

中華佛學學報第 07 期 (p017-040)：(民國 83 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 07, (1994)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

〈聲聞地〉中「唯」之用例考察

釋惠敏
國立藝術學院副教授

p. 17

提要

以「唯」(mātra) 來表現的佛教思想用例中，如「唯心」、「唯識」等是眾所皆知的。但是，主張「唯識」思想的初期瑜伽行派之根本論書《瑜伽師地論》中，所有的「唯」之用例是否都是與「唯識」思想有關？這是一個值得重視的問題。若以〈瑜伽師地論〉中之第十三地〈聲聞地〉為主，可將其「唯」之用例的表現意義分析為下列三點：

(1) 說明相似 (pratirūpaka) 所緣 (禪定對象) 的用語，如「唯智」

(jñāna-mātra)、「唯見」(darśana-mātra)、「唯正憶念」(pratisṃṛta-mātra)

等諸表現，它們是用來說明禪定中的對象 (所緣) 是意識之作用對象，有別於五識之藉外感官所認識的外界對象。這從南方上座部系統的《解脫道》、

Vism等所述「彼分相」(= 似相, paṭibhāga-nimitta) 等的用語之比較研究中

也可得到證明。從此觀點，「唯智」、「唯見」、「唯正憶念」等諸用例，

或許可說是《解深密》、《攝論》等所說的於三摩地中影像之唯識思想的先驅思想，但是在〈聲聞地〉中還沒有明顯提出否定外境的「唯識無境」的術語。

(2) 大多數「唯」的用例是用來否定作者、受者、我、我所等的。如：「唯行」(saṃskāra-*inātra*)、「唯法」(*dharma-mātra*)、「唯事」(*vastu-mātra*)、「唯因」(*hetu-mātra*)、「唯果」(*phala-mātra*)、「唯蘊」(*skandha-mātra*)等。而且這些術語是依於共通於所有佛教部派之緣起與五蘊的思想而來，不是瑜伽行派所特有的思想。

(3) 第二點用以否定作者、受者、我、我所等的「唯」之用例中，「唯事」(*vastu-mātra*)是比較值得重視的術語。因為它似乎只能於《瑜伽論》等瑜伽行派論書中發現，或許可以說是表現瑜伽行派思想特色的用語之一。所謂「唯事」之「事」的觀念是說一切有部阿毘達磨論師們為討論「法」(*dharma*)、「自性」(*svabhāva*)等實在性而創說的，其內容為色、心、心所、心不相應行、無為等五事，它們是淵源於原始佛教的五蘊、

p. 18

六處、十八界。但是瑜伽行派一方面接受此色等五事（法）之說，更進而發展出相、名、分別、正智、真如等五事（法）之說，而且與「三自性說」相結合。〈聲聞地〉中「唯事」的「事」，以色、心、心所、心不相應行、無為等五事為內容是比較恰當。相對於此，〈菩薩地〉中「唯事」的「事」主要則以相、名、分別、正智、真如等五事為其內容。

p. 19

一、前言

以「唯」(*mātra*)來表現的佛教思想用例中，如「唯心」、「唯識」等是眾所皆知的。但是，主張「唯識」思想的瑜伽行派之根本論書《瑜伽

師地論》(以下簡稱《瑜伽論》)中，所有的「唯」之用例是否都是與「唯識」思想有關？這是一個值得重視的問題。因此，本稿將以《瑜伽論》中之第十三地〈聲聞地〉為主，來討論種種「唯」之用例，以了解其不同的表現意義，並且探究其實踐上、思想上的具體內容。藉此以突顯初期瑜伽行派之實踐與思想上的一些特徵。

二、唯智、唯見、唯憶念

從下列〈聲聞地〉「相似」(*pratirūpa, gzugs brñan*) 所緣 (*ālambana* , 禪定對象) 之定義中，我們可發現有「唯智」(*jñāna-mātra*)、「唯見」(*darśana-mātra*)、「唯憶念」(*pratismṛta-mātra*) 等三個「唯」的用例。

是瑜伽師於相似緣安住其心，謂彼比丘於彼彼所知事為欲簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察故，於先所見、所聞、所覺、所知事，由見、聞、覺、知增上力故，以三摩多呬地作意思惟分別而起勝解。彼雖於其本所知事，不能和合現前觀察，然於其本事相似 (*pratirūpaka*) 而生，於彼所緣有彼相似 (*pratibhāsa*)、唯智 (*jñāna-mātra*)、唯見 (*darśana-mātra*)、唯正憶念 (*pratismṛta-mātra*)。(大 30，428a28ff. ; ŚBh 199, 9ff. ; Tp 93b7ff.)

在〈聲聞地〉中，所謂「相似」(*pratirūpa, gzugs brñan*) 的概念與「影像」(*pratibimba, gzugs brñan*) 之用語，於梵語語義上相近，在藏譯中則以同語翻譯。因此，我們將列出〈聲聞地〉中之「有分別影像」的定義(以 **B** 表示)，以和上述之「相似所緣」之定義 (以 **A** 表示) 分(1)、(2)二段作對照(重點處以下線表示)：

(1)A：是瑜伽師於相似緣安住其心，謂彼比丘於彼彼所知 (jñeya) 事 (vastu)，爲欲簡擇 (vicinoti)、極簡擇 (pravicinoti)、遍尋思 (parivitarkayati)、遍伺察 (parimīmānsamāpadyate) 故，於先所見、所聞、所覺 (mata)、所知 (vijñāta) 事，由見、聞、覺、知增上力故，以三摩呬多地作意 (samāhita-bhūmikenā namaskānena) 思惟 (manasi-karoti) 分別 (vikalpayati) 而起勝解 (adhimucyate)。

(1)B：謂如有一或聽聞正法、或教授、教誡爲所依止，或見、或聞、或分別故，於所知事同分影像，

p. 20

由三摩呬多地毘鉢舍那行觀察、簡擇 (vicinoti)、極簡擇 (pravicinoti)、遍尋思 (parivitarkayati)、遍伺察 (parimīmānsā-māpadyate)。所知事者，謂或不淨、或慈愍、或緣性緣起、或界差別、或阿那波那念、或蘊善巧、或界善巧、或處善巧、或緣起善巧、或處非處善巧或下地麤性上地靜性、或苦諦集諦滅諦道諦，是名所知事。此所知事或依教授、教誡，或聽聞正法爲所依止，令三摩多地作意現前，即於彼法而起勝解，即於所知事而起勝解。(大 30，427a27ff.；ŚBh 193，7ff.；Tp 90a8ff)

首先，依據 B，可知道 A 中所謂「所知事」(jñeya-vastu) 是指(1)不淨、慈愍、緣性緣起、界差別、阿那波那念等五種「淨行所緣」(淨化初學者不良行爲、個性的禪定對象)。(2)蘊善巧、界善巧、處善巧、緣起善巧、處非處善巧等五種善巧所緣(可對治執著自相我等，愚於因、緣、無常、苦、空、無我等)、(3)下地麤性上地靜性、苦諦集諦滅諦道諦等「淨惑所緣」(大 30, 428a1 8ff.)。

其次，「影像」或者「相似」之禪定對象生起，是須以三摩呬多地 (samāhita-bhūmika) 中「作意」事爲其必要的條件，亦就是於禪定對象能生起「勝解」的心所法。

