

國立政治大學宗教研究所
碩士學位論文

論諸識能否俱起與如何相續——
從部派佛教到初期瑜伽行派的考察

On Whether Two or More Consciousnesses Can Arise Simultaneously
and How They Succeed Each Other:
An Investigation from Abhidharma to Early Yogācāra

指導教授：耿 晴 博士
研究生：鄭乃綺 撰

中華民國108年6月



摘要

本論文研究部派佛教到初期瑜伽行派的心識作用時序性差異及其原因。本研究核心議題有二：一、諸識能否「同時俱起」。二、諸識如何「前後相續」。筆者提出兩個研究路徑：一、以識體數量從一到多的轉變，探討能否多識同時生起；二、從前五識和意識作用的差別和關係，檢視諸識前後生起的次序。章節安排上，以歷史脈絡發展為論述主軸，依序梳理說一切有部（*Sarvāstivāda*）、經量部（*Sautrāntika*）、初期瑜伽行派（*Early Yogācāra*）的心識論。三個學派主要考察的文本分別為《大毘婆沙論》、《成實論》、《瑜伽師地論·本地分》與《解深密經》。

研究發現，在諸識能否「同時俱起」的議題上，有部認為只有一個識體（*dharmā*），隨根立名說有六識，因此必然不可能有多識俱起的情況。經部則主張有六個獨立的識體，但一時只能生起一識，諸識無法俱起。到了初期瑜伽行派出現了爭議，《瑜伽論·本地分》與經部相同，主張有六個識體不俱起；《解深密經》卻主張前五識生起時，必有一相同所緣境的「分別意識」俱起，且前五識可同時全部生起，變成六個心體的俱起說。

第二個諸識如何「前後相續」的問題，有部認為前五識以尋、伺心所為主要元素，有非概念化的「自性分別」，接受了四種相續的模型：(a)五識→意識、(b)意識→五識、(c)五識→五識、(d)意識→意識。經部則主張前五識沒有尋心所，分別的功能完全歸屬於意識，反對(c)五識→五識，接受其他三種相續模型。《瑜伽論·本地分》和經部相同，且明確指出五識前後必為意識，但對《解深密經》而言，六識皆由「阿陀那識」引生，無須再探討諸識前後剎那的因果引生關係。整體而言，本文釐清有部、經部到初期瑜伽行派心識論的異同，並梳理理論間的繼承與創新，提供部派佛教到初期瑜伽行派思想上一條可能的發展脈絡。

關鍵字：心識、相續、俱起、部派、瑜伽行派

目 錄

第一章 導論.....	1
第一節 研究背景與目的.....	1
第二節 文獻回顧.....	2
第三節 論文架構與章節.....	10
第四節 研究方法與步驟.....	17
第二章 說一切有部之諸識不俱起及其相續說.....	18
第一節 識體數量與能否俱起.....	18
一、 「一心體」隨根立名為「六識」.....	19
二、 諸識不俱起.....	20
(一) 對諸識俱起的批判.....	20
(二) 諸識不俱起的根據：無二個等無間緣.....	24
三、 其他部派的觀點.....	27
(一) 大眾部之二心俱生.....	27
(二) 譬喻師之心一一而起.....	29
第二節 六識的功能及相續次第.....	30
一、 五識和意識的功能.....	31
(一) 五識只有「非概念化分別」.....	31
(二) 意識能有「概念化分別」.....	34
二、 六識的相續模型.....	36
(一) 五識後可為六識中任何一識.....	36
(二) 五識和意識前可為六識中任何一識.....	39
第三節 結語.....	42
第三章 經量部之諸識不俱起及其相續說.....	44
第一節 識體數量與能否俱起.....	45
一、 心體數量為多.....	45
(一) 從「六識的差別」說多心.....	45
(二) 從「心的體性」說多心.....	51
(三) 從「心的相續」說多心.....	54
(四) 小結.....	57
二、 諸識不俱起.....	58
(一) 六識不同時作用.....	58

(二)	一識不可同時認識多個對象.....	59
(三)	識生起的條件.....	61
(四)	小結.....	64
第二節	六識的功能及相續次第.....	65
一、	五識和意識的功能.....	65
(一)	五識完全無分別.....	65
(二)	唯意識能分別.....	67
二、	六識的相續模型.....	69
(一)	五識後必生意識.....	69
(二)	五蘊生起次第：識、想、受、行.....	72
第三節	結語.....	74
第四章	初期瑜伽行派之諸識相續說與俱起說及其爭議.....	77
第一節	《瑜伽師地論·本地分》的諸識「相續說」.....	78
一、	「五心」的相續說.....	78
(一)	不散亂時的「五心」.....	79
(二)	散亂時的「五心」.....	81
(三)	「五心」後必接意識.....	83
二、	六識的相續模型.....	85
(一)	五識後必為意識.....	85
(二)	五識前必為意識.....	88
第二節	《解深密經》的諸識「俱起說」.....	90
一、	六識依止「阿陀那識」生起.....	90
二、	五識必與「分別意識」俱起.....	94
三、	五識可俱起.....	95
四、	《瑜伽論·攝抉擇分》的「八識俱起」.....	96
第三節	「相續說」和「俱起說」的比較與會通.....	98
一、	「相續說」和「俱起說」的比較.....	98
二、	「俱起說」對「相續說」的會通.....	100
(一)	五識可連續生起.....	100
(二)	五識與第六、七、八識俱起.....	103
第四節	結語.....	104
第五章	結論.....	107
參考文獻	111

第一章 導論*

第一節 研究背景與目的

本論文關注部派佛教所主張的「諸識不俱起」到初期瑜伽行派的「諸識俱起」觀點上的改變，並試圖透過分析與比較，探討佛教部派與初期瑜伽行派文獻中，心識作用時序性之差異及其原因。

現代研究雖明確指出佛教內部的心識論有諸多爭議，卻鮮少比較不同理論異同處後，提出其造成差異的背後原因，而這正是本論文致力探討的問題。本研究考察部派佛教到初期瑜伽行派心識論的轉變，面對此複雜的議題，筆者將聚焦於兩個面向切入：第一，從一時只能一識生起，到一時可以多識生起的心識論發展。筆者認為此議題與識體數量從一到多的演變密切相關，因為從法 (*dharmā*) 的分類來看，在一切有部的五位七十五法中，心法 (*citta*) 只有一個，到了初期瑜伽行派《瑜伽師地論》 (*Yogācārabhūmī-sāstra*) (以下簡稱為《瑜伽論》) 卻出現有六個識體的「諸識差別論」¹，《解深密經》 (*Samdhinirmocana-sūtra*) 則建立一個「阿陀那識」 (*ādānavijñāna*) 作為六識運轉之根本依止處。第二個面向，五識 (眼、耳、鼻、舌、身識) 可以連續生起，到五識前後剎那必為意識。筆者以為其原因在於部派和瑜伽行派在認識論的認知上，對前五識和意識的功能界定有細微的不同。²

在文獻處理上，本研究以部派論書和初期瑜伽行派經論為中心，比對說一切有部 (*Sarvāstivāda*)、經量部 (*Sautrāntika*)、初期瑜伽行派 (*Early Yogācāra*) 的心識論，並分析前五識和意識之間的作用關係：其一、五識與意識為同一心體或為各別的心體；其二、五識與意識生起時間為同時或異時；其三、識與識之間同類 (如眼識接續眼識)、異類 (如眼識接續意識) 的引生關係。另外，本研究

* 本論文的完成要特別感謝指導教授耿晴老師在碩士班期間的教導與提攜、林鎮國老師在文本解讀上的訓練，以及審查委員蔡伯郎老師的提醒與建議。此外，筆者也要感謝學長姐和同儕間的研讀和討論、所上老師的教導、助教的協助，以及聖嚴教育基金提供漢傳佛教研究生獎學金的肯定。最後，深深感謝家人一直以來的陪伴與支持。

¹ 釋印順(1946, pp. 10-11)；釋惠敏(2012, p. 18)

² 說一切有部認為五識可以有「自性分別」，但瑜伽行派認為五識完全無分別。這是因為「自性分別」以尋心所為主要元素，有部界定五識有尋心所，但到了瑜伽行派卻認為尋心所只能為意識所有。詳見 Keng (2018, p. 499)

也嘗試進一步梳理部派與瑜伽行派的思想連結，釐清初期瑜伽行派理論對部派思想的繼承與改革，及造成改變的可能原因。希冀透過本文的考察，能對於佛教部派到瑜伽行派心識論的承接與轉化，提供一條可能的發展脈絡。

總體而言，本研究旨在考察兩個核心議題：一、同一剎那，諸識能否同時生起（俱起）。二、前後剎那，諸識如何依序生起（相續）。為梳理造成部派和初期瑜伽行派心識論差異的可能原因，筆者提出兩個研究路徑：一、以識體數量從一到多的轉變，探討一剎那能否多識同時生起；二、考察五識和意識作用的差別，檢視六識前後生起的次序。

第二節 文獻回顧

本論文為佛教心識論思想變遷的比較研究，牽涉到佛教各階段的發展時期不同學派的思想。因此本節將文獻回顧的內容分為二部分：一、對本研究欲探討的原典文獻背景與問題脈絡說明。二、對於當代學術研究成果的回顧。以下分別論述：

一、文獻背景與問題脈絡說明

心識的運作模式是佛教各學派間長期以來的爭議，因為在原始佛教便已出現六識的說法，但並未詳細說明整個心識結構，和識與識生起的時間順序，為後來佛教心識論的發展留下極大詮釋空間，各學派對於這個問題眾說紛紜。為了對於此問題有所釐清，筆者認為主要需要聚焦在心識實體的數量，和生起時間差異這兩個主要議題上。

本論文以《阿毘達磨大毘婆沙論》（以下簡稱《大毘婆沙論》）作為探討說一切有部觀點的論書，此論匯集有部諸論師對迦旃延尼子所著《發智論》的註釋，除了批評佛教的其他部派，也剷除有部內部歧見，研究此論能夠對於有部論師所支持與反對的立場有一清楚的輪廓。說一切有部主張「一心體，不俱起說」，認為心識的實體只有一個，不能在同一時間出現超過一個以上的識。而所謂「六識」只是一個統稱，事實上是由一個心體隨著不同的感官機能（六根）產生不同作用，

而建立六個識的名稱，例如當心透過眼根認識外境時，就稱為「眼識」。³

西元二、三世紀，經量部從有部中分出，其思想包含聲聞與大乘佛教，是阿毘達磨發展到初期瑜伽行派過程中的重要轉折點，雖無純粹的經部論書，然從《成實論》等論書可瞭解其思想。⁴本研究選擇以訶梨跋摩（Harivarman）⁵所著的《成實論》作為經量部思想的探究文本。因為《成實論》屬於初期經部思想，主要是以經部思想評判有部，修正了有部的理論，此外，論中提出了含有部分大乘思維的主張，如對空義的闡述，影響了初期瑜伽行派的思想，因此《成實論》確實是研究部派到瑜伽行派思想發展軌跡的重要文獻。

不同於有部主張只有一個心體，《成實論》認為有多個心體，但也同意一時只能有一識生起。⁶由此可說明，儘管有部和經部都否定多識俱起，但對於心體數量仍有爭議。《成實論》主張多識不能俱起，卻又提出有六個心體，水野弘元認為這是非常特殊的觀點⁷，有鑑於當代學者對於《成實論》的心識論著墨較少，因此《成實論》「多心體，不俱起說」的具體論證內容值得進一步細究。此外，由於部派佛教對於心體數量的問題意見紛歧，而且容易造成讀者混淆，這個問題特別反映在學者們判別《成實論》論主的立場上，例如木村泰賢就曾將《成實論》中論主的「多心說」誤解為論敵的「一心說」，並於事後更正自己的研究成果⁸，而當代學者周貴華也犯了相同的錯誤⁹。

到了初期瑜伽行派，心識理論被更細緻地討論，而開展出不同的的詮釋。唯識學派根本經論雖皆同意有六個心體，但《瑜伽論·本地分》和《解深密經》對於能否多識俱起的理論不同，前者主張「諸識不俱起」，認為意識和五識前後剎那無間生起，且一時不能有二識。後者則認為「諸識俱起」，明確說明前五識必和意識緣取同一所緣境、同時生起，且最多可以有六個識同時活動。由此可見，初期瑜伽行派並沒有全然接受有部或經部的立場，而是經過一番抉擇，才發展出不同於以往的解釋。

藉由以上論述，可以歸納諸識生起時間理論差異的問題，涉及到兩個面向：

³ 蔡伯郎(2006, p. 328)

⁴ 釋印順(1968, p. 528)

⁵ 關於訶梨跋摩的介紹，請參見 Lin (2015, pp. 13-23)

⁶ 陳世賢(2000, pp. 82-83)另可參見 Lin (2015, p. 34)歸納《成實論》的論證主題，Chapters 68-72, on the multiplicity of consciousness Chapters.

⁷ 水野弘元(1978, p.137)

⁸ 木村泰賢著；釋依觀譯(2018, p. 252)

⁹ 周貴華(2009, p. 202)

(一) 諸識能否「同時俱起」(二) 諸識如何「前後相續」。以下將依序回顧與此二議題相關的當代學術研究成果。

二、 當代研究成果回顧

對當代學術文獻的回顧，依本文著重探討的問題分為二部分：(一) 關於諸識「同時俱起」問題的研究(二) 關於諸識「前後相續」問題的研究。以下，筆者將從前人的研究中，梳理與本論文相關的成果和未處理到的問題，並說明本論文欲進一步探尋的部分。

(一) 關於諸識「同時俱起」的研究

水野弘元在〈心識論與唯識說的發展〉¹⁰中，分別論述原始佛教、部派佛教和瑜伽行派的心識論觀點。他將心識分為「表面心(識)」與「潛在心」，並認為部派時期只有表面心(前六識)，但為了說明善、惡業的勢力如何存續的問題，各部派逐漸出現不同形式的「潛在力」或「潛在心」。文中也進一步指出「潛在力」是唯識學「種子說」的先驅，而「潛在心」則是「阿賴耶識」的前身。對本研究而言，此文獻的重要觀點在於，水野弘元認為佛教「二心俱起」的「二心」可以指(1)「潛在心」與「表面心」，或是(2)兩個「表面心」，而在部派佛教中主要討論的是第一種「二心」，用於論述是否有能與「表面心」同時存在的「潛在心」。

簡要而言，水野弘元研究部派各種潛在勢力的概念到唯識學派的發展，主要關注被歸為「表面識」的前六識，與屬於第七、八識的「潛在識」之關係，與本研究「諸識俱起」的問題關係密切。然而，為何唯識學最終發展成前五識和第六、七、八識可以同時生起的「八識俱起」說？水野弘元只解釋此為唯識學派獨特的說法，各部派並不認同，未加以說明理論的發展過程和可能的思想淵源，也尚未處理前六識生起時間是「相續」還是「俱起」的問題，而這正是本論文致力探討的重要議題。

無獨有偶，印順法師對唯識學派思想根源的探究上溯至部派佛教，並分為「本識論」和「種習論」這兩種理論，此區分和水野弘元「潛在心」和「潛在力」的

¹⁰ 水野弘元著，釋惠敏譯(2000, pp. 383-434)

分類理念相似。¹¹印順法師認為部派佛教的「細心相續」是唯識學「本識論」的前驅，並詳述各部派的「細心說」。他指出大眾部、上座分別論者、經部譬喻師初期都將「細心」視為「微細的第六意識」，因為若是意識之外別有一「細心」，便是有第七個識體，而違背了佛所說的「六識」。直到後來部派的理論漸趨完備後，才確立了經典中細心說的根據：十八界中的「眼界」，和十二緣起支的「識」支，而獨立在六識之外，建立一恆常存在的細心。¹²此外，印順法師也特別指出「眼界是常論者」認為「眼界」是「六識界」生起的所依，也就是說會生滅、間斷生起的前六識（六識界）外，別有一個潛在的、恆常不變的心（眼界）存在。¹³由上述可知，印順法師梳理了從原本六識，發展到出現獨立於六識之外，別有一個「根本識」的過程。但可能由於各學派理論複雜，印順法師也尚未提出造成如此轉變的原因。

另外，木村泰賢《阿毘達磨論之研究》對於部派佛教各學派的文獻關係和思想進行詳盡的探討。他將部派佛教中的各種心理論歸類為機械論（mechanistic view）和生機論（vitalistic view）兩類。此二種理論的主要差異在於：前者，機械論延續原始佛教五蘊和合的想法，視心為各種要素的集合體，重於心理要素的分析。後者，生機論則反對機械論的觀念，強調心的統合性，重視整體的觀察，他認為這兩種立場相對，卻又相互交涉而發展。依據木村泰賢的劃分，說一切有部和經量部的心理論，分別隸屬於機械論和生機論。¹⁴可見有部和經部的心理論確實存在著明顯的差異。

木村泰賢將部派佛教對於心理論爭辯的議題彙整為四項：（1）識體一異論（2）心心所同異論（3）識見根見論（4）纏與隨眠之同異論。其中，第一項「識體一異論」與本研究最為相關，其爭議在於，六識的作用是根據六種不同的機能，還是同一機能的六種作用？換言之，究竟六識是不同的識體各自產生作用，還是由同一個識體產生的六種不同作用？木村泰賢指出部派中有兩種立場：「六識別體論」和「六識一體論」。第一種「六識別體論」以南方上座部與說一切有部等機械論者為主；第二種主張「六識一體論」的派別，木村泰賢在研究中指出沒有明確的文獻可以直接確定，但他認為是生機論者的主張，並進一步推論可能是犢子部的觀點。原因在於犢子部認為前五識皆是無記，只有意識有染淨的問題，因此第六識是由染轉淨、脫離煩惱的關鍵所在，解脫的責任完全在於第六意識。他

¹¹ 釋印順(1988)

¹² 釋印順(1988, pp. 49-50)

¹³ 釋印順(1985, p. 75)：「眼界」(*mano-dhātu*)是六識界生起的所依，所以『眼界是常』，是依常注意而起生滅的六識，也是在一般起滅不已的六識底裏，別有常住不變的心。」

¹⁴ 木村泰賢著；釋依觀譯(2018, pp. 237-241)

推論這其實是將所有心識作用的根源都歸咎於意識，由此推論犢子部應為「六識一體論」者。

值得關注的是，木村泰賢指出說一切有部是六識別體論，但是筆者發現此說法和水野弘元不同，根據水野弘元的觀點，有部的五位七十五法中，心法只有一種，由此可知有部認為心體只有一個，所以諸識是同一個實體的。¹⁵由此可知，在水野弘元的觀點下，有部是「六識一體論」者，但木村泰賢卻認為有部是「六識別體論」。何以兩位學者的見解有如此大的差異，究竟有部是持六識別體論還是六識一體論呢？這是本研究致力探究的問題。此外，木村泰賢在指出有部是六識別體論的同時，註明了日本俱舍學者也有主張有部是六識一體論者，可見日本學者對有部的心識是一體還是別體的觀點仍有分歧。筆者認為在有部對法分類的範疇中，心法只有一個，這項理由充分顯示有部應為六識一體論者。然而兩位學者皆未引述確切的文獻資料，因此本研究欲嘗試探尋部派論書中，是否有更直接的論述根據可以作為證明。

此外，蔡伯郎在〈佛教心心所與現代心理學〉¹⁶中，論及心體數量、諸識能否同時生起、離心之外有無心所的問題，並探討原始佛教、部派佛教，到瑜伽行派對於以上幾個問題的不同解釋。蔡伯郎指出以《俱舍論》為代表的說一切有部主張心識是一、心和心所別體，意即離心別有心所；《成實論》所代表的經部認為有多識、離心無別心所；唯識學派則說心體有八個，且八個心識可俱起，心和心所別體，離心之外的心所可隨心識生起。最後，作者以現代心理學回應，認為由於腦神經中樞在認知時，可同時接納和處理來自眼睛、耳朵等感覺器官的訊息，並以此說明認知生起時可以多識俱起，較貼近瑜伽行派意識和多個感官識可以同時生起的主張。此篇論文以佛教發展史的進路，梳理各個主要學派心識理論的異同，並以現代心理學回應佛教心識論的爭議。然而，造成諸學說彼此觀點抵觸的原因，仍有待進一步考究。

綜合上述，可發現前人的研究著重於從表面識發展到潛在識的問題，主要探討從唯有表面的六識，發展到潛在的第七識、第八識之過程。然而，對於為何從部派佛教到瑜伽行派，前五識與第六意識從只能前後相續，演變到可以同時生起的問題則鮮少被關注。另一方面，學者們對於有部心體數量的觀點，究竟是「六識一體」，抑或是「六識別體」，也尚未達成共識，而此二問題正是本論文企圖

¹⁵ 水野弘元(1978, p. 137)

¹⁶ 蔡伯郎(2006)

探討的課題。

(二) 關於諸識「前後相續」的研究

高務祐輝 (Takatsukasa Yūki) 有兩篇論文皆討論到諸識「前後相續」的問題。在第一篇論文中¹⁷，他以《瑜伽論·本地分》〈五識身相應地〉和〈意地〉為中心，探討初期瑜伽行派六識能否同時生起的問題，並論及前五識與意識彼此如何前後相續。他藉由論書中對「五心」的描述，比對前五識和意識的前後生起次第，由於前三心：率爾心、尋求心、決定心，依序為前五識、意識、意識，由此序列推知：(1) 前五識和意識不俱起；(2) 前五識之後，必接意識；(3) 意識不必然接著前五識而生，可接續意識生起。高務祐輝指出，事實上文本中並未明確論及一時能否多識俱起的問題，只討論了識與識的前後關係。高務祐輝於結論中推論《瑜伽論·本地分》的主張是一時不能有二識俱起，並認為此觀點是承襲自有部的傳統。

承接第一篇論文的研究基礎，高務祐輝在第二篇研究中¹⁸，加入有部的觀點，與前一篇文章中初期瑜伽行派《瑜伽論·本地分》的立場比對，探討六識相續生起的關係，並嘗試提出造成有部與初期瑜伽行派心識論差異的原因。其研究指出，根據有部論書《大毘婆沙論》的論述，有部認為任何識都可以前後相續，但並未論及識的類型。反觀初期瑜伽行派卻認為五識之後，必接著生起意識。

高務祐輝認為導致有部與初期瑜伽行派有不同說法的因素在於：(1) 《瑜伽論》中〈意地〉和〈五識身相應地〉所解釋的「諸識相續」是根據實際運作的認識過程。(2) 說一切有部的《大毘婆沙論》只有說明了兩識之間的抽象關係——「等無間緣」，而有部論師的觀點來自於受蘊與受蘊、受蘊與識蘊的關連性¹⁹。作者歸咎背後的主因在於，兩學派在論述時，所重視的層面不同：瑜伽行派重視瑜伽行的實際操作，而有部則重視考察法的分類系統²⁰。換言之，作者認為兩學派對識與識相續過程的描述背景不同，瑜伽行派注重心識在止觀中實際運作

¹⁷ Takatsukasa (2014)

¹⁸ Takatsukasa (2016)

¹⁹ Takatsukasa (2016, p. 183): "The early Yogācāra in the PBh and the MBh expound a sequence of *vijñānas* that are associated with practical epistemic processes. The Sarvāstivāda in the MVī, on the other hand, only expound the rather abstract relationship between any two *vijñānas*. The standpoint of *Apidamo lunshi* derives from a relation of *vedanā* to *vedanā* and *vedanā* to *vijñānas*."

²⁰ Takatsukasa (2016, p. 183): "The distinction corresponds to the difference between the Yogācāra, who consider the practice of Yoga important, and the Sarvāstivāda, who focus on thoroughly examining *dharma*s and their systems."

的情形，而有部則著重視心法性質的歸類上。筆者整合這兩篇研究成果中與本研究相關的內容表列如下：

	初期瑜伽行派《瑜伽論》 〈五識身相應地〉〈意地〉	有部《大毘婆沙論》							
俱起	一時不能有二識								
相續	五識：不可自類相續，後必隨意識。 意識：前為五識或意識都可以。	任一識可相續，但未說識的類型。							
	<table border="1"> <tr> <td>t₁</td> <td>t₂</td> </tr> <tr> <td>五識 / 意識</td> <td>意識</td> </tr> </table>	t ₁	t ₂	五識 / 意識	意識	<table border="1"> <tr> <td>t₁</td> <td>t₂</td> </tr> <tr> <td>五識 / 意識</td> <td>五識 / 意識</td> </tr> </table>	t ₁	t ₂	五識 / 意識
t ₁	t ₂								
五識 / 意識	意識								
t ₁	t ₂								
五識 / 意識	五識 / 意識								
可能原因	依據：實際認識過程 重視：瑜伽行的操作	依據：前後兩識等無間緣的關係 重視：對法的系統歸類							

筆者認為單就以上的分析，並無法瞭解兩種思想所涉及的心識結構與認識論之具體內容。另外，作者雖指出《瑜伽論·本地分》繼承自有部的思想，但並未說明《瑜伽論·本地分》在學說演變過程中，如何對於心識說的內容有所接納與改革，而究竟部派發展到初期瑜伽行派過程中，心識理論如何變化，此為本文欲嘗試重建與還原之重要議題。

另一方面，筆者認為心識前後相續生起的時間性問題和認識過程有關，因為不同識在認識過程中發揮了不同的作用。因此，以下本文要接續回顧的是關於認識論的研究成果。Collett Cox 在對阿毘達磨論書「不存在對象」(nonexistent object) 之研究中，指出有部和經部都是外境實在論者，但認識論卻有相當大的差異，並歸納有部與經部的知覺理論，主要有三大不同：(1) 知覺產生的過程 (2) 根、境、(感官) 識的關係 (3) 認識對象的自性²¹。呂澂也說明有部和經部對於境、識的因果關係定義不同，有部將「所緣緣」(境) 作為與識同時存在的「俱有因」，經部則認為所緣的境(因)，和能緣的識(果) 出現的時間，是前後剎那依序生起。²²

法光法師對於有部毘婆沙師和經部譬喻師的知覺理論也有詳盡探討。²³

²¹ Cox (1988, p. 38): “(1) the process through which perception occurs; (2) the temporal relation among the provisionally designated sense organ, object, and perceptual consciousness; and (3) the nature of the object perceived.” 針對此三點的描述詳見 Cox (1988, pp. 38-43)

²² 呂澂(1982, pp. 313-318)，〈略述有部學〉。呂澂(1982, pp. 355-368)，〈略述經部學〉。

²³ 法光(2012, pp. 185-197)，〈毘婆沙師的直接知覺理論〉。法光(2012, pp. 199-216)，〈經量部的表

其研究中指出有部主張「同時因果」論，認為根、境、識三者同時產生，屬於「直接知覺」理論。而前五識和意識生起的時間，是由於意識是依賴前一剎那的前五識而生起，所以前五識與根、境在第一剎那同時出現，意識則在第二剎那才出現。

經部與有部不同，其主張「異時因果」論，認為第一剎那只有根、境，第二剎那才產生前五識。而意識則是接續在前五識之後，於第三剎那生起，且所領受的內容是五識所認識的對象，即第一剎那的境。Cox 也指出在經部的認識論中，第一剎那是根、境，第二剎那為感官識，第三剎受、想、思心所才接續出現²⁴，所以根、境、識並非在同一時間產生，而且第一剎那所認識到的境，在第二剎那已不存在²⁵。在此意義下，Cox 認為經部為「間接知覺」理論。

從上述法光法師和 Cox 的研究中，可以瞭解在認識論上，有部主張根、境、識是「同時因果」論，經部是「異時因果」論，這樣的差異導致有部認為前五識和意識出現的時間分別在第一、二剎那，而經部卻是在第二、三剎那。但兩學派皆同意前五識和意識出現的時間是前後相續的兩個剎那。由此觀之，儘管有部和經部的認識論觀點不同，但卻一致同意前五識生起之後的下一剎那可為意識。以是之故，本研究將試圖梳理兩學派的認識論和諸識相續生起理論的關係。

總結而言，對於佛教心識論從部派到瑜伽行派的轉變及其原因，至今尚未出現一個具有系統性的研究成果，可能由於所涉及的學派繁多、跨越的時間長，且需要分析眾多文獻等。有鑑於此，本論文將鎖定於有部、經部和初期瑜伽行派三個學派中的主要代表文獻：《大毘婆沙論》、《成實論》、《瑜伽論》和《解深密經》。並從二個面向切入研究：第一，從心體數量一或多的釐清，回應諸識能否同時生起的議題。第二，則透過對前五識和意識認識功能的探討，瞭解前五識和意識生起的次第，以及同類識能否連續生起等前後相續的問題。希冀藉由此二面向的考究，釐清佛教不同學派心識論中，五識與意識的生起時序與認識功能的差異。

象知覺理論〉。

²⁴ Cox (1988, p. 41): “The sense organ and the object-field in the first moment condition the arising of perceptual consciousness in the second moment. Then, with the assemblage (*samnipāta*) of the sense organ, objectfield, and perceptual consciousness, the three thought concomitants—feelings (*vedanā*), concepts (*samjñā*), and volition (*cetana*)—arise in the third and subsequent moments.”

²⁵ Cox (1988, p. 41): “the Darstantika position results in a denial of direct perception, and an implicit admission that all perception depends upon a nonexistent object.”

第三節 論文架構與章節

本研究共分為六章討論：一、緒論。二、說一切有部之諸識不俱起及其相續說。三、經量部之諸識不俱起及其相續說。四、初期瑜伽行派之諸識相續說與俱起說及其爭議。五、結論。

一、導論

第一章導論有四節：（一）說明本文研究動機與目的。（二）對相關研究成果的文獻回顧。（三）論文架構與章節安排。（四）研究範圍與方法，並歸納主要參考文獻。

二、說一切有部的「一心體不俱起說」

本章以《大毘婆沙論》為主要文獻，探究說一切有部的觀點，目的在於考察兩個議題：一、識體數量與能否俱起；二、六識功能與如何相續。首先探析有部認為識體數量有多少和「一時無二心」的論述根據。接著，分析五識和意識認識功能的異同，並探討在此前後相續生起的情況下，認識如何產生。

2.1 一個識體不俱起

對於第一個識體數量與能否俱起的議題，本節分為三個論證子題。首先，有部認為心、意、識是體一而異名，心識的實體（*dharma*）只有一個，隨根立名而說有六個識，並非有六個獨立的識體。例如眼根是識的所依時，便稱作為「眼識」，六識皆是如此，只是一個心體的隨根立名。²⁶

其次，有部主張六識不能俱起，筆者將《大毘婆沙論》的具體論證分為批判異見與申論已見二個部分：第一部分、批判多識俱起的觀點：論中羅列多位論師的說法指出二心俱生的種種過失，例如（1）一剎那身體只有一個，而心是依賴著身體才能運轉，所以一剎那不可能有二心同時存在，否則一個有情就應該要有兩個身體。²⁷（2）若一時有二心同時生起，就會有雜染和清淨兩種心的狀態同時

²⁶《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71：「復次諸立名者，皆就「所依」，顯「所立」名有差別故。「眼」是識所依根故，但名「眼識」；乃至「意」是意識所依根故，但名「意識」。」(T27, no. 1545, p. 369, c9-11)

²⁷《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「尊者世友說曰：於一剎那，身唯有一，心依彼轉，故無有二。復次，於一剎那，命根唯一，心依彼轉，故無有二。復次，於一剎那，唯有一類眾同分，心依

產生的過失。²⁸ (3) 如果一時可以六識同時生起，應該可以允許有超過六個以上的識時生起，乃至百、千個識同時生起，包含了過去、現在、未來，但這樣卻違背了有過去、現在與未來，三種時間的差別，所以不可能二心同時生起。²⁹ (4) 若六識可以同時生起，就會造成能夠在一時緣取所有境界的問題。³⁰ 值得注意的是，論中清楚反對一時可以六識俱起的說法，這顯然與後來瑜伽行派「八識俱起」的觀點完全抵觸。第二部分、從正面角度申論多識不俱起的理由：《大毘婆沙論》表示心識必需依賴「等無間緣」才能相續生起。又由於一剎那不可能有二個等無間緣同時存在，所以有情無法在同一剎那生起兩個心識，一時只能生起一識。³¹

進一步，筆者羅列存在於《大毘婆沙論》中餘師對識俱起與否的看法，以便更全面地瞭解不同部派爭論的要點。其中，譬喻師主張心、心所前後生起，因此也認為一剎那只能有一識。而有部反對的二心俱生是由大眾部 (*Mahāsāṃghika*) 所說³²，大眾部提出煩惱和無煩惱，以及發起善惡業的心和屬於業果的心能同時存在。其理由為只要具備根、境、作意這三個識生起的條件，識便能生起，不限於一時只有一識生起。第二個原因則在於大眾部提出了第六意識上有粗、細的差別，而微細的和粗的第六意識可以同時作用，因此二心自然可以俱起。

2.2 六識功能及其相續次第

此節要瞭解五識和意識在認識過程中分別扮演的功能，和兩者前後相續的次第及理由。《大毘婆沙論》對五識和意識在認識功能上的異同有詳盡地區別，兩者的分別功能、認識對象、作用時間性等皆不同。《大毘婆沙論》中描述了三種分別：「自性分別」、「隨念分別」、「計度分別」，其中意識具有三種分別作用，前五識因為不能回憶和推測，所以只有第一種初步的分別作用（自性分別）。

彼轉，故無有二。」(T27, no. 1545, p. 49, c8-12)

²⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「若一相續二心俱生，則有雜染、清淨俱時起過。」(T27, no. 1545, p. 49, c18-19)

²⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「若一相續六心俱生，何妨有百？若有百者，何妨有千？乃至何妨無數俱起？若爾，諸法從未來世應一時生，於現在世一時而滅，是則應無“未來、現在”；以觀未來、現在故，說有過去，未來、現在無故，過去亦無；若無三世，則無有為；若無有為，則無無為，如是則一切法皆無，是為大過！是故無有二心俱生。」(T27, no. 1545, p. 49, c29-p. 50, a6)

³⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「若一相續五心俱生，何妨有六？則應一時六識俱起，應一時取一切境界。」(T27, no. 1545, p. 49, c27-28)

³¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「何故無一補特伽羅，非前非後二心俱生？答：無第二等無間緣故。謂心心所法生，必依止等無間緣。既無第二等無間緣，故必無一補特伽羅，非前非後二心俱生。」(T27, no. 1545, p. 49, b15-18)

³² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「或復有執，一補特伽羅有二心俱生，如大眾部。」(T27, no. 1545, p. 47, b1-2)

前五識雖然也有慧、念等心所，這些必與心同時生起的大地法，但因為作用微弱，因此前五識並沒有概念分別，僅有「自性分別」，這是一種類似前語言、前概念的分別作用，僅能大略區分出認識對象，無法分別認識對象的內在差異。簡要言之，前五識只有非概念化的自性分別，意識則包含了有概念化的隨念分別和計度分別。

