

現代佛教學術叢刊 ③〇
主編 張曼濤

唯識典籍研究 (二)

(唯識學專集之八)

大乘文化出版社印行

現代佛教學術叢刊^{③〇}
第三輯 一〇

唯識典籍研究(二)

(唯識學專集之八)

全書(100冊) 定價：新台幣三萬六千元
美金一千元

(創辦人) 張曼濤
主編：

編輯者：現代佛教學術叢刊編輯委員會

督印：現代佛教學術叢刊督印委員會

董事長：褚一飛

發行人：曾惠蘭

出版者：大東文化出版社

地址：台北市南京東路3段109巷7號3樓

電話：五一七〇七七—八

郵政劃撥：台北市一六九三五號

登記證：局版登業字第一四一〇號

中華民國六十七年十一月初版

七十年七月二版

版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回掛號。

編輯旨趣

一、本冊「唯識典籍研究」，共收了十四篇有關唯識論典的文字，比第(一)冊「唯識典籍研究」多了三篇，在內容上包括亦廣。就唯識學所依之論典而言，在我國所能搜得到的，大多亦收集在此。其中關於瑜伽師地論的，有三篇，一篇是附錄。談攝大乘論的，亦有三篇。其他均各佔到一些篇幅。雖然尚不足言羣論畢集，但就作為研究唯識之參考而言，合上冊(二十論、三十論齊看，已足為初學者啓開斯學之重門。在瑜伽師地論三篇中，其中一篇附錄，題為「瑜伽師地論菩薩地真實義品手記」，就資料而言，可謂極為珍貴。因該文乃魏蟬得自周叔迦鈔的「敦煌寫本唐人大論手記」，唯一幸存完整無闕的一篇。會文者言「讀之，積年疑慮豁然得解。嗚呼，學之所以貴乎師承，義解之所以貴乎唐賢，蓋有由矣。依此可以貫倫記之羣說，可以了真實之旨歸，可以辨小外之妄，可以撥不善之空，正其鵠的，趨向得路。」基於此，雖非研究之作，但以其作為研究參考資料之重要，乃特選入，作為「瑜伽師地論」研究

篇之附錄。

二、另一篇「辨法法性論」，係法尊法師在民國二十年代，譯自西藏的寶典，就論題看，似乎是中觀宗物，但在西藏，此乃傳爲彌勒菩薩之作，彌勒爲唯識傳承上之開祖，藏傳彌勒有五論，三詮唯識，兩明中觀。而此論在內容上却似有從唯識到中觀之義，或滙唯識與中觀合流之義。論雖不長，而在彌勒學系中，却十分重要，特別是在我國佛教譯典中，缺此要著，今得法尊法師譯出，雖非現代式的學術研究資料，但在唯識學上却勝過任何現代學者的研究著作，蓋此乃第一手資料的本源，以其向未在華譯唯識典籍中出現，故雖非現代人士之作，亦特收入。譯者附有譯後按語，讀者閱之，亦卽知其在探討「唯識典籍」中所具之非常意義。此外，呂澂重譯的「西藏傳本攝大乘論」，同樣，亦以現代新傳入的第一手資料之重要性而選入本冊，作爲探討唯識者進一層之對比研究，俾能求其有更新之學術價值及崇信者有更真實之依歸感受也。

唯識典籍研究(二) 目錄

瑜伽五識身相應地之研究	羅時憲	一
瑜伽意地之研究	羅時憲	二九
附 錄：瑜伽師地論菩薩地真實義品手記	魏 蟬	六九
辨中邊論頌釋	太 虛	一〇三
辨法法性論	法 尊 譯	一九九
攝論大意	歐陽竟無	二〇五
攝大乘論與攝論宗	芝 峯	二一五
西藏傳本攝大乘論	呂澂重譯	二三七
顯揚聖教論大意	呂 澂	二六五
顯揚聖教論與瑜伽師地論比較觀	談 玄	二八一

唯識典籍研究(一)

二

百法明門論簡義	唐大圓	二九九
百法明門論的宇宙觀	交蘆子	三一七
八識規矩頌釋論	王恩洋	三二七
廣五蘊論闡微	現月	三八七

瑜伽五識身相應地之研究

羅時憲

五識身相應地是瑜伽師地論本地分中的一地。此論，據玄奘所傳，是無著（Asaṅga）受彌勒（Maitreya）之教而編輯的。但西藏譯本則題爲無著所造。彌勒是不是歷史上的人物，現代研究佛教史的人還沒有一致的意見。不過題爲彌勒著的書除此論之外還有五種（註一），這些書的作者，或說者當然是歷史上有過的。依我所見，彌勒是四世紀中到五世紀初的人物，他是中印度以北流行着的大乘瑜伽宗的承先啓後的大師，也是無著的老師；他是注重修觀行的人，沒有親自著書，其學說全由無著結集成編；所以彌勒和無著的學說是分不開的。至於無著的年代，日人木村泰賢推定爲四世紀之末到五世紀之半。（註二）由此可以推定此論最可能是五世紀初編成的。

