

護法--玄奘一系與安慧一系對識轉變之解釋的比較研究

曹志成

圓光佛學研究所老師

圓光佛學學報(1997.10)

圓光出版社發行

頁 81-90



頁 81

一、前言

護法--玄奘一系與安慧一系對《唯識三十頌》中核心概念 -- 識轉變之解釋有何不同呢？當代學者又如何解釋 " 識轉變 " 之思想意涵呢？為了解答上述問題，我們將以護法 -- 玄奘一系《成唯識論》與安慧（調伏天）一系《唯識三十釋（疏）》以及當代學者（上田義文等）為解釋線索來探討 " 識轉變 " 之思想意涵。底下，我們將分三個主題來加以探討 --(一) 護法 -- 玄奘一系與安慧一系對 " 轉變 " 的看法有何不同；(二) 護法 -- 玄奘一系與安慧一系對「因轉變」與「果轉變」之解釋有何不同；(三) 當

代學者（上田義文與長尾雅人等）對“識轉變”到底是一“同時因果”抑“異時因果”之概念之探討。我們分述如下：

二、護法 -- 玄奘一系與安慧一系對“轉變”的看法之比較

首先，安慧一系與護法一系對「轉變」的看法有何不同呢？我們先看安慧一系對識“轉變”的看法為何？安慧《唯識三十釋》解釋「轉變」的意涵如下：

(1) (設問：)此可謂『轉變』(parinAmA-gyur pa)是何義？(答：)即以變異為性(anyathAvam-gzhan du gyurpa)。(亦即)在因剎那滅(kArana-ksana-nirodha-rgyaHi skad cig Hgag pa)的同時，成就與因剎那相相異的果體(kaaranaksanaviksanaH kaaryasyaatamlaabhah-rgyu.hi skad cig dan mi .hdra ba .hbras bu.hi bdag Jid thob pa ni)，就是『轉變』。

(2) 此中由於(無時始來)對我等作分別的習氣(vikalpavaasanaa-rtogs pa.hi bdag chags)，和對色等(法)作分別的習氣增長，從阿賴耶識中生起我等影像和色等影像分別。由於這種分別，於是把這些我等影像和色等影像執如外有，乃至我等施設和色等法施設無始時來虛妄而起，〔實質上〕並無外在的我和〔外在的〕諸法。譬如翳眼者見毛輪等」(註 1)

調伏天的《唯識三十釋疏》的解釋如下：

(1) 由疑問著外道的轉變(ma stegs can gzhan gyi hgyar ba)而尋問：『此可謂轉變是何義？』即，此場合的轉變，與數論徒許所謂“非變異(常住)的實法(rdzas kyi cho)在別處作為別者而生起”這樣意味的轉變，將又有何不同呢？一如是問。就此，成究竟論者(安慧)為了說轉變的自性(gyur ga.hi

raⁿ gi ^{no} bo)，說變異性 (gzhan du gyur pa)。亦即轉變之語叫做“變異性”，並不是數論論徒所謂的(轉變)。爲了正說彼事，說『因的剎那』(rayu.hi skad cig)。因的剎那滅之時，與彼(因的剎那)滅的同時，獲得與因的剎那相異的果體性 (rgyuHi skad cig dan mi .hdra ba .hbras bu.hi bdag ~nid) 者，彼許是轉變。如是，彼如次所論。即此“轉變”之語詮說“與因相異的果性”

(2) 如此已說轉變的自性已，爲了說在識轉變中如何進行我法施設，故說『此中由於對我等作分別的習氣增長』。當由我等分別所放置的習氣增長 (bdag la sogs par rnam par rtog pas bag chags gan skyed pa) 時，由阿賴耶識，我等相的分別 (bdag la sogs pa.hi rnam pa.hi rnam par rtog pa) 生起。……習氣的增長之語 (bag chags yo^{ns} su brtas pa)，是所謂“無間地成就果的功能”(ma thag tu .hbras ba bsgrub nus pa)，顯現 (snaⁿ ba) 之語是所取分 (gzun ba.hi cha)。說有關此的譬說—『譬如翳眼者見毛輪』。譬如對眼翳者而言，在毛等相的所取分 (shad la sogs pa.hi rnam pa gzun ba.hi cha) 上假說毛輪一樣，今之場合也在我與法的相的所取分上假說我與法。」(註 2)

