

《瑜伽經注·獨存品》

譯注與研究

莊國彬

法鼓文理學院佛教學系

摘要

本篇是《瑜伽經注》第四〈獨存品〉的譯注與研究。「獨存」是瑜伽派的解脫用語。

本文分為研究與譯注兩部分。在第一部分的研究中，我提出了四個議題來探討〈獨存品〉的內容。這四個議題分別是：（1）瑜伽派的業行習氣觀，（2）瑜伽派的時間觀，（3）瑜伽派對唯識說批判，（4）瑜伽派的解脫論等。

在討論瑜伽派的時間觀中，除說明印度諸派的時間觀，也說明了說一切有部的三世實有，並比較了有部的四大論師與瑜伽派的三種轉變。

關鍵詞：《瑜伽經注》、獨存、三世實有、轉變、習氣

**An annotated translation and
study of the *Kaivalya-pāda* of
the *Yogasūtra-bhāṣya***

Kuo-pin Chuang

Buddhist Studies, Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

The present paper is the annotated translation and study of the *Kaivalya-pāda* of the *Yogasūtra-bhāṣya*. ‘*Kaivalya*’ is the terminology of *Yoga* school for liberation.

There are two parts in this paper. The first part has been further divided into four topics to discuss in terms of the content of chapter *Kaivalya*. These are: (1) The volitional formations (*saṃskāra*) and impints (*vāśana*) according to the *Yoga* school. (2) The conception of time according to the *Yoga* school. (3) The criticism of Buddhist *vijñānāmātra* school according to the *Yoga* school. (4) The theory of liberation according to the *Yoga* school.

In terms of the discussion of the conception of time, the

traditional Indian schools are introduced, as well as the theory of ‘three-time-exist’ of the *Sarvāstivādins*. The comparison between the theory of four masters of the *Sarvāstivāda* school and the theory of three types of transformation of *Yoga* school has also been made in this paper.



Keywords: *Yogasūtra-bhaṣya*, *Kaivalya*, Time, three times existence, *pariṇāma*, *vāsana*

目 次

-
- 一、前言
 - 二、瑜伽派的業行、習氣觀
 - (一) 四種業
 - (二) 業行、習氣與異熟
 - 三、瑜伽派的時間觀
 - (一) 印度諸派的時間觀
 - (二) 瑜伽派與說一切有部的時間觀
 - 四、瑜伽派對唯識說批判
 - (一) 對唯心論的批判
 - (二) 對自證分的批判
 - (三) 小結
 - 五、瑜伽派的解脫—獨存
 - 六、《瑜伽經注·獨存品》大綱
 - 七、《瑜伽經注·獨存品》譯注
 - (一) 神通的獲得
 - (二) 原質 (prakṛti) 的轉變
 - (三) 幻身與幻心
 - (四) 瑜伽行者的業
 - (五) 業行 (saṃskāra) 與習氣 (vāśana)
 - (六) 時間與質性的轉變
 - (七) 破唯識無境
 - (八) 破心能自我認知 (sva-saṃveda)
 - (九) 心的混合作用
 - (十) 業行的間隙
 - (十一) 由法雲定而達到獨存
-

一、前言

《瑜伽經》的第四品，也是最後一品，名為〈獨存品(Kaivalya-pāda)〉。「Kaivalya」這個字是從‘kevala’，加上後綴-ya，且第一個母音加重音而來的。根據Monier Monier-Williams的梵英辭典，‘kevala’有獨自、唯一、全然的意思。¹在此譯為「獨存」，是指當神我(puruṣa)不受原質(prakṛti)的影響，而能夠全然地彰顯、純然地存在，這就是瑜伽派的解脫境界。

若是比較〈獨存品〉與前三品的偈頌與內容，似乎有著一些明顯的差異。²首先是偈頌的數目，前三品的偈頌大約是在51頌和55頌之間，但最後一品的〈獨存品〉只有34頌。在內容方面，前三品主要是從正面描述瑜伽學派的教義，而〈獨存品〉從第15頌到21頌則是以批判佛教教義為主。相較之下，看來是有些落差。另外，在第三品的最後偈頌的最後，出現了「iti」³，或許表示整個經典到這裏是結束了。雖然在第四品最後一個偈頌也出現了「iti」⁴，但是前兩品的最後偈頌並沒有「iti」。於是

¹ Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 2008(1899), p. 309.

² 《瑜伽經》總共有四品，關於《瑜伽經注》前三品的譯注與研究，請參莊國彬，〈《瑜伽經注·三昧品》譯注與研究〉，《圓光佛學學報》第32期（2018年12月），頁87-164。莊國彬，〈《瑜伽經注·修煉品》譯注與研究〉，《圓光佛學學報》第34期（2019年12月），頁101-194。莊國彬，〈《瑜伽經注·神通品》譯注與研究〉，《圓光佛學學報》第36期（2020年12月），頁55-163。

³ 《瑜伽經》3.55：當光明性和神我清淨且平等時，就產生了獨存。sattva-puruṣayoḥ śuddhi-sāmye kaivalyam iti.

⁴ 《瑜伽經》4.34：當三質性回歸止息，不需為神我[而彰顯]，而[神我]安住於自性中，這便是獨存，或稱為[神我]原覺力。puruṣārtha-śūnyānām guṇānām pratiprasavaḥ kaivalyam, sva-rūpa-pratiṣṭhā vā citi-śaktir iti.

有學者懷疑這第四品〈獨存品〉是不同於前三品，似乎是後來才加上去的。⁵

雖然有以上的疑點，但是從《瑜伽經》的最早注解本——毗耶沙（Vyāsa）的《瑜伽經注（Yogasūtra-bhāṣya）》——來看，是將四品的《瑜伽經》當成一完整的作品而給予注解。如Edwin Bryant所說，從傳統的角度來看，《瑜伽經注》是最權威的注解，而且後來的《瑜伽經》的注解，大多也都以《瑜伽經注》的說法為基礎，再進而延伸，進而形成大體上有一致性的瑜伽派哲學。⁶ 因此，雖然有上述的疑點，但本文還是將〈獨存品〉視為《瑜伽經》的一部分。

雖然傳統將《瑜伽經注》也視為瑜伽派的權威經典之一，但是有現代學者指出《瑜伽經》和《瑜伽經注》之間，還是有些差異的。如Christopher Key Chapple的文章“Reading Patañjali without Vyāsa”，就舉出四點不一致的地方。雖然舉出了其中的不同，但這篇作者並沒有要全盤推翻《瑜伽經注》的地位，只是提醒讀者《瑜伽經》與《瑜伽經注》的確存在意見不同之處。⁷ 基本上，本文是站在學術觀點上，除了尊重傳統之外，也希望如

⁵ 如Surenranath Dasgupta在他的《印度哲學史》就有這樣的看法。參Dasgupta, Surenranath, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992(1922), p.229-230. 另日本學者中村元也同意這樣的看法，參中村元，中村元選集[決定版]第24卷《ヨーガとサーンキヤの思想》（東京：春秋社，1996年），頁71。

⁶ Bryant, Edwin F., *The Yoga Sūtras of Patañjali: A New Edition, Translation, and Commentary with Insights from the Traditional Commentators*, New York: North Point Press, 2009, pp.xxxviii-xxxix..

⁷ Chapple, Christopher Key, “Reading Patañjali without Vyāsa”, *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, Vol. 62, No. 1, 1994, pp. 85-105.

實地反映《瑜伽經》與《瑜伽經注》所詮說的觀點。

二、瑜伽派的業行、習氣觀

在印度宗教教義中，業行（saṃskāra）與習氣（vāśana）是與輪迴有關的重要術語，這也是〈獨存品〉中首先討論的議題。現代印度行者Swami Veda認為有時候這兩個詞可以彼此替代，但有時還是有所差別。如業行是指由行為、經驗在心中留下的印象，而習氣是由業行所造出來的傾向、慣性，當習氣變深刻了，就會影響到行為。⁸

（一）四種業

在〈獨存品〉第7頌中，提到有四種業：黑業、白業、黑白混合業、非黑非白業。並說明一般人會造前三種業，而滅盡煩惱的瑜伽行者所造的業是第四種。⁹ 在佛典中，我們發現早在《中阿含》就有將善業比喻為白業，將惡業比喻為黑業的說法。¹⁰ 而《俱舍論》四種業的描述更是和《瑜伽經》相同。如說：「業有四種，謂或有業黑黑異熟、或復有業白白異熟、或復

⁸ 斯瓦米韋達·帕若堤（Swami Veda Bharati）著，石宏譯，《瑜伽經白話講解·獨存篇》（台北：橡實文化，2020年），頁115。

⁹ 《瑜伽經》4.7：瑜伽行者[的行為]既不是黑業，也不是白業。但對其他人來說是[黑、白和二者混合]三種。karmāśuklākṛṣṇaṃ yoginas trividham itareṣāṃ。

¹⁰ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》：「爾時，世尊為彼梵志而說頌曰：「妙好首梵志，若入多水河，是愚常遊戲，不能淨黑業。好首何往泉，何義多水河，人作不善業，清水何所益？淨者無垢穢，淨者常說戒，淨者清白業，常得清淨行。若汝不殺生，常不與不取，」（《大正藏》冊1，頁575下）。

有業黑白黑白異熟、或復有業非黑非白無異熟能盡諸業。」¹¹

在《瑜伽經注》中，毗耶沙提到非白非黑業是指煩惱滅盡，住於最後身（*caramadeha*）的出離者（*saṃnyāsin*）。毗耶沙解釋「最後身（*caramadeha*）」是指「煩惱燒盡」。¹² 從這樣的定義來看，瑜伽派的最後身的出離者相當於佛教的阿羅漢。其中，非白是指瑜伽行者捨棄了善果報，非黑是不執取（*anupādāna*）世間的種種。

在《俱舍論》中，對於非黑非白業，世親說不染污的無漏業是非黑；不會產生善的異熟果報是非白。¹³ 從早期佛教的角度而言，不限於阿羅漢，只要須陀洹以上的聖者就能夠造作不墮輪迴的無漏無記業。

（二）業行、習氣與異熟

對於瑜伽派的業行觀，帕坦伽利首先肯定業行（*saṃskāra*）與異熟（*vipāka*）的關係，說到無論有多久遠的時間、多遙遠的

¹¹ 世親造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》（以下略為《俱舍論》），《大正藏》冊29，頁83中。梵語參Pradhan, Pralhad edited, *Abhidharmakośabhāṣya*, Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII, 1967, p. 235: *asti karma śuklaṃ śuklavipākam, asti karma kṛṣṇaśuklaṃ kṛṣṇaśuklavipākam, asti karmākṛṣṇamaśuklamavipākam.*

¹² 《瑜伽經注》2.4：煩惱燒盡的善巧者被稱為「最後身者（*caramadeha*）」。*ataḥ kṣīṇakleśaḥ kuśalaś caramadeha ity ucyate.*

¹³ 《俱舍論》：「諸無漏業能永斷盡前三業者名為非黑，不染污故，亦名非白，以不能招白異熟故。」（《大正藏》冊29，頁83下）。*Abhidharmakośabhāṣya*: *taddhy akṛṣṇam akliṣṭatvād, akuśalaṃ vipākaśuklatābhāvāt. ābhiprāyiko hy eṣo 'śuklaśabdāḥ.* (Pradhan, Pralhad 1967, p. 235).

空間、乃至不同投胎的種種阻隔，都不會影響到異熟果報的顯現。¹⁴ 毗耶沙在《瑜伽經注》中提到六輻（*ṣaḍara*）輪迴之輪（*saṃsāracakra*），這六輻兩兩一對，分別是善法（*dharma*）¹⁵、不善法（*adharma*），快樂（*sukha*）、痛苦（*duḥkha*），貪欲（*rāga*）、瞋恚（*dveṣā*）。透過身、語、意的方式，或是利益他人，或是傷害他人。也就是說行善法而有快樂，行不善法而有苦痛。由快樂而會有貪欲，由苦痛而有瞋恚。這是毗耶沙解釋六輻輪迴輪的因（*hetu*）。當然，最根本的輪迴因主要還是無明（*avidyā*）。¹⁶ 由於有了無明的輪迴因，就會產生善、不善業行的異熟果。簡言之，這就是在世間中輪迴的果報（*phala*）。

成立了輪迴的因果，帕坦伽利接著說明是什麼來維繫業行與異熟之間的關係，這就是習氣（*vāśana*）的作用。簡單地說，造業（*karman*）之後的業行（*saṃskāra*）會產生習氣，而這習氣是能夠引生異熟果報。也就是說透過習氣的顯現而產生與其相應的異熟。¹⁷ 帕坦伽利描述這習氣是無始以來就有的，也就是說眾生的輪迴是從無始就有的，而所造業所產生的習氣當然也是

¹⁴ 《瑜伽經》4.9：即使有出生、空間、時間的阻隔，由於記憶和業行同一，[那些果報都]不會間斷。*jātidesaśkālavayavahitānām apy ānantaryaṃ smṛtisaṃskārayor ekarūpatvāt.*

¹⁵ 「*dharma*」原義是正法，在此指的是好的、善的果報。

¹⁶ 參《瑜伽經注》4.11：*hetur, dharmāt sukhām, adharmād duḥkham. sukhād rāgo, duḥkhād dveṣas. tataś ca prayatnas tena manasā vācā kāyena vā parisandamānaḥ param anuḡṛhṇāty upahanti vā tataḥ punar dharmādharmau sukhaduḥkhe rāgadveṣāv iti pravṛttam idaṃ ṣaḍaram saṃsāracakram. asya ca pratikṣaṇam āvartamānasyāvidyā netrī mūlaṃ sarvkleśānām ity eṣa hetuḥ.*

¹⁷ 《瑜伽經》4.8：由此[上述三種業]，有著習氣的顯現和只與其相應的異熟[果報]。*tatas tadvipākānugūṇānām evābhiviyaktir vāśanānām.*

無始就有的。¹⁸

毗耶沙進一步解釋習氣的安立是有它的所依 (āśraya) 和所緣 (ālambana)。習氣的所依是心念，特別是目標尚未達成，且想要有所作為 (sādhikāra) 的心念。若是目的已達成，沒有欲求的心念，自然習氣就會漸漸消滅。而習氣的所緣就是那些想要欲求的事物出現在面前，也就是認為想要追求的目標是有實現的可能。這就能助長習氣，也就是它的所緣。¹⁹

三、瑜伽派的時間觀

(一) 印度諸派的時間觀

根據 Anindita Niyogi Balslev 在 *A Study of Time in Indian Philosophy* 一書中的研究，由於不同派別的哲學差異，對於時間觀的看法也不一致，她認為在討論印度哲學的時間觀之前，要先了解印度諸派對於諸法常與無常，還有對於因果律的概念。首先，對於正理——勝論派 (Nyāya-Vaiśeṣika) 而言，諸法可分為常法 (nitya) 與非常法 (kāḍācitka)²⁰，常法是無始無終、不生不滅，而非常法是有始有終、有生有滅。常法如梵我 (ātman)、極微 (paramāṇu)、虛空 (ākāśa)、時間 (kāla)、空間 (dik)

¹⁸ 《瑜伽經》4.10：這些[習氣]是無始的 (anāditva)，因為[要活著的]渴望 (āśiṣa) 是永恆的。tāsām anāditvaṃ caśiṣo nityatvāt.

¹⁹ 參《瑜伽經注》4.11：manas tu sādhikāram āśrayo vāsanānām. na hy avasitādhikāre manasi nirāśrayā vāsanāḥ sthātum utsahante.

²⁰ 在此，正理——勝論派對於無常並不是使用‘anitya’一詞，而是‘kāḍācitka’。從字源來看，是kadācit (有時)，母音重音化，再加上後綴-ka而成的。意思是 sometimes，表示這法只在某一段時間存在，而不是永恆地存在。

等。²¹ 其中，時間是能持（*ādhāra*），透過時間，我們才能感知世間的諸法。同樣的道理，對於因果論來說，由於時間是真實地存在，所以之前所產生的因，隨著時間的遷移，也隨著其他因緣的參與，現在所產生的果是不同於之前的因。這就是正理——勝論派所主張的「因中無果論（*asatkāryavāda*）」。由「因中無果論」，對於世間諸法的產生，正理——勝論派主張「積集說（*ārambhavāda*）」，也就是說因產生在前，而結果在後。

以數論—瑜伽派（*Sāṅkhya-yoga*）而言，常法有神我（*puruṣa*）、原質（*prakṛti*），但時間不是常法。神我是永恒不變，且永恒覺知的。原質雖也是常法，是能轉變的常法（*pariṇāmī nitya*）。由於神我、原質是相對的，所以數論—瑜伽派是二元論，並主張「因中有果論（*satkāryavāda*）」，認為果早已存在因之中，果是因的具體呈現。因此，不需要有真實存在的時間作為因果律的基本條件。對於世間諸法的產生，數論—瑜伽派主張「顯現說（*abhivyaktivāda*）」，就是說果是從因中顯現出來。也主張「轉變說（*pariṇāmavāda*）」，就是說諸法是從真實存在的原質（*prakṛti*）轉變而成的。²²

主張一元論的吠檀多，特別是不二吠檀多（*advaita vedānta*），認為世間諸法是從梵（*brahman*）所幻化出來的，所以除了梵之外，在本質上世間一切都不是真實，我們所感知到的只是諸法的表象而已。時間也是一樣，只是一種現象而已，因此，從某種程度來說，存在是超越時間的。這就是「化現說（*vivartavāda*）」。

²¹ Balslev, Anindita Niyogi, *A Study of Time in Indian Philosophy*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999, p. 26.

²² 因為諸法是從原質（*prakṛti*）轉變來的，所以也稱為「原質轉變說*prakṛti-pariṇāmavāda*」。

從印度哲學來看大乘佛教哲學的話，主張諸法空性的中觀派是「空性化現說 (śūnyata-vivartavāda)」，而提倡萬法唯識的唯識宗則是「識化現說 (vijñāna-vivartavāda)」。²³ 而從佛教的立場來說，在某種程度或許與吠檀多的「化現說vivartavāda」有相似之處，但是絕對不同意世間一切都是由梵所化現的「梵化現說 (brahma-vivartavāda)」。佛教教義認為世間所有一切法都是非常法，除了否定梵我 (ātman)、神我 (puruṣa) 的存在外，包括時間、極微，都是非常法。諸法是剎那變化的，所以佛教也被正統印度學派稱為「剎那論者 (kṣaṇikavāda)」。這是個貶低的語詞，跟「毀滅論者 (vaināśika)」的意思差不多。因為否定了有一清淨的本體，就等於是否定了修行的意義。但是從佛教而言，諸法和輪迴的產生是從因緣而來，或許可稱為「因緣說 (*hetupratyayavāda)」。

簡言之，除了正理—勝論派主張時間是恒常存在外，數論—瑜伽派、吠檀多和佛教都認為時間是非常的。下面以表格呈現，或許能夠更清楚一點：

	常 法	非常法	因果律	主 張
正理—勝論派	梵我(ātman)、 極微(paramāṇu)、 虛空(ākāśa)、 時間(kāla)、 空間(dik)	其他諸法	因中無果論 (asatkāryavāda)	積集說 (ārambhavāda)

²³ 從佛教的觀點，並不會使用「化現說 (vivartavāda)」這樣的術語，這是從印度正統哲學來看的。參Balslev, Anindita Niyogi 1999, p. 65.

