

真諦三藏「九識說」產生的思想背景之考察

——重新檢討勝又俊教之觀點*

玄奘大學·宗研所二年級 釋如定

摘要

日本學者勝又俊教曾根據敦煌出土的《攝論》古章疏、中國古德著書所載，判定真諦三藏的「九識說」之立論根據是《決定藏論》，並指出《楞伽經》中的「八九種種識，如水中諸波」，只能視為廣義的思想背景，其對真諦立九識說並無直接的影響。此外，又認為《大乘莊嚴經論》雖沒有出現 *amala-vijñāna* 的字眼，但論中的「阿摩羅識」一語，卻是為了方便整個文脈的理解而附加進去的。

吾人以為：(1)、岩田良三曾說，真諦曾在其所譯的典籍中，將不同的語詞（諸如：*lokottara-jñāna*（出世間智）、*viśuddha*（清淨）、*āśraya-parivṛtti*（轉依）等）都譯為「阿摩羅識」。這可見九識說的成立，未必非要依某個典籍不可，只要與實相符應者，即可稱為第九阿摩羅識。(2)、從窺基《大乘法苑義林章》、《成唯識論述記》對《楞伽經》該經偈的批評，可發現其所針對者就是

真諦一系的舊譯思想，因此說《楞伽經》只能作為廣義思想背景，而對真諦的九識說之產生沒有直接影響，可能與事實不符。(3)、筆者認同勝又氏所說，《大乘莊嚴經論》中的阿摩羅識一語，雖沒有對應的梵文原語，但卻是在不失文脈的理解下附加進去的。

關鍵字：九識說、阿摩羅識、《決定藏論》、真諦、勝又俊教

目次：

- 一、前言
- 二、問題的提出
- 三、「九識說」產生之思想背景
 - (1)、「九識說」產生的幾個面向
 - (2)、對勝又俊教所持觀點之檢討與評論
- 四、結論

【參考書目】

* 本文係悲廣獎學金 98 年度得獎論文

一、前言

有關在真諦三藏譯本所看見的「九識說」，對現代學者而言，是相當獨特的思想，這也是新、舊兩譯間的分歧之一。¹ 然，本文所要探討的「九識說」產生的思想背景的相關文獻與資料，依筆者現在所掌握的，似乎減少有人具體針對此一議題，提出一些詳細的說明。不過，日本學者勝又俊教曾於 1954 年 3 月 31 日在《東洋大學紀要（第 6 號）》發表過〈真諦三藏の九識說とその背景思想〉²，對此，筆者未能閱讀到此篇文章，可說非常令人遺憾。

但是，在勝又氏的另一著作《佛教における心識說の研究》³ 中的「第三篇第二章」當中，有針對筆者所要探討的此一論題作專門的研究。然，本文第二章標為「問題的提出」，則以勝又俊教所提出的觀點作一簡單介紹，於後文「檢討現代學者的觀點」一節中，再針對他所說，提出一些評論。因此，本文的重點：是

¹ 近代學者梅光義曾於〈相宗新舊兩譯不同論〉中說：「又地論宗以第八識為淨識，攝論宗則更於八識之外立第九識，而新譯所談者既不立九識亦不謂第八識是淨識，此不同之處八也。」參見：梅光義，〈相宗新舊兩譯不同論〉，《唯識問題研究》，收錄於《現代佛教學術叢刊》第 28 冊，台北，大乘文化出版社，67 年 5 月初版，p.93。

² 此篇文章是筆者從網路上查尋得來，只有簡單的標題、出版日等，沒有附全文。筆者案：此篇文章可能後來收錄於《佛教における心識說の研究》一書而集成冊，因為該書的「第三篇第二章」的標題與曾發表在《東洋大學紀要》第 6 號之題名相同。

³ 勝又俊教，《佛教における心識說の研究》，東京，山喜房佛書林，昭和 36 年 3 月 25 日第一刷、昭和 63 年 5 月 23 日第七刷。

以勝又氏的文章為其基礎，然後進一步提出個人的看法，並針對是氏所說提出一些評論，為本文寫作的主要動機所在。

最後，於本文中，筆者擬分為四個脈絡進行以下的探討：一、為本文前言、寫作動機，以及組織結構；二、為本文所要討論的議題，亦即將勝又俊教的看法提出來，以為後面討論的基礎；三、為本文所要探討的重心所在，於此中筆者區分為二個小節來討論：(1) 首先，探討「九識說」產生的幾個可能之面向；(2) 其次，再針對勝又氏所說，提出一些評論；四、則為本文結論。

二、問題的提出

勝又俊教如何討論真諦三藏「九識說」的思想背景產生之源由，為此中想要說明的重點所在。首先，是氏提出《大乘莊嚴經論》卷六，〈隨修品第十四〉如下：

已說心性淨，而為客塵染；不離心真如，別有心性淨。⁴

針對此段文，是氏舉出注釋此一偈頌的內容說：「說心真如名之為心，即說此心為自性清淨，此心即是阿摩羅識」，他又進一步引用該論的梵文本：

yathaiva toye lutite prasādite na jāyate sā
punar-acchatānyataḥ/

⁴ 《大乘莊嚴經論》卷六，〈隨修品第十四〉，大正 31,623a3-4。

malāpakaśastu sa tatra kevalaḥ svacitta śuddhau vidhir
eṣa eva hi//18//

mataṁ ca cittam̄ prakṛtiprabhāsvaram̄ sadā
tadāgantukadośadūṣitam̄/

na dharmatācittam̄te 'nyacetasah̄ prabhāsvaratvam̄
prakṛtau vidhiyate//19//

(例如：濁水澄清之時，〔表示〕清淨〔之水〕非從其它〔之水〕生起，而是唯除垢染之水〔而有〕。此同樣的關係亦可就自心清淨來看。然而，本性〔清〕淨也常為客塵煩惱所染污。但是，離於法性心，而於其他的心的自性上，是不認為有其清淨之存在的。) ⁵

而其梵文本的注釋則解釋為：

na ca dharmatācittādṛte 'nyasya cetsah̄
paratantra-lakṣaṇasya prakṛtiprabhāsvaratvam̄ vidhiyate/
tasmāccittatathataivātra cittam̄ veditavyam̄/

(離於法性心，是不認為有其它的依他相的心之本性清淨的。因此，應知此心即是真如。) ⁶

他藉由梵文與漢譯的兩相對照，認為梵文的法性心 dharmatācitta 就是漢譯的「心真如」，而梵文的心真如 cittatathatā 則為漢譯的「阿摩羅識」，所以原語與譯語不符合。他進一步認為「法性心」、「心真如」、「自性清淨心」、「阿摩羅識」是同義語，而且不外乎就是「如來藏」。而該論此段雖說「法性心」、「心真如」，也說到「如來藏」，但該文似乎強調且重視「自性清淨心」的說明，所以該論所謂的「此心即是阿摩羅識」這一句話，是附加進去說明前面內容的。⁷

另外，是氏也從《楞伽經》所說的「八九種種識，如水中諸波」一句加以考察，他認為：該經並沒有積極明白地主張「九識思想」，原因是看不到「阿摩羅識」此一語詞，所以該經並沒有直接影響真諦三藏的「九識說」。

其次，《大乘密嚴經》也說到「心有八種，或復有九」與「如來清淨藏亦名無垢智，常住無始終，離四句言說」的內容，經他的考證認為：此中所謂的「無垢智」即是「阿摩羅識」，也就是「如來清淨藏」。⁸

總之，勝又俊教認為上面所舉的《大乘莊嚴經論》、《楞伽經》、《大乘密嚴經》等並沒有給與直接影響，不過若從廣義的思想背景來看的話，也可以說有些許的影響。然，他認為：真諦三藏所說的「九識說」是依於漢譯的《決定藏論》等論而提出的。

⁵ S. Lévi ; Asaṅga, *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra, Tome I ; Texte, Tome II ; Traduction, Introduction, Index, Paris, 1907-1911, p.88。

⁶ S. Lévi ; Asaṅga, *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, p.88.

⁷ 勝又俊教，《佛教における心識説の研究》，pp.707-709。

⁸ 勝又俊教，《佛教における心識説の研究》，pp.711。

⁹ 其主要的理由是，他從中國古德的注疏中得到一些訊息，而提出此結論，如敦煌出土的《攝大乘論疏》卷五說道：

即有極細觸，亦有極細受，故《決定藏論》釋九識中觸本識云：分別本識相應有何相？本識共五大地心法恒相應：一、思；二、觸；三、受；四、想；五、作意。¹⁰

除此之外，唐·圓測《解深密經疏》也說「真諦三藏依《決定藏論》立九識義，如〈九識品〉說」¹¹，還有唐·遁倫《瑜伽論記》卷一也說：「景擬真諦師《決定藏論》〈九識品〉立九識義」¹²，而《攝大乘論章》也說道：「《無相論》〈無相品〉云：分別性永無，依他性亦不有，此二無所有，即是阿摩羅識，故究竟唯一淨識也。又外國傳云：《十七地論》〈菩薩品〉中廣辯阿摩羅識，以爲九識」¹³。因此，是氏認爲真諦三藏的「九識思想」應從《決定藏論》等論而來。也就是依於《決定藏論》所說，在八識外加上「阿摩羅識」。上面所說，是他經由考證之後，最後所得的結論。

⁹ 是氏認爲，真諦三藏之所以提出「九識說」，特別是「第九阿摩羅識」的提出，是以《決定藏論》、《三無性論》、《十八空論》，以及《轉識論》等論爲根據的，因爲這幾部論曾出現過「阿摩羅識」一詞。參見：勝又俊教，《佛教における心識説の研究》，pp.713。

¹⁰ 《攝大乘論疏》卷五，大正 85,985b18-21。

¹¹ 圓測法師，《解深密經疏》卷三，〈心意識相品第三〉，卽續藏，第壹輯，第三十四冊，頁 360。

¹² 《瑜伽論記》卷一上，大正 42,318a11-12。

¹³ 《攝大乘論章》卷一，大正 85,1016c19-22。

三、「九識說」產生之思想背景

(1)、「九識說」產生的幾個面向

首先，真諦的九識說相對於玄奘的新譯八識說而言，是其教學上的特色。然，根據長尾雅人所說，真諦對於後世的影響非常的大，同時他也是孕育種種問題的人。他更進一步說，以阿摩羅識爲第九識而別立的說法，如果認爲是彼創說的話，那麼，他完成這樣的思想，是在何處呢？是在遍歷印度期間？抑或是在東土的途上？如果是在印度時完成，那麼真諦或者包含真諦在內的多數人，若有此思想的話，爲何在印度傳統上完全沒有傳承下來呢？這一點是令人相當懷疑的；如果是真諦來到東土之後所確立的思想，那麼哪些不是印度本土所擁有的思想呢？¹⁴ 而，勝又俊教則指出，九識說並非真諦獨自的思想，因爲真諦就是在具有這種思想之傾向的印度本土中學習。然，這樣的思想體系，則要到他撰寫《九識義記》才真正確立。另外，是氏也認爲「阿摩羅識」在印度中只是部分學界人士承認的思想，而無著、世親的學說則絲毫沒有運用到，很顯然的，只有在真諦三藏所傳承的學系中，此語辭才特別受到重視。¹⁵

然，如根據現有漢譯資料來看，名爲真諦譯的經論中，出現「阿摩羅識」一語的大致有如下四部論，其詳細內容如下所引：

¹⁴ 長尾雅人，〈西藏に殘れる唯識學〉，《印度學佛教學研究》第 2 卷第 1 號，東京，日本印度學佛教學會，昭和 28 年 9 月發行，pp.81-82。

¹⁵ 勝又俊教，《佛教における心識説の研究》，p.692、pp.713-714。

16

【一】、《決定藏論》三卷（大正 30，No.1584）

譯時：(1)、《續高僧傳》卷一：梁・太清二年~陳・大建元年
(A.D.548-569)

(2)、宇井伯壽《印哲研究》第六冊：梁・太清四年~太清五年（A.D.550-551）

譯場：富春（浙江省富春縣，陸元哲宅）

出處：

(1)、卷上：

- 1、阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。(1020b11-12)
- 2、阿摩羅識是常、是無漏法，得真如境道故，證阿摩羅識。(1020b13-14)
- 3、阿摩羅識無有一切麤惡苦果。(1020b15)
- 4、阿摩羅識亦復不為煩惱根本，但為聖道得道得作根本，阿摩羅識作聖道依因，不作生因。(1020b17-18)
- 5、一切煩惱相故，入通達分故，修善思惟故，證阿摩羅

¹⁶ 以下參考：【一】、結城令聞，《唯識學典籍志》，東京，厚德社，1962 年 3 月 30 日初版，1985 年 5 月 30 日再版，pp.248-250。【二】、同上，pp.296-297。【三】、同上，pp.295-296。【四】、同上，pp.304-305。

識，故知阿羅耶識與煩惱俱滅。(1020b26-28)

6、一切諸法出世間者，無斷道法，阿摩羅識以為根本。
(1022a16-17)

(2)、卷中：

說出世法所生相續，依阿摩羅識而能得住，以此相續與阿羅耶識而為對治。(1025c24-26)

(3)、卷下：

靜阿摩羅識對治世識，甚深清淨說名不住。(1031a3-4)

【二】、《三無性論》二卷（大正 31，No.1617）

譯時：(1)、《歷代三寶紀》卷九、《內典錄》卷五：陳・永定元年~陳・大建元年（A.D.557-569）

(2)、《續高僧傳》卷一、《開元錄》卷七：梁・太清二年~陳・大建元年（A.D.548-569）

(3)、宇井伯壽《印哲研究》第六冊：陳・天嘉四年（A.D.563）

譯場：廣州（制旨寺）

出處：

(1)、卷上：

1、由分別性永無，故依他性亦不有，此二無所有，即是

阿摩羅識。(872a5-6)

2、唯阿摩羅識是無顛倒，是無變異，是真如如也。
(872a11-12)

3、次阿摩羅識遭於亂識故，究竟唯一淨識也。(872a14-15)

(2)、卷下：

即是境智無差別阿摩羅識。(873c24)

【三】、《十八空論》一卷（大正 31，No.1616）

譯時：(1)、《歷代三寶紀》卷九：陳・永定元年~陳・大建元年
(A.D.557-569)

(2)、《續高僧傳》卷一、《開元錄》卷七：梁・太清二年~
陳・大建元年 (A.D.548-569)

(3)、宇井伯壽《印哲研究》第六冊：陳・天嘉四年(A.D.563)

譯場：不詳

出處：

1、阿摩羅識是自性清淨心，但為客塵所污，故名不淨。
(863b20-21)

2、遣蕩生死虛妄識心，及以境界，一皆淨盡，唯有阿摩羅清淨心也。(863a27-28)

【四】、《轉識論》一卷（大正 31，No.1587）

譯時：(1)、《歷代三寶紀》卷九：陳・永定元年~陳・大建元年
(A.D.557-569)

(2)、《續高僧傳》卷一、《開元錄》卷七：梁・太清二年~
陳・大建元年 (A.D.548-569)

(3)、宇井伯壽《印哲研究》第六冊：陳・天嘉四年(A.D.563)

譯場：廣州（制旨寺）

出處：

此境識俱泯即是實性，實性即是阿摩羅識。(62c18-19)

藉由這四部論書，吾人可以看出「阿摩羅識」在真諦譯本中的重要性，如對照玄奘的譯本，可發現此「第九識」的譯語有如下之對應：¹⁷

- 1、《決定藏論》「阿摩羅識」 \Leftrightarrow 《瑜伽師地論》「轉依」、「淨識」
- 2、《三無性論》「阿摩羅識」 \Leftrightarrow 《顯揚聖教論》「唯識性」
- 3、《十八空論》「阿摩羅識」、「阿摩羅識清淨心」 \Leftrightarrow 《辯中邊論》「心性本淨」
- 4、《轉識論》「阿摩羅識」 \Leftrightarrow 《唯識三十論頌》「唯識〔性〕」

¹⁷ 此兩譯之間的對應，可參見：宇井伯壽，《印度哲學研究》第 6 冊。

依於上面同本異譯的對照，大致上可以說真諦譯本所出現的「阿摩羅識」是指涉「實相」、「真理」，這一點至少可以確定。¹⁸

以下，我們將重點放在討論「第九阿摩羅識」的成立可能來源，並分別就三個面向來說明：

(一)、從唐·波羅頗蜜多羅所譯的《大乘莊嚴經論》來看，「阿摩羅識」一詞也曾出現在該論中。如該論卷六，〈隨修品第十四〉所說：

不離心之真如別有異心，謂依他相說為自性清淨。此中應知，說心真如名之為心，即說此心為自性清淨，此心即是阿摩羅識。¹⁹

¹⁸ (1)、「轉依」的內涵，如《成唯識論》卷九所說：「數修此故捨二麁重，二障種子立麁重名，性無堪任，違細輕故，令彼永滅，故說爲捨，此能捨彼二麁重故，便能證得廣大轉依……云何證得二種轉依？謂十地中修十勝行，斷十重障，證十真如，二種轉依，由斯證得。」(大正 31,50c29-51a21)

(2)、「唯識性」亦如《成唯識論》卷九所說：「若時菩薩於所緣，無分別智都無所得，不取種種戲論相故。爾時乃名實住唯識真勝義性，即證真如，智與真如平等平等，俱離能取、所取相故。」(大正 31,49c18-21)

(3)、「心性本淨」則如《辯中邊論》卷上所說：「云何非染非不染？以心性本淨故。云何非淨非不淨？由客塵所染故。是名成立空差別義」(大正 31,466b18-20)

依於上面這三個名目的內容說明，我想「阿摩羅識」與玄奘譯本中的其它語辭的使用，如從究極處來看，同是指涉究極的「真實」、「真理」，應該可以確定的。

¹⁹ 《大乘莊嚴經論》卷六，〈隨修品第十四〉，大正 31,623a8-9。

值得注意的是，根據學界人士的研究，對應於漢譯中的「阿摩羅識」之梵文原語（指：*amala-vijñāna*）似乎看不到，此梵文原文如下引述：

na ca dharmatācittādrte 'nyasya cetsah
paratantra-lakṣaṇasya prakṛtiprabhāsvaratvam vidhiyate/
tasmāccittatathataivātra cittam veditavyam//

(不離法性心而有另一個心之依他相的本性清淨存在，
因此，此心應知即是心真如)²⁰

依日本學者藤隆生的研究指出，梵文 *Mahāyāna-sūtrālamkāra* (《大乘莊嚴經論》) 並沒有出現 *amala-vijñāna* 一語。他從梵漢文的比對中發現，漢譯的「心真如」相當於梵文的 *dharmatā-citta* (法性心)，而漢譯的「阿摩羅識」則相當於 *citta-tathatā* (「心真如」或「心如性」)，而且與「阿摩羅識」的原語不符。²¹ 對於此一說法，勝又俊教、宇井伯壽等人也是持相同看法，所以並無任何異議。²²

另外，值得注意的是，岩田良三更進一步從真諦譯爲「阿摩

²⁰ S. Lévi : Asaṅga, *Mahāyānasūtrālamkāra*, p.88。有關中文翻譯，爲筆者參考勝又氏的和譯。

²¹ 藤隆生，〈攝論學派における阿摩羅（Amala）識の問題〉，《佛教文化研究所紀要》第4集，京都，龍谷大學佛教文化研究所，昭和40年5月5日發行，p.116。

²² 勝又俊教，《佛教における心識說の研究》，pp.708-709。另外，亦可參見：宇井伯壽，《印度哲學史》，東京，岩波書店，昭和40年6月7日發行，p.350。

羅識」此一語辭發現 *lokottara-jñāna* (出世間智), *viśuddha* (清淨), *āśraya-parivṛtti* (轉依) 等語辭，也被真諦譯為「阿摩羅識」²³。如果這項研究正確的話，那麼，這就間接的證明了「阿摩羅識」的原語未必一定是指 *amala-vijñāna* 這個梵文字不可。因為，*amala-vijñāna* 這個語辭所要呈顯的只是——「掃除虛妄性，成就清淨性」(表顯「轉依」、「清淨」的境界)而已，亦即只要與這樣的內涵相符者，即可名為「阿摩羅識」。所以即使沒有「阿摩羅識」一詞，但是在內容的本質上與此義涵相應者，我想它就是「阿摩羅識」。這一點或許可從佛教所常說的「空性」(*sūnyatā*)一詞看出，如《辯中邊論》卷上，〈辯相品第一〉說：

略說空異門，謂真如實際；無相勝義性，法界等應知。

tathatā-bhūta-kotiś cānimittam paramārthatā/

dharma-dhātuś ca paryāyāḥ sūnyatāyāḥ samāsataḥ// [I.14]

(概略地說，「空性」的同義語有「真如」、「實際」、「無相」、「勝義」和「法界」)²⁴

該論長行解釋為：

即此中說所知空性 (*sūnyatā*)，由無變異說為真如

²³ 岩田良三，〈*Amala-jñāna* と阿摩羅識について〉，《印度學佛教學研究》第 19 卷第 2 號，東京，日本印度學佛教學會，昭和 46 年 3 月發行，p.136。

²⁴ 《辯中邊論》卷上，〈辯相品第一〉，大正 31,465c13-14。梵文部分可參見：長尾雅人，《*Madhyāntavibhāga-Bhāṣya*》，東京，鈴木學術財團，1964 年 12 月 10 日發行，p.23。

(*tathatā*)，真性常如，無轉易故。由無倒義說為實際 (*bhūta-koṭi*)，非諸顛倒，依緣事故。由相滅義說為無相 (*animitta*)，此中絕一切相故。由聖智境義說為勝義性 (*paramārthatā*)，是最勝智所行義故。由聖法因義說為法界 (*dharma-dhātu*)，以一切聖法緣此生故。²⁵

該論從幾個層面來解說「空性」，也就是：1、從法的「無變異性」，亦即恒常而無有變轉來說明「空性」；2、從法的「離諸顛倒戲論」來說明「空性」即是如此；3、從諸法的「泯滅一切相」來說「空性」；4、就「根本無分別智所緣的境」來說「空性」；5、就能「出生一切清淨無漏法」而說「空性」。大略地說，雖基於以上這五個不同層面來表述「空性」，但約某個彼此貫通的意義來說，「空性」=「真如」=「實際」=「無相」=「勝義」=「法界」。因此，此不同的語辭均在表明「實相」、「真理」之內涵，但正如該文所說，只要與「空性」內在的意義相應者，即可名為「真如」、「實際」等名，而「空性」可說是一代表性的語辭，但不必然要固定以「空性」之名來說明。

藉由這樣的檢討，我想「阿摩羅識」的梵文原語就不必然非要以 *amala-vijñāna* 來表示，亦即只要與 *amala-vijñāna* 所表達的內涵相一致的話，即可名為「阿摩羅識」，這正如岩田良三所說，真諦也將 *lokottara-jñāna* (出世間智), *viśuddha* (清淨), *āśraya-parivṛtti* (轉依) 等語辭譯為「阿摩羅識」，由此點可知，該語辭的使用只是真諦譯本中作為最主要的代表而已。

²⁵ 《辯中邊論》卷上，〈辯相品第一〉，大正 31,465c119-24。

附帶一提的是，對於《大乘莊嚴經論》中「阿摩羅識」一詞的出現，勝又俊教指出：梵文的《大乘莊嚴經論》，雖也說「法性心」、「心真如」及「如來藏」，但其重點卻著重在「自性清淨心」一詞上，而且「阿摩羅識」的梵文原語在該論中並沒有出現，故勝又氏進而推論漢譯中的「此心即是阿摩羅識」一句，應該是後來所附加的說明。²⁶ 針對勝又氏的如此推論，筆者看法與其一致。因為，譯者為了要使整個內容更加通暢而詳細易解，所以會在翻譯時附加一些語詞，或作一些補助性的內容幫助理解。這或許可藉助玄奘、真諦兩位的翻譯來理解，以下例舉二部論來作簡單說明：

(1)、首先，玄奘《辯中邊論》卷上，〈辯相品第一〉曾說：「虛妄分別性」(大正 31,464c18)；相對於此，真諦《中邊分別論》卷上，〈相品第一〉則譯為：「亂識虛妄性」(大正 31,451b19)。如果進一步求證梵文 *Madhyāntavibhāga-Bhāṣya* (《中邊分別論》) 之原文，可發現說為 *abhūta-parikalpatvam* (虛妄分別)²⁷ 而藏譯則為 *yañ dag ma yin kun rtog pa* (虛妄分別)。²⁸ 從漢、梵、藏三種文本看來，除了真諦在「虛妄性」上增譯了「亂識」一詞之外，其它的譯本大致上均譯為「虛妄分別」，亦即「亂識」這個語詞並沒有在玄奘譯、梵文本及藏譯本中出現。然，姑且不論彼此間的思想差異性為何，現在值得留意的是，真諦增加了「亂識」

一語，即有助於對「虛妄分別」的進一步理解，亦即明白指出「亂識」 = 「虛妄分別」，這也說明了「亂識」是以「虛妄分別」為其自性的。²⁹

(2)、其次，再從同是同本異譯的《俱舍論》來看，玄奘《阿毘達磨俱舍論》卷二十三，〈分別賢聖品第六之二〉譯為：「修習總緣共相法念住，漸次成熟乃至上上品，從此念住後，有順決擇分初善根生，名為暖法」(大正 29,119b10-12)；而真諦《阿毘達磨俱舍論釋論》卷十六，〈分別聖道果人品第六之一〉則翻為：「從此法念處，如此次第數數修習，至最上上品，有善根名暖行即生起，是如暖行名暖行」(大正 29,271b19-21)。另外，再從梵文 *Abhidharma-Kośa-Bhāṣya* (《阿毘達磨俱舍論》) 對於此段則說為 *tasmād dharmasmr̥tyupasthānād evam abhyastāt kramenā/ iśām agatam nāma kuśalamūlam utpadyate//* (如此地次第修習此法念處，[即有]名為暖行的善根生起)。如檢討這三個文本，我們似乎可以發現，玄奘在翻譯此段內容時，除了增加一些內容幫助理解外(真諦譯本也有相同情形)，並增附了「總緣共相」與「順決擇分」等語辭，然這兩個語辭雖在梵文本中沒有出現，但卻有助於整個脈絡的釐清。

²⁶ 勝又俊教，《佛教における心識説の研究》，p.709。

²⁷ 長尾雅人，《*Madhyāntavibhāga-Bhāṣya*》，p.19。

²⁸ 參見：山口益，《漢藏對照 辨中邊論》，收錄於《世界佛學名著譯叢》第 81 冊，台北，華宇出版社，民國 75 年 12 月初版，p.5。

²⁹ 葉阿月指出，真諦譯本中有「亂識」這個增補語(亂識虛妄性，由此義得成)，而且為了進一步解說此「亂識」，亦即虛妄分別性，所以在長行一開頭就以相當長的內容來敘述。(亂識虛妄性，由此義得成者，謂一切世間但唯亂識，此亂識云何名虛妄？由境不實故·由體散亂故)請參見：葉阿月，〈資料論〉，《唯識思想の研究—根本真實としての三性説を中心にして—》，東京，東方研究會，1975 年 3 月 20 日發行，p.16。筆者案：長行的這些內容在梵文或藏譯本中是沒有的。

藉由上面二部論的例舉，吾人可以清楚得知玄奘、真諦兩人均有增譯的情形或附加語辭以幫助理解的情況。而這樣的情形不必然是「誤譯」，因此，真諦所附加進去的語辭不能說是錯誤的，依吾人的理解，正如上面所述，是為了讓整個文脈更詳盡而已。若由此來看「阿摩羅識」一詞的使用，似乎也是同樣的情形罷了。所以，筆者在這一點上認同勝又俊教的說法。

然而，真諦單以「阿摩羅識」來表示「真理」、「真實」的內涵，我認為正如上面所說，該語辭的施設只是一種「代表性」之言辭，亦即凡是涉及「清淨性」這一面的說明時，就稱它為「阿摩羅識」（無垢識）——言下之意，就是「無有垢染」的意味。我想這也是為何真諦會將不是 amala-vijñāna 的 lokottara-jñāna、viśuddha 以及 āśraya-parivṛtti 譯為「阿摩羅識」的原因了，所以漢譯的「阿摩羅識」在真諦的譯本中，主要彰顯——它能夠作為一切真理的「代名詞」罷了，因此，「阿摩羅識」就未必是 amala-vijñāna 這個語辭了，它不僅如岩田良三所說，真諦將 lokottara-jñāna、viśuddha 以及 āśraya-parivṛtti 都譯為「阿摩羅識」。更進一步，只要與此內涵相應者均可名為「阿摩羅識」，諸如：tathāgata-garbhā（如來藏）、sāsrava-tathatā（有垢真如）、buddhatā（佛性）等等皆可名為「阿摩羅識」。

（二）、《楞伽經》（Laṅkāvatārasūtra）的一些說明也是值得注意的，因為這部經典的些許說明雖然不至於成為提出「第九識」的主因，但或許能作為真諦安立「第九識」的間接因素。首先，如《入楞伽經》卷九，〈總品第十八之一〉所說：

依諸邪念法，是故有識生；八九種種識，如水中諸波。³⁰

而實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷六，〈偈頌品第十之一〉也說：

由虛妄分別，是則有識生；八九識種種，如海眾波浪。³¹

根據勝又俊教的研究指出，他認為雖有「八九種種識」（八九識種種）等語辭，但該經並沒有積極明白地主張「九識思想」，而且也沒有出現「阿摩羅識」一語，所以他認為《入楞伽經》並沒有直接給與真諦三藏的九識說之影響。³²

筆者以為，在思想的解說上或許沒有給與太大的影響，但該經文中所出現的「八九種種識」中的「八九」等語辭，³³ 會不會就是往後啟發真諦在其所譯的文本中，乃至其重要的著作——

《九識義記》中，將指涉「實相」、「真理」的內涵別譯為「第九識」的重要因素呢？況且宋譯《楞伽經》將第八阿梨耶識區分為

³⁰ 《入楞伽經》卷九，〈總品第十八之一〉，大正 16,565b23-24。

³¹ 《大乘入楞伽經》卷六，〈偈頌品第十之一〉，大正 16,625a26-27。

³² 勝又俊教，《佛教における心識説の研究》，p.710。

³³ 安井廣濟指出，《入楞伽經》經常使用「八識」、「阿賴耶識（ālaya）」、「意（manas）」、「識（vijñāna）」、「心、意、識」、「五識身（pañca-vijñāna-kāya）」、「六識身（ṣad-vijñāna-kāya）」、「七轉識（sapta-pravṛitti-vijñāna）」諸等語辭，因此，他認為該經的「識」之學說，與瑜伽行派同樣是八識說。參見：安井廣濟，〈入楞伽經にあらわれる識の學説について〉，《大谷學報》第 52 卷第 2 號，京都，大谷學會，昭和 47 年 10 月 30 日發行，p.1。由此看來，該經「識說」的主體還是圍繞在「八識說」的範圍來討論。