由上引文可知，安慧一系的『轉變』的特徵如下：

a. —「非變異的實法在別處作爲別者而生起」不同；
b. 「轉變」的進一步的解釋，則是「在因剎滅的同時，成就與因剎那相相異的果體」。-- 此有兩種解讀的可能—第一種解釋是在強調“因剎滅的同時”之「同時」；第二種解釋則強調“與因剎那滅的同時，獲得了與因剎那滅特質相異的果性”中這種「與因剎那相相異的果體性」。第一種爲長尾雅人與橫山一等人的「同時因果」之解釋；第二種則是上因義文「異時因果」之看法，此後文再進一步處理。

c.(2) 中說明了如何在識轉變中，進行我法施設—「由於對我等作分別的習氣和對色等作分別的習氣增長」，因而「從阿賴耶識中生起我等影像和色等影像分別」。由於執這些習氣之影像爲實有，另外也有我法施設的「施設假」的存在。

d. 依調伏天的解釋：「習氣」就是「無間地成就果的功能」；「顯現」不外就是「所取分」。

相對安慧一系對「轉變」的看法而言，護法一系並無安慧一系 a. 「以變異爲性」以及 b. 「在因剎那滅的同時，

成就與因剎那相相異的果體」之概念，他是以「自證分與二分風格」來說明「護法、安慧」義的「轉變」，並以「二

分說」來解明「難陀、親勝」之思想（此相當安慧一系 c.d. 之內容），我們引《成唯識論》「別釋變」的原文如下：

D1 變謂識體轉似二分，相、見俱依自證起故，依斯二分設施我、法，彼二離此無所依故。〔此『護法、安慧義』〕

D2 或復內識轉似外境，我、法分別熏習力故。諸識生時變似我、法。此我一法相雖在內識而由分別似外境現。諸有情類，無始時來，緣此執為實我、實法。如患、夢者患、夢力故。心似種種外境相見，緣此執為實有外境。此『難陀、親勝等義』」（註 3）

“護法—玄奘—窺基”一系認為 D1 為「護法、安慧義」—其中護法是「三分依他」的識變說；安慧則是「總無相、見、別無我、法」的「一分說」。窺基《述記》對此「三分依他」的識變說與「一分說」說明如下：

「D11 護法等云：謂諸識體即自證分、轉似相、見二分而生。此說識體是依他性、轉似相見。二分非無，亦依他起。依此二分，執實二取；聖說為無，非依他中，無此二分。」（註 4）

「D12 安慧解云：變謂識體轉似二分，二分體無。遍計所執，除佛以外，菩薩已還。諸識自體即自證分，由不證實，有法執故。似二分起，即計所執。似依他有，二分體無，如自證分，相貌亦有。以無似有，即三性心皆有法執。八識自體皆似二分，如依手巾變似於兔，幻生二耳，二耳體無，依手巾起。」（註 5）

由 D1 及 D11 可知護法在解釋「識轉變」時，受到陳那知識論（量論）的「三分說」的影響，而將「轉變」視成由「識體（自證分）轉似二分（見、相二分）」之見解它顯然與安慧一系因反對數論「自性變異」的看法，而將「轉變」視成「以變異為性」或「在因剎那滅的同時，成就與因剎那相相異的果體」之見解不同—前者是結合陳那「三分說」與世親的「識轉變差別」思想，成就一套「主觀觀念論」或「意

識觀念論」的「識變論」；後者則遵循彌勒無著與世親以來「剎那滅」的「依因帶緣」的唯識論思想，建立一套「非觀念論」或「存在心性論」的「識轉變」的思想。（註 6）

如就 D12 護法一系所描述的安慧「一分說」與前述調伏天《釋疏》的 (2) 作比較的話，由於「所取分」是「顯現」的「意涵」，所以「識轉變」也不外是「識作為能取，所取之顯現」之意味—如果再參考安慧《三十釋》十九頌解釋處中的「此中，完全離開識而在自己的相續狀態中執有所取的存在，就是所取

