

图书在版编目 (CIP) 数据

唯识研究 . 第九辑 / 释光泉主编 . -- 北京 : 宗教文化出版社 , 2022.1

ISBN 978-7-5188-1226-4

I . ①唯… II . ①释… III . ①唯识宗—研究 IV . ① B946.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2022) 第 002533 号

唯识研究 (第九辑)

释光泉 主编

出版发行：宗教文化出版社

地 址：北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话：64095215 (发行部) 64095200 (编辑部)

责任编辑：余 葶

版式设计：武俊东

印 刷：中国电影出版社印刷厂

版权专有 侵权必究

版本记录：787 毫米 × 1092 毫米 16 开 22.5 印张 400 千字

2021 年 12 月第 1 版 2021 年 12 月第 1 次印刷

书 号：ISBN 978-7-5188-1226-4

定 价：180.00 元

《唯识研究》编委会

主 编：释光泉

副主编：释慧仁

顾 问：黄心川 倪梁康 林镇国 释宗性 横山紘一 佐久间秀范

编 委：林国良 程恭让 张志强 姚治华 傅新毅 杨维中 胡晓光

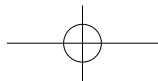
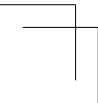
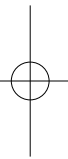
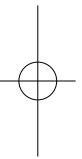
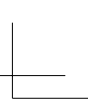
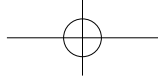
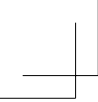
黄国清 陈一标 赖贤宗 刘宇光 吴学国 胡海燕 释慧仁

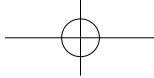
释隆藏 释慧观 汤铭钧 赵东明

本期执行主编：释慧仁 释隆藏

助理编辑：慧 持 妙 悦

负责机构：东方唯识学研究会 杭州佛学院





目 录

唯识学相关问题

《真实义品》“唯事”研究·····	林国良 3
“我”“法”与“双层结构”三性说之关系探微·····	巫俊逸 16
“虚妄分别”概念之浅析·····	能 慧 28
唯识经论中“三地往生”说之考察·····	存 德 42
唯识学的“梦中认识”问题·····	许 伟 56
唯识学中的梦及其业果·····	余 翔 79

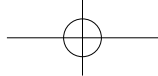
唯识学与其他宗派、思想交涉

体融相融与体相用

——地论学派的缘集与融即思想·····	圣 凯 93
论天台湛然对窥基“五性各别”及“三乘真实”思想的评破	
——以《法华五百问论》为中心·····	于洋洋 111
熊十力与唯识学关系问题考析	
——读《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》书后·····	姚彬彬 124

唯识学与部派佛教

“无常说”（anityavāda）与“刹那论”（kṣaṇikavāda）	
——以早期瑜伽行派典籍为例·····	张晓亮 139
关于“相续”的探讨	
——以一切有部及唯识宗的观点为主·····	净 智 154
阿罗汉入无余依涅槃是否还有异熟识·····	则 生 166
论说一切有部的“二谛”思想之变迁·····	辛 放 194



唯识研究（第九辑）

《俱舍论》中的 kila（传说）之研究 [日] 加藤纯章 213

唯识量论与因明

陈那对“现量”的定义与“意（识）现量”

——兼及《成唯识论》与窥基《成唯识论述记》的观点 赵东明 229

“相形”语出及其在因明中的适用 慧 观 247

《因明入正理论集解》的作者及其学术价值 潘家猛 258

经典文献翻译

宝藏寂《中观庄严口诀论》译稿 释法光 273

中观思想

龙树对断见的破斥与鸠摩罗什的译介和重建

——以《中论颂》及其汉译为中心 叶少勇 293

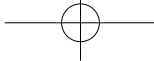
海外唯识研究评述

耶格尔模式的唯识研究

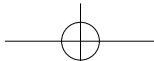
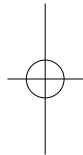
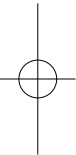
——施米特豪森《阿赖耶识：瑜伽行哲学核心概念的起源和早期发展》一书评述

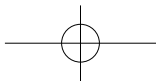
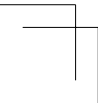
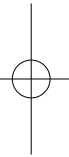
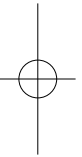
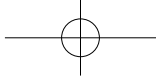
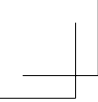
..... 韩 穗 309

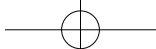
唯识无境与唯心论 (idealism) 之争议从悦家丹 (Dan Lusthaus) 谈起 法 照 324



唯识学相关问题







《真实义品》“唯事”研究

林国良^①

【摘要】唯识经论中有些概念一经提出，便成绝响，《瑜伽师地论·本地分·真实义品》的唯事就是一例。

唯事是《真实义品》中的一个重要概念。唯事离言，属离言自性；依唯事而假立（即借助名言而立）想事^②；执着想事有实体或心外实有而成假说自性。离言自性、想事、假说自性，此三概念是《真实义品》的核心概念。由离言自性（主要是唯事）与想事构成了离言世界与名言世界的两重世界；由上述三概念构成本品的“有、非有”“无二所显”的理论框架，依此展开增益执和损减执、恶取空和善取空，以及证如来智所行真实方法（即四寻思四如实智）等重要命题。

唯事概念的提出有其原因，瑜伽行派经典对中观的“一切法性空”，依多种理论来“辨空有”。其中，《真实义品》提出的唯事等概念，以及依之而成立的离言与名言的两重世界（还包括作为唯事等理论基础的五法体系），都是“辨空有”的重要理论。

而唯事概念此后在唯识典籍中消失，或者说，离言与名言两重世界在此后的唯识典籍中不再作为基本的理论框架，或许也有原因。以新事物是如何形成为例，唯识经典对此似有三种解释：一是依离言世界和名言世界两重世界来解释，此种解释预设了名言世界各种各样新事物在离言世界中早已有各自的离言存在，即唯事的存在。二是依阿赖耶识中有一切法的种子来解释，此种解释仍预设阿赖耶识中存在着一切事物的种子，所以一切新事物早已有其种子的存在。三是依依他起性有实法和假法理论来解释，即依依他起性有实法和假法，假法是依缘起法则而由实法形成。由此来看，上述第一种和第二种解释实际是先定论，第三种解释是缘起论。先定论和缘起论在理论上似都能成立，但或许缘起论更为完善，这可能就是《成唯识论》最后采用了由《瑜伽师地论》阐明的

^① 作者单位：上海大学文学院。

^② 有学者提出，“唯事”与“想事”在梵文本《真实义品》中是同一词，但在《真实义品》的玄奘译本中，“唯事”与“想事”明显是两个不同概念，详见本文“后记”。另外，“想事”是在唯事上安立名言而成，可参见下文关于五法体系中在相上安立名的论述。



依他起性的实法和假法理论的原因。

此外，用三自性理论分析唯事和想事可能是不合适的，因为唯事是净依他，想事是染依他，净依他与染依他不能同时存在。但唯事与想事可以共存，这可用二谛理论来解释，因为胜义谛与世俗谛可以共存。

实际上，《瑜伽论》中已出现了由离言名言两分法向纯粹三自性理论的转向，如《本地分·真实义品》说证真如要同时破增益执和损减执，而增益执和损减执是依离言和名言两分法体系而成立。《摄抉择分·真实义品》则说，证真如只是破遍计所执性（相当于增益执），这就是依纯粹的三自性理论来阐述了。（唯事等概念和离言名言两重世界理论的此后消失，可能还有其他深层次原因，笔者将另外撰文论述。）

最后，唯事与五法体系有内在联系，而五法体系在《瑜伽论》之后，唯识典籍基本不用，原因可能与唯事消失的原因相同。

【关键词】离言自性；唯事；想事；假说自性；增益执和损减执；恶取空和善取空；四寻思四如实智

唯识经论中有些概念，一经提出，便成绝响，此后更无余音，《瑜伽师地论·本地分·真实义品》的唯事就是一例。对唯事，历来少有深入研究，本文力图对唯事性质及其后来消失原因作些探究。

一、唯事概述

唯事是《真实义品》（以下简称本品）中的一个重要概念，本品对唯事以及相关的重要概念和理论作了阐述，本文简述于下。

1. 唯事与离言自性

关于唯事的涵义，本品说：“又诸菩萨由能深入法无我智，于一切法离言自性，如实知己，达无少法及少品类可起分别，唯取其事，唯取真如，不作是念，此是唯事，是唯真如，但行于义。”^①

由此可知：第一，由法无我智（或者说无分别智）所取之事，称为唯事。第二，离言自性包括真如与唯事，所以唯事属离言自性，唯事离言。第三，离言自性是法无我智所证，属胜义谛，所以唯事属胜义谛。

唯事离言，但离言不一定是唯事，如凡夫五识认识五境也是离言说，但不能说五

^① （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第487页。

识认识的是唯事，因为唯事属胜义谛，由无分别智所证，而凡夫智不能认识胜义谛。

2. 唯事与想事

想事是本品中另一个重要概念。关于想事，本品说：“谓于一切地等想事，诸地等名施設假立，名地等想。”^①由此可知，想事与想心所有关，或者说，想事是想心所所取之事，进而，是想心所的“名施設假立”，即由想心所安立名之事，详见下文。

此外，本品说：“谓于世间色等想事所有色等种种假说，名诸世俗。”^②由此可知，第一，想事是色蕴等五蕴，或色法等一切法。第二，想事是世俗或世俗谛。关于世俗与世俗谛是否同义，经论中说法不一，有些经论说两者含义不同，但本品中，两者含义相同。如本品此处说色法是世俗，但下文说：“如是由胜义谛故非有色，于中无有诸色法故；由世俗谛故非无色，于中说有诸色法故”。所以，世俗谛中有色法，或者说，色法是世俗谛。第三，“色等想事”实际是“色等种种假说”。“假说”就是借助名言安立色法等诸法名称（假说还有虚假的涵义），由此而成色等想事。想事就是想心所认识之事，八识都有想心所，想心所形成了对事物的认识，包括感觉、知觉、表象、概念等，但只有第六识的想心所具有语言功能，能为色法等诸法安立名言（名称）。所以，想事是诸识及想心所尤其是第六识及其想心所认识的一切法，是进入世人认识领域的一切法，是名言一切法。

想事与唯事有关，如本品说：“一切色等想事，性离言说，不可言说”，^③即想事的本性离言说，实际上，想事依唯事而安立，唯事离言说，在唯事上增益名言（名称）就是想事。（参见下文关于五法体系中相与名关系的论述。）

当然，想事实际上不但可在唯事上安立，也可在真如上安立。想事依唯事安立的，是名言有为法；依真如安立的，是名言无为法（如三无为、六无为等）。但本品中，想事大多是指依唯事而安立的名言有为法，（所以，下文有些处直接将想事等同于名言有为法）。

3. 唯事与增益执、损减执

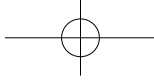
关于增益执和损减执，本品说：“有二种人，于佛所说法、毗奈耶，俱为失坏。一者于色等法于色等事，谓有假说自性自相，于实无事起增益执。二者于假说相处，于假说相依离言自性、胜义法性，谓一切种皆无所有，于实有事起损减执。”^④

① （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第489页。

② （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第489页。

③ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第489页。

④ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第488页。



所以，增益执就是执着假说自性是有。假说自性（也称言说自性、随言自性等）就是借助名言（即名称）而建立的诸法自性，世人执着其有实体或心外实有。损减执就是执着离言自性非有。

引文中的“离言自性、胜义法性”有二解：第一解，胜义法性与离言自性，可看作同义，而两名称连用，可看作是同义反复，以加强语气。第二解，离言自性包括真如与唯事，胜义法性与离言自性连用，胜义法性特指其中的真如，因为真如是胜义，是一切法的法性，而离言自性此时仅指唯事。本品下文也有“如实了知如实真如离言自性”，其中“真如”和“离言自性”并用，与此处“离言自性、胜义法性”并用相似。

由此来看唯事与增益执的关系，想事是依唯事而成立，进而形成了想事的假说自性，执着其为实有就是增益执；而唯事与损减执的关系，损减执要否定的就是真如与唯事。

另外，上述引文中的“假说相处”，实际就是想事，下文善取空再做分析。

4. 唯事与恶取空、善取空

本品的恶取空和善取空，有其特色，即此二概念是依想事、离言自性、假说自性而成立。这里只引本品对善取空的说法：“云何复名善取空者？谓由于此，彼无所有，即由彼故正观为空。复由于此，余实是有，即由余故如实知有。如是名为悟入空性，如实无倒。谓于如前所说一切色等想事，所说色等假说性法，都无所有，是故于此色等想事，由彼色等假说性法，说之为空。于此一切色等想事，何者为余？谓即色等假说所依。如是二种，皆如实知。谓于此中实有唯事，于唯事中亦有唯假。不于实无起增益执，不于实有起损减执，不增不减，不取不舍，如实了知如实真如离言自性，如是名为善取空者。”^①

此处的说法比较复杂，简单地说，想事（名言一切法）中有离言自性和假说自性，依假说自性可说想事空，但依离言自性可说想事不空，这是善取空。举例来说，如青色就是想事，依青色的假说自性可说青色是空，而依青色中的离言自性可说青色不空，这就是善取空。

至于想事到底空不空？上述引文说：“谓于此中实有唯事，于唯事中亦有唯假。”其中，“亦唯有假”，此“假”就是想事，因为想事是借助（“假”）名言而成立，但此“假”是“有”（“亦有唯假”）。所以，想事本身也不空。如上所说，想事是世俗谛，世俗谛与胜义谛相比是假，但世俗谛还是有。

而恶取空就是认为，不仅想事中的假说自性是无，离言自性和想事也是无。如本品说：“彼于真实及以虚假，二种俱谤都无所有。由谤真实及虚假故，当知是名最极

^① （唐）玄奘译《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第488页。

无者。”^①其中，“真实”是唯事（当然也包括真如），“虚假”指想事，两者完全否定，就是“最极无者”，即恶取空者。

5. 唯事与四寻思四如实智

唯识论中，四寻思四如实智是证真如、证胜义谛的方法。本品关于四寻思四如实智的论述较长，此处只引“差别假立寻思所引如实智”中的一段文字：“谓彼诸事，非有性非无性，可言说性不成实，故非有性；离言说性实成立，故非无性。”^②

这里的“事”，仍指想事。想事的“可言说性”就是假说自性，假说自性“不成实”，所以想事“非有性”；想事的“离言说性”就是离言自性，是真如，更是唯事，此离言自性“实成立”，所以想事“非无性”。

四寻思四如实智最终是证胜义谛，包括真如和唯事，这就是前文所说的无分别智证离言自性。

二、唯事探究

如上所说，离言自性包括真如与唯事，其中，真如的概念，贯穿全部唯识思想史，基本上所有瑜伽行派和唯识宗典籍都用到了真如这一概念，唯事则只出现在《瑜伽论》中。因此可说，唯事概念的出现，自有其合理性乃至必要性，而此后不再运用，应该也有其原因。下文对此两方面做一些探讨。

1. 唯事与“辨空有”

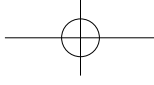
唯事概念的出现及其构成的理论体系的合理性，主要体现在“辨空有”上。即唯事等概念，以及依之而成立的离言与名言的两重世界，（还包括作为唯事等理论基础的五法体系，）都是“辨空有”的重要理论。（笔者另有论文阐述“辨空有”与“成唯识”两概念的差异。）

印度瑜伽行派是在中观宗之后出现，般若系经和中观宗的教理，主要是“一切法无自性”或“一切法性空”。瑜伽行派所依的经和所著的论，一开始主要是作“空有之辨”，即认为“一切法性空”只是一种简略的说法（即不了义说），实际上，诸法有空有不空。所以，瑜伽行派与中观之争在佛教思想史上被称为“空有之争”。

瑜伽行派经典（包括经和论）“辨空有”，是从多方面展开，大体说，主要是依二谛（胜

^① （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第488页。

^② （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第490页。



义谛与世俗谛）、三自性、八识等。^①

先看《解深密经》，该经开始的《胜义谛相品》和《心意识相品》，就说胜义、世俗二谛是有；然后，《一切法相品》是依三自性说一切法非有非空，即遍计所执性是无，依他起性和圆成实性是有；其后的《无自性相品》，则依三自性立三无性，但强调三自性是本、三无性是末，所以并非一切法全无自性。

再看《楞伽经》，其颂云：“五法三自性，八识二无我。”^② 该经的理论展开，就是依五法、三自性和八识等核心概念展开。其中，五法体现了胜义谛和世俗谛二谛，而“五法为真实”^③，所以胜义谛和世俗谛都是有。三自性的有无，同《解深密经》。至于其八识体系，除“辨空有”外，更重要的是展开了“一切法唯识”的思想（因这不是本文讨论的问题，所以此处不做展开）。

《真实义品》的“辨空有”，一开始说了二种真实，即依如所有性诸法真实性和依尽所有性诸法一切性，此二真实都是有。进而展开的四种真实，是凡夫智、二乘智和如来智所认识的真实境，也都是有。而全品宗旨是了知并证如来智境界，如何了知？本品说：“又安立此真实义相，当知即是无二所显。所言二者，谓有、非有。”^④ 所以，凡夫要了知此真实（如来智所行真实），只能通过“有、非有”“无二所显”来了知此如来智境界。

这里的“有”和“非有”，就是上述两种错误观点，“有”是指有假说自性，“非有”主要是指非有离言自性。所以，认为有假说自性是错误，认为没有离言自性也是错误。增益执和损减执、善取空和恶取空等，说的都是此意。

至于“无二所显”，本品说：“有及非有二俱远离，法相所摄真实性事，是名无二。由无二故说名中道，远离二边亦名无上。佛世尊智，于此真实已善清净。诸菩萨智，于此真实学道所显。”所以，“无二所显”的真实，是无上中道，佛已完全证得此真实，菩萨还在学习此真实。

进而看唯事在“有、非有”“无二所显”中的作用。离言自性是有，离言自性中包括唯事。假说自性是无，而假说自性是由想事而来，想事主要依唯事而立（依真如立的想事暂且不说）。所以，唯事是“有、非有”“无二所显”的基础，是离言世界和名言世界的基础，是全品理论框架的基础，由此体现了唯事概念出现的合理性和必要性。

^① 参见拙文《〈唯识学概论〉课程的若干思考》（浙江省宗教院校教师培训班讲座文字稿，2020年9月7日）。刊发在“唯识译经组”公众号以及“唯识译经网”网站上。

^② 参见（唐）实叉难陀译：《大乘入楞伽经》卷第三，《大正藏》第16册，第620页。原文为：“五法三自性，及与八种识，二种无我法。”

^③ （唐）实叉难陀译：《大乘入楞伽经》卷第三，《大正藏》第16册，第606页。

^④ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第486页。

2. 唯事概念消失的可能原因

唯事概念此后在唯识典籍中消失，或许也有原因。先以近现代来新事物新知识不断涌现为例，来探究一下原因。

（1）新事物形成的三种解释

随着近现代科学和技术的发展，新事物层出不穷，例如，由一百多种元素就合成了数千万种化合物。那么，这些新事物是如何形成？唯识经典对此似有三种解释：一是依离言和名言两重世界理论来解释，二是依阿赖耶识中有一切法的种子理论来解释，三是依依他起性有实法和假法理论来解释。

先看第一种解释，即依离言和名言两重世界理论来解释新事物的形成。如前所说，真如和唯事都离言，由此构成了离言世界。安立了名言的想事，是世人所能认识的一切法，包括色等诸蕴或色等诸法，由此构成了名言世界。离言世界与名言世界的关系，或者说，唯事与想事的关系，如本品所说：“如是要有色等诸法实有唯事，方可得有色等诸法假说所表。”^①所以，名言世界依离言世界而成立，想事（“假说所表”）依“实有唯事”而成立，而一切新事物都是想事，所以都依“实有唯事”而成立，这样可说，一切新事物都早已有其离言法的存在。

这里可继续探讨，唯事是一还是多？

先看唯事是一，即存在唯一的唯事，已知和未知的一切法（想事）都依此唯一的唯事为基础而形成。可能合适的例子是《解深密经》中的清净颇胝迦宝。

《真实义品》的离言自性，实际上可看作是源自《解深密经》的离言法性。《解深密经》提出，有为法和无为法都依离言法性而假立。^②但这里出现一个问题：如果离言法性只是真如，那么，依真如假立无为法没问题，但依真如怎么假立有为法？

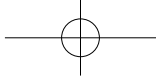
《解深密经》又提出了清净颇胝迦宝的比喻，此清净颇胝迦宝若与青黄赤白等各种颜色和合，就成了各种颜色的颇胝迦宝。^③好比一个无色透明的瓶，在青黄赤白等光线中，就成了青瓶、黄瓶、红瓶、白瓶等。该经说明，清净颇胝迦宝是依他起相。对此例子进一步分析，青黄赤白实际相当于各种名言，各种名言与依他起相和合，说明此依他起相（清净颇胝迦宝）本是离言，此离言依他起相与名言（即各种事物的名称）和合后就成了名言一切法，即世间一切法。而就以上描述来看，此依他起相（清净颇胝迦宝）似乎是一。

但唯事是一的观点，可能不是《真实义品》的本意，如本品说：“要先有事，然

① （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第488页。

② 参见（唐）玄奘译：《解深密经》卷第一，《大正藏》第16册，第689页。

③ 参见（唐）玄奘译：《解深密经》卷第二，《大正藏》第16册，第693页。



后随欲制立假说。”^①即假说（事物）名称，要先存在此事（唯事）；或者说，没有唯事，如何安立事物（想事）的名称？这是瑜伽行派“假必依实”的立场。这样的话，安立一一法（即想事）的名称，需要背后有一一离言的唯事，而后才能在一一唯事上安立各自的名称。同样，从上述“如是要有色等诸法实有唯事，方可得有色等诸法假说所表”来看，名言（“假说所表”）的色法等诸法，是以色法等唯事的存在为前提；而如果唯事是一，那么，怎么在唯一的唯事上安立一一法的名称？

或许有人会以在真如上可安立各种无为法的名称为例，来证明唯事即使是一也可以安立各种有为法的名称。但不同的是，各种无为法，体是真如，所以可在真如上安立多种无为法（名称）；而有为法不同，在《瑜伽论》中，识法、心所法、色法等，绝不是说体是一，而是各有其“性”（自体），即使八识，也各有其“性”，这样的话，就不可能是在唯一的唯事上安立无量有为法名称。

再回到离言与名言两重世界的解释，按此解释，不但已知事物以唯事为基础，即使是形形色色的新事物，在离言世界中也早已有各自的唯事存在。但进一步思考，如果说地水火风、山河大地等事物，古已有之，其名称自古传来，所以说它们都有各自的离言存在，或许还说得通。但近代以来，随着科学技术等的发展而出现的新事物，难道在冥冥之中都早已有其离言（唯事）之存在？难道真的“太阳底下没有新事物”？

再看第二种解释，即依阿赖耶识中有一切法的种子来解释新事物的形成。这里可以讨论的问题是，阿赖耶识中是否有一切法种子？

《解深密经》和《摄大乘论》似乎都是阿赖耶识有一切法种子的观点。如《解深密经》说：“于中最初一切种子心识成熟，展转和合，增长广大，依二执受：一者有色诸根及所依执受；二者相、名、分别言说戏论习气执受。”^②其中，“相、名、分别”是五法体系中的染法体系，即一切有漏法，就此而言，一切种子心识（即阿赖耶识）中有一切（有漏）法种子。而《摄大乘论》说“阿赖耶识为种子”生起“虚妄分别”十一识，^③所以，十一识在阿赖耶识中都有自种。此十一识就是《摄大乘论》的一切法体系，所以阿赖耶识藏有一切法种子。

依阿赖耶识藏有一切法种子来解释新事物的形成，得出的结论就是，不但已知的一切法有种子，即使未知的一切法，即一切新事物，在阿赖耶识中也早已有其种子的存在。但此种解释与第一种解释，实际异曲同工，只是第一种解释是依现行（唯事）说，此种解释是依种子说，两者都属先定论。

① （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第488页。

② （唐）玄奘译：《解深密经》卷第二，《大正藏》第16册，第692页。

③ 参见（唐）玄奘译：《摄大乘论本》卷中，《大正藏》第31册，第137页。

第三种解释，即依依他起性有实法和假法理论来解释新事物的形成。《成唯识论》说：“依他起性有实有假。”即依他起性中有实法与假法，进而，假法是依实法而成。以色法（物质）为例，实法就是色声香味触，而山河大地等都是由实法聚集而成的假法。此实法和假法理论，在《瑜伽论》中有详尽阐述。这种解释不必预设新事物早已有其种子，而是可以由少数几种实法（如五境），依缘而起种种聚集假法，相当于现代科学中，一百多种化学元素可以合成数千万种化合物。（当然，唯识论的由五境构成物体与现代科学的依原子分子构成物体，是不同的体系，这里是借用以做比喻。）实法有种子，而聚集假法（包括新生成的物质）没有种子，而是依缘而起，所以不需要预设阿赖耶识中先有这些新事物的种子。

综上所述，对新事物的形成，有三种解释。而上述三种解释，实际可归结为两种解释：一是先定论，即先有新事物的离言唯事（现行），或新事物的种子，方能形成新事物；二是缘起论，即无须先有现行唯事或种子，依阿赖耶识中的实法（种子）为基础，就可依缘而起各种新事物（如聚集假法）。理论上，先定论和缘起论两种解释都能成立，但似乎缘起论更为完善，或许这就是《成唯识论》最后采用的是由《瑜伽论》阐明的依依他起性有实法和假法理论的原因。^①

（2）唯事与依依他起性

如上所说，按唯事与按依依他起性来说明一切法生起或新事物形成，是两种不同模式。此外，在本品的理论体系中，唯事实际上是不合适用依依他起性来解释的。

《解深密经》中，清净颇胝迦宝显然是离言依依他起性，进而将《真实义品》的唯事与清净颇胝迦宝相比，唯事按理而言也应是离言依依他起性（唯事是一是多暂且不论）。但如果真的按离言依依他起性来解释唯事，或将三自性作为《真实义品》的理论框架，则又会出现一些问题。

其中的主要问题是，在《真实义品》中，唯事是无分别智所证，这样就相当于是净依他；想事（安立了名言的一切法）是名言依依他起性，相当于是染依他。《真实义品》中，唯事与想事是同时成立、同时存在的，这就相当于净依他与染依他共存。但在三自性理论中，染依他与净依他不能共存，净依他在见道时方生起。如凡夫智是染依他（有漏智）；圣智（根本智和后得智）则是净依他（无漏智），不可能在凡夫位生起，不可能与染依他（凡夫智）共存，圣智只是在见道位方生起。

那么，唯事与想事是否真的不能共存？也并非。如果是在二谛理论框架中，唯事与想事是可以共存的，即唯事与真如是胜义谛，想事是世俗谛，胜义谛与世俗谛共存是没有问题的。

^① 笔者先前的论著，将《摄大乘论》的唯识观称为强化唯识义，将《成唯识论》的唯识观称为圆满唯识义。



综上所述，唯事与想事在二谛理论框架中是可以同时存在的，但在三自性理论框架中则有问题，同时，在解释新事物形成时，三自性理论（即依他起性有实法与假法理论）似更为完善。这样，如果放弃唯事的概念，而采用纯粹的三自性理论，或许是一个更合理的选择。或许，这就是以后瑜伽行派和唯识宗典籍不再用唯事、不再用离言和名言两分法的原因吧。

实际上，《瑜伽论》本身已经出现了这种转向，即出现了从离言名言两分法向纯粹的三自性理论转变的迹象。即《摄抉择分·真实义品》的三自性抉择，许多仍延续离言名言两分法的说法，但也出现了一些不同于离言名言两分法的论述。

如：“云何遍计所执自性？谓随言说依假名言建立自性。”又如：“问：遍计所执自性缘何应知？答：缘于相名相属应知。”^① 这些论述都延续了离言和名言两分法的说法。

但有些论述，则跳出了两分法，采用了如后世纯粹的三自性理论的说法。

如关于见道时三自性的所断所证问题，《本地分·真实义品》的说法是：“不于实无起增益执，不于实有起损减执，不增不减，不取不舍，如实了知如实真如离言自性。”^② 所以，需破增益执和损减执二执，才能证真如和离言自性，这是基于离言名言两分法的立场。

但在《摄抉择分·真实义品》中，相关的说法是：“问：若观行者如实悟入遍计所执自性时，当言随入何等自性？答：圆成实自性。”^③ 所以，证圆成实性只是破遍计所执（相当于增益执），而不再提破损减执了。

其后的瑜伽行派和唯识宗经典，基本不用离言自性（或离言法性）的概念，所以也不提损减执了，要证圆成实性，所需破的就只是遍计所执性（增益执）。

离言名言两分法意味着，存在离言世界，此离言世界中有无量的唯事，一切新事物新知识在离言世界中早就有其唯事之存在。而与之相比，纯粹的三自性理论似乎能更好地阐释佛教的缘起思想。

唯事等概念和离言名言两重世界理论此后消失，可能还有更深层的原因，与瑜伽行派理论从“辨空有”到“成唯识”的转变有关，笔者将另外撰文论述。

3. 唯事与五法

唯事与想事，这两个概念与五法有着内在联系，可看作是基于五法体系。

① （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第七十三，《大正藏》第30册，第703页。

② （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第489页。

③ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第七十四，《大正藏》第30册，第705页。

《楞伽经》的五法，《瑜伽论》称为五事。五法（或五事）就是相、名、分别、真如、正智。大体上，五法中的相、名、分别是世间法，是世俗谛；而真如和正智是出世间法，是胜义谛。

唯事、想事与五法的关系，首先，如前所说，唯事是离言自性的一部分，而《瑜伽论》的离言自性又源自《解深密经》的离言法性。同时，五法体系在这一经一论中也占有重要地位。先看《解深密经》，该经说一切种子心识“依二执受”，其中第二种执受就是“相、名、分别言说戏论习气执受”。^①而《瑜伽论·摄抉择分·真实义品》的内容就是两种抉择，即对五事抉择和对三自性抉择。

其次，五法中，相与名实际上是就相互关系来定义的，相是指“所有言谈安足处事”，名是指“即于相所有增语”。^②由此来看，相独立于名，所以相无名，相离言。相是离言一切法，所以相当于唯事。相上安立名，即相与名结合，就是名言一切法，这实际就是想事（广义地说，这里也包括在真如上安立名言，形成名言无为法）。

由此可见，依五法体系最终建立的还是离言和名言两分法，或离言世界和名言世界两重世界。可能就是这个原因，后来的唯识典籍不再用离言和名言两分法，所以也就不再用五法体系作为理论框架了。

但五法体系本身也包含了一定的唯识含义，如《真实义品》说，相是“分别所行境”^③，即相并非是独立存在于心外，而只是分别心的认识对象。就此来说，五法体系可看作是从大乘“一切皆心造”到“一切法唯识”的一种过渡思想。

而《成唯识论》对五法体系则从唯识角度做了新的阐释：“彼说有漏心、心所法，变似所诠，说名为相；似能诠现，施设为名；能变心等，立为分别。”^④如上所说，《真实义品》中，相与名是就两者相互关系来定义；《成唯识论》则将相、名、分别完全纳入了唯识体系，从能变心变现能诠名和所诠相来解释三者的关系，从而赋予其新的内涵。

后记

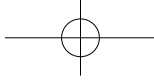
在东方唯识研究会第四届年会本人做了主题报告（《〈真实义品〉“唯事”研究》）后，有学者提出，梵文本中，“唯事”和“想事”是同一个词，所以两者应该是同样含义。首先感谢宝贵意见，而此意见也促使我对相关问题做了进一步思考。（以下所说，有的在正文中已有论述，这里再集中说下。）

① （唐）玄奘译：《解深密经》卷第二，《大正藏》第16册，第692页。

② 参见（唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第七十二，《大正藏》第30册，第696页。

③ 参见（唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷第七十二，《大正藏》第30册，第696页。

④ 参见（唐）玄奘译：《成唯识论》卷第八，《大正藏》第31册，第47页。



经统计，《真实义品》中，“唯事”用了9次，“想事”用了17次（《瑜伽师地论》其他处不作统计）。这样，人们首先会想到的问题是：如果两词同义，为何玄奘法师要将同一词多次作不同的表达？这些不同表达，是随意的，无特定含义的，还是有其意趣，表达了其相应观念？而两词是否同义，用一个简单方法来做判别，那就是，两词是否可互换而文意不变。

先看下面一段（以下引文都出自《真实义品》，所以略去出处注）：

云何此经显如是义？谓于一切地等想事，诸地等名施設假立，名地等想。
即此诸想，于彼所有色等想事，或起增益或起损减。若于彼事起能增益有体
自性执，名增益想；起能损减唯事胜义执，名损减想。

由此段引文可见，想事的概念是与想心所的“名施設假立”相关，唯事的概念则与“胜义”相关。

再看《真实义品》其他处唯事与想事的用法。

先看唯事：“又诸菩萨由能深入法无我智，于一切法离言自性，如实知己，达无少法及少品类可起分别，唯取其事，唯取真如，不作是念，此是唯事，是唯真如，但行于义。”

由此段引文来看，唯事属离言自性，是由法无我智所证。

此外，本品也常将唯事说成“实有唯事”，如“谓若于彼色等诸法实有唯事起损减执，即无真实，亦无虚假，如是二种皆不应理”。此“实有唯事”的表述，在《真实义品》中多达5处。

综上所述，唯事是胜义，是实有，是离言自性的一部分，是法无我智所证。

而《真实义品》中，想事的用法，大多是“色等想事”或“地等想事”，即想事一般用于表述“色等”法或“地等”法。

由此来作比较：唯事属胜义，是实有，属离言自性（因此唯事本身离言）。而想事与想心所的“名施設假立”有关，所以不是离言，不是实有；想事所表达的是色等法或地等法，所以不是胜义。

这样的话，在玄奘译本中，唯事与想事，是同义吗？

再看唯事与想事是否能互换，如“如是要有色等诸法实有唯事，方可得有色等诸法假说所表”，此句的唯事能换成想事吗？首先，想事能说是“实有”吗（即不是虚妄的吗）？其次，地等想事的“名假施設”不就是“假说所表”？由此可见，此句的唯事若换成想事，就成了“要有想事，方有假说所表”，而这完全是同义反复。

若再将唯事、想事与五法体系来比较，相、名、分别中，相与名都是独立的存在，所以相无名，即相离言，此离言相非凡夫智所能认识；相上安立名，则成了凡夫智的认

识对象。同样可说，事本离言，离言事非凡夫智所能认识；事上安立了名，名言事则是凡夫智的认识对象，这样的话，离言事和名言事，是否有所不同？将离言事称为唯事，名言事称为想事，是否合理？

因此，除非认为玄奘法师用词极不讲究，对汉语文字的细微差别全无感觉，才会认为玄奘是将唯事和想事作为同义词而随意使用，在这里信手安了个唯事，在那里信手安了个想事。

但如果认为，玄奘译本将梵文本同一词译成唯事和想事两个不同概念，并不符合梵文本原意，那么很希望能有一个全新的译本，新译本能更严谨地只用一个“事”字，来取代玄奘译本的所有唯事和想事，且没有语言和义理上的任何问题。非常期待这样一个全新译本！

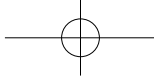
参考文献：

玄奘译．解深密经〔M〕．《大正藏》册 16．

实叉难陀译．大乘入楞伽经〔M〕．《大正藏》册 16．

玄奘译．瑜伽师地论〔M〕．《大正藏》册 30．

玄奘译．成唯识论〔M〕．《大正藏》册 31．



“我”“法”与“双层结构”三性说之关系探微

巫俊逸^①

【摘要】本文以学者对关于唯识学三性说之争论的研究和评议为出发点，围绕“双层结构”三性说中的见分、相分与“我”“法”及遍计所执性的关系提出了两个问题。在先行研究的基础上，本文主张：三性说的单层或双层在于其中蕴含几重能所关系。根据这一点，则《摄大乘论》和《成唯识论》各自具有两重能所关系。《唯识三十颂》第17偈的不同阐释，揭示出不采取见相二分思想的安慧并未提出作为识转变结果的“我”“法”，故而见相二分是“我”“法”概念生成的基础。根据无性《摄大乘论释》及圆测《解深密经疏》中涉及的“我”“法”与遍计所执性，作出一项推测：无性的三性说介于无著与护法之间，护法的三性说是为确立“我”“法”的实体化概念而对无性的三性说的进一步精确化的结果。《解深密经疏》中安慧与护法对“能遍计”的不同理解，揭示出护法说接近于《摄大乘论》。最后得出本文的结论：在“无性护法”一系列的唯识学看来，瑜伽行派唯识思想中的“我”“法”概念是依赖《摄大乘论》为主要代表的“双层结构”的三性说而确立的。

【关键词】三性说；双层结构；“我”；“法”；“见分—相分”

一、问题的所在

在唯识思想的发展的过程中，三性说无疑构成了极为重要的一部分。20世纪日本学界的上田义文和长尾雅人两位成绩显著的唯识学者，就唯识三性说展开了针锋相对的争论。据长尾雅人，护法的见相二分在唯识思想史上具有重大意义。^②长尾还指出，上田义文以见相二分“未见于世亲”为由否定护法，以安慧忠实古说为由肯定安慧。^③本文想以上田与长尾的争论为背景，就相见二分来探索遍计所执中的“我”“法”二种概

① 作者简介：武汉大学哲学学院宗教学系2020级硕士研究生。

② 长尾雅人（1978），第463页。

③ 长尾雅人（1978），474页。



念与三性说的关系。

关于上田与长尾的争论，许多学者都提出了相关的见解和评价。^①北野新太郎认为该争论中，上田与长尾的根本差异点在于，在依他起性的认识主观与遍计所执性的“对象”之间是否存在作为中介的“依他起的所遍计”。^②耿晴认为该争论背后的主要原因是唯识文献即主张不同的三性说模型，即“单层结构”和“双层结构”。^③依据耿晴的介绍，陈一标指出：上田与长尾争论的焦点，即是“依他起性亦即识中，是否有相分内境的存在”。^④显而易见，上田义文与长尾雅人的差异在于他们对依他起性中的见相二分采取不同的态度。笔者拟就此探讨三性说中依他起性的见相二分与遍计所执性的我法之关联，并以耿晴所说的“双层结构的三性说”作为重要的参照。

依照耿晴的定义，三性说的“双层结构”意谓依他起性中存在主客、见相二分的表识，遍计所执性是在二分的基础上经由概念化而对二分产生进一步的实体化。^⑤但笔者认为，三性说之结构的单层或双层在于有几重“能所”关系。如《辩中边论》相品，能取（grāhaka）与所取（grāhya）分别属于依他起性与遍计所执性，依他起性的分别与遍计所执性的境构成了一重“能取一所取”的能所关系。^⑥因而《辩中边论》相品的三性说属于“单层结构”。对于相品的“识生变似义、有情、我及了，此境实非有，境无故识无。”含有作为能取的“识”与作为所取的“境”的“义、有情、我、了”四种对象这一重能所关系，但长尾雅人进一步在“境”之内分析出“对境（义）”与“有情”“我”与“表识（了）”等二重能取、所取。^⑦耿晴对《辩中边论》及其梵本进行了严密的文本分析，由此批评长尾雅人的这一观点缺乏相品的文本支持。^⑧耿晴的批评主要在于通过强调《辩

① 如竹村牧男、兵藤一夫、北野新太郎、陈一标、耿晴等学者。笔者未能亲见竹村、兵藤、陈氏等的研究成果，本文只好略去不以直接讨论或讨论。

② 北野新太郎（2006），第463页。

③ 耿晴（2014），第51页。本文将采用耿晴使用的“单层结构”“双层结构”这两个概念来定义笔者理解的三性说模型。

④ 陈一标：《赖耶缘起与三性思想之研究》，2000年，中国文化大学博士论文，第47页。此处转引自耿晴前引论文，第60页。

⑤ 参见耿晴（2014），第56页。

⑥ 《辩中边论》卷1“辩相品”：“唯所执、依他，及圆成实性，境故分别故，及二空故说。”（T31, no. 1600, p. 464c27-29）。北野新太郎的一篇文章引用该颂指出：《中边分别论》的部分含有在依他起性与遍计所执性之间认定认识的主客关系的“单纯构造”。[参见北野（1999），第915页]。但北野的引用是该颂的日译而非梵语原文或汉译，译文将相当于梵译的“二空”部分译为“两种东西（能取、所取）不存在”。但耿晴认为“二空”指的是“境”“分别”，且二者分别与“所取”“能取”对等，并对应于遍计所执性与依他起性[耿晴（2014），第66页]。因此，耿晴对此处的三性说与能取、所取的关系的研究较北野更为细密。

⑦ 长尾雅人（1978），第484-485页。

⑧ 耿晴（2014），第63-75页。



《中边论》相品的三性说是单层结构而缺乏依他起性之识中的见相二分，因此长尾雅人以见分、相分去解读相品的三性说是有问题。笔者认为，长尾在“义”等四种对象之间成立能取、所取的关系，也可能是以《成唯识论》（以下略称《成论》）中遍计所执性下所执取的“我”“法”视角去理解《中边分别论》^①相品的相关颂文而导致的结果。因为“我”“法”的能取、所取关系，可能是以见相二分为基础，也可能不是。因而耿晴的批评在逻辑上并不一定周延。

经上述分析，笔者在此提出两个问题：第一，“我”“法”的概念是否必然以依他起性的识的见相二分为基础？第二，遍计所执性的成立是否需要依赖见相二分的构造？虽然《成论》中护法继承了《摄大乘论》依他起性的见相二分，但似乎这两部论的三性说的两重能所关系并不尽然相同。因此，笔者拟先在耿晴的研究成果的基础上，进一步探索《摄大乘论》三性说中除见分、相分外的另一重能所关系，以作为明确见相二分、“我”、“法”之间的关系的前置工作。

二、《摄大乘论》三性说中的两重能所关系

众所周知，《摄大乘论》^②（以下略称《摄论》）最早将三性说与唯识说结合在一起，有组织地阐明唯识性的成立。《摄论》对遍计所执相的定义是：“谓于无义唯有识中似义显现。”^③这与《辩中边论》相品中的“识生变似义、有情、我及了”的意义相同，两者皆意味对象（义）只是在作为依他起的识之中显现的不实在的东西。但《摄论》进一步指出内识中含有见、相二识：“云何安立如是诸识成唯识性？略由三相：一、由唯识，无有义故；二、由二性，有相有见二识别故；三、由种种，种种行相而生起故。所以者何？此一切识无有义故，得成唯识。有相见故，得成二种：若眼等识，以色等识为相，以眼识为见，乃至以身识为见；若意识，以一切眼为最初，法为最后诸识为相，以意识为见。由此意识有分别故，似一切识而生起故。”^④这与陈一标的看法相符，此处的依他起性的识之中含有相分内境，尽管无著并未使用“相分”这一称呼。至于此处的见识、相识是否具有能取、所取的关系，暂且搁置不论，先探讨“唯识无义”所蕴含的能所关系。

在所知相分的开头，无著提出了身、身者等十一识，这十一识为虚妄分别所摄，

^① 出于本文所提及的日本学者所参考的一手资料皆是梵语原本，故以下本文所提及的“《中边分别论》”，皆指代该书的梵本“Madhyanta-vibhaga-bhasya”，而不是真谛译《中边分别论》。

^② 本文所参考、引用的《摄大乘论》皆为玄奘翻译的三卷《摄大乘论本》。

^③ 《摄大乘论本》卷2，T31，no. 1594，p. 138a12-13。

^④ 《摄大乘论本》卷2，T31，no. 1594，p. 138c13-21。



世亲解释说此处这些识以虚妄分别为自性。^① 由于这部分是关于依他起相的内容，因此可以认定诸识属于依他起性，而该处的“虚妄分别”在这个意义上与《辩中边论》相品的“虚妄分别有”中的“虚妄分别”是相同的，二者都能变现似义对境。无著在下文又对十一识做出了分类：身识、身者识、受者识是眼等六内界，彼所受识是色等六外界，彼能受识是眼等六识界，其余诸识是诸识之差别，并且这些识“唯识无义”。^② 因此，识与对象（义）构成了一重能所关系。

考察世亲的相关释文，我们可以发现《摄论》成立唯识性的第一相“唯识无义”中的能所关系是“能取一所取”的关系。该释文中对《摄论》的“唯识二种种，观者意能入，由悟入唯心，彼亦能伏离”中的“能入”与“唯识”做出的解释是：“于伽他中能入唯识者，悟入所取义永无有故。”^③ 也就是说，识中所显现的所识的似义是所取。因此，与之相对的能识的识是能取。就此看来，“唯识无义”意味着“有能取而无所取”，即作为似义而在识中所显现的对象是虚假的。需要强调的是，此处作为所取的“似义”属于遍计所执性而不是依他起性，因为“似义”显然不是依他起性内的“相识”。

无著对于遍计所执性的论述还特别提出了三重遍计，即能遍计、所遍计、遍计所执自性，其中对能遍计的规定是能分别的意识。^④ 故而与属于遍计所执性的“似义”相对的“识”应当是指意识。另外，结合无著对十一识的分类，可以推论出《摄论》开头的“虚妄分别”应当只是意识的分别，而不涉及阿赖耶识。我们可以就此举出无著及世亲的注释作为进一步的例证：“若处安立阿赖耶识识为义识，应知此中余一切识是其相识，若意识识及所依止是其见识，由彼相识是此见识生缘相故，似义现时能作见识生依止事。如是名为安立诸识成唯识性。”^⑤ “于阿赖耶识亦得安立相见二识。谓阿赖耶识以彼意识及所依止为其见识，眼等诸识为其相识，以一切法皆是识故。由彼相识者，谓眼等诸识。是此见识生缘相故者，是见生因，由所缘性名见生因。似义现时能作见识生依止事者，能于彼见故名见识。即此见识似义现时，彼诸相识与意见识能作相续不断

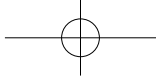
① 《摄大乘论释》卷4，“虚妄分别所摄诸识者，谓此诸识虚妄分别以为自性。” T31, no. 1597, p. 338a11-12。

② 参见《摄大乘论本》卷2, T31, no. 1594, p. 138a16-20。世亲的注释也对此做出的分类稍有不同，他把身者识视为染污意，见《摄大乘论释》卷4, T31, no. 1597, p. 338a12-23。

③ 《摄大乘论释》卷4, T31, no. 1597, p. 339c12-13。

④ 《摄大乘论本》卷2，“当知意识是能遍计，有分别故。所以者何？由此意识用自名言熏习为种子，及用一切识名言熏习为种子，是故意识无边行相分别而转，普于一切分别计度，故名遍计。” T31, no. 1594, p. 139b12-16。

⑤ 《摄大乘论本》卷2, T31, no. 1594, p. 139a6-11。关于阿赖耶识作为义识，北野新太郎的一篇文章结合对《唯识三十颂》的分析，对此做出了研究，认为义识指的是从阿赖耶识中产生的识别“不可知执受”与“处”的“表识(vijñapti)”[北野(2003)]。笔者认为北野过于依赖《唯识三十颂》的“识转变”思想去解读《摄论》的义识及由此安立的见、相二识，这是不适当的。



住因，是故说名生依止事。”^①阿赖耶识在这里虽然被视为“义识（*artha-vijñapti*）”，但显然与“唯识无义”中的虚妄分别的“识”并不等同。因为此处的义识是作为安立见识与相识的依据，所以它应当与第一相“唯识无义”中的识区别开来。即便抛开无著对归摄于虚妄分别的十一识的分类中无阿赖耶识这一点不谈，退一步就成立唯识性这一点看，如果说与似义相对的虚妄分别之识与相见二分所从出的作为义识的阿赖耶识的同一种识，那么无著有什么必要为了成立唯识性而在同一种识中分出第一相“唯识无义”与第二相“由二性，有见有相二识”等两种不同的情况呢？由于此处作为义识的阿赖耶识与见、相二识存在联系，我们借此回到上文提及的第二相“由二性，有见有相二识”。

无著以阿赖耶识安立见、相二识，以意识及其所依止为见识，那么此处的见识与“唯识无义”中的识是同一的，只不过“唯识无义”中的识不是以相识，即客观面的表识为所缘，因而不具有“见分”的意义。反之，由于见、相二识是依阿赖耶识而立，且相识是依他起性的相分内境，因此其中的“见识”似乎与“唯识无义”中的作为能遍计的识不同，后者只是意识。^②至此，我们的问题是：依一识而分出见、相识，由于其目的也在于成立唯识性，使人们认识到显现的对象是虚假的，因而见、相二识的关系中含有“显现”的意味，但这是否如同“唯识无义”中的识与似义那样，具有“能取一所取”的能所关系呢？笔者就此想以耿晴的研究为参照，做出自己的判定。

耿晴在其研究《辩中边论》的三性说模型的长文中插入了一节研究《摄大乘论》之三性说的内容。^③据耿晴的看法，无著在成立见、相二分后，以二分取代的能、所二取，并援引世亲的注释，证明无著在同样的意义下使用二分与二取。^④在此重复引用耿晴一文中世亲注释的引文：“由二性者，由于一识安立相见，即此一识一分成相、第二成见。眼等诸识，即于二性安立种种，谓一识上如其所应一分变似种种相生，第二变似种种能取。”^⑤世亲虽然将见分的变似视为种种的“能取”，但并未明确说相分变似的种种相是“所取”。笔者在本节的第三段就“识”与“似义”的能所关系指出，由于“似义”是所取，因而相对的识是能取。但此处能否反过来说，由于见分变似种种能取，因而相分变似的种种相是所取呢？尽管见相二分互为能所，但这明显是在二分作为识的意义上

① 《摄大乘论释》卷4，T31，no. 1597，p. 340b19-27。

② 北野新太郎认为阿赖耶识作为义识的对象与作为相识的对象是一种二重构造，笔者很难赞同这个看法，因为此处的“义识”不同于第一相“唯识无义”中的“义识”，并且相识是出于阿赖耶识而来，这说不上是二重构造，毋宁可能是同一种识在不同关系中的不同意义。参见北野（2003），第368页。

③ 耿晴（2014），第77-82页。

④ 耿晴（2014），第78-80页，其中二分取代二取见于第78-79页，对世亲注释的援引见第79-80页下注。

⑤ 《摄大乘论释》卷4，T31，no. 1597，p. 339c2-6。

的能缘、所缘，而不必然是见分以相分为所取。^① 世亲的解释似乎有些含糊，就此我们可以参考无性的注释。

无性对这部分解释是：“由二性者，谓相及见。于一识中有相有见二分俱转，相见二分不即不离。始从眼识乃至身识，随类各别，变为色等种种相识，说名相分。眼等诸识了别境界，能见义边说名见分。又所取分名相，能取分名见，是名二性。”^② 据此我们可以说，在无性看来，《摄论》中成立唯识性的第二相“由二性，有见相二识”中的见、相二分之间具有“能取一所取”的关系。因此，在思想史的脉络中看，《摄论》的三性说中含有两重“能取一所取”的能所关系。笔者做出图表以直观显示其间的关系。^③

表 1:

依他起性	遍计所执性
虚妄分别 = 识 = 能取……………似义 = 所取	
见分 = 能取…………… 相分 = 所取	
└ 阿赖耶识 ┐	

三、见相二分与“我”“法”的能所执取

《摄论》的“双层结构”三性说中，遍计所执性是在依他起性上进一步对见、相二分进行执持，将其概念化从而实体化而形成的结果。其中的关键在于，无著将依他起自性称为所遍计，即“依他起性的所遍计”是依他起性的“见分—相分”转化为遍计所执性的中介。^④ 问题在于，遍计所执性中被执持为真实存在的对象在《摄论》中是否意涵着“我”“法”的二分呢？更进一步，此中的“我”“法”是否具有“能取一所取”的关系呢？笔者认为，我们首先应当关注《成论》中的“我”“法”等两个概念中是如何产生的，进而判断“我”“法”的产生是否需要依赖“见分—相分”以及“依他起性的所遍计”这一中介。

① 依据《摄论》及世亲释论的文意，笔者认为无法由见分变似能取推论出相分所变似的相是见分的所取，因为见分作为一种能取的识，也可能以将依他起性作为所遍计而实体化的遍计所执性的“我”“法”概念作为所取。因此，笔者认为耿晴仅依据世亲的注释来证明二分与二取在同等的意义下被使用是不适当的，但这并不意味着笔者反对见相二分之间具有“能取一所取”的关系。

② 《摄大乘论释》卷 4，T31，no. 1598，p. 401c5-10。无性的这种看法与《成论》中对《唯识三十颂》第 17 偈的第一种阐释相近。

③ 以下表 1 中的“……”表示能取“执取”所取，“└”“┐”阿赖耶识变现出见分（见识）、相分（相识）。

④ 北野〔2006〕，第 461 页〕、耿晴〔2014〕，第 80、81 页〕对此已有详尽的论述，本文赞同他们的意见，此处不再展开。



《唯识三十颂》第17偈谓：“是诸识转变，分别、所分别，由此彼皆无，故一切唯识。”^①《成论》给出了两种不同的阐释。依据《成唯识论述记》，第一种阐释中包含了护法、安慧二人的见解^②，但有学者指出第一种阐释与安慧无关，安慧的见解与第二种阐释相近，窥基犯了错误。^③香港学者霍韬晦认为，安慧的《唯识三十颂释》引用了相当于《辩中边论》的“虚妄分别差别相者，即是欲界、色无色界诸心、心所”的文句来阐释第17偈。^④但北野新太郎指出，安慧在《唯识三十颂释》中引用的是《中边分别论》第一章第8偈（即全文第9偈）的前部分，也就是《辩中边论》的“三界心心所，是虚妄分别”。^⑤依据北野所引的梵语、日译，结合玄奘译《辩中边论》与霍韬晦《“安慧三十唯识释”原典译注》，将安慧的引文对照如下：

梵语：abhūtaparikalpāś ca citta-caittās tridhātukāḥ.

日译：そして，虚妄分別は，三界の心・心所である。

奘译：三界心心所，是虚妄分别。

霍译：虚妄分别，即三界心、心所。

北野还就此特别指出，能够确认的事情是，对于安慧而言，《唯识三十颂》第17偈的“分别（vikalpa）”与《中边分别论》的“虚妄分别（abhūtaparikalpa）”意味着同一种东西。^⑥无论是安慧还是《成论》中的护法，对于第17偈颂的“分别（vikalpa）”都理解为三种识（阿赖耶识、末那识、前六识）的转变，若“分别（vikalpa）”等同于《中边分别论》的“虚妄分别（abhūtaparikalpa）”，那么前述《辩中边论》相品“虚妄分别有”的“虚妄分别”所指代的识，即含有阿赖耶识，而不只是像《摄论》中的“虚妄分别”的识那样只限于作为能遍计的意识。加之，宣扬“一分说”的安慧并不采取护法的见相二分来阐释第17偈颂，他认为识的转变（分别）就能提供似现的对象。^⑦就此看来，不采取见、相二分思想的安慧似乎并不以“我”“法”作为识转变而成的分别、所分别对象。由此可以假定，“我”“法”概念的生成，是以“见分—相分”为前提的。

《成论》说：“是诸识者，谓前所说三能变识及彼心所，皆能变似见相二分，立

① 《唯识三十论颂》，T31，no.1586，p.61a2-3。

② 参见《成唯识论述记》卷7，T43，no.1830，p.487a2-b25。

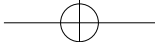
③ 见林国良（2000），第506页。林氏在此提及了《藏要》的《校勘》指出了窥基的这一错误。

④ 此见于霍韬晦（1980，第113页）的第8条译注，但霍氏所引原文为：“虚妄分别差别相者，即是欲界、色界、无色界诸心、心所”，笔者核对《大正藏》原文，发现此处“色”与“无色”间多了一个“界”字，特此订正。

⑤ 见北野（2012），第992-991页。霍韬晦也对这句偈颂的前部分进行了翻译（1980，第111页），不知为何他在下文的第8条译注中说：“此盖引自《辩中边论》”，并引出前述《辩中边论》的长行原文。

⑥ 见北野（2012），第991页。

⑦ 见霍韬晦（1980），第111-114页，尤其是113、114页中霍氏的第9条译注。



转变名。所变见分说名分别，能取相故。所变相分名所分别，见所取故。由此正理，彼实我法离识所变皆定非有，离能所取无别物故，非有实物离二相故。”^①（下划线为笔者所加）此处可见，“我”“法”概念是依“见分—相分”而产生的。《成论》接下来的第二种阐释，即窥基所述的难陀说，亦是以“见分—相分”的二分说来成立“似我”“似法”。^②前文提及的无性《摄论》注释已将见分、相分视为能取、所取，《成论》当然更是如此。因此，由“见分—相分”产生出的“我”“法”之间，也应当具有“能取—所取”的关系。^③与《摄论》的二重能所关系不完全相同，除“见分—相分”外，《成论》的另一重“能取—所取”关系在于“我—法”，而《摄论》是“识—似义”。既然“我”“法”作为被执持的实体化概念，属于遍计所执性，那么最早在依他起性的识中做出见、相二分的《摄论》的遍计所执性中的“似义”是否可以蕴含“我”“法”呢？下面回到《摄论》进行探讨。

表 2：

《摄大乘论》		《成唯识论》	
第一重能所关系 见分（能取）—相分（所取）		第一重能所关系	见分（能取）—相分（所取）
第二重能所关系	识（能取）—似义（所取）	第二重能所关系	我（能取）—法（所取）

四、“双层结构”三性说中的遍计所执性与“我”“法”

无著在《摄论》中关于遍计所执自性有这样一段话：“若遍计所执自性，依依他起实无所有似义显现，云何成遍计所执？何因缘故名遍计所执？无量行相意识遍计颠倒生相，故名遍计所执；自相实无，唯有遍计所执可得，是故说名遍计所执。”^④世亲与无性对此的注释截然不同，将二者对照如下：

世亲释：依依他起者，谓依唯识。实无所有者，实无自体。似义显现者，唯有似义显现可得。云何何故等者，如次前说。无量行相者，所谓一切境界

① 《成唯识论》卷 7，T31，no. 1585，p. 38c18-23。
② 见《成唯识论》卷 7，T31，no. 1585，pp. 38c25-39a1。
③ 如常识执着“自我”是真实的存在，“外部世界”亦是真实的存在，主观面的“自我”执取客观面的“外部世界”，以之作为自我的认识对象，并认为两者分属于不同的内在心灵世界与外在的自然、社会世界。但如果“我”“法”不必然以见分、相分为为基础而产生，则二者未必存在“能取——所取”的关系，此种情况下的“我”“法”之间可以存在一种“识别”而不必然是“执取”的关系。当然，此种情况下，“我”“法”就不是被执着为真实的概念而毋宁只是假定的概念。如果是这样的话，倘若“我”“法”属于遍计所执性，那么遍计所执是否只意味着实体化概念的构造，将需要重新探讨。
④ 《摄大乘论本》卷 2，T31，no. 1594，p. 139b1-5。



行相。意识遍计者，谓即意识说名遍计。颠倒生相者，谓是能生虚妄颠倒所缘境相。自相实无者，实无彼体。唯有遍计所执可得者，唯有乱识所执可得。（T1597：31.341a17-23）无性释：依依他起者，谓依唯识依他起性，实无所有。似义显现者，谓实无体，但似其义相貌显现。若体实无，云何名义？为避此难，是故说言似义显现。谓由名言熏习种子，虽无实体而似有义相貌显现，是故名义如幻像等似有显现。言显现者，是明了义无而似有明了现前，故名显现。即此似义为彼自性，如自性受。无量行相者，种种我法境界影像。意识遍计者，谓即意识说名遍计。颠倒生相者，谓是乱识所取能取，义相生因故。名遍计所执者，谓即遍计所执义相，名为遍计所执自性。自相实无唯有遍计所执可得者，谓于实无我及法中，唯有遍计所执影像相貌可得，由此故名遍计所执。（T1598：31.403b10-23）

笔者认为，无性的注释至少含有几项值得注意的观点：（a）依他起是“唯识依他起”；（b）似义是因名言熏习而显现；（c）无量性相是种种“我”“法”境界影响；（d）唯遍计所执可得是唯遍计所执的“我”“法”影像可得。结合（a）、（b），无性似乎认为的唯识依他起应当是依阿赖耶识，而（b）可以见出名言分别会将似义变为具有实在性的名言概念，这与《解深密经》的遍计所执性相近。^①因此，（c）以“我”“法”等两个实体化的概念作为遍计所执的行相，（d）则认识到“我”“法”中的诸种行相只是“影像”。^②

另外，圆测在《解深密经疏》中对一切法相品的遍计所执相的解释中引用了世亲、无性二者的《摄论》注释，并对世亲释和无性释的“种种我法境界影像”注明出“依因缘我法”与“所执我法”等两种不同的“我”“法”。^③不仅如此，圆测还就能遍计举出了安慧、护法所分别代表的两种不同见解。^④根据圆测所述，可见安慧坚持《中边分别论》的虚妄分别与义等四境的“能取一所取”关系，以阿赖耶识的依他起性为能取、以遍计所执性为所取，另外并不存在依他起性中二分出见、相而构成双重能所关系结构，

① 《解深密经》卷2“4 一切法相品（一）”：“云何诸法遍计所执相？谓一切法名假安立自性差别，乃至为令随起言说。”T16，no. 676，p. 693a17-19。

② 笔者认为，这与《解深密经》分别瑜伽品的“识所缘，唯识所现”具有相同的意义。因为此处“影像”之譬喻与分别瑜伽品这一句所归属的“影像门唯识”相应。

③ 见《解深密经疏》卷4，X21，no. 369，pp. 251c15-252a15。

④ 《解深密经疏》卷：“一云八识及诸心所有遍摄者，皆能遍计虚妄分别，为自性故，皆似所取能取现故。说阿赖耶，以遍计所执自性妄执种为所缘故。（此是安慧论师义也）有义。第六第七心品，执我法者，是能遍计，唯说意识能遍计故，广说如彼。（此即护法菩萨宗）”X21，no. 369，p. 252a11-15。



其背后也不存在“双层结构”的三性说。而护法坚持《摄论》意识是能遍计^①，其中的意识及其所依止的末那识执持“我”“法”，而“我”“法”出自护法宗的“见分—相分”，当然具有“能取—所取”关系。因而，护法宗的三性说是近于无著《摄论》的“双层结构”的三性说，这是对双层结构三性说与“我”“法”之密切关系的一个力证。

回顾学术史，在宇井伯寿的《摄大乘论研究》中，可以见到瑜伽行派分为三个系统：“陈那一无性—护法—戒贤”“德慧—安慧”“难陀—胜军”等三个系统，并指出第一个系统与另外两个系统存在重大差异。^②众所周知，陈那与护法关于识论分别成立三分说与四分说，其余安慧、难陀等论师的不同。倘若无性的年代早于护法，那么我们可以认为，无性的三性思想介于无著与护法之间，是一种含有见、相二分且在遍计所执中具有“我”“法”概念的“双层结构”的三性说。

根据圆测的看法，再结合上文的《摄论》与《成论》的相关论述，笔者做出一个大胆的推测：在无著的三性说中，仅有依他起的“见分—相分”而无“我”“法”概念；在护法的三性说中，“我”“法”概念从依他起性的见分、相分中生出而处在遍计所执性之中；在无性的三性说中，有“依他起性：见分—相分，遍计所执性：我、法”的双层结构。因此，护法恰恰是强调“我”“法”是作为被执取的概念，并从“识转变”的角度来依见、相二分而设立“我”“法”，使得这种在依他起性中二分出见、相的“双层结构”的三性说进一步精确化。^③

五、结论

本文的结论是：在“无性—护法”一系的唯识学看来^④，瑜伽行派唯识思想中的“我”“法”概念是依赖《摄论》为主要代表的“双层结构”的三性说而确立的。确切地说，是依赖“双层结构”三性说中的依他起性下的“见分—二分”而产生的。“我”“法”作为实体化的概念，在被执取的意义上需要以具有“能取—所取”关系的“见分—相分”为基础。

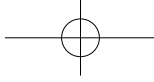
《摄论》与《成论》两个不同文本具有不完全相同的能所关系，以及无性的三性说，反映了“双层结构”三性说发展过程中，“我”“法”二种概念在三性说中的位置的变化。而安慧正因为坚持《中边分别论》相品的“单层结构”三性说，从而不采取“见分—相分”

① 故前述（a）（b）推论出的“依阿赖耶识”可能无法成立。

② 宇井伯寿（1966），第24页。

③ 因为依他起性中只有识的二分，而不应当存在被实体化的概念，如果“我”“法”只是被执取的实体化概念，那么就应当将之从依他起性中除去。

④ 由于本文并未讨论到陈那的唯识思想，故此处仅表示“无性—护法”。



思想，所以他没有特别地提出识转变为“我”“法”二种似现的对象，更没有将之概念化、实体化。^①如果“我”“法”不作为被执取的实体化概念，而仅仅作作为假定的名言概念，那么其则不能依具有“能取一所取”关系的“见分—相分”而产生。否则，其必然以依他起性的识的见相二分为基础。这是对本文第一节末尾提出的第一个问题的回答。

对于第二个问题，本文的意见是：如果遍计所执性中要确立作为实体化概念的“我”“法”，则遍计所执性的成立需要依赖见相二分的构造，因而需要采取“双层结构”三性说。如果遍计所执性中只确立假定而无实体化的“我”“法”概念，则无采取含有见相二分的“双层结构”三性说。但笔者很难看出“双层结构”中除去见相二分后，“双层结构”还能够成立。另一方面，笔者也很难同意不采取见相二分的“单层结构”三性说能够确立作为假定概念的“我”“法”。因此，只有在不确立“我”“法”二分概念的前提下，“单层结构”三性说才能够成立遍计所执性。

不过，倘若我们以“能取一所取”作为确定三性说之结构、层次的中心标准^②，那么难陀的三性说似乎是一种以“见分—相分”生出“我”“法”的“单层结构”三性说。^③因此，如何具体评价三性说在唯识思想史中的位置，对其模型的不同界定或许会得出不同意见。

参考文献

一、原典

唐·玄奘译，《解深密经》，《大正藏》，第16册，676。

唐·玄奘译，《成唯识论》，《大正藏》，第31册，1585。

唐·玄奘译，《唯识三十颂》，《大正藏》，第31册，1586。

唐·玄奘译，《摄大乘论本》，《大正藏》，第31册，1594。

唐·玄奘译，《摄大乘论释》，《大正藏》，第31册，1597。

唐·玄奘译，《摄大乘论释》，《大正藏》，第31册，1598。

唐·玄奘译，《辩中边论》，《大正藏》，第31册，1600。

唐·玄奘译，《辩中边论颂》，《大正藏》，第31册，1601。

唐·窥基撰，《成唯识论述记》，《大正藏》，第43册，1830。

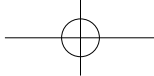
唐·圆测撰，《解深密经疏》，《大正藏》，第21册，369。

中日参考文献（按姓氏的中、日文拼音，日本五十音排序）

① 至少《成论》中所反应的难陀的二分说依“见分——相分”生出了“似我”“似法”。

② 因为三性说中遍计所执性的一个重要特点，即在于其中可确立被实体化的概念。

③ 由于难陀二分说成立的是“似我”“似法”，而不是实体化的“我”“法”概念，因而此处可以将难陀的三性说理解为“单层结构”三性说。



二、学术研究

耿晴

2014 《〈辩中边论〉颂文中的两种唯识三性说模型》，台北：《台大佛学研究》第 28 期，第 51-104 页。

霍韬晦

1980 《“安慧三十唯识释”原典译注》，香港：香港中文大学出版社。

林国良

2000 《成唯识论直解》，上海：复旦大学出版社。

宇井伯寿

1966 《报大乘论研究》，东京：岩波书店。

北野新太郎

1999 《世親型三性説の特徴について》，《印度学仏教学研究》第 47 卷第 2 号，第 915-913 页。

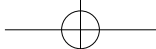
2003 《artha-vijñapti（義識）とは何か？》，《印度学仏教学研究》第 52 卷第 1 号，第 369-366 页。

2006 《唯識三性説について - 能遍計の問題を中心として -》，《印度学仏教学研究》第 55 卷第 1 号，第 463-459 页。

2012 《“中辺分別論”安慧複註からみた“唯識三十頌”第 17 偈に関する問題点》，《印度学仏教学研究》第 60 卷第 2 号，第 993-988 页。

长尾雅人

1978 《中観と唯識》，东京：岩波书店。



“虚妄分别”概念之浅析

能慧^①

【摘要】在瑜伽行派中，“虚妄分别”是一个关键概念。它的体是“三界心心所”，但旧译和新译对于是否要遣除依他起的识有不同看法。虚妄分别包含了“虚妄”和“分别”两方面内容，即所显现的二取和能显现的识，因此虚妄分别包含了“有”与“无”。由虚妄分别显现二取的过程可以得知境相与识的关系，无体的境相依于识而显现，由显现境相反过来体现识的存在。关于境相的有无，有相唯识和无相唯识各有其所见，但都随顺“假必依实”的宗旨。

【关键词】虚妄分别；依他起；二取；显现

在瑜伽行派中，关于依他起性有一个概念值得注意，即“虚妄分别”，在《摄大乘论》中对依他起性描述为：“谓阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识。”^②虚妄分别的含义成了理解依他起性的关键。本文拟主要在唯识古学的语境下围绕虚妄分别这一概念，探讨如下问题，其中也涉及一些与有相唯识的比较：1. 虚妄分别自身及产生过程；2. 虚妄分别中识和境相的关系；3. 虚妄分别的境相有无问题。这些讨论将有助于我们理解“唯识无境”的含义。

一、虚妄分别的所指

（一）虚妄分别的体

关于虚妄分别本身，论典中大致有以下几种说法：

^① 作者简介：峨眉山佛学院研究生。

^② 《摄大乘论本》卷2，T31，no. 1594，p. 137，c29。

1. 三界心心所。《辩中边论》说：“三界心心所，是虚妄分别。”^①

2. 六相。《辩中边论·辨真实品》说：“相谓器，身，并受用具，及转识摄意，取，思惟。“意”谓恒时思量性识，“取”谓五识取现境故，“思惟”即是第六意识，以能分别一切境故。”^②

3. 六种光，又可分为所取、能取。《大乘庄严经论》说：“所取及能取，二相各三光，不真分别故，是说依他相。”^③此中不真分别就是虚妄分别，二相即所取相、能取相，“所取相有三光，谓句光、义光、身光；能取相有三光，谓意光、受光、分别光。”^④意光对应染污识（末那），受光对应前五识，分别光对应第六意识。至于所取的三光可以和《辩中边论·辨真实品》的六相比对后了知，句光—器，指器世间；义光—受用，指所受用境界；身光—身，指五根身。^⑤

4. 十一种识或四种识。真谛《摄论释》说：“虚妄分别若广说有十一种识，若略说有四种识：一似尘识，二似根识，三似我识，四似识识。一切三界中所有虚妄分别，不出此义。”^⑥此中十一种识就是“身、身者、受者识、彼所受识、彼能受识、世识、数识、处识、言说识、自他差别识、善趣恶趣死生识。”^⑦而四种识在《中边分别论》也出现过：“尘、根、我及识，本识生似彼。”^⑧

按照世亲的《摄论释》解释十一种识^⑨，并和《庄严》《中边》对应，以上虚妄分别的种种识（光）大致可以列表如下^⑩：

① 《辩中边论》卷1，T31，no. 1600，p. 465，a17-18。

② 《辩中边论》卷2，T31，no. 1600，p. 471，a19。

③ 《大乘庄严经论》卷5，T31，no. 1604，p. 613，c27-28。

④ 《大乘庄严经论》卷5，T31，no. 1604，p. 614，a2。

⑤ 《辩中边论述记》卷2《真实品 3》：“器者，山河等；身者，五根四尘聚所成身；受用具者，即五欲资具。”（CBETA，T44，no. 1835，p. 21，b1-2）

⑥ 《摄大乘论释》卷5，T31，no. 1595，p. 181，c27。

⑦ 《摄大乘论本》卷2，T31，no. 1594，p. 138，a1-2。

⑧ 《中边分别论》卷1，31，no. 1599，p. 451，b7-8。

⑨ 《摄大乘论释》卷4：“身谓眼等五界；身者谓染污意；能受者，谓眼界；彼所受识者，谓色等六外界；彼能受识者，谓六识界。”（CBETA，T31，no. 1597，p. 338，a12-15）世亲释与《中边》《庄严》的解释更加贴合，都没有把阿赖耶识列入其中，而《无性释》则说：“眼等五识所依意界，名身者识；第六意识所依意界，名受者识。”（CBETA，T31，no. 1598，p. 399，a16-17）把阿赖耶识作为身者识，末那识作为受者识，此释与诸论差异较大，此处暂不取。

⑩ 参看傅新毅《识体与识变》第七章第二节（待刊稿）。

	《中边·相品》	《中边·真实品》	《庄严》	《摄论》	所指
能取相	似我	意	意光	身者识	染污识
				受者识	无间灭意 ^①
	似识（了）2	取	受光	彼能受识	前五识
		思惟	分别光		第六意识
所取相	似根（有情）	身	身光	身识	根身
	似尘（义）	器	句光	彼所受识	器世间、所
		受用	义光	处识	受用的境

需要注意的是，虽然这几种说法大致可以对应，但真谛和玄奘一系，对于四尘的显现，并且最终是否要断除依他起识有不同看法。

按照真谛的翻译，此四尘都是阿赖耶识显现，阿赖耶识是存在的，而四尘是无体之法：

本识者，谓阿黎耶识；生似彼者，谓似尘等四物。但识有者，谓但有乱识；
无彼者，谓无四物。^②

四尘当中包括根身（似根）、器界（似尘）、意（似我）、六识（似识），皆由阿赖耶识显现，这带有一能变的倾向，玄奘系是不认可的，窥基就以此质疑“然真谛法师，似朋一意识师意，所以颂中但言本识。”^③

窥基将此四尘的显现分别对应三能变。似义（即似尘）、似有情（即似根）是指阿赖耶识相分上执以为真实的义（境）、有情，“此相分根、境亦是依他。”^④由于是“似”的缘故，体非实有，只是似遍计所执的实有法。似我、似所了（即似识）分别是指末那所变的似我相，前六识所变的似所了相。这四尘都是遍计所执相，玄奘一系不同意第八识能变前七识，否则前七识就是阿赖耶识相分，而相分是影像，不应该有能缘的作用。

至于是否要遣除依他起识，是因为真谛译本中似我、似了都是识，并且“但识有、无彼”这一句强调了本识是有，四尘是无（玄奘译本没有“但识有”三字）。如果和之后论文连起来看：“识所取四种境界，谓尘、根、我及识，所摄实无体相，所取既无，

① 印顺：《摄大乘论讲记》，中华书局，2011年，第119页。印顺法师以无间灭意解释受者识，应该是从“意”具有染污意、无间灭的含义来分别对应身者、受者，对照《世亲释》，是有一定道理的。但是智周认为无论身者识、受者识都不能是无间灭意，因为无间灭意离六识无别体。《成唯识论演秘》卷7：“受者之识名受者识。问：何不取六无间灭意为二（身者识）、三（受者识）耶？答：离六能受识无别故，故不取也。”T43, no. 1833, p. 953, b16-19。

② 《中边分别论》卷1，T31, no. 1599, p. 451, b11-12。

③ 《辩中边论述记》卷1，T44, no. 1835, p. 3, b12-13。

④ 《辩中边论述记》卷1，T44, no. 1835, p. 3, b19。

能取乱识亦复是无。”^①则是说，作为境界的色、根、似我（意）、似了（六识）是无，能取的本识（即乱识）终究是无。

窥基因此质难旧译的“彼无故识无”是通过先遣除遍计所执，之后还要遣除依他起识。而有相唯识认为，依他起的识和内境是不需要遣除的^②，论中“所取‘义’等四境无故，能取诸识，亦非实有”^③的意思仍然是遣除遍计所执，所谓“能取诸识”是指在能缘心（八识）上执有能取之识，当所取四境无，此能取识也无。^④窥基在解释“似了”时，有意指出这不是真谛旧译中本识缘变的“识”，而是指“六境”，^⑤就是要区分四相都是遍计所执相，其中不包括识，四相无而依他起识是有。

同样的意思在安慧的《中边分别论疏释》中也可以看到。参照现代翻译的译注可知，安慧从两种意思解释虚妄分别：

一、于此（asmin）不存在的二取被分别；二、（二取）由此（anena）被分别为（二取）。……也就是二取是在虚妄分别中被分别，或者是被虚妄分别所分别。……从前句来看“在此（虚妄分别）中虚妄的二者被分别”……安慧所说的识无并非意味也无虚妄分别，也就是并非意味能够执取“能取”的识无，而是被执取为“能取”的识无。^⑥

安慧从被分别的角度，区分了被分别为“能取”的识以及依他起的识，被分别的“能取识”是无，而依他起的能分别识是有。安慧自己对“境无故识无”解释时说：

了别是识，而彼（识）无所取之时，也就不能成为识。因此，无外境之故，（也）无作为识者的识。然而，就似于外境、有情、我、了别的显现相而言，（识）并非无。^⑦

二取当中的能取识是被执着为“有”的识者，此能取识随着所取境无，而说境无故识无，但是能够显现整个二取的识并非随之而无。这和窥基说四相是无，依他起识是

① 《中边分别论》卷1，T31，no.1599，p.451，b17-18。

② 《成唯识论》卷10：“识相、见等从缘生，俱依他起，虚实如识，唯言遣外，不遮内境。”T31，no.1585，p.59，a8-9。

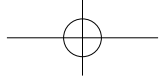
③ 《辩中边论》卷1，T31，no.1600，p.464，c16-17。

④ 《辩中边论述记》卷1：“此中亦是遣所执，……非除依他，依能缘心执有能取，除此识也。”T44，no.1835，p.3，c29-p.4，a3。

⑤ 《辩中边论述记》：“旧云：根尘我及识，本识生似彼者。不然，所以者何？非是本识能缘变我及与识也。……应言变为所了，所了者，谓六境，相粗故。”T44，no.1835，p.3，b1-6。

⑥ 陶怡君：《安慧〈中边分别论疏释相品〉译注与研究》，p.178。

⑦ 陶怡君：《安慧〈中边分别论疏释相品〉译注与研究》，p.68。



有的意思一致。

真谛此处“境识俱泯”的说法当然和他的立场有关。“旧译主张一分说，并无像新译的见相二分作为依他的本质结构，真谛认为‘能是依他性，所是分别性’，因此‘能缘的识’和‘所缘的境’是同时成立的，所以说‘境无故识无’，即达到‘境识俱泯’的境界。”^①在早期的唯识经论中是从胜义的角度说依他起是无，如《大乘庄严经论》说：“非有者，分别、依他二相无故。非无者，真实相有故。”^②世亲《摄论释》说：“若能悟入唯有其心，都无有义，是则于彼（心识）亦能伏离。既无所取义，何有能取心？”^③

小结：虚妄分别的体在诸经论中的说法基本一致，都是指心识。但在一些细节上，却透露出不同体系的立场差异。真谛对于四尘显现有一能变的倾向，而窥基则从三能变予以解说，并且区分四相与识之间的有无差异，显然是依护法的思想对早期经论的解释。而真谛的“境识俱泯”除了从胜义的角度来理解，也可以从安慧对“虚妄分别”解释的第二义来理解，识与显现是相互观待的，缺一而不可成立令一者。^④

（二）虚妄分别的含义

“分别”就是指识本身，其种类很多，所以《成唯识论》说圣教中随所偏重有种种分别，如《摄论》中的二种遍计、四种遍计、五种遍计，或通常说的自性、随念、计度三种分别及《瑜伽》等诸论所说。^⑤“分别”通常和想蕴有关，“云何分别？谓想蕴”^⑥，虚妄分别是想蕴五种分别之一，能“于诸境界，取颠倒相”^⑦，这奠定了虚妄分别就是以颠倒为基调。虚妄分别的“分别”，玄奘大师译为遍计^⑧，也表明这样的分别并不如实。

“虚妄”则体现在“显现”上，诸识的显现并不如实，简单说就是“无中生有”。显现可解释为“似……现”，如说“由心变异，显现似我故”^⑨，“言显现者，是明了义，无而似有明了现前，故名显现。”^⑩真谛把“虚妄”和“分别”说为“乱识及乱识

① 参见陈一标：《唯识学“虚妄分别”之研究》，《国际佛学研究》创刊号，192-193页。

② 《大乘庄严经论》卷2，T31，no.1604，p.598，b24-25。

③ 《摄大乘论释》卷4，T31，no.1597，p.339，c16-19。

④ 陶怡君：《安慧〈中边分别论疏相品〉译注与研究》，p.180。

⑤ 《成唯识论》卷8，T31，no.1585，p.43，a5-8；又参《成唯识论学记》卷6，X50，no.818，p.105，b9-10。

⑥ 《瑜伽师地论》卷13，T30，no.1579，p.346，a11。

⑦ 《瑜伽师地论》卷53，T30，no.1579，p.594，c7-8。

⑧ 通过比较真谛、玄奘的译本可知遍计可以作分别之意，如真谛《摄论》：“复次若有分别及所分别，分别性成。”T31，no.1593，p.119，c2；玄奘译为：“有能遍计，有所遍计，遍计所执自性乃成”T31，no.1594，p.139，b10-11；又《成唯识论》说：“即由彼彼虚妄分别，遍计种种所遍计物，谓所执蕴、处、界等，若法、若我自性差别。”T31，no.1585，p.45，c15-17。

⑨ 《摄大乘论释》卷5，T31，no.1595，p.182，a15。

⑩ 《摄大乘论释》卷4，no.1598，p.403，b15-16。

变异”，分别即是乱识，虚妄即是乱识变异（即显现），这二者构成虚妄分别。因为识“无而显现”，所以显现是虚妄的，故二者皆称为“乱”。

由此看来，虚妄分别是由能分别的识和所显现的虚妄境组成。“无而现者，是为‘虚妄’，‘分别’者谓于一切无义，唯计度耳。”^①此相并非真实之体的存在，所以是无而现的，故是虚妄；识分别时是以这样虚妄的方式呈现，实际存在的只是遍计（分别）。从这个角度理解“虚妄分别”就是“以虚妄为分别”。不过，窥基把“虚妄分别”一词的落脚点放在诸识（分别）上，从六离合释来说，是“虚妄之分别”，也就是对二取的分别。^②

二、虚妄分别的有与无一识与境相的关系

（一）虚妄分别非有非无

虚妄分别无而现有的特点，经论中常用比喻来说明。如《大乘庄严经论》把虚妄分别比喻为工画师，能在平坦的纸张上画出看似凹凸起伏的画面，虚妄分别则能“于平等法界无二相处，而常见有能所二相。”^③又如幻师，依靠咒术可以把木头、石块显现为黄金等相，虚妄分别亦然：“起种种分别为颠倒因……能取、所取二迷，恒时显现。”^④

无论是画纸上的起伏还是幻化的黄金，虽然不是真实存在，却又有如是的显现，因此并不能一概说虚妄分别是有还是无，故《辩中边论》定义为“非实有全无”——“如所现起，非真有故，亦非全无，于中少有乱识生故。”^⑤所显现是无体法，但在整个显现活动中，能显现的识真实存在。

（二）显现的过程

虚妄分别为什么会有如是显现？《辩中边论》的说法较为简略：种子识生起诸现行转识，又由受、想、思等心所法助令心起种种行相。^⑥相比而言，《摄大乘论》要详

① 《辨法法性论》卷1，B09，no. 34，p. 137，a7。

② 《辩中边论述记》卷1：“即所取、能取之分别，依士释名；非二取即分别持业立号。”T44，no. 1835，p. 2，b11-12。

③ 《大乘庄严经论》卷6，T31，no. 1604，p. 622，c22-23。

④ 《大乘庄严经论》卷4，T31，no. 1604，p. 611，b24。

⑤ 《辩中边论》卷1，T31，no. 1600，p. 464，c20-21。

⑥ 《辩中边论》卷1：“一则名缘识，第二名受者，此中能受用，分别推心所。论曰：缘识者，谓藏识，是余识生缘故。藏识为缘所生转识，受用主故名受者。此诸识中受能受用，想能分别，思、作意等诸相应行，能推诸识，此三助心，故名心所。”T31，no. 1600，p. 465，a23-28。



细得多。

《摄论》认为，杂染依他起的虚妄分别所摄诸识，“是无所有、非真实义显现所依”^①，也就是作为无所有、非真实的二取显现的因缘而存在。^②真谛做了一个比喻比较容易理解：比如执着我而有我相，此我相实无所有，因为根本就没有“我”存在，是依于心变异而显现似我，故我相只是虚妄相。但整个我相的显现中，却是由依他起（识）为基础而生起的，依他起是作为虚妄境相显现的所依因^③，二取由于诸识的邪分别及缘起力故，而有二分能、所取显现，“无而似有，为识所取”^④，故被称为遍计所执。

至于导致遍计所执生起的能遍计心识，安慧认为“八识及诸心所有漏摄者皆能遍计”^⑤，而《摄论》中虽说为意识，实际也包含意及意识，与《成唯识论》所说一致。窥基法师认为，并非所有虚妄分别的境相都是遍计所执，因为前五识和第八识没有执着，就不会有虚妄的二取之相^⑥；而凡是遍计所执相一定是虚妄分别境，遍计所执境的能缘心唯有六、七识，并非所有八识，也就是说在虚妄分别的心识中区分了能遍计的心识和没有计执的心识。

此处暂且依于《摄论》以意识为能遍计说明虚妄分别显现的过程。意识遍计是依于无始以来，所有意识名言熏习为自己的生因，又依其余诸识影相的名言熏习，使得意识生起时，可以显现似彼诸识的影相，“无边行相分别而转”^⑦。在意识的遍计作用下，依他起是所遍计，却是以似义相的形式呈现的^⑧，这是说当依他起作为所遍计时，就按照能遍计所执的样子（实能、所）显现为似能、似所，这就是遍计所执相。应该注意的是，并不是依他起变成了遍计所执，其本质始终都是依他起，只是由于意识的遍计使得依他起以所遍计的形态呈现为遍计所执相，因此，“依他是我、色等遍计所执所依止故，又依他起是我、色等意识遍计所遍计故，由此意趣，假说依他起为遍计所执”^⑨。就像遍计绳子为蛇，绳子本身始终不变，只是以似蛇的形态出现，“蛇”的样子可以说是虚

① 《摄大乘论本》卷2，T31，no.1594，p.138，a10。

② 《摄大乘论释》卷4：“所取色等名“无所有”，能取识等名“非真实”，此二皆是遍计所执，并名为义。虚妄分别所摄诸识，是此二种显现因缘，故名所依。”T31，no.1598，p.399，b6-10。

③ 《摄大乘论释》卷5：“譬如执我为尘，此尘实无所有，以我非有故，由心变异显现似我故，说非有虚妄尘。显现此事因依他性起故，依他性为虚妄尘显现依止，说此为依他性相。”T31，no.1595，p.182，a14-17。

④ 《摄大乘论释》卷5，T31，no.1595，p.182，a21。

⑤ 《成唯识论》卷8，T31，no.1585，p.45，c22-23。

⑥ 《成唯识论别抄》卷1：“由彼五、八与执俱故，名为有执，非谓五八自体有执心。”X48，no.808，p.820，a4-5。

⑦ 《摄大乘论本》卷2，T31，no.1594，p.139，b14-15。

⑧ 这一点，隋译《摄大乘论》说的相对清楚：“复次由此因缘故，令依他性成所分别，此是分别性。由此因缘故，令依他性似义显现者，如义故。”T31，no.1596，p.287，c24。

⑨ 《摄大乘论释》卷4，T31，no.1598，p.404，b2。

妄遍计对“绳”（依他起）强行扭曲后的结果。

为了完成这一活动，意识缘取名言，依于名言所规定的特征、范畴，在依他起诸法中取出一个和名言对应的相，并认为这个名所规定的特征就是某法的自相，在我见等邪慧的推动下把此名（包括名所规定的特征）和依他的事等同，深以为然，生起决定想，由此执以为真实，这就完成了“于无义中增益为有”的活动，遍计所执的二取由此显现。^①

小结：虚妄分别无而似有的显现要依于诸识，按照《摄论》的观点，是意识的邪分别，以及意识自身和其余诸识的名言熏习，意识才得以似一切识显现，故意识是能遍计。而作为所遍计的依他起，是以似义显现的形式呈现，其上的似义相就是遍计所执二取。意识缘取名言，依名取相，名义相混，执为真实，这就是虚妄分别的一系列活动，最终完成在依他起上无而现有的虚妄显现。

（三）虚妄分别是有与无不即不离的整体

由遍计所执显现的过程可以发现，依他起的诸识和遍计所执具有不即不离的关系。二取本来就是在似义显现的识中显现的似义相，依他起诸识则以似二取显现，体现自身的存在，如《世亲释》中说：

谓无实义似义识中……似所取义相貌显现，如：实无我似我显现。^②

境相之所以能呈现为认知的对象，是因为心识就是境相显现的场域，^③因此，虽然遍计所执之二取是“无”，依他起之虚妄分别诸识是“有”，但遍计所执的显现总是离不开依他起。能遍计是识，属于依他起，所遍计仍然是依他起，只不过所遍计是由遍计所执的呈现而得以体现。此时虽不见依他起相，唯见遍计所执，却指向了依他起的识遍计所遍计这一活动，因为遍计所执实际是这一活动的结果。所以虚妄和分别之间具有因果关系，真谛的《摄论释》说：

分别是识性，识性何所分别？分别无为有，故言虚妄。分别为因，虚妄为果。

由虚妄果，得显分别因，以此分别性，摄一切诸识皆尽。^④

诸识正是通过分别的作用，呈现无而有的虚妄相，以此结果指示出分别本身——“有漏心等，不证实故”^⑤的特点，故“虚妄”就是“分别”的表现结果，分别是产生虚妄

① 参看《摄大乘论本》卷2，T31，no.1594，p.139，b18-19。

② 《摄大乘论释》卷4，T31，no.1597，p.338，b6。

③ 参看傅新毅：《玄奘评传》，南京大学出版社，2006年，338页。

④ 《摄大乘论释》卷5，T31，no.1595，p.181，b29-c1。

⑤ 《成唯识论》卷8，T31，no.1585，p.46，a2。



的因，这个地方也可以理解前文真谛在解释“境无故识无”时，依他起识亦无的原因，作为结果的“虚妄”是无，那么作为因的“分别”又从何得以体现呢，因和果相观待故。

《庄严》中以“有体与无体无二”来说明遍计所执和依他起的关系。显现幻象这样一个活动是有的，但幻象却是无体的，即便如此，整个显现活动中能显现与所显现并不能单独的分开，他们构成了整个显现活动的整体。^①“虚妄分别本身就意味着有与无亦即依他性与分别性的统一”^②。因此遍计所执和依他起都是虚妄分别所摄，如是应将虚妄分别中识与境相看作一个有与无不即不离的整体，境相依于识显现，由显现境相体现识的活动，二者不可截然分开。

以上基本是从唯识古学的立场讨论虚妄分别的识与境相的关系，二者的关系可以总结为遍计所执的“无”依靠依他起的“有”得以显现，而依他起的“有”通过遍计所执之“无”得以体现其有。“概言之，这里正是由不可见的心识的运作，开启了境相显现的场域，反过来，亦唯有通过境相的显现，不可见的心识才得以表明其自身的存在。”^③

三、虚妄分别中境相有无的讨论

识显现的境相是似现，但安慧、护法对于“所似是什么”观点不一。双方在似现上的差异其实就是识所显现是有体还是无体的分歧。

（一）安慧：识体是有，所现是无

无相唯识认为虚妄分别的境是无所有的遍计所执，安慧在解释《三十颂》时也明确表达所缘是无的观点：

由彼藏识等，三种分别自性及相应法，有所分别：若器、若我、若色声等，彼等体性是无，故说是识变分别，所缘是无故。^④

安慧所说的二分是由识的转变而来，“转变”可以有两种意思：一是变现义，识的自体就是“转变”，也就是变现之义。当识产生活动时，自体就现为似二分，此二分似依他之有，体实是无。二是变异义，只是在一识体上生起见、相之用^⑤，此用依旧是

① 《大乘庄严经论》卷4，T31，no. 1604，p. 611，c25。

② 参看傅新毅：《玄奘评传》，南京大学出版社，2006年，331页。

③ 参看傅新毅：《玄奘评传》，南京大学出版社，2006年，330页。

④ 《安慧三十唯识释略抄》，2019.Q3，B09，no. 38，p. 272a12。此段是对“即彼识变是，分别、所分别，彼无故，由此，一切是唯识”的解释，2019.Q3，B09，no. 38，p. 272a10。对应的玄奘译本是：“是诸识转变，分别、所分别，由此彼皆无，故一切唯识。”《唯识三十论颂》卷1，T31，no. 1586，p. 61，a2-3。

⑤ 《成唯识论述记》卷7，T43，no. 1830，p. 487，a6。

依他起，而不是异于识体的遍计见、相分，要“依此二用，计能、所取，方名二分”^①，此时才是遍计所执二取。此二义看似有别，实际皆是说明唯有识本身是有体的存在。

综合其“转变”的意思就是，识自证分现起似二分，显现出似依他起真实有的样子，就如同用手巾打结变出兔头，看起来有两只耳朵，实际上两耳体无，依手巾而起，手巾即比喻自证分，两耳比喻似二分。^②而似二分虽是遍计所执的无体法，但不同于龟毛兔角那样的全无，而是有像自证分一样的缘用。^③

安慧认为唯自证分真实是有，而识所显现是无，这和早期唯识学典籍的说法相合。如窥基说，安慧依《辩中边论》中：“谓如所显现，实不如是有……谓此‘义’所取、能取，性非有故。”此句“安慧由此证依他心无有二取。”^④“义”就是指二取境，自体非有。又如《庄严》中说：

说有二种光，而无二光体，是故说色等，有体即无体。

释曰：说有二种光，而无二光体者。此显虚妄分别有而非有，何以故？有者，彼二光显现故。非有者，彼实体不可得故。“是故说色等，有体即无体”者，由此义故，故说色等有体即是无体^⑤

世亲《摄大乘论释》说：

由“唯识”者，唯有识故，一切诸识皆唯有识。由所识义，无所有故。^⑥

（二）护法：识变是有，所似是无

与安慧对“转变”的解释不同，护法对转变有两种解释：一是“改转”义，由识生起异于自身的见、相二分，“即‘见’有能取之用，‘相’有质碍用等”。^⑦二是“变现”义，识体变现起见相二分，此二分似遍计所执二分显现。^⑧此二义看似和安慧的解

① 《成唯识论演秘》卷6，T43，no. 1833，p. 934，a11。

② 《成唯识论述记》卷1，T43，no. 1830，p. 241，b7-8。

③ 《成唯识论疏义演》卷1：“安慧许相、见二分虽是此计所执，不同龟毛全无，故有似自证之用。……自证体虽离言，而亦有缘用。见相体虽是无，何妨似自证之用？”X49，no. 815，p. 495，a14-15。

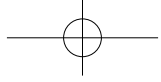
④ 《辩中边论述记》卷3，T44，no. 1835，p. 34，b29。

⑤ 《大乘庄严经论》卷4，T31，no. 1604，p. 611，c24。

⑥ 《摄大乘论释》卷4，T31，no. 1597，p. 339，c2-3。

⑦ 《成唯识论述记》卷7，T43，no. 1830，p. 487，a13。

⑧ 《成唯识论述记》卷7：“又转变者是改转义，谓一识体改转为二相起，异于自体。即见有能取之用，相有质碍用等。由识自体转起能取，及有碍故。或变是现义，如初卷解。今取自体能转变也”T43，no. 1830，p. 487，a12-14；“如初卷解”，按照《义演》所说是指，即第一卷：“变谓识体转似二分，相、见得见俱依自证起故。”一句的解释，护法解释为：“诸识体即自证分，转似相、见二分而生。此说识体是依他性，转似相、见，二分非无，亦依他起，……此依他起非有似有，实非二分，似计所执二分见、相，故立‘似’名。”《成唯识论述记》卷1，T43，no. 1830，p. 241，a2-3；《成唯识论疏义演》卷8，X49，no. 815，p. 708，b20。



释类似，实则如《义演》先后所说：

问：如言反^①似二分，护法、安慧如何别耶？答：护法云，相、见二分，似妄情所计实二分也。安慧云，此二分虽无，似自证亦有缘用，故二师有别。^②

若安慧言变现者，即自体分变现起遍计所执见、相二分，即有体法变似无也。若护法言变现者，即自体分变现起依他见、相二分，即有体法变似有也，故有差别。^③

护法认为识所变之二分是有体的依他起二分，只不过似实有的遍计二分，即“以有似无”。^④依他性的识体“转似相、见，二分非无，亦依他起”^⑤，在此二分上执着的实二取才是没有的，故其所似的是遍计所执的无体法。而安慧认为“似二分”生起，是似依他之有，实际上二分体无^⑥“即以无似有”^⑦。护法一系因此批评安慧，如果识所变起的就是无体的二取的话，就会造成没有能缘、所缘的过失。^⑧但在安慧看来，虽然二取体无，但并非如龟毛般全无，二取依自证生起而有似现，这与二取无体并不妨碍，恰恰体现了虚妄分别无而现有的特性。如《辩中边论述记》说：

安慧释云：唯有识体，未见相分。以乱识体，似所、能取行相而生，不是全无。

二取相貌由此八识皆能遍计，所现山河等皆是所执故。^⑨

虚妄识自身行相就是以似二取的相貌生起，此显现是有，故非全无。对此护法也认为此二取虽体是无，但“似于妄情二取显现，以似有故，不名全无。”^⑩妄情就是虚妄识的错误遍计，二取以似于妄情所遍计的样子显现，故是似有，非全无，这和安慧的意思基本一致。就如同在幻事上有看似真实的象马显现，象马实无，但显现是有，同样，

① “反”字疑应作“变”。

② 《成唯识论疏义演》卷1，X49，no. 815，p. 495，a18 // Z 1:79，p. 16，d7 // R79，p. 32，b7。

③ 《成唯识论疏义演》卷8，X49，no. 815，p. 708，b22。

④ 《成唯识论了义灯》卷1：“又护法释，以内似外，以有似无，向外似故。……今护法意，相、见缘生，假名相、见分，从彼愚夫所执二分故，云以有似无。”T43，no. 1832，p. 675，a14-19。

⑤ 《成唯识论述记》卷1，T43，no. 1830，p. 241，a4。

⑥ 《成唯识论述记》卷1：“似二分起，即计所执，似依他有，二分体无。”T43，no. 1830，p. 241，b10-11。

⑦ 《成唯识论疏义演》卷8：“是安慧师意，即以无似有。”X49，no. 815，p. 708，c10-11。

⑧ 《成唯识论》卷2：“若心心所无所缘相，应不能缘自所缘境……若心心所无能缘相，应不能缘，如虚空等……故心心所必有二相。”no. 1585，p. 10，a24-28。

⑨ 《辩中边论述记》卷3，T44，no. 1835，p. 34，b15。

⑩ 《辩中边论述记》卷3，T44，no. 1835，p. 34，b19-20。

遍计所执似其妄情而显现，此事非无^①。安慧是从二取似有显现的角度说二取也是有，这不同于依他起的有体之“有”，但又不是像虚空一样的空无一物，故不名全无。

由上可知，安慧的二取但有显现而无实体，是“情有体无”，这一点护法也承许。既然如此，尽管识所变是无体的二取，但是有虚妄的显现，那么即使没有依他的见相二分，也不妨碍遍计所执显现。但站在护法的立场，无体之法虽是“情有体无”，亦不应凭空显现，假法必须要有所依的实法才能显现，因此护法提出自己的心分说。

（三）共同遵循的宗旨

护法对没有见相分的质难是站在自己心分说的框架下为了成立自宗而说，并非定是针对安慧的一分说。护法以“似所缘相，说名相分，似能缘相，说名见分。”^②见、相俱是有体，是依他起，依靠这样的实法，才能在此之上执取为虚妄的二取，这显然是遵循“假必依实”的观念。于是对安慧的识所变就是二取，判其为一分说而加以破斥。安慧所说的二分是遍计二取，护法要成立依他二分才能有遍计二分，^③双方的分歧就是在是否有依他的二分，显然安慧并没有安立这样的二分。而对于遍计所执二分，前文已说双方共许“情有体无”。但讨论依他的见相分有一个逻辑预设，就是双方要共许有二分的概念才能讨论其有无。但就安慧的立场而言，其本来就不安立见相分，何谈其有无？

一分说和二分说并不是非黑即白的问题，而是心识活动的差异化描述。我们也看到，几种心分说可以摄为一分，《成唯识论》说：

如是四分或摄为三，第四摄入自证分故。或摄为二，后三俱是能缘性故，皆见分摄，此言见者，是能缘义。或摄为一，体无别故。^④

无论是一分还是四分，描述的都是心识的了别活动。整个了别活动既可以看作一个整体，亦可以看作互相关联而不相同的部分。因此，所谓对安慧的破斥也许并不有效，说是破安慧主要来自窥基一系，所以《学记》对此似乎表示出不确定的态度：“初破正量，后破清辨，合破安慧，传说如此。”^⑤圆测认为这是“护法师据自抑他”^⑥，其实未必

^① 《辩中边论述记》卷3：“于幻事上似有显现，故成有也。于幻事上，若所执实象等，似其妄情而有显现，此事非无，喻所执有。”（T44, no. 1835, p. 35, c21-23）在幻化事上，有以为真实的象马显现，这件事是存在的。

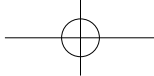
^② 《成唯识论》卷2, T31, no. 1585, p. 10, a23。

^③ 《成唯识论疏抄》卷5：“若能似，即是依他；若所似，即是遍计性。今取能似依他，名见相分，不取所似遍计性，说名二分也。”X50, no. 819, p. 225, a23-b1。

^④ 《成唯识论》卷2, T31, no. 1585, p. 10, c4-5。

^⑤ 《成唯识论学记》卷2, X50, no. 818, p. 56, b16-17。

^⑥ 《成唯识论了义灯》卷6：“安惠相、见二分从缘生者，是护法师据自抑他，非谓安惠许从种起，如云习气是相分摄。此意：安惠种非相分，说相分者，护法依自而难于他。今谓：安惠本计：种子依自证分功能义用，非相分摄。”T43, no. 1832, p. 786, a16-17。



有具体的所破对象，主要是为了成立自己的心分说。

护法遵循“假必依实”的理念定要成立依他起二分，这和《瑜伽师地论·真实义品》所说：“要有色等诸蕴，方有假立补特伽罗……要有色等诸法实有唯事，方可得有色等诸法假说所表”^⑦的宗旨是一致的。而安慧虽不建立依他起二分，也说二取的“相、见俱依自证起故”^⑧，此亦符合《瑜伽》之意，在无相唯识的语境下是恰当的。不过护法的心分说使得“假必依实”的宗旨更加具体，把虚妄分别变现境相的过程、层次描述得更加清晰，“识变”理论至此可说完善。

但双方的差异从根源上说还是对识转变的理解不同。护法的思路是在心识的内部转变起见、相分，只有当意识计执此内境为离识而有的外境时，才是所谓的遍计所执相，有与无是明确分界的。安慧则以识转变必然是以二取的方式显现，凡所显现都是无体法，只有显现活动本身一心识才是依他起，因为心识之“有”恰恰是以自身显现为无体的二取为存在方式的。这意味着虚妄分别本身是有与无的统一。^⑨

四、结语

虚妄分别是凡夫心识活动的特性，心识总是以错误的分别显现错误的境相。当我们想要区分心识和境相时，却发现心识和境相并不是割裂的，而是不即不离的整体，境相就是心识活动的体现。^⑩但是，为了看清心识编织的幻境，又不得不把二者区别分析。对比无相、有相唯识对虚妄分别的解读，会发现以安慧为代表的无相唯识指出境相由识的分别而无中现有，以此体现识的虚妄。有相唯识则以在识转变二分之一之上，由遍计而现起遍计所执二取体现分别的虚妄。

从无相唯识的角度理解，会得到“唯有识”的结论，如《成唯识论》说：“由此分别，变似外境，假我法相。彼所分别，实我、法性，决定皆无。……是故一切皆唯有识。”^⑪从有相唯识的角度，会得到“不离识”的认知，“彼实我、法，离识所变，皆定非有。离能、所取无别物故，非有实物离二相故，是故一切有为、无为、若实、若假，皆不离识。”^⑫《述记》也说：“不以变故，名为唯识，不离识故，亦名唯识。”^⑬因此，虚妄和分别正是凡夫认识活动中识与境之关系的描述，理清这个概念是悟入唯识的关键。

⑦ 《瑜伽师地论》卷 36，T30，no. 1579，p. 488，b22-23。

⑧ 《成唯识论述记》卷 1，T43，no. 1830，p. 241，b17-18。

⑨ 参看傅新毅：《玄奘评传》，南京大学出版社，2006 年第一版，331 页。

⑩ 印顺法师也有如此的观点。参印顺：《摄大乘论讲记》，中华书局，2011 年，第 118-119 页。

⑪ 《成唯识论》卷 7，T31，no. 1585，p. 38，c21-22。

⑫ 《成唯识论》卷 7，T31，no. 1585，p. 38，c21-22。

⑬ 《成唯识论述记》卷 1，T43，no. 1830，p. 242，a6。

参考文献

一、原典

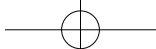
- 《瑜伽师地论》，弥勒菩萨说，唐·玄奘法师译，《大正藏》第30册。
- 《成唯识论》，护法等菩萨造，唐·玄奘法师译，《大正藏》第31册。
- 《成唯识论述记》，唐·窥基法师著，《大正藏》第43册。
- 《成唯识论了义灯》，唐·惠沼法师著，《大正藏》第43册。
- 《成唯识论演秘》，唐·智周法师著，《大正藏》第43册。
- 《成唯识论学记》，唐·太贤法师著，《卍新续藏》第50册。
- 《成唯识论别抄》，唐·窥基法师著，《卍新续藏》第48册。
- 《成唯识论疏义演》，唐·如理集，《卍新续藏》第49册。
- 《摄大乘论本》，无著菩萨造，唐·玄奘法师译，《大正藏》第31册。
- 《摄大乘论》，无著菩萨造，陈·真谛法师译，《大正藏》第31册。
- 《摄大乘论释》，世亲菩萨造，陈·真谛法师译，《大正藏》第31册。
- 《摄大乘论释论》，世亲菩萨造，隋·笈多共行矩等译，《大正藏》第31册。
- 《摄大乘论释》，世亲菩萨造，唐·玄奘法师译，《大正藏》第31册。
- 《摄大乘论释》，无性菩萨造，唐·玄奘法师译，《大正藏》第31册。
- 《辩中边论》，世亲菩萨造，唐·玄奘法师译，《大正藏》第31册。
- 《中边分别论》，天亲菩萨造，陈·真谛法师译，《大正藏》第31册。
- 《大乘庄严经论》，无著菩萨造，唐·波罗颇蜜多罗译，《大正藏》第31册。
- 《辩中边论述记》，唐·窥基法师著，《大正藏》第44册。
- 《辨法法性论》，弥勒菩萨造，法尊译，《大藏经补编》第9册。
- 《安慧三十唯识释略抄》，安慧造，吕澂抄译，《大藏经补编》第9册。

二、当代文献

陈一标，《唯识学“虚妄分别”之研究》，《国际佛学研究》创刊号。

傅新毅，《玄奘评传》南京大学出版社，2006年第一版。

陶怡君，《安慧〈中边分别论释疏相品〉译注与研究》，2004，<https://hdl.handle.net/11296/8gppt>。



唯识经论中“三地往生”说之考察

存德^①

【摘要】自《般若经》以来，大乘佛教就确立了“初地往生”说，然在《瑜伽论》则出现了“三地往生”说；又据亲光《佛地经论》中引《解深密经》云，净土“三地已上乃得生”。所以亲光的说法是有其思想渊源的，绝非是圆测所说的“译家之错”。由于《解深密经》和《瑜伽论》是唯识学的根本经论，故唐代的唯识家景法师、神泰、窥基、遁伦、圆测、慧沼、智周、元晓、清素等，以及华严宗的法藏等都参与了“三地往生”说的讨论，三地往生成为唐代唯识学的重要议题。通过经论的对比性研究和对唐代唯识诸家诠释的分析，可以明确地判定“三地往生”说的“三地”，实是《瑜伽论》中“十二住（地）”说中的第三极欢喜住，和《般若经》中菩萨不共十地的初地欢喜地，以及三乘共十地的第三八人地，由此可见大乘佛教的往生净土说，从“望果判人”上来论，其阶位是相一致的。然后世唯识家将此“三地”解释为菩萨十地中的第三发光地等，显然不符合唯识经论的本意。

【关键词】往生；八人地；初地；三地；净胜意乐地；极欢喜住；十二住；《解深密经》《瑜伽论》

引言

佛教的宗趣是获得终极解脱，原始佛教以阿罗汉的获得为界标。初果阿罗汉已预流圣位，断尽三界之见惑，不再退堕于凡夫，即见道而得法眼净。至四果阿罗汉时，已断尽色界、无色界之一切见惑、修惑，而永入涅槃，不再有生死流转。后来的部派佛教对阿罗汉位虽有种种分类和解说，但初果阿罗汉已入见道位而得法眼净，则是《阿含经》以来的古说。

大乘佛教兴起后，净土信仰高涨，于是将解脱的重点放到往生净土上。往生净土

^① 作者单位：杭州佛学院。

者即得不退转，这是大乘经论的共说，也是其最基本的定义。所谓不退转后来也有种种分类和解释，但其古义是指望于无上佛道不再退堕，也就是已入圣位，不再退堕于凡夫。如大乘早期净土类经典《阿閼佛国经》中所说。这和《阿含经》以来的阿罗汉见道说是相一致的。所以《大乘庄严经论》中就以此来比照小乘四果立大乘四果。^①

所谓往生是指生命终结之后由此土而生于他土，一般是指从此秽土而往生彼净土，有时也指从彼净土到秽土。关于往生的方法有一般性的念佛闻名、修诸善行、持戒修定等；也有一些特异的方法，如诸种舍身等自杀式行为。关于往生的净土在大乘经论中有种种不同，约体性上来分，可分为报、化二土。由于化土在三界内，属于天界，欲求生者仅以五戒十善世间善法等都能往生，但往生报土就不同了。由于报土在三界外，是大乘不共土，仅依世间善法是不能往生的，所以在往生行法就有了特殊的要求，特别是信愿的重要性，故藕益总结说：“得生与否，全由信愿之有无”。^②那么什么样的人才能往生报土呢？由于经论中的判摄方法不同，所以就有了凡夫往生、菩萨往生二说，其中菩萨往生又有初地说、三地说等，本论文将对此进行一番考察，重点来论述《瑜伽论》中的“三地往生”说。

一、“凡夫往生”说

大乘最古老的净土是阿閼佛土。《阿閼佛国经》云：若人合会诸度、无极善本、持愿佛刹、闻号经法、受持讽诵等，彼佛即念是人，是人可得往生阿閼佛国。^③从经意来看，一切人均可往生净土，这和早期《阿含经》中关于获得阿罗汉果的精神是相一致的，即一切人均能从凡入圣。《阿含经》中云：佛陀说法时，一切诸天、居士、沙门、外道等即于座上“远离尘垢，得法眼净”而见道。又如须跋陀罗闻佛说法而得法眼净，即于座下出家后得阿罗汉果，先佛而入涅槃。^④从往生者的根性来说，《阿閼佛国经》中提倡的“凡夫往生”说，被1世纪左右成立的《阿弥陀经》《无量寿经》，以及4世纪后期在中亚结集的《观经》所继承。这一思想就被后来的中国净土宗所继承和发扬。^⑤

“凡夫往生”说是大乘往生法门的古义和根本思想，它和《法华经》的“一佛乘论”及《涅槃经》的“佛性论”一样，都是佛教基本精神的体现，在思想脉络上是遥相呼应

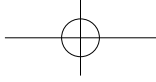
① （唐）波罗颇蜜多罗译：《大乘庄严经论》卷12云：“菩萨有四种果：一者入初地时生如来家，是须陀洹果；二者于第八地中而得授记，是斯陀含果；三者于第十地中而得受职，是阿那含果。四者佛地，是阿罗汉果。”（《大正藏》卷31，第650页中）

② （明）藕益：《净土十要》卷1《弥陀要解》，《已新纂续藏经》卷61，第648页中。

③ （东汉）支娄迦谶译：《阿閼佛国经》卷下《佛般泥洹品》，《大正藏》卷11，第761-763页。

④ [印]求那跋陀罗译：《杂阿含经》卷6，《大正藏》卷2，第413页下。

⑤ [美]肯尼斯·k.田中著，冯焕珍等译：《中国净土思想的黎明》，上海古籍出版社，2008年，第42页。



的。一切众生只要能对佛法生起信念，当然皆可成就佛道，决不可将一部分拒之门外，这是佛教的正义，往生净土法门亦然。论其判摄的方法，当是“据因判人”。

二、“初地往生”说

如果从“望果判人”来论，净土清净胜妙，出三界之外，是佛无漏果报的显现。以自力论，固然有一部分有漏众生不能往生。从业感讲，有漏凡夫只能感得有漏土，所以净土只有菩萨才可往生，这就拣除了有漏凡夫。如《摩诃般若经》云：净土中“众生无二乘之名，纯一大乘”。^①《瑜伽论》《摄大乘论》《悲华经》《宝积经》等，皆云净土中唯菩萨所住。《往生论》中总结说：“大乘善根界，等无讥嫌名，女人及缺根，二乘种不生”。^②由于经论中对菩萨的修学阶位有不同的说法，所以往生的菩萨也有阶位上的不同。

关于菩萨的行位次第，在初期的《小品般若经》中大致分为发心位、不退位、一生补处位等，其中心是以不退转来区分。^③初期般若的菩萨行位与初期大乘通用的“十住”位相类似。所谓十住者即：初发心住、治地住、修行住、生贵住、方便具足住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌顶住。^④《阿含经》中多以轮王来比拟佛，此“十住”就是以王子来比拟菩萨。在《小品般若经》中菩萨的“十住”位说还没有形成，到《摩诃般若经》“十住”已经形成，不过经中只是泛泛地说初地、二地、三地等，并没有十地的名目，经云：

菩萨摩訶萨住是十地中，以方便力故，行六波罗蜜，行四念处乃至十八不共法，过乾慧地、性地、八人地、见地、薄地、离欲地、已作地、辟支佛地、菩萨地；过是九地，住于佛地。^⑤

把菩萨的“十地”与“十住”的位相加以比较，可知“十地”实为“十住”，二者基本上相一致。^⑥《摩诃般若经》说到了两种十地：一类是菩萨“住是十地”中的十

① （姚秦）罗什译：《摩诃般若经》卷17，《大正藏》卷8，第349页上。

② （北魏）菩提流支译：《往生论》，《大正藏》卷26，页231上。

③ [日]越路照德：《菩萨十地思想成立的历史考察》，慧观译：《瑜伽论研究论文集》上册，慈氏学会（香港）印。第123页。

④ [印]佛驮跋陀罗译：《华严经》卷8，《大正藏》卷9，第444页下。

⑤ （姚秦）罗什译：《摩诃般若经》卷6，《大正藏》卷8，第259页下。

⑥ 据印顺法师研究，十住与十地的梵文本是不相同的，但在菩萨的行位发展之初，是古代的不同译法，“十住”与“十地”可能渊源于同一原语，可能是“住地”。印顺法师结合经论的翻译用语，比较得出《摩诃般若经》中的“十地”实为“十住”。（印顺：《初期大乘佛教之起源与开展》，《印顺法师佛学著作集》第37册，第705-707页）神林隆净：《菩萨思想的研究》第八章《十住与十地》一节中，认为二者明方法上虽有粗细广略的不同，但主要意思并无殊异。

地，但此十地名目不明，另一类是指乾慧等十地。关于这二种十地，龙树在《大智度论》解释云：

地有二种：一者但菩萨地，二者共地。共地者，所谓乾慧地乃至佛地。但菩萨地者，欢喜地、离垢地、有光地、增曜地、难胜地、现在地、深入地、不动地、善根地、法云地。^①

以龙树的解释来看，《摩诃般若经》所说的菩萨“住是十地”中的十地当是指欢喜地乃至法云地。在唐译《大般若经》初分本（《摩诃般若经》）中对菩萨的行位也是解说为欢喜等十地，这与华严《十地经》所说一样。^②由此可以明确地说，大乘佛教所说的菩萨十地是顺着《般若经》中的十地说而来。

欢喜等十地，但为菩萨说，不为声闻所说，可称为菩萨十地；而乾慧等十地为菩萨与声闻共说，可称为三乘十地，天台宗称之为通教十地，即从乾慧地至菩萨地，不仅菩萨能历此阶位，声闻也可以，这意味着小乘声闻亦可修大乘般若法门。初期大乘对声闻人是包容的，主张声闻人亦可修菩萨道，亦可往生大乘净土。如《阿闍佛国经》《阿弥陀经》《无量寿经》中均云净土中有无量声闻弟子。《小品般若经》云：“大乘不是胜出小乘，只是胜出世间。”^③各部《般若经》中也是这样说的，所以经云：“三乘同学般若，而声闻、辟支佛皆不离菩萨之法忍。”^④《放光般若》云：“凡夫之等及声闻、辟支佛及如来皆共一等觉。”^⑤由此可见“三乘同学同入（或同往生），是初期大乘阶段的特征。”^⑥所以初期大乘在菩萨阶位中建立了三乘“共十地”以包容小乘声闻，至于建立菩萨“住十地”当是为了突显大乘的优胜独特性罢了。

“共十地”的行位是按声闻人的断惑次第来建立的，被初期大乘所吸收，它并和菩萨的行位相配。《大智度论》云：

十地者，乾慧地等。乾慧地有二种：一者声闻，二者菩萨。声闻人独为涅槃故，勤精进，持戒心清净，堪任受道。或习观佛三昧，

① （姚秦）罗什译：《大智度论》卷49，《大正藏》卷25，第411页上。

② 据印顺法师研究，《摩诃般若经》中的十地是从《小品般若经》中的菩萨行位阶次发展而来，与“十住”说相符合，关于名目不明的“十地”，《摩诃般若经》只是泛泛地说初地、二地等，至唐《大般若经》时，明确说明是极喜地。乃至法云地，与《十地经》所说的一样。唐译《大般若经》中也说到了欢喜等十地和净观（乾慧）等十地。《大般若经》集成时，《十地经》已成立流传，也就取极喜等十地来解说《摩诃般若经》没有名目的十地。（《大乘佛教的起源与开展》，第919页）

