

【書評書訊】

辨解與開決

——《唯識、因明、禪偈的深層探究》一書綜述

趙汝明

香港弘毅教育文化學會

一、前言

佛教思想的弘傳與開展，說其機運，亦與古今中外許多思想理論一樣，都會隨著相關的因緣條件，而有所展暢或拘滯。佛教歷史的發展，綿延千載，從原始佛教到部派佛教，以至大乘法義的開顯，都有它相關的緣由。依此，吾人不妨可以確切地推究：佛教思想的弘傳或演進，投置於這悠久的歷史歲月中，必然會受到若干實質的因緣條件所影響，從而展現各種樣態或表徵出來。印度佛教是如此，中國佛教亦復如是。說大乘佛教法義投置於這漫長的歷史流域中，究實有何意義可尋？如此設問，自當可以從教證與理證這方面來推究。於相關的理念而言，大乘佛教思想的弘傳與開展，之所以有其機運，此亦是離不開若干明顯的、實質的因緣條件而為取向。瑜伽行派的唯識學說，是大乘佛教的一大流脈，而中觀學派的空見理論，同樣地亦是大乘佛教的一大源流。這二派自宗的發展，都各有其機運可言。然就教證與理證的發展底蘊來推判，吾人很明顯地可以依此窺見到相關的表徵，而這些表徵，實與自宗的理論範疇，以及思想體系密不可分。這個意思，倒實不難理解的。

依此，復說這二派自宗的思想義理，亦會隨著時空背景的移易，致使在宗趣的徵信或體認上，呈現若干差異。大乘佛教的二大主流：中觀學派與瑜伽行派，其所標舉的宗趣，亦會隨著歷史時空的移易，而有所增益或減損。職是之故，然就此等論點來推判，中觀學派與瑜伽行派的思想宗趣，以及義理底蘊，雖然在究竟的論旨上看來，並無多大差異，但從整體的理論層域來判證，則仍會呈現若干程度上的區別。然就此間所謂「大開大合」的演變過程中，吾人若要對二派的思想宗趣或義理底蘊，給予探本究源的辨解，倒實並不容易。唯幸當代亦有時賢學者，曾就思想史的脈絡與文本解讀的法則，以至援引某些學派的理論方向，給予其判證上的依據。此中，所謂「探本究源」的判證依據，對於辨解二派的理論層域，以及理論基調此等差異，固然亦需要合理的情勢而為說。否則，這就沒有什麼意義可尋。有關大乘佛教思想的辨解問題，久居香江一隅的教內時賢李潤生先生，對於上述情況，亦順此就其理趣，

予以一番相當精審的探究。李先生潛心研考唯識、因明及中觀此等學理，已經有一段漫長的歲月，其一系列著作，亦刊行於世，且備受學壇有識之士稱賞。

說大乘佛教思想的若干重要論題，之所以具有爭議性，究實而言，倒亦有其顯著的理由可尋。這些被視為具有爭議性的論題，其所指涉的，大抵都是偏向理論辨解的差異方面。推究中觀學派與瑜伽行派的理論辨解，之所以呈現如此差異，探其底蘊，亦可以追溯到宗趣上的體認，究竟如何？以此而判定是否符合自宗的原旨精神？關於這些論題，確實可以泛就唯識、因明的理論辨解上，給予充分的考察。李先生致力探究此等問題，可謂匠心獨運，冠以「唯識、因明、禪偈的深層探究」此項名稱而為研考的綱維，這就是作者推判若干重要論題的引證。檢視該書的理念與內容，有何獨特之處？它所彰顯的意義如何？這些課題都是值得關注的。筆者試在此逐一予以介述。總說該書的特色與內涵，當然是離不開相關的內容底蘊。該書名為《唯識、因明、禪偈的深層探究》，這就非常明顯地窺見到此中底蘊：相關的理念或論旨得以證成，自當可以從唯識學派、因明理論，以及禪學思想方面，給予確切的認知根據。該書承由台灣全佛文化事業公司出版，分為上下兩輯印行，八百餘頁的篇幅，顯得相當厚重。舉示十二篇專題論文的演述，亦顯得相當豐滿。作者致力一系列相關的理論探究，固然是有其濃厚的志趣而為說，究竟這些志趣得以確立，其緣由何在？於該書頁前的序文中，就有頗為詳盡的申明，且看其若干緣由：

《文集》中每篇作品的完成，都是各老師和學長的指導與策勵的成果；今天輯成《佛學論文集》，也是加拿大安省佛教法相學會與台灣全佛文化事業有限公司合作策劃、安排，然後能夠出版面世。在此對有關人士致以最深切的謝意之外，還感觸到直接或間接指導我及鼓勵我完成這十多篇作品的恩師與摯友，如錢穆老師、唐君毅老師、羅時憲老師、謝幼偉老師、吳俊昇老師等等相繼辭世，……。了達到這套文集原無自性，只是眾緣和合幻現的表徵，但也似帝網重重的摩尼寶珠，乃各方面學人努力研究心得的反映。一即一切，一切即一，誠不敢以成功自居而掠美於諸方大德與仁人君子。（見該書，第十二頁）

二、思想的判釋

舉凡一宗一派的思想宗趣，若要有所開展或傳衍，這就需要實質的條件而為依據。佛教思想此一門亦不能例外，它在世界宗教領域之中，的確有其發展的綱脈可尋。這個意思，或許會指涉著：佛教思想與其他宗教義理，可以就各自發展的綱脈，而有所分判。佛教的思想宗趣與義理底蘊，對於現實的世界或實際的人生，是否可以揭現究竟的效益出來？這都是值

得探討的課題。為何如此徵問？此由於佛教思想普遍地都視為「消極」的一途，而並非「積極」的一面。這樣的推判，究實而言，都是來自約定俗成的偏見：「多談出世，少問俗世。」這些觀點，隨著實質發展的機運，從而有所認同或確定，於是便成爲一種共識，續以此而斷言：佛教思想都是消極的、落伍的。有關佛教思想是否「積極」或「消極」此等問題？當然可以就相關的經論文義中，找到若干確切的解答。這些解答的理據，概在《阿含經》的文義裡面，究實可以窺探出來；至於進一步如何給予合理的索解？此亦可以就大乘經論方面來推判。前面提過，佛教思想對現實人生倒有適切的效益可尋。如是說此意若要確定的話，則應當如何理解？教證與理證上的依據，對於判別相關的究竟效益，亦應當如何理解？這些問題，就該書首篇論文中，作者揭現的見解，是相當深刻而精透。現茲分述如下：

現實的人生既然必須植根於現實世界的「有為法」中，而依佛家的思想，「有為法」正以「無常」、「流轉」為其特徵，正是「行苦」的根源，所以「常、樂、我、淨」的理想人生實無從在「變易的」、「無常的」、「引致行苦的」、「有為的」現實世界中建立起來。於是不特痛苦的現實的人生必須厭患，必須捨離，即彼所認為由煩惱業因所招引的無可救藥的現實的世界亦須厭患，亦須捨離，因而作出「一切世間不可樂想」來，因而希求與追逐一個寂然不動的出世間的「無餘涅槃」的境界。（其一，第十八頁）

「有為皆苦」，只不過是一種主觀心理投影到客觀宇宙去的一個述辭而已，而不同於「諸行無常」的客觀真理。我們不能從佛家之體會到「有為法」的「無常」特徵，而遽下「佛家對現實世界的態度是消極的」這斷語，但我們卻可以從佛家對「有為皆苦」的感受，隨而對現實的世界產生一種「不當樂著」、「厭惡」、「捨離」的態度，更於行為上追求一種「寂然不動」的「無餘涅槃」境界，因而依涵蘊義推定「佛家思想對現實的世界是採取一種否定的態度與後退的行動」這一判語；更依上述定義可以正確無疑地推出「佛家思想對現實世界的態度與行動是消極的」這結論來。（其二，第二十頁）