的執著。復次，此（所取）由識而得解、得知、得取的這種決定，就是能取的執著。」（註 7）一文的話，我們可推知安慧亦有「識顯現為二取（分）的思想。（註 8）因此，安慧的「識顯現為二取」的思想與《述記》所述安慧計「識體轉似二分（見、相）」有形式結構上的類似，但具體意涵果真一致，還有待探討—「所取分」是否等於「相分」？「能取分」是否就是「見分」呢？安慧是否已經區分依他起性的「內境」（相分）和偏計所執性的「外境」（如實我、實法）呢？由於，現存藏文、梵文安慧釋疏並無「見分」、「相分」的用語，所以無法下決定性結論。依筆者的淺見，安慧一系精神上的確有接近奘傳「安慧唯立自證分」「二分體無」的「一分說」之處，但只使用到「所取分」一詞，並未運用到「見分」、「相分」之用語，更無區分「內境」「外境」之別。（註 9）

至於《成論》的 D2 與安慧《三十釋》的 (2) 有相近之處，《述記》雖說其是「難陀、親勝等義」，實可看成難陀與安慧一系的通義。

以上已經約略探看護法一系與安慧一系對「識轉變」的定義之同異處，我們底下再來看看安慧與護法兩大系對「因轉變」與「果轉變」之比較。

三、護法 -- 玄奘一系與安慧一

系對「因轉變」與「果轉變」之比較

首先，我們先來看看護法一系對「因轉變」與「果轉變」之看法如下：D5-1 「能變有兩種：D-5-1-1 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。D-5-1-2 果能變，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。D-5-1-2-1 等流習氣為因緣故，八識體相差別而生，名等流果，果似因故。D-5-1-2-2 異熟習氣為增上緣感第八識酬引業力，恆相續故。立異熟名，感前六識酬滿業者，從異熟起，名異熟生。」(註 10)

窺基《述記》對此「因能變」解釋如下：「D-3-1-1 因者，即所由故，謂種子也。辨體生現，為行生之所由也。此名唯望現果為名。據理而言，應名果變，種及現行所引生故。」(註 11)

慧沼《了義燈》亦探討「現熏種」是否為「因能變」的問題如下：

D-5-1-1-1-a 「因變但種子，果變唯現行。設現熏種，不名因變，何以故？

論但云：一、因能變，謂第八識中，等流異熟二因習氣，既言第八識中，二因習氣；七現能熏，非在八中，亦非習氣，不同三相。」(註 12)

由上可知，在護法一系的「有相唯識」中，「因能變」是指等流與異熟的二種習氣，然而，由於這些習氣是藉著善、惡、無記的三種之七識與有漏的善、惡二性的六識之熏習而成長。因此「因能變」意味在「因的狀態」的能變，或「作為因的能變」，被是「習氣」。因而此「因能變」意味在「因的狀態」的能變，或「作為因的能變」，彼是「習氣」。因而此「習氣」是在「阿賴耶識」中，由現行的識的熏習之「返回」而增長，名之為「變」。此可由《成論》為十八頌之釋「此識中種、餘緣助故，即使如是如是轉變，謂從生位轉至熟時」可知。(註 13) 換言之，此「因能變」之「變」乃阿賴耶識中種子的「轉易變熟」之意味；而非一般所

謂「現行熏種子」之意味。(註 14)