數論—瑜伽派	神我(puruṣa)、 原質(prakṛti)	時間、 其他諸法	因中有果論 (satkāryavāda)	轉變說 (pariṇāmavāda)、 顯現說 (abhivyaktivāda)
吠檀多	梵(brahman)、 梵我(atman)	世間一切法皆 非常		化現說 (vivartavāda)
佛 教	無	世間一切法皆 非常		因緣說 (*hetupratyaya vāda)

(二) 瑜伽派與說一切有部的時間觀

在《瑜伽經》4.12，帕坦伽利說：「過去與未來，各依它們的自性（svarūpa）而存在，而現象上有時間的差別。」²⁴ 這樣的說法讓我們想起跟佛教說一切有部（Sarvāstivāda，以下簡稱有部）的「三世實有」似乎是相當類似。為了能夠瞭解兩者之間的關係，我們先從有部的「三世實有」談起。

1. 說一切有部的三世實有

有部有個很獨特的時間哲學，就是「三世實有」——過去、現在、未來都是存在的。如在《俱舍論》的偈頌中提到‘sarvakālāstīti’²⁵。雖然這裏用的是「kāla（時）」，但是如吉元信行所說，其實《俱舍論》中，若是討論「三世實有」的話，大

²⁴ 《瑜伽經》4.12：atītānāgataṃ svarūpato 'sty adhvabhedād dharmāṇām.

²⁵ Pradhan, Pralhad 1967, p. 295.

多是用「adhvatraya（三世）」這一詞，幾乎不會用‘kāla’。在此會使用‘kāla’，吉元信行認為應該是為了符合偈頌音節的關係而已。另外，吉元信行也提到在梵本《阿毘達磨燈論》中，「三世實有」用的也是‘adhvatraya’。²⁶

‘kāla’傳統漢譯為「時」，一般指的就是客觀的時間。²⁷ ‘adhvan’傳統漢譯為「世」或「世路」。²⁸ 如《大毘婆沙論》說：「謂世即行，行即是世。」²⁹ 以及：「行無常故，世亦無常。」³⁰ 所以日本學者秋本勝說‘adhvan’這一詞跟「行（saṃskṛta）」是同義詞。從佛教言，有為法是有因果存在關係的無常法，所以「世（adhvan）」也是無常。³¹ 或許可以理解為主觀感知下的時間。簡言之，「時（kāla）」是客觀的時間，而「世（adhvan）」是我們主觀對時間的感知狀態。也就是在這樣的涵意下，有部會說過去時間的感知狀態、現在時間的感知狀態、未來時間的感知狀態，都是存在的。

在《俱舍論》中，世親先以經證³² 和理證解釋有部的三世實

²⁶ 吉元信行，〈三世實有說再考—その原語と思想的背景〉，《佛教學セミナー》第46號（京都：大谷大学佛教学会，1987年），頁17-18。

²⁷ 荻原雲來，《梵和大辭典》（台北：新文豐，1988年），頁342。

²⁸ 荻原雲來1988，頁39。

²⁹ 五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》（以下略為《大毘婆沙論》），《大正藏》冊27，頁393上。

³⁰ 《大毘婆沙論》，《大正藏》冊27，頁700上。

³¹ 秋本勝，《仏教実在論の研究——三世実有説論争（上）》（東京：山喜房佛書林，2016年），頁24，注14。

³² 經證方面，世親引用兩段經文說明：《俱舍論》：「論曰：三世實有。所以者何？由契經中世尊說故。謂世尊說：苾芻當知，若過去色非有，不應多聞聖弟子眾於過去色勤脩厭捨。以過去色是有故，應多聞聖弟子眾於過去色勤脩厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾於未來色勤斷欣求。以未來色是有故，應多聞聖弟子眾於未來色勤斷欣求。又具二緣識方生故，謂契經說：識

有。就理證方面，世親提出兩點。第一點說心識的生起一定要有對境，沒有對境的心識是不存在的。既然我們能夠緣取過去的對境，那緣取過去的心識和對境都應存在。³³第二點是說若無過去因的話，現在果又如何存在？因此，過去因應該存在。³⁴

從這兩點來看，有部的三世實有可說是有相當大程度的唯心論傾向。因為只要能被心識所緣取，無論這對境是過去、現在、未來，應該要存在。同樣地，反過來說，沒有被心識緣取的對境，就是不存在的。所以重點不是時間的存在，而是作為所緣的對境無論是存在於過、現在、未來，只要是心識的對境，它就一定存在。因此，雖說三世實有，但是有部並不像正論——勝論一樣，認為時間是真實地存在的。

由這樣的哲學主張，有部要面臨到的問題就是：「既然過去、現在、未來都存在，那麼這三世的差別性是什麼？」世親接著在《俱舍論》就列舉了四種說法，這就是有名的四大論師的說法：

二緣生。其二者何？謂眼及色。廣說乃至意及諸法。若去來世非實有者，能緣彼識應闕二緣。」（《大正藏》冊29，頁104中）。

³³ 理證一：《俱舍論》：「已依聖教證去來有，當依正理證有去來，以識起時必有境故。謂必有境，識乃得生，無則不生，其理決定。若去來世境體實無，是則應有無所緣識，所緣無故識亦應無。」（《大正藏》冊29，頁104中）。*Abhidharmakośabhāṣya*: atītānāgatam yuktito 'pi. Sadviṣayāt. sati viṣaye vijñānaṃ pravartate nāsati. yadi cātītānāgatam na syādasādāmbanāṃ vijñānaṃ syāt. tato vijñānameva na syādāmbanābhāvāt (Pradhan, Pralhad 1967, p.295).

³⁴ 理證二：《俱舍論》：「又已謝業有當果故，謂若實無過去體者，善惡二業當果應無，非果生時有現因在。由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有。」（《大正藏》冊29，頁104中）。*Abhidharmakośabhāṣya*: yadi cātītam na syāt śubhāśubhasya karmaṇaḥ phalamātyāṃ katham syāt. na hi phalotpattikāle varttamāno vipākaheturastīti. tasmādastyevātītānāgatamiti vaibhāṣikāḥ. (Pradhan, Pralhad 1967, p.295).

(1) 法救 (Dharmatrāta) 的樣態 (類 bhāva) 變異 (anyathika)

法救尊者說三世的不同就像是樣態 (bhāva)³⁵ 的變異。譬如將一金器溶化後，做成另一金器一樣，形體雖然不同，但本質都是金。就像牛奶變成乳酪，雖然外形不同，但顏色是一樣的。³⁶

(2) 妙音 (Ghoṣaka) 的時相 (相 lakṣaṇa) 變異 (anyathika)

妙音尊者說三世的不同就像是時相 (lakṣaṇa) 的變異。如事物存在於過去時，有過去的時相，但是不會離開現在、或未來的時相。若事物存在於現在時，會有現在的時相，但是不會離開過去、或未來的時相。就像一位男性正與一位女性溫存時，並不會被認為他就不喜歡其他女性。³⁷

³⁵ 'bhāva'的原意是存在的意思，如真諦就譯為「有」，這裏指的是存在的樣子，所以我在此譯為「樣態」。

³⁶ 《俱舍論》：「尊者法救作如是說：由類不同，三世有異。彼謂諸法行於世時，由類有殊非體有異。如破金器作餘物時，形雖有殊而體無異。又如乳變成於酪時，捨味勢等，非捨顯色。如是諸法行於世時，從未來至現在、從現在入過去，唯捨得類，非捨得體。」（《大正藏》冊29，頁104下）。*Abhidharmakośabhāṣya*: bhāvānyathiko bhadantadharmatrātaḥ. sa kilāha. dharmasyādhuvasu, pravartamānasya bhāvānyathātvaṃ bhavati na dravyānyathātvaṃ. yathā suvarṇabhājanasya bhittvā 'nyathā kriyamānasya saṃsthānānyathātvaṃ bhavati na varṇānyathātvaṃ. yathā ca kṣīraṃ dadhitvena pariṇāmadrasavīryavipākān parityajati na varṇam. evaṃ dharmo 'pyanāgatādadhvaṇaḥ pratyutpannamadhvānamāgacchannāgatabhāvaṃ jahāti na dravyabhāvam. evaṃ pratyutpannādatītamadhvānaṃ gacchan pratyutpannabhāvaṃ jahāti na dravyabhāvamiti. (Pradhan, Pralhad 1967, p. 296).

³⁷ 《俱舍論》：「尊者妙音作如是說：由相不同，三世有異。彼謂諸法行於世時，過去正與過去相合，而不名為離現未相。未來正與未來相合，而不名為離過現相。現在正與現在相合，而不名為離過未相。如人正染一妻室時，於餘姬媵不名離染。」（《大正藏》冊29，頁104下）。*Abhidharmakośabhāṣya*:

也就是說過去的諸法也具有現在、未來的時相，只是沒有顯現而已。

(3) 世友 (Vasumitra) 的安置 (位 avasthā) 變異 (anyathika)

世友尊者說三世的不同就像是安置 (avasthā) 的變異。就像事物在不同的安置中，就會被視為不同。譬如算盤中個位數的珠子就被視為一，在百位數的珠子被視為一百，在千位數的珠子被視為一千。³⁸

(4) 覺天 (Buddhadeva) 的相對待 (待 anyathā) 變異 (anyathika)

覺天尊者說三世的不同就像是相對待 (anyathā) 的變異。譬如同一位女性，她的女兒會稱呼她為：「母親！」，但她的母親會叫她為：「女兒！」。³⁹

lakṣāṇanyathiko bhadantagoṣakaḥ. sa kilāha. dharmo 'dhvasu pravarttamāno 'tīto 'tītalakṣaṇayukto 'nāgatapratyutpannābhyāṃ lakṣaṇābhyānaviyuktaḥ. anāgato 'nāgatalakṣaṇayukto 'tītapratyutpannābhyānaviyuktaḥ. evaṃ pratyutpanno 'pyatītānāgatābhyānaviyuktaḥ. tadyathā puruṣa ekasyāṃ striyāṃ raktaḥ śeṣāsvavirakta iti. (Pradhan, Pralhad 1967, p. 296).

³⁸ 《俱舍論》：「尊者世友作如是說：由位不同，三世有異。彼謂諸法行於世時，至位位中作異異說，由位有別非體有異。如運一籌，置一名一、置百名百、置千名千。」（《大正藏》冊29，頁104下）。*Abhidharmakośabhāṣya*: avasthā 'nyathiko bhadantavasumitraḥ. sa kilāha. dharmo 'dhvasu pravarttamāno 'vasthāmavasthām prāpyānyo 'nyo nidiśyate avasthāntarato na dravyāntarataḥ. yathaikā vartikā ekāṅke niṣṭiptā ekamityucyate śatāṅke śataṃ sahasrāṅke sahasramiti. (Pradhan, Pralhad 1967, p. 296).

³⁹ 《俱舍論》：「尊者覺天作如是說：由待有別，三世有異。彼謂諸法行於世時，前後相待立名有異，如一女人名母名女。」（《大正藏》冊29，頁104下）。*Abhidharmakośabhāṣya*: anyathānyathiko bhadantabuddhadevaḥ. sa kilāha. dharmo

世親接著說以有部而言，是以第三說世友尊者的看法為標準答案。並進一步說明，這三世是以「作用 *kāritra*」不同而確立，也就是說過去的狀態是已經作用，未來的狀態是還沒有作用，而現在的狀態是正在作用。⁴⁰

2. 瑜伽派的三種轉變

在《瑜伽經》3.13，帕坦伽利提到三種轉變：表象轉變 (*dharma pariṇāma*)、時相轉變 (*lakṣaṇa pariṇāma*)、安置轉變 (*avasthā pariṇāma*)。⁴¹ 若是將表象轉變 (*dharma pariṇāma*) 比較於樣態變異 (*bhāvānyathiko*) 的話，那麼這三種轉變與四大論師的前三種變異就相當類似了。如下表：

《俱舍論》	《瑜伽經》
樣態(類)變異(<i>bhāva-anyathika</i>)	表象轉變(<i>dharma pariṇāma</i>)
時相(相)變異(<i>lakṣaṇa-anyathika</i>)	時相轉變(<i>lakṣaṇa pariṇāma</i>)

'dhvasu pravartamaṇaḥ pūrvāparamapekṣyānyo 'nya ucyate avasthāntarato na dravyāntarataḥ. yathaikā strī mātā vocyate duhitā veti. (Pradhan, Pralhad 1967, p.297).

⁴⁰ 《俱舍論》：「故此四中第三最善，以約作用位有差別，由位不同立世有異。彼謂諸法作用未有名為未來，有作用時名為現在，作用已滅名為過去，非體有殊。」(《大正藏》冊29，頁104下)。 *Abhidharmakośabhāṣya*: tṛtīyaḥ śobhanaḥ.... yadā sa dharmāḥ kāritraṃ na karoti tadā 'nāgataḥ. yadā karoti tadā pratyutpannaḥ. yadā kṛtvā niruddhastadā 'tīta itī. parigatametatsarvam. (Pradhan, Pralhad 1967, p.297).

⁴¹ 《瑜伽經》3.13：由此，解釋為對於大種和感官的表象、時相、安置轉變。
etena bhūten driyeṣu dharmalakṣaṇāvasthāpariṇāmā vyākḥ-yātāḥ.

安置(位)變異(avasthā-anyathika)	安置轉變(avasthā pariṇāma)
相對待(待)變異(anyathā-anyathika)	

在Philipp A. Maas的文章〈佛教說一切有部的時間觀與帕坦伽利瑜伽派的轉變論〉中，他提到早在二十世紀初期，已有學者指出《瑜伽經》與有部的教義有密切的關係，如 Theodore Stcherbatsky、Louis de la Vallée Poussin、Erich Frauwallner等知名的佛教學者。⁴² 當然，有學者會認為這種相似性是瑜伽派取自佛教的有部，但也有學者認為這是平行的發展，各自發展出類似的教義。⁴³ 其中，Frauwallner認為毗耶沙在《瑜伽經注》中，並沒有從《俱舍論》引用得很正確，有些地方是有所不同的。但是Maas覺得Frauwallner誤解了，《瑜伽經注》與《俱舍論》的不同處正是表現出毗耶沙的刻意修改，以更符合瑜伽派的宗教哲學。

(1) 表象轉變(dharma pariṇāma)與法救「樣態變異(bhāva-anyathiko)」

Maas比對了《俱舍論》中的法救「樣態變異(bhāvānyathiko)」和《瑜伽經注》3.13中表象轉變(dharma pariṇāma)的梵語，有

⁴² Maas, Philipp A., "Sarvāstivāda Buddhist Theories of Temporality and the Pātañjala Yoga Theory of Transformation (pariṇāma)", *Journal of Indian Philosophy*, No. 48, 2020, pp. 963-1003.

⁴³ 如Braj M. Sinha就不認為是瑜伽派引用有部的教義。(參Sinha, Braj M., *Time and Temporality in Sāmkhya-yoga and Abhidharma Buddhism*, New Delhi: Mushiram Manoharlal Publisher, 1983, p. 132) 當然這不是本文爭論點，不過筆者傾向於帕坦伽利和毗耶沙對於有部的教義應不會陌生。(參莊國彬〈《瑜伽經》與佛教思想的比較〉，《圓光佛學學報》第26期(2015年12月)，頁58-62)。

如下的結果。⁴⁴ 所引用的梵語是屬於同一段，並沒有被分開。是我將這一段分為A與B，只是為了方便比對。兩部論中的不同處是以斜體、粗體、並加以底線以示區別。另外，為了便於比對，原本應有的母音連音，在此以破折號「—」分開。

	《俱舍論》 ⁴⁵	《瑜伽經注》3.13
A	dharmasya- <u>adhvasu</u> <u>pravartamānasya</u>	dharmasya <u>dharmi</u> ni vartamānasya- <u>eva-</u> adhvasv <u>atītānāgatavartamāne</u> su
B	bhāvānyathātvam bhavati na dravyānyathātvam.	bhāvānyathātvam bhavati na <u>tu</u> dravyānyathātvam.
C	yathā suvarṇabhājanasya bhittvā 'nyathā kriyamānasya <u>samsthāna</u> -anyathātvam bhavati na varṇānyathātvam.	yathā suvarṇabhājanasya bhittvā 'nyathā kriyamānasya <u>bhāva</u> -anyathātvam bhavati na <u>suvarṇānyathātvam</u>

以下是我的白話翻譯：

	《俱舍論》	《瑜伽經注》
A	當事物顯現（pravartamāna）在時間感知狀態（adhvan）中，	當具有表象的實體（dharmin）在現在（vartamāna）的時間中， <u>有著過去、未來、現在[的感知安置]</u> ，
B	這是狀態的變異（bhāvānyathātvā），而不是實物的變異（dravyānyathātvā）。	這是狀態的變異（bhāvānyathātvā），而不是實物的變異（dravyānyathātvā）。
C	就像將金盆打碎，製造成別的金器。這只是 <u>形色（samsthāna）</u> 的變異，而不是 <u>顯色（varṇa）</u> 的變異。	就像將金盆打碎，製造成別的金器。這只是 <u>狀態（bhāva）</u> 的變異，而不是 <u>金子（suvarṇa）</u> 的變異。

⁴⁴ Maas, Philipp A. 2020, p. 981.

