



賴耶緣起對闡釋「生死流轉」的意義

陳雁姿

(一) 緒論

古印度思想除少數派如順世外道外，普遍地相信生死輪迴與業報因果說。佛教亦不例外，故以「業論」來貫穿流轉與解脫的人生。但佛教一方面繼承印度傳統的輪迴說；另一方面卻反對實有輪迴主體的成立。「無我而輪迴」乃成為佛家學說之一大特色，亦具進步的思想。

原始佛教的基本理論為「緣起論」。由緣生故，一切事物皆是在無常與無我的狀態下存在。無我思想貫通整個佛家學說，如五蘊、四諦、十二緣起等，形成佛家特有之「業感緣起論」。

無我而有輪迴業報之說，在原始佛教重視實踐多於理論的時期，並未引起太大的疑難。但在重視思辨的部派佛教時期，則不能無視此問題的解決，遂有種種會通無我而有業報輪迴的思想。這些理論雖未臻完滿，但卻為後來唯識宗的「賴耶緣起說」奠下理論規模，終能圓熟佛家業論的體系，在思想史上實功不可沒。

後至大乘佛教時期的唯識宗出，一方面批判部派業論的不善

之處；另一方面卻在舊說的理論基礎上，再作會通及開展，集各家思想的大成。唯識宗建立阿賴耶識為流轉的主體及感果的異熟識，並以種子熏習說明作業感果的原理，詳盡地闡釋無我而生死流轉的歷程。

「賴耶緣起說」徹底地疏通解決這千多年的諍論；終成佛家業論的定說，息諸諍論，在佛教史上影響至鉅。

(二) 古印度文化的輪迴學說

古印度社會以婆羅門為四種性階級①之首，擁有政治、宗教、文化的特權。其所依經典可以「四吠陀」②的「天啓」聖典為代表。吠陀的宗教具多神教的色彩，諸神是由於自然天象神格化後而成立的，如雷神是因陀羅(Indra)、火神的阿耆尼(Agre)等，能對人間施福降禍，故此人須通過祭祀來祈福消災。而婆羅門的祭司可作為人神溝通的媒介，故成為特權階級。四吠陀即婆

羅門祭祀時讚頌諸神的詩歌與咒語，其時主神的位格還未鮮明。

其後將這些祭祀儀式的文獻編為一冊，稱為《梵書》(Brahmanas)。《梵書》主張宇宙萬物皆是大梵天(Brahman)所創造的，祂統率諸神、支配萬象、及主宰人間禍福，是為宇宙最高的存在，出現一神論的傾向。

至《奧義書》(Upanisads)出，進而探求萬有的根源。提出「梵」(Brahman)為宇宙原理與自我(atman)為個體原理的合一說，肯定有永恆不變的客觀與主觀的實體。通過修行實踐，主體的小我回歸客體的大我，「梵我一如」以達致解脫境地。

古印度傳統由吠陀思想以至《奧義書》思想俱肯定有宇宙實體，而人身中有一永恆不變的主體，名為「自我」、「神我」，可譬諸西方所謂「靈魂」，可作為輪迴及解脫的主體。

印度傳統的輪迴(samsara)是「流轉」的同義詞，是印度文化傳統的觀念，普遍為時人所接受。「輪迴」指出有情各有一自我在二期生命完結後，此自我轉移至另一期的形軀生命中，如是生命流轉不息。而來世的苦樂俱由今世自我所作的善惡行為(業)來決定。「業」的梵語為羯磨(Karma)，是造作的意思，即由行為所引起的餘勢力用，而感召未來的果報。

《梨俱吠陀》中記述人死後便往閻摩(Yama)所在的天上樂土，此處是光明的世間。死者在此與諸神及祖先一同歡樂地生活。但人會產生死亡的恐懼，遂有不死的個體要求。

《奧義書》則謂人死後肉體回歸自然，然有一「不滅的自我」會離開軀殼，受業力的牽引，而再輪迴，轉生為不同形態的生命。宛如到達葉的末端的尺蠖(輪迴主體的象徵)，再移往另一塊葉子一般③；這比喻生命從此世界轉移到另一世界的歷程。

又眾生按照自己的意志慾念而造作善惡行為，接受相應的果

報，果報有一定的規律，即「善有善報，惡有惡報」。當「我」離開身體時，「業」亦隨逐着「我」一起輪轉④。由於輪迴主體的自我是永恆性，故自作自受皆依同一個體，可作為因果規律的基礎。

從《奧義書》中可見原始樸素的輪迴觀，印度各大宗派哲學亦大致繼承此思想雛型。佛家亦不例外，但卻不承認有一永恆不變的自我作為輪迴的主體，反而認為執有實我才是輪迴的根源，佛家特有的「無我而有業報輪迴說」，在思想史上是有進於《奧義書》的「自我流轉說」。

