

淨影寺慧遠的心識思想

廖 明 活*

淨影寺慧遠（523—592）為陳、隋時代的重要佛教思想家，他早年習學地論學宗匠法上（495—580）門下，晚歲又受到攝論學影響。地論學和攝論學乃是根據世親的《十地經論》和無著的《攝大乘論》的教學而形成的中國佛教學統。無著和世親為大乘佛教瑜伽行學派的創立人，而《十地經論》和《攝大乘論》於六世紀先後譯出，要為瑜伽行教學傳入中國的開始。隨著《十地經論》和《攝大乘論》的流行，出現了這兩部論著的專家，稱為「地論師」和「攝論師」。從現存資料看，地論師和攝論師在研習《十地經論》和《攝大乘論》的同時，又深受《勝鬘經》、《楞伽經》、《大乘起信論》等如來藏系經典影響，建立具有自身特色的學說。淨影寺慧遠的心識思想，清楚反映了這一派學說的特點，有探討的價值。^①

* 香港大學中文系講師。

- ① 近代有關淨影寺慧遠心識觀的論著，多出自日本學者。參見日置孝彥：〈八識に關する慧遠の解釋〉，《印度學佛教學研究》第19卷第1期（1970年）；〈《大乘義章》八識義について〉，《印度學佛教學研究》第20卷第1期（1971年）；吉津宜英：〈大乘義章八識義研究〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第30期（1972年）、〈淨影寺慧遠の妄識考〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第32期（1974年）、〈淨影寺慧遠の眞識考〉，《印度學佛教學研究》第22卷第2期（1974年）；坂本幸男：《華嚴教學の研究》（京都：平樂寺書店，1956年）第2部，第2篇第2章第3項；勝又俊教：《佛教における心識說の研究》（東京：山喜房佛書林，1961年），第3篇第1章第8節；鍵主良敬：〈大乘義章に於ける虛妄識について〉，《印度學佛教學研究》第14卷第2期（1966年）。中國和西方學者這方面的著作則較少，較可觀者包括韓鏡清：〈淨影八識義述〉，收入張曼濤編：《現代佛教學術叢刊》第26冊；Diana Y. Paul, *Philosophy of Mind in Sixth-Century China* (Stanford: Stanford University Press, 1984), pp. 52-64.

慧遠著述宏富，其著作最著名者，首推《大乘義章》。《大乘義章》集合佛門要義，共二百四十九科，詳加申釋，以闡發大乘教學的深意。^②其中〈八識義〉一科，以「八識」觀念為基礎，對有情眾生的心識作出分類；對不同種類心識的特性、它們之間的關係等，有深入的剖析；為研究慧遠心識思想的最重要參考文獻。以下的討論，主要以此〈科〉所言為根據。

一、八 識

《大乘義章·八識義》開章說：

八識之義，出《楞伽經》。故彼《經》中，大慧白佛：「世尊，不立八種識耶？」佛言：「建立。」^③所言「識」者，乃是神知之別名也。隨義分別，識乃無量。今據一門，具論八種。^④

引文指出「識」亦即是生命個體所具有的「神知」，可以細分為「無量」種類，現今採取《楞伽經》的說法，界別之為八種。《楞伽經》為如來藏系經典，這裏慧遠引述其文，為八識分類的證言，可見慧遠對如來藏系經典的熟習和重視。

慧遠繼而列舉八識的名字，並解釋這些名字的來由：

八名是何？一者眼識、二者耳識、三者鼻識、四者舌識、五者身識、六者意識、七者阿陀那識、八者阿梨耶識。八中前六，隨根受名；後之二種，就體立稱。根謂眼、耳、鼻、舌、身、意，從斯別識，故有六種。體合真偽，故復分二。^⑤

② 《大乘義章》全書今不存，現存二百二十二科。

③ 參見四卷本《楞伽經》，卷2，《大正藏》，卷16，頁496上。

④ 《大正藏》，卷44，頁524中。

⑤ 同上註，頁524中-下。

八識分別爲眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、阿陀那識、阿賴耶識。八識中前六種識是根據其所依以活動的眼、耳、鼻、舌、身、意六種「根」得名。前六種識背後，有深層的識「體」，而這深層的識體有「偽」妄和「眞」實兩重，偽妄一重名「阿陀那識」，眞實一重名「阿賴耶識」。

慧遠對八識的理解，可以從他對八識名字所作的釋義看出來：

（一）第八阿賴耶識

慧遠列舉了「阿賴耶識」的不同譯名，並一一解釋它們的含義：

「阿梨耶」者，此方正翻名爲「無沒」，雖在生死，不失沒故。

隨義旁翻，名別有八：

- 一、名藏識：如來之藏爲此識故。是以《（楞伽）經》言：「如來之藏名爲藏識」。^⑥以此識中涵含法界恒沙佛法故，名爲「藏」。又爲空義所覆藏故，亦名爲「藏」。
- 二、名聖識：出生大聖之所用故。
- 三、名第一義識：以殊勝故。故《楞伽經》說之，以爲第一義心。
- 四、名淨識：亦名無垢識，體不染故。故《（勝鬘）經》說爲自性淨心。^⑦
- 五、名眞識：體非妄故。
- 六、名眞如識：《（起信）論》自釋言：心之體性無所破故，名之爲「眞」；無所立故，說以爲「如」。^⑧
- 七、名家識：亦名宅識，是虛妄法所依處故。
- 八、名本識：與虛妄心爲根本故。^⑨