③ （姚秦）罗什译：《小品般若经》卷1，《大正藏》卷8，第539页上。

④ （姚秦）罗什译：《小品般若经》卷1，《大正藏》卷8，第504页下。

⑤ （东晋）无罗叉译：《放光般若经》卷20，《大正藏》卷8，第140页下。

⑥ 印顺：《初期大乘佛教之起源与开展》，《印顺法师佛学著作集》第37册，第785页。



或不净观，或行慈悲、无常等观，分别集诸善法、舍不善法。虽有智慧，不得禅定水则不能得道，故名乾慧地。于菩萨则初发心乃至未得顺忍。

性地者，声闻人从煖法乃至世间第一法。于菩萨得顺忍，爱著诸法实相，亦不生邪见，得禅定水。

八人地者，从苦法忍乃至道比智忍，是十五心。于菩萨则是无生法忍，入菩萨位。

见地者，初得圣果，所谓须陀洹果。于菩萨则是阿鞞跋致地。

薄地者，或须陀洹，或斯陀含，欲界九种烦恼分断故。于菩萨过阿鞞跋致地，乃至未成佛，断诸烦恼，余气亦薄。

离欲地者，离欲界等贪欲诸烦恼，是名阿那含。于菩萨离欲因缘故，得五神通。

已作地者，声闻人得尽智、无生智，得阿罗汉。于菩萨成就佛地。

辟支佛地者，先世种辟支佛道因缘，今世得少因缘出家，亦观深因缘法成道，名辟支佛。

菩萨地者，从乾慧地乃至离欲地，如上说。

复次，菩萨地，从欢喜地乃至法云地，皆名菩萨地。有人言：从一发心来乃至金刚三昧，名菩萨地。^①

依声闻教说，声闻人以十六心断见惑而见道，而住八人地，其果位相当于声闻初果预流向，于菩萨则得无生法忍，入菩萨位。关于菩萨得无生法忍在大乘经论中有初地说、八地说，等等，^② 这是需要加以解释的。《大般若经》云：

如是不退转菩萨摩訶萨，以自相空，观一切法，已入菩萨正性离生，乃至不见少法可得。不可得故，无所造作。无所造作故，毕竟不生。毕竟不生故，名无生法忍。由得如是无生法忍故，名不退转菩萨摩訶萨。^③

① （姚秦）罗什译：《大智度论》卷 75，《大正藏》卷 25，第 586 页上。龙树这里说到了三种菩萨地：1. 从乾慧地乃至离欲地，即三乘共十地的前六地。2. 从欢喜地至法云地，即菩萨住十地。3. 从初发心至金刚三昧（十地），乾慧地于菩萨来说即已发心，那么见道前的乾慧地、性地，加入菩萨位后的欢喜地至法云地，则成十二地，这也正好与《瑜伽论》中菩萨的十二住位说相一致。

② （唐）怀感《释净土群疑论》卷 6 中举诸经异说云：《仁王般若经》说无生法忍在七、八、九地。诸论之中说，无生法忍在于初地，或在忍位；《菩萨瓔珞本业经》说无生法忍在十住位。《华严经》说无生法忍在十信位，《占察经》说无生法忍在十信前凡夫位。无生忍有六位：1. 闻慧在十信前；2. 生胜解在十信后；3. 思慧在十住后；4. 修慧在暖后；5. 证得在初地；6. 相续在八地，此在因中，佛果圆满。（《大正藏》卷 47，第 67 页中）

③ （唐）玄奘译：《大般若经》卷 449，《大正藏》卷 7，第 264 页中。

《大智度论》中解释云：

二乘人于诸佛菩萨智慧得少气分。是故，八人若智若断，乃至辟支佛若智若断，皆是菩萨无生法忍。智名学人八智，无学或九或十断，名断十种结使。……智断皆是菩萨忍，声闻人以四谛得道，菩萨以一谛入道。佛说是四谛皆是一谛，分别故有四。是四谛二乘智断，皆在一谛中。菩萨先住柔顺忍中，学无生无灭亦非无生非无灭，离有见未见有无见非有非无见等，灭诸戏论得无生忍。^①

四谛实为分别诸法实相之一谛，由于声闻人为钝根，所以声闻人的八人地乃至已办地、辟支佛地等观四谛，一切智断仅得菩萨无生法忍之部分。而菩萨为利根，直观诸法实相，见一切法毕竟空而入道，得无生法忍，住不退转地。以《般若经》和《大智度论》的解释看，三乘共地的第三八人地其行位相当于是菩萨十地的初欢喜地。由此可知，证得无生法忍，就小乘来说是声闻初果，就大乘来说是菩萨初地。所以吉藏总结说：“小乘以初果得法眼净，大乘以初地得法眼净。”^②法眼净者，观见诸法真理而无障碍、疑惑之眼，即入正性离生悟无生法忍而见道。初期大乘经论中均云：“初地菩萨三结灭尽，正性离生，证毕竟空，能见佛报身，庄严净土，住如来境界”，综其境界言，初地菩萨可往生净土，所以《楞伽经》中明云，龙树菩萨“证得欢喜地，往生安乐国”。^③初地往生成为初期大乘的共说，如果就三乘十地来说，第三八人地才能往生净土。

三、“三地往生”说的提出

初地菩萨往生净土为初期大乘经论的一致说法，但瑜伽行派的经论中则出现了“三地往生”说。亲光《佛地经论》云：

清净佛土一向净妙、一向安乐、一向无罪、一向自在，余处说故。《解深密》说三地已上乃得生故。^④

关于十地的解说，《解深密经》云：

成就大义，得未曾得出世间心，生大欢喜，是故最初名极喜地。
远离一切微细犯戒，是故第二名离垢地。

① （姚秦）罗什译：《大智度论》卷 86，《大正藏》卷 25，第 662 页中。

② （隋）吉藏：《维摩经略疏》卷 4，《大正藏》卷 38，第 962 页中 - 下。

③ （北魏）菩提流支译：《入楞伽经》卷 9，《大正藏》卷 16，第 569 页上。

④ （唐）玄奘译：《佛地经论》卷 1，《大正藏》卷 26，第 292 页下。



由彼所得三摩地及闻持陀罗尼，能为无量智光依止，是故第三名发光地。
由彼所得菩提分法，烧诸烦恼，智如火焰，是故第四名焰慧地。
由即于彼菩提分法，方便修习最极艰难，方得自在，是故第五名极难胜地。
现前观察诸行流转，又于无相多修作意方现在前，是故第六名现前地。
能远证入无缺无间无相作意，与清净地共相隣接，是故第七名远行地。
由于无相得无功用，于诸相中不为现行烦恼所动，是故第八名不动地。
于一切种说法自在，获得无罪广大智慧，是故第九名善慧地。
粗重之身，广如虚空，法身圆满，譬如大云，皆能遍覆，是故第十名法云地。
永断最极微细烦恼及所知障，无著无碍，于一切种所知境界，现正等觉，
故第十一说名佛地。^①

瑜伽行派的经论中所说的十地，在叙述上和初期大乘建立的菩萨十地说并没有什么本质性的不同。但在《解深密经》中并未有明确“三地往生”说的经文，那么亲光《佛地经论》中为何会出现“《解深密经》说三地往生”呢？

对此唯识家有各种解释。窥基在《阿弥陀经疏》云：

问：“若是化土，何故《解深密经》三地已上乃得生彼？”答：“此约他受用土说。他受用有二：一为登地已上现者，令登地已上人受用；二为地前人现者，令愿乐已前人受用，即化净土。彼经据诸大菩萨生彼者约受用土说，非是西方一向是初地已上净土，由有凡夫二乘亦得生故，有化土及受用土。”^②

窥基的解释似是而非，基本上未切入问题的本质。圆测的解释比较有见地，也有讨论的价值。《解深密经疏》云：

《解深密》说三地已上乃得生故。（解云：此经无此文也，应是广本，或可译家错也，此文即是《瑜伽》第七十九说）。^③

圆测的解释有三个要点。相传《解深密经》梵文广本有十万颂，所以圆测指出，玄奘译的略本并无此文，应该是广本之文。其二，玄奘可能译错了，但圆测并不十分肯定。其三，三地往生是《瑜伽论》所说。

《瑜伽论》中确有三地往生说，论中云：

① （唐）玄奘译：《解深密经》卷4，《大正藏》卷16，第704页上—中。

② （唐）窥基：《阿弥陀经疏》，《大正藏》卷37，第312页上。

③ [新罗]圆测：《解深密经疏》卷1，《新纂已续藏经》卷21，第185页上。

清净世界中，无那落迦、傍生、饿鬼可得，亦无欲界、色、无色界。亦无苦受可得，纯菩萨僧于中止住，是故说名清净世界。已入第三地菩萨，由愿力自在故，于彼受生，无有异生及非异生声闻独觉。^①

《瑜伽论》所说的“第三地”究竟是菩萨十地的第三发光地呢？还是三乘十地的第三八人地呢？这就需要进行进一步的考察。

四、“三地往生”说的考察

三地往生是《瑜伽论》明文所记，对此唐代的佛学家有激励的讨论，特别是唯识家，如景法师、神泰、窥基、遁伦、圆测、慧沼、智周、元晓、清素等都参与了关于“三地往生”说的讨论，还有华严宗的法藏等，由此可见这一问题的已成为唐代佛学的重要议题。遁伦《瑜伽论记》云：

景云：“有文初地已上皆得往生，此中云何第三地者？约相，三地得定，依定修观，方得往生，故作是说。”……泰云：“理实而言，初地、二地菩萨亦得生彼，今据净土无欲，三地已上离欲菩萨生于彼故，但说三地生于净土，无有凡夫及二乘圣人凡夫菩萨得生于彼。”^②

清素《瑜伽论义演》云：“此依七地中已入第三地，即十地中入初地也”。^③元晓《游心安乐道》解释云：“此第三地是欢喜地，以就七种门地，第三净胜意乐地故，摄十三位，立七种地。”^④法藏《华严经探玄记》云：“此第三地既名净胜意乐，即是欢喜地，以约七地辨故。”^⑤在《释净土群疑论探要记》中比较详细的罗列个各家对“三地往生”解释，云：

《瑜伽》明三地菩萨生净土中，若约行施戒修者，施戒修三，如次初、二、三地行之，今修为要，或约已行三法皆得。

《唯识论》九云：初、二、三地行施戒修相同世间，四地修得菩提分法，方名出世。《疏》云：初地行施，二地行戒，三地行修，相同世间，有情多作三福业事故，未能修得菩提分法，今四地修得菩提分法，方名出世，离无

① （唐）玄奘译：《瑜伽论》卷 79，《大正藏》卷 30，第 736 页下。

② [新罗]遁伦：《瑜伽论记》卷 21，《大正藏》卷 42，第 790 页下。

③ （唐）清素：《瑜伽论义演》卷 32，《赵城金藏》卷 120，第 841 页中。

④ [新罗]元晓：《游心安乐道》，《大正藏》卷 47，第 111 页中。

⑤ （唐）法藏：《华严经探玄记》卷 3，《大正藏》卷 35，第 158 页下。



漏定障者，能离无漏定障，第三地始满故。

《唯识论》九明十重障中第三地障云：三暗钝障谓所知障中俱生一分，令所闻思修法，忌失彼障，三地胜定总持及彼所发殊胜三慧，入三地时便能永断。又《论》云：三发光地成就胜定，大法总持，能发无边妙慧光故。《疏》云：此地中成胜定，定谓三摩地陀罗尼，此名总持，总持有四：一法、二义、三咒、四能得忍。此地所治迟钝性于三慧，有忌失障，今此地无忘彼法，名大法之总持，法谓教法，殊胜之教，名为大法，此定及总持为因能发无边妙慧光故，总持以念慧为性，谓以闻思修三慧照了大乘法故，因得定断障，闻思转胜，非由定力亲能起。

问：十地配十度，禅定第五地，何故纡施戒修，第三地修定？答：《述记》云，问：若第五地修定度者，何故三地名为发光定？答：障三地除成至五地，无漏定障第三地，除其定成至第五地究竟圆满，是故第三地始得定自在故，十方净土随愿往生。《瑜伽论》意据此义，故言第三地菩萨方生，非遮尔前菩萨得生。

问：何以得知《瑜伽论》言第三地者是发光地？彼论立七地、十三住，七地第三净胜意乐，即欢喜地。若尔谁知第三地者是欢喜地？何况初地见净土者，《仁王》《瓔珞》《佛地》《摄论》等诸经论，同所许也，《瑜伽》亦尔，何发光地由斯？元晓《无量寿经宗要》云：此第三地是欢喜地，以就七种地门，第三净胜意乐地故。《浮丘集》云：第三地者，七地门中第三地也，谓种姓地为一，胜解行地为二，净胜意乐地即是初地，为第三地。此等解释，甚应道理。

答：论文意泛，所解非一，愚夫是非，不可辄之，先出异释，如元晓等七地门判第三地，如上所难。又《灯》六云：《对法》第六、《解深密经》、《瑜伽》七十九，皆总相说。如《瑜伽》七十九所说净土，或三地菩萨等往生，十地亦在其中。周《记》释云：《灯》或三地至亦在其中者，八、九、十地名为三地，既是三地处于净土，所以第十亦在其中，即第十地在净土中。

溜州之意，第八地证相土自在，所依真如；现土自在，名愿自在，故后三地中第三地名入第三，当第十地。又景法师云：约相三地得定，依定修观，方得往生，故作是说。遁伦《记》引泰《释》云：理实而言，初地二地菩萨亦得生彼，今据净土无欲，三地已上离欲菩萨生于彼，故但说三地生于彼土。此等尺中景法师等，准今论意，且述此义深契本论。所以论云：由愿自在故，于彼受生，愿自在生，可依胜定欢喜地位，虽亦往生，所得定力相未增上；更不可云：由愿自在，即生净土。施戒修三，初二地中，虽亦修习，而随相增，

一地修一，故定自在义在三地，况三地言源出《深密》，七地建立，遥起《瑜伽》。故《佛地论》第一云：《解深密》说三地已上乃得生故，而彼经中但说十地，不明七地何云，七地门中，第三准《深密经》《瑜伽》三地应是十地中第三地，故《佛地论疏》云：就实而言，初地已上皆生净土，然《解深密》说三地已上乃得生者，以净土之色依定而生，随相而论，三地已上方得静虑，证于定境，而得生故。^①

唐代唯识家的对“第三地”地解释大致可分为二类：一者为菩萨十地中的第三地发光地，即“三地往生”。二者是菩萨十地中的初地欢喜地，即“初地往生”，另外，“第三地”是《瑜伽论》中七地说第三净胜意乐地，此地的行位类于十地说中的欢喜地，故可归入“初地往生”说中。

1.《解深密经》的“三地”是第三“发光地”吗

三地往生以亲光《佛地经论》说，出自《解深密经》。《解深密经》云：三地菩萨得三摩地及闻持陀罗尼，依止无量智光。“从初极喜地名为通达，从第三发光地乃名为得。”^②三地菩萨由五缘故，当知名得“缘总法止观”。

一者，于思惟时，刹那刹那融销一切粗重所依；二者，离种种想得乐法乐；三者，解了十方无差别相无量法光；四者，所作成满相应净分无分别相，恒现在前；五者，为令法身得成满故，摄受后后转胜妙因。^③

此奢摩他、毗钵舍那于：

初地中，对治恶趣烦恼业生杂染障。

第二地中，对治微细误犯现行障。

第三地中，对治欲贪障。

第四地中，对治定爱及法爱障。

第五地中，对治生死涅槃一向背趣障。

第六地中，对治相多现行障。

第七地中，对治细相现行障。

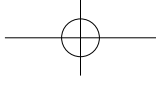
第八地中，对治于无相作功用及于有相不得自在障。

第九地中，对治于一切种善巧言辞不得自在障。

① 《释净土群疑论探要记》卷4，《国家图书馆藏善本佛典》第44册，第182中-185页上。

② （唐）玄奘译：《解深密经》卷3，《大正藏》卷16，第699页中。

③ （唐）玄奘译：《解深密经》卷3，《大正藏》卷16，第699页上。



第十地中，对治不得圆满法身证得障。

善男子！此奢摩他、毗钵舍那，于如来地，对治极微细最极微细烦恼障及所知障。由能永害如是障故，究竟证得无著无碍一切智见。依于所作成满所缘，建立最极清净法身。^①

三地菩萨对治欲贪障，能依于“五缘”缘总法奢摩他、毗钵舍那，永断所知障中三闇钝障，得定自在，成就胜定，总持大法，渐得菩提分法。又净土之色依定而生，故三地菩萨定力自在，可随愿往生。以定力是否成就来论往生，虽然体现了瑜伽学说重于定学的特色，与声闻教中有部偏于定学相一致，但与大乘佛教自初期以来所建立的信愿往生（与声闻教中大众部重慧学一致）是有很大的不同。又《解深密经》云：菩萨十地以四种清净所摄，“谓增上意乐清净摄于初地，增上戒清净摄第二地，增上心清净摄第三地，增上慧清净于后后地转胜妙故，当知能摄从第四地乃至佛地。”^② 报土是清净无漏土，以唯识学的转识成智来论，本识杂染未转时，其所变之土为有漏秽土，只有本识转清净时，才能变无漏报土，而第三发光地为“增上心清净摄”，渐始圆满菩提分法。唐代的注疏家主张第三发光地往生者大致就是在此意义上来说的。总之，若以此第三地为第三发光地确实有不妥当之处，甚至可以说是完全错误的。

在《解深密经》的现存文本中，看不出三地往生的明证，可是在《瑜伽论》中有明确的记载。如果说《解深密经》是从《瑜伽论》中编辑而成的话，^③ 那么亲光《佛地经论》中的说法还是有其渊源的，也有可能出自广本的《解深密经》，但绝非是圆测所说的“译家之错”。从现存的《解深密经》中，是无法清晰有据的去证明“三地往生”的，由于广本《解深密经》不存，所以要真正弄清“三地往生”的所指还需从《瑜伽论》入手。

2.《瑜伽论》“三地”即是初地“欢喜地”

《瑜伽论》云：三地菩萨受生净土，清素、元晓、法藏等就从“三地往生”说的行相境界来主张，此“三地”即是七地说中的第三净胜意乐地。此净胜意乐地的行相与

① （唐）玄奘译：《解深密经》卷3，《大正藏》卷16，第702页上。

② （唐）玄奘译：《瑜伽论》卷79，《大正藏》卷30，第729页上。

③ 日本深浦正文认为，《解深密经》的最显著特点是，如其他大乘经一样，不去平铺直叙经的性质之类的事实，而专门进行带有“论”性质的问答论辩。而由于其叙述方法是所谓阿毗达磨论式的，因此与其把《解深密经》看作是经，不如视为论来得更加妥当。从《瑜伽论》的教法直接源于引用该经的情况看，我们不得不说“瑜伽”的教系，很明显的是自《解深密经》流衍而来的。然而事实上与其说改经为《瑜伽论》所引用，倒不如说《瑜伽论》的一部分内容后来被从《瑜伽论》中独立出来，再添上序品，从而具备了“经”的样式。〔日〕西义雄：《论〈瑜伽师地论〉的三乘——以声闻地为中心》，慧观等译《瑜伽论研究论文集》上册，第144-145页。

十地中的初欢喜地相一致，所以此“三地”即是初欢喜地，这就和大乘初期以来建立的初地往生说相一致。

《瑜伽论》“虽被称为大乘论著，其实是大小乘论，是三乘各别论，而并非全部是大乘内容。甚至可以说是三乘教的论著。”^①重点阐述三乘的境、行、果。本论并非顺着般若，而是从声闻教发展而来，所以就三乘行来说，是以声闻乘的行位为基础来组织的，进而加入菩萨行位，以完成瑜伽师的行地。

《瑜伽论》是一部综合类的大型汇编性论著，其中讨论瑜伽行者行位境界时，有四位说、六地说、七地说、十地说（加佛地成十一地）、十种说、十二住说（加佛住成十三住）、十七地说等，^②除十七地说外，^③其余的菩萨诸地说在《瑜伽论》中都可以被摄于十二住说中。论中云：十二住说包摄“一切诸菩萨住”“一切诸菩萨行”，由此可以认定“十二住说”为《瑜伽论》中菩萨地的总结和中心，诸种菩萨阶位和菩萨行都可以以“十二住说”来考察。^④以下就以十二住说为中心来考察“三地往生”说的本意。

《瑜伽论》云：“菩萨十二种住，随其次第，类声闻住”。^⑤以大类小的次第，结合遁伦《瑜伽论记》整理如下：^⑥

	菩萨十二住	声闻十二住	《瑜伽论记》位相	《十地经》十地
1	种性住	自种性住	种性（在未发心时本有种性）	
2	胜解行住	趣入正性离生加行住	在七方便	
3	极欢喜住	已入正性离生住	见道乃至初果	欢喜地
4	增上戒学住	增上戒学住	戒学	离垢地

① [日]宇井伯寿著，慧观等译：《瑜伽论研究》，宗教文化出版社，2015年，第45-46页。

② [日]清水海隆在《关于中期大乘佛教的菩萨思想（三）——关于从菩萨地所说的阶位说看到的菩萨行构造》中对此种种异说加以对比和研究后指出，六地说和十种说，都被包含在七地说中；十地说和四位说都被集中在十二住说中；十二住说和七地说只是开合不同。《瑜伽论》中的菩萨阶位基本上被集中在十二住说当中。（慧观等译：《瑜伽论研究论文集》上册，第273-277页）

③ 关于十七地说，真谛曾译出《十七地论》，与《瑜伽论》中的十七地名目有很大的不同，但十七地的阶数是统一的，可知二者属于不同的流派，源流来自何处，目前还不清楚。

④ 《瑜伽论》中的十二住位的位相境界，前二住位（种性住、胜解行住）可与三乘共十地的前二地（乾慧地、性地）相对应，后十住（极欢喜住至最上成满菩萨住）可与菩萨十地（欢喜地至法云地）相对应，由此可见本论建立十二住说的本意，那就是要将声闻教的修学次第纳入整个菩萨修学阶梯，体现了大乘菩萨道包罗万象的思想特点。其十二住说可与龙树《大智度论》中的二种菩萨十地说相对应。由此可见，三乘同学同入大乘，别扬菩萨道，《瑜伽论》和《大智度论》的精神是相一致的。又经论中有十二因缘、十二行相、十二年成道、佛寿十二劫、宫殿华台等广十二由旬、翅城广十二里、维摩心室十二年、十二年转女成男，等等。由此可见十二在佛教语境当中是个比较特殊的数字，这也许是《瑜伽论》以十二住位说为中心的思想渊源吧。

⑤ （唐）玄奘译：《瑜伽论》卷48，《大正藏》卷30，第562下。

⑥ [日]清水海隆：《〈瑜伽师地论〉中的声闻道与菩萨道》，慧观等译：《瑜伽论研究论文集》上册，第89-94页。

续表：				
	菩萨十二住	声闻十二住	《瑜伽论记》位相	《十地经》十地
5	增上心学住	增上心学住	定学	发光地
6	觉分相应增上慧住	增上慧学住	断上三品惑	焰慧地
7	诸谛相应增上慧住	增上慧学住	断中三品惑	极难胜地
8	缘起流转止息相应增上慧住	增上慧学住	断下三品惑	现前地
9	有加行有功用无相住	无相三摩地加行住	已得四根本定、与彼无色为加行道	远行地
10	无加行无功用无相住	成满无相住	三无色	不动地
11	无碍解住	从此出已入解脱处住	从断非想九无碍及灭尽定	善慧地
12	最上成满菩萨住	阿罗汉住	阿罗汉果	法云地

《瑜伽论》解释云：“菩萨从种性住、胜解行住进入第三极欢喜住”“一切恶趣诸烦恼品所有粗重皆悉永断，一切上中诸烦恼品皆不现行。”^①此地菩萨断尽随烦恼，证百三摩地，住不退转，发决定愿，能现见诸佛，彼变化住持，教化有情。《论》云：

略说菩萨极欢喜住，谓善决定四相发心故，发起精进引发正愿故，净修住法故。开晓余住故。修治善根故，受生故，威力故。若广宣说：如《十地经》极喜地说，彼《十地经》广所宣说菩萨十地，即是此中菩萨藏摄；摩诃理迦略所宣说菩萨十住，如其次第，从极欢喜住乃至最上成满菩萨住。应知此中由能摄持菩萨义故，说名为地；能为受用居处义故，说名为住。^②

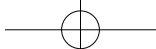
《瑜伽论》中解释说，菩萨十二住中的第三极欢喜住至第十最上成满菩萨住，次第相对应于《十地经》的初欢喜地至第十法云地。由此可毫无疑问地断定，《瑜伽论》中所说的“第三地”是实指十二住位中的第三极欢喜住。极欢喜住从受用居处义说，亦可称为“极欢喜地”，又就七地说来论，极欢喜住即第三净胜意乐地，^③其位地阶数是第三，所以又可称“第三地”。这应该是《瑜伽论》所说“第三地”的本义。此“第三地”的位相境界与《十地经》的初欢喜地相对应，^④绝非有人误解为第三发光地。如此以来，

① （唐）玄奘译：《瑜伽论》卷 48，《大正藏》卷 30，第 562 中。
② （唐）玄奘译：《瑜伽论》卷 47，《大正藏》卷 30，第 556 中。
③ （唐）玄奘译：《瑜伽论》卷 49 云：《大正藏》卷 30，第 565 上。
④ 昙摩讖译《菩萨地持经》是《瑜伽论·菩萨地》的节译本，此经中所说的十二住也是第三欢喜住相对应于初欢喜地。

《瑜伽论》中的“三地往生”说就和大乘《般若经》以来建立的“初地往生”说相一致。

五、余论

大乘佛教开出净土往生以来，其往生者的根性在经论中有不同的判摄，可分为“据因判人”的“凡夫往生”和“望果判人”的“菩萨往生”二说。关于“菩萨往生”自《般若经》以来，大乘就确立了“初地往生”说，然在瑜伽行派中则出现了“三地往生”说。瑜伽师的行地是在声闻教的基础上发展而来，为建立统摄三乘的瑜伽师地，所以《瑜伽论》中的菩萨行地融摄了声闻行位。《瑜伽论》的菩萨地是以十二住说为中心的，通过经论的对比性研究和对唐代诸唯识家解释的分析，可以明确的判定此“第三地”实是《瑜伽论》中十二住说中的第三极欢喜住，或七地说中的第三净胜意乐地。《瑜伽论》中并明言，此第三极欢喜住如菩萨十地的初地欢喜地；又以《般若经》说，菩萨初地与三乘共地之第三八人地相对应，由此可见大乘佛教的往生净土说，从“望果判人”上来论，其阶位是相一致的，即：从菩萨十地论，是初地欢喜地；从三乘十地说，则是第三八人地；从七地说，是第三净胜意乐地；从十二住讲，是第三极欢喜住。后世唯识家对此混淆，误将“第三地”解释为菩萨十地中的第三发光地等，显然不符合唯识经论的本意。



唯识学的“梦中认识”问题

许伟^①

【摘要】唯识学所释之梦，呈现出“虚妄”与“真实”的双重性，这源自对不同佛教解释传统的吸收。般若经传统强调以“梦”之譬喻来论述一切“法”之虚妄不实，同时“三界如梦”，清醒状态的认知并不比梦中认知更真实；阿毗达磨传统则从“梦中造业”的讨论出发，强调梦中造业与醒时造业虽有差别但一定程度上仍属真实，并对“梦中认识”问题进行了专题性的讨论。说一切有部在“睡眠”心所的语境中讨论“梦”，认为“梦”实质上是睡眠状态中心、心所法，并讨论了“梦中无前五识为何见色”“梦的原因”等问题，并特别讨论了“梦是否曾更”与“梦是否回忆”等问题。《唯识二十论》同时出现了“梦有作用”“梦境非实”两种理论，反映了对上述释梦传统的融会。护法《成唯识宝生论》中则延续了说一切有部关于“梦中对象”问题的讨论。但唯识学对这两个相矛盾的释梦传统的吸收，导致了后来中观派对于“梦”喻的批评。在汉传唯识学中，“梦中意识”成为第六识的单独门类，反映了第六“意识”概念仍有进一步的讨论空间。

【关键词】唯识学；梦；梦中认识；意识

引言

“梦”这一虚幻而又似实现象，自古及今一直引起人类的兴趣。佛教的释“梦”理论中，梦也具备这种“虚幻而似实”双重性：一方面，佛教经典中常以“梦”为喻，以说明世间虚幻，以梦与醒来譬喻迷与悟；另一方面，梦中又有所显现，乃至对“醒”有所影响，难以解读为纯粹“虚无”。这种双重性，在佛教的不同思想传统中得到发展，并被唯识学吸收，做出了这样的解释：梦中因识的活动而有所显现，由此说“有识”；梦中终无“外在对象（artha）”，由此说“无境”。由此，“梦喻”成为唯识学论证“唯识”的重要譬喻，用以说明“醒时”与“梦中”的同质性——“唯识无境”。而随着

^① 作者单位：浙江大学哲学系。

因明方法被引入佛教论辩，唯识学中的“梦”，在论辩中也不时被论敌视为“同喻”。后来中观派对唯识的破斥，也往往通过对“梦”与“唯识”的对应关系的破斥，否认梦喻能够证成“唯识”，讨论则集中于“梦中心识”与“梦中对象”的存在论特征。本文即欲揭示出佛教中梦的双重性的发展线索，展示唯识学对梦中意识的刻画，特别是对梦中认识对象性质的讨论，并借助探讨此过程的问题，来揭示出“梦中意识”作为独立问题出现的可能原因。

一、佛教中“梦”的双重性

关于“梦”，最常被讨论的问题似乎是：梦本身是真实的，还是虚幻的？对这一略显粗糙的基本问题，似乎可以有进一步的细分，或谓“做梦/发梦”——某种认识/心识活动——本身是真实的，但“梦中所见”——认识/心识内容——是虚幻的。但是，“做梦—梦中所见”的区分——“活动—内容”——在何种意义上成立？我们如何谈论一种“对象是虚幻”的活动？这种“真实”与“虚幻”又是依何而言？

这些问题，在佛教传统中都有所讨论：佛教的契经——特别是般若经传统——以“梦”来说明世间虚幻，一些部派以及大乘中观派接受此思路，认为“梦非实”；说一切有部等派别则认为，虽然梦中所见是虚假的，但“做梦”这一行为本质上就是睡眠时的心识活动（第六意识），也有某些实在性，并能对有情产生影响——虽然这种影响相当有限。

而当前对佛教之梦问题的专论不多。颜建益（2016）专注于探讨“梦中造业”问题，其第五章第一节与第三节，总结了有部和瑜伽行派关于梦中造业问题的讨论：《大毗婆沙论》的结论是梦中可造业，但只可以造满业，不可造引业；瑜伽行派则似乎存在矛盾，一方面“唯识所现”则应梦中与清醒时无差别，但另一方面《唯识二十论》中明确说“梦、觉果不同”，对此作者认为可以提出“梦是独影境”“梦境中心识昧略”“梦境中无对应的众生心”三个论点来调和。

其所谓“唯识所现”与“梦觉果不同”的矛盾，正是梦的双重性的反映，而从佛教思想史的角度看，实质上反映了瑜伽行派对上述两个传统的吸收：从认识性质角度来说，现实认识与梦中认识没有实质性区别；从业的角度来说，又似乎必须承认梦与现实的差异。在此，本文将以不同于颜建益（2016）的思路，尝试从“梦中认识”问题切入唯识学。在此，先梳理梦之双重性所反映的不同思想传统。

1. 般若经传统与虚妄之梦

对佛教感兴趣中国人，或许都曾听过鸠摩罗什译《金刚经》的最后一个偈颂：



一切有为法，如梦、幻、泡、影，如露亦如电，应作如是观。^①

此处一连使用六个譬喻，来说明“一切有为法”（世间的一切现象）的性质。用譬喻来说法，在早期佛教经典中也已频繁出现，如《杂阿含·二六五经》以聚沫、泡、焰、芭蕉、幻来譬喻五蕴^②。但是“梦”这一譬喻在《阿含》中出现得很少，也基本没有用来譬喻“法”的一般性质。

而大乘般若类经典中，“梦”则频繁地与其他譬喻一齐出现，用来说明“无自性”“无我”“无常”等性质^③。但概而观之，在般若经典对梦的讨论有两个特点：

第一，“梦”本身没有被精确讨论，而是近似在文学譬喻的意义上，被用于说明“无自性”“虚妄”等佛教概念，这或许是因为，使用“梦”之譬喻的佛教徒认为，“梦”与“无自性”等概念有相同的特征，而这种特征是有过“梦”这种经验的人很容易就能领会的，所以不需对梦更加说明。

第二，认为一切有为法“如梦”，或谓“三界如梦”，也意味着承认“清醒世界”与“梦（中世界）”没有实质性的区别，故而才能说“如”。

关于第二点，如《大智度论》解释上文“三界如梦”说：

如梦中，不死而见死，不畏而见畏，一切三界皆尔，何但梦中？我作佛时，
当为众生说诸法毕竟空，皆如梦。^④

此处明确说“（清醒时的）三界”=“梦中”=“毕竟空”，即如前所述否认了梦与清醒有实质性的区分，两种状态下都会“见”——认知——到本来不存在的东西。或者说，可以“梦”与“清醒”都是无自性的、毕竟空的——清醒时并不比梦时更实在。^⑤

但如解释到这一步，就似乎与第一点稍有矛盾：世俗经验中，梦时虚妄，醒时真实；此处却说，梦时与醒时同样虚妄。这就涉及如何理解“梦时虚妄，醒时真实”。若在佛教业论的背景下理解，亦可说涉及“梦中是否作业”——比如梦中杀人是否会引起与清醒时杀人相同的后果？

① 《金刚般若波罗蜜经》，（姚秦）鸠摩罗什译，T8n235，p. 752b28-b29。梵文本及玄奘译本，则有九个譬喻。梵文本：tārakā timiraṃ dīpo māyāvaśyāyabudbudam | supinaṃ vidyudabhraṃ ca evaṃ draṣṭavyaṃ saṃskṛtaṃ || （唐）玄奘译：“诸和合所为，如星、翳、灯、幻、露、泡、梦、电、云，应作如是观。”

② 参见《杂阿含经》，（刘宋）求那跋陀罗译，T2no99，p. 68b29-p. 69b3。

③ 如“从梦觉已，实时思惟：‘三界虚妄皆如梦耳。我得阿耨多罗三藐三菩提时，亦当为众生说三界如梦’”（参见《摩诃般若波罗蜜经》，鸠摩罗什译，T8n223，p. 351c22-p. 352a2）；“菩萨摩訶萨住五阴如梦……知是五阴实如梦……五阴如梦无相……梦无自性……若法无自性，是法无相。若法无相，是法一相，所谓无相”（参见 T8n223，p. 390a7-a13）；“一切法如幻、如梦、如响、如影、如焰、如化”（参见 T8n223，p. 416c8-c11）。

④ 《大智度论》，鸠摩罗什译，T25n1509，p. 597，b26-b29。

⑤ 关于“如梦”的具体解释，参见《大智度论》，T25n1509，p. 103b29-p. 104a9。

这一问题在《大般若经·梦行品》开头借舍利子与善现（须菩提）之问答提出，但后来二人请弥勒决疑时则转换了问题，并未正面给出梦中造业问题的答案：

表 1：般若经典对“梦中造业”问题的讨论^①

善现指出，在“梦时与醒时没有实质性的区别”的基本原则之下，如果承认醒时的行为能引起结果，则梦中行为也应一样。
舍利子则在承认“醒时造业”的接近世俗看法的前提下，提出问题：如果梦是虚妄的，梦与醒是无差别的，那么应该清时也应虚妄而无实质性的、能引起后果的行为。
对此问题，他自己提出了一个解释性的理论：梦中是虚妄的，但是醒来之后，通过回忆、思索梦中的内容，而对清醒世界产生影响，由此才说梦时、醒时都可造业，但实质是清醒时造业 ^② 。
这一解释的前提即承认：清醒才能造业，梦中无法造业，亦即梦时与醒时在造业与否上有实质性的不同。
善现以“醒时杀人，梦时回忆”与“梦时杀人，醒时回忆”提出质疑。
二人最终得到的结论是：如果没有见、闻、觉、知等认知活动，没有这些认知活动的对象，则无法造业；有认知活动与对象，才能造业。 ^③

玄奘译本《大般若经》最后提到，虽然认识对象、业都是自性空的，但是通过“自心取相分别”——认识活动而产生的。这显现出了类似唯识学的思路：有分别的认识活动构造了认识对象。而虽然罗什译《大般若经》此处仅说因为“取相”而有业^④，其译《大智度论》则甚至说“昼日、梦中无异”，未强调“取相”之活动对“相”的构造，以及“取相”与“因缘”的关系^⑤，但是《大智度论》第一次解释“如梦”的譬喻时也给出一种近似的说法：梦中虽无五境，但可通过意识作用而构造出作为认识对象的“法缘”，就行因听到名言而由意识构造出对应的对象。^⑥

① 表格内容总结自《大般若波罗蜜多经》，玄奘译，T7n220，p. 274a27-b26。

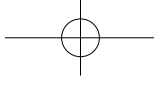
② 舍利子的观点并非《大般若经》所认同的观点，但可在后文论述的有部的观点中发现相似处。《发智论》强调梦需要“觉已随忆”——觉醒后就能回忆梦中内容——的特定，并承认在梦时可以造业，只是没有强调“觉已随忆”与“梦中造业”的关系。但玄奘译本《大毗婆沙论》的解释中，则一方面说不能“觉已随忆”的也是梦，只不过是“不圆满”的梦，另一方面以“彼随觉时……胜解力，梦中还似彼……事转，故如觉时，能取……果，说为增长”的句式解释梦中造业，事实上承认梦中可造满业而非引业，故不同于此处舍利子的观点。参见后文 1.2 与玄奘译：《大毗婆沙论》，T27n1545，p. 192c7-p. 193b2。

③ 《大般若波罗蜜多经》：“时，舍利子问善现言：‘佛说思业皆离自性，云何可言有所缘起？’善现答言：‘虽诸思业及所缘事皆自性空，而由自心取相分别，故说思业有所缘生；若无所缘，思业不起。’” T7n220，p. 274b23-b26。

④ 《摩诃般若波罗蜜经》：“取相故有缘业生，不从无缘生；取相故有缘思生，不从无缘生。” T8n223，p. 347，a23-a25。

⑤ 参见《大智度论》，T25n1509，p. 588b23-b26。

⑥ 《大智度论》：“虽无五尘缘，自思惟念力转，故法缘生。若人言‘有二头’，因语生想、梦中无而见有，亦复如是。” T25n1509，p. 104a3-5。



但无论玄奘译本、鸠摩罗什译本，此处的基本语境都是舍利子与善现的对话，后面转向与弥勒的问答，则转向了另一个问题，但延续了般若经的思路：因为一切法无自性，所以事实上无法、不应回答。但是可以推测，依据般若经的思路，应该回到善现最开始给出的回应：梦与醒无差别，如果认为醒时可造业，那么梦时亦应然；如果认为醒时一切法无自性、无作业，那么梦中亦然。

般若经的基本问题仍然在于：如果认为醒时与梦中一样虚妄不实，无法造业，那么如何解释佛教的流转还灭。这也是中观思想面对的基本质疑。舍利子提供的思路——以能否造业区别梦中和醒时——实际上违背了“一切法如梦”基本论断，但是这种思路被说一切有部、瑜伽行派所发展。

2. 阿毗达磨传统与实在之梦

阿毗达磨（Abhidharma）的思路，是将世间、出世间的一切现象，分解为单义性的“法”，并讨论、辨析一个个“法”的性质（自性、共相、相应、相摄、因缘等）。但是，无论说一切有部的五位七十五法体系，还是瑜伽行派的五位百法，都没有“梦”这一法。他们都认为，“梦”这一现象，应该通过一定的分析、拆解，还原到其他的“法”再进行讨论。而在梦的讨论上，瑜伽行派基本继承了说一切有部曾讨论过的所有问题，所以在此先介绍说一切有部对梦的分析。

2.1. “梦”的自性

说一切有部是在讨论“睡眠（middha）”这一心所法（不定地法）的语境下讨论“梦”的。《法蕴足论》将“睡眠”定义为“谓诸眠梦，不能任持、心昧略性，总名睡眠”^①，即“睡眠”包括“梦”，其根本性质是一种无法发动身体行为、心的力量微弱的状态^②。但是这个定义过于简略，也没有显示出“睡眠”与“诸眠梦”的具体关系。

《发智论》则是在“睡眠”的定义中去掉了“梦”^③，但是在睡眠的语境中提出了与“梦”有关的问题——梦中是否有福、非福等增长，即与前《大般若经》中出现的梦中是否造业、是否影响未来的轮回的问题。然后，《发智论》提出了对“梦”的相当奇怪的正面说明：

梦名何法？答：诸睡眠时心、心所法，于所缘转，彼觉已随忆，能为他说“我

^① 《阿毗达磨法蕴足论》，T26n1537，p. 497a27-a28。

^② 亦可参见《阿毗达磨集异门足论》，玄奘译：“染污心中所有眠梦，不能任持、心昧略性，是名睡眠。”T26n1536，p. 416b15-b16。

^③ 六足一身都无梵本，无法确定这种差异是否来自翻译问题，不过南传《法集论》与《分别论》都在睡眠的定义中加入了“梦”这一要素。

已梦见如是如是事”，是谓“梦”。

即梦是睡眠时的、缘取认识对象的心、心所法，即是说，“梦”实质上就是睡眠时的所有心理活动。具体来说，还要满足以下三个条件：有对象，醒来后能被回忆，能够对他人述说此梦。

《大毗婆沙论》则先指出，《发智论》这段话讨论梦中造业问题是为了破斥譬喻者“梦非实有”的观点，譬喻者的论据是梦中的饮食、快乐不会对清醒状态发生影响，《大毗婆沙论》的反驳则是引述了六个教证但无具体分析^①。这仍旧是就“业”或作用来讨论“梦”之假实，可能也更符合世俗看法：梦是虚妄，因为梦中所见不会影响到清醒状态——清醒总是比梦更真实、更基本。

其次，《大毗婆沙论》讨论了《发智论》中提出的梦的三个条件，结论是，只要具备对象（于所缘转）就可以称为“梦”，只是具备两个条件的梦才算“圆满”^②。这或许也是来自对“梦”基本定义的阐发：梦是睡眠时的心理活动，如果睡眠时没有认识对象显现，自然也不被视为“做梦”。因此，“有所缘”才被视为“梦”的唯一必要的条件。

但是，为何《发智论》要强调“如果醒时可造业，那么梦时亦应然”两种条件呢？有部的文献中并无对此的进一步讨论，但在此可以先给出一种猜想，即前引《大智度论》舍利子提出的理论：“要至觉时，忆想分别梦中所造，乃有增益或有损减。”条件可能是为了阐明梦中造业的机制。^③

而讨论完梦的条件后，《大毗婆沙论》讨论了《发智论》中“诸睡眠时心、心所法”这一对“梦”的自性的论述，并提出四种异说：第一种异说认为梦的自性第六“意识”，因为“意识”的力量才能让心在睡梦中缘取对象，这是基于条件而说；第二种异说认为是“念”心所，因为念心所专注于梦中对象，所以才能在醒来之后回忆对象、向他人述说，这是基于条件而说；第三种异说认为是“五取蕴”，因为梦中的识之活动、对象，实质上仍旧需要五取蕴，这有些类似“三界如梦”的解释；第四种异说认为“一切法”都是梦的自性，因为梦中可以缘取一切法，这也是基于条件而说。

玄奘译本《大毗婆沙论》的评家则是坚持《发智论》的观点，认为“梦时心、心所法”才是梦的自性，并在《发智论》的定义上添加了“明了”这一限定：“睡时，若心、心

① 参见《阿毗达磨大毗婆沙论》卷三十七，T27n1545，p. 193b2-b23。

② 参见《阿毗达磨大毗婆沙论》卷三十七：“问：若梦所见，觉已不忆，设忆不能为他说者，为是梦不？答：彼亦是梦，但不圆满。若圆满者，是此所说。”T27n1545，p. 193b25-b27。

③ 但此猜想仍有两个问题：一、如前所述，舍利子的理论实质是否认梦中造业的；二、条件似乎仍无法被解释。后文讨论《唯识二十论》时将给出第二种更为简单的猜想。



所法于所缘境明了转者，说名为‘梦’。”^①

《婆沙》对“梦”的自性的界定，可以总结为“睡眠状态中的、对认识对象有清晰认知的心理活动”。《婆沙》增添的“明了”这一限定似乎反常识——我们在回忆、反思梦境时往往是模糊而非清晰的。后来《顺正理论》对此问题有进一步讨论，我们将在后文 1.2.3 详细讨论，但在此可以先简单地说，毗婆沙师或许是基于这样的思路：我们清醒时对梦回忆虽是模糊的，但梦时的认知恰恰是如清醒时一样明了，否则我们怎会沉醉梦中？

《婆沙》的讨论，大体上还是在强调“梦”的某种实在性：一方面，毗婆沙师认为“梦中唯造满业”而“醒时可造引、满业”，由此反驳“梦中虚妄——醒时真实”的世俗看法与譬喻者“梦非实有”的观点^②；另一方面，毗婆沙师将“梦”界定为睡眠时有清晰对象的心理活动，实际取消了“梦中认识”与“醒时认识”的本质差异，二者的差异仅仅在于有没有“睡眠”心所相应，“梦中认识”在做梦时候如同现实一样明了。

这种认为梦中认识可以与现实同样“明了”的看法，也见于《瑜伽师地论·本地分·声闻地》对“正念巧便而卧”这一特殊睡眠经验的讨论中^③，与《婆沙》对“梦中福等增长”的解释类似，都是说清醒时习于善恶或习于认知某种对象，由某种力量（《婆沙》是“胜解力”，《瑜伽》是“正念”）而使得其在梦中出现，这种认识对象的出现就像清醒时一样（《婆沙》谓“如觉时”，《瑜伽论》谓“令彼法相分明现前”）。

此处实际上也是讨论了“梦（一种心识活动）中对象”出现的原因：由于清醒时的熟习、见闻。而此问题，也恰恰是《大毗婆沙论》和《瑜伽师地论》论梦的一个重要主题。

2.2. 梦的原因

玄奘译《大毗婆沙论》以“梦之因缘”为主题，实际讨论了梦产生的种种可能原因，提出了三种说法，首先列举了世友提出的五个原因，又列举了吠陀文献（《寿吠陀书》）

^① 参见《阿毗达磨大毗婆沙论》卷三十七：“问：梦以何为自性？答：即以梦时心、心所法而为自性。有作是说：‘意’为自性，由意势力诸心所转取梦境故。有余师说：‘念’为自性，由念势力，觉已随忆、为他说故。或有说者：‘五取蕴’为自性，梦时诸蕴展转相资成梦事故。复有说者：以‘一切法’为梦自性，皆是梦心所缘事故。评曰：如是诸说，虽各有义，而最初说于理为善。以此中说‘诸睡眠时心、心所法，于所缘转’，此显：睡时，若心、心所法于所缘境明了转者，说名为梦，不说余故。”（T27n1545, p. 193b27-c8）但浮陀跋摩等旧译《阿毗昙婆沙论》中则没有此“评曰”：“问曰：梦体性是何？答曰：体性是意。所以者何？以意力故，心、心数法生。复有说者：梦体性是心、心数法。所以者何？如经本说，心、心数法随其所缘。复有说者：心、心数法境是梦体性。所以者何？如经本说，心、心数法随其所缘。复有说者：梦体性是五阴。”T28n1546, p. 145a17-a22。

^② 关于梦中造业问题，亦见于南传《论事》22.5-6。

^③ 《瑜伽师地论》，玄奘译，T30n1579, p. 413a17-a23。

中提到的七个原因，最后整合二说而阐述了毗婆沙师所认为的五缘，具体内容与笔者的解释如下表（等序号为该项在文献内的实际出现次序，表格根据对应关系而调整了顺序）：

表 2：玄奘译《婆沙》关于梦的原因的三说^①

世友——五缘	《寿呾陀书》——七缘	毗婆沙师——五缘	对应的梦的类型
串习	曾见、闻、受	曾更	曾经的东西引发的梦
曾更念			
分别	分别	分别	由清醒时的过度的意识思虑所引发的梦——“日有所思，夜有所梦”
	希求		
疑虑			
	当有	当有	由未来将发生的事情引发梦——“预知梦”
	诸病	诸病	由病引发的梦
非人所引		他引	由鬼神、药力、圣贤等引发的梦——“托梦”

《瑜伽师地论·本地分·意地》在意识的“作业”的语境中，将“梦”视为“审虑所愿”中的“不如理所引”，也类此讨论了梦的诸缘（这也是《瑜伽论》对“梦”的唯一专题性论述）：

云何梦？谓由依止性羸劣，或由疲倦过失，或由食所沉重，或由于暗相作意思惟，或由休息一切事业，或由串习睡眠，或由他所引发——如由摇扇，或由明咒，或由于药，或由威神，而发惛梦。^②

“依止性羸劣（prakṛtya-āśraya-daurbalyatā）”或指由作为依止的身体出问题而引发梦，与“疲倦过失”，或类似于《婆沙》中的“诸病”；“食所沉重”没有明确对于，或可归入“诸病”（因食伤身）或“他引”（服食药草）；“于暗相作意思惟（andhakāra-nimitta-manasikāratā）”本身难解，《瑜伽论记》给出了两种解释：一是说乐于对

① 参见《阿毗达磨大毗婆沙论》卷三十七，T27n1545，p.194a2。《阿毗昙毗婆沙论》则没有毗婆沙师总结的五义，参见 T28n1546，p.145b14-b21。《大智度论》也给出了梦的五缘，分别是身中热气多、冷气多、风气多、对所见闻的思惟、天人予梦，大致对应此处的“诸病”“曾经”“他引”。T25n1509，p.103c8-17。

② 《瑜伽师地论》，T30n1579，p.281a3-a7。梵文本作：“katham svapiti / prakṛty-āśraya(1)-daurbalyatayā pariśrama-klama-doṣatayā bhojana-gauravatayā andha-kāra-nimitta-manasikāratayā sarva-karma anta-pratavisrambhaṇatayā(2) nidrābhyastatayā paropasaṃhāratayā(3) ca / tad yathā / saṃvāhyamāno(4) vā vidyayā vausaḍhair vā prabhāveṇa a(5) pasvāpyamānaḥ svapiti //” (YBh, Yo-BB p.14.1-4) 本文所引用的《瑜伽师地论》梵文本，引自法鼓文理学院“《瑜伽师地论》资料库”网站。



于不了解、未了知的法进行思虑，二是说对于闭眼后的黑暗进行思惟故引发睡眠^①。第一种解释或许勉强可对应于“分别”；“休息一切事业”或指停止造业，与《婆沙》无明确对应；“串习睡眠”似乎可以等同于“曾更”，但其实二者并不是同一回事，《婆沙》中的“曾更”“串习”更强调对某件事的串习故能梦到，此处“串习睡眠（nidrā-abhyastatā）”则似乎只是说对“睡眠”这件事之串习；“他所引发”则对应“他引”。

这种梦的原因的讨论，更像是经验的归纳，即看到世俗中人们有“预知梦”“托梦”“日有所思，夜有所梦”等不同的梦之对象，而归纳出不同的原因，而并不是在试图构筑一个整体的解释梦得以产生的机制。

但是，这种总结方法其实也隐含了一种释梦的可能：清醒时的某些因素，使得梦中出现了相应的对象——梦以某种机制而贯通于清醒。除了“托梦”“预知梦”这类带有超自然色彩的情况，事实上都可以总结为“清醒时有所认知，梦中显现”，只是在它们在梦中显现时会被我们当作当下的、“明了”的，而非过去的、模糊的。或许正是因此，阿毗达磨在“梦”的讨论中最核心的问题，就是讨论“梦中对象”是否必须是“曾更”。

2.3. 梦中对象是否必是“曾更”

《大毗婆沙论》开启了“梦所见事，为是曾更，为非曾更”^②的论题，众贤《顺正理论》、护法《成唯识宝生论》都明确就此论题展开讨论。

“曾更”简单来说就是“曾经历过”“曾认知过”。玄奘译作中出现“曾更”或“曾所更”的，都无梵文本，不过《成唯识论》转引陈那《集量论》说“如不曾更境必不能忆故”^③，此句应来自《集量论·现量品》第11颂：smṛter uttarakālaṃ ca na hy asāv avibhāvite（后时[有对认识活动和认识对象的]忆念，并非对未曾被领受的[东西而可以有忆念]）^④，“不曾更”对应 avibhāvite（不曾被观察、认知、修习）。而陈那此处讨论的问题，或说《成唯识论》所谓的“如不曾更境必不能忆故”，其实讨论的是一般的回忆问题，这或许是印度讨论回忆问题的一个基本共识：回忆只能是对曾经被领受过、经历过、认知过的东西的回忆^⑤。可以说，《婆沙》提出的梦中对象是否都是“曾更事”，本身蕴含了这样一种可能——动词意义上的“梦”（睡眠状态中的心理活动）与“回忆”

① 参见通[道]伦集，《瑜伽论记》卷一：“四、由暗相作意思惟者，景师云：于法不了名为暗相，而乐思惟法，于前发梦。更有一解：瞑目思惟黑暗色相，故致于睡梦。”T42n1828，p.320a1-a3。

② 《大毗婆沙论》，T27 n1545，p.194a28-a29。

③ 《成唯识论》，玄奘译，T31n1585，p.10b8-b9。

④ E.Steinkellner（2005：9），由藏文重构。

⑤ 另外，世亲的《俱舍论·破我品》和《唯识二十论》都提到了这个观点：玄奘译《破我品》中论敌提出的问题做“刹那灭心于曾所受久相似境何能忆知”，“曾所受”即“anubhūta”，“领受”的过去（“曾”）被动（“所”）分词；玄奘译《唯识二十论》破以回忆证成外境时候提到“先受后忆”，今梵文本作“anubhūtasya-arthasya smaraṇam bhavati”（有对曾被领受的对象的忆念），格式同于“破我品”。

有怎样的联系与区别。而后来的讨论，实质上也变成了讨论“梦”是否是一种“回忆”。

旧译《阿毗昙毗婆沙论》中，只记录的梦中所见“是所更事”一种观点^⑥，可知是旧译传本所认可的观点。但玄奘译《大毗婆沙论》中，却又记录了另一种观点，即“梦所见事非必曾更”，从《顺正理论》来看，这是众贤一系毗婆沙师所接受的结论。

对于“梦中所见的都是曾经历过”的这一观点，《婆沙》提出的问难是：梦中会出现很多在清醒时候根本不可能经历的东西，如“有角人”以及菩萨梦中出现的种种异相（“菩萨五梦”）。

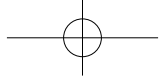
对于“有角人”，《婆沙》记录了两种回应：第一种可谓“拼凑”说，在清醒时曾见过“人”也见过“角”，因此在梦中将二者拼凑成了“有角人”；第二种可谓“错认”说，清醒时曾见过像人的“有角兽”，故梦中因此见“有角人”。但是，原文只是笼统说，曾见过“有角的人形虫”，在梦中又出现，但并未具体说明，究竟是梦中出现了“有角的人形虫”而被错认为“有角人”，还是以曾见的“有角的人形虫”为缘而在梦中确实出现了“有角人”——梦中认知本身是否还会发生“错觉”？对于“菩萨五梦”，回应则区分了“曾见”与“曾闻”，认为菩萨在清醒时“曾闻”种种异相，然后梦时显现为可见的对象，即发生了从“曾闻”到“曾见”的转变^⑦，这类似于前引《大智度论》所谓“因语生想”。

此处的三种理论——“拼凑”“错认”“由闻而梦见”——只能被定位在第六意识，而这些现象事实上在清醒状态下也会发生，如清醒状态下“想象独角兽”“草木皆兵”“听说书”等具体事例，只是似乎在“清醒”时的这些意识活动更为模糊，而梦中更清晰且梦中更容易发生这类意识活动。这或许也是婆沙师将“梦”定位为睡眠状态下的、有清晰认知的心理活动的原因：梦中必有所认识，故必须是以心、心所为体且有对象；梦中认识足够清晰乃至让梦者认为是“真实”，所以强调“明了”，但同时梦中时常光怪陆离，出现奇怪的意识活动，这些则被定位在“睡眠”这一心所的力量上。旧译《阿毗昙毗婆沙论》仅以此为论，或许就是因为这种解释已经足够。

而回到问题本身，可以说这种观点认为，梦中认识都来自清醒状态下的经历，那些看似“光怪陆离”“陌生”的梦境，只是以曾经历过的东西为材料，经由意识的拼凑、错认、由闻到见而向我们显示。亦即，梦境包括一种“以陌生的形式显现出来的经历”。而这种“以陌生的方式显现”的原因，则被定位在“睡眠”心所的影响上。另一方面，从上一节提到的梦缘的讨论，这种理论是整合了“曾更”和“分别”两种梦缘，或者说实质上这两种梦缘就可以解释一切梦，而不需要带有超自然色彩的“他引”“当有”——

⑥ 《阿毗昙毗婆沙论》，T28n1546，p.145b4-b14。

⑦ 参见《阿毗昙毗婆沙论》，T28n1546，p.145b4-b14；《阿毗达磨大毗婆沙论》，T27n1545，p.194a28-b24。



只要将这些都解读为“陌生的曾更”。

但是，玄奘译《婆沙》还记录了“梦所见事非必曾经”的观点，问难很简单，只是以具体佛教问题而进行问答：

若所梦事非曾更者，云何菩萨非颠倒耶？……复有说者：梦所见事非必曾更。问：若尔，云何菩萨非颠倒耶？答：此是无上正等菩提之先兆故，非颠倒摄。^①

这种观点认为并非是说“梦所见的都是未曾经历过的”，而只是说梦中所见不仅仅是过去的东西，还可能对未来——未曾经历过的东西的预示。两译《婆沙》的差异，或许在于玄奘译多了毗婆沙师对梦之五缘的总结，即承认“当有”“他引”可以作为梦之缘，故而也必须承认梦中认识对象不仅仅是“曾更”“分别”。

《顺正理论》则在“眼耳鼻舌身意”六种根、境、识界（十八界）的安立次第的语境下，进一步讨论了此问题。《俱舍论·界品》提出，“眼耳鼻舌身意”的次序，是因为前五根所对的现在五境较为明确，意根所对的法境则不定，故先后有别；众贤则在此基础上另作颂文，就前五识对象与第六识对象之关系提出异释：

今于此别作颂文：前五用先起……于六根中，“眼”等前五于色等境先起功用，“意”后方生，是故先说。如本论言“色等五境，五识先受，意识后知”。为自识依及取自境，应知俱是“眼”等功用。^②

此处提到，必须要由五识先领受“色”境，意识才能在后时认知已被五识认知的色境^③，亦即类似我们前面提到的“先受后忆”。在此语境中，众贤讨论了“云何梦中能取色”的问题：

若“色等境，五识先受，意识后知”，云何梦中能取“色”等？

（a）有余师说：梦中忆念先所受境。若不尔者，诸生盲人于其梦中亦应取色。

（b）有说：梦中非必忆念先所受境，境相现前分明取故。非“于觉位忆念、了别先所受境，如在梦中色等现前分明可取”，非“于梦位忆昔境时有殊胜

① 《大毗婆沙论》，T27n1545，p.194b10-b27。

② 众贤，《阿毗达磨顺正理论》，T29n1562，p.346a5-a12。

③ 虽然后面众贤给出了“容有”“非必定”的解释，但这种说法之出现，或许是因为在有部阿毗达磨中，意识虽然被认为可以缘“一切法”，但作为其直接对象的“法处”或“法界”事实上只有“七法”，故而需要对“意识缘色”进行解释。

德过于觉位，由此，忆念先所受境，明了现前，胜于觉位”，是故梦中能取非昔所受色等。

（b对a的会通）然于梦位有时亦能忆昔境者，此非实梦，不能分明取境相故。

（a问b）若尔，生盲何缘梦位不能取色？

（b反驳a）谁言生盲于其梦位不能取色？若谓“梦中必定忆念先所受境，非先未受”，应信生盲梦中取色，昔余生中曾见色故。又于梦中非唯梦见曾所更事，如余处说。是故生盲梦亦应尔。

而本论言“色等五境，五识先，受意后知”者，据容有说，非必定然。如是所言“于色等境，眼等先用，意后生”者，亦非必定，“眼等五识展转互等为无间缘本论说”故。此中且约非梦散位受了色等次第而说。^①

首先应该指出，“梦中如何取色”的问题也是自《婆沙》就开始了，《婆沙》追问：“问：梦在意地，非五识身，如何梦中能见色等？”玄奘译本记录了三种解释，前两种都是用超自然力量解释，第三种解释则认为，由于睡眠心所力量的影响而能见色，但没有具体解释^②。众贤的提问本身，就提供了将“梦中认识”问题与清醒意识联系在一起的思路：既然梦只是睡眠时的心所法，就可以用清醒状态的意识理论来解释，只是要再考虑睡眠心所的影响。这本身也是阿毗达磨思路的体现：将任何单一的影响因素归结到某个具体的法，再对法进行分析。

具体来说，众贤列举的（a）（b）两种看法，正是《婆沙》问题的延续，只是《婆沙》的重点在“梦中所见皆曾更事”的观点，《顺正理论》的重点在“梦中非彼忆念先所受境”的观点。

对于《顺正理论》的（a）观点，众贤的引述过于简单，只介绍了观点以及“天生的盲人如何见色”的问题，这一问难在下文直接被破斥^③，所以众贤实际上并没给出关于（a）观点的有价值的讨论。

此众贤的论述已经将《婆沙》“梦中所见必是曾更事”的观点，改换为了“梦必是回忆曾更事”。两种表述的差异在于，以“曾更事”为“材料”的意识活动未必就是“回忆”，比如“有角人”的“拼凑”之解释，显然是更接近通常所谓的“想象”而非“回忆”，“曾更事”只是为梦提供“材料”而非直接作为梦之对象。

① 《阿毗达磨顺正理论》，T29n1562，p.346a17-b7。

② 参见《大毗婆沙论》，T27n 1545，p.193c8-c15。

③ 关于如何顺此思路解释“生盲见色”之问难，或许是“梦境必是曾更，生盲必不曾更色，故生盲必不能梦中见色”，亦参见后文2.1.1《成唯识宝生论》的解释。



《顺正理论》的（b）观点，可能结合了玄奘译本《婆沙》评家对梦新加的“明了”这一条件。他的论证思路是：意识的“回忆”活动，一定不如一般心识的当下认知清晰，而梦时认识是清晰的，所以梦时必定不是回忆。进而众贤还提出，梦中也有不清晰的回忆，那不应被视为实“梦”。

而众贤构想的（b反驳a），以“生盲不见色”为前提，提出梦如果只是回忆，此生天生而盲者，也应可于梦中回忆过去世所见之色。《大乘显识经》也提到了此“生盲梦中见色”的问题，在承认“生盲可见色”的前提下，由“佛”给出解答：“梦中见者名‘内眼所’，是慧分别，非肉眼见。其‘内眼所’，以念力故，盲者梦中须臾而现，复以念力，觉而忆之。识之内色亦复如是。”^①此论述思路颇有毗婆沙师的影子，也正是此处（b反驳a）的思路，盲人梦中见色实质上是回忆，并且清醒后还能由“念”的力量而向他人述说。

众贤还是继承了毗婆沙师以来的思路，淡化将“梦”与清醒状态下的意识活动区别，认为梦中也可认知、回忆，其规则与现实相同，唯一的差异在于梦中有睡眠心所的影响。由此，毗婆沙师才说梦是实在的。

3. 小结

本章总结了佛教中对“梦”的两个诠释方向：般若经传统以“梦”来譬喻诸法无自性、不实，但同时强调“三界如梦”——清醒状态与梦没有实质区别而都是虚妄；说一切有部毗婆沙师则将“梦”定位为睡眠状态的、明了认知对象的心、心所，取消了其与清醒状态下的心识活动的本质区别，反驳譬喻师而说梦是实有，认为梦中可以造业，可以说从另一个角度阐发了“三界如梦”：清醒状态与梦没有实质性的区别，都是实在的心、心所。而说一切有部对“梦实有”的分析，还可以回溯到部派佛教中“三世有”与“过、未无”的争论：“三世有”论者认为，认识必有所缘，意识能缘过去、未来，故过去、未来实有；“过、未无”论者即以“梦无所缘”来证成有“无所缘识”，进而论证意识虽能缘过去、未来，但过去、未来未必是有；“三世有”论者则通过本章展示的梦自性、梦缘、梦所缘的分析，指出梦之所缘是实有。^②唯识以“梦”证成“唯识无境”，思路大体上与“过未无”论者一致。

^① 《大乘显识经》，（唐）地婆诃罗译，T12n347，p.181a18-a21。此经是《大宝积经·贤护长者会》的异译，平行文本稍有出入，参见《大宝积经》，菩提流志译，T11n310，p.611b14-b16。

^② 如参见河梨跋摩：《成实论》，鸠摩罗什译，“问曰：何因缘故说有，何因缘故说无？（三世有论者）答曰：有者，若有法，是中生心。二世法中能生心故，当知是有……知所行处，名曰有相。（过未无论者）难曰：知亦行于无所有处……又如梦中无而妄见……（三世有论者）又汝言‘梦中无而见’者，因先见闻忆念分别及所修习故梦中见，又冷、热气盛故随梦见，或以业缘故梦，如菩萨有诸大梦，或天神等来为现梦，是故梦中见有，非知无也。”T1646，p.253c28-p.254b17。

二、唯识之“梦”

“梦喻”在唯识学中常被视为“唯识无境”，因为梦这一经验似乎非常用来适合说明这一事态：梦中必定没有外在的色等，但仍能见色，故色必只是梦中意识所现。在“梦 = 唯识无境之理”的意义上，可以说“梦”是有。

1. “梦”之论题

印度瑜伽行派的早期文献中对梦的讨论，集中出现于《唯识二十论》中^①，故本文先借助《二十论》的框架，展示出唯识学论梦的整体框架。

《唯识二十论》有五处使用到了“梦”：

表 3：《唯识二十论》之释梦^②

(1) 梦中无外境而有时间、处所的确定性
(2) 梦中有损失精血等作用
(3) 清晰时的认知与梦中认知一样，梦中唯识无境，故清醒时唯识无境
(4) 外难：梦中知是梦是虚妄，如果现觉如梦觉，那么现实中也应知是虚妄回应：清醒后才知梦境非有，故得真智后才知清醒时之境非有
(5) 梦中因睡眠力而无法像现实一样造业

胡志强（2016：64–68）也对上述材料的论证进行了重构，并简单梳理了护法《成唯识宝生论》相关段落的论证。本文将要使用的材料与胡志强（2016）基本一致，但彼文侧重于文献论证本身的梳理，引申则又过于遥远地讨论是否完全“梦作为实际经验”这一立论基础，本文则希望通过前面的铺垫，进一步阐发唯识学释梦理论之问题。

具体看《二十论》这 5 处内容，（1）（3）（4）都强调梦之唯识无境，强调梦知与觉知性质相同，（2）则梦也可有某种作用，乃至与觉时相同，即（1）—（4）都强调梦与觉的某种同质性，（5）则又指出梦中造业与觉时不同，即强调梦与觉的差异。经过上一章的铺垫，可以看出（1）（3）来自般若经传统“三界如梦”的解释，（2）（5）则与阿毗达磨的梦中造业的讨论相关，只是（5）关于梦中造业问题的结论似有所不同，但仔细看来，（5）仍只是说，梦心因睡眠的作用，故不能引异熟果，而没有讨论是否能助异熟果，实质上仍不算完全违背说一切有部的梦中造业理论。

而（4）或许是最值得注意的讨论，一方面其延续了般若经传统“三界如梦”的讨

① 当然，《二十论》讨论的问题，大多也见于《摄大乘论》，比如以梦喻来论证唯识无境其实在《摄论》中就被明确主张。但出于讨论的方便与注疏传统的丰富度，在此还是以《二十论》的问题框架为线索。

② 参见《唯识二十论》，T31n1590，p. 76c24–c26。（1）（2）见第 1–2 颂，（3）见第 15 颂，（4）见第 16 颂，（5）见 17 颂。

论，强调要通过觉悟而从生死迷梦中挣脱，但另一方面，其或许恰恰揭示了《发智论》提到而被《婆沙》淡化的“觉已随忆”“能为他说”两个条件。即，“梦”需要“觉”来成立——在觉醒后才能够定义“梦”，而在梦中是无法自知“这是梦”。这一问题在《成唯识宝生论》《成唯识论》中得到了进一步讨论。

2. 识所现而非忆念

护法《成唯识论宝生论》对在注释《二十论》（1）处文字时集中论梦，明显接续了有部论梦的问题，讨论了“梦是否是念”“梦中见色”、拼凑说、错认说等诸多问题。因义净所译的《宝生论》晦涩难解，仅暂将相应的论证重构如下：

表 4：《宝生论》对梦的讨论^①

论敌观点	<p>（基本观点）梦时的心，有对象，梦之对象是曾经历的事。</p> <p>（a）梦中见到的“空中河流”等看似不可能经历过的东西，来自拼凑，如见“空”、见“河”，“梦中起念，为一处解，执为‘空河’”。</p> <p>（b）如果不许梦境皆曾更，那么生盲之人应见色，正因为梦境皆是曾经，故生盲人才不能见色。</p> <p>（c）梦见自己被斩首，是对过去中有位时看到“自己被斩首”的回忆。</p>
论主论点	<p>（i）梦中所见者与曾见者有差异，不完全相同。</p> <p>论敌答：“差异”可能源自回忆活动本身就可能出现偏差，如回忆曾学习过的书中内容时，可能文字次序颠倒。</p> <p>论主破：若有“差异”，应说回忆对象非实有，即梦中没有真实的外境。具体来说，梦中不缘外境，而是以曾见者为基础，由想心所的作用，起“颠倒想”，故“梦见”与“曾见”产生“差异”。如曾见“马首”，在梦中产生颠倒想，梦见“有牛角的马首”，又如梦到“空河”等。因此，拼凑说不需要许外境实有。</p>
	<p>（ii）“梦者所见之事，如在目前”，十分清晰；而清醒时候的回忆活动，不会如梦中所见之事那样清晰。</p> <p>论敌答：梦中回忆清晰，是由于梦心被睡眠扰乱，才导致像清醒时一样“见境明白”；清醒时回忆没有睡眠的扰乱，故不清楚。</p> <p>论主破：梦中的回忆活动（“后时梦内忆前梦事”，而不是指梦本身是回忆），与清晰中的回忆活动一致。（如果梦中有睡眠扰乱故被认为是现实，那么为何梦中回忆如醒时回忆）</p>
	<p>（iii）生盲可见色，自阿赖耶识中种子至成就位，就能梦中见色。</p>
	<p>（iv）梦中所见很多是今生不曾经历的，不能算作忆念，即便算作忆念，因为唯识认为过去境是无，所依也无实在的外境。</p>

通过前文的铺垫，可以看到《宝生论》这里就是对有部论书中“梦是回忆”这一论点的发展，只是《宝生论》的最终目的在于阐发“梦境非实”而作为“唯识无境”的喻。

^① 重构参考胡志强（2016：67-68），吕澂（1991：647-649，703-706），周叔迦（2020：90-93，146-158）。

论敌观点(a)即梦中拼凑说,论主观点(i)则并未否认拼凑说,只是说拼凑说不需要许外境,这是《二十论》的核心思路,即论敌的观点以及各类世俗现象不需要“外境(artha)”也可揭示;论主观点(ii),先说梦中认识清晰而清晰时的回忆不清晰,再讨论梦中回忆,基本照搬众贤在《顺正理论》中对“梦是回忆”的破斥,强调“认知”是清晰的而“回忆”是相对模糊的;论敌观点(b)是对《顺正理论》生盲见色的具体解释,论主观点(iii)则是在承认“生盲可见色”的前提下,用唯识理论正面提出质疑,而不是像众贤一样归纳论敌的过失。论主观点(iv)则仍旧是在唯识“过、未无”的前提下,反对“外境”。

而论敌观点(c)并没有被护法破斥,但提出了一种对回忆经验的描述:梦中以第一人称的方式经验到自己被斩首,乃是基于曾在中位以第三人称的方式看到自己被斩首。其实,论敌关于“梦境”与“曾见境”之“差异”的论述,抛出了一个基本问题:回忆可能出现偏差。论敌的构想是,用“想”心所的取像、施设来解释这种“差异”。但问题在于,偏差过大的“回忆”本身又如何区分于“幻想”?这其实涉及了更一般的认识论问题,可惜《宝生论》没有给出更深入的探讨。

3. 梦与清醒

而对《二十论》(4)“未觉不能知,梦所见非有”,《宝生论》的注释十分简略,重在强调得智慧而知境无以及梦中不知境无的原因,但还有一句注释将回忆问题引入讨论:

若由远离于睡暗时,得分明慧,随其所有别别曾缘熏成念种,然于梦位所领之境,忆令上心,方生决断“此事非有”……虽非外色可为领受,便即翻作见外色心,起妄分别重重现前,数数缘虑,生此类性所有功能,熏习成种,令其上心,即此熏习更欲彰其不实事故,后起余缘,彰见真义。由有睡眠相似法故,虽于觉位,亦曰睡也。^①

这段文字大致与《成唯识论》卷七的说法相同^②,即《二十论》说清醒后知梦境是无,护法补充说是清醒后的“追忆/回忆”使得人们了知梦境是无。《宝生论》本段可看作护法以后来的几个唯识学关键概念来对此过程进行细致解释,笔者试解为:在不同于完全昏沉暗昧的梦之经验中,梦心(第六意识)与别境心所“慧”相应,具备一种相对清晰的认知能力,进而引发别境心所“念”的作用,对梦中的认知对象明记不忘,熏成种子,

^① 吕澂 1991: 704-705。

^② 参见《成唯识论》, T31n1585, p. 39c3-c8。



在清醒后，由于之前在“念”心所作用下熏成的种子，可以较为清晰的回忆梦境内容，进而与清晰状态的经验想比较，产生了“梦境不实”的认知结果。就像在清醒状态下，有情第六识长期计执“外”之概念，熏成种子，在觉悟后才能通过回忆知其不实。

亦即，前面讨论的是，梦中认知，是否是对清醒状态的回忆；此处讨论的是，必须通过对梦中认知的明确追忆，才能区分清醒与梦境。但二者的相同之处在于，都预设了梦中认识可以有清晰的认知：因为梦中认知清晰，才会令人沉醉；因为梦中认识分明，才能在念心所的作用下熏成分明的种子（念的作用是保留下认识对象的清晰印象），作为将来悟其“虚假”的条件。在此基础上，“清晰”被视为梦中认知与清醒认知的共性，因为二者都有这种共性，才能说“三界如梦”，才能将“梦”作为“唯识无境”的同喻。

4. 似现量与“梦中意识”

如前所述，世亲、护法等材料，都强调梦中认识的清晰性，以此说明梦可以作为清晰认知的同喻。但问题是，世俗经验，将“梦”与“清晰”两个词相连接，似乎总不能令人信服。瑜伽行派文献中最早引入了“梦”喻的《摄大乘论》，也是如般若经传统一样，将其与幻觉（幻翳）等例子并列，强调这类例子满足“无其义二独唯有识”^①。总之，在非世俗的层面，似乎强调梦中认知与清晰认知的同质性不存在问题，但后来的唯识论师还是想在世俗经验上区分这两类认知。其中最重要的一类区分，或许是在量论传统中，“梦中认知”与“清醒认知”分别对应于“似现量”与“现量”。

“现量（*pratyakṣa*）”一般被理解为即直接认知（*perception*），后来的发展中逐渐被刻画为有“除分别（*kalpa-na-apoḍha*）”“以自相（*svalakṣaṇa*）为对象”等特征，但“似现量（*pratyakṣāhāsa*）”的定义则并没有那么明确，陈那本人是列举了一些不同于直接认知的其他认知活动，比如回忆、推理、希求、错觉等^②，指认其为“非现量”，但也没有明确对应于比量。《入正理论》则给出了一个正面解释，即“有分别智，于义异转”^③，即有分别的、不符合对象（义，*artha*）、不认知自相的认知。不过，不论是陈那、商羯罗主还是窥基，他们的现存著作中都没有将“梦”视为“似现量”的证据。

窥基在《因明大疏》中按照《正理门论》给出了五类似现量：

① 参见《摄大乘论》，T31n1594，p.138a20-b1。

② 参见《集量论·现量品》（Steinkellner 2005:2-3）与《因明正理门论》（T32n1628，p.3b25-c1）。二论所列举的似现量的类型颇有差异，玄奘译《理门论》是①忆念，②比度，③希求，④疑智，⑤惑乱智等五种，《集量论》则有①忆念（*smārta*），②比度（*anumānnumānik*），③希求（*abhiḷōṣika*），④世俗智（*saṃvṛtisañjñāna*），⑤惑乱智（*bhrāntiñjñāna*）而无“疑智”。亦可参见王俊琪（2012），其认为《理门论》亦可解读出“世俗智”。当然，慧沼也记录了汉地关于上述内容是否似现量的争议，参见慧沼，《因明义断》，T44n1841，p.156c15-p.157a4。

③ 商羯罗主：《因明入正理论》，T32n1630，p.12c6-c8。

谓诸有了瓶、衣等智，不称实境，妄分别生，名“分别智”。准《理门》言，有五种智皆名似现：一、散心缘过去；二、独头意识缘现在；三、散意缘未来；四、于三世诸不决智；五、于现世诸惑乱智，谓见机为人，覩见阳炎谓之有水，及瓶衣等，名“惑乱智”。皆非现量，是似现收……五智如次可配“忆念”等。^①

其中并没有明确“梦”是否是似现量。此外，窥基在《因明大疏》开头的小注中给出了散心的“有分别似现量—无分别似现量”的区分，并认为《入正理》现量定义中的“无分别”是唯就“（可以）有分别（的）心”说^②，但没有给出具体界定。与窥基的区分类似，法称在《正理滴论》中为“现量”添加的“无错乱（abhrānta）”的界定，即将那些“直接”（无分别）但仍旧不能作为量的知识单独讨论，法称所给出的可能造成错误的原因则是“眼疾、快速旋转、乘舟而行和身体不适”等^③。法称在《释量论》中没有对梦中认识的专题讨论，仅在一处破婆沙师时引入梦喻以论证识可无所取之义（arhta），也没有将梦中认识明确作为似现量，但他指出了睡眠与清醒时的明了之觉都是无分别，而“睡眠之觉”似乎只能被理解为“梦中认识”。因此可以说，对于量论传统，“梦中认识”只能被定位在似现量或非量。

而在汉传唯识学中，或许在窥基、慧沼时代之后不久，这一定位就被逐步明确。《宗镜录》所记的唯识义中，窥基对似现量“有分别心—无分别心”的区分中，后者已经被具体解释为如病眼见毛轮、见空花^④，同时“梦中意识”也成为—个独立问题，被标志为“非量”“独影境”^⑤。在这套系统中，既然“翳”“空花”等喻被视为同于“梦喻”，或许“梦”也因此只能被视为“无分别似现量”。此外，因眼疾等根坏而引起的错误认识，在《成唯识论》中也被与梦并列：“如患、梦者，患、梦力故，心似种种外境相现，缘此执为实有外境。”^⑥因病而根坏等之“患”的力量，被认为与“梦”的力量相同，都能令人产生对“外境”的执着。但问题在于，为何“梦”会有这种力量？这些问题都没有被具体说明，或许只是从梦的经验进行反推，而无理论建构。

但比起“量”的种类的确定，更值得注意的是“梦中意识”的专题化。阿毗达磨语境中，意识的“有分别”正在于其在“自性分别”之外仍有“随念分别”与“计度分别”。而

① （唐）窥基：《因明入正理论疏》，T44n1840，p. 140c18-c28。

② 参见窥基：《因明入正理论疏》，T44n1840，p. 93c3-c4。

③ 参见汤铭均（2016：111-112）。法称在《释量论》中将似现量分为四种，前三种是有分别，一种是无分别，无分别似现量即因“所依”损坏所产生的错误认知，如《集量论》所举的因眼病而见第二月（参见）。

④ 参见（唐）延寿集：《宗镜录》，T48 n2016，p. 704b22-p. 705a7。《宗镜录》所收的唯识义，或来自当时仍存的唐代唯识注疏，可知窥基师弟之后到五代之间，“梦”在“梦中意识”的论题下得到了讨论。

⑤ 参见延寿集：《宗镜录》，T48 n2016，p. 733a23，p. 798b26-b27。

⑥ 《成唯识论》，T31n1585，p. 1b5-b7。



意现量之无分别，虽然汉传与藏传解释不同（五俱意识 / 缘“以前一刹那根现量之所缘为等无间缘”的所缘的意识），大抵还是承认意识在认知角度的分别作用。而似现量所包含的回忆、预想等行为，似乎能对应到“随念分别”或“计度分别”，但窥基所谓“无分别心”的似现量或法称所说的第四种无分别的似现量，既然被标识为“无分别”，又如何解释其“非现量”呢？对于法称来说，他只是在“现量”的定义中加上“无错乱”来排除这种特例，但是对于汉传唯识来说，他们没有修改陈那的现量定义，就需要更多的理论说明，或许这就是“梦中意识”成为专题的原因。

所以，当我们再次着眼《宗镜录》所记录的第六识的四种区分——①明了意识（五俱意识）、②定中意识、③独散意识、④梦中意识，就会发现：①对应意现量、②对应瑜伽现量，而独散意识之所以不能包括梦中意识，正在于“有分别心”“无分别心”的基本差别。只不过传统量论文献讨论的是有眼疾的识、见空花的识，这里讨论的是印度量论资料未讨论的梦识。当然，我们只能从《宗镜录》及深受《宗镜录》影响的明代唯识中一窥“梦中意识”的发展，但是现存资料并无对此问题的更深入讨论。

虽然关于梦中意识的现存讨论很少，但是或许可以追溯到类似的无分别心似现量的讨论，比如错觉问题，这在汉传唯识中有丰富的讨论，窥基接受的结论是一切错乱发生在第六意识而非前五识^①。另一方面，笔者想要指出的可能不仅仅是梦中意识这一具体问题，而是为何第六意识会在后来的讨论中被细分为不同的种类——按照阿毗达磨的基本思路，梦中意识与分别意识真的可以算是同一类法吗？五俱意识与分别意识为何都是“意识”？事实上，这种混淆在唯识学的一些具体分析中已经产生了错乱，比如耿晴（2018）讨论了窥基、圆测、慧沼是如何用“五心”（率尔、寻求、决定、染净、等流）理论解释有情如何将渐次听到的“诸行无常”这四个字理解为一个完整的句子，窥基认为初念率尔心是耳识与五俱意识，其余四心则只是意识。这一解释会导致解释“连续听到一句话”的经验时在某一刹那同时存在五俱意识与分别意识——这违背了“同一刹那不能有两个同类心法”的基本原则^②。此问题产生的根本原因正在于，五俱意识被认为在“体（*dravya）”的角度同于分别意识。又如窥基就将几种似现量解读为了意识缘过去、现在、未来或三世等，但仍要区分“独头意识缘现在”与“于现在世诸惑乱智”。这种将一切世俗经验中的“有分别”都归咎于同一个“第六识”的解释，注定了这样一种“意识概念”问题重重。后来东亚唯识学对意识的分析，对意识缘过去、缘未来等问题的讨论，

① 关于汉传对唯识学对错觉的分析，参见傅新毅（2019）。

② 如耿晴（2018：483）的图2中的T4刹那，即同时对“行”字的寻求心（意识）与对“常”字的率尔心（意识）。虽然其分析与图表值得商榷，但窥基本人似乎也难免这种错误。究其根本，五心论强调心识的次第流转，五俱意识强调心识的同时性，这两个理论本就存在裂隙。

早已在此种下种子。

再将问题进一步回溯，唯识传统叙事中的“小乘只说六识，大乘说八识”，毋宁说是瑜伽行派看到了小乘第六识（五蕴中的识蕴、十二处中的意处、十八界中的意识界）概念的模糊，而将一些非认知的概念单独讨论，比如后来的六、七、八三识，就被追溯到《瑜伽师地论》中就在“意地”。又如，阿赖耶识所谓的“众名”，本身也反映了其自身理论作用的复杂性，汉地早期“别立九识”的做法或许也可从此思路来理解。

5. 中观派对“梦”喻的破斥

《二十论》中以“梦”来说明“唯识无境”，或许仍不能被看作严格的因明论式之“喻”。但在后来中观派对瑜伽行派的破斥中，“梦”被当成了一个严格因明之喻，对“唯识无境”的破斥也往往包括了对“梦”喻的破斥。清辩和月称都认为“梦”喻如要证成“唯识无境”，需要分别满足“识有”与“境无”的特征，但二人的破斥思路恰恰相反，清辩从破“境无”入手，月称则从破“识有”入手。

月称的论述可重构如下：

表 5：月称对梦喻的破斥^①

总破	<p>瑜伽行派：梦喻可以证成“唯识无境”</p> <p>月称：梦中也无心识，故“梦”不满足“唯识”，无法作为“唯识无境”之喻</p>
（月 a）	<p>瑜伽行派：清醒的时候有对梦心的回忆，先受后忆，如果没有梦心那就不应有对梦心的回忆</p> <p>月称：清醒时也能回忆起梦中外境，也应说外境是有，同样无法成立唯识无境。</p>
（月 b）	<p>瑜伽行派：睡眠中没有取色境的眼识等，所以梦中的色境是不存在的，只是意识中显现出的。清醒状态也如此，只有识之显现，无外境。</p> <p>月称：若尔，梦中认知与清醒认知一样，那么清醒状态见色时有眼根、色境、眼识三和合，梦中也应有眼根、色境、眼识三者和合，而你又说梦中眼根、色境、眼识都不存在，则应退出清醒状态眼根、色境、眼识之不存在，即根、境、识皆无自性。</p>

（月 a）所论述的瑜伽行派的理论，就是陈那关于识有二相的记忆论证，自证分保证了我们能对过去的认识行为（jñāna）的回忆。此处的破斥则是也用了利用了陈那的论证，陈那以回忆论证识有二相，故论敌想用能忆梦心来论证有梦心，也应以能忆梦境而证有梦境，这一问题或许也正是在陈那之后的唯识学体现得最为明显。（月 b）则从另一个角度说，如果无梦境，也应无梦心。月称的论证延续的是般若经“三界如梦”“梦

^① 梵文本参见李学竹（2012），解释参见宗喀巴，B9n44，p. 666b27-p. 668a21。

无自性”的思路，即梦只能证成无自性。

清辩的论述可重构如下：

表 6：清辩对梦喻的破斥^①

总破	瑜伽行派：梦喻可以证成“唯识无境”。 清辩：可许梦中见色，故“梦”不满足“无境”，无法作为“唯识无境”之喻。
（清 a）	清辩：由于无始以来的习气积集，眼在梦中能现见色，所缘是有。实质上是以法处为所缘。
（清 b）	清辩：“如以从前所见等名言故有念等。”
（清 c）	清辩：“亦如生盲眼力损坏者，以先世所习之力，在梦中见形色等种种异色，非无所缘。”
（清 d）	瑜伽行派：识显现为自身（能取识），又显现为境（所取境），以识所显现的境为境，故非外境。 清辩：我以“识所显现的境”为“识”唯一的界定。

可以看到，（清 a）谓可许梦中眼见色，即“境有”而非“无境”，这应该是就世俗来说，因为清辩在世俗上可许外境。（清 b）与（清 c）则完全延续了前文记述的关于“梦境是否曾更”与“生盲见色”的问题，他认为梦如回忆，是在承认“生盲可见色”的前提下，以前世记忆解释生盲见色，解释思路则见于前引《顺正理论》（b 反驳 a）的段落。（清 4）则在承许外境的前提下，进一步否定“唯识”，这种观点被窥基概括为“唯境”：“然清辩计总拨法空，为违中道，强立‘唯境’，诸心所现即是唯境，有何心也？”^②

可以看到，月称和清辩对梦喻的破斥，方法是因明，但是思想来源大致可分别归于般若经传统与阿毗达磨传统。

三、余论

本文主要是从佛教思想史的角度，指出了唯识学关于梦中意识讨论的两个方向的问题：唯识学对般若经传统、阿毗达磨传统的吸收，导致“梦中认识”问题存在某种断裂，由此引发了来自不同侧面的批判；而汉传唯识也发现了“梦中意识”作为一种认识活动的特殊性，将其视为专题问题。只是，笔者更关心的则是此过程中讨论的两个方向的问题：在般若经传统中，“三界如梦”似乎可以向任何有过“梦”这种经验的人，来阐明

① 参见吕澂（2011）。清辩所破斥的唯识义与安慧《三十论释》大体相同，安慧《释》中也有一次明确使用梦喻：evam bāhyārthābhāvād vijñānam evārthākāram utpadyate svapnavijñānavad ity abhyupeyam | [如是，因为无外在对象，识——即（外在）对象之行相——生起，应如梦（中）之识]。

② 窥基：《成唯识论述记》卷一，T43n1830，p. 237a1-a3。

三界的不实，但关于“不实而有所显现”的机制，仍旧没有更为具体的说明，《大智度论》只是定位到空因计执而现有，可是计执何所从来、梦又何以而有，这些问题都未予以探讨，也自然没有给出答案；在将梦当作心识活动的阿毗达磨传统中，讨论了“梦”这一活动的质性（明了的感知抑或晦暗的回忆）以及“梦”的材料（梦的因缘、梦境显现的机制），但是对于这些关键性的问题仍旧没有确切结论，比如众贤只说梦不全是回忆，但论敌“梦只是回忆”的论证仍旧有力。对于前一个方向的问题，汉传唯识学的心识结构说自然可以做一个补充，将计执、梦落实在对应的识上；对于后一个方向的问题，汉传唯识学也可以将“梦”解读为一种受到特殊力量影响的第六识的认知活动，是似现量。只是，这样的解读仍旧没有说明更根本的问题：为何由心识构造出来的对象会被认为是“外在于我”的“外境”，正如为何有情沉醉梦中时不自知在梦中？这种“外在性”与“陌异性”从何而来？如果来自烦恼或“梦力”，是否能给出一个更为具体的解释机制？

同时，笔者在行文中有意回避了弗洛伊德的经典释梦方式，但在此却要指出，他的释梦方式或许更为具体地揭示了梦作为一种意识活动的独立性或特殊性。比如 1.2.2 关于梦缘的讨论，笔者认为可以排除神秘主义的梦缘，原因正在于弗洛伊德提供的一种解释模式：看似神秘与陌生的东西，或许只是以另一种方式显现的我们被遗忘的过去或童年。在某种意义上，弗洛伊德的释梦理论与正统毗婆沙师所批判的“梦是回忆”思路一致，都将梦的材料视作过去经历，只是进一步讨论了为何这些我们无比熟悉的经历会以陌异的方式显现出来——这也是毗婆沙师提出质疑的。相较于《婆沙论》所记录的“拼凑”“错认”说等，或者后来更为直接的“梦力”说，弗洛伊德引入了更具解释力的“移置”“凝缩”等“梦工”等过程。在此笔者无意纠缠于“无意识 = 阿赖耶识”这种流行公式，但仍需要指出，如同弗洛伊德借助梦的经验来得出“无意识”的结论，上述佛教传统对梦中认识的分析中，如果承认梦的经验其来有自，似乎“阿赖耶识”的结论也呼之欲出。同时，经过这种复杂的对比，笔者也想指出，那被视为“人人皆知”的“梦”的经验、在经典量论中被简单归类的“似现量”、在心识结构中被简单归于第六“意识”的种种分别活动，仍有相当大的讨论空间。某种意义上，现量、感知从来都只是实际认知经验的开端与基础，直接奔向第七识、第八识的分析又只能立足于宗教文本，第六识与我们实际经验更为密切的回忆、想象乃至发梦有着更为密切的关系。此处分析的缺失，或许是因为古代大德认为再深入这类问题已毫无意义，但从纯粹唯识学的角度看，这类分析或许仍属必要。



参考文献

Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*,

——Gnoli, 1960, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, the first chapter with the autocommentary*, Roma, http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/buddh/dhkpvsu.htm

——法称著，僧成释，《释量论略解》。

E. Steinkellner, 2005, *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1: A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the Hitherto Known Sanskrit Fragments and the Linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā*, http://www.ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf.

胡志强，2016，《梦、记忆与知觉：〈唯识二十论〉及其注释〈成唯识宝生论〉之研究》，载于《唯识研究 第四辑》，北京：中国社会科学出版社。

颜建益，2016，《以“唯识所现”探讨梦中造业及其受报之争议》，淡江大学博士论文。

李学竹，2012，“*Madhyamakāvatāra-kārikā*”，In *China Tibetology* 2:1-16.

宗喀巴，《入中论善显密意疏》，法尊译。

清辩，《中观心论·入抉择瑜伽师真实品》，吕澂译，肖永明整理。

周叔迦，2020，《成唯识宝生论略注》，收于《唯识二十论注疏（二种）》，武汉：崇文书局。

吕澂编校，1991，《成唯识宝生论》，收于欧阳竟无、吕澂编，《藏要》第10册，上海：上海书店。

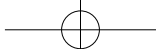
王俊淇，2012，“似现量”研究——以《因明正理门论》与《集量论》为中心，<http://philosophy.fudan.edu.cn/ee/81/c6863a61057/page.htm>

汤铭均，2016，《陈那、法称因明推理学说之研究》，上海：中西书局。

傅新毅，2019，错觉的唯识学解释与现象学分析，《河北学刊》，2019（6），59-64页。

Ching Keng（耿晴），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*, *J Indian Philos* (2018) 46:475 - 504.

清辩，《中观心论·入抉择瑜伽师品》，吕澂译，肖永明整理，《世界哲学》2011（6），72-91页。



唯识学中的梦及其业果

余翔^①

【摘要】梦境由于其虚幻性，在唯识中常用来作为心外之境的比喻。但是做梦本身是一种心理活动，心识及其活动并非不存在。本文在唯识学语境中梳理梦这一特殊的心识活动，就其主体、认知正误、业果等问题进行讨论。其中，梦的主体为眠心所、第六识及其他相应心所。通过梳理唯识典籍中关于梦的描述，可以得知梦中也可以生起闻慧、思慧等符合《瑜伽师地论》中所说的正教量的正确认知。通过对从《瑜伽师地论》到《成唯识论了义灯》中思业的分辨，发现思业这一概念随着唯识义的强化，不断在唯识典籍中得到完善，由此，梦所造业这一无关身体语言行为的意业也由《瑜伽》中的不感异熟果，变为后期唯识典籍中的不定感果。

【关键词】梦；眠心所；加行善；闻思慧；三种思；意业

梦境在唯识中常常被用来作为心外之境虚幻不实的比喻。虽然梦境并非真实的存在，在唯识的三类境中，属于只有识内相分，而无本质境的“独影境”，因此能作为“唯识无境”这一理论的典型比喻。但是能产生梦境的心识及其活动却并非不存在。作为一种心理活动，梦虽然暗昧混沌，却与觉醒时的心理活动一样，也具有记忆、概念等认知活动，以及善恶等伦理性质。那么由此也带来一系列问题，如果梦也是心识活动的产物，那么梦中的认知活动到底是正确还是错误，以及既然梦有善恶，那么从佛教的因果论来说，这些善恶性质的心理活动是否会产生相应的果报等。这些问题无论是在理论层面还是修行层面，都具有重要的意义，因此本文试图在唯识学语境中对梦这一特殊的心理活动进行梳理，来厘清上述种种问题。

^① 作者单位：江苏省佛学院清凉学院。

一、梦的主体

先来看梦的主体，《瑜伽论记》中对此进行了总结：

问：梦以何为体耶？答：《婆沙》六说，评家取心、心所为体为正。今大乘中亦以眠相应心、心所法为体。^①

勘《阿毗达磨大毗婆沙论》（以下简称《婆沙》）三十七卷，应为五说，其余四说分别为“意为自性”“念为自性”“五取蕴为自性”“一切法为自性”^②。《婆沙》此处下文中还问道：“梦在意地，非五识身，如何梦中能见色等？”^③之所以有这样的问，是因为有部认为梦中所见都是真实，所谓“缘无心不生”，没有识外的认识对象心就不会生起。在唯识中则不存在这样的问题，因为第六意识的认识活动可以没有意识外的疏所缘缘，梦中所见色等只是第六意识内的相分。由上述问题可以得知，《婆沙》认为梦只是第六意识的活动。《瑜伽论记》说大乘中梦以与眠相应的心和心所为主体，此“眠”即眠心所。在唯识的百法中，眠心所只与第六意识相应。《瑜伽师地论》（以下简称《瑜伽》）也说意识有十五种不共业：“又诸意识望余识身有胜作业，谓分别所缘、审虑所缘、若醉、若狂、若梦、若觉、若闷、若醒、若能发起身业语业、若能离欲、若离欲退、若断善根、若续善根、若死若生等。”^④因此，在梦的主体为何这一点上，有部与唯识的观点是一致的，即都以第六意识及其相应的心所为主体。《瑜伽论记》中说“以眠相应心、心所法为体”，而没有说“以意识及其相应心所为体”，是因为眠心所是区分梦中意识与觉醒意识的标志。

眠心所也称睡眠，其作用在唯识各种典籍中的说法都相同，如《瑜伽》说：“睡眠者，谓心极昧略。”^⑤《显扬圣教论》说：“睡眠者，谓略摄于心不自在转为体，能障毗钵舍那为业，乃至增长睡眠为业。”^⑥《成唯识论》说：“眠谓睡眠，令身不自在昧略为性，障观为业。谓睡眠位身不自在，心极暗劣，一门转故。昧简在定，略别寤时，令显睡眠非无体用。”^⑦因此，眠心所的作用是使身心不能自在地活动，使心处于一种暗钝的状

① [新罗]通伦集撰：《瑜伽论记》卷一，《大正藏》第42册，第320页。

② 参见（唐）玄奘译：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷三十七，《大正藏》第27册，第182页。

③ （唐）玄奘译：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷三十七，《大正藏》第27册，第193页。

④ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷一，《大正藏》第30册，第280页。

⑤ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷十一，《大正藏》第30册，第329页。

⑥ （唐）玄奘译：《显扬圣教论》卷一，《大正藏》第31册，第483页。

⑦ （唐）玄奘译：《成唯识论》卷七，《大正藏》第31册，第35页。

态中，从而与定中意识及觉醒时的意识活动相区别。而眠并不完全等同于我们通常所说的睡眠，因为在唯识中，睡眠分为有心睡眠与无心睡眠。如《成唯识论述记》中所说：

世间、圣教有于无心之位亦名睡眠，此假立也。如论说言，无心睡眠，此则是也。由眠所引，似起眠时，故亦名眠。^①

唯识学认为，第六识在五种状态下不生起，其中之一就是无心睡眠。无心睡眠是由眠心所引起，所以也称为睡眠，但只是假立睡眠的名称，并非论中所说的睡眠心所，由此《成唯识论述记》认为眠心所有单独的主体，属于实法。

那么是不是所有的有心睡眠都是梦呢？《婆沙》认为假如醒后能回忆起所曾梦见的事，并且能为他人述说的称为梦。假如醒后回忆不起来，或者能回忆但不能为他人述说的，也是梦，但是不圆满，不是论中所要讨论的梦的含义。在唯识典籍中，对此没有进一步的说明，但是在《成唯识论》中说生死状态时说道：“谓生死时身心昏昧，如睡无梦、极闷绝时，明了转识必不现起。”^②而关于“如睡无梦”，《成唯识论述记》的解释是：“如睡无梦，即五位中无心睡眠。”^③既然无梦睡眠就是无心睡眠，那么反过来说，有心睡眠就是有梦睡眠，由此也可以认为，在唯识中有心睡眠都可称为梦。此梦以眠心所、第六意识及其他相应心所为主体。

二、梦的认知活动

据《成唯识论》及《成唯识论述记》所说，与眠相应的心所有除了轻安之外的所有遍行、别境、不定、善、烦恼、随烦恼六类心所。因为轻安不属于欲界，眠则只存在于欲界。由此可见，与眠相应的意识及其心所具备所有进行思维活动的心理因素，如进行思维简择的慧心所，能产生确定性理解的胜解心所，能产生回忆的念心所，能寻求伺察的寻伺心所，等等。

但是另一方面，《显扬圣教论》及《成唯识论》等中都说眠心所能使心暗昧，能障碍“观”，而进行观想这一思维活动的正是慧心所。既然眠心所能障碍观，为什么还能与慧心所相应呢？对此，《成唯识论义蕴》解释说：

问：前言悔障止，眠障观，此即悔眠与定慧不得俱起，如何论说行相无违？答：前据等引及殊胜慧，故说为障。此约等持，闻思劣慧，悔眠可与俱也。^④

① （唐）窥基撰：《成唯识论述记》卷七，《大正藏》第43册，第467页。

② （唐）玄奘译：《成唯识论》卷三，《大正藏》第31册，第16页。

③ （唐）窥基撰：《成唯识论述记》卷四，《大正藏》第43册，第364页。

④ （唐）道邑集：《成唯识论义蕴》卷四，《已续藏》第49册，第455页。



等引与等持都是定的意思，但是等引只是指定位，等持还通散心位。二者的区别如《成唯识论了义灯》所说：“等引通有无心，唯定非散。《瑜伽》十一云：非于欲界心一境性。等持有心，通定及散。”^①在唯识中，定与定心所含义并不相同，定只是指色界、无色界定以及无漏定等；定心所则是指心专注于一境的心理活动。在欲界，心专注于所缘对象上时，也能生起定心所，但欲界属于散心位。眠心所只存在于欲界，所以可与定心所相应，但不能与定相应。《义蕴》中所说的殊胜慧是与闻思慧相对的修慧，修慧属定中之慧。因此，《成唯识论》等中说眠障碍观，是从等引及修慧的角度来说，眠不能与定俱起，但不妨与等持、闻思慧等散心状态相应。

既然梦中也可以进行记忆、推理、判断等认知活动，那么梦的认知是正确还是错误的呢？《宗镜录》明确说梦是非量，即错误的认知。关于认知的真谬，涉及因明量论的范畴。因明与量论实际上各有各的内涵和指向，本文无意在此展开。大致说来，在陈那以前的古因明大多立三种正量，即现量、比量、正教量（又叫圣教量、圣言量等），而陈那以后的新因明只立现量、比量，将正教量归入二量之中。在《瑜伽师地论》中，没有出现非量这一说法，只是立了现量、比量、圣教量三种正量。其中现量认识被认为是正确认知最可靠的来源，如《唯识二十论》中说：“诸法由量判定有无，一切量中现量为胜。”^②现量认识的特点是无分别，即《瑜伽》中所说的“非不现见、非已思应思、非错乱境界”，《因明正理门论》中所说的“现量除分别”等。因此，现量认识首先是五识缘五境时未加名言概念等分别的直接的感性认识，第六意识只有在与五识俱起共同缘境时才具有现量认识。梦中前五识不生起，第六意识只是独散意识，也不与定相应，所以梦不可能为现量认识。

再来看比量和圣教量。虽然唯识典籍中大都认为睡眠心所会导致昏沉，障碍修行，从而将其定为五盖八缠等烦恼之一，但也有对有心睡眠，即梦的积极性描述，如《瑜伽》中说：

云何正念巧便而卧？谓若诸法已闻已思已熟修习，体性是善，能引义利，由正念故，乃至睡梦亦常随转。由正念故，于睡梦中亦常记忆，令彼法相分明现前，即于彼法，心多随观。由正念故，随其所念，或善心眠，或无记心眠，是名正念巧便而卧。^③

这里是说瑜伽修习者经过初夜分的经行、宴坐、观想净修之后，如法以正念进入

① （唐）慧沼撰：《成唯识论了义灯》卷四，《大正藏》第43册，第753页。

② （唐）玄奘译：《唯识二十论》卷一，《大正藏》第31册，第76页。

③ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷二十四，《大正藏》第30册，第413页。

睡眠。由于先前的净修，使得睡梦中也能回忆起先前所修之法，并随之而作观想。如果说“亦常记忆，令彼法相分明现前”只是一种由于先前的长久串习而任运生起的记忆景象，那么“心所随观”便含有主动观察、加功用行的意味。因此，《瑜伽论记》说梦中也能生起加行善：

又若《婆沙》第三十七卷云：问：此睡梦中所起善法为加行，为生得善耶？

答：唯生得善，以昏微故。有余师说：亦加行善，以于文义亦简择故。今大乘中亦通加行善。^①

《成唯识论》在说到四种不定心所与善法相应的问题时有两种观点，第二种观点认为眠心所通加行善：“有义：初二亦加行善，闻思位中有悔眠故。”^②窥基在《杂集论述记》中判此说为正，之后窥基的弟子们也都遵循此说。

《瑜伽师地论》对善法有多种分类，其中之一是分为两类：“或立二种，谓生得善及方便善”^③。方便善就是加行善，唯识典籍中经常两者互用，《成唯识论疏义演》中更是明确说明：“方便性者，是方便善也，亦云加行善”。^④加行善是与不由思维、任运生起的生得善相对的善法。《集论》的解释为：“何等加行善？谓依止亲近善丈夫故，听闻正法，如理作意，修习净善，法随法行。”^⑤即依止善知识，听闻正法，如理进行思考，并跟随此清净善法修行。《大乘法苑义林章》在说闻思修的《三慧章》中说：“此三种慧皆非生得，非暗昧故，并加行得，加行善故。”^⑥即闻思修三慧都是加行善。这里，闻、思、修慧可与《集论》中所说的“听闻正法、如理作意、修习净善”一一对应。《大乘法苑义林章》还说：“实义闻思亦悔眠俱，闻思悔恶、睡眠位中听闻教法，思虑义故，如《成唯识》第七卷说。”^⑦即在有心睡眠状态中也能生起闻思慧听闻教法、思虑法义。

这里说到梦中可以有闻慧，并不是说在梦中也能生起耳识来听闻教法^⑧。《成唯识论义蕴》解释说：“闻思位中有悔眠故者，问：眠无耳识，因何有闻？答：因先所闻，睡眠位中有慧生故，亦名闻慧。故《瑜伽》说闻谓比量。睡眠时既无说者，实不闻教，但第六识思惟听教，似耳识闻，故亦名闻也。”^⑨即由于先前曾听闻过教法，所以到了

① [新罗]通伦集撰：《瑜伽论记》卷一，《大正藏》第42册，第320页。

② (唐)玄奘译：《成唯识论》卷七，《大正藏》第31册，第36页。

③ (唐)玄奘译：《瑜伽师地论》卷三，《大正藏》第30册，第292页。

④ (唐)如理集：《成唯识论疏义演》卷十，《已新续藏》第49册，第769页。

⑤ (唐)玄奘译：《大乘阿毗达磨集论》卷二，《大正藏》第31册，第669页。

⑥ (唐)窥基撰：《大乘法苑义林章》卷六，《大正藏》第45册，第356页。

⑦ 同上。

⑧ 除了佛典中所说的极少数依佛菩萨神通力的例子外。

⑨ (唐)道邑集：《成唯识论疏义演》卷四，《已新续藏》第49册，第455页。



睡梦中第六意识及慧心所等生起，思维所听过的教法，此时似乎是有耳识生起来听闻，所以也叫闻。《大乘法苑义林章》说：“闻慧唯取意识相应慧性，所引伴类亦通五识相应慧性。”^①因此，听闻教法只是闻慧生起的条件，闻慧本身还是与第六意识相应的慧心所。

《瑜伽》对闻思二慧的定义是：

云何闻所成地，谓若略说，于五明处名、句、文身无量差别，觉慧为先，听闻领受，读诵忆念。又于依止名身、句身、文身义中，无倒解了，如是名为闻所成地。^②

云何思所成地？当知略说由三种相：一、由自性清净故，二、由思择所知故，三、由思择诸法故。^③

从“无倒解了”“自性清净”等描述中，很难说闻思慧是不正确的认知，至少符合《瑜伽》中正教量的定义。《瑜伽》说：

正教量者，谓一切智所说言教，或从彼闻，或随彼法。此复三种：一、不违圣言，二、能治杂染，三、不违法相。^④

正教量不仅仅是指佛等圣者所说的教法，听闻佛法，或随法而修行，只要符合“不违圣言”等三项原则，也都能称为正教量。所以圆测《解深密经疏》在解释《瑜伽》中的“见闻觉知”四种言说时说：

所言闻者，闻他所说，闻思慧等以为自性，此即意识相应心聚以为自性。

问：若尔，如何《瑜伽》说闻为圣言量？答：圣言量自有二种：一、圣者言教为圣言量，此即圣言即量，名圣言量，是持业释。二、闻慧等名圣言量，此即圣言之量，故言圣言量，是依主释。《瑜伽》依此故说闻慧等为圣言量。^⑤

所以，圣言量一是从教来说，佛陀等圣者所说教法为圣言量；一是从量来说，思量佛陀等圣者所说教法的闻慧等也称为圣言量。因此，《瑜伽》中说闻思慧是圣言量。

到了窥基及其后的中国唯识宗的典籍中，认为闻思慧是比量：

① （唐）窥基撰：《大乘法苑义林章》卷六，《大正藏》第45册，第350页。

② （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷十三，《大正藏》第30册，第345页。

③ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷十六，《大正藏》第30册，第361页。

④ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷十五，《大正藏》第30册，第358页。

⑤ （唐）圆测撰：《解深密经疏》卷二，《卮新续藏》第21册，第218页。

《成唯识论了义灯》：“问：三种练磨通能、所治及以所练，各以何法而为自性？答：能练总以闻思二慧而为自体，由闻于他，发心修行，引他例已，策发自心，比量智故，故是闻慧。”^①

《成唯识论疏抄》：“若独头意识及闻思慧等，或缘一法，或缘多法，带名言故，智假解故，是比量心，总名共相。”^②

《成唯识论疏抄》：“三慧者，若因位中，第六识中即有闻思修三慧。闻思修中，是比量，修慧是现量。”^③

还有上文所引的《成唯识论义蕴》等，都认为闻思慧是比量。《瑜伽》中说闻慧等是圣言量，而到了窥基及其弟子这里则说为比量，或许是受到陈那新因明的影响。这一点可留待以后再讨论。

总而言之，在唯识学中，认为梦中除了有不由作意、任运生起的生得善之外，也可以由加功用行生起闻思慧等正确的认知。但这毕竟是少数情况，需要修行者在日常修行中反复熏习正知正念，以及入眠之前作相应的观想净修等，才能将此正知正念延续到梦中。因此，在大多数情况下，对于普通人来说，眠心所能使人身心昏昧，身在梦中而不自知，将虚幻的梦境执为实有，从而生起种种烦恼。《宗镜录》说梦为非量，或许就是依这大多数情况而言。

三、梦的业果

既然梦具有善恶等性质，那么梦中的心理活动是否会带来相应的果报呢？《唯识二十论》（以下简称《二十论》）中有一颂说到这个问题，真谛译的《大乘唯识论》此句颂文为：“梦识由眠坏，未来果不同”，下面的长行译为：“是正因能令梦心无有果报，谓昏睡所坏故，心弱不能成善恶业。”意即梦中的心理活动不能造业，也不会受果报。但是观另外几家译本，却并非如此。下面将陈真谛与魏菩提流支、唐玄奘三家译本并列作一对比：

【魏】无明覆于心，故梦寤果别。

问曰：若如梦中虚妄心识无实境界，寤亦尔者，以何义故，梦中寤中行善恶法，爱与不爱果报不等？

答曰：偈言“无明覆于心，故梦寤果别”故，此明何义，我已先说。唯有内心，

① （唐）慧沼撰：《成唯识论了义灯》卷七，《大正藏》第43册，第794页。

② （唐）灵泰撰：《成唯识论疏抄》卷四，《已新续藏》第50册，第189页。

③ （唐）灵泰撰：《成唯识论疏抄》卷五，《已新续藏》第50册，第230页。



无外境界，以梦寤心差别不同，是故不依外境界等成就善业、不善业故。^①

【陈】若如梦识无境界，觉识亦如此者，云何梦觉二人行善作恶，爱憎两果未来不同？

梦识由眠坏，未来果不同。

是正因能令梦心无有果报，谓昏睡所坏故，心弱不能成善恶业。^②

【唐】若如梦中境虽无实而识得起，觉识亦然，何缘梦觉造善恶行，爱非爱果当受不同？颂曰：

心由睡眠坏，梦觉果不同。

论曰：在梦位，心由睡眠坏，势力羸劣，觉心不尔，故所造行当受异熟胜劣不同，非由外境。^③

魏译本与唐译本都只是说由于睡眠的势力，导致梦中所造业和觉醒时所造业有差别，所受的果报也有所不同。另外还可以以韩镜清先生据藏译本所译出的《二十论》作为参考：

心者由眠遮掩故，是故梦与果不同。

彼者非是由有以此为因之义。^④

此译本也只是说梦之果与醒时不同。

再看《二十论》的两部疏。《唯识二十论述记》对此句颂文及长行的解释为：“由梦坏心，觉时不尔，故此二位所造善恶当受异熟，非梦果胜，梦果乃劣，非由外境其果不同。”^⑤《成唯识宝生论》的解释为：“心由睡眠坏，梦觉果不同者，然则梦心由睡坏故，性不分明，即此善恶能招劣果。”^⑥

对照其他几家译本来看，《二十论》的原本中当为梦时与醒时感果不同为妥。但真谛译为不造业、不感果，应该也并非没有根据。因为《二十论述记》中也说：

梦时与觉无境是同，觉时与梦俱造众业，何故觉行感果苦楚，或有现报等；

梦时造行感果微劣，或无果等。^⑦

其中说到“或无果等”。曾参加过玄奘译场工作的道世在《法苑珠林》中又说梦

①（魏）瞿昙般若流支译：《唯识论》卷一，《大正藏》第31册，第69页。

②（陈）真谛译：《大乘唯识论》卷一，《大正藏》第31册，第73页。

③（唐）玄奘译：《唯识二十论》卷一，《大正藏》第31册，第76页。

④ 韩镜清译：《唯识二十论》藏译本。据弥勒道场网站 <http://www.mldc01.org/hlsftl.htm>。

⑤（唐）窥基撰：《唯识二十论述记》卷二，《大正藏》第43册，第1003页。

⑥（唐）义净译：《成唯识宝生论》卷五，《大正藏》第31册，第94-95页。

⑦（唐）窥基撰：《唯识二十论述记》卷二，《大正藏》第43册，第1002页。

中造业不受果报：“

问：梦为善、不善、无记耶？答：亦善、不善、无记。若梦见礼佛听法说法，此是善功德。若梦见杀盗淫，此是不善梦。若梦见青黄赤白色等，此是无记梦也。问曰：若尔者，应受果报？答曰：不受果报。何以故？以心业羸弱故不感报。^①

那么，到底梦中能不能造业，受不受果报呢^②？这涉及大小乘佛教复杂的业力论，此处或许可以从唯识中思业及业道内涵的变迁这一角度来进行考察。

在《瑜伽》中，对业有多种分类，其中一类两分法将业分为增长业和不增长业：

增长业者，谓除十种业。何等为十？一梦所作业，二无知所作业，三无故思所作业，四不利不数所作业，五狂乱所作业，六失念所作业，七非乐欲所作业，八自性无记业，九悔所损业，十对治所损业。除此十种，所余诸业名为增长。不增长业者，谓即所说十种业。^③

其中，梦所造业为不增长业。关于不增长业受果报的情况，又牵涉到两种业：故思业与不故思业：

作业者，谓若思业，若思已所起身业、语业。不作业者，谓若不思业，若不思已不起身业、语业。^④

故思业者，谓故思已，若作业若增长业。不故思业者，谓非故思所作业。^⑤

此中故思所造业者，谓先思量已，随寻思已，随伺察已，而有所作。彼或错乱，或不错乱。其错乱者，谓于余处思欲杀害，或欲劫盗，或欲别离，或欲妄语及欺诳等。如是思已，即以此想别处成办。当知此中由意乐故说名为重，不由事故说名为重。不错乱者，当知其相与此相违。若异此业，是即名为非故思造。^⑥

从《瑜伽》此处的描述可知，“故思”是指思量、寻思等思维活动，带有善恶性质，本身也是业，即意业。“故思所造业”是指经过思考之后故意所造的身业、语业，也称“故思业”。

① （唐）道世撰：《法苑珠林》卷三十二，《大正藏》第53册，第533页。

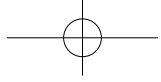
② 这里主要讨论的是能引未来世生命的引业及此业所招感的异熟果报。

③ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷九，《大正藏》第30册，第319页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷九十，《大正藏》第30册，第807页。



《瑜伽》又根据受果报的情况将业分为两种：

顺定受业者，谓故思已若作若增长业。顺不定受业者，谓故思已作而不增长业。^①

也就是说，在故思之后所造作的增长业是定受果报之业，而故思之后所造的不增长业属于不一定受果报之业。在《瑜伽》的十种不增长业中，自性无记业不具有善恶性质，无论是身语业还是意业，都不感异熟果。其余九种除梦之外都涉及身语业。其中无知所作、无故思所作、狂乱所作、失念所作、非乐欲所作五种，都可以说是非故思、所作、不增长，《瑜伽论记》说：“非故思造业是其不定”^②。不利不数所作是偶犯的轻业，是故思所作但不增长，属于不定受业。悔所损业和对治所损业也是故思所作，但之后被忏悔和圣道所损坏，也属于故思所作不增长，是不定受业。只有梦所作业是故思而非所作，不包含在上述两种业当中，也就是说，既非定受，也非不定受业，那就可以视为不受异熟果报之业了。而到了《成唯识论了义灯》中则说：“然增长者，异熟定及时报；不增长者，俱不定摄”^③，就将梦所造业包含到不定业，即是否受异熟果报及受果报的时间都不确定的业力中。

这里涉及唯识学中对思业的内涵不断完善的过程。思业与思已业是一对概念，在小乘有部中，思业指意业，思已业指身语二业。身语二业分别立表业和无表业，都是以色法为体，因此也叫表色、无表色。意业不立表业，因为无所表示。《瑜伽》关于思业的观点与有部基本相同，即认为思业为意业，思已业指意业引发的身语业。不同的是，《瑜伽》中立了意表业：

若有不欲表示于他，唯自起心内意思择，不说语言，但发善、染污、无记法现行意表业，名意表业。^④

虽然《瑜伽》由此来彰显心识造作的重要性，但还是随顺有部的说法，认为思只是业而非业道：“复次，思是业非业道。杀生乃至绮语，亦业亦业道。贪恚邪见，业道非业。”^⑤业是有所造作之意；道具有游履和通生二意，即能作为业作用的场所以及通往异熟果报之路。与《婆沙》的观点相同，《瑜伽》也认为在十业道中，只有身三、语四既是业，也是业道，能招异熟果报。因此，在这里思业只是业，非业道，不能招感

① （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷九，《大正藏》第30册，第319页。

② [新罗]遁伦集撰：《瑜伽论记》卷二十三，《大正藏》第42册，第837页。

③ （唐）慧沼撰：《成唯识论了义灯》卷五，《大正藏》第43册，第767页。

④ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷五十三，《大正藏》第30册，第589页。

⑤ （唐）玄奘译：《瑜伽师地论》卷六十，《大正藏》第30册，第636页。

异熟果报。

而到了《大乘成业论》中，强化了唯识的含义，在破除了形色等身语表色为实有之后，立审虑、决定、发动三种思，与三种业相对应。认为审虑、决定思为意业，发动身语业之思为身语业的主体。因此，思业为审虑思、决定思；思已业为发动思。发动思能熏成善恶种子，在此种子未损害的状态上建立身语二种无表业，由此而将因果相续归于唯识。《成业论》进一步彰显了唯识的含义，认为三业都以思为体，并且能含摄十业道：

思复云何得名业道？思有造作，故名为业。复与善趣恶趣为道，通生彼故，得业道名。或所动身是思业道，三种思业依彼转故。^①

这里思既是业，也是业道。其中也保留了《瑜伽》中的解释，以所发动的身业作为思的业道。虽然这里的身语业是以思为体，与有部所说的色法在主体上完全不同，但最终还是要身体及语言有所动作才能称为业道。

