

佛教的業報觀與無我

2011.7.9 呂勝強報告於洛杉磯妙林蘭若

一、引言（緣起的不一不異：諸法無我的宏觀）

印度之佛教，雖然根源於釋尊自證無上菩提之創見，但卻不能自外於古印度宗教哲學之社會人文背景。

（一）佛教乃內本釋尊之特見，外治印度文明而創立者，與印度固有之文明，關涉頗深。故欲為印度佛教流變之鳥瞰，應一審佛教以前印度文明之梗概。

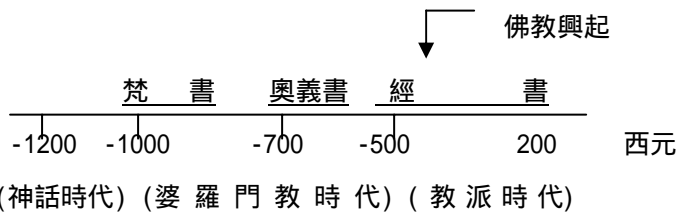
（《印度之佛教》p.1）

（二）佛法與古代印度文化有重要的關係，必須了解這點，才能不受他的拘束，不以適應印度古代文明的契機法，誤解為十方三世常住的真理。

（《佛在人間》p.44）

二、釋尊以前印度之業報思想

印度文明之分期



（一）「善惡輪迴」思想最初起源：「梵書時代」的《百段梵書》

「詳述地獄之苦患，以罪人置天秤上，定罪之輕重云云之思想，則起於《梵書》時代（《百段梵書》）。」《印度哲學宗教史》 P.129

《百段梵書》：「為善者當受善生，為惡者當受惡生。依淨行而淨，依污行而污。」（同上） P.223

（二）確立業果與解脫：「奧義書時代」

《布利哈德奧義書》：「依淨行而淨，依黑業而黑。故曰人依欲(Kama)而成，因欲而有意向(Kratu)，因意向而有業，因業而有果。」《印度哲學宗教史》 P.289

「要之，輪迴思想當《梵書》時代，大體基礎已固，至《奧義書》而骨幹已立，終至學派時代而完成云。」《印度哲學宗教史》 P.223

（三）業的本質：生命中的潛在影響力

「關於業之本質，後世各學派原有異論，但認為有依附於生理心理的組織（即生命）之潛勢，則無異論也。」《印度哲學宗教史》 P.225

（四）業的二個含意：(1)行為後存留的餘勢(2)引發相當的報應

「業說二條件，如下：(一)犯罪之餘勢成為某種之形而存留；(二)其罪縛人，必與以相當之罰。」《印度哲學宗教史》 P.225

（註）經典之作：1914年出版的《印度哲學宗教史》（啟發印順導師思想的著作之一）

在武院期間，「讀到日本高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度哲學宗教史》（等）；

使我探求佛法的方法，有了新的啟發。（《永光集》p.253）

三、釋尊對於古印度宗教哲學思想的「批判繼承」及「創見」

釋尊的佛教，自有獨到的深見。然而他也曾薰陶於印度的文明（釋迦族鄰接西方，所以釋尊的了解西方，不是六師們可及的），也需要適應印度的文明。他於時代的一切，攝取精英，吐棄糟粕；在這些上，特別的容易看出釋迦的真諦。（<<以佛法研究佛法>>p.83 ~ p.84）

（一）繼承（攝取印度文明精英）：

婆羅門教的積極成分，即有關人生道德的，釋尊盡量的融攝他。

（<<以佛法研究佛法>>p.86）

- （1）繼承五戒、十善之西方道德傳統
- （2）轉化三（毒）火：根本、居家、福田
- （3）社會倫理化「六方禮」

（二）批判地繼承（有條件的攝取印度文明精英）

（1）接受通俗輪迴說：

至於輪迴說，原則上是接受的。不過初期的業，側重於善惡的行為；關於業的體性，還少有去考慮他。（<<以佛法研究佛法>>p.88）

（註）通俗業感輪迴說的時代意義：以祭祀決定命運的傳統思潮下，業力說可以看作是一項突破傳統的革命性思想。這種思想，直接衝擊著（出生血統決定論）婆羅門四種姓階級說，也撼動了婆羅門至高尊貴的社會地位。以業力（自己行為的影響力），決定人生禍福的思想，必然地發展出四姓（人人）平等的結論。

（2）重視理性的思辨與直覺悟證

奧義書的思潮，釋尊所受的影響最深。理性的思辨與直覺悟證，為佛教解脫論的重心。佛教解脫道的重智傾向，即由於此。然而，深刻的了解他，所以能徹底的批判他。釋尊把理性的思辨與直覺證悟，出發於現實經驗的分析上。「要先得法住智，後得涅槃智」（《雜阿含》三四七經）。重視經驗的事實，佛教這才與奧義書分流。（同上）

