

安慧識轉變思想的哲學性詮釋

香港浸會大學宗哲系教授 吳汝鈞

筆者按：此是拙著《安慧唯識學的哲學與現象學研究：唯識現象學第三書》中解讀安慧釋世親《唯識三十頌》第一頌中有關識轉變問題部份。

第一頌

【梵文本】 ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate/
vijñānapariṇāme 'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā//

【梵本語譯】 不管實行哪些種種的我、法的假說，實際上，這只是在識轉變中。同時，這轉變有三種。

【玄奘譯本】 由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。（大 31.60a）

這首偈頌的主要問題是“識轉變”或“識所變”（vijñānapariṇāma）。在這一點上，安慧（Sthiramati）與護法（Dharmapāla）的詮釋有嚴重分歧，而對安慧的詮釋，例如甚麼東西在轉變，轉變的因果是同時抑異時，甚至轉變（pariṇāma）這一概念的意義，現代學者特別是日本方面的也有不同意見。而識轉變在世親原偈中是甚麼意思，都是需要仔細檢討的。對於這些問題，我們以下分多點來討論。

一、世親論識轉變的原意

在《三十頌》中，識轉變一說法在第一首與第十八首中都有出現。世親的意思，表面看來，是識在轉變，不會停留不動。在第十八頌中，世親更就第八阿賴耶識來說，所謂“一切種子識”（sarvabijaka-vijñāna）。¹第一頌中的識轉變的意思很簡單，它是說作為能變的識，包括阿賴耶識、末那識、意識和其他感識，都依識的轉變而得成立。第十八頌的識轉變的意思則比較複雜，它指作為一切種子識的阿賴耶識的轉變。具體地說，是阿賴耶識中的種子在轉變，由潛存狀態（potentiality）而起現行，變成實現狀態（actualization），即變為識，而生起種種分別活動。種子是業或行為（karma）的結果，藏於阿賴耶識中，刻刻不停地生長，發展成具體的心識活動，開出心靈、精神（心）和具體的事物（境），亦即心靈現象與事物現象。

就文獻學特別是文法一點言，第一頌的前半部有 pravartate（生起）字眼，這是指我與法的假說的生起，跟著後半部即提出 vijñānapariṇāma（識轉變）字眼。其關係是，我與法的假說的生起是以識轉變為歸依的。Pravartate 的語根為 pravṛt 是開始、實施之意。這個意思正與 pariṇāma 相應，後者是轉變、變化的意思。即是說，要有識的轉化、變化，才有我、法等東西的生起。²世親的

¹ 關於第十八頌的梵文本、梵本語譯和玄奘譯本，參看下面詮釋到這一偈頌部份。

² 長尾雅人也有類似的分析。參看他的《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978，p.343。此書以下省作“長尾”。

意思顯然是：我、法等現象性格的東西，要依識的轉變才能成立。而我、法只是假說，只是現象，世親未有說它們具有實在性（reality）。

這裏有一點值得注意，依世親，我、法的假說的成立，不是籠統地依於識，而是確定地、具體地依於識的轉變，這便顯出識的轉變（pariṇāma）的重要性，它可以說是我、法的存有論的根源。而識的轉變是識的活動，這便有攝我、法等存有歸於活動之意。不過，這是在世俗諦的層面上進行的，不是在勝義諦層面上進行，故沒有理想義、價值義，而這活動亦只是識的、虛妄的東西的活動，不是超越主體性的活動。這裏實藏有爾後唯識學要提轉依、轉識成智的伏線。這識只相當於胡塞爾現象學的經驗意識，不是超越意識或絕對意識（*absolutes Bewußtsein*）。

