



印度佛教之心識論與生命觀

蔡伯郎

法鼓文理學院佛教學系助理教授兼副校長

專長於「唯識學、部派佛教」等

對於人類生命、心靈以及外在生活世界的思索，向來即是人類最重要、也最為關切的哲學問題。而就這二個哲學問題來說，不論是在印度佛教思想史或是西洋哲學史中，同樣一直都是扮演著主要的核心議題，同時在其思維模式以及理論的建構上，也有許多極為相似之處，其不同者常常只是詞語使用上的差別而已。

就一般所認定的哲學研究領域來看，佛學是非常具哲學思辯性的，尤其是阿毗達摩佛教更是如此，其思辨之細緻度甚至遠甚於希臘哲學。如上所說，哲學所關心無非是人與世界的本質，亦即「人是什麼？」與「世界是什麼？」，而從這兩個根本問題出發，則引生出第三個問題，亦即「人與世界的關係又是如何？」。

對於其中的第一個問題「人是什麼？」，佛教的基本主張是「人無我」，然而「人無我」是什麼意思呢？「人無我」是不是意指什麼人並不存在著所謂的主體性？若無主體存在，那麼在倫理實踐上將是什麼意思呢？至於第二個問題「世界是什麼？」，大乘佛教的基本主張是「法無我」，在大乘佛教中常用「夢」或「幻」來說明世界的一切事物，「夢」或「幻」是什麼樣的存有呢？它是只存在於心中，或是也存於心外？而若是存於心外，則又是以什麼樣的性質存在呢？這些存在於心外的事物可不可以被如實地認知呢？這些問題在部派佛教乃至大乘佛教中都被廣泛地討論著。

在西洋哲學中，被稱為現代哲學之父的笛卡爾(René Descartes, 1506-1650)即是以所謂「懷疑的方法」來思維人與外在世界之存有的問題，而提出了普為世人所熟知的「我思故我在」的名言。笛卡爾以其自認為自明的理性來思辨存有的問題，試圖建立起一個無可懷疑的哲學起點，他所使用的方法稱之為

「懷疑的方法」，亦即先將一切的存有置入懷疑的框架中，假定這所謂的生活世界（外界）也許是並不存在的、我所覺知的一切或許只是一場夢，也或許是魔術師或者是魔鬼以幻術在欺騙我，事實上這一切都不存在，進而推導出唯一不可再懷疑、必然存在的只有「思維」本身。對於外在生活世界是否存在的質疑，對一般人來說似乎是無稽之談，但若仔細想想我們夢中的夢境，正在做夢時，夢中的夢境宛如真實，在夢中我們也會感受到痛、癢，也會哭、會笑，可是醒來時發覺什麼也沒有，不過是我們心識的一個活動現象，那麼所謂現實中清醒的我們會不會也只是另一種自我心識的活動而已，事實上並沒有離於心識之外的存有呢？又或者我們所見的世界只不過是一位偉大的幻師或魔術師在欺騙我，譬如魔術師，可以在眾目睽睽下穿越長城，也可以讓自由女神像剎時消失不見而後再現，但魔術師真的穿牆而過了嗎？自由女神像真的在那一刻消失了嗎？我們的經驗認知似乎不容許我們做這樣子的思辨，所以會懷疑它的真實性，因此，這世界是否存在的疑問，並不是一個荒誕的問題。

在笛卡爾的論證中，他說：我可以懷疑一切事物的存在，但是正在懷疑的「我」這個主體其存在性無可置疑，亦即正在懷疑的這個「我」必定存在，外在世界是否真實存在可以懷疑，但是正在懷疑的思維主體之存在，是無法否定的。這是笛卡爾對於存有最初起點的肯定。

佛教，基於釋迦牟尼的教導，將一切的有為法分為色、受、想、行、識五蘊，在部派佛教時期，說一切有部對此五類存有之性質、作用等，進行綿密的思索與論述。然而不同於笛卡爾一開始即對一切事物之存在的可能性，以懷疑的方式來探索，而是直取釋迦牟尼的教說為依歸，來對於存有（法,dharma）做

種種性質的鋪陳，這種基於經驗觀察來思維世界之存有的方式，大致與前蘇格拉底時期以及蘇格拉底時期的希臘哲學相同，而在其內涵也有極為相似之處。在部派佛教時期，特別是就說一切有部來說，可說是主張心物多元論的，而到了大乘佛教對於心識逐步越加地重視，特別強調心識的認知作用與結果，進而發展出了唯心傾向的瑜伽行派（唯識學派），然其基本核心，始終離不開是在對於「存有」的思索。

哲學從存有的問題，探詢「我是什麼？」、「世界是什麼？」，進而衍生出「我與世界的關係是如何？」、「我是否可以與外在世界溝通？」、「以何種方式溝通？」等問題。物質的世界如何為非物質之心靈所認知？心靈的認知結構為何？心靈所認知到的知覺是真實的？還是假象？心靈真能認識到存有的本質嗎？以上這些最基本的哲學問題，佛教也同樣不斷地在努力思索與探尋，同時也得出了許多不同見解。例如說一切有部主張我們是可以直接認知到外在世界的（緣實法），我們心識所認知到的世界是真實的外在世界；但經量部則認為我們無法直接認識到外在世界的本質，我們所認知到的世界是心識對於外界所產生的一種影像、是假法，是我們的心識結構相應於外在世界所產生的一個影像而已。舉一個簡單的例子來說，紅綠燈的交通號誌所顯示的燈號顏色是紅色的？還是灰色的呢？對大多數人來說視為紅色燈號的，對於一個所謂色盲或是小狗來說，它是灰色的，那麼真實的燈號到底是紅色的？還是灰色的？我們可不可以認知到那個事物真正的色彩本身？這種認知之真實性的問題在整個佛教史上，被深切地關注與討論著，而佛教之所以如此重視這種認知的問題，是因為認知會決定行為，錯誤的認知將導致錯誤的行為，而錯誤的行為，將導致錯誤的後果（苦受），以此，心識的問題變成是佛教倫理學上必須面對的

最基本、也最重要的一個課題。

關於心識的認知問題，德國哲學家康德(Immanuel Kant, 1724-1804)有深刻的討論，其所著的三大批判中的《純粹理性批判》便是在討論其所認為的四大哲學問題，亦即「我能知道什麼？」、「我能希望什麼？」、「我應該做什麼？」、「人是什麼？」中的「我能知道什麼？」這個知識論的問題。康德在檢討知識的問題時，首先即是檢討我們的認知結構與認知能力的限制，我們的認知實際上是決定於我們的意識結構與意識的認知能力，唯有在清楚瞭解我們的認知結構與認知的限制後，才不至於產生超乎我們所能知之範圍的妄執之知。