釐清六識的功能後，本節進而探討五識和意識的生起次第和原因，共分為兩個層面討論：第一、就六識的作用而言，由於五識無概念分別的作用，因此下一剎那需要生起能概念化分別的意識，以完成對外境的完整認識過程。另外，有部認為五識可以連續生起，由於苦根只能與前五識相應³³，如果五識無法連續生起，便會違背了苦根以苦根作為生起原因，故苦根必然連續生起的理論。³⁴

第二、就六識的所依和等無間緣而論，有部定義「眼界」為意識生起前一剎那的任何一識，而五識的等無間緣是「眼界」，藉此可推知，五識前一剎那可以是五識和意識。至於意識的等無間緣為「意根」，而「意根」和「眼界」皆指上一刻滅去的六識中任何一識，所以意識前一剎那也能是六識中的任何一識。小結而言，《大毘婆沙論》中接受五識和意識相續的四種模型：五識→意識、意識→五識、五識→五識、意識→意識。

三、經量部的「多心體不俱起說」

本章對經量部思想的研究以訶梨跋摩（Harivarman）所著的《成實論》為切入點，企圖梳理經部如何批判有部理論上的缺失，同時嘗試探尋其心識說影響初期瑜伽行派理論的可能線索。筆者之所以挑選此部論的理由在於，此部論明確記載了心識議題上的爭議，透過分析這些爭議背後的哲學理據，可以提供一個更完整的討論脈絡。

3.1 六個心體不俱起

本節首先釐清識體數量多少，和多識能否同時生起的問題。《成實論》同於有部皆認為「心」、「意」、「識」是同體的不同名稱，並指出只要能夠緣取外

³³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 139：「問：何故苦根非意近行？答：苦根唯五識相應。」（T27, no. 1545, p. 715, a10-11）

³⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 131：「阿毘達磨諸論師言：『眼等五識展轉皆得無間而起，若不爾者違根蘊說。』」（T27, no. 1545, p. 682, b3-5）

境，即名為「心」。³⁵《成實論》的論主訶梨跋摩主張多心論，認為心體有多個，並從各種角度切入，反駁一心論者的觀點。本文一一梳理論主和論敵的論辯內容，以探究雙方的論證依據。

多心論的理由可分為三個層面：其一，六識間的功能和生起條件等皆不同，不可能共同由一個識作用而成。其二，一個識無法同時具有苦、樂和染、淨等不同的性質，因此應有多個識體，此外論主認為一心無法自己認識自己，需要有能認識的識，和被認識的識，才能產生對另一識的認識，而有自省的可能。其三，從心的相續而論，若只有一識，便承認了心是恆常不變的同一個心體，如此便沒有造業心與受報心的關係，唯有存在多個不同的識體才能產生業報，故應為多個心體。

接著，關於多識能否同時生起的問題，為本研究另一重點。《成實論》批判論敵多識俱起的觀點，論主張六識無法同時生起，否則會造成同時生起苦、樂等相反感受的問題，並指出論敵之所以誤以為多識可以俱起，是因為識生起的時間太過短暫的緣故。此外，論主提出識生起需要有「次第緣」(*samanantara-pratyaya*)與「念」(*manaskāra*)心所這兩個條件，需要依賴前一識作為後一識的「次第緣」，且要有「念」心所取認識對象才能生起。又由於「次第緣」和「念」心所一時都只能有一個，所以六識必然無法俱起，只能前後依次而生。

3.2 六識功能與生起次第

在釐清心體數量與生起時間後，本節將進一步處理五識與意識的作用和生起時間的議題。《成實論》認為五識沒有「覺」(*vitarka*)心所(等於有部的「尋」心所，因翻譯用語不同所致)，因此完全無分別作用³⁶，此觀點與有部所主張的五識有「自性分別」不同，有部認為五識有尋心所，可以有粗略的分別，《成實論》則將分別功能完全歸屬於意識。又因為論中主張心、心所同體，因此覺、觀、想、受心所的作用，都在意識之中。

再就六識的生起次第來看，《成實論》中說明當一個人能夠「取相」，是指在見到對象之後，而非見到的當下³⁷，五識生起後會立刻減去，緊接著生起意識

³⁵《成實論》卷5〈立無數品 60〉：「心、意、識，體一而異名，若法能緣，是名為心。」(T32, no. 1646, p. 274, c19-21) 另可參見 Lin (2015, p. 237)：“*Citta, manas, and vijñāna are the same in nature but different by name. If a dharma can take objects (*ālamāna), it is named citta.*”

³⁶《成實論》卷6〈覺觀品 92〉：「又五識無分別故，無有覺觀。」(T32, no. 1646, p. 288, c17)

³⁷《成實論》卷5〈無相應品 65〉：「若人取相，是見已取，非是見時。故知識等次第而生。」(T32,

³⁸，所以識是一前一後次第而生的。五識後會隨之生起意識，兩者一起合作才能完成一個完整的認知過程，僅憑前五識並無法完成完整的認知作用。論主進一步解釋，因為「憶」心所的作用伴隨意識，所以可以緣取五識的認識內容。此外，也由於心識處於前後剎那的因果關係中，是自我相續的心識之流，儘管由不同識前後生起，但仍在同一條相續的心識流，因此後一識可以緣取同在一條心識流上，前一識的認識內容。

另一方面，《成實論》認為五蘊中的受(*vedanā*)、想(*saṃjñā*)、行(*saṃskāra*)也是心所，而且是依照識、想、受、思的前後次序生起的³⁹，這是相當特殊的觀點。印順法師指出此說法與瑜伽行派的「五心」說(卒爾心、尋求心、決定心、染淨心、等流心)相近。⁴⁰因此，筆者認為此為經部思想與初期瑜伽行派連結的重要線索，兩學派分別以「五蘊」和「五心」描述心識生起的次第。

四、初期瑜伽行派的「多心體俱起說」及其爭議

在前兩章對有部和經部的討論中，心體的數量是決定諸識能否俱起的重要原因，故而成為部派間爭論的主要議題，然而到了初期瑜伽行派，多個心體的預設似乎已被當時各學派所接受，爭辯焦點從前五識是否為獨立於意識外的識體，轉變為：有無獨立於六識之外的識體。由此是故，本章將不再探討識體數量的問題，致力聚焦於一剎那諸識如何俱起，以及前後生起次第的議題上。

本章探究初期瑜伽行派的觀點，以《瑜伽論·本地分》和《解深密經》為考察文獻，因為兩者分別為唯識學的根本經、論，然而立場卻有所不同。《瑜伽論·本地分》延續部派認為心、意、識三者同體異名，且和經部一樣認為有六個心體。但是同樣為瑜伽行根據派經典的《解深密經》建立了「阿陀那識」作為六識生起的所依，並明確提出必與前五識俱起的「同時分別意識」，奠定了多識俱起的觀念。本章將考察此二經論中的立場，除了比較具體差異外，最後本論文更嘗試從後來唯識學者對此二論的解釋，探尋會通兩種立場的可能詮釋。

no. 1646, p. 276, b21-23) Lin (2015, p. 262): “When a person grasps [an object’s] signs, grasping [the signs occurs only] after seeing [the object]; it does not occur at the same moment as seeing [the object]. Therefore, one knows that consciousness (*vijñāna*), [apperception (*saṃjñā*)], and so forth, arise in succession.”

³⁸ 《成實論》卷 11〈立無品 147〉：「眼識見色已即滅，次生意識。」(T32, no. 1646, p. 330, c25)

³⁹ 《成實論》卷 5〈非相應品 67〉：「識造緣時，四法必次第生：識次生想，想次生受，受次生思。思及憂喜等，從此生貪恚癡。」(T32, no. 1646, p. 277, c16-19)

⁴⁰ 釋印順(1968, p. 586)《大乘法苑義林章》卷 1：「瑜伽說心略有五種：一、率爾；二、尋求；三、決定；四、染淨；五、等流。」(T45, no. 1861, p. 252, b11-12)

4.1 《瑜伽師地論·本地分》的諸識「相續說」

《瑜伽論》提出在認識的過程中，會依序生起「五心」：卒爾心、尋求心、決定心、染淨心、等流心，「五心」的中間三心為意識，前後二心則為五識，以眼識為例：（1）當前眼識接觸外境的第一剎那，會生起第一個「卒爾心」；（2）接著生起「尋求心」，尋伺前一剎那五識的認識對象，作為所緣境；（3）「決定心」則對此所緣境做出分別判斷；（4）隨決定心後會產生有無煩惱的「染淨心」；（5）延續與前剎那的意識相同染淨的眼識「等流心」。

至於五識和意識如何相續的問題，《瑜伽論》認為兩個五識無論同不同類，都不能連續生起，且五識的後一剎那必為意識。⁴¹因為五識是由前一剎那的意識所引生，故五識前必為意識；又由於五識沒有分別作用，所以意識必隨五識後生起，才能對同一對象進行概念化分別。

4.2 《解深密經》的諸識「俱起說」

在《瑜伽論·本地分》之後的《解深密經》則清楚主張諸識「俱起說」，筆者認為此理論提出的關鍵在於，《解深密經》提出了「阿陀那識」和「同時分別意識」這兩種概念。首先，《解深密經》建立「阿陀那識」，以此作為六識生起的根基。再者，經中提出五識無法單獨生起，必定有相同時間、相同所緣境的「分別意識」生起，而且前五識可以一剎那全部生起，不過同時只能有一個意識。順此可推知，在《解深密經》的立場下，日常對外境的認識至少有二識俱起（任一五識+意識），最多則能有六識俱起（全部五識+意識）。

值得注意的是，在《瑜伽論·本地分》和《解深密經》之後發展的《瑜伽論·攝抉擇分》，明確說明五識與意識能同時生起，更在六識外，建立了第七、八識，且清楚說明最多能有「八識俱起」⁴²。

4.3 「相續說」和「俱起說」的比較與會通

承接前二節的討論，本節關切的問題核心在於：五識與意識的「相續說」與「俱起說」這兩種觀點是否代表思想的衝突？或者只是詮釋角度不同，兩種觀點

⁴¹《瑜伽師地論》卷3：「非五識身有二剎那相隨俱生，亦無展轉無間更互而生。又一剎那五識身生已，從此無間，必意識生。」(T30, p. 291, b1-3)

⁴²《瑜伽師地論》卷63：「若眼識等轉識不起，彼若起時，應知彼增俱有而轉，如是或時四識俱轉，乃至或時八識俱轉。」(T30, no. 1579, p. 651, b25-27)

可以相容？筆者認為兩種主張間應有所連結，分別代表了唯識思想發展過程中不同階段的觀點。因此，本章最後將梳理後代唯識學者對兩種理論的詮釋，進而嘗試找出會通兩種解讀的可能性。

本文依序考察安慧、圓測、遁倫這三位唐代唯識學者對《瑜伽論·本地分》和《解深密經》的註疏。安慧引用了《瑜伽論·本地分》中「五心」的段落，提出當受到強烈外境的刺激時，五識可連續生起，但前提是必須同時伴隨五俱意識而生；圓測在《解深密經疏》中多次援引《瑜伽論》，他認為五識和意識同時生起；遁倫更指出五識必與第七、八識俱起。要而言之，三位論師皆採取諸識俱起說，對〈本地分〉中五識無法連續生起、諸識不俱起的立場提出了新的詮釋。筆者以為後來唯識論師引用了〈本地分〉原文，來作為支持其諸識俱起說的理論根據，這表現了以諸識「俱起說」對「相續說」的會通。由此可說明，兩種說法皆為後代學者留下了詮釋和發展的空間。

五、結論

此章將回顧前面各章研究的重點成果，透過有部、經部、初期瑜伽行派三個階段心識說的探析，筆者希冀梳理出佛教不同時期的心識理論核心，以及前五識與意識的作用與時序差異，過整理和對照釐清不同理論間的異同、造成觀點改變的主因，以及可能的思想承接脈絡。

筆者認為多識能否俱起與心體數量相關，因為若只有一個心體，自然不可能有多個識同時生起的可能。而前五識和意識相續生起的次序，與認識作用的定義不同有密切關係，有部時認為五識具有微弱的分別功能（自性分別），到了經量部開始認為五識完全無分別，因此原本五識可以連續生起，變成五識之後必接意識，才能對五識所認識的對象進行概念化的分別作用。

總結而論，本研究探討兩個核心議題：一剎那能否多識同時生起，與前後那差諸識生起的次第。針對前者，筆者以心體數量一或多，釐清是否能俱起的問題；後者則就五識和意識的功能差異，分析六識連續生起的模型。本論文試圖透過思想史的脈絡，分析有部、經部到初期瑜伽行派的心識理論，最後再比較理論的異同，以向讀者展示部派佛教在心識理論上概念的發展、承接與改變。

第四節 研究方法與步驟

本論文的研究範圍為佛教部派發展到初期瑜伽行派過程中的三個學派：說一切有部、經量部、初期瑜伽行派。以漢譯論典為主要依據文獻，三個學派主要探討的文本分別為（1）《大毘婆沙論》（2）《成實論》（3）《瑜伽師地論·本地分》與《解深密經》。

研究方法為文獻解讀與思想分析。首先，以文獻學方法，針對一手材料作歸納與解讀，輔以各論書的漢傳註疏，如窺基的《瑜伽師地論略纂》、圓測的《解深密經疏》等。但由於《成實論》無現存的註疏文獻，故將會參考當代學者陳世賢(2000)和 Lin, Qian(2015)的研究成果。

其次，本研究將對三個學派的核心思想進行系統性整理，梳理彼此觀點間的差異和關聯性。對不同時期思想異同、關連性和發展脈絡的解讀，則以當代研究成果作為參考依據。而除了整體學派間發展時期的研究外，針對特定理論在不同學派中定義轉變的當代研究成果，亦為重要參考資料。⁴³

本論文希冀藉由上述研究方法與步驟，釐清有部、經部與初期瑜伽行派心識作用時序的理論，及理論之間的承接與改革，以呈顯部派到初期瑜伽行派心識思想的發展脈絡。

⁴³ 如 Chu (2014)針對《成唯識論》中「開導依」概念的源由，追溯至部派時期「等無間緣」的概念演變。Takatsukasa (2016)則對有部和初期行派諸識相續生起的理論做比較研究。

第二章 說一切有部之諸識不俱起及其相續說

本研究以《大毘婆沙論》為主要文獻探究說一切有部(Sarvāstivāda)的立場。《大毘婆沙論》是說一切有部的重要論書，匯集有部諸論師對迦旃延尼子(Kātyāyanīputra)所著《發智論》的註釋編輯而，其內容不限於《發智論》，而是以毘婆沙師(Vaibhāṣika)的思想作為有部正義而進一步解說。論中除了剷除有部內部的歧見，也抨擊其他部派，其中最主要的批評對象為擅長以譬喻論述教理的譬喻師(Dārṣāntika)¹，譬喻師又被認為是經量部的前身，因此探討《大毘婆沙論》能釐清有部毘婆沙師與譬喻師立場的差異，對於進一步瞭解有部到經量部的思想演變有極大助益，故本論文選擇以《大毘婆沙論》為核心考察有部的思想。

本章試圖探討兩個議題：第一，諸識能否同時生起；第二，諸識前後生起的次第和原因。依照此二議題，筆者依序從心體數量多少，以及前五識和意識的認識功能考察說一切有部的立場。在討論的順序上，第一節先梳理有部主張的心體數量，以及「一時無二心」的正反論證內容。接著，第二節則從分析五識和意識認識功能的異同，探討認識的過程如何產生，以瞭解五識和意識前後的相續模型及其理由。

第一節 識體數量與能否俱起

在佛教各部派之間，六識是「一體」還是「別體」的問題受到廣泛的討論，主要的爭論在於，前五識是否有離開第六意識而獨立存在的實體(*dharma*)²。本論文首先要釐清《大毘婆沙論》對於識體數量的看法，因為諸識能否俱起的問題和識體有關，若識體只有一個，自然不會有一時多個識體同時生起的可能。以下將梳理《大毘婆沙論》對於識體數量的觀點。

¹ 關於大毘婆沙論的傳譯、結集因緣等，非本論文研究重點，故未詳加論述，請參見木村泰賢著；釋依觀譯(2018, pp. 125-153)；釋印順(1968, pp. 204-244)；呂澂(1982, pp. 60-61)

² 參見釋印順(2000, pp. 211-212)

一、「一心體」隨根立名為「六識」

在討論心的實體前，需先瞭解心、意、識這三個名稱的定義。根據法光法師的研究，阿毗達磨論書普遍認為心、意、識是用來指稱同一個心法的各種名稱，有部認為此心法是一個實法，在《大毘婆沙論》中心、意、識是為了呈現心的不同面向而有的不同名稱³，此觀點一直延續到新有部也如此認為：「心、意、識，三名所詮，義異體一。」⁴總而言之，有部認為心、意、識三者在意義上有種種差別，但事實上是同一個心體。

根據水野弘元的觀點，有部的五位七十五法中，心法只有一個，由此可知有部認為心是一個實法，所以諸識是同一個實體的。印順法師也指出，阿毗達磨論書中的「意識」原本並非指「第六意識」，而是泛指眼、耳、鼻、舌、身、意這六識，因為前五識和意識被認為是同一心體，換言之，前五識皆是由意識所發揮的不同作用，沒有獨立的六個識體存在。⁵

既然心、意、識為相同的實體，何以又有眼、耳、鼻、舌、身、意六種識的差別？《大毘婆沙論》中論主解釋識是「隨根立名」，因為有六根的差別而成立六識，心識的實體仍然只有一個。⁶如論中描述：

復次諸立名者，皆就「所依」，顯「所立」名有差別故。「眼」是識所依根故，但名「眼識」；乃至「意」是意識所依根故，但名「意識」。⁷

上文表示，六識名稱的建立，都是依照識的所依，而顯示所成立不同名稱之差別。例如眼根是識的所依時，便稱作為「眼識」，前五識皆是如此，第六意識也是因為所依為意根，而名為「意識」。可見有部認為識的實體只有一個，只是

³ Dhammajoti (2007, pp. 273-274):“Abhidharma Buddhism, as much as early Buddhism, refers to the same mental reality by the three synonymous terms *citta*, *manas* and *vijñāna*.....the Sarvāstivāda Ābhidharmikas held that it is a real entity (*sad-dravya*). These three terms are distinguished only in terms of the different functional aspects of the mind that they represent.”

由於心、意、識的差別並非本論文研討重點，故未加以論述。在《大毘婆沙論》有如何區分心、意、識的各種討論，詳見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72

⁴ 《阿毘達磨順正理論》卷 11 (T29, no. 1562, p. 394, c21-22)

⁵ 釋印順(2000, p. 48)：「古譯所以譯作『意識』，意思說：眼等諸識是意識的差別，都是從意根所生的識，其體是一，所以沒有列舉前五識的必要，並非單說中的第六識。」

⁶ 蔡伯郎(2006, p. 328)：「說一切有部認為識只有一個，隨根立名而說有六識。」

⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71 (T27, no. 1545, p. 369, c9-11)

隨根立名，而說有六識，並非有六個獨立的識體。然而，「五根」和「意根」有本質上的不同，此問題將會留待下一節再說明。

二、 諸識不俱起

(一) 對諸識俱起的批判

正因為心識的實體只有一個，自然不可能會有多心同時生起的情形，因此《大毘婆沙論》反對可以多識同時生起的觀點。筆者整理論中反對多心俱起的各種說法如下：

- (1) 有別誦言：「非曾、非當、非現一補特伽羅二心俱生」此則顯示一補特伽羅，三世一剎那頃，皆無二心。⁸
- (2) 心與心所相應，心所亦與心所相應，心所又得與心相應，唯心與心無相應義，一身二心不俱起故。⁹
- (3) 識俱生、多智並起。為遮彼執，顯一有情，一剎那中，唯起一識，智體亦爾。¹⁰

以上三段引文，分別出現在卷 10、卷 52、卷 109，由此觀之，可瞭解同時不生起多識的立場遍布於《大毘婆沙論》中。(1) 論中解釋在過去、現在、未來三種時間下，一個補特伽羅皆不會出現能有二心同時生起的情形，這顯示一個有情在任何時候皆只有一個心識在相續。(2) 除此之外，論中表示心與心所、心所與心所、心所與心皆可以「相應」(*samprayoga*)，唯獨心和心無法相應，其理由在於兩個心無法在一個人的身上同時生起。根據法光法師的研究，「相應」的其中一樣條件便是時間相同，而有部的毘婆沙師否定心與心能夠相應(同時生起)，就是基於二心無法俱生而論。¹¹(3) 論中提出有別的理论認為多個心識可以同時

⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 47, c1-3)引文中的「別誦」出處來自《阿毘達磨識身足論》卷 1：「若言觀過去，應說有過去，不應無過去；言過去無，不應道理。若言觀未來，應說有未來，不應無未來；言未來無，不應道理。若言觀現在，應說有一補特伽羅，非前非後二心和合，一是所觀、一是能觀，此不應理。」(T26, no. 1539, p. 531, b3-8)

⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 52 (T27, no. 1545, p. 270, a28-b1)

¹⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 109 (T27, no. 1545, p. 563, a7-10)

¹¹ 詳見 Dhammajoti (2007, p. 289-290)

生起、多種認識能夠同時作用的情形。¹²論主認為這是錯誤見解，因為一個有情在一剎那的時間，只能生起一個心識，因此認識過程也必須遵守這樣的原則，同一時間只能產生一個識。

除此之外，論中為了解釋《發智論》中記載的：「無一補特伽羅，非前非後二心俱生。」¹³，共列舉五種說法，來解釋一時不能「二心俱生」的原因：

【第一說】

尊者世友說曰：於一剎那，身唯一，心依彼轉，故無有二。復次，於一剎那，命根唯一，心依彼轉，故無有二。復次，於一剎那，唯有一類眾同分，心依彼轉，故無有二¹⁴

世友 (Vasumitra) 說一剎那身體只有一個，而心是依賴著身體才能運轉，所以一剎那不可能有二心同時存在，否則一個有情就應該要有兩個身體。而且有情的壽命 (命根)¹⁵，和有情一期生命 (眾同分)¹⁶ 在一剎那都只能有一個。要言之，世友論師主張因為一剎那只有一身、一命根、一類眾同分，而心須依賴這些前提才能運轉，因此不可能在一剎那出現二心。

【第二說】

大德說曰：法生時，和合唯一無二，不可一和合有二果生，故一剎那心唯一。¹⁷

¹² 引文中「識」與「智」所指稱的，分別應為「識」(*vijñāna*)：心識，和「智」(*jñāna*)：認識，根據在於《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9：「謂或有執：『識』(*vijñāna*) 即是『智』(*jñāna*)，唯長一字，所謂『毘』(*vi*) 字。為止彼宗，顯『識』與『智』其體各別，如契經言：『智』相應『識』。」(T27, no. 1545, p. 44, a29-b3)

¹³ 《阿毘達磨發智論》卷 1：「何故無一補特伽羅，非前非後二心俱生？」(T26, no. 1544, p. 919, b21-22) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 49, c7-8)

¹⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 49, c8-12)

¹⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126：「云何『命根』？謂三界壽。」(T27, no. 1545, p. 657, c11-12)

¹⁶ 霍韜晦(1980, p. 36)：「『眾同分』(*nikāyasabhāga*)，指各存有體彼此相類似的狀態。」眾同分常用來描述有情輪迴投生之處，如人道、天道的眾生各有各的相似性，各自屬於不同的「眾同分」。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27：「有死此生彼，亦捨眾同分，亦得眾同分。調地獄等死，生異趣等。」(T27, no. 1545, p. 138, b4-6)

¹⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 49, c12-14)

法救 (Dharmatrāta)¹⁸認為一法是由一因緣和合¹⁹而生，而非二個因緣和合所生。意即一和合為因，產生一法，不可能只有一和合卻能產生二果。而心法也是如此，一剎那只有一和合，因此一剎那只能有一心。²⁰

【第三說】

復有說者：若有二心俱生，則應不可調伏。如今一心剛強憊悞，猶難調伏，況二心耶？若心不可調伏，則無得解脫義。故一相續無二心俱。

第三種觀點主張如果二心可以同時生起，便無法制伏煩惱²¹。現今只有一心便已堅固難以制伏，何況有二心同時生起？如果帶有煩惱的心不能被制伏，便無法獲得解脫，但這是不可能的。因此應只有一心相續，不能有二心同時生起。

筆者歸納第四位論師說明一時二心不能俱起的理由為三個層面：(1) 解脫面 (2) 認識面 (3) 存有面：

【第四說】

(1) 或有說者：「若一相續二心俱生，則有雜染、清淨俱時起過。謂一心雜染，一心清淨，如是則無得解脫理，又應一時生善、惡趣；復次，若一相續二心俱生，何妨有三？若有三者，應一時受三界異熟，是則界壞，亦無解脫；復次，若一相續三心俱生，何妨有四？若有四者，應一時受四生異熟，是則生壞，亦無解脫；復次，若一相續四心俱生，何妨有五？若有五者，應一時受五趣異熟，是則趣

¹⁸ 大德法救是說一切有部重經思想的論師，被視為是早期譬喻師。Dhammajoti (2007, p. 290)：“Dharmatrāta, he, in reality — together with other early Dārśāntikas.” 關於法救的思想可參見釋印順(1968, p. 245-250)；釋悟殷(2016)《毘婆沙師對法救思想的融攝與拒斥》。

¹⁹ 《大毘婆沙論》對這段引文中「和合」的意涵並沒有進一步說明，因此無法確定是否為根、境、識的「三和合」，但由於此段引文說明和合為「因」，所引生的「果」為識，勢必會排除以根、境、識「三和合」作為因的可能，故筆者傾向理解此「和合」為根、境。

²⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「大德說曰心與受等一和合生。」(T27, no. 1545, p. 50, a16)引文中「心與受等一和合生」是心心所法同時相應的觀點，與大德心、心所法前後生起不同，印順法師認為這是《大毘婆沙論》的論主故意修改，以適於阿毘達磨論宗的觀點。詳見釋印順(1968, p. 254-259)；釋悟殷(2016, p. 59)

²¹ 「憊悞」原用以描述馬等獸難調伏，後則多形容心難調伏。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 3：「有身見等剛強難伏，如獸憊悞」(T27, no. 1545, p. 13, a19)

壞，亦無解脫。」²²

首先，就第一個解脫面而言，若一時二心同時生起，就會有雜染和清淨兩種心的狀態同時產生的過失，如此則無法解脫，而且也會導致同一時間，一個有情能夠同時投生到善、惡道的矛盾，乃至無窮後退，導致一時多識生起，造成投生困難，而無法解脫。

第二層面是從認識面而論：

- (2) 若一相續五心俱生，何妨有六？則應一時六識俱起，應一時取一切境界。²³

若五識可以同時生起，那麼六個識也可以，如此就會造成六識生起，在一時間緣取所有境界的問題。

第三，則就存有面來說：

- (3) 若一相續六心俱生，何妨有百？若有百者，何妨有千？乃至何妨無數俱起？若爾，諸法從未來世應一時生，於現在世一時而滅，是則應無“未來、現在”；以觀未來、現在故，說有過去，未來、現在無故，過去亦無；若無三世，則無有為；若無有為，則無無為，如是則一切法皆無，是為大過，是故無有二心俱生。²⁴

上文說明，如果一時可以六識同時生起，應該可以允許有超過六個以上的識時生起，乃至百、千個識同時生起。若是如此，存在於過去和現在的諸法，應該能在未來同時生起，在現在則應同時滅去，如此則不應該有未來和現在的區分。因為是由觀察未來、現在，才說有過去，如果法在未來和現在不存在，則在過去也無法存在；如果法不存在於過去、現在、未來三個時間，則會否定有為法的概

²² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 49, c18-20)

²³ 此段引文雖只說六識俱起會有認識面的問題，但此問題也適用二、三、四、五心俱起的情況上。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 49, c27-28)

²⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 49, c29-p. 50, a6)

念²⁵；如果沒有有為法，則也沒無為法，如此則否定了一切法的概念，是一大過失，所以二心不可能同時生起。

【第五說】

有餘師說：若一相續二心俱生，則應受等諸心所法亦二俱生，則一剎那應有十蘊，則有情壞；有情壞故，所依身壞；……沙門果等一切皆壞。勿有此過，故一相續無二心俱。²⁶

其他論師主張，如果二心俱生，受等心所法應該也能兩個同時生起，如此則一剎那就可以有十蘊（二個五蘊），破壞一有情只有五蘊組成的理論前提²⁷，乃至到最後修行也無法有結果。為了避免這些過失，因此一有情無法有二心同時生起。此說為「餘師」的說法，通常用以指稱別於有部的論師，由此可見，《大毘婆沙論》中有部也列舉了其他部派論師的觀點，來支持其「一時無二心」的立場。

（二）諸識不俱起的根據：無二個等無間緣

《大毘婆沙論》表示心識必需依賴「等無間緣」(*samanantara-pratyaya*) 才能生起，由於無第二個等無間緣，因此有情無法在一剎那生起二心，如論中記載：

何故無一補特伽羅非前、非後二心俱生？

答：無第二等無間緣故。謂心、心所法生，必依止等無間緣。既無第二等無間緣，故必無一補特伽羅非前非後二心俱生。²⁸

上文先提問：為何一個有情任何時候都不會有二心同時生起？論主回答：不可能有二個等無間緣同時存在的緣故。這意味心、心所法生起必需依賴等無間緣。既然沒有第二個等無間緣，也就沒有任何一個有情能夠二心同時生起。

²⁵《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76：「問：如三世以何為自性？答：以一切有為法為自性。」(T27, no. 1545, p. 393, c4-5)

²⁶《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「有餘師說：若一相續二心俱生，則應受等諸心所法亦二俱生，則一剎那應有十蘊，則有情壞；有情壞故，所依身壞；所依身壞故，則五部壞；五部壞故，則對治壞；對治壞故，則遍知壞；遍知壞故，沙門果等一切皆壞。勿有此過，故一相續無二心俱。」(T27, no. 1545, p. 50, a7-12)

²⁷《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 138：「有情數五蘊名有。」(T27, no. 1545, p. 711, b24)

²⁸《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 49, b15-18)

在此需釐清《大毘婆沙論》中毘婆沙師對等無間緣的定義：「此緣能引等無間法」²⁹意指等無間緣能夠沒有間斷地引生下一剎那的法。論主認為等無間緣是實法³⁰，但是只通於過去和現在的心、心所法，不通於未來³¹，論中即以阿羅漢的最後一心說明等無間緣是相對於之後引生的法而建立：

等無間緣，觀後法立，後不生故，不說為緣。³²

上文表示等無間緣是觀察下一剎那無間生起之法所成立的，若下一剎那的法（t2）不生，則前一剎那法（t1）就無法作為下一剎那法（t2）的等無間緣。因此如果只有一個等無間緣，自然不可能同時有多識生起的可能。論中也說明阿羅漢最後的心、心所法不能作為其他心的等無間緣，若阿羅漢最後心、心所法有等無間緣，便表示還能引生下一剎那心、心所法，如此則會違背了阿羅漢已經解脫，不再輪迴的原則。³³

除此之外，有部對「等無間緣」的定義，也可以從入定和出定的心如何連貫來瞭解：

問：入、出無想、滅盡定心，中間或經半劫、一劫，云何可說「等無間」耶？

答：中間無餘心為隔故。謂入、出心相去雖遠，中間更無餘心所間，故後於前名「等無間」。猶如二人共涉遠路，一前一後，相遠而行。有人問言：「汝有伴不？」彼答言：「有，次後而來。」二人中間雖有禽獸，無人為隔，故言「次後」。此亦如是，無心為隔，名「等無間」。

引文中提問：出入無想定和滅盡定這兩種定的情況下，出定後的第一心，和

²⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「問：何故名曰等無間緣？答：此緣能引等無間法，是故名曰『等無間緣』。」 (T27, no. 1545, p. 50, b24-26)

³⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「謂或有執等無間緣體非實有。為遮彼意，欲顯實有等無間緣。」 (T27, no. 1545, p. 49, b10-11)

³¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 136：「等無間緣攝過去、現在除阿羅漢最後心聚餘心、心所法。」 (T27, no. 1545, p. 703, b2-3) 釋印順(1988, p. 242)：「未來法不成等無間緣」

³² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 50, b6-7)

³³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「問：何故阿羅漢最後心、心所法非等無間緣耶？答：彼心、心所法若是等無間緣者，彼後應有心、心所法生。若爾，便無究竟解脫。」 (T27, no. 1545, p. 50, a22-25)

入定前的最後一心中間可能經過很長的時間，如何可說這二心為「等無間」呢？論主回答：因為中間沒有其他的心生起作為阻隔。意指出定後的第一心，和入定前的最後一心雖然時間過了很久，但中間沒有出現其他的心間隔，所以出定後第一心，對於入定前最後一心而言，仍名為「等無間」。例如兩個人一起跋涉長程的路途，一前一後距離很遠而走。有人詢問其中一人有無同伴？走在前方者回答：有，隨後而來。前後兩人中間雖然有動物等，但沒有其他的人在中間隔開，影響他們一前一後的關係，所以可以說「前後」。而同理觀之，心的相續也是如此，只要前後二心的中間沒有生起其他心，影響二心前後的次第，就可名為「等無間」。藉此也可瞭解，基於此立場為前提之下，有部必須主張「滅盡定都無有心」³⁴。對於二無心定時心識是否存在的問題，有部認為完全無心識存在，貫徹了一時無二心的理念。

接續以上的討論，有部需要回應：為什麼沒有第二個等無間緣的問題。

此復應問：何故無第二等無間緣。

故復答言：有情一一心相續轉故。謂有情心，法爾一一相續而轉，無二無多。³⁵

論主回答因為有情的心是一個接一個相續生起。這意味著，有情的心是自然而然逐一而生，沒有二個甚至多個的可能，因此必然不會出現同時有二個等無間緣的情形。

值得注意的是，有部認為心和心所能互為等無間緣：

心與心亦與受等，受與受亦與心等作等無間緣，餘心所亦爾。³⁶

有部反對一派「相似相續說」的學者所主張的只有心與心、心所與心所可互

³⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 152：「調譬喻者分別論師執滅盡定細心不滅。彼說無有有情，而無色者；亦無有定，而無心者。若定無心，命根應斷，便名為死，非謂在定。為止彼意顯滅盡定都無有心。」(T27, no. 1545, p. 774, a14-18)

³⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 49, b18-21)

³⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 50, c16-18)

作為等無間緣³⁷，此說法認為只有相似性質的法才能作為等無間緣³⁸。如上討論，可以清楚，有部對於等無間緣的界定不限於同類識中，因此心、心所都可以互相成為等無間緣。

三、其他部派的觀點

(一) 大眾部之二心俱生

本文前面梳理了有部對二心俱生的種種批判，以及其一時只有一心的理由。順此，可瞭解一時二識同時生起的主張，在此時已經出現。《大毘婆沙論》指出「二心俱生」是大眾部（Mahāsāṃghika）的立場：

或復有執，一補特伽羅有二心俱生，如大眾部。³⁹

依據水野弘元的觀點，上文的論述和《異部宗輪論》中的二心俱起說相同⁴⁰，而《異部宗輪論》對於大眾部所主張的二心俱生有更詳盡地描述：

有於一時二心俱起，「道」與「煩惱」容俱現前，「業」與「異熟」有俱時轉。⁴¹

上文記載，當時已有一時二心俱起的主張，且聖者無煩惱的對治道與煩惱共存，善惡業與作為結果的異熟心也能同時生起。根據窺基對以上引文的解釋，早期大眾部主張諸識各別生起，後來才出現同時可以二心俱起的主張，其理由有二

³⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「相似相續沙門說曰：心但與心作等無間緣，受等亦爾，各與自類作等無間緣。彼不應作是說。」(T27, no. 1545, p. 50, c6-9)參見 Chu (2014, p. 288): “There an opinion related to this topic is reported (相似相續沙門說曰), which seems to maintain that only the principal thought (and not thought concomitants such as *vedanā*) can serve the function of the similar-immediate condition, and it is also emphasized that the capacity of giving way is the characteristic of the similar-immediate condition.”

³⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「有餘師說：令相似法無間生義，是等無間緣相。」(T27, no. 1545, p. 50, b23-24)

³⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 47, b1-2)

⁴⁰ 水野弘元著；釋惠敏譯（2000, p. 425）：「這或許和《異部宗輪論》中，被列為大眾、一說、說出世、雞胤之大眾四部末宗主張的二心俱起說相同。」

⁴¹ 《異部宗輪論》卷 1 (T49, no. 2031, p. 16, a4-8)

個。第一個理由在於，如果認識要發生時已具備識生起的條件，便能夠生識：

- (1) 本計諸識各別念生，末執「一時二心俱起」，根、境、作意力齊起故。⁴²

由上文可知大眾部本來主張諸識各別生起，一剎那只有一識，但最後卻抱持一時能二心俱起的觀點，因為當同時具備不同的根、境、作意力這些因緣，諸識便能同時生起。

除此之外，大眾部二心俱生的第二種理由為：

- (2) 又解本計無細意識，末計許有，故說二俱，麤、細二心，一時俱故。⁴³

由此說明大眾部本來主張沒有細意識，但後來容許有細意識，讓原本的粗意識可以和潛在的微細意識同時存在，所以可以二心俱生。印順法師指出大眾部已出現有一個不會中斷的細意識，這是歸屬於微細的第六意識（細心），而後來所主張的二心俱起，仍然是在六識的範疇中論述，還沒有出現第七識這樣別於六識之外的識。⁴⁴不過，大眾部此細意識的觀點，確實影響唯識學的發展，無著在《攝大乘論》中表示：「於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意，說此名根本識，如樹依根。」⁴⁵可見瑜伽行派將大眾部的細意識說，視為是在第六識之外存在一「根本識」的密意說。

如上討論，比對有部和大眾部主張之多識能否同時生起的理論：有部認為諸識只能念念相續⁴⁶，前一剎那的識滅去後，隨即生起下一識。大眾部則主張前六

⁴² 窺基，《異部宗輪論疏述記》卷 1(X53, no. 844, p. 583, b1-2 // Z 1:83, p. 226, d4-5 // R83, p. 452, b4-5)

⁴³ 《成唯識論料簡》卷 1：「又末計云：『有於一時二心俱起，道與煩惱各俱現前。』(1) 解云：末計一時二心俱起，根、境、作意緣力齊故，故不同本，諸識不俱；(2) 又解本計無細意識，末計許有，故說二俱，麤、細二心，一時俱故。」(X48, no. 806, p. 358, a19-22 // Z 1:76, p. 475, d7-10 // R76, p. 950, b7-10)

⁴⁴ 釋印順(1988, p. 119)：「《異部宗輪論》說大眾部末宗異義，有主張『有於一時二心俱生』的。這二心俱生，還不過是六識並起。」詳見釋印順(1988, pp. 119-123)

⁴⁵ 《攝大乘論本》卷 1 (T31, no. 1594, p. 134, a23-24)

⁴⁶ 由於心念相續生滅的時間快速，「念念」常用來表達「剎那剎那」極短時間的意思，例如：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 151：「顯此位壽念念起滅故作斯論。問：云何名轉？答：剎那剎那起滅相續故名為轉。」(T27, no. 1545, p. 772, b14-15) 又如：世親著，玄奘譯《攝大乘論釋》卷

識可以同時生起，後來更出現一個恆常相續的微細意識，而進一步發展成潛在的微細第六意識，能夠和原本六識其中之一同時生起。

(二) 譬喻師之心一一而起

譬喻師⁴⁷的心、心所理論有別於有部。有部主張「別體同時」：心、心所是同時生起的各別實體；譬喻師主張「一體前後」：心即是心所，兩者為同一實體，前後依序生起⁴⁸。儘管有部毘婆沙師和譬喻師對於心、心所能否同時生起的觀點不同，但在一剎那多識不俱起的觀點上，雙方抱持相同看法，譬喻師主張心、心所前後生起，無法同時生起，因此多識自然也無法同時生起，如論中記載：

謂或有執心、心所法前後而生，非一時起，如譬喻者，彼作是說：
「心、心所法依諸因緣前後而生，譬如商侶涉嶮隘路，一一而度，
無二並行，心、心所法亦復如是。」⁴⁹

上文中以譬喻說明，猶如商人要通過險峻狹小的路口，只能一個接一個走，無法兩人並肩同行，心、心所法也是如此。由於譬喻師認為心、心所同體，是故心、心所前後，也意味著心與心不能同時生起，如當代學者褚俊傑也引用上文指出譬喻師明顯主張無法同時生起多心。⁵⁰

然而，為何有情只能一心接一心地相續而生，論中解釋：

謂一一有情由法爾力，但有一心相續而轉。所以者何？未來心聚，必由現在和合故生，不和合則不生；現在但有一和合故，令未來心一一而起。⁵¹

2〈釋依止勝相品 1〉：「念念滅者，此二種子剎那剎那滅先生後滅，無有間故。」(T31, no. 1595, p. 165, c16-17)

⁴⁷ 討論譬喻師理論時，需注意譬喻師於《大毘婆沙論》時代仍是主張「三世實有」而屬於「說一切有部」。參見釋印順(1968, p. 303)

⁴⁸ 此「一體同時」、「別體前後」來自印順法師使用的辭彙，筆者援用於此。見釋印順(1988, p. 84)

⁴⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16 (T27, no. 1545, p. 79, c7-11)

⁵⁰ Chu (2014, p.298)：“The Dārṣṭāntika takes the clear position that thought and thought concomitants do not arise simultaneously.”

⁵¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 49, b24-27) 論中並未說明此段引文屬於哪一學

上述表示，未來心的生起，必定是由現在的各種因素和合而生成，若沒有心生起因素的和合，便無法生起未來的心。因為現在讓心生起的因素只有一個和合，因此未來的心只能逐一生起。論中緊接著以兩個譬喻說明：

猶如多人經於狹路，一一而過，尚無二並，何況有多？又如牛羊，
圈門狹小，一一而出，無二無多。如有情未來心聚，依現和合，
一一而生。⁵²

例如有多人要通過細狹的小路，人們只能一個接一個通過，尚且無法有二人並肩而行，更何況能有多人並行？又像圈養牛群、羊群的門很小，牛、羊只能一一通過，不能兩頭或多頭並行而過。同理，有情未來心的生起，也只能依靠現在生起條件的一和合，而一一生起，不可能二心俱起。簡要而言，譬喻師的立場為心即是心所，兩者前後次第生起，的「一體前後」說。

第二節 六識的功能及相續次第

上一節已釐清《大毘婆沙論》中的有部主張只有一個心體，隨著六根而有六識之名，又由於只有一個心的實體，故必然不能有六個識俱起。而本章第二節將進而探究諸識在不俱起的前提下，依序生起的條件和次第為何。

前五識和意識如何相續是本節所關注的重點，《大毘婆沙論》中記載緊接眼識之後，會生起「分別意識」⁵³。論中也論述對於青色的認識，需經由眼識了別，和隨後所引生的意識分別才能完成。⁵⁴順此，本節將嘗試梳理接續五識的下一剎那心為分別意識的原因。另外，論中也說明眼識是以眼根和無間滅意作為生起的依據⁵⁵，為何五識需要依賴無間滅意才能生起也有待釐清。

派的觀點，筆者根據論中記載大德以「和合」說明一時無二心，而大德又被視為有部譬喻師，推論此段引文應為譬喻師的立場。參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：「大德說曰：法生時，和合唯一無二，不可一和合有二果生，故一剎那心唯有一。」(T27, no. 1545, p. 49, c12-14)

⁵² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10 (T27, no. 1545, p. 49, b27-c1)

⁵³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72：「眼識後起分別意識。」(T27, no. 1545, p. 374, b8-9)

⁵⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 85：「青現者，謂彼青色如為眼識所了別已，引生意識亦分別之故名青現。」(T27, no. 1545, p. 440, a17-19)

⁵⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27：「若生欲界，眼識現在前，此識以眼及無間滅意為依及所依。」(T27, no. 1545, p. 137, b21-22) 有部其他論書如《五識毘婆沙論》中亦有此觀點，可參見 Chu (2014, p. 275): "PVVibh already speaks of the five sensory awarenesses as each having two kinds of

以下筆者以兩個面向討論六識相續的模型。首先，前五識和意識需各自發揮功能，相互搭配才能對外境產生完整的認識，本文將先探討前五識和意識在認識過程中各別的作用。其次，本文將分析前五識和意識在心識相續時，生起的次序及其理由。

一、五識和意識的功能

(一) 五識只有「非概念化分別」

在《大毘婆沙論》中，有三種分別：

一、自性分別，謂尋、伺；二、隨念分別，謂意識相應念；三、推度分別，謂意地不定慧。⁵⁶

第一個「自性分別」(*Svabhāva-vikalpa*)，是以「尋」(*vitarka*)、「伺」(*vicāra*)心所為主要元素⁵⁷；《大毘婆沙論》定義「尋」是粗略的心，功能為尋求等初步的分別作用；「伺」指微細的心，功能為伺察⁵⁸。兩者是產生語言的根本⁵⁹，皆是獨立、有自性的心所法⁶⁰，在一般的情下能夠同時生起，論中提出譬喻說明：

如以熟酥置冷水上，光照觸，由水、日故，非釋、非凝。如是一心有尋、有伺，二力任持非麁非細，是故尋、伺互得相應，尋令

“basis”, the one arising simultaneously, i.e., the five sense faculties such as visual sense, and the other ceasing in the immediate antecedent moment, i.e., the mental sense.”

⁵⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42(T27, no. 1545, p. 219, b7-9)

⁵⁷ 後來新有部的眾賢 (Samghabhadra) 定義「自性分別」的只有尋心所。《阿毘達磨順正理論》卷 4：「自性分別，其體是尋，五識相應。」(T29, no. 1562, p. 349, a23-24)；Dhammajoti (2007, p. 296)：“*Svabhāva-vikalpa* — discrimination which is in the very nature of consciousness itself. It is *vitarka* and *vicāra* — or *vitarka* according to Samghabhadra.”

⁵⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42：「尋伺何差別？答：心麁性，名『尋』；心細性，名『伺』。」(T27, no. 1545, p. 219, a7-8) 「云何『尋』？答諸心尋求，辨了、顯示、推度、搆畫，分別性，分別類，是謂『尋』。……云何『伺』？答諸心伺察，隨行、隨轉、隨流、隨屬、是謂『伺』。」(T27, no. 1545, p. 219, a2-5)

⁵⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 80：「語言本者，謂尋與伺。」(T27, no. 1545, p. 416, b4)

⁶⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42：「諸心尋求等，名雖有異，而體無差別，皆為顯了尋自性故。」(T27, no. 1545, p. 219, a3-4) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42：「諸心伺察等，名雖有異，而體無差別，皆為顯了伺自性故。」(T27, no. 1545, p. 219, a6-7) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42：「顯此二種自體各別，故作斯論。」(T27, no. 1545, p. 219, a12-13)

心麤，伺令心細。⁶¹

上述譬喻「尋」、「伺」的功能就猶如放在冷水上的熟酥，受日光所照，因為冷水和日光分別在同時產生了冷、熱的作用，讓熟酥處於尚未融化，也沒有凝固的狀態。同於此譬喻，一心中也同時能有「尋」、「伺」兩種作用⁶²，只是「尋」是較為粗略的分別，「伺」則能產生更細微的分別，《大毘婆沙論》定義自性分別是以此二心所為主要元素而作用。第二種分別是屬於意識的「隨念分別」(*Anusmaraṇa-vikalpa*)，其主要元素是與意識相應的「念」(*smṛti*)心所，此念心所能令心記得認識對象⁶³。第三則為「計度分別」(*Abhinirūpaṇā-vikalpa*)，其主要元素為與意識相應的非定中狀態之「慧」(*prajñā*)心所。

然而單就前五識而論，只有第一種分別——「自性分別」⁶⁴：

欲界五識身，唯有一種自性分別；雖亦有念，而非隨念分別，不能憶念故；雖亦有慧，而非推度分別，不能推度故。⁶⁵

儘管念、慧心所是屬於大地法，必與心同時生起⁶⁶，但因為作用微弱⁶⁷，因此前五識不能以回憶和推測的方式產生對事物的認識，僅有「自性分別」，這是一種類似前語言、前概念的分別作用，僅能大略區分出認識對象，無法分辯認識對象的內在差異，因為自性分別沒有任何概念化的作用，以眼識為例，只能認識到認識對象的形狀。⁶⁸

⁶¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42 (T27, no. 1545, p. 219, b4-7)

⁶² 此尋、伺同時作用的譬喻，在《俱舍論》中被世親批判，他認為尋、伺不可同時作用。《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉：「有作是釋，如冷水上，浮以熟酥，上烈日光之所照觸。酥因水日，非釋非凝，如是一心有尋、有伺。……尋、伺二法，定不可執一心相應。」(T29, no. 1558, p. 21, b19-c7)

⁶³ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉：「念謂於緣明記不忘。」(T29, no. 1558, p. 19, a20-21)

⁶⁴ 後來瑜伽行派認為的五識沒有自性分別，此變化與尋、伺心所從歸屬於五識到意識有關。Keng (2019, p.90): “For the Abhidharma philosophers, the five sensory consciousnesses have *svabhāva-vikalpa* whose nature is *vitarka*; but for Yogācāra philosophers, the five sensory consciousnesses are without that particular kind of *svabhāva-vikalpa* because *vitarka* is regarded as belonging merely to the mental consciousness.” 詳見 Keng (2019)

⁶⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42 (T27, no. 1545, p. 219, b9-12)

⁶⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42：「大地法有十種：一受、二想、三思、四觸、五欲、六作意、七勝解、八念、九三摩地、十慧。」(T27, no. 1545, p. 220, a2-4)

⁶⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 97：「五識身不能分別，故非見性。……見用強猛，命終善慧，勢用微劣，故非見性。」(T27, no. 1545, p. 502, a8-11)

⁶⁸ Keng(2019, p.74): “*Svabhāva-vikalpa* does not involve concepts but concerns the non-conceptual cognition of the shape of an object.” 關於「自性分別」的詳細討論請參見 Keng (2019)

以上提到自性分別的功能，主要是指五識的功能如何認識到事物的「自相」，如《大毘婆沙論》中說道：

身識唯了彼自相，意識了彼自相及共相。⁶⁹

在此需要留意，五識所緣的自相有兩種，在「事自相」的情況中，可以說五識也能緣取共相，如論中所述：

問：云何身識緣共相境，以五識身緣自相故？

答：自相有二種。一、事自相，二、處自相。若依「事自相」說者，五識身亦緣共相；若依「處自相」說，則五識唯緣自相，故不相違。⁷⁰

上文論敵質問論主：為何身識可以緣取共相的境界，論主不是主張前五識只能緣取自相嗎？論主回答：自相有「事自相」(*dravyasvalakṣaṇa*)和「處自相」(*āyatanasvalakṣaṇa*)兩種，若依照「事自相」來說，可說五識也能緣取共相；若依照「處自相」而言，則五識只能緣取自相，因此沒有違背論主自己的主張。關於五識能取共相的問題，在《俱舍論》中也有相同的討論。⁷¹根據普光《俱舍論記》的解釋，「事」指的是「處」中的各種差別，這是針對「處自相」而論，允許五識緣取自相，而非其他處的認識內容(如眼識緣取耳處)，故仍名取自相。⁷²《大毘婆沙論》和《俱舍論》中皆以眼識看到樹林中的一片樹葉為例，說明眼識緣取的「事自相」猶如樹林中的樹葉，「處自相」包含了樹葉之外所看到的整片樹林。⁷³

簡要言之，當眼識緣取「處」時，緣取的是色處，因此可以說五識緣取「處自相」。但是當眼識緣取「事自相」時，是緣取色處內的個別事物，但是這些各

⁶⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 30 (T27, no. 1545, p. 154, c8-9)

⁷⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 13 (T27, no. 1545, p. 65, a12-16)

⁷¹ 《冠導阿毗達磨俱舍論》卷 1：「若爾五識總緣境故，應五識身取共相境，非自相境。約處自相，許五識身取自相境，非事自相，斯有何失。」(B06, no. 9, p. 456, d9-p. 457, a1)

⁷² 《俱舍論記》卷 1〈分別界品 1〉：「『處』謂色處等，『事』謂色處等中別事。約處自相，許五識取自相境，不能取他處境，名取自相；非緣別事，名取自相。」(T41, no. 1821, p. 21, c4-7)

⁷³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 13：「大德說曰：若不明了取色差別，則緣多色亦生一識，如觀樹林總取葉等。」(T27, no. 1545, p. 64, a24-25)。《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：「有時眼識緣一事生，謂於爾時各別了別，有時眼識緣多事生，謂於爾時不別了別，如遠觀察軍眾、山林、無量顯形珠寶聚等。應知耳等諸識亦爾。……若爾，五識總緣境故，應五識身取共相境、非自相境？約處自相，許五識身取自相境，非事自相，斯有何失。」(T29, no. 1558, p. 3, a4-11)。另可參見胡志強(2018, pp. 47-48)：「眼識有時只緣青一事而生，此時緣取自相意指緣取『事自相』(*dravyasvalakṣaṇa*)；眼識更多時候緣取青等多事而生，就好像從遠方看軍隊、森林，取其粗略的整體，此時緣取自相意指緣取『處自相』(*āyatanasvalakṣaṇa*)。」

別的事物都包含在更大的色處內，在此條件下，說認識到「事自相」的眼識能夠緣取色處共相，但事實上這依然沒有違背有部所主張的前五識只能緣取自相，意識才能緣取共相的立場。⁷⁴

(二) 意識能有「概念化分別」

依照上述《大毘婆沙論》對於分別的功能三種區分，五識只有「自性分別」，「計度分別」和「隨念分別」則屬於意識。「隨念分別」其主要元素是與意識相應的「念」(*smṛti*)心所，此念心所能令心記得認識對象，而「計度分別」其主要元素為與意識相應的非定中狀態之「慧」(*prajñā*)心所。然而意識一定是有分別的認識嗎？本文希望先界定關於意識的討論範圍，《大毘婆沙論》對於六識的分別和無分別作用的歸屬有明確的區分：

問：此六識身幾有分別？幾無分別？

答：前五識身唯無分別；第六識身或有分別，或無分別。且在定者皆無分別；不在定者，容有分別，「計度分別」遍與不定意識俱故。⁷⁵

論主表示前五識沒有分別，而第六意識的認識作用中包含有分別和無分別兩種可能。當不在定中狀態時，意識容許有分別的功能，因為「計度分別」必然與非定中狀態的意識同時作用；但當處於定中狀態時，意識無法產生分別的作用。這裡需要點出，礙於本論文的立意，筆者在此不討論定中的情形，只針對一般日常狀態中，意識的認識作用討論。

然而，《大毘婆沙論》中明明記載五識有「自性分別」，為何在以上引文中卻又說五識無分別呢？根據後來新有部論書《順正理論》的解釋，「無分別」是指沒有「隨念分別」和「計度分別」之意。⁷⁶《俱舍論》中則解釋三種分別中，

⁷⁴ 本文對「處自相」和「事自相」的研究範圍只限定於《大毘婆沙論》和《俱舍論》中有部的立場，在此二文獻中無法得知「事自相」究竟小到什麼程度，後來唯識學對此理論則有所發展，例如窺基認為「事自相」只是青、黃等眼處中的各別事物，在「事自相」中還有「自相自相」，這才是事物最小單位——「極微」。詳見《成唯識論述記》卷2：「第二師云：五亦緣，以能明了照其自相，是『處自相』，非『事自相』，亦非『自相自相』。『處』者，十二處；『事』者，謂青、黃等各各別事；『自相自相』者，於一青中復有多微一一各別，或多分段各各有別。」(T43, no. 1830, p. 272, b11-15)

⁷⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷72 (T27, no. 1545, p. 374, b5-9)

⁷⁶ 《阿毘達磨順正理論》卷4：「然五識身，自性分別恒相應故，亦有分別。而契經言：『無分別』者，謂無隨念、計度分別。」(T29, no. 1562, p. 349, a21-23)

五識只有一種，缺少另外兩種，因此是就數量多少而言，而說五識沒有分別，就如稱呼只有一隻腳的馬為「無足」，說五識「無分別」也是如此。⁷⁷由此可知，有部確實主張五識有「自性分別」，而非毫無分別，《大毘婆沙論》中說五識「無分別」只是一種與意識「有分別」相較之下的說法，後來的有部論書也注意到這一點矛盾，所以做了進一步的說明。

另一方面，從引文中「不在定者容有分別，計度分別遍與不定意識俱故。」可知在一般的狀態下，意識只有概念分別，正因為有概念分別，才會導致產生錯誤的認識，如論中記載：

問：住何等心得有狂亂？

答：住有漏，非無漏；住意識，非五識。

問：若爾，何緣見二月等？

答：此等皆是意識分別，非五識中有斯亂解。⁷⁸

在《大毘婆沙論》中「狂亂」是一種心雜亂失序的狀態，由驚恐、受苦、身中四大不協調的苦、憂愁等原因所致。⁷⁹上文說明有漏的心才會狂亂，而此狀態只會出現在意識中，而非前五識。此外，以為看到有二個月亮的錯誤認識，也只會在意識中發生，因為煩惱和錯亂都是意識的概念分別所導致，所以不會發生在前五識中。可見對於有部而言，意識必然是導致一連串煩惱染污生起的起點。

但是反過來看，意識也是決定一個有情是否能夠離染的關鍵點，根據印順法師的觀點，離煩惱需要修「共相作意」，因為只有共相作意能夠緣取十六行相，例如無常、無我等⁸⁰，進而斷除煩惱⁸¹。但是五識只有自性分別，只能緣取自相；唯有意識有隨念分別與計度分別，能夠緣取共相。從解脫觀來看此理論基礎，能夠離染的只有意識，所以修道需要在意識上下功夫。⁸²順此觀之，對於有部而言，

⁷⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷 2〈分別界品 1〉：「由五識身雖有自性而無餘二，說無分別，如一足馬名為『無足』。」(T29, no. 1558, p. 8, b3-5)

⁷⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126 (T27, no. 1545, p. 658, b27-29)

⁷⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126：「云何心狂亂？答謂由四緣勢力所逼，令心狂亂：一、由非人現惡色像，遇已驚恐令心狂亂……二、由非人忿打支節，苦受所逼令心狂亂……三、由大種乖違，令心狂亂。謂有多食胡桃麻子、苳藤等時，發熱風等大種乖反，心便狂亂。四、由先業異熟，令心狂亂。謂有先時歡喜踊躍，傳驚怖事令他憂惱……有說，狂亂由五種緣，前四如前，愁憂第五，謂因喪失所愛子等，愁毒纏心遂發狂亂。」(T27, no. 1545, p. 658, a11-b10)

⁸⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11：「共相作意者，如十六行相等。」(T27, no. 1545, p. 53, a17)

⁸¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 187：「唯共相作意所攝道能斷煩惱。」(T27, no. 1545, p. 937, c7-8)

⁸² 釋印順(1981, p. 366)：「離煩惱要修共相作意，如無常、無我等，五識卻只能取自相。離煩惱要由分別抉擇，而五識僅有自性分別，沒有隨念與計度分別。所以離染只是第六意識中事，修道要從意識中用功。……五識不能離染，決定了靜的修道生活。」

前五識和意識的功能區分是非常重要的，因為佛教的認識論議題，牽涉到其背後的解脫論觀點，以及修行應該著力的方向。

二、六識的相續模型

以上討論了五識和意識的功能，接著本論文將針對認識論的議題，討論《大毘婆沙論》中識與識之間如何相續作用，以及使其相續的條件為何。這個問題在本論文中扮演了重要的意義，因為釐清此問題，便可以清楚一個完整的認識過程，究竟是以什麼樣的心識狀態相續。

前五識和意識相續的生起次第共有四種可能：(a)五識→意識、(b)意識→五識、(c)五識→五識、(d)意識→意識。筆者接下來要探討的問題是：前五識和第六意識究竟必須是以交替的方式生起（(a)五識→意識、(b)意識→五識），抑或可以允許同類識相生的可能性（(c)五識→五識、(d)意識→意識）？

（一）五識後可為六識中任何一識

1. 五識後為分別意識

以下筆者將從認識功能討論五識和意識接續的理由。依據本章前面的論述，有部認為五識只有非概念化功能的自性分別，而概念化的作用需要交由第六意識，才能完成一個完整的認識過程。筆者認為按照這樣的觀點，其實無疑預設了五識之後會生起意識的認識結構：五識的非概念化認識在先，意識的概念化分別在後。在《大毘婆沙論》卷 72 和 73 中，兩番申明了這樣的認識過程：

眼識後起分別意識。⁸³

此外，論中又將前五識和意識的功能分為「觀」和「察」兩個步驟：

汝應「觀」我者，謂以眼識；汝應「察」我者，謂以意識。復次

⁸³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72 (T27, no. 1545, p. 374, b8-9)；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 73 (T27, no. 1545, p. 377, a26-27)

應「觀」我者，謂以無分別心；應「察」我者，謂以有分別心。
復次應「觀」我者，謂於現在；應「察」我者，謂於未來。⁸⁴

上文以眼識為例，說明「觀」和「察」是現在和未來不同時間的作用：「觀」指現在眼識的無分別作用，「察」則被歸屬於未來意識的分別作用。綜上所述，可得知有部認為一般的認識情況下，在無分別的五識之後，會生起能分別的意識。順此說明，有部認同第一種六識的相續模型：(a)五識→意識。

2. 五識可以連續生起

雖然以上的討論澄清了認識過程需要五識、意識前後生起的結構，然而這是否為必然的次第？筆者認為尚存在五識接續五識的可能性，而非五識後必接意識。如《大毘婆沙論》中所述：

問：眼等五識展轉無間現在前不？

答：諸瑜伽師說：「眼等五識展轉無間不現在前，皆從意識無間生故。」阿毘達磨諸論師言：「眼等五識展轉皆得無間而起，若不爾者違根蘊說。」如彼說：「苦根與苦根為因、等無間、增上，非所緣。」⁸⁵

上文先提問：眼識等前五識，能否沒有間斷地現起作用？論中提出兩種觀點，由此可知五識是否能不間斷生起的問題，在《大毘婆沙論》中已經出現不同立場。第一種觀點為瑜伽師所主張的：五識不能連續生起，皆由前一剎那的意識所生，換言之，五識前一剎那必為意識。褚俊傑認為這段話說明五識必須由意識

⁸⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 191 (T27, no. 1545, p. 958, a6-10)

⁸⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 131 (T27, no. 1545, p. 682, b1-4)另可參見 Chu 英譯(2014, p. 294)：“Question: Does [each type among] the five awarenesses, such as visual awareness, come forth (**pratyupasthita*) immediately one after the other (*anyonyasamanantaram*) [and thus maintain its continuity]? Answer: The Yogācāra teacher says that [each type among] the five awarenesses, such as visual awareness, does not come forth immediately one from the other, because they all arise immediately from mental awareness. However, the Abhidharma teachers say that [each of] the five [types of] awarenesses, such as visual awareness, can arise immediately [one from the other].”不過褚俊傑並沒有翻譯「若不爾者違根蘊說」這句話，而這正是有部認為五識可以無間生起的原因，筆者將在本論文中探討。

所引生，此說法類似於難陀（Nanda）論師⁸⁶，這可視為初期瑜伽行派的立場。⁸⁷

第二種觀點屬於阿毘達磨論師，認為五識可以不間斷地連續生起，否則便和「根蘊說」相互違背。但究竟所違背的「根蘊說」是什麼理論？論主解釋「根蘊說」指前一刻苦根可作為後一刻苦根的因緣（*hetu-pratyaya*）、等無間緣（*samanantara-pratyaya*）和增上緣（*adhipati-pratyaya*），而非所緣緣（*ālambana-pratyaya*）。經筆者考察，《大毘婆沙論》中對於眼識也有相同於苦根的論述：「眼識與眼識為因、等無間、增上、非所緣。」⁸⁸ 藉由此句可證明眼識可以前後剎那連續生起。筆者認為論主以四緣說明根蘊說，論證五識能相續的關鍵在於：苦根與苦根互為因緣和等無間緣。因為這意味著，苦根是苦根產生的原因（因緣），且此二苦根的時間關係是沒有間斷的前後剎那（等無間緣），所以苦根可以連續生起。

在此需要進一步澄清「苦根」的定義，以及「苦根」和「五識」的關係，才能理解為何論主會以苦根能連續生起，來支持五識也必然能連續生起的論證。有部認為「苦根」是樂、苦、喜、憂、捨五種感受根（五受根）的其中一種⁸⁹，又將五受根區分為身、心兩種受：「樂根」、「苦根」歸屬於身受；「喜根」、「憂根」歸屬於心受；「捨根」則因為中性，所以沒有身、心的差別⁹⁰。要言之，身受中的痛苦，即名為「苦根」；心受中的不悅則名為「憂根」。苦根屬於身受，身受需要依賴身觸產生，而身受屬於前五識的範疇，和意識無關⁹¹。如論中所述：

⁸⁶ 難陀是唯識十大論師之一，其特殊立場在於否定種子本有，建立種子新薰說。根據楊惠南(1989)的研究，難陀雖為唯識學者，但採用了有部、經部的異時因果、過未有體論，別於後來唯識學論書《成唯識論》中所主張的俱時因果、過未無體論。

⁸⁷ Chu (2014, p.298) : “Here, it is also clearly said that Yogācāra maintains that the five groups of awareness do not arise from the same kind of awareness; rather, they are necessarily produced by mental awareness, a position similar to Nanda, et al. This can be regarded as the position of the Yogācāra at its early stage.”