⁴⁵ 漢譯為：「彼謂諸法行於世時，由類有殊非體有異。如破金器作餘物時，形雖有殊而體無異。」（《大正藏》冊29，頁104下）。

在此先歸納Maas的分析：

- I. 在A段一開始的‘dharmasya’後面，毗耶沙加了一個字‘dharmin’（實體）。⁴⁶ 從瑜伽派哲學而言，雖然世間的「表相（dharma）」會變動，但是背後有一不變的「實體（dharmin）」。這是從恒常的「原質（prakṛti）」而來的。換句話說，有了這個字，就跟佛教教義有了根本性的不同。佛教否定世間有任何恒常的東西，一切都是剎那變化無常。但瑜伽派主張現象上雖然變化無常，本質上是有個不變的東西。
- II. 在A段的最後，毗耶沙加了‘atītānāgatavartamāneṣu’（過去、未來、現在）來形容「時間（adhvan）」。Maas認為在此增加這三個字並無太大的哲學意涵，可能只是怕讀者對「時間（adhvan）」這個字不熟悉，以「過去、未來、現在」來描述這是代表時間。
- III. 在C段中，毗耶沙將《俱舍論》的‘samsthāna’（形色）改成‘bhāva’（狀態），還有《俱舍論》的‘varṇa’（顯色）改成‘suvarṇa’（金色）。Maas指出這也是再確定諸法中的原質存在。原本世親是說法救的狀態變異只是形色上的改變，顯色是不變的，並沒有暗指有不變的本質。不過毗耶沙非常巧妙地只更動兩個字，而且第二個字還相當地類似，就改為「這只是狀態（bhāva）的變異，而不是金子（suvarṇa）的變異。」這句話重申了現象上有變異，但是金子（本質）是不變的意思。Maas接著說到由於有了這樣的意涵，原本《俱舍論》‘dravya’（實物）這個字在《瑜伽經注》的含義也似

⁴⁶ ‘dharmin’這個字是‘dharma’後面去掉‘a’，再接上‘-in’的後綴詞，表示「具有表象的」，也就是指具有表象的實體。在本文中，就譯為「實體」。

乎變得有‘dharmin’（實體）的意義了。

基本上，我同意Maas的看法，如此相似的段落很難是各自發展的宗教教義，比較像是一方引用另一方。而目前學界大多也同意毗耶沙的《瑜伽經注》要比世親《俱舍論》略晚一百年左右。但是在Maas的比對分析中，他並沒有提到A段中‘*pravartamānasya*’與‘*vartamānasya*’的不同。乍看之下，毗耶沙只是將《俱舍論》中‘*pravartamāna*’的前置詞‘*pra*’去掉而已。但是其中的意思已有所不同。根據平川彰的《俱舍論索引》，‘*pravartamāna*’在玄奘譯本中，有「行、轉、修、現起」等譯語。⁴⁷ 在Monier Monier-Williams的《梵英辭典》中，雖沒有‘*pravartamāna*’這一詞，但在*pra-varta*的詞條下，有‘*pravartamānaka*’，意思是‘coming slowly forth from’⁴⁸。而‘*vartamāna*’在玄奘譯本中，有「現在、現、現世、居現在」。⁴⁹ 在Monier Monier-Williams的《梵英辭典》中，‘*vartamāna*’有‘turning, moving, existing, abiding, present’。從玄奘的譯語和英譯中，我們知道‘*vartamāna*’是指現在，而‘*pravartamānaka*’帶有動詞的意味。

由以上的分析，我們的確看到毗耶沙與世親不同的地方是有意義的，並不是任意的改變。而且厲害的是，毗耶沙只改了幾個字，就變成了瑜伽派的教義。這也無怪乎世親會說法救的說法很像是數論派的轉變論，因為這樣的詮釋的確很容易有數論派外境實有的理解。⁵⁰ 不過印順導師在《說一切有部為主的論

⁴⁷ 平川彰編，《俱舍論索引—第一部》（東京：大藏出版株式會社，2001（1973）），頁258。

⁴⁸ Monier-Williams, Monier 2008, p. 693.

⁴⁹ 平川彰2001，頁317。

⁵⁰ 《俱舍論》：「第一執法有轉變故，應置數論外道明中。」（《大正藏》冊29，頁

書與論師之研究》中，認為世親說得太嚴重了。其實從有為法的角度來看的話，「類」的三世轉變可以是假有的，是有為法存在的不同類性。⁵¹

有個容易混淆的地方是在玄奘譯的《俱舍論》中提到「法體恒有」⁵²。這「法體」看起來跟瑜伽派的「實體（*dharmīn*）」好像是同一個東西，是指有個恒常不變的本質。檢索平川彰編的《俱舍論索引》，玄奘所譯的「法體」一詞對應於現存梵本，可以是‘*dharma*’，或者是‘*svabhāva*」⁵³，並不是‘*dharmīn*」。⁵⁴而《俱舍論》梵本中所出現唯一一次的‘*dharmīn*’，就是世親在批評數論的教義。⁵⁵簡言之，玄奘譯的「法體」，理論上指的應是「自性（*svabhāva*）」。

那麼，有部的「自性」的含義是什麼呢？我們在《大毘婆沙論》中看到：「自體自相即彼自性。」⁵⁶或許我們可以這樣理解：

104下)。*Abhidharmakośabhāṣya*: eṣāṃ tu prathamāḥ pariṇāmavādītīvāt sāmukhyapakṣe nikṣeptavyaḥ (Pradhan, Pralhad 1967, p.297).

⁵¹ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（台北：正聞，1968年），頁297。

⁵² 《俱舍論》：「許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作。」（《大正藏》冊29，頁105中）。

⁵³ *Abhidharmakośabhāṣya*: na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktamīśvaraceṣṭitam. (Pradhan, Pralhad 1967, p.298).

⁵⁴ 平川彰編，《俱舍論索引—第二部》（東京：大藏出版株式會社，1977年初版），頁430b。

⁵⁵ 《俱舍論》：「如是轉變何理相違？謂必無容有法常住，可執別有法滅法生。」（《大正藏》冊29，頁57下）。*Abhidharmakośabhāṣya*: kaścātra doṣaḥ? sa eva hi dharmī na samvidyate yasyāvasthitasya dharmāṇāṃ pariṇāmāḥ kasyeta. (Pradhan, Pralhad 1967, p.159).

⁵⁶ 《大毘婆沙論》：「自體自相即彼自性。如說諸法自性即是諸法自相。」（《大正藏》冊27，頁179中）。

「自體 (*svarūpa)⁵⁷」是指諸法本身的存在，「自相 (lakṣaṇa)」是指諸法本身的特徵，而「自性 (svabhāva)」是指諸法本身的性質。所以這句話的意思是諸法本身存在的特徵，就是諸法本身的性質。換言之，有部認為諸法的表徵就是諸法的本質，並沒有獨立於表徵之外的本質存在。不過，諸法的特徵（自相）是剎那變異，但是做為諸法的性質（自性）並不會剎那變異，所以說「自性（法體）恒有」。這是自相與自性不同的地方。但是，由於諸法是無常的有為法，做為諸法的自性，當然也是屬於無常的、有為的。簡言之，有部所說的「法體恒有」，是指這「法體（自性）」雖不會剎那變異，卻也是無常的。這也無怪乎站在經量部的世親會嘲笑說：「此真自在作」。⁵⁸

(2) 時相轉變 (lakṣaṇa pariṇāma) 與妙音 (Ghoṣaka) 時相變異 (lakṣaṇa-anyathika)

有部四大論師第二種說法是妙音的「時相 (lakṣaṇa) 變異」，帕坦伽利的名稱也是「時相 (lakṣaṇa) 轉變」。以下的表格也是引用自Maas的文章，但是我也做了些改變。為了比對方便，我分了A到D四段，不一樣的地方也是以斜體、粗體、並加以底線以示區別。另外，為了便於比對，原本應有的母音連音，在此以破折號「—」分開。

⁵⁷ 因無現存梵本《大毘婆沙論》，此梵文前加「*」表示為擬構字。

⁵⁸ 《俱舍論》：「性體復無別，此真自在作。」（《大正藏》冊29，頁105中）。
Abhidharmakośabhāṣya: svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaśca neṣyate. na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktamīśvaraceṣṭitam. (Pradhan, Pralhad 1967, p.298).

	《俱舍論》 ⁵⁹	《瑜伽經注》3.13
A	dharmo 'dhvasu <u>pr</u> avarttamāno 'tīto 'tīta-lakṣaṇa-yukto 'nāgata- <u>pratyutpannā-</u> bhyāṃ lakṣaṇābhyāṃ aviyuktaḥ.	dharmo 'dhvasu vartamāno 'tīto 'tīta-lakṣaṇa-yukto 'nāgata- <u>vartamānā-</u> bhyāṃ lakṣaṇābhyāṃ aviyuktaḥ.
B	anāgato 'nāgata-lakṣaṇa-yukto 'tīta- <u>pratyutpannā</u> bhyāṃ aviyuktaḥ.	<u>tathā</u> -anāgato 'nāgatalakṣaṇa-yukto <u>vartamāna</u> -atītābhyāṃ <u>lakṣaṇābhyāṃ</u> aviyuktaḥ.
C	evam <u>pratyutpanno</u> 'py-atītānāgatābhyāṃ-aviyuktaḥ.	<u>tathā vartamāno vartamānalakṣanayukto</u> 'tītānāgatābhyāṃ <u>lakṣaṇābhyāṃ</u> aviyukta iti.
D	<u>tad</u> -yathā puruṣa ekasyāṃ striyāṃ raktaḥ śeṣāsv- <u>av</u> irakta iti.	yathā puruṣa ekasyāṃ striyāṃ rakto <u>na</u> śeṣāsu virakto bhavati-iti.

以下是我的翻譯：

	《俱舍論》	《瑜伽經注》3.13
A	法在現存的感知狀態中，對於過去[的法]與過去時相有所關連，[但]不離未來、現在的時相。	法在現存的感知狀態中，對於過去[的法]與過去時相相關連，[但]不離未來、現在的時相。
B	對於未來[的法]與未來時相有所關連，[但]不離現在、過去[的時相]。	<u>同樣地</u> ，對於未來[的法]與未來時相有所關連，[但]不離現在、過去的時相。
C	如是，現在[的法]也不離過去、未來[的時相]。	同樣地，對於現在[的法]與現在時相有所關連，[但]不離過去、未來的時相。
D	那就如同有人貪戀某一女人，並不會對其他[女人]離慾。	如同有人貪戀某一女人，並不會對其他[女人]離慾。

⁵⁹ 漢譯為：「由相不同，三世有異。彼謂諸法行於世時，過去正與過去相合，而不名為離現未相。未來正與未來相合，而不名為離過現相。現在正與現在相合，而不名為離過未相。如人正染一妻室時，於餘姬媵不名離染。」（《大正藏》冊29，頁104下）。

Maas提到有部四位論師的說法是對「三世實有」的不同描述，但在瑜伽派的三種轉變中，第二種「時相轉變」是對第一種「表象轉變」再更進一層的解釋，可加強彼此的詮釋。這又是毗耶沙對有部教義的「妙用」。

對於這時相轉變，Maas並沒有比對分析梵文。以下是我簡單的分析：

- I. 在A段中，不同的是《俱舍論》中「pratyutpanna（現在）」《瑜伽經注》改為‘vartamāna’。就意思來看並無不同，只是字根不同。⁶⁰ 在《瑜伽經注》中，使用‘pratyutpanna’有兩處，而使用‘vartamāna’就超過三十處。似乎毗耶沙傾向於使用‘vartamāna’這個詞來代表「現在」。
- II. B、C兩段與A段是相同的句型，《俱舍論》有些字就略而不寫，但《瑜伽經注》則完整列出。
- III. 在D段中也是相同的譬喻，只是《俱舍論》用的是‘śeṣāsv-avirakta’名詞加a的否定，而《瑜伽經注》用的是‘na śeṣāsu virakto’動詞否定的na。

由以上分析看來，毗耶沙的「時相轉變」幾乎就是完全引用妙音的「時相變異」，不同的梵文只是用法上的差異。但是妙音的說法在《大毘婆沙論》是被認為不如理的，因為若是每一法都具有三世相的話，那豈不雜亂了？⁶¹ 對於這樣的說法，毗耶沙反

⁶⁰ ‘pratyutpanna’是prati加上ut加上字根√pad的過去被動分詞（past passive participle），而‘vartamāna’是由字根√vrt變成的現在中間態分詞（present middle participle）。或許毗耶沙覺得「現在」應該是以現在分詞表示比較好吧！

⁶¹ 《大毘婆沙論》：「說相異者，所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故。」（《大正藏》冊27，頁396中）。世親也引用《大毘婆沙論》，如《俱舍論》：「第二所立世相雜亂，三世皆有三世相故。」（《大正藏》冊29，頁104

駁說在三世中，表象是有明顯的區別，如過去的表象跟現在、未來的表象是不同的。但諸法也都具有「表象性 (dharmatva)」，但這表象性並不會雜亂啊！就像現在忿怒的時候，由於沒有貪欲生起現行，就可以說心中沒有貪欲嗎？⁶² 換句話說，就像忿怒現行時，心中仍有貪欲性。同樣地，諸法在現在的時間感知狀態時，仍不離過去、未來的時間感知狀態。

我們看到毗耶沙的詮釋方式是站在諸法具有「實體 dharmin」的立場上來說的。具有表象就表示有一個「表象性 (dharmatva)」，而這就是「實體」的呈現化。當我們感知現在的表象，並不表示過去、未來的表象性不在，只是不顯現而已。所以才說「對於現在[的法]與現在時相有所關連，[但]不離過去、未來的時相。」⁶³。對有部來說，雖然同意諸法是以「自性」而存在，但這「自性」並不是恒常，是跟著諸法而存在。若籠統地說「自性」存在於過去、現在、未來，那就表示這「自性」是恒存的，這對有部是無法接受的。應該較精確的說法是「自性」就跟諸法的存在一樣，當我們在感知過去諸法時，過去諸法的

下)。

⁶² 《瑜伽經注》3.13：另有人提出責難：「在時相的轉變中，由於所有[的表象]與所有的時相相關連，這些時態 (adhvaṇ) 就會混亂 (saṃkara)。」對此回應是：「表象的表象性 (dharmatva) 無需證成 (aprasādhya)。若是存在表象性，那也可以說時相是有區別的，表象性也不只出現在現在。如是，在忿怒的時候，由於沒有貪欲生起現行，就可以說心中沒有貪欲的性質 (dharmaka) 嗎！」*atra lakṣaṇaparīṇāme sarvasya sarvalakṣaṇayogād adhvasaṃkaraḥ prāpnotīti parair doṣaś codyata iti. tasya parihāraḥ --- dharmāṇāṃ dharmatvam aprasādhyaṃ. sati ca dharmatve lakṣaṇabhedo 'pi vācyo na vartamānasamaya evāsya dharmatvam. evaṃ hi na cittam rāgadharmakam syāt krodhakāle rāgasyāsamudācārād iti.*

⁶³ 《瑜伽經注》3.13：*vartamāno vartamānalakṣaṇayukto 'tītānāgatābhyāṃ lakṣaṇābhyāṃ aviyyukta.*

「自體」、「自相」、「自性」就存在於過去的時間感知狀態（adhvan）中，這就是過去的時相（lakṣaṇa）。對於現在、未來時相的理解也是一樣。因此，說「現在與現在的時相相關連，但不遠離過去與未來的時相」。但毗耶沙認為諸法背後若沒有一個恒常的實體做維繫，這就會造成雜亂。

(3) 安置轉變（avasthā pariṇāma）與世友（Vasumitra）的安置變異（avasthā-anyathiko）、覺天（Buddhadeva）的相對待變異（anyathā-anyathika）

《瑜伽經》的偈頌只列了三種轉變，毗耶沙詮釋帕坦伽利，認為世友與覺天的理論沒有太大差別，因此將兩者揉合一起，而成了《瑜伽經注》中安置轉變的描述。在Maas的文章中，第一種轉變與梵本《俱舍論》有比對表格，也有說明。第二種轉變有比對表格，但沒有說明。這第三種的安置轉變中，沒有表格也沒有說明。或許Maas覺得差別比較大，所以沒有梵文的比對表格，但在更仔細比對下，我們還是可以看到彼此的相似性。

	《俱舍論》 ⁶⁴	《瑜伽經注》3.13
A	dharmo 'dhvasu pravartamāno 'vasthā-mavasthāṃ prāpyānyo 'nyo nidiśyate 'vasthāntarato na dravyāntarataḥ.	na dharmī tryadhvā dharmās tu tryadhvānas te lakṣitā alakṣitās tatra lakṣitās tām tām avasthāṃ prāpnuvanto 'nyatvena pratiniṛdiśyante 'vasthāntarato na dravyāntarataḥ.

⁶⁴ 漢譯為：「尊者世友作如是說：由位不同，三世有異。彼謂諸法行於世時，至位位中作異異說，由位有別非體有異。如運一籌，置一名一、置百名百、置千名千。」（《大正藏》冊29，頁104下）。

B	yathāikā vartikā ekāṅke nikṣiptā ekamityucyate śātāṅke śataṃ sahasrāṅke sahasramiti.	yathāikā rekhā śatasthāne śataṃ daśasthāne daśaikā caikasthāne
C	yathā ekā strī mātā vā ucyate duhitā ca iti	yathā caikatve 'pi strī mātā cocyate duhitā ca svasā ceti.

白話翻譯：

	《俱舍論》	《瑜伽經注》3.13
A	當事物顯現在[三種]時間的感知狀態時，由各各不同的安置，就有各各不同的描述。[這是因為]安置的不同，不是實物的不同。	實體（dharmin）沒有三種時態，但表象（dharma）有三種時態，有顯現和未顯現。其中，有各各不同安置，就有各各不同的描述。[這是因為]安置的不同，不是實物的不同。
B	就像將一籌（vartikā）放置在一的位置就稱為一，在百[就稱為]百，在千[就稱為]千。	就像在一百的位置為一百，在十的位置為十，在一的位置為一。
C	就像一女子可被稱為母親，或為女兒。	也就像有一女子，可被稱為「母親」，也可被稱為「女兒」和「姐妹」。

- I. 在A段中，《俱舍論》和《瑜伽經注》的差異比較大。主要是因為《瑜伽經注》要強調「實體（dharmin）」的重要性。
- II. 《俱舍論》的B段是世友的譬喻，而《俱舍論》的C段是覺天的譬喻。這兩個譬喻在《瑜伽經注》都放在「安置轉變」中。毗耶沙在字句上也有些改變，並沒有跟《俱舍論》完全一致。

有趣的是毘婆沙師認為世友是詮釋「三世實有」的標準答案，但毗耶沙卻把世友和覺天的說法認為是差不多的。

3. 小結

就佛學研究而言，有部三世實有的研究不是罕見的議題，但絕大多數的論文只就佛典的範圍內討論。在此則是從瑜伽派的角度，一個主張有神我的印度教派竟然可以接受主張佛教無我的三世實有理論。可歸納為以下幾點：

(1) 三世實有理論的成立主要是對時間的主觀感知狀態，特別是從禪修者的感知狀態來看。這對以瑜伽為名的瑜伽派是很容易接受的理論。

(2) 由於三世都存在，這會很容易延伸到有一不變的神我。這就是毗耶沙的立場，只要修改《俱舍論》中的幾個關鍵詞，就可輕易變成神我的三世實有。

(3) 《俱舍論》所列的四大論師，是指四種解釋三世差別的不同方式。但是在《瑜伽經注》中，這些不同的解釋全都成為三世實有的詮釋方式。換句話說，世親列舉四種解釋方式，並以第三種世友的說法為標準。這對毗耶沙來說是徒增困擾，為何不說這些都是對三世實有的詮釋方式，全都是標準答案。

四、瑜伽派對唯識說批判

縱觀《瑜伽經》的內容，帕坦伽利大部分的偈頌都是在描述自宗的教義，批評他宗的部分只出現在這〈獨存品〉中，而且《瑜伽經》中唯一的批判對象是佛教。在《瑜伽經》中，帕坦伽利批判了「唯識無境」和「自證分」等兩種教理。根據高崎直道的《唯識入門》，唯識的主要教義可以簡略地歸納為三大主

題：1 阿賴耶識，2 三性說，3 唯識無境。⁶⁵ 若是帕坦伽利覺得唯識宗在宗派發展上是種威脅的話，理應該就其主要理論一一駁斥。但是在《瑜伽經》中，並沒有討論阿賴耶識。或許是因為與神我（*puruṣa*）的理論類似，所以略過不提。而批評自證分部分，可能是因為從瑜伽派教義來看，變化的心不能覺知心，能夠覺知心的是那永恒不變的神我，而不是能轉變的心本身。

（一）對唯心論的批判

《瑜伽經》4.15經文中提到由於心念的差異，即使對於同一事物，認知的方式就會不一樣。⁶⁶乍看之下，這似乎只是說明不同的心念就會有不同的認知。但是在《瑜伽經注》中，毗耶沙說到事物的存在並不是由於心的意想（*parikalpita*）。其實‘*parikalpita*’在唯識教義中，是為「遍計所執」。⁶⁷從瑜伽派來看，不同的心念有不同的認知，怎麼可以說事物是依於心識而安立。就如某人的心念所意想的事物，怎麼可能影響到其他人也能認知到。而且，能知和所知不應該混淆在一起。另外，根據數論一瑜伽派的教義，事物是具有三質性（*guṇa*），依於三質性的變動而有所不同。由以上理由，瑜伽派不承認外境是由心識所呈現的。

在《瑜伽經》4.16，帕坦伽利再次強調事物不只依於心識。⁶⁸

⁶⁵ 高崎直道，《唯識入門》（東京：春秋社，2003（1992）），頁34。

⁶⁶ 《瑜伽經》4.15：雖同一事物，由於心念的差別，兩者[認知]的方式便不同。
vastusāmye cittabhedāt tayor vibhaktāḥ panthāḥ.

