

# 專著

## 流轉緣起的心意識問題

——中邊分別論為中心

葉阿月

唯識為印度哲學，經真諦、玄奘二大師先後介紹到我國，在唐代曾大放光彩，迨唐武宗聽信讒言，盡毀佛家典籍，遷清末平陽仁山居士始從東都取回法相唯識學的重要經典；繼歐陽竟無居士的闡揚，漸有復興之望。但學者還引以為憾的，就是玄奘大師撤回許多梵本，多已蕩然無存，位我們難以判別新舊唯識學異同的由來。本文作者葉阿月女士係日本東京大學高級哲學研究所的準博士，現在臺大教授佛學與梵文，她就今人所發現「辨中邊論」與安慧釋文的梵文原本，探討「流轉緣起的心意識問題」，真可說是研究唯識法相學的探本窮源的一樁工作。編者常嘆息，印度文化傳入中國，歷東漢魏晉南北朝隋唐，這麼長久的時期，何以我們不能建立梵文研究的基礎。作者葉女士既通唯識又精梵文，本篇即根據梵文立論，雖還是初步的研討，但已開闢研究唯識法相學的一條新途徑。因為梵文的經典，現在所存雖不多，但它畢竟是印度哲學所寄託之所在，也是研究印度古文學必須具備的知識。因此我們希望有志青年同學對梵文的研究加以注意，本文較長，特分二期發表；即下期續完。

——宣德謹識

中邊分別論 (Madhyānta-vibhāga-bhāṣya) 是印度哲學的唯識學說中最有名的一種重要論著。因為本論的偈文是唯識學的開祖——彌勒 (Maitreya) 所說，而由無著 (Asaṅga A. D. 300—380) 撰述。世親 (Vasubandhu A. D. 320—400) 又對這偈文予以詳細闡釋，其在唯識中道思想史上所佔的地位如何？不言而知。當時的印度哲學界，尤其是佛教界劃成空有二大分野，爭論很劇烈。本論為了糾正他們的偏見，一方面說明世上所有的萬法都是由虛妄分別的心識所變見的唯識思想。另一方面說明這識的活動不是固有存在而是緣起性的空思想。於是本論中特別強調虛妄分別中有空，空中也有虛妄分別，兩者是非一非異的中道思想。因此本論被視為一部唯識中論。

我國的大藏經中，關於本論的翻譯本有二種。一種是真諦 (Paramārtha A. D. 499—500) 所譯，稱為「中邊分別論」。另一種是玄奘 (A. D. 600—664)

所譯，名爲「辯中邊論」。但他們所帶來的梵本現在已不存在。然而十九世紀以來有些西洋的哲學家對唯識思想的研究頗爲熱心。他們不滿意只有對漢譯的經論的研究，而組織原典探險隊往尼泊爾(Nepal)尋找漢譯本所從出的原本。其中最著名的學者是法國的

Sylvain Lévi，於一九一八年，在Nepal發見安慧(Sthiramati A. D. 470—550)所著的「中邊分別論釋疏」(Madhyānta-vibhāga-tīkā)的梵文原本，

後來由日本留法國的學者山口益博士於一九三四年將梵文原本在日本出版，並附載日譯文與漢藏譯本對照。

一九六四年又由京都大學的長尾雅人博士將世親所著的「中邊分別論」(Madhyānta-vibhāga bhāṣya)的原文出版。可惜這些梵文原本到今天還沒有介紹給

臺灣的哲學界及佛教界。因此爲了探究梵文本的內容與真諦玄奘所譯的同異點，筆者在東京大學印度哲學研究室時，特別注重中邊分別論的梵文原本及漢藏日

諸翻譯文的比較研究。自愧全部的研究尚未完成時。因事不能不暫行回國。

關於「流轉緣起的心意識問題」是筆者去年(一九六九年)三月在東大印度哲學研究室的第四十四回的研究會發表，後來由研究室主任中村元博士的推薦，同年八月即由東京「東方學」第三十八輯以日文刊載，這一次所揭載的研究成果雖未到達理想，但周宜

