

心意識之初探 ——

以說一切有部為中心

釋會忍

元亨佛學研究所

提要

從原始之心意識到大乘的心意識觀，在主體功能上產生如何之變化，部派時期在承先起後上又扮演何等角色，透過層層剖析使令我們對它的時代性定義、功能及演變，有更進一步的認知。心意識說不單只是以論證為目的，更重要的是成立流轉、還滅二門，很直接的對我們現實人生產生正面的影響力，輪迴或解脫由此產生分野，不能不說心意識三者對我們佛教人生具有重大的意義及價值。

關鍵詞：1 心識 2 六識 3 阿賴耶識 4 種子識 5 第八識

【壹】 前言

佛教的心識論亦即是一般所謂的「心理論」，但為了避免與一般的心理論混淆，因而佛教的表現方式，皆以「心識論」稱之。

可是若深入的去分析，事實上兩者是有很大的差距性，一般西洋的心理論，只不過是分析生命活動下的心理活動之諸現象，並無教導如何超脫三界之苦；但反觀佛教的心識論，它告訴我們一切心理的活動皆是無明之根本意識，如何讓它朝向光明，解脫之道。故佛教的心識論，也可稱得上是一種「救濟宗教」，救濟人們如何脫離無明煩惱，進而達到涅槃的最高境界。

修行的最終目的無非是想解脫，但在諸多法門下又如何去抉擇？首先須先了解清楚所有心識活動背後的真正心理狀態，那才能掌握一切心識活動的動機、目的。煩惱如何的生起，又要如何的滅盡，想必這是每個人最切身的問題。在此我想向上追溯到原始佛教心識論的定義、功能及發展，向下探尋其對阿毘達磨的影響乃至到思想流變下而產生的唯識，唯心二大流派的思想。巴利佛教為何在時代的沖擊下沒有轉成大乘？說一切有部下的煩惱心所為何特別發達的理由？似乎隱藏著想表現某種特有思想呢？這些源頭都是我們不可忽視的深切問題，也唯有掌握時代背景，了解思想的演變才能更深入的「自救救他」發揮佛教不同於其它宗教的特殊之處。

【貳】 心意識之定義

首先想簡略的介紹心、意、識之定義。

何謂「心」梵語 Citta 音譯「質多」是由 ci (積集、集) 語根而來，一般在阿含·尼柯耶中都稱為「心識」，普通世人稱為「心」此階段只是很單純的指心如善心、惡心、希有心、淨心、邪心、心一淨性、解脫心等，尚未含有哲學分析的意味在內。

何謂「意」梵語 manas 音譯為末那是由 man (思量) 語根而來，事實上有時會將心和意視為同一個，但在用法上仍有其差異性，心只是指一般的心，但意則含有更深層心的情意，加入了個人的思想、考量在內。具有心理作用的基礎。

何謂「識」梵語 Vi jñāna 音譯為毘若南，由 jñā 或 ñā (了別、認識) 之語根而來。《雜阿含》卷二「別知相是識受陰」¹，由此可知「識」有認識的作用，經常以心識、心意識、六識身為代表。

若站在原始佛教立場來說，識是當作一種認識的作用，例如五蘊中的識，六識中的識，及十二緣起中的識，任何一個都只不過是一種認識作用、心的自體；但到了阿毘達磨時代則將心、意、識看為同義語，識是一切心識的總稱，含有「主體的功能」。觀感不同思想的分歧也由此產生，例如《俱舍論》將心、意、識三者看為是六識的異名，其體是同一²。如心能集起各種精神作用或業故稱為「心」；心能思量推度故稱為「意」；心能了知識別故稱為「識」。但大乘則將心、意、識各別視之。唯識宗主張第八阿賴耶識有積集種子功能，稱為「心」；第七末那能思量起我執稱為「意」；前六識具有認識對象功能，稱「識」。

以上對於心意識有一個概略性的了解之後，也能更清楚的知道此三者的定義及時代性，下面想更詳盡的介紹「心、意、識」在每個階段的實質定義及演變過程。

【參】 由思想演變區劃其時代

一、原始佛教之心意識

原始佛教亦稱初期佛教，是從釋尊到佛滅後百年之階段都屬之。此時期完全是站在蘊、處、界之立場來闡發宇宙的緣起思想，這三科五蘊、十二處、十八界統攝

¹ 《大正藏》冊 2，頁 11 下。

² 《大正藏》冊 29，頁 21 下。

佛教所有基本的理論基礎，而且皆在我們有情世間的認識範圍。以下想由這三方面來介紹原始佛教期的心識論。

五蘊說

構成我們有情身心要素的五蘊可分物質與精神兩方面來說明。其中色是屬於物質；受、想、行、識是屬精神方面。五根是由地水火風四大所形成，在本質上這四大是不可見、有對性。所以當我們的五根依存著我們的壽命而立時，五根對於外境的認識產生功能性，不用說是在一定的範圍內，如眼見色、耳聞聲、....等，所有五根皆須透過掌管認識作用門的「意根」時，才會發生真正的認識功用，眼、耳、鼻、舌、身都是分別各自緣取自己的所緣境色、聲、香、味、觸。而且五根在作用上是不互用。此亦是特色之一。如《中部二》四三經：