康德所提的第二個問題「我應該做什麼？」，這是個「應然」的問題、是道德的問題。佛教對於此應然的問題極為重視，這是為能達至終極目標（涅槃、菩提）的重要實踐理論，在大多數的佛教論書上，其文本結構安排上，通常會分為「境」、「行」、「果」三部分，其中「境」是對存有的實相、應認知之對象的論述；而「行」則是有關實踐的理論與方法，這即是所謂「應然」的部分；「果」則是依「行」所得之結果，是倫理學最終所欲達到的目的。對於什麼是「應然」（什麼是應該做的行為），其判決標準來至於對於「善」的定義，亦即價值的定位，換句話說，只要符合或是能達到善之標準與目的的，即是應然的行為。舉一個近來廣為討論的問題來說，醫生可不可以進行「協助死亡」？所謂「協助死亡」是指在某人意識清楚、同時也不需依靠維生器維生的情況下，例如半身或頸部以下癱瘓的癱瘓者，基於其自身之意志請求醫生協助死亡，以去除其無法行動，完全需依賴他人維生的痛苦。就目前所知，荷蘭、比利時、瑞士等已立法同意醫生可以進行「協助死亡」，但大多數國家仍無法接受這種行為，例如英國最近也對是否同

意「協助死亡」進行公投，其結果仍是遭到大多數人否決，而對於主張希望英國可以同意立法「協助死亡」者來說，他們認為英國的否決，造成「協助死亡」變成是有錢人的特權，因為有錢人可以到這些國家去進行「協助死亡」。對於這種「應不應該」的問題，取決於終極價值的認定，而終極價值則常與宗教教義有著密不可分的關係，即便康德也是如此，這是康德在其《實踐理性批判》所要處理的問題。

至於康德的第三問題「我能希望什麼？」則與信仰有關，哲學家不論是強調感官經驗或是主張理性思辨優位者，都不能否定感官經驗與理性思維都有其限制，而信仰即是超乎於一般感官經驗或理性思維限制的部分，至今我們仍無法以感官經驗或是理性的思辨來徹底解決宗教信仰的問題，很明顯的，信仰的問題並非一般經驗或理性所能完全處理的。而這部分則又與上述的二個問題有著密不可分的關係。對於生命我能希望什麼？人是否有來生？如果沒有的話，這些我應該做或不應該做的所謂道德行為又代表著什麼意義？這是屬於宗教領域所討論的議題。

如上所述，康德所點出的三大哲學問中的第一個問題是有關意識結構與意識認知能力的知識論問題，其中也包含了對於外在存有的看法，而第二個問題是屬於實踐理論的倫理學問題，此二者在佛教的部派時期以及大乘的瑜伽行派都有相當多相對應的討論。至於第三個問題關涉到信仰，這是屬於宗教性的問題，並非一般的感官現量可以認識或者理性比量可以推知的，只能訴諸信仰或預設，在康德的實踐理性批判中便將上帝、靈魂不朽與自由意志作為三大設準，而在佛教對此則大致取決於對經典的信受程度。

以上所述的是整體的哲學問題，其所牽涉的範圍與理論思

想極為廣泛，而以下想僅就四個部分來粗略地談談佛教相對於以上問題的一些討論。其分別是：一、佛教的存有論；二、有部、經量部與瑜伽行派的心識論；三、佛教心、心所假實問題及其意義與爭議。四、心、心所之理論架構所發展出的實踐理論。依據記載，佛教從佛滅後一百年即產生分裂，其分裂的理由如眾所周知，是因為對於釋迦牟尼所傳之教說的詮釋不同，或者對於戒律限制的看法有異，因而產生出不同的派別，這即是所謂的部派佛教，在此部派佛教中我們即已可看到不同部派間對於心識的結構，以及基於其各自不同的心識結構所發展出來的實踐理論之差異。佛教的思想原以解脫為核心，而所謂的解脫離不開心識問題，要解脫除了要了解實相外，更須了解我們的心，在了解我們的心識之後，我們才能夠了解我們一般的認知究竟是怎麼一回事，而後才能知道該如何做才能達到我們希望的解脫。

一、佛教的存有論

在佛教思想中，法(dharma)一詞被廣泛地運用著，同時也有著不同意義，基本上法(dharma)這個詞語，至少有三個常見的意思，第一即是表示存有(being)，亦即表示存在的事物；其次是用來表示教理、教法、教說；第三是代表軌則之意。dharma的動詞語根是√dhr，在阿毗達摩佛教中，「法」最常用於表示「存有」，當我們說有部的主要思想之一是五位七十五法，其中所謂的七十五法的「法」即是代表存有的種類。佛教對於「存有」的分類，基本上可大分為二類，亦即「有為法」與「無為法」。有為法是表示會生滅變化的事物，無為法則是表示不會

有生滅變化及造作者。在柏拉圖的哲學理論中，也將世界分為二層，一層是所謂的現象界，另一層則是理型界，現象界是會生滅變化的世界，而理型界是永恆不滅的，這裡之所特別提到柏拉圖的哲學，是因為柏拉圖的這種哲學理論與部派佛教中的說一切有部的思想，有部分的思維模式是相當類似的，特別是理型界與心不相應行法的部分，限於主題範圍，這部分在此暫且不做進一步的細說。

就佛教的有為法之分類中，又再區分有漏、無漏二類。「有漏」依《俱舍論》之意是指煩惱隨增，亦即會導致煩惱的隨增，而所謂煩惱指的是貪、瞋、癡、慢、疑等不善心所，這些不善的煩惱心所之所以為不善，是因為這些心所的生起會阻礙善心所的生起，並會招致種種痛苦。雖然佛教主張有輪迴以及三世因果，不論你是否相信佛教的輪迴與三世因果的思想，這種煩惱心所是帶來痛苦的因都是肯定的，因為當我們產生一個瞋恨或驕慢的心時，此時必然不會是快樂的。

而無漏法是指不會導致煩惱隨增、不會產生痛苦的法（存有或教說），例如八正道等的修行法。而無為法不會是有漏的，因為無為法不會有造作，所以不會成為有漏的。以此，我們可以看到佛教對於存有的分類，很顯然的除了作性質上的分類之外，還站在一種倫理學的角度去看待存有，對於存有的分析，其最終目的並非在了解事物自身，而是想藉由對於事物的正確了解，而達至倫理、實踐上的最最終極目的，亦即心的解脫。