(2)A：彼雖於其本所知事，不能和合 (samāhita) 現前 (sammukhī-bhūta) 觀察，然於其本事相似 (pratirūpaka) 而生 (utpadyate)，於彼所緣有彼相似 (pratibhāsa)、唯智 (jñāna-mātra)、唯見 (darśana-mātra)、唯正憶念 (pratismṛta-mātra)。

des śes bya'i dnos po ñe bar gyur ciñ/ mñon du gyur pa de ñid mi mth
oñ mod kyi/ 'on kyañde la de' i gzugs brñan dan/ de'i snan brñan ye še
s tsam mam/ mthoñ bo tsam man/ rjes sudran pa tsam' byuñ bar' gyru
te (utpadyate)/

(2)B：彼於爾時，於所知事如現領受 (pratyakṣānubhāvika) 勝解 (adhimokṣa) 而轉。雖彼所知事非現領受 (pratyakṣībhūta) 和合現前 (samavahitaṁ sammukhībhūtaṁ)，亦非所餘種類物 (anyat-tajjāṭīyam dravyam)，然由三摩呬多地勝解領受 (adhimokṣa-anubhava)、相似作意領受 (tādrśo manaskāra-anubhava)，彼所知事相似顯現 (pratibhāsa)，由此道理名所知事同分 (jñeyavastu-sabhāga) [1] 影像 (gzugs brñan)。

第二段是，依於三摩呬多地之勝解 (*adhimokṣa*) 的作用，各種所修的禪定對象 (所知事) 雖然不現存於眼前 (*na sammkhī-bhūta*)，

p. 21

此人卻能生起「唯智」、「唯見」、「唯正憶念」之「相似」對象 (*gzugs brñan*)、或同分「影像」 (*gzugs brñan*)。

因此可知：三摩呬多地中之「相似」 (*pratirūpaka* , *gzugs brñan*) 所緣或「影像」 (*gzugsbrñan*) 是以「唯智」 (*jñāna-mātra*)、「唯見」 (*darśana-mātra*)、「唯正憶念」 (*pratismṛta-mātra*) 等用語來表現的。若依此等表現來看，應該是很容易連想到與「唯識」思想有關。例如在《解深密》「分別瑜伽品」[2]中，有下列的敘述：

世尊！諸毘鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心，當言有異？當言無異？佛告慈氏菩薩曰：善男子！當言無異。何以故？由彼影像唯是識故

(*gsugs brñan dernam par rig pa tsam du zad pa' i phyir te*)。

善男子！我說識所緣 (*rnampar śes pa' i dmigs pa*)，唯識所現

(*nam par rig pa tsam gyis rab tuphye ba*)故。

即謂：「〔於毘鉢舍那的三摩地中〕此一影像唯是識而已

(**vijñapti-mātra*)」。又在《攝論》[3]中，亦引用此一有名的文句而繼續論述如下：

於定心中，隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心，由此道理，菩薩於其一切識中，應可比知皆唯有識，無有境界。又於如是青瘀等中非憶持識，見所緣境現前住故。

即是說：於禪定之中所見〔不淨所緣之〕青瘀等諸影像，不是別有青瘀等一切諸法。唯是見自心而已。菩薩於一切識之中，知一切外境皆唯是識而已，非有實在的境界。並且〔於禪定中〕觀察以上青瘀等事，亦非記憶之識，因為所緣之境安住於現前之故。

所以，在〈聲聞地〉中，說明相似（*pratirūpaka*）所緣的用語，如相似（*pratibhāsa*）^[4]、唯智（*jñāna-mātra*）、唯見（*darśana-mātra*）、唯正憶念（*pratismṛta-mātra*）等諸表現，確實和《解深密》、《攝論》等唯識思想頗為相近，^[5]或者可說是「唯識」思想的先驅用語。但是，我們也應注意〈聲聞地〉中所謂「唯正憶念」（*pratismṛta-mātra*）之意涵。

何以故？因為在《攝論》^[6]中所說的青瘀、膿爛等種種影像是鮮明地呈現在眼前，但是普通的記憶卻是曖昧的。所以，〈聲聞地〉中所言「唯正憶念」（*pratismṛta-mātra*）的「正憶念」，和普通的記憶相互區別是有必要的。

爲了能更了解〈聲聞地〉之以「唯智」、「唯見」、「唯正憶念」等用語來說明「相似」所緣或「影像」在實際修行禪定時的意義，我們將討論南方上座部系統的《解脫道》、*Vism* 等中所述 (1) 遍作（準備）相（*parikamma-nimitta*）、(2) 取相（*uggaha-nimitta*）、(3) 彼分相（= 似相，*paṭibhāga-nimitta*）等修行禪定的三個步驟。^[7]其中第三步驟之「彼分相」（= 似相）之用語，可與〈聲聞地〉中「相似」（*pratirūpaka*, *gzugs brñan*）所緣或者「同分」（*sabhāga*）「影像」（*gzugs brñan*）的用語作比較。

因爲，在《解脫道》中，有關「相」(nimitta)的定義，是以如下的因
(cause)、智(wisdom)、像(image)等而作說明。[\[8\]](#)

相者何義？謂因(cause)義相義；如佛教比丘，彼諸惡不善法有相
起，是因緣義。復說智(wisdom)義相義；如說以作想當捨，是謂
智義。復說像(image)義相義；如自見面像想像，

p. 23

彼分無異義。

相對於此，在《聲聞地》中，相當於《解脫道》中「相」(nimitta)之
用語，亦即影像(pratibimba)的別名(paryāyanāma)，[\[9\]](#)其定義是：

即此影像，亦名影像(gzugs brñan)，亦名三摩地相
(tiñ ñe' dsin gyimtshan ma)，亦名三摩地所行境界
(sbyon' yul)，亦名三摩地口(thabs)，亦名三摩地門(sgo)，
亦名作意處(yid la byed pa' i rten)，亦名內分別體
(nañ du rnam par rtog pa' i lus)，亦名光影
(snan brñan)，如是等類當知名為所知事同分影像
(jñeyavastu-sabhāgasya pratibimba)諸名差別
(paryāyanāma)。

其中，所謂三摩地相 (*tiñ ñe 'dsin gyi mtshan ma*) 的名稱，或許即是意味在三摩地中的相 (*samādhi-nimitta* ?)。所以，在定義上，〈聲聞地〉之「影像」和《解脫道》等「相」之說法是一致的。

其次，在《解脫道》[10]中，有關「取相」(*uggaha-nimitta*)和「彼分相」(= 似相， *paṭibhāga-nimitta*) 的區別是：

云何名取相？若坐禪人以不散心現觀曼陀羅，從曼陀羅起想，如於虛空所見，或時遠、或時近、或時左，或時右、或時大、或時小、或時醜、或時好、或時多，或時少、不以眼觀曼陀羅，以作意方便取相起，是名取相。

從彼作多故，彼分相起。名彼分相者，若作意時隨心即現，非見曼陀羅後生心念，但作心閉眼如先所觀，若遠作意亦即遠見，或近、左、右、前、後、內、外、上、下亦復如是。隨心即現，此謂彼分相。

即：所謂「取相」，它並非依不散亂心或眼等〔五識〕，乃是依於〔意識之〕作意方便。進而隨著對取相之反覆修習、作意，而立即從心（ = 意識 ）所現者，是為「彼分相」(= 似相)。又於 *Vism*[11]其敘述則是：

p. 24

或有時開目把握「相」，或有時閉目、〔令心〕趨向於「相」。在「取相」(*uggaha-nimitta*) 未生起之前，百遍千遍乃至更多遍，應當不斷地修習此一方法。當如此修習閉目〔令心〕趨向於相之際，和開目之時相同地，若〔相在心中〕出現，此時名為「取相」(*uggaha-nimitta*) 的生起。

