

# 《成實論》之認識理論研究

陳世賢 撰

輔大哲學研究所碩士班

\*本文係慈廣獎學金論文

# 目次

一、引論

二、論「根」-- 感官之構成與作用

三、論「識」-- 識的體性與活動方式

四、論「想」、「受」、「行」-- 識知之後的心理活動

五、結論

## 一、引論

### 1.《成實論》的成立背景

本文旨在論究佛教小乘論典《成實論》一書中所涉及的認識理論。在正式進入此一主題之前，須先花一些篇幅，對《成實論》之作者與當時的學術環境，作一大略的介紹。以此背景知識為基礎，才能較好地掌握《成實論》之認識理論的旨趣與特殊之處。

本論著者訶梨跋摩(Harivarman)，相傳為釋迦牟尼佛涅槃後九百年左右出世，約屬西元三、四世紀左右的人物。此時正是大乘佛教與小乘佛教並起的時代。今日佛教思想之多元面貌的呈顯，實可歸諸佛滅百餘年後，因僧團正式分裂而給予思想之多元發展的可能性提供了契機。此後數百年之間，僧團不斷的分裂再分裂，形成部派林立、百家爭鳴的局面，使得這一時期的佛教被稱為「部派佛教」。再加上大乘佛教，各派學說間的爭辯益加激烈，整個佛學界可說是被一種既紛雜又熱烈的論辯氛圍所籠罩著。

訶梨跋摩顯然被這種氣氛所深深感染，他自信滿滿地說：「諸比丘異論，種種佛皆聽；故我欲正論，三藏中實義」<sup>(2)</sup>。他

(1) 關於佛滅的年代，異說甚多，此處暫以 544 B.C. 為準。參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 574，正聞出版社，1992.10，七版；呂澂，《印度佛學思想概論》，頁 5~7，天華出版，1993.10，初版。

(2) 訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論·具足品》第一，頁 30，新文豐出版，1997.2，二版二刷。民國五年金陵刻經處刻本。

想要針對佛學界爭論不休的種種課題，從中抉擇出真正契應於佛法的正論，亦即對這些論議作出最終的結論，可見他的企圖心之旺盛。訶梨跋摩能夠如此自信，實與他的求學經歷有關。關於訶梨跋摩究竟隸屬於哪一個佛教部派，據載有不同的傳說；甚至當《成實論》傳入中國後，還被一度誤認為是大乘，在中國佛學界掀起另一波論辯。吉藏《三論玄義》記載當時學者對《成實論》屬於何派的看法，文云：「擇善而從，有能必錄；棄眾師之短，取諸部之長」<sup>(3)</sup>，這反映出訶梨跋摩的思想的多重來源。檢視《成實論》內容，可發現此論所涉及之學派之廣：如佛教小乘之說一切有部、經量部、大眾部等等，及婆羅門哲學之數論派、勝論派，甚至大乘義理，於本論中皆可窺見一斑。訶梨跋摩之《成實論》實不屬於任何派別，而有其獨樹一幟的自由風格。

## 2.《成實論》的內容大要及其認識理論之概說

按照佛教的著述體例，「論」是用來解說「經」義的。小乘佛教既不承認大乘經典的合法性，故僅以最早成立之佛經——阿含經——為唯一的權威來源。《成實論》屬於小乘，自亦以闡釋《阿含經》之義理為主軸。本論以問答的形式構成，內容分為五大部分，第一部分是引論，其餘則分為「苦」、「集」、「滅」、「道」四大範疇。苦、集、滅、道是佛陀於

(3) 吉藏，《三論玄義》，大正大藏經 45，頁 3 下。

初轉法輪時所宣說的四個審實不虛的真理，號稱「四聖諦」。此四聖諦可總攝佛陀之一切教法，故《成實論》以之為論文之總綱。訶梨跋摩並自述其造論旨趣，文云：

問曰：汝先言當說「成實」論，今當說何者為「實」？

答曰：「實」名四諦，謂苦、苦因、苦滅、苦滅道。五受陰是苦，諸業及煩惱是苦因，苦盡是苦滅，八聖道是苦滅道。為「成」是法，故造斯論。佛雖自成此法，為度眾生故處處散說。……我今欲次第撰集令義明了故說。<sup>(4)</sup>

訶梨跋摩即是為「成」立四諦之「實」義而造此論。

《成實論》對認識理論的探討主要是置於「苦諦」這個範疇底下的，他以「五陰」（五種積聚）-- 色（物質）、識（了別作用）、想（主觀地執取心內影象之作用）、受（感受）、行（內心之造作）的順序來說明人的認識活動，如說：

凡夫識造緣時，四法必次第生：識次生想，想次生受，受次生思……<sup>(5)</sup>

佛教講認知，是以感官之接收外界物質（色）的刺激作為認識的起點，上文所說之「識→想→受→行」則係指人內心的認識活動程序，再加上「色」這個認識活動的外在要素，便構成《成實論》的認識理論的基本架構。

(4) 《成實論·色相品》第36，頁182~183。

(5) 《成實論·非相應品》第67，頁300~301。

《成實論》對於五陰次第的安排，由於不同於傳統之色、受、想、行、識的順序，頗受歷來學者的注意。訥梨跋摩既宣稱要直探《阿含》深義，然而他對於五陰的這種意見，是否與《阿含經》相違呢？在說一切有部諸論師所結集的《大毘婆沙論》中，針對傳統如此安排五陰順序的緣由，作了一番詳細的說明，筆者將其整理如下：<sup>(6)</sup>

- 1、隨順文辭故。
- 2、隨順說者、受者、持者次第法故。
- 3、隨順粗細次第法故。五陰中色法因其有質礙形狀，最為粗顯，故最先說明；「受」雖沒有質礙，但較之其他三陰，「受」更能在心中激起強烈鮮明的影像，就這個角度而言，可說是比其他三陰更粗顯了，故先說之。識陰最細是故後說。
- 4、隨染污的角度說，「色」為男女之染著處，而對色的耽著乃由於貪愛色所帶來的感「受」，對感受的貪圖乃因顛倒「想」之故，此顛倒想係由心的造作煩惱（行）而產生，「識」則為一切煩惱之依止處。故有如是之次第。
- 5、隨修行的次第說。堪稱「甘露門」的佛教兩大修行法門不淨觀<sup>(7)</sup>與持息念<sup>(8)</sup>，皆以「色」作為觀想的對象，故先說。

(6)《大毘婆沙論》卷74，大正27，頁384上～下。

(7)即觀想自他肉體之骯髒醜陋，或觀想死屍之膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離相、血塗相、蟲聚相、骸骨相等等，以對治貪欲煩惱。