將法分為有為、無為，進而區分為有漏、無漏，是對於法最基本的分類，而後來在部派佛教的論著中，對於法的分析就越加地細緻，並出現種種不同的看法與立場。在初期佛教中將有為法分為色、受、想、行、識五蘊，蘊(skandha)是聚集的意思，識蘊是指識的集合，受蘊是受的集合等。在此有為的五蘊

中可再細分為十二處，「處」(āyatana)是生長門義，而此五蘊中的色蘊又分為十色處。色蘊之所以分為十色處(亦即眼、耳、鼻、舌、身等五種感覺器官，以及其所對應之認知對象的色、聲、香、味、觸，很顯然的是跟我們的認知結構有密切的關係。

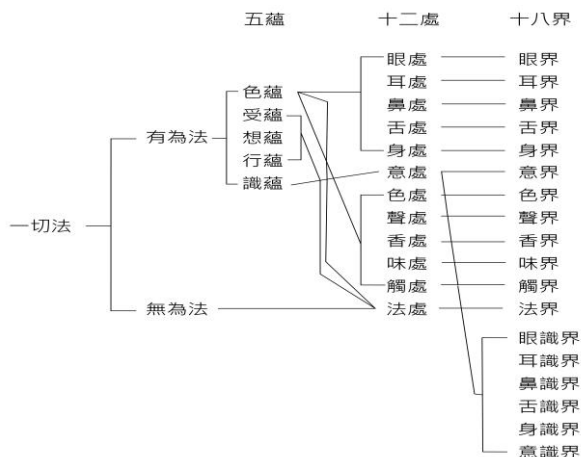
就說一切有部而言，色蘊除了可分為上述的十種處之外，還有個比較特別色法，是攝屬於法處(dharma-āyatana)，此種色法亦稱作無表色(avijñapti)，是一種依於表業所產生的無表，亦即是藉由我們人之身、口的表業所產生的一種所造色，這種所造色因為無法被感官覺知，所以稱為「無表色」。而五蘊中之受、想、行三蘊亦歸於法處所攝，受蘊、想蘊直接即是心所法之一，而行蘊中則可再分為兩種，一是心不相應行，亦即不與心相應之有為法，另一種則是與心相應的，稱為相應行法，而所謂的相應行法也就是心所法(caitta)。

最後，五蘊中的識蘊在十二處中是列為意處(mana-āyatana)。識指的是我們的認知心，我們的認知心的除了基本的認知(了別)功能之外，還有什麼其他的特性？又我們的認知心(識)可分為幾類？其數量如何？是只有一心，還是有六識、七識乃至八識？對此，在佛教思想史中，不同的學派有不同的看法。

說一切有部進而又將五蘊展開的十二處，再細分為十八界，「界」(dhātu)在此是「種族」義，法的「界」意指法的「種族」。此十八界，除了是將原本十色處與法處分別改立為十色界與法界之外，即是將意處開為七心界，亦即「眼識界」、「耳識界」、「鼻識界」、「舌識界」、「身識界」、「意識界」以及「眼界」。其中需要稍微說明的是「眼界」與「意識界」的差別，「眼界」簡單來說是眼等六識得以生起的一個必要條件，亦即所謂的「等無間緣」。「等無間緣」是現在識生起的

前一剎那識，例如現在的眼識之所以能生起，其中的一個必要條件是要前一剎那的眼識謝滅，而此已謝滅前一剎那眼識就稱次一剎那相續生起之識的意界，這就如我們常見的投影片一般，一張投影片的投顯，必須是前一張投影片的退去，前一張投影片的退去，是下一張投影片得以顯現的必要條件，而所謂的「意界」對於識來說便是扮演這樣的角色。以此，對於說一切有部來說，「意界」並非真實的存有，而是一個條件，但是到了大乘的瑜伽行派後，這個「意界」就不單單只是作為一個等無間緣，而是也具有實質認知作用的「識」，是作為第六意識之所依的意根，這是與說一切有部不同之處。

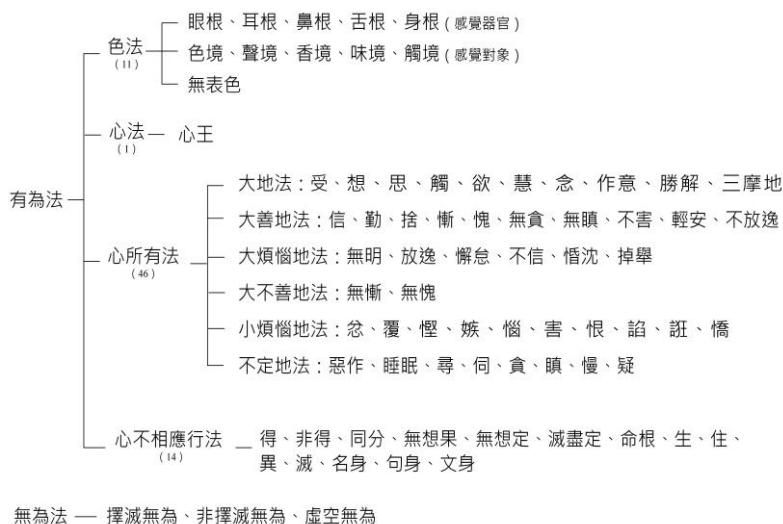
有部再將此十八界細分為五大類，七十五種法，亦即一、



色法，又分十一種；二、心法，唯一心王；三、心所法，有四十六種，指的是我們在認識中所可能出現的心理狀態；四、不相應行法，有十四種，說一切有部將此種不相應行法也視為是實法，看成是一種真實存有；五、無為法，有三種，分別是虛空、擇滅與非擇滅。

其中關於心與心所法的部分，說一切有部認為心只有一個，而之所以有前面所說的眼識、耳識、鼻識等，其實都是同樣這個心的一種認知作用，其所差別的是這個心是透過什麼樣的感覺器官去認知而已，例如心以眼根來認知外境時，此時這個心即稱為眼識，而當其透過耳根去認知對象時，這個心即稱為耳識，其餘諸識以此類推，同樣都是此心藉由不同的根來認識對象而賦予其不同的名稱而已，這即是所謂「隨根立名」。以此我們可以了解說一切有部的主張是一剎那只能有一個識生起。然而我們之所以覺得吾人彷彿是在同一時間有視覺、聽覺乃至嗅覺等，這不過是因為我們的心在諸根間迅速移動，以至於會覺得彷彿是同時聽到、同時看到、同時聞到等，事實上這些感覺是一個接著一個的，彷如電影一般，是一幕接著一幕的。又像是快速旋轉一個火球那樣，當快速旋轉一個火球時，我們看到的是一個火輪，彷彿在輪圈的每一點上同時都有火球存在一樣，但其實有的只是一個火球在不同的時間、不同的位置上轉動變換而已，說一切有部認為心的認知方式也與此相似，是只有一個心快速地透過我們的五根亦即五種感官去認知對象。