「淨」(真識, *jāti-vijñāna*)、「染」(現識, *khyāti-vijñāna*)二方面來說明,³⁴而這樣的說明如對比魏譯《入楞伽經》、唐譯《大乘入楞伽經》的話，應該與「八九種種識」(八九識種種)吻合，也就是說宋譯的「現識」應該指魏、唐譯的「八」，而宋譯的「真識」應該指魏、唐兩譯的「九」。如果是這樣的話，《楞伽經》雖沒有正式提及「九識」的思想，但從該經對「第八識」的判分，似乎又透露了尙未成型的「第九識」之雛型。

因此，筆者以為：透過宋譯《楞伽經》中的「淨」(真識, *jāti-vijñāna*)、「染」(現識, *khyāti-vijñāna*)二面的區分，以及結合魏譯《入楞伽經》中的「八九種種識」的些許訊息，或許是啓

³⁴ 勝又俊教,《佛教における心識説の研究》,p.710。勝又氏又說,該經說「識」有「三相」：轉相、業相和真相，這一點漢譯三本與梵文本是一致的。但在略說八識的時候，只有宋譯本說有真識、現識、分別識，而其它三本只有現識與分別識。而安井廣濟也指出，求那跋陀羅譯的「四卷楞伽」(宋譯)中，出現「現識」、「分別事識」與「真識」三種，但卻沒提及有關「真識」的說明。參見：安井廣濟,〈入楞伽經にあらわれる識の學説について〉,p.15(註角11)。另外，有關「真相 *jāti-lakṣaṇa*」(真識, *jāti-vijñāna*)的說明，雖在該經沒有解說，不過清水要晃進一步從 *Jñānaśrībhadra* (智妙祥)的《楞伽經註》(*Āryalaṅkāvatāra-vṛtti*) (影印北京版, No.5519) 說，「真相」是「第一義諦」——亦即「阿賴耶識」的「真相」，它是不斷滅的，是不生滅的，它具有作為果的性格之清淨體(主體)。參見：清水要晃,〈入楞伽經の識の三相説について—如來藏とアーラヤ識の同視をめぐって—〉,《印度學佛教學研究》第25卷第1號，東京，日本印度學佛教學會，昭和51年12月發行，pp.162-163。

發真諦三藏提出「第九識」的基礎吧。³⁵有關這一點，如從窺基《成唯識論述記》對「九識思想」之批判來看，亦即採取「反面批評」的觀點來檢討「九識說」的話，或許也能從中窺知到一些訊息。如該注疏卷一說：

[依]《[入]楞伽經》[卷九]說：「八九種種識，如水中諸波」，[此]說有九識即是增數…[而]《[入]楞伽經》中，[亦]兼說識性，或以第八染、淨別開，故言九識。³⁶

藉由窺基的說明，吾人可以清楚知道所批評的對象是指——真諦三藏一系。然，窺基說：依《楞伽經》偈頌——「八九種種識，如水中諸波」，而立「九識說」，是「增數」；又指出該經所說的「識性」，是約「第八阿賴耶識」的「染」、「淨」二層面，而說「識性」的，此「識性」並非是在「八識」之外而有其體性。這顯然表達了窺基知道真諦一系於「八識」之外，別立「九識」的原因是來自於《楞伽經》，否則為何引用該經，並提出批評？而且值得注意的是，在另一部窺基的著作——《大乘法苑義林章》當中，也以同樣的手法而加以批評，³⁷而且也提及《楞伽經》的這個偈頌，可見真諦立「九識說」的重要依據，應該與《楞伽經》

³⁵ 另外，勝又俊教所例舉的《大乘密嚴經》和《金剛三昧經》與真諦提出「第九識」的關係，似乎又更遠了。參見該書 pp.710-711。另外，唐譯《大乘入楞伽經》的譯出時間在真諦三藏之後，所以在此暫不考慮此異譯本對他的影響。

³⁶ 《成唯識論述記》卷一，大正 43,239a12-15。

³⁷ 可參見：窺基《大乘法苑義林章》卷一，大正 45,261b。

有相當密切的關連性，即使該經沒有正式、明白提出「第九識」，但該經偈頌的「八九種種識，如水中諸波」一句，³⁸ 所帶給真諦的影響（不管「直接」或「間接」），我想應該不能等閒視之吧。

（三）、再試著從中國古德註疏所記載的一些內容，進一步考察看看的話。如圓測《解深密經疏》卷三，〈心意識相品第三〉所說：

真諦三藏依《決定藏論》立九識義，如〈九識品〉〔所說。³⁹

另外，遁倫《瑜伽論記》卷一上也說：

〔慧〕景擬真諦〔法〕師《決定藏論》〈九識品〉立九識義。⁴⁰

這兩位唐代學者說，真諦立「九識義」是依於《決定藏論》。然，結城令聞指出，「阿摩羅識」一語應始自於《決定藏論》，然

³⁸ 我想這一句話，或許可以借助印順法師所說來方便理解。如說：「這如水中泛起的波浪一樣：水是靜的，一味的，波是動的，差別的，所以不能說它是一；離水就沒有波，波的本質就是水，即水是波，即波是水，故不能說它是異。所以，水與波，是非一非異的」。參見：印順法師，《攝大乘論講記》，新竹，正聞出版社，民國 87 年 1 月出版，p.36。因此，《楞伽經》所說的「八」、「九」等諸識，好比「諸波」一樣，是不即不離的關係，亦即為「事相」與「理體」的關係。

³⁹ 圓測法師，《解深密經疏》卷三，〈心意識相品第三〉，正續藏，第壹輯，第三十四冊，頁 360。

⁴⁰ 《瑜伽論記》卷一上，大正 42,318a11-12。

後才依序出現在《三無性論》、《十八空論》和《轉識論》中。⁴¹ 如果是這樣的話，《決定藏論》應該就是真諦三藏立論的原始根據，也就是說，在《決定藏論》中被真諦譯為「阿摩羅識」的原語很有可能就是 *amala-vijñāna*。但是，這樣的說法似乎與現存的《瑜伽師地論》文本不同，因為此論都譯為「轉依」(*āśraya-parivṛtti* 或 *āśraya-parāvṛtta*)。然，宇井伯壽認為：《瑜伽論》所見的原文，到底應該認為是「轉依」(*āśraya-parāvṛtti*)？還是「阿摩羅識」(*amala-vijñāna*)？這一點是不能作簡單的論斷，因為這的確是奉玄奘所帶來的《瑜伽論》這個系統，而將原來的「阿摩羅識」這個語辭，更改為「轉依」的。⁴²

從宇井氏的觀點看來，是不是意味著真諦所傳的《決定藏論》其原文本來就是「阿摩羅識」，而不是「轉依」一詞，只不過是玄奘回國後，以護法一系的理論為主軸，而將舊譯譯本中的「阿摩羅識」，重新譯為「轉依」，當然這之間也跟該學派的思想有密切關連。不過，這僅是宇井氏個人的研究推論，這樣的推斷是否合理，在此暫不討論。但是，是否有可能真諦所帶來的《決定藏論》文本，雖是玄奘譯的《瑜伽師地論》〈攝抉擇分〉之部分翻

⁴¹ 結城令聞，《心意識論より見たる唯識思想史》，東京，東方文化學院東京研究所，昭和 10 年 3 月，p.489。

⁴² 宇井伯壽，〈決定藏論の研究〉，《印度哲學研究》第 6 冊，p.753。勝又俊教認為，如果從中國譯經史來看的話，真諦譯《決定藏論》中的「阿摩羅識」比起玄奘譯《瑜伽論》的「轉依」較早，但是此語辭的使用在彌勒、無著、世親學說當中，並沒有看到，所以如局限於阿摩羅識與轉依的話，轉依的使用應較早，然後於世親以後，傾向重視阿摩羅識此一概念的思想家，才將轉依改為阿摩羅識。勝又俊教，《佛教における心識説の研究》，p.703。

譯，但文本的內容原來就不同呢？我想這也值得進一步探討的。若姑且認定宇井伯壽的這個推論正確，那麼，真諦所提出的「阿摩羅識」就有了所依的「法源」——《決定藏論》，而這樣的「法源」與新譯唯識的思想是不同的。

如此一來，這應該是不同於上面筆者所推論的，只是從「八九種種識」或「真識」、「現識」來看待，乃至從「思想內涵」上與「阿摩羅識」所要彰顯的意義相應者，即名為「阿摩羅識」，而是找出「阿摩羅識」立名的直接典據了。

(2)、對勝又俊教所持觀點之檢討與評論

上面的第一小節是筆者從三個層面來探討真諦三藏提出「九識說」的可能性。以下筆者將針對勝又俊教對此的觀點提出一些檢討：

(1)、有關「阿摩羅識」一詞的出現，是否有其立論上的根據，或者在思想上有其必要而提出，實為一重要的課題。但是，如前所說，「阿摩羅識」一詞除了真諦譯本之外，似乎很難找到安立此語辭的有利根據，即使在唐·波羅頗蜜多羅譯的《大乘莊嚴經論》卷六，〈隨修品第十四〉中，曾出現過此語詞一次，但根據現代學者的研究指出，考察梵文本 *Mahāyāna-sūtrālamkāra* (《大乘莊嚴經論》)，也不會出現過此字眼，這顯然是為了整個文脈的理解，所以附加進去的。因此，此部論即無法作為真諦安立此語詞立論的有利典據。況且，此論的譯出（西元 630-633？）

⁴³ 也在真諦（西元 499-569）之後，所以至少真諦在華時期，是看不到這部論的，更何況《大乘莊嚴經論》的譯者——波羅頗蜜多羅是西元 564-633 年的人⁴⁴（在當時北方），根本與真諦（在當時南方）碰不到面；即使又說，真諦本人還在印度之時看過，但該論也未必有此語辭的提出。

基於此，筆者以為《大乘莊嚴經論》所出現的「阿摩羅識」這個語詞，無法有力證明該語辭的提出，能讓真諦翻譯論典時，得到直接或間接之影響。因此，勝又俊教說《大乘莊嚴經論》所說的「阿摩羅識」無法給與直接影響，但可認為是受到廣義思想背景的影響，對於這一點，筆者也是贊同的。

(2)、只要與「無漏清淨」的義涵相應者，即可名為「阿摩羅識」，因此，其梵文原語不必然一定是 *amala-vijñāna*。正如岩田良三所說，真諦也將 *lokottara-jñāna* (出世間智), *viśuddha* (清淨), *āśraya-parivṛtti* (轉依) 等語辭譯為「阿摩羅識」。可見「阿摩羅識」之梵文到底是不是 *amala-vijñāna* 已不重要了，因為它所要呈顯的只是——「真實」與「真理」這一面。我想這也是《大乘莊嚴經論》的譯者——波羅頗蜜多羅 (Prabhākaramitra) 在未出現 *amala-vijñāna* 一詞的梵文本 (*Mahāyāna-sūtrālamkāra*) 中，

⁴³ 有關此論的譯出時間，大致上有二說：一、是唐·貞觀 4-7 年 (A.D.630-633)；二、是唐·貞觀元年 (A.D.627)。不過，譯場是當時的長安·勝光寺，這一點無異議。參見：結城令聞，《唯識學典籍志》，p.378。

⁴⁴ 此推定的時間參考：結城令聞，《唯識學典籍志》，p.50。然，考察《續高僧傳》卷三，〈波頗傳〉，(大正 50,439c26-440c3)，亦無發現真諦與波羅頗蜜多羅見面的史載。

將「阿摩羅識」給增附上去的理由了，因為該論所說的「心真如」、「法性心」的本質，其實就是「無垢」的狀態，所以進一步說它即是「阿摩羅識」（無垢識，*amala-vijñāna*）。我想這樣的補充說明，在整體的文義上應該是合理的。

但是，勝又俊教認為：真諦三藏所提出的「九識說」，是依於曾出現過「阿摩羅識」一詞的《決定藏論》、《三無性論》等論，才能作為其最後立論的典據，我認為這值得商榷，因為是氏把立名為「阿摩羅識」的範圍窄化了。若從岩田良三的研究來看，只要與「阿摩羅識」的根底內涵相應者，即名為「阿摩羅識」，但不必然要譯為「阿摩羅識」。這一點可借助真諦譯《攝大乘論》卷上，〈應知勝相品第二之一〉來看，如該文說：「真實性相者，是依他性，由此塵相永無所有，此實不無，是名真實性相」（大正 31,118b6-8）。所謂「真實性相」就是於「依他性」上永無有「分別性」，亦正如是氏前面所引《攝大乘論章》的「《無相論》〈無相品〉云：分別性永無，依他性亦不有，此二無所有，即是阿摩羅識」內容。若相互對照，可清楚得知：「真實性相」就是「阿摩羅識」，只是不譯為「阿摩羅識」罷了，但其內涵就是「阿摩羅識」，這一點值得注意。

(3)、勝又俊教認為，《楞伽經》並無法作為讓真諦提出「九識思想」的直接原因，理由是：該經並沒有積極明白地將該思想彰顯出來。對於這一點，筆者看法也大致相同，不過，如果從宋譯《楞伽經》與魏譯《入楞伽經》來考察的話，則會發現宋譯將「阿梨耶識」大分為二：「染」（現識）、「淨」（真識）；而魏譯則在「八九種種識」的說法。如果將這兩種看法作一結合的話，是

不是可以把「八」解讀為「染」（現識），而將「九」理解為「淨」（真識）？雖然《楞伽經》尚未明確提出「九識思想」，但是該經將「第八識」——「阿梨耶識」區分為「染」、「淨」二方面來詮釋，這一點是值得注意的，而且從窺基《成唯識論述記》、《大乘法苑義林章》的批評中，不難看出真諦立「九識說」與《楞伽經》的「八九種種識，如水中諸波」有相當程度的影響。因此，筆者以為：這或許初步透露了往後真諦三藏在其所譯的論書或該著作中，確立「九識」思想的一個啟發吧。所以，我認為《楞伽經》雖不至於能作為真諦確立九識思想的主要原因，但或許可作為其日後在翻譯事業上的一個重要啟發。

(4)、根據古德的記載，真諦安立「九識說」乃至「阿摩羅識」的提出，是依於《決定藏論》。如以宇井伯壽的研究來看，則該論原來到底是「阿摩羅識」？還是「轉依」？似乎無法作正確的論斷，但是如果真諦與玄奘兩者間的文本不同，也就是兩者的傳承各來自於不同的「法源」，那麼，或許可以說《決定藏論》原文本來就是以「阿摩羅識」來說明，只是新譯唯識與此有思想上的歧異與衝突，而將之更改為「轉依」罷了。若是如此，則不僅符合宇井伯壽的推論，且勝又俊教的主張亦有了確實的依據。但因為《決定藏論》並無現存的梵文本可供參考，所以實際內容如何不得而知，且仍有待新的證據來說明。

上來從幾個面向來討論真諦「九識說」，乃至「阿摩羅識」的提出，由於資料、文獻、當時背景等之局限，所以上面僅是筆者的幾點推測而已。我想這正如葉阿月所說，「《瑜伽師地論》〈攝決擇分〉中的「淨識」與「轉依」的術語，早已被認為與真諦譯

的《決定藏論》(玄奘譯：《瑜伽師地論》的異譯本)，所說的「阿摩羅識」是同義語。但真諦不但沒有對此《決定藏論》的阿摩羅識稱為第九識，也沒有對《三無性論》與《轉識論》(以及《十八空論》中所說的等於心性清淨心(淨識))的「阿摩羅識」名為第九識。如果《歷代三寶紀》上所記載的真諦所撰《九識義記》二卷還存在，就可證明真諦是九識思想家⁴⁵。所以，歷史的原貌到底如何，已不可知了，而上面的看法也僅是個人的一些淺見。

四、結論

佛教的根本立場在於——緣起，表達了事物的構成須藉由眾多條件方可完成。那麼，可以說任何思想的形成，絕對不是單依於一個內在或外在因緣即可。若由此一基本信念來看真諦「九識說」的產生因素，則同樣不是僅靠一經一論，即可完成，這是處理此議題所應具備的應有認知，所以值得注意。

如前所述，本文撰寫的主要目的，在於探討日本學者勝又俊教對真諦三藏所傳的「九識說」之觀點，提出一些檢討與評論。然，對此議題的探討，筆者大致提出以下幾點來說明：

(1)、基本上，筆者也認同勝又俊教所說：《大乘莊嚴經論》並沒有直接影響真諦三藏的「九識說」，原因是因為該論沒有出

⁴⁵ 葉阿月，〈窺基的「心」與「行」之學說—以『心經幽贊』為中心(一)〉，《臺大哲學論評》第十二期，台北，國立臺灣大學哲學系，民國 78 年 1 月，pp.209-210。

現過 amala-vijñāna 這個語辭。不過，吾人以為：更應從該論的翻譯歷史來看，也就是說，真諦的生卒年在西元 499-569，而該論的譯出在西元 630-633 (有說是在西元 627 年)。如此一來，真諦在華期間是沒有機會遇到此論了，即使曾在印度看過，但該論也不盡然會出現 amala-vijñāna 這個語辭。

(2)、勝又俊教認為《決定藏論》、《三無性論》等，曾出現過「阿摩羅識」一詞，所以是真諦立論的根據。筆者以為：若如岩田良三所說，真諦在其它論典中也將 lokottara-jñāna (出世間智)、viśuddha (清淨)、āśraya-parivṛtti (轉依) 等語辭譯為「阿摩羅識」。而這樣的研究之結論，的確值得玩味。吾人以為，這表達了「阿摩羅識」一詞的使用，目的唯在彰顯「清淨性」，亦即「真實」、「真理」的呈顯，所以只要與這樣的內涵相應，即可名為「阿摩羅識」。而勝又俊教卻只設定在《決定藏論》等曾出現過「阿摩羅識」一詞的論典來探討，似乎有所偏漏。

(3)、勝又俊教認為，《楞伽經》沒有積極將「九識思想」表現出來，基本上仍是屬「八識說」，所以該經並沒有給與直接的影響。以此為基礎的話，筆者以為：從宋譯《楞伽經》將「阿梨耶識」分為「染」、「淨」二法，以及魏譯《入楞伽經》中所說的「八九種種識」結合來看的話，則「染」即是「八」，而「淨」則是「九」。若再從窺基《成唯識論述記》、《大乘法苑義林章》的批評中來看，不難看出真諦立「九識說」與《楞伽經》有相當程度的影響，而似乎不是唯停留在廣義思想背景的影響來看待。

(4)、若如勝又俊教所說，真諦的「九識說」是根源於《決定藏論》，那麼，這是否意味著真諦所譯的該論應與玄奘譯《瑜

伽師地論》，各來自於不同的「法源」，因為，宇井伯壽曾指出：玄奘一系是奉《瑜伽師地論》的系統而將《決定藏論》的「阿摩羅識」改為「轉依」，況且漢譯與藏譯的《瑜伽師地論》都譯為「轉依」。這似乎說明了：《決定藏論》的原文本來就有「阿摩羅識」一詞了，而玄奘所持的《瑜伽師地論》文本原本就是「轉依」，這兩者間的「譯語」原先就已不同。若如此的話，那麼勝又俊教說「九識說」是依於《決定藏論》即可成立。但是從另一角度來看的話，該論並無現存的梵文本，且依現代學者研究，《決定藏論》是《瑜伽師地論》〈攝抉擇分〉中的部分異譯，因此是否真如勝又氏所說是依於《決定藏論》似乎又無法作有效的認定。

以上，是針對日本學者勝又俊教對此論題所提出的一些評論，於此中有我個人認同的部分，而值得進一步再商榷的部分，則提出一些質疑。總之，筆者以為：真諦「九識思想」之形成已成為過往的歷史，且因為史料以及各種的文獻的欠缺，所以上面的說明，唯是個人對此議題的幾個層面之推論。

【參考書目】

一、【原典】：

(1)、【大正藏】：

- 《入楞伽經》十卷（元魏·菩提流支譯）T.vol.16、No.671
- 《大乘入楞伽經》七卷（唐·實叉難陀譯）T.vol.16、No.672
- 《阿毘達磨俱舍論》三十卷（尊者世親造·唐玄奘譯）T.vol.29、No.1558
- 《阿毘達磨俱舍釋論》二十二卷（婆薮盤豆造·陳·真諦譯）T.vol.29、No.1559
- 《成唯識論》十卷（護法等造·唐玄奘譯）T.vol.31、No.1585
- 《辯中邊論》三卷（世親菩薩造·唐·玄奘譯）T.vol.31、No.1600
- 《大乘莊嚴經論》十三卷（無著菩薩造·唐·波羅頗蜜多羅譯）T.vol.31、No.1604
- 《瑜伽論記》四十八卷（唐·遁倫集撰）T.vol.42、No.1828
- 《成唯識論述記》二十卷（唐·窺基撰）T.vol.43、No.1830
- 《大乘法苑義林章》七卷（唐·窺基撰）T.vol.45、No.1861
- 《續高僧傳》三十卷（梁·慧皎撰）T.vol.50、No.2060
- 《攝大乘論疏》二卷，T.vol.85、No.2805
- 《攝大乘論章》一卷，T.vol.85、No.2807

(2)、【卽續藏】：

- 《解深密經疏》（唐·圓測）、卽續藏，第壹輯·第三十四冊。

二、【中文】：

梅光羲：

——〈相宗新舊兩譯不同論〉，《唯識問題研究》，收錄於《現代佛教學術叢刊》第28冊，台北，大乘文化出版社，67年5月初版，pp.89-95。

葉阿月：

——〈窺基的「心」與「行」之學說—以『心經幽贊』為中心（一）〉，《臺大哲學論評》第十二期，台北，國立臺灣大學哲學系，民國78年1月，pp.175-231。

山口益：

——《漢藏對照 辭中邊論》，收錄於《世界佛學名著譯叢》第81冊，台北，華宇出版社，民國75年12月初版。

印順法師：

——《攝大乘論講記》，新竹，正聞出版社，民國87年1月出版。

三、【日文】：

長尾雅人：

——〈西藏に殘れる唯識學〉，《印度學佛教學研究》第2卷第1號，東京，日本印度學佛教學會，昭和28年9月發行，pp.75-84。

藤隆生：

——〈攝論學派における阿摩羅（Amala）識の問題〉，《佛教文化研究所紀要》第4集，京都，龍谷大學佛教文化研究所，昭和40年5月5日發行，pp.113-117。

岩田良三：

——〈Amala-jñāna と阿摩羅識について〉，《印度學佛教學

研究》第19卷第2號，東京，日本印度學佛教學會，昭和46年3月發行，pp.136-137。

安井廣濟：

——〈入楞伽經にあらわれる識の學說について〉，《大谷學報》第52卷第2號，京都，大谷學會，昭和47年10月30日發行，pp.1-15。

清水要晃：

——〈入楞伽經の識の三相說について—如來藏とアーラヤ識の同視をめぐって—〉，《印度學佛教學研究》第25卷第1號，東京，日本印度學佛教學會，昭和51年12月發行，pp.162-163。

結城令聞：

——《心意識論より見たる唯識思想史》，東京，東方文化學院東京研究所，昭和10年3月。

——《唯識學典籍志》，東京，厚德社，1962年3月30日初版，1985年5月30日再版。

勝又俊教：

——《佛教における心識說の研究》，東京，山喜房佛書林，昭和36年3月25日第一刷 昭和63年5月23日第七刷。

宇井伯壽：

——《印度哲學史》，東京，岩波書店，昭和40年6月7日發行。

——《印度哲學研究》第6冊，東京，岩波書店，昭和40年12月7日發行。

長尾雅人：

——《Madhyāntavibhāga-Bhāṣya》，東京，鈴木學術財團，
1964年12月10日發行。

葉阿月：

——《唯識思想の研究—根本真實としての三性説を中心
にして—》，東京，東方研究會，1975年3月20日發行。

四、【西文】：

S. Lévi :

——Asaṅga, *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, Exposé de la Doctrine
du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra, Tome I; Texte,
Tome II; Traduction, Introduction, Index, Paris, 1907-1911。

The Study Of The Ideological Background From Theory of Nine Consciousnesses By Paramārtha —Review Katsumata-Shunkyo's point of view

Shih,Ru-ding

Abstract

Japanese scholar Katsumata-Shunkyo determined that the theory of “Theory of Nine Consciousness” by Paramārtha is based on *Vinirūpita-piṭaka-śāstra* according to the commentary of *Mahāyāna-saṃgraha-śāstra* unearthed from Dunhuang, and writings written by ancient's. Katsumata-Shunkyo also pointed out “eight and nine consciousnesses etc., are like ripples in water” said in *Lankāvatāra-sutra* can only be regarded as a general ideological background. And it does not have a direct effect on Paramārtha legislating the theory of Nine Consciousnesses. Additionally, he also believes that although the words amala-vijJana didn't appear in *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra-śāstra* but the phrase “Amala-vijñāna” said in the text was actually added in for the convenience of understanding the whole context.

My opinion: (1.) Ryozo-Iwata once said, Paramārtha has translated all different terms (such as: lokottara-jñāna, viśuddha,

and āśraya-parivṛtti etc.) as "Amala-vijñāna" in the texts he translated. Here you can see that the establishment of the theory of Nine Consciousnesses, doesn't have to comply with a certain text, and as long as it's consistent with the shixiang, it can be called the ninth Amala-vijñāna . (2.) From the criticism of *Ta-Ch'ēng-fa-yüan-i-lin-chang* and *Cheng-wei-shi-lun-shuji* to *Laṅkāvatāra-sūtra*, it can be found that it's addressing to the series of Paramārtha's old school translation schools .Therefore saying that *Laṅkāvatāra-sūtra* can only be used as a general ideological background, and not have direct effect to the theory of the Nine Consciousnesses from Paramārtha, may not be true. (3.) I agreed what Katsumata-Shunkyo said that the " Amala-vijñāna" in *Mahāyāna-sūtrālaṁkāra-śāstra* is additionally added in the context ,although this term didn't have the match word in Sanskrit.

Keywords : theory of nine consciousnesses, amala-vijñāna,
Vinirñita-piṭaka-śāstra, Paramārtha,
Katsumata-Shunkyo

龍樹《迴諍論》中陽炎喻之研究*

佛光大學佛學系助理教授 釋滿庭

44 正觀第五十八期/二〇一一年九月二十五日

摘要

本論文是以龍樹所著《迴諍論》中，「陽炎喻」為研究主題。譬喻之梵文為 *avadāna*，音譯為「阿波陀那」，其目的在以了知之法，顯未了之法。佛教十二分教之第七即是譬喻，以譬喻說明法義，如世尊在《雜阿含》卷四十二：「汝今後聽我說譬，其智者以譬喻得解。」可見佛陀說法時，若遇弟子不懂，佛陀善於運用譬喻的方式教導弟子。

此外，在《大品般若經》卷一中，佛陀即舉出十喻，來顯示諸現象之存在悉無實體和一切皆空的境界，其中更提到「陽炎喻」。所謂陽炎，是指炎熱之際，地上常會生出熱氣，遠望如水而其實非水，容易使視覺迷惑的一種現象。

龍樹在其論著《迴諍論》中，也幾番以陽炎喻來與說明其論証，由此之故，本論文試就《迴諍論》中陽炎喻之譬喻，一方面暗示龍樹「空的思想」之深奧；另一方面也解釋「空的思想」深奧之義理。

關鍵詞：龍樹、《迴諍論》、陽炎喻、空的思想、《中論》

目次

- 壹、序論
- 貳、《迴諍論》的原典與架構
 - 一、《迴諍論》的原典
 - 二、《迴諍論》的架構
- 參、《迴諍論》中之陽炎喻
 - 一、諸經論中之陽炎喻
 - 二、《迴諍論》中之陽炎喻
- 肆、《迴諍論》中陽炎喻之內涵
 - 引譬喻以明空
- 伍、結論
- 陸、參考書目

* 2011/4/20 收稿，2011/7/30 通過審查。

壹、序論

自古以來，譬喻即被人類廣泛使用，無論是散文、小說或是詩，譬喻的修辭技巧在文學創作上運用得多且廣。一般使用譬喻，是為使人易於理解教說之意義內容，而使用實例或寓言等加以說明之。因此，為有效達到教化的目的，被採用做譬喻的實例或寓言，在使用的當時，使用者應該考慮到當時的人、事、時、地等因緣的相應。

譬喻或以生動的形象，或以曲折的故事表現深邃幽奧之佛理，可使人因淺知深，更可使抽象的理念與感性的形象和諧統一，讓人更加認知與理解說法者所要教化的內容，充分提升了修學者的接收能力和效果，因此，譬喻是理解佛法或為人解說佛法的一種很重要的方式。

譬喻，梵文 *avadāna* 是「阿波陀那」的意譯，其意是以了知之法，顯未了之法。十二部經中的第七即是譬喻，因事興感，取譬說法，而智者依譬得解。

《中阿含・業相應品》第十：「波羅牢伽彌尼即從坐起，偏袒著衣，叉手向佛，白世尊曰：甚奇！瞿曇所說極妙，善喻善證。」

¹ 這位居士向佛陀請教，世尊用許多設問法來舉例為其解答，因而讚美世尊是「善喻善證」。世尊在《雜阿含》卷四十二：「汝今後聽我說譬，其智者以譬喻得解。」² 《法華經・譬喻品》：「今當復以譬喻更明此義，有智者以譬喻得解。」³ 佛陀說法時，若

遇弟子不懂，佛陀用譬喻的方式教導弟子，使其瞭解佛陀的智慧及悲心。由此可知譬喻在佛理的詮釋上，是能不能夠契入佛心、了不了解佛心的一個很重要的關鍵。

《大智度論》卷三十五：「譬如苦藥，服之甚難，假之以蜜，服之則易。」⁴ 譬喻也像是包裹著苦口良藥的糖衣，為的是使人易於服下。因此眾生難以理解的佛法，就需要用譬喻來使人明瞭。

譬喻是一種「借此喻彼」的修辭方法，通常是以具體說明抽象，以易知說明難知，使人在意趣的轉折中恍然大悟，而得到理論的滿足與情感的信服。空的觀念太抽象，不易理解，佛在《大智度論》卷六⁵中，即舉十喻來顯示諸現象之存在悉無實體、一切皆空的境界，即：

- 1、如幻喻：譬如魔術師，以幻術變化出諸物；
- 2、如焰喻：焰，即指塵影，日光照射時，因風吹動而令塵埃飛散，譬如在曠野中，因見塵影，誤以為水，遂生取執之心；謂煩惱纏縛眾生，流轉於生死曠野中，令起男女等相，而致愛著沉淪。
- 3、如水中月喻：又作水月喻；
- 4、如虛空喻：譬如虛空，但有假名而無實體；
- 5、如響喻：稱之為響（回音）；
- 6、如犍闥婆城喻：又作乾闥婆城，意譯作尋香城，即指蜃氣樓；
- 7、如夢喻：譬如夢中無實事；

¹ 《中阿含經》；《大正藏》冊 1，頁 446 下。

² 《雜阿含經》；《大正藏》冊 2，頁 315 下。

³ 《法華經》；《大正藏》冊 9，頁 12 中。

⁴ 《大智度論》；《大正藏》冊 25，頁 320 上。

⁵ 《大智度論》；《大正藏》冊 25，頁 101 下。

- 8、如影喻：又作光影喻；
 9、如鏡中像喻；
 10、如化喻：諸天、仙人等以神通力假變人形，然無生滅苦樂之實；謂諸法亦如是，無有生滅，如化而成，亦無實有，是知諸法皆空。

上述十喻中，前九喻說空以破諸法之有，因為眾生我執、法執嚴重，難以調服，說三世實有等，沒有明白法無定法；後一喻，則是以不生不滅說空，有的就執為一個事物沒有了後才是空，或認為本來就沒有，沒真正明白事物的當下就是空的，實為緣起性空。

佛教中對於譬喻的運用可以說是獨到精闢。譬喻雖不能真正表現佛菩薩的真實境界，但能夠利用其來帶路，從而使眾生根據其指引而悟入真諦，所以譬喻無論在哪部經中都有用到。即是把難懂、不懂的事情或道理用生活中常常見聞到的巧妙表詮出來，且非常恰當自如，一看則明其內在道理。

因此，本文試就《迴諍論》中陽炎喻之譬喻，一方面暗示龍樹「空的思想」之深奧；另一方面也解釋「空的思想」深奧之義理。

貳、《迴諍論》的原典與架構

一、《迴諍論》的原典

龍樹所著之《迴諍論》(Vigrahavyāvartanī)，是由二十首偈的反論、五十首偈的答論，另加一首「結頌」，共成七十一首偈頌，

以及，龍樹其自註所構成。現有梵譯本、藏譯本及漢譯本留存，除《中論》之外，本論是唯一保有梵文原典的著作，而龍樹的散文風格，亦可於此論中窺見其一斑。

就《迴諍論釋》的梵文校訂本而言，其有：

- (一) E. H. Johnston 與 Arnold Kunst 根據藏譯本、漢譯本等，經過細心訂正後出版，是較可信賴的梵文校訂本，並略稱為 J 本，即 *The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Author's Commentary*。⁶
- (二) Kamaleswar Bhattacharya 根據上述新的校本，提供比較可靠的英譯與注釋，即 *The Dialectical Method of Nāgārjuna*。⁷ 為了取得使用上方便，並將 E. H. Johnston 和 Arnold Kunst 的梵文校本合印出版。
- (三) 除上述兩本梵文校訂本之外，另有若干本訂正本被收錄：Satkari Mookerjee 的 *The Absolutists' Standpoint in Logic*，⁸ 此校訂本略稱為 M 本，除改訂一、二處之外，基本上同於 J 本；再有，P. L. Vaidya 的 *Madhyamakaśastra of Nāgārjuna with the Commentary*，⁹ 此校訂本除一、二處之外，均錄自 Rahula 與 K. P.

