第二节 部派思想的分化与趋势

原始佛教的中心思想，是缘起，是缘起的三法印。诸行无常，在适应印度苦行的风尚，确乎有浓厚的厌离气味。但缘起流转——苦集二谛因果相续的法则，也就立足在生灭无常论上。诸法无我，正确的指出从世间生灭，达到涅槃寂静的实践法则；八正道的正见，就在此。涅槃寂静，原始佛教里说得非常简略。是的，这是圣者的境地，从名相上去推论，是很容易走上形而上的拟想的。这三法印，是正法的三相，也是学佛者的三个过程。后代学派的分裂与演变，与三法印的侧重发挥有关。这在三期佛教的发展，与后期佛教的三家鼎立上，可以完全看出。说明白些，侧重某一法印为理论的根据，为观察说明的出发点，思想上就自然的分为三系。这三系，适应思想发展的程序，从三藏教——小乘的无常中心论，达到共大乘教——大乘的性空中心论，再进到不共大乘教——一乘的真常中心论。每一期中，都有这三系思想，不过某一思想是时代的主流。拿后期佛教说，有瑜伽派的无常论，中观派的性空论，坚慧派的真常论。探这三系思想的渊源，只是偏据某一法印而展开的三个不同体系。从佛教的发展上看，真常论是时代的骄子，瑜伽派与初期佛教的无常论有关，中观派是第二期佛教的继续。假如推寻这三大思潮到部派佛教，那么无常论是一般的思想主流；性空论已规模粗具，真常也略有端倪。我们要研究部派佛教思想的发展与大乘佛教的关系，可以从「唯识」、「性空」、「真常」三个论题去考察。大乘的三大思潮，虽都接触到三方面，但各有偏胜。这三者，就是三法印的具体开展。像唯识学上的本识，种子与习气、变现，这都和缘起流转的无常论，有密切的关系。研究部派佛教关于缘起流转思想的发展，它虽不一定要走上唯识论，但很可以见到它是大乘

唯识学的先导。以缘起流转的无常论作中心的唯识思想，就是本书研究的主题。

佛教思想的发展与分化，与一个严重而急待解决，就是业果相续的轮回问题有关。这不是说当时印度学术界，对三世轮回有否认的趋势。在印度，除极少数的邪见外道以外，轮回已成了学界一致公认的事实。那又有什么困难而需要解决呢？一般外道，要说明三世轮回，必然建立一个常存的自我（灵魂），有了恒常不变的自我，才有作者与受者可说。从前生到现世，现生到后世，像人从这间屋子出去，进入那间屋子一样。天、人、畜生的转变，和舞台上的演剧员，忽而仙风道貌，又忽而装叫化子一样。

释尊教法的特点，像三法印所说的「诸行无常」，无常所以是苦、是无我。世间的一切现象，都在一息不停的变化，没有一些恒存不变的东西。像人类从生到死的一期生命，虽现出相对的安定，其实就是一刹那——最短促的时间，也在生灭变化之中。因此，外道所执的即蕴、离蕴的神我，从佛教的见地看来，根本出于颠倒，要彻底否认它的存在。虽然一切都在演变的过程中，是苦、是无我，但释尊并不否认三世轮回的业果缘起，常常用「灯燄」、「流水」作比喻，建立不同外道的无常的生命观。

缘起，是甚深难可通达的，佛也曾这样说。佛弟子在自行、化他的要求上，觉得这无常的缘起论，有明切解说的必要，于是都进行哲理的论理的思考。诸行既然刹那生灭，那现在造业的身心，与未来受果的身心有什么联系？造业的早已灭去，受果的身心却没有造业，那「自作自受」的理论，又如何可以成立？轮回与解脱间的连系，也同样的不易说明。刹那生灭的灭，是什么意义？是彻底消灭吗？假使灭等于没有，没有就谈不上作用，那又如何生起未来的一切？假使还是存在，那为什么要说它是灭？拿业力来说，业是不是无常？业是无常，才生即灭的，那又怎能说业力经百劫、千劫都不失呢？倘使业依旧存在，那又怎么可以说诸行无常？就是存在，存在在那里？在过去？在现在？在内？在外？从这三世的相续，业力的任持，作进一步的观察时，这流动的生命观，自然会觉到它的深奥难知，有加以理论说明的必要。又像记忆问题，也同样的引起了佛弟子的注意。眼根发识，认识了青黄等色。

但这眼根、眼识，都刹那的灭去，后来的根识，早不是见青见黄的根识，那又怎能记忆从前所见的色呢？就是说：在一期的生存中，身心组织在变化中有它相当的安定不变性，所以能够记忆。但佛法所说的记忆力，是有记忆前生以及很远很远的可能。身心早已彻底的变化，怎样还会记忆呢？这记忆与业力的任持，问题是相同的。这困难而又严重的问题，需要理论的说明，是何等的迫切！

佛弟子一方面研求佛陀启示的圣教，一方面从体验与思辨中，运用自己的理智，各提出意见来解决。但因思想的不能尽同，所以提出的意见，也就有种种差别。他们的意见，诚然是庞杂的，纷歧的；但把他们的思想归纳起来，依旧现出一致的倾向：都是以现实的存在作思想的出发点；从间断的推论到相续的，从显现的到潜在的，从粗显的到微细的，从差别的到统一的，或者从无常的到常住的，从无我的到有我的。他们都是在相续的、潜在的、微细的、统一的、或常住的、有我的理论上，建立前后不即不离，不断不常而不违反诸行无常的东西，拿来克服这严重的困难。他们提供的意见，都与唯识学的本识、种子有关。现在要从唯识先驱思想的见地，分别叙述各派不同的见解。部派佛教的业果相续说，这虽不能作一派派的具体研究，但至少也可以见到一些眉目。

第二章 本识论探源

第一节 概说

细心相续，是唯识学上本识思想的前驱。要理解相续的细心，应先从间断的粗识说起。一切心理的活动，可以分为心与心所二类。心所是依心所起的作用，心是精神的主体。这心，或者叫意，叫识，虽各有不同的意义，但各派都认为是可以通用的。心识觉知作用的生起，需要种种条件，主要的要有感觉机构（六根）作所依，认识对象（六尘）作所缘。因所依、所缘的差别，识就分为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识——六识。

据常识的自觉的经验，六识是生灭无常的、间断的。像闷绝、熟睡无梦，都觉得当时没有心识的活动。拿圣教来说，无想定、灭尽定、无想天、都

称为无心。无心的有情，似乎是释尊所认可的。但从另一方面观察，就有完全不同的见解。有情，就是有识，心识的活动与生命，是不可分离的。假使有无心的有情，试问这离却心识的身体，与死人、草木，有什么差别？佛教只许动物是有情，有生命，不承认草木也是有情，如不从有无心识著眼，草木与动物的有无生命，又凭什么去分别？经上虽说灭受想定是无心定，但也说入灭受想定的「识不离身」；所以，有情必然是有心的。闷绝等仅是没有粗显的心识，微细的意识还是存在，只是不容易发觉罢了。相续的细心，就在这样的思想下展开。

不论是大众部，或是上座分别论者，经部譬喻论者，在初期，都把细心看成意识的细分。经过长时期的思考，才一律明确的提出六识以外别有细心的主张。原来细心说，也有它的困难：凡是识，必有它所依的根，所缘的境。释尊从依根、缘境的不同，建立六识，这不但小乘经，就是一分大乘经，也还在这样说。如离六识别有细心，那不是有七识吗？这似乎违反圣教的明文。细心的所依、所缘（根境），也是很难说的。所以初期的细心说，都认为是意识的细分。后来，发见了释尊细心说的根据，像十八界中的「意界」，缘起支中的「识」支；理论上也渐次完备，这才在间断的六识以外，建立起一味恒在的细心。

细心，是受生命终者，根身的执持者，缚解的连系者。它为了业果缘起的要求而建立，它就是生命的本质。部派佛教关于生命本质的探发，并不限于细心，这不妨给它个全面的叙述。从代表原始佛教的《阿含经》考察起来，众生的生命现象，只是名色或五蕴或六界的和合。在三世轮回中，名色等都是不息的生灭演变，并没有一个恒存不变的东西，可以说是作者、受者。这刹那生灭的无常论，在业果缘起的建立上，成为非常的困难。前后不断的演变，怎样能成立联系？佛教的思想就在这里分化了。大众与分别说系，在心识的统一中；说一切有与犊子系，在五蕴和合的补特伽罗中，建立前后的移转。依原始佛教「名色缚、名色解」的见地，五蕴统一论者要适当些吧！但心识在系缚、解脱中，占有主动领导的地位，也是不可否认的。那么，在从来不断的心法上，建立业果的中枢，如不超出他应有的范围，也自有它的

卓见。可以说，五蕴统一论是平等门，心识统一论是殊胜门。论到怎样的统一，意见又有不同。说一切有部，在五蕴和合的作用上，建立假名我。实法各不相关，假名我的和合相续，才可以说移转。犊子系却不然，它在五蕴不息的演变中，发现内在的统一，所以立不可说我。有部的统一，像前浪推后浪的波波相次；犊子系却像在波浪的起伏中，指出那海水的统一。也可以说，一是无机的集合，一是有机的统一。在心识统一的见地中，大众、分别说系的本义，似乎没有明确的论述。后来，说一切有系的经量部，本著有部假名相续的观点，采用了一心论。大众、分别说系，却倾向「一心是常」与「意界是常」论，与经部的一心论对立。这两个思想，都有它的困难：假名相续的统一，是机械的；常一的统一，是形而上的，想像的。这两极端，将在大乘佛教的虚妄唯心论与真常唯心论，互张旗鼓。不论是五蕴或心心所，凡作三世统一的说明，都与业果缘起有关，也就都是本识思想的前驱。虽好像补特伽罗与本识无关，其实本识是这些思想的合流。像唯识学中的阿赖耶，与如来藏有密切的关系；如来藏与不可说我，也有不可分别的地方。因此，在这本识探源论里，要检讨到补特伽罗；也就是要检讨部派佛教所提出的各种所依说。

第二节 犊子系与本识思想

诸法无我，是佛教的常谈。小乘学派，虽或者有有我论的倾向，但敢明白提出有我论的，占有部派佛教重要一席的，那要推上座部的犊子系。犊子和它的支派——正量、法上、贤胄、密林山，都建立不可说的补特伽罗。补特伽罗，意译为「数取趣」，即不断的招受五趣生死轮回的主体，本是我的异名。今加以不可说的简别，当然非外道的神我可比。《俱舍论．破我品》（卷三〇），曾谈到犊子部所认为非有补特伽罗不可的理由说：

「若定无有补特伽罗，为说阿谁流转生死？……若一切类我体都无，刹那灭心于曾所受久相似境，何能忆知？……若实无我，业已灭坏，云何复能生未来果？」

《成唯识论》卷一，也有同样的记载。他建立补特伽罗的动机，在解说轮回与解脱的主体，业力与经验的保持，这都是出发于业果缘起的解说。释尊也曾谈到过：我从前如何如何，因此犊子系就依这一类的教典，建立它的有我论。

从建立的动机，也可以多少知道补特伽罗的任务，现在不妨再说得具体些。第一、补特伽罗是从前世到后世的轮回主体：像《异部宗轮论》说：

「其犊子部本宗同义，……诸法若离补特伽罗，无从前世转至后世。依补特伽罗，可说有移转。」

犊子部的见解：心心所是刹那生灭的。色法的根身，在相当时间，虽不灭而暂时的安住，但终于随一期生命的结束而宣告灭坏。就是山河大地，充其量也不过暂住一劫。这样，有情的身心，没有一法可以从前生移转到后世。在这样的思想下，三世轮回，造业受果等现象，当然不能依止那一法来建立。这一派的意见，认为有一补特伽罗，才能贯通三世。譬如我造了业，这业便与我发生连系；因我的流转到后世，也就可以说业到后世去感果。第二、补特伽罗是能忆者：犊子派的见地，曾见曾闻的一切，虽然是过去了，但还能在我们的心上记忆起，并觉得就是我自己所曾经见闻的。谁能记忆呢？能知的心识，刹那刹那的生灭，后心既非前心，如何可以解释「是我曾见，是我曾闻」的记忆现象？所以他对无我论者，提出这样的诘难：「如何异心见后，异心能忆？非天授心曾所见境，后祠授心有忆念理！」（见《俱舍论》）这样，他就将记忆的职务，请补特伽罗出来担任。《大毘婆沙论》卷一一，曾明白的提到我能记忆的主张：

「犊子部说：我许有我，可能忆念本所作事，先自领纳今自忆故。」

第三、补特伽罗是六识生起的所依：六识是认识对象的知识，是无常而有间断的。六识虽然不起，但是根身不坏，依旧属于有情所摄，谁在作生命的本质呢？这样的观察，无疑的是从知识的现象，推论到内在，而触发到生命的本体。建立细心的学者，用意也大致相同。六识间断时，有补特伽罗存在，补特伽罗就是六识生起的所依。明白点说：六识的或起、或灭、或断、

或续，都是依止生命的当体——补特伽罗，才有活动。这种思想，与印度有我外道是共同的。龙树菩萨的《大智度论》（卷三六），曾说到外道的依我生识。《大乘成业论》也说：

「我体实有，与六识身为所依止。」

这虽没有明说是犊子系的主张，但在该论破斥的时候，曾说「又执有我，违阿笈摩说一切法皆无有我故」。既然举圣教相违来攻难，可知这是佛教内部的学者，不是犊子系是谁？第四、补特伽罗能使眼等诸根增长：《中论．观本住品》（卷二）青目释说：

「有论师言：先未有眼等法，应有本住。因是本住，眼等诸根得增长。若无本住，身及眼等诸根，为因何生而得增长？」

本住，也是我的异名。因有本住的活动，眼等根才能生长。这个主张，清辨论师的《般若灯论》（卷六），说是「唯有婆私弗多罗（即犊子的梵语）立如是义」，可知这也是犊子部不可说我作用的一种。

从补特伽罗的作用上去考察，就是不谈如来藏的唯识学，专从瑜伽派的思想来说，也就充分的见其一致。瑜伽派的本识，也在说明它是随业感果的轮回主体（「去后来先作主公」）；因本识的执持熏习，才能保存过去的经验，明记不忘；本识是六识生起的所依；因本识的入胎，名色、六处等才能增长广大。建立本识的动机，和建立不可说我，岂不有同样的意趣吗？难怪有人说阿赖耶是神我的变相。

犊子部所说的我，究竟指的什么？如作皮相的观察，它是避免外道神我论的困难，而采取了双非的论法。它常说：非假、非实、非有为、非无为、非常、非无常、非即蕴、非离蕴；只可以说是不可说我。这种理论，在言语的辩论上，是含有困难的。《成唯识论》难他：「应不可说是我非我」，也就是找得这个缺点；既然一切都不可说，为什么还要说是不可说，说是不可说的我呢？

犊子部，分一切为五法藏，这我，在第五不可说藏之中，像《成唯识论述记》（卷一）说：（以下引文，多是随便举一种）

「彼立五法藏：三世、无为、及不可说。彼计此我，非常无常，不可说是有为、无为也。」

它把一切法分成过去法藏、未来法藏、现在法藏、无为法藏、不可说藏——五法藏。三世有为和无为，与一切有部的思想，大体是相同的；只是多一个不可说藏，不可说藏就是不可说我。有为是无常的，无为是常住的，而我却不可说是有为、无为，是常、是无常。理由是，假使我是无常，那从前世到后世的轮回，仍旧建立不起来。外道的即蕴计我，有断灭的过失，也就在此。假使是常住，那我应该离却无常的五蕴而存在，同时也就不应该有受苦受乐的差别。外道的离蕴计我，就有这样的过失。犊子部见到这一点，才说非有为、非无为。虽不就是有为的五蕴，却也不可与五蕴分离而独存。它举火与薪的比喻，不可说薪是火，也不可说离薪有火。他的双非论，使人很自然的想到有一不离五蕴的形而上的实体。这些，《俱舍论．破我品》（卷二九），有较详细的记述：

「犊子部执有补特伽罗，其体与蕴不一不异。……非我所立补特伽罗，如仁所征实有、假有。……此如世间依薪立火，……谓非离薪可立有火，而薪与火非异非一。……如是，不离蕴立补特伽罗，然补特伽罗与蕴非异一。」

五法藏说，《大般若经》也曾谈到，龙树菩萨也常用「一者有为法，二者无为法，三者不可说法」来总摄一切。真空大乘的经论，与犊子部的思想，是不无关系的。在般若性空的体系中，不可说法，是诸法的真胜义谛，毕竟空性。有人说：犊子系的不可说我，是依《大般若经》的五法藏而建立的，但它误解胜义空性为我了。也有人说：《般若经》的五法藏，是渊源于犊子部，但在说明上，比较更深刻、更正确。不问谁影响谁，总之不可说我与般若的胜义空性有关。不但与般若有关，《大涅槃经》说如来藏名为佛性，佛性就是真我。真我，不像外道所计的神我（所以说无我），是「不即六法（假我与五蕴），不离六法」的大我。这佛性真我，与犊子部的不即五蕴不离五蕴的不可说我，彼此间关系的密切，谁能加以否认呢！再把《大般若经》和《大涅槃经》综合起来看：《般若经》虽以不可说藏为胜义空性，但胜义空性，真常论者不就解说为如来藏实性吗？如从法空所显的实性去理解，

中道第一义空与佛性，毕竟是一而二二而一的。再进一步说：不可说我不但与大乘的诸法实性有关，我们倘肯联想到「佛说如来藏，以为阿赖耶」（见《密严经》卷下）的经文，那不可说我与阿赖耶的关系，也自然会注意而不忽略的吧！

第三节 说一切有系与本识思想

第一项 说转部的胜义补特伽罗

《异部宗轮论》说：经量部主张有蕴能从前世移转到后世，所以又称为说转部。锡兰的传说：经量部从说转部流出，并不是一派。后期的经量与说转部，思想上确有很大的距离。我国古德虽说它是一部，也分别经部的本计与末计。经量本计——说转部，初从有部流出，是有部与犊子系的折中者，也建立胜义补特伽罗。末计——依譬喻论师所流出的经部，时间稍晚，大约成立在西元二世纪末。它已放弃补特伽罗，有转向分别说系的趋势。

经量本计的说转部，立胜义补特伽罗，像《异部宗轮论》说：

「其经量部本宗同义……执有胜义补特伽罗。」

胜义补特伽罗，仅有这简略的记载；它的真相，当然不容易明白。《异部宗轮论》所说，它还有「一味蕴」的教义，这应当把它综合的研究，留在下面再说。窥基《异部宗轮论述记》，有关于胜义补特伽罗的解说：

「有实法我，能从前世转至后世。……但是微细难可施设，即实我也。不同正量等非即蕴离蕴，蕴外调然有别体也。」

照这样说，胜义补特伽罗，就是诸法真实自体的实法我。既不是蕴外别有，该是即蕴的吧！诸法自体，固可以称为实法我，但它是各各差别的，是否可以建立为统一性的胜义我呢？窥基的解说，还有商榷的余地。

第二项 有部的假名我与犊子系不可说我的关系

一切有部，也曾谈到有我，像《大毘婆沙论》（卷九）说：

「我有二种：一者法我，二者补特伽罗我。善说法者，唯说实有法我，法性实有如实见故，不名恶见。」

一切有部，是依三世实有而得名的。据它的解说，已生已灭是过去，未生未灭是未来，已生未灭是现在。这三世，是依法体的现起引生自果作用，和作用的息灭而分别的。生灭，只是作用的起灭。谈到法体，它是未来存在，并不因作用的生起而生起，所以说未来法是实有。过去，同样的依然存在，也不因作用的息灭而消灭，所以说过去法是实有。依三世实有的见地，未来，早具足了无量无边的一切法。因现在法引生自果的作用，使未来世中的某一类法，刹那生起引生自果的作用，这叫做从未来来现在。现在只有一刹那，刹那间作用就要息灭；作用息灭以后的法体，名为过去法，这叫做从现在到过去。这好像甲屋住满了很多的人，这些人，一个跟一个的经过一条短短的走廊，到乙屋去。正在经过走廊的时候，好比是现在。甲屋没有经过走廊的人，好比是未来。已经通过走廊，进入乙屋去的，当然是过去了。总之，一切有部的三世观，是单就作用的起灭而建立的。当诸法正生未灭，是现在的存在。从现实的存在，推论到未生未灭、已生已灭的存在，建立过去未来的实有。所以它常说，过去、未来法是现在的同类，过去未来一样的也有色声香等一切法。从诸法的自体上看：法法都是各各差别，常住自性，没有什么变化可说，彼此间也说不上什么连系。「法法各住自性」，是真实有，一切有部依此建立实法我。从诸法的现起作用上看：每一法的生起，必定依前时与同时诸法的力用为缘，才能生起。生起后，又能引生未来法。在这前前引生后后，成为相似相续的一大串中，在这生灭相续而属于有情的生命之流，才有变化，彼此间才有连系。一般人不能理解这前前非后后的刹那生灭，执著在身心相续中有一个恒常存在的自我，这是颠倒的认识，生死的根本，这便是补特伽罗我。补特伽罗我，是根本没有的，只是我见的错觉罢了。在身心的相续中，虽没有真实的补特伽罗，但从和合相续的关系上，也可假名为补特伽罗。依这假名的补特伽罗，才说有从前生流转到后世。假名补特伽罗，依实有的五蕴和合而假说，并非实有的存在。把有部的思想总结起来，就是：诸法实有的当体，是实法我，是真实有。在诸法（有情的身心）生起作用，和合相续上说，是可以假名为补特伽罗的。假使执为实有，那便是「诸法无我」所要无的我。

