



唯識思想的源流

蔡惠明

一、從無著、世親的瑜伽學說體系說起

公元四至五世紀時，印度無著、世親組織了中期大乘佛教學說，創立瑜伽宗，亦稱大乘有宗、瑜伽行派。他們兄弟二人是北印健陀羅人，都在說一切有部出家。無著先是修習小乘空觀，感到不究竟，傳說受彌勒指點，改信大乘，並受到彌勒的啓示，誦出「瑜伽師地論」，成爲有宗教義的根據；後又著有「顯揚聖教論」、「攝大乘論」、「阿毗達磨集論」等（均有漢譯和藏譯本）。世親舊譯天親，他初習小乘，後受無著的勸導，改信大乘，成爲唯識學說的主要理論家，他的主要著作有「阿毗達磨俱舍論」、「唯識三十論頌」等。他們兄弟兩人就共同弘揚彌勒學說。唐玄奘西行求法回國後，在我國創立唯識宗（又稱法相宗、慈恩宗），它的淵源出於印度大乘佛教瑜伽宗，因主張「萬法唯識」所以名「唯識宗」。

彌勒學說以「瑜伽師地論」爲根本，此論內容豐富，共分五個部份：1. 本地分（一——五十卷）。將瑜伽禪觀境界或階段分爲十七地：即五識身相應地、意地、有尋有伺地、無尋唯伺地、

無尋無伺地、三摩呬哆地、非三摩呬哆地、有心地、無心地、聞所成地、思所成地、修所成地、聲聞地、獨覺地、菩薩地、有餘的深隱要義；3. 攝釋分（八十一——八十二卷）。釋十七地有關諸經，特別是「阿含經」的說法和儀則。初明說法應知的五分，次明解經的六義；4. 攝異門分（八十三——八十四卷），釋十七地有關諸經，特別是「阿含經」所有諸法的名義和差別；5. 攝事分（八十五——一〇〇卷）。釋十七地有關三藏，特別的「雜阿含經」衆多要義，初名契經事，次明調伏事，後明本母事。五分中以本地分爲重點，後四分主要是解釋其中義理。此論中心內容是論釋眼、耳、鼻、舌、身、意六識的性質，及其所依客觀對象是人們根本識——阿賴耶識所假現的現象；禪觀漸次發展過程中的精神境界，以及修行瑜伽禪觀的各種果位。從分析名相有無開始，最後加以排斥，從而使人悟入中道。

又此論本地分中心是「菩薩地」。「菩薩地」很早就單獨流行，它的性質屬於契經一類，並不是在無著、世親弘揚瑜伽學說時才有的。據「大毗婆沙論」載，在他們以前，瑜伽師的世友、象護

等就已宣揚「菩薩地經」了，無著、世親是繼承這一系統的。

以彌勒著名的書有五部：1.「瑜伽師地論」，是五論中主要的一部；2.「分別瑜伽論」，我國無譯本，但「解深密經」裏有一「分別瑜伽品」，內容是彌勒就瑜伽法門向佛發問，由釋尊作答，內容相當；3.「分別中邊論」，又名「辨中邊論」；4.「大乘莊嚴經論」；5.「金剛般若論」；後兩部是釋經的論，合稱「彌勒五論」，無著、世親並有注釋。

無著、世親除傳「彌勒五論」外，各有自己的著作。無著的重要著作有：1.「顯揚聖教論」，這是對「瑜伽師地論」從學說上重新有所組織的綱領性著作。2.「順中論」是結合「中論」而寫的入大般若初品法門的書。3.「金剛經論」是提出七句義來解釋「金剛經」的。4.「大乘阿毘達磨集論」。5.「攝大乘論」。此二書均與「阿毗達磨經」有關，是總結大乘義理的著作。6.「六門教授習定論」是講瑜伽方法的著述。

世親原有「十部論主」之稱，現存漢藏譯著有五十多種，其中發揮彌勒學說的有「大乘莊嚴經論釋」、「辨中邊論釋」、「金剛經論釋」。注釋無著著作的有「釋大乘論釋」、「習定論釋」等。闡述自己觀點的主要有「成業論」、「二十唯識論」、「三十唯識論」等。他還為大乘經「華嚴經·十地品」、「無量壽經」、「法華經」、「無盡意經」、「寶潔經」作注釋，影響很大。

