



# 唯識思想的十二緣起

——以中邊分別論為中心——

葉阿月

〔十地經〕卷第四現前地中所說的“*citamātram idam yad idaini traidhātukam*”①（凡是屬於三界的東西只有心而已），及〔中邊分別論〕相品第八偈中所說的“*abhūtaparikalpaḥ ca cit-ta - caitās tridhātukāḥ*”②（虛妄分別是屬於三界的心與心所）的文意是很有名的。它們的意思是：以空間方面來說，所謂欲界、色界與無色界的心心所皆是虛妄分別；又以時間方面來說，三界的心心所是過去、現在與未來的輪迴之所以生起的所依性（*āśrayatva*）。因此『中邊分別論』相品第九偈，在說明了虛妄分別剎那展轉的生起相以後，於第十偈及第十一偈，為進而說明虛妄分別的輪迴生起的雜染相，還採用原始佛教以來的重要教理的十二緣起而根據唯識說，來解釋其意。尤其把十二緣起當做三種（煩惱，業，生），或二種（因、果），或七種（從顛倒因至厭怖因）的雜染來說明。世親對此解釋：「這些所有的雜染（*Samkleśa*）是從虛妄分別（*abhūtaparikalpa*）發起」③其意表示十二緣起都是從虛妄分別的心心所生起。『十地經說』：「十二的有支

（*bhavāṅga*）實在依〔一〕④心」。雖然此文沒有明示其一心是虛妄分別的心，但此經繼續說：「〔若問〕這是何故？〔其答案是：〕於某事（*vastu*）發起具有貪欲的心時，其（心）即是識（*vijñāna*）」⑤。由此可見，當做十二支（緣起）所依的心是具有貪欲的心，即是雜染心⑥的識。關於『中邊分別論』所說的虛妄分別的心，即是識的同義語⑥，除了相品第八偈中能看出以外，在其第三偈說明虛妄分別識的特質中也可以得知。因此『攝大乘論』為了證明屬於依他起性的虛妄分別的十一識都是唯識時，也引用『十地經』的三界唯心的文句⑦。雖然真諦譯本與玄奘譯本所譯不相同，而把唯心譯為唯識，但無性釋本曾註釋：「如是三界皆唯有心，此言顯示三界唯識」⑧。由這點可以說，『十地經』所說的三界唯心，在『攝大乘論』是當做虛妄分別的心識。因此站在唯識說的立場，認為十二緣起是依據虛妄分別的心識，也是理所當然的。諸唯識論中說到十二緣起的，主要是『中邊分別論』、『攝

大乘論』、『瑜伽師地論』及『成唯識論』。首先，應看『中邊分別論』相品第十偈與第十一偈的前半文。

“Chādanāt ropañāc cāiva nayanāt sanparigrahāt pūraṇāt  
triparicchedād upabhogāc ca karsaṇāt 10. nibandhanād  
ābhimukhyād duḥkhanāt kiṣyate jagat”

（覆障故、安立故、又將導故、攝持故、圓滿故、三分別故、受用故、引起故、連縛故、現前故、苦故，「所以」衆生被苦惱）。

這說到了從「覆障故」至「苦故」的十一種理由。這十一種理由照其順序與十二緣起的各支有關，而成爲諸衆生之所以苦惱的原因。因此在下面我們將說明與十一種理由有關的十二緣起的意思，並探究其中所包含的心識說與諸唯識論書、阿含經等的學說到底有什麼相異之點。

### （一）、無明、行

大部份的漢譯阿含經都說明十二支緣起<sup>⑨</sup>，但巴利阿含經所說的緣起說却是九支，或十支<sup>⑩</sup>。亦即省畧無明與行的二支。雖是如此，巴利『相應部』<sup>⑪</sup>也有敘述十二支的，因此不能說無明與行的二支是後代所附加。尤其多數的漢譯『阿含經』都敘述十二支，所以無明與行是十二支中重要的支分，以致部派佛教與中觀佛教<sup>⑫</sup>所說的緣起說都引用十二支緣起說。『相應部經典』所說的“yad idam nāma - rūpa - paccayā viññānam viññānapaccayā nāma - rūpam”<sup>⑬</sup>（這就是識緣名色，名色緣識。）是很有名的。但主張識（viññāna, viññāna）之作用的唯識論書，並沒有像它以識與名色相互依存的緣起爲最終，或最初的支分，而採用十二支說的無明與行二支作爲識的所緣，以表示其二支在虛妄分別的心識說中扮演重要的角色。

