

安慧識轉變思想的哲學性詮釋

香港浸會大學宗哲系教授 吳汝鈞

筆者按：此是拙著《安慧唯識學的哲學與現象學研究：唯識現象學第三書》中解讀安慧釋世親《唯識三十頌》第一頌中有關識轉變問題部份。

第一頌

【梵文本】 ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate/
vijñānaparināme 'sau pariñāmaḥ sa ca tridhā//

【梵本語譯】 不管實行哪些種種的我、法的假說，實際上，這只是在識轉變中。同時，這轉變有三種。

【玄奘譯本】 由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。（大 31.60a）

這首偈頌的主要問題是“識轉變”或“識所變”（vijñānapariñāma）。在這一點上，安慧（Sthiramati）與護法（Dharmapāla）的詮釋有嚴重分歧，而對安慧的詮釋，例如甚麼東西在轉變，轉變的因果是同時抑異時，甚至轉變（pariñāma）這一概念的意義，現代學者特別是日本方面的也有不同意見。而識轉變在世親原偈中是甚麼意思，都是需要仔細檢討的。對於這些問題，我們以下分多點來討論。

一、世親論識轉變的原意

在《三十頌》中，識轉變一說法在第一首與第十八首中都有出現。世親的意思，表面看來，是識在轉變，不會停留不動。在第十八頌中，世親更就第八阿賴耶識來說，所謂“一切種子識”（sarvabījaka-vijñāa）。¹第一頌中的識轉變的意思很簡單，它是說作為能變的識，包括阿賴耶識、末那識、意識和其他感識，都依識的轉變而得成立。第十八頌的識轉變的意思則比較複雜，它指作為一切種子識的阿賴耶識的較變。具體地說，是阿賴耶識中的種子在轉變，由潛存狀態（potentiality）而起現行，變成實現狀態（actualization），即變為識，而生起種種分別活動。種子是業或行為（karma）的結果，藏於阿賴耶識中，刻刻不停地生長，發展成具體的心識活動，開出心靈、精神（心）和具體的事物（境），亦即心靈現象與事物現象。

就文獻學特別是文法一點言，第一頌的前半部有 pravartate（生起）字眼，這是指我與法的假說的生起，跟著後半部即提出 vijñānapariṇāma（識轉變）字眼。其關係是，我與法的假說的生起是以識轉變為歸依的。Pravartate 的語根為 pravṛt 是開始、實施之。這個意思正與 pariṇāma 相應，後者是轉變、變化的意思。即說，要有識的轉化、變化，才有我、法等東西的生起。²世親的

¹ 關於第十八頌的梵文本、梵本語譯和玄奘譯本，參看下面詮釋到這一優頌部份。

² 長尾雅人也有類似的分析。參看他的《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978，p343，此書以下省作“長尾”。

意思顯然是：我、法等現象性格的東西，要依識的轉變才能成立。而我、法只是假說，只是現象，世親未有說它們具有實在性（reality）。

這裏有一點值得注意，依世親，我、法的假說的成立，不是籠統地依於識，而是確定地、具體地依於識的轉變，這便顯出識的轉變（pariṇāma）的重要性，它可以說是我、法的存有論的根源。而識的轉變是識的活動，這便有攝我、法等存有歸於活動之意。不過，這是在世俗諦的層面上進行的，不是在勝義諦層面上進行，故沒有理想義、價值義，而這活動亦只是識的、虛妄的東西的活動，不是超越主體性的活動。這裏實藏有爾後唯識學要提轉依、轉識成智的伏線。這識只相當於胡塞爾現象學的經驗意識，不是超越意識或絕對意識（absolutes Bewußtsein）。

另外一點也是文法上的問題。第一頌中相應於識轉變的梵文作 vijñānapariṇāme，那是 vijñānapariṇāma 的處格（locative），表示在識轉變的場合的意思，即是把我、法的施設或假說，視為發生於識轉變這種場合中之意。這樣，識轉變便有處所、場域的意涵。這意涵使人想起京都哲學的西田幾多郎的場所觀念。不過，西田的場所是最高主體活動的處所，是意識空間，是具有終極實在意味的絕對無的理境。在這場所中，每一存在的事物都能以在其自體或物自身（Dinge an sich）的方式自由自在地遊息於其中，而互不相礙，而構成一種圓融無礙的關係。最主要的是，在場所中的事物，不是現象，而是物自身。³但在識轉變中施設的我、法，都只能是現

象，呈現於我們的感官和知性面前，不能作物自身看。特別是依護法的《成論》的思路下來，識轉變表示識轉化成見分與相分，而見分了別相分，執取之，以為有自性可得。這見分與相分相當於我、法，它們都是現象，不是物自身。

日本學者橫山紘一對世親的識轉變思想作過仔細的研究，他總括這思想為以下三點：

1. 轉變即是分別。
2. 轉變即是阿賴耶識中的種子變化成長。
3. 轉變即是由作為因的種子生起諸識，而諸識又以分別作用形成諸法。

橫山特別指出，對於識的一切活動是以“轉變”一詞來作總稱的。他似是表示“識轉變”（vijñāna-pariṇāma）一複合詞便是這樣形成之意。⁴他的幾點意思，可綜合為：世親識轉變表示阿賴耶的種子變化成長而成為轉識，諸識又以分別作用而形成諸法。這諸法合起來即是現象世界。這個意思與筆者上面提出來的很相近。

後來護法、窺基他們即依據世親的這個意思繼續發揮，他們把世親的意思概括為種子生諸法或現行，又按義理脈絡提出現行熏習

³ 關於西田哲學的場所觀念，參看拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北：台灣商務印書館，1998，pp.19-21。又日本學者橫山紘一直以“場”來說識轉變，視之為實施我與法的假說的場所。這亦與我們提到的文法問題有關。參看橫山紘一著《世親の識轉變》，平川彰、梶山雄一、高崎直道編集《講座大乘佛教 8：唯識思想》，東京：春秋社，1982，p126，此文以下省作“橫山”。

⁴ 橫山，p134

種子，因而以種子形式藏於阿賴耶識中，又提出在阿賴耶識中的種子依種子六義特別是剎那滅與恆隨轉二義而轉生另外的種子，這即是種子生種子。⁵

二、安慧對識轉變的詮釋

上面我們處理了世親對識轉變的理解的問題。由於解釋得過於

⁵ 平心而論，識轉變的重要性，在表面上可先從護法的詮釋系統中表現出來。他以識變現見分和相分來說，由此成立我與法，或主體與對象，而構成整個現象世界。由是萬法由識而來或萬法唯識的哲學立場得以奠立。這種詮釋亦很能與胡塞爾的意識現象學相應。後者依意識的意向性而開出能意與所意，而成立主體世界與對象世界。

這裏還有一個問題堪注意。這需先從翻譯一點說起。玄奘譯的唯識典籍，包括《唯識三十頌》在內，都是譯識為“能變”，而真諦（*paramārtha*）譯的典籍，則以識為能緣。能變與能緣的偏重不同：能變主要是存有論甚至宇宙論意味，能緣則主要是認識論意味。上田義文也提到，世親以前的唯識說表示能緣的識與所緣的境的關係的概念，不是 *pariṇāma*（變現），而是 *pratibhāsa*（似現）。在《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》、《法法性分別論》、《攝大乘論》中，說到一切法只是識這一意思時，都是用 *pratibhāsa* 字眼，而不是用 *viññānapariṇāma* 字眼。他以為由此可以推知，這些書說識，是能緣的意思，不是能變的意思。最低限度，就玄奘譯以外的書來說，識不是能變的意思。（上田義文著《*Viññānapariṇāma* の意味》，《鈴木學術財團研究年報》，1965，p.1. 此文以下省作“上田”。）

上田所說，甚值得注意。就世親《唯識三十頌》（*Triṃśikā*）的第一頌原文看，其中的“*pariṇāmah sa*”玄奘即譯為“此能變”（此能變唯三）。（大 31，60a）真諦《轉識論》（這是真諦對 *Triṃśikā* 的漢譯）則作“能緣”。（大 31.61c）