⁸⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 131 (T27, no. 1545, p. 682, a13)

⁸⁹ 《阿毘達磨界身足論》卷 1〈本事品 1〉：「五受根，謂樂根、苦根、喜根、憂根、捨根。」(T26, no. 1540, p. 616, b5)

⁹⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷 3〈分別根品 2〉：「頌曰：身不悅，名『苦』；即此悅，名『樂』；及三定心悅，餘處此名『喜』；心不悅，名『憂』；中『捨』二無別。」(T29, no. 1558, p. 14, c6-10)

⁹¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 142：「苦根云何？答：依順苦觸，所生身苦、不平等受，受所攝，是謂『苦根』。」(T27, no. 1545, p. 732, b29-c2)；《阿毘達磨俱舍論》卷 3〈分別根品 2〉：「論曰：『身』謂身受，依身起故，即五識相應受。言『不悅』，是損惱義。於身受內，能損惱者，名為『苦根』。」(T29, no. 1558, p. 14, c11-13)

問：何故苦根非意近行？答：苦根唯五識相應。⁹²

上文清楚說明，苦根只能和五識相應，不能和意識相應。綜合以上論述，可瞭解為何有部會以苦根能連續生起，來說明五識必然也能連續而生。由於有部定義身體上的苦受為「苦根」，所以苦根無法與心理層面的意識相應，只能與生理層面的五識相應。如果有部要承認苦根可以連續生起，則必然要接受與苦根相應的五識也可以連續生起，否則便會違背苦根可以連續生起的道理。如上討論，可知《大毘婆沙論》接受(c)五識→五識的相續模型。

(二) 五識和意識前可為六識中任何一識

為了釐清前五識和意識四種相續模型的可能性，筆者將繼續探討識的「所依」和「等無間緣」，因為此二概念牽涉到識生起的條件。

1. 五識前可為六識中任何一識

《大毘婆沙論》清楚區分五識的「所依」和「等無間緣」：

(1) 有法之眼識所依，非等無間緣，謂「俱生眼」；(2) 有法之眼識等無間緣，非所依，謂「無間已滅諸心所法」；(3) 有法之眼識所依，亦是等無間緣，謂「無間已滅眼界」；(4) 有法非眼識所依，亦非等無間緣，謂「除前相」。乃至身識四句亦爾。⁹³

上述引文以眼識為例，說明前五識的「所依」和「等無間緣」分為四種情況。(1) 俱生眼；(2) 無間已滅諸心所法；(3) 無間已滅眼界。在此需瞭解《大毘婆沙論》對「眼界」和「意根」的定義，論主認為意識的所依是意根，而意根的定義是上一個剎那六識中任何一識：「心中有依眼根，乃至有依意根，依眼根者立眼識界，乃至依意根者立意識界，即六識身無間已滅，立為眼界。」⁹⁴論主指出，心依著眼、耳、鼻、舌、身、意六根，而成立六界，其中的「意識界」是以前一剎那滅去的六識，作為「眼界」，這即表示意識的上一剎那可以為六識中任

⁹² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 139 (T27, no. 1545, p. 715, a10-11)

⁹³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71 (T27, no. 1545, p. 369, c22-27)

⁹⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 127 (T27, no. 1545, p. 661, c29-p. 662, a2)

何一識。(4) 非所依、非等無間緣的有法。筆者歸納引文中所述，整理前五識的「所依」和「等無間緣」如下：

所依	等無間緣	
○	×	眼根
×	○	前一剎那的心所法
○	○	前一剎那的意界
×	×	除前三者以外的法

前五識的所依和等無間緣

上表說明，眼根和前一剎那的六識中任何一識可以作為眼識生起的「所依」。而前一剎那的心所法和前一剎那的意識，可以做為眼識的「等無間緣」。換言之，前一剎那六識中任何一識，可以同時作為前五識的「所依」和「等無間緣」。由此推知，前五識的前一剎那可以是六識中任何一識，而這也表示五識可以連續生起。由此可確定，有部接受六識相續的兩種可能：(b)意識→五識、(c)五識→五識。

2. 意識前可為六識中任何一識

《大毘婆沙論》定義「意界」為意識生起前一剎那的任何一識，而意識的「等無間緣」為「意根」，同於「意界」都指上一刻滅去的識。論中對意識的「所依」和「等無間緣」的描述如下：

若法是意識所依，亦是等無間緣；有法是意識等無間緣，而非所依，謂「無間已滅諸心所法」。⁹⁵

上述表示只要是意識的所依，則必然也是意識的等無間緣。而前一剎那的心所法只能作為等無間緣，而非所依。筆者將上述整理製表比較如下：

⁹⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71 (T27, no. 1545, p. 369, c27-29)

所依	等無間緣	
○	×	沒有這種可能
×	○	無間已滅諸心所法
○	○	意根（六識中任何一識）

意識的所依和等無間緣

簡而言之，意識的所依一定也是等無間緣，而意識的「等無間緣」等同於「眼界」和「意根」，可以是六識中任何一識。因此可瞭解，五識接續意識的次第，有兩種可能：(a)五識→意識、(d)意識→意識。

以上闡明上一刻六識中的任何一識皆可作為意根，引生起下一刻的意識。然而既然意根可以引生眼識，那麼眼識為何不能稱為意識？對於這個議題，筆者認為《大毘婆沙論》已經意識到了，如論中記載：

問：「眼等六識皆依意生，何緣前五，不名意識？」

答：「若法是識，不雜、不共、不亂所依識名『依』。彼『眼』是眼識不雜、不共、不亂所依，故名『眼識』。廣說乃至『身』是身識不雜、不共、不亂所依，故名『身識』。『意』是五識雜、共、亂依，是故前五不名『意識』。」⁹⁶

上文先問六識中任何一識都依賴意根而生，那麼為何不能將前五識都稱為「意識」？論主回答：識這一法，需要不錯雜、不共有、不混亂的根作為所依，才能稱為識的「所依」。例如眼根是眼識獨立的所依，所以依此而生的識能夠稱為「眼識」，其他耳、鼻、舌、身識也是如此，各有各的所依。然而，意識並非如此，儘管意根是五識的所依，但是意根是五識錯雜、共通、混亂的所依，因此前五識不能名為「意識」。簡而言之，說一切有部認為前五識有兩個生起的「所依」，第一個所依是眼、耳、鼻、舌、身各自的「五根」，這是實際的感官根；第二個所依則是五識共同的「意根」，這是指五識生起前一剎那的識，而此識可以是六識中的任何一識。因此，意根雖然是五識生起的所依，但五識不名為意識，因為它是依不雜、不共、不亂的感官根所命名，不是根據雜、亂、共的意根（上一刻滅去的六識中任何一識）而命名。

⁹⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71 (T27, no. 1545, p. 369, c14-19)

小結以上論述，在有部的立場下，五識和意識相續的四種可能性皆可以發生：(a)五識→意識、(b)意識→五識、(c)五識→五識、(d)意識→意識。

第三節 結語

本章試圖處理《大毘婆沙論》中，有部立場下的兩個議題：一、識體數量多少與能否俱起；二、六識功能及其相續次第。筆者將在此梳理出完整的輪廓：

關於第一個識體數量多少與能否俱起的議題，本論文將之分為三個論證子題。其一，有部主張只有一個識體。本論文首先說明六識究竟是同一個心的實體，還是有各別的六個心體是各部派間爭論的議題。有部對法 (*dharmā*) 進行分類的「五位七十五法」中，所列出的心法只有一個。而且，有部認為六識名稱之建立，都是依照識的所依，而有不同名稱上的差別。例如眼根是識的所依時，便稱作為「眼識」，前五識皆是如此，意識也是因為所依為意根，而名為「意識」。可見有部主張識體只有一個，隨根立名而說有六識，並非有六個獨立的識體。

其二，有部認為多識不能俱起。筆者將有部具體的論證分為破斥異見與建立己論二個部分：論主先批判多識俱起說違背了有情生命只有一心前後相續、一剎那只有一因緣和合能生法的原則，且會有同時投生善惡道、一時能緣取所有境界等諸多問題。接著則從正面的角度申論多識不俱起的理由，論主認為一法生起需要有等無間緣，而一剎那只有一等無間緣，故一剎那也只能有一識生起。

其三，本論文羅列存在於《大毘婆沙論》中餘師對多識俱起與否的立場，以給出一個更全面的介紹。首先，有部反對的「二心俱生」是由大眾部所說，大眾部提出煩惱和無煩惱，以及發起善惡業的心和屬於業果的心能同時存在，因為只要具備根、境、作意這三個識生起的條件，便能生起，不限於一時只有一識生起。第二個理由則是因為大眾部提出了意識上有粗、細的差別，且微細的意識可以和粗的意識同時作用，所以可以二心俱起。存在於《大毘婆沙論》的另一種立場為譬喻師，因為主張心、心所同體，只能前後生起，因此也認為一剎那只能有一識，諸識只能前後相續生起。

本章第二個議題，在於六識功能及其相續次第。本文先釐清前五識只有非概念化的自性分別，意識則包含了有概念化的隨念分別和計度分別。而且五識只能緣取自相，意識則能緣取自相和共相。

在清楚了六識的功能後，本文進一步探究前五識和意識接續生起的次第和原因，筆者分為兩個層面討論。第一個層面，先就作用而論，由於前五識無概念分別，故需要意識隨後生起，才能對五識的認識對象進行概念分別。此外，有部認為五識可以連續生起，因為苦根只能與前五識相應，若五識無法連續生起，則會違背苦根以苦根作為因緣和等無間緣，故苦根必然連續生起的理論。

第二個層面，再從六識的所依和等無間緣探討。五識的等無間緣是「眼界」，而有部定義「眼界」為意識生起前一剎那的任何一識，所以可推知五識的前一剎那可以是六識中的任何一識。而意識的等無間緣為「意根」，同於「眼界」都指上一刻滅去的識，因此意識的前一剎那也可以是六識中任何一識。綜合上述討論，《大毘婆沙論》中有部所接受的五識和意識相續模型可以有四種可能性，如下表所示：

	t1	t2
(a)	五識	意識
(b)	意識	五識
(c)	五識	五識
(d)	意識	意識

總結而言，本章以《大毘婆沙論》為中心，梳理有部對於多識能否俱起，以及六識生起的次序及其原因。有部主張只有一個心體來發揮六種識的功能，因此一剎那只能有一個心體作用，不可能多識俱生。而五識和意識因為分別功能不同，所以需要意識接續五識後作用產生概念分別，才能完成一個完整的認識過程。又因為前五識和意識的等無間緣皆可以是上一剎那六識中的任何一識，因此可推知五識和六識可以同類相續，也可差別相續，如筆者在上表中所列出的四種模型。而究竟接下來從有部中分化出來，進一步發展成自己學說的的經部譬喻師所秉持的觀點為何，將是本論文下一章試圖探究的問題。

第三章 經量部之諸識不俱起及其相續說

本論文選擇以訶梨跋摩 (Harivarman)¹ 所著的《成實論》，作為經量部 (Sautrāntika) 思想的探究文本，因為吉藏法師在《三藏玄義》中指出《成實論》常引用經部的理論²，又根據法光法師的研究，《成實論》繼承了早期譬喻師的思想，且否定了說一切有部心、心所相應的理論。³水野弘元也指出《成實論》的教說與譬喻師關係密切，屬於初期經部思想，儘管受到大乘影響，但根本上還是屬於經部。⁴經部的理論已別於原本譬喻師實在論的立場。⁵然而，有不少學者質疑《成實論》究竟是不是正統經部，如呂澂認為真諦以為《成實論》為經部著作是不恰當的說法，並指出儘管《成實論》有大乘空的思想，但仍未擺脫部派佛學的侷限，並非是正宗譬喻師，只能說是別派。⁶印順法師也認為《成實論》是「通過經部，而不限於經部」，屬於經部異師。⁷但是本論文並沒有要追究何謂真正的經部，筆者將《成實論》置於廣義經部的範疇下，因為其具有許多經部共通的觀點，但也有別於經部的思想。⁸

清楚了本論文所界定的經部範圍後，此章節要進一步探問《成實論》的認識論立場究竟為何？而對於初期瑜伽行派的認識論，又帶來什麼意義的影響。《成實論》反對說一切有心、心所別體說，主張心與心所是同體，只能前後次第生起。⁹此外，論中已提出含有部分大乘思維的主張，其觀點影響了瑜伽一系。¹⁰要言之，《成實論》修正了有部的理論，但又提出不全然同於經部的創見，並開展了初期瑜伽行派的思想，因此《成實論》確實是研究部派到瑜伽行派思想發展軌跡的重

¹ 關於訶梨跋摩的介紹，請參見 Lin (2015, pp. 13-23)

² 《三論玄義》卷 1：「成實之宗正依何義？……真諦三藏云：『用經部義也，檢俱舍論，經部之義多同《成實》。』」(T45, no. 1852, p. 3, b25-c1)

³ Dhammajoti (2007, p. 292): “The *Satyasiddhi-śāstra (SatŚ) too apparently inherits the early Dārṣāntika standpoint and repudiates the Sarvāstivāda doctrines of distinct *caittas* and *samprayoga*.”

⁴ 參見水野弘元著；釋惠敏譯，〈譬喻師與《成實論》〉(2000, p.341; pp. 379-381)

⁵ Yao (2005, p. 292): “They also deviate from the Dārṣāntikas, who still agree with the fundamental tenet of the Sarvāstivāda, i.e., the existence of things in three times, and thus can still be legitimately called *sarva-asti-vādins* (“those who hold all things exist”).”

⁶ 詳見呂澂(1982, pp. 172-174)

⁷ 釋印順(1968, p. 573)

⁸ 《成實論》代表的學派在學界尚未有定論，例如楊白衣就認為《成實論》代表大眾部的思想，由於《成實論》隸屬學派之釐清非本研究重點，故本文未加以論述。參見楊白衣(1998, p. 224)；釋印順 (1985, p. 224)。

⁹ 《成實論》認為心所是依心而生的法。《成實論》卷 5〈非有數品 63〉：「心所生法，名曰『心數』。心依心生，故名『心數』。」(T32, no. 1646, p. 275, c17-18)參見陳世賢(2000, pp. 80-81)；Lin (2015, p. 164)：“A *caitasika* is what is born from *citta*, and by nature it is also *citta*.”

¹⁰ 參見水野弘元著；釋惠敏譯，〈譬喻師與《成實論》〉(2000, pp. 379-381)

要文獻。

以下本章將先探討心體數量多少與一時能否多識俱起的問題，再接著考察五識和意識的功能，以及兩者的生起次第。

第一節 識體數量與能否俱起

一、心體數量為多

本節首先聚焦於心體數量是一還是多的問題，《成實論》中有大篇幅一心論者與多心論者的爭辯，不過需注意雙方都同意有六識，爭論焦點在於：五識是否有離開意識而獨立的識體，抑或其實六識本質上是同一個識體。以下本文將一一探討兩種立場的主張。

《成實論》認為心體有多個，屬於多心論，如論中所述：「今此心為一？為多？有人謂：心是一，隨生故多。答曰：多心。」¹¹本節主要聚焦於第六十八到七十二品討論心體數量一或多部分¹²，論主訶梨跋摩從各種角度切入，反駁一心論者的觀點，筆者將其中的論證歸納為三個面向，分別從：（一）六識的差別（二）心的體性（三）心的相續說有多個心體。以下將依照此三個面向，一一梳理論主和論敵的論辯內容，探究雙方的論據，以釐清各別的主張。

（一）從「六識的差別」說多心

《成實論》中記載「心」（*citta*）、「意」（*manas*）、「識」（*vijñāna*）是同屬一體的不同名稱，只要能夠緣取外境，即可名之為「心」。¹³訶梨跋摩基

¹¹ 《成實論》卷 5〈多心品 68〉(T32, no. 1646, p. 278, b6-8)

¹² 《成實論》第 68 到 72 品的內容主旨：

品名	內容
第 68〈多心品〉	《成實論》申明立場
第 69〈一心品〉	一心論者申明立場
第 70〈非多心品〉	一心論者破〈多心品〉
第 71〈非一心品〉	《成實論》破〈一心品〉
第 72〈明多心品〉	《成實論》破〈非多心品〉

¹³ 《成實論》卷 5〈立無數品 60〉：「心、意、識，體一而異名，若法能緣，是名為心。」(T32, no. 1646, p. 274, c19-21) 另可參見 Lin (2015, p. 237)：“*Citta, manas, and vijñāna are the same in*

於此「識」、「心」同體的立場，指出六識的種種不同，並藉由論證六識的實體各別、非一，以闡明心體有多個。筆者將論主與論敵爭辯的問題要旨分為二類：
1. 六識作用與生起條件不同 2. 一識不能緣取多境。以下將依序對雙方的爭論內容進行解讀與分析。

1. 六識作用與生起條件不同

論主訶梨跋摩先以六識的作用不同，說明應有多個識體。他表示：因為「識」即是「心」，而了別「色」的眼識，和了別「香」的鼻識不同，因此應該有多個心。¹⁴其理由在於：六識的了別作用截然不同，意味著六識的體性各別，所以應有多個識，又因為「識」就是「心」，所以心體必然也有多個。一心論者說心體只有一個，但卻又承認有眼、耳等多識，這顯然是相互矛盾、無法成立的，因此應為多心。¹⁵

接著，訶梨跋摩又以六識生起條件不同，論說六識的實體各別：

又眼識生異，謂待光明、虛空等緣；耳識不爾；三識塵到故生；
意識從多緣生，故知不一。¹⁶

訶梨跋摩主張眼識的生起條件之所以與其他識不同，是因為需依賴光明、距離空間等條件；耳識則和眼識不同，有兩種生起方式：其一，聲音和耳根直接接觸，例如耳鳴。其二，聲音不需和耳根接觸，例如雷聲¹⁷；至於鼻、舌、身識，皆需要接觸到相對的境才能產生；而意識則需依賴多種條件生起，因為意根並非如同前五根是物質色法的感官，所以意識生起並不會產生是否需要與外境接觸

nature but different by name. If a *dharma* can take objects (**āḷambana*), it is named *citta*.”

《俱舍論》亦認為心、意、識是同體異名。《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品 2〉：「心、意、識體一……論曰：『集起故名『心』；思量故名『意』；了別故名『識』。』復有釋言：『淨、不淨界種種差別，故名為『心』；即此為他作所依止，故名為『意』；作能依止，故名為『識』。』故心、意、識三名所詮，義雖有異，而體是一。」(T29, no. 1558, p. 21, c18-24)

¹⁴《成實論》卷5〈多心品 68〉：「識名為心，而色識異，香等識亦異，是故多心。」(T32, no. 1646, p. 278, b8-9)

¹⁵《成實論》卷5〈多心品 68〉：「又若心是一，說六識眾，此言則壞。」(T32, no. 1646, p. 278, c2-3)

¹⁶《成實論》卷5〈多心品 68〉(T32, no. 1646, p. 278, b9-11)

¹⁷《成實論》卷4〈根塵合離品 49〉：「耳識二種，或到故知，或不到而知。耳鳴以到故知，雷聲則不到而知。」(T32, no. 1646, p. 268, a17-19)

的問題¹⁸。由此可知，六識生起的條件不盡相同，因此各有各的體性。

進一步，訶梨跋摩以譬喻說明不同識的作用不能相互轉換：

【譬喻一：草火喻（論主）】

又如一業不可再取，識亦如是，不重在緣。又如草火不移到薪，如是眼識不到耳中，故知多心。¹⁹

筆者將此引文白話：「就像一個作用產生之後，不可能再次重複完全相同的作用，識也是如此，不能重複緣取[同樣的對象]。就像草上的火不能[毫無改變地]移到木材上，眼識也不會[毫無改變地]移到耳中，由此可以知道應有多個心。」此文以草上之火為喻，訶梨跋摩表示就算將草上的火轉移到木材上，木材上的火已經不是草上的火了。如同從眼識換到耳識時，並非是將眼識由眼根轉換到耳根上，而是變成另一個識體（耳識）的不同作用。換言之，眼識和耳識是分開獨立，且具有不同認識作用的識體，並非是同一識體所展現的不同作用。

對此觀點，論敵一心論者也以譬喻提出反駁：

【譬喻二：五向室喻（論敵）】

汝雖言：「色等識異」，是事不然，所以者何？若心是一，為種種業，取色聲等，如一人在五向室中，處處取塵，即是心於眼中住，待明等緣，而能見色。²⁰

論敵駁斥雖然論主指出色等六識不同，但事實卻非如此，為什麼呢？一心論者表示，應說心體只有一個，但能產生種種作用，例如識緣取色法、聲音等，就像一個人在一間有五個方位的房間中，可以到處緣取外境，這是因為心在眼根中暫住，等待光明等能讓眼識生起的條件，就能夠見到色法。此外，論敵也以一隻獼猴譬喻一心，五個門的房間譬喻五感官根，而獼猴能於五個門之間自由移動，藉由此經證，來支持五識之間的轉換，是由一個心體於五個感官根移動的觀點。²¹要言之，論敵主張一心可以產生不同的作用，只要識生起所需要的條件具足，

¹⁸ 《成實論》卷4〈根塵合離品 49〉：「意根無色故，無到不到。」(T32, no. 1646, p. 268, a21)

¹⁹ 《成實論》卷5〈多心品 68〉(T32, no. 1646, p. 278, c6-8)

²⁰ 《成實論》卷5〈非多心品 70〉(T32, no. 1646, p. 278, c28-p. 279, a2)

²¹ 《成實論》卷5〈一心品 69〉：「又雜藏中比丘言：『五門窟中，獼猴動發，獼猴且住，勿謂如

一個心體即可生起任何一種識。而非如論主所說的，因為六個識的作用和生起的條件不同，且心體的功能不能任意轉換，因此這些識的功能應是由多個不同的心體產生不同作用而成。

針對此論敵的辯駁，訶梨跋摩以捉瓶手喻破斥：

【譬喻三：捉瓶手喻（論主）】

汝言心一用為多業，是事不然，所以者何？正以了為心，而色了與聲了異，心何得一？又如捉瓶手業，不即此業更捉餘物。如是隨以何心取色，不即此心聞聲。²²

論主表示，論敵所持一個心體可以產生多種作用的觀點是錯誤的。因為心主要的功能就在於了別，而色境和聲境這兩種心所了別的對象並不相同，那麼產生認識作用的心又怎麼會相同？就像能捉住瓶子的手，無法以抓住這個瓶子的作用，去抓取其他的物品。同樣地，當心緣取色法時，並不能以此緣取色法的心，再去產生聽聞聲音、嗅聞味道等不同的作用。

綜上所述，論主與論敵的論辯關鍵在於，六識的作用與生起條件不同，是否與心體是一或多相關：

- (1) 一心論者：主張「一心」，六識認識功能的不同並不影響只有一個心體的事實，因為他們認為六識只是一個心體所展現的不同作用，如同「五向室喻」中一人可在有五個門的房間內自由來去，而見到不同風景，同樣地，一心也可以在五感官根上轉換，產生不同作用。
- (2) 訶梨跋摩：主張「多心」，因為六識的作用與生起條件不同，自然是由不同的心體作用所導致。並以兩個譬喻駁斥一心論的立場：「草火喻」說明諸識間的作用不能相互轉移，「捉瓶手喻」則解釋一個識只有一種作用，不能產生別種功能，去認識其他識的認識對象。

本。』故知一心，於五根門身窟中動。」(T32, no. 1646, p. 278, c16-18)

²² 《成實論》卷5〈明多心品 72〉(T32, no. 1646, p. 279, b20-23)

2. 一識不能緣取多境

除了以六識各別功能的差異論述多個心體的觀點外，訶梨跋摩又以一識無法認識所有外境，反推應為多個心體，並在論中表示：「又若識知塵常如是相，云何更知異塵？若多心生，則能得知。」²³此話說明如果只有一個心體，即表示只有一識能了別外境，那麼應該只能認識到一種相貌。但如此一來，要如何了別其他的外境？訶梨跋摩認為一識只能了別與此識相對應的境，例如眼識只能看見色法，不能聽見聲音；耳識只能聽見聲音，無法看見色法。因此，必然要有多個不同的識，才能夠認識不同的外境。論主藉由此觀點，質疑一心論者，並重申多心的立場：

又若心是一，一識應能取一切塵。說多心者，隨根生識，是故不能取一切塵。若心是一，以何障故，不取一切？故知多心。²⁴

此段文中，訶梨跋摩先批評如果心體只有一個，那麼這一個識應該能夠緣取所有的外境，因為沒有可以障礙此識認知一切境的理由。接著說明之所以主張有多心，是基於「識隨根而生」的觀點，意即隨著不同的根，會生起不同識，所以不可能存在一個可以緣取一切境的識。最後再反問一心論者，如果只有一心，那麼是因為什麼障礙的緣故，讓一識不能緣取所有的境？正因為沒有任何一種識可以認識所有外境，所以應為多心。

論敵對此辯駁：

汝言：「一識不取六塵，故非一心。」是事不然。我以根差別故，識有差別。若識住眼中，但能取色，不取餘塵，餘亦如是。²⁵

論敵反駁訶梨跋摩的看法，並提出：「根差別故，識有差別。」的立場，意指識是因為根的不同而有差別。值得注意的是，此觀點和訶梨跋摩所認為的「隨根生識」相同，論敵也同意論主所主張的一識無法認識所有外境，但並沒有影響論敵一心論的立場。兩者的根本差異在於，論敵認為一識可以暫住在不同的根上，而產生相對的認識作用。例如當識在眼根時，便成為能夠緣取色法的眼識，但並

²³ 《成實論》卷5〈多心品 68〉(T32, no. 1646, p. 278, b8-12)

²⁴ 《成實論》卷5〈多心品 68〉(T32, no. 1646, p. 278, b25-27)

²⁵ 《成實論》卷5〈非多心品 70〉(T32, no. 1646, p. 279, a13-15)

無法緣取其他識相對的外境，同樣地，耳等識也是如此。換言之，論敵認為不同識之間的功能差異，皆是因為一識可以在不同根之間轉換的緣故。

對於一心論者的辯駁，訶梨跋摩以應成法，反駁一心論者理論上的矛盾。他批評「識因根不同而有差別功能」的觀點，並反問：若根是產生識的原因，那麼依照一心論者所主張的只有一識，六根差別對識而言又有何作用呢？²⁶況且若按一心論者的理論，只有一個識體，就應該只需要一根，即能夠作為產生六識的因緣，不需要到六個根。但事實上卻有六根，因此不可能只有一識。

除此之外，關於論敵一識可以自由於六根間轉換的觀點，論主在〈意品〉中，就已表示心無法於諸識之間自由來去的看法：

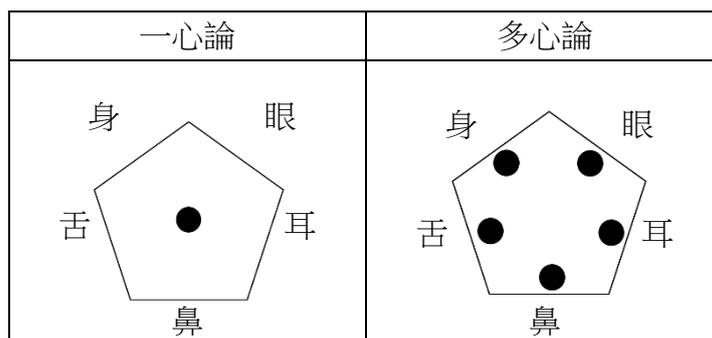
又若心在眼，云何復得到耳？若心生念：我當到耳，則為念耳；
若欲聞聲，即是念聲。若心在眼，不得生念。餘根亦爾，故意不
去。²⁷

上文中，訶梨跋摩是以時間的問題切入論述，他認為當心在眼根時，並不能生起下一刻要到耳根的念頭，因為心在眼根的當下只能生起眼識，一旦生起要去另一識這一念頭的當下，就已不是眼識了。換而言之，沒有任何一識可以生起要轉移到另一識的念頭，因此必然需要有多個識體，發揮不同的識功能，才能產生認識上的改變。以上訶梨跋摩「一識不能緣取別境」的觀點即否定了一心論者只有一個心體能自由來去於諸識的理論。

筆者根據前面一心論者所提出的「五向室喻」，對比多心論者的觀點，以便呈顯兩者間的差異，繪製為下圖，再加以論述：

²⁶ 《成實論》卷 5〈明多心品 72〉：「汝言：『根差別故，識有差別。』是事不然，根是生識因緣，若識是一，根何所為？」(T32, no. 1646, p. 279, c4-5)

²⁷ 《成實論》卷 4〈意品 53〉(T32, no. 1646, p. 271, c13-16)



一心論與多心論者的五向室喻圖（表中●為心體）

如上圖所示，一心論者主張有一個能於五根間自由來去，展現不同作用的識體，如一人在有五個方位的房間中，可以透過不同的門看見不同風景。多心論者則認為有多個心體，每一識有固定的作用，對應其相對的根，就像每個人在各自方位的門前，會見到不同的風景。

小結上述，可知一心論與多心論者皆同意每一識有其相對能緣取的境（如眼識只能認識色法），沒有一識可以認識到所有外境。導致兩種觀點差別的原因在於雙方對於「識體」與「識」關係的認知不同：一心論者主張識因根而有差別，只有一個心體能夠決定要透過哪一根認識外境。訶梨跋摩站在多心論的立場，則認為六識的不同認識作用，是來自不同的識體，並否定有一個心體可以於不同識之間轉換。

（二）從「心的體性」說多心

除了藉由六識差別的論述外，訶梨跋摩也從心的體性來論證多識。筆者將論主與論敵對於心體性的論辯議題歸納為：1. 一心無相反性質 2. 一心無法修習累積 3. 心體無法自知。以下將析論雙方的立場。

1. 一心無相反性質

心識數量一或多對心性的影響，會涉及兩個面向的問題：（1）一心是否能同時擁有二種不同心性（2）心性能否修集。

（1）關於一心是否能同時擁有二種不同心性的問題，論主從心性染淨和受

心所兩個議題上來論究心體的不同²⁸。就煩惱心所而言，如論中所述：

又淨、不淨心性各異，若心性淨則不為垢，如日光本淨終不可污；
若性不淨，不可令淨，如毳性黑不可令白。而施等中，實有淨心，
殺等法中，實有不淨心，故應不一。²⁹

上文先強調有不同的心性，例如心有淨與不淨的不同³⁰。如果心是淨的，不可能同時又是染污的，相反地，如果心性不淨，則不可能同時也是清淨的狀態。進而論主再列舉行布施時的淨心，和殺生時的不淨心，是完全不同的心性，兩者是不能並存的，故應有多心。

接著，就受心所而言，論主說明心會隨著苦、樂受的差異，而有所不同。³¹由此可以瞭解，訶梨跋摩所抱持的觀點為：心會因為煩惱、感受等種種因素，產生染淨、苦樂等不同的狀態，而這些相異、甚至相反的心性不可能同時出現在一個心體上，由此是故，應該有多個心體。

2. 一心無法修習累積

再就心性能否修集的層面而論，一心論者以多心不能修習累積來批評多心論：「又以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力。」³²據此，可知一心論者認為唯有心體是一，才可能透過善惡行為的積累，來改變原本的心性。如果是多個心體，則前念與後念之間的連續是由不同心體前後生滅相續而成，如此便不可能有累積業行的可能。

面對一心論者的質疑，論主回應：

汝言修集，若心常一，何所修益？若有多心，則下中上，次第相

²⁸ 《成實論》卷5〈多心品 68〉：「又淨不淨等諸受差別，故心亦異。又所作差別，故心有異。」(T32, no. 1646, p. 278, b17-19)

²⁹ 《成實論》卷5〈多心品 68〉(T32, no. 1646, p. 278, b19-23)

³⁰ 《成實論》中將心煩惱與否的狀態分別稱為「淨」，與不淨的「垢」，參見《成實論》卷6〈問受品 82〉：「云何名淨？答曰：諸煩惱名『垢』，是煩惱所使受，是名為『垢』；煩惱所不使受，是名為『淨』。」(T32, no. 1646, p. 284, c20-22)

³¹ 《成實論》卷5〈多心品 68〉：「又隨苦、樂等受差別，故心亦不一。」(T32, no. 1646, p. 278, b23)

³² 《成實論》卷5〈一心品 69〉(T32, no. 1646, p. 278, c22-23)

續生，故有修集。³³

他認為若如論敵所說只有一心，那麼此心體便是恆常不變的了。若是如此，怎麼可能透過修習而提升原本的心性？訶梨跋摩指出只有多個識體，才能有上、中、下不同程度的善惡業前後依次相續產生，所以才能夠修習累積。

筆者認為由以上一心論者以「念念滅」³⁴來批評多心論，及多心論者的回應，可推知「念念滅」是論主和論敵雙方都同意的前提。一心論認為心是同一個，所以才能夠修集，如果心是多個，而且不能同時生起多心，那麼心就無法修集，在念念滅的前提下，一心論者批評多心論者無法自圓其說。

3. 一心無法自知

論主也就心體能否自我認識的面向切入討論，如《成實論》中記載：

又可取法異故，能取亦異。如人或自知心，云何自體自知？如眼不自見，刀不自割，指不自觸，故心不一。³⁵

論主從「能」、「所」相對的關係論述，他表示所認識的對象不同，能認識對象的主體也會不同。如人們常說自己可以反省，但心的自體怎能夠自知呢？就像眼睛不能看見自己，刀不能割自己，手指不能碰觸自己，因此心體不可能只有一個。

一心論者反駁訶梨跋摩的觀點，認為心能自知，並舉二個例證說明：

汝言：「取、可取異」，是事不然。心法能知自體，(1)如燈自照，亦照餘物；(2)如算數人，亦能自算，亦算他人。如是心一，能知自體，亦能知他。³⁶

³³ 《成實論》卷5〈非一心品 71〉(T32, no. 1646, p. 279, b3-5)

³⁴ 由於心念相續生滅的時間快速，「念念」常用來表達「剎那剎那」極短時間的意思。如：世親著，玄奘譯《攝大乘論釋》卷2〈釋依止勝相品 1〉：「念念滅者，此二種子剎那剎那滅先生後滅，無有間故。」(T31, no. 1595, p. 165, c16-17)

³⁵ 《成實論》卷5〈多心品 68〉(T32, no. 1646, p. 278, b27-c1)

³⁶ 《成實論》卷5〈非多心品 70〉(T32, no. 1646, p. 279, a16-18)

上文中論敵所舉的例子有二：（1）燈能夠照亮自己，也能照亮其他物品。（2）清點人數的人可以將自己納入算數中，也能將他人算入。一心論者認為，同此二例可證，心也是如此，能夠知自體，也能知他。姚治華研究指出訶梨跋摩所反對的自證理論是大眾部（Mahāsāṃghika）的立場。³⁷又根據《大毘婆沙論》的記載，提出燈能自照此一譬喻的論敵，應為大眾部論師。³⁸

訶梨跋摩針對此二譬喻一一破斥：

汝以燈、算為喻，是喻不然。（1）如為不照然燈，而燈體非不照，故不自照。以燈破闇，眼識得生，眼識生已，亦能見燈及瓶等物。

（2）又算數人，能知自色，亦知他色，故名相知。³⁹

首先，（1）燈火是為了照亮那些不亮的事物而燃的，而燈火自體並非不亮的事物，所以燈火並不是沒有照亮自己。換言之，燈火自體本身就會亮，並不是因自己能夠照明他物而被照亮的，所以說燈不自照。訶梨跋摩也批評一心論者是因為燈火能照破黑暗，讓眼識得以生起，見到燈和瓶等各種事物，而錯以為燈火能自照也能照亮別的事物。（2）接著說明清點人數的人能將自己納入算數中，是因為算數者的心認識到自己身體的這個色法，也能認識到他人的色身，所以能夠知道自他。但這是「心」認識「色法」，而非「心」認識「心」而自知。論主由此二點反駁一心論者的譬喻，認為一心不能夠自知。

（三）從「心的相續」說多心

接著本文關注多心論和一心論對於心相續的論辯，以及《成實論》的立場為何？此議題關乎 1. 心剎那如何相續，以及 2. 造業與受報的連結關係。以下將依序釐清此二問題。

³⁷ Yao (2005, p. 99): "His argument against the Mahāsāṃghika theory of self-cognition in a context that discusses whether the mind is one or many."

³⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9：「或有執：心、心所法能了自性，如大眾部，彼作是說。智等能了為自性故，能了自他，如燈能照，為自性故，能照自他。」(T27, no. 1545, p. 42, c11-14) 釋印順(1985, p. 74)：「心法能知自體，可知這是大眾部的本義。」

³⁹ 《成實論》卷 5〈非多心品 70〉(T32, no. 1646, p. 279, a16-18)

1. 多心剎那生滅相續

訶梨跋摩認為心是由多個不同的心體相續而成，他批評一心論者：

汝言心為一相，若心是「一」，即為是「常」，「常」即「真我」，
所以者何？以今作、後作常一不變，故名為「我」。⁴⁰

論主認為若心只有一個，則表示心是同一、如常，且不會更改的。如此便會產生「常我」的問題，這樣的觀點就如同於外道所主張的有一個前後相同、恆常不變的主體——我。訶梨跋摩並接著指出，論敵主張一心的原因，在於將多心相續，錯以為是一心相續：

又不能知心差別相故，則以為一。如注水相續，心謂為一；如眼
病者見眾髮為一。若於此事能分別者，則知其異。⁴¹

訶梨跋摩表示由於論敵不能區分心有不同的相，而以為只有一心。例如一道流水，實際上是由前後相異、不斷變化的水滴相續而成，又如眼睛有疾病的人看到由很多根頭髮集結成的髮束，會以為只有一大束頭髮。若能清楚分辨心的前後相續是剎那變化的，便能知道其中心體的差異。

另外，論主也引經證支持其多心體不俱起，只能前後相續的主張：「《猿喻經》說：『譬如猿猴捨一枝攀一枝，心亦如是，異生異滅。』」⁴²他認為就像猿猴在樹林中移動，需要捨棄原本手中的樹枝，抓住另一個樹枝，才能夠前進。而心的連續也是如此，是由前後不同的心體，剎那相續而成。引文中的「異生、異滅」意指心的相續是依賴不同體性的心體，以前後生滅的方式生起。

2. 一心無法造業與受報

接著本文將討論訶梨跋摩如何從業的角度回應多心論者的質疑。論敵質疑若是多心，則該由哪一個心體受到果報？一心論者認為唯有心體是一，所造的各

⁴⁰ 《成實論》卷 5〈非一心品 71〉(T32, no. 1646, p. 279, b5-7)

⁴¹ 《成實論》卷 5〈非一心品 71〉(T32, no. 1646, p. 279, b7-10)

⁴² 《成實論》卷 5〈多心品 68〉(T32, no. 1646, p. 278, c1-2) 此經證源自《雜阿含經》卷 12：「猶如獼猴遊林樹間，須與處處，攀捉枝條，放一取一。彼心、意、識亦復如是，異生、異滅。」(T02, no. 99, p. 81, c14-17)

種行為，才能回到自身受報。⁴³換而言之，造作業行和承受業果是同一人，因此必然是同一個心體。接著，論敵進一步對多心論提出質疑：

若心異者，則應異作異受、異死異生，如是等過，故知一心。⁴⁴

由此可瞭解，論敵認為如果有多個不同的心體，則會導致造業者和受報者不同的過失，因此造業與受報的心必然是同一個。面對此質疑，訶梨跋摩先批評論敵，再闡述自己的觀點：

又若心常一，則無業無報。所以者何？正以心及所依為業，若心是一，何有業報？⁴⁵

論主責問如果心是恆常的一個主體，則會造成沒有業行也沒有果報的問題，這是因為需要「能依」的心和「所依」的心才能造業，如果只有一個心，如何產生業報。「所依」在《成實論》中有指涉多種對象，非特定專有名詞，需視前後脈絡而定⁴⁶，筆者認為上面這段引文中的「所依」是指前後剎那的心。要言之，論主認為心相續需要前後不同的心，才可能有造業與受業的關係，因此心體有多個，而此相續的心有「能依」和「所依」的關係。

另外，針對論敵批評多心會造成造業者和受報者不同的問題，論主駁斥：

又汝言異作異受，是亦不然。諸陰相續，非一非異，墮二邊故。⁴⁷

由此文可知，論主認為「我」是由五蘊和合而成，因此先前的造業者和之後的受報者並非相同，但也非完全不同，否則便會陷入兩極化的見解。筆者認為訶梨跋摩此論點的關鍵在於，他主張（1）人是由五蘊和合而成（2）前後剎那的我

⁴³ 《成實論》卷 5〈一心品 69〉：「以心是一，能起諸業，還自受報。」(T32, no. 1646, p. 278, c21)

⁴⁴ 《成實論》卷 5〈非多心品 70〉：「若心異者，則應異作異受、異死異生。如是等過，故知一心。」(T32, no. 1646, p. 279, a22-23)

⁴⁵ 《成實論》卷 5〈明多心品 72〉(T32, no. 1646, p. 279, c10-12)

⁴⁶ 《成實論》曾以「所依」指稱過去的識，如《成實論》卷 2〈二世有品 21〉：「又緣未來意識，依過去意，若無過去，識何所依？」(T32, no. 1646, p. 255, b21-22)

⁴⁷ 《成實論》卷 5〈明多心品 72〉(T32, no. 1646, p. 279, c13-14)

並非完全相同，亦非不同。筆者將對此觀點進一步解釋，以下依次說明。

首先，（1）「五蘊」和「我」非一、非異：人是由五蘊和合而成為的，如果「五蘊」與「我」相同，則「我」是一，「蘊」就不應有五；或可說「蘊」有五，「我」就不應是一，因此「非一」。其次，五蘊和我不能說完全不同，因為沒有離開五蘊而獨立存在的我，因此五蘊和我「非異」。⁴⁸（2）前、後剎那的「我」非一、非異：由於五蘊和合的我，本身並沒有恆常不變的自性，因此前後剎那自然不同。同此道理，造業、受報也有時間的前後關係，因此說非一、非異。

透過以上討論，瞭解訶梨跋摩的立場為：心的連續建立在多個心體的剎那生滅上，又提出同一心無法造業與受報的問題，批評一心論者的立場。

（四）小結

綜合以上，《成實論》分別從（一）六識的差別（二）心的體性（三）心的相續，論述心體的數量為多，並反駁一心論者。而透過這三個議題的開展，《成實論》向我們透露出論主的立場，以及其心識理論的核心觀點，筆者將以上的辯論歸納如下：

1. 從「六識的差別」說多心：（1）因為六識的作用與生起條件皆不同，因此不可能只有一個心體。（2）沒有一識可以同時了別所有外境，故必然需要多個心體才能認識不同外境。
2. 從「心的體性」說多心：（1）心有染淨、苦樂等不同的性質，一個心體不可能同時具有兩種相反的心所，所以應有多個心體，心才能有種種不同的狀態。（2）心能否自知的問題，關鍵在於「認知」需要有「能知」的主體與相對「所知」的對象。此外，論敵以心能夠「自知」來反駁多心的觀點，也是《成實論》不允許的。
3. 從「心的相續」說多心：（1）若只有一個心體，那麼前後剎那都是同一個心，如此會造成心恆常是同一個的問題，違反佛教無常、無我的基本立場。因此，論主認為應由多個心體，前後剎那連續而成。（2）造

⁴⁸ 釋印順(1992, pp.169-170)：「成實論主自宗是主張一異不可說；因為五蘊和合為我，如蘊與我是一，那麼，我是一個，則蘊也不應有五。或者我應如蘊，也成為多我。故說蘊與我是一，不能成立。若說是異，事實上並沒有離四微的柱，離五蘊的我，所以也不能成立。」

業與受報的心不可能是同一心體，否則會導致造業與受報的心相同的問題。

二、諸識不俱起

以上探討心體數量是一、多的問題，論主的立場為多心。接著，筆者將要討論諸識能否同時生起的問題。此為本研究的另一重點，因為這個問題涉及一個完整的認識過程如何完成。

訶梨跋摩同意說一切有部的基本理論：心是依序生起的⁴⁹，在《成實論》中反駁論敵「諸識俱起」的觀點，認為若一時多識俱起，會造成眾多問題。以下筆者彙整論主與論敵的爭論，第一、二點是論主對論敵「諸識俱起」的反駁，第三點則為論主「諸識不俱起」的立場。

(一) 六識不同時作用

首先，論敵主張六識可以同時生起，原因在於日常生活經驗中，眼、耳、鼻、舌、身、意六識可以同時產生認識作用，彼此不會相互干擾，如論中所述：

有人一時能取諸塵，如人見瓶，亦聞樂聲，鼻嗅花香，口含香味，
扇風觸身，思惟雅音曲，故知一時能取諸塵。⁵⁰

論敵認為一人在同一時間可以緣取不同的認識對象，就如同一人看到瓶子時，可以同時聽到音樂、聞到花香、嘴中含著香味、身體感覺被風吹拂的觸感，並想著音樂的歌曲旋律，所以可知，同時能夠緣取多種認識對象。此番論證，論敵是從諸識本身的功能論述，以六識可以同時作用支持諸識俱起的立場。

論主則引經中所述加以反駁，以不同的感受無法同時生起，反推產生受的原因——識，自然也不能同時生起：

⁴⁹ Yao (2005, p. 99): "Harivarman confirms the basic Sautrāntika tenet that minds arise successively."

⁵⁰ 《成實論》卷 5〈識俱生品 75〉(T32, no. 1646, p. 280, b13-15)

又經中說：「若受樂時，二受則滅。」所謂苦受、不苦不樂受，如是等。若識俱生，則應一時俱受、三受，而實不然，故知諸識不一時生。⁵¹

上文引經證：「當樂受生起的同時，另外二受則會滅去。」此二受指苦受和不苦不樂受，這些與樂受不同的受。如果多識能夠同時生起，則應該可以同時產生二種、三種不同的感受，但事實上並非如此，由此可知多識並不能同時生起。以上爭辯，論主是以識產生的不同感受無法同時生起，批評論敵諸識可同時起作用的觀點。然而，論敵又從認識對象切入重申自己的立場，以下本文將繼續分析雙方的論辯。

(二) 一識不可同時認識多個對象

論敵又以一識可以同時認識到多個對象，作為多識可同時生起的理由：

若一識能於身中遍知苦、樂，然則以一眼識亦應能取諸樹。是事不可，云何一識悉知根、莖、枝、葉、花、實？故知多識一時俱生，遍取諸觸。⁵²

論敵指出，如果一識能完全認識到身上的苦受和樂受，那麼一個眼識也應該能認識到樹的不同部分。如果不允許這樣的情況發生，為何一識可以同時認識到一棵樹的根、莖、枝、葉、花、實？由此可知，多識可以同時生起，普遍認識到多個對象。論敵又表示：

又種種色中，一時生知，而青知非即黃知，故知一時俱生多識。⁵³

上文指出，一時可以知道有各種不同顏色存在，且能知道藍色並不等於黃色，藉此瞭解，同時可以生起多識。筆者認為論敵此觀點的依據在於，論敵認為一時產生的不同認識作用，應是由不同識同時作用而成，從此可知一時應可以多識俱

⁵¹ 《成實論》卷 5〈識不俱生品 76〉(T32, no. 1646, p. 280, c10-13)

⁵² 《成實論》卷 5〈識俱生品 75〉(T32, no. 1646, p. 280, b15-18)

⁵³ 《成實論》卷 5〈識俱生品 75〉(T32, no. 1646, p. 280, b18-20)

生。對此，論主訶梨跋摩提出兩個批評責難：

- (1) 若識並生，則應一時知一切法。所以者何？眼中無量百千識生，乃至意中皆亦如是，如是則應知一切法，而實不然，故知諸識不一時生。⁵⁴

這段說明若多識可以同時生起，則應該可以在一剎那瞭知一切法。則一剎那也應該可以產生無量百千個眼識，乃至意識等其他五識也是，如此一來，則應該能夠遍知一切法。但實際上並非如此，不可能同時認識到一切外境，因此多識不可能同時生起。第二個批評為：

- (2) 又識能速取緣，如旋火輪，以轉疾故，不見其際。諸識亦爾，住時促故，不可分別。⁵⁵

上文中，論主指出識可以迅速緣取認識對象，有如旋風火輪般，是因為急速轉動的緣故，無法見到原本的樣子，而看似有一火輪運轉。諸識也是如此，由於生起作用的時間極度短促，造成論敵無法分辨每一剎那皆是不同的識生起，而誤以為可以同時認識到各種外境。

小結上述，論敵從諸識認識對象的差異論述，提出一識可同時認識多個對象，且一時能知道認識對象（藍色），與非認識對象（黃色）的不同，因此諸識可以同時俱起。論主則以歸謬法責難，若一時可認識多個對象，則應可一時了知所有認識對象，但顯然不可能同時認識一切外境，因此諸識不俱起。並指出導致論敵有錯誤觀點的原因，在於諸識生起的时间太過迅速，致使論敵誤將剎那相續的識，錯以為是同時生起。但是，批評論敵不等同於說明「一時一識」的立場，《成實論》仍需要提出更積極的觀點來說明其主張，以下本論文將繼而探討論主立論的根據。

⁵⁴ 《成實論》卷 5〈識不俱生品 76〉(T32, no. 1646, p. 280, c15-18)

⁵⁵ 《成實論》卷 5〈識不俱生品 76〉(T32, no. 1646, p. 280, c1-3)

(三) 識生起的條件

此段，筆者將處理《成實論》的理論基礎，論主提出識需要依賴「次第緣」和「念」這兩個條件才能生起，因此「一時一識」的觀點是足以成立的。以下依序說明此兩項條件。

1. 次第緣 (*samanantara-pratyaya*)

第一項識生起的條件為「次第緣」，根據林乾的研究，《成實論》中翻譯的「次第緣」即是部派所謂的「等無間緣」(*samanantara-pratyaya*)⁵⁶。論中對其定義為：「如以前心法滅故，後心得次第生。」⁵⁷可見一識生起，需要待前一識滅去，後一識才能接續而生，論主以此支持諸識不俱起的立場。此觀點的依據在於，論中主張識需要「四緣」才能生起：

以四緣識生，所謂因緣、次第緣、緣緣、增上緣。……識為次第緣，以識次第生識故。⁵⁸

由上述可知，識由因緣、次第緣、緣緣、增上緣這四緣而生。其中，前一識是後一識的「次第緣」，因為諸識是前後依序生起的。建立在此基礎上，論主勢必只能主張諸識為前後依次而生，不可同時生起，否則會因為缺乏生識因緣中的次第緣，令識無法產生作用。

論主又藉由自問自答的方式，澄清多識如何因「次第緣」而無法同時生起：

又何故六識不一時生？問曰。

諸識皆待次第緣生，故不一時。答曰。

以何障故，一次第緣不得次第生六識耶？

⁵⁶ Lin (2015, p. 261)

⁵⁷ 《成實論》卷2〈立論品等六品〉(T32, no. 1646, p. 253, a2-3)

⁵⁸ 《成實論》卷2〈立論品等六品〉：「以四緣識生，所謂因緣、次第緣、緣緣、增上緣。以業為因緣；識為次第緣，以識次第生識故；色為緣緣；眼為增上緣。」(T32, no. 1646, p. 251, a20-23)

當知先因後果次第生故。⁵⁹

首先，為何六識無法同時生起？是因為諸識都是前後依次而生，所以非同時。接著，又問是什麼障礙的緣故，使作為次第緣的前一識，無法接續在下一剎那同時生起六個識，只能生起一個識？這是因為前因與後果相對，依次生起的緣故。此外，論中也有進一步解釋：「以次第緣故，則知識有因，一一而生。」⁶⁰因為有次第緣，才能確知有前一識作為後一識生起的因，而讓諸識依序生起。換言之，前一剎那只有生起一識，後一剎那必然只能生起一識，前後因果才能對應。

在〈識不俱生品〉中論主也以譬喻說明識為何需要依賴次第緣而生：

問曰：諸識何故要次第生？

答曰：一次第緣故，識一一生。

問曰：何故正有一次第緣？

答曰：法應如是，如汝一神一意，我亦如是。一意一次第緣，如牙屬種應次第生，牙不生莖等。如是隨法屬心，應次心生，不生餘法。⁶¹

上文中先設問：諸識為何需要依照前後次序生起？論主回應：只有一個次第緣的緣故。又問：為何只能有一個次第緣？論主回答：所有的法應皆是如此，就像你只有一個精神意識，我也是如此。一個意識只有一個次第緣，就像芽歸屬於種子，應由種子生芽的次第而生，無法由芽直接生出莖等違反生長順序的構造。與此道理相同，心法也應前後依次生起，無法生出其他違反順序的法。藉由此番問答，可知論主主張一識只有一個次第緣，識與識之間依賴次第緣前後依序生起，不能同時生起多識。

⁵⁹ 《成實論》卷 5〈無相應品 65〉(T32, no. 1646, p. 276, b16-19) 根據 Lin 的翻譯，此句的「問曰」與「答曰」皆出現在所說句子之後。參見 Lin (2015, p. 261-262) 的英譯：“Moreover, why do the six types of consciousness not arise simultaneously? [The opponent] answers: Because each consciousness (*vijñāna*) arises depending on one immediate condition (*samanantara-pratyaya* 次第緣); therefore, [they] cannot arise simultaneously. [Harivarman] asks: Due to what obstacle does one immediate condition not produce [one of the] six types of consciousness in the immediate next moment? One should know that [in the case of immediate conditions,] the preceding cause and the following consequence [always] arise in immediate succession.”

⁶⁰ 《成實論》卷 6〈念品 86〉(T32, no. 1646, p. 287, b24-25)

⁶¹ 《成實論》卷 5〈識不俱生品 76〉(T32, no. 1646, p. 280, c18-23)

2. 「念」(manaskāra) 心所

識生起的第二項條件為「念」心所，《成實論》中對「念」的定義為：「心作發名念，此念是作發相，故念念能更生異心。」⁶²意即能夠令心起作用稱之為「念」，此「念」所顯現的現象是能起作用，因此「念」與「念」能夠更替生起不同的心。根據印順法師的研究，《成實論》中的「念」心所，即是《俱舍論》中的「作意」(manaskāra) 心所，二者的作用都能讓心生起注意力。⁶³論主引經證說明識須待念生：

汝言諸識一時俱生，是事不然。所以者何？識待念生。如經中說：
「若眼入不壞，色入在知境，若無能生識念，眼識不生。」故知
諸識以待念故，不一時生。⁶⁴

上文訶梨跋摩否定論敵一時多識俱生的觀點，指出識需要依賴「念」才能生起，並引經中所說：「如果眼根不壞，且色法可以被作為認識對象，但若沒有能生起識的『念』，則眼識便無法生起。」可知由於諸識需要念才能生起，所以不能同時生起。

此外，論中說一念中不可能同時生起多個心所，否則就會有多種認識產生，如此就應該預設有多個認識主體（人），但這是不可能的，因此一個念之中，不允許受等多個心所法同時運作。⁶⁵又《成實論》也論及在同一時間完成三十七道品⁶⁶的修行次第是沒有道理的，因為一念無法同時修習多個法。⁶⁷由此是故，一念中無法有多個心所同時作用，而識也是如此，一念中無法有多識同時生起，如

⁶² 《成實論》卷 6〈念品 86〉(T32, no. 1646, p. 287, a27-28)

⁶³ 參見釋印順(1968, p. 590)；《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉：「作意謂能令心警覺。」(T29, no. 1558, p. 19, a21)；《成唯識論學記》卷 2：「如《成實論》，彼所說『念』，即『作意』故。」(X50, no. 818, p. 61, a16 // Z 1:80, p. 35, a10 // R80, p. 69, a10)

⁶⁴ 《成實論》卷 5〈識不俱生品 76〉(T32, no. 1646, p. 280, b24-27) 另外在《成實論》卷 6〈念品 86〉中也有相同立場的論述：「念相能成辦事。如經中說：『若眼內入不壞色，外人在現前，是中若無能生異心念者，則眼識不生。』」(T32, no. 1646, p. 287, a28-b1)

⁶⁵ 《成實論》卷 5〈無相應品 65〉：「若一念中，多心數法，則有多了。有多了故，應是多人，此事不可。故一念中，無受等法。」(T32, no. 1646, p. 276, b14-16)

⁶⁶ 三十七道品為能夠幫助達到解脫的修行方法，見《成實論》卷 2〈立論品等六品〉：「道諦者謂三十七助菩提法：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八聖道分。」(T32, no. 1646, p. 251, b23-25)

⁶⁷ 《成實論》卷 5〈非相應品 67〉：「又一時三十七品，則無道理。所以者何？一念不得修多法。」(T32, no. 1646, p. 278, b3-4)

論中有段論主對論敵的回應所述：

汝言心、心數法性羸劣者，以念念滅，故名「羸劣」。⁶⁸

論主回答論敵說心、心所體性弱，是因為念念生滅的緣故，所以稱之「疲弱」。林乾英譯為：“[*Citta and caitasika*] are referred to as “weak” because [they] perish moment by moment.”⁶⁹藉此可知，論主主張心和心所都是「念念生滅」。根據林乾的觀點，論主訶梨跋摩的立場為心是剎那生滅的，即使是維持短暫的一段時間也不行。⁷⁰

(四) 小結

總括上述關於諸識能否俱起的討論，論敵主張諸識俱起，論主依序反駁，並提出識生起的條件，維護其多識不俱起的立場：

1. 就六識能否同時作用而論，論敵認為日常生活經驗可以同時產生多種認識，因此諸識能夠俱起。論主破斥並解釋：受是由識所引生，若能多識俱起，則應能同時生起苦、樂等不同的受，但事實並非如此，因此諸識不俱起，應為相續生起。
2. 就認識作用而論，論敵提出一時可以認識到多個對象，這是因為多識俱生所致。論主則批評若如論敵所說，則應能一時認識一切法，但實際上並不可能，並進一步指出造成論敵錯誤觀點的原因，是由於諸識生起剎那太過短暫，才將剎那接續而生的諸識，誤以為是同時產生。
3. 論主主張識生起有兩個條件：(1) 次第緣 (*samanantara-pratyaya*)：每一識生起有前一識作為次第緣，才能依序生起。(2) 念 (*manaskāra*)：若眼根對著認識對象，但沒有念生起，便無法產生眼識。建立在這兩個條件下，必須主張「一時一識」而且多識不能俱起。

⁶⁸ 《成實論》卷 5〈非相應品 67〉(T32, no. 1646, p. 278, a22-24)

⁶⁹ Lin (2015, p. 288)

⁷⁰ 參見 Lin (2015, p. 288)：“Harivarman’s position is that *citta* is momentary, and it cannot abide even temporarily.”

第二節 六識的功能及相續次第

在釐清心體數量與能否同時生起的問題之後，本文將進一步釐清五識與意識在認識過程中，各自所發揮的功能，以及相續生起的次第。

一、五識和意識的功能

(一) 五識完全無分別

《成實論》認為五識沒有分別的作用，因此無「覺」、「觀」的分別功能：

又五識無分別故，無有覺、觀。⁷¹

若五識中，有覺、觀者，應說其業，實不可說。⁷²

論中又說如果五識中有「覺」、「觀」，則應當能描述五識的分別作用，然而實際上無法被描述。以上引文中的「覺」、「觀」，指的是六識，其功能為產生粗略和細微的分別作用，如論中說：「思惟分別，先麤後細，故名覺、觀。」⁷³依據林乾的研究，「覺」、「觀」即是「尋」(*vitarka*)、「伺」(*vicāra*)心所⁷⁴，筆者認同此觀點，因為說一切有部對「尋」、「伺」心所的定义與內涵，與《成實論》中的「覺」、「觀」相吻合，以下列舉幾點說明。

首先，就定義而言，《大毘婆沙論》中的尋、伺心所，也以心的粗、細作為區別。⁷⁵其次，《成實論》指出覺、觀是產生語言的原因⁷⁶，此觀點也與說一切

⁷¹ 《成實論》卷 6〈覺觀品 92〉(T32, no. 1646, p. 288, c17)

⁷² 《成實論》卷 5〈無相應品 65〉(T32, no. 1646, p. 276, c13-14) 參見 Lin 英譯 (2015, p. 266): "If there were *vitarka* and *vicāra* in the five types of [sense] consciousness, [one] should [be able to] specify their activities; [but] in fact one cannot specify [them]."

⁷³ 《成實論》卷 5〈無相應品 65〉(T32, no. 1646, p. 276, c2-3)

⁷⁴ Lin (2015, p. 263-264): "When [*citta*] thinks and discriminates, at first it is gross, then it is subtle; therefore, it is called *vitarka* and *vicāra*." 又參見 Lin (2015, p. 265): "thought (*vitarka*) and sustained thought (*vicāra*)."

⁷⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42:「尋伺何差別? 答: 心麤性, 名『尋』; 心細性, 名『伺』。」(T27, no. 1545, p. 219, a7-8)

⁷⁶ 《成實論》卷 12〈道諦聚〉:「覺、觀是語言因。」(T32, no. 1646, p. 341, a17) 《成實論》卷 8〈九業品 115〉:「覺、觀能起口業。」(T32, no. 1646, p. 304, b13-14)

有部相同，《大毘婆沙論》認為要有尋、伺，才能發出語言⁷⁷。第三，就修行所要斷除的心之狀態而言，《成實論》提出二禪需滅除覺、觀⁷⁸，《大毘婆沙論》則說明二禪需要滅除語言的根本，即為尋、伺心所⁷⁹。由以上幾點可以確知，《成實論》此處所指稱的覺、觀，即是有部所說的尋、伺心所。換言之，《成實論》主張五識沒有尋、伺心所的分別作用。

再者，因為沒有分別的作用，因此五識也不能「取相」，《成實論》描述眼識見到色法的當下，只能「取色」，不能「取相」⁸⁰，論中對在日常經驗中的眼識有清楚地說明：

若人於眼識中，不能取怨親相及平等相，是則無想，亦無憂喜，
無分別故。⁸¹

如果一個人在眼識中，無法緣取怨、親的差別相，和不怨不親的平等相，則眼識中沒有想心所，也沒有憂、喜，是因為眼識沒有分別作用的緣故。這說明了眼識只是單純的認知，在產生認知的剎那，無法緣取認識對象的細部內容。⁸²

除此之外，論中也否定了五識能有任何感受：

五識中無男女分別，亦無受等分別，是中何所分別？⁸³

五識無法分別男、女，也無法產生苦、樂受等分別，如此五識中如何還能夠有何分別？由此可瞭解，《成實論》無法取相，也無覺、觀、想、受等一切分別

⁷⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 80：「如契經說：要尋、伺已，能發語言，非不尋、伺。」(T27, no. 1545, p. 416, b5)。

⁷⁸ 《成實論》卷 2〈立論品等六品〉：「入初禪滅語言，二禪滅覺觀。」(T32, no. 1646, p. 253, b2-3)

⁷⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 80：「第二靜慮滅語言本。語言本者，謂尋與伺。」(T27, no. 1545, p. 416, b4)

⁸⁰ 《成實論》卷 4〈根無知品 48〉：「經中說：『以眼見色，不應取相，耳等亦爾。』故知眼能取色。」(T32, no. 1646, p. 267, a22-24)

⁸¹ 《成實論》卷 5〈無相應品 65〉(T32, no. 1646, p. 276, b25-28)

⁸² Lin (2015, p. 184)：「This means that at the moment of cognition there is merely cognition, namely, the cognition of the object, and at this moment cognition is not accompanied by the grasping of other signs or properties of the object, such as whether the person is a friend or an enemy.」

⁸³ 《成實論》卷 5〈無相應品 65〉(T32, no. 1646, p. 276, c6-8)

作用。而也正因為五識無分別，所以五識中才沒有煩惱，如論中記載：

又意識中，所有分別因緣，五識中無，故知五識中無煩惱也。⁸⁴

由上文可知，意識中一切分別作用，五識完全沒有，可見《成實論》中所指的「分別」作用，是五識和意識之間嚴格的區分標準。然而，此說法與有部的立場是截然不同的，因為有部認為五識中有「自性分別」(*svabhāvavikalpa*)⁸⁵。此外，《俱舍論》中記載：「自性分別體唯是尋。」⁸⁶Cox 的研究也指出，有部論師認為「自性分別」中有尋心所⁸⁷，但是如同本論文前面的論述，《成實論》認為五識中並沒有尋、伺心所。

至此，可知五識無分別，但「無分別」是否仍為一種認識？《成實論》認為六識的功能即是認識，沒有識則無法產生認知⁸⁸，儘管五識無分別，但還是有基本的認識功能，可以說前五識的認識是無分別的認識。要言之，「認知」的作用從《成實論》來說可以分為無分別的認識（前五識），和有分別的認識（意識）。

對照於有部，其與《成實論》對於六識認識功能屬性的差異有二：（1）「分別」的界定：有部認為五識能有「自性分別」⁸⁹，《成實論》將分別功能完全歸屬於意識，五識全然無分別。（2）「尋」心所的歸屬：有部認為五識伴隨尋心所，《成實論》則認為五識中沒有尋、伺心所。整體而論，《成實論》對於有部中五識認識功能的理論，做出了進一步的修正。

（二）唯意識能分別

在瞭解《成實論》中五識無分別的立場後，本文將接著考查意識的功能。論中以為煩惱皆出現在意識中，如論中所說：

⁸⁴ 《成實論》卷 11〈雜問品 138〉(T32, no. 1646, p. 324, a28-b1)

⁸⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42：「五識身唯有一種自性分別。」(T27, no. 1545, p. 219, b9-10)

⁸⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷 2〈分別界品 1〉(T29, no. 1558, p. 8, b5)

⁸⁷ Cox(1988, p. 36) :“ According to the Sarvāstivādins, there are three types of conceptual thought: 1) simple conceptual thought, or conceptual thought in its intrinsic nature (*svabhāvavikalpa*), which is identified with initial in inquiry (*vitarka*). ”

⁸⁸ 《成實論》卷 4〈根無知品 48〉：「但識能知，非諸根也。若有識則知，無識則不知。」(T32, no. 1646, p. 267, a20-21)

⁸⁹ 參見本論文第二章 p.32 以下對有部「五識非概念化分別」的討論

又此一切煩惱皆在第六識中，五識中無。所以者何？想行第六識，故一切煩惱皆從想生。若不爾，身見等亦應在五識中。⁹⁰

此文說明所有煩惱只在第六意識，五識中沒有煩惱。原因是想心所作用於第六意識中，因此一切煩惱都從想心所產生。若非如此，則執著身體為實有的錯誤見解，也應該會出現在五識當中，但這是不可能的。

在此需說明，《成實論》認為想心所和意識是同一個心識，將心和心所視為同體是《成實論》特有的觀點，《成實論》認為心、意、識是同體別名，只要能緣取認識對象，即名為心⁹¹，受、想、行等心所，都只是心的不同名稱⁹²。《成實論》是「一體次第論」，主張心和心所為同一個心體，沒有獨立於心之外的心所，心所只是心體的不同名稱，因此只能前後生起。⁹³所以說，在此根本立場下，前一節中所討論的覺、觀、想、受等，這些前五識所缺乏的心所，在《成實論》中，皆被視為是和意識同體的心識作用。換句話說，覺、觀、想、受皆隸屬於意識的作用當中。

而究竟與意識同體的想法 (*saṃjñā*) 心所作用為何？《成實論》的定義為：

取假法相，故名為「想」，所以者何？如經中說：「有人少想，有人多想，有人無量想，無所有想，而實無此多少等諸法。」故知想者，取假法相，是想多在顛倒中說。⁹⁴

此引文解釋，緣取假法的相貌，稱之為「想」，如經中所說，有人以為少、多、無量、和沒有，但事實上並沒有這些數量的東西存在。因此可知，想所緣取的相是假的，且大多是錯誤的。換言之，想心所所緣取的相是由假法和合而成，而非實法。因為，若緣取實法，則應稱為「法相」，論中區別了「法相」與「假法相」，若所取的相為「假法相」，便會生起煩惱，「法相」則不會。⁹⁵訶梨跋摩認

⁹⁰ 《成實論》卷 11〈雜問品 138〉(T32, no. 1646, p. 324, a22-24)

⁹¹ 《成實論》卷 5〈立無數品 60〉：「心、意、識，體一而異名，若法能緣，是名為心。」(T32, no. 1646, p. 274, c19) Lin (2015, p. 238) : “In the same manner, *citta* as one [*dharma*], depending on different occasions, obtains various names.”

⁹² 《成實論》卷 5〈立無數品 60〉：「受、想、行等，皆心差別名。」(T32, no. 1646, p. 274, c21) Lin (2015, p. 224) : “That “mental factors” such as contact, feeling, volition, lust, craving, mindfulness, concentration, and so forth are not entities separate from consciousness; instead, they are precisely consciousness in its different modes.”

⁹³ 參見陳世賢(2000, p. 81)

⁹⁴ 《成實論》卷 6〈想陰品 77〉(T32, no. 1646, p. 281, a7-10)

⁹⁵ 《成實論》卷 6〈想陰品 77〉：「如說若取『法相』不能為污，取『假名相』則生煩惱。」(T32,

為一切煩惱皆隨著「取相」而有，如果沒有守護六根，會因為取相，生起各種煩惱。⁹⁶反之，若不「取相」，則煩惱自然不生⁹⁷，論中又說：「想有過故，佛說應斷。」⁹⁸順此可推知，在解脫學的意義下，《成實論》認為會造成煩惱的想心所，是需要被斷除的。

至此已瞭解《成實論》中六識的功能，而認識的完成，需要仰賴前五識與意識的配合，下面本文將說明二者的作用順序。

二、六識的相續模型

六識的生起次第有四種模型：(a)五識→意識、(b)意識→五識、(c)五識→五識、(d)意識→意識。以下探討《成實論》中的論述，並歸納其能否接受這四種可能性。

(一) 五識後必生意識

《成實論》認為五識之後必生意識：(a)五識→意識，在以下引文中，可看出論主的看法：

又汝等說五識次第必生意識，以五識無分別故。若五識中有分別者，何用次第生意識耶？⁹⁹

論主質疑論敵所說的五識生滅之後，必接著生起意識，是因為五識沒有分別功能的緣故。如果五識有分別，為何接下來需要生起意識才能完成完整的認識過程呢？儘管此段引文是論主以論敵的觀點反問，用意在於支持諸識只能前後生起的立場，但由此也可推知，論主和論敵都接受五識和意識前後接續生起的可能。

100

no. 1646, p. 281, c12-15)

⁹⁶ 《成實論》卷 10〈橋慢品 128〉：「一切煩惱皆隨取相」(T32, no. 1646, p. 315, a4-5) 《成實論》卷 14〈道諦聚〉：「若不守諸根，以取相故，諸煩惱生。」(T32, no. 1646, p. 351, c24-25)

⁹⁷ 《成實論》卷 16〈道諦聚〉：「是中取相，故生諸結；諸相斷故，諸結則滅。」(T32, no. 1646, p. 372, b29)

⁹⁸ 《成實論》卷 6〈想陰品 77〉(T32, no. 1646, p. 281, a15)

⁹⁹ 《成實論》卷 5〈無相應品 65〉(T32, no. 1646, p. 276, c8-11)

¹⁰⁰ Lin 指出此段文中，論主與論敵對認識過程的心識結構看法相似，參見 Lin (2015, p. 186)：「Perhaps the opponent with whom Harivarman argues here is someone who holds a similar position

除了因為五識沒有分別作用，所以需要依賴意識隨後生起分別的因素外，意識本身沒有辦法直接緣取外在色法，作為認識對象，也是五識和意識必須前後依次的原因之一，如論中所述：

眼識見色已即滅，次生意識，是意識不見色。¹⁰¹

可見論主同意五識見到色法後會立刻滅去，緊接著生起意識，而此意識無法直接緣取五識所緣取的色法。這是因為《成實論》與有部的三世實有論不同，是剎那生滅論者，只承認現在法是真實的，過去和未來都非實際存在，如論中說：「但有現在五陰，二世無也。」¹⁰²訶梨跋摩更直言眼識只能見現在的色法，來否定過去、未來事物的實在性：「世障故不見，如過去、未來色。」¹⁰³這說明因為時間的障礙，因此無法看見過去和未來的色法，五識所緣取色法的時間在意識生起的上一剎那，早已滅去，因此下一剎那的意識無法緣取已經消失的認識對象，論中又以譬喻說明：

又第六識於自陰中，都無所緣，無現法故，是識不能緣色等法。
若能緣者，盲人亦應見色。¹⁰⁴

第六意識在自己的識蘊中都沒有認識對象，這是因為沒有現在五識所認識的色法，所以意識不能緣取色等上一剎那五識的認識對象，如果意識能夠緣取色法，則眼識無法作用的視障者應該也能見到色法了。可見，不只五識需要意識來分別，意識也需要五識緣取色法，才能進而產生分別，兩者一前一後相續的關係，是因為彼此需要相互依賴，才能完成一個完整的認識過程。至於第六意識是以什麼樣的功能來認識到對象？針對這一點，《成實論》在想心所的功能上有詳細的討論：

又經中說：「眼見色不取相，取相即是想業。」若佛聽識業，而遮想業，當知或有識而無想。若人取相，是見已取，非是見時，

regarding the mind's cognitive process, and proposes that eye-consciousness must be followed by mind-consciousness since eye-consciousness cannot discriminate and only mind-consciousness can discriminate.”