另外一點也是文法上的問題。第一頌中相應於識轉變的梵文作 *vijñānapariṇāme*，那是 *vijñānapariṇāma* 的處格（locative），表示在識轉變的場合的意思，即是把我、法的施設或假說，視為發生於識轉變這種場合中之意。這樣，識轉變便有處所、場域的意涵。這意涵使人想起京都哲學的西田幾多郎的場所觀念。不過，西田的場所是最高主體活動的處所，是意識空間，是具有終極實在意味的絕對無的理境。在這場所中，每一存在的事物都能以在其自體或物自身（*Dinge an sich*）的方式自由自在地遊息於其中，而互不相礙，而構成一種圓融無礙的關係。最主要的是，在場所中的事物，不是現象，而是物自身。³但在識轉變中施設的我、法，都只能是現

象，呈現於我們的感官和知性面前，不能作物自身看。特別是依護法的《成論》的思路下來，識轉變表示識轉化成見分與相分，而見分了別相分，執取之，以為有自性可得。這見分與相分相當於我、法，它們都是現象，不是物自身。

日本學者橫山紘一對世親的識轉變思想作過仔細的研究，他總括這思想為以下三點：

1. 轉變即是分別。
2. 轉變即是阿賴耶識中的種子變化成長。
3. 轉變即是由作為因的種子生起諸識，而諸識又以分別作用形成諸法。

橫山特別指出，對於識的一切活動是以“轉變”一詞來作總稱的。他似是表示“識轉變”(vijñāna-pariṇāma)一複合詞便是這樣形成之意。⁴他的幾點意思，可綜合為：世親識轉變表示阿賴耶的種子變化成長而成為轉識，諸識又以分別作用而形成諸法。這諸法合起來即是現象世界。這個意思與筆者上面提出來的很相近。

後來護法、窺基他們即依據世親的這個意思繼續發揮，他們把世親的意思概括為種子生諸法或現行，又按義理脈絡提出現行熏習

³ 關於西田哲學的場所觀念，參看拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北：台灣商務印書館，1998，pp. 19-21。又日本學者橫山紘一直以“場”來說識轉變，視之為實施我與法的假說的場所。這亦與我們提到的文法問題有關。參看橫山紘一著《世親の識轉變》，平川彰、山雄一、高崎直道編集《講座大乘佛教 8：唯識思想》，東京：春秋社，1982，p.126，此文以下省作“橫山”。

⁴ 橫山，p.134.

種子，因而以種子形式藏於阿賴耶識中，又提出在阿賴耶識中的種子依種子六義特別是剎那滅與恒隨轉二義而轉生另外的種子，這即是種子生種子。⁵

二、安慧對識轉變的詮釋

上面我們處理了世親對識轉變的理解的問題。由於解釋得過於

⁵ 平心而論，識轉變的重要性，在表面上可先從護法的詮釋系統中表現出來。他以識變現見分和相分來說，由此成立我與法，或主體與對象，而構成整個現象世界。由是萬法由識而來或萬法唯識的哲學立場得以奠立。這種詮釋亦很能與胡塞爾的意識現象學相應。後者依意識的意向性而開出能意與所意，而成立主體世界與對象世界。

這裏還有一個問題堪注意。這需先從翻譯一點說起。玄奘譯的唯識典籍，包括《唯識三十頌》在內，都是譯識為“能變”，而真諦 (paramārtha) 譯的典籍，則以識為能緣。能變與能緣的偏重不同：能變主要是存有論甚至宇宙論意味，能緣則主要是認識論意味。上田義文也提到，世親以前的唯識說表示能緣的識與所緣的境的關係的概念，不是 pariṇāma (變現)，而是 pratibhāsa (似現)。在《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》、《法法性分別論》、《攝大乘論》中，說到一切法只是識這一意思時，都是用 pratibhāsa 字眼，而不是用 vijñānapariṇāma 字眼。他以為由此可以推知，這些書說識，是能緣的意思，不是能變的意思。最低限度，就玄奘譯以外的書來說，識不是能變的意思。(上田義文著《Vijñānapariṇāma の意味》，《鈴木學術財團研究年報》，1965，p. 1. 此文以下省作“上田”。)

