



图书在版编目 (CIP) 数据

唯识研究 . 第八辑 / 释光泉主编 . -- 北京 : 宗教文化出版社 , 2022.1

ISBN 978-7-5188-1233-2

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 002482 号

唯识研究 (第八辑)

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 26.25 印张 500 千字

2021 年 12 月第 1 版 2021 年 12 月第 1 次印刷

书 号：ISBN 978-7-5188-1233-2

定 价：198.00 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

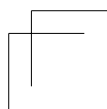
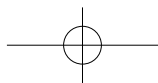
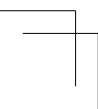
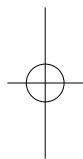
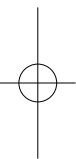
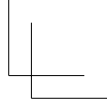
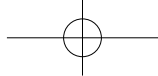
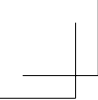
黄国清 陈一标 赖贤宗 刘宇光 吴学国 胡海燕 释慧仁

释隆藏 释慧观 汤铭钧 赵东明

本期执行主编：程恭让

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

唯识学与佛教中国化

作为佛教中国化“内在机制”的善巧方便概念思想

- 兼论从瑜伽行派到窥基论师关于大乘佛教善巧方便概念思想的抉择
..... 程恭让 3

潜在格义与佛教中国化

- 再谈唯识今学的佛性问题 张利文 49

前唯识宗时期的“反照智”问题

- 理解“唯识学”中国化的新视角 许 伟 64

初期中国唯识的转依 (parivṛtti) 与真如 (tathatā) 李子捷 91

“思业” (cetanā karma) 与“思已” (cetayitvā)

- 从印度到中国的考察 张晓亮 109

唯识学的思想、人物与文献

四分认知论 林国良 133

“二缚”在大乘唯识学中的意义 释净智 153

论“五色根”在唯识学中的定位 郑屹君 168

《瑜伽师地论》对迷信观念与活动的驳斥 [法]文森特·埃尔茨辛格 180

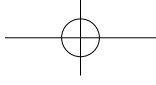
关于圆测唯识学之我见 [日]橘川智昭 193

真谛三藏是否许有第九识

- 依据真谛译著考察阿摩罗识 释则生 225

元代云峰《唯识开蒙问答》思想研究

- 聚焦于八识体同体异与心心所关系 黄国清 255



《百法忠疏》相关问题考辨·····	演 真 271
-------------------	---------

与唯识学相关的早期、部派、中观与量论研究

早期佛教文献中时间的存在与实有问题

——从《弥兰王问经》到《阿毗达磨大毗婆沙论》·····	陈群志 295
再辨中观应成派之破自证·····	罗劲松 312
莲华戒（Kamalaśīla）对于如何获得无分别智（nirvikalpajñāna）的说明 ····· [奥] 比尔吉特·克尔纳（Birgit Kellner）	324
清辩论师“掌珍比量”论理形式初探暨《大乘掌珍论》对瑜伽唯识学诂难窥豹 ·····	金易明 337
“正如天空之城的那扇窗” ——印度佛教论证所辩护的唯识思想 ····· [法] 伊莎贝拉·雷迪（Isabelle Ratié）	365

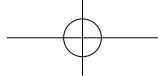
唯识学经典文献翻译

宝藏寂《成立唯了相论》译稿·····	释法光 385
--------------------	---------

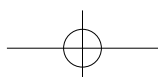
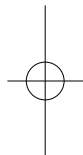
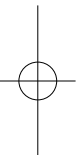
唯识学与中国思想

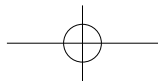
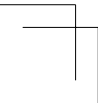
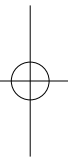
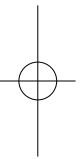
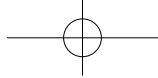
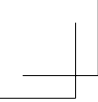
从“先验功能”论到“理气合作”论

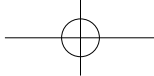
——对牟宗三之“朱子学是‘唯识宗’形态”论的检讨·····	吴忠伟 396
-------------------------------	---------



唯识学与佛教中国化







作为佛教中国化“内在机制”的善巧方便概念思想

——兼论从瑜伽行派到窥基论师关于大乘佛教善巧方便概念思想的抉择

程恭让^①

一、问题的提出：佛教中国化的“内在机制”是“善巧方便”

已故著名佛教学者方立天先生在所写《佛教中国化的历程》（1989）一文中，曾经提出如下的论断：

佛教具有实现中国化的自我组织机制。佛教之所以能够中国化不是偶然的，除了中国社会的政治、经济和文化的强大制约作用外，佛教自身也存在能够中国化的内在机制，这种机制主要是价值构成、思维方式和表现形态等。佛教的人生一切皆苦和追求理想精神境界的学说，佛教的丰富的直觉思维形式，佛教的文学、艺术表现形态等，在古代中国都具有存在的价值，可以作为中国文化尤其是哲学、道德、文学、艺术方面的补充，这是佛教能够在中国存在的内在的根本原因。同时，佛教还具有自我调节和自我组织机制，这些机制生发于它独特的方法论——方便说。佛教作为一种解脱学，强调要“度脱众生”，而众生的条件、情况各不相同，为

^① 作者简介：上海大学文学院教授，上海大学道安佛学研究中心主任。



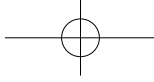
此在教化时要“方便善巧”，“方便权略”，允许采取各种方便方法，灵活地引导众生。这种方便法门，为佛教的自我调节和自我组织提供方法论的基础。与此相联系，在真理论上佛教也采取真俗二谛说。真谛指佛教真理，俗谛指世俗真理。佛教宣扬真谛俗谛有高下真假之分，但又是缺一不可的，佛教真理和世俗认识不是绝对对立的。这又为佛教理论体系的开放提供了真理论的根据。这些内在机制，又决定了佛教具有强大的融合功能和创造功能。中国佛教宗派的判教就是这些功能的鲜明体现。中国佛教能够调适于儒、道的关系，融合中国传统文化，从而创立出新的宗派和思想。^①

上面这段引文中，方先生提出佛教之所以在历史上能够实现中国化，不是偶然的，而存在必然的理由。那么必然的理由是什么呢？方先生是从“中国社会”和“佛教自身”内外两个方面来予以说明：从外部的方面言，中国社会对于佛教的存在和发展具有强大的影响力、约束力；从内部的方面言，佛教自身则具有一些“内在机制”，可以促成佛教的中国化。那么，哪些因素表现佛教自身推动中国化的“内在机制”呢？方先生把它们表述为“价值构成”——佛教独特的价值观念，“思维方式”——佛教丰富的直觉思维模式，“表现形态等”——佛教文学、艺术形态等，以及生发于善巧方便（佛教的方法论）的佛教“自我调节和自我组织机制”。

这样，在方先生讨论佛教中国化问题的这篇著名论文中，他提出了佛教中国化的“内在机制”说——从佛教内部解释佛教中国化的必然性，以及佛教中国化的“内在机制”中，包涵佛教特有的方法论智慧——“善巧方便”的思想。这是方先生在20世纪80年代以后佛教中国化问题讨论中具有创造性的学说。

无独有偶，改革开放后长期担任中国佛教协会领导工作的赵朴初先生，在关于当代佛教弘法问题的讨论中，也呈现同样的思路。如他1997年10月27日为中韩日三国佛教友好交流会议所写开幕式致辞中，提出“佛教先辈们的弘法传统”，有

^① 方立天：《佛教中国化的历程》，原载《世界宗教研究》1989年第3期，引自《方立天文集》第一卷《魏晋南北朝佛教》，中国人民大学出版社，2006年，第443页。



三个方面的“优良传统”：即以和平友好方式弘法的“优良传统”，以文化交流方式弘法的“优良传统”及以方便善巧方式弘法的“优良传统”。佛法弘扬的这三大“优良传统”，直到今天仍将是我们的“让佛陀的教诲传遍世界”，即推动佛教思想信仰全球化的弘法工作，值得吸收和借鉴的重要弘法智慧传统。其中关于以善巧方便方式弘法的“优良传统”，朴老写道：

以方便善巧的方式弘法。“佛种从缘起”，佛教，尤其是大乘佛教，特别重视弘法的方便善巧。千百年来，佛陀和古德先贤们根据弘法的需要以及国情、民情的不同，创宗立说，施设了种种方便法门，使佛教得以超越时空的阻隔，冲破种族、国界的障碍而获得迅猛的发展。印度三期佛教的开展、各具特色的三大语系佛教的形成，即是佛教方便随顺众生机宜，巧妙地适应时代发展的结果。^①

赵朴初致力探讨佛教历史上弘法活动的“优良传统”，实际上也是从佛教文化的内部，探寻佛教生存和发展的规律，这与方立天思考佛教中国化的“内在机制”问题的思想路径，是一致的。朴老这里所谓“以和平友好方式弘法的优良传统”，大略相当于方先生所谓的“价值构成”；“以文化交流方式弘法的优良传统”，大略相当于方先生所谓的“表现形态”；“以善巧方便方式弘法的优良传统”，大略相当于方先生所谓的佛教“自我调节和自我组织机制”——作为佛教方法论的方便说。两位学者所提出理论的核心实质，都是要从佛教的内部而不是仅仅从外部条件来说明佛教的弘法和发展，并且两位学者对于促成佛教在地化、中国化佛教内部依据的探索，都已聚焦在佛教善巧方便一系概念思想上，这为今天继续深度推进佛教中国化过程与规律的研究，提供了极富启示意义的思考方向。