(三)原始佛教的業感緣起論

原始佛教在許多觀念上仍沿襲舊有的印度傳統，但佛教亦以革新者的姿態出現，一方面反對四性階級的不平等制度，另一方面倡說緣起無我思想，與當時思想界的「神我說」迥異其趣。

原始佛教的中心思想為緣起思想，說明一切事物是在相依相待的關係下存在，緣聚而生，緣散而滅，宇宙萬有皆無獨立自存性，亦無永恆不變性，無實自性故，即是無我。此中最重要的理論來證無我思想為五蘊、四諦、十二因緣，皆緊扣着「無我而業感流轉」的理論而設。佛家雖承認業感輪迴，然不許有一實自我居中流轉。以眾生若執有實我，為滿足自我的慾念，便會起惑造業，故自我觀念實是苦惱人生及流轉的根源。因此，佛家先以「五蘊」破實在的輪迴主體，繼以「四諦」、「十二緣起」來說明輪迴的歷程及解脫的途徑，形成佛家「業感緣起」的理論。

(a) 五蘊

古印度的「我」(atman)是具有一、常、主宰的意義，此即獨立自存(一)、恆常不變(常)、自主宰斷的力量(主宰)。

而佛家認為構成人的具體存在的精神或物質性的要素，都是在變化中，無常而相續的存在並不符合「我」的本義。無常故苦，苦故無我，通過五蘊假體來表現無我的道理。

「色無常，受、想、行、識無常。無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。」⑤

「五蘊」⑥中的「色蘊」是物質現象，而「受、想、行、識蘊」是精神現象。五蘊和合的假體，世人誤認為「我」。若理性地思考我們的精神和物質活動，都不能找出一個獨立自存的「我」。故佛家主張「無我」以去除世人對「我」的執見，所謂「業」與「輪迴」亦不外是物質元素與精神作用的組合，而產生非常非斷的相續活動，並無獨立自我流轉其中。

(b) 四諦

五蘊所成的假我如何輪迴三世，可以四諦及十二緣起來說明輪迴的歷程，今先論四諦。

四諦⑦乃四個真理，苦集二諦正顯人生流轉的緣由與關係；滅道二諦乃表示還滅解脫的關係。衆生由惑業（集諦），積集業力及煩惱而成輪迴之因。苦諦的生死是由於集諦貪欲牽引而生，是流轉的人生苦果。苦集二諦涉及苦惱世間的眞象。滅諦是煩惱寂滅的人生樂果，而道諦則是煩惱寂滅的人生樂因。滅道二諦是指向出世間的涅槃。

「生死」與「涅槃」是依衆生的迷悟而成，故四諦指出沉淪與超昇的關鍵所在，及染淨人生的果因關係。⑧

衆生輪迴生死是由煩惱與業所感招得來，此與印度傳統說法相近，惟「自我」與「假我」的觀點相異而已。

(c) 十二緣起

佛家以「十二緣起」來闡明生命流轉和還滅的過程。「緣起」(Paticcasamuppada)為佛家的根本思想，意謂一切事物都是基於各種條件相依相待而生起。有情流轉生死的緣起法則具見經文中。

「云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起彼彼起。謂緣無明行……乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。」⑨

「十二緣起」⑩又名「十二有支」，「緣起」是依藉而起的意思，以前一階段為緣引生下一階段的生起而言。現實人生的存在是由無明為最根本的條件，由過去世的無明（惑）推動下造作善惡業力因，遂感得有漏苦痛的人生，出現現在世生命為果。以識支為入胎識，生起名色、六處、觸、受，又造作愛取的惑業，成就三有之因（有支），條件齊備而促成未來世由生至老死的存在為果。故十二有支顯示出「三世二重因果」⑪說。衆生如是生死流轉不息，此即「流轉緣起」。若了悟生死之苦皆緣於煩惱和業，而苦業皆植根於無明，若要出離生死，須斷無明。由無明滅，則餘支不能生起，此即「還滅流轉」⑫。由修行梵行，才能斷滅無明，解除流轉之苦。