無著、世親的二家學說，在思想淵源上，雖與初期大乘有聯繫，又由於大乘總源流也為般若，但他們除繼承前人外，却另有創新的特點。

原始佛教是從人生現象來講的。從現有經律中研究，釋尊不是一開始就講四諦，而是首先講了一番中道。這是符合事實的。

因為原來隨侍他的五比丘，看他拋棄了苦行感到失望而離去的。釋尊最初對他們說教，應該是先批評苦行與其他學派的主張，然後提出自己不苦不樂的學說，以證明苦行並非正道，只有中道才合理。因而講了八正道，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，把五比丘說服了，然後宣述四諦。四諦的重點就放在人生現象上。人生的全部不外乎兩方面：一是染（苦、集），一是淨（滅、道）。四諦的組織又以苦諦為根本，「集」是苦集，「滅」是滅苦，道是滅苦的方法。釋尊初轉法輪，是肯定四諦（人生是苦、老死是苦等）；二轉法輪是指出四諦在實踐中的意義（苦應知，集應斷，滅應證，道應修）；三轉法輪是證明本人已做到四諦所要達的要求（苦已明，集已斷，滅已證，道已修）。最早的緣起說是業感緣起，即十二支緣起說。後來範圍擴大了，不但講人生現象，而且涉及到宇宙現象。進入部派佛教時期，就出現了兩個極端：一是執有，一是執空（惡趣空）。執有的說一切有部會風靡一時，但漏洞百出，捉襟見肘。於是龍樹學說興起，他主要破有部執有，同時也反對惡趣空，創立中道觀。他認為內根是能取，外境是所取，二者都是自性空。這種說法人們不易領會，於是提出二諦說，即真諦和俗諦。真諦又稱第一義諦、勝義諦。俗諦又稱世諦、世俗諦。諦是真理的意思。佛教認為，就現象而言，一切事物都是「有」，這是順着世俗道理而說的，稱為「俗諦」。就本質而言，一切事物是「空」的（也稱「無」或「無自性」），這是順着真理說的，稱為「真諦」，把二者統一起來，就是中道觀。所以，龍樹的緣起說，主要是從認識角度來說的，是對業感緣起說的發展。

到了無著、世親時代，他們不僅不滿足於講人生現象，而且亦不限定於一般認識領域內講緣起，把範圍擴大到整個宇宙，一切現象的宇宙觀上，這樣就不是「受用緣起說」所能為力了。因

此，他們提出「阿賴耶緣起說」，由阿賴耶的種子起現行，現行又薰種子，以現行諸法為緣，生煩惱惡業而招苦果，三世因果輾轉相續，即華嚴宗所判的大乘始教的緣起觀。這一理論是依據「大乘阿毘達磨經」提出的。無著、世親給了它更新的内容，名為「分別自性緣起說」。他們認為阿賴耶識是一切所知法的總依，它能發生一切法，但各種法都有不同的自相（自性），因為阿賴耶含藏有自性各別的諸法名言種子，由於名言種子的自性不同，一切法亦就有區別。所謂種子實質上亦就是名言的、概念的、人們的認識以其為根據，因而諸現象間的區別，均為認識上的原因。由此而產生三性說：1. 遍計執性。依分別的境說，為「遍計執性」。2. 依他起性。依分別的自性說，為「依他起性」（相對真實）。3. 圓成實性。依空性說，為「圓成實性」（絕對真實）。我國法相宗繼承此說，並結合唯識說，認為三性也不離識，謂諸法生起時，現似見分與相分兩分是依他，意識從而周遍計度，執為「能」、「所」二取，則是遍計所執。法相宗還用唯識所現來解釋世界，認為世界現象，都由人的第八識即阿賴耶識所變現，而前七種識再據以變現外境現象，緣慮執取，認為實在。又認為在阿賴耶識中蘊藏着變現世界的潛在功能——種子。它的性質有染有淨，即有漏、無漏兩類。有漏種子為世間諸法之因，無漏種子為世間諸法之因。從而說明未來出世者種姓，有聲聞、獨覺與菩薩三乘的分別，又有不定為何乘的「不定種姓」，與三乘亦不得入的「無種姓」，因而建立五種姓說，這與一般所說「一切眾生皆有佛性」的說法有根本不同。

唯識思想是無著、世親整個學說體系必然導致的結論。在無著所著「攝大乘論」中已有發端，如講三性的「所知相分」中，就講到依他起諸識（共十一類）的分別，謂諸法皆待緣生。其實所謂緣生，亦就是識的分別。到世親時，唯識思想逐漸完善，