^① 赵朴初：《弘扬先辈优良传统，发扬“黄金纽带”关系》，《赵朴初文集》下，华文出版社，第1402-1403页。



二、印度大乘佛教经典的善巧方便概念思想

大乘佛教经典中涵有丰富深刻的善巧方便概念思想。在某种意义上，甚至可以说正是基于对于善巧方便问题的认识，初期大乘佛教的经典重构了其佛教思想义理的体系。拙著《佛典汉译、理解与诠释研究》一书的上卷，便是基于上述认识对大乘佛教经典中善巧方便概念思想系统的发掘和整理。^① 这里我们先取此书的要点，略述如下。

首先，学界一般认为般若经一系经典是较早出现的初期大乘经典，而在般若经一系经典中，《八千颂般若》则是时间上较早出现的。汉语佛典中与此经对应的汉译，先后有《道行般若经》《摩诃般若经钞》《大明度经》《小品般若经》。我们在鸠摩罗什所译《小品般若经》第十五《大如品》中，可以读到下面这段经文：

舍利弗！是六千菩萨，已曾供养亲近五百诸佛，于诸佛所，布施、持戒、忍辱、精进、禅定，不为般若波罗蜜方便所护故，今不受诸法，漏尽，心得解脱。舍利弗！菩萨虽行空、无相、无作道，不为般若波罗蜜方便所护故，证于实际，作声闻乘。舍利弗！譬如有鸟，身长百由旬，若二、三、四、五百由旬，翅未成就，欲从忉利天上，来至阎浮提，便自投来下。舍利弗！于意云何？是鸟中道作是念：我欲还忉利天上。宁得还不？不也，世尊！舍利弗！是鸟复作是愿：至阎浮提，身不伤损。得如愿不？不也，世尊！是鸟至阎浮提，身必伤损。若死，若近死苦。何以故？世尊！法应尔。其身既大，翅未成就故。舍利弗！菩萨亦如是。虽于恒河沙劫，布施、持戒、忍辱、精进、禅定，发大心大愿，受无量事，欲得阿耨多罗三藐三菩提，而不为般若波罗蜜方便所护故，则堕声闻、辟支佛地。^②

^① 程恭让：《佛典汉译、理解与诠释研究——以善巧方便一系概念思想为中心》上下卷，中国社会科学出版社，2017年。

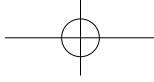
^② （姚秦）鸠摩罗什译：《小品般若波罗蜜经》，《大正藏》第8册，No. 0227，页563上。



罗什此段译文中先后三次出现“不为般若波罗蜜方便所护”。我们比较上述四种汉译相关的同段译文，可以看出内容基本相同，而罗什的译文传达意义最为清晰。这段经文有两点内容颇为引人注目：一是关于忉利天巨鸟的譬喻，这只巨鸟的翅膀因为某种原因，没有长成或是已经损坏了；另一就是“不为般若波罗蜜方便所护”这个译语，这里的“般若波罗蜜方便”这种特殊的表达方式，究竟是指什么意义呢？我们在今存梵本《八千颂般若》中，可以找到这段经文对应的梵文，从梵本可以看到：罗什译文中三次出现“般若波罗蜜多方便”相关译语的地方，梵本中分别为：（1）te khalu punarime prajñāpāramitayā aparigrhītā upāyakaūśalyena ca virahitā abhūvan, （2）upāyakaūśalyavikalatvādbhūtakoṭiḥ sākṣātkṛtā, （3）sacedayaṁ prajñāpāramitayā aparigrhītā upāyakaūśalyena ca virahito bhavet。^①其中，第一处可以译为：不为般若波罗蜜多所护，缺乏善巧方便；第二处可以译为：缺乏善巧方便；第三处可以译为：不为般若波罗蜜多所护，缺乏善巧方便。其中的第二处只有“善巧方便”概念，而没有提到“般若波罗蜜多”概念。根据梵本对勘可知汉译中的“般若波罗蜜多方便”，是指般若波罗蜜多及善巧方便两个概念，“不为般若波罗蜜方便所护”，参照梵本，意义是：不为般若波罗蜜多所护，及缺乏善巧方便。所以《八千颂般若》的这段经文，是以鸟儿需要两只健全的翅膀，才可以飞行得更好、更高、更远的常识，来晓谕一个大乘佛教思想义理的精要：菩萨学佛，虽行布施、持戒、忍辱、精进、禅定等五度，虽行空、无相、无愿三解脱门，但是如果没有很好的般若波罗蜜多及很好的善巧方便的训练，则易于堕落到声闻乘或独觉乘，而不可能达到无上正等觉的目标。所以这段经文的本义是用巨鸟具有两个翅膀的譬喻，来说明菩萨不可以舍弃般若和方便两项重要品德的训练，同时基于鸟的两个翅膀一般拥有平衡并举的关系，我们也可以理解这段经文同时寓涵菩萨乘佛教般若与方便平衡并举的义理精要。

在初期大乘经典中，如果说《八千颂般若》比较侧重在般若概念思想的提升方

^① A2tasqhastrikā prajñāpāramitā, Buddhist Sanskrit Texts-No.4, edited by Dr.P.L.Vaidya, published by The Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning Darbhanga, 1960. p.155.



面，那么可以说《法华经》则主要是揭橥以善巧方便概念为中心的一系思想。关于这一点，在《法华经》的核心一品即《方便品》中，有很多处清楚的显现，而在《法华经》全经中，善巧方便一系概念思想也始终都是主轴。其实，《法华经》方便品开头的两段长行文字，已经把《法华经》这一核心思想清楚表达出来。这两段文字中的第一段赞叹佛智甚深、难知难见：“诸佛智慧甚深无量，其智慧门难解难入，一切声闻、辟支佛所不能知。所以者何？佛曾亲近百千万亿无数诸佛，尽行诸佛无量道法，勇猛精进，名称普闻，成就甚深未曾有法。”^①第二段赞叹佛陀具备伟大的善巧方便这种最高或最后的波罗蜜多，常常以“随宜言说”（密意说）的方式教化众生，使其悟入佛道：“随宜所说意趣难解。舍利弗！吾从成佛已来，种种因缘，种种譬喻，广演言教无数方便，引导众生令离诸着。所以者何？如来方便知见波罗蜜皆已具足。”^②两段话中的前者揭示佛陀出世的本怀，或者说佛陀现身世间立教弘法、救度众生的根本目的，是要为众生明确说明佛陀所证悟的最高境界——菩提或佛智；后者则揭示为了达成佛陀出世的这一本怀，佛菩萨圣贤说法立教的内在依据，此内在依据即是善巧方便这种特殊的智慧或能力，以及在《法华经》大揭秘之前佛陀说法度众的通常模式。这两段经文所开显的正是佛陀证法与佛陀教法相分的根本原理，以及教法层面依据善巧方便以说法的教法原则。可以说这两段经文把这部经典中《方便品》的深刻内涵，乃至整个《法华经》全经的深刻内涵，都已概括无疑。

《法华经》方便品上述核心思想不仅表现在其长行文字中，也反复表现在其颂文部分的经文中。这里仅摘录下面这个颂文：

upāyakaśālyā mametad agraṃ
bhāṣāmi dharmāṃ bahu yena loke |
tahiṃ tahiṃ lagna pramocayāmi

① 《妙法莲华经》卷1：CBETA, T09, no. 262, p. 5b25-29。

② 《妙法莲华经》卷1：CBETA, T09, no. 262, p. 5b29-c4。



作为佛教中国化“内在机制”的善巧方便概念思想

trīṇī ca yānāny upadarśayāmi||^①

此颂文，罗什译为：“佛以方便力，示以三乘教，众生处处着，引之令得出。”^②比罗什约早一百年，西晋译经大德竺法护的译文是：“佛有尊法，善权方便，犹以讲说，法化世间，常如独步，多所度脱，以斯示现，真谛经法。”^③根据梵本，参照先贤的两个汉译，可以新译如下：我的这个善巧方便极为殊胜，依据它，我在世间说了很多的法，使到处陷溺者解脱且示现三乘。可以看出：此颂文的第一句，是佛陀自赞自己所证得的善巧方便的殊胜性，因此是表述善巧方便的特质；第二、三、四三句，是晓谕佛陀以善巧方便，为众生说法，度脱众生，及建立三乘教法体系，因此这是表述善巧方便的功能。所以，这个颂文很好地传达出在教法层面善巧方便的殊胜性质及其重要作用。

再次，我们这里不可以不提到《维摩经》。在中国佛教思想史上，唐以前的高僧大德都对《维摩经》崇高的佛学价值，给予极高的尊崇。唐宋以后，这部经典的佛学地位显著下降。直到近现代，由于太虚大师等人的提倡，这部经典的佛学意义，才重新得到佛教界的评估。从经典注释史以言，自古以来《维摩经》被看成是一部附属于《般若经》的经典，这样的看法虽然揭示了《维摩经》思想与般若思想之间确实存在的密切的联系，不过对于《维摩经》自身思想之特点及其真正独具之佛学义理价值，则不免有所委屈。事实上，《维摩经》可以看作是对《八千颂般若》所揭阐大乘般若一系概念思想的动向，及《法华经》所揭阐大乘善巧方便一系概念思想的动向加以辩证整合的经典，对于般若一系概念思想与善巧方便一系概念思想这两系初期大乘思想进行融合或整合，恰好可以反映这部初期大乘经典的真正独特的性质。