【图：Y10p0063_01.svg】初念、次念、后念、刹那生灭、假名相续、法住法性、性类差别、作用（现象界）、法体（本体界）、过去、现在、未来

进一步的研求它法体与作用的同异，有部学者，就会答复你不一不异。有时，法只有体而没有用（过未），所以不能说一；可是引生自果的作用，是依法体而现起的，所以也不能说异。有部学者，也不得不走上这双非的论法。《顺正理论》（卷五二），对体用的一异，有详细的叙述：

「我许作用、是法差别，而不可言与法体异。……法体虽住，而遇别缘或法尔力，于法体上差别用起；本无今有，有已还无，法体如前自相恒住。……体相无异，诸法性类非无差别。体相、性类，非异非一，故有为法自相恒存，而胜功能有起有息。……现在差别作用，非异于法，无别体故。亦非即法，有有体时作用无故。」

「作用与体，虽无别体而有差别；谓众缘合，能令法体有异分位差别而生。此差别生非异法体，故彼法体假说生义。依如是义，故有颂言：从众缘方有，此有是世俗；虽生体无别，此有是胜义。」

论文明显的说，法体与作用非一非异。但它虽说非一非异，实际上是偏重于不一的。它在谈到法有三世的时候，总觉得三世要在法的作用上说；依作用的起灭，虽说法有三世差别，但法体终归是恒住自性。

理解了有部的主张，再来看犊子系的学说，比较上容易得多。犊子部的三世有为与无为，与有部大致相同。不同的，只是不可说我。他怎样建立不可说我呢？《异部宗轮论》说：

「其犊子部本宗同义，谓补特伽罗非即蕴离蕴，依蕴处界假施设名。」

「依蕴处界假施设名」，窥基的解说是：世间，或者说眼是我，说身是我，这只是依蕴等法而假立的。实际说来，虽不是离蕴有我，却也不就是五蕴，自有它的体性。他的见解，是把「假施设名」，看成了假名的补特伽罗。离假名我以外，别有一个不可说我。其实，犊子部没有这样隔别的见解。「依蕴处界假施设名」，正是说的不可说我。何以见得？像《俱舍论．破我品

》（卷二九）说：

「但可依内现在世摄有执受诸蕴，立补特伽罗。」

犊子部所立的不可说的补特伽罗，原有三种安立，这里约最重要的，依现在有情身内的五蕴而建立来说，所说非常明白。依现在世所摄的执受诸蕴，建立补特伽罗，岂不就是《异部宗轮论》所说的「依蕴处界假施设名」吗？假施设名的我，就是不可说我，这在熏染有部思想的学者，确是相当难解的。有部的见解：色法分析到极微，心法分析到刹那，仍有自体存在的，这是实有。依实有法所和合的总相、一合相，一加分析，离了所依的实法，就没有自体，这是假有。所以有自体就不是假，假就没有自体。他们虽也在说实有与假有，不可说是一是异，其实对假有与有体，是从差别的观点来处理的。世亲论师也曾本著这样的思想，在《俱舍论》的〈破我品〉里，责问过犊子部：所说的不可说我，是实有呢？还是假有？但犊子部的答复，并没有说是假、是实，却说：「非我所立补特伽罗，如仁所征实有假有，但可依内现在世摄者执受诸蕴，立补特伽罗。」意思说：我所说的补特伽罗，并不像你所问的那样假呀、实呀，只可以说依身内五蕴而建立。假、实的思想，有部与犊子谁是正确的，这里无须讨论；要说的，是它们对于假实，有著不同的思想。依蕴界处安立，在有部看来，就是假有，没有自体。假使有体，就不能说依蕴安立。犊子部的意见：「四大和合有眼法，如是五众和合有人法」（见《大智度论》卷一），尽管依它和合而存在，却不妨有它的自体。如火与薪的比喻，就在说明这能依所依的不一不异。依我国古德的判别：有部是假无体家，犊子部是假有体家。有部只许假名补特伽罗，犊子部却建立不可说我，思想的分歧，在此。

犊子部的不可说我，与有部的假名补特伽罗，同是建立在五蕴和合上的，但思想却彼此对立。彼此的所以对立，就在体用的一异上。他们都谈不一不异，但有部终归是偏重在不一。有部的假名我，建立在现在五蕴相互间的连系，与未来过去相似相续的关系上。这假我，是依不离诸法实体而现起的作用而建立。若直谈诸法的自体，可说是三世一如。一一的恒住自性，不能建立补特伽罗，只可以说有实法我。犊子部虽也依蕴安立，但不单建立在五

蕴和合的作用上。五蕴起灭的作用，是不能从前世到后世的。犊子部的不可说我，能从前世到后世，必定是依诸法作用内在的法体而建立的。不离法体的作用，虽然变化，法体恒存，仍旧可以说有移转。有部偏重在不一，在从体起用的思想上，建立假我。犊子部偏重在不异，在摄用归体的立场上，建立不可说我。有部的假立，但从作用上著眼，所以不许有体。犊子部的假立，在即用之体上著眼，自然可说有体。就像犊子部的不可说我，是六识的境界（见《俱舍论》），也就是依六识所认识的对象，在不离起灭的五蕴上，觉了那遍通三世的不可说我。摄用归体，所以不是无常。即体起用，也就不是常住。二家思想的异同，可以这样去理解他。

【图：Y10p0068_01.svg】生灭相续的作用、恒住自性的法体、假名我、实法我、不可说我、不一不异而异、不一不异而一、有部、犊子部

第三项 经部譬喻师的细心说

甲 细心相续

一、经部的渊源及其流派

经部譬喻师的开创者，传说为鸠摩逻多，普光《俱舍论记》（卷二）说：

「鸠摩逻多，此云豪童，是经部祖师。于经部中造喻鬘论、痴鬘论、显了论等。经部本从说一切有部中出，以经为量，名经部。」

鸠摩逻多的事迹，《大唐西域记》的呾叉始罗、揭盘陀国条下，都说到他是呾叉始罗人。揭盘陀国王，慕论师的名德，攻入呾叉始罗，接他到揭盘陀。他造《喻鬘论》等数十部，奠定了经部学说的基础。因他造《喻鬘论》等论，所以也称譬喻师。经部的成立，《异部宗轮论》说在佛灭四百年中；锡兰传说是二百年中，都是约说转部说的。然说转部与经量部不同。鸠摩逻多是经部譬喻师的本师，他的大量著作，写在呾叉始罗国。鸠摩逻多的时代，约在西元二、三世纪间。

从萨婆多部流出的经部，成为萨婆多的劲敌。原因不单是外来的，多半是内在矛盾的展开。萨婆多，意思是说一切有。说一切有思想的流行，很早

就存在。到佛灭三百年，迦旃延尼子造《发智论》，积极的发扬三世实有的思想。经过偏重的发展，完成了《大毘婆沙论》的纂集；迦湿弥罗的毘婆沙师，才成为萨婆多的正统者。实际上，说一切有，不一定是《发智论》、《大毘婆沙论》学。像经部譬喻论师，西方尊者，都可以说是说一切有者。大体说，迦旃延尼子是重论派，鸠摩逻多是宗经派，如《俱舍论记》（卷二）所说：

「经部本从说一切有部中出，以经为量名经部；执理为量名说一切有部。」

鸠摩逻多出世造论，经部譬喻师与有部，才明显的分化。迦旃延尼子并没有统一萨婆多的思想，连号称婆沙四大评家的思想，还有很多的意见，是反婆沙而同于经部的。像法救的「诸心心所是思差别」（《大毘婆沙论》卷二），「异生无有断随眠义」（卷五一），「诸所有色皆五识身所依所缘」（卷七四），「化非实有」（卷一三五）。觉天的「色惟大种，心所即心」（卷一二七）。这都可以证明经部的思想，多半是萨婆多本有的，只是不同《发智论》、《大毘婆沙论》系罢了！《发智论》经迦旃延弟子们的演绎发扬，在专断的态度下，罢斥百家，建立了严密的极端实有论。受婆沙抨击的「譬喻尊者」派，受了环境的影响，融摄了有部异师，才积极展开反婆沙的立场，成为后来的经部譬喻师。

经部，经历了长期的发展，因思想的纷歧，自然的产生了不同的流派。《成唯识论述记》（卷四），曾两次谈到经部的派别，一说：

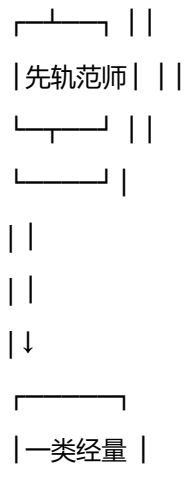
「经部此有三种：(一)、根本，即鸠摩逻多。(二)、室利逻多，造经部毘婆沙，正理所言上座是。(三)、但名经部。以根本师造结鬘论，广说譬喻，名譬喻师，从所说为名也。其实，总是一种经部。」

这虽把经部分为三类，但除了解释譬喻、上座、经部三个名称的关系外，并不能帮助我们理解经部思想的流派。它又说：

「经部本计灭定无心，次复转计灭定有心。次有心所，今更转计彼无心所，即末转计。」

这虽只是说明灭定的有心无心，但很可以作为经部分派的标准。经部学者的成立种子是一致的；但一探讨到种子的所依——相续不断者，就必然的论到灭定的有无心识。也就在这点上，引起了内部的分派。不过，《成唯识论述记》所说的本计、末计，似乎还有问题。依据汉译的论典，检讨经部思想的演变，我认为是这样的：





《异部宗轮论》所说的经部（说转），建立胜义补特伽罗，和一味相续的细蕴，大体还继承有部旧义。从他的有我论说，可说是有部和犊子部的折衷者。从有部的法体恒住自性，转化到一味蕴，确是在向种子思想前进。这是经部初期的学说（佛灭四世纪中）。西元二世纪后的鸠摩逻多，才奠定了经部譬喻师的基础。他针对有部的三世恒有，无为实有，倡导无为无体，过未无体，不相应行无体，梦、影、像、化都非实有说。放弃经部初期的细蕴说、真我说，建立了三相前后，诸法渐生的相续转变说。离思无异熟因，离受无异熟果，把业力与业果归结到内心，接受了灭定有心说。譬喻论者，确是有部系中接近分别说系与大众系的学者。这是经部第二期的学说。《俱舍论》、《顺正理论》与无著论师师资的著述中，关于经部后期的学说，有相当的介绍。这时，种子思想已大体完成（龙树菩萨时代，已相当成熟）。但关于灭尽定的有无细心，意见上不无出入，可以归纳为三系：(一)、《顺正理论》所抨击的上座室利逻多，和他的弟子大德逻摩，主张灭尽定有细心而没有心所。上座师资，继承发扬譬喻论师的学说，虽有多少演变，还可说是正统的譬喻宗。(二)、《俱舍论》所说的先代轨范师，先旧诸师，即《俱舍论》论主所钦服的经部师，他们是不许灭定有心的。但要建立种子的相续，

所以倡导心与根身互为种子说。他多少修改了譬喻师的宗义，接近有部，似乎是《大毘婆沙论》所摈弃的有部异师，与譬喻学者的合流。它与大乘阿毘达磨，有深切的关系。(三)、《大乘成业论》中的一类经为量者，在六识外，别立持种受熏的集起心。它已经超出六识论，进入了七识论的领域。依思想发展的程序，该是比较后起的学派，或许是受了大众和分别说系的影响。

不论是研究经部的细心说，或者种子说，对这经部流派的概况，是必须加以正确的认识。

二、譬喻者的细心说

初期譬喻论者的细心说，像《大毘婆沙论》（卷一五二）说：

「谓譬喻者分别论师，执灭尽定细心不灭。彼说：无有有情而无色者，亦无有定而无心者。若定无心，命根应断，便名为死，非谓在定。」

卷一五一，又说到无想定有心，理由是同样的。譬喻者说没有无色的有情，没有无心的定，可知譬喻者的本义，与分别论者和大众部是一致的。它所说的灭定有心，究竟是怎样的心呢？有心所？还是没有？他说「离受无异熟果」，无想灭定既然是有情，总不该说没有受异熟果的受吧！假使有受，那又怎么说灭受想呢？根据现存片段而不完备的文献，对它的本意如何，是无法确实理解的。或者，譬喻论师初期的学说，还没有考虑到这些。

三、世友的细心说

主张灭定有细心的，还有尊者世友，像《大乘成业论》说：

「如尊者世友所造问论中言：若执灭定全无有心，可有此过；我说灭定犹有细心，故无此失。……如契经言：处灭定者，身行皆灭，广说乃至根无变坏，识不离身。」

玄奘门下，说这位世友尊者，是经部异师。像《俱舍光记》（卷五）说：「印度国名世友者非一，非是婆沙会中世友。」《成唯识论述记》（卷四），也有「此即经部异师」的话。他所说的细心，依《大乘成业论》说，已有不同的见解。所以世友的本意，也无法明了。但另有一分学者，认为造《问论》的世友，并不是经部异师，正是有部的世友。他们所持的理由，有两点

：(一)、《大乘成业论》的异译《业成就论》说：

「若毘婆沙五百罗汉和合众中，婆修蜜多（即世友的梵音）大德说言。」

(二)、《俱舍论》卷五，叙了尊者世友《问论》的意见后，紧接著妙音尊者的批评。这不但世友、妙音，都是婆沙评家之一；就是尊者两字，依《大毘婆沙论》、《俱舍论》、《顺正理论》等使用的习惯，除有部系以外，是不轻易授人的。这二个不同的见解，谁是正确的，很难加以判断。然据我最近的研究，这确为初期的譬喻大师，就是《尊婆须蜜菩萨所集论》的作者，世友属大德法救的后学，比妙音早一些。他的思想，与阿毘达磨大论师世友，完全不同。譬喻师为说一切有部的一系，所以也被称为尊者。

四、上座师资的细心说

《顺正理论》所抨击的上座，名室利逻多，和世亲、众贤同时，曾造《经部毘婆沙》，是有名的经部大师。大德逻摩，是他的弟子。上座继承譬喻者的宗义，说灭尽定有细意识，像《顺正理论》（卷一五）说：

「然上座言：思等心所，于灭定中不得生者，由与受想生因同故，非由展转为因生故，……彼许灭定中有心现行故。」

这里，虽指出了灭尽定没有受想等心所，却有心识现行，但这无心所的细识，是意识，还是六识以外的细心？也还不能判明。参考其他论典关于有心无所的记载，可以知道上座的细心，是微细的第六意识。如《大乘成业论》说：

「有说：此（灭定位）有第六意识。……故此位中，唯余意识，无诸心所。」

《摄大乘论》，或《唯识论》，在说明识不离身的识是阿赖耶识时，都评破这无心所的细心说。有心而没有心所，这在有心必有所，无所就无心的学者，确是不易信受的。《成唯识论》（卷四），批评他说：

「若无心所，识亦应无，不见余心离心所故……此识应非相应法故。……若此定中有意识者，三和合故，必应有触，触既定与受、想、思俱，如何有识而无心所？」

以有心必有所，无所就无心的原则，评破灭定有心无所说，我想要是真正的经部学者，对他们所持的理由，是会根本加以否认的。上座在经部中，是有心所（受想思三法）派。关于心心所法的生起，不同有部的一时相应。他继承譬喻者的心心所法前后而起的主张，像《顺正理论》（卷一〇）说：

「如伽他言：眼色二为缘，生诸心所法，识触俱受想，诸行摄有因。上座释此伽他义言：说心所者，次第义故，说识言故，不离识故；无别有触。次第义者，据生次第。谓从眼色生于识触，从此复生诸心所法，俱生受等名心所法，触非心所。说识言者，谓于此中，现见说识，故触是心非心所法。不离识者，谓不离识而可有触，识前定无和合义故，假名心所而无别体。……由彼（上座）义宗：根境无间识方得起，从识无间受乃得生。」

心心所法的生起，是前后次第的。根境和合，生起初刹那的识。就在这识的依根缘境的和合上，假名叫触。触是依根境识三者的和合而假说的，并没有别体的触心所。这识触作等无间缘，引起第二念的受，次第生起想思。从受到想到思，也不是同时的。一般的心理活动，是这样。灭受想定却不然，在修习灭尽定的加行时，厌患受想的粗动，作一种如生著痈疽，或中了毒箭般苦痛可厌的观想。因这厌离受想的作意，所以入定的时候，受想都不起，只有微细意识的存在。明白点说，灭受想定，是生起意识以后，不再引起粗动的感情（受），想像（想），造作（思）等心所，唯是平静一味的意识的延长。有此细心的存在，一切法所熏成的旧随界，就可以相续不断，获得未来的果报。

大德逻摩，也和上座一样，主张灭定有心，《顺正理论》（卷二六）说：

「灭尽定中意处不坏，由斯亦许有意识生。然阙余缘，故无有触。」

大德虽同样的主张灭定有心，但师弟之间，还存著小小的差别。有细心而没有心所，据《顺正理论》（卷一三）所说，有两派：一派是有触的，一派是无触的。上座的细心说，论上虽没有明文，但从他的「现见说识（为触），故触是心非心所法」看来，触是建立在识与根境的和合上。根境和合生识

，能说它没有触吗？同时，凡说到上座的细心说，都没有说没有触。灭受想定无心所，只是不起依心别起的心所——受、想、思，不离识而假立的触，那又何妨说是有呢？但大德却认为不但没有受想，也没有触，上面的引证，是很明白的了。他们师弟间为什么不同呢？经部学者关于心所的见解，是非常参差的。《顺正理论》说：「或说唯有三大地法，或说有四（受、想、思、触）。」大德或许是四心所者，所以灭尽定中也没有触吧！

五、一类经为量者的细心说

六识论者的灭定有心说，确有他的缺点。有心所呢，那就与一般的意识没有分别，也不能说是灭受想定。没有心所呢，就是有心无所是可能的，也只可以说无心所定，不能说是无心定。经部中的一分学者，不满意六识论者的细心说，觉得它不能圆满解释释尊的本意。它受分别说、大众系思想的激发，在长期的体认与探索下，走上了七心论。像《大乘成业论》说：

「一类经为量者，所许细心彼（灭定）位犹有。谓异熟果识，具一切种子，从初结生乃至终没，展转相续曾无间断。彼彼生处，由异熟因品类差别，相续流转，乃至涅槃方毕竟灭。即由此识无间断故，于无心位亦说有心。余六识身，于此诸位皆不转故，说为无心。……心有二种：一集起心，无量种子集起处故。二种种心，所缘行相差别转故。」

一类经为量者，把心分成集起、种种二类。种种心，就是六识。所缘的境界，取境的行相，都有种种的差别，所以叫种种。这种种心——六识，是一般人所能经验与自觉的。离种种心以外，还有一味相续的集起心。依《大乘成业论》的解说，集起心，是一切有情的异熟果识。异熟果，是从善恶业因所感得的果报，也就是有情生命的当体（总异熟果）。它是一味相续不断的，直到生死的最后边，才究竟灭尽。它为什么称为集起呢？它含摄蕴藏著一切法的种子（能摄藏），是一切种子积集的所在（所藏处），所以叫集。因善或不善诸法的熏习，使种子生果的功能，渐渐地发展、扩大、成熟；一遇外缘的和合，就从集起心所摄藏的种子，生起可爱或不可爱的果报：这就是起。从集起的意义上说，它不但是生命的当体，还是万有的动力，也可以

说是宇宙万有的本源。它开展一切，总摄一切，是一切的中心。唯识学上的本识思想，已到含苞待放的阶段了。

《阿含经》时常说到「此心、此意、此识」，但三者的区别，并没有给以明确的界说。后代的佛弟子，从释尊的教法里，去寻求三者的意义。见经上说「意为先导」，就说「依前行业说名为意」。见经上说「心远独行」，就说「依远行业说名为心」。这样，经上对心、意、识三者名词的使用，有时是共通的；有时是差别的；就是一个名词，也有种种的意义。所以像《大毘婆沙论》卷七二，《俱舍论》卷四，《顺正理论》卷一一，《显宗论》卷六，都说心意识三者的体性，是同一的；不过意义上有种种的差别。这心的集起义，也是各种意义中的一种，佛在《阿含经》里，曾这样说（转引《成唯识论》卷三）：

