

Dependent Origination and Karma--The Interpretation of the *niṣynda-bīja* and *vipāka-bīja* in the Yogācāra Buddhism

I-biau Chen

Associate Professor, Department of Religion, Hsung Chuang University

Abstract

Yogācāra School introduces the concept of *ālayavijñāna* that contains the seeds of every entity in the world and becomes the direct causes of the phenomena to reinterpret the most important concept *pratītyasamutpāda* in Buddhism. All the seeds in the *ālayavijñāna* are divided into two groups: *niṣynda-bījas* and *vipāka-bījas*. They are respectively relevant to the two types of cause and effect series namely *sabhāgahetu-niṣynda-phala* and *vipākahetu-vipākaphala*. According to the doctrine of Yogācāra Buddhism, the two types of seeds are the same one, but how to understand this point is still a question. This thesis is trying to resolve this problem and then explain the two types of *pratītyasamutpāda* mentioned in *Mahāyānasamgraha*.

Key words: *pratītyasamutpāda*, *karman*, *ālayavijñāna*, *niṣynda-bīja*, *vipāka-bīja*, *Mahāyānasamgraha*



緣起與業

— 瑜伽行派對等流種子與異熟種子的詮釋 —

陳 一 標

玄奘大學宗教學系

摘 要

眾所周知，瑜伽行派延續經量部的種子說，提出含藏一切種子的阿賴耶識，來統攝佛教的緣起說。阿賴耶識中的種子又分為等流種子和異熟種子，前者與傳統同類因——等流果的因果系列有關，後者則與異熟因——異熟果的因果系列有關。瑜伽行派用等流因果的系列，來說明一個法生起最直接的因緣即是自身的種子，並用種子生現行、現行熏種子、種子生種子，來串起整個因緣的系列，所以有多少的法即有多少的因緣系列，而這就是《攝大乘論》所謂「分別自性緣起」的意含。而異熟種子絕非在等流種子之外，別有另一類種子，而是就作為業的體性的思種子，當它形成之時，對於苦受的因緣系列起了增上的作用，就其對未來苦受的生起有作為助緣的功能，而將其名為異熟種子。所以，有一部份的等流種子因為其特殊的作用，才被稱為異熟種子。而這種由思種子影響苦受生起的過程即是異熟因果的系列，也就是《攝大乘論》所謂的「分別愛非愛緣起」的意含。本文以圖示的方式，具體展開其間的關係。

關鍵詞：緣起、業、阿賴耶識、等流種子、異熟種子、攝大乘論

一、前言

相對於正統婆羅門教數論學派的轉變說、勝論學派的積聚說，佛教用緣起說來交代現象世界的生起，主張一切事物乃是眾多因緣的聚集才能生起，所謂「此有故彼有，此生故彼生」，事物的生起不是偶然的，也不是只依靠單一的因緣，緣起思想成爲佛教最重要的理論基礎。就如在哲學當中，形上學通常是知識論、倫理學的基礎一樣，在佛教當中，緣起思想也是佛教知識論、倫理學的基礎。但是佛教的緣起思想有其內在的發展，一般認爲有小乘的業感緣起、中觀的性空緣起、唯識的阿賴耶識緣起、華嚴宗的法界緣起、密教的六大緣起等，由於對緣起的詮釋不同，在討論其他問題時，多少會有所不同。

以唯識學派亦即瑜伽行派的阿賴耶識緣起來說，乃是主張在平常的六識之外，另有潛在的阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*）作爲有情生命的一個總體，含藏以前的一切現象所留下的影響力，也含藏未來一切現象生起的可能性，這些影響力和可能性就被稱爲「種子」（*bīja*），一切現象之所以能夠現起乃是因爲在阿賴耶識中有其自身的因亦即種子，當種子由於適當的條件具足，便可以現行而成爲時空當中的生滅現象，所以阿賴耶識緣起又稱作種子緣起。

阿賴耶識中的種子略分爲兩類，一爲等流種子，一爲異熟種子¹，前

¹ 種子又稱爲習氣或熏習。有時又將等流習氣分爲名言與我執習氣，又稱名言種子，名言種子又可分爲顯境名言和表義名言。原來種子立名乃偏重在「親生自果」，習氣則指「受染亂現」的影響力，但後來兩者成爲同義詞，也就不太區分了。參見印順法師《唯識學探源》第三章〈種習論探源〉：「種子與習氣，都是根據比喻而來。豆、麥，都是種子。種子雖需要其它適當的條件，才能抽芽、發葉、開花、結果；但豆葉、豆花與麥葉、麥花的差別，主要的是種子。水、土等條件，雖說能引起相當的變化，但究竟微乎其微。種子不但有生起的功能，並且生起的結果，還和它同類。生起諸法的功能，叫它做種子，就是採取這個意義。後代的唯識學者，把種子演化貫通到異類因果，其實種子的本義，在同類因果。習氣，就是熏習的餘氣。像一張白紙，本沒有香氣和黃色，把它放在香爐上一熏，白紙就染上了檀香和黃色。這個熏染的過程，叫熏習；紙上的香氣和黃色，就是習氣（後代也叫它爲熏習）。熏習的本義，是甲受了乙外鑠的熏染，甲起了限度內（不失本性）的變化。這雖是甲乙發生關係的結果，但甲是被動的主體，乙是主動的客體，關係不是相互的。」

者與說一切有部（以下簡稱有部）同類因——等流果的同類因果，後者則與有部異熟因——異熟果的異類因果有密切關係。但是這兩類種子是不是截然不同的種子，兩者的關係如何，牽涉到對種子緣起的理解，必須有清楚的釐清。而且，瑜伽行派在其重要論典《攝大乘論》中將緣起分為「分別自性緣起」和「分別愛非愛緣起」，這兩類緣起的具體內容為何，與前述兩類種子又有何關係，也是值得探索的問題。

二、同時·異時、同類·異類因果關係與等流、異熟種子的成立

有部六因四緣的理論，與等流、異熟名稱的成立有密切的關係，也有助於了解瑜伽行派的等流、異熟種子的意涵，六因、四緣的名目與相攝關係可簡單圖示如下頁表（一）：

其中六因乃是立基在「一切法有」的立場，針對有為且實有的四位七十二法²之間的因果關係所作的詳細分析，分析的基準有二³：一、因

種子，『阿含經』早有明文，像「識種」、「心種」、「五種子」，各派都承認它是佛說（解說有出入）。像大乘唯識學的種子說，原始佛教是沒有的。這要經過學派的辨析，要有部異師與經部合作，才積極的發達起來。所以，一直到了大乘教中，還充滿有部的色彩。習氣，本不是能生諸法的功能，它與煩惱有關，與覆染本淨的思想相互結合。習氣的本義，是說受了某一法的影響，影響到本身，本身現起某一法的傾向與色彩。它被看為顛倒錯亂現象的動因。種子與習氣，經歷了錯綜的演變，往往化合成一體的異名。大乘唯識學裡，這兩者的差別性，已沒有絕對的分野；但親生自果與受染亂現的思想，仍然存在，並且演出了各別的學派。這一點，我們應該深切的注意才好。」（新竹：正聞出版社，2000年），頁128-129。

