

專著

流轉緣起的心意識問題

(續前期)

——中邊分別論為中心

葉阿月

對於第三偈後半所說的唯識無境的一句，“*naṣṭi cāyārthas*”真諦譯為「但識有無彼」。其中的「無彼」是和玄奘的譯語「此境實非有」同意。所以「但識有」可以說是真諦的增補文。為了表示這識是什麼識，他就註釋：「但識有者，謂但有亂識」。就是強調只有亂識而已。對於其次所說的境識俱泯的一句，“*tad-abhāvāt tad apy asat*”〔其〔境〕不存在故，其〔識〕也不存在〕的偈文。世親的註釋文有“*grāhakaṁ vijānaṁ asat*”，玄奘譯為「能取諸識亦非有」，然而真諦譯為「能取亂識亦復是無」。其中的「能取亂識」就是正合他主張的「亂識」的意思。

所取和能取的解釋有廣狹二義，世親在第三偈說：
“*yat tad grāhyaṁ rūpādi-pañcendriyaṁ manah sad-vijāna-saṁjñakaṁ catur-vidhān...*”〔其所取是這色等，五根末那和六識想的四種……〕

這解釋是屬於廣義的。所以由顯現者所顯現的四種，即是所取的境沒有存在，能取的識，即是顯現者自己也沒有存在，這種的看法是對的。真諦所譯的亂識是因為識，特別是在顯現的過程，或是在活動方面都有執着性，或是只有散亂性（*ḍīrāntimātrava*），所以譯它為「亂識」。這和偈文所說的顯現者的本識是不一不異的。然而玄奘譯顯現者為「識」，其「識」可以推察是指他所譯的「能取諸識」的「諸識」。

那麼玄奘的「諸識」是表示什麼諸識。因此看一看世親對第三偈註釋的文及安慧的複釋文。世親先說明：

- ① 顯現 *artha* (外境) 就是生色等的狀態。
- ② 顯現 *satva* (有情) 就是「顯現於」自他相續「的身體」中的五根。
- ③ 顯現 *āman* (我) 就是染污意，因為和我癡等「四煩惱」相應。
- ④ 顯現 *viñapiti* (別) 就是諸六識。

如此說明 artha 等四種的狀態和性質。然而安慧及窺基好似用三十頌所說的三種轉變來說明這解釋。就是說：顯現 artha 和 satva 的識是阿賴耶識，這是等於第一異熟轉變。顯現 ātman 的識是染污意，這是等於第二思量轉變。顯現 vijñapti 的識是六識，這是等於第三了別境轉變。這種的說明是表示阿賴耶識，末那識及諸六識的八識皆是顯現者的意思。玄奘的「諸識」可以說是這八識的意思。然而安慧又說：

「……那時，顯現 artha, satva, ātman, vijñapti 而具有相應 [心所的] 諸八識從阿賴耶識生起於五趣中……。」

又瑜伽論第五十一卷中，雖說諸識的活動有了別器業的四種，但它是證明阿賴耶識的存在。因為阿賴耶識能生諸根，根依處及諸轉識。所以說明是有情的生起根本，這些論說都是說顯現者是諸八識。同時也承認阿賴耶識是諸識等的顯現者 [根本識]。然而窺基就不同了。他主張諸八識是別體，因為他的述記中有說明諸八識有能力各別顯現外境等的四種。由這點來看，安慧和窺基同樣引用三種轉變說。然而究極的學說就有同體別用和體用各別的不同。