關涉到大乘佛教空有二宗的精神底蘊方面，此中亦會有這樣的徵問：空有二宗各有其分際，但是否仍有特定的趨向而為說？大乘佛教的精神方面，究實可以歸結「空有二宗」來推判。此意倘若亦是無疑的話，則以此作其徵信，空有二宗所彰顯出來的精神方向，不僅對現實世界的認知，是有所啓迪的；亦會對現實人生的認知，提供若干明確的向度。既然如此，說現實世界或現實人生的積極性與消極性，置定於「空有二宗」的精神底蘊上而給予推判，

這當然關涉到教證或理證方面的體認。「空有二宗」的論旨，在教證方面是各有分際，而在理證方面亦如此。職是之故，續從精神底蘊與論旨此等角度來理解，則亦可以尋度出相關的緣由。依上所言，於該書的專論中，作者提出的觀點，頗見得非常深徹而周詳。相關的觀點，茲縷述如下：

佛家思想的發展，從「毘曇」而「空宗」，從「空宗」而「有宗」，乃至中國的「禪宗」思想，無不試圖從「消極的固定形態」衝破出去。「毘曇」的「大天五事」啟其端（見《阿毘達磨大毘婆沙論》及《異部宗輪論》等），其積極精神已經表現於其對「生死已盡，梵行已立」的理想人生境界與「餘所誘、無知、猶豫，他令入，道因聲起」的現實人生境界間的關係、和對此種關係的關注方面。（其一，第二十九頁）

如是佛家的積極精神已經從理想的「涅槃界」轉移到「現實的人生和宇宙」中去，「不住生死涅槃」與「乘願再來」之說都是肯定「現實人生和宇宙」的一種積極表現。不但對人生和宇宙方面表現出其對現實的積極精神，即在知識論方面，亦給予現實的知識以肯定的地位，如《瑜伽師地論》在「四種真實義」中，肯定「世俗諦」的「世間極成真實」與「道理極成真實」，陳那《集量論》的廢「聖教量」獨依「現、比」為攫取真知的途徑，處處都反映出佛家積極精神所表現的方向的轉移。（其二、第三十一—三十二頁）

如是說佛教有「宗門」之稱的禪宗，它所彰顯出來的究竟宗趣，就相關的意念來推判，它是否都有適切的內涵而為依據？所謂「教外圓融」或「教外理趣」的涵義，亦究實如何？該宗置定於世出世間的教證或理證上，如是對此應作何恰當的理解或判釋？這些判問，固然可以從該宗法門的精神底蘊而為說。吾人倒實有充分的理據，可以就相關的論旨綱維或文義脈絡（諸如偈頌考本之類），給予推究，從而得到具體的解答與辨認。依此，說宗門教外的論旨或文義，需要切入何種途徑來推判？這樣才能夠尋度出究竟的理趣。然就筆者之見，如是置定於考本的解讀上，則便是最直接的途徑。此因為這些文本義蘊，既有其自宗精神的意味，亦有其宗門究竟論旨的因由。職是之故，說禪宗法門的精神有何重要涵義？順此，亦可以就其理念底蘊，給予具體的解答。上述此等提問，於該書的若干論域中，作者亦有相當詳盡的判釋。具體的內容，再續述如下：

禪宗教學目標的釐訂，不驚虛無縹緲、高不可攀給人神化了的佛，而只是踏實地求當下一念的不愚；這當下一念的不愚就是「不著境」，就是化煩惱為菩提覺性，也就是「一念修行，自身等佛」。這種宗教教育目標的釐訂具備了幾種特性：第一，它是結合中華民族的傳統，而不作橫的移植，把印度的思想硬搬過來；第二，它是結合日常生活的實際，不作虛渺之想；第三，它結合理想，標示「作佛」這鮮明的目標，物物而不物於物，「極高明而道中庸」，把「高明」與「中庸」這貌似矛盾的觀念統一起來——固然它亦需一個「基設」，那就是涅槃學所主張的「一切眾生皆有佛性」，在禪宗語則是「人雖有南北，佛性本無南北」作為前提，所以禪宗終究還是佛學，而不是儒學或道學。（其一，第三十八—三十九頁）

惠能所宗的《金剛經》則屬於般若系統，闡釋發大菩提心的修行者，應以「無所住」、「無相」而行於「布施」，乃至以「無所住」而實踐六度萬行，如是解答須菩提所提出的「善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心」那兩大基本問題，乃至解答了（如無著、世親所分析的）《金剛經》的二十七個主題，以顯般若「性空幻有」的理趣。（其二，第七十四頁）

至於禪宗對人生哲理的究竟態度，有何獨特之處？而禪詩作為該宗「教外理趣」的判證或開決，其究竟的涵義，續有何獨特之處？此間亦復知禪詩所突顯的哲理，是一種超越的、玄妙的境界。此等意念，如何理解？然就教內中人而言，當然可以作出相關的解說，而旁涉到認知或體驗此等動態的表白，亦可以就其本身的意念來彰顯。禪詩予以「賞析」，即是意味著如此情況：一種究竟的、超越的理趣，應然地會隨著解讀者的鑑賞向度，而有所共許或肯認。此意若從超越的、玄妙的層域來辨識，倒實是不難明白的。畢竟，作為「教外理趣」的禪詩，自有其究竟的精神底蘊，以及超越的理念內涵可言，能夠從究竟的精神底蘊或超越的理念內涵方面，予以實質的賞析，這無疑是可取的。中國禪詩盛放的年代，是以唐宋之際為最。此中，有關禪詩義理的解讀與辨識，顯然地便成為一時代、一界域的學風，寒山子的作品，自然亦會成為有識之士關切的焦點。於該書的有關論題中，作者曾先後選錄寒山詩偈與志勤禪師的代表作，給予相當極致而獨到的評說。具體的意思究實如何？且看作者一系列的演述：

何以寒山言「禪悟之心」其境界不可倫比言說呢？竊以為「禪悟」必有「能悟」與「所悟」然後成事。「能悟」者是「般若智」。此於《般若經》所言的「般若智」，在《中論·觀法品》名之為「無我無分別智」；在《成唯識論》名之為「根本無分別智」。

所以「禪悟之心」的「能悟之智」是離言的，是無分別的，是不起相狀而產生認知活動的，所以詩言「無物堪比倫」。凡可「比倫」比擬必有形相，必藉言辭而有言說，今「禪悟」的「能悟之智」既無分別。故無言說而「無以倫比」。至於「禪悟之心」的「所悟」是宇宙間的最後真實，《中論》名之為「諸法實相」，《成唯識論》名之為「真如實性」。此「諸法實相」或「真如實性」是「離言自性」，無異、無分別、無有相狀可得者，是純無分別「般若智」自體的顯現。（其一、第一〇四—一〇五頁）

詩中以「花」喻「春」，以「春」喻「禪」，只可內證，不可外求，自然在涵義上又比「一見桃華」尤見充實。不過在志勤「悟道詩」中，「一見桃華」是有其獨特的作用。因前聯「三十年來落葉又抽枝」與後聯「一見桃華」，構成了非常強烈的對照，構成了「一」與「多」的對比，以突出「頓悟」而非「漸修」的意象，以符契南禪宗「頓悟法門」的獨特精神。（其二，第一二一頁）

