

# 「護法—玄奘」一系與真諦一系唯識學的「聞熏習」 理論的思想意涵之探討

曹志成

法光學壇 Dharma Light Lyceum 第一期 (1997 年)

法光佛教文化研究所

頁 119-129

---

頁 119

摘要：

本文初步探討了「護法——玄奘」一系與真諦一系唯識學的思想性格以及「聞熏習」理論的思想意涵。首先，就思想性格而言，「護法——玄奘」一系的唯識，乃是「意識有我論」的「八識別體、賴耶唯妄」之妄心派思想；至於真諦的唯識並不是「真心派」的思想，而是「意識無我論」之思想——其「解性賴耶」並不是「能安立」的超越主體，而是與「聞熏習」融合為一的「無為真如智」。又護法一系對「聞熏習」融合為一的「無為真如智」。又護法一系對「聞熏習」之來源，採「超越理體」之「法身流出說」；至於，真諦一系則採「如理如量通三無性」之「法界流出說」。最後，就「聞熏習」理論的思想意涵而言，奘傳的「聞熏習」較強調傳統的「聖言量」對人的影響，重視由他律到自律之社會學習，其適用於中下根器氣強理弱者；真諦一系的「聞熏習」較重視學習者之存在醒悟「由唯名無義、唯識無境到境識俱泯的自我轉化」，它較適於中等根器氣質較弱者。

頁 120

The Teaching on the Practice of Hearing in the  
Mind-Only Systems of Dharmapaala / Hsuan-tsang and

## Paramaartha: A Study in Meaning

Ts'ao Chih-ch'eng

The present paper offers a preliminary study on both the character of the mind-only philosophies of Dharmapaala / Hsuan-tsang and Paramaartha, and the meaning of the teaching on "the practice of hearing" . "

Regarding their philosophical character, the mind-only teaching of Dharma paala / Hsuan-tsang represents the illusionary mind branch which holds that there is a self in consciousness and claims that "the eight consciousnesses differ in substance and it is only the aalaya which is illusionary" while Param aartha's philosophy, though not representing the real mind branch, holds that there is no self in consciousness -- his "vimok.sa aalaya" is by no means a transcendental subject that can be established but is "the wisdom of the uncreated suchness" which merges with the "practice of learning" .

As to the source of the "practice of learning", Dharmapaala's school accepted the theory of a transcendental principle saying it was "flowing out of the dharmakaaya" while Paramaartha's school took the stance of "flowing out of the dharmadhaatu" which "penetrates the threefold naturlessness in accordance with logic and evidence" .

Finally, regarding the meaning of the teaching on "the practice of hearing", Hsuan-tsang's school was putting more emphasis on the impact "proof by scriptural authority" has on man thus stressing social learning progressing from restraint by the autonym to heteronomy . This can be equally employed by beings of medium or small capacity whose emotions are strong compared with a weak intellect . Paramaartha's school stressed the existential

awakening of the learner (self-transformation through the stages of "only name without meaning" and "only mind without object" up to "object and mind both vanishing") which is more fitting for beings of medium capacity whose emotions are weak by nature .

頁 121

## 一、前言

佛教的意識哲學－唯識學的「聞熏習」理論到底隱含了怎樣的文化學習或社會學習的理論呢？這是本文所要探討的主要問題。

此問題又涉及到「護法－玄奘」一系與真諦一系唯識學的「聞熏習」理論的思想意涵各自為何？彼此有何不同呢？它們在教育學上的意涵為何？這是本文第二節與第三節所要探討的主題。

簡而言之，本文主要探討唯識學的「聞熏習」理論所隱含的文化學習之思想意涵與教育學上之意涵。我們分述如下：

## 二、「護法－玄奘」一系的「聞熏習」理論 - 「意識有我論」的社會學習理論

「護法－玄奘」一系《成唯識論》的偉大，「在於融合瑜伽攝論兩大思想，而把唯識學建立在瑜伽論本地分思想上。故護法成唯識論說諸識差別；王所差別；心色各別自體；種子本有（本地分）新熏（攝論及抉擇分）合說。這和代表無著唯識學的莊嚴與攝論的思想，是有點不同的。」？換言之，(1) 「護法－玄奘」一系的唯識思想，乃是「意識有我論」（「有相唯識」）的「八識別體，賴耶唯妄」的思想(2)。此亦可稱之為「妄心派」的唯識思想。