復次，進而應〔令心於相〕專念、尋、伺。若能如是，則次第抑制諸蓋，靜止諸煩惱，依近行定（*upacāra-samādhi*）而等持其心，生起「似」相（*paṭibhāga-nimitta*）。

其次，關於「取相」（*uggaha-nimitta*）和「似相」（*paṭibhāga-nimitta*）在鮮明度和純粹性上有何等差別？其說明如下：[\[12\]](#)

取相（*uggaha-nimitta*）和似相（*paṭibhāga-nimitta*）的差異如下：似相比起取相，是百倍乃至千倍地極端清晰地顯現。又，似相是無色、無形的。若有形色的話，則是眼之所識，是一種□的認知，將有〔生住滅的〕三相。但此則不然，唯有得定者所現之行相，此乃由想而生起者。

若整理上述南方上座部系統，如《解脫道》、*Vism* 等之中(1) 遍作（準備）相（*parikamma-nimitta*）、(2) 取相（*uggaha-nimitta*）、(3) 彼分相（=似相，*paṭibhāga-nimitta*）等修禪定的三階段，將其和〈聲聞地〉[\[13\]](#)所說(1) 相稱（*anurūpa*）緣（淨行、善巧、淨惑所緣）→(2) 相似（*pratirūpa*）緣（有分別影像、無分別影像，*pratibimba*）等瑜伽行的順序相互比較，則有如下結論：

p. 25

(1) 在最初的階段，相對於*Vism*所說「或有時開目把握住相，或有時閉目〔令心〕趨向於相。在取相（*uggaha-nimitta*）生起之前，百遍千遍乃至更多遍，應當不斷地修習此一方法」之修法，《解脫道》[\[14\]](#)的規定如下：

問：云何等觀。答：坐禪人現觀曼陀羅，非大開眼、非大閉眼，如是當觀。何以故？若大開眼，其眼成倦，曼陀羅自性現見自性，彼分想不起。若最閉眼見，曼陀羅成闇，亦不見彼相，便生懈怠，是故應離大開眼、大閉眼。

即：眼不大張開，亦不全閉，所謂「半眼」(等觀，*evengazing*)的作法。依此可知，《解脫道》和Vism二者，在最初的準備階段，關於眼的開閉之看法是多少有所出入的。

在Abhidhammatta-saṅgaha(《攝阿達磨義論》)中，此時的心理作用是屬於五識作用，故稱之為遍作(準備)相(*parikamma-nimitta*)。^[15]但於〈聲聞地〉中，有關眼的開閉並沒有規定。

(2)若多次地練習此一作法，不論閉目之際、或開目之時，都能同樣地顯現的話，此時的所緣稱為取相(*uggaha-nimitta*)，此乃由屬於意識的認識作用而生起，但是，其鮮明度和純粹性則尚未達到禪定中所緣的標準。在〈聲聞地〉中，對於此一階段，似乎並未賦予特定的名稱。

(3)然後，必須對於此「取相」專念、尋、伺。隨著其練習，次第地抑制諸蓋，靜止諸煩惱，依近行定(*upacāra-samādhi*)而心得等持時(所現)之影像，稱為「似相」(*paṭibhāga-nimitta*)。

此時，前半段所謂「必須對於此一取相專念、尋、伺」的階段，相當於〈聲聞地〉中所說，瑜伽師以相稱緣(淨行、善巧、淨惑所緣)為內容的「所知事」(*jñeya-vastu*)為對象，而從事「三摩呬多地毘鉢舍那行觀察、簡擇(*vicinoti*)、極簡擇(*pravicinoti*)、遍尋思(*parivitarkayati*)、遍伺察(*parimīmānsamāpadyate*).....」之「有分別影像」定義。

其次，「隨著其練習，次第地抑制諸蓋，靜止諸煩惱，依近行定 (upacāra-samādhī) 而心得等持」的階段，則和〈聲聞地〉如下所說「無分別影像」的定義大致相當：

p. 26

謂修觀行者，受取如是影像已，不復觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察。然即於此所緣影像，以奢摩他行寂靜其心，即是九種行相令心安住：謂，令心內住、等住、安住、近住、調伏、寂靜、最極寂靜、一趣、等持。彼於爾時成無分別影像，即於如是所緣影像，一向一趣安住其念，不復觀察：簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察。是名無分別影像

(nirvikalpaṃ pratibimbaṃ)。(大 30, 427b15; ŚBh 194, 21; Tp91a4)

此時，於奢摩他 (大 30, 450c18ff; ŚBh 363, 7ff.)中，內住、等住、安住、近住、調伏、寂靜、最極寂靜、一趣、等持等九住心

(navākāra-citta-sthiti) 是活動的狀態，能抑制、靜止令心散亂的貪瞋痴等相，或者諸惡尋思、貪欲等諸蓋、隨煩惱。

茲將此等比較結果試作歸納如次：依據〈解脫道〉、Vism 中，有關 (1)

遍作 (準備) 相 (parikamma-nimitta)、(2) 取相 (uggaha-nimitta)、

(3) 彼分相 (=似相, paṭibhāga-nimitta) 等三階段心理作用之變化的說明看來，可知此一順序乃是意謂著五識和意識的差異，及其把握所緣的鮮明度和純粹性的程度之差別。所以，此三階段可以區別如下：

- (1) 「遍作 (準備) 相」是屬於五識的認識作用。
- (2) 「取相」雖屬於意識的認識作用，但在把握所緣的鮮明度和純粹性上，尚未達到禪定的標準。
- (3) 「彼分相」(=似相, 相當於〈聲聞地〉相似緣之分別影像、無分別影像) 乃屬於意識的認識作用，且在把握所緣的鮮明度和純粹性上已達到禪定的標準。

因此，〈聲聞地〉中，以「唯智」、「唯見」、「唯正憶念」等用語來說明「相似」所緣或「影像」，在實際修行禪定時的意義，應是可以如下的圖式表示：

三、「唯行」、「唯法」、「唯事」、「唯因」、「唯果」、「唯蘊」

於〈聲聞地〉，除了上述的「唯智」、「唯見」、「唯憶念」等有關禪定修行的用例之外，還有「唯行」、「唯法」、「唯事」、「唯因」、「唯果」、「唯蘊」等用例，它們是否也是與修禪定的經驗有關？茲收集、分類其用例，並且考察它們所要表達的意義。

p. 27

(1)緣性緣起所緣的定義：

云何緣性緣起所緣？謂於三世（ tryadhvasu ）唯行

（ saṃskāra-mātra ） 、 唯法（ dharma-mātra ） 、 唯事

（ vastu- mātra ） 、 唯因（ hetu-mātra ） 、 唯果

（ phala-mātra ） 、 墮正道理（ yukti-patita ） ， 謂觀待道理、作用道理、證成道理、法爾道理。唯有諸法能引諸法

（ dharmāṇā evadharmā-āhāratva ） ， 無有作者及以受者

（ niṣkārika-vedakatva ） ； 是名緣性緣起所緣。於此所緣作意思惟，

痴行增上補特伽羅所有痴行（ moha-carita ） 皆得微薄，於諸痴行，

心得清淨。是名緣性緣起 (idampratyayatāpratītyasamutpāda) 所緣。

(大 30, 430a7ff. ; ŚBh 210, 3ff. ; Tp 99a7ff. ; Td 81b7)

(2)爲除疑蓋 (vicikitsā-nivaraṇa) 而如理思惟的內容：

如理思惟去來今世，唯見有法 (dharma-mātra)、唯見有事

(vastu-mātra)、知有 (sat) 為有，知無 (asat) 為無，唯觀有

因 (hetu-mātra)、唯觀有果 (phala-mātra)，於實無事

(asat-bhāta) 不增不益，於實有事 (sad-vasu) 不毀不謗，於其

實有 (bhāta) 了知實有。謂於無常、苦、空、無我一切法中，了知

無常、苦、空、無我。以能如是如理思惟，便於佛〔法、僧、四諦〕所

無惑無疑。餘如前說。(大 30, 412b25ff. ; ŚBh 103, 6ff. ; Tp48a7ff. ;

Td 40b5ff.)

