

唯識思想中「末那識」的形成過程

／關則富

一、前言

大乘佛教瑜伽行派的唯識思想從萌芽而逐步發展，建立了組織嚴密的八識體系。除了成立阿賴耶識以說明一切法的緣起之外，末那識的建立也是唯識思想中不同於其他學派的一大特點。末那為梵語manas之音譯，意譯為「意」，為了與第六意識（梵語mano-vijñāna）區別，而特用梵語音譯稱「末那識」¹因為它又稱作染污意(kliṣṭa manas)，常與薩迦耶見、我愛、我慢、無明等四煩惱相應²。末那識的一個重要特色是兼具根與識的功能於一身，如歐陽漸所言：

應知別有第七識，自此識常與我執相應、分別力強而言，名為識。又自此識能發生第六（識）而言，得名為根。³

本文擬從根與識的角度來探討末那識的形成過程。

二、末那與意根

根據結城令聞之研究，末那識思想構成的理由之一是要解決第六意識之生起以什麼為所依根的問題⁴。關於這點，部派佛教已有一些見解。依《俱舍論》卷一（大 29-4b）所云「由即六識身無間滅為意」，有部是以無間滅的六識為意根。又依《俱舍論》卷十與《成唯識論述記》卷五末等所載，經量部以前念的第六意識為意根。唯識學派則主張，既然前五識各有其不共、俱有依根，第六意識也應有其不共、俱有依的意根，但前述部派的說法都不能符合這項要求。關於經部對意根的主張有另一說，無性的《攝大乘論譯》（大 31-384b）云：

經部所立色為意識俱生別依。

以色法作為意識的所依也是唯識學派所不許的。因此，為了解決意識所依的問題，必須成立末那（或污染意）來作為第六意識的不共、俱有依⁵。

《解深密經》是與瑜伽行派有關的最重要經典，一般認為其成立早於瑜伽行派的論典，而勝呂信靜則將其成立時間推定在《瑜伽師地論》的《本地分》與《攝抉擇分》之間⁶。經中是否有末那思想，古來即有不同的意見。例如唐代圓測認

¹見《佛光大辭典》（高雄，佛光，1988年）p. 1941

²見《瑜伽師地論》卷 63（大 30-651c）與《攝大乘論》卷上（大 31-133c，表示大正藏第 31 冊 133 頁下欄，a、b各表上、中欄，以下皆同此例）

³歐陽漸《唯識抉擇談》（收於《現代佛學大系 51》，台北，彌勒，民國 73 年）p. 328

⁴結城令聞，《心意識論——見——唯識思想史》（東京，東方文化學院東京研究所，昭和十年）p. 374

⁵參：同上，pp. 383~385

⁶參：谷憲昭《瑜伽行派——文獻》（收於《講座·大乘佛教 8——唯識思想》東京，春秋社，昭和 57 年）p. 51

為該經對於末那是「略而不說」，其弟子道證卻認為該經「本未信有第七末那」⁷ 根據以下一段經文（大 16-692b）：

「阿陀那識為依止，為建立故，六識身轉，謂眼識、耳、鼻、舌、身、意識。此中有識眼及色為緣生眼識，與眼識俱隨行，同時、同境，有分別意識轉；有識耳、鼻、舌、身及聲、香、味、觸為緣，生耳、鼻、舌、身識，與耳、鼻、舌、身，識俱隨行、同時、同境，有分別意識轉。……若於爾時一眼識轉，即於此時唯有一分別意識與眼識同所行轉，若於爾時二、三、四、五諸識身轉，即於此時，唯有一分別意識與五識身同所行轉。」

結城令聞認為此經雖說六識身轉，其實在理論上只說前五識的轉起。它尚未能找到第六意識之生起的理論根據，僅能將分別意識當成前五識的分別依，對第六意識以什麼為所依根的問題尚未解決。因此結城令聞認為《解深密經》尚未有末那識之思想⁸。

然而，印順法師有與此不同的看法，他說：

真諦說：染末那就是阿陀那，這是非常正確的。末那是意，意是六識的所依。「阿陀那識為依止，為建立⁹，六識身轉」，這不是六識的所依嗎？¹⁰

真諦釋的世親所造《攝大乘論釋》云：（大 31-158a）

論曰：二有染污意，與四煩惱恆相應。釋曰：此欲釋阿陀那識。

但玄奘譯的世親所造《攝大乘論釋》沒有這段話，也許是真諦個人的見解。照印順法師的看法，阿陀那識之所以是染污意，是由於「阿陀那識為依止，為建立故，六識身轉」可以看成阿陀那識是染污意。意根不只是意識的所依，也是前五識的所依，這種思想在佛教早期的經典已有。如《中阿含經哺利多品大拘絺羅經》云（大 1-791b）：