玄奘的諸識是表示安慧的同體別用的意思，或者指窺基的體用各別的意思，這是不清楚的。因為在第三偈彌勒和世親只述一字 vijñāna，又玄奘沒有對「諸識」的譯語，再加特殊的增補文來說明。所以不能說玄奘的思想和窺基一樣的。總之，真諦以顯現者的

vijñāna 譯為「本識」而被窺基批評真諦是一意識思想。由此看來，關於第三偈的 vijñāna 而說有真諦的一意識思想，和玄奘的諸識思想的不同。

(2) 世親的 vijñāna 說

兩翻譯者的思想已有如上所說的不同。但在中邊分別論中世親的見解是怎麼樣的呢，為此問題再以第三偈為中心而探究與其有關係的第八偈和第九偈中所說的心識說以使得其本意。

說明虛妄分別特質的第三偈的 vijñāna，如前所說可以看作顯現 artha 等的顯現者的識。也可以看為其 vijñāna 是各各顯現似 artha, satva, ātman, vijñapti 的識，就是似塵識，似根識，似我識，似識識的四識，如此可以說顯現者及所顯現的境都是識性。在攝大乘論也說這識性是虛妄分別。然而本論的第八偈的前半有言明三界的心心所 (citta, caitta) 皆是虛妄分別。然而其後半偈，就以 citta (心) 換寫為 vijñāna (識)，西藏文直譯為 nam-par-ges- [pa]，但是漢譯兩本都以 "vijñāna" 譯為「心」(citta)。又在其長行世親也用那一個 "vijñāna"。由此看之，可以在中邊分別論，彌勒和世親皆視 "citta" 是 "vijñāna" 的同義語。

如此以三界心心所，或 vijñāna 為本質的虛妄分別，在第九偈被說明為剎那展轉的生起相時，彌勒就分類一是緣識 (pratyāya-vijñāna) 第二是受用 (aupabhogika) 「識」，並以表示兩者相互間密切的

關係。因為餘的轉識以阿賴耶識為緣而生起，所以稱阿賴耶識為緣識。對其餘的識稱為 pravṛtti-vijñāna (生起識，或轉識)。

如果這第九偈所說的“pravṛtti” (生起，轉起) 可以說做第三偈的“……pratiḥāsaṁ prajāyate” (生似……) 的意思，那麼第九偈的緣識 [阿賴耶識] 可以說是其餘轉識的顯現者。如此真諦譯顯現者的 vijñāna 為「本識」，可以說他和彌勒及世親的見解頗相一致。

(關於第三偈的 klistamānas (染污意))

以上所說的，是以中邊分別論的世親的 vijñāna 為中心而說明 ālayavijñāna 為顯現者的例證。然而以前已說過，窺基批評 ālayavijñāna 顯現第七末那識及六識是不對的。又成唯識論有主張八識的體用是各別，因此在中邊分別論中除了 ālayavijñāna 以外，所顯現的識 (轉識) 是什麼性格？它果然是已成爲包含第七末那識的七轉識呢？或者不是？對於這問題有須要再探究。

前面會說過，在第三偈，世親說明 artha 是色等的「六色界」，satva 是眼等的五根，ātman 是染污意 (klistamānas)，vijñapti 是眼識等的六識。然而這裏有問題，就是不像成唯識論一樣言明，和我癡等的四煩惱相應的染污意是第七末那識。又因 satva 是五根。所以不說六根者，就是這裏缺少意根。如果沒有意根，眼等六內界就不完全，如此就不能成立十

八界。因此據下面所說的攝論及他論書的學說，可以看出這裏的 ātman 的染污意是意根，如此成立十八界就沒有問題。

真諦譯攝論說明：似塵識、似根識、似我識和似識識的四識是等於身識等的十一識。當然的，真諦譯本和其餘的三翻譯本皆說：十一識中的身識就是眼等的五界，身者識是染污意 (真諦譯是染污識)，受者識是意界，正受識是六識界。應受識是色等的六外界。就是全部共爲十八界的意思。其餘世識等六識是說明前五識的差別而已。因此用這前五識來比較中邊分別論的四識，就成爲身識 || 似根識。應受識 || 似塵識。身者識和受者識 || 似我識，正受識 || 似識識。

其中，以身者識 (染污識) 及受者識 (意界) 的二識配合於似我識，是看兩者都是一樣的意根。因爲攝論說明意有二種，其中的第二意，就是常與我慢等的四煩惱相應的染污意，對這說明諸譯本皆有一致。然而對第一意的說明：