並提出了種種論證。他的唯識主要著述有「二十頌論」與「三十頌論」。「二十頌論」有他的長行解釋，以成立唯識學說為宗。「三十頌論」只有頌。這兩書都是用心、意、識來闡述唯識理論的。「二十頌論」的唯識要點，是「識生似（轉變）外境現」。由於人們對「識轉變」沒有真實的認識，把它執為外境，其實外境並不存在。那麼為什麼人們會有這種執着呢？此論說，這好比病目見空華，空華是沒有的，凡夫是病目者，執以為真，就是遍計所執。又說，境是以識為性（本質）的，它不過只是認識的一部份，形成了對立而又統一的唯識觀。在「三十頌論」裏，世親對識怎樣變成境的問題作了更詳盡的發揮。他們學說的另一個特點，是方法論上用了「因明」並加以發展。在重要典籍如「瑜伽師地論」、「顯揚聖教論」、「集論」等中都講到七因明，即論體性、論處所、論所依、論莊嚴、論墮負、論出離、論多所作法。相傳世親著有「論軌」、「論式」、「論心」三書，惜均不存。所著「如實論」（梁真諦譯），原書共二千頌，今漢譯本僅萬餘字，顯非全部。但在「道理難品」有世親關於因三相說：「我立因三種相，是根本法，同類所攝，異類相離，是故立因成就不動。」後經陳那判定，就組成了完整的因明學說，此後並得到更大的發展。

二、原始佛教的唯識思想

識是梵文 Vi (分析) 和 Jnana (智) 的合成語，意指對對象進行分析、分類所起的認識作用。在佛教教義中有各種含義：1. 一切精神活動的主體，是「心」、「意」的異名。「俱舍論」卷四載：「心、意、識體一」，「隨義建立種種名相」。「集起」故名心，思量故名意，了別故名識。「止觀」卷二載：「對境覺知，異乎木石名為心，次心籌量，名為意，了了分別名為識。」

「2.心的一種特殊功能。「心」、「意」畧有不同，謂能緣之心，對所緣之境，有了別作用。3.五蘊中的「識蘊」。即上座部所講的「六識」和大乘所說「八識」的心王。4.十二支緣起的「識支」。「俱舍論」卷九有「於母胎等正結生時一剎那位五蘊名識」之說。識是佛學中心思想之一，其說遍於大小乘、顯密教、性相宗。有一識、二識、三識、五識、六識、八識、九識、十識等不同學說。本文所講的主要是指瑜伽宗和法相宗主張的八識，即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶等識，前五識屬於感覺，第六識既管思維，亦管感覺。第七識以「恆審思量」，即不停頓地起思慮作用為特性，它的作用勝過第六識，名為末那。第八阿賴耶識亦稱藏識，具有能藏、所藏、三義。以含藏一切諸法種子為有漏、無漏一切有為法的根本。一些大乘宗派多沿用八識說，但畧有變化。「大乘義章」卷三所講八識，其中第七識名阿陀那識，第八識名阿梨耶識，含義相同，只是譯音不同而已。

大乘唯識思想，大致可歸納為五類：1.「華嚴經·十地品」第六地說：「三界虛妄，但是一心作。」一心就是瑜伽宗解說的阿賴耶識。「唯一心作」，還不出業感範圍，是促成唯識的有力思想。2.「解深密經」卷三載：「我說識所緣，唯識所現故。此中無有少法能見少法，然即此心如生時，即有如是影像所現。」就是指心識現前的外境，只是自心現起的影子。唯是自心所現，因此稱為即心所現的唯識。3.「解深密經」卷一載：「阿陀那識為依止、為建立故，六識心轉。」說明我們的身體和內心的認識活動，都依一切種子心識所含藏的種子漸漸開展出來，這可稱「因境所生」的唯識。4.「楞伽阿跋多羅寶經」卷四載：「如來之藏是善不善因。……為無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生無明住地與七識俱，如海浪聲，長生不斷，離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。」一般講唯識，多以阿賴耶為依止。但它

的產生，一方面是依如來藏心，另一方面是依無始來的虛妄習氣。迷、悟、染、淨都依藏心而有，也就是唯識。這可稱為「映心所顯」的唯識。5.「阿毘達磨大藏經」載：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識，都無有義，成就三種勝解隨轉妙智。何等為三？一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，得勝解力，諸義顯現。二、得奢摩他，修法觀者，才作意時，諸義顯現。三、已得無分別智者，無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。」菩薩因內心定慧的實踐，一切境界都可隨心轉變，或者不起一切。境即可隨心轉，就可據此推論一切境界沒有自體。這是從佛弟子止觀體驗而推論的，可稱為「隨心所變」的唯識。