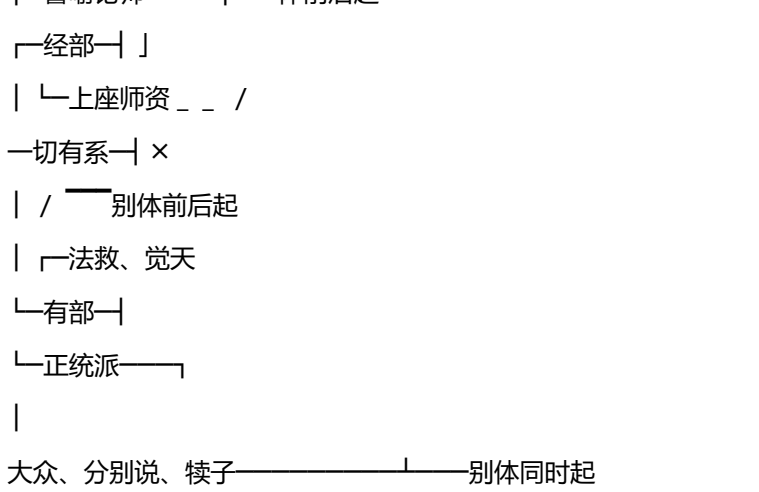
「杂染清净诸法种子之所集起，故名为心。」

《大毘婆沙论》等，都说到集起（或作采集）义为心；心有集起的作用，并不是经量学者的创见，有它思想上的渊源与教证的。集起或采集，是什么意义？有部的意见：「然经说心为种子者，起染净法势用强故」（见《成唯识论》卷三）。它根本不承认有种子，更谈不上种子的积集处，和心中所藏种子的现起。它认为心有分别，有引起杂染清净诸法的强有力的作用，所以称之为心，为种。《唯识了义灯》卷四，叙著各派关于「说心为种子」的意见，可以参考。经部学者，像上座师资们的细意识，「是所熏习，能持种子」。细意识上相续转变差别的生果功能，是生起一切诸法的因缘。它们虽没有离六识以外，建立集起心，但对心有「种子积集处」，和「心上功能生起诸法」的集起义，也早就成立。一类经为量者，只是在六识以外，建立一个一味相续的细心而已！主张灭定有心，本来在执持根身和任持业力。现在既建立了第七细心，那集种起现的作用，自然也移归第七。无心定和灭受想，是依六识说的。定中的识不离身，是依集起心说的。以集起心释灭尽定的识不离身，可说恰到好处。

这集起心，与唯识学上的本识，几乎无从分别。但切勿以为这就是第八识；第八识，要别立第七末那后，才开始成立。这经为量者的细心说，只可说是瑜伽派赖耶思想的前驱（与《解深密经》说相近）。细心说的发展，是从六识到七识，从七识到八识。这中间的发展，是多边的，分离而综合，综合而又分离的。所以部派佛教的细心说，有种种不同的面目。大乘佛教的七心论与八识论，也自然有著很大的出入。本识思想的发展，既不是一线的；融合而成的本识，自然也不能完全同一。这点，要时刻去把握它。

乙 王所一体

心心所的一体、异体，与俱起、别起，在部派佛教里，有著不同的意见。



从各派的见解看来，大众、分别说、犊子和有部的正统者，都是心心所的别体论者，同时相应论者。释尊的本意，似乎也就在此。但从有部流出的譬喻论师，却提出了心所即心，次第而起的异见，像《大毘婆沙论》（卷一六）说：

「有执心心所法前后而生，非一时起，如譬喻者。彼作是说：心心所法依诸因缘前后而生。譬如商侣涉险隘路，一一而度，无二并行。心心所法亦复如是，众缘和合一一而生，所待众缘各有异故。」

这种思想，一方面它在经典里发见了一体的思想，发见了心心所法的共同性。一念心中有受、想、思等心所同时，释尊确乎说得很多；但经上也自有有心无所的记载，这在《成实论》、《顺正理论》里，无心所家都引著很多的证据。像最初受生时，只说识入母胎，没有说到心所。像构成有情的成分，只说士夫六界（地、水、火、风、空、识），也没有心所在内。尤其是经上说的「心远独行」，可以看出唯有一心的现起，不能同时有多心所。譬喻论师的「譬如商侣涉险隘路」，也是从这「独行」二字推阐出来。但这不违反心心所俱时相应的圣教吗？不！「一心俱有」，不是说一刹那心有很多的心心所，是说在一期相续心中。刹那生灭，不是常人能经验觉察得到。我们自觉到内心有异常复杂的心理活动，这只是相续心中综合的自觉，虽好像同时，其实是前后的。那怎能分别心与心所呢？可以分别，像《成实论》（卷五）说：

「心所生法，名曰心数（心所的异译）。心从心生，故名心数。」

前心能生后心，后心就叫做心所。在这前后的连系上，建立相应，也不同有部那样，同时俱起的相应。怎么说发现了心心所的共通性呢？在它的意见，能了知叫识，那个心所不能了知呢？能缘虑叫心（《成实论》卷五），决无没有能缘作用的心所，心所为什么不就是心？它无从确定心与心所的绝对界限，自然会走上一心异名的思想。《顺正理论》（卷一一）说：

「有譬喻者，说唯有心无别心所，心、想俱时，行相差别不可得故。何者行相唯在想有，在识中无？深远推求，唯闻此二名言差别，曾无体义差别可知。」

譬喻论师的心所即心差别，一方面是反三世实有论者的机械分析论。说一切有部的正统者，分别名相是他们得意的杰作；看到阿毘达磨发达的程度，就可以想像而知。他们治学的态度，是从分析假实下手。一方面根据经典的一言、一语，一方面作内省的分析考察。把现象分析一下，把假合的分了出来，建立了色、心、心所、不相应行、无为，最后的单元，就是不可再分割的实体（《俱舍论》分为七十五类）。他不但从时间的观念上，解释做前

后只是相似的连续，而前后的法体各别；就是在一念心中，他也把心理的动态作一种抽象的分析，了知是识，领纳是受，一一的把它分离开来，想像法体的彼此隔别性。他粉碎了世间，使世间成为独立的无限量的实在体（多元）。再把它组合起来，在彼此前后生起的作用上，发生连系。他不把世间看成有机的统一，是把它看成机械的活动。譬喻论者，彻底反对这个观点，反对循名执实的琐碎分析，才建立了一心前后说，但他不免矫枉过直了！在大乘佛教里，不论是王所一体或别体，对心心所法前后次第而起的见地，都是排斥了的（他忽略了内心的复杂作用）。

在佛灭四世纪时的法救、觉天，虽被人称为婆沙四大评家之一，但他们是思心差别论者，实际是譬喻论师。像《大毘婆沙论》（卷二）说：

「尊者法救作如是言：诸心心所是思差别。……尊者觉天作如是说：诸心心所体即是心（藏传觉天立五心所）。」

心心所体一义异的思想，一直流到后代，成实论主，也还是这样。但经部后起者，上座、大德，都采取了折中主义：承认心外别有心所，同时也不像有部那样分析得过分琐细。但离心的心所，究竟有多少呢？释尊没有提出一个心所单元表；他们的见解，也自然不能一致。「或说有三，或说有四，或说有十，或说十四」。这还只是经部，假使加上有部、铜鍱部的见解，那就更聚讼纷纭了。这也难怪无心所家的譬喻师，要来个一扫而空，像《顺正理论》（卷一一）说：

「又于心所多兴诤论，故知离心无别有体。……故唯有识，随位而流，说有多种心心所别。……我等现见唯有一识，渐次而转，故知离心无别心所。」

第四节 分别说系与本识思想

第一项 分别说系心识论概说

分别论者，是上座部三大系之一，它流出化地、饮光、法藏、红衣四部。它在探索系缚解脱的连锁，和三世轮回的主体时，已发现了深秘细心的存在。上座系的本典——《舍利弗阿毘昙》，已把六识与意界分别解说，并且说意

界是「初生心」。规定初生心为意界而不是意识，这是非常有意义的。细心思想的最初倡导者，我认为是它。

分别论者在印度本土的，如《大毘婆沙论》所说，是一心相续论者。这相续的一心，还是心性本净的，客尘所染的。从分别说而流出的学派，南方的铜鍱部，建立著名的九心轮。北方的化地部，却转化为穷生死蕴的种子说，与经部合流。唐玄奘说：上座学者，有离粗意识而别立同时细意识的。分别说系的细心说，与唯识学的本识，确是非常的接近。

第二项 一心相续

「谓譬喻者分别论师，执灭尽定细心不灭。彼说：无有有情而无色者，亦无有定而无心者。若定无心，命根应断，便名为死，非谓在定」。

据《大毘婆沙论》（卷一五二）所说：灭尽定、无想定中有细心，分别论师与譬喻者的见解相同。但譬喻者是心心所前后相续论者，分别论师却是王所同时相应的相续论者。心识相续的见解，他俩有很大的差别。分别论者，以心性本净说著名，这是一般所熟知的。这里，先对它的觉性融然一体论，加以简单的考察。分别论者的心性本净，《大毘婆沙论》曾称之为一心相续论者，像卷二二说：

「有执但有一心，如说一心相续论者。彼作是说：……圣道未现在前，烦恼未断，故心有随眠。圣道现前，烦恼断故，心无随眠。此心虽有随眠无随眠时异，而性是一。如衣、镜、金等，未浣、磨、炼等时，名有垢衣等。若浣、磨、炼等已，名无垢衣等。有无垢等，时虽有异，而性无别，心亦如是。」

这一心相续论者，论文虽没有明白的说是分别论者，但它的心性无别，与分别论者，确是完全一致的。相续中的染心与不染心，有部等说体性各别，分别论者却说心性是同一的。同一的本净心性，依《成实论》（卷三）的解说，只是觉性。眼识也好，意识也好，有烦恼也好，无烦恼也好，这能知能觉的觉性，并没有分别。《大毘婆沙论》卷一一，还有觉性是一论者，其实也就是分别论者一心论的异名，它说：

「有执觉性是一，如说前后一觉论者。彼作是说：前作事觉，后忆念觉，相用虽异，其性是一。如是可能忆本所作，以前后位觉体一故，前位所作后位能忆。」

这一觉论者，依前后一觉的理由，成立追忆过去的可能。它的「相用虽异，其性是一」，岂不与一心论者的「此心虽有随眠无随眠时异，而性是一」的见解相同吗？从它的前后觉性是一，也可看出与一心论者的同一，何况《成实论》还明说本净的心性就是觉性！把一觉论者、一心论者、分别论者的思想合起来研究，它是从心识无限差别的生灭中，发见了内在统一的心性。一心论者为什么要建立一心？它从差别到统一，从生灭到转变，从现象到本体，还是为了解决严重而迫切的问题——生命缘起。《成实论》卷五，曾说到一心论者建立一心的用意：

「又无我故，应心起业，以心是一，能起诸业，还自受报。心死、心生，心缚、心解。本所更用，心能忆念，故知心一。又以心是一，故能修集。……又佛法无我，以心一故，名众生相。」

一心论的目的，在说明自作自受律，记忆的可能，被缚者与解脱者的关系，并且依一心建立众生。一心论者，不像犊子系建立不同外道的真我，因为佛法是无我的；但不能不建立一贯通前后的生命主体，于是建立一心论。心理的活动与演变，不能机械式的把它割裂成前后独立的法体。从现象上看，虽然不绝的起灭变化，而无限变化中的觉性，还是统一的。这一体的觉性，岂不是常住吗？这在反对者的学派看来，一心只是变相的神我。像《成实论》（卷五）主的批评说：

「若心是一，即为是常，常即真我。所以者何？以今作后作，常一不变，故名为我。」

反对者的意见，固然把它看成外道的神我；但在一心论者，却认为非如此不能建立生命的连锁。若刹那生灭前后别体，无法说明前后的移转。《成实论》叙述它的意见说：「以心是一，故能修集。若念念灭，则无集力。」本著刹那生灭不能安立因果连系的观点，才考虑到心性的一体。这不但一心

论者如此，犊子的建立不可说我，经量本计的一味蕴，也都是感到刹那论的困难而这样的。但机械的统一论者，决不能同意，像《顺正理论》（卷七）说：

「或谓诸行若刹那灭，一切世间应俱坏断。由此妄想，计度诸行或暂时住，或毕竟常。」

第三项 心性本净

略说问题的重要性：心性染净的论辨，在佛教尤其唯识学上，占有非常重要的地位。从过去大乘唯识学的诤论上看，它几乎成了一切纠纷的症结。我们假使不能理解部派佛教发展中的心性染净论，那么在研究大乘唯识学时，就容易偏执一边。大乘论师的多种解释，大都有它思想上渊源的。事实上，心性本净的思想，渗透到一切大乘经里。凡是读过大乘经的，谁也会有此感觉。这是每一佛教徒，尤其大乘唯识学者必须探讨的主题。

从部派佛教去看，关于心性染净的思想，有三大系；但心通三性论者，是后起的。大乘佛教，似乎没有这个思想。

【图：Y10p0094_01.svg】一切有系、犊子系、分别说系、大众系、经部、有部、心通三性家、心性无记家、心性本净家

性的定义很多：水湿「性」、地坚「性」，这是说一事一物各别的自体。「性」种性，本「性」住性，这或者是说本来如是，或者是说习惯成自然，有生成如此的意味，与中国的「生之谓性」，相近。法「性」、实「性」，在大乘的教理上，或指普遍恒常的法则，或指诸法离染的当体。自「性」，在龙树学里，是说那不从缘起的常一的自体。善「性」、恶「性」，这是性德的性，就是性质。这心性染净的思想，与中国的性善性恶，发生过深切的影响。王阳明竟说性善的良知良能，就是佛家的（本净心性）本来面目。其实，心性本净，在部派佛教里是性善性恶的性；在大乘里，心性与法性有时合而为一，指心或法的本体。佛法的心性本净，是遍一切众生的；孟子的性善，却成为人兽的分野：这是怎样的不同！

一切法，给以道德的评价，就有善恶的概念。心性无记论者，关于善、恶，是分为三类：一、善性，二、恶性，三、无记性。善、恶，世学有著很多的定义，也有见到它的相对性而否认善恶的标准。心性无记论者，善、恶，是从它的结果而分别的。我们意念与身口的行动，假使能得后来良好的结果，这就是善。若会引起恶劣的结果，那就是恶。这结果，偏重在个人，是依招感现世（不是现在一念）、后世的果报来决定。这不太自利吗？不，凡是有利于人的，也必然的会有利于己；反之，损人利己的行为，从引起后世的恶报看，无疑是恶的。还有很多的事，不能引起未来善恶的果报，如不自觉的摇一摇头，努一努嘴，这些行为就不能说是善恶，那就叫无记性。身外的山河、大地、草木丛林的变动，也是无记。这无记，不是善恶的化合，是非善非恶的，与善恶鼎立而三的中容性。就因为它是无记，所以也可以和善恶合作。

有部从心心所别体的观点，把心上一切的作用分离出来，使成为独存的自体；剩下来可以说是心识唯一作用的，就是了知。单从了知作用来说，并不能说它是善或是恶。不过，心是不能离却心所而生起的。倘使它与信、惭、愧这些善心所合作起来，它就是善心。与贪、瞋等合作，那就是恶心。如果不与善心所也不与恶心所合作相应，如对路旁的一切，漠不关心的走去，虽不是毫无所知，但也没有善心所或恶心所羼杂进去；那时的心，只与受、想等心所同起，这就是无记性。所以，善心、恶心，不是心的自性是善、是恶，只是与善恶心所相应的关系。善心像杂药水，恶心像杂毒水，水的自性不是药也不是毒。善恶心所与心，滚成一团，是「同一所缘，同一事业，同一异熟」，好像心整个儿就是善、是恶，也不再说它是无记的。但善恶究竟是外铄的，不是心的本性。心的本性，是无记的中容性。

譬喻论师也像有部那样分为三性，但它不许心性无记，主张心通三性，这还从心心所法一体的见解而来。譬喻论者，是王所一体论者，心王心所只是名义上的差别，其实都就是心。信、惭、愧等善心所，贪、瞋等恶心所，都是心识不同的形态。这样，心自然是通于三性。虽然有部也可以说通三性，但它是建立在「相应」上，譬喻论师们是依心的「自性」说的。经说「心

长夜为贪等所污」，这似乎与譬喻者的贪即是心，有相当的违难。但它说：这是依假名相续心说的，并不是在一刹那中，有别体的心为别体的贪等所污。它的心通三性论，就这样的建立起来。

心性本净说：除上面两系以外，还有在佛教里放射异样光芒的心性本净说。它的根据，是经上（铜鍱部的《增支部》有此说）说（转引《顺正理论》）：

「心本性净，有时客尘烦恼所染。」

经有心性本净的明文，有部它们是不会毫无所知，为什么还要建立心性无记、心通三性呢？这不是与佛共诤吗？不，经上也在说善心、恶心。心性本净的圣教，一切有部的学者，有点不大信任，但也还不致绝对否认，给它个适当的解说，像《顺正理论》（卷七二）说：

「若抱愚信，不敢非拨言此非经，应知此经违正理故，非了义说。若尔，此经依何密意？依本客性，密作是说。谓本性心必是清净，若客性心，容有染污。本性心者，谓无记心，非戚非欣任运转位，诸有情类多住此心，一切位中皆容有故，此心必净非染污故。客性心者，谓所余心，非诸有情多分安住，亦有诸位非皆容有。断善根者必无善心，无学位中必无染故。……如是但约心相续中，住本性时说名为净，住客性位容暂有染。」

顺正理论主，是正理为宗的人物，它的内心上，当然要否认是经文。否认它的理由，是不合自宗的正理。它的解说，心性本净是依无记心说的。它没有依心性无记说，只说心住无记位中没有染污心所，所以称为本净。心通三性论者，批评了心性本净以后，也照样的给它个融会，如《成实论》（卷三）说：

「但佛为众生说心常在，故说客尘所染，则心不净。又佛为懈怠众生，若闻心本不净，便谓性不可改，则不发净心，故说本净。」

它们虽都解释心性本净，其实是心性无记论，和心通三性论者。心性本净说，还得另行研究。心性本净，虽有人反对，但自有它古老的渊源。在上座系《舍利弗阿毘昙》（卷二七），已明白的宣说：

「心性清净，为客尘染，凡夫未闻，故不能如实知见，亦无修心。圣人闻故，如实知见，亦有修心。心性清净，离客尘垢，凡夫未闻，故不能如实知见，亦无修心。圣人闻故，能如实知见，亦有修心。」

《舍利弗阿毘昙》说心性本净与离垢清净，尤其把性净看做有没有修心的重要关键，成为出离生死必先理解的条件。使我们自然的联想到《楞严经》的「皆由不知常住真心」，觉得它有同样的意趣。《舍利弗阿毘昙》里，除心性本净以外，还有我法二空的思想。大众与分别说系，都在倡导心性本净，可见这并不是后起的思想了。

大众、分别说系的心性本净说，我们难得具体完备的认识，现在只能稍微提到一点；好在大乘佛教里，已有了深刻丰富的解释。大众系不像有部那样建立三性，它是「无无记法」的。它认为一切法不是善就是恶，只是程度上的差别，没有中容性存在。这点，不但与心性本净有密切关系，还影响到一切。像有部的「因通善恶，果唯无记」的业感论，在不立无记的见解上，岂不要有大大的不同吗？分别论者的心性本净，与大众系也不同，它承认善恶无记的三性，同时又建立心性本净。心性是否本净，这都在说明有染离染、有漏无漏的地方提出，像《大毘婆沙论》（卷二七）说：

「分别论者说：染污不染污心，其体无异。谓若相应烦恼未断，名染污心；若时相应烦恼已断，名不染心。如铜器等未除垢时，名有垢器等；若除垢已，名无垢器等。」

《顺正理论》（卷七二）说：

「分别论者作如是言：唯有贪心今得解脱，如有垢器，后除其垢；如颇胝迦由所依处，显色差别有异色生。如是净心贪等所染，名有贪等；后还解脱。圣教亦言心性本净，有时客尘烦恼所染。」

还有一心相续论者的意见，已在上面引过。我们要理解心性本净，先得考虑有漏无漏的定义。怎么叫有漏呢？萨婆多正统派的意见，是「与漏随增」，像《俱舍论》（卷一）说：

「有漏法云何？谓除道谛，余有为法。所以者何？诸漏于中等随增故。缘灭道谛，诸漏虽生而不随增，故非有漏。」

漏的本身是烦恼。有漏，是道谛以外的一切有为法。这些法，或者与烦恼相应，或者为烦恼所缘。不但与烦恼相应，是烦恼所缘，要有增益烦恼的力量，才称为有漏。像灭谛、道谛，虽也能为烦恼的所缘，但不能增益烦恼，所以不是有漏。这样，有漏、无漏，不是说烦恼的作用有无，是说某一法有无增益烦恼的作用。有漏心、无漏心，也自然是截然各别的东西。但有漏、无漏，不一定这样解说，像《顺正理论》（卷一）说：

「譬喻论师妄作是说：离过身中所有色等，名无漏法。……又彼起执，依训词门，谓与漏俱，名为有漏。」

譬喻论师的见解，有漏、无漏，是说有没有与烦恼共俱。内心有烦恼，像凡夫的色身，就是有漏。断尽了烦恼，像佛的色身，就是无漏。譬喻者是心所即心论者，与心性本净论者，当然有不同。但依这样的思想去理解，也可得心性本净的结论。心是能觉了性，与漏俱有，就是有漏心；离却烦恼，就是无漏心。有漏、无漏的分别，在有没有与烦恼俱有。未断烦恼，心只能说是有漏，并无「应有漏心性是无漏」，「若异生心性是无漏」的过失。一心相续论者的意见，有漏的念念生灭心，虽或善、或恶、或无记，但演变中的觉性，永远是了了明知。这明了的觉性，就是净心，与三性都不相碍。不过，在烦恼未断时，觉知上出现了歪曲的认识；假使错误的成分愈少，心也愈逼近它的真相。这明净的觉性，遍通三性，不能单说是善、是无记。

这要谈到性净相染的问题。《大毘婆沙论》（卷二七）说：

「分别论者，彼说心本性清净，客尘烦恼所染污故，相不清净。」

性净相染，在有部学者看来，是不可想像的。性相是一贯的，本性是净，怎能与烦恼相应转现染相呢？相既然不净，本性又如何可说清净？心性本净论者，举出了衣、镜、金、铜器、颇胝迦宝、日月五事所覆作譬喻，但有部学者，不是说「贤圣法异，世间法异」，就是从刹那生灭的见地来解说，像《顺正理论》（卷七二）说：