玄奘一系的「妄心派」與如來藏系的「真心派」有何不同？它們又如何看待「聞熏習」理論呢？又有何得失呢？就此點，印順法師說道：

「妄心派以妄識為中心的，這又以妄識的細心賴耶為主

體，賴耶與妄染的種子無異無雜（也有不一義），而清淨種子卻寄於其中，不就是賴耶，也不離賴耶，說它是非一非

頁 122

異。真心派是以清淨的心性（如來藏）為中心，這現起虛妄的在纏真心，也可以叫做阿賴耶。它與清淨的稱性功德（淨種）無異無雜（也有不一義），而說一切虛妄熏習，不離於如來藏藏識，然也並非即是真心，結果又是個非一非異。真心派說虛妄熏習是客，真常的如來藏藏識是主體；妄心派說正聞熏習是客，虛妄的異熟藏識才是主體。……以妄心為主體的，有漏法的產生，很容易說明，而清淨寄於其中，從虛妄而轉成清淨（轉依），就比較困難了。以真心為主體的，無漏法的生起，很容易明白，而雜染覆淨而不染，及依真起妄，又似乎困難些。」(3)

此段文有三個要點：

1 ·真心派主張「虛妄熏習」是客，「真常的如來藏藏識」才是主體；妄心派則說「正聞熏習」是客，「虛妄的異熟識」才是主體，此為兩派之差別。

2 ·妄心派由於肯定阿賴耶識為生死流轉一切雜染法的生因，因而「有漏法的產生」較易說明，它亦可含有一「現象的存有論」，亦即「執的存有論」之建立，只不過其以聞熏習為客，使得「涅槃還滅」無必然可能底「超越根據」來作保證(4)；反之，真常心由於肯定「無限心」的「佛性」，使人之成佛有必然的根據與保證，因而「無漏法的生起」較易說明，只不過對眾生「氣強理弱」的現實情形較難解釋。

3 ·真心派雖然以「超驗能安立」(transcendental grounding)的「真我」作為「成佛之可能性」的保證，不過仍有落入「基礎主義」的陷阱之危機，而與佛教的緣起說相違(5)，而且彼亦無法說明「本然的社群如何被培育」之問題(6)；妄心派雖然以「阿賴耶識」來說明「一切雜染法」之成立有不透徹之處，但他卻重視了人間中下根器之人「氣強理弱」的事實，而發展出一套「正聞熏習」的文化、社會學習之理論，此為其可取之處。

又護法－玄奘一系的「賴耶唯妄」的思想與正聞熏習理論有何關連呢？此「聞熏習」的神聖來源為何呢？「聞熏習

」理論又有何教育學上的意涵呢？就此三問題，我們分述如下：

(一) 「賴耶唯妄」的思想與「聞熏習」之關涉 - 「轉識成智」之條件

頁 123

玄奘一系既以「阿賴耶識」「唯妄」，那末能夠「轉識成智」者的條件為何呢？就此，《成唯識論》卷九曰：

「如是所成唯識相性，誰於幾位？如何悟入？謂具大乘二種性者，略於五位漸次悟入。何謂大乘二種種性？一、本性住種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因；二、習所成種性，謂聞法界等流已，聞所成等熏習所成，要具大乘此二種性，方能漸次悟入唯識。」(7)

依玄奘一系的唯識，「轉識成智」的兩個條件，在於「本有的無漏種子」以及「聞熏習」的「新熏」兩者 - 「其中聞無習只是引生無漏心的增上緣，親生的因緣還是本有無漏種」(8)。

此中，「本有的無漏種子」與「聞熏習」有何關係？為何《攝大乘論》以「聞熏習」為「出世心種子性」呢？《成唯識論》的解答如下：

「然本有種亦由熏習令其增盛方能得果，故說內種定有熏習。其聞熏習非唯有漏，聞正法時亦熏本有無漏種子令漸增盛，展轉乃至生出世心，故亦說此名聞熏習。聞熏習中有漏性是修所斷，感勝異熟為出世法勝增上緣；無漏性者非所斷攝，與出世法正為因緣。此正因緣微隱難了，有寄粗顯勝增上緣方便說為出世心種。」(9)