⑥ 參見四卷本《楞伽經》，卷4，《大正藏》，卷16，頁512中。

⑦ 參見《勝鬘經·自性清淨章》第13，《大正藏》，卷12，頁222中。

⑧ 參見《大乘起信論》，《大正藏》，卷32，頁576上。

⑨ 《大正藏》，卷44，頁524下-525上。

以上引文所出「阿賴耶識」的譯名，分別有：

1. 正翻（直接翻譯）：無沒識
2. 隨義傍翻（依隨名字涵義引申的翻譯）：
 - (1) 藏識
 - (2) 聖識
 - (3) 第一義識
 - (4) 淨識（無垢識）
 - (5) 真識
 - (6) 真如識
 - (7) 家識
 - (8) 本識

「阿賴耶」為梵語字「ālaya」的音譯。「ālaya」為由語根 *li* 加上接頭辭 *ā* 而形成，而 *li* 有執住 (to cling)、固著 (to adhere) 的含義。上面所見的諸名字，大部分並沒有執住、固著的意思，嚴格說並不能算是譯名。大約是慧遠在翻讀譯典時接觸到這些名字，又認為它們跟「阿賴耶」是指謂同一的識，於是便把它們並列，籠統說之為「翻」。又考諸現存譯典，所謂「正翻」的「無沒識」一辭出處不明，「傍翻」中的「藏識」（慧遠理解之為指「如來藏識」）、「聖識」、「第一義識」等辭，則大多是見於《勝鬘經》和《楞伽經》，^⑩ 反映出慧遠的阿賴耶識說，是深受如來藏系經典的心識觀所影響。又從慧遠對阿賴耶識各異名的釋義看，慧遠所理解的阿賴耶識，是在輪迴生死中，常「不」失「沒」的識體，亦即佛經中所說的如來「藏」。它蘊含著恒河沙般眾多的佛法功德，能出生「聖」人的功用，為「第一義」的最殊勝心識。它既是完全清「淨」，「無」有「垢」污，「真實」而無虛妄，為無所破亦無所立的「真

^⑩ 有關慧遠所舉出的「阿賴耶識」各異名的出處，參閱京津宜英：〈《大乘義章》八識義研究〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第30期（1972年），頁144。

如」；又是生死虛妄法所依之處所（「宅」），為虛妄心識活動的根「本」。其筆下的阿賴耶識，跟如來藏系經典所說示的自性清淨如來藏真心沒有分別，而跟傳統瑜伽行典籍所講的阿賴耶識，為輪迴的主體，是修行所對治的對象，則頗有不同。

（二）第七阿陀那識

慧遠也列舉並解釋了「阿陀那識」一名的異譯：

「阿陀那」者，此方正翻名為「無解」，體是無明癡闇心故。

隨義傍翻，差別有八：

- 一、無明識：體是根本無明地故。
- 二、名業識：依無明心，不覺妄念，忽然動故。
- 三、名轉識：依前業識，心相轉變，轉起外相，分別取故。
- 四、名現識：所起妄境，應現自心，如明鏡中現色相故。
- 五、名智識：於前現識所現境中，分別染淨、違順法故。……
- 六、名相續識：妄境牽心，心隨境界，攀緣不斷。復能住持善惡業果，不斷絕故。
- 七、名妄識：總前六種，非真實故。
- 八、名執識：執取我故，又執一切虛妄相故。^①

以上引文所出「阿陀那識」的譯名，分別有：

1. 正翻：無解識
2. 隨義傍翻：
 - (1) 無明識
 - (2) 業識

^① 《大正藏》，卷44，頁524下。

(3)轉識

(4)現識

(5)智識

(6)相續識

(7)妄識

(8)執識

「阿陀那」爲梵語字「ādāna」的音譯。「ādāna」爲由語根 dā 加上接頭辭 ā 而形成，而 dā 有縛著 (to bind)、繫住 (to tie together) 的意思，涵義跟作爲「阿賴耶」梵語字根的 lī 有相通之處。因此在一般瑜伽行論書裏，「阿陀那識」和「阿賴耶識」兩辭是用來指謂同一的識。慧遠大約是受攝論師真諦 (499—569) 的譯書所影響，以「阿陀那識」稱呼第七識。^⑫ 又上列九種名字中，除了「執識」外，其他都跟 ādāna 的辭義沒有明顯關係，嚴格說不是譯名，而是一些異稱。考諸現存譯典，所謂正翻的「無解識」出典不明。「傍翻」中的第二「業識」至第六「相續識」，均見於《大乘起信論》，在《大乘起信論》是用來名狀「意」的「不覺而起」、「能見」、「能現」、「能取境界」、「起念相續」這五方面的特性。可見在慧遠心目中，阿陀那識亦即是《大乘起信論》所談的心、意、識中的意。^⑬

根據慧遠對阿陀那識異名的解釋，可見慧遠所理解的第七阿陀那識，是愚癡闇昧，「無」有「解」悟性，本質上是「無明」。因爲無明緣故，阿陀那識忽然有妄念起動（「業」），隨著心念日益變得粗淺，「轉」起外境界相，作爲分別、計取的對象。阿陀那識在變「現」外境的同時，並以其妄「智」，分

⑫ 真諦翻譯的《轉識論》和《顯識論》，把「阿賴耶識」和「阿陀那識」說爲是兩種不同的識，並以「執」取爲「阿陀那識」的特性。參見《大正藏》，卷31，頁61下、頁879中。

⑬ 《大乘起信論》分〈心〉、〈意〉、〈意識〉三門，分述衆生心的生滅和變化。又《大乘起信論》沒有「八識」的觀念。

別外境那些是染、那些是淨、那些是違、那些是順，「相續」不斷地對外境攀取緣求，並叫善業、惡業所產生的能力，得以維持不散失，「相續」至於未來，分別引現樂報和苦報。以上所述各種阿陀那識的性能，都是迷「妄」性的，而阿陀那識的迷妄性，亦表現於它「執」取內識爲我、和「執」取外境的虛妄相這些事上。

