

# 《大乘莊嚴經論》漢譯作「相」的 lakṣaṇa 和 nimitta 的研究

——以三性說和幻喻爲中心\*

佛光大學佛教學系副教授 陳一標

## 摘要

漢譯佛典中譯作「相」者，對應的梵文有 lakṣaṇa、nimitta、ākāra、līṅga 等，本論文主要依《大乘莊嚴經論》梵文本，來探索其中有關 lakṣaṇa 和 nimitta 的意義。其中，lakṣaṇa 主要的意義是「特徵」，如唯識學派說我們所應該知道的一切法的特徵是遍計所執、依他起、圓成實的三種特徵。而 nimitta 具有「相貌」與「因」義，就「相貌」義來說，nimitta 一方面作為被誤認的謬境，屬於遍計所執性，一方面也作虛妄分別中現起的影像，屬於依他起性；而就「因」義來說，它被說成是迷亂生起的因。當 nimitta 與 hetu 一起出現同樣表示「因」義時，hetu 指最重要的因緣，可以理解成質料因，而 nimitta 則指增上緣，可看作是動力因。

關鍵詞：相、三性、五法、幻喻、大乘莊嚴經論

---

\* 2020/11/24 收稿，2021/1/8 通過審稿。

若說「相」字是大藏經的每一頁幾乎都會出現的詞語，亦不為過，但是我們對它的掌握是否確實，也不無疑問。姑且不管漢傳佛教如何使用「相」一詞，漢譯佛典中譯作「相」者，依平川彰編《佛教梵漢大辭典》所載，其對應的梵文有 *lakṣaṇa*、*nimitta*、*ākāra*、*liṅga*、*vyañjana*、*anyonyam*、*paras-param*、*prati*-、.....、*bimba*、*bhāva*、.....、*rūpa*、.....*lakṣaṇatva*、*lakṣaṇā*、*lakṣaṇī*。<sup>1</sup>若去除中文表示「相互」的副詞 *anyonyam*、*paras-param* 外，作為名詞使用的「相」所對應的梵文還是有不少。如說明佛的相好莊嚴的三十二相、八十種好，其「相」用的是 *lakṣaṇa*，「好」則是 *vyañjana*（有時也譯作「形相」、「相好」）<sup>2</sup>；空、無相、無願三解脫門中無相的「相」，用的是 *nimitta*；四諦十六行相當中的行相有時也作「相」，對應的梵文是 *ākāra*。彼此間雖然有其重疊的意涵，但卻也有其各自特殊的用法，無法為他詞所取代。

若我們忽略其梵文對應的原語，只依漢譯來思考其意義，雖然就出現的脈絡來分析，還是可以得出「相」的各種不同意義，但難免對「相」字為何可以有如此的意義感到困惑。如《辯中邊論·相品》以虛妄分別與空性來分別代表有為法與無為法，並說「虛妄分別中有空性，空性中有虛妄分別」，以顯示有為法與無為法的不離，用唯識思想特有的方式來展現《般若經》「色即是空，空即是色」的大乘義理。其中談到虛妄分別有「有

---

<sup>1</sup> 平川彰《佛教漢梵大辭典》，p.870。

<sup>2</sup> 荻原雲來《梵和大辭典》，p.1287。

相」(sal-lakṣaṇa)、無相(asal-lakṣaṇa)、自相(śva-lakṣaṇa)等九種相(lakṣaṇa)。要歸納空性的意義，則要從「相」(lakṣaṇa)和「安立」(vyavasthāna)兩方面來理解，「相」又分成「有相」(bhāva-lakṣaṇa)和「無相」(abhāva-lakṣaṇa)，其中的「有相」有兩面，亦即「超越有無」的相(bhāvābhāva-vinirmukta-lakṣaṇa)和「超越一異」的相(tattvānyatva-vinirmukta-lakṣaṇa)。「安立」的一面乃是由異門(paryāya，同義詞)、異門的意義(paryāya-artha，同義詞的意義)、差別(prabheda，分類)、成立(sādhana，論證)四項，依序來闡明空性的自相(śva-lakṣaṇa)、作用相(karma-lakṣaṇa)、雜染清淨相(samkleśavyavadāna-lakṣaṇa)、道理相(yukti-lakṣaṇa)。由此可知《辯中邊論》的這一品，具體說明「虛妄分別」和「空性」的「相」(lakṣaṇa)，所以稱之為「相品」(lakṣaṇa-pariccheda)。在空性的異門當中，舉出了空性的同義詞有真如(tathatā)、實際(bhūta-koṭi)、無相(animitta)、勝義性(paramārthatā)、法界(dharma-dhātu)等，這些是用來闡明空性的「自相」的。<sup>3</sup>

從漢譯字面來看，當我們要去闡明空性的「自相」時，竟然是「無相」，似乎有矛盾存在。但是若回到梵文來看，空性的 śva-lakṣaṇa 即是 a-nimitta (沒有 nimitta)，一點也沒有矛盾存在，但是要確切掌握其意義，還是需要釐清 lakṣaṇa 和 nimitta 的用法與意義的差別。所以回到梵文的脈絡來理解相關問題，

---

<sup>3</sup> 以上《辯中邊論·相品》相關內容，參見長尾雅人校訂

*Madhyāntavibhāgaśāstra*, pp17-27。

實有其必要。雖然中村元與橫山紘一曾經在佛教辭典中歸納說明了「相」的一般用法<sup>4</sup>，橫山還曾對 ākāra、nimitta 有更深入

---

<sup>4</sup> 中村元《広説仏教語大辞典》與橫山紘一《唯識仏教辞典》對「相」設有專門詞條，做較有系統的歸納，並與梵文原語連結。中村元歸納佛教經論中「相」的用法，有「相貌」、「特質或特徵」(lakṣaṇa)、「性質」、「想」、「想要留下形跡的想法」(nimitta-samjñā，如布施應三輪空寂當中的三輪即是形跡，而此形跡即是形相 nimitta)、「狀態」(avasthā)、「境界」、「徵兆」(nimitta)、「佛的三十二種特徵」(lakṣaṇa)、「有為法的生住異滅四相」(lakṣaṇa)、「有漏」、「差別相」、「論理學中的定義」(lakṣaṇa)、「推論用的線索亦即證因」(līṅga)等(pp.1053-1054)，對於整體掌握「相」的大致意義是有幫助的。橫山主要以唯識學的經論為中心，更細緻地說明「相」對應的原語及其意義，對於此概念的研究更具有啟發性。①成為現象而具體被認識的事物・事象之樣態的總稱。此意義的「相」之原語有 lakṣaṇa 和 nimitta。將存在全體分類為相、名、分別、真如、正智五者的五事說，其中「相」之原語為 nimitta。《瑜伽論》(《瑜伽》72，大正 30.697ab)詳說五事中相之種類。其中有以下的六者：(i)有相相：由名稱所認識的相；(ii)無相相：非由名稱所認識的相；(iii)狹小相：欲界中所認識的相；(iv)廣大相：色界中所認識的相；(v)無量相：無色界的空無邊處、識無邊處中所認識的相；(vi)無所有相：無色界的無所有處所認識的相。§ lakṣaṇa; nimitta。②作為原語 nimitta 之翻譯的相。此相大別有以下兩者。(i)作為事物之形相的相；(ii)作為原因之相。前者稱為所緣相，後者稱為因緣相。(i)進而又分為：1.由直接面對事物所知覺到的事物的形相(本性相)，以及 2.離開了事物，在心中所被造出的形相(影像相)。(ii)有些場合譯為因相。有時候也說四種相，即是在(i)所緣相、(ii)因緣相上，再加上應遠離相和應修習相。(《瑜伽》11，大正 30.333c)③作為

的研究<sup>5</sup>，但是回到瑜伽行派相關經論來探索其相關用法，對於研究唯識學相關義理應該是相當重要的工作。

若依現代研究，*ākāra* 具有形相（外在事物的形象、相貌）、影像（識當中所現起外在事物的影像）、行相（心、心所的取境作用）三義，後來在唯識思想當中，談到識必然要具有「行相」（*ākāra*）與「所緣」（*ālambana*），此時 *ākāra* 指的是心、心所的取境作用，等於是「能緣」之義。<sup>6</sup>但是經筆者初步的考察，在《大乘莊嚴經論》中，*ākāra* 大部分都是第一種形相亦即事物的形象、相貌義，比較沒有另外的意義。相對地，在本論的三性說以及作為其譬喻的幻喻中，*lakṣaṇa* 和 *nimitta* 似乎都

---

*ākāra* 之翻譯的相，也譯為行相。④作為 *karṇa* 之翻譯的相。原因、動機。「諸菩薩由二相，以外施物施諸眾生。」<sup>⑤</sup>*karṇa*。⑤作為 *liṅga* 之翻譯的相。特徵、樣態。「諸菩薩有五真實菩薩相。」<sup>⑥</sup>*liṅga*。⑥能相、所相的相。能相（*lakṣaṇa*）是使一切事物擁有形相者，所相（*lakṣya*）是擁有形相而具體地被現起的現象。譬如說，生・住・異・滅四相是能相，有為法是所相；或者遍計所執相・依他起相・圓成實相三相是能相，心・心所・色・不相應行・無為五者是所相。⑦體相・相狀的相。體相指事物的本體、本身，相狀指事物所被知覺到的樣態。（出典）相者是何？所謂體相。（《述記》2 本，大正 43.271c）相謂相狀。（《述記》2 末，大正 43.299b）⑧性相的相（pp.629-630）。

<sup>5</sup> 橫山紘一〈唯識思想における認識作用の一考察——特に顯現と行相とを中心にして〉，《東方學》46，1974；唯識の真理觀（京都：法藏館，2014），〈付録：特に「相」（*nimitta*）についての考察〉，pp.359-379。

<sup>6</sup> 陳一標〈唯識學「行相」（*ākāra*）之研究〉（《正觀》43，2007 年 12 月）。

扮演重要角色，因此本文嘗試以《大乘莊嚴經論》的梵文本為線索，來探索同樣可漢譯作「相」的 *lakṣaṇa* 和 *nimitta* 的義涵，且希望透過對此二者的分析，可以更清楚唯識三性說的結構與意義，藉此使幻喻的意義更加明顯。

之所以選擇此論乃是在同屬於較初期瑜伽行派典籍的一經三論（《解深密經》、《瑜伽師地論》、《辯中邊論》、《大乘莊嚴經論》）中，是有完整的梵本且其內容豐富，是探索此派專門術語用法的寶庫。

## 一、在「能相」（*lakṣaṇa*）、所相（*lakṣya*）、表相（*lakṣaṇā*）三者當中作為作為「特徵」義的 *lakṣaṇa*

《大乘莊嚴經論·述求品》談到「諸相的探究」（*lakṣaṇa-paryeṣṭi*）時，曾經使用三個與相有關的詞語，筆者認為有助於我們解開其中的甚深密意：

*lakṣyaṃ ca lakṣaṇaṃ caiva lakṣaṇā ca prabhedaṭṭhaḥ /*  
*anugrahārthaṃ sattvānāṃ sambuddhaiḥ samprakāśitāḥ*  
 //XI-36

所相及能相      如是相差別  
 為攝利眾生      諸佛開示現(T31, no. 1604, p. 613, b29-c1)  
 被賦與特徵者（*lakṣya*）、特徵（*lakṣaṇa*）、能賦與特徵者（*lakṣaṇā*），是從差別方面，被正覺者宣說的，為了攝受利益眾生之故。

依據 Monier Williams 的 *Sanskrit-English Dictionary*，√*lakṣ*

有 to perceive (知覺), observe (觀察); to recognise (辨別); to mark (標記), sign (標示); to characterize (賦與特徵), define (定義); to indicate (指示), designate indirectly (間接指稱); to aim (as to aim an arrow at any object) (瞄準) 等義<sup>7</sup>。如此則作為未來被動分詞的 lakṣya, 就有 to be marked or characterized or defined (被標記、賦與特徵、定義的) 或者 to be indicated, indirectly denoted or expressed (被指示、間接表示的), 若轉為名詞來用時, 就是「被標記者」、「被賦與特徵者」、「被定義者」等義; lakṣaṇa 為√lakṣ 的名詞形, 意思為 a mark, sign, symbol, token, characteristic, attribute, quality (標記、標示、象徵、特徵、屬性、性質)。在此姑且分別將 lakṣya 譯作「被賦與特徵者」, lakṣaṇa 譯作「特徵」, 而就如漢譯將兩者譯成「所相」(lakṣya) 與「能相」(lakṣaṇa) 一樣, 作為「特徵」的「能相」是可以將作為「被賦與特徵者」的「所相」明顯地標示出來的。<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> 此節所列√lakṣ、lakṣya、lakṣaṇa、lakṣaṇā 的字義, 見 Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*. pp.891-3.