真諦譯本說：「先滅爲意，又以識生依止爲意。」

玄奘譯本說：「無間滅識能與意識作生依止。」依西藏文來看，好像「真」譯文比較適當。當然的，以嚴密的解釋來說兩者的意思有多少不同。總之，其所表示的第一意是識一滅，即時就做爲生他識的依止，叫爲意根。第二染污意是和中邊分別論的染污意 (klistamānas) 同意思。這 klistamānas 到唯識

三十頌時，就成爲“manonāma vijñāna”（所謂末那識），就是第七末那識的形體。

然而在真諦譯攝論釋及轉識論皆說染污意是阿陀那識。在顯識論就稱它是意根。又大乘莊嚴經論也說「意根謂染污識」，尤其玄譯顯揚聖教論說：「由意根恒與我見我慢等相應……此意恒緣阿賴耶識爲其境界，執我及慢高舉行相而起。」因此以攝論的身者識及受者識配合爲中邊分別論的似我識，而看它是十八界中六內界的意根界是正確的。於是，可以說在相品第三偈的*Ikṣīṭamanas*（染污意）是還沒有成立爲第七末那識的形體。

⑨第九偈中的轉識和心所。

第九偈

“*ekāṅ pratyaya-vijñānaṁ dvitīyam aupa-*
bhogikam upābhoga-pariccheda-prerakā-
tatra caitasāḥ”

真諦譯：第一名緣識

於塵受分別

玄奘譯：一則名緣識

此中能受用

這前半偈，世親稱緣識爲阿賴耶識（*ālayavijñāna*），又稱有受用爲轉識（*pravṛtti-vijñāna*）。

但他沒有註釋這轉識是六識或是七識。安慧在 *Tikā* 裏，窺基在述記裏都註釋它是七識。然而引用這第九偈的攝論裏面，玄奘譯的無性釋本及真諦譯的世親釋本皆說明受用識是六轉識。

關於後半偈所說的三心所，世親說明受用（*upabhoga*）是受（*vedanā*），分別（*pariccheda*）是想（*sañjñā*），識的起作（*prerakā*）是諸行，就是思（*cetanā*）和作意（*manaskāra*）。這三種心所可以說是五遍行中，除了觸以外的作意、受、想、思的四遍行。在本論中，（玄）譯語是和梵文一樣有四種名稱。但最後的思和作意是屬於推（即是 *preraka*）所以稱爲三心所。無性的攝論釋就稱它爲受蘊（*skandha*），想蘊，行蘊的三心所。真諦在中邊分別論也譯爲受陰（*skandha*），想陰，行陰的三陰，然而在世親的攝論釋本就以陰爲識的同義語而譯之。尤其以生起識爲受識而稱它爲受陰。又以中邊分別論的受陰和想陰爲分別識而稱它爲想陰。因爲他所引用的偈文的後半偈「了受名分別，起行等心法」和中邊分別論的偈文有一點不同。就是在中邊分別論的受用和「分別」說明爲兩種心所，但在真諦的攝論，以「了受」名爲「分別」而說明爲一種識。

（真）譯：中邊分別論（真）譯：攝論釋

（A）用識＝轉識 → 生起識＝受識＝受陰

（1）受——受陰

↓ 了受——分別——分別識——想識

（2）分別——想陰

所

（3）引行——行陰 → 起行 → 行陰

如此在（真）譯的攝論釋中以生起識稱爲受陰，

所以若認爲生起識的轉識爲六識或心所是有困難的，又因受用和分別名爲分別識或想識，所以若認它爲轉識或心所也是困難的。幸得其下文有名六識爲心，又說明從心所生的後三心就是心法（心所）。因此可以推想眞諦以古思想的六識（六轉識）當做心來看，所以他認定受、想、行是它的心所。然而如前所說，眞諦先以陰爲識的同義語，後以識爲心的同義語。由這一點可以推察眞諦在此偈文以生起識爲六識或心所。不過，這是在（眞）譯本才有這種譯文，所以這種思想可以說是眞諦獨特的見解。總之，在相品第九偈世親沒有說明轉識是那一種識，所以這裏所說的受、想、行等的心所可以看作轉識的心所，或是轉識的性質。如果這樣轉識可以爲心所，而緣識的 ālayavijñāna 可以看作心。既然如此，在第八偈所說明的虛妄分別是三界的心心所，那心心所在這第九偈才說爲識的生起相。因此可以說在這第九偈還不會包含第七末那識的轉識。