关于这部经典整合般若与方便两系思想的性质，我们可以由该经下面这个著名颂文看出来。此颂文支谦的译文为：“母智度无极，父为权方便；菩萨由是生，

① Dr. P. L. Vaidya 校勘本 *Saddharmapuzfar* kq, 第 23 页。中亚本，第 21 页。

② 《妙法莲华经》卷 1: CBETA, T09, no. 262, p. 6a26-27。

③ 《正法华经》卷 1: CBETA, T09, no. 263, p. 68c4-7。



得佛一切见。”^①罗什的译文是：“智度菩萨母，方便以为父；一切众导师，无不
由是生。”^②玄奘大师的译文是：“慧度菩萨母，善方便为父；世间真导师，无不
由此生。”^③几种梵汉本内容完全一致。《维摩经》中的这个颂文非常清楚地将般
若譬喻为佛菩萨之母、将善巧方便譬喻为佛菩萨之父，代表了初期大乘佛教一个十
分重要的思想传统，这就是初期大乘般若波罗蜜多与善巧方便并举并重思想义理
的传统。可以说《维摩经》这个譬喻是十分生动也十分明确地把般若与方便平等并举、
相辅相成的意义，以无比卓越的方式清晰展现出来了。从思想逻辑以言，《维摩经》
中这个般若母、方便父的譬喻，恰好可以看成是对《般若经》的佛母般若理念及《法
华经》特别重视的善巧方便理念所完成的一次辩证性思想整合。

《维摩经》中还有很多经文都不同程度地展现对于般若、方便上述辩证关系的
重视。尤其是下面这段经文：“何谓缚？何谓解？贪着禅味，是菩萨缚；以方便生，
是菩萨解。又，无方便慧缚，有方便慧解；无慧方便缚，有慧方便解。何谓无方便
慧缚？谓菩萨以爱见心庄严佛土、成就众生，于空、无相、无作法中，而自调伏，
是名无方便慧缚。何谓有方便慧解？谓不以爱见心庄严佛土、成就众生，于空、无相、
无作法中，以自调伏而不疲厌，是名有方便慧解。何谓无慧方便缚？谓菩萨住贪欲、
瞋恚、邪见等诸烦恼，而植众德本，是名无慧方便缚。何谓有慧方便解？谓离诸贪欲、
瞋恚、邪见等诸烦恼，而植众德本，回向阿耨多罗三藐三菩提，是名有慧方便解。”^④
这段经文不仅揭示大乘菩萨以方便作为依据接受轮回生活的原理，以方便作为依据
进行禅修的原理，还特别揭示大乘菩萨“无方便慧缚，有方便慧解；无慧方便缚，
有慧方便解。”说明没有般若智慧相配合的善巧方便，或没有善巧方便相配合的般
若智慧，都是菩萨的系缚；而与般若智慧相配合的方便，与善巧方便相配合的般若
智慧，都是菩萨的解脱。这段经文阐述的原则彻底说明：一个菩萨乘的行者，其般

① 《佛说维摩诘经》卷2：CBETA, T14, no. 474, p. 530a1-2。

② 《维摩诘所说经》卷2：CBETA, T14, no. 475, p. 549c2-4。

③ 《说无垢称经》卷4：CBETA, T14, no. 476, p. 576a14-16。

④ 《维摩诘所说经》卷2：CBETA, T14, no. 475, p. 545b5-17。



若智慧与善巧方便在任何时候、任何环境下都绝对不可以相互分离或割裂。

初期大乘经典中还有一部著名的经典——《十地经》，在《华严经》完成全部结集之前，这部经典曾经在佛教界长期单行，发挥重要的思想影响。那么这部经典对于善巧方便一系概念思想的态度又是如何呢？我们在这里可以总略地说：《十地经》汉译中出现大量的译语：“方便慧”，或“慧方便”，或相关译法，而在这些译语在整个《华严经》中，也大量的存在。汉译的“方便慧”或“慧方便”，其实就是指“般若与方便”，或“方便与般若”，所传达的正是菩萨地般若与方便平衡并举、相辅相成的重要思想原则。由于传译《十地》及《华严》者，未与这些译文处做学术术语意义上的强调，导致汉语佛教注释大都未能理清《十地》及《华严》的这种深义。如我们在《十地经》第七地中，可以读到梵本第 13 颂：

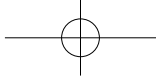
gambhīrajñānaparamārthapadānusārī
ṣaḍbhūminiścitamatīḥ susamāhitātmā |
prajñāmupāya yugapadyabhinirharanto
bhūmyākramanti vidu saptami caryaśreṣṭhām ||13||^①

《华严经》之《十地品》中汉译为：“深智慧定心，具行六地已，一时生方便，智慧入七地。”^② 参照梵本，可以新译为：“拥有深智慧，随行胜义句，六地心意定，自己善入定；同时而践行，般若及方便，智者则进入，第七胜行地。”^③ 此颂文讨论：于第六菩萨地住立的菩萨，如何可以进入第七菩萨地的问题。前半颂，是言第六地菩萨已具的品德；后半颂，则言第六地菩萨进入第七地的条件。此颂意义是：一个第六地菩萨若是能够同时、同处（yugapady）践行方便与般若二者，即可以顺利进入第七菩萨地。此处 Yugapady，副词，既表示“同时”，又表示“相俱”。所以这个颂文很清晰地表明，将方便与般若二种菩萨品德同时并且不相分离地修学，

① *DaIabh[m]Ivaro nqma Mahayqnas[tra]*, Revised and Edited by Ry[ko Kondo, Rinsen Book Co., 1983.

② 《大方广佛华严经》卷 25: CBETA, T09, no. 278, p. 562c27-29.

③ 参考 [日] 荒牧典俊译：《十地经》，《大乘佛典》第八卷《十地经》，1987 年 3 月 30 日新订再版发行，日本：中央公论社，第 204 页。



是菩萨得以越过第六菩萨地，进入第七菩萨地的必要条件。

以上我们举出初期大乘经典中四部最具代表意义的经典，来证明对善巧方便概念思想的高度重视，是初期大乘经典的重要思想义理；对于般若智慧与善巧方便辩证关系的强调，对于二者平衡并举、相辅相成的重视，可以说确实成为初期大乘经典的核心义理原则。初期大乘经典的这些思想，在后来的大乘经、大乘论中，得到继承和延续，成为大乘思想义理的共识和基础。限于篇幅，不再一一讨论。这里仅举《大乘庄严经论》中的有关说法，代表我们的结论。这部大乘重要论典曾建构大乘的七大义理，其说为：

次说“大乘七大义”。偈曰：

缘行智勤巧，果事皆具足，依此七大义，建立于大乘。

释曰：若具足七种大义，说为大乘。一者缘大，由无量修多罗等广大法为缘故；二者行大，由自利利他行皆具足故；三者智大，由人法二无我一时通达故；四者勤大，由三大阿僧祇劫无间修故；五者巧大，由不舍生死而不染故；六者果大，由至得力无所畏不共法故；七者事大，由数数示现大菩提大涅槃故。已说大乘七大义。^①

这里以缘、行、智、勤、巧、果、事七个概念为中心，来建构大乘之为大乘的学术思想本质。其中第五个概念是“巧”，释义中指为：“不舍生死而不染”，正是菩萨善巧方便精神的体现方式之一。所以这里的“巧”义，正是指菩萨行的善巧方便。此后大乘论书关于这一点的解释，更加明确化了。如《大乘阿毗达磨杂集论》中的解释：“由与七种大性相应故名大乘。何等名为七种大性。一境大性，以菩萨道缘百千等无量诸经、广大教法为境界故；二行大性，正行一切自利利他广大行故；三智大性，了知广大补特伽罗、法无我故；四精进大性，于三大劫阿僧企耶方便勤修无量百千难行行故；五方便善巧大性，不住生死及涅槃故；六证得大性，证得如来诸力无畏不共佛法等无量无数大功德故；七业大性，穷生死际示现一切成菩提等，

^① 《大乘庄严经论》卷12：CBETA, T31, no. 1604, p. 654c17-28。



作为佛教中国化“内在机制”的善巧方便概念思想

建立广大诸佛事故。”^①大乘的第五种“大性”，这里已经明确为“方便善巧大性”。所以《大乘庄严经论》及《大乘阿毗达摩杂集论》这两部代表性的大乘论典，都把善巧方便一系概念思想明确为反映大乘思想信仰本质性内容的思想之一。这表明初期大乘经典关于善巧方便概念思想的有关认识，已经通过权威论典确立为印度大乘佛教哲学家们的普遍思想原则了。