五根異境界、異行界不互相一致領受境界、行界。³

《中阿含》卷五十八：

五根異行異境界，各各受自境。意為彼盡受境界。意為彼依。⁴

可知「意」它並非物質、純粹是一種精神作用，當五根與意產生作用時，自然的就會有認識外境的作用存在，故在此所談的「意」是與「心、識」是同體。此是有別於勝論派將「意」，視為是一種半物質、極微的性質。⁵

佛陀當時亦經常將「心、意、識」三者視為一體的來使用，即是我們的「心」，並沒有所謂「心所」的產生，若說有的話也非常的稀少⁶。「心所」是部派佛教的產物，是為了建立諸多的煩惱論而產生。

十二處十八界

論及我們的認識關係的內六處（眼耳鼻舌身意）和外六處（色聲香味觸法），含蓋了主觀的認識能力和客觀的認識對象六境，形成認識的作用，十二處加上六識界成為十八界，皆沒有脫離有情身心的認識範圍，所以由此我們也可看出識在五蘊

³ 《漢譯南傳大藏經》冊 10，頁 14。

⁴ 《大正藏》1 冊，頁 791 中。

⁵ 木村泰賢《印度六派哲學》第五篇第二章第二節。

⁶ 《漢譯南傳大藏經》冊 6，頁 229。《大正藏》1 冊，頁 101 下。

時是很單純的認識作用，但到了部派則更深入的觸及主觀、客觀的「識體」即是「心的主體」，這在最能代表佛教「緣起」思想的六六經中說明最為顯著，由六根、六境而產生六識，這三者根、境、識和合之後而生六觸，再進展到六受、六愛，這些過程止於「心之狀態」的說明，若相繼而起開始產生「取、有、生、老死」的問題時，則將觸及另一個更重要的主題「結生識」，因這已論及了業與果報問題了。當唵帝比丘起如是惡見認為有一個不滅的識去輪迴時，遭佛陀的呵責《中阿含》卷五十四唵帝經

唵帝比丘....今此識往生不更異。....世尊無量方便說，識因緣故起，識有緣則生無緣則滅。」⁷

由經文可見佛陀是反對有一個恒常固定不滅的輪迴主體，常我的思想是與佛陀相違逆，那麼因與果的連繫又靠什麼來連接呢？當行為造作之後所留下來的勢力稱為業(karma)，這種業的餘勢力它會一直的沈潛著，等待因緣具足時就會再度產生作用，且是「假令經百劫，所作業不失，因緣會遇時，果報還自受」。如《雜阿含》卷三十六

種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅，如此之功德，日夜常增長，如法戒具足，緣斯得生天。⁸

這是說明業果的最好經証，只要不斷的培植善果功德，無論你如何的去造作，這份好的因緣果報就會日夜不停的增長，如豆子遇到陽光和水自然會長出芽，業報亦同因緣具足自然會受報，而且永不壞失。

總之原始佛教的心意識尚止於認識作用上或是心的自體階段。是結合了主觀與客觀的根、境作用而產生識的認知，欠缺任何一個皆不能構成認識作用。對於其它在修行德目也涉及三學、三解脫、三無漏根、四念處、四神足四正勤、四無量心、五根、五力、七覺友、八正道、八解脫、十念、十慧、十善業道、十無學法.....等。惡煩惱方面，有三毒、三結、三漏、四暴流、四縛、四取、四顛倒、五蓋、五慳、五濁、五下分結、五上分結、七結、八邪行、九結、九慢、九愛本、十不善業、六十二見等。

這些修行德目及惡煩惱是最能代表原始佛教的心意識，完全是站在有情身心的立場，由五蘊、十二處、十八界來探討如何由此岸到彼岸，如何心解脫、慧解脫之

⁷ 《大正藏》1冊，頁766下。

⁸ 《大正藏》2冊，頁261中。《漢譯南傳大藏經》冊13，頁48。

種種修行法要。後來到部派時代分別被整理為更有系統的善淨心所及煩惱心所。心、意、識三者在原始佛教中更是經常被合併的來使用如《雜阿含》卷十二

心意識日夜時刻，須臾轉變異生異滅猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一。⁹

三者代表了精神現象的總稱，並非是個個獨立的心理作用，所以無論在思量、了別上都是一個總括體乃至論及無常性、輪迴時，僅是重視其心理作用的認識論。

二、阿毘達磨佛教的心意識

佛教到了部派時期已產生很大的變化，尤其是對於佛法的處理態度、方法上已漸趨煩鎖的研探。從早期佛陀的自証而為大眾宣說的法，四念處、四正勤....八聖道等皆是有關修証之問題，如此專門的以聖道為項目而來大眾共同舉行論議方式的稱為「論阿毘達磨論」，簡稱為「論法」，此「論法」方式是早在佛陀時代已開始，這可由《中部一》三十二經·牛角林大經、《中部一》三十一經·牛角林小經¹⁰，得知此時的論風，是由兩位或多位比丘各自提出自身修証的經驗體証，來彼此互相的「問答」使佛法得到更完備的闡明。這也可由早期的論書《舍利弗阿毘曇論》「問分」；說一切有部《法蘊論》；南傳銅鑠部《分別論》內容上得知尚保持在聖道修証的實踐立場。