² 有部將一切法分為五位七十五法，但因虛空、擇滅、非擇滅三無為法不作為其他法的因緣，所以在討論六因四緣時就只剩下色法、心法、心所有法、心不相應行法等四位七十二法。

³ 四緣當中的因緣，與六因當中除能作因外的其他五因相對，顯然是極為疏闊的，與一般所認為的「因緣」義有極大的差別，或許這也是促使瑜伽行派重新來定義四緣的重要因素。四緣中的等無間緣乃是指一個識生起必須要前一刻的識讓出它的位置來，所以說前一刻無間消失滅去之識乃是作為下一刻生起之識的等無間緣；所緣緣乃是指識的生起必須有它的所緣亦即認識的對象；增上緣內容廣泛，但從說一切部將原始佛教以來的根之用例歸納為二十二根，並以「增上」作為根的定義，或許可以大膽地假設

果是否同時，二、因果是否同類⁴。六因中第一的能作因，指除生起的法自身之外的其他一切法，都可以作為此生起法的能作因，是最廣的因之意，而其他的五因就與這兩種基準有密切關係，有關有部的六因說可簡單歸納如下頁表（二）⁵：

表（一） 有部六因四緣的相攝關係

六 因	四 緣
能作因	等無間緣 所緣緣 增上緣
俱有因	因緣
相應因	
同類因	
遍行因	
異熟因	

增上緣的設立與此有密切關係，若保守地說，至少前五識生起所依的五根，在有部的四緣論當中是被歸納在增上緣的。由此可見，四緣的分析基準與認識論有密切的關係，與六因從是否同時、同類來分析顯然有別。

⁴ 此處的同類或不同類乃是就善、惡、無記的三性來區分。

⁵ 有關六因歸納所依材料，參見《俱舍論·根品》，T29.30-33。

表（二） 有部的六因內容與關係

因果類別		因			果		
同時因果	同類、異類因果	俱有因	俱有因	1.地水火風彼此互為因 2.法與生住異滅四相互為因 3.心與心隨轉法 ⁶ 互為因	士用果	1.地水火風互為果 2.法與生住異滅四相互為果 3.心與心隨轉法互為果	
			相應因	心與心所有法互為因(別立心隨轉法中的心所有法)		心與心所有法互為果	
異時因果	同類因果	能作因	同類因	1.善五蘊 2.染污五蘊 3.無記五蘊	增上等流果	1.善五蘊 2.染污五蘊 3.無記五蘊	
			遍行因	十一種染污法，亦即迷於苦諦的癡、疑、五見以及迷於集諦的癡、疑、邪見、見取見（別立染污五蘊中行蘊的某些煩惱別立）		同地染污諸法	
	異類因果	異熟因	異熟因	有漏善、惡五蘊 ⁷ 或有漏善、惡之意、法二處	異熟果	無記的五蘊 或除聲處之外的十一處（以法處所攝命根為核心） ⁸	

⁶ 心隨轉法即是與隨心生滅而生滅的法，包括與心王相應的心所有法、靜慮律儀（與定心隨伴生起、具防非止惡功能的無表色）、無漏律儀（與無漏心隨伴生起、具防非止惡功能的無表色），還有心王的四本相（生、住、異、滅）、四隨相（生生、住住、異異、滅滅），以及心所有法、靜慮律儀、無漏律儀各自的四本相、四隨相。詳見《俱舍論·根品》，T29.30bc。

⁷ 有部的教義中，色蘊包含五根、五境、無表色，五境中眼識所見的色境之形色，作為身業之本質；耳識所聞的聲境，作為口業之本質，皆可具有善、惡性。無表色乃善、惡表業所引也帶有善、惡性。所以色蘊也帶有善惡性。

⁸ 《大毘婆沙論》卷 19：「云何異熟因，乃至廣說。問：何故作此論。答：為止他宗，顯正理故。謂或有執，離思無異熟因；離受無異熟果，如譬喻者。為止彼執，顯異熟因及異熟果俱通五蘊。或復有執，唯心、心所有異熟因及異熟果，如大眾部。為止彼執，顯此因果亦通諸色、不相應行。或復有執，唯心、心所及諸色法有異熟因及異熟

其中，與瑜伽行派的等流、異熟種子的成立有密切關係的，是異時因果當中的同類因（包含同類因與遍行因在內的廣義同類因）與異熟因。所謂同類因乃是指因與果在善、惡、無記上屬於同類的，現在的無記色蘊（如眼根）引生下一刻的無記色蘊，現在的善心所（行蘊所攝）引生下一刻的善心所，現在的惡心所（染污行蘊所攝）引生下一刻的惡心所，由於是善引生善、惡引生惡、無記引生無記的同類因果關係，所以因稱為同類因，果稱為等流果，這種因果關係可稱為同類因果或等流因果關係，與瑜伽行派所謂的等流種子有關。所謂的異熟因乃是指因與果在善、惡、無記上屬於異類，所謂「因是善惡，果唯無記」⁹，只有有漏的善、惡法才能作為異熟因，由善、惡因所引生的樂、苦果報則是屬於非善非惡的無記性，所以因與果乃是異類而熟的因果關係，這種因果關係即是一般所謂業因與業果之連結的異熟因果關係，與瑜伽行派所謂的異熟種子有關。

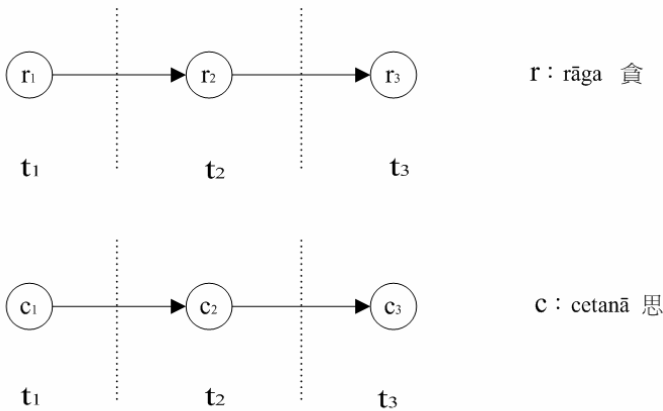
若將這些關係加以圖示，可以更清楚了解等流、異熟種子的成立。但在圖示之前，應注意有部除主張三世實有也主張剎那滅的事實。按照有部的教義，一切法皆三世實有，也就是說任何一法在它尚未生起之前就已經存在，所以說它是未來法（anāgata-dharma）也就是還沒有來的法，正在生起其作用的是現在法（pratyutpanna-dharma），作用已經現起而後消失