三、中国古代大德充满善巧方便智慧的经典诠释

不仅印度大乘佛教的义理传统高度重视善巧方便一系概念思想，中国佛教的高僧大德，自古以来也同样重视大乘佛教的这一思想传统。

首先，道安大师被学界公认为是推动佛教中国化的第一人。道安大师的许多著作早已佚失，但我们从他留下来的片段文献中，还是可以发现他重视善巧方便概念思想的诠释线索。根据方广鋈先生的考证，道安大师关于般若类经典，共有十四种著作，现在仅三种存世，即在梁僧祐所著《出三藏记集》中所保存道安大师的三篇《般若经》诠释文字，分别是《道行经序》、《合放光光赞略解》（卷七）及《摩诃般若波罗蜜经抄序》（卷八）。^②在《道行经序》中，道安大师写有下面这段话，提出对《道行经》文本义理结构的读法：“且其经也，进咨第一义以为语端，退述权便以为谈首。行无细而不历，数无微而不极，言似烦而各有宗，义似重而各有主。琐见者庆其迹教而悦寤，宏哲者望其远标而绝息。陟者弥高而不能阶，涉者弥深而不能测，谋者虑不能规，寻者度不能暨。窈冥矣！真可谓大业渊藪，妙矣者哉！”^③支娄迦谶所译《道行般若经》，是初期大乘佛教般若系经典《八千颂般若》的第一个汉译本。道安大师关于支娄迦谶译本的上述读法中，开头两句话非常值得注意：“进咨第一义以为语端，退述权便以为谈首。”从《道行经》文义结构来看，《道

① 《大乘阿毗达摩杂集论》卷 11：CBETA, T31, no. 1606, pp. 743c26-744a7。

② 方广鋈：《道安评传》，昆仑出版社，2004 年，第 274-275 页。

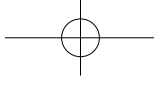
③ 《大正藏》，第 55 册，No. 2145，《出三藏记集》，第 48 页上。



行经》的第一品是《道行品》，正是佛陀借助舍利弗之口，宣说般若一系概念思想之深义（“第一义”）。第四品是《沍拘舍罗劝助品》，所谓“沍拘舍罗”，正是道安大师此处所谓的“权便”，也就是指“善巧方便”；所谓“劝助”，参照梵本，是指“随喜”（*anumodana*）和“回向”（*pariṇāmanā*）。随喜及回向，被视为是初期大乘佛教侧重提倡的两种修行法门，正是善巧方便概念思想的重要表现。所以这品经文，甚至包括此品以下的部分，可以视为是由弥勒菩萨所发起关于善巧方便一系概念思想的讨论。因此《道行般若经》从一开始就凸显了般若、方便两系思想及其相互之间密切关系的义理架构。道安大师对于《道行般若经》经义结构的上述文本解读，表明他对《般若经》的教义学思想结构，是有着很深的体认的。

在道安大师另一篇《般若经》序言，即《合放光光赞略解序》中，他曾写过如下的一段话：“凡论般若，推诸病之疆服者，理彻者也；寻众药之封域者，断迹者也。高谈其彻迹者，失其所以指南也。其所以指南者，若假号章之不住，五通品之不贡高。是其涉百辟而不失午者也。宜精理其彻迹，又思存其所指，则始可与言智已矣。何者？诸五阴至萨云若，则是菩萨来往所现法慧，可道之道也；诸一相无相，则是菩萨来往所现真慧，明乎常道也。可道，故后章或曰世俗，或曰说已也；常道，则或曰无为，或曰复说也。此两者同谓之智，而不可相无也。斯乃转法轮之目要，般若波罗蜜之常例也。”^① 道安大师这里提出解释《般若经》的原则，是“宜精理其彻迹，又思存其所指”。就是说一方面要“精理”“彻迹”——排除疾病的轨迹和救治的局限；一方面要“存其所指”——保持践行的方法和道路。道安大师认为，能够把上述两个方面善巧予以结合者，才可以被称为“智”，也就是说其对《般若经》思想义理的解释，才能比较客观和精确。道安大师接下来借用《老子》首章“道可道，非常道”的说法，对于上述两个方面的辩证融合，进一步予以具体的指点。他在这里提出“法慧”和“真慧”两个概念，认为经典中凡是说五阴，乃至说萨云若，都是显示菩萨的“法慧”，体现《般若经》思想中的“可道”；凡是经典中谈一相无

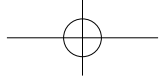
^① 《大正藏》，第 55 册，No. 2145，《出三藏记集》，第 47 页上。



相，则是显示菩萨的“真慧”，体现《般若经》思想中的“常道”。道安大师这里所谈的两种智慧，其实就是指般若（真慧）与方便（法慧）。道安大师还进一步指出：不仅菩萨的上述两种智慧都是“智慧”，而且它们彼此之间的关系是相辅相成的关系，彼此不可以分割，不可以相互否定，他称这种关系为“不可相无”。最后，道安大师在这篇序言末尾得出结论：基于“法慧”与“真慧”所体现“可道”与“常道”的辩证统一，是“转法轮之目要，般若波罗蜜之常例”，也就是说二者的善巧融合是佛教弘法工作的重要轨则，是《般若经》思想义理诠释的重要轨则。我们看到道安大师这篇《般若经》序言已经把般若与方便辩证统一的理论结构，不仅视为理解《般若经》思想的关键，也视为理解佛教弘法思想的关键了。

僧叡是道安大师的高足，也是罗什入关后长期协助其翻译工作的人，是继道安之后魏晋时期中国佛教中般若学研究最为精深的专家之一。罗什于403-404年译《大品般若经》，我们看僧叡在所著《大品经序》中写的下面这段话：“摩诃般若波罗蜜者，出八地之由路，登十阶之龙津也。夫渊府不足以尽其深美，故寄大以目之；水镜未可以喻其澄朗，故假慧以称之；造尽不足以得其崖极，故借度以明之。然则功托有无，度名所以立；照本静末，慧目以之生；旷兼无外，大称由以起。斯三名者，虽义涉有流，而诣得非心；迹寄有用，而功实非待。非心，故以不住为宗；非待，故以无照为本。本以无照，则凝知于化始；宗以非心，则忘功于行地。故启章玄门，以不住为始；妙归三慧，以无得为终。假号照其真，应行显其明，无生冲其用，功德旂其深。大明要终以验始，沕和即始以悟终。荡荡焉，真可谓大业者之通涂，毕佛乘者之要轨也。夫宝重故防深，功高故校广，囑累之所以殷勤，功德之所以屡增，良有以也。”^① 僧叡这段话是他对罗什所译《大品般若经》思想义理的总结。其中非常值得我们注意的，是“大明要终以验始，沕和即始以悟终”这两句话。两句话中的“大明”，正是指般若波罗蜜多这个概念；“沕和”，正是指善巧方便这个概念。所以僧叡的两句话可以这样解读：般若智慧与善巧方便两个概念，是《大品般

^① 《出三藏记集》卷8：CBETA, T55, no. 2145, pp. 52c28-53a14。



若经》中的两个核心概念，这两个概念所代表的思想贯穿《般若经》一经的始终。当然，我们也可以把僧叡这句话中的“大明”，理解为是指《般若经》中的《大明品》；把这句话中的“沕和”，理解为是指《般若经》中的《沕和品》。在罗什翻译的 27 卷本《摩诃般若波罗蜜经》中，其中第 32 品，即是《大明品》；而在支娄迦谶所译的《道行般若经》中的第四品，即是所谓《沕和拘舍罗劝助品》。所以僧叡两句话的意思就是：涵有方便思想的《沕和拘舍罗劝助品》，与涵有般若思想的《大明品》，在这部般若经中具有特殊的地位。这两句话在僧叡这篇序言中的出现，从魏晋时期中国佛教诠释思想的角度言，实有非凡的意义。它足以证明僧叡体察到了般若、方便两系概念思想的重要性，以及相应而言，般若、方便并列并举的思想在《般若经》中的重要意义和地位。僧叡避免了从狭义的角度，也就是从纯粹般若概念思想的角度理解《般若经》的做法。

慧远是道安大师另外一位高足，是东晋佛教中的领袖级人物，是与道安大师一样推动佛教中国化历程中重要的中国佛教领袖。上面一节我们讨论过的《八千颂般若》中巨鸟双翅的譬喻及其意义，显然引起慧远的关注和重视。现存记录鸠摩罗什与慧远佛义论辩的著作《大乘大义章》中，记有慧远的相关提问：“远问曰：经说罗汉受决为佛。又云：临灭度时，佛立其前，讲以要法。若此之流，乃出自圣典，安得不信。但未了处多，欲令居决其所滞耳。所疑者众，略序其三：一、谓声闻无大慈悲；二、谓无沕和、般若；三、谓临泥洹时，得空空三昧时，爱着之情都断，本习之余不起，类同得忍菩萨，其心泊然，譬如泥洹后时，必如此爱习残气，复何由而生耶。斯问以备于前章。又大慈大悲积劫之所习，纯诚着于在昔，真心彻于神骨。求之罗汉，五缘已断，焦种不生，根败之余，无复五乐，慈悲之性，于何而起耶？又沕和、般若，是菩萨之两翼，故能凌虚远近，不坠不落。声闻本无此翼，临泥洹时，纵有大心，譬若无翅之鸟，失据堕空。正使佛立其前，羽翮复何由顿生？若可顿生，则诸菩萨无复积劫之功。此三最是可疑。虽云有信，悟必由理，理尚未