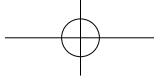
《成唯识论》除了继承《大乘成业论》所说的三业分别以三思现行为体的观点之外，对表与无表，业与业道的含义做了进一步完善：

表既实无，无表宁实？然依思愿善恶分限假立无表，理亦无违。谓此或依发胜身语善恶思种增长位立；或依定中止身语恶现行思立，故是假有。世尊经中说有三业，拨身语业岂不违经？不拨为无，但言非色。能动身思说名身业；能发语思说名语业；审、决二思，意相应故，作动意故，说名意业。起身语思，有所造作，说名为业；是审、决思所游履故，通生苦乐异熟果故，亦名为道。故前七业道亦思为自性。或身语表由思发故，假说为业；思所履故，说名业道。^②

这里进一步将无表业分为两种：一种是散心中的无表，一种是定心中的无表，即定道戒。散无表依善恶性质的第三思的种子增长位而立。定道戒依能止恶身语的思心所现行上立，因为定道戒是随转心，是依定心而起，所以依现行立。并且将第三思作为前七业道之体。此外，《成唯识论》还会通了《瑜伽》的说法，即身语表是由思引发，被思所履，所以假名为业及业道。这样就将身语意三业、业道全都归于思上，强化了唯识的含义。但这里也有一个问题，即十业道中，前七身语业道以第三思为体，那么意业呢？在有部及《瑜伽》中，后三意业道只是业道而非业，而思业只是业非业道。此处十业道都以思为体，意业本以前二思为体，如果只有第三思是业道，意业是不是业道呢？

① （唐）玄奘译：《大乘成业论》卷一，《大正藏》第31册，第786页。

② （唐）玄奘译：《成唯识论》卷一，《大正藏》第31册，第4页。



这个问题，《成唯识论》中没有提到。

到了窥基的《成唯识论枢要》中，在解释“发身语思”这一条目下他说：“三思之中，后之二思，二义名道，前思游履；其审虑思，唯生当果一义名道。”^①这里就把前二思也当作业道，认为其也能感召将来的异熟果。由此上述矛盾得到了解决，即以前二思为体的意业也是业道。

到了慧沼的《大乘法苑林章补阙》中，对这个问题有了进一步的深化：

然动发思为身语业，无滥可知。意有二思，岂可二思俱意业道？准理俱应决定一思为意业道。不尔，意业有重发故。总名业道者，相从说故，近加行故。^②

即将前二思中的决定思作为意业和意业道的主体，这样就没有二思俱行的过失。到了这里，作为以前二思为体的梦所作业，也属于业道，也能招感异熟果报，只是由于此业被眠心所势力毁坏，所受果报不定^③。由此慧沼的《成唯识论了义灯》将包括梦在内的不增长业都称为不定业。而真谛所译《大乘唯识论》中说梦不感果，或许是依小乘有部及《瑜伽》的观点所说。《法苑珠林》中说梦不感果，也说是“如《善见律》云”^④。

由此可见，随着思业内涵在唯识学中的不断强化，梦所作业是否能感异熟果这一问题也在不断发展。在早期的唯识典籍如《瑜伽》中，思业只是业而非业道，所以不涉及身体语言行为的单纯意业不能感召异熟果。到了后期的唯识典籍中，心识的作用得到进一步强化，三业都以思为主体，思业既是业，也是业道。尤其是到了窥基及其弟子的著作中，将三种思的作用进一步细分，十业道中，前七身语业道以第三思为主体，后三意业道以前二思为主体。这样，三业含摄十业道，归于一思。由此，梦所作业也有了感召异熟果的可能性。

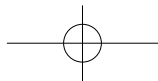
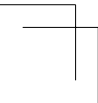
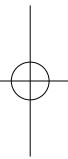
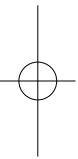
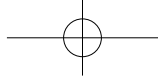
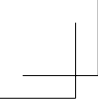
① （唐）窥基撰：《成唯识论掌中枢纽》卷一，《大正藏》第43册，第623页。

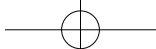
② （唐）慧沼撰：《大乘法苑林章补阙》卷八，《已新续藏》第55册，第164页。

③ 也有通过忏悔等来减轻业报从而不受果报的情况。

④ 《善见律》为小乘律部五论之一。

唯识学与其他宗派、思想交涉





体融相融与体相用

——地论学派的缘集与融即思想^①

圣凯^②

【摘要】体相用公元6、7世纪中国佛教界产生的形而上模式，是中国佛教本体论与心性论诠释的根本模式。地论师综合中国哲学与印度佛教的形而上思想，融汇南北朝佛教思想，创造性地提出体相用思维模式。地论师以体相用解释缘集思想，如灵裕《华严经文义记》、S.4303《教理集成文献》与《法界图》等，阐扬有为缘集、无为缘集、自体缘集、法界缘起等四种缘集。同时，灵裕、BD05755《融即相无相论》、S.4303、S.613等将体融相融与体相用结合起来，阐释其法界平等、融即等思想。体融相融与体相用构成“四种缘集”的诠释模式，与《大乘起信论》“一心二门三大”是完全一致的。

【关键词】地论学派；体融相融；体相用；《大集经》；缘集；融即

体相用公元6、7世纪中国佛教界产生的形而上模式，是中国佛教本体论与心性论诠释的根本模式；而且，以《大乘起信论》为根本典籍与媒介，以体相用为根本解释模式，建立了唐宋以后中国佛教的心性论。但是，通过敦煌遗书地论学派文献，发现地论师以体融相融与体相用的去解释缘集和圆融思想，呈现出丰富、庞杂的体相用思想，从而为深入探讨《大乘起信论》的撰作与佛教心性论提供了扎实的文献依据与思想背景。

^① 本文为2017年度国家社会科学基金重大项目“汉传佛教僧众社会生活史”（17ZDA233）、清华大学自主科研计划“汉传佛教社会生活史料”（2019THZWYX15）资助成果。本文为即将出版的拙著《南北朝地论学派》第七章的部分成果，与学界同享本人的一些思考。

^② 作者单位：清华大学哲学系。



一、自体缘集与法界缘起——灵裕与重视《大集经》一系列的缘集思想

大约与法上《十地论义疏》同时期的 BD03443《大乘五门十地实相论》卷六，已经将“缘集”放在“融门”的体系中进行探讨，将“缘集”视为圆融思想的一部分。《大乘五门十地实相论》依“融门”解释第九地、第十地，而在解释第十法云地时，提出“缘集”的思想。《大乘五门十地实相论》卷六说：

“集智大”者，凡辨集有二种：一者体集，二者相集。有为缘集，无为缘集，此是相集。此中德辨万用之本，以之为体集也。既云其集，体相云何？故第二出其体相，故辨“应化大”。“化”者，不实义，有为有相而非实，犹如于化。真集有用而无相，亦于化也。“加持”者，向虽明真集体相，犹如应化，能兴大用而无相。然此体相，必有所成，成有所办种种诸事故。有涅槃十地等行，名之为“持”。成则有其用，用则出于情表，以为“细微”入智。虽复当体备用，体是“细微”。由未能隐细现粗，睹深谓浅。今辨转而不可测，以为“密处智”也。“入劫智”者，辨时而非时，而能为时用也。“入道智”者，无法而非道，一切诸法于解而皆顺。故《仁王经》云：“诸佛以烦恼为菩提也。”^①

所谓“集智”即是“因缘集智”。^②《大乘五门十地实相论》的缘集说分为“体集”“有为缘集”“无为缘集”，而且呈现出体相用结构。

“体集”与法上《十地论义疏》的“真实法界”“真如”“佛性”具有一致的涵意。《大乘五门十地实相论》卷六说：

辨智中集虽多种，德^③唯有三。初地已前名之为“染”，初地至十地名之为“净”，圆寂涅槃以之为“灭”。体集不二，随缘差别，故有染净众名之起也……“随所有染净”者，释识界集。八识为净，七识为染，性不由业，为净染随缘转为集。“随所有有为”，释有为集；“无为”者，释无为集。“无知知”者，无为为无知；言知者，为所智证智；此显无为，非谓直有用而无实；此辨无为有用而有实，故无知知……“随所说正不正”者，释法界集。^④

《大乘五门十地实相论》强调“体集”作为形而上的根据，具有超越性的“不二”

① 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，首尔：CIR，2012年，第485页。

② 《十地经论》卷十二：“是中集智者，因缘集智应知”。（《大正藏》第26册，第196页中）

③ “德”，原文为“恶”，今依甲本改。见青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第486页。

④ 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第486页。

特质，而且能够随缘起用，建立染净等差别，如识界集、有为集、无为集、法界集等。第八识为清净的真如，七识为杂染的心识，染净皆依“体集”随缘而转。

“体集”应该即是其他注疏所说的“自体缘集”。《大乘五门十地实相论》提到“法名自体，自体中所以能显法者，以之为义”“法名自体，随以何法二谛等，皆自体为法也”^①，还提到三地以上菩萨是“自体净行”^②。正如法上《十地论义疏》，将“法”解释为“法性”“法界”，阐释“真实法界”为有为、无为缘集之体；《大乘五门十地实相论》以“自体”解释“法”，“自体”也是存在论意义的究极性、修道论意义的清净性，因此能够成为有为缘集、无为缘集之“体”。《大乘五门十地实相论》的特点在于，将“有为缘集”“无为缘集”称为“相”，即是存在论意义的有为法、无为法；而“染”“净”“灭”为“用”，即是修道论意义的有为法行、无为法行。从存在论意义而言，一切生灭造作的“有为法”是非真实的幻化相；从修道论意义而言，初地以前的修道为“染”，地上的修道为“净”，修道呈现出“有用而无相”“当体备用”的特征，是“自体”的超越性、清净性不断彰显的过程。

《大乘五门十地实相论》将“自体”纳入缘集视野，这是修道论意义的“智如合一”，即初地以上真理与主体智慧呈现出无分别的状态；或者说，真理呈现主体性的特质，是所谓“无为有用而有实”，“有实”就是“自体”的彰显过程。《大乘五门十地实相论》缘集说的思想结构，图示如下：



《大正藏》第 85 册所收藏敦煌遗书 P.2408《十地义记》阐释了三种缘集说：“一切世间者，有为缘集行、无为缘集行、自体缘集行。三种缘集在相，皆据方便修入，言世间也。”^③这是将缘集说纳入修道的“行”的范畴，《十地义记》解释说：

藏者，无为之行能除生死之暗，故云曰藏也。圆藏者，有为缘集，不舍世间行，

① 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外论宗文献集成》，第 471 页。

② 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外论宗文献集成》，第 493 页。

③ 《十地义记》卷一，《大正藏》第 85 册，第 237 页下。



即暗之明，故名圆藏也。净圆藏者，自体世间，即暗而常明，净中胜出，故云净圆藏也。照一切世间庄严藏者，自体内明圆净，大智尔炎殊流故，曰照一切世间也。巧妙殊特故曰庄严也，德出生故曰庄严也，故名为藏也。自体因行，名菩萨也。^①

无为缘集是出世间的涅槃，有为缘集是世间生死，自体缘集是世间与出世间圆融的菩萨行，三种缘集皆为“相”。《十地义记》还多次提到“自体法界”“体会法界”，但由于散佚较多，无法确定其是否提出“法界缘集”或“法界缘起”。

地论师以《十地经论》的思想解释其他大乘经典，将“自体缘集”“真实缘集”“无为缘集”等概念引入《涅槃经》《胜鬘经》等经典的解释体系，扩大了这些经典原有之心识说、缘起论、修道论与境界论的诠释空间。如《涅槃经》的主要思想有：一、护持正法的戒律观，二、如来常住不变的佛身观，三、常乐我净的涅槃观，四、一切众生悉有佛性的佛性观。^②而 BD02276《涅槃经疏》说：

今略明经教不同，如似《大集》等经是圆教，《华严》等是顿教，《涅槃》是渐教。虽等大乘，显义不同。《大集》就自体因果以论真实，若就此宗，得言众生即是佛，万义皆具足，故名圆教；若举《华严》《涅槃》等，此言即外道也。《华严》就相违因以显真实，无别二乘也；习种发心即彻后际，其犹象儿，故名顿；若就此宗，昏识凡夫即有性用也。涅槃熏明因以说妄想资真实成缘集之义，要是种性已上方有佛性，从教量明入，故名为渐，是二乘作菩萨也；若就此宗，言得先际无性，中际有也。若不准此，发言成乱。^③

《涅槃经疏》对《涅槃经》佛性思想的阐发包括两个方面：第一，一切众生悉有佛性，可以理解为作为理体的佛性，也就是法性，“无有一法出于法性”；第二，在众生的实际修行中，人与佛性的互动，主体与客体的互相保证和提升，只能出现在特定的时刻，即在种性“行中发”“中际有”的阶段。^④

佛性作为修道的动力因，无论“当常”“现常”“本有”“始有”，其重点在于“有”，指向修道解脱的可能性与根据。但是，佛性思想无法阐释修道解脱与现实世界的关系、修道的主体境界变化等问题。有为缘集、无为缘集、自体缘集等概念则能清晰地阐释修道的根据、过程与境界。

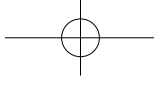
现存灵裕唯一著作《华严经文义记》，撰于北齐天保十年（559）。《华严经文义记》

① 《十地义记》卷一，《大正藏》第85册，第239页上。

② 赖永海主编：《中国佛教通史》（第三卷），圣凯执笔，南京：江苏人民出版社，2010年，第69页。

③ 青木隆、荒牧典俊、池田将则等：《藏外地论宗文献集成续集》，首尔：CIR，2013年，第514页。

④ 史经鹏：《敦煌遗书地论学派〈涅槃经疏〉（拟）中的佛性思想——以 BD2224、BD2316、BD2276 为中心》，《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2017年第7期，第54页。



卷六说：

就知自土法中，初知有为法。二、彼诸劫中已下，知无为法。三、知彼眷属诸菩萨已下，明自体缘起法。就此自体缘起中，初发心者，十住法；成就等者，十行法；种种等者，回向法也；诸地等者，十地法也；圆满等者，是地果之别义也。^①

这是对晋译《六十华严》卷五十六经文的解释。^② 根据瞿夷夫人“分别观察一切菩萨三昧海法门”，观察娑婆世界众生生死以及修道是“有为缘集”；了知诸佛出世说法度众生的历程，乃至声闻缘觉的修行，是“无为缘集”；了知菩萨初发道心，修行善根与愿行，成就菩萨道的庄严。^③

灵裕的缘集说是基于修道主体、修道历程作区分，“有为缘集”是依众生的生死与出生死而言；“无为缘集”是依声闻缘觉而言，声闻“闻佛音声”而修道，因此佛出世是声闻缘觉的修道缘起；“自体缘起”是菩萨的修道缘起。《华严经文义记》卷六说：

初十阶明菩萨行因满足，次摩耶一人明菩萨行体亦集，末慈氏一人明行果究竟。前十阶者，即是十地之别名也。然此地德，皆是体证无漏，自在无碍，返迹重昏，尘所不辱仪相。是故此十阶之知识，皆以夜天为名。既言无漏，则是入佛境界。不离本处，理在决定，故所住处皆在阎浮。^④

初地以上的菩萨证入真如，其无分别智与真如合一，故能自在无碍，不为世间所染。因为修道“行”“理”合一，理是“真性平等，妙绝来去”^⑤，是超越、清静、平等的“自体”，所以菩萨修道是“自体缘起”。

《华严经文义记》进而提出与“佛”相应的“法界缘起”，“卢舍那佛”是最高果位的主体，与之相应的“法界缘起”无疑是最圆满的。《华严经文义记》卷六说：

次见卢舍那已下，明方便既熟，妙穷法界，自在无碍也。就此段中，初

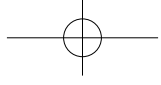
① 《华严经文义记》卷六，《卍新纂续藏经》第3册，第32页上。

② 青木隆：《中国地论宗における缘集说の展开》，《フィロソフィア》第75号，1987年，第154页。

③ 《大方广佛华严经》卷五十六：“知此娑婆世界众生，佛刹微尘等劫中，死此生彼，作善恶业，受诸果报……彼诸劫中，佛兴于世，我悉了知。知彼诸佛初发道心，行菩萨行，出生一切诸大愿海。知彼供养一切诸佛，具菩萨行，成正等觉，转正法轮，现自在力，化度众生。知彼眷属声闻缘觉之所修行，过去修习一切善根，得明净智，成就寂灭自在法门，显现种种自在神力，教化众生，而般涅槃。知彼眷属诸菩萨众，初发道心，修习善根，出生种种诸大愿行，成就满足诸波罗蜜。种种庄严菩萨之道。”（《大正藏》第9册，第756页中）

④ 《华严经文义记》卷六，《卍新纂续藏经》第3册，第24页中—下。

⑤ 《华严经文义记》卷六，《卍新纂续藏经》第3册，第35页下。



明见佛。次复得已下，明于得法。三得法门已下，明得法故成胜用方便，广受大法起行之义。就此胜用方便中，初明于十方佛所听受正法。次又见卢舍那已下，明于此方真身佛所听受正法。^①

“法界”彰显了体用圆融、智如合一、差别即平等的“真身佛”境界。因此，“法界缘起”是与“真身佛”相应的缘起。

但是，“真身佛”的涵意是什么？确定真身的涵意，才能理解“法界缘起”与自体缘起、无为缘集、有为缘集的关系。《华严经文义记》卷六说：

凡真身而言，略有十九。谓初之四身，正明法界缘起，成真身之义。二、非生灭已下四身，明身非无常，是故真也。三、一切诸相已下三身，明身非情相，是故真也。四、无穷尽已下四身，明非无常，故则与后际等住出于情见。五、如净日已下四身明，身非情相，故而无相不相，以成身也。善业化者，报身也；持佛者，应身也；如意者，应之别用也。^②

这是对《六十华严》卷五十七中部分内容的解释。^③灵裕所说“初之四身”，是指净法身、善业化身、持佛法身、如意法身。他强调“善业化身”是报身，“持佛法身”和“如意法身”是应身，与前面的“净法身”共同构成法、报、应三身。因此，“真身”应该是“法、报”二身之“总”，而不是单独的“法身大用”^④。

《华严经文义记》卷六提到两种佛身观：一、法身、报身、应身，三身各有体、相、用；^⑤二、真身、应身。日本杏雨书屋《敦煌秘笈》所藏西魏大统五年（539）《大乘十地论义记》（羽726R）说：

但众生法器澄净，有感机发法、报二佛。法身自然形教影像，周遍法界，如水中月，无心而现。以是故言“如水中月，不入不出，不增不减”。不舍真如法身，别有应身，入生死化众生，名“不入”。离真身之外，无别应身可舍出于生死，以归真本名“不出”。如经。^⑥

① 《华严经文义记》卷六，《卍新纂续藏经》第3册，第28页上。

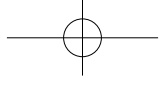
② 《华严经文义记》卷六，《卍新纂续藏经》第3册，第32页中-下。

③ 《大方广佛华严经》卷五十七：“善知识者，远离世间，住无所住，不著诸入，超出障碍，趣无障碍；具净法身、善业化身，以明净智观诸世间，大愿成满。持佛法身，如意法身，非生灭身，非来去身，非虚实身，非聚散身……非身之身。”（《大正藏》第9册，第761页下）

④ 青木隆强调“真身”是“法身之大用”。见《地论宗の融即论と缘起说》，荒牧典俊编：《北朝隋唐中国佛教思想史》，京都：法藏馆，2000年，第189页。

⑤ 《华严经文义记》卷六，《卍新纂续藏经》第3册，第21页中、33页上。

⑥ 青木隆、荒牧典俊、池田将则等：《藏外地论宗文献集成续集》，第534页。



《大乘十地论义记》中亦出现了“法身”“报身”“应身”“真身”，依法身而有“应身”入生死化度众生，依真身而有“应身”出生死。因此，“真身”包含着无分别智。《大乘十地论义记》的佛身观与灵裕完全相同。

另外，净影慧远《大乘义章·三佛义》明确提到：

准依《涅槃》，法、报两佛，名为真身；王宫所生，道树现成，说为应身。依此应身，出生无量无边化佛，名为化身。故《涅槃》中，如来欲令众生望满足，于其身上——毛孔，化无量佛，受大众供，即是化身；释迦自受纯陀之供，即是应身；偈中所说，如来常住，即是真身。^①

净影慧远认为法身与报身合为“真身”的佛身观来自《涅槃经》，并强调“其真身者，谓如如法及如如智。其如如法，即是法身；如如智者，即是报身。”^②因此，“真身”汇集了代表绝对真理的“法身”与代表圆满功德、智慧的“报身”，是最高境界的真实身。

灵裕亦以“法界缘起”作为《华严经》的最高真理与境界。《华严经文义记》卷六说：“又此教者，盖是了义真唱，备显法界，本末相资，义无缺少……法界真法，体是缘起，自在真轨，随缘随境，普遍心尘。”^③灵裕以“法界缘起”的圆融思想，超越本末、方便与真实、差别与同体等现象对待，彰显本末相资、方便即真实、差别即平等的圆融境界。灵裕以修道论与主体境界差别来阐释缘集说，如下：

众生→有为缘集
声闻缘觉→无为缘集
菩萨→自体缘起
真身佛→法界缘起

他对有为缘集、无为缘集、自体缘起、法界缘起的提倡，与重视《大集经》一系的地论师的观点具有内在一致性。S.4303《教理集成文献》^④说：

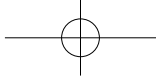
三种身者，大圣之躯分也。躯分聚积，故名为身。身虽众多，据要论三，谓法、报与应。论法，就理以彰体；语报，据德彰相；论应，随缘辨用……而《经》中或复名为缘集，即是积聚之义，身之所以也。据有为缘集，不舍世间，大

① 《大乘义章》卷十九，《大正藏》第44册，第840页下。

② 《大乘义章》卷十九，《大正藏》第44册，第841页下。

③ 《华严经文义记》卷六，《卍新纂续藏经》第3册，第36页下。

④ 该写本阐明别教、通教、通宗三种判教，而且在“三种缘集”以外使用“法界缘起”之语，反映了东魏、北齐乃至西魏、北周时期的地论学派思想。青木隆：《地论宗的融即论与缘起说》，荒牧典俊：《北朝隋唐中国佛教思想史》，京都：法藏馆，2000年，第188页。



用无方，以为应身；无为缘集，不住涅槃，名为报身；自体缘集，于二不二，名为法身。

明此三身，缘起平等，为一法身；此一法身，无身不身。若语报身，亦缘起平等，为一报身；报身备德，无身不身。应身亦尔，缘起平等，为一应身；应用圆极，无身不身。尔乃^①三身，一一各三。据法论三，三皆是法；就报辩三，三皆是报；据应论三，三皆是应。就法论者，谓法法、报法、应法；真如自实，为法中之法；行轨无差，名为报法；化道不改，名为应法。言报中三者，报报、法报、应报；修行成德，报中之报；各修证法，证法为己，名为法报；久修化物，用能以权，名为应报。就应三者，谓应应、报应、法应；权化改迷，应中之应；以德示修，名为报应；以理悟证，名为法应。^②

S.4303 强调法身是“理”，即自体缘集之“体”；报身是“德”，即无为缘集之“相”；应身是“随缘”，即有为缘集之“用”。同时，法、报、应三身亦各有三身，这与灵裕所说三身各具“体相用”是一致的。^③

S.4303 依通宗与通教判释“本有”“始有”佛性的差别，依“自体因果”强调“本有”说才是究竟的佛性论。S.4303《教理集成文献》说：

何者？夫惑情嗜理，自异成隔，理非其用，不名为身。若自以情息，于理无隔，法界缘起，便为自实之体。故以法为身，名为法身。是故《经》言“法界藏，即法身藏”也。^④

S.4303 强调“法界缘起”是通宗的思想，“此通宗中，乃是法界缘起、无障碍义，一切世间无能喻者”^⑤；而且引用《胜鬘经》的思想，^⑥主张因果一体而无差别，这是典型的如来藏缘起论。

S.4303 提出“唯有通宗大乘，乃得具足明于三佛”^⑦，这是依判教中的通宗立场阐释三身佛体相用与“法界缘起”；灵裕是依“真身佛”的修道主体展开阐释，因此二者仍然是有区别的。S.4303《教理集成文献》说：

① “乃”，原文为“为”，今依校本改。

② 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第 234-235 页。

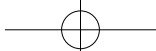
③ 《华严经文义记》卷六，《卍新纂续藏经》第 3 册，第 21 页中。

④ 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第 233 页。

⑤ 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第 240 页。

⑥ 《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》：“如来藏者，是法界藏、法身藏、出世间上上藏、自性清静藏。”（《大正藏》第 12 册，第 222 页中）

⑦ 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第 236 页。



若上根之流，入缘起法界，与一切诸佛，同其善根。则知八相成道，皆是如来法界行用、三昧法门。就体相用为三佛，此三种佛，皆是真实。若从缘影迹，随心存正，则是不实。依不实而说，分为三教；依实而说，是通宗教。^①

S.4303 强调按照通宗“法界缘起”之说，作为“体相用”的法、报、应三身皆为形而上的绝对真实，且三身各具“体相用”。S.4303 虽然提到“应身”，但是完全没有提到与“应身”相对的“真身”；《华严经文义记》卷六则 4 次提到“真身”。可见，S.4303 的缘集说、佛身观与灵裕《华严经文义记》卷六的思想有一致性，但 S.4303 的视野和思想结构完整性逊色于后者。

二、体融相融与体相用——地论学派重视《大集经》一系列的融即思想

目前敦煌遗书地论学派文献中，重视《大集经》一系除了强调通宗大乘、以《大集经》为圆教以外，更提倡体融相融与一即一切的融即思想，其中核心文献为 BD05755《融即相无相论》。^② 作为“五门”文献之一，《融即相无相论》与《大乘五门十地实相论》《大乘五门实相论》《仁王般若实相论》等在文献特征、思想结构、判教等方面具有一致性。^③ 因此，“相无相”就是“实相”，因为实相无相；“融即”是思想主题，“融”指“体融”和“相融”，“即”指“一即一切”。《融即相无相论》亦可称为“《融即实相论》”，这符合重视《大集经》一系的文献命名特征。

在“五门”之“融门”所包含的五法门中，“入不二法门”出自《维摩诘经》，“三空法门”出自《涅槃经》《大智度论》等，“十一空法门”出自《涅槃经》，“十八空法门”出自《大品般若经》，而“法界体性门”则出自《华严经》《大集经》《法界体性无分别经》《大宝积经·法界体性无分别会》等。所以，“融门”正是以不二、空以及法界体性为基础的诸法平等、诸法融即的思想。^④ 法上提出“法界平等”“一即一切”，灵裕《华严经文义记》卷六阐释“体相融同”“隐显”等圆融思想。然而法上《十地论义疏》和灵裕《华严经文义记》皆为残散文献，不足以显示他们圆融思想的整体面貌。《藏外地论宗文献集成》和《藏外地论宗文献集成续集》提供的资料，则有助于我们系统理解地论学派重视《大集经》一系列的融即思想。

① 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第 243 页。

② 昌如对该文本的思想进行过探讨，见《略述地论学派的“融”思想——以敦煌文献〈融即相无相论〉为中心》，《佛学研究》2014 年，总第 23 期，第 240-253 页。

③ 圣凯：《北朝佛教地论学派“转疏为论”现象探析》，《中国哲学史》2015 年第 3 期，第 15-24、55 页。

④ 青木隆：《地论宗の融即论と缘起说》，荒牧典俊：《北朝隋唐中国佛教思想史》，京都：法藏馆，2000 年，第 185 页。



首先，必须重视“虚通”一词，这意味着地论学派的融即思想是立足于“空性”。法上《十地论义疏》卷一说：“论其体也，则旷周法界，德无不备。略而言之，不出证教；寂用两行，妙绝虚通，名曰证道；用分殊能，故曰教道。”^①《十地论义疏》卷三提到：“不思議者，不思議出世间，虚通无碍，得为上也。”^②“虚通”被用于形容形而上本体的否定性与圆融无碍状态，是一种出世间的境界。“虚通”一词，曾出现于北凉昙无讖译经《佛所行赞》中，谓“清凉虚通道”，而且后来为法显译《大般泥洹经》所继承。^③在法上处，“虚通”是涅槃的形容词，体现了涅槃境界的否定性与无障碍。

重视《大集经》一系的地论师亦用“虚通”形容融即的境界。BD03106《大乘五门实相论》说：

问曰：此品何意而来？答曰：上《陀罗尼品》，正明总持之称；《不目旬品》，不动为号；《宝女品》，妙慧自在为用。《海慧品》，智慧虚通之能。《无言童子品》，寂绝众相之趣；《不可说菩萨品》，言辞路断，思求相绝，正明体证相应。《虚空藏品》，正明妙绝虚通，融齐一观，是非双泯。^④

“虚通”是最高境界的形容词，《大乘五门实相论》用之描述智慧与形而上本体。“智慧虚通”是指智慧具有去除执著、消除障碍的功能；“妙绝虚通”是指形而上本体与最高境界消融万物在现象层面的矛盾与对待，呈现出“齐一”“亡是非”的玄学式思维。

因此，“虚通”意味着地论学派融即思想深受老庄玄学的影响，通过空性的否定意义消融思想的是非矛盾与现象的差别对待，实现绝对真理与最高境界的无相、融即。“虚通”也是融即的特点，如法上《十地论义疏》说：“不退者，明真为虚，融无障碍。”^⑤“虚通”与“融”合成一词——“虚融”。所以，“虚融”成为隋唐佛教阐释圆融思想的重要词汇，智顗、净影慧远等人的著作中屡有提及，如《大乘义章》卷十九说：“诸义同体，虚融无碍”。^⑥

后来，在成玄英《南华真经疏》中，“虚通”一词被用来解释“至道”“道理”等。《南华真经疏》说：“虽有此德，理须法道虚通；故虽曰虚通，终归自然之术。斯乃理事相包，

① 《十地论义疏》卷一，《大正藏》第85册，第766页上。

② 《十地论义疏》卷一，《大正藏》第85册，第771页上。

③ 《佛所行赞》卷三，《大正藏》第4册，第21页下；《佛说大般泥洹经》卷三：“八种味者，常住法、寂灭法、不老、不死、清凉、虚通、不动、快乐，是八种味名大般泥洹。”（《大正藏》第12册，第868页上）

④ 青木隆、方广錡、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第523页。

⑤ 《十地论义疏》卷三，《大正藏》第85册，第780页下。

⑥ 《大乘义章》卷十九，《大正藏》第44册，第835页中。



用不同耳。是故示本能摄末，自浅之深之义。”^①又说：“虚通之道，无终无始，执滞之物，妄计死生。故《老经》云，迎不见其首，随不见其后。”^②成玄英以“虚通”形容形而上的“道”，体现“道”的超越性与永恒性。可见，地论学派融即思想与玄学具有交互影响的关系。

“虚通”境界的呈现，是基于“不二”的超越意义而呈现出法界平等。S.4303《教理文献集成》说：

言“缘起”者，向三种涅槃，一而是三，三而是一，一非一一，三非三三。如向二与无二，二无二相，故常二而无二；无二无自，故无二而常二。是以二无二相，而无法而不二；无一相中，无法而不一。一二斯融，名为自体无余。即体殊能，用有通塞，便是自体有余。其中若拟之自他、真应、权实，非可曲辩，当准而推之。^③

S.4303以通宗大乘的立场论述涅槃思想，方便涅槃通过修道对治烦恼而烦恼未尽，即是有余涅槃；性净涅槃彰显本来真实，无修无得，称为“无余涅槃”。此二涅槃仍有所对待，相对于“圆寂涅槃”，称为“有余”相。

所以，重视《大集经》一系的地论师阐释了“体用”和“体相”两重关系，性净涅槃（无余涅槃）和方便涅槃（有余涅槃）为体用关系；而“圆寂涅槃”和“法界缘起”为体，则前二涅槃为“相”。在“融即”的视域下，非三与三、不二与二之间形成“斯融”的关系，即是法界缘起。

“斯融”是“融即”的真正涵义，在《续高僧传》中有两个用例：“融实斯融”^④“万德斯融”^⑤；而在《藏外地论宗文献集成》中出现2次，在《藏外地论宗文献集成续集》中出现7次，主要为“一二斯融”“定慧斯融”“凡圣斯融”“染净斯融”“旨趣斯融”“法界斯融”“万德斯融”。“斯融”的核心思想是体融与相融，主要内容有修道论的定慧、染净、万德等“斯融”，境界论的法界、凡圣等“斯融”乃至“一即一切”，判教论的旨趣“斯融”，而其逻辑关系为“二而不二”或“三而非三”的“一二斯融”。“斯融”在隋唐佛教典籍中出现的频率不高，可见它是地论学派融即思想的专有名词。“斯”在汉语中有“这”“尽”的意思，P.2183《教理集成文献》提到“万患斯亡”^⑥“众善斯

① 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年，第233页。

② 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏》，第340页。

③ 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第226页。

④ 《续高僧传》卷二十，《大正藏》第50册，第605页中。

⑤ 《续高僧传》卷二十四，《大正藏》第50册，第637页中。

⑥ 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第73页。



备”^①，与“斯融”的用法一样，即是整体、全部的意思。“斯融”体现了重视《大集经》一系的圆融思想之特质：一、议题整全、涵盖广大，涉及到修道论、境界论与真理观等；二、具体而非抽象，涉及到主体的认识与心性转化。

“斯融”作为全部、整体的平等与圆融，涉及到本体与现象、现象与现象之间的关系。因此，重视《大集经》一系的地论师在“通宗大乘”的判教体系里，提倡“体融”与“相融”。S.613《教理文献集成》说：

言通宗教者，谓《涅槃》《华严》《大集》所辨体状者是。前言通者，相融故通。今之辨通，体融故通。然究之体实，旨明教一，圆音不二为宗。所契平等，体真一味，理唯如如，岂容异哉。但随根上下，别其浅深，寄言于三耳……语其通宗，要是返而彰体，方是其体既显，其六入门论一体一切体，体无不彰。语一义一切义，义无不显。一法一切法，法无不在。一理一切理，理无不穷。一道一切道，道无不通。语一不可以一相辨，论异不可以异相彰，一异所不易而恒一恒异，旨超三量，五分莫陈，六假弗拟其疏，四执罔知其踪。故余非其况，唯体是宗，故言通宗耳。言一体即是《华严》，一切体《涅槃》，体无不彰者即明《大集》。^②

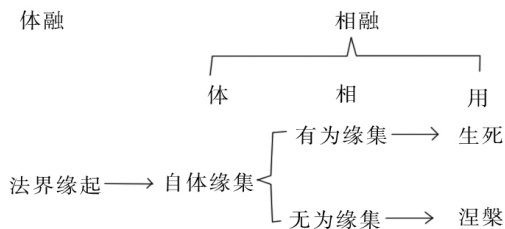
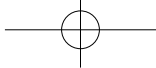
S.613 强调通教大乘是“相融”，说：“就通教之中，备明法界，但唯论其相也。”^③ S.613 所谓“相”是指一切对待相，乃至体、义、法、理、道等形而上范畴的“一”和“一切”之关系皆为对待的“相”。而通宗大乘也即《大集经》是“体融”。因此，在《大集经》“融即”“法界缘起”的视域下，才能实现“一即一切”的圆融无碍。

“体融”与“相融”的成立，与四种缘集说密切相关。灵裕《华严经文义记》、S.4303《教理集成文献》与《法界图》《法镜论》等依“法界缘起”成立有为缘集、无为缘集、自体缘集等；“法界缘起”为“体”，三种缘集为“相”，这是一重“体相”关系；“自体缘集”为“体”，“无为缘集”“有为缘集”为“相”，生死与涅槃为“用”，这是另一重“体相用”关系。图示如下：

① 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第 77 页。

② 青木隆、荒牧典俊、池田将则等：《藏外地论宗文献集成续集》，第 71-72 页。

③ 青木隆、荒牧典俊、池田将则等：《藏外地论宗文献集成续集》，第 72 页。



第一，“法”和“缘起”是“体相”关系，但是地论师依“法界”诠释“法”，所以“法界”为体，缘起为“相”。地论师由此提出“体相俱融”的思想，如 S.4303《教理文献集成》说：

夫无相者，无自相，无他相。缘寂名无他，体寂名无自，体相俱融，名无自他。缘寂之灭，凡有二种：一、对治故无，二、理本自无。对治无者，即是互无，是以涅槃之中，无如此无。理体自无者，生死者本自不有，非遣生死而为无。而言无者，理本自无。如此无者，三无相中，无他相也。体非对待，故非互无。^①

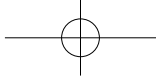
缘起视域下的“自他”关系，二者具有“非此即彼”的矛盾和对待特质；同时，二者具有“一体”的共在关系。因此，矛盾、对待与一体是同时成立的。自他是“非此即彼”的矛盾关系，故是“互无”，“此灭故彼灭”即为涅槃；其次，事物自身从“理”上而言是“自无”，是无自性的、非实体存在的，在逻辑上“理本自无”优先于“对治故无”；最后，事物从“体”上而言，是无自相。

重视《大集经》一系的地论师以“不二”“空”论证融即思想，因而“一体”的共在与“非此即彼”的矛盾是同时成立的，“一体”的内在结构中包含着“非此即彼”的矛盾，于是形成“矛盾”与“统一”的“即”——平等。^②“融门”的“不二”“空”皆是诠释对待、差别与矛盾，而“法界体性”则是诠释“即”。因此，“融即”便是诸法实相，亦即是无相。“平等”是地论学派固有思想，亦深具现代哲学意义。地论学派的“平等”思想内在蕴含着差别与矛盾，故差别即平等、矛盾即平等，这才是“体相俱融”的思想意义。

第二，“体相俱融”诠释了现象与现象之间、本体与现象之间、修道与境界之间的关系等全部内容。重视《大集经》一系的地论师将“体相用”或“体用”纳入“体相俱融”进行诠释，从而将本体与现象纳入修道论与境界论的范围，对之进行修道的观照，

① 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第227页。

② 陈荣灼以黑格尔辩证法的“具体的同一性”诠释华严宗“即”的思想。但是，重视《大集经》一系强调“一体”，而非“同体”，这是与华严宗不同的。见陈荣灼：《“即”之分析——简别佛教“同一性”哲学诸型态》，《国际佛学研究》创刊号，1991年，第6-11页。



获得主体的心性转变，由此才出现“染净斯融”“染净俱融”的思想。世间生死是杂染“法”，出世间解脱是清净“法”，二者的“相”分别有为缘集与无为缘集，二者皆为“自体缘集”所呈现的“用”。如 BD06378《十地经论疏》说：“染净斯融，不相乖净”。^① BD03443《大乘五门十地实相论》卷六说：“初地已前名之为‘染’，初地至十地名之为‘净’，圆寂涅槃以之为‘灭’。体集不二，随缘差别，故有染净众名之起也。”^② 染净的差别对待在于众生烦恼与修道心性的差异，而非体上有别，是谓“体集不二，随缘差别”。

“染净斯融”是通宗大乘的思想，是依“染净不二”而成立的。BD02316《涅槃经疏》说：

“方等经犹如甘露，亦如毒药”者，法界中有染法、有净法，菩提涅槃是净法，生死苦集是染法。今云净者是净法、非净相，染者是染法，非染相。凡夫到取不称其旨，违顺斯毒，诸佛菩萨体融无碍，违顺皆资，名曰甘露。^③

杂染与清净就“相”而言仍然具有根本的差异，而圆融、平等在于“法”“体”，二者形成“一体而又否定”的关系。因此，染净法是“体融”而“相非融”。

BD02224《涅槃经疏》亦强调染净作为“相”的差异，而在“体”是无障碍、平等。BD02224《涅槃经疏》说：“虽在境内净秽两殊，而不相碍共成一化，故得为秽耳。此是染净不二，何故不为此王说圆宗之致者，何不一注显无障碍之道也。”^④ 染净法也是“法界”之法，因此“染净不二”是“自体真集”，也是“万法体融，违顺斯道，悉是如来法界之行”。^⑤

“染净斯融”的成立是基于《大集经》的“圆宗”教理。智顗《法华玄义》卷十上提道：

有人称光统云，四宗有所不收，更开六宗。指《法华》万善同归，诸佛法久后要当说真实，名为真宗。《大集》染净俱融，法界圆普名为圆宗。余四宗如前。即是耆闍凔师所用。^⑥

“耆闍凔”即是“安廩”，为慧光门人。曾经到南朝，住钟山（今江苏省南京市东）耆闍寺。安廩曾为陈文帝讲《大集经》，可见他是地论师中重视《大集经》的一流。安

① 青木隆、荒牧典俊、池田将则等：《藏外地论宗文献集成续集》，第209页。

② 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第487页。

③ 青木隆、荒牧典俊、池田将则等：《藏外地论宗文献集成续集》，第496页。

④ 青木隆、荒牧典俊、池田将则等：《藏外地论宗文献集成续集》，第467页。

⑤ 青木隆、荒牧典俊、池田将则等：《藏外地论宗文献集成续集》，第470页。

⑥ 《妙法莲华经玄义》卷十上，《大正藏》第33册，第801页中。



廩的判教论提倡《大集经》也即“圆宗”为最高，认为其融会染净分别，显示法界为圆通无碍，普及群品。地论学派里，除了安廩以外，还有灵裕、宝象、玄琬都是《大集经》的研习者。可见，“体相俱融”“染净斯融”是地论学派重视《大集经》一系的圆融思想。

北周长安时期的地论学派重要文献 BD05755《融即相无相论》在“有执无执论第八”阐述了“染净斯融”的思想：

问曰：若取无为，无为染者，亦何能离执也？答曰：今就正宗解善，小异于前。凡一切法不问有为无为，皆是执着。但有为执重，无为执轻。若能解心满足时，知何者是有为，知何者是无为，一相融解有无本空。是以万惑不待遣而自灭，众烦不待断而自除，玄寂冥嘿，体绝形名。凡所不能凡，圣所不能圣，知所不能知，求所不能求，体非有无，不离有无，而非有无之所能执。自体无障，障无所障；自体无碍，碍无所碍，岂有何解可解？岂有何执可执？夫执者对于不执，不执不执者对于执。理中无执，亦无无执，执与不执，皆是悉情耳。^①

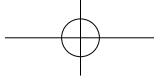
染净作为“相”，即心上“有为执”与“无为执”。无分别智解心现前时，破除差别对待相，即是“一相融解”“有无本空”。这是依非有非无、超名绝相的“染净不二”，实现烦恼的“不断断”，因为有执与无执皆是“心相”。《融即相无相论》提到自体无障无碍，可见真理意义的平等、修道心性的超越与境界的圆融无障碍是相应一致的。重视《大集经》一系地论师的体融、烦恼“不断断”等思想，与天台智顗的“圆教”思想一致。^②

第三，生死染法与涅槃净法作为“用”，依法界缘起的“体相俱融”则可直接转化为“体用融即”“体用不二”。BD03443《大乘五门十地实相论》卷六说：

“集智大”者，泛辨集有二种：一者体集，二者相集。有为缘集、无为缘集，此是相集。此中德他辨万用之本，以之为体集也。既云其集，体相云何？故第二出其体相，故辨“应化大”。“化”者，不实义，有为有相而非实，犹如于化。真集有用而无相，亦于化也。“加持”者，向虽明真集体相，犹如应化，能兴大用而无相。然此体相，必有所成，成有所办种种诸事故。

① 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第410页。

② 参见《四教义》卷一：“教圆者，正说中道，故言不偏也。理圆者，中道即一切法，理不偏也。智圆者，一切种智圆也。断圆者，不断而断无明惑也。行圆者，一行一切行也；大乘圆因，涅槃圆果，即因果而具足无缺，是为一行一切行。位圆者，从初一地，具足诸地功德也。因圆者，双照二谛，自然流入也。果圆者，妙觉不思議，三德之果，不纵不横也。”（《大正藏》第46册，第722页中）



有涅槃十地等行，名之为“持”。成则有其用，用则出于情表，以为“细微”入智。虽复当体备用，体是“细微”。由未能隐细现粗，睹深谓浅。^①

《大乘五门十地实相论》提倡三种缘集：有为缘集、无为缘集是“相集”，而自体缘集是“体集”。但是，有为缘集是有相非真实，无为缘集是无相而有用；所以，前者是体相结构，后者为体用结构。生死只是真如自体的幻化相，生死本身无体、非真实；而涅槃是无分别智证入真如自体所现起的“用”，真如与涅槃体用相即。在修道论意义上，在生死证入涅槃的过程中，修道者会实现从“体相”向“体用”的转化。

存在意义的生死是虚幻的，不具备任何真实功能，修道意义的生死则呈现了心性转化之“用”。所以，心性转化过程中的的染净法，皆是真如自体所现起的“用”。BD02316《涅槃经疏》说：

“如是三归性是我性”者，三用虽别，即体一也，故云“即是我之性”也。此一句偈正显如来性也。“若能谛观察我性有佛性”者，知实性缘起成种子义也。“入密藏”者，得入如来行也。“秘密”者，明在染不染，处净非净，而能为染净之用，名隐义道，故云“秘密”也。“知我及我所”者，议体用两分也。“是人已出世”者，理显成用，出于重玄也。^②

修道意义的染净法是“如来行”，是真如佛性所显现的“用”；而认识论意义的我、我所，因为烦恼的对立呈现出“体用两分”；在初地的出世位上，真如理现起真实“用”，是玄妙的形而上境界。所以，初地之前，真如“自体”现起杂染“相”，并处于“体用两分”的凡夫状态；初地出世位，真如与无分别智“理智不二”、圆融无碍，实现“体用相即不二”。

在修道论与解脱论中，“体用两分”与“体相不融”意义相同，而“体用相即不二”则与“体相俱融”是一致的。如 BD06378《十地经论疏》说：

七识中，心不即理，体相不融。今第二即理真照，不同七识心不即理。第三句自性本净，不同七识先染后净。“自言尊者”，还道七识，佛以为尊，不同于此也。“第四不同声闻辟支”者，声闻从教道以兴悟。若住教，同声闻。辟支穷缘寂，若住证，同辟支。今证而是用，用而是证，证用两融，成不住道。^③

七识位即初地以前的染位，心有分别，与真如理不能融即无碍；同时，在“教”

① 青木隆、方广鋈、池田将则等：《藏外地论宗文献集成》，第485页。

② 青木隆、荒牧典俊、池田将则等：《藏外地论宗文献集成续集》，第497页。

③ 青木隆、荒牧典俊、池田将则等：《藏外地论宗文献集成续集》，第198页。



上有所证，即有“住”而非“圆”。至八识的真如位，如 BD06378《十地经论疏》说：

故若据对治，解入相应。若语旨实，自体相应。“善随顺故”者，教道无碍，殊能之行，万德斯融，称周法界也。“字句圆满不增不减”者，詮义成就，称理而彰也。亦云证詮，证道圆统，古今莫二，万德斯融，寂用平等，无所缺然，显在内心，故言“相应”也。^①

地论师是依修道论与境界论去阐释“体用相即不二”与“体相俱融”，而非基于存在论意义的诸法万物。在心性的实践修道中获得的“相应”“斯融”“平等”“无碍”等都是显现于主体心性的境界与“洞识”。众生根机差别而现起的不同实践，但是皆能获得圆满具足的功德，即“万德斯融”。主体的心性智慧与真理冥合为一，超越历时性，即“寂用平等”。

但是，体用观念更符合中国固有的思想观念，“体用融即”“体用俱融”“体用平等”等成为隋唐以来中国佛学在形而上层面最为流行的观念，“体相”“体相俱融”等观念反而淡出隋唐佛学。因为缺乏“体相俱融”的修道论意义，“体用相即”之说完全从修道论与境界论转化为存在论。有关生死与涅槃关系的讨论亦忽略二者的相互否定而直接提倡“具足”“含摄”义，即存在论意义的“体用相即”。

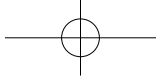
三、结语：《大乘起信论》与地论学派的思想脉络

关于《起信论》的产生，日本学者大竹晋提出最新的看法。他认为《起信论》的作者是一位有着清楚明晰的头脑、超强的逻辑思辨能力和高超的佛学素养的北朝人，由于不能通过梵文直接接触印度佛教，故而主要利用菩提流支汉译的经论以及讲义录作为素材，将在印度尚未统一的《究竟一乘宝性论》中的如来藏思想与《入楞伽经》中的如来藏思想在中国北朝这一特定的佛学背景下进行了首次融合与统一。简而言之，《起信论》是在 543 年到 549 年间由北朝人依据北朝汉文佛教文献所撰述而成。^②

大竹晋采取了语词与概念的对照方法，得出了似乎令人信服的结论，但是他无法解释《起信论》的中心在于“一心二门三大”解释结构的渊源。但是，地论学派的灵裕以及重视《大集经》一系 S.4303《教理集成文献》、《法界图》、《法镜论》等提倡“四种缘集”，“法界缘起”为“体”，三种缘集为“相”，这是一重“体相”关系；“自体缘集”为“体”，“无为缘集”“有为缘集”为“相”，生死与涅槃为“用”，这是

① 青木隆、荒牧典俊、池田将则等：《藏外地论宗文献集成续集》，第 211 页。

② 大竹晋：《大乘起信论成立問題の研究——〈大乘起信論〉ははからパッチワーク》，东京：国书刊行会，2017 年，第 482-487 页。



另一重“体相用”关系。体融相融、体相用与《起信论》“一心二门三大”的诠释模式有高度的一致性，这为解释《起信论》的产生提供了最坚实的思想渊源。同时，现存灵裕唯一著作《华严经文义记》，撰于北齐天保十年（559），与大竹晋所说的时间相近。当然，如何通过更多的文献、历史线索、思想脉络推进《起信论》的研究，则需要进一步的努力。



论天台湛然对窥基“五性各别” 及“三乘真实”思想的评破

——以《法华五百问论》为中心

于洋洋^①

【摘要】在中国佛教思想史的发展过程中，天台与唯识的思想争论主要有两次：第一次是智者大师在创立天台思想时对摄论学派（属唯识古学）的评破，具体内容则散见于智者的相关作品中；第二次则是唐代时期天台宗与慈恩宗（属唯识今学）两家的争论，代表人物分别是湛然与窥基，为了对破窥基所写的《法华玄赞》，湛然特地作《法华五百问论》来评破窥基解释《法华经》的立场，两家争论的焦点内容则集中在“一性皆成或五性各别”“一乘究竟或三乘究竟”上，本文即以天台湛然的《法华五百问论》为中心，从天台的思想立场出发，来看湛然对窥基在《法华玄赞》中所持“五性各别”及“三乘真实”思想的评破。

【关键词】湛然；窥基；《法华五百问论》；一性五性；一乘三乘

一、湛然造《法华五百问论》^②的思想背景与要旨

天台宗由智者大师所创立，在南北朝及隋代时天台思想与法华学说曾大放异彩，智者之后的章安灌顶大师也仅能守成，后来天台宗一直衰弱，直到唐代天台九祖荆溪湛然（711-782）时迎来天台思想的中兴。但在唐代最兴盛的佛教宗派是随着玄奘西学归

① 作者简介：南京大学哲学系 2019 级博士在读。

② 湛然的《法华五百问论》现收于《卍续藏》第 56 册，在中土曾受唐武宗会昌五年（845）的废佛事件影响而散佚，幸有遣唐僧圆载于 843 年托其从僧仁好传入日本而得以留存。现出版有释真定撰的《法华五百问论校释》（上、下册），据本书序言部分池田鲁参所述：“该书的出版包含两项重大意义：第一，是为撰者湛然歿后第一本中文注释书；第二，是《五百问论》在中国佚失一千二百年后，首次以校本形式公开于中国”。[释真定撰：《法华五百问论校释》（上、下），上海古籍出版社]本文所引用到的《五百问论》的内容即主要以《卍续藏》为底本，以释真定《法华五百问论校释》为参考。



来后的译经事业而开创并由弟子窥基（632-682）所创宗的慈恩宗，并且，由于唐王朝的支持，慈恩宗的活动范围以京城长安（今西安）为中心在汉地影响广大。在窥基大师的作品中，曾做过一部《妙法莲华经玄赞》（下文简称《法华玄赞》），是从慈恩宗唯识学的思想立场出发来讲解和注释《法华经》，鉴于慈恩宗在唐代的兴盛，窥基在《法华玄赞》中对《法华经》的解释成为长安一带理解《法华经》的主要注疏。故而，在湛然所处的年代，虽然窥基大师已经去世，但为了中兴天台、重新争取到天台思想对《法华经》的解释权，湛然势必要站在天台教学的立场上来对唯识学派窥基在《法华玄赞》中解释《法华经》的观点做出回应与评破。在《重刻〈五百问论〉序》中，就总结了湛然作《法华五百问论》（下简称《五百问论》）的背景及用意。

若慈恩基师，专据《深密》，主张瑜伽，以三时教该括一化，三无二有，统辖众机，其极遂至乎，以一乘为权，三乘为实矣。斯旨也，始与我所弘《法华》之者，戛戛乎不兼容焉，则不得不作，为《玄赞》别立一家之说也……或不幸而宝器受粗食者乎？是论主之所以深忧远虑，而有此造也。^①

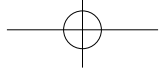
这段话的意思是说，慈恩系的窥基大师在《法华玄赞》中，依于《解深密经》中的说法，而以三时教^②来判摄一切佛法。此外，窥基承袭的是玄奘所译《成唯识论》中护法一系的观点，将众生之根性分为五类：声闻乘种性、缘觉乘种性、菩萨乘种性、不定种性及无种性。在这五类众生中，定性二乘（声闻种性与缘觉种性）与无种性者属于三种无佛性众生之列，必定不得成佛，而菩萨种性与不定种性则属于两类有佛性众生之列，此即为窥基“三无二有”的“五性各别说”。此外，基于五性各别的立场，窥基亦主张“一乘为权，三乘为实”，认为一乘为佛的方便说，以三乘为佛的究竟真实说。而以《法华经》为宗骨的天台学人则主张众生“一性皆成”，以一乘为究竟、三乘为方便，比如在《法华经·常不轻菩萨品》中即通过常不轻菩萨而为一一切众生而授记言：“我不敢轻于汝等，汝等皆当作佛”^③，此外在《法华经》中多处也提到“唯有一乘法，无二亦无三”^④之

① 《法华五百问论》卷1，X56，no. 939，p. 600a13-22 // R100，p. 666a7-16 // Z 2:5，p. 333c7-16。

② 三时教：法相宗之说，系窥基根据《解深密经·无自性相品》之三时说而立。依《成唯识论述记》卷一所说，三时分别为：（一）第一时教，释尊于初时为发趋声闻乘者宣说四谛之理，称为第一时有教。指《阿含经》等所说“我空法有”之旨，谓一切存在均由因缘所生灭，故无实体，然实有构成存在之要素，故称有教，指小乘。（二）第二时教，释尊为发趋大乘者讲说“诸法皆空”之理，如《般若经》等之说，谓一切万法本来即为空，此系否定之教法，称为空教，指大乘空宗。（三）第三时教，释尊普为发趋一切乘者讲说中道之义，如《华严经》《解深密经》等，以三性、三无性之说，谈空之真意，肯定非有非无之中道，故称中道教，指唯识宗。此三时教中之初时有教与第二时空教称为方便未了义教，则第三时中道教称为真实了义教。

③ 《妙法莲华经》卷6“20·常不轻菩萨品”，T09，no. 262，p. 50c22-23。

④ 《妙法莲华经》卷1，T09，no. 262，p. 8a17-18。



类的经文。

因此，若以慈恩窥基的观点来对比天台对《法华经》的解释，窥基所持的三乘究竟说及五性各别说与天台所主张的一乘为究竟、所有众生“一性皆成”的观点大相径庭，甚至可以说两家在对《法华经》的理解上根本无法相容。因此，为了对破慈恩窥基在《法华玄赞》中的观点，湛然特造《五百问论》，从天台教学的立场出发来对窥基所释《法华玄赞》的主张进行评破，此即为湛然造《五百问论》的思想背景。

此外，据《重刻〈五百问论〉序》中所言，湛然评破窥基的条目虽多，但《五百问论》的内容主旨只有三个，其中，最重要的一个就是“开显正意，为决定声闻而翻判属有性”^①，即通过对窥基的评破，开显法华圆教“一性皆成”之正意，以对破慈恩大师窥基所持的决定声闻无有佛性、众生五性各别的立论。以上即是湛然创作《五百问论》的背景与思想要旨，下文则具体来看湛然在《五百问论》中对窥基《法华玄赞》五性各别及三乘究竟思想的评破。

二、湛然对窥基五性各别说的评破

《法华经》中有佛为声闻授记、常不轻菩萨为众生授记的内容，在天台看来，这开显了声闻亦有佛性，众生一性皆成的正意。但据慈恩大师窥基五性各别的立场来看，定性二乘及无种性者不能成佛，那么，窥基在释《法华经》时该如何解释《法华经》中“佛为声闻授记”的说法呢？《法华玄赞》中，窥基通过引用世亲《法华经论》中四种声闻的解释来进行说明。

四种声闻的说法本来出自世亲菩萨所造、元魏勒那摩提共僧朗等译的《妙法莲华经论优波提舍·譬喻品》（简称《法华经论》），在《法华经论》中世亲将声闻分为四种：

言声闻授记者，声闻有四种：一者决定声闻；二者增上慢声闻；三者退菩提心声闻；四者应化声闻。二种声闻，如来与授记，谓应化声闻、退已还发菩提心者。决定、增上慢二种声闻，根未熟故，如来不与授记。菩萨与授记，菩萨授记者，方便令发心故。^②

按照世亲的解释，声闻可以分为：决定声闻、增上慢声闻、退菩提心声闻与应化声闻四种。世亲在《法华经论》中解释称，《法华经》中所说的佛为之授记的声闻，指

^① 《法华五百问论》卷1，X56，no. 939，p. 600a23-24 // R100，p. 666a17-18 // Z 2:5，p. 333c17-18。

^② 《妙法莲华经论优波提舍》“譬喻品第三”，T26，no. 1520，p. 18b8-14。



的是后两种声闻（退菩提心声闻与应化声闻），而前两种声闻（决定声闻与增上慢声闻）由于根机未熟的缘故，故而，如来不为之授记。

窥基在《玄赞》中也对世亲所说“四声闻”的含义做了解释：

后破执者，声闻有二：一决定种性，得声闻果，定入无余，身灰智灭。故诸经云：“余人善根涅槃时尽，菩萨善根不尔。”二退已还发大菩提心。初是定性、后不定性。然《瑜伽》及《法华论》说声闻有四：一决定种性，亦名趣寂。二增上慢，此是凡夫得第四禅谓阿罗汉。三退已还发大菩提心，亦名不定种性。且法华会得记声闻，名退菩提心，舍利弗等皆是此类，故《经》自云：告舍利弗：我昔教汝志愿佛道，汝今悉忘，而便自谓已得灭度”；《优婆塞经》说：“舍利弗修大乘道，经六十劫，因施眼故，大行难成，退求小果”；鹞子亦言，世世已曾从佛受化。“化城喻品”说十六王子所教化众生过去结缘之始，由是故名退菩提心，非不定姓皆是退类，亦有昔日未求于大，今者但从小果趣大，不定姓故。四者应化，应化非真，《摄大乘》说：“诸大菩萨及佛等化示为声闻，引实声闻向大乘故，富楼那等，即其类也。”^①

按照窥基的理解，所谓决定声闻指的就是定性声闻，即那些通过修习小乘法证得声闻果位的圣者，并且定性声闻在证得小乘果位之后就灰身灭智、入无余涅槃了，不可能再回小向大了，因此窥基亦称之为“趣寂声闻”。所谓退菩提心声闻就是指的不定性声闻，即那些原本曾发菩提心的菩萨，因疲厌生死而退失大乘心、证得声闻果的声闻，此种声闻虽曾从大乘退到小乘的修行，但在证得声闻果位后又重新回心向大^②。所谓增上慢声闻，指的是那些证到第四禅的凡夫，明明未证得阿罗汉果却称自己已证得阿罗汉果者。而所谓的应化声闻则是指佛菩萨为化导众生，而化现为声闻之身，以引导众生进入大乘修行的声闻。因此，在四种声闻中，由于应化声闻是佛菩萨的化现、并非真实，而增上慢声闻仅是证得四禅却并未证得声闻果的凡夫，故而，在四种声闻中，其实只有定性声闻和退菩提心的不定性声闻才是真正证得了声闻果的。

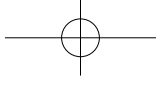
按照世亲在《法华经论》中解释称，佛不与之授记的决定及增上慢两种声闻，是由于其根机“未熟”的缘故，下面来看窥基是如何理解世亲此说的。

《论》云：决定、增上慢，根未熟故。释云：其趣寂者，元无大性，亦非不轻与记之限。乃引例云：如《般若经》，皆令入于无余涅槃，非皆尽入。^③

① 《妙法莲华经玄赞》卷1“序品”，T34，no. 1723，p. 652c6-24。

② 按照窥基的理解，不定种性回心向大即可以在有学位回心，也可以在无学位回心。

③ 《法华五百问论》卷1，X56，no. 939，p. 601c8-10 // R100，p. 669a8-10 // Z 2:5，p. 335a8-10。



窥基为了例证“定性声闻无有佛性”的论点，在《法华玄赞》中将世亲所说的佛不与之授记的决定声闻（即趣寂声闻）解释为“其趣寂者，元无大性”。“大性”即佛性之意，意思是说佛不与之授记的决定声闻，原本就没有成佛之可能性，佛为之授记的退菩提心声闻（即不定性声闻）才是有佛性的。因此，这样看来，窥基是通过将佛为声闻授记的范围具体定位到不定性声闻身上来解释《法华经》的。这样的话，窥基论证的逻辑就是定性声闻、定性缘觉及无种性者都是无佛性、不得成佛的，只有菩萨种性与不定种性才有佛性，当得作佛。

此外，窥基还引用了罗什译的《金刚般若波罗蜜多经》^①中所说的“我皆令人无余涅槃”之句来解释，并称“皆令人”为“非皆尽人”之意，意思是说并非所有一切众生都能入无余涅槃、也并非一切众生都有佛性。但湛然并不赞同窥基的说法，而是认为，窥基此说是错解了世亲在《法华经论》中的原义，故而在《五百问论》中对窥基的说法评破称：

今谓：违经背论，徒引他文。《般若》现云皆入，而反云不尽，《论》云未熟，而改云无。如树上菓，菓未熟时，与元无菓，其理同耶？^②

湛然认为，窥基的解释既违背了《法华经》《金刚般若波罗蜜多经》中所说的意思，又错解了世亲《法华经论》中所说的意思，因此，窥基所引的经证也并不能为其说明“定性声闻无有佛性”的主张。那么，窥基的哪些解释在湛然看来是“违经背论”的呢？从《五百问论》中湛然的评破可知，1. 湛然认为窥基错解了《金刚般若波罗蜜多经》中所说的“皆入”，将“皆入”解释为“不尽入”属于错解经意。2. 湛然认为窥基错解了世亲在《法华经论》中对《法华经》佛为声闻人授记的解释，因为世亲在《法华经论》中说的是，由于决定声闻与增上慢声闻根机未熟的缘故，佛才不与此二类声闻授记，窥基则是将世亲所说的根机“未熟”错解为“不熟”，即将其理解为决定声闻及增上慢声闻“无成佛之根性”，湛然认为，这种错解就如同将树上的果子还未成熟之语错解为树上本无果子那样的错误。

除了上面湛然评破的内容之外，在《五百问论·卷中·譬喻品》的第十五问中湛然也提到了窥基将世亲所说的“未熟”理解为“不熟”的主张，湛然对此也有如上类似的评破：

^① 《法华玄赞》中窥基的原话是“如《般若经》，我皆令人无余涅槃”，但据搜索查询《般若经》中并无此句，只在罗什所译的《金刚经》中有“若非有想非无想，我皆令人无余涅槃而灭度之”的说法，因此，窥基在《玄赞》中所说的《般若经》应是《金刚般若波罗蜜多经》的简称。

^② 《法华五百问论》卷1，X56，no. 939，p. 601c10-12 // R100，p. 669a10-12 // Z 2:5，p. 335a10-12。



问：论四声闻，其二与记，二不与记，根未熟故。应当此二后时熟耶？答曰：未者不也，永不与故。今谓：《论》文但云根未熟故，如来未记，此唯现在未记名“不”。《论》又云：菩萨与记，菩萨方便令发心故，故知不得云永不发。故知《论》文真得经旨，故以灭想，彼土得闻，如何曲释以未为永？若尔，应当种未熟时，名为不熟？怀任未生，名为不生？如人未死，名不死耶？^①

湛然此段对窥基的评破主要是通过引用世亲《法华经论》中的说法，认为窥基错解了世亲所释《法华经》的本意，认为世亲所说的根未熟并不是不熟之意，因为在《法华经论》中世亲就说到了，佛虽不与这两类声闻授记，但是常不轻菩萨却为了令这两类声闻发菩提心而设方便为其授记，故而，世亲本意并不是说这两类佛没有为之授记的声闻是永远不会发菩提心的。故而，湛然认为，若这样解释的话，世亲在《法华经论》中表达的意思是四种声闻都具佛性、皆可真正发心而成就佛道，这样的话，世亲则是真正理解了《法华经》中佛为声闻授记、常不轻菩萨为一切众生授记的精神——即定性声闻也具佛性、也当作佛，乃至一切众生一性皆成。相反，如果像窥基那样错解“未熟”为“永不熟”的话，岂不是就像称种子未熟时即错解为“不熟”将怀孕未生时即错解为“不生”、将人未死时错解为“不死”那样荒谬吗？

除了将世亲《法华经论》所说的“未熟”解释为“不熟”之外，窥基在《法华玄赞》中又以定性声闻趣寂入灭为由来解释定性声闻为何无有佛性：

菩萨与记，虽复总言：汝行菩萨道，当得作佛。《论》言：与记令发心故。退菩提心正当根熟，为说一乘，正破其执。应化非真，无执可破，示相可尔。其增上慢，既是异生，根现未熟，故佛不与记。菩萨与记者，即常不轻为具因，记令信有佛姓，复渐发心修大行故。其趣寂者，既无大乘姓，何得论其熟与不熟？应言趣寂由无大姓，根不熟故，佛不与记。菩萨与记，具理姓因，渐令信大，不愚法故。非根未熟，后可当熟，故非菩萨与记，令发趣大乘心，言当作佛。菩萨愿心方便化之令生信意，如《般若经》：“我皆令入无余涅槃，非皆入尽”，菩萨记于趣寂亦尔。^②

窥基认为，佛并不为趣入寂灭的二乘人授记，因为定性二乘在证得阿罗汉与辟支佛果后就入灭了，不可能再回心向大了。因此，窥基认为，《法华经·常不轻菩萨品》中，常不轻菩萨为一切众生授记作佛说：“我不敢轻于汝等，汝等皆当作佛”^③之语是

① 《法华五百问论》卷2，X56，no. 939，p. 628a14-20 // R100，pp. 721b18-722a06 // Z 2:5，p. 361b18-6。

② 《妙法莲华经玄赞》卷1“序品”，T34，no. 1723，pp. 652c26-653a11。

③ 《妙法莲华经》卷6“20 常不轻菩萨品第二十”，T09，no. 262，p. 50c22-23。



属于常不轻菩萨的愿心方便之语，是为了令趣寂的定性二乘能信解大乘、不愚于法而说的，属于大菩萨的愿心方便之说，非真实究竟之语，就像《金刚般若波罗蜜多经》中“我皆令入无余涅槃而灭度之”之语并非是佛真的令一切众生尽入涅槃的意思，与之类似，窥基认为，《法华经》中常不轻菩萨为众生授记之语也并不是真的认为趣寂的定性二乘也有佛性，因此，不能将常不轻菩萨之语理解为定性二乘只是现在根机未熟，但待将来也当圆熟作佛之意。但湛然的理解则与窥基的解释刚好相反，在《五百问论》中湛然继续评破说：

今谓：《论》文此二同为未熟，未熟则是后时必定当熟。若趣寂永沈，则上慢永没。上慢教无长没之文，则趣寂义无永沈之理，何事未熟该于二人，元无独在趣寂？若其二人永沈长没，何以菩萨令解令发？^①

湛然认为，世亲在《法华经论》中之所说的“未熟”之语恰恰意味着将来必定“当熟”，只是现在根机未熟的缘故而还未熟。如果按照窥基所说，趣寂的定性二乘永远不可能再回心向大作佛的话，那么，世亲所说“四声闻”中的增上慢声闻（即未证谓证的凡夫）也应该是永远不得作佛的。既然窥基在解释增上慢声闻的时候并没有说增上慢人是永无佛性的，因此，既然佛同样是不与这两种人授记，既然增上慢人不是永无佛性的，那么，趣寂的定性二乘也没有永无佛性的道理。不然的话，为什么窥基在说根机“未熟”的时候是含摄了定性声闻与增上慢声闻，而在判释二者有无佛性的时候却只说了趣寂的定性二乘是没有佛性的，却并没说增上慢声闻是永不作佛的呢？接着，湛然又借常不轻菩萨为众生授记之语而评破窥基说：如果定性声闻和增上慢声闻是永不作佛的，那常不轻菩萨为什么还要为了让定性声闻信解大乘法、为了让增上慢声闻能发菩提心而为之授记呢？也就是说，如果按照窥基那样理解的话，既然定性二乘没有佛性、不得作佛，那常不轻菩萨的授记岂不是多此一举吗？

为了给自己的观点提供例证，窥基在《法华玄赞》中除了引用世亲《法华经论》中的说法之外，还引用了一些大乘佛经中的说法来做证明。

又曰：《楞伽》五性三乘及以定性、无性，无性即是阐提之人。《胜鬘》四性，亦复如是。^②

这段话中，窥基引用《楞伽经》及《胜鬘经》等经中定性、不定性及无种性的说法来支持自己五性各别的学说。文中所引的《楞伽》指的是菩提留支所译的《入楞伽经》，

① 《法华五百问论》卷1，X56，no. 939，p. 601c16-20 // R100，p. 669a16-2 // Z 2:5，p. 335a16-2。

② 《法华五百问论》卷1，X56，no. 939，p. 604a10-11 // R100，p. 673b16-17 // Z 2:5，p. 337b16-17。



原文是说：“复次，大慧！我说五种乘性证法。何等为五？一者，声闻乘性证法；二者，辟支佛乘性证法；三者，如来乘性证法；四者，不定乘性证法；五者，无性证法。”^①窥基以此段文字中能证涅槃的五种乘性来作为五性各别说的经证。另外，窥基所引的《胜鬘经》“四性”是说：“又如大地持四重担，何等为四？一者大海，二者诸山，三者草木，四者众生。如是摄受正法善男子善女人，建立大地，堪能荷负四种重任，喻彼大地。何等为四？谓离善知识、无闻、非法众生，以人天善根而成熟之；求声闻者授声闻乘；求缘觉者授缘觉乘；求大乘者授以大乘。”^②这段话是将众生分为四类，三乘分别为其中三类，第四类即“离善知识、无闻、非法众生”，窥基则是将这一类众生理解为无三乘性之众生，即无种性者。

对窥基所引的经证，湛然在《五百问论》中即依据天台判教来对窥基的论证进行评破：

今谓：此并犹在不了、抑扬教故，不可引权以证实教。^③

所谓“抑扬教”即五时教^④中之第三时教，属赞扬菩萨、抑挫声闻之教法，若将其置于天台判教中，对应的则是化法四教之别教。因此，天台湛然认为，窥基引作为经证的《入楞伽经》及《胜鬘经》判释为不了义的抑扬教（即别教），但作为诸经之王的《法华经》则属圆教^⑤所摄。故而，湛然从天台判教的角度出发，认为窥基所引为经证的这些佛经中的教法都只是方便权说而已，是不究竟的，不能用这些方便权说（别教所摄）的不了义经教来诠释圆教所摄之《法华经》的究竟了义教法，并以此来彰显天台所持众生一性皆成的主张、反对窥基“五性各别”的思想。

① 《入楞伽经》卷2“集一切佛法品第三”，T16，no. 671，p. 526c8-11。

② 《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》，T12，no. 353，p. 218b7-14。

③ 《法华五百问论》卷1，X56，no. 939，p. 604a11-12 // R100，p. 673b17-18 // Z 2:5，p. 337b17-18。

④ 刘宋时代，慧观主张佛教有顿教与渐教二种，顿教是专以菩萨为对象，使其立刻成佛之教，如《华严经》。对于声闻、缘觉二乘之人，次第导入悟境所说之教，称为渐教，依所说之顺序，渐教之内容又分为：（一）三乘别教，又称有相教。即为三乘之人分别说四谛、十二因缘、六度之个别教，如《阿含经》。（二）三乘通教，又称无相教。即共通三乘之教，如《般若经》。（三）抑扬教，又称褒贬抑扬教。即赞扬菩萨，贬抑声闻之教，如《维摩经》《思益经》等。（四）同归教，又称万善同归教。即开会三乘而归于一佛乘之教，如《法华经》。（五）常住教，又称双林常住教。即主张佛性常住之教，如《涅槃经》。此说为我国判教之嚆矢，流行于江南，刘虬、僧柔、智藏、法云等诸师均承袭此说，僧宗、宝亮等复以之配于《涅槃经》所说五味之譬喻，至天台智顗而集其大成。又北地慧光所立之四宗教判，亦以此五时教为其本据。（参考《佛学大词典》“五时教”词条）

⑤ 天台圆教对应五时教中第四时的万善同归教。



三、湛然对窥基“三乘真实”说的评破

唐代唯识与天台的争论除了一性五性思想之外，两家争论的另一个关键点是一乘究竟还是三乘究竟的问题，并且从思想上来看，一乘三乘的问题与一性五性的问题也是紧密相关的，在湛然的《五百问论》中也多次对窥基的“三乘真实、一乘方便”思想进行评破。下文则从《五百问论》中湛然的几个问难来看湛然与窥基在此一乘三乘问题上的分歧，并分析湛然评破窥基的论点。

从法华圆教的立场来看，一切众生一性皆成、皆当作佛，因此，众生们走向解脱的道路也并没有三乘之别、本质上也只有一佛乘。而若以窥基五性各别为立场的话，五种性中的定性二乘（声闻与缘觉）及无种性者无有佛性，不得成佛；菩萨种性与不定种性有佛性，那么，既然有不得成佛的定性声闻及缘觉，那么，就解脱之道来说，势必要有三乘解脱法门才能概括尽一切解脱众生，而不能只能有一佛乘。因此，若这样理解的话，窥基又该如何解释《法华经》中所说的“唯有一乘法，无二亦无三”^①“诸佛以方便力，于一佛乘分别说三”^②等经文内容呢？

若从《法华经》中的内容来看，理解一乘三乘问题的关键点是在于如何理解《法华经》中“火宅譬”中所说的牛车与大白牛车所指是否相同，这样的话，湛然与窥基的分歧就回溯到了在理解及诠释《法华经》“火宅譬”时，将其理解为是“三车”还是“四车”、最终是“会三归一”还是“会二归一”的问题上了。

具体说来，在《法华经》卷2“譬喻品”中讲到了一个“火宅譬”，大意是说长者为了救拔三个沉迷于游戏而不知出离火宅的儿子，使其得免火难，而分别许以羊车、鹿车、牛车来引诱三子出离火宅，但待三子从火宅出来之后，长者并没有以羊车、鹿车、牛车分别赐予诸子，而是等赐诸子以一大白牛车^③。那么，长者最初许以诸子的三车中

① 《妙法莲华经》卷1，T09，no. 262，p. 8a17-18。

② 《妙法莲华经》卷1“方便品第二”，T09，no. 262，p. 7b26-27。

③ 这段话在《法华经》中对应的经文为：“尔时长者即作是念：‘此舍已为大火所烧，我及诸子若不时出，必为所焚。我今当设方便，令诸子等得免斯害。’父知诸子先心各有所好种种珍玩奇异之物，情必乐着，而告之言：‘汝等所可玩好，希有难得，汝若不取，后必忧悔。如此种种羊车、鹿车、牛车，今在门外，可以游戏。汝等于此火宅、宜速出来，随汝所欲，皆当与汝。’尔时诸子闻父所说珍玩之物，适其愿故，心各勇锐，互相推排，竞共驰走，争出火宅。是时长者见诸子等安隐得出，皆于四衢道中露地而坐，无复障碍，其心泰然，欢喜踊跃。时诸子等各白父言：‘父先所许玩好之具，羊车、鹿车、牛车，愿时赐与。’舍利弗！尔时长者各赐诸子等一大车，其车高广，众宝庄校，周匝栏槛，四面悬铃；又于其上张设幔盖，亦以珍奇杂宝而严饰之，宝绳绞络，垂诸华缨，重敷蜿蜒，安置丹枕。驾以白牛，肤色充洁，形体殊好，有大筋力，行步平正，其疾如风；又多仆从而侍卫之。所以者何？是大长者财富无量，种种诸藏悉皆充溢，而作是念：‘我财物无极，不应以下劣小车与诸子等。今此幼童，皆是吾子，爱无偏党。我有如是七宝大车，其数无量，应当等心各各与之，不宜差别。所以者何？以我此物，周给一国犹尚不匮，何况诸子！’是时诸子各乘大车，得未曾有，非本所望。”《妙法莲华经》卷2“譬喻品第三”，T09，no. 262，pp. 12c04-13a1。



的牛车与后面实际所赐诸子的“大白牛车”是否相同呢？对此譬喻理解的不同，即直接导致了窥基和湛然对《法华经》之教法在会二归一或会三归一，一乘究竟或三乘究竟上理解的分歧。

窥基在解释“于一佛乘分别说三”时称之为“于一大乘分别说三”^①，“大乘”即指三乘中的菩萨乘，因此，窥基认为《法华经》中表达的是将声闻和缘觉之二乘会入大乘（菩萨乘）的“会二归一”思想。在《五百问论》中，湛然也不止一次提到了窥基这样的理解及其对窥基的评破。

果记利者，即为三机。世尊三周说一乘义，会二、破二以利益今。^②

又《经》下言：今此经中唯说一乘，故以破二、会二归于一乘，为《法华》之正主，故三周说，逗彼三根。^③

在窥基“会二归一”的理解中，三乘中的声闻、缘觉之二乘属于小乘，菩萨乘属大乘，《法华经》中所说的一佛乘也属大乘，这样，菩萨乘与一佛乘其实就是同一个。那么，为什么要会二乘入于大乘呢？因为在《法华经·化城喻品》中的经文就说到，证得了声闻与缘觉仅仅是到了化城，而化城只是佛为了度化二乘所施设的方便善巧而已，并非到达了究竟宝所，因此，二乘最终还是需要转入大乘的修行才能成佛。对这类需要施设化城的二乘来说，只是先修二乘之行，待证得二乘果位以后又回心向大，转向大乘菩萨道的修行，在窥基的理解中，这种从二乘无学果位回心向大的菩萨即被称为是渐悟菩萨。因此，这样也就可以看出，窥基在解释《法华经·化城喻品》中的二乘回小向大时，是将其理解为“会二归一”，所会归入的是“菩萨乘”，而菩萨乘即是《法华经》中所说的“一佛乘”。因此，按照窥基这样的理解，《法华经》中的“唯有一乘法，无二亦无三”之语，只是佛为引摄二乘人入大乘的修行而说的方便权法，并非究竟的真实法，在五性各别的理解框架下，只有三乘解脱法才是真实究竟之说。

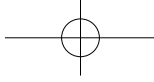
那么，在窥基的理解中，什么样的二乘人才能回小向大呢？在《法华玄赞》中即有一段话表达地很清楚：

《法华论》云：“此中唯为二声闻记，谓退心、应化。其趣寂者及增上慢，佛不与记，根未熟故”。菩萨与记，虽复总言：汝行菩萨道，当得作佛；《论》言与记，令发心故，退菩提心，正当根熟，为说一乘，正破其执。应化非真，

① 原话是：“问：《经》云：于一佛乘分别说三者，何耶？答：于一大乘分别说三。”《法华五百问论》卷1，X56，no. 939，p. 622b9-10 // R100，p. 710b3-4 // Z 2:5，p. 355d3-4。

② 《妙法莲华经玄赞》卷1“序品”，T34，no. 1723，pp. 653c28-654a1。

③ 《妙法莲华经玄赞》卷3“方便品”，T34，no. 1723，p. 694b25-28。



无执可破，示相可尔。其增上慢，既是异生，根现未熟，故佛不与记。菩萨与记者，即常不轻为具因，记令信有佛性，复渐发心修大行故。^①

由这段话可以看出，窥基认为佛在《法华经》中所授记的是两种声闻，即退菩提心声闻和应化声闻，应化声闻是佛菩萨所化，非真实身，而退菩提心声闻即为不定性声闻。而按照唯识五种性的说法，并非所有众生都有成佛种子，因此，对二乘来说，只有不定性的二乘才能回小向大。因为定性二乘在证得阿罗汉果或辟支佛果后即入灭了，也就没有想要再回小向大的意愿，自然也就不可能再发大菩提心，也就永远没有成佛的可能。

因此，在窥基所说的“会二归一”中所会的即是不定性的二乘，也就是将定性声闻排除在了有佛性、可成佛的范围之内，对此，湛然在《五百问论》中回应称：

今谓：佛性一乘，众生本有，若简定性，应非有情，情有必有，无情乃无，徒引圆经，用证偏谬。^②

湛然认为众生皆本有佛性，因此，佛法亦无三乘之别，究竟来看只有一佛乘之实，如果像窥基那样将定性声闻简择在有佛性之外的话，那么，定性声闻就不属于有情所摄了，因为只要有情的话就一定有佛性，若是无情的话才是无佛性^③。因此，湛然指责窥基是错解了《法华经》的经旨。

与窥基“会二归一”、持三乘为真实、一乘为方便的立场不同，天台湛然承袭智者以来的观点，认为《法华经》之前的诸经中所说的三乘法是方便权说，要开显的是唯有一佛乘的究竟真实之说，因此，天台主张以羊车、鹿车、牛车比喻三乘，以大白牛车比喻一佛乘，即最终会声闻、缘觉及菩萨乘三乘为一佛乘的主张。对此，湛然在《五百问论》中说到：“此经实相，妙体灼然，是则彼经从体开用之一乘，故三乘稟益，此经是收用入体之一乘，故令三归一。”^④那么，湛然对窥基“破二会二”“会二归一”的立场会如何评破呢？

况复不知三是一外之三，为复一内之三？一复为是三外之一，为是即三之一？若三外一，昔亦曾闻，而无互信互解之理。若三内一，与今《法华》，其相何别？若言《法华》即是三内之一，何故令其舍权取实？若权即实，舍

① 《妙法莲华经玄赞》卷1“序品”，T34，no. 1723，pp. 652c24-653a4。

② 《法华五百问论》卷1，X56，no. 939，p. 618b5-6 // R100，p. 702a17-18 // Z 2:5，p. 351c17-18。

③ 湛然在《金刚錍》中曾提出了“无情有性”的主张，那么，此处所说的“无情乃无”是否与《金刚錍》中的“无情有性”思想不一致呢？本文对此问题暂不处理，留待以后具体分析和讨论。

④ 《法华五百问论》卷1，X56，no. 939，p. 609c7-9 // R100，p. 685a7-9 // Z 2:5，p. 343a7-9。



权即是舍实故也。即一之三，准例以说。^①

在这段话中，湛然从一乘三乘之间的关系及天台的权实观出发来评破窥基的观点，对窥基问难称：如果按照窥基会二归一来理解《法华经》“火宅譬”的话，即是会声闻、缘觉二乘归于菩萨乘，那么，窥基所说的“三”是一佛乘外之三、还是一佛乘内之三呢？所说的一（菩萨乘）是三外之一（菩萨乘），还是即三之一（菩萨乘）呢？如果一佛乘是三外之一的話，那么就不应该如窥基所说的会三乘中的二乘而归于三乘内的一菩萨乘，因为一菩萨乘是三内所摄，而一佛乘则是三外之一，这样的话，菩萨乘与佛乘就不是同一个，二者也就不能像窥基所说的那样互解。如果窥基所说的一佛乘是三内之一，也就意味着一佛乘不离于三乘，这样的话，与《法华经》中所说的会三乘之权入一乘之实，且是权不离实、实不离权的说法，又有什么区别呢？接着，湛然从权实关系出发评破窥基说，如果按照窥基所解的《法华经》所说的一佛乘即是在三乘内的一（即菩萨乘）的话，为什么舍除属权之一（佛乘）时，即会归的是属实之一（菩萨乘）呢？因为按照窥基会二归一的理解，三乘中的菩萨乘即是二乘会归的一佛乘，但是湛然认为，这样的理解是有问题的，因为如果三乘中的菩萨乘即是二乘会归的一佛乘的话，菩萨乘在窥基的理解中属三乘中之实，而一佛乘属引摄不定性二乘之权说，若按照窥基的理解，在舍权的同时也就舍除了属实的菩萨乘，乃至三乘之说，这样的话，如何能舍权而就实呢？因此，湛然认为，窥基的说法从权实观来看的话前后就是自相矛盾的。而天台对于一佛乘与三乘之间关系的理解则是权不离实、实不离权，三乘权说与一乘实说也是相即不离的，这样理解也就不存在窥基理解中“舍权就实”那样的矛盾。

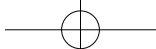
对此，湛然又以指与拳之间的关系来比喻三乘和一乘的权实关系：

又舍不名会，于一佛乘分别说三，则知三是一家之三，如于一拳分别说指，今还合指以成于拳，故知舍指，何异舍拳？若其舍权，无实可趣。^②

湛然意思是说，如果一乘与三乘的关系是像窥基所理解的那种最终要舍一乘权说而就三乘实说的话，也就不能称之为“会”，因为根据于一佛乘分别说三可知，三乘其实是即于一佛乘之三乘，一乘、三乘之间的关系就如同由一拳而分别开为五指一样，五指其实都不离于一拳，只不过在法华会前众生诸根未熟，佛只能为其方便教说三乘法门来引摄不同根机的众生入于佛道，但到法华会时，众生诸根圆熟，佛即以究竟真实之说，开显会三乘归于一乘的究竟真实义，就如同会五指于一拳一样，指与拳本是相即不离的，若按窥基所说的那样舍权就实，由于实不离权，若舍了权，自然也就无实可趣了。

① 《法华五百问论》卷2，X56，no. 939，p. 634b2-6 // R100，p. 734a12-16 // Z 2:5，p. 367c12-16。

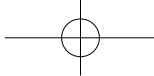
② 《法华五百问论》卷1，X56，no. 939，p. 614a3-5 // R100，p. 693b9-11 // Z 2:5，p. 347b9-11。



四、总结

《法华玄赞》是窥基唯识学的体系而对《法华经》做的注疏，在天台的判教体系中，唯识经典及相关思想本就被天台判属于别教，而天台思想则是立足于圆教，因此，思想立场上的不同，使得窥基与天台家对《法华经》的理解注定有非常大的差异。湛然在《五百问论》中对窥基的《玄赞》几乎是逐条评破，在这些评破的内容当中，涉及的内容很多，比如两家在一性五性、一乘三乘、权实、真如等问题理解上的差异，如若展开的话，涉及到的内容也非常多，本文仅选取了两家论争中涉及的两个核心争论来看两家思想的差异以及湛然对窥基所做的评破；此外，限于文章篇幅，湛然相应的评破内容也没有全部展开分析及论述。但根据佛教史的线索可知，窥基是 632-682 年间生人，而湛然是 711-782 年间生人，湛然在作《五百问论》时，窥基已去世多年，因此在这场论争和评破中，慈恩大师窥基是缺席的，并无法对湛然的评破展开回应，因此，站在研究者的立场，虽然窥基是被评破的对象，但我们无法说湛然就是这场论争的胜利者，只能说，藉由湛然为评破窥基《法华玄赞》所作的《五百问论》中的内容，向我们展现了唐代天台与唯识的思想交锋，对我们了解两家思想对《法华经》理解上的差异，尤其是在一乘或三乘究竟、一性皆成或五性各别等问题上理解的分歧提供了重要的文献参考。

由于湛然对窥基的评破由于是立足于天台思想而展开的，故而，对窥基的评破内容也向我们展示了天台理解《法华经》的立场与思想特色；同样，窥基在《玄赞》中对《法华经》的解释，也为后人理解《法华经》提供了唯识学视角的解读。因此，总的来看，湛然的《五百问论》对我们了解唐代天台与唯识的思想差异来说是一部非常重要的作品，亦值得结合窥基的《法华玄赞》来进行深入研读，以对两家的思想差异进行对比分析。



熊十力与唯识学关系问题考析

——读《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》书后

姚彬彬^①

【摘要】熊十力与佛学关系问题学界历来颇多争议，很多佛教学者认为其“误解”或“误读”了佛教唯识学的基本理论，本文认为这种看法是值得商榷的。首先，熊十力在其思想发生“由佛入儒”的转变之前，其对于唯识学的研究已有很高造诣，得到当时该领域的权威欧阳竟无与支那内学院同仁的认可；其次，在1943年熊十力与吕澂的论辩中，二家之分歧属于诠释视角和方法立场上的差异，不宜强分轩輊；再次，熊十力指责唯识学存在不少理论缺陷，其致思方向与其对“本体”的独到理解有关，而并非是“误读”唯识学；最后，熊十力于佛教颇受华严宗、禅宗学说的影响，这不仅是其对唯识学发生质疑的原因之一，也是导致其“量论”难以完成的内在思想根源。

【关键词】熊十力；佛教；唯识学；儒佛会通

笔者约自20年前初涉佛学门径，熊十力先生所著《新唯识论》是当时仔细读过的书之一，获益甚多。后来又读到熊先生在1943年与佛学大家吕澂论战的往复函稿（题为《辩佛学根本问题》），学力所限，当时并不能读懂太多，虽震于吕澂先生娴熟的佛教文献功底，却也对其论战中表现出的偏狭刻薄之文风颇感不喜。但看后来的佛学界人士对这场论战的评价，大多倾向于吕澂一方，但笔者心中则一直存有若干疑问，觉得吕先生虽然文献娴熟，旁征博引，但纯就方法论而言，因其逻辑的跳跃性，也颇有似是而非之处，于是专注于此问题数年，发表了《本觉与本寂——吕澂先生的禅宗研究》一文（见《法音》2008年第8期），提出了吕澂先生治学，好用“相似性”论证“相关性”，但其中较为欠缺历史逻辑上的“必然性”这一基本看法。简言之，熊十力在当时虽因为

^① 作者单位：武汉大学中国传统文化研究中心。



不若吕澂先生那么娴于文献，看似落于下风，但却不能就此简单论定他的看法是错误的。

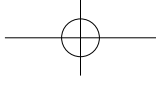
今之不少佛学学者（尤其是一些专治唯识学的学者）坚持认为，熊十力“误读”了、甚至“不懂”佛教唯识学，其实这往往是带有一些门户色彩的偏颇之论，缺乏公允性，正如也有不少学者因为胡适对佛教（乃至一切宗教）的文化贡献评价较低而深致不满，而欲连他的禅宗史研究也一并进行否定的情况一样。其实胡适对中国禅宗史筚路蓝缕的研究贡献，在中外学界是公认的，我们可以说胡适先生“不信”甚至不大尊重佛教，却绝不能说他“不懂”佛教。熊十力先生与佛教唯识学的关系，亦应作如是看待。近读黄敏博士的新著《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》，亟感深获于心，是一部能够正确和公允评价熊十力佛学思想的优秀作品。

何以说不能简单论定熊十力先生“误读”或“不懂”唯识学？其实这从最基本的史实记载就能得到答案。1920年至1922年间，熊十力在当时的佛学重镇南京支那内学院师从近代佛学大师欧阳竟无学习唯识，在支那内学院的三年中，熊十力终日沉潜苦读佛教三藏的浩瀚经卷，希图“追寻玄奘、窥基宣扬之业，从护法诸师上索无著、世亲，悉其渊源，通其脉络。”^①那时候他与同门“上座”吕澂一样，都还是唯识学的忠实信奉者。熊十力在当时对唯识学的主要典籍，若《唯识二十论》《唯识三十论》《成唯识论述记》《瑜伽师地论》《摄大乘论》《因明入正理论》，以及大乘空宗的《大智度论》《大般若经》等，均反复再三研读，一些重要的段落几乎可一字不漏地背诵。“熊十力在内学院学习异常刻苦。内院弟子中数他最穷，据说当时他只有一条中装长裤，洗了之后要等它干了才有穿的。他起初并不为人重视，后来欧阳大师听说蔡元培先生为他的书（引者按：指《心书》）作序），才找他要稿子看。熊氏请欧阳先生看他写的学佛笔记，欧阳先生阅后才刮目相看。”^②后来在1922年，北京大学校长蔡元培委托梁漱溟赴内学院，帮助遴选一位合适的人来北大讲授唯识学。梁漱溟本想邀请欧阳竟无最器重的吕澂，但欧阳将吕澂视为接班人，坚决不放，于是改请熊十力，熊先生后被北大聘为“特约讲师”（1943年改为特聘教授），从此开始了他在北大长达三十多年的教学生涯。

从这一经历可见，梁漱溟在邀请吕澂不成的情况下而邀请熊十力，应该是在欧阳竟无对熊十力的学问相当认可的条件下达成的——吕澂先生自然是欧阳竟无最器重的首席弟子，但当时熊十力也是欧阳竟无比较赏识的弟子之一。熊十力于1921年在内学院学习时已开始撰写《唯识学概论》一书，后来成为他在北大讲授唯识学的讲义，此书原原本本的绍述唯识学的思想体系，1925年的内学院年刊《内学》（第二辑）中所刊

① 熊十力：《新唯识论语体文本壬辰删定记》，见《新唯识论》，上海：上海书店，2008年，第113页。

② 郭齐勇：《天地间一个读书人——熊十力传》，上海：上海文艺出版社，1994年，第37页。



载的熊著《境相章》即《唯识学概论》中《境识章》的大部分内容。^①可见熊十力在其思想发生转变之前，他的唯识学造诣已经得到了当时学术同仁的相当认可。此外，熊十力对于与唯识学密切相关的佛教逻辑“因明学”也造诣极深，其在1926年出版的《因明大疏删注》一书，对于唐代窥基篇幅浩繁的《因明入正理论疏》一书择取精华，删去烦冗，并有以增补，该书迄今在因明学界评价仍然极高，为斯学的必读书之一，被誉为“删其当删，注其当注”的精心佳构。这些情况已可说明，如果贸然断定熊十力“误读”或“不懂”唯识学，那只能说是对熊十力的平生学术情况缺乏最基本的了解。

不过，由于吕澂先生对于熊十力与内学院的恩怨自始至终耿耿于怀，其在晚年（1983年）的回忆仍说：“另有熊十力，他不是内学院的人，但却由人介绍住在内学院里面，经常问学于欧阳先生。他的《新唯识论》就是住在内学院时期写的。我们当时曾开玩笑叫他是‘外道’。”^②这一说法显然是错误的，因为，熊十力《新唯识论》的撰述是在北大任教多年后思想发生转变时才开始撰写（于1932年出版），在内学院时候他还衷信于唯识，怎么可能被同学说成是“外道”？至于说熊先生“不是内学院的人”，那就不符合实际情况了，不仅熊氏的作品都在内学院的同人刊物上发表了，另据他们的同门李安在1986年时的书信中回忆，明确说：“熊十力先生是内学院老同学”^③。

二

熊十力与以支那内学院学术群体为代表的佛学界的决裂，发生在他的代表作《新唯识论》出版之后，这是一部标志他思想正式转向“摄佛归儒”的作品，他仍然借用唯识学的术语体系来表达自己的思想，但基本宗旨则转为归心于中土《周易》的天地生生之大德。如蔡元培先生所说：“熊先生认哲学（即玄学）以本体论为中心，而又认本体与现象决不能割作两截，当为一而二、二而一之观照。《易》之兼交易与不易二义也，《庄子》之齐物论也，华严之一多相容、三世一时也，皆不能以超现象之本体说明之。于是立转变不息之宇宙观，而拈出翕辟二字，以写照相对与绝对之一致。夫翕辟二字，《易传》所以说坤卦广生之义，本分配于动静两方。而严幼陵氏于《天演论》中附译斯宾塞尔之天演界说，始举以形容循环之动状，所谓‘翕以聚质，辟以散力，质力杂糅，相剂为变’是也。熊先生以《易》之阴阳、《太极图说》之动静，均易使人有对待之观，故特以翕辟写照之。”^④此即《新唯识论》核心理念“体用不二”“翕辟成变”之立义。

① 参见景海峰：《熊十力哲学研究》，北京：北京大学出版社，2010年，第65页。

② 高山杉：《一份新发现的佛学家吕澂的谈话记录》，见《南方都市报》2017年5月21日。

③ <https://www.douban.com/note/324572283/>

④ 蔡元培：《新唯识论序》，见《熊十力全集（卷二）》，武汉：湖北教育出版社，2001年，第4页。



黄敏的《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》称这种思想特色为“儒佛会通”，但这不是对等关系的相互比附的会通，而是树立了主体性的会通，是立足于儒学的本位，来吸纳和消化佛学。

黄著于熊十力《新唯识论》出版后与内学院诸君的论辩过程有细致的爬梳，谓：

第一次辩难始于1932年《新唯识论》文言文本造出，内学院刘定权（字衡如）率先做《破新唯识论》，并刊登在当年12月《内学》第六辑，欧阳竟无亲自作序，谓熊十力灭弃圣言量，乃愈聪明愈逞才智，愈弃道远，明确表示对《新唯识论》的反对。之后，熊十力次年二月即写出《破破新唯识论》以答刘定权，坚决维护己说。此后欧阳竟无在1937年4月的《答熊子真书》，1939年7月的《答陈真如书》《再答陈真如》书中也发表了对熊十力《新唯识论》的一些看法。

熊十力与内学院门人的第二次争论起因于1943年欧阳竟无逝世，吕澂致信熊十力商量悼文事宜。而熊十力回信附上题为《与梁漱溟论宜黄大师》一文，对其师欧阳竟无的学问从闻熏入手表示遗憾。并在回信中自称侍师日浅，思想又不纯属佛家，“即为师作文，恐难尽合”，况且悼文纪念等时俗恐与欧阳竟无大师之名不合，可免阿谀之词，切勿效仿云云。吕澂即回信维护尊师，双方就闻熏入手展开来往书信争论，其中熊十力紧紧围绕其《新唯识论》旨意辩驳，显然借闻熏修证工夫来发挥其《新唯识论》改造佛说之意，以续第一次争论中未决之疑难。而吕澂则站在唯识学的角度批评熊十力返求实证说，将其归入《大乘起信论》等伪经、伪论非佛说之一流，将批评范围扩大到对中国佛教如来藏系的台、贤、禅三家，大有非唯识学不得为佛说之势。

第三次则是在1944年《新唯识论》语体文本造出后，王恩洋阅其《新唯识论问答》而概论其思想，于当年6月即作文评议其不当，对《新唯识论》语体文本的流行表示担忧。可谓接续前两次内学院门人对熊十力批评未完之志。而熊十力对此文未作明确回应。^①

就笔者对以上提及的有关著作的阅读印象，最早的刘定权氏所撰的《破新唯识论》等，由于其思辨深度不高，所论多出于护教情结，颇有些“为否定而否定”的味道，学术价值有限，黄敏著中认为：“刘定权主要用归谬反问法。即按熊氏之说姑且举例，由例证推导出其自身不能自圆其说”，但时时“将哲学讨论与现实生活混为一谈”，因而“对《新唯识论》的思想主旨并未完全把握，有任意裁割之嫌。”^②这一评价相当准确到位。

① 黄敏：《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》，北京：社会科学文献出版社，2020年，第219-220页。

② 黄敏：《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》，北京：社会科学文献出版社，2020年，第221-223页。



吕澂先生则是熊十力平生之学术劲敌，他们的论战当然也是火花四溅，精义迭出，黄敏认为这一论战“两人有直接交锋的问题主要有两个，一是闻熏实践或者返本还源的工夫修养问题，二是《新唯识论》所属是否为伪经伪论一流的分判。”^①这一概括也是基本符合实际的。此外，熊、吕之争讨论的具体问题背后，其实还隐含着二人治学基本方法论的原则性分野：熊十力倾向于使用“本体论”“宇宙论”等来源于西方哲学的概念来诠释佛学（当然在概念的使用上，他又有自己的“创造性诠释”）。吕澂则坚持认为佛学中并无所谓“本体论”等观念，并认为西方哲学此类之说为“俗见”，他对熊十力说：“俗见本不足为学，尊论却曲意顺从。如玄、哲学，本体论，宇宙论等云云，不过西欧学人据其所有者分判，逾此范围，宁即无学可以自存，而必推孔、佛之言入其陷阱？此发轫即错者也。”^②熊十力则针锋相对地回复：

西人治学，析类为精，玄哲与科学，不容漫无分别，未可以俗见薄之也。且言在应机，何可自立一种名言，为世人之所不可共喻？世人计有万象森罗，说名字宙。吾欲与之说明是事，是否如世人之所计着，则不得不用宇宙论一词。世人推原宇宙而谈本体，吾人与之说明是事是否如世人之所见，则不得不用本体论一词。……犹复须知，本体论、宇宙论等名词，儒佛书中虽不见，而不能谓其无此等意义。即如宇宙论一词，若不包含本体论在内，则只是对于万象界予以解说而已。……古今中外，凡是穷探真理的哲人，总有其关于宇宙论方面的见地。若以此为俗见，吾不知何者为超俗之见也。本体论一词，不容不立，准上谈宇宙论一词而可知。从来哲学家谈本体者，其自明所见，尽有各不相同，然而都以穷究宇宙本体为学。……如果说天下有一等学问，于所谓宇宙论、本体论等者，杳不相涉，如来教所云，逾此范围宁即无学云云者，吾真不能想象此等学问，究是讲个什么。如果说要归到人生，人生对于世间的观念如何，就是其对于宇宙论方面的见地为如何，更是其对于本体论方面的所见为如何。^③

吕澂作为一个以佛学为本位立场的教内视野的佛学家，当然认为佛学研究是一个自洽自足的自我诠释体系，其方法实导源于乃师欧阳先生提出的所谓“结论后之研究”，后来他在此基础上又提出了所谓之“义据批评法”，意思是先判定义理之正谬再作考据研究^④，因此必以佛学（尤其是唯识学）本身为无上之真理，必高踞其他学问（如西方

① 黄敏：《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》，北京：社会科学文献出版社，2020年，第230页。

② 熊十力：《熊十力论学书札》，上海：上海书店出版社，2009年，第24-25页。

③ 熊十力：《熊十力论学书札》，上海：上海书店出版社，2009年，第28-29页。

④ 参见姚彬彬：《理性与正信——略论内学院一系佛学的修学观》，见《法音》2009年第3期。

哲学和中国的儒、道思想)的地位之上,故称佛学之外的一切学问都是“俗学”。熊十力则认为,凡是对人生宇宙之实际问题有所思考,追求之问题总无非是纷然杂陈的现象世界背后的真实(或本质)情况是什么,这种思考的得出结果无论为何,都属于本体论和宇宙论的范畴。即使如佛教坚信世界背后没有一个主宰性的“本体”,在熊十力看来,这种所谓“没有本体”的说法,本身就是佛教对于本体论的一种意见。由此可见,熊十力理解的“本体”的意思,即现象界背后隐含的真实情况,而非一定是说有实体性和主宰性的东西才叫“本体”。

其实哲学领域的种种纷争,古今中外多属此种情况:即对立的双方围绕着一个或几个概念争论不休,其实归根结底的原因往往导源于双方对相关概念的“前理解”本来就是大相径庭的。熊十力与吕澂等内学院派佛学家的争论,其核心处其实正是对“本体”这一概念“前理解”的根本差异。

对于这一情况,黄著也有敏锐的察觉,其谓:

就体用关系上而言,由于佛教之体并非熊十力的哲学本体、宇宙本体,而是在一切诸法存在条件、本质根据,在此基础上建立起缘起诸法之相。……佛教体相用不二可以说相当于熊十力所谓本体与其称体之用之间的不二,非本体与现象的不二。就体用不二这种表述均存在于儒佛两家而言,具体的内容表达上还是有差异的。而熊十力更多地强调宇宙本体,佛教更多地泛指诸法法体,即使在真如理体的表述层面上,也不存在真如有能生万法之用一说。^①

类似这种辨析哲学概念之间微妙差异的把握,在黄著中所见不少,体现了作者敏锐细致的治学风格和较为卓越的思辨力。不过,著中偶尔也出现了诸如“熊十力对唯识学方法论上的误解”“对种识关系的误解”^②等说法,这则是笔者不尽赞同的,克实而言,这都是诠释视角和方法立场上的差异,说是“误解”则恐有过当。

三

熊十力的《新唯识论》等著作对佛教唯识学(主要是从护法到玄奘一派)的理论批判,一直主要围绕着两个基本观点而展开,都与他对“本体论”的思考有关。

首先,熊先生对唯识学核心理念“种子”说极表不满。他在著中指出:

种子的含义,就是一个势力的意思。他所以叫作种子,因为他具有能生

① 黄敏:《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》,北京:社会科学文献出版社,2020年,第164页。

② 黄敏:《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》,北京:社会科学文献出版社,2020年,第49-53页。



的力用之故，世间说麦和稻等等都有种子。旧师大概把世间所谓种子的意义，应用到玄学上来，而臆想识的生起，由于另有一种能生的势力，遂把这个势力名叫种子。但旧师所谓种子，在他看来并不是一个抽象的观念，他认为种子是有自体的，是实在的，是有生果的力用的。……总之，个别的种子，个别亲生各自的果，所以，他定因缘的义界，特别扼重亲生自果一义。因为他的种子是多元的，若不是各自亲生各自的果，岂不互相淆乱吗？……这是他的根本错误。至于以种子为识的因，以识为种子的果，因果判然两物，如母亲与小孩，截然两人，这种因果观念，太粗笨，是他底玄学上的一种迷谬思想。^①

熊先生更认为：“他们无著派的种子说，全由情计妄构。易言之，即依据日常生活方面的知识，来猜测万化之原。如此而构成一套宇宙论，自不免戏论了。他们所谓种子，也就是根据俗所习见的物种，如稻种、豆种，等等，因之以推想宇宙本体，乃建立种子为万物的能作因。这正是以情见猜测造化，如何应理？据他们的说法，种子是个别的，是一粒一粒的且数量无穷的。轻意菩萨《意业论》云：‘无量诸种子，其数如雨滴。’这无量数的种子，不止体类不同，还有性类不同。”^②由熊氏所论可知，他之所以批判唯识学“种子”义，在于以“种子”把本体析为无数多元，显得支离破碎。这种批判视角，颇类似于古希腊亚里士多德对柏拉图的“理念论”的指责，亚里士多德认为，柏拉图在说明一具体事物的原因时，却寻找一个与之分离的另一个事物作为它的原因。也就是亚氏所说的“那些把理念当作原因的人，首先设法把和存在物数目相等的另外的东西当作他们的原因。”^③这样，有多少个具体事物就应该与之数量相当有多少个分有的理念。从熊先生的角度去看，唯识学的种子的“性类”“体类”的无数划分，亦面临这种“一物一本体”的问题。

关于此无量无数多的“种子”的究竟来源，在熊先生看来，唯识学的解释亦颇有问题。唯识学认为，“种子”的缘起，是众生无明业力不停息的“现行熏习”，而熏成新种而后，种子也同时成了“现行熏习”的发起原因，如是循环不已，构成人生与世界存在的根本原因。这种“种子生现行，现行复生种子”的理论，在熊氏看来，则是把本体与现象截然打成两段的一种二元论的伪命题。

其次，熊先生尚认为唯识学所立种子为本体，不仅这本身“可以说是多元论或二

① 熊十力：《新唯识论》（语体文本），见《新唯识论》，北京：中华书局，1985年，第280-281页。

② 熊十力：《新唯识论》（语体文本），见《新唯识论》，北京：中华书局，1985年，第423页。

③ [古希腊]亚里士多德：《形而上学》，见苗力田主编：《亚里士多德全集》第七卷，北京：中国人民大学出版社，1993年，第50页。

元论”^①，在唯识学的整个体系上，又犯了“二重本体”的过错，熊氏指出：“为什么要说他们有宗有二重本体呢？他们既建立种子为诸行之因，即种子已是一重本体。然而，又要遵守佛家大乘一贯相承的本体论，即有所谓真如为万法实体。”^②这样，在熊先生看来，唯识学处理“种子”与“真如”的关系，亦是颇颞颥不清的。

上述观点，在正统的佛教人士看来，当然是离经叛道的，因为他们就不承认佛教有所谓“本体”，觉得熊十力是把“本体”这一观念硬套到了佛教的身上。《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》书中所总结的周叔迦对熊论的反驳，其观点有代表性：

周叔迦认为，熊十力的根本问题在于错解唯识学的种子说、真如论，同时废弃因缘义，妄建本体，沦为外道。熊十力认为唯识学种子论是一种集聚说，这一点为周叔迦所承认，但种子现行的集聚义为了解释缘起，在因缘法中立如是体用关系，是就依他起立一切法，“所谓因缘者，相生为义。如彼世间，种能生果，果还成种，循环无已。是故种子即是习气之异名，与阿赖耶识，不一不异，不惟心从种生，一切现行，皆从种生。十二因缘，无明缘行。行缘识，此识即是种子识。以此识因缘名色六入受等，故名种子。又以此识从过去无明行因缘而有，故名习气。若谓非从种生，则无一切因果十二因缘等”。所以，种现关系，种识关系无非是依他起上显示缘生的道理，若陷入佛教的名相分析中，五蕴十二处十八界岂不是将宇宙人生割裂成五片十二片自相矛盾。若在此基础上强加本体，则是横生增益谤。这一切皆“因由执体为实”，立宇宙一体却不知体义说既不固定，则应为权变说法，不应又执定体，反批唯识有执体，遂执其一端而攻其余，才有二重本体之论。^③

吕澂更曾明确提出：“实则佛教从无本体之说，法性法相所谓真如实相者，不过为其‘转依’工夫之所依据。”^④实则，佛教的“真如”一词，在不同宗派中意义颇有差异，吕澂之论是就玄奘一系的唯识学而言，他所说的“转依”一词本也是唯识学的特有概念。

至于如何评判熊十力与佛教界人士的这两种截然对立的看法，首先取决于对“本体”这一概念的判释，如前所论，这一点在他们之间本身就是大相径庭的；此外，又涉及不同诠释立场的问题，熊十力认为唯识学的“种子”和“真如”都有一定本体性，是因为

① 熊十力：《新唯识论》（语体文本），见《新唯识论》，北京：中华书局，1985年，第427页。

② 熊十力：《新唯识论》（语体文本），见《新唯识论》，北京：中华书局，1985年，第427页。

③ 黄敏：《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》，北京：社会科学文献出版社，2020年，第229页。

④ 吕澂、柳诒徵：《汤用彤〈汉魏两晋南北朝佛教史〉审查书》（姚治华整理），见《汉语佛学评论》（第3辑），上海：上海古籍出版社，2013年，第6页。



在唯识学说法中种子“具有能生的力用之故”；至于“真如”，吕澂先生也说到，这是唯识学修行的“工夫之所依据”，是唯识家悬置起来的，以之为“法尔如是”的绝对真实状态的描述。但从熊十力的视角看来，这种对“真实”的描述，当然也可以理解为“本体”。

就此而论，吕澂等唯识家所理解“真如”这一概念，实与康德哲学的“物自体” (Ding an sich) 有一定类似性，都是一个被悬置起来的“虚位”的绝对真实——研究康德哲学的学者大抵不会承认“物自体”就是“本体” (Nounmenon)，因为在康德的著作里面这是两个不同概念。但是，如果从熊十力对“本体”一词的界定出发，说“物自体”这一概念也有一定本体性，当然也是有道理的。故熊十力对“真如”的理解，亦不妨作如是观。

对于一种哲学体系，立足于其体系内部来进行自辩，与立足于外部进行“中立”性的剖析，立场不同，结论也往往自然大相径庭。熊十力说唯识学的“种子”是本体，但唯识家也可以从其教义中的“种子”与“现行”循环互生的关系上来辩解其并非本体。20世纪佛学史上也有与之类似的争论，印顺法师平生判定佛教的“如来藏”观念是受到了印度婆罗门教“金胎说”的影响而形成的，谓：“如来藏说的兴起，是‘大乘佛法’的通俗化。如来，也是世俗神我的异名；而藏 garbha 是胎藏，远源于《梨俱吠陀》的金胎 hiraṇya-garbha 神话。”^① 所以认定“如来藏”也有一定本体或实体性，违背了佛教的最初宗旨。此说亦引发数十年的轩然大波（至今未息），因为主张如来藏教义的佛教人士（如天台、华严、禅诸宗），当然也可以从他们自身教义传统的“如来藏”是“空性”的种种说法来进行反驳。由立场之别而引发的观点结论之歧义，实则“此亦一是非，彼亦一是非”，吾人都应该给予一定“了解之同情”，而未必要强分轩轻。

虽然，思想转变之后的熊十力，对于唯识学的思想体系甚表不满，但这却不等于表示他否定了一切佛教学说，当时佛教界的太虚法师已敏锐地察觉到，《新唯识论》的体系，虽旨在颠覆唯识，却恰恰与在唐代便与唯识学针锋相对的华严学异曲同工，他指出：

顷熊君之论出，本禅宗而尚宋明儒学，斟酌性、台、贤、密、孔、孟、老、庄、而隐摭及数论、进化论、创化论之义，殆成一新贤首学。^②

在太虚看来，熊十力既然不满于唯识学系统，自然应与中国传统的“如来藏”一

① 印顺：《印度佛教思想史》，见《印顺法师佛学著作集》第34册，新竹：印顺文教基金会光盘版，2006年，第162页。

② 太虚：《略评〈新唯识论〉》，见印顺编：《太虚大师全书》25册，新竹：印顺文教基金会光盘版，2006年，第144页。



系华严、天台诸宗义理有所契合。后来学者石峻先生更详论说：

（熊十力思想）比较接近于华严宗“一切有情，皆有本觉真心”的所谓“了义实教”。唐代华严宗又多注意研究可能是中国人创作的《圆觉经》。至于华严与唯识之争，则源远流长，甚至同是玄奘门下的窥基与圆测就有不同的理解，而华严宗大师法藏一贯反对唯识宗的学说，更是非常明显了。同样也可能是中国人创作且具有广泛影响的《大乘起信论》一书，也主张“一心二门”（即心真如门和心生灭门），可见同华严宗有类似的思想倾向。历史上这些反对唯识宗的思想，可能对熊先生都有不同程度的启发。^①

太虚谓熊氏思想为“新贤首学”，冯友兰则谓：“熊先生的《新唯识论》直接向《成唯识论》提出批评。这同法藏退出玄奘的班子有同样的意义。”^②对于包括华严宗在内的所谓“中国化”佛教宗派，熊十力的平生著作中一直有较高的评价和更多的认同。黄敏的著中对此问题也有其独到的阐述，在前贤论定熊十力思想倾向于华严的基础上，又提出了其与禅宗的亲缘性，认为“熊十力综合了儒佛两家各自的优点，但在闻熏修证和返本还原这两种方法上仍以突出返本还原为主”，“在对心与性关系的论述上熊十力大量引用禅宗语录，表现出与如来藏系特别是禅宗心性思想更为接近”^③云云，这都是十分精到的看法。纵览熊先生平生为人风骨，任情使气，遇事便发，喜怒随心，宛如赤子，确实有些禅者气象。

四

熊十力在《新唯识论》完成后，一直有计划再完成一部《量论》（佛家把知识论称作“量论”），并将《新唯识论》视为“境论”，而《量论》则为《新论》之续篇。但穷其一生，《量论》终未完成，他亦时时念兹在兹，以“量论未作”为“极大憾事”^④，并多归诿于“年既老衰”而精力疲困这类原因。

因此，后来研究熊十力的学者在他们的著作中，多有对熊先生“量论”思路的种种分析和推测，也有不少专门的论文探讨此问题。笔者对此问题的看法则有所不同，熊十力平生创作欲相当旺盛，晚年时思想也仍然保持非同一般的活力，如果他确实把这个

^① 石峻：《熊十力先生的思想道路》，见《玄圃论学集——熊十力生平与学术》，北京：三联书店，1990年，第55-56页。

^② 冯友兰：《怀念熊十力先生》，见《玄圃论学集——熊十力生平与学术》，北京：三联书店，1990年，第31页。

^③ 黄敏：《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》，北京：社会科学文献出版社，2020年，第7-8页。

^④ 熊十力：《十力语要》，北京：中华书局，1996年，第284页。



问题思考清楚了，是不可能不写出来的，所谓“精力疲困”云云，只能视为一种托词，若立足于他的“体用不二”论这一基础性前提去思考，“量论”之难以完成，恐怕真实原因是导源于他思想体系中的内在悖论。

所谓“体用不二”，即在超越世俗思维的观照中，现象世界与本体世界浑然同体、本心良知与世间森罗万象完全打成一片的吾人内在境界的直观呈现。熊十力平生常言“吾学贵在见体”，在“见体”的状态下，本体即境界、即工夫，类似于禅宗所言的“当下即是、立处即真”，“不假修证、不假外求”的刹那间的悟解。熊十力的弟子牟宗三曾回忆到乃师与冯友兰讨论“良知”问题时的情况，给他极大的精神震撼：

有一次，冯友兰往访熊先生于二道桥。那时冯氏《中国哲学史》已出版。熊先生和他谈谈那，并随时指点说：“这当然是你所不赞同的。”最后又提到“你说良知是个假定。这怎么可以说是假定。良知是真真实实的，而且是个呈现，这须要直下自觉，直下肯定。”冯氏木然，不置可否。这表示：你只讲你的，我还是自有一套。良知是真实，是呈现，这在当时，是从所未闻的。这霹雳一声，直是振聋发聩，把人的觉悟提升到宋明儒者的层次。^①

此之所谓“呈现”，实类似于柏格森（Henri Bergson）所说的“直觉”（intuitionism），是一种生命境界之当下朗然现前，是语言所不能形容的状态，故禅家有所谓“言语道断，心行处灭”之说，此之谓也。而佛教的知识论也就是“量论”，将知识分为“现量”和“比量”，“现量”为感性直观知识，“比量”则为推理知识。熊十力所谓之“呈现”自然属于“现量”的范围内，但现量又是脱离和超越语言的，佛教认为吾人观照某事物之当下一刹那，此属于“现量”，但下一瞬间出现了思维认识，则就已经变为“比量”了。由于“现量”之不可言说，所以佛教文献对“量论”的阐释，多是只对其进行了一些分类和简单的界定，而重点则在于对“比量”的研究分析，形成了一套与西方形式逻辑有些类似的“因明学”体系。熊十力的“体用不二”之观照境界当然自是不可言说的“呈现”，也注定了很难用知识论的语言系统去进行细致的描述和表达，《量论》之所以写不出来，恐怕也正是这个原因。

黄敏在其著中对于熊十力先生倾向于“反本还原”的认识论与类似于禅宗“顿现本心”之处亦有着力阐发：

就熊十力的返本还原说而言，他一方面对禅宗大加赞赏，在顿现本心上与宗门接近，但另一方面他又觉得菩提心的说法太神化，净种的发现毕竟因

^① 牟宗三：《五十自述》，见《牟宗三先生全集》第32册，台北：联经出版事业有限公司，2003年，第78页。

难。所以，虽然他在妄念障蔽本心上与禅家一致，但他主要还是从本心与现
实人心合一的角度着眼，习心也属于本体显发的一面，就本体非外在于人而
言，修行工夫实自本体出，性修不二才成为可能。……从性修不二着眼，从
性即本体立言，但他对具体如何返本，如何还原的步骤没有更为深入的交代，
而仅仅停留在对为学的强调，对本体认识的重要性，使得他的返本还原论多
少缺乏了实践可操作性。^①

这一判断相当准确，但可能也显得有些过分谨慎，因为，既然以熊十力对本体的
认识与禅宗的思路相当一致，就宗门之见地而言，本来就是强调“性修不二”的，所谓“利
根上智之士，直下断知解，彻见本源性地，体用全彰，不涉修证，生死涅槃，平等一如。”^②
并不存在阶梯式的实践过程，本体即工夫，故所谓“步骤”和“实践可操作性”等，无
论在熊十力的思想还是禅宗的学说中，均不构成问题。

黄著在涉及熊十力“量论”问题时，提出熊氏后学唐君毅的“无定执而自超越”
论与牟宗三“智的直觉”论都是沿着熊先生思路的继续开展，但由于他们都旨在努力糅
合形而上之观照与世间科学这两种性质完全不同的知识，使得这种悖论更为明显地表现
出来：

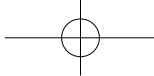
这种建构认识论的方式完全是从形上心性论引申来，知识仍没有独立地
位。其实，从心性学的建构出发，可以设问，何以非要在存有层安排科学知
识？……科学知识的发不发展，发展的程度，与哲学形上建构之间似乎没有
必然联系，不必一定要在哲学系统中安排科学地位。另外，熊十力、唐君毅、
牟宗三都不约而同的延续以佛家遍计所执性来开出科学知识的思路，但遍计
所执性本身是一宗教立场的价值判断，就执与不执本身而言，以此来证成智
的直觉的必然呈现是可能的，但以此来说明科学知识则似乎不充分。科学知
识的基础应有其物质层的客观性，不能以形上学的建构来囊括，这不应该属
于形上学建构的范畴。^③

在这一方向的努力上，牟宗三的思路很有代表性，他晚年千方百计构思解决所谓“旧
内圣”如何开出“新外王”的问题，提出了所谓“二层存有论”，认为“智的直觉”可
以透过“良知的自我坎陷”而进入现象世界，从而保有包括科学与民主观念在内的“世

① 黄敏：《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》，北京：社会科学文献出版社，2020年，第209页。

② 杨仁山：《等不等观杂录·学佛浅说》，见《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷》，武汉：武汉大学出版社，2008年，第233页。

③ 黄敏：《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》，北京：社会科学文献出版社，2020年，第218页。



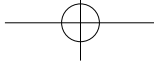
间法”的合理性。他的有关构思，在哲学思辨上极尽曲折之能事，看起来相当精致，但是，却显然落于一种思维游戏的状态（佛教称之为“戏论”），是旨在满足自身体系“自洽”的追求，类似于一种教义信仰体系的建构，实则与现实存在问题了无所涉——这一情况与人类生活的二重性（或多重性）有些相似，就像一位哲学家或艺术家，当然有自己崇高的精神生活和境界造诣，但同时也都过着跟大家一样的“食色性也”的世俗生活。这两方面是并存的，也都是不可少的，但完全没有必要在自己的精神世界追求中硬生生找出一种自洽的理由，来论证自己“食色性也”之如何堂正合理，这样反而容易造就出一种虚伪性的人格。

五

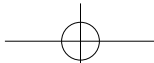
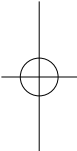
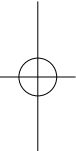
熊十力先生的《新唯识论》等著作是早年引导笔者学习哲学的门径之一，所以在阅读黄敏博士的这本《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》时，触发了笔者多年来对熊十力佛学思想的一些思考，这篇“书评”实在有不少“借他人酒杯，浇自己块垒”的内容，好在与作者相识多年，想必不以为忤。

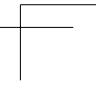
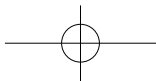
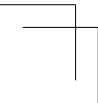
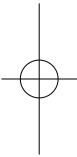
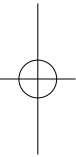
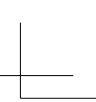
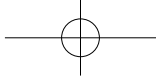
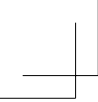
黄君之著，正确提出“《新唯识论》的思想特点在会通，方法在会通，目的也在会通。对《新唯识论》的研究要把握其会通之旨，才能对其进行准确的定位和评判，理解其在近代佛学发展乃至近代中国哲学发展史上应有的意义”^①——这一根本宗旨，玄珠在握，故全书所论，切理饬心，思深意密，多所创获。在梳理前哲思想的基础上又提出了“中国式唯心论”这一理论概括，饶有见地，值得期许。——晚近新儒家之佛学思想，亦是多年来笔者所关注的领域之一，深知在新儒学研究学术群体中，既娴熟于佛学义理，又具有比较扎实的中西哲学功底者，实属凤毛麟角。就此而论，黄著实为笔者目前所见研究《新唯识论》佛学思想的最佳作品。

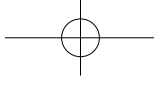
^① 黄敏：《〈新唯识论〉儒佛会通思想研究》，北京：社会科学文献出版社，2020年，第6页。



唯识学与部派佛教







“无常说”（anityavāda）与“刹那论”（kṣaṇikavāda）

——以早期瑜伽行派典籍为例

张晓亮^①

【摘要】早期瑜伽行派以“非有”及“刹那生灭”二义解释“无常”。前者是大乘佛教特有的教义，后者是声闻乘的“刹那论”。早期瑜伽行派文献中枚举的诸种无常的类别，皆可归入二义。诸种无常又可概括为刹那、相续二门，揭示了有为法常及无常的中道意义。进一步结合三性说，以遍计所执性含摄无常的“非有”义，以依他起性含摄无常的“刹那灭”义，圆成实性则有不同的观点。早期佛教以来的“诸行无常说”及阿毗达磨佛教的“刹那论”被纳入大乘佛教“无常说”的范畴中，被赋予新的阐释，从而焕发新的理论光彩。本文结合早期瑜伽行派文献，以期对“无常”及“刹那”的关系问题进行讨论。

【关键词】无常；刹那；相续；三性；早期瑜伽行派

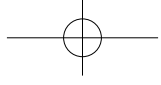
早期佛教中“无常”（anitya）这一概念常作为四法印之一及苦谛的内容来讨论，用以描述有为法的变化，最常见的是“诸行无常”（sarva-saṃskārā anityāḥ）的经典表述。^②此外，虽有“刹那”（khana）一词出现，却并未有系统的“刹那论”（kṣaṇikavāda）。^③至阿毗达磨佛教阶段始有系统的“刹那论”出现，早期佛教的“无常说”得以更深层的理论阐释。就上座部阿毗达磨而言，最早出现在《论事》（*Kathāvatthu*）中^④；梵语佛教中最早出现在《发智论》，至《大毗婆沙论》更进一步系统化。而不管在《发智论》

① 作者简介：科伦坡大学佛教学系在读博士。

② Yakupitiyage Karunadasa, *The Theravada Abhidhamma: Its inquiry into the nature of conditioned reality*, Centre of Buddhist Studies, HKU, 2014, 245.