（三）批判（吐棄印度宗教哲學之糟粕）

對於西方傳統的婆羅門教，釋尊的說教，雖是溫和的，而實在幾乎全部的否定他。（<<以佛法研究佛法>>p.84）

- （1）否認吠陀傳說的梵天（尊祐論）
- （2）反他力：推翻祈禱天神的價值
- （3）呵責一切祭法、咒術、幻法
- （4）反對四種姓
- （5）抨擊極端的縱欲與苦行
- （6）破斥唯物論、二元論、梵我論

（四）創見（超越世俗 出世間）：釋迦的真諦

新思想的缺點，在破壞舊的而不能確立新的；。這一點，釋尊起來糾正他，指出真實的事理，中道的實踐，究竟的歸宿，給以「法性法住法界

常住」的性質，也就是真理與道德的建設。釋尊從自覺獨到的境界裡，綜合東西印度的文明，加以洗鍊，完成折中東西的新宗教。要理解釋迦的真諦，更應該從佛教確立的體系去認識。釋尊所唱道的新宗教，稱為達磨，意譯為「法」。事理的真相，是理智的真；行為的正軌，是道德的善；究竟的歸宿，是理智與道德的最高實現，稱為正覺

(<<以佛法研究佛法>>p.90 ~ p.91)

- (1) 人身難得 (三特勝：憶念、梵行、勤勇)
- (2) 人間於天則為善處
- (3) 諸佛皆出人間
- (4) 先知法住，後知涅槃：思擇與現觀 (不共外道：佛說緣起)
- (5) 四聖諦 (苦、集、滅、道)
- (6) 最後教誡：法與毘奈耶

四、「佛法」(原始佛教及部派佛教)的業報思想

業說，為佛法應有的內容，但在佛世，似乎還沒有重要的地位。這要到《中阿含》與《增一阿含》《長阿含》，才特別發揮起來。(<<佛法概論>>p.91 ~ p.92)

(一) 業報類別

(1) 依善惡分：善報惡報

「何等為黑、黑報，不淨、不淨果，負重向下 謂不離於殺 不離盜 不離邪淫 妄語而不捨離 兩舌乖離 不離惡口 綺飾壞語 不捨離貪 不捨瞋恚 不捨邪見顛倒 有白、白報，淨、有淨果，輕仙上昇 謂 離殺生 不偷盜 」
(《雜阿含1039經》)

(2) 依時間分：現世報與來世報

「諸業、愛、無明，因積他世陰。」(《雜阿含307經》)

「若有故作業，我說彼必受其報：或現世受，或後世受。」(《中阿含15思經》)

「有人作不善業 必受苦果 地獄之報 必受苦果 現法之報。」
(《中阿含11鹽喻經》)

(3) 依共同性分：共業與不共業

「問：何故一切世間不俱壞俱成？答以：諸有情業不等故。謂有情類，於此處所，共業增長，世界便成，共業若盡，世間便壞。」
(《大毘婆娑論》大正.27.692下)

「從影響本身說，即不共業；從影響他人說，即是共業。大眾的共業，更是相攝相拒，彼此展轉而構成自他間的複雜關係。依共作共受的法則，大眾的共業，要大家起來改變他，聖人也無能為力。」
(《佛法概論》p.99)

(4) 依今生主從先後分：引業與滿業

「有作是說：先造引業，後造滿業。若不先引，後無所滿。猶如畫師，先作摸位，後填眾彩。」(《大毘婆娑論》《大正.27.98上》)

「如生為人類 根身的構造，感官的認識，對於自然的享受等，都大致相同。從這引業所感的業果說，人類的主要本質是平等的。人與人間所有的差別，如相貌不同，眷屬不同，貧富不同，知識才能不同等，是過去的滿業與現生業所使然的。」
(《佛法概論》p.100)

(二) 業報之動態積聚及流轉 (輪迴)

(1) 個性與習慣 (以習成性)

「何等為相習近法？謂殺生者，殺生者習近；盜、婬、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、恚、邪見，各各隨類更相習近。譬如不淨物，不淨物自相和合。」(《雜阿含1045經》)

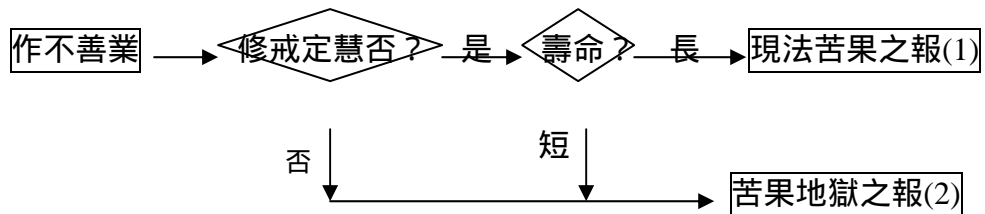
「是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。」(《大智度論》大正.25.528中)

「我們的思想、行為，起初或善或惡，或貪或瞋，即是相。如不斷的起作，久後會積習成性。等到習以成性，常人了，每以為本性如此。」(《中觀今論》p.148)

(2) 業報不爽 (如影隨形)

唯有罪福業，若人已作者，是則己之有。彼則常持去，生死未曾捨、如影之隨形。」(《雜阿含 1233 經》)