而就心所來說，說一切有部認為心生起時，基本上必定要十個心所伴隨它相應生起，此稱為十大地法，除此之外還有種種的其他心所也可能隨機伴隨生起。如前所說，心所的種類說一切有部說有四十六種，這四十六種的心所法有善的、也有惡的，而我們所要努力的即是在心生起時，不要帶起那些惡的心所，而要帶起善的心所，這即是我們應該要努力的事，說起來就只是如此簡單。



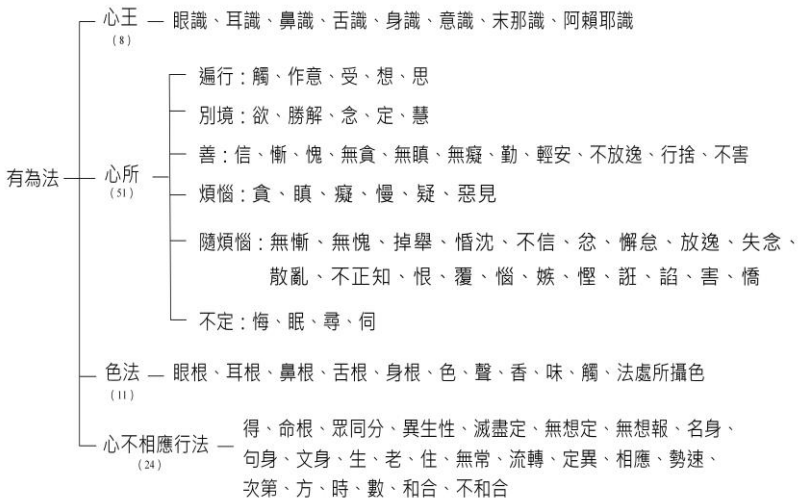
五位七十五法是說一切有部對於存有的分類，而大乘的瑜伽行派對於存有則是分為五位百法，另外南傳上座部佛教對於存有又有其不同的分類方式，其所分析、分類的存有（法）有一百多種。以此我們可以看到在不同的佛教時期以及不同佛教派別中，對於存有的分類、數量，乃至心的種類是有不同看法的，然而儘管如此，其基本的思維模式卻大致相同。

瑜伽行派主張心王有八個，除了前六識之外有末那識與阿賴耶識，八識的說法在初期佛教並未見到，瑜伽行派引為證明阿賴耶存在的經證，唯有在《增一阿含》中提到的「世間眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶。為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世，如是甚奇希有正法，出現世間。」¹ 這段話而已，但末那識則

¹ 引自《攝大乘論》中所引用的《增壹阿笈摩》所說，(CBETA, T31, p. 134)。

未被提出。在《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《成唯識論》中都曾用了相當的篇幅來證明末那識與阿賴耶識的存在。然而，眼識乃至意識等六識是我們能明顯覺知的，但是末那識與阿賴耶識卻非如此，因此如何說有末那識與阿賴耶識存在呢？以此在《瑜伽師地論》等須用大量的篇幅來論述此二識的存在，但是這些論述似乎並非為所有佛教論師所認同，如月稱等便認為此二識畢竟是無法以感官現量來得證明它的存在，也無法用比量推論得知，因此主張並無此二識。

瑜伽行派與說一切有對於心所的分類與說明，有些地方很相似，但也有相當不一樣的地方，例如說一切有部認為當心識



無為法 — 虛空、擇滅、非擇滅、不動無為、想受滅無為、真如

生起時必然伴隨的心所有十個，亦即十大地法（觸、作意、受、想、思、欲、勝解、念、定、慧）；而瑜伽行派則認只有五個心所，稱為五遍行（觸、作意、受、想、思），另外對於心所的數目，以及不定心所的數量與說明上也都有所不同。

而就色法來說，瑜伽行派雖與說一切有部一樣，列出十一種色法，但在意含上卻也相當大的差別，說一切有部認為色法是一種質礙性的存有，是由極微所構成的物質。而瑜伽行派卻認為所謂的色法，如色、聲、香、味、觸，不過是心識的一種表現而已，並不是獨立於心外的一種存有，譬如當我們在夢中，夢見正在吃食，而所吃的食物顏色很漂亮，味道很香、很甜，但當我們醒來時便知道先前（夢中）所覺知的顏色、味道純粹只是我心識活動的一個影像，並非真有離於心的對應事物存在。以此，我們所認知到的色、聲、香、味、觸，不過是意識的一個表象，如果無法為心識所認知，亦即無法在心識上顯現，那麼縱使真有某種的心外之物存在，對於這個認知者來說，仍是不存在的，或沒有意義的。譬如顏色對於蚯蚓來說是不存在或是沒有意義的，因為蚯蚓沒有眼根，因此也無法認知到顏色的存在，這即是先前所說的，意識結構與認知能力決定存有的一種哲學立場，瑜伽行派也有從這種認識論的角度來看存有的理論特性。

至於在不相應行法上，瑜伽行派與說一切有部除了在數量與內容上有所不同之外，另一個最大的差別是說一切有部認為不相應行法是實法，而瑜伽行派則認為是假法，假法與實法的差別，在以下談心所之假實時，將再進一步地說明。至於說一切有部之所以認為不相應行法是實法的細節，在此亦無法逐一地細說了。

在無為法方面，瑜伽行派比說一切有部多立了三種的無為法，分別是不動無為、想受滅無為與真如。然而值得一說的是雖然瑜伽行派與說一切有部在無為法上，皆立有「虛空」一法，但是在內容與意義上完全不同。說一切有部所說的虛空，指的是空間，而瑜伽行派所說的虛空就窺基的解釋來說，是「調於

真諦，離諸障礙，猶如虛空，豁虛離碍，從喻得名」²，簡單來說即是在描述心識離染狀態，並不是空間之意，這與說一切有部有很大的差別。以此，我們可以大致了解到儘管說一切有部與大乘的瑜伽行派，對於「法」的分類有相當的相似性，但在其內容、數量與本質上卻有著相當大的差別，這一點是必須要注意的。

二、說一切有部、經量部、如來藏經系與瑜伽行派心識論之比較

在上一段中，大致簡要地說明了一部分佛教對於存有的關注與主張，以下將再就心識論的議題，簡要介紹說一切有部、經量部、如來藏經系思想和瑜伽行派之間的差別。

（一）說一切有部

如前所說，說一切有部主張心王只有一個，而所謂的六識或五識，是心王的隨根立名，如果心透過眼根去了別時即稱為「眼識」，透過耳根去認知時即稱為「耳識」，這即是心王的隨根立名。