就我自己的看法來說，*pariṇāma*（轉變）與 *pratibhāsa*（似現）都有存有論以至宇宙論的意味。*Pariṇāma* 是轉變出諸法，*pratibhāsa* 是似現諸法。認識論的意味是比較淡的。唯識的典籍，如上面提到的，不管是用 *pratibhāsa* 也好，用 *pariṇāma* 也好，都有濃厚的存有論、宇宙論意味，真諦譯 *pratibhāsa* 為能緣，並不算恰當，不能充分顯出識的存有論、宇宙論意味，卻偏向認識論意味。但識的認識論意味並不濃厚。上田說他舉的書說識是能緣意思，不是能變意思，這說法也不算恰當。關於這點分別，也可幫助我們理解世親言識轉變的意味。

省略，因此留下很大的詮釋空間，讓人對世親言識轉變生起種種思維和解釋。其中最為人所留意的，也是差異很顯的，便是護法和安慧的詮釋。在這裏，我們要對安慧的詮釋也作詳細的探討，以顯出它與護法的不同，這也可以看到兩個重要論師的唯識思想的不同取向。

首先，關於識轉變中的“轉變”（*parināma*）的意思，長尾雅人在他的《中觀と唯識》一書中的《安慧の識轉變説について》有周詳的說明。他從印度哲學的數論（*Sāṃkhya*）說下來，經佛教世親的《俱舍論》（*Abhidharmakośabhāṣya*）、《唯識二十論》（*Vimsatikāvijñāptimātratāsiddhi*）以迄護法的《成論》和安慧的《唯識三十論》（*Bhāṣya*），歷述種種不同的說法。現在我們集中於安慧的《唯識三十論釋》（以下省作《論釋》）方面。

安慧解識轉變的原文是這樣：

kāraṇakṣana-nirodhasamakālah kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ
kāryasyātmalābhaḥ pariṇāmaḥ / (*Bhāṣya*, p.16,11.1-2)

我的翻譯是：

轉變即是在因的剎那（*kāraṇa-kṣaṇa*）減去的同時，有與它相異的果（*kārya*）得到自體（*ātman*）生起。

其意思是，在這種（識的）轉變中，作為因的我、法分別的習氣不斷增長它的勢力，在阿賴耶識中形成關於作為果的我、法的假構或構想，但它們又儼如是與構想不同的另外的東西（按這應是指

就對絕然是構想的東西的執取說，這便是“相異”）。這樣的假構的存在，是無始時來便有的。⁶安慧繼續特別指明，這些構想的東西，決不是別有實在的自體的存在。（*Bhāṣya*,p.16；荒牧 p,37）這裏所說的構想，是現代的詞彙，傳統的說法是分別，是虛妄分別。

在解釋《三十頌》第一頌的“此能變唯三”句的意思時，安慧再提到識轉變中的“轉變”的意思，他以為所謂轉變，可就作為原因的力動與作為結果的力動來說。（*Bhāṣya* p.18；荒牧 p,48）這作為原因的力動，即是因相，或因能變（*hetupariṇāma*）；而作為結果的力動，即是果相，或果能變（*phalapariṇāma*）。這兩者應是不同。關於作為原因的力動或因能變，安慧說：

tatra hetupariṇāmo yālayavijñāne vipākaniṣyandavāsanā
paripuṣṭiḥ / (*Bhāṣya*,p. 18, 11.6-7)

關於作為結果的力動或果能變，安慧說：

phalapariṇāmaḥ punar vipākavāsanāvṛttilabhād
ālayavijñānasya pūrvakarmākṣepaparisaṃpṛāptā yā
nikāyasabhāgāntareṣv abhinirvṛttil /
niṣyandavāsanāvṛttilabhāc ca yā pravṛtтивijñānānām
kliṣṭasya ca manasa ālayavijñānād abhinirvṛttil /
(*Bhāṣya* , p18 , 117-10 太長的梵文表述，我作了適度分析)

⁶ *Bhāṣya* , p16；荒牧，p37.我的解釋，參考了荒牧典俊的意見。

對於這兩段文字，我們略述其大意如下。安慧以為，這作為原因的轉變的力動與作為結果的轉變的力動，可關連著阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*）來說。在阿賴耶識中，有兩種潛勢力不斷增長（*paripuṣṭi*），這即是異熟習氣與等流習氣，或異熟與等流兩種種子。這作為原因的轉變的力動，可就這兩種種子說。至於作為結果的轉變的力動，則此較複雜。當過去世的善、惡業的牽引終了時（亦即是眾生死亡時），阿賴耶識的異熟習氣或種子開始現勢化或現起，阿賴耶識即依此而在另外的眾生類型中生起（*abhinirvṛti*）。在這當中，由於種子不斷現起，因而也生起染污的未那識和六轉識（*Bhāṣya*, p.18; 寺本, pp.27-28; 荒牧, pp.48-49）故這原因是種子，結果則是現行識。

按安慧在這裏把識轉變的因果關係，移到阿賴耶識中的習氣或種子的變化方面來說，即以種子為因（*hetu*）通過它的現行，使阿賴耶識持續下來，而以果（*phala*）的形式轉生到下一個世代或眾生的下一期生命中。即是說，識轉變表示以種子為因，轉變成現行的識，而歸結到阿賴耶識的轉生到下期生命體。這點反映出安慧對第八阿賴耶識有特殊興趣。本來種子與現行的關係，可以只是一般的說法，不必要特別指涉阿賴耶識。安慧多涉阿賴耶識，顯示他的唯識思想的宏觀性格，企圖以識轉變貫串到生命的延續的脈絡中。

在這點上，日本學者武內紹晃採取比較保守的說法，他認為在安慧的《論釋》中，轉變分因、果兩面。因轉變或因能變指轉變的因或種子，這即現行熏種子。果轉變或果能變指轉變的果或現行

識，這即是種子生現行。⁷武內的這種說法，是要把安慧與護法的距離拉近。護法論識轉變，未有特別重視阿賴耶識，卻熱衷於對、果轉變作細微的探討，重視種子或習氣的等流與異熟的內容和相互間的區別。

這種以現行熏種子、種子生現行來解釋因能變與果能變在《成論》中，確有文獻上的根據。《成論》說：

能變有二種。一、因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣由七識中善、惡、無記熏令生長，異熟習氣由六識中有漏善、惡熏令生長。二、果能變，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。(大 31.7b-c)

《成論》的意思是，因能變是現行識熏生種子，果能變是種子生現行識。上田義文也指出，護法在解釋因能變的文字中，並沒有說到種子生現行，卻說到現行熏種子。而種子生現行的說法則在解釋果能變的文字中出現。他引述鈴木宗忠（《唯識哲學研究》pp.228-229）的說法謂，據《成論》，因能變即現行熏種子，果能變即種子生現行。⁸按在《成論》因能變指作為因的種子而言，它有能變的作用。果能變則指作為果的現行識而言，它也有能變的作用。一般人易了解因能變為種子轉變為現行，果能變為現行熏成種子。《成論》以現行熏種子說因能變，以種子生現行說果能變，實是從作為因的種子與作為果的現行的成立的角度說。即是，種子的

⁷ 武丙紹晃著《瑜伽行唯識學の研究》，京都：百華苑，1979，p.193.此書以下省作“武內”。

⁸ 上田，p.9.

成立，在於現行識的熏習，而現行識的成立，則在於種子的生長。

從上面闡釋安慧與護法對識轉變的理解，我們可以看到，護法的說法比較緊密而確定，安慧的說法比較遊移開放。兩人都有因轉變與果轉變，或因能變與果能變的分法。護法用能變字眼，安慧則用轉變字眼。護法的確定說法是，因能變是現行識熏生種子，果能變則是種子生現行。安慧則以因轉變為種子不斷生長、發展，果轉變則是種子成為現行識，最後助長阿賴耶識的轉生至下一生命代。

關於安慧的識轉變思想，我們可以作進一步的闡發，以展示安慧思想的彈性與靈活性。他所說的因轉變，指異熟種子與等流種子的生長。種子即是習氣（玄奘喜譯 *bija* 為習氣），而習氣與熏習在梵文來說，都是 *vāsanā*。故習氣或種子必是就熏習而言，即是說，熏染種子，使它不斷發展、生長（*paripuṣṭi*）。這亦是等流因與異熟因的生長。但他對因轉變有彈性的說法，表示在七識現行時，在阿賴耶識中生起作為結果的等流種子與異熟種子，這便是因轉變。因此，在安慧來說，因與果同時可說種子：就種子是生起將來的七識現行而言，是因；就種子是七識現行熏習阿賴耶識而得成言，是果。

