

# 南傳阿毗達磨關於有分心與 輪迴再生的學說

Rupert Gethin 原著  
林倩 翻譯\*

“有分 (*bhavaṅga*)” 這一概念對於學習上座部佛教的人可以說並不陌生。多年以來不少學者都曾簡要地介紹過它。不過，正如佛教思想中許多其它基本概念一樣，如果我們從巴利文獻中尋找關

---

\* 本文原文 *Bhavaṅga and Rebirth According to the Abhidhamma*, 發表於 *The Buddhist Forum*, Vol. III (edited by T. Skorupski and U. Pagel; London: School of Oriental and African Studies, 1994), pp. 11-35。本文的翻譯和發表已獲得版權持有者 Institute of Buddhist Studies, Tring UK 的授權。

作者 Rupert Gethin 博士是著名的巴利佛教學者，現任巴利聖典會 (PTS) 的會長。譯者林倩，英國 Bristol 大學宗教系佛學專業研究生。

譯者要特別感謝作者 Rupert Gethin 博士在翻譯過程中的指導和幫助。還要感謝 *Buddhist Forum* 的主編 Tadeusz Skorupski 博士提供翻譯和發表授權。特別感謝越建東學長對譯者的熱心幫助和支持。譯者還要衷心感謝《正觀》雜誌的評審委員對譯稿提出的許多非常有價值的修改意見，還有編輯黃雪梅女士的耐心幫助。

文中腳註的編號均與原文相同，譯者所加說明均置於括弧“( )”中並以“-譯者”標明。以“\*”標示的腳註為譯者所加。正文中方括號“[ ]”中的數字為原文頁碼。

於它們直接的一手資料，就會發現那些二手資料所提供的信息往往是不充分的，有時甚至互相矛盾，自然也就不夠全面。<sup>1</sup>現有的對有分心的討論多局限於它在阿毗達磨心過程 (*citta-vīthi*) 理論中的作用。這個理論說明，有分心是心在沒有主動心過程發生時的靜止狀態：當一有情的心中沒有什麼事情發生時，他的心就處於有分心這一狀態——例如深度的無夢睡眠，還有相鄰的主動的心過程之間的剎那間隔時刻。但若由此進一步探究，我們就會發現不少的問題。

有人會說，有分心就是阿毗達磨對於“無意識”(unconsciousness)或心的“無意識的”(unconscious)狀態的稱呼。但是用這些現代概念來闡釋阿毗達磨的術語，不但無助於原概念的理解，反而更容易把人搞糊塗。英語中名詞“無意識”(unconsciousness)和形容詞“無意識的”(unconscious)並不能準確表達“有分心”的意義，而且它們的所指只限於某些特別精神狀態。例如，通常“無意識的”(unconscious)狀態指一個人處於睡眠之中(包括有夢和無夢)，或者處於昏迷、昏厥狀態，或者“被

---

<sup>1</sup>見 ER. Sarathchandra, *Buddhist Psychology of Perception*, Colombo, 1961, 75-96。(這是至今對有分心最為詳細的介紹); *Encyclopaedia of Buddhism*, ed., G.P. Malalasekera *et al.*, Colombo, 1961-, s.v. *bhavaṅga*; Nyanatiloka Thera, *Buddhist Dictionary*, Colombo, Frewin & Co., 1956, s.v. *bhavanga*; V.F. Gunaratna, "Rebirth Explained", *The Wheel*, 167/169, Kandy, 1980; L.S. Cousins, "The Paṅkhaṇa and the Development of the Theravādin Abhidhamma", *JPTS*, 10, 1981, 22-46, 22-5; S. Collins, *Selfless Persons*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 238-47 (此為新近文獻中對有分心最詳細的介紹)。

打得失去知覺”。我們不清楚阿毗達磨理論中的“有分心”一詞可否用於稱呼這些狀態，但至少其中一個是不適用的——有夢睡眠不能說是有分心狀態（見下）。因而，如果說有分心[12]是一種無意識，那它一定是某一種特殊的無意識。此外，如果說一個清醒的（conscious）人在每兩個思想的間隔期間都是不清醒的（unconscious 無意識的），這種說法確實超出了一般語言通常所表達的意義。如果說有些情況下“無意識”和“無意識的”意義較為模糊，當這兩個詞與某些當代精神分析理論相關聯時，用它們來表達有分心就更有問題了。

有人把有分心與“精神分析理論中的無意識”（psychoanalytic unconscious）相關聯，另一些人則把它與意義並不十分明確的“無意識狀態”（state of unconsciousness）這一概念相關聯。多少基於這兩種觀念，在有分心的討論中，可以看到兩種傾向：一是認為有分心類似於當代的“無意識”這一觀念；二是把有分心看成一種精神上的空白狀態。Nyanatiloka 關於有分心的這段話，反映了第一種取向：

“無始以來，所有習氣、經驗，可以說都被儲存起來；或更確切地說，仍在起作用，但被隱藏而不能被清楚地覺知，有時它會顯現為下意識（subconscious）現象，接近清醒意識所能感知的閾限(threshold)。”<sup>2</sup>

<sup>2</sup> 見前引 Nyanatiloka Thera, 第 29 頁。另參見前引 Gunaratna, 23-5 頁; P. De Silva, *Buddhist and Freudian Psychology*, Colombo, Lake House, 1973, 52-3.

較近的一些學者，如 Steven Collins 和 Paul Griffiths，則傾向於認為有分心是一種精神的空白狀態——是一種沒有內容的識。<sup>3</sup>在 Collins 看來，有分心是一種邏輯上的“中斷間隙（stop-gap）”，它把不同的識過程（以及轉世的生命）連接起來：

“精神連續體(mental continuity)由許多短暫時刻所構成；在死亡轉世過程、普通的知覺過程，以及深度睡眠中，有分心的作用就是時刻序列中的‘中斷間隙’。”<sup>4</sup>

他進而指出，現代上座部的佛教學者，如 Nyanatiloka，把有分心當成與精神分析學的“無意識”相類似的東西，其實是對佛教心理學的創造性詮釋[13]；Collins 認為，古代文獻並不支持這一解釋。<sup>5</sup>Collins 所列舉的幾位作者大多沒有直接使用精神分析學的無意識

---

De Silva 並未明確地說有分心與無意識是等同的（前引 Collins, 304 頁註 22 所指有誤），他只是就此討論了這一術語，甚至還承認因為學者對此的說法多有矛盾之處並引入某些詮釋的成分，因而此一術語的採用頗有問題。<sup>3</sup> 見前引 S. Collins, 238-47; P. J. Griffiths, *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-body problem*, La Salle, Open Court Publishing Co., 1986, 38-9; Griffiths 甚至還錯誤地認為“有分心是一種運作中沒有對象的識”（36）。

<sup>4</sup> S. Collins, 前引 2, 45 頁。

<sup>5</sup> S. Collins, 前引 243-4: “無庸置疑，有分心是一種精神（mental）現象，但不是一種意識（conscious）現象；不過，如果把‘無意識（unconscious）’一詞從精神分析理論的角度去理解，那有分心和這‘無意識’並無相似之

這一概念，不過從他們所說的有分心相關內容來看，他們確實傾向於把二者聯繫起來；而且，這些作者都未能說明他們如何從原始文獻中得出這一結論。在此情形下，筆者以為有必要仔細考察一下古代文獻中是如何論述有分心的。有關有分心的基本性質，筆者主要參考了覺音（Buddhaghosa）的《清淨道論（*Visuddhimagga*）》、《殊勝義（*Atthasālinī*）》（《法聚論（*Dhammasaṅgaṅī*）》註），佛授（Buddhadatta）的《入阿毗達磨論（*Abhidhammāvattāra*）》和阿耨樓陀（Anuruddha）的《攝阿毗達磨義論（*Abhidhammatthasaṅgaha*）》。

處。在弗洛伊德的理論中，‘無意識’一詞不僅有‘描述性的（descriptive）’含義，它還有‘系統性的（systematic）’含義。正如弗洛伊德所說，所謂描述性的意義，‘當我們對一個精神過程一無所知，只能通過它的作用來假設它的存在，此時我們稱這一過程是無意識的’。除此之外，它還有另外一層含義：‘我們意識到“無意識”一詞還具有對精神結構的描述分析（topographical, topography 本義是“地形學”——譯者）或系統性意義……我們用這個詞更多是表示一個精神的領域，而不是精神現象的一種特性’。若要把‘有分心’這一佛教概念作為對精神結構的描述分析（topographical）的一部分，那它只有對知覺（perception）的系統性闡釋才有意義，對動機（motivation）則不適用。對於任何一種精神分析的心理學理論來說，對行為動機的研究無疑都是至關重要的一個研究領域。儘管佛教關於動機思想和弗洛伊德多有相似之處，但按上座部的傳統理論，動機和有分心沒有任何系統性的關聯。因此，現代的學者把有分心與精神分析學的‘無意識’相比較，我們只能稱之為‘推測性的’或‘創造性的’佛教心理學的一部分，而不是忠於歷史的學術研究。”