至於這個心王是染污的？還是清淨的？有部認為心本身沒有什麼染與淨的問題，心的功能就是了別（認知），純粹是對於各種色、聲、香等對象的認知而已，實際上並無所謂的染、淨可言。而之所以說心之染、淨，其實是關就心所來說的。說

² 《大乘百法明門論註》卷 1，CBETA, L149, p. 263。

一切有部主張當心生起時，必然會伴隨著種種的心所，除了前面所說的十大地法之外，還有其他的善、染心所，而我們所面臨或產生的苦、樂等，都是與這些的善、染心所有關。

（二）經量部

關於心識，經量部主張有六識，而心識因各種不同狀態而有染、有淨。經量部之所以稱為經量部，是因為此派主張一切論說都須以經為量，而在佛所說的經典中，處處說有眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，並未說是心只是一個。不同的識各有其不同的功能，是各各別體的，並非是一，不是一心的隨根起用。

然而，既然心識有六種，那麼這六種的心識可否同時生起認識作用呢？就心識生起的數量而言，經量部的立場與說一切有部一樣，認為一時間只能有一種心識在作用，亦即眼識在做了別時，其他諸識都不會起作用，而我們之所以會認為有五種感官同時在產生認識作用，是因為識的轉換非常快速，以至於我們會有同時覺知的錯覺。

而又因為經量部不主張有離心的心所，因此不同有說一切有部，將心之認知的染淨問題歸於心所，而是直接就心的種種樣態的顯現，而說為染心或淨心。

（三）如來藏經系

如來藏經系對於心的看法是認為心是自性清淨的，而且是具足圓滿功德的，而眾生之所以有種種的煩惱與痛苦，其都是來自外在的沾染，只要去除這些外來的惡習，即可展現原本清

淨圓滿的自體。在《大方等如來藏經》中便以「九喻」來說明眾生原本清淨的心，此九喻分別為：未敷花中如來、巖樹中淳蜜、未離皮糠之粳糧、真金墮不淨處、貧家有珍寶藏、菴羅果內實不壞、弊物中有真金像、貧醜女懷貴胎、焦土鑄真金像，這九種譬喻都在比喻心原本即是清淨，只要把雜染撥開，即可顯現出自性來。事實上，在中國的禪宗史之初祖達摩乃至五祖弘忍之間的傳承是以《楞伽經》為主的，而《楞伽經》即與如來藏經系之思想有很密切的關係。

（四）瑜伽行派

瑜伽行派主張心識有八種，除了表顯的、為一般人所覺知之前六識外，還有深層的、難以覺察的末那識與阿賴耶識。此二識雖難為一般人所覺知，但從佛教的教義理論上，卻可以推知有此二識，若無此二識，則佛所說的之教義便有難解之處。例如若說沒有末那識，則將無法說明滅盡定與無想定這二種無心定的差別，以及無法說明恒行我執之義。而若無阿賴耶識則難以說明轉依與出世間清淨等³。而若就心性的染、淨來說，在《辨中邊論》中說：「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染」⁴，這種主張心性本淨論的立場在《成唯識論》中也可以見到，這種的心性非染、非淨之心性本淨論，與說一切有部的想法相近，心並無染、淨之別，使心成染、成淨的是心所，亦即真正有染、淨的是心所。至於《攝大乘論》說阿賴耶識是雜染依不是清淨依，清淨種子是其攝持而已，這是就稱為「阿賴耶」的識來說，未必即是說一切的「識」。

³ 此部分在《攝大乘論》的〈所知依〉中有詳細的說明。

⁴ 《辨中邊論》卷1〈1 辯相品〉，CBETA, T31, p. 466。

三、心、心所之分類與假、實問題

（一）心、心所之分類

關於心、心所問題，佛教的各派別中，存在著不同的說法。對於心的數量，前面已說過，說一切有部主張只有一心，經量部認為有六識，瑜伽行派主張有八識。

至於心所部分，說一切有部與瑜伽行派都認為有心與心所的存在，心與心所是個別獨立的實法，但是經量部卻認為沒有所謂獨立的心所，「心所」不過是心的某個狀態的另一種指稱，例如說貪心，並不是有貪心所伴隨著心而生起的意思，而是指心在一種染著性的欲求狀態。

南傳上座部佛教基本上也是主張只有六識，並不認為有第七與第八的二識，但與說一切有部及瑜伽行派一樣，主張離心別有獨立的心所。在心識方面，南傳上座部將六識又細分為八十九心，這所謂的八十九心，只是就心所處的三界以及其所相應俱起心所之不同而設立的別名，並不是真的有八十九個心，其基本上仍是只有六識。

在心所的分類上，說一切有部、瑜伽行派、南傳上座部都認為有一類心所，是一切心生起時必然會伴隨生起的，說一切有部稱之為大地法、瑜伽行派稱之為遍行心所、南傳上座部則稱之為遍一切心所，但其數量三者之間亦有所不同，說一切有部主張有十個大地法、瑜伽行派是五遍行心所，南傳上座部則是七個遍一切心所。

心在生起時除了必然帶起這些遍行心所之外，同時也會帶起其他的心所，這些心所中有善、有惡，這些善、惡的心所會

影響心的認知，進而導致行為的正當與否。在上述的這些佛教派別中，唯有經量部較為特別，認為離心無別心所⁵，除此之外，大概基本上都認為有獨立於心的心所存在。

然而，儘管如此，對於是否有獨立於心的心所存在，在說一切有部中，也有不同的說法，例如覺天或法救便主張並沒有離於心而獨立存在的心所，這種說法近於經量部，而經量部原本也就是從說一切有部分裂出來的。不論如何，在此我們可以看到在部派佛教時期，心與心所的問題是一極為受到關注的問題，同時也存有許多的歧見，這些歧見主要是來自於對經典詮釋以及修行者自身體驗的差別。

瑜伽行派是主張多心說的，至於有關心所的主張，在瑜伽行派論典中，有些是清楚表示有別於心而存在的心所，但也有些論典並未明確提出。至於多心是否可以同時生起的問題，在《解深密經》即已明確地說到諸識可以俱起。⁶ 在《成唯識論》則說阿賴耶識與末那識是恆行的，亦即是隨時都在現起的。以此，一個有情最少是有二個識在活動的，而最多則可八個識同時活動。