¹⁰¹ 《成實論》卷 11〈立無品 147〉(T32, no. 1646, p. 330, c25-26)

¹⁰² 《成實論》卷 2〈無相品 20〉(T32, no. 1646, p. 255, a18-19)

¹⁰³ 《成實論》卷 4〈根塵合離品 49〉(T32, no. 1646, p. 269, a9)

¹⁰⁴ 《成實論》卷 15〈道諦聚〉(T32, no. 1646, p. 364, a15-17)

以上引文中，論主先引經證，再舉日常生活經驗論述。首先，引經所說：「當眼識見到色法時，無法『取相』，因為『取相』是『想』心所的作用。」從經證可推知，如果佛陀接受眼識有作用，但否定同時有想的作用，則應該知道同時間內，只有眼識，而無想心所。其次，論主說明當一個人能夠「取相」，是在見到對象之後（「見已取」），而非見到對象的當下（「見時」），所以諸識是一前一後次第而生的。藉由此段引文，瞭解《成實論》將「見」與「取」的功能區分，兩者分別隸屬於「眼識」和「想」心所（意識）。簡要而言，「見」到外境的第一剎那生起眼識，下一剎那才能生起能「取」相的想心所，也就是與此心所同體的意識。

然而，究竟上一剎那五識所認識到的內容，如何傳給下一剎那的意識來分別呢？在《成實論》中與回憶的議題有關，論中對「憶」心所的定義為：「知先所更，是名為憶。」¹⁰⁶意即能夠知道先前所更替的（識），即稱為「憶」。根據印順法師的研究，《成實論》中的「憶」心所，即是《俱舍論》中的「念」（*smṛti*）心所。¹⁰⁷訶梨跋摩進一步討論識如何回憶不同識的認識內容：

問曰：云何異識所更，異識能憶？

答曰：（1）憶法如是於自相續生滅法中，即生異識還自能緣。

（2）又知識法爾，異識所更，異識能知，如眼識識色，意識能知。¹⁰⁸

論敵提問為何不同的識在剎那更替之後，能夠被另一個不同的識所回憶？論主回答有兩個理由，第一，能夠回憶不同識的內容，因為識所緣取的法是在自己前後相續生滅的心識流中，即使生起不同的識，還是能夠自己緣取自己。引文中「自相續」的說法，是因為《成實論》認為心識前後相續互為因果，以眼識為例，論中記載：「眼識以前心為因，眼、色為緣。」¹⁰⁹由此瞭解，眼識是以前一剎那的識作為生起的原因，眼根和色境只作為輔助的因緣，心識在前後剎那的因

¹⁰⁵ 《成實論》卷 5〈無相應品 65〉(T32, no. 1646, p. 276, b19-23)

¹⁰⁶ 《成實論》卷 6〈憶品 91〉(T32, no. 1646, p. 288, b7-8)

¹⁰⁷ 釋印順(1968, p. 590)；《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉：「念謂於緣明記不忘。」(T29, no. 1558, p. 19, a20-21)

¹⁰⁸ 《成實論》卷 6〈憶品 91〉(T32, no. 1646, p. 288, b14-18)

¹⁰⁹ 《成實論》卷 3〈非彼證品 40〉(T32, no. 1646, p. 262, c5)

果關係中自己相續。

論主的第二個回答表示，應該要知道識的作用本來就是如此，在不同識更替之下，另一識能夠認知到之前識所認知到的內容，例如眼識認識到色法，隨後生起的意識也能夠產生認識。此段文雖然是在討論「回憶」如何可能，但這也顯示出識操作的規則：儘管意識不能夠直接緣取色法，但由於五識和意識是在同一個心識相續之流中，因此意識仍然能夠藉由回憶知道五識的認識對象。

需要注意的是，五識過後必接意識，但是意識的前一剎那並不必然需要五識才能生起，因為《成實論》認為意根是上一剎那滅去的心，如論中說：

識待根而生，次第滅心，意識得生。¹¹⁰

此文說明識都是依賴根才能生起，而意識所依賴的意根，是前一念滅去的心，只要前一剎那的識滅去，下一剎那的意識便能生起，並不只侷限於五識，意識之後緊接著意識也可以：(d)意識→意識。可見《成實論》對意根的定義同於有部是上一個剎那六識之中任何的識。¹¹¹

(二) 五蘊生起次第：識、想、受、行

《成實論》中非常特殊的認識論在於，認為受 (*vedanā*)、想 (*saṃjñā*)、行 (*saṃskāra*) 是心所，同時也是五蘊中的其中一蘊，如論中所陳述：

又若無心數，則無五陰，是則不可。¹¹²

上文提出如果沒有心所，便會造成沒有五蘊，但這是不可能的。根據林乾的研究指出，此引文中的心所專指受、想、行，若無心所，則會造成五蘊只剩下色、

¹¹⁰ 《成實論》卷 4〈分別根品 46〉(T32, no. 1646, p. 266, b4-5)

¹¹¹ 詳見本論文第二章。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 127：「心中有依眼根，乃至有依意根，依眼根者立眼識界，乃至依意根者立意識界，即六識身無間已滅，立為眼界。」(T27, no. 1545, p. 661, c29-p. 662, a2)

¹¹² 《成實論》卷 5〈立有數品 61〉(T32, no. 1646, p. 275, a22)

在此五蘊中的受、想、行是心所的基礎下，又由於《成實論》主張一時只能有一個心所，因此提出五蘊是前後依序生起的，並不是同時存在於身心中的觀點，其發生順序為：色、識、想、受、思，而非：色、受、想、行、識。在探討此次序前，需瞭解《成實論》對五蘊的定義：

五陰者，眼色為「色陰」；依此生識，能取前色，是名「識陰」；即時心生男女、怨親等想，名為「想陰」；若分別知怨、親、中，人生三種受，是名「受陰」；是三受中生三種煩惱，是名「行陰」；以此事起受身因緣，名「五受陰」。¹¹⁴

《成實論》認為眼等色法為「色蘊」；依賴此色法而生起前五識，能夠緣取前一剎那的色法，稱為「識蘊」；識生起後立即生起男和女、厭惡和喜歡等種種不同的概念分別，此名為「想蘊」；若藉由分別認知到厭惡和喜歡中，人生的苦、樂、不苦不樂三種感受，則稱作「受蘊」；又在這三種感受中，生起貪、瞋、癡三種煩惱，名為「行蘊」；因為這五蘊而有產生生命的因緣，名為「五受蘊」。

其中，值得關注的是「想」緊接「受」的順序。原始佛教對五蘊能否同時生起並沒有明確的文獻根據¹¹⁵，統稱五蘊為「五受陰」，一般稱呼順序為受、想、行、識¹¹⁶，《成實論》則主張經說的五蘊應為前後次第生起¹¹⁷，如論中說：

¹¹³ Lin (2015, p. 243) : “Three *skandhas*—*vedanā*, *saṃjñā*, and *saṃskāra* are *caitasikas*. If there were no *caitasikas*, then there should be only two *skandhas*: *rūpa* and *vijñāna*.”

¹¹⁴ 《成實論》卷2〈立論品等六品〉(T32, no. 1646, p. 251, a16-20) 另可參考英譯 Lin (2015, p. 181) : “He understands the five *skandhas* as a description of the mental process: depending on eye and form (both are *rūpa*) there arises consciousness (*vijñāna*); then there arises the recognition of signs (*nimitta*) such as friend or enemy, which is apperception (*saṃjñā*); one can then have pleasant, unpleasant, or neutral feelings (*vedanā*) in the apperceptions; the three types of feelings may generate three kinds of defilements (*kleśa*); and according to Harivarman, the *kleśas* are the *skandha* of *saṃskāra*.”

¹¹⁵ 需要留意的是，《雜阿含經》中曾描述受、想、思同時生起，此說受到有部和瑜伽行派引用，作為心、心所相應同時生起的根據，然而水野弘元研究指出此概念在巴利尼柯耶和其他的漢譯阿含經中皆未曾出現，因此應為傳承漢譯《阿含經》時，由後期有部附加改變的。《雜阿含經》卷11：「緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。」(T02, no. 99, p. 16, a20-21) 詳見水野弘元著；釋惠敏譯 (2000, p. 326)

¹¹⁶ 如《雜阿含經》卷3：「世尊告諸比丘：「有五受陰？謂色受陰，受、想、行、識受陰。」(T02, no. 99, p. 72, c9-10)

¹¹⁷ Lin (2015, p. 225) : “They suggest that the *sūtra* teaching that a person consists of the five *skandhas* should be understood as denoting that a person is a continuous series of moments of consciousness (*santati*).”

凡夫識造緣時，四法必次第生：識次生想，想次生受，受次生思，思及憂喜等，從此生貪恚癡。¹¹⁸

上文說明凡人的識產生認識時，四種法必然依次第而生起：識、想、受、思。思心所會產生欲求¹¹⁹，進而衍生憂慮和喜悅的情緒，從此之後又會生起貪欲、瞋恚、愚癡等種種煩惱。此特殊的排列順序，可能和《成實論》將五蘊納入苦諦當中相關¹²⁰，荒井裕明的研究也指出這是依照煩惱生起過程所排列的¹²¹，陳世賢則認為《成實論》對於五蘊的排列，是奠基於認識論涵義的說明，以認識論為起點，引發一系列不同的心理活動，而依認識產生的心理活動正是生起煩惱的根源所在，進而能夠提出宗教的修持方式。¹²²

另一方面，根據印順導師的觀點，《成實論》中五蘊的特殊排列順序，與瑜伽行派的「五心」說（卒爾心、尋求心、決定心、染淨心、等流心）相近¹²³，筆者認為此為經部思想與初期瑜伽行派連結的重要線索。至於《成實論》的「五蘊說」和瑜伽行派的「五心說」是否具有繼承性的問題，筆者在本章將暫時擱置，此議題將放在下一章，瞭解初期瑜伽行派的五心和《成實論》中五蘊的特殊排列如何相近，以探索經部到瑜伽行派心識相續概念發展的脈絡。

綜合本節所述，可以得知《成實論》對於六識相續的四種模型，主張必為(a)五識→意識，否定(c)五識→五識。又從五蘊生起的次第，可知《成實論》接受了(d)意識→意識的可能。至於(b)意識→五識，則可從另外三種可能的觀點，推知《成實論》接受此可能性。

第三節 結語

綜合前述，本章圍繞在兩個議題上：一、識體數量與能否俱起；二、六識功

¹¹⁸ 《成實論》卷 5〈非相應品 67〉(T32, no. 1646, p. 277, c16-19)

¹¹⁹ 《成實論》卷 6〈思品 84〉：「問曰：何等為思？答曰：願求為思。」(T32, no. 1646, p. 286, a11-12)

¹²⁰ 《成實論》卷 3〈色相品 36〉：「問曰：汝言五受陰是苦諦，何謂為五？答曰：色陰、識陰、想、受、行陰。」(T32, no. 1646, p. 261, a6-8)

¹²¹ 參見荒井裕明(1999)

¹²² 參見陳世賢(2000, pp.68-69)

¹²³ 釋印順(1968, p. 586)：「如識是率爾心，想為尋求心，受為決定心，思為染淨心，此下就是等流心了。」

能與生起次第的問題。

第一，關於識體數量多少的議題上，《成實論》主張有多個識體，理由可分為三個面向：首先，由於六識有功能與生起條件等種種不同差別，不可能由同一個識作用而成。其次，一識不能同時具有苦、樂和染、淨等不同的體性，故應有多識才能有不同性質，也才能夠產生對另外一識的認識而自省。第三，就心的相續而言，如果只有一識，便意味著心是恆常不變的同一個心體，如此識便無法產生造業與受報等前後關係，唯有不同的識才能讓心前後相續。

再就多個識體能否同時生起的問題而論，《成實論》認為因為六識不可能同時作用，否則會同時生起苦、樂等相反的感受。因為諸識生起的時間太過短暫，前後接續迅速，才造成以為諸識能俱起的誤解。事實上，需要依賴前一識，作為後一識的「次第緣」(*samanantara-pratyaya*)，而且同時需要有「念」(*manaskāra*)心所緣取認識對象，識才能夠生起。而作為識生起條件的「次第緣」與「念」都是一時一個，故識必然只能相續，無法同時生起。總體而言，「多識」與「識不俱起」這二個立場是相輔相成的，正因為識體數量為多，且不能同時作用，因此必然不可能多識同時生起，必須是前後依次而生。將此二觀點結合，可以得知《成實論》主張「多心體不俱起」。

至於第二個六識功能與生起次第的議題，在對六識功能的定義上，《成實論》主張前五識完全無分別，因為五識沒有「覺」(*vitarka*)心所的分別作用，無法做粗略的分別，與有部不同的是，有部認為五識有尋心所的粗略分別作用，因此能有「自性分別」。《成實論》則將分別的功能侷限於第六意識，又因為論中主張心、心所同體，因此覺、觀、想、受心所的作用，都在意識之中。

正因為前五識與意識的功能不同，所以需要兩者的搭配，才能完成對外境的認識過程：從無分別的認識到概念分別的認識。《成實論》主張五識之後必接意識，五識緣取外在的認識對象後，需依賴意識進行分別。因為意識具有「憶」(*smṛti*)心所的作用，所以可以緣取前五識的認識內容。此外，《成實論》主張心識在前後剎那的因果關係中，是自我相續的心識之流，儘管是由不同的識前後接續，但仍在同一條相續的心識流上，故後一識可以緣取同在一條心識流上前一識的認識內容。而在此流的識體出現順序上，五識之後必接意識，但意識的前後剎那不必然接續五識，由於意根是前一剎那滅去的識，六識中的任何一識都可以成為意根，而生起意識。

最後，《成實論》提出相當特殊的看法：受、想、行蘊是五蘊中也是心所，且將五蘊視為煩惱發生的過程，生起序列為色、識、想、受、思，別於既往的排列方式：色、識、受、想、思。此特殊觀點是否影響瑜伽行派的「五心說」，此問題將在下一章進行探究。



第四章 初期瑜伽行派之諸識相續說與俱起說及其爭議

本章旨在探討初期瑜伽行派對於心識作用時序性觀點上的差異，以瑜伽行派根本經論《瑜伽師地論》(*Yogācārabhūmī-sāstra*) (以下簡稱為《瑜伽論》) 與《解深密經》(*Samdhinirmocana-sūtra*) 為中心。

本文關注(1)一剎那諸識如何俱起，以及(2)六識前後生起次第為何的問題。在前兩章的討論中，心體數量是決定多識能否俱起的理由之一，因此是重要的議題，然而心體數量的爭議到了初期瑜伽行派，已不如部派時期重要，多個心體的預設在當時似乎已成為共許的觀點。《瑜伽論》中沒有關於心體數量多少的討論，但明確論述六識各有不同的自性¹，由此可推知，六識是各別獨立的實法，因此《瑜伽論》和經部一樣主張有多個心體。到了瑜伽行派，重要的論辯問題已從：五識是否是獨立於意識之外的識體，轉而在於：是否有獨立於六識之外的識體。《瑜伽論·本地分》雖仍維持部派的傳統，主張心、意、識三者同體異名²，只是意識的不同面向³，但已開始強調心、意、識的各別性⁴。而同樣作為瑜伽行派經典依據的《解深密經》，則建立「一切種子心識」作為六識生起的根基。由上述可知，初期瑜伽行派的多個心體已成為共識，因此本章不再探討此議題，而將重點放在諸識在一剎那如何俱起，以及前後生起次第為何的問題上。

《瑜伽論·本地分》中的〈五識身相應地〉和〈意地〉只說明諸識生起的前後關係，其沿襲了說一切有部的傳統，主張一時不能有二識俱起。⁵至於《解深密

¹ 《瑜伽師地論》卷1：「云何眼識自性？謂依眼了別色。……云何耳識自性？謂依耳了別聲。……云何鼻識自性？謂依鼻了別香。……云何舌識自性？謂依舌了別味。……云何身識自性？謂依身了別觸。……云何意自性？謂心、意、識。」(T30, no. 1579, p. 279, a25-p. 280, b6)

² 《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品2〉：「心、意、識體一」(T29, no. 1558, p. 21, c18)《成實論》卷5〈立無數品60〉：「心、意、識體一而異名」(T32, no. 1646, p. 274, c19)詳見本論文第二、三章。

³ 《瑜伽師地論》卷1：「云何意自性？謂心、意、識。『心』謂一切種子所隨、依止性所隨、依附依止性、體能執受、異熟所攝阿賴耶識；『意』謂恒行意及六識身無間滅意；『識』謂現前了別所緣境界。」(T30, no. 1579, p. 280, b6-9) 陳一標(2001, p. 75)：「六、七、八三識在此尚未完全一一獨立，彼此合為一個『意』。」

⁴ 參見陳一標(2001, p. 71)：「部派佛教皆承認此三者有共通性，……瑜伽行派雖然似乎有意維持此一傳統傾向，而將三者統稱為「意」，但由於部派佛教細心思想發展至阿賴耶識的提出，在第六意識之外，別立一新識已勢不可免，所以，雖統稱為意，卻已傾向個別、特殊化。」

⁵ Takatsukasa (2014, p. 187)：「As a result of the examination about individual moments, the simultaneity turned out to be completely impossible just as it is in the Sarvāstivāda-related Abhidharma tradition.」

經》則主張一時可以多識生起⁶，這與《瑜伽論·本地分》一時只能有一識生起的立場截然不同，因此本章致力於探究此二說的具體差異。值得注意的是，《瑜伽論·本地分》與《解深密經》有思想發展的前後連續性，勝呂信靜認為發展依序為：《瑜伽論·本地分》、《解深密經》、《瑜伽論·攝抉擇分》⁷，且整部《解深密經》除序品外，全文被收錄在《瑜伽論·攝抉擇分》中。高橋晃一也指出《瑜伽論》的〈本地分〉和〈攝抉擇分〉的形式和內容皆有前後關係，兩者有思想發展階段的差別。⁸

最後，本文除了透過文獻分析比較兩者觀點上的差異，提出兩種說法在理論上各別的困難外，亦嘗試從後來唯識學者對此二說的詮釋，說明這兩種觀點不僅同時被保留下來，而且被給予會通的詮釋。

第一節 《瑜伽師地論·本地分》的諸識「相續說」

〈本地分〉是《瑜伽論》的基礎，篇幅占全論的一半，由「十七地」組成，最初的〈五識身相應地〉、〈意地〉這二地是描述一般情況下的心識內容（非禪定、睡眠、休克等狀態），此二地分別論述五識和意識的相關問題，其中的論題包括：自性、生起條件、所緣境界、伴隨而起的的心所、作用⁹，兩地中皆有討論到認識的心識運作過程。因此，本節主要針對〈五識身相應地〉、〈意地〉進行考察，並以兩個論題總括以下的討論：（一）「五心」的相續說：探討「五心」各別的作用，及五識和意識在「五心」說中的功能。（二）六識的相續模型：分析五識與意識前後生起次第的關係。

一、「五心」的相續說

《瑜伽論》提出在認識的過程中，會依序生起五種心，以下分別討論散亂與不散亂時的心識作用情形，並探討五識、意識在此過程中所扮演的角色，和兩者

⁶ 《解深密經疏》卷3：「總言諸識俱轉。」(X21, p. 247, a21 // Z 1:34, p. 367, a13 // R34, p. 733, a13)

⁷ 參見勝呂信靜(1989, p. 304)

⁸ 高橋晃一著；李鳳媚譯(2011, p. 7)

⁹ 《瑜伽師地論》卷1：「謂自性故、彼所依故、彼所緣故、彼助伴故、彼作業故。」(T30, no. 1579, p. 280, b5-6)

間的關係：

(一) 不散亂時的「五心」

〈五識身相應地〉以眼識為例，說明在一般的情況下，認識生起的過程以「五心」的方式依序排列，論述如下：

由眼識生，三心可得。如其次第，謂率爾心、尋求心、決定心。
初是眼識，二在意識。¹⁰

由上文可知眼識在認識對象的過程中，會有三種心產生，依序為「率爾心」¹¹、「尋求心」、「決定心」。此「三心」中的第一種心是眼識，後二種心則是意識。在討論心識生起順序之前，需要先瞭解為何明明共有五種心，論文中卻特別只說有「三心」可得？窺基解釋因為前三種心時常現起，後二種心卻不一定會必然隨後生起¹²。這是由於《瑜伽論》認為在一般認識過程中，若對認識對象產生分別的作用，必然會現起前三種心。但若要後二種心（決定心、染淨心）接著生起，就不能夠分心，需要在意識還沒有改變所緣，仍與眼識認識同一個境界的前提下，才能夠有完整的「五心」生起。

在說明前三心的特點後，論文接著描述一般眼識作用時，「五心」如何相續：

決定心後，方有染淨，此後乃有等流眼識，善、不善轉，而彼不由自分別力。乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善或染，相續而轉。如眼識生乃至身識，應知亦爾。¹³

筆者綜合以上兩段引文的描述，整理「五心」的作用次第和功能：（1）當眼識接觸到認識對象的一剎那，立即生起的第一個心是「率爾心」。（2）其次

¹⁰ 《瑜伽師地論》卷 1 (T30, no. 1579, p. 280, a22-23)

¹¹ 需注意《瑜伽師地論》中只有「率爾心」沒有出現過「卒爾心」，後人常以「卒爾心」來指稱，如窺基《瑜伽師地論略纂》、《大乘法苑林章》、遁倫《瑜伽論記》、圓測《解深密經疏》等。除了原文使用「卒爾心」外，本論文中統一使用「率爾心」。

¹² 《瑜伽師地論略纂》卷 1：「說三心者，諸心生時多起三故，後二心不定。」(T43, no. 1829, p. 6, a29-b1)

¹³ 《瑜伽師地論》卷 1 (T30, no. 1579, p. 280, a24-27)

生起的「尋求心」會尋覓前一剎那眼識的認識對象，來作為所緣境。(3) 接著產生的「決定心」能對此所緣境做出分別判斷，確定其意義或價值。(4) 在「決定心」後的認識便產生了染淨的分別。因為意識的判斷會才有與煩惱心所相應的染心，與無煩惱的淨心的差別，而生起「染淨心」。(5) 經過意識的判斷後，心會延續前面的狀態，牽引出與前剎那的意識相同染淨的「等流心」。¹⁴

「等流」的意思是前後性質相等，而流轉相續，表示此時的眼識與和前一剎那「染淨心」意識的屬性相同。換言之，若前一剎那是清淨心，則下一剎那的等流心也是清淨的。之所以會有染和淨的差別，是因為此「等流眼識」並不是由眼識本身的分別作用所生起，而是從前一剎那的意識牽引所導致的結果，「等流心」本身並沒有決定和了別的能力。

需要關注的是，「五心」的中間三心：「尋求心」、「決定心」、「染淨心」都是意識。也就是說，意識連續出現了三個剎那。而同樣為意識的這三種心作用有何不同？透過《瑜伽論記》中遁倫的解釋，有助於瞭解此問題：

「卒爾」眼識逢違、順色，次起分別意識「尋求」、「決定」。
若不防護此分別意識，其次即入「染淨」心位生諸煩惱。¹⁵

遁倫從修行的角度上，提醒修行者如何善護自己的五識，他解釋眼識「率爾心」遇到不喜歡或喜歡的認識對象，接著會依序生起能分別的意識「尋求心」和「決定心」。若不防備、保護此能夠分別的意識，接著馬上就會進入能與各種心所相應的「染淨心」。由此可知，當「決定心」分別之後，就會決定下一剎那的「染淨心」是有煩惱或無煩惱的心。在遁倫的解釋中，討論了「五心」中的前四種心，其中只有第一個「率爾心」是五識範疇中的眼識，其他都是意識。這是因為眼識「率爾心」本身並無了別的能力，所以眼識的認識對象需要由接下來的意識做進一步的分別。

儘管在「五心」的認識結構中，有三個意識相續生起，但真正能對於外境產

¹⁴ 參見 Keng (2018, p. 477) : “(1) mind as it occurs directly (*aupanipātika*; shuai'er 率爾); (2) mind as it investigates [the object] (*paryeṣaka*; xunqiu 尋求); (3) mind as it settles upon a determination (*nīścita*; jue ding 決定) [about the object]; (4) mind as it is impinged upon by [moral] defilement (*saṃkleṣa*; ran 染) or purity (*vyavadāna*; jing 淨); and (5) mind as it is homogeneous (*naiṣyandika*; dengliu 等流), i.e., has the same moral quality as the previous state of mind (4). ”

¹⁵ 此段引文是遁倫對〈聲聞地〉中論述如何防護意念的解釋。《瑜伽論記》卷 6 (T42, no. 1828, p. 434, a19-21)

生明確認識的心只能是第二個意識「決定心」。因為第一個意識「尋求心」還在尋伺所緣境，是為了進行概念分別的前準備。而第三個意識「染淨心」是否與煩惱相應，已經由前一剎那的「決定心」決定。藉此分析，可以瞭解整個「五心」中，只有意識「決定心」能對於認識對象進行概念分別，是認識過程中非常關鍵的一個階段。

小結以上，將眼識、意識與上述的「五心」對照，可知眼識只有第一個「率爾心」，和最後一個「等流心」。中間三個「尋求心」、「決定心」、「染淨心」皆為意識。除眼識外，前五識中其餘四識：耳識、鼻識、舌識、身識的運作都與眼識相同。根據以上所述，簡要列出五識和意識在不散亂時「五心」認識過程中的順序：

t1	t2	t3	t4	t5
率爾心 五識	尋求心 意識	決定心 意識	染淨心 意識	等流心 五識

(二) 散亂時的「五心」

以上討論了非散亂時的心識狀態，以下接續討論「散亂」的心識狀態究竟如何運作。「散亂」在《瑜伽論》中是一種心所¹⁶，指能幫助心生起，且同時伴隨著心存在的心所有法。¹⁷此散亂心所的作用是讓心不能持續專注在所緣境上。圓測對「散亂」的解釋為：只要是不依「五心」中前三種心「率爾心」、「尋求心」、「決定心」的次第而生，就名為「散亂」。¹⁸《瑜伽論》在〈意地〉中提出了散亂與不散亂的兩種心識運作狀態：

從此無間，或時散亂，或耳識生，或五識身中隨一識生。若不散

¹⁶ 「散亂」是〈意地〉中所列出的 53 個心所之一。《瑜伽師地論》卷 1 (T30, no. 1579, p. 280, b18)

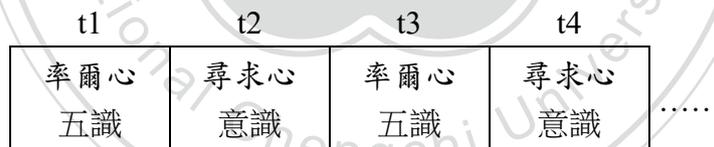
¹⁷ 在〈五識身相應地〉和〈意地〉中都有說到「助伴」，五識和意識都有相應的心所。引文內〔〕文字為筆者所加。《瑜伽師地論》卷 1：「彼〔識〕助伴者，謂彼〔識〕俱有相應諸心所有法。」(T30, no. 1579, p. 279, b19-20)

¹⁸ 《解深密經疏》卷 1：「意識任運，不依前三心次第，故名散亂。」(X21, no. 369, p. 175, c23-24 // Z 1:34, p. 295, d16-17 // R34, p. 590, b16-17)

亂，必定意識中第二決定心生，由此尋求、決定二意識故，分別境界。¹⁹

上面引文中的「從此無間」是指在意識「尋求心」生起後，無間接續下去的心識狀況。依據當時心識是否有「散亂」心所生起，將緊接著「尋求心」後心的狀態來判定，可以區分為兩種情況：（1）如果當時心散亂，會生起耳識，或前五識中任何一識生起。（2）如果當時心不散亂，則意識必定會接著第一種能確定所緣的「尋求心」後，生起第二種能識別所緣的「決定心」，並由此二種意識來分別所緣境。

所以當意識「尋求心」生起後，若受到散亂心所影響，便無法生起意識「決定心」，只能生起五識。從「五心」的次序來看，得從第二個意識「尋求心」，回到第一個五識「率爾心」重新開始。圓測也指出五識「率爾心」後，必接意識「尋求心」。而意識「尋求心」之後所生的心，則依心是否散亂而產生不同的心識。若心散亂，則接著又是「率爾心」生；若不散亂，則生起「決定心」，依序接著「染淨心」到「等流心」，形成完整的「五心」。²⁰換而言之，認識的過程在「尋求心」後，是由是否與散亂心所相應，來決定接續生起的是哪一種心。筆者將散亂時的心識運作情形簡列為下圖：



從認識的角度而言，如果心散亂，在進行到認識的二個階段（尋求心）後，就沒辦法產生意識判斷分別（決定心），認識就必須要繼續尋找新的對象，而回到認識的第一個階段（率爾心）重新認識對象。可以說，《瑜伽論》在整個「五心」過程的論述中，表現出一個「認識論」的完整發生系統。

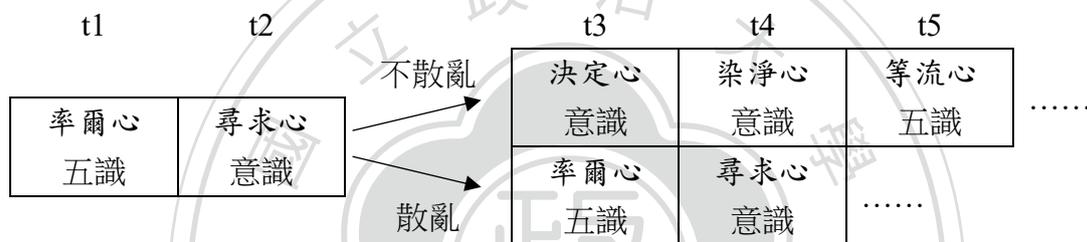
¹⁹ 《瑜伽師地論》卷3 (T30, no. 1579, p. 291, b3-6)

²⁰ 《解深密經疏》卷1：「又『卒爾』五識後，必有『尋求心』。『尋求心』後，或散不散。散即復起卒爾五識，不散即起第三『決定』，乃至『等流』。」(X21, no. 369, p. 175, c16-18 // Z 1:34, p. 295, d9-11 // R34, p. 590, b9-11)

小結以上對散亂與不散亂「五心」的討論，得到「五心」相續的規則，如下：

- (1) 「率爾心」後，必生起「尋求心」。
- (2) 「尋求心」後，由是否與散亂心所相應，決定接續的是哪一種心：不散亂接「決定心」、散亂則接「率爾心」、「尋求心」。
- (3) 「決定心」後，必生起「染淨心」。
- (4) 「染淨心」後，必生起與前一剎那相同染或淨的「等流心」。

綜合以上的分析，筆者試將「五心」和五識、意識的關係整理如下圖：



(三) 「五心」後必接意識

《瑜伽論》提出了認識過程的「五心」模型，但卻沒有明確說明下一個「五心」如何接續，這就產生了「五心」之後生起什麼識的問題，此議題與本論文關切的六識生起次第相關，因為若「五心」可直接接續「五心」，則代表五識可以連續生起，若此觀點成立，便會違背《瑜伽論·本地分》五識後必接意識的立場²¹，因此「五心」與「五心」間如何相續，值得進一步探究。

關於此問題有兩種可能性：(1)「五心」直接接著「五心」(2)「五心」無法直接接續下一個「五心」，中間有其他心識連繫。若以眼識為例來看，兩種假設都有困難：首先，若前後兩個「五心」連續無間斷，則表示眼識「等流心」之後，緊接著眼識「率爾心」，這樣就形成兩個眼識連續生起的情況，違反了《瑜伽論·本地分》五識不連續生起的觀點。但如果第一個假設不成立，而提出第二

²¹ 《瑜伽師地論》卷3：「又一剎那五識身生已，從此無間，必意識生。」(T30, no. 1579, p. 291, b1-3)

種兩個「五心」前後有間斷的假設，那麼又會產生：在「等流心」之後，連接下一個「五心」的心識是什麼的問題。對於「五心」間的如何相續，可從論中對眼識「五心」的描述中找到線索，論中說道：

決定心後，方有染淨，此後乃有等流眼識，善、不善轉，而彼不由自分別力。乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善或染，相續而轉。²²

引文中的關鍵在於第二句，意思是：「一直到意識不轉向其他境，所經過的這一段時間，眼識、意識這二識，或者是善的，或者是染的，會相續生起而運作。」重點在於眼識「染淨心」的染或淨會延續前一刻意識「決定心」所決定的染或淨而生起。然而，這段話中「經爾所時」所指出的「經過一段時間」究竟是指同一個「五心」內的時間，還是指運行到了下一個不同的「五心」？可見這段話所論述的時間點有其模糊性，這是本節探討問題的關鍵。

此外，根據以上兩種理解，也會影響到對於「相續而轉」的解讀有兩種可能：「等流心」究竟是指五心內的前後相續，或是五心後的繼續相續。對此，遁倫指出古代印度學者此有兩種解釋²³：（1）眼識只能生起一剎那，表示「等流心」是指一剎那的眼識。（2）眼識可相續生起，意味著「等流心」是指眼識可以接著眼識生起，並非只能生起一剎那。遁倫說明第二種解釋可以在《成唯識論》中找到根據。經筆者考察，在《成唯識論》中，確實引用了上面《瑜伽論》的這段論述，並加以解釋說：「彼意定顯經爾所時，眼意二識俱相續轉。既眼識時非無意識，故非二識互相續生。」²⁴此文認為《瑜伽論》的一定是要顯示：經過一段時間，眼識和意識這二識是同時又能相續運轉的，既然眼識生起時並非沒有意識，所以並不是眼識和意識前後相互接續而生（互相續生）²⁵。

顯然，上面古代印度學者的這兩種解釋不只矛盾，可以說是完全相反：（1）第一說主張五識只能生起一剎那，不能繼續連續生起下去。（2）第二說認為眼識、意識在一剎那能同時生起，且能連續產生，同時否定了眼識和意識各別生起

²² 《瑜伽師地論》卷 1 (T30, no. 1579, p. 280, a24-27)

²³ 《瑜伽論記》卷 1：「或善或染相續而轉者。西方兩解：一云，眼識唯一剎那；一云，亦得相續，如《唯識論》。」(T42, no. 1828, p. 317, c20-21)

²⁴ 《成唯識論》卷 4：「如何不許多念相續？故《瑜伽》說：『決定心後……乃至身識應知亦爾。』彼意定顯經爾所時，眼意二識俱相續轉。既眼識時非無意識，故非二識互相續生。」(T31, no. 1585, p. 21, a13-19)

²⁵ 本章第三節會進一步探討「互相續生」的生起模型，參見本論文 pp.101-102。

和前後相續的觀點。這樣對於《瑜伽論》截然不同的解釋，顯示出後來唯識學派以《瑜伽論》為根據，發展出全新的理論。然而回到《瑜伽論》原文檢視，筆者認為若就文脈來看，在前後文的論述中，並沒有提到眼識與意識能夠同時生起，而且引文中明確說到：「此後乃有『等流眼識』。」²⁶因此筆者主張第一種解釋：認為「相續而轉」是指眼識只生起一剎那較為合理，所以「五心」中的最後一種心「等流心」是一剎那生起的「眼識」。

進一步，以此結果回應「五心」之後生起什麼識的問題，可以推知：在「五心」之後，所生起的識必為意識。根據以上此說，筆者作一圖示如下：

五心				
t1	t2	t3	t4	t5
率爾心 五識	尋求心 意識	決定心 意識	染淨心 意識	等流心 五識
意識.....				