三、理論的辨解

如是泛判一宗門的理論證成，有何相關的認知原則需要肯定？此設問如是亦可以就其具體的認知向度上來辨解。佛教的理論綱脈，自有其相關的法則而為依據。此種依據，亦可以視為理論證成的實質取向。說佛教的理論內涵，是相當獨特而縝密，此亦可作如是判定：佛教自宗所彰顯出來的層域，都有適切的因由而為取向。此中關涉到知識論的證成或其他論域的問題，亦可以從「因明」之學的推演形態上，而給予判定。佛教知識論的證成，有何相關的認知原則需要確立？如此試問，究實而言，亦可以從因明的論證方式來理解或開展。然就以通過因明論式這樣的推演形態，而建構出來的知識論綱維，也是佛教理論層域的一大特徵。如是得以開展因明論式的樣態，而為推判的準則，此即亦有其相當明確而適切的意涵可尋。然此中關鍵就是：因明論式所開展的形態，屬於所謂「歸證」的界域，而這界域是以「歸溯」與「回證」的兩段歷程，作為整體論式的充足條件。（筆者按：提出因明論式的歸溯作用，可以數算到居港一隅的佛教學者霍韜晦先生。他早於一九七三年就寫過一篇論文，名為〈因明與邏輯〉，刊在《中國學人》第五期。此中，曾以「歸證」的意涵，給予相當精審的解說。作者則認為：本文主張用「歸證」一名，一方面用以論謂這種既不是歸納，也不是邏輯的特殊形態，另一方面用以指稱這種既賅歸納、又賅邏輯的，在運作上分兩段溯與證的歷程，亦由此可以看出，因明與邏輯的不同界線。）

至此，就佛家邏輯的理解向度而言，它對知識界域的認知，有何重要或實質的意義可尋？此等提問，倒實是值得細究一下。有關具體的解說內容，以及論點依據，於該書的第五至第九諸篇，亦有非常周洽而明確的判說。這些見解如下：

就其論式的結構而言，是一種「具歸納意義的演繹邏輯」(Inductive - deductive Logic)；然而就邏輯結構的原則來說，佛家邏輯的歸納法，是一種「完全的歸納」(A complete induction)，不特從正面予以全幅的歸納，並且從反面予以全幅的歸納；由於這種歸納是「完全的歸納」之故，其間實不容有一個分子讓其遺漏（此站在原則而言）。所以，佛家邏輯的論式結構雖具歸納的意義，而仍然具備演繹法所應具備的必然性，仍是一「套套邏輯」(Tautology)，其「因」、「喻」合成的「能立」（即前提），仍足以必然地、有效地、正確無誤地保證與支持其「所立」的「宗」（即結論）。（其一，第一五〇頁）

佛家邏輯，雖然在推理的應用上未能完全符合其三支結構的固定形式，但卻不能「有體無用」而放棄其實際推理的應用，於是佛家邏輯無論在「為自比量」或「為他比量」的應用上，都假設著有一種「因果關係的自然秩序」的存在。（其二，第一五六—一五七頁）

復說佛家邏輯的性質（或通稱為「性格」），有別於西方邏輯此意而言，要是有其底蘊可循，則它所指涉到的界域，可以確切地推判出來，如此而呈現的形態，究竟有何特色？而佛家邏輯具有必然性與概然性的效用，此說如置於相關的形式結構，以及層域框架之中來檢視，則尚有何等特徵可見？作者依此就提出四點而為理解的佐證，其認為：佛家邏輯是一種歸納與演繹的綜合方法，是一種獲取新知識的有效方法，亦是一種實證的邏輯，以及具有辯論的合理的約定形式。（第一六一—一六四頁，內詳）

因明的學理範疇與論式綱維，是有相當明確的脈絡可循，之所以如此判說，此由於因明的特殊形態，可以從歷史的機運，而得到合理的解答。因明的理論形式，是沿襲著正理學派的路數而來，所謂「量論」的稱說，亦與其開展論證的技術息息相關。職是之故，「因明」之學所彰顯的形態或界域，究實是離不開正理學派的框架，但其特殊的形態，卻隨著相關的歷史機運而演變，致使在內涵底蘊上，亦有所增遞，最終成為一門獨立的理論體系。此中，就歷史的視域而言，「因明」之學所彰顯出來的特殊形態，自當有其重要的涵義可尋。如是此說應作何理解？

上述涉及到的疑言，依筆者之見，或許會呈現若干論域上的轉折，既然如此，筆者認為，亦可以作如下的推問：究竟因明是一門怎樣的理論？它開展出來的觀念與對象，到底呈現著何種樣態？此等徵問，就筆者而言，當可以作如下的判定：佛家因明的論證形態，都是指涉到「現量」與「比量」方面，而「現量」、「比量」的安立，是佛家因明的論域所在，以及其推證界域的重要依據。「現量」是指「經驗之知」，「比量」則是指「推理之知」。不過，值得關注的仍是，唯就知識的檢證角度而言，所謂「經驗之知」與「推理之知」兩者的關係，應當如何設準？而主張一切知識理論的依據，應確以經驗實踐為準則，這樣的判定，對於「比量」（推理之知）是否仍會造成負面的效應？此外，說佛家因明的一大特徵，是具有「檢證」這個功能。而「比量」與「現量」在本質上無疑亦有其分際，就這分際的界域中，「檢證」作為實質的運作依向，它對「比量」與「現量」方面的審決，從實效的觀點而言，還是相當可取的。不過或許也可以再從另一種情況來分判，這就是：在因明論域的推證之中，經由歸納演繹所得出的「宗」，可能與真實樣態互不應合，所以需要建立「現量相違」的準則，而為檢證的依據。關於因明「現量相違」的究竟意涵，以及它對「現量」的界定有何涵義？乃至就「現量」方面來審決，此等論證，是否仍有若干困頓之嫌？若要辨解上述情況，於該書的專題中，就有相當全面而周詳的徵說。作者揭示的理證，是這樣演析出來：

「比量」必須不違「現量」，此是因明的精神。如果把「比量」等同於「推理之知」，把「現量」等同於「經驗之知」，則「推理之知」必須不違背於「經驗之知」，此亦是古今中外所共許，似無甚新意，行文至此，亦宜擱筆。然而，問題並非如此簡單，因為以「推理之知」等同「比量」，容或缺失不失，但若把「經驗之知」等同「現量」，在徹底分析比較之下，則大乖「因明」對「現量」所立的意義。……

所以者何？蓋一般所謂「經驗界的知識」者，細分之實由兩部分所合成：一者是感官知覺（sense-perception），一者是與感知所得的影像（images）相應的一些概念（conceptions）；以感官知覺在先為質料，以相應的概念在後為思維工具，而加以肯定或否定的判斷，才成為「經驗界的知識」。（其一，第一八〇—一八一頁）

由是觀之，佛家因明所界定的「現量」，是離言絕慮，不滲入絲毫的概念分別於其中，它之所以為知識者（即所謂「現量果」），純粹是由於它是有所感、有所覺，如其所如而感之，如其所如而覺之，因而獲致一種純然「內在的決定」。故知「現量」雖可說是「經驗之知」，但與世俗一般糅合概念而成的「經驗之知」，在結構上是大大不相同的。……