(8)即數息觀，藉計數入息或出息之次數，以收攝心於一境。

觀色之後方能澈見「受」的過失，故次說。見「受」的過失之後，「想」才能不顛倒；「想」不顛倒則心不造作煩惱（「行」）；無煩惱故「識」便清淨。以此之故，有如是次第。

6、隨食器、食物、調味料、廚師、食客之譬喻，來說明色、受、想、行、識之間的次第關係。「色」如食器，盛著食物而能讓人品嚐感「受」；「想」如調味料，能使人更貪著食物的美味感受；「行」如廚師，能將「受」、「想」等食物與調料烹煮造作出種種煩惱味；「識」如食客，能了別諸味。故如是次第說。

7、隨欲界<sup>(9)</sup>、色界<sup>(10)</sup>、無色界<sup>(11)</sup>之差別而說。「色」在欲界最為顯了，故最先說；喜樂之「受」在色界定最為顯了，故次說；無色界定之空無邊處、識無邊處、無所有處，此三處「想」陰最勝，故第三說想陰；非想非非想處則「思」（為行陰所攝）最勝，故第四說；前四陰為「識」陰之攀附依止處，識是能依故最後說。

上面所述及之五陰次第所以如此安排的理由中，並沒有從認識活動之生起次第的角度來加以闡釋者。因此《成實論》更

(9) 欲界，即具有婬欲、情欲、色欲、食欲等有情所居之世界。

(10) 色界，乃遠離欲界婬、食二欲而仍具有清淨色質等有情所居之世界；或離諸欲、惡、不善法所獲致的禪定境界，分初禪、二禪、三禪、四禪，前二禪有喜有樂，第三禪有樂無喜，第四禪兩者俱無，不苦不樂，捨念清淨。

(11) 無色界，乃唯有受、想、行、識四陰而無物質之有情所住之世界。或超越物質色相的高深禪定境界，分為空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處定。

改五陰的排序而賦以認識論的意義，並不見得與傳統說法互不相容。或者可以這麼說，《成實論》對五陰次第之認識論涵義的說明，並不是一種創發，而是對《阿含》深義的重新發現。訶梨跋摩不是意圖「正論三藏實義」嗎？他造論的意趣又豈會是「發明己義」呢？而應是「直探本源」吧？

除引論外，本文欲從三方面來論究《成實論》的認識理論，即：

第一，論「根」-- 感官之構成與作用

第二，論「識」-- 識的體性與活動方式

第三，論「想」、「受」、「行」-- 識知之後的心理活動

由以上之安排可知，本文所謂的「認識理論」，主要是從心理發生過程的觀點來加以詮說的。以認識為起點，導引出一系列的分別、感受、情緒、煩惱等心理活動，進而轉向道德意義，為人心之染汙提供一套合理的解說；並藉由把凡夫的順向染汙過程給提供出來，使得宗教的修持法門得以安置在此系列中，予以節節阻斷、過濾，使獲致最終的宗教解脫目的。這才是《成實論》之認識理論的終極旨趣所在。

## 二、論「根」-- 感官之構成與作用

### 1.「根」的構成

在佛教術語中，有所謂「六根」-- 眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，意指能輔助認識活動生起的六種機能。前

五者是物質性的，與外在感官有關；意根則被認為是非物質的。關於意根這個問題，此處暫時先擱置一下，稍後再作說明。

物質性的五根是由地、水、火、風四種要素（佛教稱之為「四大」）所組成的，這是各部派所公認的。一般認為「四大」已是理性上不能再加以分析的終極原子；但《成實論》卻主張「四大」係由「四塵」（色、香、味、觸）所生，所以仍可被分析，不具實在性。這樣的看法被認為可能是受到婆羅門哲學之數論學派的影響，後者主張從「五塵」（多了「聲」）生「五大」（多了「空」）。<sup>(12)</sup>因此《成實論》在說明五根之構成程序上，便和佛教的一般說法不相同。

五根由四大所成，所以是「假名有」，《成實論》說：「因異法成，名『假名有』，如因色等成瓶，實法不因異成。<sup>(13)</sup>」實在的存有（實法）是永恆且不能分割的整全；而由種種「實在」所積聚組合成的，則是另一類變動生滅的存有，本身不具任何的實在性，僅僅是一個名稱罷了，佛教稱之為「假名有」。「假名有」與其構成元素之間，是一種「不一不異」的關係。「不一」指的是和合後的事物另有自己的名稱與作用，

(12) 印順法師認為，《成實論》主張從四塵生四大，乃「隨順數論」（《說一切有部為主的論書與論師之研究》頁585）；宇井伯壽則反對如是看法（《成實論解題》，《國譯一切經》論集部三，頁3中）。

(13) 《成實論·假名相品》第142，頁656。

故不同於其構成元素；「不異」則強調「假名有」的不真實，不能脫離它的構成元素，所以也不能擁有自己的獨立體性。《成實論》特別注意五根之「不異」四大，曰：「根是假名，於成假名因，不得言異」<sup>(14)</sup>，強調「諸根不異四大」<sup>(15)</sup>，以突顯五根的假名無實。

《成實論》依循《雜阿含經》<sup>(16)</sup>關於五根是「不可見有對」<sup>(17)</sup>的說法。所謂「有對」，係指五根屬有對礙的物質，同時五根被特定的對象所拘礙，不得於其他對象生起作用，如眼僅能對色作用、耳僅能對聲、鼻僅能對香、舌僅能對味、身僅能對觸。「不可見」則意指五根非平常所見之外形肉團，如眼球、鼓膜、鼻樑等等，而相當於五官內的神經細胞。

五根既屬四大所造，欲說明五根之能擁有不同作用的理由，其可能的方法之一，即是將之訴諸於五根的構成元素之不同或混合比例的不同。如數論派採取混合比例之不同，而主張五大（多了「空」）隨根偏多；此派認為「色」（指物質之青、黃等顏色）與「火」是相屬的，眼定能見色不能聞聲，因而眼必定和色之間有某種相關性，那就是「火」，所以眼根中雖含有五大，但以火大偏多。勝論派則主張「一根一性」，

(14) 《成實論·根假名品》第45，頁219。

(15) 同上註。

(16) 《雜阿含經》卷十三曰：「眼是內入處，四大所造淨色，不可見有對。耳鼻舌身內入處，亦如是說」。（大正2，頁91下）

(17) 《成實論·根假名品》第45，頁216。

如鼻根獨為地大所偏造，舌根獨為水大所偏造。<sup>(18)</sup>《成實論》反對上述將五根作用差別歸諸它們各自所依大種的差別的說法，認為五根皆含四大，無有偏多。然而這樣的見解如何能回應五根之作用差別的原因呢？《成實論》答曰：「皆從業生，從業生屬，眼四大力能見色，餘根亦爾」<sup>(19)</sup>，又說：「此業五種差別，有業能為見因，如施燈燭得眼根報，聲等亦爾。業差別故，根力有異」<sup>(20)</sup>。《成實論》用業的差別來解釋根的差別，日本佛學家木村泰賢批評《成實論》這樣的回答，「未免有點太模糊」<sup>(21)</sup>。