以上的討論是針對〈本地分〉中，「五心」相續的分析。以下將進一步考察六識的相續模型。

二、六識的相續模型

接下來，將探討《瑜伽論·本地分》中六識相續的可能性，前五識和意識的相續共有四種可能性：(a)五識→意識、(b)意識→五識、(c)五識→五識、(d)意識→意識。最後筆者將做一個綜合分析，以梳理出一個完整的識相續過程，究竟會以什麼方式進行。

(一) 五識後必為意識

《瑜伽論》〈意地〉中，明確指出五識在一剎那生起之後，意識會緊接著生

²⁶ 《瑜伽師地論》卷1：「此後乃有等流眼識」(T30, no. 1579, p. 280, a24)

起，如下文所述：

非五識身有二剎那相隨俱生，亦無展轉無間更互而生；又一剎那五識身生已，從此無間，必意識生。²⁷

此引文說明，五識不可以在連續二個剎那中，生起相同的五識，也不能在下一剎那接續生起另一種五識。而且五識在一剎那生起後，毫無間斷地，下一剎那必定是意識生起。以眼識為例，眼識在一剎那生起後，不能接著又生起眼識，也不能接著生起五識中的其他四識，眼識生起的下一剎那必然只能生起意識。窺基認為五識只能生起一剎那，無論在上一剎那或下一剎那都不能是五識。²⁸也就是說，五識不能連續二剎那接續生起。由此得知，五識的生起有兩項特點：

- (1) 任兩個五識無論同不同類，都不能前後接續生起。
- (2) 任一五識生起之後必接意識。

筆者依此二點，以眼識為例作一簡表如下：

	t1	t2
×	眼識	眼識
×	眼識	任一五識
○	眼識	意識

上述的主張意味著前五種感官識的生起會間斷，必需由意識接著生起，才能有下一個感官識的生起。將上面所引的這句話與「五心」對照，可以知道所描述的階段是「五心」中的第一、二種心：率爾心（五識）→尋求心（意識）。但為何「率爾心」後必接「尋求心」？根據窺基的解釋，因為當說到「五心」中任兩種心前後相續的必然性時，只會說「尋求心」後沒有一個固定的心隨後生起，因為可能會出現兩種狀況。不說「決定心」或「染淨心」後所生起的心不一定，因

²⁷ 《瑜伽師地論》卷3 (T30, no. 1579, p. 291, b1-3)

²⁸ 《瑜伽師地論略纂》卷2：「五識唯一剎那，自類前後定無二剎那相隨而生。」(T43, no. 1829, p. 21, a22-23)

為「決定心」後必接「染淨心」，「染淨心」後必接「等流心」。與此道理相同，也不會說「率爾心」後所生起的心不一定是「尋求心」，所以可以確定「率爾心」後必接「尋求心」。²⁹由此可以看到五識與意識生起的原則，符合「五心」的相續次第。

另外，藉由《瑜伽論·本地分》中對「無間緣」的描述，可釐清眼識與意識的前後關係，論中對「等無間緣」的定義為：

等無間緣者，謂若此識無間，諸識決定生，此是彼等無間緣。³⁰

指前一識生起後，無間斷生起後一識，則前一識為後一識的「等無間緣」。³¹如〈聲聞地〉也說眼識「無間」的下一剎那必為意識：

「眼識」無間生「分別意識」。³²

指眼識滅去後，無間斷地會接續生起能產生分別的意識，這也呼應了本文前面討論到的觀點：五識不能連續生起。藉此可見，這裡五識和意識的前後關係是五識後必接意識。從以上討論，可瞭解《瑜伽論·本地分》主張(a)五識→意識的必然性，但否定了(c)五識→五識的可能性。

²⁹ 《瑜伽師地論略纂》卷 2：「此中唯說『尋求』後『不定』，不說『決定』後及『染淨』後不定，理皆通故。然今不說『率爾』後生『尋求』不定，故知『率爾』後，定起『尋求』。」(T43, no. 1829, p. 21, b8-11)

³⁰ 《瑜伽師地論》卷 3 (T30, no. 1579, p. 292, a2-3)

³¹ 等無間緣並非單單指識與識的關係，因為等無間緣也能引生其他相應的法。如《瑜伽師地論》卷 27：「意為等無間緣，生起眼識及相應法。」(T30, no. 1579, p. 434, a15-16)

³² 《瑜伽師地論》卷 23 (T30, no. 1579, p. 406, c11)

感謝論文審查委員蔡伯郎教授的提醒，與指導教授耿晴老師提供的梵文語法分析，在卷 23 中有一段文獻易造成混淆。《瑜伽師地論》卷 23：「眼識無間俱生分別意識」(T30, no. 1579, p. 407, a15)《梵本聲聞地 TU》卷 4："samanantarashotpannasya vikalpakasya manovijñānasya"(YBh, Sh-ST p. 106.7)，考察梵文可瞭解漢譯中的「俱生」並非指與五識同時生起的五俱意識，應指無間「伴隨」在五識之後生起之意。此外，《瑜伽師地論》全論只出現一次「無間俱生」，且〈本地分〉中明確說明五識後必意識生，故筆者認為此段文獻並無違背〈本地分〉五識後必意識生的立場。

(二) 五識前必為意識

1. 意識「染淨心」引生五識「等流心」

接著，本段從心識生起的原因檢視五識與意識前後接續生起的關係。〈意地〉中說明了讓心生起染污或善法的原因，此段論述可以支持五識和意識有生起的因果關係，還可以看出兩者如何相續生起，如論中所記載：

又由二種因故，或染污，或善法生，謂分別故，及先所引故。意識中所有，由二種因；在五識者，唯由先所引故。所以者何？由染污及善意識力所引故，從此無間於眼等識中，染污及善法生，不由分別，彼無分別故。由此道理說眼等識隨意識轉。³³

上文說明由於兩種因素，產生染污心或善心生。第一種原因是「分別」，指對境的了別判斷，第二種原因是「先所引」，指前一剎那決定心的牽引作用。根據窺基的解釋，之所以有這兩種因素是因為：（1）「分別」是因為之前沒有分別過所緣境，所以現在需要進行概念化的分別作用。（2）「先所引」則是之前的認識已經分別過所緣境，對境熟悉清楚，所以不需要再加以分別。³⁴換言之，「分別」是指前一剎那意識尚未分別，所以下一剎那要用意識分別。「先所引」則是指前一剎那的意識「決定心」已分別過，所以下一剎那是由前一剎那的分別結果所導引而成。

論中接著說意識的染淨可以由兩種原因產生，五識的染淨只能由「先所引」，因為是藉由前一剎那染污或善性的意識所引導，才能無間隔地在下一剎那的五識中產生染或善的狀態，而不能由「分別」，這是因為五識本身沒有概念化的能力。由於這個道理，就說「眼等識隨意識轉」，此句回到梵文來看，意思是：「眼等五識隨著意識之後生起。」³⁵也就是說，五識「等流心」必由意識「染淨心」在前面引導才能生起。由於以上討論只說明了前後剎那相續的「等流心」和「染淨心」是意識引生五識的關係，但論中並沒有明確說明五識「率爾心」是否必由意

³³ 《瑜伽師地論》卷3 (T30, no. 1579, p. 291, b6-12)

³⁴ 《瑜伽師地論略纂》卷2：「起『分別』者，曾未得境，今分別故。『先所引』者，前已得境，諸悉故生。」(T43, no. 1829, p. 21, b5-7)

³⁵ 《梵本意地》卷4：“*ata eva caḥsurādīni vijñānāni mano vijñānasya anuvartakānīty ucyate*”(YBh, Yo-BB p. 59.5-7)

識所引生，要言之，透過上述引文無法排除五識「率爾心」並非由意識引生的可能，因此只能肯定五識的前一剎可以是意識：(b)意識→五識。

2. 意識是五識的「等無間依」

論中說眼識有三依：俱有依、等無間依、種子依。³⁶「依」是依憑、依託的意思，識的「所依」是指一識生起所需要的條件。「三依」中的前二者可看出「所依」與「能依」的不同時序性：一者，「俱有依」指「所依」與「能依」同時存在。二者，「等無間依」則表現出「所依」與「能依」前後的關係，指「能依」緊隨著「所依」而生起。³⁷此處的「無間」是前後相續的意思，就是前後剎那生滅之間緊密相續，沒有間斷。³⁸值得注意的是，〈本地分〉中的「等無間依」和說一切有部的「等無間緣」相同³⁹，都用來指後一剎那的心，必須依靠前一剎那的心滅去後才能生起。

〈五識身相應地〉中說：「等無間依謂意」⁴⁰這裡的「意」為「眼界」，「眼界」謂前一刻的六識中任何一識，但由於《瑜伽論·本地分》主張五識彼此不能相續，因此此處的「眼界」必指「意識」。換言之，眼識的「等無間依」是「意識」，眼識是「能依」，意識是「所依」，也就是說「能依」的五識以意識作為「所依」而生起。這說明了前一剎那意識不滅，後一剎那的眼識就不能生起。所以前一剎那的意識滅去，是後一剎那眼識生起的條件。因此，認識過程中五識和意識的前後關係是五識前必為意識：(b)意識→五識。

根據窺基的解釋，這裡眼識的「等無間依」有三種立場：（1）五識只能以第六意識作為等無間依。（2）五識能以六識中任何一識作為等無間依。（3）五識是各自取相同的五識作為等無間依。窺基主張第三種觀點最為正確，也就是眼識無間斷地接著眼識生起。⁴¹然而回到文本檢視，顯然這第三種詮釋和《瑜伽論·

³⁶ 《瑜伽師地論》卷 1：「云何眼識自性？謂依眼了別色。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。」(T30, no. 1579, p. 279, a25-27)需注意此「三依」有別於《成唯識論》的「三依」：因緣依、等無間緣依、增上緣依。《瑜伽論》是從生起條件的理則上命名，《成唯識論》是從相互為緣的關係上來說。《成唯識論述記》卷 4：「此中『三依』約『三緣』作名。何以爾者？彼《論》以理為名，此《論》以緣為目。」(T43, no. 1830, p. 378, c23-24)

³⁷ 參見趙東明(2009, p. 30)

³⁸ 《瑜伽師地論略纂》卷 1：「『無間』者，相續義；『有間』者，間斷也。近遠可知。」(T43, no. 1829, p. 5, c14-15)

³⁹ 陳一標(2001, p. 69)：「等無間依（又稱開導依，相當於等無間緣）」

⁴⁰ 《瑜伽師地論》卷 1 (T30, no. 1579, p. 279, a26) 《梵本五識相應地》：“*manah samanantara āśrayah*” (YBh, Yo-BA p. 4.6-7)

⁴¹ 《瑜伽師地論略纂》卷 1：「彼『等無間依』合有三解：一、五識唯以第六為依。二、五識用前

本地分》兩個五識不能相續生起的觀點違背。本文以為窺基是依循後來唯識學發展出的觀點來解釋，在《成唯識論》中護法論師即抱持這種立場，其主張八識都是各自以自己的同類識，作為引生後念識的開導依⁴²。筆者認為窺基的判斷已受到後來《解深密經》、《成唯識論》中「多識俱起」思想的影響，而有此解讀，並非《瑜伽論·本地分》的本意，第一種「五識唯以第六為依」的解釋才符合《瑜伽論·本地分》原本的立場。

綜合以上討論，《瑜伽論·本地分》認識過程是由心識前後相續所構成，一剎那只能有一識生起。由前述的三種情況：1.五識不能連續生起 2.五識前必為意識 3.五識後必為意識，可知五識的前一剎那與後一剎那必定為意識，兩者無間相續的情況為：意識→五識→意識。換言之，《瑜伽論·本地分》否定了(c)五識→五識，主張必然是(a)五識→意識，並接受(b)意識→五識、(d)意識→意識的情形。

第二節 《解深密經》的諸識「俱起說」

一、六識依止「阿陀那識」生起

「諸識俱起」是圓測認為《解深密經》論述心識運作的要旨。⁴³表示同一時間可以有多個識同時生起，這與《瑜伽論·本地分》一時只能一識生起的主張截然不同。本節將探討《解深密經》中專門闡述心識運作的〈心意識相品〉。

《解深密經》從胎生學⁴⁴的角度，提出「一切種子心識」的概念：

於六趣生死彼彼有情，墮彼彼有情眾中，或在卵生、或在胎生、或在濕生、或在化生，身分生起，於中最初一切種子心識成熟、

六識內隨用何識為依。第三、五識各唯取自類識為依，以此為正。」(T43, no. 1829, p. 5, b4-6)
⁴²《成唯識論》卷4：「八識各唯自類為開導依，深契教理，自類必無俱起義故。」(T31, no. 1585, p. 21, b24-25)

⁴³《解深密經疏》卷3：「總言諸識俱轉。」(X21, no. 369, p. 247, a21 // Z 1:34, p. 367, a13 // R34, p. 733, a13)

⁴⁴釋印順(1988, p. 30)：「本經，說明我們的身體和我們內心的認識活動，都依一切種子心識所含藏的種子而漸漸的開展出來。它是依胎生學的見地，說明眾生的入胎，在胎中漸漸的發達，與現起認識的作用。」

展轉和合、增長廣大。⁴⁵

上文說明在六道中生死流轉的有情眾生，無論是胎、卵、濕、化生，一期生命身心的產生，都依賴於「一切種子心識」成熟，展轉和合、增長廣大。根據陳一標的研究，「一切種子心識」的建立受到了經量部的影響，且由「心識」一詞可推知《解深密經》對心、意、識尚未做出嚴格區分，並未發展成有六、七、八識，三個獨立識體的思想⁴⁶。

《解深密經》中說明「一切種子心識」依據所擁有的不同性質而有不同名稱：

此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐、執持故。亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名為心，何以故？由此識色、聲、香、味、觸等積集、滋長故。⁴⁷

根據上文，此「一切種子心識」有三種名稱：（1）「阿陀那識」（*ādānavijñāna*）指此識會以所投生的身體為對象，追逐而執取它，所以能維持生命一切活動的存在。⁴⁸（2）「阿賴耶識」（*ālayavijñāna*）強調此識能統攝身體的一切活動，又隱藏於身體之中，與此身體同共安危。（3）「心」則說此識是以色、聲、香、味、觸、法這六種感官識的認識對象為依據，能積累和滋長這些認識經驗。這三種名稱代表「一切種子心識」的不同面相，無法獨立分開而論，是一體三面而運作的。綜合此三種特色，可以說有一個能攝受六根，又蘊藏於六根中，且由六識的認識經驗所累積的「一切種子心識」。

此三種名稱之中，又以阿陀那識為主⁴⁹，因為最合乎「一切種子心識」的作用：攝持一切種子在心識內⁵⁰，《解深密經》即以阿陀那識作為六識運轉之根本

⁴⁵ 《解深密經》卷1〈心意識相品 3〉(T16, no. 676, p. 692, b8-12)

⁴⁶ 陳一標(1999, p. 90)：「使用『一切種子心識』一詞，有其相當重要的意圖，一方面繼承經量部開拓出種子領域的成果，一方面表明唯有識才能受熏這種瑜伽行派特有的立場。……從其使用「心識」一概念，也可以知道在此是以通名釋的方式來看待心、意、識，而非以別名釋嚴格區分心、意、識特殊的所指。」陳一標(1999, p. 95)：「瑜伽行派接受經量部的種子說，但卻反對其色心互熏，色心彼此互相執持對方之種子的觀念。」

⁴⁷ 《解深密經》卷1〈心意識相品 3〉(T16, no. 676, p. 692, b15-18)

⁴⁸ Lusthaus(2013, p. 590): "it is the consciousness that appropriates a body and which leaves the body on death."

⁴⁹ 陳一標(1999, p. 95)：「阿陀那識的角色在《解深密經》中重於阿賴耶識，阿賴耶識可說還只停留在其較為原初的意含。」

⁵⁰ 陳一標(1999, p. 92)：「阿陀那識和一切種子心識所具有的作用較有重疊。」釋印順(2000, pp. 42-43)：「在初期唯識學上，阿陀那識有著特別重要的地位，因為它以攝取為義，能攝取自體，攝

依止處，說明認識作用如何產生：

阿陀那識為依止、為建立故，六識身轉，謂眼識、耳、鼻、舌、身、意識。⁵¹

此引文說明阿陀那識與六識間的關係：六識是以阿陀那識為依止處，又因為建立在阿陀那識上，六識才能發揮各別的作用。圓測對此引文解釋：「阿陀那與六識俱轉」⁵²因為阿陀那識是六識的所依，而六識生起運作時也不能離開阿陀那識，所以說只要六識中任何一識生起，阿陀那識必定存在。

究竟《解深密經》是否將「一切種子心識」視為獨立於六識之外存在的一個識體，是本研究涉及的議題之一。然而，《解深密經》中並沒有明確論及此問題，只說「阿陀那識」、「阿賴耶識」和「心」都是「一切種子心識」的異名，表現不同的面向⁵³，其中「阿陀那識」能攝持一切種子，其境界甚深，凡夫愚癡無法瞭解，易誤執著為不變的「我」⁵⁴。筆者以為要建立一個別於前六識的識體，需要有更完整的理論闡明，《解深密經》為初期唯識思想，經中「阿陀那識」的概念是首次提出⁵⁵，其功能尚未清楚界定，是導致後來唯識學「一種七現」和「八識現行」爭論的遠因⁵⁶，因此無法斷言《解深密經》建立了獨立於六識之外活動的識體，只能說《解深密經》第一次出現了「阿陀那識」的概念⁵⁷。

另外，《解深密經》中說明了依止於阿陀那識的諸識之間如何運作，經中以

取諸法的種子。」

⁵¹ 《解深密經》卷 1〈心意識相品 3〉(T16, no. 676, p. 692, b19-20)

⁵² 《解深密經疏》卷 3 (X21, no. 369, p. 247, a9 // Z 1:34, p. 367, a1 // R34, p. 733, a1)

⁵³ 陳一標(2000, p. 66)：「在此將阿陀那識、心視為一切種子心識的同義異語，並分別對其做語源式的解釋。雖然這些概念指向的是我們心識的整體，但從其不同語源，卻也可以看出彼此側重面向的差別。」

⁵⁴ 《解深密經》卷 1〈心意識相品 3〉：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」(T16, no. 676, p. 692, c22-23)

⁵⁵ 陳一標(2000, pp. 120-121)：「阿陀那識未出現在〈本地分〉中，為《解深密經》率先提出，且其重視此概念更甚於阿賴耶識。」

⁵⁶ 陳一標(2000, p. 291)：「本經〔解深密經〕中說潛在識有執受根身和種子功能，但又未明言染污意，埋下後來「一種七現」和「八識現行」產生的遠因，重視其未說染污意，而從阿陀那識為依止六識身轉，推出阿陀那就是「意根」者，主張一種七現；重視具有執受種子的功能，顯然有種子賴耶和現行賴耶區分者，堅持八識現行。」由於「一種七現」和「八識現行」非本論文研究之重點，故未詳加論述，關於此討論可參見釋印順(2000, pp. 59-60)

⁵⁷ 釋印順(2000, p. 43)：「在初期唯識學上，阿陀那識有著特別重要的地位，因為它以攝取為義，能攝取自體，攝取諸法的種子。後期的唯識學，以攝藏的賴耶為中心，所以阿陀那識，反退居次要的地位了。」

二種譬喻說明：

【譬喻一：水浪喻】

譬如大瀑水流，若有一浪生緣現前，唯一浪轉；若二若多浪生緣現前，有多浪轉。然此瀑水自類恒流，無斷無盡。

【譬喻二：鏡影喻】

又如善淨鏡面，若有一影生緣現前，唯一影起，若二若多影生緣現前，有多影起。非此鏡面轉變為影，亦無受用滅盡可得。⁵⁸

第一個水浪喻說明就像大瀑流水，如果有一個能引發浪生起條件，便能使一浪生起；如果有二個或多個生起條件，便能生起二個或多個浪。但此瀑流為一個始終流轉的整體，不會間斷或終止。

第二個鏡影喻則描述一個乾淨的鏡面，如果有一個能產生影像的條件，就能現起一個影像；如果有二或多個能產生影像的條件，便能現起二個或多個影像。但這絕不是由鏡面變成了影像，鏡面本身不會因為影像的出現或消失，而有所改變。

圓測指出對兩種譬喻的解讀有不同說法：（1）主張不同者，如真諦在《解節經義疏》⁵⁹中認為第一個水浪喻是譬喻六識與阿陀那識共同生滅。第二個鏡影喻則在於解釋六識依阿陀那識現起時，並非阿陀那識變成六識，因為阿陀那識本身並不會有減損。（2）主張相同者，則認為二喻皆說明諸識同時生起。⁶⁰

筆者以為此二譬喻，只是側重面向上的差異，並無截然相同或不同的問題：（1）水浪喻主要以水和浪說明諸識間的相依關係。（2）鏡影喻則以鏡面不因鏡中影像而改變，強調六識和阿陀那識存在的特質不同。但事實上，此二喻皆說明諸識起滅的情形，強調五識依止阿陀那識，隨生起條件的數量多少，可單一或同

⁵⁸ 《解深密經》卷1〈心意識相品3〉(T16, no. 676, p. 692, b28-c4)

⁵⁹ 真諦作《解節經義疏》現已不傳，但圓測《解深密經疏》中有記載部分引文。

⁶⁰ 《解深密經疏》卷3：「前後二喻有差別者，諸說不同。一云：二喻意趣各別，如真諦記。水生浪譬，六識與本識同生滅義。鏡生影譬，諸識雖起，非本識體轉作六識。一云：二喻意趣無異，同顯諸識俱轉義故。」(X21, no. 369, p. 249, a1-4 // Z 1:34, p. 368, d11-14 // R34, p. 736, b11-14)

時生起。

此外，兩個譬喻也顯示出水浪或鏡影的生起，必須在因緣條件符合的前提下才有可能。如同六識的產生，取決於是否具備了生起的條件。但外在的因素並非隨時都有，例如眼識需要有光線和適當的距離才能看到，但這些外在條件並非一定具足，由此也可得知：六識的生起是有間斷的。

藉由上述，可見《解深密經》認為多識可以同時生起。然而，前五識與意識的關係為何？以下將進一步檢視六識間的作用關係。

二、五識必與「分別意識」俱起

《解深密經》說明認識過程中，五識和意識如何運作：

此中有識，眼及色為緣生眼識。與眼識俱隨行，同時同境，有分別意識轉。有識，耳、鼻、舌、身及聲、香、味、觸為緣，生耳、鼻、舌、身識，與耳、鼻、舌、身識俱隨行，同時、同境有分別意識轉。⁶¹

上文中的「有識」是指阿陀那識，眼識依此為根本，並以眼根和色境作為生起條件，才能作用。而與眼識同一時間、同一所緣境，有「分別意識」生起，其他耳、鼻、舌、身識生起的情況，也一樣會同時伴隨「分別意識」作用。換言之，前五識生起時，意識必定會同時生起運轉，且作用對象為同一所緣境。由此可知，前五識需要依賴根本識才能生起，且必然有分別意識同時運作生起，所以《解深密經》主張前五識生起，不只要依止於阿陀那識，還需要意識同時生起。

此外，這裡以「分別意識」顯示出具有分別作用的認識功能為意識獨有，五識並無此作用。因此，必須有意識伴隨同時生起，五識才能識別所緣境，而此認識是經過意識分別後的結果。然而〈心意識相品〉中只有說明五識生起所需的條件，和五識如何與意識同時運作，對意識如何單獨生起並未加以描述。

⁶¹ 《解深密經》卷1〈心意識相品3〉(T16, no. 676, p. 692, b20-24)

三、五識可俱起

至此，可以知道《解深密經》中諸識俱起的關係為：六識需依賴阿陀那識而生起，其中前五識無法單獨生起，必有分別意識同時生起。至於前五識能否同時生起？可從下文得知：

若於爾時，一眼識轉，即於此時唯有一分別意識，與眼識同所行轉。若於爾時二、三、四、五諸識身轉，即於此時唯有一分別意識，與五識身同所行轉。⁶²

對照菩提流支的異譯本《深密解脫經》：

若一境界現前，一識身起，無分別意識即共眼識一時俱生。廣慧！
若二、三、四、五境界現前，五識身起，無分別意識即與五識一時俱生。⁶³

此段引文說明如果一剎那有一個眼識運轉，只能有一個分別意識同時生起。如果一剎那有二到五個識同時生起，此時仍然只能有一個分別意識同時生起。玄奘本的「同所行轉」，菩提流支譯為「一時俱生」，更能彰顯其同時性。這裡指出五識可以同時生起，最多可以前五識全部同時運轉，而無論一時有幾種感官識生起，都只能有一個意識俱起，沒有同時出現兩個或以上的可能。由於阿陀那識恆運轉，而五識必與意識俱起，五識又可以同時全部生起，藉此可推知，在《解深密經》的立場下，六個識可以同時生起。

值得注意的是，兩個漢譯本對「意識」的解讀，玄奘譯為「唯有一分別意識」，菩提流支譯為「無分別意識」。圓測在做版本校對時，採取大多數版本使用的「分別意識」，認為「分別意識」較符合原版本。⁶⁴然而，與五識俱起的意識是否具有分別的作用？抑或只是幫助五識生起，尚未分別？考察《解深密經》中並沒有

⁶² 《解深密經》卷1〈心意識相品 3〉(T16, no. 676, p. 692, b24-28)

⁶³ 《深密解脫經》卷1〈聖者廣慧菩薩問品 6〉(T16, no. 675, p. 669, a28-b2)

⁶⁴ 《解深密經疏》卷3：「《深密經》云：『無分別意識』。依《解節經》等皆云：『分別意識』與此本同，故知分別為正。」(X21, no. 369, p. 248, c20-22 // Z 1:34, p. 368, d6-8 // R34, p. 736, b6-8)

清楚地說明，也因此為瑜伽行派留下詮釋的空間⁶⁵，後來發展出「五俱意識」的說法。⁶⁶

綜合以上討論，可知《解深密經》在依止根本識的基礎上，對於心識運作有兩個主張：一、「多識俱起」：一剎那多識生起。二、「同時分別意識」：五識運作必同時生起分別意識。歸納五識與意識在其中的關係如下：

- (1) 五識（眼、耳、鼻、舌、身識）可同時生起。
- (2) 五識不能單獨生起，必有分別意識同時生起。
- (3) 無論一剎那幾個五識生起，同時只能有一個意識生起。

四、《瑜伽論·攝抉擇分》的「八識俱起」

以上《解深密經》所討論的內容全收錄在《瑜伽論·攝抉擇分》中，當代學者普遍認為〈攝抉擇分〉是對〈本地分〉的註釋，解釋了存在於〈本地分〉中的問題⁶⁷，宇井伯壽認為〈本地分〉和〈攝抉擇分〉可視為兩本獨立的著作。⁶⁸由於〈攝抉擇分〉的思想在《瑜伽論·本地分》和《解深密經》之後，對於心識運轉的說明更為完善。如《解深密經》只說「諸識俱轉」，但究竟最多能有幾個識同時運轉？針對此問題，在《攝抉擇分》中將意識又再細分為「心」（第八識）、「意」（第七識）⁶⁹、「意識」（第六識），並進一步說明如何俱轉：

有心位中，心、意、意識於一切時俱有而轉。若眼識等轉識不起。
彼若起時，應知彼增俱有而轉。如是或時四識俱轉，乃至或時八

⁶⁵ 《解深密經》未詳加說明，但後來唯識學則有諸多討論。如：《成唯識論述記》卷 5：「《集量論》等云：五識俱時必有意識，即此意識能引第二尋求意識生。」(T43, no. 1830, p. 389a24-26) 《成唯識論述記》卷 7：「五識俱意助五識令起，由意引五方得生故。」(T43, no. 1830, p. 485c5-6)

⁶⁶ 詳見 Keng (2018, p. 499): “the mental consciousness simultaneous with the five sensory consciousnesses (*wu ju yishi* 五俱意識 or *tongshi yishi* 同時意識). This refers to the mental consciousness arising simultaneously with one of the five sensory consciousnesses and cognizing the same cognitive object. 關於五俱意識的研究，請詳見 Keng (2019)

⁶⁷ 高橋晃一著；李鳳媚譯(2011, p. 7)

⁶⁸ 宇井伯壽著；慧觀、周麗玫等譯(2015, p. 11)

⁶⁹ 第七末那識的提出，在《瑜伽論》中主要目的之一是作為第六意識的俱有依，因為前五識都有俱有依，第六意識也應有俱有依根。詳見蔡伯郎(2012)

「有心位」是指排除進入無夢的深度熟睡、昏厥的無意識狀態，或入無想定等特殊的心識狀態⁷¹。排除了這些狀態，心、意、識必定同時運轉，而眼識等前五識可以沒有運轉。五識是基於：心、意、識必定同時運轉的基礎上而運作的，所以一剎那可以有四識同時運轉，或最多可以到有八識同時運轉。

從此段引文可以發現《攝抉擇分》對前五識生起的觀點與《解深密經》相同，一剎那能有多個五識生起。所以這裡意思是：基於平常狀況下，心、意、識這三識必定同時運作的前提，若一剎那只有一個五識生起，便是「四識俱轉」，若一剎那五識全部生起，便有「八識俱轉」。歸納此觀點中諸識俱轉的關係：

前五識：依生起條件是否具足，決定是否生起，最多可五識同時運轉。

第六識：除「無心位」以外，都和第七識、第八識同時運轉。

第七識（意）、第八識（心）：只要有生命，就永遠同時運轉。

小結以上論述，比較《瑜伽論·本地分》、《解深密經》和《瑜伽論·攝抉擇分》的觀點。可以發現《解深密經》開始主張「諸識俱轉」，但《瑜伽論·本地分》和《解深密經》皆尚未形成「八識別體」的說法。⁷²而《攝抉擇分》的心識說發展最為完備，提出清楚的八識。筆者認為《攝抉擇分》中「八識俱轉」的觀點是繼承了《解深密經》的主張，只是將「意識」再進一步發展，分成第八識（心）、第七識（意）、第六識（識），由此可窺見瑜伽行派在心識運作思想演變的軌跡：從一時只能一識生起，到五識必與意識同時生起，並確認有獨立於六識之外，恆常運轉的根本識，最後發展到前五識可以同時生起，且必與第七、八識同時運轉，致使最多可以有八識俱起。

⁷⁰ 《瑜伽師地論》卷 63：「此中諸識皆名心意識。若就最勝，阿賴耶識名『心』。何以故？由此識能集聚一切法種子故；於一切時緣執受境；緣不可知一類器境。末那名『意』，於一切時執我、我所及我慢等，思量為性。餘識名『識』，謂於境界了別為相。如是三種，有心位中，心、意、意識於一切時俱有而轉，若眼識等轉識不起，彼若起時，應知彼增俱有而轉，如是或時四識俱轉，乃至或時八識俱轉。」(T30, no. 1579, p. 651, b19-27)

⁷¹ 《瑜伽師地論》卷 13：「無心睡眠位、無心悶絕位、無想定位、無想生位、滅盡定位、及無餘依涅槃界位，如是六位，名無心地。」(T30, no. 1579, p. 345, a10-12)

⁷² 宇井伯壽著；慧觀、周麗玫等譯(2015, p. 242)

第三節 「相續說」和「俱起說」的比較與會通

一、「相續說」和「俱起說」的比較

前面兩節分別討論了兩種心識運作的模型：《瑜伽論·本地分》諸識不俱起的前後相續說，和《解深密經》的諸識俱起說。筆者比較兩種說法中五識和意識的運作關係，整理為下表：

	五識	意識
相續說	不能連續生起兩個剎那，且前後必定是意識。	可以連續生起多個剎那，且前後不限是五識或意識。
俱起說	不能單獨生起，最多可五識同時生起，必有意識同時生起。	可與多個五識同時生起，但一時只有一個意識生。

比較「俱轉說」與「相續說」兩種理論所依文本的旨趣：《瑜伽論》匯集了許多阿毗達磨中的法相和教義，雖然此論嘗試建構大乘教義的體系，但主要還是以經部的觀點為主，並折衷一切有部的觀點而成⁷³。再者，《瑜伽論》仍屬於三乘教，而非大乘佛教主張的一乘教，且尚未出現般若的相關思想，全論缺乏嚴謹的論證，收集、編輯了之前的文獻⁷⁴，是一本初期的基礎論作，整體的思想仍貼近於阿毗達磨的觀點。⁷⁵

相較之下，《解深密經》則是最早開始出現唯識思想的經典⁷⁶，經中尚未明確解釋唯識理論，是透過定中狀態的體驗，闡述心中產生的影像非心外的實在物，有創立新大乘唯識理論之意圖⁷⁷。此經是以有部的背景，接納大乘般若學的空性思想，但認為「一切法無自性」的核心命題仍待開展，全經運用了修辭、三時判教等策略，從中觀思想轉換為瑜伽思想，成就了佛教史上的典範轉移。⁷⁸可見《瑜

⁷³ 釋印順(1992, p. 104)

⁷⁴ 高橋晃一著；李鳳媚譯(2011, p. 7)

⁷⁵ 宇井伯壽著；慧觀、周麗玫等譯(2015, p. 412)

⁷⁶ 橫山紘一著；許洋主譯(2006, p. 32)

⁷⁷ 高崎直道等著；李世傑譯(1985, p.19)

⁷⁸ 林鎮國(2002, p. 201)：「雖然《解深密經》的詮釋課題表面上是對『密意』的解明，現實卻成就了在佛教思想史上的典範轉換。」詳見林鎮國(2002, pp. 187-201)

伽論》與《解深密經》兩種思想背後的歷史脈絡和核心旨趣明顯不同。

事實上，「相續說」和「俱起說」這兩種說法都有不夠完善的地方，這也造成了理論上的困難。如《瑜伽論·本地分》的相續說只有論述連續兩個五識不能相續，前後必接意識，但並沒有明確說明能否多識同時生起。⁷⁹而《解深密經》的俱起說只闡述一時可以生起多識，但並沒有說明前後剎那如何相續。簡列比對兩種模型理論上尚未明確的部分如下：

	T1	T2	T3
相續說	意識	五識	意識
	?	?	?
俱轉說	五識	?	?
	意識		

相對而言，相續說是從時間的延續性而論，俱起說則從剎那性來看。這兩種觀點，未必表示是思想上的衝突，也可以有相容的可能性，端看詮釋的角度。例如印順法師就認為：諸識的豎說（剎那）與橫說（相續），不一定是衝突的，心識可以從先後的生起次第說，也可以就同時的相依說。⁸⁰

本文主張相續說和俱起說這兩種理論間有所聯繫，分別代表了唯識思想演變過程中，不同階段的觀點。相續說重在識與識前後的因果引生關係，但唯識主張諸識皆從阿陀那識引生，因此原本相續說討論的問題到了俱起說時已不再重要。⁸¹以下本文將嘗試找出會通兩種解讀的可能性。

⁷⁹ Takatsukasa (2014, p. 187): “The early Yogācāra, at least in the PBh and the MBh, was presumably unconcerned about a simultaneity of some cognitions, and their immediate interest was rather focused on the problem of the relative subsequence of cognitions: any of five sensory cognitions, whether the same kind of or a different kind of, cannot arise continuously in two moments.” Takatsukasa (2016, p. 180): “The MBh postulates that only one *vijñāna* can arise in one moment, though it does not explicitly mention whether a simultaneity of six *vijñānas* is possible or not.”