但反觀部派時代的阿毘達磨，則已脫離了初期佛教「心識自體」的問題，完全的處於「現象心識」而毫不觸及本性本體的心識論，開始將阿含·尼柯耶作更煩雜的分類整理、編纂，在認識的立場上心識論已開始有心、心所的產生，亦成立了諸多的煩惱論、業論、極微論、禪定論、慧論、修道論，我將以「心意識」三者部派所產生的變化為例來說明其階段性的演變過程。

阿毘達磨時期心意識說，他一方面繼承阿含·尼柯耶的傳統想法認為此三者是義同名異的差別，如《品類足論》卷一日：

心云何。謂心意識。此復云何，謂六識身。¹¹

另一方面又將心意識三者下諸多不同的定義，當然此是受阿毘達磨學風的影響而作更多法相分別，如《大毘婆沙論》卷七十二日：

⁹ 《漢譯南傳大藏經》冊2，頁113。《大藏經》冊2，頁81下。

¹⁰ 《漢譯南傳大藏經》冊9，頁280,288。《大正藏》冊1，頁729下,726中。

¹¹ 《大正藏》冊26，頁692中。

問諸契經中說心意識如是三種差別云何。或有說者無有差別心即是意、意即是識、此三聲別、義無異故、...復有說者心意識三亦有差別謂名即差別、名心名意名識異故。復次世亦差別、謂過去名意、未來名心、現在名識故。復次施設亦有差別謂界中施設心、處中施設意、蘊中施設識故。復次義亦有差別、謂心是種族義、意是生門義、識是積聚義。復次業亦有差別、謂遠行是心業...前行是意業...續生是識業...。復次彩畫是心業...歸趣是意業...了別是識業...。復次滋長是心業、思量是意業、分別是識業。尊者言、滋長分割是心業、思量思惟是意業、分別解了是識業、應知此中滋長者是有漏心、分割者是無漏心、思量者是有漏意、思惟者是無漏意、分別者是有漏識、解了者是無漏識。心意識三是謂差別。¹²

在這諸多的分別下，它已不再是原始佛教的心理作用，已把重心轉移到六識的問題上，心意識是指六識亦是指心王，而且更涉及現在過去未來三世的問題，已把原始身心自體的心意識擴大到超越時間、空間的三世問題，廣分別之後識也已轉變成為有「續生」的功能，非我們有情的情識所能認識範圍。如再透過下面的圖表則更清楚

一、名差別.....心	意	識	
二、世差別.....未來	過去	現在	
三、施設差別....十八界中	十二處中	五蘊中	
四、義差別.....種族義	生門義	積聚義	
a.....遠行	前行	續生	
b.....彩畫	歸趣	了別	
五、業差別 c.....滋長	思量	分別	
.....滋長（有漏）	思量（有漏）	分別（有漏）	} 尊者說
d.....分割（無漏）	思惟（無漏）	解了（無漏）	

知道部派時期的名相雖有諸多廣分別的名相，但意義上是不相違逆。如心意識三者有以名稱、施設、意義、作業等作各式各樣不同的分別，來擴大心意識之定義另外像這樣同類型的說法在其它阿毘達磨的註釋綱要書中亦很多。例如《雜阿毘曇心論》卷一

心意識。名、義、業、世、施設。彼名等所作差別應當知，名為心，名為意，名為識。¹³

¹² 《大正藏》冊 27,頁 371 上。

論及心意識體一時《俱舍論》卷四曰：

集起故名為心，思量故名為意，了別故名為識。淨不淨界種種差別故名為心，即此為他作所依止故名為意。作能依止故名為識。故心意識三名所詮，義雖有異而體是一。¹⁴

名稱雖不同，但本質、內容上心意識三者是沒有差別。由其作用及功能性亦可比較出與原始佛教的「心意識」所著重點已不同。又如《順正理論》論及此問題時，則已觸及「他作所依止故名為意，能依止故名為識，增長相續業生種子差別」。能依、所依即是心與心所的問題，思想流變「識」已取代了「心」的地位。

原始佛教

阿毘達磨

心的主體→識

識→心王（主體）（王）

附屬體→受、想、思

受、想、思（臣）

由圖表可知原始佛教是純粹站在心的立場來談五蘊、十二處、十八界的「存在論」、「認識論」；阿毘達磨則已移轉到以「識」為主體的立場，趨向形式主義，尤其以上座部更是顯著，它除了保持原始佛教固有的三科之外，另又成立色法、心法、心所法、心不相應法、無為法這五類的分法，來作更精密的分析，這五類法到了《品類足論》¹⁵時可說大體完成，更詳細複雜的將之更細分「心的分位差別」，由此產生更具有特色的二種思想，即唯識、唯心。