⁶ MCB, Vol. IX, 1948, 1951, pp.99-152.

⁷ Vigrahavyāvartanī, Delhi, Motilal BanarsiDass, 1978.

⁸ S. Mookerjee, Nava Nalanda Mahavihara Research Publication, Vol. I, ed., Nalanda, 1957, pp.7-41.

⁹ Prasannapada by Candrakīrti, Buddhist Sanskrit Texts, No.10, The Mithila Institute, Darbhanga, 1960, pp.277-295.

Jayaswal 聯名校訂本的 BORS, Vol.XXIII., 然此本則被學界評為不堪使用的本子。就藏譯本而言，其有：

- (一)根據 Rahula Sankrityayana 在 1936 年的調查，於西藏的 Sha lu 僧院(霞魯寺)發現現存唯一的寫本。此現存的寫本，是以藏文的音寫書寫於貝葉上，共有 7 葉、每葉 8 行，其年代被推定為十二世紀初完成。Rahula 後與 K. P. Jayaswal 聯名校訂此寫本並出版，即是 *Vigrahavyāvartanī by Acharya Nāgārjuna with the Author's own Commentary*。¹⁰ 然而，Sankrityayana 所依據的寫本，似引用第十二世紀初印度 Vikramasila 寺的寫本，此寫本內容訛誤與脫落甚多，當然，校訂者雖將部份錯誤之處訂正，即使是如此，此校訂本並非是令各界滿意的版本。
- (二)西藏大藏經中只收錄兩本譯本：

一是，只有單本詩頌的《迴諍論頌》，即由 Jayananda 和 Mdo sde dpal 加以校訂的 *Vigrahavyāvartanī-Kārikā by Nāgārjuna* 東北帝大目錄 3828。二是，本論的自註長行，即由 Dpal-Brtsegs 和 Jnanagarbha 共譯的 *Vigrahavyāvartanī-vṛtti by Nāgārjuna* 東北帝大目錄 3832。之後，此自註長行《迴諍論釋》經由 Giuseppe Tucci 校訂，即 *Pre-Dinnaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*。¹¹ Tucci 此藏譯校訂本，同時，其中附有其轉自漢譯《迴諍論》的英文譯本，即

Vigrahavyāvartanī by Nāgārjuna: Translation from the Chinese and Tibetan Text, Tucci 對這漢譯本的評價不高，其認為若不藉助藏譯本的譯文，實難以正確地理解漢譯本中許多曖昧不明之處。

- (三)於同一時期，山口益氏根據藏譯本將此論譯作法文本，即是 *Traité de Nāgārjuna, pour écarter les vaines discussions (Vigrahavyāvartanī, traduit et annoté)*，¹² 其後，此法譯本被收錄於《山口益佛教學文集》上冊(春秋社，1972 年版)一書中。

就漢譯本而言，其有：

- (一)後魏的三藏毘目智仙與瞿曇流支，於紀元 541 年在鄴都金華寺共譯《迴諍論》一卷，收錄於《大正藏》第 32 冊，第 13—23 頁中，這也是研究本論的主要原典。

- (二)日本的《國譯一切經》論集部第 2 冊中(總頁第 141—196 頁)，是由池田澄達與遠藤二平，將本論譯成日文。此譯本是由兩個部份所構成：一是，依漢本而成的日譯；一是，據藏本而成的詩頌的日譯；這譯本的特色，是著重漢與藏二本的比對。另外，針對本論和教內相涉的問題，在底欄腳註處附的藏譯，與日譯的詩偈中，也提供了許多值得參考的文獻。

除上述各種譯本之外，另有：

Erich Frauwallner : *Die Philosophie des Buddhismus*(德譯)；¹³

¹⁰ JBORS, Vol.XXIII, appendix, 1937.

¹¹ GOS, Vol.49, Baroda pt.1, 1929, pp.1-77.

¹² Journal Asiatique, Vol.215, 1929, pp.1-86.

¹³ Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 1958, pp.200-208.

Frederick J. Streng : *Emptiness, A Study in Religious Meaning*(只有英譯詩偈)；¹⁴ Chr. Lindtner(校訂本)；Thomas Wood(英譯)；梶山雄一：《論爭の超越》(日譯)¹⁵；以及，任杰(由藏譯漢)等著者，這些譯本，也都提供了新的研究成果。

其次，關於《迴諍論》漢、梵、藏三種譯本之對照，以下略述之：

(一)漢譯《迴諍論》是由偈頌 kārikā 及其註釋 vṛtti 合成一本，收為一卷而成，卷中分為四部分：偈初分第一、偈上分第二、釋初分第三、釋上分第四。在漢譯本中，偈初分第十一偈，由於被譯成五言八句，若將此分成兩個偈頌來看，則此中即成二十一首偈頌。釋上分即論述龍樹後半的批判部份，梵譯本中的第二六偈、三二偈及第四二偈部份，全部被包括在漢譯本的長行中；另外，第二八偈中所舉的《中論》偈頌，應視為是佛說的偈頌，另當成一個偈頌來看，因而成為五十一首偈頌。因此，漢譯本中的偈頌，全部合為七十二首偈頌。

(二)梵文原典 Vigrahavyāvartanī 是由アルヤー韻律的七首詩頌，及對其詩頌著者自身以散文所寫的註釋和合而成。此中，分兩個部份：第一部份，即實在論者對中觀者反論的偈頌，是為二十首偈頌；第二部份，即

¹⁴ Frederick J. Streng, *Emptiness, A Study in Religious Meaning*, pp.221-227.

¹⁵ 梶山雄一，《大乘仏典》2之《世界の名著》，日本：中央公論社，昭和42年，頁231-267。

中觀者對實在論者批判的偈頌，漢譯本中的第三十四偈及五十八偈部份，則全部被包括在梵譯本的長行之中。因此，若將梵譯本論末的結偈當成一個偈頌來看，則梵譯本全部合為七十一首偈頌。

(三)藏譯本中亦分為二：一是初分，即前半部論述對空的思想反對的偈頌部份，是為二十首偈頌而成。二是上分，即後半部敘述龍樹其見解的偈頌部份，藏譯本中的第二十六偈及三十二偈的部份，則全部被包括在漢譯本的長行之中，是為五十一首偈頌。因此，藏譯本與漢譯本相同，全部合為七十二首偈頌。

事實上，關於漢、梵、藏譯的《迴諍論》，其內容在本質上是相同的，只因譯者們所依據的原典不同，因此，便造成三者之間不能完全一致。筆者曾根據漢譯《迴諍論》，日本《國譯一切經》及其註腳中藏、日譯的詩頌，以及梶山雄一氏日譯的《論爭の超越》(梵文原典 Vigrahavyāvartanī)，將這些論典以一覽表形式作一歸納，並相互對照，略舉其中不一致之處，相關資料與表格敬請參考拙著之博士論文。¹⁶

二、《迴諍論》的架構

《迴諍論》(Vigrahavyāvartanī)是由兩個部分組合而成。第一部份，是以一切空、無自性為中心的大乘教學之根本命題，從認識論、論理的側面提出論難；第二部份，則對第一部中的問題，

¹⁶ 吳永珍(釋滿庭)，〈龍樹《迴諍論》及其空的思想〉，廈門大學博士學位論文，2008年，頁46-47。

採用答破的形式進行。其中，第一部分的第一～二十偈之中，扮演論主龍樹對論者的兩種實在論者登場，即：第一～六偈中登場的是正理學派；第七～二十偈中出現的是阿毗達磨佛教者。

本論的內容如其題名所示，是敘述「論爭的遮止」(論爭 *vigraha* を廻する)的一部論書，是將龍樹《中論》論証的論理，更具體化論述而成的濃縮精華本。於此，筆者參考山口益氏的〈《迴諍論》について〉論文，¹⁷ 並根據梵、藏譯本的《迴諍論》，將前分(第一部分)、後分(第二部分)的內容，依偈頌的編號順序將此論分成十個項目，製作成「表一」：

表一：

項目	前分所破	後分能破
一	第一偈	第二一～二三偈
	第二偈	第二四偈
二	第三偈	第二五偈～二八偈
	第四偈	第二九偈
三	第五、六偈	第三一～三三偈
		第三四～三八偈
		第三九、四十偈
		第四一～五一偈
		(結)第五二偈

¹⁷ 山口益，《密教文化》之〈《迴諍論》について〉第5－10卷，日本佛教大學圖書館館藏，昭和24年版。

四	第七、八偈	第五三、五七偈
五	第九偈	第五八～六十偈
	第十偈	第六一偈
六	第十一偈	第六二～六四偈
七	第十二偈	第六五偈
八	第十三～十六偈	第六六～六八偈
九	第十七～十九偈	第六九偈
十	第二十偈 結論	第七十偈 第七一、七二偈

其次，筆者也將「表一」略作調整，即根據梶山雄一氏的梵、藏譯本日譯而成的《迴諍論》，¹⁸ 將第一部中，反對緣起論的實在論者之主張，歸為「所破」；將第二部中，論破實在論者的主張，顯明其緣起性空者，歸為「能破」；以所破、能破的方式，將內容分成九個項目，以偈頌的編號順序，製作成「表二」：

表二

項目	主題內容	所破	能破
一	中心主題	1	21,22,23
		2	24
二	語言觀	3	25,26,27,28

¹⁸ 梶山雄一，《大乘佛典14·龍樹論集》，日本：中央公論社，1974。

		4	29
三	量論	5,6	40,41 31,32,33 42,43,44,45 33,34,35,36,37 38,39 46,47,48 49,50 51,30
四	阿毗達磨	7,8	52,53,54,55,56
五	論証法(兩刀論法)	9 10 11 12	57,58,59 60 61,62,63 64
六	陽炎喻一	13,14,15,16	65,66,67
七	陽炎喻二	17,18,19	68
八	三時關係	20	(63),69
九	論証歸納		70, 結偈

關於《迴諍論》的架構，可以說即是「表二」的中所分的九個項目，本文僅就其中第六與七的陽炎喻作簡略的敘述。並在論述的過程中，將對經常被提及的問題進行論証及說明，以期對《迴諍論》的思想，有更進一步的理解。

參、《迴諍論》中之陽炎喻

一、諸經論中之陽炎喻

所謂陽炎，佛經是指炎熱之際，地上常會生出熱氣，遠望如水而其實非水，容易使視覺迷惑的一種現象。佛教諸經論中所提供之「陽炎喻」甚多且廣，但多明眾緣和合，虛幻不實，以下列舉之：

(一)《大方廣佛華嚴經・不思議佛境界分》一卷，唐于闐三藏提雲般若譯：

一切諸法，如露如翳、如幻如陽焰如鏡像。如是諸佛，猶如虛空，平等自性，非幻非夢。然一切法如幻如夢，應當了知，由智慧悲。佛世尊現……。一切如來，如幻如化、如夢如陽焰，自然如是。面見如來，如夢所見。皆非實有。……以一切佛、一切諸法，平等平等，皆同一理，如陽焰等。一切眾生及諸如來一切佛土，皆不離想，如是想現。¹⁹

(二)《華嚴經》卷六十：

如有見陽焰，想之以為水，馳逐不得飲，輾轉更增渴。……觀色如聚沫，受如水上泡，想如熱時焰，諸行如芭蕉。心識猶如幻，示現種種事。²⁰

(三)《大方廣佛華嚴經》卷四十四：

¹⁹ 《華嚴經》；《大正藏》冊 10，頁 907 中。

²⁰ 《華嚴經》；《大正藏》冊 10，頁 313 下。

知一切世間，同於陽燄。²¹

(四)《成唯識論》卷八：

心所虛妄變相，猶如幻事、陽燄、夢境、鏡像、光影、
谷響、水月。²²

(五)《月上女經》卷上：

諸三世猶如幻化，亦如陽燄，如水中月。²³

(六)《大般若波羅蜜多經・緣起品》：

於諸法門勝解觀察，如幻、如陽焰、如夢、如水月、
如響、如空花、如像、如光影、如變化事、如尋香城
雖皆無實而現似有。²⁴

如上所述，陽焰、泡沫等本是眾緣合成，是幻覺所生，癡迷
眾生執幻成真，求之不得，徒增渴愛，智者洞知其幻，欲想自滅。

(七)《楞伽經》：

譬如群鹿，為渴所逼，見春時焰，而作水想。迷亂馳
趣，不知非水。²⁵

渴鹿意象，寫盡眾生在俗世常有的一種莫名而無端的飢渴感。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》；《卽續藏》冊 8，頁 888 中。

²² 《成唯識論》；《大正藏》冊 31，頁 45 下。

²³ 《月上女經》；《大正藏》冊 14，頁 615 中。

²⁴ 《大般若波羅蜜多經》；《大正藏》冊 5，頁 1 下。

²⁵ 《楞伽經》；《大正藏》冊 16，頁 491。

(八)《方廣大莊嚴經・轉法輪品》卷十二²⁶ 中，佛爲瓶沙王
說世間諸法，皆非堅實。謂一切眾生，皆由五法積聚而
成身，即以「五蘊喻」以明之：

1、色如聚沫喻；

2、受如水泡喻；

3、想如陽燄喻：想即想念之義，陽燄即日光。謂遠望曠
野，日光發燄如水溶漾；而實非水，渴者想爲水。故
以譬眾生妄想，亦如陽燄本無實體，因念成想，皆是
虛妄；

4、行如芭蕉喻；

5、識如幻事喻。

(九)唐譯《攝大乘論》卷五²⁷，爲彰顯諸法乃依眾緣和合而
成，一切爲假有，無有實體，故立「幻等八喻」說明「依他
起自性」，爲除虛法中的疑惑，即：

1、幻事喻；

2、陽焰喻：謂器世間實無，而是心、心所之所現，猶
如陽光照射飄動之沙塵，閃耀如火焰，口渴之人視此
幻境，以爲前有流水。爲除疑，說陽焰喻：如春天的
陽光，照耀上那上騰的水汽，它雖不是水，但能生起
渴鹿的水想。依他起法就是心心所，心心所法轉現義

²⁶ 《方廣大莊嚴經》；《大正藏》冊 3，頁 613 上。

²⁷ 《攝大乘論》；《大正藏》冊 31，頁 102 下。

相，這像陽焰一樣，它不是水而生水覺。

- 3、夢境喻；4、鏡像喻；5、光影喻；
- 6、谷響喻；7、水月喻；8、變化喻。

從以上的譬喻來看，雖然一切無實，但心境、業果、言說、度生等事，都顯現可得。事實上，幻等譬喻，著重在諸法空無實義，也就是，雖有種種的相用，而實際卻是空無所有。

此外，在諸經論中以「陽燄」為喻者，可參見森章司氏所編的《佛教比喩例話辭典》²⁸，略歸納如下：

- 1、阿賴耶識《(攝論)卷上)；2、一切法(《智度論》卷六)；3、有爲(《成實論》卷五)；4、依他起性(《成唯識》卷八)；5、應化身(《八十華嚴》卷八十)；6、空(《大品般若》卷一)；7、五蘊(《成實論》卷十)；8、誑色(《智度論》卷三六)；9、諸妄法(《入楞伽》卷三)；10、眾生(《維摩經》)；11、生死輪迴(《圓覺經》)；12、世間(《入楞伽》卷一)；13、道(《八十華嚴》卷五七)；14、欲(《菩薩學論》卷十)；15、十二處、十八界、十二因緣(《光讚經》卷三五)；16、般若波羅蜜(《大般若》卷五九六)等。

二、《迴諍論》中之陽炎喻

關於《迴諍論》中之陽炎喻，其意亦說明：暑中走在道路上時，可以看到陽炎；陽炎是看起來像水一般，但是，那不過是幻覺罷了，實際上，並非有水。然而，在遠方看到陽炎，便認為那

²⁸ 森章司編，《佛教比喩例話辭典》，日本：東京堂出版，1987年。

裡有水，靠近一看，那水就不見了。本來看是有水，近看卻又不見有水，如果固執於水的有或無，那便愚昧無比了。人們視陽炎而想成是水，這是幻覺的水，也就是，不見幻的真相（即不知真實）。如此，由於不見真相的無知，而認為有水，因為如此，故而執著於水的有或無。

《寶行王正論》第五六偈中，也提到陽炎喻：

像這樣地，對於固執於如陽炎般的世界，是存在的、或是不存在的人，便有這樣的迷妄。抱持迷妄之時，就無法解脫。²⁹

此陽炎喻說明：主張並執著於有或無、存在或不存在的根底，將一切存在的真實，即不知「是幻」這事情的無知，真實巧妙地表現出來。這世間上的一切事物，乃是依原因與條件而存在，因此，以本體作為存在的事物，連一個也沒有。也就是，一切事物沒有本體之意，是指這一切的事物，皆是依他生起的事物，即是顯示緣起的法則。

然而，實在論者在日譯《迴諍論》³⁰ 第十三偈³¹ 中，提出反論：

²⁹ 瓜生津隆真譯《大乘佛典 14・龍樹論集》之〈一連の宝珠――王への教訓〉，中央公論社，1980年，頁242。

³⁰ 梶山雄一，《大乘佛典 14・龍樹論集》之〈論爭の超越〉，中央公論社，1974年。

³¹ 關於梶山雄一氏所著之日譯《迴諍論》，其中文翻譯部份，請參考吳永珍(釋滿庭)，〈龍樹《迴諍論》及其空的思想〉之附錄，廈門大學博士學位論文，2008年，頁179-242。

譬如，愚癡之人錯將陽炎視為水來理解。錯將那樣不存在的事物，理解成存在的事物，然而，對你（中觀者）而言，你（中觀者）將會認為：被否定的事物是存在的。³²

實在論者認為：一切存在的事物，由於持有一切本體之故，所以，沒有本體的事物是不存在的。事實上，存在的事物，即如同陽炎一樣，並非有水的本體。又，實在論者將假設的本體，以是有或是無作為喻例，認為：有——指事物是以本體而存在；無——指事物是以本體而不存在。也就是，執取有的立場，而排斥無的立場，這就被有無所束縛。然而，實在論者假設的本體，原本就不存在，真實見到的事物，不過是幻的存在，並不是實際地存在。所以，並非持有獨自的存在性，也非自作自體而存在，只是由於緣起，而作為「幻」存在罷了。

是故，龍樹在日譯《迴諍論》第六六偈中提出答論：

若上述（對陽炎）的誤解，是視為有本體存在的話，則那個誤解，不是依他生起的事物。另一方面，那誤解是依他生起的話，正因為是依他生起那樣的誤解，那誤解本身，不就是空性了嗎？³³

由此可知，所謂陽炎的真實，似見到實在的水，實是幻覺的水。相同地，一切是空，並不是否定作為事實的存在，而是說明存在的形式，是表現正因為如幻的存在，即是我們的存在形式。

³² 漢譯：如愚癡之人，妄取炎為水，若汝遮妄取，其事亦如是。

³³ 漢譯：若彼有自體，不須因緣生，若須因緣者，如是得言空。

所謂「幻的存在」，是指其存在依原因與條件而存在，因此，不持有獨自的存在性，故是空。龍樹於此即明確地顯示——無自性=空性=緣起——事物存在的真實。

如上所言，實在論者將陽炎喻(空的事物)，誤解為水(本體)，並執著此水或說有、或說無，而展開無益的論爭。並在第十七偈中非難：

你（中觀者）的議論是毫無根據的。由於本體已被否定了，何以能有依據呢？你（中觀者）議論的內容，在毫無根據的情形下，這樣的理論，很容易被證明。³⁴

其意：一切事物，由於不持有本體，故是空，這何以能有所依據呢？在沒有根據的情形下說「一切諸法皆空」，這毫無根據的議論內容，如何能被證明呢？

相對於此，龍樹在日譯《迴諍論》第六七偈的長行中答論：

若將陽炎視為水的誤解，是當作有本體存在的話，到底有誰能解除此誤解呢？何以言之，那是因為，如同（你實在論者）認為，火的熱性、水的溼性、虛空的非抵抗性一樣，這些是不可去除的，所謂本體這個事物如果存在的話，是不可能解除的。但是，這個誤解在經驗上，是能解除的事項。因此，此誤解是缺少本體的事項。³⁵

³⁴ 漢譯：汝因則不成，無體云何因，若法無因者，云何得自成。

³⁵ 漢譯：若鹿愛(梵本是陽炎喻)中取水體實，何人能迴？若有自體則不可迴，如火熱水濕空無障礙見此得迴，如是取自體空。

以及，在第六八偈中：

在去除上述陽炎譬喻的理論中，對於你(實在論者)說過的『沒有根據』的非難，我們(中觀者)藉由上述的議論，已經作出回答——因為，事情是同理可証的。³⁶

同偈中的長行：

我們(中觀者)藉由先前進行過的考察，理解到你(實在論者)所謂「沒有根據」的抗議，也應該遭到批判。也就是，為了否定六個事項，和之前(第六七偈中)作為理由並說明過的考察一樣。³⁷

事實上，把陽燄當做是水，但不知這是幻覺的水，即沒有見到「幻」的真實相。由於見不到實相的無知，竟認為有水，因此固執其有或無。實在論者們看到這實體似的事物，便固執於它，也和這個道理相同，其事物本來就沒有實體。他們認為，存在的事物都有實體，沒有實體的事物，根本不存在。但是，其實，如同陽燄(如幻的水)一般，實體也是沒有的。實在論者們由其所構想假定的實體，而執於事物存在的有或無，即：認為有事物，是指事物作為實體而存在；反之，認為沒有事物，是指事物沒有實體的存在。正因為如此地主張一切法有，而排斥「虛無論」。

然而，若從「事物沒有實體的存在」這點來看，實在論者們又會認為其虛無論與空性思想無異，因為，談論事物之空的空性

³⁶ 漢譯：若取自體實，何人能遮迴，餘者亦如是，是故我無過。

³⁷ 漢譯：如是如是，餘法中義應如是知。如是等如取無實，餘五亦爾。若汝說彼六法是有，如是得言一切諸法皆不空者，義不相應。

思想，也是否定實體的存在。但是，這兩種思想間實有決定性的不同點，這便說明——虛無論雖否定實體的存在，卻沒有認識到：作為實體的存在，其實是如幻的，以及，有不知這種如幻真實相的無知。然而，對空性論者而言，雙方雖是同樣否定實體的存在，但是，其否定的，是由於知道「幻的存在是幻」，此正確的認識與認知。在此意義上，此兩種思想對於事物真實相的認識，在究竟決定性的不同處，亦即在兩者之間否定的立場，有著明顯的不同觀點。

綜觀上述，在《因緣心論》第四偈中，龍樹對陽炎喻略作說明：

世界是由一切的原因與結果而成。在此世中，有生機、活生生的有情，是絕對存在的。因為，有情只是空(緣起)的事物，只不過是空(緣起)的事物之存在。³⁸

因此，龍樹以陽炎為喻，實是認為這世界是幻的世界，只是心的迷妄；說事物的生起，那也只是從如幻的存在生起，如幻的存在而已。

肆、《迴諍論》中陽炎喻之內涵 ——引譬喻以明空

《迴諍論》中「迴」一詞，是迴遮、斥退之意；「諍」一詞，即是能量與所量兩者存在之意。有這兩種(能量與所量)存在，是

³⁸ 瓜生津隆真譯：《大乘佛典 14・龍樹論集》之〈緣起の精要〉，中央公論社，1980 年，頁 357。

指於此當下有主客、能所對立的存在，這是因為有論爭的原因之故。所以，《迴諍論》其意即是論述與斥退論爭之事，即有「論爭的超越」的意思，即所謂「空的論理」之意，進而為彰顯「空的思想」。龍樹為闡述「空的思想」，於《迴諍論》中就是運用「陽炎喻」來論証與彰顯。

《中論・觀三相品》中，實在論者提出非難：

若是生住滅畢竟無者，云何論中得說名字？³⁹

因而，龍樹於本品第三五偈中答論：

如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。

⁴⁰

其意指出：乾闥婆城是 gandharva-nagara 的音譯，是海市蜃樓之意。生起、存續、消滅，都是如幻、如夢、如乾闥婆城，一切事物皆是虛幻不實的。

《青目釋》中說明：

生住滅相無有決定，凡人貪著謂有決定，諸賢聖憐憫欲止其顛倒，還以其所著名字說。語言雖同，其心則異，如是說生住滅相不應有難。⁴¹

由此可知，人們都認為概念是實有、有自性的；龍樹卻認為概念是空，「如幻亦如夢，如乾闥婆城」此語詞，也只是假名，沒有

³⁹ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 12 上。

⁴⁰ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 12 上。

⁴¹ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 12 上。

任何實在性。

龍樹在《寶行王正論》第九偈中也提到：

真實的、深遠的究極真理(法)，愚人是難測難量的。說此世界之如幻，是諸佛所說甘露似的不滅的教義。⁴²

其意：不知真正實相的凡夫，不能理解這如幻的世界，不理解這個世界是緣起，是空。

然而，以阿毗達磨思想家們為首的實在論者，卻將陽燄妄想為水(實體)；同時，固執水，認為是有，認為是無，而展開著無益的論爭。諸如，日譯《迴諍論》第十二偈：

若事物是沒有本體，你(中觀者)根據「一切諸法是空」這言語，是在否定什麼呢？之所以這麼說，那是因為，不存在事物的否定，是由於刻意地不依賴言語而成立的。⁴³

以及，第十三偈中：

愚癡之人錯將陽炎視為水來理解。錯將那樣不存在的事物，理解成存在的事物，然而，對你(中觀者)而言，你(中觀者)將會認為：被否定的事物是存在的。⁴⁴

實在論者於此提出非難，實是批判龍樹，如果事物沒有本體，那

⁴² 瓜生津隆真譯：《大乘佛典 14・龍樹論集》之〈寶行王正論〉，中央公論社，1974 年，頁 251。

⁴³ 漢譯：若法無自體，言語何所遮，若無法得遮，無語亦成遮。

⁴⁴ 漢譯：如愚癡之人，妄取炎為水，若汝遮妄取，其事亦如是。

麼，你(中觀者)根據「一切諸法是空」這語詞，到底在否定什麼呢？

因此，龍樹於日譯《迴諍論》第六六偈中，提出答論：

若上述(對陽炎)的誤解，是視為有本體存在的話，則那個誤解不是依他生起的事物。另一方面，那誤解是依他生起的話，正因為是(依他生起)那樣的誤解，(那誤解本身)不就是空性了嗎？⁴⁵

及其長行中：

若將陽炎視為是水這種想法的理解，是視為有本體存在的話，則那個理解，便非依他生起的事物。但是，如果那理解由於陽炎、錯誤的視覺，以及，不正確的注意而產生的話，可說是依他生起的事物。因為，唯有那理解是依他生起的事物，故本體是空。這個議論，和上述已說過的議論相同。同理可証！⁴⁶