至於果轉變，則可分兩面來說。第一面集中於異熟習氣方面，生起阿賴耶識，故這是異熟轉變。所謂異熟（*vpāka*），是依善、惡因而生無記果。果與因在性質上不同，故為異熟。異類而熟也。異熟習氣的結果，是阿賴耶識的生起（*abhinirvṛtti*）。這阿賴耶識

即是異熟果。而阿賴耶識反過來，又是一切雜染法種子的住處（sthāna），是一切法透過其果性（種子作為果的果性）而被執藏起來的依處（āśraya）。

果轉變的第二面則主要涉及等流習氣的活動方面。即是，恆常有思量作用的末那識與六種了別境識，作為等流果，依止阿賴耶識而生起。其中尤應注意的是末那識，它一方面依於阿賴耶識而生起，又以阿賴耶識為執持的對象，與遍行、大煩惱心所相應，但保持有覆無記的性質。⁹

在識轉變思想方面，安慧與護法最大的不同處自然是護法以識變現相分與見分來說識轉變，安慧則未有這兩分的分法。他只環繞著識與種子減去的同時有相異的果生起來說識轉變。¹⁰護法的說法，我們在上部份討論世親與護法的唯識學中詳細交代過了。安慧的說法，則在下面還會繼續討論。

三、關於安慧言識轉變的進一步的檢討

在唯識學來說，心（citta）、識（vijñāna, vijñāpti）、分別（vikalpa）、轉變（pariṇāma）、識轉變（vijñāna-pariṇāma）常是交互運用的，它們在這唯識的脈絡下，可以說是同義語

⁹ 有關安慧的因、果轉變說的詳細討論，可參考長尾雅人〈安慧の識轉變について〉，《中觀と唯識》，pp.351-354.我們在這裏也部份參考了長尾的說法。

¹⁰ 就這一點，長尾雅人便提出我們應分兩層來解讀安慧的識轉變思想。第一層是抽象的綜括。綜括識轉變為變異性，表示在能作之因的那一剎那減去的同時，即有與在能作之因的那一剎那狀態相異的所作之果得到自體（按即成立之意）。第二層則涉及具體的世界觀的內容，這即是指異熟識、思量識與了別境識。（長尾，p.348）

(paryāya)。識發自心，故識即是心，現代人喜觀心、識連用，而稱“心識”。識的作用是分別，通常是虛妄分別，故識即是分別。虛妄分別依於構想，而識是經過轉變而生分別作用的，故識是識轉變，又是分別。因而唯識(vijñāpti-mātra)又是唯識轉變(vijñāna-pariṇāma-mātra)長尾雅人即認為，唯識性(vijñāpti-mātratā)其實即是唯識轉變性(vijñāna-pariṇāma-mātratā)。¹¹這顯示出識轉變在了解唯識這一義理或哲學立場上的重要性。

即使是基於這樣的理解，我們還是以為，到目前為止，安慧對識轉變的詮釋，透明度還是不夠，還是不夠清晰精確。此中的問題在，就安慧關於識轉變特別是轉變的定義“在因的剎那減去的同時，有與它相異的果得到自體生起”而言，關於因、果何所指，安慧並未交代清楚，但肯定的是，他強調因果關係，而因與果是相異的。即就此而言，我們的理解的空間還是很寬廣的。在這裏，因果關係最少有四個可能的解釋：

1. 因果是現行(識)與現行(識)的關係
2. 因果是種子與種子的關係
3. 因果是種子與現行的關係
4. 因果是現行與種子的關係

就“識轉變”強調“識”這一字眼來說，第2種解釋的可能性較小，第1種解釋的可能性較大。第2種解釋沒有識的直接介入，第1種解釋則因果都以識來說。“識轉變”的直接意思是識的

¹¹ 長尾，p.342.

轉變，這最易令人想到識由一狀態轉變成另一狀態，而成因果關係。而轉變後的果仍然是識，只是性質變了。這無論就文字學、義理學的角度來看，都是很自然的、暢順的。若介入種子，問題便變得複雜了。但種子與識的關係如此密切，識可熏習阿賴耶識而成種子，種子亦可現行而成識，也非與識轉變完全無關。說識轉變成種子，也不是沒有道理。這是安慧言識轉變難解的關鍵所在。

另外，識轉變也涉及因與果是同時發生與異時發生的問題。安慧的說法“在因的剎那滅去的同時，有與它相異的果得到自體生起”，對於因與果兩端在存在上是同時抑是異時，還未完全清楚。這益增加問題的複雜性。

以下我們看看日本學者的說法，再加以評論，表示我自己的意見。首先討論異時同時問題。武內紹晃就這個問題，指出我們應注意兩個重點。一、轉變是由能作之因轉變為所作之果。二、能作因之滅與所作果得自體是同時的。但這“同時”不表示能作因與所作果是同時的，只表示能作因之滅與所作果之生是同時。因此，能作與所作不是同時，二者是無間的次剎那。¹²按說能成之因之滅與所作果之生是同時，又不表示能作因與所作果是同時，這是否表示能作因滅去同時即有所作果生起，而所作果生起到所作果成立需要時間呢？而說能作與所作二者是無間的次剎那，又是否表示二者存在於相續的不同剎那呢？武內似有這樣的意思。倘若是這樣，則一個事物的生起與它的成立便不能是同時，而需經過一個歷程

¹² 武內，p.203.

(process)，這歷程是時間性的。

武內繼續發揮，指根據安慧的定義，在能作因滅去的同時，即有所作果生起。所謂因滅，指因在轉變，現行法變成種子的位態。所謂果生，指果在轉變，法由種子現行起來。由是，法滅去而成為種子的位態與法由種子生起之間是不容有時間的流向(筆者按即間隙)的。倘若以為有時間的流向，則剎那滅的法的因果相續便常可有一剎那之微的間斷了，這樣便不能說同時。¹³按說因滅是現行法變成種子，果生是種子變成現行法，這其實是上面引的護法《成論》的意思。只是法滅果生是同時進行的，中間沒有間斷。但上面又說這不表示因果同時，這只能解釋為果的生起到成立需要一時間歷程。若說某一事物由生起到成立需要一時間歷程，若此事物作現象看，自是可通的。

現在我們還是把識轉變的問題，集中在同時、異時一點上來討論，即在識轉變中，轉變的因與轉變的果是同時出現抑是異時出現的問題。在這點上，武內紹晃表示了上述的意見，但仍有未確定的地方，我們已提了出來。實際上，對於這個問題，日本學者有持相反意見的，雙方各有理據。上田義文傾向因果異時說，長尾雅人、平川彰則持因果同時說。¹⁴

¹³ 武內，p.204.

¹⁴ 上田義文的見解，見於他的《佛教思想史研究》一書及上提的《Vijñānapariṇāmaの意味》一文中。長尾的見解，見於他的論文〈安慧の識轉變について〉(《宗教研究》新九卷五號，後收入於其《中觀と唯識》一書中)，平川的見解，則見於他的《インド佛教史》下卷一書中。筆者手頭並無上田的《佛教思想史研究》及平川的《インド佛教史》下卷二書，他們在這兩書的意見，只能依橫山紘一的《唯識の哲學》一書轉述，請讀者諒察。

上田義文認為：“轉變（是因果）在不同剎那間的相異。”¹⁵又說：“所謂相異是前後的不同剎那間因與果的相異。”¹⁶又表示因的剎那無（滅）與果的剎那的有（生），是同時的。在這剎那中只有果在，而因已無。一方滅去，在這滅時，他方便生起。這明顯地是橫互二剎那的關係。¹⁷橫山紘一因此認為，上田義文是主張因果異時說的。按上田其實亦似容許同時的因果關係，只是說得不夠清楚。¹⁸

橫山則對上田的異時說法質疑。他提出安慧是以緣起來說識轉變的，並提到安慧曾表示識的緣起性可由轉變一語而知。（*Bhāṣya*, p.16, II .16-17，橫山以 *Triṃśikā* 來表安慧的《論釋》。）橫山以為，由緣起可說因果相續。這二者（按指緣起和因果相續）不必只是因果異時的，亦可是因果同時。但他又以為，安慧自身在這問題上，持因果是異時抑持因果是同時，並未有清楚的意識。他認為就安慧對識轉變的定義來說，因果異時與因果同時都是可說得通的。¹⁹不過，他自己則傾向於因果同時說。長尾雅人與平川彰亦是因果同時說的論者。例如，長尾以為，就安慧解識轉變為變異性（*anyathātva*）來說，因與果不是次第地變異，而是同時變化，因此應是因果同時。²⁰

¹⁵ 《佛教思想史研究》，p.389 轉引自橫山 p.141 註 31.