至於意根的構成，《成實論》說：「但以次第滅心為根」<sup>(22)</sup>。佛教認為心理活動是念念相續不斷的，前一剎那的心念在停止後，能促使後一剎那的心念馬上繼之生起，而促成心念生起過程的穩固次序。由於前念對於後念有開路引生的功能，所以意識必依止於那一系列次第殞滅的前念，方能有所發動，故此次第滅心即被視為「意根」。

探討了感官的構造後，接下來再探究《成實論》對於感官究竟有何功用的看法。

(18) 參見福原亮嚴，〈佛典に見える物質（色）の研究〉，《印度學佛教學研究》第10卷第1號，頁15~16，東京大學，1962·1。

(19) 《成實論·分別根品》第46，頁219。

(20) 同上註。

(21) 木村泰賢著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》，頁410，天華出版，1992·7，一版二刷。

(22) 《成實論·分別根品》第46，頁220。

## 2.五根的作用

意根的作用在於激發後念，以作為後念的依止處，筆者於上文已經交代過了，所以本節只限於探討五根。

對於物質性的感官在人的認識活動中扮演何種角色，綜合佛教各部派間的意見，約可歸那為三種：其一，五根具有向外取境、向內發識的中介功能，就這意義而言，可以承認物質性的感官具有某種程度的認識功能，此是「根見家」<sup>(23)</sup>的主張；婆羅門哲學之數論派特將五根稱作「五知根」，亦屬「根見家」。其二，根只是外界之刺激通往內部所必經的門戶，本身沒有認識的功能，這是「識見家」的主張。其三為折衷派<sup>(24)</sup>，認為依於根、識的相互合作而有認識活動。《成實論》採用上述第二種觀點，他批評「根見家」，曰：「非根能知，所以者何，若根能知塵，則可一時遍知諸塵，而實不能，是故以識能知」<sup>(25)</sup>；《成實論》的意思是：如果根真有某種程度的認識作用，則事物之映入眼簾者甚多，眼應可一時遍知它們，然事實上我們只能識知眼球之焦點所對準之事物，而生起「這是某某」的認識，故眼之一時遍知乃是經驗上不可能的，因此根見家的意見是錯誤的。《成實論》接著

(23) 如說一切有部四大論師中之世友，即屬「根見家」。參閱《大毘婆沙論》，大正27，頁63中，頁489下。

(24) 折衷派係指「譬喻者」，參見《大毘婆沙論》，大正27，頁61下。

(25) 《成實論·根無知品》第48，頁225~226。

批評折衷派，說：「汝心或謂『根待識共知，不離識知』者，是事不然，無有一法待餘法故能有所作，若眼能知，何須待識」<sup>(26)</sup>。若一存在真能有所作為，是不須要等待其他存在來一起運作的；若眼真能知，又何必等待眼識生起而一同去認識事物呢？因此折衷派所說的「根」實在是沒有認識的功能，因而說「根待識共知」亦是沒有意義的。

論主繼續問難「根見家」，曰：「又若根能知，應當分別是為根業，是為識業？」<sup>(27)</sup>如果根能知的話，那麼根的作用和識的作用有何差別呢？理應分別一下吧？對方的回答是：「照是根業，知是識業」<sup>(28)</sup>。論主對這樣的回答有三點批評：第一，「此非分別，云何名照？汝法中耳等諸根非是火性，不應能照」<sup>(29)</sup>；這句話似是針對數論派而發的，數論派以眼根火大偏多，故有「照」的勢用，然其他諸根並不以火大偏多，如何能照呢？第二，「若諸根於識如燈者，今諸根更應有照者如燈，則照復有照，如是無窮；若更無照者但根能照，亦應無根但識能知，是故照非根業」<sup>(30)</sup>。論主的意思是：如果認識一物須以感官之照映為前提，那麼感官為何就不須藉著另一物的照映為前提呢？如果感官必須另有照者，如此將會導

(26) 《成實論·根無知品》第48，頁226。

(27) 同註26。

(28) 同註26。

(29) 同註26。

(30) 同註26。

致照者無窮的過失；如果感官不須另立他物來照，那麼「識」又為何一定要藉由「根」之「照」來作為認識的前提呢？因此若將五感官的作用規定為照映，這樣的說法，實在是站不住腳的。第三，「又根非能知，如燈能照而不能知，必能為識作依，是名根業。是故但識能知，非諸根也」<sup>(31)</sup>。這裡論主順著對方的回答，指出：就算感官的作用是照映，但照映並不等於認識，故感官不能識知，只能作為「識」的依止處，這才是感官真正的功用。論主此處又轉回「根見」抑或「識見」的問題上，既然「根見家」不能善巧分別感官的作用與「識」的作用之差別，那麼「根見」的觀點實是無法成立的，真正能「見」的實在是「識」而不是「根」。

論辯至此，「根見家」還有最後一道武器，那就是訴諸權威，舉《阿含》經句作為己證。如《雜阿含經》有曰：「若眼『見』色，不『取』色相」<sup>(32)</sup>，「根見家」據此來證明「諸根定能『取』塵」，而主張「以根取塵，以識分別，是故根識有異」<sup>(33)</sup>，用這樣的論點來強調他們還是能善加分別根與識的作用差別，所以「根見」說是可以成立並且是經典所認證的。

論主的反駁是：「經中佛自說『眼是門，為見色故』」<sup>(34)</sup>，是

(31) 同註 26。

(32) 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷十一，大正 2，頁 73 中。

(33) 《成實論·根無知品》第 48，頁 227。

(34) 《雜阿含經》卷十有云：「眼是門，以見色故；耳鼻舌身意是門，以識法故」。（大正 2，頁 64 上）

故眼非能見；以眼為門，識於中見，故說『眼見』。<sup>(35)</sup>此處論主亦以經證來回應「根見家」。上來兩造之理論各有經句為證，到底該如何予以融通呢？論主說，「根見家」所據以為理論依據之《阿含》的「眼見」一詞，其實只是佛陀隨順日常語言的習慣用法罷了。筆者在這裡舉一個例子來說明之，比如我們說「眼見為憑」，按照訶梨跋摩的意思，他會解釋說：「如是但識能見，眼得其名」<sup>(36)</sup>，「如是從眼生識，能見色故，名為眼見」<sup>(37)</sup>；他說「眼見」乃是在「眼根」這個「因」中說「識見」這個「果」，「眼見」只是一種「因中說果」<sup>(38)</sup>的語言習慣而已，眼並非真的能見。另一方面，由於五根沒有識知的能力，僅僅是接受外界刺激的門戶，所以亦不能主動的向外「取」得外境之刺激，根見家之「諸根定能『取』塵」這樣的論調是錯誤的。以上種種，即是訶梨跋摩對於「根見家」的評破。