(3) 定不定業：鹽與鹹的原理 (如 1、一兩鹽入恆河；2、一兩鹽入少杯水)：



(摘自《中阿含 11 鹽喻經》)

(4) 四個條件決定來生是否受報 (由因緣決定)

| | | |
|-----|------------------------------------|--------------|
| 善 行 | 1, 現法 (生) 受盡 2, 後報故 3, 本作業未盡 | 來 生 得 善 報 |
| 惡 行 | 4, 死時所生善惡心 | 惡 報 |

(5) 來生受報善惡趣之關鍵 (今生) 業緣

隨業報善惡，五趣常流轉，隨重或隨習，或復隨憶念，由業往後有，薪盡火相傳。

(《成佛之道 (增註本)》>>p.74)

(1) **隨重**：或造作重大的善業；或造作重大的惡業，如五無間業等。業力異常強大，無論意識到，或者沒有意識到，重業一直佔有優越的地位。而決定招感未來的果報。(《成佛之道 (增註本)》>>p.76)

(2) **隨習**：在這一生中，雖無顯著的重業，但所作的善惡業，在不斷的造作狀態下，對於某類善業或惡業，養成一種習慣性，這也就很有力量了。到了臨命終時，那種慣習了的業力，自然起用而決定招感來生的果報。

(《成佛之道 (增註本)》>>p.76 ~ p.77)

(3) **隨憶念 (臨終關懷)**：生前沒有重善大惡，也不曾造作習慣性的善惡業，到臨命終時，恍恍惚惚，對這種人，臨命終時的憶念，非常重要。臨

終時，最好能為他說法，為他念佛，說起他生前的善行，讓他憶念善行，引發善業來感果。（《成佛之道（增註本）》p.77）

註（1）：【南傳】四種業成熟次第：重業、臨死業、慣行業、已作業。

註（2）：《大智度論》之看法：垂死時心，決定猛健故，勝百歲行力

《大智度論》卷 24 1 序品 佛言：「惡人今世罪業未熟，宿世善業已熟，以是因緣故，今雖為惡而生好處。」或臨死時，善心心數法生，是因緣故，亦生好處。「行善人生惡處者，今世善未熟，過世惡已熟，以是因緣故，今雖為善而生惡處。或臨死時，不善心心數法生，是因緣故，亦生惡處。」問曰：熟、不熟義可爾；臨死時少許時心，云何能勝終身行力？答曰：是心雖時頃少，而心力猛利，如火如毒，雖少能成大事。是垂死時心，決定猛健故，勝百歲行力；是後心名為大心，以捨身及諸根事急故。如人入陣，不惜身命，名為健。（《釋經論部上 25》p. 238.2）

五、（釋尊以前）奧義書的業感輪迴說與真心梵我（尋求真我）結合

《雜阿含 272 經》所批判的第三類邪見：色是我，無二無異，長存不變

《雜含》（卷一 二七二經）說：「三見者，何等為三？有一種見，如是如是說：命則是身。復有如是見：命異身異。又作是說：色（受、想、行、識）是我，無二無異，長存不變。身，即身體及依身體而起的心理作用；命，即生命自體。其中第三說，即印度傳統的婆羅門教。他以生命自體為「我」，此我為實有的，智識的，妙樂的，常在的，為一有情的本體。此有情的「我」，與宇宙本體的「梵」同一。起初，以此「我」為肉體色的，以後發展到真我為智識的，妙樂的。（《佛法概論》p.65 ~ p.66）

（一）奧義書的「業感輪迴論」

業感輪迴論，生命在無限的相續中，依自己的行為，創造自己未來的身分。從此，人類的運命，不操縱於神而屬於自己。這本是神權的否定，因人類的自覺與自信而創說的人力論。業即人類的行為，所以說：「人依欲而成；因欲而有意向，因意向而有業，因業而有果。」（《以佛法研究佛法》p.47）

（二）奧義書的「真心梵我論」

創造讚歌以來，一元傾向的創造神話，經理性化而成為宇宙的本原，為一神祕的大實在。在奧義書中，稱之為梵。如顯現為人格的神，即梵天。有情的生命本質，即人們的真體，稱之為我。然探索到自我的當體，到底與真常本淨的梵是同一的。所以直探宇宙的本體於自我中，見我即見梵（梵我一體論）。（《以佛法研究佛法》p.46）

（三）奧義書探求真我三部曲

- (1) 剖榕果(奧義書大師 Uddal aka 傳授其子) 剖割榕樹果實取極微細種子一粒：「由汝所不能見之微細物中，發生廣大之榕樹矣，此即阿特曼 (a^tman 真我)，此即汝也」(《布利哈德奧義書》六 一二)
(《印度哲學宗教史》 p. 249)
- (2) 四位說：將吾人之精神狀態分為四位，由粗入細，由外而內而考察之，以見出自我之本質。《布利哈德奧義書》四 三所載為最早：醒位、夢位、熟眠位、死位，共四態。(《印度哲學宗教史》 p. 250)
- (3) 五藏說：四位說乃欲由「用」的方面求自我，於此則由「體」方面，依解剖身心組織求之。1、食味所成我(肉體) 2、生氣所成我(呼吸) 3、現識所成我(表面意識) 4、認識所成我(內潛意識) 5、妙樂所成我(不可思議、不可見)。(《推提利耶奧義書》第三篇 一~六節)
(《印度三大聖典》 p.68~69) 及 (《印度哲學宗教史》 p. 251)