¹⁶ 上田，p.4

¹⁷ 上田義文著《唯識思想入門》，p.148.轉參考自橫山，p.141，註 31.

¹⁸ 上田，p.4ff.

¹⁹ 橫山，pp.141-142.

²⁰ 長尾，p.347.

為了支持他的因果在識轉變中可異時也可同時的說法，橫山引了安慧的一段話為證：

tatrātmādivikalpavāsanaparipoṣād rūpādivikalpa vāsanā-
paripoṣāccālayavijñānād ātmādinirbhāso vikalpo
rūpādinirbhāsaścotpadyate (*Bhāṣya*, p.16, ll.2-4)

橫山未有譯出這段文字。我在這裏譯出如下：

在（這轉變）中，使執著自我的“分別”得以出現的習氣（vāsanā）勢力成長起來（paripoṣa），使執著物質等的“分別”得以出現的習氣成長起來，基於這種情況，顯現自我等的分別（vikalpa）與顯現物質的分別便由（在）阿賴耶識方面生成（utpadyate）了。

橫山以為，這段論轉變的文字包涵兩個過程：

1. 習氣成長起來，
2. 分別（vikalpa）由阿賴耶識生起。

橫山認為“習氣成長起來”是因果異時的過程；“分別由阿賴耶識生起”是因果同時的過程。他的結果是，轉變可有因果異時、因果同時的意思。²¹

現在我們看識轉變中因與果何所指的問題。橫山指出上田以轉變為“前後二剎那間識的相異”。他引上田的一段話謂：

依安慧，諸識在現行（在現在剎那中生起）時，這現在剎那的識，與前剎那的識在特質上是相異的（例如前剎那的識是似色的識，現在剎

²¹ 橫山，pp.141-142，註 31.

那的識是似聲的識)。這識與前位的識相異，這便是轉變。²²

針對上田這一說法，橫山特別提出較少人注意的一點：倘若以前剎那的識為因，現剎那的識為果，則前剎那的識並不能說是因緣，而應是等無間緣。筆者按前剎那的識減去，讓現剎那的識生起，

²² 上田這段話，出於上田，p.11.按上田在同文另處，在“（作為果的）這現在剎那的識與前剎那的識在特質上是相異的”（註：“作為果的”字眼是筆者所加）這一句（上田，p.11）之外又謂：“果生起”（*kāryasaya ātmalābhaḥ*）即是“妄分別（識）生起”，較詳細說即是，隨著我等等的妄分別的習氣的成熟，和色等等的妄分別的習氣的成熟，似我等等的妄分別和似色等等的妄分別便由阿賴耶識方面生起。（上田，p.4）

上田又舉了些例子。如六識了別境，即是六識在現在剎那中生起，而現在生起的了別，與因的剎那的了別在特質上是相異的。在思量（第七識）和果報（第八識）方面亦是一樣，這些了別，都各各與因的剎那在性質上是相異的。上田因此便說，果在現在剎那中生起即是轉變（*pariṇāma*，相異之意）。而果生起即是了別境、思量境（筆者按：此“了別”、“思量”應作動詞看），和業的果在現行（筆者按：這指第八識）。上田因此說，這便是識（*viñāṇāti*，認識）。（上田，p.4）按上田這裏似在解釋安慧對轉變（*pariṇāma*）的定義“在因的剎那減去的同時有與它相異的果得到自體生起”中的因與果，都是就識而言，而不涉及種子。這在橫山引上田的那段話中明顯地看到。但他在另處（上田，p.11）又提到我和色等的妄分別的習氣的成熟而由阿賴耶識方面生起似我、似色等妄分別，這又有以因為種子（他用“習氣”字眼），以果為分別即識的意味。但跟著他所舉的例子，又提到現在生起的了別與因的剎那的了別的相異，這又有以因與果都是就了別或識而言之意。這便顯出他在識轉變的問題上，對前後剎那的因與果何所指一點上的說法不一致。

不過，肯定的是，在果方面，上田是認為指識而言的。他說果生起即是了別境、思量境和業的果的現行，都是識方面的。這與上面他說果生起即是“妄分別（識）生起”的說法相呼應。但在因方面，他的說法便有參差，有時就識言，有時則就習氣或種子言。

總的來說，我想在安慧的識轉變這問題上，上田是傾向以因與果都是就識而言的。他最後也強調安慧所說的識轉變的識，是能緣之意。（上田，p.4）能緣只能是識，不能是習氣或種子。

則前識對現識來說，是等無間緣。橫山提的這種說法，即前剎那識不是因緣而是等無間緣，與緣起學說以因緣為因而生果的原則不符。而安慧自身正是以緣起來說轉變的。橫山的意思顯然是，上田以轉變為前後二剎那間識的相異的說法有問題。

不過，上田也曾導入種子的概念來解釋，這與我在本節註 22 舉上田提到習氣問題有相通處。橫山引述上田的話如下：

現在的識以種子為媒介而成為過去的識的果。現在由過去被因果地規定下來。識的前後的變異，是過去與現在的相異這是在因果關係中成立的相異。²³

這種說法，似乎在以因為習氣或種子，以果為識一提議之外，亦可以因為識，以果為種子。因說“以種子為媒介而成為過去識的果”，可表示因是過去的識，果則是種子，過去的識以種子方式，以種子為媒介而成為果。故上田的意思是不確定的。而引文後來又提到“識的前後的變異”，則又表示因、果皆以識說了。但對於這引文，橫山有異議。他以為，由過去的識熏習而得的種子，必有潛伏的階段，這則與安慧的定義“在因的剎那滅去的同時，有與它相異的果得到自體生起”²⁴相矛盾。他顯然不同意上田的說法。²⁵

另外，就識轉變中因與果的相異一點而言，橫山很強調安慧定

²³ 上田義文著《佛教思想史研究》，p.390.轉參照自橫山，p.141，註 31.

²⁴ 橫山譯作“在因（=過去的識）的剎那滅去的同時，有與因的剎那與相相異的果（=現在的識）生起”。

²⁵ 橫山，pp.142-143，註 31.

義中的“特質的相異”或“相相異”（vilakṣaṇa）的字眼。其實，說到相異，通常都是就特質或相（lakṣaṇa）而言的，不必特別強調。²⁶橫山則另有見解。他認為因與果的“特質的相異”不必是識在內容上的相異，而可以是種子與現行的特質的相異。對於這特質的相異，上田是就識的行相的狀況的相異來了解，如“前剎那的識是似色的識，現在剎那的識是似聲的識”（參看上面註 22 交代的引文）。橫山認為，倘若由種子變為現行的角度看轉變，則亦可解釋為種子與現行之間的特質的相異。他引述《成論》卷 2（大 31.9b）言種子六義中的“果俱有”的“現種異類，互不相違”一說法，以種子為無礙，色法這種現行為有礙為例，表示兩者為異類，兩者相互對反，連合不起來，但卻能同時存在。以此為例，橫山認為，對於安慧的“特質的相異”的說法，是可以種子與現行在特質上相異這樣來解釋的。²⁷

四、安慧言識轉變的可能涵義與它的現象學的詮釋

在上面，我們就安慧《論釋》的原文對識轉變的意思作了初步的理解，也參考了日本學者在這方面的各種意見。在這裏，我們要對安慧言識轉變在對比著護法的相應說法的脈絡作一總的省察，並探討它與現象學的關連，特別是它在現象學的思想背景下可以有些

²⁶ 在我的翻譯中，我便沒有特別標明果的“特質”或“相”這一字眼，反而強調果的自體的獲得（ātmalābhah）或得到自體這一意思。此中的理由，後面會有交代。

²⁷ 橫山，p.143，註 31.