關於苦惱衆生的理由「覆障故」（chādanāt），世親在『中邊分別論』說：「由無明障害如實見（yathābhūta - darśana）的緣故」。安慧在『Tika』中，對此註釋：「無明就是不見性質

的緣故……障礙實見生起的緣故」<sup>⑭</sup>。據『阿毘達磨法蘊足論』

（以下畧稱『法蘊足論』）卷第十一的說明，無明是無知，就是對內、外、內外及四諦乃至六觸處都沒有如實知道的無知<sup>⑮</sup>。『十地經』說：「對諸諦沒有勝義地現知（anabhiñāna），就是無明<sup>⑯</sup>。」『八十華嚴』及『十地經』的說明與梵本同義。但『

十住經』說：「不如實知諸諦第一義故，有無明覆心」<sup>⑰</sup>。如上所述所說，無明因爲有覆障如實見或心的性格，所以衆生受苦惱。

然而，如此以無明爲緣的諸行是那一種的行爲？關於此問題，『雜阿含』卷第十二只有簡單說明身行、口行與意行的三種而已<sup>⑱</sup>。『法蘊足論』卷第十一說：「無明爲前行；無明爲標幟；故起無量種惡不善法……乃至無明爲緣、造福、非福及不動行……」<sup>⑲</sup>。安慧總合上述的說明，而在Tika中說：「諸行是以身、語、意業的福（punya）、非福（apunya）及不動（anīrya）爲自體，而現行後有（pūnar - bhava）的緣故：這就是行（sain - skāra）」<sup>⑳</sup>。

『十地經』說：「執我……求有與無，專爲不如理作意（ayoniṣo - manasi - kāra），乃至積聚福、非福及不動的行<sup>㉑</sup>。此外又說：「事（vastu）是行」<sup>㉒</sup>。其意表示：行是一切的結果與原因的基礎（vāstu, foundation）……所以說事是行。

玄奘譯的世親的『攝大乘論釋』中，說明由無明力所起的兩種執着是<sup>㉓</sup>：（一），因爲不知阿賴耶識是分別自性的緣起（即依止阿賴耶識生起諸法的意思），所以，執着自性等是諸法因。

（二），因爲不知分別愛非愛的緣起（即十二緣起）所以執着我

是作者與受者。如此表示其兩種的「執着」皆是無明所生之行。

然而關於前者的「執着」，西藏文<sup>㉔</sup>譯爲sams（心、思惟），而對後者的「執着」譯爲ses（知）。由此點可見當做行（sain - skāra）的「執着」是對某事的思惟或知解所引生的行爲。

以上所說的身行、口行、意行及其種種的執着行爲的諸行，並不是在行爲發生後就消失其影響力，而是在事後必定以某狀態留存於心中。就是說我們時時刻刻的所有行爲經驗必被積蓄保存

，而形成我們的知能與性格等<sup>25</sup>。換一句話說，構成我們現在的知能與人格的潛在勢力就是「行」(saṃskāra)。因此關於第二苦惱衆生的理由「安立故」(ropanāt)的意思，世親說：「業的習氣被諸行安立於識(vijñāna)中故」。其中的、「vijñāna」玄奘與真諦都譯它爲「本識」，安慧也解釋它是阿賴耶識<sup>26</sup>，並不是轉識的意思。其意可以解爲諸行爲發生後，於本識中安立其所經驗的潛在勢力(習氣)，由此再發生其次一剎那的新行爲：這是剎那展轉的生起相的學說。但是安慧在Tika中却沒有這種看法，而把它看爲對餘生的生起相。因爲他主張：「有斷絕的轉識能引導生處(vipatishāna)是不可能的……所以在轉識中由諸行安立業的習氣是不可能的」。換句話說，他主張只有阿賴耶識才能引導生處。他又解釋「業的習氣」是「未來生的種子、(或)因的體(heṭu bhāva)」。由此點可以看出安慧把無明與行看做是屬於過去世，或在世的因。我人也可推想：因爲當做原因的習氣(即是未來世的根源)安立於能引導生處的阿賴耶識中的緣故，所以安慧把它看做是對餘世的生起相的根源。