唯心 大眾部 主張心性本淨

唯識 說一切有部 阿賴耶識

此問題我想留在下一個章節再作討論。現階段的「心意識」可謂是處於「體無差別，約義有異」的遷變之中。

三、瑜伽、唯識之心意識

到了大乘瑜伽、唯識論及心意識問題時，已突破了部派枯燥乏味煩鎖的諸多弊端，不再只是朝哲學方面去分析、作法相的分別，又把諸法的現象界拉回到「心的

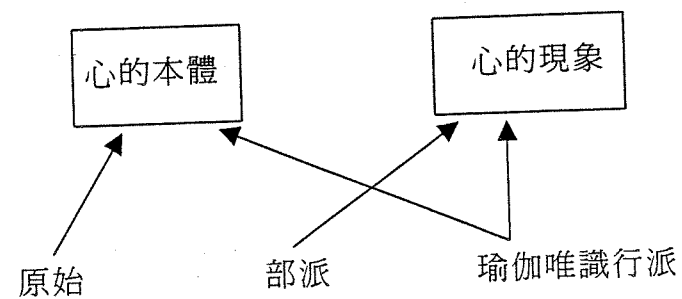
¹³ 《大正藏》冊 28,頁 872 中。

¹⁴ 《大正藏》冊 29,頁 21 下。

¹⁵ 《大正藏》冊 26,頁 692 中。

本體」上，如實地觀察心識的實相，充分發揮了「融通無礙，空無所得」的大乘精神。

為什麼瑜伽、唯識派的心識說能這麼快的被大眾所接受，而且持續到現今大乘的經論仍為一般人所喜好接受，主要是因它排除了阿毘達磨論書時期，機械式的心意識說法，而改採用對人類的心理作深切的生機論之分析探究，以意識的體驗作為分析的方法，



確立有一個「本體和現象」作立論的根據，因而在意義上就更突顯出其對有情身心重要性。人不再覺得只是一種哲學的推究、分析，已較能對解脫生死有所助益，甚至它網羅了所有一切的法，從出世到入世，由勝義諦到世俗諦樹立了佛教所有的教理。

心意識在瑜伽、唯識中的定義又如何解說呢？《解深密經》「心識相應品第三」¹⁶說明了心是一切種子的心識，又可名為阿陀那識，(ādānavijñāna)、阿賴耶識(ālayavijñāna)、心(citta)。心具有統攝六識之外的其它識，能執持身心是輪迴的主體。「心意識」思想走到此階段已含藏有「積集、滋長」的含義在內，含藏一切種子的功能，因而阿賴耶識具有「能藏、所藏」的作用在內《瑜伽師地論》卷一

云何意自性，謂心意識。心謂一切種子所隨，依止性，所隨（依附）依止性，體能執受，異熟所攝阿賴耶識。意識謂恒行意及六識身無間滅意，識謂現前了別所緣境界。¹⁷

心意識在此已階段正式的被分開來使用，無論在定義、功能上皆截然不同，因而才会有除了六識之外，尚有第七末那識，第八阿賴耶識的建立，因有部的心識論尚局限在日常生活經驗的「表面心」，但到了唯識法相宗則將它更深入擴大的探究表面後面的「潛在心」，因對於世間一切的因果業報「表面心」是無法作深入的解說，唯有靠「潛在心」才能建立起由業到異熟果，生生世世輪迴的因果關係，並且

¹⁶ 《大正藏》冊 16, 頁 692 上。

¹⁷ 《大正藏》冊 30, 頁 280 中。

是常恆不斷的相續著。所以說一切有部的業報才能更完整的建立，「無表業」是最能代表有部的特殊思想，但正因當時的社會背景、思考方針，無法接受一個看不見，不可觸的無表業屬於色法的觀念，因此經部的鳩摩羅多為了彌補有部無表業的不完美之處，才又建立「種子說」在「相續、轉變、差別」中說明業果報不失的道理。如同根、芽、莖、枝葉等諸異法，體雖不住而相續轉，此皆為展轉力的功能¹⁸。總之到了唯識教學時代，心意識的名目已完全建立在八識的基礎上，一切法皆以唯「識」作思考的對象。

【肆】心、心所之相應

心、心所之相應

部派時期因對於法相的諸多分別，於是在心的作用之外又別立一個心的本體功能，這對於重視禪定的說一切有部來說，在說明上簡易了許多，因禪定中的心所是表明了與心相應的情況；心所本身是不起作用，必須與心相應才會發生作用。此相應思想最顯著的可由「初禪定心」來作說明，一個心王則必須搭配喜、樂、尋、伺、心一境性，這是最古老，若到巴利《中部》的初禪，則有 16 個心所與心相應。（尋、伺、喜、樂、心一境性、觸、受、想、思、心、欲、勝解、精進、念、捨、作意等）¹⁹。