德社長却命筆者翻譯此論文。爲了尊重他的意見不得不大膽地鼓起勇氣以這一篇短文請國內外諸先達的指

教。因篇幅所限，不能不將許多應有的註解全部省略並希閱者原諒是幸。

中邊分別論的心意識說雖然比較簡約，但因爲本論是屬於原始的論說，仍然被認爲初期瑜伽行派的教理綱要書。

本論的心意識說主要是在相品的前半十一偈，即是所謂「虛妄分別」(Abhūtaparikalpa)的題目之下所論述。因爲虛妄分別是識性，又是屬於三界心所的性質。然而第一偈和第二偈只述虛妄分別的有相和無相而没有說明心識。又第五偈也是因以虛妄分別攝

三性的意義，只說明三性的定義而已。除了這三偈以外，只在其餘的九偈之中說明原始形的心意識說。

這九偈中，特別以說明虛妄分別的特質(Svalakṣaṇa)的第三偈，尤其出現於其前半偈的vināśa(識)爲中心，而比較其有關連的他偈文和諸唯識論書的學說，以試述流轉緣起的心意識問題。

一、流轉緣起的意義

說到「流轉緣起」，就聯想到它的反對語的「還滅緣起」。這些名詞以唯識學的術語說：「流轉緣起」是「轉變說」。「還滅緣起」是「轉依說」。心識說有了這兩方面才可以說是完全的學說。有關「轉依說」已經發表於日本印度學佛教學研究第十七卷第二號，所以這裏只說明「轉變說」。最初我要說明，爲

什麼不用從來的術語的「轉變說」而用「流轉緣起」的名詞做題目。

關於「緣起」(Pratitya-samutpāda)，月稱造的  
中論釋(prasannapādā)中已有說明。「“pratitya”  
的語是……對得達，相待而作用，……“samutpāda”  
的語是對顯現(प्रदुर्धवे)而作用，所以相對於  
諸法的因緣而生起(utpādah)就是「緣起」的意  
思。安慧就在唯識三十頌釋(Trinśika vijñapti-  
bhāṣyam P. 16)說……

「因爲vijñāna(識)是Pratitya-samutpannatvād  
(緣起性)所以沒有實體的存在……，又關於這「識  
是緣起性」可以從轉變(parināma)的文句而知道  
。」

爲什麼「識是緣起性」就是「轉變」？關於這問  
題，安慧又說明如下：

「轉變(parināma)是因的剎那一滅，同時就得  
和因的剎那不同相的果體。」

安慧又再分因轉變和果轉變而說明：

「因轉變(hetu-parināma)就是，在阿賴耶識  
中(ālayavijñāne)增長異熟和等流的習氣(ā-  
vāsanā)。」

這是表明現行薰種子的意思。

「果轉變(phala-parināma)就是，牽引前世業  
達到圓滿時，阿賴耶識因異熟的習氣得了活動[  
力]，就現成(abhinivṛtī)於他家同分中。  
又因等流的習氣得了活動[力]，諸轉識和染污  
意皆從阿賴耶識生起。」

這是表明種子生現行的意思。

如此於識中因和果互相活動，而生起三界所有的  
現象，所以說識是緣起性，也是依他性。這樣的說明  
可以在一般的唯識論書中看到。關於識中有如此的活  
動，世親在三十頌稱爲parināma(轉變)。彌勒在中  
邊分別論的第三偈名爲“……Pratibhāsa prajāyate”  
(生似……)。

關於“pratibhāsa”和“parināma”的不同點，上  
田義文博士已發表數種論文。對於這論文，最近長尾  
雅人博士曾提出其反駁的論文。但筆者在這裏，離開  
他們的爭論，以第三者的立場來探究其本意。

安慧對“pratibhāsa”的語義，沒有特殊的註釋  
，但對“parināma”有詳細的說明已如上述。尤其  
對“parināma”，也有定義它是“anyahātavam”(不  
同性，變異)，所以上田義文博士說明兩者的不同點  
如下：

“pratibhāsa”是……現在剎那的識，現似外境。  
即是能緣的識和所緣的境的關係……是vijñāna  
和 vijñeya (能識和所識)的同時關係。然而  
“parināma”是顯似外境的識(Cartha-pratibhā-  
sam vijñānam)在過去和現在前後剎那間有不同  
，就是識和種子兩方面有前後的不同。」