五根異行異境界，各各受自境界，意為彼盡受境界，意為彼依。

由此可知，意能總受一切境界，是五根取境生識的所依，本經把一切心識的活動總括在意中¹¹，意成為諸識的所依根。在《解深密經》中的阿陀那識可以看成這樣的「意」，但如此的意根似乎是不符合唯識學派所要求的第六意識的不共所依。

瑜伽行派的重要論典之一：《瑜伽師地論》，在中國傳說是彌勒菩薩所說而由無著記述的，在西藏則認為作者是無著¹²。無論如何，此論與無著關係密切，且屬瑜伽行派極早的論典，應無疑問。這部論已提出末那來說明第六意識的所依。例如在卷五十一云（大 30-580b）：

由有阿賴耶識故得有末那，由此末那為依止故，意識得轉，譬如依止眼等五根，五識身轉，非無五根；意識亦爾，非無意根。

此說顯然異於部派中以無間滅識或色法為意根的說法，而有不共依、俱有依的意

⁷參：同註 4，pp194、195

⁸參：註 4，pp197~200

⁹漏一「故」字，原經文是「……建立故」

¹⁰印順，《攝大乘論講記》（台北，正聞，民國八十一年修訂一版）p. 59

¹¹參：註 10，p. 218

¹²參：高崎直道《瑜伽行派 形成》（收於《講座大乘佛教 8——唯識思想》東京，春秋社，昭和 57 年），p. 9

義，而且將意根之存在連繫到阿賴耶識上。

無著造的《攝大乘論》在解釋「意」時，舉了兩種意，一是以無間滅識為意，此說同於部派；另一是染污意¹³。在證明染污意的存在時，則說：(大 31-133c)

謂此(染污意)若無，……五同法亦不得有，成過失故。所以者何？以五識身必有眼等俱有依故。

這說明了染污意是第六意識的俱有依，正如眼根等是眼等五識的俱有依。又本論云：(大 31-134a)

成就阿賴耶識以為心體，由此為種子，意及識轉。

這說明意是由阿賴耶識生起的。

總而言之，從《瑜伽師地論》、《攝大乘論》來看，最遲在無著的時代唯識學已確立了末那作為第六意識的所依根，而且此末那是依阿賴耶識而有的。

三、末那與識

末那除了作為意根以外，在一些經論中也被賦予識的名稱或性質，而與前六識並列為七轉識，乃至與賴耶共同構成八識論。《瑜伽師地論》卷五十一云：(大 30-580c)：

阿賴耶識或於一時唯與一種轉識俱轉，所謂末那。……或時乃至與七俱轉。然而，舟橋尚哉認為，《瑜伽師地論》是否將末那稱為「末那識」或「名為末那的識」(māno nāma vijñānam)是一個問題。他舉了一個例子說明，此論卷六十三云：(大 30-651b)。

如是或時四識俱轉，乃至或時八識俱轉。

相當於此的藏譯是；de ltar na re ga ni bshi o//re ga ni brgyad gyi bar ya lhan cig gyu shi jug par rig par bya o//

(應知如此之時，或時四或時乃至八俱生〔俱〕轉。)

漢譯八識者，藏譯為八而不稱識，因此不能斷定《瑜伽師地論》中說八識，而末那在此論中是否真被稱為識也不無疑問¹⁴。

在中國傳為無著造而在西藏傳為彌勒造的《大乘莊嚴經論》¹⁵也有類似的情形。例如《述求品》第三十七頌的釋¹⁶，漢譯云(大 31-614a)：

意謂一切時染污識，受謂五識身，分別謂意識。

其中「意謂一切時染污識」在梵本中是mano yat kliṣṭa sarvad¹⁷，意思是「意謂一切時染污者」。從原文看，意(manasa)並未被賦予識的名稱，而漢譯將意說成染污識，可能是受到後來八識說的影響而加上識的名稱，以便湊成七轉識而形成八識的體系。

¹³參：大 31-133c。

¹⁴參：舟橋尚哉《初期唯識思想 研究》(東京，國書刊行會) pp. 64~66

¹⁵參：註 6，p. 55

¹⁶參：同上，在中國認為釋文是無著造的，而西藏則認為是世親造的。

¹⁷Surekha Vijay Limaye, Mahāyānasūtrālaṅkāra by Asaṅga(Delhi: Indian Books Centre, 1992)p. 189

無著的《攝大乘論》也似乎未將末那列為轉識之一，也未稱之為識。例如論云：(大 31-135b)

其餘轉識普於一切自體諸趣，應知說名能受用者。……若於第一緣起中，如是二識互為因緣，於第二緣起中，復是何緣？是增上緣。如是六識幾緣所生？增上、所緣、等無間緣。如是三種緣起，謂窮生死、愛非愛趣及能受用，具有四緣。