……如是「現量相違」與否俱不可知。若謂判斷是意識事，但一般意識是有分別的，如何可緣「現量自相」？這是第一點的困難。……

……「錯亂」的內因、外因既無法確定，離分別的正智如何釐定？依離分別而成的「現量」如何知其必正而非似，「現量相違」何所依而得建立？（其二，第一八六—一九〇頁）

依此，可見「現量相違」建立的究竟困難，是存在著這樣的情況。然而，此就能否說有解決的途徑可依？關於這個問題，固然是有必要標舉此等論旨出來，這就是：「現量相違」的建立若得不到釐清，則因明的學理範疇與論式綱維，便不容易開展出來。要推判「現量相違」建立的究竟困難，是否得以存在？依此，作者續已相關的經證中，檢取若干解決的線索，唯是到底這些「推判」所引證出來的意涵，有何可取之處？且細看如下申說，便知其梗概：

第一、無論就能知的智或所知的境而言，俱是兩相絕緣，各不相通，故無從以「無分別」、「離言絕慮」之知，以檢證「有分別」之知的真偽；第二、就「現量」認知活動本身言，因明家不只要求以無分別智，了諸根等各自的自相境，因明家還要求彼無分別智必為「正智」，遠離一切由內因及外因所構成的諸種「錯亂」……（第一九一頁）

因明的相違理論，關涉到「經驗之知」與「推理之知」的辨決，而兩者的關係究竟可有融通的門徑予以憑藉？對於這個問題，無疑地可以從相關的情境而為說。因明的學理系統，隨著歷史情境的轉變，致使其自身的形態，亦隨之而有所轉向。陳那是佛家「因明」之學的重要傳承人，也是佛教知識哲學的重要奠基人。從歷史發展的脈絡中，吾人頗有充足的理由予以肯定：佛家的因明與知識哲學的發展，陳那所給予的建構，實屬相當適切而明徹。而其再傳弟子法稱，也是劃時代的重要人物，他不僅遙承中期「因明」之學，且更進一步予以開揚與整合，繼而把陳那以後佛家邏輯的發展，引領至另一層域上去。依此，復說佛家「因明」之學的發展方向，中期與後期所彰顯的格局，可謂最為重要。後期的「因明」亦名為「法稱系因明」，中外許多探究佛家邏輯的學者們，都一致認為，法稱這個時期的因明理論，較諸中期的陳那一系，顯然地是略有差異。此等差異，當可以窺見於如下的情況：其一、以「比量」嚴格規定為「否定判斷」與「肯定判斷」兩類；其二、續以「因」劃分為三種，即是「不可得因」、「自性因」及「果性因」；其三、廢除了「相違決定」這個法則。法稱此舉對佛家因明理論的證成或推判，的確有著相當辨決性的意味。但就陳那的理念予以推判，「相違決定」的建立，是有它相當合理的依據。而這個依據，可以算是因明論域邁向有效性的憑證。然就此等憑證，法稱則認為，似應有必要作出若干的修正，於是就把「相違決定」這個法則予以廢除，從而建立其因明論域的綱維。法稱此舉究竟有何理據可循？就佛家因明的理論底蘊而言，廢除「相違決定」，此對於知識論的辨解或判取，究竟尚有何影響？關涉到這些理

論的有效性此等課題，筆者認為，於該書若干的論旨中，已經揭示了一系列的理由，當可以有所推究。這些具體的理由，作者都有很詳盡的說明：

就純學理的角度來作衡量，則我們又覺察到法稱對廢除「相違決定」所持的理論未嘗不有商榷的餘地。因為從現代學術的標準來探討「因明」，則「因明」所研究的範圍，實包括我們所謂「邏輯」與「知識論」兩門學問，而我們覺得上述法稱廢「相違決定」，所持的理論，多從「知識論」的角度立論，因而忽略了對三支結構的反省；即使就「知識論」來說，也有不少可議之處。（其一，第二二〇頁）

若果真要廢除「相違決定」，則我們有需要替「法稱因明」作若干的修正；其重要項目包括：(一)不論為自、為他比量都採喻、因、宗的次第。(二)對「因」的「同法」、「異法」的勘定，必須包括「有法」的自身。(三)因支唯依「自性因」，不依餘類。如是修正之後，「法稱因明」便變成為一個不能用作辯論、不能探求新知的「形式邏輯體系」(a formal logic system)；如是修正的結果，「法稱因明」便從因明的傳統精神失落了去，而與西方邏輯體系匯流。……（其二，第二三二頁）

法稱建構的因明理論，與陳那一系比較起來，明顯地前者更能開展出其對知識論的審決，而這些審決，亦是「法稱因明」的一大特徵。職是之故，吾人不妨可以就此推究：法稱對知識論的判證，雖然在基本的原則上，仍是依循陳那的路數，但置於相關的論域或綱維方面，則可見還是有所創制的。這個意思，統括而言，當可以視為「法稱因明」的獨特形態。此中，是以「三因說」的建立，最為顯著。「三因說」何以被視為最具有理論特色？此因為這理論的建構，是直接指向「比量」的運作方面。「法稱因明」與「陳那因明」，在建構形態上有何區別？此「三因說」的建立，固然成為認知與理解方面的重要關鍵之所在。如此理解，或許可以作出這樣的推問：於法稱的因明理論體系之中，「三因說」有何特殊的效能？而所建立的理據，續有何相關的脈絡可言？歸結上述的疑點，予以理證上的辨解或分判，是很需要的。於該者部分的專題中，作者仍有非常深徹的解說。現茲逐一表述如下：

所謂「三因」者，就是能夠作為有效推理的基本依據。與「所比義」（即「宗」的「後陳」）構成「不相離性」以證成「宗」的可靠性的，說名為「因」；在一切情況中，能擔當「因」的職能的，經過分析，法稱認為不外三種：一者是「不可得因」，二者

是「自性因」，三者是「果性因」，更無其餘。由於「三因說」是法稱所始創，是邏輯與知識論所結合的理論，是「法稱因明」的核心部分，值得我們採取批判的態度，作進一步的探究。（其一，第二六一頁）

在「三因說」的體系中，「不可得因」的建立，於「因明」發展史上，是有其貢獻的，因為它明確反映出對「事物有無」（即存在與不存在）的認知，是間接推理的「比量」之事，而非直接經驗的「現量」之事。不過法稱把「不可得因」，獨立於「自性因」及「果性因」之外，而與「自性」、「果性」並列而成「三類因」，依分類原則，這是不能接受的。一者，「不可得因」的本質，或是「自性因」攝，或是「果性因」攝；二者，「自性因」與「果性因」，皆可各自細分為「可得因」與「不可得因」兩個支類（sub - classes）；三者，在較高層次上言，「自性因」與「果性因」已經能總攝一切因類。綜合地說，「不可得因」不能跟「自性因」及「果性因」，放在同一層次，因此「三類因」並立的「三因說」是不能成立的。不過「不可得因」的建立既有其積極意義，而「可得」與「不可得」又是對立言，可以隸屬於「自性因」與「果性因」之下，於是「三類因」可以修訂為「四類因」，即是：1.自性可得因，2.自性不可得因，3.果性可得因，4.果性不可得因。（其二、第二七八—二七九頁）

四、義理的開決

披讀佛教相關的經論對生死之道的理解，固然亦會指涉生死流轉的核心問題。生死之道的究竟意義與生命流轉有何密切關連？此中，亦會涉及到重要的精神脈絡這個問題。究竟相關而極致的精神何在？但對於稍欠正見的學人依此必然地會設問：生死之與解脫如何可能？生死流轉的終極歸結如何可能？然而，予以上述解答疑難的學人便會如此披說：生死之與解脫，是以作業而為必然的依據；生死流轉的終極歸結，亦以作業的所依而為必然的取向。但續有論者會徵問：佛教確切地宣示「諸行無常，諸法無我」此一諦理，則作業的實質活動如何體認？作業與感果的實質向度如何相應？此等問題，都是直接關涉到佛教的究竟精神之所在。而「業論」在佛教的思想義理中，就其認知或實踐的層域予以判說。依此，無疑地此謂「業論」，亦成為最重要的理論綱維。這個理論綱維，當然亦有其淵源可尋。此說應如何理解？然就相關的義理來推尋，「業論」的思想淵源，是相當適切而極致。這個端緒，倒實意味著：「業」的理論作為佛教的究竟認知，都有相當明確的理據而為說。此種理據，不僅可見於原始佛教，亦可見於部派佛教，把「業感」的理論以精審的方式開顯，此舉即在唯識學的思想體系中，都是有所肯定的。關於佛教「業論」的辨解問題，作者曾就思想發展史的理