「如浊水灭，后水生时，离浊澄清名为净水。……前余色俱颇胝迦灭，后与余色俱新生故。」

它的另一见解，凡是相应、相合，彼此的体性，不能有染净的差别。所以它说五事隐覆日月轮，并不是相应、相合。心性本净论者，有漏无漏建立在漏的有无，而不在心的自体，所以即使刹那生灭像有部那样，也不能摇动心性本净的理论。关于相应相合，就不能不表示异议。日月轮是明净的，因了烟云的覆障，才见它的相不清净。这不净，是日轮与烟云发生关系而现出的假相；其实日轮还是清净的。相有杂染，是依和合的假相而说，不是说它的本性有什么转变。假使心性起了变化，也就不成其为本净了。这不是说杂染全是假相，客尘确是杂染，只是觉了的心用上的染相，是现起的假相罢了。讲到浊水，水的本性也是净的，只是羼杂些泥尘。有部学者，忽视了从浊水澄汰出来的尘污，却见到了前一刹那的浊水灭去，后一刹那的清水出现。有部的刹那论，只是前后刹那的堆积。刹那论究竟是否一定如此，还有讨论的必要。

本、客，是内在与外铄的关系。在烦恼现起时，虽觉得整个心是染污的，其实内心并不变失它的自性，只是现象上有些歪曲。要理解本、客，还得在相续中；不从前后的关系上去观察，不易理解本净的。《成实论》（卷三）说：

「问曰：心名但觉色等，然后取相，从相生诸烦恼，与心作垢，故说本净。……问曰：我不为念念灭心故如是说，以相续心故说垢染。」

成实论主不能同情这个思想，以为相续心是假名，不是真实；这是它的时间观不同。心性本净论者是一心相续论者，一心相续论者（参看分别论者的一心相续论）是在前后不断的演化中，发见它相互一贯的不变性，前后不异的共同点。拿心来说，就是了了觉知性。常心与一心，不过是觉性不变的异名。常心，并不是外道妄想构成的不生不灭，非因非果，离世间而独存的东西，它只在随缘触境的作用中。换句话说：常，就是无常，就是念念生灭。若不能认取无常中的真常，那么，无常、念念灭，只是断灭论。我们必须认

识，刹那生灭不是前后成为隔别物，相续也不是前后机械的累积。在大众、分别说系，当然有著很多的难点，这一直要到一切皆空论者，才能完成这「相续不断」的理论，才能克服那严重而困难的问题。在后期的大众、分别论者，发见了七心论以后，那一味相续的觉性，又渐渐的与起灭的六识分离，但还保持密切的关系。

心性本净，在转凡成圣的实践上，有它特殊的意义。萨婆多部的意见，三乘无漏圣法，早已具足在未来法中，只要加以引发，使它从未来来现在，系属有情就是。大众部等，主张过未无体，那就不能像有部那样早已具足在未来中。无漏净法的生起，在未来无实论者，显然成了问题；它必须指出有漏位中可以成为无漏的东西。心性本净，就是这净法本有的见解。大乘本有佛性的思想，都是以这心性本净为前驱的。分别论者的贡献，确是太伟大了！

第四项 五法遍行与染俱意

《大毘婆沙论》（卷一八）说：

「有执五法是遍行，谓无明、爱、见、慢及心，如分别论者。如彼颂言，有五遍行法，能广生众苦，谓无明、爱、见、慢、心是为五。」

《大毘婆沙论》在说遍行因的地方，谈到分别论者五遍行的意见。分别论者把心看为遍行之一，当然与有部遍行因的定义不同。后代唯识学者，也有遍行心所，但无明、爱、见、慢、心，也不合遍行心所的定义。五法遍行的本义，从它广生众苦看起来，是众生的恒行微细烦恼，是发业感果的动力。我觉得这五法遍行说，是末那思想的前身。一切众生都有恒行的细心，这细心是与无明、爱、见、慢相应的。末那四惑相应的思想，从分别论者演化而来，这或许不是唯识学者所意料的吧！

分别论者是心性本净论者，它的四惑相应，当然是客尘微细的分析。它不能超过七心论的范围，它的五法遍行，要与业报主体的细心结合起来，才能理解它的本义。随眠，是生起烦恼的潜能，是心不相应行；习气，是罗汉不断的烦恼气分；这五法遍行中的无明、爱、见、慢，是心相应的，又是罗

汉所断的，它是众生一切时中遍行的微细的染心所。化地部末宗，因解释一颂不同而分派的「五法能缚」说，也与五法遍行有关。

附带要说明的，是四无记根，像《品类足论》（卷一）说：

「四无记根，即无记爱、无记见、无记慢、无记无明。」

有部正统派只立三无记根，四无记根的思想，却被外方诸师保存著（见《俱舍论》卷一九）。无记的无明、爱、见、慢，渐渐的被佛弟子结合在一起，被认为烦恼中的细分，是生起有覆、无覆无记的根本。这与末那的四惑相应，也不能说毫无关系吧！

与分别论者五法遍行有关的，还有「染意恒行」说，《成唯识论》（卷五），曾引《解脱经》说：

「染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非曾非当有。」

《解脱经》，瑜伽学者认为佛说第七末那识的明证；这当然是很有意义的。《解脱经》颂，《瑜伽师地论》卷一六，引证得比较详尽。《瑜伽师地论》的颂文，是非常明显的心性本净说，这不能不使我们怀疑到瑜伽学者的断章取义。《瑜伽师地论》说：

「染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非先亦非后。非彼法生已，后净异而生，彼先无染污，说解脱众惑。其有染污者，毕竟性清净，既非有所净，何得有能净。」

性净尘染，瑜伽派的唯识学者，自有很好的解说，不必与分别论者相同。但我觉得性净与尘染，大小经里，都集中在一切识、或藏心、或空性身上，很少，几乎可说没有单把性净尘染规定为第七识的。这思想的矛盾，是这样的：细心，是从种种的要求出发，融合成几个不同典型的细心。一分八识论者，最初把细心的一分微细我执，让它分离出来，建立第七识；到护法他们，又把整个的微细尘染，从属于第七识。因此，性净尘染的圣教，也被拿来证明末那。结果，与藏心本净客尘所染说，自然成为矛盾。另一分的八识论者，对第七、第八二识的性质，作用的区别，说得也有些出入。唯识学上的争论，也就从此无法解决。我不是说瑜伽学者如何错误，不过说：七识与八

识，不一定像护法说的罢了！在我看来，七心论已能解决一切。至少，八识论者能懂得一点七心论的关键，对唯识学上诤论的处理，是大有裨益的。

这尘染的思想，与微细潜在的烦恼有关，可以对看比较。

第五项 有分识

有，是欲有、色有、无色有——三有；分，是成分，也就是构成的条件与原因。在以分别说部自居的赤铜鍱部，把细心看成三有轮回的主因，所以叫有分识。赤铜鍱部，在阿育王时代，移植到锡兰，又发展到缅甸、暹罗一带，一般人称他为南传佛教。现在的南传佛教，以觉音三藏的注释作中心。觉音是后起的，是西元四世纪的人物，思想上有相当的演变，所以有人叫他做新上座部。有分识，在汉译的论典里，一致的说是上座分别说部，即赤铜鍱部的主张。关于有分识，无性《摄大乘论释》卷二，有简单的叙述，也就是奘门所传九心轮的根据。无性释说：

「上座部中，以有分声亦说此识，阿赖耶识是有因故。如说：六识不死不生，或由有分，或由反缘而死，由异熟意识界而生。如是等能引发者，唯是意识。故作是说：五识于法无所了知，唯所引发；意界亦尔。唯等寻求。见唯瞩照。等贯彻者，得决定智。安立是能起语分别。六识唯能随起威仪，不能受善不善业道，不能入定，不能出定；势用，一切皆能起作。由能引发，从睡而觉。由势用故，观所梦事。如是等分别说部，亦说此识名有分识。」

无性《摄大乘论释》关于有分识的说明，奘门师弟，给以九心轮的解说。依窥基说：实际上只有八心，因为从有分出发，末了又归结到有分；把有分数了两次，成一个轮形，所以名为九心轮。《成唯识论枢要》卷下，就是这样说的：

「上座部师立九心轮：一有分，二能引发，三见，四等寻求，五等贯彻，六安立，七势用，八返缘，九有分。然实但有八心，以周匝而言，总说有九，故成九心轮。」

西藏所传无著论师的《摄大乘论》，也有有分识的记载，但只有七心：

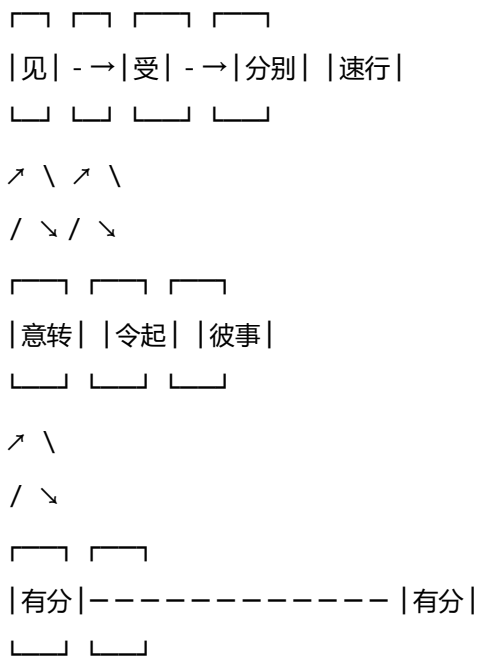
「圣上座部教中，亦说名曰：有分及见，分别及行，动及寻求，第七能转。」

此七心或九心的见解，在汉译《解脱道论》（卷一〇）中，有较为详确的说明：

「于眼门成三种，除夹上中下。于是上事，以夹成七心，无间生阿毘地狱。从有分心、（生）转（心）、见心、所受心、分别心、令起心、速心、彼事心，……从彼更度有分心。」

九心的次第演进（除有分唯有七心），是依五识最完满的知意活动而说。五识的中、下，意识的上、下，虽不出此九心的范围，但都是不完具的。《解脱道论》是上座铜鍱者的论典，依铜鍱者的看法：意识是一切心理作用的根本，一切心识作用，不外意识的不同作用，所以他是一意识师，一心论者。照他说：「有分心」，是「有根心如牵缕」，是三有的根本心，即是生命内在的心体，从过去一直到未来。在从五识而作业受果的过程中，从有分生起七种心：第一「转心」，是根境相接时，有分心为了要见外境而引起内在的觉用。奘译作「能引发」（即藏译之动），近于警心令起的作意。因转心的活动，现起眼等（根）识，直见外境，是第二「见心」。五识虽刹那间直取对象，但还不能有所了知。接著生起第三「受心」，承受见心所摄取的资料，加以体察。一译作「寻求心」，是属于摄取对象与了解对象间的心用。等到明确的了解，知道是什么，即是第四「分别心」。奘译称之为能起语言分别的「安立」。在此分别心以前，奘译多一「等贯彻」（藏译也没有），所以玄奘所传的九心轮，有影射瑜伽五心轮的痕迹：如见是率尔心，寻求是寻求心，等贯彻与安立是决定心，势用以下是染净心、等流心。而《解脱道论》的次第，是接近无色四蕴的。如见心是识，受心是受，分别心是想，令起、速行心是思。这点，是值得注意的。奘译在安立以下，起势用心；而《解脱道论》却多一第五「令起心」。这是说，从见到分别，是对外境的认识过程；因认识而引起推动内心作业的意志作用。因此，接著就是动作行为的第六「速行心」。令起是引起作业的，速行是作业的。作业而得果，也即是作业终了时心识的休息，是第七「彼事心」。奘译作「反缘」。但这还是从行动

而返归内心的过程；到了内心澄静的本来，那就是复归于有分心了。从上面所说，可知有分是心识的内在者，深潜而贯通者。见、受、分别，是向外的认识作用；速行是向外的意志作用；转、令起、彼事，是介于中间的。转是内心要求认识的发动，已不是内在的深细心，也还不是认识。令起心是认识的牵动内心，引起内心意行的反应；但还不是行为者。彼事是行业的反归内心过程。认识与行为的作用一止，那又是有分了。



从唯识学上本识的见地去看，应注意它的初生心、命终心。无性《摄大乘论释》所说的「六识不死不生」；「或由有分，或由反缘而死，由异熟意识界而生」；《解脱道论》也有类似的文证。此不死不生的六识，不是眼、耳、鼻、舌、身、意六识，是眼等五种根识与意界。铜鍱者是一意识师，以意识为精神的根本；五识仅是认识外境的见用，意界是「五识若前后次第生识」。所以，五识与意界——六识，是不配作初生命终心的。三有根本的有分心，是意识中内在的贯通者，《解脱道论》用国王来比喻它。它在业感成

熟（彼事心）以后，最初托生，即是异熟主体的意识；有分也可说是三有之因。但死时，自有在一般意识活动完全休止，归到有分心而死的；也有在反缘而流返有分的过程中——彼事心，就死了的。以彼事心而死，或是卒然而死的。在人类卒死时，常有一生的经历，突然浮现在心上而后死的。铜鍱者的以意识为本，与意界是常论者的以意界为本，虽有多少不同；但它在一般知意的内在，指出一「如牵缕」的贯通三世心，那就可见它与唯识的本识是如何的接近了。

第六项 细意识

上座分别论者，还有建立粗细二意并生的，如《成唯识论》（卷三）说：

「有余部执：生死等位，别有一类微细意识，行相所缘俱不可了。」

这余部，是上座部。据《成唯识论述记》（卷四）的解说，上座部有本末二计：本计粗意识与细意识可以同时生起，末计却主张粗细二意不能同时。粗细并起的见解，已进入七心论的领域，不再是六识论所能范围的了。二意别起论者，在六七识论的分界线上，还有进退的余地。七心论者的难题，在说明细心的所依、所缘与行相。现在，这一派上座学者，爽直的提出了「所缘行相俱不可了」的主张。这到后代的大乘唯识学里，虽在说细心的根、境、行相，但「所缘行相俱不可了」的意见，一直被采用著。依论文来说，这细心的作用，表现在初生与命终的阶段。到底平时有没有细心，却没有说到。如依道邑《成唯识论义蕴》的解说，这细意识，不但是受生命终心，还是以后诸法生起的所依，它是缘根身和器界的。这样，与唯识学上的本识，简直到了不易辨认的地步。

第五节 大众系与本识思想

第一项 大众系的特色

大众部，是根本二部的一部，四大派的一派。在大乘佛教思想的开展上，它有极大的勋绩。它虽是小乘部派之一，但不像萨婆多部那样的固拒大乘，它是不妨兼学大乘，甚至密咒的。在大众部所传的《增一阿含经》里，已

有菩萨藏结集的记载；它最先承认了大乘的正确性。在小乘方面，它也有经、律、论（蜫勒）三藏；但像义净所见的论典，似乎是后出的。在中国，除《分别功德论》以外，没有其它论典的传译。因此，考察大众系的思想，有一极大的困难，就是它的思想，只能从《大毘婆沙论》等敌对者的口中，间接介绍出来，没法从它自宗的论典里去发见它思想的全貌。大众系论典传译得很少，这决不是译者的有意歧视。大众系的学者，具有超越的想像力，不重在名相繁琐的知识；它不需要阿毘达磨式的论典，它不想造成表现自己的学派，愿意把自己化在一切中，共一切存在而存在。所以它的思想表现，不在论典，而在另一姿态之下（这实在不过是印度婆罗门文化的特色）。

从大众系思想的大势来看，它是佛陀中心论者。深化了佛陀的功德，不像有部它们以阿罗汉作中心。它标揭了心性本净说，展开了圣道真常的妙有论。虽没有多量的论典，却有异常庞大的典籍，开显这佛陀中心论与真常妙有、心性本净的思想。就是在唯识学的体系中，谁是多心并起论者？谁是最初的熏习论者？谁是根识思想的先进者？不消说，这都是属于大众部的。在大众系发扬皇厉的时代，从上座系中分离出来的有部、犊子部，还在萌芽的时代。对于大众系，在佛教思想的开拓上，我感到它的伟大！我想，大乘唯识学者，是决不该忽略它的！

第二项 遍依根身的细意识

大众系的心识观，最初也是一心相续的六识论。它容许有无心的有情吗？窥基在《成唯识论述记》（卷五）说：

「大众、经部等解：如常施食、受乐，非谓一切时有（染污意）名恒。」

《大毘婆沙论》卷一九，说大众部主张「唯心心所有异熟因及异熟果」，可知大众部的业果相续，很早就建立在心法上的。容许无心的有情，等于容许无业无果的有情，这是不可想像的。《大毘婆沙论》卷一五二，说譬喻分别论者，「说无有有情而无色者，亦无有定而无心者」；这无色界有色（本是大众部特有的教义），无心定有心，我认为是大众与譬喻、分别论者共同的见解。

《异部宗轮论》说大众部末宗异义，有主张「有于一时二心俱起」的。这二心俱生，还不过是六识并起。但细意识的思想，《异部宗轮论》也确已提到，它说：

「心遍于身。」

窥基《异部宗轮论述记》说：

「即细意识遍依身住，触手刺足俱能觉受，故知细意识遍住于身；非一刹那能次第觉，定知细意遍住身中。」

心遍依身的思想，是从执受而推论得来。执受，就是说，把它作为自我的一体，属于生命的机动体，而不是世界的。这所执受的是根身，能执受者是心。因心的执取，根身才成为生动的有机体，能因外境的接触而立刻引起反应——感觉。我们一期生命的延续（生）与崩溃（死），也就在此。我们触手刺足，不论刺激那一部分，那一部分就能引起感觉；这可以证明有心在执受著。心若一旦不起，根身再也不能有所感觉。所以，大众末计的细心执受，就是生命的象征，一切感觉的来源。刺激多方面或者全身，就能引起全身的感受，因此证明心识是普遍的执受著。不然，也就不能同时生起多方面的感受了。大众部的执受心，是常在而有演变的，在不息的变化中，适应众生身量的大小而大小。这遍依于身的心，无时不在，而六识却是起灭间断的；所以遍依根身的执受心，必然是细意识。这遍依于身的细心，不但与大乘唯识学上的本识执受根身有关，就是对藏识之所以为藏，也有直接的关系。

第三项 生起六识的根本识

大众部的根本识，是六识生起的所依；无著论师在《摄大乘论》里，早就把它看成阿赖耶识的异名。论上说：

「于大众部阿笈摩中，亦以异门密意说此名根本识，如树依根。」

世亲《摄大乘论释》（卷三），作了简单的解说：

「谓根本识，为一切识根本因故；譬如树根，茎等总因，若离其根，茎等无有。」

「如树依根」的依，世亲解释做诸识的根本因。护法《成唯识论》（卷三），说「是眼等识所依止故」。有人望文生义，说世亲是约种子作亲因说的，护法是约赖耶现行作六识俱有依说的。其实，大众部并不如此，世亲也是从现行的细心而说。像世亲《三十唯识论》说的「依止根本识，五识随缘现」，几曾有种识的意味？这生起六识的细心，像树茎、树枝所依的树根一样。在这里，见到了本识思想的源泉，也见到了「本识」名字的成立。《解深密经》的阿陀那识，《楞伽阿跋多罗宝经》的一切根识，都是直接从这「根本识」演化而出。本识思想的成立，虽说与上面所叙述的真我、细蕴、细心都有关系，虽可说是这些思想共同要求的合流，但比较主要的，要算大众部的根本识，分别论者的一心，经部的集起心。它们在建立的目的及说明上，各有它的侧重点；而根本识的重心，在说明心理活动的源泉。

根本识与大众系末宗异义的细意识，只是一体的两面，应该把它综合起来考察。这要从六根说起：五色根，佛弟子间有两个不同的看法：萨婆多它们说眼等五根是微妙不可见的色法。根的作用，是摄取外界的相貌；因色根取境的功能，才能引起眼等五识，识的作用是了别。还有大众部它们，说眼等只是血肉的结合，它根本没有见色、闻声的功能，见色闻声的是五识。大众系既没有把引发精神活动的能力，给予五根，五根只是肉团，那么对于根身灵活的感应，与所以不同非众生的色法，自然要给以其他的解说，这当然是意根了。谈到意根，各方面的意见更庞杂。上座系的铜鍱部，说意根就是肉团心，就是心脏；它把意根看成了物质的。其它学派，一致把它看做心法，这当然要比较正确得多。佛说十二处总摄一切法，如果把意处的意根，看成色法，那一切心心所法，又摄在那一处呢？在意根是心的意见里，又有过去心与现在心两派：说一切有系，是主张过去心的：它们不许二心同时现起，不许六识外别有细心，所以说刹那过去的六识，能引起后念的六识，叫意根。但意界是常论者，和大众部，是在六识以外建立一个恒存的细心，这细心有生起六识的功能。

意根，在十八界里属于意界。无间灭意论者，虽巧妙的解释了意界与六识界的差别，事实上并不能显出意界有什么特性。依《中阿含．嗏啼经》看

来，意根不但是意识，也是五识生起的所依。凡是论到六识的生起，是不能离却意根的。大众末计的「心依于身」，说明了因心的执取五根，才能遍身生起觉受。执持根身而起觉受，与五识的是否生起无关，与识上的苦受乐受也不同。像入定或熟睡的时候，虽然不起五识与相应受，但出定与醒觉以后，我们还感有一种怡悦或劳顿的领受。假使熟睡时没有任何身体上的感觉，那醒后的身识与意识，也不该有因熟睡而生劳倦之感，这就是细心执受的明证。依大众部的见解，眼不见色，耳不闻声，五根只是肉团。细心执持肉体，才能起觉受，生六识。总之，大众部的细心说，是遍藏在根身之内而无所不在；它与根身有密切的关系。众生与非众生，生存与死亡的分野，都在这里。认识作用的六识，也从它而起。细心的觉受，是生命的表象，是微细的心理活动。