③ 同上，246页。

④ Kv XXII.8, p.620,5: ekacittakkhaṇika sabbe dhammā ti. All phenomena (dhamma) are as momentary as a single mental entity (ekacittakkhaṇika).



还是《大毗婆沙论》中，“诸行刹那生灭”都已被当作既定的事实接受。在佛教各宗派中，对“刹那论”进行系统化论述最为详备的是有部和经量部，二者都基于《三相经》（*Trilakṣaṇa Sūtra*）^①，虽然存在解释上的差异^②，但一切有为法皆刹那生灭则是共同的观点。不过，诸如大众部^③、犍子部——正量部^④、上座部^⑤等坚持一部分色法可以暂住，并不承认一切有为法都是刹那生灭的事实，可以推断有为法刹那生灭并不是原始

① 《三相经》（*Trilakṣaṇa-sūtra*）被《发智论》《大毗婆沙论》《俱舍论》等部分引用，被称友《俱舍论疏》完全引用。《阿毗达磨发智论》卷2：“如世尊说：有三有为之有为相，有为之起亦可了知，尽及住异亦可了知。”（T26, p. 926, b20-21AKV 171, 26-28）；*sūtre trīṇīmāṇi bhikṣavaḥ saṃskṛtasya saṃskṛtalakṣaṇāni.katamāni trīṇi.saṃskṛtasya bhikṣava utpādo 'pi prajñāyate.vyayo 'pi prajñāyate.sthityanyathātvam apīti.caturtham apy atra vaktavyaṃ syād iti vaibhāṣikāḥ.kiṃ cātra noktāni iti codakāḥ.sthitiṃ iti vaibhāṣikāḥ.yat tarhīdaṃ sthityanyathātvam apīti.*

② 说一切有部坚持有为法一刹那具有三相，譬喻师和经量部坚持有为法一相续中具有三相。譬喻师批评有部，如果一有为法同时具有三相或四相，那么一法在一刹那中则即生又老又灭。针对譬喻师的诘难有部有两个回应：一、“一刹那”指的是一法从生到灭作用的完成。从生到灭的阶段是作用的先后，非法体的先后，一法三相或四相具有不同作用，作用之间并不互相排斥。尽管有为相和有为法（法体）同时，但并不妨碍作用有先后。从这个角度来讲，刹那并非时间。二、有为相和法体个别，那么有三有为相，即有三个独立的体。三相和有为法之间是属格的关系（第六转），如受之灭；属格的两个对象都是各自独立的，由此有为法和灭相都各自有体，而不能说灭即是受，有为法即是灭。另外，《三相经》中说尽及住异可以被了知，有为法三相起、尽、住异都是认识的对象，无法法不能作为认识的对象。所以要求三相是有体。尽可以作为因生起作为果的识，那么它本身作为果肯定也有因。所以，尽可以作为因也作为果，非如世亲所说的灭是无，不能作为果（“灭无非果”）。

《阿毗达磨大毗婆沙论》卷39：“谓或有执三有为相非一刹那。如譬喻者彼作是说：若一刹那有三相者，则应一法一时亦生亦老亦灭。”（T27, p. 200, a3-5）

《阿毗达磨大毗婆沙论》卷39：“谓法生时生有作用，灭时老灭方有作用。体虽同时，用有先后。一法生灭作用究竟名一刹那，故无有失。或生灭位非一刹那，然一刹那具有三体故。说三相同一刹那。”（T27, p. 200, a9-13）

《阿毗达磨顺正理论》卷14：“已生位中住、异、灭三，起用各别。令所相法于一时中所望不同具有三义。”（T29, p. 409, c18-20）

《阿毗达磨俱舍论》卷5：“虽现有体而不可知。生相若无，应无生觉。又第六转言不应成，谓色之生、受之生等，如不应说色之色言。”（T29, p. 28, c11-p. 29, a8）

《阿毗达磨顺正理论》卷33：“复如何知诸有为法皆刹那灭必不久住？以诸有为后必尽故。经主于此作如是释：谓有为法灭不待因。所以者何？待因谓果，灭无非果故，不待因灭。既不待因，才生已即灭。若初不灭，后亦应然。以后与初，有性等故。彼释非理。尽即是灭。佛说尽灭是有为相，说有为相是所有法。故契经说：诸行无常有生灭法。又契经说：有为之起亦可了知，尽及住异亦可了知。若谓无法犹如色等亦能为因生识等者，则亦应许无法是果，此差别因不可得故。何理无法是因非果？又见有法以有为先世所极成。有因是果。汝宗灭尽亦有为先。必有为先后方无故。如何不许是果有因？又法无因许必是常。故灭若常者。法应永不生。若谓灭无。既非有体。如何成果。若非有体。如何为因。发生识等。又不许是有为相。如许彼成。此亦应许。”（T29, p. 533, c4-21）

③ 《异部宗轮论》卷1：“色根大种有转变义，心心所法无转变义。”（T49, p. 16, a9-10）《异部宗轮论疏述记》卷1：“述曰：色法长时乃有起尽故，许乳体转变为酪；心心所法刹那生灭，故不转，前以为后法。此部计根即肉团性故乃大种皆有转变，心等不然。”（X53, p. 583, b16-18 // Z 1:83, p. 227, a1-3 // R83, p. 453, a1-3）

④ 《异部宗轮论》卷1：“有犍子部本宗同义……诸行有暂住，亦有刹那灭。”（T49, p. 16, c14-16）

⑤ Dhammasangani 596, VisM XIV. 36 = PTS p. 444.



的命题。另外，有为法的三相最初可能仅涉及五蕴即存在的总体^①，而非一刹那。由此，有为相的教义本身可能并不必然的和“刹那论”联系起来。

《三相经》中有为法的起（utpāda）、住异（sthityanyathātva）、尽（vyaya）三相，阿毗达磨佛教解释为生、老、无常（灭）三相，或生、住、异、灭四相。早期瑜伽行派继承这一系列术语，并将《三相经》的三相分为存在、非存在二类：起、住异属于“有”（bhāva），尽属于“无”（abhāva），三相被归于有、无二相^②，这被认为和譬喻师、经部的观点一致^③。另外，早期佛教的“诸行无常说”被证明为“诸行刹那生灭”，以“刹那生灭”解释“无常”，这和阿毗达磨佛教一致^④。不过，早期瑜伽行派提出无常的非有义属于大乘佛教独特的教义。本文通过对世亲之前，署名弥勒、无著的著作，包括《瑜伽师地论》“声闻地”“菩萨地”及“摄抉择分”、《大乘庄严经论》“觉分品”、《显扬圣教论》“成无常品”、《辩中边论》“辩真实品”、《大乘阿毗达磨集论》（包括《杂集论》）等早期瑜伽行派文献进行考察，对无常二义、无常的类别，及无常说与三性说的结合等问题进行梳理，以期对无常说和刹那论有更深入的认识。

一、“无常”的含义与类别

1. 无常二义

早期瑜伽行派“无常”概念具有“非有”及“刹那生灭”两种含义。《瑜伽师地论》“摄抉择分”中，依据大乘、声闻乘区分这二义：

① 《阿毗达磨品类足论》卷1：“生云何？谓令诸蕴起。老云何？谓令诸蕴熟。住云何？谓令已生诸行不坏。无常云何？谓令已生诸行灭坏。”（T26, p. 694, a25-28）

② 梵本《菩萨地》卷7：“tāny etāni catvāry api saṃskṛta-lakṣaṇāny abhisamasya saṃskārāṇāṃ samāsato dvayāvasthā-prabhāvitāni. bhāva-prabhāvitāny abhāva-prabhāvitāni ca. tatra bhagavatā yo bhāvaḥ. tad ekam saṃskṛta-lakṣaṇam vyavasthāpitam. yas tv abhāvaḥ. tad dvitīyam saṃskṛta-lakṣaṇam vyavasthāpitam. sa ca bhāvas teṣāṃ saṃskārāṇāṃ sthity-anyathātva-prabhāvita itī kṛtvā (107b) tṛtīyam saṃskṛta-lakṣaṇam vyavasthāpitam.”（YBh, Bo-SW, pp. 278. 25-279. 6）《瑜伽师地论》卷46：“如是四种有为之相（生住老灭）总摄诸行，以要言之二分所显：一者有分所显，二者无分所显。此中世尊依于有分建立一种有为之相，依于无分建立第二有为之相。住异二种俱是诸行有分所显建立第三有为之相。”（T30, p. 544, b12-17）

③ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷38：“或复有执：色等五蕴出胎时名生，相续时名住，衰变时名异，命终时名灭。如经部师。”（T27, p. 198, b1-3）

《阿毗达磨顺正理论》卷14：“然上座说诸行无住。”（T29, p. 411, b13）

《阿毗达磨顺正理论》卷33：“又譬喻者能起异端，曾所未闻，解释道理，执有为相是起及无。如是则应不成三数。谓有为法得自体名起，尽及异相皆是体无。”（T29, p. 533, c21-24）

④ 刹那灭论证在《瑜伽论》“声闻地”中首次出现以来，经“摄抉择分”、《大乘庄严经论》“菩提分品”，直到《显扬论》“成无常品”，作为瑜伽行派独特的理论发展的经过，日本早岛理教授的一系列研究逐渐明确。早岛理，《大乘莊嚴經論 XVIII 章第 82・83 偈について》，印度学佛教学研究，1993 年，42 期，465。



复次由二相故显无常义：一依大乘道理相，二依声闻乘道理相。谓非有义，及其相灭坏义。^①

可见，根据大乘、声闻乘早期瑜伽行派将无常解释为非有及有为相的灭坏二义。《瑜伽论记》更明确“非有义”是大乘所说无常，“灭坏义”是小乘所说无常。^②“非有义”在《显扬圣教论》“成无常品”中表述为六种无常中的“无性无常”，“刹那灭”义表述为其他五种无常。^③和“摄抉择分”一致，“成无常品”提到声闻乘智仅能认识除“非有义”（无性无常）的其他无常，而菩萨智能认识包括非有及生灭变化的两种无常。^④在《大乘庄严经论》同样述及无常二义。

此中诸菩萨以无义是无常义，由分别相毕竟常无故。……复次，应知依他相，复以刹那刹那坏为无常义。^⑤

由此可知，早期瑜伽行派将古来继承下来的有为法的生灭变化严格规定为基于依他起性的“刹那灭”，这种无常义被认为声闻、菩萨共有；而将有为法实在性的不存在规定为基于遍计所执性的“非有义”，这是大乘瑜伽行派特有的解释。

2. “无常”的类别

“诸行无常”的教义表明，有情世间及器世间一切有为法都是变化的。在早期瑜伽行派典籍中根据不同的分类标准，无常的变化表现为各种形式：《瑜伽师地论》“声闻地”五种、“摄抉择分”六种、《显扬圣教论》“成无常品”六种和八种，及《阿毗达磨集论》（包括《杂集论》）的十二相。

① 《瑜伽师地论》卷 67，T30，p. 672，b2-9。

② 《瑜伽论记》卷 18：“言由二相故显无常义等者，景云：一依大乘明遍计所执体常无有名为无常。二诸行灭坏义名为无常。大乘具有二义，小乘唯有后一无常之义。玄云：一非有义者，此是大乘所说无常。如中边分别论说无初无常。二灭坏义，是小乘所说无常。”（T42，p. 723，c23-28）

③ 《显扬圣教论》卷 14：“此中无性无常者，谓性常无故。名曰无常。”T31，p. 548，a19-20

④ 《显扬圣教论》卷 14：“论曰：无常性见当知六种。……三声闻智，谓除无性无常义。四菩萨智，谓于一切无常义。”（T31，p. 550，c27-p. 551，a3）

⑤ bodhisatvānām asadārtho 'nityārthaḥ|yan nityam nāsti tad anityam teṣām yat parikalpita lakṣaṇam|kṣaṇabhaṅgārtho 'py anityārtho veditavyaḥ paratantralakṣaṇasya| atas tatsādhana rtham kṣaṇikatvavibhāge daśa ślokaḥ|

《大乘庄严经论》卷 11，T31，p. 646，a24-b1

《瑜伽论记》卷 11，“解中有二。初就遍计所执以解无常。《庄严论》云：以无义是无常义，由分别相毕竟无故。又即观彼已下，第二就依他因缘之法以解无常。于中有三，初观依他自性无常，二约三世以辨无常，三就四相以辨无常。”（T42，p. 558，a23-28）



2.1 《瑜伽师地论》的五种和六种

对瑜伽行派而言，早期佛教“诸行无常”的“圣教量”需要在具体的实践中得到认识，具体来说即是观察苦谛四遍知之无常的行相，^①这一点也为《显扬圣教论》所继承。^②《瑜伽师地论》“声闻地”中观察苦谛的无常行相（ākāra）共包括五种：变异行（vipariṇāmākāra）、灭坏行（vināśākāra）、别离行（visaṃyogākāra）、法性行（dharmatākāra）、合会行（saṃnihitākāra）。^③这五种无常行可分为三类：第一，通过现量对现世粗显色法认识的变异行（也包括一切粗显的有为法）；第二，通过比量对现世、他世微细有为法认识的灭坏行；第三，对前二类法从不同角度的观察，即别离行、法性行、合会行。

变异行主要是观察色法等明显的变化现象，包括内法的十五种变异及八种变异原因和条件，外法的十六种变异，由此通过现量认识一切有为法是无常。对于微细的变化现象即刹那生灭的变化，并不能通过现量被认识，而需要比量^④，由此深入到灭坏行的讨论。灭坏行主要将“诸行无常”证明为“诸行刹那灭”：有为法刹那生灭并最终灭坏，方能说有为法具有前后变异。^⑤这种刹那灭的证明被《显扬圣教论》《大乘庄严经论》所继承。不同之处在于，此处主要以色法的刹那生灭证明为主，而后者主要以心法为主，色法的刹那基于心法的刹那而推论。别离行观察内外有为法后时必然失去。法性行观察有为法未来世必然出现。合会行观察有为法因条件具足在现在世出现。^⑥这五种无常行

① 《瑜伽师地论》卷 34：“由四种行了苦谛相，谓无常行、苦行、空行、无我行。”（T30, p. 470, c18-19）

② 《显扬圣教论》卷 14：“若欲正修行遍知等功德者，谓遍知苦等。云何于苦遍知？谓于苦谛遍知无常、苦、空、无我。”（T31, p. 547, c29-p. 548, a2）

③ 《瑜伽师地论》卷 34：“复以四行了苦谛相，谓无常行五行所摄：一变异行、二灭坏行、三别离行、四法性行、五合会行。”（T30, p. 474, b19-22）

《梵本声闻地》卷 3：YBh, Sh-SH p.471.2-9: katamairdaśabhis tad yathā / vipariṇāmākāreṇa, avināśākāreṇa, viyogākāreṇa, sannihitā [/] kāreṇa, dharmatā-kāreṇa / saṃyojana-bandhanākāreṇa, aṇiṣṭākāreṇa, ayoga-kṣemākāreṇa, anupa(kāreṇa (1))lambhākāreṇa, asvātāntrākāreṇa ca / etān punar daśākārān upapatti-sādhana-yuktyā upaparīkṣate / tatrāgamastāvadyathoktaṃ bhagavatā sarva-saṃskārā anityāḥ。

《瑜伽师地论》卷 34：“何等十？一、变异行，二、灭坏行，三、别离行，四、法性行，五、合会行；六、结缚行，七、不可爱行，八、不安隐行，九、无所得行，十、不自在行。如是十行，依证成道理能正观察。此中且依至教量，如世尊说：诸行无常。”（T30, p. 470 c24-29）

④ 《瑜伽师地论》卷 34：“即由如是现见增上作意力故，观察变异无常性已，彼诸色行虽复现有，刹那生灭灭坏无常而微细故非现所得故，依现见增上作意应正比度。”（T30, p. 473, b2-6）

⑤ 《瑜伽师地论》卷 34：“如是比度作意力故，由灭坏行，于彼诸行刹那生灭灭坏无常而得决定。”（T30, p. 473, b20-22）

⑥ 《瑜伽师地论》卷 34：“云何复由别离行故观无常性？谓依内、外二种别离。……如是等类应知是名由别离行知无常性。云何复由法性行故观无常性？谓即所有变异无常、灭坏无常、别离无常，于现在世犹未合会，于未来世当有法性。如实通达如是诸行，于未来世当有法性，如是等类名为通达法性无常。云何复由合会行故观无常性？谓即如是变异无常、

分别对应于五种无常：

- 1. 变异无常（vipariṇāmānityatā）：无常是粗显有为法的转变。
- 2. 灭坏无常（vināśānityatā）：无常是微细有为法的刹那生灭。
- 3. 别离无常（visaṃyogānityatā）：无常是有为法的失去。
- 4. 法性无常（dharmaṭānityatā）：无常是有为法灭的必然性（在将来出现）。
- 5. 合会无常（saṃnihitānityatā）：无常是有为法于现在的存在。

表 1：“声闻地”五行与五种无常

	五行	五种无常
现见	1. 变异行	1. 变异无常
比度	2. 灭坏行 3. 别离行 4. 法性行 5. 合会行	2. 灭坏无常 3. 别离无常 4. 法性无常 5. 合会无常

可见，“声闻地”五种无常中“灭坏无常”即是刹那生灭义的无常，由对微细有为法“灭坏无常”的证明可说粗显有为法是刹那生灭的，其他三种无常是对这二种无常不同角度的观察。因此，一切有为法从粗显角度来说是“变异无常”，从微细角度来说是刹那生灭义的“灭坏无常”。另外，从微细层面来看，一切有为法都可归入无常的刹那生灭义。由此，“声闻地”主要就声闻乘而言，依据无常的刹那灭义区分无常为五种，将早期佛教的诸行无常说论证为诸行刹那灭，这是继承阿毗达磨佛教以来的问题意识。

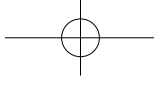
在“摄抉择分”中，具有和“声闻地”类似的六种无常：1. 坏灭无常；2. 生起无常；3. 变易无常；4. 散坏无常；5. 当有无常；6. 现堕无常。^①

表 2：声闻地五种无常与摄抉择分六种无常

声闻地五种无常	摄抉择分六种无常
1. 变异无常 2. 灭坏无常 3. 别离无常 4. 法性无常 5. 合会无常	3. 变易无常：诸行异相行起；异相 1. 坏灭无常：诸行生已寻灭；灭相 2. 生起无常：诸行本无今有；生相 4. 散坏无常：诸行离散退失 5. 当有无常：诸行在未来时 6. 现堕无常：诸行现在世正现前时

灭坏无常、别离无常，于现在世合会现前。如实通达如是诸行于现在世现前合会，如是等类名为通达合会无常。彼于如是内外诸行五无常性，由五行行如其所应作意修习。多修习故获得决定。”（T30，p. 473，c21-p. 474，a13）

① 《瑜伽师地论》卷 52：“复次无常差别当知亦有多种：谓坏灭无常、生起无常、变易无常、散坏无常、当有无常、现堕无常。若一切行生已寻灭名坏灭无常，若一切行本无今有名生起无常，若可爱诸行异相行起名变易无常，若不变坏可爱众具及增上位离散退失名散坏无常，即四无常在未来时名当有无常，即现在世正现前时名现堕无常，若受用欲尘多放逸者，但能思惟变易无常散坏无常现堕无常。”（T30，p. 586，c11-24）



比较“摄抉择分”及“声闻地”，“摄抉择分”增加了“生起无常”，其他五种名称略有差异但含义完全相同，是针对声闻乘提出的五种刹那生灭义的无常。值得注意的是，“摄抉择分”异译本真谛的《决定藏论》相应的却只有五种无常，缺少“生起无常”。^①“摄抉择分”的“生起无常”是玄奘增译还是真谛遗漏，或梵本有无，尚不能明确。不管如何，“生起无常”的出现确实值得引起注意。根据“摄抉择分”六种无常以上同文有如下论述：

今于此中但说此相，谓于诸行中观无常相能起厌患离欲解脱，故但思惟无常性相。无常性相本无今有，有已还无所显。本无今有是名为生，有已还无是名为灭。^②

可见，有为法从法体而言即是无常，因此有为法在时间的某点（从过去无中）生起表现为生相，即是生起无常；有为法生起之后，必定灭坏表现为灭相，即是灭坏无常。生起无常是有为法的生相，灭坏无常是有为法的灭相，二者都是有为法刹那生灭法体无常的表现。这也可从窥基的解释看出：

无常中有生起无常，生相是。何故生中无灭坏生？谓灭相时，是体有二种：一相无常，二体无常。生是体无常。生法本据有法，所以灭法非生。^③

从以上看来，“摄抉择分”仍是就有为法的刹那生灭义区分无常为六种，只不过将“声闻地”中的灭坏无常的刹那生灭义区分为生、灭二义而分出“生起无常”“灭坏无常”二种。

2.2 《显扬论》的六种、八种

“声闻地”五种无常及“摄抉择分”六种无常被《显扬圣教论》“成无常品”所继承，不过名称略有差异：1. 无性无常；2. 失坏无常；3. 转异无常；4. 别离无常；5. 得无常；6. 当有无常。

六种无常者：一无性无常，二失坏无常，三转异无常，四别离无常，五得无常，六当有无常。八种无常者：一刹那门，二相续门；三病门，四老门，五死门，六心门，七器门，八受用门。此中刹那、相续二种无常遍一切处，

① 《决定藏论》卷1：“无常义者，复不一种。何者？坏无常、变异无常、别离无常、当生无常、来至无常。坏无常者，诸有已生即便失灭名坏无常。变异无常者，可爱行生不似前者名变异无常。别离无常者，于可爱物分散别离。此三无常于未来世是名当生，起于现世是名来至无常。”（T30, p. 1024a6-12）

② 《瑜伽师地论》卷52，T30, p. 586, a14-18。

③ 《瑜伽师地论略纂》卷13，T43, p. 182, c8-12。

病等三无常在于内色，心无常唯在于名，器受用二无常在于外色；此中无性无常者谓性常无故名曰无常，余变异无常有十五种。^①

以上和“声闻地”五种无常比较，新增“无性无常”，但缺少“摄抉择分”中的“生起无常”。“转异无常”的称呼和“声闻地”“摄抉择分”都不同。另外，提到“余变异无常有十五种”。那么，“转异无常”是否就是“变异无常”？

表 3：声闻地、摄抉择分、显扬论无常类别比较

无常二义	声闻地	摄抉择分	显扬论
	五种无常	六种无常	六种无常
非有义			1. 无性无常
刹那生灭	1. 变异无常 2. 灭坏无常 3. 别离无常 4. 法性无常 5. 合会无常	3. 变易无常 1. 坏灭无常 2. 生起无常 4. 散坏无常 5. 当有无常 6. 现堕无常	余无常 = 2. 转异无常 3. 失坏无常 4. 别离无常 5. 当有无常 6. 得无常

首先是“无性无常”。“成无常品”定义为“性常无”，这与“摄抉择分”无常的“非有义”完全相同。不过，“摄抉择分”并未出现一种新的“非有义”无常的名目，此处首次出现一种新的无常的形式“无性无常”。Rospatt 教授似乎将“无性无常”等同于“摄抉择分”的“生起无常”。他注意到《显扬论》“成无性品”的异译真谛的《三无性论》中对“无有无常”的解释：

一无有无常，谓苦分别性永无所有，此无所有是无常义。真实有此无所有名真如如，若以前无后无是无常者此乃俗谛。^②

他认为，“无有无常”解释为“以前无后无是无常者”，这与《瑜伽师地论》中对“生起无常”“若一切行本无今有名生起无常”的解释基本一致。“无有无常”是有为法过去未来都不存在（唯于现在存在），“生起无常”是有为法从无中生起（唯于现在存在）。不过，正如上文笔者所述，“摄抉择分”中“生起无常”是将“声闻地”中“灭坏无常”的刹那生灭义分为生、灭二义而来，实际上仍是基于有为法刹那生灭义对无常的区分。而《三无性论》基于三性的“无有无常”正如下文将要提到的，来源于真谛所译的《中边分别论》“无有物为义故说无常”。^③因此，《显扬论》的“无性无常”乃是基于《瑜伽师地论》无常的“非有义”，从遍计所执性对无常的分类。

① 《显扬圣教论》卷 14，T31，p. 548，a13-20。
② 《三无性论》卷 1，T31，p. 872，b13-15。
③ 《中边分别论》卷 1，T31，p. 455，c6。



其次是“余变异无常有十五种”。正如早岛理教授所说，十五种“变异无常”正是《瑜伽师地论》“声闻地”“变异无常”的十五种“内事所作变异”，《显扬论》恐怕继承了“声闻地”的说法。^①而“声闻地”中变异无常正是“摄抉择分”六种无常之一，这六种无常都是从刹那生灭义的角度对无常的分类。

表 4：声闻地内事十五种所作变异及《显扬论》十五种变异无常

“声闻地” 变异无常内事十五种所作变异	《显扬论》 十五种变异无常
1. 分位 2. 显色 3. 形色 4. 兴衰 5. 支节 6. 劬劳 7. 他所损害 8. 寒热 9. 威仪 10. 触对 11. 杂染 12. 疾病 13. 终没 14. 青瘀等 15. 一切不现尽灭	分位 显色 形色 兴盛 支节 寒热 他所损害 疲倦 威仪 触对 染污 病等 死 青瘀 一切种不现尽

Rospatt 教授认为“余变异无常”单指“转异无常”。而早岛理教授视“余变异无常”为除“无性无常”外的其他五种无常。其证据即是下文依据三性说对无常的分类，无性无常对应遍计所执性，“所余无常”对应于依他起性。^②

六种无常	第二偈		第五偈	
	1. 无性无常		无性义无常	遍计之所执
	2. 失坏无常——6. 当有无常	余 = 变异无常(十五种)	所余无常义	依他起应知

正如我们上文提到的，在《瑜伽师地论》“声闻地”和“摄抉择分”中，一切有为法从粗显层面是“变异无常”，从微细层面一切有为法都可归入无常的刹那生灭义。笔者猜测，《显扬圣教论》中的“转异无常”和“变异无常”二者可能都指《瑜伽师地论》中的“变异无常”。玄奘法师的区别翻译可能正是考虑有为法粗显、微细层面的区分。有为法有粗细之分所以区分为“转异无常”“失坏无常”，从不加区分的角度使用“变异无常”概括一切有为法的无常。粗细之分是考虑到具体的无常行的实践，从现量和比

① [日]早岛理：《餘，變異無常，轉異無常：‘顯揚聖教論’“成無常品第四”における》，长崎大学教育学部社会科学论丛 54（1997 年）：60. 64-65。

② [日]早岛理：《餘，變異無常，轉異無常：‘顯揚聖教論’“成無常品第四”における》，长崎大学教育学部社会科学论丛 54（1997 年）：57。

量两个层面对无常进行认识。不加区分使用“变异无常”代表一切有为法乃是根据三性说对无常二义的教义阐释。从这个角度来说，二位教授并无矛盾之处。

由上可知，《显扬圣教论》通过三性说的导入，首次将《瑜伽师地论》中的“非有义”冠以“无性无常”的名称。以无常二义区分诸种无常为两类：无性无常及“余无常”。一种新的无常形式的引入，正是为了凸显不同于小乘对无常的理解。“声闻地”“摄抉择分”之所以仅提到五种无常，乃是从声闻乘的刹那灭生义而言。《显扬论》“成无常品”六种无常完全继承自“声闻地”及“摄抉择分”。所谓六种无常，不是将有为法的无常分析为六种，而是从无常二义或三性的角度分为二类，从遍计所执性来看是非有义的无性无常，从依他起性来看是刹那灭的“余无常”。

《显扬圣教论》又提出八种无常：1. 刹那门，2. 相续门，3. 病门，4. 老门，5. 死门，6. 心门，7. 器门，8. 受用门。这八种无常，刹那门、相续门遍十二处即遍一切法（“遍一切处”），余下六种无常可被归入这二门：在每一各别时间刹那生灭意义上的无常，在一定时间内持续存在的无常。《显扬论》将八种无常作如下分类：^①

表 5：显扬论八种无常

	八种无常
遍一切处	1. 刹那门 2. 相续门
内色	3. 病门 4. 老门 5. 死门
名	6. 心门
外色	7. 器门 8. 受用门

事实上，1-2是从刹那和相续层面对一切有为法的分析，3-8是将一切有为法分成名、色的具体分析。八种无常《显扬论》仅列其名，并未展开解释。

2.3 《阿毗达磨集论》的十二相

《阿毗达磨集论》完全吸收了《显扬论》的六种和八种无常而构成无常“十二相”，并进行了解释。^②

① 《显扬圣教论》卷 14：“此中刹那、相续二种无常遍一切处，病等三无常在于内色，心无常唯在于名，器、受用二无常在于外色。” T31, p. 548, a17-19。

② 《大乘阿毗达磨集论》卷 3：“何等无常相？略有十二，谓非有相、坏灭相、变异相、别离相、现前相、法尔相、刹那相、相续相、病等相、种种心行转相、资产兴衰相、器世成坏相。” T31, p. 674, c4-7。



表 6：显扬论诸无常与集论十二相

显扬论六种、八种	集论十二相
1. 无性无常 2. 转异无常 3. 失坏无常 4. 别离无常 5. 当有无常 6. 得无常	1. 非有相 2. 变异相 3. 坏灭相 4. 别离相 5. 法尔相 6. 现前相
1. 刹那门 2. 相续门 3. 病门 4. 老门 5. 死门 6. 心门 7. 器门 8. 受用门	7. 刹那相 8. 相续相 9. 病等相 10. 种种心行转相 11. 资产兴衰相 12. 器世成坏相

前六种无常中，“非有相”是从遍计所执性的角度来理解无常，正是大乘无常的“非有义”。“变异相”“坏灭相”正是《瑜伽师地论》“声闻地”中的变异无常、灭坏无常，分别对粗显法的现量认识，对微细法的刹那灭的证明。别离相、法尔相、现前相三相解释也同于“声闻地”三种无常。

后八种无常中，刹那相（kṣaṇa-lakṣaṇa），指有为法于刹那生起得法体后不住（anavasthāna）或无间必灭^①。相续相（prabandha-lakṣaṇa），指有为法无始以来轮回无尽（aprahāṇa）。这二相和《显扬圣教论》二门完全一致。不过值得注意的是，“相续”一词《集论》梵本使用的是 prabandha 而非 santati。后者 santati 典型的用法即经量部“相续转变差别”（santati-pariṇāma-viśeṣa）中的“相续”，指刹那的相互分离的有为法在时间上的延续。这里使用 prabandha 一词，指有情无始来轮回（saṃsāra）无尽的动态（ājavamjavībhāva）运转（vṛtti）。^②Rospatt 教授批评早岛理可能将 santati 误用为 prabandha，因此将“santānānityatā”这一术语归于“相续无常”。^③而事实上，正如 Rospatt 教授所言，这种相续意义上的无常（相续无常，prabandhānityatā），指此生到

① kṣaṇa-lakṣaṇam katamat| saṃskārāṇāṃ kṣaṇād ūrdham anavasthānam||《大乘阿毗达磨集论》卷 3：“何等刹那相？谓诸行刹那，后必不住故。” T31, p. 674, c17-18. kṣaṇa-lakṣaṇam ātmalābhānantaramavaśyavināśitā |《大乘阿毗达磨杂集论》卷 6：“刹那相”者，谓诸行刹那，后必不住，诸行念念劣得自体，无间必坏故。” T31, p. 720, a18-19。

② prabandha-lakṣaṇam katamat| anādimati saṃskāre utpannaniruddhā nām prabandhāprahāṇam||《大乘阿毗达磨集论》卷 3：“何等相续相。谓无始时来诸行生灭相续不断故。”（T31, p. 674, c17-18） prabandha-lakṣaṇam anādimati saṃsāre ājavamjavī bhāvena vṛttiḥ |《大乘阿毗达磨杂集论》卷 6：“相续相”者谓无始时来诸行生灭相续不断，由无始生死展转相乘轮回不绝故。” T31, p. 720, a20-21。

③ Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness*, 89, note 199.



彼生的有情不能从轮回解脱，并不涉及相续的灭。这种形式的无常的提出，主要是为了抵消认识到一切事物都会不断毁灭所带来的不利影响，即当“刹那性”被错误地理解为现在、过去和未来之间的完全中断，从而使任何解脱的努力都变得毫无意义。^①刹那反对有为是常，相续保证刹那不被理解为绝对的灭。由此，苦谛四遍知的无常行，就被归纳为对一切有为法中道意义上非断非常的现观或推理的刹那、相续二门。

由此可知，《显扬论》的八无常及《集论》的无常十二相都是在“声闻地”的五种无常的基础上或增或减而逐渐形成的。

二、无常说与三性说的结合

早期瑜伽行派通过三性说的导入，并附上自己的哲学解释，从大乘佛教的角度重新复苏了“诸行无常”的传统教义。1. 有为法从遍计所执自性来看是非存在。2. 从依他起自性来看是刹那灭。3. 圆成实性是否有无常义有两类：（1）《瑜伽师地论》《大乘庄严经论》《显扬圣教论》圆成实性没有无常义。（2）以《辩中边论》为主，包括《三无性论》及后期的《成唯识论》圆成实性有无常义。

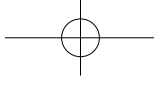
“菩萨地”将言说自性、离言自性和无常说结合，“言说自性”对应于无常的“非有义”，“离言自性”对应于无常的“灭坏义”。

云何菩萨等随观察一切诸行皆是无常？谓诸菩萨观一切行言说自性于一切时常无所有，如是诸行常不可得故名无常。又即观彼离言说事，由不了知彼真实故，无知为因生灭可得，如是诸行离言自性有生有灭故名无常。^②

从上可知，1. 无常的“非有”义：即有为法在概念实在性（言说自性 *abhilāpya-svabhāva*）一切时总是不存在的层面上，被称为无常。需要注意的是，“一切行言说自性于一切时常无所有”，其中“常”并非“常住不变”，而是作为副词 *eva* 表示强调“总是”，玄奘用“常无所有”也显示了此点。2. 无常“刹那灭”义：即由于不了知离言说事（*nirabhilāpya vastu*）的真实性（*bhūtata*）（离言自性，*nirabhilāpya-svabhāvā*）为因，“离言说事”有生灭被称为无常。根据《瑜伽论记》的解释，言说自性是遍计所执性，离言自性包括依他和圆成实。不过在印度对二性和三性的关系已有不同的观点：有人认为

① Rospatt, 87.

② 《瑜伽师地论》卷46“17 菩提分品”，T30, p. 544, a18-b22。《梵本菩萨地 Wogi》卷7：“*iha bodhisattvaḥ sarva-saṃskārāṇām abhilāpya-svabhāvaṃ nityakālam eva nāstīty upalabhyānityataḥ sarva-saṃskārāṇaṃ paśyati.*” (YBh, Bo-SW, p. 277. 17-19) 《梵本菩萨地 Wogi》卷7：“*punar aparijñātasya bhūtataḥ tasyaiva nirabhilāpyasya vastunaḥ aparijñāta-hetukaṃ udaya-vyayam upalabhyate. nirabhilāpya-svabhāvāṃ sarva-saṃskārāṇaṃ anityataḥ samanupaśyati.*” (YBh, Bo-SW, p. 277. 19-22)



言说自性是依他起性，离言自性是圆成实性。有认为离言自性包括依他起和圆成实性。^① 不管如何，“菩萨地”无常二义是基于二性说或三性说来解释的。而早期瑜伽行派的其他文献对无常二义及三性的结合产生的分歧，很可能基于对二性和三性的关系的不同理解。

《大乘庄严经论》提到依分别相（parikalpītalakṣaṇa，遍计所执相）及依他相（paratantralakṣaṇa，依他起相）区分无常二义，至于圆成实相是否有无常义则未提到：

此中诸菩萨以无义是无常义，由分别相毕竟常无故。……复次应知依他相，
复以刹那刹那坏为无常义。^②

《显扬圣教论》和《瑜伽师地论》一致，也从三性角度对无常二义进行解释，并明确说圆成实相无无常义：

无性义所摄无常义当知遍计所执相摄，余无常义依他起相摄，圆成实相
中无无常义。^③

“无性义所摄无常”即是“无性无常”，即是“非有义”；“余无常”即是其他五种无常。这两类无常分别对应于遍计所执性、依他起性，不包括圆成实性。至于依他起性是否必然的和刹那义相关联，早岛理和 Rospatt 二位教授有不同观点。Rospatt 教授认为，从上所引早期瑜伽行派的文献来看，除了无常非有的形式外，所有形式的无常都归入依他起性的教义，这清楚地表明，传统意义上的无常是与依他起性相关的，无论它是否被理解为刹那性，即依他起性并不必然的和刹那灭生义相关联。早岛理认为，《显扬论》和《庄严论》在对待遍计所执性和圆乘实性的态度上一致，因此《显扬论》的依他起性也应据《庄严论》来理解^④。《庄严论》中依他起相对应于刹那灭的无常，因此刹那灭义和依他起性具有完全对应关系^⑤。笔者认同早岛理教授的观点。就早期瑜伽行

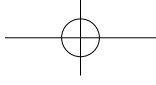
① 《瑜伽论记》卷9“真实义品”：“于一切法离言自性者即是依他及圆成实，此之二性性离名言。假说自性者即是遍计所执，随其假说计度执有名假说性。……于一切法乃至平等平等者，西方有二释：初释云，真实性离言自性分别性情所取法，是言说所说自性真实性所离也。假说自性者依他性，是假说自性法也。……第二难陀释论云，依他、真实皆离分别性，故并是离言自性也。”T42, p. 502, c12-28。

② bodhisatvānām asadārtho 'nityārthaḥ | yan nityaṃ nāsti tad anityaṃ teṣāṃ yat parikalpītalakṣaṇaṃ...kṣaṇabhaṅgārtho 'py anityārtho veditavyaḥ paratantralakṣaṇasya | atas tatsādhanaṛthaṃ kṣaṇikatvavibhāge daśa ślokāḥ | 《大乘庄严经论》卷11“觉分品21”，T31, p. 646, a24-b1。

③ 《显扬圣教论》卷14“成无常品4”，T31, p. 548, c5-9。

④ Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness*, 77.

⑤ [日]早岛理，《余，变异无常，转异无常》，53。



派而言，既然将早期佛教的诸行无常说证明为诸行刹那灭，诸行无常说用依他起性来解释，那么依他起性就必然的和刹那论关联起来。

《显扬论》明确圆成实性不具有无常义，真谛的《三无性论》涉及苦谛之无常时，根据三性论提到无常有三义：无有无常——分别性、生灭无常——依他性、离不离无常——真实性。前二义和《瑜伽论》《显扬论》保持一致，从有垢、离垢层面，圆成实性也具有无常义。

无常有三义：一、无有无常，谓苦分别性永无所有，此无所有是无常义。真实有此无所有名真如如。若以前无后无为无常者，此乃俗谛。不颠倒名为如如。非真如如也。二、生灭无常，谓苦依他性。此依他性既非实有亦非实无。异真实性故非实有，异分别性故非实无。非实有故是灭，非实无故是生。如此生、灭是无常义。而生非实生灭非实灭是真如如。三、离不离无常，谓苦真实性。此性道前未离垢，道后则离垢，约位不定故说无常，体不变异名为如如。^①

不过，这应视作真谛自己依据《中边分别论》中“三相所摄”无常对苦谛的解释：

根本真实中有三种性，此性中次第应知三种无常义：一无有物为义故说无常，二生灭为义，三有垢无垢为义。^②

《辩中边论》“辨真实品”中三性直接对应于三无常：无性无常——遍计所执性，生灭无常——依他起性，垢净无常——圆成实性。^③可见，《辩中边论》从垢净（有垢无垢）层面，即从实践解脱转依的角度来说，圆成实性也具无常义。在早期瑜伽行派文献中，《辩中边论》明确提出圆成实性也具有无常应该是个特例，这也为后期的《成唯识论》所继承：

且苦谛中无常等四各有三性。无常三者，一无性无常性常无故，二起尽无常有生灭故，三垢净无常位转变故。^④

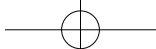
总之，基于“菩萨地”言说自性和离言自性的二性说，早期瑜伽行派根据三性理论区分无常为二义。圆成实性虽然是常，但从解脱转依层面也具有变化的含义，因此假

① 《三无性论》卷1，T31，p. 872，b12-23。

② 《中边分别论》卷1，T31，p. 455，c5-7。

③ 《辩中边论》卷2：“无常三者：一无性无常谓遍计所执，此常无故。二生灭无常谓依他起，有起尽故。三垢净无常谓圆成实，位转变故。”T31，p. 469，a20-22。

④ 《成唯识论》卷8，T31，p. 47，b5-7。



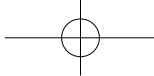
“无常说”（anityavāda）与“刹那论”（kṣaṇikavāda）

说无常。^①

三、结论

早期瑜伽行派以“非有”及“刹那生灭”二义解释“无常”。前者是大乘佛教特有的解释，后者正是声闻乘的“刹那论”。早期瑜伽行派文献中枚举的诸种无常的类别，皆可归入二义。诸种无常又可概括为刹那、相续二门，揭示了有为法常及无常的中道意义。进一步结合三性说，以遍计所执性含摄“非有”义，以依他起性含摄“刹那灭”义，圆成实性从解脱转依层面也有变化无常。早期佛教以来的“诸行无常”说及阿毗达摩佛教的“刹那论”被纳入大乘佛教“无常说”的范畴中，被赋予新的阐释，从而焕发了新的理论光彩。

^① 《成唯识论述记》卷9：“此论、中边约诤为论，圆成实性亦名无常，体是常法非无非有，为但约诤为论故也。又此中垢净约诤旨，彼论转异谈诤之体故，二论所说义各不同非相违也。” T43, p. 551, c3-12。



关于“相续”的探讨

——以一切有部及唯识宗的观点为主

净智^①

【摘要】在“诸行无常”“诸法无我”的佛教语境下，只有通过“相续”来解释诸如业果、轮回等现象，才可以避免断见的过失。本文以一切有部和唯识宗的观点为主，分析“相续”在色、心等法上的不同安立，并结合业的相续、结生相续、善染相续等，深入探讨“相续”的具体事例，最后总结“相续”的不同类型。

【关键词】相续；一切有部；唯识宗

“相续”是佛教经论中经常出现的，有着浓郁佛教特色的一个词，在“诸行无常”“诸法无我”的大语境下，“相续”可以很好地解释诸如业果、轮回等佛教根本主张。不过，“相续”是世俗名言上的施設，不宜做胜义的观察。如龙树就曾在《中论》中，对自性见者所主张的“相续”，从“前后一异”“已灭未灭”的角度进行了破斥。^②故本文所要讨论的“相续”，都是指世俗名言所施設的，同一质流的前后续生。

由于佛教宗派众多，意见不一，在“相续”的问题上，如果全部梳理，势必让人眼花缭乱，难以厘清主线。故本文只打算以一切有部和唯识宗的观点为主进行讨论，因为二派都以阿毗达磨式的论义见长，对世俗法相有着超越其他宗派的精当分析，颇具代表性。

^① 作者单位：苏州戒幢佛学研究所。

^② 若同一相续上的前后二者各有自性，那么二者要么是自性一，要么是自性异。若一则前后无转变，对于此不生不灭的常法，完全没有必要讨论它的相续问题。若异则二者完全无关，故亦无相续。复次，后者生起时，前者是已灭还是未灭？若已灭则后者非因前者而起，故非相续；若未灭，则前者常在，后不得起，或则前者应无尽生，这显然也是不合理的。



一、基础法的相续

佛教将世间万法分为色法、心法、心所法、不相应行法、无为法五类。除无为法是恒常之法，不须讨论外，其他的有为法都会涉及“相续”的话题。一般人以为，存在的事物，就是相续的；哪一天不存在了，也就不相续了，何须讨论？但就佛教而言，这是对“无常”的不敏感，比如佛陀曾教导弟子“念身无常”，生命不是五十岁、三十岁、十岁、一岁、一月、一日、一时，而是“人命在呼吸之间耳”。^①这种将“诸行无常”推至极致的教法，必然会导致这样的疑问——若一切有为法都刹那灭去，但现实的世界并没有立刻崩坏，佛教该如何解释这种现象呢？这就必须引入“相续”的概念。如果说无常是为了对治常见，那么相续则是为了对治断见。

（一）色法的相续

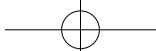
对于闪过之电、击掌之声而言，我们不会认为在前者结束后，下一次生起的电光、声音依然是上一次的相续，而会认为是各个独立的缘起现象。但对于眼前的桌椅，我们大多会认为它们是前一天、前一时、前一分、前一秒桌椅的相续，因为它们显现得如此相似，肉眼根本无法察觉它们前后刹那的变化。为何不同的色法，彼此的相续不同呢？

正量部解释说，声、光等色是刹那灭的，而诸如大地、肉身、薪木等色，经时久住，非刹那灭，只有遇到劫尽、死亡、火烧等外缘，才会坏灭。^②也就是说，灭则不续，续则不灭，刹那灭与相续生是矛盾的，这与一般世间人的看法吻合。但这显然在理论上弱化了“诸行无常”的含义，在实践上消减了“无常观”的力量，从而招到了一切有部、经部，乃至唯识、中观等佛教主流宗派的批评。因为“无常”于小乘道是悟入苦谛的初门，于大乘道是悟入空性的阶梯。如果承许某些色法非刹那无常（细无常），而是将来待缘才会无常（粗无常），不仅在理论上会遇到“若先不灭，后亦不应灭”的责难，^③在修行上也很难杜绝“偷心不死”的贪执，如说“花无百日红”，毕竟还有个“百日”可贪，于是乎“今朝有酒今朝醉”，“花开堪折直须折”，反令一部分人更加执著于当下的暂住不灭，去道远矣。

^① 《佛说处处经》，《大正藏》第17册，第527页。

^② 如《俱舍论记》卷13云：“正量部计，有为法中，心、心所法，及声、光等，刹那灭故，必无行动。不相应行，身表业色，身、山、薪等，非刹那灭，多时久住。”见《大正藏》第41册，第201页。

^③ 如《俱舍论》卷13云：“若初不灭后亦应然，以后与初有性等故，既有有尽知前有灭。”见《大正藏》第29册，第67页。又《瑜伽师地论》卷34云：“谓彼诸行要有刹那生灭，灭坏方可得，有前后变异，非如是住得有变异，是故诸行必定应有刹那生灭。”见《大正藏》第30册，第473页。



一切有部和唯识宗都主张“灭不待（外）因”，即有为法的“生”虽然需要众多因缘的和合，但“灭”则不需要任何其他外在条件，刹那即灭，这是有为法的本性使然。如《阿毗达磨俱舍论》（以下简称《俱舍论》）云：“故无有因令诸法灭，法自然灭，是坏性故，自然灭故，才生即灭。”^①如置一盆水于火上煎煮，正量部（也包括大部分世间人）认为是火令水蒸发灭尽，若无火的热力，水将一直保持不灭。而实际上，火不是水灭的因，而是阻碍其相续的因。如《俱舍论记》云：“火但能令前水无力不引后水，又违后水令不得生，非灭前水，故无有客因令诸行灭。”^②由此可知，色等有为法相续与否，和其自身刹那灭的内在属性无关，而是与外在的违缘相关。违缘可以减弱有为法相续的力量，而当强盛到一定程度时，就会令相续完全终止。^③

外在的五尘尽管刹那灭去，但若未遇到违缘会一直相续下去，内在的五根也是一样，若未遭遇疾病、伤害、死亡等，也会不断地相续。这些粗显色法的相续很容易理解，但困难的是，佛教还有法处所摄色的概念，这种不见无对、唯意识所知的色法，在佛教内部颇有争议。

一切有部认为法处所摄的微细色是指无表色，《俱舍论》对无表色的描述是“乱心无心等，随流净不净”，^④即由善恶的身语表业所感召的无表色，无论是在同性心、异性心、有心位、无心位（如入无心定），都会相似相续下去。戒体能防非止恶，业会增长广大，都与此无表色的相续有关。

（二）心心所法的相续

不同于色法上的分歧，佛教绝大部分宗派都主张心心所是刹那灭的，而且其相续的问题，也有一个专门的词“等无间缘”来会通，这是因为心心所法的相续，不仅关系到如何解释回忆等日常现象，还牵涉到有关轮回、业果等佛教理论，故须予以特别的重视。

佛教认为心心所法的生起依赖四个条件，即因缘、增上缘、所缘缘、等无间缘。其中等无间缘，是指前心心所无间能作后心心所生起之缘，^⑤一切有部与唯识宗主张，色法的相续虽也可说次第无间，但因前后不等，故不立等无间缘。^⑥

① 《俱舍论》卷13，《大正藏》第29册，第68页。

② 《俱舍论记》卷13，《大正藏》第41册，第203页。

③ 如《瑜伽师地论》卷34云：“由彼诸行与世现见灭坏因缘，俱灭坏已后不相似生起可得，非彼一切全不生起。或有诸行既灭坏已，一切生起全不可得，如煎水等，最后一切皆悉消尽。”《大正藏》第30册，第473页。

④ 《俱舍论》卷1，《大正藏》第29册，第3页。

⑤ 心王与心所总是相伴而生起，以心王为主，心所为辅，讨论时为了方便，有时只说心王，略去心所。

⑥ 如《俱舍论》卷7云：“色等皆不可立等无间缘，不等生故。”《大正藏》第29册，第36页。



前心对后心有开避和引导的作用，没有等无间缘，心识就无法生起。故今世第一个心识的生起，不是一个孤立的突发现象，而是以前世或中阴的最后心作为等无间缘而相续生起的。同理，今世的最后心又可成为后世初心生起的等无间缘，这就是佛教成立前后世存在的一个理由。^①又因为佛教承认宿命通的存在，故此世的心识与前世的心识必然是同一个相续，否则无法生起关于前世的忆念，这也间接否定了以大脑等色法作为记忆载体的主张。在整个轮回当中，心心所的相续就这样一直依赖“等无间缘”的串联而辗转下去，直到成为阿罗汉，于最后入无余涅槃时，才会中断。^②

一切有部与唯识宗关于“等无间缘”的定义略有差别。一切有部是“识不俱起”论者，他们认为每一刹那只有一个心识，正看的时候不能听，正听的时候不能看，但由于平常我们的心非常粗糙，对于刹那变化的无常观察不到，所以就以为可以同时见闻觉知，而其实是“心无二用”的。所谓的“等”，不是指前后心的性质、种类相同，或心心所总数相等，而是说体数相等，如前一心王，后亦一心王；前一受心所，后亦一受心所。而唯识宗是“诸识俱起”论者，他们主张在众缘具足的前提下，一刹那中也可以多识俱起，特别是从不中断的第八识，作为种子的载体，不可能因为其他识的生起就会中断，否则无法保证业等相续不失。故他们认为“等无间缘”的“等”，是指同类心识的体数相等，即灭去的眼识，只能作为无间后起眼识的等无间缘，而不能作为后起意识的等无间缘，因为它们属于不同类的心识。

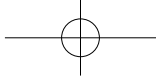
眼等六识会有完全中断后再生的现象，但这并不妨碍它们是同一续流。因为“等无间缘”的“无间”，不是说前后心识毫无间断，而是说前后二心之间没有夹杂其他心识（有部宗观点），或没有夹杂其他同类的心识（唯识宗观点）。比如，某人入无心定一段时间，其入定前的最后一刹那意识，是出定后最初一刹那意识的等无间缘，因为存在这样的因果关系，所以虽然中间存在中断，但前后心依然被视为同一心识的相续。另外，除了等无间缘外，唯识宗还将前六识在现行间断后得以再续的原因，归结为其所熏藏在阿赖耶识中的六识种子，这些相续不断的种子，是后续心识得以现起的亲因缘。

（三）不相应行法的相续

一切有部主张在色心之外，另有十四种实体性的有为法，它们摄属于行蕴，但又不与心相应，故被称为不相应行法。唯识宗虽然也主张多达二十四种不相应行法，但认

^① 如《大毗婆沙论》卷200云：“见今时心多念相续，由前前灭有后后生，后心必依前心而起，前心有力必引后心，遇极厌缘后方不起，由斯此世初受生心，定有前心为因引起，将命终位无厌缘，正死时心定能引后。”《大正藏》第27册，第1003页。

^② 如《俱舍论》卷7云：“除阿罗汉临涅槃时最后心心所法，诸余已生心心所法，是等无间缘性。”《大正藏》第29册，第36页。



为这些都是色心分位的假施設，并无实体。由于不相应行法种类繁多，本文仅就一切有部的“得”，这一与相续关系较为密切的法为例，探讨此不相应行法是如何相续的。

在一切有部“三世诸法各住法位”这看似静止不动的理论框架下，“得”如同绳索一样，将诸法系属于有情的自相续上，正是由于“得”的作用，使得前后诸法与有情产生联系，不致脱节。故即使有为法刹那灭而住于过去，但依然可以通过“得”使其功能不失，如《阿毗达磨顺正理论》（以下简称《顺正理论》）云：“由所许得是已得法不失因故。”^①不过，“得”虽然保证了刹那灭的“有为法”与有情的联系不会中断，但“得”本身也是刹那灭的，谁来保证它自身的不失呢？一切有部于是又提出了“得得”与“法后得”这两个衍生的“得”来解决。

善染等法在生起时，伴随有两种“得”生起——法得（也称大得）和得得（也称小得）。“大得”的功用是得本法等，“小得”的功用是得“大得”，不过依此类推，则应该另有“小小得”来得“小得”，这样就会无穷无尽地“得”下去。为了避免这种过失，有部论师们主张“大得”亦能兼得“小得”。^②于是乎“大得”与“小得”就可以相互得生，一切有部正是以这种类似循环论证的方式，维护着“得”的合理性。

不过，与法俱起的大得、小得，也是刹那灭入过去的有为法，故还须依靠其后刹那的“法后得”辗转相续，才能保证前“得”不失。也就是说，后续的每一个刹那都将复制前面所有刹那的“得”的副本——法后得，及与此法后得同一刹那的得得。^③正是通过这种自我复制，“得”便以几何级数地倍增，而不断地相续下去。

二、具体事例的相续

（一）业的相续

业可以分为思业、思已业；身业、语业、意业；表业、无表业等。经中常说：“假使经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。”^④业的体性是什么？业在完全感果前，如何不亡失？不同的宗派有着不同的说法。

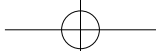
一切有部认为，身表业的体是形色，语表业的体是声音，意业的体是思心所，无

^① 《顺正理论》卷12，《大正藏》第29册，第397页。

^② 如《俱舍论》卷4云：“以法生时并其自体三法俱起，第一本法，第二法得，第三得得。谓相续中法得起故，成就本法及与得得，得得起故，成就法得，是故此中无无穷过。”《大正藏》第29册，第23页。

^③ 如《俱舍论》卷4云：“如是若善若染污法，一一自体初生起时，并其自体三法俱起，第二刹那六法俱起，谓三法得及三得得，第三刹那十八俱起，谓于第一第二刹那所生诸法有九法得及九得得。如是诸得后后转增。”《大正藏》第29册，第23页。

^④ 《大宝积经》卷57，《大正藏》第11册，第335页。



表业的体是无表色。无表业本身，在没有违缘的情况下，可以相似相续下去，这使得罪福业可以在有情毫无察觉的情况下，不断增长广大，因为其相续的每一刹那都有感果的功能。

但不同类型的无表业，其违缘不尽相同，以别解脱无表为例，^①除非出现以下五种情况，否则它就会一直相续下去。如《俱舍论》云：“舍别解调伏，由故舍命终，及二形俱生，断善根夜尽。”^②即若受戒者对他人表达舍戒的意愿，或死亡，或变为双性人，或断善根，或受八关斋戒至第二日天明，在这五种情形下，别解脱无表就会中止，因为“与受相违表业生故，所依舍故，所依变故，所因断故，过期限故。”^③由此可见，无表业色的违缘非常特殊，既有主观层面的，也有客观层面的，有的与心理变化有关，有的与生理变化有关，有的与外在环境变化有关。值得注意的是，无表业的相续是业增长广大的因，而非令业得以感果的因，因为站在一切有部三世实有的立场上，即使无表业中断，那些已经灭入过去的诸业，在因缘成熟之际，其果报依然可以在同一有情的相续上呈现。

唯识宗认为业的体不是色法，而是思心所或其所熏的思种，现行的业思虽然刹那灭入过去，但其熏藏在阿赖耶识中的种子，一方面遵循着有为法“刹那灭”的原则，另一方面，在没有对治的情况下，不断地相续下去。如《成唯识论》云：“然种子义略有六种，一刹那灭，谓体才生无间必灭有胜功力，方成种子；……三恒随转，谓要长时一类相续至究竟位，^④方成种子。”^⑤也就是说，在造业与感果之间，通过业所熏的思种隐蔽的相续，构成前后的因果关联。业种与其他种子一样，永远只在现在世，它们不断地灭去，但又不断地续生新的自类种子。有情若重复类似的业行可以熏长旧种的势力，而生起相违的业行可以削弱它们的势力，除非完全得到对治，它们感果的功能就会一直相续下去，一旦机缘成熟，就会以增上缘的身份，促成阿赖耶识的因缘亲种，形成新的果报识。^⑥

（二）结生相续

佛教认为轮回无始而有终，在证入无余涅槃之前，补特伽罗由于烦恼和业力的推动，

① 无表色可以分为律仪无表、非律仪无表、处中无表三类。律仪无表又可分为别解脱无表、静虑生无表、道生无表。内容相当复杂，此处只选择“别解脱为表”为例，简单地叙述一下它的相续。

② 《俱舍论》卷15，《大正藏》第29册，第79页。

③ 《俱舍论》卷15，《大正藏》第29册，第79页。

④ 这里的“至究竟位”，指的是得到对治。如《成唯识论述记》卷3云：“至得对治道，名至究竟位。”见《大正藏》第43册，第310页。

⑤ 《成唯识论》卷2，《大正藏》第31册，第9页。

⑥ 唯识宗认为只有第八识总报之果体，才是“真异熟”。而一切有部等所说的异熟果，是从真异熟而生者，只能称为“异熟生”。



不断被迫地死此生彼，相续不绝。经中常以薪火之喻为例，如《中阿含经》云：“犹如十木聚，二十、三十、四十、五十、六十木聚，以火烧之，洞然俱炽，遂见火焰，后无有人更益草、木、糠、粪扫者，前薪已尽，后不更益，无所受已，自速灭也。”^①由此可知，对五蕴的爱取，就如同不断增添的薪木，使得轮回之火不断续生；反之，若断除对五蕴的爱取，就如同不再添薪，轮回之火将渐趋熄灭。

在一般的表述上，补特伽罗（数取趣）是生死轮回的主体，但实质上，补特伽罗只是依五蕴而作的假施設，轮回只是五蕴的不断相续。^②如一切有部就认为：“有情但依现有执受相续假立，说一切行皆刹那灭，定无少法能从前世转至后世，但有世俗补特伽罗说有移转。”^③对于在欲色界流转的补特伽罗来说，色蕴的相续是安立有情相续的关键，因为彼等未离色贪，识等四蕴必须依附色法的相续而转。^④但色的相续，比如前一期的尸骸和后一期的受精卵，看上去毫无关联，这如何能安立为是同一有情的相续呢？

大众部等认为，从此到彼，色的相续不一定要不间断地位移，而是可以无视空间距离地直接跳跃，如人站在镜前，脸像便立即呈现。^⑤一切有部反驳说，此喻并不恰当，因为人脸与镜像是不同的相续，二者可以同时存在，而补特伽罗的相续，必然前时死已，后时方生，如同一相续上的谷种与芽，不可能同时存在。^⑥

又人脸与镜像之间定有微妙色法相连（类似现代科学所说的光波），只是人眼无法察觉，而误以为镜像是人脸跳跃性地呈现。但若做一实验，在脸与镜之间置一隔板，阻断隐蔽的光波，像就不会呈现，如《顺正理论》云：“中间有隔，像不生故。”^⑦故欲色界的补特伽罗在死生之间，亦应有微妙色法相连，这成为一切有部安立“中有”存在的理由，如说：“由此应知别有色往，是故中有定有理成。”^⑧

由于无色界没有异熟色的存在，故下界补特伽罗死后生彼，不须中阴身作为色蕴相续的媒介。不过，补特伽罗从无色界死后，重新生于下界时，其面临的诠释难题是，

① 《中阿含经》卷 57，《大正藏》第 1 册，第 787 页。

② 如《杂阿含经》卷 13 云：“有业报而无作者，此阴灭已，异阴相续。”《大正藏》第 2 册，第 92 页。

③ 《异部宗轮论》卷 1，《大正藏》第 49 册，第 16 页。

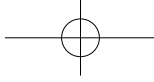
④ 如《顺正理论》卷 23 云：“诸有于色，未得离贪离色，唯心相续流转，理不成故。若心离色可相续流，则应受生定不取色，故心相续，必与色俱，方能流转。”《大正藏》第 29 册，第 473 页。

⑤ 如《俱舍论》卷 8 云：“岂不现见有法续生，而于其中处亦有间？如依镜等从质像生，如是有情死有生有，处虽有间何妨续生？”《大正藏》第 29 册，第 44 页。

⑥ 如《顺正理论》卷 23 云：“质与像非一相续，像与本质俱时有故，诸相续者必不俱生，像质俱生故非相续。有情相续前后无间，于此处死余处续生，但应引谷为同法喻，像非等故为喻不成。”《大正藏》第 29 册，第 473 页。

⑦ 《顺正理论》卷 23，《大正藏》第 29 册，第 473 页。

⑧ 《顺正理论》卷 23，《大正藏》第 29 册，第 473 页。



已中断几万劫的色是如何续起的？^①一切有部解释说，色法续起原因有三：现在世的顺色生心，过去世的色俱行心，过去世的色法。^②但这招到了其他宗派的强烈反对，且不说心法如何能作为不同类的色法之因，单是数万劫前早已断灭的色法能作为后续色法生起的因，就足够令人匪夷所思的了。

唯识宗认为“间断者应不更生”，^③同一相续的补特伽罗，之所以能在内色现行中断数万劫后续起，是因为阿赖耶识中储存有色法种子，这些种子从过去世辗转传来，外缘成熟时便能重续色法的现行。如《瑜伽师地论》云：“由彼识中有色种故，色虽间断后当更生。”^④也就是说，色法的表象虽然有所中断，但其内在的功能通过阿赖耶识保持下来，故即使是前后相隔几万劫的色身，亦可安立为是同一补特伽罗的相续，因为阿赖耶识一直相续未断故。

（三）续善根与续生烦恼

入出无心定的有情，其心心所法于中断后可以续起，从无色界死的有情，其色法在中断后可以续生，这些中断后再次相续的例子，上文已述。以下将从善染心所，断后再续的角度，分析断善根者如何再续善根，断烦恼者如何再续烦恼的问题。

通常所说的善根，是指无贪、无瞋、无痴这三个心所法。^⑤而关于断善根，佛教中一个著名的例子就是提婆达多，佛陀说他一毛发量的善根都没有，因此无法救治，必堕地狱。^⑥而善根未断者，即使现前善法已灭，但将来还有重生的可能。^⑦

原始经典中虽未谈及提婆达多之类的断善根者，后世能否再续善根，但一切有部和唯识宗都认为可以再续，因为提婆达多只是今世邪见炽盛、造五逆无间罪，由意乐加行皆坏的缘故，佛陀方说他于现身中无法再续善根，但并不否定其后世再续，而其他轻微的断善根者，甚至有现身再续善根的可能性。

一切有部认为，拨无因果的上品邪见能断善根，“断善根”以善的“非得”为体。

① 如《大毗婆沙论》卷 83 云：“欲色界死生无色界，或二万劫，或四万劫，或六万劫，或八万劫，诸色断已后死还生欲色界时，色云何起？若色断已还得起者，般涅槃已诸行既断，亦应后时还起诸行。”《大正藏》第 27 册，第 431 页。

② 如《顺正理论》卷 77 云：“从无色将生下时，顺色生心相续而住，由彼势力引下色生，然不可言唯从彼起，亦以先世色俱行心相续为缘，久已灭色为自种子，今色方起，许同类因通过现故。”《大正藏》第 29 册，第 757 页。

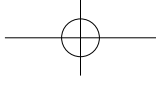
③ 《成唯识论》卷 3，《大正藏》第 31 册，第 15 页。

④ 《瑜伽师地论》卷 93，《大正藏》第 30 册，第 828 页。

⑤ 如《杂阿含经》卷 14 云：“无贪、无恚、无痴，是名三善根。”《大正藏》第 2 册，第 94 页。

⑥ 如《中阿含经》卷 27 云：“我以不见提想达哆有白净法如一毛许，是故我一向记提想达哆必至恶处，生地狱中，住至一劫不可救济。”《大正藏》第 1 册，第 600 页。

⑦ 如《中阿含经》卷 27 云：“此人善法已灭，不善法已生，余有善根而不断绝，从此善根当复更生善，如是此人得清净法。”《大正藏》第 1 册，第 601 页。



若后时此人，对因果生起“或许有”的怀疑，或生起“决定有”的认知，善“得”就可重获，此名为“续善根”。^①在一切有部三世诸法恒有的理论下，所谓善根的断和续，只是就善法的“非得”和“得”而言，无关法体本身。

经部上座将“善根”视为“随界”（种子的异名），这招到了一切有部的抨击。^②唯识宗虽也主张种子说，但认为善根不应依种子安立，而应依无贪等善法的现行安立。^③由于善种还在，所以后时还可再续。如果连种子都断了，那是无论如何也接续不了的。

如果说善根断了可以再续，那么烦恼等染法断了是否也可以再续呢？一切有部认为也可以。他们主张修世间禅定者虽已断下界烦恼，但将来还会续起，钝根阿罗汉虽已断三界烦恼，但也容可再生。此中道理，与断善根后再续善根的情况一样，都是在“得”“非得”上施設，而非关烦恼自体，彼恒有故。

但这招到了其他宗派的反对，因为即使是承许善根可以再续的唯识宗，也不认为某法被连根拔除（即种子都被断除）后还可以再续。而烦恼的断除必须建立在烦恼永不续生的含义上，即必须是指断除烦恼的种子。^④世间禅定只能暂伏烦恼的现行，而不能断烦恼的种子。^⑤经中虽说有退法阿罗汉，^⑥但这只是说其退失禅定，非退起烦恼。^⑦故唯识宗认为，烦恼若断，是绝不可能再相续的。

三、其他类型的相续

（一）恒常相续

绝大多数的有为法，当遭遇强盛的违缘时，相续便会中断；有些是完全中断，绝

① 如《俱舍论》卷17云：“谓因果中有时生疑，此或应有，或生正见定有非无，尔时善根得还续起，善得起故名续善根。”《大正藏》第29册，第89页。

② 如《顺正理论》卷18云：“随俱善根既旧随界，此善根无，故彼随界亦无，随界既无，后因何法善根续起？又初续位善根现无，应无随界，既无随界，何缘名续后善根起？”《大正藏》第29册，第441页。

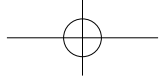
③ 如《瑜伽师地论》卷1云：“此中种子亦名善根，无贪瞋等亦名善根。但由安立现行善根相违相续名断善根，非由永拔彼种子故。”《大正藏》第30册，第281页。

④ 如《瑜伽师地论》卷58云：“问，诸修行者断烦恼时，为舍缠耶？舍随眠耶？由断何故说名为断？答，但舍随眠，以烦恼缠先已舍故，断随眠故说名为断。何以故？虽缠已断未断随眠，诸烦恼缠数复现起；若随眠断，缠与随眠毕竟不起。”《大正藏》第30册，第623页。

⑤ 如《瑜伽师地论》卷55云：“无有纯世间道能永害随眠。”《大正藏》第30册，第606页。

⑥ 如《中阿含经》卷30云：“云何九无学人？思法，升进法，不动法，退法，不退法，护法（护则不退、不护则退），实住法，慧解脱，俱解脱，是谓九无学人。”《大正藏》第1册，第616页。

⑦ 如《瑜伽师地论》卷90云：“若阿罗汉根性钝故，于世间定是其退法，未能解脱所有定障。”《大正藏》第30册，第813页。



不再续；有些则在将来生缘具足时，重新续起。但也有个别的有为法是从不间断一直相续的，比如唯识宗所说的第八识。此宗主张，除了定性二乘入无余涅槃外，^①第八识是恒转相续的。由于这种特性，极易于外道的常我混淆，故《解深密经》中佛陀说：“阿陀那识甚深细，我于凡愚不开演，一切种子如瀑流，恐彼分别执为我。”^②那些没有无漏种子的“无种姓者”，由于其永远没有解脱的可能，故其第八识会一直以有漏无记的状态延续下去；而具有大乘种姓者，通过发心修行，及至最后成佛，第八识也不会中断，只是在成佛的刹那，由原先的有覆无记转为无漏善，其名称也由异熟识转变为无垢识等。

不过，值得注意的是，成佛后的第八净识虽说相续，但其体性不会再有改变，这与其未转依前的状态，以及其他有为法的相续大为不同。其每一刹那的现行都能遍知十方三世一切，且不再有任何熏习导致种子增减，如《成唯识论》云：“由此如来第八净识，唯带旧种非新受熏。”^③因为若有增减，佛陀便非圆满者了。这样的“相续”几近于“常”，但这还是有为法吗？《成唯识论》解释说：“所依常故，无断尽故，亦说为常，非自性常，从因生故，生者归灭，一向记故，不见色心非无常故。”^④也就是说，虽然成佛后的第八识前后刹那没有增减，但它还刹那灭的无常法，只不过从其所依法界及无尽利生的角度，也可以方便说其为“常”。

（二）断续共存

断和续在字面上是一组矛盾的概念，似乎无法同时存在。但在经典中，“断”有时还有其他的意思，于是就会出现某法已断，但实际上依然相续的情况。如《杂阿含经》云：“若比丘于眼欲贪断，欲贪断者，是名眼已断，已知断其根本，如截多罗树头，于未来世成不生法。”^⑤这里所说的“断”，一切有部称之为“缘缚断”，即有漏的善无记法，若断除了能缘它的烦恼，使其不再受烦恼的束缚，就被称为“断”，但这并不妨碍其自体依然存续一段时间。^⑥故经中说“眼已断”，并不是指阿罗汉等变成了盲人，而是说他断除了对眼的贪欲，从而在一期生命结束后，不会再有新的眼根续起，但过去眼根的相续并没有马上终止。如同疾驶的车辆，在刹车后，依然会有惯性的滑动。

① 依护法所传的唯识学，第七识作为第八识的俱有依，也是可以无间断地相续下去；但安慧所传的唯识学，成佛时无无漏的第七识，故本文将有争议的第七识略去不说。

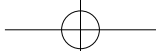
② 《解深密经》卷1，《大正藏》第16册，第692页。

③ 《成唯识论》卷2，《大正藏》第31册，第9页。

④ 《成唯识论》卷10，《大正藏》第31册，第57页。

⑤ 《杂阿含经》卷31，《大正藏》第2册，第225页。

⑥ 如《大毗婆沙论》卷80云：“诸有漏善、无覆无记，不违圣道，非自性断，彼若断已，犹可成就。”《大正藏》第27册，第415页。



四、结语

“诸行无常”“诸法无我”是佛教的基本法印，但如何在不违背此大前提的情况下，解释轮回业果等现象，就必须引入“相续”的概念。“相续”是指世俗名言所施设的，同一质流的前后续生。因为佛教不承认有灵魂等不变之物的相续，故一切相续都只能在色心等有为法上安立。

某些看似稳定的外色，人眼几乎无法察觉其刹那的变化，而每被其前后相似的样态所蒙蔽，以为非由外缘的力量，不能使其灭坏。但其实它们是刹那生灭的，其相续与否，与其自身的无常本性无关，而与外在的违缘相关。火等违缘是阻碍水等相续的因，而非令水等灭去的因，故刹那灭与相续生并不矛盾。

心心所法的变化无常极易观察，而有情能够忆念今生乃至前世的种种，说明前后的心心所法必然存在关联。佛教常用“等无间缘”来解释前后心的因果关系，离开前心的开辟引导，后心无法生起，尤其是“等”义，是彰显前后心为同一相续的关键。

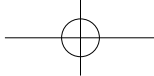
一切有部在传统共许的色心外，另立“得”“非得”等不相应行。“得”是保证所得法与有情系属不失的纽带，作为有为法，其本身也可凭借同刹那互生的“得得”，以及前后不同刹那的“得”，不断地辗转相续。

基于对色、心、心所、不相应行法相续的不同看法，一切有部与唯识宗对业果、死生、善染等具体事例的相续问题，便有了不同的解读。

一切有部认为，由善恶表业所引发的无表业色，若未遇违缘，即使在后时生起了与前造业时不同类的心，或者进入无心定等状态，依然会相似相续下去。无表业的相续令业得以增长广大，即使后时中断，那些已经灭入过去的诸业，在因缘成熟之际，果报依然可以在同一有情的相续上呈现。而唯识宗则以业的现行熏生业种，种子自类相续，外缘成熟时，业种感生果报的方式，解释业果之间的联系。

在轮回中流转的补特伽罗并无实体，而只是依五蕴的相续而假立。在欲色界的结生过程中，新生的色身与前世死去的色身，这两个看似毫无关联的色法，通过中阴身所具有的微妙色法，连接成为同一补特伽罗的相续之流。而无色界殁重返下界的补特伽罗，一切有部主张久灭的旧色可作为续生新色的同类因，而唯识宗则主张储存在第八识中的色种作为续生色的亲因缘。

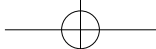
断善根者由于邪见增上的缘故，使得无贪等善法无法现起，但将来若对因果生起正见，甚或一丝微小的怀疑，也能使得善根续生。一切有部将善根的断或续，安立在“得”与“非得”上，而唯识宗则将之安立在善法的现行上。善根断后之所以还可以再续，是因为断的只是表象，而非真正的断。一切有部主张法体恒有，断的只是“得”，而非



法的本体；唯识宗主张断的只是现行，而非种子。若种子也被断尽，则将来绝无再续的可能。由此之故，在烦恼断后能否再续的问题上，双方就有了差异，主张断烦恼“得”而不断烦恼“体”的一切有部，容许已断烦恼可再续生；而主张断烦恼种子的唯识宗，则否认阿罗汉还会续生烦恼。

总的来说，有为法的相续可以有四种类型，除了相续一段后永断，以及间断后再续这两种类型外，也有从不间断一直相续的类型，比如唯识宗所主张的第八识。除了定性二乘入无余涅槃外，此识会一直恒转下去，且成佛后此识不再如未转依前有所增减，它既是无常，也是常。另外，某些有为法虽然目前还在，但由于已断除了它将来相续的可能，故亦方便说其已断，这是断续并存的情况。

总之，相续是非常复杂的问题，一方面“相续”的含义徘徊于断常之间，在诠释上须避免堕于二边；另一方面，各宗派的不同主张加剧了问题的复杂性，虽然一切有部与唯识宗都有阿毗达磨论义的传统，在“刹那灭”“中阴身”等方面也有共识，但由于“三世有”与“现在有”的根本立场不同，故也存在明显的分歧。特别是有部的“得”和唯识的“阿赖耶识”，是二宗解释诸多相续问题的不共特色及关键所在。



阿罗汉入无余依涅槃是否还有异熟识

则生^①

【摘要】有必要参照有部涅槃的安立，理解唯识宗涅槃的安立。有部与唯识宗在诸如无余依涅槃界并无补特伽罗，只有法性等观点上相同。涅槃建立在灭除烦恼所得离系果的基础之上，以择灭无为为体性，是不动法，不从因缘生，不会被破坏。有部不许八识，虽然许阿罗汉入无余涅槃五蕴断灭，但许涅槃有自性等，从而避免了断灭论。唯识宗在寂静施設建立上，承许有余依地的阿罗汉具有苦寂静等四种寂静，无余依地的阿罗汉具有数教寂静等四种寂静。唯识宗典籍中确有文句表明阿罗汉入无余涅槃断舍第八识。本文从两种涅槃的情状、灭谛等方面分析相关文句，也从所知障种的断舍和无漏种的延续及真如的依持等问题探讨，结论是有理由郑重考虑阿罗汉入无余涅槃不断第八识的可能性。

【关键词】无余依涅槃；异熟识；所知障种；真如；依持

问题概说

唯识宗许众生中有定性声闻和定性缘觉，这两类圣者在某一生获得自乘菩提，由于异熟业所感的根身存在，有这样的“余依”，所以获得了有余依涅槃（简称“有余涅槃”）。由于处于阿赖耶识遮反位，其第八识不再具有“阿赖耶识”的内涵，所以不再称为阿赖耶识，《唯识三十颂》称之为“阿罗汉位舍”。彼等阿罗汉位圣者的第八识仍然存在，第八识的续流并没有断，可以称为“阿陀那识”“异熟识”“根本识”“第八识”等。除了阿罗汉和辟支佛之外，尚有三清净地（第八地至第十地）的菩萨乃至佛都处于“阿罗汉位”，然而“异熟识”名称不适用于佛的第八识，适用于佛之外的所有补特伽罗的第八识。

本文探讨的问题是定性声闻和定性缘觉两类圣者处于无余依涅槃界是否还有异熟

^① 作者单位：温州佛学院。

识，也就是探讨所谓灰身灭智是否意味着所依八识永尽。在这个问题上，由于阿罗汉和辟支佛的情况相同，所以以阿罗汉来探讨。《瑜伽师地论》《成唯识论》等许阿罗汉入无余涅槃舍异熟识，唯有真如（解脱身）在。然而按照唯识宗所依经论界定的缘起，若无第八识作为所知依，真俗二谛诸法就无法成立，这样看似存在深刻的矛盾。笔者认为需要检视无余涅槃、真如、灭谛等，主要从入无余涅槃是否导致所知障种子断舍及真如依持等问题切入，探讨这些问题也能加深对入于无余涅槃的阿罗汉、涅槃寂静、第八识等的理解。涅槃寂静是三法印之一，涅槃是佛教思想中最基本也是最重要的问题之一。于唯识思想中，顺教派唯识基于第八识构建了庞大的思想体系。探讨第八识和涅槃相关问题，能够深化对缘起和解脱等认知及理解，具有重大意义。

一、有余依涅槃与无余依涅槃的情状

关于涅槃，鉴于有部具有丰富的阿毗达磨，有必要参照有部涅槃的安立理解唯识宗涅槃的安立。事实上，两个宗派在一些观点上是相同的。

（一）有部所许的涅槃

我们确定涅槃界有两种，就是有余依涅槃界及无余依涅槃界。^①等价的描述是涅槃分为两种，有余依和二无余依。^②有部认为这两种涅槃界都是有自性，都是无漏，都是无为，都是善性，都是道果，都是谛所摄，都是非学非无学。^③

我们先审视有余涅槃的定义：“云何有余依涅槃界？答：若阿罗汉诸漏永尽，寿命犹存，大种造色相续未断，依五根身心相续转；有余依故，诸结永尽，得获触证，名

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 32：“如契经说有二涅槃界，谓有余依涅槃界及无余依涅槃界，乃至广说。”（《大正藏》，册 27，页 167 中。）

② 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 32：“云何择灭？谓诸灭是离系，此离系是涅槃。然涅槃有二种：一、有余依，二、无余依。”（同上。）

③ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 32：“今欲分别此二差别，复次为止他宗显正义故。谓：或有执‘有余依涅槃界有自性，无余依涅槃界无自性。’为遮彼执，显二种涅槃界皆有自性。或复有执‘有余依涅槃界是有漏，无余依涅槃界是无漏。’为遮彼执，显二种涅槃界皆是无漏。或复有执‘有余依涅槃界是有为，无余依涅槃界是无为。’为遮彼执，显二种涅槃界皆是无为。或复有执‘有余依涅槃界是善，无余依涅槃界是无记。’为遮彼执，显二种涅槃界皆是善性。或复有执‘有余依涅槃界是道非道果，无余依涅槃界是道果非道。’为遮彼执，显二种涅槃界皆是道果。或复有执‘有余依涅槃界是道果，无余依涅槃界非道果。’为遮彼执，显二种涅槃界俱是道果。或复有执‘有余依涅槃界是谛摄，无余依涅槃界非谛摄。’为遮彼执，显二种涅槃界皆是谛摄。或复有执‘有余依涅槃界是无学，无余依涅槃界非学非无学。’为遮彼执，显二种涅槃界皆非学非无学。由此所说种种因缘，故作斯论。”（同上。）



有余依涅槃界。”^①这样的界定也见于《阿毗达磨发智论》等。^②

按照《阿毗达磨大毗婆沙论》的解释，寿命可以从命根和众同分两方面解释，偏向于解释为命根。命根是不相应行法，依于命根有五蕴中的其他法转。^③在其他法中，依四大种才有五色根的生起，才有五根识的生起，所以大种是最初的所依，因此此处偏说大种所造色。^④非但大种所造色身没有断，心心所及生等不相应行法也没有断。^⑤这样，心心所等依于五根身仍然运转，有这样的“余依”。另一方面，由于彻底断除了烦恼，从而获得殊胜的离系。其实，“诸结永尽”与“得获触证”是一个意思，尽管二者用语不同。虽然有“有余”，但得到了灭谛（得获触证）。从这两方面，称之为“有余依涅槃界”。至于“依”有两种分类，第一种分类有两种解释，分别是烦恼依、生身依。第二种分类也有两种解释，分别是染污依、不染污依。阿罗汉没有烦恼依和染污依，有生身依和不染污依。^⑥此中有种说法：首先界定“大种造色”是五根，这样有余依涅槃界就从根与心相续（续流没有断）界定，对于根身的觉知没有断还在相续，所以称为“有余依涅槃界”。^⑦

我们再看无余依涅槃界的定义：“云何无余依涅槃界？答：即阿罗汉诸漏永尽，寿命已灭，大种造色相续已断，依五根身心不复转；无余依故，诸结永尽，名无余依涅槃界。”^⑧这样的界定也见于《阿毗达磨发智论》等。^⑨

按照相关解释，“寿命已灭”可以从命根和众同分两方面都已经灭去解释，偏向

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷32：“云何有余依涅槃界？答：若阿罗汉诸漏永尽，寿命犹存，大种造色、相续未断，依五根身，心相续转；有余依故，诸结永尽得获触证，名有余依涅槃界。”（《大正藏》，册27，页167下。）

② 《阿毗达磨发智论》卷2：“云何有余依涅槃界？答：若阿罗汉诸漏永尽，寿命犹存，大种造色、相续未断，依五根身，心相续转；有余依故，诸结永尽，得获触证；名有余依涅槃界。”（《大正藏》，册26，页923中。）

③ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷32：“此中‘寿命’者谓命根。问：何故不说众同分耶？答：是作论者意欲尔故，乃至广说。复次应说而不可说者，当知此义有余。复次以命根众同分俱是牵引业果。命根一向是异熟故，此中偏说依此有余色心等转。”（《大正藏》，册27，页167下。）

④ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷32：“于中大种是所依故，最初说之。依此大种所造色生，依所造色心心所起。心是主故，此中偏说大种造色者，总显色身依五根身。”（同上。）

⑤ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷32：“‘心相续’者显心心所，亦有生等不相应行。难了知故，属前法故，不别显说，如是诸法相续未断。”（同上。）

⑥ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷32：“复次依有二种：一、染污依，二、不染污依。此阿罗汉虽无染污依而有不染污依故。”（同上，页168上。）

⑦ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷32：“有作是说：大种造色是身五根。是根心相续，是觉此身根，觉相续未断；诸结永尽，名有余依涅槃界。如契经说，身根觉未断名有余依涅槃。”（同上，页167下-168上。）

⑧ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷32：“云何无余依涅槃界？答：即阿罗汉诸漏永尽，寿命已灭，大种造色相续已断，依五根身，心不复转；无余依故，诸结永尽，名无余依涅槃界。”（同上，页168。）

⑨ 《阿毗达磨发智论》卷2：“云何无余依涅槃界？答：即阿罗汉诸漏永尽，寿命已灭，大种造色，相续已断，依五根身，心不复转；无余依故，诸结永尽，名无余依涅槃界。”（同上。）

于解释为命根灭。^①心心所续流断了，说为“心心所，不复相续”，这样也就没有生等不相应行法。^②“大种造色，相续已断”是讲色身或五根及心心所已断。总之，非但大种所造色身断，心心所及生等不相应行法也有断。^③阿罗汉入无余依涅槃界，既没有烦恼依和染污依，也没有生身依和不染污依。^④但谈不上“得获触证”，因为不能建立现在得。通常应讲某个补特伽罗得获触证，然而无余依涅槃界并无补特伽罗，只有法性。^⑤此中有种说法：首先界定“大种造色”是五根，这样无余依涅槃界就从根与心相续断掉（续流断）界定，对于根身的觉知不相续，不能再依于命根而续起，因为心心所法无所依，所以称为“无余依涅槃界”。^⑥

从有余涅槃和无余涅槃的界定来看，于涅槃这种道果要强调“诸结永尽”；“有余依涅槃界”可以从阿罗汉寿命存在建立，“无余依涅槃界”可以从阿罗汉寿命已灭建立。^⑦这样的话，阿罗汉无论处于三界任一，无论是有心位还是无心位，只要活着就是住于“有余依涅槃界”，只要命尽就是住于“无余依涅槃界”。若阿罗汉命尽，由于没有润生的烦恼，即不受后有，不会得到根身及器世界，正报和依报均无。所以，必定入无余依涅槃界。

初果乃至三果都谈不上获得“有余依涅槃”或“无余依涅槃”，^⑧那么应该如何建立此二种涅槃界？

评曰：应作是说：色界一切修所断结尽，皆是色爱尽遍知。然断下下品结时得遍知名离空无边处，乃至无所有处各九品结，及离非想非非想处前八品

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 32：“此中‘寿命已灭’者，显命根及众同分已灭，俱是牵引业果故。且举命根，当知亦即说众同分大种造色相续。”（《大正藏》，册 27，页 168。）

② 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 32：“‘依五根身心不复转’者，显心心所不复相续，不说生等，义如前（同上。）

③ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 32：“于中大种是所依故，最初说之。依此大种，所造色生；依所造色，心心所起。心是主，此中偏说大种造色者，总显色身依五根身。”（同上，页 127。）

④ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 32：“无余依故者无二种依。一无烦恼依，二无生身依；复次一无染污依，二无不染污。依无余依故，诸结永尽，名无余依涅槃界。”（同上。）

⑤ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 32：“问：此中何故不说得获触证言耶？答：依现在得，说‘得’等言。现在得断，是故不说。复次依补特伽罗故，施設得获触证。此中无有补特伽罗，唯有法性，是故不说。”（同上，页 168 上 - 中。）

⑥ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 32：“有作是说：‘大种造色’者，显身；‘五根身’者，显根；‘心相续’者，显觉。如是色、身、心心所法，或身根觉相续已断，诸结永尽，名无余依涅槃界。谓阿罗汉将般涅槃，身中风起令不调适，调适故内火羸劣，火羸劣故所食不消，食不消故不起食欲，无食欲故不复饮食，不饮食故大种损减，大损减故造色诸根亦随损减，根损减故心心所法无所依止不复相续，心心所法不相续故，命根等断，命等断故名入涅槃。”（同上，页 168。）

⑦ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 32：“有说：此文应作是说‘云何有余依涅槃界？答：若阿罗汉寿命犹存，诸结永尽，得获触证。云何无余依涅槃界？答：即阿罗汉寿命已灭，诸结永尽。’”（同上，页 168 中。）

⑧ 明确的行文可见于《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 28：“复次涅槃之名，唯在无学。学位未满，不名涅槃。”（同上，页 147 中。）



结时，彼所得断，名断、名离、名灭、名谛；未名遍知、未名沙门果、未名有余依涅槃界、未名无余依涅槃界。离彼第九品结金刚喻定灭，初尽智生时，彼所得断，名断、名离、名灭、名谛、名遍知，谓一切结尽遍知名沙门果，谓阿罗汉果名有余依涅槃界，未名无余依涅槃界。尔时此断，及三界见所断结断，及下八地修所断结断，并非想非非想处前八品修所断结断，总证一味离系得。彼断，尔时名断、名离、名灭、名谛、名遍知。谓一切结尽遍知名沙门果，谓阿罗汉果名有余依涅槃界，未名无余依涅槃界。若阿罗汉蕴界处灭，后更不续，入无余依涅槃界已，尔时彼断名断、名离、名灭、名谛，名遍知。即前所得名沙门果，谓阿罗汉果不名有余依涅槃界，而名无余依涅槃界。^①

以声闻乘的金刚喻定断除了修道所断非想非非想处地上上品烦恼，其下三界修道所断的烦恼都已断，至于见道所断烦恼当然早就断尽；于是最初尽智生起，所获得断称为“离”“灭”“谛”“遍知”。如此，“一切结尽遍知”的沙门果称为阿罗汉果，然而蕴界处尚未灭，所以称为“有余依涅槃界”，不称为“无余依涅槃界”。^②如果蕴界处已灭且不续生，入无余依涅槃界所得的断，称为“离”“灭”“谛”“遍知”，这样的道果也称为阿罗汉，称为“无余依涅槃界”，而不称为“有余依涅槃界”。如此，阿罗汉有两种，住于有余依涅槃界的阿罗汉以及住于无余依涅槃界的阿罗汉。十二处和十八界中有无为法，无为法谈不上灭，所以，此中“蕴界处灭”理解为“灭相续蕴”即可。

只要获得阿罗汉果，无论处于有心地还是无心地，只要有命根，都是有余依涅槃的情状，这种情状是建立在灭除烦恼所得的离系果基础之上。此离系果就是涅槃，涅槃不会被破坏。得到了灭除诸结的这样一种道果，体性是择灭无为，也就是灭谛为体，必定不会失去。尽管入无余涅槃，由于不再具有五蕴，无法说哪位补特伽罗得到这样的道果，但此道果对应的法性存在，且许无余涅槃是有自性。有部不许八识，虽然许入无余涅槃五蕴断灭，但有部承许涅槃有自性等，从而避免了断灭论。

（二）唯识宗所许的涅槃

按照唯识宗的一种分类，唯识宗分为顺教派唯识和顺理派唯识，前者许八识，后者许六识。这里以许八识的情况来探讨。如果不许八识，就不必探讨入于无余涅槃的阿罗汉的第八识的情况。

^① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷62，《大正藏》，册27，页322上。有部许修所断烦恼：欲界贪、瞋、痴、慢四个，分三品；色界和无色贪、瞋、痴、慢各三个，各分三品；这样，合计就有10个烦恼，分为81种。至于见道所断88种烦恼，此处引文不涉及，不再此脚注说明。

^② 尽管有部认为存在退法阿罗汉，但许必定恢复阿罗汉果，限主题不探讨退法阿罗汉的问题。

从十七地来说，第十六是有余依地，第十七是无余依地。后二地也就是有余依涅槃地，无余依涅槃地。^①于寂静施設建立上，有余依地的阿罗汉具有苦寂静、烦恼寂静、不损恼有情寂静、舍寂静等四种寂静，无余依地的阿罗汉具有数教寂静、一切依寂静、依依苦寂静、依依苦生疑虑寂静等四种寂静。

有余依地和无余依地所涉及的“依”有这样一种分类：施設依、摄受依、住持依、流转依、障碍依、苦恼依、适悦依、后边依。此中特别说明后边依，“云何后边依？谓阿罗汉相续诸蕴。由依此故，说诸阿罗汉任持最后身。”^②由于入无余涅槃，相续蕴灭，所以是“最后身”，称为“后边依”。虽然依此相续蕴也可以施設阿罗汉，但终究阿罗汉是依解脱身施設，解脱身不会因为舍最后身而毁灭。有余依地阿罗汉、辟支佛的体性，《瑜伽师地论释》说：“此地即是二乘无学身中有漏无漏诸法总为自性。”^③无余依地阿罗汉、辟支佛的体性，《瑜伽师地论释》没有特别去讲。^④我们根据前后文，可以概况为真如为性。^⑤

对于此两种涅槃，《成唯识论》概况为：“二、有余依涅槃，谓即真如出烦恼障，虽有微苦所依未灭而障永寂，故名涅槃。三、无余依涅槃，谓即真如出生死苦，烦恼既尽，余依亦灭，众苦永寂，故名涅槃。”^⑥阿罗汉断除了烦恼障，但是还有苦，因为无常故苦。最后身是有为法，当然无常迁变，诸有情由于行苦造成生命“其性是苦”，可以简单说为具有生死苦。字面上“微苦所依未灭”是指阿罗汉等的最后身，实际阿罗汉仍然具有很多苦，当然比凡夫乃至有学圣者少了很多，所以称为“微苦”。从解脱而言，当称为乐；从行苦而言，可称为众苦。阿罗汉由于获得了解脱，所以虽然也有受苦，但不为烦恼所系。也可以讲，没有心苦，然有有漏身之身苦。一些论典中，的确说阿罗汉具有众苦。^⑦

① 从《瑜伽师地论》对这两地的寂静施設安立，也就知必定如此。注释方面，我们可以找到：《瑜伽师地论释》：“有余依地者，谓有余依涅槃地也。”“无余依地者，谓无余依涅槃地也。”（《大正藏》，册 30，页 887 下。）

② 《瑜伽师地论》卷 50，大正藏，册 30，页 577 上。

③ 《大正藏》，册 30，页 887 下。

④ 《瑜伽师地论释》：“一切有漏余依皆舍，二乘有为无漏亦舍。如来虽有有为无漏，而无一切有漏余依，故亦说名无余依地。于此地中，唯有清淨真如所显甚深功德，离诸分别、绝诸戏论，不可说为蕴界处等及人天等。若即若离、若有若无，所有名相皆是假说。”（同上。）

⑤ 可参阅《佛地经论》卷 5：“决定种性声闻独觉住无学位，乐寂灭故发业润生，诸烦恼障永灭除故，先业烦恼所感身心，任运灭已更不受生，无所依故。一切有漏无漏有为诸行种子，皆随断灭，唯有转依无戏论相离垢真如清淨法界解脱身在，名无余依般涅槃界，常住安乐究竟寂灭，不堕众数不可思议。”（《大正藏》，册 26，页 312 中。）《瑜伽论记》卷 1：“有余依地，乘无学所有有漏无漏诸法为性。无余依地，二乘唯以真如为性，余依无故。”（《大正藏》，册 42，页 314 下。）

⑥ 《成唯识论》卷 10，《大正藏》，册 31，页 55 中。

⑦ 《瑜伽师地论》卷 80：“问：‘于有余依涅槃界中现在转时，一切烦恼当言离系耶，当言不离系耶？’答：‘当言离系。’问：‘于一切苦，当言离系耶，当言不离系耶？’答：‘当言亦离系亦不离系。所以者何？若未来生所有众苦



《成唯识论》中界定两种涅槃都依真如建立，这种真如出烦恼障或生死苦蕴含的真俗二谛的关系需要特别注意。虽然不为烦恼障所覆，但为生死苦所覆，苦没有永远止息，这种情况中的真如称为有余依涅槃；进一步不为生死苦所覆，苦永远止息，这种情况中的真如称为无余依涅槃。

我们探讨的问题是阿罗汉入于无余涅槃是否仍然有异熟识，我们先以《解深密经》中的一段关键经文来切入，以理清相关问题。

慈氏菩萨复白佛言：“世尊！如世尊说‘于无余依涅槃界中，一切诸受无余永灭。’何等诸受于此永灭？”

“善男子！以要言之，有二种受无余永灭。何等为二？一者，所依粗重受；二者，彼果境界受。所依粗重受，当知有四种：一者，有色所依受；二者，无色所依受；三者，果已成满粗重受；四者，果未成满粗重受。果已成满受者，谓现在受。果未成满受者，谓未来因受。彼果境界受亦有四种：一者，依持受；二者，资具受；三者，受用受；四者，顾恋受。于有余依涅槃界中，果未成满受一切已灭，领彼对治明触生受，领受共有，或复彼果已成满受。又二种受一切已灭，唯现领受明触生受。于无余依涅槃界中般涅槃时，此亦永灭。是故，说言‘于无余依涅槃界中，一切诸受无余永灭。’”^①

阿罗汉未入无余涅槃，容有所依粗重受和彼果境界受。有色界的阿罗汉具有有色所依受，无色界的阿罗汉具有无色所依受。至于现在受，只要寿命未断就会具有。细究的话，这种受主要是从前六识的受心所来领受，也就是说有心地具有，无心地[如入灭尽等]不具有。至于未来因受，定性阿罗汉不会具有，因为不受后有。此受主要针对阿罗汉位次以下的补特伽罗建立，对于菩萨乘三清净地的菩萨也能建立。对于回心阿罗汉无法建立，因为这样的阿罗汉一生成佛，以延寿行延长自己寿命为三大无数大劫，这样其后其所经历的受，都可以视为此生要经历的受，可以视为“现领受”，笔者认为还是安立成“现在受”为宜。此中涉及一个问题，阿罗汉是因为烦恼尽而入于无余涅槃，并不是因为业尽而入于无余涅槃。^②本文无意广泛论述这个问题，此处从略。入无余涅

当言离系，若现在生心所有苦亦当言离系。若现身中饥苦、渴苦界、不平苦、时节变苦及余所有逼迫等苦，当言不离系，此由现前行故，非诸烦恼所系缚故。”（《大正藏》，册30，页747下。）《瑜伽师地论》卷80：“问：‘于有余依涅槃界中，若无余依涅槃界中已般涅槃诸阿罗汉，有何差别？’答：‘住有余依，堕在众数。住无余依，不堕众数。住有余依，犹有众苦。住无余依，永离众苦。住有余依。所得转依犹与六处而共相应。住无余依永不相应。’”（同上，页748上-中。）

① 《解深密经》卷3，《大正藏》，册16，页702下-703上。

② 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷47：“业由烦恼势力引故，但说烦恼是漏非业。有烦恼尽而寿住者，亦由烦恼余势力故。如以泥团掷壁虽干而不堕者，应知此是湿时余力。复次，烦恼尽故而般涅槃，非由业尽故业非漏。诸阿罗汉业积如山，后

槃由于舍掉根身，第八识亦不再变出根身及器世界，触及受等均无法存在，所以必然地所依粗重受和彼果境界受于无余依涅槃界中不复存在。

在这点上，《瑜伽师地论》有两段文句需要注意。

于何处所如是六处及名色等无余灭尽？谓无余依涅槃界中。若诸异生，泉迺苦乐，一切无缺亦未有舍；若诸有学，缺而未舍；若诸无学，迺及当来所有苦乐，亦缺亦舍不复现行；泉及现法所有苦乐，亦缺亦舍，有余依故犹复现行。是故无余涅槃界中说彼“一切无余尽灭”。^①

泉迺苦乐依于六处及名色等建立，由于异生没有断除任何烦恼，所以泉迺苦乐都具有，也没有舍弃。由于有学圣者断除了若干烦恼，所断除的烦恼引生的苦乐等就不再具有，称之为“缺”，但也没有舍弃泉迺苦乐。至于无学圣者，由于断除了所有烦恼，所以泉迺苦乐都缺及舍弃，但是由于比如有色界的阿罗汉的根身和器界存在，所以现世的泉迺苦乐还会现行；由于不受后有，所以未来世的泉迺苦乐不会现行。若是入无余涅槃，六处及名色等无余地灭去，泉迺苦乐缺及舍及不现行。

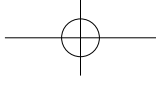
未入无余涅槃的阿罗汉具有明触生受，强调是伴随着漏尽带来的尽智等的离系受，不同于凡夫具有的未离系受。如此，从十二缘起支可以界定有余涅槃和无余涅槃。

于现法中，无明灭故，无明触灭；无明触灭故，无明触所生受灭；无明触所生受灭，故爱灭；爱灭故，如前得无生法。由此故说取等恼最为后，诸行永灭。如是，于现法中，诸行不转；由不转故，于现法中，于有余依界，证得现法涅槃。彼于尔时唯余清净识缘名色，名色缘识；乃至有识身在，恒受离系受，非有系受。此有识身乃至先业所引寿量恒相续住，若寿量尽便舍识所持身。此命根后，所有命根无余永灭，更不重熟。又复，此识与一切受任运灭故，所余因缘，先已灭故，不复相续，永灭无余，是名无余依涅槃界。^②

蕴不续般涅槃故。”（《大正藏》，册27，页244下。）《成唯识论》卷10：“谓有二乘深乐圆寂，得生空观亲证真如，永灭感生烦恼障尽，显依真理有余涅槃。彼能感生烦恼尽故，后有异熟无由更生，现苦所依任运灭位，余有为法既无所依，与彼苦依同时顿舍，显依真理无余涅槃。尔时虽无二乘身智，而由彼证可说彼有。此位唯有清净真如，离相湛然寂灭安乐，依斯说彼与佛无差；但无菩提利乐他业，故复说彼与佛有异。”（《大正藏》，册31，页55下。）

① 《瑜伽师地论》卷18，《大正藏》，册30，页375下。于此中“泉迺苦乐”，妙境法师解为“他就具足了六触处的泉，具足了烦恼径和业径，也具足苦受、乐受”。

② 《瑜伽师地论》卷9，《大正藏》，册30，页322上。一段相似的行文必要附于此：《瑜伽师地论》卷93：“若现法中从他闻法，或于先世已集资粮，由彼为因，能于二种果性诸行。如理思惟，若于彼因，若于彼灭，若趣灭行。如理作意，思惟彼故，发生正见。又于诸谛渐次获得有学无学清净智见，彼由如是智见力故，能无余断无明及爱。由彼断故，即彼所缘不如实知，诸无明触所生诸受亦复随断。由此断故，于现法中由离无明证慧解脱。又无明触所生诸受相应心中，所有相应贪爱烦恼彼于其心亦得离系。由离贪故，证心解脱。又即由彼无明灭故，诸有无明犹未断时，依于后际应生行识



此中“无明触”连接“无明触所生受灭”，显然此“无明触”并不是无明、触这两支，而是无明相随的触，也就是有系受。此中，建议把无明理解为痴心所。

关于第八识是否具有执著，也就是说是否具有痴心所，在唯识宗内部有不同的说法。这个问题等价于第八识呈现的相分中是否参入了遍计所执错乱影像，因为如果有执的话，相分就会以错误的方式出现。汉传唯识自古相传的分类：护法论师等认为无执，安慧论师等认为有执。^①简言之，护法论师等认为第八识显现器世间并无错误的影像，安慧论师等认为第八识显现器世间存在错误的影像。尽管有这两种不同的说法，谈到“清净净缘名色”还是都能够扩大到第八识上。“有识身”中的“识”解释为第八识，必然地要从“识不离身”理解“有识身”。对于这个解释，后文“舍识所持身”也可以辅证。就顺教派唯识而言，许第八识摄持根身。

获得有余涅槃的阿罗汉，由于无明灭，无明触等也灭去，从而生命中只剩下“清净净缘名色，名色缘识”，其对境界受是离系受，原因前已说，是由断除诸结的缘故，烦恼心所不现行。这简别于无明触所引生的受，彼受不是离系受。在无余依涅槃界，苦乐及受等都灭去。

“复次今当略辨上所说义，谓略显示于现法中因及苦乐，于后法中因及苦乐，于无余依涅槃界中皆悉永灭，当知是名此中略义。”^②既然现法及后法中的因及苦乐“皆悉永灭”，那么苦乐对应的受当然也是“皆悉永灭”，舍受也理应“皆悉永灭”。逻辑上存在这种可能性的说法：离系受可以解释为资具受等，总之应该放到六识上解释。然而，从后文“此识与一切受，任运灭故”中“此识”是指向第八识。前所引《解深密经》中“一切诸受无余永灭”，显然没有明确讲不包含第八识的受心所，也就是说完全可以理解为八个心王的眷属受心所都已经灭掉，没有残余。我们知道受心所是遍行心所，若受心所灭掉，心王也必定灭掉，如此“此识与一切受，任运灭故”就完全可以解释为：

乃至诸受皆不得生，成不生法。是故说言：‘无明灭故，诸行随灭，次第乃至异熟所生诸触灭故，异熟所生诸受随灭。’又现法中无明灭故，无明触灭；由无明触永得灭故，从由无明触所生受灭；由无明触所生诸受永得灭故，受亦随灭；由受灭故，如前说名所有取等乃至损恼以为后边，诸行皆灭成不生法，于现法中如是诸行皆不流转。不流转故，于现法中住有余依般涅槃界，名为证得现法涅槃。彼于尔时识缘名色，名色缘识，有余未灭，而得说名清净鲜白。乃至有识身住未灭，彼恒领受离系诸受，无有系缚。彼有识身乃至先业所引寿命恒相续住。寿命若尽，能执持识舍所执身，命根亦舍，从此已后，所有命根无余永灭都无所有。又彼诸识与一切受于此位中任运而灭。先因灭故。余更不续，亦无余灭。由此道理，名无余依般涅槃界。”（《大正藏》，册30，页828中-下。）

① 安慧论师三十论中提出阿赖耶识“遍计遍计所执习气、及（诸）诸色根、根依处、及名。”（霍韬晦：《安慧“三十唯识释”原典译注》，香港：中文大学出版社，1980年，第42页。）韩镜清依据安慧《唯识三十颂释》藏文本，翻译为：“谓执著遍计所执自性习气、及具有所依根之色和名。”律天（调伏天）《唯识三十论疏》藏文本对应文句韩镜清翻译为：“执著遍计所执自性的习气，具有所依根的色和名”。

② 《大正藏》，册30，页375。

于无余依涅槃界中整个八识连同眷属心所都灭掉。

依据唯识教理，阿罗汉具有法执，这种法执如何现起不是本文要探讨的，这里从更根本的点来探讨。阿罗汉具有所知障，这种所知障依于第八识才能建立。八识是诸法的根本所依，若无第八识则一切都成为龟毛兔角。若无第八识，无论认为涅槃以道谛为性（体），于道谛建立惑等灭，还是认为涅槃以真如为体，或以常乐我净等四德为本，此等观点皆无所依。没有第八识，要说是谁的真如（法性）？我们不能认为：某阿罗汉入无余涅槃，相关真如就在龟毛兔角上成立。本来在阿罗汉的第八识上成立的真如，因为入无余涅槃而转移到龟毛兔角上成立，以龟毛兔角作为真如的基础。这种情况下，处理相关问题，涅槃理论的走向只能是灭谛，于择灭无为上辨析。

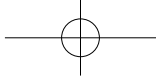
择灭无为既是无为法，自然谈不上生灭，但谈得上存在。既然所知（存在），应有所知依（存在的根本）。或许有人认为可以不探讨无为法存在的根本，然而对于无余涅槃还是有同类问题：无余涅槃必定是道果，若无第八识，道果成立基础也没有。如前所说，不应该在龟毛兔角上成立这个道果。我们或许需要审视无心地，尝试从无心地来寻找真相。

无余涅槃是无心地且“无”得很彻底；所以苛刻地讲，只有无余依涅槃界中是无心地。

分位建立者，谓除六位，当知所余名有心地。何等为六？谓无心睡眠位、无心闷绝位、无想定位、无想定生位、灭尽定位及无余依涅槃界位，如是六名无心地。第一义建立者，谓唯无余依涅槃界中是无心地。何以故？于此界中，阿赖耶识亦永灭故；所余诸位，转识灭故名无心地，阿赖耶识未永灭尽；于第一义，非无心地。^①

阿罗汉若未入无余依涅槃，成就第八识，不成就阿赖耶识。阿赖耶识是具有我爱执藏义的异熟识，阿罗汉的第八识不再具有我爱执藏的内涵，亦由于灭除烦恼障，不会再依于烦恼障而有业及苦，所以不名阿赖耶识。不具我爱执藏义，但又不是大圆镜智相应净识，这种情状中的第八识，仍然可以称为“异熟识”，所以未入无余依涅槃的阿罗汉成就异熟识。某种程度上可以说，阿罗汉的异熟识尽管仍然具有所知障的种子，但由于净治了烦恼障的种子，即使有极微细的烦恼障种子存在，但仍然可以表述为净治了烦恼障的种子；尽管仍然是无覆无记，但也可以说是“善清净识”。类似地，阿罗汉的前七识尽管不是平等性智等三智相应净识，但某种程度上也能称为“善清净识”。既然是严格的无心地，那么此等善清净识的心王及慧等心所都应灭去。事实上，唯识论典中的确有这类说法。

^① 《瑜伽师地论》卷13，《大正藏》，册30，页345上。



于无余依涅槃界中，善清净识当永灭故，若念、若慧亦随永灭，余依所摄、先业所引一切名色亦随灭尽。^①

或许有辩解说，前文只提到“阿赖耶识亦永灭”并没有宣说“异熟识亦永灭”。然而，前文也有宣说“此识与一切受任运灭”，而此中“此识”当然是指异熟识。若是指阿赖耶识，全无必要。因为在成就阿罗汉果时，阿赖耶识及相关的受就都灭去，异熟识已经舍弃阿赖耶识之名。且异熟识就是“余依所摄、先业所引”，“唯异熟心先业所引非善染等，一类能遍相续执受有色根身。”^②如此，就必须承认“余依所摄、先业所引一切名色”涵盖异熟识。

“依”无论解释为烦恼依、染污依、生身依、不染污依，“业”总要理解为“异熟业”，“先业所引”是异熟识得名的由来。此业所引的名色自然包括异熟识和根身。另外，“命根”是先业所引，唯识宗承许这点，且许命根是假立，判摄为不相应行法。^③异熟识支撑诸蕴相续，于诸蕴相续的时限中假立有命根，说起来还是依异熟识摄持因果相续假立。

《成唯识论》中的表述很明确：“异熟识体，菩萨将得菩提时舍，声闻独觉入无余依涅槃时舍。”^④字面意思的确是主张阿罗汉入无余依涅槃后就不具有异熟识，前文所引的论典也支持这种主张。佛舍异熟识体仍然有第八识，有没有可能阿罗汉入无余依涅槃时仍然有第八识？大概没有可能。论典中从来没有提及有那样的第八识，从第八识的情状来看也不容有。此中，最核心的问题当属无余依涅槃仍然是法，不是龟毛兔角；那么如果没有第八识，谁能作为此法成立的依据？不难理解这个道理：真如总是万法的真如，若无万法，真如就没有所依，也就不能成立：

二、从受和命根及异熟识辨析

无余涅槃界不成就命根应无异议，有异议者是成就异熟识及相应受心所与否。为理清这个问题，先列出典籍中几段文句。

于现法中能起圣道，亦能证得彼果涅槃。彼于尔时，乃至有识身相续住，恒受先业所感诸受，于现法中彼有识身乃至寿量未灭尽位常相续住。寿量若

① 《瑜伽师地论》卷19，《大正藏》，册30，页387上。

② 《成唯识论》卷3，《大正藏》，册31，页16中。

③ 《大乘阿毗达磨集论》卷1：“何等命根？谓于众同分先业所引，住时决定，假立命根。”（《大正藏》，册31，页665下。）《大乘阿毗达磨杂集论》卷2：“命根者，谓于众同分，先业所感，住时决定，假立寿命。众同分者，于一生中诸蕴相续。住时决定者，齐尔所时令众同分常得安住，或经百年或千年等，由业所引功能差别。”（《大正藏》，册31，页700中。）

④ 《大正藏》，册31，页13下。



尽舍有识身，于后命根更不成就。由是因缘，识与一切诸受俱灭，后不相续，彼如影，受与其识树皆灭尽故，遍于一切不可施設。^①

寿量若尽，能执持识舍所执身，命根亦舍，从此已后，所有命根无余永灭，都无所有。又彼诸识与一切受，于此位中任运而灭。先因灭故，余更不续，亦无余灭。由此道理，名无余依般涅槃界。^②

两段文的意思非常明确，略作说明即可。“识与一切诸受俱灭，后不相续”中“识”，就是“有识身”中的“识”，也就是执持根身的“识”。彼“识”说为“能执持识”，寿量若尽，就不再执持身体，身体就不再是“有识身”，说为“能执持识舍所执身”。于阿罗汉，寿量一旦尽了，相续蕴灭，命根即舍，也确定不会再有。文中用很清晰的字眼：“受与其识树皆灭尽”“彼诸识与一切受，于此位中任运而灭”“亦无余灭”。显然是在讲，于无余依般涅槃界，既无异熟识也无转识，一切识及受皆无所有。那么，心有没有可能再生起来？

云何灭故心不得生？谓如有一生无想定入无想定入灭尽定，于其中间经尔所时由断灭故，心不得生；又如有一于无余依涅槃界中已般涅槃，彼于尔时毕竟灭故，心不得生；如是名为由灭尽故，心不得生。^③