其意：若將陽炎視為是水，這種的理解是視為有本體的話，則此理解就不是依他生起的事物。但是，如果理解是由於陽炎、錯誤的視覺，以及不正確的注意而產生的話，則理解可說是依他生起的事物。因為，唯有理解是依他生起的事物，故本體是空。

對於龍樹而言，一切的事物被譬喻為幻，如同看到陽燄卻沒

⁴⁵ 漢譯：若彼有自體，不須因緣生，若須因緣者，如是得言空。

⁴⁶ 漢譯：若鹿愛(陽炎)中妄取水體，非因緣生，汝喻相當。

鹿愛(陽炎)因緣彼顛倒見，顛倒見者以不觀察因緣而生。

如是得言因緣而生。若因緣生彼自體空。

有水一樣，說明一切法都沒有實體。故說是「空」，但也不是虛無，只是如幻；這一切事物的實相，即是緣起。世界是幻化，看似有生滅，實際上並沒有生滅，這只不過是心的迷妄而已。因此，雖說有生起，其生起是從如幻的存在，而生起如幻的存在，只是從空而生空而已。

龍樹於日譯《迴諍論》第六六偈答論中提到：鹿愛(即指陽炎)因緣彼顛倒見。此說於《中論・觀行品》第一偈中說明：

如佛經所說，虛誑妄取相，諸行妄取故，是名為虛誑。⁴⁷

然而，此偈頌的漢譯與梵文原典，二者其原意有點不同，以下引述梵譯本之意，以作比較：

世尊說：虛妄性的事物是不真實的。所有意識制約的事物，其本性都是虛妄性的，因此，都不是真實的。⁴⁸

此偈頌包含三段論的推理，其過程如下：

- 1、大前題——虛妄性的事物是不真實的；
- 2、小前題——意識制約的事物是虛妄性的；
- 3、結論——意識制約的事物是不真實的。

但是，漢譯本中，將第二句「虛誑妄取相」解釋為：妄取相是虛誑的。表達出這個三段論式，此論式為：

⁴⁷ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 17 上。

⁴⁸ 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台灣：台灣商務印書館，1997 年，頁 234-235。

- 1、大前提——凡妄取的事物都是虛誑的；
- 2、小前提——諸行是妄取的事物；
- 3、結 論——諸行是虛誑的。

總之，妄取是將不真實的對象，執著爲實在的事物，而一切心念（諸行），都是將各種虛假的事物執著爲實在，所以，一切心念都是虛誑。實際上，世間的事物都是虛假，無一可以執取，這種觀點是釋尊說法的目的，是要顯示出世間事物都是無自性，即是空。

如此，龍樹日譯《迴諍論》第二六偈中，也舉出譬喻：

若藉由不持有本體的諸法，而不持有本體的諸法被禁止的話，由於不持有本體的諸法被否定，所以，持有本體的諸法正好被證明了。⁴⁹

其意：由於也與化人這舉証相同地，是空的我（中觀者）的言語，對於與女性化人相似地，不持有本體的一切諸法，斥退實在論者認定實有本體的誤解。也就是，與幻、化人的性質相同，一切物皆是無自性可得。

與此同意，《中論・觀顛倒品》第八偈中：

色聲香味觸，及法體六種，皆空如炎夢，如闍婆城。⁵⁰

其意：炎即陽燄；夢是夢境中不真實的景象；乾闍婆是印度神話中，居住於天上的樂師，他們只需燒香來滋養身體，其是虛幻不

⁴⁹ 漢譯：如或有丈夫，妄取化女身，而生於欲心，此義亦如是。

⁵⁰ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 31 中。

實。這些虛幻的事物，用來比喻色等六塵都是無自性。若能認清這點，不執著這些虛幻之物，就能減省許多煩惱。又，同品的第九偈中：

如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。

⁵¹

其指出：此六塵都如幻化人、鏡中影像一般，是虛而不實。事物本身沒有所謂淨或不淨，而是我們內心對待事物的態度所成。事物的本性，都是空而不受引誘，所謂淨與不淨的因素，在於我們的內心，而非象事物本身。

綜觀上述所舉証的譬喻，都是龍樹爲顯明空義而論述的。事實上，顛倒(viparyāsa)源於人們的虛妄意識，此意識構成人們在知解上將正視爲負，以負爲正，因而產生顛倒見。若以緣起的角度來說，一切事物皆依顛倒見而來，是虛妄構想而成。又，憶想分別，也是不正確的分別，由虛妄分別或概念化引伸出來。龍樹指出，將淨視爲不淨、不淨視爲淨，以致邪正不分，構成顛倒見。因此，若要破除顛倒見，必須要避免意識產生虛妄的憶想分別，即是，從意識的認知上著手——正見緣起，知一切事物空無自性——了悟空義。

伍、結 論

譬喻是佛典中爲說明教義時，所常用的方式之一。用世間法

⁵¹ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 31 中。

來演出世間法，通常是以具體事物擬喻抽象佛理，或以自然景觀、世俗人事現象等，譬喻佛法中之某些事實，從而使之同乘解脫船。而陽炎喻在《迴諍論》中，更是扮演重要的角色，其一方面浮雕玄奧的緣起之理，另一方面也遙指密契的空性思想。

《迴諍論》中所論証的「空」，並不是虛無之意，空是就現象變化不停，因為無法掌握，故與無常之意相同。由於存在的本質是空，空的活動有其法則性，因此，空與緣起也是同義的。《迴諍論》中舉出與《般若經》及龍樹思想相反的實有論者，其站在實在論的立場，評難一切皆空思想，並認為那是否定事物實體的虛無論。龍樹對此，在《中論・觀四諦品》第七偈指出：

汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。⁵²

此處的評難指出，把空性誤認為是無或非存在，這因為不理解空性之故。事實上，「緣起即空性」是龍樹所說。闡明一切事物沒有實體而是緣起，即一切事物是空，故常用陽燄與水的譬喻——如是，知諸法是幻，是殊勝智慧的作用。

說自己和世界是幻，實是佛陀不死的教法；說世界是幻，即是世界一切事物是緣起、是空。這是得到悟智之人才明白的事，而非在迷的世界、凡夫的我們所容易理解的。故說一切是幻(即緣起、空)的法(真理)是深遠的。因此，如幻的存在，才是我們的存在，那是事物的真相(真實)。如幻的存在，是依存於原因和條件的存在；依存於原因和條件的事物，沒有獨自的存在性(實體)，

緣於他物，是空。是故：空性=緣起=無自性。諸如漢譯《迴諍論》第七一偈：

空自體因緣，三一中道說，我歸命禮彼，無上大智慧。⁵³

梵譯本之意：我龍樹禮拜那宣說「空性和緣起和中道是相同意義」的偉大之人佛陀。此說明空性即是緣起之意，就是指明此點而說的。

實際上，空，不是「存在」其相對概念的「不存在」，而是超越存在、不存此有無的反對立。空性即是緣起，故緣起也是超越有無。這是「緣起即空性」的基本意義。又，於「緣生是空」義中，以否定事物有或無實體，顯示出無而有(或有而無)的緣起本性否定是非存在對存在、無對有的那種對肯定的否定——超越有無的對立，並對真實存在相(狀態)的了知，即是緣起。也就說是，否定即肯定、無即有；否定事物有實體存在，就是肯定事物因緣而生，是無而有。這是「空性」的根本意義。

總之，龍樹於《迴諍論》以陽炎喻掲出空性的重點，其目的在說明：概念本是為了實用的需要，對於變動不居的現實，加以固定、抽象而產生的，但是，我們往往不自覺地忘記其根源，忘掉它是實用的工具，而認為概念是有自性的、實有的，並力圖用概念所形成的種種命題、理論，乃至哲學思想，來把握世界的本質(即實相)。這種對概念的誤解，實際上，是各種自性見的根源。龍樹對於概念的破斥，正是為了批判對概念持有這種自性、

⁵² 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 32 下。

⁵³ 《迴諍論》；《大正藏》冊 32，頁 23 上。

實有的幻想。因此，龍樹對自性的、實有的概念觀，其破斥是不遺餘力的，即使是對其根本概念「空」，也不應理解有自性、實有的，否則，也須被批判與破斥。

《中論・觀行品》第九偈中，龍樹指出：

大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。⁵⁴

以及，《觀四諦品》第十一偈中：

不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。⁵⁵

這些偈頌皆為顯示，「空」這一概念，本是為破除人們的自性妄執，如果將空理解成有自性，這完全違反釋尊的初衷。正是為了破除這根深蒂固的自性妄執，龍樹在論証「空的思想」時，採取遮遣法、歸謬法，以及種種之譬喻，特別是藉由陽炎之喻徹底批判各種自性妄見，使無自性的空義與緣起自然顯示出來，而不使空性的概念，成為自性妄執的最後避難所。

陸、參考書目

一、藏經

- 1、《中阿含經》；《大正藏》冊 1。
- 2、《雜阿含經》；《大正藏》冊 2。

⁵⁴ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 18 下。

⁵⁵ 《中論》；《大正藏》冊 30，頁 33 上。

- 3、《法華經》；《大正藏》冊 9。
- 4、《大般若波羅蜜多經》；《大正藏》冊 5。
- 5、《華嚴經》；《大正藏》冊 10。
- 6、《月上女經》；《大正藏》冊 14。
- 7、《大智度論》；《大正藏》冊 25。
- 8、《中論》；《大正藏》冊 30。
- 9、《成唯識論》；《大正藏》冊 31。
- 10、《攝大乘論》；《大正藏》冊 31
- 11、《迴諍論》；《大正藏》冊 32。
- 12、《楞伽經》；《大正藏》冊 16。
- 13、《大方廣佛華嚴經》；《卽續藏》冊 8。

二、專書和論文

- 1、印順，《中觀論頌講記》，臺北：正聞出版社，1980 年。
- 2、Jaidev Singh 著，賴顯邦譯，《中觀哲學概說》，新文豐出版社，1980 年。
- 3、呂澂，《印度佛學思想概論》，天華出版社，1987 年。
- 4、吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，文津出版社，1995 年。
- 5、印順，《性空學探源》，臺北：正聞出版社，1980 年。
- 6、印順，《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1980 年。
- 7、林鎮國，《空性與現代性》，立緒文化事業，2004 年。
- 8、萬金川，《龍樹的語言概念》，正觀出版社，1995 年。
- 9、孫開泰，《中國哲學史》，文津出版社，1995 年。
- 10、吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台灣：台灣商務

- 印書館，1997 年。
- 11、吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，台灣：台灣商務印書館，1988 年。
 - 12、呂澂，《中國佛教思想概念》，天華出版社，1997 年。
 - 13、郭忠生譯，《世界佛學名著譯叢 64·中觀哲學》，華宇出版社，1984 年。
 - 14、印順，《空之探究》，臺北：正聞出版社，1980 年。
 - 15、三枝充惠譯，《中論偈頌總覽》，第三文明社，1985 年。
 - 16、瓜生津隆真，《ナーガルジュナ研究》，日本：春秋社，1985 年。
 - 17、山口益，《中觀佛教論考》，山喜房，1975 年。
 - 18、矢島羊吉，《空の論理》，法藏館，1989 年。
 - 19、立川武藏，《空の構造》，第三文明社，1986 年。
 - 20、梶山雄一，《空の思想》，人文書院，1989 年。
 - 21、立川武藏，《インド哲學》，講談社，1992 年。
 - 22、安井廣濟，《中觀思想の研究》，法藏館，1961 年。
 - 23、戶崎宏正，《佛教認識論の研究》，大東出版社，1979 年。
 - 24、三枝充惠，《インド仏教思想史》，第三文明社，1991 年。
 - 25、塚本啓祥，《梵語佛典の研究Ⅲ·論書編》，平樂寺書店，1990 年。
 - 26、梶山雄一，《大乘佛典 14·龍樹論集》，中央公論社，1974 年。
 - 27、上田義文，《大乘佛教の思想》，第三文明社，1989 年。
 - 28、森章司編，《佛教比喩例話辭典》，東京堂出版，1987 年。
 - 29、萬金川，〈關於《迴諍論》的一些歷史考察以及當代的若干研究（一）〉。《中國佛教》第 27 卷第 5 期，1995 年。
 - 30、山口益，〈《迴諍論》について〉，《密教文化》第 5-10 卷，1949 年。
 - 31、井原徹山，〈梵本龍樹菩薩造《迴諍論》〉，《佛教研究》第 4 卷，1940 年。
 - 32、三枝充惠，〈龍樹——生涯と思想〉，《真宗學》第 21 卷，1959 年。
 - 33、吳永珍(釋滿庭)，〈龍樹《迴諍論》及其空的思想〉，廈門大學，2008 年。

A Study
of the Simile of the Mirage in Nāgārjuna's
Vigraha-vyāvartanī

Shih, Manting

Assistant Professor, Fo Guang University

Abstract

This article investigates the simile of the mirage in Nāgārjuna's *Vigraha-vyāvartanī*. The Sanskrit "avadāna" is translated as "simile (piyu 譬喻)," a literary device which uses existing knowledge to explain something unfamiliar. *Avadāna* is also the seventh of twelve divisions of the Buddhist canon. This teaching method is adopted in order to explain the Dharma. In the *Samyuktāgama*, the Buddha says, "By listening to my explanation of similes, wise people will be able to achieve realization." The Buddha was skillful at using similes to teach his disciples.

The *Pañcavimśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* uses ten similes in order to demonstrate the meanings of no self-nature and emptiness. The simile of the mirage is one of them. Here, the mirage is the illusion in which hot air on roads takes on the appearance of water, even when no water is present.

Nāgārjuna's *Vigraha-vyāvartanī* also employs the simile of the mirage several times. This article analyzes Nāgārjuna's use of the

mirage simile in terms of emptiness and related doctrinal concepts.

Key words:

Nāgārjuna , The *Vigraha-vyāvartanī*, mirage simile, the concept of emptiness,

The *Mūlamadhyamaka-kārikā*

《瑜伽師地論》中的阿賴耶識說*

中央研究院文哲所特聘研究員 吳汝鈞

摘要

本文主要探討佛教唯識學的重要論典《瑜伽師地論》的阿賴耶識思想。此中可大略地分為兩點：它的存在的論證與對中有（或作中有身或中陰身）的周詳的闡釋。在論證方面，論主認為我們的行為和周圍的環境的種子需要有一儲藏之所，這儲藏之所需要是無記性格的，才能接受熏習作用，它也必須是恆常作用之中，才能讓生命個體繼續存在、生長。在對中有的闡述方面，阿賴耶識作為眾生的靈魂、自我，必須被確認下來，以交代眾生的輪轉生死與涅槃還滅的現象。

關鍵詞：

識、八識、阿賴耶識、中有、生死、涅槃

80 正觀第五十八期/二〇一一年九月二十五日

一 《瑜伽師地論》的文獻學的面相

《瑜伽師地論》(*Yogācāra-bhūmi*, *Yogācārya-bhūmi*, 按印度佛學的典籍的名字，有時依不同本子而有不同的表述)是唯識學的開山性格的重要論著，漢傳佛學以它是彌勒(Maitreya)所作，藏傳佛學則以它是無著(Asanga)所作。但彌勒是一個富有傳奇性的人物，歷史上是否真有其人，還是一個謎。在這裏，我們姑視這部論書的作者是無著。此書約成立於300~350A.D.，現存有它的梵文原本，也有漢譯和藏譯，這裏所用的漢譯的譯者是玄奘。

《瑜伽師地論》或《瑜伽論》主要是闡明一個瑜伽修行者在境(對象)、行(實踐修行)和果(所証得的覺悟的結果)三方面的內容，特別是聚焦於阿賴耶識說、三性說、三無性說和唯識說，開拓出整個唯識思想的根本的理論體系。雖屬大乘佛學的譜系，但也影響及小乘佛學的思想。籠統地說，小乘的文獻通常較大乘的文獻的出現為早，但也有例外，《瑜伽師地論》正是其中的例子。在組織方面，此書由五個部分組成：本地分、攝決擇分、攝釋分、攝異門分和攝事分。本地分說明三乘的思想；攝決擇分闡明本地分的重要義理；攝釋分解釋種種經典的儀軌；攝異門分解釋經典中的諸法的名義；攝事分則闡釋三藏中的扼要的義理。這五分中以本地分最重要，所佔的篇幅也最多，約全書的一半。內中又分十七地分：一、五識身相應地；二、意地；三、有尋有伺地；四、無尋唯伺地；五、無尋無伺地；六、三摩呬多地；七、非三摩呬多地；八、有心地；九、無心地；十、聞所成地；十一、思所成地；十二、修所成地；十三、聲聞地；十四、獨覺地；十五、菩薩地；十六、有餘依地；十七、無餘依地。在這十七地中，北涼的曇無讖和劉宋的求那跋摩又分別譯了菩薩地，分別名為

* 收稿：2010/11/20，通過審查：2011/6/20

本文是筆者在香港浸會大學任教時所做的〈唯識學的阿賴耶識思想〉一研究的部分成果，主要是對有關文獻的解讀，加上詮釋與反思。由我擬定文獻的研讀範圍，由李健生、陳森田兩位研究助理參考多種有關研究成果，進行梳理、闡釋，最後由我自己作審閱、校正與補充。我們吸收了多方時人的研究，融會貫通，有些一般觀點已成為自己的理解了。

《菩薩地持經》和《菩薩善戒經》。陳代的真諦也譯過本地分中的開始部分，稱為《十七地論》，但已散佚。另外，他又譯了攝決擇分的開始部分，稱為《決定藏論》。至於《瑜伽師地論》的注疏方面，最勝子（Jinaputra）寫有《瑜伽釋》，玄奘只譯了其中一部分。

至於《瑜伽師地論》的梵文原本，其中的菩薩地寫本在尼泊爾被發現，現存於劍橋大學的圖書館中。日本梵文佛學專家荻原雲來曾予以校訂出版，用羅馬字體，稱為 *Bodhisattva-bhūmi*。其後整部《瑜伽師地論》的梵文原本在西藏被發現，有人校訂出版了本地分中由五識身相應地到無尋無伺地，名為 *The Yogacārabhūmi of Ācārya Asaṅga* 部分。至於《瑜伽師地論》的藏文譯本，有全譯的 *Rnal-hbyor spyod-paḥi sa*（《影印北京版西藏大藏經》109-111），由最勝友（Jinamitra）等幾個學者譯出；最勝友是一個傑出的唯識學學者。註釋方面，則有最勝友的 *Yogacaryabhūmi-vyākhyā*（《影印北京版西藏大藏經》111）。另外還有多個人為《瑜伽師地論》的菩薩地方面作註釋，包括：德光（Yon-tan hod）的 *Bodhisattvabhūmi-vṛtti*（《影印北京版西藏大藏經》112）；德光的 *Bodhisattvasīlaparivarta-bhāṣya*（《影印北京版西藏大藏經》112）；最勝子的 *Bodhisattvasīlaparivarta-tīka*（《影印北京版西藏大藏經》112），和海雲（Rgya-mtsho sprin, Sāgaramegha）的 *Yogacaryabhūmau bodhisattvabhūmi-vyākhyā*（《影印北京版西藏大藏經》112）之屬。

印度佛教思想很受到《瑜伽師地論》的影響，而且是多元性的。無著即以這部文獻為基礎，加上自己的重組，而成立迄今仍未發現梵本、藏譯而只有漢譯的《顯揚聖教論》，同氏又在相近

的背景上寫出《大乘阿毗達磨集論》。他的《攝大乘論》（*Mahāyānasamgraha*）、世親（Vasubandhu）的《攝大乘論釋》、《佛性論》和護法（Dharmapāla）的《成唯識論》（*Vijñaptimātratāsiddhi-sāstra*）等的作成，也密切關連到這部論典。傳為無著所作的《大乘莊嚴經論》（*Mahāyāna-sūtrālankāra*）也反映了這部論典的思想。在漢傳唯識學中，窺基的《瑜伽論略纂》這一大部頭的疏釋、遁倫的《瑜伽論記》和敦煌出土的《瑜伽論手記》、《瑜伽論分門記》都是《瑜伽師地論》的註疏。¹

¹ 以上有關《瑜伽師地論》的文獻學的面相，基本上是參照中村元等編寫的《新佛典解題事典》中勝又俊教所撰〈瑜伽師地論〉條寫成。（東京：春秋社，1965, pp.135-136。）

二、《瑜伽師地論》中的阿賴耶識說

(01)

云何瑜伽師地？謂十七地。何等十七？喎挖南曰：五識相應、意，有尋、伺等三，三摩地、俱非，有心、無心地，聞、思、修所立，如是具三乘，有依及無依，是名十七地。

（《大正藏》卷 30，頁 279 上）

這是《瑜伽師地論》(*Yogācāra-bhūmi, Yogācārya-bhūmi*) 中〈本地分〉開首的一段文字。〈本地分〉是《瑜伽師地論》的骨幹，分別論述了修習瑜伽行者所需經歷的十七種境地。本地分的本 (*pūrva*)，是根本或基礎的意思；地 (*bhūmi*) 是指上述的十七地。“本地”表示劃分這十七地的基礎，即是指這十七地的定義 (definition)。這部分篇章逐一界定這十七種境地，並詳細地加以解說。有一點應注意，這十七種境地並不是代表十七種境界，雖然這些境地大多數代表著不同的境界，但並非完全對應於十七種境界。境界代表修行者所達致的不同階段，有高低、先後之分。修行者到達某一種境界，就表示他已離開了先前較低的境界，但仍未達到較高的境界。即是說，修行者在某一時間，只能屬於某一境界。而不同境地都可以同時間在同一境界存在。例如五識身相應地和意地就是處於同一境界。所以，境地應了解為範疇。這裏所說的範疇，表示範圍、領域之意，不是康德所說的具有嚴格意義的範疇 (Kategorie)。例如下文解釋五識身相應地時說：“云何五識身相應地？謂五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴、彼作業，如是總名五識身相應地。”（《大正藏》卷 30，

頁 279 上）這裏指出，五識身相應地這個範疇所包括的東西有：五識的自體 (*ātma-bhāva*)、所依 (*āśraya*)、所緣 (*ālambana*)、助伴 (*parivāra*) 和作業 (*karma-kriyā*)。這五種東西就是五識身相應地所包含的所有事物。而五識身相應地和意地就是在同一境界中的不同範疇。這十七個範疇是瑜伽師在修行階段後可能接觸到的。但並非每個修行者都要完全經歷這十七種境界，例如菩薩就不一定經歷聲聞地和獨覺地。²大體上，〈本地分〉以下的四部分所要發揮的都是以〈本地分〉所論述的義理為本，只是再加發揮而已。其中，〈本地分〉中〈五識身相應地〉和〈意地〉有很多篇幅和內容都是談及八識的，這對於理解早期的唯識學說很有幫助。至於〈攝決擇分〉則是對〈本地分〉提及的義理和問題作進一步的論述。決擇 (*viniścaya*) 表示對事情的一種確定的判斷。³這部分是透過提出和解答問題疑難，來達到對十七地義理的確定了解。〈攝釋分〉則解釋與十七地有關的各種經的說法。〈攝異門分〉是概略地解釋群經與十七地論關於諸法的名義差別。最後〈攝事分〉敘述了與十七地有關的三藏諸事。

以上所引的一段文字為〈本地分〉的開端語。引文初以喎挖南 (*udāna*)（即偈頌）的形式先交代十七地的名稱，然後再以一段文字重複說明。這十七地依次序分別是五識身相應地 (*pañca-vijñāna-kāya-samprayuktā bhūmih*)、意地

² 菩薩若需經營聞地、獨覺地而可致，這是漸修。若不需這樣，同樣可以達致菩薩的境地，則是頓修。大體來說，唯識學是傾向漸修的。

³ “決擇”這語詞到了佛教唯識學的後期，時常出現，但意涵則不大相同。後期唯識學說決擇是知識方面的確認，沒有很強的救渡意味。法稱 (*Dharmakirti*)、法上 (*Dharmotara*) 他們便常提起這個字眼。

(mano-bhūmiḥ)、有尋有伺地 (savitarkā savicārā bhūmiḥ)、無尋唯伺地 (avitarkā vicāra-mātra bhūmiḥ)、無尋無伺地 (avitarkavicāra bhūmiḥ)、三摩呬多地 (samāhitā bhūmiḥ)、非三摩呬多地 (asamāhitā bhūmiḥ)、有心地 (sacittikā bhūmiḥ)、無心地 (acittikā bhūmiḥ)、聞所成地 (śrutamayi bhūmiḥ)、思所成地 (cintāmayi bhūmiḥ)、修所成地 (bhāvanāmayi bhūmiḥ)、聲聞地 (śrāvaka-bhūmiḥ)、獨覺地 (pratyekabuddha-bhūmiḥ)、菩薩地 (bodhisattva-bhūmiḥ)、有餘依地 (sopadhikā bhūmiḥ) 和無餘依地 (nirupadhikā bhūmiḥ)。這裏再提一下，並附上梵文表述式，懂梵文的讀者可依這些表述式來推斷某有關的地的意思。特別是，a 表示否定、沒有，sa- 則表示肯定、有；如 acittikā bhūmiḥ 是無心地，sacittikā bhūmiḥ 是有心地。

(02)

云何五識身相應地？謂五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴、彼作業，如是總名五識身相應地。何等名為五識身耶？所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。(《大正藏》卷 30，頁 279 上)

這段文字對五識身相應地進行定義。五識身相應地包括了五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴和彼作業。換句話說，五識身相應地這個範疇中的一切東西，都可列入以上五個類別中。在這五個類別中，只有五識身的所依直接關連到阿賴耶識，所以下文只解釋這部分。另外，“五識身自性”中的“自性”，不作常住不變的自性 (svabhāva) 解，而是“自身”、“當身”的意思。

(03)

彼（眼識）所依者：俱有依，謂眼；等無間依，謂意；種子依，謂即此一切種子執受所依，異熟所攝阿賴耶識。如是略說二種所依，謂色、非色。眼，是色；餘，非色。眼，謂四大種所造，眼識所依淨色，無見有對。意，謂眼識無間過去識。一切種子識，謂無始時來樂著戲論，熏習為因，所生一切種子異熟識。(《大正藏》卷 30，頁 279 上一中)

由於五識的性質相近，所以引文只以眼識為例來說明五識的所依。眼識的俱有依 (sahabhv-āśraya) 是眼。俱有依指事物生起所依賴的東西，而這東西在事物生起時仍與該事物一同存在。⁴眼由四大種所造，是眼所依的淨色 (rūpa-prasāda)，這即是指眼根，又稱為淨色根，這眼根一般不能見到，但有對礙性，亦即是具體性、立體性、空間性。眼識的等無間依 (samanantarāśraya) 是意。等無間依指某事物的所依，而該事物是緊接著這所依的，即是以它為開導而生起。事物要有等無間依，才能現成。意是眼識的無間過去識，是眼識生起前一瞬間存在的意識。眼識的種子依 (bijāśraya) 是阿賴耶識。依佛教的種子理論，一切生起的東西都是由種子發展而成，這些東西在種子的狀態時的所依就是種子依。阿賴耶識又稱為異熟識 (vipāka-vijñāna) 或一切種子識 (sarvabija-vijñāna)。阿賴耶識攝藏一切種子，故稱為一切種子

⁴ 這俱有依讓我們想起唯識學的種子六義中的果俱有，它表示作為果的東西本來便隱藏在作為因的種種條件之中。俱有可以是在現行上實際存在著，同時也可以是在潛藏狀態中的存在。

識。異熟有異時而熟和異類而熟兩種意思。種子在阿賴耶識中待時而熟生起果報，為異時而熟。這個意思比較鬆散，論師不是抓得很緊，原為善、惡業種子在生起時是無記性（avyākṛta），為異類而熟。故種子的成熟有兩個準則：異時與異類。異時是在不同時間；異類則是不同性質。無始以來樂著戲論（prapañca），戲論指一種相對性的認識，由言說而來的認識，即是一種虛妄的認識。有情按著這種虛妄認識而熏習成種子。種子藏於識中而異熟，這識就是一切種子識。以上提到，眼識的所依包括俱有依、等無間依和種子依，其中俱有依是物質，其餘二者都是非物質性的東西。等無間依不是一實在的東西，只表示一種機緣而已。種子依是精神性格的。

這段文字指出了幾點關於阿賴耶識的性格。首先，阿賴耶識是前五識的種子依。這表示內藏前五識的種子，在現起前都是藏於阿賴耶識中。第二，阿賴耶識不只攝藏五識種子，更攝藏著一切種子，包括第六意識、第七末那識的種子在內，這些種子在阿賴耶識中相繼地成熟，便能生起現行，形成現象世界。第三，阿賴耶識是非物質性的東西。⁵第四，阿賴耶識攝藏的種子是由熏習（vāsanā）而來，熏習是由妄執而成。唯識學有所謂本有（pūrva-kāla-bhava）種子和新熏種子的說法。本有種子指阿賴耶識中本來便有的，不是從熏習而來的種子；新熏種子則是從熏習而來的。這裏所說的一切種子只包括從熏習而來的種子，未涉及

⁵ 說阿賴耶是非物質性格，並不直截地意涵它是精神性格。精神性格的次元（dimension）很高，阿賴耶未到這個層面，我們可暫時說它是心理性格，是屬於經驗性質的氣的層面。氣是經驗、物質的初始狀態或階段。

本有種子。這可能由於這裏所介紹的阿賴耶識或一切種子識，是以它作為前五識的種子依來說，前五識的種子皆為熏習而來的，所以未涉及本有種子。阿賴耶識也有自身的種子，這即是它的前一世代死亡而過渡到一新的生命軀體而持續地存在的阿賴耶識的種子。這樣的種子可視為有情眾生的靈魂的潛在的存有。

(04)

云何意自性？謂心、意、識。心，謂一切種子所隨依止性、所隨依附依止性、體能執受、異熟所攝阿賴耶識。意，謂恆行意及六識身無間滅意。識，謂現前了別所緣境界。彼所依者：等無間依謂意；種子依謂如前說一切種子阿賴耶識。（《大正藏》卷 30，頁 280 中）