⁶⁷ 如世親菩薩造，唐·玄奘譯，《唯識三十頌》：「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。」（《大正藏》冊31，頁61上）。

⁶⁸ 《瑜伽經》4.16：事物並不依於單一的心續，且不透過有效的認知方式（*apramāṇaka*），這如何可能呢？*na caikacittatantram vastu tadapramāṇakam tadā*

在注解中，毗耶沙詮釋這一頌主要是批判說一切有部的教義。有部主張心識生起時，一定要有對境。⁶⁹ 雖然沒有明說對境生起時，是否一定要有識，但有部的教義明顯地已有唯心論的傾向。就主張二元論的瑜伽派來說，精神性的神我（*puruṣa*）和物質性的原質（*prakṛti*）是可各自存在的。若是主張識的生起一定有對境，那心識不同的時候，做為對境的事物是否也會因此而不同？而且，若只看到事物的正面，看不到背面時，那背面到底存不存在？因此，比較合理的說法應該是事物可獨立於心外，而不是一定要與心識相關連。

雖然原質與神我各自存在，但這兩者還是有所關連。所以在《瑜伽經》4.17，帕坦伽利說心識是會受到事物的影響，在這樣的情況下，心識就會認知事物。⁷⁰ 毗耶沙以鐵和磁石做為譬喻，心識像鐵，而對境就像磁石，具有鐵性質的心識會受到有磁性性質對境的吸引與影響，而讓心識有所轉變。

雖然心識會不斷轉變，但背後的神我是不會轉變的，也能夠覺知心識的一切活動，這就是《瑜伽經》4.18的內容。⁷¹ 毗耶沙解釋說對於外境，心識有時會覺知，有時不會覺知。但是神我則是能夠覺知到心識的一切轉變。

從以上分析，我們看到《瑜伽經》是以本宗的二元論教義批

kiṃ syāt.

⁶⁹ 《俱舍論》：「以識起時必有境故。謂必有境，識乃得生，無則不生，其理決定」（《大正藏》冊29，頁104下）。

⁷⁰ 《瑜伽經》4.17：事物被認知或不被認知，是依於是否影響到心。*taduparāgāpekṣitvāc cittasya vastu jñātājñātam.*

⁷¹ 《瑜伽經》4.18：心的活動永遠能被認知，因為主宰者（*prabhu*）神我是不會轉變的。*sadā jñātās cittavṛttayas tatprabhoḥ puruṣasyāpariñāmitvāt.*

判唯識無境。同樣地，站在唯心論的唯識宗，對於這樣的批評也可輕易地以其道反治其人。

(二) 對自證分的批判

接續著《瑜伽經》4.18的邏輯，能夠覺知心的是神我，但心不能照明心本身。⁷² 這是《瑜伽經》4.19的描述。《瑜伽經注》提到火的譬喻是不合適的，因為還沒點著之前，火是無法照明的。而且，這樣的照明是結合了照明者和所照明者，但是這種結合不可能僅僅依於自身。在此，帕坦伽利認為火的譬喻不能用在心本身能夠自照。

《瑜伽經》4.20提到能知與所知對象不能在同一剎那被感知。⁷³ 毗耶沙進一步解釋說行動者（*kāraka*）又是行動的作用（*kriyā*），這是不合理的。接著，帕坦伽利說若是心由另一心感知，那麼感知之後還有感知，便造成了無窮的謬誤，而且會有記憶上的混亂。⁷⁴ 毗耶沙進一步說明這主要都是因為不承認有神我。若是沒有真實的神我，不只是有記憶的混亂，也無法解釋眾生輪迴的現象，更是無法安立修行的基礎。⁷⁵

⁷² 《瑜伽經》4.19：心不能照明自身，因為它是所認知的[對象]。na tat svābhāsam drśyatvāt.

⁷³ 《瑜伽經》4.20：[心和對象]這兩者不能在同一時間被確認感知。ekasamaye cobhayānavadhāraṇam.

⁷⁴ 《瑜伽經》4.21：[若心]由另一心所感知，感知後還有感知，便造成無窮[感知]的謬誤，導致記憶的混亂。cittāntaradrśye buddhibuddher atiprasaṅgaḥ smṛtisamkaraś ca.

⁷⁵ 參《瑜伽經注》4.21的翻譯內容。

(三) 小結

簡言之，我認為帕坦伽利批判佛教並不是因為要遍斥其他外宗，也不是因為宗教發展上的強大對手，而是藉由批判佛教唯心論的教義，以彰顯自宗二元論的教義。由於這樣，我們才能理解為何《瑜伽經》只批判唯識宗，而且是放在最後一品中。

五、瑜伽派的解脫—獨存

在〈獨存與解脫—瑜伽派與佛教解脫道的比較〉一文中，我以根、道、果的模式分析了瑜伽派與佛教的解脫道。在果的部分，提到「獨存」這一詞早在《奧義書》中已出現，代表著清淨梵我（ātman）的存在。而且耆那教更是將解脫者稱為「獨存者（kevalin）」。⁷⁶ 根據T. W. Rhys Davids & William Stede所編的《巴英辭典》，‘kevalin’指的是圓滿解脫者，如同阿羅漢一樣。⁷⁷ 接著引用了《經集》第82頌中的：「對於獨存的大仙（kevalinaṃ mahesiṃ）而言，諸漏已盡」⁷⁸ 簡言之，流行於印度宗教間的

⁷⁶ 莊國彬，〈獨存與解脫—瑜伽派與佛教解脫道的比較〉，《圓光佛學學報》第28期（2016年12月），頁41。

⁷⁷ Rhys Davids, T. W. & Stede, William, *Pāli-English Dictionary*, Oxford: The Pāli Text Society, 1999(1921-1925), p. 226.

⁷⁸ Norman, K. R., *The Group of Discourses (Sutta-nipatta)*, Vol. II, Oxford: The Pāli Text Society, 1992, p. 14: ‘Aññena ca kevalinaṃ mahesiṃ, Khīṇāsaṃ kukkucāmūpasantaṃ. Annena pānena upaṭṭhahassu, Khettaṃ hi taṃ puññapekhasa hotīti’. K. R. Norman將‘kevalinaṃ mahesiṃ’譯為‘Fully-accomplished great seer’（參Norman, K. R. 1992, p. 9.）。同樣地，郭良鋆也譯為「圓滿的大仙」（郭良鋆，巴利三藏譯叢04《經集》（台南：台灣南傳上座部佛教學院，民國100年5月），頁25。參<https://www.taiwandipa.org.tw/images/k/k1142-0.pdf>，瀏覽日期：

「獨存」或「獨存者」，其實在巴利經文中也看得到，用法也與印度宗教相同，只是在後來的佛教文獻就比較少使用。

接著是進一步地分析《瑜伽經》中「獨存」的用法。其中，《瑜伽經》有五處經文提到「獨存」。首先是在2.25，帕坦伽利提到由無明消失，能夠分清見者和所見的不同，這就是見者的獨存。⁷⁹ 然後是在3.50，帕坦伽利說明由離欲而滅盡了不善種子，就會產生獨存。⁸⁰ 由離欲斷除不善、無明等而達到解脫，這是所有印度宗教都接受的基本解脫公式。

在《瑜伽經》3.55，帕坦伽利說明獨存的產生是由於光明性（*sattva*）和神我得以清淨。⁸¹ 在《瑜伽經》4.26，則是當心念能往內觀，就會有「決擇智（*vivekakhyaṭi*）」。⁸² 就像在《數論頌》第44頌提到透過智（*jñāna*），而有解脫（*apavarga*）。⁸³ 不過要注意的是，這智是在心念中產生的，並不是神我產生決擇智。因為神我是本自清淨，且永遠覺知、自在的，不需要另外再有額外的智來加在神我上面。就像毗耶沙在《瑜伽經注》1.24中所說

2021/4/5)。

⁷⁹ 《瑜伽經》2.25：由[無明]消失，混合就會斷除，這是見者的獨存。tadabhāvāt saṃyogābhāvo hānaṃ taddr̥ṣeḥ kaivalyam.

⁸⁰ 《瑜伽經》3.50：由離欲，當不善種子滅盡時，而有獨存。tadvairāgyād api doṣabījakṣaye kaivalyam.

⁸¹ 《瑜伽經》3.55：當光明性和神我清淨且平等時，就產生了獨存。sattvapuruṣayoh sūddhisāmye kaivalyam iti.

⁸² 《瑜伽經》4.26：那時，心傾向於決擇[生智]，便能趨向（*prāgbhāra*）獨存。tadā vivekanimnaṃ kaivalyaprāgbhāraṃ cittam.

⁸³ 參Mainkar, T. G., *Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa - with the Commentary of Gauḍapāda*, Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2004, p. 155. dharmeṇa gamanam ūrdhvaṃ gamanam adhastād bhavaty adharmeṇa / jñānena cāpavargo viparyayād iṣyate bandhaḥ // 44 // 漢譯陳·真諦譯，《金七十論》：「因善法向上 因非法向下 因智厭解脫 翻此則繫縛」（《大正藏》冊54，頁1255中）。

的，雖說是斷除三結而解脫，但這些煩惱結並不存在於神我之中，只存在於未解脫者的心念之中。⁸⁴

因此，到最後階段，心念止息時，智自自然也就不見。這就是4.34說明當三質性回歸止息，神我安住於自性之中，這就是獨存。⁸⁵

六、《瑜伽經注·獨存品》大綱

在swamiJ的網站，將〈獨存品〉分為十二個段落⁸⁶，而Edwin Bryant的《瑜伽經》英譯則是分為十一個段落。⁸⁷在此，

⁸⁴ 《瑜伽經注》1.24：有許多人是能夠斷除了三結（bandhana）後而獲得獨存的獨存者（kevalin）。但自在神從沒有，而且也不會有這些結。就像煩惱結（bandhakoṭi）存在於解脫者之前[的心念中]，但不存在於自在神。也就像融入於原質的人也有可能生起煩惱結，但自在神不會。他是永遠解脫，永遠自在的。kaivalyaṃ prāptās tarhi santi ca bahavaḥ kevalinaḥ. te hi trīṇi bandhanāni cchittvā kaivalyaṃ prāptā īśvarasya ca tatsambandho na bhūto na bhāvī. yathā muktasya pūrvā bandhakoṭiḥ prajñāyate naivam īśvarasya. yathā vā prakṛtilīnasyottarā bandhakoṭiḥ sambhāvyate naivam īśvarasya. sa tu sadaiva muktaḥ sadaiveśvara iti.

⁸⁵ 《瑜伽經》4.34：當三質性回歸止息，不需為神我[而彰顯]，而[神我]安住於自性中，這便是獨存，或稱為[神我]原覺力（citiśakti）。puruṣārthaśūnyānāṃ guṇānāṃ pratiprasavaḥ kaivalyaṃ svarūpapratīṣṭhā vā citiśaktir iti.

⁸⁶ 十二個段落的分法為：Means of attaining experience (4.1-4.3), Emergence and mastery of mind (4.4-4.6), Actions and karma (4.7-4.8), Subconscious impressions (4.9-4.12), Objects and the three gunas (4.13-4.14), Mind perceiving objects (4.15-4.17), Illumination of the mind (4.18-4.21), Buddhi and liberation (4.22-4.26), Breaches in enlightenment (4.27-4.28), Perpetual enlightenment (4.29-4.30), Knowables become few (4.31), Gunas after liberation (4.32-4.34)。參<http://swamij.com/index-yoga-meditation-yoga-sutras.htm>，瀏覽日期：2020/7/20。

⁸⁷ 十一個段落的分法為：Other means of attaining the siddhis (1), prakṛti's relationship with her effects (2-3), and by the phenomenon of the creation of

我參考這兩份資料，分為十一段，說明如下所述：

(一)、神通的獲得 (1頌)

接續第三〈神通品〉的解釋，總結神通可透過天生、藥物、咒語、苦行、三昧等五種獲得。

(二)、原質 (prakṛti) 的轉變 (2-3頌)

這兩頌描述生命轉化是由原質的轉變而達成。

(三)、幻身與幻心 (4-5頌)

幻化出多身雖然也有幻化的多心，但這些幻心都是來自一個啟動的心，也就是「自我意識 (asmitā)」。

(四)、瑜伽行者的業 (6-7頌)

業可分為黑業、白業、黑白混合業、非黑非白業，而瑜伽行者所作的業是屬於最後一種。

(五)、業行 (saṃskāra) 與習氣 (vāśana) (8-11頌)

業行是由因 (hetu)、果 (phala)、所依 (āśraya) 和所緣 (ālambana) 造成，而且即使有出生、空間、時間的阻隔，果報都不會間斷。

(六)、時間與質性的轉變 (12-14頌)

現在、過去與未來是依各自的自性 (svarūpa) 而存在，而現象上有時間的差別。這些是以三質性為自體 (ātman)。

multiple minds by the yogi (4-5). A more advanced discussion of karma (6-7), saṃskāras (8-11), and Time and the guṇas (12-14), then ensues. The next section critiques Buddhist idealist notions of the minds (15-21), followed by a discussion on the yoga view of the relationship between mind and consciousness (22-26), and of distractions to meditation (27-28). The chapter ends with dharma-megha and its effects (29-33), and then ultimate liberation (34)。參Bryant, Edwin F. 2009, p. 459.

(七)、破唯識無境 (15-18頌)

這幾頌主要是破除外在的對境不存在的理論，說明對象是客觀的存在。

(八)、破心能自我認知 (sva-saṃveda) (19-21頌)

這是否定唯識自證分的存在。

(九)、心的混合作用 (22-26頌)

這是進一步否定一切都是心的作用，主要是背後有個不變、不動的神我在覺知。

(十)、業行的間隙 (27-28頌)

即使修習到高階的階段，有時還是會有業力現前的時候。這時應更加精進修習。

(十一)、由法雲定而達到獨存 (29-34頌)

當有了決擇智 (vivekakyāti)，便能生起法雲定，而達到解脫，也就是獨存的境界。

七、《瑜伽經注·獨存品》譯注

此處的梵文資料主要是參考GRETIL網站。該網站的《瑜伽經》有兩個電子檔版本，一是由 Philipp A. Maas所輸入⁸⁸，一是由Ashok Aklujkar 所輸入⁸⁹。而《瑜伽經注》也有兩版本，一

⁸⁸ http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/yoga/patyog_u.htm
瀏覽日期：2019/12/11。

⁸⁹ http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/yoga/yogasutu.htm
瀏覽日期：2019/12/11。

是由Philipp A. Maas所輸入⁹⁰，另一個是由Muneo Tokunaga所輸入⁹¹。這裏是以Philipp A. Maas的電子檔為主，再參考另一電子檔。

caturthaḥ kaivalya-pādaḥ

第四〈獨存品〉

(一) 神通的獲得

4.1

janmauśadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ /4.1/

神通（siddhi）可透過天生、藥物、咒語、苦行、三昧而獲得。⁹²

dehāntarītā janmanā siddhiḥ ośadhibhir asurabhavaneṣu rasāyanenety evamādīḥ. mantrair ākāśagamanānimādīlābhaḥ. tapasā samkalpasiddhiḥ,

⁹⁰ http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/yoga/patyogbu.htm 所根據的印刷紙本是Kāśinātha Śāstrī Āgāṣe, Vācaspatimiśraviracitaṭīkāsamvalitav yāsabhāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāṇ. Pune : Ānandāśramamudraṇālaye, 1904 (Ānandāśrama Sanskrit Series: 47) 瀏覽日期：2019/12/11。

⁹¹ http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/yoga/yogsubhu.htm 所根據的印刷紙本是Ānandāśrama Sanskrit Series: 47, 1978 (original ed. 1904)，瀏覽日期：2019/12/11。

⁹² 《俱舍論》提到五種神通成就的方式：「神境智類總有五種：一、修得，二、生得，三、呪成，四、藥成，五、業成。」（《大正藏》冊29，頁145上）。*Abhidharmakośabhāṣya*: samāsataḥ pañcavidhāmṛddhiṃ varṇayanti -- bhāvanāphalam, upapattilābhikam, mantrajām, auśadhajām, karmajām ca. (Pradhan, Pralhad 1967, p.429). 其中生得、呪成、藥成與《瑜伽經》都一樣。稍有不同的是《俱舍論》說「修得（bhāvanāphalam）」，而《瑜伽經》說「三昧（samādhi）」；《俱舍論》說「業成（karmajām）」，而《瑜伽經》說「苦行（tapas）」。

kāmarūpī yatra tatra kāмага ity evamādi samādhijāḥ siddhayo vyākhyātāḥ.