6

首先，本文要指出，把有分心看成一種精神空白狀態並不符合原始文獻的本意。若稱有分心是一種“無意識”，此“無意識”也決非精神空白的意思。實際上，根據原始文獻，有分心在多數方面與其它種類的心（*citta*）有著相同的特性；有分心是心運作的一種特定的形式（*ākāra* 行相），或者說是心的一種作用（*kiicca*），<sup>7</sup>而不是與心相異的某種東西。其次，上座部之有分心能否於某種程度上與精神分析的無意識相對應，本文無意於此[14]詳細討論；但筆者希望能夠證明，按照古代文獻，很明確有分心作為一個精神領域（*mental province*），決定一個有情的基本性格和能力，並且對於清醒的精神狀態發揮著某種影響力。

刪除

## 有分心與心

按阿毗達磨的定義，有分心是心（*citta*, consciousness）的一種

<sup>6</sup> 《攝阿毗達磨義論》及其註釋筆者參考的是 *Abhidhammatthasaṅgaha and Abhidhammatthavibhāvinī*, ed. by Hammalawa Saddhātissa, PTS 1989; 還有它的兩個英譯本(均未包括註釋): S. Z. Aung, *Compendium of Philosophy*, PTS, 1910; Nārada Mahāthera, *A Manual of Abhidhamma*, Kandy, 4th edition, 1980.

<sup>7</sup> *Visuddhimagga*, XIV, 110; *Abhidhammatthasaṅgaha*, 13-4; Aung, *Compendium of Philosophy*, 114-7; Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, 159-74.

狀態或功能，而絕非“無意識”（*acittaka*，無心）。<sup>8</sup>上座部阿毗達磨把心看作四究竟法（*paramattha-dhamma*）之一：心（*citta*）、心所（*cetasika*）、色（*rūpa*）、涅槃（*nibbāna*）。眾所周知，阿毗達磨採取了一種“意向性（intentional）”的心識模式：所謂有意識的狀態一定要有識所緣的對象。因而《殊勝義（*Atthasālinī*）》說：心法的特相（*particular characteristic*）就是“思考一個對象者”（*a dharma as that which thinks of an object*）”。<sup>9</sup>由此可見，有分心和其它心一樣，必有其所緣對象。<sup>10</sup>（我們之所以不能覺知有分心，並非由於有分心是“無意識”，而是因為我們無法清楚記憶有分狀態之所緣對象。）本文下邊還要討論到有分心的所緣對象問題。不過總的說來，心所緣對象可有四種：物理對象（過、未、現之色、聲、香、味、觸）、精神對象（過、未、現之心、心所合成體（*complex*））、概念（*paññatti*

<sup>8</sup> 從生理學的視角來看，一個人是清醒還是無意識，與其是否處於有分心狀態並無關聯；有分心（*Bhavaṅga-citta*）是與路心（*vīthi-citta*，*process-consciousness*）相對而言，無論清醒還是無意識狀態下，都有可能發生活動的心過程（如在夢中，可見下註 15 及註 45）。由此可知有分心是一種心（*citta*）而非無心（*acittaka*）；從阿毗達磨的視角來看，有情處於嚴格定義之無心狀態唯有在得“無想定”、轉生無想天（*asañña-satta*），以及得滅盡定（*saññā-vedayita-nirodha* 或 *nirodha-samāpatti*）之時。前引 Griffiths 書中討論了作為無心狀態的滅盡定；關於無想定，見 D, I, 28, Sv 118; DA, I, 217。

<sup>9</sup> *Atthasālinī*, 63: *ārammaṅgaṃ cintetī ti cittaṃ*.

<sup>10</sup> 《清淨道論》*Visuddhimagga*, XIV 中明確指出有分心有其所緣對象。（葉均譯《清淨道論》第 423 頁——譯者）

施設），以及無為法（*asaṅkhata-dhātu* 無為界，*nibbāna* 涅槃）；<sup>11</sup>有分心之所緣可以是前三種中的任一種，不過實際上除施設（*paññatti*）外，它總是緣過去的對象。施設則為“不可[15]說（*na-vatthabba*, not to be classified）”，即不可分類成過去、現在或未來法。<sup>12</sup>按上座部阿毗達磨，心（*citta*）不能獨立生起，它的生起必然伴隨有（*sampayutta*, associated with 相應）心所法（*cetasika*）。根據後正典（*post-canonical*）<sup>\*</sup>的阿毗達磨，伴隨一個心的心所法最少有 7 種，<sup>13</sup>最多則是 36 種。<sup>14</sup>總的說來，18 種無因（*ahetuka*, without motivations）心只行使識過程中較為機械的功能，其性質較為單純，相對於那些“有因（*sahetuka*,

<sup>11</sup> *Abhidhammāvatāra*, 43-48; *Abhidhammatthasaṅgaha*, 15-6; Aung, *Compendium of Philosophy*, 119-22; Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, 181-94.

<sup>12</sup> 嚴格地說，轉生過程中，有分心可於短暫的四個心剎那中緣一現法；見 *Visuddhimagga*, XVII, 137, 141（漢譯《清淨道論》第 511, 512 頁——譯者）。死與轉生的過程本文後邊還要詳細討論。

<sup>\*</sup> 按巴利佛教的傳統，正典（*canon*）指三藏（*Tipiṭaka*），包括律、經（五尼柯耶）和論（阿毗達磨七論），之後的註、疏以及綱要書等均稱為“後正典的”（*post-canonical*）。——譯者

<sup>13</sup> 七種通行（*sabba-citta-sādhāraṅga*）（見 *Abhidhammatthasaṅgaha*, 6; Aung, *Compendium of Philosophy*, 94-5; Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, 77-9）。不過按《法聚論（*Dhammasaṅgahī*）》第 87 頁中所說，可以理解為理論上允許最少僅六種，《法聚論》中未提到“作意（*manasikāra*）”心所。

<sup>14</sup> *Abhidhammatthasaṅgaha*, 8-11; Aung, *Compendium of Philosophy*, 102-10; Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, 127-41.

have motivations) ”心來說，伴隨的心所較少。本文下邊還要討論到哪些種心可以行使有分心的功用；此處只需指出，這些心可有 10 種、或 30 至 34 種心所。從這個角度來說，有分心內容之豐富與複雜並不亞於其它種類的心。

當沒有主動的心識過程發生時，這時的心被稱為處於有分狀態；換句話說，有分即是心的被動、不活躍狀態——心本身處於休息狀態。一般的清醒狀態下的心識，都是響應來自五根門的刺激而生起五門心路 (sense-door consciousness processes 心過程)，其間雜有各種意門心路產生；心於此種過程中快速不斷地從有分狀態生起，又返回到有分狀態。睡夢中之心則與清醒狀態不同，夢中心基本上都是意門路心，此一狀態於《彌蘭陀問經 (Milindapañha)》中稱為“猿睡 (monkey sleep, kapi-niddā, kapi-middha, makkata-niddā)”。<sup>15</sup>在深度睡眠狀態中，心不活動，一直處於有分狀態。<sup>16</sup>

心的這種基本的主動-被動狀態的轉換不僅發生於人類的心中，同樣也發生於下至地獄、上至淨居以及無色界梵天之三十一地眾生心中；唯一例外的是[16]“無想天 (asañña-satta)”，他們於

500 大劫中處於“無心 (acitaka)”狀態。<sup>17</sup>換句話說，只要有心，處於清醒狀態，也就處於這兩種心的不斷轉換之中。用阿毗達磨的術語，心的這種主動-被動狀態的轉換，相當於過去心造作業之結果 (vipāka 異熟) 心狀態與主動造業之善不善心狀態之間的轉換，此善不善心即是意業，由之推動造作身語業，這些業也將引生各自的結果。

既然有分本質上是心的被動狀態——作為業的結果的被動狀態，它的性質到底怎樣呢？現代有些論者把有分心看成一種精神空白狀態有些令人吃驚，因為文獻中就此問題早已提供相當多的信息；造成此一誤解之原因可能在於未能從整體上把握阿毗達磨理論之全貌。本文前面提到，有分心与其它種心一樣，內容都是相當複雜的，筆者以為有必要就此做更進一步的說明。

在成熟的南傳阿毗達磨體系中，心被分成 89 種 (或 121 種)。<sup>18</sup>這些心又可按不同的原則進行歸類，最基本的分類把它們分成四個等級。最底層是 54 種欲界繫 (kāmaṅvacara) 心；此一大類所含範圍廣泛，不僅包括人類的正常精神狀態下的心，也可以是畜生、餓鬼、

<sup>17</sup> Abhidhammatthasaṅgaha, 23-4; Aung, *Compendium of Philosophy*, 142; Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, 242-5.