(三) 前六識

慧遠申釋前六識的名字的意義甚爲簡略：

就前六中，對色名「眼」，乃至第六對法名「意」。依此生心，能有了別故，名「眼識」乃至「意識」。^⑭

依於「眼」根，對「色」境有所了別，這了別名爲「眼識」。如是類推，依於耳根、鼻根、舌根、身根和意根，對聲境、香境、味境、觸境和法境有所了別，這些了別分別名爲「耳識」、「鼻識」、「舌識」、「身識」、「意識」。

二、真、妄、事三種識

慧遠的心識思想，是以八識系統爲總綱，同時兼及其他心識分類。《大乘義章·八識義》在解釋八識名字後，進而對八識的體相作出廣略不同的分析，從而得出一門以至六十門等各種心識分類系統。當中以真識、妄識、事識這三門分類，在慧遠的著述裏最常出現。慧遠所謂真識、妄識、事識，分別即是第八識、第七識、前六識，由是慧遠對這三種識的說明，其實即是對八識的說明。

《大乘義章·八識義》分述真、妄、事三種識的意義，立「用相」、「我相」等四門；又在結章處批評了各種有關這三種識的錯誤見解；其討論涉及慧遠心識思想的一些要點，以下試作簡單介紹：

^⑭ 《大正藏》，卷44，頁524下。

(一) 真 識

真識（即阿賴耶識）的四種相，分別為：

1. 用 相：

慧遠以前六識為真識的用相：

一是用相：謂六識心。真心變異為根、塵、識……。所作六識，依於真心所作六根，了別真心所作六塵，故名為「用」。^⑮

說真識的用相是前六識，是因為真識變起前六識；這六識依於眼等六根，對色等六塵（即六境），作出了別。引文提及「真心變異為根、塵、識」，當提到六根、六塵時，又都說它們是「真心所作」；可見慧遠不但認為六識是真識所變起，更認為六根、六塵也是真識所變起，其心目中的真識，為生死界一切精神性和物質性存在的根本。這種「唯識」、「唯心」思想，為瑜伽行系學說和如來藏系教學的共通特色。^⑯

2. 我 相：

慧遠分「法實我」和「假名集用我」兩方面，分述真識的我相：

二者我相：於此分中，我有二種，相狀如何？一法實我：如來藏性是真是實，性不變異，稱之為「我」。又此真心為妄所依，與妄為體，故說為「我」。……二者假名集用之我：佛性緣起，集成我人。……此即

《涅槃》六法中我，五陰及我，是其六也。^⑰ 五陰離分，即為五法；五陰和合，集成假人，為第六法。^⑱

「法實我」一項顯示真識作為如來藏識，本性上是真實恒常，為生死界妄法依

^⑮ 同上註，頁526下。

^⑯ 當然，兩系教學所講的阿賴耶本識體性有別，由是其「唯識」、「唯心」主張的意義，也並非完全相同。限於篇幅這裏不作分述。

^⑰ 參見北本《涅槃經》，卷32，〈師子吼菩薩品〉第11，《大正藏》，卷12，頁556中。

^⑱ 《大正藏》，卷44，頁526下-527上。

以存在的究竟本體。「假名集用我」一項顯示具足佛性功德的真識，隨緣而變起現象生命。分析現象生命，有所謂「六法」，亦即五陰和五陰和合而有的現象個體。所謂「假名集用我」，即是指這現象個體。

3.無分別相：

「無分別相」是有關真識的覺知性：

三無分別相：真心雖是神知之性，而非攀緣取捨之法，故無分別。又為癡覆，未同佛智照明顯了，故無分別。^{①⑨}

說真識的覺知為「無分別」，有兩種不同意義：首先真識的覺知原來是沒有攀取緣求，並無取捨的意念，故說是「無分別」。其次，當真識受到愚癡覆蔽，它的覺知便變得不同佛的智慧，不能照明顯了真理，故說是「無分別」。

4.理 相：

「理相」顯示真識有「非有」和「非無」兩方面：

四者理相：即前三重體非有無：如實空義，離一切相，離一切性，名為「非有」；如實不空，其過恒沙清淨法門，故曰「非無」。又能緣起生一切法，名為「非無」；而體常寂，稱曰「非有」。^{②⑩}

說真識是「非有」，是因為它如其實是「空」，超越一切現象層面的「相」和「性」，自身為恒常冥寂；說真識是「非無」，是因為它如其實是「不空」，具足恒河沙數的清淨特性，並且隨緣生起一切法。

慧遠除了陳述他對真識的理解，也對有關真識的錯誤見解，作出了批評，其批評顯示了其真識觀的一些特點。當中大部分批評，以至對所批評錯見所作的分類，都是本於《大乘起信論》。^{②⑪} 慧遠把有關真識的錯見分為凡夫的「人著我執」和二乘（小乘人）的「法著我執」兩類，以下集中述說慧遠對各種

^{①⑨} 《大正藏》，卷44，頁527上。

^{②⑩} 同上註。

^{②⑪} 批評參見同上註，頁539下-540中。

「人著我執」的破斥。又「人著我執」有「執有」和「執無」兩方面，「執有」方面包括四種執見，是必須加以對治：

1. 有人聞說真識有「我」相，便執言真識亦即外道所講的靈魂。要對治這執見，必須指出真識跟常途所謂靈魂，即如「衆生」、「命」、「人」一類東西，是完全不同，不可混爲一談。
2. 有人聞說真識變起生死法，便執言真識具有生死法。要對治這執見，必須指出真識爲自性清淨，無有染污，自體上非有生死。
3. 有人聞說真識具有一切功德，便執言真識有各種功德相，有些是物質性的，有些是精神性的，各各不同。要對治這執見，必須指出真識依真實說是沒有彼此、自他等一切分別相。所有對真識的形容，都是對比其他的識而說（例如對比其他的識爲無常，乃說真識常住，對比其他的識爲不完美，乃說真識圓滿等）。又真識的衆多功德是一體共起，原來沒有差別。
4. 有人聞說生死是依於真識而有，便執言生死是後來「始起」；又進而聽聞涅槃是依於真識而證得，遂推論當證得涅槃的聖者的真識變現生死法時，其所證得的涅槃便不再存在，由是便執言涅槃是有「終」盡之期。要對治這執見，必須指出真識是無始無終，因此依於真識而生起的生死法，應當亦是無始；依於真識而成就的涅槃，應當亦是無終。