神通可以來自[重新投]生於另一個身體，⁹³ 或以藥物[而成就的神通]，如存放在阿修羅宮殿中的甘露 (rasāyana) ⁹⁴ 等等。以咒語[而成就的神通]，如飛昇在空中，或身體變小等等。以苦行[而成就的神通]，是指心所想就能成就，想要有什麼樣的形體，或想要到何處等等。以三昧[而成就的神通]，如上一品]已說明了。

(二) 原質 (prakṛti) 的轉變

4.2

tatra kāyendriyāṇām anyajātīyapariṇatānām ---

如是，當身體和種種感官轉換到其他的生命[形態]時：

jātyantarapariṇāmaḥ prakṛtyāpūrāt /4.2/

由原質充滿，而轉變到其他生。

pūrvapariṇāmāpāya uttarapariṇāmopajanas teṣām apūrvāvayavānupraveśād bhavati. kāyendriyaprakṛtayaś ca svaṃ svaṃ vikāram anugṛhṇanty āpūreṇa dharmādinimittam apekṣamāṇā iti.

當上一生的轉變[逐漸]減損，而下一生的轉變[逐漸]生起，就會部分、部分地 (avayava) [逐漸]產生 (anupraveśa) ⁹⁵ 出不同於

⁹³ 「生於另一個身體」是說投生於另一界，也就是天生。如生於天界，自然就具有天神的神通。

⁹⁴ 關於「甘露 (rasāyana)」在James Woods的英譯注解中提到《甘露密續 (rasāyana)》中有較詳細的說明。參Woods, James Haughton, *The Yoga-system of Patañjali*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992(1914), p. 299, footnote 1.

⁹⁵ ‘anupraveśa’原義是「入、隨入」的意思，這裏根據上下文，譯為「產生」。

前生[的身體和感官]。身體和感官的原質[轉變]是依靠於[善]法為因（nimitta），而有各自不同的變化（vikāra）。

4.3

nimittam aprayojakaṃ prakṛtīnām varaṇabhedas tu tataḥ kṣetrikavat /4.3/

助因（nimitta）並不是啟動（prayojaka）原質[的因]，而是去除障礙，就像農夫[去除田埂的障礙，讓水流入]一樣。

na hi dharmādi nimittam tatprayojakaṃ prakṛtīnām bhavati na kāryeṇa kāraṇam pravartyata iti katham tarhi, varaṇabhedas tu tataḥ kṣetrikavat. yathā kṣetrikah kedārād apām pūrṇāt kedārāntaram piplāvayīṣuḥ samaṃ nimnam nimnataram vā nāpaḥ pāṇināpakarṣaty āvaraṇam tv āsām bhinatti tasmin bhinne svayam evāpaḥ kedārāntaram āplāvayanti tathā dharmah prakṛtīnām āvaraṇadharmam bhinatti tasmin bhinne svayam eva prakṛtayaḥ svaṃ svaṃ vikāram āplāvayanti. 善法等助因（nimitta）並不是啟動原質[的因]，不是能作因（kārya kāraṇa）⁹⁶。為何呢？[助因]只是去除障礙，就像農夫一樣。如同農夫從一塊充滿水的田（kedāra）要將水引導到地勢相同，或較低的另一塊田時，不需用手搬運水，只要破除其中的障礙就可以。一旦障礙破除，水就會自動流到另一塊田中。同樣地，善法破除原質的障礙。一旦障礙破除，原質就會自動地流動向各自的變化（vikāra）。

yathā vā sa eva kṣetrikas tasminn eva kedāre na prabhavaty audakān

⁹⁶ 此處的「能作因」是指主要的因。

bhaumān vā rasān dhānyamūlāny anupraveśayitum, kiṃ tarhi mudgagavedhukaśyāmākādīms tato 'pakarṣati. apakrṣṭeṣu teṣu svayam eva rasā dhānyamūlāny anupraviśanti, tathā dharmo nivṛttimātre kāraṇam adharmasya, śuddhyaśuddhyor atyantavirodhāt, na tu prakṛtipravṛtttau dharmo hetur bhavatīti. atra nandīśvarādaya udāhāryāḥ. viparyayaṇāpy adharmo dharmam bādhathe. tatas cāśuddhipariṇāma iti. tatrāpi nahuṣājagarādaya udāhāryāḥ.

如同農夫無法將水中的，或土地中的養分（*rasa*）輸入到植物的根部。那怎麼做呢？他除去豆類（*mudga*）、草類（*gavedhuka*）、穀類（*śyāmaka*）的野草，當這[障礙]去除了，就能自動吸收養分到植物的根部。同樣地，善法只是抑制惡法的因（*kāraṇa*），因為清淨與不清淨是彼此對立（*atyantavirodha*）的。在此，喜自在（*nandīśvara*）就是個例證（*udāhārya*）⁹⁷。也有相反的情形，惡法壓制善法，這是不清淨的轉變。其中，農沙王（*nahuṣa*）[轉化成]大蟒蛇（*ajagara*）是個例證⁹⁸。

(三) 幻身與幻心

4.4

yadā tu yogī bahūn kāyān nirmimīte tadā kim ekamanaskās te

⁹⁷ 也稱為「喜自在童子（*nandīśvara kumāra*）」，喜自在童子原本是凡人，只有八年壽命。但他修煉嚴酷的苦行，受到濕婆神恩寵，升入天國。參《瑜伽經》2.12。

⁹⁸ 農沙王（*nahuṣa*）曾經取代因陀羅成為天王。當他登上天王寶座後，欲望膨脹，覬覦因陀羅的妻子舍姬。因陀羅讓舍姬慫恿農沙王乘坐眾仙人的轎子。農沙王命令眾仙人用轎子抬他，甚至用腳踢了投山仙人的頭。結果遭到投山仙人詛咒，從天國墮落，在大地上變成蟒蛇一萬年。參《瑜伽經》2.12。

bhavanty athānekamanaskā iti ---

當瑜伽行者能幻化出許多身體時，那麼[這些身體]是一心意（ekamanaska），還是多心意（anekamanaska）？

nirmāṇacittāny asmitāmātrāt /4.4/

轉變的心只從自我意識（asmitā）而生。

asmitāmātraṃ cittakāraṇam upādāya nirmāṇacittāni karoti, tataḥ sacittāni bhavanti.

以唯自我意識（asmitā）而生起心的因，進而產生許多幻化的心。因此，[各自幻化身]有各自[幻化]的心。

4.5

pravṛttibhede prayojakaṃ cittam ekam anekeṣāṃ /4.5/

雖有不同[心念]活動的差別，許多心生起的只是從一個啟動（prayojaka）的心。

bahūnāṃ cittānāṃ katham ekacittābhiprāyapuraḥsarā pravṛttir iti sarvacittānāṃ prayojakaṃ cittam ekaṃ nirmimīte, tataḥ pravṛttibhedāḥ.

一心的意念如何能引領（puraḥsara）許多心？從一個啟動（prayojaka）的心而幻變出一切心，因而有[諸心]活動的差別。

(四) 瑜伽行者的業

4.6

tatra dhyānajam anāśayam /4.6/

其中，由禪那而生是不會有[業的]餘留（āśaya）。

pañcavidhaṃ nirmāṇacittaṃ janmauśadhimantratapaḥsamādhijāḥ
siddhaya iti. tatra yad eva dhyānajaṃ cittaṃ tad evānāśayaṃ
tasyaiva nāsty āśayo rāgādipravṛttir nātaḥ puṇyapāpābhisambandhaḥ
kṣīṇakleśatvād yogina iti itareṣāṃ tu vidyate karmāśayaḥ.

幻化的心是透過五種方式而有的：天生、藥物、咒語、苦行、三昧。其中，由禪那而生的心是不會有[業的]餘留（āśaya），也就是不會有生起貪欲（rāga）等[不善業的]餘留。由於瑜伽行者煩惱滅盡，不會與福德、惡業相關連。但是其他的[方式]就會有業的餘留。

4.7

yataḥ ---

karmāśuklākṛṣṇaṃ yoginas trividham itareṣāṃ /4.7/

瑜伽行者[的行為]既不是黑業，也不是白業。但對其他人來說是[黑、白和二者混合]三種。

catuspadī khalv iyaṃ karmajātiḥ kṛṣṇā śuklakṛṣṇā śuklāśuklākṛṣṇā
ceti. tatra kṛṣṇā durātmanām, śuklakṛṣṇā bahiḥsādhanasādhyā. tatra
parapīdānugrahadvāreṇaiva karmāśayapracayaḥ śuklā tapaḥsvādhyā-
yadhyānavatām. sā hi kevale manasy āyattatvād abahiḥsādhanādhīnā
na parān pīḍayitvā bhavati. aśuklākṛṣṇā samnyāsinām kṣīṇakleśānām
caramadehānām iti tatrāśuklaṃ yogina eva phalasaṃnyāsād akṛṣṇaṃ
cānupādānāt itareṣāṃ tu bhūtānām pūrvam eva trividham iti.

所生的業可分為四種：黑（kṛṣṇa）、有白有黑（śuklakṛṣṇa）、白（śukla）、非白非黑（aśuklākṛṣṇa）。其中，黑[業]是指有著邪

惡的內心（ātman）⁹⁹。有白有黑[業]是指與外在的作為相關連。其中，透過或逼害（pīḍa）、或施恩（anugraha）於他人的方式，而有業的積聚（pracaya）。白[業]是指苦行者、[經典]誦習者、禪修者。這完全是憑借（āyatta）於內在心意，而不依靠外在的關係等，如不惱害他人。非白非黑[業]是指煩惱滅盡，住於最後身（caramadeha）的出離者（saṃnyāsin）¹⁰⁰。其中，非白是指瑜伽行者捨棄了[善的]果報，非黑是指不執取（anupādāna）[世間種種]。而其他人則有前述三種。

（五）業行（saṃskāra）與習氣（vāśana）

4.8

tatas tadvipākānuguṇānām evābhivyaktir vāśanānām /4.8/

由此[上述三種業]，有著習氣的顯現和只與其相應的異熟[果報]。

tata iti trividhāt karmaṇaḥ, **tadvipākānuguṇānām** eveti yajjātīyasya karmaṇo yo vipākas tasyānuguṇā yā vāśanāḥ karmavipākam anuśerate tāsām evābhivyaktiḥ. na hi daivaṃ karma vipacyamānaṃ nārakatiryaṇmanuṣyavāśanābhivyaktinimittaṃ saṃbhavati kiṃtu daivānuguṇā evāsya vāśanā vyajyante nārakatiryaṇmanuṣyeṣu caivaṃ samānaś carcaḥ.

「由此（tatas）」是指三種業。「只與其相應（anuguṇa）的異熟」是說所生的業有著與其相應的異熟[果報]，而且依附著（anuśe-

⁹⁹ ‘ātman’原義是自我，有時也指梵我，但在此是指內心的想法。

¹⁰⁰ 「出離者（saṃnyāsin）」這是瑜伽行者（yogin）的同義詞。

rate) 業的異熟，而有習氣的顯現。會成熟 (vipacyamāna)¹⁰¹ 為往生天界的業，不會成為往生地獄、畜生、人趣的習氣顯現而有的相 (nimitta)，只會與天界相應。對於會往生地獄、畜生、人趣[的異熟]，也應認為 (carca) 是同樣的情形。

4.9

jātideśakālavavahitānām apy ānantaryam smṛtiśaṃskārayor ekarūpatvāt /4.9/

即使有出生、空間、時間的阻隔，由於記憶和業行同一，[那些果報都]不會間斷。

vṛṣadamśavipākodayaḥ svavyaṅjakāñjanābhivyaaktaḥ. sa yadi jātiśatena vā dūradeśatayā vā kalpaśatena vā vyavahitaḥ punaś ca svavyaṅjakāñjana evodiyād drāg ity evaṃ pūrvānubhūtavṛṣadamśavipākābhiśaṃskṛtā vāsanā upādāya vyajyeta. kasmāt, yato vyavahitānām apy āśaṃ sadṛśaṃ karmābhivyañjakaṃ nimittībhūtam ity ānantaryam eva. kutaś ca, smṛtiśaṃskārayor ekarūpatvāt yathānubhavās tathā śaṃskārāḥ. te ca karmavāsanānurūpāḥ yathā ca vāsanās tathā smṛtir iti jātideśakālavavahitebhyaḥ śaṃskārebhyaḥ smṛtiḥ. smṛteś ca punaḥ śaṃskārā ityevam ete smṛtiśaṃskārāḥ karmāśayavṛttilābhavaśād vyajyante ataś ca vyavahitānām api nimittanaimittikabhāvānucchedād ānantaryam eva siddham iti.

生而為貓的異熟[果報]是由自身顯了、展現能力而顯現出來。即使有一百次出生、或[出生]在極遙遠的地方、或有一百劫[之隔]，

¹⁰¹ ‘vipacyamāna’來自字根√pac (煮)的現在分詞，在此比喻已熟的業果報，因此譯為「會成熟」。

由自身顯了、展現能力，也能快速顯現出來。如是，依於前生[業行]會顯明貓的異熟[果報]，而有顯現能力的習氣（*vāsana*）。這是如何呢？即使有所阻隔，但是有著相同（*sadrśa*）業的顯現能力為其助因（*nimitta*），因此就不會中斷。為何呢？因為[生命經驗的]記憶和業行具有相同的性質（*ekarūpatva*）。有什麼樣[生命經驗的]記憶，就有什麼樣的業行。而且業和習氣也是相類似的，有什麼樣的習氣，就有什麼樣[生命經驗的]記憶。[生命經驗的]記憶來自出生、空間、時間的[種種]不同的業行。而且，[生命經驗的]記憶和業行是從業積聚（*karmāśaya*）活動而顯現。雖然有[種種]阻隔，由於助因（*nimitta*）與結果（*naimittika*）的狀態並不中斷，其展現也就不間斷。

4.10

tāsām anāditvaṃ cāśiṣo nityatvāt /4.10/

這些[習氣]是無始的（*anāditva*），因為[要活著的]渴望（*āśiṣa*）是永恆的。

tāsām vāsanānām āśiṣo nityatvād anāditvam. yeyam ātmāśīr mā na bhūvaṃ bhūyāsam iti.sarvasya drśyate sā na svābhāvīkī. kasmāt jātamātrasya jantor ananubhūtamaraṇadharmakasya dveṣaduḥkhānu-smṛtīnimitto maraṇatrāsaḥ katham bhavet na ca svābhāvikaṃ vastu nimittam upādatte. tasmād anādivāsanānuviddham idaṃ cittam nimittavaśāt kāścīd eva vāsanāḥ pratilabhya puruṣasya bhogāyopā-vartata iti.

因為這些習氣的生存渴望是永恆的，所以是無始的。就像對自我的渴望（*āśī*）：「我不願中止存活！」、「我要活著！」這是每

位[眾生]共同都有的，不是個別性的（*svābhāvika*）。為何呢？只有出生，還沒有死亡體驗的眾生（*jantu*）會恐懼死亡是因為有瞋恨、痛苦的記憶為其助因（*nimitta*）。為何呢？有共同性¹⁰²的事物是不需要助因，因為心會隨順著無始的習氣。以其[善法]助因之力（*nimitta-vaśa*），獲得了某些習氣，而轉變為神我的體驗（*bhoga*）。¹⁰³

ghaṭaprasādapradīpakalpaṃ saṃkocavikāsi cittaṃ śārīraparimāṇākāra-mātram ity apare pratipannāḥ tathā cāntarābhāvaḥ saṃsāraś ca yukta iti.

有些人認為：「心在身體的轉變形態（*parimāṇākāra*）是能縮（*saṃkoca*）能伸（*vikāsi*），就像將燈放在瓶罐中，或放在宮殿之中。」因此[也認為]：「在輪迴中，中有（*antarābhāva*）¹⁰⁴的存在是合理的。」

vṛttir evāśya vibhunaś cittasya saṃkocavikāsinīty ācāryaḥ. tac ca dharmādinimittāpekṣam. nimittaṃ ca dvididham --- bāhyam ādhyātmikaṃ ca. śārīradīsādhanāpekṣam bāhyam stutidānābhivādanādi, cittamātrādhīnam śraddhādy adhyātmikam.

阿闍梨認為只有極具威力（*vibhu*）的心的活動才能縮（*saṃkoca*）能伸（*vikāsi*），而這[極具威力的心]是依於善法等的助因（*nimitta*）。助因有兩種：外在（*bāhya*）和內在（*ādhyātmika*）。依靠身體等外在的方式，如贊頌（*stuti*）、布施（*dāna*）、禮敬

¹⁰² ‘*na svābhāvika*’原義是「不是個別性」，在此譯為「共同性」。

¹⁰³ 這是說以善法助因之力，累積善的習氣，透過心念的息滅，就能體驗到神我。

¹⁰⁴ 「中有（*antarābhāva*）」指的是上一世到下一世之間的過渡階段。從上下文來看，瑜伽派是不主張有「中有」。

(abhivādana) 等；內在[的方式]就是只以心念等，如虔信 (śraddha) 等。

tathā cōktam --- ye caite maitryādayo dhyāyināṃ vihārās te bāhya-sādhana- niranugrahātmānaḥ prakṛṣṭaṃ dharmam abhinirvartayanti. tayor mānaśaṃ balīyaḥ. kathaṃ, jñānavairāgye kenātīśayyete, daṇḍakāraṇyaṃ ca cittabalavyatirekeṇa śārīreṇa karmaṇā sūnyaṃ kaḥ kartum utsaheta samudram agastyavad vā pibet.

就像有說：「修習慈心 (maitri) 等禪修，不依靠外在的方式¹⁰⁵，而生起更殊勝的善法。這兩者之中，[內在的]心是更有力量的。就像說有誰可以不靠心念的力量，只以身體的動作，能像[烏沙那 (uśanas) 仙人以咀咒]清空檀茶 (daṇḍaka) 森林[的眾生]¹⁰⁶，或者像投山仙人 (agastya) 將海水喝乾¹⁰⁷？」

4.11

hetuphalāśrayālbanaīḥ saṃgrhītatvād eṣāṃ abhāve tadabhāvaḥ /4.11/

它是由因、果、所依 (āśraya) 和所緣 (ālambana) 造成，當沒有了這些，那些[業行]便不存在。

hetur, dharmāt sukham, adharmād duḥkhaṃ. sukhād rāgo, duḥkhād dveṣas. tataś ca prayatnas tena manasā vācā kāyena vā parispan-

¹⁰⁵ 「依靠外在的方式」是指如布施等外在的善行。

¹⁰⁶ 這是來自《羅摩衍那》的故事，是說烏沙那 (uśanas) 仙人以咀咒燒光檀茶森林。參 Woods, James Haughton 1992(1914), p. 310, footnote 1.