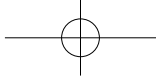


通，其如信何？”^①

慧远这里提出的问题是：《法华经》中说到罗汉授记作佛，罗什也援引作为证据，证明法身的存在。但是罗汉与菩萨不同：一、罗汉无大慈悲心，而菩萨则久劫以来始终涵养大慈悲心，没有大慈悲心的罗汉如何可以作佛呢？二、罗汉无沕和、般若，而沕和、般若则是菩萨的两翼，就如鸟儿有了健全的两个翅膀，就可以凌空高翔，不坠不落，菩萨有此两翼之后，就可以一直达到最高最圆满的觉悟，而罗汉是声闻人，声闻人无此两翼，如何能够在其修学过程中不会中途坠落下来呢？三、罗汉临涅槃时，得空空三昧时，无爱习残气，菩萨则有这种爱习残气，爱习残气是转生轮回的必要条件，罗汉无此残气，则何由可以转生呢？总之，在慧远看来，大慈悲心、健全的沕和与般若、爱习残气这三者，都是菩萨作佛的必要条件，而这三者在罗汉那里都不具备，所以罗汉如何可以授记作佛，这是一个让理性深感困惑的佛学问题。慧远上述质疑中的第二项质疑，提出了罗汉与菩萨品德修养上的一个重要区别：罗汉缺乏般若、沕和这两翼，而菩萨则具备此两翼。沕和，在最早期汉译佛典中，是对于“方便”（upāya）一字的译音，所以沕和、般若，也就是后来汉译佛典中的方便与般若。慧远这里的引用和诠释表明他是佛教思想史上第一个明确地把方便、般若视为“菩萨之两翼”的思想家，此处的提问也表明他是中国佛教中最早一位对于《八千颂般若》中巨鸟双翅的譬喻及其所传达菩萨乘般若、方便并重并举的义理原则，有高度体认的中国佛教诠释家。

我们在罗什弟子僧肇身上，也能看到与僧叡、慧远等人有着大体相似路径的思想诠释取向。这一点可以由僧肇在《注维摩诘经》中所提出的权智思想，清楚地昭示出来。僧肇在那里说：“肇曰：夫有不思议之迹显于外，必有不思议之德着于内。覆寻其本，权智而已乎。何则？智无幽而不烛，权无德而不修。无幽不烛，故理无不极；无德不修，故功无不就。功就在于不就，故一以成之；理极存于不极，故虚以通之。所以智周万物而无照，权积众德而无功，冥冥无为而无所不为，此不思议

^① 《鸠摩罗什法师大义》卷2：CBETA, T45, no. 1856, p. 133a20-b7。



之极也。巨细相容，殊形并应，此盖耳目之粗迹，遽足以言乎。然将因末以示本，托粗以表微，故因借座，略显其事耳。”^① 僧肇这段《维摩经》释文，提出外内、本迹、本末、粗微多组概念，将“不思議”的外在表现及内在根据区分开来，表现在外的不思議，是一些神通现象，它们是粗显的而非隐微的，是现象而非本质，是枝节而非根本，而作为内在根据的不思議，则是菩萨圣者内在的德性修养，它们是隐微的，是本质的，是根本的。而这些隐微的、本质的、根本的内在德性修养的根本，究竟是什么呢？僧肇认为，就是佛菩萨圣者拥有的权智。因此，在僧肇看来不思議思想是本经的中心思想，本经所揭橥的所有佛教思想都以不思議思想为基础，本经所展示的诸多菩萨实践、神通现象，是不思議的外在表现，而作为这些不思議的理论及实践的支撑的依据，则是菩萨圣者内在德性根本的权智。这样僧肇实际上赋予了权智之说在本经所有的佛教概念及思想中最核心及最殊胜的位置。僧肇此处所谓“权”，正是指善巧方便；所谓“智”，正是指般若智慧。所以僧肇通过诠释《维摩经》所表述的权智思想，是魏晋时代中国佛教经典诠释学中般若、方便既二分又互补这一思想理念最清晰、最透彻的体现。

在僧肇另一部更加著名的著作《肇论》中，有开篇之《宗本义》一篇，我们读到如下一段话：“沕和、般若者，大慧之称也。诸法实相，谓之般若；能不形证，沕和功也。适化众生，谓之沕和；不染尘累，般若力也。然则般若之门观空，沕和之门涉有。涉有未始迷虚，故常处有而不染；不厌有而观空，故观空而不证，是谓一念之力权慧具矣。一念之力权慧具矣，好思，历然可解。”^② 这段话中“权慧”的说法，与《注维摩诘经》中所说的“权智”完全对应。这段话的要点有二：其一是规定了般若、方便各自的对象与职能，如文中所说“般若观空，方便涉有”，这是二者所涉及的对象的区别；般若观照实相，方便则保证能不取证实相，方便救度众生，般若则保证不染尘累，这是二者功能作用的差异。其二，般若与方便在具体作用的方式上有一个重要特点，那就是二者不可分割地融合在一起，而正因为二者

① 《注维摩诘经》卷6：CBETA, T38, no. 1775, p. 382a29-b9。

② 《肇论》：CBETA, T45, no. 1858, pp. 150c28-151a7。



不可分割地融合在一起，所以这段话提出“一念之力权慧具”的思想，也就是说般若与方便二者虽然是两种不同的智能，指向不同，功能不同，但二者却包含在、具足于同一心念当中。我们看到无论是在讨论般若思想的著作《肇论》中提出的“权慧”说，还是在讨论《维摩经》思想的注疏著作中提出的“权智”说，僧肇都在阐释般若与方便平等并列、相辅相成的思想，这是僧肇的佛学诠释及其佛教思想的根本。我们看到他的基本的思想倾向与僧叡是一致的，但是僧肇显然更加自觉地将般若、方便的关系思想系统化地发挥为其佛理诠释的核心思想。

自南梁之后，中国佛教的《法华经》理解，普遍受到光宅法云《法华经》注疏著作的影响，所谓“自梁陈已来解释《法华》，唯以光宅独擅其美，后诸学者一概雷同”^①，光宅的义理影响力可见一斑。法云注疏中最重要的一个理念，是以权实之辨解释《法华经》第二品《方便品》的要义。他所谓的“权”，是指方便，或方便智；他所谓的“实”，是指实际，或“实智”。就文本而论，《法华经》第二品中凡是法云理解为“实”或“实智”的地方，其实是指佛陀的证法、佛智或菩提，因此《法华经》的原义是以善巧方便作为沟通佛陀教法与证法的关键：佛陀依据善巧方便与众生互动，将众生引导到佛智菩提的崇高目标。善巧方便展开为说法弘教的活动，有密意说及大揭秘两种模式，前者展开为三乘，后者表现为一乘，此为《法华经》方便品思想义理之根本。可以说《法华》经义原不存在所谓的权实之辨，但是经过法云的诠释，则强调了“方便”是为展现三乘的权法，更强调了“开权显实”“废权显实”的考虑，一举造成将善巧方便概念思想的佛法品格大幅降格的理解方式。法云上述倾向的《法华经》诠释对此后的中国佛教理解产生了相当深刻的影响。包括中国佛教南北朝隋唐时期两位杰出的义理大师，开创天台宗的智者大师，及开创三论宗的吉藏大师，也都同样受到法云注疏的强大影响。^② 不过智者和吉藏都一方面继承法云《法华经》权实二智模式的理论智能，一方面试图化解法云权实理解模

① （唐）湛然：《法华文句记》，大正藏第34册，No. 1719，第153页中。

② （隋）智顗：《妙法莲华经文句》，《大正藏》第34册，No. 1718，第40页下，41页上、中；（唐）吉藏：《法华义疏》，《大正藏》第34册，No. 1721，第487页上。



式中所蕴涵及可能引起的负面及矛盾。

如智者大师个人关于权实关系问题的特殊智能，凝聚在他下面两段论述中：“今明权实者，先作四句：谓一切法皆权，一切法皆实，一切法亦权亦实，一切法非权非实。一切法权者，如文云：‘诸法如是性、相、体、力、本、末等’，介尔有言，皆是权也。一切法实者，如文：‘如来巧说诸法，悦可众心’，众心以入实为悦。又‘诸法从本来，常自寂灭相’。又云：‘如来所说，皆悉到于一切智地’。又云：‘皆实不虚’，又大经四句皆不可说也。一切法亦权亦实者，如文所谓‘诸法如实相’，是双明一切亦权亦实，例如不净观，亦实亦虚（云云）。一切法非权非实者，文云：‘非如非异’。又云：‘亦复不行上中下法，有为无为、实不实法，非虚非实如实相也。’”^①智者大师又说：“若一切法皆权，何所不破？纵令百千种师，一一师作百千种说，无不是权，如来有所说尚复是权，况复人师，宁得非权？如前所出悉皆权也。若一切法皆实者，何所不破？‘唯此一事实，余二则非真’，但一究竟道，宁得众多究竟道耶？如前所出诸师，皆破入实，宁复保其櫟窟耶？若一切法亦权亦实，复何所不破？一切悉有权有实，那得自是一途，非他异解，一一法中皆有权实，不得一向权一向实也。若一切法非权非实，复何所不破？何复纷纭琼森建立？直列名尚自如此，遥观玄览旷荡高明为若此，况论旨趣耶？”^②智顗这里分别从四个角度界定权实关系：一切法皆权的角度，一切法皆实的角度，一切法亦权亦实的角度，一切法非权非实的角度。他不仅是从逻辑上泛泛申明上述四个角度，而且分别从《法华经》里找到对应的经文，来加以论证和说明。智顗这里对权实关系的界定，实际上是从逻辑学的角度穷尽考虑权实关系的各种可能，他也示范性地说明了在这部《法华》经文中包涵了从四个不同角度理解权实关系的可能。这样来看待的权实关系的层次，就是丰富的，多维度的，并不存在简单化的非权即实、非实即权的那种状况，如同在法云的诠释著作中经常透现的那样。其次，上面所引智顗的第二段话指出，从以上四个角度所建立的任何一个层面的权实关系，也都存在