“毕竟灭”可以解释为“依”灭，是指先业所感的根身和器世间灭。若从十二缘起支解释，就是明触所生受等灭。灭掉了受、想等心所，心王自然灭掉。唯识宗许第八识有根身、器界和种子三类境，种子与前二者是不同的相分，种子以第八识生果的功能而界定为相分，前二者以依于种子所生的两类影像相分而界定为相分。于此中，本文可以理解第八识缘根身、器界产生受，但难以理解缘种子产生受。

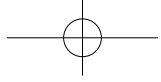
我们可以从心识的活跃分来探讨，心识有了缘境的功能，若是正在缘境，我们说心识活跃。考虑到第六识等断续，彼时意识不现起，就没有活跃分，其实也就没有意识等。在无余涅槃中，第八识没有了活跃分。于无余涅槃界中无根身和器界，第八识也就不具有缘根身和器界的活动，这样讲“第八识没有了活跃分”。但是推究下去，第八识还可以再有种子这样一种境，或许在缘种子。那么，第八识仍然在活动，应许有第八识体。

再提出一种推测：无余依涅槃界中固然没有了前六识，但应该有第七识。如果没有前七识，就是说没有所有的转识，就很难讲有第八识的活动。阿罗汉处于有余依地时，其第七识固然没有转成平等性智相应净识，但由于断除了俱生我执，某种程度上也说为

① 《瑜伽师地论》卷 89，《大正藏》，册 30，页 804 下。

② 《瑜伽师地论》卷 93，《大正藏》，册 30，页 828 下。

③ 《瑜伽师地论》卷 63，《大正藏》，册 30，页 652 中 - 下。



清净。一些资料并没有明确提及无余依地不存在第七识，然而的确有提到没有转识等。

问：“诸阿罗汉住有余依涅槃界中住何等心，于无余依般涅槃界当般涅槃？”

答：“于一切相不复思惟，唯正思惟真无相界，渐入灭定灭转识等；次异熟识舍所依止，由异熟识无有取故，诸转识等不复得生，唯余清净无为离垢真法界在。于此界中般涅槃已，不复堕于天、龙、药叉……由此真界离诸戏论，唯成办者内自证故。”^①

以灭尽定（“灭定”）灭去六识，于不许八识者，或承许仍然有微细心识存在；于许八识者，一般承许六识全部灭去。问题主要是如何灭掉第七识，有说第七识的染污分灭去，清净分仍然存在。也就是说，以这种观点来解读，“渐入灭定灭转识等”中“转识”不包含第七识。然而，“转识”字面上包含所有的转识，这样就是主张整个前七识全都灭。

“异熟识舍所依止”这个“依止”内涵至少可以从第八识三类境上解释，这是讲第八识没有了三类境，不再缘取根身乃至种子，后文紧接着宣说“异熟识无有取”。“无有取”会导致异熟识没有见分和相分等，也就导致第七识失去了所缘境，也就引起第七识无法生起。所以，就可以理解为异熟识与转识及根身等等都于无余涅槃界不复存在。

“唯余清净无为离垢真法界在”是讲无余涅槃界中只有法界（法性、真如）存在。固然法界超越言说，但仍然可以说为“胜义有”，至少可以说为并非不存在。作为灭谛，一种超越了时间的择灭无为，仍然可以说存在（有）。从最初依道谛获得业和烦恼的止息，证得现法涅槃，仍然与六处相应，然而涅槃已经成立起来，就不会再崩溃，因为其是无为法；入无余涅槃，不与六处相应，涅槃依旧成立着，是涅槃寂静的重要体现和实例。^②

问：“于无余依涅槃界中般涅槃已，所得转依，当言是有，当言非有？”

答：“当言是有。”

问：“当言何相？”

答：“无戏论相。又善清净法界为相。”

问：“何因缘故，当言是有？”

答：“于有余依及无余依涅槃界中，此转依性皆无动法。无动法故，先有后无，不应道理。又此法性非众缘生，无生无灭。然譬如水澄清之性，譬

^① 《大正藏》，册 30，页 748 上。

^② 《瑜伽师地论》卷 50：“云何寂灭施設安立？谓由二种寂灭，施設安立如是无余依地。一由寂静寂灭故，二由无烦恼寂灭故。云何寂静寂灭？谓先于有余依地，获得触证四种寂静。今无余依涅槃界中，亦有最胜四种寂静：一、数教寂静；二、一切依寂静；三、依依苦寂静；四、依依苦生疑虑寂静。”（《大正藏》，册 30，页 577 中。）



如真金调柔之性，譬如虚空离云雾性。是故转依当言是有。”^①

“所得转依”指阿罗汉的解脱身，而非菩萨乘所得的法身。^②对此转依，《瑜伽师地论》后文举了一个譬喻：牛被杀死，割截韧带等，然后用牛皮蒙上，这样看起来也像是一头牛，此牛与牛皮非离非合。类似地，阿罗汉得到转依，以其智慧断除结缚等，仍然具有六处这样的一层皮，转依与六处皮非离非合，且这样的阿罗汉观察众相，了知是无我之众相，也有其自乘的空三昧等，这样的所取相像真如一般都是自内所证，难以用语言表述给他人的是何等情状。^③

阿罗汉入无余涅槃，所得的转依道果仍需许为有。撇开宗派立场，仅就道理而言，不可能伴随着入无余涅槃，转依道果就丧失。譬如凡夫没有解脱，没有那样的道果。入无余涅槃就变成凡夫，只是没有根身而已，这样显然是不合理的。无情或马角也谈不上道果，阿罗汉入无余涅槃变成无情或马角绝不合理。此转依不应该失去，应该保持，论中把它说为“无动法”；它不是有为法，不会先有后无。它是法性，是“真如清净所显，真如种性，真如种子，真如集成。”无论有无六处，也就是无论是有余依还是无余依，转依根本上就不与六处相应。这样的转依，尚且不具有变异性，遑论殒没；简单说，无论用何等方法，都不会伤害到此转依，此转依决定无法断或舍。^④总之，此转依是常法，真如所显，不从因缘生，不具刹那性。^⑤

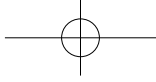
① 《大正藏》，册 30，页 748 中。此中所涉及的“转依”，应该参阅《瑜伽师地论》卷 80：“问：若阿罗汉如先所有六处生起，即如是住，相续不灭，无有变异。更有何等异转依性，而非六处相续而转？若更无有异转依者，何因缘故，前后二种依止相似，而今后时烦恼不转，圣道转耶？答：诸阿罗汉实有转依，而此转依与其六处，异不异性俱不可说。何以故？由此转依真如清净所显，真如种性，真如种子，真如集成。而彼真如与其六处，异不异性俱不可说。不可说义，如前已辩。是故，若问‘所得转依与其六处为异不异’，非如理问。若此转依无有体者，应有如前所说过失。谓阿罗汉烦恼应行，道应不行，是故当知有转依性。”（页 747 下。）

② 《解深密经》卷 5：“‘世尊！声闻、独觉所得转依，名法身不？’‘善男子！不名法身。’‘世尊！当名何身？’‘善男子！名解脱身。由解脱身故，说一切声闻、独觉与诸如来平等平等；由法身故，说有差别。如来法身有差别故，无量功德最胜差别，算数譬喻所不能及。’”（《大正藏》，册 16，页 708 中。）

③ 《瑜伽师地论》卷 80：“如屠牛师或彼弟子，以利牛刀杀害牛已，于内一切斫刺椎割，骨肉筋脉皆悉断绝，复以其皮张而蔽之。当言此牛与皮非离非合。如是诸阿罗汉既得转依，由慧利刀断截一切结缚、随眠、随烦恼缠已，当言与六处皮非离非合。又已转依诸观行者，虽取众相，当知与昔所取差别。此所取相犹如真如自内所证，不可以言说示于他‘我所观相如是如是’。”（《大正藏》，册 30，页 748 上。）

④ 《瑜伽师地论》卷 80：“问：若无余依涅槃界中，已般涅槃所有转依，永与六处不相应者，彼既无有六处所依，云何而住？答：非阿罗汉所得转依，六处为因。然彼唯用缘真如境，修造为因。是故六处若有若无，尚无转依成变异性，何况殒没。又复此界非所遍知，非所应断，故不可灭。”（《大正藏》，册 30，页 748 中。）

⑤ 《瑜伽师地论》卷 80：“问：当言是常，当言无常？答：当言是常。问：何因缘故，当言是常？答：清净真如之所显故，非缘生故，无生灭故。”（《大正藏》，册 30，页 748 中。）



三、灭谛与两种涅槃

涅槃若是从苦的止息而言，无余依地无有众苦，于有余依地仍有苦，尤其欲界。

问：“于有余依涅槃界中现在转时，一切烦恼当言离系耶，当言不离系耶？”

答：“当言离系。”

问：“于一切苦，当言离系耶，当言不离系耶？”

答：“当言亦离系亦不离系。所以者何？若未来生所有众苦当言离系，若现在生心所有苦亦当言离系。若现身中饥苦、渴苦、界不平苦、时节变苦及余所有逼迫等苦，当言不离系。此由现前行故，非诸烦恼所系缚故。”^①

虽然烦恼已断，于烦恼获得离系，于未来所生生众苦也已经离系，但是由于有所依身，现身中仍然具有饥、渴等众苦，于这些苦并未离系。当然，这种苦不为烦恼所系缚。所以，于现在心所生苦也离系。

由于可以依据烦恼灭建立涅槃，涅槃与灭谛有着必然联系，这种联系可以用“依解脱涅槃”这个词来描述。所谓依解脱涅槃，就是一切烦恼永断。^②由于一切烦恼永断是遍知自性，^③依于此也建立断遍知。^④《瑜伽师地论》中将灭谛与涅槃联系起来，如卷 64：“云何灭谛？所谓一切烦恼永断。又此永断由八种相，如前应知。此中爱尽离欲者，此显有余依涅槃界。永灭涅槃者，此显无余依涅槃界。”^⑤卷 66：“复次此烦恼品粗重永灭，是有余依涅槃增上所立灭谛。又因永断未来不生，及先世因受用尽已，现在诸行任运谢灭，是无余依涅槃增上所立灭谛。”^⑥此中文句不难理解，若有需要讲的，本文认为是无余涅槃中诸行的灭与涅槃寂静。

复次，由三种相诸行灭故，说名“无余依涅槃界”。一者，先所生起诸行灭故；二者，自性灭坏诸行灭故；三者，一切烦恼永离系故。“先所生起诸行灭”者，谓于先世能感后有诸业烦恼之所造作，及由先愿之所思求，今所生起诸行永灭。

① 《大正藏》，册 30，页 747 下。

② 《阿毗达磨发智论》卷 1：“云何依解脱涅槃？答：若贪永断、瞋永断、痴永断、一切烦恼永断，是谓依解脱涅槃。”（《大正藏》，册 26，页 922 下。）

③ 《阿毗达磨发智论》卷 2：“遍知自性：谓贪永断，瞋、痴永断，一切烦恼永断。”（《大正藏》，册 26，页 924 下。）

④ 《阿毗达磨发智论》卷 2：“云何断遍知？答：诸贪永断，瞋、痴永断，一切烦恼永断。是谓断遍知。”（《大正藏》，册 26，页 924 下。）

⑤ 《瑜伽师地论》卷 64，《大正藏》，册 30，页 655 下。

⑥ 《瑜伽师地论》卷 66，《大正藏》，册 30，页 663 下 - 页 664 上。

“自性灭坏诸行灭”者，谓彼生已任性灭坏，非究竟住诸行永灭。“一切烦恼永离系”者，谓诸烦恼无余断灭，由今灭故后不更生。是故由此三相诸行灭，故说名“寂灭”。非永无相，其相异故。若永无相，不可施設说名“寂灭”。^①

无余依涅槃界中的诸行灭，是以三相所显。第一相是过去世招感异熟的造作，这些烦恼所起的业所引生的诸行，还有过去所发的愿所产生的希求生起诸行，这些“先所生起诸行”灭掉。第二相是由于刹那性，诸行本就生已自然灭，并不是延续不绝地诸行都要出现尔后都谢灭无有那般；也就是说由于“自性灭”，诸行灭去。第三相是由于断尽烦恼，烦恼不再生起，建立为一切烦恼永离系。于有余涅槃界中的诸行灭具有第二相和第三相，“先所生起诸行”中的一些法仍然存在，但当来不生。至于“寂静”，当然可以从“诸行任运谢灭”上来理解，是无心地又无所依身，依据所依身所起的贪等烦恼不复存在，名为涅槃寂静，这是无余依地的涅槃寂静。^②

依于有余依和无余依区分为两种寂静，也就是说针对有余涅槃的涅槃寂静和针对无余涅槃的涅槃寂静。

于有余地建立苦寂静、烦恼寂静、不损恼有情寂静、舍寂静等四种寂静。^③所谓苦寂静是依据阿罗汉诸漏永尽，于贪等烦恼灭获得遍知，这些所断的有漏品所引生的当来后有的众苦都获得永断，这样获得了众苦的当来不生法。所谓烦恼寂静，是指一切烦恼永远断除，不会死灰复燃，获得众烦恼毕竟不生法。所谓不损恼有情寂静，是指由于断除了烦恼，所以修习善法，就不会造作损恼有情的恶业，获得损恼有情的不生法。所谓舍寂静是指阿罗汉由于诸漏永尽，于六时中多分安住，了知六尘而保持正念正知，安住上等舍。依据这四种寂静可以理解有余依涅槃的“寂静”。

于无余依地建立数教寂静、一切依寂静、依依苦寂静、依依苦生疑虑寂静等四种

① 《瑜伽师地论》卷 86，《大正藏》，册 30，页 780 上。

② 《瑜伽师地论》卷 34：“先业烦恼所引诸蕴自然灭故，余取无故，不相续故，于无余依般涅槃界而般涅槃，此中都无般涅槃者，如于生死无流转者，唯有众苦永灭，寂静清凉，灭没唯有此处最为寂静。所谓舍弃一切所依爱，尽离欲永灭涅槃。当知此中有如是相。”（《大正藏》，册 30，页 477 中。）

③ 《瑜伽师地论》卷 50：“云何寂静施設安立？谓由四种寂静，施設安立有余依地。一、由苦寂静故；二、由烦恼寂静故；三、由不损恼有情寂静故；四、由舍寂静故。云何苦寂静？谓阿罗汉苾芻，诸漏永尽，所有当来后有众苦皆悉永断，已得遍知。如多罗树断截根顶不复现前，由得当来不生法故，是名苦寂静。云何烦恼寂静？谓阿罗汉苾芻，贪欲永断，瞋恚永断，愚痴永断，一切烦恼皆悉永断；由得毕竟不生法故，是名烦恼寂静。云何不损恼有情寂静？谓阿罗汉苾芻，贪欲永尽，瞋恚永尽，愚痴永尽，一切烦恼皆悉永尽，不造诸恶，修习诸善，是名不损恼有情寂静。云何舍寂静？谓阿罗汉苾芻，诸漏永尽，于六恒住，恒常无间多分安住。谓眼见色已不喜不忧，安住上舍，正念正知。如是耳闻声已，鼻嗅香已，舌尝味已，身觉触已，意了法已，不喜不忧安住上舍，正念正知，是名舍寂静。即依如是四种寂静说有依地，最极寂静，最极清凉。是名寂静施設安立。”（《大正藏》，册 30，页 576 下。）



寂静。此四种寂静摄在寂静寂灭，无余依地另有无损恼寂灭。^①《瑜伽师地论》本身并没有详加解释这四种寂静，本文参照窥基法师撰《成唯识论别抄》卷10、遁伦法师集撰《瑜伽论记》卷12、慧沼法师撰《金光明最胜王经疏》卷2等注释略说。^②所谓数教寂静，是指离开了一切言教数量。所谓一切依寂静，是指离开了施設依乃至后边依等八种依。所谓依依苦寂静，是指离开了前面所提到的八种依所产生的苦。所谓依依苦生疑虑寂静，是指远离了这样一种疑虑情况：对于具有八种依[可以不是全部具有]的情况下，对于能否断除此若干依及依此若干依而成的苦。按照《瑜伽师地论》的解释，所谓无损恼寂灭是指清净真如所显一向无垢的无漏界，因为与一切依不相应及远离众依所生流转诸行等，其实与四种寂静是一体两面。^③

住于有余依涅槃的阿罗汉和住于无余依涅槃的阿罗汉，此二者具有差别。

问：“于有余依涅槃界中，若无余依涅槃界中已般涅槃诸阿罗汉，有何

① 《瑜伽师地论》卷50：“云何寂灭施設安立？谓由二种寂灭，施設安立如是无余依地。一、由寂静寂灭故；二、由无损恼寂灭故。云何寂静寂灭？谓先于有余依地，获得触证四种寂静。今无余依涅槃界中，亦有最胜四种寂静。一、数教寂静，二、一切依寂静，三、依依苦寂静，四、依依苦生疑虑寂静。”（《大正藏》，册30，页577中。）

② 《成唯识论别抄》卷10：“‘一、数教寂静’者，无余依中离离一切言教数量故。‘二、一切依寂静’者，即前八依流转依等永离故。‘三、依依苦寂静’者，谓前八依所生诸苦于无余依中，非但八依寂静，八依所生苦亦寂静。‘四、依依苦生疑虑寂静’者，若在有余依中，或异生等亦八依，或无学圣唯后边依，于此依上有若生，有余有情于依及苦而生疑虑：‘为得究竟能灭此依及苦耶？为不尔耶？’今于无余依中，此等诸疑于中永断也，以依及苦总永灭故断疑。”（《已新纂续藏经》，册48，页848上-中。）《瑜伽论记》卷12：“言‘一、数教寂静’者。‘数’等数也，是言教也，无余依中并皆息也。‘二、一切依寂静’者，景云‘无余界中离前八依名依寂静’。泰云：‘依是身之异名，又是有漏之异名。’‘三、依依苦寂静’者，景云：‘依前八依所生众生苦亦得永灭’。泰云：‘身名为依，苦依于身名依依’。‘四、依依苦生疑虑’者。景云‘谓依八依生苦疑虑，无余中无。’泰云：‘依依苦同前。凡夫学人及无学人虑未来苦为生不？由无下劣心等。’”（《大正藏》，册42，页590上。）《金光明最胜王经疏》卷2：“一、数教寂静，二、一切依寂静，三、依依苦寂静，四、依依生疑虑寂静。言‘数教寂静’者，‘数’谓智慧。因子起教，教生于数名，为数教。无余依中名言绝，故名数教寂静。‘一切依寂静’者，如前八依无余寂寂名一切依寂静。‘依依苦寂静’者，由前八依所生众苦亦得永灭名依依苦寂静。如依彼依生此苦，依名为‘依依’。‘四、依依生疑虑寂静’者，谓依八苦生疑虑无余皆寂寂依依生疑虑寂静。”（《大正藏》，册39，页217中。）

③ 《瑜伽师地论》卷50：“云何寂灭施設安立？谓由二种寂灭，施設安立如是无余依地。一由寂静寂灭故，二由无损恼寂灭故。云何寂静寂灭，谓先于有余依地，获得触证四种寂静，今无余依涅槃界中，亦有最胜四种寂静：一、数教寂静，二、一切依寂静，三、依依苦寂静，四、依依苦生疑虑寂静。如说：‘由无下劣心，能忍受勤苦，彼所趣解脱，譬如灯尽灭，云何无损恼寂灭？’谓与一切依不相应，违背一切烦恼诸苦流转生起转依所显真无漏界。如说：‘苾刍永寂灭名真安乐住’；又如说言：‘实有无生无起无作无为无等生起，亦有有生有起有作有为有等生起。若当无有无生无起无作无为无等生起，我终不说有生有起有作有为有等生起有永出离。由实有无生无起无作无为无等生起。是故我说有生有起有作有为有等生起有永出离’。世尊依此密意说言，甚深广大无量无数是谓寂灭。由于此中所具功德难了知故名为甚深，极宽博故名为广大。无穷尽故名为无量，数不能数无二说故名为无数。云何此中数不能数，谓有非有不可说故。即色离色不可说故，即受离受不可说故。即想离想不可说故。即行离行不可说故，即识离识不可说故。所以者何？由此清净真如所显一向无垢，是名无损恼寂灭。如是二种，总说为一寂灭施設安立。”（《大正藏》，册30，页577中-下。）

差别？”

答：“住有余依，堕在众数；住无余依，不堕众数；住有余依，犹有众苦。住无余依，永离众苦。住有余依，所得转依犹与六处而共相应；住无余依，永不相应。”^①

住于有余依的阿罗汉仍然是众生，如欲界人道所摄的一类阿罗汉。住于无余依，就谈不上是三界六道所摄。前一类阿罗汉，仍然有依苦等诸多苦。住于无余依，就没有这些苦。住有余依仍然与六处相应，住无余依不与六处相应。那么，既然不与六处相应，如何安住？应说“涅槃是证所显，非生所显”，无余涅槃并不以六处为因，无余涅槃对应一种转依，这种转依从触证阿罗汉果就获得。这种转依姑且表述为断除烦恼障而出现的一种结果，它不因为六处而改变。^②而且无余依涅槃界不是五蕴，亦非烦恼，不是所遍知或所应断。这种转依无生无灭，是无动法，非从缘生，所以应该说为即使于无余涅槃界仍然存在。总之，涅槃可以依此转依建立。从永断烦恼获得转依，这种转依若有六处相应就是有余涅槃，否则就是无余涅槃。既然如此，于无余依地有异熟识又有何妨？异熟识存在，并不妨害所得转依，且能更好地解决真如施設处的问题。

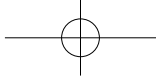
有必要对比佛的无余涅槃与阿罗汉的无余涅槃。我们知道，顺教派唯识宗承许佛的第八识是无垢的阿陀那识，可称为大圆镜智相应心〔品〕、大圆镜智相应净识等。顺教派唯识宗许这种识尽未来际恒相续，又许佛亦有无余依涅槃。如果无余依涅槃的定义对于佛也适用，佛的确能够入于这种无余涅槃的话，也要承认是舍根身，是无心地。此中，佛入于无余涅槃与阿罗汉入于无余涅槃，有很多方面相同或者说没有差别。

问：“于无余依涅槃界中般涅槃者，为有少分差别、意趣殊异不耶？”

答：“一切无有。所以者何？非此界中可得安立下中上品，不可施設高下胜劣：此是如来，此声闻等。”

① 《大正藏》，册 30，页 748 上—中。

② 可以结合无为无因果，但却可以安立成能作因及离系果来理解，涅槃是果但没有因。相关阐述见《阿毗达磨俱舍论》《阿毗达磨顺正理论》《阿毗达磨藏显宗论》对“果有为离系，无为无因果”一颂的解释。这里仅列出《阿毗达磨藏显宗论》卷 9 的解释：“故本论说：果法云何？谓诸有为及与择灭，岂不择灭许是果故。必应有因，非无有因可说为果，曾未见故。我亦许道为证得因。经说：此为沙门果故。此六因内从何因得？我说此果非从六因，前说六因生所赖故。若尔，应许此证得因离前六因别为第七。我宗所许如汝所言。岂不所宗有如是诵：涅槃是果而无有因。虽有此诵，于义无失，谓诸世间于设功用所欣事办共立果名。死于士夫极为衰恼，故于不死事最所欣。如是所欣由道功用所证得故，说名为果。言无因者，道于所得择灭无为非六因故。择灭于道非所生果是所证果，道于择灭非能生因是能证因，故道与灭更互相对，因果是非不可定执。若道于灭为证得因，是则但应得为道果，谁言道果定非灭得？道于灭得为同类因，或亦说为俱有因故。然此非圣正所求果，圣不求有为而修圣道故，道于灭得为能生因，道于灭体为能证因。既许无为是能作因，应许无为有增上果。以不障故立能作因，非能生故无增上果，由如是理，如有为法建立因果，无为不然，是故择灭是因无果、是果无因，余二无为是因非果。无因果理极成立。”（《大正藏》，册 29，页 818 下—819 上。）



问：“何因缘故无有差别？所以者何？诸声闻等有余残障于无余依涅槃界中而般涅槃，佛一切障永无所有。”

答：“住有余依涅槃界中，可得安立有障无障；住无余依涅槃界中，毕竟无障可立差别。何以故？于此界中一切众相及诸粗重，皆永息故，皆永灭故。所以者何？诸阿罗汉住有余依涅槃界时，一切众相非悉永灭，异熟粗重亦非永灭，由彼说有烦恼习气，即观待彼相及粗重安立有障。住无余依涅槃界时，彼永无有。是故当知于此界中，无有有障无障差别。”

问：“若此界中永无有障，如诸如来离一切障，阿罗汉等亦复如是。何因缘故，阿罗汉等不同如来作诸佛事？”

答：“彼阙所修本弘愿故，又彼种类种性尔故，阿罗汉等决定无有还起意乐而般涅槃，是故不能作诸佛事。”^①

入于无余涅槃的圣者，于无余涅槃界中根本就没有差别，无法区分上中下品，无法建立胜劣，无法区分这是如来，这是阿罗汉。可以联系空性或无损恼寂灭中无阿罗汉、无缘觉、无佛等经文来理解，也可以结合无有八种依所得的四种寂静来理解。

阿罗汉有所知障，佛没有所知障，应说两类圣者是有差别的，问题是为何没有差别：有差别的圣者入于无余涅槃为何就没有了差别，差别是消失了还是不存在或者谈不上？对于这个问题，《瑜伽师地论》卷 80 给出的理由是于无余依涅槃界中根本无法安立有障还是无障。所知障在有余依地能够安立，观待众相及诸粗重而建立有障；在无余依地，一切众相及诸粗重都息灭，从而无法建立有障。同样地，也无法建立无障。对此，本文总结为：由于入无余涅槃，泯灭（舍弃）了众相及诸粗重，所以没有办法安立有障无障。

观待相关众相及异熟粗重建立有障，如果把相关众相及异熟粗重理解为现行层面的法，于无余涅槃界中无彼等现行，这样还好理解。然而，这样的解释在许入无余涅槃断舍异熟识一方看来是不成立的。观待于所知障对应的众相及诸粗重而建立有所知障，观待于断除所知障对应无彼众相等而建立无所知障。既然无余涅槃界中无法建立有障还是无障，意味着佛入无余依涅槃同样是处于无心地，根本就没有断除所知障所显示出的诸相。若有彼等诸相，就可以安立无障。然而，如前所说，根本无法安立有障无障。对此种情况，如《瑜伽师地论》卷 80 所说，二者根本就没有差别，无法区分是如来还是阿罗汉。

既然谈不上有障无障，如同入于无余涅槃的佛离开所知障等一切障，阿罗汉也是离开一切障，那么为什么不应宣说“入于无余涅槃的阿罗汉就成为入于无余涅槃的佛”？

^① 《大正藏》，册 30，页 748 中 - 下。

既然不应作那般宣说，意味着还是要成立佛与阿罗汉的差别。阿罗汉不是以若干时限内入于无余涅槃尔后出无余涅槃的意乐而般涅槃，阿罗汉的意乐是恒住无余涅槃，根本就不想出无余涅槃（从无余涅槃起）。佛并非如此，佛具有从无余涅槃出（还起）的意乐，还能够做度化众生等事业。这系由佛于菩萨位中长时修菩提愿铸就的意乐，还有佛与阿罗汉种性不同决定的。这两点仍然可以归入佛无所知障，阿罗汉有所知障。然而，入于无余涅槃后既然不存在有障无障的差别，又是什么去支撑“彼阙所修本弘愿故，又彼种类种性尔故”？应有支撑。如果解释为第八识支撑，在唯识体系内是很好的解释。

尽管于无余依地，在很多方面去讲无法建立佛与阿罗汉的差别，但是还是要找一个支撑点，建立佛和阿罗汉的差别。这个支撑点是这样的：能够支撑佛入于无余涅槃能够起身度化众生，阿罗汉入于无余涅槃不能够起身度化众生，也支撑彼阿罗汉、辟支佛远离一切发起事业。

问：“于无余依涅槃界中般涅槃者，于色等法当言获得自在，当言不得自在？”

答：“当言获得自在。”

问：“此所得自在，当言能现在前，当言不能现在前？”

答：“一分能现在前，一分不能现在前。谓诸如来于无余依涅槃界中般涅槃已，能现在前。所余不能令现在前。”

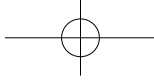
问：“若此界中离诸戏论，由此因缘不堕众数，云何复能起现在前？”

答：“由先发起正弘愿故，又由修习与彼相似道势力故。譬如正入灭尽定者，虽无是念‘我于灭尽定当可还出，或出已住。’然由先时加行力故，还从定出，依有心行而起游行。当知此中道理亦尔。”^①

入于无余涅槃的佛、阿罗汉、辟支佛，由于获得了无余涅槃所得转依，都可以说于色等法获得自在。然而，佛能令色法现在前，其他圣者（阿罗汉、辟支佛等）不能令色法现在前。于色法中，我们着眼于根身探讨。入无余涅槃已，佛能够再现起根身等，阿罗汉无法再现起根身。

于无余依地没有根身可言，也是无心地，为什么佛能够再现起根身？《瑜伽师地论》卷 80 给出的回答是佛具有先时（修道位乃至资粮位）形成的加行力。如同并不是在灭尽定中起这样的念头“我当出灭尽定”，而是在入灭尽定前有加行心，决意住于灭尽定若干时间。有余依地中，这种决意熏种，种子成熟即出灭尽定。此处不去探讨佛是否有新熏种的问题，仅仅探讨“先发起正弘愿故，又由修习与彼相似道势力”所形成的力量

^① 《大正藏》，册 30，页 748 下 - 页 749 上。



（种子）应该能延续，延续到入于无余涅槃时。用第八识摄持力量（种子），使得于无余涅槃界中还可出，从而进入有心地，生起根身等以度化众生。同样地，缺乏正弘愿，也没有修习“与彼相似道势力”，但有修行断除烦恼障，这样也对应着一种力量（种子），这种力量如何不能延续到入于无余涅槃时？不能延续的理由是，入于无余涅槃就断舍了“一切众相”及“异熟粗重”，进一步说为断舍了异熟识。异熟识断舍的情状中，只是限定获得了涅槃所得转依，从而避免了断灭论。此中，仍然很难以理解阿罗汉道果的尽智和遍知等伴随灰身泯智而荡然无存。如果承许仍然有尽智等的种子，此等种子仍然为异熟识摄持，但无法现起现行，因为没有八种依及六处等，这样的说法还容易理解。若是说没有异熟识，也没有种子，这样的说法很难理解。如果说阿罗汉入无余涅槃，可以断舍第八识，何以不许佛入于无余涅槃断舍第八识？如果不许佛断除第八识，那么反过来也可以不许阿罗汉断除第八识。

如果先许有第八识，后不许有第八识，无论时间上还是逻辑上都必然地出现一个缺失所缘的点，于这个点开始必然地要许第八识没有任何一类境。第八识体在有余依地，于有色界有根身、器界、种子等三类境。在无色界虽然无器界，但是有定果色作为身，这是一种微细的根身；也有不承认有这种根身，许无根身者；总之，在无色界至少有种子这一类境。入于无余涅槃可以作为第八识舍弃根身、器界两类境的原因，第八识不再摄持根身、器界，根身、器界也不再出现，这容易理解。难以理解是何以第八识也舍弃了种子，不再摄持种子，种子是以什么机制被舍弃？

四、从所知障种与真如依持辨析

笔者于“唯识宗法谊”微信群组探讨阿罗汉入无余涅槃是否舍异熟识的问题，林国良老师等做出了反馈。林国良老师提出：根据资料来看无余依涅槃不依第八识安立，那么带来的疑问可能有几个：一、无余依涅槃岂不是无心？二、无余依涅槃于何处安立？三、二乘不断所知障，所知障种于何处安立？四、独立的所知障种是否能做第八识之因？

对于第一个问题，笔者认为无余涅槃的确是无心地，也可以承认彼时灰身灭智，但不许第八识毕竟无。于无余涅槃界，第八识转为一种特别的情状，但并没有断灭。对于第二个问题，笔者认为无余涅槃仍然是建立在择灭无为的基础上，只是需要第八识作为依持。后两个问题可以归纳为一个问题，就是所知障种子安立问题。于此，本节主要探讨两个问题：1. 所知障种的断舍和无漏种的延续问题。若佛入于无余涅槃，佛不断舍第八识，无漏种亦可延续，阿罗汉何以不可？阿罗汉入于无余涅槃，若舍弃所知障种，那么与佛无别。2. 真如的依持问题。若许于无余依涅槃唯有真如（法界），那么彼真如是谁的真如，或者说依何而能安立。



（一）所知障种的断舍和无漏种的延续

探讨此问题前，我们分析《显扬圣教论》中的文句：“问：若成就阿赖耶识，亦成就转识耶？设成就转识，亦成就阿赖耶识耶？答：此应为四句……或有俱不成就，谓阿罗汉、独觉、不退转菩萨及与如来入灭尽定，若处无余依涅槃界。”^①对于“俱不成就”，一种理解是八个识体都不存在，显然这种理解放到灭尽定上说不通；依据同样的道理，可以采取于无余依地有第八识，但不是阿赖耶识的理解。坚持如此理解的最大原因是需要有第八识作为种子及真如的依持。

《瑜伽师地论》卷13提出于无余依涅槃中“阿赖耶识亦永灭故”，卷19提出于无余依涅槃界中“善清净识当永灭故”。对于这两处论文，当然可以理解为无余依涅槃中没有第八识。这样的话，就要承认佛入于无余涅槃，佛的第八净识也永灭。如果不承认，就可以理解为有识体，只是没有活跃分。简单说，有余涅槃的阿罗汉的异熟识变现根身和器界，无余涅槃的阿罗汉的异熟识不变现根身和器界，于无余涅槃界中转识等也不得生，如此说为“灰身灭智”。

主张无异熟识体的明确文句主要出自《成唯识论》。前面已经援引“异熟识体，菩萨将得菩提时舍，声闻、独觉入无余依涅槃时舍。”此处再引用一处：“然阿罗汉断此识中烦恼粗重究竟尽故，不复执藏阿赖耶识为自内我，由斯永失阿赖耶名说之为舍，非舍一切第八识体，勿阿罗汉无识持种，尔时便入无余涅槃。”^②字面意思是圣者触证涅槃成为阿罗汉，第八识体舍阿赖耶名之时，但未舍第八识（异熟识）识体；如果舍第八识（异熟识），就没有识持种，就入无余涅槃。然而，证阿罗汉果并不等于入无余涅槃，所以仍需许有余依地有第八识。此中存在两个问题。

第一个问题：第八识体存在，与涅槃和灭谛都不相冲突。既然不相冲突，何以《成唯识论》又许于入无余涅槃断舍？难道仅仅是因为承许没有心识，只剩下灭谛？正是因为这样承许，所以宣说阿罗汉断舍异熟识体？

第二个问题：种子仅仅是第八识亲生自果的功能，因为第八识具有彼等功能而说摄持彼等种子，这样的识如何突然之间荡然无存。“无识持种”是什么意思？具有彼等功能的识不存在了。第八识瓦解，第八识具有的功能也荡然无存，这样就不要讲“无识持种”，应该去说“无识无种”。总之，无论如何理解，若无第八识，也就没有种子。若许无识无种，就应许“一切种全无”。唯识宗本来反对一切种全无，如今却以无余涅槃为由，一切种全无的情况成为现实，那么一切种全无就合理了，没有理由再去反对。

再从种姓上探讨，如果入于无余涅槃而说没有了种姓，如何理解“彼[阿罗汉等]

① 《显扬圣教论》卷17，《大正藏》，册31，页567下—页568上。

② 《大正藏》，册31，页13下。



种类，种姓尔故”不能做佛事业。“若有毕竟所知障种子布在所依，非烦恼障种子者，于彼一分建立声闻种性补特伽罗。”^①阿罗汉无论是否入无余涅槃都无法彻底修治所知障种，所以要许有所知障种。否则的话，伴随阿罗汉入无余涅槃断舍了所知障种子，无余依地的阿罗汉就有依据变成是无余依地的佛。如此，阿罗汉成佛的方式就是入无余涅槃可也。且以唯识宗立场，必须承许有持种依。若无第八识，则无所有，也就是一切种全无，也就是说的确已经一丝一毫谈不上种姓，就可以依据“永无相”施設无余涅槃对应的寂灭，或者说石女儿可许为入无余涅槃的圣者，而唯识宗不会承许修行者对治烦恼障的最后结果是变成石女儿。

以慧观择断尽烦恼心所而得到离系五蕴，此种五蕴于入无余涅槃无间前一刻被断舍无余，有为法纤毫许也无。如前所说，许异熟识携带所知障种及无漏种子，但没有现行异熟，这样安立并不妨碍般涅槃所得转依。《瑜伽师地论》卷 80 于无余涅槃界中许有这种转依，这种转依虽然是无为法，但很难去理解与任何有为法都无关联的无为法。

从最根本的点来切入，若无第八识及种子，就谈不上入或住无余涅槃，而应说成为兔角并安住为兔角。总之，没有第八识，又有什么去支撑“彼种类种姓尔故”？想不出真如去支撑的原因，真如遍一切一味等特征决定不堪支撑。

接下来分析：“问：‘得初果时舍未知根，为舍现行，为舍种子？’答：‘有二说：一云舍于种子；二云但舍现行，种子犹在。若定性二乘入无余时，随于本识一时俱舍。若不定性向大乘人，劣无漏种及十地中诸地界劣无漏种，金刚心时随于本识一时俱舍，所有诸佛功德胜无漏种与圆镜智一时俱生。’”^②遁伦法师介绍了一种观点：定性阿罗汉入无余涅槃断舍第八识，种子亦然随之断舍。《瑜伽论记》自然不像《瑜伽师地论》那么权威，这里也不想从典籍的权威性的方向上探讨，此处仅仅从道理上探讨。阿罗汉入无余涅槃，有清净种子，但无身智等现行法，这不难理解。如果既没有了现行，也没有了种子，如何保证解脱成就不会丧失？如果丧失，也就没有住无余涅槃的可能，这样的般涅槃方式也就摧毁了解脱成就。总之，难以理解无八识亦无种，解脱成就如何成立？

再从所知障种子的断舍方式探讨。阿罗汉无力现起大乘的金刚喻定，所以没有断舍所知障种子。阿罗汉入无余涅槃，并不是阿罗汉的第八识转变成了大圆镜智相应心，入无余涅槃不是成佛的方式。既然如此，入无余涅槃就无法断除所知障种子，也就是所知障种子应该还存在。阿罗汉的第八识与所知障种子相应，不像佛的无漏第八识（大圆镜智相应心）与所知障种不相应，所以也不会因为不相应的缘故弃舍。舍只有断舍和

① 《瑜伽师地论》卷 52，《大正藏》，册 30，页 589 上。

② 《瑜伽论记》卷 16，《大正藏》，册 42，页 670 中。



弃舍，阿罗汉没有通过这两种舍来修治了所知障种子。^① 所以，应许入无余涅槃仍有所知障种。

（二）真如的依持问题

假如入无余涅槃的阿罗汉已经断舍所知障种，如说“唯余清净无为离垢真法界在”，“决定种性声闻独觉住无学位……无所依故，一切有漏无漏有为诸行种子，皆随断灭，唯有转依无戏论相离垢真如清净法界解脱身在，名无余依般涅槃界，常住安乐究竟寂灭，不堕众数，不可思议。”^② 那么，“清净法界解脱身”没有依持吗？

“无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。”^③ “界”解释为种子，这种典型的解释用于理解这个颂。彼界（种子）自然容有所知障种子。《成唯识论》对此颂有注解，关键之处行文是“由能断道断所断惑究竟尽位证得涅槃，能所断证皆依此识，是与还灭作依持用。又此颂中初句显示此识自性无始恒有，后三显与杂染清净二法总别为所依止。杂染法者，谓苦集谛，即所能趣生及业惑。清净法者，谓灭道谛，即所能证涅槃及道。彼二皆依此识而有。”^④ 此中“能所断证皆依此识，是与还灭作依持用”“彼二皆依此识而有”“此识自性无始恒有”，貌似已经能够说明要许入无余涅槃仍有此识。许有此识作为真如无漏界的依持。如果说不需要依持，因为涅槃不依此识有，涅槃是依还灭品类而有，依于彼“转依无戏论相离垢真如清净法界解脱身”就许为有，完全不需要依持，至于为何如此，回答是“不可思议”。这样的话，笔者只能表示就无须辨析此问题。

回到此颂上，对于“涅槃证得”，可以解释为第八识执持无漏种，与现行道为依持令证得涅槃。本文不认为“涅槃是第八识执持，亦是依执”，而是认为第八识仅仅是涅槃依持。

《成唯识论述记》卷4提出一种说法：第八识“执无漏种，非执涅槃。涅槃不亲依此识故，疏则可依。”^⑤ 倘若没有第八识，谈不上“疏则可依”的依持方式，如同兔角不会以“疏则可依”的依持方式与涅槃作依持。

① 在唯识宗所依经论中貌似没有行文明确宣说“舍只有断舍和弃舍”的道理，然而有关描述有蕴含这个道理。部派佛教阿毗达摩论典有明确的字眼讲这样的道理，譬如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷32：“复次涅槃是真出离法故。谓有漏法有二种舍：一、断舍；二、弃舍。无漏有为虽无断舍而有弃舍，唯有择灭二舍俱无，名真出离。”（《大正藏》，册27，页164中。）

② 《佛地经论》卷5，《大正藏》，册26，页312中。

③ 《摄大乘论本》卷1，《大正藏》，册31，页133中。

④ 《成唯识论》卷3，《大正藏》，册31，页14中。

⑤ 《成唯识论述记》卷4，《大正藏》，册43，页349上。



对于《成唯识论》卷3所说：“能所断证皆依此识，是与还灭作依持用”^①，《成唯识论述记》如此辨析：“述曰：第三总结。能断道、所断惑、能证道、所证灭，皆依此识，故与还灭为依持用。一断言通能，所也；一所言通断，证也。”^②既然这样解释，就应该许第八识作为涅槃的依持，为什么又许断舍此第八识？理由是认为无为法“无有所依义”？实际无为法不从因缘生，这是否等同于无所依？若认为“第八识持惑道种，道生断惑，证得涅槃。展转言之，亦依于识方能证得，”同样也还有涅槃是否有依持的问题。

窥基法师提出一个问题：“本识既无，无识持种，其身都尽，将何修行？谁得菩提？入无余已，若有善根，非但违教，亦违正理。身智既在，云何名为无余涅槃？”^③

此处略作答：由于入无余涅槃不堕落众数，所以谈不上谁修行或得菩提。其实，从依五蕴假施設补特伽罗，说有补特伽罗修行或得菩提，据实来说都无修行及得菩提者，修行是指五蕴中慧心所等造作及烦恼心所断除。至于入无余涅槃有善根“违教”的理由，是因为若干论典行文上看起来是主张无第八识或无种子。然而，经论中又许佛的第八识恒无间断，如果入无余涅槃断舍此第八识或断舍清净种，岂非也说为“违教”？至于入无余涅槃有善根“违理”的理由，是指承许无余涅槃界中有根身及意识等转识，然而本文并不承许彼界有根身及意识等转识，另一方面也正是从道理上探索而说有第八识。依于第八识建立了轮回和择灭，若有第八识时不妨害择灭，于身智不显时也不妨害。

五、余论

虽然依前文所提的几个理由，可以推导出可以承许阿罗汉入无余涅槃不断舍异熟识。然而《瑜伽师地论》《成唯识论》等论典毕竟有明确行文承许阿罗汉入无余涅槃断舍异熟识，至少古代的若干大德的著作中如此理解。分析当然主要由慧心所进行，笔者不敢相信自己的智慧超越那些圣贤。这样，笔者有必要反思：或许自己的辨析中存在过失，只是自己没有发现。或者承许阿罗汉断舍异熟识的理由存在，只是目前没有发现。本节考虑阿罗汉入无余涅槃断舍异熟识，在这个前提下寻找些理由及探索方向。笔者思考后，认为存在几个需要慎重考虑的问题。

① 《大正藏》册31，页14中。

② 《大正藏》册43，页349中。

③ 《妙法莲华经玄赞》卷7：“《庄严论》云：‘余人善根涅槃时尽，菩萨不尔。’其二乘者入无余涅槃善根若尽，同《庄严论》，云何经一万劫等修行始入十信，后经三无数劫方得菩提？本识既无，无识持种其身都尽，将何修行？谁得菩提？入无余已若有善根，非但违教亦违正理。身智既在，云何名为无余涅槃？不同如来无漏依在，名有余依；有漏依尽，名无余依。”（《大正藏》册34，页798上。）

（一）真如的依持问题

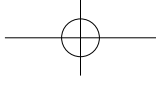
1. 唯识宗许本来自性清净涅槃、无余涅槃等四种涅槃。阿罗汉入无余涅槃断舍异熟识的话，本来自性清净涅槃如何存在？无余涅槃的情状中所谓只余真如（解脱身），彼真如（解脱身）与本来自性清净涅槃又是什么关系。或许二者成为一体，也就是说彼真如（解脱身）就是本来自性清净涅槃，退一步也是于本来自性清净涅槃上成立。如果真如（解脱身）与本来自性清净涅槃毫不相干，唯识学上安立本来自性清净涅槃有何实际意义？

2. 断烦恼障的同时获得转依，而这种转依又是无为法。获得转依或者入无余涅槃总会造成业果等缘缺不生，也就是说得到了若干非择灭无为，这些非择灭无为全部或者部分可作为入于无余涅槃的阿罗汉的真如（解脱身）的依持。彼转依是种成就，又是无为法，但却是能够获得的，涅槃可以理解获得择灭无为及非择灭无为造成一种结果或局面。这种结果或局面中减去入无余涅槃时断舍的有为法，所余之法中或许存在堪作真如（解脱身）依持者。不过，最简单的处理，就是这样一种可能：阿罗汉所得涅槃根本就不需要依持，彼真如（解脱身）没有异熟识也能成立。

（二）二谛关系问题

1. 此处考虑所知障种子除了金刚喻定顿舍的模式之外，还有入无余涅槃的顿舍方式。第二种断舍所知障种的方式，并不是成佛的方式。阿罗汉入于无余涅槃，有解脱身（真如）在，这种解脱身（真如）应该成为佛智的所缘，简单说能够被佛智认知到，这样才能确认说阿罗汉入无余涅槃并没有成为兔角。辨析之后，难以认为这种解脱身（真如）就等同于法无我（二取空圆成实性）。固然佛能认知到彼解脱身（真如）的法无我（二取空圆成实性），但没有证据表明彼是法无我。因为这样的解脱身（真如）并不是遍一切一味，并非在桌子、瓶子上都存在，并非是诸法的胜义谛体，否则桌子等也有解脱身。这到底是一种什么样的真如，貌似只能从灭谛上理解。结合无余依涅槃，易知此灭谛可以与五蕴无关，可以离烦恼障及生死苦而存在。总之，灭谛是一个很有必要深入探索的点。能够超出（离开）烦恼障或生死苦的真如（灭谛），在有余依涅槃位与依他起性（有为法）的关系是什么。如前所说，这样的真如（灭谛）又是解脱身，就不可能是桌子等的法无我（圆成实性），解脱身（灭谛）不能在桌子等上安立。思考真如（灭谛）与依他起性的关系，发觉给如来藏思想留下很大的空间。

2. 如来藏作为依持的问题。把“无始时来界”一颂中的“界”解释为如来藏的话，



从“如来藏是善不善因，能遍兴造一切趣生”^①来看，用如来藏解释有六趣等大抵也能解释得通。如来藏与阿赖耶识的关系很是特别，因为如来藏为无始无始虚伪恶习所熏而成为阿赖耶识（藏识），如来藏却不在阿赖耶识中，又是无生无灭。菩萨乘的修行，可以描述为净除如来藏的阿赖耶识之名，也就是被取名为阿赖耶识的如来藏的取名的理由无法成立。^②那么，入无余涅槃也算是净除如来藏的阿赖耶识之名的一种方式。简单说，如来藏与解脱身的关系是值得探讨的。当然，护法—玄奘一系的唯识学很少谈及如来藏，一般把如来藏等同于法无我，通常指第八识的真如。当然，如来藏这个概念有着丰富的内涵，除了第八识的真如外还有其他内涵，具体看语境。本文无意深入探讨如来藏，此处只是提出：入无余涅槃的阿罗汉的第八识发生了巨大变化，无论是否许残余所知障种，可以思考如来藏是否是依持。

结语

从有余涅槃和无余涅槃的界定来看，针对涅槃这种道果需要强调“诸结永尽”，“有余依涅槃界”可以从阿罗汉寿命存在建立，“无余依涅槃界”可以从阿罗汉寿命已灭建立。若阿罗汉寿命灭，由于没有润生的烦恼，即不受后有，不会得到根身及器世界，正报和依报均无，所以必定入无余依涅槃界。阿罗汉得到了灭除诸结的这样一种道果，体性是择灭无为，也就是灭谛为体，必定不会失去。尽管入无余涅槃，由于不再具有五蕴，无法讲哪位补特伽罗得到这样的道果，但此道果对应的法性存在。有部不许八识，虽然许入无余涅槃五蕴断灭，但有部许涅槃有自性等，从而避免了断灭。有部认为两种涅槃界都是有自性，都是无漏，都是无为，都是善性，都是道果，都是谛所摄，都是非学非无学。总之，涅槃是建立在择灭无为上，是种不动法。

唯识宗依真如建立涅槃，许真如出烦恼障建立有余依涅槃，依真如出生死苦建立无余涅槃。阿罗汉未入无余涅槃，容有所依粗重受和彼果境界受。有色界的阿罗汉具有有色所依受，无色界的阿罗汉具有无色所依受。至于现在受，只要寿命未断就具有。阿罗汉不是因为业尽而是因为烦恼尽入于无余涅槃，由于舍掉根身，第八识亦不再变出根身及器世界，触及受等均无法存在，所以必然地所依粗重受和彼果境界受于无余依涅槃界中不复存在，泉及现法所有苦乐一切无余尽灭。唯识宗典籍中有许阿罗汉入无余涅槃舍异熟识及种子。然而若无第八识及种子，按照唯识教理就成为龟毛兔角，解脱成就也就不能成立。阿罗汉入无余涅槃成为龟毛兔角且失去解脱成就，这没有道理。

① 《大乘入楞伽经》卷5，《大正藏》，册16，页619下。

② 《大乘入楞伽经》卷5：“菩萨摩訶萨欲得胜法，应净如来藏藏识之名。大慧！若无如来藏名藏识者，则无生灭。”（《大正藏》，册16，页619下）

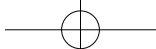
有必要对比佛的无余涅槃与阿罗汉的无余涅槃。唯识宗承许佛的第八识是大圆镜智相应净识，许这种识尽未来际恒相续，又许佛亦有无余涅槃。入于无余涅槃后既然没有有障无障的差别，又是什么去支撑“阿罗汉阙所修本弘愿故，又彼种类种性尔故”？如果第八识支撑，在唯识体系内是很好的解释。另外，入无余涅槃不是成佛的方式。阿罗汉入无余涅槃，并非阿罗汉的第八识转变成佛的第八识。阿罗汉的第八识与所知障种子相应，不像佛的大圆镜智相应净识与所知障种不相应，所以也不会因为不相应的缘故舍弃。舍只有断舍和弃舍，阿罗汉没有通过这两种舍来修治了所知障种子。所以，应许入无余涅槃仍有所知障种。

第八识执持无漏种，与现行道为依持令证得涅槃。本文不认为“涅槃是第八识执持，亦是依执”，认为第八识仅仅是涅槃依持。唯识宗许无余依涅槃界中般涅槃后仍然具有所得转依，此等转需要依持。无余涅槃必定是道果，若无第八识，道果就连成立基础也没有。总不应该在龟毛兔角上成立这个道果。

唯识宗典籍中许于无余涅槃，“唯余清净无为离垢真法界在”，“唯有转依无戏论相离垢真如清净法界解脱身在”，不许有善清净识。本文应该有必要慎重考虑，有第八识作为真如无漏界的依持。如果于无余依涅槃界中“善清净识当永灭”，也要承认佛入于无余涅槃，佛的第八净识也永灭。如果不承认，就可以理解为有识体，只是没有活跃分（现行）。简单说，有余涅槃的阿罗汉的异熟识变现根身和器界，无余涅槃的阿罗汉的异熟识不变现根身和器界，于无余涅槃界中转识等也不得生，如此说为“灰身灭智”。由于无余涅槃中，无新熏种子产生等原因，异熟识缘种子的情形也与有余涅槃不同，本文姑且描述为异熟识没有活跃分。

基于以上论述，笔者认为有必要郑重考虑阿罗汉入无余涅槃不断舍异熟识的可能性。然而《瑜伽师地论》等论典中的行文看起来，的确主张断舍异熟识，笔者在本文探讨的问题上持谨慎态度。笔者也尝试寻找非择灭无为、如来藏等作为真如（解脱身）的依持，也考虑了或许真如（解脱身）并不需要依持。此等问题重大，需要慎重思考，笔者短时间内无法给出结论，兼之篇幅有限，所以无意展开。或许，既然涅槃不可思议，不应该进行理智分析。然而，没有理智也就无法证得涅槃。笔者认为或许深入思维涅槃、灭谛等，乃至成为圣者，未来某一天可能就清晰地明了相关问题。

最后，感谢可教法师、林国良老师等，通过与他们的探讨，笔者受益良多。此文也是笔者对相关探讨的总结，相信对于读者理解相关问题，有参考意义。



论说一切有部的“二谛”思想之变迁

辛放^①

【摘要】总的来说，在说一切有部的传统之中，二谛思想的建立主要有两种模式。其一是在相对较早的《大毗婆沙论》和《杂心论》中依据“四谛”建立“二谛”说，这种“二谛”观之中的“胜义谛”对应了“无漏智”，指的是以“无漏智”对“自相”“共相”的观察的所缘境，是圣者的自证境界，从“见道”开始。其二是在相对较晚的《俱舍论》和《顺正理论》中依于“有”建立“二谛”说，除了讨论圣者的自证境界外，同时还处理面向凡夫的“认识”过程，因此也包括了部分“世俗智”。

不过，虽然早期和晚期的有部论师对“二谛”学说的立场不尽相同，但是这种差异依然有着共通的逻辑基础，简而言之，他们都承认“胜义谛”是“现观”的对象。

【关键词】说一切有部；二谛；胜义谛；无漏智；现观

“二谛”（satyadvaya）思想，即“两种真理”的思想在佛教中具有非常重要的地位。其中最著名的当属中观派（mādhyamika）的“二谛”思想。不过，“二谛”思想本身并非中观派特有的见解，而在各个教派中都有所体现。对于阿毗达磨（abhidharma）佛教来说“二谛”思想的重要性远不如中观派^②，因此较少被关注，可追溯的先行研究并不多。但“二谛”作为佛教的重要思想之一，对其进行溯源亦然是有意义的。

本文将探讨“二谛”思想在说一切有部（Sarvāstivāda，以下简称有部）阿毗达磨传统中的发展与变迁，揭示出“二谛”思想在有部阿毗达磨传统中的发展与变迁，希望以此对佛教的“二谛”思想进行探源。不过，本文不试图对概念作词源学的分析，也不尝试从契经、中观学派和瑜伽行派等外部视角的映射中诠释有部的“二谛”学说，而是希望以有部论书体系自身的概念系统和逻辑框架诠释有部的“二谛”学说，希望以此挖掘

^① 作者单位：清华大学哲学系。

^② 经笔者粗略统计“二谛”一词在阿毗达磨《大正新修大藏经》“毗昙部类”中仅出现了一百九十余次，而在“中观部类”中则出现了二千二百余次。

出“二谛”学说在有部思想变迁中的内在逻辑和这种逻辑的一致性。

一、问题之所在

关于有部“二谛”学说的先行研究虽然不多，但依然具有非常大的意义。总的来说有如下几种情形：

第一，侧重于以不同时期的阿毗达磨作为标准，研究各自的二谛学说。例如日本学者福原亮严先生，依据《阿毗达磨大毗婆沙论》（*Abhidharma mahāvibhāṣā*，以下简称《大毗婆沙论》）中“四谛”与“二谛”的关系加以说明，并介绍了依照“二谛”对“四谛”分别的四种异说^①；奥地利印度学家弗劳瓦尔纳（Erich Frauwallner）先生依据《阿毗达磨顺正理论》（**Nyāyānusāra*，以下简称《顺正理论》）和《阿毗达磨俱舍论》（*Abhidharmakośabhāṣya*，以下简称《俱舍论》）中关于“二谛”的区别，以假实作为标准区分“二谛”^②。

第二，试图探讨不同时期阿毗达磨二谛说的继承和发展关系。例如张富萍，通过比对《杂阿毗昙心论》（*Samyuktābhidharma hṛdaya*，以下简称《杂心论》）和《俱舍论》中的二谛学说，发现其中的异同，即认为《杂心论》中的胜义谛除了包括对诸法自相的知觉外还包括对共相的认知，而《俱舍论》只包括前者^③；木村泰贤先生认为俱舍论修正了《杂心论》中的不足之处^④，加藤纯章先生则认为并不能将这种说法归于世亲，而是可以追溯到室利罗多（Śrīlāta）^⑤。

第三，试图对部派佛教时期所有的“二谛”学说进行系统性的整理，揭示出“二谛”学说划分的种种依据。例如印顺法师在《性空学探源》一书中通过理事、真妄、假实三对范畴归纳部派佛教时期不同的“二谛”学说^⑥；如戒法师延续这种路径进行了更为详细的归纳，并将阿毗达磨中的“二谛”学说溯源至契经^⑦。

不过笔者认为，单就其各自的立场和目的而言，以上先行研究具有非常重要的意义，

① [日]福原亮严：《有部阿毗達磨論書の発達》，京都：永田文昌堂，1965年，第352-369页。

② Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, 1994, pp. 121-123; 本处转引自木村诚司，《アビダルマの二諦説—序章》，驹泽大学佛教学部论集第42号，2011年，第343页。

③ 张富萍：《‘俱舍論’“賢聖品”における二諦説について》，驹沢大学大学院仏教学研究會年報，28，1995年，第130页。

④ [日]木村泰贤：《阿毗達磨論の研究》，东京：大法轮阁，1968年，第260页。

⑤ [日]加藤纯章：《經量部の研究》，东京：春秋社，1989年，第53页。

⑥ 释印顺：《性空学探源》，台北：正闻出版社，1989年，第119-140页。

⑦ 释如戒：《从原始佛教到阿毗达磨论书的二谛探讨》，《福严佛学院第九届学生论文集》（上册），2012年，第1-55页。



他们界定清楚了各自“二谛”学说的概念，并试图探讨不同时期“二谛”学说的关系，不过也有些许不足。

福原亮严和弗劳瓦尔纳（Erich Frauwallner）先生虽然注意到了不同时期“二谛”学说的内涵，但是相关段落仅仅可以代表各自时期甚至各自论书本身的“二谛”学说，并不能以此说明有部“二谛”思想的全貌，更无法说明其发展和变迁。

张富萍、加藤纯章和木村泰贤先生虽然注意到了不同时期不同阿毗达磨论书之间的继承和发展关系，但是在他们的研究之中几乎只涉足了其间表象上的异同，并未揭示这种异同的逻辑关系，更未结合阿毗达磨学说体系加以解读。

印顺法师虽然尝试就各种“二谛”学说进行概括，并试图解释其间的逻辑关系，但是他所给出的几种范畴若以有部的视角来看多是外源性的，况且《性空学探源》一书的意旨在于空义的展开，印顺法师的大部分著作的意图也在于整个佛教的发展脉络，而不是以有部或者阿毗达磨的内部为视角进行分析。

因此，本文拟以有部与阿毗达磨佛教内部视角为主来揭示“二谛”学说的变迁，并希望揭示出不同“二谛”学说的差别和内在逻辑上的一致性。

分析要点主要在于，我们知道，阿毗达磨论书各个部分的描述是一个有机的整体，单纯地割离某个问题进行具体的分析虽然一定程度上利于分析的进行，但也极有可能遮蔽其理论的逻辑前提和各部分理论之间的关联，如先行研究多所提及的那样，早期有部的阿毗达磨中的“二谛”学说是依据“四谛”建立的，而《俱舍论》和《顺正理论》中系统地阐述二谛学说分别在“分别贤圣品”和“辩贤圣品”中，因此“二谛”学说绝非纯粹的形而上学式的哲学思辨，而与修行实践直接相关，“二谛”学说也是在修道论的背景下才具有意义的，因此我们不能忽略修行实践的部分。

具体而言，有两类范畴可以概括说明有部阿毗达磨中“二谛”学说的异同，第一类范畴是“智”（jñāna），第二类是“现观”（abhisamaya）与“自相”（svalakṣaṇa）、“共相”（sāmānya lakṣaṇa）。前者是贯穿整个有部阿毗达磨体系的基本概念，启发“胜义智”也是《发智论》（*Jñānaprasthāna*）的本义^①；后者是“阿毗达磨”概念的基本内涵^②。同时，无论哪种“二谛”分类，无论“世俗谛”（saṃvṛtisatya）还是“胜义谛”（paramārthasatya），都是“智”的所缘，区别在于是具体是哪种“智”。同样，都是“现观”的对象，区别在于是何种意义上的“现观”。

《大毗婆沙论》和《杂心论》的“二谛”依据“四谛”（caturārya satya）建立，这种“二谛”

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷1：“问：何故此论名发智耶？答：诸胜义智，皆从此发，此为初基，故名发智。”（《大正藏》第27册，第4页下。）

② 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷1：“能于诸法现观作证，故名阿毗达磨。”（《大正藏》第27册，第4页上）；《阿毗达磨大毗婆沙论》卷1：“分别诸法自相共相是阿毗达磨。”（《大正藏》第27册，第1页上。）

对应了“无漏智”（*anāsrava jñāna*），是圣者的自证境界，从“见道”开始；《俱舍论》和《顺正理论》依于“有”建立“二谛”说，面向“认识”过程，因此还包括了部分“世俗智”（*saṃvṛtījñāna*）。不过总而言之，“胜义谛”都是“现观”的对象。对此结论，笔者将结合阿毗达磨论书传出的时间顺序分别进行讨论。

二、阿毗达磨藏中对“四谛”的讨论

阿毗达磨藏（*abhidharma piṭaka*）即阿毗达磨圣典，于三藏（*Tripitaka*）中最晚成形，在根本分裂之后，各部的阿毗达磨藏因为受到部派分裂所产生的思想差异的强烈影响而有着巨大的差异。说有部以“一身六足论”为阿毗达磨藏^①，为有部阿毗达磨类的圣典，所代表的是有部的早期思想，本节首先将对《阿毗达磨法蕴足论》（*Dharmaskandha*，以下简称《法蕴足论》）和《阿毗达磨集异门足论》（*Saṃgītiparyāya pāda*，以下简称《集异门足论》）中的“四谛”说加以考察，探寻有部的阿毗达磨佛教“二谛”思想的源头。

（一）《法蕴足论》中的“四谛”说

《法蕴足论》中首先讨论了四谛，分别是“苦谛”“苦集圣谛”“苦灭圣谛”“苦灭道圣谛”，这四谛都集中在讨论与“苦”（*duḥkha*）相关的问题，因此都将“苦”作为开头。其后的传统之中将开头省去，留下“苦”“集”“灭”“道”这四圣谛。

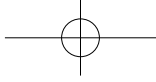
《法蕴足论》之中分成四种“圣谛”（*āryasatya*）进行讨论，且对其中每一谛都有具体描述，太过繁琐且与本处讨论无关，此处笔者借用“苦谛”在《法蕴足论》之中描述探讨“谛”（*satya*）概念的内涵：

如是诸苦名苦谛者，谓此名无常真实是无常，此名为苦真实是苦，若佛出世若不出世，如是苦法住法界。一切如来自然通达，等觉宣说施設建立，分别开示令其显了，谓此是无常、此是苦、此是无常性、此是苦性、是真是实、是谛是如，非妄非虚、非倒非异，故名苦谛。名圣谛者，圣谓诸佛及佛弟子，此是彼谛，谓彼于此知见解了正觉为谛。由是因缘，名苦圣谛。复次苦圣谛者，是假建立名想言说谓苦圣谛，过殑伽沙佛及弟子皆共施設如是名故。^②

剩下几个圣谛的总结性描述与之类似，本处仅以“苦谛”的解释为准。诸“苦”名为“苦谛”，是因为其“名”（*nāma*）为“无常”（*anitya*），而其真实也是无常，其“名”

① Étienne Lamotte, *Les sources scripturaires de l'Upadésa et leurs valeurs respectives*, Cahiers d' Extrême-Asie, vol. 2, 1986. p. 6.

② 《阿毗达磨法蕴足论》卷6“圣谛品第十”，《大正藏》第26册，第480页下。



为“苦”，而其真实也是“苦”，这种关于“苦”的道理与佛是否出世宣说此道理无关，是法的“不变性”（*anaññathā*）、法的“原因性”（法界）的体现。一切如来自然通达这种道理，根据这样的觉悟宣说同样的教法，分别开示令弟子显了，说这是“无常”，这是“苦”，这是“无常性”，这是“苦性”，这是“谛”（*satya*），这是“如”（*tathā*），是“不虚妄的”（*avitathātā*），是“不颠倒的”（*aviparita*），因此名为“苦谛”（*duḥkha satya*）。之所以被称之为“苦圣谛”（*duḥkha samudaya āryasatya*），这是因为建立“名”“想”（*saṃjñā*）言说才能被称之为“苦圣谛”，这是诸佛及弟子共同施設（*prajñapti*）的结果。

从以上文段可以总结出关于“谛”的以下三个要点：第一，“谛”是具有“不变性”，是“不虚妄的”“不颠倒的”的，因此这个意义上才可以说是“如”；第二，“谛”是依托于佛陀真实的“觉”，因此被称为“正觉”（*samyaksambodhi*）；第三，其作为“圣谛”是因为这是佛和佛弟子的“名”“想”言说建立的。这三个方面分别代表了真理性、认识性和语言性三个维度。笔者认为这三个要点对于后来阿毗达磨论师分别和争论“二谛”学说有着重要的意义，多位论师的分歧都集中于此。

（二）《集异门足论》中的“四谛十六行相”

如前所述，《法蕴足论》中指出，“圣谛”是知见解了正觉佛和佛弟子不变“正觉”，因此其必然是某种“智”的所缘，事实上，阿毗达磨藏中多次提及对应于“四谛”的四种“智”，其中《品类足论》之中提道：

所知法云何？谓一切法是智所知，随其事。此复云何？谓苦智知苦、集智知集、灭智知灭、道智知道；复有善世俗智，知苦集灭道及虚空、非择灭，故说一切法是智所知随其事，是名所知法。^①

与之类似地《集异门足论》之中也提到了这四种“智”，并且对这四种“智”进行了进一步区分：

复有四智，谓苦智、集智、灭智、道智。苦智云何？答：于五取蕴，思惟非常、苦、空、非我所起无漏智，是名苦智。集智云何？答：于有漏因，思惟因、集、生、缘所起无漏智，是名集智。灭智云何？答：于诸择灭，思惟灭、静、妙、离所起无漏智，是名灭智。道智云何？答：于无漏道，思惟道、如、行、出所起无漏智，是名道智。^②

① 《阿毗达磨品类足论》卷6，《大正藏》第26，第713页下。

② 《阿毗达磨集异门足论》卷7，《大正藏》，第26册，第393页下。

“苦”（duḥkha）谛之中的“苦”、“空”（śānyatā）、“非常”（anitya）、“非我”（anātmaka）；“集”（samudaya）谛中的“因”（hetu）、“集”、“缘”（pratyaṃyaya）、“生”（prabhava）；“灭”（nirodha）谛中的“灭”、“静”（śānta）、“妙”（praṇīta）、“离”（niḥsaraṇa）；“道”（mārga）谛中的“道”、“如”（nyāya）、“行”（pratipad）、“出”（nairyāṇika），这也就是“十六行相”（ṣoḍaśākāra）所取的“境”。

也就是说，“四谛十六行相”所取的“境”是于五蕴中思惟所起的“无漏智”。我们知道苦智、集智、灭智、道智是“无漏智”，《集异门足论》于此处尚未细分，但是在别处将每一种“智”分为“法智”和“类智”两种，形成八智，并和“八忍”并称为“八忍八智”也就是有部的“十六心”，前十五心属于见道位，最后一心“道类智”属于修道位^①。对于有部而言，进入修道位已然是圣者了，因此，“四谛十六行相”所取的“境”无疑是圣者的自证境界。

正统的说一切有部认为，“行相”（ākāra）是“慧”，对此，在《大毗婆沙论》中解释道：

于诸境相简择而转是行相义。^②

此处“简择”与“慧”的定义相同，因此对于“毗婆沙师”而言，“境”的“简择”属于“行相”，正如“慧”不一定是善的那样，“行相”亦是如此，当人们误认为五蕴为补特伽罗的时候就是“颠倒行相”。但是在修证的情况下禅修者如实取诸法共相。此时“行相”与所观法毫无差别。因此在这种情况下有部承认了“四谛十六行相”。

三、依照“四谛”所立的“二谛”学说

首先是依据“四谛”立“二谛”学说的方法一般被《俱舍论》之前的阿毗达磨所持，因此是较为早期的阿毗达磨文献中探讨的观点。本节将列举《大毗婆沙论》论主及其引述论师的观点、《杂心论》的观点加以讨论。

在部派佛教时期，很多论师对二谛思想都有自己的定义，而《大毗婆沙论》中对于“二谛”的讨论始于对于“契经”中的“二谛说”：

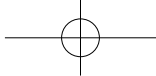
余契经中说有二谛，一世俗谛，二胜义谛。^③

《大毗婆沙论》中沿用“契经”的说法将“二谛”区分为“世俗谛”和“胜义谛”。

① 《阿毗达磨集异门足论》卷4，第26册，第383页中。

② 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷79，《大正藏》，册27，第409页上。

③ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷77，《大正藏》，册27，第399页下。



（一）《大毗婆沙论》中关于“二谛”的三种异说

对于《大毗婆沙论》来说，“二谛”思想与“四谛”的划分密不可分，本节将讨论毗婆沙师利用“四谛”思想来划分“二谛”说。《大毗婆沙论》之中首先介绍了三位论师关于“二谛”的说法，其中第一种是：

问：世俗胜义二谛云何？有作是说，于四谛中前二谛是世俗谛，男女行住及瓶衣等。世间现见诸世俗事，皆入苦集二谛中故。后二谛是胜义谛，诸出世间真实功德，皆入灭道二谛中故。^①

也就是说，“四谛”之中前二谛“苦”和“集”是“世俗谛”，因为这二谛在讨论世间之中的各种俗事。后二谛“灭”和“道”是“胜义谛”，因为这两种在讨论出离世间的真实功德。

第二种说法是：

复有说者，于四谛中前三谛是世俗谛。苦集谛中有世俗事，义如前说。佛说灭谛如城如宫或如彼岸，诸如是等世俗施設灭谛中有，是故灭谛亦名世俗。唯一道谛是胜义谛，世俗施設此中无故。^②

这种说法认为，“四谛”中前三种是世俗谛，如同上一种说法，“苦”和“集”中有世俗事物，而“灭”谛之中假施設有如同宫殿和彼岸等世俗事物，因此“灭”谛也是世俗谛，只有“道”谛之中没有施設世俗事物，因此只有“道”是“胜义谛”。

第三种说法是：

四谛皆是世俗谛摄，前三谛中有世俗事，义如前说。道谛亦有诸世俗事，佛以沙门婆罗门名说道谛故。唯一切法空非我理是胜义谛。空非我中诸世俗事绝施設故。^③

这段话的意思是“四谛”都是“世俗谛”，因为如同上两种说法那样，“苦”“集”和“灭”都有“世俗谛”，而因为佛是以沙门、婆罗门名而说“道”谛，因此“道”谛也是“世俗谛”摄。但是这种观点同时指出，一切法的“空”“非我”等与解脱相关的是“胜义谛”，是“世俗谛”中绝对没有施設的。

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 77，《大正藏》，第 27 册，第 399 页下。

② 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 77，《大正藏》，第 27 册，第 399 页下。

③ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 77，《大正藏》，第 27 册，第 399 页下。

（二）《大毗婆沙论》中“毗婆沙师”对“二谛”抉择

对于以上三种说法，在《大毗婆沙论》中“毗婆沙师”有以下评论：

应作是说，四谛皆有世俗、胜义苦集中有世俗谛者，义如前说。苦谛中有胜义谛者，谓苦非常空非我理；集谛中有胜义谛者，谓因集生缘理；灭谛中有世俗谛者，佛说灭谛如园如林如彼岸等，灭谛中有胜义谛者，谓灭静妙离理；道谛中有世俗谛者，谓佛说道如船筏如石山如梯蹬如台观如花如水，道谛中有胜义谛者，谓道如行出理。由说四谛皆有世俗胜义谛故，世俗、胜义具摄十八界、十二处、五蕴，虚空、非择灭亦二谛摄故。^①

这种“二谛”的划分方法被印顺法师评价为“理事”，并认为“十六行相”作为“共相”是理，而“四谛”的事相是世俗^②。但是这种区分方法笔者并不赞同。的确，对于“毗婆沙师”来说，如前所述，“四谛”中都是有“世俗谛”的，例如“灭”谛中的世俗谛如同园林、彼岸，而“道”谛中的世俗谛如同佛的譬喻中说的“道”，如船筏、石山等。但是从以上所举出的例子来看，“毗婆沙师”显然只是将对“四谛”的譬喻划分为“世俗谛”，具体而言就是佛对“四谛”的“言说”。这种划分方法从《顺正理论》对世友（Vasumitra）的引述中可以略窥一二：

尊者世友说言：无倒显义名是世俗谛，此名所显义是胜义谛。^③

世友认为，没有颠倒地显示“义”，其“名”为“世俗谛”，其“名”所显示的“义”是“胜义谛”。虽然“名”作为心不相应行法不等同于言说，且“毗婆沙师”此处所举的例子也都不是“名”，而是对“四谛”的譬喻，但依然可以窥见有部对于二谛说的基本态度。也就是对“四谛”的“言说”是“世俗谛”，但是对“四谛”的“现观”却是“胜义谛”。虽然此处的例子中仅仅谈到“十六行相”，但笔者认为，此处“毗婆沙师”的“胜义谛”应该不止包括作为共相的“十六行相”，还应包括“自相”。理由主要在于“自相”与“共相”的关系是密不可分的。谛性的完全及真实证得必须藉由“自相”与“共相”两者同时“现观”。对此《大毗婆沙论》中描述如下：

非如实智于诸自相，以自相观名谛现观，而如实智于诸自相，以共相观名谛现观。复次于谛自相、共相无知，现观谛时一切顿断。虽观共相，而亦

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 77，《大正藏》，第 27 册，第 399 页下。

② 释印顺：《性空学探源》，台北：正闻出版社，1989 年，第 128 页。

③ 《阿毗达磨顺正理论》卷 58，《大正藏》第 29 册，第 667 页上。



得名如实现观诸谛自相。^①

这段话的意思是，“现观”不是“如实智”以“自相”观“自相”，而是“如实智”以“共相”观“自相”。当“无知”于谛“现观”的时候，“共相”与“自相”同时被觉知，因此观“共相”的同时也是如实现观“自相”。因此，在“现观”的过程中，“自相”与“共相”是不可分割的。当言及“自相”的时候必然同时指涉其“共相”，反之亦然。因此从逻辑上说，“毗婆沙师”的说“十六行相”是胜义谛时不可能只说“共相”，因为在现观的过程中无法割裂对“自相”和“共相”的同时观察。

（三）《杂心论》对“二谛”的讨论

《杂心论》是由健陀逻国法救（Dharmatrāta）论师所造，为法胜尊者《阿毗昙心论》的注释书，属于有部。对于这个问题，《心论》中虽有提及，却较略，不便讨论，笔者在此使用《杂心论》的文本加以讨论。

关于“胜义谛”，《杂心论》中指出：

不违二谛故曰具足。是故礼彼，名供养法。阿罗汉者，到究竟处法相满足，是故次说阿罗汉。真实福田，应彼供养，故名阿罗汉，此一向说无学。说无学已，次说学见真实。真实者，四圣谛不颠倒，谓已学八忍八智，见彼真谛，故名见真实。虽住见道，未周四谛，必当见故，亦名见真实。^②

由此可知，不违背“二谛”是“具足”，“胜义谛”^③指的是“见真实”，也就是与正观“四谛”，已学“八忍八智”，“八智”是在阿毗达磨论中提及的“四智”的基础上，将每一种进一步区分为“类智”和“法智”的结果，事实上并无区别，此处“八忍”是“八智”的未决定状态，因此虽然它是慧，却不是“智”，因此不能是“谛”。见道位虽然没有周遍“四谛”，但因为必然可以见，因此也可以名为真实。

《杂心论》中“二谛”的说法与《大毗婆沙论》中一致，“胜义谛”指的是正观“四谛十六行相”所取的“境”，是圣者的自证境界。不过，对于有部来说，无论是《大毗婆沙论》还是《杂心论》，其“胜义谛”的含义都非常明确，即“四谛十六行相”所取的“境”是于五蕴中思惟所起的“无漏智”，这是圣者的自证境界。

《杂心论》中“四谛十六行相”所取的“境”是于五蕴中思惟所起的“无漏智”，这种观点承续了“毗婆沙师”的结论。但先行研究之中也提到依据“有”区分的“二谛”

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷78，《大正藏》第27册，第406页上。

② 《杂阿毗昙心论》卷1“界品第一”，《大正藏》第28册，第870页中。

③ 本处译为“真谛”，为“胜义谛”常见异译之一。

学说最早应该见于《杂心论》，《俱舍论》中继承了这种说法。对此，《杂心论》中描述如下：

若事分别时舍名则说等者，若事分别时舍名者，此则等事。非第一义决定事，不可得故。如瓶分别色香味触时舍瓶名，亦非舍色香味触别有瓶名，是故名等事。如是一切，分别无所舍是则第一义者，若事分别时不舍名者，是第一义。^①

也就是说，如同“瓶”这样的事物，当它被分成更小事物的时候，也就不具有了“瓶”这个名字，“瓶”这个名字也不是离开这些被分别出来的更小的事物独立存在的，这种事物名为“等事”。如果对其进行分别的时候不舍离其名字，那么这就是“胜义谛”。此处似乎与《俱舍论》相似，但是从根本上讲是不同的，因为在此之后，《杂心论》中进一步举出例子：

如五盛阴名苦谛，若分别五时亦不舍苦名，以色是苦故，乃至识亦如是。彼色复十一种，一一入皆苦，乃至刹那及极微分别时亦不舍苦名，彼得相故。如是一切。^②

上述意为，如同五蕴名为“苦谛”，将其分别成为五种蕴的时候每一种依然是“苦”，此时依然不会舍弃“苦”这个名字，因此十一种色每一种皆是苦，乃至分析到刹那和极微的时候依然是“苦”，因此这是“胜义谛”。

前文以“瓶”作为譬喻的时候似乎还很含糊，但是当后文举出“苦谛”作为譬喻的时候就再清晰不过了。此处依然是对“四谛”的划分，并且将“苦谛”中的共相“苦”视为不会舍弃的名字。虽然共相不一定是“无漏智”的所缘，但是根据前文所述的定义，此处应该被认为是“无漏智”的所缘。虽然将“四谛十六行相”作为“胜义谛”的思路和《大毗婆沙论》并无区别，但是《大毗婆沙论》中确认胜义谛的标准应该是对“四谛十六行相”的“现观”本身，而《杂心论》之中却将这个标准修改为“四谛十六行相”的名字，这或许启发了世亲（vasubandhu）。

四、依照“有”所立的“二谛”学说

依据“有”立“二谛”学说的方法一般被《俱舍论》之后的阿毗达磨所持，与前代论师的观点有明显的区别，其最重要的一点是此处的“有”是面对世俗的认识活动，

① 《杂阿毗昙心论》卷10“择品第十”，《大正藏》第28册，第958页中。

② 《杂阿毗昙心论》卷10“择品第十”，《大正藏》第28册，第958页中。



因此此时的“智”不仅仅是“无漏智”，还包含了某些“世俗智”。

那么其对《法蕴足论》中所提到的“谛”的三个要点都应当有所变化。如前所述，《法蕴足论》中的第一个要点是“谛”具有“不变性”，是“不虚妄的”“不颠倒的”的，因此这个意义上才可以说是“如”；与之相对应，在世亲以后的论师的讨论之中应该相应转化为《俱舍论》中“能持自相”或者说是《顺正理论》中的“于无所待而生觉”。《法蕴足论》中的第二个要点“谛”是依托于佛陀真实的“觉”，因此被称为“正觉”；与之相对应，应该转化为依据“感根”和“感识”的“现量觉”。《法蕴足论》中的第三个要点，作为“胜谛”是因为这是佛和佛弟子的“名”言说建立的；与之相对应的是作为心不相应行法的“名”。

总的来说，世亲、室利罗多和众贤的分歧集中在此。当然，笔者认为首先一定意义上来说“能持自相”和“于无所待而生觉”共同指向“法”的“自性”，这在相当层面上具有相似性，剩下两点就是分歧的焦点，即世亲认为“名”的不变性是判定“胜义谛”的标准；而众贤认为“实有”，抑或是说依于根的“直接知觉”才是判定“胜义谛”的标准。以下笔者将分别对此进行讨论。

（一）世亲的“二谛”说

与前文所述前代阿毗达磨论师的“二谛”说依与“四谛”划分不同的是，世亲的“二谛”说是依与“有”和“无”划分的，其观点集中表现在：

若彼物觉彼破便无，彼物应知名世俗谛，如瓶被破为碎凡时瓶觉则无，衣等亦尔。又若有物以慧析余彼觉便无亦是世俗，如水被慧析色等时水觉则无，火等亦尔。即于彼物未破析时，以世想名施设为彼，施设有故名为世俗。依世俗理说有瓶等是实非虚，名世俗谛。若物异此，名胜义谛。谓彼物觉彼破不无，及慧析余彼觉仍有，应知彼物名胜义谛，如色等物碎至极微，或以胜慧析除味等，彼觉恒有，受等亦然，此真实有故名胜义。依胜义理说有色等是实非虚，名胜义谛。^①

也就是说，世亲认为，如果对一个事物的“觉”（bodhi）被破坏了则就没有了，这就是“无”，那么可以知道这个事物是“世俗谛”，例如瓶子被碎掉的时候也就没有瓶子的“觉”了。如果有的事物可以被“慧”分析为其他的“觉”，那么这个事物也是世俗谛，例如水可以被分析为“色”。这是因为当其“觉”未被破坏的时候，其名字是随顺世俗所安立的，因此依照俗理可以说是有，而如果“觉”不会被破坏，也不能被“慧”

^① 《阿毗达磨俱舍论》卷22“分别贤圣品第六”，《大正藏》第29册，第116页中。

分析为其他的“觉”，这就是“胜义谛”。

由此可知，对于世亲来说，“二谛”区分的基础虽然在于“觉”，但本质上还是取决于“名”，因为按照世亲的定义，如果已经能够感知到“觉”的变化，那么必然不可能是根和五识直接知觉的结果^①，而是“意识”的了别（vijñānāti）活动的产物，对于“觉”的变化引起的“名”的变化才是世俗或者胜义上讨论真理的对象。因此，“世俗谛”本质上是随顺世俗的名称，那么由此笔者认为，世亲这种说法实际上是将判断世俗谛或者胜义谛的标准归为了“心不相应行”法中的“名”。这种说法的近因可能来源于室利罗多，对于“二谛”，室利罗多指出：

又彼自说二谛相言：若于多物施设为有名为世俗，但于一物施设为有名为胜义。又细分别所目法时便失本名，名为世俗；若细分别所目法时不失本名，名为胜义。^②

也就是说，室利罗多认为，如果一个事物由多个事物施設而成的名为世俗，但是，一个事物施設而由有其名称，则为胜义。此处室利罗多用了“所目法”，当然也是强调是被知觉认识的。不过如果仅仅从这句话来看，似乎无法得出世亲的说法来自室利罗多，因为类似的观点众贤也有，但从后一句话来看，世俗谛中“法”可以失去本名，这种认识一定不可能是直接知觉的结果。

《俱舍论》中世亲关于“二谛”的说法到此也就结束了，因此张富萍、加藤纯章和木村泰贤先生据此认为世亲忽略了“共相”的诠释角度。单纯从文献上看似乎确实如此，不过从《俱舍论》的行文逻辑来看，这个角度或许不是被世亲忽略了，而是被省略了。其理由主要有三点：

第一，从这一段出现的位置来看，其位于“贤圣品”，此品讨论的是凡夫如何修证成为圣者的过程，明了诸法“共相”应当是成为圣者的应有之意，从逻辑上来说不应该缺失“共相”。况且《顺正理论》中的相应段落之中，众贤（Saṃghabhadra）讨论了“共相”的问题，且没有指出《俱舍论》中未言及“共相”之失。

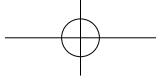
第二，从上下文来看，前文的论诵为“诸佛正遍觉，知诸行非常，及有为变坏，故说受皆苦”^③，此处已经说明了诸法的“共相”，因此后文中的省略也是可以理解的。

第三，从“自相”与“共相”的关系来看，“自相”从逻辑上不可能脱离“共相”单独被“觉了”，在“现观”中，“自相”的证得是藉由“共相”的“现观”。因此从

① 法光法师指出：“感识只能了别现在的某一类境：眼识只能了别现在的单一色，耳识只能了别现在的单一声，等等。”（法光著，谭凌峰、高明元译：《阿毗达磨知觉论之教义与争论》，香港佛法中心，2018年，第96页。）

② 《阿毗达磨顺正理论》卷58，《大正藏》第29页，第666页中。

③ 《阿毗达磨俱舍论》卷22“分别贤圣品第六”，《大正藏》第29页，第115页中。



逻辑上说，此处世亲只可能省略了对“共相”的讨论，不可能是忽略了“共相”的讨论。

对于众贤来说，其“二谛”思想是也与“有”的学说相关，不过与世亲将变化视作“无”不同的是，众贤对于“有”的区分略复杂。后文将辨析“毗婆沙师”对“有”的区分，进而讨论众贤的“二谛”思想。

（二）《大毗婆沙论》和《顺正理论》对于“有”的区分

首先，对于“有”的区分，在《大毗婆沙论》中这个观点被表述为：

“诸觉慧皆实有境；或复有执，有能知智不知所知，有所知境非智所知。
为遮彼执，显无能知智不知所知，及无所知境非智所知。”^①

“毗婆沙师”在此指出，所有的“觉慧”都是实有境的，没有能知的“智”，不知道所知的“知”，也没有所知的“境”，不是“智”的“所知”。由此可知，对于“毗婆沙师”来说这个逻辑关系是双向的。笔者在此尝试用一些西方哲学的术语进行一个简单的概括：凡是被“认识”（觉慧）的事物，都被称之为“存在”（境），凡是被称之为“存在”的事物（境），都是被认识（觉慧）的。《顺正理论》的论主众贤将其概括为“为境生觉是真有相”^②，对于“有”的定义是“为境生觉”。

《大毗婆沙论》中有过三种区分方法，分别将“有”区分为两种、三种和五种：

“有说二种，一实物有，谓蕴界等；二施设有，谓男女等。有说三种，一相待有，谓如是事，待此故有，待彼故无；二和合有，谓如是事，在此处有在彼处无；三时分有，谓如是事，此时分有彼时分无。有说五种，一名有，谓龟毛兔角空花鬘等；二实有，谓一切法各住自性；三假有，谓瓶衣车乘军林舍等；四和合有，谓于诸蕴和合施設补特伽罗；五相待有，谓此彼岸长短事等。”^③

第一种区分法是将“有”区分为两种，分别是“施设有”和“实物有”；第二种是区分为三种，分别是“相待有”“和合有”和“时分有”；第三种是区分为五种，分别是“名有”“实有”“假有”“和合有”和“相待有”。这几种区分标准有一个共同的逻辑即，无论哪种区分标准，一定有一种“有”具有真实的“自性”（svabhāva），是“实有”，其他的或者是相待的，或者是和合的，或者是施設の，或者仅仅有一个名相，

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷108，《大正藏》第27册，第558页上。

② 《阿毗达磨顺正理论》卷50：“我于此中作如是说：为境生觉是真有相”（《大正藏》第29册，第621页下。）

③ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷9，《大正藏》第27册，第2页上。



都不是真实的，因为它们不具备真实的自性，这也就是“假有”。

《顺正理论》继承了《大毗婆沙论》这一说法，在“为境生觉是真有相”之后将“有”区分为了“实有”和“假有”，认为“实有”是：

若无所待于中生觉，是实有相，如色受等。^①

也就是说，众贤对“实有”的定义是“实有相”，也就是说“实有”是不依托于其他事物而存在，具有“自性”的。而对“假有”的理由是：

若有所待于中生觉，是假有相，如瓶军等。^②

也就是说，于“有所待”中生起知觉，就是“假有”，即依靠其他事物而存在的存在就是“假有”。这个定义也与“婆沙”保持一致的。

此处“实有”的“觉”与世亲的“觉”显然不同，它仅仅指的是直接认知所取的“现量觉”，众贤回应譬喻论者的譬喻说明了这个问题。譬喻论者认为，旋火轮、我等“觉”生起的时候，这种“觉”，是没有对境的，众贤则不认同此：

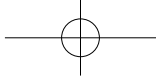
又彼所说旋火轮、我，二觉生时，境非有者，亦不应理。许二觉生，如人等觉亦有境故。谓如世间于远暗处，见机色已便起人觉，作如是说：我今见人。非所见人少有实体，非所起觉缘无境生，即以机色为所缘故。若不尔者，何不亦于无机等处起此人觉？旋火轮觉，理亦应然。谓轮觉生非全无境，即火槽色速于余方周旋而生，为此觉境。然火槽色体实非轮，而觉生时谓为轮者，是觉于境行相颠倒，非此轮觉缘无境生。我觉亦应准此而释，谓此我觉即缘色等蕴为境故，唯有行相，非我谓我，颠倒而生，非谓所缘亦有颠倒。故契经说：苾刍当知，世间沙门婆罗门等，诸有执我等，随观见一切，唯于五取蕴起。理必缘蕴而起我见，以于诸蕴如实见时，一切我见皆永断故。^③

众贤首先使用暗远处的凳子作为譬喻，例如有人在黑暗、遥远的地方看到凳子，以为那里有人，但实际上那里并没有人，而只有凳子，之所以产生“有人”的错觉不是因为这种错觉是所缘“无”而生的，而是因为对于凳子的错觉而生的。旋火轮也是如此，之所以产生“轮”的觉并不是完全没有对境，而是以快速旋转的火槽作为对境；之所以产生“轮”的“认识”，是因为于境产生错误的“认识”。

① 《阿毗达磨顺正理论》卷 50，《大正藏》第 29 册，第 621 页下。

② 《阿毗达磨顺正理论》卷 50，《大正藏》第 29 册，第 621 页下。

③ 《阿毗达磨顺正理论》卷 50，《大正藏》第 29 册，第 623 页下。



同理，对于“我”而言也是如此，“我觉”之所以产生是因为以“色、受、想、行、识”五蕴作为对境，是错觉产生了“有我”的“认识”，并不是“所缘”本身有错。对此众贤引述“契经”中的话说：应当知道我等见是依据五蕴生起的，必然所缘五蕴而生起我见，因此当如实见诸蕴的时候，“我见”也就消失了。

因此对于众贤来说，“实有”是感根取境后五识所了别的直接认识对象，而“假有”是后续意识活动的产物。后者以前者作为基础，因此才能说“假必依实”。

（三）众贤的“二谛”思想

对于众贤来说，“二谛”的划分也与“有”的划分相关：

一者实有，二者假有，以依世俗及胜义谛而安立故。^①

吕澂认为，《顺正理论》配合二谛来讲“实有”和“假有”，“实有”属于“胜义谛”，“假有”属于“世俗谛”，对于“假有”和“实有”的分别，则认为假依于实，那么所谓的“假有”分析到最后也是“实”的，因此这样也就将“世俗谛”和“胜义谛”统一了起来^②。同时，印顺法师也指出，有部所说的“假法”是“假必依实”的，因为离开了假所依的实性，假法不能建立^③。对此，《顺正理论》中有如下描述：

然我宗说四皆胜义。诸世俗谛依胜义理，世俗自体为有为无？若言是有，谛应唯一，若言是无，谛应无二。此应决定判言是有，以彼尊者世友说言：无倒显义名是世俗谛，此名所显义是胜义谛。名是实物，如先已辩。岂不已言谛应唯一？理实应尔。所以者何？非胜义空可名谛故。既尔，何故立二谛耶？即胜义中依少别理立为世俗，非由体异。所以尔者，名是言依，随世俗情流布性故。依如此义应作是言：诸是世俗必是胜义，有是胜义而非世俗。谓但除名，余实有义，即依胜义。^④

对于众贤而言，“四圣谛”皆是“胜义谛”，因为“世俗谛”如果有“自性”，则不可能区分为“二谛”。如果“世俗谛”无“自性”，那么“世俗谛”应当依据“胜义谛”而存在，也不应该区分“二谛”。然后众贤引述世友的观点，认为如果没有颠倒地显示名称则是“世俗谛”，这个名称所对应的对象是“胜义谛”，这个名称属于心不相应行法，又是实有。这样的话，那么“世俗谛”和“胜义谛”本质上就没有区别了。

① 《阿毗达磨顺正理论》卷 50，《大正藏》第 29 册，第 621 页下。

② 吕澂：《吕澂佛学论著选集》（四），济南：齐鲁书社，1991 年，第 2131-2132 页。

③ 释印顺：《性空学探源》，台北：正闻出版社，1989 年，第 154 页。

④ 《阿毗达磨顺正理论》卷 58，《大正藏》，第 29 页，第 667 页上。

但是，既然如此，为什么要建立“二谛”呢？这是因为“世俗谛”是依据“胜义谛”中部分道理^①别立而成的，并不是它们的“体”有差别。因此，“名称”是语言的根据（言依），这个名称是随世俗情形所流转的。与之类似的说法是：

依多立一名世俗谛，安立界体名胜义谛。前谛随顺世间言说，后谛随顺贤圣言说。世俗谛法，得有名生，失有名灭；胜义谛法，用起名生，用息名灭。^②

也就是说，世俗谛依众多的“法”而立，而胜义谛是安住在“法体”之上而确立，世俗谛随顺世间的言说，胜义谛随顺圣者的言说。对于世俗谛而言，具有这个名称的时候就是“生”，名称不存在的时候就是“灭”。对于胜义谛而言，“作用”生起的时候，名称也就生起了，作用消灭的时候，名称也就消灭了。此处应当是众贤用以反驳世亲以“名”作为判定“二谛”的标准。提到“二谛”的认识要素时，众贤指出：

如色等物碎为细分，渐渐破析乃至极微，或以胜慧析除味等，彼色等觉如本恒存。受等亦然，但非色法，无细分故，不可碎彼以为细分乃至极微，然可以慧析至刹那，或可析除余想等法，彼受等觉如本恒存。此真实有，故名胜义，以一切时体恒有故。^③

也就是说，这就如同色等事物，逐渐将其破析，乃至到达极微，或者用“胜慧”析出了其“味”，这样，对“色”的“觉”就一直有，且是相同的，如同其本来的样子存在。对于“受”也是如此，但是对于不是“色”的事物来说，不能细分，因此不能将其细分为“极微”，只能将其慧析为“刹那”，但其所产生的“觉”也是恒在的。因为这样的“体”在一切时都是有的，所以这样的“真实有”名为“胜义”。

在此基础上，众贤根据析出的“相”的不同提出：

谓无简别总相所取一合相理，名世俗谛；若有简别别相所取或类或物，名胜义谛。如于一体有漏事中，所取果义名为苦谛，所取因义名为集谛。^④

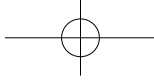
也就是说，当没有“简别”总相的时候所取的“一合相”名为“世俗谛”，如果因为“简别”所取的“别相”或者“性类”和“法体”则是属于“胜义谛”。这就如同在一件“有

① 此处，在一色大悟的文中文引用藏文安慧的《俱舍论实义疏》的藏译中对于《顺正理论》的引文讲其解释为“特殊的胜义谛”，笔者认为这种说法也有道理。（一色大悟，《“顺正理论”における法（dharma）の認識》，2016年，东京大学，第28页。）

② 《阿毗达磨顺正理论》卷25，《大正藏》，第29页，第483页中。

③ 《阿毗达磨顺正理论》卷58，《大正藏》，第29页，第666页上。

④ 《阿毗达磨顺正理论》卷58，《大正藏》，第29页，第667页上。



漏”（sāsrava）的事物之中，取其“果义”名为“苦谛”，所取因义名为“集谛”。对于众贤而言，当把握到“法”的和合状态的时候，也就是“一合相”，也就是“世俗谛”；而于其中“简别”而取的“别相”，也就是“法”的苦、空、无常、无我等的“共相”，或者是“法”的“性类”，也就是“法”的“事自相”与“法体”，也就是“法”的“处自相”属于“胜义谛”。

此处众贤区分出了“一合相”（piṇḍagraha）、“共相”和“自相”，一合相的“假有”自然是“世俗谛”，但是经过简别的“共相”与诸法的“自相”所指涉的“实有”都是“胜义谛”，其理由是因为“它们”都能于时间之中恒存，一直能生起“觉”。

五、“现观”与“胜义谛”

如前所述，《大毗婆沙论》和《杂心论》之中的“胜义谛”指的是对“四谛十六行相”的如实观察，这种观察被称之为“谛现观”。而在《俱舍论》和《顺正理论》之中也对“法”进行如实观察，这种观察亦可被称为“现观”。虽然前者仅包括“无漏智”，后者亦包括“世俗智”。对于世俗智的“现观”，《大毗婆沙论》中指出：

答明了观察是现观义，世俗智中，有能明了观察法者，亦名现观。非唯无漏得现观名。故城喻经作如是说：我未证得三菩提时，如实现观生缘老死，非未证得三菩提时已有观缘起，真实无漏智可名现观。由此故知有世俗智亦名现观。^①

此处《大毗婆沙论》中明确指出，所起真实“无漏智”名为“现观”，因此《大毗婆沙论》中的“胜义谛”是“无漏智”的所缘，自然是“现观”的对象，但是文中同时指出“世俗智”也有现观，这种“世俗智”是有条件的。对此《大毗婆沙论》中有如下描述：

问：何等世俗智亦名智遍知？答：除胜解作意相应世俗智，余闻、思、修观自共相，诸世俗智极明了者亦得名现观，亦名智遍知。^②

那么除了“胜解作意”（adhimokṣa manasikāra）外的“世俗智”，观自相、共相，这样的世俗智非常明了，因此也是“现观”。《大毗婆沙论》中区别了三种“作意”（manasikāra）：

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷34，《大正藏》，第27页，第175页上。

② 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷34，《大正藏》第27册，第175页中。

谓自相作意、共相作意、胜解作意。自相作意者，思惟色是变碍相，受是领纳相，想是取像相，行是造作相，识是了别相，地是坚相，水是湿相，火是煖相，风是动相，如是等；共相作意者，如十六行相等；胜解作意者，如不净观、持息念、无量解脱、胜处遍处等。^①

“胜解作意”指的是四无量心（apramāṇya）、不净观等需要依靠假想的“作意”，自然不会是“现观”，但是“自相作意”和“共相作意”都是“现观”，哪怕是基于“世俗智”。《俱舍论》和《顺正理论》中虽然将“胜义谛”的范围从前代论书的“无漏智”拓展到了“世俗智”，但是依然满足“现观”的概念。因此可以说在有部的阿毗达磨系统之中，“胜义谛”都是被“现观”的。

不过《俱舍论》和《顺正理论》中为何要要将“胜义谛”的范围从“无漏智”拓展到了“世俗智”呢？笔者猜测可能是为了说明三贤位、顺抉择分（nirvedhabhāgīya）等趣入圣流的修行位阶的意义吧。

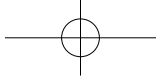
六、结论

首先，在阿毗达磨佛教之中与“谛”直接相关的一个概念是“智”，经过对不同时期的阿毗达磨的“胜义谛”范围的考察发现，《大毗婆沙论》和《杂心论》等早期阿毗达磨中，基本上以“无漏智”确立胜义；而在后来的《俱舍论》和《顺正理论》之中，胜义的确立除了“无漏智”外还包括部分“世俗智”，且在论师的讨论之中这种“世俗智”还占据了相当大的比重。

其次是《俱舍论》和《顺正理论》的“胜义谛”从实质上来讲确实没有区别，某种意义上说将世亲的不变的“觉”解释为“能持自相”，进而被理解为与众贤的“实有”属同一个概念是没问题的，因此如果抛开他们各自对于“有”的概念的界定不同，总的来说，“实有”属于“胜义谛”，“假有”属于“世俗谛”本质上应该可以被两位论师许可。且二者都许可被“胜慧”所析不变的事物是胜义谛，因此如果仅仅从区分的角度来讲，二者的区分似乎没有什么本质区别。

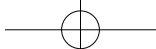
但是二者建立二谛的逻辑基础却完全不同，对于世亲而言，如前所述，其所建立二谛的逻辑基础是“名”，而不是直接的知觉，虽然世亲赞成一切事物都是被知觉，但是“知觉”的变化所产生的“名”的变化才是其不复存在的理由。“名”在世亲的《俱舍论》中被归于“心不相应行法”之中。而对于众贤来说，虽然他也强调“名”的变化是随顺世俗的，但其认为“胜义谛”建立的逻辑基础本质上是“自性”，这种“自性”

^① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷11，《大正藏》第27册，第53页上。



指的是被觉知到的与其他法不同的特性。因此，对于众贤来说“胜义谛”本质上是建立在直接知觉之上的，这个直接知觉就是感根所取的“所缘”。

最后，从阿毗达磨“二谛”观念的发展来看，早期阿毗达磨以“四谛”来区分“二谛”，到后来以“有”来区分二谛，其中最实质的变化是相应的“无漏智”拓展到了“世俗智”。但是，依然满足“现观”的概念。因此可以说在有部的阿毗达磨系统之中，“胜义谛”都是被“现观”的。



《俱舍论》中的 kila（传说）之研究^①

[日] 加藤纯章^②

【摘要】在梵文中 kila 一词的意思是“传说”，在《俱舍论》颂文中出现了八次。在玄奘和布顿的记载中，偈颂之中的 kila 一词表现了世亲的不信，而在玄奘和真谛的记载中，世亲从经量部的立场对毗婆沙的宗义展开批评。本文将《俱舍论》本颂中的 kila 一词抽出，并以此为基准对此论的前后论书进行考察，以此明确 kila 一词的含义。根据本文的考察，从《俱舍论》中的长行释来看，kila 一词多表示世亲对有部的不信。

【关键词】kila；说一切有部；经量部；世亲

关于《顺正理论》的成立，笔者考察了与《俱舍论》的成立相关的三种传说。世亲批判迦湿弥罗的毗婆沙，造《俱舍论》的行为违背了毗婆沙师的意愿，激怒了他们，同时代的众贤针对这部论造了一部反驳的论书这一点上的记载是一致的。在玄奘和布顿的记载中，偈颂之中的 kila 一词表现了世亲的不信，而在玄奘和真谛的记载中，世亲从经量部的立场对毗婆沙的宗义展开批评。笔者希望将《俱舍论》本颂中的 kila 一词抽出，对此论的前后论书进行考察，以此明确 kila 一词的含义。kila 一词在八颂之中出现，以下将逐一进行考察。

[I] I.3 cd. Kleśaiś ca bhramati bhavāṇave'tra lokas taddhetor ata uditāḥ kilaiṣa śāstrā.

【玄奘译】由惑世间漂有海，由此传佛说对法。

【真谛译】世间由惑转有海，为此传佛说对法。

【藏语译】ñon moṅs pas kyañ ḥjig rjig rten srid mtsho ḥdir ḥkhyams te.de bas de phyir ni ston pas gsuñs so lo.

① 本文节选自加藤纯章的《经量部之研究》第一章第一节（《经量部の研究》，东京：春秋社，1989年）。

② 作者简介：前名古屋大学文学研究科教授。



在《大毗婆沙论》中开头的阿毗达磨是佛说的一处叙述之中，后面提到了《发智论》实际上是迦多衍尼子（Kātyāyaniputra）所造。他们回答说，这是佛在各处所宣说的内容被他整理了起来^①。《大毗婆沙论》的编辑者为了表征他们所集成的阿毗达磨有很高的权威，而将其确认为佛说。但是阅读《大毗婆沙论》后我们发现，其中并未展示对这一说法的异说。本论之中经常提出异说的大德（Bhadanta）和譬喻者（Dārṣṭāntika）在其后对阿毗达磨的定义之中提出了异说，由此可见并不是没有人对阿毗达磨是佛说存疑的^②。

对于阿毗达磨是否为佛说一事，其后的汉译阿毗达磨论书之中，乃至《杂心论》之前的论书都完全保持沉默。更有甚者，《大毗婆沙论》之后传出到《杂心论》为止的论书几乎大多持前一观点。但对于这一观点，如果考虑到这是不少人所激烈争论的议题的话，那么依然有值得探讨的余地。对阿毗达磨持不同观点的人的激烈反驳，在《入阿毗达磨论》中可以发现。

诸未遍知阿毗达磨深密相者，随自意集诸戏论聚置于现前，妄构邪难欲相诽谤，彼即谤佛所说至教。如世尊说：有二种人谤佛至教，一者不信生于憎嫉，二者虽信而恶受持。^③

这表明反对阿毗达磨的人在佛教内部是存在的。此外，关于上述偈颂之中的 kila^④，在《顺正理论》中众贤表述为“经主称传，显已不信阿毗达磨是佛所说。何缘不信？”^⑤世亲用了 kila 一词来表示不相信阿毗达磨是佛说。根据诸部注释书的描述，经量部不相信阿毗达磨是佛说，特别是称友指出：“kila 一词表示他人的意见，是阿毗达磨论师的主张。经量部是以经为量而不是以论（Śāstra）为量。”^⑥因此此颂的 kila

① 《大毗婆沙论》卷1，《大正藏》第27册，第1页上中；《阿毗昙毗婆沙论》卷1，《大正藏》第28册，第1页下；《鞞婆沙论》卷1，《大正藏》第28册，第416页上中。

② 《大毗婆沙论》之中妙音（Ghoṣaka）主张“契经之中没有说的内容，阿毗达磨也不应该说”，这展现了他保留正确的阿毗达磨的态度，与否定阿毗达磨非佛说的立场完全不同。由此尊者妙音作如是说。一切阿毗达磨皆为释经。因如是如是经。作如是如是论。非经说者皆应除之。同第46卷，《大正藏》第27册，第236页中；《阿毗昙毗婆沙论》卷25，《大正藏》第28册，第182页上；《鞞婆沙论》卷一，《大正藏》第28册，第418页中（此处与其它两个译本中不同的是换成了尊者昙无多罗 Dharmatōta）。

③ 《入阿毗达磨论》卷下，《大正藏》第28册，第989页上；*Abhidharmāvatāraprakaraṇa*, Peking No. 5599, vol. 119, p. 53.

④ 世亲在长行释中也添加了 kila; atas taddhetos tasya dharmapracicayasyārthe śāstrā kila buddhenōbbhidharma uktaḥ. Kośa, p. 3, l. 1.

⑤ 《阿毗达磨顺正理论》卷1，《大正藏》第29册，第329页下。

⑥ Sthiramati, Derge, Tho 22a. Peking, Vol. 146, p. 205•1•7; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 93•3•5•5; *Yaśomitra*, p. 11, l. 23-1. 30.

一词昭示了世亲持有的是经量部的立场，即不以阿毗达磨为佛说。

但是上述观点在《大毗婆沙论》之后《杂心论》之前的论书之中都未言及，因此经量部这一主张应该是在后代，迟至世亲时代才出现的，在此之前完全没有这种说法。特别是称友的“以经为量 (Sūtraprāmāṇika)，而不是以阿毗达磨为量”的表达在早期的文献之中完全没有，只有在《俱舍论》中才出现了。此外，《俱舍论》之中有介绍一个论师宣扬：“我以经为量，而不以论为量”^①的表述，注释书中将此论师识别为经部的论师室利逻多 (Śrīlāta)^②。另外，同样在《俱舍论》之中，西方师面对有部的问难“这是否与论相矛盾？”的时候回应道：“相比于与论矛盾，不如说与经不矛盾更好。”^③注释书中解释为：“这表达了阿毗达磨非佛说的意见。”^④此外，《杂心论》的论主法救的其他论书《五事毗婆沙论》之中可见反驳者对有部一次，有部对反驳者三次提及“经为量故”的表达的示例^⑤。这种表达的案例在以前的论书之中没有出现。《大毗婆沙论》之中为了昭示阿毗达磨的正统性常常有“依经造论”的表述，而完全没有“经为量”的表述 (参考第一章第六节)。此外，后一表述也表达了玄奘翻译的意图。因此，使用“经为量”的方式来表述后来出现的反对阿毗达磨的经量部。

此问题的缘起在于，相传为世友所做的《异部宗轮论》之中的“经量部”一名。但是查阅各种文本之后发现，真谛翻译为“说经部”，也就是“修丹兰多婆拖部” (Sūtrāntavāda)^⑥，秦译为“修多罗论”^⑦，此外藏语的翻译也是 mdo sde pa，而不是 mdo sde smra baḥi sde (Sūtrāntavāda)^⑧。只是，只有玄奘有“经量部”这一称谓^⑨，玄奘的弟子窥基解释为“此师唯依经为正量，不依律及对法，凡所援据以经为证，即经部师从所立以名经量部。”^⑩但是，此处可能是玄奘翻译过度了。在那段话之前，在玄奘的翻译中是作为“自称我以庆喜为师”的部派，他们推庆喜 (Ānanda) 为自己的祖师，但是此处秦译为“大师郁多罗”，藏译为 slob dpon chos mchog (Dharmottara)。在《俱舍论》或者《顺正理论》之中，有佛告诉阿难“依经不依人”一句契经作为经量部的

① Kośa, p. 146, l. 3-1. 5.

② Yaśomitra, p. 307, l. 17.

③ Kośa, p. 367, l. 15-1. 16.

④ Yaśomitra, p. 621, l. 19-1. 20.

⑤ 《五事毗婆沙论》，《大正藏》第 28 册，第 994 页上 - 下。

⑥ 《部执异论》，《大正藏》第 49 册，第 20 页中、第 22 页下。

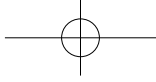
⑦ 《十八部论》，《大正藏》第 49 册，第 18 页中。

⑧ Vasumitra, Peking, Vol. 127, p. 250. 2. 7.

⑨ 《异部宗轮论》，《大正藏》第 49 册，第 15 页中、第 17 页中。

⑩ [日] 小山憲榮，《異部宗輪論述記發軔》中，第九百，另见窥基的述记和真谛的《部执异论》残片相同位置；

P. Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Parmārtha*, MCB, Vol. 1, (1931-1932), p. 63.



建立依据^①，因此玄奘在此处将祖师换成庆喜，并译为“经量部”。其次，在《大毗婆沙论》之中，“经部”一名总共出现了三例^②，但对比旧译的《阿毗昙毗婆沙论》之后发现，一例为“诵持修多罗者”。此处“经部”一词的梵文与其说是 Sautrāntika 不如 Sūtravāda 或者 Sutrāntavāda 更自然。这是因为在《大毗婆沙论》同时期没有 Sautrāntika 这一名称，只有 Sūtravāda 或者 Sutrāntavāda。因为在《大毗婆沙论》之后《俱舍论》之前的论书之中少量出现了“经量部”一词，这提示了古代的 Sūtravāda 或 Sutrāntavāda 是这个部派尚在形成过程之中的状态这一假说。这个问题将在本章第六节再次触及。

通过以上文本的梳理，我们可以得出以下结论：有部分出的最后部派是 Sūtravāda 或 Sutrāntavāda。他们的诞生当然是为了纠正阿毗达磨的错误，但是并非完全否定阿毗达磨。为反对阿毗达磨而诞生的部派是《大毗婆沙论》中的“譬喻师”及其后世传出的 Sautrāntika^③。这个部派对“阿毗达磨是佛说”的观点进行了激烈的反驳，并使用了逻辑学的术语“量”（Pramāṇa）一词来表达对有部教义的反对，世亲根据经量部的立场添加了 kila 一词。《异部宗轮论》之中的 Sūtravāda 和后世的经量部（Sautrāntika）完全没有直接的关系，这一结论将在后文详述。

二

[II] I.28 ab.childram ākāśadhātuvākhym ālokatamasī kila.

【玄奘译】空界谓穹隙，传说是明暗。

【真谛译】穹穴名空界，彼言谓光暗。

【藏语译】bu ga nam mkhaḥi khams śes bya snañ dañ mu pa dag yin lo.

原始佛教之中有一个观点是，人类的身体由六要素构成，分别是地、水、火、风、空、识。空界指的是身体中的空间，但有部将其发展为空界（Ākāśadhātu）泛指一切的空间，且是色法（Rūpadharma）。因为我们的眼睛虽然无法看到空间，但可以根据光的明暗感知到。又因为光和暗都会归于空间，而对有部又规定了光和暗都是实有的色法，因此空间也是实有（Dravya）的色法。世亲在《俱舍论》中对这个规定加了 kila 一词^④。

① 《俱舍论》卷10，《大正藏》第29册，第53页中；《顺正理论》卷1，《大正藏》第29册，第329页下。

② 第一次出现参见普桑教授以“经部”为名（*de la Vallée Kośa*, T. I, Introduction, p. LII）；第二次出现参见宫本正尊博士的《譬喻者、大德法救、童受、喻鬘論の研究》，《日本佛教學協會年報》第1年，第178页；第三次出现参见渡辺椋雄博士《有部阿毗達摩論の研究》，第363页。

③ 在外道文献中也言及了 Sautrāntika 的名称的来源。参见 *Sarvadarśanasamgraha*, Government Oriental (Hindu) Series, No. 1, p. 43。

④ 世亲在长行中使用了 kila 一词，参见 *Kośa*, p. 18, 1. 15-1. 16。

在《大毗婆沙论》之中已经有了空界是色法一说^①，但令人意外的是，此处并未言及持有反对空界是实有的色法这一主张的人。有部认为的虚空 (ākāśa) 是无为法。这与作为所有色法的活动场所的空间概念相当。但这是理念的事物，而非眼睛可以看见的事物。那么，《大毗婆沙论》中对于虚空界 (空界) 和虚空无为的区别这一问题行了转移，大德 (Bhadanta)、佛陀提婆 (Bhaddhadeva)、昙摩多罗 (Dharmatrāta) 等对虚空无为的存在提出了疑问。

大德说曰，虚空不可知，非所知事故。所知事者，色非色性，虚空与彼具不相应。所知事者，谓此彼性，虚空与彼具不相应，此虚空名，但是世间分别假立。^②

根据上文，在《大毗婆沙论》中虚空是色法的反对者们尚未出现，只是介绍了主张虚空无为不是实有的人。他们的主张在后来的《杂心论》中被简单地以譬喻者的名义进行表述，即：

譬喻者说：虚空非色亦非非色，言虚空者，随顺世间故说。^③

而明确指出虚空无为不实实有这一主张的是《俱舍论》。

“经量部诸师认为一切无为法都不是实有的，因为色受等都不能独立存在。虚空无为是无法通过接触判断其存在的，就好像暗中无法感知滞碍的人说‘这是虚空’一样。”^④

经量部这一主张也被后来的佛教教派所引用^⑤。

此外，从对世亲这一颂的检讨来看，《顺正理论》之中众贤：

所言传说，表不信承。彼说意言，何有此理？故彼上座及余一切譬喻部师咸作是说：虚空界者，不离虚空，然彼虚空体非实有，故虚空界体亦非实。^⑥

多种注释书中指出经量部主张虚空无为本不是实有之法。^⑦

① 《大毗婆沙论》卷 75，《大正藏》第 27 册，第 388 页中；《阿毗昙毗婆沙论》卷 39，《大正藏》第 28 册，第 291 页上；《鞞婆沙论》卷 6，《大正藏》第 28 册，第 460 页下。

② 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 75，《大正藏》第 27 册，第 388 页下；《阿毗昙毗婆沙论》中为佛陀提婆（同卷 39，《大正藏》第 28 册，第 291 页上）；《鞞婆沙论》之中为昙摩多罗（同卷 6，《大正藏》第 28 册，第 460 页下）。

③ 《杂阿毗昙心论》卷 9 “杂品第九”，《大正藏》第 28 册，第 944 页上。

④ Kośa, p. 92, l. 3-1. 5.

⑤ 《般若灯论释》卷 4，《大正藏》第 30 册，第 72 页上。

⑥ 《阿毗达磨顺正理论》卷 3，《大正藏》第 29 册，第 347 页上。

⑦ *Sthiramati*, Derge, Tho 85a. Peking, Vol. 146, p. 235 • 1 • 4-5; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 113 • 1 • 4-5; *Yāśomitra*, p. 57, l. 12-1. 14.



通过以上描述可得出以下结论，《大毗婆沙论》之中没有对虚空界是色法提出异议的人^①，只有少数人对虚空无为的存在表达反对的立场。但他们主张，虚空无为不是实有法，只是事物间的缝隙，他们同时否定了虚空界的实有。后世兴起的经量部对这二法都进行了否定。世亲在这一颂之中根据经量部的立场添加了 kila 一词。

三

[III] I.42 cakṣuḥ paśyati rūpāṇi sabhāgaṃ na tadāśritaṃ vijñānaṃ dṛśyate rūpaṃ na kilāntaritaṃ yataḥ.

【玄奘译】眼见色同分，非彼能依识，传说不能观被障祝色故。

【真谛译】眼见色等分，非能依眼识，由色非可见被障，彼执尔。

【藏语译】mig gis gzugs rnams mthoñ sten bcas.De la brten pañi rnam śca min.gañ phyir bar du chod pa yi gzugs ni mthoñ ba min phyir lo.