念，予以探本尋源。這些很有思辨性與關連性的解說，作者都有相當適切的推尋。此等理據，依次演述如下：

是以自釋迦住世演教說法而還，以迄小乘部派與中觀、唯識二宗的相繼踵武的一千五百年的佛家思想發展當中，諸家各派，對知識的論說容有不同，對宇宙的解釋容有差別，對人生的意義容有分歧看法，但對「厭患生死」、「欣求解脫」的中心精神仍能保持著一貫的態度，而「生死」與「解脫」之間，都一直以「業」（Karma）的理論以為貫徹。（其一，第三八〇—三八一頁）

依「十二緣起」的嚴密相因的理論，眾生之所以有老死者，唯其有生，而今生之所自起，在有前生的一切以愛取等輾轉為緣的煩惱和業，而一切煩惱與業又無始時來植根於無明的大癡闇中；由此無明的推動，則今生又作種種善不善業，起種種愛取煩惱，而引招來生的痛苦的人生，如是生死流轉，不能或已。（其二，第三九一—三九二頁）

如是有部依「一切法三世實有」義，立「無表色」，使「表業」的作用過去後，而依「表業」俱生的「無表色」保留下來，俟該有情於一期生終結時，能感招來生的各種人生與世界的果報（唯以無表色體無對礙，可感無形質的無色界的世界和人生）。依此道理，則過去的善不善「業」，以「無表色」為媒介，而得感招當來福、非福果，然後「業感緣起」中「異時因果」的學說，遂得以一種嶄新理論的支持，使佛家「業感」之研究別開途徑。（其三，第三九九—四〇〇頁）

大乘唯識學的理論發展，有它相當極致的宗趣而為依據。此所謂「極致」，是指向唯識學理的完整性與周密性這方面。而「業感」的理論發展到世親時，確實已經成為大乘佛教最重要的辨析問題。此間固然是順承原始佛教、部派佛教的理論宗趣而來，致使「業論」的辨析內涵，更趨向周密與完整。明乎此，則吾人便會有理由徵信：大乘唯識學的理論宗趣，是以「業論」的辨析而有所開展，而世親作為大乘佛教理論發展的重要人物，其所統整出來的唯識學這個綱脈，固然亦會涉及到「業感」原理。部派佛教對「業感」的解釋，雖然頗見其周詳，但該派的有部與之較晚出的經量部，各自對「業感」的解釋，明顯地仍會有若干差異。此等差異，不僅影響後人對「諸行無常」、「諸法無我」的適切理解，也會質疑「業感」原理可有成立的依據？世親唯識學的「業論」依據，正好能對此等差異，提供一個完整的解答

途徑。關於這些切實的見解如何？於該集專題論文中，作者給予的解答，甚為精審而周詳，茲舉示一下：

如世親義，一切善、惡等業，無非由思的審慮、思的決定，與思的發動，而後表現為身、語的行為。如是不同的思的現行後，熏習而成一一不同的種子功能，此功能種子依存於心（指阿賴耶識，後詳），剎那剎那，與心俱生俱滅，相續不斷，如是轉變的熏習功能，於當來世，感受非愛的異熟果報。

世親的「種子熏習」與前節所述的經量部的「種子熏習」，在種子自身的涵義上無大差別，而世親主張「種子熏習」而無「色心互持」的負累者，其原因在唯識宗於「種子」與所依的心（阿賴耶識）之間，建立其精密而微妙的關係有以致之。（其一，第四一二—四一三頁）

如是立「集起心」的「阿賴耶識」以攝藏種種法的種子，作一切作業與感果的所依，於是從經量部的「心、物二元論」轉到「唯心一元論」去，從原始佛學的「業感緣起」轉到唯識的「賴耶緣起」去。此外更立「末那識」以顯示有情無始時來的一貫我執的性格，使唯識思想體系更趨嚴密，而為佛家哲學中的一大貢獻。世親以「種子」為感果的媒介，以「阿賴耶識」為作業與感果的所依，則上述「業感」的第一、第二疑難，遂得以周全與合理的解答。（其二，第四一四頁）

大乘顯教的佛學論域，趨至世親一脈而來的瑜伽行派，此亦當可以視為重要的里程。作出這樣的肯定，應該有它確切的理據才是。此說可有合理的解答？這個疑問，欲要得到相應而適切的理解，也許是不難的。此由於大乘顯教的佛學演進，到無著、世親之與唯識義理的開展，已經標定一個綱脈出來，而大乘瑜伽行派的建立，亦順承此一綱脈，如實地顯揚出來。說唯識的理論綱脈得以標定，此是否意味著若干重要的內涵，通過相應的理解而有所肯定？關於此則推問，當如稍有慧識的學人便會就此而披答：無著、世親建立的大乘瑜伽行派，是以推申唯識的究竟義而為立宗的依據，亦以此依據，大乘顯教有關「境、行、果」三事的證成問題，才能得到合理的解答，而佛教的思想義理，得以充實的開擴，遂成為一系統。此亦有其應然的意義。大乘瑜伽行派的唯識理論，之所以趨於圓滿境地，固然可以就其究竟的宗趣，而有所確定。徵究唯識理論中的重要歸趣，此間所言的「唯識無境」一義，自然亦成為辨解的究竟宗趣。「唯識無境」理論能否確定？此實成為派系間爭辯的焦點。清辨、月稱諸師對「唯識無境」的真義，予以偏解，從而有所攻訐。此一相關的判說，大抵就是：唯識論師以計執「識為實有」而「境為虛無」。此意之所以成為一大關節，究實而言，都是離不開

對「心識」的認知方面。所以，在相關的經論中，如《華嚴經》、《楞伽經》等，「心識」的認知不僅成爲修行上的指津，也會成爲判證生死輪迴的內在依據。大乘瑜伽行派主張「唯識無境」的本義究竟如何？此是辨析「能認知」的「心識」怎樣得知的重要關節。而「能知」與「所知」兩者在對境的關係上，都是直接指向「心識」方面。然就唯識的本義來審察，「所認知」的「對境」都有它的特色，此即是：不離其「能認知」、「能了別」的「心識」而存在。關於唯識本義的內涵如何？「能認知」的「心識」與「所認知」的「對境」，有何實質的關連？此等問題，作者給予的論證，甚爲精審而明確，其重要的論點，茲以綜述如下：

假若我們說「有所知對境是離能知心識而存在」，則「有所知對境是離能知心識而存在」這個命題是「自相矛盾」的，因為「對境」一詞，在梵文作 viṣaya，意思是感覺作用的區域；又成爲 artha，意思是認知對象；又或爲 gocara，意思是心識的活動範圍。……「對境」一詞不是單指獨立的存在物，而是指與「心識」相應的存在；既是與「心識」相應，就不能離「心識」而獨立存在。……如是一言是「境」，就涵蘊著是「能知心識」的「所知對境」，是「心識」活動的所知「行相」說名「識相」。（其一，第四五〇—四五二頁）