意地指意自身及其相應的範疇。跟五識身相應地一樣，意地的範疇也有那幾方面，包括意的自性、所依、所緣、助伴和作業。其中以自性和所依較多涉及阿賴耶識，所以下文將討論這兩方面。我們要注意一點，引文中的“意”在不同的情況下有著不同所指：“意自性”的意包含第六意識、第七末那識和第八阿賴耶識；單一個“意”字則指末那識。意自性包括心、意、識三者。此中的“自性”只是虛說，並非說意識有其常住不變的自性。心指一切種子的所隨（anugata, upagata）依止（āśraya）性和所隨性，這心體能執持一切種子。按照唯識學的種子理論，種子可分為有漏（sāsra, bhavāsra）種子和無漏（anāsra, nirāsra）種子兩大類。有漏種子現起時發揮的功能能令眾生在雜染的境界中流轉；當無漏種子現起時，眾生的主體達到了清淨的境界。有漏種子隨著此心流轉，而且依著此心才能存在，這表示，當阿賴

耶識出現轉化時，即是從雜染的識，轉化成清淨性的智時，有漏種子就失去了依靠而被斷除。⁶所以對有漏種子來說，阿賴耶識是其所隨，也是依止的主體。隨是追隨、緊靠之意。無漏種子只是暫托於阿賴耶識中，並隨著阿賴耶識流轉，但這些種子不必依賴阿賴耶識而存在。當阿賴耶識轉化時，無漏種子仍然存在，而且發揮著作用。所以對於無漏種子，阿賴耶識只是其所隨，而不是其依止。心就是執持這兩類種子的阿賴耶識。異熟的意思在上文已介紹過，在此不再贅述。由於無漏種子的繼續存在性，到最後讓眾生得以成就覺悟而得解脫，因而具有現象學義。所謂現象學意義，是指具有價值性的、理想性的涵義。

意具有恆行 (abhikṣṇika ājasrika) 和六識身 (ṣad-vijñānakāya) 無間滅 (samanantara-niruddha) 兩方面的性格。恆行表示這個識恆時生起，沒有停止。六識身無間滅表示這個識是第六識的無間過去識。即是說，第六識亦以這識為開導，依著這識而生起。這識即第七末那識。我們可以說，末那識是意識的基礎，當意識開始產生了別與執持對象時，末那識已在潛意識的層次作動了。

識指第六意識。此識的基本性格就是現前 (abhimukha, saṃmukha) 了別 (vijñapti)。佛教以外道，一般都承認意識能了別一切東西，包括過去、現在及未來的東西。為甚麼這裏說意識是現前了別呢？前五識只能認識現前境，這表示五識所緣的東西必定是現前存在的。但意識的所緣是印象或概念，印象是剛從

⁶ 有漏種子只能含藏於染污的阿賴耶識中。當阿賴耶轉為清淨性格時，有漏種子即失去其所依或所依處，其有漏性亦不能維持下來。在這種情況，有漏種子會自動消失。此中問題複雜，這裏沒有篇幅探討了。

前五識的認識而來的，概念則是已被概念化的認識，表示由多個相類的分子抽象而得的名相。一切東西，包括過去或未來的東西，都能夠在概念的概括性下表現在現時生起而成為意識的所緣境，所以意識能了別過去、現在和未來的東西。然而，那個作為意識的所緣的概念仍然必須在意識的現前生起才能被意識所了別，所以，意識基本上還是以現前了別的作用為主。另外，在梵文的表示式方面，vijñapti 與 vijñāna 都譯作了別、識，其實這兩個表示式在意義上有些不同。vijñāna 指識作為主體的認知機能本身，vijñapti 則頗有客體的意義，指表象、被表別的對象。

(0 5)

云何死？謂由壽量極故，而便致死。此復三種，謂壽量盡故、福盡故、不避不平等故。當知亦是時、非時死，或由善心，或不善心，或無記心。(《大正藏》卷 30，頁 281 中)

這段文字和以下幾節引文，主要是環繞死亡作主題來探討。論主以識去解釋有關眾生死亡的現象，對有關的內容描寫得十分詳細。對於由一期生命在彌留的一刻至氣呼命斷時所經歷的過程及期間所遇見的種種幻像，都有細緻的描繪。這可說是唯識學論書中比較正面和詳盡地記載相關問題的一部分。這節引文先解釋引致死亡的原因。依引文所說，所謂死亡，即一期生命的壽緣已到達盡頭，不能再以四大 (catvāri mahā-bhūtāni, bhūtāni catvāri) 及五蘊 (pañca-skandha) 所組成的身軀在人世間繼續活動，是以死亡的出現正因有情眾生的壽緣已盡所致。⁷對於壽盡的可能，引

⁷ 這裏說死亡，與我們一般了解的死亡不同。在後者，死亡表示生命完全消失。

文又將它分成三種。第一種是有情眾生本身的壽命已完結，故得死；第二種則是他們的福緣殆盡而得死；第三種是未能有意識地避開對生命構成危機的種種情況，導致意外死亡。若從這三種引致死亡的原因來看，第一種相當於自然死亡，即生命已到其屆滿的時刻而不得不死，所以引文稱這種死亡為時死（*kāla-mṛtyu*）。至於第二和第三種則稱為非時死（*akāla-mṛtyu*）。*Kāla* 即是時間之意。接著，引文又簡略地提到了當有情眾生在彌留時，會因其過去所作的善、惡或非善非惡的三種業力而呈現出三種不同姿態。有的眾生能在垂死的一刻念及所作的種種善業而得安樂死，這即是文中提到的善心（*kuśala-citta*）死。有的眾生在離世前一刻因受其所作的惡業牽制，故死時感到無比的痛苦和恐怖，引文稱它為不善心（*akuśala-citta*）死。有的眾生因在過去所作的善、惡業力相等，故死時既不痛苦，也不安樂，這種死亡被稱為無記心死。有關這三者的界說及內容，下文自有更多解釋。

(06)

云何壽盡故死？猶如有一隨感壽量滿盡故死，此名時死。

云何福盡故死？猶如有一資具闕故死。

云何不避不平等故死？如世尊說，九因九緣，未盡壽量而死。何等為九？謂食無度量、食所不宜、不消復食、生而不吐、熟而持之、不近醫藥、不知於己若損若益、非時非量行、非梵行，此名非時死。

在這裏，死亡只表示生命主體在有關色身的滯留的期限已到，壽緣盡了，但自身能轉到另一色身，展開新的生命活動。這自身在唯識學來說，便是阿賴耶識。

云何善心死？猶如有一將命終時，自憶先時所習善法，或復由他令彼憶念，由此因緣，爾時，信等善法現行於心，乃至麁想現行。……

云何不善心死？猶如有一命將欲終，自憶先時串習惡法，或復由他令彼憶念。彼於爾時，貪、瞋等俱，諸不善法現行於心，乃至麁、細等想現行，如前善說。又善心死時，安樂而死，將欲終時，無極苦受逼迫於身。惡心死時，苦惱而死，將欲終時，極重苦受逼迫於身。又善心死者，見不亂色相；不善心死者，見亂色相。

云何無記心死？謂行善不善者，或不行者，將命終時，自不能憶，無他令憶。爾時，非善心非不善心死，既非安樂死，亦非苦惱死。（《大正藏》卷 30，頁 281 中一下）

這大段文字是緊接上文，分別對壽盡、福盡、不避不平等、善心死、不善心死及無記心死作出具體的解說。

引文首先界定壽盡故死。依引文說，壽盡故死是指有情眾生的生命力已竭盡，已到達無可復加的地步。這時眾生會感受到自己的壽量快要完結。基本上，這種死亡是自然界的一種規律。引文說這種死亡為時死。第二種是福盡故死。所謂福盡，是指能資助一期生命得以維持正常的運作的種種條件已失去，是以生命不能再借助它們以維持正常的運作，故不得不死。依此來看，福是指維持生命的種種條件，例如食物和器官的健康運作等。第三種則是不避不平等故死。不平等是指能導致生命突然終結的意思，不避不平等即指眾生因不能避開那些能導致自己死亡的種種原因、事物或事件而令自己的生命中斷。這種致死的原因，在某種

程度上應是可以避免的。論主引佛陀的九因九緣說加以說明。九因九緣即九種中斷一期生命的原因，能令眾生的壽命夭折。這九種原因分別是過量進食或進食不足；進食了不適宜食用的東西；食物未經完全消化而不斷進食；吃著未煮熟的食物而不吐出來；吃一些煮熟了但放置很久的食物；因以上問題引致疾病纏身，未能及時醫治，患病時不服用適當的藥物；不知藥物是否對身體有害；最後則是過分淫亂，在不適宜的時候或過分進行男女的淫事。這些原因都會損耗生命，以至於死。

接著引文提到眾生在彌留的時候會以三種不同的情況離世，它們分別是善心死、不善心死和無記心死。這涉及有關眾生在一期生命中所作的善、惡二業。所謂善心死是指當一個人在死亡的時候，會自動憶及曾經在這期生命中作過的種種善法，或由他人令他想起這些善法。正因為他能憶念已作過的善行，於是在彌留的時候會生起信、慚、愧等多種善法，並在這刻生起粗疏的念頭，把握和認識這些善法，令它們不致散失。若某人是抱著善心死，則死時不會經歷身心的痛苦，能心得安樂。這是由他所積習的善業帶來的後果。至於不善心死則剛好相反，一個人如一生作惡過多，臨終的時候，會不期然地憶起自己曾作過的種種惡行，或由他人令他記起這些惡行。這時候，那人便會生起貪、瞋、癡等不善的心所法，並在那刻生起粗疏或精細的念頭。若某人是抱持著不善心的話，那人將會在命終時，經歷身心種種的大苦痛，且會產生種種可怖的相狀。這種不善心死是由惡業所牽引而來。由以上可見，善心死與不善心死的出現是決定於某人在一期生命中所作的是善多於惡或是惡多於善。最後，如某人在世時，所作的事物有善有惡，或既非善法，也非惡法，在他臨終時，自

己沒有產生憶念，他者亦沒有令他產生憶念。那人就會非善非不善心死（即無記心死），他既不會生起苦痛，也不會得大安樂。大體上，引文是透過善惡兩種業報觀念解說一期生命行將結束時會遇到的不同經歷。此中表示一種善惡報應不爽的因果規律。不爽即是不違背，即是善有善報，惡有惡報也。按這裏有很濃烈的勸誠意味，藉著死的種種不同程度來敦促有關人士在生前要把握時間、機會，多做好事，少做或不做惡事，俾能死得其所。

(07)

受盡先業所引果已，若行不善業者，當於爾時，受先所作諸不善業所得不愛果之前相，猶如夢中見無量種變怪色相。依此相故，薄伽梵說：若有先作惡不善業及增長已，彼於爾時，如日後分，或山、山峰影等，懸覆，遍覆，極覆。當知如是補特伽羅，從明趣闇。若先受盡不善業果而修善者，與上相違，當知如是補特伽羅，從闇趣明。此中差別者，將命終時，猶如夢中見無量種非變怪色，可意相生。若作上品不善業者，彼由見斯變怪相故，流汗毛豎，手足紛亂，遂失便穢，捫摸虛空，翻睛咀沫，彼於爾時，有如是等變怪相生。若造中品不善業者，彼於爾時變怪之相，或有或無，設有不具。（《大正藏》卷 30，頁 281 下）

這段引文續寫有關眾生緣盡命終時所遇見的種種怪異的心理影象。這些影象都是由善、惡兩種業力引生出來的。引文先說由不善的業力所引出的種種幻境，並引用世尊薄伽梵（bhagavant）的說法為佐證。依佛教所說，有情眾生的一期生命中所呈現的果報體是由前世的因所決定的。如果某人在這一期生命中經常作出

不善的惡行，就會在臨死時，承受一生所作出不善的惡行所帶來的惡報。那人會在臨終時看見自己將會在未來世中受苦的果報身體。如看見自己墮入餓鬼道或畜牲道後所呈現的種種怪異可怖的景象。此外，引文又援引佛陀的說法，具體說明眾生在死前一刻所見的異象。依佛陀所說，如果有人生前作過無數惡行，這時他會看見日落西山的景象，先是一片明亮的景物，還能看見群山諸峰，漸漸地陽光會消失，景物會變得黯淡，直到陽光完全消失的時候，四周便會變得更加灰暗，以至漆黑一片。這種由明而轉暗的過程正好表示死者將會墮入惡趣。至於那些多作善行的人，則會看見群山諸峰的形相，那些景象會愈來愈明亮，並能得見未來世中將會出現的果報身相。這意味著這些眾生能往生善趣（*sugati*）。⁸*gati*便是走向、趣向的意思。

另外，引文又談及到這時的眾生會因看見不同的景物而有不同的身體反應。那些曾作惡業的眾生，因看見這些怪異可怖的相狀，會變得失去理性，不停流汗，手舞足動，還會出現大小便失禁，雙手在空中亂撲，眼睛翻白，口吐白沫等情況。至於作惡不深的人，以上的情況或出現或不出現。如果出現，也不及前面所述的人那樣嚴重。

以上這節引文，已詳細地談及死者在臨終時所見的景物及其反應。大體上，死者所見的景物，全是意識所認識的對象，是以這節引文應是強調意識在某人命終時，能依他在過往的所作所為而興起種種不同景象，並對它們有所認識，繼而產生種種恐怖、

畏懼或安樂或悅意等感受。

(08)

又諸眾生將命終時，乃至未到惛昧想位，長時所習我愛現行，由此力故，謂我當無，便愛自身，由此建立中有生報。若預流果及一來果，爾時，我愛亦復現行。然此預流及一來果，於此我愛，由智慧力數數推求，制而不著，猶壯丈夫與羸劣者共相捨力，能制伏之。當知此中道理亦爾。若不還果，爾時我愛不復現行。（《大正藏》卷30，頁281下—282上）

這段引文續寫有情眾生在彌留的時候，因愛執的牽引，會由前期的生命過渡到新一期的生命，期間會以中有身或中有位（*antara-bhava*）的形態受生。而從引文對中有身的解釋來看，可推知證得不還果（*anāgāmi-phala*）的聖者在一期生命終結，不會以中有身的形態存在。

現先看引文的前段內容。引文首先指出當一期生命行將屆滿的時候，它會漸漸失去知覺，但在它未進入完全昏迷的狀況前，由長時期經我愛而成種種現行的剩餘力量會在這時牽動這期生命，令他相信自己將不久於人世，於是產生種種愛念及依戀自身的念頭，並執持自身。這樣，愛念漸漸形成在死後和投生到新一期生命之前的輪迴主體，佛教稱這種精神性的輪迴主體為中有（或稱為中陰身）。又依引文所說，就算已證得預流果和一來果的有情眾生，他們死後也會以中有的形態受生。預流果（*srota-āpatti-phala*），是小乘佛教修行者所證得的初果，它音譯為須陀洹，預流即意味著這種修行者已經體證到三界妄見的斷除

⁸ 這種情狀展示佛教通過眾生在生死之間所經歷的事情釋出一種具有警誡作用的教育旨趣，要人在生時多作善事，少作惡事。這點在上面一段也提過。

(*dr̥ṣṭi-heya*)，預備進入聖道。據說他們還要在欲界(*kāma-dhātu*)和天趣(*deva-gati*)中各受生七次，方可完全脫離輪迴(*samsāra*)。一來果(*sakṛd-āgāmi-phala*)則是小乘佛教修行者所證得的第二果。據說這種眾生已斷除了欲界九種煩惱(*kleśa*)中的六種，他們仍要生於天界一回，再轉入欲界的人間，然後才能得到真正的覺悟，所以被稱為“一來”。

由此看來，已證得預流果和一來果的修行者，仍須輪迴受生，他們也是以中有的形態受生，但依引文來看，這兩類眾生因具有一定智慧，所以能夠運用智慧力量克服彌留的時候所生起的種種自身的執著，一如健壯的男子與體弱多病的人角力一樣，他們最終必取得勝利。引文末處指出，只有證得不還果的聖者，才可以完全除去一切妄執，不再受生。不還果是小乘佛教修行者所證得的第三果位。這類聖者已斷除欲界中的全部煩惱，能生於天上，不再還生於欲界，所以稱為不還。如依引文對中有的內容定義來看，已證得不還果的聖者，因已斷除了我執，所以死後不用再受生，期間也不會以中有身的形態出現，因為中有是泛指從生有(*upapatti-bhava*)到後有(*punar-bhava*)的一段短暫時間內輪迴主體的一種簡稱而已。由於不還果的聖者已不受後有，不再受胎而生，所以可推知他們沒有中有身。總的來看，一般有情眾生乃至證得預流果和一來果的修行者，仍須在生死界中受生，且以中有作為受生的輪迴主體。不同的只是一般的有情眾生在彌留的時候，會受我執的影響，而生起種種對自身的虛妄情執，但預流果和一來果兩類修行者則可運用其智慧力降伏種種妄執。⁹

⁹ 此中說到中有、中有身、中陰身意思都是一樣，都是指靈魂主體。由於它出

(09)

又將終時，作惡業者，識於所依從上分捨，即從上分冷觸隨起，如此漸捨，乃至心處。造善業者，識於所依從下分捨，即從下分冷觸隨起，如此漸捨，乃至心處。當知後識唯心處捨，從此冷觸遍滿所依。(《大正藏》卷30，頁282上)

這段引文主要談及當善業者與惡業者離世時，他們的阿賴耶識也會一併隨著生命的完結而離開死者的軀體。又從死者臨終時的情況來觀察，阿賴耶識會以兩種不同方式逐漸遠離死者的肉身。這又涉及死者生前所作的善、惡兩種業力的牽引。引文清楚地表示，凡生前作惡過多的人，在他們彌留時，阿賴耶識會漸漸由他們的上身離開肉體。阿賴耶識的逐漸離去，會導致垂死的人產生冰冷的感覺，這象徵著垂死者的體溫逐漸下降，以至消失。這種冰冷的感覺會由垂死者的上身開始向下擴散，所謂“從上分冷觸隨起”，一直到他的心臟停止跳動為止。相反，若垂死的人生前所作的善業多於惡業，在彌留的時候，他的阿賴耶識會從他的下身離開，這時候，垂死的人一樣會有陣陣冰冷的感覺，並漸漸地由下至上擴散開去，所謂“從下分冷觸隨起”直到心臟處為止。心臟停止跳動後，無論是造惡業或善業的人，冰冷的感覺將會遍及死者的全身，正式標誌著死者的阿賴耶識已完全撤離它所依附的軀體。

現於眾生脫離原有身體而又未能找到新的生命軀體之間，故可視為一般說的“無主孤魂”。此中的主指身軀，孤魂則指中有，這其實即是阿賴耶識。

扼要來說，以上幾節所探討的死亡及死者在臨終時所見的景象，實指一期生命中的阿賴耶識的完全撤離肉身時所出現的境況。當阿賴耶識聚於一期生命時，則該期生命便得以維持，並能配合其他心識作出種種善、惡勢力，招致種種不同善、惡的果報。當一期生命行將終結時，他會受到這期或前期的業力的影響及牽引，在彌留的一刻由意識生起種種幻象，或見光明，或見黑暗，或内心生起愉悅歡欣之情，或生起恐怖之感。當阿賴耶識離開死者的軀體時，死者便會受其所造的業力和妄執力量的牽引，形成中有身，重新受生，而這種由一期生命過渡到另一期生命的精神性主體，即是中有身，也即是阿賴耶識。由此可見，當一期生命完結後，前七識都會失去它們的對象及力用，而阿賴耶識就會在這時繼續負起輪迴再生的工作。至於一期生命由死到再生的過程，則詳見於下文有關再生的引文。基本上，當節的引文主要是集中探討有關死亡的問題，以下引文則討論阿賴耶識與受生的關係。

(10)

云何生？由我愛無間已生故。無始樂著戲論因已熏習故。淨不淨業因已熏習故。彼所依體，由二種因增上力故。從自種子即於是處，中有異熟無間得生。死生同時，如秤兩頭低昂時等。而此中有必具諸根。造惡業者所得中有，如黑糲光或陰闇夜。作善業者所得中有，如白衣光或晴明夜。又此中有是極清淨天眼所行。彼於爾時，先我愛類不復現行，識已住故。然於境界起戲論愛，隨所當生，即彼形類中有而生。又中有眼猶如天眼，無有障礙，唯至生處。所趣無礙，如得神通，亦唯至生處。又由此眼，見己同類中

有有情，及見自身當所生處。又造惡業者，眼視下淨，伏面而行。往天趣者上，往人趣者傍。

又此中有若未得生緣，極七日住。有得生緣，即不決定。若極七日未得生緣，死而復生，極七日住。如是展轉未得生緣，乃至七七日住，自此已後決得生緣。又此中有七日死已，或即於此類生。若由餘業可轉，中有種子轉者，便於餘類中生。(《大正藏》卷30，頁282上—282中)

從這段引文開始，論主以很多篇幅詳細說明一期生命結束後至新一期生命形成的過程，突顯了阿賴耶識在受生過程中作為輪轉主體所扮演的角色，並講述了兩種受生的情況。它們分別是死生同時及死而後生。現先看第一種。引文先界定生的意思。依引文所說，生(jāti)即中有身的轉生過程。正如上文所說，一期生命行將終結時，會在彌留的一刻，對自己的身體和生命產生強烈執取之心，漸漸形成中有身。此外，依引文所述，從無始的時代開始，由種種執取語言、戲論而產生出來的種子及由善、不善兩種業力而引起的善、不善業種子，會導致中有身能沒有間斷地輪迴受生。這兩種種子都有很強大的牽引勢力，它們能協助中有身，將它牽引到新一期生命的居所，即牽引中有身往生於新一期生命的各種界趣中去，並使新一期生命相續地經歷生與死。這便是有情眾生受生的概況。在這裏，我們要明白一點。新一期生命是物理性軀體，是有對礙的；中有則有虛空性傾向，是無對礙的。對礙與無對礙本來難以交集在一起。但中有的基礎是阿賴耶識中的種子，其性格畢竟是氣，而不是理。氣雖有虛靈性，但畢竟是經驗性的、材質性的，與物理軀體有相同的次元(dimension)，故能

相合。這裏要說明一點：我借用儒家的氣的概念來說中有或種子，是取它的作為有為法、為物質性的始源之義。

接著引文述說了有關死生（cyuti-upapatti, cyuti-utpāda）同時（tulya-kālam, yuga-pad）的情況。依引文說，生與死一如秤的兩端，當死漸漸遠去時，則生便漸漸逼近，它們是同時進行的。由於死者在彌留時會產生強烈的我執，它會執取自身的種種形相，是以由這種心念牽動出現的中有身會繼續保持生前所具有的種種根身。引文又指出作善業和作惡業的人，他們的中有身會呈現出兩種不同的形態。凡造諸惡業的人，他們死後所得的中有身，其皮膚是黑色的，如陰暗夜一樣濁闇。相反，凡造善業的人，其中有身的皮膚則是白色的，如晴明夜一樣清澈。

但中有身非一般肉眼所能看見，必須以極為清淨的天眼（divya-cakṣus, divyam dṛk）才能觀察到。這種天眼應是諸佛、菩薩透過種種禪定、智慧的修證而得的天眼通

（divya-cakṣur-abhijñā, akṣy-abhijñā）。是以引文對中有身的說明應是諸佛和菩薩所證見的情況，也可說是一種神秘體證的經驗。佛祖釋迦牟尼也說及天眼這些超自然的力量，但並不刻意強調，只是說修行者用功到某個階段，便自然地具有此種神通能力。我們應該以求得覺悟為目標，不應為了獲致這種神通能力而修習。這些神通充其量只能作為普渡眾生的善巧的方便法門而已。另外，引文又說到當一期生命正式完結時，也即是阿賴耶識完全離開一期生命時，中有身會完全遠離原有的肉身，去尋覓新一期生命的居所，是以中有身在對上一期生命所起的自我執著也不會再起現行。但由於種種戲論所熏習的餘力（即種子）卻會在這時發揮作用，它會隨著中有身一起投生，並隨著中有身在當生的處

所，現起它新一期生命的面貌，使中有身能得以續生。這似乎是說，當一期生命行將終結時，各種由戲論所生的種子便會隨中有身一起受生，令它得以投身到適當的新居所或生命軀體。這些種子的聚合便成阿賴耶識或是眾生的靈魂。這時候，中有身因沒有了肉體及由肉體所帶來的種種物質性的限制，中有雖然能脫離這些限制，但它仍然是氣的性格，仍然是生滅法。它的眼睛會如同天眼一樣，能夠透視一切物質，清楚看見自己將要投生的新處所。嚴格來說，中有身的眼睛並不等同於天眼，因引文強調只有在投生的過程中，中有身的眼睛才能發揮出天眼般的神通力。當中有身完成了一切受生的過程後，新一期生命只會保留肉眼及其一般的作用，是以它不是天眼。中有身的眼睛除了能破除一切物質障礙外，也能自主地看見其他中有身及它們將要投生的處所。又依引文所說，凡造諸惡業的人，在投生時，他們的中有身會受到其惡業的牽引，會把眼下所見的惡趣的穢垢之相看成是清淨妙樂之相，並會朝著這些惡趣（durgati）去受生。相反，若生前作善的人，他們在投生時，其中有身會受其善業的推動，會如實地看見清淨的界趣。是以凡作善的人，他們會向上投生至天趣，作惡的人會向下投生到惡趣，而介於中間的中有身，則會投生到人趣去。一般所謂“人身難得，佛法難聞”，人身雖不是善趣，但也不是惡趣，故若能再次入胎為人，仍有很高的覺悟的機會。

接著，引文述說第二種受生的情況，即死而後生。當中又談及中有身在投生過程中所需的時間。依引文所說，中有身在投生時，會出現兩種情況，一是順利投生他處，一是遇上挫折，未能順利投生。而投生的時限一般以七日為準，但有時中有身會在七個七日內（即四十九日）內成功受生。引文說如果中有身未能順

利投生，就會保留中有身的狀態至七日。如能順利投生，則不受此限制，它可在七日內投生他趣。若中有身未能在頭一次七日間順利投生，則中有身會在七日後再多受一次生死，然後在往後的第八日起的七日內，才可再次投生，而時限也是以七日為準，如中有身仍未能找到新的投生居所，則會反覆受生五次，但必會在四十九日內順利投生他處。中有身如不能在頭七日成功投生，它便會再經歷多一重生死，至於中有身如何再受生，則引文並未有進一步的闡釋。¹⁰但可以肯定的是，在中有身每次受生的過程中，它或會改變自己所具有的種子，令它轉形而進入新的居所而為新的形類。舉例來說，在頭一次七日內的受生中，中有身或可投生天趣，但因未能順利投生該趣中，錯失良機，待第二次投生時，則可能投生到別的趣去。

在這裏，有一點要提出，這便是中有身的投生時限以七日為準，為甚麼硬要規定是七天呢？這不免有機械性的（mechanical）的意味。論中並沒有解釋。若投生在七日內不成功，則又要等待跟著而來的七日，不管怎樣，最後中有身會在七個七日內能成功受生。這又依於甚麼理據呢？為甚麼總是環繞七這個數目呢？沒有交待，讓人感到茫然。這的確有一種神秘主義的意趣。

(11)

又此中有有種種名，或名中有，在死、生二有中間生故。或名健達縛，尋香行故，香所資故。或名意行，以意為依，往生處故。此說身往，非心緣往。或名趣生，對生有起故。

¹⁰ 中有需要多少時間，才能離開原本的身軀，投生到另一身軀，並沒有甚麼哲學的意味。在這轉換身軀之間，中有呈游離狀態。

當知中有，除無色界，一切生處。（《大正藏》卷30，頁282中）

這節引文主要是交代中有身的不同稱呼。引文指出當一期生命結束後，至另一期生命誕生前，會有一種經驗性格的精神主體存在，這種精神力量是存在於兩期生死之間，所以稱它為“中有”。又這種中有身極為微細，只以香作食料，所以中有身也被稱為“健達縛”（或稱作“乾達婆”）（gandharva）。此外，中有身因不具諸根的肉體限制，能隨意到達任何地方，而其對應的地域十分廣泛，加上中有身是依意念方向投生他處，所以有時又被稱作為“意行”。又由於中有身能輪迴轉世，且能往不同的界趣中受生，所以也被稱為“趣生”（janma-gati, abhinirvṛtti）。引文最後指出，中有除無色界外，能往生一切處。

按照小乘四果的說法（這種說法亦為大乘人所引用），証了第二果，即一來果的眾生，仍未斷盡欲界的煩惱，所以會再受生於欲界一次。由於他們仍會有往後的受生，所以一來果位或以下的眾生，死後的精神主體才稱為中有。而由於這些眾生仍具有欲界煩惱，所以不能往生無色界。証第四果，即阿羅漢果

（arhat-phala）的聖者，已斷盡三界煩惱，死後不受後有，所以不再成為中有。只有証第三果，即不還果的聖者才能往生無色界。但由於他們已斷盡欲界煩惱，不會再受生於欲界。他們死後的主體也不名為中有，所以中有不能往生無色界。

(12)

又造惡業者，謂屠羊、雞、豬等，隨其一類，由住不律儀眾同分故，作感那落迦，惡不善業及增長已。彼於爾時，

猶如夢中，自於彼業所得生處，還見如是種類有情及屠羊等事。由先所習喜樂馳趣，即於生處，境色所礙，中有遂滅，生有續起。彼將沒時，如先死有，見紛亂色。如是乃至生滅道理，如前應知。(《大正藏》卷 30，頁 282 中)

這段引文提到造惡業的人會如何受生。造惡業的人，例如宰殺羊、雞、豬的人，由於他們的惡業增長，會與其他不守律儀的同類一齊往生到“那落迦”(naraka)，即地獄。他們在中有的階段，如在夢中一般，基於先前所造的惡業，會見到同類的有情以及屠殺羊、雞等的情況。而實際上，那是地獄的環境。由於他們先前已熟習這些環境，所以就歡欣地前往這些環境。他們在這些環境中，被那裏的事物牽纏，於是中有滅去，生有隨之而起。¹¹這樣就受生於地獄界中。當新生命行將完結時，他們又會經歷從前在彌留時所遇見的種種紛亂景象，就是這樣，一期生命轉世輪迴，乃至無窮無盡。基本上，這節引文只是以一類特別嗜殺的眾生為例，為輪迴受生(upapatti, upapanna)作補充說明而已。

這裏說到中有以香料作食料，可以補充一下。中有不是純物質性的東西，勉強可說為精神主體，但它的本質不完全是精神，而毋寧近於所謂“氣”，是抽象的物質的原型。它是有生命的，能生長的，因此也需要進食以延續下去。食甚麼呢？這裏說是香，說得頗恰當。香的本質是物質，但外形不固定，是流動的氣。中有沒有物質的障礙性，但也屬有遊蕩性格的氣。它以為一種

氣的香料為食物，甚為相應。

(13)