由流轉順觀十二緣起，可作苦、集二諦的具體闡釋；而還滅的十二緣起則可作道、滅二諦的修道解脫論，擺脫輪迴之苦。

佛家以五蘊假我配合四諦、十二緣起，建立業感緣起的理論，較有系統地闡析印度傳統的業報輪迴思想，並以「無我說」取代「神我說」，貫徹緣起無我的學說，實有進於前說。

(四) 部派佛教對「業論」的探討

原始佛教重視實踐以追求解脫，故對無我而有業感流轉的理論並未產生太大的疑難。但在重視思辨的部派時期則關注業感緣

起的理論困難，而歸結出幾個疑問：

一、原始佛教許眾生今生的惑業俱依「五蘊假體」而作，而來世的業報亦依此「假我」而感。問題是此「五蘊假體」於一期生命完結後便散滅，如何能作為感果的憑藉呢？

二、今生由無常的「五蘊假我」所作的業，以何功能攝持至來生發揮感果的作用呢？

三、若不許一、常的「自我」作輪迴主體，五蘊和合的假體流散後，如何保證眾生造業感果皆自作自受，而非自作他受，或自作共受，或共作自受呢？

部派論師面對這些理論上的困難，亟欲疏通問題所在，而作出種種嘗試，以圖解決無我而有業果的問題。其中最具有代表的有：說一切有部所立的「無表色」、經量部主「色心互持種子」說、犢子部建立「勝義補特伽羅」說等。雖眾說紛紛，莫衷一是，然俱為解決流轉的主體及感果功能的問題，是為部派學者諍論的主要論題。今只能擇其中較重要的學說來加說明。

(a) 說一切有部立「無表色」為感果功用

說一切有部的世友論師造《品類足論》，始建立「無表色」及「三世實有」來說明作業感果的異時因果的理論。

「無表色」屬「五法」⑬中之「色法」的一種。就「色法」而言，其內涵比「色蘊」更廣闊，包括四大種及四大種所做色⑭。眾生所造的善惡業，是通過身、語的具體行為而表現出來，名為「表業」。有部認為業行能激發一種將來必能感果的物質力量，這種物質是身中四大種所造成，無形相質礙，不能顯示令人了知，故名「無表色」。眾生所造諸業，皆以「無表色」的形式得以保存下來。

有部主「三世實有」之說，「三世」是指過去、現在、未來

的時間。「三世」的差別，唯依作用上的生滅而建立，就有為法的體性而言，則是三世實有。「無表色」不會因生命結束而消失，其體相恆存於三世中，故其感果作用可貫串於未來。

「又已謝業，有當來果故，謂若實無過未體者，善惡二業當果應無，非果生時有現因在」⑮。

有部結合「無表色」與「三世實有」以論證異時因果的業感緣起的必然性。此說受到責難：一、「無表色」既為「色法」所攝，便應如「表色」一般地有生滅無常的性質，怎能說為實有呢？二、「無表業」即是「思業」⑯，「思業」屬精神活動，又怎能生起物質性的「無表色」作為感果的功能呢？三、「五蘊假體」壞滅後，「無表色」究竟存於何處？某眾生造業所生的「無表色」，何以不與其他眾生的「無表色」相混，以致因果錯亂呢？對這些問題，有部學者並無完滿的解答。

(b) 經量部的「色心互持種子」說為感果功能

從有部流出的經量部不贊成有部的實體論，主張「無表色」體非實有，其本質是思心所的種子，由思種子熏心、相續、轉變、差別生果來說明作業感果的可能性。由於思業的種子雖剎那生滅，但在三世中相續不斷，遇緣成熟時便無間生果。經量部一方面依經藏為正量，由極微演變成「種子說」，又依犢子部立「勝義補特伽羅」說，主張「細心說」，由善惡的思業，熏成種子，依附於一相續不斷的細微的心，以感招來生業果，由是建立另一系統以說明異時因果的疑難。

經量部不許「無表色」是實有，而「無表業」實即是思業。「何故契經中說有二種業，一者思業，二者思已業，此二何異？謂前加行起「思惟思」，我當應為如是如是所應作事，名為思業；既思惟已，起「作事思」，隨前所思，作所作

事，動身發語，名「思已業」。^{①⑦}

《阿含經》的「思業」，經量部名爲「思惟思」；「思已業」則釋爲「作事思」。「思惟思」是善惡行爲的籌劃和決定的意識活動；「作事思」則推動身語業的行爲的意識活動。故身語業的本質都是思，此與根本佛教言「業即是思」意義相契，即無實的「表業」，「表業」既無，「無表業」亦不成立。

爲解釋「思業」感果的可能性，經量部別立「種子說」。種子的意義是「謂名與色至生果功能者」。^{①⑧}由此建立「色心互持種子」說。謂色法（物質）與心法（精神）相依，色心互爲因果，色熏習心構成色種，心熏習色構成心種，色法心法可互持互重；如華香熏物般形成習氣功能，作爲宇宙萬有的生因，長期相續不斷，乃至親生自果。