<sup>8</sup> 有關中文「相」字, 在上古漢語中是否有「外在、形式」之意, 在學術界是有爭論的。何離異(Paul Harrison)在〈重嵌鑽石——關於鳩摩羅什漢譯《金剛般若波羅蜜多經》的幾點思考〉的研討會論文中, 曾經主張鳩摩羅什將《金剛經》中的 lakṣaṇa 和 nimitta 都譯作具有「相」, 是將「梵語詞義附會在漢詞上來表達這個佛教術語的意義」, 這引來了 Jan Nattier 的反對意見, 萬金川也比較支持後者的看法。以上參見萬金川〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉(《正觀》第 51 期, 2009.12), 頁 190。有關以上資訊, 感謝審稿者的提醒。另外審稿者還特別提出以下

的看法：

古漢譯以「相」字來對應 *lakṣaṇa*，應當是出於深思熟慮的謹慎抉擇。蓋「相」字本義原作動詞「察視」、「省視」之意，因而從「目」。在遠古時代，木材是建築物與各式家具的重要材料，為取得合適的建材與木料，自然必須詳細檢視種類不一、形質各異的樹木。因之，「相」本是「從目木」之會意字，作動詞「視」、「觀」解，如《詩經·鄘風·相鼠》句云：「相鼠有皮，人而無儀」、《左傳·隱公十一年》：「相時而動，無累後人」等等即其本義。爾後，「相」由主體的「觀、視」之義，衍生出客體的「被觀者、被視者」之意，於是有了名詞的「相貌」、「姿容」、「形體」之義，如云「相貌堂堂」、「相好莊嚴」、「相逐心生」等等即是。有類於「相」，*lakṣaṇa* 的字義發展也依循著這般由主體而客體、由動詞而名詞的軌跡。*lakṣaṇa* 源於動詞語根√*lakṣ*，厥有 *to perceive*、*to observe* 之意，其後加上 *ana* 成為中性名詞 *lakṣaṇa*，其義則轉化為被看見、被觀察的對象，諸如 *a mark, sign, symbol, token, characteristic, attribute* (Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999, pp.891~892)。*lakṣaṇa* 正如漢字之「相」，是由動詞「看見」、「觀察」衍生而來的名詞，意指被察見的外貌、表相，與特徵。從 *too see* 到 *what being seen*，*lakṣaṇa* 與「相」發展的路徑相仿，字義也若合符節。……

再者，*nimitta* 係由接頭詞 *ni* 加上動詞語根√*mi* 衍生而來的名詞。*mi* 有 *to observe, to perceive, to know* 的含意，於是衍生而出的名詞 *nimitta*，便由主體「見」的動作，轉為客體「被見」的對象，意指 *what being observed or perceived*，從而解釋為 *a target, a sign, a mark* (Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999, p.551、815)。正如「表相」、「標記」之意，也就十分入理。



而較令人費解的是 lakṣaṇā。在 *Sanskrit-English Dictionary* 中，其字意為 aiming at, aim, object, view; indication, elliptical expression, use of a word for another word with a cognate meaning (as of "head" for "intellect"), indirect or figurative sense of a word (one of its three artha-s; the other two being abhidhā-or proper sense, and vyañjanā-or suggestive sense) (瞄準、目標、對象、觀點；指示、間接表示、使用一個字來表示與其有對應意義的另一個字（如用「頭」來表示「理智」）、一個字的間接意義或喻義〔一個字的三種意義之一，另外兩個是原義 abhidhā、隱義 vyañjanā〕），我們可以將其理解成是「指示」或「表示」這樣的動作，亦即是用「特徵・能相」來指示或表示「被賦與特徵者・所相」，從「指示」或「表示」這樣的動作具有能動性的意義，或可將 lakṣaṇā 譯作「能賦與特徵者」，漢譯將其視作「能相」的一部分，說它是「能相」的「五種學境」<sup>9</sup>。在此

---

以上僅出現在本文送審後的審稿意見中，無法交代客觀的文獻出處，在此做長文摘引本不合乎學術常規。但因這些意見對筆者而言如雷貫耳，剎時茅塞頓開，特引以饗讀者，並對審稿者傾囊相授致上最高謝意。

<sup>9</sup> 此第 37 偈，漢譯作「所相及能相，如是相差別」，長行接著說「相有二種：一者，所相；二者，能相」，沒有明說 lakṣaṇā 是屬於「能相」，但在正說 lakṣaṇā 的第 42 偈的長行一開始，漢譯作「彼能相復有五種學境，一、能持；二、所持；三、鏡像；四、明悟；五、轉依。」（《大乘莊嚴經論》卷 5〈述求品 12〉，T31, no. 1604, p. 614, a18-19）很明顯地將 lakṣaṇā 看作「能相」。參考長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》，p.88 注 1、p.98 注 6。

為方便說明，姑且依早島理將其譯作「表相」<sup>10</sup>。

若以「人是理性的動物」這樣的定義來說，「人這樣的動物」是 *lakṣya* 亦即「所相・被賦與特徵者」，「理性」是 *lakṣaṇa* 亦即「能相・特徵」，而「人的知性的運作」則是 *lakṣaṇā* 亦即「表相・能賦與特徵者」。用 *lakṣya*、*lakṣaṇa*、*lakṣaṇā* 三個詞，來完整描述我們做觀察、定義以及賦與特徵時所會觸及的三個要素。在佛教當中，最常見的能相、所相形成一組概念的或許是「生、住、異、滅四相」(*catur-lakṣaṇa*) 與「有為法」，四相即是「能相・特徵」，用以表顯作為「所相・被賦與特徵者」的有為法，如《大毘婆沙論》即對此能相與所相之間性質的異同有詳細的論說<sup>11</sup>，但特別在能相、所相之外別立「表相」，且

---

<sup>10</sup> 早島理〈唯識の実践〉，平川彰等編「講座・大乘佛教」8《唯識思想》，p.148ff。

<sup>11</sup> 如說色法的四相不是色法，此時能相與所相是異類；而像心法、心所有法這樣的非色法，它們的四相也是非色法，此時能相與所相同類。還特別堅持作為能相法的四相乃是實法，詳見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 38 (T27, no. 1545, p. 198b14-c23)。工藤成樹曾引 Schayer 的說法：「存在只在作為特徵與特徵所指涉者——亦即能相 (*lakṣaṇa*)、所相 (*lakṣya*) ——的關係中被承認，這種能相與所相的區別乃是毘婆沙師存在論的獨特命題。」來說明中觀學派所破斥作為「有自性論者」的說一切有部的存在論性格，這點出了能相・所相的結構在說一切有部學說中的重要性。工藤成樹〈中觀における自性の概念——明句論を中心として〉(《印度學佛教學研究》7.1, 1958), p.175。說一切有部將生、住、異、滅四相當作心不相應行法並且說它們是實有的，受到了唯識學派的批評(值得注意的是唯識同樣將

與修行有所連繫，除了唯識學派之外是否還有類似的作法，還有待進一步研究。

---

四相歸為心不相應行法，但主張心不相應行法非實有），也就是說能相與所相可以不是實法對實法的關係，但其關係為何，又如何受到來自於中觀學派的批評，這都是值得進一步研究的。印順在《中觀今論》中的說法，可以說代表了中觀對唯識學派的批評，其第八章〈中觀的諸法實相〉的第二節「性、相」中，依四類辨性相兩義，分別為「一、約初後（遠近）論性相」、「二、約內外說性相」、「三、約通別說性相」、「四、約名（相）實說性相」；其中第四點又分成兩層：「一、即相與可相，約一一事物的藉相知性說」，「二、即事相與理性」。第一層即與此處所說的能相、所相有關，我們透過所認識的相（能相）以知道事物的存在（性、所相、可相），兩者之間存在著「非一非異」的關係，「諸法是離相無可相、離可相無相的」。第二層如依現見的生滅相而知有為法的無常性，依不生不滅相而知無為法的寂滅性，前者還可說是由作為能相的生滅相以知道作為所相的有為法的無常性，還是具有能相與所相的結構，但是後者的無為法性乃是「從本性寂滅說，相與性即現相與空性」，印順特別引《大智度論》「諸佛觀色相畢竟清淨空……，性自爾故」，來說明「所悟入的空性，非由觀之使空，是從本以來法爾如此的」，最後結論說：「性之所以是空的，即由相的緣起性，唯有緣起才能顯出空寂性，這從別別事相以見事理之法性，由一切現有以達畢竟空性，比之『相與可相』，是更深入了！」印順接著用「因果系」與「能所系」來區分中觀與唯識的差別，也就是說當唯識學派主張「一切法唯識」時，其基本立場中即帶有「能相」與「所相」的架構，但是中觀學派認為諸法生起不必然預設了這樣的能所關係，「中觀者顯示諸法的存在，是「因果系」的：依因果緣起以說明它是有，也依因果緣起說明它的自性空。」由於篇幅所限，在此僅能略引印順的看法，詳見《中觀今論》，pp.147-163。

但是佛法不是單純的哲學，關心的主軸還是如何轉染成淨。此處是說我們在探求佛所說的教法時，要知道從差別的角度來看，佛開示的法包含了「所相・被賦與特徵者」(lakṣya)、「能相・特徵」(lakṣaṇa)、「表相・能賦與特徵者」(lakṣaṇā)，第37偈以下更具體點出，其內容就是「五法」(k.38)、「三相」(k.38-41)、「五瑜伽地」(k.42-43)<sup>12</sup>。其關係可先簡單表現如下：

---

<sup>12</sup> 早島理曾說：「佛陀的說法全部被歸納為所相・能相・表相，我們可以認為對瑜伽行唯識思想來說，在識轉變說、三性論、菩薩道論當中，已經完全說盡了佛教的真理。此時值得注意的是，相對於用以表示三性說的梵文 lakṣaṇa，用以表示菩薩道的「表相」其梵文 lakṣaṇā，在此是附屬於表示三性說的梵文 lakṣaṇa 的必要的副屬性質的用語，換言之，這表示菩薩道乃是以三性說為基礎成立的。所謂的菩薩道即是由迷妄世界往覺悟世界轉換的過程，此轉換之所以可能，是因為我們日常經驗的世界（遍計所執性的世界）和覺悟的世界（圓成實的世界），被認為是在同一的場所亦即是在有著依存於他的存在樣態的世界（依他起的世界）當中存在的。由於是同一場所當中的不同世界，所以對於我們這些只是迷妄、染污存在的凡夫，作為世界自身的轉換，才有覺悟的可能性。」〈唯識の實踐〉，pp.148-149。在此也點出了所相・能相・表相三者的具體內容。但是作為所相之內容的五法，在《大乘莊嚴經論》中談的是二取的顯現，此顯現是否就完全等同於世親在《唯識三十頌》當中的「識轉變」，或許還有檢討的必要。

| 表相 (lakṣaṇā) →                                                  | 能相 (lakṣaṇa) →                                                                          | 所相 (lakṣya)                                   |
|-----------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| 五瑜伽地<br>ādhāra 持<br>ādhāna 住<br>ādarśa 鏡<br>āloka 明<br>āśraya 依 | 三相<br>parikalpita-lakṣaṇa 遍計所執相<br>paratantra-lakṣaṇa 依他起相<br>pariniṣpanna-lakṣaṇa 圓成實相 | 五位百法<br>色法<br>心法<br>心所有法<br>心不相應<br>行法<br>無為法 |

其中的五瑜伽地 (yoga-bhūmi) 是指五種修瑜伽的止觀雙運的基礎，漢譯作「五種學境」，註釋書將其與菩薩的五道相對應。「持」(ādhāra) 指能以作為法界等流的教法亦即佛說的十二部經來作為止觀雙運的對象，多所聽聞，成為趨向瑜伽行的「支持」，相當於資糧道；「住」(ādhāna) 指對佛陀的教法深刻地聞、思、修，這樣的如理思惟可以讓往覺悟的資糧持續地「維持、保住」，相當於作為信解行地的四善根亦即煖、頂、忍、世第一法，是五位當中的加行位；「鏡」(ādarśa) 是用來比喻三昧亦即定心，定心如鏡，法界如像，入見道亦即入初地者已證入法界，法界的平等無差別性於其定心中呈顯；「明」亦即「光明」(āloka) 指出世間無漏慧，對有能如實見其為有，如依他起性、圓成實性或者法無我，對無能如實見其為無，如作為遍計所執性的能取和所取，相當於從二地到十地的修道；「依」(āśraya) 指「轉依」，即作為佛地的究竟道，「依止」事

已經完全成就。<sup>13</sup>

這五種瑜伽地作為所謂的「表相·能賦與特徵者」(lakṣaṇā)，長尾雅人曾經精確地點出其所扮演的角色如下：

這些瑜伽的階位都是以智慧為本質的，也就是由  
聞·思·修三慧所成者，透過它們以遍·依·圓三性  
(lakṣaṇa)為五位百法(lakṣya)賦與特徵，這就是 lakṣaṇā  
的意義。<sup>14</sup>