又彼生時，唯是化生，六處具足。復起是心而往趣之，謂我與彼嬉戲受樂，習諸伎藝。彼於爾時顛倒，謂造種種事業及觸冷熱，若離妄見，如是相貌，尚無趣欲，何況往彼？若不往彼，便不應生。如於那落迦，如是於餘似那落迦鬼趣中生，當知亦爾，如癟鬼等。又於餘鬼、傍生、人等，及欲、色界天眾同分中，將受生時，於當生處見己同類可意有情，由此於彼起其欣欲，即往生處，便被拘礙。死生道理，如前應知。(《大正藏》卷 30，頁 282 中)

這節引文以中有身受生地獄時的具體情況及原因，說明中有身能受生他趣的因由。引文指出當中有身要受生地獄界時，它是具足六處的，所謂六處即是眼處(cakṣur-āyatana)、耳處(srotrāyatana)、鼻處(ghrāṇāyatana)、舌處(jihvāyatana)、身處(kāyāyatana)和意處(mana-āyatana)。這類中有身在投生的時候，心裏會生起與那些志同道合的有情眾生一起嬉戲享樂，以至習耍各種技藝的心念。正由於中有身在這時候顛倒所見的事物，而生起這種念頭，才會往地獄趣中投生。若他們不是把地獄恐怖的事物顛倒，就不會在那處投生。此外，投生到近似地獄鬼趣的眾生，都同樣是顛倒了所見的景象，才會投生到該環境。至於其餘投生到鬼、畜牲、人、天等趣的眾生，則沒有顛倒所見的境況。他們會見到自己將要受生的處所的同類，並對此生起欣欲，而往該處投生，在該處被境物牽纏而生起另一期生命。

¹¹ 這裏所說的生有，讓人想到十二因緣中的“有”這一環節，它是在觸、受、愛、取四環節之後成立的。這有一成立，便可說靈魂了。

(14)

若無如是三種過患，三處現前，得入母胎。彼即於中有處，自見與己同類有情為嬉戲等，於所生處起希趣欲。彼於爾時，見其父母共行邪行所出精血而起顛倒。起顛倒者，謂見父母為邪行時，不謂父母行此邪行，乃起倒覺，見己自行。見自行已，便起貪愛。若當欲為女，彼即於父便起會貪；若當欲為男，彼即於母起貪亦爾，乃往逼趣。若女於母，欲其遠去；若男於父，心亦復爾。生此欲已，或唯見男，或唯見女。如如漸近彼之處所，如是如是漸漸不見父母餘分，唯見男女根門，即於此處，便被拘礙。死生道理，如是應知。(《大正藏》卷 30，頁 282 下)

這節引文主要是說明中有身形成男胎和女胎的原因和經過。引文清楚表示，如果中有身在投生的過程中，能避開三種過患的情況，而所需的三種處所又能具足，則中有身便會在其居處看見與自己同類的中有身在嬉戲，繼而會對投生的處所的問題產生投生該趣的意欲。趣指投生的處所，眾生輪迴受生的處所有六種，即天(deva)、人(manuṣya-gati)、阿修羅(asura)、地獄(naraka)、餓鬼(preta)和畜牲(tiryag-yoni-gati)，合稱六趣(śad-gati)。這時候，中有身會被業力牽引，見到他的父母進行性事而產生的精血，便生起顛倒的想法。這顛倒指他看著父母進行性事時，卻以為正在進行性事的是自己，因而對性事起貪愛。如果他想成為女性，就會對父親起貪念；如果想成為男性，就會對母親起貪念。基於這種貪念，他會逼近該受生的處所。將成女性的中有身會希望母親離去，自己接近父親；將成男性的中

有身會希望父親離開，讓自己接近母親。生起了這種欲念後，女的中有只看見父親，而向他趨近；男的中有只看見母親，而漸向她接近。如是逐漸看不見父或母的身體，而只看見父或母的根門。在此處便受困成胎。

大體上，論主以為中有身在投生方面，其男女性別的區分或取捨，早在其投生時已被自身的心念所決定。接著，引文指出當一切準備就緒後，中有身會按其心念和業力的牽引進入母體。起初還會看見父母的整個身體，漸漸地他會將集中力凝聚於父母的生殖器官方面，並朝向它們出發。那時，中有身會被男女雙方的有形質的色身所障礙，並藉著男女精血的流出而進入母胎，完成整個投生的過程。

另外，這裏說到中有身若想成為女性，會對父親起貪念，想成為男性，會對母親起貪念；兩者分別傾向接近父親而希望母親離去，接近母親而希望父親離去。這頗近於弗洛伊德(S. Freud)所提到的情結(complex)。一種是愛戀父親的愛列屈拉(Electra)情結，另一種是愛戀母親的伊蒂普斯(Oedipus)情結。這兩者都是在潛意識亦即在阿賴耶識的層次說的。

(15)

若薄福者，當生下賤家。彼於死時及入胎時，便聞種種紛亂之聲，及自妄見入於叢林、竹葦、蘆荻等中。若多福者，當生尊貴家。彼於爾時，便自聞有寂靜美妙可意音聲，及自妄見昇宮殿等可意相現。爾時父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血，二滴和合，住母胎中，合為一段，猶如熟乳凝結之時。當於此處，一切種子異熟所攝、執受所依，阿賴耶識和合依託。(《大正藏》卷 30，頁 282 下—283 上)

這節引文承接上文續寫中有身投生到母體後受孕的過程及突出阿賴耶識與中有身的關係。依引文所說，中有身可投生到富裕的家庭或貧窮下等的家庭，這完全取決於他們福緣的深與淺。凡生前作孽過多、福德淺薄的中有身，他們定必投生到低賤下等的家庭中去。在他們離世及再投生到母體中受孕時，他們會聽到種種紛亂和渾濁的聲音，並產生種種幻象，他們或看見自己不知何故會獨自走入叢林、竹葦或蘆荻中。至於那些福德較多的中有身，他們多能投生於富裕家庭。同樣地，在他們離世及進入母體受孕時，他們會聽到種種清淨微妙的聲音及生起種種幻境。不過，他們所見的盡是皇宮和寶殿等賞心悅目的景象。這些景象正好為他們將來的出身和背景作出一種預示。接著引文指出，當男女雙方的愛慾達到極點的時候，男方會流出精液，這些精液會跟女方子宮裏的卵子結合，這時可被視為中有身進入母體受生的最初階段。這也意味著中有身由精神團的狀態凝結為物質性的身體。引文在末處又清楚表示父母精血的結合與中有身入胎的同時，作為中有身的阿賴耶識也會隨之一併進入母胎，阿賴耶識是攝持中有身生前所造出來的種子的識，並是中有身的一切執著和感受所依止的識。它的入胎並與中有身結合，將構成新一期生命的誕生和成長。

(16)

云何和合依託？謂此所出濃厚精血合成一段，與顛倒緣中有俱滅。與滅同時，即由一切種子識功能力故，有餘微細根及大種和合而生，及餘有根同分精血和合搏生。於此時中，說識已住，結生相續，即此名為羯羅藍位。此羯羅藍中有諸根大種，唯與身根及根所依處大種俱生。即由此身

根俱生諸根大種力故，眼等諸根次第當生。又由此身根俱生根所依處大種力故，諸根依處次第當生。由彼諸根及所依處具足生故，名得圓滿依止成就。又此羯羅藍色與心、心法安危共同，故名依託。由心、心法依託力故，色不爛壞，色損益故，彼亦損益，是故說彼安危共同。又此羯羅藍，識最初託處，即名肉心。如是識於此處最初託，即從此處最後捨。(《大正藏》卷30，頁283上)

這節引文承接上文，續寫阿賴耶識與父母精血結合後的情況，並集中描述諸根形成的過程。引文指出當阿賴耶識與父母精血結合進入母體後，中有身的形相將消失。就在中有身幻滅同時，阿賴耶識為藏識，攝藏一切種子，藉著這些種子所具有的種種能力，這時在母胎中會產生出物質性的微細根和大種(mahā-bhūta, bhūtakāra)。所謂微細根是泛指精細難知的物質性東西，這可說為是氣的狀態，是物質性的最原初形態，或是物質性的始原的渾融階段。它向下分化，便成固態的物體。它是構成生命的重要元素。用微細形容根似乎是要點出它們還未完全發展出具有固定相狀的器官。至於大種則可視為精血結合後形成的胎種。若用現代生物學的術語來表達，大種相當於母體中的最初階段的胚胎。微細根是泛指精血結合受生後最初分裂成的細胞，它們將來會發展人身中種種有形的器官。在這個階段中，阿賴耶識已經投生到新的居所，並展開了新一期的生命。這個階段稱為羯羅藍(kalala)，意譯為凝滑或雜穢，這是專指男女精血結合後與阿賴耶識混在一起的階段，也是母體受孕後的最初七日的階段。

在這個受孕的階段裏，胚胎具有諸根大種，它是構成五根的

物質因素。所謂大種（mahā-bhūta, ḥbyun ba chen po）是物質性的，因此能生起諸根，它們的所依亦應是物質性的，由此亦可以開展出感覺神經和感覺器官。進一步看大種，其實不外乎四大：地、水、火、風，是構成一切物質的東西的根本要素。眼、耳、鼻、舌四根的大種都與身根和身根所依處的大種一同生起。由身根（kāya-indriya）和一同生起的諸根大種逐漸生成五根。又身根所依處和諸根所依處的大種生成肉身和各個器官。身根是全身的感覺神經，身根所依處是整個肉身，眼、耳、鼻、舌四根和四種感覺器官都依附在身根和肉身之上。待一切器官及其神經系統發育齊全後，則心識便會有所依託，並得以正常運行。這時阿賴耶識和各種肉身器官存有互相依託及生死安危的關係。由於有心識及其各種心理活動，肉體才能維持，不致變壞潰爛。當肉體遭破壞時，心識也會失去依靠，那時生命便不會長久，是以引文說二者是同時經歷安危和生死。

上文提過，在死亡的過程中，身體會逐漸冰冷，最後是心臟的作用停止。而心臟停止就表示阿賴耶識已離開這肉身。這裏回應這種說法，指出在羯羅藍中，阿賴耶識最先依託之處就是心臟，然後再擴展至身體其他部分。可見在死亡時，阿賴耶識先從其他部分撤離，以至身體逐漸冰冷，最後才離開心臟，令心臟活動停止而死亡。

扼要來說，這則引文對阿賴耶入胎後以至成形的過程有頗多描述。引文後面部分更點出阿賴耶識不僅是輪迴受生的主體，也是新一期生命形成後賴以維生的原動力。這點跟《攝大乘論》的說法是一致的。不過，《攝大乘論》較多著墨於說明阿賴耶識如何維持一期生命，而本論則詳於記述阿賴耶識投生和受生過程。

這都反映出早期瑜伽行學派尤重阿賴耶識，並視它為輪迴主體。

(17)

復次，此一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足。不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。隨所生處自體之中，餘體種子皆悉隨逐，是故欲界自體中，亦有色、無色界一切種子；如是色界自體中，亦有欲、無色界一切種子；無色界自體中，亦有欲、色界一切種子。（《大正藏》卷30，頁284上—中）

以上引文主要是交代舊有一期生命完結後，它會以中有身繼續存在，引文並對中有身如何進入母體的過程有頗多記述。到了入胎後，阿賴耶識會負起維持新一期生命的職責。而這節及往後幾節的引文，則集中說明阿賴耶識中種子與根身的問題。引文開首提到的一切種子識正是阿賴耶識。由於阿賴耶識能攝三界中的一切種子，所以被稱為一切種子識。依瑜伽行學派的說法，如將種子關連到清淨和不淨兩種性格時，則可分成無漏種子和有漏種子。凡修學解脫道，最後達到煩惱消失（般涅槃 parinirvāṇa）的人，他們會同時具備一切染污的有漏種子和清淨的無漏種子，但沒有修學解脫道的人，則其阿賴耶識中只有染污的有漏種子，而缺少三種淨性的菩提種子。這些菩提種子指讓有情眾生得以成就聲聞乘（śrāvaka-yāna）、緣覺乘（pratyekabuddha-yāna）和菩薩乘（bodhisattva-yānika）的無漏種子。儘管在是否修道方面可分出這兩種類，但引文清楚指出阿賴耶識還是含藏三界（traidhātu, dhātu-traya）的一切種子。這使有情（sattva）能在欲界（kāma-dhātu）、色界（rūpa-dhātu）和無色界（arūpya-dhātu）三界

中不斷輪迴受生。

依引文所說，一期生命或生於欲界，或生於色界，以至無色界，全由阿賴耶識中所含的種子的質素所決定。阿賴耶識中內含的種子能令有情眾生投生到不同界趣。如阿賴耶識中具有能令某人投生欲界的種子，待那些種子成熟後，則新一期生命便會投生到欲界去。儘管該人投生於欲界，因阿賴耶識仍含藏著色界和無色界的種子，所以只要那些能趣向二界的種子成熟，則那人便可重新在別的界趣中受生。由此可見，生於三界中某一界的阿賴耶識亦含攝著其他兩界的種子，即色界中有欲界和無色界的種子，欲界中也有色界和無色界的種子，無色界也包含了色界和欲界的種子。扼要來說，引文是以阿賴耶識內含三界的種子，解釋一期生命如何可以到不同的界趣中輪迴受生。¹²故眾生所居的處所亦即三界沒有確定而不能轉移的情況，眾生可以居於欲界，然後轉居於色界、無色界；後二者亦然。三界的環境不完全相同：無色界最高，色界次之，欲界又次之。達摩禪以火宅來說三界，只是曠統的說法。

(18)

又一切種子識，於生自體雖有淨、不淨業因，然唯樂著戲論為最勝因。於生族姓、色力、壽量、資具等果，即淨、不淨業為最勝因。又諸凡夫，於自體上，計我、我所及起我慢。一切聖者，觀唯是苦。(《大正藏》卷30，頁284中)

¹² 這裏有一值得注意之處：三界是相互通貫的。欲界眾生的阿賴耶識含有色界、無色界的種子；色界、無色界也分別含有其他二界的種子。

這節引文是說明阿賴耶識中的種子與我執等形成的關係。引文又以種子為主因解釋有情眾生能投生及導致新一期生命在投生後出現不同的壽命、資質等。依引文所說，阿賴耶識為一切種子識，所含攝的種子會遇時而熟，產生不同的果報現象。有情眾生所以會輪迴不息是因為阿賴耶識中的有漏種子不斷現行，而具染污性的現行又復熏成種子，形成生死循環的現象。其中最能決定個體生命不斷輪迴受生的，正是阿賴耶識中所攝藏的種種由樂著戲論而生起的種子。戲論(prapañca)在這裏泛指種種名言概念和對象。如對這些概念有所執取，則由這些執取而生起的餘力(即種子)便會寄存在阿賴耶識中，成為生死輪迴的主因。論主似乎以為個體生命的輪迴、受生是直接受這些戲論種子所影響。大體上，這些戲論是指對真實義理產生顛倒的見解。如凡夫不見真實義，誤以為在自身的識外有真實的自我存在，繼而生起我見(ātma-dṛṣṭi)。又從我的立場出發，視自己以外的一切外物也是真實，具有不變的自性，產生法執(dharma-grāha)。對於自己也產生我執(ātma-graha)，於是在日常生活或思想中，都以我為衡量事物的出發點，繼而又生起種種與我執有關的錯誤見解。最明顯不過的便是我所(ātmīya)和我慢(asmiṁāna)，即以自己為中心，強調自己具有的東西為有自性，並對他人生起種種輕慢的念頭。¹³

上述頗多的引文曾指出一期生命在命終時，都會因著對一己

¹³ 這裏有一重要的訊息：決定個體生命的輪迴受生的最重要因素是對於名言、概念的執著，以為在這些東西之外有相應的實在物存在。如對於“組織”、“因果”這些概念，在外面有分別相應於它們的實在的組織、因果的東西存在。這當然是虛妄的看法。

的貪戀，配以種種業力的牽引，開始新一期的生命。由此可見，我執等的戲論是直接推動阿賴耶識投生的主要原因。至於聖者，他們因能了知諸法無自性，不會生起種種我執和法執。他們藉著修習佛法而不被種種戲論所蒙蔽和顛倒。此外，引文又提到不同的有情眾生在投生後會因前生所積下的淨業和不淨業的不同而有不同的人生際遇。引文中的淨業（parikarman, śuddha）和不淨業（aśudha, asuddhi）分別相當於善業（kuśala-karma）和不善業（akuśala-karma）。它們是有情眾生表現出某些行爲後熏成的兩種不同性質的種子。這些種子日後會遇時而熟，生起現行。有些個體生命會生於富裕的家庭，有些則會生爲賤民，遭人唾棄。各人有不同的相貌和能力，有的英俊、美麗，有的具天賦才華，有的卻是醜陋和平庸。他們也因業力的深淺不同而有不同的壽命和資財。由此可見，不同有情眾生投生後的不同際遇全取決於他們前生所積下的善不善業的影響。這點明顯地展示出因果關係或因果概念在唯識學以至佛學的義理中的重要性。此中也有濃烈的宿命論的痕跡。

(19)

又處胎分中，有自性受，不苦不樂，依識增長。唯此性受，異熟所攝。餘一切受，或異熟所生，或境界緣生。又苦受、樂受，或於一時從緣現起，或時不起。(《大正藏》卷 30，頁 284 中)

這段文字將生命在胎兒階段的受（vedanā）與一般生活情況中的受進行比較。由於受是一種遍行心所（sarvatraga-caitasa），與一切識心相應，但它的具體作用並不展現於轉識中，只有在阿賴耶識

活動時，仍然會伴隨著阿賴耶識而生起。但由於在胎兒階段，心識的狀態相等於一般人在深沉的睡眠當中，所以意識和前五識均不起作用。由於沒有意識和感識去區別苦、樂，這時的受只是生起來的受心所自身，無所謂苦或樂，稱爲自性受

(svabhāva-vedanīyatā)。只有這種受是異熟識自身所攝受的。至於其餘的受，即是指在一般生命情況中的意識層面的苦、樂受或捨受。這又有兩種：一種是與環境無關，由自身的種子自然生起的。這是一種內在的感受，例如一個人在很惡劣的環境中，但內心仍然可生起快樂的感受。這種感受是由異熟種子自然生起的，它並不受環境影響。另一種是基於環境因素而生起的受，例如身體被刀刺傷會有苦受，浸在清涼的海水中會有樂受，自然地站著，沒有苦受或樂受，這時的受稱爲捨受。苦受和樂受會隨著因緣現起，有時不現起。苦、樂受都不現起時也有受生起，這是捨受，無所謂苦、樂。

(20)

又種子體，無始時來相續不絕，性雖無始有之，然由淨、不淨業差別熏發，望數數取異熟果，說彼為新。若果已生，說此種子為已受果。由此道理，生死流轉，相續不絕，乃至未般涅槃。(《大正藏》卷 30，頁 284 中)

種子體指攝藏種子的識體，即阿賴耶識。嚴格地說，“識體”是很難說的。體總有某種程度的體性義，與實體、自性有牽連。但識是以空爲本性，不應該說識體。一般的行文，都忽視了這點。識體不能說，種子體也不能說。種子才生即滅，哪有體呢？這識體從無始以來相續地存在。性指阿賴耶識自體。這識體無始以來，

從沒間斷地存在，由此可說它是舊有的。然而，這識體的存在並不是不變的，它不斷地受著業力熏習，這些業力有淨有不淨，成為種子，藏於這識體中，致這識體的內容，即所含藏的種子的成分不斷轉變。由於識體的內容不斷地改變，所以說這識體每一刻都是新的。如不斷流動的瀑布，“抽足再入非前水”。種子六義中的剎那滅與恆隨轉，便明顯地展示這點。種子作為果報的主要因，若已生起現行，招引了果報，這些種子稱為已受果

(*upayukta-phala*)。由種子不斷地生起現行，招引果報，再由淨、不淨業不斷地熏習，形成種子，阿賴耶識在內容上不斷地變遷，亦不斷地更新而存在，由此形成了生死流轉的現象，直至體証得涅槃為止。那些未現行的種子，稱為未來果(*anāgata-phala*)，它們或許在當世現行，招引果報，或許在後世才現行。引文指出，即使種子經歷百、千劫，只要它們未起現行，都會隨著阿賴耶識相續地存在，不會無故消失。而所謂劫，指極長的時間單位。

(21)

又於諸自體中，所有種子，若煩惱品所攝，名為麁重，亦名隨眠。若異熟品所攝，及餘無記品所攝，唯名麁重，不名隨眠。若信等善法品所攝種子，不名麁重，亦非隨眠。何以故？由此法生時，所依自體，唯有堪能，非不堪能。是故一切所依自體，麁重所隨故，麁重所生故，麁重自性故，諸佛如來安立為苦，所謂由行苦故。(《大正藏》卷30，頁284下)

這段文字主要說明種子與染淨二法攝持的關係。諸自體指阿賴耶識生於各界、地中時的自體。這裏是就著一個有情生命來說。按

以自體說阿賴耶識或種子，如說識體一樣，都不是很妥貼。“諸”並非表示有多個有情生命的阿賴耶識。當然，這亦不是指同一個有情生命有多個阿賴耶識自體。一個有情生命的阿賴耶識在該有情生命生於不同界、地時，有著一種基本上的不同點，就是此識只會由對應於該界(*dhātu*)、地(*bhūmi*)的種子所現起。反過來說，只有對應於阿賴耶識所生的界、地的種子才能起作用。例如阿賴耶識投生於欲界的人趣，這時只有對應於這界域的種子可以起作用，而阿賴耶識本身亦由這界域的種子生起。所以，有情生命生於不同的界域，其阿賴耶識亦有著不同的自體。“諸自體”就是指這些不同的自體。阿賴耶識在每一個界域中，都具有該種界域的一切種子。我們也可以這樣子說，阿賴耶識含藏一切界、地的種子，但真正能現起發用的，只有相應於阿賴耶識所處的界、地的種子。“諸自體中，所有種子”就是指阿賴耶識在各種界域中的所有種子。

這些種子可以分為三大類，這分別是煩惱品、無記品和善法品。屬於煩惱品的種子又稱為“麁重”(*dausthulya*)和隨眠(*anuśaya*)。異熟品是無記品的一種。按照唯識學的解釋，這種原為善或惡的業種子，成熟時生起了相應的果報，即福報或禍報，而這果報本身的德性則是無記，再熏習成無記的種子，所以這類種子亦屬於無記品。而這些業種子的現起稱為異類而熟。異類就是表示從種子的善或惡的品類轉變成果報的無記品類。無記品種子只稱為粗(麁)重，但不稱為隨眠。粗重是令有情生命落入生死流轉的原因。較後期的唯識學對粗重進一步分析為兩種，分別是煩惱障(*kleśa-āvaraṇa*)和所知障(*jñeyā-āvaraṇa*)。這兩種障能阻礙真實智慧的現起，使生命滯留在生死流轉中。倘能消除

這二障，真智就能現起，從而體証得諸法實相。煩惱和無記種子現起，構成現象世界（不是現象學的生活世界）的種種事物。這種現起是在一種主、客對立的格局下進行。在這種格局下，出現了作為認知主體的自我，和作為客觀現象的事物。有情生命執取自我和事物，以為是實在的東西。這種相對性的認識，因為會障礙對真理作絕對性的體驗，所以稱為一種障（*āvaraṇa*）。在這種障當中，主體是能知，客體是所知，所以這種障可稱為能知所知障。

“隨眠”原文是 *anuśaya*，是密切聯繫或一同睡眠的意思。稱煩惱種子為隨眠，表示這類種子與阿賴耶識自體緊緊地連繫著，而且作用微隱，就像眼伏著一般。這類種子一直隨著阿賴耶識流轉，直至生命得到轉依為止。這些煩惱種子在德性上屬於惡性，與善性相違。故更能障礙清淨的善種子起現行，令有情眾生不能脫離生死流轉，所以是一種煩惱障。另外，隨眠是粗重的性格。煩惱品種子和無記品種子都能令生命被生死流轉所束縛，成為生命的重擔，故稱為粗重。在粗重中，無記種子只形成所知障，不形成煩惱障，所以只能稱為粗重，不能稱為隨眠。而煩惱種子能成為所知障，亦成為煩惱障，所以能稱粗重，亦能稱為隨眠。引文雖然未有正式提出所知障和煩惱障，但它已指出煩惱品種子名為粗重，亦名隨眠，而無記品種子則只名粗重，不名隨眠。

善法品種子不能稱為粗重，亦不稱為隨眠。因為這些種子的作用不會構成體會真理的障礙。引文指出，善法品種子生起作用時，“所依自體，唯有堪能，非不堪能”。堪能和不堪能是從工夫論方面說，指自體在轉依後和轉依前的狀態。堪能表示能夠體會諸法實相。自體在轉依前，在粗重的障礙上生死流轉，這時只

有煩惱品和無記品種子生起現行。所以這兩類種子生起時所依的是不堪能自體。自體只有在有轉依的傾向，或轉依活動的進行中，善法品種子才能生起現行。所以善法品種子生起時，所依的是堪能的自體。亦可反過來說，由於善法品種子生起現行，自體就得到轉依，所以善法品種子起現行時，就是自體成為堪能的時候。由於善法品種子必不在粗重二障下生起，亦非構成粗重二障的原因，所以不稱為粗重，亦不稱為隨眠。

引文最後提到的一切所依自體可有兩種解釋：一是回應引文開首所說的諸自體；另一是解作一切種子所依的自體。這兩個意思非常接近，後一意思較為周延。諸自體包括了堪能的自體和不堪能的自體，而堪能的自體只為善法品種子所依，並非為粗重所隨、粗重所生和粗重自性。所以第一個解釋不成立。一切種子所依的自體則單是指不堪能的自體，因為它除了為煩惱和無記種子所依之體外，亦為善法品種子所依，但只有煩惱和無記種子能現行，善法品種子則不能現行，所以不是堪能的自體。而這不堪能的自體是為粗重的種子所隨逐。它亦為粗重種子所生起，因為此自體亦需由種子生起，而這時能現起的都是粗重的種子。由此，這自體的本質亦為粗重。因此，諸佛如來說此識為苦。這亦是佛說十二因緣中的“由行苦”的意思。行（*samskāra*）是十二因緣中的第二支。隨著行的第三支便是識。十二因緣每一支都存在於因果關係中，所以行是因，識是果。由於識是苦，所以說由行而生苦。現在說識自體由粗重種子所生，這些種子相當於潛藏中的業或行。所以種子生起識自體對應於佛所說的由行生起苦的意思。但說種子生起識，意義並不明確。一切種子都以阿賴耶識為所藏，阿賴耶識的成立在於一切種子都內藏於其中，故可說種子

生起識。但另方面，識並不硬性地鎖定於阿賴耶識，它亦可指七識。七識的現行，其果積藏於阿賴耶識中而成為其中的種子。故說識生起種子不必不能說。

(22)

又諸種子，乃有多種差別之名，所謂名界、名種姓、名自性、名因、名薩迦耶、名戲論、名阿賴耶、名取、名苦、名薩迦耶見所依止處、名我慢所依止處，如是等類，差別應知。(《大正藏》卷30，頁284下)

這段引文是概述種子的名種異稱。引文表示種子具有不同的稱謂。有時它會稱作界、種姓、自性、因、薩迦耶、戲論、阿賴耶、取、苦，有時也會稱為薩迦耶見依止處和我慢所依止處。現就各種稱謂作一扼要說明。

界 (dhātu) 在佛教文獻中，一般解作原理、範疇、要素、境域和因等意思。¹⁴引文中的界應解作因義，因為種子廣泛被認為是諸法以至現象世界生起的原因。種姓又稱作種性，是梵語 gotra 的漢譯，泛指血統、氏族和家族的意思。瑜伽行學派將種姓分成五類，分別是聲聞乘種姓 (śrāvaka-yāna-gotra)、獨覺乘種姓 (pratyekabuddha-yāna-gotra)、菩薩乘 (bodhisattva-yānika) 種姓、不定種姓 (aniyata-gotraka) 和無種姓 (agotra)。有關這五種種姓，

¹⁴ 日本批判佛教學者松本史朗、袴谷憲昭等以界 (dhātu) 為實體，以佛性、如來藏思想為界論 (dhātu-vāda)，違反原始佛教的緣起性空的立場。這是一種曲解，界也沒有實體主義的意思。而在古典佛學經論中，也沒有“界論”一名相，這是松本史朗自己提出來的。佛教中有沒有界論這樣的存有論、形而上學，是一極富爭議的問題。

本論在後面部分有很多記述，這裏暫不說明。自性 (svabhāva) 是指事物的自體。依唯識哲學所說，一切事物都是由種子變現而成，是以一切事物的自體皆以種子為基礎。自體、種子都不是實體。“自體”這樣的名相意思模糊，還是少用為佳。

薩迦耶 (satkāya) 是有身的意思，也即是“我”的意思。依瑜伽行學派所說，我的形軀都是由阿賴耶識中的種子變現出來的果報體，它本無實體，只不過是末那識執第八識的見分為我，以它是常住不變，是形而上的體性義，才形成自我的概念，並產生我執。有情眾生不但會妄執我為實體，更會執取我周圍的東西、環境為我之所有，這樣又會形成薩迦耶見 (satkāya-drṣṭi)，即有身見。大體上，這種對我產生錯誤認識的見解是依於種子而來，所以種子又被稱為薩迦耶，它是我執的對象。另外，又由於阿賴耶識中的種子能生起愛論和見論，所以又稱為戲論 (prapañca)，它們是由言說分別而來的種種錯誤見解，主要分成愛論和見論兩種。愛 (trṣṇā) 論是指因有情眾生愛著事物，易生迷妄之心，繼而生起不正確的言論。而由種種偏見而來的言論，則稱為見 (drṣṭi) 論。它們都會熏成愛論和見論的種子，並藏於阿賴耶識中。它們都是名言種子。依前文所說，名言種子能令諸有情輪迴不已，可以說它是生死輪迴的原動力，所以這節引文直接將戲論說成為種子。至於種子又被稱作阿賴耶識，則主要是從種子被攝藏的地方來說。依瑜伽行學派所說，一切種子都是藏於阿賴耶識中，不會寄存在其他的識中，可見種子與阿賴耶識有密切的關係，是以引文稱阿賴耶識為種子。