⁸⁰ 釋印順(1981, pp. 171-172):「諸識的豎說與橫說，不一定是衝突的。……眾生的心識，可約先後發展的起次第說；也可約一時同在展轉相依說。」

⁸¹ 後來在《成唯識論》中相續說發展為「等無間緣依」的概念，俱起說則發展為「因緣依」的概念。《成唯識論》卷4：「等無間緣依，謂前滅意，諸心心所皆託此依，離開導根必不起故。」(T31, no. 1585, p. 19, b26-27)《成唯識論》卷4：「因緣依，謂自種子，諸有為法皆託此依，離自因緣必不生故。」(T31, no. 1585, p. 19, b23-24)

二、「俱起說」對「相續說」的會通

(一) 五識可連續生起

以下本文將從後代學者的解釋進行考察。《瑜伽論·本地分》的諸識相續說主張一時只有一識，五識不能相續，前後必接意識，這表示兩種感官意識不能連續生起。也就是說，視覺和聽覺之間必定會中斷，因為眼識之後，不能接著生起耳識，中間一定要有意識生起，才能連接兩種感官意識。針對此問題，根據《成唯識論述記》的記載，後代唯識學者安慧提出了新的詮釋，他主張五識可以連續生起⁸²。

安慧認為五識前後可以相續的情況有為三種：(1) 自在位：自在無礙的聖者位，如佛等的六根可以互用，對一切境界都能夠自在緣取。⁸³ (2) 等流五識：持續專注在同一所緣境，不曾分心。(3) 遇強盛境：所緣是特別強烈的境界，如炙熱的地獄，或亦耽溺於樂受的欲界天。由於第一種自在位非本文所探討一般凡夫的狀態，也沒有像其他二種情形引用了《瑜伽論》來說明，故以下本文將針對處於凡夫位時1.等流五識 2.欲強盛境的情況，依序說明何以五識能夠相續。

1. 等流五識

安慧提出「等流五識」的情形，以反駁五識不能相續的說法：

等流五識既為決定、染淨、作意勢力引生，專注所緣未能捨頃，
如何不許多念相續？

首先從理論上而論，他指出五識「等流心」，既然是由意識「決定心」、「染淨心」和意識作意的勢力所引生。那麼如果專注在一個所緣的對象上，不曾有過

⁸² 《成唯識論述記》卷 5：「安惠等解。」(T43, no. 1830, p. 388, a16)

⁸³ 《成唯識論》卷 4：「若自在位，如諸佛等，於境自在，諸根互用，任運決定，不假尋求，彼五識身寧不相續？」(T31, no. 1585, p. 21, a9-11) 《成唯識論》卷 5：「若得自在，諸根互用，一根發識，緣一切境。」(T31, no. 1585, p. 26, a25-26) 《成唯識論述記》卷 5：「謂佛世尊，於境自在，轉變皆成，以眼聞聲，諸根互用。」(T43, no. 1830, p. 388, b7-9) 窺基於其註釋《妙法蓮華經玄贊》卷 10 中也有說明：「《唯識》等云：『得自在位，諸根互用，一根發識，緣一切境。』」(T34, no. 1723, p. 838, a15-17)

片刻的捨離，怎能不允許五識連續生起呢？接著安慧引用了《瑜伽論·本地分》作為教證：

故《瑜伽》說：「決定心後，方有染淨，此後乃有等流眼識善不善轉。而彼不由自分別力，乃至此意不趣餘境，經爾所時眼意二識，或善或染，相續而轉，如眼識生乃至身識，應知亦爾。」彼意定顯經爾所時，眼意二識，俱相續轉。既眼識時非無意識，故非二識互相續生。⁸⁴

如《瑜伽論》所說：「『決定心』之後，才是『染淨心』，在此之後才有『等流眼識』，或善或不善地運轉。而此『等流眼識』並不是由眼識本身的分別作用所生起，而是由前一剎那的意識所引生。當意識持續專注，不轉移去緣取其他境，所經過的這一段時間內，眼識、意識這二識，不論是善是惡，都是相續生起而運作。如同眼識的生起，以此類推乃至身識，應該知道也是如此。」此論所說的意思一定是為了顯示：緣境所經過的那一段時間，眼識、意識這二識，是同時且相續生起的。既然眼識生起時，不是沒有意識同時生起，那麼眼識和意識就不是前後相續生起。

此段引文的關鍵在於「俱相續轉」與「互相續生」的差異。安慧認為眼識、意識是同時相續生起的「俱相續轉」，而非一前一後相續生起的「互相續生」。對此，智周在《成唯識論演祕》中進一步以「遞相續生」的情況，解釋為何不可能「互相續生」：

「遞相續生」者，眼識與意落謝過去，後意續起，意落謝已，眼等復與意識續起名「遞相續」。非意識滅後獨眼生名「互相續」，以五必與意俱起故。⁸⁵

「遞相續生」是指第一剎那的眼識和意識滅去後，第二剎那由意識接續生起，而此意識滅去後，眼等五識和意識接續生起，而名為「遞相續」。並非意識滅後只有眼識生起名為「互相續」，因為五識必定與五俱意識同時生起。筆者將上述

⁸⁴ 《成唯識論》卷4 (T31, no. 1585, p. 21, a11-19)

⁸⁵ 《成唯識論演祕》卷4 (43, no. 1833, p. 895, c21-24)

三種相續的情況比對為下表：

		t 1	t 2	t 3	
○	俱相續	眼識 五俱意識	眼識 五俱意識	眼識 五俱意識	……
○	遞相續	眼識 五俱意識	意識	眼識 五俱意識	……
×	互相續	眼識	意識	眼識	……

由上圖可知，安慧主張在「俱相續」之情形下，眼識和眼識能夠相續生起。被安慧否決的「互相續」說即是《瑜伽論·本地分》的主張，藉此可以瞭解，安慧所主張的五識可連續生起，是需要五俱意識相伴作為前提，因此雖然安慧引用了《瑜伽論·本地分》的論文，但改變了原本一剎那只能生起一識的理論，以多識俱起說取代多識相續說，做出了新的詮釋。

2. 遇強盛境

安慧舉出凡夫的五識可以連續生起的另一種情況，是當所緣取的境特別強烈時。此段論證一樣引用了《瑜伽論》作為教證，其論述可分為三個層次：

若增盛境相續現前，逼奪身心不能暫捨，時五識身，理必相續，如熱地獄、戲忘天等。(1) 故《瑜伽》言：「若此六識為彼六識等無間緣，即施設此名為『意根』。」(2) 若五識前後定唯有意識，彼論應言：「若此一識為彼六識等無間緣。」或彼應言：「若此六識為彼一識等無間緣。」(3) 既不如是，故知五識有相續義。⁸⁶

上文表示若遇強烈的外境連續顯現在前，逼迫刺激身心，使身心不能暫時捨棄所緣的境界，此時的五識理當必是相續無間斷地生起，例如在熾熱的地獄，或在戲忘天⁸⁷等就是如此。(1) 先引教證：所以《瑜伽論》說：「如果前一剎那六

⁸⁶ 引文中數字為筆者所加。《成唯識論》卷 4 (T31, no. 1585, p. 21, a19-27)

⁸⁷ 「戲忘天」是欲界天，投生於此處者，因為耽溺於嬉戲，而只專注在樂受上。參見《成唯識論述記》卷 6：「如欲界中，戲忘念天，以多耽染故，專注一境。」(T43, no. 1830, p. 431, c13-14) 《成唯識論演祕》卷 4：「謂有欲界諸天名『遊戲妄念』，彼諸天眾，或時耽著種種戲樂久相續住。」(T43, no. 1833, p. 895, c25-27) 《阿毘達磨順正理論》卷 13：「彼由專習增上嬉戲，身體

識，作為下一剎那六識的等無間緣，就將此能引發後識的前識稱為『意根』。」⁸⁸ (2) 接著以理證駁斥：如果五識的前後剎那一定只能是意識，則《瑜伽論》應該要說：「以前一念的意識，作為後一念六識的等無間緣。」或說：「以前一念的六識，作為後一念意識的等無間緣。」(3) 最後是推論結果：既然《瑜伽論》不是這樣說，所以可以知道五識有能夠前後相續的意義。筆者將此段安慧引《瑜伽論》說明六識如何剎那相續的論證簡列為下表：

		t1	t2
(1) 引證	○	六識	六識
(2) 駁斥	×	意識	六識
	×	六識	意識
(3) 結論	○	五識	五識

由上表可以理解安慧引用《瑜伽論》是以歸謬法論說⁸⁹，其用意是為了證明五識可以相續。

小結以上論述，安慧舉出三種情形：(1) 自在位時 (2) 等流五識 (3) 遇強盛境，說明五識可以前後相續，以駁斥五識不能前後相續的主張。在這個立場上，可以看到安慧對於兩個五識能否前後剎那連續生起的問題，並不同於《瑜伽論·本地分》的否定立場，而是主張五識可以連續生起。

(二) 五識與第六、七、八識俱起

除了安慧以外，後代也有許多唯識學者以「諸識俱起說」詮釋《瑜伽論》的「五心」相續。例如圓測註釋《解深密經》時也對「五心」提出新的解釋：

解云：五中，初、後通六，次三唯意。又前三是無記，後二通善、

疲勞，意念忘失。」(T29, no. 1562, p. 405, a14-15)《阿毘達磨集異門足論》卷9〈四法品 5〉：「調有欲界戲忘念天，或時遊戲最極娛樂，經於多時身疲念失，由此緣故則使命終。」(T26, no. 1536, p. 403, c22-24)

⁸⁸《瑜伽師地論》卷52：「若此六識為彼六識等無間緣，即施設此名為『意根』，亦名『意處』，亦名『眼界』。」(T30, no. 1579, p. 584, b29-c2)

⁸⁹筆者認為安慧此處使用的論證方法為應成法或歸謬法。楊惠南(1982, p. 256)指出：應成證法是某種形式的歸謬證法。

上文指出「五心」中，第一個「率爾心」和最後的「等流心」可是六識中的任何一識，中間「尋求心」、「決定心」、「染淨心」則只有意識作用。圓測是以《解深密經》六識可俱起的理論來解釋「五心」，他認為：「率爾心」能夠六識同時生起，表示五識生起時，意識可以同時作用，這明顯有別於《瑜伽論·本地分》五識和意識只能前後相續的觀點。

另外，遁倫在《瑜伽論記》，解釋「五心」時，也加入了第七、八識的概念：

此論約六識，明五心次第生，七、八常起，不論次第也。⁹¹

遁倫認為「五心」是就前六識而論，其原因在於六識的運作，一定有第七識和第八識同時生起。《瑜伽論·本地分》中仍只有六識，這是以後來唯識學派的思想來解釋，顯然也不同于《瑜伽論·本地分》原本的理論。

綜合上述，安慧、圓測、遁倫這三位唐代唯識學者的解釋，安慧認為五識可以連續生起，但須伴隨五俱意識；圓測主張五識和意識俱起；遁倫則提出五識必與第七、八識俱起。三位論師皆採取了諸識俱起說，對原本〈本地分〉五識無法連續生起、諸識不俱起的觀點，提出新的詮釋。

另一方面，三位論師雖然引用《瑜伽論》，再以自己全新的觀點詮釋，但對原文並沒有提出批評或反對。這顯示，後來唯識學者仍以《瑜伽論》的論述作為其理論根據，加入後來新的觀點，進行會合與變通。筆者認為這表現出：後來諸識「俱起說」對「相續說」的會通。

第四節 結語

本文探討了初期瑜伽行派心識運轉的兩種觀點：《瑜伽論·本地分》主張諸識「相續說」，認為任兩個同或不同種類五識，無論如何都不能連續生起。因為五識是由前一剎那的意識所引生，且五識的「等無間依」為意識，因此五識前

⁹⁰ 《解深密經疏》卷1 (X21, no. 369, p. 175, c14-15 // Z 1:34, p. 295, d7-8 // R34, p. 590, b7-8)

⁹¹ 《瑜伽論記》卷1 (T42, no. 1828, p. 317, c18-20)

必為意識；五識之後也必為意識，因為意識會隨五識後生起，以對同一個對象進行概念化的分別。由此是故，五識前後必為意識。要言之，〈本地分〉對六識相續模型否定了 (c)五識→五識，主張必然是(a)五識→意識、(b)意識→五識，並接受(d)意識→意識的情形，如下表所示：

		t1	t2
○	(a)	五識	意識
○	(b)	意識	五識
×	(c)	五識	五識
○	(d)	意識	意識

事實上，〈本地分〉只說了六識如何前後相續，並無明確說明同時是否能有幾識俱起。然而後期的經典《解深密經》則主張諸識「俱起說」，提出在六識生起需依賴攝持一切種子的「阿陀那識」，此為有情維持一期生命的根據。然而需注意《解深密經》並未說明「阿陀那識」是否為獨立於六識之外的識體，只說凡夫難以瞭解。另外，《解深密經》認為五識無法單獨生起，必定有相同時間、相同所緣境的「分別意識」俱起，理論上允許前五識同時全部生起，但同時只能有一個意識俱起。在《解深密經》的理論基礎下，可推知一般對外境的認識，至少有二識俱起(任一五識+分別意識)，最多能有六識俱起(全部五識+分別意識)。

然而，相較《瑜伽論·攝抉擇分》和其收錄的《解深密經》，二者對諸識能否同時生起的觀點卻有不同：〈攝抉擇分〉中明確指出五識與意識能同時生起，還在前六識外，建立了第七、八識。以〈攝抉擇分〉的立場而言，可推知其主張之一般對外境的認識，至少允許有四識俱起(任一五識+意識+第七識+第八識)，最多能有八識俱起(全部五識+意識+第七識+第八識)。比較《瑜伽論·本地分》、《解深密經》、《瑜伽論·攝抉擇分》對諸識能否俱起的立場如下表：

	《瑜伽論·本地分》	《解深密經》	《瑜伽論·攝抉擇分》
多識俱起	×	○最多六識 (全部五識+意識)	○最多八識(前六識 +第七識+第八識)
五識和 意識俱起	×	必俱起	必俱起

本文以為雖然《瑜伽論·本地分》和《解深密經》同樣作為初期瑜伽行派的代表經論，但《瑜伽論·本地分》是繼承自阿毘達摩傳統以來的基本心識觀點，《解深密經》則表現了初期的唯識思想。透過考察注釋文獻，發現後代唯識學者以諸識「俱起說」詮釋《瑜伽論·本地分》的五心「相續說」，如安慧提出五識必伴隨五俱意識，但可以連續生起，「俱起說」和「相續說」沒有決定性的衝突；圓測也認為五識必然和意識同時生起；遁倫則主張有第七識、第八識，且此二識恆常運作，因此必然多識俱起。筆者認為這表現出瑜伽行派心識運作理論的發展，後來的唯識學者沒有否定《瑜伽論·本地分》與《解深密經》說法，對兩種理論皆保留了詮釋與發展的空間。



第五章 結論

本論文研究佛教各學派對諸識生起時間性的不同觀點，前面三章以歷史脈絡的發展作為論述主軸，分別梳理了說一切有部、經量部、初期瑜伽行派的心識論主張。本研究的結論回到兩個核心議題：一、同一剎那，諸識能否同時俱起。二、前後剎那，諸識如何依序生起。以此二研究問題作為結論的論述主軸，比對三個時期的心識論差異，並分析造成理論轉變的原因。

第一，關於諸識能否「同時俱起」的議題，部派早期已經有爭論。本文就兩個面向來考察部派對此議題的爭議：第一個面向在於心體的問題。《大毘婆沙論》中，有部主張只有一個心體，依照不同根命名，而有六種名稱上的差別。換言之，前五識和意識是同一個心識實體（*dharmā*），隨根立名說有六識，並非有六個獨立的識體。又由於只有一心體，必然不可能出現多識俱起的情況。有部批評多識俱起會違反有情生命只有一心相續、一剎那只有一個因緣和合能生法的原則，也會導致有情同時能投生善惡道、可一時緣取所有境界等問題。第二個面向是關於等無間緣（*samanantara-pratyaya*）的論述。有部認為諸識不俱起的理由在於，一法生起需要等無間緣，而一剎那只有一個等無間緣，因此一剎那只能容許一識生起。綜而言之，有部主張只有一心體，且多識不俱起。

針對上述的問題，經部也主張諸識不能俱起，理由和有部不全然相同。第一，就心體的問題而言，經部主張有多個心體，《成實論》中記載了各種理由，例如：六識的功能與生起條件等皆不同；一識不可能同時有染、淨等不同的體性；如果只有一個識體，就意味著預設一個恆常不變的心體，這樣就違背了無常、無我的道理，也無法有造業與受報的關係，因此必須有多個識體。第二，次第緣和念的功能。論主指出，因為諸識生起時間太過短促，才導致論敵產生諸識能俱起的誤解。一識生起要有「次第緣」（*samanantara-pratyaya*）與「念」（*manaskāra*）心所作為條件，因需要依賴前一識作為「次第緣」，且同時要有「念」心所緣取認識對象，否則識便無法生起。而「次第緣」與「念」一時都只有一個，所以諸識必然無法同時生起。由此可知，經部雖然主張有六個識體，但因一時只能生起一識，諸識仍然不俱起。

然而初期瑜伽行派對心體數量和諸識俱起與否的問題出現了爭議。初期瑜伽行派在心體的問題上，從爭論五識是否為獨立於意識之外的識體，轉向討論是否

有獨立於六識之外的識體。在這一個階段，可以從《瑜伽論·本地分》和《解深密經》明顯看到初期瑜伽行派在觀點上的不一致。《瑜伽論·本地分》同於《成實論》的思想，認為有六個獨立的識體，各有不同的自性，但一剎那只能生起一識。反觀《解深密經》建立一個攝持一切種子的「阿陀那識」，此識是有情維持一期生命的根據，前六識需依賴此識才能生起。此外，《解深密經》主張前五識生起時，必定有相同時間、相同所緣境的一個「分別意識」俱起，且允許前五識同時全部生起。

綜上所述，有部主張一個心體，識不俱起；經部確立有六個識體，識仍不俱起；初期瑜伽行派的《瑜伽論·本地分》則延續經部思想，採取識體多而識不能俱起的想法，但是這個觀點到了《解深密經》時發生了一個巨大的轉變，因其提出「同時分別意識」和「五識俱起」的概念，提供了多識可以俱起的理論條件。筆者簡述其中理論的改變：從有部原本一個心體，到經部演變成多個心體；經部與《瑜伽論·本地分》的六識不俱起，到了《解深密經》則出現了「同時分別意識」，只要前五識運作必與之俱起，且前五識可同時生起，變成六個心體的俱起說。筆者將此發展製表如下：

	有部	經部	初期瑜伽行派	
	《大毘婆沙論》	《成實論》	《瑜伽論·本地分》	《解深密經》
心體數量	一個	六個	六個	六個
多識俱起	不俱起	不俱起	不俱起	最多六識俱起 (全部五識+意識)

第二，關於諸識如何「前後相續」的問題，本文以為造成理論差異的原因在於前五識與意識功能的改變。先從六識的分別作用探討，在《大毘婆沙論》中，有部認為前五識以尋、伺心所為主要元素，只有非概念化的自性分別，所以需要意識隨後生起(a)五識→意識，才能產生概念化分別。接著，檢視同類識能否連續生起，有部認為因為苦根只能與前五識相應，若五識無法連續生起，便會違背苦根以苦根為因緣、等無間緣，影響苦根必然連續生起的理論，因此有部同意(c)五識→五識，五識可以相續的模型。再就等無間緣而論，有部定義意識的等無間緣為「意根」，五識的等無間緣是「眼界」，而「意根」和「眼界」皆指上一刻滅去的六識，所以五識和意識的等無間緣都可是六識中任何一識。藉由上述可瞭解，

五識和六識可同類相續，也可差別相續，有部接受了四種相續的模型：(a)五識→意識、(b)意識→五識、(c)五識→五識、(d)意識→意識。

至於經部對五識功能的定義則別於有部，《成實論》認為前五識沒有尋心所，因此連粗略無概念的分別功能也沒有，分別的功能完全歸屬於意識。正因此，《成實論》否定五識連續生起，主張五識之後必接意識，才能完成對外境的完整認識過程：從無分別的認識到概念分別的認識。《成實論》認為心識在前後剎那的因果關係中，是一條自我相續的心識流，不同的識可以前後接續，故後一識可以緣取同在一條心識流上前一識的認識內容。具體而言，意識能以「憶」心所的作用，緣取前五識的認識內容，以保證認識對象是同於五識的認識對象。此外，與有部相同，「意根」都指前一剎那滅去的六識，所以意識可以連續生起。綜合以上，可知經部反對(c)五識→五識，接受其他三種相續模型。

初期瑜伽行派的《瑜伽論·本地分》與經部的觀點相同，認為五識後必為意識(a)五識→意識。另外又提出五識是由前一剎那的意識所引生，其「等無間依」為意識，因此可以確知五識前必為意識(b)意識→五識。綜合以上觀點，可大抵窺見《瑜伽論·本地分》中五識前後必為意識的模型：意識→五識→意識。

將上述有部、經部、初期瑜伽行派對於六識相續模型的觀點表列如下：

	有部 《大毘婆沙論》	經部 《成實論》	初期瑜伽行派 《瑜伽論·本地分》
(a)五識→意識	○	○	○
(b)意識→五識	○	○	○
(c)五識→五識	○	×	×
(d)意識→意識	○	○	○

對於《解深密經》而言，諸識如何相續的問題反而變得沒有那麼重要，因為《解深密經》主張六識的生起皆依賴「阿陀那識」所引生，無須再探討諸識前後相續的因果引生關係。《解深密經》轉而關注於多識如何俱起的問題，提出「同時分別意識」和「五識俱起」的理論。

筆者認為儘管《瑜伽論·本地分》和《解深密經》同樣作為初期瑜伽行派的

代表經論，但《瑜伽論·本地分》仍然繼承阿毘達摩傳統的心識觀點，認為心識是不俱起的。但《解深密經》則具有創建唯識理論的意圖，初期瑜伽行派經論觀點不同的情形顯示思想發展的過程。不過此二種理論皆被後來唯識學者接受。筆者考察唐代的注釋文獻，後代唯識學家以諸識「俱起說」詮釋《瑜伽論·本地分》的五心「相續說」，如安慧提出五識可以連續生起，但必定會伴隨五俱意識；圓測也認為五識必然和意識同時生起；遁倫則主張第七、八識恆常運作，因此只要五識生起，至少會有三個識俱起。本文以為這展現瑜伽行派心識運作理論的發展，後代唯識學者沒有否定《瑜伽論·本地分》和《解深密經》的兩種觀點，對兩種理論皆保留了詮釋與發展的空間。

總結而論，本文旨在探究諸識同時生起的可能性，與前後生起的次第。為了探討此二議題，筆者提出兩個路徑：(1) 從心識論上，以心體數量多少，探討一剎那能否多識同時生起(2) 在認識論上，就五識和意識的功能差異，檢視六識連續生起的次第。從思想史的脈絡，可以窺見有部、經部到初期瑜伽行派對於心識理論的演變。透過本論文各別分析，筆者希望在比較三者理論上的異同後，能儘可能完整地向讀者展示部派佛教到初期瑜伽行派，彼此在心識論的議題上思想發展的軌跡，及理論上的繼承與創新。然因為涉及的文獻眾多，在選擇文獻上或有偏頗，這也是本論文不得已的限制，只能留待未來再繼續深入發展。

參考文獻

一、原典文獻（依經號排序）

- 求那跋陀羅譯。《雜阿含經》，《大正藏》，第2冊，經號：99。
- 菩提流支譯。《深密解脫經》，《大正藏》，第16冊，經號：675。
- 玄奘譯。《解深密經》，《大正藏》，第16冊，經號：676。
- 五百大阿羅漢等著，玄奘譯。《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》，第27冊，經號：1514。
- 玄奘譯。《阿毘達磨集異門足論》，《大正藏》，第26冊，經號：1536。
- 迦多衍尼子著，玄奘譯。《阿毘達磨發智論》，《大正藏》，第26冊，經號：1544。
- 世親著，玄奘譯。《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》，第29冊，經號：1558。
- 眾賢著，玄奘譯。《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》，第29冊，經號：1562。
- 玄奘譯。《瑜伽師地論》，《大正藏》，第30冊，經號：1579。
- 護法等菩薩造，玄奘譯。《成唯識論》，《大正藏》，第31冊，經號：1585。
- 世親著，玄奘譯。《攝大乘論釋》，《大正藏》，第31冊，經號：1597。
- 無著著，玄奘譯。《攝大乘論本》，《大正藏》，第31冊，經號：1598。
- 訶梨跋摩造，姚秦三藏鳩摩羅什譯。《成實論》，《大正藏》，第32冊，經號：1646。
- 窺基。《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》，第34冊，經號：1723。
- 普光。《俱舍論記》卷20，《大正藏》，第41冊，經號：1821。
- 法寶。《俱舍論疏》，《大正藏》，第41冊，經號：1822。
- 遁倫。《瑜伽論記》，《大正藏》，第42冊，經號：1828。
- 窺基。《瑜伽師地論略纂》，《大正藏》，第43冊，經號：1829。
- 窺基。《成唯識論述記》，《大正藏》，第43冊，經號：1830。
- 惠沼。《成唯識論了義燈》，《大正藏》，第43冊，經號：1832。
- 智周。《成唯識論演祕》，《大正藏》，第43冊，經號：1833。
- 吉藏。《三論玄義》，《大正藏》，第45冊，經號：1852。
- 窺基。《大乘法苑義林章》，《大正藏》，第45冊，經號：1861。
- 世友菩薩造，玄奘譯。《異部宗輪論》，《大正藏》，第49冊，經號：2031。
- 真諦譯。《婆藪槃豆法師傳》，《大正藏》，第50冊，經號：2049。
- 圓測。《解深密經疏》，《卍新纂續藏經》，第21冊，經號：369。
- 窺基。《成唯識論料簡》，《卍新纂續藏經》，第48冊，經號：806。
- 太賢。《成唯識論學記》，《卍新纂續藏經》，第50冊，經號：818。

神泰。《俱舍論疏》，《卍新纂續藏經》，第53冊，經號：836。
窺基。《異部宗輪論疏述記》，《卍新纂續藏經》，第53冊，經號：844。

二、二手文獻

1. 中日文

- 木村泰賢著；釋依觀譯（2018）。《阿毘達磨論之研究》，台北：台灣商務出版社。
- 水野弘元（1978）。《パーリ佛教を中心とした佛教の心識論》，東京：ピタカ。
- 水野弘元著；釋惠敏譯（2000）。《佛教教理研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司。
- 宇井伯壽著；慧觀、周麗玫等譯（2015）。《瑜伽論研究》，北京：宗教文化出版社。
- 吳汝鈞（2012）。〈《唯識三十頌》與《成唯識論》的阿賴耶識思想〉，《正觀雜誌》，60，頁121-190。
- 呂澂（1982）。《印度佛學思想概論》，台北：天華出版社。
- 李志夫（1990）。〈試論《俱舍論》在佛教思想史中之價值〉，《中華佛學學報》，3，頁47-68。
- 周貴華（2009）。《唯識通論——瑜伽行學義詮》，北京：中國社會科學出版社。
- 林鎮國（1992）。〈解釋與解脫——論《解深密經》的詮釋學性格〉，《政大文史哲論集》，頁493-513。
- （2002）。《辯證的行旅》，台北：立緒出版社。
- （2012）。《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，台北：立緒出版社。
- 法光（2012）。〈毘婆沙師的直接知覺理論〉，《唯識研究》第一輯，杭州：上海古籍出版社，頁185-197。
- （2012）。〈經量部的表象知覺理論〉，《唯識研究》第一輯，杭州：上海古籍出版社，頁199-216。
- 姚治華譯釋（1996）。《異部宗輪論》，高雄：佛光文化。
- 胡志強（2018）。《知覺、他者與邏輯：護法《成唯識寶生論》之哲學研究》，國立政治大學哲學系博士論文。
- 徐醒生譯釋（1998）。《大毘婆沙論》，高雄：佛光文化。
- 荒井裕明（1999）。〈『成實論』における五蘊の順序〉，《駒澤短期大學仏教論集》，第4号，頁29-38。
- 高崎直道等著；李世傑譯（1985）。《唯識思想》，台北：華宇出版社。
- 高橋晃一著；李鳳媚譯（2011）。《從〈菩薩地・真實義品〉到〈攝決擇分・菩薩

- 地〉的思想發展：以vastu 概念為中心》，高雄市：彌勒講堂。
- 陳一標（1999）。〈有關阿賴耶識語義的變遷〉，《圓光佛學學報》，4，頁75-106。
- （2000）。《賴耶緣起與三性思想之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文。
- （2001）。〈阿賴耶識的性格與成立因緣——以《瑜伽師地論·本地分》為線索〉，《玄奘學報》，4，頁55-88。
- 陳世賢（2000）。〈《成實論》之認識理論研究〉，《正觀雜誌》，15，頁64-100。
- 勝呂信靜（1985）。〈唯識說的體系之成立〉，《唯識思想》，台北：華宇出版社，頁109-156。
- （1989）。《初期唯識思想の研究》，東京：春秋社。
- 楊白衣（1998）。《俱舍要義》，台北：佛光文化事業有限公司。
- 楊惠南（1981）。〈《成唯識論》中時間與種熏觀念的研究〉，《華岡佛學學報》，5，頁249-273。
- （1982）。〈龍樹的中論用了辯證法嗎？〉，《台大哲學論評》，5，頁253-280。
- 趙東明（2009）。〈「轉依」理論探析——以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心〉，《玄奘佛學研究》，11，頁1-54。
- （2012）。〈唯識學關於「心、心所」法的三種「所依」——以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心的探討〉，《玄奘佛學研究》，18，頁195-238。
- 蔡伯郎（2006）。〈佛教心心所與現代心理學〉，《中華佛學學報》，19，頁325-349。
- （2012）。〈滅盡定與瑜伽行派之末那識〉，《佛教禪坐傳統研討會論文集》，台北：法鼓文化，頁57-80。
- 橫山紘一著；許洋主譯（2002）。《唯識思想入門》，台北：東大圖書。
- 霍韜晦（1980）。《安慧三十唯識釋原典譯註》，香港：中文大學出版社。
- 韓清淨（1996）。《瑜伽師地論科句披尋記彙編》，台北：新文豐出版。
- 釋印順（1946）。《攝大乘論講記》，新竹：正聞出版社。
- （1968）。《說一切有部為主的論師與論書之研究》，新竹：正聞出版社。
- （1981）。《大乘起信論講記》，新竹：正聞出版社。
- （1981）。《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社。
- （1985）。《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社。
- （1988）。《唯識學探源》，新竹：正聞出版社。
- （1992）。《性空學探源》，新竹：正聞出版社。
- （2000）。《攝大乘論講記》，新竹：正聞出版社。
- 釋昭慧（2001）。《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》，台北：法界出版社。

- 釋悟殷 (2003)。《部派佛教中編——修證篇》，台北：法界出版社。
- (2016)。《毘婆沙師對法救思想的融攝與拒斥》，玄奘大學宗教與文化學系碩士論文。
- 釋惠敏 (2012)。〈梵本《大乘莊嚴經論》之研究百年簡史與未來展望〉，《正觀雜誌》，62，頁5-97。

2. 英文

- Chu, Junjie. (2014). "On the Notion of Kaidaoyi (* Avakāśadānāśraya) as Discussed in Xuanzang's Cheng weishi lun." A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism, edited by Chen-kuo Lin and Michael Radich, pp. 271-311. Hamburg: Hamburg University Press.
- Cox, Collett. (1988). "On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārśāntika Theories." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 11(1), pp. 31-87.
- Dhammajoti, K. L. (2007). *Abhidharma doctrines and controversies on perception* (3rd ed.). Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
- . (2007). *Sarvastivada Abhidharma*. Hong Kong: Center of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
- Keng, Ching. (2018). "How Do We Understand the Meaning of a Sentence Under the Yogācāra Model of the Mind? On Disputes Among East Asian Yogācāra Thinkers of the Seventh Century," *Journal of Indian Philosophy*, 46(3), pp. 475-504.
- . (2019). "What Is Svabhāva-vikalpa and with Which Consciousness(es) Is It Associated?," *Journal of Indian Philosophy*, 47(1), pp. 73-93.
- Lin, Qian. (2015). *Mind in Dispute: The Section on Mind in Harivarman's "Tattvasiddhi"*. Ph.D. Dissertation, University of Washington.
- Lusthaus, Dan. (2013). "A Note on Medicine and Psychosomatic Relations In the First Two Bhūmis of the Yogācārabhūmi." *The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, edited by Kragh, Ulrich Timme. Harvard University, Department of South Asian studies, pp. 578-595.
- Schmithausen, Lambert (1987). *Ālayavijnāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

- Takatsukasa, Yuki. (高務祐輝) (2014). “The Problem of the Simultaneous Arising of Six *Vijñānas*: In the *Pañcavijñānkāyasamprayuktabhūmi* and the *Manobhūmi*,” 印度学仏教学研究 *Japanese Association of Indian and Buddhist Studies*. 62(3), pp. 184-188.
- . (2016). “The Sequential Arising of *Vijñanas* in the Early *Yogācāra* and the *Sarvāstivāda*,” 印度学仏教学研究 *Japanese Association of Indian and Buddhist Studies*. 64(3), pp. 180-184.
- Yao, Zhihua. (2005). *The Buddhist Theory of Self-cognition*. London & New York: Routledge.