唯识学上的本识，本来著重在生命缘起；在生命依持与现起六识的作用上，涌出了深秘的本识思想。后代的大乘唯识学者，虽也片段的叙述到这些，而把重心移到另一方面。不过，我们应该知道，细心的存在，是不能在持种受熏上得到证明的。

第三章 种习论探源

第一节 种习思想概说

种子与习气，是唯识学上的要题，它与细心合流，奠定了唯识学的根基。探索生命的本质，发现了遍通三世的细心。寻求诸法生起的原因，出现了种子与习气。种习与细心，有它的共同点，就是从粗显到微细，从显现到潜在，从间断到相续；在这些上，两者完全一致。化地部的穷生死蕴，是一个很好的例子。但种习的目的，是要成为一切法生起的功能，它需要的性质是差别、变化。细心的目的，在作为杂染清净的所依性，这自然需要统一、固定。在这点上，细心与种习，无疑是截然不同的。种习，本来不一定要与细心结合（像经部的根身持种），但在「诸法种子之所集起，故名为心」的经文启示下，种子与细心，就很自然而合法的结合起来。不过，统一与差别，转变与固定，这不同的特性，再也无法融成一体。而理论上，又决不能让它对立

，于是细心与种子的关系，规定为不一不异。

种是种子，习是习气或熏习。大乘唯识学里，特别采用这个名词。但在部派佛教里，随界、不失……有各式各样的名称。起初，这些都是从各种不同要求下产生，后来才渐渐的综合起来。它们共同的要求，是在某一法没有现起作用时，早已存在；一旦因缘和合，就会从潜在的能力转化为现实。萨婆多部，依现实的存在，推论到未来世中已有色、心一切法的存在，也可说是种子思想的表现。但它是三世实有论者，只见过去、过去，却不能转化过去的在新的形式下再现。它与种习思想，不能说无关，但到底是很疏远的。这种习思想，与过未无体说有密切关系。未来是无，就不能像有部那样把一切法的因体存在未来。业力等刹那灭去，不能说等于没有；过去既然无体，也就不能把它放在过去。这样，不论它有没有建立种子与习气，这些潜力的保存，总得安放在现在。在现在的那里呢？在生命缘起为中心的佛法，是必然要把它摄属到有情身上。有的说依根身（色），有的说依心。结果，种习与细心的结合，成了唯识学者的公论。

种子与习气，都是根据比喻而来。豆、麦，都是种子。种子虽需要其它适当的条件，才能抽芽、发叶、开花、结果；但豆叶、豆花与麦叶、麦花的差别，主要的是种子。水、土等条件，虽说能引起相当的变化，但究竟微乎其微。种子不但有生起的功能，并且生起的结果，还和它同类。生起诸法的功能，叫它做种子，就是采取这个意义。后代的唯识学者，把种子演化贯通到异类因果，其实种子的本义，在同类因果。习气，就是熏习的余气。像一张白纸，本没有香气和黄色，把它放在香炉上一熏，白纸就染上了檀香和黄色。这个熏染的过程，叫熏习；纸上的香气和黄色，就是习气（后代也叫它为熏习）。熏习的本义，是甲受了乙外铄的熏染，甲起了限度内（不失本性）的变化。这虽是甲乙发生关系的结果，但甲是被动的主体，乙是主动的客体，关系不是相互的。

种子，《阿含经》早有明文，像「识种」、「心种」、「五种子」，各派都承认它是佛说（解说有出入）。像大乘唯识学的种子说，原始佛教是没有的。这要经过学派的辨析，要有部异师与经部合作，才积极的发达起来。

所以，一直到了大乘教中，还充满有部系的色彩。习气，本不是能生诸法的功能，它与烦恼有关，与覆染本净的思想相互结合。习气的本义，是说受了某一法的影响，影响到本身，本身现起某一法的倾向与色彩。它被看为颠倒错乱现象的动因。种子与习气，经历了错综的演变，往往化合成一体的异名。大乘唯识学里，这两者的差别性，已没有绝对的分野；但亲生自果与受染乱现的思想，仍然存在，并且演出了各别的学派。这一点，我们应该深切的注意才好。

第二节 微细潜在的烦恼

第一项 随眠

一、总说

在部派佛教里，随眠被争论著，争论它是不是心相应行（心所）。其实问题的重心，却另有所在。众生的不得解脱生死，原因在烦恼未断。烦恼是特殊的心理作用，它在心上现起时，能使心烦动恼乱，现在、未来都得不到安静。断了烦恼，才能「毕故不造新」，不再感受生死苦果。我们不也常起善心吗？在烦恼不起的时候，为什么还是凡夫，不是圣人？虽然有人高唱「一念清净一念佛」，事实上，我们还要生起烦恼；过去烦恼的势力，还在支配我们。这一念善心，不同圣者的善心，还充满杂染的黑影。这样，就要考虑到过去烦恼势力的潜在，未来烦恼生起的功能。在这点上，微细的、相续的、潜在的随眠，就被佛弟子在经中发现。心不相应的随眠论者，与反对派的相应论者，引起了很大的辨论。后来又引出其它的见解，随眠问题是更复杂化了。把各家的见解总摄起来，是这样的：

【图：Y10p0129_01.svg】一切有系、犊子系、分别说系、大众系、有部、经部、成实论师、正统派、法救、心相应行、非心相应行非心不相应行、亦心相应行亦不相应行、心不相应行

二、有部的心相应行说

萨婆多部的见解，未来还要生起烦恼，这是因为烦恼没有得到非择灭。过去的烦恼，因有不相应的「得」的力量，使烦恼属于有情，没有和它脱离

关系。在这样的思想下，过去烦恼的势力，或能生烦恼的功能，老实说用不著。它有了「三世实有」，再加上「得」和「非得」，凡圣缚解的差别就可以建立。

「若有一类，非于多时为欲贪缠缠心而住；设心暂尔起欲贪缠，寻如实知出离方便。彼由此故，于欲贪缠能正遣除，并随眠断。」

依经典（转引《俱舍论》卷一九）的明文，很可以看出缠和随眠的分别。「起欲贪缠」，「为欲贪缠缠心而住」，缠是烦恼的现起而与心相应的。此外别有随眠，除有部以外，一切学派都把它看成与现缠不同。唯有有部学者，认为随眠是缠的异名，也是与心相应的心所。像《俱舍论》（卷一九）说：

「毘婆沙师作如是说：欲贪等体，即是随眠。岂不违经？无违经失。并随眠者，并随缚故；或经于得假说随眠，如火等中立苦等想。阿毘达磨依实相说，即诸烦恼说名随眠，由此随眠是相应法。何理为证知定相应？以诸随眠染恼心故，覆障心故，能违善故。」

它用「或设劬劳为遮彼起而数现起」的随缚义：「谓能起得恒随有情常为过患」的恒随义，解释随眠。以阿毘达磨者自宗的正理，判佛说为假说。不过它用三个定义证明随眠是心相应行，在其它的学派看来，这都不成为随眠的作用。

三、大众、分别说系的心不相应说

大众系、分别说系，一致以随眠为心不相应行，与缠不同。《异部宗轮论》说：

「随眠非心非心所法，亦无所缘。随眠异缠，缠异随眠。应说随眠与心不相应，缠与心相应。」

要理解大众、分别说系的随眠，应记得它是心性本净论者，它怎样重视性净尘染的思想。真谛译的《随相论》，有关于随眠的解释：

「如僧祇（即大众）等部说：众生心性本净，客尘所污。净即是三善根。众生无始已来有客尘，即是烦恼，烦恼即是随眠等烦恼，随眠烦恼即是三不

善根。……由有三不善根故起贪瞋等不善，不善生时，与三不善根相扶，故言相应。」

覆障净心的客尘，就是随眠。它说随眠是三不善根，但奘门的传说（见《成唯识论义蕴》卷二），随眠与缠一样，也有十种。据《顺正理论》（卷四六）的记载，分别论者的随眠，只许七种。或许分别论者立七随眠，大众部等以三不善根为随眠吧！总之，在凡夫位上，随眠是从来不相离的。因随眠生起贪等不善心所，才是相应。它把相应解释做「与不善根相扶」，依一般共同的见解应该是说心所与心相应。众生的心性本净，又没有贪等烦恼现起，然而还是凡夫，不是圣人，归根是随眠在作障。这依随眠的存在，分别凡圣的界线，窥基的《异部宗轮论述记》，与智周的《成唯识论演秘》，都曾经说到；但说到无心定，是完全错误了。《异部宗轮论述记》说：

「在无心位起善等时，名异生等，但由随眠恒在身故。若是心所，无心等位应是圣人。」

大众系与分别说系，根本不许有无心的有情，怎么依无心有惑的见解，来成立随眠是不相应呢？大众部的见解，不思不觉间也有随眠存在（见《顺正理论》卷四五），它不像相应心所的缠，要在心识活动中出现。它虽不与心相应，却也展开它的黑影，影响那清净的心性，使它成为有漏。随眠与缠，确是种子，现行的关系，如《大毘婆沙论》（卷六〇）说：

「缠从随眠生。」

《顺正理论》（卷四五）也说：

「且分别论执随眠体是不相应，可少有用，彼宗非拨过去未来，勿烦恼生无有因故。」

这都是随眠生缠的明证。《成唯识论义蕴》（卷二）也有详细的引述：

「问：大众部随眠为是种不？答：俱舍十九牒彼计云：若执烦恼别有随眠心不相应名烦恼种；此中复说名贪等故，如现贪等。若不对种，何名现贪？故知此师随眠是种。现行贪等与心相应，故此随眠名不相应。」

随眠是现行贪等种子，可说毫无疑问。但勿以为它是种子，就轻视它的力量。它虽没有积极的活动到精神界去，它在不生现行的时候，还是染污净心的。随眠比较心性，虽说是客尘，但无始以来就有，随眠也该是本有的。我们进一步要问，现起烦恼有没有增长随眠的力量？换句话说，随眠有没有新熏的？玄奘门下传说的大众、分别说系，彼许「种子而无熏习」（《成唯识论学记》卷四）；「破大众部，然彼无熏习义」（《成唯识论述记》卷四）。但考寻论典，它们确是有熏习的，像《成实论》（卷三）说：

「汝法中，虽说心不相应使（使，是随眠的异译），与心相应结缠作因。……汝法中，虽说久习结缠，则名为使。」

「久习结缠则名为使」，可说是熏习最明显的证据（它的熏习论，后面还要说）。成实论主自宗，主张「是垢心（缠）修集则名为使」（见《成实论》卷九），与「久习结缠则名为使」相近。但，成实论宗，是在烦恼相续展转增盛的意义上建立随眠，还是现行的心法，不像不相应行的随眠论者，建立在心心所法以外。

大众系他们发现了烦恼的潜在力，这或是本具，或是新熏的，最初展开了种子生现行，现行熏种子的思想。但一般人的见解，要发生疑问：烦恼有种子，其它一切法为什么没有呢？成实论主曾这样的责问过（论卷三）：

「身口等业亦有久习相，是亦应有似使心不相应行！」

俱舍论主也曾责难过（论卷一九）：

「若执烦恼别有随眠心不相应名烦恼种，应许念种非但功能，别有不相应能引生后念。此既不尔，彼云何然！」

这确乎是很费解的。现存参考的资料既不完全，我们也无从作适当的解说。不过，在佛家业感的缘起论里，是否色法也要各从自种生？烦恼的潜能是随眠；业是动力，大众部各派，都不许它是色性，把它建立在内心的活动上。这内心的活动，至少大众部是承认有熏习的。明净的心性，在相续的演化下，成为无漏和善法的根据。惑业的能力，遇相当的现缘，招感一切色法。这要不要业力以外的种子，还值得注意。怕由心所生的论调，大众部它们还

是非常彻底的呢！

四、犊子系的亦心相应亦心不相应说

随眠，不是心所法，这似乎是佛的本意。不但有经文的明证，就是从学派上看，也只有部系才主张随眠即缠。有部系中，除迦旃延尼子派以外，像譬喻经部师，大德法救（见《大毘婆沙论》卷五一），也都主张缠和随眠不同。不过，这要在过未无体的思想下，才会感到随眠潜在的需要。犊子系是三世实有论者，它也建立了「得」，不知怎样解释不相应行随眠的作用！这难怪要受众贤的批评了。《顺正理论》（卷四五）说：

「然犊子部信有去来，执有随眠非相应法，如是所执极为无用。如彼论言：诸欲贪缠，一切皆是欲贪随眠，有欲贪随眠非欲贪缠，谓不相应欲贪随眠。」

依犊子系的见解，随眠是一切烦恼的总名；其中心相应的一分，又叫做缠。还有那不相应行的一分，与缠不同，它多少调和了随眠的诤论。

经部非相应非不相应的随眠说，留到下面去再谈。

第二项 习气

习气、熏习、习地（即住地），在大乘教学上广泛的应用著。瑜伽派虽还保存烦恼气分的习气，但它继承经部的思想，已把熏习应用到一切法上。从释尊本教上看，习气就是烦恼的气分，此外好像没有什么习气。习气的有无，是佛与二乘断障的差别，像《大智度论》（卷二）说：

「阿罗汉、辟支佛，虽破三毒，气分不尽。譬如香在器中，香虽去，余气故在。又如草木薪火烧，烟出炭灰不尽，火力薄故。佛三毒永尽无余，譬如劫尽火烧，须弥山、一切地都尽，无烟无炭。如舍利弗瞋恚余习，难陀婬欲余习，毕陵伽婆蹉慢余习。譬如人被锁，初脱时行犹不便。」

佛是烦恼、习气都尽了的，声闻、独觉还剩有余习。这烦恼气分的余习，就是无始以来一切烦恼的惯习性。烦恼虽已断却，但习气还在身体、言语、意识上不自觉的流露出来。像舍利弗的「心坚」，毕陵伽婆蹉的喊人「小婢」。它虽是烦恼气分，但并不是偏于心理的。习气的体性，可以暂且勿论，重

要的问题，是小乘有没有断习气。大天的罗汉「为余所诱」，「犹有无知」，「亦有犹豫」，都是习气之一。大众系等主张罗汉有无知、有犹疑，萨婆多部等主张「虽断而犹现行」，这在部派分裂上，是一个著名的诤论。据有部（《大毘婆沙论》卷九九）的传说：大天不正思惟，在梦里遗了精，说是天魔的娆乱。他给弟子们授记，说他们是罗汉。弟子们自觉没有自证智，还有疑惑，大天却说这是「不染无知」、「处非处疑」。据真谛记的解说：这都有真有假：罗汉确乎可以受天魔的娆乱，确乎有不染无知与处非处疑。但大天和弟子，都不是罗汉，所以是假的。他们对初事的见解是同的，后二事就有很大的出入。真谛怪他的弟子不是罗汉，这也不致引起教理上的纠纷。《大毘婆沙论》说他毁谤罗汉没有自证智，还有疑惑。圣者证果而没有自觉与证信，在后代佛教思想上，没有这种痕迹。居于大众系领导地位的大天，也不致那样荒唐。事实上，这是「不染无知」、「处非处疑」，阿罗汉有没有断的诤论。

罗汉有无知、有疑惑，这是指出了罗汉功德上的缺点。在以罗汉为究竟的上座面前，简直等于诬辱，这才引起了严重的纠纷，促成部派的分裂；大天也被反对者描写成恶魔。大天的呼声，震醒了全体佛教界，获得了新的认识，从狭隘的罗汉中心论里解放出来。罗汉的无知未断，还有它要做的事，才回小向大。大乘不共境、行、果的新天地，都在罗汉不断余习的光明下发现。

大天的「不净漏失」、「不染无知」、「处非处疑」，本来都是习气。但有部特别扩大了不染无知，使它与习气有同样的意义。在《大毘婆沙论》卷一六所说的习气，卷九所说的不染污邪智，也在说佛陀毕竟永断，声闻、独觉还有现行。《顺正理论》卷二八，对不染无知，提出两个大同小异的解说：一、不染污无知，是「于彼味等境中，数习于解无堪能智，此所引劣智，名不染无知。即此俱生心心所法，总名习气」。这是说习气是有漏劣慧与它俱生的心心所法。二、是「所有无染心及相续，由诸烦恼间杂所熏，有能顺生烦恼气分；故诸无染心及眷属，似彼行相差别而生」。这是说习气是有漏劣智和同时的身心相续。依顺正理论主的见解，烦恼引起不染无知，是非

常复杂的。一切圣者，虽都已经断尽，但有行与不行的差别。如解脱障体，也是劣无知，慧解脱罗汉还要现行。像《顺正理论》（卷七〇）说：

「何等名为解脱障体？诸阿罗汉心已解脱，而更求解脱，为解脱彼障。谓于所障诸解脱中，有劣无知无覆无记性，能障解脱，是解脱障体。于彼彼界得离染时，虽已无余断而起解脱，彼不行时，方名解脱彼。」

又像学、无学的练根，也是为了「遮遣见修断惑力所引发无覆无记无知现行」。可知退法等五种种性，虽是无学，也还有不染无知现前。众贤一贯的意见，断是断了，行或者还要行。不过习气与不染无知，有部的古师，也有主张不断的，像《大毘婆沙论》（卷一六）说：

「有余师说：阿罗汉等亦现行痴，不染无知犹未断故。」

这明显的说不染无知不断，所以有现行的愚痴，与「虽断而犹现行」的意见，截然不同。

检讨唯识学的种子思想，为什么要谈到习气与不染无知呢？一、习气在一分唯识学里，被看为与种子共同的东西，那么习气的本义，也是需要认识的。二、在大乘教学里，习气与随眠渐渐的融合起来。从随眠的心不相应，走上习气（习地）的心不相应。习烦恼与起烦恼，有的等于随眠与缠，有的等于烦恼与习气。而小乘有没有断习，也就成了可讨论的问题。三、心性本净，无始以来习气所染，成了唯识学上普遍而极根本的问题。习气已替代随眠成为客尘的本质。这样，唯识思想的探求者，自然有加以理解的必要。

第三项 阿赖耶

第八识虽有很多的名称，阿赖耶要算最主要的了。阿赖耶在初期的佛教界，并没有被认为细心，它是以「著」的资格出现的。它在唯识学上占有这样的地位，当然在它名词的本身，有被人认为细心的可能。阿赖耶定义的不同，也是后代唯识学分歧的地方，我们需要虚心的去认识它。无著论师在《摄大乘论》（卷上）说：

「声闻乘中，亦以异门密意已说阿赖耶识，如彼增一阿笈摩说：世间众生，爱阿赖耶、乐阿赖耶、欣阿赖耶、喜阿赖耶。……于声闻乘如来出现四

德经中，由此异门密意，已显阿赖耶。」

这里说的《增一阿含经》，无性说它是一切有部的。现存的汉译《增一阿含经》，并没有这《如来出现四德经》；这也可见印度小乘经典彼此的不同了。在律部中，佛起初不想说法，原因就是众生乐阿赖耶等，铜鍱部经律，作三阿赖耶，阿赖耶为众生不易解脱的症结所在。阿赖耶是什么？《摄大乘论》提出了「五取蕴」、「贪俱乐受」、「萨迦耶见」三说；梁译的世亲《摄大乘论释》卷二，又提出了「寿命」、「道」、「六尘」、「见及尘」四说；《成唯识论》又加上「五欲」、「转识等」、「色身」。究竟有部有这般异说呢，还是论师的假叙呢？这都没什么重要，阿赖耶究竟是什么意义，倒是值得检讨的。

唯识学里，阿赖耶有多样的解释，比较共同而更适当的，是「家」、「宅」（窟宅）、「依」、「处」，唐玄奘旁翻做「藏」，也还相当的亲切。根据各种译典去领会阿赖耶的含义，可以分为「摄藏」、「隐藏」、「执藏」，但这是同一意义多方面的看法。这可以举一个比喻：一张吸水纸，吸饱了墨汁，纸也变成了黑纸。在这纸墨的结合上，可以充分表显赖耶的含义。像纸能摄取墨汁，纸是能摄藏，也就是墨汁所摄藏的地方。无著论师的赖耶，有能藏、所藏义，就是这摄藏的能（主动）所（被动）两面的解释。这摄藏的要义是「依」。又像纸吸了墨汁，墨色就隐覆了纸的本相，纸的本相也就潜藏在一片黑色的底里；这就是隐藏的能所两面观了。一分唯识学者，忽略了这一点，结果不要说《楞伽阿跋多罗宝经》，就是看为最重要依据的《解深密经》里的阿赖耶的定义，也被遗弃。这隐藏的要点是「潜」。又像墨汁固然渗透到纸的全身，纸也有它的吸引力，这就是执藏的能所两面观；它的要义是「系著」。一分唯识学者，但取了赖耶的被执著，忽略它本身的执取力，它们好像赖耶是没有能执著的作用一样。其实不然，像《俱舍论》（卷一六）引经说：