果。為止彼執，顯此亦通不相應行。或復有執，諸異熟因要捨自體，其果方熟。彼作是說：諸異熟因，要入過去，方與其果，過去已滅，故無自體。為止彼執，顯異熟因至果熟位猶有實體。或復有執，諸異熟因，果若未熟，其體恒有，彼果熟已，其體便壞，如飲光部，彼作是說：猶如種子，芽若未生，其體恒有，芽生便壞，諸異熟因亦復如是。為止彼執，顯異熟因，果雖已熟，其體猶有。或復有執，所造善惡，無苦樂果，如諸外道。為止彼執，顯善惡業有苦樂果，故作斯論。云何異熟因？答：諸心、心所法。受異熟色、心、心所法、心不相應行，此心、心所法與彼異熟，為異熟因。此中諸心、心所法者，謂一切不善、善有漏心、心所法。此言亦攝彼隨轉色，不相應行與心心所同一果故。異熟色者，謂色蘊即眼等五根、色、香、味、觸。心者，謂識蘊即眼等六識。心所法者，謂三蘊即受、想、思等。心不相應行者，謂行蘊即命根、眾同分等。此顯異熟因及異熟果，俱通五蘊。」(T27.96ab)

⁹ 傳統對於「異熟」的解釋有所謂「異時而熟」（因和果不同時）、「變異而熟」（因和果有所變化）、「異類而熟」（因是善惡，果唯無記）三種，有部採取第三種解釋，參見《大毘婆沙論》卷 121， T27.629c，《俱舍論·根品》，T29.33a。

的是過去法（atīta-dharma），這三種狀態都只不過是法體的不同展現而已，究竟來說，法體永遠都是存在的，這就是所謂的「三世實有，法體恆存」。有部一方面堅持三世實有，一方面也主張「剎那滅」，也就是說任何一法都是剎那生、剎那滅，它的作用生起只有一剎那，如此就與三法印中的「諸行無常」不相違背。所以對有部來說，諸行無常指的是所有的有為法作用生起乃是即生即滅，但這不妨礙一切法的法體恆存。

所以從作用生起的角度，可將同類因果（以惡心所中的貪心所以及作為業之本質的思心所為例）圖示（圖一）如下：

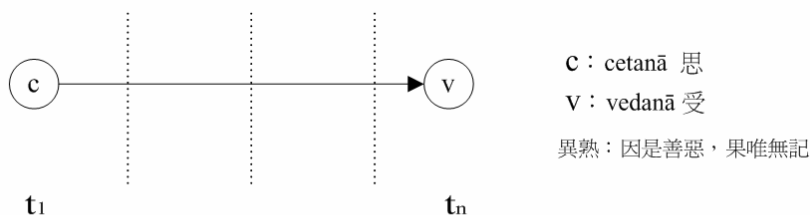


圖（一） 有部的同類因果=等流因果

一般我們會認為貪可以對著境而持續一段時間，但是究竟來說，我們所意識到的貪之現起是可以分析成許許多多剎那的，而在這前前引後後的過程中即是一種同類因果或等流因果的關係。

至於善惡業因與樂苦業果之間的異熟因果關係，則可圖示（圖二）如下頁：

說一切有部不承認經量部以來的種子說，只就現行的層次來談法的生起，不過一個法的現起預設著其法體的存在性，所以 t₁ 剎那「貪 r₁」的現起，和「貪 r₂」、「貪 r₃」等可以說是同一個貪的法體在不同剎那、



圖(二) 有部的異熟因果

不同份位的展現。上二圖所呈現的是每一個法生起其作用時，與前後的法之間的等流因果與異熟因果的關係。

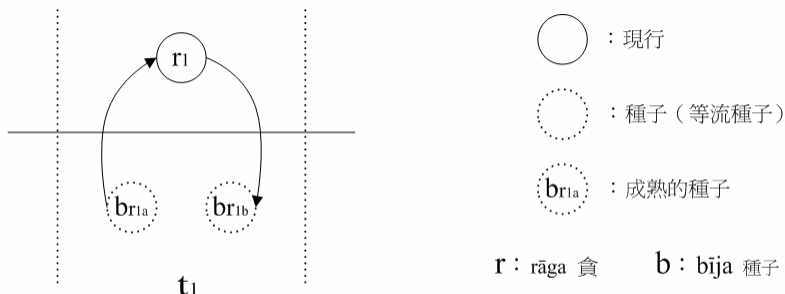
瑜伽行派所謂的等流種子，即是在有部所謂的同類因果系列中，加入了種子的觀念，從潛在的層次將「貪 r₁」、「貪 r₂」、「貪 r₃」等做一個連結，從種子是「本識中親生自果功能差別」¹⁰的定義來看，種子是一個阿賴耶識所潛藏能親生自身之果的特殊功能，所以每一刹那的貪的現起，都有一個特殊的功能作為它生起的因，在同類因果或稱等流因果系列中的種子，就稱為等流種子，這是種子最直接的意義。同樣的思考放在異熟因果的系列中，就將連接異熟因與異熟果的潛在力量稱為異熟種子，但是這並不符合種子原來所謂色種子生色、識種子生識的「親生自果」的意義。異熟種子到底其真正的意義為何，與等流種子有何關係，須待以下的分析，才可以明朗。

三、從等流種子所串起的等流因果看起惑、造業、受果

將種子的觀念放進來，則每一個法生起必有它的種子，生起作用的瞬間就稱為現行。如果以煩惱¹¹的生起來說，貪的現行必然預設有貪的種子存在，則可將其關係圖示（圖三）如下：

¹⁰ 《成唯識論》卷 2：「此中何法，名為種子？謂本識中，親生自果功能差別。此與本識及所生果，不一不異，體用因果，理應爾故。雖非一異，而是實有。」(T31.8a)

¹¹ 煩惱若以現代的詞語來說，即是「知情意上的感亂與擾動」。



圖（三）起惑

（一）起惑

值得注意的是，瑜伽行派在解釋種子與現行的關係時，特別強調種子在生起現行時，與現行是俱時而有的，因為只有「現在的種子」才有生起果的力量，如果種子屬於過去或未來法，是假而無體的，不具生果的力量¹²。又因為種子是功能性亦即能生起作用的一種潛在勢力，而現行是已具體外現的顯在作用，兩者互不相違，所以可以在同一剎那存在。但是瑜伽行派除了說種子與現行二者可以同時存在外，還說現行生起的同時，還會回熏一個種子到阿賴耶識當中。所以我們就可以看到上圖所示，同一剎那有兩個貪種子即 $brīa$ 和 $brīb$ ，和現行的貪 $rī$ 同時存在，這就是所謂的「三法展轉，因果同時」¹³。而所謂的三法是種子、現行、種子，而不能是現行、種子、現行，因為同一剎那不能有兩個現行的貪。