現在另一個問題是：根作為「門」，如何接受外境的刺激？也就是說，感官既不能主動取境，那麼感官與外境之間該如何聯繫起來，以產生認識？《成實論》的看法是：眼根中並沒有一種光波能夠投射到所欲見的物體上，眼識之生起並不須要眼根與外物作直接的接觸，如果物體太接近眼根，則會

(35) 《成實論·根無知品》第48，頁227。

(36) 《成實論·根無知品》第48，頁229。

(37) 同註36。

(38) 同註36。

因為無法對焦而不能得見。耳識的生起有兩種方式，一是聲音直接振動耳根，如耳鳴；一是聲音不直接與耳根接觸，如雷聲。其餘鼻、舌、身三識，則需要外境的來到而與感官作直接的觸擊，方能產生。至於意根，因是非物質的，故沒有與外境接觸的問題。<sup>(39)</sup>

與上述之「根」與「境」「相到」或「不相到」之間題有關的，是佛教專門術語「觸」的問題。當適當注意的「識」，依於「根」而攀緣於「境」，使根、境、識三者之間產生相互作用，此時便引生了一種叫作「觸」的「心理活動」。《成實論》對於根境相到或不到的看法，引致如下的問難：「又經中說『三事（根境識）和合故名為觸』<sup>(40)</sup>，若不到者，云何和合？」<sup>(41)</sup> 這個問題是說：如果論主認為有根不到境而能知者（如眼識），那麼根、境、識三者便不能和合，也就不能生起「觸」這一心理活動了，這顯然不符合經典所說。論主的回答是：「隨根知塵時，則名為觸，不必相到，所以者何？意根亦說三事和合，是中不以相到故名為觸」<sup>(42)</sup>；論主以意根為例，因意根非為物質，故無到境或不到境的問題，並且經典在論說「觸」的時候，亦包括了意觸<sup>(43)</sup>，所以經中的「和合」

(39) 《成實論·根塵合離品》第49，頁233~234。

(40) 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷十三，大正2，頁87下。

(41) 《成實論·根塵合離品》第49，頁234。

(42) 同上，頁243。

(43) 《雜阿含經》卷十三，曰：「云何六觸身？謂眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸」。（大正2，頁87上）

或「觸」並不是以「相到」而立說的。由此可知，上述論辯之肇因，實由於兩方對《阿含》所謂「和合」各持不同的意見所導致。

最後筆本節略作小結。《成實論》主張五根為四大所造，四大平均地分配在五根裡頭，所以五根彼此間的元素組合是完全一致的。之所以有五根之差別作用，在於業力的影響。五根是物質性的，沒有認識的功能，僅是外界刺激通往內部的門戶，而為五識生起的依止處。

### 三、論「識」—識的體性與活動方式

「識」是什麼？《成實論》曰：「心、意、識，體一而異名，若法能緣，是名為心」<sup>(44)</sup>。心、意、識乃指涉同一事實而有名稱之差別，凡能攀緣事物、能產生認識活動的，就是心，就是意<sup>(45)</sup>，也就是識。《成實論》主要以五大論題來考究「識」的活動方式與體性，筆者為方便論述起見，將之合併為三大部分。

#### 1. 無心數、無相應

且先不論主持認識活動之識體究竟為一為多的問題，心之活動顯發為種種複雜的心理現象或心理作用，應是不爭的經

(44) 《立無數品》第 60，頁 280。

(45) 此處之「意」並不限於第六意識，而是指「意界」，如《大毘婆沙論》卷 72 曰：「六識界皆是意界攝」（大正 27，頁 371 上），此處之「意」實涵攝了「六識」。

驗事實。這些心理現象，例如意欲、願求、歡喜、瞋怒、嫉妒等情感或情緒，乃從屬於心，依心而生，如心所持有，故被稱作「心所有法」或「心所法」，《成實論》譯作「心數」。「心數」就像臣民一般地臣服歸依於「心」的底下，所以「心」又被稱為「心王」。心數本為吾人在考察心的活動時，特用思維分別而將此活動予以抽象的拆解為種種要素，問題在於：這些心理要素（心數）是否各自擁有它們自己的體性呢？還是心數不外乎為心王之分位？<sup>(46)</sup>

另一個問題是：心王與心數之間，到底為一種怎樣的活動關係？兩者是同時「相應」起呢？還是前後次第起？在此必須先交代一下何謂「相應」，據《大毘婆沙論》卷十六所載，「相應」可就四方面說：即心、心數於同一剎那現起，兩者同依一根、攀緣同一對象，並浮現相同的心像，如此即為「相應」。<sup>(47)</sup>

關於上述兩類問題，《成實論》的立場是：心數沒有自己的體性，而僅是心王的差別相；心、心數不相應，乃前後次第生。以下分別論之。

(46) 承認心數有其體性之學派或論書有：《舍利佛阿毘曇》、有部、瑜伽行派；否定心數各有體性之學派或論書有：譬喻師、《成實論》。（參見水野弘元《パーリ佛教を中心とした佛教の心識論》，頁233，東京：ビタカ，1978·3，改訂版）

(47) 參見《大毘婆沙論》卷十六，大正27，頁80下。

### (1) 心、心數一體論

論主首先針對「心」加以定義，如說：「若法能緣，是名為心」<sup>(48)</sup>；而一般被當成是心數的「受」、「想」、「行」，三者俱能攀緣，所以受、想、行也是心，為心的不同名稱；由此導出結論：「如是心一，但隨時故得差別名，故知但是一心」<sup>(49)</sup>，「故知但心無別心數」<sup>(50)</sup>；而較委婉一點的說法則是：「我亦不言無心數法，但說心差別故名為心數」<sup>(51)</sup>。論主並批評「別體論」者實不可能分別出心、心數兩者間的範疇界限。<sup>(52)</sup>此外尚有許多往復辯難，然繁多不得詳述，筆者於此僅能針對重點略作交代。

### (2) 心、心數次第生起論

上面的「心、心數一體論」關涉的是體性問題，而現在所要討論的則是關於心、心數的活動方式的問題。《成實論》反對心王與心數間是以「相應」的方式來活動。前面曾提到「相應」的含義基本上有四個面向，《成實論》則把重心放在破斥「同時」相應這個焦點上。問題可以表述為：「一念剎那中是否有多個心理作用同時發生？」贊成者特以經句作為佐證，

(48) 〈成實論·立無數品〉第 60，頁 280。

(49) 同上註。

(50) 同上註，頁 281。

(51) 〈成實論·非有數品〉第 63，頁 287。

(52) 〈成實論·明無數品〉第 64，頁 288。論云：「若此等法有定異相，今應當說，實不可說，故無異相」。

如《雜阿含經》有云：「眼色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受想思……」<sup>(53)</sup>，經文明白說到觸與受、想、思可一時俱起，所以一念心中可同時有許多心數產生。