<sup>18</sup> 見 *Visuddhimagga*, XIV, 81-110; *Abhidhammāvatāra*, 1-15 (*citta-niddesa*); *Abhidhammatthasaṅgaha*, 1-5 (*citta-pariccheda*). 此 89 心的分類模式是註釋家們從《法聚論 (Dhammasaṅgahī)》(9-124) 的《心生起品 (cittuppādakaṅga)》中提煉出來的。《法聚論》文中因為涉及多種變化因素而使心的種類數目遠遠超出 89 或 121 種。

<sup>15</sup> 見 *Milindapañha*, 300; *Vibhaṅgaṅgahakathā*, 406-8.

<sup>16</sup> *Visuddhimagga*, XIV, 114: 若無其它心打斷它，如無夢睡眠時等，有分心持續不斷如流 (*asati santāna-vinivattake aññasmī cīttuppāde nadī-sotaṅ viya supinaṅ apassato niddokkamana-kālādīsu aparimāṅ a-saṅkhaṅ pi pavattati yevā ti*)。(見漢譯《清淨道論》第 423 頁——譯者)

地獄、阿修羅以及天眾的心。欲界繫心之上是 15 類色界繫 (*rūpāvacara*) 心，再往上是 12 類無色界繫 (*arūpāvacara*) 心；這兩大類心為各梵天和得色界禪那 (*jhāna*)、無色等至者所特有。最高等級是 8 種出世間 (*lokuttara*) 心；此 8 種心以涅槃 (*nibbāna*) 為所緣，唯有得入流 [17] (*sotāpatti*)、一來 (*sakadāgāmitā*)、不還 (*anāgāmitā*)、阿羅漢 (*arahant*) 之四道、四果八種情況下方可得。

在此四大類基礎上，按不同的模式還可細分為更多的種類。89 種心中有善、不善、異熟、唯作 (*kiriya*) 之分；<sup>19</sup>亦有有因 (*sahetuka*) 無因 (*ahetuka*) 之分。<sup>20</sup>這些範疇與基本的四大類並不完全相關。

<sup>19</sup> 唯作心 (*kiriya-citta*) 既不能造業引生後果 (即不主動行善惡)，亦非過去善惡心所引生的結果；非業 (*kamma*) 亦非異熟 (*vipāka*) (見 *Atthasālinī*, 293)。唯作心中有 17 種與欲、色、無色界繫主動善心一一對應，這些心是佛、阿羅漢特有之心，占唯作心的絕大多數。另有兩類唯作心一切有情均有，在思想過程中起重要作用，它們是五門轉向心 (*kiriya-mano-dhātu* 唯作意界, *pañca-dvārāvajjana*) 和意門轉向心 (*kiriya-mano-viññāna-dhātu* 唯作意識界, *mano-dvārāvajjana*)。

<sup>20</sup> 有六法被認為是根 (*hetu*)：貪 (*lobha*)、瞋 (*dosa*)、癡 (*moha*)、無貪 (*alobha*)、無瞋 (*adosa*)、無癡 (*amoha*)、慧。這些法稱作 *hetu*，此處“因” *hetu* 作“根 (*mūla*, root)”解 (*Atthasālinī*, 46, 154)。八十九類心中，有十八類是無根心 (大體上即是五門識過程中的心)，另七十一種，或有一根，或有二、三根。見 *Abhidhammatthasaṅgaha*, 12-3; Aung, *Compendium of Philosophy*, 113-4; Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, 154-9。(見葉均譯《攝阿毗達磨義論》，中國佛教協會，1986，第 18-19 頁。*hetu* 葉均譯作“因”。正文中亦依例譯為“因”。——譯者)

用本文前邊提到的術語，89 心中有 33 種善 (*kusala*) / 不善 (*akusala*) 心，這些心起著主動造作業的作用。<sup>21</sup>由此 33 種心以不同方式所引生的 36 種被動的結果心即是異熟 (*vipāka*) 心。有分心必為異熟心，因此有必要仔細考察一下異熟心。36 種異熟心中，欲界繫 23 種，色界繫 5 種，無色界繫 4 種，出世間 4 種。異熟心是過去善心或不善心的結果；此 36 種中，7 種是過去不善心的結果，餘下 29 種為善心結果。

有情以多種方式經驗善、不善心之結果。若撇開出世間異熟心這一特殊情況不提，有情經驗異熟心最多的情形，至少在清醒時，是在感官知覺的過程中。<sup>22</sup>對於來自五種感官的可喜與不可喜的刺激純粹經驗 [18] 被認為是過去的善、不善業的相應結果。這對應著

<sup>21</sup> 這 33 種心是：欲界繫 (*kāmāvacara*) 12 種不善心及 8 種善心，色界繫 (*rūpāvacara*) 5 種善心，無色界繫 (*arūpāvacara*) 4 種善心，出世間 (*lokuttara*) 4 種善心。

<sup>22</sup> 關於古代文獻中的心過程理論，見：*Visuddhimagga*, XIV, 110-24, XVII, 120-45, XX, 43-5; *Atthasālinī*, 266-87; *Abhidhammāvatāra*, 49-59; *Abhidhammatthasaṅgaha*, 17-21. 前引 Sarathchandra 文是現代最為詳盡的說明；Aung, *Compendium of Philosophy*, 25-53 (此為一位緬甸阿毗達磨大師的解說，可看作傳承至今的緬甸阿毗達磨傳統的立場)；另見前引 Gunaratna；另見前引 Cousins。下列諸文為對此的簡短總結：Lama Anagarika Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, London, 1969, 129-42; W. F. Jayasuriya, *The Psychology and Philosophy of Buddhism*, Kuala Lumpur, Buddhist Missionary Society, 1976, 100-8; E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London, 1962, 186-91.

33 種異熟心中的十種。<sup>23</sup>識過程開始時，必須經歷領受 (*sampaṅgi-cchana*)、推度 (*santīraṅga*)、決定 (*vothapana*) 這幾個階段，方可進入對刺激主動地反應而造作善不善業的“速行 (*javana*)”階段；領受、推度此二階段必屬五種特定的異熟心。<sup>24</sup>在五門心過程以及欲界繫意門心過程即將結束時，緊接著速行之後可過渡到“此緣 (*tad-ārammaṅga*)”心。此階段之心為八種“大異熟心 (*mahāvīpāka-citta*)” (欲界繫八種有因異熟心) 之一，與心過程同一所緣，持續一或二個心剎那。此緣心是從主動的活動狀態到被動的不活躍狀態的轉折點，緊接其後就是有分心。<sup>25</sup>由此可見，一個識過程即將結束時，心雖然不再處於主動狀態，但有一箇短的時刻仍舊把持著它之前所感受的對象，然後才放開，返回到識過程開始之前那個不活動的狀態。

89 心中 36 異熟心裏，有 19 種可作有分心：不善異熟推度心，善異熟推度心，八種欲界繫有因異熟心，色界繫五種異熟心和無色界繫四種異熟心。<sup>26</sup>由此可見，有分並不是單純的一種心，有多種心都可行使有分這一功能。而且，所有可行使有分功用的心無一例外

都是異熟心，正是有情的過去善[19]不善業決定了 19 種心中的哪一種將成爲此有情之有分心。<sup>27</sup>很明顯，不善異熟推度心 (*akusala-vīpāka-upekkhāsahagata-santīraṅga-citta*) 是 12 種主動的不善心的結果，這些不善心或與癡、貪相應，或與癡、瞋相應，或僅與癡相應。以此不善異熟心爲有分的有情定屬四惡道中：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅。另一方面，善異熟推度心則是欲界繫善心的結果，不過這些心的善根強度偏弱——並不是十分地善。換句話說，它是欲界繫不與智相應 (*nāṅga-vippayutta*)、只有三善根中的無貪 (*alobha*) 與無瞋 (*adosa*) 二種、力弱的四種善心的結果。據說以此善異熟推度心爲有分的是那些嚴重先天殘疾的人類。<sup>28</sup>八種欲界繫

<sup>27</sup> 本文下邊的討論主要參考了下列各書中四種結生心 (*paṅsandhi*) 與業的相關部分：*Abhidhammatthasaṅgaha*, 23-6; *Aung, Compendium of Philosophy*, 139-49; *Nārada, A Manual of Abhidhamma*, 241-55。另也參考了 *Atthasālinī*, 267-88(275), *Abhidhammāvatāra*, 49(vv. 382-3)。