至此，我們可以清楚知道，lakṣaṇa 一詞作為「特徵」義，最初是和 lakṣya、lakṣaṇā 形成一組，用以說明修行過程當中，如何應用智慧觀照一切諸法，不為諸法的虛妄相所欺瞞，可以看到五位百法的三種特徵。如《辯中邊論·真實品》和《二萬五千頌般若經·彌勒請問章》中說色有三種，即所執義色、分別義色、法性義色，就分別對應到三相。<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> 有關五瑜伽地的解釋，依據《大乘莊嚴經論》的梵文原本與漢譯，並參考長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》II，pp.97-100。

<sup>14</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》II，p.98。

<sup>15</sup> 《辯中邊論，真實品》在談十種善巧真實時，說修行「一、蘊善巧，二、界善巧，三、處善巧，四、緣起善巧，五、處非處善巧，六、根善巧，七、世善巧，八、諦善巧，九、乘善巧，十、有為無為法善巧」是為對治十種我見，而此十種善巧真實乃是依於作為「根本真實」的「三性」或「三相」。所以對於色蘊的觀察，當知其中有三性的面向，論中說：「且色蘊中有三義者，一、所執義色，調色之遍計所執性；二、分別義色，調色之依他起性，此中分別以為色故；三、法性義色，調色之圓成實性。如色蘊中有此

lakṣaṇa 最主要是「特徵」的意思，也就是說當我們要將一個特徵標記到一個具體事物上時，一定涉及到√lakṣ 這個動詞的知覺、觀察、辨別、標記、標示、指示等義，而且要能標記出特徵一定涉及到與其他事物的比較。而當我們將 lakṣaṇa 的特徵義強化到定義的層次時，我們要找出過去・現在・未來・內・外・遠・近・粗・細・好・醜的色具有什麼特徵，亦即是要界定它們的「自相」(svalakṣaṇa) 時，一定是要與其他像是苦樂的感受、行為的動機等做比較才會知道的。如此我們就可以了解為什麼《成唯識論述記》要說「自相」(svalakṣaṇa) 和「共相」(sāmānya-lakṣaṇa) 是一組相對的概念了<sup>16</sup>，而談作為圓成

---

三義，受等四蘊、界等九法各有三義，隨應當知。如是蘊等由三義別，無不攝入彼三性中。」(CBETA, T31, no. 1600, p. 470, a25-b2)有關此十種善巧真實，現存有安慧釋的梵文，中譯可參考鄭美美《梵文安慧《中邊分別論・真實品》譯注研究》，佛光大學佛教學系碩士論文，2015。

有關色法有三性的三個面向，也出現在具有唯識義的梵文《二萬五千頌般若經・彌勒請問章》，相關原文、中譯與研究，可參考釋見心《梵文《般若經・彌勒請問章》譯注與研究》，佛光大學佛教學系碩士論文，2017。

<sup>16</sup> 《成唯識論述記》卷2：「如五蘊中，以五蘊事為自相；空・無我等理為共相。分蘊成處，色成於十（十有色處含五根處、五境處），處名自相；蘊名共相，一色蘊該十故。於一處中，青・黃等類別，類名自相；處名共相。於一青等類中，有多事體，菓青非華等，以類為共相；事名為自相。一事中有多極微，以事為共相；以極微為自相。如是展轉至不可說為自相；可說極微等為共相。故以理推，無自相體，且說不可言法體名自相；可說為共相（所以用這樣的道理來推論，根本沒有「自相」這樣的體，而姑且

實性的真如、勝義、空性時，則說它們體遍所以不同於自相，體常所以不同於共相<sup>17</sup>，此自相與共相的相對應層級可以圖示如下：

**真如 = 勝義 = 空性**

一、體遍：無處無故，即是圓滿義，簡自相。

二、體常：非生滅故，即是成就義，簡共相。無常、苦、空、無我的共相雖遍諸法，但體非實有。

三、體非虛妄：諸法真理，法實性故，即是真實義，簡虛空、實我。

| 共相 (sāmānya-lakṣaṇa) | 自相 (svalakṣaṇa)  |
|----------------------|------------------|
| 理 yati               | 蘊 skandha (自類自相) |

將不可說的法體稱為「自相」，可說的稱為「共相」。以理而論，共既非共，自亦非自，為互遮故，但各別說。說空、無我等是共相者，從假智說，此但有能緣行解，都無所緣真實共體。入真觀時，則一一法皆別了知，非作共解。」(T43, no. 1830, p. 296b27-c11)有關自相、共相乃是一組相對的概念，此涉及到唯識學相當重要的問題，在此無法詳論，將再另文討論。

<sup>17</sup> 《成唯識論述記》卷 9：「由此真如，一者、體遍，無處無故，即是圓滿義；二者、體常，非生滅故，即是成就義；三者、體非虛謬，諸法真理，法實性故。即此「體」言貫通三處。……「遍」簡自相，諸法自相局法體故，不通於餘。……「常」簡共相，諸法無常、空、無我等雖遍諸法，體非實有，謂諸法上無體無用名空、無我，非有實體貫通諸法，唯有觀心無共相體。……「非虛謬」簡虛空、我等。小乘、外道執虛空、我亦體是常，能遍諸法。說彼虛謬非法實性，故「非虛」言簡異虛空；「非謬」之言即簡我等。……即唯真如具此三義，「圓、成、實」言，如次配屬〔遍、常、非虛妄〕。」(T43, no. 1830, p. 545b3-23)



|           |         |        |                               |
|-----------|---------|--------|-------------------------------|
| 一切行共相     | 一切有漏法共相 | 一切法共相  | 色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊                |
| 無常性       | 苦性      | 空性、無我性 |                               |
| 蘊 skandha |         |        | 處 āyatana（各別自相） <sup>18</sup> |
| 色蘊        |         |        | 五根處、五境處（法境處）                  |
| 處 āyatana |         |        | 類 jāti                        |
| 色境處       |         |        | 青、黃、赤、白等                      |
| 類 jāti    |         |        | 事 vastu                       |
| 青         |         |        | 樹青、花青                         |
| 事 vastu   |         |        | 極微 parmaṇu                    |
| 樹青        |         |        |                               |
| 可說極微      |         |        | 不可言法體（離言自性？）                  |

由以上的分析可知，lakṣaṇa 主要用做「特徵」義，用以表示一個事物相對於其它事物的特性，所以不管是有體法・無體法、有為法・無為法、有漏法・無漏法，都可以說有它的 lakṣaṇa。如《大乘莊嚴經論》〈成熟品〉談自成熟有九種成熟相

(paripāka-lakṣaṇa)，亦即自身已經成熟的菩薩所具有的希求大乘法、對說法者有淨信、使煩惱平靜、對人們悲愍、能忍受難行的修行等九種特徵。<sup>19</sup>

用在佛的三十二相，這也是轉輪聖王所具備有別於一般人

<sup>18</sup> 《瑜伽論記》卷 4：「自類自相者，調五蘊類；各別自相，調一一蘊，眼等自相別故。」(T42, no. 1828, p. 386c25-26)

<sup>19</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》I，〈成熟品〉XI-76 長行，p.153。

的三十二種特徵，如〈述求品〉談四種求法因緣（為色、為非色、為神通、為正法）時，說「法」乃是色的「相好因」（lakṣaṇa-hetu）<sup>20</sup>，此時的「相好」即是 lakṣaṇa。

## 二、作為語言所依之「相貌」的 nimitta

我們只要分析三相的具體內容，就可以對 lakṣaṇa 一詞有更清楚的掌握。但是唯識學對諸法的分類，除了有承襲自說一切有部但增加其數目的五位百法外，還有作為唯識獨特的諸法分類的所謂五法或五事，亦即名、相、分別、真如、正智，在《大乘莊嚴經論》一開頭所講的五義，即與此有關。釐清五義與五事、三相的關係，也有助於我們了解三相的意義，同時也會帶出另外一個常被漢譯作「相」的 nimitta。

論在開頭的序偈 I -1-2 及其長行中，用「八何詞」（kāpadeśa, yāpadeśa）以及「五義」歸納本論的內容，前者表現了如所有性，後者表現了盡所有性。若將「五義」、「五義的譬喻」及其與三性的對應整理，則如下表<sup>21</sup>：

<sup>20</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》II，〈述求品〉XI-76 長行，p.153。

<sup>21</sup> 有關五義及其譬喻的梵文原文與漢譯如下：

ghaṭitam iva suvarṇaṃ vārijaṃ vā vibuddhaṃ sukr̥taṃ iva subhojyaṃ  
 bhujaṃ mānaṃ kṣudhārtaiḥ / vidita iva sulekho ratnapeteṣu muktā vivṛta iha  
 sa dharmāḥ pr̥tiṃ agryāṃ dadhāti // I -2  
 anena ślokena pañcabhir dṛṣṭāntaiḥ sa hi dharmāḥ pañcavidham artham  
 adhikṛtya deśitāḥ — sādhyaṃ vyutpādyam cintyaṃ acintyaṃ  
pariniṣpannam cādhigamārthaṃ pratyātmavedanīyaṃ

| 五喻 <sup>22</sup>         | 五義                                  | 三性                           | 五法 <sup>23</sup>        |
|--------------------------|-------------------------------------|------------------------------|-------------------------|
| suvarṇa (ghaṭita)<br>金成器 | sādhya 應該被成就者（努力）<br>為令信向轉彼心故       | parikalpita-lakṣaṇa<br>遍計所執相 | nāman（名）<br>名稱、概念       |
| vārija-vibuddha<br>花正敷   | vyutpādyā 應該被仔細理解者（無努力）<br>為令受教開示彼故 | paratantra-lakṣaṇa<br>依他起相   | nimitta（相）<br>標識（所取・客體） |

bodhipakṣasvabhāvaṃ / so 'nena sūtrālaṃkāreṇa vivṛtaḥ prītiṃ agryāṃ dadhāti / yathākramaṃ ghatitasuvarṇādivat / （長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》，pp.6-7）

《大乘莊嚴經論》卷 1〈緣起品 1〉：「譬如金成器，譬如花正敷，譬如食美膳，譬如解文字，譬如開寶篋，是各得歡喜，五義法莊嚴，歡喜亦如是。釋曰。此中五譬，即譬彼五義莊嚴。如其次第能令發大心者信向故、受教故、思惟故、修習故、證得故。問：其義云何？答：金成譬，為令信向轉彼心故；華敷譬，為令受教開示彼故；食膳譬，為令思惟得法味故；解文譬，為令修習更不思故；開篋譬，為令證得真實菩提分寶自覺證故。由此五義分別大乘，能令彼人得生愛樂。」(T31, no. 1604, p. 590, b23-c5)

<sup>22</sup> 此圖的製作及其相關概念的說明，參考長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》，pp.8-11。

<sup>23</sup> 五法配三性諸經論中本就有不同的配法，此可參見《瑜伽師地論・攝抉擇分》卷 75；耿晴〈唯識三性說〉（見《華人線上百科》）；橫山紘一《唯識的真理觀》，p.367。長尾此處的配法，除了《大乘莊嚴經論》外，還有《辯中邊論》可以作為其依據。

|                          |                                               |                              |                                       |
|--------------------------|-----------------------------------------------|------------------------------|---------------------------------------|
| subhojya (sukṛta)<br>食美膳 | cintya 應該<br>被思惟者<br>為令思惟得法味故                 |                              | vikalpa (分別)<br>八識 (能取・主體)            |
| sulekha<br>解文字           | acintya 不能被思惟<br>者 (不可知)<br>為令修習更不思故          | pariniṣpanna-lakṣaṇa<br>圓成實相 | tathatā (真如)<br>無變異圓成實                |
| ratnapetā<br>開寶篋         | pariniṣpanna 完全<br>被成就者<br>為令證得真實菩提<br>分寶自覺證故 |                              | nirvikalpa-jñāna (無<br>分別智)<br>無顛倒圓成實 |

名、相、分別、真如、正智的五法分類，與蘊、處、界三科或者色、心、心所、心不相應行、無為的五位分類，最大的不同在於其分類不是平面式的羅列有為、無為諸法，再就其共相區別其作為有漏・無漏、善・惡・無記、可見・不可見等的可能性（如《俱舍論・界品》所謂十八界的諸門分別），而是直接依於修行實踐的進程也就是轉有分別的識成無分別的智，來做諸法的分類，呈顯的是一個動態的分析。前三者名、相、分別與凡夫有漏心識的運作有關，後二者真如、正智則與聖者智慧的運作有關。

唯識學主張我們凡夫有情的心識有八識，並且說它們都是「虛妄分別」(abhūtaparikalpa)，即是此處所謂的「分別」。而之所以稱之為虛妄，是因為我們的分別或認識使用了的「名」