上田所說，甚值得注意。就世親《唯識三十頌》(Triṃśikā) 的第一頌原文看，其中的“pariṇāmaḥ sa”玄奘即譯為“此能變”(此能變唯三)。(大 31. 60 a) 真諦《轉識論》(這是真諦對 Triṃśikā 的漢譯)則作“能緣”。(大 31. 61c)

就我自己的看法來說，pariṇāma (轉變) 與 pratibhāsa (似現) 都有存有論以至宇宙論的意味。Pariṇāma 是轉變出諸法，pratibhāsa 是似現諸法。認識論的意味是比較淡的。唯識的典籍，如上面提到的，不管是用 pratibhāsa 也好，用 pariṇāma 也好，都有濃厚的存有論、宇宙論意味，真諦譯 pratibhāsa 為能緣，並不算恰當，不能充分顯出識的存有論、宇宙論意味，卻偏向認識論意味。但識的認識論意味並不濃厚。上田說他舉的書說識是能緣意思，不是能變意思，這說法也不算恰當。關於這點的分別，也可幫助我們理解世親言識轉變的意味。

省略，因此留下很大的詮釋空間，讓人對世親言識轉變生起種種思維和解釋。其中最為人所留意的，也是差異很顯的，便是護法和安慧的詮釋。在這裏，我們要對安慧的詮釋也作詳細的探討，以顯出它與護法的不同，這也可以看到兩個重要論師的唯識思想的不同取向。

首先，關於識轉變中的“轉變”（*pariṇāma*）的意思，長尾雅人在他的《中觀と唯識》一書中的〈安慧の識轉變説について〉有周詳的說明。他從印度哲學的數論（*Sāṃkhya*）說下來，經佛教世親的《俱舍論》（*Abhidharmakośabhāṣya*）、《唯識二十論》（*Viṃśatikāvijñāptimātratāsiddhi*）以迄護法的《成論》和安慧的《唯識三十論釋》（*Bhāṣya*），歷述種種不同的說法。現在我們集中於安慧的《唯識三十論釋》（以下省作《論釋》）方面。

安慧解識轉變的原文是這樣：

kāraṇakṣana-nirodhasamakālaḥ kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ
kāryasyātmalābhaḥ pariṇāmaḥ / (*Bhāṣya*, p.16, ll.1-2)

我的翻譯是：

轉變即是在因的剎那（*kāraṇa-kṣaṇa*）減去的同時，有與它相異的果（*kārya*）得到自體（*ātman*）生起。

其意思是，在這種（識的）轉變中，作為因的我、法分別的習氣不斷增長它的勢力，在阿賴耶識中形成關於作為果的我、法的假構或構想，但它們又儼如是與構想不同的另外的東西（按這應是指

就對絕然是構想的東西的執取說，這便是“相異”)。這樣的假構的存在，是無始時來便有的。⁶安慧繼續特別指明，這些構想的東西，決不是別有實在的自體的存在。(*Bhāṣya*, p.16; 荒牧,p.37)這裏所說的構想，是現代的詞彙，傳統的說法是分別，是虛妄分別。

在解釋《三十頌》第一頌的“此能變唯三”句的意思時，安慧再提到識轉變中的“轉變”的意思，他以為所謂轉變，可就作為原因的力動與作為結果的力動來說。(*Bhāṣya* p,18; 荒牧 p,48)這作為原因的力動，即是因相，或因能變(*hetupariṇāma*)；而作為結果的力動，即是果相，或果能變(*phalapariṇāma*)。這兩者應是不同。關於作為原因的力動或因能變，安慧說：

tatra hetupariṇāmo yālayavijñāne vipākaniṣyandavāsanā
paripuṣṭiḥ / (*Bhāṣya*, p.18, ll.6-7)