上述五項唯識思想都立足於業感緣起的起滅上，也就是緣起觀的一種解說。如1.「由心所造」。緣起的流轉門，不出惑、業（因）、苦（果）。苦是現實的器世間，與有情世間客觀存在的。原始佛教把它分為色、心、非色非心三類，沒有說它唯是一心的。「雜阿含經」第二百六十七經載：「比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復如是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。是故比丘！當善思惟觀察於心。……譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具象彩色，隨意圖畫種種像類。」色法之所以有種種，由於內心的種種，如不從緣起論體系去理解，那必然會感覺到上述經文是明顯的唯識論。尤其是畫師繪畫的比喻，使人聯想到「華嚴經」所說：「心如工畫師，畫種種五蘊……無法而不造。」「雜阿含經」思想，與「華嚴經」的「唯心造」，異曲而同工。2.「隨心所變」，從戒定慧實証而來。原始佛教的解脫論，主要在內心解脫，不受外境轉移。戒定慧包括一切身心的正行。佛教強調身心的正行，特別注重智慧。世界繫於共業，而重視內心，依定慧實踐，以為內心轉變，根身與世界也就跟着轉變。清淨還滅的由心論，亦與「隨心所變」有關，可見「由心所造」、「隨

心所變」的唯識思想，是受原始佛教業感緣起論的啓示的。3. 十二支緣起中的識、名色、六入、觸四支是立足於認識論上的，前文已指出，這與「即心所現」的唯識有密切關係。「根境和合生識」，在不理解佛法的人看來，會誤解佛法是唯物的。但在緣起支的認識論裡，認識的主體是識，緣識才有名色、六入、觸。也就是說，識的對象（名色）須由主觀認識才能存在。相反，名色的消失，也要識滅以後才能徹底滅盡。「長阿含經」卷十六的「堅固經」載：「何由無四大？地、水、火、風滅。何由無粗、細及長、短，好醜？何由無名色，永滅無有餘？應盡識無形，無量自有光，此滅大亦滅，粗細、好醜滅，於此名識滅，色滅餘亦滅。」4. 「因心所生」的唯識是根據緣起論所建立，這裏也不消多說了。從識緣名色和識滅則名色滅的定律作觀察時，很容易解說為自心所現的意象，如理解「因心所生」，唯識思想自然會顯現了。5. 「映心所現」的唯識，是根據十二支緣起的無明支。上座部佛學在基本理論上突出了「心性本淨」說。「增一阿含經·一法品」的第六節有對舉體裁的二段，大意說：「心性本淨，為客塵所染，凡夫未聞故，不如實知，亦無修心。」「心性本淨，離客塵垢，聖人聞故，如實知見，亦有修心。」這樣的解釋心性本淨，在佛教各派用「分別說」方法理解佛說的都相信它，只是對於自性淨心和客塵惱煩的內在關係看法畧有不同。有些部派以為客塵所染的心夾雜着染污，在離染的時候，必須轉變染污部份為清淨。但另一些部派則認為客塵所染，不會影响心的本質，它依然是離染的，所以解脫之時，只是使染污不再生起而已。南傳上座部的看法同於後一種，主張從離染得到解脫。無明本可以遍攝一切煩惱的；心性與法性亦有密切聯繫。因此心雜染所污的思想，與無明所覆的思想，發生了合流的趨向。心為客塵所染而現起不淨的思想，在後世唯識學說上，也就轉化為雜染習氣隱覆淨

心，而現起一切虛妄的思想。瑜伽宗的唯識學特別發揮這一點。由此可見，唯識思想是導源於緣起論的，它是緣起論的一種說明。在說明緣起時，各經以當機對象的不同而突出重心的傾向。佛教之所以產生唯識學，不能說無因的。它是佛學發展的必然途徑與趨向。

三、部派佛教的唯識思想

在釋尊涅槃一百年後，佛教內部由於對戒律的傳承和見解的不同，最初分裂為上座部和大眾部（稱為根本二部），以後又從根本二部中分出十八部或二十部，稱為枝末部派。上座部後來分為根本上座部和說一切有部。有部再分出犢子部，犢子部分出正量等四部，繼又分為化地、經量等十一部。部派佛教的唯識思想，主要可從本識論、種習論、無境論三方面來介紹：