三、關於眞實品第二十二偈的意 (manas)

看一看眞實品第二十二偈長行所說的轉識說：

「轉識所攝有意 (manas)，取 (udgraha)，分別 (vikalpa)，……其中 manas 是常思量爲行相，udgraha 是五識身，vikalpa 是意識。」在大乘莊嚴經論述求品中，可以看出和這三種名稱一樣的分類，不過有一點不同，就是在中邊分別論稱這三種爲轉識。然而在大乘莊嚴經論稱它爲能取的

三種顯現。據其解釋 manas (意) 常被染污。所以這 manas (意) 和中邊分別論相品第三偈所說的似我識，就是與顯現爲 ātman (我) 的染污意 (klista-manas) 是同一意思。又 udgraha (取，或受) 的五識身和 vikalpa (分別) 的意識，這兩種可以說和中邊分別論的似識識，就是與顯現爲 vidhapti (了別) 的六識同一意思。

然而這裏有一個問題：在相品第三偈看做爲意根的 klista-manas (染污意)，在這眞實品第二十二偈中就說它是轉識中的一種。又 manas 一字，玄奘譯爲「意」而眞諦譯爲「心」。對於 “mano yan nityaṁ manyangākāraṁ” (意常以思量爲行相) 這解釋文，玄奘譯爲「意謂恒時思量性識」。但眞諦譯爲「心者是法恒起識相解相」。(玄)譯文比梵文多加一個「識」，以玄奘來看這 manas 是末那識。然而(眞)譯雖不是直譯文，却不把它看爲末那識。因此可以推想眞諦看這 manas 是一種意根的性格而已。總之據眞實品的說明，這 manas 已成爲轉識的一種。因此可以推想以下的二點：

(1) 從來在相品看做意根的 manas 到這眞實品就發展爲轉識中的一種。

(2) 安慧和窺基註釋相品第九偈的轉識爲七識，就是根據這眞實品第二十二偈的轉識說的。

四、關於 ālayavijñāna (阿賴耶識) 的同義語。如前所說，眞諦在攝論釋稱六識爲心，又在中邊

分別論真實品譯 *manas* 爲「心」，因此有人批評他雜用譯語。然而而在相品第八偈關於虛妄分別的同義語，彌勒和世親曾以 *citta* (心) 代替 *viñāna* (識)，又在大乘莊嚴經論，以識的顯現稱爲心的顯現，唯識 (*Viñāna-mātra*) 稱爲唯心 (*Citta-mātra*)。又唯識二十頌的前面說 “*cittaṃ mano viñānaṃ vijñaptis ceti parāvāḥ*” (心、意、識、別是同義語)，由此可以說初期的唯識說是以心意識爲同義語。然而古今的學者有些人贊成此說，也有些人反對此說。無論如何這些論評是屬概念上的，並不是科學的心理實驗所能證明，所以要判斷那一學說是正確的，當然很不容易。總之，科學不發達的初期唯識學說，可以說是傾向於單純的思维的，所以把心意識看爲同義語，在實踐上，要斷除一般所說的「亂識」或煩惱所染的「我念意識」比較容易。因此擬根據這些同義語來比較攝論及成唯識論的論點。

成唯識論中說明第八識的異名是心，阿陀那，所知依，種子識，阿賴耶識，異熟識，無垢識。其中和攝論及解深密經所說的同義語是「心」，「阿陀那」，「阿賴耶識」。在攝論說明阿陀那識時，就引用有名的阿陀那識的偈文。然而其解釋和解深密經及成唯識論的解釋有些不同。(玄)譯的攝論說明阿陀那識只有執受有色根，但成唯識論除了說明執受色根以外又說明要執持種子。這和解深密經的解釋有點相類。對於這阿陀那識的定義，攝論沒有說明阿陀那識有執