至於「執無」方面，慧遠有以下一段話：

言執無者，有人宣說諸法空義，以爲真識。對治此執，說真不空。於此識中，具過恒沙一切佛法，云何名空？……而《楞伽》中言「依無我說如來藏」者，^②於此藏中無妄所計，故名爲空，非無真法。^③

^② 參見四卷本《楞伽經》，卷2，《大正藏》，卷16，頁489中。

^③ 《大正藏》，卷44，頁540上。

執真識爲無的人主張佛典所謂「真識」，無非是「諸法空」的道理，藉此以化解「真識」觀念的實體意味。對這說法慧遠提出了反駁，指出真識既然被形容爲具足超過恒河沙數量的佛法功德，怎能說是「空」？無疑，《楞伽經》曾經用「無我」一類否定式辭語名狀「如來藏」（真識的異稱）。不過《楞伽經》這樣做，無非是要指出真識並非常人所妄計的「我」，並沒有否定實有真識存在的意思。慧遠所說的真識，乃是真實存在的本體，也可以從其另外一部著作《大乘起信論義疏》的一段話看出來：

有人釋言：真識非識，唯是空理，與識作體，義名爲「識」。此言謬限，不應受持。斯乃真實覺知之心，名之爲「識」，何得說言一向是空？乃可真識體有不空之義，不說空義，以之爲識。故《唯識論》言：「對彼外道、凡夫之人著我、我所，故色等一切法空，非離言境一切皆空。離言境者，謂如來所行之處，唯有真識，更無餘識。」^{②④} 以斯准驗，明知不以空爲真識也。^{②⑤}

這段說話強調真識爲「真實覺知之心」，有「不空」的意義，並引用般若流支所譯世親《唯識論》的文字，力言佛典講「一切法空」的目的要在糾正外道、凡夫之人執著世間法爲我、我所的過失；其蕩除的對象並不包括名言所不能詮述、具足佛的德性的「真識」在內。至於有些人認爲「真識」無非是指「空」的道理，由於心識的本性是空，於是遂稱「空」爲「識」，慧遠責斥這看法爲荒「謬」的極「限」，告誡讀者「不應受持」。

（二）妄 識

妄識（即阿陀那識）的四種相爲：

1. 用 相：

^{②④} 參見《大正藏》，卷31，頁67上。

^{②⑤} 卷下，《大正藏》，卷44，頁194中。

跟真識一樣，妄識是以前六識爲其用相：

一是用相：謂六識心。妄心變異爲根、塵、識……。於此分中，妄起六識，於自心所作六根，了別自心所作六塵，故名爲用。²⁶

這裏對妄識的用相的形容，跟前面引述狀述真識用相的一段文字，幾乎完全相同。對此慧遠有如下解釋：

六識真（識）妄（識）共起。攝六從妄，皆妄心爲……；攝六從真，皆真心作。²⁷

這裏指出前六識爲「真妄共起」，是真識和妄識「共」同生起的東西。²⁸ 如是「攝六從妄」，則說六識爲妄識的用相；「攝六從真」，則說六識爲真識的用相；兩說可以並存。

2. 我 相：

「我相」是有關妄識的執取作用，包括「法著我」和「人著我」兩方面：

二者我相：我有二種：一法著我：無明變起阿陀那識，執彼妄心所作之法，以之爲有。二人著我：於彼妄心所起法中，計我、我所，如人夢中見身爲我，外爲我所。²⁹

「法著我」一項顯示妄識執取它自身所變起的諸法爲實有。「人著我」一項顯示妄識於其所變起的諸法，計著那些是「我」，那些是「我所」有。

3. 闇 相：

「闇相」是有關妄識的愚闇性：

三者闇相：謂無明地。不覺知心，不了真如，又不能知妄心所起，虛誑

²⁶ 同上註，頁526下。

²⁷ 同上註。

²⁸ 慧遠認爲真識跟無明結合，乃有本識，而六識爲「親從本識而起」。慧遠又認爲本識所以變起六識，是由於受到阿陀那妄識熏習的緣故。參見同上註，頁533中。有關「本識」、「無明」、「熏習」等觀念的意義，詳見後。

²⁹ 同上註，頁526下。

無法。^⑩

說妄識是「闇」，因為它是無明，沒有覺悟性，既不了知有清淨的「真如」識，為一切存在的根本，亦不明白它所變起的諸法，為虛假無實體。

4. 理 相：

「理相」是指從以上三種相的解說所見得的「非有非無」道理：

四者理相：即前三重，曰「非有非無」。妄相無體，說為「非有」；妄情集起，稱曰「非無」。……又心外無法，名為「非有」；妄心虛現，故曰「非無」。^⑪

從妄識所變現的諸法為沒有實體，並從外六境和內六識均為妄識所變現，離開妄識便沒有任何東西存在，可以見得「非有」的道理。從妄識迷妄情動，集起諸法；並從妄識所集起的諸法有虛假的呈現相，可以見得「非無」的道理。