經量部的種子說雖較有部「無表色」精細。但仍有若干理論困難：一、色法在人死後便散滅，壞滅法如何能持種子以傳遞於來世呢？二、衆生生「無色界」時，並無物質現象，物質以種子形態存於心法中，及至再生欲、色界時，心中色種再起現物質現象。而生色界的「無想定」及「滅盡定」時，一切思惟活動停息，心法種子隱存於物質性的五根身內，至出定後才生起精神活動。此色心互持論可於若干程度上解決「三界」與「業感」的疑難，但色心二法間斷後，又以何因能使後心續起呢？若說心法續起以色法爲因，或色法生起以心法爲緣，則如何能說「親生自果」呢？以色、心法性質截然不同故。經量部對此等問題亦難自圓其說。

(c) 犢子部主張「勝義補特伽羅」爲感果主體

犢子部從說一切有部分出，此宗建立「勝義補特伽羅」的動機是：「若定無有補特伽羅，爲說阿誰流轉生死？……若實無

我，業已滅壞，云何復能生未來果？」^{①⑨}又：「謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊處界假施設名。……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。」^{②⑩}即以補特伽羅作爲生死流轉的主體。

「補特伽羅」意譯爲「數取趣」，即屢次流轉投生於五趣^{②①}中的輪迴主體。而其我體與外道所執實我不同，以彼謂衆生有常一的自我別存於五蘊之外。但補特伽羅則非即於五蘊的自體，又非離於五蘊之外。在五蘊流散後，此補特伽羅亦不會隨之壞滅；又非如涅槃之常住，故此主體非常非斷。衆生造業感果皆依此相續不斷的主體作爲現世與後世的關聯，假說補特伽羅爲任持諸業，由一期生命過渡至另一期生命的主體，才能貫通三世感招果報。

《成唯識論》形容此補特伽羅：「即蘊而離蘊，常與無常，有爲或無爲，故非實非假，只可強名之爲『不可說我』」。

犢子部立我說雖有其理由所在，但卻違反佛家根本思想的無我論，故《大乘成業論》斥曰：「又執有我，違阿笈摩（阿含經）說一切法無有我故」。責其違反聖教的理論。

從部派學者各種立說以會通無我而作業感果的問題，可說是後來大乘唯識家以賴耶爲本識說的前驅，由賴耶持種受熏，保存過去業力，作爲隨業感果的輪迴假體。部派佛教的論說雖未完滿，但在思想發展史上亦貢獻良多，俾令唯識宗博採衆議，終能圓滿佛家業論的系統。

(五) 唯識宗的賴耶緣起業感理論

佛家的業感緣起理論自原始佛教開始，至部派佛教期間不斷修正學理，及至無著、世親立唯識學，建立「種子熏習」以說明

作業感果的異時因果，又設「阿賴耶識」為作業及感果的主體而無「自我」之失，以賴耶緣起的業感理論始得完備。

(a) 建立「賴耶」為作業感果的主體

唯識宗於六識上再建立第七識（末那識）和第八識（阿賴耶識），尤以阿賴耶識（簡稱「賴耶」）作為有漏的宇宙人生的根源，通過種子熏習的理論來說明賴耶緣起。賴耶攝藏諸法種子，以種子為感果的功能，以賴耶為作業感果的所依。

「阿賴耶識者，謂先世所作增長業煩惱為緣，無始時來戲論熏習為因，所生一切種子異熟識為體。……無明所覆，愛結所繫，愚夫感得有識之身。」^{②②}此言賴耶是異熟果報的主體，是由眾生無明煩惱與諸業所感得，此與「十二緣起」的「識支」的形或相似，但更明確地說明賴耶是無量種子功能匯集的果報體。

「阿賴耶識是一切雜染根本……是有情世間生起根本……亦是器世間生起根本……能持一切法種，於現在世是苦諦體，亦是未來苦諦生因，又是現在集諦生因。」^{②③}

賴耶是前生所作善惡業的異熟識（苦諦體），感召可愛與非可愛的根身器界，又是來生所受果報的生起遠因（苦諦生因），以今生能起種種煩惱，造種種業故（集諦生因）。依此以賴耶作為有情世界與器世界的根本，無始時來展轉相續，沒有間斷，而非常住，念念生滅，而非斷滅。攝持種子，令不失壞，依此功能說是賴耶之見分，而種子是能生一切法的功能差別，為賴耶的相分。種子能生宇宙萬象的用途是從所依藏的阿賴耶識體的而得現起。眾生作業感果俱依種子在賴耶內的變化而起現，故眾生的業果皆是自作自受。又賴耶是總合種子功能的非常非斷的假體，而非如「自我」的一常義，不可誤認它為實我，亦無色法散滅業力不存的過失。

(b) 種子熏習為業感異時因果說

「種子」是第八識自體分（自證分）中所具有能生起一切法現行的力用，猶如稻麥等種子能生芽葉，從譬喻立名，名為「種子」。就其自體立名，則名之為「功能」，是功用能力的意義。從其由現識熏令得生或增長，則稱之為「習氣」。