針對上述經文，訶梨跋摩從語言使用的角度來重新予以詮釋，他說：「汝言從觸即有受等俱生，是事不然；世間有事雖小相遠亦名為『俱』。」<sup>(54)</sup>又說：「凡夫識造緣時，四法必次第生：識次生想，想次生受，受次生思，思及憂喜等從此生貪恚癡，故說『即生』。」<sup>(55)</sup>訶梨跋摩採取次第論，主張一念心中只有一個心理現象。他說：「心心數法有緣有了，是故一時不應俱有，無多了故。又以一身名一眾生，以一了故；若一念中多心數法，則有多了，有多了故，應是多人，此事不可。故一念中無受（想、行）等法。」<sup>(56)</sup>大意是說：心與心數皆有了別、攀緣境相的能力，若承認多個心數可於一念中同時並起，如此豈不是造成認識的混亂與主體的分裂嗎？訶梨跋摩因此堅決的反對「相應」論，在《成實論》中對此甚多批評，此處僅略舉一二。

比較「心、心數別體相應論」與《成實論》的「心、心數一體次第論」，前者認為一剎那的心念可含有種種的單位要素，因此我們或許可以把此一念心的相狀想像為一團元素的

(53) 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷十三，大正2，頁87下。

(54) 《成實論·非相應品》第67，頁300。

(55) 同上註，頁301。

(56) 《無相應品》第65，頁291。

集合；後者則把一念心視為一個不能分割的整一，只有單純的內容。前者因其單位要素各具實在性，容易將心的活動當作是機械組合的結果，而不能彰顯出心之活動的蓬勃生機；後者的缺失，根據印順法師的批評，在於忽略了內心的複雜作用。<sup>(57)</sup>

## 2. 多心

《成實論》主張心的體性是「多」。上面所討論的心、心數「別體」、「一體」的問題，在於是否把心與心數設想為兩個緊鄰而各別的範疇。《成實論》將心數納入心的範疇中，心數只是心的差別名稱；然在這個「心」範疇中，心並不是以同一的體性來支配所有的活動，反而表現為無數的前後次第相續的單位體性，用以因應各種情況。《成實論》對於心之體性一多的論究，大約可以表現為以下五個問題：

### (1) 六識一異的問題

以物質性的感官為依止處的前五識，與依止非物質性之意根的意識，兩者皆屬同一識所展現的不同作用？抑或六識各各異體？對此，訶梨跋摩贊同後者，他的理論依據是：眼識是認識顏色的能力，耳識是認識聲音的能力，每一種識都是認識不同對象的不同能力，所以它們的體性應當是互異的，這樣才能說明彼此能力各異的原因。也因此，「心」的體性

(57) 印順法師，《唯識學探源》，頁87，正聞出版社，1992·3·修訂二版。

應該有多種。另一方面，六識生起的方式亦不同，如眼識的生起須要外境的足夠亮度，耳識卻不須如此，鼻、舌、身三識的生起須以外境與感官的接觸為前提，意識的生起則又是另一種方式，所以六識是不同的，因而各有其體性。<sup>(58)</sup>

六識的認識能力的程度也是有高低之別的，前五識沒有思維、推理的能力，只能對現前的境相生起直覺；唯第六意識才具了別、思維、記憶等能力，故論主說：「雖說六識，要以意識決了」<sup>(59)</sup>。這也顯示出六識的不同；如果是同一識的不同作用的話，又怎會有能力高下的差別呢？

## (2) 主體的統一性問題

人的一生有無數的心識活動，主體的統一對於人的整體生命的實現，有著關鍵的意義。佛教的基本教義乃是奠基在「無常」、「無我」的論調之上，為不違背此教示，在說明主體的統一性這一方面，如何將其與「無常」、「無我」之說調合起來，實在是後世佛學家的一大艱鉅課題。

為解決主體的統一性問題，遂有「一心論」的主張，他們說：「若心異者，則應異作異受，異死異生，如是等過，故知一心」<sup>(60)</sup>，「又佛法無我，以心一故名眾生相；若心多者，非眾生相」<sup>(61)</sup>。

(58) 《成實論·多心品》第 68，頁 305。

(59) 《成實論·根不定品》第 54，頁 268。

(60) 《成實論·非多心品》第 70，頁 311。

(61) 《成實論·一心品》第 69，頁 309。

訶梨跋摩批評「一心論」其實是變相的外道「梵我」思想，其言曰：「若心是一，即為是常，常即真我，所以者何？以今作後作常一不變故名為我。」<sup>(62)</sup>論主又認為「一心論」者不能善知心的差別相狀，錯把相續不斷的無數心念當作是「一心」；<sup>(63)</sup>也就是說，事實上乃是「異心相續」，而使人產生「一心」的錯覺。「一心論」原本要解決主體的「統一」問題，但一不小心反而掉入佛教所批評的「同一」中。那麼訶梨跋摩如何處理主體的統一性問題呢？他似乎是用「相續」來解決它，說「諸陰相續，非一非異」<sup>(64)</sup>；五陰相續和合而成的「人」，是沒有常一不變的自性的，所以他可以不斷地改變，故而前一剎那與後一剎那的此人，並不是常恆「一」性的，但也不能是「相異」的。因此，就其「不能是相異的」這一點來說，「一心論」對於「多心論」可能會導致「異作異受」、「異死異生」的批評，實無法成立。《成實論》便是如此般地解決主體的統一性問題。

### (3) 反省的問題

《成實論》說道：「又可取法異故，能取亦異。如人或自知心，云何自體自知？如眼不自見、刀不自割、指不自觸，故心不一。」<sup>(65)</sup>自己是不能對自己作用的，同一體如何能分為

(62) 《成實論·非多心品》第70頁312。

(63) 同上註。

(64) 《成實論·明多心品》第72頁315。

(65) 《成實論·多心品》第68頁307。

「能」與「所」作兩個部分呢？吾人皆有反省的經驗與能力，所以必然是有另外的心體，能進行反省觀照的活動。

#### (4) 記憶與修集的問題

這個問題與前面的主體統一性問題其實是一樣的，那就是：佛教的「無我」主張如何來說明記憶及業報的修集？「一心論」者說：

又無我故，應心起業，以心是一，能起諸業，還自受報。心死心生，心縛心解，本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集，若念念滅則無集力。<sup>(66)</sup>

訶梨跋摩的回應是：

汝言憶念者，人或自念本心，若心本來，今何所念？又云何當以此心即念此心？無有一智能知自體，故非一心。汝言修集，若心常一，何所修益？若有多心，則下中上次第相續生，故有修集。<sup>(67)</sup>

在記憶問題上，論主從兩方面討論：若心體是一的話，即自然常在，何須憶念？論主亦同樣地以自己不能對自己作用這個論點，來問難「一心」如何能自憶。在修集問題上，如果心體是一的話，那麼心應是常恒一性而不可更改的，所以不論人怎樣行善為惡，都不能以此積習來改變心性。論主以