此說明「本有無漏種」亦需要「熏習」的挾持，才逐漸使其增盛起來。換言之，因為在解脫分善根已去，聽聞等流正法時，也可以熏習令其「本有」的「無漏種子」增盛起來，如此使得本有的無漏種子，生起無漏的現行，由無漏的現行，又熏成無漏種，像這樣展轉熏習，乃至達到見通所證的無漏心（出世心），因而，也將此「無漏所增長種」名為「聞熏習」。此即「本有無漏種子」與「聞熏習」之關係。又「聞熏習」若有漏性，則是「修道位」所斷的煩惱 - 它雖非出生世法的親因緣，但能「為出世法」的勝增上緣，但於

修道位上須斷除；若是無漏性，則不須斷。此「無漏種」的「正因緣性」在未生起現行的相狀，是極為微細幽隱且難以了知的，非一般人所明白，因而《攝大乘論》但寄託於粗略顯明的「有漏聞熏習」中，將彼作為「無

頁 124

漏的勝增上緣」，因此方便地將此（「聞熏習」）說為「出世心種」－此「增上緣」，雖非正因緣種，若無「有漏的聞熏習」的話，「無漏的種子」也不現行－此是就寄託有漏殊勝的「增上緣」來說（10）。

由上可知，奘傳唯識將「本有無漏種子」被視成微細難知的「潛能狀態」，它必須有待「正聞熏習」的「勝增上緣」的挾持激發才能生「現行」。因此，「本有種」非「超驗的能安立」之本體，而是「隱而本發」的「潛能」，它必須透過「正聞熏習」的挾帶力量，來克服「氣強理弱」之限制，才能將其潛能充分發揮出來。

（二）「聞熏習」的神聖來源－「法身」的「流出說」

奘傳一系如何解釋「正聞熏習」之來源呢？此就與唯識學的「三身說」有關。對此問題，窺基《成唯識論述記》說明如下：

「菩薩地說：聞十二分教，法界等流平等而流故。謂大定緣（真）如起俱時正智〔根本智〕，後生後得（智），後得復生大悲，大悲起化身，化身方說此法，此法故名平等流也。又法界性若能悟時，便能斷生死趨大涅槃，比亦如是。」（11）

此說明「聞熏習」的十二分教之產生，是由大定緣真如之同時的根本智，在其出定後得智中產生大悲，再由大悲起化身，最後由化身說此十二分教－亦即由「根本智」證「真如」的「法身」本等流出此「十二分教」的「正聞熏習」來。復又奘傳一系的道邑（慧沼門下）的《成唯識論義蘊》更清楚闡明「法身」流出十二分教的過程如下：

「謂如來以真如為所緣緣，即從真如流出大定、智、悲，即是如來報身，復從報身流出化身，從此化身流出十二分教，此名等流正法。眾生聞十二分教熏成習脫法種，故能生出世無漏現行。」（12）

此以如來證真如（以真如為所緣緣）的一剎那為「法身

」(本體)，再由此「法身」流出大定，後得智、大悲而為報身(由自受用起利他)，再由「報身」流出「化身」(能教化菩薩凡小的歷史的釋迦牟尼佛)，再由「化身」流出十二分教的「聞熏習」來。此可謂徹底的「法身」的流出說。

頁 125

「聞熏習」在教育學上的意涵

奘傳一系在教育學上的意涵有三：

1·強調後天的環境及社會、文化學習對個人影響－「聞熏習」理論隱含了對「聖言量」的文化傳統之傾聽，透過人對傳統、風俗習慣等潛移默化的使用，使人轉變氣質之性－亦即透迥安排的「文化場域」使之與個人互動，經由聞、思、修三慧使人克服氣質之性的限制。此有如收音機須調頻到恰當的波道才能收到(法界等流的「聞熏習」的)聲音一樣。

2·由他律入自律－認為他律與自律先是相續發展，然後是並存互相的。奘傳「聞熏習」思想與皮亞傑的想法有相近之處，亦即認為他律與自律相續發展，並日漸相輔互補。亦即首先在他律期或他律型的社會須教以合理的權威－「正聞熏習」，再逐漸導入自律－開發人的「無漏種」之潛能(13)。