賴耶含藏無量種子，由第八識的見分攝持不失，形成一個生生不息的生命之流。每一種子緣具則起現行，種子現行後即熏入第八識而成新種。舊種、現行、新種三法展轉相依相資，或為因緣或為增上緣，遂形成森羅萬象。種子名相為說明現象生起的因緣或本質而建立的，並非剖析現象後，發現別有實體名為種子。藏於賴耶中的種子，若緣不具時，則只是前滅後生，在自類相續等流的状态而存在。

前七識聚的心、心所現起時之自體分為能熏，然後熏入第八識中，故賴耶的自體分為所熏。熏是激發義，習是數數義，即數數激發第八識，令其餘勢氣分植於第八識中，成為新熏種子，是名「熏生」，並使本有種子性類相同者受其激發而增長，加強勢力，此名「熏長」。而熏習過程，猶如花熏芭藤^{②④}，故名「熏習」。

一切作業感果的活動是奠基於三業：皆以思為自體。思有三種：一、審慮思、二、決定思、三、動發思。思心所是意識中的意志活動，而意志活動須經歷審慮、決定、動發三個階段，才能推動身體的行為，意志活動構成善惡倫理價值，由思發動善惡等業，然後熏成種子，依存於賴耶中，剎那與心俱生滅相續，因緣成熟時，自能感召苦樂的果報。如是作業、熏種、感果都是賴耶自身的不同變化所生。由種子熏習賴耶，使業力感果的憑藉得以成立，以說明作業與受果的異時因果的歷程。

(c) 主張「名言種子」及「業種子」爲作業感果的功能

賴耶含藏色、心諸法種子，唯識宗就種子的功能分成不同的類別，其中依種子現行所引的作用差別而言，立「名言種子」及「業種子」來說明業感的功能。

「因能變謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣，由七識（眼、耳、鼻、舌、身、意及末那識中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣，由六識（意識）中有漏善、惡熏令生長。」

賴耶變現萬象共有兩種情況，一爲「因能變」，二爲「果能變」。「因能變」是指賴耶中的等流習氣（即名言種子）和異熟習氣（即業種子）而言，緣備則種子現行爲萬象，就種子對望現行而言爲因，故名「因能變」。「果能變」是等流果和異熟果的能變。果是現行識的自證分，由自證分變現爲見、相二分，變似客觀外境，有情反映爲內識的影像而攀緣之，形成認識的作用，就果立名，叫「果能變」。

等流習氣是由前七識所熏生，而異熟習氣只由第六識熏生。等流習氣是名言種子，而異熟習氣是業種子。名言種子是能生八識三性諸法的親因緣。善惡無記三性種子各各親生自類的果，故名「等流」。而業種子有增上的力量，爲酬引來生的異熟果報的增上緣。

「名言習氣，謂有爲法各別親種。名言有二：一、表義名言，即能詮義，音聲差別；二、顯境名言，即能了境心心所法。隨二名言所熏成種，作有爲法各別因緣。」^{②6}

名言種子又分兩類：一、表義名言；二、顯境名言。表義名言者，表謂詮顯，義爲境相，名言一詞，包括句、文。名、句、文乃依聲上音韻屈曲假立，用以詮顯諸法。故表義名言，即能詮表境相的名、句、文。第六識能緣能發各種聲音名言概念而熏生

的種子，名曰名言種子。顯境名言是能了別境界的前七識心及心所的見分。當見分緣外境時，一方面熏生自見分種於賴耶中，另一方面，又熏彼相分種於賴耶中。見分了境而熏成種子，本非依名言，然能顯了所緣境，恰似名言之能詮顯諸法，依譬立名，謂似等見分爲顯境名言，總而言之，名言種子是能生起諸識相分及見分的各別功能，以依名言而熏習生長故名。

業種子是由意識造作善惡等業所熏生的種子，作爲招感異熟果的增上緣種子。一切業的自體是第六識相應的思心所種子。由思心所的審慮、抉擇，然後發動善惡業，通過前五識隨轉發業，造作身語二業，再熏自思種子於賴耶中。而思心所種子的功用有二：一是能生起現行的名言種；二是能助無記的名言種子，令起現行，以無記性的名言種子作用微弱，須賴強烈的善性和惡性的業種子作爲增上緣，才能生起現行。故業種子不但能爲因緣，生起現行，且有資助名言種起現的增上緣作用。就它能生自身果方面，仍名「名言種子」，就它能助作名言種增上生果來說，立「業種子」名。故業種子的體性即是名言種子，離開名言種子，並沒有業種子的自體，不過就其殊勝增上作用，別立業種子名。就種子的作用不同來說，有情造作善惡業後，熏習成善與不善性的業種子，業種子受果有盡，即感一次異熟果後，便不能再感招果報，所謂「有受盡相」。但就業種子的自體——名言種子而言，則生果無窮，遇緣便起現行，現行後又熏新種，新種遇緣，又能生現行，故名言種是「無受盡相」。