提取外界事物的同时，是眼根见色还是眼识见色的问题是从部派佛教早期就开始的问题。众所周知，《大毗婆沙论》之中有部持根见说，法救（Dharmatrāta）持识见说，妙音（Ghoṣaka）持眼识相应慧见说，譬喻者主张和合见说^②。但是在《大毗婆沙论》之中尚未说明譬喻者的和合见究竟是什么意思，后来的《杂心论》中也仅是介绍了和合见论^③，而在法救的《五事毗婆沙论》之中才有详细的说明^④。此处的和合是“心·心所和合而见色”的意思。对此，有部反驳道“心和多种心所的组合常常是不定的，因此不能明确是哪个心所在见，此外，每个心所都有各自的作用，一法不能有两种作用”。因此我们就可以理解《大毗婆沙论》之中的：“应一切时见色，以无时不和合故，不应理”一句话的意思了。类似地，《大毗婆沙论》之中接续前述的妙音的“眼识相应慧见色”的内容之后的和合见，指的是不只是慧心所，其他心所都可以和眼识和合而见。因此此处的“和合”并非“根、境、识三事和合而见”的意思。

而关于论颂之中的 kila 一词^⑤，《顺正理论》之中评述为：“经主意不忍彼因，故于颂中标传说语”^⑥，世亲以此来表达不信。而在《顺正理论》之中，经主世亲持识见

① 在后世的《阿毗达磨灯论》之中也没有人提出异说，参见 Dīpa, p. 13, 1.1-1.3。

② 《大毗婆沙论》卷 13，《大正藏》第 27 卷，第 61 页下；但是《阿毗昙毗婆沙论》之中并没有记录识见说的持有者是法救，同卷 8，《大正藏》第 28 册，第 50 页下。

③ 《杂阿毗昙心论》卷 1，《大正藏》第 28 册，第 876 页中下。

④ 《五事毗婆沙论》卷上，《大正藏》第 28 册，第 991 页中下。

⑤ 世亲在长行之中也使用 kila 一词，见 Kośa, p. 30, 1.11。

⑥ 《顺正理论》卷 6，《大正藏》第 29 册，第 365 页上。

说对有部进行批判。因此，玄奘弟子普光在此注释为：“看其文势，论主意朋识见”^①。称友注释为：“kila 一词表达了他作为反对者的意图”^②。因此根据注释书，可以得出结论是世亲持识见说。

世亲在此项终了之处介绍了经量部的意见，即“因为眼根和色境而生起眼识，因此无法区分何为能见，何为所见”^③，因此同时否定了根见说和识见说。三事和合这种说法自古以来就被认为是《大毗婆沙论》中譬喻论者的和合说。根据前文的论述可知，譬喻论者的说法和经量部的观点完全不同。根据第一章第五节的叙述，《俱舍论》之中世亲和有部争论的地方常常是经量部所主张的地方，这显示了世亲最终支持经量部的立场。因此对于有部根见说的立场以识见说加以反驳，不过是为了揭示有部立场的错误。尽管注释书的注释如此，但是世亲的真意是：不仅有部的观点有问题，即便经量部的说法也依旧有问题。

四

[IV] II.1.caturśv artheṣu pañcānām ādhipatyam dvayoḥ kila caturṇām pañcakāṣṭhānām saṃkleśavya vadānayoḥ.

【玄奘译】传说五于四，四根于二种，五八染净中，各别为增上。

【真谛译】于四义五根增上，于二二^④四根，五及八于染污清净。

【藏语译】lña po rnam ni don bshi pa dbaṅ byed bshi rnam gñis la lo.lña daṅ bgyad po de rnam ni kun kas ñon moṅs rnam byaṅ la.

《俱舍论》的根(indriya)的意思是增上(Ādhipatya)的意思^⑤。而眼、耳、鼻、舌、身的五根有以下四种增上义：(1)庄严身体(Ātmabhāvaśobhā)，(2)指导身体(Ātmabhāvaparīkṣaṇa)避免危险(viśamaparivarjana)，(3)生起与五识相应(Saṃprayoga)的诸心所，(4)眼根见色、耳根闻声五根各有各的所缘境(Sādhāraṇakāraṇatva)。这几种增上义。世亲对此颂进行解释之后，介绍了对此持反对意见的有余师的观点。即“指导身体避免危险并不是眼等根的作用，而是识的作用，因此识有增上义。此外，眼见色、耳闻声等无论哪种作用都离不开识。因此从五根抓取不同对象这点来解释增上义也不

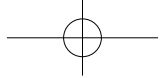
① 《俱舍论记》卷2，《大正藏》第41册，第50页中。

② Yaśomitra, p. 80, l. 16; Sthiramati, Derge, Tho 116b. Peking, Vol. 146, p. 250 • 4 • 3-4; Pūrṇavardhana, Peking, Vol. 117, p. 125 • 4 • 8-5 • 1.

③ Kośa, p. 31, l. 11-1. 12.

④ 真谛对二和二重叠的解释的长行是 ptatyekam 应该翻译为于二于二。(《俱舍论释》卷2，《大正藏》第29册，第173页上)；藏语译为 re re shin (Kośa Tib, Peking, Vol. 115, p. 139 • 3 • 8)。

⑤ Kośa, p. 38, l. 4.



对。”^① 基于此，有余师叙述了自境增上的颂。

世亲在宣说有部正统学说的颂之中用了 *kila* 一词，对此《顺正理论》之中众贤解释为“初传说言，显乐后说”^②，认为世亲支持上述有余师的主张。安慧和满增也认为“*kila* 一词明确表示与后面异门（*Paryāya*）”^③，显示了前述有余师的说法及以下论颂之中世亲的意图。称友则认为“*kila* 一词表示他有不同的意见，他自己的意见将在后文论述”^④。那么此处世亲所支持的有余师是谁呢？安慧认为是譬喻者^⑤，满增认为是经部师^⑥，称友也认为是经部师^⑦，真谛在他的注疏之中也指出是经部^⑧。因为世亲若不相信有部的学说，而相信经量部的学说的时候就会用 *kila* 一词。但是，《俱舍论》中说这是有部在《大毗婆沙论》之中就确立的观点，但是对此持反对意见的人在所有的阿毗达磨文献中都找不到。因此经量部这一主张^⑨ 可能是相当晚才出现的，甚至有可能是从世亲的时候才开始有的主张。

五

[V] III.25ab.āvasthikaḥ kileṣṭo'yaṃ prādhānyāt tv aṅgakīrtanam.

【玄奘译】传许约位说，从胜立支名。

【真谛译】此今约位说，由胜说为分。

【藏语译】*ḥdi ni gnas skabs par ḥdod lo.gtso boḥi phyir nay an lag bsgrags.*

对于十二因缘的解释，在《大毗婆沙论》之中已经有了（1）刹那缘起（*Kṣaṇika*）（2）远续缘起（*Prākarṣika*）（3）连缚缘起（*Sāmbandhika*）（4）分位缘起（*Āvasthika*）

① *Kośa*, p. 39, 1. 3-1. 5.

② 《顺正理论》卷 9，《大正藏》第 29 册，第 377 页下。

③ *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 133•5•2; *Sthiramati*, Derge, Tho 140b. Peking, Vol. 146, p. 261•1•5-6.

④ *Yaśomitra*, p. 94, l. 8.

⑤ *Sthiramati*, Derge, Tho 140b. Peking, Vol. 146, p. 262 • 1 • 3.

⑥ *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 134 • 4 • 4.

⑦ *Yaśomitra*, p. 96, l. 16.

⑧ 真谛的《俱舍论义疏》第 53 卷可知（《俱舍论释序》，《大正藏》第 41 卷，第 513 页中）。

⑨ 此处仅从经量部的主张之中因为根而有识相同的前项的识见说来看的话，确实有特别的地方。经量部将有部的第六意识的发动扩大到了前五识也参与。《阿毗达磨灯论》之中，“譬喻者认为一切直接知觉都不可能认识（*apratyakṣa*）”，前五识只能以过去作为所缘对象，这在有部的学说之中则仅有第六识活动。*Dārṣṭāntikasya hi sarvaṃ apratyakṣam. pañcānāṃ vijñānakāyānāṃ atītavīṣayatvād yadā khalu cakṣūrūpe vidyete tadā vijñānam asat, yadā vijñānaṃ sat, cakṣūrūpe tadāsatī, vijñānakṣaṇasthityabhāve svārthopalabdhyanupapattē ca. Dīpa, p.47-p.48.* 这在外道文献 *Sarvadarśanasamgraha* 之中 *Sautrāntika* 是 *bāhyārtha-anumeyatva* 而 *Vaiśiṣṭhika* 是 *bāhyārtha-pratyakṣatva* 的说法相关（*Sarvadarśanasamgraha*, p. 19）。另见第二张第二节。

这四种^①。有部正统的分位缘起学说也是在这个时期就确定了，分位 āvasthika 是由词根 ava √ sthā（停止）所派生出来的形容词，表达状态、程度和期间不变。总之是为了说明有五蕴的事物（Pañcaskandhās 人类）的轮回生生的十二个阶段，这就是著名的三世两重因果。世亲在此颂之中一边叙述有部的正统说法，一边使用了 kila 一词。其后举出经部师的反驳理由：“有部的分位缘起说对十二支中各有五蕴的解释与契经矛盾，经中只是以‘无明是对过去世的无知’来说明无明，并未言及他有五蕴等”^②。

而对于颂中的 kila，《顺正理论》之中有“经主不信故说传许言”来表明世亲不信，进而指出“是故颂应言佛依分位说，无劳于此说传许声，详彼但求足言成句”^③来反驳世亲，表示颂中语词不足，因此用了 kila 一词凑足数。安慧和满增也认为世亲支持经量部的观点，用了 kila 一词^④。因为他们认为 kila 一词表示世亲不信有部，赞成经量部的观点。

但是，此项主题中的四种缘起说，从《大毗婆沙论》中来看，只是对几种异说进行了简单的介绍，而在其它的论书，例如《阿毗达磨甘露味论》^⑤和《杂心论》^⑥中也只有极其简短地涉及。这样看来，恐怕四种缘起说并非阿毗达磨形成早期就确定并发展而来的观点，而是根据后代经部师的观点再次论议而产生的观点。

六

[VI] IV.27cd.nāsaṃvaro'sty ahorātryaṃ na kilaivaṃ pragrhyate.^⑦

【玄奘译】恶戒无昼夜，谓非如善变。

【真谛译】无日夜不护，由不受如此。

【藏语译】ñin shag pa yi sdom min med.de de ltar nod med ces gras.

根据有部的观点，为进入佛教教团，从师父处受的身、语戒的时候，接受者身体中会积聚被称为无表色的物质。这种物质具备约束接受戒律的佛教徒。无论是于出家人

① 《大毗婆沙论》卷 23，《大正藏》第 27 册，第 117 页下；《阿毗昙毗婆沙论》卷 12，《大正藏》第 28 册，第 93 页上。

② Kośa, p. 136, l. 14-1. 18. 此外这个解释在称友释中也有。Yaśomitra, p. 292, l. 14-1. 15. 参考山口益、舟桥一哉，《俱舍論の原典解明：世間品》，第 205 页。

③ 《顺正理论》卷 27，《大正藏》第 29 册，第 494 页中，496 页中。

④ Sthiramati, Derge, Tho 364a. Peking, Vol. 147, p. 73 • 4 • 2; Pūrṇavardhana, Peking, Vol. 117, p. 222 • 4 • 8-5. 1.

⑤ 《阿毗达磨甘露味论》卷上，《大正藏》第 29 册，第 970 页下以下。

⑥ 《杂阿毗昙心论》卷 8，《大正藏》第 28 册，第 935 页下以下。

⑦ 藏语为 de de ltar nod (evam sa grhyate)。



还是在家人来说，由此所得的无表色都会伴随其一生。但八关斋戒是一个例外，八关斋戒是在家信众所受持的，持续时间仅一日一夜（24 小时）的八种戒（《俱舍论》之中将其称之为 upavāsasamvara 近住律仪无表），所得的无表色仅持续一日一夜，在第二天早上就会消失^①。与之相对的是，恶的无表色是决定杀生者决定杀生一刻生起的，而不是刚杀完的一瞬间生起的（《俱舍论》中将其称之为 asamvara 不律仪的无表）。现在的问题在于，对此处恶的无表色的存续时间有争议。根据有部的说法，它不像近住律仪那样存续一日一夜，而是存续一生。世亲对此颂用了 kila 一词。

此处的 kila 一词是什么意思呢？对此，《顺正理论》之中并未提及并批判。安慧和满增对此的解释是“kila 一词表明了不满”^②，但是既没有表明世亲的不信，也没有提及世亲本人的观点，而称友的注释之中则完全没有提及此处。因此无法通过《顺正理论》和注释书来明了本文的意思，而只能通过《俱舍论》自身对 kila 的解释来理解。

对于颂中的 na kilaivaṃ pragrhyate 一句，长行之中再用了 kila 一词来进行说明，即：
na kila kaś cid evaṃ asamvaraṃ samādatte yathopavāsaṃ kac cid aham ahorātram
asamvṛtaḥ syām iti.kutsitatvāt karmaṇaḥ.^③

（谓必无有立限，对师受不律仪，如近住戒。我一昼夜定受不律仪。此是智人所诃厌业故。）

所有人在接受近住律仪的时候如果在师长面前“愿一日一夜持续受不律仪”，也不会得到不律仪，这是业本身是被轻蔑的。如果“以这样被轻蔑的业作为理由来区别近住律已和不律仪的取得过程”，那么“愿我此生持续不律仪的无表色”也不能使之得到无表色，那么不律仪的无表色就不能持续一生^④。

那么世亲用（1）kutsitatvāt karmaṇaḥ 作为理由来反驳有部，认为区分“近住律仪和不律仪的取得的区别”是非常可笑的；除此之外还有两个结论，分别是：（2）近住律仪持续时间也不是一日一夜的，应该会持续更长的时间^⑤；（3）不律仪也不是在一生中存续，而是持续一段时间。

世亲在此项的最后引述了经部师的主张：“无表并不是如同有部那样由身、语业

① 关于八斋戒，参考平川彰：《原始仏教の研究》，第 416 页以下。

② *Pūṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 267•3•4; *Sthiramati*, Derge, Tho 365b. Peking, Vol. 147, p. 119•2•7.

③ 藏语译为 ji ltar bsñen gnas.....yañ med de.las smad pa yin pañi phyir ro shes grag go. (*Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 199•5•1-2)，其中 kila 一词被解释为 kutsitatvāt karmaṇaḥ 了。

④ *Kośa*, p. 213, l. 3-1. 4.

⑤ 世亲在此处前半段叙述为：ahorātrāt pareṇāpi samvarotpattau yuktyavirodhāt. *Kośa*, p. 212, l. 20-1. 21. 称友在此说世亲说：acārya āha.Pareṇāpi samvarotpattau yuktyavirodhād iti. *Yasomitra*, p. 375, l. 11.

的发出所造作的实有的色法，而是由于人的作意 (Abhisam̐dhi) 而存续的”^①，得出世亲对 (2) (3) 同样是不信的。

此外，根据“业品”前半部分之中世亲支持经量部的观点否认无表色的说法来看，这种说法比较妥当。因为注释书中没有解释，所以无法得出明确的结论，因此只能姑且得出以下说法。对于论颂之中的 kila 一词，直接的理解是以 kutsitatvāt karmaṇaḥ 作为理由来批判有部，间接的理解是表示支持经量部对无表色的否定。而此处经量部的主张可能继承了《大毗婆沙论》之中譬喻者的无表色非实有论。

七

[VII] IV.31 abc.sarve cet samvṛtā ekadeśakāryādayaḥ katham.tatpālanāt kila proktāḥ.

【玄奘译】若皆具律仪，何言一分等，谓曰能持说。

【真谛译】一切若有护，一处等云何，能持故说尔。

【藏语译】gal te thams cad bsams yin na sna gcig spyod sogs ji lta bu.de sruñ ba la gsuñs shes brag.

为成为信仰佛教的人 (Upāsaka 近事)，通常情况下必须接受三皈 (Triśaraṇagamana)、五戒 (Pañcaśīla)。《大毗婆沙论》之中，犍陀罗国的诸论师认为主要接受了三归即可成为佛教的信徒，而迦湿弥罗师则认为必须全部接受三归五戒才能成为佛教的信徒。那么如果这样的话，为什么契经之中会指出“近事有四种，一分能学，小分能学，多分能学和满分能学”呢？这说的是有的近事并未完全接受五戒呢还是“不是没有受五戒，而是没有好好遵守 (pāla) 五戒 (此说持位，非说受位)”^②呢？对此问题，《俱舍论》中世亲引用《杂心论》的观点^③，并使用《大名经》 (Mahānāmasūtra, miñ chen gyi mdo) 等进行详细的反驳 (不过，在《俱舍论》之中没用犍陀罗诸师而用了外国诸师 Bahirdeśakās, ñi hog pa rnams 一词)。

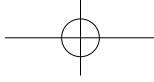
而对于此处世亲用 kila 一词，《顺正理论》之中解释为“经部于前所说义理心不生喜，复设是难。若诸近事皆具律仪，何缘世尊言有四种”，此问是由经量部提出的，而“此经主说意为欲劝我国诸师受持外方经部所诵”^④一句则表示世亲赞成经量部的说法，但是并未言及 kila 一词，诸注释书也没提到 kila 一词。对于此处的 kila 的分析也不可仅仅汉译《顺正理论》中可以得出，安慧在此处引用了众贤 (slob dpon ḥbus bzañ) 的观点，

① Kośa, p. 213, 1.8-1.9.

② 《大毗婆沙论》卷 124，《大正藏》第 27 册，第 645 页下以下。《阿毗昙毗婆沙论》和《鞞婆沙论》之中无此部分。

③ 《杂阿毗昙心论》卷 10，《大正藏》第 28 册，第 951 页中下。

④ 《顺正理论》卷 37，《大正藏》第 29 册，第 553 页上中。



安慧的注释之中的解释与玄奘译本中的说法完全一致，也将这一质疑归于经部师^①。

根据以上论述，世亲持有这个疑问表明了他对有部观点的不信，从经量部的立场出发因此添加了 kila 一词。此外，经量部的此问是继承并发展了《大毗婆沙论》之中犍陀罗国诸师的观点，并以《大名经》等契经为证反驳来反驳有部的观点。

八

[VIII] V.37 tathaughayogā drṣṭīnām prthagbhāvas tu pāṭavāt.nāsraveṣu.^② asahāyānām na kilāsyānukūlatā.

【玄奘译】瀑流辄亦然，别立见利故，见不顺住故，非于瀑独立。

【真谛译】暴河系亦尔，别立见明故，非于流，无伴，由非顺流故。

【藏语译】chu bo sbyor ba ḥaṅ de bshin du.lta ba rnams gsel phyir logs śig bstan.zag par ma yin gros med rnams.hjog paḥi rjes su mi mthun lo.

《俱舍论》之中有漏（Āsrava）、瀑流（Ogha）、辄（Yoga）的分类。漏有三种，分别是欲漏（Kāmāsrava）、有漏（Bhavāsrava）和无明漏（Avidyāsrava）。我们知道，在对于有部来说，瀑流和辄与漏的分类不完全相同，还应该加上见瀑流（Drṣṭyogha）和见辄（Drṣṭyoga），总共四种类型。这是因为见是明了（Pāṭva, Paṭutva）但是常常动摇（Calatva）的意思^③，而漏（Āsrava）则是众生永久流转生死（Āsayanti）的意思^④，因此，这两者在意义上有矛盾，对于漏而言没有见漏一说，但瀑流和辄则可以成立见瀑流和见辄。世亲在论颂之中对正统有部的这种说法添加了 kila 一词，对此他两次用长行：taḥ kila paṭutvād oghayogeṣu prthak sthāpitāḥ 以及 na ca kila kevalā drṣṭaya āsyānukūlāḥ paṭutvāt 进行解释。

对此众贤完全保持沉默，安慧对于此处的 kila 也没有解释，只有满增在此处有“kila 一词指的是，如果见指的是常常动摇的明了，因此对于漏而言不可以立独立的见漏的话，在无明漏之中不能明了，因此也不能有独立的瀑流和辄（无明瀑流、无明辄）”^⑤，这表示了世亲认为在漏之中不区分见漏，只有三漏，而在加上见组成四种的观点是不合理的，因而，对此表示不信。称友的长行释开头的 kila 的解释为“kila 一词表示他人的意

① *Sthiramati*, Derge, Tho 38a.Peking, Vol. 147, p. 120 • 2 • 6.

② 从长行和藏语翻译来看，不应该保留 nāsraveṣu。玄奘的翻译“见不顺住故”是理解之后的意译，因此，真谛的翻译之中也应该这样句读“非于流，无伴”。

③ *Calatvāt paṭutvād ca. Yaśomitra*, p. 486, l. 21.

④ V. 40a 以下是对 āsrava 以 āsayanti 和 āsravanti 进行词源解释。āsayanti samsāre āsravanti bhavāgrād yāvad avīcim ṣaḍbhir āyatanavranair ity āsravāḥ.kośa, p.308, l.15. 但是一般用 āsravanti。

⑤ *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 4 • 4 • 2-4.

见”^①，而三漏、四瀑流、四轭等观点是在《大毗婆沙论》之中就确立的，与三漏相对应的是譬喻者持二漏之观点^②，但是未见世亲对此进行批判。因此此处的 kila 仅表示世亲对有部的反对和他个人的不信。

结论

以上，根据《俱舍论》以后的《顺正理论》以及安慧、称友、满增的注释书可知，《俱舍论》本颂之中的 kila 一词世亲全部用来表达对有部的不信，此外其中七处世亲都采纳了经量部 (Sautrāntika) 的观点，只有一处 (VIII) 表达了世亲的个人意见。七种经量部的学说之中有的是后世完成的主张，有的异说继承自《大毗婆沙论》中譬喻者和犍陀罗国诸师的古说。由此可知，经量部这一名称，可能诞生在相当晚近的时候^③。

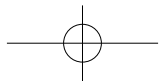
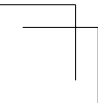
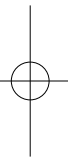
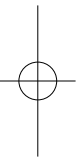
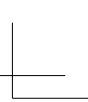
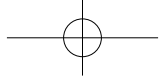
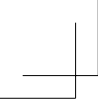
但是，以上的结论并不能必然证明《俱舍论》成立的传说，在真谛的译本之中有多处未翻译出 kila 一词，此外众贤或是《顺正理论》之中也有些地方没有回应《俱舍论》中的 kila 一词。玄奘没有译出 kila 一词的地方，在《顺正理论》之中都没有言及这一词。因此，关于其成立的传说目前尚有二种可能性：(1) 历史上确有其事，(2) 根据众贤的《顺正理论》产生了这个传说，后世的注释家都受限于此。从《俱舍论》中的长行释来看，kila 一词多表示世亲对有部的不信。

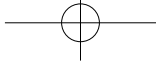
(译者：辛放)

① *Yaśomitra*, p. 486, l. 17

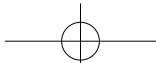
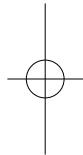
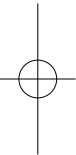
② 《大毗婆沙论》卷 47，《大正藏》第 27 册，第 245 页上；《阿毗昙毗婆沙论》卷 26，《大正藏》第 28 册，第 193 页中；《鞞婆沙论》卷 2，《大正藏》第 28 册，第 426 页上。

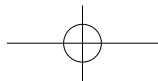
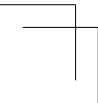
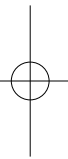
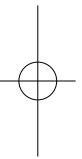
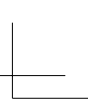
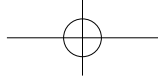
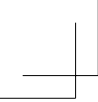
③ Sautrāntika 的名称起源于其它部派对其的蔑称 Dārṣṭāntika，对二者的关系若感兴趣可参考这篇论文：J. Przyluski, *Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin*, *IHO*, Vol. XVI, No. 2, p. 246f.

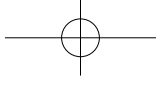




唯识量论与因明







陈那对“现量”的定义与“意（识）现量”

——兼及《成唯识论》与窥基《成唯识论述记》的观点

赵东明^①

【摘要】本文旨在根据陈那（Dignāga，约480—540）《集量论》之颂文，以及《成唯识论》与窥基（632—682）《成唯识论述记》之记载，厘清：

1. 陈那对“现量”的定义：是“离（除）分别”。亦即“现量”是离开分别、概念、想象、思维与言语的。

2. 在陈那的著作中，似乎看不出他有明确将“现量”区分成几种类型的说法，他是要说凡“离（除）分别”，皆属“现量”。将“现量”进行分类，应该或许是陈那后学的做法。

3. 根据《成唯识论》与窥基《成唯识论述记》的观点，陈那所认为的“意（识）现量”，很可能就是特指“五俱意识”而言，这是一种介于感性与理性之间的“意（识）”。这是汉传唯识学的记载，但其意涵界定与相关问题，还需要更进一步详细与深入地探究！

【关键词】现量；离（除）分别；现量种类；意（识）现量；五俱意识

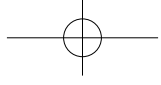
一、陈那对“现量”的定义及“现量”种类的问题

（一）陈那对“现量”的定义

关于陈那对“现量”（pratyaksa，指直接知觉或直接获取知识的手段）的定义，《集量论》^②有颂云：

^① 作者单位：华东师范大学哲学系。

^② 关于陈那《集量论》的梵文原始数据，则是比较缺乏的。[日]服部正明（Masaaki Hattori）1968年对陈那《集量论·现量品》的英译：Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions, Harvard University Press, 可以说是陈那《集量论》译注与研究方面，现代学界的权威与经典之作！但是严格地说，它其实并不是非常忠于原文的理想译本，因为它是根据两个藏文译本所作的英译，



现与比是量，二相是所量；于彼结合故，余量则非有。亦非数数知，无穷如念等；现量离分别，名、种等合者。^①

颂文说明陈那只承认两种类型的“量”（*pramāṇa*，获取知识的手段^②），意即“现量”与“比量”（*anumāna-pramāṇa*）。这是因为作为可以被认识的“所量”（*prameya*，认识对象）只有“自相”（*svalakṣaṇa*）与“共相”（*sāmānyalakṣaṇa*）两种。“现量”的认识对象是“自相”，而“比量”的认识对象是“共相”。陈那认为除了“现量”与“比量”之外，并不存在其它类的认识手段（“量”），即使是对于同一对象的再度认识（上引文之“数数知”），也无须预设第三种“量”的存在，因为这样的话，会造成有无穷之“量”的过失。

而关于只有“现量”与“比量”两种“量”，这在法尊编译的《集量论略解》中说道：

何故量唯二种耶？曰：由所量唯有二相，谓自相与共相。缘自相之有境心即现量，现量以自相为所现境故。缘共相之有境心即比量，比量以共相为所现境故。除自相、共相外，更无余相为所量故。^③

由这里，我们可以知道，陈那认为获取知识的手段（“量”），只有两种的原因，是在于作为被认识对象的所量，只有“自相”和“共相”两种。“现量”以“自相”为其对象，而“自相”，依据陈那的定义，是不可言说的。^④

与一些梵文还原的工作，而并不是建立在梵文原本之上的翻译。

不过，1995年奥地利获得了藏于西藏寺庙中，胜智智（*Jinendrabuddhi*）的梵文写本《集量论大疏·广大离垢论》（*Pramāṇasamuccayaṭīkā Viśālāmālavatī*），这是现存对陈那《集量论》及其《自疏》（*Pramāṇasamuccayavṛtti*）的唯一一注疏。而目前任教于德国莱比锡大学的褚俊杰教授，他的博士论文，*Jinendrabuddhis Erklärung zu Dignaga Definition der Erkenntnismittel und der Wahrnehmung*的主体部分，就是对梵文本《集量论大疏》第一品《现量品》中的一部分，进行文本校勘和翻译的考释。

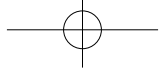
而汉译本虽然唐·义净（635-713）曾于景云二年（711）译出四卷本，然旋即亡佚。现代佛学研究兴起后，陈那与法称（*Dharmakīrti*，600-660）的逻辑知识论（因明学）学派受到重视，因此关于《集量论》的研究也很可观。吕澂在1928年译出《集量论释略抄》，刊于《内学》第四辑，见《吕澂佛学论著选集·卷一》，济南：齐鲁书社，1996。除了上述服部正明于1968年根据藏译本还原的梵文引文翻成英文出版。法尊在80年代也由藏文译出了《集量论略解》（北京：中国社会科学出版社，1982）。

① 见法尊编译：《集量论略解》，北京：中国社会科学出版社，1982：2-3。

② “量”（*pramāṇa*），是“测度”的意思，有尺度、标准、规准等意思；所以在认识中，就成为判定真伪的标准，认识事物之标准、根据。（见平川彰，《印度佛教史》，庄昆木译，台北：商周出版，2002：419。将之翻成“知识手段”参考：服部正明，《陈那之认识论》，吴汝钧译，《佛学研究方法论·下册》，台北：台湾学生书局，1996：400。

③ 见法尊编译：《集量论略解》，北京：中国社会科学出版社，1982：2。

④ 在这里我们暂时采取类似维根斯坦（Ludwig Wittgenstein，1889-1951）《逻辑哲学论》最后一句话，为他的书作的结论：“凡不可说的，我们都必须保持沉默。”（Where of one cannot speak, there of one must be silent.）（《论丛》，7）我们还须注意到他也曾主张：“从事哲学的正确方法是，只说那些可说的部分。”（《论丛》，



除此外，《集量论》卷二更清楚地说明区分“现量”与“比量”的原因：

若尔二者（案：指现、比二量）有何差别？曰：由“境及性不同。彼二”（案：此句为颂文）。现量之境，谓自相；比量之境，谓共相。前品（案：指“现量品”）已说。现量之自性，是无分别觉；比量之自性，是有分别觉。^①

亦即“现量”与“比量”的区别，除了作为被认识对象的“所量”，只有“自相”和“共相”两种。作为“能量”的认知心（或觉知），也可分为“无分别觉”和“有分别觉”两种。“现量”的根本性质，是属于“无分别觉”；“比量”的根本性质，则是属于“有分别觉”。而“无分别觉”认知“自相”，“有分别觉”认知“共相”。^②所以“现量”与“比量”的区分，重点应放在认知心（或觉知）的“有分别”与“无分别”之上。也就是“分别”是决定“现量”与“比量”之区分的关键。陈那认为“现量”是“离分别”[kalpanāpodha, “free of conceptual elaboration”^③，离开概念阐释；或“free from conceptual construction (kalpanā)”^④]，意指“现量”是一种完全不涉及任何概念、语言形式、分别思维之“获取知识的手段”。^⑤

而关于上面引文“现量离分别，名、种等合者。”^⑥这一句（梵文 *pratyakṣam*

6.53）维根斯坦之引文转引自：米建国，《维根斯坦论可说与不可说》，《正观杂志》第27期，南投：正观出版社，2003：137。

① 见法尊编译：《集量论略解》，北京：中国社会科学出版社，1982：29-30。

② 参考刘桂标：《陈那知识论研究》，香港：新亚研究所哲学组硕士论文，1988：7-8。

③ Dan Arnold, *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York: Columbia University Press, 2005, p. 25.

④ Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p. 25.

⑤ 陈那对“现量”的定义：“离（除）分别”，在这里，当然是可以被质疑的！例如，何建兴就认为：“‘现量除分别’的论题很可以被质疑。吾人知觉真的能够离除概念分别吗？毕竟说来，不少人会认为，知觉无可免地含有概念作用乃至字词的使用。”以及“陈那应不会将提供最根本之主客区分的微细分别，归属于前述概念分别的领域；这微细分别的离除将引生唯识学派形上学家的超越的离二取识。然而，即使就先前所界说（较粗糙）的概念分别而言，我们仍可以问，吾人知觉真的能够免于这样意义的概念分别吗？很多人会认为，知觉无可免地含有概念作用乃至字辞的使用。”（引见：何建兴，《佛教学量的宗教意义》，《揭谛》第4期，嘉义：南华大学哲学研究所2002：7。另引其《陈那论感官知觉及其对象》，《正观杂志》17期，南投：正观杂志社，2001：2）不过，这个问题颇为复杂，故本论文暂不处理。

⑥ 根据武邑尚邦的研究，“现量离分别，名、种等合者”这一偈颂，陈那自家的注释如下：

谓现量者，是指与分别相离之物。一般而言，在知中作为无分别（nirvikalpa）之物者其即现量（pratyakṣa）。然此中所言分别所指为何？（所谓分别者），即指与名言（nāma）、种类（jāti）等相应之物。

作为与名言、种类相应之物之分别即如：在诸多恣意语（śabda）中所言依据名言限定所说之提多（ḍiṭṭha）；依据诸种类语（jāti-śabda）以及种类限定所说之家牛（go）；依据功德（guṇa）语说为把德表达为白（śukla）；在业之语（kriyā-śabda）中所说把作用表达为吼（pācaka）；进而在实之语（dravya-śabda）中，把依据实而被赋予特性之物表达唯有仗（daṇḍin）、有角（viśānin）。



kalpanāpoḍham nāmajātyādiyojanā），服部正明将之翻译为：‘perception (pratyakṣa) is free from conceptual construction (kalpanā); the association of name, genus, etc.’^① 服部氏在此解释“分别”（*kalpanā*）为“概念化”（conceptual construction），亦即将语言和所认识之事物联结起来的活动，也就是“语言化”（verbalization）的活动。

吕澂先生则解释“分别”为：“这是思维从可以用名言（概念）解释的角度去了解对象。”^② 现量离名言分别这点，在法尊编译之《集量论略解》卷二中也说道：“故现量之自相境，不可以名言也。”^③

而在玄奘（602–664）所译陈那之《因明正理门论本》中，则对“现量”的定义，则做如下之说明：

本颂言：“现量除分别……”此中“现量除分别”者，谓若有智于色等境，远离一切种类名言，假立无异诸门分别，由不共缘现现别转，故名现量。^④

这是说，能知之心去缘色、声、香、味、触等外境时，远离一切种类的名词或概念，不论是同种类或不同种类的名词或概念；由于五识缘五境时是各别进行、互不相通的，这样所得到的感觉知识，^⑤ 就称为“现量”（在这里指“五识现量”）。

关于陈那对“现量”的定义，基本上现今学者的看法是一致的；亦即“现量”是“离（除）分别”的。“现量”的认识对象“自相”，是不能用语言来表示的。例如，作为现量所知觉的牛，是指特定的牛（如在树下休息的牛），而不能是“牛”这一语词所表示的；因为“牛”这一语词可适用于任何牛，“牛”这一语词，是一种类（*jāti*），是分别、思维所造作出来的概念，^⑥ 这和现量所知觉到的特别的牛自相，是有差别的。而正是由于陈那对于“现量离分别”的严格规定，“自相”实际上是无法描述的、不能定义的！依陈那之说，作为被认识对象的“自相”，是认识之先，就包含于心识中的。

不过，一些人主张，（在所说吼、有仗、有角的业与实之场合）（依据拥有实体与作用间）关系而被赋予的特性之物，乃是（用被吼、有仗等语言所表现的）。还有一些人认为，实际上不能表现的真实之物只是依据语言限定性地解释。这样一来，如是无分别者即是现量。（*P.S.V.*, peking ed. ce. 14a3–14b1）（[日] 武邑尚邦，《佛教逻辑学之研究》，顺真、何放译，北京：中华书局，2010：115–117）。

① Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p. 25.

② 见吕澂：《印度佛学思想概论》，台北：天华出版事业，1983：373。

③ 见法尊编译：《集量论略解》，北京：中国社会科学出版社，1982：30。

④ 见唐·玄奘译：《因明正理门论本》，引见《大正藏》册32，页3中。

⑤ 参考郑伟宏：《因明正理门论直解》，上海：复旦大学出版社，1997：121。

⑥ 参考[日] 服部正明：《陈那之认识论》吴汝钧译，《佛学研究方法论·下册》，台北：台湾学生书局，1996：420。



这种说法，认为认识的主体（见分）与客体（相分）及两者依赖的心识自体（即自证分），都是心的一部分。^①陈那以唯识说为基础，表明认识的对象，正是知识内部所有的形象，而知识的本质，即是自己认识。^②

关于陈那的“现量”理论，比较大的争议，是在陈那所认定“现量”的种类这一问题上。所以笔者接着谈论关于陈那所认定之“现量”的种类这一问题。

（二）关于陈那所认定之“现量”种类的问题

关于陈那所认定之“现量”的种类，根据姚治华教授将其博士论文^③第五章所修改而成的一篇论文《论陈那的自证说》中提道：

在一篇题为《陈那承认四种现量吗？》，于1993年在《印度哲学季刊》刊出的文章中，Franco提出陈那（Dignāga, ca.480–540）只承认三种现量的观点，它们分别是感官现量、意现量与瑜伽现量。事实上，Franco并不是首先提出这观点的。同意这观点的还包括一些在陈那及佛教知识论研究具有卓越成就的学者，计有服部正明（Hattori Masaaki），永富正俊（Nagatomi Masatoshi），长友泰润（Nagatomo Taijun）及Schmithausen。根据Franco的纪录，只有Wayman持有不同的意见。可是Wayman却没有提出足够的证据来证明陈那承认其余的一种现量，即自证（svasajvedana），所以Franco等似乎已就此课题定下了公认的结论。

然而在我研究陈那思想及其自证理论的过程中，发现了若干证据足以支持Wayman“陈那承认四种现量”的观点。这些证据来自陈那的个人著作及中国唯识宗重要人物窥基（632–682）的注释。^④

根据姚治华教授的说法，陈那承认“四种现量”，即感官现量、意现量、自证现

① 见宋立道：《因明的现量观》，（中国社会科学院研究生院硕士论文，1984），收入佛光山文教基金会主编，《中国佛教学术论典—《法藏文库》硕博学位论文》册33，高雄：佛光山文教基金会，2001：335、381。

② 见〔日〕服部正明：《陈那之认识论》，吴汝钧译，《佛学研究方法论·下册》，台北：台湾学生书局，1996：433–434。

③ Zhihua Yao, *Knowing that One Knows: The Buddhist Doctrine of Self-cognition*, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Boston: Boston University, Graduate school of Arts and Sciences, 2002, pp.195–240. 该论文已经出版：Zhihua Yao, *The Buddhist Doctrine of Self-cognition*, London and New York: Routledge, 2005. 中文译本亦已出版：姚治华《自证：意识的反身性》，许伟、余振邦译，上海：东方出版中心，2020。

④ 姚治华：《论陈那的自证说》，《现象学与人文科学》第三期—现象学与佛家哲学专辑2006，台北：漫游者文化，2007：56–57。



量和瑜伽现量。关于这种说法，笔者翻看中、日文学界的一般研究，大部分的学者，也都认为陈那承认“四种现量”^①

所以，关于以上陈那到底承认三种或四种现量之争论，笔者以为，我们或许直接回到陈那所著的原典中，再来谈论，是比较恰当的做法。《集量论》颂云：

“现”与“比”是量，二相是所量；于彼结合故，余量则非有。亦非数数知，无穷如念等；“现量”离分别，名种等合者。是不共因故，彼名由根说；由多义生故，自义总行境。多性之有法，非根所了解；自了非名显，自体乃根境。意亦义贪等，自证无分别；瑜伽师所教，无杂见唯义。分别亦自证，非于义别故。^②

又，在玄奘所译陈那之《因明正理门论本》中，则提道：

为自开悟唯有“现量”及与“比量”。彼声、喻等摄在此中，故唯二量。由此能了自、共相故，非离此二别有所量，为了知彼更立余量。故本颂言：“现量除分别，余所说因生”此中“现量除分别”者，谓若有智于色等境，远离一切种类名言，假立无异诸门分别，由不共缘现现别转，故名现量。故说颂言：“有法非一相，根非一切行；唯内证离言，是色根境界。”意地亦有离诸分别，唯证行转。又于贪等诸自证分，诸修定者离教分别，皆是现量。^③

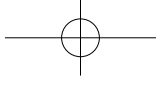
从上面《集量论》和《因明正理门论本》这两段陈那关于“现量”的引文中，我们可以清楚地看到，陈那对“现量”所下的定义：“现量离（除）分别”，并且陈那明白地说到只有两种类型的“量”（获取知识的手段），即“现量”和“比量”：“‘现’与‘比’是量，二相是所量；于彼结合故，余量则非有。”（《集量论》颂）“为自开悟唯有‘现量’及与‘比量’。彼声、喻等摄在此中，故唯二量。由此能了自、共相故，非离此二别有所量，为了知彼更立余量。”（《因明正理门论本》）。关于这点，上文已论及，“分别”是决定“现量”与“比量”之区分的关键。

然而，值得我们注意的是，由上面的两段引文，我们也可以清楚地看到，陈那对于“现

① 关于提及陈那承认四种现量这点，中日文学界的一般看法，可见吕澂《印度佛学思想概论》（台北：天华出版事业，1983）：374-375。宋立道：《因明的现量观》，〈中国社会科学院研究生院硕士论文，1984〉，收入佛光山文教基金会主编：《中国佛教学术论典——《法藏文库》硕博学位论文》册33，高雄：佛光山文教基金会，2001：379、393。刘桂标，《陈那知识论研究》（香港：新亚研究所哲学组硕士论文，1988）：22-26。印顺：《印度佛教思想史》，台北：正闻出版社，1993：352。〔日〕桂绍隆：“デイグナガの認識論と論理學”，《講座大乘佛教9——認識論と論理學》，东京：春秋社，1984：114。〔日〕平川彰：《印度佛教史》，庄昆木译，台北：商周出版，2002：423-424。

② 见法尊编译：《集量论略解》，北京：中国社会科学出版社，1982：2-5。

③ 见唐·玄奘译：《因明正理门论本》，引见《大正藏》册32，页3中。



量”并没有作“任何实质上的分类”，而不像将“量”分成“现量”与“比量”这样明确。陈那只提到，有哪些“量”（获取知识的手段）可以归属于“现量”，这是笔者认为解决陈那到底承认三种或四种现量之争论的关键。

关于陈那提到的有那些“量”（获取知识的手段）可以归属于“现量”这点，在上面的《集量论》颂文方面，或许显得较隐涩难解，而在上述玄奘所译之《因明正理门论本》，则显得较清楚：“由不共缘现现别转，故名现量”其中的“现现别转”，又叫“根根别转”，是指五根缘五境时各不相通，例如眼根缘色尘时，耳等其余的四根并不能参与，各根之间并没有关联，^①这种由单一感官缘取外境而获得知识的手段，就是“由不共缘现现别转，故名现量”。所以我们可以说由单一感官缘取外境而获得知识的手段，因为是无分别的，所以可以归属于“现量”。而《因明正理门论本》的引文又接着提道：“意地亦有离诸分别，唯证行转。又于贪等诸自证分，诸修定者离教分别，皆是现量。”姚治华教授在《论陈那的自证说》一文，即依据这段引文说明支持四种现量分类的根据。^②

然而，笔者以为，这段引文，陈那乃是在说明，因为“意识”也有“离分别”的情形（这是指“五俱意识”，详下文）。^③而像贪、瞋、痴等的自证分，以及修行瑜伽而在定中的认识，这些“离分别”的情形，都可归属于“现量”。笔者以为，我们若先不管贪、瞋、痴等的“自证分”和“离分别”之意识（即“五俱意识”，详下文）的关系（这很明显的是不同的）。重点在于，陈那只说明了，这些“离分别”的认识，都可归属于“现量”（直接获取知识的手段）。而不是说明“现量”有哪几种类型，笔者以为，这是解决陈那到底承认几种现量之争论的关键。

也就是，笔者认为，陈那在《集量论》和玄奘译的《因明正理门论本》中，都只说明了，这些“离分别”的认识，包括：由“感官”缘取外境而获得知识的手段（是“离分别”的），“离分别”的意识（“五俱意识”是“离分别”的），贪、瞋、痴……等的自证分（是“离分别”的）、修行瑜伽而在定中的认识（是“离分别”的）。因为这些获取知识的手段，都是“离分别”的，所以它们都是属于“现量”。笔者以为，陈那从来就没有区分“现量”的种类或类型，他只是以“离分别”来判准何者是“现量”；因此，只要任何一个获得知识的手段（“量”）是“离分别”的，它就必然属于“现量”。这才是陈那要说明的重点。

^① 参考郑伟宏：《因明正理门论直解》（上海：复旦大学出版社，1997）：121。又，窥基解释“不共缘现现别转”：“五根各各明照自境，名之为‘现’。识依于此，名为‘现现’。各别取境，名为‘别转’。境各别故，名‘不共缘’。”（见唐·窥基，《因明入正理论疏》卷下，引见《大正藏》册44，页139下）。

^② 姚治华：《论陈那的自证说》，《现象学与人文科学》第三期——现象学与佛家哲学专辑2006，台北：漫游者文化，2007：61-66。

^③ 见郑伟宏：《因明正理门论直解》，上海：复旦大学出版社，1997：123。



而至于将现量区分成几种类型，这是陈那之后的学者，如法称和西藏的注释家，以及现代学者自己的观点（或许是为方便说明而有的），这点，我们从法尊编译的《集量论略解》：“说现量差别，分二：甲、说根现量；乙、说余现量。”^①中只提到“根现量”和“余现量”，这两种类型，就可以知道，这不过是为了方便理解原文，而做出的一种区分。而陈那本人，根本就没有提到“现量”可以分成哪几种类型。此外，姚治华教授在《论陈那的自证说》一文中，又提及：“窥基在注释陈那学生商羯罗主（Śaṅkarasv ā min, ca.500-560）的《因明入正理论》时更为清晰地提到四种现量，他说：

然离分别略有四类：一五识身，二五俱意，三诸自证，四修定者。^②

根据上面这段窥基《因明入正理论疏》的引文，姚治华教授再次据以证明陈那承认四种“现量”。可是，笔者以为，我们应当注意的是：一来，这是窥基本人的著述，不正好说明，“离分别略有四类”是窥基本人的看法吗？而且上下文也不见窥基说过这是引自陈那的说法。二来，“离分别‘略’有四类”这句话中的“略”字，笔者以为格外地重要，这句话除了表示“现量”是“离分别”之外，更表明了，离分别的情形，可能不仅止于四种，说“略”有四种，只是一种说明上的方便而已。

而陈那本人，笔者以为，他是不曾对“现量”进行分类的，所以也就不应该有陈那承认三种？或四种现量？的争论。^③

所以，争论的焦点，或许应该放在这里，亦即：属于“现量”的“意（识）”究竟是什么？这也是我们以下要讨论的。

二、陈那认为属于“现量”的“意（识）”究竟是什么？ ——兼及《成唯识论》与窥基《成唯识论述记》的观点

（一）陈那《集量论》颂中属于“现量”的“意（识）”

关于陈那认为可以归属于“现量”的“意（识）”，《集量论》颂云：

① 见法尊编译：《集量论略解》（北京：中国社会科学出版社，1982）：3。

② 见姚治华：《论陈那的自证说》，《现象学与人文科学》第三期——“现象学与佛家哲学专辑 2006”，台北：漫游者文化，2007：62。另，窥基的引文，见唐·窥基，《因明入正理论疏》卷下，引见《大正藏》册 43，页 139 中。

③ 《瑜伽师地论》曾将“现量”分成“三种十一类（或十三类）”，或许也能作为陈那并未明确区分“现量”种类的一项佐证：“现量者，谓有三种：一、非不现见；二、非已思应思；三、非错乱境界。非不现见现量者，复有四种……已思应思现量者，复有二种……错乱境界现量者，谓或五种或七种……”（见唐·玄奘译，《瑜伽师地论》卷十五，引见《大正藏》册 30，页 357 上 - 下。）



意亦义贪等，自证无分别；瑜伽师所教，无杂见唯义。分别亦自证，非于义别故。^①

又，玄奘所译陈那之《因明正理门论本》中，则提道：

意地亦有离诸分别，唯证行转。又于贪等诸自证分，诸修定者离教分别，皆是现量。^②

这两段引文，在上述说明陈那所认定现量之种类时，亦曾提及。但是笔者并未详说归属于“现量”的“意（识）”。法尊法师翻译的：“意亦义贪等，自证无分别”这句，在法尊编译《集量论略解》中解释为：“意亦义”，是说意识现量。谓第六意识，亦缘色等义境，以领受行相而转，亦唯无分别，故是现量（陈那菩萨对意现量所说甚略。）^③这是说“第六意识”，亦有缘取色等之外境，而虽然领受外境之行相，但却有“无分别”之情形，故此“意（识）”（即“五俱意识”，详下文）亦属“现量”。而吕澂在《集量论释略抄》则译作：“意缘及贪等，自证无分别”并解释：“若意亦缘色等境时，如所受相而转，此无分别。又贪瞋痴苦乐等，不待根故，唯自证是现量。”^④这是说明，意识可以缘取境色，但这种意识所缘，完全是“见分”行相（即依存于“见分”之行相），因为“见分”在此是“无分别”的，所以，这种意识缘取境色是属于“现量”。^⑤

而服部正明，则将上面这句《集量论》的颂文翻译为：“there is also mental [perception, which is of two kinds:] awareness of an [external] object and self-awareness of [such subordinate mental activities as] desire and like, [both of which are] free from conceptual construction.”^⑥（底线为笔者所加）。亦即服部氏认为，陈那所说属于“现量”之“意识”有两种：（1）是“意识”对外界对象的知觉（awareness of an [external] object）；（2）是贪、瞋、痴等“心所”（subordinate mental activities）之“意识”活动的“自证”（self-awareness of [such subordinate mental activities as] desire and like）。姚治华教授在《论陈那的自证说》一文中，认为以上服部氏的这种说法是有问题的，并认为由于服部氏的错误解读，所以，服部氏所认为的陈那只承认感官现量、意现量、瑜伽现量这三种现量亦是错误的，

① 见法尊编译：《集量论略解》，北京：中国社会科学出版社，1982：4。

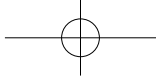
② 见唐·玄奘译：《因明正理门论本》，引见《大正藏》册32，页3中。

③ 见法尊编译：《集量论略解》，北京：中国社会科学出版社，1982：4。

④ 见吕澂译：《集量论释略抄》，《吕澂佛学论著选集·卷一》，济南：齐鲁书社，1996：184。

⑤ 参考宋立道：《因明的现量观》，（中国社会科学院研究生院硕士论文，1984），收入佛光山文教基金会主编，《中国佛教学术论典——〈法藏文库〉硕博学位论文》册33，高雄：佛光山文教基金会，2001：384。

⑥ Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p. 27.



应该再加上“自证现量”成为四种现量才是。^①然而笔者以为，服部正明的解读，基本上没有问题，只是服部氏说得不够清楚罢了[没提到“五俱意识”，以及对“自证”只将之归为“意（识）现量”（mental perception），而未能将之作为独立、不同于“意（识）现量”的一种“现量”]。

这是因为，笔者以为，服部氏所说属于“现量”之“意识”的第(1)种，即：“意（识）”对外界对象的知觉，是特指“五俱意识”而言；而第(2)种，贪、瞋、痴……“意识”活动的“自证”，则是指“意识”（包括“五俱意识”“第六意识”“贪、瞋、痴……”等诸心所……之“自证”）。因此，若真要说服部正明的解读错误；也只是服部氏并没有指出这种作为“现量”的“意（识）”，是特指“五俱意识”，而他也没有清楚地分别“自证”和“意（识）”之间有何关联。而这第(1)种“意识”对外界对象的知觉，即“五俱意识”，正是笔者下面一段要所说明的。

而上面“分别亦自证，非于义别故”这句话，玄奘所译陈那之《因明正理门论本》中，亦提道：

若于贪等诸“自证分”亦是现量，何故此中除分别智？不遮此中自证，
现量无分别故。但于此中了余境分，不名现量。^②

当有人问陈那：如果说贪、瞋、痴、苦、乐……“心所”的“自证”，也是属于“现量”；那么，当我们认识这种种不同感受时，难道不也是一种分别心（智）的作用吗？陈那回答说：对这贪、瞋、痴……的种种分别，不会影响到“自证”作为一种现量。因为“自证”并非分别对象，“自证”本身就是“离分别”的，即使是分别心，亦有“自证（分）”的存在，故亦可归属于“现量”。^③

（二）作为“现量”的“五俱意识”

因为在现有的资料中，陈那的“意亦义贪等，自证无分别”这句颂文，实在太过简略，以致仅凭这些数据，我们仍不清楚陈那所认定的属于“现量”之“意（识）”到底是指什么？故而，我们只好以其他非陈那的二手数据来说明。关于此，窥基在《成唯识论述记》中曾多次提到陈那《集量论》所认定属于“现量”的“意（识）”（即“五俱意识”）：

① 见姚治华：“论陈那的自证说”，《现象学与人文科学》第三期“现象学与佛家哲学专辑2006”，台北：漫游者文化，2007：56。

② 见唐·玄奘译：《因明正理门论本》，引见《大正藏》册32，页3中。

③ 参考法尊编译：《集量论略解》：“或问：若贪等心之自证分是现量者，则分别心亦应是现量？曰：实尔，分别心亦是自证现量。然非于义是现量，以于义是分别故。对于义是分别，不妨对自体是自证现量。自证现量亦不妨对境义是分别也。”（见法尊编译：《集量论略解》，北京：中国社会科学出版社，1982：5。）



《集量论》说：“五俱意识”必现量故！^①

《集量论》等“五俱意识”定“现量”者，必“同缘”故。其量既然，“耳俱意识”听教之时，但作证解，故必“现量”。“五俱之意”（案：指“五俱意识”），亦无法执等，以此为证。^②

又“意识”（案：指“五俱意识”）于“色”等，能“明了取”即虽“现量”，异于“眼”等识。^③

“五识俱现量意识”（案：指“五俱意识”），同于“五识”。^④

很明显地，以上引文所显示的是，窥基以为，陈那在《集量论》中所认为属于“现量”的“意识”是特指“五俱意识”而言。又窥基在《瑜伽师地论略纂》也提到过：

《集量论》等，“五识同时意识”（案：指“五俱意识”），是现量。^⑤

而窥基的弟子慧沼（公元651-714）在《成唯识论了义灯》中解释“见闻觉知”时也提到，属于“知”的“五俱意识”和“见”（“眼根现见外色”）都是属于“现量”：

“见”谓眼根现见外色……“见”“知”二种，“现量”所摄……“知”者即是耳、鼻、舌、身，“五俱意识”，第八心品，及诸定心。《瑜伽》别说自内所受、所证等故。又说此“知”，“现量”摄故，即显“见”“知”唯“现量”摄。^⑥

以上这些资料，都很明显地说明了，窥基等人以为陈那所认定属于“现量”的“意（识）”，正是“五俱意识”。而“五俱意识”和“第六意识”并不相同。^⑦ 窥基《成

① 见唐·窥基：《成唯识论述记》卷五末，引见《大正藏》册43，页419下。

② 见唐·窥基：《成唯识论述记》卷五末，引见《大正藏》册43，页420下。

③ 见唐·窥基：《成唯识论述记》卷七本，引见《大正藏》册43，页485下。

④ 见唐·窥基：《成唯识论述记》卷七末，引见《大正藏》册43，页493中。

⑤ 见唐·窥基：《瑜伽师地论略纂》卷十六，引见《大正藏》册43，页224上。

⑥ 见唐·慧沼：《成唯识论了义灯》卷六末，引见《大正藏》册43，页776上。

⑦ 据《佛光大辞典》的说法，“五俱意识”是：“唯识家谓与五识（眼、耳、鼻、舌、身）同时生起之意识。为四种意识之一。即指意识中之明了意识。明了意识与五识俱起，助五识生起现行，复能令五识明了取境，故称五俱意识。（成唯识论卷七、百法问答钞卷一）”又说：“据百法问答钞卷一之说，则以第六意识称为明了依，而非仅以第六意识中之明了意识为明了依。盖以眼、耳等前五识仅具有分别自性之作用，尚不能一一明了其所缘之对境，故须赖具有分别对境作用之意识与之俱起，以佐助前五识明了所缘之境，准此而言，第六意识又称为明了依。同书又谓明了依复可分为同缘与不同缘之两类，即：（一）五同缘意识，意指与五识俱起，且与之攀缘同一对境之意识，例如眼识见青色时，意识亦同缘青色，故知五同缘意识之作用与五识皆同属“现量缘”。（二）不同缘意识，谓虽与五识俱起，且为五识所依，然以具有自在攀缘之作用，故可广缘十八界之诸法，例如眼识见烟时，意识于同时即缘及火，其作用属于“比量缘”；又如眼识见



唯识论述记》云：

《集量论》等云：“五识”俱时，必有“意识”（案：指“五俱意识”），即此“意识”（案：指“五俱意识”），能引第二“寻求意识”（案：指“第六意识”）生。^①

“五识俱意”（案：指“五俱意识”），助“五识”令起，由“意”（案：指“五俱意识”）引五，方得生故。非专为了“五”（案：指“五识”）所缘，故与“五”（案：指“五识”）“同缘”者。^②

又“意识”（案：指“五俱意识”）于“色”等，能“明了取”，即虽“现量”，异于“眼”等识，彼不能明了、分别、深取境之相故，故意（案：指“五俱意识”）助“五”（案：指“五识”），非无用也。^③

上面三段引文，说明了，“五俱意识”乃帮助“五识”（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识）之生起，以助“五识”明了外境。所以，五识生起时，必定有“意识”现起，而这“意识”，就是“五俱意识”。这里的“俱”字，是“偕同、同时”的意思；因此，“五俱意识”是指当五根缘取外境，产生“五识”时，和“五识”同时生起的“意识”。因为“五识”有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识五种，因此，“五俱意识”也有相应于“五识”，以助五识明了外境的五种类型。^④这“五俱意识”，能引起之后第二念的寻求、分别“意识”（即一般之“第六意识”）生起。而因“五俱意识”是为了帮助不能明了、分别、深取所缘境的“五识”生起，故与“五识”为同所缘境。所以“意识”（特指“五俱意识”），在帮助“五识”生起时，不是没有用处的。由此，我们可以知道，所谓的“五俱意识”，就是伴随着“五识”生起，帮助“五识”明了外境之意识，因此与“五识”有同所缘境。笔者的这种说法，间接证明了服部正明对《集量论》的解读，即上述他认为的第（1）种“意识”对外界对象的知觉（即“五俱意识”）是没有问题的，只是服部

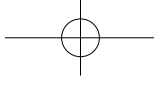
绳时，意识于同时即缘及蛇，其作用属于‘非量缘’。”（见释慈怡主编：《佛光大辞典》，高雄：佛光大藏经编修委员会，1988：1128、1816）。又，此中所谓“四种意识”是指：（1）“五俱意识”，又作“明了意识”；（2）“定中意识”；（3）“独散意识”；（4）“梦中意识”。

① 见唐·窥基：《成唯识论述记》卷五本，引见《大正藏》册43，页389上。

② 见唐·窥基：《成唯识论述记》卷七本，引见《大正藏》册43，页485下。

③ 见唐·窥基：《成唯识论述记》卷七本，引见《大正藏》册43，页485下。

④ 据宋·立道《因明的现量观》：“意现量以根现量为等无间缘，根现量依五种感官而有眼根现量、耳根现量、鼻根现量、舌根现量及身根现量。相应地意现量也有五种，即：了知彩色的，了知声的，了知香的，了知味的，了知触的。关于这点，因明家们并无不同意见。他们的争论主要在根现量与意现量的或先或后或俱时的关系上。总结起来共有四种说法……”（见宋·立道《因明的现量观》，中国社会科学院研究生院硕士论文，1984，收入佛光山文教基金会主编《中国佛教学术论典——《法藏文库》硕博学位论文》册33，高雄：佛光山文教基金会，2001：388-389。）



氏没有明确地指出这种“意识”是特指“五俱意识”而已。^①而且，“自证”和“意识”有何关联，服部氏也没有清楚、详细说明。而这正是笔者下面要说明的。

（三）“五俱意识”和“五识”“第六意识”之间的关系

那么，接下来的问题是，“五俱意识”、一般的“第六意识”和“五识”，到底有什么关联呢？窥基在《成唯识论述记》中曾提道：

《集量论》等云：“五识”俱时，必有“意识”（案：指“五俱意识”），即此“意识”（案：指“五俱意识”），能引第二“寻求意识”（案：指“第六意识”）生。^②

若大众部等，及大乘，诸识虽俱，然“五识俱现量意识”（案：指“五俱意识”），同于“五识”。此二“现量”不分明执，后时“意识”（案：指“第六意识”）方“分别执”，谓为外境，“现量”得时不作外解。然今此中据自多分，及就他宗说“现量”时，不执为外。然实“五俱”亦有“意识”妄执者也。“五识”相续缘色等，“意”（案：指“五俱意识”）与“五”同缘。若不“执”者（案：“执”指“五俱意识”所产生的“意识”妄执，即帮助“五识”明了取境之功能），若闻声等，应不执实。若“五识”灭方起执者，后“五识”生，何故执断？然但坚深可说有异，非“五识俱”无有执也，诸处但说“五识俱意识”（案：指“五俱意识”）是“现量”。^③

上面第一段引文，说明了“五俱意识”的存在，并且能引生出第二念分别、寻求的“第六意识”。而第二段引文，则说明了“五俱意识”和“五识”有同所缘境（“‘五识俱现量意识’，同于‘五识’”），而且这两种“现量”，并不会对外境起分明执着的作用（分别），之后生起的“意识”才会有对外界产生分明执着的作用（分别）。然而，

① 虽然服部正明没有明确地指出他这第（1）种“意识”对外界对象的知觉，是特指“五俱意识”。但是他仍然提到了若根据天主慧（Jinendrabuddhi）的注释，可以做这样的翻译：‘Following this interpretation, we may translate the above passage as follows: The mental perception whose object is a derivative from the object [of the immediately preceding sense-perception, viz.,] a thing of color, etc., and which operates in the form of immediate experience is also free from conceptual construction.’（Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p. 93.）从这之中，我们可以看出，服部正明实际上知道他的这第（1）种“意识”对外界对象之知觉的“现量”和“感官现量”（sense-perception）有关系。所以我们可知，服部正明这第（1）种解读，基本上是没有问题的，他只是没有明确地指出这种“意识”是特指“五俱意识”而已。

② 见唐·窥基：《成唯识论述记》卷五本，引见《大正藏》册 43，页 389 上。

③ 见唐·窥基：《成唯识论述记》卷七末，引见《大正藏》册 43，页 493 中。

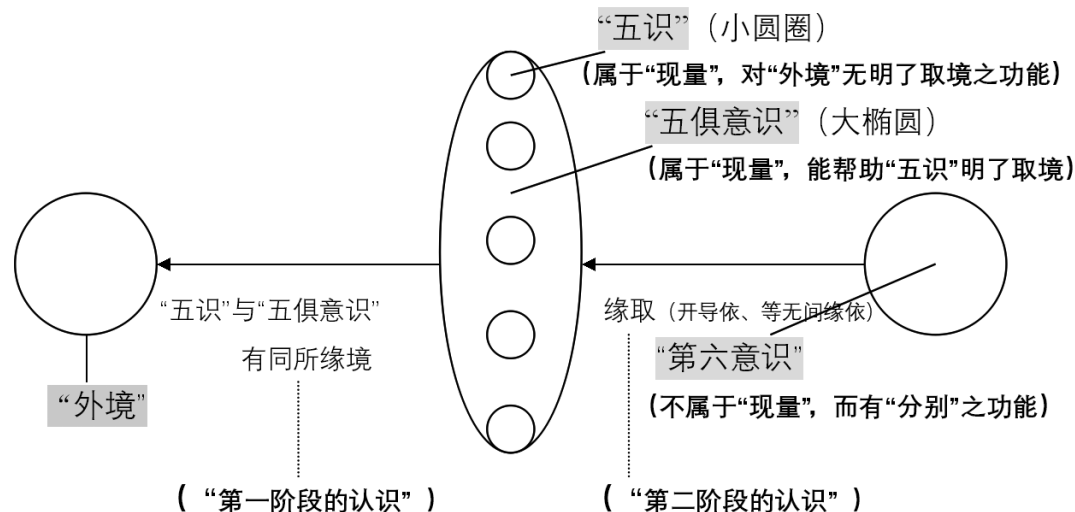
窥基认为究实而言，“五俱意识”也会有像“第六意识”一般虚望执着的现象产生（即有“意识妄执”），也就是“五俱意识”虽是“现量”，然而并非完全无执于外境，而具有帮助“五识”明了取境之功能。然而，“五俱意识”的这种“意识妄执”，乃是为了帮助“五识”明了取境，而本身是无“分别”外境之功能，而归属于“现量”的。

关于“五俱意识”帮助“五识”明了取境这点，中国法相宗第三祖智周（公元668-723，慧沼之弟子，窥基的再传弟子）在《成唯识论演秘》中曾提及：

“五俱意识”而有二义：一、“明了取”；二、“能助五”。若二，眼识虽有明了，无助引生，故不为例。如“定意识”，虽实复明了，不能助五。^①

文中说到“五俱意识”有两种意义：(1)是明了取境之功能；(2)能助五识取境。“明了取”即窥基认为的“意识妄执”（一种明了取境之作用），而这二点合起来，即是指能帮助“五识”明了取境之功能。这是因“五识”本身只能缘取纯粹“无分别”的“自相”，故须“五俱意识”助其明了取境。

为了更清楚地理解上面窥基《成唯识论述记》以及智周《成唯识论演秘》的引文，笔者将自己由他们的引文，所得出的关于“五识”“五俱意识”“第六意识”的看法，制作成下面的图表：



上面图表中“第一阶段的认识”是指因“五识”认识“外境”时，“五识”本身不能明了外境，故要靠“五俱意识”帮助“五识”明了外境。所以，“五识”和“五俱意识”有同所缘境，而且“五识”和“五俱意识”都无“分别”的作用，故都是属于“现

① 见唐·智周：《成唯识论演秘》卷六，引见《大正藏》册43，页934上。



量”。而“第二阶段的认识”则是指“五俱意识”，能引起之后第二念寻求、分别的“意识”（即一般之“第六意识”）生起，而“第六意识”，因为它的作用是在“分别”，故不属于“现量”。“第二阶段的认识”是在解释窥基《成唯识论述记》的说法：“《集量论》等云：‘五识’俱时，必有‘意识’（案：指“五俱意识”），即此‘意识’（案：指“五俱意识”），能引第二、寻求‘意识’（案：指“第六意识”）生。”^①

然而，这里还有一个问题，那就是，陈那是否持有“刹那”的理论？若仅凭上面这句话以及依现有的数据来看，其实并不清楚陈那是否有“刹那”的理论。如果陈那有“刹那”的理论，那么应当认为：“五俱意识”与“第六意识”分别是：第一刹那帮助“五识”明了外境的意识（“五俱意识”），和接着第二刹那“异时”随起的“分别意识”（即“第六意识”）。反之，如果不承认陈那有“刹那”的理论，则上面图表中“第一阶段的认识”和“第二阶段的认识”则是“同时”现起的了。

此外，窥基的弟子慧沼在《成唯识论了义灯》中曾提及：

诸处但言“五俱意识”亦缘“五境”，不说同性。西明云：唯“率尔”“染净”“等流”三心，与五识俱。“寻求”“决定”，唯缘过去“比量”之心，不与“五”（案：指“五识”）俱。^②

引文中清楚地提到“五俱意识”亦有缘于“五境”（色、声、香、味、触、法），即和“五识”同所缘境的情形。而西明（指西明寺的圆测，公元613-696）则提出在“五俱意识”中只有“率尔”“染净”“等流”三心和“五识”同俱所缘境，“寻求”“决定”^③则只缘过去“比量”之心，不与“五识”同俱所缘境。

以上，说明了以窥基、慧沼、智周三人对“五俱意识”的一些观点。其实关于“五俱意识”在《成唯识论》中，就曾提到过：

“五识”起时，必有“意识”（案：指“五俱意识”），能引“后念意识”

① 见唐·窥基：《成唯识论述记》卷五本；引见《大正藏》册43，页389上。

② 见唐·慧沼：《成唯识论了义灯》卷五本；引见《大正藏》册43，页750中。

③ 关于这“五心”，因非本文所要讨论的主题，故不详说，可参阅《佛光大辞典》“五心”条：“指心识觉知外境（对象）时，顺次而起之五种心。即：（一）率尔心，又作率尔堕心。率尔，即突然之意。谓眼识初对外境时，于一刹那所起之心；此心卒然任运而起，故尚未有善恶之分别。（二）寻求心，谓欲审知明了外境，即推寻求觅而生起分别见解之心。（三）决定心，谓既已分别所缘之境法，则能审知决定善恶。（四）染净心，谓于外境生起好恶等情感之心。（五）等流心，等，平等之义；流，流类之义。谓于善恶之法既已分别染净，则各随其类而相续不已；于善法则持续净想，于恶法则持续染想，念念相续，前后无异。五心之中，率尔心多为一念，其余四心则每每多念相续。”（见释慈怡主编：《佛光大辞典》，高雄：佛光大藏经编修委员会，1988：1067）。还可参考一篇相当有意思的论文：Ching Keng（耿晴），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* (2018) 46, pp. 475 - 504。



（案：指“第六意识”）令起，何假“五识”为开导依。^①

引文中的“‘五识’起时，必有‘意识’能引‘后念意识’令起”，就是指“五识”生起时，一定会有“五俱意识”，而这“五俱意识”能引生“第六意识”（“后念意识”）；所以“第六意识”，不以“五识”为“开导依”（又作“等无间缘依”）^②。关于此，《成唯识论》窥基的批注说得很清楚：

《集量论》等云：“五识”俱时必有“意识”（案：指“五俱意识”），即此“意识”（案：指“五俱意识”），能引第二“寻求意识”（案：指“第六意识”）生。即以前念自类“意识”（案：指“五俱意识”）为“无间缘”（案：又作“开导依”），何假“五识”？若前一念独起“五识”，后方“意识”（案：指“第六意识”）寻求心生，可如所说“五”（案：指“五识”）为“意”（案：指“第六意识”）缘。既不如是，故知“意识”（案：指“第六意识”）不以“五识”为“开导依”。^③

这是说，“第六意识”并不以“五识”为所缘境，故“第六意识”不以“五识”为“开导依”（“等无间缘依”）。而是有“五俱意识”的存在（“‘五识’俱时必有‘意识’”）（此‘意识’特指“五俱意识”），能作为分别、寻求之“第六意识”的“开导依”（“等无间缘依”），而引出第二念的“第六意识”。

总结以上，“五识”与“五俱意识”，因为都是缘取“离分别”的“自相”，因而都可归属于“现量”。它们所缘取之外境相同，所以性质类似；但是，二者又分别是“感官”（五根）和“意识”所生，所以又有不同性质的一面。因“五俱意识”并没有分别、执着的功能，它仅仅是唤起“意识”对“五根”所缘取之境（也许可称“感觉材料”）

① 见唐·玄奘译：《成唯识论》卷四，引见《大正藏》册 31，页 21 上。

② 关于“开导依”一义，因非本文所要论述，故不详谈，可参阅韩廷杰：《成唯识论校释》，北京：中华书局，1998：280。另，“开导依”据《佛光大辞典》又作“等无间缘依”：“为心、心所产生作用时，所须依靠的三种缘之一。系法相宗讨论有关心与心所彼此间依存的关系时所立之名相。又称开避法、开导根、等无间缘依。（梵 samanantara-pratyaya）、等无间依。心，又作心王，即精神作用之主体，如眼识、耳识乃至阿赖耶识等八识即是心王；心所，即附属于心王并与之相应而起的心理活动或精神现象，如作意、受、想乃至忿、恨、嫉、慳等六类五十一种精神作用皆属心所。

吾人之心识作用，念念相续，无有间隔，前一念灭谢时，后一念随即生起，且于此前后念生灭之间具有密切的互倚关系，即前一念之心王成为后一念之心王、心所生起时所须依靠之条件因缘。是知前一念之心王于灭谢之同时，既避开其现行位，复引导后念之心王、心所，故称开导依。又以前念具有资助、生长后念心王、心所之功能，故有开导根之称。复以前后念生灭之际，历然相望，紧密相接，而无有间断，故称等无间缘依。

前念之心王开导、引生后念之心王、心所，其间有关同异类之引生关系，自印度之时即有难陀、安慧、护法等论师各持不同之见解。”（见释慈怡主编：《佛光大辞典》，高雄：佛光大藏经编修委员会，1988：5313。）

③ 见唐·窥基：《成唯识论述记》卷五本，引见《大正藏》册 43，页 389 上 - 中。



的注意（帮助“五识”明了取境），然后“第六意识”才加以“分别”并产生概念、判断、推理……等的作用。因此“五俱意识”，确实是一种“意识”，而可视做理性的直观活动。然而，此种理性的直观却受到感官（五根）的限制，若离开感官（五根），则无从生起。因此，“五俱意识”有两重性质，一方面为理性，一方面又为感性，是介乎纯理性与纯感知之间，而甚至是我们无法清楚地知道它“到底是什么”的东西。^①因此，可以说，“五俱意识”对其本身而言，是一很好的称呼。而陈那所认为可以归属于“现量”的“意识”，正是指“五俱意识”而言。

三、结语

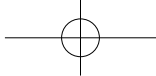
陈那《集量论》颂文对“现量”的定义，是“离（除）分别”，亦即离开语言、思维的建构，服部正明译为“free from conceptual construction”是颇贴切的。而在陈那所认定“现量”的种类，这一问题，笔者则以为，在陈那《集量论》的颂文里，无法明确地看出陈那有将“现量”分为三种（五根现量、意现量、瑜伽现量）或四种（加上自证现量）之类型。笔者以为，陈那在《集量论》的颂文里只是说明了，有哪些认识是“离分别”的情形。笔者以为，将“现量”分成三种或四种，是陈那后学如法称等及之后的注释家为方便理解的分。②陈那在《集量论》中，对此并没有像将“量”分成“现量”“比量”二种这样明确的说法。

另外，根据《成唯识论》及窥基《成唯识论述记》的观点，很可能陈那所认为可

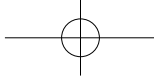
① 因为“五俱意识”这种介于理性与感性之间的性质，甚至有学者以为我们无法知道它是什么。根据宋立道先生《因明的现量观》中的说法：“法称就认为意现量不可能经验观察到，而只能从思想上去理解。贾曹杰甚至认为意现量是经验无法揭示的，因而只能是形而上基础上的断定。”参考宋立道：《因明的现量观》，中国社会科学院研究生院硕士论文，1984，收入佛光山文教基金会主编《中国佛教学术论典——〈法藏文库〉硕博学位论文》册33，高雄：佛光山文教基金会，2001：390。

在此要特别说明的是，法称并不承认“五俱意识”的存在，因此法称的“意（识）现量”应该是指不和“五识”同所缘境（因此，故无“五俱意识”）而属于“现量”的一种“无分别意识”。因法称的学说，非本文主题，故不详论。笔者上面的引文只是要说明：因为“五俱意识”有两重性质，一方面为理性，一方面又为感性，是介乎纯理性与纯感知之间，而甚至是我们无法清楚地知道它“到底是什么”的东西。

② 虽然早于陈那之前，《瑜伽师地论》之中就有关于“现量”种类的说法，但关于《瑜伽师地论》中出现“现量”有几种的说法，并不完全统一。由此也可以见得，“现量”种类的说法，应该并不是固定一致的。《瑜伽师地论》卷十五：“‘现量’者，谓有三种：一、‘非不现见’；二、‘非已思应思’；三、‘非错乱境界’。”以及“非错乱境界‘现量’者，谓或五种，或七种。”和“问：如是‘现量’，谁所有耶？答：略说四种所有：一、‘色根现量’；二、‘意受现量’；三、‘世间现量’；四、‘清净现量’。‘色根现量’者，谓五色根，所行境界，如先所说‘现量’体相。‘意受现量’者，谓诸意根所行境界，如先所说‘现量’体相。‘世间现量’者，谓即二种总说，为一‘世间现量’。‘清净现量’者，谓诸所有‘世间现量’，亦得名为‘清净现量’；或有‘清净现量’，非‘世间现量’，谓出世智于所行境，有知为有，无知为无，有上知有上，无上知无上，如是等类，名不共世间‘清净现量’。”（见《瑜伽师地论》卷十五，引见《大正藏》册30，页357上-下。）



以归属于“现量”的“意识”，正是特指“五俱意识”而言。“五俱意识”并没有分别的功能，因此，符合陈那对“现量”是“离（除）分别”的定义。“五俱意识”它仅仅是唤起“意识”对“五根”所缘取之境的注意，亦即帮助“五识”明了取境。“五俱意识”，确实是一种“意识”，因而可视做理性的直观活动。然而，此种理性的直观却受到感官（五根）的限制，若离开感官（五根），则无从生起。因此，“五俱意识”有两重性质，一方面为理性，一方面又为感性，是介乎纯理性与纯感知之间！然而，对“五俱意识”之意涵的界定，可能还需要更进一步地深入研究，本文仅做到抛砖引玉之目的，期待有更好的研究出来！



“相形”语出及其在因明中的适用^①

慧观^②

【摘要】作为一般汉语词汇，“相形”最早出现于先秦时代，如老子《道德经》中就有“长短相形，高下相盈”的表达，其中“相”有“交互”的意思，“形”一般表示“显现”，二者合在一起表示“相互显现”。佛经传入中国以后，“相形”也随之出现在汉译经典中，如《佛般泥洹经》中有“当相和，不得相形”，即在承袭先秦以来汉语原义的基础上，也有一些语义变化，尤其是增强了否定的倾向。进而，经检索与因明相关等的汉译论著又发现，其中尽管未见到“相形”或与之相近的语词，而在窥基《大疏》等中国乃至日本因明的诸多注疏中，却存在着不少“相形”的表现，主要用以表示因明论式中诸如立敌、真似、宗因、因喻等概念之间相互对立且相互依存的关系。由此笔者得出一个结论，即尽管在印度传来的因明文本中不乏立敌、真似等具有“相形”关系的概念，却并没有发展到将其形式化的程度，而这一个过程正是在窥基以及后来日本注疏者之间通过引入“相形”这一语词逐步实现的。

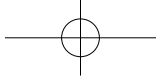
【关键词】相形；立敌；真似；宗因；相违

一、引言

作为一般汉语词汇，“相形”最早出现于先秦时代，如老子《道德经》中就有“长短相形，高下相盈”的表达，其中“相”有“交互”的意思，“形”一般表示“显现”，二者合在一起表示“相互显现”。佛经传入中国以后，“相形”也随之出现在汉译经典中，如《佛般泥洹经》中有“当相和，不得相形”，即在承袭先秦以来汉语原义的基础上，也有一些语义变化，尤其是增强了否定的倾向。进而，经检索与因明相关等的汉译论著又发现，其中尽管未见到“相形”或与之相近的语词，而在窥基《大疏》等中国乃至日

① 此文为国家社科基金2018“冷门‘绝学’和国别史等研究专项”项目“梵汉藏等多语因明文献的互补互证研究”（批准号：2018VJX037，主持人：肖平）阶段成果之一。

② 作者单位：浙江工商大学东方语言与哲学学院。



本因明的诸多注疏中，却存在着不少“相形”的表现，主要用以表示因明论式中诸如立敌、真似、宗因、因喻等概念之间相互对立且相互依存的关系。由此笔者得出一个结论，即尽管在印度传来的因明文本中不乏立敌、真似等具有“相形”关系的概念，却并没有发展到将其形式化的程度，而这一个过程正是在窥基以及后来的日本注疏者之间通过引入“相形”这一语词而逐步实现了。基于以上情况，本文将首先对“相形”的语出情况加以考察，继而再就其在因明中的适用情况做出探讨。

二、“相形”概念的形成及其在早期汉语文献中的表现

语词“相形”是由汉字“相”和“形”构成的复合词。根据汉·许慎《说文解字》中的释义：“相，省视也。从木，从目。易曰：地可观者，莫可观于木。诗曰：相鼠有皮。”也即是说，在古文时代，“相”主要作动词，表示“省视”，即仔细看，是后来“相看”等词的源头。又，根据徐中舒《甲骨文字典》，甲骨文中的“相”字主要有两层含义，一是“省视也。如‘相日，今允雨相’；二是读为伤，如‘相二邑，即戕二邑’之义”^①从实例“相日，今允雨相”中不难推知，“相”除了作动词表示“省视也”外，也有作为名词表示“征象”的意思。又，根据王文耀《简明金文词典》，金文中的“相”主要有三层含义，即“一是辅佐，如‘《易·泰》：辅相天地之宜’；二是相反，相逆，如《越王钟》：‘顺余子孙，万世亡疆，用之勿相’，‘勿相，即顺昌之意’；三是国名，‘在今河南内黄东南’。”^②

以上是见于甲骨、金文以及《说文解字》等辞典中有关“相”的释义。接下来我们考察先秦文献^③中的具体用例。

例 1. 孺子来相宅，其大悖典殷献民，乱为四方新辟；作周，恭先。^④

例 2. 帝曰：“夔，命汝典乐，教胄子。直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲，诗言志，歌永言，声依水；律和声；八音克谐，无相夺伦：神人以和。”^⑤

例 3. 圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。^⑥

例 4. 与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，

① 徐中舒：《甲骨文字典》[Z]，成都：四川辞书出版社，1989年5月，第364-365页。

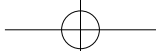
② 王文耀：《简明金文词典》[Z]，上海：上海辞书出版社，1998年12月，第228页。

③ 此处的“先秦文献”，指的是春秋战国时期的文献，而并非广义意义上的先秦。

④ 《尚书·周书·洛诰》。

⑤ 《尚书·虞书·舜典》。

⑥ 《周易·系辞上》。



乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。^①

例 5. 故士者所以为辅相承嗣也。故得士则谋不困，体不劳。^②

例 6. 赐女土地，质之以牺牲，世世子孙无相害也。^③

从以上所举各实例的情况看，除了继承之前“省视”等核心含义外，或许在金文“相反”“相逆”的基础上，又延伸出表示双向“互逆”的意思。如例 3 的“相推”，即表示前面“刚柔”二者的“互逆”推动，这或许是后来语词“互相”产生的一个源头。

与“相”相比，“形”的出现时间略晚，即经查阅徐中舒《甲骨文字典》^④、王文耀《简明金文辞典》^⑤以及 Richard Sears.Chinese Etymology 网站^⑥等，在甲骨和金文中都没有找到相应的字例。根据汉·许慎《说文解字》中“形，象形也。从彡开声”，以及段玉裁《说文解字注》中“各本作象形也。今依韵会本正，象当作像，谓像似可见者也。人部曰：像、似也。似、像也。形容谓之形。因而形容之亦谓之形。六书二曰：像形者，谓形其形也。四曰形声者、谓形其声之形也。易曰：在天成象，在地成形。分偶之、实可互偶也。左传：形民之力。假为型模字也。易：其形渥。假为荆罚字也”，即是有关“形”的释义，“形”的核心意义大体在于“象”“容”等，概而言之就是段《注》中所说的“可见者”。接下来我们照例看看先秦文献中的用例情况。

例 7. 王庸作书以诰曰：“以台正于四方，惟恐德弗类，兹故弗言。恭默思道，梦帝赉予良弼，其代予言。”乃审厥象，俾以形旁求于天下。说筑傅岩之野，惟肖，爰立作相，王置诸其左右。^⑦

例 8. 易不可见，则乾坤或几乎息矣，是故，形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民，谓之事业。^⑧

例 9. 以形貌命者。必智是之某也。焉智某也。不可以形貌命者。唯不智是之某也。智某可也。诸以居连命者。苟人于其中者。皆是也。去之因非也。诸以居连命者。若乡里齐荆者。皆是诸以形貌命者。若山丘室庙者。皆是也。^⑨

例 10. 不能为君者，伤形费神，愁心劳耳目，国愈危，身愈辱，不知要故

① 《周易·系辞上》。

② 《墨子·尚贤上第八》。

③ 《国语·鲁语上》。

④ 徐中舒：《甲骨文字典》[Z]，成都：四川辞书出版社，1989年5月。

⑤ 王文耀：《简明金文辞典》[Z]，上海：上海辞书出版社，1998年12月。

⑥ Richard Sears.Chinese Etymology, [EB/OL], 2020年10月。

⑦ 《尚书·商书·说命》。

⑧ 《周易·系辞上》。

⑨ 《墨子·大取第四十四》。



也。不知要故，则所染不当；所染不当，理奚由至？^①

例 11. 月也者，群阴之本也。月望则蚌蛤实，群阴盈；月晦则蚌蛤虚，群阴亏。夫月形乎天，而群阴化乎渊；圣人行德乎己，而四荒咸飭乎仁。养由基射兕，中石，矢乃饮羽，诚乎兕也。^②

从以上所举各实例的情况看，除了与“像”相对的意思外，“形”也出现了被具体物化，如例 10 的“伤形费神”，以及从原来名词转化为动词，如例 11 的“月形乎天”的倾向。

以上分别就“相”和“形”二个单字做了考察和分析。接下来我们考虑作为词汇的“相形”的形成过程。根据商务印书馆辞书研究中心《古今汉语词典》中“相形”^③词条的释义，其主要有（一）互相比较，对照。例：有无相生，难易相较，长短，高下相倾。（《老子》）（二）互相衬托。例：烁两层意义。下面考察具体实例。

例 12. 有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随，恒也。^④

例 13. 夫先王之伐也，举之必义，用之必暴，相形而知可，量力而知攻，攻得而知时。^⑤

例 14. 故相形不如论心，论心不如择术；形不胜心，心不胜术；术正而心顺之，则形相虽恶而心术善，无害为君子也。^⑥

例 15. 夫物之所以相形者微，唯圣人达其至。故鼓不与于五音，而为五音主；水不与于五味，而为五味调；将军不与于五官之事，而为五官督。^⑦

例 16. 夫天地人三统，相须而立，相形而成。^⑧

经检索相关古汉语文献了解到^⑨，作为合成词的“相形”最早出现在《老子·道经·第二章》中，即上例 12 中的“长短相形”，从同一语境中出现的“有无”“难易”“高下”“音声”“前后”等不难看出，都呈现出“对称词+相形”的结构特征，此处的“相”表示“相

① 《吕氏春秋·当染》。

② 《吕氏春秋·精通》。

③ 商务印书馆辞书研究中心：《古今汉语大词典》[Z]，北京：商务印书馆，第 1577 页。

④ 《老子·道经·第二章》。

⑤ 《管子·霸言第二十三》。

⑥ 《荀子·非相第五》。

⑦ 《淮南子·兵略训》。

⑧ 《太平经·己部之七》。

⑨ 北京大学中国语言学研究中心：《古代汉语语料库》[EB/OL]，2020 年 11 月，Info Digger 软件工作室《汉籍全文检索系统》（第 4.20 版）[EB]，2005 年 12 月等。



互”“交互”，“形”表示“显现”或“比较”，就整体而言，二者仍属于偏正结构，即“相”作为副词修饰“形”，表述“相互显现”或“相互比较”。例 13 的“相形而之可”，与前面的“义”“暴”相对应，故而结构与例 12 大体相当。然而，例 14 的“相形不如论心”、例 15 的“物之所以相形者微”，二者中的“形相”都表现出明显的合一性，即作为一个名词使用。进而，例 16 的“相形而成”则与前面的“相须而立”构成对比，由于“相须”的意思是互相依靠，所以与之相对的“相形”就应该理解为“相互逆反”，即整句话的意思是“天地人”之三统，因“相互依靠”而获得站立，因“互相逆反”而获得成就。换言之，到了汉代《太平经》时期，“相形”已经有了“相互逆反”的含义。

三、早期汉译佛典中的“相形”表现

总括以上“相形”在早期汉语文献中的表现情况，最早出现的是二者因互相比较而显现的意思，如老子《道德经》中的“长短相形”，《管子·霸言》中的“举之必义，用之必暴，相形而知可”等。继而，尤其到了战国乃至秦汉时期，“相形”的用例开始朝着整体化倾向发展，如《荀子》中的“相形不如论心”，《淮南子》中的“相形者微”，都是作为独立名词使用的实例。特别需要引起注意的是，到了东汉时期，“相形”开始出现表示“相互逆反”的实例，如《太平经》中的“相形而成”。接下来我们考察佛经传入以后“相形”在汉译佛典中的表现情况。

例 17. 诸比丘持经戒，当相和，不得相形，笑言我智多，若智少，智多智少各自行。^①

例 18. 时泐沙王乃哂之曰：“观汝邪徒愚迷特甚，佛德广大言莫能宣，欲以萤火与日争明，蹄岑之水比于巨海，蚁垤之阜等于须弥，野干卑躯方于师子，小大相形，昭然自显。”^②

例 19. 彼智亦无实，此岸若彼岸，以相形故说；以彼取相故，不行甚深法。^③

例 20. 又粗细性相待而立，界地品别上下相形，乃至有顶应有寻伺。^④

例 21. 外曰：现有瓶衣等用故，则知一切法皆从因生，不相形故成。内曰：汝言有果故有因，此义不成。何以故？相形有故。若以见果有用故言有因者，

① 《佛般泥洹经》卷一，《大正新修大藏经》第一册，no. 5，第 167 页下。

② 《菩萨本生鬘论》卷二，《大正新修大藏经》第三册，no. 160，第 335 页中。

③ 《大乘顶王经》，《大正新修大藏经》第十四册，no. 478，第 602 页下。

④ 《阿毗达磨俱舍论》卷四，《大正新修大藏经》第二十九册，no. 1558，第 21 页中。



果亦是因。果若是因则无果，无果故则无因，是故因果俱坏。若言从意自在时方如是等因生，则是相形因，便是有为法，有为则无常。自在时方相形而有，则不因成。^①

例 22. 由此故彼，有十种胜相胜语。复次胜言者，两相形故，如此物胜于彼。最上义是胜义。复次由因体胜故，彼果语胜。今当说彼十种。^②

以上各例均取自《大正新修大藏经》中的汉译佛教经典，就意义而言，在承袭以上汉语文献各类意义的同时，也有一些较为特殊的用法。如例 18 中的“大小相形”，例 22 中的“两相形”，都有“相互显现”的意思，即趋同于上文《老子》中的“长短相形”，之后者已经出现了使用数字来表达对称概念的先例。例 17 中的“不得相形”，例 19 中的“以相形故说”，都有着否定的倾向，即意义趋同于上文《荀子》中的“相形不如论心”。例 20 中的“上下相形”，则与前面的“相待而立”相呼应，即意义趋同于上文《太平经》中的“相须而立，相形而成”。例 21 中包含有多个“相形”，其中“相形因”是作为“因”即“论证因”的一个种类型提及的，这是早期汉语文献中没有的现象，或许可以看作是后期因明四相违因^③产生的一个前兆。

四、“相形”被引入因明文献及其应用情况

上节以《大正新修大藏经》为基础语料，检索了早期汉译佛典中含有“相形”的表现，并选取了其中一部分实例加以说明，就结论而言，其中所涉及的语义类型不仅涵盖了早期汉语文献中的绝大部分，而且也有一些新的语义倾向出现。接下来我们探讨“相形”被引入因明文献以及在因明文献中的应用情况。

在进入具体考察之前，我们首先介绍一下因明文献的构成情况。所谓因明文献，大体可以分为两类，一类是以早期印度传来经论为基础的汉译文本，如《方便心论》《如实论》《瑜伽师地论》《显扬圣教论》《阿毗达磨杂集论》以及《因明正理门论》《因明正理门论》等。第二类是针对各类汉译文本所做的注疏，如窥基《因明入正理论疏》、善珠《因明入正理论疏明灯钞》、藏俊《因明大疏钞》等。通过检索北京大学中国语言研究中心《古代汉语语料库》、陕西师范大学 Info Digger 软件工作室《汉籍全文检索系统》（第 4.20 版）、中华电子佛典协会《大正新修大藏经》、SAT《大正新修大藏经》

① 提婆菩萨造，菩提流支译：《百字论》，《大正新修大藏经》第三十册，no. 1572，第 250 页下。

② 世亲菩萨造，笈多、行炬共译：《摄大乘论释论》卷一，《大正新修大藏经》第三十一册，no. 1596，第 271 页下。

③ 因明四相违指的是在因明三支论式中宗因相违的四种情况，即有法自性相违、有法差别相违、法自性相违、法差别相违。

テキストデータベース等古汉语和汉语藏经文献语料库中与因明相关的文献发现,“相形”最早出现于窥基《因明入正理论疏》,卷上的“立敌相形”和卷下的“真似相形”,总共两个实例。这样的检索结果也就意味着,因明文献中的“相形”一词,并非直接来源于印度,而是在解释印度所传因明文献尤其是汉传因明二论即《因明入正理》《因明正理门论》的过程中引入的。不过,这里有一个值得注意的现象,即就以上所述第二类因明文献而言,尽管在唐代因明文献中实际上只出现了两例,但在因明东传以后即善珠《因明入正理论疏明灯钞》、藏俊《因明大疏钞》等日本文献中却出现了较多的实例,且在内容上也有更为广泛的展开。有鉴于此,我们接下来将结合日本因明文献考察“相形”在因明文献中的适用情况。

(一) 立敌相形

如上所述,在因明文献中最早出现的实例是见于窥基《因明入正理论疏》中的“立敌相形”,具体上下文语境如下:

例 23. 论: 差别性故。(中略)问: 先陈能别, 唯在法中, 何故今言互相差别? 答: 立敌相形, 法为能别。体义相待, 互通能所。对望有异, 亦不相违。^①

以上引文来自窥基《因明入正理论疏》上, 整段是就奘译《因明入正理论》中“差别性故”一句的解释, “立敌相形”出现在最后的问答中。根据郑伟宏《因明大疏校释、今译、研究》中的解释: “在立敌相对时, 只有法才是能别。当两个宗依作为体、义相对时, 可以互为能别、所别。既然相对的情形有所不同, 因此前后文并不矛盾。”^② 又, 根据梅德愚《因明大疏校释》中的释义: “立论者与论敌相对而言, 法是能别, 而体义相对, 即事物与属性相对而言, 互相差别, 互为能别、所别。由于相对比较的对象不同, 因此并不存在矛盾。”^③ 二者的解释尽管略有差异, 但将“相形”释义为“相对”则是一致的。接下来我们考察“立敌相形”在日本因明文献中的传承情况。

例 24. 文。问: 前陈能至亦不相违者。(中略)此说立敌相形。法为能别义意也。体义相待, 互通能所者, 如言色蕴无我。色蕴者有法, 即体也; 无我者法, 即义也。此之二种, 若体若义, 互相差别。^④

例 25. 此说立敌相形, 法为能别义意也。体义相待, 互通能所者, 如言色

① (唐) 窥基: 《因明入正理论疏》上, 《大正新修大藏经》第 44 册。

② 郑伟宏著: 《因明大疏校释、今译、研究》[M], 上海: 复旦大学出版社, 2010 年 11 月, 第 133 页。

③ 梅德愚校释: 《因明大疏校释》[M], 北京: 中华书局, 2013 年 6 月, 第 164 页。

④ [日] 善珠: 《因明入正理论疏明灯钞》, 《大正新修大藏经》第 68 册。



蕴无我。色蕴者有法，即体也；无我者法，即义也。此之二种，若体若义，互相差别。谓以色蕴简别无我。色蕴无我非受无我。及以无我简别色蕴。无我色蕴，非我色蕴。如言青莲花，青是何青，为衣为花，是莲花青。花是何花，为白为青，是青莲花。青与莲花互相差别。是即体义相形，互通能所也（云云）。^①

例 26. 言答立敌相形，法为能别者，备云：立敌相形时，后陈法唯是能别，而不通所别。故不互相差别（云云）^②

例 27. 后学悉察答立敌相形等者，备记云：立敌相形时，后陈法唯是能别而不通所别故不互相差别。又云：体义相待等者，自性名体差别名义，以色蕴别无我，以无我别色蕴。故云互通能别也。基辨详云：此答备两释尤好。由纂要意。对望有异者，立敌相对，体义相待，云对望有异也。^③

从以上所举实例不难看出，在日本因明文献中，有关“立敌相形”的表述，从奈良时期善珠的《因明入正理论疏明灯钞》到近代江户时期基辨的《因明入正理论疏融贯钞》都有所传承，就内容而言，则大都是针对“立敌相形，法为能别。体义相待，互通能所。对望有异，亦不相违”这一句所做出的进一步解释。

（二）真似相形

“真似相形”最初出现在窥基《因明入正理论疏》卷下，具体上下文如下：

例 28. 论：有分别智于义异转名似现量。述曰：下第四大段明二似量，真似相形，故次明也，于中有二：初似现，后似比。似现之中，复分为二：初标，后释。此即初也。标中有三：一标似现体，二标所由，三标定名。有分别智，谓有如前，带名种等诸分别起之智，不称实境，别妄解生，名于义异转，名似现量。此标似名。^④

以上一段是就奘译《因明入正理论》中“有分别智于义异转名似现量”一句展开的解释，其中“真似相形”指的是似现量、似比量与现量、比量二量之间所具有的相对而存的关系。与上文“立敌相形”的情况相同，有关“真似相形”的引用和进一步的解释也被日本因明论师所继承。

例 29. 第三明妨难者。一问：何故不名宗明喻明但称因答。答：因有三相，

① [日]藏俊：《因明大疏钞》，《大正新修大藏经》第 69 册。

② [日]明诠：《因明大疏里书》，《大正新修大藏经》第 69 册。

③ [日]基辨：《因明入正理论疏融贯钞》，《大正新修大藏经》第 69 册。

④ （唐）窥基：《因明入正理论疏》卷下，《大正新修大藏经》第 44 册。



名义宽故。又诸能立，皆名为因。非唯一相。宗由此立总名因明者。彰妨难中。略有七难：一、三支有阙妨，二、真似相形妨，三、破量非量妨，四、两悟违成妨，五、智非智异妨，六、能非能立妨，七、因果相待妨。^①

例 30：邑云：初说意者，似因似明，虽非因明，真似相形，以劣从胜，亦名因明也，云云。^②

例 31：疏：二问：真因至非正明故。钞曰：是第二番问答也。音石道曰：真似相待难（文）。秋篠曰：二真似相形妨，举真摄似。^③

以上所举是日本因明论师在注疏中提到“真似相形”的具体实例。就内容而言，说的都是“真似”二者之间相对而立的关系。

（三）宗因相形

与前面二者的情况都不同，在窥基的《因明入正理论疏》中没有提到“宗因”之间的“相形”，相关的实例均出现在日本因明论疏之中。

例 32：寻云：立声常宗之时，虽违因义未显。举一切皆是无常故因时，违因义既显。何不立宗因相违过耶？例如，宗因相形名相违因之时，有相违宗失之例难。如何？又相违不定虽有喻过。但立其因未立喻之时，其义已显。故因过，非喻过也。以此可云。有人云：我所执我体应非是一，更相记故，如汝大乘同处不相离色之量。以同喻勘。^④

例 33. 问：就此义文轨师已作二释，悉避例难。何故慈恩嫌此义给耶？答：此例难专不被避。所以者何？宗言：常住之时，虽过失未生，因言所作。宗因相形之时，因违宗故，过失即生。例如，宗亦违因，过失可生，故用相违即因义之时。犹有此例难，故嫌也。^⑤

例 34：故周后记云：此解且据因得其名，别于已前决定相违，且作此解。理实得名还是一种（云云）意者，此能令立者等解，且据因得其相违果即名相违之一义，别于前中卷释决定相违名。云：决定令相违，相违之决定，第三第六，并依主释之义，且作此即因解。非是宗因相形，相违即因之义，故今相违因与前决定相违，得名还是一义也，谓能令两宗相违。及与相违为因故，

① [日]善珠：《因明入正理论疏明灯钞》，《大正新修大藏经》第 68 册。

② [日]明诠：《因明大疏》，《大正新修大藏经》第 69 册。

③ [日]基辨：《因明入正理论疏融贯抄》，《大正新修大藏经》第 69 册。

④ [日]藏俊：《因明大疏钞》，《大正新修大藏经》第 69 册。

⑤ [日]真兴：《四种相违略私记》卷上，《大正新修大藏经》第 69 册。



故此相违因亦有依主释。谓如决定因令宗相违，名相违决定，亦因能令立敌两宗相违。名相违因，即第三转依主释也。又如相违宗之决定因，名相违决定。亦与相违法而为因，故名相违因，即第六转依主释也。准此释意，亦得有相违之因义也。^①

例 35. 问：宗因相形而因违宗，故名相违义，可得有耶？答：此义疏文亦有。^②

从以上各例中所提及的“宗因相形”看，其中所涉及的主要是“因违宗”的问题。在一般情况下，所谓“因违宗”的问题，实际上就是四相违的问题，但从上面的几个实例来看，显然是在宗与因之间附加了当“宗因相形之时”的条件，如当以“声常住”为宗，以“所作”为因时，假如二者没有构成“相形”关系，则不构成过失。

五、结语

以上从语词“相形”语词结构入手，先后考察了“相”“形”以及“相形”的语词结构和在早期汉语文本中的应用情况。继而考察了“相形”在汉译佛教经典中的表现，最后则通过对因明文献的全面检索，发现“相形”在因明文献中主要表现为三种形态，即“立敌相形”“真似相形”和“宗因相形”。其中前二种由窥基在《因明入正理论疏》中提出，之后为善珠等日本因明注疏者所继承，最后的一种则是日本因明注疏者藏俊首先提出，之后为真兴、珍海等注疏者所继承，乃至流传到今天。就意义和逻辑关系而言，无论是窥基提出的前二种，还是藏俊提出的后一种，其中“相形”表示的都是二者相互对立而成立的辩证关系。值得一提的是，在因明文献中所形成的“对立词+相形”结构，其源头并非来自印度，而是由中国乃至日本因明文献注释者基于中国传统逻辑共同完成，并在后续的因明论证中加以广泛运用的。

参考文献

- [1] 徐中舒：《甲骨文字典》[Z]，成都：四川辞书出版社，1989年5月。
- [2] 王文耀：《简明金文词典》[Z]，上海：上海辞书出版社，1998年12月。
- [3] Richard Sears.Chinese Etymology[EB/OL],2018年6月。
- [4] Info Digger 软件工作室：《汉籍全文检索系统》（第4.20版）[EB]，2005年12月。
- [5] 中华电子佛典协会：《大正新修大藏经》[EB/OL]，台北：中华电子佛典协会（CBETA），

① [日] 珍海：《因明疏四种相违抄》，《大正新修大藏经》第69册。

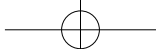
② [日] 珍海：《因明疏四种相违抄》，《大正新修大藏经》第69册。

2020 年 11 月。

[6] 郑伟宏著：《因明大疏校释、今译、研究》[M]，上海：复旦大学出版社，2010 年 11 月。

[7] 梅德愚校释：《因明大疏校释》[M]，北京：中华书局，2013 年 6 月。

[8] 北京大学中国语言学研究中心：《古代汉语语料库》[EB/OL]，2020 年 11 月。



《因明入正理论集解》的作者及其学术价值

潘家猛^①

【摘要】《因明入正理论集解》一书，共一卷，明万历二十年（1592）刻本，现存中国国家数字图书馆。据查，此书是目前为止国内发现的唯一善本。经考究，此书是明代现存的第一部因明学注疏，它对明代真界、王肯堂、明显、智旭等人的因明学著作均有直接影响。该书不仅大量参考引用了陈那、澄观、玄奘等前人的典籍与思想，而且还提出了一些新见解，其中不乏真知灼见之处。为此，本文即对此书的作者、成书过程、内容以及学术价值展开初步探究，以填补明代因明学研究之空缺。

【关键词】真贵；因明学；《因明入正理论集解》

目前，学界研究认为^②：明代汉传因明的传世著作仅有真界、王肯堂、明显、智旭的六部因明注疏^③。由于唐代各疏记皆散佚殆尽，明代的因明研习者得不到玄奘薪传，罕有真知灼见，几乎是在黑暗中摸索，在许多基本理论的理解上牵强附会。^④但笔者近期在搜集相关材料时，新发现在中国国家数字图书馆“中华古籍库”还藏有明代释真贵撰写的《因明入正理论集解》^⑤（以下简称《集解》）一书，共一卷，明万历二十年（1592）刻本。经查，此书是目前为止国内发现的唯一善本。除《宗镜录》之外，《集解》一书大量参考引用陈那《因明正理门论》、澄观《华严经疏》以及部分玄奘译唯识宗论典等的内容与思想，而且书中不乏正确的因明论点，并对真界、王肯堂、明显、智旭的《因

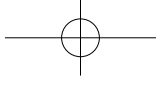
① 作者简介：南京大学哲学系博士。

② 参见郑伟宏：《汉传佛教因明研究》，北京：中华书局，2007年，第279页。张忠义、张晓翔、淮芳：《汉传因明史论》，兰州：甘肃民族出版社，2010年，第118页。张晓翔：《汉传因明的传承与发展研究》，北京：人民出版社，2017年，第103页。

③ 这六部注疏分别是真界的《因明入正理论解》、王肯堂的《因明入正理论集解》、明显的《因明入正理论直疏》与《三支比量义钞》、智旭的《因明入正理论直解》与《唐奘师真唯识量略解》。

④ 郑伟宏：《汉传佛教因明研究》，北京：中华书局，2007年，第278页。

⑤ 此书在中国国家数字图书馆“中华古籍资源库”的封面题名为《因明入正理论集解全》，11行21字，行间无格，白口，四周双边。



明入正理论》（以下简称《入论》）疏解有直接影响。为此，本文即对《集解》的作者、成书过程、内容、影响与学术价值等做初步探究，以填补明代因明学研究之空缺。

一、《因明入正理论集解》的作者

玉庵真贵（1558-？），名真贵，号玉庵，一号愚庵，蜀安岳（今四川省资阳市安岳县）人，俗姓刘，母亲汪氏，家中共有三兄弟，居长子。生于嘉庆三十七年（1558），卒年不详。少有夙慧，十二岁时随父亲明玉^①到播州（今贵州遵义市）楼头山的东洋海庵主所出家。隆庆三年（1569），真贵父子二人互为师徒，从此开始遍礼名山。自万历初年（1573）起，二人先后参访普陀、金陵、京师以及五台。万历九年（1581）春至万历十一年（1583）秋，真贵于五台山清凉寺挂锡，并在此礼拜《华严经》。万历十二年（1584），重回京师碧峰寺礼拜《法华经》。真贵在外游学十几年，期间“年德日亦长，多亲讲肆，听习《华严》《法华》《楞严》《圆觉》《唯识》诸经论。”^②

至中年，真贵“游化京师，法教日盛。初结茶庵，渐成丛席。朝廷闻师名，乃易庵为慈慧寺。”^③万历二十年（1592），真贵自蜀入燕弘法之时决心筹募建寺。后圣母李太后闻真贵之名，遂捐资建寺并赐名慈慧，至万历三十年（1602），慈慧寺方才修建完成。现存《勒赐慈慧寺十方禅院园地碑记》^④详细记载了真贵主持筹建慈慧寺的经历，真贵也因此被誉为“京师慈慧寺开山比丘”。真贵主持慈慧寺时，由于“博学，深于禅理，士大夫多与之游。”^⑤

晚年，真贵在慈慧寺“钦依皇坛承旨讲经论，赐紫玉环比丘”。^⑥自中年弘法京师起，真贵“登讲席者，四十余载，垂老不倦，平等接人，开示无数。注经先有《楞伽》《唯识》《佛医》，佛事有《药师科》《圆觉灯》。《仁王经》，其最后近耄年矣。”^⑦真贵的著述，现存《因明入正理论集解》一卷、《楞伽科解》十卷^⑧、《楞伽科解科》

① 真贵的父亲即后来京师慈慧寺的无暇明玉法师。无暇明玉（1524-1595），字无瑕，俗姓刘，西蜀安岳龙居人。关于无暇明玉的生平传记，详见憨山德清的《慈慧寺无瑕玉和尚塔铭》，收于《憨山老人梦游集》卷第二十九，第670页下至第671页中。

② （明）憨山德清：《憨山老人梦游集》卷第二十九，《已新续藏》第73册，第670页下。

③ （清）西怀了惠：《贤首宗乘》卷六，上海图书馆藏清乾隆十七年刻本，第11页。

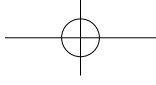
④ （明）陶望龄撰：《勒赐慈慧寺十方禅院园地碑记》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》，第五十八册，第136页。

⑤ （明）孙承泽纂：《天府广记》，北京：北京古籍出版社，1982年，第588页。

⑥ （明）真贵：《仁王经科疏（并叙）》，《已新续藏》第26册，191页上。

⑦ （明）石万程：《仁王护国经科疏跋》，《已新续藏》第26册，第306页上。

⑧ 真贵的《楞伽科解》十卷与《楞伽科解科》一卷均未收入藏经，目前可见1997年台北新文丰出版公司出版的《楞伽科解》（内含《楞伽科解科》一卷）一书，此书是影印安徽省芜湖佛经流通处的木刻本。



一卷、《成唯识论直指》十卷^①、《仁王经科疏》五卷^②、《仁王经科疏科文》一卷、《仁王经科疏悬谈》一卷。真贵“自署嗣贤首宗二十五世”^③，法嗣有二人：敬贤忠、湛一肫，又法孙一人：云外阔。综合而言，真贵于华严、天台、唯识、因明、禅等皆有所得，但以华严、唯识的传习为主。

二、《因明入正理论集解》的成书过程

《集解》共分序言、正文、后序三个部分。在正文前依次收录有真贵《题遮解雷同诮辞》、慧镜《因明入正理论集解序》、空印镇澄《因明集解序》、真贵《因明入正理论集解科文》、真贵《因明入正理论集解并序》5篇文章。在正文之后附有唐代明潜撰写的《因明入正理论后序》以及此书的刊刻信息。根据序文的落款日期可知，镇澄与真贵的序言写于万历十一年（1583），但慧镜的《序》与真贵的《诮辞》则分别写于万历十九年（1591）与万历二十年（1592）。之所以如此，是因为前两文是真贵刚完成书稿时所作，后二文是《集解》刊刻时所加。

万历九年（1581），真贵开始撰写《集解》。关于《集解》的撰写缘由，真贵自述：“贵少游讲席，见因明论文，古之诸彦取引于经疏多矣。前辈至此有以为失传者，有虽演而未尽其义者。贵于是时，每不临文太息，以未能贯通为恨。万历辛巳于清凉山中，因挂锡稽考慧学，遍索诸论，穷三支立破之义，越二载引文，初出一草，聊为《集解》，自究遗忘。”^④真贵早年游学曾于讲席见到《入论》，但由于前人对此或以为失传或有演而未尽其义，真贵于是只能临文感叹自己不能贯通其义。至万历辛巳年（1581），真贵到五台清凉山挂锡参学时便在此遍索诸论，穷究宗因喻三支立破之义，历时两年引文方才完成《集解》一书。

在《集解并序》中，真贵还说明了此书的参考依据。“至阅慧宗，幸获斯论。躬持披玩，神鬼交驰。再复幽文，罔窥涯矣。及览《中》《珎》《百论》《宗镜》等文。拟同立破为宗，言生智了为体。原其比量驱情与《中》《百》通衢，显智冥真并《楞伽》共辙。所谓论依经立，良有以也。于是不厌效颦，扩其著述，类置论下，题云《集解》。非敢布诸讲肆，但以私备遗忘耳。”^⑤真贵“不厌效颦，扩其著述”，最终在参考《宗

① 真贵的《成唯识论直指》十卷一直未收入藏经，现藏上海图书馆古籍部，明崇祯二年（1629）刻本。目前学界对此书尚无专文研究，笔者另有专文加以论述。

② 真贵的《仁王经科疏》五卷、《仁王经科疏科文》一卷、《仁王经科疏悬谈》一卷均收录于《卮新续藏》第26册。

③ （清）西怀了惠：《贤首宗乘》卷六，上海图书馆藏清乾隆十七年（1752）刻本，第11页。

④ （明）真贵：《因明入正理论集解》卷首《题遮解雷同诮辞》，明万历二十年刻本。

⑤ （明）真贵：《因明入正理论集解》，明万历二十年刻本，第4页。



镜录》《楞伽》等文义的基础上完成《集解》。根据此序的落款“万历癸未岁佛诞日述于台山三塔藏经堂”，真贵写完《集解》的准确时间应该是万历癸未即公元1583年农历四月初八，地点在五台山三塔藏经堂。

真贵在五台清凉山创作《集解》一事在空印镇澄为他所做的《因明集解序》中得到印证，“于是有巴蜀沙门玉庵贵师，挂锡蓟门，肄业讲席，每滞斯文，适增长慨。属万历辛巳春，游于清凉之阿，值三塔而休焉，遂乃冥搜诸论，稽覈群章，或以义求，或以文据，方为斯解。今年癸未夏，持草示余。余三复斯文，不觉起舞。……览既书此，聊记时事云。”^①根据序文，当时的蜀僧玉庵真贵于万历癸巳（1581）春游清凉时便开始“冥搜诸论，稽覈群章”撰写《集解》，至万历癸未（1583）夏完成书稿并交付镇澄阅览。镇澄在阅览后不矜赞叹并为真贵的书稿作序。据此序的落款“万历癸未中秋日燕山广应寺沙门空印镇澄书于北台之龙门”可知，此序写于万历癸未（1583）中秋日，地点在五台山北台龙门，此时镇澄的僧籍还在燕山广应寺。

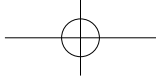
真贵虽然在1583年就写完《集解》，但一直到1592年《集解》才正式刊刻。据《集解》文末记述，《集解》是由当时的“内官监太监掌甲字库事信官王効、马祥”发心刻印，“广阳高国才沐手书”“古燕赵文奎刻”，刊刻时间为“大明万历二十年八月中秋日”。真贵之所以很晚才刊刻《集解》，可能与他一直在外参访游学，缺乏良好的刊刻条件有关。据考察，真贵离开五台后于1584年到京师碧云寺参学，之后回归川蜀，直到1589年太监王効等邀请真贵父子赴京后才开始定居北京。至1592年真贵已定居在京师慈慧寺弘法，此时出于弘法需要遂刊刻《集解》一书。真贵在文中说到：“偶法门之同志者，重见余稿，僉曰：‘兹论刻解者众，而公引据颇得其旨，但疏繁杂删正之功耳。盍不寿梓流通以益他乎？’由是取正有道，删去繁衍，欲灾木以通诸方。”^②真贵的同行见到《集解》的书稿后均认为此书注疏颇得其旨但稍显繁杂，于是真贵在删去原稿的繁衍后再刊刻。

万历二十年（1592），真贵在刊刻《集解》时特别作了《题遮解雷同消辞》一文放在篇首。真贵写此文的目的为了消除人们对他的《集解》与其他人所作《入论》疏解之间存在雷同的误解。真贵说道：“唯恐高明之士，后见余解者，不免雷同之诮，殆不知庄周之为蝴蝶，蝴蝶之为庄周也。故首题遮辞而预告焉。知我罪我，不暇计也。”^③真贵之所以做此声明，其实是因为他原先作的《集解》书稿被其他同门发现后加以修饰抢先拿去刊刻。真贵对此说道：“有同门得见者，持去修饰，先刻散诸方矣。然余昔出

① （明）真贵：《因明入正理论集解》卷首《因明集序》，明万历二十年刻本。

② （明）真贵：《因明入正理论集解》卷首《题遮解雷同消辞》，明万历二十年刻本。

③ （明）真贵：《因明入正理论集解》卷首《题遮解雷同消辞》，明万历二十年刻本。



之草，果获尽其详，得公于人，而志首亦足。又何是非人我，而较先后之得失哉！”^①文中的同门真贵并没有明说是谁，但笔者以为此事应当与真界幻居刊刻《因明入正理论解》有关。

万历十八年（1590），真界幻居的《因明入正理论解》刊刻于世。在文末的跋文中，真界提道：“又闻玉庵座主有《因明论解》，复就咨询，益通疑滞。夫二师之于是论，诚可谓开万古群蒙。而余也何幸，与领金罍之惠，然得失疵美，亦互有焉？乃不愧暗钝，参酌异同，笔削可否，兼之摭清凉《疏钞》《宗镜》诸书，集为此解，以备遗忘，亦井蛙自见其天也。”^②

据此材料，真界曾向真贵详细咨询过《入论》的论解，并且真界在写《因明入正理论解》时也说到自己是在参酌真贵与他人异同的基础上进行删减补充。从时间上看，在当时除了真界的《因明入正理论解》一书比真贵的《集解》提早刊刻之外，并没有其他的论解刊刻于世，所以真界极有可能是看了真贵的《集解》手稿后抢先加以修饰并提前刊刻。而且，从内容上看，笔者通过对真界《入论解》与真贵《集解》进行比对后发现，除论题的解释不同之外，真界的《论解》居然与真贵《集解》的内容多有重合，但真贵的解释却又比真界的注解更为全面深入。由此，可以确定真界的《入论解》在很大程度上截取了真贵《集解》的内容。

三、《因明入正理论集解》的内容

《集解》的正文内容由“初通释名题”和“二别解文义”两部分构成。第一部分的“通释名题”，真贵从“初所制论题”“二能作人号”“三译主时名”三个方面来对《入论》的题解、作者以及译者进行说明。在题解方面，真贵认为“因明入正理论”的题名包含有三种释义，即“一、因果即因明也；二、理智即明入理也；三、教义即全题也”。第二部分的“别解文义”，真贵依照《入论》“总颂——长行——结颂”的内容顺序，先依总颂统标“八门二益”，再据长行“依标别释义相”，最后根据结颂“略指广归余处”。

首先，“初总颂统标八门二益”，真贵先对《入论》“能立及能破，及似唯悟他；现量与比量，及似唯自悟”的总偈颂进行统标。在此，真贵引用唐代清凉澄观的《华严经疏》从总体上统标偈颂中“真能立、真能破、似能立、似能破、真现量、真比量、似现量、似比量”的“八门”以及“自悟、悟他”的“二益”。

其次，“二长行依标别释义相”，真贵先指出此“八门二益”能够总括与统摄《摄

① （明）真贵：《因明入正理论集解》卷首《题遮解雷同诤辞》，明万历二十年刻本。

② （明）真界：《因明入正理论解》，《已新续藏》第53册，第917页中。



大乘论》《成唯识论》《瑜伽师地论》《中论》《百论》《庄严经论》等诸论的立正破邪义。接着，真贵依次按照“释真能立门”“释似能立门”“释真现量门”“释真比量门”“释似现量门”“释似比量门”“释真能破门”“释似能破门”的顺序来对因明的真能立（宗、因、喻三支）、似能立（似宗、似因、似喻及其三十三种过失）以及现量、比量、似现量、似比量、真能破、似能破的“八门”要义进行详细的解释。这部分内容是《集解》一书的重点所在，其中“释真能立门分二”“释似真能立门分四”又是重中之重，占全书的一半篇幅以上。真贵对“八门”的释义，概括如下：

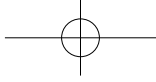
（一）“释真能立门”，真贵先说明“能立”的成立有两种含义：一是宗、因、喻三支皆名能立，二是但取因、喻二法为能立。接着，分别阐释宗、因、喻三支之义。在阐释宗之极成义时，真贵强调作为宗依的前陈与后陈、能别与所别都必须立敌双方共许方谓极成，否则即犯过失。在解释因之三相即“遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性”时，真贵依据陈那等的说法着重说明“因于异品遍无，显因于同品定有”“由同有异无方能遍是宗法”之义。在阐释“喻”支之义时，真贵认为“喻”有“体”有“依”，“喻依”即喻之形状，如瓶、虚空，“喻体”即喻中义性，如作、非作等，而且在谈及“因”与“喻”的关系时，真贵还指出“喻体必不离因”，以离因之喻必不能证所立宗义。在对“同法喻”与“异法喻”进行解释之后，真贵对能立义名进行总结，认为“三支必具多言方能立之量也”。

（二）“释似能立门”，真贵分别对“似宗”的九种过、“似因”的十四种过、“似喻”的十种过进行分析。“似宗”九过的解释分“释相违五过”与“释极不成四过”两部分进行。对“似因”十四种过的解释依次按“释不成义四过”“释不定义六过”“释相违四过”的顺序进行分析。“似喻”十种过的解释分“释同法喻五过”与“释异法喻五过”两方面说明。此部分内容较为繁杂，但真贵对“释能立门”共三十三种过失的解释较为充分与明细。

（三）“释真现量门”，真贵先对“自悟”的现量、比量二义进行分析。真贵在参照《宗镜录》等论典的基础上总结出现量、比量各具有三义。“现量三义”，即“一、心照境义；二、唯一心义；三、智藉根依义。”“比量三义”即“一、心度境义；二、唯一心义；三、心仗境与义。”接着，真贵解释由无分别智而使现量得成，此无分别俱“通识”与“通智”二义。