尤其成唯識論說明轉變是由能變的識變現內識的  
見分和相分。這種說明並不見於梵文原本，所以上田  
博士說這種的思想不是世親本來的思想。但是除了護

法的見相二分說或是四分說，我們有必要直接探究其所包含的實在活動價值，動機及使命。

“pratihāsa”是 to manifest one's self, appear as, look like 的意思。玄奘和真諦把它譯為「似現」，「顯似」，「變似」等等。

“pariṅama”是 transformation into, change, evolution 的意思，所以譯為「轉變」、「轉作」、「能變」、「能緣」。由兩者的語言上來，當然有不同的意思。然而有用“pratihāsa”的中邊分別論相品第三偈，說明虛妄分別的特質，就是 artha (外境) , saha (有情) , ātman (我) 和 vijñapti (了別)——世上所有的一切諸法——雖然本來沒有存在，但識以 artha 等有實在存在一樣而顯現生起。換言之，就是虛妄分別的識顯似 artha 等而生。也是“……“pratihāsa prajāyate”的意思。道「生似 artha 等」，就是識的活動。或是造出宇宙所有的東西就是識的動作。因此識的活動或動作，不但有 pratihāsa (顯似)，更有 prajāyate (生) 的活動，才可以表示識是緣起性。相品第三偈沒有說明識生似 artha 等的因緣。安慧對這也沒有什麼說明。

然而若說識没有任何的因緣而漠然地活動，這是不能成立的。所以爲了補充這第三偈的缺點的意義，彌勒在第九偈稱 ālaya-vijñāna (阿賴耶識) 是 pratihāsa-vijñāna (緣識)。pravṛtti-vijñāna (轉識) 從 ālaya-vijñāna 生起而享受苦樂等，所以稱爲 aupā-

dhogika (有受用)。這是表示 ālaya-vijñāna 是緣起性，所以才能生諸轉識的意思。因此安慧在「中邊分別論釋疏」說：

「云何生起 (utpadyate)？從阿賴耶識要生起轉識時，在阿賴耶識中生長和它(轉識)同種類而使未生的轉識生起的種子 (bija)。」這是等於三十頌釋所說的因轉識的意思」。因那種子生長而到達轉變差別 (pariṅama-visesalābhāt) 再生起和它同種類的轉識。「這是等於三十頌釋所說的果轉識的意思」。」

如此說明以後，爲了證明阿賴耶識和諸識的互相因果關係而引用有名的阿毘達磨經的偈文。

“sarvadharmā hi ālinā vijñāne tesu tat tathā anyonyam phalabhāvena hetubhāvena sarvadhā”  
[一切諸法實在藏於識中，彼[識]也是同樣[藏]於彼等[諸法]中，常常互相以果性和因性[而發生關係]。)]

因此在中邊分別論，關於識向一切界活動，雖然第三偈只有說“……pratihāsa prajāyate”，但不能忽視它有包含緣起性的“pariṅam”的意思。下面所說的唯識二十頌第九偈的釋文是表示這意思的最好的例證。

“rūpa-pratihāsa vijñaptir yatah svabhāva pariṅama viśesa-prāptād utpadyate……” (似色的識[了別]，如果從自己的種子達到轉變差別而生起

時……)

這一文中有說中邊分別論相品第三偈的“……pratihāsa prajāyate” [即是果轉變] 以外，還有說明其原因的種子的 *pariṇāma* (轉變) [即是因轉變] 由這點看來，雖然中邊分別論沒有說明因轉變，但已有其含意。所以第三偈的“……pratihāsa prajāyate” 可以說也有表示識的緣起性。因此關於中邊分別論所說的“……pratihāsa prajāyate” 的文意，轉識論以「轉作」，顯識論以「迴轉作」，瑜伽論和顯揚聖教論以「了別」的譯語來表示同樣的文意。在這第三偈中真諦譯它爲「生似」，而玄奘譯爲「生變似」。如此有種種譯語。這裏爲了離開從前的譯語，所以直接用其本意思的「緣起」。

「流轉」(pravṛtti) 是漂流展轉，就是生死相續而不斷的意思。瑜伽論第五十一卷有說明阿賴耶識由(一)所緣轉，(二)相應轉，(三)互爲緣性轉，(四)識等俱轉的四種而流轉。其中：