「汝为因此起欲、起贪、起亲、起爱、起阿赖耶、起尼延底、起耽著不？」

阿赖耶有能著的意义，经文是何等明显！《增一阿含经》所说的阿赖耶，有部学者，也有说它是「萨迦耶见」，是「见」，也是在说明它的能取能著。如阿赖耶没有被解为能取能著的可能，那这些学者简直是胡说了。要知道一字作能所两面的解释，不但有能藏所藏作前例，也是文字上普遍的现象。

阿赖耶的本义是「著」，但一经引申，就具有广泛的含义。它比阿陀那、毗播迦、心、意、识，更能适应细心多种多样的性质，它也就自然被人采用作细心最正规的名字。阿赖耶是近于爱欲的烦恼，本与种习没有必然的关系；但因它与本识有关，在这微细的烦恼中，附带的加以说明。

第三节 业力的存在

第一项 概说

业力是佛法中最主要的论题。众生种种的差别，获得自身行为应得的结果，都建立在业力上。初期的佛教，因业力已普遍的受人信仰，所以多说明业力的必然受果与业用的差别；对于业力的体性与怎样存在，反而很少解说。佛弟子在自行化他的要求上，不能不讨论业的体性与怎样的存在；业力也就理论化，展开了各家各派的解说。一直到现在，业力还需要深刻的研究。它的因果（异熟）必然性，还需要再确立。

业，虽刹那间过去，而招感后果的力用还是存在。这「业力的存在」，是身口行为所引起的，是生起后果的功能。业力的存在，就是动力的存在。在这些上，它与种子或熏习，比细烦恼与种习的关系更密切。可以说，业力生来就含有种子的意味。我们只要稍微考察一下各派关于业力存在的说明，就很容易看出它是怎样的向种子说前进。像《楞伽阿跋多罗宝经》的「业相」与「心能积集业」的业，简直就是种子的异名。要研究种习，是不能忽略业力的。

第二项 各派对业力存在的异说

一、萨婆多部的无表色

萨婆多部的见解，业有身、口、意三种。意业是思心所，因思心所所发动引生的形色、言语，叫做身表和语表，这都是色法。身表与语表业，刹那

引起另一种不可表示、没有对碍的色法，叫无表色，就是无表业（依欲界说）。这无表色，是从四大所造，也有善与不善两类。无表色的教证，虽然很多，但主要是业力的相续增长。身表、语表，是刹那灭而间断的，意业也是三性不定的，但业力却是相续的，像经上说（转引《俱舍论》卷一三）：

「成就有依七福业事，若行、若住、若寐、若觉，恒时相续，福业渐增，福业续起。」

这可以看出有某一类法（业力）在相续如流。佛曾说过「无表色」，虽然各家的解说不同，但因表色而引起的潜在业力，称为无表色，确也非常适宜。

二、经部的思种子

从有部流出的经部譬喻师，对业力的见解，和有部不同。《大毘婆沙论》（卷一二二）说：

「譬喻者说：表无表业，无实体性。」

身表、语表与无表色，它都认为不是真实的。形色是依显色的积聚而假立的；能诠的语声，一刹那不能诠表，多刹那相续也就不是实有。无表色，是「依过去大种施设，然过去大种体非有故」，也不是实有。它虽承认表无表色的名称，却不许它是业的实体。那么业是什么呢？《大毘婆沙论》（卷一一三）说：

「譬喻者说：身、语、意业，皆是一思。」

《大毘婆沙论》卷一九的「离思无异熟因」，也是这个意义。《俱舍论》卷一三，《顺正理论》卷三四，都有譬喻者的业力说。大意说：考虑、决定时的「思惟思」，是意业。因「思惟思」而引起的「作事思」，能发动身体的运动，言语的诠表。这动身发语的「作事思」，是身业与语业。身体的运动与言语的诠表，只是思业作事所依的工具。这还在三业方面说，谈到无表业，譬喻论者只说成就。后代经部，说是因思心所的熏习，而微细相续渐渐转变。简单的说，无表业是微细潜在相续的思种子。它与有部对立起来，有部说是无表色，它却说是种子思。

三、成实论的无作业

从经部流出而折衷大众、分别说系的《成实论》，它的三业说，与经部没多大出入，无表业却有不同的见地。《成实论》（卷七）说：

「从重业所集名无作（无表），常相续生，故知意业亦有无作。……何法名无作？答曰：因心生罪福，睡眠闷等是时常生，是名无作。……意无戒律仪，所以者何？若人在不善无记心，若无心，亦名持戒，故知尔时有无作。不善律仪亦如是。问曰：已知有无作法非心，今为是色？为是不相应行？答曰：是行阴所摄。……色声香味触五法，非罪福性故。……又或但从意生无作，是无作云何名色性？有无色中亦有无作，无色中云何当有色耶？」

它说意业也有无表。它否认无表业是色法，主要是因为无色界中也有无表业存在。心是那样忽善、忽恶、忽有、忽无的，又怎能说业力是心呢？因此，它把无表业摄在不相应行中。成实论主，虽建立了潜在的业力，但对其它的色法、心法，没有像经部那样建立种子。这点，与《大乘成业论》所说的不失，增长论者的意见相近。《大乘成业论》说：

「由善不善身、语二业，蕴相续中引别法起，其体实有，心不相应行蕴所摄。有说此法名为增长，有说此法名不失坏。由此法故，能得当来爱非爱果。」

不失与增长，《顺正理论》卷一二、三四、五一，虽都把它看为与种子异名同实的东西，但依《大乘成业论》看来，也还是局限在业力方面，与成实论师一样。

四、大众、分别说系的成就与曾有

大众部他们的意见，无表色既不是业，也不是瑜伽师所说的定自在色。《成唯识论述记》（卷二）说：

「若大众、法密部，别立无表色，谓身勇身精进；若心勇等心所摄，上座胸中色物，亦法处摄。」

他们既不许无表色是潜在的业力，那怎样解说业力的存在呢？《大毘婆沙论》（卷一九）说：

「或复有执唯心心所有异熟因及异熟果，如大众部。」

招感异熟果的业因，大众部规定为心心所的功能。大众部的潜在的业力，建立在心心所法上，是可以推想而知。它与譬喻者的「离思无异熟因，离受无异熟果」，都把业因业果归结到心上，这实在是唯识思想一个重要的开展。但大众的「唯心心所有异熟因及异熟果」，或许是比较后起的。在相传目犍连子帝须所撰的《论事》里，大众部主张「声是异熟果」，「六处是异熟果」，就和《大毘婆沙论》的「唯心心所有异熟果」不同。它与正量部同样主张「表色是戒」，「戒非心法」，「戒得后自增长」。但大众的相续不失招感异熟的业力，并不就是表色。这不但大众系如此，化地（分别说系）、正量也都是这样。《论事》说正量部与化地部，和大众末派的案达罗学派，都说「身语表色是善不善性」。正量、化地又说「身语表色，同能引思有善不善性」。表色是戒善（或恶），因表色引起与思相应的善不善心心所，方是善业和恶业（但这还是现行的，不是潜在的）。像《随相论》说：

「正量部戒善，生此善业与无失法俱生。……业体生即谢灭，无失法不灭。……善是心相应法，故生而即灭；无失法非心相应法，故不念念灭。」

大众、分别说系，虽没有像正量部那样的建立不失法，但它善恶业刹那过去，业力也并不消失，这叫「曾有」、「成就」。大众、分别说系是过未无体论者，它说过去的业，是曾经现有的东西；它虽灭了，却成就在众生的相续中。意思说，众生没有离却这业力的影响，但过去所造的业，不能说它还是现实的。这等于说过去的善恶业，转化为潜力的存在，不离众生的身心相续中。在种子思想没有被明确揭示出来以前，二世（过未）无的学者，都用这个理论建立前后因果的关系。《成实论》（卷二）二世无家说：

「是业虽灭，而能与果作因，不言定知（知过去业），如字在纸。罪业亦尔，以此身造业，是业虽灭，果报不失。」

他们明白的表示：过去业是灭了，不能说它实有。业与身心相续的关系，像记载事件在纸上一样。事件虽然过去，检阅簿借以及券约，作事者依然负有券约上的义务。这样，业虽然灭去，但此身心相续，还受有过去业力的

影响，还能引起未来的果报。二世无者的「如字在纸」，与正量部的不失法，是同样思想的产物。经部的种子说，说明上比较进步些，内容也还是相同。不过，所取的譬喻不同，一个是如字在纸，一个是如种生果。在比较研究所得的结论，种子说，是二世无的必然结论。

曾有与成就，《中论（业品）疏》曾说：

「僧祇、昙无德（法藏）、譬喻，明现在业谢过去，体是无，而有曾有义，是故得果。」

曾有，是说它曾经是现实的；成就是说它现在还有关系，还有它力量的存在。成就与「得」相近，但二世无家没有把成就看成别有一物。譬喻者，依「众生不离是法」而假立的；昙无德部说「心不离是法」。那在建立成就的意见上，也有依众生、依心的二派。

五、正量部的不失法

三世实有者，没有考虑业力怎样存在的必要，因为灭入过去，业还是存在的。他们要讨论的，是业入过去以后，怎样与有情身心相续发生连系。因了系属有情的要求，建立了心不相应行的「得」。萨婆多和犊子系，都是这样的。但一经研求，一一法有一一法的「得」，「得」也还有得它的「得得」，法前、法后、法俱，成为最琐碎、最困难的论题。业力，因了得的力量，总算在没有感果，业得未离以前，还是属于有情。

正量部，在「得」以外，又建立了一个不失法。它用债券作比喻，像《显识论》说：

「正量部名为无失，譬如券约。故佛说颂：诸业不失，无数劫中，至聚集时，与众生报。」

正量部的不失法与得，在《显识论》里，是被看作种子的。正量部的《二十二明了论》，也认为得与不失有同样的意义。凡是摄属有情的一切法，都有得，但不失法却只限在业力方面。善恶业生起的时候，就有得与不失法跟著同起。得的作用，在系属有情；不失却是业力变形的存在。这样，不失法与有部的无表色，经部的思种子，意义上非常的接近。正量部主张表色是

戒，没有建立无表业。在它的意见，表色引生善恶业，业刹那过去，而还有感得未来果报的力量，这就是不失法。不失法与善恶业同时生起，但不像业体的刹那灭，要到感果以后才消失，如《随相论》说：

「业体生即谢灭，无失（不失）法不灭，摄业果令不失。无失法非念念灭法，是待时灭法，其有暂住义，待果生时，其体方谢。」

不失法的暂住不灭，依真谛三藏说，「是功用常，待果起方灭，中间无念念灭」，出《中论（业品）疏》。这点，与无表色、种子思，都不相同。不失法虽与业俱生，并且是「摄业果令不失」，但它本身不是业，不是善、恶，是心不相应行的无记法，它只是业力存在的符号。《中论》（卷三），曾叙述不失法而加以批评说：

「不失法如券，业如负财物，此性则无记，分别有四种。见谛所不断，但思惟所断，以是不失法，诸业有果报。」

依《明了论》的解说，这无记是自性无记。它不是善、恶，与唯识学的种子是无记性，也有共同的趋向。「分别有四种」，青目释为三界系及不系。假使不失法是通于无漏不系的，应该不单是思惟所断，还有一分是不断的。正量学者，不致于有这样粗浅的矛盾。《随相论》也明白的说：「若无漏善不能得果，无有无失法与善俱生。」但思惟断，但三界系，是确然明白无可犹疑的。「分别有四种」，怕不是系与不系吧！

第三项 结说

把上面所说的总结起来看，「无表色」、「种子思」、「无作业」、「增长」、「不失」、「曾有」，这一切一切，都在说身、语动作以外，引起业力的存在。这存在，是微细而潜在的，相续不断的，未来的果报是由它引起的。不论它名称是不是种子，已一律具有种子或熏习的含义。不过，种子摄藏在细心里，这要到大众、分别说、譬喻它们，才有这种倾向；因为业力的存在，就在众生的心中。

关于「业力存在」的体性，有部是「无见无对」的色法；经部是思上的功能；成实、正量、大众它们是心不相应行，但又有有别体、无别体的二派。

有部把潜在的业力，看成色法，确有极大的困难。色的定义，是变坏或变碍，无表色对这两个定义，都不见得适合。色法的定义，本是依据常识的色法而建立的，把这定义应用到能力化的细色，自然要感到困难。这正像一般哲学家的唯心唯物的心、物定义，往往不是常识的心、物一样。经部说业力是思心所的种子，虽说它「此无别体」，「此不可说异于彼心」，到底业力没有能缘觉了的心用，不能适合心法的定义。这样，还是放在心不相应行里，但非色非心的又是什么呢？

我以为，潜在的业力，是因内心的发动，通过身语而表现出来；又因这身语的动作，影响内心，而生起的动能。它是心色为缘而起的东西，它是心色浑融的能力。最适当的名称，是业。身表、语表是色法，因身语而引起的潜在的动能，也就不妨叫它无表色；至少，它是不能离却色法而出现的。不过，有部把它看成四大种所造的实色，把它局限在色法的圈子里，是多少可以批评的。潜在的业力，本因思心所的引发而成为身口显著的行为；又因表色的活动，引起善不善的心心所法，再转化为潜在的能力。叫它做思种子，或心上的功能，确也无妨。不过，像经部那样把业从身、语上分离出来，使它成为纯心理的活动，规定为心上的功能。唯识思想，诚然是急转直下的接近了，但问题是值得考虑的。

不相应行，不离色心，却也并不是有触对的色法、能觉了的心用，可说是非色非心、即色即心的。释尊对心不相应行，很少说到它，它在佛学上，是相当暗昧的术语。部派佛教开展以后，凡是有为法中，心、心所、色所不能含摄的，一起把它归纳到不相应行里。大众系的随眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成实论主的无作业，这些都集中到心不相应中来，它成了佛家能力说的宝藏了。

第四节 有漏种子

第一项 说转部的一味蕴

微细的烦恼，潜在的业力，虽都是有漏的，但还有不限于业烦恼，而通于一切杂染的有漏种子说，像说转部的一味蕴等。它为什么称为说转？窥基

的《异部宗轮论述记》，曾有两种解释：(一)、它有种子从现在相续转变到后世的思想；(二)、它有实法我，能从前世移转到后世的思想。但这都不是说转部立名的本义，应该依《异部宗轮论》说：

「谓说诸蕴，有从前世转至后世，立说转名。」

论文说得明白，是从诸蕴的移转得名的。那能移转的诸蕴，是怎样的呢？《异部宗轮论》说：

「有根边蕴，有一味蕴。」

二蕴的含义，《异部宗轮论》与各种论典，都没有详细的说到；只有窥基的《异部宗轮论述记》曾这样说：

「一味者，即无始来展转和合一味而转，即细意识曾不间断，此具四蕴。有根边蕴者，根谓向前细意识，住生死根本，故说为根。由此根故，有五蕴起，即同诸宗所说五蕴。然一味蕴是根本故，不说言边。其余间断五蕴之法，是末起故，名根边蕴。」

他把一味蕴，看做微细的心心所法，是没有色法的四蕴。一味相续的细心，是生死的根本，是间断五蕴所依而起的根本。这一味而转的细心，与论文的「诸蕴有从前世转至后世」，不无矛盾。我们应当另求解释，《大毘婆沙论》卷一一，曾叙述到不明部派的二蕴说。把它对照的研究起来，觉得这与经量本计（说转）的二蕴说，完全一致。以《大毘婆沙论》的二蕴说，解释说转部的诸蕴移转，是再好也没有了！《大毘婆沙论》说：

「有执蕴有二种：一根本蕴，二作用蕴。前蕴是常，后蕴非常。彼作是说：根本作用二蕴虽别，而共和合成一有情，如是可能忆本所作。以作用蕴所作事，根本蕴能忆故。」

《大毘婆沙论》的二蕴说，虽在说明记忆的现象，但记忆与业果相续，上面曾一再说过，在过去所作的经验，怎样能保存不失的意义上，是有共同意趣的。这二蕴说，依生灭作用的五蕴现象，与恒住自性的五蕴本体，从体用差别的观点，分为作用、根本二蕴。这本来与有部的法体与作用大体相同，但有部关于业果相续与记忆作用，纯粹建立在生灭作用的相似相续上；二

蕴说者，却把它建立在诸法的本体上。

他们的思想分化，仍然在说明诸行无常，又怎样可以从前世移转到后世的问题。刹那生灭的诸行，不能从前生转到后生，这几乎是各派见解所共同的。但有部主张有假名补特伽罗，就有移转的可能。犊子部等，认为有不可说我，才能移转。说转部主张有常住的一味的根本微细五蕴，所以有移转。依法体恒存的见地，从前所作的，现在还可以记忆；自作自受，也就可以建立。一味的根本蕴，是诸法的自体，是三世一如，是常住自性，这在有部也是许可的，只是不许在法体上建立记忆等罢了！这一味的根本蕴，确乎是种子思想的前身。在间断的五蕴作用背后，还潜伏著一味恒存的五蕴；一味的五蕴，是生起间断五蕴的根本。这二蕴，拿种子思想来说，就是种子与现行。种子说，虽是依一味蕴等演化而成，但在时间上，比较要迟一点。像窥基的一下就用种子、细意去解说它，不免有据今解古的毛病。说转部的二蕴说，是从有部分出的初期思想。《异部宗轮论》，除了几点特殊的教义而外，也说说转部与有部大体相同。所以用有部法体与作用的思想去解说它，比种子说要正确得多。

正确理解了一味蕴，说转部的胜义补特伽罗，也就可以解说。胜义，小乘学派，每把它认为与真实的意义相同，与世俗的假名相对。既说是胜义补特伽罗，必然是有体的。说转部的二蕴说，虽采用了体用差别的见解，但在建立补特伽罗的时候，却不像有部那样单建立在生灭作用的相续上。依《大毘婆沙论》所说，它是总依根本与作用二蕴，在体用不离的浑然统一上建立的。这和犊子部有同样的见解。说转部的胜义补特伽罗，与犊子系的不可说我，究竟有什么不同？或许是在三世实有与过未无体吧！总之，说转部建立一味常存的根本蕴，一方面是前后相续记忆过去的本体，一方面又是间断五蕴生起的所依。它的目的，还在解决这严重而迫切的问题。

第二项 化地部的穷生死蕴

化地部的穷生死蕴，向来就被唯识学者认为与本识所藏的种子有关，像无著论师的《摄大乘论》（卷上）说：

「化地部中，亦以异门密意说此名穷生死蕴。」

据《摄大乘论》的解说，穷生死蕴，就是阿赖耶识中的种子，只是名字不同罢了。但在唯识思想史的发展上看，只能说这与后世一切种子的阿赖耶识有关，不能说就是瑜伽派的种子。古人对于穷生死蕴的见解，都是依无性《摄大乘论释》，而加以推论。无性释（卷二）说：

「于彼部中，有三种蕴：一者、一念顷蕴，谓一刹那有生灭法。二者、一期生蕴，谓乃至死恒随转法。三者、穷生死蕴，谓乃至得金刚喻定恒随转法。」

在时间的长短上，建立这三蕴：一种是一刹那；一种是从生到老死；后一种是从无始以来，直到生死的最后边。这有一个疑问，第一种是刹那生灭法，第二与第三，是否也是刹那生灭的呢？假使是刹那生灭的，那就只有一蕴。假使不是刹那生灭，难道是一期常住的吗？古人曾有两种不同的答复：一说，化地部或许与犊子系的正量部相同，主张有长期的四相。就是说，有一类法，生起以后，到最后的灭尽，中间是没有生灭的。一说，虽一切法都是刹那灭的，但依相似相续建立后二种蕴。这里面的一期生蕴，向来都解释为像命根等的一期不断，由业力所感的总异熟果。穷生死蕴，《成唯识论义蕴》说是「谓第六识别有功能，穷生死际恒不断也」。《成唯识论学记》说是「至金刚转微细意识」。依《摄大乘论》的意思，是依种子说的。

穷生死蕴，在汉译的小乘论典，就是《异部宗轮论》，也都没有说到。直到无著论师的《摄大乘论》，才开始有穷生死蕴的记载。这虽不能说在《摄大乘论》时代，才有穷生死蕴的思想，但说它是化地部的后期思想，还不致于有什么过失。看看化地部的后期思想吧！《异部宗轮论》说到化地部的末宗异义，有这样的话：

「随眠自性，恒居现在。诸蕴、处、界，亦恒现在。」

这已经在起灭间断一切法现象背后，指出蕴等一切法的念念恒在。这恒居现在，依窥基的解说，就是种子。梁译的世亲《摄大乘论释》（卷二），也有近于种子的解说，它说：

「穷生死阴，恒在不尽故，后时色心，因此还生。于无余涅槃前，此阴不尽，故名穷生死阴。」

「后时色心，因此还生」，确是很明显的种子论。但它的恒住现在与穷生死蕴的思想，到底怎样？因为文献不足，难得完满的认识。我们应该记得，化地部是主张诸行刹那灭的，同时又主张色根与心心所都有转变的。这与刹那生灭就不能转变，有前后转变就不能刹那灭的学者，有非常不同的地方。这一点，希望读者给它深刻的注意！无性释说：一念顷蕴是一刹那有生灭法，后二蕴都有恒随转法的定义。化地部的三蕴说，或许是这样的：一念顷蕴，是一切有生灭的现象界；后二蕴，都是不离生灭而相续转变潜在的功能。一念顷蕴，指一切法的刹那生灭说的；后二蕴指相续转变说的。依现象界的念念生灭，也说它念念恒存，恒住现在。它刹那转变，与「一切行皆刹那灭」，并无矛盾。它的一期生蕴，是业力所熏发的，能感一期自体果报的种子；直到一期生命的终结，业力熏发的功能，也就灭尽。穷生死蕴，是能生一切有漏色心的功能，直到金刚喻定，才灭尽无余。倘果真如此，那它与唯识学上的种子说，等流习气与异熟习气，有受尽相与无受尽相的关系，太密切了！