<sup>28</sup> *Visuddhimagga*, XVII, 134: *tattha akusala-vīpākāya ahetuka-manoviññāṅga-dhātuyā apāyēsu paṅsandhi hoti. kusala-vīpākāya manussa-loke jacc-andha-jāti-badhira-jāti-ummattaka-jāti-eṅgamūganapuṅsakādīnaṅgaṅgahi sahetuka-kāmāvacara-vīpākehi kāmāvacara-devesu ceva manusse su ca puññavantānaṅgaṅgaṅsandhi hoti. pañcahi rūpāvacara-vīpākehi rūpi-brahmaloke. catūhi arūpāvacara-vīpākehi arūpa-loke ti yena ca yattha paṅsandhi hoti sā eva tassa anurūpā paṅsandhi nāma.* (譯者按：此段業均漢譯爲：“以不善異熟的無因意識界，是在惡趣中結生。以善異熟(的無因意識界)，是在人界中的生盲者，生而聾者，生而精神錯亂者，生而啞者及非男非女(陰陽人)等中結生。以八有因欲界異熟(心)，是在欲界諸天及人中

<sup>23</sup> 眼耳鼻舌身之善、不善異熟心。

<sup>24</sup> 領受心二種 (善、不善異熟)；推度心三種 (不善異熟及二種善異熟)。起決定 (*vothapana*) 作用的是意識界 (*mano-viññāṅga-dhātu*) 或稱意門轉向心 (*mano-dvārāvajjana*)，它是一種唯作 (*kiriya*) 心。

<sup>25</sup> *Atthasālinī*, 270-1 中討論了不同情形下，此緣心或稱“根本有分 (*mūla-bhavaṅga*)”，或稱“客有分 (*āgantuka-bhavaṅga*)”。

<sup>26</sup> *Visuddhimagga*, XIV, 113-4; *Abhidhammatthasaṅgaha*, 13.

有因善異熟心是與之一一對應的力強八種善心的結果，此八異熟心或有二善根，或有全部三善根。此八異熟心是正常的人類以及欲界繫諸天的有分。色界繫五種<sup>\*</sup>、無色界繫四種異熟心均為各自一一對應之善心之結果，諸地梵天各以其地相應之異熟心為有分。

由此可知，有情之有分總體上決定了有情轉生之界地，因而決定著有情之種類。不過，在理解此一意義之基礎上，筆者以為有分之功用應不止於此：它不僅決定一有情屬何種類，還更精確地決定此有情之個體特徵。

即使同一種類的眾生，因一生中經驗千差萬別，其有分亦有種種不同[20]。此一原則可以如下事實為證：四惡道眾生之有分為不善異熟無因心，不論如何努力，都不能得色界繫五地心、無色界繫四地心，以及八種出世間心——這些心是惡道眾生無法企及的。<sup>29</sup>

再仔細考察一下人類的情況。生為人者可有三類基本的有分

---

的具福者之中結生。以五色界異熟(心)，是在有色梵界中結生。以四無色界異熟(心)，是在無色界中結生。”《清淨道論》，中國佛教協會，1985·510-511頁。）另見 *Visuddhimagga*, XIV, 111-3; 順便提及，《清淨道論》此處談及善異熟推度心是力弱二根善業的結果 (*dubbala-dvīhetuka-kusala-vipāka*)。

<sup>\*</sup> 巴利阿毗達磨將色界分為五禪，初禪有尋伺，二禪無尋有伺，三、四、五同於四禪說之二、三、四禪。可參見《攝阿毗達磨義論》初品，《清淨道論》十四品。——譯者

<sup>29</sup> *Abhidhammatthasaṅgaha*, 21: *duhetukānam ahetukānañ ca panettha kiriyā-javanāni ceva appanā-javanāni ca na labbhanti*. (葉均漢譯：“二因者及無因者，不得唯作速行(心)和安止速行(心)”。《攝阿毗達磨義論》，中國佛教協會，1986，33頁。——譯者)

心：(i) 無因善異熟心；(ii) 四種二因善異熟心；(iii) 四種三因善異熟心。其中第二類又可分二種：二因善異熟心或僅為二根善異熟心之結果，亦可為二因善心或弱三因善心之結果；三因善異熟心只能是三因善心的結果。不過，即使生為人類，亦只有具三因有分者——有分中有慧 (*amoha*，無癡) 善根——方可修得色界禪天及上地諸心。<sup>30</sup>

### 有分心與死亡結生之過程

前文討論了何種心可為何種有情之有分心，接下來有必要仔細探討有分心形成的過程。一個有情的有分心之種類終其一生保持不變——當然這相當於從另一角度說明有分決定有情的種類。<sup>31</sup>由此可知有情唯有死與結生之時方可轉變有分。那麼，為何一有情得此種有分而非其他種類？

從根本上說，一個有情此生之有分是由前一生死時最後一個完整的心過程決定的。而有情所造之業強烈影響並直接決定這最後的心過程（但需注意，[21] 按嚴格的阿毗達磨術語，此最後心過程不

---

<sup>30</sup> 此處參考了 *Buddhadatta* 對各地有情都有哪些心的詳解；見 *Abhidhammāvātāra*, 38-9 (vv. 215-85)。

<sup>31</sup> *Abhidhammatthasaṅgaha*, 24: “結生與有分，以及死心位，於同一生中，同境同一性。” (*paṇḍita bhavaṅgañ ca tatha cavana-mānasaṃ | ekam eva tath'ev' ekavisayañ c' eka-jātiya*)。(葉均譯文，《攝阿毗達磨義論》41頁——譯者)



能說是業之結果(result, *vipākā* 異熟)。<sup>32</sup>與此相關，業按其在成熟結果時起作用的優劣次序可分四種：重 (*garuka*) 業、近 (*āsanna*) 業、數習 (*bahula, āci□□a*) 業、已作 (*ka□attā*) 業。<sup>33</sup>此四種業主要用來說明有情死時的情況。換句話說，以此來回答這個問題：有情一生中造過無數的業，死時何業成熟結果，決定其來生？<sup>34</sup>回答是，若

<sup>32</sup> 業與此最後心過程的關係有：依止緣 (*nissaya*)，親依止緣 (*upanissaya*)，數數修習緣 (*āsevana*)。

<sup>33</sup> *Visuddhimagga*, XIX, 14-16; *Abhidhammāvatāra*, 117 (v. 1244); *Abhidhammatthasa□gaha*, 24.

<sup>34</sup> 若要理解此四種業，《清淨道論》對“已作業”的解釋頗為關鍵：沒有前三種時，它引起結生 (*Visuddhimagga*, XIX, 15: *tesa□ abhāve ta□ pa□ isandhi□ āka□□hati*) (漢譯《清淨道論》565 頁——譯者)。在 *Abhidhammatthavibhāvinī□ikā*, 130-31 裏對四種業的解釋最為詳盡：業有善、不善；重業與不重業中，重業先熟；如大溪流掩小水流，重業必先於近業等。此中重業，謂不善業中如弑母等，或善業中大者（如禪定等）。以此故稱之為重業。無重業時，近業及死時憶起之業先熟；此二者中，無論造業先後。若此亦無，數習與非數習業中，善不善數習業先熟。或前述[三種]業皆無，則時有重複之業，即已作業，引起結生。( *tattha kusala□ vā hou akusala□ vā garukāgarukesu yam garuka□ akusala-pakkhe mātuḡhātakādi-kamma□ kusala-pakkhe mahaggata-kamma□ vā tad eva pa□hama□ vipaccati, sati pi āsannādi-kamme paritta□ udaka□ otharitivā gacchanto mahogho viya. tathā hi ta□ garukan ti vuccati. tasmī□ asati dūrāsannesu ya□ āsanna□ mara□ a-kāle anussarita□ tad eva pa□hama□ vipaccati. āsanna-kāle kate vattabam eva natthi. tasmī□ asati āci□□ānāci□□esu ca ya□ āci□□a□ susīlyam vā dussīlyam□ vā tad eva*

此有情造有“重業”，死時這些重業必以某種方式影響其心並主導其最後的心過程。若無重業，至少在《攝阿毗達磨義論》一系列的傳統裏，死時回憶和造作的重要行為（近業）將決定來生。<sup>35</sup>若此亦無 [22]，則重複、習慣性的行為（數習業）將起決定作用。最後，若以上均無，一般的重複性行為（已作業）將於死時發揮主要作用。

《清淨道論》和《分別論註》(*Sammohavinodanī* 迷惑冰消)都對死時的心過程做了較為詳盡的解說，《攝阿毗達磨義論》中有概括說明。<sup>36</sup>所有心過程均始於有分心。心從有分轉起，轉向一個新的所

*pa□hama□ vipaccati. ka□attā-kamma□ pana laddhāsevana□ purimāna□ abhāvena pa□ isandhi□ āka□□hati.*)

<sup>35</sup> 《清淨道論》(*Visuddhimagga*) 和《入阿毗達磨論》(*Abhidhammāvatāra*) 認為數習業要優先於近業；《攝阿毗達磨義論疏》

(*Abhidhammatthavibhāvinī□ikā*) 注意到了這一分歧，並主張保存于《攝阿毗達磨義論》中之說法為優：“如一充滿牛之牛欄，打開門時，雖有壯牛、公牛於後，近門之牛，縱為老弱，亦得先出。如是雖有重善不善業，以近死時故，最近者先熟，故說為先。” (*yathā pana goga□ a-paripu□□assa vajassa dvāre viva□ e aparabhāge dammagava-balavagavesu santesu pi yo vāja-dvārassa āsanno hoti antamaso dubbalajaragavo pi, so yeva pa□hamatara□ nikkhamati. eva□ garukato aññesu kusalākusalesu santesu pi, mara□ a-kālassa āsannattā āsanna□ eva pa□hama□ vipāka□ detī ti idha ta□ pa□hama□ vutta□.*)

<sup>36</sup> *Visuddhimagga*, XVII, 133-45; *Vibha□ga□□hakathā*, 155-60; *Abhidhammatthasa□gaha*, 27-8; Aung, *compendium of Philosophy*, 149-53; Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, 265-74.