持種子的作用，是因把這種的作用移給阿賴耶識。然而和這論說相反的，就是解深密經說明阿賴耶識沒有執持種子的作用，而只在身中攝受隱藏而與其同安危而已，因此執持種子的作用移給於阿陀那識是當然的。但在三十頌，*ālayaviñāna* (阿賴耶識) 的作用就發展到包含阿陀那識的全部作用。

以上說明 *ālaya-viñāna* 的同義語中的阿陀那識，其次要探究其同義語的「心」。關於「心」的定義，解深密經說：「亦名爲心，何以故，由此識色聲香味觸等積集滋長故」。對此成唯識論和攝論都說：「謂或名心，由種種法薰習種子所積集故」。然而攝論要說明「心」以前，先說明心意識中的意和識的特質。識是做爲取(認識)境。關於意如前所說明過，意有無間滅識，就是做爲生餘識依止的意根，及與四煩惱相應的染污意的二種。真諦稱第二染污意爲阿陀那識，但這阿陀那識並不是指上述的帶有阿陀那識作用的阿陀那識的意思。不過是表示 *grāha* (執持) 的意思，以染污意緣阿賴耶識而執持爲我，所以稱意爲阿陀那識。

關於說明 *ālayaviñāna* 的同義語的心，(真)譯本和(玄)譯本等三本不同。據其三譯本所說，心體離開 *ālayaviñāna* 別無所得，因此以 *ālaya-viñāna* 爲心體，又以 *ālaya-viñāna* 爲種子而生意和轉識。這文意表示心意識是各別體。然而據真譯本所說，離 *ālaya-viñāna* 不能得「意」，所以 *ālaya-*

viñāna 爲「意」，又以此意爲種子而生餘識，世觀釋的西藏翻譯文：「如果沒有染污意，而有帶其因的意及轉識也不能轉起……」這意思和真譯文有點類似。真諦認「意」爲 ālaya-viñāna 的同義語，是和顯識論說阿梨耶識爲細品意識的見解一致。又說「意」是「心」的同義語。是因承認意有積聚種子，所以稱義而說執持色根等以外也執持種子的意思一致。

以上說明關於 ālaya-viñāna 的同義語的阿陀那識和心，然而在攝論世親引用當時的部對派意見中，對心意識是同義語有贊成的，也有反對的。然而世觀本身沒有說明何者是正確的。由此可知，世親的心意識說並不像後代那樣固定。所以真諦主張心意識是同義語，不一定是反對世親的意見。又他譯相品第三偈的 viñāna 爲「本識」而被窺基批評爲錯誤，也可以說是未必然的。

五、比較中邊分別論的 viñāna 的顯現及三十頌等的 ālaya-viñāna 的三種作用

其次爲了結論，以真諦譯第三偈的 viñāna 爲「本識」，就是看顯現者爲 ālayaviñāna 的論說爲中心，而連結顯現者和所顯現的 artha (外境) 等的四種關係，所以比較三十頌及成唯識所說的 ālaya-viñāna 的三種作用而說明之，三十頌說。

(adhātman upādāna-viñāpitas (因內) 別執受)

(bahirhā paricchinnākāra-bhāṅāna-viñāpitas (因外) 別行相不明確的器世間)

因調伏天註釋了別是顯現 (nirbhāsa) 的意思，所以這 nirbhāsa 也可以說和中邊分別論的 pratibhāsa 同意。因此三十頌中所說的 ālayaviñāna 的三種別也可以換稱爲二種的顯現。