第三项 大众部的摄识

大众部的摄识，像《显识论》说：

「摩诃僧祇柯部名为摄识，即是不相应行。譬如诵经，第一遍未得，第二遍诵摄前第一，如是乃至第十遍诵通利时，即通摄前九。如是初识能变异在第一，如是乃至第九变异在第十中，第十能摄前九。即此第十变异之用，名为摄识；有前九用，故不失前九也。」

大众部建立根本识，这摄识的变异之用，是否属于本识，虽还不得而知，但这与大乘的摄藏种子识，不论在名称上，含义上，都是非常接近的。有人说：大众有种子而没有熏习，也可以此摄识去证明它的误解。它用诵经作比喻，说明这摄识的功用。我们诵经之所以能达到通利，不单是属于第一遍，或者第十遍的功能，一一的分析起来，那一遍也不能使我们通利，但也没

有离却那一遍。一遍二遍不是独立的，不是诵了一遍这一遍就跟著消失。诵第二遍时，它含摄著第一遍的力用；这样，到第十遍就摄得前九遍的力用，这才能达到通利。这后后的含摄前前，就含有过去的力用转化来现在，使现在的力用更为强有力的意义，这就是熏习说的一种。其实，二世无的学派，都有这个见解。

摄识，是不相应行所摄的「变异之用」。它是识上的变异之用，还是后念的变用，能含摄前念变用的变异之用。它是变异之用，是能含摄的，是识上的，所以叫摄识；但它并不就是识。三界一切都在变化，这必有变化的力用（种子）。这摄用，不但可以暂时潜在而不致立刻生起变化，在前后的演变中，还能摄取前前的变用。这识上不相应行的能摄前前的变用，岂不等于随逐心识的种子吗？它比正量部的不失法，更要接近唯识学的种子说。从摄识的「识」字去看，它比一分经部的种依六处说，还要接近唯识得多。

第四项 经量部的种习

一、种子说的成立

各派都有种子思想，但特别发挥而贡献更大的，自然要算经部。经部从说一切有部流出，最初建立一味蕴，作为生起五蕴的所依，可说是种子说的胚胎。譬喻尊者，开始使它超出三世实有论，接受过未无体说。后来受著各派思想的激发，才建立起种子说。最引发种子思想的，要算潜在的烦恼与潜存的业力。心不相应行的随眠、不失法、摄识、无作业，还有无表色，也都是向种子思想前进的。经部师也是从业力潜在的思想，慢慢的走上种子论。《大毘婆沙论》中的譬喻师，还没有明确的种子说。《大毘婆沙论》集成以后出世的龙树菩萨，在《中论》里，才开始叙到业种相续说。种子说的成立，大概在《大毘婆沙论》与《中论》的著作之间。《中论．观业品》说：

「如芽等相续，皆从种子生，从是而生果，离种无相续。从种有相续，从相续有果，先种后有果，不断亦不常。如是从初心，心法相续生，从是而有果，离心无相续。从心有相续，从相续有果，先业后有果，不断亦不常。」

业是过去了，但还能感果；为解决这因果不相及而能成为因果的现象，才采用了种子生果的比喻。在比喻与合法里，都有三事：

种子————————业

根芽等相续————心心相续

果————————爱非爱果

业虽然过去，但因造业的心（思），接著有其它的心心所法相续生起，到后来引起了异熟果，这叫从业感果。《顺正理论》（卷三四）所说的，更要明白：

「譬喻宗说：如外种果感赴理成，如是应知业果感赴。谓如外种由遇别缘，为亲传因，感果已灭，由此后位，遂起根、芽、茎、枝、叶等诸异相法，体虽不住而相续转。于最后位，复遇别缘，方能为因生于自果。如是诸业于相续中，为亲传因，感果已灭，由此于后自相续中，有分位别异相法起，体虽不住而相续转。于最后位，复遇别缘，方能为因生于自果。……如是诸业，亦非亲为因，令自果生，然由展转力。」

它见到从种生果的现象，悟出了相续传生的道理。身、口、意三业，都是刹那过去，过去虽是灭无，但还有感果的功能。这能力，是必有，却难于捉摸的。业在灭时，亲生后念的相续心，而给以感果的可能性。这样展转传生下去，遇了外缘，才生起爱非爱的异熟果。约展转传生的意义，说业能感果。像有一杯毒乳，从乳演变到醍醐，虽毒乳的形色、味，都已不在，但还有毒性存在。醍醐杀人，也可以说乳毒杀人。心心不断的相续，成了前业后果的桥梁。这展转传生感果的能力，是潜在的，它是从业引起的，通过相续，达到感果的阶段。

这业力相续的思想，还不全同后代的种子说。它不但不能同时有果，也不是无间生果，它要经过相续传生才能生果。世亲和上座它们的种子与随界，已不是如种生果的种子，是说那相续中潜在的能力。后代唯识学上的种子说，显然是根据这如种相续生果的理论而演化成的。

二、种子的异名

在《顺正理论》卷一二、卷三四、卷五一，说到诸师各取种子的某一点，而建立了种子、随界（旧随界）、增长、不失（不失法）、熏习（习气）、功能、意行等种种不同的名字。不失与增长，众贤虽把它看成经部种子的异名，但依《大乘成业论》的解说，不失是不相应行所摄的别法，依佛说「诸业不失」而建立的。增长，虽不知它的派别，它依佛说的「福业增长」而建立，这是可以推想而知的。功能，是能生的力用，世亲与上座都采用它。但依「诸师随义差别」看来，似乎也有专用功能一名的学者，像上座的专用随界一样。意行，也是种子的异名，意义不大明白，或许是随意识而流行。习气，已经从烦恼余习的本义，演变成种子的异名了。世亲与上座，虽没有专用它，大德虽还把习气解说做烦恼所引。但《顺正理论》（卷三四），已说譬喻宗有习气（卷三四说习气不说熏习，卷一四与五一，说熏习不说习气，可知这两个名词是一系的）论者。《顺正理论》（卷一四），众贤在抨击俱舍论主时，曾说「又如所执，于后心中前心差别所引习气，此不可说异于后心」，可见世亲论师也曾用「习气」。习气是熏习的余气，不再单是烦恼气分了。种子，是俱舍论主所常用的，它继承古师种子相续生果的思想。它比上座的「旧随界」，要通俗些，经上「心种」、「识种」、「五种子」的证据也不少。它在唯识学的能力论里，是胜利者，像细心中的阿赖耶识一样。

最有意义的，要算上座的旧随界。众贤虽批评它「又随界言，非圣教说，但上座等擅立此名」（见《顺正理论》卷一八）；但它的含义，比种子要丰富得多。「旧」，表示这引生后果的功能性，不是生果时新起的。但这是说久久熏习展转传来，不像本有论者的本有（《成唯识论演秘》卷三，说是「新旧师别，名旧随界」，不免望文生义）。「随」呢，它引经证说（《顺正理论》卷一八）：

「如是补特伽罗，善法隐没，恶法出现，有随俱行善根未断。」

这正与随眠的随相同，都是潜在而随逐的。善心现行时，可以有欲贪等的随眠；恶法出现时，也有随俱行的善根。「界」，才是正面说明这能生后果的功能性。界，在佛经上，有重要的地位，像十八界、六界。《杂阿含经》有〈界诵〉；《中阿含经》有《多界经》；十力中有种种界智力。界是什

么意义？《俱舍论》、《顺正理论》，都解说做「种族」、「种类」。《俱舍论》（卷一）说：

「如一山中有多铜铁金银等族，说名多界。如是一身或一相续，有十八类诸法种族，名十八界。此中种族，是生本义。」

界是生本义，也就是因义，本是佛教界共有的解说。上座他们就把熏习所成，能生后果的因性叫做界。又像《顺正理论》（卷七五）说：

「若如实知诸有情类前际无始数习所成志性、随眠，及诸法性种种差别，无罣碍智，名种种界智力。」

这志性、随眠、法性，是界的异名，是一切众生无始以来数习所成的。顺正理论主的目的，虽在说它的种种差别，但界有无始以来数习而成的意义，也是有部共许的。依唯识学的见地来说，这旧随界与「无始以来界」有关。界是各各类别的，又是能生自果的，与矿「藏」有相同的意义。简单说，界是种义；分析起来，就有能生，与类别共聚的意义。把它与「旧」、「随」总合起来，确乎能表达种子说各方面的性质。

三、种子的体相

种子是能生后果的功能，是微细难见的，所以上座说「此旧随界体不可说」（见《顺正理论》卷一八）；「然其自体不可说故而不记别」（见论卷四五）。它的性质，只能从它的前因、后果，与潜伏流行的所依中表显出来。上座的解说，像《顺正理论》（卷一八）说：

「是种种法所熏成界以为其相。……但可说言是业烦恼所熏。」

随界是从业烦恼熏习而来。但怎样熏习，还欠缺明确的记述。《顺正理论》

又说：

「即诸有情相续展转能为因性。」

「而自相续展转相仍犹为因性。」

「能为因性」，是界的作用。它之所以能为因性，是需要展转。虽可说界也是相续展转的，但我们应该注意！刹那过去了的东西，它怎能引起很久以后的果报？虽可以想像它的潜在，但它是微细到不可捉摸的。它潜在那里呢？于是指出那显而易见的「相续展转」，或「展转相仍」，像根茎叶一样，使它成为前因后果的连索。这本是譬喻者的共义，「根芽茎枝叶等诸异相法，体虽不住而相续转」，是展转相续的注脚。见所依的展转相续，可以想像随界的随逐而转。目的在说明能为因性的相续，但没法作正面的解说，只能在显而易见的相续展转中说。这个说明能为因性的妙方便，后代的唯识学者，虽大谈种子，反而有些隔膜了。

世亲论师对种子的定义，像《俱舍论》说：

「此中何法名为种子？谓名与色于生自果所有展转邻近功能。」（卷四）

「何等名为烦恼种子？谓自体上差别功能。」（卷一九）

《顺正理论》叙述论主的意见，也说：

「即后心上功能差别，说为种子。」（卷一二）

「于相续中，惑所引功能方名惑种。」（卷六八）

种子是功能，是功能差别，这相当于上座的能为因性。能生自果的功能，是前念熏习所引起的；引生了功能以后，展转传来。说明它的冥传相写，论主常用「相续、展转、差别」去表示它；也有用「展转邻近功能差别」的。这比上座的展转相续，要进步些。《俱舍论》说：

「此中何法名为种子？谓名与色，于生自果所有展转邻近功能，此由相续转变差别。」（卷四）

「从业相续转变差别生。」（卷三〇）

相续、转变、差别，论主自有解说，像《俱舍论》说：

「何名转变？谓相续中前后异性。何名相续？谓因果性三世诸行。何名差别？谓有无间生果功能。」（卷四）

「谓业为先，后色心起，中无间断，名为相续。即此相续，后后刹那异前前生，名为转变。即此转变于最后时有胜功能，无间生果，胜余转变，故名差别。」（卷三〇）（《顺正理论》卷五一大同）

论主的意见，我们只要回忆譬喻者建立种子相续生果的思想，就可以明白。有人专在潜能的见解上去解说，反而难得明了。不论是「后色心起」，或是「因果性三世诸行」，都是说那显而易见的所依相续，像根、芽、茎的相续一样。这相续的色心，从前前引生，所以是果；它能引生后后，所以是因；前后迁流，所以叫诸行；这迁流是刹那刹那中间没有间距的，所以叫相续。这相续的诸行，后后的不同前前，像茎不同芽，花又不同茎。《顺正理论》（卷三四）的「由此于后自相续中有分位别异相法起」，说得再明白不过。我们要注意！所依的相续，不是一味的，有种种的差别，这叫相续的转变。转变到最后，有无间生果的功能现起，像临命终时现起明了的，或重、或近起、或数习的熏习。这无间生果的功能，非常强盛，比以前潜伏不同，所以叫差别。差别，依真谛译，有殊胜的意义，就是论上说的功力胜前的胜功能。功能，从前心引起以来，在相续展转的所依中潜流，到最后才显现出来，这已到感果的前一念了。「邻近功能」的邻近，是快要邻近生果的阶段。相续、转变、差别与邻近，应该这样解说！

相续转变的所依，本是功能性潜渡的连索。所依既然相续转变，潜流的功能，也在相续转变，这是可以不言而喻的。不过，先轨范师的「思所熏习微细相续渐渐转变差别而生」，已经是专依种子而解说的了。

四、受熏与所依

能为因性的功能，是熏习所成的，在所依的相续转变中潜流的，这自然要讨论到受熏与所依。无性《摄大乘论释》（卷二）说：

「若言依止种类句义，六种转识或二刹那同一识类，或刹那类无有差别；由异品故，或即彼识或彼刹那有相熏习。……且有尔所熏习异计，或说六识展转相熏，或说前念熏于后念，或说熏识刹那种类。」

《成唯识论》（卷三）所遮破的受熏异计很多：

┌六识受熏

五蕴受熏─十色不相应受熏

└心所受熏

识类受熏

识事识类前后受（互）熏

单拿经部来说，《成唯识论演秘》（卷三），就说有四计：

「经部师计，总有四类：一、本经部许内六根是所熏性；……二、六识展转而互相熏；三、前念熏后；四、类受熏。」

《成唯识论演秘》所说的，就是在无性三说上，再加一个六处受熏。现在先从无性的三说说起。这三说，都是建立在六识受熏上的。第一、六识展转相熏，《成唯识论演秘》虽说它是经部的见解，但经部是不许六识俱时的。无性把「三差别相违」，解说为同时受熏，根本还成问题。第二、前念熏习后念，是譬喻宗的本义。它不许有俱时因果，俱有就不能相熏，与唯识瑜伽派不同。那么，前念熏习后念，是它必然的主张。第三、是熏识刹那种类，这又有识类与刹那类二计。识类，依前人的见解，是在前识、后识之上，假立一一味无别的类性。前心后心不同时，怎能成为熏习？所以建立一贯通前后的假类；是同类，所以就不妨受熏。

无性的三说，在无性、护法的时代，经部师或许有这许多异见，但在无著、世亲论师时，这只是同一的六识受熏。无性的三说，是依《摄大乘论》的一颂而来，《摄大乘论》（卷上）说：

「六识无相应，三差别相违，二念不俱有，类例余成失。」

无著论师的本义，我们当然不能穿凿，但依世亲论师的解说，还可以明白。世亲《摄大乘论释》（卷二）说：

「六识无相应者，谓彼诸识有动转故。三差别相违者，谓彼诸识别别所依，别别所缘，别别作意；复有余义，别别行相一一转故。譬喻论师欲令前念熏于后念，为遮彼故，说言二念不得俱有，无二刹那一时而有俱生俱灭熏

习住故。若谓此识种类如是，虽不相应，然同识类亦得相熏。如是例余应成过失。……识亦应尔，虽同识法，何得相熏？」

《摄大乘论》叙述了种子六义，所熏四义，证实了唯有阿赖耶识才是受熏者。接著说「六识无相应」一颂，遮破六识的不能受熏。「六识无相应」，《摄大乘论释》解说做「谓彼诸识有动转故」。意思说：六识是忽有、忽无、忽善、忽恶的，欠缺了四义中的「坚」义，所以不能受熏。「三差别相违」，世亲《摄大乘论释》并没有说它破同时展转相熏；不过从六识的所依根、所缘境、作意三种差别，说明六识间彼此相违；相违，所以不能成为受熏者。这不但不是说因「三差别相违」而不能俱时受熏，也不是说因相违而前识不能熏后识。依《摄大乘论》的意思，不论是所依、所缘、作意，或者行相，都要一味相续的，才有受熏持种的能力，这只有赖耶。六识在相续中，忽而眼识，忽而耳识，根、境、作意都不是一味的，彼此相乖，这怎能成为受熏者呢？《成唯识论》的「根、境、作意、善等类别，易脱起故」，就是这个思想。但无性见了下文的前后相熏，望文生义的说：

「若六转识定俱有者，不应所依、所缘、作意三种各别。以各别故，六种转识不定俱生。不俱生故，无定相应。无相应故，何有所熏能熏之性？」

他从六识根、境、作意差别的理由，证明六识不一定俱有。既不定俱有，就没有相应的意义，因此也不成能熏所熏了。窥基不满意他的见解，所以有「第八六识，根等许别，行相亦异，又无同喻，非极成因」。所以他又提出「今解但遮六识体非受熏，……非识恒起，故无熏习，不同无性」，这是窥基的卓见。但它却把世亲、无性的意见，同样看待，不知世亲论师根本没有这样的见解。

假使参考有部对经部熏习说的批评，这「三差别相违」的本义，更会明白些。《顺正理论》卷五一，经部师建立它的「且业为先，心后续起」。众贤也用「以业与心有差别故」，与从前业后心的体、类、因三种差别来攻讦，并没有破它的俱时而有。这虽是旁证，也可以知道不是难它的俱有相熏了。

「六识无相应，三差别相违」，是总破六识不能受熏。不论那一派，只要主张六识受熏，就在所破之内。「二念不俱有」，才别破经部譬喻师。理由很简单，前后不能同时有，就没有能熏所熏的熏习义。不过，经部师是不承认被破的。「类例余成失」的「类」，在譬喻者的本意，只是一种解说。它以为前识后识同是识，唯其同是识类，所以虽有前后，还是可以相熏。它以「类」说明前念熏后念的可能，并不是与前念熏后不同而另成一派。我们看看《顺正理论》对这个问题的讨论。卷一八中，众贤难破上座的后念六处受熏说，是：

「若此后时相续六处能感果者，与（前念）业、烦恼都不相应，如何熏彼可成随界？」

这正是从它的前后不俱，难它不能受熏。上座的解说是：

「岂不因果得有相应，与彼相同，令成缘故。」

它的「相同」，就是《摄大乘论》的「类」，与「然同识类亦得相熏」。众贤的批评，先解说「相同」的意义，是「此相与彼相同」，然后用「与彼后时相续六处性类各别」，与「彼相亦无，何有相同」的理由来破它。并没有把它的「相同」，看成一个抽象而别体的东西。上座用「相同」来解说，也没有分为两派。我们转回来看世亲论师的见解，它的「若谓此识种类如是，虽不相应，然同识类，亦得相熏」，也只是说前识后识同是识，彼此是同类，所以不妨受熏。世亲论师也不过难它色根与色根是同类，也应该相熏！结论还是虽然同样是识法，又如何可以相熏？依旧免不了二念不俱的过失。后人解说做另一派，说它建立了类性为受熏者。这类性，还有什么「识类」与「刹那类」，受熏还有什么「识熏类」、「类熏识」、「类熏类」。经部师的熏习，成为四计、五计，或者还不止。事实上，经部师的受熏与种子的所依，只有三大派：(一)、六识受熏，(二)、六处受熏，(三)、细心受熏。

在种子说的成立里，引证《中论》、《顺正理论》，都可以证明譬喻者的本义，受熏与种子的所依，是建立在心心所上的。它主张「离思无异熟因，离受无异熟果」。异熟因果是心法，那它的业种相续说，以心为受熏及（

业所引起的因性的）所依，是当然的。《顺正理论》卷三四，也说它的「内法相续，谓前后心恒无间断」。同时，它又是有心无所论者，心心相续，就等于心心所法相续；所以青目说它「初心起罪福，……余心心数法相续生」。

这个思想，在《俱舍论》、《顺正理论》时代，还在流行。在《俱舍论》与《顺正理论》中，凡是上座与世亲论师的色心相续，在众贤引述的时候，总是把它改为心心相续。《俱舍论》（卷四），一再说「所依身」，「谓名与色」；「何名相续，谓因果性三世诸行」，这都不是偏于心法的。但《顺正理论》卷一二，虽也在说「名色者何？谓即五蕴」，但又假作世亲论师的口吻说：「天爱！非汝解种子性；前心俱生思差别故，后心功能差别而起。」它立刻把种子从五蕴转到心法上。它在批评上座的随界时，上座明说「是业烦恼所熏六处」，但一转也就转到「如何可执言一心具有种种界熏习」？最明白的，像：

「谓业为先，后色心起中无间断，名为相续。」（《俱舍论》卷三〇）

「经主于此作如是言：……业相续者，谓业为先，后后刹那心相续起。」（《顺正理论》卷五一）

「经主于此作如是言：……思业为先，后后心生，说名相续。」（《顺正理论》卷三五）

这把「色心」转变为「心心」，决不是偶然的失误。心心相续受熏，是譬喻者的本义，当时还流行；所以众贤总是把「色心」转到「心心」上去。

上座主张「六处受熏」，上面已一再说过。俱舍论主继承先轨范师的见解，也说「名色」或「根身及心」受熏。这六处受熏的思想，是后起的。上座还保持灭定有心的传统思想，先轨范师已接受有部的「无色界无色，无心定无心」的见地。因之，它比上座它们，离譬喻者的本义更远了。上座，好像已放弃譬喻者无色界有色的思想；那无色界中的有情，一切种子只是随逐意处。它的六处受熏及作所依说，并不能彻底。先轨范师更放弃了无心定有心的见解，那它的六处受熏，是更难了。于是乎它想出了色心互为种子说，像《俱舍论》（卷五）说：