¹² 種子的六種特質即種子六義中的「果俱有」的定義，如《成唯識論》卷 2 所說：「謂與所生現行果法，俱現和合方成種子，此遮前後及定相離。現種異類，互不相違。一身俱時，有能生用，非如種子自類相生，前後相違，必不俱有。雖因與果有俱不俱，而現在時可有因用，未生、已滅無自體故。依生現果，立種子名；不依引生自類名種。故但應說與果俱有。」(T31.9b)

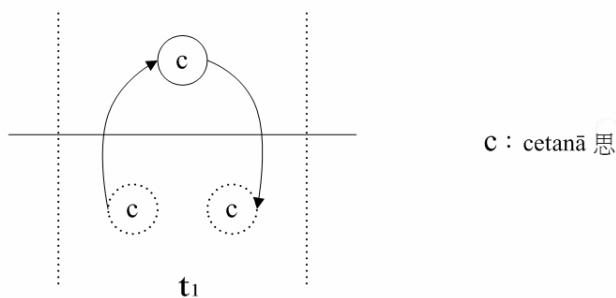
¹³ 《成唯識論》卷 2：「能熏識等，從種生時，即能為因，復熏成種。三法展轉，因果同時，如炷生焰，焰生焦炷；亦如蘆束，更互相依。因果俱時，理不傾動。能熏生種，種起現行，如俱有因得土用果；種子前後自類相生，如同類因引等流果。此二於果，是因緣性。除此餘法，皆非因緣。設名因緣，應知假說。」(T31.10a)

但是兩個貪種子 br_{1a} 和 br_{1b} 在同一剎那存在，代表什麼樣的意義呢？簡單來說，這是瑜伽行派爲了呈顯種子在前後相續過程中的變化性，所用的表現方式。也就是說當我們有貪心所生起時，必然在我們的內在具有能生起貪的功能亦即貪心所的種子（ br_{1a} ），它是最直接的因緣；它的存在乃是以前貪心所的熏習而得，表示了與過去現行貪心所的關連。而當貪種子現起爲貪現行，並不表示以後不會再有貪現起，所以就說貪心所的現行，馬上回熏一個貪種子（ br_{1b} ），而此貪種子也就成爲未來貪心所生起的因緣。這就有如物理學上的作用力與反作用力同時存在但方向相反一樣，潛在的功能性使一個法現起的同時，此現行的法也使潛在功能性有了改變。這同時也表示貪種子會隨應著生起的次數與狀況而有所改變，如貪心所一而再、再而三地現起，就表示貪種子更強，比較有生起的可能性，這就是所謂的「貪行人」；如貪心所常常伴隨著眼識生起，就表示當我們看到某種東西時，很容易有貪心所的現起。

貪種子在每一次現行時，就同時回熏貪種子，除非有智慧的對治，否則貪這種煩惱現起的可能性就會永遠存在。

（二）造業

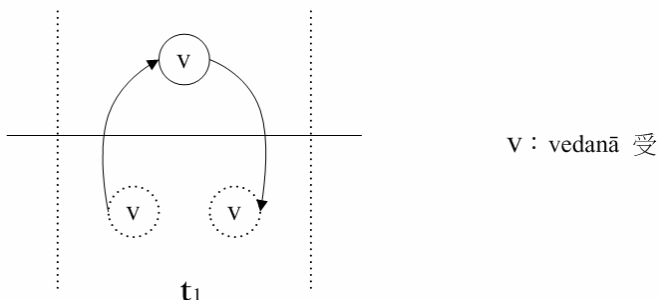
因爲有了煩惱，所以會造作一些身、語、意三業亦即有漏的善惡行



圖（四）造業

為與行爲的影響力¹⁴，有部將身業分成身表業與身無表業，將語業分成語表業與語無表業，並且說身表業以形色爲性，語表業以聲爲性，而身無表業、語無表業更是一種特殊的無表色法，屬於色蘊，是四大種所造但非極微所成¹⁵。但是瑜伽行派承襲經量部「三業皆以思爲體」¹⁶的思想，業的體性是思心所，所以，當我們說有情因爲有煩惱而造業時，就是說有情內在有作爲業之體性的思心所由思種子現起。而此思心所現起的同時，必然回熏一個思心所的種子。譬如我們因爲眼見某物而生貪心所，並進一步有所行動將其佔爲己有，這種推動外在行爲的內在動機，如果一再生起，也就表示其力量愈來愈強，讓我們更可能造作惡業。

(三) 受果



圖(五) 受果(現世)

善有樂報、惡有苦報，是佛教業報論的基本主張，這又可分兩方面來說：一是善惡的行爲影響此生的樂苦感受的現起；一是善惡的行爲影響來世整體的存在形態，也就是說善惡的行爲讓有情來世往生到三善趣或三惡趣，並在其一期生死中有樂苦感受的現起。圖(五)所示即是前者

¹⁴ 也就是說，佛教談到業除了表示我們現在所謂的行爲外，還包括行爲所隱含的影響力。

¹⁵ 參見《俱舍論》卷 13，T29.67b 以下。

¹⁶ 參見《成唯識論》卷 1：「能動身思說名身業；能發語思說名語業；審決二思，意相應故，作動意故，說名意業。起身語思，有所造作，說名爲業。」(T31.4c-5a)

的情況，所受的果報是樂苦的感受，而樂苦的感受是心所有法中的受心所。以苦受為例，從種子緣起的角度來說，苦受的現起必然要有苦受的種子，而且必然符合從等流種子生起現行必然回熏的「三法展轉，因果同時」的道理，所以苦受生起最直接的因緣是苦受種子，而且此苦受種子和前述的貪種子、思種子一樣，在生起的同時又回熏，所以一樣是隨著有情的心相續流轉直到對治道生起。

苦受心所的種子回熏，應該也是表示苦受心所的增強，讓它更容易現起，但這是什麼意思呢？又受心所純粹只是一種感受，沒有善惡可言，為什麼也像煩惱一樣要等智慧火起，才能將其種子燒盡？如果說苦受種子在阿羅漢斷盡一切煩惱後也跟著斷盡無餘，那麼慧解脫阿羅漢「身苦心不苦」，又如何解釋？這些都是與苦受相關的問題。

《成唯識論》卷 5 中將受做了區分：

領順境相，適悅身、心，說名樂受；領違境相，逼迫身、心，說名苦受；領中容境相，於身於心，非逼非悅，名不苦樂受。如是三受或各分二，五識相應，說名身受，別依身故；意識相應，說名心受，唯依心故。(T31. 27a)