緣境。若此所緣為現前五識境，一般情況下，心以唯作境界（*mano-dhātu*）轉向相應的五識門之一；若所緣境為過去（或未來）之五識境或心、心所法，以及概念（*paññatti*，施設），心則以唯作意識界（*mano-viññāna-dhātu*）轉向意門。死時心過程之所緣可以是（過去或現在）五識境，或（過去）心、心所法，或施設；由所緣境之不同，死心過程發生於五門之一或意門。到速行（*javana*）心階段，或於五門之一，或於意門，發生五個剎那之速行心，其後於某些情形下會有兩剎那的此所緣心（*tad-ārammaṇa*）。緊接其後，就是我們所關注的此生最後一個剎那之心；它是舊有分的最後時刻，被稱作“逝心”或“死心”（*cuti-citta*）。需特別指出，此有分之最後時刻仍以終其此生所緣之境為其所緣。緊接此生之最後有分心，就是來生之第一個有分心；此第一剎那有分心稱作“結生心”（*paṭisandhi-citta*）。此結生心由前生最後的速行心決定，所緣與之相同——即與舊有分不同所緣。由此可知新有分心是一種異熟心，其特性與種類對應著前生最後一個主動的心，二者同一所緣境。結生心後此新有分會繼續產生，直到有新的心過程產生。<sup>\*</sup>

爲了更清楚地瞭解死時的狀況，我們有必要討論一下死心過程之所緣的性質。死心過程所緣境有三種[23]：業（*kamma*）、業相（*kamma-nimitta*）和趣相（*gati-nimitta*）。<sup>37</sup>此中“業”爲意門所見

<sup>\*</sup> 南傳死與結生理論中不說有“中有”，與北傳有部、瑜伽大爲不同。——譯者

<sup>37</sup> *Vibhaṅgaṅṅhakathā*, 155-6.

過去心、心所法；<sup>38</sup>即有情死時，可直接憶起過去之行為，使造業當時之思現前成爲死心所緣境。論中雖未明說，不過我們可以推想這個回憶過程引起過去造業時的經驗的再現：有情再次體驗類似過去造善不善業時之精神狀態。此一再現之體驗決定了結生識以及隨後的有分心。業相（*kamma-nimitta*）可以是過去或現在之五識境或施設，同樣地可以理解爲有情死時，某些與過去所造業相關的五識境被憶起而現前，從而引起當時經驗的再現。《分別論註》中還舉一故事爲例：某人曾建造一座塔，死時於病床上此塔顯現在他面前。若死時當下之五識境引發新業，似亦可歸屬於業相一類。例如，死時最後心過程所經歷之五識境或可引發速行階段之貪心；或見親屬持花、香等，代其佈施，從而可引發善速行心；或如聞法念誦等。<sup>39</sup>死時色界及無色界禪定之概念施設境亦屬業相。所以，當有情將轉生色界梵天時，過去禪定所緣境現前，於死前入定而轉生。所謂趣相

<sup>38</sup> *Vibhaṅgaṅṅhakathā*, 156 更將之精確定義爲所造善、不善思（*āyuhitā kusalākusala-cetanā*）。

<sup>39</sup> *Visuddhamagga*, XVII, 138, 142; *Vibhaṅgaṅṅhakathā*, 158-9. 《清淨道論》和《分別論註》都認爲，轉生欲界時，業相（*kamma-nimitta*）僅指現於意門之過去五識境；現於當下五門之五識境則似被當成業、業相、趣相這三者外的第四種。不過《攝阿毗達磨義論》（*Abhidhammatthasaṅgaha*, 27）（*Nārada, Manual of Abhidhamma*, 268）則認爲業相可以是過去，也可爲當下，並可來自所有六門。由此推知《攝阿毗達磨義論》是把第四種境看作業相的。*Abhidhammatthavibhāvinīṅṅka* 似亦取此立場，與阿難陀（*Ānanda*）之《根本疏》（*mūlaṅṅka*）同。

(*gati-nimitta*)，指現於意門之當下五識境。<sup>40</sup>此[24]境唯有即將轉生欲界之善、惡道之眾生方有。此時有情可以見到其即將轉生之處；此境不是代表將轉生處的概念符號，而是意門所見之五識現境；換句話說，它確確實實是有情見到的往生處的景象。同樣地，此景象可以引發以之為所緣之善、不善心過程。若不用這些專門的術語，阿毗達磨中關於死時心之活動可歸納如下：最後一個心過程可以說是此一世的總結；這一生中最重要的事情將顯現於心中，並且，此時顯現之事對來生之趣向起著決定性作用。此一理論與佛教關於輪迴之思想是一致的，並無特別出奇之處。不過，它揭示了上座部佛教之心理學中有分心之作用與性質——就筆者看來，與 Steven Collins 所理解的頗有不同。有分心由前一生之最後幾個主動的心剎那所決定；這最後幾個剎那又是此一世的總結。因此可以說有分心本身就代表了此一有情前生所造業的總結；以淺顯的語言來說，它就像是前生帶來的一張帳單，上邊記載著前生的所作所為。

<sup>40</sup> M. Nārada, *Abhidhammatthasaṅgaha*, 182: *dvāra-vimuttānañ ca pana paṇḍita-sandhi-bhavaṃ ga-cuti-saṅkhātānaṃ chabbidhaṃ pi yathā sambhavaṃ yebhuyyena bhavantare cha-dvāra-gahitaṃ paccuppannam atītaṃ paññatti-bhūtaṃ vā kammaṃ kamma-nimittaṃ gati-nimitta-sammataṃ ālamhanaṃ hoti.* (葉均漢譯：被稱為結生、有分與死的離門(心)的所緣亦有六種，大多是於過去有之末，由六門攝取的現在、或過去、或施設的稱為業、業相和趣相。——《攝阿毗達磨義論》22 頁，另參見 26 頁註 38。——譯者)

## 有分、諸法及法之分類

前面討論了有分心如何受業影響，以及它如何決定一個有情之總體基本特徵。接下來筆者想說明，有分心本質上也決定了此有情之個體特徵。之所以如此，筆者以為，是由阿毗達磨對心之分類方式，以及這些類別之地位所決定的。前面我們已經看到，較後期的阿毗達磨文獻中標準的 89 心中，不同類別的心如何可以成為不同種類有情的有分心。需特別注意的是，此間討論的是對心的分類 (*classes*)。筆者以為，這些文獻所表達的用意在於，雖然事實上發生的每個心的實例都是獨一無二的，但它無疑必屬於這 89 類中之一類。儘管阿毗達磨文獻中並未明確說明此一意義，但從文獻的描述方式以及所採用的分類模式必然得出這一結論。此一點極為[25]重要，它直接關係到如何理解什麼是“法” (*dhamma*) 這一問題之核心。然而一些當代的學者對此點並未完全瞭解：

“這 75 法之用意是建立一種詳盡的分類體系，此一體系涵蓋一切可能類型的存在。例如，有一法名為‘無明’ (*avidyā*)，事實上並無獨一無二、只存在一時一刻轉瞬即逝的無明，它代表一類理論上無窮多的短暫事件的集合，所有這些事件都有同樣的特徵、同樣的自性 (*inherent existence*)。因而‘法 (*dharma*)’之意義並非代表某個獨一無二、瞬時存在的事件，沒有其它事件可有與之相同的特徵——相反，它代表在這一個集合內所有的成員事件都共有同樣的特徵，這些特徵把此一集合內的成員與所有其它集合的成員區別開來。並且，這樣的集合共有 75 個

(此為婆沙師 (Vaibhāṅgikas) 的說法, 其他學派數目不同), 每一集合理論上可有無窮多個成員。最後, 可由此得出這樣的結論: 每一特定的集合內, 所有的成員之間一定是現象學意義上不可區別的 (phenomenologically indistinguishable), 因為它們在本質上的存在 (essential existence) 和個體特徵 (individuating characteristic) 都完全相同。我們只能從它們所處的時空之差異來區別它們。”<sup>41</sup>