第一的所緣轉是阿賴耶識在二種的所緣境當了別而轉，即是：

- 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，謂了別遍計所執自性妄執，習氣及諸色根，根所依處。

這文意是和解深密經所說的阿賴耶識的二種執受，及三十頌所說的阿賴耶識的二種活動的意思相同。又瑜

伽論說阿賴耶識存在的八種論證中的第五種，有說明諸識俱轉及四種業用的差別，這文意也有類似點。因此可以說中邊分別論相品第三偈所說的 *viñāna* 的四種活動也有類似點。

第二的相應轉說明阿賴耶識和作意等五通行心所相應。

第三的互緣性轉是說明阿賴耶識和諸轉識的互相關係。

這第二和第三是有類似於中邊分別論相品第九偈所說的緣識和受用識及受、想、行的三心所說。又說明轉識轉時，一切皆以阿賴耶識爲種子識。這意思和中邊分別論真實品第二十二品所說的 “*hetur bijasam-grhitam ālaya viñānam*” (因是攝諸種子的阿賴耶識) 的意思相同。

由以上所說的類似點來看，在中邊分別論第三偈所說的阿賴耶識的活動，才是和瑜伽論所說的阿賴耶識的流轉相有一致的。因此用「流轉」二字，合前所說的「緣起」二字而稱爲「流轉緣起」。

## 二、中邊分別論相品的心意識問題

(一) 從 *viñāna* 的譯語看玄奘和真諦的識思想的不同處。第三偈：

“*artha-satvātma-vijāpiti-pratihāsanāṁ  
prajāyate  
viñānam nāsti cāsyārthas tad-abhāvāt tad  
apy asat*”

真諦譯：塵根我及識

本識生似彼

但識有無彼

彼無故識無。

玄奘譯：識生變似義

有情我及了

此境實非有

境無故識無。

其中的“*viñāna*”玄奘譯爲「識」，西藏文譯爲“*nam-par-se-s-pa*”，這都是直譯。對真諦譯爲「本識」，其不同處已經古今很多學者討論過。這 *viñāna* 以真諦來看，譯爲「本識」是正確的，因爲他特別在第三偈的長行附加，「本識者，謂阿賴耶識」的說明文。然而玄奘的「識」是指什麼識，却是疑問。因此對於出現於相品中所有的 *viñāna* 的譯語，而比較玄奘和真諦的譯語之同異處，以推察玄奘所譯的「識」是指那一個識。

#### A 第十偈長行

①“*ropanāṭi saṁskārair viñāne karma-vāsan-āyāḥ praiśihāpanāṭi*”

真諦譯：安立故者，由諸行能安立業熏習於本識中故。

玄奘譯：安立故者，謂諸行植本識中業重習故。

②“*nayanād viñāneopapatti-śihāna-saṁprāpanāṭi*”

真諦譯：將導者，由本識及意識能令衆生往受生處故。

玄奘譯：將導故者，謂有取識引諸有情至生處故。

“*upanayād-hetur viñānam*”

真諦譯：將因，謂本意二識。

玄奘譯：將導因，謂識。

由此可以知道在這第十偈的長行中同一字 *viñāna*，玄奘想它表示藏識的意思時，就和真諦一樣譯爲「本識」。但是表示結生識時，他就不譯爲「本識」，然而真諦皆譯爲「本識」尤其表示結生識時，除了本識以外，爲了重視意識，就是染污意的動作而譯爲「本意二識」。這是他的特色。

#### B 第六偈

“*nopalabdhīḥ praḥyate*”

真諦譯：本識即不生。

玄奘譯：識無所得生。

“*viñaptimātrasyāpi anupalabdhīr jāyate*”

真諦譯：能緣唯識亦不得生。

玄奘譯：……於識無所得生。

因爲第六偈是說明入無相方便相，所以真諦爲了主張 *viñaptimātra* (唯識) 的無所得，是本識的無所得，而從偈文的 “*nopalabdhīr praḥyate*” 譯爲「本識即不生」。然而玄奘譯爲「識無所得生」。這可以說是因爲玄奘不像真諦一樣認定本識的不生，所以不譯爲「本識」。又在第三偈，關於顯現 *śihāna* 等，也不像真諦一樣譯爲「本識」。這可以由窺基批評真諦的意見，而推察玄奘在第三偈所譯的「識」不是指阿賴耶識。

(未完，待續)