(nāman, 名稱) 亦即「概念」來當作道具，我們常常會因此執著「名」以及名所指涉的「物」或「義」(artha, 有時也譯作「境」)，如說「地球是圓的」時，我們做了判斷、分別，其中就包含了「地球」和「圓」兩個概念，在平常的認識當中，我們當然就認為有真實的「地球」和「圓」，而不管所謂「地球」或「圓」這樣的概念具體指涉的是什麼。放在佛教所關心的問題來談，我們就是因為有「我」這樣的名稱或概念，就認為一定有一個它所具體指涉的常一、自在、不變的「我」存在。

從結論來說，唯識學認為存在的只是「虛妄分別」，沒有「名稱」以及名稱所具體指稱的「實物」存在，所以說「唯識無境」或「唯識無義」。因此，作為虛妄分別心識之道具的「名稱」，是完全不實在的，此即三相的遍計所執相。「名稱」的不真實性是「應該被成就的」，所以說它是屬於五義當中的第一義「應該被成就者」，就好像做金飾的工匠必須要很努力，才能將黃金做成金飾。

nimitta (相) 被當作 nāman (概念) 生起的因，在此隱含了唯識學主張不實在的語言概念必然有某種實在的事物作為其所依的「假必依實」的想法。《瑜伽師地論》的《菩薩地·真實義品》在論述完四種真實(世間真實、道理真實、煩惱障淨智所行真實、所知障淨智所行真實)後，歸納真實義的相(lakṣaṇa) 乃是「無二」，既非「有」也非「無」。「有」指假說自性，亦即世間共同認知的一切諸法的自性；「無」則是指否定所有一切語言概念的所依，所謂「假立言說依彼轉者，皆無所有」，也就是主張「無事」(nirvastukatā)、「無相」

(*nirnimittatā*)。「無二」是說，我們既不可以說一切世間言說所假說的自性是存在的，也不能說這些言說生起時沒有 *vastu* 或 *nimitta* 作為其生起的基礎。<sup>24</sup>長尾認為這是八識的所取分 (*grāhya-amśa*)，而且從註釋書看到它被對應到依他起性，並說「若妄想被打破，是依他起、緣起性的，那就如寒暑、苦樂等，任誰都無需努力即自明而知的。若知道大乘是由緣起所成立的，就應該要仔細地理解 (*vyutpādyā*) 此事。這就有如不需要特別的努力，在太陽光的照耀下，蓮花就有美麗的花綻放。」

25

*vikalpa* (分別) 即所謂三界的心、心所，是作為緣起自體的依他起，當我們在戒、定、慧的修習當中生起正確的分別時，這分別本身即是應該被思惟的 (*cintya*)。這被譬喻為美好的餐點，是飢求正法者所需要的。

無漏無為的 *tathatā* (真如) 由於沒有變異，無漏有為的 *nirvikalpa-jñāna* (正智) 由於沒有顛倒，而同屬於 *pariṇiṣpanna-lakṣaṇa* (圓成實相)，所以依他起相和圓成實相的分判標準就是有漏或無漏。其中真如即是不可思議 (*acintya*) 的法身，是超越一切尋思所行，為行者自內所證者，這被譬喻

---

<sup>24</sup> 有關《菩薩地·真實義品》相關段落，請見 T30, no. 1579, p. 486, c24-p. 487, a11。其對應梵文原文見高橋晃一《『菩薩地』『真實義品』から「攝決分中菩薩地」への思想展開—*vastu* 概念を中心として》，pp.88-89。在此姑且不管 *vastu* 應該如何解釋。

<sup>25</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》I，p.8。

為是智者所寫的勝妙文章。正智是修八正道、三十七菩提分法，我們的心不再是虛妄分別，自身內在可以證得不可思議的真如，這被譬喻為打開寶篋。

由以上所說，我們可以了解在此脈絡下，nimitta 乃是我們具有分別作用的識，所認識到的事物的差別相 (viśeṣa-nimitta)，依於這樣的差別相，合於道理的世俗言說亦即上述的名 (nāman) 才能夠安立，就如科學家認識到現在流行的新冠肺炎的特殊性，所安立的 covid-19 才有其意義。此即唯識學所說作為語言所依之「相貌」的 nimitta，所呈現的意義。

### 三、作為「要因」或「動力因」的 nimitta

我們在前節有關五法的脈絡中，說明 nimitta 的意義乃是作為「名稱概念生起的因」，並說它是對應到依他起性，現在再來談這個詞語的意義。

nimitta 有 butt, mark, target (標靶，標記，標的)；sign, omen (標示，前兆)；cause, motive, ground, reason (原因，動機，基礎，理由)；(in *philosophy*) instrumental or efficient cause (*opp.* to upādāna-, the operative or material cause)〔哲學上的〕動力因（相對於 upādāna 質料因）<sup>26</sup>。

在《大乘莊嚴經論》中，nimitta 常常作為「要因」的意思使用，如〈種性品〉中說：

udagratve 'tha sarvavte mahārthatve 'kṣayāya ca /

---

<sup>26</sup> Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*. p.551.

subhasya tannimittatvāt gotrāgratvam vidhiyate //III-3  
 atra gotrasya caturvidhena nimittatvenāgratvam darśayati.  
 tad dhi gotram kuśalamūlānām udagratve nimittam  
 sarvatve mahārthatve aksayatve ca.<sup>27</sup>

（波羅頗蜜多羅譯：〈種性品〉：「明淨及普攝，大義亦無盡，由善有四勝，種性得第一。釋曰：菩薩種性，由四種因緣（nimitta）得為最勝，一由善根明淨、二由善根普攝、三由善根大義、四由善根無盡。」（T31, no. 1604, p. 594b19-23））此段依漢譯可解，故不再附現代中譯。）

談菩薩的種性殊勝乃是因為它是能成就上上善、一切善、大義善、不滅善的要因。其次在〈度攝品〉中，分別說明六波羅蜜在依（āśraya，依事）、類（vastu，事物）、緣（nimitta，動力因）、迴向（pariṇāmana）、因（hetu）、智（jñāna）、田（kṣetra）、依止（niśraya）等八個方面的殊勝（漢譯作「八無上」），其中前七個分別對應到梵文呼格（Vocative）以外的七個格。如說作為布施的依事亦即主體的菩薩（當主格 Nominative），布施財、無畏、法這些類別的事物（當對格 Accusative），乃是以悲愍作為動力因（當具格 Instrumental），為了得到或迴向於大菩提（當與格 Dative），從過去曾修習的布施的熏習因（當從格 Ablative），攝屬於無分別智（當屬格 Genitive），對於求人、苦人、無依人、惡行人、具德人等五種人（當位格 Locative）。而第八個「依止」，指布施乃是有信解、思惟、三昧三者來作為

<sup>27</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》I，pp.69-70。



其根據的。<sup>28</sup>其中漢譯作「緣」者對應的梵文是 nimitta，與漢譯作「因」的 hetu，形成了一個很好的對比。若依唯識學有關法生起的四緣的規定，一個法的生起最主要的「因緣」即是其種子，如貪心所的生起，其因緣即是在阿賴耶識當中的貪心所的種子。在此談布施的生起，其因緣乃是從過去所熏得的布施心的種子，所以用從格（Ablative）來表現布施乃是「從」其種子生起，所以說從格乃是表「因」（hetu）。依唯識學所說，從布施的種子生起布施，在此布施現行的同時又回熏布施的種子，這是同類因對等流果的等流因果系列，或許這樣的種子因，可以將其理解為是一種所謂的質料因（material cause）<sup>29</sup>。但是具格（Instrumental）在梵文中可以表示動作的發出者，如說”dhanam nrpena kāvaye dattam”（財物被國王送給了詩人，The property was given to a poet by a king.），此時國王可以看作是「送」這個動作的動力因（efficient cause），長尾應該是在此意

---

<sup>28</sup> 梵文見長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》Ⅲ，p.75，漢譯作：「依、類、緣、迴向、因、智、田、依止，如是八種勝，無上義應知。」（T31, no. 1604, p. 632a14-15）

<sup>29</sup> 印順就曾將等流種子（名言熏習）解釋作質料因，而將異熟種子（有支熏習或業種子）解釋作組合因，並說：「整個宇宙人生的構成，可以分兩類：一是差別不同的質料因，一是能夠令質料成為物體的組合力。如一支軍隊，其中有統領全軍與組織全軍的軍官，可被統領被組織而是組成軍隊基本要素的士卒，二者配合起來，就可以組成一支強而有力的部隊（其實長官還是組成軍隊的要素）」。參見《攝大乘論講記》，pp. 87-88。此處的組合因從軍官的比喻來看或許也可說是動力因。

義下將對應於具格的 *nimitta* 譯作「動因」亦即動力因的。若以四緣來說，這應該是所謂的增上緣。由此我們可以看出 *nimitta* 雖然與 *hetu* 同樣都有作為原因的意義，但是 *nimitta* 較偏重於動力因，而作為主要因緣的 *hetu* 可以說是交代質料因的側面。

《大乘莊嚴經論·功德品》在說完對名 (*nāman*)、物 (*vastu*)、自性 (*svabhāva*)、差別 (*viśeṣa*) 四者的如實知<sup>30</sup>後，接著在說能縛與所縛時也提到了 *nimitta*：

pratiṣṭhā bhoga bījaṃ hi nimittaṃ bandhanasya hi /  
sāśrayāś cittacaitās tu badhyante 'tra sabījakāḥ //XIX-49  
tatra pratiṣṭhānimittaṃ bhājanalokaḥ / bhoganimittaṃ  
pañca rūpādayo viśayāḥ / bījanimittam yat teṣāṃ bījaṃ  
ālayavijñānaṃ / yatra trividhe nimitte sāśrayāś cittacaitā  
badhyante / yac ca teṣāṃ bījaṃ ālayavijñānaṃ / āśrayāḥ  
punaś caksurādayo veditavyāḥ /<sup>31</sup>

(波羅頗蜜多羅譯：「住持及受用，種子合三因，依止及心法，亦種為彼縛。釋曰：三因者，一住持因、二受用因、三種子因。住持因者，謂器世界；受用因者，謂五欲境界；種子因者，謂阿梨耶識，由此識是內外諸法種子因故。此三因如繩，即是能縛。問：此縛縛何等物？

<sup>30</sup> 唯識學提到要證入一切法唯識，要經過四尋思、四如實智的觀行階段，亦即是對名 (*nāman*)、物 (*vastu*)、自性 (*svabhāva*)、差別 (*viśeṣa*) 四者的尋思與如實知，其中的「物 (*vastu*)」在有些文獻中作「義 (*artha*)」。

<sup>31</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》IV，p.43。

答：依止及心法，亦種為彼縛。所縛亦有三種，一依止、二心法、三阿梨耶識。問：依止是何等？答：是眼等六根。問：阿梨耶識是何等？答：是三界內外諸法種子。此中但有阿梨耶識可縛，無人我可縛，此名如實知繫縛。」(T31, no. 1604, pp. 653c22-654a4) (此段依漢譯可解，故不再附現代中譯。)

明白說到束縛 (bandhana) 的三種 nimitta (bandhanasya nimitta)，分別是場所 (pratiṣṭhā，住持)、享受或經驗 (bhoga，受用)、種子 (bīja)。其中，場所指的是所謂的器世間亦即作為客觀世界的山河大地等；享受或經驗指的是五欲境界，亦即是六識所受用的色等六境；種子指的是含藏彼境界之種子的阿賴耶識。<sup>32</sup>這三者是會束縛我們如實知名、物、自性、差別者，所以稱為 nimitta。在此 nimitta 作為「要因」應該是比較自然的，因為場所或所經驗的事物或許具有「相貌」的意義，但阿賴耶識作為種子識應該很難說其「相貌」，或許就是這樣的緣故，漢譯在此直接譯作「因」，說這三者是所謂的「住持因」、「受用因」、「種子因」。此處特別說作為種子因的阿賴耶識是

---

<sup>32</sup> 若依《辨法法性論》所說，悟入法性得無分別智，可以使能取所取相、能詮所詮相、六根相、六境相、六識相、器世間相等六相不起，可見此六相即是束縛的要因。其中，器世間相可對應於此處所說的場所，六根、六境、六識相可對應於享受或經驗（亦即「受用」），而能取所取相、能詮所詮相可對應於種子。《辨法法性論》所說，可見印順《辨法法性論講記》，pp.301-305。

因為它含藏內、外一切法的種子，所以場所應該是指外在的客觀世界，享受或經驗則指個別有情所感受到的內在的對象。在《唯識三十頌》中說阿賴耶識有種子、根身的二執受(*upādāna*)和器世間(*sthāna*、*bhājana-loka*)作為其所緣，與此處所說有其共通之處，差別只在於《唯識三十頌》用阿賴耶識所執受的根身來作為其所緣境，《大乘莊嚴經論·功德品》用根身所對的境界，強調其具有障礙如實知的作用。