(66) 《成實論·一心品》第69，頁308~309。

(67) 《成實論·非一心品》第71，頁311~312。

為，唯有承認多心次第相續，才能徹底解決記憶與修集的問題。

### (5) 染汙與解脫的可能性問題

此問題主要是從同一人或能為善、或能為惡的「心性」觀點，來論究心體的一多。《成實論》曰：

又淨不淨等諸受差別，故心有異。又所作差別，故心有異。又淨不淨心性各異，若心性淨則不為垢，如日光本淨終不可汙；若性不淨不可令淨，如毳性黑不可令白。而施等中實有淨心，般等法中實有不淨心，故應不一。<sup>(68)</sup>

從經驗上我們能有種種倫理性的感受與行為的差別，以此類推，想必我們的心性並不是常恆一性的，既有多種心性，顯然心體也是「多」而非「一」的。再者，如同前面曾討論過的業報之修集問題，若心體是「一」，則心性亦「一」，那麼便不存在著改變心性、陶冶性情的可能性，如此既不能說明煩惱問題，宗教解脫也無處安置。為避免上述過失，訶梨跋摩反對「一心論」，而以「多心論」來化解這些難題。

以上種種即是《成實論》對「心體一多」的考察。

### 3. 識無住、不俱生

這是關於識之活動方式的討論。心識是以怎樣的方式來產生認知呢？除了藉感官之管道以接收外境的刺激，心識本身

(68) 《成實論·多心品》第 68，頁 306。

應如何活動？《成實論》在得出「多心」的結論後，對於「多心」的運作方式，提出以下的主張：

### (1) 識無住

相反於《成實論》之意見者，乃是「識暫住」論。《成實論》之〈識暫住品〉載有相關論點，現整理如下：<sup>(69)</sup>

1. 心應可片刻暫住，因為若心念念滅，則不能發揮認知的能力；
2. 心能同時認知青、黃等顏色，所以心不是念念滅的；
3. 若認為「因心心相續的緣故，所以心能夠認知、了別」，這樣的看法實在是錯誤的；因為如果每一念心都不能了別，就算心心相續亦皆不能了別；
4. 如果心是念念滅的，那麼心便沒有修集的能力；唯有承認心能少時暫住，才能解決這些問題；
5. 所以心並不是念念滅的，佛教雖說「無常」，但也必須承認心能「暫住」。

訶梨跋摩的回應是：<sup>(70)</sup>

1. 心本來就可以了別各種境相，這是心的本然能力，而不是因為心暫住的緣故。如聲音雖念念滅而心能辨別，由此得知心不因暫住而能了別。

(69) 《成實論·識暫住品》第 73，頁 315~317。

(70) 《成實論·識無住品》第 74，頁 317~319。

2.心就是「了別」，「了別青色」不同於「了別黃色」；因此假使心識真的有少時暫住的話，心住於了別青色的時候，便不能了別黃色。但事實上我們能迅速地分辨眼前的各種顏色，所以心無暫住。

3.因為多心相續——一系列的思維審辨，故能對事物有明晰的認識，若少心相續則不能有明晰的認識。

4.心雖念念滅但仍有修集的能力，就如同風雖剎那滅但卻能吹移物體一樣。

兩方爭辯的癥結，在於念念滅的心識是否能發揮它的功效。然而，訶梨跋摩所謂的「念念滅」是什麼意思呢？設使「念念滅」指的是剎那間滅的話，若心「生」於前一剎那而「滅」於後一剎那，那麼心便有一個剎那時間的暫住了，這便和論主「無暫住」的旨意不合；若心於同一剎那間既生且滅，剎那已是最短的時間單位，那麼心便是在「同一時間」中「即生即滅」，這可能嗎？論主自己也說：「又說生（住、異、滅）等法一時生，若法一時生即是滅，是中生等何所為耶？應思是事」<sup>(71)</sup>。論主對即生即滅的意見仍是有疑慮的吧。那麼論主所謂「念念滅」的意思不是指剎那（最短時間）滅的？這樣不就又意味著有稍時暫住？說「無暫住」似乎是怎樣也說不通的。

(71) 《成實論·不相應行品》第94，頁383。

## (2) 識不俱生

「無相應」是針對「心」與「心數」不同時生起而言的，此處之「不俱生」則是單就「心」--心不與心同時俱起--而說。木村泰賢《小乘佛教思想論》把這個論題歸結為「關於注意範圍的問題」，也就是說：於同一時間內的注意，可有兩個以上的焦點嗎？<sup>(72)</sup>如「識俱生論」者說：「如人見瓶，亦聞樂聲，鼻嗅花香，口含香味，扇風觸身，思維音曲，故知一時能取諸塵」。<sup>(73)</sup>《成實論》回應說：上述所說的其實是心識以極快的速度次第了別境相的結果，因為太快了，所以不能感受出它們的次第。另一方面，若多識於一時中俱生，則會造成認識主體的崩裂，因而《成實論》主張「諸識次第生」。<sup>(74)</sup>

《成實論》的說法有沒有道理呢？經驗上，當我們看電影時，不是能夠邊看、邊聽、邊吃零嘴嗎？這只是一連串的快速次第的識知活動嗎？欲回答這個問題，也許需要借助現代實驗心理學的研究成果吧！

總結《成實論》對於心識的看法：「心數」被納入「心王」的範疇中，心數只是心王的差別名稱；心體是「多」，而以「念念滅」的方式「逐一」地「次第」生起。

(72) 木村泰賢著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》，頁443，天華出版，1992  
· 7 · 一版二刷。

(73) 《成實論·識俱生品》第75，頁319~320。

(74) 《成實論·識不俱生品》第76，頁322。

## 四、論「想」、「受」、「行」-- 識知之後的心理活動

本文在引論中曾提到過，《成實論》是將認識理論置於「苦諦」這個範疇底下的。人的認識活動與人生的苦有何關聯？筆者在第一節討論的是感官的問題，第二節探究的是「識」本身的體性與運作方式，這兩節皆是單純地針對認識而言；而本節現在所欲處理的課題，則是從人的純粹認識活動轉向到認識後續的「倫理性」的感受、情緒等連鎖反應上，這些或善、或惡、或不定的感受與情緒，共同構築了人生是「苦」的理由。可見佛教對於這些道德意味濃厚的心理活動的研究，主要還是奠基在宗教解脫的目的之上的。對於未經修持的凡夫來說，「識」與「想」、「受」、「行」共同締結成一個完整的心靈活動。貪著於所認識之境相的結果，便是招致接踵而來之煩惱的侵襲，受煩惱之苦所逼迫。《成實論》之所以把認識理論攝於「苦」諦之下的理由，也就在於此。