至於安慧一系對〔因轉變〕與「果轉變」的看法如下：
S5- 「復此，〔識轉變〕又有因性 (hetu bhAvena-rgyuHi dnos po) 與果性 (phala-bhavana hbras buHi dnos po) 的不同， a. 此中因 (性) 轉變 (hetu-parinAma-rgyur gyur pa) ， 即是阿賴耶識中異熟 (習氣) (vipAka , rnam par smin pa) 和等流習氣的增長 (niSyanda-vAsa-na paripusti-rgyu mthun pahi bag chags rgyas pa) 。 b. 果〔性〕轉變 (phala-parinAma ; Hbras bur gyur pa) ， 則是在宿業牽引圓滿時，由於異熟習氣的活動，使阿賴耶識自餘眾同分 (niykAya-sabhA ga-ris mthun pa gzhan dag) 中生；復由於等流習氣的活動，使諸轉識及染污意和自阿賴耶識中〔差別而〕生。 c. 此中善，不善轉識，向阿賴耶識存放異熟習氣及等流習氣；無記〔轉識〕和染污意，則祇存放等流習氣。」(註 15)

若比較安慧的「因轉變」(a.c.)與護法「因能變」(D-5-1-1)的同異點的話，則相同點在於：(1) 兩者都是有關於「第八識中」的「等流、異熟二因習氣」；(2) 異熟習氣唯由善惡六識生長；(3) 等流習氣則由諸識生長。不同點在於：(1) 安慧有「二習氣」的「增長」義，護法一系則無；(2) 護法一系的「因能變」主要有「轉易變熟」的意味，安慧的「因轉變」則是以「轉異」為性，注重於「果生」之意涵。(註 16) 此為安慧一系與護法一系對「因轉變」看法之同異處。

另外就「果能變」而言，窺基《述記》對此，「果能變」的進一步解釋則如下：

D5-1-2-1「即前二因，所生現果，謂有緣法，能變現者，名果能變。非因所生，

皆名為果。不爾種子應名果變，自相生故，此果能變，即自證分能變現生現相分果。此言變者，與前不同，是有緣變，變現為義，識中種子，果之所變，識所變故，由前等流能變力故。」(註 17)

我們比較護法一系對「果能變」的看法(D-5-1-2以D1-

5-1-2-1) 與安慧一系「果轉變」的看法 (S-5-1-3) 時，表面上看起來，兩者相類似，但實際上義理方面卻已有變動：

(a) 護法一系把「果能變」看成「變現」義的「轉變」—亦即採納「自證分能變現生見相分果」的「三分說」的「變現」思想；此乃安慧思想所無。

(b) 護法一系認為由等流習氣之因緣，「八識體相差別而生」，亦即採「八識現行」的說法；而安慧一系則認為「由於等流習氣的活動，使轉識和染污意自阿賴耶識中生，亦即採「七識現行」之看法。

(c) 又護法一系把「等流習氣」視成「八識現行」的「親因緣」，並把「異熟習氣」視成「八識現行」的「增上緣」；此說法為安慧一系的「果轉變」思想所無。(註 18)

以上為護法一系與安慧一系「識轉變」思想的初步比較。我們可以看到護法一系對「識轉變」的看法，有一部分類似的看法，不過護法一系更加朝向「認識論」的「觀念論」的思想—如「三分法」之「變現」思想以及「八識別體」的思想前發展，建立一套「道理世俗」的「識變說」。已與原來追求「境識俱泯」的「轉依」思想已有一段距離。

四、當代學者上田義文與長尾雅人等對「識轉變」之解釋

復次，「識轉變」到底是「因果同時」呢？還是「異時因果」之問題。我們略述如下：

(一) 因果同時之解釋

日本學者長尾雅人與橫山紘一贊成「識轉變」是一「因果同時」之概念，其看法如下—

1. 長尾雅人之解釋：

長尾雅人由於探討「種子生長」的原因，而認為「現行熏種子」才是「因轉變」的本義；至於「果轉變」則是「轉變而成爲果（現行）之義」，亦即「種子生現行」之過程。其思想之要義大致如下：