至此我們可以清楚知道，論中說所謂的內外一切法亦即個人所感受到的對象以及有情所共同感受到的對象，以及含藏這些內外一切法之種子的阿賴耶識，都是束縛或障礙如實知的要因。此處「束縛的要因」(*bandhanasya nimitta*)，讓我們想起了「相縛」(*nimitta-bandhana*)一詞，在中文的語境當中，「相縛」的「相」比較是從「相貌」來理解的，如《成唯識論述記》卷5說：「何謂相縛？謂於境相不能了知依他緣生如幻事·陽焰等。能緣見分諸心·心所，為境相分之所拘礙，不得自在，體便麁重，無所明覺，起時硬澁有分別相。相分縛心，名相縛也」(T43, no. 1830, p. 414a29-b5)但在此處，*nimitta* 也可以解作「要因」的意思。

說完了能縛的三因，那所縛到底為何呢？所縛亦有三，一是心、心所(*citta-caita*)，可以說就是六識；二是作為心、心所之所依(*sāśraya*)的六根，若考慮意根包含染污意根，則除了五根之外還包含了作為染污意根的末那識；三是含藏一切種子的阿賴耶識。如此所縛就包含了六識與六根以及含藏六識與六根之種子的阿賴耶識，就識而言也可以說就是八識。對照地

來說，能縛似乎可以說就是內外的六境以及含藏內外六境之種子的阿賴耶識。如此了解能縛、所縛，就可以擺脫有一個「人我」被束縛的思惟，能契入無我。

由此可知，nimitta 在這樣的脈絡下，可以單純理解作「要因」之義，但後來在「相縛」這樣的概念下，似乎「相貌」的意義逐漸佔了優勢，使「要因」之義逐漸隱沒了。

#### 四、作為遍計所執性之「相貌」的 nimitta——兼論「相」與「無相」的無差別

《大乘莊嚴經論》在上一段落談完能縛、所縛後，接著談到修行過程中，nimitta 所扮演的角色，此時漢譯就完全用「相」來翻譯，表現 nimitta 所具有的「相貌」的一面。

purataḥ sthāpitaṃ yac ca nimittaṃ yat sthitaṃ svayaṃ /  
sarvaṃ vibhāvayan dhīmān labhate bodhim uttamāṃ  
//XIX-50  
"evam akalpayan evamkramād iti vaktavyaṃ" / tatra  
purataḥ sthāpitaṃ nimittaṃ yac  
chrutacintābhāvanāprayogenālabhanīkṛtaṃ parikalpitaṃ /  
sthitaṃ svayaṃ eva yat prakṛtyālabhanībhūtaṃ  
ayatnaparikalpitaṃ / tasya vibhāvanā vigamo  
'nālabhanībhāvaḥ /  
akalpanā tadupāyo nimittapratipakṣaḥ / tac cobhayaṃ  
kramād bhavati / pūrvam hi sthāpitasya paścāt svayaṃ  
sthitasya / tatra caturviparyāsānugataṃ pudgalanimittaṃ

vibhāvayan yogi śrāvakabodhim pratyekabodhim vā  
labhate / sarvadarmanimittam vibhāvayan mahābodhim /  
etena yathā bandhaṃ pariññāya mokṣāya samvartate  
yathābhūtaṃ pariññānaṃ tat paridīpitaṃ / <sup>33</sup> (波羅頗蜜多  
羅譯：「安相在心前，及以自然住，一切俱觀察，至得  
大菩提。釋曰：安相在心前者，安相謂聞思修慧方便，  
人〔依〕所緣起分別，故名安相 (sthāpitaṃ nimittam)。  
及以自然住者，彼相謂自性現前，非分別故，名自然住  
(sthitaṃ svayam [nimitta])。一切俱觀察者，彼二所緣  
非所緣體，無分別故。以此方便為諸相對治

(nimittapratipakṣa)，彼二應次第觀察，謂先觀安相，  
後觀自然住相，此二皆非緣體，彼起四倒即得隨滅。至  
得大菩提者，若修行人但觀察人相 (pudgala-nimitta)，  
唯得聲聞緣覺菩提；若觀察一切法相

(sarva-dharma-nimitta)，即得無上菩提。如是隨其所縛  
而得解脫，此名如實知解脫。」(T31, no. 1604, p.  
654a5-16)

(現代中譯：「〔內在〕被安立在眼前的相貌，以及〔外  
在〕自身安立的相貌，有智慧的人破棄 (vibhāvayan)  
這一切，獲得了最高的菩提。」應該知道「在此偈頌中  
要附加上」「是要如此無有分別地，依如此的順序」。此  
中，所謂「〔內在〕被安立在眼前的相貌，即是在聞思

<sup>33</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》IV，p.45。

修的修行中被當作所緣者，變成了被遍計所執的東西；所謂「〔外在〕自身安立的〔相貌〕」正是本來即是所緣的東西，很自然地成為被遍計所執的東西。破棄彼，即是〔與彼〕分離，不成為所緣。其方法即是不分別

（akalpanā），這就是相貌的對治（nimittapratipakṣa）。這兩者是有順序的，就是要先〔破棄、不分別〕被安立在眼前的〔相貌〕，然後〔破棄、不分別〕自身安立的〔相貌〕。其中，破棄（vibhāvan）伴隨有〔常、樂、我、淨〕四顛倒的個我的相貌（pudgala-nimitta）的瑜伽行者，得到聲聞菩提或緣覺菩提；而破棄一切法的相貌（sarva-dharma-nimitta）者，得大菩提。依於以上，如實遍智要如何生起以遍知束縛對向解脫，這件事情就變得很清楚了。

在此提到了兩種的 nimitta，一種是像在聞思修的修行過程中被當作所緣者，如不淨觀中所觀屍體的青瘀膿爛相或骨鎖觀中所觀的白骨相，當它被遍計所執成一種實存時，這就是「被安立在眼前的相貌」；另一種則是完全不需要像聞思修過程中那麼刻意，其自身很自然就會以它自身現前的相貌，可以說就是平常所見的一切對象，而且同樣也是被遍計所執成一種實在，這是「自身安立的相貌」。修行即是要依序對治這兩種相貌，而對治的方法即是不分別（akalpanā），使其不成為所緣。就如《解深密經·分別瑜伽品》所說，瑜伽行者要知道三摩地所行影像，這些識的所緣不外就是識所現起，藉此來破除被安立在眼前的相貌；接著說縱使從禪定的境界出來後，還是要能依於

定中所觀，也能觀察一般日常生活中所見境界，也不外是識所現起，藉此來破除自身安立的相貌。<sup>34</sup>文中接著說有關我執與法執的破除，一般人會依五蘊而執著有一個個我（*pudgala*，補特伽羅我）的存在，這樣的個我有其相貌（*nimitta*）產生，而且一直伴隨有將無常、苦、無我、不淨執為常、樂、我、淨的四顛倒心所，若能破除這種個我的相貌即可得到聲聞或緣覺的菩提；去除此我相（*pudgala-nimitta*）即是去除了我執。菩薩則是去除了一切法相（*sarva-dharma-nimitta*），如此即是去除了法執。所以，很明顯地 *nimitta* 在此指的是已經是蒙上了陰影的對象，是已經被遍計所執的相貌。

*nimitta* 作為「相貌」義，讓我們想起了《俱舍論·界品》對「想」（*saṃjñā*）蘊的定義：「想蘊調能取像（*nimitta*）為體。」

---

<sup>34</sup> 《解深密經》卷3〈6 分別瑜伽品(三)〉：「慈氏菩薩復白佛言：「世尊！諸毘鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心，當言有異？當言無異？」佛告慈氏菩薩曰：「善男子！當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。」「世尊！若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心？」「善男子！此中無有少法能見少法；然即此心如是生時，即有如是影像顯現。善男子！如依善瑩清淨鏡面，以質為緣還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現。如是此心生時，相似有異三摩地所行影像顯現。」「世尊！若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶？」「善男子！亦無有異！而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識，作顛倒解。」「（T16, no. 676, p. 698a27-b13）毘鉢舍那三摩地所行影像，應該對應於「被安立在眼前的相貌」，自性住心所行影像則對應於「自身安立的相貌」。



即能執取青黃長短男女怨親苦樂等相。」(saṃjñā nimitta-udgrahṇa-ātmikā. yāvan nīla-pīta-dīrgha-hrasva-strī-puruṣa-mitra-amitra-sukha-duḥkha-ādi-nimittodgrahaṇam asau saṃjñāskandha.)<sup>35</sup>想心所的運作，即是在心中浮現出「相貌」(nimitta，《俱舍論》作「像」)，而此相貌特別是指差別相(viśeṣa-nimitta)，如青、黃等不同顏色，長、短等不同形狀，讓我們產生苦受者為「怨」，讓我們產生樂受者為「親」，還有對於「苦」、「樂」的感受能夠清楚地察覺到其間的差別。<sup>36</sup>想除了具有執取相貌的特質之外，它還進一步產生了言說<sup>37</sup>，也就是為這些相(nimitta)加上了名(nāman)。

---

<sup>35</sup> 《俱舍論》梵文原文，係參考網站 GRETEL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, [http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1\\_sanskrit/6\\_sastra/3\\_phil/buddh/vakubhau.htm](http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/buddh/vakubhau.htm))，也曾參考北京大學梵文貝葉經與佛教文獻研究所提供的梵文與兩個漢譯的對照。

<sup>36</sup> 《俱舍論·根品》中有關「想」心所的定義，玄奘譯作：「想謂於境取差別相」(《阿毘達磨俱舍論》卷4：「想謂於境取差別相」(T29, no. 1558, p. 19a18)，梵文作「saṃjñā saṃjñānam viśayanimittodgrahaṇa」，特別加上了「差別」來說明「相」。

<sup>37</sup> 如《成唯識論》卷3：「想謂於境取像為性，施設種種名言為業。謂要安立境分齊相，方能隨起種種名言。」(T31, no. 1585, p. 11c22-24)《大乘阿毘達磨集論》卷1〈1 三法品〉：「想蘊何相？構了相是想相，謂由想故構畫種種諸法像類，隨所見聞覺知之義起諸言說。」(T31, no. 1605, p. 663b5-7) (梵文作：kiṃlakṣaṇā saṃjñā. saṃjñānālakṣaṇā saṃjñā. saṃjñā nānādharmaprativimbodgrahaṇa[svabhāva] yayā dṛṣṭaśrutamatavijñātān

如果配合前述所說，勉強要區分兩種的 *nimitta*，我們可以說當我們認識對象，能夠取得其差別相，如我們能夠清楚地認識一個音的響度、音色、音高，這是在許多因緣條件聚合情況下產生的結果，這樣的差別相是我們具有認識作用的分別心的對象，是依於其他眾多因緣而成就的，所以我們可以說這就是前節所謂「作為語言所依之「相貌」的 *nimitta*」，被歸類為依他起性。而以此為依，我們說這是一個很大聲的鋼琴的 *Do* 音，已經是用語言概念來說明它，在一般語言的使用當中就存在著意義的固化而忽視了其乃作為關係的存在而非能獨立自存。這種已經與語言連結固化的面向，即是我們此處所說作為遍計所執性之「相貌」的 *nimitta*。

不管是「我相」或「法相」，若是我們依一般世俗言說的習慣，這樣的相貌已經有我們主觀的操作參與在其中，也就變成是被遍計所執的存在了。如實遍智的生起即是要如實地知道這些遍計所執亦即束縛的相貌。接著說如何透過遍知三性，以斷除這些束縛：

tathatālabhanam jñānam dvayagrāhavivarjitam /  
 dauṣṭhulyakāyapratyakṣam tatksaye dhīmatām matam  
 //XIX-51  
 etena yathā svabhāvatrayaparijñānāt  
 paratantrasvabhāvakṣayāya samvartate / tat paridīpitam/  
 tathatālabhanatvena pariniṣpannam svabhāvam parijñāya /

dvayagrāhavivarjitatvena kalpitam /  
 dauṣṭhulyakāyapratyakṣatvena paratantram / tasyaiva  
 kṣayāya samvartate dauṣṭhulyakāyasyālayavijñānasya [/]  
 tatksayārtham tatksaye / <sup>38</sup>