慧遠曾批評六種有關妄識的見解，其批評涉及分立第七識的義理根據、第七識跟其他諸識的關係等重要問題，值得留意：^⑫

1. 有人聞說「但有六識，無第七情」，^⑬便執言沒有第七妄識。要對治這執見，必須指出要是沒有第七妄識，則當聲聞、緣覺這些小乘聖人證入涅槃時，其前六識歸於無有，那便是成佛。但大乘經論都宣言小乘聖人不能成佛。由是可見於前六識外，另有一迷妄的心識。當聲聞、緣覺證悟涅槃時，雖然其前六識消滅，但其妄識仍然存留，因而不能成佛。
2. 有人聞說有第七妄識，便執言第七妄識為實有自體。要對治這執見，必須指出第七妄識是依於第八真識而有，並不能獨立存在。
3. 有人聞說「真識名『心』，妄識名『意』，事名『意識』」^⑭便執言第

^⑩ 同上註。

^⑪ 同上註。

^⑫ 批評參見同上註，頁538下-539下。

^⑬ 《維摩詰所說經》，卷中，〈觀衆生品〉第七，指出沒有第七情，《大正藏》，卷14，頁547中。

^⑭ 參見前註⑫。

七妄識無非是「七心界」（即前六識加上六根中的意根）中的意根界。要對治這執見，必須指出「意根」為前時的六識的統稱，^⑤於六識外並非另有一名為「意根」的東西。怎可以把具有衆多功能的第七妄識，等同於「意根」？

4. 有人宣說當眼見色境時，或了知色境是空，或不了知色境是空，這了知和不了知，分別為第七妄識的迷惑心和第七妄識的明解心。其他如耳聞聲境、鼻嗅香境等，情形也是一樣。要對治這執見，必須指出了知、不了知個別境相的空性，是前六識的事，並不屬於第七妄識的範圍。
5. 有人宣說在未證道時，第七妄識為生滅無常；在證道後，第七妄識為常住不滅。要對治這執見，必須指出第七妄識本性唯是愚癡和分別。在證道時，愚闇消滅，分別念去除，那裏還有妄識存留？
6. 有人聞說第七妄識終於會消滅，便執言這定然消滅的識，沒有熏習的事。要對治這執見，必須指出《大乘起信論》分明說妄識熏習真識，怎可以說妄識無熏習的功能？

（三）事 識

事識（即前六識）的四相為：

1. 用 相：

「用相」一門顯示事識有了別六境、識別事相分齊的作用：

一是用相：謂六識心。了別六塵事相境界，於事分齊。^⑥

2. 我 相：

事識的「我相」跟妄識的「我相」一樣，可以分為「法著我」和「人著

^⑤ 慧遠曾說：「六識生後，名為意根」（《大正藏》，卷44，頁530下），可見他以為「意根」無非是前時的六識的統稱。

^⑥ 《大正藏》，卷44，頁526中。

我」兩方面：

二是我相：我有二種：一法著我：謂取性心，於根、塵、識妄立定性，此之性我。……二人著我：於陰、界、入計我、我所。^{③7}

「法著我」一項顯示事識執取其所依的六根、其所了別的六境、和六識自身，妄見它們為有「定性」的實體。「人著我」一項顯示事識對五陰、十八界（即六境、六根和六識）、十二入（即六根和六境），妄作分別，計著那些是「我」，那些是「我所」有。

3. 闇 相：

「闇相」一門顯示事識不認識其所執取的諸法為不真實、沒有自性，亦不認識五陰、十八界、十二入並非應當被視為「我」、「我所」有的東西：

三者闇相：不知諸法虛假無性，又不能知陰、界、入等非我、我所。^{③8}

4. 理 相：

「理相」是指以上三種相的解說所見得的「非有非無」道理：

四者理相：明前三重非有非無。因緣假有，稱曰「非無」；假法無性，故曰「非有」。又前三重，非我、我所，名曰「非有」；而有識等，故曰「非無」。^{③9}

從前三種相的解說所提及的六根、六境和六識，為因緣而有，並從六識實有識取的作用，可以見得「非無」的道理。從六根、六境、六識為虛假的存在、沒有自性，以及它們非是「我」和「我所」有，可以見得「非有」的道理。

慧遠對事識的講說，正如他對妄識和真識的講說，包括了對錯誤意見的批評，其批評透露了他對前六事識某些方面的理解：^{④0}

^{③7} 同上註。

^{③8} 同上註，頁526下。

^{③9} 同上註。

^{④0} 批評參見同上註，頁538上-下。

- 1.有人宣說六種事識定然是同一體性。要對治這執見，必須指出六識所依之根、所知之境，各有不同，怎能說它們定然是同體？
- 2.有人宣說六種事識定然是「異」體。要對治這執見，必須指出異體的東西是互不相涉。今觀五識是依隨意識而生現，意識是依隨五識而生現，可見它們並非是異體。
- 3.有人聞說衆生於過去、現在、未來三世，不斷承受造業所得的果報，便宣說心識定然是恒「常」，在生死往來中保持不變，充當受報的主體。要對治這執見，必須指出有情的心識（當指事識）有苦樂的轉變，有善惡的轉變，並非恒常。
- 4.有人聞說心識並非恒常，便宣說心識定然是斷「滅」。要對治這執見，必須指出有情有不斷滅的心識（當指真識），由是他們現世造業，後世必得果報。
- 5.有人宣說六種事識具有自性，定然是「有」。要對治這執見，必須指出識的特性是覺知，而每一念識可以細分爲生（誕生）、住（停留）、異（變化）、滅（消滅）四個階段。這四個階段或單獨看、或并合看，都不能說是有知。如是，又怎能說定然有六識，以覺知爲自性？
- 6.有人宣說六種事識定然是「無」。要對治這執見，必須指出見聞覺知六境的事，爲確實可見，怎可以說是沒有？^④