此論由唐沙門玄奘於貞觀二十一年（六四七）五月十五日起翻譯，至二十二年（六四八）五

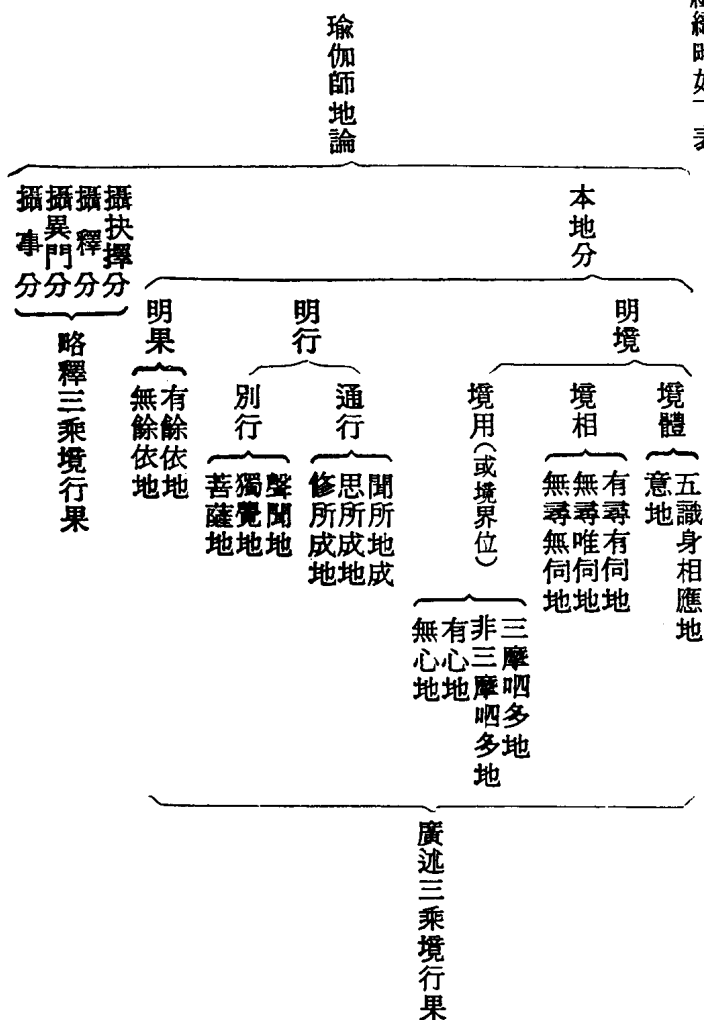
月十五日，在東都弘福寺譯畢。(註三) 共一百卷。五識身相應地是第一卷的前半。在玄奘之前試譯此論的共有三家。一、是劉宋的求那跋摩。二、是北涼曇無讖。他們所翻譯的都以此論的菩薩地爲範圍。前者翻的名善戒經，後者譯的名地持經。三、是梁眞諦在富春令陸元哲家中翻譯的十七地論，僅得五卷而輟，書也不傳。三家所譯的分量都不及全書十分之一。就現存的前兩譯而論，譯文既艱澀難讀，譯名也多乖誤，而且都與五識身相應地無關。所以玄奘所譯的是本地唯一的漢文譯本。現存世上的除了這譯本以外，還有西藏文本一種。梵文原本恐怕是在十二世紀以後散失了的。

在未研究本地內文之前，應先作論題的考察。本地題爲「瑜伽師地論本地分中五識身相應地」。就中「瑜伽師地論」是全書一百卷的總名。「瑜伽(Yoga)」一名，在梵語中含義很廣，主要的有「聯結」、「合一」、「相應」三義。這是印度各學派所喜用的名詞。上述第一和第二兩義爲佛家以外的學者所喜用；意思是把「個人我」和「宇宙我」聯結起來，或使之合而爲一。在佛家的理論體系中則不容許建立宇宙我或個人我一類法相的，所以「聯合」和「合一」兩義也不大妥當。我先民以「相應」一語譯之，義最周圍。讀者如把全編細讀一次，當會有此感覺。依玄奘門下諸賢的解釋，三乘所有一切境、行、果都名瑜伽(註四)，以境、行、果等皆有方便善巧相應義故。這是最廣義的解釋。狹義的說，則瑜伽是三乘所修「觀行」之名。所謂境，不外是觀行