3·教育的對象，非有教無類，而是「不定種姓」與「菩薩種姓」兩種人(「紅五類」)；其教育方法適用於中下根器之人，亦即「氣強理弱」之人。

以上為奘傳一系的「聞熏習」理論，它是一種由他律到自律的「意識有我論」之社會文化的學習觀。

三、真諦一系的「聞熏習」理論

－「意識無我論」的社會學習理論

真諦《攝大乘論釋》中的「聞熏習」理論隱含了怎樣的社會學習理論呢？這是本節所要探討的主要問題。

須知，真諦的「解性」思想，並非是一固定的「能安立」的「超越主體」之如來藏思想，而是與「聞熏習」融合為一的「無為的真如智」。以上為真諦「解性」思想的意涵(14)。

(一)「轉識成智」如何進行 - 由「聞熏習」所成的「意言分別」入手

頁 126

依照上田義文的見解，真諦《攝論》的三性說包含了兩種：第一種是以「由業煩惱熏習所生的虛妄分別的依他性」為中心的「三性說」；另一種則是以「由聞熏習所生的意言分別的依他性」為中心的「三性說」 - 前者為「應知勝相品」的主題 - 「唯識說」（諸法唯識的理論），後者則為「應知入勝相」的主題 - 「唯識觀」（觀唯識的行）(15)。「虛妄分別」是唯「含藏有漏雜染種子」「亂識」（「賴耶唯妄」）；至於「意言分別」則是由聽聞無漏法界平等而流的十二分教（如三性、三無性）熏習所成的「覺觀思維」。真諦《攝論釋》說：

「意識覺觀思維，但緣言分別，無別有義可緣，又必依名分別諸法故，言意言分別。多聞熏習依止為此法因。」  
(16)

不緣外境，唯緣語言的認識（言分別）的「覺觀思維」就是「意言分別」，它非「業煩惱種子」所生，而是「聞熏習」所生。

又我們於何處進入唯識觀呢？此問題有二個意思：一是問「唯識境界」是什麼？二是「唯識位」是什麼？我們分述如下：

1. 「唯識境界」是什麼

「唯識境界」有意涵如下：

「論曰：有見似法義顯相，意言分別大乘法相所生，釋曰：此法名唯識觀持，亦名境界。意言分別者，是心覺觀思維，此思維有二相：一、有見識為相故說有見；二、有相識為相，謂顯現似十二部大乘教，及似大乘教所詮理，說名有相。大乘法相所生者，大乘法為因故得生。此中顯境界體謂意言分別，顯境界相謂有見有相，顯境界因謂大乘法相。」  
(17)

此說明「意言分別」的「覺觀思維」包含了「見識」及「相識」兩部分 - 前者是「能了別的識」，後者則是「所了別的識」 - 它又分成「顯現如同十二部的大乘教法」以及「如同大乘教法所詮釋的義理」兩個小部分。所謂「唯識境界

」皆是「唯識的觀持活動」，它包含了「體」、「相」、「因」三部分：

頁 127

- [1] 「境界體」 - 「意言分別」；
- [2] 「境界相」 - 「有見有相」；
- [3] 「境界因」 - 「大乘法相」。

## 2. 「唯識位」是什麼

「意言分別」的「唯識位」有四論 - 「願樂行地位」（包含「資糧位」、「加行位」）、「見道位」、「修道位」、「究竟道位」。我們分述如下：

[1] 「願樂行地位」 - 「由但聽聞一切法唯有識，依此教隨聞起信樂心。於一切法唯有識中，意言分別生，由此願樂意言分別故。」 - 聽聞唯識法而起信心與樂趣，並以意言分別初略觀察，此為資糧位及加行論(18)。

[2] 「見道位」 - 「此意言分別如顯現相，通達實不如有，但唯有識。此識非法非義非能取所取，如此通達各入唯識見位。」 (19) 由「意言分別」領悟到外境非有，只有「識」自身，並能超越「主 - 客」的二元對立回返「純粹意識」本身，此即「見道位」。

[3] 「修道位」 - 「此意言分別，非法非義非能取非所取，如此觀察能對治一切三障，是名入唯識修位。」 (20) 不但於入定後見到「二取空」，且能於出定後破除一分分的菩薩障，即是「修道位」。