唯識家言「唯識無境」，就是從上文所說「任何事物若離開（能知）心識而獨立存在，便不能成爲與心識相應的心識所知對境」這重意義而建立的，這就是〈成唯識論述記序〉中所言「識性、識相皆不離心（識）」的意思，而並不是說「一切所知對境皆不存在」的意思。因此「唯識本義」是「一切法不離識」義。……唯識家世親論師把「一切法」分爲一百種，合爲五大類：一者是心法，二者是心所法，三者是色法，四者是不相應行法，五者是無爲法。此被心識所認知的「五位百法」皆不離識，故言「唯識」，亦言「唯（有內）識，（而）無（離識）外境（的五位百法）」。（其二，第四五二—四五三頁）

世親揭現「一切法不離識」此一重要理論，確實可以開展另一相關的論域，此論域亦不離於「心識的對境」而爲說。「一切法不離識」得以安立，依此，說「一切境不離識」，亦有其必然的理由得以安立，如是就「心識的對境」此則要旨來推度，所謂「一切境不離識」者，亦即是「（離心識的）外（在所知）境不有」此種樣態。然世親標示「心識的對境」這個重要綱維，吾人也許可以就此進一步徵問：「無境之識」若不能成立，則言「唯境」者又如何？有關這些辨解焦點，作者都有很扼要而全面的徵引：

依《成唯識論》的闡釋，識體是一，開成能緣能知的「見分」及所緣所知的「相分」；「相分」是「所知對境」，是識體的部分，故舉全部的「識體」即能統攝部分的「對境」，舉部分的「對境」則不能統攝全部的「識體」，故只能建立「唯識」，不能建立「唯境」，此其一。（其一，第四五五—四五六頁）

如是「遍計所執的對境」必依「依他起的心識」而有，「依他起的心識」不必依「遍計所執的對境」而有（如清淨依他的般若正智心識，可直接證入圓滿的真如而有，不緣遍計的神我而起），因此從「假必依實」、「遍計必依依他」的理趣，故立「唯識」，不能建立「唯境」，此其二。（其二，第四五七—四五八頁）

「識非實有」的理據證成，就其究竟的理趣而言，它是不離於「心識」與「對境」的關係上，而這個關係並不是對等的開展，而是從屬的示現。然就「一切法不離識」的底蘊而言，「識非實有」此一意涵，當可以視為理解「唯識無境」的必然依據。「離內識（必然）無外境」此一命題，亦可以視為理解「識非實有」的內在憑據。而「內識是否自性實有（存在）」這個問題，究竟對瑜伽行派的唯識正義，有何實質的肯定？復次，就此而對中觀學派的本義，尚有何實質的影響？關於上述疑問，作者續有很周詳而確切的見解，予以疏析：

外人不解此義，誤以為唯識家所言「唯識無境」是指「色法空無」、「心法實有」，此實不解「唯識」的本義。即使清辨以「真性有為空，如幻緣生故」來破「唯識」，其實亦不解唯識家所言的「識有」是指有體有用的「緣生」義、「依他起」義，而不是「自性實用」義；月稱《入中論》以「總如所知（外境）非有故，應知內識亦非有」來破「內識自性實有」，也恐怕是由於不理解「瑜伽行派」諸論師根本沒有計執「內識實有」，所以在論辨之時，犯上「因明」的「相符極成」的「宗過」。（第四六〇—四六一頁）

大乘瑜伽行派的唯識諸師就其究竟精神而言，可謂相當極致而適切，此一重要的表徵，究竟有何明確的理據可尋？從現存的論書文本中，諸師如彌勒、無著到護法，乃至窺基，「識非實有」此一論題，到底作何解說？而所謂「境不離識」、「離識無境」的基本理論，究竟

自彌勒而降所建立的主張，有何相應的指涉？如是予以徵問，作者亦順此就若干重要的論書文本，逐一申明此中相關的理據。這些理據，既是詳盡，亦見其縝密，當可以作為理解「唯識無境」的有效判證。現就此徵述如下：

〔彌勒的辯解〕

不執心識與真如為「實無」，《辯中邊論》說為「非空」；不執能取、所取的實我、實法為「實有」，《辯中邊論》說為「非不空」。所以彌勒總為一頌作結言：「故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」如是建立唯識家的「中道思想」。如是言「依他起性」的「內識」（名為「虛妄分別」）既是「非空（無）」的「有」的存在，是否意味著它們是「自性實有」？答案自然是否定的，因彌勒把「內識的有」名之為「虛妄分別有」；「內識」以「分別」為體性，其存在之「有」只是「虛妄（如幻不實）之有」，不是「自性真實之有」。於是合「虛妄」與「分別」二義，說「內識」是「虛妄分別（的假有、幻）有」。（其一，第四六二頁）

〔世親的辯解〕

因為二乘學人，雖不對五蘊假體起執為「實我」，但可能執色、聲等境為「實法」；為破彼執，故從認識論角度，明一切境不離識，由此悟入二乘所執的「似實外境」實無獨立自性，只不過是「心識對境」，離心識即不可得；既不可得，自然不執為實有，由此能入「法無我」義。悟入「法無我」義，始能悟入「諸佛境界」，與佛無異無別。這便是破執「外境」的「遍計所執自性」。（其二，第四七七頁）

瑜伽行派建立「唯識」義，伸「離識無實自境」；若執實有外境，此是「遍計所執」，故須遮破而遣除之。至於能知的一切「心識」，若為餘識執為實有者，（按：如由意識執眼識、耳識等心識為實有者，彼「意識」對眼識等言，便成為「餘識」。）則彼「心識」即成為「餘識」所執的「實境」，亦是「遍計所執」所攝，都非實有，不能符合「唯識無境」的理趣，不能悟入「法無我」的境界，不能證入諸佛如實的境界，所以亦當破除，不能接受。……若諸聖者，對「內識」的離言自性，不起計執，則彼離言的「內識」，有體有用，是「依他起性」所攝，非「遍計所執」所攝，亦不必除遣。如是「遍計」非有，「依他」非無，非有非無，便是瑜伽行派的「中道」思想。於此可知，中觀的末流，以為「唯識」是執心識為定實有者，實不解唯識家的所立義，則其攻擊亦難免有「相符極成」的過失。（其三，第四七八—四七九頁）

五、宗趣的闡發

說唯識種子的建立對佛教思想的開展，有何實質的意義？此則論題，固然可以就其思想的發展特徵，給予適切的開決。而復亦說「唯識種子」的理論，其究竟的價值與貢獻，應如何肯定？此一探問，固然亦可以就其思想的發展底蘊，給予適切的辨決。然此間所謂「唯識種子」的基本條件，如何得以安立？乃至種子與識心的關係，如何得以開顯？此等問題，亦可以視為理解佛教思想的重要宗趣，而就認知的意義來推說，此一宗趣的開展，不僅是瑜伽行派立宗的命脈所在，也是唯識諦理的重要依據。然要證成唯識種子學說的必然理由，這就需要通過此中發展的背景，而給予辨正。然吾人都會知道：關涉到痛苦人生的體會與解脫此等問題，自原始佛教以來，已經成為適切的認知焦點。續至部派佛教，阿毘達磨諸部對此現狀而有所覺察，並從業感方面，而作出相當極致的解說。此中「說一切有部」對原始佛教理論內涵，予以進一步的辨正，這就有它適切而必然的意義。如是阿毘達磨諸部對人生的解脫，揭現有情世間與器世間皆由業而生，此一理論，究實亦有它切當而必然的意義。但如何理解或肯定其要義所在？此固然是一大重要關節。這個關節，依筆者之見，也許可以就痛苦人生的究竟體會與解脫，而為理解的依據。從原始佛教到部派佛教諸多理論的發展特徵而言，人生的究竟歸趣，生命的究實解脫，此等意向如何可能？依此，亦不離於「業論」的關涉。有漏人生的業力，如何得以順適的處理？有情生命的業感，如何得以順適的體認？從原始佛教以來，似乎仍未能獲得完備而合理的解答。關於此等問題的探究，吾人自可以順著佛教思想的流脈而為說，然此間的所謂「流脈」，仍是有其界域可尋。至於具體的探究內容，筆者認為，在該書相關的章節中，作者都有非常精審的解說。此等相關的論點與理據，茲逐一縷述如下：