何謂心所？巴利語 cetasika 亦稱心法、心數，在諸多經論中皆有定義說明，如《大毘婆沙論》

何故名心所，答是心所有故。²⁰

《成唯識論》

依心起與心相應，繫屬於心故名心所。²¹

由緣眼色生眼識，三事和合生觸，觸俱生受、想、思這都尚處於一一獨立的心作用而不是自體，但到了阿毘達磨時代則已將識與受、想、思相應而起，亦即是心與心所相應之問題

相 應 義

¹⁸ 《大正藏》冊 29, 頁 535 上。

¹⁹ 《漢譯南傳大藏經》冊 12, 頁 1。

²⁰ 《大正藏》冊 27, 頁 80 中。

²¹ 《大正藏》冊 31, 頁 26 上。

	大毘婆沙 (大,正 27.p81c)	尊婆須蜜菩薩所集 論(大正 28. p738c)	毗婆沙(舊譯) (大正 28. p66a)
世友	相引生義	乘載	相生
	不相離	不移動	不別義
	有所緣	有因緣	有所緣
	同所緣	一因緣	同一緣
	常相合	所有希望	合義
	恒俱生	俱生	一時生
	俱生住滅	一起一住一盡	俱生俱住俱滅
	同一所依、同一所緣、同一行相轉	一希望、一因緣、一時造	同一所依、同一行、同一所緣
	同作一事	一事所須	同作一事

由圖表總括的來說是心與心所相應的條件，必須處於同時生滅、同一所依、同一所緣。當然此心與心所相應思想是為巴利佛教、有部、瑜伽行派所採用；但經部、譬喻師等則持心所否定說。不承認另有一個心所存在，如《大毘婆沙》論及世第一法

尊者法救……諸心心所是思差別
尊者覺天……諸心心所體即是心²²

心所發達之理由

諸門分別而產生心、心所的相應不相應、相攝不攝，等多門的廣分別可說是阿毘達磨心所法發達的一個主因。另外為了建立業感輪迴的思想，無論在善惡染淨心所上都添增了許多來說明無表業成立過程，承認有一個「心的主體」在那裏輪迴受報。以上這兩點應是有部心所法特別發達的主要理由。

阿毘達磨時代受、想、思等是不會單獨生起，當心法（心識）生起時必然伴隨更多的心所法一起俱生，說一切有部至少有受、想、思、觸、欲、勝解、念、定、慧、三摩地十個大地法與之俱起，甚至可能高達三十以上的心所；南方上座部至少有七個遍行心所俱生起，指共一切心的心所，有觸、受、想、思、一境性（定）、命、作意；瑜伽行派，則有觸、作意、受、想、思五遍行與之俱起。在心所法的總數上有部共有 46 個心所的分類，是在《俱舍論》之後成立；巴利佛教七類五十二種心所的分類是到十二世紀《攝阿毘達磨義論》時才完成；瑜伽行派則是六類五十一

²² 《大正藏》冊 27,頁 8 下。

種心所法。這亦是心所大大擴增的原因之一。

以下要針對有部諸論書的心所法作一個比較表，讓各位讀者能一目瞭然的知道，在那個階段新增那些的心所及意義。

有部諸論書心所法比較

		法蘊論 大正 26.500c	界身論 26.614c	品類論 26.698b 26.692b	大毘婆 沙 27.220a	雜阿毘 曇心論 28.881a	俱舍論 29.19a	順正理 論 29.389a	入阿毘 達磨論 28.981c
大地法	1 受	V	V	V	V	V	V	V	V
	2 想	V	V	V	V	V	V	V	V
	3 思	V	V	V	V	V	V	V	V
	4 觸	V	V	V	V	V	V	V	V
	5 欲	V	V	V	V	V	V	V	V
	6 慧	V	V	V	V	V	V	V	V
	7 念	V	V	V	V	V	V	V	V
	8 作意	V	V	V	V	V	V	V	V
	9 勝解	V	V	V	V	V	V	V	V
	10 三摩地	V	V	V	V	V	V	V	V
大善地法	11 信	V		V	V	V	V	V	V
	12 不放逸	V		V	V	V	V	V	V
	13 輕安			V	V	V	V	V	V
	14 捨			V	V	V	V	V	V
	15 慚			V	V	V	V	V	V
	16 愧			V	V	V	V	V	V
	17 無貪			V	V	V	V	V	V
	18 無瞋			V	V	V	V	V	
	19 不害			V	V	V	V	V	V
	20 勤	V		V	V	V	V	V	V
大惱地	21 癡		V	V	V	V	V	V	
	22 放逸	V	V	V	V	V	V	V	V
	23 懈怠		V	V	V	V	V	V	V

法	24 不信		V	V	V	V	V	V	V
	25 昏沉				V		V	V	
	26 掉舉		V	V	V	V	V	V	
大不	27 無慚		V	V	V	V	V	V	
善地	28 無愧		V	V	V	V	V	V	
小	29 忿		V	V	V	V	V	V	
煩	30 覆		V	V	V	V	V	V	
惱	31 慳		V	V	V	V	V	V	
地	32 嫉		V	V	V	V	V	V	
法	33 惱		V	V	V	V	V	V	
	34 害		V	V	V	V	V	V	
	35 恨		V	V	V	V	V	V	
	36 諂		V	V	V	V	V	V	
	37 誑		V	V	V	V	V	V	
	38 憍		V	V	V	V	V	V	
不	39 尋	V	V	V	V		V	V	V
定	40 伺	V	V	V	V		V	V	V
地	41 睡眠				V		V	V	
	42 惡作				V		V	V	
	43 貪		V	V	V		V	V	
	44 瞋		V	V	V		V	V	
	45 慢				V		V	V	
	46 疑				V		V	V	
	47 薩迦耶見		V	V					
	48 邊執見		V	V					
	49 邪見		V	V					
	50 見取		V	V					
	51 戒禁取		V	V					
	52 欣				V			V	V
	53 厭				V			V	V
	54 忘念		V	V	V	V			
	55 不正知		V	V	V	V			
	56 心亂		V	V	V	V			
	57 非理作意		V	V	V	V			
	58 邪勝解		V	V	V	V			