(3)悟入安那波那念緣起 (pratityasamutpādamavatarati) 的修習：

若時無倒能見能知，唯有諸蘊 (skandha-mātra)、唯有諸行

(samskara-mātra)、唯事 (vastu-mātra)、唯法 (Skt. Tib.

無)，彼於爾時能於諸行悟入緣起。(大 30, 431c26-7. ; ŚBh 226,

17-9 ; Tp 105b1-2 ; Td 86b3-4)

(4)蘊善巧的內容：

云何蘊善巧(skandha-kausālya)? 謂善了知如所說蘊，種種差別性

(nānātma-katā) ， 非一眾多性 (bahvātmakatā) ， 除此法外更無所得 (upalabhate) 、 無所分別 (vikalpayati) ， 是名略說蘊善巧義。(大 30，433c21-3；ŚBh 243，3-6；Tp 111a4-5；Td 91a4)

云何除此法外更無所得 (upalabhate) 、 無所分別 (vikalpayati) ? 言唯蘊 (skandha-mātra) 可得，

p. 28

唯事 (vastu-mātra) 可得， 非離蘊外有我 (ātman) 可得、有常恒住無變易法是可得法是可得者 。 亦無有少法是我所有 (ātmīya) ， 故除此之外，更無所得、無所分別。(大 30, 433c29ff. ; ŚBh 244, 7-11 ; Tp112a4-6 ; Td 92a1-3)

(5)為除我所依事愚 (ātmāśraya-vastu-saṁmoha) 而建立身念住

(kāya-smṛty-upasthāna) 的理由：

謂世間 (loka) 多於諸蘊， 唯有蘊性 (skandha-mātra) 、 唯有法性 (dharma-mātra) ， 不如實 (yathābhūta) 知， 橫計有我。 依止於身。 由依身故.....(大 30，441c22ff. ; ŚBh 305，1-9；

Tp 138a4ff. ; Td112a1ff.)

若整理以上五種用例，可作如下之歸納：

- (1) 在緣性緣起所緣的定義上，依據唯行 (samskāra-mātra) 、唯法 (dharma-mātra) 、唯事 (vastu-mātra) 、唯因 (hetu-mātra) 、唯果 (phala-mātra) 的道理，來否定「作者」和「受者」(kāra-vedakat)。
- (2) 為除疑蓋而如理思惟一事，乃依觀察唯法 (dharma-mātra) 、唯事 (vastu-mātra) 、唯因 (hetu-mātra) 、唯果 (phala-mātra) 等，而了知無常、苦、空、無我。
- (3) 在修習安那波那念時，若能理解唯有諸蘊 (skandha-mātra) 、唯有諸行 (samskāra-mātra) 、唯事 (vastu-mātra) 、唯法(梵本、藏譯中無)，則名此一階段為悟入緣起的修習。
- (4) 所謂蘊善巧，係指依於唯蘊 (skandha-mātra) ，唯事 (vastu-mātra) 的認識，則能否定我 (ātman) 有常恒住無變易法、我所有 (ātmiya) 等妄執。
- (5) 為去除不知唯有蘊性 (skandha-mātra) 、唯有法性 (dharma-mātra) 之我所依事愚，故有身念住之建立。

此中，雖然在思想淵源上，(1)(2)(3) 等三者，乃依於緣起的思想而來，[\[16\]](#)而 (4) 和 (5) 二者，則根源於五蘊之教。但於目的上，可以說：唯行 (samskāra-mātra) 、唯法 (dharma-mātra) 、唯事 (vastu-mātra) 、唯因 (hetu-mātra) 、唯果 (phala-mātra) 、唯蘊 (skandha-mātra) 等，都是為了否定作者、受者、我、我所等的表現用語。

並且，於〈聲聞地〉中，相對於只用於說明「相似」(pratirūpaka) 所緣而使用的「唯智」

(jñāna-mātra)、「唯見」(darśana-mātra)、「唯正憶念」(pratismṛta- mātra) 等表現，大多數「唯」的用例是用來否定作者、受者、我、我所等的表現用語。

四、〈聲聞地〉中「唯事」之意義

如上所述，源自佛教共通的教理——緣起和五蘊，用以否定作者、受者、我、我所等的「唯」之用語中，「唯事」(vastu-mātra) 是比較值得重視的術語。因為其餘的用語，如唯行 (saṃskāra-mātra)、唯法 (dharma-mātra)、唯因 (hetu-mātra)、唯果 (phala-mātra)、唯蘊 (skandha-mātra) 在部派佛教的典籍，如《俱舍》 [17] 中都可以尋到此等用例；而「唯事」(vastu-mātra) 似乎只能於《瑜伽論》等瑜伽行派論書中發現，或許可以說是表現瑜伽行派思想特色的用語之一。

但所謂「唯事」之「事」者，究竟其內容為何？此一答案，雖在〈聲聞地〉中不能直接找出來，但〈聲聞地〉以外的《瑜伽論》裡，有如下一段說明：

一切事以要言之，總有五事：一者、心事；二者、心所有事；三者、色事；四者、心不相應行事；五者，無為事。(大 30，878c7-9)

依此，一切「事」被分成眾所周知的心、心所、色、心不相應行、無為等五個種類。此五種類之說，有些學者推斷是阿達磨論師世友

(Vasumitra) 在其所著的《品類足》「辨五事品」中首先提出的。[18]

關於「五事」的成立過程，依近代學者們研究，認為：原始佛教中所以論及五蘊、六處者，乃為令了知無常、苦、無我之故；又十八界之說，乃欲從根、境、識三者的關係來說明認識論之全體。但在阿達磨論師之間，因痛感一切諸法在分類上，若只以五蘊、六處、十八界為分類，是有諸多不完備之點，理想的分類法遂成一種期望。針對於此，終於有色、心、心所、心不相應行、無為等五種分類的新說被提出來。[19]

相當於《品類足》「辨五事品」的經典，有《眾事分阿曇論》(據云是《品類足》之異譯本)的「五法品」、《阿曇五法行經》一卷(安世高譯)、《薩婆多宗五事論》(法成譯)，又基於此所謂「五事論」，相傳尊者法救亦著作有《五事婆沙》[20]之書。此後，此色、心、心所、心不相應行、無為等五事 (pañca-vastuka) 或五法