於是三十頌所說的顯現爲外的器世間可以配合於中邊分別論所說的顯現爲 artha 等。然而三十頌所說的內的執受比中邊分別論爲複雜。因爲三十頌說內的執受有二種：(1) 執受那執着遍計所執性的習氣。(2) 執受有所依的根色和名。又關於習氣的執受更分爲二種而說明，就是 ātmādi-vikalpavāsana (分別我等的習氣) 及 rūpādi-dharma-vikalpavāsana (分別色等諸法的習氣)。在成唯識論這兩種的習氣。稱爲相名分別習氣，以這配合三十頌的二種習氣，可以說分別相的習氣等於分別色等諸法的習氣，分別名的習氣等於分別我等的習氣。但中邊分別論沒有說明執受習氣，因爲好像解深密經是屬於初期的唯識論書，所以不說 ālayaviñāna 的作用有執受種子。於是除了這些執受而說明餘的執受。

三十頌的有所依的根色 (就是成唯識論的諸色根和根依處) 可以說等於中邊分別論的 satva (paric-
endriya 五根)。因調伏天註釋「名」是受等的四蘊，所以這「名」也可以說等於中邊分別論的 vijñapti (sad-viñāna 六識) 及 ātman (klista-manasa 染污意)。又如前說，真諦以意爲生起識的依止故爲意根。他又承認意有積聚種子故以阿陀那識稱爲染污意。因此三十頌所說的執受習氣可以相當於中邊分別論的 ātman (klista-manasa 染污意)。

然而成唯識論已成立八識的形相，所以不像三十頌一樣說名 (nāman) 的執受。因此可以說成唯識論的 ālayavijñāna 的作用和中邊分別論比較就減少顯現為 ātman 和 vijñapti 的作用。又如前所說，安慧在 Tika 會以成唯識論的三十頌所說的三種轉變來說明，顯現為 artha 等四種是諸八識的作用。雖然如此，安慧又說明八識乃由 ālaya vijñāna 所生起。又在三十頌對解釋轉變為：由 ālayavijñāna 而生出類似我等的分別及類似色等的 (分別)。由這點可以看出，三十頌雖然說明三種轉變，也承認 ālayavijñāna 是生起八識的根源，所以能顯現 ātman 和 vijñapti。因此如上記所說，ālayavijñāna 的二種作用中有執受 nāman (名) 這可以說不同於成唯識論的意見，而有其特色，包含中邊分別論所說的顯現 artha 等四種的意思。如此，中邊分別論所說的顯現者 (ālaya vijñāna) 顯現為 artha 等的四種，廣義地說，可以配合於攝論所說的阿賴耶識為種子而顯現身識等的十一識。又從狹義方面看來，可以配合三十頌所說的 ālayavijñāna 的二種作用。於此可以下一個結論：中邊分別論的世親的心意識說，和攝論的說法類似點比較多。又三十頌的論說雖些差異，但其根底的論說却相一致。所以在中邊分別論，雖然真諦和玄奘的思想有一意識及多識的差別，但在究竟的目的來看，他們的論說並不是全然不相容的極端的理論。

(爲了節省篇幅所有的註記及二附表都予省略)

十二種佛書大贈送

- 一、五眼 (中英對照) 美佛會印 郵包費 五角
 - 二、佛學一瞥 (中英對照) 周宜德印 ” 五角
 - 三、牛痴詩禪觀瀑別輯 詹勵吾印 ” 五角
 - 四、什麼是佛法 慧炬月刊社印 ” 五角
 - 五、佛說八大人覺經 慈善寺印 ” 五角
 - 六、大專學生佛學論文集 基金會印 ” 一元
 - 七、人類的宗教—佛學篇 美佛會印 ” 一元
 - 八、袁了凡四訓白話解釋 慈善寺印 ” 一元
 - 九、佛陀的啓示 美佛會印 ” 二元
 - 十、原始佛典選譯 美佛會印 ” 三元
 - 十一、密勒日巴尊者傳 張澄基譯 ” 四元
 - 十二、禪與道概論 楊管北印 ” 四元
- 凡欲索取者，個人限二種 (各一冊)
團體限五種，附足郵包費 (郵票通用)
即寄。