### 1. 「想」

在《成實論》中，把「想」解釋為「取假法相，故名為想」<sup>(75)</sup>。文中所謂「假法」，係指「假名法」，乃藉眾緣和合所成之存在，如「輪軸和合故名為車，諸陰和合故名為人」<sup>(76)</sup>。與「假名法」相對的是「實法」；將「假名法」予以拆解至不可

(75) 《成實論·想陰品》第 77，頁 323。

(76) 《成實論·立假名品》第 141，頁 650。

再分析之處，即為「實法」。《成實論》論「想」，為何特別標明「取『假法』相」呢？因為在《成實論》中，「想」—「取相」這個活動是與煩惱的產生相關聯的，論曰：「如說若取『法相』不能為汙，取『假名相』則生煩惱，所以者何？取怨親等差別相故生憂喜等，從此能生貪恚等過，故知取『假法相』是名為『想』也。」<sup>(77)</sup>此言指出「取假名相」特能催生煩惱，將取相這個活動從認識論上頭導向至倫理學或宗教解脫方面之意義。

「取相」的「相」，《成實論》用「緣」字解釋之，說「『緣』即是『相』」。<sup>(78)</sup>此處雖不清楚論主所謂「緣」的意含，不過「相」一般是被當作相當於哲學術語之「表象」一詞的，即事物映現於內心之影像。在「想」這個階段之心內影像的呈顯，《成實論》認為大致可分為怨、親、中三種差別，文云：

又緣有三差別：怨、親、中人。於親生喜，於怨生憂，於中生捨，故知想分別故有此三受，以緣別故起此三想。又緣有三種：為益、為損、或俱相違；有樂、不樂、有俱相違；亦有貪處、瞋處、癡處；有喜、不喜、有俱相違；有福果、罪果、有不動果。<sup>(79)</sup>

綜合上述所言，可知所謂「想」，乃依於「識」而執取表象

(77) 《成實論·想陰品》第77，頁328。

(78) 同上註，頁326。

(79) 《成實論·辯三受品》第81，頁341。

的心理活動；在取相的過程中，即以對象與己之關係來加以分別，因此所取之表象已混入主觀的情執成份，只待下一剎那之「受」來把這些潛在成份完全地顯露出來。「想」--「取相」這個活動可說是引致感受的先行準備，以便為感受提供材料。

在《成實論》中，「想」是宗教解脫上所必須處理的課題，論曰：

是想多在顛倒中說。<sup>(80)</sup>

又云：

又以想三種差別取緣，謂怨、親、中人；於是緣中，次生三受，受生三毒，故想有過。想有過故，佛說應斷，如說眼見色莫取相。<sup>(81)</sup>

《成實論》實把「想」置於負面的意義來論究它。「眼見色莫取相」則是佛教的修行功夫，強調修行者應守護根門，護心正念，雖識知外物而不隨物執取。

以上即是對《成實論》之「想陰」意趣的解析。

## 2.「受」

「受」是繼「想」而來的，「想」為「受」提供材料。云何為「受」？即：苦、樂、不苦不樂。《成實論》說：「若增益

(80) 《成實論·想陰品》第 77，頁 323。

(81) 《成實論·想陰品》第 77，頁 324。

身心，是名為樂；減損身心，是名為苦；與二相違，名不苦不樂<sup>(82)</sup>。此三種為佛教對感受的基本分類。然雖分三種，但事實上則是「諸受皆苦」<sup>(83)</sup>，「此三受皆苦諦攝」<sup>(84)</sup>，如說：「即一苦受以時差別故有三種。能惱害者，則名為苦；既惱害已，更求異苦以遮先苦，以願求故大苦暫息，爾時名樂；憂喜不了，不願不求，爾時名為不苦不樂」<sup>(85)</sup>。《成實論》為何強調諸受皆苦？論主答曰：「以觀苦心能斷諸結」<sup>(86)</sup>，非樂心也，故知皆苦<sup>(87)</sup>；可見《成實論》為勸人朝宗教解脫方向邁進，故作如是說，實有其宗教目的之考量。也因此，《成實論》極力掀開「樂受」背後的「苦」的本質；論主指出「樂為苦門」<sup>(88)</sup>，且說：「又人受虛妄樂便生貪著因緣，生守護等過，故當觀樂甚於苦也」<sup>(89)</sup>。論主尚提出「樂受」的許多過患，如說「樂受是煩惱生處」<sup>(90)</sup>，「樂受是生死根本」<sup>(91)</sup>，「樂受難捨甚於桎梏」<sup>(92)</sup>；甚至有大智的人亦不能避免「樂受」的

(82) 《成實論·受相品》第78，頁329。

(83) 《成實論·行苦品》第79，頁332。

(84) 同上註，頁334。

(85) 《成實論·辯三受品》第81，頁340。

(86) 「結」，為煩惱之異名。

(87) 《成實論·行苦品》第79，頁334。

(88) 《成實論·壞苦品》第80，頁337。

(89) 上註，頁336~337。

(90) 同上註，頁337。

(91) 同上註。

(92) 同上註，頁338。

侵惱，論主說：「又樂受味亦能染汙未得離欲大智人心，以難斷故，甚於苦受」<sup>(93)</sup>。在《成實論》看來，「樂受」實是比「苦受」更應讓人戒慎面對的。

苦受、樂受、不苦不樂受是「受」的一種基本分類；若更廣泛的論究，則「一切心行皆名為受」<sup>(94)</sup>，識、想、受、行都是「受」，這和第二節所說的「受、想、行等皆心差別」<sup>(95)</sup>，其旨趣是一致的，意在說明此「四陰」並不是分屬四個各別獨立不同的範疇。

《成實論》這種「諸受皆苦」的論調是否為一種「悲觀主義」？或許佛教整體說來似乎呈現出悲觀主義的傾向，然而這種悲觀亦不過只是一種誘導的手段，它的目的在於勸導人正視「欲」與「樂」的本質，重新思考人當如何追求他的生活，是否值得為虛浮無實的欲樂生活而汲營終生？甚至於在高深的禪定境界中所獲致的喜樂狀態，也由於行者的貪受而揭露出那隱蔽在喜樂背後的「苦」。佛教意在運用「苦」的無限逼迫性，使人不斷地向上超昇，直至最終的涅槃境界；因此這種看似悲觀的論調，其實乃是為生命打造積極的基石，以推促人不斷地為朝向更高的生命境界而努力。

(93) 同上註，頁339。

(94) 《成實論·辯三受品》第81，頁342。

(95) 《成實論·立無數品》第61，頁280。

### 3.「行」

何謂「行陰」？《雜阿含經》曰：「云何行受陰？謂六思身，何等為六，謂眼觸生思，乃至意觸生思，是名行受陰。<sup>(96)</sup>」此處把從眼、耳、鼻、舌、身、意六種感覺所生的某種心理作用喚作「思」，並以「思」來界說「行陰」。那麼，「思」又意指什麼呢？《成實論》指出，「願求為思」，這是對自身生命之延續的強烈執著與渴求，不但眷戀此生，更企求來世。因此，「思」是一種意欲作用，