三、阿摩羅識、本識、九識

在《大乘義章·八識義》所提及的各種心識中，除了上述的「阿賴耶識」、「阿陀那識」、「真識」、「妄識」、「事識」外，還有「阿摩羅識」和「本識」，是當加注意。《大乘義章·八識義》在闡述心識的三門分類後，繼而談

^④ 除了以上六種批評外，慧遠還批評了兩種有關六識跟心所法關係的說法，今從略。

到心識的四門分類，在指出如何把真識和妄識各劃分為二類，從而得到四種心識時，便提到「阿摩羅識」：

三、真妄俱開，以說四種：真中分二：一阿摩羅識，此云「無垢」，亦曰「本淨」。就真論真，真體常淨，故曰「無垢」。此猶是前「心真如門」。二阿梨耶識，此云「無沒」。即前真心，隨妄流轉，體無失壞，故曰「無沒」。故《起信論》言：「如來之藏，不生滅法，與生滅合，名為『阿梨耶』」。④

從前面對慧遠真識觀念的解說，可見慧遠所講的真識，是自體恒常清淨，無生無滅，但又隨緣變現出六根、六境和諸現象層面的識，有生滅的作用。引文稱呼真識的清淨自體為「阿摩羅識」，說這即是《大乘起信論》所講述的衆生心的「心真如門」，並依《大乘起信論》的先例，把在發用中、跟生滅相結合的真識，名為「阿賴耶識」。如是三識中的「真識」一分成二，合同三識中具迷妄性的妄、事二識，便共有四種識。「阿摩羅」為梵語字「amala」的音譯。「amala」為由 mala 加上否定式接頭辭 a 組合而成，而 mala 的意思為污垢 (dirt)、不淨 (impurity)。引文提到的「無垢」、「本淨」譯名，符合 amala 的梵語本義。

慧遠除了把「真妄俱開」為二，而說四種識；又就心識的體相層面上的不同，界別心識為四重，當中包括了「本識」一重：

四、體相不同，離分四種。相狀如何？如上所說，心真如門是其心體，即以為一。心生滅門是其心相，於中分三：一是本識：真與癡合；二依本識，起阿陀那執我之識；三依本識，起於六種生起之識。以此通前，合說為四。④

這裏所述的四種識，分別為心真如門、本識、阿陀那識、前六識。心真如門即

④ 《大正藏》，卷44，頁530中。《大乘起信論》原文見《大正藏》，卷32，頁576中。

④ 《大正藏》，卷44，頁530中。

是心的本體，同於前引文所說的「阿摩羅識」。心真如門與愚「癡」結合，而有本識；如是所謂「本識」，無非是前引文所講的「阿賴耶識」。依於本識，變起有執我作用的阿陀那識；又依於本識，變起六種事識。

在真、妄、事三種識中，真識可以分爲阿摩羅識和阿賴耶識兩種，事識有六種，再加上妄識，便形成九識的體系。這九識體系亦見於《大乘義章·八識義》：

一、真妄分別，以說九種：妄中分七，謂六事識及與妄識；真中分二，謂阿摩羅及阿梨耶，義如上辨。以此通前，故合有九。^④

講說阿摩羅識、阿賴耶識等九種識，非始自慧遠。在慧遠的時代，「九識」是流行於攝論師之間的心識分類。慧遠對這分類頗爲重視：慧遠的教學多取法《大乘起信論》之方，而其《大乘起信論義疏》，發端出示本論的來意，說：

雖文略少，義無不盡。八識常住爲體，修行趣入爲宗。習六、七識妄，故修盡拔衆人等執究根原；釋八、九識真，故湛然示迷方類趣入處也。造意如是。^⑤

這裏說《大乘起信論》是以「八識常住」的觀念（八識背後有常住心體、爲八識所依的觀念）爲其教學的「體」要，並且提到「習六、七識妄」，「釋八、九識真」，顯然是認爲《大乘起信論》是講九識的。

四、真妄熏習

《大乘義章·八識義》在釋說八識的名義和分辨不同體相的心識門類後，繼而環繞「根塵有無」、「大（乘）小（乘）有無」、「真妄依持」、「真妄熏習」、「迷悟轉捨」等不同主題，對真、妄、事三重識的異同和它們之間的關係，自不同角度，作出詳盡釋述。當中的「真妄熏習」一項，闡明三重八種

^④ 《大正藏》，卷44，頁530下。

^⑤ 卷上，《大正藏》，卷44，頁176上。

識的互熏關係，從而為流轉還滅這佛教中心課題，提供存有論的說明，為最富理趣。

《大乘義章·八識義》論「真妄熏習」一節包括兩部分：第一部分以〈就真妄別相識中以辨熏習〉為標題。這部分從真識的清淨自體受無明熏習說起，自本至末，述說妄心、妄境如何次第生起，並各有其熏習作用。第二部分以〈就真妄共相識中以論熏習〉為標題。這部分撇開真識清淨自體受熏這最初一重不論，而集中於觀察由真識受熏所產生的各種心識（包括本識、阿陀那識和前六識），說明它們怎樣互相熏習。合觀兩部分，前部分所述為總綱，後部分所述為細目。限於篇幅，以下的討論，將集中於第一部分。

慧遠在第一部分講述「真妄」心識熏習，大量援用《大乘起信論》的章節，可見慧遠的熏習理論，是本於《大乘起信論》。例如慧遠引用《大乘起信論》的話，綜述「熏習」一辭的大意：

總顯熏習：如《（大乘起信）論》中說：熏習義者，如衣無香，熏之令有。心亦如是，真中無染，妄熏令有；妄中無淨，真熏使有。^{④⑥}

衣服原來沒有香氣，受到香氣「熏習」，便有了香氣。同樣，真識原來沒有染污相，受到染污法「熏習」，便起染污相；妄識原來沒有清淨相，受到清淨法「熏習」，便起清淨相。如是看，「熏習」有熏陶的意思，而心識熏習有「起染」和「起淨」兩方面，前者是從真識受熏說起，後者是從妄識受熏說起。