(pañca-dharmaka)[21]之說，在諸法的研究 (abhidharma, 對法) 上，其權威性廣為說一切有部論師們所承認，經由《婆沙》(大 27, 987b21-2)，《俱舍》中亦承襲此說而組織了「五位七十五法」(大 29, 18b16ff)。不僅如此，甚至瑜伽行派的「五位百法」之體系也受到極大的影響。但，瑜伽行派一方面接受阿達磨佛教「五事」的傳統，並且進而提出新的「五事」(或五法)之分類法。[22]

p. 31

依據《瑜伽論》(大 30, 696a1-7; Td shi 287b2ff)，五事的定義如下：

云何五事？一、相 (rgyu mtshan, nimitta)。二、名 (mid, nāman)。三、分別 (rnam par rtog pa, vikalpa)。四、真如 (de bshin ñid, tathatā)。五、正智 (yañ dag pa 'i śes pa, samyag-jñāna)。何等為(1)相？謂若略說所有言談安足處事。何等為(2)名？謂即於相所有增語。何等為(3)分別？謂三界行中所有

心、心所。何等為 (4) 真如？謂法無我所顯聖智所行非一切言語安足處事。何等為 (5) 正智？謂略有二種。一、唯出世間正智。二、世間出世間正智。

《瑜伽論》中，更進一步以「相有何相？答：分別所行相。名有何相？答：言說所依相。分別有何相？答：相為所行相。真如有何相？答：正智所行相。正智有何相？答：真如為所行相」（大 30，697a8-12）說明此五事的定義（相）和關係。茲整理其要點，首先可知：「名」

（*nāman*）是言說之所依。其次、其餘的四者可分成二組：

（一）「相」（*nimitta*）是「分別」（*vikalpa*）之所行（認識對象），而「分別」是以「相」為所行。所以在三界（迷妄之世界）之中，「相」（*nimitta*）和「分別」（*vikalpa*）是為「認識對象」和「認識作用」的關係。

（二）對應此一關係，「真如」（*tathatā*）是「正智」（*samyag-jñāna*）之所行（認識對象），「正智」是以「真如」為所行。所以在真實世界之中，「真如」（*tathatā*）和「正智」（*samyag-jñāna*）亦成一對的認識關係。

其次，有關瑜伽行派獨自所提出之五事和阿達磨佛教之五事的關係，《瑜伽論》中有作如下的論述：

問：如是五事幾色？幾心？幾心所有？幾心不相應行？幾無為？答：
（1）相通五種。（2）名唯心不相應行。（3）分別。（4）正智通心及心所有。
（5）真如唯無為。（大 30，697c5-8）

此可以整理如下，即：

- （1）相：色、心、心所、心不相應行、無為。
- （2）名：心不相應行。
- （3）分別。
- （4）正智：心、心所。

(5) 真如：無爲。

p. 32

若分析阿毘達磨佛教中五事的成立過程，可知其分類的方法大抵是：最初是「色」（物質）被提起，第二是與此相對立的「心」被提出（色、非色、心、非心的分別），第三是和心相應的「心所法」被提出，第四是和心不相應的「心不相應行」被提示出來（心相應、心不相應的分別）。以上之四種屬於有爲法；與此等對立的，第五則是舉出無爲法（有爲、無爲的分別）。相對於此，《瑜伽論》之分類的方法則是：

首先，歸納阿毘達磨中，由色、非色、心、非心、心相應、心不相應、有爲、無爲等分別所形成的五事（色、心、心所、心不相應所、無爲），而以相（nimitta）作為所有的認識對象的一個概念。但因為探究名稱和事物的不一致性，[23]故特別提出心不相應行之一的名（nāman）而列為第二。又把心、心所法依凡夫和聖者的認識作用之區別，再分類為(3)分別（vikalpa）、(4)正智（samyag-jñāna）。最後則是將無爲法名之為真如（tathatā）。

又《瑜伽論》中，以此一獨特的五事作為實在與否的基準，配合瑜伽行派所特有的真理觀——「三自性」（遍計所執性、依他起性、圓成實性）——作如下的論述（大 30，704c23-5）：

問：三種自性、相等五法。初自性（遍計所執性）五法中幾所攝？
答：都非所攝。問：第二自性（依他起性）幾所攝？答：四所攝。
問：第三自性（圓成實性）幾所攝？答：一所攝。[24]

p. 33

即是：(1) 依他起性包含在相、名、分別、正智，(2)圓成實性包含在真如，相對於此，遍計所執性則不包含在五事的任何一者。所以，根據此五事為基準，遍計所執性被認為是不實在的。[25]

爲了理解爲何以五事爲實在的基準，或許探究有關「事」(vastu) 的語義是一個重要的關鍵。關於此點，佐佐木現(1958，113-8) 曾如下地論述 ① vāstu Vedic skt.；吠陀語)、②vatthu (Pāli；巴利語)、

③ vastu (Buddhist skt.；佛教梵語)等有關「事」的三種語言形態的關係。即： ① vastu (Vedic skt.) 的原意是場所、家(dwelling place)。

② vatthu (Pāli) 除了保持此一原意，進而附加上 a real thing，object，reason，basis，subject-matter 等五個哲學性的意涵。

③ vastu (Buddhist skt.) 則更被當作「絕對的實在」(e.g. LAS 147，6vidyate tathatā-vasu āryā nām gocaro yathā；漢譯《楞伽經》中，此一 vastu 被譯爲「事」、「本有」、「妙物」)的意思來使用。若借用此一語義解說的論點而探究此「唯事」之「事」的話，我們必須特別注意「事」(vastu)的 a real thing (實物)之意涵。

總合上述幾個段落以來所考察的結果，可歸結如下：

- ① 說一切有部阿達磨論師依於五蘊、六處、十八界之教說而開創色、心、心所、心不相應行、無爲等五事(法)之說。
- ② 瑜伽行派一方面接受此「色」等五事(法)之說，更進而發展出「相」等五事(法)之說，而且將後者與「三自性說」相結合。[26]
- ③ 五蘊、六處、十八界等三科，色、心、心所、心不相應行、無爲等五事(法)，相、名、分別、正智、真如等五事(法)，以上三種分類中的任一類，皆和「實在」的基準相關連。
- ④ 因此，〈聲聞地〉中的事(vastu)，乃是意指包含法(dharma)、自性(svabhāva)

等實在性者。

p. 34

- ⑤ 〈聲聞地〉中有關唯事 (vastu-mātra) 之表現的「事」，與其說是相、名、分別、正智、真如等之五事，勿寧視為以色、心、心所、心不相應行、無為等五事為內容是比較恰當。
- ⑥ 相對於此，〈菩薩地〉中有關唯事之表現的「事」，主要是以相、名、分別、正智、真如等五事為其內容。

蓋於〈菩薩地〉「真實義品」中有論及：菩薩依於長時從事的法無我智 (dharma-nāirātmya-jñāna)，如實知一切法的離言自性，對一切法也不作任何分別。如若不然，則不能把握唯「事」(vastu-mātra)、唯「真如」(tathatā-mātra)。^[27]因為在相當於「真實義品」解說部分的《瑜伽論》「攝決擇分」(大 30, 695c26-706c14) 的開頭，有云「若欲識知真實之意味，宜略知五事，其後則從有無、假實、世俗勝義等種種的角度，詳論相、名、分別、正智、真如等五事 (大 30, 695c26-703a22)，最後則論說到三自性(大 30, 703a23-706c14)。所以，〈菩薩地〉中有關唯事之表現的「事」，可說是主要以相、名、分別、正智、真如等五事為其內容。

五、結論

由上述的討論，我們知道：若以代表初期瑜伽行派之論書《瑜伽論》中之第十三地〈聲聞地〉為主，可將其「唯」之用例之表現意義分析為下列三點：

- (1) 說明相似 (pratirūpaka) 所緣(禪定對象)的用語，如「唯智」(jñāna-mātra)、
「唯見」(darśana-mātra)、「唯正憶念」(pratismṛta-mātra)等諸表現，它們