59 怖				V					
	善根		善根						善根
	不善根		不善根						不善根
	無記根		無記根						無記根
	結		結						結
	縛		縛						縛
	隨眠		隨眠						隨眠
	隨煩惱		隨煩惱						隨煩惱
	纏		纏						纏
	智		智						智
	見		見						忍
	現觀		現觀						漏
									瀑流
									軛
									取
									身繫
									蓋

由有部諸論書心所法比較表中《界身足論》的心所分配表中，恐怕可說是開始有煩惱心所最早的一部論。若將《法蘊足論》與《品類足論》相比較可發現兩論非常的雷同，只不過「法蘊足論」少了十大善地法，事實上心所法來到《法蘊足論》時可說大體已完成，因到處可見九十八隨眠等，印順導師也由此點來推演《法蘊足論》並不構成古型的條件²³，這是由後人增補同樣的對於法數問題的《品類足論》辯七事品²⁴與《眾事分阿毘曇論》「分別七事品」²⁵，同時也可發現十大善地法是依宋·求那跋陀羅所譯《眾事分阿毘曇論》之後再補增在「辯七事品」，另外關於不定地法尋、伺、睡眠、惡作四個，雖在其它的論中也會出現，但真正將它歸到不定地法的那還是從《俱舍論》開始由這些心所數的演變，我們也可蛛絲馬跡的找到一點點時代性的產物，以及辨析此心所法思想是原型或是後人所增補，這些在經典考證上皆是不可或缺之要件。

巴利佛教當根境接觸時，很自然的五遍行順勢而起觸→作意→受→想→思，一各別獨立生起，完全是「心的作用」之認識論，無所謂「心所」存在。但最先有

²³ 《說一切有部論書與論師之研究》 p.132

²⁴ 《大正藏》冊 26,頁 698 中。

²⁵ 《大正藏》冊 26,頁 634 上。

談到與心相應是巴利文獻中《中部四》不斷經²⁶。等到阿毘達磨時期，因經過整理、分類、編纂之後，心所法也增加了許多，《攝阿毘達磨義論》是最可以代表南方上座部後世的唯一教科書，組織架構井然有序，精要簡明網羅南方佛教所有的教理，尤其是心所法，在此已可說是最成熟期。

巴利佛教雖也有諸多的心所，但煩惱論幾乎都處於不發達的階段，理由何在？由其所分布的心所可知其心所法皆與煩惱無關，只不過是由心識生起時之狀況來作為心所成立條件。特別是說一切有部的煩惱心所有十大煩惱地法、十大不善地法、十小煩惱地法，共 30 種之多；但巴利才只有 14 種，都還不及有部的一半，所以巴利佛教的煩惱論雖然到後來《分別論》「雜事分別」有說了比較多的煩惱，但基本上仍不失巴利佛教的特色「以心之狀態」為主，所以煩惱論依舊沒發達也是無法轉成大乘佛教的主因。

提出心所之問題是為了能更明白「心所」是心意識下的產物，透過阿毘達磨對於諸法的廣分別之後，與心相應的心所就相繼而起，這在各派各論中皆有諸多的不同相應，如此才能更加透徹的分析、解說有情身心活動下的真正意識動機，是有直接助於身心之解脫。

【伍】 對後期思想之影響

阿賴耶識

經由前面介紹大概已能釐清「心意識」三者原始、部派、大乘所扮演的角色及功能性，所以在此就直接的進入承襲受上座部心識說影響，而所發展出的瑜伽行派法相的心識說——阿賴耶識。

阿賴耶識亦稱阿黎耶識，第八識、本識、宅識、藏識、種子識……等，又因阿賴耶識是宇宙萬物生成的最初剎那識故名「初剎那識」。阿賴耶識最早出現於《解深密經》「心意識相品」²⁷說明意識的根源又稱為一切種子心識或阿陀那識或阿賴耶識或心。這是早期對於意識的定位。現在想進一步來分析為何原始佛教的心意識會演變到唯識法相學「阿賴耶識」的思想？此思想對於後來大乘思想又造成如何的思想潮流。

一般的認識論都止於可領受日常經驗的表面心上，但若更深層，微細的超越六識的認識範圍時又將如何作說明？所以潛藏在六識之後的一些潛在識，稱它為「第七識末那」、「第八識阿賴耶」，它執著、執持在我們內心深處，就如同種子一般在那裏不斷的執行「持種、受薰、我愛執藏」亦即是具有「能藏、所藏、執藏」三種