- (1) 從形式上所規定的「轉變」—長尾雅人由於重視 S(1) 的「同時」之一詞，而認為「因滅」和「果生」是同時的，所以「因」和「果」在此是「同時因果」的關係，他並指出「轉變」是具有三種性質的，亦即「 a. 和『因滅』同時。這不是一般『異時』次第移轉變化的『轉變』義，而是永遠是同時變化。 b. 與因相異。雖是同時，因相必成爲果相；若不成爲異相，則如叫作自同性者的話，而不被認爲是轉變。『相異』是命名爲『轉變』的理由。 c. 得果體。和因異相的緣故，這一定是對應於因的果體。」(註 19)
- (2) 從具體的內容來看，「轉變」包含「因轉變」和「果轉變」兩種，「因」和「果」具體的指涉是指「種子」和「現行」。長尾解釋「因轉變」和「果轉變」如下：
- a. 「因轉變」綜括地是以成長 (paripusti) 之語來顯示，此成長即指「染汙意與轉識置習氣於阿賴耶識」中，此若以奘傳唯識來說，即「現行熏種子」。
- b. 「果轉變」有兩種：
- (a) 「第一果轉變」—「在宿業牽引圓滿時，由於異熟習氣的活動，使阿賴耶識自餘眾同分中生」—作爲彼因者，即異熟習氣；作爲果而生起者，即阿賴耶識。此亦即是「種子生現行阿賴耶識」。
- (b) 「第二果轉變」—「由於等流習氣的活動，使諸轉識及染汙意自阿賴耶識中生」—「與作爲因的等流習氣剎那滅的同時，就得作爲異相的轉識及染汙意」。此亦即是「種子生現行七轉識」。(註 20)
- (3) 長尾把安慧的「識轉變」解爲「同時因果」，並宣稱這和《成論》的「三法展轉因果同時」(種生現，現熏種) 是一樣；並批評窺基區分「因能變」爲「生變」，「果能變」爲「變現」過於煩瑣。(註 21)

2. 橫山之解釋：

橫山之看法亦類似長尾，他指出「阿賴耶識的轉變，是以轉識的轉變即『分別』爲原因的，是種子從未成熟的狀態而變化爲已成熟的狀態的意思。與此相對，轉識的轉變是其種子的變化爲原因而『分別』的意思。即：轉變可分爲(1) 種子的變化和(2) 轉識的分別兩個意思。」換言之，

「所謂的轉變，在深層裏（因轉變），是種子成長、發展；在深層與表層的關係（果轉變）來說，是從種子生現行，在表層上，所生的現行乃是『分別』的意思。」（註 22）至於橫山對上田的批評有三點：

(1) 把安慧「識轉變」解釋成「涉及異剎那的因與果之不同」之看法，過於狹小；轉

頁 88

變是「因果相續」的緣起義，它是包含因果異時與同時之「緣起的總括的定義。」（註 23）

- (2) 若如上田所說「涉及於前後二剎那的識的不同即是轉變」的話，亦即「以前剎那之識為因，現剎那之識為果的話」，「前剎那之識就不是因緣（正因緣），而是「等無間緣」。」。「緣起是「正因緣」生果的意思，所以若把前剎那之識與現剎那之識之等無間緣的因果關係，認為是「轉變」，這是不適當的。」（註 24）
- (3) 因與果之「特質的不同」，並不是識內容之不同（上田），而是「種子與現行之特質的不同」。（註 25）

(二) 上田義文「異時因果」之解釋

1. 《成論》的「因能變」是指阿賴耶識中種子的「轉易變熟」，而非長尾等人所說「現行熏種子」；至於「果能變」則是「識體轉現見相二分」。（註 26）
2. 安慧的「轉變」是「與因剎那滅同時、果生」，它「涉及兩個剎那的前後關係」——「因剎那與果存在剎那是別別剎那，因的剎那是果剎那的直前剎那」此乃站在唯識說的剎那滅之立場。（註 27）
3. 現在剎那」是時間成立的根據，站在識的剎那滅之立場，「現在剎那」基本上是「前後際斷」，時間在此具有「非連續」的一面，但是由於現在剎那具有「酬前引後」的功能，所以，每一剎那的識相互對望，而形成了直線的連續，所謂「不連續的連續」。（註 28）