甚麼涵義或啟示。對於這種做法，我們要分以下幾點來進行。

1. 從文獻學的角度來說，識轉變（vijñāna-pariṇāma）表示關於識本身的轉變，故轉變的前後內涵，即轉變的因與轉變的果，都應與識有直接的關連。故識轉變的所指，最可能是識從一種狀態轉變為另外一種狀態。而這種轉變是在時間中進行的，因此，它的直接意思應是在某一剎那的識在狀態上轉變為另一剎那的識。在這點來說，上田義文的解釋比較接近。不過，識轉變作為唯識學的重要觀念或思想，似乎意思不會這樣簡單。而安慧在進一步的解釋中，便提到種子或習氣。即是說，在阿賴耶識中的種子，不管是異熟的抑是等流的，都是活動的，會生長發展的，最後現起而成為識，這包括末那識和六轉識。故識轉變應指在時間流中，作為原因的種子轉變成現行識。這是這個觀念的最可能的意思，起碼在表面上說是如此。
2. 順著上面的意思說下來，識轉變的結果是現行識的生起。現行識是心，故是主觀的心或心識的生起。至於與心識相對的對象或境，安慧沒有涉及。對象或境概括客觀的世界，對於這客觀的世界的生起和成立，安慧的識轉變沒有直接交代，這是他與護法最不同的地方。護法是以識變似見分與相分來說識轉變的。見分概括主觀的心識，相分概括客觀的世界。在這點來說，護法的說法是較周延的，它交代了客觀世界的來源。但安慧強調種子的生長與發展，這與胡塞爾現象學言意識流聚合而成束，由此說自我，而這些意識流憑藉意向性作用，指向對

象，或生成對象，以意義規定對象，鎖定對象，有一定的關連。不過，安慧說到識而止，這便只能相應於現象學的意向作用或能意（Noesis），而不涉意向對象或所意（Noema）。從存有論的立場來說，是不足的。

3. 安慧把識轉變的因果關係，移到阿賴耶識中的種子的變化來說，種子現行，使阿賴耶識持續下去，致能轉生到下一世代。這種說法，能強化自我的成立，阿賴耶識即為一自我主體，為第七識所執持。這相應於現象學的多個意識流結而成束，由這種意識流束建立自我。在這一點上，雙方都有很強的觀念論傾向。
4. 在安慧的識轉變的理解中，“力動”一觀念很受到重視。不管是作為原因的因能變（hetupariṇāma），或是作為結果的果能變（phalapariṇāma），都有很強的動感。這對現象學可以有積極的啟發作用。意識的可以成“流”，而有所謂“意識流”或“流動的意識”（Strömendes Bewußtsein），端在意識自身的動感。這動感便相應於安慧識轉變的力動觀念。胡塞爾便曾直言絕對意識是一種活動（Akt, Aktivität），正表示它的力動性格。這力動或動感是從哪裏說呢？安慧的識轉變是從種子的生長、發展、增長（paripuṣṭi）說；現象學則從意識的“流”（Strömung）說。有動便成流，不動則不成流。
5. 在識轉變中作為因與作為果的東西何所指一點上，日本學者有各種說法。如上面提到，上田義文以因、果皆就識言。武內紹

晃以為因指現行翼種子，果指種子生現行。即是說，因為種子，果為現行。這種說法也是護法《成論》所首肯的。實際上，在這個問題，安慧的意思是敞開的，它可以指不同的說法，那是順應不同的理解方位或重點而然。因和果都可以就識言，也都可以就種子言，也可以以因為種子，以果為識，也可以以因為識，以果為種子。此中的關鍵點在於，種子與識可以互轉。而種子自身亦可在前後剎那轉變，識自身亦可在前後剎那轉變。在這個問題上爭持不休，並沒有多大意義。重要的是安慧在識轉變中不立相分，這表示他是徹底的唯識態度、唯心主義，不予存在世界一個較為獨立的位置。在外界實在問題上，更採取不客氣的態度。在這一點上，他可以說是非常接近胡塞爾，特別是在提出“生活世界”（*Lebenswelt*）之前的胡塞爾，後者把意識放在極高的位置上。他甚至較胡塞爾更為唯心，更有觀念論色彩。

6. 在識轉變中因與果為異時抑為同時的問題上，日本學者也提出不同意見。上田義文基本上持因果異時說，不過，他也暗示因果同時亦可說得通。長尾雅人、平川彰則持因果同時說。橫山絃一亦基本上持因果同時說，但也不排斥因果異時的可能性。就安慧本人的意思，他似是同時容許異時說與同時說的，其關鍵點還是在你是就種子抑是就識來說因與果。不過，有一點需要注意的是，識轉變所關涉的東西：種子與識，是剎那生滅的，兩者都是生滅法，都是現象。既是現象，便需在時間中作

用；而轉變本身，亦是現象，亦只能在時間中進行。說異時、同時，都不能影響轉變活動的本質。就與胡塞爾現象學對比來說，識轉變相當於經驗意識的意向作用，都不能越過時間。只有絕對意識的意向作用，才能超越時間。在唯識學，在轉識成智之後，如有所謂“智轉變”，便可不受時間規限了

五、關於外界實在性問題

在知識論與形而上學來說，外界實在性一直都是一個棘手問題，很難有圓滿的解決。我們的感官只能接觸作為現象而呈現於我們面前的東西，在感官不能接觸的現象背後的地方，是否還有些甚麼的東西呢？倘若沒有，則作為現象的事物的來源是甚麼呢？倘若有，則這些外界東西的實在性（reality）如何能証立呢？當然，我們可以提出物自身（Dinge an sich）。但物自身的實在性，一直都是哲學上爭議的問題。唯識學把現象歸源於心識，認為由心識所變現，視之為親所緣緣。現象背後的東西，稱為疏所緣緣的，則存而不論，或視之為心識的假構，特別是意識的執著。這假構或執著，都沒有理據可言。在胡塞爾的現象學，則把這些東西懸置（Epoché），中止一切有關它們的存在的判斷。

現在我們要就唯識學特別是安慧的識轉變思想對這個外界實在性問題作一些深入的探討。如所周知，我們在前面也提到，世親把 vijñāna（識）與 pariṇāma（轉變）連在一起，而成 vijñānapariṇāma（vijñāna-pariṇāma）一複合概念，所謂“識轉變”。這有甚麼用意

呢？根據上田義文的解釋，現在剎那的能緣或識緣（認識）一個或若干個所緣或境，如只緣色，或同時緣色與觸，我們便可說，現在剎那的識似於某一一定的我或法的相狀而生起。或者，尚若有橫互多剎那的識，則這些識似於種種以至一切的我或法的相狀而生起。因此便有種種我與法的假說依識而成立了。為了適切地表白這個意思，世親便把 *vijñāna* 與 *pariñāma* 連起來，而說這些假說依 *vijñānapariñāma*（識轉變）而成立。²⁸

按上田說識似於我、法一類對象而生起，在這種活動中，不但識生起，我、法也生起。但這種說法是有問題的。因這需要假定外界實在的東西，供識所擬似，但這種外界實在是唯識學一貫所不能容許的。若就認識論一面來說 *pariñāma*，亦有同樣的問題。若以 *pariñāma* 為存有論特別是宇宙論意義的變現，則可暫時避過這一難題。關於這點，我們暫不作進一步的討論。

就安慧來說，他提出假象在識轉變中成立，比較能說得過去。在對《三十頌》第一偈頌“彼依識所變”的解說中，關於識轉變，安慧強調那些人、法的假構存在，只是言說表現的對象而已，只是一種假象。（*Bhāṣya*，p.15；荒牧，p.36）即是說，它們是由識的作用而生起，沒有獨立的存在性。安慧的意思是，這人、法的假構存在，都是在識的變化與生成（即識轉變）中成立的。（*Bhāṣya*，p.15；荒牧，p.36）

²⁸ 上田，p.4.