另一主張多心論的是經量部，但其主張一個有情唯有六識，並不是如瑜伽行派那樣主張有八識。經量部雖然主張有六識，但卻認為一時不得二識俱起，這一點與瑜伽行派也有所不同。在《成實論》中關於心、心所，以及是否可以俱生的問題有相當篇幅的論說。《成實論》一般被視為是經量部的作品，雖然仍有一些學者並不完全認同，不過大部分的觀點還是將它

⁵ 也有些經量部的論師主張有受與想等心所，因為佛說有色、受、想、行、識五蘊。

⁶ 《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉：「廣慧！若於爾時一眼識轉，即於此時唯有一分別意識，與眼識同所行轉。若於爾時二、三、四、五諸識身轉，即於此時唯有一分別意識，與五識身同所行轉。」(CBETA, T16, p. 692)

視為是一部經量部的作品。

	心王	心所
說一切有部	一心 (六識隨根立名)	六類：46 大地法：10 大善地法：10 大煩惱地法：6 大不善地法：2 小煩惱地法：10 不定地法：8
經量部	六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識	離心無別心所(無實有心所，心所是依心假立)
瑜伽行派	八識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、 末那識、阿賴耶識	六類：51 遍行心所：5 別境心所：5 善心所：11 煩惱心所：6 隨煩惱心所：20 不定心所：4
南傳佛教	六識：依分位成 89 心	遍一切心所：7 雜心所：6 不善心所：14 善心所：25

（二）心所之假、實問題

關於心所之假實問題，說一切有部主張一切心所都是實法，而經量部因為不認為有離心獨立存在的心所，所以心所只是假名，至於瑜伽行派則認為在其所分類的五十一心所中，有假有實。

在討論印度佛教心識認知問題時，必然會關注到法的假、實問題，法（存有）的假、實在部派佛教是一個最基本、也是討論非常多的一個概念，這種討論與希臘哲學或者是希臘化時期的唯名論和唯實論的論議相當相似。就心所法的假實問題來說，說一切有部認為其所列舉的四十六個心所法都是實法。所謂實法是指擁有自性的法（存有），此處所說的「自性」並非完全等同於《中論》中所批判的那種實體性，而是指擁有與他者不同的、可以與他者區別的獨特性質，這些擁有自性的法（存有）本身仍是剎那滅的，所以並非佛教所要否定的那種負面的實體性。

說一切有部認為每一個心所之能夠區分出來，是因為於每一個心所有它獨自的特性，若以水彩顏色來比喻，紅、黃、藍三色是所謂的三原色，以這三原色為基色，可以調出其他各種的顏色，亦即其他顏色都是由此三原色依不同比例「合和」而成的，就此來說，這三原色即是實，其他「合和」而成的顏色是假。例如紫色，紫色是由紅色與藍色以等比例「合和」而成的，若取出紅色或藍色的成分，紫色即消失不見，紫色不過是建立在紅色與藍色之上，是依他合和而成的，而只要是合和而成的即稱為假，相反的，不是依他而成，而是具有不可再化約之性質者即稱為實。說一切有部認為其所列舉出的四十六個心所各有其獨自的特性，因此是實法。

而如前所述，經量部並不認為有獨立的心所法，心所不過是就心種種樣態而假立的名稱而已，所謂貪心、瞋心等，事實上不過就是心的一種呈現狀態，並不是在心外再加有貪心所或瞋心所，就如一塊泥土，若捏成方形，就稱為方土，若捏成圓的就稱為圓土，基本上就是那塊土而已，沒有所謂的方或圓的東西加進去，這是經量部對心所的看法。

瑜伽行派認為其主張的五十一心所中有些是假、有些是實。譬如尋與伺被認為是思心所跟慧心所的一分所成，思心所與慧心所兩者合在一起，同時作用時，依其二者作用之深淺，而假立為尋與伺。尋是粗想，伺是細想，若以先前所舉顏色的例子來說，尋與伺可比是由紅與藍（思與慧）所合成的淺紫與深紫，事實上並沒有真正獨立自存的性質。

若再細說，假法基本上可分為三種，亦即分位假、無體假與和合假。其中「分位假」是指依於一個實法之分位所假立的名相，例如：上、下、左、右，必須依於一個事物上才能具體地指稱。又如數目，必須建立在個別確實存在的事物上才能成立。其次「無體假」是指根本不存在的一種概念想像，例如龜毛或是兔角，龜毛與兔角，實際上並不存在，只是概念想像的一種組合，這些是根本不存在的事物。第三「和合假」是指如桌子或是瓶子等，是由其他的物質所構成的，若是將構成他的物質抽離，則便不存在了。以桌子來說，若將桌子的顏色去除、粗硬的性質乃至味道等去除，那麼「桌子」也就消失、不存在了。

在《成唯識論》中，有對瑜伽行派心所之假實逐一地說明，⁷ 若就善心所的假實來說，《成唯識論》認為十一個善心所中

⁷ 參文末附表一，《成唯識論》心所假實表。

的不害、不放逸、行捨是假法，其餘皆為實法。其中不害是以無嗔為性，即是無嗔的一部分，若再以先前所舉的顏色來譬喻，這就有如同為藍色，但卻有淺藍、深藍之別，其差別只是深、淺程度不同，並非在本質上有絕對的差異性。而行捨與不放逸則精進與三善根一分所成，就如由三原色共同調和所成的顏色一般，其本身並無自性。

四、心、心所之主張及其可能發展出的實踐理論

（一）生命的形式

佛教基本上認為有情是具有五蘊的一個整體，但也並非所有的有情都是具足五蘊，例如無色界的有情就沒有色蘊，當然無色界是否真的完全無色，部派間仍有不同的意見。如說一切有部就堅決主張，無色界完全無色，但是大眾部卻認為無色界也非完全無色，而是仍有極微少的色，因為極為微少，近乎沒有，所以稱為無色，就如衣服上雖然沾染了一點點的黃色，但因極為稀淡，以致於難以察覺，而說這件衣服並無黃色。然不管對於色界的看法如何，作為有情的必要條件都是識蘊，亦即識蘊是有情之基本形式、是不可欠缺的基本要素，而所謂的識蘊即是指種種的認知心。在主張有心所的佛教學派中，有情之識蘊也必然意味著心所的相伴。因此，有情最為基本的形式即是一團心、心所的活動與表現，生命的歷程亦即是這團心、心所之流變的一個軌跡，雖然大部分的有情都伴隨有色蘊的顯

現，但是色蘊之形、顯的表現，並非佛教決定一個有情最主要的分別，如當我們說某人是凡夫、某人是阿羅漢時，並非是以其外表來定位，而是就其心、心所所呈現的狀態來指稱的，以此佛教所教導的無非是如何追求心、心所之改變，使之達於淨善的一種努力過程。