²⁶ 《漢譯南傳大藏經》冊 12, 頁 1。

²⁷ 《大正藏》冊 16, 頁 692 中。

功能。由此也可了解阿賴耶識是在「種子生現行，現行熏種子」之情況下不斷的相續，因果同時進行，色心互熏雖剎那生滅，但恒時不斷相續流轉。但在此仍須把觀念釐清，「種子說」不過是部派時代的一種思想，只可稱是一個小部份的「潛在力」，但反觀阿賴耶識則代表整個唯識思想展開的主軸，是全體「潛存心」的說明。無論在思考、作用上已較「種子說」擴大很多。

「種子」思想是經部所創的，為了補足有部無表的不圓滿之處而建立，事實此思想蘊釀在諸部派間已久，但相對巴利佛教則不承認有一個「無表業」這可由《論事》²⁸中的戒非心所論、戒非心隨轉論、無表惡戒論中看出。當行為造作之後所留下的餘勢，連接善惡業報使令它不壞失，都是依靠種子來串連，當然站在歷史的角度來看，諸部派所主張潛在力不能說它與唯識的種子全然無關，亦可將之視為種子思想的先驅。

另外不管是南方上座部和北方諸派皆論及一個重要問題，即是所造作的業果如何去相續，如何令它不漏失因它關係佛教人生解脫的重要性，因此每一個部派都有針對此問題分別提出各種不同的主張，在六識之外又建立種種的心識，來串連說明業報的一類相續。

大眾部——根本識

化地部——窮生死蘊

上座部——有分識

正量部——果報識

經量部——一味蘊（勝義補特伽羅）

譬喻者——細心

犢子部——非即非離蘊我

以上介紹這些阿賴耶識的先驅思想，是為了能更易於了解形成有一個能含攝一切善惡種子的阿賴耶後面的思想背景。部派之所以再度提出這些細意識，無非是要說明有一個永不壞失的我在那裏執持從今生到來生，在這「相續、轉變、差別」之中來使令業果能受報，建立業感輪迴的思想。何謂阿賴耶？《攝大乘論》說的最清楚，

由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶。²⁹

它是一個能含攝、儲藏一切有生雜染法，一切好壞種子的貯存處，不加揀別只要是

²⁸ 《漢譯南傳大藏經》冊 62, 頁 143, 147, 152。

²⁹ 《大正藏》冊 31, 頁 133 中。

造作之後的業果全部記存下來，等待因緣具足這顆種子自然的會發芽，所以阿賴耶是不同於如來藏，阿賴耶本身就含藏有善、惡、淨、染的所有種子在內，成為所有種子之依處；而如來藏是含藏一個清淨的佛性。以「一切眾生皆具足如來智慧德相」作理論基礎，來誘發人人有成佛的可能性「煩惱即菩提」，不向外去馳求，只依各自的如來藏——佛性，即可達到成佛境界。這是兩者最大的差異。

唯識強調「人法皆無，一切唯識所現」所以不承認有外境，因此唯識是以站在究明世俗諦的現象，作為唯識哲學的理論方法，故在教理組織上有趨向假法。又因此派一直強調唯「識」外境是假有一切皆是唯識所變現，所以也頗遭評破，若無人、法那麼誰在造業、誰在輪迴，業果又如何自類相續，是誰在執持阿賴耶識讓它不滅，甚而轉識成智証菩提，得涅槃時如何的轉依？受有部「三世實有、法體恒有」思想的影響下，阿賴耶識在即體起用的過程裏，現在生滅作用的有為法中，當下就是常住不變的真我，「用有起滅、法體恒住」。在更深的層面上不亦即是隱藏一個永恒不滅的我——阿賴耶識在執持令業果不滅嗎？

阿賴耶識一直強調無我的精神，可是在背後卻含藏一個不滅的我，在那裏由前世轉到後世，雖然此思想也能有扼止人們不敢多造惡業的正面功效，發揮佛教「諸惡莫作、眾善奉行」的勸善作用，不只是微惡莫作，即使是微善都要去實踐。但同時也陷落入「梵我合一」的巢穴之中。

另外受大眾部思想影響而引生出的「心性本淨」之唯心思想，是在如來藏性清淨下，指出眾生本有的如來性，為成佛的淨因，只不過清淨的本性被客塵煩惱所染污，此思想是主導有一個「常樂我淨」的我在那裏執持。因此部份不在範圍之內故簡略述之。

【陸】 結 論

心意識由原始→部派→大乘的發展過程中，眼見色、耳聞聲……的根境識三者合之後，也由單純的「認識作用」發展到後來的識體問題，因此對於根或識的作用上，產生「根見家」或「識見家」的不同分野。《大毘婆沙》卷十三

法救——眼識見色

妙音——眼識相應慧見色

譬喻者——和合見色（根識）

犢子部——眼見色（根見）

世友——眼根見色

根與境接觸是一個很單純的認識論的問題，但到了部派時期則已轉變到更微細根或識在見色，甚而論究此究竟是一眼見色抑是二眼見色，根或識見色的問題亦是導致唯識、唯心思想發達的原因。