當然，這作為果的人、法的假構存在，是離不開緣起這一基本義理的。整個假構過程都是在識的內部進行。安慧便明說：

pratīyasamutpannatvaṃ punar vijñāmasya pariṇāmasābdena
jñāptitam/ (*Bhāṣya*, p.16, ll.16-17)

即是說，識的緣生性（*pratīyasamutpannatva*）可以在“轉變”（*pariṇāma*）一詞中得知。

這裏有一個論證的問題要處理。識轉變被視為含有識擬似或挾持對象相而生之意。即是，識透過自身的轉變作用，挾持著對象的形相而顯現，而生成。這如何証成呢？這裏隱涵一個疑惑：在識轉變中，識挾持對象的形相而生起，這預認在識之外有獨立的存在。這個意思類似胡塞爾現象學中意識指向已存在的對象的說法。

但這在唯識學來說是不能提的，在識之外不能獨立的存在。否則便不是“唯識”（*vijñāptimātra*）了。然則說識挾持對象的形相而生起如何能成立呢？安慧的回應是，外界的對象（*artha*）能發起擬似自己而顯現出來的識，那擬似性的形相便成為識的所緣緣。（*Bhāṣya*, p10；荒牧，p39）這即是說，識通過擬似作用而顯現，而這外界的對象有促發的作用，使顯現的識生發起來。在這個意義下，外界的對象可以說是識的所緣（*ālambana*）這種條件（*pratyaya*）。而所緣即是對象。

安慧這種解說，仍未能回應上面提到的疑惑。所謂“擬似”，是需要一個被擬似的對象的。我們可說畫家替自己畫肖像，他畫出擬似自己的肖像；他自己的相貌便是他畫肖像時擬似的對象。但識

沒有相貌，它如何“擬似自己而顯現”呢？在這種情況下，勢必要設定一種外在於識的對象，作為識擬似的對象，才能說得通。經量部（*Sautrāntika*）索性承認外在於識的對象的實在性，來解決這個問題。但唯識學是不能提這種說法的。安慧以外界的對象為識的所緣緣，但又不許它作為識所擬似的對象，而只允許它有所緣的作用，使識發起。但又說識擬自己而顯現，識自己有甚麼形貌可以被自己擬似呢？這個問題仍未能解決。

安慧所說的能發起擬似自己而顯現出來的識的外界的對象，相當於護法的疏所緣緣，那是引發起所緣的相分的那個質體。而安慧所說的識所挾持的形相，或擬似自己而顯現的那個自己，則相當於護法的親所緣緣，那是為見分認識而又不離於見分的對象，亦即是相分。不過，安慧是一分說，沒有相分與見分的二分思想。

對於剛才提出的那個論證的問題，亦即與証立外界實在有關的問題，安慧又較具體地以五識身的認識為例來說明。五識身即是眼、耳、鼻、舌、身五種感識。安慧以為，五識身是以具有某種大小程度的物體作為對象的條件。它們挾持具有大小程度的物體的形相而顯現出來。安慧強調，這種物體只是諸部分的集合而已，所謂“和合”，除此之外，甚麼也沒有。即使外面的對象不存在，識仍能挾持物體的形相而顯現，而生成。（*Bhāṣya*, p.16；荒牧，pp.39-40）

按在這裏，在關連到外界對象的實在性的問題上，安慧的說法有些矛盾，起碼他的論點有些含糊。安慧一方面說物體是識的對象

的條件，並說識挾持物體的形相而顯現。這頗有以對象是外界實在的傾向，糾正了我們先前提出的識擬似自己而顯現的說法的困難。因為安慧不再說識擬似自己而顯現了，卻說識挾持物體的形相而顯現。但他又說，即使外面的對象不存在，識仍能挾持物體的形相而顯現。這似乎又在否定外界對象的實在性，並表示這種否定不影響識挾持物體的形相而顯現。

這裏我們要進一步看物體的意思。上面提到，安慧以為，物體只是諸部分的集合，亦即是和合。這物體有沒有實在性（*svabhāva*）呢？應該是沒有的，它只是一種和合。但安慧又以物體為識的對象的條件，識是挾持物體的形相而顯現的。這是甚麼意思呢？關於這點，我們可集中在物體即是和合一點來考慮。安慧說：

倘若停止設想這諸部分，則挾持物體的形相而顯現的識便不存在。（*Bhāṣya*, 荒牧，p.40）

此中的意思是，識要挾持物體的形相才能顯現，而這物體是諸部分的和合。故諸部分的設想，對於識的顯現來說，是必需的。就理論而言，這諸部分可以不斷還原，還原到不可分不可見的原子，或極微（*aṇu*）。這不可分不可見的極微能否和合而成可分可見的物體呢？這是一個很富爭議性的問題。安慧認為，即使極微能集合在一起而形成物體，這些極微仍不能是識的對象的條件。理由是，一個一個的極微並不能具有物體的形相而存在。即使它們集合起

來，亦不能具有任何附加的屬性。(*Bhāṣya*,p.16；荒牧，p.40) 這即是說，單一的極微不具有物體的形相，它們集合起來，也不能具有物體的形相。故安慧的結論是，這些極微不能作為識的對象條件。(*Bhāṣya*,p.16；荒牧，p.40)

故安慧的識轉變說，在理論上有困難。他一方面說識擬似自己而呈現，但識自己是甚麼？它有甚麼形相？這是不清楚的。另一方面，安慧又說識挾持物體的形相而顯現，這物體是諸部分的和合。這諸部分理論上可還原到極微，極微不管怎樣和合，都不能成就物體的形相。對這物體或和合，必須有一合理的解釋，才能說識挾持某種形相而顯現。在知識論來說，一般都以這物體或和合來自外界。但安慧是唯識的立場，不能有外界實在的說法。他又不能妥善地把形相歸源於識本身，像護法那樣以識能分化成見分與相分，以開出主觀自我形相與客觀世界的形相。因而這物體或和合的來源，便成了他的識轉變說中的一個難題。²⁹

安慧自己似乎也意識到這個困難，特別是有關物體或和合的來源問題。因此他提出，識挾持對象的形相而生成，正像我們做夢那樣。(*Bhāṣya*,p.17；荒牧，p.42) 即是說，在夢中，我們看到一

²⁹ 以識變現見分和相分，由後者開出認識的對象或形相，似乎是唯識學在知識論上的唯一出路。這樣，對象或形相皆源於識，識對於這對象或形相的認識，其實是自己認識自己（“自己認識” *swasa mvitti*，*swasaṃwedana*），這便是後來法稱（*Dharmakīrti*）發展出來的路向，而有形相知識論（*sākārajñānavāda*）的理論，亦由這裏開出。安慧不立相分作為被認識的形相，因而識或知識中沒有形相，則被歸入無形相知識論（*anākārajñānavāda*）的系統中。這涉及唯識學在知識論方面的發展，這裏不擬多作討論。

切事物，它們是沒有真實來源的，只是我們的識（意識）的構想。我們的現實經驗也是如此，所經驗的事物都是識的擬構，沒有實在的來源。不過，這種說法並不具有很強的說服力，夢中所見的東西，並不必完全是虛構，很多時是現實事物的反照，故在某程度來說是有來源的。而唯識的對象，說物體也好，和合也好，是被視為在外界完全沒有來源，沒有實在性的。這則與夢不同。

對於外界對象的實在性問題，安慧始終不肯確認，始終堅守唯識的立場。他最後只能提出熏習（*vāsanā*）一概念，把這個問題推開了，只表示我、法等對象或事物是通過熏習而被分別或被構出來的。他說：

tatrātmādivikalpavāsanāparipoṣādi rūpādivikalpavāsanā-
paripoṣāccālayavijñānādātmadinirbhāso vikalpo
rūpādinirbhāsaścotpadyate/ (*Bhāṣya*, p.16, 1.2-4)

其意是：在這裏面，對於“我等事物的構想的熏習”（*ātmādivikalpavāsanā*）增長起來，又對於“色等事物的構想的熏習”（*rūpādivikalpavāsanā*）增長起來。依於這種增長，對於我等事物似現的構想和對於色等事物似現的構想便由阿賴耶識方面生出來了。按似我、法的構想可視為識的現行的結果，或更適切地說，似現出來的我、法，是識的現行的結果。安慧並不說這些似現出來的我、法是源於在識以外的對象，卻說它們是熏習的結果。即是說，現今一剎那的似現的我、法，是由前一剎那的似現的我、法的熏習而來。這樣，這個程序可推至無窮，沒有一個起始，更不確認這起

始是源於在識以外的對象。這樣便把外界對象的實在性的問題推開了。但推開只是迴避，問題還在那裏。

六、論認識問題

在詮釋這《三十頌》的第一頌中，安慧表示他在知識論方面的思想。那主要是就言說與認識問題而言。在解“彼依識所變”一義中，他提到言說與第一義的對象問題。他認為相應於言說的第一義的對象是不存在的。第一義的對象自體（*prakṛti, svabhāva*）是超越我們的知識和言說表現的。我們的知識和言說所能表現的（筆者按：我們應作知識是通過言說來表現這種區別），只是具有屬性的個體物，亦即是作為這些屬性的基體的存在而已（按主要應就屬性而言）。對於這個體物或存在的自體，我們是不能直接經驗的。安慧提出的理由是，除了知識與言說之外，我們再沒有認識手段去概念地把握對象自體。（*Bhāṣya*, p.17；荒牧，pp.45-46）