（波羅頗蜜多羅譯：若智緣真如，遠離彼二執，亦知熏聚因，依他性即盡。釋曰：若具知三性，即盡依他性。若智緣真如者，是知真實性。遠離彼二執者，是知分別性（即玄奘所譯的「遍計所執性」）。亦知熏聚因者，是知依他性。依他性即盡者，由知三性即熏習聚盡。熏習聚者，謂阿梨耶識。」（T31, no. 1604, p. 654a18-24））  
 （現代中譯：智者的智被認為是，為了想要滅除彼，以真如為所緣，遠離二取（dvaya-grāha），現量知粗重的積集（dauṣṭhulya-kāya，粗重身）。透過此偈頌來闡明，〔智〕為了滅除依他起性，如何藉由遍知三性（svabhāva-traya）而生起。藉由「以真如為所緣」來顯示遍知圓成實性，藉由「遠離對二取的執著」來顯示〔遍知〕遍計所執性，藉由「現量知粗重的積集」來顯示〔遍知〕依他起性。正是為了滅除作為粗重的積集的阿賴耶識而有〔智的〕生起。想要滅除彼，即是以滅除彼為目的（artha）。）

這些束縛的相貌之所以生起，乃是因為我們具有作為粗重的積集的阿賴耶識，它含藏了無始時來雜染的習氣，使得我們的識

<sup>38</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》IV，p.47。

生起即是一種虛妄分別，成為顛倒因以生起這些束縛。而這阿賴耶識乃是依於自身的種子而生起的，所以乃是以依他起為自性的。當無分別智生起，以平等無相的真如為所緣，就能通達作為遍計所執性的二取相的存在並不真實，即能夠遠離二取。能夠遍知二取相的不存在，即可通達真如的無相（animitta），但是值得注意的是，大乘佛教所說的無相，不同於二乘人所說的無相：

tathatā lambaṇaṃ jñānaṃ anānākārabhāvitam /  
 sadasattārthe pratyakṣaṃ vikalpavibhu cocyate //XIX-52  
 anānākārabhāvitam nimittatathatayor anānātvadarśanāt |  
 etena śrāvakānimittād bodhisatvānimittasya viśeṣaḥ  
 paridīpitaḥ / te hi nimittānimittayor nānātvam paśyantaḥ /  
 sarvaanimittānāṃ amanasikārād animittasya ca dhātor  
 manasikārād animittam samāpadyante / bodhisatvās tu  
 tathatāvvyatirekena nimittam apaśyanto nimittam  
 evānimittam paśyanty atas teṣāṃ tajjñānaṃ  
 anānākārabhāvitam / sattārthe ca tathatāyām asattārthe ca  
 nimitte pratyakṣaṃ vikalpavibhu cocyate |  
 vikalpavibhutvalābhād yathāvikalpam  
 sarvārthasamṛddhitāḥ /<sup>39</sup>

（波羅頗蜜多羅：緣彼真如智，觀察無異相，有非有現見，想作自在成。釋曰：觀察無異相者，別相及如無

<sup>39</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》IV，p.48。

差別見故。此說二乘與菩薩差別。二乘相及無相差別而見，如是見已悉捨於相，於無相界起作意緣入無相三昧。菩薩則不爾，於真如外不見別有諸相，於無相界亦見無相，由菩薩智無種種相修故。有非有現見者，有名真如境界，非有名相境界，皆現見故。想作自在成者，謂欲作神通等事，一切皆由憶想分別而成，此是如實知利益。(T31, no. 1604, p. 654a25-b6)

(現代中譯：以真如為所緣的智，是透過〔看見〕無異 (a-nānā-kāra) 而修成的，而且被認為是對有與無的對象有現量知，而且能自在地分別。「透過〔看見〕無異而修成的」，是因為看見到相 (nimitta) 與真如 (tathatā) 的無異性 (a-nānā-tva)。藉此闡明菩薩的無相 (a-nimitta) 勝過聲聞的無相。因為〔聲聞〕他們看見相與無相的別異性 (nānā-tva)，對一切相都不起作意 (manasikāra)，藉由對無相界的作意 (animittasya dhātor manasikārāt) 以到達無相，相對於此，菩薩不見有離於真如的相，而是看見「相即非相」(nimittam eva animittam)。因此〔菩薩〕他們的那個智，是透過〔看見〕無異而修成的。而且被認為是對作為有性的對象 (sattārtha = sat-tā-artha) 的真如以及作為無性的對象 (asattārtha = a-sat-tā-artha) 的相，有現量知，而且能自在地分別。從隨應所分別而有一切對象的圓滿具足 (sarva-artha-samṛddhi)，而得到在分別中的自在性 (vikalpavibhutva)，因此說〔彼智〕能自在地分別。)

在此，重點是以真如為所緣的無分別智，能夠現量證見「有與無的對象」(sadasattārtha)，無的對象指前面被遍計所執的我相(pudgala-nimitta)或法相(dharma-nimitta)，或者是所謂的「安立相」與「自然住相」，有的對象指的是無相的真如，兩者形成了看似為「無・有」、「相・無相」的對立，但無分別智乃是可以同時現見二者的，它並非以透過觀「相與真如有異相」來修行的，也就是說要知道「作為無的相」與「作為有的真如」不是完全別異的。聲聞、獨覺見有相的輪迴與無相的涅槃是有別的，所以想要斷輪迴以證得涅槃，但是菩薩則是平等地看待這兩者，所以不斷輪迴，也不住涅槃。所以「被安立在眼前的相貌」與「自身安立的相貌」，雖然都已經是被遍計執的實法，但是菩薩在觀察時，還是直接見到這兩者與真如並無異相，所以不再以其為所緣，不再像凡夫一樣做分別。能自在的分別，應該是說若真能有無分別智現前，則可以隨自己心所分別亦即自己心的欲求，能變地為水，變水為火，自在變化所作。

## 五、從顯現(pratibhāsa)與幻(māyā)喻所見的 nimitta 的兩義性

從以上的用例，可以看出 nimitta 具有「因」與「相貌」的意義，而且作為相貌義也有作為依他起性與遍計所執性的兩面。而作為遍計所執性的 nimitta，與作為圓成實性的真如的 animitta，具有「相即非相」的特性，這在在都突顯了 nimitta 的重要性。雖然我們已經觸及了 nimitta 的一些基本意義，但在《大乘莊嚴經論》當中，與 nimitta 密切相關的還有〈述求品〉中「求真實

譬喻」的「幻」(māyā) 喻，以及「求諸相」中作為「能相」的「三性」的說明。在三性的說明中，提到了虛妄分別的顯現 (pratibhāsa, ābhāsa, 波羅頗蜜多羅漢譯作「光」)，也可以說就是識的顯現，唯識思想藉此說明被誤認的謬境並不存在，但卻會顯現出來，這就有如是幻一般，魔法師在木石上施呪術，而有象馬的像現出，而後象馬的像顯現為真實的象馬。

先來看有關三性的定義：

|       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|-------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 遍計所執性 | <p>yathājalpārthasaṃjñāyā <u>nimittam</u> tasya vāsanā/ tasmās apy arthavikhyānaṃ parikalpitalakṣaṇaṃ //XI-38<sup>40</sup></p> <p>yathānāmārtham arthasya nārṇaḥ prakhyānatā ca yā/ asatkalpanimittam hi parikalpitalakṣaṇam //XI-39<sup>41</sup></p> <p>(波羅頗蜜多羅漢譯：意言與習光，名義互光起，非真分別故，是名分別相。)</p> <p>(現代中譯：(1)如意言(jalpa，意識中的言說)以現起對象(artha)的想(saṃjñā)的「相貌」(nimitta)，(2)彼〔意言〕的習氣，從它們〔二者，亦即「相貌」與「習氣」〕都有對象的顯現，這是被遍計所執者的特徵(遍計所執相)。(3)隨應著名稱(nāman)或對象(artha)的存在，而有對象或名稱的顯現，這種顯現事實上是非真分別(asatkalpa)〔所緣取〕的「相貌」，是被遍計所執者的特徵(遍計所執相)。</p> |
|-------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

<sup>40</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》Ⅱ，p.89。

<sup>41</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》Ⅱ，p.91。

|      |                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 依他起性 | <p>trividhatrividhābhāso grāhyagrāhakalakṣaṇaḥ/<br/>abhūtaparikalpo hi paratantrasya lakṣaṇam // XI-40<sup>42</sup></p> <p>（波羅頗蜜多羅漢譯：所取及能取，二相各三光；不真分別故，是說依他相。）</p> <p>（現代中譯：擁有兩類三種的顯現（ābhāsa），而且以所取和能取為特徵（lakṣaṇa）的虛妄分別（abhūtaparikalpa），事實上乃是依他起者的特徵（依他起相）。）</p>                    |
| 圓成實性 | <p>abhāvabhāvatā yā ca bhāvābhāvasamānatā /aśāntaśāntā<br/>'kalpā ca pariniṣpannalakṣaṇam // XI-41<sup>43</sup></p> <p>（波羅頗蜜多羅漢譯：無體體無二，非寂靜寂靜，以無分別故，是說真實相。）</p> <p>（現代中譯：那是無同時是有（真如一方面指所有遍計所執者是無，一方面又指此無之有，所以說是無同時是有），(1)有與無的等同性（samānatā），(2)是不寂靜又是寂靜，(3)是無分別，這些是圓成實者的特徵（圓成實相）。）</p> |

在以上的論述中，我們可以明顯看到 *nimitta* 出現在遍計所執性的定義中，而且與「想」（*saṃjñā*）一起出現，如前所說想乃是以取「相」（或「像」，*nimitta*）為體，所以當我們的想心所現起，隨應著我們內在的言說去構畫對象時，這時候產生的相貌，

<sup>42</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》Ⅱ，p.92。

<sup>43</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》Ⅱ，p.94。



已經是帶有我們主觀的想像在裡面了，所以這是遍計所執性最重要的特徵。但若是語言活動較不明顯的有情，他們還是會現起這樣的相貌，但不是直接從內在的言說產生，而是過去世言說熏習的影響力所現起。另外一種則是依名稱所構畫、執取的對象，或者依對象所構畫、執取的名稱。這三種即是遍計所執性。而作為依他起性的則是兩類三種的顯現，作為能取相

（grāhaka-lakṣaṇa）的三種顯現（pratibhāsa，波羅頗蜜多羅漢譯作「光」）是顯現為取（udgraha）的眼等五識（受光）、顯現為分別（vikalpa）的六識（分別光）、顯現為意（manas）的染污意；作為所取相（grāhya-lakṣaṇa）的三種顯現則是顯現為場所（pada）的外器世間（句光）、顯現為對象（artha）的色等六境、顯現為身體（deha）的眼等六根。這些兩類三種的顯現即是識的作用，而這個識的作用被總稱為「虛妄分別」。而作為圓成實性的真如或空性，並不是離開依他起與遍計執而另外存在，而是在依他緣起的事象中，透過遍計所執性的不存在或無體，即是證得空性，所以此空性或真如的存在即是遍計所執性的不存在，「無」與「有」是等同的，或者說「無體」與「有體」是同一的。這就與前節所謂「相即無相」是相連結的。除此之外，圓成實性還呈顯了「不寂靜即是寂靜」的特質，也就是大乘佛教生死即涅槃的表現。最後說因為不是一般的戲論分別的對象，所以圓成實性乃是無分別的。

就如《辯中邊論》「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」所表現的，能取與所取二者雖然是不存在的，但卻會顯現出來而被我們看見，虛妄分別本身即有所謂有與無

同時存在這種看似矛盾的結構，而且在論述空性時，二取的「無體」、「有相」又與空性的「有體」、「無相」同時存在。這些在呈顯真實性時所不可或缺的面向，〈述求品〉在「求真實譬喻」當中，以「幻」所具有的「無體」、「可得」的兩義性，來加以說明。由此我們也可以看到 *nimitta* 一詞所具有的兩義性，它可以放在虛妄分別當中，作為迷亂生起的「因」，屬於依他起；也可以作為虛妄分別所現起的謬境，屬於遍計所執。

與此真實譬喻有關的內容如下：

yathā māyā tathābhūtaprikalpo nirucyate /  
yathā māyākṛtaṃ tadvat dvayabhrāntir nirucyate //XI-15  
yathā māyāmantraparigrhītaṃ bhrāntinimittaṃ  
kāṣṭhaloṣṭādikaṃ tathābhūtaprikalpaḥ paratantraḥ  
svabhāvākāro veditavyaḥ / yathā māyākṛtaṃ tasyāṃ  
māyāyāṃ hastyasvasuvarṇādyākṛtis tadbhāvena  
pratibhāsītā tathā tasminn abhūtaparikalpe dvayabhrāntir  
grāhyagrāhakatvena pratibhāsītā parikalpitasvabhāvākārā  
veditavyā /<sup>44</sup>

（波羅頗蜜多羅漢譯：「如彼起幻師，譬說虛分別，如彼諸幻事，譬說二種迷。釋曰：如彼起幻師譬說虛分別者，譬如幻師依呪術力變木石等以為迷因，如是虛分別依他性亦爾，起種種分別為顛倒因。如彼諸幻事譬說二種迷者，譬如幻像金等種種相貌顯現，如是所起分別性