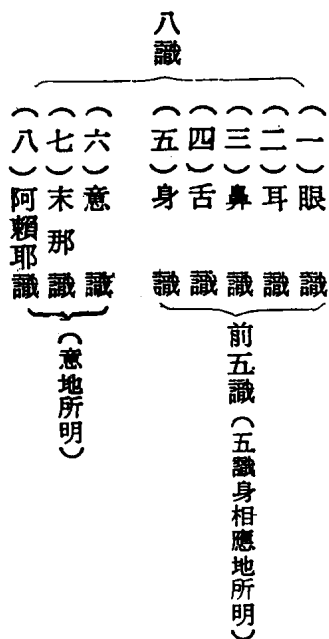
的境界；果也不外是觀行所得的果。三乘的觀行與境相符，與果相順，故名瑜伽。這是狹義的解釋。梵語「阿遮羅(Acarya)」，此翻爲師。修習瑜伽而能展轉傳授其學的人名瑜伽師。梵語「步彌(Chuni)」此翻爲地，意即所依之處及所行之處。瑜伽師修習觀行時所依，所行的境界名爲瑜伽師地。梵語「舍薩恒羅(Sastra)」此譯爲論。全論分爲五部分。第一，本地分，由卷一到五十，分十七地以說明瑜伽的境界；這種境界也就是佛家三乘的根本道理；所以名本地分。第二，攝抉擇分，由卷五十一到八十，略攝抉擇十七地中深隱要義和不盡義。第三，攝釋分，由卷八十一到八十二，略釋十七地中諸經解說儀則。第四，攝異門分，由卷八十三到八十四，略釋十七地中諸經所有名義差別。第五，攝事分，略釋十七地中三藏衆要事義。本地分是一論的根本，後四分爲輔翼。本地分依據什麼而分成十七地呢？倫記和近人歐陽漸都以境、行、果三事配十七地，效錄歐陽氏之說如下：

……凡教所明，惟有三種，曰境、行、果：是稱三相。依境起行，證果，如是而爲教故。境攝九地：五識及意曰境體，一切皆以識爲體故。尋伺三地曰境相，上下麤細別故。等引及非，有心，無心曰境用；定散隱顯別故。行攝六地：聞，思，修三曰通行，三慧修地被一切故。聲聞，緣覺，菩薩曰別行，隨機修法成自乘故。果攝二地：有餘，無餘是曰通果；自性，無住別惟被大；此不詮別，惟普被故。(瑜伽師地論鼓上)

歐陽氏之說十之九出於唐沙門遁倫所著的瑜伽師地論記第一卷。因其文較簡，故今錄之。這樣，全論的組織略如下表：



在明境體之中，共有兩地，以說明心識的體相。因為瑜伽宗認為一切境（宇宙）都由識變，要說明境體就只說明識的體相好了。識體共有八個。依次列如下表：



前五個識都取身外境界，作用顯著，在排列上也常在前面，名為前五識，或稱五識。五識身相應地就是本論解說前五識的部分。其餘的三個識則留待意地解說。

關於五識身的「身」字。通倫在他所著的瑜伽師地論記一中說：「身者有三義：形礙、依身、體義。」這就是說：五識的所依根都是有形質，有對礙的，故名五識身；這是第一義。又五識必須依身體而生，故名五識身；這是第二義。又多體積聚，即名為身；如一個名叫做名，兩三個名以上便叫做名身，一個句子叫做句身，兩三句以上便叫做句身；五個識合聚起來，即名五識身；

把上表的前六個識合聚起來，也可名為六識身；這是第三義。倫記雖舉三義，今謂應以第三義準。若依第一，第二兩義，何以解於「六識身」呢？「相應」一語，倫記中也列舉三釋。（一）「依五識建立此地，故名相應。」（註五）但這解釋不當。如說依據五識身建立此地，故說名五識身相應地；那麼，依據意根而立意地，為什麼不叫做意相應地呢？（二）「五識相應心品總名相應。此地雖明多法，以心、心所勝故別說」。這就是說，不只說明五識，還要說明與五識（計六）相應的心所，故名相應。但這釋也不妥當。意地也於第六、第七、第八識之外兼明五十三個心所，何以不名意相應地呢？（三）攝屬義，謂此地中說五識身所攝屬法，即自性，所依，所緣，助伴，作業，故名相應。」（註七）這一解釋最為合理。因為這一地止於說明有關於前五識的事義，故名為五識身相應地。下一地——意地——除說明第六、第七、第八三個識及其心所之外，在分量上多說餘事餘義，故不標出「相應」二字。這解釋就簡單得多了。

這一地在文義上分為兩部。第一部分用問答標列本地分全分的總綱，第二部分纔是此地的正文。在第一部分中有兩翻問答，答中有頌文也有長行。文云：

云何瑜伽師地？

謂十七地。

何等十七？

嘸陀南曰：「註八」

五識相應意， 有尋伺等三， 三摩地俱非，

有心無心地， 聞思修所立， 如是具三乘，

有依及無依， 是名十七地。

一者、五識身相應地，二者、意地，三者、有尋有伺地，四者、無尋唯伺地，五者、無尋無伺地，六者、三摩多呬地，七者、非三摩呬地，八者、有心地，九者、無心地，十者、聞所成地，十一者、思所成地，十二者、修所成地，十三者、聲聞地，十四者、獨覺地，十五者、菩薩地，十六者、有餘依地，十七者、無餘依地。如是略說十七，名爲瑜伽師地。