筆者對 Griffiths 的最終結論不敢苟同。他並未指明此處關於法之性質的論說是否對所有佛教派別均適用, 不過從他提到不同學派有不同數目之法這一點看, 他確是針對所有派別而言。無疑毗婆沙部與上座部 (Theravāda) 之間有關法 (dharma/dhamma) 之性質的理解有著顯著差異。雖然此處不能全面地討論這一問題, 但就筆者所理解, 基於同一理由, Griffiths 關於法之觀點不適用於上座部, 同樣也不適用於毗婆沙部。

從上座部對“法”的討論中, 可以明確看出, 某一法之實例在現象學意義上並非與其它實例不可區分。如《法聚論 (Dhammasaṅgāṇī)》中, 有一法名為“心一境性” (cittass'ekaggatā), 它可發生於多類心中, 但並非所有情形下都可稱之為“定根” (samādhindriya); 之所以如此, [26] 是因為有些情形下此法太弱, 故不能承此名。<sup>42</sup> 又如, 欲界繫善心中的第一種與色

<sup>41</sup> P. J. Griffiths, *On Being Mindless*, 53-4. (著重號為筆者所加)

<sup>42</sup> 見 *Atthasālinī*, 262-4。類似的例子還有許多, 如無嗔 (adosa) 在某些心中

界繫善心第一種 (即初禪心), 這兩種心中存在與起作用的法都完全相同; 因此如果 Griffiths 是正確的, 那就無法區分欲界繫和色界繫心。既然欲界繫和色界繫心是不同的, 那一定是存在於此二心中之法的性質和/或強度有所區別。事實上, 佛授 (Buddhadatta) 就曾指出, 欲界繫心之心所本身就屬於欲界, 色界繫心之心所本身就屬於色界。<sup>43</sup> 《清淨道論》中, 覺音對“想 (saññā)” 心所這一法亦有如下說明:

“此想念的自性及想念相雖為一種, 然依類別則有三: 即善、不善、及無記。此中, 與善識相應的 (想) 為善, 與不善識相應的想為不善, 與無記識相應的想為無記。沒有任何識是不與

---

被歸類為慈 (mettā); 中捨性 (tatramajjhataṭṭā) 在某些心中被歸類於捨 (upekkhā)。又如, 屬覺支 (bojjhaṅga)、道品 (maggaṅga) 等的法, 只有在某些特定的情形下方可歸類為覺支或道品等。再如, 上座部和毗婆沙師的體系中都認為, 名稱相同的根 (indriya) 與力 (bala) 諸法, 之所以歸屬根或力是因為強度不同。還有“增上 (adhipati)” 一詞只有法之強度有所差別時方有意義。見 R. M. L. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening: A study of the Bodhipakkhiyā Dhammā*, Leiden, E. J. Brill, 1992, 85-7, 141-5, 156-60, 315-7, 306-7, 338-9。

<sup>43</sup> *Abhidhammāvatāra*, 16: *tattha kāmāvacara-citta-sampayuttā kāmā-vacarā. Ibid.*, 22: *rūpāvacara-citta-sampayuttā rūpāvacarā ... eva rūpa-avacara-kusala-cetasikā veditabbā.* (欲界心相應屬欲界……色界心相應屬色界……色界善心所當知亦如是。——譯者)

想相應的，所以那識的區別，便是想的區別。”<sup>44</sup>

換句話說，與善心相應的想心所和與不善心相應的想心所是不同的東西；進而可以說，[27]與八十九心中某一種心相應的想心所和與另一種心相應的想心所是不同的東西。

由此可知，一法之諸實例間絕非現象學意義上不可區分的。於同一類法中（即在自性(*sabhāva*)之意義上來說是同樣的），性質和強度可能有很大不同——如果把微細的差別也考慮在內，甚至可能有無限的可能性。<sup>45</sup>換句話說，至少在上座部阿毗達磨中，此一有限數目的法之清單，只不過是對精神與物理事件分類的一個列表。因而若說此為“想”心所法之一實例，相當是說此一精神事件可歸屬於“想”這一大類事件之中。但絕非是說同屬一類的諸事件之間於現象學意義上不可區分，因為在一大類中還可進一步細分：有的“想”是異熟(*vipāka*)的，有些則不是；而且即使同屬“異熟想”，仍有欲界繫、色界繫、無色界繫甚至出世間之分；同為欲界繫異熟想，

<sup>44</sup> *Visuddhimagga*, XIV, 130. (漢譯見葉均譯《清淨道論》，中國佛教協會 1985，第 427 頁——譯者。)對屬行蘊之諸法，覺音亦有同樣說法，見 *Visuddhimagga*, XIV, 132. 佛授 (*Buddhadatta*) 指出，於不善心中，尋 (*vitakka*)、精進 (*virīya*) 和定 (*samādhi*) 分別稱為“邪思維 (*micchā-saṅkappa*)”、“邪精進 (*micchā-vāyāma*)”和“邪定 (*micchā-samādhi*)” (*Abhidhammatthavibhāvīnīkā*, 24)。

<sup>45</sup> 最能說明同一類心識的不同實例間區別的一個例子就是夢中之心。同一類善或不善心，可發生於清醒時，亦可發生於夢中。不過儘管夢中心同樣也構成善惡業，其善惡業非常微弱，因而可不必擔心夢中犯“波羅夷 (*pārājika*)”戒。見 *Vibhaṅgaṅṅhakathā*, 408。

還有善異熟與不善異熟之分；如此可以一直細分下去。此中要點在於，這些性質都是內在於法的實際實例之中，這些性質連同時、空之不同，可以把法之不同實例區別開來。

此一原理於上座部阿毗達磨極為基本。若無此一原則，無法想象如何可能區分八十九心，因為這些心之間並非完全按哪些心所是否存在來區分。還有一點非常重要，即這八十九心的分類也不是究竟、絕對的。阿毗達磨文獻中還普遍地把出世間心再細分為四十類，使心之分類總數達到 121 種。但此 89 或 121 心之分類只是文獻中為說明問題這一實用目的而建立的基本綱要體系。《法聚論 (*Dhammasaṅgāṇi*)》中似還有意引入更多的變數從而使分類更為複雜，其用意或許就是防止對事物形成過於固執不變的偏見。正由於此，佛授於其《入阿毗達磨論 (*Abhidhammāvatāra*)》(此論較後來的入門綱要書《攝阿毗達磨義論 (*Abhidhammatthasaṅgaha*)》更接近《法聚論》的體系)中寫道：雖然按簡要說法欲界繫有八種善心[28]，但如果再考慮到其他變數，則有 17280 種。<sup>46</sup>此一說法對於我們理解有分心的性質有何幫助呢？如果有 17280 種善心，那自然與善心相對應的八種善異熟心也可分成 17280 種，從而可成為欲界人、天之有分心的心種類也就更多。筆者以為，阿毗達磨文獻對其分類模式作如是解：某一時刻發生的心之實例(即心與心所的組合)可按某些變數之不同而歸屬於 89 大類中某一類；如果考慮更多的變

<sup>46</sup> *Abhidhammāvatāra*, 4, v. 27: *sattarasa-sahassāni dve satāni asīti ca | kāmāvacara-puññāni bhavanti ti viniddise* || (于區別說時，說欲界善心有 17280 種。——譯者)

數，類別的數目就會更多，分類的體系也就會更複雜精細。且於諸變數中，並非所有的都是非黑即白的對立區別，有許多涉及到程度上的差別；如果所有微細的變數都考慮到，那心之分類的數量可以是無窮多；事實上，任一實際發生的、由心與心所的組合所構成的心都是獨一無二的：儘管此心可在許多方面與其他心相類似，但它不可能與其他心完全相同。筆者以為，阿毗達磨之分類體系與其他學科之分類體系的原理大體是一致的。現代生物學把生物按門、綱、屬、種等分類，但絕非是說某一物種中的一個體，除時、空以外，與同一物種中其它個體都無法區分。由此，筆者的結論是，依阿毗達磨之思想理解，任一有情之有分心都是獨一無二的：它是由許多因緣組合而產生的結果，而這些因緣之組合是獨一無二、不可能複製的。不過，每一實際發生的心的實例都是獨一無二的這一原則，並不完全適用於有分心，因為對一有情來說，有分心是終其一生不變的；它不斷自我複製，產生出與自身一模一樣的有分心。由此，筆者以為，於一有情之一生中所發生的無數時刻的有分心，應該是在現象學意義上不可區分的——此一有情出生時所經歷的有分心與死亡時所經歷的有分心於現象學意義上不可區分。

### 有分、行為與阿賴耶識

由前文已知，文獻中認為有分心是有情前一生最後幾個主動的心的直接結果，而這[29]最後幾個心又是整個一生的總結；前一生中最重要的那一方面濃縮於此有分一心之中。與此一見解相應，覺音於《清淨道論》中討論緣起時，以有分心來說明如何從第二支“行”