『瑜伽師地論』所說的「阿賴耶識先世所造業行爲因……<sup>27</sup>」與上述的文意相同。因此「安立故」就是由於諸行使識的後有種子成長的緣故<sup>28</sup>，以致衆生受苦惱。這當然是以煩惱爲中心來看「行」(saṃskāra)；然而不是無明爲緣，而以智慧爲緣的行爲，亦即知四聖諦的真理，或根據正當的人生觀所造的行爲，其所積集的習氣，當然不會招引苦惱與不幸的後果。站在主張緣起性的唯識說的立場，這種看法是可以承認的、例如虛妄分別也有還滅緣起的淨識說。不過此處的『中邊分別論』把重點擺在虛妄分別的轉迴生起(流轉緣起)的雜染面來說明。

## (二)、識、名色、六處

據『雜阿含經』的說明，識、名色、六處是六識、五蘊、六入處(根)<sup>29</sup>。但此三支也可看爲次支「觸」的根、境、識等三要素。因爲雜阿含卷第三說：

「緣眼及色眼識生，三事和合生觸……如是緣耳、鼻、舌、身、意，緣意及法生意識，三事和合生觸」<sup>30</sup>。

由此得知眼等六根與色等六境與眼等六識能三事和合而生觸。因此爲配合上述的識、名色、六處爲識、境、根，可以把名色解釋爲與識相對的外境(色等的六境)<sup>31</sup>。關於發生觸的三事的順次，一般來說是根、境、識，但十二緣起的順次是識、名色(境)、六處(根)。因爲其三事是同時存在，所以其順序兩者都可以。但後者的順序，與其說是表示識的認識作用，不如說是表示識體，就是先有識體，然後名色(境)顯現，同時在完具六處(根)時才發生三事和合的觸。因此水野博士以爲這種順序比較合理<sup>32</sup>。此處所說的識是識體，其意是指認識的主體，並不是指輪迴的主體。因爲『中阿含經』曾說一位漁師之子，名爲茶帝的比丘(Saissa nāma bhikkhuno……)執着「此識是流轉輪迴於生死，並不是別的東西」<sup>33</sup>的惡見，佛陀對他激烈反駁，然後教他識是緣起(paticca-samuppannam viññanam)的道理。

以上是阿含經所主張的識是六識，也是認識的主體，並不是輪迴的主體，因爲識是緣起性。此外『雜阿含經』所說的識與名色的互相依存關係的心識說也是很有名的。其學說不但在『法蘊足論』<sup>34</sup>有詳細的說明，也常被唯識論書所引用。因此下面將以『中邊分別論』爲中心來看諸唯識論的解說。

首先關於『中邊分別論』所說的苦惱衆生的理由「將導故」(nayanāt)，世親主張：「由識(vijñāna)使到生死故」。就是表示十二支中的第三支「識」的作用是保持後有種子的習氣，而引導從死處至生死。此處的「vijñāna」，真諦譯爲「本識及意識」，玄奘譯爲「有取識」。其意都是表示引導生處的結生識(prati-sandhi-vijñāna)。不過依據玄奘譯，可推想他不承認本識是結生識。但真諦承認本識以外，染污意識也具有結生識的作用，這是兩者的相異點。然而依據『攝大乘論』<sup>35</sup>所稱中位的結生識是染污意識來看，真諦譯的「意識」是沒有錯誤。雖然他在意識以外又加本識爲結生識，以致令人推想他承認本識與意識的兩識存在，而與他自己的一識思想發生矛盾，但是若據『攝大