「諸業謂福、非福、不動；即有漏善、不善思業。此（業）雖纔起，無間即滅，無義能招當異熟果。而熏本識，起自功能，即此功能，說爲習氣……如是習氣，展轉相續，至成熟時，招異熟果，此顯當果，勝增上緣。」^{②7}

衆生造作善惡業已，便熏業種子於賴耶中，作將來感果的增上緣。然業種子之生，實從思種現行所熏，思心所是名言種子所生，則以名言種爲因而有現行的造業，現行後又熏習新的業種子，藏於賴耶中，展轉相續，至成熟時，作增上緣，招異熟果。唯識宗施設「業種子」和「名言種子」來闡釋感果的功能，又以新熏業種子作爲感果的潛能，亦爲增上力以招未來果報，使業種酬果的理論得到詳盡的說明。

(d) 由業種子所感的異熟果

賴耶一方面是前七識及諸法的根本依，又是善惡業招感果報的異熟識。業種子各隨其能熏的現行因力，或是有漏善性，或是惡性，但所感的異熟果，則只是無記性，即果望因，異類（性類不同）而熟，故名異熟。

所謂「異熟果」有二：一是總果報體，二是別果報體，皆是無記性。總報是第八識中，名言種子所變的根身器界及所生界趣的果報。但名言種子勢力羸弱，須藉強盛的善惡業種子爲增上緣，始能現行，能引總報的業，名爲「引業」。第八總果報體名爲「眞異熟」，而別報是前六識以賴耶所變的總報（器界、根身）爲本質，而各變福與非福的各種別報。由業種爲增上緣，激發潛藏在賴耶中的前六識種子（名言種），與起現行。別報可不同時生福與非福的果報，因前六識有間斷，受報各別不同。能引別報之業，名爲「滿業」。前六識的別報果體名「異熟生」。如是合「眞異熟」及「異熟生」的現行，由業種酬引異熟果報，以解釋生死輪迴受報的歷程。

「由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。」^{②⑧}此頌解釋有情流轉相續的緣由。前生所造的有漏善不善業的種子名爲「諸業習氣」，而相見分（所能取及所取）所熏的諸法

爲「二取習氣。」前者是業種子，是感情生死的異熟果的增上緣；後者是名言種子，是能生異熟果的親因緣。以諸業習氣爲緣，二取習氣爲因，互相資助而生起異熟果報。此仍不離業感緣起之惑業爲生死的苦本，但將煩惱、業、果報俱轉爲一系列的種子功能。前生的業所感的今世生命（異熟果）終結時，以業種爲增上緣，以名言種爲因緣，遂能酬引後一期生命的異熟果。所謂生死輪迴，只是賴耶中滙集一大種子流的生滅、顯隱的狀態而已，遂能解決無我觀的業感疑難。

(六) 結語

佛家遙承婆羅門的輪迴業報思想，而創立無我而有業感流轉之說。由原始佛教開始，繼有部派佛教，以至大乘唯識學派，都致力於疏解此一弔詭的問題：「既然無我，則哪個是輪迴的主體？又誰能造業而受報呢？」唯識宗遠承阿含經義，旁採諸部要義，建立「賴耶緣起」說以闡釋生死流轉，可見唯識思想已醞釀千多年始能完備，卒能圓滿佛家業感的理論，確立倫理價值的人生解脫論。

唯識家安立賴耶的目的之一，是解決有情流轉與還滅的問題。但不可視賴耶爲永恆不滅的自我，無我而又是論迴主體的道理要靠本識、種子與現行三者的關係來說明。賴耶恆轉如瀑流，前後相續不斷，猶如生命之流，含藏諸法種子，若衆緣和合，便生起現行，現行又熏種子，三法展轉，同時因果。而本識攝持種子，藉著前念生後念的異時因果，如瀑流似的有生滅而無間斷。一方面可交代「無我」，但業力感果的憑藉仍然存在。另一方面，種子遇緣成熟，即發生作用，依名言種及業種來酬引來生的眞異熟及異熟生，詳盡地析述業種酬果的原理及過程，解決作業感果的功能問題；又可說明輪迴的現象。又名言種子功能無盡，

爲「無受盡相」；業種子則只能感一次果報，是「有受盡相」，如是善巧地顯示業感的因果規律倏然各別，而無不平等過及無窮過之失。而衆生各有自本識，所以作業受果的因果規律毫不混雜。