以苦受來說，與前五識相應的稱為身苦，與第六意識相應的稱為心苦，慧解脫阿羅漢達到身苦心不苦的境界，即是有五識相應的身苦，已無意識相應的心苦，也就是說可能因根身的老壞而有身體上的苦受，但卻不會因此而怨天尤人或者由此引生更多與第六意識相應的苦受與煩惱。

所以苦受心所現起又回熏，讓苦受種子增強，應該比較不是就與五識相應的苦而言，而是用來說明與意識相應的憂愁哀懼，可能因其常常現起而不斷增強其現起的可能性，如現代人的憂鬱症、強迫症、恐慌症、過度哀傷，可以說都是與意識相應的苦受太常現起有關。

這種與憎怒、嫉妬、瞋恚如影隨形相應不離的心苦，如果不是智慧的觀照，當然永遠有現起的可能性，所以說苦受的種子和煩惱種子一樣，會隨逐有情，直到對治道生起。

受果除了一期生死中的現世的苦樂報外，還有就是一期生死最後的阿賴耶識中所有種子的體性，將影響下一世有情的阿賴耶識的整體，決定有情於六道當中的哪一道繼續輪迴生死。

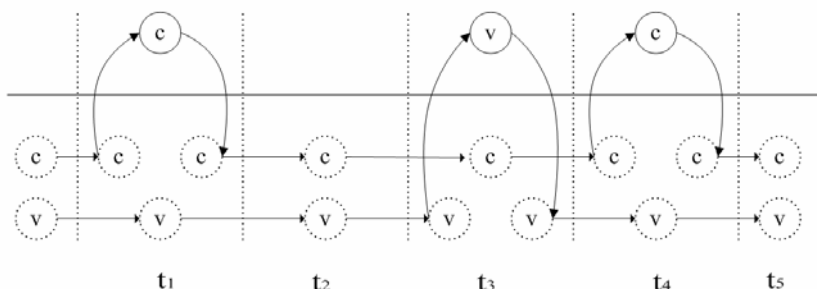
以上有關起惑、造業、受果三方面的圖示，重點皆在揭示惑、業、苦三雜染皆有其自身的種子亦即因緣，並未能表示出作為業因的思與作為業果的受之間的關係，有關於此，詳見以下有關異熟種子的分析。

(四) 由等流種子所串起的等流因果 = 因緣的系列

如果我們將前述由種子生起現行的造業、受果之過程合在一起，則如圖(六)所示。以思心所為例，在 t_1 剎那有種子、現行、種子，藉此說明現行的思心所與過去和未來的連結，在一個去時間性的剎那中說明潛在與顯在之間的交互關係。而時間的推移，則在潛在的種子前後的連結中做交代。¹⁷從 t_1 剎那到 t_2 剎那，種子前後有所不同，這是種子六義中的「剎那滅」，但是這樣的過程，可以說只是所謂「種子增長」即可，但是中國法相宗特別稱之為「種子生種子」，如此則 t_1 剎那的思種子是因， t_2 剎那的思種子是果，兩者就不能符合種子六義「果俱有」——種子與所生的果須在同一剎那的——的條件，但是法相宗一方面從種子立名的最重要面向為「生現行」（也就是生起下一剎種子的這個面向不是重點），說種子六義無須兼具，所以沒有問題。¹⁸

¹⁷ 橫山紘一也同樣觀察到唯識學的時間觀，或許與種子生種子有密切的關係，他說：「瑜伽行派對於何謂時間這一個問題，並沒有清楚的答覆。但是若仔細推察，將種子生種子的過程看作是異時的人，或許正是想要在阿賴耶識這種所謂深層的心理領域中，找尋時間經過的根據吧！」，氏著《唯識の哲学》（京都：平樂寺書店，1979年），頁107。

¹⁸ 如前註12所引，《成唯識論》認為種子之所以是種子，乃就種子生起現行的自果，才建立種子之名，所以「果俱有」的果只能指現行，種子自類相生時，後一剎那的種子不能稱作為果，所以雖然種子自類相生時跨越兩個剎那，也沒有違反果俱有的條件。印順法師認為這與唯識學要用種子六義強解《瑜伽師地論》的因緣七義所致：「《成唯識論》學者說：種子有兩類，一是種生現的俱時因果，叫做種子。一是種生種的異時因果，叫做種類。俱時因果的種子，合乎俱有的條件而缺恆隨轉義；異時因果的種類，合乎恆隨轉的條件而缺俱有義。因之，雖說種子具備六義，但不一定要具足，具備五義也可以。這思想的根據在《瑜伽》，《瑜伽論》因緣有七義中說：『無常法與他性為



圖（六） 瑜珈行派的等流因果=因緣系列

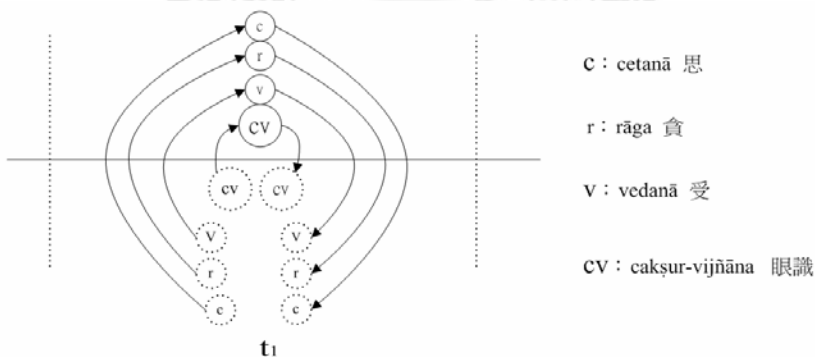
由上圖，我們可以看到一個法（如思心所或受心所），其現起是一個從潛在到現行，由現行又到潛在的過程，如果不看潛在的種子部分，則前一個現行望後一個現行，就是說一切有部的同類因對等流果的關係，唯識學用等流種子串能這樣一個因果的系列，這可稱為等流因果或同類因果的系列，唯識學更將系列當中前刹那的法定義為後一刹那法的因緣，所以這也是一個因緣的系列。

所以，我們之所以有煩惱的現起，最主要的因緣乃是在阿賴耶識中還有煩惱的種子，而其他如環境的誘惑或他人的損惱，都只不過是所緣緣或增上緣等。而且，只要我們沒有生起智慧，用無分別智的火燒去這些種子，那麼種子會「恆隨轉」直到對治道生起。唯識學用如此的方式呈現眾生的煩惱是如何的濁重，也藉此改變說一切有部對因緣解釋的疏闊。