① （隋）智顗：《妙法莲华经文句》，《大正藏》第34册，No. 1718，第37页上。

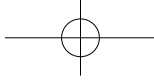
② （隋）智顗：《妙法莲华经文句》，《大正藏》第34册，No. 1718，第37页上。



破解、突破的可能，也就是说没有任何一种从逻辑角度所建构的权实关系是固定的，是绝对的。智者大师这样的说法，表明他其实是要以圆教的智慧，来化解从逻辑理性、知识论层面建构权实关系的理论企图的局限。智者大师的《法华经》诠释强调基于逻辑考虑的佛教教义学理论诠释的根本局限，对于突破法云模式权实二智理论视角下对于《法华经》善巧方便概念思想的模糊或误解，批判地回归《法华经》方便品开头部分经文所明确彰显证法、教法相分的佛教教义学核心智慧，揭示了一种彻底检讨和通盘审视的可能性。

我们可以同样地看待吉藏的《法华经》理解。如吉藏下面的说法：“复次欲明权实二智相资成，故说是经。所以然者，非权无以辨实，非实无以明权。由实起权，由权显实。由权显实，故权资于实；由实起权，故实资于权。三世诸佛智用虽多，不出斯二。但迷宗之徒，或执权而丧实，或守实而亡权。今欲开显权实二智相资成，故说是经也。”^①这是吉藏在《法华玄论》中所写一段非常重要的话，对于理解吉藏《法华经》诠释中权实关系思想的根本实质与理论旨趣，有颇为重要的参照意义。吉藏这段话是从“权实二智相资成”的角度来申论他所理解的《法华经》权实二智的关系，他这里明确指出无论是“执权而丧实”，或是“守实而亡权”，都是对于权实关系的不合理处置，都会导致权实关系的严重偏废。我们不知道吉藏写下上面这些话，究竟是不是有所针对。但是从这段话所显示的诠释立场看，吉藏显然不会完全同意简单地扬实抑权，废权显实，宣布《法华经》的根本宗旨是“开权显实”，而是试图要表达“开显权实二智相资成”，因为这才是他所理解《法华经》思想义理的根本精神。上面这段话中还有十分醒目的一句，是“三世诸佛智用虽多，不出斯二”，意思是：权与实，或权智、实智，都是三世诸佛“智用”的重要表现。我们根据这句话也完全读不出注疏的作者对于权智、实智的关系有任何轻重、褒贬的思想意识。总之吉藏诠释《法华经》时所发挥的权实关系论，显然也意在避免把“权智”与“实智”加以对立、从而把善巧方便局限于“权智”的理解方式。考虑到吉

^① （唐）吉藏：《法华玄论》，《大正藏》第34册，No.1720，第365页下。



藏关于权实关系的这种特殊立场，我们觉得甚至应当把他晚年另外一个著名论题，即所谓“般若是体，方便是用”^①之说，理解为是在般若学思想建构的传统视域下强调善巧方便的一种努力。

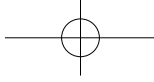
我们知道《大乘起信论》是南北朝时期在中国佛教中流行，在隋唐时期中国佛教思想义理的成熟建构阶段起到重大作用，唐宋以后成为中国佛教思想义理基本模式的一部重要大乘佛教论书。关于大乘佛教善巧方便一系概念思想的问题，这部论书也有颇多的论说。如论中说：“复次，究竟离妄执者，当知染法、净法皆悉相待，无有自相可说，是故一切法从本已来，非色非心，非智非识，非有非无，毕竟不可说相。而有言说者，当知如来善巧方便，假以言说，引导众生，其旨趣者，皆为离念归于真如，以念一切法令心生灭，不入实智故。”^②《起信论》这段经文指出一切法本来以“毕竟不可说”作为特征，而凡是“言说”，都是如来依据其善巧方便，假借言说来引导众生。《起信论》这里实际指出了证法和教法存在的根本差异：在佛陀证法的层次，根本不存在也不需要“言说”，而在佛陀教法的层次，则要考虑众生的需要，出现所谓的“言说”，而“言说”的内在依据是佛陀具足的善巧方便圣德。《起信论》这种对证法与教法的区分，对善巧方便及根据善巧方便的“言说”作用的定位，是完全符合初期大乘佛教善巧方便一系概念思想的基本理念的。

《起信论》卷下，复有下面这段文字：“法我见者，以二乘钝根，世尊但为说人无我。彼人便于五蕴生灭毕竟执着，怖畏生死妄取涅槃。为除此执，明五蕴法本性不生，不生故亦无有灭，不灭故本来涅槃。若究竟离分别执着，则知一切染法净法皆相待立。是故当知，一切诸法从本已来，非色非心、非智非识、非无非有，毕竟皆是不可说相。而有言说示教之者，皆是如来善巧方便，假以言语引导众生，令舍文字入于真实。若随言执义增妄分别，不生实智、不得涅槃。”^③这段文字的内容与上引那段文字内容基本相同。不同的是，前面那段文字是在佛陀证法、教法区

① （唐）吉藏：《净名玄论》，《大正藏》第38册，No.1780，第881页中。

② 《大乘起信论》：CBETA, T32, no.1666, p.580b8-14。

③ 《大乘起信论》卷2：CBETA, T32, no.1667, p.588c16-25。



分的层次上，界说善巧方便的本质及其作用，这段文字则是在纯粹教法的层面继续讨论善巧方便及其相关的语言文字的问题。经文指出：在教法的层面理解佛陀的善巧方便及其语言文字，最重要的思想原则是“舍文字入于真实”，也就是不可“随言执义增妄分别”。这里提出的思想原则，也就是传统佛教“依义不依语”的诠释原则。

《起信论》还有下面一段话涉及对于善巧方便概念思想的理解：“问：虚空无边故世界无边，世界无边故众生无边，众生无边故心行差别亦复无边。如是境界无有齐限，难知难解。若无明断，永无心相，云何能了一切种、成一切种智？答：一切妄境从本已来理实唯一心为性，一切众生执着妄境，不能得知一切诸法第一义性；诸佛如来无有执着，则能现见诸法实性，而有智慧显照一切染净差别，以无量无边善巧方便，随其所应利乐众生。是故妄念心灭，了一切种、成一切种智。问：若诸佛有无边方便，能于十方任运利益诸众生者，何故众生不常见佛或覩神变或闻说法？答：如来实有如是方便，但要待众生其心清静乃为现身。如镜有垢色像不现，垢除则现。众生亦尔，心未离垢，法身不现；离垢则现。”^① 这是两段问答之语，包括两个问题：第一个问题：如果说众生学佛，断其无明，则无心相，如是如何可以了知纷繁复杂的人生万象，世间百态？这个问题其实本质上是质疑：已经断除一切无明的佛陀，其生命存在与一般众生有绝对的质的差异，那么佛陀与众生交流互动的根据何在呢？经文提出，佛陀具有善巧方便的品质，这种善巧方便的品质，便是佛陀与众生交流互动的内在依据。第二个问题：如果说佛陀具有善巧方便，可以与众生互动并利益众生，人们为什么不能经常地与佛陀感应交流呢？回答是：众生这一面其实存在与佛陀感应交流的可能性，问题是需要“待众生其心清静”，佛陀才会为其现身。也就是人们要实现生命的转变，就能感受到佛陀的善巧方便。所以，这两段问答的主旨是讨论佛陀与众生、众生与佛陀交流互动的依据及可能性问题。经文处理这些问题的原则，仍是诉诸佛陀的“善巧方便”。

^① 《大乘起信论》：CBETA, T32, no. 1666, p. 581b17-c5。



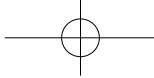
从以上几处可以看出，《起信论》不仅高度重视大乘佛教思想义理中的善巧方便问题，其对善巧方便概念思想的理解是完全符合初期大乘的本义的，其关于善巧方便是佛陀与众生交流互动依据的思想是极为深刻的。唐代以后，特别是经过华严祖师法藏对《起信论》加以注解并提倡后，《起信论》成为中国佛教思想义理的纲要书，《起信论》的相关说法对于唐以后中国佛教对于大乘佛教的善巧方便概念思想保持正确的认识和理解，可以说也起到了极其重要的引导作用。

谈到唐以后中国佛教对善巧方便概念思想的理解问题，禅宗六祖南宗惠能大师及其《六祖坛经》的意义，在此也不可以不郑重地提出。学界一般将敦煌博物馆本的《坛经》，视为目前所知《坛经》最早的存在形态。这部早期《坛经》中有个颂文，牵涉方便概念思想的问题：“若欲化愚人，事须有方便，勿令破彼疑，即是菩提见。”^① 颂文提出在教化“愚人”时，需要有“方便”；而依据方便教化人们的目标，则是使其“菩提”得以彰显。这里强调“方便”是教化的关键，而依据方便教化的目标指向，则是“菩提”。以上的理念表达虽然十分简略，但与初期大乘经典以方便为教化依据，以菩提规定方便的思想径路，是完全一致的。