(以無明為緣)產生出第三支“識”的過程，此識即是來生的第一心。<sup>47</sup>因此有分心是從前生帶來的基本精神狀態。而且，有分心還是一種有特定所緣對象的複雜的心，並在有情一生中不斷重複出現。

刪除

阿毗達磨以有分心這一概念來說明有情之本性以及有情一生之構成，此一事實表明有分心並非只用來解釋有情相續之內在聯繫，也可以用來說明為何某一有情於一生中始終保持為此有情，而不會變成另一有情——要變成另一有情必須改變有分心。例如，正因為我有一個本質上屬人類的有分心，所以我的行為舉止不會突然變得像一隻動物。換句話說，有分心這一概念之建立，至少部分是為了解釋我為何是我並一直表現為我。我們所經驗的有情個體，其行為模式、性格特徵以及習慣性精神狀態，都有著連貫一致性。有分心理論之建立。無疑其用意是為此提供一種理論基礎。

上座部阿毗達磨在某些方面只能算是梗概性的理論——它給出理論的骨架，卻沒有充實的血肉。這一體系中某些細節上的內在聯繫並不十分明顯，但這一體系設計之精心與天才巧妙提醒我們，不應輕率地把這些看起來奇怪的內容當成思維混亂的結果。為什麼在阿毗達磨理論中有分心要發生於所有相鄰兩個識過程之間呢？深度睡眠中有分心存在是很容易理解的：如果沒有它，就會出現一個無法填補的空洞。但通常清醒經驗下，並沒有一個這樣的空洞需要分心來填補。為什麼不把諸心過程直接串聯起來呢？為什麼要說於心過程的間隔時有情必要返回到這一特定的心理狀態？這一問題雖然無法嚴密準確地回答，但從本文前面的討論可以看出阿毗達磨文

<sup>47</sup> *Visuddhimagga*, XVII, 133-45.

獻對此之用意：每個心過程結束時，有情都會短暫地返回到自己特徵性的基本心理狀態，再由此狀態出發進入另一個主動的心過程。因而，根據《發趣論（*Paṭṭhāna*）》二十四緣（*paccaya*）說，[30]有情對其周圍世界做出每一反應時，有分心這一心理狀態於其中必定以種種方式發揮作用。儘管有分心是“異熟”（*vipāka*）心，也就是說只能是被动（*passive*）的，但它必定以二十四緣中的某種緣的方式影響到其它法或法的集合。因此也可以把有分心理解為心理之更深層次，它對我們清醒時之思想發揮影響。因而在阿毗達磨理論中，一般的清醒狀態下的經驗，可以理解為有情的本性（有分心）與外界種種刺激的對話。不過，即使運用極其複雜的《發趣論》理論，似也不可能回答我們所有的問題。

從前文可知，可以把有分心看成把此世的某些精神影響力帶到後世的一種機制。但這一有分心理論，按照文獻所明白敘述的，我們似乎還無法據而主張：有分心能夠把所有的性格特徵、記憶、習慣等等，帶到來世。例如，一有情以欲界繫有三善根之四種異熟善心之一而得生人間，此基本上可認為善業之結果。然而，此人若造業，不可能僅造善業。也即是說，根據佛教思想之基本原則，此有情必從前世帶來某些不善之潛在稟性（*anusaya* 隨眠）。但此有情轉生時之有分卻是善異熟心，那這一善異熟心如何能把前世之不善隨眠帶到今世呢？這是佛教思想中一個基本的問題。若心識是由一系列短暫的心剎那所組成，每一剎那的心都有各自的所緣，對一凡夫（*puthujana*）來說，當他經歷善心之時，與阿羅漢有何區別？換句話說，不善之隨眠煩惱如何存留於此有情中？回答自然是：它們可

於任何時刻重新生起，於此意義上它們存在。亦即是說，它們以一種潛勢的形式存在。然而，它們在哪里——或者，是如何——以潛勢的形式存在？佛教思想於其歷史上已經明確意識到此一問題。有部之三世法有說、經部之種子說、瑜伽行派之阿賴耶識說均以各自之方式對此問題作出解答。問題在於，如何能夠圓滿回答此問題，又要保持佛教的基本原則——遠離斷、常二邊的中道？

頗為奇怪的是，於上座部阿毗達磨中，對此問題並未明確解答。很難想象，那些創立[31]此阿毗達磨體系者——這一體系經由覺音（*Buddhaghosa*）、佛授（*Buddhadatta*）、護法（*Dhammapāla*）諸大德傳承至今——會沒有意識到這一問題。那些古代的阿毗達磨師會如何說呢？會不會因為要避免斷、常二邊而故意不對此問題作答？上座部有分心的學說無疑是要解釋心理上之連續性，這一學說若再前進一步，或許就可解釋潛勢如何從一世帶到後世，以及它們不活動時存續於何處。從此意義上理解有分心，並不必要將其比附於二十世紀之無意識（*unconscious*）學說。不過，如此就賦予了有分心某些相當於瑜伽行派阿賴耶識的功能。Louis de La Vallée Poussin 於約六十年前、E. R. Sarathchandra 於約三十年前均指出，有分心與阿賴耶識確有相似之處。<sup>48</sup>或許正是此一思路，同樣再加上現代的“無意

<sup>48</sup> 見前引 Sarathchandra, 88-96; L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi: La siddhi de Huian-Tsang*, Paris, 1926, I, 178-9, 196. P. Williams 這樣總結阿賴耶識的性質：“藏識是一不斷變化的識流，它是有情流轉存續（*Saṃsāric existence*）的基礎。據稱它為現象活動所‘熏’，熏成的種子於時機成熟時可顯現為善、惡、無記等現象。藏識是一種被污染的識（或許應稱之為

識”理論，影響了當今上座部佛教學者們對有分心的解釋。儘管把有分心與阿賴耶識相類比頗有問題，但若設想此二概念或許有共同來源，或至少都來自針對佛教思想中精神連續性問題所採用的相同思維方法，亦非全無道理。正如 Lance Cousins 與 Lambert Schmithausen 所指出，世親就曾提到過僧伽羅赤銅鍱部（Tāmrpaṇīya-nikāya）之有分心概念，認為它是阿賴耶識思想的先驅。<sup>49</sup>本文無法全面比較有分心[32]與阿賴耶識，但筆者願嘗試於 Sarathchandra 及其他學者之論斷的基礎上稍再進一步，簡要列出二

---

潛意識 subconsciousness)，在某種意義上它是屬於個人的，個體所獨有，且處於持續之變化之中。它可於一定程度上維持個體身份之同一性，並可解釋為何造業受果是同一個體。”（*Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London, Routledge, 1989, 91）。

<sup>49</sup> 見前引 L. Cousins, 22; L. Schmithausen, *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokyo, 1987, I, 7-8. 相關文獻為世親《成業論（*Kamasiddhiprakaraṇa*）》，§35（大正藏 31，785a——譯者），見 E. Lamotte, ‘Le traité de l’acte de Vasubandhu’, *MCB*, 4, 1936, 250, 另見世親《緣起論（*pratīyasamutpāda-vyākhyā*）》（此處將有分心的理論歸屬於化地部 Mahīśāsaka，見前引 L. Schmithausen, II, 255-6, n.68）。較早時期無著的《攝大乘論（*Mahāyānasaṅgraha*）》中並未提到有分心（據此 Schmithausen 懷疑有分心思想未曾影響阿賴耶識理論），而是後來的註釋者加上去的（見 É. Lamotte, *La somme du grand véhicule*, Louvain, 1938, II, 28, 8\*）；玄奘在《成唯識論》中亦有提及有分心（見 La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, I, 178-9）（*成唯識論*卷三，大正藏 31，15a——譯者）。

者交涉之三個要點。<sup>50</sup>此中第一、二點，以玄奘《成唯識論》為代表。

與有分心類似，阿賴耶識本質上是先業之果，此業決定了轉生之種類；換句話說，阿賴耶識之性質決定了將來會有何種經驗。<sup>51</sup>同樣與有分心相似，據稱阿賴耶識也是死亡與轉生之時的識之狀態；而且，玄奘還認為此時之識與深度無夢睡眠時相似。<sup>52</sup>最後，有分心與阿賴耶識這兩個概念均與“本來清淨心”有聯繫。

此“本來清淨心”的思想，雖於早期佛教文獻中並未詳細說明，但似乎早已被廣泛接受。巴利藏中對此最有代表性之說明出自增支部（*Aṅguttara Nikāya*）：

“諸比丘！此心光淨，但時為外來煩惱所染。未學凡夫不如實

---

<sup>50</sup> 關於阿賴耶識是否有所緣境，可參見前引 P. J. Griffiths, 95-6。

<sup>51</sup> L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, I 97-8: “Il est *vipākaphala*, le ‘fruit de rétribution’ des actes bons ou mauvais qui projettent une existence dans une certaine sphère d’existence, dans une certaine destinée, par une certaine matrice.”（*成唯識論*卷 2，大正藏 31, p007c：此是能引諸界趣生善不善業異熟果故，說名異熟。——譯者）