論文的嘸陀南頌第三句「三摩地俱，非」，等於長行的三摩呬多地和非三摩呬多地。但三摩地 (Samadhi) 義譯爲等持，或譯爲定；三摩呬多 (Samahita) 義爲等引；等持唯是心所中的一個定心所，等引則體通五蘊；二者狹寬不同。故頌中於「三摩地」後加一「俱」字，顯示除了一個定心所之外還加其他，就等於三摩呬多了。至於頌中何以不言「三摩呬多，非」，而言「三摩地俱，非」呢？也許由於（一）頌文中用字須遷就聲韻，或（二）是由修辭的習慣（如用字不欲重複等）。

正文中開端便標舉出有關五識的五義。文云：

云何五識身相應地？

謂五識身自性，彼所依，彼所緣，彼助伴，彼作業。如是總名五識身相應地。何等名爲五識身耶？

所謂眼識，耳識，鼻識，舌識，身識。

所謂五義，就是（一）自性，即五識中每一識的各自體性（self-nature）；（二）所依，即每一識生起時所必須的依據，（essential elements in dependence upon which he vijñanas function）；（三）所緣，即所攀的境界；（field of perception）；（四）助伴，即每一識所屬的心所有法（auxiliary mental qualities）；（五）作業，即業用（functioning capacities）。以下就每一識述其五義，然後總論五識。

甲、眼 識

論對於眼識自性下定義說：

云何眼識自性？

謂依眼，了別色。

以眼根爲所依，色境爲所緣，所起的了別作用，是眼識的自性。

眼識的所依有三種？論云：

彼所依者：俱有依，謂眼；等無間依，謂意；種子依，謂即此一切種子執受所依，異熟所攝阿賴耶識。

第一、俱有依，就是與眼識同時存在的眼根，「俱有」是同時存在的意思。某一刹那有眼識生起，這一刹那一定有眼根存在。第二、等無間依，五識中每一識將滅時，對於後起的自類識，有牽引開導的作用；這樣，前念識望後起的自類識，就名爲等無間依，亦名無間滅意。因爲前念識平等無間開導後念識，當後念識起時，前念識已無間謝滅了；前念識讓位於後念識，猶如江河中前浪讓位於後浪一樣；故名等無間依。第三、種子依，就是阿賴耶識；這識是一切有漏種子所依藏壞處，一切有漏種子因爲此識所執受而不散，故此識是一切種子執受所依；又此識是異熟果體，故名異熟所攝。上述三種所依，若從是不是由物質造成的觀點來分類，則可分爲兩類。論云

如是略說二種所依，謂色，非色。眼是色，餘非色。

在內典中，「色」字有廣義和狹義之分。廣義的色等於物質，狹義的色等於顏色（但不全同）。這裏所謂「色」，是指物質造成，「非色」指非物質造成。所謂「眼」，即眼根，並不就是我們所謂眼睛。眼睛是可見的，眼根則藏在眼睛裏面，在外面看不見的。論云：

眼，謂四大種所造，眼識所依淨色，無見，有對。

論以五義來說明眼根；（一）四大種所造，（二）眼識所依，（三）淨色，（四）無見，（五）有對。「四大種」就是地、水、火、風四種元素。當彌勒講說此論的時候，科學尚未發達，此時印度的學者都以爲物質世界是由這四種元素造成的。眼根是眼識生起的主要條件，故是眼識的所依。「淨色」就是精妙細緻的物質。「無見」即不可見；意思是說非普通肉眼所能看見。「有對」即有障礙。眼根既是物質，便有質量；有質量故，便佔空間，障礙其他物質，使不能同時亦佔有此空間。從上面的五義看來，眼根不就等於我們今日所謂視覺神經嗎？除了眼根，其餘二種非物質的所依——意和阿賴耶識——論中也有詳細的說明。論云：

意，謂眼識無間過去識。一切種子識，謂無始時來，樂著戲論熏習爲因，所生一切種子異熟識。

這裏「樂著戲論熏習爲因，所生一切種子異熟識」一語，前人共有三解：

- （一）言說及分別皆名戲論，這是現行法。由這些現行法熏習在第八異熟識中所成的名言種子，名爲一切種子異熟識。「異熟識」指種子而言。
- （二）樂著戲論熏習之因即名言種子。由這些種子所生的現行異熟識，纔是種子依。
- （三）由無始時來的現行的言說分別——樂著戲論——爲因，所生的名言種子，固是種子依。