乘論』所說的意思：中位的染污意識在母胎與羯羅藍 (kalala) 和合時，其染污意識就從中位消滅，又其時的和合識不是意識，而是異熟識的一切種子識<sup>③⑥</sup>。因此可以說，真諦所說的「本識及意識」不是兩識的意思，而是結生識的同義語。<sup>③⑦</sup>

又玄奘對結生識譯為「有取識」，與安慧在Tika所說的「緣行的前時的存在 (有) 識」 (pūrvakāla - bhava - vijñāna) <sup>③⑧</sup> 同義。又「三十頌釋」說：「<sup>③⑨</sup>沒有阿賴耶識時，輪迴的流轉 (saṃsāra - pravṛtti) ，或還滅 (nivṛtti) 是不合理，其中輪迴的流轉，就是在他家同分中的結生的縛……」。由此說明可以看出結生識也是阿賴耶識的同義語。

十地經說：「依住行 (saṃskāra - saṃniṣṭita) 的最初的心是識 (prathamaṃ citam vijñāna) 」<sup>④⑩</sup>，此外又敘述識的二種作用：④(一)，作有的結生，(二)，為名色的現起的原因。由此可說『十地經』也有結生識的文意。因為『十地經』不是唯識論書，所以其結生識並沒有看做是阿賴耶識的同義語。雖然『十地經論』中世親說：「凡夫如是愚癡顛倒，常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫……」<sup>④②</sup>，以致世親把十二支中的識看做是阿梨耶識，但卻沒有表示它是結生識。

『瑜伽師地論』卷第九說：

「由此隨業識，乃至命終流轉不絕，能為後有相續識因，此識將生果時，由內外貪愛正現在前，以為助緣……在母腹中，以因識為緣，相續果識前後次第而生……」<sup>④③</sup>

此文中的重要點是說明隨業識是因識，而相續識是果識，以示在胎中的因果關係。雖然此文中沒有『攝大乘論』所說的染污意識、和合識、一切種子識、阿賴耶識等名稱，但又說明此果識在胎中的羯羅藍等位與名色俱，到衰老時轉成受業的名色與異熟果，也就是說異熟識依名色而繼續轉。尤其卷第五十一爲了證明阿賴耶識的存在所說的八種相中，其第二相的說明是：「若無阿賴耶識，最初生起不應道理……」。

註

① Dhhs (Dasbhūtanika - sūtra) BST (Buddhist Text. INDIA) No. 7. p. 32. 1. 9 Rahder 本 p. 49. 羅達摩譯：佛說十地經卷第四譯為「所言三界此唯是心」(大正大藏經(以下畧稱大正)) 10. p. 553 上)。鳩摩羅什譯：十住經譯為「三界虛妄，但是心作」(大正 10. p. 514) 察又難陀譯：大方廣佛華嚴經(畧稱八十華嚴)譯為「三界所有，唯是一心」(大正 10. p. 194)。

② MAVB (Madhyāntavibhāga - bhāṣya) 、長尾本(長尾雅人編東京、鈴木學術團出版 1964) p. 20. 1. 14. Pandeya 本 (Notial Banarsidass, INDIA 出版、1971) p. 24 玄奘譯：辯中邊論譯為「三界、心心所是虛妄分別」(大正 31. p. 465 上) 真諦譯：中邊分別論譯為「虛妄總類者、三界心心法」(大正 31 p. 451 下) MAVB 長尾本 p. 22. 1. 8, Pankeya p. 32. 1. 14.