<sup>44</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》Ⅱ，p.59。

亦爾，能取所取二迷恒時顯現。」(T31, no. 1604, p. 611b20-27)

(現代中譯：就像幻(māyā，魔法)一樣，說有虛妄分別的存在；就像是幻事(māyā-kṛti，幻所作)一樣，說有兩種迷亂(bhrānti)的存在。

應該要知道就像是被施以幻呪的木、石等，會成為迷亂的因(bhrānti-nimitta)一樣，擁有依他起者自性的形相(ākāra)的虛妄分別也是如此。應該要知道就像是在彼幻中，作為幻事(māyā-kṛta，幻所作)的象、馬、金等像(ākṛti)會顯現為彼〔象、馬、金等的〕存在，在彼虛妄分別中，兩種迷亂會顯現為所取、能取，它擁有遍計所執自性的形相(ākāra)。

用幻來比喻虛妄分別，說魔法師以幻呪施魔法在木、石上面，這會成為眾生迷亂的因，這木、石會現出象、馬、金等像，這是幻事，不知道真相的眾生會很自然地認為有這真實的象、馬、金等的存在。同樣的情況，無始時來受到言說習慣所熏習，在分別的底層即具有能取相與所取相之結構的虛妄分別，也是眾生會迷亂的因，由此而產生兩種迷亂，而這兩種迷亂在虛妄分別當中會產生能取相與所取相。從頌文來看，只說幻是譬喻虛妄分別，幻事是譬喻兩種迷亂，在長行當中特別說虛妄分別乃是具有依他起的性格，而兩種迷亂不外是作為遍計所執性的能取、所取。如此則幻事看起來必定是用來譬喻遍計所執性。

但是幻事是否只能對應到遍計所執性，這是值得商榷的。<sup>45</sup>我們可以接著看下一頌有關對勝義諦與世俗諦的通達：

yathā tasmin na tadbhāvaḥ paramārthas tattheṣyate /  
yathā tasyopalabdhis tu tathā saṃvṛtisatyatā //XI-16  
yathā tasmin na tadbhāvo māyākṛte hastitvādyabhāvas

---

<sup>45</sup> 印順在解釋《攝大乘論》「法無而可得，無染而有淨，應知如幻等，亦復似虛空」，說作為遍計所執性的法是無體的，怎麼會有顯現可得，作為圓成實性的真如乃是清淨的法性，本來就不會被雜染法所染污，怎麼會有離染而得清淨，這兩個問題分別可以用幻喻與虛空喻來說明。提到幻喻不只用來譬喻依他起性，也用來譬喻遍計所執性，他在《攝大乘論講記》說：「幻化喻，平常都頑固的執著它是喻依他起的；這固然有根據，但依本文與《大乘莊嚴經論》看，是可以譬喻二性的。《大乘莊嚴經論》說：『如彼起幻師，譬說虛分別；如彼諸幻事，譬說二種迷。』這幻師指『依呪術力變木石等以為迷因』，就是依他起性的『起種種分別（如十一識）為顛倒因』，指幻師所幻的幻相成為顛倒迷執的所依。它雖不是象、馬，但這象相、馬相也確是幻相具有的形態，所以也可以稱之為幻。那遍計所執的能取、所取二迷，就是所見象、馬等相貌顯現，這也叫做幻事。這兩者，都有似有而實非有，非有而現可得的定義。從它種子所生、唯識為性的幻相來說，它是可得而無實的，稱為依他起性。從成為所遍計的遍計心境來說，它是無實而現可得的，稱為遍計執性。我們雖可以從差別的觀點，把它分為二事：實象、實馬的倒相，它沒有實體，是遍計所執性，是無；幻象、幻馬的緣起相，顯現可得，是依他起性，是如幻。但幻的本義，可以譬喻二性，是可以表示無實與現有的。後來一分唯識學者，以為幻不能說是無實，無實不能說如幻，把無實與可得分配二性，忘了幻相就是無實的，可以譬喻遍計所執性。因之，更走上依他實有上去。」(pp.259a11-260a12)

tathā tasmin paratantre paramārtha iṣyate parikalpitasya  
 dvayalakṣaṇasyābhāvaḥ / yathā tasya māyākṛtasya  
 hastyādibhāvenopalabdhis tathābhūtaparikalpasya  
 saṁvṛtisatyatopalabdhiḥ / <sup>46</sup>

(波羅頗蜜多羅漢譯：「如彼無體故，得入第一義；如彼可得故，通達世諦實。釋曰：如彼無體故得入第一義者，如彼謂幻者、幻事無有實體，此譬依他、分別二相亦無實體，由此道理即得通達第一義諦。如彼可得故通達世諦實者，可得謂幻者、幻事體亦可得，此譬虛妄分別亦爾，由此道理即得通達世諦之實」(T31, no. 1604, p. 611b28-c6) )

(現代中譯：就像於彼處沒有彼物的存在，勝義也被認為是如此；但是就像彼可得一樣，世俗諦也是如此。就像於彼處亦即幻事處，沒有彼物亦即象、馬、金等一樣，勝義被認為也是如此，亦即於彼依他起者中，沒有作為被遍計所執者的二相(dvaya-lakṣaṇa, 亦即能取相、所取相)存在。就像彼可得一樣，亦即彼幻事作為象等存在是可得的一樣，虛妄分別作為世俗諦是可得。)

在長行中，我們看到作為象、馬、金等像的幻事被看作是依他起，並說在這當中沒有作為象、馬、金等實物的遍計所執性存在。因此幻事在此就具有其兩義性，一方面指被施以幻呪的木、石呈現出象、馬、金等像，這是在因緣聚合下所現起的幻相，

<sup>46</sup> 長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》Ⅱ，p.60-1。

屬於依他起性，但是對凡夫來說這樣的幻相直接就會被誤認為是實物、謬境。如此則幻或者虛妄分別可以分成三個層次，能喻與所喻的對應如下：

| 幻喻           | 虛妄分別                    |
|--------------|-------------------------|
| 幻：被施以幻呪的木、石  | 虛妄分別（阿賴耶識）<br>依他起性      |
| 幻事：象、馬、金等像   | 兩種迷亂（對能取、所取的迷亂）<br>依他起性 |
| 謬境：象、馬、金等的存在 | 能取、所取本身即是迷亂<br>遍計所執性    |

雖然圖中將幻事與謬境分成兩個部分來說，但是就作為遍計所執性的謬境無體，必以作為依他起性的幻事為體來看，兩者之間具有一種不可分的關係，這同時也符合《攝大乘論》談三性的非異非不異時，說依他起自性由異門成依他起，由異門成遍計所執，由異門成圓成實，而不是說三者是完全不同的東西。

47

47 《攝大乘論本》卷 2：「復次，此三自性為異為不異？應言非異非不異。謂依他起自性，由異門故成依他起；即此自性由異門故成遍計所執，即此自性由異門故成圓成實。由何異門此依他起成依他起？依他熏習種子起故。由何異門即此自性成遍計所執？由是遍計所緣相故，又是遍計所遍計故。」

勝義諦可以說是根本智所證，乃是在依他起性當中沒有作為遍計所執的二取，但有由二取無體所顯出的空性，就如在作為幻事的象、馬、金等像當中，沒有被誤認作為謬境的象、馬、金。而對時時於如幻的世間做度生事業的菩薩而言，並不追求一個完全沒有相現起的世界，而是在根本智的基礎上，了解一切二取的不真實的同時，又能夠出入於世間，以後得智看到世間的真理。如於五蘊上雖見有我相卻又不執著於此我相，如此才算是同時兼顧勝義諦與世俗諦二者，能夠體得生死即涅槃、煩惱即菩提的行者。

bhrānter nimittam bhrāntīś ca rūpavijñaptir iṣyate /  
arūpīṇī ca vijñaptir abhāvāt syān na cetarā //XI-24  
rūpabhrānter yā nimittavijñaptiḥ sā rūpavijñaptir iṣyate  
rūpākhyā / sā tu rūpabhrāntī arūpīṇī vijñaptiḥ | abhāvād  
rūpavijñapter itarāpi na syād arūpīṇī vijñaptiḥ /  
kāraṇābhāvāt /

（波羅頗蜜多羅漢譯：「色識為迷因，識識為迷體，色識因無故，識識體亦無。釋曰：色識為迷因，識識為迷體者，彼所述境名色識，彼能迷體名非色識。色識無體故識識體亦無者，色識無故，非色識亦無。何以故？由因無故，彼果亦無。」(T31, no. 1604, p. 612b1-6)

（現代中譯：迷亂的因（bhrānter nimitta）以及迷亂

---

由何異門即此自性成圓成實？如所遍計畢竟不如有故。」(T31, no. 1594, p. 139b24-c2)

(bhrānti)〔依序〕被認為是物質的表象(rūpa-vijñapti，色識)與非物質的表象 arūpa-vijñapti，非色識、識識)。當〔前者〕不存在的時候，另一個也應該不〔存在〕。作為對物質的迷亂(即認為有色存在)的因的表象，這被認為是物質的表象，〔一般單純〕被稱為物質(色)。而對物質的迷亂被認為是非物質的表象。當物質的表象不存在的時候，另一個亦即非物質的表象也就不存在了。因為原因不存在之故。)

在此段落中，我們又看到了「迷亂的因」與「迷亂」這樣的一組概念，只是說迷亂的因是色識或物質的表象

(rūpa-vijñapti)，而說迷亂即是非色識或非物質的表象(arūpa-vijñapti)，此處所謂的「識」或「表象」(vijñapti)，應該與識的顯現有關，我們說識顯現出物質或非物質的一切法，即表示識含攝一切法，由此說一切法唯識(vjñapti-mātra)，而這由識所現起的物質或非物質，就被稱為是「色識」

(rūpa-vjñapti)與「非色識」(arūpa-vjñapti)。從它們是虛妄分別所現起來說，可以說是屬於依他起性，而這就與前面所說依他起性包含了作為所取相的三種顯現以及作為能取相的三種顯現可以連繫在一起了。色識或物質的表象即是作為所取相的三種顯現，非色識或非物質的顯現即是作為能取相的三種顯現。由於有作為所取相的三種顯現，成為迷亂的因，而有作為能取相的三種顯現亦即七識的迷亂或種種分別生起。至此我們可以將《大乘莊嚴經論》中有關顯現、能取、所取、迷亂的因、迷亂、謬境等的關係，以及 nimitta 在其中的出現，可以做簡單的



圖<sup>48</sup>。

首先我們可以先來看凡夫的情況，對凡夫來說，他們所看到的永遠是謬境，是被誤認的象、馬等的存在，認定有各自獨立存在的六識、六根、六境，此時的能取相、所取相當然是遍計所執性。凡夫看不到一切如幻，本來其所見的是幻事，卻完全顯現為謬境，執它們是真實的存在了。這可圖示如下：

|                     |               |                                       |          |
|---------------------|---------------|---------------------------------------|----------|
| 凡夫（不能如實知一切都是顯現）     |               |                                       |          |
| 顛倒地認為（在 A 當中）有 B 存在 |               |                                       |          |
| 不見幻                 |               | A 幻 māyā = 木、石 = 迷亂的因 bhrānti-nimitta |          |
| 看見                  | 幻事<br>即<br>謬境 | 幻事 māyākṛta = 象、馬等像 = 迷亂 bhrānti      |          |
|                     |               | B 被誤認的謬境 = 象、馬等的存在                    |          |
|                     |               | 能取相                                   | 所取相      |
|                     |               | 實有的六識                                 | 實有的六根、六境 |
|                     |               |                                       |          |

<sup>48</sup> 有關幻喻以及《大乘莊嚴經論》三性說的解讀，本就是一個相當複雜的問題。耿晴〈《大乘莊嚴經論》的兩種唯識三性說模型〉一文對現代相關研究有極為詳盡的歸納與評述，並依他所分類的單層結構三性說和雙層結構三性說，說明〈述求品〉係屬於雙層結構的三性說。另外兵藤一夫《初期唯識思想の研究——唯識無境と三性說》一書中亦有專節討論《大乘莊嚴經論》的幻術喻，尤其是世親與安慧解釋的差異，參見該書 pp.346-358。本文目前暫時不深入相關討論，只將焦點放在目前設定的主題。