[4] 「究竟道位」 - 「此法最清淨智慧生處故，最微細障滅盡無餘故，故名究竟位。」 [21] 此是最清淨的「無分智」，除去一切細微的「所知障」，所證得的究竟境界。

以上為「意言分別」的「唯識四位」（階程）。

真諦的唯識觀如下：

- [1] 意言分別，得了別分別性無相（遍計無）；
- [2] 不見外境，但見意言分別，即了別依他性（依他有）；
- [3] 分別性已滅，依他性又不生（依他識滅）；
- [4] 依依他除分別，依真實性除依他（圓成實證）。

(二) 「聞熏習」的來源 - 由「如理如量通三無性」的「法界」流

出

真諦的「聞熏習」的來源為何呢？他認為是與「三無性」有關，他說：「法界者，如理如量通三無性，以為其體。所流者，正說正法，謂十二部。正聞者，一心恭敬無倒聽聞，從此正聞六種熏習，義於本識中生。」（22）

對真諦言，「聞熏習」不是由超越的「理體」流出，而是由「如理如量」通達「三無性」流出。

### （三）「聞熏習」的教育學意涵

1. 強調個人的存在抉擇之不可或缺，我們對傳統並非一成不變之關係，而是經由「意言分別」之「取用」而成為我們的一部分。教育之目的，不在達成外在目標，而在喚醒學習者之存在的醒悟（23）。

2. 教育的對象，理論上採「修行的平等主義」- 學習者只要如實地修就可達自我轉化之目標 - 轉依。其教育方法較適於中等根器中之氣質之性較弱者。

## 四、小結

法無定法，能契理契機適用就好。因而奘傳與真諦的「聞熏習」理論各有其特色及適用範圍 - 前者尋求「假必依實」固定的「最後基礎」、建立「意識有我論」的「聞熏習」理論；後者則是尋求不斷變化的「流動的最高視點」、建立了「意識無我論」的「聞熏習」聞熏習。奘傳的「聞熏習」較強調傳統文化的「意義沉積性」對人的影響，重視由他律到自律之社會學習，它也適用於中下根器中「氣強理弱」之人；真諦一系列的「聞熏習」較重視「意言分別」之「取用」及學習者之存在的醒悟 - 由觀「唯名無義」、「唯識無境」、「境無識也無」到「境識俱泯」來進行「自我轉化」，它較適於中等根器中之氣質之性較弱者。以上為唯識學「聞熏習」理論之意義。

註釋：

- (1) 印順，《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，1981，12 頁。
- (2) 高崎直道等著，《唯識思想》，李世傑譯，台北：華宇出版社，1985，252 ~ 253 頁。
- (3) 同(1)，140~ 141 頁。
- (4) 牟宗三，《般若與佛性》，台北：學生出版社，1982，429 ~ 430 頁。
- (5) 松本史朗，《緣起與空 \_ 如來藏思想批判》，東京：大藏出版社，1990 再版，1 ~ 9 頁。
- (6) Bernstein，《Philosophical Profiles》，Cambridge：Polity Press，1986，討論〈海德格論人文主義〉之一章。
- (7) 護法等造，《成唯識論》，大正藏 31，48b。
- (8) 同(1)，149 頁。
- (9) 同(7)，9 頁。
- (10) 演培法師，《成唯識論講記》，台北：正聞出版社，1989，544 ~ 546 頁。
- (11) 窺基，《成唯識論述記》，大正藏 43，556a。
- (12) 道邑，《成唯識論義蘊》，續藏經：78 套，5 冊，412a。
- (13) 中國教育會，《現代教育思潮》，台北：師大書苑，33 ~ 34 頁。

- (14) 陳榮灼，〈唯識哲學之「真」「妄」問題〉抽印本，  
12 頁。
- (15) 上田義文，《攝大乘論講讀》，東京：春秋社，昭和  
57，122 ~ 124 頁。
- (16) 真諦譯，《攝大乘論釋》，大正藏 31，175a 頁。
- (17) 同(16)，199c 頁。
- (18) 同(16)，199c 頁。
- (19) 同(16)，199c 頁。
- (20) 同(16)，220a 頁。
- (21) 同(16)，220a 頁。
- (22) 同(16)，174a 頁。
- (23) 同(13)，111 頁。