¹⁰⁷ 這是來自《摩訶婆羅多》的故事，阿修羅藏在海底，天神們請投山仙人喝乾海水，讓阿修羅無處可躲，進而打敗他們。參 Woods, James Haughton 1992, p. 310, footnote 2.

damānaḥ param anuḡrḥṇāty upahanti vā tataḥ punar dharmādharmau
sukhaduḥkhe rāgadveṣāv iti pravṛttam idaṃ ṣaḍaram saṃsāracakram.
asya ca pratikṣaṇam āvartamānasyāvidyā netrī mūlaṃ sarvakleśānām
ity eṣa hetuḥ. phalaṃ tu yam āśritya yasya pratyutpannatā dharmādeḥ,
na hy apūrvopajānaḥ. manas tu sādḥikāram āśrayo vāsanānām. na hy
avasitādḥikāre manasi nirāśrayā vāsanāḥ sthātum utsahante. yad
abhimukhībḥūtaṃ vastu yāṃ vāsanāṃ vyanakti tasyās tadāmbanam.
evaṃ hetuphalāśrayāmbanair etaiḥ saṃḡrḥītāḥ sarvā vāsanāḥ eṣām
abhāve tatsaṃśrayāṇām api vāsanānām abhāvāḥ.

因 (hetu) 是指[行]善法而有快樂，[行]不善法而有苦痛。由快樂而會有貪欲，由苦痛而有瞋恚。透過意、語、身的方式，由此努力造作 (parispandamāna)，對別人或施與恩惠，或有所傷害。如是，又重覆地[行]善法、不善法，[而有]快樂、苦痛、[進而產生]貪欲、瞋恚。如是地運轉，這就是六輻 (ṣaḍara) 輪迴之輪。¹⁰⁸ 無明 (avidyā) 是剎那剎那 (pratikṣaṇa) 轉動[之輪迴]，一切煩惱的引導根本 (netrī mūla)。這就是因 (hetu)。而果 (phala) 是依於這[之前的因]，而現在有善¹⁰⁹ 等[果報產生]。若之前沒有的，就不會生起。¹¹⁰ 目標尚未達成 (sādḥikāra) 的心意是習氣 (vāsana) 的所依 (āśraya)。不過一旦達成目標，就不會有心習氣的所依，[習氣]也就無法安住。對於現前的事物，習氣的顯現是其所緣 (āmbana)。如是，透過執取因、果、所依、所緣，而有一切習氣。若沒有了這些依附，就不會有習氣。

¹⁰⁸ 這六輻兩兩一對，分別是善法 (dharma)、不善法 (adharma)，快樂 (sukha)、痛苦 (duḥkha)，貪欲 (rāga)、瞋恚 (dveṣā)。

¹⁰⁹ 'dharma'原義是正法，在此指的是好的、善的果報。

¹¹⁰ 這是說若沒有之前的因，就不會有果的產生。

(六) 時間與質性的轉變

4.12

nāsty asataḥ saṃbhavaḥ, na cāsti sato vināśa iti dravyatvena saṃbhavantaḥ katham nivartisyante vāsanā iti ---

不存在者不會生起，正存在者也不會毀滅。那麼，如同實體般（dravyatva）存在的習氣又如何停止存在？

atītānāgataṃ svarūpato 'sty adhvabhedād dharmāṇām /4.12/

過去與未來，各依它們的自性（svarūpa）而存在，而現象上有時間的差別。

bhaviṣyadvyaktikam anāgataṃ anubhūtavvyaktikam atītaṃ svavyāpāro-pārūḍhaṃ vartamānaṃ, trayam caitad vastu jñānasya jñeyam. yadi caitat svarūpato nābhaviṣyan nedaṃ nirviṣayaṃ jñānam udapatsyata. tasmād atītānāgataṃ svarūpato 'stīti. kiṃca bhogabhāgiyasya vāpavar-gabhāgiyasya vā karmaṇaḥ phalam utpitsu yadi nirupākhyam iti taduddeśena tena nimittena kuśalānuṣṭhānaṃ na yujyeta. sataś ca phalasya nimittaṃ vartamānikaraṇe samartham nāpūrvopajanane siddhaṃ nimittaṃ naimittikasya viśeṣānugrahaṇaṃ kurute nāpūrvam utpādayatīti.

未來（anāgata）是指展現（vya）還沒有出現（bhaviṣyad）。過去（atīta）是指展現已經完成（anubhūta）。現在（vartamāna）是指本身的作用（sva-vyāpāra）正在呈現出來（upārūḍha）。這三種事物（vastu）是認知（jñāna）¹¹¹的所知對象（jñeya）。若是這[時

¹¹¹ 'jñāna'一般譯為「智」，但從上下文來看，這裏指的是認知的作用，在此譯為「認知」。

間]的自性（*svarūpa*）不存在的話，那就沒有[所知]對境（*viṣaya*），認知也就無法產生。因此，過去、未來是以其自性而存在。想要獲得（*utpitsu*）順經驗分（*bhogabhāgīya*）或順解脫分（*apavargabhāgīya*）的業果報，但說這是無法描述（*nirupākhyā*），而要以這助因而安立善[等行為]，這是不合理的。對於正要生起的果報，助因能夠做為現在的助力（*karāṇa*），但沒有能力（*samartha*）協助之前不存在的東西產生出來。助因可以對成果（*naimittika*）的某些差異相（*viśeṣa*）造成改變，但無法製造出之前沒有的東西。

dharmī cānekadharmasvabhāvas tasya cādhvabhedena dharmāḥ pratyavasthitāḥ na ca yathā vartamānaṃ vyaktiviśeṣāpannaṃ dravyato 'sty evam atītam anāgataṃ ca. kathaṃ tarhi, svenaiva vyaṅgyena svarūpeṇānāgataṃ asti. svena cānubhūtav్యaktikena svarūpeṇātītam iti vartamānasyaivādhvanaḥ svarūpavyaktir iti na sā bhavaty atītānāgatayor adhvanoḥ. ekasya cādhvanaḥ samaye dvāv adhvanau dharmisamanvāgatau bhavata eveti nābhūtvā bhāvas trayāṇām adhvanām iti.

然而，實體（*dharmīn*）的本質（*svabhāva*）是具有多種現象。由於不同的時態（*adhvan*），[現象上]就有[不同的]安立（*pratyavasthita*）。例如現在顯現出不同[的樣態]，但過去、未來[在這時就不會]。這是怎麼樣呢？本身具有未展現（*vyaṅgya*）的自性（*svarūpa*），這是未來。本身具有已顯現（*anubhūtav్యaktika*）的自性，這是過去。而現在的時態是自身正在顯現（*vyakti*），而過去、未來則不是[現在的]時態。當一種時態顯現時，其他兩種時態的實體還是會有所關連（*samanvāgata*）。因此，這三種時態

並不是之前不存在，而後來才存在。¹¹²

4.13

te vyaktasūkṣmā guṇātmāṇaḥ /4.13/

這[三種時態]是以顯現（vyakta）的和微細（sūkṣma）的[三]質性為自體（ātman）。

te khalv amī tryadhvano dharmā vartamānā vyaktātmāno 'tītānāgatāḥ sūkṣmātmāṇaḥ ṣaḍaviśeṣarūpāḥ. sarvam idaṃ guṇānāṃ saṃniveśaviśeṣamātram iti paramārthato guṇātmāṇaḥ. tathā ca śāstrānuśāsanam --- "guṇānāṃ paramaṃ rūpaṃ na drṣṭipatham iṅcchati / yat tu drṣṭipatham prāptaṃ tan māyeva sutucchakam //" iti.

這些現象具有三種時態（adhvan）：現在具有顯現[的性質]，過去和未來是以微細為本質，也就是六種無差異相¹¹³。這一切都是[三]質性不同[比例]的結合（saṃniveśa）。以勝義來說，是以質性為自體。如論典中所說：「物質的終極質性形態是無法見到的。可見到只是微不足道的幻影。」¹¹⁴

¹¹² 就是說過去、現在、未來三種時態都是存在的，只是以不同的方式存在。這與佛教說一切有部的主張「三世實有」基本上是一致的。不同的是，瑜伽派認為由於神我（*puruṣa*）的存在，所以能夠覺知三世。但有部則認為三世的存在只是跟覺知有所關連，不需肯定有一神我。

¹¹³ 六種無差異相是指聲唯微、觸唯微、色唯微、味唯微、香唯微（*tanmātra*）等無差異相。參《瑜伽經注》2.19。

¹¹⁴ Woods提到這是兩眾（*Vārṣagānyā*）注解《吠檀多經（*Vedānta-sūtra*）》的句子。參Woods, James Haughton 1992, p. 317, footnote 3。

4.14

yadā tu sarve guṇāḥ katham ekaḥ śabda ekam indriyam iti ---

當一切事物都有[三]質性，又如何有一種是聲音，而[另]一種是感官？¹¹⁵

pariṇāmaikatvād vastutattvam /4.14/

由於有一致性的轉變，這是事物的實諦（tattva）。

prakhyākriyāsthitiśīlānām guṇānām grahaṇātmakānām karaṇabhāvenaikaḥ pariṇāmaḥ śrotram indriyaṃ, grāhyātmakānām śabdatanmātrabhāvenaikaḥ pariṇāmaḥ śabdo viśaya iti, śabdādīnām mūrtisamānajātīyānām ekaḥ pariṇāmaḥ pṛthivīparamāṇus tanmātrāvayavas teṣāṃ caikaḥ pariṇāmaḥ pṛthivī gaur vṛkṣaḥ parvata ityevamādir bhūtāntareṣv api snehausṇyapraṇāmitvāvakāśādānāny upādāya sāmānyam ekavikārāmbhaḥ samādheyaḥ.

[三]質性是具有彰顯（prakhyā）、活動（pravṛtti）、固定（sthiti）的性質，以認取（grahaṇa）為主體，透過活動的存在，有一致性的轉變，而有耳朵感官；以被認取為主體（grāhya），透過聲的唯微（tanmātra）的存在，有一致性的轉變，而有所對境（viśaya）—聲音。聲等與固體（mūrti）是同一類（samānajātīya），有一致性的轉變，如地極微是唯微（tanmātra）的支分（avayava）。其中，有一致性的轉變，而有地、牛、樹、山等。在其他的大種元素中，也應了解緣於一致性的轉變，而有濕潤（sneha）、熱性（uṣṇya）、變動（praṇāmitva）和空間（avakāśa）。

nāsty artho vijñānavisahacaraḥ, asti tu jñānam arthavisahacaraṃ

¹¹⁵ 這問題同樣都是以三質性所構成的，那能取、所取的差別又是如何？

svapnādau kalpitam ity anyā diśā ye vastusvarūpam apahnuvate
jñānaparikalpanāmātraṃ vastu svapnaviśayopamaṃ na paramārthato
'stīti ya āhus te tatheti pratyupasthitam idaṃ svamāhātmyena vastu
katham apramāṇātmakena vikalpajñānabalena vastusvarūpam utsṛjya
tad evāpalapantaḥ śraddheyavacanāḥ syuḥ.

有些人認為：「沒有伴隨（sahacara）著認知，就沒有對象（artha），但是沒有伴隨著對象，卻還是有認知。就像夢中的幻想（kalpita）。」¹¹⁶ 他們否定事物的自體性（svarūpa），[主張]：「事物只是認知作用的設想（parikalpanā），就像夢中的對境一樣，沒有究竟的實質（paramārtha）¹¹⁷。」當事物以本身自在之力（sva-māhātmya），如實地（tathā）確立（pratyupasthita）於此處，怎麼可以說這[事物]不是以有效的認知方式（apramāṇātmaka），而是以意想（vikalpa）的認知力（jñānabala）而產生出事物的自體性（svarūpa）。我們如何能接受這樣的話是可信的（śraddheya）？[只能]將其擯棄（apalapat）！

（七）破唯識無境

4.15

kutaś caitad anyāyyam ---

這是如何地不合理呢？

vastusāmye cittabhedāt tayor vibhaktaḥ panthāḥ /4.15/

雖同一事物，由於心念的差別，兩者[認知]的方式便不同。

¹¹⁶ 這是說即使沒有對象，還是有認知。將這理論推到極致的話，那有沒有對象並不重要，主要是認知的作用。這也是唯識的主張。

¹¹⁷ 'paramārtha'在佛教的一般用法是指「勝義諦」，但在此是指最究竟的實質性。

bahucittālambanībhūtam ekaṃ vastu sādharmaṇaṃ, tat khalu naikacitta-parikalpitaṃ nāpy anekacittaparikalpitaṃ kiṃtu svapraṭiṣṭham. katham, vastusāmye cittabhedāt dharmāpekṣaṃ cittasya vastusāmye 'pi sukhajñānaṃ bhavaty adharmāpekṣaṃ tata eva duḥkhajñānaṃ avidyāpekṣaṃ tata eva mūḍhajñānaṃ samyagdarśanāpekṣaṃ tata eva mādhyasthyajñānaṃ iti. kasya tac cittena parikalpitaṃ. na cānyacitta-parikalpitenārthenānyasya cittoparāgo yuktaḥ. tasmād vastujñānayoḥ grāhya-grahaṇa-bhedabhinnayoḥ vibhaktaḥ panthāḥ. nānayoḥ saṃkaragandho 'py astīti.

同一事物可共同地被許多心念所認知。[事物]並不被一心所意想（parikalpita），也不是被許多心所意想，而是由自身所確立的。為何呢？雖同一事物，由於心念的差別，依於善法，心便有快樂的認知；依於不善法，便有痛苦的認知；依於無明，便有愚癡的認知；依於正見，便有中道正直（mādhyasthya）的認知。這[事物]怎麼會是心的意想呢？由某[人]心念所意想的對象，能夠影響（uparāga）其他[人]的心念，這是不合理的。因此，事物和認知是有被認取和認取之間的差別，其中[認知]途徑（pantha）也不一樣。[事物和認知]這兩者根本不可能混淆一起（saṃkaragandha）。

sāmkhyapakṣe punar vastu triguṇaṃ calaṃ ca guṇavṛttam iti dharmādinimittāpekṣaṃ cittair abhisambadhyate. nimittānurūpasya ca pratyayasotyopadyamānasya tena tenātmanā hetur bhavati.

依於數論[教義]，具有三質性的事物，以其質性的變動而有所不同。依於善法等的助因，[事物]與心產生[種種]連繫。[總之，]有其[認知]的因[hetu]，[加上種種]隨順的助因（nimitta）和緣（pratyaya）的生起[，而有認知作用]。

4.16

kecid āhuḥ. jñānasahabhūr evārtho bhogyatvāt sukhādivad iti ta
etayā dvārā sādharmaṇatvaṃ bādhamānāḥ pūrvottarakṣaṇeṣu vasturūpam
evāpahnuvate.

有人認為：「認知對象一定伴有認知，透過這樣的經驗，而有樂
等[感受]」¹¹⁸ 從這樣的[理解]方式（dvāra），駁斥（bādhamāna）
了[事物]的共通性（sādharmaṇatva），也在前、後[等]剎那中，捨
棄（apahnuvate）了事物的存在自性（vasturūpa）。

**na caikacittatantraṃ vastu tadapramāṇakaṃ tadā kiṃ syāt
/4.16/**

事物並不依於單一的心續（cittatantra）¹¹⁹，且不透過有效的認
知方式（apramāṇaka），這如何可能呢？¹²⁰

ekacittatantraṃ ced vastu syāt tadā citte vyagre niruddhe vāsvarūpam
eva tenāparāmṛṣṭam anyasyāviṣayībhūtam apramāṇakam agrhītasvab-
hāvakaṃ kenacit tadānīm kiṃ tat syāt. sambadhyamānaṃ ca punaś
cittena kuta utpadyeta ye cāsyānupasthitā bhāgās te cāsyā na syur

¹¹⁸ 這是說一切有部的主張，認為所緣與識要共同生起，不可能只有所緣，或只
有識的情形。參《俱舍論》：「若去來世境體實無，是則應有無所緣識，所緣
無故識亦應無。」（《大正藏》冊29，頁104中）。*Abhidharmakośabhāṣya: yadi
ca atītānāgatam na syād asadāmbanāṃ vijñānam syāt, tato vijñānam eva na syād;
āmbanābhāvāt.* (Pradhan, Pralhad 1967, p.295).

¹¹⁹ 唯識教義認為外境是由識所轉變。而這句是反駁唯識見，如底下的注解中所
說，在心是散亂或息滅的時候，那外境就不存在了嗎？

¹²⁰ Bangali Baba對於這一頌有不同的解讀。他認為「單一的心相續」指的是神我
（*puruṣa*），所以這句偈頌譯為：「若事物沒有依於[神我的]單一心續，那又
如何能夠產生有效的認知方式？」。參Baba, Bangali, *The Yogasūtra of Patañjali
with the Commentary of Vyāsa*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1990(1976), p.105。

evam nāsti pṛṣṭham ity udaram api na gṛhyeta. tasmāt svatantra
'rthaḥ sarvapuruṣasādhāraṇaḥ svatantrāṇi ca cittāni pratipurūṣaṃ
pravartante tayoh sambandhād upalabdhiḥ puruṣasya bhoga iti.

若是事物[的存在]是依於單一的心續（cittatantra）的話，當心是散亂（vyagra），或息滅（niruddha）的時候，[心]沒接觸到事物的存在自體，[事物]不成為[心]的對境，沒有透過有效的認知方法，也沒有被[心]認取到，那麼[事物]還存在嗎？又如何與心有所連繫，又會在何處生起？如果沒有看到[事物的]某一部分，[那一部分]是否就不存在？如說背部不存在，那麼腹部也無法成立。因此，外境（artha）是自身獨立（svatantra）的，與一切人的神我是共通的，而心也是自身獨立的，能與神我產生作用。透過[外境與心]這兩者的相互關連，而有覺知（upalabdhi），有神我的經驗。

4.17

taduparāgāpekṣitvāc cittasya vastu jñātājñātam /4.17/

事物被認知或不被認知，是依於是否影響到心。

ayaskāntamaṇikalpā viṣayā ayaḥsadharmakam cittam abhisambandhyo-
parañjayanti. yena ca viṣayenoparaktam cittam sa viṣayo jñātas tato
'nyaḥ punar ajñātaḥ vastuno jñātājñātasvarūpatvāt pariṇāmi cittam.

所對境（viṣaya）就像磁石圓珠（ayaskānta-maṇi），而心如同具有鐵的性質，會吸引（uparañjayati）向[與所對境]相接觸。心受所對境所吸引，所對境就會被認知。若沒有吸引，就不會被認知。透過事物會被認知或不被認知這樣的性質，所以[我們知道]心是會轉變。

4.18

yasya tu tad eva cittam viṣayas tasya ---

然而，以[神我]而言，心是它的所對境（viṣaya）。

sadā jñātās cittavṛttayas tatprabhoḥ puruṣasyāpariṇāmitvāt

/4.18/

心的活動永遠能被認知，因為主宰者（prabhu）神我是不會轉變的。

yadī cittavat prabhur apī puruṣaḥ pariṇamet tatas tadviṣayās
cittavṛttayaḥ śabdādiviṣayavaj jñātājñātāḥ syuḥ sadājñātātvaṃ tu
manasas tatprabhoḥ puruṣasyāpariṇāmitvam anumāpayati.