唯識宗以賴耶緣起及種子熏習來說明宇宙人生的所依。名言種子是唯識家所創立，作爲賴耶變現萬有的親因緣，藉以對存有作一根源性的解釋。又立業種子爲異熟種，異時而熟，感召未來果報，從而解釋有情流轉的活動過程及其可能性，使佛家無我而輪迴的業感說，得到理論上的支持，而有一系統性的說明，此是唯識宗的貢獻。

註釋：

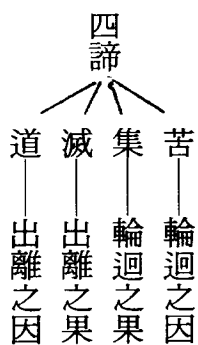
- ① 四種性：一、婆羅門(Brahmana)是掌管祭祀的僧侶。二、刹帝利(Ksatriya)是王族的與武士階級，執掌政權。三、吠舍(Vaisya)是從事工商業各類活動的市民。四、首陀羅(Sudra)是從事農耕、理髮等等賤業的賤民。其中首三種性爲「再生族」，即生命可延續、輪迴。而首陀羅則爲「一生族」，即今生完結後便不再輪迴。由此可見四種性說是不平等的階級劃分。
- ② 四吠陀即梨俱吠陀、沙磨吠陀、夜柔吠陀、阿闍婆吠陀（禳災明論）。參見《印度哲學史講義》，李世傑著，頁十一至十二。
- ③ ④ 見《布列哈陀奧義書》第四篇第四章。
- ⑤ 見《雜阿含經·一二》

⑥ 蘊是積聚義，組成有情的要素分爲五類：色蘊是由四大所生的肉體的要素，受是感受情緒，想是取象作用，行是意志活動，

識是認識作用。（參見《原始佛教思想論》，木村泰賢著，頁九十六至九十九）

⑦ 四諦：一、苦諦即表示現實人生具有八苦：生、老、病、死、怨憎會、愛別離，求不得、略攝一切五取蘊苦。痛苦的人生由集諦而起。二、集諦指衆生由迷執而造作業行，積集煩惱，爲有漏人生的基因。三、滅諦是苦因苦果的止息，清涼解脫的涅槃境地。四、道諦爲修行八正道（正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定）而得解脫的智慧。

⑧ 四諦的因果關係見於下表：



⑨ 見《雜阿含經·三三六》

⑩ 十二緣起從無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死。今略釋十二緣起各支的內容：

- 一、無明——指衆生與生俱來的無知愚昧，不明白緣起法則和人生真理，從而引起有漏善惡業。
- 二、行——由無明的影響而作出種種錯誤的行爲，即身語意三業。
- 三、識——由過去世的惑業，招引第二期生命主體（識）的形成。
- 四、名色——「名」是概念生起的精神活動，包括五蘊中的受、想、行、識四蘊；「色」則是五蘊中色蘊的肉體物質的活動。

五、六處——亦名「六根」，即眼、耳、鼻、舌、身、意六個取

境的感覺器官，亦稱「六入」。

六、觸——是指根、境、識三和合觸而起認識的活動過程。認識的主體是識，通過六根攝取六境，由此三者發生關係便是觸。

七、受——由觸而產生的感受，分爲苦受、樂受、不苦不樂受。

八、愛——由苦樂等感受而生起愛着、憎惡的欲望。

九、取——由心中的欲念驅使，而作出取捨的行動。對所愛的事物產生佔有的行動，對所憎厭的就會捨離。

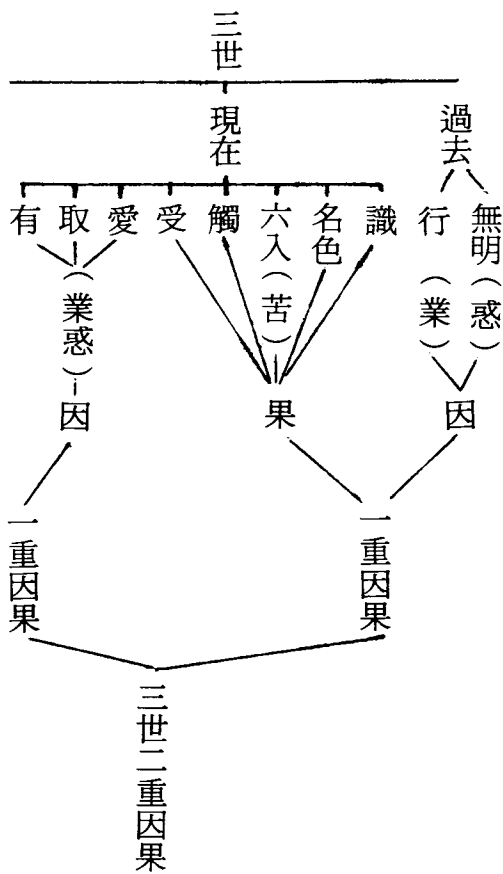
十、有——由愛、取等感業所起的行動而引致來世存在的世界。包括三有——欲有、色有、無色有。