對此，玄奘譯的世親所作《攝大乘論釋》云：(大 31-330b)

又六轉識名受用緣起，三緣所生。

根據此譯，或按照論的本文來看，都可見，轉識被稱為能受用者，而能受用是指六識，因此轉識只限於六識，而不包括末那或染污意。

雖《攝大乘論》有談到「染污意識」(藏文yid kyi rnam par es pa ∈ 隲n mo s pa can，還原梵文kli a manovij ∈ 鞞@nam)¹⁸，但它異於一般唯識學派所說的末那識或染污意。論曰(大 31-135c)：

依中有位意起染污意識結生相續，此染污意識於中有中滅，於母胎中識羯羅藍更相和合。

玄奘譯的世親《攝大乘論釋》如此解釋(大 31-331c)

染污意識即是煩惱俱行意識……緣生有為境。

末那識是緣阿賴耶識為境的(詳見後)，而此處的染污意識是緣生有為境，顯然是第六意識，非染污意或末那識。總之，《攝大乘論》雖主張有染污意，但未將它稱為識。

無著之弟世親所作的《唯識三十論頌》云：(大 31-60b)

是識名末那，依彼轉、緣彼(按：彼指阿賴耶識)

此論明確地將末那稱為識。末那既然是識，其所緣境與所依根各是什麼？安慧指出「依彼轉緣彼」即是答案。此論之安慧釋曰：

如眼等識以眼等為所依，復以色等為所緣，已是共許，但染污意的所依和所緣尚未共許。然而，識若無待於所依及所緣，則不應理，所以，說明染污意的所依及所緣，並顯示〔其〕語義。故說：(上引之頌)¹⁹

安慧此一解釋如果符合原頌之意，則世親已明白指出阿賴耶識是末那識的所依根，也是所緣境。

除了論書之外，也有談及末那識的經，如《大乘入楞伽經》卷五²⁰云：(大 16-621c)

所謂八識，何等為八？謂如來藏、名藏識，意及意識並五識身。

可見此經有八識說，而「意」被列為八識之一。此外，《大乘密嚴經》卷上(大 16-730b)也說：

菩薩入於諸地，了知五法、八識、三性及二無我。

¹⁸長尾雅人《攝大乘論和譯 註解，上》(東京，講談社，昭和 57 年)附錄p. 36

¹⁹霍韜晦《安慧「三十唯識釋」原典譯註》(香港，中文大學，1980 年) p. 64

²⁰感謝惠敏法師提示楞伽經有談到末那識。

依印順法師之研究，這兩部經的成立年代恐怕比無著論書更晚。因為在無著、世親的論書中都沒有引述這兩部經，反倒是無著論書被兩部經所融攝²¹。宇井伯壽、常盤大定等人也認為《楞伽經》之成立在世親之後。然而，山口益指出，被認為是世親作的《釋軌論》(Vyākhyāyukti)之中有同於《楞伽經》偈頌品中之九頌，但未注明是引自楞伽經。據舟橋尚哉之研究，《楞伽經》之成立應在世親之前而比較接近世親的時代²²。總之，尚未有一定論。但是可以確定的是，即使《楞伽經》之成立早於世親，由於世親著作中引用《楞伽經》之處目前僅知《釋軌論》一例，且未提經名²³，該經對世親之以末那為識的思想可能沒有影響，所以未被引為經證。比世親更早的無著，其論中全未引用此經，反而此經有融攝無著論書的可能性，因此，此經可能晚於無著。至於《密嚴經》集出的時代應比《楞伽經》更遲²⁴。

四、結語

綜上所述，從有關瑜伽行派的幾部經論來看，《解深密經》尚未出現染污意或未那（識）的語詞，而且可能還沒有這樣的概念。確立染污意或未那作為第六意識的所依應是在無著的時代，可見於其所著的《攝大乘論》以及傳為其所造或為其所記的《瑜伽師地論》。至於將染污意或未那當作識而成立八識學說的，根據漢譯典籍來看，在《瑜伽師地論》已有，但按照藏譯，這個看法是有疑問的。其他屬於無著所作的論書，如《攝大乘論》，以及傳為無著所作或彌勒所作的《大乘莊嚴經論》都未將染污意或未那稱為識。因此，彌勒、無著的時代，八識說可能尚非完備。真正確立末那識而組成完整八識說的可能在無著之後的世親等人以及《楞伽經》《密嚴經》等。末那識在八識學說確立之前，可能經歷了一段沒有識的名稱與性質而僅作為根的階段。

（英國牛津大學東方研究系博士生）

²¹參：印順《印度佛教思想史》（台北，正聞，民國77年）pp. 301、302

²²參：註14，pp. 367~377

²³參：註12，p. 34

²⁴參：註21，p. 301