演變的脈絡由「根、境、識」三和合所產生的識別作用發展到，心意識之外另有別體的心所法，綜合以上所說，佛教不外是「心與物」的問題，由上述諸多文獻，可知原本以個體為中心的「識」，已移轉到外道的我(atman)上面的「識」，也成為輪迴主體的識，例如由「四識住」說擴大到「七識住」³¹，除此又在六識之外另立有一個「能藏、所藏、執藏」永不壞失的第八阿賴耶識，使令業果報不失，不然無表業既屬於色法，那麼人死了之後，色法也就壞滅，業力又要寄附在什麼之上來流轉呢？諸多的思想潮流都是因應當時的社會環境、人文地理、歷史文化而作改變，佛法亦不例外，離佛滅後一百多年的部派佛教已產生很大的變格，更何況是到二五百年後的當今佛教，今天我之所以提出「心識論」的報告無非是想拋磚引玉的舉出冰山的一角，來喚起對佛教教理的正知正見，釐清更多觀念，才能使令正法久住人間，想必這是每一個三寶弟子的重任。

參考書目

【一、原典】

大正新修大藏經：

³⁰ 《大藏經》冊 27, 頁 489 中, 61 下。

³¹ 七識住：身異想異識住、身異想一識住、身一想異識住、身一想一識住、空無邊處識住、識無邊處識住、無所有處識住。

《中阿含》	大正藏第 1 冊
《雜阿含》	大正藏第 2 冊
《解深密經》	大正藏第 16 冊
《阿毘達磨品類足論》	大正藏第 26 冊
《眾事分阿毘曇論》	大正藏第 26 冊
《阿毘達磨大毘婆沙論》	大正藏第 27 冊
《雜阿毘曇心論》	大正藏第 28 冊
《阿毘達磨俱舍論》	大正藏第 29 冊
《瑜伽師地論》	大正藏第 30 冊
《攝大乘論》	大正藏第 31 冊
《長部》一	漢譯南傳大藏經·冊 6
《中部》二	漢譯南傳大藏經·冊 10
《中部》四	漢譯南傳大藏經·冊 12
《相應部》一	漢譯南傳大藏經·冊 13
《論事》二	漢譯南傳大藏經·冊 62

【二、中文】

《說一切有部論書與論師之研究》 印順法師 正聞出版社 民國 81 年 10 月
第七版

【三、日文】

《佛教 根本真理》	宮本正尊	昭和 32 年 8 月 28 日	三版	三省堂
《佛教教理 研究》	赤沼智善	昭和 56 年 5 月 31 日		法藏館
《阿毘達磨思想研究》	佐佐木現順	昭和 33 年 12 月 10 日		弘文堂
《佛教心識說研究》	勝又俊教	昭和 63 年 5 月 23 日	七版	山喜房
《佛教心識論》	水野弘元	昭和 32 年 8 月 28 日	三版	三省堂
《佛教教理 研究》	水野弘元	1997 年 2 月 10 日	一刷	春秋社
《原始佛教思想論》	木村泰賢	平成 5 年 7 月 20 日	八版	大法輪閣
《阿毘達磨 研究》	木村泰賢	平成 7 年 1 月 23 日	七版	大法輪閣
《印度六派哲學》	木村泰賢	平成 7 年 5 月 22 日	七版	大法輪閣

說一切有部無表色之探討

——以無表色功能為主

釋宗平

圓光佛學研究所

目次

一、前言
二、關於無表色的引發
(一) 欲、色界無表之引發方式
(二) 再探欲界無表的引發
三、無表色與色法的關係
(一) 無表「色」立名的問題
(二) 無表業體為色法之作用
四、無表色與異熟因果的關係
(一) 有部的業果相續論
(二) 招感異熟果的功能
五、結語

提要

關於無表色的功能，首先必須注意「無表色」的引發問題：有部主張欲界無表必依表業引發，而在三業中，也唯有「身無表」、「語無表」，沒有「意無表」。然在有部為證明「無表實在」的經證中，卻出現了「無依」無表一詞，是否欲界無表不一定要透過表業引發？在此，則必須再重新理解「欲界無表必依表業」的意涵。其次，「無表」何以為色法，這與有部預設賦予無表業功能與自派教義有密切關連。又無表業體為色法，有色之業必隨生命之終結而告中斷，不能生生世世串習相續過渡至來生，這在有部的修道論中有何意義？再者，滅入過去的無表，也具有招感果報功能，卻不能與經部思種子功能等同。經部將感果的責任完全歸給思種子，但有部為解釋業因與業果的前後移轉所提出「異熟因果，俱通五蘊」之教義，已明示無表業並非業因和業果中間的連繫者，也不是招感異熟果的唯一業因。它在引業、滿業的招感中，有時擔任招感異熟果報的圓滿助因。若缺少無表業，則根本業道的引業終不能順遂的招感果報。

關鍵詞：1.說一切有部 2.無表色 3.業力 4.戒體 5.異熟因果