另外，種子因通染法，能生起一切染污的果報，此等果報即煩惱 (kleśa)，也容易生起執取行為，是以種子有時又被稱為取。

取 (upādāna) 即為煩惱的異名。而惡的果報又多伴隨種種苦受，所以種子又被稱為苦 (duḥkha)，它是身心受到逼迫而呈現出來的苦惱狀態，與樂對揚，為受的一種。最後，正如前面提到，種子藏於阿賴耶識中，它們的數量龐大，又如恆河流水般川流不息，念念都會轉變。這些種子會被末那識所執取為自我，繼而對自我生起實有的錯覺，以為它們是常住不變。末那識會執取這些川流不息的種子為實體，形成自我的概念及生起我慢等行為，可見我見和我慢的形成都是源自於第八識中的種子，所以引文視種子為薩迦耶見的依止處和我慢的依止處。此外，引文中末句提到的我所依止處，是指我們所認識的各種對象，它們也是由種子形成，同樣是依種子而來。綜合來說，引文指出我及一切被我所認識的事物都是由種子形成，它是我執、我慢等煩惱法的源頭。

(23)

又般涅槃時，已得轉依，諸淨行者，轉捨一切染污法種子所依。於一切善、無記法種子，轉令緣闕，轉得內緣自在。

(《大正藏》卷 30，頁 284 下)

這段引文扼要說明轉依的問題。轉依 (āśraya-parāvṛtti) 是唯識學的極重要的概念，也是唯識學可稱為現象學的關鍵點。此中的轉是轉捨的意思，而依則是依止的意思。合起來說，轉依是專指轉染污的煩惱、所知二障，而依止清淨的菩提、涅槃二果。它是修行者最圓滿的果位。依引文所說，當修行者修行圓滿的時候，即能進入“般涅槃” (parinirvāṇa)，那時修行者可捨離煩惱種子的依止體，完全轉捨阿賴耶識的自體，將它由染污的性質轉成清淨無染。修行者只要將染污的種子完全轉捨，而變成清淨性格，便

能進入般涅槃，也即是成佛。轉依可以說是瑜伽行學派對成佛過程的一種說明。

如依引文的內容看，所謂轉依，除了指斷除阿賴耶識中的一切染污性種子外，還要令一切有漏善和無記性的種子處於伏滅的狀態中，讓它們不再生起。因為這些有漏善和無記性的種子一旦生起，便會牽起有漏的果報體，這樣便不能完成轉依的過程。另外，引文又提到要達成轉依的過程，必須同時使在阿賴耶識中的內緣，即無漏種子在不被阻礙的情況下隨意生起方可。有關無漏種子與轉依的關係，下引文會有較多的說明。順帶一提的是，轉依的概念跟後來瑜伽行學派亦即是唯識學的轉識成智的義理有密切的關係。瑜伽行學派的八識理論發展到後來，便從識的轉依而安立成佛的可能。依這種說法，修行者到了成佛的階位時，便能依次序將染污的前五識、第六識、第七識和第八識分別轉成為成所作智 (kr̥tya-anuṣṭhāna-jñāna)、妙觀察智 (pratyavekṣaṇā-jñāna)、平等性智 (samatā-jñāna) 和大圓鏡智 (ādarśa-jñāna)。若依這則引文表面來看，本論已有轉依的觀念；但就這則引文的內容來看，只可說轉依的理論仍處於初步建構的階段。至於本論如何詳細發揮這理論，則有待後文的整理。

有一點是極為重要的，在唯識學，我們日常的活動與經驗，都是有執取性格，以現象為實在，為常住不變。一切苦痛煩惱便會由此而起。因此需要自我轉化，從樸素性格的常識俗見翻騰上來，讓自己的眼光變得深遠，心靈更加敞開，提高精神的境界。必須要這樣做，現象學才能說。

(24)

問：前說種子依，謂阿賴耶識，而未說有、有之因緣廣分

別義。何故不說？何緣知有？廣分別義云何應知？答：由此建立是佛世尊最深密記，是故不說。如世尊言：阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流。我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。(《大正藏》卷 30，頁 579 上)

這段文字透過論主與詰難者的對話，進一步闡論阿賴耶識的義理。問者提出：在〈本地分〉中已說明種子依是阿賴耶識，然而未有提及阿賴耶識的存在問題，以及對阿賴耶識的各種性格進行分析，為甚麼沒有談及這些問題呢？論主認為，這是由於佛世尊另有深意，正如世尊所說，阿陀那識 (*ādāna-vijñāna*) 非常深遠和微細，而一切種子就如瀑布一般急速地流動，而且數量極多，難以清晰了解，世尊對一般愚鈍的眾生沒有開示這些道理，就是因為恐怕他們執著阿賴耶識為實在的自我，這樣會令他們距離覺悟更遠。而論主則會在下文對這些道理作進一步解釋。¹⁵

(25)

復次，喩挖南曰：執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終，無皆不應理。由八種相證阿賴耶識決定是有，謂若離阿賴耶識，依止、執受不應道理、最初生起不應道理、有明了性不應道理、有種子性不應道理、業用差別不應道理、身受差別不應道理、處無心定不應道理、命終時識不應道理。(《大正藏》卷 30，頁 579 上)

¹⁵ 阿陀那識是阿賴耶識的別名。*ādāna* 是執持的意思，由於此識具有執持種子、根身和器世界性格，所以稱為阿陀那。阿賴耶是梵文 *ālaya* 的音譯，儲藏、收藏之意。這個識收藏有無量數的種子，像倉庫收藏無量的米粒那樣。

這首偈頌扼要地提出了證明阿賴耶識必然存在的幾種理據。偈頌的意思是這樣：執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終，若沒有阿賴耶識存在為前提，這八種義理都不能成立。執受 (*upādāna*) 包含了依止和執受兩方面。前六識需要一個依止的主體，並由這個主體對它們執受，若沒有阿賴耶識，六識就沒有所依和能執的主體。初 (*ādi*) 指最初生起。當兩種或以上的識生起的因緣同時存在，若在同一時間只能有一識生起，則哪一個識會先生起呢？若兩識不能同時生起，則說哪一個先生起都不應道理。這一點基本上是用來回應對阿賴耶識存在的質疑，而不是正面去論証阿賴耶識的存在，關於這點，下文會再進一步交代。明了 (*paṭu*) 指有明了性，這是說意識具有清楚了別事物的能力。若沒有阿賴耶識，意識這種能力就不能成立。種子 (*bija*) 表示有種子性，前六識在很多情況下都會停止運作，若沒有一個連續不斷的識去攝持一個生命流轉的種子，則這個生命應不能長時間相續地流轉。業 (*karma*) 表示業用差別，這一點與“最初生起”都是用來回應對阿賴耶識存在的質疑。這種質疑的依據是識不能俱轉，即是說，在同一時間只能有一種識生起。而阿賴耶識是不斷地生起的，如果諸識不能俱轉，則其他識就不可能生起。業或業用差別是論主透過在同一時間可見到不同業用一齊生起的現象，來論証諸識能夠俱轉的說法。身受 (*kāyikī-vedanā*) 指身受差別，這一點更間接地支持阿賴耶識存在的說法。論主指出同一時間能夠生起不同的領受，由此表示諸識能夠俱轉。由於諸識能夠俱轉，所以上文提到對阿賴耶識存在的質疑便不能成立。無心定 (*samāpatti acitte*) 是指出修行者在處於無心定的狀態下，六識皆離開肉體，倘若沒有阿賴耶識存在來執持這個肉體，則進入無

心定就等於死亡。但事實上這個修行者並不會就此死亡，在出定後他仍能如常活動，所以必定有阿賴耶識執持他的肉體。命終（marana, cyuti）指出一個人在死亡時，會從上身開始逐漸轉冷，最後到心臟停止，才會全身冰冷。這種情況並不是由於意識不能生起而造成，因為若是意識不生起，就會立刻全無意識，若因此而令到身體冰冷，就應在一瞬間完全冰冷，而不會逐漸地轉冷。可見死亡時逐漸轉冷的情況並不是由意識停止活動而造成的，應是有另一個識執持著這個肉體，而在死亡時逐漸撤離這肉體，令到身體逐漸轉冷。以上八點直接地或間接地論証阿賴耶識的存在，下文會詳細地逐一解釋。

（26）

何故若無阿賴耶識，依止、執受不應道理？由五因故？何等為五？謂阿賴耶識先世所造業行為因，眼等轉識於現在世眾緣為因，如說根及境界，作意力故，諸轉識生，乃至廣說，是名初因。又六識身有善、不善等性可得，是第二因。又六識身無覆無記異熟所攝，類不可得，是第三因。又六識身各別依轉，於彼彼依，彼彼識轉，即彼所依，應有執受，餘無執受，不應道理。設許執受，亦不應理，識遠離故，是第四因。又所依止應成數數執受過失，所以者何？由彼眼識於一時轉，一時不轉，餘識亦爾，是第五因。如是先業及現在緣以為因故，善不善等性可得故，異熟種類不可得故，各別所依諸識轉故，數數執受依止過故，不應道理。（《大正藏》卷30，頁579上—中）

這是第一個的論證。論主是以阿賴耶識為前六識的依止（āśraya）

識和執受（upādāna）識去論證第八識的必然存在。論主認為若決定沒有阿賴耶識，則前六識就沒有所依和執持它的主體。為了說明阿賴耶識實為前六識依止和執受的識，論主提出了五個論證理由。第一個理由是關於阿賴耶識與前六識生起的關係。依引文看，論主以為轉識是由過去世所造的業行（kr̥tya, karman）和現在世的眾緣為因而產生的。所謂業行指自過去世代以來潛存在第八識的種子。這些種子一旦遇上現在世的各種合適的條件，便會生起各種轉識。以眼識為例，若具備了眼根（cakṣur-indriya）及能被眼識所認識的境界，在阿賴耶識中與之相應的種子便會變現成眼識。前六識都是由種子所形成，這些種子都是藏在阿賴耶識中，是以沒有了阿賴耶識，則種子會失去其依存的主體，這樣便不能生起諸轉識。由此來看，論主是說能藏種子的阿賴耶識是生起前六識的主因，也是它們的依止識，沒有了它，轉識根本不能生起。可見引文特別著重解釋諸轉識與阿賴耶識間的依止關係。

六識身有善（kuśala）、不善（akuśala）和無記（avyākṛta）三種德性，其中的善性識身不能以不善性的識體作為依止，而不善性識身亦不能以善性的識體為依止，這是由於在性格上相違的原因。只有無記的識能同時作為善、不善、無記的六識身的依止，所以必須有一個無記的識作為六識身的共同所依，而阿賴耶識就是這個無記的識。這是第二個理由。

第三個理由是六識身都是由無覆無記（anivṛtāvyākṛta）而具有異熟功能的識體所攝持，而這種異熟的功能，除阿賴耶識之外，其他識都不具備，所以阿賴耶識必定存在。為甚麼說六識身必須由無覆無記而有異熟功能的識所攝持呢？上文已提過，因為六識具有善、不善和無記三種德性，所以它們所依止的識必須為

無記性。另外，六識不是恆時生起的，六識的種子須要潛藏著，待適當的緣具足才能生起，所以六識的種子需要一個潛藏的處所，待時而熟。而具有攝持種子，讓它們異時而熟的功能的，就只有阿賴耶識。

六識身各自依本身的種子而轉生，這些六識的種子需由某個主體去執持。同樣理由，六識種子以外的其他種子亦需有一個主體執持。倘若說六識中某識是執持其他種子的識，這是不合理的，因為六識都是由本身的種子生起，而其他種子與六識根本沒有直接關係，所以六識不能成為執持其他種子的識。由此推論，必定另有一個識同時執持著六識種子和其他種子，這識就是阿賴耶識。這是第四個理由。

引文繼續探討識與種子間執受的關係，並同樣以此關係解說阿賴耶識的必然存在的問題。根據以上引文所見，一切種子只能以阿賴耶識作為依止及執受的識，其餘各識不能有執受種子的作用，因為若說前六識能執受各種子，則會形成種種過失 (doṣa, avadya)，構成一定的理論困難。引文以眼識為例加以說明。眼識，一如耳識等轉識，都不是恆常地生起。當眼識所要認識的對象不存在或當眼根暫停作用時（如眼蓋合上）或要觀看外物的意念力暫時停止時，眼識就不會生起。耳識、鼻識等轉識也是一樣。若由這些轉識攝持種子，則在它們不生起時，種子必定會散失，所以這種一時生起，一時不生起的轉識，不能攝持和執受一切種子。由此推知，當有別的識作為這些種子的執受識，它便是阿賴耶識。這是第五個理由。

引文最後為上述五個理由作總結。引文的意思是說，如果沒有阿賴耶識，則前六識為種子轉生、前六識具有善、不善等屬性、

種子異時而熟、諸識由各別的種子所生，以及一切種子恆常被執持的義理便不能成立，也難以得到合理的解說。扼要來說，以上這節引文主要是集中討論阿賴耶識為轉識的依止及執受識體去推斷阿賴耶識的存在。這也突顯出阿賴耶識具有作為所依 (āśraya) 和能執 (grāhaka) 兩大功能。

(27)

何故若無阿賴耶識，最初生起不應道理？謂有難言：若決定有阿賴耶識，應有二識俱時生起。應告彼言：汝於無過，妄生過想。何以故？容有二識俱時轉故。所以者何？且如有一，俱時欲見，乃至欲知，隨有一識最初生起，不應道理。由彼爾時作意無別，根境亦爾，以何因緣識不俱轉？

（《大正藏》卷 30，頁 579 中）

這裏提出第二個論証。這個論証基本上不能正面地確立阿賴耶識的存在性，而只是對於質疑阿賴耶識存在的說法加以反駁。詰難者對於阿賴耶識存在的質疑的理據是這樣的：由於阿賴耶識恆時生起，所以當其他識生起時，連同阿賴耶識，就最少有兩種識同時生起，即所謂俱時起 (saha-ja)。然而，俱時起是不可能的，所以不應有一個恆時生起的阿賴耶識存在。由於詰難者的理據是基於否定俱時起的可能性，所以論主就針對這點作出反駁。論主提出一種情況，就是當一個人在同一時間希望見到，又希望聽到，以至希望知道一件東西，這時，生起眼識的作意 (manaskāra)，生起耳識的作意，以至生起意識的作意都同時存在，而其他根、境等條件亦同時具足，這時，他的眼識 (cakṣur-vijñāna) 會先生起，抑是耳識 (śrotra-vijñāna)、鼻識 (ghrāṇa-vijñāna)、舌識

(*jihvā-vijñāna*)、身識 (*kāya-vijñāna*)、意識 (*mano-vijñāna*) 會先生起呢？如果不容許俱時起或俱時轉，而生起各識的緣都同時具足，則說任何一識最先起都不合理。但事實上，在這種情況下仍然是會生起識的，所以各種識必定可以同時生起。既然有俱時轉的情況存在，就不能否定阿賴耶識存在的可能性。

論主的這個論証雖然可以反駁難者提出的質疑，即打破否定阿賴耶識可能存在的說法，但這只能保住阿賴耶識存在的可能性，卻未能正面地確立阿賴耶識的必然存在。所以這個論証不能支持阿賴耶識存在的說法。

(28)

何故若無諸識俱轉，與眼等識同行意識，明了體性不可得耶？謂或有時憶念過去曾所受境，爾時意識行不明了，非於現境，意現行時，得有如是不明了相，是故應許諸識俱轉，或許意識無明了性。(《大正藏》卷 30，頁 579 中)

論主在這段文字繼續去證明諸識能夠俱時轉。論主提出，若說諸識不能俱時轉，則意識就失去了清楚了別 (*prativijñapti*) 事物的能力。例如，當意識與眼識俱轉，面對同一境時，意識是能夠清楚了別對境的，即所謂明了。當然，意識亦有不明了的時候，例如在記憶過去曾經接觸過的事物時，記憶可能不清晰，意識這時就處於不明了狀態。然而，在意識與前五識同時面對境時，意識是明了對境的。基於這個原因，論主認為若不容許諸識俱轉，就等於認為意識沒有明了性；若承認意識有明了性，就必須容許諸識俱轉。

然而，筆者認為以上論証的有效性是成疑的。論主只是指出

了意識和感識俱轉，同時面對一境時，意識是能夠明了對境的；另一方面，意識在憶念過去境時，或許會有不明了的時候。但論主忽略了一點，就是若意識不與感識俱轉，即是在感識生起後，意識才生起來了別感識攝取的印象時，意識仍然可能明了對境的。甚至在憶念過去境時，意識仍可以是明了性的。所以，就算是不容許諸識俱轉，意識仍可以是有明了性的。

(29)

何故若無阿賴耶識，有種子性不應道理？謂六識身展轉異故……又彼諸識長時間斷，不應相續長時流轉，是故此亦不應道理。(《大正藏》卷 30，頁 579 中一下)

這節引文是以阿賴耶識能恆久地攝持諸種子的力用去推証出阿賴耶識的存在。引文首句清楚表示，如果沒有阿賴耶識，則種子不能被恆久地攝持。這明顯點出阿賴耶識特別具有攝持種子的功能。這也是其他轉識所沒有的，因為只有阿賴耶識才具有如瀑布流水的連續特性，能把種子相續地攝持下去。依引文看，諸轉識因展轉變異，一時運作，一時又不運作，所以難以恆久地攝持種子。例如認識的外境暫時消失，或沒有了作意力的時候，則眼識、耳識、鼻識、舌識和身識都會停止勢用。如種子被它們攝持，當它們長時間停止運作時，則種子便會失去攝持的主體而散佚。由此可知，不具相續性的轉識是難以成為種子的攝持識。但實際上，種子卻是被識所攝持，並能由種子的狀態變成現行。由是論主以阿賴耶識能不間斷地攝持種子的功能去推証阿賴耶識的存在。

(30)

何故若無諸識俱轉，業用差別不應道理？謂若略說有四種業：一、了別器業；二、了別依業；三、了別我業；四、了別境業。此諸了別，剎那剎那俱轉可得，是故一識於一剎那有如是等業用差別，不應道理。(《大正藏》卷 30，頁 579 下)

這節引文所討論的是有關諸識 (vicitra-vijñapti) 的俱轉 (sahavartate) 與諸識的業用 (karman) 差別的關係。引文首句的意思是說，如不承認有諸識同時轉生的情況，則諸識不能同時發出不同的業用。這無疑是說，個別的識只能發生相應的一種力用。如眼識只能認識外境的顏色，鼻識只能體驗外物的氣味。只有在諸識俱轉的情況下，不同的識才能同時發揮它們獨特的力用。這便可以解釋某人能在同一時間下觀看外物的形狀和聽取外界的聲音。如不承認有諸識俱轉，根本不可能解釋能同時觀看和聽取外物與外境的現象。進一步，引文又提出了四種業用為例加以說明。它們分別認知身外物質、認知自身感知器官、認知自我意識的功用及認知六識各自的境界。依論主的意思，如了別器業、我業、依業和境業能同時發生，即可推知諸識俱轉是成立的。不過，綜合這節引文及以上有關諸識俱轉的引文內容來看，它只是交代諸識俱轉的現象，不是正式探討阿賴耶識存有的問題。此外，這節引文是要論証諸識俱轉的可能，但單看以上了別器業等的四個業用並不能支持這說法，相反，在某程度上還出現重複情況，因單是意識已具備了別四者的功能了。

(31)

何故若無阿賴耶識，身受差別不應道理？謂如有一或如理思，或不如理，或無思慮，或隨尋伺，或處定心，或不在定，爾時於身諸領受起非一、眾多種種差別，彼應無有，然現可得，是故定有阿賴耶識。(《大正藏》卷 30，頁 579 下)

這段引文進一步論証諸識能夠俱時轉的說法。一個人可以處於不同的情況，例如如理地思考、不如理地思考、粗疏地或細密地推求、心處於定中 (samāhita-citta) 或不在定中。在這些情況中，身上可以同時生起不同的感受。倘若諸識不能同時俱轉，應不會同時生起多種感受。因為一識生起時，只有一種受心所伴隨而起。所以，同時有多種感受表示同時有多識生起。

(32)

何故若無阿賴耶識，處無心定不應道理？謂入無想定或滅盡定，應如捨命識離於身，非不離身。如世尊說：當於爾時識不離身故。(《大正藏》卷 30，頁 579 下)

這裏透過修行者進入無心定的狀態去論証阿賴耶識的存在性。無心定表示意識不現起的情況。無心定有兩種：無想定 (asamjñi-samāpatti) 和滅盡定 (nirodha-samāpatti)。在無想定中，前五識和意識都不現起。在滅盡定中，前五識、意識和末那識都不現起。¹⁶在無想定中，前六識都停止作用，如果沒有另一個識

¹⁶ 關於末那識的狀態，一般認為有兩種，一是在現起狀態，另一則是不現起狀

體繼續起作用，繼續執持著根身，則入定時就相等於死亡。但事實上，修行者在定中仍然是活著的，而出定後仍可以正常活動。所以，在入定時必定有另一個識繼續生起作用。這個在六識和末那識以外恆當地生起的識就是阿賴耶識。

(33)

何故若無阿賴耶識，命終時識不應道理？謂臨終時，或從上身分識漸捨離，冷觸漸起；或從下身分。非彼意識有時不轉。故知唯有阿賴耶識能執持身，此若捨離，即於身分冷觸可得，身無覺受。意識不爾，是故若無阿賴耶識不應道理。(《大正藏》卷 30，頁 579 下)

這段引文透過命終時的現象來論証阿賴耶識的存在性。引文指出，當人臨死時，會從上身或下身開始逐漸轉冷。這種現象並非由於該人的意識不生起而造成的，因為一個人在有生的活動時，意識也有某些時候不生起，如熟睡的情況。由此可知執持這個肉身 (*māṃsa-kāya*) 的並不是意識，而是另一個識。論主指出，這識就是阿賴耶識。只有阿賴耶識能夠執持肉身，所以當阿賴耶撤離肉身時，肉身就會逐漸轉冷。故此，如果沒有阿賴耶識，就不會出現臨死時的這種現象。

(34)

若略說阿賴耶識，由四種相建立流轉，由一種相建立還

態。因此在八識中，第七識的末那識介於前六識與阿賴耶識之間。在前六識中，自然是第六意識最重要，阿賴耶識是潛意識，是深層心理學所謂的心識。這樣，在八識之中，第七識可作為前六識與第八識之間的橋樑。

滅。云何四相建立流轉？當知建立所緣轉故，建立相應轉故，建立互為緣性轉故，建立識等俱轉轉故。云何一相建立還滅？謂由建立雜染轉故，及由建立彼還滅故。(《大正藏》卷 30，頁 579 下—580 上)

前文已提出了多方面的依據，論證阿賴耶識的存在性，以及作為個體生命在生死流轉狀態中的主體。所以，生命的流轉具體來說就是阿賴耶識的流轉 (*samsṛti, pravṛtti*)。轉表示轉生，唯識學提出共有八識，包括阿賴耶識，這八識都是由各別的種子所生起，這些識的生起稱為轉生。流表示一種延續狀態。阿賴耶識的流轉表示一種延續不斷的生起，而所生起的就是阿賴耶識。然而，佛教認為，生死流轉只是生命的其中一種狀態，在生死流轉以外，生命還有還滅 (*nivṛtti, nirvāṇa*) 的狀態，而且還滅更有終極的價值。這段引文指出，阿賴耶識不單是生死流轉的主體，亦是生命進入還滅狀態的主體。¹⁷引文指出，我們可從四方面去看阿賴耶識在流轉狀態中的相狀 (*lakṣaṇa*)，而還滅的相狀則有一種。流轉的四相分別是：所緣 (*ālambana*) 轉、相應 (*samprayukta*) 轉、互為緣性 (*anyonya-pratyayatā*) 轉和識等 (*vijñānādi*) 俱轉 (*sahavartate*) 轉。而還滅相則是雜染 (*samkleśa*) 轉。這五相的詳細內容會在下文逐一交代。

¹⁷ 依照唯識學說，這個生命主體的還滅是一種轉化，在轉化中，這主體會轉成另一種狀態。亦由於這種轉化，這生命主體不再稱為阿賴耶識，而是成為“智” (*jñāna*)。所謂現象學或現象學意義便從這裏說起。這點在後文會再解釋。

(35)

云何建立所緣轉相？謂若略說，阿賴耶識由於二種所緣境轉：一由了別內執受故；二由了別外無分別器相故。了別內執受者，謂能了別遍計所執自性妄執習氣及諸色根、根所依處。此於有色界。若在無色，唯有習氣執受了別。了別外無分別器相者，謂能了別依止。緣內執受阿賴耶識故，於一切時無有間斷。（《大正藏》卷30，頁580上）

阿賴耶識的流轉，其中一方面是以它的所緣為緣而轉，這是阿賴耶識的所緣轉相。所緣（ālambana）即是對象，阿賴耶識的對象可分為內、外兩種。對內方面，阿賴耶識執持的對象是“遍計所執自性妄執習氣及諸色根、根所依處”。習氣（vāsanā）指種子，這種子是遍計所執自性妄執的種子。在三自性（tri-svabhāva）之中，遍計所執自性是雜染的，它所妄執的亦只是有漏（sāsrava, bhavāsrava）的種子。至於無漏（anāsrava, nirāsrava）種子，則不是阿賴耶識的所緣。所以，唯識學派認為，無漏種子只是暫託於阿賴耶識中。這樣的暫託與有漏種子的被執受，有一種很重要的分別，就是有漏種子跟阿賴耶識是共安危的，即是到了轉識成智之時，有漏種子都被克服；而無漏種子則不跟阿賴耶識共安危，在轉識成智之時，無漏種子就現起。“諸色根”和“根所依處”即是有情的根身。所謂執持根身，即是讓這根身延續不斷地現起，能夠不斷地活動。當阿賴耶識不再執持這個根身的時候，就是一期生命結束之時。

由於根身是物質性的，所以只有在有色界，即欲界和色界，阿賴耶識才會對它執持。在無色界，阿賴耶識只執持種子。對外

方面，阿賴耶識執持的對象是“外無分別器相”。無分別（nirvikalpa, avikalpa）表示沒有在認識中進行概念化。概念化是意識的作用，當外在世界被我們認識時，經過意識的概念化，才形成我們所認識的模樣。而阿賴耶識所執持的器世界與我們在意識上認識的是同一世界，在主觀上是無分別的。所謂執持器世界（bhājana-loka），即是延續不斷地現起這個世界。而阿賴耶識所現起的器世界，要經過我們意識的構作，才成為我們所認識的有分別的世界。所以阿賴耶識所執持的是無分別的器世界。¹⁸

阿賴耶識對內所緣的是有漏種子，而有漏種子從無始以來，以至未轉依，都是不間斷地存在的，所以阿賴耶識亦同樣是沒有間斷的。

(36)

云何建立相應轉相？謂阿賴耶識與五遍行心相應。所恆共相應，謂作意、觸、受、想、思。如是五法，亦唯異熟所攝，最極微細，世聰慧者，亦難了故，亦常一類緣境而轉。又阿賴耶識相應受，一向不苦不樂，無記性攝。當知餘心法行相亦爾。如是遍行心所相應故，異熟一類相應故，極微細轉相應故，恆常一類緣境而轉相應故，不苦不樂相應故，一向無記相應故，應知建立阿賴耶識相應轉相。（《大正藏》卷30，頁580上—中）

阿賴耶識流轉的第二方面，是與五種遍行心所相應而轉，這即是

¹⁸ 阿賴耶識是潛意識或心理學上的深層意識，它自身不能了別對象。意識的主要作用則是了別、分別對象。

阿賴耶識的“相應轉相”。五遍行心所是：作意（manaskāra）、觸（sparśa）、受（vedanā）、想（saṃjñā）、思（cetanā）。這五種心所恆時與阿賴耶識相應而轉，亦唯有這五種心所跟阿賴耶識相應。這些心所的作用非常微細，很難認識到。它們緣境或了別對象而轉生，而且都是生起同一類的心所。所謂同一類，舉例來說，受心所可分為苦受、樂受和不苦不樂受，即捨受（upekṣā），而在德性方面有善性、惡性和無記性，與阿賴耶識相應而生起的受，永遠只有一類，就是捨受，而且在德性方面永遠都是無記性。其餘四種與阿賴耶識相應而轉的心所，亦永遠都是不苦不樂、非善非惡的。

(37)

云何建立互為緣性轉相？謂阿賴耶識與諸識作二緣性。一為彼種子故，二為彼所依故。為種子者，謂所有善、不善、無記轉識轉時，一切皆用阿賴耶識為種子故。為所依者，謂由阿賴耶識執受色根，五種識身依之而轉，非無執受。又由有阿賴耶識，故得末那。由此末那為依止故，意識得轉。譬如依止眼等五根，五識身轉，非無五根。意識亦爾，非無意根。復次諸轉識與阿賴耶識作二緣性。一於現法中，能長養彼種子故。二於後法中，為彼得生，攝殖彼種子故。於現法中長養彼種子者，謂如依止阿賴耶識，善、不善、無記轉識轉時，如是如是，於一依止同生同滅，熏習阿賴耶識。由此因緣，後後轉識，善、不善、無記性轉，更增長轉，更熾盛轉，更明了而轉。於後法中，為彼得生、攝殖彼種子者，謂彼熏習種類，能引攝當來異熟無記。阿賴耶識如是為彼種子故，為彼所依故，長養種子故，攝殖

種子故，應知建立阿賴耶識與諸轉識互為緣性轉相。（《大正藏》卷30，頁580中）

阿賴耶識流轉相的第三方面是“互為緣性轉相”。互為緣性表示阿賴耶識與七轉識互相作為對方生起的原因。現先說阿賴耶識作為七轉識生起的原因。阿賴耶識作為原因，有兩方面的意義，第一方面是阿賴耶識具有七轉識生起的種子，第二方面是阿賴耶識作為七轉識的所依。首先，七識轉生，無論是屬於善、不善或是無記，都是以阿賴耶識攝藏的種子作為轉生的原因，所以說阿賴耶識具有七識生起的種子。其次，由於阿賴耶識執受色根，即我們的物質性的軀體，包括五根（pañcendriya），而前五識是依五根而轉生的，所以說阿賴耶識是五識的所依。此外，由於有末那識以阿賴耶識的見分為所緣，所以說有阿賴耶識才有末那識，而末那識是意識的所依，所以阿賴耶識亦成為意識的所依。眼等五識依於眼根等五根，而意識亦需要根作為依止，這意根就是末那識。