是用來說明禪定中對象(所緣)是意識之作用對象，有別於五識之藉外感官所認識的外界對象。這從南方上座部系統的《解脫道》、Vism等中所述 (1)遍作 (準備) 相 (parikamma-nimitta) (2) 取相 (uggaha-nimitta)、(3)彼分相(=似相，paṭibhāga-nimitta) 等修行禪定的三個步驟的比較研究中也得到證明。從此觀點，

p. 35

「唯智」、「唯見」、「唯正憶念」等諸用語確實和《解深密》、《攝論》等所說的於三摩地中影像之唯識思想頗為相近，或者可說是「唯識」思想的先驅術語，但是在〈聲聞地〉中還沒有明顯提出否定外境的「唯識無境」的用語。

- (2) 大多數「唯」的用例是用來否定作者、受者、我、我所等的。如：「唯行」(saṃskāra-mātra)、「唯法」(dharma-mātra)、「唯事」(vastu-mātra)、「唯因」(hetu-mātra)、「唯果」(phala-mātra)、「唯蘊」(skandha-mātra) 等。並且這些用語是依於共通於所有佛教部派之緣起與五蘊的思想而來，不是瑜伽行派所特有的思想。
- (3) 第二點用以否定作者、受者、我、我所等的「唯」之用例中，「唯事」(vastu-mātra) 是比較值得重視的術語。因為它似乎只能於《瑜伽論》等瑜伽行派論書中發現，或許可以說是表現瑜伽行派思想特色的用語之一。所謂「唯事」之「事」的觀念是說一切有部阿達磨論師們為討論「法」(dharma)、「自性」(svabhāva) 等實在性而創說的，其內容是淵源於原始佛教的五蘊、六處、十八界。但是瑜伽行派一方面接受此色等五事(法)之說，更進而發展出相、名、分別、正智、真如等五事(法)之說，而且與「三自性說」相結合。〈聲聞地〉中「唯事」的「事」以色、心、心所、心不相應行、無為等五事為內容是比較恰當。相對於此，〈菩薩地〉中「唯事」之「事」主要是以相、名、分別、正智、真如等五事為其內容。

關鍵詞：1.《瑜伽論》 2.唯識 3.唯事 4.所緣 5.五事

〔 參考資料 〕

(一)原典 (Original works) 及其簡稱：

Abhidh-k-bh(E)= Abhidharmakosabhāsyā of Vasubandhu Chapter1. D
hātunirdeśa ed.Yasunori Ejima, Tokyo The Sankibo press 1989

(BIB 1).

Abhidh-k-bh(P)= Abhidharmakośabhāsyā of Vasubandhu ed. P. Prad
han, rev. 2nd ed.Aruna Haldar, Patna 1975 (TSWS 8).

Abhidh-s(V)= 『アビダンマツタサンガハ (南方佛教哲學教義概説)』
Japanese trans. by Ū.Vepulla & 戸田忠, 1980.

BoBh(W)= Bodhisattvabhūmi (梵文菩薩地經) ed. U. Wogihara 山喜
房 1971.

MAV= Madhyantavibhāga (Maitreya) : see MAV-bh.

MAV-bh= Madhyāntavibhāga-bhāsyā (Vasubandhu), ed. Gajin Naga
o,Tokya 1964.

MSA= Mahāyānasūtralāṅkāra. (Maitreya) ed. S. Lévi, Paris 1907.

MSg(N)= G. Nagao, 長尾雅人《攝大乘論—和譯と注解—上》(講談社, 1982) 《攝大乘論—和譯と注解—下》 (講談社, 1987)

ŚBh= Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga ed. Karuneshu Shukla, TSWS
. Vol. XIV Patna 1973.

Tp= rNal'byou spyod pa'i sa las Ńan thos kyi sa 北京版西藏大藏
經 No.5537 Vol.110 大谷大學 1957.

Td= rNal'byor spyod pa'i sa las Ńan thos kyi sa デルゲ版チベット大藏
經 No.4036 唯識部 6 東京大學 1980.

Vim(E)= The Path of Freedom(Vimuttimagga). tr. by. N. R. M. Ehara,
Soma Thera & Kheminda Thera, Colombo 1967

Vism= Buddhaghosa, Visuddhimagga= ed. H. C. Warren & Dh. Kosa
mbi, repr. Delhi 1989, (HOS. 1st ed.1950).

《攝論世親釋》(H)=《攝大乘論釋》十卷 (世親釋, 玄奘譯) 大正藏 No.
1597 Vol. 31

《顯揚》 = 《顯揚聖教論》二十卷 (無著造，玄奘譯) 大正藏 No.

1602 Vol. 31

《佛性論》 = 《佛性論》四卷 (真諦釋) 大正藏 No. 1610 Vol. 31

《三無性論》 = 《三無性論》二卷 (真諦釋) 大正藏 No.1617 Vol.31

《解脫道》 = 《解脫道論》十二卷 (僧伽婆羅譯) 大正藏 No. 1648 Vol.

32

(二)現代論著 (Modern Works Cited) :

p. 37

Fukuhara, Ryōgon (福原亮嚴)

- · 1958. 「諸法分類の史的展開」 『龍谷大學論集』 359.
- · 1965. 『有部阿毗達磨論書の發達』 (永田文昌堂，京都)
- · 1972. 「三性三無性の源流」 『印佛研』 20 : 2.

Funahashi, Naoya (舟橋尚哉)

- · 1972. 「五法と三性について」 『印佛研』 21 : 1.

Hirakawa, Akira (平川彰)

- · 1974. 『インド佛教史』 上(春秋社，東京)

Ikeda, Rentarō (池田練太郎)

- · 1987. 「〈五事論〉の成立と流布」 (高崎還曆 『インド學佛教學論集』 春秋社，345～57)

Imamishi, Junkichi (今西順吉)

—・1976a. 「品類足論成の立試論(二)」 『三藏集』 120.

Itō, Shūken (伊藤秀憲)

—・1972. 「本質の原語について」 『印佛研』 21 : 1, 134~135.

Kajiyama, Yuichi (梶山雄一)

—・1983. 『佛教における存在と知識』 (紀伊國屋書店, 東京)

Mimaki, Katsumi (御牧克己)

—・1972. 「初期唯識諸論書に於ける Sautrāntika 説」 『東方學』
43, 1-16.

Mizuno, Kōgen (水野弘元)

—・1978. 『パーリ佛教を中心とした佛教の心識論 (ビタカ, 東京)

Nozawa, Jōshō (野澤靜證)

—・1957. 『大乘佛教瑜伽行の研究』 法藏館, 京都

Odani, Nobuchiyo (小谷信千代)

—・1980. 「『大乘莊嚴經論』 第 19 章(功德品)第 50 偈について」
『印佛研』 29:1, 61-65.

Satō, Mitsuō (佐藤密雄)

—・1973. 「パーリ佛教の入定初修習法——清淨道論より」 『藤原
古稀記念：史學佛教學論集』 935~49.

Suganuma, Akira (菅沼晃)

—・1970.「五法説の研究：特に瑜伽師地論・顯揚聖教論・中邊分別論等を中心に」(A study on the Pañca-dharma Theory :

*with Special Referenct to YBh, Hsien-yang andMAv) 『東洋大學紀要：文學部編』24

p. 38

Ueda, Yoshifumi (上田義文)

—・1958.『佛教思想史研究』永田文昌堂，京都，Isted. 1951.