「故彼先代诸轨范师，咸言二法互为种子；二法者谓心、有根身。」

《大乘成业论》也说：

「有作是说：依附色根种子力故，后心还起。以能生心心所种子，依二相续，谓心相续，色根相续。」

叙述得更为详细的，像《瑜伽师地论》（卷五一）说：

「云何因缘？谓诸色根根依及识，此二略说能持一切诸法种子。随逐色根，有诸色根种子及余色法种子，一切心心所等种子。若随逐识，有一切识种子，及余无色法种子，诸色根种子，所余色法种子。」

《瑜伽师地论略纂》说这是「随顺理门经部师义」。它建立了一切种子随逐色根及心的思想；在平时，当然是六处受熏持种，在无色界与无心定，也不妨五色处与意处受熏，及作种子的所依，不致于再有种子无依之感了。

世亲论师在《大乘成业论》里，接受一类经为量者的见解，放弃了色心互持种子说，倡导细心相续，作为受熏及所依处。这一类经量，达到了大小的交界点。瑜伽派的唯识学，也是从这个思想体系下出来的。先轨范师的无色界无色，无心定无心，是经部而有部化的。像《俱舍论》，大家都说它取经部义，以补有部的不足；在另一观点上看，这是经部的毘昙化，从以经为量，走上法门分别的毘昙门。在这个基础上，再接受大众、分别说系的细心说，就到了一类经量者的阶段。

五、新熏与本有

种子从何而来？经部的本义，是熏习而成的；上座与俱舍论主都这样说。在这个见解上，习气与种子没有多大分别，不过种子是说它的生果功能性，习气（熏习）是说从它引发而来。但一类经量的见解，就不同，像《大乘成业论》说：

「即前所说异熟果识，摄藏种种诸法种子。彼彼余识及俱有法善不善性数熏发时，随其所应种力增盛，由此相续转变差别；随种力熟，随遇助缘，便感当来爱非爱果。依如是义，有说颂言：心与无边种，俱相续恒流，遇各别熏缘，心种便增盛。种力渐次熟，缘合时与果，如染拘糠花，果时瓤色赤。

」

熏，并不是熏成种子，是熏发种子使它的力量强化。心中摄藏的种子，经过六识及俱有法或善或恶的熏发，它就力量增盛起来。强盛到快要成熟时，再加以现缘的助力，就会感果，这是很明白的种子本有论。依它，种子等于唯识学上的等流因，熏发是异熟因。可以说一切种子是本有的，业力熏发是始有的。《瑜伽师地论．本地分》的思想，正是这样。

一类经量的种子本有论，就是经部的毘昙化。依有部的见解，一切法，未来世中早已存在，因缘，只是引发它来现在。这种子本有论者，也想像一切法的种子早已存在，在相续中潜流。不过有部的未来法，从现在流入过去以后，再不能转到现在。这种子本有论，种子生果以后，还是存在；（在现在）遇到熏发，它还可以生果，这只是三世有与二世无的不同罢了。在此经部、有部融合的基础上，接受大乘思想，从小有到大有，渐渐的发展起来，在西元五、六世纪，几乎成为大乘佛教的领导者，这不能不使人惊叹它的伟大了！

六、种子的起灭

起灭，不是说刹那生灭，是说功能的发生与消失。譬喻者的种子说，本出发于业力熏习说；处处说善不善性的熏发，引起后后的异熟果。这善恶的种子，由善恶熏习而来，像《顺正理论》（卷一二）说：

「此中意说不善心中，由善所引展转邻近功能差别以为种子，从此无间善法得生。善心中不善所引展转邻近功能差别以为种子，从此无间不善法生。」

善不善种是由善不善所引起的，它能引生善不善果。无记种是否是无记所引的功能呢？依经部师善恶业感异熟果的见解，主张善不善为因缘而生无记。这善不善所引的功能，既能引生自果，又能生无记；这都是因缘，也是异熟因果。众贤曾这样的诘问它：

「若上座许唯自相续生起决定得为因缘，云何复许善不善法为因缘生无记异熟？非善不善随界为因可生无记，相续异故。」

《顺正理论》虽说「若言无记熏善不善故，善不善为无记因」，但这是否上座的意见，还是众贤的假叙，也不能判明。就是善不善思所引起的功能，可为生起无记的因缘，但无记色法又从何种功能生起呢？这是相当困难的。这只有两条路可走：一、改造有部的思想，承认三性诸法种子的本有，与业力熏发而感异熟果。二、扩大熏习的界限，不单是善恶思心所能熏。后代的唯识学者，都曾走过这两条路，或者还折衷过；但到极尽思辨的护法唯识，还不免有困难存在。

论到它的消失，《俱舍论》（卷三〇）有这样的话：

「于此义中有差别者，异熟因所引与异熟果功能，与异熟果已，即便谢灭。同类因所引与等流果功能，若染污者，对治起时即便谢灭。不染污者，般涅槃时方永谢灭。」

这已许可一切诸法的种子，都由熏习而来。它的异熟因，感果就消失，等流因要到对治或涅槃；这和摄论的有受尽相、无受尽相相同，它是扩大熏习的范围了。

七、种子的微妙

种子是能生诸法的功能，它是存在的，有作用的，它在五蕴中属于那一蕴呢？随眠、摄识、不失法、增长、无作业，这些具有种子意味的东西，一般都把它归纳在心不相应的行蕴里。经部学者觉得不大妥当，于是乎上座说（见《顺正理论》卷四五）：

「随眠以何为体？若彼随眠，以彼为体，是随彼法功能性故。或此通用四蕴为体，功能随逐心心所故。此相应性，亦不相应。」

他说随眠的自体，就是欲贪等，就是心心所，所以是相应的；但并没有心心所的作用，所以又不相应。俱舍论主的见解，多少不同些，《俱舍论》（卷一九）说：

「然随眠体非心相应非不相应，无别物故。烦恼睡位，说名随眠；于觉位中即名缠故。」

这只是言语的变化，其实还是一个意思。种子与所依相续，是没有别体的，可也不能说完全相同，这叫不一不异，像《顺正理论》说：

「功能差别种子，与彼善不善心为有别体，为无别体？此无别体。」（卷一二）

「于后心中，前心差别所引习气，此不可说异于后心。」（卷一四）

《瑜伽师地论》卷五二，随顺经部的思想，说得更为明白：

「非析诸行（因果性三世诸行）别有实物，名为种子，亦非余处。然即诸行如是种性，如是等生，如是安布，名为种子，亦名为果。」

这到赖耶摄藏诸法种子的思想里，就成为赖耶与种子的不一异了。萨婆多部只许法体与作用的非一非异，却不能同情经部的见解，它要从假实的观点来批评：「非旧随界可说犹如补特伽罗，瓶等假有，亦非实有如色等法，是故不应执此为有。」它还可以从总别的见地来攻难：「若言是总，种体应假，假为实因不应正理。若言是别，如何可执无记色种为善不善诸法生因？」假使说种子在一心中，那就要问：「又于一念一心体中，无有细分，如何能牵爱及非爱俱相违果？」或者说「一心具有种种界熏习，一心多界理不成故」。这当然是有部学者的意见，种子论者老实可以斥责它的不懂得微妙。不知道这边看不妨是无记，是一味，那边看又不妨是善恶，是种种。它无别物，不妨说假有；它有作用，不妨说是实有。总之，种子是非常微妙的。微妙，一切问题，都得到圆满解决！

种子论者，虽懂得这巧妙的解说，但它思想的本质，总觉得要有些实在才有作用。它建立自己的种子论，可以微妙解决，但对于别人，却未便如此笼统。俱舍论主，对犊子系的不可说我，非要它说出个究竟，到底是假、是实。护法也要责问识类，你到底是假、是实，是善恶，还是无记。在我看来，微妙的，也就是困难的。在思想上觉得非有些实在性不可的学者，它们的困难，可说无法解除；除非它困难惯了，不再觉得它自己的困难。假使不理解这点，那你就不能理会《中论》破斥种子的颂文：

「若如汝分别，其过则甚多；是故汝所说，于义则不然。」

第五节 无漏种子

第一项 有部的解说

一切法从因缘生，无漏圣道自也不能例外。无漏，要见道（或得正性决定）才能现起，以前的凡夫身中有没有生它的功能性呢？这就触及无漏种子问题。

有部的见解，因缘生，并不是说新生某一法体，不过从缘使法体生起作用。见道以前还没有无漏现行过，所以初念的无漏法，是没有同类因的。但它还有俱有因、相应因，所以就是初刹那的无漏法，也是有因缘的。这样的因缘论，与种子无关。种子，是亲生自果的功能，在有部的思想上，可说没有这个东西。但有部未来中的一切法，本是从现在而推论到未生前的存在。它虽没有像过未无体论者，把这现起前的存在摄属在现在，把它看作潜在的流行，但也确是本有种子的另一姿态。所以从有部流出的经量本计，与经部反流与有部合化的思想，都会表现出无漏种子本有的见解来。

第二项 经部的解说

一、说转的圣法

初从有部流出的经部，就是说转部，它是有本有无漏种子思想的。《异部宗轮论》说：

「异生位中亦有圣法。」

这圣法，窥基解说做「即无漏种法尔成就」。在凡夫身中的圣法，当然不会生起现行，必然是潜在的，被隐覆的。不论它的名称如何，意义如何，它有无漏种子的性能，这是不会错的。

二、经部的净界与无漏种

从《顺正理论》去看，后期的经部师，主张无漏种子本有，但这无漏种子的本身，却是有漏的。譬喻者，不许有同时因果的俱有因。因此，有部不立本有无漏种，还可以说有因缘，经部不立本有无漏种，就有无漏无因的困难了。《顺正理论》卷一五，批评经部的不立俱有因时，就谈到它的净界本

有。净界是本有的，但要相续转变，有其它的助缘，才能生起无漏。众贤的难问，虽也说「若是无漏，……若言故少」，但只是双关征诘，不是譬喻者承认净界本是无漏的。《顺正理论》（卷六八）说：

「然彼论说：此心心所虽为无漏种，而体非无漏，犹如木等非火等性。谓如世间木为火种，地为金种，而不可说木是火性，地是金性。如是异生心及心所，虽是无漏种，而体非无漏。……又彼部论言：钻前无热，故谓所钻木未被钻时，热犹未有，故知木内未被钻位无火极微。……许无漏法用有漏法为能生因，于教及理俱无违害。」

我们要知道：佛法内有两个思想：(一)、一法的生起，虽需要种种的条件，但它不是假合的，有它的自性；在它未生以前，已经具体而微的存在。假使没有这自性亲因，虽有其它的助缘，也不能生起。(二)、认为某一法的生起，需要种种的因缘，离因缘即失其存在。因缘有亲有疏，但亲疏只是必要与不必要的问题，就是主要条件，也不必是一个。这两个思想对立著，经部虽不是彻底的，但它的本有无漏种子，是属于后一系的。

有漏、无漏，在有部看来，是划然两截的。说有漏心心所法，可以作为无漏的能生因，当然不能同意。经部师觉得因中不必有果，有漏位上不必有无漏的无漏种子，像木中不必有火极微一样。因缘和合时，就可以从有漏的心心所生起无漏。但经部的思想，不能说没有困难：它是新熏论者，承认有漏种子，是有漏善恶所引起的能为因性；无漏种子，却不是无漏所引起的功能。在它的种子定义上，有著绝大的破绽。

三、大德的白法习气

大德逻摩的白法习气说，可说是弥补经部无漏种子的缺陷的，《顺正理论》（卷二八）说：

「大德逻摩作如是说：……世尊昔在菩萨位中，三无数劫修诸加行，虽有烦恼而能渐除烦恼，所引不染习气，白法习气，渐令增长。后于永断诸漏得时，前诸习气有灭不灭。以于长时修加行故，证得无上诸漏永尽，然佛犹有白法习气，言习气有灭不灭故。」

三无数劫，是菩萨修行的时间，这都是有漏的。但在这个时期，却能渐渐的熏成白法习气。习气在经部，早已与熏习、种子打成一片。这白法习气，也就是净界或无漏种。它虽是有漏善熏习所引起的，却能成佛而不灭。虽不能判明它是有漏还是无漏，虽不知是否大德的创说，但它确是给新熏无漏种子一个暗示，《瑜伽师地论．摄决择分》与《摄大乘论》的有漏闻熏，成为生起无漏现行的因缘，不能说与这个思想没有关系吧！

第三项 大众、分别说系的解说

《成唯识论》（卷二）说：

「分别论者虽作是说：心性本净，客尘烦恼所染污故，名为杂染。离烦恼时，转成无漏，故无漏法非无因生。」

心性本净论者的净性，上面已一再说过。它在心心相续中，指出这明了觉知性是本净的。有漏、无漏，只是有无烦恼、随眠隐覆的不同。有漏位的心识，它虽没有给予无漏种子的名称，但「无漏法非无因生」，也早就适合无漏种的条件了。它与经部同样的以有漏心为无漏因，经部或者还是受了分别说系的影响。经部没有指出贯通有漏无漏的觉性，似乎还不及大众、分别说系透彻。

第四章 无境论探源

唯识，有认识论上的唯识，有本体论上的唯识。我们所认识的一切，即是识的影象，这是认识论上的唯识。至于宇宙人生的本体，是否唯识，却还有问题。有人虽主张认识中的一切，只是主观心识的影象，但对认识背后的东西，却以为是不可知，或者以为是有心、有物的。假使说心是万有的本体，一切从此出，又归结到这里，那就是本体论上的唯识了。这本体论的唯识，在认识上，却不妨成立客观的世界。佛教的唯识，当然是出发于认识论，又达到本体论的。到了本体的唯识论，又觉得所认识的有它相对的客观性，这才又转到认识论上不离识的唯识了。部派佛教里，没有本体论上的唯识学，认识上的唯识无境，却已相当的完成。

唯识思想的成熟，主要是佛弟子们依著止观实践，而获得随心自在的事实证明。理论上，从非断非常的业感缘起的探讨下，展开了细心、细蕴、真我的思想，能为因性的种习随逐的思想。因大众、分别说、譬喻师的建立业因业果在心心所法的关系，心与种习结成非一非异的融合，完成唯识思想的一面。

任何学派，没有不承认我们认识的不正确，没有见到真理的全面，或者根本没有认识。佛教的生死轮回，就是建立在一切错误中的根本错误上——无明。它障碍了真智的显现，蒙蔽歪曲了事理的真相，使我们在虚妄的认识下，颠倒造业，流转生死。所以要解脱生死，就要看透我们的根本妄执。在这点上著力，才能突破生死的罥索，得到解脱。要知道什么是错误的认识，就要研究到我们究竟认识些什么？这些不是真相，那真相又是什么？在这样的要求下，认识论就发达起来，引出了妄识乱现的思想，外境无实的思想，这又完成唯识学的另一面。等到这细心、种子，与无境的思想融合，唯识学也正式完成。

我们有种种的错误认识，像无常计常，非我计我，无乐计乐，不净计净。一般人见到的快乐、清净，在圣者看来，却完全不然。不但凡圣的见解不同，就是凡夫，也是因人而不同的。对象好像共同，而引起的感情、观念不同，这可以知道我们所认为如何如何，并不就是实在，是因能知的心情而转移的。这样，经部师就提出了「境不成实」的思想，如《大毘婆沙论》（卷五六）说：

「譬喻者说：能系结是实，所系事是假，补特伽罗亦假。……彼说有染与无染境，不决定故，知境非实。谓如有一端正女人，种种庄严来入众会，有见起敬，有见起贪，有见起瞋，有见起嫉，有见起厌，有见起悲，有见生舍。应知此中子见起敬，诸耽欲者见而起贪，诸怨憎者见而起瞋，诸同夫者见而起嫉，诸有修习不净观者见而起厌，诸离欲仙见起悲愍，……诸阿罗汉见而生舍。由此故知境无实体。」

犊子部主张境、结、补特伽罗都是真实的。有部虽说补特伽罗是假，境也还是真实的。它认为「由境界力令彼别故，……一聚中容有二境故」。它以为所见的境界，虽是不净的，但它本身也含有少分净相。依止这少分净相，想为非常的清净，因此起贪。倒想为非常清净，确乎靠不住；但这所依的少分净相，不能说不是真实。譬喻者的见解却不然，境界的可意、不可意，因可意而生贪，不可意而生瞋，这要在某一有情的认识上才能成立，并不是离却能知心，而有可意、不可意的决定境界。所以《顺正理论》（卷五三）中说：

「譬喻部师作如是说：由分别力苦乐生故，知诸境界体不成实。以佛于彼摩建地迦契经中说：诸癞病者触苦火时以为乐故。又说一色于一有情名可意境，非于余故。」

单是这样，只能成立我们情绪上的苦、乐、爱、恶，是由心的分别力而生，不属于外境的本身，与唯识无境的思想，相差还很远。但它还有其它的见解，像《顺正理论》（卷五三）说：

「又如净秽不成实故，谓别生趣同分有情，于一事中取净秽异。既净秽相非定可得，故无成实净秽二境。」

有情因业力的关系，在某一趣内受生，或人、或天、或畜生、或饿鬼，因生趣的不同，所见的净秽也有差别。像人见海水充满、清净；饿鬼却见干涸得一无所有，或者是脓血、火燄。这随类所见的不同，不但是感情观念的不同了。境不成实，更可以得一证明。后代的唯识家，常用「天见宝庄严，人见为清水，鱼见为窟宅，鬼见为脓血」的一境四心，证明外境的无实，也只是「谓别生趣同分有情，于一事中取净秽异」的见地。

经部的上座，主张十二处是假有（大众系的说假部，也有此主张），这更接近唯识了。《顺正理论》（卷四）说：

「此中上座作如是言：五识依缘俱非实有，极微一一不成所依所缘事故，众微和合方成所依所缘事故。……故处是假。」

它从五识的不能缘极微相，断定一一极微的自体没有作五识的所缘用。不但一一没有所缘用，就是众微和合，众微还是没有作所缘的作用。与「如盲一一各住无见色用，众盲和集见用亦无」一样。这样，五识所缘的境界，只是和合的假相，不是真实。五根极微，不论一一或是和集，也同样的不能为五识的所依，五识是依根微和合的假用。十色处既然是假，法、意二处也不是成实，这是可以比类而知的。十二处是假，虽是说所依、所缘的无实，但所缘不但是五色处，与无为、受、想、行的别法处，它是可以总摄一切的。像《顺正理论》（卷三）说：

「又上座说：诸法无非意所行故，皆法处摄。」

所缘的六处无实，实际上达到了凡是我们所认识的一切，都不是真实的结论。真实的是什么？是十八界。它在认识论上，可说是二元的。凡是有漏心所认识的一切，都是假的，不是法的实相；在我们所认识的假相背后，隐著真实的因果法相——十八界。这个见解，初期的瑜伽派，像〈本地分〉也还取同样的见地。它建立了离言自性，假说自性。在世间所认为真实的假说自性背后，还有它所依的真实的离言自性。它要建立有宗，它认为没有这离言的实性，无法建立因果缘起，它要反对彻底无自性的大乘。

经部的所缘无实，与遍计所执的假说自性有关。经部师，怎样从认识论的见地去解说所缘无实呢？拿眼识缘色来说：假使说眼识所显现的青色，就是眼识直接的亲缘到的外境，这除却正量部的直取外境以外，小乘都是不承认的。见色的时候，心上觉得它是什么形相，是什么名称，这名、相，只是总名、总相，也可说是概念。总名、总相，不是青色的自体，它是无实的。这样的见解，不但经部，有部也会承认。但依有部的见解：这总名与总相，是意识的境界，确不是色法的真相。眼识虽不能见一一极微的自相，但眼识上所显现的色相，不论是极微的和合或和集，它总是从那一一极微来的。换句话说，意识上抽象的概念不是真实的色法，但依识上所显现的青色，不能说不依客观的青色而成立。眼识所见的青相，与色法的青相，是一致的。它的见解，青色是它自体是这样的，不是因能缘的心识而是青是色的，所以它主张眼识能缘实境。但在经部看来，眼识并不能见到一一极微的自相，只见

到和合的假相。这和合相，极微上是没有的。所以眼识上所显现的青相，不与外界存在的青色一致。因此，眼识不能缘实境。眼识虽缘不到色法的自相，但并不能说没有青色。假使没有超认识的青色，也不能依它而在眼识上显现和合的青相。有部与经部的认识论，有著很大的差别。

瑜伽派，认为凡是有漏心识所认识的，都是假说自性，都不能离却名言相。像有部的客观存在的青相，是必然要反对的。没有名言识的力量，决不能知道它是青是色。它与经部一样的，在假说自性的背后，建立离言自性。这一一法的依它离言自性，是必有的，不然就是恶取空。一切境界，都不离心识名言的势力，这虽已达到了认识论上的唯识，但隐在认识背后的离言自性，经部说是十八界，瑜伽派也承认它是缘起因果，也不见得就是心吧！似乎也没有充分理由，证实它就是虚妄分别的心心所。〈真实义品〉成立离言自性，引用小乘共许的教典，我不知它比经部高超了多少！

在认识论上，达到境不成实的思想；在因果相续的缘起论上，达到了细心持种能生一切的见解。彼此结合起来，这依它离言自性，就是心中种子所变现的，它就是心，这是真实。等到拦入认识界，它就出现了别体能取所取的现象，这是不真实的。「实无外境，唯有内识」的唯识论，宣告成立。