一、本識論：「細心相續」是唯識學本識思想的前驅，說一切有部將心、色五法分為七十五種，統稱五位七十五法。在分析法時，提出了極微（原子）的概念。他們認為極微有變化、生滅、質礙的特性。佛經上說滅受想定是無心定，但也說入滅受想定的「識不離身」。人在悶絕（昏迷）、熟睡無夢的情況下，僅是沒有粗顯的心識，微細的意識還是存在的，「細心相續」思想就是依此展開的。起初各派都把細心看成意識的細分，經過長期思考，才一致明確提出六識以外有細心的主張。經量部本着有部假名相續的觀點，採用了一心論。大眾部與上座分別說系，却傾向「一心是常」與「意界是常」同一心論對立。這兩思想都是偏執。後來犢子系提出一個非我實有的「補特伽羅」。世親著「俱舍論·破我品」認為「不離蘊立補特伽羅，然補特伽羅與蘊非異一。」有部系的說轉部又提出「勝義補特伽羅」。以後「攝大乘論」、「唯識論」在說明「識不離身」（下轉第37頁）

烙印。事實上，石窟藝術從踏上中華大地的那一天起，就融進了華夏傳統文化的血液。

一個國家外來文化與傳統文化接觸的深入，必然會出現矛盾衝突。衝突的結果，不是兩種文化融合爲一，就是強大的一方吞併掉弱小的一方。如果說，經過西晉到隋唐的演變，石窟造像藝術已經完成了向中國化轉變的話，那麼，到了五代兩宋，它就更加中國化和世俗化了。

就涑灘世尊造像而言，除了佛像所必不可少的螺髻、高鼻、長眉、深目等特徵之外，從整個形體神態來看，與其說是佛祖，不如說是一個慈祥的長者。又如攜杖的須菩提，雙手攏於袖中的達摩，扛袋的布袋和尚，頭戴風帽的泗州和尚……，都活生生是人間形象，而非虛無縹緲的「神」的形象。

再如衆多的羅漢羣像，或臥或站，或高或矮，或美或醜，或胖或瘦，或老或幼，或悲或喜……有的挑水砍柴，有的推車運物，有的牽狗戲玩，有的撫琴自樂，有的看書識字，有的窃窃私語，有的正襟危坐，有的仰面朝天，有的張口欲呼，有的雙唇緊閉，有的憨厚誠實，有的狡黠老練，有的揮拳欲鬥，有的合掌參禪，有的勇武驍悍，有的文靜端莊；有的翹腿抱膝，怡然自得；有的閉目托腮，若有所思……，生活氣息十分濃郁。這正是禪宗「饑時餐倦時眠」、「平常心是道」、「搬柴運水，俱是佛法」的真實寫照。

衆所周知，羅漢造像的出現始於晚唐，而且是在禪宗風行海內之後才廣泛流佈的，其原因正是受了禪宗世俗化的影響，涑灘石刻不啻是一個有力的證明。

其次是具有獨創性。

迄今爲止，在國內唐宋摩崖石刻造像中，專以禪宗爲命題的，除了涑灘石刻外，尙未發現第二處。

（上接第42頁「唯識思想的源流」）
的識是阿賴耶識時，都評破此無心所的細心說。「成唯識論」卷四說：「此識應非相應法故，……若此定中有意識者，三和合故，必有所觸，觸既然與受、想、思俱，如何有識無心所。」這是受本識論的影響。

二、種習論：種子與習氣是唯識思想的要點。它與「細心合流」奠定了唯識學說的基礎。種子、習氣是唯識學的名詞，但在部派佛教中，稱爲隨界——不失。經量部堅持原始佛教的無我論，但提出隨界論，承認業報輪迴學說，它與大眾部的根本識、化地部的窮生死蘊、上座部的有分識基本相通，這對唯識思想有深刻影響；同時他們把自己意識的變相看作對象的觀點，亦被以後陳那所接受，並導入瑜伽宗體系，可以說經量部隨界論是唯識理論的來源。

三、無境論：唯識有認識論、本體論的區別。部派佛教中，沒有本體論上的唯識學，却有認識論上的唯識無境。

唯識思想的成熟，主要是佛弟子們依着止觀實踐，而獲得隨心自在的事實證明。理論上從非斷非常的業感緣起的探討下，展開了細心、細蘊、真我與能爲因性的種習隨逐的思想研究。由於大眾、分別說、譬喻師建立業因果在心心所法的關係，心與種習結成非一非異的融合，完成唯識思性本體論的一面。在認識論方面，引出了妄識亂現和外境無實的思想，並達到細心、種子與無境思想的融合，如經部提出「境不成實」；在因果相續的緣起論上，達到了細心持種能生一切的見解。彼此結合起來，這依它離言自性，就是心中種子所變現的。它就是心，這是真實。等到攔入認識界，它就出現別體能取所取的現象，這是不真實的。可見唯識思想的源流是來自原始和部派佛教。