Ps：「如來」之定義：「如來」一詞的兩種意義，就是佛法與世俗神教的差別
 「我有種種名，或名眾生、人、天、如來等」(《中論》卷 4 22 觀如來品，大正 30 冊，p. 30)。換言之，如來就是「我」的別名。在釋尊當時的印度宗教界，對於眾生的從生前到死後，從前生到後世，都認為有一生命主體；這一生命自體，一般稱之為我 a^tman。「我」從前世來，又到後世去，在生死中來來去去，生命自體卻是如是如是，沒有變異。如如不變，卻又隨緣而來去，所以也稱「我」為「如來」，也可以說「如去」。
 (<<如來藏之研究>>p.13 ~ p.14)

六、「根本佛法」的業報觀與無我

- (一) 破邪：釋尊對於印度舊有「業報說」及「真我解脫論」的批判辨正
- (1) 印度舊有的「業」說，無論為傳統的一元論，新起的二元論，總是與「我」相結合的。或以業為自我所幻現的 自作，或以業為我以外的動作 他作，都相信由於業而創關一新的環境 身心、世界，「我」即幽囚於其中。釋尊的正覺，即根本否定此我，所以非自作，非他作，即依中道的緣起，說明此生死的流轉。如《雜含》(卷一二 三 經)說：「自作自覺(受)，則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起」等。浮彌尊者與外道論法，也否定自作、他作、共作、無因作，而說「世尊說：苦樂從緣起生」(雜含卷一四 三四三經)。這可見釋尊的教說，實以緣起說明生死的流轉；即從身心關涉環境 自然、社會、身心 的展轉相依，次第相續的活動中去說明。後來業力說的發揚，由於緣起支的解說而多少通俗化。
 (<<佛法概論>>p.92)
- (2) 釋尊的一代教法，以緣起、無我為宗要，如尊重史實，那末釋尊的無我說，正是針對當時印度宗教的「我」，否定神我而樹立源本於正覺的正法。

印度古代的宗教文化，經吠陀 Veda、梵書 Brahman 而大成。到了奧義書 Upaniṣad 時期，梵 brahman 為最高原理，為萬有的本體，一切由梵而化出。梵的神格化，就是梵天；梵天自稱是常住不變，創造世界以及人類。在當時，人在世間的意義，生與死，生死流轉與解脫，受到神學的重視，「我」也就成為重要的問題。我，只是常識中的自己，但在神學的要求中，尋求真正的自我，終於成立「梵我一如」說。梵是萬有的實體，我是個人生命的主體；我就是梵，在梵而成為眾生時，我就是眾生的生命當體。論性質，我與梵是同一的。這樣的我，是神學的產物。當時的宗教界，以為「自我」的證知，為解脫生死的關要；解脫就是自我的脫離流轉，復歸於梵，與梵合一。我與梵同體，據一般的意見，我（與梵）是常住不變的，喜樂的，知的。釋尊面對這印度宗教的主流（及其他形形色式的「我」），依正覺的證知，展開以「無我」為關鍵的佛法。

（《如來藏之研究》p.41 ~ p.42）

- (3) 印度的婆羅門，是傳統的宗教。如奧義書等所代表的。沙門是東方新起的宗教，如耆那教等。傳統的、新起的宗教，都是主張有神我的。他們所計著的我，雖多少不同，而都是依於現實身心 五受陰（新譯作「五取蘊」）而起執著的。如離去五取蘊，那怎麼會知道有我呢！如『奧義書』所說，我是常的，樂的，知的。喜樂是受蘊，知是識蘊，依於現實的受與識，而推論想像為微妙的，神秘的「樂」與「知」。如離開現實的五蘊，那裏會有樂與知的概念？所以，不可以為五蘊不是我，而想像為並非沒有我，可能還有「我」的存在！觀五蘊非我，也不能離五蘊立我，「不是、不異、不相在」，說明了一切我不可得的「無我」。還有，無我的實踐意義，由於我不可得而遣除我見 一切煩惱的根源。印度宗教界，如耆那教、數論等，也說到了無我無私，以為應遣除私我的妄執，自我才能得解脫，這仍舊是有我的。在佛法中，不但五蘊無我，印使證入正法，也還是無我「不復見我，唯見正法」。體悟的「正法」，是自然法而非人格化的，這是佛法與神教的最大區別。如形容「正法」而人格化的，那佛法也就有傾向有我論的可能。（《如來藏之研究》p.44 ~ p.45）