原始佛學以「業感緣起」來解釋人生苦果的因由，但由作業與感果的不同時，遂產生異時因果之說。為要申明此業感的異時因果如何可能，說一切有部（下簡稱有部）便建立「無表色」的學說。有部典籍，自六足論以世親所述的《俱舍論》，對「無表」之說極表重視，相續不斷予以補充及系統化起來。原始佛學以五蘊分析我及我所法的非一非常，有部立「五法」以攝「五蘊」，把我及我所法來一更精微的分析。……

「五蘊」的「色蘊」即「五法」中的「色法」；「五蘊」中的「受、想、行、識四蘊」，類同於「五法」中的「心法、心所法、心不相應行法」。……「五法」中的「色法」，在內容言之，實比原始佛學之論「五蘊」豐富得多。（其一，第五六〇頁）

如是有部建立「無表色」，使「表業」的作用雖成過去，而依「表業」俱生的「無表色」，其作用串通過、未、現三世，長時相續，令該有情於一期生終結後，能感招來生的宇宙與人生果報。是故以過去的「業」為因而感招未來「果」的「業感緣起」之異時因果的學說，遂得以理論上的支持，此未嘗不可謂「說一切有部」對原始佛教理論之補充的一大貢獻。（其二，第五六四頁）

「唯識種子」學說的開顯之所以如此周密而暢達，此間自有其充要的因由可尋，而就建立此學說的中堅人物來認知，世親所開顯的是統體的格局，但周密而完備的勢態，則見於十大論師。「唯識種子」學說，得以成為大乘瑜伽行派的基本理論，總括而言，這都是對人生業感問題，給予合理的、適切的解釋。然此間所謂「以種子與藏識釋業感原理」，世親所開顯的理據，究竟有何重要的脈絡可尋？而唯識學派的相關理論，順著世親的闡揚，致使成為佛教思想中最博大、最精微的體系。此言如實無疑，則吾人亦可以就世親對有部及經量部的理論，給予順適而切當的破斥，而有所肯定。如是所謂「唯識種子」學說，得以成為大乘瑜伽行派的重要依據，吾人固自可以就世親「以種子與藏識釋業感原理」，給予確切而允當的開決。然如何理解此等因由的關涉？也許是重要的問題所在。業感理論的爭辯，之所以成為早期佛教思想探尋的焦點，此由於源自印度思想的影響，而有所取決。就印度的傳統思想而言，「輪迴」、「業感」、「解脫」等概念，已經很明確地建立起來，此間亦成為理論系統。從原始佛教以來，業感理論之所以成為爭辯的焦點，實在是有它必然的因由。職是之故，無著、世親諸師揭現其破斥的緣由，亦是不難明白的。關於破斥有部及經量部的業感理論，世親可謂不遺餘力地予以證成。而就其相關的論著中，世親都對諸多不甚的當的理據，給予相當精審的糾正。此一辨決的內容，究竟有何獨特之處？筆者認為，此固可以就該書作者所演述的解釋，而有確定。有關上述的辨解，筆者依次導引如下：

若謂別有一法，以心差別為因，依手足等而起，而此法能作手足等物異方（處不同空間）生因，是名行動，亦名身業，色處所攝，則此身表業亦不成立，以不許眼見，如何名「表」？如何知此實有？何異於風界之動？若體若用，俱不成立。如是從諸角度觀察思擇，定無實身表業；身業既無，語表亦可例破。（其一，第五七三—五七四頁）

如世親的批判言：「如何一一心、心所法，從二種子相續而生？不見芽等從種生法，有如是事，可藉多緣生於一果，無從二種有一果生。」如果在無心的滅盡定及無想天的心相續斷，則先業如何能得當來愛非愛果？經量部的「色心互持」之說亦無法作出滿意的解答。（其二，第五七五頁）

但業何以能感招異熟果報此大問題，於原始佛教的經典中找不到答案，於是有「說一切有部」建立「無表色」來加以說明，稍後復有經量部等立「種子」的概念來與「無表色」對抗，並立「色心互持」學說以補充無心二定出定時後心復生如何可能的問題，但對「業感」理論仍未建立一周全的思想系統，此有待於無著、世親等「唯識種子」學說的建立，而後始有圓滿的解答。（其三，第五七九頁）

「唯識種子」學說的理論證成，自有其應然的究竟底蘊而為依據。這些依據，就瑜伽行派建立唯識理論此一綱柱而言，它到底有何相關的指涉？學界對此都普遍地認為，這些關涉，可以就種子的始原、性質與功能等，給予適切的徵信。瑜伽行派的「唯識種子」學說，是以種子所彰顯的功能，而為其基本的理論依據。種子的基本條件如何？此一要義，首見於《瑜伽師地論》「因之七相」的綱維上，由於種子是一切有為法生起的因緣，它自身亦有六種意義，諸如「剎那滅」、「果俱有」、「恒隨轉」、「性決定」、「待眾緣」及「引自果」等。總括而言，唯識種子的基本條件，是以此六義而有所確定。此外，識心的活動與種子之間亦有其微妙的關係。這些關係如何理解？此一歸趣，亦可以作如是徵信：一切「法」與「我」，都是「唯識」所幻有，種子與識心的關係，固不離於此種情況。世親、窺基諸師皆有相關的著述，予以明確的解答，種子與識心之間涉及何等歸趣？此中亦可以隨順「本識中親生自果功能差別」一義，給予適切的確定。「因能變」、「果能變」與識心的交涉，以及「識變」的三相與阿賴耶識自種的互動，皆必有種子為其親因，而得以確定。至於種子與真如有何關係？此一要旨，固可以作如是徵信：種子與真如之間亦有其微妙的關係。這些關係如何認知？於該書作者亦有相當清晰而確切的解說：

種子與真如亦有一種「非異非不異」的微妙關係。真如是種子的體，種子是真如的用，體不離用，用不離體，故種子與真如非異；但種子的用是生滅的有為法，真如的體是徧常的無為法，生滅與徧常對，有為與無為對，故種子與真如又非不異。故種子是宇宙萬象顯現的潛隱功能，而真如才是宇宙萬象（包括顯現的現行和隱伏的種子）的本體。（第六一九頁）

「唯識種子」的始原與性質，究實而言，亦是有其重要的意義可尋。前者所謂「始原」，然就《瑜伽師地論》、《攝大乘論》等相關的闡釋，此是指涉「本性住種性」與「習所成種性」，而「本有種子」與「新熏種子」的區別，亦不離於其現行狀態。瑜伽行派的唯識種子