因，亦與後念自性為因』。一般學者，把種子六義，與《瑜伽》七義作綜合的觀察，因此說：與後念自性為因的，是種子的自類前後相生；與他性為因的，是種子的同時生起現行。其實《瑜伽》的本義並不如此，它是從諸法的前後相生與俱有因說的。種子本來具足六義，因為唯識學者將種生現與種生種二類，配合俱有義及恆隨轉義，所以就不具六義了。」《攝大乘論講記》，（新竹：正聞出版社，2000年），頁95-96。日本學者上田義文也從哲學的角度，分析「種子生種子」所代表的哲學意義，參見氏著《佛教思想史研究》，（京都：永田文昌堂，1958年改訂版），頁64-70。

(五) 分別自性緣起的意義

如果我們將同一剎那每一個擁有各別自性的諸法生起的種現關係展開，則如下圖所示，具「了別」自性的眼識生起必然有眼識種子，此眼識生起後熏習眼識種子作為下一刻眼識生起的因緣。眼識生起會有許多心所有法同時生起，如我們吃到美味的食物，有以領納為自性的樂的感受生起，同時可能會有貪心所的現起，以及有想要佔為已有的行為動機即思心所現起。唯識學依其不同的特質亦即自性，將在一剎那中生起的諸法做分析，說明其生起分別有各自不同的因緣，這就是唯識學所謂「分別自性緣起」的意義，《攝大乘論》卷1說：



C : cetanā 思
 r : rāga 貪
 v : vedanā 受
 CV : cakṣur-vijñāna 眼識

圖（七） 同一剎那擁有各別自性的諸法同時生起

一者分別自性緣起…此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。(T31.134c-135a)

也就是說每一個現行的法，在阿賴耶識中必然有種子作為它生起的因緣。熊十力曾批評唯識學有所謂立種子和真如兩重本體的過失，姑且不論他的批評是否得當，但是從某個角度看來，種子作為現行生起的所依，與本體作為現象的所依有其類似性，只不過唯識學是說有多元的種子作為多元現象的所依，一一諸法各有其各自的自性，且各別有其種子，如此諸法彼此條理井然，因果理則絕不紊亂。

這由等流因果所串起的因緣系列，就是三性當中的依他起性，用《解深密經·〈一切法相品〉》：「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」(T16.693a)的定義來看，此分別自性緣起即是對傳統緣起思想的繼承；《辯中邊論·辯相品》說「依止虛妄分別性故，說有依他起自性」(T31.465a)，又說：「三界心心所，是虛妄分別」(T31.465a)，已經有唯識學一切法唯識的內涵，所以作為一切諸法緣生自性的依他起性，被更精確地定義成「三界心、心所」；《攝大乘論》中說依他起性是「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」(T31.137c-138a)，一方面點出這些虛妄分別乃是以阿賴耶識為種子，一方面更詳細地以十一識說明虛妄分別的類別，其中的身識、身者識、受者識、彼所受識、彼能受識合起來即是十八界的一切法¹⁹。由此可知傳統佛法以來的五蘊、十二處、十八界的緣起法，被說成是虛妄分別，而這些分別自性緣起所呈現的諸法因緣相貌，乃是「自相安立為相」的，不同於遍計所執性的「名假安立為相」。

印順法師在說明等流種子（名言種子）與異熟種子（業種子）的差別時，曾說：

整個宇宙人生的構成，可以分兩類：一是差別不同的質料，一是能夠令質料成為物體的組合力。如一支軍隊，其中有統領全軍與組織全軍的長官，有被統領被組織而是組成軍隊基本要素的士卒，二者配合起來，就可以組成一支強有力的部隊（其實長官還是組成軍隊的要素）。如果在長官與士卒之間，缺少了任何一方面，是不能成為軍隊的。眾生也是這樣，質料因和組合因，缺一不可，質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習（業力）。我們的賴耶中，有三界五趣各式各

¹⁹ 《攝大乘論》提到的十一識是身識、身者識、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，並說：「此中身、身者、受者識，應知即是眼等六內界；彼所受識，應知即是色等六外界；彼能受識，應知即是眼等六識界。」(T31.138a)世親的論釋說：「身謂眼等五界，身者謂染污意；能受者，謂意界。」(T31.338a)

樣的名言種子，因和合因的業力不同，所以就有了五趣四生等果報體的不同。當現起了某一自體，其他的名言種子還是存在，但因缺少了配合的業力，暫時不能發現。不過，在原始佛教的契經中，主要在說有支緣起；如論及質料因，那就是蘊界入了。²⁰

等流種子作為質料因的意義，就是交代傳統佛法當中所謂的蘊、處、界的流轉，各有其一定的軌則，以構成宇宙人生的基本要素，所以唯識學一再強調不能撥無依他起性，其道理也在於此。有關異熟種子作為組合因的意義，留待下一節來分析。

四、從異熟種子所串起的異熟因果看起惑、造業、受苦

將種子分為等流和異熟兩種，兩者看似各有其體，但是《成唯識論演祕》卷2中說：

問：異熟習氣豈異等流習氣外有，而別說耶？答：善、惡種子生自現種，名為等流；有餘緣助感後異熟，即名異熟。雖體無異，有別勝能，故開為二…。由此異熟必是等流，自有等流不名異熟，即無記種及彼善、惡不招果者。(T43.857b)

明顯地說到等流、異熟種子體並無不同，異熟種子還是以等流種子，而且是等流種子中的善、惡種子為體。²¹善、惡種子從它生起自身的現行與種子來說，它是等流種子，但是從它還有作為助緣的特殊功能，能招感未來的異熟果，由此稱它為異熟種子而已。換句話說，也可以說等流種子有兩類，一類是既是等流也是異熟，但另一類則是等流而非異熟，後者即是無記種子或者不能招未來異熟果的善、惡種子。

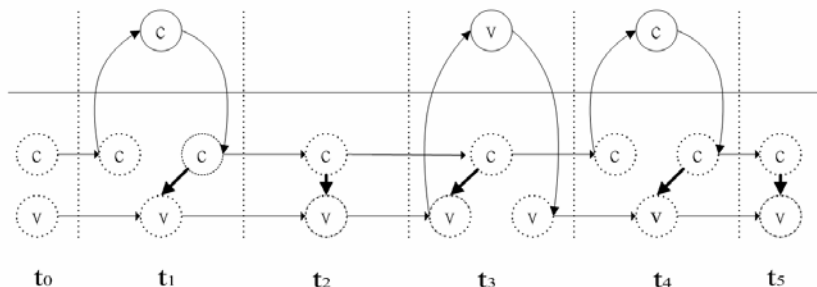
²⁰ 印順法師：《攝大乘論講記》，（正開出版社），頁 88-89。

²¹ 異熟種子其體乃是善、惡種子，由此我們也可以了解為什麼《成唯識論》卷2中說「等流習氣，由七識中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣，由六識中有漏善、惡熏令生長。」(T31.7c)