佛教主張無我，認為所謂的「我」(ātman)不過是依蘊假立的，真正有的只是五蘊，並無所謂的「我」存在，這即是所謂的五蘊無我論。亦即若是將識蘊、色蘊等五蘊去除，則所謂的「我」也將消失、不存在了。

（二）輪迴之因

輪迴是佛教思想的核心概念之一，輪迴是有情生命橫貫三世之歷程，在前蘇格拉底時期以及希臘哲學中也有相似的輪迴思想，這種思想同時也影響著他們的哲學理論，例如柏拉圖的「知識回憶說」，柏拉圖認為人的靈魂是不朽的，人的知識是透過回憶而得的。然而希臘哲學中的這種輪迴的思想，在基督教興起之後便逐漸地消失了。

至於輪迴的原因，佛教認為是因為無明，無明也就是無知，有情因為無知，對存有產生錯誤認知，進而衍生錯誤的行為，而這些錯誤的行為，則牽引並決定著生命型態的發展。

（三）染污無知、不染污無知

一般來說，無知可分兩種，一種是染污無知，另一種則是不染污無知。佛教的兩個終極目的是獲得涅槃與菩提，而涅槃基本上是指煩惱的止息，亦即煩惱心所的斷除。其中會阻礙涅

繫的煩惱心所，稱為染污無知；而不會障礙涅槃、只會障礙菩提的煩惱稱為不染污無知。瑜伽行派認為菩薩在八地時可以斷染污無知，證得阿羅漢，可以不再受後有，如此即可不會在三界中繼續輪迴轉生。而在八地之後以至成佛之前仍有不染污無知，在《成唯識論》中說此為二種障與四種愚⁸，至於如何去斷除這些的染污無知與不染污無知，這便涉及到佛教修道論了。

（四）業的性質

如上所述，我們的認知會影響並決定我們的行為，佛教稱之為業(karma)。業基本上又分為思業與思已業，而思已業又分為身、語二種，同時又各有表業與無表業。表業是表示可以以感官覺知的，而無表業則是非感官所能覺知的。就說一切有部而言，思已業的性質都是屬於色法，其中身業的體性是形色，語業的體性是聲，而無表業的體性則是由異大種所構成的另一種特殊的色法。

但對於說一切有部之業性的界定，經量部並不認同，經量部認為是業的本質就是「思」。如前所說，經量部並不認為有離於心的心所存在，因此此處所說的思並不是說一切有部或是瑜伽行派所說的思心所，而是「思心」，亦即就是做思的心。

由於說一切有部與經量部對於業之體性有不同的看法，因此在某些理論，譬如佛教「戒」的問題上，自然也會產生不同說法。依據說一切有部，要先有表業而後才會產生無表業，以此必當要有受戒的行為與動作（身業、語業），而後才能夠得到其戒體（無表色）。但是經量部認為業的本質是思，所謂的

⁸ 第九地之障為：利他中不欲行障；第九地之二種愚為：陀羅尼自在愚及辯才自在愚。第十地之障為：於諸法中未得自在障；第十地之二種愚為：大神通愚及悟入微細祕密愚。

戒體是由思願力訂立「要期」，簡單來說即是心的願力，對自己訂一個在某種期限下的自我要求，以此便能達到防非止惡的作用，並不需要藉由身、語等動作才會產生，說一切有部與經量部在這一點上有很大的不同。

（五）涅槃之道

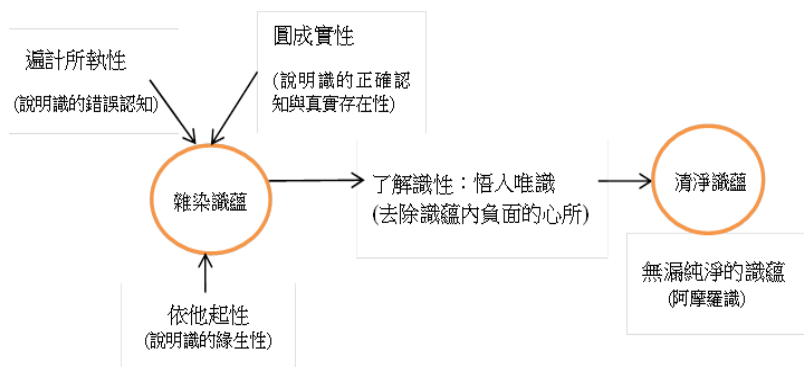
佛教教義所想達到最終目的之一是涅槃，希望能夠將煩惱止息，不要再因為煩惱而導致輪迴之苦。而要止息這些煩惱便須有正確而適當的方式，這是佛教的修道論。同樣的，關於佛教的修道論，在整個佛教思想史以及各部派間，有著相當多的理論論述及歧異存在，然而若簡略來說，可大分為二部分，亦即止觀的修習以及菩薩道的實踐。修習止觀與行菩薩道若就哲學來說，是屬於倫理學領域，是屬於「應然」的問題。然而如何去做，則與其所認為的「實然」有關，而這就哲學而言，則是屬於存有論與知識論領域的問題。

對於存有的不同認知，會直接影響倫理行為的型態與方式。這部分在整個佛教思想上，也呈現著繽紛多樣的色彩，不同學派基於對於存有的認知的差異，同時也產生出多樣不同的修行方式。若以中國禪宗為例，眾人可朗朗上口的神秀與慧能的偈頌，即代表著二種對於心的不同認知與修行的方式。神秀的偈頌「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫使惹塵埃」雖在後來禪宗的發展上較為失勢，但若根據達摩以《楞伽經》來傳法的立場來看，神秀的這首偈頌，是非常切合《楞伽經》中之如來藏思想的。如前所說，在如來藏經系的思想中，心原本即是清淨的，只不過常為客塵所蒙覆，以此「時時勤拂拭，莫使惹塵埃」，就修行而言，可說是個相當適當的陳述；而惠

能偈頌的「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」是以《金剛經》的般若思想來造偈的，很顯然的兩者在思想系統上有所差異。胡適即曾寫過一篇〈楞伽宗考〉來討論這個問題，且其結論是：惠能以《般若經》或《金剛經》取代了從達摩以來以《楞伽經》為傳承的體系，是「革了楞伽宗的命」。這是中國禪宗史上一個很大的轉折，而從這點，我們也可以看到佛教在思想體系以及實踐理論差異與多樣性之一斑。