另一方面，七轉識亦是阿賴耶識生起的原因，這亦有兩方面意義。第一方面，七識在現法中長養阿賴耶識的種子；第二方面，七識為阿賴耶識在後世得以生起而攝殖阿賴耶識的種子。所謂在現法中長養阿賴耶識的種子，是指七識對阿賴耶識的熏習。七識依止於阿賴耶識轉生，具有善、不善、無記的性格，它們在同一的依止上生起和滅去。當七識滅去時，會對阿賴耶識進行熏習，形成對應於本身性格的種子，這些種子成為了阿賴耶識的內容。而將來，這些種子在適當的條件之下，會現起成為轉識。而且，倘若熏習力的勝用強盛，會刺激阿賴耶識中同類種子益發增長，

以致將來更容易現起，以及在現起時的勢態更熾盛。¹⁹

就這種熏習作用來說，七識是因，而阿賴耶識是果。所謂攝殖阿賴耶識的種子，表示七轉識對阿賴耶識進行熏習，可以繁衍生起阿賴耶識自身的種子。阿賴耶識攝持一切種子，而它自身亦是由種子生起。七轉識的熏習力除了可以熏生轉識的種子外，亦可以熏長其他同類的種子。所謂熏長，指熏習力刺激性質相近的種子，使它們益發增長。例如善性的轉識生起，其熏習力會熏生善性的轉識種子，同時亦會令阿賴耶識中其他善性種子增長。至於影響力有多少，就取決於熏習力的勝用的強弱。阿賴耶識自身的種子屬於有漏，所以當同屬有漏的轉識熏習阿賴耶識時，阿賴耶識自身的種子亦會受刺激而增長，這些種子能夠引攝未來的阿賴耶識。就這點來說，轉識可視為阿賴耶識的因。

總括來說，阿賴耶識是轉識的種子因，又是轉識的所依；另一方面，轉識長養阿賴耶識攝持的種子，亦攝殖阿賴耶識自身的種子，所以阿賴耶識與轉識互為緣性，這種關係成為阿賴耶識流轉的第三面相。

(38)

云何建立阿賴耶識與轉識等俱轉轉相？謂阿賴耶識，或於一時，唯與一種轉識俱轉，所謂末那。何以故？由此末那，我見、慢等，恆共相應，²⁰思量行相。若有心位，若無心

¹⁹ 為什麼後後轉識會“更增長轉，更熾盛轉，更明了而轉”，引文中沒有進一步解釋。後來唯識家作出的解釋是熏習力有強烈的、殊勝的表現之故。

²⁰ 這裏所說的“恆時”，其實不代表永遠而無間斷，因為末那識亦有停止作用的時候，例如在阿羅漢和滅盡定的狀態中。但由於這種情況很少出現，而且在我們有意識的情況下，末那識必定在生起作用，所以我們一般會說末那識

位，常與阿賴耶識一時俱轉。緣阿賴耶識以為境界，執我起慢，思量行相。或於一時與二俱轉，謂末那及意識。或於一時與三俱轉，謂五識身隨一轉時。或於一時與四俱轉，謂五識身隨二轉時。或時乃至與七俱轉，謂五識身和合轉時。……

復次，阿賴耶識或於一時與苦受、樂受、不苦不樂受俱時而轉，此受與轉識相應，依彼而起。……

復次，阿賴耶識或於一時與轉識相應善、不善、無記諸心所俱時而轉。……

如是阿賴耶識與轉識俱轉故，與諸受俱轉故，與善等俱轉故，應知建立阿賴耶識俱轉轉相。(《大正藏》卷30，頁580中—581上)

阿賴耶識流轉相的第四方面，是“與轉識等俱轉轉相”。轉識等包括了七轉識以及跟它們相應的心所。俱轉表示在同一時間轉生。現先討論阿賴耶識與七轉識俱轉的情況。引文指出，在同一時間，阿賴耶識可能只與一種轉識俱轉，亦可能與兩種轉識俱轉，以至可能與七轉識俱轉。當阿賴耶識只與一種轉識俱轉時，那轉識必定是末那識。因為末那識恆時與我見、我慢等相應，而且它的行相是思量。“我見、慢等”包括我癡(ātma-moha)、我見(ātma-dṛṣṭi)、我慢(asmi-māna)、我愛(ātma-trṣṇā)，此四者是癡、惡見、慢、貪四種煩惱心所的分位。²¹末那識恆時思量的

恆時生起。

²¹ 心所的分位指在某種情況下的心所。例如“貪”是一種煩惱心所，而貪的對

對象是阿賴耶識的見分，它以此對象為自我，而癡、惡見、慢、貪這四種煩惱心所恆時與末那識相應而起，並且以自我為對象，故此稱為我癡、我見、我慢和我愛。末那識恆時以阿賴耶識的見分為對象而生起，無論在有心位 (sacitakā) 或無心位 (acittakā) 都是這樣。有心位指意識生起的時候，無心位是意識不生起的時候。而意識不生起亦表示前五識也不生起。

無論前六識生起或不生起，末那識都常與阿賴耶識俱轉，所以，當阿賴耶識只與一種轉識俱轉時，那轉識就必定是末那識。引文又指出，當阿賴耶識與兩種轉識俱轉時，該兩種轉識必定是末那識和意識。末那識先不用說。為什麼另一種必定是意識呢？因為，前五識中任何一識生起時，必有意識同時生起。例如當眼識生起時，必有意識同時生起，才能成就識的認知作用。若沒有意識生起，前五識也不可能生起。但反過來在沒有前五識生起的情況下，意識亦可以生起，例如意識回憶往事。所以，當阿賴耶識只與兩種轉識俱轉時，這兩種轉識必定是末那識和意識。阿賴耶識又可與三種以至七種轉識俱轉，這時，除末那識和意識外，前五識中的一種以至五種亦同時生起。這是阿賴耶識與諸識俱轉的情況。

除了與諸識俱轉外，阿賴耶識亦可與各種心所俱轉。引文首先特別提到受這種心所。受本身是一種遍行心所，遍於一切識，包括阿賴耶識相應而轉。但與阿賴耶識相應的受只是不苦不樂受 (aduhkha-asukhā vedanā)，沒有苦或樂。當阿賴耶識與其他識俱

象可有很多，所以有不同情況的貪。當貪的對象是“自我”時，貪這個心所就稱為我愛。而我愛就是貪的一種分位。

轉時，由於苦受 (duhkha-vedanā)、樂受 (sukhā-vedanā) 與其他識相應，所以苦受、樂受也能與阿賴耶識俱轉。這裏出現一個問題，就是當阿賴耶識與其他識以及苦受、樂受俱轉時，這其他識也能包括意識，那麼，意識豈不是同時有著苦受和樂受伴隨著麼？這種情況是否可能呢？如果可能，意識這時的狀態是怎樣的呢？論中只指出阿賴耶識能與諸受俱轉，但未有進一步解釋。倘若不能解決阿賴耶識與諸受俱轉的說法所引出的問題，這種說法，以至阿賴耶識與諸識俱轉的說法也很有疑問。

除了受心所以外，阿賴耶識亦能與其餘各種善、不善、無記心所俱轉。按照論主這種說法，又會產生類似的上述的問題，就是意識是否可能同時有著善或不善的心所伴隨呢？如果可能，意識在這種情況下屬於哪種性格呢？

以上問題不單影響到阿賴耶識與各種心所俱轉的說法，亦影響到阿賴耶識與諸識俱轉的說法。因為苦受、樂受和各種善、不善心所並非直接與阿賴耶識相應，而是與諸轉識相應，而由於諸轉識能與阿賴耶識俱轉，這些心所才能與阿賴耶識俱轉。同時，由於這些心所與轉識相應，即在轉識生起時，必定有各種心所伴隨，故此阿賴耶識與轉識俱轉時，亦必定與各種心所俱轉。所以，如果阿賴耶識與各種心所俱轉的說法不能成立，則阿賴耶識與轉識俱轉亦不能成立。現在問題的關鍵在於性格相違的心所，例如苦與樂、善與不善的心所，能否同時生起？更進一步是要問，相違的心所能否在同一時間，伴隨同一識而起？

對於前一個問題，如果我們承認阿賴耶識和末那識都是恆時生起的，就必須承認性格相違的心所能夠同時生起。因為除了遍行心所外，末那識常與四種煩惱心所，即不善心所俱起，既然末

那識恆時生起，這四種不善心所亦必是恆時生起，而當意識生起時，總會有些時候有善心伴隨而起，那時候便是與末那識相應的不善心所與意識相應的善心所(*kuśalāś citta-caittāh*)俱起的情況。然而，在這種情況下，不善心所是伴隨末那識，而善心所是伴隨意識，兩種心所只是同時生起，但伴隨的是不同的心識。我們知道，心所依附心識而起，如果說一個心識附有性格不相違的多種心所，按理應是可以接受的。這是對前一問題的回應。至於後一個問題，即是相違的心所能否在同一時間，伴隨同一識生起，這就難以確定了。而這個問題的集中點應在意識。因為阿賴耶識只與捨受和其他無記的遍行心所相應；末那識只與樂受和其他無記和煩惱心所相應²²，這些心所都不相違；至於前五識的德性，則是由意識所決定，相違的心所只有苦受和樂受，這兩種分位是前五識本身帶著而起的，但伴隨著一種感識的受心所，應不能同時是苦受和樂受。所以只有意識才可能同時有相違的心所伴隨著。感識生起時，必有意識一同生起，倘若眼識有苦受伴隨，而同時耳識有樂受伴隨，則意識就可能同時有著苦受和樂受伴隨。然而，如何能夠解釋這種情況呢？在本論中實找不到滿意的答案。

無論如何，上面所說的前一個問題得到了解決，即性格相違的心所能夠俱起，但伴隨著不同的心識，這已經足夠解釋引文中

²² 末那識與哪些心所相應，這問題在《成唯識論》中有很詳細的討論，其中提到幾種見解，有認為末那識只與九種心所相應，亦有認為與十九種，以至二十四種心所相應。筆者現採取中間的觀點，取末那識與十八種心所相應的說法，此十八種心所包括：五遍行心所、四煩惱心所、八種隨煩惱心所和慧心所。其中五遍行和慧屬無記心所，煩惱和隨煩惱則屬不善心所。參考《大正藏》卷 31，頁 22 中–23 中）

所述的阿賴耶與諸轉識和各種心所俱轉的流轉相。這是阿賴耶識流轉的第四方面。以下我們看阿賴耶識的還滅相。

(39)

云何建立阿賴耶識雜染還滅相？……阿賴耶識所攝持順解脫分及順決擇分等善法種子，此非集諦因，由順解脫分等善根與流轉相違故。所餘世間所有善根，因此生故，轉更明盛。由此因緣，彼所攝受自類種子，轉有功能，轉有勢力，增長種子速得成立。復由此種子故，彼諸善法轉明盛生，又復能感當來轉增、轉勝、可愛、可樂諸異熟果。（《大正藏》卷 30，頁 581 上–中）

以上的引文主要是說明阿賴耶識的雜染相，強調它的虛妄性及染污性為有情眾生生死輪迴的主因，而這則引文則說阿賴耶識的還滅相。依唯識哲學所說，阿賴耶識為一切法的根源，它不但是一切染法的來源，也是還滅趨向清淨涅槃的識。只要透過轉依的過程，即可將阿賴耶識從染污的性格轉向清淨的性格，以完全斷除阿賴耶識的虛妄染污性。這一點非常重要，現象學特別是唯識現象學要到這個階段才能碰。因為唯識學在存有論方面，一直都是視世間種種事物都是虛妄非實，包括人自身的行為在內。這些負面的東西都是心識所變現的，它們都是虛妄的、染污的。要改變周圍環境以至整個器界，必須從心識的轉化著手，而特別要聚焦於阿賴耶識，因為它是一切染污事物的根源，這即是種子特別是有漏種子。把這些有漏種子轉化成無漏種子，又進一步使這些無漏種子現起而成就無漏的、清淨的現象、行為。必須這樣做，才能說胡塞爾（E. Husserl）所強調的生活世界（Lebenswelt）。這些

點當然不是局限於存有論，而延伸到工夫論、救贖論的問題了。這在唯識學來說，便是“還滅”（nirodha）。前此的一切虛妄迷執，則是流轉，或生死流轉。

依引文所見，阿賴耶識內含無量的善法種子（當然也有不善法種子）。這些種子主要是指阿賴耶識所攝持的順解脫分和順抉擇分兩類種子。有關這兩類種子，我們可以將它關連到唯識哲學提出的五種修行階位來了解。這五種階位即是資糧位（*sambhāravasthā*）、加行位（*prayogavasthā*）、通達位（*prativedhāvasthā*）、修習位（*bhāvanāvasthā*）和究竟位（*nīṣṭhāvasthā*）。引文提到的順解脫分（*mokṣa-bhāgiya*）是順隨解脫，而成爲解脫的意思。引文的意思是說如修行者修習順解脫分的種子，讓它們發揮作用，則可令自己趨向解脫的境界，最後達至五位中的資糧位。這是見道前的初步準備階段，修行者如能再積集種種有利於修行的功德、福智，便能進入更高的階位。另外，引文提到的順抉擇分是對應於加行位的階段來說的。抉擇是指正智對善法進行揀擇的意思。順抉擇分（*nirvedha-bhāgiya*）是指修集和順隨這些正智的種子。這裏所指的善法種子是專指煩、頂、忍和世第一的四種善根。依唯識哲學的說法，如修行者能修習煩和頂這兩種善根，便可對治和伏滅所取的種子，而忍和世第一的兩種善法則可對治和伏滅能取的種子。當這兩類的煩惱種子被伏滅後，修行者便可證入加行位。加行（*prayoga*）具有加倍努力的意思，加行位是唯識所說五位中的第二位，指加倍努力以積聚修行功德的階段。修行者在證入資糧位後，只要再努力修行，便可見道，證入通達位階段，成爲初地（*ādi-bhūmi, prathamā*）菩薩。它是修道五位中的第三位。如再精進下去，則可順次證入

第四位的修習位。修行者會在這階段中修習無分別智，並斷除俱生而起的二障。最後可臻至第五位的究竟位，成就無上菩提正果。扼要來說，引文指出順解脫分和順抉擇分這兩類種子因性格上與染法相違反，它們決不會是生起世間種種苦痛的成因。而有情眾生所具有的善根都是由此階段所含的善法種子所生起。依引文所說，這些藏在阿賴耶識中的善法種子具有不斷自行熏長，不斷地生起清淨熏習的勢用，它能讓善法同類的種子更見活躍。這種淨法的勢用只會愈生愈強，由是善根不會有所間斷。依此推論，在這些善法種子的不斷熏長下，有情眾生便會不斷生起淨行，而又因善法種子是與一切染法在性格上相違，所以能克制染法，令有情眾生於未來世中得以生起種種可愛和可樂的異熟果報。

當轉依完成後，有情眾生便能捨離阿賴耶識的虛妄染污性格。這種能熏長淨行勢用的善法，跟後來唯識論典提到的無漏種子的說法很接近，因爲無漏種子並不是一般眾生由行爲熏習而成的善性種子。它應是有情眾生與生俱來所有的無漏清淨種子。一般由業感而招致的種子在轉成現行後都會消失，但無漏種子則是具有自類熏長的勢用。不過，一般的說法認爲無漏種子是本有的，也有熏習而成的，這即是正聞熏習：遇到有德行的眾生特別是菩薩或佛而聽到他們的開示。

（40）

復次，此雜染根本阿賴耶識，修善法故，方得轉滅。此修善法，若諸異生，以緣轉識為境，作意方便住心，能入最初聖諦現觀。……當於爾時，能總觀察自內所有一切雜染，亦能了知自身外為相縛所縛，內為麁重縛所縛。（《大正藏》卷30，頁581中）

這節引文續寫有關阿賴耶識的還滅相，還提到還滅的方法。引文指出修行者可透過修行的工夫去轉滅阿賴耶識的雜染性格。依引文所說，修行者透過修習種種善法，可達致轉依的結果。這裏要補充一點，上一節引文提到善法種子雖能自身不斷地熏長同類種子，並對一切染法具有克制的勢用，但修行者如不能從日常生活中令善法種子不斷生起，藉此減少染法種子的形成，則染法種子永不能被克伏，轉依最後也難以証成。是以這則引文強調善法修持的重要性。這即是說，論主以為轉依的成功除了靠本身的善法種子外，也得要在修行上下工夫，要不斷地生起淨法種子，只有這樣才可在染法種子不會繼續生起，只有善法種子不斷熏生的情況下，確保轉依的成功。

依論主所述，修行者不論是處於哪一界趣，其阿賴耶識也會伴隨他而生起。由於阿賴耶識是一切染法生起的識體，也是一切轉識生起的根本，是以修行者在開始時要內省自身的阿賴耶識，了知它的種種虛妄性，才可向前推進。只有對阿賴耶識有正確的認識，即了知一切現象都是由阿賴耶識所變現出來，它們都是虛妄分別所形成，不應對它們生起執持之心，否則便會形成種種我執和法執，讓生死流轉持續不斷。如能了知諸法實無自性，一切皆是唯識的道理，便不會對一切法起妄執之心，這樣就可遠離種種顛倒妄想。因此引文以為要對阿賴耶識具有正確認識，了知它的虛妄分別性格，了知一切束縛都是源自這識。

(41)

復次，修觀行者，以阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界故。
略彼諸行，於阿賴耶識中總為一團一積一聚。為一聚已，
由緣真如境智，修習多修習故，而得轉依。(《大正藏》卷

30，頁581下)

這節引文承接上引文，繼續說明要對阿賴耶識有正確的認識，方可達到轉依的結果。依引文所述，阿賴耶識是一切概念、現象和內在我執形成的來源。一切現象，包括由五蘊假合而成的我都是由識轉變而來的。事物本身並沒有實在性，但由於有情眾生不知，才會對自我及外界生起顛倒妄見，形成種種苦痛，繼而造諸惡業，招致在不同的界趣中受生。由此看來，阿賴耶識積聚了所有能引生出不同界趣的種子，成為有情眾生在不同界趣受生的依據。但由於這些種子全都是藏於阿賴耶識中，如能以真如為境的智慧對治它們，並多加修習各種善法，伏滅一切有漏善的要素及惡性的種子，令無漏種子不斷熏長，則最後可達至究竟位而了斷生死煩惱的問題。

三、全文總結

《瑜伽師地論》為早期唯識哲學的一部重要論著，其內容雖以瑜伽師修證的十七境地為主，但它對於阿賴耶識也有不少義理上的深入討論。這主要見於〈攝抉擇分〉中有關阿賴耶識存在的種種論證。如將本論與《解深密經》(Samdhinirmocana-sūtra)比較，可見本論尤富有濃厚的哲學意味。在《解深密經》裏，阿賴耶識被譯為阿陀那識 (*ādāna-vijñāna*)。經中雖有提到阿陀那識為前後期生命體的過渡主體，但經文只是作一般的記述，並沒有在義理上作深入的解說。經文比較強調阿陀那識為維持一期生命的肉體和精神活動作用的識體。有關阿賴耶識如何牽引出新一期的生命及其輪迴受生的過程的問題，並沒有說明。及至本論出，

論主才對阿賴耶識作出種種義理上的剖析。在〈攝抉擇分〉中，論主提出了種種論證去証立阿賴耶識存在的必然性，並深入地討論到阿賴耶識與“諸識俱轉”等問題。有關這些的論證並不見於《解深密經》。這反映出本論中的阿賴耶識的理論已趨向哲理化。除了阿賴耶識的存在論證外，本論也提到了“轉依”的說法。依本論所說，轉依是將阿賴耶識的染污的有漏性轉成清淨的無漏性，而關鍵在於引發出藏在阿賴耶識中的攝解脫分和攝抉擇分的兩類善法種子。只要讓這些善法同時熏長其他同類的善性種子，以至伏滅或斷除一切有漏善及惡種子，便可修證至究竟位。本論中提到的這種具有熏長勢用的善法種子，是後出唯識經論中提到的無漏種子，可見無漏種子觀念已在本論中醞釀。對於這觀念發揮和開拓最多的，自然是護法的《成唯識論》。

另外，本論與《解深密經》同樣提到了阿賴耶識為生死輪迴的主體，但本論在說明一期生命在臨終前後以至受生的過程的情況，遠比《解深密經》及後期的唯識論典有更深入的交代，其中有關中陰身的說法更是非常詳盡，可說是唯識經論中討論得最詳盡的一部。這對於了解阿賴耶識受生過程有很大的幫助。此中不但具有心理學、生理學的意義，同時也有存有論的意義。亦唯有清楚阿賴耶識的在個體生命之間的轉生過程，覺悟、解脫才能說。

在這裏，我們要總結一下《瑜伽師地論》的阿賴耶識思想的兩大特點：它的存在性與對中有或中陰身觀點的周詳的闡釋。先說阿賴耶識的存在性方面。論典從反方面著眼，表示倘若沒有阿賴耶識的存在，則有八方面重要的義理不能成立。這八方面是執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終。特別是執受問題：前六識需要一個依止的主體，由它來執受、總合它們。阿賴

耶識便是這個主體。另外，種子是一切眾生和器世間或世界的精神性的基礎、來源（這裏說“精神”是泛說），它們必須聚集於一個處所，這處所便是阿賴耶識。又，眾生在命終時，需要一個作為靈魂的主體，由一期生命軀體移至另一期生命軀體，這靈魂的主體便是阿賴耶識。論主的總的論據是，必須要確認阿賴耶識，執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終這些生命現象才能成立。這樣的論証方式，在邏輯上可表示如下：

$$\sim p \supset \sim q, q, \therefore p \text{ 或 } \sim p \supset \sim q \supset q \supset p$$

其中， p 表示阿賴耶識， q 表示執受、初、明了等等東西。這是印度佛學特別是中觀學（Mādhyamika）的龍樹（Nāgārjuna）常用的推理的方式。要論証某物或命題 a 的可能性，先假設 a 不可能，然後引致 $b, c, d, e \dots$ 不可能；今 $b, c, d, e \dots$ 是可能的，因此 a 也是可能的。²³

爲省篇幅計，以下只就執受的問題來例示阿賴耶識的存在的必要性。即是，倘若沒有阿賴耶識，則前六識便沒有它們的所依和執持它們的主體。故阿賴耶識必存在。至於以阿賴耶識作為這樣的所依和執受的主體，論主提出五個理據。

1. 阿賴耶識是六識（眼、耳、鼻、舌、身、意識）的種子所依止的地方。只有阿賴耶識能攝藏種子，六識才能由各各相應的種子生起、現行。
2. 六識或六識身有善、不善、無記三種性質，只有作為中性的無記的識亦即阿賴耶識才能作為這六識身

²³ 關於龍樹的論証方式，參看拙著《龍樹中論的哲學解讀》台北：台灣商務印書館，1999，pp.9-10。

的依止處。

3. 六識的種子有善、惡、無記三種性格，它們現行後通過熏習為種子而聚合在一起。此中需要一自身為無記性格的處所來平衡、中和這些不同性格的種子，把它們積藏起來。這處所同時也要受不同性格的現行識所熏習而成種子。只有無記性格的阿賴耶識能做到。這表示阿賴耶識的存在性。
4. 六識分別由自己的種子生起，自身不能持有其他識的種子。此中必須有一特別的組織或機能來執持一切識的種子，這機能即是阿賴耶識。
5. 識或轉識有時起作用，有時不起作用。在不起作用時，它們以種子的方式存在。此中需要有一具有恆久性的機能來收藏這些種子。不然的話，它們便會散開以至流失。阿賴耶識正擔負這種功能。

以上五種理據，其意涵相互牽連，在內容上不免有重覆的地方。要解決這個問題，便需要作系統性的重構，這不是我們在這裏要做的事。

確定了阿賴耶識的存在性後，我們便可以說，生命的流轉就是阿賴耶識的流轉，這便是所謂生死輪迴（samsāra）。一期生命完結後，個體生命會由前一軀體移轉到下一軀體受生，經過一段時間，又移轉到再下一軀體受生，以至於無窮。只有在成覺悟、得解脫後，這種流轉現象才會永遠止息，而得還滅。生命在流轉或輪迴之中，會受種種苦痛煩惱所侵擾，沒有快樂可言。只有在還滅之中，才可說永恆的快樂。

流轉與還滅都是就阿賴耶識的活動說。流轉是阿賴耶識的流

轉，還滅是阿賴耶識的還滅；在還滅中，阿賴耶識獲得轉化，其存在性或內容會自動崩解，個體生命會完結，而與涅槃的境界合而為一。本論以流轉有四個面相：建立所緣轉、建立相應轉、建立互為緣性轉、建立識等俱轉轉。這亦可以分別稱為所緣轉、相應轉、互為緣性轉和識等俱轉轉。還滅則只有一個面相：還滅相或雜染轉。

下面要討論的是《瑜伽師地論》思想的另外一個特色，這即是對中有或中陰身受生的周詳的說明。一切凡夫，包括証得預流果和一來果的，都會以中有或中陰身輪迴受生。這中有正是阿賴耶識，在臨終時，它會慢慢離開垂死者的肉身，讓後者變得冰冷。這冰冷感會由後者的上身向下擴散，到垂死者的心臟停止跳動為止。這種跳動的止息表示阿賴耶識已由原來的生命軀體離開，找尋新的生命軀體，受胎而生。而原來的生命中的執著業力會牽引中有，讓它離開身軀，投向和開拓一新的生命身軀。我們凡夫的肉眼不能見到中有，只有聖者的天眼才能見到。論中甚至說及中有受生為男或為女的細微經過，和中有在受生之際由精神團凝結為物質性的身體的情狀。²⁴而這物質性的軀體的生成也有一個過程，開始時是胚胎，慢慢發展，生出有形的器官。中有或阿賴耶識終於投生到新的生命軀體，進入所謂羯羅藍（kalala）階段。這羯羅藍有時亦作加羅羅時，指胎內五位中的最初一位，指胎兒在母胎中生起的最初一周間，是一時間概念。這大體上也可以叫作“受孕”。其後一切器官與神經系統逐漸發育，讓心識在作用

²⁴ 此中的“精神團”中的“精神”，應該不是超越的理，而是經驗的氣，如同種子和整個阿賴耶識都不是理而是氣那樣。

方面有所依附，有據點。同時，肉身也需要心識和各種心理活動來維持。故心識與具有各種器官的身體有相互依賴的關係。

還有一點關連到中有或中陰身活動的，這即是眾生的死亡。論主通過識的表現、活動來解釋死亡現象，並仔細地描述當事者以中有的身份由一期生命離開其色身，而中斷呼吸，也停止心跳活動，這便是死亡。接著而來的是中有把自己投入下一期的色身而受生，這也促使種種幻象產生。在這一點上，《瑜伽師地論》較其他論典說得更為完整、周延。

對於眾生死的原因與眾生在彌留（臨近死亡）中的情狀，論中也有理性而又有宗教義的交代。論主提出死亡的原因有三方面：壽盡、福盡、不避不平等。不避不平等意即不能避開導致自己死亡的原因。而眾生在彌留之際，會表現三種情狀：善心死、不善心死、無記心死。善心死是無痛苦而死，因為為善的緣故。不善心死是死時有大痛苦，這是作惡多端之累。無記心死是無苦無樂地死去，可謂死於自然。論主還說及眾生在死時，會生起種種怪異的心理現象；特別是惡人會看到自己在來生中受苦的果報身體如何墮進惡趣（畜牲、餓鬼、地獄）中。

附記：有關文中一些重要觀點，將於筆者另文〈阿賴耶識的理論性探討與反思〉中交代。

參考書目

- 上田義文著《大乘佛教思想的根本構造》，京都：百華苑，1972。
- 勝又俊教著《佛教における心識説の研究》，東京：山喜房佛書林，1974。
- 高崎直道著《唯識入門》，東京：春秋社，1996。
- 武内紹晃著《瑜伽行唯識學の研究》，京都：百華苑，1979。
- 竹村牧男著《唯識の構造》，東京：春秋社，1992。
- 津田真一著《アーラヤ的世界とその神：佛教思想像の轉回》，東京：大藏出版社，1998。
- 長尾雅人著《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978。
- 長尾雅人譯注《攝大乘論和譯と注解》，上、下，東京：講談社，1997。
- 袴谷憲昭著《唯識の解釋學：解深密經を讀む》，東京：春秋社，1994。
- 舟橋尚哉著《初期唯識思想の研究》，東京：國書刊行會，1976。
- 橫山紘一著《唯識の哲學》，京都：平樂寺書店，1994。
- 橫山紘一著《唯識思想入門》，東京：第三文明社，1995。
- 王海林釋譯《瑜伽師地論》，三重：佛光文化事業有限公司，1998。
- 印順著《攝大乘論講記》，上、下，台北：慧日講堂，1962。
- 牟宗三著《佛性與般若》，上、下，台北：台灣學生書局，1977年。
- 吳汝鈞著《唯識現象學一：世親與護法》，台北：台灣學生書局，2002。
- 吳汝鈞著《唯識現象學二：安慧》，台北：台灣學生書局，2002。
- Chatterjee Ashok Kumar, The Yogācāra Idealism. Delhi, Varanasi,

Patna : Motilal BanarsiDass, 1975.

Nagao Gadjin M., Mādhyamika and Yogācāra. Tr. by L. S. Kawamura.

Delhi : Satguru Publications, 1992.

Schmithausen Lambert, Ālayavijñāna : On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo : The International Institute for Buddhist Studies, 1987.

Schmithausen Lambert, Der Nirvāna-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahāni der Yogācarabhūmi. Wien, 1969.

A Study of the Doctrine of Ālaya-vijñāna Presented in the *Yogācāra-bhūmi*

Ng, Yu-kwan

Abstract

This is a study of the Yogācāra thought of the ālaya-vijñāna (storehouse of consciousness) seen in the *Yogācāra-bhūmi*, an important treatise in Mahāyāna Buddhism. The discussion can be divided into two points : the argumentations for the existence of the ālaya-vijñāna and the detailed explication of the soul (antarā-bhava) from one generation to the next. With regard to the first point, the Treatise holds that the seeds or the basis of ourselves, our conducts and our circumstances needs a storehouse in neutral nature in order to receive perfume (vāsanā) from the outside world, and that this storehouse must be operative constantly. This storehouse is nothing but the ālaya-vijñāna. Secondly, in the realm of life and death (samsāra), we have to establish the concept of soul which passes from one physical and dead body to another living body so that transmigration can sustain until salvation is attained. What plays this role is the ālaya-vijñāna.

Keywords

vijñāna, the eight vijñānas, ālaya-vijñāna, antarā-bhava, samsāra, nirvāṇa