（四）“释真比量门”，真贵先说明真比量是藉因缘相应智而起，后对现比二量进行总结。

（五）“释似现量门”，真贵先以“似现”与“异转”二义来说明“似现量”一名，接着说明“似现量”古有五种释义。另外，真贵依《宗镜录》提出“无分别心”不分明冥证境与“有分别心”妄谓分明得境自体均名“似现量”的见解。



（六）“释似比量门”，真贵先以“似因智”与“似义智”二义的解析来说明“似比量”一名，接着说明由似因所生智不能令人生正解故名似比量。

（七）“释真能破门”，真贵说明“真能破”即能丝毫不缪地指出敌方能立宗、因、喻上所犯的三十三种过失，令他人开发晓悟。

（八）“释似能破门”，真贵在解释“似能破”即不能显示他宗能立过失之义后，还提到陈那《正理门论》中的“似能破”过失义有十四种相。最后，真贵对《入论》文末的偈颂做出解释，指出《入论》的归旨。

四、《因明入正理论集解》的学术价值

真贵《集解》一书对明代的因明研究有着重大的影响与推动作用，此书有助于学界更好地厘清汉传佛教因明学在明代传承与发展史上的若干问题。其影响与学术价值，分四点阐释如下：

其一，从成书时间上，《集解》是明代第一部因明注解，此书的创作开启了明代因明疏解的历史先河。

长期以来，学界一直以为明代因明的传世著作仅有六种，分别是真界的《因明入正理论解》、王肯堂的《因明入正理论集解》、明显的《因明入正理论直疏》与《三支比量义钞》、智旭的《因明入正理论直解》与《唐奘师真唯识量略解》。^①因而，学界对明代因明的研究也仅围绕真界、王肯堂、明显、智旭这四人进行。实际上，在这四人研习因明之前，真贵早已开始研读因明，并完成《集解》的创作。自真贵《集解》之后，明代有关因明的疏解才陆续问世。

关于明代因明疏解的情况，王肯堂在《因明入正理论集解自序》中曾做出说明。根据王肯堂的《自序》，自万历乙酉（1585）开始至万历己酉（1609），先后出现四部《入论》疏解。万历乙酉（1585）仲秋，王肯堂在金陵摄山素庵法师阁上第一次见到《入论》，当时“素庵之嗣幻斋，令为余二人解说”^②，但“迄不能明”^③，他只好“手录一纸，略为科判，藏之巾笥”^④。万历乙酉（1585）末，王肯堂访密藏禅师时看到真界幻居的注解，但认为此解“虽晰于幻斋，而汶汶犹故也。”^⑤万历己酉（1609），王肯堂在何

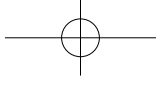
① 郑伟宏：《汉传佛教因明研究》，北京：中华书局，2007年，第279页。

② （明）王肯堂：《因明入正理论集解自序》，《已新续藏》第53册，第917页下。

③ （明）王肯堂：《因明入正理论集解自序》，《已新续藏》第53册，第917页下。

④ （明）王肯堂：《因明入正理论集解自序》，《已新续藏》第53册，第917页下。

⑤ （明）王肯堂：《因明入正理论集解自序》，《已新续藏》第53册，第917页下。



矩所斋中第一次见到空印镇澄的论解时说到“似又晰于幻居，而义滋浅狭，意颇少之。”^①万历壬子（1612）夏，王肯堂在自己的拙隐园中见到蕴璞法师的论解，觉得此论解“开卷瞭然，具有定见，非余揣摩依傍者比也。至以龙树论与清凉、永明所引因明疏钞语，参互考订，则所牴牾亦复有之。”^②于是王肯堂“因采集诸论有关者，及三家注疏之合者，重为解释一过”^③，最终在万历壬子五月二十日写成《因明入正理论集解》一书。可见，在王肯堂之前，先后有真界、镇澄、如愚三家《入论》注疏。另外，同年还有高原明显的《因明入正理论直疏》问世。智旭《因明入正理论直解》的问世比此更晚。

综上可知，明代共有玉庵真贵、真界幻居、空印镇澄、蕴璞如愚、王肯堂、高原明显、藕益智旭等7人作成《入论》疏解。从成书时间上看，真贵的《集解》于1583年最早写成，其他6人的《入论》疏解均是此后所作。而且从前文分析可知，真界与镇澄都曾仔细阅读过真贵的《集解》书稿，其疏解很明显受真贵《集解》影响。同时，王肯堂的疏解又直接参考自真界与镇澄二人，因此也会受真贵《集解》影响。就此而言，真贵《集解》的创作拉开了明代研习因明的序幕。

其二，从思想影响上，真贵《集解》的思想观点对真界、王肯堂、明显、智旭的《入论》疏解有着很深影响。目前学界对真界、王肯堂、明显、智旭四人《入论》疏解进行研究的诸多观点与问题实际上均可在真贵《集解》一书中找到不少根据与答案。以下，试举三例作为说明。

关于“能立”二义，学界一直以为是真界的观点，并给予了高度评价：“这一见解是我们所能见到的汉传因明关于能立二义的最早最明确的解释，纠正了窥基《大疏》的错误。”^④但真界关于“能立”二义的说法其实是沿袭自真贵。真贵在《集解》中说道：“然能立有二：一者，三支皆名能立，为欲成立有为法之中自性、差别二种义故。……唯此三分，说名能立。二者，但取因、喻二法为能立，以因即宗家因由所立，喻乃因中一分义摄，由因与喻成立宗义，故名能立。”^⑤真贵认为“能立”包含二义：一是由宗、因、喻三支成立“能立”，此与“似能立”相对；二是把同一个三支论式内的宗支看作所立，因、喻二支为能立，由因与喻成立宗义，即名能立。对照真界的原文^⑥，真界与真贵的

① （明）王肯堂：《因明入正理论集解自序》，《卮新续藏》第53册，第917页下。

② （明）王肯堂：《因明入正理论集解自序》，《卮新续藏》第53册，第917页下。

③ （明）王肯堂：《因明入正理论集解自序》，《卮新续藏》第53册，第917页下。

④ 郑伟宏：《汉传佛教因明研究》，北京：中华书局，2007年，第281页。

⑤ （明）真贵：《因明入正理论集解》，明万历二十年刻本，第9页。

⑥ 关于能立二义，真界说道：“然能立有二：一、三支为能立，以宗、因、喻多言，名能立故。二、因喻为能立，以因即宗家之因，喻乃因中所摄，由因与喻成其宗法，故为能立。此即以宗为所立也。今观论文，能立通三。”见（明）真界：《因明入正理论解》，《卮新续藏》第53册，第910页上。



说法相同，但真贵在文中还引用《瑜伽师地论》与澄观的《华严经疏》进行分析阐释，真界却无其他解释，由此真界应当沿用真贵的说法。可见，真贵不仅参考前人注疏，而且还能发现其不足并予以纠正。

关于“因有二种，谓生因、了因”的含义，学界认为王肯堂在《因明入正理论集解》中的解释与窥基《因明大疏》中关于因的解释完全吻合，无论是义理的解释，还是所举的事例。如果没有其他参考资料，而仅仅从《因明入正理论》里面是体现不出来的。^①此说认为唐代窥基的《因明大疏》至明代早已佚失，王肯堂对“因有生、了二因”的解释^②只可能参照自其他材料，但王氏的观点参考自何处学界一直不明。其实，王氏的观点直接参考自真界的《因明入正理论解》，书云：“然上因性有其二种：谓生因、了因。生因如种生芽，了因如灯照物。此各有三。生因三者：一、言生因，二、智生因，三、义生因。了因三者：一、智了因，二、言了因，三、义了因。广如《龙树论》说。”^③但真界的解释并非原创，他的观点与内容实则摘抄自真贵《集解》。真贵说道：“按龙树论中，因通生、了二种。生因如种生芽，了因如灯照物。此各有三。生因三者：一、言生因，二、智生因，三、义生因。谓以有言故生智，以有智故生义。了因三者：一、智了因，二、言了因，三、义了因。谓以有智故了言，以有言故了义。”^④可见，真贵是直接参照陈那的《因明正理门论》^⑤来解释“因有生因与了因二种”，真贵的解释与窥基的《因明大疏》^⑥完全吻合。真界与王肯堂的解释直接源自真贵《集解》。

关于“宗体”的释义，学界认为明代真界、王肯堂、明显的解释都存在相同的错误，即他们都以后陈的能别法作为宗体，不符合后陈与前陈和合方为宗体的新因明正义。真界对“宗体”解释道：“能别即后陈，谓所立宗体也。”^⑦学者认为真界以宗后陈能别为宗体的解释因循古师之说，重复古因明师的错误。^⑧与真界等所犯错误不同，真贵《集解》对“宗体”的解释却颇合因明正义。真贵说道：“故虽后陈为宗，若未与前陈和合

① 张晓翔：《汉传因明的传承与发展研究》，北京：人民出版社，2017年，第122页。

② 王肯堂说道：“因有二种：谓生因、了因。生因如种生芽，了因如灯照物。然此二因：各有三种。生因三者：一、言生因，二、智生因，三、义生因。了因三者：一、智了因，二、言了因，三、义了因。因具三相，名为正因。”见（明）王肯堂：《因明入正理论集解》，《卍新续藏》第53册，第918页中。

③ （明）真界：《因明入正理论解》，《卍新续藏》第53册，第911页上。

④ （明）真贵：《因明入正理论集解》，第18页。

⑤ 真贵所说的“龙树论”实际应是印度陈那所著的《因明正理门论》，真贵误将陈那认作龙树，下有详释。

⑥ 窥基解释道：“因有二种：一、生，二、了。如种生芽，能起用故，名为生因。故《理门》云：非如生因，由能起用。如灯照物，能显果故，名为了因。生因有三：一、言生因，二、智生因，三、义生因。言生因者，谓立论者立因等言，能生敌论决定解故，名曰生因。”见（唐）窥基：《因明入正理论疏》，《大正藏》第44册，第101页中。

⑦ （明）真界：《因明入正理论解》，《卍新续藏》第53册，910页上。

⑧ 郑伟宏：《汉传佛教因明研究》，北京：中华书局，2007年，第282页。



立者，未许，尤是宗依，未名宗体。故樊师云：‘前陈、后陈和合为宗了。立者即许，敌者不许，立敌共诤，名为宗体。’是知能所未合，但依非体。”^①真贵引用玄奘的观点来说明如果能别的后陈与所别的前陈二者不能和合而立，那么后陈就只能依旧作为宗依而非宗体。可见，真贵的《集解》直接继承了唐代玄奘的因明论点。

其三，在观点见解上，真贵《集解》不仅继承了前人论疏的观点，而且还提出了自己的一些因明创见，进一步丰富了因明的思想。

除了以上“能立”二义的新观点外，真贵在“因明入正理论”的题解上也很有创见地提出了三种释义的新说。一、因果，即因明也。真贵认为因是诸法始生之缘由，明即无漏慧根之智慧，由立量为因，引生敌智为果，因果合举即为因明。二、理智，即明入正理也。真贵认为“入正理”即由理智来悟入，分为两种：一是由比量生智则入道理，二是由现量证智则入性理。三、教义，即全题也。“因明入正理论”之全题即表示此论作为破邪显正之教义。

又在现量与比量之意义上，真贵提出了现、比二量各具三义的新解。“现量三义”：一、心照境义，即前五识依所依根于现在世缘现有境时所具有的现量之义。二、唯一心义，谓现及量具属识心，即明了意识、定中意识及第八识能缘见分所具有的现量之义。三、智藉根依义，谓现属根，量属心，根是所依，心是能依。即以无分别智正解心、心所为体，缘现境时明了显现得法自性。真贵在解释现量所具的“心照境义”和“唯一心义”时分别以《宗镜录》的“现之量”与“现即量”二义^②作为根据，但又增加了“智藉根依义”。“比量三义”：一、心度境义，谓比属境，量属心，立者以心推度前境生正解。二、唯一心义，谓比、量具属心。立者以心度前境时即以比念为己心量，无别能比并所量。三、心仗境量义，谓比属境，量属心，以能缘心仗外所所比境界而立。真贵通过心、境关系来对比、量进行解释的做法较为独特，在此前的解释中未有呈现。

其四，从注释材料上，真贵在《集解》一书中大量参考引用印度陈那《因明正理门论》、唐代澄观的《华严经疏》、宋代延寿的《宗镜录》、宋代子璇的《起信论疏笔削记》以及玄奘译《瑜伽师地论》《阿毗达摩杂集论》等资料。

这些参考资料的引用大大超出了学界原先对明代因明注疏参考材料的理解。长期以来，学界一直认为明代的因明注疏只可能根据《宗镜录》等有限的文献来展开。譬如，张忠义等曾说道：“但是除了对《宗镜录》内容的引用比较完整外，（明代）诸疏解中对窥基《因明大疏》以及陈那的《因明正理门论》的引用也仅是只言片语，至于玄奘门人关于因明理论的大量著作，却未见提及。明代中后期虽然开始重新认识因明，但由于

^① （明）真贵：《因明入正理论集解》，明万历二十年刻本，第13页。

^② （宋）永明延寿：《宗镜录》卷第四十九，《大正藏》第48册，703页上。



客观条件的限制，他们发挥的余地有限。”^①但笔者发现：除了参考《宗镜录》之外，《集解》一书还大量引用陈那、澄观等前人的论疏内容与思想，而且文中还多处论及玄奘及唯识宗关于因明的观点。

譬如，在解释论题、能立三支、因三相、似能破门等要义时^②，真贵大量引用陈那《因明正理门论》的内容与观点。真贵在文中并没有直呼“陈那”及其《理门论》之名，而是以“龙树”与“龙树本”指称。这是因为唐代翻译时直接把《理门论》^③的作者写成“大域龙菩萨造”，真贵不知“大域龙菩萨”即陈那，故误以“龙树”之名称。明代的王肯堂也犯有此类错误^④。但瑕不掩瑜，从所引内容及观点上看，真贵无疑确指陈那及其《理门论》。又在解释《入论》题目、“八门二益”、能立三支、真现量、似现量等时，真贵直接引用澄观《华严经疏》的内容与观点。^⑤延寿的《宗镜录》主要用以解释因之十四过、释有法自相相违、释真现量门、释似现量门等内容。^⑥

玄奘所译《瑜伽师地论》^⑦与《阿毗达摩杂集论》^⑧的内容观点也广泛应用于《集解》之中。而且文中还多次引用玄奘的观点，如“如奘师立真故极成色等是也”^⑨“故奘师云：前陈后陈和合为宗”^⑩“奘师云：立敌共诤一有法，因喻各异，皆具三相”^⑪等。又《集解》中曾引用《唯识疏》的观点，即“《唯识疏》云：谓若是觉、乐、苦、欲、嗔、勤勇、行、法、非法。九德和合因缘，能起智相，名我。”^⑫又“《唯识疏》云：欲作事时，先生策励，此名勤勇。”^⑬从所引内容来看，此处所引的《唯识疏》内容与唐代智周^⑭、窥

① 张忠义、张晓翔、淮芳：《汉传因明史论》，兰州：甘肃民族出版社，2010年，第120页。

② 真贵引陈那《因明正理门论》的内容，见《集解》第6、8、13、14、15、17、18、56等页。

③ 《因明正理门论》，又称《正理门论》《理门论》，印度因明学大师陈那著，全一卷。此书有两个译本：一是，玄奘在贞观二十三年（649）所译的《因明正理门论本》一卷；二是，唐代义净于唐景云二年（711）所译的《因明正理门论》一卷。

④ 详见张晓翔：《汉传因明的传承与发展研究》，北京：人民出版社，2017年，第111、112页。

⑤ 真贵引用澄观《华严经疏》的内容，见《集解》第4、6、10、14、41、51、52、53等页。

⑥ 真贵对《宗镜录》的参考引用，见《集解》第28、40、49、53、54等页。

⑦ 见（明）真贵：《因明入正理论集解》第9、13、16、17、19、29等页。

⑧ 见（明）真贵：《因明入正理论集解》第10、12、13、50等页。

⑨ （明）真贵：《因明入正理论集解》，第6页。

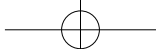
⑩ （明）真贵：《因明入正理论集解》，第13页。

⑪ （明）真贵：《因明入正理论集解》，第36页。

⑫ （明）真贵：《因明入正理论集解》，第26页。

⑬ （明）真贵：《因明入正理论集解》，第34页。

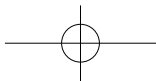
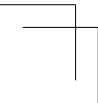
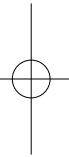
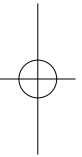
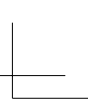
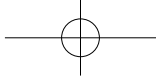
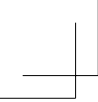
⑭ 智周的说法为：“有云：和合即和合句。由我与彼和合为因，和合即能和合九德。详曰：不然。《十句论》云：我谓是觉、乐、苦、欲、嗔、勤勇、行、法、非法等，和合因缘，起智为相。若我亦是和合句因，彼论即应和合之下而置等字。既不如是，故知我者非和合因。”见（唐）智周：《成唯识论演秘》卷第一，《大正藏》，第43册，第827页上。

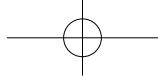


基^① 的唯识注疏较为一致。综合来看，真贵极有可能或直接，或间接地看到并参考唐代唯识宗关于因明的注解。此外，真贵还参考引用《佛地论》《显扬圣教论》《庄严经论》《唯识量》《金刚论》《金七十论》以及宋代子璇的《起信论疏笔削记》等材料。

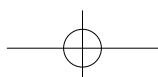
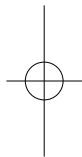
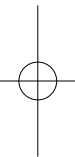
综上所述，真贵《集解》一书不仅充分参考、借鉴了陈那《因明正理门论》、澄观《华严经疏》、延寿《宗镜录》以及部分玄奘译唯识宗论典等的因明思想与观点，而且还在在此基础上提出了一些独到的因明见解。真贵所著《集解》的思想观点对真界、王肯堂、明昱、智旭的《入论》疏解都有直接影响。从成书时间与影响上看，真贵的《集解》无疑是明代第一部因明注解，它的创作开启了明代因明注解的历史先河。真贵《集解》一书所包含的重要思想、内容、材料、影响等均值得学界重视并进行更为深入地探究。

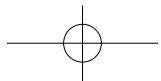
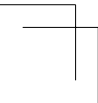
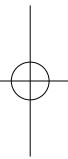
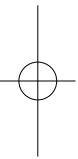
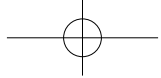
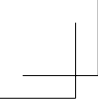
^① 窥基的说法为：“欲作事时，先生策励，此名勤勇。”见（唐）窥基：《成唯识论述记》卷第一，《大正藏》，第43册，第256页中。





经典文献翻译







宝藏寂《中观庄严口诀论》译稿

释法光^①

ཁྱེ་གཏེན་སྐད་བླ་མ་རྣམས་ལྷན་ཅི་གྲག་བྱེད་སྐད་བླ་མ་རྣམས་ཀྱི་མན་ངག་

梵文：Madhyamakālaṅkāropadeśa

藏语：中观庄严口诀^②

ཇེ་བཙན་མ་སྒྲུལ་མ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

顶礼至尊度母也！

སྐྱ་གཉིས་ཀྱི་ནི་གནས་ཁྱབ་པའི། །གང་ཞིག་ཉི་ཟླ་གཟའ་སྐར་བཞིན། །བདེ་བ་ཆེན་པོ་ཉིད་ཀྱི་སྒྲ། །རྟག་པར་རྫོ་རྩེ་འཆང་ལ་འདྲ། །བྱམས་པ་ཐོགས་མེད་ཀྱིས་གསུངས་ཤིང།
ཁྱ་སྐྱབ་ཀྱིས་ཀྱང་བཞེད་པ་ཡི། །ཚད་མ་ཁྱད་དང་ལྷན་པ་ཡིས། །བདེན་པ་གཉིས་འདིར་བཤད་པར་བྱ། །

二身处周遍，如^③凡日月星，大乐性之身，恒敬金刚持。

慈氏无着说，龙树亦承许。由具量教文，此中说二谛。

དེ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་ནི་དོན་དམ་པ་དང་ཡུན་རྫོབ་པོ། །དོན་དམ་པ་ཡང་རྣམས་པ་གསུམ་སྟེ། །དོན་དམ་པ་ནི་དེ་བཞིན་ཉིད་དོ། །སྐྱབ་པ་དོན་དམ་པ་ནི་ཡང་དག་པའི་ཡེ་
ཤེས་པོ། །ཐོབ་པར་བྱ་བའི་དོན་དམ་པ་ནི་ཐུ་དང་ལས་འདས་པའོ། །ཇི་སྐད་བླ་ དོན་དང་ཐོབ་དང་སྐྱབ་པ་དང། །དོན་དམ་རྣམས་པ་གསུམ་བྲ་འདྲོད། །ཅེས་བཤད་པ་ལྟ་བུའོ། །ཡུན་
རྫོབ་ཡུང་རྣམས་པ་གསུམ་སྟེ། །བརྟགས་^④་པའི་ཡུན་རྫོབ་ནི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཡུན་བརྟགས་^⑤་པའི་རང་བཞིན་ནོ། །ཤེས་པའི་ཡུན་རྫོབ་ནི་ལྷག་པའི་ཤེས་པ་ཐམས་ཅད་དོ། །བརྫོང་
པའི་ཡུན་རྫོབ་ནི་སྐྱ་དང་རྟག་པས་དོན་དམ་པ་སྟོན་པར་བྱེད་པའོ། །ཇི་སྐད་བླ་ བརྟགས་^⑥་པ་དང་ནི་ཤེས་པ་དང། །དེ་བཞིན་བརྫོང་པ་རྩ་ཆེ་^⑦་ཡིན། །ཞེས་བཤད་པ་ལྟ་བུའོ། །

彼中二谛者，胜义及世俗也。胜义亦三行相：胜义者，真如也；成就（正行）胜义者，

① 译者单位：台中慈善寺佛学院。

② 所有教授中容易为人理解颂持者即为口诀。མན་ངག་ 口诀，གདམས་ངག་ 教授，此处是口诀。

③ 如同。

④ བརྟགས་པ་ 应是 བཏགས་པ་。

⑤ བརྟགས་པ་ 应是 བཏགས་པ་。

⑥ བརྟགས་པ་ 应是 བཏགས་པ་。

⑦ 此处为 བརྫོང་པ་རྩ་ཆེ་（诠广大），有其他版本说 བརྫོང་པ་རྟགས་པ་（诠粗分）。



清淨本知也；所得胜义者，涅槃也。如云，如同宣说所谓：“义及得以及成就，许胜义为三行相”也。世俗亦三行相：假立世俗者，一切法遍假立（遍计）之自性也；知世俗者，一切颠倒知也；诠述世俗者，由声及分别显示胜义也。如云，如同宣说所谓：“假立以及知，如是诠广大。”

བརྗོད་པའི་ཀླན་རྒྱུ་ནི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་མ་ཡིན་ཞིང་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་ཡང་མ་ཡིན་ནོ། ཁྱིམ་གྱི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་མ་ཡིན་ཞེ་ན། རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་བསྐྱེད་པ་དང་
 རྣམ་མ་མཐུན་པ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་རོ། ཁྱིམ་གྱི་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་མ་ཡིན་ཞེ་ན། ཡང་དག་པའི་དོན་ལ་རྣམ་པར་རྟོག་པའི་ཕྱིར་རོ། རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་ཉིད་ལས་ཀྱང་རྣམ་པར་མི་
 རྟོག་པ་སྐྱེ་བ་མ་ཡིན་ཏེ། བྱེས་པ་རྣམས་ལ་དེ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། ཁ་མལ་པའི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་ལས་སྐྱེ་བ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་ནི་འདིའི་མི་མཐུན་པའི་སྟུགས་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ།
 །འོན་ཀྱང་མི་རྟོག་པ་ཉིད་མི་སྐྱེ་བ་མ་ཡིན་ཏེ། མཉམ་པར་འཛོག་པའི་ཡིད་ཀྱིས་སོ་སོར་རྟོག་པ་རྣམས་དེ་བསྐྱོར་པའི་རྣམ་མ་འབྲས་ལ། འབད་རྩྭ་མེད་པར་ཚས་ཀྱི་དབྱིངས་སྒྲོས་
 པ་མེད་པ་ལ་སེམས་མཉམ་པར་གཤག་པར་འགྱུར་རོ། སྒྲོས་པ་མེད་པ་དེ་ལ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཞེས་བྱའོ། །དེ་སྐད་དུ་ཡང་ རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་གཟུངས་ལས། དེ་ཡང་
 དག་པར་སྒྲོར་བས་རྣམ་མ་འབྲོའོ། །བསྐྱོར་པས་རྣམ་མ་འབྲོའོ། །མང་དུ་བྱས་པས་རྣམ་མ་འབྲོའོ། །ཡང་དག་པར་ཡིད་ལ་བྱེད་པས་རྣམ་མ་འབྲོའོ་ཞེས་གསུངས་པ་དང་། གཞན་དག་
 ལས་ཀྱང་ བསམ་པའི་རང་བཞིན་ཅན་གྱི་ཉི་ཤེས་རབ་ཁོ་མས་པར་བྱས་ནས། དོན་དམ་པའི་ཡེ་ཤེས་འབྲལ་པས་དབེན་པ་དྲི་མ་མེད་པ་འཛིག་པ་མེད་པ་མངོན་མུམ་དུ་བྱེད་པར་
 འགྱུར་རོ། །དེ་བས་ན་ཡང་དག་པ་ལ་སོ་སོར་རྟོག་པ་ཉིད་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་བྱང་ཆུབ་རྟོག་པར་འདོད་པ་རྣམས་ཀྱིས་བསྐྱེད་ཅིང་བསྐྱོར་པར་བྱའོ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་གྲུབ་པའི་མཐའ་

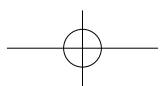
ཡིན་ནོ།

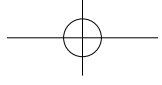
论述世俗者，非相分别，且亦非无分别也。何故非相分别耶？于生无分别随顺故也。何故非无分别耶？于清净义，相分别故也。亦非由无分别生无分别，于诸凡愚无彼故也。亦非由凡庸相分别而生，彼者是此之不顺方故也。然非不生无分别，由等入意诸各个分别，随行修持彼故，无励力，将成心等住于法界无戏论也。于彼无戏论，说谓无分别本知也。亦如《无分别陀罗尼》云：“彼由清净加行而随行也。由修持而随行也。由数数作而随行也。由正作意而随行也”；其余亦云：“串修思之自性之智慧后，将现证胜义本知，为错乱所空、无染无灭”也；彼故，所谓“于清净各别分别，诸欲获得无分别菩提，依止且修持也”者，是宗义也。

[illegible]

① བརྟགས་པ་ 应是 བདྟགས་པ་。

② 此篇论文中前后数处出现“我性”（བདག་ཉིད），其含义按宗大师《中论注释正理大海论》中所说“芽之法性者，是彼之自性（རང་བཞིན），故说是彼之体性（ངོ་བོ）；芽之颜色及形状等者，是芽之我性（བདག་ཉིད），故说是彼之体性（ངོ་བོ）也。”，所以我性（བདག་ཉིད）有世俗体性之义。（《རྩུ་ཁྱེད་ཀྱི་ཁྱེད་ཅེས་པའི་རྩུ་མོ་ལས》ལྷ་ཁྱེད་མོ་ཁྱེད་ཀྱི་དེའི་རང་བཞིན་ཡིན་པས་དེའི་ངོ་བོ་ཞེས་བྱ་ལྷ་ཁྱེད་ཀྱི་མཁྱེད་དང་དབྱིས་སྟོན་ཀྱི་ལྷ་ཁྱེད་པདག་ཉིད་ཡིན་པས་དེའི་ངོ་བོ་ཞེས་བྱ་ཅི）为了于汉文中不重复一样词汇地精准对应藏文精细词用法，故“བདག་ཉིད”译为“我性”，譬如“བདག་ཉིད་ཀྱི་ཁྱེད་ཅེས་པའི་རྩུ་མོ་ལས”





བརྟགས་^①་དང་ནི་གཞན་དབང་དང་། ཡོངས་སུ་ཐུབ་པ་འདི་རྣམས་ནི། བརྟགས་^②་དང་རྩ་ལས་སྟེ་བ་དང་། མི་འབྱུང་བྱིར་ན་གོ་རིམས་བཞིན། ཞེས་གསུངས་པའི་བྱིར་ན།

又胜义谛为何耶？成为诸圣者之境故也。世俗谛为何耶？成为诸凡愚之境故也。因是胜本知之境故，及是胜本知之果故，及胜义中有故，三种胜义如其次第而安立也。遍计及依他起及圆成实，三世俗行相如其次第也。彼故，于彼是“三自性之中观”。彼复：“皆无二我性，有乱二我性，彼空之我性，许彼为中道”，亦如云：“遍计及依他，圆成此诸者^③，假立由因生，不变如次第”故也。

དེ་རྣམས་གྱི་མཚན་ཉིད་ཀྱང་འདིར་མདོར་བསྟུན་ནས་བརྗོད་པར་བྱ་སྟེ། འདི་གཉིས་གྱི་མཚན་ཉིད་ཇི་ལྟ་བུ་བཞིན་དུ་མེད་པའི་བྱིར་ཁྱན་བརྟགས་^④་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་དོ། །དེ་ཡང་གཟུང་བ་དང་འཛིན་པ་གཉིས་སོ། །གཉིས་མེད་ཀྱང་བག་ཆགས་གྱི་དབང་གིས་གཉིས་སུ་སྒྲུང་བར་སྟེ་བཤོ། །དེ་ནི་རྩ་རྒྱུན་ལ་རག་ལས་པའི་བྱིར་གཞན་གྱི་དབང་གི་ངོ་བོ་ཉིད་དོ། །ཡང་ན་གཞན་ཞེས་བྱ་བ་ནི་རྣམ་པ་ལ་བྱ་ལ། ཡང་དག་པའི་ཡེ་ཤེས་ནི་ཚུ་ལོ་ཏེ། གཞན་གྱི་དབང་མ་ཡིན་ནོ། །

彼诸性相亦于此中略摄而说，此二之性相无如实故，遍计之体性也。彼复，所取及能执二也。虽无二，由习气之力生为显现为二也。彼者，依赖因缘故，依他起之体性性也。抑或所谓“他”者，作为行相。清净本知者，此岸，非依他之力也。

གཞན་གྱི་དབང་དེ་ཡང་རྣམ་པ་གསུམ་སྟེ། ཁྱན་གཞི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་དང་། ཉན་མོངས་པ་ཅན་གྱི་ཡིད་དང་། འཇག་པའི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཤོ། །ཁྱན་ནས་ཉན་མོངས་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་གྱི་ས་བོན་གྱི་རྟེན་དུ་ཁྱུར་པས་ཁྱན་གཞི་ཡིན་ལ་རང་གི་ངོ་བོ་ལ་ཉེ་བར་དམིགས་པས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཤོ། །ཉན་མོངས་པ་བཞི་དང་རྟག་ཏུ་མཚུངས་པར་ལྟན་པས་ཉན་མོངས་པ་ཅན་ཡིན་ལ། བདག་གི་ཞེས་རྟག་ཏུ་རྫོམ་ཞེས་པའི་བདག་ཉིད་ཡིན་པས་ཡིད་དོ། །ཡལ་སོ་སོ་ལ་ཡང་དང་ཡང་དུ་འབྱུང་བས་འཇག་པ་ཡིན་ལ། ཡལ་ལ་ཉེ་བར་དམིགས་པས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཤོ། །

彼依他起亦三行相，阿赖耶识及具染污意及趣入识^⑤也。是一切遍染污法之种子之所依，故是阿赖耶，近缘自体性故，识也；恒时与四烦恼相应故，是具染污，是恒时念“我也”之自诟^⑥心之我性故，意也；于别别境，数数生起，故是趣入，近缘于境故，识也。

མེད་”译为“无我性”般。“རང་བཞིན་”译为“自性”，“ངོ་བོ་”译为“体性”，如此于文字对应、于精细逻辑理路辨别判定，亦都无违背。再者，藏文心类学里“རྩ”“རིག་པ་”“ཤེས་པ་”三者于古汉译中亦未出现精细清楚对应之词汇翻译，几乎都是“识体”或“心识”等来表述此中所包含的心王等，都没法以精准之词来无误地称呼，故而思及此，“རྩ”译为（觉）“རིག་པ་”译为（了）“ཤེས་པ་”译为（知），如此精准对应藏版之词汇，且从藏文平时口语及经论术语的含义用法，以理路串接建立“觉”“了”“知”为最妥切之用法，不易且能避免与其它词汇从藏文译中时产生“中文法相术语的过度重复性”，而令汉语学习藏传佛法者产生极度混淆。

① བརྟགས་པ་ 应是 བཏགས་པ་。

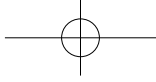
② བརྟགས་པ་ 应是 བཏགས་པ་。

③ 或译为：圆成实此等。

④ བརྟགས་པ་ 应是 བཏགས་པ་。

⑤ 趣入识就是前六识。

⑥ 自以为是的意思，在此处是与事实不符合而自显现。



གཞན་དབང་དེ་ལྟན་བརྟགས་^①་པ་དེས་དུས་ཐམས་ཅད་དུ་སྤོང་པ་ཉིད་དང། དཔེན་པ་ཉིད་དང། བལ་བ་ཉིད་དུ་མྱུར་པ་དེ་ནི་ཡོངས་སུ་ཐུབ་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་དོ། །ཤེས་པ་གང་ནས་ཡང་གཉིས་གྱིས་མི་སྤོང་པ་དེ་ནི་ཅུང་ཟད་ཙམ་ཡང་མེད་དེ། སྤོང་པ་དེ་ཡང་ནམ་ཡང་འཁྱར་བ་མེད་པར་ཐམས་ཅད་ནས་ཐམས་ཅད་དུ་ནམ་མཁའ་ལྟ་བུར་རོ་གཅིག་པ་ཉིད་དེ། དེ་བས་ཡོངས་སུ་ཐུབ་པའི་མཚན་ཉིད་དུ་བརྗོད་དོ། །འཕགས་པ་བྱམས་པས་ཀྱང། གཉིས་དངོས་མེད་པའི་དངོས་མེད་པ། །དངོས་པོ་སྤོང་པའི་མཚན་ཉིད་དོ། །ཞེས་གསུངས་སོ། །

彼依他起，于一切时为遍计所空性及远性及离性^②，彼者圆成实之体性性也。诸凡“知”永不被二所空者，丝毫亦无，彼空亦恒时不变，于一切至一切，如虚空一味性，彼故论述为圆成实相也。圣者慈氏亦云：“无二事无事，空事物相也”。

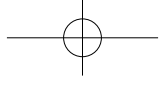
འོ་ན་གཉིས་ཀྱི་སྤོང་པ་ཐོག་མ་མེད་པ་ཡིན་པས་དེའི་ཆེན་ཐོག་མ་ཉིད་ནས་བྱང་ཆུབ་པར་འཁྱར་རོ་ཞེ་ན། མི་འཁྱར་ཏེ་ཉམས་སུ་སྤོང་པ་ཡོང་དུ་བྱིན་ཀྱང་ངེས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་བས་ན་གཞན་དབང་ལ་དེ་ཡོངས་སུ་ཐུབ་པའི་རང་བཞིན་དུ་ངེས་ནས་བྱང་ཆུབ་པར་འཁྱར་རོ། །ཀྱན་བརྟགས་^③་པའི་རང་བཞིན་དུ་ངེས་ན་འཁོར་བར་འཁྱར་རོ། །ཡོངས་སུ་ཐུབ་པའི་ངོ་བོ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་གཞན་དབང་གི་སྤོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ངོ་བོ་ཡིན་སོ། །གང་གིས་སྤོང་ན་གཉིས་གྱིས་སོ། །སྤོང་པ་ཉིད་ཕྱིར་དངོས་པོ་མིན། །དེ་དངོས་ཡིན་ཕྱིར་དངོས་མེད་མིན། །ལུས་དངོས་ཡིན་ཕྱིར་གཞན་མ་ཡིན། །མཚན་ཉིད་གྱིས་ནི་གཞན་མིན་མིན། །ཞེས་གསུངས་སོ། །

那么，二空是无始故，彼时则成无始来已成菩提耶？不成，虽已有领纳，无决定故也^④。彼故，决定依他起中彼圆成实自性后，将成菩提也。若决定遍计自性，则将轮回也。诸凡彼圆成实体性者，是依他起之空性之体性也。由何所空？由二也。如云：“是空性故非事物，彼是事物非无事，是真身故非是他，由性相者非非他”也。

གཤམ་ཏེ་དེ་དག་གཞན་མ་ཡིན་ན་འདྲ་བྱེད་རྣམས་མཐོང་བ་ན་སྤོང་པ་ཉིད་ཀྱང་ངེས་པར་འཁྱར་ལ། དེ་ལྟར་ན་ཐམས་ཅད་ཀྱང་བདེན་པ་མཐོང་བ་ལ་སོགས་པར་འཁྱར་རོ། །གཞན་ཡང་འདྲ་བྱེད་རྣམས་ཀྱན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་བཞིན་དུ་སྤོང་པ་ཡང་ཀྱན་ནས་ཉོན་མོངས་པར་འཁྱར་ལ། སྤོང་པ་རྟག་པ་བཞིན་དུ་ཀྱན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་ཡང་རྟག་པར་འཁྱར་བའམ། སྤོང་པ་བཅས་པ་^⑤་བཞིན་དུ་འདྲ་བྱེད་རྣམས་ཀྱང་བཅས་པར་འཁྱར་བས། དེའི་ཕྱིར་དེ་ནི་དེ་རྣམས་ལས་ཐ་མི་དང་པ་མ་ཡིན་སོ། །ཐ་དང་པ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ་བདེན་པ་མཐོང་བ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་འདྲ་བྱེད་རྣམས་ཀྱི་མཚན་མ་ཟེལ་གྱིས་ནོན་པར་མི་འཁྱར་ལ། གཞན་ཡང་སྤོང་པ་དེ་མི་སྤོང་བར་འཁྱར་རོ། །ཀྱན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་དང་རྣམ་པར་བྱང་བའི་མཚན་ཉིད་དག་ཀྱང་གཅིག་པ་དང་ཐ་དང་པར་འཁྱར་རོ། །དེ་བས་ན་འདི་ནི་དེ་དག་ལས་ཐ་དང་པ་མ་ཡིན་སོ། །དེ་སྐད་ཀྱང་དངོས་པོ་མ་ཡིན་དངོས་མེད་མིན། །ཐ་དང་གཅིག་གི་མཚན་ཉིད་མིན། །ཞེས་གསུངས་སོ། །

设若，彼等非是他，则见诸行时亦将决定空性，如是则应成一切亦现见谛实等也。又复，诸行如同遍烦恼，空亦成遍烦恼；如同空是常，遍烦恼亦成常；抑或如同空是无心，诸行亦成无心故。彼故，彼者非异于彼等也。亦非异，诸现见谛实者，亦不成压伏诸行之相。又复，将成不领纳彼空也。遍烦恼及清净相等，亦成一及异也。彼故，此者非不异于彼等也。如云：“非事非无事，非异一之相”也。

① བརྟགས་པ་ 应是 བརྟགས་པ་。
② 被空掉，被远离，被离开。
③ བརྟགས་པ་ 应是 བརྟགས་པ་。
④ 还没有证悟。
⑤ 此处应该是 བཅས་པ་。



ཡང་དེའི་མིང་གི་རྒྱུ་གངས་ནི། །དེ་བཞིན་ཉིད་དང་ཡང་དག་མཐའ། །མཚན་མ་མེད་དང་དོན་དམ་དང། །ཚོས་ཀྱི་དབྱིངས་དང་ཚོས་ཉིད་དོ། །ཞེས་གསུངས་སོ། །དེ་རྒྱུས་ཀྱི་རྒྱུ་གངས་ཀྱི་དོན་ནི། །འཕྱར་བ་མེད་པས་ན་དེ་བཞིན་ཉིད་དོ། །དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་མཐའ་ཡིན་པས་ན་ཡང་དག་པའི་མཐའོ། །འདི་ལ་དངོས་པོའི་མཚན་མ་མེད་པས་ན་མཚན་མ་མེད་པའོ། །འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཡེ་ཤེས་^①་དམ་པ་ཡིན་ལ་དོན་ནི་དེའི་ཡུལ་ཡིན་ཏེ་དེས་ན་དོན་དམ་པའོ། །འཕགས་པའི་ཚོས་རྒྱུས་ཀྱི་རྒྱ་ཡིན་པས་ཚོས་ཀྱི་དབྱིངས་སོ། །ཐམས་ཅད་ཀྱི་རང་བཞིན་ཡིན་པས་ཚོས་ཉིད་དོ། །

又彼之名异门者，如云：“真如清净边，无相及胜义，法界及法性”也。彼等异门之含义者：不变故，真如也；是真实性之边故，清净边也；此中无事物之相故，无相也；出世间之本知是胜，义者是彼之境，彼故胜义也；是诸圣者法之因故，法界也；是一切之自性故，法性也。

ཡང་དེ་ཐོན་ཀྱི་གནས་སྐབས་ལུ་ནི་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པར་འཕྱར་ཞིང། དེའི་བདག་ཉིད་མ་ཡིན་པའི་སྒོ་བྱར་གྱི་དྲི་མ་ཅན་ཡང་ཡིན་ནོ། །ཕྱིས་དེ་སྤངས་པས་རྒྱུ་པར་དག་པར་འཕྱར་ཞིང་དྲི་མ་མེད་པ་ཡིན་ཏེ་དེ་ཡང། དེ་ནི་དྲི་བཅས་དྲི་མ་མེད། །ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་རྒྱུ་པར་དག། །ཆུ་ལམས་གསེར་དང་ནམ་མཁའ་བཞིན། །དག་པ་བཞིན་བྱ་དག་པར་འདོད། །གལ་ཏེ་ཉོན་མོངས་དེ་མ་ལྟར། །ལུས་ཅན་ཐམས་ཅད་གྲོལ་བར་འཕྱར། །གལ་ཏེ་རྒྱུ་དག་མེད་མ་ལྟར། །འབད་པ་འབྲས་བུ་མེད་པར་འཕྱར། །ཉོན་མོངས་མ་ཡིན་མི་མོངས་མེན། །དེ་ནི་དག་དང་མ་དག་མེན། །ཞེས་ཀྱི་རང་བཞིན་འོད་གསལ་བ། །ཉོན་མོངས་དང་ནི་སྒོ་བྱར་ཕྱིར། །ཞེས་བྱེད་ཀུན་འདུག་པའོ། །དེ་ལྟར་ན་དེ་རྒྱུས་ལ་ཀུན་བརྟགས་^②་པའི་གཞུགས་དང། རྒྱུ་པར་བརྟགས་^③་པའི་གཞུགས་དང། ཚོས་ཉིད་ཀྱི་གཞུགས་དང། ཡང་བཏགས་པར་ཡོད་པ་དང་རྒྱུ་སྒྲུ་ཡོད་པ་དང། དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་དང་ཞེས་ཀྱི་གསུངས་སོ། །དེ་ལྟར་ན་རང་བཞིན་གསུངས་དང་ལྟན་པ་དེ་ནི་དབྱེ་མའི་ལམ་ཡིན་ནོ་ཞེས་གསུངས་པ་ནི། ཀུན་བརྟགས་^④་པའི་རང་བཞིན་གྱིས་ནི་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ཞིང། གཞན་གྱི་དབང་དང་ཡོངས་སྒྲུབ་པའི་རང་བཞིན་གྱིས་ནི་མེད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་བས་ན་མཐའ་གཉིས་དང་བྲལ་བའོ། །དེ་ཡང། ཡང་དག་མ་ཡིན་ཀུན་རྟོག་ཡོད། །དེ་ལ་གཉིས་པ་ཡོད་མ་ཡིན། །སྟོང་པ་ཉིད་ནི་དེ་ལ་ཡོད། །དེ་ལ་ཡང་ནི་དེ་ཡོད་དོ། །སྟོང་པ་མ་ཡིན་མི་སྟོང་མེན། །དེ་ལྟར་ན་ཐམས་ཅད་བཤད། །ཡོད་པས་མེད་པས་ཡོད་པས་ན། །དེ་ནི་དབྱེ་མའི་ལམ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་སོ། །

又彼于前时成遍烦恼，亦是而非彼之体性之具客尘染污也。后断彼故，成清净且是无染。彼复，广大宣说：“彼者具染无染污，周遍烦恼相清净，如水界金及虚空，清净如是许为净。设若不成彼烦恼，一切具身将解脱。设若不成无清净，勤励将成无果实。非烦恼非不烦恼，彼清净及非不净，心之自性光明者，烦恼以及客尘故”^⑤也。如是，于彼等亦宣说所谓“遍计色及相计色及法性色，及又假有及质有及胜义有”也。如是故，“彼具三自性者，是中观道也”者，非以遍计自性而有，且非以依他起及圆成实之自性

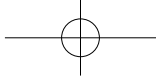
① ཡེ་ཤེས་ 直译为‘本知’者，ཡེ་ 是本来（གཤོད་མ་），ཤེས་ 是 知（了知），此为声释（字面解释）。其含义，一般指向‘道’（ལམ），别别可指向‘俱生原始本知’（གཉེན་མ་ལྟན་ཅིག་སྤྱེས་པའི་ཡེ་ཤེས་），或有情本有的空明之了（སྟོང་གསལ་གྱི་རིག་པ་）。

② བརྟགས་པ་ 应是 བཏགས་པ་。

③ བརྟགས་པ་ 应是 བཏགས་པ་。

④ བརྟགས་པ་ 应是 བཏགས་པ་。

⑤ 《瑜伽师地论》卷 73：“问：除遣五种所知境界，当言何相？答：无上转依无为涅槃以为其相。云何为涅槃？谓法界清净烦恼众苦永寂静义，非灭无义。问：若唯烦恼众苦永寂名为涅槃，何因缘故非灭无义？答：如外水界唯离浑浊得澄清性，非离浊时无澄清性；又如真金唯离刚强得调柔性，非离彼时无调柔性；又如虚空唯云雾等翳障寂静得清净性，非彼无时其清净性亦无所有。此中道理当知亦尔。”（CBETA, T30, no. 1579, p. 701, b24-c3）



而无，彼故离二边也。彼复，宣说所谓“有非清净遍分别，彼中二者非存在，空性者于彼中有，彼中亦复有彼也。非是空者非不空，如是而宣说一切，有故无故存在故，彼者是中观道也”^①也。

ཐུན་པོ་ལ་སྐྱེས་པའི་རྒྱལ་པར་རྟོག་པའི་ལུས་ནི་ཡོད་པའོ། ཐུན་པོ་ལ་སྐྱེས་པའི་མཚན་ཉིད་ནི་མེད་པ་སྟེ། ཇི་སྐད་ན་འཆད་པར་འབྱུར་བའི་གནོད་པ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་རོ། དེ་བས་ན་ཐུན་པོ་ལ་སྐྱེས་པའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་བསྐྱད་པའི་དབང་གིས་འབྲལ་བའོ། དེ་ལྟར་བྱུར་བས་དེ་ཚུང་བ་ཡང་འབྲལ་བ་དང་གཞན་ཚུང་བ་ལྟ་བུར་ཚུང་བའོ། ཡང་རིག་པ་གསལ་བའི་ངོ་བོ་ལ་གནོད་པར་བྱེད་པ་ནི་མེད་དེ། དེ་ལས་ལྷག་པའི་ཚད་མ་གཞན་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། དེ་ནི་རང་རིག་པའི་མངོན་སུམ་ཡིན་པ་དང་། ཡང་དག་ཏུ་ཚུང་བའོ། དེ་བས་ན་འདི་ནི་ཚད་མས་ཐུབ་པ་སྟེ། ཚད་མ་ནི་ཚད་མ་བསྐྱེད་ཀྱང་མི་གནོད་དེ། ཚད་མ་མ་ཡིན་པ་ལ་རོལ་གྱི་འདོད་པ་ཙམ་གྱིས་སྒྲིམ་གྱང་ཅི་དགོས། དེ་ལྟར་ན་ཚད་མ་གཉིས་ཀྱིས་སྒྲིབ་པ་དང་ལྷན་འབྲེན་པ་ཡིན་ནོ། གཉིས་ལྟར་སྒྲིབ་པའི་ཕྱིར་གཉིས་ཀྱི་མཚན་མ་ཞེས་གྱང་བྱ་སྟེ། དེ་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཡེ་ཤེས་ལ་འགག་པར་འབྱུར་བ་དང་། དེ་ནི་མ་འབྲལ་བ་དང་དག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཡིན་པས་ཕྱིན་ཅི་མ་ལྟག་པར་ཡོངས་སུ་ཐུབ་པའོ། དེའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་མི་འབྱུར་བ་ཡོངས་སུ་ཐུབ་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་དོ།

蓝色等相分别之身者，有也；蓝色等之相者，无；有如将宣说之损害故也。彼故，由蓝色等习气染着增上之力而错乱也。成如是故，领纳彼亦错乱及如同他领纳而领纳也。又于了明晰之体性能损者无，无超胜于彼之他量故也。彼者是自证之现行及正领纳也。彼故，此者由量成立。量者由百量亦不损害。唯由非量对方之所欲，更何待言？如是，是由二量成立及遮破也。显现如二故，亦谓二之相，彼于出世间本知遮灭及彼者是不错乱及清净之本知故，不颠倒而圆满成立也。彼之真如者，不变圆成实之体性性也。

ཐུ་སྒྲུབ་གྱི་ཞལ་ནས་གྱུར། དངོས་རྒྱུས་སྟེ་བ་ཡོད་མེན་ཞིང་། འགག་པའང་གང་ན་ཡོད་མེན་པ། ཤེས་པ་འདི་ཉིད་ཁོ་ན་ནི། སྟེ་ཞིང་འགག་པར་འབྱུར་བ་ཡིན་པའོ། འབྲུང་བ་ཆེ་ལ་སྐྱེས་བཤད་པ། རྒྱལ་པར་ཤེས་སུ་ཡང་དག་འདྲ། ཡེ་ཤེས་ལ་ནི་དེ་བྲལ་ན། ལྟག་པར་རྒྱལ་བརྟགས་ཅེས་མ་ཡིན། ཞེས་བྱ་བ་འདིས་ཐམས་ཅད་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ། དེ་ལྟ་བས་ན་རྒྱལ་འབྱོར་སྟོན་པ་དང་། དབྱ་མ་ཐུབ་པའི་མཐའ་མཚུངས་པ་ཡིན་ནོ། དེ་ལྟ་བས་ན་དོན་འདི་ནི་ཤིན་ཏུ་བསྟོན་པར་དགའ་བ་ཉིད་ཡིན་ནོ།

龙树亦云：“诸事非有生，于何非有灭，唯知此性者，生且是将灭。宣说大种等，正摄持于识，本知若离彼，为何非邪计？”^③以此宣说一切也。如是故，瑜伽行者及中观宗义是相同也。如是故，此义是极难遮反也。

ཕྱིན་ཅི་མ་ལྟག་པའི་ཡོངས་སུ་ཐུབ་པ་དེ་ཡང་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཏེ། དེ་ཡང་སྒྲུང་བ་མེད་པའི་ས་དང་། ལྷག་པའི་བསམ་པ་རྒྱལ་པར་དག་པའི་ས་དང་། རྩད་པར་གྱི་ས་དང་། རྩི་རྩུ་བའི་ཉིང་དེ་འཛིན་གྱི་བྱས་དེར། ཆོས་ཐམས་ཅད་ནམ་མཁའི་དགྲིལ་དང་མཚུངས་པར་མཐོང་ངོ། འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཡེ་ཤེས་པས་ནི། ཆོས་ཐམས་ཅད་སྒྲིམ་པའི་དཔེ་བརྒྱུད་དང་འདྲ་བར་མཐོང་ངོ་ཞེས་གསུངས་སོ། དེ་ལ་དག་པ་འཇིག་རྟེན་པའི་ཡེ་ཤེས་ཞེས་བྱ་སྟེ། ཡེ་ཤེས་དཔེ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཡོངས་སུ་གཙོད་པ་ཉིད་ཀྱིས་དག་པ་ཡིན་ལ། འབྲལ་བ་ཉིད་ཀྱིས་འཇིག་རྟེན་པ་ཡིན་ནོ། དེ་བཞིན་དུ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ས་ལ་དགོས་པའི་དབང་གིས་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཅུང་འབྲལ་བ་ཡིན་ཏེ། དག་པ་

① 《辩中边论》偈颂。

② 第一偈颂应是楞伽经经文。莲花律论师于中观庄严释难论中亦说此偈颂出自楞伽经。

③ 后一偈颂出自《六十正理论》。

འཇིག་རྟེན་པའི་བདག་ཉིད་^①ཡིན་པའི་ཕྱིར་ནི། ལས་དེ་རྣམས་སྤྱི་ཤེས་པ་རྣམས་གནས་ལྗེས་ཅིང་མེ་འདྲ་བར་སྒྲིན་པའོ། ཉེ་ལྟར་ཤེས་པ་ནི་གཉིས་ཏེ། འཇིག་རྟེན་པའི་ཤེས་པ་དང།
འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཤེས་པ་འོ། འཇིག་རྟེན་པའི་ཤེས་པ་ཡང། མ་དག་པ་འཇིག་རྟེན་པའི་ཤེས་པ་དང། དག་པ་འཇིག་རྟེན་པའི་ཤེས་པ་འོ། །

彼不颠倒圆成实，亦是出世间本知。彼复，于彼“无显现地”及“清净增上意乐地”及“超胜地”及“金刚喻定之时”，现见一切法与虚空坛城相等也。宣说谓“由出世间本知现见一切法和八种幻喻相似也”。于彼说为清净世间本知，由彼本知以全然决断真实性而是清净，以错乱而是世间。如是，于佛地以所为^②增上是于圆满菩提些许错乱，因是清净世间我性故也。于彼诸地，诸知转位且不同成熟。如是知者二，世间知及出世间知也。世间知亦有“不清净世间知”及“清净世间知”也。

ལུགས་འདི་ནི་རྣམ་པ་མེད་པ་ཡིན་ཏེ་དེ་ཡང། འཇིག་རྟེན་པ་ཡི་ཡེ་ཤེས་ལ། རྣམ་པ་དག་ནི་ནུབ་ལྗེས་ནས། ཉེ་ཉིད་གཉིས་མེད་སྤྱི་ཤེས་པ་མེད། ཁྱུ་བ་བདག་སྤྲུང་བ་མེད་པ་
སྟེ། འཇིག་རྟེན་ཤེས་པ་རྣམ་པ་ཅས་ཀྱང། རྣམ་པ་དག་ནི་བརྟན་པ་དང། ཁབ་དེན་མེན་རྣམ་པར་གཙོད་པས་ན། ཉེ་ནི་རྣམ་པ་མེད་པར་བརྟོད། གཞན་དག་སངས་རྒྱལ་པ་རྣམས་འདི་
སྐད་བྱ་སྟེ། གང་ཞིག་རྣམ་པ་མེད་པའི་ཤེས་པས་སྟོན་པོ་ལ་སོགས་པའི་དོན་རིག་པར་འདོད་པ་ནི་བྱ་བྱག་ཏུ་སྟོན་པའོ། གང་ཞིག་དོན་གྱིས་ལན་བཏགས་པའི་གཞུགས་བརྟན་གྱི་
རྣམ་པ་ཉམས་སྤྱོད་པ་དོན་རིག་པར་འདོད་པ་ཉིད་ནི་མདོ་སྟེ་པའོ། གཞན་དབུ་མ་ལྟར་སྤྲུང་བའི་ཕྱོགས་གསུམ་དང། རྣལ་འབྱོར་སྟོད་པའི་ཕྱོགས་བཞི། ཚད་མ་དང་ལུང་དང་
བསྟན་བཅས་ལ་མཁས་པ་རྣམས་ཀྱིས་སྟན་དབྱང་བར་བྱ་སྟེ།

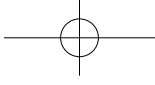
此派者是无相。彼复，“于世间本知，清净泯灭后，彼无二无戏，遍主生无显；世间知具相，相等者虚妄，断除非谛故，说彼为无相。”其余诸佛教者，宣说如云：承许凡由无相之知了蓝色等义者，说别相者^③也。承许凡领纳“由义^④而作饶益之影像之相”而了义者，经部者也。余现见相似中观方三及瑜伽行方四，由善巧于量及教文及论等者，作遮破。

དེ་ལ་སྟོན་པོ་ལ་སོགས་པ་འདི་དག་ཇི་ལྟར་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཡིན་ཞེ་ན། བཅོམ་ལུང་འདས་གྱིས་ཀྱང། ཇི་ལྟར་བྱིས་པས་རྣམ་པ་རྟགས་པའི། བྱི་ཚོ་དོན་ནི་ཡོད་མ་ཡིན།
ཁག་ཆགས་གྱིས་ནི་དཀྱགས་པའི་སེམས། ཉོན་དང་སྤང་བར་ལྷུར་པ་ཡིན། ཞེས་གསུངས་སོ། འོ་ན་འདི་ལ་རིགས་པ་ཅེ་ཡོད་ཅེ་ན། གང་ཡང་རྫི་ལམ་གྱི་ཤེས་པ་ཉིད་དོན་དེ་དང་
དེར་སྤང་ཡང་སང་པ་ཉིད་ན་མ་ཡིན་པ་བཞིན་ནོ། དེ་བཅོམ་གྱིས་དོན་གྲུབ་པ་མེད་དོ་ཞེ་ན།

彼中，如何知此等蓝色耶？婆伽梵亦云：“顽童如何计，非有外境义，由习气扰心，成义及显现”也。那么，此中有何理耶？诸凡如同梦之知，虽现为彼彼义，于醒觉时则非也。若问：无唯以喻成立义也耶？

འདི་ལ་བརྟོད་པར་བྱ་སྟེ། ཚས་རྣམས་རང་ཉིད་གསལ་བཞིན་པར་བདག་ཉིད་གྱིས་གསལ་བའི་ངོ་བོ་ཉམས་སྤྱོད་བས་ཐུབ་པ་ཡིན་ལ། གསལ་བ་དེ་ཡང་རབ་ཏུ་སྤང་བ་

① བདག་ཉིད་ 即是“我性”，义即 ངས་ (体性)。
② 或“意趣”。
③ 说别相部 (藏文 ཐེན་གསལ་ 中文直译)，即是一切有部。
④ “由义” (དོན་གྱིས་) 之含义者，实际上之含义也。



དང་སོ་སོར་སྒྲུབ་བ་དང། གསལ་བཞིན་པ་ཞེས་བྱའོ། །དེ་ཡང་བཅས་པོ་མ་ཡིན་ཏེ། རྟོག་རྒྱུ་པ་མ་ཡིན་ཞིང་ཤིན་རྒྱ་ཡོངས་སུ་གསལ་བའི་རང་བཞིན་ནོ། །དེ་ལྟར་པ་མ་ཡིན་ན་
ནི་གང་ཡང་སྒྲུབ་བར་མི་འགྱུར་བས་ཐམས་ཅད་མ་ལྟར་པར་ཐལ་བར་འགྱུར་རོ། །ཐལ་ན་ནི་དེ་ཉིད་ཤེས་པ་ཡིན་པས་ཚས་ཐམས་ཅད་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་རང་བཞིན་དུ་ཐལ་པར་
འགྱུར་རོ། །འདིར་ཆོགས་སུ་བཅད་པ་ནི། གསལ་བ་མིན་པ་གསལ་མི་འགྱུར། །གཞན་གྱིས་ཀྱང་ནི་གསལ་མི་རྣམས། རྟོན་པོ་ལ་སོགས་གསལ་བ་སྟེ། དེ་ཕྱིར་གཉིས་མེད་ཤེས་པ་ཡིན། །

于此作论述：由领纳“诸法自正明晰中，以我性而明晰之体性”而成立。彼明晰亦谓“极显现及各别显现及正明晰”。彼复非物质^①，非隐蔽，且极全然明晰之自性也。若彼不成立，则不成显见任何故，应成为一切不成立也。若成立者，彼是知故，一切法将成为识之自性也。此中，偈颂者：“非明晰不成明晰，由他者亦不能明，蓝色等者是明晰，彼故无二是知者。”

མདོ་སྤེལ་པ་ལྟར་ན་ཡང། ཤེས་པ་དེས་འབྲེལ་པ་གང་གིས་དོན་དེ་ཚུང་བར་འགྱུར། །དེ་ལས་བྱུང་བའི་འབྲེལ་བས་སོ་ཞེ་ན། མིག་ཀྱང་མིག་གི་རྣམ་པར་ཤེས་པས་ཚུང་བར་
འགྱུར་རོ། །ཡང་རྩི་ལམ་དེ་མེད་ཀྱང་དེར་སྒྲུབ་བ་འབྱུང་བའི་ཕྱིར་རོ། །

亦以经部而言，彼知由何相属而成领纳彼义？

〔经部〕“由从彼而生之相属”也。

〔论主〕眼亦应成由眼识所领纳也。又梦虽无彼，能生显现为彼故也。

འོན་ཏེ་འདྲ་བའི་དབང་གིས་སོ་ཞེ་ན། །དེ་ཡང་ཀྱན་གྱིས་མཚུངས་ན་ནི། ཤེས་པ་ཡང་བཅས་པོ་ཉིད་དུ་འགྱུར་རོ། །འགའ་ཞིག་གིས་མཚུངས་ན་ནི་ཀྱན་གྱིས་ཐམས་ཅད་
རིག་པར་འགྱུར་རོ། །

然若说“由相似增上”也^②，彼复若由一切相等者，知亦成物质也。若由些许相等者^③，则成一切了一切也。

གཞན་ཡང་སྒྲུམ་བུ་དང་རེ་ལྟེ་ལ་སོགས་པར་སྒྲུབ་བ་འདི་དག་གཅིག་གམ་དུ་མ་ཞིག། གལ་ཏེ་གཅིག་ན་ཐོག་མ་དང་ཐ་མ་དང་དབྱུག་གྱི་ཆ་ཐ་དང་པར་སྒྲུབ་བར་མི་
འགྱུར་ན། ཐ་དང་པ་དང་ཐ་དང་པ་མ་ཡིན་པ་འགལ་བའི་ཕྱིར་རོ། །ཅི་སྟེ་དེ་ལྟར་ན་ནི་ཐ་ཤས་རྣམས་ཀྱང་སོ་སོར་གཅིག་རྒྱ་མི་ཅུང་བས་ཆ་ཤས་མེད་པའི་རྩལ་ཕྱ་རབ་འབའ་ཞིག་
གནས་འགྲངས་ན་མ་ཡིན་ཏེ། རྟོག་རྒྱུ་སྟག་པོར་སྒྲུབ་བའི་ཕྱིར་དང། རྩལ་ཕྱ་རབ་གཅིག་རྒྱ་མཚོང་བ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

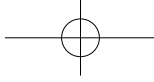
又复，此等显现为氍毹及壁画等是一或多？设若是一，则不成显现最初及最后及中间分为异，异及非异违背故也。设若，若如是，诸支分亦别别不堪为一故，若算“唯无支分之极微尘安住”，则非，因恒时显现为稠密，及无显现极微尘为一故也。

རྩལ་ཕྱ་རབ་མང་པོས་སྒྲུབ་བས་ཡིན་ན་ནི་ཐེར་ན། དེ་ཡང་གལ་ཏེ་ཆ་ཤས་གྱིས་སྒྲུབ་ན་ནི་ཆ་ཤས་མེད་པའི་རྩལ་ཕྱ་རབ་རྒྱ་མི་འགྱུར་ལ་ཆ་ཤས་མེད་པས་སྒྲུབ་ན་ནི་རྩལ་ཕྱ་
མོ་རྣམས་གཅིག་ལ་གཅིག་ཞུགས་པས་རི་ལ་སོགས་པ་ཡང་རྩལ་ཕྱ་རབ་ཀྱི་ཚད་ཅས་དུ་ཐལ་བར་འགྱུར་རོ། །དེ་བས་ན་སྒྲུམ་བུ་ལ་སོགས་པ་འདི་དག་གཅིག་དང་དུ་མ་དང་བྲལ་

① 物质：微尘聚合之物。

② 推测经部的观点。

③ 推测经部的观点。



པའི་ཕྱིར་ཤོ་ཁྲི་ཡང་དྲག་གིས་ཅིག་ཅན་རྒྱར་བ་ན། ལྟ་རབ་རྒྱལ་ཆ་དྲག་ཏུ་འགྱུར། ཁྲིག་པོ་དག་ནི་གོ་གཅིག་ན། ཁོང་པ་རྒྱལ་ལྷན་ཅན་ཏུ་འགྱུར། ཁྲིས་གཞུངས་སོ། ཁྲི་ལྟར་ཕྱོན་
པོ་ལ་སོགས་པ་ཕྱི་ཙམ་གྱི་ལས་ཁལ་བ་འགྱུར་པའི་ཕྱོན་བརྒྱུད་པ་འདི་དག་ནི། རྒྱལ་པར་ཤེས་པའི་བདག་ཉིད་གྱི་ཕྱོན་པོ་ལ་སོགས་པ་ལ་ཡང་མཚུངས་ཏེ། ཁལ་པར་འགྱུར་བ་ལ་གྱེ་
བྲག་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། ཁོན་དང་རྒྱལ་པར་ཤེས་པའི་གྱེ་བྲག་ཅན་གྱིས་ནི་ཅིར་ཡང་མེ་འགྱུར་རོ།

若说“是由众多极微尘结合故”，彼复若由支分而结合者，则不成无支分之极微尘；若由无支分而结合者，诸微尘一者入于一者故，山等亦应成为唯极微尘之量也。彼故，此诸氎氎等离一及多故也。彼复，云：“若由六同时结合，极微尘分应成六，六者等若是一位，团块应成唯微尘”^①也。如何论述，此等应成蓝色等外境业之过患者，亦于识之我性之蓝色等相同，于“应成”^②无差别故也。由唯义及识之差别者，些许亦不成也。

[illegible]

① 《唯识二十论》卷1：“极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微”（CBETA, T31, no. 1590, p. 75, c27-28）《显扬圣教论》卷5“摄净义品2”：“建立者，谓于色蕴有四种建立：一、相建立；二、生建立；三、损减建立；四、差别建立。”（CBETA, T31, no. 1602, p. 503, b2-3）《显扬圣教论》卷5“摄净义品2”：“损减建立者，谓建立极微。复由五种极微建立应知：一、由分析故；二、由差别故；三、由独一故；四、由助伴故；五、由无分性故。由分析故者，谓由慧分析诸粗色法，渐渐转减至最细边建立极微，非由体故。由如是因故说极微无起无灭。又亦非谓集诸极微以成粗色。由差别故者，略有十五种极微，谓眼等根极微有五种，色等境极微有五种，地等界极微有四种，法处所摄实有色极微有一种。由独一故者，谓建立实极微自相。由助伴故者，谓建立聚极微由于地等一极微处。有余色法同处不相离故。建立聚极微。由无分性故者，非一极微复有余细分，由非聚故，若聚极微可有众分。若一极微所住之处，此处不可分析更立余分，是故极微无有细分。”（CBETA, T31, no. 1602, p. 503, c4-18）《瑜伽师地论》卷54：“问：诸极微色由几种相建立应知？答：略说由五种相，若广建立如本地分。何等为五？一由分别故，二由差别故，三由独立故，四由助伴故，五由无[6]分故。分别建立者，谓由分别觉慧分析诸色。至极边际建立极微，非由体有，是故极微无生无灭，亦非色聚集极微成。差别建立者，略说极微有十五种。谓眼等根有五极微。色等境界亦五极微。地等极微复有四种。法处所摄实物有色极微有一。独立建立者，谓事极微建立自相故；助伴建立者，谓聚极微。所以者何？于一地等极微处，所有余极微同聚一处不相舍离，是故依此立聚极微。”（CBETA, T30, no. 1579, p. 597, c15-27）[6]分【大】，分别【宋】【元】【明】【宫】。《瑜伽师地论》卷54：“又有诸色，或是处互相妨碍。或是处不相妨碍。如中有色等，而彼诸色非无对性，此中道理当知亦尔。无分建立极微者，谓非彼极微更有余分。非聚性故，诸聚极微可有细分，若极微处即唯此处，更无细分可以分析。”（CBETA, T30, no. 1579, p. 598, a7-12）《瑜伽师地论》卷54：“问：如是所说五相极微复有五眼？所谓肉眼、天眼、圣慧眼、法眼、佛眼，当言几眼用几极微为所行境。答：当言除肉眼天眼所余眼用一切极微为所行境。何以故？以彼天眼唯取聚色中表上下前后两边若明若闇，必不能取极微处所，由极微体以慧分[1]析而建立故。”（CBETA, T30, no. 1579, p. 598, a13-19）[1]析*，折【宋】*。

② 应该成为。



设若说“义之^①极微尘者，是由六方围绕，识之微尘^②者，第四方也。”同具支分故，由彼亦些许不成，除一及多，亦无其余第三类事物故，蓝色等者，于外之事及内之事不成立，故虚妄性也。此复，虽是唯明晰之我性，虽由习气扰乱增上已成无，明晰为何之我性，彼等我性如其次第，非由他安立及安立故，是清静及非清静；明晰者，非由他安立故，不堪为虚妄也。彼之能立者无，无差别故，及应成为无穷故也。彼故，此明晰者，于自之我性不错乱故，是现行量也。他者，如同虚空中显现发聚^③般是错乱也。

འདི་ལྟར་སྒྲིན་པོ་ལ་སྟགས་པ་གསལ་བ་གཅིག་གི་བདག་ཉིད་ཡིན་ནོ་ཟེར་ན། སྒྲིན་པོ་དང་མེར་པོ་ལ་སྟགས་པ་མཚན་ཉིད་པན་ཚུན་སྤངས་ཏེ་སྤང་བས་གཅིག་མ་ཡིན་ལ།
དེའི་བདག་ཉིད་གྱིས་གསལ་བ་གཅིག་དང་འགལ་བའི་ཕྱིར་དུ་མ་ཉིད་ཀྱང་མ་ཡིན་ནོ།

而若说“如是蓝色等是一明晰之我性也”，蓝色及黄色等性相，显见互断^④故，非一；由彼之我性与一明晰违背故，亦非多性也。

ཅི་སྟེ་སྒྲིན་པོ་ལ་སྟགས་པ་འདི་ནི་ཇི་ལྟར་ཉམས་སྒྲུབ་ཐོང་བ་དེ་ལྟར་གཅིག་ཡིན་ཏེ། ལྷན་ཅིག་ཉམས་སྒྲུབ་ཐོང་བའི་ཕྱིར་རོ་ཞེ་ན། མ་ཡིན་ཏེ་ཐ་དང་པ་ཉིད་ཐ་དང་པ་མ་ཡིན་
ནོ་ཞེས་སྒྲུས་པར་འབྱུར་རོ། ཅི་སྟེ་དེའི་བདག་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར། རྟེན་དང་འདྲ་བར་གསལ་བ་ཡང་ཐ་དང་དོ་ཞེ་ན། དེ་དག་བདག་ཉིད་སོ་སོར་སྒྲུབ་བའི་ཕྱིར། ལྷན་ཅིག་ཏུ་སྒྲུབ་
མེད་པས་གཅིག་གི་^⑤ཐམས་ཅད་སྒྲུབ་བ་མེད་པར་ཐལ་བར་འབྱུར་རོ། རྟེན་པས་ན་སྒྲིན་པོ་ལ་སྟགས་པས་ནི་གཅིག་དང་དུ་མ་ཡིན་པས་ན་ན་མ་མཁའི་སྒྲུབ་ཆོག་པ་བཞིན་ནོ།

设若，“此蓝色等者，如何领纳而如是为为一？‘俱时领纳故也’”，则非，将成^⑥宣说谓“异性非异也”也。设若，“是彼之我性故，与彼相似而明晰亦异也”，彼等我性别别领纳故，无同时领纳故，应成为无由一者领纳一切也。彼故，蓝色等者，是一及多故，如同虚空之发聚也。

དོན་དེ་ཡང་ཇི་ལྟར་མེ་ལོང་ལ་ནི་གཟུགས། གཅིག་དང་གཞན་པ་རྣམས་སྤངས་པ། ལྟར་ཡང་དེ་ནི་ཡོད་མ་ཡིན། རྟེན་བཞིན་དངོས་རྣམས་ངོ་བོ་ཉིད། ཅེས་གསུངས་སོ། རྣམ་
པར་སྤངས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་གཅིག་དང་དུ་མ་གཉི་གའི་ངོ་བོར་མེད་པའོ། འདི་ལྟར་སྒྲིན་པོ་ལ་སྟགས་པ་གསལ་བ་ལས་ཐ་དང་དམ། འོན་ཏེ་ཐ་དང་པ་མ་ཡིན་པ་ཞིག་ཡིན། ཅི་སྟེ་ཐ་
དང་པ་ཡིན་ན་ནི་དེ་མི་སྤང་བར་འབྱུར་རོ། གལ་ཏེ་ཐ་དང་པ་མ་ཡིན་ན་ནི་དེ་རྣམས་གསལ་བའི་བདག་ཉིད་ཡིན་པས་གཅིག་ཏུ་འབྱུར་བའོ། དེ་ཡང་དེ་རྣམས་དང་ཐ་མི་དང་
པས་དུ་མ་གཅིག་ཏུ་མི་བརྟུབ་པ་ཡང་སྤང་བའདད་ཟིན་ནོ། ཇི་ལྟར་མེ་ལོང་གཟུགས་ཞེས་བྱ་བ་ལ་སྟགས་པ་ནི་ཕྱོགས་འདིར་ནི་གཅིག་དང་གཞན་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་ཐ་དང་པ་དང་ཐ་
དང་པ་མ་ཡིན་པའོ།

又彼含义，云：“如何镜中色，断一及他相，虽现彼非有，如是诸事性”也。所

① “义之”，即是“实际涵义或情况上”的意思。
② “识之微尘”，义指以微尘喻识之微细。
③ 发是头发。
④ 蓝与黄排开彼此，亦称“互排”。
⑤ 此处 གཅིག་གི 衔接前后文应是动词理解，故应是 གསལ་。
⑥ 再这样讲下去，就会变成这样的意思。



谓相断者，无于一及多二性也^①。如是，蓝色等离明晰是异，或然非异？设若是异者，应成不显现彼也；设若非异者，彼等是明晰之我性故，应成为一，抑或彼复与彼等非异故，那么“多于一不堪能^②”，亦于前已宣说也。所谓“如何镜中色”等者，于此方中，所谓“一及他者”异及非异也。

རྒྱལ་འབྱོར་སྒྲིབ་པ་པ་དང་། དབྱེ་མ་པ་ཤེས་པ་རྒྱུ་པ་དང་བཅས་པར་སྒྲིབ་པ་ཁ་ཅིག་ན་རེ། སྒྲིབ་པོ་གསལ་བ་དག་བརྒྱན་པ་དང་བརྒྱན་པ་མ་ཡིན་པར་འབྱུར་ན་ཚོས་
འགལ་བ་ཉིད་གྱིས་ན་དེའི་བདག་ཉིད་དུ་འཐད་པར་མི་འབྱུར་ལ། དེའི་བདག་ཉིད་མ་ཡིན་ན། སྒྲིབ་པོ་ལ་སྒྲིབ་པ་གསལ་བར་མི་འབྱུར་ན། སྒྲིབ་པོ་ལ་སྒྲིབ་པ་ནི་གསལ་བ་ཡིན་
ན་ཞེ་ན། སྒྲིབ་པ་བྱུགས་པ་འཕམ་དངོས་པོར་འབྱུར་བའི་གསལ་བ་ལས་གཞན་མ་ཡིན་པའི་བྱིར་སྒྲིབ་པོ་ལ་སྒྲིབ་པ་ནི་སྒྲིབ་པ་བྱུགས་པ་འཕམ། དངོས་པོར་འབྱུར་བ་ཡིན་ན་ཟེར་གྲེ། དེ་
དག་གི་ལྟར་ན་གསལ་བ་ཐམས་ཅད་བྱིན་ཅི་མ་ལོག་པའི་རང་གི་ངོ་བོ་སྒྲིབ་པའི་བྱིར་འབྱུར་པ་གཏན་མེད་པར་འབྱུར་རོ། །དེས་ན་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་གཏན་དུ་གྲོལ་ཞིང་ཡང་
དག་པར་སྒྲིབ་པའི་སངས་རྒྱས་ཉིད་དུ་འབྱུར་རོ། །

设若，某类瑜伽行者及中观者说“知”具相者云：“若蓝色明晰等，成为虚妄及非虚妄，由法违背故，于彼之我性不成应理，若非彼之我性，则不成明晰蓝色等，但蓝色等是明晰也”，则说“离不增益或是事之明晰，非他故，蓝色等者是不增益，或是事也”，若如彼等，一切明晰，领纳不颠倒之自之体性故，则成全无错乱也。由彼故，则一切有情唯应成全然解脱，且成为清净圆满佛也。

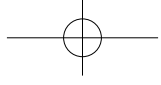
ཇི་སྒྲེ་སྒྲོའི་རྒྱལ་པ་ནི་སྒྲིབ་པོ་ལ་སྒྲིབ་པའི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ལ་མི་རིགས་པས་བརྒྱན་པ་མ་ཡིན་ལ། བྱི་རོལ་གྱི་སྒྲིབ་པོ་ལ་སྒྲིབ་པ་ནི་བརྒྱན་པ་ཡིན་ཏེ། རང་གི་སྒྲིབ་པ་
དོན་མ་ཡིན་པ་ལ་དོན་དུ་འཐད་པར་ཞེན་པས་གཞག་པའི་བྱིར་རོ་ཞེ་ན། འོ་ན་ནི་རང་གི་སྒྲིབ་པ་ལ་མཚན་པར་ཞེན་པ་ཡིན་པས་དེ་རྒྱུ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་ཤེས་པ་ཉིད་དུ་ཞེན་པར་
འབྱུར་གྱི་དོན་དུ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ་དོན་མ་ཡིན་པའི་བྱིར་རོ། །

设若：觉之相者，于蓝色等之自之相不应理，故非虚妄；外境之蓝色等者，是虚妄，因于自显现非义，而由现行耽着安立为义故也。〔论主〕那么，是现行耽着于自显现故，则应成彼一切相中耽着为“知”^③性，而非于义^④，非义故也。

དེ་ཉིད་གྱི་བྱིར་འབྱུར་པ་ཡིན་ན་ཞེ་ན། འབྱུར་པ་དེ་ཉིད་དབྱེད་པར་བྱ་སྟེ། ཅི་སྒྲེ་དོན་ལ་ཞེ་ན་ནི་དེའི་དོན་རྒྱུ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་ཡོད་པར་འབྱུར་བས་དོན་མེད་བཞིན་
དུ་ཞེན་པར་མི་འབྱུར་རོ། །དེ་བས་ན་དོན་ལ་ཡང་ཞེན་པ་མ་ཡིན་ལ། ཤེས་པ་ཡང་མ་ཡིན་ནོ། །དེ་བས་ན་སྒྲོའི་བསྐྱད་པ་ཇི་སྒྲེར་གྲགས་པ་བཞིན་དུ་རྒྱུ་པར་གཞག་པ་ཡིན་གྱི་ཡང་
དག་པ་ཇི་སྒྲེ་བ་བཞིན་དུ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །

若说：“彼故是错乱也”。应观择彼错乱：设若是于义，则彼义于一切相中应成存在，故不成“无义而耽着”也。彼故，亦非耽着于义，亦非知也。彼故，如同觉之染着，如

① 既是一，又是多，这样的体性是没有的。
② 多不能是一的意思。
③ “知”者，指心识。
④ 而非耽着于义的意思。



何极成^①般而安立，非正如实也。

གང་ཡང་གསལ་བ་ལས་ཐ་མི་དང་ཕྱིར་རྣམ་པ་བརྒྱན་པ་ཡང་དངོས་པོར་འབྱར་རོ་ཞེས་པའི་གཏན་ཆེགས་^②འདི་གལ་ཏེ་དངོས་པོའི་རང་བཞིན་ན་ཐ་མི་དང་དོ་ཞེ་ན་གཏན་ཆེགས་མ་ཐུབ་པར་འབྱར་རོ། །འོན་ཏེ་ཐ་མི་དང་པ་ཙམ་གཏན་ཆེགས་ཡིན་ན་ནི་མ་དེས་པར་འབྱར་ཏེ། གཟུང་བ་དང་འཛིན་པ་ཉིད་ལ་སོགས་པ་ལ་དེ་མེད་པར་གཏན་ཆེགས་ཡོད་པས་སོ། །

此所谓“任何不异于明晰，故行相虚妄亦应成事物也”之坚定句，设若说“事物之自性中不异”，则应成“坚定句不成”也。但是，若是“仅不异”是坚定句者，则应成不决定，于所取及能执等无彼而有坚定句故也。

རྣམ་འབྱོར་སྟོན་པ་པ་དང་། དབྱ་མ་པ་རྣམ་པ་མེད་པར་སྒྲ་བ་རྣམས་རྣམ་པར་རྟོག་པའི་ལུས་རྒྱས་སུ་མེད་པར་སྒྲ་སྟེ། དེ་དག་གི་ལྟར་ན་ཡང་མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མ་ནི་སྒྲ་བ་ཅིག་མ་དང་པོའི་རྟོག་པ་དང་བྱལ་བ་ཡིན་ལ། རྒྱུ་སུ་དཔག་པ་ནི་མེད་པའི་ཕྱིར་རྣམ་པ་འདི་ནི་ཐམས་ཅད་ན་དཔག་པར་ནུས་པ་མ་ཡིན་ནོ། །

诸瑜伽行者及中观说无相者，宣说：“相分别身质无^③”；又以彼等而言，现行量者，是远离第一刹那之分别；比度者无故^④，此相者，于一切中不能遮挡也。

གང་ཡང་དབྱ་མ་པ་ལ་ཅིག་ན་རེ་འཛིན་རྟེན་ལས་གྲགས་པ་ནི་ལུན་རྒྱུ་ཡིན་ཏེ། ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་ཡང་འཛིན་རྟེན་ལ་གྲགས་པ་ཡིན་པས། སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱང་བ་བཞིན་ན་དེ་ཡང་ལུན་རྒྱུ་ཏུ་ཡོད་པ་ཡིན་ནོ། །སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱང་བ་ནི་འབྲལ་པ་ཡིན་ཏེ། རང་གི་རིག་པ་འགལ་བའི་ཕྱིར་རལ་གྱི་འཛིན་སྐྱོང་རང་མི་གཅོད་པ་བཞིན་ནོ། །གཞན་རིག་པ་ཡང་བསྐྱད་པ་ཙམ་དུ་ཅུ་བྱ་བྱ་ཅིག་གཉི་ག་འདོད་དོ། །དེ་བས་ན་འབྲལ་པ་ཟད་པས་དོན་དམ་པ་རྟོགས་པའི་ཕྱིར་རོ། །སངས་རྒྱས་པ་རྣམས་ནི་སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱང་བ་ཟད་པ་ཉིད་དོ། །གང་གི་ཆེ་དེ་རྣམས་གྱི་སྟེ་བ་དེའི་ཆེ་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྟེ་བ་མེད་པའི་དོན་དམ་པར་རྒྱུ་སུ་བྱེད་པ་ཐོབ་པས་ཐྱོད་བར་གཞག་གོ། །

某任一中观者，世间中极成者是世俗，外境亦是于世间极成故，如同心与心所，彼亦是世俗有也。心与心所者是错乱，自了^⑤违背故，如同剑之刃不自砍也。我们二者承许“他了”^⑥亦是唯染着也。彼故，完尽错乱故，证悟胜义故也。诸佛教徒者，心与心所完尽者也。于何时，彼等之生，彼时得“随行于一切法无生之胜义”，故安立为领纳也。

མི་གནས་པའི་ཐུང་ན་ལས་འདས་པ་ནི་སེམས་ཅན་སྒྲ་ཆོགས་པའི་དོན་བྱ་བའི་ཕྱིར་གཟུགས་བྱིན་གྱིས་བརྒྱབས་ཏེ་གཞག་ནས། ཡང་དག་པའི་བྱང་ཆུབ་མངོན་དུ་བྱེད་དོ་ཟེར་བ་དག་ནི་སྒྲ་བ་ལས་བྱང་སྒྲ་བར་འབྱར་བ་ཡིན་ཏེ། གང་གི་ཕྱིར་འདི་ལྟར་སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱང་བ་འདི་དག་མེད་པའི་ཕྱིར་རྟོག་པ་ཉིད་ཀྱང་མེད་ན། དོན་དམ་

① 极成者，不待理由观择，世间中如何显见而如是安立之义。
② 论文中几番出现之“坚定句”，是直接精准从藏字直译汉字，其意即是“因”（རྟོགས་），也就是因由、理由之义。此中再分正坚定句（གཏན་ཆེགས་ཡང་དག་）也就是正因（རྟོགས་ཡང་དག་）以及假或似坚定句（གཏན་ཆེགས་ལྟར་སྒྲ་བ་）即是假因或似因（རྟོགས་ལྟར་སྒྲ་བ་）。
③ 质无，不是实有。
④ 没有远离分别。
⑤ 自证。
⑥ 他证。

པར་ཡང་དག་པར་རྟོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ལྷ་གཡེང་། ཅི་ཉེ་ཡང་འདི་ནི་རྟོགས་པ་ཁོ་ན་ཡིན་ནོ་ཞེ་ན། དེ་ཉིད་སེམས་ཡིན་པས་སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱང་བ་མེད་པ་མ་ཡིན་ནོ།
ཁག་ཉེ་ཡང་དོན་དམ་པ་དེ་ཁག་ན་དུ་བྱུར་པ་མེད་ན་ནི་འབྲུལ་པར་འབྱུར་ལ། ཐ་མི་དང་ན་ནི་རང་རིག་པར་འབྱུར་རོ།

诸如是说：“无住涅槃者，为了作有情种种益，加持色而安立，现证清净菩提也”者，亦从低劣而成低劣。何以故？如是，无此等心与心所故，若亦无分别^①，那么胜义中何有清净圆满菩提。设若又此是唯证悟^②也，彼是心故，非无心与心所也。又复，若领纳彼胜义成他者，应成错乱；若非异，则应成自了也。

ཁག་ཉེ་ཡང་སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱང་བ་འབྲུལ་པ་ཡིན་ན་དེའི་ཚེ། དེ་རྟོགས་ཀྱི་གཉེན་པོ་གང་ཡིན། འབྲུལ་པ་དེ་ཉིད་རགས་པའི་ཅིག་ཤོས་ནི་མི་མཐུན་པའི་ལྷོགས་ཡིན་ལ། དེ་པ་ནི་གཉེན་པོ་ཡིན་ནོ་ཞེ་ན། དེ་ལྟར་ན་ནི་ཤེས་པ་ཐ་མ་ལ་ནི་གཉེན་པོ་མེད་པས་སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱང་བ་ཟད་པར་མི་འབྱུར་རོ། དེ་བས་ན་འདི་ལྟར་རྟོགས་པར་རིག་པ་ཙམ་གྱི་གཉེན་པོ་རང་གི་ངོ་བོ་མེད་པ་ནི་མངོན་སྲིད་ཀྱི་ཚད་མ་ཡིན་ཏེ་མ་འབྲུལ་པའི་ཕྱིར་རོ། ལྷོ་བཏགས་པ་རང་གི་ངོ་བོ་མེད་པས་ན་འབྲུལ་པ་ཡང་ཡིན་ནོ། དེ་བས་ན་འབྲུལ་པའི་མཚན་མ་དེ་ཐམས་ཅད་རིམ་གྱིས་དོར་ཏེ། རྟོགས་པ་ལ་གཅིག་ཏུ་དྲི་མ་མེད་ཅིང་མཐའ་མེད་པ་ལྷ་བྱུར་ཚེས་ཐམས་ཅད་གྱིས་^③གསལ་བའི་ལུས་གཉིས་གྱིས་སྤོང་བ་མེད་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ཉིད་དོན་དམ་པ་དང་དག་པར་རྟོགས་པ་ཡིན་གྱི། སེམས་ལས་བྱང་བ་འགགས་པ་ནི་རིག་པ་མ་ཡིན་ནོ།

又复，若心与心所是错乱，彼时彼等对治为何^④？若说：“彼错乱粗分之一方是不相顺方，细分者是对治也”，若如是，于最后“知”无对治故，则不成完尽心与心所也。彼故，如是领纳“唯了相之原始自之体性”者，是现行量，不错乱故也。领纳“增益自之体性”故，亦是错乱也。彼故，依次舍弃彼一切错乱相，如同，于一虚空无污染且无边，彼诸凡领纳“一切法之明晰之身由二所空”，是正悟胜义；已遮灭心所者，非了也^⑤。

ཡང་ཟག་པ་དང་བཅས་པ་ནི་ཚེས་ཐམས་ཅད་གྱིས་བོན་མ་ཟད་པ་དེ་ཉིད་བཟུང་ནི་ཀླན་གཞི་ཞེས་བརྗོད་དོ། དེ་ཡང་དག་པ་ཙམ་པ་གསུམ་ལ་ལྷོག་པར་འབྱུར། ལྷོག་པ་ཇི་ལྟར་ཞེ་ན་གནས་གྲུར་པ་སྟེ་དེ་ཡང་གང་ཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས་དང་། རྟོགས་པར་གྲུབ་པའི་སྒྲ་སྟེ་ཤེས་དག་པ་ལྷ་བྱུང་། ཚེས་གྱི་སྒྲ་ནི་དེ་དག་ལས་ཁྱད་པར་འཕགས་པ་སྟེ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཚེས་ཐམས་ཅད་གྱི་རྟེན་བྱེད་པས་སོ། །འདི་ལྷ་སྟེ་ཉི་མ་དང་ལྷ་བ་དང་མེ་ཤེས་དང་ཆུ་ཤེས་ནི་དག་པ་ཙམ་དུ་ཁྱད་པར་མེད་མོད་གྱི། འོད་ཟེར་གྱིས་ཁྱད་ཆེས་འཕགས་པ་ཡིན་ནོ།

又有漏者，于“彼无完尽一切法之种子”，论述为阿赖耶也。彼复于三阿罗汉而遮反。那么，如何遮反？是转位，彼复诸凡无漏界及解脱身，如同清净玻璃也。法身者，超胜于彼等，作为一切佛法之所依也。如是，虽然太阳及月亮及火镜及水镜者^⑥，于唯清净

① 此处藏文为“རྟོག་པ་”，即分别，然配合此处的藏文“རྟོགས་པ་”（证悟），则一可能性也理解为“རྟོགས་པ་”（证悟）。“获得”（རྟོགས་པ་），即是藏文（ཐོབ་པ་）之义。然再与此处所表述之上下文做对比，此处如前文理解般亦作“分别”（རྟོག་པ་）解，因为其下文紧接着辩驳说“彼是心故”，而“分别心”才是心，证悟及获得（རྟོགས་པ་）非是心，所以理解为“分别”符顺上文，亦不违背理路。

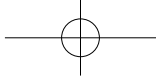
② 此处证悟，应是“获得”或“证得”之义。

③ 此处藏文“བྱིས་”，应作“བྱེ་”，即中文“的或之”的意思，如此前后文才通顺。

④ 为何：是何。

⑤ 了的藏语推测应该是“应理”。了（རིག་པ་）的藏文，此处推测应该是应理（རིགས་པ་）较为符顺上下文。

⑥ 能聚光、能聚水者。



中虽无差别，然由光明极超胜也。

ཅི་སྟེ་སངས་རྒྱས་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔལ་རྣམས་ཀྱི་འཛིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཡེ་ཤེས་ལ་ཚས་ཐམས་ཅད་ཇི་ལྟར་ཞེ་ན། ཉམ་མཁའ་དྲི་མ་མེད་པ་འབའ་ཞིག་མཐའ་མེད་པ་དང་འདྲ་བར་དེ་བཞིན་ཉིད་རྟོག་ཅིག་རྟེན་སྣང་དོ། ཅིའི་བྱིར་ཞེ་ན་མཚན་མ་དེ་རྣམས་ནུབ་པའི་བྱིར་རོ། །འཛིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཡེ་ཤེས་རྣམས་པ་གཅིག་རྟེན་སྣང་བས་འབྲལ་པ་ཉིད་ཀྱི་ཡང་དག་པའི་ཡེ་ཤེས་མ་ཡིན་པར་འཇུག་རོ་ཞེ་ན། དེའི་བྱིར་འདི་དག་ཐམས་ཅད་བརྒྱན་པ་ཉིད་ཡིན་ཏེ་ཡང་དག་པ་མ་ཡིན་པའི་ཀླན་དུ་རྟོག་པས་མིང་དང་མཚན་མར་བཏགས་པར་ཟད་དོ།

设若问：“于诸佛及菩萨之出世间本知，一切法是如何”？如同虚空唯无染无边般，显现真如为一味也。何以故？泯灭彼诸相故也。设若问：“出世间之本知显现为一相，故成非错乱性之清净本知也。”彼故，此等一切是虚妄性。由非清净遍分别，仅仅假立为名及相也。

དེའི་བྱིར་སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱང་བ་འགགས་པ་ནི་ཡང་དག་པའི་བྱང་ཆུབ་ཏུ་མི་རིགས་ཀྱི་ཞུན་ཡང་དབྱེ་མ་པ་ཚས་ཐམས་ཅད་སྟོ་མ་ལྟ་བུ་ཉིད་དབྱེ་མའི་ལམ་ཡིན་ནོ་ཞེས་ཟེར་ཏེ། འདི་ལྟར་གལ་ཏེ་འདི་དག་ཚད་མས་མེད་པར་ཁྲུབ་ན་དེའི་བྱིར་འགས་ཀྱང་ཡོད་པ་བསྟོན་པར་མི་ནུས་སོ། །ཚད་མ་མ་ཡིན་པ་ལ་སྟངས་བ་ཙམ་གྱིས་ལྟ་སྟོན་ཀྱང་ཅི་དགོས། ཐམས་ཅད་མེད་པ་ཉིད་ཡིན་ན་ཅི་ཞིག་ཉེ་བར་སྒྲངས་ནས་ཅི་ཞིག་གདགས། ཡང་ཐམས་ཅད་ཡོད་པ་ཡང་མ་ཡིན་མེད་པ་ཡང་མ་ཡིན་པ་དབྱེ་མའི་ལམ་ཡིན་ནོ་ཞེས་སྟོན། དེ་ཡང་མི་རིགས་ཏེ་ཡོད་པ་དང་མེད་པ་པན་ཚུན་གཞན་སེལ་བའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་བྱིར་གཅིག་བཀག་པ་ཉིད་གྱིས་གཉིས་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་བྱིར་གཉི་ག་དགག་པར་མི་རིགས་པ་ཡིན་ནོ།

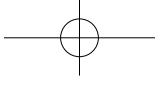
彼故，已遮灭心及心所法者，于清净菩提不应理。又复，中观者说：“一切法如幻是中观道也”。如是，设若此等由量成立为无，彼故些许亦不堪能成立为有也；以唯于非量而显现，更何待言。若一切皆无，要取什么？要施設什么？又，若说：“一切亦非有亦非无，是中观道也。”彼复不应理，有及无是彼此排他之性相故，由遮挡一者，是第二性相故，遮挡两者不应理^①。

ཡང་ཐམས་ཅད་བརྒྱན་པའི་ཚུལ་གྱིས་ཤེས་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱང་བརྒྱན་པས་མངོན་སྲིད་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མ་ཁྲུབ་པའོ། །དེའི་བྱིར་ཚུལ་གསུམ་ངེས་པ་མེད་པས་གཏན་ཆེགས་ཐམས་ཅད་ཀྱང་གཏན་ཆེགས་ལྟར་སྟངས་བར་འཇུག་རོ། །གཞན་ཡང་རང་དང་གཞན་ལ་དགག་པ་དང་སྟོན་པ་ཐམས་ཅད་མ་ཁྲུབ་ཏེ་དེ་དག་ཐམས་ཅད་ནི་ཚད་མ་ལ་རག་ལུས་པའི་བྱིར་དང་ཚད་མ་ཡང་ལས་མི་ལན་པའི་བྱིར་རོ། །ཆེག་ཙམ་གྱིས་འགོག་ན་ནི་ཁྱོད་ཉིད་བལང་རྣམས་ལས་མ་སྟེགས་རྒྱང་པན་གྱི་ལྟ་བ་ཅན་ནོ་ཞེས་གཞན་གྱིས་སྟོན་པ་ན་མི་དང་དབྱེ་མ་བཀག་པར་འཇུག་རོ།

又由“一切虚妄”之理，一切知亦是虚妄故，现行亦些许不成立也。彼故，三因式无决定故，一切坚定句亦成为相似坚定句也。又复，一切于自及他遮挡及成立，皆不得成，彼等一切依赖量故，及亦不承许量故也。若以唯词句而遮挡者，若他人说“汝离牛是外道顺世见解者”^②，则应成遮挡人及中观也。

① 在一个法上，遮挡“有”或“无”任一者，就成为第二者，遮挡两者是没有道理的。

② 你虽然不是牛，但你是人中低劣的顺世见者。



ཚམས་ཐམས་ཅད་དོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ལ་སྐྱེས་པར་གསུངས་པའི་དགོངས་པ་ཡང་མདོ་བླེ་དགོངས་འབྲེལ་དུ་གསུངས་པས་ངེས་ཏེ། དེ་ཉིད་བྱམས་པ་དང་ཐོགས་མེད་དང་ལྷ་ལྷན་གྱིས་ཀྱང་དོ། རྒྱུ་མཚན་ལས་ལེན་ན་ནི་རང་བཞིན་གསུམ་གྱི་ཚུལ་དུ་ཐུབ་པས་ཐམས་ཅད་བརྒྱན་དུ་སྒྲུབ་པ་ཐོང་ཤིག། གཤམ་ཏེ་བདག་ཅག་ནི་ཚད་མ་མི་འདོད་པའི་ཕྱིར་རོ་ནི། རྒྱུ་མཚན་མེད་པའི་ཕྱིར་རྒྱུ་མཚན་པར་སྒྲུབ་པ་ནི་བཞད་གད་པ་ཉིད་ཡིན་ནོ། །འདི་དག་བདག་ཅག་ནི་ཡང་དག་པ་མ་ཡིན་པའི་ཀླན་དུ་རྒྱུག་པ་ཡོད་པས་དེ་ཉིད་བར་སྒྲུབ་ཏེ་ཐུང་པོ་ལ་སྐྱེས་པར་འདོགས་སོ། །དགག་པ་དང་སྒྲུབ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱང་ཚད་མས་བྱེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

又宣说“一切法无体性性”之密意，由经藏《解深密义》中宣说而决定，彼亦由慈氏及无着及龙树也。若承许为量者，成立为三自性之轨理，故舍掉“宣说一切为虚妄”吧！设若说：“吾等不承许量故也”；无量故，而说净难者，唯是可笑也。此诸吾等者，有非清静遍分别故，取彼而施設于蕴等也。一切遮挡及成立，亦由量而作故也。

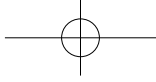
དེ་ཡང་གང་ཞིག་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་། དེ་ནི་རྒྱུ་མཚན་པ་ཉིད་དུ་བཤད། དེ་ནི་རྒྱུ་མཚན་བྱས་བཏགས་པ་སྟེ། དེ་ནི་དབུ་མའི་ལམ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་སོ། །ཡང་སྟེན་པོ་ལ་སྐྱེས་པ་དེ་གསལ་བའི་རང་བཞིན་ཡང་གཞིན་པ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་བརྒྱན་པ་དོ། །ཡང་གསལ་བ་དེ་རིག་པའི་འབྲེལ་བ་དང་བྲལ་བ་ཉིད་དུ་མཛོན་ལུས་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དངོས་པོ་ཉིད་དུ་ཐུབ་པ་ཡིན་ནོ། །གསལ་བ་ནི་གསལ་བ་སྟེན་པ་ཉིད་གྱིས་གཉེན་མའི་རང་བཞིན་ཏེ། གང་གིས་ཐོང་བ་འདི་འབྲེལ་བར་འཛོག་པའི་བསྐྱེད་པས་བཞག་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །རྒྱན་གྱིས་གཞན་དུ་ཐུར་བས་ནི་བདག་མེད་པའི་ཕྱིར་འདོད་པ་སྟེ་དེའི་ཆ་དང་བཅས་པས་ནི་རྟག་པའི་དངོས་པོ་ཞིག་མོད་ཀྱི་ཚམས་གང་མི་རྟག་པའི་མཚན་ཉིད་ཅན་རྒྱན་མི་འཆད་པར་གནས་པ་ནི་དགག་པར་མི་རྟེན་ཏེ་ཚད་མས་ཐུབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །

彼复，云：“诸凡缘起者，说彼为空性，彼假立为因^①，彼是中观道”也。又，彼蓝色等明晰之自性亦有损害故，虚妄也。又，彼明晰远离“了之错乱”中，是现行故，是成立为事物性也。明晰者，由给予明晰，而是原始之自性。没有由“何安立此领纳为错乱之染着”而安立故也。由续流而转变为他故，无我故而承许，具有彼之支分故，虽遮蔽常事，任何具无常相续流不断而安住者，不堪能遮挡，由量所成立故也。

གཤམ་ཅན་སྒྲུན་པོ་ཚམས་གང་དང་གང་སྟེ་ལ་ཁྱུ་བ་དང་མ་ཁྱུ་བ་འདི་བྱེ་བྲག་བ་ལང་རྩི་ཀྱང་མཐོང་བ་ལའང་བསྟོན་ཅིང་ཁོ་ཉིད་འཇུག་ཐུག་གི་ཁྱད་པར་མི་འདོར་བ་སྒྲུབ་ཐབས་ལ་སྟོད་པ་དག་མེ་བྱེ་ལས་ཐུན་པ་སྟེ་བར་འཁྱར་རོ་ཞེས་ཟེར་བ་ནི་རྒྱུ་མཚན་ནད་ཅན་ལ་ཆད་སྒྲུན་ཡིན་པར་སྒྲུས་པས་མཁྲིས་ནད་ཅན་ལ་ཡང་ཆད་སྒྲུན་དུ་སེམས་པ་དང་མཚུངས་ཏེ་ཅི་དེ་ལྟ་ན་དེ་ཉིད་ཀྱང་ཐལ་བར་འཁྱར་བ་ཡིན་པས་རང་སྟེ་འགོག་བྱེད་དུ་འཁྱར་ཏེ་རང་སྟེ་འགོག་པ་དེ་ཡང་དེ་སྟེ་ཐལ་འཁྱར་ཡིན་ནོ། །ཁྱུ་བ་པ་མ་ཁྱུ་བ་ཅེ་ན་ནི་མཚུངས་པས་སྒྲུན་ཆད་དེའི་རིགས་ཅན་ལ་བཙན་ཐབས་སུ་བསྟོན་པ་མཐོང་ལ་རང་སྒྲུབ་འབེབས་དེ་སྐད་ཀྱང་མ་ཟེར་ཅིག། ཡང་སྟེན་པོ་ལ་སྐྱེས་པ་ནི་ཚུལ་གཞན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། །བསྐྱེད་པས་བྱས་པར་ཡང་འཁྱར་ལ། དེ་ལྟར་ཐུར་པས་དེའི་ཐོང་བ་ཡང་འབྲེལ་བར་འཁྱར་རོ། །དེ་བས་ན་སྟེན་པོ་ལ་སྐྱེས་པ་ལ་ནི་གཞིན་པ་འཇུག་པའི་སྐབས་ཡོད་ཀྱི་གསལ་བ་ལ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །

那么，狡诈愚昧者要赖于“于何何法，于总周遍及不周遍之别相——牧牛者亦现见”上^②，且他不舍弃取舍之差别，那么行于谗谤方便等，说所谓“由火舌将生黑暗也”者，与说“于风病者酒是药故而想于胆病者酒亦是药”相同。若如是，亦应成彼故。则应成

① 一个版本是“彼依赖假立”。
② 现见“上”就是要赖于什么上面。



能遮自生，彼复遮自生，是应成也。若说“周遍不成立”者，相等故^①，以后于彼之种类者，于猛厉方便中现见要赖，亦不要说自谩骂之语也^②。又蓝色等者，是他轨理故，亦成由染着而作，成如是故，彼之领纳亦成错乱也。彼故，于蓝色等有损害趣入之时，于明晰非也。

ཆེས་ཆེན་པོ་མེ་ལོང་ལྷ་བྱའི་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདྲ་ལས་ཀྱང། ཡང་དག་པ་མ་ཡིན་པའི་ལྷ་བ་ཉི་ལྔ་རྩ་བརྒྱད་ཀྱང་སྣང་སྟེ། འདི་ལྷ་ར་མེད་པའི་མཚན་མའི་ལྷ་བ་དང། བརྟགས་པ་^③ལ་སྒྲར་བ་འདེབས་པའི་ལྷ་བ་དང། ལྷ་ར་རྩ་རྟག་པ་ལ་སྒྲར་བ་འདེབས་པའི་ལྷ་བ་དང། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་སྒྲར་བ་འདེབས་པའི་ལྷ་བ་དང། ཡོངས་སྟུ་འཛིན་པའི་ལྷ་བ་དང། ཡོངས་སྟུ་བསྒྲར་བའི་ལྷ་བ་དང། ལ་ན་མ་ཐོབ་མེད་པའི་ལྷ་བ་དང། དེས་པར་འབྱུང་བའི་ལྷ་བ་དང། བརྟགས་པའི་ལྷ་བ་དང། རབ་རྩ་ཁོ་བའི་ལྷ་བ་དང། ཕྱིན་ཅི་ལོག་གི་ལྷ་བ་དང། བསྐྱེད་པའི་ལྷ་བ་དང། ལས་མི་ལེན་པའི་ལྷ་བ་དང། ངན་གཡོའི་ལྷ་བ་དང། བཀྲར་སྟེ་བྱེད་པའི་ལྷ་བ་དང། རྫོངས་པ་བསྐྱན་པའི་ལྷ་བ་དང། རྩ་བའི་ལྷ་བ་དང། ལྷ་བ་མེད་པའི་ལྷ་བ་དང། རབ་རྩ་སྒྲོར་བ་འགྲེགས་པའི་ལྷ་བ་དང། དེས་པར་འབྱུང་བ་མེད་པའི་ལྷ་བ་དང། སྒྲིབ་པ་ལ་སོགས་པའི་ལྷ་བ་དང། བསོད་ན་མས་མ་ཡིན་པ་སྐྱེད་པའི་ལྷ་བ་དང། འབྲས་བུ་མེད་པའི་ལྷ་བ་དང། དེས་པར་འཛིན་པའི་ལྷ་བ་དང། མི་བདེན་པའི་ལྷ་བ་དང། མི་སྒྲིབ་པའི་ལྷ་བ་དང། ལྷ་བ་ཆེན་པོ་དང། མདྲན་པའི་ང་རྩལ་ཅན་གྱི་ལྷ་བའི་ཞེས་རྩ་ཆེར་གསུངས་སོ། །

又《大法如镜之大乘经》中，亦现见非清净二十八见，广泛宣说：“如是，无之相见，及于假立损减之见，及于遍分别损减之见，及于真实性损减之见，及全持之见，及全转变之见，及无罪之见，及出离之见，及蔑视之见，及极嗔之见，及颠倒之见，及能生之见，及不承许之见，及恶动之见，及作承事之见，及显示愚昧之见，及根本见，及未见之见，及障极结合之见，及无出离之见，及障等之见，及能生非福之见，及无果之见，及决定执持之见，及不谛实之见，及不说之见，及大见，及现前我慢见也”。

དེ་དག་བསྟན་གནས་ཡང་དག་ལ་སོ་སོར་རྟག་པ་ཉིད་རྩམ་པར་མི་རྟག་པའི་བྱང་ཐབ་རྟགས་པར་འདོད་པ་རྩམས་གྱིས་བསྟན་^④ཅིང་བསྟོན་པར་བྱའོ། །བསྟོན་པ་འདིའི་རབ་རྩ་སྒྲོར་བ་ནི་གཉིས་ཏེ། ལྷས་པར་སྒྲར་བ་དང། རྩན་བྱ་སྒྲར་བའོ། །དེ་ཡང་ཞི་གནས་དང་ལྷག་མཐོང་ཟུང་བྱ་འབྲེལ་བར་འཇུག་པ་ནི་བསྟོན་པའོ། །དེ་ལ་ཇི་སྟེད་ཡོད་པ་དང། ཇི་ལྷ་བ་བཞིན་བྱ་ལྷར་པ་ལ་རྩམ་པར་མི་རྟག་པའི་གཟུགས་བརྟན་བྱ་ལྷར་པ་ནི་ཞི་གནས་གྱི་དམིགས་པའོ། །དེ་ལ་རྟག་པ་དང་བཅས་པའི་གཟུགས་བརྟན་བྱ་ལྷར་པ་ནི་ལྷག་མཐོང་གི་དམིགས་པའོ། །བར་མ་ཆད་པར་གཉི་ག་ཡང་ཉམས་སྟུ་མྱོང་བ་དེའི་ཆེ་ཞི་གནས་དང་ལྷག་མཐོང་ཟུང་བྱ་འབྲེལ་བའི་ལམ་ཞེས་བྱའོ། །དེ་ནི་རྩལ་འབྱོར་གྱི་ཐུན་མོང་གི་དབྱེ་བའོ། །

彼等于清净斋戒^⑤各各分别者，由诸欲证得无分别菩提者，依止且修持也。此修持之极加行者二，殷重加行及相续加行也。彼复，入寂止（舍摩他）及胜观（毗婆舍那）双运者，修持也。彼中于尽所有及如所有成无分别影像者，寂止（舍摩他）之所缘也。彼中具分别之影像者，胜观（毗婆舍那）之所缘也。不间断而亦领纳二者，彼时谓“寂止（舍摩他）及胜观（毗婆舍那）双运之道”也。彼者是瑜伽之共同分类也。

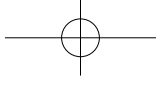
① 前面的理路。

② 自己落到这个情况，就不要骂人。也包含自贬抑之义。

③ བརྟགས་པ་ 应是 བཀྲགས་པ་

④ 此处，按藏文文法上下文解析，应是“བསྟན་”，意即依止、亲近之义。

⑤ 有可能是清净梵行类，有可能是八关斋戒。



རྣལ་འབྱོར་གྱི་ཁྱད་པར་གྱི་ས་བཞི་ནི། དངོས་པོའི་མཐའ་གཉིས་ཡོད་པ་ལ་དམིགས་པ་དང། སེམས་ཚམ་ལ་དམིགས་པ་དང། དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་དམིགས་པ་དང། དམིགས་པ་མེད་པའོ། །དེ་ཡང་ཇི་སྟེང་ཡོད་པ་ལ་དམིགས་པ་ནི་རྣལ་འབྱོར་གྱི་ས་དང་པོའོ། །ཇི་ལྟ་བར་གྱུར་པའི་སེམས་ཚམ་ལ་དམིགས་པར་གྱུར་པ་ནི་རྣལ་འབྱོར་གྱི་ས་གཉིས་པའོ། །ཇི་ལྟ་བུ་བཞིན་བྱ་གྱུར་པའི་ཚམས་ཅད་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་དམིགས་པ་ནི་རྣལ་འབྱོར་གྱི་ས་གསུམ་པའོ། །ཐེག་པ་ཆེན་པོ་མཐོང་བ་སྟེ། ལྷན་བ་མེད་པ་ནི་རྣལ་འབྱོར་གྱི་ས་བཞི་པའོ། །

瑜伽之差别四地者，缘于有二事物边，及缘于唯心，及缘于真如，及无所缘也。彼复，缘于尽所有者，第一瑜伽地也。缘于如所有之唯心者，第二瑜伽地也。缘于如所有之一切法之真如者，第三瑜伽地也。现见大乘，即无显现者，第四瑜伽地也。

དེ་ལྟར་ཡང་ལང་ཀར་གཤེགས་པ་ལས། སེམས་ཚམ་ལ་ནི་བརྟེན་ནས་སྟ། ཕྱི་རོལ་དོན་ལ་བརྟག་མི་བྱ། །དེ་བཞིན་ཉིད་བྱ་དམིགས་ནས་ནི། སེམས་ཚམ་ལས་ཀྱང་འདའ་བར་བྱ། སེམས་ཚམ་ལས་ཀྱང་འདས་ནས་ཀྱང། ལྷན་བ་མེད་ལ་འདའ་བར་བྱ། ལྷན་མེད་གནས་པའི་རྣལ་འབྱོར་པ། །དེ་ཡིས་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་མཐོང་། །ཞེས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ། །

如是，又《入楞伽》云：“谁依于唯心，不观择外义；缘于真如后，亦从唯心离。亦离唯心后，当越于无显，住无显瑜伽，由彼见大乘”也。

ཆོད་མའི་ཚུལ་ལ་ཡང་དག་བརྟེན་པ་དང། སངས་རྒྱས་ཐེག་པའི་རིམ་པར་བྱེ་བ་དག་མཁས་པ་དགའ་བ་བསྟེན་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར། །རིན་ཆེན་འབྱུང་གནས་ཞི་བས་སྤྱར་བ་ཡིན། །འདི་ལ་དགེ་བ་ཅི་ཡོད་ཀྱན། སེམས་ཅན་ཀྱན་ལ་བསྟོར་བར་བྱའོ། །

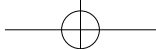
于量轨理正依靠，区分佛乘次第等，为令智者生欢喜故，由宝生寂而结合。此中，所有一切善回向于一切有情也。

དབུ་མ་རྒྱན་གྱི་མན་ངག། སྟོབ་དཔོན་རིན་ཆེན་འབྱུང་གནས་ཞི་བ་ཞེས་བྱ་བ་དེའི་ཆེ་པ་རྟེ་ཏ་རྣམས་ལ་མཆོག་ཏུ་གྱུར་པར་གྱུར་གྱིས་བསྐྱེད་ཤིང་འགྲན་ཟླ་མེད་པ། །ཡེ་ཤེས་གྱི་མཁའ་འགྲོ་མས་ཨོ་ཤུན་བྱ་སྤྱན་དྲངས་ཏེ། རྟོགས་པ་བརྗོད་པའི་ཁྱབ་པ་བརྟེས་པ་བཞི་བཅའི་ནང་ནས་ཀྱང་མདོ་སྟེ་དང་རྒྱད་སྟེ་ལ་འགྲེལ་བ་མཛད་པའི་མཆོག་ཏུ་གྲགས་པ། དུས་མཚུངས་པའི་སྟོ་སྤྱང་ཆེན་པོ་བཞི་ལས་ཀྱང་གཙོ་བོར་གྱུར་པ། འཕགས་པ་ཐོགས་མེད་དང་སྒྲ་སྒྲུབ་སྟེང་པའི་ཐུགས་གྱི་དགོངས་པ་མ་ནོར་པར་རྟོགས་ཤིང་བསྟན་པའི་གསལ་བྱེད་མཆོག་ཏུ་གྱུར་པའི་ཕྱིར་དང། བཅོན་པ་ཟླ་གྲགས་ལ་སོགས་པ་སྒྲ་སྒྲུབ་གྱི་དགོངས་པ་ལས་འཆལ་བར་གྱུར་ན་རང་སྤྱང་གྱིས་ཆེ་སྤྱང་ལ་མེད་པར་སྒྲ་བ་དོར་ནས་རྒྱད་ཟབ་མའི་འགྲེལ་བ་བྱེད་པར་འགྱུར་ལ། འོན་ཀྱང་དེས་ལོག་པར་བྱས་པ་དེའི་རྗེས་སུ་འཇུག་ཅིང་གཡོ་སྤྱོད་པ་ཡང་འགའ་འབྱུང་བར་མདོ་སྟེ་དང་པ་ཆེར་འབྱུང་དང། དགོངས་པ་དེས་པར་འགྲེལ་པ་ལ་སོགས་པར་བཅོམ་ལུན་འདས་ཉིད་གྱིས་གསུངས་ནས། ཡང་དེ་དང་དེ་དག་གིས་ནི་དཔེ་དགོངས་པ་མ་རྟོགས་པའོ་ཞེས་ཀྱང་གསུངས་ནས། སྤྱང་གྱི་དེ་དག་ནོར་བར་ཤེས་ཏེ་སྤྱང་གྱིས་དགོངས་པ་མ་ནོར་བར་འཆད་པར་ཡང་འབྱུང་ལ། དང་པོ་ནས་ངས་བཤད་པའི་རྗེས་སུ་འཇུག་པ་ནི་མང་དུ་འབྱུང་ངོ་ཞེས་ཀྱང་བསྟན་པའི་ནང་ནས་ཀྱང་པར་བྱ་སྟོབ་དཔོན་འདི་ནི་འཇམ་དཔལ་རྩ་བའི་རྩད་ལས། རིན་ཆེན་འབྱུང་ཞེས་བྱ་མིང་གང། །སྟོན་པའི་བསྟན་པ་གསལ་བྱེད་འབྱུང། །ཞེས་ཀྱང་ལུང་བསྟན་པ་དེས་མཛད་པའོ། །རྟོགས་སོ། །

《中观庄严口诀》，所谓阿闍梨宝生源寂^①于彼时，于诸班智达中超胜，为众遍称扬且无与伦比。本知空行母，引领至“欧至亚纳”^②。亦于四十位获得传记之成就者中，于经部及续部作注解之极遍扬。同时期之四大守门中亦成首要，无误地证悟圣者无着

① 藏译字的意思是宝生源寂、宝源寂，此处不选择“宝生寂”。

② 欧至亚纳：地名的音译。



及龙树心要之心之密意，且成为殊胜能显扬教法者故，及大德^①月称等于龙树之密意错谬，为了自己，于下半生舍弃说无，而作甚深续部注释，但是亦有些许随入彼颠倒撰述，且谄逛行持；于经部生起大信心，及于《解深密经》等婆伽梵宣说后，亦宣说所谓“又彼及彼等者，未证我之密意也”。后了知彼等错误，为了此亦出无误宣说我之密意，所谓“最初随入我所宣说者，出现众多也。”此授记当中，特于此阿闍梨者，《文殊根本续》云：“谁名所谓宝生源，出能显扬导师教。”亦由彼所授记者而著作也。圆满也。

ཆ་གར་གྱི་མཁན་པོ་ལྷན་ཏི་ལྷ་བླ་མ་དང་། ལོ་མོ་བ་དགེ་སྤྱོད་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་བསྐྱར་བ། གཡོ་ལྷན་སྤྱོད་པ་ཚར་གཅོད་བསྟོན་འདེབས་གནད་ལ་འབེབས། ལྷན་གཉིས་སྤྱོད་ཤིང་གཞན་མཁྱེན་ཡི་ཤེས་རྒྱལ་མཚན་ཅན། ཤེས་ཆེན་རྣམ་རིག་དབྱིངས་འཁོར་ལྷན་གྱི་མན་ངག་བཅས། ཤེས་ཆེན་གང་དེ་ལྷན་གྱི་མན་ངག་འཛོམས་པའི་རྟོག་གཞི་ཡིན། ལྷན་ནས་ལ་ཆེ་ཨ་མོ་ལྷ་དང་འོ་ལྷ་ལོ་ལྷ་བས་ལྷན་ཏི་གཏན་ལ་ཕབ་པའོ། །

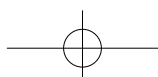
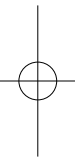
印度住持仙谛帕特拉及大译师比丘释迦光所译。谄逛行持惩治降于耍赖扼要上，理辩命树一切遍知本知具幢幡，大乘了相《中观之庄严之口诀》等，彼诸凡善作是摧灭月称之理辩，之后由卡切^②阿莫卡及欧茹大译师校订而抉择也。

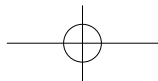
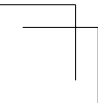
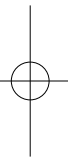
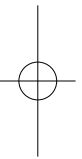
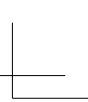
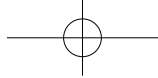
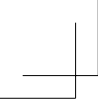
① 或译为：尊者。

② 卡切是地名音译。



中
观
思
想







龙树对断见的破斥与鸠摩罗什的译介和重建

——以《中论颂》及其汉译为中心^①

叶少勇^②

【摘要】本文通过考察《中论颂》梵本对断见的破斥和鸠摩罗什的汉语译介，指出龙树破斥断见采用了一种激进的否定进路，连同因果相续也一并予以破斥。而鸠摩罗什所译《中论》之中则重建了一种肯定进路，通过肯定不常不断的因果相续而远离断见。

【关键词】龙树；鸠摩罗什；中观；断见；二谛

《中论颂》（*Mūlamadhyamakakārikā*）是印度佛教论师龙树的代表作。5世纪初年鸠摩罗什将之连同青目注一并译出，成《中论》四卷，开启了汉地中观研习的潮流。其后《中论颂》的不同注本又有两译，仍以鸠摩罗什译本（后简称什译）影响最大，汉传佛教传统中引用此论偈颂，一般都依什译。

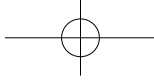
“中观”（*madhyamaka*）或“中道”（*madhyamā pratipad*）是该论基本思想之一，即远离常（*śāśvata*）、断（*uccheda*）二边，或远离有（*astitva/bhāva*）、无（*nāstitva/abhāva*）二边。本文将基于《中论颂》梵本考察龙树对断见的破斥，^③并审视鸠摩罗什汉译对这一理论的译介和重建。^④

① 本文英文版已发表：Ye Shaoyong, “Kumārajīva and Nāgārjuna on the Refutation of Annihilationism: A Comparative Inquiry into Nāgārjuna’s *Mūlamadhyamakakārikā* and Kumārajīva’s Translation,” *International Journal of Buddhist Thought and Culture*, Academy of Buddhist Studies, Dongguk University, 29/1 (2019), pp. 73–90. 此处的中文版较之有大幅修订和扩充。

② 作者单位：北京大学外国语学院南亚学系。

③ 文中所引偈颂若不具名，均出自《中论颂》，以括号标出颂号。为简洁和统一起见，正文录出笔者直接译自梵本的译文，梵本和什译则录于脚注，各本均依笔者的校勘本：《〈中论颂〉——梵藏汉合校·导读·译注》，中西书局，2011年，个别偈颂译文有修订。

④ 僧叡《中论序》（《大正藏》第30册，第1564号，第1页上第28–29行）言：“其中乖阙烦重者，法师皆裁而裨之。”可知鸠摩罗什曾删改青目释文。因此很难将《中论》中的青目文与罗什文区分开来。为方便指称，本文将什译《中论》中有与龙树有别的思想立场归于罗什。关于青目的身份，参看 Goshima, Kiyotaka, “Who Was Ch’ing-mu (‘Blue-Eyes’)”,



一、龙树对断见的定义

在中观学体系之中，“无”和“断”是两个紧密联系的概念，指一种极端的见解，即“边见”（*antagrāhadṛṣṭi*）。《中论颂》对断、常二边见的定义作：

认为存在则执常，说不存在是断见。（15.10ab）^①

对断见和不见还有进一步的阐述：

事物之有若不成，无亦即是不成立。

因为有之变异性，人们即称之为无。（15.5）^②

谓彼以自性存在，非不存在即是常。

认为先前曾出现，而今不存则成断。（15.11）^③

可见，龙树所定义的不见或断见是认为事物先有而后无，是对“有之变异性”的认同^④。龙树显然认为这种见解是错误的，但错在何处？断见命题由“先有”和“后无”两部分组成，对其否定可有如下三种方式：（1）否定前者进而否定后者，即否定对“有”的预设，真实的情况应该是没有任何事物，所以从一开始就不应预设任何事物的存在，自然谈不上后而成“无”。这是一种激进的否定，属于一种虚无主义。（2）肯定前者而否定后者，即主张事物（自性、本质）永远存在，永不变无，这样就倒向了形而上学的实在论。（3）温和地否定两者，即对两者进行修正而非彻底否定，认为事物虽有，却没有常一不变的本质，事物虽灭，却非全然断灭，而是以一种不常不断的方式延续。这就趋于反本质主义。

上述三种之中哪一个更符合龙树破斥断见的方式呢？第二种可以首先被排除，因为它正是龙树所破斥的常见。剩余的两个，第一种可以称为破斥断见的“否定进路”，

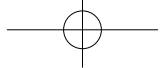
Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University 11(2008), pp. 325 - 334.