按安慧在這裏亟亟強調知識與言說的限制性，它們只能表述對象方面的種種屬性，這些屬性是現象的性格。它們是不能直接經驗對象自體亦即物自身方面的。在這裏，安慧未有提到認識對象的物自身面相的方式，這在康德（I.Kant）哲學來說，即是睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）。又最後安慧提到除了知識與言說之外，我們再沒有認識手段去概念地把握對象自體，這裏有些語病，致令含意不大通暢。安慧的意思應該是，我們把握對象，只有通過知識與言說，這是我們所具有的認識手段（*pramāṇa*），而且它們

是概念性的。除此之外，我們並沒有其他方式去認識對象自體，亦即是它的物自身。

在這裏，安慧特別把言說提出來說，他把沒說的事物分成兩種：第一義的東西與第二義的東西。後者指類、屬性、作用等東西，是基於言說表現被假構出來的。關於這第二義的東西的所指，安慧舉了一個例子：倘若某一東西是基於某個物體而存在，而自己並無實在性，則這東西對於那個物體來說，便是第二義的東西。至令言說本身，安慧以為，一切言說都是本於個體物或基體存在而成立的，它們是個體物的屬性，並不是實在的東西。言說決不是第一義的東西。（*Bhāṣya*, pp.17-18；荒牧，p.47）至於第一義的東西又是甚麼呢？安慧在這裏沒有明說。不過，由上面安慧的說法，以沒有實在性的東西（包括言說在內）不是第一義的東西，我們可以推斷，第一義的東西是有實在性的東西。至於所謂實在性應如何理解，則安慧並未有明說。

安慧的認識論或知識論，就上面的簡單表示來說，仍是很粗疏的。他以我們的認識手段為知識與言說，又視之為概念性，都很浮泛，近乎常識，不似是一個有嚴密思想體系的哲學家的說法。知識是認識活動的成果，不能說是認識手段。言說的範圍又太寬，難以令人領會具體的所指。以認識手段為概念性又嫌狹窄。除了概念性的認識手段，我們不能有其他認識手段麼？若以陳那（*Dignāga*）的知識論作比較，安慧的問題便很清楚了。陳那以我們的認識對象只有兩種：個別相與普遍相。我們的認識手段便有兩種，分別與這

兩種對象對應。認識個別相的是現量（*pratyakṣa*），認識普遍相的是比量（*anumāna*）。這是嚴格的知識論的綱領，康德的知識論基本上也是這種模式。

七、關於識與我、法的存在性

在解“彼依識所變”一句，就關連到識與識所變現的我、法的實在性來說，安慧有很細密和屈曲的說法。一方面，他認為我、法不管是在識的作用或識轉變之中，或在其外，都是不存在的，都只是構想，分別而已。就最殊勝的真理看，它們決不存在。

（*Bhāṣya*, p.16；荒牧，p.38）

關於這點，我們引安慧的原文來仔細研究一下：

ayaṃ dviprakāro 'pyupācaro vijñānapariṇānāma eva na mukhye
ātmani dharmeṣu ceti kuta etat/ dharmaṇāmātmanaśca
vijñānapariṇāmād bahirabhāvat/ （*Bhāṣya*, p.15, 1.24-p.16, 1.1）

其意是：這兩種（我、法）的施設正是依於識轉變的，不依於真正的我、法等東西。這是為甚麼呢？因為我、法等東西在識轉變以外是不存在的。即是說，我、法的施設不以真實的、實在的我、法為依據，而是以識轉變為依據。真實的、實在的我、法並不存在。安慧又說：

upacārya ca nirādhāryāsambhavād avaśyaṃ vijñānapariṇāmo
vastuto 'styupagantavyo yatrātmadharmopacāraḥ pravartate/
（*Bhāṣya*, p.16, 1.10-12）

其意是：沒有依據的施設是不可得的。因此，作為生起我、法的施設的所依（*yatra*）的識轉變，必須被視為是具有實在性了。按這裏提出的“依據”（*ādhāra*），正表示識轉變是一切施設的根基，它的某種程度的實在性是不能否認的。安慧在處理我們在上面提出的問題上相當審慎，也有些模糊。他說到外界的對象時顯得非常勉強，不以正面語調加以確認，只說到識轉變便止住了。他頂多只有識透過轉變作用挾持對象的形相而生起的意思，但對這對象是否來自外界（識以外的世界），則持遲疑態度，總是不肯確認。當然這種確認是唯識的立場所不允許的。

在這個問題上，與唯識學的識的哲學相應的胡塞爾的現象學的情況又如何呢？胡塞爾自己有兩種說法。他在論意識時，認為意識可建構對象；但在論意識的意向性時，則說意向性只能指向對象或客體事物，連繫到對象所及的範圍，但不能建構對象。即是說，就對象或客體事物是否具有獨立性，是否為意識所建構一問題而言，胡塞爾的態度不很確定。我們不能說他完全沒有外界實在的思想。即是說，在說意向性時，他有客體事物是預先存在而不是被建構的意味。這有點實在論的傾向。因此在外界實在的問題上，他不如安慧般含糊，卻在某種程度認許外界實在。不過，這是他較早期的想法。到了較後期，特別是在寫《笛卡兒式沈思錄》（*Cartesianische Meditationen*）時期，他則持客體事物為意識所建構的說法。他畢竟說客體事物是預設的，是獨立於意向性之外的。故他的觀念論色彩還是很濃厚，近於唯識學以至佛學的不容許外界實在的立場。

讓我們回到安慧方面來。他基於上面所說的理由，不承認“被認識的對象（即法）和去認識的識（即我）同樣是實在”這種極端的論調。在另一方面，他則認為假構出來的，沒有存在根據的東西是不存在的，但我們必須承認識轉變或轉變中的識是實在的。而以這轉變中的識為依據的假構的東西，亦是存在的。因此，他以為“去認識的識與被認識的對象同樣都只是世俗的存在而已，就最殊勝的真理看，是不存在的”這種說法，理論上是不能成立的。為甚麼呢？因為尚若是這樣，便會導致被認識的對象作為世俗的東西亦不存在這種錯誤的結論。此中的理由是，如古師所說，即使是世俗的東西，也不是沒有存在根據的東西。（*Bhāṣya*,p16；荒牧，p.38）最後，安慧引述古師的教訓：我們應該放棄這兩種極端的說法。（*Bhāṣya*,p.16；ES'p.38）

對於安慧的分疏，必須小心分析，才能得出恰當的理解。他在這裏提出兩種極端的因而是不是不適切的想法。其一是以為對象和識同樣是實在的。安慧顯然認為，就實在性（*reality*）而言，對象與識應分屬不同層次，不能同樣看待。即是，識較對象有更強的實在性。因對象由識變似，而依於識，識則不必依於對象。另一極端的想法是，識與對象同樣是世俗的存在，都沒有真理性。這會使人以為對象作為世俗的東西亦不存在的不當看法。在這點上，安慧是站在存有論的角度來評估對象和識的實在性。由於對象是識所變現的，因而不是沒有根據，沒有來源的，它的來源便是識。而關於識，依他所說，“識轉變或轉變中的識是實在的”。識既是實在

的，則以它為根據而有的對象，亦應有一定的實在性，這實在性是依識的實在性而來，我們不能只就世俗的東西來看對象而視之為沒有存在性。

安慧在這裏的意思，顯然是要建立識轉變或轉變的識的實在性。故他跟著即確定地表示：所有被認識的對象都不能作為自體而存在。它們都是被構想的存在。但相反地，去認識的識是實在的。（*Bhāṣya*,p.16；荒牧，p.39）至於識能實在到甚麼程度，在何種意義下能與最殊勝的真理連繫起來，他則提出緣起一點，以交代識的實在性。（*Bhāṣya*,p16；荒牧，p39）即是說，識是依緣起的法則而生的。緣起有真理性，依此而成立的識亦相應地有真理性。但是否是殊勝，或殊勝到甚麼程度，安慧便沒有進一步的發揮。