Yamada, Ryūjō (山田龍城)

—・1957.「アビダルマ五位の創唱」『文化』21：5, 15～30.

Yin, Shun (印順)

—・1978.『説一切有爲主的論書與論師之研究』(正聞出版社，台北)

Yo, A-getsu (葉阿月)

—・1972.「三性と五事との相互關係」『印佛研』21：1

—・1975.『唯識思想の研究—根本真實としての三性説を中心に—』國書刊行會

Yokoyama, Kōitsu (横山紘一)

—・1971.「五思想よりみた彌勒の著作—特に『瑜伽論』の著者について—」『宗教研究』208, 27～52.

—・1975.「唯識思想における認識作用の一考察—特に顯現と行相とを中心にして」『東方學』46, 103～119.

—・1979.『唯識の哲學』サーラ叢書，23，平樂寺書店。

An Examination of the Examples of "Mātra" in Śrāvakabhūmi

Ven. Hui-min

Associate Professor National Institute of the Arts

Summary

"Citta-mātra" (mind-only) and "vijñapti-mātra" (consciousness-only) are the best known of the many expressions of "matra" (only) in Buddhist thought. However, in *Yogācārabhūmi* the basic text of the early *Yogācāra* School who maintained the concept of "vijñapti-mātra" (consciousness-only), are all of the uses of "mātra" in accordance with the principles of "vijñapti-mātra"? This is an issue worthy of careful examination. If we take the thirteenth step in the *Yogācārabhūmi*, the *śrāvakabhūmi*, as our criterion, we find that the main uses of "matra" fall into three categories.

The first is the explanation of terms relating to the resemble (*pratirūpaka*) meditative objects, such as expressions of "jñāna-mātra", "darśana-mātra", and "pratismṛta-mātra". These are used to explain that the object of meditation is an object of inner consciousness, different from the external phenomena perceived by the five sense organs.

This point may be proved by comparison and examination of terms such as "paṭibhāga-nimitta" (counterpart-sign) found in the *Visuddhimagga* and *Vimuttimagga* in the southern *Theravāda* tradition. Seen in this light, "jñāna-mātra", "darśana-mātra", and "pratismṛta-mātra", might be forerunners of the "vijñapti-mātra" philosophy influenced by the experience on "samādhi" found in . the *Samdhinirmocana-sūtra* and *Mahāyānasaṃgraha-śāstra*. Nonetheless, there are in *Śrāvakabhūmi* no terms clearly relating to the negation of external realities.

Second, in the majority of cases, "mātra" is used to negate the actor, the receiver, the self (ātman), and the self-hood (ātmiya). This is evidenced by such terms as saṃskāra-mātra, dharma-mātra, vastu-mātra, hetu-mātra, phala-mātra,

p. 40

skandha.mātra. These terms relate to the thought of the dependent origination and five aggregates common to all traditions of Buddhism, and is by no means unique to the Yogācāra School.

Third, of the terms employing "mātra" to negate the actor, the receiver, the self, and the self-hood, "vastu-mātra" is especially worth scrutinizing, because "vastu-mātra" seems to appear only in the works of the Yogācāra School, such as Yogācārabhūmi. This could be said to be due to this term's expressing a characteristic of the Yogācāra philosophy. The "vastu" of "vastu-mātra" means that Abhidharma scholars of the Sarvāstivādin School developed their theories in order to extrapolate on the reality of the "dharma", and "svabhāva". Its contents (cited as A group) are form, mind, mental factors, non-associated compositional factors, uncreated dharma, and their origin can be traced to the five aggregates, six entrances, and eighteen elements of early Buddhism. But the Yogācāra School not only accepted this five reality (pañca-vastuka / dharmaka), but also used as a base for developing their own treatises (cited as B group) concerning five reality (pañca-vastuka / dharmaka) of sign, name, discrimination, right wisdom, and suchness, agreeing thereby with the theory of three "svabhāva". But the contents of "vastu" of "vastu-mātra" of Śrāvakabhūmi should be seen as A group. In contrast, the contents of "vastu" of "vastu-mātra", of Bodhisattvabhūmi should be mainly seen as B group.

[1] 〈聲聞地〉(大 30, 450c6~7; ŚBh 363, 4~6) 「問： 此所緣境

是誰 (kasya) 同分 (sabhāga) 說爲同分？ 答： 是所知事

(jñeya-vastu) 相似品類 (pratirūpaka) 故名同分」。又，所謂同分

(sabhāga)，亦即《俱舍》之

"yo hi viṣayo yasya vijñānasya niyato yadi tatratad vijñānam utpanna
ṃ bhavaty utpattidharmi vā sa viṣayaḥ sabhāga ity ucyate/" 「若境與
識定爲所緣，識於其中已生、生法，此所緣境說名同分」(大 29，
10a5ff.；Abhidh-k-bh (E) p. 43. 12ff.)。

若依 "yaḥ svakarmakṛt sabhāga iti/" 「若作自業名爲同分」(大 29，
10a14；Abhidh-k-bh (E) p. 43. 23) 的定義，某一對象，即使現在不被
認識，但在過去或未來必定會被認識，此一對象稱爲同分。於此，所謂
同分者，所知事即使不存在於現今目前，亦顯示與其具有相同作用之
物，此即影像。

[2] 大 16, 698a27；Samdh (L) p. 90f；野澤靜證 (1957, 206, n.2)

[3] 大 31, 138b15ff.：《攝論(世)》(H) 大 31, 338c3ff.；MSg (N) 上 p.
290.

[4] 據云："pratibhāsa, ābhāsa" 等用語是從 MSA, MAV 起，才頻繁
被使用 (橫山紘一 1971, 34ff.)。又可參考上田義文 (1958, 271ff.)、
橫山紘一 (1975, 3ff.)、橫山紘一 (1979, 17f.)。

[5] 小谷信千代 (1980, 63f.)。

[6] 《攝論(世)》(H) (大 31, 339a2f.) 「此住現前分明見故，彼憶識所見
暗昧，此現前住所見分明」。

[7] 大 32, 413c19ff., Vism 125, 18ff.，可參考佐藤密雄 (1973, 945f.)。

[8] 大 32, 414c29ff. , Vim (E) p.78 。

[9] 大 30, 427b24 ; ŚBh 195, 10 (incomplete) ; Tp 91 bl ; Td 76a2.又
"pratibimba , bimba"之語義 , 可參考伊藤秀憲 (1972) 、MSg(N) 上
(293) 、橫山紘一 (1979 , 30) 。

[10] 大 32, 414c19ff. , Vim(E) p.77, "grasping sign and after-image".

[11] Vism(4.29-30) "Kālena ummīletvā ,

Kālena minīletvā āvajjitabbam. Yāvauggaha-nimittam nuppajjati ,
tavā kāla-satam pi kāla-sahassam pi tato bhiyyo pi eten'evanayena b
hāvetabbam. Tass' evam bhāvayato yadā nimīletvā āvajjantassa um
mīlita-kaleviya āpātham āgacchati ,
tadā uggaha-nimittam jātam nāma hoti."

Vism(4.30-1) "punappunam samannāharitabbam ,

takkāhata` . vitakkāhatam kātabbam.Tass' evam karontassa anukkam
ena nīvaraṇāni vikkhambhanti , kilesāsannisīdanti ,
upacāra-samādhinā cittam samādhiyati ,
paṭibhāga-nimittam uppajjati."