南宗惠能不仅是中国禅宗史上的一代宗师，也是中唐以后适应中国社会的具体历史文化环境，将佛教中国化推到一个历史新高峰的佛教大师。从《六祖坛经》惠能的佛学讲座侧重在《般若经》的诠释可以看出，他深受般若一系概念思想的影响；从他在《坛经》中多次引用《法华经》《维摩经》等经文可以看出，他对于这些经典所阐发善巧方便思想的重大意义、般若与方便平等并举等义理原则，应该不可能没有领会；从他强调无论在寺或居家都可学佛，无论西方、东方皆有净土等伟大卓越的佛学理念更没有疑问，他的善巧方便智慧、能力是何等的深刻而博大！遗憾的是敦煌博物馆本《坛经》及《坛经》敦煌写本篇幅短小，没有容纳更多关于善巧方便概念思想的论说，不能不成为中国佛教思想史的一件憾事。

在其后的宗宝本《坛经》中，我们看到经文发展了关于善巧方便概念思想的论

^① 周绍良编著：《敦煌写本坛经原本》，文物出版社，1997年，第147页。



述。如上面提到的那个颂文，宗宝本中改为：“欲拟化他人，自须有方便，勿令彼有疑，即是自性现。”此颂文中，“愚人”改为了“他人”，用字比较中性；“事须”改为了“自须”，更加明确“方便”是指说法者内在品德的意义；“菩提现”改成“自性现”，则是以“自性”代替“菩提”，贯彻南宗禅法以“自性”释佛智菩提的特殊见地。

另外，宗宝本《坛经》还有下面几处，增多关于善巧方便概念思想的论述：

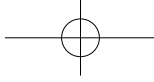
(1) 达闻偈，不觉悲泣，言下大悟……师曰：“经意分明，汝自迷背。诸三乘人，不能测佛智者，患在度量也。饶伊尽思共推，转加悬远。佛本为凡夫说，不为佛说。此理若不肯信者，从他退席。殊不知，坐却白牛车，更于门外觅三车。况经文明向汝道：唯一佛乘，无有余乘，若二若三。乃至无数方便，种种因缘譬喻言词，是法皆为一佛乘故。汝何不省，三车是假，为昔时故；一乘是实，为今时故。只教汝去假归实，归实之后，实亦无名。应知所有珍财，尽属于汝，由汝受用，更不作父想，亦不作子想，亦无用想。是名持法华经，从劫至劫，手不释卷，从昼至夜，无不念时也。”^①

(2) 僧智常，信州贵溪人，髫年出家，志求见性……师曰：“彼师所说，犹存见知，故令汝未了。吾今示汝一偈：不见一法存无见，大似浮云遮日面，不知一法守空知，还如太虚生闪电。此之知见瞥然兴，错认何曾解方便，汝当一念自知非，自己灵光常显现。”^②

(3) 师曰：“汝知否？佛性若常，更说什么善恶诸法，乃至穷劫无有一人发菩提心者；故吾说无常，正是佛说真常之道也。……故于《涅槃》了义教中，破彼偏见，而显说真常、真乐、真我、真净。汝今依言背义，以断灭无常及确定死常，而错解佛之圆妙最后微言。纵览千遍，有何所益？”行昌忽然大悟，说偈曰：因守无常心，佛说有常性，不知方便者，犹春池拾砾。我今不施功，佛性而现前，非师

① 《六祖大师法宝坛经》：CBETA, T48, no. 2008, p. 356a12-18。

② 《六祖大师法宝坛经》：CBETA, T48, no. 2008, p. 356c7-12。



相授与，我亦无所得。师曰：“汝今彻也，宜名志彻。”彻礼谢而退。^①

法达、志常、志彻三人，皆列于惠能“十弟子”行列，在最早期的敦煌博物馆本《坛经》中也能看到他们的事迹。不过传世本《坛经》关于三人事迹的叙述，都出现关于善巧方便概念思想的说法。南宗禅法有“不立文字”的传统，与重视文字的教法传统，存在一定的对立。传世本《坛经》增加关于善巧方便概念思想的论述，可以视为南宗内部对于其宗风表述的某种调整吧。从这种调整也可以看出，惠能及其传承的中华禅学也是绝对不会拒绝大乘佛教善巧方便一系概念思想的义理传统的。

最后要谈一下《宗镜录》的相关思想。此书的作者是北宋初期的永明延寿，这部书是北宋佛教的名著，是唐宋佛教思想史上致力会通禅宗思想与传统教派思想的经典作品，在宋以后中国佛教思想史上占据特殊重要的地位。我们在《宗镜录》开头《标宗章第一》中，可以读到作者撰写此书的旨趣：“问：先德云：若教我立宗定旨，如龟上觅毛，兔边求角。楞伽经偈云：‘一切法不生，不应立是宗。’何故标此章名？答：斯言遣滞。若无宗之宗，则宗说兼畅。古佛皆垂方便门，禅宗亦开一线道。切不可执方便而迷大旨，又不可废方便而绝后陈。”^②这则问答中的问意，是引用“先德”和《楞伽经》的说法，质疑立宗（建立思想宗旨）的必要性。答语中指出文中所立的“宗”，是“无宗之宗”，是“宗”和“说”都能够兼容的说法。这个回答清晰说明《宗镜录》调和“宗”（教外别传之宗）和“说”（传统的语言文字教法）的基本旨趣。这个回答还为所谓的“说”（教），提出基本的原则：“古佛皆垂方便门，禅宗亦开一线道。切不可执方便而迷大旨，又不可废方便而绝后陈。”无论是古佛的“方便门”，还是禅宗的“一线道”，都是指用语言阐释佛教真理、教导人们学佛的善巧方便一系的概念思想。《宗镜录》此说明确指出无论在传统佛教，或是在禅宗中，方便善巧概念思想都有其重要的意义和作用。答词中提出的既不可执方便、也不可废方便的对待善巧方便概念思想的原则，比光宅法云以来“废权显实”的说法更为理性，对待善巧方便及相关语言文字的态度也要合理、积极得多。

① 《六祖大师法宝坛经》：CBETA, T48, no. 2008, p. 359b7-11。

② 《宗镜录》卷1：CBETA, T48, no. 2016, p. 417b17-24。



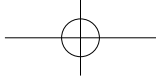
《宗镜录》还引用《起信论》的文字，证明善巧方便及由善巧方便所显发的“言语文字”的重要性：“《起信论》云：当知一切诸法从本已来非色非心，非智非识，非无非有，毕竟皆是不可说相。所有言说示教之者，皆是如来善巧方便，假以言语，引导众生，令舍文字，入于真实。”作者解释说：“若随言执义，增妄分别，不生实智，不得涅槃。又若文字显总持，因言而悟道，但依义而不依语，得意而不徇文，则与正理不违，何关语默。故《大般若经》云：若顺文字，不违正理，常无诤论，名护正法。”^①强调“文字显总持，因言而悟道”，对于善巧方便及作为其经常的表现形式的语言文字，显然持非常正面和积极的态度。在“不立文字”的禅宗流行之后，延寿的这种态度和思考可以对治禅宗末流极端反语言、反理性的非智倾向，其在唐宋以后中国佛教思想上的正面意义需要高度评价。

《宗镜录》中又引《胜天王般若经》中的经文：“三世如来，同在一处自性清净无漏法界，若一若异不可思议，智慧神力同一法界。般若方便，二相平等。”作者解释说：“同在一处自性清净者，一切凡圣皆以无所住而住自性清净心秘密藏之一处。若一若异不可思议者，以报身妙土之相，相入相资，故云若异；以法身自体之性，相遍相即，故云若一。如芥瓶灯室，同异难量，故云不可思议。般若方便二相平等者，诸佛以般若方便，常相辅翌。何者？以般若观空，不住生死；以方便涉有，不住涅槃。以不住生死故，智眼常明；以不住涅槃故，悲心恒续。悲智体同，故云平等。”^②这段解释中特别珍贵的，是延寿对于《胜天王般若经》中“般若方便”一句的疏释。作者这里指出“般若观空”“方便涉有”，明确般若与方便各自的功能，强调二者的“平等”，基本上延续僧肇所开创中国佛教思想义理的诠释传统。

《宗镜录》还引用过《华严经·十地品》的下面这段经文：“《华严经》云：第七远行地，当修十种方便慧殊胜道。所谓虽善修空无相无愿三昧，而慈悲不舍众生；虽得诸佛平等法，而乐常供养佛；虽入观空智门，而勤修习福德；虽远离三界，而庄严三界；虽毕竟寂灭诸烦恼焰，而能为一切众生起灭贪瞋痴烦恼焰；虽知诸法