安慧的這種關於識與我、法的存在性的說法，尚若與護法的相應說法比較，可以說是大同小異。顯著不同的是護法在解識轉變時提出相分，安慧則沒有此種提法。讓我們重溫一下護法對識與我、法的實在性、存在性問題的看法。《成論》說：

愚夫所計實我、實法，都無所有，但隨妄情而施設故，說之為假。內識所變似我、似法雖有，而非實我、法性，然似彼故，故說為假。外境隨情而施設故，非有如識。內識必依因緣生故，非無如境。由此便遮增、減二執。境依內識而假立故，唯世俗有。識是假境所依事故，亦勝義有。（大 31.1b）

對於我、法，護法的分法較為詳盡。這分愚夫所執取的和內識所變似的。前者可說完全是虛妄，可以不論。後者即由識變似的，

這亦可說是外境，那是隨順俗情施設，不如識般具有那程度的實在性。這就語態上來說，護法所給予境或對象的實在性、存在性，似不如安慧所給予的重。因安慧強調對象是由識變現而來，其來源是識，故雖不能有像識那種程度的實在性，但在識的庇蔭下，仍可說一些實在性。至於識，護法亦如安慧那樣，以緣起或因緣生來交代，故亦有一定的實在性、真理性。最後，護法索性以世俗有與勝義有來說對象與識的實在性：對象是世俗有，識是勝義有。他對識的實有程度的認可，顯然是超過安慧的，因後者並未就勝義的層面來說識的實在性。但護法說識是勝義有，是否便無問題呢？我想也不是。因識畢竟是虛妄的，最後要被轉的。倘若識中有勝義，或終極的意義，則又何需說轉識呢？說識是勝義有與說要轉識是不一致的，有矛盾的。

就胡塞爾的現象學來看，亦有類於唯識學的說法。唯識學（不是安慧的，抑是護法的）視現實事物為心識的變現，沒有實在性，沒有理性上的真實性（以現象學的詞彙來說）。胡塞爾則以為們有可能具有真實義，問題是我們是否能在它們之中確認出明証性（Evidenz）。根據胡塞爾的意識哲學來說，意識有兩層：經驗意識與超越意識，前者構架世俗諦的對象，後者構架勝義諦對象。胡塞爾的做法，是要把世俗諦的對象的存在性、真實性擱置起來，以還原的方式，終止有關這方面的判斷，而改以意向性與自我（皆是超越義）作為根源來解釋和交代存在的事物。在此之前的經驗意識，相當於唯識學的識，這經驗意識和它構架出來的事物都不具有

明証性，故不能說真實的存在性。一如唯識的識和它所變現出的對象不能說真實的存在性。但還原後改以超越意向性與自我而構架出來的對象，則能說真實的存在性，它們是具有本質的現象。這種情況，在唯識學要到轉依階段才能說。

八、對於識轉變的進一步闡述與發揮

上面我們已經論述過護法是以識變現見分與相分來說識轉變。安慧則以“在因的剎那滅去的同時有與它相異的果得到自體生起”來說轉變。這裏我們想補充一下所謂“得到自體”（*ātmalābhaḥ*）的意思。這“自體”（*ātman*）不應解作流行的我或常我，甚至是不滅的我的本體。它應指確定的模式。這模式可以指識本身，也可以指種子。倘若指識，則識轉變便是識在前後兩剎那間的轉變，進而表示識是在不斷流變的狀態中，每一剎那都不同。這個意思與胡塞爾說意識流很有相通處。尚若自體指種子，則識轉變便表示識從現行的狀況變成潛存的狀況，以種子的形式存於第八識之中。我想前一個解釋比較正確，因它與“彼依識所變”的“彼”很能相應。這“彼”是指我、法等種種相。安慧的意思應是識在不斷流變之中，變現出我、法等存在。而這種活動，應是在識在現行的狀況下進行的，不可能在識的潛存或種子狀態中進行。護法提出見分、相分，那是對我、法作進一步的推展，以見分、相分來分別規定我、法。這不必是世親言識轉變的原意。我們毋寧應說，這是護法的創造性的詮釋，把識轉變宇宙論化，或從宇宙論的角度來確定我、法的生成與

變化。

關於安慧對識轉變的這種定義，荒牧典俊有很好的、細密的補充。他認為對於這轉變的意思，有三方面可說。首先，識是每一瞬間都在生滅相續中的，此中有一種因果關係：以前一瞬間的識為原因，而生起後一瞬間的識作為結果。而即在前一瞬間滅去的同時，有後一瞬間生起，這樣不斷連續下去。³⁰按這樣說只有象徵意義。識在每一剎那或瞬間都在變化延續。瞬間是我們擬設出來的短得不能再短的時間單位，而時間不是客觀存在，只是我們用來描述事物變化而擬設出來的主觀的模式，是無所謂生滅的，生滅的是在時間的模式下存在、活動的心識。

其次，在識的這樣的變化中，種種存在如何表現為現象呢？荒認為，我們在過去不斷重複著對種種存在事物的構想，這些構想被經驗下來。這些經驗作為一種潛勢力，積聚於阿賴耶識中，它們能生起以後的同類的經驗。即是說，這些潛勢力可以作為根本條件，計執種種存在，而生起構想。³¹按荒牧所謂的潛勢力是指種子而言。他的意思是好的，但表達得不夠善巧。應該這樣說，我們在過往有種種構想事物的經驗，這些經驗不會消失，它們會以種子形式，作為潛藏的勢用，存於阿賴耶識中。若日後條件充足，這些種子或潛勢用會現行，復現出來，成為現實的構想經驗，而所構想的事物也復現。這些事物也可與新的經驗結合，又成為種子，藏存於

³⁰ 荒牧，pp.367-368，註4。

³¹ Idem.

阿賴耶識，以後又會復現。

第三，在這樣的場合中以過去經驗的積聚為基礎而計執種種存在的構想，便宛似以外在的存在為基礎而生起的那種情況了。必須有過經驗的積聚，才能說外在的種種存在。³²按所謂外在的存在，並不是真有的，它們不過是一些假象而已。這些假象又源於過去經驗的積聚。荒牧認為，人有一種傾向，以為當前的事物有外在的存在作為基礎，其實這所謂外在的存在是假的，它們只是過往積聚下來的種種經驗而已。實際上，這些過去經驗可以不斷追溯上來，以至於無止境。

按以過往的經驗的累積來交代事物的在外邊的存在基礎，有其高明之處，這也符合唯識學種子學說的基本義理，種子實際上便是過往的經驗的累積的結果，以潛勢用的方式留存下來。胡塞爾現象學也說到回憶、回想（*Erinnerung*），視這是意識的一種機能，可以把過往的經驗累積、儲存下來。不過，他並未把它關連到事物在外界的存在基礎方面去。

³² Idem.

參考文獻以及略語表（依文內出現次序）

- 大 《大正新修大藏經》
- 《三十頌》 世親著、玄奘譯《唯識三十頌》，大 31.60a~61b
- 長尾 長尾雅人著《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978
- 橫山 橫山紘一著《世親の識轉變》，平川彰、梶山雄一、高崎直道編集《講座大乘佛教 8：唯識思想》東京：春秋社，1982，pp.113-144.
- 上田 上田義文著〈Vijñānapariñāma の意味〉，《鈴木學術財團研究年報》，1965，pp.1-14.
- Trimsika* Sylvain Lévi, *Vijñāptimātratāsiddhi*. Paris, 1925, pp.13-14 (*Trimsikāvijñāptimātratāsiddhi*)
- Bhāṣya* Sylvain Lévi, *Vijñāptimātratāsiddhi*. Paris, 1925, pp.15-45 (*Trinsikāvijñāptibhasya*)
- 《論釋》 安慧著《唯識三十論釋》（無漢譯）
- 荒牧 荒牧典俊譯《唯識三十論釋》，長尾雅人、梶山雄一監修《大乘佛典 15：世親論集》，東京，中央公論社，1976，pp.31-190.
- 寺本 寺本婉雅著《梵藏漢和四譯對照安慧造唯識三十論疏》，西藏傳聖典譯注佛教研究第三輯，1933.
- 武內 武內紹晃著《瑜伽行唯識學の研究》京都：百華苑，1979.
- 護法等著、玄奘譯《成唯識論》，《大正新修大藏經》31.1a~59a.
- 吳汝鈞 《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北：台灣商務印書館，1998.