（二）顯正：「根本佛法」無我的業報觀

（印度）初期的業，側重於善惡的行為；關於業的體性，還少有去考慮他。

（《以佛法研究佛法》p.88）

（1）業的本質

行與業，指思心所引發的身心動作說，而業又是因活動所引起的勢用。這或者解說為「經驗的反應」，或者稱之為「生活的遺痕」。總之，由身心的活動而留有力用，即稱為業。所以古說業有「表業」與「無表業」；或說「業」與「業集」。從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，思心所即從審慮、決定而發動身語的行為；在這身語動作時，當下即引起業

力。這可見業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。所以有以為業是色，但沒有質礙；有以為是心，但也沒有知覺。這是不能看為個體性的物質或精神，附屬於身心的某部分；這是不離有情色心，不即有情色心的潛能。古來，或者因情識為有情的中樞，所以說業依於識。或者因為業從身心所引發，能引發身心，所以說依於六處。然情識與六處，從有情的別別蘊素說，而不是從有情的和合相續說。所以應該如一類學者所說：業依有情而存在。（<<佛法概論>>p.98）

（2）有業報而無作者

「眼，生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳，鼻，舌，身，意，亦如是說。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」（《雜阿含》335 經：第一義空法經）

眼等六處，是依前業所生起的報體，所以初生時，是「諸蘊顯現，諸處獲得」；「得陰，得界，得入處，得命根，是名為生」。為了說明依業招感報體，沒有作者，所以先說眼等報體的生滅情形。（<<空之探究>>p.86）

第一義空，是勝義空異譯；趙宋施護的異譯本，就名『佛說勝義空經』。經中，以眼等六處的生滅，說明生死相續流轉中，有業與報（報，新譯作「異熟」），而作者是沒有的。這是明確的「法有我無」說。沒有作業者，也沒有受報者（作者，受者，都是自我的別名），所以不能說有捨前五陰，而續生後五陰的我。不能說有作者我，有的只是俗數法。（<<空之探究>>p.82）

七、部派佛教如何安立「記憶」、「業報」及「縛脫」

（一）業果相續的三大難題：「記憶」、「業報」及「縛脫」

佛說無常、無我、涅槃，是佛法的最甚深處，對一般人來說，是非常難以理解（難以信受）的。如剎那生滅無常，前念與後念，異生異滅，怎麼會有記憶的可能？記憶，總要有一貫通前後的，才能保持過去的經驗到現在，而有再憶念的可能。這是「記憶」問題。前生所造的業，早已剎那滅去，至少也隨這一身心的死亡而過去。前生的業已滅，怎麼能感後生的果報？死了而又再生，前死與後生間，有什麼聯繫。這是「業報」問題。如生死繫縛的凡夫，經修證而成為聖人。凡夫的身心、煩惱雜染都過去了，聖者的無漏道果現前，滅去的雜染，與現起的清淨，有什麼關聯？如凡夫過去了，聖人現前，凡聖間沒有一貫的體性，那凡夫並沒有成為聖

人，何必求解脫呢 這是「縛脫」問題。這些問題，一般神教就說有我：我能保持記憶；我作業，我受果；我從生死得解脫。佛法越普及，一般信仰的人越多；在一般人中，無常無我的佛法，越來越覺得難以理解信受了，這就是有我論出現於佛教界的實際意義。

(《如來藏之研究》p.45 ~ p.46)

(二) 原始佛教《阿含經》：有業報而無作者

眾生的生命現象，只是名色或五蘊或六界的和合。在三世輪迴中，名色等都是不息的生滅演變，並沒有一個恆存不變的東西，可以說是作者、受者。

(《唯識學探源》p.50)

這剎那生滅的無常論，在業果緣起的建立上，成為非常的困難。前後不斷的演變，怎樣能成立聯繫？佛教的思想就在這裡分化了。

(三) 「三世有」部派「依蘊處界安立」；「現在有」部派「依一心(相續)安立」

眾生個體的活動，是現實的存在。佛法說(生滅)無常、無我，那怎樣解說憶念，作業受報，生死流轉，從生死得解脫 這一連串的事實？主張

「三世有」的部派，可說是依蘊、界、處 身心的綜和活動來解說的；

主張「現在有」的，是依「一心」來解說的。(《印度佛教思想史》p.73)

(1) 「三世有」部派：說一切有部、犢子部(本末五部)、說轉部等。

(2) 「現在有」部派：大眾部系、大陸分別說系化地部、分別說系南傳赤銅鑊部

表解：部派佛教各學派對於作業受報承受相續者給予不同之「命名」

(本表摘自莊春江著《印度佛教思想史要略》p.115)

| | | |
|----------------|--------|--|
| 五蘊統一論 (平等門) | 說一切有部系 | 說一切有部：世俗補特伽羅 (假名我：依和合建立作用，依相續說轉移) 說轉部：勝義補特伽羅 (根本蘊；實法我：體恆用異二蘊說) (經部：集起心；蘊藏一切法的種子) |
| | 犢子部 | 不可說我(內在的統一) |
| 心識統一論 (殊勝門) | 分別說部系 | 化地部：窮生死蘊(種子說) 赤銅鑊部：有分識(九心輪) |
| | 大眾部系 | 大眾部：根本識(六識升起所依，如樹之根) |