4. 上田對橫山的批評之答辯簡述如下：

(1) 安慧 " 使用「因剎那滅的同時，……果體生」很明顯地是表明了「因的剎那」（前一剎那）已滅，存在的只是現在的剎那，所以「因」「果」在此是跨越兩個剎那的，所以「同時因果」的解釋不能成立。"(註 29)

(2) 將他所解釋的 " 因剎那滅的同時 " 之 " 因 " 視為等無間緣是太過狹隘的理解，這是基於對剎那滅立場的時間之流的構造，不十分理解所導致的。"(註 30)

5. 上田"異時因果"的"識轉變"說較接近沙特"意識無我論"的時間觀，他們都強調前一剎那(在己的過去)與現在剎那(為己的意識)之間的"出己性"和"異質性"，承認二剎那之間的"不連續的連續"。(註 31)

五、結語

由上可知，安慧的「轉變」是以「變異」為性，與「數論」的「自性轉變」不同；至於護法一系則是將「轉變」視成由「識體（自證分）轉似二分（見、相二分）」之見解。一後者是結合陳那「三分說」與世親的「識轉變差別」思想，成就一套「主觀觀念論」的「識變論」；前者則遵循彌勒無著與世親以來「剎那滅」的「依因帶緣」的唯識論思想，建立一套「非觀念論」或「存在心性論」的「識轉變」的思想。復又安慧的「因轉變」，與護法「因能變」（D-5-1-1）的不同點在於：(1) 安慧有「二習氣」的「增長」義，護法一系則無；(2) 護法一系的「因能變」主要有「轉易變熟」的意味，安慧的「因轉變」則是以「轉異」為性，注重於「果生」之意涵。又長尾雅人與橫山紘一贊成「識轉變」是一「因果同時」之概念，其"種生現、現熏種"和"種生種"的思想較接近"意識有我論"的時間觀；而上田義文"異時因果"的"識轉變"說較接近沙特"意識無我論"的時間觀，他們都強調前一剎那(在己的過去)與現在剎那(為己的意識)之間的"出己性"和"異質"

性”。

註 釋

- 註 1：霍韜晦，《安慧三十唯識釋原典譯註》，香港中文大學，1980，P19。
- 註 2：野澤靜證，《世親唯識之原典解明》，法藏館，昭和 40，P162。
- 註 3：《成唯識論》，大正 31，P1。
- 註 4：《成唯識論述記》，大正 43，241a。
- 註 5：同上註。
- 註 6：曹志成，“護法—玄奘的有相唯識與安慧—真諦無相唯識的比較研究”，佛光山 1990 青年學術會議。
- 註 7：同註 2，P158。
- 註 8：同註 2，P164。
- 註 9：同上註。
- 註 10：同註 3，大正 31，P7。
- 註 11：同註 4，大正 31，P298c。
- 註 12：《會本成唯識論第一》，P571。

- 註 13：上田義文，《梵文唯識三十頌之解明》，東京：第三文明社，1987，P37。

- 註 14：同上註。
- 註 15：同註 1，P35。
- 註 16：同註 13。
- 註 17：同註 12，P574。
- 註 18：同註 13。
- 註 19：長尾雅人，《中觀與唯識》，東京：岩波書局，1978，P347。陳一標，《真諦唯識思想之研究》，東海哲研所論文，P56。
- 註 20：同上註，長尾，P347；陳，P56 ~ 57。
- 註 21：同上註，長尾，P349 ~ 350。
- 註 22：高崎直道等，《唯識思想》，李世傑譯，台北：華宇書局，1985，P192。
- 註 23：同上註，P198 ~ 200。
- 註 24：同上註，P200 ~ 201。
- 註 25：同上註，P201 ~ 202。
- 註 26：同註 13，P37。
- 註 27：同上註，P41。
- 註 28：同註 19，陳，P76。
- 註 29：同上註，P78。
- 註 30：同註 13，P51。

- 註 31：沙特著，《存在與虛無》，陳宣良譯，台北：桂冠書局，1990，P169 ~ 256。