慧遠述說心識熏習的「起染」方面時，再次引述《大乘起信論》的話：

如《（大乘起信）論》中說：以依第一「真如法」故，便起第二無明染因。以有「無明」染法因故，熏習真如，便起妄心。……以有「妄心」，熏習無明，不了真如寂滅平等，不覺念起，便生妄境。……以有「妄境」，熏動妄心，便起念著，造種種業，受種種苦。「念」猶愛也，

^{④⑥} 同上註，頁533下。《大乘起信論》原文見《大正藏》，卷32，頁578上。

「著」猶見也。此事識中見、愛煩惱造業受苦，皆依妄生。^{④7} 引文所述「起染」的過程，可分為四個階段，牽涉及「真如」、「無明」、「妄心」、「妄境」四種熏習：^{④8}

1. 真識（「真如法」）生起「無明」這最基本的迷「染因」。此為「真如熏習」階段。
2. 無明這最基本的迷染因既生起，轉過來熏習真識，由是生起諸妄心（當為指阿陀那識和前六識）。此為「無明熏習」階段。
3. 以有諸妄心，這些妄心轉過來熏習無明，加添無明的力量，以至「不覺心」念動起，生起諸妄境（即六境）。此為「妄心熏習」階段。
4. 以有諸妄境，這些妄境轉過來熏習諸妄心，吸引妄心，生起愛念和見著，此為「妄境熏習」。由於妄心多有愛念和見著，乃有造惡業、受苦報的事，此亦為「妄心熏習」。又這裏所謂「受苦報」，主要是指輪迴流轉，這可以從慧遠解說「妄心熏習」一段話看出來：

妄心熏習所起亦二：一者熏習起變易果，謂受聲聞、緣覺、菩薩變易細苦；^{④9} 二者分段果，謂受凡夫分段龜苦。由妄識中相續之力，住持諸業，得彼果故。^{⑤0}

引文提到由妄心熏習所起的「變易果」和「分段果」，前者為聲聞、緣覺、菩薩所受的微細「變易」的苦，後者為一般有情所受的粗顯「分段」生死的苦，都是由於未能脫離輪迴，從而得承受的苦。^{⑤1}

^{④7} 《大正藏》，卷44，頁533下。《大乘起信論》原文見《大正藏》，卷32，頁578上。

^{④8} 這四種熏習的名稱均見於《大乘起信論》，而慧遠對它們的釋說，亦跟《大乘起信論》所述的大致相同。

^{④9} 《大正藏》本原文作「謂受聲聞、緣覺變易、菩薩細苦」，文義欠通，今更正。

^{⑤0} 《大正藏》，卷44，頁533下。

^{⑤1} 凡夫所受的生死果報，在形貌、壽數等方面有限度和差異，故稱為「分段」。聲聞、緣覺、菩薩所受的生死果報，沒有形色、壽命等方面的定限，妙用難測，故稱為「變易」。

慧遠談熏習「起染」，最後產生輪迴苦報的結果，為流轉生死現象的產生，提供了說明。要一提的是「起染」的第一階段為真識生起無明；而「無明」有愚闇無知（例如對無常、無我、空等佛教中心教義的無知）的意思，^{⑤②}自原始佛教以來一向被視為是十二支緣生法的第一支，為生死輪迴的根本。^{⑤③}今慧遠所說的真識是自性清淨，常無染污，具足一切佛法功德，它怎地會生起無明，以至進入生滅的狀態，輪迴流轉不斷？這是頗叫人費解。慧遠在申述「真如熏習」時，有「以彼真如無分別故，能起無明」兩句話，似乎是要解答這問題：

真如熏習所起亦二：一起無明，二起妄心。以彼真如無分別故，能起無明；覺知性故，為惑所覆，便生妄心。^{⑤④}

真識「無」一切「分別」念，自然也沒有「明」和「無明」為不同的分別念；如是真識雖然本性是「明」覺，卻並不排斥「無明」，也便是「能起無明」了。^{⑤⑤}

由於熏習「起染」，乃有輪迴流轉之苦；要消除輪迴流轉之苦，便得要熏習「起淨」。熏習「起淨」包括「真熏妄」和「妄熏真」兩重熏習。

⑤② 慧遠在《大乘義章·十使義》裏論及「無明」，說：「言『無明』者·依如《毘曇》，癡闇之心，體無慧明，故曰無明。若依《成實》，邪心分別，無正慧明，故曰無明。……大乘法中，癡闇取執，並是過患，兩義兼取。」（見《大正藏》，卷44，頁582下-583上）。可見慧遠認為「無明」兼具有癡闇和執取的意思。慧遠又把無明分為兩種：「無明有二：一性結無明，迷覆實性。對除彼故，覺窮自實如來藏性，故名為『覺』。二事中無明，不了世諦。對除彼故，覺知一切善、惡、無記三聚之法，故名為『覺』。」（見《大般涅槃經義記》，卷1，《大正藏》，卷37，頁617中）。第一種「性結無明」是根本的無明，這無明覆蓋真識的清淨實性。第二種「事中無明」指對一般事理不了解。

⑤③ 十二支緣生法以「無明」一支開始，以「老死」一支結束，解釋了痛苦和煩惱的起源。

⑤④ 《大正藏》，卷44，頁533下。

⑤⑤ 這解釋說明了真識可以生起無明，卻沒有說明真識何以要生起無明，因此其實並沒有解決上述的問題。

1. 真熏妄：

真熏妄又有「真體熏習」和「真用熏習」兩方面。慧遠解說這兩方面的熏習，一是以《大乘起信論》所言為根據。有關真體熏習，慧遠說：

如《（大乘起信）論》中說：從無始來，具無漏法及不思議作業之性，熏習妄心，能令衆生厭生死苦，樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。^{⑤⑥}