③ 前揭 BST No. 7. p. 32. 1. 11 寫 "citasamāśṛitām" (依 2) 、但 Kondo 本 p. 98. 1. 10 及 Rahder 本 p. 49 寫 "ekacitta samā - sṛitāni (依一心) 。參照玉城康四郎：「心把握の展開一天台實相觀を中心として」(東京、山喜房佛書林出版、昭和 36 年) p. 33. 漢譯十地經 (大正 10. p. 553 上) 及八十華嚴(大正 10. p. 194 上) 皆譯為「皆依一心」。但、十住經(大正 10. p. 514 下) 譯為「皆依心」。

④ 世親的十地經論卷第八(大正 26. p. 169 下)說：「論曰、但是一心作者、一切三界唯心轉故、云何世諦差別、隨順觀世諦即入第一義諦、此觀有六種、一、何者是染染依止觀、二、因觀。……是中染依止觀者、因緣有分依止一心故、……論曰此是二諦差別、一心雜染和合因緣集觀……」。由此文意，可以說其一心也是雜染心。影印北京版西藏大藏經(以下畧稱d版)卷第 103. p. 103-5-4 所說的(從雜染智(Ses)觀察雜染的所依(gnas)的此文意與漢譯的染染依止觀的意思差不多，但是其 p. 10 5-5-1、對染依止觀的說明解釋：「唯依止諸有支離我的心、(就是)根據一心故」。此說明是比漢譯的「因緣有分依止一心故」、清楚地表明其一心是「離我的心」、因此玉城博士評示世親對三界唯心的心看做真心。(參照前揭玉城本 p. 51) 尤其對漢譯的「一心雜染和合因緣集觀」西藏 p. 版(p. 104-1-2) 省畧「雜染」的短句。由此可見漢譯與西藏譯有差異。總而言之、雖然十地經的唯