但是這種體是等流但卻同時也能招未來樂苦果報的異熟種子，到底是什麼意義，實在頗費思量。深浦正文在《唯識學研究》(下)中說：「苦是生死之果，惑、業為其因，但若引生苦的親因是苦種子，則說到苦可以說是因果兩通的，惑、業可以說只是其助緣而已」²²，所謂「苦的親因是苦種子」一句，雖然是唯識學賴耶緣起的基本立場，但是筆者在思索異熟種子的體性時，卻從來沒有注意到這一點，因為這一段文字的啟發，使筆者茅塞頓開，才嚐試用圖解的方式，來解開自己多年的迷團。

深浦正文此處所謂的「苦」是由惑、業所引發的生死之苦，也就是作為「真異熟」的六道輪迴之苦，這當中也包括每一期生死中作為「異熟生」(由真異熟所生)的苦受心所。因為一期生死中造善、惡業而受樂、苦果報來談，較容易理解，所以先由此來說明何謂異熟種子。

(一) 思心所造業時對受種子的影響



圖(八) 現世造業與受果的連結

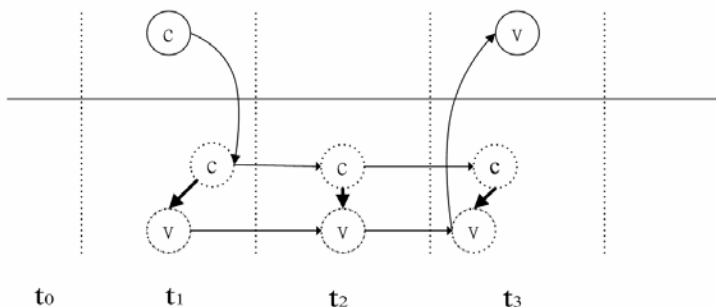
如前所述，作為業因的本質的思心所，與作為業果的受心所，從分別自性緣起亦即等流因果的因緣系列來看，它們都是經過種子—現行—種子—現行的過程，維持其持續的存在性。以惡的思心所與苦的感受心所為例來說，它們生起的最直接因緣分別是惡的思心所種子和苦的感受心所種子，而苦受心所屬無記法，體性羸弱，無法依靠己力而現行，須要藉

²² 深浦正文，《唯識學研究》，(京都：永田文昌堂，1982年)，頁476。

助其他強勝的助緣才能生起。如圖(八)所示，惡的思心所現起時，熏習成自身的思種子時，同時此思種子對苦受心所的種子有一個影響力，這個影響力就是異熟種子，異熟種子展轉相續，在這中間可以說與其即將感得苦的苦受種子有密切關係（圖中粗的箭頭即是為了說明此關係），到成熟時可以感得異熟果，讓苦受現行。也就是說同一個惡的思心所的種子對未來惡的思心所的生起，扮演因緣的角色，但對未來的苦受心所的產生，則是增上緣的作用，這就有如婦女自己生產稱作母親，幫助他人生產則名為產婆。再換個角度來說，就未來苦受心所的生起來說，其親因緣乃是無記的苦受種子，惡的思心所的現行與種子則為其增上緣。

(二) 由異熟因果所串起的異熟因果 = 增上緣的系列

如果將圖型簡化，做效前面說一切有部的異熟因果圖(二)，直接來看作為業因的思心所和作為業果的受心所的關係，則如圖(九)所示：

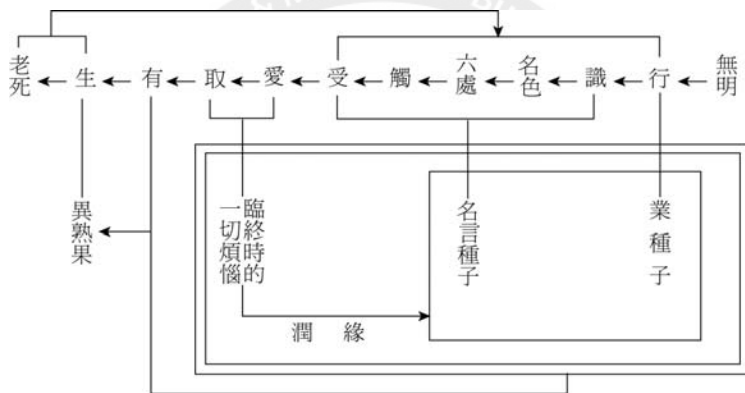


圖(九) 異熟因果的系列

在 t_1 剎那，現行的思心所熏習了一個思心所的種子，此種子對 t_1 剎那的受心所種子所擁有的影響力，就是所謂的異熟種子，此異熟種子對未來的受心所現起有增上的作用。所以異熟因果只是一個增上緣的系列而已，就圖中的現行思心所望未來的受心所而言，它的增上作用，在受心所現起的同時就已經完成了；而且就「因有善惡，果唯無記」的異熟因果而言，無記的現行受心所不再能作為異熟因，所以說異熟因果在果現

起時，整個異熟因果就已經完成，不能像同類的等流因果一直前後相續下去了。

從一期生死當中造業與受果之間的關係，方便了解異熟種子的體性之後，讓我們來看如何由等流、異熟種子來說明六道輪迴亦即真異熟的生起，筆者認為竹村牧男解說《唯識三十頌》的第十九頌「由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟」的圖示²³，對此問題的說明有相當的幫助，茲引其圖如下：



圖(十) 等流、異熟種子與真異熟間的關係

唯識學用阿賴耶識緣起來解釋十二因緣所表示的生死輪迴時，不同於有部的三世兩重因果，所採用的是兩世一重因果，而且必須注意的是，唯識學將十二因緣分為四組，從現行與種子的分別來界定每一支的內容，其主張可簡要歸納如下²⁴：

²³ 竹村牧男，《唯識の構造》，(東京：春秋社，1985年)，頁135。

²⁴ 有關唯識學對等流、異熟種子的關係，以及十二支緣起的解釋，可參考《成唯識論》卷8，T31.43a-45a，以及竹村牧男，《唯識の構造》，頁130-135。

	四支	十二支	具體內容	種子位或現行位
十二 因 緣	能 引 支	一、無明	分別所起的煩惱障。	現行
		二、行	由無明所發的業，以第六意識相應的善、惡思心所的種子，即是業種子。	異熟種子 (業種子)
	所 引 支	三、識	使第八阿賴耶識現行的種子。	等流種子 (名言種子)
		四、名色	能生除第八阿賴耶識、六入、觸、受之外的異熟無記的五蘊種子。	
		五、六入	能生異熟無記六根(含無間滅意根，但不含染污意根)的種子。	
		六、觸	能生未來異熟無記觸心所的種子。	
		七、受	能生未來異熟無記受心所的種子。	
	能 生 支	八、愛	貪愛的心所，特別指與第六意識相應生起的下品(粗)貪愛。	現行(特別指臨 命終時的一切煩 惱)
		九、取	與第六意識相應生起的上品(細)貪愛，以及其他一切煩惱。	
		十、有	行的異熟種子和識等五支的等流種子，一起為愛、取所潤後，所形成的種子的特殊狀態，隨時可以感果。	前九支所形成的 種子位
	所 生 支	十一、生	識等五支的等流種子所生起的異熟	現行
		十二、老死	無記果，也就是識、名色、六入、觸、受。	