(四) 印順導師對於部派所主張的作業受報者之評論

釋尊的開示，論證五蘊「不是、不異、不相在」，「我」是一切處求都不可得的，達到了「諸法無我」的定論。早期的佛教，保持了佛教的這一正統的見地。約在西元二、三世紀間，佛教內分化出有我論的部派，就是被稱為「附佛法外道」的犢子部，及再分出的部派。這是上座部系的通俗派，信眾極多。以後，還有別的有我論，及類似有我論的部派出現。佛教的這一演變，可能受到世俗神我說熏染，而主要是，佛法的某些問題，不能使一般信眾了解與信受，終於採取了修正過的神我說。

(《<<如來藏之研究>>p.45)

部派早期的心識說，都是為了說明憶念，造業受報，從繫縛得解脫，通俗是看作自我的作用。「心性本淨」，「眼界是常」，與大乘的真常心，是有深切的關係的。(《<<印度佛教思想史>>p.75)

八、大乘三系對於生死流轉造業受報，從繫縛得解脫之看法

(一) 引言：釋尊的教說，實以緣起說明生死的流轉；即從身心關涉環境自然、社會、身心的展轉相依，次第相續的活動中去說明。後來業力說的發揚，由於緣起支的解說而多少通俗化。

(《<<佛法概論>>p.92)

(二) (虛妄唯心論與真常唯心論) 與部派佛教的思想淵源

說一切有部的經量部，本著有部假名相續的觀點，採用了一心論。大眾、分別說系，卻傾向「一心是常」與「眼界是常」論，與經部的一心論對立。這兩個思想，都有它的困難：假名相續的統一，是機械的；常一的統一，是形而上的，想像的。這兩極端，將在大乘佛教的虛妄唯心論與真常唯心論，互張旗鼓。不論是五蘊或心心所，凡作三世統一的說明，都與業果緣起有關，也就都是本識思想的前驅。雖好像補特伽羅與本識無關，其實本識是這些思想的合流。像唯識學中的阿賴耶，與如來藏有密切的關係；如來藏與不可說我，也有不可分別的地方。

(《<<唯識學探源>>p.51)

(三) 大乘三系對於「生死業報流轉」及「涅槃解脫」的縛脫緣起觀

(甲) 真常唯心系：如來藏緣起(大乘佛教的不共法)

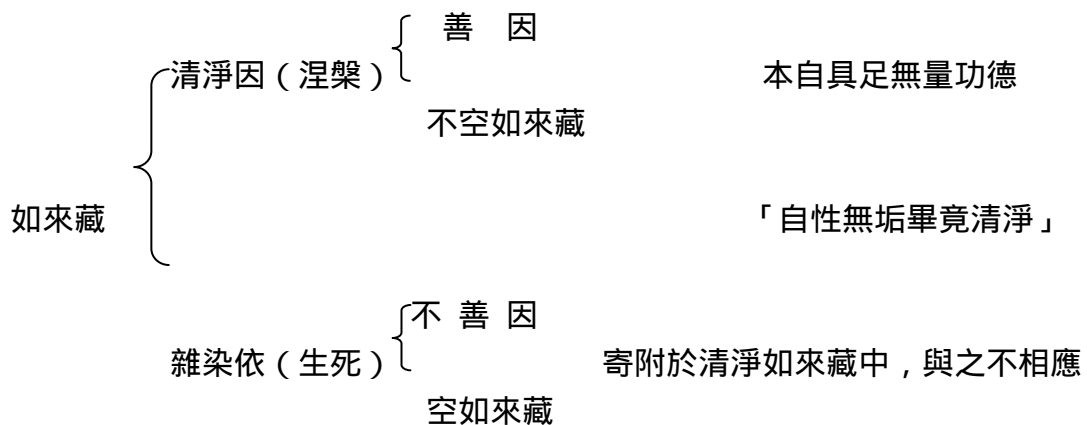
(一) 就性空唯名系及虛妄唯識系而言，緣起空，唯識熏變，在『阿含經』與部派佛教中，可以探索到其淵源，而真常唯心系(即如來藏說)，則是大乘佛教的不共法：佛法中通常所講的業、輪迴、性空、緣起，都還是小乘中所共有的，唯有如來藏這一教說，為聲聞乘所沒有的大乘特義，所以太虛大師說為「大乘不共小乘的特質」；而印順導師則稱其為「別