近於現代語所謂「意志」；在佛教術語中則把「思」解釋為「造作」，意指心的起伏波動而欲達成什麼。換句話說，「思」其實是貪愛欲求的一種表現。如《成實論》說：「意即是思」<sup>(97)</sup>，「雖總相說意行名思，而思多在善不善中說」<sup>(98)</sup>；「意」與「思」有如一體之兩面，前者是就認識意義而說的，後者則轉向道德的意義，因欲求而使心呈現或善、或惡、或無記的相狀，實乃眾生造業的原動力。

「行陰」除了「思」以外，還涵攝其他的心理作用<sup>(99)</sup>，《成實論》對這些心理作用的闡釋多半也是立基在道德意義上

(96) 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷三，大正2，頁15下~16上。

(97) 《成實論·思品》第84，頁363。

(98) 同上註。

(99) 「行陰」除「思」之外，尚有其他心理作用，如：觸、念、欲、喜、信、勤、覺、觀、放逸、不放逸、不貪、不恚、不癡、惱、慢、貪、恚、癡、無記根、猗、捨。

的。「行陰」另攝有一類既非精神性亦非物質性的存在，名為「心不相應行」，此類法指涉某種潛在勢能，如生起、暫住、變異、滅壞、老化、死亡等勢力。由於它與本文所欲探討之認識理論此一主題無關，故不贅述。由此可以得知，「行陰」被分為兩類，一指心的作用，其中以「思」作為最主要的心理活動；另一則是多指某種遷流變化的勢能。

從「色」、「識」、「想」、「受」到「行」的一系列心理過程，《成實論》是這樣講述的：

五陰者，眼色為色陰，依此生識；能取前色，是名識陰；即時心生男女怨親等想，名為想陰；若分別知怨親中人生三種受，是名受陰；是三受中生三種煩惱，是名行陰。以此事起受身因緣，名五受陰。<sup>(100)</sup>

由上述可知，「識」仍停留在純粹的認知活動階段上，從「想」開始，則滲入主觀的好惡分別，激發歡喜、憂慮或中性的感受，隨之以意志的願求而生起貪著、瞋恚、愚癡等煩惱。這是未經修持之凡夫的完整心路歷程。認識後續的心理活動，是不斷地向煩惱驅進。《成實論》此處非常明確的把煩惱與行陰聯繫起來，煩惱可說是人生苦迫的原因<sup>(101)</sup>。凡夫的認識活動，就《成實論》看來，實是轉向苦因的楔引。

(100)《成實論·四諦品》第17，頁114。

(101)《成實論·色相品》第36，有曰：「諸業及煩惱是苦因」，頁183。

## 五、結論

訶梨跋摩之《成實論》的認識理論有兩方面是值得注意的，一是他對佛教「無我」理論的堅決捍衛，避免佛法因各部派之種種異說而蒙蔽其原有精神；一是作為一個宗教思想家，他對宗教理論如何說明人的生命活動的關切，唯有確實掌握住生命的脈動，才能適確地把宗教行持置於其中，使人能夠依止遵循。《成實論》的認識理論便是含有這樣的深義。

就捍衛「無我」而言，《成實論》的基本態度大致是這樣的：眾生往往從心識的一系列相續活動中，產生常恆的自我的感受，事實上此自我之感受乃是一種「錯覺」，一切有情之生命只不過是色、識、想、受、行等「五陰」的「積聚」與「相續」罷了，其中並沒有什麼常恆的自我或西方哲學所謂的「心靈實體」的存在。《成實論》的這種見解，尤其反應在他對於「一心論」的批判上面。由於佛教的「無我」主張，在說明業果的修集等問題上，本來就存在著理論上的困難，所以便有「一心論」的產生。「一心論」認為心的體性渾然為一，故能建立起主體的統一性，用以修集業果。這樣的意見可以當作化解「無我」理論困難的一個方向嗎？《成實論》指出，「一心論」實有趨向外道之永恆不變、獨立自存之「梵我」的危險性，故而無論如何都是不能同意它的了。

《成實論》的「識無暫住」的主張，如本文第二節所討論的，

實在是有許多說不通之處，連反方意見也認為「雖復無常，要有暫住」<sup>(102)</sup>，但《成實論》仍執意這麼主張，這或許可以視為其對佛法之「無常」、「無我」的堅持吧？所以連稍有暫「住」的可能性也要把它否決掉。

《成實論》的認識理論不是以解構人的認識活動為終極目的的，論主耗費心力地來論究人的認識，在於從人的實際生活中追溯出「苦」的來源。人的認識活動自「想」--執取事物而在內心刻印出主觀分別的影像--開始，就已逐步地陷入「苦」的泥淖之中。因此《成實論》將認識理論置於「苦諦」所涵攝的範疇之中。確認了人的心識活動與「苦」的關係後，《成實論》即在「滅諦」與「道諦」中提供滅苦的程序與方法。

我們不能忽略，《成實論》終歸是一部宗教性格的著作，即使其思辯性再如何強，這思辯性還是用在建構起宗教理論系統這一用途上，使人依循著這個系統所開闢出來的道路，不斷地攀升至最終的真善美聖的涅槃境界。

---

(102)《成實論·識暫住品》第73，頁317。

## 【參考書目】

### 一、參考古籍

- 1.求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，大正2。
- 2.五百大阿羅漢等造，玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》，大正27。
- 3.法勝造，僧伽提婆譯《阿毘曇心論》，大正28。
- 4.法救造，僧伽跋摩等譯《雜阿毘曇心論》，大正28。
- 5.世親造，玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》，大正29。
- 6.訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯《成實論》，新文豐出版，1997·民國五年金陵刻經處刻本。
- 7.吉藏，《三論玄義》，大正45。

### 二、近人論著

木村泰賢著，演培法師譯

《小乘佛教思想論》，天華出版，1992·7，一版二刷。

楊白衣

《俱舍要義》，佛光出版，1998·2，初版。

印順法師

《唯識學探源》，正聞出版社，1992·3，修訂二版。

《說一切有部為主的論書與論師之研究》，正聞出版社，

1992·10，七版。

楊郁文

《阿含要略》，東初出版社，1994·3，初版三刷。

福原亮嚴

《佛教諸派學說の批判成實論の研究》，京都：永田文昌堂，1969。

《佛典に見える物質（色）の研究》，《印度學佛教學研究》第10卷第1號，東京大學，1962・1。

加藤純章

《經量部の研究》，東京：春秋社，1989・2，第一刷。

水野弘元

《バリ佛教を中心とした佛教の心識論》，東京：ビタカ，1978・3，改訂版。

宇井伯壽

《成實論解題》，《國譯一切經》論集部3。