也就是說，阿賴耶識中無始時來即有等流種子存在，是有情流轉三界六趣的質料因，這質料因由於異熟種子的資助增上而不斷增長，在臨命終時更由於現行的煩惱的滋潤，所以可以現行而有現行的第八阿賴耶識以及作為異熟無記果的名色、六入、觸、受的生起。

前面提到作為分別自性緣起的依他起性，在《攝大乘論》中開為十一識，並說「身、身者、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識，此由名言熏習種子」(T31.138a)，而前五者如前所述即是十八界一切法，由此可以看出，唯識學安立等流種子(名言種子)，

作為三界六趣的質料因，乃是為了從識的流轉來解釋傳統的教說，而有關時間、數目、空間、語言，也被當作是生死流轉的質料因，這也是值得注意的。

有關異熟種子和等流種子的差異，《攝大乘論》卷 1 曾用「有受盡相」和「無受盡相」來區分，也有助於了解兩者的區別：

[種子]復有有受盡相、無受盡相。有受盡相者，謂已成熟異熟果善、不善種子；無受盡相者，謂名言熏習種子，無始時來，種種戲論流轉種子故。此若無者，已作現作善、惡二業，與果受盡應不得成；又新名言熏習生起應不得成。
(T31.137c)

也就是說，善、惡種子就它已成熟感得異熟果，這時它作為異熟種子的角色，在業果受盡時就已經完成任務，不然一造惡因感果受報無盡，違反佛法一因不感多果的原則，但是名言亦即等流種子，則是無始時來流轉不已，除非對治道生起，否則永遠沒有受用盡的時候，這樣才能有新的名言的生起。

(三) 分別愛非愛緣起的意義

《攝大乘論》卷 1 將十二支緣起，稱作「分別愛非愛緣起」，以與等流種子所串起的「分別自性緣起」作區別：

二者分別愛非愛緣起…復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣、惡趣，能分別愛、非愛種種自體為緣性故。
(T31.134c-135a)

由以上的分析，我們已經了解到十二支緣起，即是由異熟種子所串起的異熟因果的系列，藉由十二因緣的分析，可以分別愛和非愛種種的自體是眾生流轉善趣、惡趣的增上緣性。眾生若只有識、名色、六入、觸、受等的無記等流種子，而沒有異熟種子的話，就無法生起三界六趣的果報。所以印順法師說異熟種子是「組合因」，而橫山紘一則說它是

「動力因」²⁵。

五、結論

經由以上的分析，我們可以知道唯識學的等流種子、異熟種子的觀念，分別與說一切有部的同類因果、異熟因果有密切關係，只不過是唯識採用並改造了經量部的種子說，而放棄說一切有部的三世實有的理論。等流種子所串起的等流因果系列，讓一一諸法各有它自身的種子作為其生起的因緣，如此現象界即可因果不亂，而且也可由此看出唯識學為何不許依他起性完全為無的原因²⁶。

等流種子是種子真正的體，而等流種子中的一類善、惡種子，因為它帶有一些特殊的功能，可以使其他無記的等流種子生起，從這個角度將這些善、惡種子，稱作異熟種子。所以從種子親生自身的果，又再熏生同類的種子來說，所有的種子都必然是等流種子，但是有一類可以同時兼有異熟種子的功能。

由等流種子串起的同類因果，即是唯識學所強調的因緣的系列，即是分別自性緣起，用以交代諸法生起的質料因；由異熟種子所串起的異類因果，即是增上緣的系列，用以說明諸法生起的組合因或動力因。

(收稿日期：民國 98 年 5 月 26 日；結審日期：民國 98 年 7 月 28 日)

²⁵ 印順法師，《攝大乘論講記》，頁 88；橫山紘一，《唯識の哲學》，頁 144-145。

²⁶ 《辯中邊論》卷 1：「虛妄分別性，由此義得成，非實有全無，許滅解脫故。」論曰：虛妄分別由此義故成非實有，如所現起非真有故。亦非全無，於中少有亂識生故。如何不許此性全無，以許此滅得解脫故。若異此者，繫縛、解脫則應皆無，如是便成撥無雜染及清淨失……。

「唯所執依他，及圓成實性，境故分別故，及二空故說。」論曰：依止虛妄分別境故，說有遍計所執自性；依止虛妄分別性故，說有依他起自性；依止所取能取空故，說有圓成實自性。」(T31.464c-465a)

文中所說的虛妄分別即是依他起性，即是三界心、心所。此虛妄分別不是完全是無，如果完全是無，就無法滅此以得解脫。

略符表

T 《大正藏》(ex: T31, 134c-135a 表《大正藏》冊 31, 頁 134 下欄至頁 135 上欄)

參考書目

1. 唐·玄奘譯,《解深密經》,《大正藏》第十六冊, No.676。
2. 龍樹菩薩造, 後秦·鳩摩羅什譯,《大智度論》,《大正藏》第二十五冊, No.1509。
3. 五百大阿羅漢等造, 唐·玄奘譯,《阿毘達摩大毘婆沙論》,《大正藏》第二十七, No.1545。
4. 尊者世親造, 唐·玄奘譯,《阿毘達摩俱舍論》,《大正藏》第二十九冊, No.1558。
5. 護法等菩薩造, 唐·玄奘譯,《成唯識論》,《大正藏》第三十一冊, No.1585。
6. 世親菩薩造, 唐·玄奘譯,《唯識三十頌》,《大正藏》第三十一冊, No.1586。
7. 無著菩薩造, 唐·玄奘譯,《攝大乘論》,《大正藏》第三十一冊, No.1594。
8. 世親菩薩造, 唐·玄奘譯,《攝大乘論釋》,《大正藏》第三十一冊, No.1597。
9. 世親菩薩造, 唐·玄奘譯,《辯中邊論》,《大正藏》第三十一冊, No.1600。
10. 唐·智周撰,《成唯識論演祕》,《大正藏》第四十三冊, No.1833。
11. 上田義文,《佛教思想史研究》(改訂版), 京都: 永田文昌堂, 1958 年。
12. 印順法師,《唯識學探源》, 新竹: 正聞出版社, 2000 年。
13. 印順法師,《攝大乘論講記》, 新竹: 正聞出版社, 2000 年。
14. 竹村牧男,《唯識の構造》, 東京: 春秋社, 1985 年。
15. 深浦正文,《唯識學研究》, 京都: 永田文昌堂, 1982 年。
16. 橫山紘一,《唯識の哲学》, 京都: 平樂寺書店, 1979 年。