心，還有很多的問題，但此處的主要點是根據經文所說的「貪欲的心」而看其心是雜染心。

- ⑥ MAVB 長尾本 p. 20. Pandeya 本 p. 24. 25 第八偈前半說「虛妄分別是屬於三界的心心所 (citta - caitās)」，而後半偈說：“tatrārtha - dśtir vijñānam tad - viśeṣa tu caitāsāh” 真諦譯：「唯塵智名心，差別名心法」。玄奘譯：「唯了境名心，亦別名心所」。此偈文中的“vijñāna” (識) 是相等於兩漢譯的「心」，因為後半偈是對前半偈所示的虛妄分別的心 (citta) 的說明。於此可見「心」是「識」的同義語。第三偈所說的虛妄分別的特質，主要是表示識當做外境 (artha) 等四種的顯現。
- ⑦ 攝大乘論、佐佐木本 (佐佐木月樵·漢譯四本對照攝大乘論、日本佛書刊行會昭和 34 年) p. 30. 同附錄西藏譯 47. P 版卷第 112 p. 222—2—7.
- ⑧ 無性釋：攝大乘論釋，大正 31. p. 400 中。此外，唯識二十論，大正 31. p. 74 中，及大乘唯識論，大正 31. p. 70 下，也有以三界唯心說為三界唯識。
- ⑨ 赤沼智善：「原始佛教之研究」 p. 238. 268 其他對阿含經及原始佛教的十二緣起的研究論文有木村泰賢：原始佛教思想論，第五章、特に十二緣起論「就て」，水野弘元：「十二緣起說について」特にその心理的見方—印佛研究第三卷第一號 p. 111 以下。其他還有很多種；於此省畧。
- ⑩ 長部大緣起 (D. N. 15. Mahānidāna - sutta) 起說明九支，而長部大本經 (D. N. 14. Mahapadāna - sīl. p. 31 - 2) 參照木村：原始佛教思想論，(日本丙午出版、昭和二年) p. 238. 241. 但是昭和四三年大法輪發行本是 p. 199。
- ⑪ 據前揭木村本 p. 242 所說，相應部的毗婆尸經 (Vipassī sutta S. N. 11 p. 5 - 7) 及 S. N. 11. p. 2. 有說明十二支。
- ⑫ 大智度論卷第五、第九、大正 25. pp. 96 上 100 中，水野、前揭本 pp. 13. 14. 參照。
- ⑬ S. N. II p. 104 雜阿含 12. 大正 2. p. 80 中—下、D. N. D. N. II. p. 5 - 7.
- ⑭ 山口梵本 p. 35 l. 15 - 17. Pandeya 本 p. 28 l. 23 25. 據安慧的說明，此處所說的實見是出世間的慧，但為達到後得智及其出世間慧而加行的聞，思與修所成的慧也是實見。MAVT 山口梵本 p. 35. l. 18 - 20. Pandeya 本 p. 28. l. 25 - 27。
- ⑮ 法蘊足論卷第十一緣起品 21 - 1. 大正 26. p. 505 下。
- ⑯ Dh. B. BST 本 No. 7. p. 31. l. 30. Rahder 本 p. 48. Konds 本 p. 97. l. 13.
- ⑰ 十住經，大正 10. p. 514 下。
- ⑱ 雜阿含卷第十二 (298)、大正、p. 26. p. 505 下。
- ⑲ 法蘊足論，卷第十一，大正 26. p. 506 上。
- ⑳ MAVT 山口梵本 p. 36. l. 1 - 3. Pandeya 本 p. 29. l. 2 - 3. 瑜伽論卷第三十一，大正 30. p. 454 中說：「……愚癡為先，生福，非福及不動行。行能攝受後有之識令生有芽，謂能攝受識種子故。」Wayman: Analysis of the sṛāvaka bhūmi Manuscript. p. 114 的文意與漢譯多少相異。本論文註 26 參照。
- ㉑ Dh. B. BST. No. 7. p. 31. l. 17 - 19. Rahder 本 p. 48. Konds 本 p. 97. l. 1 - 5。
- ㉒ 同上 p. 32. l. 12 “vastu saṃskāro 'smimho 'vidya”
- ㉓ 攝大乘論釋，大正、31. p. 329 上、佐佐木、對照本 p. 13. 附錄西藏譯 19. p. 版卷第 112. p. 219—1—6. 關於前者 (分別自性) 是相等於中邊分別論所說的虛妄分別的剎那展轉的生起相，而後者 (分別愛非愛) 是等於輪迴生起的雜染相，就是十二緣起，但攝大乘論對其十二支的內容沒有說明。
- ㉔ D 版，東北 No. 4050 1316 - 132a。
- ㉕ 水野弘元：「原始佛教」 pp. 154 - 155。
- ㉖ vijñāna ity atālaya - vijñānam abhipretam na tu pravṛtti - vijñānam MAVT 山口梵本 p. 36 l. 15 - 17. Pandeya 本 p. 29 l. 12。
- ㉗ 瑜伽論卷第五十一，大正、30. p. 579 上，宇井伯壽：「印度哲學研究」第六卷 p. 546。
- ㉘ 山口梵本 p. 37. l. 4 - 5. Pandeya 本 p. 29. l. 19. “saṃskārair vijñāne punar - bhavabijādhānāt jagat kliśyate。前揭註㉓所說瑜伽論卷第三十一的意義與此意多少相異。Dr. Wayman (前揭本 p. 114) 說：“punar - bhava - vijñānānkura - prādur - abhāvā yatadblam vijñāna parigrhitam” (為使後有的識生芽、

其種子被識所攝受)。此文與 *Ti ka* 同樣表示識保持種子的趣旨。雜阿含經卷第十二 (298)、大正 2. p. 85 上 S. N. II. p. 3 說名色的名 (*nāma*) 是受、想、思、觸、作意，但漢譯本說受、想、行、識的四無色陰。

③⑩ 雜阿含經卷第三 (68)、大正 2. p. 18 上。

③⑪ 水野弘元：原始佛教 p. 16 有主張此學說。又他在「十二緣起について」日本印佛研究第三卷第一號 p. 19 中，引用故赤沼智善教授及舟橋一哉教授明示名色是識的對象，尤其為證明其學說而引用漢巴的雜阿含說：「內有識身、外有名色、由此二緣生六觸處」、參照赤沼：「原始佛教之研究」p. 256 舟橋：「原始佛教思想の研究」p. 107,