十一、生——前一期生命完結後，由業力而生起另一期生命的具體的生存形態。

十二、老死——「老死」包括憂、悲、苦、惱。後一期的五蘊由衰老至壞滅而命終。

(參考《如實觀的哲學》、霍韜晦著，頁七十三至七十四)

⑪說一切有部將十二緣起分析爲三世二重因果，今表列如左：



未來 / 生 / 老死 / (苦) 果

(參考《原始佛教思想論》，木村泰賢著、歐陽瀚存譯，頁二〇〇)

⑫還滅流轉如經言：「若無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則更樂(觸)滅，更樂滅則覺(受)滅，覺滅則愛滅，愛滅則受(取)滅，受滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅」。(見《中阿含說處經》、大正藏第一冊頁五六二)。

⑬說一切有部將宇宙萬有總攝爲五個範疇，名之爲「五法」：一色法、二心法，三心所法、四心不相應行法、五無爲法。「五法」可說是由「五蘊」擴展而來。如「五蘊」中的「色蘊」相近於「五法」中的「色法」；「受、想、行、識四蘊」則類似「五法」中的「心法、心所法、心不相應行法」，而「無爲法」乃部派學者所創立。

⑭四大種爲地、水、火、風四種物質元素；四大種所造色包括眼根、耳根、鼻根、舌根、身根之五根，色、聲、香、味、觸五境和無表色。

⑮見《阿毘達磨大毘婆沙論》，大正藏卷第二十七，頁六八四。

⑯有部將感果的行動總括爲兩類：一、思業，即「三業」中的「意業」。二、思所作業，即「三業」中的「身業」與「語業」。由於思業是由內部思維抉擇的精神活動，故是無表，不可顯示出來。而思所作業則具「表業」與「無表業」兩種。

⑰《阿毘達磨俱舍論》卷二十、大正藏卷二十九、頁六十八。

⑱《俱舍論記》卷第四，大正藏卷第四十一，頁八七。

⑲《俱舍論、破我品》

- ⑳《異部宗輪論》、大正藏卷第四十九、頁十五。
- ㉑五趣指天趣、人趣、畜生趣、餓鬼趣和地獄趣。
- ㉒《顯揚聖教論》卷一。
- ㉓《瑜伽師地論卷五十一》、大正藏卷第三十、頁三八一。
- ㉔苴藤即胡麻，印度人製油的方法是令花熏其香氣於苴藤，然後榨取成香油。今以苴藤喻所熏的賴耶，以花喻前七現行識，香氣喻熏生的種子。（參考《唯識方隅》、上編，羅時憲先生撰述，頁一四六。）

- ㉕《成唯識論》卷二，大正藏卷三十一，頁七。
- ㉖《成唯識論》卷八，大正藏卷三十一，頁四三。
- ㉗同右。
- ㉘《唯識三十論頌》，大正藏卷三十一，頁六一。



（上接第42頁「談菩薩應具足福德、智慧二莊嚴」）

這一段經文，佛陀另說了七相：

一者、樂化怨讎：冤家宜解不宜結，化敵為友最善。

二者、化時不厭：化怨讎、化衆生，均不厭倦。

三者、要令成熟解脫：衆生未度，誓不自證涅槃。

四者、盡己所知世語、世事，以化衆生，心不貪著；世語中有善語、警語，能成就善業；世事亦有善事，能利益他人，自己既得，不生私藏之心，用以化導衆生。

五者、能忍一切惡事：惡事有發自本身與來自外界者，一切能忍，即成生忍與法忍，菩提成就，能到彼岸。

六者、終不宣說他人所不喜事；與前七相中「不說他過」相同，凡有過之人都不喜他人宣說，故不可宣說結怨。

七者、見破戒者及弊惡人，心不瞋恚，常生憐愍；疾惡如讎，不是美德，乃是惡德，傷己傷人；勸善規過，以盡道誼，表示憐愍，既自警惕，也利益他人改過遷善。

菩薩摩訶薩能知後七相，成就前七相，都可以自利，並能利他，同臻解脫之道。

「善男子！菩薩二種：一者、在家，二者、出家。出家菩薩爲二莊嚴，是不爲難；在家修集，是乃爲難。何以故？在家多有諸惡因緣所纏繞故。」

這一段經文，是佛陀宣說菩薩須成就福德、智慧二莊嚴，如何修集福德、智慧二莊嚴。修成二莊嚴以後，能呈現二七十四相，功德方爲圓滿，要圓滿這二莊嚴功德，在家菩薩較出家菩薩爲難，因爲有諸多惡因緣纏繞，是以，在家菩薩要付出更多、更大的努力。