如果主宰者（prabhu）神我像心一樣會轉變（pariṇama）的話，那麼[神我]的所對境就會像心意的所對境，如聲等，有時認知，有時不認知。然而，作為心的主宰者，神我是不轉變的。

(八) 破心能自我認知 (sva-saṃveda)

4.19

syād āsaṅkā cittam eva svābhāsaṃ viṣayābhāsaṃ ca bhaviṣyatīty
agnivat ---

有人認為¹²¹ 心可照明本身，也可照明所認知的對象，就像火一樣。

na tat svābhāsaṃ dṛśyatvāt /4.19/

¹²¹ ‘āsaṅka’原義為「疑惑、恐懼」，在此指有人有疑問，這應指佛教的唯識教義。

心不能照明自身，因為它是所認知的[對象]。

yathetarāṇīndriyāṇi śabdādayaś ca dṛśyatvān na svābhāsāni tathā mano 'pi pratyetyavyam. na cāgnir atra dṛṣṭāntaḥ na hy agnir ātmasvarūpam aprakāśam prakāśayati prakāśaś cāyam prakāśyaprakāśakasamyoge dṛṣṭaḥ. na ca svarūpamātre 'sti samyogaḥ kiṃca svābhāsam cittam ity agrāhyam eva kasyacid iti śabdārthaḥ. tadyathā svātmapratiṣṭham ākāśam na parapratiṣṭham ity arthaḥ svabuddhipracārapratisamvedanāt sattvānām pravṛttir dṛśyate --- kruddho 'haṃ bhīto 'ham amutra me rāgo 'mutra me krodha iti etat svabuddher agrahaṇe na yuktam iti.

就像其他的感官和聲等，由於是認知對象，所以不能照明自身。同樣地，心意也應這樣的理解。火的譬喻在此是不合適的，因為[之前]還沒點著發光（*aprakāśa*）的自體本身（*ātmasvarūpa*），火是無法照明的。而且，這樣的照明是結合（*samyoga*）了照明者和所照明[兩者]。這種結合不可能僅僅依於自身。而且說：「心能自我照明。」就是說[心]不被其他所認知的意思。這也就像說：「虛空是安立於自性中，而不是被其他所安立。」的意思。由於意識到（*pratisamvedana*）自我的覺知，而知道有眾生種種[心情上]的活動：「我憤怒！」、「我害怕！」、「我喜愛這個！」、「我討厭這個！」對於這些自我覺知（*svabuddhi*）沒有被[他者]¹²² 認知，這是不合理的。

4.20

ekasamaye cobhayānavadhāraṇam /4.20/

[心和對象]這兩者不能在同一時間被確認感知（*avadhāraṇa*）。

¹²² 這「他者」指的是神我。

na caikasmin kṣaṇe svapararūpāvdhāraṇaṃ yuktaṃ, kṣaṇikavādinō yad bhavaṇaṃ saiva kriyā tad eva ca kāraṇaṃ ity abhyupagaṃhaḥ.

在同一剎那中，能夠[同時]確認感知[心]本身和其他對象，這是不合理，[就像]剎那論者（kṣaṇikavādin）¹²³ 主張存在者（bhavana）既是行動的作用（kriyā），也是行動者（kāraṇa）。

4.21

syān matiḥ svarasaniruddhaṃ cittaṃ cittāntareṇa samanantareṇa gr̥hyata iti ---

若有人認為本身已息滅（svarasaniruddha）的心能夠被另一心所了知（gr̥hyate）：

cittāntaradṛśye buddhibuddher atiprasaṅgaḥ smṛtiṣaṃkaraś ca /4.21/

[若心]由另一心所感知，感知後還有感知，便造成無窮[感知]的謬誤（atiprasaṅga），導致記憶（smṛti）的混亂。

atha cittaṃ cec cittāntareṇa gr̥hyeta buddhibuddhiḥ kena gr̥hyate, sāpy anyayā sāpy anyayety atiprasaṅgaḥ. smṛtiṣaṃkaraś ca, yāvanto buddhibuddhīnām anubhavās tāvatyaḥ smṛtayaḥ prāpnvanti. tatsaṃkarāc caikasmṛtyanavadhāraṇaṃ ca syād ity evaṃ buddhipratītiṣaṃvedinaṃ puruṣaṃ apalapadbhir vaināśikaiḥ sarvaṃ evākūlikṛtaṃ.

若是心能被另一心所感知，那麼另一心又是被誰所感知呢？這樣不斷地被其他的心所感知，這是無窮性的謬誤（atiprasaṅga）。而且還會有記憶的混亂，當[一個]感知[的心]被[另一心]所感知，這樣一個感知接著一個感知，有多少感知[的心]，就會有多少的記

¹²³ 這是指佛教的阿毘曇與唯識教義，主張諸法是剎那剎那轉變的。

憶。由這樣的混亂，就不能確定是一種記憶。神我能感知那覺知[的心]，這樣的神我被毀滅論者（*vaināsika*）¹²⁴ 所否定。

te tu bhokṭṛsvarūpaṃ yatra kvacana kalpayanto na nyāyena saṃgacchante kecit tu sattvamātram api parikalpyāsti sa sattvo ya etān pañca skandhān niṣṭipyañyāṃś ca pratisaṃdadhātīty uktvā tata eva punas trasyanti. tathā skandhānāṃ mahannirvedāya virāgāyānutpādāya praśāntaye guror antike brahmacaryaṃ carīṣyāmīty uktvā sattvasya punaḥ sattvam evāpahnuvate. sām̐khyayogādāyas tu pravādāḥ svaśabdena puruṣam eva svāminam cittasya bhoktāram upayantīti.

但是，他們¹²⁵ 認為無論在任何條件下，安立（*kalpayat*）有個「自體性（*svarūpa*）」¹²⁶ 存在的體驗者（*bhokṭṛ*）¹²⁷ 是不合正理（*na nyāya*）的。另外，有些人¹²⁸ 會安立唯有存在者（*sattvamātra*）¹²⁹，然後說：「這存在者是存在的，[當他死的時候，會]捨棄五蘊，然後再[投生時，會]結合[五蘊]。」¹³⁰ 如是，他們會驚恐（*trasyanti*）[於有這體驗者]。¹³¹ 同樣地，[他們也說：]「為了[修煉]大厭離（*mahannirvedā*）、離欲，讓[生死五]蘊能夠不生、寂

¹²⁴ 這指的是佛教徒，因為佛教教義主張無我，是摧毀、消滅神我的觀點，因此稱為「毀滅論者」。

¹²⁵ 「他們」是泛指不信有梵我/神我的人。

¹²⁶ ‘*svarūpa*’原義是「自體」、「本質」、「自性」或「自體性」，在此是指這體驗者是真實存在的，因此譯為「自體性存在的體驗者」。

¹²⁷ 此處的「體驗者（*bhokṭṛ*）」是指神我/梵我。

¹²⁸ 此處應特別指的是主張無我的佛教徒。

¹²⁹ 這裏的「唯（*mātra*）」是說只有生命的現象，但背後並沒有一不變的主體。

¹³⁰ 以佛教教義而言，生與死只是透過因緣，而有五蘊的和合與消散，背後並沒有一個永恆不變的神我。

¹³¹ 這是嘲諷主張無我的佛教徒。意指佛教徒一旦聽到有個永恆的我，就會心生驚恐。

靜，我將隨侍在師父（guru）身旁修習梵行（brahmacarya）。」如是，他們否定[神我，也就否定了]存在者（sattva）的存在。相反地，數論—瑜伽派的主張是以「sva（自我）」表示有「神我（puruṣa）」、「主宰者（svāmin）」、「心的體驗者（cittasya bhoktr）」[的存在]。¹³²

（九）心的混合作用

4.22

katham ---

這是如何呢？

citer apratiṣaṃkramāyās tadākārāpattau svabuddhiṣaṃvedanam

/4.22/

由於[神我與]心不混雜，在那樣的狀態（ākāra）¹³³下，便能感知（saṃvedana）自我覺知（svabuddhi）。¹³⁴

apariṇāminī hi bhoktrīśaktir apratiṣaṃkramā ca pariṇāminy arthe pratiṣaṃkrānteva tadvṛttim anupatati. tasyāś ca prāptacaitanyopagrahasvarūpāyā buddhivṛtter anukārimātratayā buddhivṛttyaviśiṣṭā hi jñānavṛttir ākhyāyate.

[生命]經驗的原覺力（śakti）¹³⁵是不會轉變的，也不會[與心]相

¹³² 這一段在說明唯有肯定有個清淨本體，修行才有意義。

¹³³ ‘ākāra’傳統漢譯為「行相」，梵英辭典解釋為‘form, figure, shape, stature, appearance’（Monier-Williams, Monier 2008, p. 127）。在此譯為「狀態」。

¹³⁴ 在19-21頌中，批判了唯識的自證分，也就是心不能感知心。在這一頌中，則是說明是神我才能感知心。

¹³⁵ 這裏的‘śakti’應是指「citiśakti（原覺力）」，這是代表神我的作用。

混雜。但是[原覺力]彷彿在轉變的對象中移動，並隨著與之活動。這稱為認知活動（jñānavṛtti）。

tathā coktam.

"na pātālaṃ na ca vivaraṃ girīṇāṃ naivāndhakāraṃ kuṣayo
nodadhīnāṃ /

guhā yasyāṃ nihitaṃ brahma śāśvataṃ buddhivṛttim aviśiṣṭāṃ
kavayo vedayante" iti.

如同諺語說：「賢者（kavi）指出永恒梵的隱藏處不是在於地下界、山洞、黑暗[處]、或大海深處。[它是]隨同著¹³⁶ [心念的]覺知活動（buddhivṛttim）。」

4.23

ataś caitad abhyupagamyate ---

由此[我們]認為：

draṣṭṛdṛśyoparaktaṃ cittaṃ sarvārtham /4.23/

由見者（draṣṭṛ）和所見（dṛśya）所影響（uparakta）的心[能覺知]一切對象。

mano hi mantavyenārthenoparaktaṃ, tat svayaṃ ca viṣayatvād viṣayiṇā
puruṣeṇātmīyayā vṛttyābhisambaddhaṃ, tad etad cittaṃ eva draṣṭṛdṛś-
yoparaktaṃ viṣayaviṣayinirbhāsaṃ cetanācetasavarūpāpannaṃ
viṣayātmakam apy aviṣayātmakam ivācetaṇaṃ cetanaṃ iva sphaṭika-
maṇikalpaṃ sarvārtham ity ucyate.

¹³⁶ ‘aviśiṣṭāṃ’原意為「不異」，指梵我永遠不離於心念，永遠隨同著心念。在此譯為「隨同」。

心意 (manas)¹³⁷ 會受到被感知 (mantavya) 對象 (artha) 的影響。由於[心]本身也具有[被感知的]對境性 (viṣayatva)，自身 (ātmīya) 的活動被神我 (puruṣa) 當作對境而有所連繫 (abhisambaddha)。因此，心會受見者和所見所影響，顯現為[被感知的]對境 (viṣaya) 和[能感知的]具有對境 (viṣayin)，具有意識 (cetana) 和無意識 (acetana) 兩種自性 (svarūpa)，就像有對境的本性 (ātmaka)，和無對境的本性；也像[有外境和無外境的]的意識 (cetana) 和無意識 (acetana)，如同[有外境和無外境的]水晶球 (sphatika-maṇi) 一樣，所以說：「[能覺知]一切對象」。

tad anena cittasārūpyeṇa bhrāntāḥ kecit tad eva cetanam ity āhuḥ
apare cittamātram evedaṃ sarvaṃ nāsti khalv ayam gavādir ghaṭādiś
ca sakāraṇo loka iti. anukampanīyās te. kasmāt, asti hi teṣāṃ bhrānti-
bījaṃ sarvarūpākāranirbhāsaṃ cittam iti. samādhiprajñāyāṃ prajñeyo
'rthaḥ pratibimbībhūtas tasyālabhanībhūtatvād anyāḥ. sa ced arthas
cittamātram syāt katham prajñayaiva prajñārūpam avadhāryeta. tasmāt
pratibimbībhūto 'rthaḥ prajñāyāṃ yenāvadhāryate sa puruṣa iti. evaṃ
grahītrgrahaṇagrāhyasvarūpacittabhedāt trayam apy etaj jātitaḥ
pravibhajante te samyagdarśinas tair adhigataḥ puruṣaḥ.

有些人被這種心的隨順自性 (sārūpya) 所迷惑 (bhrānta)，說：「[心的感知]就只是意識 (cetana)。」¹³⁸ 另有人說：「這一切都是唯心 (cittamātra)，世間的牛等，瓶罐等，還有其[生起的]因，都是不存在。」這些人真是可憐！為何呢？因為他們的心顯現出受一切[對境]所影響，而有了迷惑的種子。¹³⁹ 在三昧慧

¹³⁷ 「心意 (manas)」在此與「心念 (citta)」是同義詞。

¹³⁸ 這意思是說能感知的就只是心，或是意念，並無其他，如神我等。

¹³⁹ 此段使用了「唯心 (cittamātra)」，明顯地是指佛教的唯識宗。

(samādhiprajñā) 中，所知的對象成為一種映像的樣態 (pratibimbībhūta)，是[神我]所緣的樣態 (ālambanībhūtatva)，是不同[於心]。若是對象是唯心的話，那麼又如何能以慧[本身]確認 (avadhāryeta) 慧的性質 (rūpa)？因此，能夠以慧確認對象是映像樣態的，那就是神我。如是，按照[認知的]自性 (svarūpa)，心可分為認知者 (grahīṭṛ)、認知方式 (grahaṇa)、和被認知者 (grāhya)。能夠辨別這三類，正見者 (samyagdarśin) 就能證得神我。

4.24

kutaś ca ---

這是如何呢？

tad asaṃkhyeyavāsanābhiś citram api parārtham saṃhatyakāritvāt /4.24/

[心在一方面]受無量習氣所影響，[另一方面]為了他者（指神我）的意義，所以作用是混合的 (saṃhatyakāritva)。

tad etac cittam asaṃkhyeyābhir vāsanābhir eva citrīkṛtam api parārtham parasya bhogāpavargārtham na svārtham saṃhatyakāritvād gṛhvat. saṃhatyakāriṇā cittena na svārthena bhavitavyam, na sukhacittam sukhārtham na jñānam jñānārtham ubhayam apy etat parārtham. yaś ca bhogenāpavargeṇa cārthenārthavān puruṣaḥ sa eva paro na paraḥ sāmānyamātram. yat tu kiṃcit paraṃ sāmānyamātram svarūpeṇo-dāhared vaināśikas tat sarvaṃ saṃhatyakāritvāt parārtham eva syāt. yas tv asau paro viśeṣaḥ sa na saṃhatyakārī puruṣa iti.

由於有無量習氣[的影響]，心的作用是混合的 (saṃhatyakāritva)。有為了他者 (para) 的意義，如為了[生命]經驗和解脫，而不

是為了自己，因為[心的]作用是混合的，就像房子[的作用]一樣。¹⁴⁰ 以心有混合作用，不會只為了自己。如快樂的心不只是為了快樂，有智[的心]不只是了智慧，這二者都是為了他者。這他者就是神我，不是其他一般的他者，目的是[生命的]經驗和解脫。毀滅論者（*vaiṇāśika*）認為他者是具有自體形態（*svarūpa*），而且他者[存在]的意義[也是為了其他者]，因此有混合作用。[以瑜伽派而言，]殊勝的他者是沒有混合作用，這就是神我。

4.25

viśeṣadarśina ātmabhāvabhāvanānivr̥ttiḥ /4.25/

對決擇見者（*viśeṣadarśin*）而言¹⁴¹，不會思惟神我[是否]存在。

yathā prāvṛṣi tr̥ṇāṅkurasyodbhedena tadbījasattānumīyate tathā mokṣamārgaśravaṇena yasya romaharṣāśrupātau dṛṣyete tatrāpy asti viśeṣadarśanabījam apavargabhāgīyaṃ karmābhinirvartitam ity anumīyate. tasyātmabhāvabhāvanā svābhāvikī pravartate yasyābhāvād idam uktaṃ svabhāvaṃ muktivā doṣādyeṣāṃ pūrvapakṣe rucir bhavaty arucis ca nirṇaye bhavati tatrātmabhāvabhāvanā ko 'ham āsaṃ katham aham āsaṃ kiṃsvid idaṃ kathamsvid idaṃ ke bhaviṣyāmaḥ katham vā bhaviṣyāma iti. sā tu viśeṣadarśino nivartate kutaḥ cittasyaivaīṣa vicitraḥ pariṇāmaḥ, puruṣas tv asatyām avidyāyāṃ śuddhaś cittadharmair aparāmṛṣṭa iti. tato 'syātmabhāvabhāvanā kuśalasya nivartata iti.

¹⁴⁰ 這是說心念除了會為自身外，有時也會為了他人，或更高的目的，如解脫。所以說心的作用是混合的，就像房子的作用一樣，可以自己使用，也可以讓他人用，有各種不同的用途。

¹⁴¹ 這是指能夠分辨神我（*Puruṣa*）和原質（*Prakṛti*）的不同。

就像雨季時，草的嫩芽生長出來，就知道之前種子的存在。同樣地，就像聽聞到解脫道就汗毛豎立（romaharṣa）、落淚悲泣（aśrupāta），就表示之前曾生起順解脫分（apavargabhāgīya）決擇見（viśeṣadarśana）種子的[善]業。¹⁴² 梵我存在的思惟自然就會出現。若是沒有[安定心]的話，會脫離本性，有愚癡等[缺陷]，喜愛之前[他派]的主張，而不喜愛[本宗]確立的[見解]。其中，思惟梵我存在[的過程中]，[或許會有]「我曾是誰？（ko 'ham āsaṃ）」、「我曾怎樣？（katham aham āsaṃ）」、「這會是什麼？（kiṃsvīd idaṃ）」、「這會是如何？（kathamsvīd idaṃ）」、「我們將會是什麼？（ke bhaviṣyāmaḥ）」、「我們將會如何？（katham vā bhaviṣyāma）」[等等想法]。然而，有決擇見者會停止[這樣的思考]。為何呢？這只是心中形形色色（vicitra）的變動。當無明不存在時，神我是清淨的，不會與心的現象相混雜（parāmrṣṭa）。因此，賢者（kuśala）停止對梵我存在的思惟。

4.26

tadā vivekanimnaṃ kaivalyaprāgbhāraṃ cittam /4.26/

那時，心傾向於決擇[生智]，便能趨向（prāgbhāra）獨存。

tadānīm yad asya cittam viśayaprāgbhāraṃ ajñānanimnam āsīt tad asyānyathā bhavati kaivalyaprāgbhāraṃ vivekajajñānanimnam iti.