教」。

(二)「如來藏」有三義：「胎藏」、「界藏」、「攝藏」，胎藏為根本意義，指出如來之光明智慧莊嚴相好，在一切眾生之中本來具足，但未顯發，故以「如來藏」得名。

(三)《楞伽經》說：「如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒，變現諸趣。自性無垢，畢竟清淨」，此中說明了，依如來藏，成立生死與涅槃，眾生與佛，所以是「善與不善因」，也就是如來藏為不善的生死雜染因，也為善的清淨佛果因。《勝鬘經》亦說：「有二種如來藏空智；世尊，空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏；世尊，不空如來藏，遍於恒沙不離不脫不異不思議佛法」，本經成立清淨因（不空如來藏）眾生身中本自具足之無漏清淨功德，由此而有菩提涅槃，這稱性功德是超越時空的永恒常在。而雜染依（空如來藏），卻是外礫的，寄附在清淨的如來藏上，這稱為「客塵煩惱」，眾生，因此而生死輪迴，但這有漏煩惱習氣是與如來藏相離相異而不相應的，故稱為空如來藏。試以圖表列之：

（以上參考《如來藏之研究》自序 及《以佛法研究佛法》之 如來藏之研究）



(乙) 虛妄唯識系之阿賴耶緣起 (二種緣起)

(一) 唯識大乘不共之緣起說：阿賴耶緣起 (分別自性緣起)

《攝大乘論》引《阿毘達磨大乘經》說：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。界，是被解說為種子的。流轉、還滅依此而成立，是符合緣起原則的，但與《阿含經》所說有些不同，所以《攝大乘論本》卷上說：「略說有二緣起：一者，分別自性緣起；二者，分別愛非愛緣起。此中，依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣、惡趣，能分別愛非愛種種自體為緣性故」(《印度佛教思想史》p.266)

(1) 分別愛非愛緣起：是「佛法」常談的十二緣起 (業感緣起)。

(2) 分別自性緣起：在生死五趣等中，起或善或惡的種種心心所法，種種色法，

一切法是各各差別而有自性的。為什麼能生起別別自性的一切法？這由於阿賴耶識所攝藏的一切種子，也是無邊差別的，所以能為別別自性法生起的緣性，也就名為分別自性緣起。分別自性緣起，是大乘不共的，大乘瑜伽者所要成立的緣起（重在種子生起一切）。《攝大乘論》「所知依品」，主要是成立這一緣起。（<<印度佛教思想史>>p.266）

【附論】質料因：名言熏習；組合因：有支熏習（業力）

整個宇宙人生的構成，可以分兩類：一是差別不同的質料，一是能夠令質料成為物體的組合力。如一支軍隊 質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習（業力）。我們的賴耶中，有三界五趣各式各樣的名言種子，因和合的業力不同，所以就有了五趣四生等果報體的不同。當現起了某一自體，其他的名言種子還是存在，但因缺少了配合的業力，暫時不能發現。不過，在原始佛教的契經中，主要在說有支緣起；如論及質料因，那就是蘊界入了。

（<<攝大乘論講記>>p.88 ~ p.89）

（二）分別自性緣起：阿賴耶種子識

（1）第八識虛妄有漏種子與依附之法界所攝無漏種子：

阿賴耶識以「異熟識（[果]）一切種子（[因]）為其自性」，為「分別自性緣起」。依《瑜伽師地論》說：「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」。所隨依止性，所隨依附依止性——二類，就是有漏與無漏種子；無漏種子雖然「依附」阿賴耶，而性質不同，所以說是「依附」。依阿耶識的種子，論師間也有異議：難陀是主張新熏的；護月是主張本有的；護法主張有本有與新熏二類的。（<<印度佛教思想史>>p.267）

（2）（無著新說）依附之無漏種子：解脫原理（聽聞熏習正法）

《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。阿賴耶識裏，本沒有無漏種子，無漏心是從聽聞正法而來——「最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。佛所證的是「最清淨法界」（也名離垢真如）。佛依自證法界而為人說法，所以（聽聞的）佛法名「法界等流」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。聞熏習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是「法身、解脫身攝」，也就是屬於法界的。這樣說，有會通如來藏說的可能。

（<<印度佛教思想史>>p.267）

（3）虛妄唯識系的重心：阿賴耶（分別自性）緣起，而非十二緣起

緣起法是因性、依緣性，緣生法是依因緣而起的果法。在瑜伽學中，緣起重在阿賴耶識（種子），緣所生法重在轉識， 名言熏習，就是生起轉識的

一切法種子；種子是熏習所成的，所以稱為熏習。從名言熏習，生起前七轉識——一切法；轉識——諸法又熏習在第八異熟識內。這樣，異熟識與前七轉識，種(與)現的相互為緣而生起，就是緣起。(《印度佛教思想史》p.266-p.268)

(三) 虛妄唯識系與真常唯心系之關鍵差異

唯識學者認為「如來藏」不能做為生死雜染之因依，因為真如法性平等無差別，如何去說明千差萬別的有為生滅世間？因此要以「阿賴耶識」成立生死流轉與涅槃解脫。唯識者所稱之無漏真如法性（圓成實性）是寄附之於有漏的阿賴耶識上，而為無漏法界所攝，與真常論者恰恰相反。

(丙) 中觀性空唯名系之「性空緣起」(即釋尊之「業感緣起」)

(一) 三大系立名之各別特質

依三大系的主流來說：性空者以為唯是假名施設，虛妄者以為唯是識所變現的，真常者以為唯是自心所顯現的。因此，又稱之為唯名，唯識，唯心。(《無諍之辯》p.138)