而在論及佛教的實踐理論時，在瑜伽行派中有一個不得不提的概念，亦即「轉依」。在《攝大乘論》及《成唯識論》中對於轉依有種種的說明，但若簡單來說，所謂的「轉依」即是「轉所依」。就瑜伽行派來說，所謂的「所依」指的是阿賴耶識，「阿賴耶」一詞常帶有染污的意思，又瑜伽行派常將阿賴耶識譬喻為水流，若是水流本身是髒的、染污的，依於此水流所生起的浪自然也是髒的、染污的。因此，若想要現起清淨的浪，唯一的方式便是將浪之所依的水流清淨化，將髒的、染污的水流，轉為清淨的水流，如此生起的浪自然便是清淨的。瑜伽行派的修行之道，便是以所謂的「正聞熏習」、「如理思維」去改轉這個原本是染污的「所依」，使之成為清淨的「淨識」。

而若就如來藏經系的思想體系來說，所謂的所依是指如來藏自性清淨性心，如來藏經系思想認為一切法的生起是依於如來藏心，與瑜伽行派所說不同。瑜伽行派所說的「轉所依」是改變所依，亦即改變底層的意識流，從原本是混濁、雜染的意識流逐步地將它轉成清淨的狀態，如下圖：



瑜伽行派認為一切的存有只是識(vijñāna)，並無外在的境(artha)，認為有外於心的境，這是一種錯誤地妄執，亦即是染污性的，以此轉依的關鍵便是「悟入唯識」。識(vijñāna)即是認知主體，包含心與心所兩類，而所謂的「境」不過是心、心所的「相分」，並不是由質礙為性之極微所成的事物，只是識自身的一種呈現，有如由光所製造出來的各種影像，其本質無非是光，這是唯識的一個立場。

瑜伽行派的另一個重要概念是「三性」，而這三性無非仍是在說明「唯識」的道理，亦即三性即是對於「識」之各種面向或狀態的描述，就如上圖所示。從認知上來說，染污的識所產生的認知就稱為遍計所執，而清淨的識所產生的認知便稱為圓成實；而若從存有上來說，遍計所執的對象是不存在的、是執無為有的，真正有的是依他起性的識。瑜伽行派的修行目的便是在於將雜染的識蘊轉成清淨的識蘊，而其關鍵就是了解萬法唯識。「悟入唯識」是修習止觀的目的，一旦「悟入唯識」也就達到轉依的第一步成果（通達轉），瑜伽行派也就在此建立聖者與凡夫的差別，然而悟入唯識仍非實踐道的最終，最終的轉依是成佛（究竟轉），亦即達至純淨無漏的阿摩羅識。

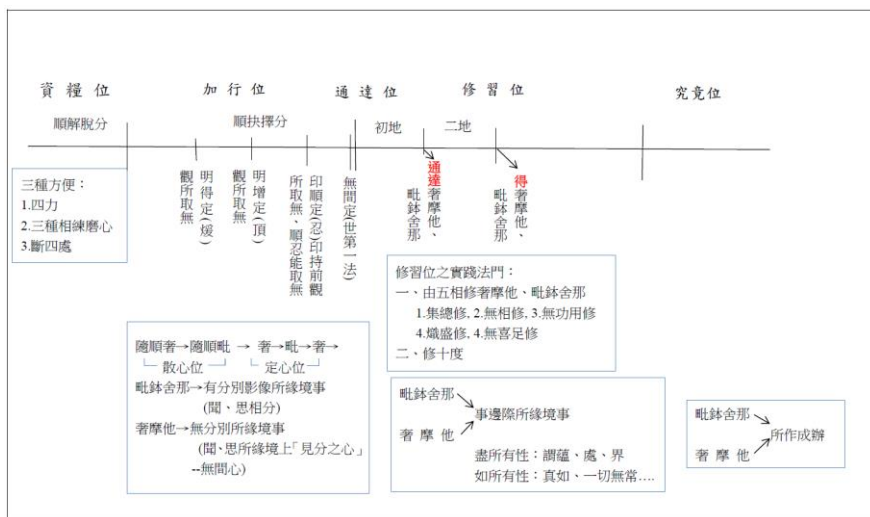
瑜伽行派修行的歷程大致可以附表二⁹ 來表示，《成唯識論》將此修行歷程分為資糧位、加行位、通達位、修習位與究竟位等五個階段。依《攝大乘論》所述，在資糧位亦即順解脫分時，須以四種力、三種相練磨心與斷四處等三種方便來修行。而到加行位亦即順解脫分時，則應修習四如實觀與四種定，以達悟入唯識。在悟入唯識，亦即轉依之後則是實行菩薩道以逐步斷除根本識中的染污成分，直至成佛，這部分限於時間關係，在此暫且無法細說了。

附表一：《成唯識論》心所假實表

實	遍行：觸、作意、受、想、思 別境：欲、勝解、念、定、慧 善心所：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安 根本煩惱：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見 隨煩惱：無慚、無愧、不信、懈怠、昏沈、掉舉、散亂 不定：悔、眠
假	善心所：不放逸、捨、不害 小隨煩惱：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍 大隨煩惱：忘念、放逸、不正知 不定：尋、伺

⁹ 請參文末附表二

附表二： 瑜伽行派的修行歷程



- 註 1. 三種方便，依《攝論》說；四種定依《成唯識論》（《攝論》）說；修習位之實踐法門，依《攝論》說，四種所緣境，依《解深密經》說。
- 註 2. 關於通達奢摩他與得奢摩他之意義，《解深密經疏》卷 6 說：「謂初、二地[已>已]得證如，名為通達，而未淳熟，不名為得。或可初地[已>已]上諸地皆名通達。第三地中得定地故，依定發觀，亦得淳熟，故上諸地皆名為得。理實為論，於諸地中，皆具二義，就相顯故，作如是說。」(CBETA, X21, p. 437, p. 874, a7-11)
- 註 3. 煖、頂、忍、世第一法乃以四定為體。其中明得定為發下品尋思，觀所取之名、義、自性、差別四法為自識所變，假有實無，以伏所取境。明增定為發上品尋思，重觀所取四法為自識所變，假有實無，完全伏除所取境。
- 註 4. 通達位為初地初入地心(真見道、相見道)，初地之住心、出心，乃至金剛喻定為修習位(修道位)。
- 註 5. 《攝論》由五相修奢摩他、毗鉢舍那，其五相說明如下：
1. 集總修：所有的大乘教法，作相觀察。
 2. 無相修：離名的一真法界性中，觀察切皆不可得。
 3. 無功用修：不加作意，不由功用，能任運的止觀雙運，無功用修。
 4. 熾盛修：習無功用行，念念增勝，不因得無功用道而停滯，故名熾盛修。
 5. 無喜足修：雖得念念增盛，但不以此為滿足，仍是著著上進，所以說是無喜。