若能藉由正聞熏習的力量，先觀察定中所現的相貌（前述的「安相」）不實，進一步觀察日常生活中所現的境相（前述的自然住相）也不是像我們所執著地那樣真實，能夠看到這些無非是我們過往習慣熏習力量的影響所顯現出來的所取相與能取相，進一步能夠透徹看出作為迷亂因的所取相的不實，則就不會有迷亂的現起。所以聖者的境界則可以圖示如下：

| 聖者（如實知一切都是顯現）                                                                                                                                    |     |             |                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|-------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 認識到勝義諦：在 A 當中沒有 B 存在 = 在 A 當中有「-B」存在                                                                                                             |     |             |                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| 認識到世俗諦：在 A 當中有 B 存在                                                                                                                              |     |             |                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| 勝義諦                                                                                                                                              | 世俗諦 | 幻的兩義        | 幻・幻事・被誤認的謬境                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| 在依他起性中<br><br>認識到勝義・圓成實<br><br>即認識到遍計執的不存在<br><br><br><br><br><br><br><br>遍計所執性的無體<br>= 二取的空性<br>遍計的有相 <b>nimitta</b><br>= 圓成的無相 <b>animitta</b> |     | 幻（虛妄分別）     | A 幻 <b>māyā</b> = 木、石 = 迷亂的因 <b>bhrānti-nimitta</b><br><br>(繩)<br><br>= 色識 <b>rūpa-vijñapti</b><br>= 作為所取相的三種顯現（依他起性）<br>義光 <b>artha-ābhāsa</b> = 色等六境（內）<br>句光 <b>pada-ābhāsa</b> = 器世間（外）<br>身光 <b>deha-ābhāsa</b> = 眼等六根<br><br>幻事 <b>māyākṛta</b> = 象、馬等像 = 迷亂 <b>bhrānti</b><br><br>(細相) |
|                                                                                                                                                  |     | 有<br><br>可得 | = 非色識（識識） <b>arūpa-vijñapti</b><br>= 作為能取相的三種顯現（依他起性）<br>受光 <b>udgraha-ābhāsa</b> 眼等五識<br>分別光 <b>vikalpa-ābhāsa</b> 意識<br>薰光 <b>mano-ābhāsa</b> 染污意根（第七識）                                                                                                                                     |
|                                                                                                                                                  | 可得  | 無<br><br>無體 | B 被誤認的謬境 = 象、馬等的存在<br><br>(蛇)<br>= 能取相與所取相（遍計所執性）<br>能取相：實有的六識 / 所取相：實有的六根、六境<br>= 安相 + 自然住相（ <b>nimitta</b> ）<br>= 由語言所現起的境相（ <b>nimitta</b> ）+ 由種子直接現起者<br>+ 由名現起的義相或由義現起的名相                                                                                                                |

有情眾生由於無始時來的熏習，在識生起的同時即有識所見的境現起，而當其現起之時，就呈現出虛妄的相貌，讓眾生誤認在識之外有境存在，這在識當中現起的影像即是所謂的色識亦即物質的表象，這包含了作為身體的眼等六根以及作為對象的色等六境與外器世間，它們現起時帶有所取的特徵，所以被稱為「所取相」。由於有這些物質的表象，所以有各種分別的心、心所的現起，這包含了眼等五識、意識以及染污意（合起來也可以說成是七識），當然也包含了心所有法，如以取像為體的想心所，它們具有能取的特徵，所以稱為「能取相」。這些雜染的心、心所，會執無為有，執無常、苦、無我、空為常、樂、我、淨，它們是顛倒的心，所以被稱為「迷亂」(bhrānti)；而具有幻力特質會使眾生迷惑的物質的影像，則被稱為是「迷亂的因」(bhrānti-nimitta)，在此 nimitta 作「因」義，但它們作所取，也不妨說具有「相貌」義。因為有作為迷亂的心、心所生起，所以就會有其主觀投射出來的執無為有的謬境出現，這被誤認的謬境即是帶有遍計所執性的 nimitta 了。至此我們就可以清楚看到 nimitta 的兩義性。

## 六、結論

綜合以上的研究，可以理解到 lakṣaṇa 和 nimitta 雖然同樣都可譯作「相」，但是其意義顯然有其偏重的不同，lakṣaṇa 最重要的意義是「特徵」，唯識學認為我們所應該知道的一切法的特徵即是遍計所執、依他起、圓成實的三相（也稱為三性），而被賦與特徵者的一切法即是所謂的相、名、分別、真如、正

智或者說是五位百法。

**nimitta** 則含有「相貌」與「因」二義，此處的「相貌」義與心心所尤其是想心所的分別有密切關係，是心心所分別出來的相貌，但若依三性來區別，可以看到 **nimitta** 有時候被說成是依他起性，有時候卻又說是遍計所執性。以幻喻來說，**nimitta** 有時候是被施以幻呪的木、石，有時候卻又說是作為被誤認的謬境的象、馬的存在。這樣的游移或許是因為就凡夫而言，存在的木、石是看不到的，看到的一直都只是象、馬，或者說木、石與象、馬在此是重合的，而這也正是幻喻所要突顯的重點，就是「有」與「無」的無異，境的「無體」而「可得」。而 **nimitta** 作為「因」義，在幻喻當中，指的是被施以幻呪的木、石，具有使眾生迷亂的力量，所以說它是「迷亂的因」，眾生由無始時來的雜染熏習所現起的六境、器世間與六根，會成為作為迷亂的七識的因。另外，**nimitta** 與 **hetu** 並列以表示兩種不同的因時，**hetu** 是最主要的因緣，或許可說是質料因；**nimitta** 則是指增上緣，是使事情成就的動力因，如說布施以過往布施的熏習作為 **hetu**，而以悲愍心作為 **nimitta**。

有了以上的研究，或許我們以後看見佛典中出現的「相」字時，或許可以有多一點思考的線索。如羅什譯《金剛經》中很有名的「我相、人相、眾生相、壽生相」等四相，其「相」字對應的梵文是 **saṃjñā**，難怪玄奘要譯作「想」；而在《金剛經》的梵文中，唯一出現的 **nimitta**，乃是出現在第四分〈妙行無住分〉「須菩提！菩薩應如是布施不住於相」(*evaṃ hi subhūte bodhisatvena dānaṃ dātavyam. yathā na nimitta-saṃjñāyāṃ*

pratitiṣṭhet), 「相」梵文作 nimitta-saṃjñā, 難怪玄奘會譯作「相想」。<sup>49</sup>由於想 saṃjñā 的作用乃是取相 nimitta, 所以說有「我想」即一定伴隨有「我相」, 所以說若菩薩還有「我想」, 就表示無法遠離「我相」, 這樣的 nimitta 就會成為束縛的因, 也就是唯識學所說的相縛。而兩個字複合成「相想」(nimitta-saṃjñā), 從這種「想取相」的義涵去看, 也就順理成章了。

但是如果我們來看《金剛經》的名句「若見諸相非相, 即見如來」, 梵文作 lakṣaṇālakṣaṇataḥ tathāgato draṣṭavyaḥ, 「相」對應的是 lakṣaṇa, 這雖然看起來有點特別, 但是若我們知道這談的是「如來可以諸相具足見否」的問題, 而此處所說的諸相指的是如來的三十二相, 亦即三十二種特徵, 所以用具「特徵」義的 lakṣaṇa, 也就不足為奇了。值得注意的是, 在此有「諸相非相」(lakṣaṇ-alakṣaṇa, 或說是「相即非相」) 的用法, 讓我們連想到以上說到的「相即非相」(nimitta-animitta), 但是一個用的是 lakṣaṇa, 一個用的是 nimitta。還有筆者也發現《大乘莊嚴經論·述求品》同樣談真實譬喻的地方, 在說明能對治的四念住與所對治的貪等煩惱都是「無相」所以如幻時, 此「無相」梵文也作 alakṣaṇa<sup>50</sup>。這應該要如何理解, 實在是有趣的問題, 這涉及到的是 lakṣaṇa 與 nimitta 是不是有什麼重疊的部分。但由於篇幅所限, 留待他日再行研究。

<sup>49</sup> 有關《金剛經》梵文本與羅什譯得對照, 請參見如實佛學研究室編《新譯梵文佛典 金剛般若波羅蜜經》「諸譯部」, 1995。

<sup>50</sup> 見長尾雅人《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》II, p.74.

## 參考文獻

- 《解深密經》，T16, no. 676。  
《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no. 1545。  
《阿毘達磨俱舍論》，T29, no. 1558。  
《瑜伽師地論》，T30, no. 1579。  
《攝大乘論釋》，T31, no. 1597。  
《辯中邊論》，T31, no. 1600。  
《大乘莊嚴經論》，T31, no. 1604。  
《大乘阿毘達磨集論》，T31, no. 1605。  
《瑜伽論記》，T42, no. 1828。  
《成唯識論述記》，T43, no. 1830。

工藤成樹，〈中觀における自性の概念——明句論を中心として〉，《印度學佛教學研究》，7.1，1958。

中村元，《広説仏教語大辞典》，東京：東京書籍，2001。

印順，《中觀今論》，新竹：正聞出版社，2000。

印順，《攝大乘論講記》，新竹：正聞出版社，2000。

印順，《辨法法性論講記》，新竹：正聞出版社，2000。

平川彰編，《佛教漢梵大辭典》，東京：靈友會，1997。

早島理，〈唯識の實踐〉，收於平川彰等編，「講座大乘佛教」8  
《唯識思想》，東京：春秋社，1982。

如實佛學研究室編，《新譯梵文佛典 金剛般若波羅蜜經》「諸  
譯部」，台北：如實佛學研究室，1995。

村上真完，《インドの実在論——ヴァイシェシカ》，京都：

平樂寺書店，1997。

兵藤一夫，《初期唯識思想の研究——唯識無境と三性說》，京都：文榮堂，2010。

長尾雅人，《『大乘莊嚴經論』和訳と註解》I～IV，京都：長尾文庫，2007。

高橋晃一，《『菩薩地』『真實義品』から「摂決択分中菩薩地」への思想展開—vastu 概念を中心として》，東京：山喜房，2005。

耿晴，〈《大乘莊嚴經論》の兩種唯識三性說模型〉，《台大佛學研究》，30，2015。

耿晴，〈唯識三性說〉詞條，見《華人線上百科》，  
[http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry\\_name=唯識三性說](http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=唯識三性說)

荻原雲來，《梵和大辭典》，台北：新文豐出版社，2003。

陳一標，〈唯識學「行相」(ākāra)之研究〉，《正觀》43，2007.12。

萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀》，51，2009.12。

橫山紘一，〈唯識思想における認識作用の一考察——特に顯現と行相とを中心にして〉，《東方學》46，1974。

橫山紘一，《唯識 仏教辞典》，東京：春秋社，2010。

橫山紘一，《唯識的真理觀》，京都：法藏館，2014。

鄭美美，《梵文安慧《中邊分別論·真實品》譯注研究》，佛光大學佛教學系碩士論文，2015。

釋見心，《梵文《般若經·彌勒請問章》譯注與研究》，佛光大

學佛教學系碩士論文，2017。

劉智凱《五蘊之想蘊研究— 兼論與當代正念療法的關係》，  
南華大學宗教研究所碩士論文，2015。

Gadjin M. Nagao, ed., *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*. Tokyo Suzuki Research Foundation, 1964.

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。

M. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

( <http://sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=arth&lang=sans&action=Search> )

Yamaguchi ed., *Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭīkā*, Exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda. Librairie Hajinkaku, Nagoya, 1934; Tokyo Suzuki Research Foundation, 1966.



A study of the meaning of lakṣaṇa and nimitta translated into  
the Chinese character “xiang”(相) in  
Mahāyānasūtrālaṃkāra — based on the theory of Three  
Natures and the metaphor of phantom

Chen, I-biau  
Associate Professor,

Department of Buddhist studies, Fo Guang University

Abstract

In the Chinese Buddhist canons, the character “xiang” (相) has many corresponding terms in Sanskrit such as lakṣaṇa, nimitta, ākāra, and liṅga, etc. This paper will use the Sanskrit version of the *Mahāyānasūtrālaṃkāra* to investigate the meaning of the terms lakṣaṇa and nimitta. To begin with, the core meaning of the term lakṣaṇa implies “characteristic”; for example, Yogācāra school states that all phenomena have three characteristics: pervasively discriminated (parikalpita-lakṣaṇa), arising in dependence on other things (paratantra-lakṣaṇa) and completely perfected (pariṇiṣpanna-lakṣaṇa). On the other hand, nimitta has the meaning of “mark” and “cause”. “Mark” implies misinterpreted delusion and is “pervasively discriminated”; but nimitta also implies deluded discrimination and is “arising in dependence on

other things”. And cause implies “the cause of confusion” (bhrānti-nimitta). When the terms nimitta and hetu appear together to signify the meaning of cause, hetu refers to the most important cause, “the direct internal causes that produce a result (hetu-pratyaya)” and can also be understood as the “material cause”, while nimitta refers to “the causes beyond direct motivation (adhipati-pratyaya)” that can be seen as the “efficient cause”.

Key Words: xiang(lakṣaṇa, nimitta), three self-natures, five kinds of dharmas, illusion, *Mahāyānasūtrālaṃkāra*