(二) 中觀學者認為前二系均為(假必依實)之方便教

前二系均是以「唯心」為本，不了解法空性，認為有空但歸結於不空。而本系則認為是心物緣起之中道 所謂「以有空義故，一切法得成」，沒有一法是不空的。

(三) 中觀(破斥自性見)並未為建構一個「具體」的主體來承受業果相續

如來藏為法空性、法無我性之異名，生死與涅槃並不一定要用一個「有我之不變常」的如來藏說及「相續常」的阿賴耶識才能安立。從「諸法無我」作橋樑來貫通生死之「諸行無常」及解脫之「涅槃寂靜」，所以「三法印」發展而成之「一切法空性」之一實相印，即可成立生死與涅槃，關鍵僅在般若與空性相應(無為)及不相應(有為)而已！

(參考《以佛法研究佛法》之 如來藏之研究 p.336-p.340)

(四) 中觀的業報觀

不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，所以說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」(中論 觀業品)。(《佛法概論》p.68)

(五) 中觀的修行次第：名假 受假(緣起幻有) 法假 畢竟空

《大智度論》卷 41 明確提示：「行者先壞名字波羅聶提，到受波羅聶提；次破受波羅聶提，到法波羅聶提；破法波羅聶提；到實相中。」，這裡所說的「波羅聶提」，義譯是「假、假名、假施設」，所觀的一切法唯有假名，名字也只是假名，在般若中，一切都是不可得的。然從(世俗)世間一切(有)去通達假名不可得，也不能不知道世俗假名的層次性、多樣性，所以立三種假。導師在《中觀今論》表示：「《大智度

論》所明的三假，是顯示修行次第的，即由名假到受假，破受假而達法假，進破法假而通達畢竟空。」

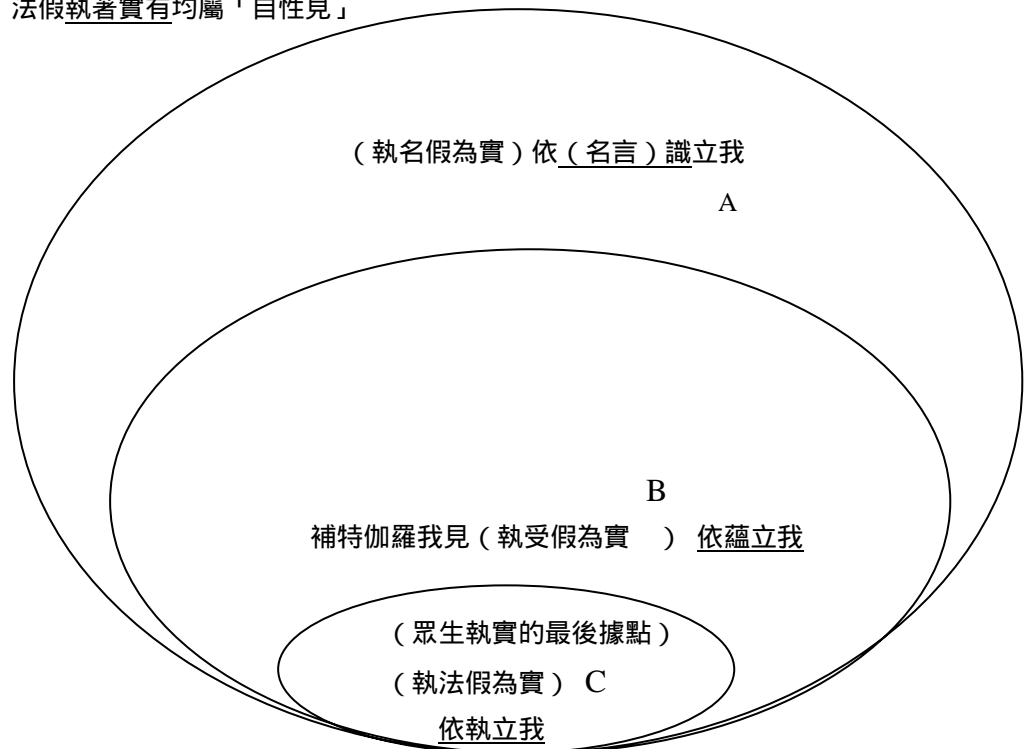
以下圖示，為筆者之嘗試性解讀：名假 受假 法假 畢竟空

(註)三種自性見：於一切法上執有自性是法我見，於有情上執有自性是補特伽羅我見，於自身中執有自性實我 主宰性的為薩迦耶見。三者有相關性的，根本錯誤在執有自性。

(《中觀今論》p.246~247)

(本圖以觀察自我身心為樣本)

若對名假、受假、法假執著實有均屬「自性見」



圖表說明：

圖表所畫 A、B、C 三個圓圈 (分別代表「名假執」、「受假執」、「法假執」), 如果眾生執著實有時，圓圈就會呈現「實線」, 遠離執著時就變成「虛線」(如幻)。