

《成實論》之認識理論研究

陳世賢 撰

輔大哲學研究所碩士班

* 本文係悲廣獎學金論文

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¹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」²。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。關於訶黎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」³，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。訶黎跋摩之《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。⁴

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……⁵

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。訶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：⁶

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⁷與持息念⁸，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⁹、色界¹⁰、無色界¹¹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」）。¹²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」¹³。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」¹⁴，強調「諸根不異四大」¹⁵，以突顯五根的假名無實。

《成實論》依循《雜阿含經》¹⁶關於五根是「不可見有對」¹⁷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。¹⁸《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」¹⁹，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」²⁰。《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」²¹。

至於意根的構成，《成實論》說：「但以次第滅心為根」²²。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」²³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²⁴，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」²⁵；《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」²⁶。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？」²⁷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」²⁸。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」²⁹；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」³⁰。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」³¹。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」³²，「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」³³，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』³⁴，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』」³⁵。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」³⁶，「如是從眼生識，能見色故，名為眼見」³⁷；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」³⁸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。³⁹

與上述之「根」與「境」「相到」或「不相到」之問題有關的，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』⁴⁰，若不到者，云何和合？」⁴¹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」⁴²；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⁴³，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」⁴⁴。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⁴⁵，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？⁴⁶

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」。⁴⁷

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：ピタカ，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」⁴⁸；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」⁴⁹，「故知但心無別心數」⁵⁰；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」⁵¹。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。⁵²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……」⁵³，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』」⁵⁴。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』」⁵⁵。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」⁵⁶；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。⁵⁷

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。⁵⁸

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」⁵⁹。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」⁶⁰，「又佛法無我，以心一故名眾生相；若心多者，非眾生相」⁶¹。

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」⁶²。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」；⁶³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」⁶⁴；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」⁶⁵。自己是不能對自己作用的，同一體如何能分

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。

為「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。⁶⁶

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。⁶⁷

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，那麼心應是常恆一性而不可更改的，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，殺等法中實有不淨心，故應不一。⁶⁸

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

⁶⁸ 〈成實論·多心品〉第68，頁306。

生認知呢？除了藉感官之管道以接收外境的刺激，心識本身應如何活動？《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：⁶⁹

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：⁷⁰

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」⁷¹。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？⁷²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」⁷³。《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，所以不能感受到它們的次第。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」。⁷⁴

《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」⁷⁵。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」⁷⁶。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」⁷⁷。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』」⁷⁸，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。⁷⁹

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。⁸⁰

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。⁸¹

《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」⁸²。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」⁸³，「此三受皆苦諦攝」⁸⁴，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」⁸⁵。《成實論》為何強調諸受皆苦？論主答曰：「以觀苦心能斷諸結⁸⁶，非樂心也，故知皆苦」⁸⁷；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」⁸⁸，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」⁸⁹。論主尚提出「樂受」的許多過患，如說「樂受是煩惱生處」⁹⁰，「樂受是生死根本」⁹¹，「樂受難捨甚於桎梏」⁹²；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」⁹³。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」⁹⁴，識、想、受、行都是「受」，這和第二節所說的「受、想、行等皆心差別」⁹⁵，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」⁹⁶。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」⁹⁷，「雖總相說意行名思，而思多在善不善中說」⁹⁸；「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⁹⁹，《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、憍、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究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。¹⁰⁰

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¹⁰¹。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」¹⁰²，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，即便其思辯性再如何強，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。

福原亮巖

《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

《パーリ佛教を中心とした佛教の心識論》，東京：
ピタカ，1978・3，改訂版。

宇井伯壽

〈成實論解題〉，《國譯一切經》論集部3。