③⑫ 水野：「十二緣起に關する」(前掲) p. 20。

③⑬ M. N. I (38) *Māhāraṅgāsāṅkhyasūtra* (大愛盡經)

p. 256 "idam viññanam sandhāvayati saṃsārati anaññan - ti" 中阿含經卷第五十四 茶帝經，大正 1. p. 766 上—

③⑭ 法蘊足論卷第十一，大正 26. p. 507 中—下。

③⑮ 攝大乘論、佐佐木、對照本 p. 18。

③⑯ 同上 p. 18. 同附錄西藏譯 28 p 版卷第 111. p. 220—2—2。

③⑰ 主張染污意的結生識不是阿賴耶識的別體的學說出於山口益：「中邊分別論釋疏」p. 68 註⑨及字井：「攝大乘論研究」pp. 307-8

③⑱ MAVT 山口梵本 p. 37. 1. 10 - 11, Pandeya 本 P. 29. 1. 23. 雜集論卷第四、大正 31. p. 711 下也有敘述「有取識」。

③⑲ Lévi: *Trimśikā* p. 37. 1. 14 - 15

④② D bh S, bST. No. 7 p. 31. 1. 31 Rahder 本 p. 48. 八十華嚴與漢譯十地經是與梵文本同樣的說明，但十住經說：「依諸行、有初識」。

④③ 同上 p. 32 - 1. 19. Rahder 本 p. 49.

④④ 十地經論卷第八、大正 26. p. 170 下，此處是對大悲隨順觀的四種中的第二，餘處求解脫說明的，然而 P 版卷第 105 - 3 - 2 以下的文的說明與漢譯有多少相異。尤其漢譯說阿梨耶識以外也有說阿陀那識，但西藏譯 "Kungsī dan hyng pahi nnam par Ses pa nams"，就是說阿賴耶識與諸轉識這是兩者的相異點。

④⑤ 瑜珈論……九、大辨 30. p. 321 上，此文意與卷第九十三的文意相同。

(上接第 6 頁龍樹哲學的基本立場) 其他各物而被知」，意即這實相並不可以依他人的說教而被知，它直接關涉自覺的境界，必須要自己做冥想，直觀的工夫，才可達致。

寂靜即是無本體，即作為空的同義語而被使用。離本體，即去掉作為語言的實體化的本體；也沒有通過思惟與語言而被論究被計量的事。由於思惟與語言的對象都不成立，故稱為靜寂。因此，實相是超越乎語言與作為思惟的特徵的種種性質的。這樣，我們即可了解到，這第九詩頌，正是有關三個三昧中的無相三昧；這是一種遠離所有相狀的冥想，是對神秘的直觀世界的冥想。

## 六、理性主義與神秘主義的一體化

我們屢屢把『般若經』與龍樹的冥想的世界，稱為神秘的直觀。不過，與理性主義對立的神秘主義，與完全不含有神秘主義色彩的理性主義，在古印度的哲學與宗教中，都是不存在的。因印度的哲學與宗教，在原則方面，並不將人間的救渡原理置於情緒中，却置於知識中。

神秘的冥想的萌芽處，是那種能夠救渡人類的知識；理性的知識必須成為神秘的體驗，才能有救渡的作用。『般若經』的思想家，由冥想中的神秘的體驗，到達「一切空」這一最高的知識。龍樹則批判人間的理性思惟，察覺到橫亘於理性前的非理性與無知，而進入空的世界。龍樹使人自覺到人間的無知，暴露理性思惟的非理性成分，這即意味，空性的知是神秘的。

這樣的神秘性與理性的轉換，在『般若經』的思想家中，在龍樹中，都導致不二，一體的思想，神秘的直觀世界，是超越乎其自身的語言與思惟的多元性的全一東西，不被分開的東西；同時，它是對立的理性世界的根源，不能與理性世界區別開。理性的世界，就其原來看，即與神秘的世界為一。在上述第九詩頌中，龍樹說到實相超越種種性，即說及這樣的世界風光。