關於作為結果的力動或果能變，安慧說：

phalapariṇāmaḥ punar vipākavāsanāvṛttilabhād
ālayavijñānasya pūrvakarmākṣepaparisaṁpta yā
nikāyasabhāgāntareṣv abhinirvṛtṭiḥ /
niṣyandavāsanāvṛttilabhāc ca yā pravṛttivijñānāṁ
kliṣṭasya ca manasa ālayavijñānād abhinirvṛtṭiḥ /
(*Bhāṣya*, p.18, ll.7-10 太長的梵文表述，我作了適度分析)

⁶ *Bhāṣya*, p.16; 荒牧, p.37. 我的解釋，參考了荒牧典俊的意見。

對於這兩段文字，我們略述其大意如下。安慧以為，這作為原因的轉變的力動與作為結果的轉變的力動，可關連著阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*）來說。在阿賴耶識中，有兩種潛勢力不斷增長（*paripuṣṭi*），這即是異熟習氣與等流習氣，或異熟與等流兩種種子。這作為原因的轉變的力動，可就這兩種種子說。至於作為結果的轉變的力動，則比較複雜。當過去世的善、惡業的牽引終了時（亦即是眾生死亡時），阿賴耶識的異熟習氣或種子開始現勢化或現起，阿賴耶識即依此而在另外的眾生類型中生起（*abhinirvṛtti*）。在這當中，由於種子不斷現起，因而也生起染污的末那識和六轉識。（*Bhāṣya*, p.18; 寺本, pp.27-28; 荒牧, pp.48-49）故這原因是種子，結果則是現行識。

按安慧在這裏把識轉變的因果關係，移到阿賴耶識中的習氣或種子的變化方面來說，即以種子為因（*hetu*）通過它的現行，使阿賴耶識持續下來，而以果（*phala*）的形式轉生到下一個世代或眾生的下一期生命中。即是說，識轉變表示以種子為因，轉變成現行的識，而歸結到阿賴耶識的轉生到下期生命體。這點反映出安慧對第八阿賴耶識有特殊興趣。本來種子與現行的關係，可以只是一般的說法，不必要特別指涉阿賴耶識。安慧多涉阿賴耶識，顯示他的唯識思想的宏觀性格，企圖以識轉變貫串到生命的延續的脈絡中。

在這點上，日本學者武內紹晃採取比較保守的說法，他認為在安慧的《論釋》中，轉變分因、果兩面。因轉變或因能變指轉變的因或種子，這即現行熏種子。果轉變或果能變指轉變的果或現行

識，這即是種子生現行。⁷ 武內的這種說法，是要把安慧與護法的距離拉近。護法論識轉變，未有特別重視阿賴耶識，卻熱衷於對因、果轉變作細微的探討，重視種子或習氣的等流與異熟的內容和相互間的區別。

這種以現行熏種子、種子生現行來解釋因能變與果能變在《成論》中，確有文獻上的根據。《成論》說：

能變有二種。一、因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣由七識中善、惡、無記熏令生長，異熟習氣由六識中有漏善、惡熏令生長。二、果能變，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。
(大 31.7b~c)

《成論》的意思是，因能變是現行識熏生種子，果能變是種子生現行識。上田義文也指出，護法在解釋因能變的文字中，並沒有說到種子生現行，卻說到現行熏種子。而種子生現行的說法則在解釋果能變的文字中出現。他引述鈴木宗忠（《唯識哲學研究》pp. 228-229）的說法謂，據《成論》，因能變即現行熏種子，果能變即種子生現行。⁸ 按在《成論》因能變指作為因的種子而言，它有能變的作用。果能變則指作為果的現行識而言，它也有能變的作用。一般人易了解因能變為種子轉變為現行，果能變為現行熏成種子。《成論》以現行熏種子說因能變，以種子生現行說果能變，實是從作為因的種子與作為果的現行的成立的角度說。即是，種子的

⁷ 武內紹晃著《瑜伽行唯識學の研究》，京都：百華苑，1979，p.193. 此書以下省作“武內”。

⁸ 上田，p.9.