理論，續至十大論師時期，便作出所謂「三說」，此即是：「唯本有說」、「唯新熏說」及「本始合用」等。至於性質方面，究竟又如何？然就《成唯識論》有關的解說，此是指涉「有漏」與「無漏」，而善法、不善法與無記法等三類，亦可以分別就有漏種與無漏種，給予適切的判分。依此，可以說有漏種子與無漏種子的形成，究其底蘊，亦當不離於一切識的現行，然此間阿賴耶識所攝持的一切識種，可謂是一大關鍵。再者，從功能方面而言，「唯識種子」此一總目，自可以劃分為「名言種」與「業種」。宇宙與人生的生起，以及一切活動的開顯，名言種子與業種子兩者，都可以發揮其效能，尤其是後者，它在唯識學理的證成方面，無疑是非常重要的。「業種」的生起，究竟與思種子或名言種子，有何實質的關係？此等問題，作者續在其主題論域中，提出若干相當極致的辯說：

依理推徵，在未造業前，此所造業的種子理應不能預先存在於阿賴耶識之中，因如上文所引論說，業種是由造業後，熏本識而成一種能感當來異熟果報的功能；今既未造業，此功能應不可以預先存在。如是能感異熟果的業種既非本有，則應是新熏，但新熏種必以現行為因緣，現行又必以前種為因緣，然今之業種的現行是善、惡意志的活動，此活動以與意識相應的思心所的種子為因緣；依此推理，則業種亦由思種子現行所熏習而得，但思種現行後理應亦新熏其能作未來現行善等意志活動因緣的「思新熏種子」。……（其一，第六五七頁）

竊以為離作「思」的活動的因緣種子，別無能感異熟果報的「業種」，蓋從原始佛學開始即有「業即是思」之說，故知業種子與能作未來意志活動因緣的思熏習種子是同體的，不過，從其能作善、惡業的因緣的角度說，名之曰「思種子」。……

思種是意志活動的因緣，為因緣者是「名言種」，故依思種與業種同體之說，則業種與名言種亦同一體性，「業種」必為「名言種」，「名言種」或是「業種」或「非業種」——其現行是無記性的名言種子皆非業種，其現行是善是惡的名言種子亦是業種。（其二，第六五七—六五八頁）

「唯識種子」學說對功能的現行，視為一種重要的實存依據。而種子功能的現行，亦不離於剎那生滅的流轉。適切地予以徵說：此現行是相應於「種子熏習」而為依據。瑜伽行派的唯識理論，是以種子功能的現行來開決，但此一開決並非恪守於一途，而是賴藉種子的性質，而有所闡發。「唯識種子」的熏習特徵，亦會隨著：「唯本有」、「唯新熏」及「本始合用」等三類的差異，而呈現不同的樣態，但仍歸結於一端，這就是彼此都能承認種子有熏習的實質意義。既是確定種子有它熏習的意義，則以此相應於三類不同的樣態，這就會產生

不同的效能。「能熏四義」與「所熏四義」，是種子熏習的究竟準則，以此準則而開顯的歷程，更是唯識理論的重要表徵。種子熏習的歷程，基本上亦不離於「有漏種子」與「無漏種子」此二途。《攝大乘論》、《成唯識論》對此亦給予明確的解說。有關此等解說有何特殊之處？披尋該書若干要義，確實可以得到徵信。這些要義，筆者就此順序指陳一下：

「唯新熏」及「本始合用」說者，以「三法展轉，因果同時」的熏習方式，來說明《阿毘達磨經》「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性」的偈言。蓋以賴耶種子為因，生七轉識的現行為果，復以七轉識的現行為因，生賴耶種子為果，如是種生現，現生種，三法因果賴熏習歷程而得完成。（其一，第七二八頁）

對無漏種子的淵源與熏習，「唯本有說」與「本始合用說」大致有著同一的理論，彼此均不承認聞熏可令有漏種子殊勝增勝，轉變而成無漏法種，而無漏種子是無始時來法爾寄存第八阿賴耶識之中。……（其二，第七三三—七三四頁）

援引這兩則文義，吾人當可以找到順適的理據，而為種子理論，作出妥貼的認知。「唯識種子」學說的建立，之所以如此獨特，並非隨意或刻意地開顯。宇宙萬象的生起，乃至一切現實人生的苦痛根源，依唯識的學理來認知，皆不離於心識種子的約制。此一約制，可以從有情生命自身的心識活動，而有所確定。此間所謂種子現行的作用，大抵而言，可以歸結出幾種依據，這就是：一切認識的、行為的、果報的，以及感受的。所謂種子熏習的歷程，具體而言，亦不離於有漏與無漏的歸趣。說佛教的思想歸趣，究實為何？此一推問，即可以就痛苦人生與無常宇宙的體會，而有所肯定。而所謂「出離」者，依唯識的學理來解說，仍須依憑一種究竟的歸趣，這就是：有漏種子得以伏斷。伏斷有漏種子的歸趣，此是唯識家建立種子理論的相應依據，其認為：一切有漏種子皆有伏斷的可能性。關於上述的解說，該書作者都舉列諸多理據來確定，筆者於此不再贅述。

六、餘語

探究「唯識、因明與禪偈」的相關涵義，該書揭現的宗趣，非常明確而適切。此一宗趣所彰顯的意義，亦是作者對大乘佛教的殊勝學理，給予極致的關切與確定。此等表徵，就該書一系列周密而精審的辨解，予以開決，這是作者探究其相關論題涵義的一則寫照。說該書的宗趣，可以泛就作者深閱的學養或氣度，而有所確定，此是實屬無疑。綜觀該書的專題探

究，讀者們必然會窺見此等樣態，這就是作者所給予的理論證成，皆有重要的文獻資料而為依據；其所推演的論域綱維，亦有重要的典籍材料而為依據。該書下卷的《唯識種子學說》，尤見其究竟的宗趣所在，此由於該篇獨立成章的專題，不僅就撰寫的格局或闡釋的綱脈而言，皆可以窺見到其獨特的章法。至此，亦可以說：該書所開顯的辨解底蘊，是有相當明確的脈絡可尋。作者予以精審而極致的解說，可謂其主要特徵與宗趣的究竟所在。「唯識、因明與禪偈」此等探究，於當前中國佛學界仍屬有識之士關注的課題，予以深層次的、通盤性的探究，不乏有至誠的時賢悉心關切，就筆者粗疏的估計，台灣、大陸及歐美、日本等宗教學者，此亦概括碩博士研究生，似乎都對這些課題作出很可觀的探究，這是一件相當使人稱賞的好事。

筆者解讀該書亦有一段日子，究實而言，該書的相關內容，皆有明確的綱要而為依據。就辨義的宗趣，以及論旨的方向來徵信，作者都給予其非凡的學養而為解說的憑據。該書封底標示一則導言，甚有意味，筆者認為當可以綜述出來，畢竟此等引說，都是有它適切的涵義，讀者諸君能藉此介述，而得以對此等課題有進一步推尋，這也是一件很可貴的好事。明乎此，筆者就順承上述宗趣，舉列此則導言，以結束本文的綜述：

本書……內容十分廣泛。其中包括對佛教思想的積極性與消極性的總批判，對神秀、惠能禪偈涵義的辨解，對寒山、希運、志勤、靈澄等諸家禪詩的分析與欣賞，對禪宗接引之教育方式的探究。……從第五篇起，則是探討佛學專門學術問題的作品。其中主要關涉「因明」和「唯識」兩大體系。在「因明體系」中，討論了因明（亦簡稱為佛家邏輯）的必然性與概然性的相對特質。……在「唯識體系」中，則剖析了佛教否定靈魂實我然仍能建立業感緣起（即生死輪迴）的義理依據。又辨析了般若中觀談空與法相唯識談空的異同，以評鑑中觀與唯識有關「境、識有無」的爭論，彰顯「唯識」的真正精神與涵義所在。（見該書封底）