之前，心趨向於外境，就會傾向非智（ajñāna）。當反之而行，就會趨向（prāgbhāra）獨存，並傾向決擇生智。

¹⁴² 這與說一切有部的「順解脫分（mokṣabhāgīya）」相當類似。如《俱舍論》：「若有聞說生死有過、諸法無我、涅槃有德，身毛為豎悲泣墮淚，當知彼已殖順解脫分善。如見得雨場有芽生，知其穴中先有種子。」（《大正藏》冊29，頁98上）。

(十) 業行的間隙

4.27

tacchidreṣu pratyayāntarāṇi saṃskārebhyaḥ /4.27/

在[心]有間隙時 (chidra)，有時會有[另外]中斷的緣，是從業行而來。

pratyayavivekanimnasya sattvapuruṣānyatākhyātimātrapravāhiṇas
cittasya tacchidreṣu pratyayāntarāṇy asmīti vā mameti vā jānāmīti vā
na jānāmīti vā. kutaḥ, kṣīyamāṇabījebhyaḥ pūrvasaṃskārebhya iti.

即使隨順了決擇[智]的緣，[生起]了知神我不同於光明性的心流，但心還是會有[妄念的]間隙 (chidra)。如[說]：「我存在 (asmi)。」、「這是屬於我的 (mama)。」、「我知道 (jānāmi)。」、「我不知道 (na jānāmi)。」[等的妄念]。這是從何而來的呢？來自於過去的業行，從毀壞中的種子而來。¹⁴³

4.28

hānam eṣāṃ kleśavad uktam /4.28/

斷除這些[過去業行的間隙]，就像已說過的[斷除]煩惱一樣。

yathā kleśā dagdhabījabhāvā na prarohasamarthā bhavanti tathā
jñānāgninā dagdhabījabhāvaḥ pūrvasaṃskāro na pratyayaprasūr
bhavati. jñānasaṃskārās tu cittādhikārasamāptim anuśerata iti na
cintyante.

煩惱就像燒焦的種子一樣，不會再長芽 (praroha)，同樣地，過

¹⁴³ 這是說煩惱業種子雖然已逐漸毀壞，但有時還是會有間歇性會障礙修習。

去的業行 (saṃskāra) 被智火 (jñānāgni) 燒成焦黑的種子，不會再成為所緣 (pratyaya)。然而，當心完成任務 (adhikāra) 後，智的業行就會沈寂 (anuśerate)，不需再運作¹⁴⁴了。

(十一) 由法雲定而達到獨存

4.29

**prasamkhyāne 'py akusīdasya sarvathā vivekakhyaṭer
dharmameghaḥ samādhiḥ /4.29/**

在甚深禪定 (prasamkhyāna) 中，透過完全 (sarvathā) 的決擇智 (vivekakhyaṭi) [對於任何事]都毫無執取 (akusīda)，這是法雲定 (dharmamegha-samādhi)。

yadāyaṃ brāhmaṇaḥ prasamkhyāne 'py akusīdas tato 'pi na kiṃcit
prārthayate. tatrāpi viraktasya sarvathā vivekakhyaṭir eva bhavatīti
saṃskārabījakṣayān nāsyā pratyayāntarāṇy utpadyante tadāsyā
dharmamegho nāma samādhir bhavati.

當這婆羅門在甚深禪定 (prasamkhyāna) 中，對於任何事都不執取，都不希求。其中，這離欲染者 (virakta) 生起完全 (sarvathā) 的決擇智 (vivekakhyaṭi)。由於滅盡了業行種子，其他緣就不會生起。他就會生起名為法雲之定。

¹⁴⁴ 'cintyante'原義是「思考、考慮」，在此指的是當妄念、煩惱息滅後，智的業行雖還存在，但已無需起任何作用了，也就不再去「運作」如何以智慧除煩惱。

4.30

tataḥ kleśakarmanivṛttiḥ /4.30/

從此，煩惱和業都止息。

tallābhād avidyādayaḥ kleśāḥ samūlakāṣaṃ kaṣitā bhavanti
kuśalākuśalās ca karmāśayāḥ samūlaghātaṃ hatā bhavanti.
kleśakarmanivṛttau jīvaṇṇ eva vidvān vimukto bhavati. kasmāt,
yasmād viparyayo bhavasya kāraṇam. na hi kṣīṇaviparyayaḥ kaścit
kenacit kvacij jāto dr̥śyata iti.

由於獲得這[法雲定]，無明等的煩惱就會連根滅除（*samūlakāṣaṃ kaṣita*）。善、不善業的所依附處（*āśaya*）也都連根斷除（*samūlaghātaṃ hata*）。當煩惱與業消滅時，智者（*vidvān*）即使還活著，也獲得解脫。為何呢？因為顛倒想（*viparyaya*）¹⁴⁵是存在[於輪迴]的因（*kāraṇa*）。對於滅盡顛倒想的人來說，不會有人看到他在[輪迴世間中]任何地方再次出生。

4.31

tadā sarvāvaraṇamalāpetasya jñānasyānantyāḥ jñeyam alpam /4.31/

此時，由於有了無邊的智，能驅除所有的遮蓋和污垢，需要知道的（*jñeya*）也就很少。

sarvaiḥ kleśakarmāvaraṇair vimuktasya jñānasyānantyaṃ bhavati.
āvarakeṇa tamasābhibhūtam āvṛtam anantaṃ jñānasattvaṃ kvacid
eva rajasā pravartitam udghāṭitaṃ grahaṇasamarthaṃ bhavati. tatra

¹⁴⁵ 這裏的顛倒想指的就是無明。

yadā sarvair āvaraṇamalair apagataṃ bhavati tadā bhavaty asyānantyam. jñānasyānantyāḥ jñeyam alpam saṃpadyate yathākāśe khadyotaḥ.

解除了一切煩惱、業的遮蓋，智就無邊了。若受到闇黑性(tamas)的壓制(abhibhūta)，無邊智的光明性(sattva)就會被遮蔽；或受到躁動性(rajas)的浮動(pravartita)，就會有執取外境的作用。當脫離了一切遮蓋和污垢，這[智]也就無邊際了。由於智是無邊，所需要知道的(jñeya)就很少，就像一隻螢火蟲身處在[廣闊]空中一樣。

yatredam uktam ---

"andho maṇim avidhyat tam anaṅgulir āvayat /
agrīvas taṃ pratyamuñcat tam ajihvo 'bhyapūjayat //"
iti.

就像諺語說：「豈有盲人能夠在諸寶珠中穿洞，無手指的人能為它穿線，沒有脖子的人能戴上它，啞巴能稱贊它！」。

4.32

tataḥ kṛtārthānāṃ pariṇāmakramasamāptir guṇānāṃ /4.32/

當三質性達成了它們的目的，轉變的次第也就結束。

tasya dharmameghasyodayāt kṛtārthānāṃ guṇānāṃ pariṇāmakramaḥ parisamāpyate na hi kṛtabhogāpavargāḥ parisamāptakramāḥ kṣaṇam apy avasthātum utsahante.

當法雲[定]生起的時候，[三]質性的次序轉變的目的已完成，[輪迴的]經驗(bhoga)和解脫已完成，其次序已經圓滿了，連一剎那也不會停留。

4.33

atha ko 'yaṃ kramo nāmeti ---

那麼，這所謂的「次序（krama）」是什麼？

kṣaṇapratiyogī pariṇāmāparāntanirgrāhyaḥ kramaḥ /4.33/

次序（krama）是具有連續剎那，能掌握最後際（aparānta）的轉變。

kṣaṇānantaryātmā pariṇāmasyāparāntenāvasānena gṛhyate kramaḥ
na hy ananubhūtakramakṣaṇā purāṇatā vastrasyānte bhavati nityeṣu
ca kramo dṛṣṭaḥ.

次序（krama）具有不間斷剎那（kṣaṇānantarya）的性質（ātman），能掌握轉變最後際（aparānta）的止息（avasāna）。沒有經過次序剎那[的轉變]，一塊[新]布到最後也不會變舊。¹⁴⁶ 次序也見於常法中。¹⁴⁷

dvayī ceyaṃ nityatā kūṭasthanityatā pariṇāmīnityatā ca. tatra kūṭasthanityatā puruṣasya. pariṇāmīnityatā guṇānām. yasmin pariṇamyamāne tattvaṃ na vihanyate tan nityam ubhayasya ca tattvānabhigātān nityatvam. tatra guṇadharmeṣu buddhyādiṣu pariṇāmāparāntanirgrāhyaḥ kramo labdhaparyavasāno nityeṣu dharmiṣu guṇeṣv alabdhaparyavasānaḥ. kūṭasthanityeṣu svarūpamātrapraṭiṣṭheṣu muktapuruseṣu svarūpāstitā krameṇaivānubhūyata iti tatrāpy alabdhaparyavasānaḥ śabdapṛṣṭhenāstikriyām upādāya kalpita iti.

有兩種常法性（nityatā）：常住（kūṭastha）的常法性和轉變（pari-

¹⁴⁶ 意思是說新布變舊一定會經過剎那剎那的轉變。

¹⁴⁷ 這是指原質（prakṛti）。原質為常法，但是具有轉變的性質。

nāmi) 的常法性。其中，常住的常法性是指神我，而變化的常法性則是[三]質性 (guṇa)。在[諸事物]的轉變中，[質性的]實質 (tattva) 不會有所損壞，所以是恆常。此二者以其實質不毀壞，而有恆常性 (nityatva)。其中，在質性[種種轉變]的現象中，如覺知 (buddhi) 等，次序能掌握到轉變最後際，而達到完全止息 (pariyavasāna)。質性是具有恆常的實體，不會達到完全止息。對於常住的恆常，完全依於自性 (svarūpa) 而安立，是解脫的神我，以其自性的存在，而能覺識 (anubhūyate) 到次序。所以說這不會達到完全止息。這也依據「存在 (asti)」這[具有時間進行的]動詞含義推想而知 (kalpita)。¹⁴⁸

athāsya saṃsārasya sthityā gatyā ca guṇeṣu vartamānasyāsti kramasamāptir na veti. avacanīyam etat katham asti praśna ekāntavacanīyaḥ sarvo jāto marīṣyatīti om bhoḥ iti. atha sarvo mṛtvā janiṣyata iti vibhajyavacanīyam etat. pratyuditakhyātiḥ kṣīṇatṛṣṇaḥ kuśalo na janiṣyata itaras tu janiṣyate. tathā manuṣyajātiḥ śreyasī na vā śreyasīty evaṃ pariprṛṣṭe vibhajya vacanīyaḥ praśnaḥ paśūn adhikṛtya śreyasī devān ṛṣīmś cādhikṛtya neti. ayaṃ tv avacanīyaḥ praśnaḥ saṃsāro 'yam antavān athānanta iti. kuśalasyāsti saṃsārakramasamāptir netarasyeti anyatarāvadhāraṇe doṣaḥ tasmād vyākaraṇīya evāyaṃ praśna iti.

有問：「在質性的停滯 (sthiti) 和轉動 (gati) 中，對於正在運作的輪迴中，是存在有次序的終結 (samāpti)，還是沒有？」這不好[直接]回答。為何呢？若以是或否 (ekānta)¹⁴⁹ 來回答的

¹⁴⁸ 'asti'，字根為√as，現在式，第三人稱單數為'asti'。就像是英文的Be動詞，代表著現在進行的動作或樣態。

¹⁴⁹ 'ekānta'原義是「一邊、單方面」從上下文來看，就是用是或否 (yes or no)

話：「所有出生者終會一死。」「唵 (Om) ! 是的！」或問：「所有死者都會再生嗎？」這應該分別地 (vibhajya) 回答：「具有辨別智 (pratyuditakhyāti) 的賢者 (kuśala) 渴愛滅盡，不會再生，但其他會再生。」如是，「人比較殊勝 (śreyas)，還是沒有？」對這問題也應該分別地 (vibhajya) 回答：「比畜生類殊勝，但不會比天神、仙人殊勝。」又有問題：「輪迴是有邊際 (anta)，還是沒有邊際 (ananta)？」這也是不好[直接]回答：「對賢者來說，輪迴是有次序的終結 (samāpti)，但對其他人沒有。」若以是或否 (ekānta) 回答的話，就會有謬誤 (doṣa)。因此，對於這樣的問題，應該分別地回答。

4.34

guṇādhikāra kramasamāptau kaivalyam uktaṃ tatsvarūpam avadhāryate ---

獨存被描述為[三]質性的終結 (samāpti) 次序已完成，而這[獨存]的自性 (svarūpa) 就確認為：

puruṣārthasūnyānāṃ guṇānāṃ pratiprasavaḥ kaivalyaṃ svarūpapraṭiṣṭhā vā citiśaktir iti /4.34/

當三質性回歸止息，不需為神我[而彰顯]，而[神我]安住於自性中，這便是獨存，或稱為[神我]原覺力 (citiśakti)。

kṛtabhogāpavargānāṃ puruṣārthasūnyānāṃ yaḥ pratiprasavaḥ kāryakāraṇātmakānāṃ guṇānāṃ tat kaivalyaṃ, svarūpapraṭiṣṭhā punar buddhisattvānabhisambandhāt puruṣasya citiśaktir eva kevalā,

的回答，因此譯為「是或否的回答」。

tasyāḥ sadā tathaivāvasthānaṃ kaivalyam iti.

當[修煉的]經驗已完成，而有解脫（apavarga），質性不再成為神我的對象（artha）時，而回歸到質性能作、所作的自體，這就是獨存。¹⁵⁰ 神我的原覺力安住於自體，不再與光明性的覺知相應（abhisambandha），[遠離質性]而獨自存在。永久地安住於[這樣的狀態]，這就是獨存。

iti śrīpātañjale sāmkyapravacane yogasāstre vyāsabhāṣye
kaivalyapādaś caturthaḥ

以上為聖帕坦伽利的數論言說，瑜伽論典，吉祥毗耶沙解說第四品〈獨存品〉。

（收稿日期：民國110年5月10日；結審日期：民國110年6月22日）

¹⁵⁰ ‘puruṣārthaśūnya’原意是「神我的對象是空的」。

引用文獻

一、原典文獻

(一) 漢譯經典

1. 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊1。
2. 五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊27。
3. 世親造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊29。
4. 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《唯識三十頌》，《大正藏》冊31。
5. 陳·真諦譯，《金七十論》，《大正藏》冊54。

(二) 梵語經典

1. Pradhan, Pralhad edited. *Abhidharmakośabhāṣya*, Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII, 1967.

二、近代論著

(一) 專書及論文

1. 中村元，中村元選集[決定版]第24卷《ヨーがとサーンキヤの思想》，東京：春秋社，1996年。
2. 秋本勝，《仏教実在論の研究——三世実有説論争（上）》，東京：山喜房佛書林，2016年。
3. 高崎直道，《唯識入門》，東京：春秋社，2003（1992）年。
4. 斯瓦米韋達·帕若堤（Swami Veda Bharati）著，石宏譯，《瑜伽經白話講解·獨存篇》，台北：橡實文化，2020年。

5. 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞，1968年。
6. Baba, Bangali, *The Yogasūtra of Patañjali with the Commentary of Vyāsa*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1990(1976).
7. Balslev, Anindita Niyogi, *A Study of Time in Indian Philosophy*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999.
8. Bryant, Edwin F., *The Yoga Sūtras of Patañjali: A New Edition, Translation, and Commentary with Insights from the Traditional Commentators*, New York: North Point Press, 2009.
9. Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992(1922).
10. Mainkar, T. G., *Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa -- with the Commentary of Gauḍapāda*, Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2004.
11. Norman, K. R., *The Group of Discourses (Sutta-nipatta)*, Vol. II, Oxford: The Pāli Text Society, 1992.
12. Sinha, Braj M., *Time and Temporality in Sāṃkhya-yoga and Abhidharma Buddhism*, New Delhi: Mushiram Manoharlal Publisher, 1983.
13. Woods, James Haughton, *The Yoga-system of Patañjali*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992(1914).

(二) 期刊論文

1. 吉元信行，〈三世実有說再考—その原語と思想的背景〉，《佛教學セミナー》第46號，京都：大谷大学佛教学会，1987年。

2. 莊國彬〈《瑜伽經》與佛教思想的比較〉，《圓光佛學學報》第26期，2015年12月。
3. 莊國彬，〈獨存與解脫—瑜伽派與佛教解脫道的比較〉，《圓光佛學學報》第28期，2016年12月。
4. 莊國彬，〈《瑜伽經注·三昧品》譯注與研究〉，《圓光佛學學報》第32期，2018年12月。
5. 莊國彬，〈《瑜伽經注·修煉品》譯注與研究〉，《圓光佛學學報》第34期，2019年12月。
6. 莊國彬，〈《瑜伽經注·神通品》譯注與研究〉，《圓光佛學學報》第36期，2020年12月。
7. Chapple, Christopher Key, “Reading Patañjali without Vyāsa”, *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, Vol. 62, No. 1, 1994.
8. Maas, Philipp A., “Sarvāstivāda Buddhist Theories of Temporality and the Pātañjala Yoga Theory of Transformation (pariṇāma)”, *Journal of Indian Philosophy*, No. 48, 2020.

(三) 網路資源及工具書

1. 《瑜伽經》和《瑜伽經注》的梵文 (Yogasūtra & Yogasūtra-bhāṣya) :
《瑜伽經》：
 - Philipp A. Maas , http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/yoga/patyog_u.htm , 瀏覽日期 : 2019/12/11 。
 - Ashok Aklujkar , http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/yoga/yogasutu.htm , 瀏覽日期 : 2019/12/11 。

《瑜伽經注》：

- Philipp A. Maas, http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/yoga/patyogbu.htm。所根據的印刷紙本是Kāśinātha Śāstrī Āgāṣe, Vācaspatimiśravi-racitaṭkā-samvalitavyāśab-hāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāṇ. Pune: Ānandāśramamudraṇālaye 1904 (Ānandāśrama Sanskrit Series: 47), 瀏覽日期：2019/12/11。
- Muneo Tokunaga, http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/yoga/yogsubhu.htm所根據的印刷紙本是Ānandāśrama Sanskrit Series: 47, 1978 (original ed. 1904), 瀏覽日期：2019/12/11。
- 2. 郭良鑒，巴利三藏譯叢04《經集》，台南：台灣南傳上座部佛教學院，民國100年5月。參<https://www.taiwandipa.org.tw/images/k/k1142-0.pdf>，瀏覽日期：2021/4/5。
- 3. 《瑜伽經注·獨存品》的十二個段落的分法，見SwamiJ.com網站：<http://swamij.com/index-yoga-meditation-yoga-sutras.htm>，瀏覽日期：2020/07/20。
- 4. 平川彰編，《俱舍論索引—第一部》，東京：大藏出版株式會社，2001（1973）年。
- 5. 平川彰編，《俱舍論索引—第二部》，東京：大藏出版株式會社，1977年初版。
- 6. 荻原雲來，《梵和大辭典》，台北：新文豐，1988年。
- 7. Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 2008 (1899).
- 8. Rhys Davids, T. W. & Stede, William, *Pāli-English Dictionary*, Oxford: The Pāli Text Society, 1999 (1921-1925).