衆生的真識從「無始」世來，具備無量無邊的「無漏」功德「法」，能「作」各種「不」可「思議」的功德事「業」；雖然今時由於「起染」而有妄動，其清淨性和大能力並沒有喪失。當真識的清淨性和大能力發用時，便會熏習諸妄識，使衆生「厭生死苦，樂求涅槃」，確實認識到「自」「身」原來具足「真如」清淨法，從而「發心修行」。不過衆生的真識，目前傾向於「起染」，要它們轉而向於「起淨」，需要有佛、菩薩的教導，作為外緣，方能成事；而佛、菩薩的攝化，即是所謂「真用熏習」。

用熏習者，《（大乘起信）論》自釋言：「即是衆生外緣之力」。^{⑤⑦}謂佛、菩薩，證如起用，攝化衆生，令修善法。^{⑤⑧}

2. 妄熏真：

「妄熏真」是繼「真熏妄」而起：

《（大乘起信）論》自釋言：以有妄心厭離生死、求涅槃故，熏習真心，自信己性唯是真如，如外無法，但是妄心顛倒所見。以知外境無所有故，種種方便，修習離染趣真之行。……久修力故，無明則滅；無明滅故，妄心不生；妄心不生故，妄境隨已，心相俱盡，名得涅槃。^{⑤⑨}

^{⑤⑥} 《大正藏》，卷44，頁534上。《大乘起信論》原文見《大正藏》，卷32，頁578中。

^{⑤⑦} 參見《大正藏》，卷32，頁578下。

^{⑤⑧} 《大正藏》，卷44，頁534上。

^{⑤⑨} 同上註，頁534中。《大乘起信論》原文見《大正藏》，卷32，頁578中。

既然有「真體」爲內因和「真用」爲外緣，熏習妄識，叫妄識有「厭離生死、求涅槃」的意願；這意願對真識又有一種熏習力，叫修行者「自信」自己原來具有清淨的「真如」性，並認識到所有「外境」皆是妄識「顛倒」活動所變現，本來是「無所有」；由是修習種種行門，以「離」開雜「染」，「趣」向「真」道。如是長時期修習，其所產生的熏習力，叫無明消滅。隨著無明熏習終止，妄心熏習和妄境熏習亦終止，妄「心」妄「相」皆悉「滅」「盡」無餘。到達這樣的境界，「名」爲「得」證悟「涅槃」，亦即是還滅的完成。

從慧遠講「起染」和「起淨」，分別是由「真如熏習」和「真體熏習」說起，而「真如」和「真體」都是指真識，可見慧遠認爲流轉和還滅的原動力，都是來自真識。又上引有關「起淨」的章節，出現了「自信己身有真如法」、「自信己性唯是真如」的話，反映了在慧遠這以真識爲本的心識思想架構裏，「起淨」的關鍵要在確認一己本然自有的清淨性。又觀《大乘義章·發菩提心義》一科談到何謂真正發菩提心時，說：

菩提眞性由來已體，妄想覆心，在而不覺，謂之在外，向外推求。後息妄想，契窮自實，知菩提性由來已體，無異趣求。^⑩

引文指出衆生本來具有覺悟性，不假外求。《大乘義章·三佛義》又說：「眞心之體，本隱今顯，名爲法佛」，^⑪以爲當真識本體由隱至顯時，便是成佛。凡此，都可見慧遠把「起淨」理解爲一件向本性回歸的事情。

五、結 論

瑜伽行學派的著作於六世紀傳入中國，導至地論學和攝論學潮流的形成。這潮流的最大特色，是融合瑜伽行和如來藏兩系典籍的教義，創立以清淨心體觀念爲骨幹的存有論學說。淨影慧遠爲這潮流的代表人物，其心識思想正表現

^⑩ 《大正藏》，卷44，頁636上-中。

^⑪ 同上註，頁838上。

了這特色。從以上的簡單分析看，慧遠注重條別不同種類的心識，以阿賴耶識為最深層的識；通過熏習的觀念，解說流轉還滅的現象；並主張一切存在為心識所變現，提出唯心的主張；其思想進路跟瑜伽行教學頗為相似。不過他把阿賴耶識說為是自性清淨，講熏習注重談真、妄互熏，並把還滅理解為本然清淨性的彰顯，則與傳統瑜伽行的立場頗有分別，而是以《楞伽經》、《大乘起信論》等如來藏系經論的教義為立說的根據。

Ching-ying Hui-yüan's Teaching of Consciousness

Liu Ming-Wood

The introduction of Yogācāra texts into China in the early sixth century had led to the formation of the so-called Ti-lun School 地論宗 and She-lun School 攝論宗. Ching-ying Hui-yüan 淨影慧遠 (523-592) was a leading figure of the Ti-lun School, and had come under the influence of She-lun teaching. His thought demonstrated many of the key features of early Chinese Yogācāra teaching.

This article analyses Hui-yüan's teaching of consciousness basing on the chapter on the eight consciousnesses in the *Ta-ch'eng I-chang* 大乘義章, Hui-yüan's most important writing. It relates the various taxonomies of conscious states constructed by Hui-yüan, examines Hui-yüan's descriptions of different consciousnesses, and shows how Hui-yüan's analysis of consciousness provides a conceptual framework to explain the facts of transmigration and liberation. The main aim of the discussion is to demonstrate the synthesis of *ālaya* teaching and *tathāgatagarbha* teaching typical of early Chinese Yogācāra.