[12] Vism (4.31)

"tato ataguṇam sahaguṇam superisuddham hutvā upaṭṭhāti. Tañ ca k

hopana neva vaṇṇavantam̐ , na-saṅṭhānavantam̐ ,

yadi hi tam̐ īdisambhaveyya ,

cakkhu-viññeyyam̐ siyā oḷārikam sammasanūpagam̐ tilak-khaṇabbhā

hataṃ. Napan' etaṃ tādisaṃ ,

kevalam hi samādhilābhino upaṭṭhānākāramattam̐ :

-saññajam etaṃ ti".

[13] 大 30, 427c27ff. , (Ś2Bh 197, 17ff. ; Tp 92b5ff. ; Td 77alff.)

[14] 大 32, 413b13 ; Vim(E) p.76, "even gazing".

[15] Abhidh-s p. 42 ; Abhidh-s(E) p.283f. ; 又參考水野弘元 (1978, 923) 、
佐藤密雄 (1973, 944f.) 。

[16] Cf. 《瑜伽論》之「三摩呬多地」(大 30, 330c4f.) 「此〔疑〕蓋
誰爲非食？有緣緣起及於其相如理思惟多所修習以爲非食。於由彼觀
見，唯有於法及唯法因.....」

[17] 「諸經部師有作是說：如何共聚擊虛空。眼色等緣生於眼識，此等
於見孰爲能所，唯法因果，實無作用，爲順世情，假興言說，眼名能見，
識名能了。智者於中不應封著」" tatra sautrāntik āhuḥ /

kim idam ākāśam khādyate /

cakṣur hi pratītya rūpāṇi cot-padyate cakṣur-vijñānam /

tatra kaḥ paśyati ko vā dṛśyate /

nirvyāpāraṃ hīdam dharma-mātramhetu-phala-mātram ca /

tatra vyavahārārthaṃ chandata upcāraḥ kriyante cakṣuḥ paśyativijñā

naṃ vijñānātīti / nātrābhiniveṣṭavyam / (大 29, 11b1ff. ; Abhidh-k-bh (E)

49, 12ff.)。又參考、梶山雄一(1983, 14ff.)、御牧克己(1972, 12)。

[18] 大 26, 692b。又可參考山田龍城(1957, 15)、福原亮巖(1965, 153)、

平川彰(1974, 223)、今西順吉 (1976a)、印順(1978, 149; 154; 157)。

但是福原亮巖(1965, 158~64)認為：《法蘊足》裡的「心相應」和「心不相應」之分別，乃是成立五位說的關鍵所在。對於此，印順(1978, 159~60)則反論：認為此一分別是從《品類足》中被採入現存的《法蘊足》的(蓋以不全為古本之故)。

[19] 五蘊說中不包含無為法，而且受、想二蘊理應包含於行蘊之中。十二處和十八界雖包括有為、無為法的全部，但心所法和不相應法、無為法等被統攝於法處、法界一者；相反地，色法則被細分成十處、十界，此種分類是頗不調和。Cf. 山田龍城 (1957, 16~8)；福原亮巖 (1958)；平川彰 (1974, 224~5)。

[20] 如序言「尊者世友為益有情製五事論，我今當釋」(大 28, 989b2)

之所述。Cf. 山田龍城 (1957, 25)；池田練太郎 (1987, 343)。

[21] 五事 (pañca-vastuka) 的梵語原語是根據 Imanishi (1969) 而

來。其各項目的譯語，在《品類足》的「弁五事品」(大 26, 692b23

~4)、《眾事分阿毘曇論》「五法品」(大 26, 627a9)、《薩婆多宗

五事論》(大 28, 995c7~8) 裡，翻譯為色、心、心所、心不相應行、

無為；但《阿毘曇五法行經》(大 28, 998c9~11) 的譯語 (安世高譯)

則是「色、意、所念、別離意行、無爲」。又若依《五事毘婆沙》，「問：若爾何故說有五法？答：事之與法義亦無異」（大 28，989b26~7）一文所示，可說「事」和「法」的意思是相同的。

[22] 《瑜伽論》卷 72 (大 30，696a1~7)；《顯揚》(大 31，557b28ff.)；《成唯》(大 31，46c29ff.) 等，謂云「五事」，謂言「五法」

(pāncadharmāḥ) 者有 LAS229.1；《楞伽》(大 16，511b；620；557)；

《瑜伽論》卷 74 (大 30，704c23)；《顯揚》(大 31，507a~b)；《佛

性》(大 31，794b27-c1)。又《三無法》(大 31，868a1~6) 中言

「五藏」，並且其順序不定。Cf. 菅沼晃 1970；舟橋尙成 1972，371；

葉阿月 1972；1975，n.36.

[23] 橫山紘一(1979，58~67；1975，114) 提示說：《瑜伽論》中，依於把諸法分爲名 (nāman)、事 (vastu)、自性 (svabhāva)、差別 (viśeṣa) 等而觀察的方法 (四種尋思)，可排除虛妄分別，而生出四種的如實智 (大 30，490b2ff.；BoBh (W) 53.3)。又《攝論》中，在言及應觀察名稱和事物都只不過是自己心中的產物而已之段落 (大 31，142c21~23；MASp.168.18)，亦提到有關名稱和事物彼此相互爲客塵之尋思 (大 31，653c8~9)。

[24] 瑜伽行派的論書裡，有關三種自性和相等五事的關係，有各種異說。依《成唯》卷八 (大 31，46c29~47a20)，如以下的圖表所示，可以舉出四種。參考菅沼晃 1970；舟橋尙哉 1972；葉阿月 1975。

	(1) 《瑜伽論》等	(2) 《中邊》	(3) 《楞伽》	(4) 《攝論(世)》
--	------------	----------	----------	-------------

依他起性：	相、名、分別、正智	相、分別	分別	名
遍計所執性：		名	相、名	義（相、分別）
圓成實性：	真如	正智、真如	正智、真如	正智、真如

有關前一圖表的出處是：(1)《瑜伽論》(大 30, 704c)；《顯揚》(大 31, 508c7-9；557b27-29)；《三無性論》(大 31, 868a7-9)；《佛性論》(大 31, 794b27-c1)。(2)《中邊》卷二真實品 13。(3)《楞伽》卷七。(4)《攝論(世)》卷五。

[25] Cf., e.g.《顯揚》(大 31, 557b28ff.)「遍計所執自相是無，何以故？五事所不攝故，除五事外更無所有。何等爲五？一、相。二、名。三、分別。四、真如。五、正智」。又《三無性》(大 31, 868a1)「若法是有，不出五藏」。

[26] 福原亮嚴(1972, 3)認爲：不可草率推斷相、名、分別、正智、真如等五事比三性說較前成立之說法。舟橋尚哉(1972)並且認爲：《解深密》中，雖有三性說，但未言及五事(說)，僅見到相、名、分別等語，故從其尚不完全，而且從五事的順序與五事和三性的關係亦未確定等事實看來，五事的成立乃是在三性說成立以後。

[27])BoBh (w) 41. 15-18 (大 30, 487b18-20；Td wi23a7-b1)；

"sa khalu bodhisattvas tenadūrānupraviṣṭena dharma-nairātmya-jñāna
ena nirabhilāpya-svabhāvatāṃsarva-dharmāṇāṃ yathābhūtaṃ veditv
ā na kaṃ cid dharmāṃ kathamcit kalpayati nānya-travastu-mātraṃ gṣ
hṇāti tathatā-mātraṃ"「又諸相菩薩由能深入法無我智，於一切法離言
自性如實知己，達無少法及少品類可起分別，唯取其事，唯取真如」。
又參考 Willis (1979, 91；155.)。