① 梵本：astiti śāsvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam | 什译：定有则着常，定无则着断。

② 梵本：bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva sidhyati | bhāvasya hy anyathābhāvam abhāvam bruvate janāḥ || 什译：有若不成者，无云何可成？因有有法故，有坏名为无。

③ 梵本：asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti śāśvatam | nāstidānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate || 什译：若法有定性，非无则是常。先有而今无，是则为断灭。

④ 因此，龙树所批驳的“断见”对应于哲学上的“断灭主义”（annihilationism），而非虚无主义（nihilism），参看拙文《龙树中观哲学中的几个关键概念》，《世界哲学》2017年第2期，第154页。在中观学语境内对这两个概念的区别还可参看 Giuseppe Ferraro, “Realistic-Antimetaphysical Reading Vs Any Nihilistic Interpretation of Madhyamaka.” *Journal of Indian Philosophy* 45 (2017), p. 74, n. 2.



因为其中纯是否定而无任何肯定。最后一种可以称为“肯定进路”，因为它认同了事物有一种不常不断的相续。这两种进路的不同点主要在于：（1）否定进路否认任何形式的存在，无论是常一不变还是变化无常。与此相对，肯定进路只否认恒常的、绝对的存在。另一方面，肯定进路只否定静止固化的、绝对的“无”，而不否认因果变化之中的灭，而否定进路则不会有这种设限，生灭皆予以否定。（2）肯定进路会诉诸无常的因果相续，而否定进路没有这样的承许。下面我们来看《中论颂》中龙树的论证。

二、龙树对断见的破斥

如果承认有事物，则致常、断见之过。

因为若有彼事物，或为恒常或无常。(21.14)^①

由该颂可知，龙树认为断、常二种边见，都基于“有”（bhāva）的预设。这样，对有见或常见的破斥就同样适用于断见，这体现了对“有”的彻底否定，而不是将破斥范围收窄以留出一个免于破斥的无常变易。^②

对自性的批判是龙树的代表性论证之一，其中也体现了上述这种激进的否定立场。中观学一般认为，如果一个事物有自性，就不可能有生灭、观待、变化，因为自性必是常一不变、不待因缘。然而由下引颂文可知，龙树认为即使排除了阻碍生灭变化的自性，即使事物被认为是无自性的（niḥsvabhāva）、空的（śūnya，在中观学中等同于“无自性”），也还是不可能有生灭。

于无自性诸事物，存在性即不可得。

因此“此有故彼起”，此说即是不容有。(1.10)^③

业不生起以何故？以其无有自性故。(17.21ab)^④

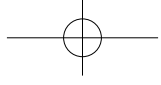
此若是空云何生？此若是空云何灭？

① 梵本：bhāvam abhyupapannasya śāśvatocchedadarśanam | prasajyate sa bhāvo hi nityo ' nityo ' pi vā bhavet || 什译：若有所受法，即堕于断常。当知所受法，若常若无常。

② 还可参看龙树的《七十空性颂》21，笔者译文：事物有有即是常，事物无有即是断，有事物则有二〔见〕，是故事物应除遣。该颂梵本不存，藏译本：dngos po yod pa nyid na rtag || med na nges par chad pa yin || dngos po yod na de gnyis yin || de' i phyir dngos po khas blangs min || 见 Christian Lindtner, *Nāgārjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982, p. 42.

③ 梵本：bhāvanām niḥsvabhāvanām na sattā vidyate yataḥ | satīdam asmin bhavatīty etan naivopapadyate || 什译：诸法无自性，故无有有相。说有是事故，是事有不然。

④ 梵本：karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvaṃ yatas tataḥ | 什译：诸业本不生，以无定性故。



即使是空亦导致，不灭不生之过失。(20.18)^①

在龙树的体系中，存在则必有自性，自性的破灭意味着一切事物皆不存在^②。可见，龙树所批判的是包含了常和无常在内的完整意义上的“有”，而非仅仅针对一种常一不变、独立绝待的本质内核，这符合前面所说的否定进路。

三、龙树对相续的破斥

前面说“肯定进路”会依托一种不常不断的因果相续来立论，而龙树在《中论颂》第 17 品和第 21 品中对这种相续有明确破斥。先来看第 17 品：

亦有空性而非断，亦有轮回而非常，
亦有业之不失法，此法即是佛所说。(17.20)^③

这是很有话题的一颂，后面我们还会再次谈到。这里，根据《中论颂》的前后文脉，以及除了什译《中论》之外的所有注疏^④，可知这一颂是陈述敌方主张，很可能属于正量部^⑤，是以业的“不失法”（*avipraṇāśa*）来构建业果理论。该颂所申明的观点是，业有一种深细的、不常不断的绵延相续，即不失法。在紧接该颂的 17.21–26 颂之中，龙树明确批判了这一主张，这里不再复述，直接来看其结论：

无论是从缘生起，还是无缘而生起，
此业皆不可存在，是故作者亦无有。

① 梵本：katham utpatsyate śūnyam katham śūnyam nirotsyate | śūnyam apy aniruddham tad anutpannam prasajyate ||
什译：果空故不生，果空故不灭，以果是空故，不生亦不灭。

② 笔者认为应从认识论角度来理解龙树的“无物存在”，即主张没有任何如凡夫所认识那样的事物。这是一种认识论虚无主义，而非本体论虚无主义，此处不展开，参看拙文《龙树中观哲学中的自性》，《世界哲学》2016 年第 2 期，第 150–159 页，以及《对中观古学的认识论虚无主义阐释——以〈中论佛护释〉为中心》，《哲学分析》，2021 年第 3 期（待刊）。

③ 梵本：śūnyatā ca na cocchedaḥ saṃsāraś ca na śāśvatam | karmaṇo 'vipraṇāśaś ca dharmo buddhena deśitaḥ ||
什译：虽空亦不断，虽有而不常，业果报不失，是名佛所说。

④ 《无畏疏》（德格版第 3829 号，Tsa 67a3 始），《佛护释》（德格版第 3842 号，Tsa 235b2 始；Akira Saito, “A Study of the *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*” unpublished doctoral dissertation, Australian National University, 1984, part 2, p.232），清辨《般若灯论》（德格版第 3853 号，Tsa 175a7 始；《大正藏》第 30 册，第 1566 号，第 101 页中），《安慧释》（《中华藏》第 68 册，第 1622 号，第 830 页下），月称《明句论》（Louis de La Vallée Poussin, *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, St.Petersbourg, 1903–1913, p.323, l.11ff.）。

⑤ 参看 Ulrich Timme Kragh, *Early Buddhist Theories of Action and Result: A study of Karmaphalasambandha, Candrakīrti's Prasannapadā, Verses 17.1–20*, Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 2006, p.293ff.



若无有业和作者，何有业所生之果？

而若果是无所有，又如何会有受者？(17.29-30)^①

显然，这里龙树根本不承认有业果相续，即使这种相续被描述为观待因缘、非常非断。

再来看第 21 品。上一节中已引用过 21.14 颂，指出常见、断见都是基于有见，接着 21.15 颂以敌方口吻提出质疑：

虽然承认有事物，而无断灭无恒常，

因为彼因与果之，生灭相续即有体。(21.15)^②

敌方认为，即使承认有事物，只要是因果生灭相续，例如在生死流转之中有一个“有体”（bhava，古译“有”），就不会导致断常过失，那么这个有体就是一种不断不常的相续。接着龙树对此观点展开批判，简洁起见，这里仅录出一颂：

如果彼因与果之，生灭相续即有体，

灭而不复生起故，则有因断之过失。(21.16)^③

如果主张因果生灭相续，因果二者如果不是同一个事物，就等于是因灭而不复生，还是会导致断的过失。

由上可见，龙树破斥断见时采用的是否定进路，对于“先有而后无”这一断见命题，龙树的批判集中于“先有”，彻底否定了“有”这一预设前提，自然也就否定了包含因果生灭在内的任何形式的存在，也就不会承认一种不常不断的因果相续。

四、龙树肯定缘生现象的文本证据

《中论颂》中是否也曾有过肯定进路呢？笔者试着找了三个比较有代表性的例子，常被用来证明龙树也承许缘生现象。

① 梵本：na pratyayasamutpannam nāpratyayasamutthitam | asti yasmād idam karma tasmāt kartāpi nāsty atah || karma cen nāsti kartā ca kutaḥ syāt karmajaṃ phalam | asaty atha phale bhoktā kuta eva bhaviṣyati || 什译：业不从缘生，不从非缘生，是故则无有，能起于业者。无业无作者，何有业生果？若其无有果，何有受果者？

② 梵本：bhāvam abhyupapannasya naivocchedo na śāsvatam | udayavyayasamtānaḥ phalahetvor bhavaḥ sa hi || 什译：所有受法者，不堕于断常，因果相续故，不断亦不常。

③ 梵本：udayavyayasamtānaḥ phalahetvor bhavaḥ sa cet | vyayasyāpunarutpatter hetūcchedaḥ prasajyate || 什译：若因果生灭，相续而不断，灭更不生故，因即为断灭。



证据 1:

《中论颂》皈敬颂说“缘起”（*pratītyasamutpāda*）是不常、不断，^①而且 24.18 颂也说缘起就等同于中道，^②常有人视此为龙树认同缘生现象的证据。

前揭 2017 年拙文《龙树中观哲学中的几个关键概念》曾指出，龙树所主张的“缘起”并非对因缘生灭现象的肯定，而恰恰是否定。关于此点这里不再展开，仅录两首龙树偈颂，《六十如理颂》第 12 和 18 颂：

即使此人执著于，极细微物有生起，
此人即是无智者，不见从缘而生义。
若人于彼有为法，计执有生亦有灭，
彼等即是不了知，缘起轮盘之运转。^③

如两颂所示，缘起的意义并非如字面所示那样肯定了诸法缘生的规律，而恰恰是指“无生”（*anutpāda*）之理，也就是无有少法依缘而生。这正符合前述龙树在远离二边趣入中道时所采用的否定进路。中道和缘起都是否定意义的概念，故而可以等同。

证据 2:

可能有人会举出《中论颂》第 26 品以支持龙树对缘生现象的承许。这一品确实从流转和还灭两方面解说了十二支缘起。然而，《中论颂》1.10 颂批判了“此有故彼起”的原理，还有多处批破十二支的各项，例如 3.7 颂破识和触、受、爱、取等，16.3 颂破取和有，11.6 颂破生和老死，如此等等不一而足。而《中论颂》第 26 品径直罗列十二支名相，却没有交待何以会出现这种前后不一致，没有指出十二因缘何以与本论的“空性”主旨相联系，更没有像一些后人的阐释那样引入二谛框架。

面对这一难题，有古代注家采用了将第 26、27 品与前面内容作区分的方式来疏解，例如《无畏疏》在第 26 品开头设计了这样的引句：“[前面]你已依大乘教义解说了胜

① 梵本：*anīrodham anutpādam anucchedam aśāsvatam | anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam || yaḥ pratītyasamutpādam prapañcōpaśamaṃ śivam | deśayāmāsa saṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varam ||* 笔者译文：无有灭亦无有生，无有断亦无有常，无有一亦无有多，无有来亦无有去。佛说[如是之]缘起，戏论息灭是至善，是诸说者中最胜，于彼我致恭敬礼。什译：不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。

② 梵本：*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe | sū prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā ||* 笔者译文：我们主张彼缘起，[本身]即是此空性，此即假托而施設，此者亦即是中道。什译：众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。

③ 笔者自译，梵本不存，藏译见李学竹、叶少勇：《〈六十如理颂〉——梵藏汉合校·导读·译注》，中西书局，2014 年。



义的悟入，现在请依声闻教义解说胜义的悟入。”^① 什译《中论》也有同样的说法：“问曰：汝以摩诃衍说第一义道，我今欲闻说声闻法入第一义道。”^② 清辨则引入二谛理论，说第 26 品是解说“言说之缘起”，是依世俗谛说有生。^③

现代学者之中，提勒曼·费特认为第 26、27 两品可能是龙树学生时代的作品（a “student’s essay”），后来其本人或后人编修《中论颂》的时候，将之作为附录置于篇末。^④ 也有学者持相反立场，例如桂绍隆认为该品反映了龙树以十二支缘起为佛陀教法之精髓，^⑤ 并且说龙树期望赋予十二支缘起以全新的意义，即空性。^⑥ 这种观点可能受到了月称《明句论》的影响^⑦。

如果第 26 品所述的十二因缘确为《中论颂》结构中的一部分，也许如《无畏疏》和什译《中论》所说，是为了对小乘传统中“不了义”的缘起观作介绍性总结，而这种缘起观在前面诸品之中已经被深化为“空性”，亦即无生无灭之性。这样就不能说龙树的自身立场肯定了缘生现象。另一种可能性是，如清辨所示，龙树在这里是基于世俗谛描述十二因缘，那么这种描述是否意味着肯定缘生现象，取决于世俗谛在龙树思想体系之中的定位。这一问题在前述 2017 年拙文以及《中道立于一谛还是二谛？》（《唯识研究》，待刊）之中已有讨论，笔者认为龙树对世俗谛中的见解内容是持否定态度的，此处不再展开，但至少可以明确一个事实，那就是《中论颂》从未以肯定世俗缘生的方式来批判断见，从未说过断见错就错在否定了因缘生灭。因此，《中论颂》第 26 品不能视作破斥断见的肯定进路。

证据 3:

断见的所谓“先有而后无”，前面我们看到龙树的批判集中于“先有”，但是，难道就找不到一段文本批判“后无”吗？所谓“断”（*uccheda*），字面意义就是截断，如果龙树曾否认这一意义，也可以理解为从侧面暗示了事物不会完全截断，也就是有所

① 德格版第 3829 号，Tsa 94b3: *khyod kyis theg pa chen po’ i gzhung lugs kyis don dam pa la’ jug pa ni bstan zin na | de khyod kyis nyan thos kyis gzhung lugs kyis don dam pa la’ jug pa ston cig |*

② 《大正藏》第 30 册，第 1564 号，第 36 页中第 18—19 行。

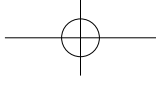
③ 德格版第 3853 号，Tsa 249a2 始。另参《般若灯论释》（《大正藏》第 30 册，第 1566 号，第 131 页中第 13—14 行）：释曰：今此品者，亦为遮空所对治，而以世谛缘起故说。

④ Tilmann Vetter, “On the authenticity of the Ratnāvali,” *Asiatische Studien*, 46 (1992), p. 496.

⑤ Shoryu Katsura, “Nāgārjuna and Pratītyasamutpāda,” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 46/1 (1997), p. 492. 这一见解得到了 M. Salvini 的支持，见 “Dependent arising, non-arising, and the mind: MMK1 and the Abhidharma,” *Journal of Indian Philosophy*, 42 (2014), p. 473.

⑥ 同上，p. 495.

⑦ 梵本参看前揭 La Vallée Poussin 书，p. 542，汉语略译参看 2011 年拙著《中论颂》校勘本第 465 页。



延续？关于这一点，笔者所能找到的最为相关的偈颂如下：

缘于彼而彼现起，首先彼彼非同一，
彼彼亦非是别异，因此非断亦非常。(18.10)^①

该颂第一句说一个事物以另一个事物为缘而生，这是对缘生现象的描述。后面是基于第一句的推论，是说缘生现象非一非异。前因与后果如果是一，就是同一个事物的延续，就是常，如果是异，就是前一事物没有延续，就是断，所以非一非异就是非常非断。这样，如果将第一句的缘生当作被承认的前提条件，后面三句就是说，缘生现象是以非一非异、非常非断的方式而存续的。这样就肯定了因果相续。

这一颂能否如上述这样解读，取决于该颂的论证结构是“应成”（prasaṅga），还是“自续”（svatantra）^②。不应忘记，龙树的论述大量采用了“应成”的归谬论证，即前提并不为论主所承许，只是对敌方观点的复述。如果是这种情况，这一颂就应解读为：如果敌方承认有事物依缘而生，那么这些事物既不能以“一”或“常”的方式成立，也不能以“异”或“断”的方式成立。因此该颂的潜台词就是，事物不是一、常，就是异、断，没有别的可能性。而显然这些都不可能成立，所以缘生事物也不可能成立。

这一颂的逻辑结构到底应如何理解？龙树的前后颂文似乎没有给出明确指示。而《中论佛护释》中有一段话值得参考。本文上一节中引用了 21.16 颂，龙树对敌方所提出的不常不断的因果相续展开批判，佛护对这一颂的释文就以敌方口吻援引 18.10 颂，用以支持“因果不异故而不断”的观点：

你也曾说：“缘于彼而彼现起，首先彼彼非同一，彼彼亦非是别异，因此非断亦非常。”（《中论颂》18.10）所以，由于果不异于因，因就不会成为断灭。^③

这里敌方显然是以“自续”的方式理解 18.10 颂，佛护的回答则体现了“应成”的解读：

回答：我虽然这么说过，你却沒有理解其真实的意义。因为，如果是事

① 梵本：pratitya yad yad bhavati na hi tōvat tad eva tat | na cānyad api tat tasmān nocchinnam nāpi śāśvatam || 什译：若法从缘生，不即不异因，是故名实相，不断亦不常。

② 这里仅就逻辑结构而言，不涉及应成派和自续派的判分。

③ 德格版第 3842 号，Tsa 259b7-260a1; Akira Saito, “A Study of the *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*,” pp.302-303): khyod kyis kyang | gang la brten te gang ’byung ba || de ni re zhig de nyid min || de las gzhan pa’ ang ma yin phyir || de phyir chad min rtag ma yin || zhes smras pas | des na rgyu las ’bras bu gzhan nyid ma yin pa’ i phyir rgyu chad par mi ’gyur ro ||



物灭而事物生，两者怎么会不导致一或异呢？^①

因此，如果有人无视《中论颂》多次对不常不断的因果相续予以破斥，而坚称 18.10 颂反映了龙树理论中肯定因果相续的一面，那么至少在佛护的注释中，这个漏洞已经被堵上。

五、什译添加的“定”字

接下来看什译。《中论颂》15.10 为二边见作了概要定义，前文已引，笔者据梵本译作：“认为存在则执常，说不存在是断见。”（*astīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam*），而罗什译本作：

定有则著常，定无则著断。

其中的“定”字是梵本所无。罗什译本其他地方多用“定”或“决定”一词对译 *sadbh ū ta* “实有”，例如 8.1 和 8.3 颂。那么这一颂中所加的“定”字是有实质意义，还是只是为了凑足五言？如果“定”没有实质意义，那么“有”就是“定有”，“无”就是“定无”，两种表达没有区别，都是边见。而如果“定”用作限定词，那么就是说并非所有“有”的观念都是常见，并非所有“无”的观念都是断见，只有特定的“有”才是常见，特定的“无”才是断见，“定”字指示一种观念的绝对化。

仅从偈颂译文无法得知译者究竟持哪一种观点。不过可以确定的是，罗什之后的汉传佛教传统大多倾向于后一种理解，即将“有”与“定有”以及“无”与“定无”区分开来，从而体现出一种鲜明的反本质主义。例如，慧远（523–592）的《维摩义记》说：

即无说有，有非定有；即有说无，无非定无。^②

吉藏（549–623）《大乘玄论》：

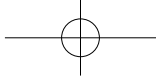
真俗合中道者，如俗谛言有，有非实有；真谛名无，无非定无。^③

元康（约 7 世纪）《肇论疏》：

① 德格版第 3842 号, Tsa 260a1–2 Akira Saito, “A Study of the *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*,” p. 303: bshad pa | kho bos de skad smras mod kyi khyod kyis de’ i don gyi de kho na khong du ma chud de | ’ di ltar gal te dngos po’ gag cing dngos po nyid skyed bar’ gyur na | de gnyis de nyid dam gzhan nyid du ji ltar mi’ gyur |

② 《大正藏》第 38 册，第 1776 号，第 509 页下第 6–7 行。

③ 《大正藏》第 45 册，第 1853 号，第 26 页上第 11–13 行。



虽是无而非定无。则此无，不同大虚永绝。^①

这种理解是否符合罗什本意呢？我们还须多看几段罗什译文。什译《中论》对15.10 颂的注释作：

若说定有无，是无必先有今无，是则为断灭。断灭名无相续因。^②

这里批判断灭，给出的原因是“断灭名无相续因”。这一说法不见于别家注释。其理路可以这样理解：说“无”并不一定是断灭，但如果这个“无”是彻底绝对的无，上一刹那的事物彻底消失，就没有了下一刹那的相续（saṃtati/saṃtāna）得以生起的因，这就成了断灭见。也许这就是偈颂译文中罗什添加“定”字的原因，其所批判的是一种绝对化的拨无因果的“无”。

六、什译对相续的肯定

仅凭上面这一句话还不能判定罗什肯定了因果相续。前面说过，从归谬逻辑来看，以违反相续为理由批判断见，并不表明论主承认因果相续。罗什是否承认有相续，还需要进一步的证据。

《中论颂》第17品前一部分，龙树举出了小乘部派的几种业果理论并予以批判，其中17.7-11 颂介绍了一种“心相续”（cittasaṃtāna）的理论，17.12 颂即提出反对，说该理论有大过失。接着17.13-20 颂提出另一种以“不失法”连接业果的理论，随后也予以批判，罗什译本之外的现存所有注释对该品的这一文脉都无异议。在罗什译本中，从该品开头一直到17.19 颂，理解也都无二致，“不失法”的概念在17.14 颂即已出现，而罗什译本在17.19 颂之后还有这样的释文：

答曰：是义俱不离断常过，是故亦不应受。^③

这样看来，罗什似乎也否认不失法理论。但紧接着的译文就发生了转折：

问曰：若尔者则无业果报。

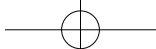
答曰：虽空亦不断，虽有而不常，业果报不失，是名佛所说。（17.20）^④

① 《大正藏》第45册，第1859号，第173页上第13-14行。

② 《大正藏》第30册，第1564号，第20页中第22-24行。

③ 《大正藏》第30册，第1564号，第22页下第18-19行。

④ 《大正藏》第30册，第1564号，第22页下第19-22行。



以“答曰”作引导, 17.20 颂被整体置于论主龙树之口^①, 是针对“若尔者则无业果报”的正面回应。而紧接着的释文又略有不同:

此论所说义离于断常。何以故? 业毕竟空, 寂灭相, 自性离有, 何法可断? 何法可失? 颠倒因缘故, 往来生死亦不常。何以故? 若法从颠倒起, 则是虚妄无实, 无实故非常。复次, 贪著颠倒不知实相故, 言: “业不失, 此是佛所说。”

这段释文的理路并不十分清晰, 仅就最后一句来看, 似乎又认为偈颂中的“业果报不失, 是名佛所说”是敌方观点。无论依哪一种理解, 什译都不符合梵文偈颂的前后文义, 也不符合其他所有的注释本。什译中肯定了一种不常不断、虚妄无实的业果相续和生死往来, 体现了肯定进路。

七、误译还是重构

什译对 17.20 颂的独特处理, 是否可能仅仅源自误译或笔受传抄中出现的偏差, 而并不反映其观点立场呢? 下面要出具的证据将会排除这种可能性。如下所列, 在同为罗什所译的《大智度论》中, 17.20 颂被以偈颂形式引用了两次, 以长行形式复述了两次, 每次都是将整个偈颂(也包括后两句)当作正面观点予以引述。

《大智度论·序品》卷 1:

以是故, 不应作是难: “谁闻声?” 佛法中亦无有一法能作、能见、能知。

如说偈:

有业亦有果, 无作业果者, 此第一甚深, 是法佛能见。

虽空亦不断, 相续亦不常, 罪福亦不失, 如是法佛说。^②

卷 8:

譬如幻人相杀, 人见其死, 幻术令起, 人见其生。生死名字, 有而无实。

世界法中实有生死, 实相法中无有生死。复次, 生死人有生死, 不生死人无生死。

何以故? 不生死人以大智慧能破生相。如说偈言:

佛法相虽空, 亦复不断灭, 虽生亦非常, 诸行业不失。^③

① 该颂的梵本及笔者译文见前文第三节。

② 《大正藏》第 25 册, 第 1509 号, 第 64 页下第 5-10 行。

③ 《大正藏》第 25 册, 第 1509 号, 第 117 页下第 24 行—第 118 页上第 2 行。



卷 15:

复次，佛法甚深清净微妙，演畅种种无量法门，能一心信受不疑不悔，是名法忍。如佛所言：“诸法虽空，亦不断，亦不灭；诸法因缘相续生，亦非常；诸法虽无神，亦不失罪福。”一心念顷，身诸法、诸根、诸慧，转灭不停不至后念，新新生灭，亦不失无量世中因缘业。诸众、界、入中皆空无神，而众生轮转五道中受生死。^①

《大智度论·往生品》卷 38:

复次，佛法中诸法毕竟空，而亦不断灭；生死虽相续，亦不是常；无量阿僧祇劫业因缘虽过去，亦能生果报而不灭，是为微妙难知。^②

由此可以判断，罗什将 17.20 颂“洗白”，是一贯地有意为之，而非出自偶然。这种批判断见的肯定进路没有出现在龙树著作之中，却在罗什所译《中论》和《大智度论》中被建构出来，应是反映了罗什本人的意见或其在印度、中亚的师承传统。^③

罗什的这一做法对汉传佛教影响深远。笔者略做搜寻，列出一个后世文献中引用 17.20 颂的不完整列表：

吉藏（549-623）：《中观论疏》（见《大正藏》第 42 册，第 1824 号，第 116 页上第 16 行始，第 121 页下第 18 行始）

智顗（538-597）：《摩诃止观》（见《大正藏》第 46 册，第 1911 号，第 15 页下第 12 行）

灌顶（561-632）：《观心论疏》（见《大正藏》第 46 册，第 1921 号，第 599 页上第 8 行）

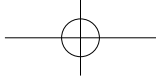
澄观（738-839）：《华严经疏》（《大正藏》第 35 册，第 1735 号，第 607 页下第 20 行）、《华严经随疏演义钞》（《大正藏》第 36 册，第 1736 号，第 612 页上第 7 行）

吉藏的《中观论疏》是对什译《中论》的复注，其中已注意到什译《中论》对 17.20 颂后两句理解的矛盾之处，所以为该颂后两句提供了两种理解，一种为论主正答，

① 《大正藏》第 25 册，第 1509 号，第 170 页中第 4-13 行。

② 《大正藏》第 25 册，第 1509 号，第 338 页中第 16-19 行。

③ 这点足以证明《大智度论》与《中论颂》不是同一人所作。



另一种为敌方观点。^①除此之外，上述诸家都将 17.20 颂整体视作对中道的阐扬。

八、理论重建的依据

应该看到，《中论颂》中激进的否定立场及其对因果相续理论的批判，也并非完全没有反映在什译之中，而罗什围绕 17.20 颂所做的理论重建，承许了不常不断的因果相续，形成了明显的内部不一致。然而这点似乎并未对汉传佛教的读者造成困扰，前引吉藏对 17.20 颂的释文中出现了“二谛中道”的提法，也许提供了一点线索。在二谛的理论框架之下，否定进路与肯定进路之间的矛盾变得并非不可调和：从世俗上讲因果相续是有，从胜义上讲这些又都不存在。这种二谛理论可以进一步与中道结合起来，在同为罗什所译的《大智度论》和《成实论》中已有鲜明体现：

《大智度论·序品》卷 31（《大正藏》第 25 册，第 1509 号，第 288 页中第 5-6 行）：

以世俗谛故有，第一义故破。以俗谛有故，不堕断灭中，第一义破故，不堕常中。

《成实论·身见品》卷 10（《大正藏》第 32 册，第 1646 号，第 316 页下第 10-11 行）：

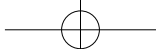
若第一义谛故说无，世谛故说有，名舍二边行于中道。

然而，这种将中道立于二谛的做法并不见于龙树的《中论颂》，也不见于《无畏疏》《佛护释》两部早期注释。据前掲拙文《中道立于一谛还是二谛？》所考察，这一理论在现存《中论颂》注释传统之中首次出现，是在 6 世纪时清辨的《般若灯论》之中。自此以后，这种通过世俗上肯定缘生以远离断见的理论表述，成为中观派对中道的“标准解释”。

九、批判断见的两条进路

综上，《中论颂》的梵文偈颂将断见定义为“先有而后无”，其对断见的破斥集中针对“先有”，主张一开始即不应预设任何的“有”，自然无所谓“后无”。《中论颂》

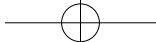
^① 《中观论疏》卷 8（《大正藏》第 42 册，第 1824 号，第 122 页上第 7-13 行）：“业果报不失”者，下半二意。一者，明业具二谛故不断常，令果报不失，无有别不失法持业令不失。盖是如来依二谛说法，故云此是佛所说。二者，若依下长行释，上半正明业是二谛故不断常，此是申中道正义，即是对偏之中。下半破邪义，汝不知二谛中道，言有不失法，谓是佛所说耳。



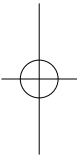
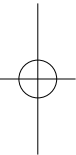
中也有多处明确反对不常不断的因果相续。这些都体现了一种纯以否定远离断见的进路。

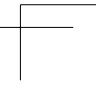
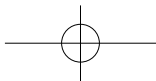
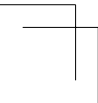
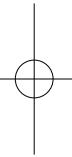
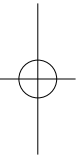
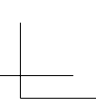
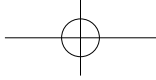
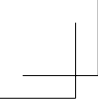
与这一否定进路形成鲜明对比，什译《中论》之中发展出一种肯定进路。15.10 颂梵本的意思是“说不存在是断见”，罗什译作“定无则著断”，其后的释文也以违反相续为理由而指责断见。这些都暗示出一反本质主义立场：应批判的断见是“定无”——绝对化的、扩大化的、拨无因果的“无”，而有生有灭的、不常不断的因果相续则应予以承许。这一立场在罗什译本对 17.20 颂独特处理上得到了确认。该颂主张一种不常不断的延续之法以保证业果不失，诸家注释都以之为反面教材，只有罗什所译《中论》将之当作论主主张，同一做法在罗什所译《大智度论》中出现了四次，足以证明是其一贯立场。

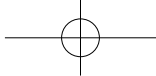
经罗什译传之后，以肯定缘生远离断见的理论在汉传佛教中扎下根基。罗什所译的《大智度论》和《成实论》中出现了依二谛立中道的理论端倪。二谛框架可以被用来调和龙树的否定进路与罗什的肯定进路之间的矛盾。然而这种用途的二谛理论不见于龙树的《中论颂》及其早期两部注释——《无畏疏》和《佛护释》，迟至 6 世纪才出现在清辨的注释之中，是后世的理论重建。



海外唯识研究评述







耶格尔模式的唯识研究

——施米特豪森《阿赖耶识：瑜伽行哲学核心概念的起源和早期发展》一书评述

韩穗^①

【摘要】本文揭示施米特豪森经典著作《阿赖耶识：瑜伽行哲学核心概念的起源和早期发展》的西方古典学方法背景，指出该书运用的是由德国古典学学者耶格尔所开创的发展史书写模式，该书在诸多方面可与耶格尔的《亚里士多德：为其发展史作奠基》相比照。基于这种历史书写模式，施米特豪森建构了阿赖耶识概念从最初引入到词义演变所经历的三个阶段：这个概念的最初含义被定为“隐藏在色根中”，在第二个发展阶段，这个概念的含义成为我相的客体性基础，最终在第三个发展阶段，这个概念进而成为一切法所依止的基础。发展史书写模式在西方古典学研究中得到了较为充分的批判和反思，本文揭示施米特豪森之后西方唯识研究对他的挑战与西方人文学科对发展史书写模式的更新是一致的。

【关键词】西方佛学研究方法论；施米特豪森；唯识；阿赖耶识

德国佛教学者兰勃特·施米特豪森（Lambert Schmithausen）两卷本著作《阿赖耶识：瑜伽行哲学核心概念的起源和早期发展》（*Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*）初版于1987年，再印于2007年，是西方唯识学研究的经典之作。尽管该书中的观点受到争议，乃至作者本人将其对异见的回应又结集为740页的专著《瑜伽行唯识学的形成：回应与反思》（*The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections*）于2014年出版，但是该书所运用的研究方法仍然具有示范性意义，该书仍然是其后唯识学研究者讨论的基础。

兰勃特·施米特豪森于1939年生于德国科隆，1963年获维也纳大学哲学博士学位，

^① 作者单位：杭州佛学院。



1970年至1973年任敏斯特大学印度学副教授，1973年至2005年任教于汉堡大学。《阿赖耶识：瑜伽行哲学核心概念的起源和早期发展》（以下简称《阿赖耶识》）一书是典型的运用西方古典学方法研究佛教的作品，在诸多方面可与德国古典学学者耶格尔（Werner Jaeger 1888-1961）的著作《亚里士多德：为其发展史作奠基》（Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung）相比照。

耶格尔的这部作品出版于1923年，其后主导了亚里士多德研究的模式。^① 鉴于亚里士多德的全集里表现出彼此难以调和的学说，耶格尔引入19世纪浪漫主义和历史主义思潮里的概念“发展”（Entwicklung）以解释亚里士多德学说之不相一致乃至自相矛盾。按照这一诠释，亚里士多德的文本，一如亚里士多德本人，都不是被直接给定不变的，而是经由发展、成长的历史而渐渐形成的。因此文献学学者的工作，便是还原亚里士多德著作之形成的时间层次，它们需要对应亚里士多德本人的成长历程：最初在学园信守其师柏拉图的超验学说，第二阶段在柏拉图死后离开雅典开始批评柏拉图的理相说，最后第三阶段回到雅典建立自己的学派，转向以经验为导向的研究。^② 矛盾律适用于形式逻辑，然而日日更新的生命可以在自身内包含矛盾。通过将文本或作者理解为生长、形成、发展的过程，文本或作者之内的矛盾以这种方式得到了允许。无疑，耶格尔的解释方法是建立在“发展”这一理论预设之上的，而这一理论预设折射了其时代思潮，显示出黑格尔哲学的色调。

施米特豪森所面临的研究难题与耶格尔的相近：二人都需要阐明一个单一研究对象（前者面对的概念是阿赖耶识，后者的研究对象是亚里士多德）如何涵盖各自差异极大的不同方面。阿赖耶识这个概念含义众多，这是自古以来的共识。在我国宋代法云法师所编《翻译名义集》卷六心意识法篇第五十七中，列出这一概念的或名：

或名宅识（一切种子之所栖处），或名心，由种种法，熏习种子，所积集故（积集义故名心，集起义故名心）；或名阿陀那。执持种子，及诸色根，令不坏故（宗镜云：又将死时，唯异熟心，由先业力，恒遍相续，执受身分，舍执受处，冷触便生，寿煖识三，不相离故，冷触起处，即是非情）。……或名所知依。能与染净所知诸法为依止故（即三性与彼为依。名所知依）。或名种子识（梵语阿世耶，此云种子）。能遍住持世出世间诸法种子故（古德云：从无始时来，

^① 关于耶格尔研究方法的评论，参见David R. Lachterman: Did Aristotle “develop”? *Reflections on Werner Jaeger's Thesis*. In: *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 8, No. 1 (1990), 3-40.

^② 参见Mirjam E. Kotwick: *The Entwicklungsgeschichte of a Text: On Werner Jaeger's edition of Aristotle's Metaphysics*. In: Werner Jaeger: *Wissenschaft, Bildung, Politik*. Herausgegeben von Colin Guthrie King und Roberto Lo Presti. Berlin/Boston, Walter de Gruyter 2017, 171-208.

此身与种子俱时而有，如草木等种)。^①

从这一段引文可以看出，古人总结出的阿赖耶识的功能至少有：1. 接收熏习；2. 执持色根、令其不坏；3. 作为所知诸法的依止；4. 住持世出世间诸法种子；等等。而这些功能彼此之间有何关联，这并不是自明的。

施米特豪森所做的工作，便是将阿赖耶识这一概念的不同含义纳入“发展史”这一解释框架，将阿赖耶识概念阐释为经历了三个早期发展阶段。最早出现阿赖耶识概念的文本被定为《瑜伽师地论·本地分·三摩呬多地》，在其中，阿赖耶识的最初含义被定为“隐藏在色根中，深殖在色根中”。在第二个阶段《瑜伽师地论·摄抉择分》，阿赖耶识概念被认为超越了最初与色身的关联，成为构成我相的客体性基础。第三个阶段是《摄大乘论》，在其中，阿赖耶识不仅是我相的基础，而且是一切法的基础。

这一宏伟的建筑工程依赖于一些解释预设和不可能提供确凿证明的假设。首先，关于功能众多的阿赖耶识概念为何被划分为三个早期发展阶段——不是更多或更少——这一问题，我们想说，这里仍然可以看到耶格尔及其所追随的黑格尔的影迹。耶格尔对亚里士多德生平的重构遵循了歌德成长小说（Bildungsroman）《威廉·迈斯特》中的模式，令其一生经历了学习期、漫游期和为师期三个阶段。而这可以说对应了黑格尔辩证演进的步骤，辩证演进始终按照正题、反题、合题，即直接性、居间作用、折返这三步进行，其中第一步是原初的肯定，在第二步否定原初，经历对立，最终在第三步折返回自己。

其次，施米特豪森需要像耶格尔一样为发展史的重构提供文本的时间层次厘定。这一部分的工作最具不确定性。施米特豪森将自己的分析局限在早期文献。^② 在宏观上定出的时序是《解深密经》先于《阿毗达磨大乘经》，《摄大乘论》在二者之后。^③ 关于《瑜伽师地论》与《解深密经》的先后问题，他推测《瑜伽师地论·本地分》先于《解深密经》，后者先于《瑜伽师地论·摄抉择分》。^④ 就《瑜伽师地论》本身而言，一如耶格尔目中的《形而上学》，施米特豪森认为《瑜伽师地论》也是经历了形成史的出自

① 《大正藏》第54册，1153c11-26。《翻译名义集》的心意识法篇被法国印度学家 Sylvain Lévi 译为法语，足见其重要性。Sylvain Lévi: *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra: un système de philosophie bouddhique*. Champion, 1932.

② 这包括《解深密经》《阿毗达磨大乘经》《瑜伽师地论》《显扬圣教论》《大乘庄严经论》《中边分别论》《辨法性论》《摄大乘论》《阿毗达磨集论》和世亲作品。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 11.

③ Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 12. 具体论证，见 264-265.

④ Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 12-13. 这样推测的理据是：（1）《解深密经》中，区别于前六识的新识被称为阿陀那识，只在一处被称为阿赖耶识。（2）《瑜伽师地论·本地分》只用阿赖耶识概念，不用阿陀那识。（3）《瑜伽师地论·摄抉择分》出现阿陀那识。



众人之手的汇编（Kompilation），因为在这部论里含有前后不一致乃至矛盾。^①他为《瑜伽师地论》划分了三个时间层次。最古的一层是《本地分》中的声闻地、菩萨地和《摄事分》，在其中未提阿赖耶识。第二层是《本地分》其他部分，其中略提阿赖耶识，未提《解深密经》。最晚的一层是《摄抉择分》，其中详细处理阿赖耶识，引用《解深密经》。^②

在介绍过《阿赖耶识》一书的方法论之后，现在我们转入其内容部分。在本书第一章，作者从五个方面讨论为何在佛教文献中引入新的概念阿赖耶识。这五个方面分别是：从学说体系的角度讲，从解释的角度讲，经典文本，传统学派和瑜伽师体验到识的最底一层。在列举出从学说体系的角度讲证明阿赖耶识存在的十四个理据^③之后，在铺陈出从解释的角度讲提出新的概念以回应理论要求的六点原因^④之后，施米特豪森说，这些都没有给出事实上阿赖耶识概念如何产生。为了确定事实上哪个经典段落是阿赖耶识概念最早出现之处，施米特豪森提出文献择取的两点标准：第一个标准是，这段文献中，引入新的识应当是不可避免的，或直接经验到这种新的识是必要的。第二个标准是，这种新识的功能必须使“阿赖耶识”术语得以可能。在此标准之下，施米特豪森定出，阿赖耶识概念于其中出现的最早段落（initial passage，简称 IP）是《瑜伽师地论·本地

① Lambert Schmithausen: Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementa I, 3, 1969, 811-823. 关于《瑜伽师地论》的作者和形成，这是由来已久、尚未泯熄的讨论。法国汉学家戴密微（Paul Demiéville）在《僧伽罗刹的修行道地经》（Le Yogācārabhūmi de Sangharakṣa）中提出，汉译《修行道地经》是僧伽罗刹所作，是《瑜伽师地论》的早期雏形，而僧伽罗刹是早于无著 200 年时之人。这一说法被进一步的文本平行对照所支持，见 Nobuyoshi Yamabe（山部能宜）：Parallel Passages between the Manobhūmi and the Yogācārabhūmi of Saṃgharakṣa. In: The Foundation for Yoga Practitioners The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet. Edited by Ulrich Timme. Harvard University Press 2013, 596-737. 关于《瑜伽师地论》文本形成的新近讨论，见 Noritoshi Aramaki（荒牧典俊）：Two Notes on the Formation of the Yogācārabhūmi Text-Complex. In: The Foundation for Yoga Practitioners The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet. Edited by Ulrich Timme. Harvard University Press 2013, 398-440.

② Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 13-14.

③ 这十四个理据是：1. 轮回中相续主体问题。2. 业和果报的关联问题。3. 在无意识状态（如灭尽定）之前的最后一念和无意识状态之后的第一念之间的联结问题。4. 接收熏习和执持种子的东西。5. 我执观念贯穿生命始终执持色身，尤其是在无意识状态执持色身。8. 结生时，识进入母胎。9. 在死时，随着识的逐渐退去，身体逐渐变冷。10. 据说，除了安立阿赖耶识，否则无法解释一些身体感受，例如，在禅定中的身体轻安。11. 对外境的感知伴随有对器世界（bhājana）的感知和对所依（āśraya, corporeal basis）的感知。12. 阿赖耶识作为染污（saṃkleśa）的本原。13. 作为粗重（daṣṭhūlya）所在之处。14. 构成苦谛（duḥkhasatya）。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 3-6.

④ 这六个原因是：1. 解释十二缘起中行缘识，缘起有（“有”意为业的熏习，这预设了一种识，通过它熏习被取）。2. 解释识与名色的相互依待（《摄大乘论》：“云何彼阿梨耶识及诸染法。同时见迭互作因事。所谓如灯焰及炷生烧因同时迭互作因。及如苇束迭互人捉故同时不堕地中。此亦如是。迭互作因事。”）3. 解释灭尽定中，识不离开身。4. 解释命、暖、识相互支撑，伴随共存。5. 解释经典中的概念识食（vijñānāhāra）。6. 解释经典中提到，在结生时，识进入母胎。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 6.



分·三摩咽多地》的以下一段：

问灭尽定中。诸心心法并皆灭尽。云何说识不离于身。答由不变坏诸色根中有能执持转识种子阿赖耶识。不灭尽故。后时彼法从此得生。^①

在这一段中，对方的问难基于以下两个方面之间的张力。一方面，根据说一切有部阿毗达磨和早期瑜伽师的观点，在灭尽定中六识和心所法中断。另一方面，根据契经（例如《南传中部·大方广经》），命、暖、识三者共存，死亡的人，命、暖、识三法都离开其身体，但灭尽定中的人却并没有像死者一样失去命和暖，也就是说，灭尽定中的人仍有一种与命、暖共存的识没有离开其身体。对方的意思是，既然灭尽定中六识和心所都已中断，那么为什么说仍有识与命和暖一道没有离开身体？这里，提出一种有别于六识的新的识，已经成为不可避免的了。所以，己方的回答是，之所以在灭尽定中，行者的色根没有像死者的一样变坏，是因为在行者的色根中，有一种有别于已中断的前六识的新的识，即阿赖耶识，没有中断，它执持转识的种子。

这一段符合施米特豪森所提出的择取 IP 的两点标准。第一，在这个语境里提出一种有别于前六识的新识确实是势在必行的。第二，这种新识的功能是“隐藏（lī）在色根中，深殖在色根中”，因此它的名称可以是阿赖耶（ālaya）。Ālaya 一词在此由动词 lī 而来的名词形式 laya 构成。这样解释的含义符合现存最古老的含义解释，即《解深密经》卷第一“心意识相品第三”：

此识亦名阿陀那识。何以故。由此识于身随逐执持故。亦名阿赖耶识。何以故。由此识于身摄受藏隐同安危义故。^②

这一段的解释均基于词源，用 upādāna（词语构成：前缀 upa+ādāna）“执受”解释 ādāna “阿陀那”：阿陀那识是随逐身体、执受身体的识。用 lī “隐藏”解释 ālaya “阿赖耶”：阿赖耶识是隐藏在身中的识，与身经历同样的命运安危。

这里，施米特豪森要突显的是，在早期，阿赖耶识概念与身体关联，而并未展示出唯心论的痕迹，其功能是生物学上的。进一步证明其与身体关联的文献有《显扬圣教论》：“建立定者，如经中说，离欲、恶、不善法故。有寻、有伺、离生喜乐。初静虑具足住。……乐者谓已转依者，依阿赖耶识，能摄所依。令身怡悦安适。”^③ 这里“所依”与下文的“身”同义。此段意谓离欲、恶、不善法的行者，得初禅的喜乐。由于阿

① 卷十二，唐·玄奘译，《大正藏》第 30 册，340c 27-341a1。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 18.

② 唐·玄奘译，《大正藏》第 16 册，692b15-17。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 22.

③ 卷二，“摄事品第一”，唐·玄奘译，《大正藏》第 31 册，692b15-17。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007,



赖耶识摄持身体，令身体愉悦，所以才能解释初禅转依者之乐。

与 IP 灭尽定语境相似的有其他意识微弱的情况，如无想定、结生时和死时。《瑜伽师地论·摄抉择分》提出八种理由证明必定存在阿赖耶识，其中一种理由是成立无想定（*asaṃjñīsamāpatti*）：“何故若无阿赖耶识。处无心定不应道理。谓入无想定或灭尽定。应如舍命，识离于身。非不离身。如世尊说当于尔时识不离身故。”^① 此处与上文所引述的《本地分》中涉及灭尽定的段落相似，意谓，倘使没有一个不同于转识的另外的识，那么无想定中，转识已灭，根据命、暖、识三者共存的原则，行者应当像死者的情况，其寿命和体温随着已灭的识一道灭尽。但事实上，无想定的行者，其寿命和体温并未离开身体，所以说明，必定存在一种不是转识的识，与寿命和体温一道，在转识已灭的无想定中仍未离开身体。至于结生（*pratisandhi*）时和死时，这些也是意识微弱的状态。根据毗婆沙论者，这种微弱的意识状态是意识（*manovijñāna*）。早期瑜伽行派也这样认为。甚至较晚的瑜伽行代表人物也这样认为。但在较晚的瑜伽行文献里，结生时和死时，没有意识，只有阿赖耶识。在结生时，阿赖耶识起到的是一种生物学上的作用。施米特豪森征引无著《大乘阿毗达磨集论》以说明结生时，如果没有阿赖耶识的生物学作用，名色就不会聚合。^② 而在死时，识离开身。可以认为，这里的识是阿赖耶识。之所以这样认为，是因为死时识的一个生物学功能：根据《瑜伽师地论·本地分》在渐死的情况下，识逐步离开身，根据一个人的业力，识或者从身体上部开始离开，或者从身体下部开始离开，与之相应的是身体的热消失。这里涉及的识是身体性的，像阿赖耶识一样，深植在身体中。《本地分》中只用了“识”这个术语，这与《大毗婆沙论》中情况相同。只有在《瑜伽师地论·摄抉择分》中，才明确用阿赖耶识逐渐退去解释身体逐渐变冷。^③

至此为止是施米特豪森所重构出的阿赖耶识概念的起源，即其发展的第一个阶段。这一阶段被定位在《瑜伽师地论·本地分》，其中突显的是阿赖耶识与身体的关联和其生物学上的功能。

接下来，《解深密经》被视作从第一阶段向第二阶段过渡的中间环节。这体现在，于此经中发展出阿赖耶识概念的心理学方面，并且阿赖耶识开始脱离与身体的关联。《解深密经》第一次使新引入的“一切种子心识”（*sarvabījakam cittam* 含一切种子的识）成为核心概念，明确说到它是微细的（*sūkṣma*），是相续的（心意识相品第三：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流。我于凡愚不开演，恐彼分别执为我”）。施米特豪森从以下一段揭示出，为何在《解深密经》中阿赖耶识可以被认为脱离与身体的关联：

① 卷五十一，唐·玄奘译，《大正藏》第30册，579c13-16。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 35.

② Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 36-37.

③ Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 40.

汝应谛听，吾当为汝说心意识秘密之义。广慧当知，于六趣生死，彼彼有情堕彼彼有情众中，或在卵生，或在胎生，或在湿生，或在化生身分（*ātmabhāva*）生起。于中最初一切种子心识（*sarvabījakaṃ cittam*），成熟展转和合增长广大，依二执受（*upādāna*），一者有色诸根及所依执受，二者相名分别言说戏论习气执受。有色界中具二执受，无色界中不具二种。^①

这一段中，世尊为广慧菩萨解释有情在六道中流转的机制。不同的有情转生在不同的有情众中，有的破壳出生，有的在母胎内完具身体而生，有的依湿气而生，有的藉业力自然而生。“身分”这个词，在这里对译 *ātmabhāva*。*Ātma* 意为自我，*bhāva* 意为存在，所以 *ātmabhāva* 在汉译经典里又译作“我相”“自体”。那么依据什么，不同的有情流转的去处不一样呢？这个依据就是含有一切种子的心识，即阿赖耶识。阿赖耶识根据两种执受而成熟增长。一种是对色根和身体（“所依”即身体）的执受，另一种是对名言戏论的执受。在有色界，阿赖耶识由这两种执受构成。在无色界，阿赖耶识只由名言戏论执受构成，不再有对色根和身体的执受。施米特豪森认为，转生到无色界、不再执受身体这一点标志着阿赖耶识概念得以脱离与色身的关联，这是使这个概念能够发展到第二阶段的关键一步。

另外，《解深密经》中的以下一段展示出阿赖耶识的心理学功能，它与转识同时，是转识的深层基础：

广慧。譬如大瀑水流，若有一浪生缘现前唯一浪转，若二若多浪，生缘现前有多浪转，然此瀑水自类恒流无断无尽。又如善净镜面，若有一影生缘现前唯一影起，若二若多影，生缘现前有多影起，非此镜面转变为影，亦无受用灭尽可得。如是广慧，由似瀑流阿陀那识，为依止（*saṃniśritya*）为建立（*pratiṣṭhāya*）故。^②

这一段中，以浪与瀑水、镜像与镜子的关系来比喻转识和阿赖耶识的关系。浪是有起有落、有活跃有沉没的，但有生有灭的浪是基于一个深层基础的，这个深层基础即瀑流本身，它是持续恒常的，不中断的。镜子中所映现的影像是来有去去的，可以是一个，可以是多个。但影像的显现是基于一个基础的，这个基础就是镜子，如果没有镜子为镜像作基础，那么镜像便无从显现，而镜子本身不会变为镜像，也不会受到镜像的作用力

① 卷一，“心意识相品第三”，唐·玄奘译，《大正藏》第16册，692b7-14。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 47.

② 卷一，“心意识相品第三”，唐·玄奘译，《大正藏》第16册，692b28-c6。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 50-51.



而改变。同样道理，阿赖耶识就是转识所依据的基础，基于它之上转识的活动才得以建立，而它本身是持续不断的。

根据施米特豪森的建构，现在，阿赖耶识概念发展到第二阶段，即作为我相（*ātmabhāva*）之客体性基础，所必需的理论前提都已具足：它已发展出心理学方面的功能，而不再局限于生物学功能；它能够脱离与色身的关联，这使它作为一个抽象概念得以可能。施米特豪森认为《瑜伽师地论·摄抉择分》中继续发展了《解深密经》中的这两个进展倾向。首先，在其中继续申述了阿赖耶识作为深层基础的功能。其次，在其中继续提及阿赖耶识可以生无色界^①，这样，当阿赖耶识从与色身的关联中解放出来，它得以发展成为构成我相的客体性基础，成为 *ahaṃkāra*（我见），*asmimāna*（我慢），*ātma-sneha*（我爱）的客体性基础。以下一段是这一发展阶段的例证：

云何建立阿赖耶识与转识等俱转转相？谓阿赖耶识，或于一时唯与一种转识俱转。所谓末那，何以故？由此末那，我见（*ahaṃkāra*）、慢（*asmimāna*）等恒共相应思量。若有心位若无心位，常与阿赖耶识一时俱转，缘阿赖耶识以为境界，执我起慢思量行相。^②

这一段是说，转识与阿赖耶识同时作用，有不同的情况，其中一种情况是，阿赖耶识只与一种转识在同一时间共同作用，这种转识便是末那，末那的特点是思量，它始终与我见（*ahaṃkāra*）和我慢（*asmimāna*）联系在一起。或者在有心位，或者在无心地^③，它都始终与阿赖耶识同时共同作用。它以阿赖耶识为它的所缘，由此建立我见、我慢。这一段在阿赖耶识作为转识之深层基础的背景下明确道出，阿赖耶识是我见、我慢的客体。

接下来，根据施米特豪森的建构，在阿赖耶识概念早期发展的第三阶段，它从我相的客体性基础进展成为一切法所依止的基础。具体的发展过程被勾勒如下。向着这一阶段进展的第一份关键文献被定为《大乘阿毗达磨集论注》（*Abhidharmasamuccaya-bhāṣya*）^④44, 18–20: *ālayavijñānād anyat tu cakṣurādikaṃ*。这一句中，*ālayavijñānād* 是夺格，表示“从阿赖耶识”。*anyat* 其它，中性单数主格。*cakṣurādikaṃ* 眼，等等，中性单数主格。所以这一句可以译为“从阿赖耶识产生眼等其它的东西”。值得注意的是，这里用的词是 *cakṣur* 眼，即眼根，而不是眼识。在《瑜伽师地论·本地分》《摄抉择分》《解

① 卷五十一，唐·玄奘译，《大正藏》第30册，580a18–21：“复次阿赖耶识。当言于欲界中缘狭小执受境。于色界中缘广大执受境。于无色界空无边处识无边处缘无量执受境。” Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 51.

② 卷五十一，唐·玄奘译，《大正藏》第30册，580b29–c5. Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 56–57.

③ 无心位指无心睡眠位、无心闷绝位、无想定位、无想生位、灭尽定位与无余涅槃界位。除此之外皆为有心位。

④ 注解的作者是狮子觉（*Buddhasīmha*）或胜子（*Jinaputra*）。

深密经》中，都没有说过色根从阿赖耶识产生，而只说过，转识从阿赖耶识的种子生起。因此《大乘阿毗达磨集论注》的这句话被认为开启了一个进展方向。^①进而，从色根扩展到一切蕴、界、处。在《大乘阿毗达磨集论》的其他段落中，阿赖耶识被说成是一切蕴、界、处的种子。如“本事分”中“三法品第一”：“谓蕴界处习气所熏。一切种子阿赖耶识。”(skandha-dhātv-āyatana-vāsanā-paribhāvitam sarvabījakam ālayavijñānam)^②最后，在《摄大乘论·依止胜相中众名品第一》中，阿赖耶识成为一切法之存在所依据的基础：

依止立名阿黎耶识，世尊于何处说此识，及说此识名阿黎耶，如佛世尊
阿毗达磨略本偈中说：

此界无始时	一切法依止
若有诸道有	及有得涅槃
阿毗达磨中	复说偈云：
诸法依藏住	一切种子识
故名阿黎耶	我为胜人说 ^③

此段引《阿毗达磨大乘经》中的偈颂以说明阿黎耶识名称的由来。“此界无始时”中的“界”指阿赖耶识。“一切法依止”，意谓一切法以阿赖耶识为基础才得以建立。“若有诸道有，及有得涅槃”，意谓轮回中的各道和涅槃的证得都以阿赖耶识为预设，如果有阿赖耶识，这些才能成立，如果没有阿赖耶识，这些便不能建立。“诸法依藏住，一切种子识。故名阿黎耶，我为胜人说”，用词根 li “隐藏”来解释阿赖耶识的名称。一切法都隐藏在阿赖耶识中，它是含有一切种子的识。发展至此，阿赖耶识的原始义（隐藏在身中）已经不再适用。它成为这样的识：一切染污法都作为其果依止它。

可以说，本书前三章即构建出阿赖耶识概念从最初引入至经历发展的历史。这样的解释模式旨在使得这个概念在不同经典、不同段落中的歧义得以合理地共存。以下两章，即第四章和第五章，则运用发展史的解释模式说明两个个别问题。在第四章，说明阿赖耶识概念如何发展出负面特征，及至《楞伽经》中却成为出世清净之因。在第五章，阐述这一概念就何而言可谓名副其实的识，并且关于这一问题在历史上所经历的曲折发展。

根据施米特豪森所定出的 IP，在阿赖耶识于其中出现的最早段落即《瑜伽师地论·本地分·三摩呬多地》里，它的作用是在灭尽定中维持生命，就此作用本身而言，

① Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 62.

② 卷一，唐·玄奘译，《大正藏》第 31 册，666a4. Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 64.

③ 真谛译，《大正藏》第 31 册，113c27-114a5. Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 65.



并不必然体现阿赖耶识的负面特征。但在佛教传统里，生命本身是苦的，根本原因是，生命是无常的，是变坏的（vipariṇāma-dharman。vipariṇāma 的意思是变化，变异，但变总是向着坏的方向变）。但对瑜伽行派而言，苦并不主要基于无常，而是基于粗重（daṣṭhūlya）。daṣṭhūlya 这个词在其他汉译经典里又译为：恶习，染污。其梵语词根 dau- 表示坏的。当这个概念出现在《瑜伽师地论》中时，它表示烦恼粗重，无所堪任（daṣṭhūlya=akarmaṇyatā 怠惰），不自在转无堪能（没有能力做事，是因为没有自制力 asvatantratvāt）等意思，它成为潜在的、持续贯穿凡夫生命始终的，因此它构成了一种潜在的苦。就此而言，粗重与行苦是相关的。《瑜伽师地论·本地分·意地》：

是故一切所依自体。粗重所随故。粗重所生故。粗重自性故。诸佛如来安立为苦。所谓由行苦故。^①

“所依自体”即人之存在的基础。此段译为现代汉语，即人之存在的整个基础，由粗重伴随，其本质特征便是粗重。因此之故，诸佛如来说人之存在的基础是苦，因为它属于行苦（saṃskāra-duḥkhatā）。^②

最初，粗重这个概念并不等同于种子。在《瑜伽师地论》中，这两个概念可以并列，可以对立。不过粗重与种子的相似之处在于，它也可以是潜在的，有时被对立现行的烦恼，或被说成是现行的烦恼之因。于是，在《本地分·意地》中粗重被解释为种子。一旦粗重被理解为种子，粗重就被纳入阿赖耶识。这就意味着，阿赖耶识不仅是种子的依止，而且是行苦的依止。这样，阿赖耶识概念就体现出一切行苦之根源的负面特征。施米特豪森将代表此一阶段的文献定为《本地分·思所成地·胜义迦他注》33-34^③：duḥkha 〈ṃ〉 saṃskāra-duḥkhatā-saṃgrhitaṃ ālayavijñāna-mayam 苦是行苦所摄的阿赖耶识所造成的。

发展至《摄抉择分》阶段，阿赖耶识的负面特征突显而出，它成为“一切杂染根本”（sarva-saṃkleśa-mūla）。《摄抉择分·五识身相应地·意地之一》：

又即此阿赖耶识。能持一切法种子故。于现在世是苦谛体（duḥkhasatya-svabhāvam）。亦是未来苦谛生因（duḥkhasatya-janakam）。又是现在集谛生因。如是能生有情世间故。能生器世间故。是苦谛体故。能生未来苦谛故。能生

① 卷二，唐·玄奘译，《大正藏》第30册，284c8-10。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 66-67.

② *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, ed. V. Bhattacharya, University of Calcutta 1957, 26, 16f. ataś ca sakalam āsrayaṃ dauṣṭhulyopagatatvōd dauṣṭhulyasvabhāvāt tathāgatā duḥkhatāḥ prajñāpayanti yad uta saṃskāra-duḥkhatayā. 这个版本的梵文中没有与古汉译“粗重所生故”相对应的词。

③ Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 68 和 351. 注者不是偈颂的作者，关于注者是谁还有待研究。

现在集谛故。当知阿赖耶识是一切杂染根本。^①

其基本特征被认为是，被粗重所随，这与转依（*āśrayaparivṛtti*）相反。^② 在《摄抉择分》中，阿赖耶识的根本特征被视作有取（*sopādāna*），既在执取（*upādāna*）现在人我的意义上，也在执取未来生命的意义上。这样，*ālaya* 被首要理解为“执取”。*ālayavijñāna* 的意思成为：这样的识 *vijñāna*，有情执取 *ālaya* 它为自我。^③

现在，既然阿赖耶识是杂染根本，那么它就是有待于被趋向圣道的行者所转灭的。^④ 而关于如何导向出世的问题，施米特豪森区分了不同文本中所体现的三种不同方案。他认为第一种方案出现在《瑜伽师地论·摄抉择分·五识身相应地》里，在其中，出世法的清净种子是以真如（*tathatā*）为所缘缘（*ālambana-pratyaya*）而构成的，这样的清净种子并不是习气熏习的种子：

问若此习气摄一切种子。复名遍行粗重者。诸出世间法从何种种子生。若言粗重自性种子为种子生。不应道理。答诸出世间法从真如所缘缘种子生。非彼习气积集种子所生。^⑤

第一句中“此习气”，即遍计自性妄执习气。对方的问题是，如果遍计自性妄执习气就包含了一切法的种子，那么出世间法从什么样的种子生起呢？如果说从习气熏习的种子生起，那么这是不合道理的，因为习气熏习的种子和出世间法的性质是对立的。己方的回答是，出世间法是从如下这样的种子生起的：以真如（*tathatā*）为所缘缘（*ālambana-pratyaya*），这样构成的种子。

《摄大乘论·引证品第三》中的方案被认为是不同于此的另一种：

此出世心从何因生？汝今应答。最清净法界所流正闻熏习为种子故，出世心得生。此闻慧熏习为与阿黎耶识同性为不同性？若是阿黎耶识性，云何能成此识对治种子？若不同性，此闻慧种子以何法为依止，至诸佛无上菩提

① 《瑜伽师地论》卷五十一，唐·玄奘译，《大正藏》第30册，581b4-9。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 75.

② 《瑜伽师地论》卷五十一，唐·玄奘译，《大正藏》第30册，581c11-12：“又阿赖耶识。恒为一切粗重所随。转依究竟远离一切所有粗重。”

③ Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 76.

④ 《瑜伽师地论》卷五十一，唐·玄奘译，《大正藏》第30册，581b22-24：“复次此杂染根本阿赖耶识。修善法故方得转灭。此修善法若诸异生。以缘转识为境作意方便住心。能入最初圣谛现观。”581c12-13：“又阿赖耶识。是烦恼转（*pravṛtti*）因。圣道不转因。”

⑤ 《瑜伽师地论》卷五十二，唐·玄奘译，《大正藏》第30册，589a13-17。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 78.



位？是闻慧熏习生，随在一依止处。此中共果报识俱生。譬如水乳。此闻熏习即非本识。已成此识对治种子。……是闻熏习若下中上品应知是法身种子。由对治阿黎耶识生。是故不入阿黎耶性摄。出世最清净法界流出故。^①

根据这一段，圣者达到清净法界，之后宣讲正法，行者听闻熏习这样的正法，这便是出世的种子。出世心从清净法界所流的正闻熏习种子而生，这不同于《瑜伽师地论·摄决择分·五识身相应地》所讲的直接从清净法界生。关于出世种子与阿赖耶识的关系，即二者是相同属性的抑或不同属性的，此段引文中以水乳的关系作喻，说明二者就何而言不完全同一，也不完全矛盾，就何而言在对立中统一。倘使二者的属性完全同一，那么出世种子并不能体现其对治阿赖耶识的功能。倘使二者完全矛盾，那么出世种子便不能以阿赖耶识为其依止处。出世种子与阿赖耶识就像水注入乳。水与乳之间是有性质的对立，所以水才能够对治乳。但水和乳也可以交融，水被注入乳，便以乳为其依止处。^②同样道理，出世种子与阿赖耶识交融。“是闻慧熏习生，随在一依止处。此中共果报识俱生”，这一句中“果报识”即阿赖耶识。但出世种子的性质不完全同于阿赖耶识，这样方能作为其对治。

第三种方案被认为是在《楞伽经》中，在其中，阿赖耶识本身被等同于如来藏，成为出世清净之因。《大乘入楞伽经·刹那品第六》：

大慧。此如来藏藏识本性清净。客尘所染而为不净。一切二乘及诸外道。臆度起见不能现证。如来于此分明现见。如观掌中庵摩勒果。大慧。我为胜鬘夫人及余深妙净智菩萨。说如来藏名藏识。与七识俱起。令诸声闻见法无我。大慧。为胜鬘夫人说佛境界。非是外道二乘境界。大慧。此如来藏藏识是佛境界。^③

“藏识”是阿赖耶识的意译。“如来藏藏识”，即名字叫做藏识的如来藏，这说明藏识和如来藏在此语境里是同位语。这一段强调，这样的如来藏藏识是证悟法无我的佛菩萨的境界，它的根本特征是清净。这不仅被直接点明，“此如来藏藏识本性清净”，而且更以庵摩勒果的譬喻得到重申。庵摩勒即 āmala 的音译，其含义即不垢，清净。至此为止，阿赖耶识这个概念已经和《瑜伽师地论·摄决择分》中所体现的负面特征和有

① 真谛译，《大正藏》第31册，117a8-20。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 79-80.

② 我们建议补充上一些概念以解释这一段。“此闻慧熏习为与阿黎耶识同性为不同性？”中的“同性”指“同一”，“不同性”指“矛盾”。“此闻熏习即非本识”，这句中二者的关系不再是矛盾，而是对立。矛盾和对立的区别在于，矛盾的双方不从属于一个更高的统一的属，而对立双方从属于一个更高的统一的属。

③ 《大乘入楞伽经》卷五，实叉难陀译，《大正藏》第16册，619c27-620a5。Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 80-81.

待转灭的地位相当不同了。

本书第五章讨论阿赖耶识就何而言可被称为名副其实的识（vijñāna）。作者首先列出阿毗达磨中“识”的定义。第一，识是了别（vi-jñā）对境（viṣaya）的。第二，心（citta，与“识”同义）与心所（caittāḥ）相应；其中意（manaskāra）、触（sparśa）、受（vedanā）、想（saṃjñā）、思（cetanā）这五种心所是遍行（sarvatraga），与一切心相应。然而，IP 的语境是，在灭尽定中，阿赖耶识维持色根不坏。灭尽定中是没有想和受的，既然没有这两种与一切心相应的心所，那么说明在灭尽定中也没有一般意义上的识，而此中的阿赖耶识很难被承认为名副其实的识。^①

但这只是施米特豪森考察的起点，他的工作重点在于揭示阿赖耶识概念在作为名副其实的识这一问题上如何经历了发展。首先，关于“了别”的功能^②，阿赖耶识概念第一次被明确理解为“了别对境”意义上的识，这被定位在《解深密经》，其中说到阿陀那识是 asaṃvidita-sthira-bhājana-vijñapti “不可觉知的、稳定的对器世间的了别”（《大正藏》第 16 册，702b 25：“不可觉知坚住器识”）。阿赖耶识进展成为现实上了别对境的识，这被认为不是缘于阿毗达磨定义的驱动，而是缘于瑜伽行唯心论的重新解释，即“唯有了别”（vijñaptimātra）说。之后，在《瑜伽师地论·摄抉择分·五识身相应地》中，提到阿赖耶识了别两种所缘：其一为内执受（adhyātmam），二为外无分别器相（bahirdhā’ paricchinākāra-bhājana）。^③ 根据《解深密经》中所说的两种执受——一种是对色根和色根所依据的色身的执受，另一种是对名言习气的执受——《摄抉择分》这里的“内执受”（adhyātmam）也相应分为“遍计所执自性妄执习气”和色根、色身；在有色界，两种执受俱在，在无色界，则只有习气执受。《摄抉择分》此处的“外无分别器相”即指外在器世间。对外在器世间的了别是基于阿赖耶识的，因为阿赖耶识有内执受作为它的所缘。灯焰照明可以作比喻以说明这一点。蜡烛的火焰在蜡烛自身内基于膏油而燃烧，当火焰这样生起时，它自然便在外发出光明，照亮周围。同样道理，阿赖耶识以内执受为所缘，基于此，对外在器世间的了别得以成立。接下来，描述了阿赖耶识所缘对境的特征：它总在现在，不经历时间的变迁，无变化（“无废时，无变易”）。因此，阿赖耶识即使不是永恒的，但也是刹那相续的，它是贯穿生命始终的同质的了别（“一味了别”，ekarasa-vijñaptitaḥ）。^④ 现在转入第二点，即名副其实的识是与五遍行心所相应的。^⑤ 施米特豪森援引藏译本《摄抉择分》5a 5f. 以证明，此处接受阿赖耶

① Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 85-86.

② Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 88-93, 381-395.

③ 《大正藏》第 30 册，530a3-4。

④ 《大正藏》第 30 册，530a15-16。

⑤ Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 97-98, 397-398.



识作为识与五遍行心所相应这一结论。这一段藏文被拟译为梵文如下：ālayavijñānaṃ... pañcabhiḥ sarvatragaiś cittasamprayuktaiḥ samprayuktaṃ-manasikāreṇa, sparśena, vedanayā, saṃjñayā, cetanayā ca. “阿赖耶识与五种遍行的与心相应者相应，即与意，触，受，想，思相应。”

如果说，名副其实的识所应具有的两点特征，即了别对境和与五遍行心所相应，在《瑜伽师地论·摄抉择分》中被赋予阿赖耶识，那么，《瑜伽师地论》之后的发展就比较曲折了。《瑜伽师地论》之后的较早文献，关于阿赖耶识是名副其实的识这个问题，态度是保守的。被归于弥勒名下的作品，如《大乘庄严经论》《中边分别论》《辨法法性论》，其中没有提到阿赖耶识这个概念，而是使用了与之同义的另外的概念，例如 abhūtaparikalpa “虚妄分别”。^① 至于被归于无著名下的作品，如《摄大乘论》和《阿毗达磨集论》，在《摄大乘论》中只有一段提到阿赖耶识了别对境，而没有任何一处提到它与五遍行心所相应，而在《阿毗达磨集论》中只在一处暗示它与心所相应，但通篇并未提及它了别对境。^② 及至世亲的作品，情况也各不相同。在世亲的注释作品里，例如在《摄大乘论释》里，没有提及阿赖耶识与心所相应。而在《中边分别论释》里，值得注意的是，48, 8-10 似乎暗示，阿赖耶识显现为外在器世间（pratiṣṭhā），这不同于《摄抉择分》中的说法，即阿赖耶识了别外在器世间。18, 26f. 说：“nāsti cāsyārtha” iti artha-sattva-pratibhāsasyānākāratvāt. “论中说‘它没有外境’，因为显现为外境或有情的[识]没有取著。”这一句中，“有情”指五色根。anākāratva 的意思同于 agrāhakatva，就是没有取著，没有了别对外境的取著。这样的观点是唯心论的。^③ 而在世亲《俱舍论》里，接受了阿毗达磨的要求，将认知功能赋予阿赖耶识：阿赖耶识具有所缘（ālambana）和感知所缘的行相（ākāra）。不过，阿赖耶识的所缘和行相是不能被清晰界定的（aparicchinālambanākāra）。^④ 至《唯识三十颂》，世亲被认为是放弃了对阿赖耶识作为名副其实的识这一问题的保留态度，而全心采纳《摄抉择分》中的观点，赋予阿赖耶识以所缘和与心所的相应。^⑤

通观全书，我们看到，施米特豪森笔下的阿赖耶识概念从生物学功能发展到唯心论，这可被对照于耶格尔书写的亚里士多德从超验的神学发展到以经验为导向的研究：在二者的历史书写里都体现出宏大的理论建构。然而，以发展史模式书写历史，其朴素版本已经在方法论上属于旧式，并且这种方法论的困难之处也已经在古典学领域被检视

① Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 98-99, 398-400.

② Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 100-102, 400-403.

③ Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 102-103, 403-407.

④ Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 103-104, 408-409.

⑤ Schmithausen: *Ālayavijñāna*. 2007, 104, 409.

和反思。^① 耶格尔的重构，其受诟病之处，在于使亚里士多德的学说发展对应于其人生之三阶段，这被认为没有充足的理由。就亚里士多德文本而言，要厘定出使人信服的时序（chronology），这遭遇到阻碍。事实方面，耶格尔之后的学者给出过各不相同的时序方案，这本身已经说明不确定性之大。方法方面，厘定作品时序，一般而言可从文字（philological）证据和义理（philosophical）证据两种途径进行。在亚里士多德研究中，使用文字证据测定作品时序是失败的，而使用义理证据则陷入循环：确定义理学说的先后顺序，这依赖于文本的先后，但现在要确定文本的时间顺序，却基于义理学说。鉴于发展模式方法论运用到某些问题时的困难，不难设想，有别于此的历史书写模式已经被探索和尝试。具有典型意义的是迪特·亨利希的德国古典哲学研究。^② 亨利希注重史料中先行于概念框架的生命情境（situation），要求将文献放置在历史语境（context）中，并且在撰写历史时考察相关联的概念群（constellation）。

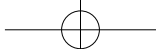
从施米特豪森《阿赖耶识》一书出版之后所接收到的反对意见来看，这些异见恰恰围绕发展史书写模式的困难之处，并且异议者所提出的替代方案也正是以情境、语境中解读和从概念群角度考察来挑战施米特豪森的解释。将发展史模式运用到概念研究，最困难和不确定之处在于使概念发展的先后顺序对应于文本的时间先后顺序。施米特豪森将阿赖耶识概念出现的最早文本定为《瑜伽师地论·本地分·三摩呬多地》，这首先成为被反对的目标。松本史朗（Matsumoto Shiro）和哈特穆特·布舍（Hartmut Buescher）^③ 分别将这一概念出现的最早文献定为《解深密经》。布舍提出，三自性（svabhāvatraya），唯了别（vijñaptimātra）和阿赖耶识（ālayavijñāna）三个概念是彼此暗示的整体，它们应当共同在单一语境中出现。这种研究进路比较接近于亨利希所谓的概念群。而山部能宜（Yamabe Nobuyoshi）的方案则基于瑜伽师的先行于理论化的生命经验和情境。^④ 不能不说，这些替代思路都是在唯识研究领域所体现的入时的解释模式。

① Christof Rapp, *Der Erklärungswert von Entwicklungshypothesen. Das Beispiel der Aristoteles-Interpretation*. In: Marcel van Ackeren and Jörn Müller (eds.), *Antike Philosophie verstehen = Understanding ancient philosophy*, Darmstadt 2006, 178–195.

② Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Edited by David S. Pacini. Harvard University Press 2003, ix–xlii. 中译本迪特亨利希《德国观念论：从康德到黑格尔》，乐小军译，商务印书馆 2013，3–43。

③ Hartmut Buescher, *The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda*, Vienna 2008.

④ 关于松本史朗和山部能宜的研究，参见 Schmithausen, *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections*, Tokyo 2014, 11–21.



唯识无境与唯心论 (idealism) 之争议 从悦家丹 (Dan Lusthaus) 谈起

法照^①

【摘要】唯识思想可否归属于“唯心论” (idealism)，20 世纪引起不少欧美学者讨论，特别是世亲、玄奘对“外境”的诠释，但争议始终没有定调。2002 年悦家丹 (Dan Lusthaus) 出版《佛教现象学》一书，特别为《成唯识论》护航，论证它不是唯心论，尤其不是形而上学中的唯心论，甚至断言有物质性的外境。此书观点，又引起了学者间广泛的讨论。本文梳理六位学者的回应，发现所有人都认同外在世界的存在。然而崔维迪和悦家丹主张雷同：外在世界可以是物质性，否认唯心论主张。他们的诠释引起其他学者的反对，认为已超过了文本内容的解释。大部分学者认同外在世界是非物质性，虽然器世间由阿赖耶识所变现，这和（主观）唯心论把世界当成心识的派生观念相像，但就他心与器世间能对自己产生影响来说，是互为主体性关系，仍然不适用于唯心论。《成唯识论》“唯识无境”理论不能限定成单一的西方唯心论 / 观念论，可说是多元的观念论，或者属于佛教自己的观念论。

【关键词】唯心论；唯识无境；悦家丹；成唯识论

一、前言

“唯识无境”是唯识思想最重要的核心概念，对于“无境”的诠释，20 世纪衍生出西方哲学“唯心论” (idealism)^② 的探讨，80 年代起主要是“主观唯心论” (subjective

① 作者简介：杭州佛学院研究生导师、浙江大学佛教资源与研究中心兼任研究员。

② 英文 idealism 的哲学内涵，若翻译成“唯心论”确实太过狭隘，因为这往往对比“唯物论”的二元比较。然而在此仍坚持翻译成“唯心论”有两个意义：1. 20 世纪初，学者之间的争论：“唯识是否为绝对唯心论 (absolute idealism)”之后，1962 年因 Alex Wayman 的文章，学者的争议变成唯识学中，心识之外到底有没有客观的世界？唯识能否属于“世界以心当作第一性来理解的主观唯心论 (subjective Idealism)”，亦即外部世界是由主观精神所派生的，所以这里的“唯心论”是指“主观唯心论”。2. 可用来区别“观念论”。即当笔者以“观念论”来表达时，代表这不是锁定



idealism) 争议, 特别当恰特吉 (A.K.Chatterjee) 提及认知中没有“与料” (given) 的唯心定义, 引起学者们去理解唯识理论, 境界被否定是基于何种立场与定义。20 世纪 (1962-) 有相关的讨论如下: ^①

1. 恰特吉 (A.K.Chatterjee) 主张唯识思想是唯心论, 因为“识”是唯一真实, 否定境的客观存在。^②

2. 韦门 (Alex Wayman) 反驳认为, 唯识学并没有否定外在世界的客观存在, 虽然思想上与主观唯心论有关, 但不能过度推演到客观色法的存在也被否定。特别申明世亲的唯识思想并非去掉外在对象, 因为是定境的内在活动, 无境只是遮遣的意涵。^③

3. 史密豪森 (Lambert Schmithausen) 指出瑜伽行派的初期经论, 唯心思想并非否定外在对象的存在, 和禅观修持有关。^④ 然而玄奘法师《成唯识论》唯识体系开始倾向唯心, 但是否否定外在世界之物质性, 史密豪森并没有做出结论, 但也指出安慧对《唯识三十颂》的解释中, 并没有任何唯心论的说法。可见得世亲的《唯识三十颂》是否属于唯心论与诠释者有关。

4. 罗睺罗 (Walpola Rahula)^⑤ 和科楚特姆 (Thomas Kochumuttom)^⑥ 完全不认同将唯识视为唯心论的学者, 不能将“心识当成唯一实在”, 否则违背佛教的基本教义, 甚至认为唯识学和多元实在论的初期佛教、部派佛教立场一样。罗睺罗提到“境无识有”的唯心论并非瑜伽行派的主张, 重要的是境识具泯的真如目的。科楚特姆认为唯识是要否定“能取与所取”的对偶性, 这是虚妄分别, 也是唯识所现, 误以为真实才会轮回生死。

在“主观唯心论”的范围在讨论 idealism 的内涵, 例如 Sean Butler 的文章, 很明显就是多元角度的定义 idealism (观念论)。笔者认同徐向东所说, idealism 翻译成“观念论”是比较合适的, 能显示出定义、内涵的多样性。但在此文章若翻译成“观念论”, 则不容易凸显学者争议的关键核心。参徐向东:《译者序言》, 汤姆·罗克莫尔 (Tom Rockmore), 徐向东译:《康德与观念论》, 上海: 上海译文出版社, 2011 年 7 月第 1 版。

① 详细的内容分析, 亦可见林镇国:《“唯识无境”的现代争论—管窥英语唯识学界研究趋势》,《鹅湖学志》第 11 期, 1993 年, 第 137-156 页。

② 见 Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975: XII.

③ 见 Alex Wayman, *The Yogācāra Idealism* (review article), *Philosophy East and West*, vol.15, 1965, pp.65-73.

④ 见 Lambert Schmithausen, *On the problem of the relation of spiritual practice and philosophical theory in Buddhism*, in *German Scholars on India: Contributions to Indian Studies*, Vol.II, Bombay: Nachiketa Publications, 1976: 241; *Alayavijñāna: on the origin and the early development of a central concept of Yogācāra philosophy*, Tokyo: The international institute for Buddhist studies, 1987: 32-33, 61-62.

⑤ 见 Walpola Rahula, *Vijñāntimātratā philosophy in the Yogācāra system and some wrong notions*, *The middle way: Journal of the Buddhist society*, Vol. 47. 3, 1972, pp.118-123. *Zen and the Taming of the Bull*. London: Gordon Fraser, 1978, pp.84-85.

⑥ 见 Tothomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal Banarsidass. 1982, pp.9-10.



5. 卡鲁巴那 (David J. Kalupahana) 在 1992 年的书说到, 唯识并非实在论, 也非唯心论, 而是属于经验论, 这才符合佛陀的教义。^① 此外, 他认为世亲的《唯识二十论》《三十颂》是在说明概念化 (conceptualization), 并非在否定外在对象的存在, 而世亲批判的是“我”的实体化。

6. 威利丝 (Janice Dean Willis) 认为无著、世亲唯识学并未否定外境存在, 并认为“识”是唯一真实。“唯识无境”是用来说明人、法二无我, 不是形上学的命题。唯识是将觉知的对象“概念化”或“分别”, 是知识论概念, 并非本体论。^②

7. 安娜柯 (Stefan Anacker) 认为“万法唯识”是意识对象是内在的, 而外在对象仅是推论可及, 并非如护法与玄奘理解。换句话说, 唯识基本核心思想并非唯心论导向, 是护法、玄奘理解有误。^③ 威利丝和安娜柯共同处是认为玄奘《成唯识论》是唯心论, 但相关探讨不足。

8. 格里菲斯 (Paul Griffiths) 认为无著与世亲的唯识学是唯心论, 否定心识之外的实体存在, 觉悟者认知外在对象不存在, 存在仅是识。^④

9. 伍德 (Thomas E. Wood) 认为唯识思想是唯心论, 但不是一元论, 而世界存在于众生心中, 这些心识彼此扣联, 产生共同存在的客观外在世界错觉, 这是“集体幻相”。^⑤

10. 霍金 (Jefferey Hopkins) 从藏传宗喀巴的论书, 指出无著唯识学是无离心识而独存的外境, 属于主观唯心论。他支持史密豪森立场, 而否定威利丝的观点。^⑥

笔者试着将以上学者们的见解, 划分成三个向度:

(一) 没有将唯识思想发展分期, 而视为一个整体思想。恰特吉 (Chatterjee)、伍德 (Wood) 和格里菲斯 (Griffiths) 认为唯识学就是唯心论。但是韦门 (Wayman)、罗侯罗 (Rahula)、科楚特姆 (Kochumuttom) 站在相反的立场。

(二) 史密豪森 (Schmithausen) 认为初期唯识思想 (弥勒、无着的论书) 没有唯心论, 但世亲之后的唯识思想变得复杂, 在后来的文章指出世亲、玄奘一系是唯心论。

① 见 David J. Kalupahana, *A history of Buddhist philosophy*. Honolulu: University of Hawaii. 1992. p. ix, xii.

② 见 Janice Dean Willis, *On knowing reality: the tattvārtha chapter of Asanga's Bodhisattvabhūmi*. New York: Columbia University Press. 1979, pp. 24-36.

③ 见 Stefan Anacker, *Seven works of Vasubandhu: The Buddhist psychological doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass. 1984, p. 159.

④ 见 Paul J. Griffiths, *On being Mindless: Buddhist meditation and the mind-body problem*. La Salle, Illinois: Open Court. 1986, pp. 82-83.

⑤ Thomas E. Wood, *Mind only: A philosophical and doctrinal analysis of the Vijñānavāda*. Honolulu: University of Hawaii Press. 1991, pp. ix-x.

⑥ Jefferey Hopkins, *A Tibetan contribution on the Question of mind-only in the early Yogic practice school*. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 20, 1992, pp. 330-331.



(三) 卡鲁巴那 (Kalupahana) 和威利丝 (Willis) 不认为世亲的思想是唯心论, 未否定外境独立存在。但威利丝 (Willis) 和安娜柯 (Anacker) 共同处是认为玄奘《成唯识论》是唯心论, 但相关探讨不足。

很明显地世亲、玄奘的对于无境的看法争议最大。21 世纪初, 因为悦家丹在 2002 年出版《佛教现象学: 佛教瑜伽行派与〈成唯识论〉哲学研究》(*Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*) 再次引燃学者间的讨论, 聚焦在《成唯识论》或者世亲以来的思想是否为唯心论。本文将梳理学者间的复杂多元的观点, 最后汇整与总结。

二、悦家丹对《成唯识论》“唯识无境”的看法

悦家丹所著的《佛教现象学》是其博士论文的增修本, 重点想澄清国际学者对世亲、玄奘一脉的误解, 特别想表述《成唯识论》并非形而上学的唯心论 (metaphysical idealism)。^① 关于唯识思想, 本书从两个层面切入, 首先强调《成唯识论》虽属玄奘的著作, 但并没有离开印度佛教的思想体系, 特别与阿毗达磨佛教有许多相通之处; 其次, 以“现象学”来诠释《成唯识论》的唯识思想, 否定部分学者的看法: 世亲、玄奘的唯识哲学是唯心论。以下分别说明:

(一) 印度佛教思想脉络

作者认为《成唯识论》是面对外道、部派阿毗达磨、大乘各宗派冲击下所发展的作品, 所以应放在这时空背景下去讨论, 不能单看一个面象去评断《成唯识论》违背佛教的传统定义。唯识学和所有佛教思想一样, 关切的是如何突破妄执、无明、轮回流转的问题。因此在这本书中, 有四个章节在讨论《成唯识论》和所有佛教派系的共同议题: 五蕴、

① 本节不做书评, 单纯就唯识无境相关内容重点阐述。关于此书的评论, 至少有七篇, 每篇都提供不同角度的评论。以下就时间依序排列:

1. William S. Waldron, *Review Of Lusthaus, Dan, Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-Shih Lun*, H-Net Reviews In the Humanities And Social Sciences. 2003. Accessed Dec. 15, 2020. <https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=7876>.
2. David B. Gray, *Review on Buddhist Phenomenology. Religious Studies*. Vol. 29 (4). 2003. p. 390.
3. Charles Muller, *Review on Buddhist Phenomenology. Philosophy East and West*. Vol. 27 (1). 2004. pp. 135-139.
4. M. D. Eckel, "Review on *Buddhist Phenomenology*." *The Journal of Asian Studies*. Vol. 63 (4). 2004. pp. 1087-1089.
5. Plamen Gradinarov, *Husserl and Yogacara: Book Review on Buddhist Phenomenology. Indo-Pacif Journal of Phenomenology*. Vol. 5 (1). 2005. p. 1. 6. 刘宇光: 《书评: 悦家丹〈佛教现象学: 佛教瑜伽行派与〈成唯识论〉哲学研究〉》, 《现象学与人文科学》第三期, 2007 年, pp. 9-23. 7. Alexander L. Mayer, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 16. 2009. pp. 191-216.



十二因缘、三界、戒定慧等，说明《成唯识论》没有离开佛教共同核心思想，之后再延伸讨论业力、禅定与认识论的关系，在部派佛教、中观学派、般若思想的互相激荡，唯识思想如何诠释与突破，也就是强调认知过程 (cognitive processes)。这是从“思想脉络”视角来梳理，并非完全从文献、文字上去考证，借此澄清部分学者对唯识学，特别是《成唯识论》的误解，说明玄奘一系并没有背离早期的佛教思想。^①

（二）现象学诠释唯识思想

本书第一章，开宗明义拒绝唯识学是一种唯心论，特别是形而上学的唯心论。^②悦家丹借用胡塞尔的“先验观念论的现象学” (phenomenology as transcendental idealism)^③以及梅洛庞蒂的“知觉现象学” (Phenomenology of Perception)^④来解读《成唯识论》能缘、所缘关系的认识作用，以避免陷入唯心论的哲学架构，亦即不能解读成“心识为世界创造的来源”^⑤，尤其“识”不论看成梵文的 vijñāna 或者 vijñapti，作者认为都是贬义词，和 prajña(慧)与 jñāna(智)是对立，也就是凡夫妄执状态而产生的认识作用。^⑥解读“唯识” (vijñapt-mātra)，作者反对以存有论 (ontological) 的角度，并应从认识论 (epistemology) 的视角看待《成唯识论》外在世界的诠释，即亦所有的认知不过是“识的投射” (projections of our consciousness)^⑦。此外，瑜伽行派并没有兴趣描述何谓客观“世界本身”，因为我们凡夫往往受业力的影响来和世界交涉，^⑧看不清世界真实的状态，悦家丹引用《成

① 见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. 2002. p. 535.

② 见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. 2002. p. 5.

③ 见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. 2002. p. 11.

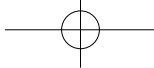
④ 见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. 2002. p. 30.

⑤ 见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. 2002. p. 4, 534f.

⑥ 见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. 2002. p. 534.

⑦ 见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. 2002. p. 5, 503.

⑧ Yogācāra is not interested in describing what the “world itself” might be, but rather how we karmically interact with the world. 见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. 2002. p. 232.

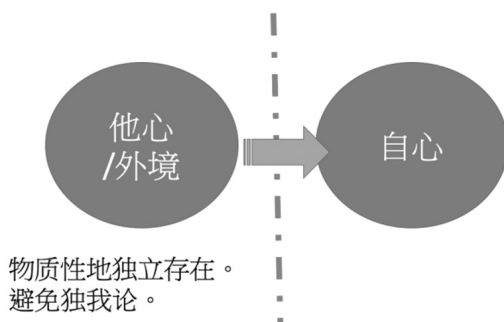


唯识论》的一段话：“如缘他心，色等亦尔”。^① 这段的诠释为：“他人的心识是这一类的条件，色法等也是如此 (Other mind is this sort of condition; rūpa, etc. are the same case)^②。”接着解释如下：

这等同于承认色法的独立存在，即使不离开自心。这是间接的了知，是疏所缘缘，怎么能够这么长期的忽略这么重要的段落？

This is tantamount to admitting that rūpa exists independently, though not separate from my mind. It is known indirectly, it is a remote ālambana. How could such a crucial passage have gone unnoticed for so long?^③

换句话说，悦家丹认为外在世界可以是物质性的客观独立存在，他心也是。简言之，《成唯识论》的“无境”是以“认识论”的角度去否定外在世界的存在，但不能否认客观外境的存在，若依“存有论”则会陷入独我论。笔者试以下图呈现：



三、学者们的回应

(一) 山部能宜(1998)^④

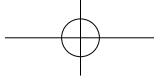
这篇文章主要是回应悦家丹当时(1989年)的博士论文。作者不认同悦家丹的反唯心论立场，特别是认识论的角度，相反地，他认为《唯识三十颂》或《成论》是唯心论，

① 《成唯识论》卷7：“如缘他心，色等亦尔。”《大正藏》第31册，第39页。

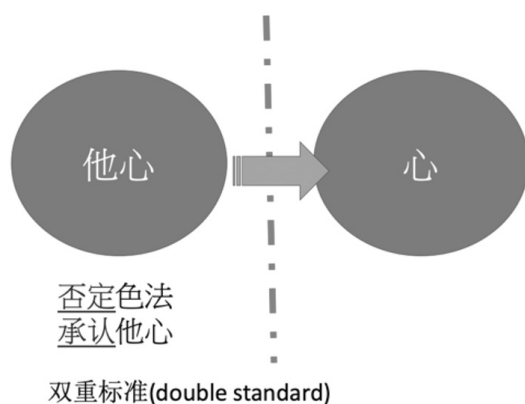
② 见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. 2002. p. 5, 491.

③ 见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. 2002. p. 491.

④ Nobuyoshi Yamabe (山部能宜): “self and other in the Yogācāra tradition (在瑜伽传统中的自与他)”，《北晶典生博士古稀纪念论文集》，1998年，第14-41页。



特别是存有论唯心论 (ontological idealism), 说到色法是心的创造, 能够化约为心, 因此否定外色的客观存在。^① 而与外境他心的互动与沟通该如何解释呢? 山部能宜认为, 对于“唯识无境”的定义, 起初用意在于脱离对物质性世界的执取, 因为各种物质条件引起了痴想与执着, 特别“唯识无境”是和禅定中的经验有关, 特别重视自己的心识运作, 因此他心的议题并没有仔细地安排在理论之中。所以当世亲试图要把唯识思想系统化时, “他人心识”就变得不得不处理的主题, 但理论上并非那么严谨, 世亲否定心外色法却没有好好注意到他心问题, 没有看到理论上“双重标准” (double standard) 的状况。^② 笔者试以下图呈现:



(二) 史密豪森 (2005)^③

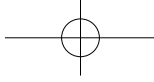
这篇文章的目的主要回应悦家丹的看法, 不认同物质性的外境存在。史密豪森在论证的过程当中, 提到外法有两种: 他心与器世间, 都只是心识中的外质 (external original)^④ 或者疏所缘缘 (remote objective support), 而不论是外质或者疏所缘缘, 皆能

① Matter is a creation of mind and can be reduced to mind. 见 Nobuyoshi Yamabe (山部能宜): “self and other in the Yogācāra tradition (在瑜伽传统中的自与他)”, 《北晶典生博士古稀纪念论文集》, 1998 年, 第 19 页。

② This may have been the reason he did not find his “double standard” problematic; and thus his criticism of external matter was not applied to other minds with the same rigor. Nobuyoshi Yamabe (山部能宜): “self and other in the Yogācāra tradition”, 《北晶典生博士古稀纪念论文集》, 1998 年, 第 39 页。

③ Lambert Schmithausen, “On the Problem of the External World in the Ch’eng wei shih lun.” *Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XIII*, International Institute for Buddhist Studies of ICPBS, 2005. pp. 1-66.

④ Original is the image of the material world (surrounding world as well as bodies). “质”是自身阿耶耶识中的物质世界的影像, 亦即器世间与身体的影像。Lambert Schmithausen, “On the Problem of the External World in the Ch’eng wei shih lun.” *Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XIII*, International Institute for Buddhist Studies of ICPBS, 2005. pp. 40-41.



化约成自己和他人心相续中心识的色相。^① 作者并且认为“疏所缘缘”的施設是关键点，能够防止形成独我论 (solipsism)，也就是在心识运作过程 (认识层面 epistemic level)，自心能够与他心的互动是借由“疏所缘缘”，形成间接的互为主体性 (indirect intersubjectivity)。^② 关于与器世间的互动，史密豪森说道：

这概念还能运用在物质世界的经验情境里头，甚至在唯识理论上，以外在世界成为先决条件的、互为主体性的，才能够得到较好的解释。^③

This notion is also employed in the context of the experience of the material world, with the result that a better explanation of its being presupposed and intersubjective can be given even on a vijñapti- mātratā basis.

“疏所缘缘”也成为自心与外境的互动关键，不但满足了外在世界 (器世间) 成为先决条件，也与心识互为主体性，因此不会形成独我论。

对于外在世界，作者还补充说，这是业果的呈现，借由“阿赖耶识”的施設，直接否定物质性色法的条件，而器世间不过就是“容器” (container)，用来存放所有众生的身体，是众生“业的副产品” (by-product of the karma)。^④ 这句话显示出外在世界 (器世间) 是由阿赖耶识因业力而形成的，不需要借由外在的物质实体来呈现，换言之，外在世界的存在性不能脱离“阿赖耶识”。^⑤ 笔者试以下图呈现自、他心与外在世界关系：

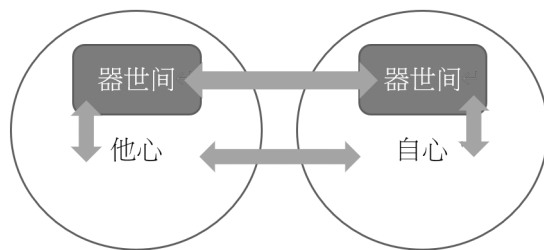
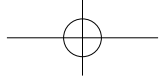
① Whatever consciousnesses have an external original or remote objective support this is understood as consisting either in other consciousnesses or mental factors or, in the case of matter in a mental image of matter contained in other consciousnesses either in one's own mind continuum or in that of other sentient beings. Lambert Schmithausen, "On the Problem of the External World in the Ch' eng wei shih lun." *Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XIII*, International Institute for Buddhist Studies of ICPBS, 2005. p. 45.

② Lambert Schmithausen, "On the Problem of the External World in the Ch' eng wei shih lun." *Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XIII*, International Institute for Buddhist Studies of ICPBS, 2005. p. 52.

③ Lambert Schmithausen, "On the Problem of the External World in the Ch' eng wei shih lun." *Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XIII*, International Institute for Buddhist Studies of ICPBS, 2005. p. 52.

④ Lambert Schmithausen, "On the Problem of the External World in the Ch' eng wei shih lun." *Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XIII*, International Institute for Buddhist Studies of ICPBS, 2005. p. 51.

⑤ It is it is the ālaya-vijñāna that, probably because of carrying the karmic seeds, is stated to produce the 'container world', and at the same time is also taken to cognize it. Lambert Schmithausen, "On the Problem of the External World in the Ch' eng wei shih lun." *Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XIII*, International Institute for Buddhist Studies of ICPBS, 2005. p. 51.



从图可知，双向箭头是“疏所缘缘”。借由疏所缘缘，自己能与他心、器世间成为间接的互为主体性。

另外，史密豪森也反对悦家丹认为“唯识” (vijñapti-mātra) 一词是贬义词，他从认识论角度来否定佛陀的后得智能能够亲缘这世界，因为心识要分别了境，一定要有“相”的产生，所以“唯识”是多样性领域的经验，凡夫与佛都适用。^①

（三）崔维迪 (2005)^②

这篇文章主要聚焦在世亲的著作讨论唯识理论，崔维迪总结世亲是偏向认识学唯心论 (epistemic idealism) 来讨论“唯识无境”。和悦家丹相同的是，他认为世亲和唯识论师都避免走向存在论向度来讨论外在世界，因此他说道：^③

我们凡夫的意识只能局限在自己的诠释之中，并且感知对象绝不可能出现在认知作用以外。除非我们在禅定中超越了凡夫的意识，而能看到现实真实样子，即一切事物 [彼此互为] 因缘之流。

for our ordinary consciousness is limited to its own constructions, and its cognitive objects never appear outside acts of cognition. It is only when we transcend this ordinary consciousness in meditation and see the dependent flow of things that we see reality as it is.

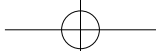
凡夫的意识不能看到真实的世界，一切皆是遍计所执性，只有超越了凡夫能力局限，才能看到一切法是因缘法。换句话说，崔维迪认为世亲不否认事物客观的存在性，所有事物的存在都是因缘之流的一部分，这是佛教基本观念。^④ 这一点和悦家丹的看法也一

① Lambert Schmithausen, “On the Problem of the External World in the Ch’ eng wei shih lun.” *Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XIII*, International Institute for Buddhist Studies of ICPBS, 2005. pp. 55-56.

② Saam Trivedi, *Idealism and Yogacara Buddhism*. *Asian Philosophy*, Vol. 15 (3). 2005. pp. 231-246.

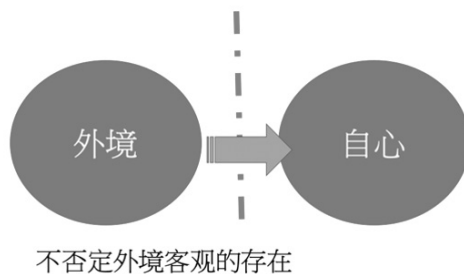
③ Saam Trivedi, *Idealism and Yogacara Buddhism*. *Asian Philosophy*, Vol. 15 (3). 2005. p. 244.

④ Indeed, things exist as being part of a dependent flow, a claim continuous with fundamental Buddhist ideas. Saam Trivedi, *Idealism and Yogacara Buddhism*. *Asian Philosophy*, Vol. 15 (3). 2005. p. 239.



致，只有得证圆成实性时，才能看到一个客观的外境存在。

另外，他还补充说，事物互为依赖是意指没有一事物能够独立存在，每个存在需借由其它种种因缘，心识也是其中的条件。所以即使事物本身不依借心识存在，它仍需要其它条件。^① 简言之，他的看法和悦家丹相同，“唯识无境”是从认识论角度来否定境的存在，所以世亲不否认外境客观的存在，而这外境亦有可能是物质性的，只有脱离凡夫心识状态才能看到现实世界的原貌。如下图所示：



(四) 刘宇光 (2007)^②

此文是一篇书评，作者大致上认同悦家丹反唯心论的立场，但不认同其方法学与结论。^③ 刘宇光不认同悦家丹有两点：第一，探讨外境，唯识学派应有“存在论”观点，不仅是认识论而已。此外，他认为悦家丹并没有充分理解“形上学观念论”的定义，意即“形上学”从康德以来有新的诠释，也就是“人类经验及其对象世界的主体构成条件之探讨”^④，这亦符合现象学的意义。第二，悦家丹认为《成唯识论》肯定色法 (物质世界) 是独立于意识外的客观存在，“以支持唯识宗的唯心论之结论”，但这样的观点已超过《成唯识论》的诠释空间。

关于“外境”的验证，刘宇光的观点如下：

① For things to be other-dependent means only that they do not exist as separate, independently existing entities but as part of a flow of things. They are dependent on other things, which may or may not include the mind. Even if they are not dependent on the mind, they could be dependent on other things and each other. Saam Trivedi, *Idealism and Yogacara Buddhism*. *Asian Philosophy*, Vol. 15 (3). 2005. p. 236.

② 刘宇光：《书评：悦家丹《佛教现象学：佛教瑜伽行派与〈成唯识论〉哲学研究》》，《现象学与人文科学》第3期，2007年，第9-23页。

③ 作者精准地点评到，此书并没有完全聚焦在《成唯识论》，花了近半篇幅讨论背景讯息，也没有真正发挥本论的特殊见解。见刘宇光：《书评：悦家丹《佛教现象学：佛教瑜伽行派与〈成唯识论〉哲学研究》》，《现象学与人文科学》第3期，2007年，第18页。

④ 刘宇光：《书评：悦家丹《佛教现象学：佛教瑜伽行派与〈成唯识论〉哲学研究》》，《现象学与人文科学》第3期，2007年，第19页。



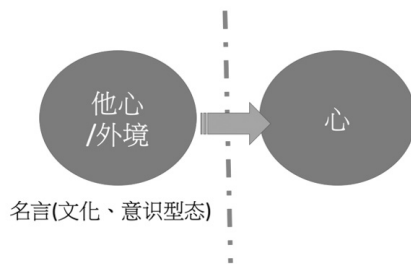
1. 应聚焦在众生经验的构成，及其内在对象如何呈现。唯识无境不应视作客观形上学或外在形上学角色，而是本能性地忽略，或者透过理论上的运用而否定能缘的角色下，对事物的“客观”存在状态及其属性问题也予以一并否认。探讨“境”存在属性的问题，是属于“无记” (avyākṛta) 的，也就是没意义性的。

2. 《成唯识论》唯识思想属于妄心立场，也就是一般人日常生活的心识运作状态，并非在禅定中或解脱的立场去说明认知活动。众生的无明状态，有间断无明（前六识）与实存层次的常相续无明（第七识），因此作者认为不必纠结在“唯心论与否的窝臼”^①。

3. 唯识发展过程中，经过陈那 (Dignāga) 论师关于量论的强调后，相 (sākara) 的理解更偏重指依概念而起的“名言相”。名言相的范围，小从个人的认知相，大到社群的名言共相。^②也就是说，自身的无明不单是个人原因，也包括了个体所在的社会文化、意识形态带来的影响力，形成互为主体性。

4. 《成唯识论》的识转变 (vijñāna parināma) 主张，容易解读成强势的创生意义，但刘宇光依日本学者上田义文的诠释，认为识转变只是“意义的显现 (pratibhāsa)”，也就是言义或句义 (padārtha) 的显现，以此来反驳唯心论的关系。

简单整理上述关于“唯识无境”意涵，刘宇光认为《成唯识论》站在散心（非定心）、妄心的立场理解外境，虽然讨论外境是“无记”的，但不否认它的存在。如何证明外境的存在呢？群体的名言共相：文化、意识形态就是切入点。笔者试以下图呈现：



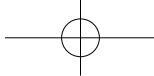
（五）巴勒(2010)^③

这篇文章基本上是回应并否定悦家丹与崔维迪的主张。而其主张的理由如下：

① 刘宇光：《书评：悦家丹《佛教现象学：佛教瑜伽行派与〈成唯识论〉哲学研究》》，《现象学与人文科学》第3期，2007年，第19页。

② 刘宇光说到：“透过使用名言建立意义，因而也连带使人类的无明样态从质上有别于其它众生，这不单如前所述，有其属社群共谋向度，更有把无明从前反思的本能状态提炼为背靠意义与价值高度，所以《成论》才在具生二障别立分别二障。”见刘宇光：《书评：悦家丹《佛教现象学：佛教瑜伽行派与〈成唯识论〉哲学研究》》，《现象学与人文科学》第3期，2007年，第20页。

③ Sean Butler, *Idealism in Yogācāra Buddhism*. *The hilltop Review*. Vol. 4:1, 2010. pp. 33-45.



现象学不见得能排除唯心论 (观念论), 特别是没有存在论的介入 (ontological commitments) 下。^①

作者认为: 唯心 cittmata 的定义即“所有皆是心而已” (all is mind only)。这能有两种诠释, 第一个从存在论的角度认为一切皆是心的组成, 第二个是外境不能脱离心。所有离开心以外的东西皆是“不真实” (unreal)。悦家丹认为柏克莱的形上学唯心论容易造成独我论 (solipsism), 但巴勒认为这是错误的, 认同“他心”的存在也不能反唯心论 (idealism), 因为唯心论有许多种形式。其实悦家丹的唯心论是偏向“主观唯心论”这单一侧面, 而巴勒所谈的是 idealism 观念论整体的哲学内涵, 不只仅仅是主观唯心论。

观念论不见得反对现实世界的存在, 主张的是现实世界的存在并非物质性的。^②

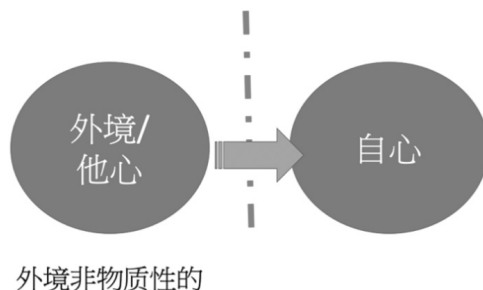
4. 巴勒认为任一形式的西方观念论, 都不能彻底解释唯识学, 只属于佛教意义的观念论。汇整唯识的思想, 可分成三类观念论:

柏克莱 (Berkeley) 形上学观念论 (metaphysical idealism)

坎特 (Kant) 认识学观念论 (epistemic idealism)

黑格尔 (Hegel) 绝对观念论 (Absolute idealism)

虽然巴勒通篇文章不断在否定悦家丹与崔维迪的看法, 但从他的解说中可以看出, “唯识无境”不否定外境客观的存在, 但不能是物质性的, 而唯识的思想不适用单一形式的西方观念论 (idealism)。心与外境的关系, 笔者试以下图表示:



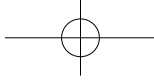
(六) 蔡伯郎 (2017)^③

本篇文章不认同悦家丹解说《成唯识论》有物质性外境存在的解释。然而作者说

① Usually phenomenology is distinguished from idealism in that it deals only with what is presented to the mind and makes no ontological commitments, however, the lack of ontological commitments does not preclude idealism. Sean Butler, *Idealism in Yogācāra Buddhism. The hilltop Review*. Vol. 4:1. 2010. p. 39.

② The world still exists for the idealist, just not materially. Sean Butler, *Idealism in Yogācāra Buddhism. The hilltop Review*. Vol. 4:1. 2010. p. 41.

③ 蔡伯郎: 《唯识无境在伦理学上的意涵》, 《正观》第 82 期, 2017 年, 第 81-113 页。



到《成唯识论》或《唯识二十论》也不否定客观外境的存在。^①关于“唯识无境”的说明，作者的观点如下：

1. 关于“无境”的定义，就是“非识的存有”的境须被否定，否定执无为有的遍计所执相，并未否定“他识”的存在，甚至在《成唯识论》中不断强调客观的他者的存在。^②根据论书中，与胜论派、一切有部、经量部争论色法与极微的存在性时，可以看出“唯识无境”，讨论外境是基于“存有论”的向度，唯 (mātra) 是遮除非识的实物，一切存有无非是识，。唯识发展从认识论出发，到后来以存有论说明一切法不离于心、心所，离心、心所别有“实物”。^③

2. 关于色法的定义，作者认为是依附于内相续心的自种子所生，而所谓的“极微”，不过是我们将自心种子生起之色法，以觉慧分析下所假立的，并非真有独立存在的极微。^④

3. 阿赖耶识是形构世界的主体，亦即外在世界由诸有情共变所成，由同住一界之众生，依其相同的类别与性质（众同分）所共构出来的。外在世间是心识的影像，是一种增上缘，了解自识并非是唯一、孤立的存在，与他者有交互的影响，对自识来说也是熏习的作用。

4. 作者总结《成唯识论》承认有他心及外在世间的客观存在，并且自我之阿赖耶识与他者之阿赖耶识有交互影响。“《成唯识论》中则极为明确且有系统地否定了有物质性的，或非识性存有的存在，以此就“唯识无境”来看，共同于整个唯识思想的意思是“无实有的外境”，但并不否定有外境的存在。而在后期的唯识中“唯识无境”更进一步强调的是无非识之境的存在，亦即一切存有无非是识。”^⑤

总结以上作者的观点，自心、他心、有情共业所成的外境世界（器世间）的一切存在都是“识”，一切唯“识”。三者关系和史密豪森的观点相似，只是没有提到三者的联结是借由“疏所缘缘”，笔者试以下图表示：

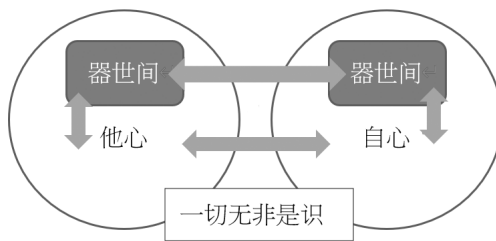
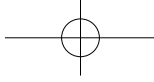
① 蔡伯郎：“并不是说世亲是否定有外在客观存有的独我论式的唯心论，在《唯识二十论》中我们看到世亲所否定的境，指的是说一切有部、正量部、胜论派等所主张的由极微所成的外在客观存有……”见蔡伯郎：《唯识无境在伦理学上的意涵》，《正观》第82期，2017年，第90页。

② 蔡伯郎：《唯识无境在伦理学上的意涵》，《正观》第82期，2017年，第98页。

③ 蔡伯郎：《唯识无境在伦理学上的意涵》，《正观》第82期，2017年，第107页。

④ 蔡伯郎：《唯识无境在伦理学上的意涵》，《正观》第82期，2017年，第93页。

⑤ 蔡伯郎：《唯识无境在伦理学上的意涵》，《正观》第82期，2017年，第109页。



四、总结

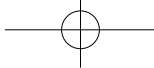
从悦家丹以及其他六位学者的讨论中,可看出所有人都认同外在世界(与他心)的存在。其中,悦家丹与崔维迪的主张:外在世界可以是物质性,极力否认将唯识视为唯心论。但这已经超越文本内容的诠释,所以引起其他学者的抨击。大部分学者认同外在世界是非物质性,虽然就器世间由阿赖耶识所变现,这和(主观)唯心论,把世界当成心识的派生观念雷同,然而就他心与器世间能对自心产生影响来说,是互为主体性的关系,仍然不适用于(主观的)唯心论。依外在世界仍不能离开“心识”的脉络来说,唯识仍属观念论 (idealism) 的范畴,但如巴勒所说,唯识无法限定成某单一层面的西方观念论,可说是多元的观念论,或者属于佛教自己的观念论。

另外,蔡伯郎把外在世界非物质性的主张,进一步推定为就是“识”,一切存有无非是识。假若器世间是一种存在(存在论),那么“器世间是识”有两种可能性:首先,器世间的存在=识的存在,所以器世间有独立的识体?那么器世间不就成为客观的精神体?!这不符合唯识的定义。第二个可能性较偏向蔡伯郎的主张:器世间是识的外化,是自、他二心识的外显化。^①也就是器世间仍是深层心识(阿赖耶识)的影像,不是识体(心王)本身。^②但自、他、器世间是如何联结、如何彼此影响?依《成唯识论》,史密豪森认为这是透过疏所缘缘 (remote objective support) 的施設。

最后,凡夫对器世间以外是真实的外在,或许如同伍德 (Thomas E.Wood) 所说,心

① 阿赖耶识除了作为能作(亦即能知)的主体之外,同时也是形构世界的主体,而其所形构的世界是由同住一界之同类有情依其相同的类别与性质(众同分)所共构出来。见蔡伯郎:《唯识无境在伦理学上的意涵》,《正观》第82期,2017年,第9-110页。

② 对于自我内识现起的器世间的影像,是一种增上缘。蔡伯郎:《唯识无境在伦理学上的意涵》,《正观》第82期,2017年,第108页。Whatever consciousnesses have an external original or remote objective support this is understood as consisting either in other consciousnesses or mental factors or, in the case of matter in a mental image of matter contained in other consciousnesses either in one's own mind continuum or in that of other sentient beings. Lambert Schmithausen, "On the Problem of the External World in the Ch'eng wei shih lun." Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XIII, International Institute for Buddhist Studies of ICPBS, 2005. p. 45.



识之间彼此扣联，产生共同存在的客观外在世界错觉，这是“集体幻相”。凡夫只有透过修行后，获得后得智，才能真正了知缘起世界一切“唯识”(vijñapti-mātra)，也因为如此，染污的器世间是心法，才能够透过修持，转成清净压严的世界。佛教唯识的基本精神仍然需建立在解脱烦恼与关怀所有众生的福祉上。

以上就学者的研究进行汇整与总结，主要基于《成唯识论》的内容。但这议题仍然有许多可讨论的细节，例如自、他的阿赖耶识和器世间是如何透过“疏所缘缘”联结？还是有其它联结方法？又如何透过阿赖耶识解释日升日落、花开花落等现象，那些属于器世间自主运作的一面？