<sup>52</sup> 見前引 Poussin：Le Sūtra dit que, à la conception et à la mort, les êtres ne sont pas sans pensée (*acittaka*) ... La pensée de la conception et de la mort ne peut être que le huitième *vijñāna* ... En ces deux moments, la pensée et le corps sont ‘hébétés’ comme dans le sommeil sans rêve (*asvapnikā nidrā*) et dans l’extême stupeur.”（*成唯識論*卷 3，大正藏 31, 16c：“又契經說：諸有情類，受生命終必住散心，非無心定。若無此識，生死時心不應有故。謂生死時，身心惛昧，如睡無夢、極悶絕時，明瞭轉識必不現起。”——譯者）



知見，故我說未學凡夫心未曾修。諸比丘！此心光淨，時盡解脫外來諸煩惱。已學聖弟子如實知見，故我說已學聖弟子已修心。”<sup>53</sup>

類似此段關於“光淨心” (*prabhāsvara-citta*) 的文字流傳頗廣，古時[33]許多派別對此都很重視。<sup>54</sup>後來的一些大乘派別認為此中所說“本來清淨心”即是如來藏 (*tathāgatagarbha*)。如《楞伽經》中說如來藏“自性光明、清淨、本來清淨

<sup>53</sup> A *guttara-nikāya*, I, 10: *pabhassara* *ida* *bhikkhave citta* *tañ ca kho āgantukehi upakkīlesehi upakkilī* *ha*. *ta* *assutavā puthujjano yathābhūta* *nappajānāti. tasmā assutavato puthujanassa citta-bhāvanā natthī ti vadāmī ti. pabhassara* *ida* *bhikkhave citta* *tañ ca kho āgantukehi upakkīlesehi vippamutta*. *ta* *sutavā ariya-sāvako yathābhūta* *pajānāti. tasmā sutavato ariya-sāvakassa citta-bhāvanā atthī ti vadāmī ti.* (漢譯阿舍中，未見與此對應之段落。但《舍利弗阿毗曇論》中，此段頗為類似：卷 27，大正藏 28, 697b：“心性清淨，為客塵染，凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢，凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，能如實知見，亦有修心。”參見水野弘元《佛教教理研究·心性本淨之意義》——譯者)

<sup>54</sup> 尤其是大眾部 (*Mahāsāghika*)、分別說 (*Vibhajyavāda*) 及《舍利弗阿毗曇》所屬的部派；見 A. Bareau, *Les sects bouddhiques du petit véhicule*, Saigon, 1955, 67-8, 175, 194; É. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 1962, 52-3.

(*prakṛti-prabhāsvara-viśuddhādi-viśuddha*)”。<sup>55</sup>更值得注意的是，此經中還說如來藏即是阿賴耶識，阿賴耶識即是如來藏 (*tathāgatagarbha-śabda-saśabditam ālaya-vijñāna-saśabditas tathāgatagarbha*)。<sup>56</sup>瑜伽行派某些支派關於阿賴耶識與所謂第九識或無垢識 (*amala-vijñāna*) 之間關係的理論亦與此有所相關。按瑜伽行派說法，阿賴耶識於覺悟時終結，所餘唯有離一切煩惱染汙之無垢識。總而言之，此無垢識即是佛之心識。至於無垢識與阿賴耶識關係究竟怎樣，瑜伽行派諸論師意見不一，頗有爭議。有說其本質上為與阿賴耶識相異之另一物，有說其本質上與阿賴耶識無異，只不過是離一切染汙之阿賴耶識異名而已——換句話說，無垢識即是佛之阿賴耶識。<sup>57</sup>

對照上述瑜伽行派的觀點，上座部註疏眾口一詞稱《增支部》光淨心一段所指即是有分心就頗值得注意，此或可旁證有分心與阿賴耶識二種理論或許有共同的來源。<sup>58</sup>《滿足希求 (*Manorathapūranī* 增支部註)》中有一段文字說明為何有“有分被染汙”的說法，迄今未被學術界所注意，現全文引述如下：

<sup>55</sup> II §28, Nanjio ed., Kyoto, 1923, 77; 參見 Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, 54. (“如來藏自性清淨”，楞伽阿跋多羅寶經(卷 2)，大正藏 16, p489a；入楞伽經 (卷 3) 大正藏 16, p529b；“如來藏本性清淨”，大乘入楞伽經 (卷 2) 大正藏 16, p599b。——譯者)

<sup>56</sup> VI §82, Nanjio, ed., 221-3.

<sup>57</sup> P. Williams, *Mahāyāna Buddhism*, 92-3.

<sup>58</sup> *Manorathapūra* *ī*, I, 60; 參見 *Atthasālinī*, 140.

“所謂染汙，即稱此[即有分心]名染汙。所以者何？譬如父母、阿闍梨、親教師，有德、善行具足，因有無德、惡行、無能之子、弟子、同事，未能懲戒、訓導、勸告、教授，故受責備、有惡名。此亦可作如是解：有分心即是有德之父母、阿闍梨、[34]親教師；如彼以子等而受惡名，以速行心有貪等，其性貪、嗔、癡故，有諸煩惱，雖自性清淨有分心，卻稱染汙。”<sup>59</sup>

此註釋中明確指出，嚴格地說有分心不受染汙；只因它可以某種方式生起其它不善心，故稱之為“染汙”。在某種意義上，有分心可於速行心時刻生出不善心——從這一點來看它確與阿賴耶識有所關聯。在《殊勝義（*Atthasālinī*）》中也強調了此一論點：在解釋有分心“白淨（*paṇṇāra*）”時，作如是說：“如流水出恒河，則與恒河似；出哥達瓦裏河，則與哥達瓦裏河似。此亦如是，雖不善

<sup>59</sup> *Manorathapūra* 1, I, 60: *upakilitthan* [原文如此] *ti. upakkiliṅṅhaṅ nāma ti. kathaṅ. yathā hi sīlavanto vā ācāra-sampannā mātā-pitaro vā ācariyupajjhāyā vā dussilānaṅ durācārānaṅ avatta-sampannānaṅ puttānañ ceva antevāsika-saddhivihārikānañ ca vasena attano putte vā antevāsika-saddhivihārike vā na tajjenti na sikkhāpentī na ovadanti nānusāsantī ti avaṅṅaṅ akittiṅ labhanti. evaṅ sampadaṅ idaṅ veditabbaṅ. ācāra-saṅpannā mātā-pitaro viya hi ācariyupajjhāyā viya ca bhavaṅga-cittaṅ daṅṅhabaṅ. puttādīnam vasena tesaṅ akitti-lābho viya javana-kkhaṅe rajjana-dussana-muyhana-sabhāvānaṅ lobha-sahagatādi-cittānaṅ vasena uppannehi āgantukehi upakkilesehi pakati-parisuddhaṅ pi bhavaṅga-cittaṅ upakkiliṅṅhaṅ nāma hotī ti.*

心亦稱白淨，以自有分心流出故。”<sup>60</sup>從諸論師所用這些比喻——主動之心識好像有分心之子或學生，又像從有分心流出的支流——至少可以看出，這些論師認為有分心與主動之心識之間存在某種連續性，有分心可以對主動的心識發揮某種影響力。然而，這種影響的機制如何，並沒有明確的說明。事實上，阿毗達磨論之註釋中對此問題的處理反而會引出更多的問題。例如，惡道有情之有分心為不善異熟，怎可說它並非真的受染，而只是名義上的染汙？從何意義上可稱之為清淨、白淨、光明？

雖然上座部阿毗達磨理論之中，有些關於有分心具體如何發揮作用的問題仍未能予以解答，於本文中筆者希望已經澄清：有分心絕不僅僅是一種“精神上的空白（*mental blank*）”或“邏輯上的中斷間隔（*logical stop-gap*）”。有分心代表了有情的一個精神領域，於其中保存了某些此有情獨特之個性因素（不過在阿毗達磨文獻中並未使用“領域”這一空間概念之比喻）。[34]並且，此一精神領域還對有情清醒時精神狀態發揮著某種決定性的作用。雖然有分心理論不見得對瑜伽行派之阿賴耶識理論有直接的影響，但毋庸置疑二者之間確有某種相似性，於佛教思想史上應可歸屬於同一類概念群組中。

<sup>60</sup> *Atthasālinī*, 140: *tato nikkhantattā pana akusalam pi gaṅgāya nikkhantā gaṅgā viya godhāvarito nikkhantā godhāvarī viya ca paṇṇāraṅ tveva vuttaṅ.*