① 《宗镜录》卷 61：CBETA, T48, no. 2016, p. 763a5-13。

② 《宗镜录》卷 95：CBETA, T48, no. 2016, p. 929a25-b7。

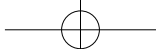


如幻、如梦、如影、如响、如焰、如化、如水中月、如镜中像自性无二，而随心作业，无量差别；虽知一切国土犹如虚空，而能以清净妙行庄严佛土；虽知诸佛法身本性无身，而以相好庄严其身；虽知诸佛音声性空寂灭，不可言说，而能随一切众生，出种种差别清净音声；虽随诸佛了知三世唯是一念，而随众生意解分别，以种种相、种种时、种种劫数而修行。”延寿解释说：“经云：虽善修空无相无愿三昧者，是对治凡夫着有徇乐之见。而慈悲不舍众生者，是对治二乘沈空畏苦之见。下诸句义，皆同此释。故云：声闻畏苦，缘觉无悲，俱失菩萨二利之行。”^①由于受到《十地品》译文及唐代古注的影响，《宗镜录》此处的注释中没有能够直接指明《华严》上述著名经句包涵菩萨地般若与方便对举思想的实质，但是他指出这段话中每组句子中的上一句，是“对治凡夫着有徇乐之见”；下一句，是“对治二乘沉空畏苦之见”，因此每组句子都表现“菩萨二利之行”。这里所谓“菩萨二利”，即是指菩萨行的自利与利他，菩萨自利之行，即是般若精神的发挥；菩萨利他之行，即是善巧方便精神的发挥。所以《宗镜录》此段文字虽然没有点明般若与方便平等并举的菩萨行思想义理原则，但是却包含了这一原则的实质含义。

此书有处也提到权实问题：“若破四性境智，此名实慧。若四悉赴缘，说四境智，此名权慧。则权实双行，自他兼利，方冥佛旨，免堕己愚。”^②这里延寿关于权慧、实慧的说法当然继承了法云以来的诠释传统，但是他的解释中侧重“权实双行，自他兼利”的说法，所谓“权实双行”，表示不应当在权与实之间形成对待、对立的关系；所谓“自他兼利”，是表示在自利、利他之间同样不应当形成对待、对立的关系。这说明《宗镜录》与吉藏、智者的做法一样，都一方面继承法云权实之辩的诠释遗产，一方面极力避免降格善巧方便的义理过失。

① 《宗镜录》卷94：CBETA, T48, no. 2016, p. 927a10-28。

② 《宗镜录》卷61：CBETA, T48, no. 2016, p. 763c18-24。



四、结论：如何突破“佛教中国化的两重命运”

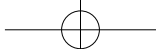
有趣的是，方立天先生在讨论佛教中国化问题那篇著名论文的结尾，这样写道：

第五，佛教中国化的两重命运。在佛教中国化的过程中，最能充分体现中国民族性，最富于民族化色彩的宗派，如禅宗，流传最为久远，影响最为深刻，反之，有的佛教派别没有结合中国的实际，有如昙花一现，很快就消退在中国历史的长河之中，这是一个方面。另一个方面，某些佛教宗派或佛教学者大量融合中国传统文化，尤其是儒家文化，以致彼此的思想界限趋于模糊。由于佛教的非宗教化倾向增加，佛教的出世性和超越性，即相对独立性减少，这又是促使佛教失去存在价值和走向衰败的原因。在中国古代，佛教中国化的程度愈高，流传就愈久；同时，佛教愈中国化，也就愈失去其独立存在的意义。这两种命运是相辅出现的，是一种特异的矛盾，是一种难以排解和克服的矛盾。^①

方先生认为：在佛教中国化的过程中，存在着“两种命运”：第一种命运是佛教中国化的程度愈高，就流传就愈加久远；第二种命运是佛教中国化的程度愈高，其独立存在的价值及其佛学意义，就愈加可疑。所以他认为佛教在中国的发展，或佛教中国化的历程，存在两种命运的“特异的矛盾”，并且这种“矛盾”在他看来是“难以排解不可克服的”。

方先生虽然创造性地提出了“佛教中国化”的“内在机制”学说，但是他并没有在这个问题上真正深思，他考察佛教中国化的历程，主要还是从佛教的外部加以观察和整理，而不是基于佛法的内部来予以考虑。如果我们同意善巧方便一系概念思想确实是佛教弘法立教的内在依据，如果说善巧方便确实是佛教推动在地化及中

^① 方立天：《佛教中国化的历程》，原载《世界宗教研究》1989年第3期，引自《方立天文集》第一卷《魏晋南北朝佛教》，中国人民大学出版社，2006年，第444页。



国化的“内在机制”，那么基于善巧方便的中国化佛教的“两重命运”及其之间表现出来的“难以排解和克服的矛盾”，就是不合乎逻辑的。回到善巧方便这一概念所表示的佛法基础，从佛教的内部来考虑佛教的中国化问题，我们对于佛教中国化的内在动力、发展过程、评判标准、规律本质等问题的理解，与主要是基于外部考察的分析和结论，当然会有很大的不同。这正是本文作者试图“接着”方先生的说明继续推进佛教中国化问题研究的理由。

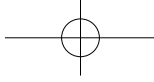
五、从窥基等对“大乘大性”问题的抉择 看佛教唯识学者对善巧方便概念思想的理解

通过对初期大乘经典的深入研究和重新解读，我们对大乘佛教高度重视善巧方便一系概念思想的建构，以与般若智慧不二、不即不离、平衡开发、辩证彰显的善巧方便作为教法依据或原则的教法思想，已经获得系统、明晰的理解；^①通过深入研究佛教在地化及中国化的问题，我们已经得出结论：无论是在印度或是在中国，无论是在古代或是在今天，佛教教法在地化、中国化的“内在机制”，都是由于佛教圣者生命内在固有的善巧方便智慧或能力。^②现在我们希望通过从印度大乘佛教瑜伽行派到中国佛教唯识学者相关思想的进一步审察，深化我们对善巧方便概念思想本质及价值的理解和认识。

在印度瑜伽行派论师撰写的许多经典著作中，可以看到瑜伽行派对于善巧方便概念思想的关注和讨论。这些讨论内容非常的丰富，角度也多样。从我们现在的研究旨趣着眼，我们更关注将善巧方便概念思想与大乘本质问题关联起来的讨论。这里先行说明：在印度瑜伽行派的论典中，关于大乘本质问题的讨论，经常是以讨论

① 参考程恭让著：《佛典汉译、理解与诠释研究——以善巧方便一系概念思想为中心》，中国社会科学出版社，2017年。

② 参考程恭让论文：《佛教中国化的“内在机制”问题——关于大乘佛教善巧方便思想的再思考》，《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2019年第11期。



作为佛教中国化“内在机制”的善巧方便概念思想

“大乘大性”——大乘之伟大性——问题的方式进行的。

如在由波罗颇密多罗汉译的此系基本论书《大乘庄严经论》卷第十二中，可以读到如下的一段：

次说大乘七大义。偈曰：

缘、行、智、勤、巧、果、事，皆具足，依此七大义，建立于大乘。

释曰：若具足七种大义，说为大乘。一者缘大，由无量修多罗等广大法为缘故；二者行大，由自利、利他行皆具足故；三者智大，由人、法二无我一时通达故；四者勤大，由三大阿僧祇劫无间修故；五者巧大，由不舍生死而不染故；六者果大，由至得力、无所畏、不共法故；七者事大，由数数示现大菩提、大涅槃故。^①

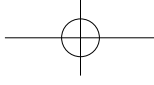
今存这部论书的梵本《功德品》中，还可以看到这一段两个颂文及解释文字的梵文，现在我们将它征引如下：

mahāyānamahatvavibhāge dvau ślokaū|ālambanamahatvaṁ ca pratipatter
dvayos tathā|jñānasya vīryārambhasya upāye kauśalasya ca||59||

udāgamamahatvaṁ ca mahatvaṁ buddhakarmaṇaḥ|etanmahatvayogād
dhi mahāyānaṁ nirucyate||60||

saptavidhamahatvayogān mahāyānam ity ucyate| ālambanamahatvenāp
ramāṇavistīrṇasūtrādīdharmayogāt| pratipattimahatvena dvayoḥ pratipatteḥ
svārthe parārthe ca| jñānamahatvato dvayor jñānāt pudgalanairātmyasya
dharmanairātmyasya ca prativēdhakāle| vīryārambhamahatvena trīṇi
kalpāsamkhyeyāni sātatyasatkṛtyaprayogāt| upāyakauśalyamahatvena
saṁsārāparityāgāsamkleśataḥ| samudāgamamahatvena balavaiśāradyāveṇikab
uddhadharmasamudāgamāt| buddhakarmamahatvena ca punaḥ punar abhisam̐b

① 《大乘庄严经论》卷12，CBETA，T31，no.1604，p.654c17-28。



odhimahāparinirvāṇasaṃdarsanataḥ^①

为方便后文进一步的讨论，我们先把这段梵本重新汉译如下：

说两个偈颂，来分析大乘大性：

所缘大性，践行大性，智慧大性，发起勤勉大性，善巧方便大性，证得大性，佛业大性。与这些大性相应，就被称为“大乘”。（59，60）

指因为与七种大性相应，所以（大乘）被称为“大乘”。所缘大性，是指与无量、广大的修多罗等等法相应；践行大性，是指自利、利他的二种行为；智慧大性，是指实证补特伽罗无我及法无我时刻的二种智慧；发起勤勉大性，是指三个无量的劫波持续不断、专心致志地准备；善巧方便大性，是指不舍弃轮回、也不污染；证得大性，是指实现十种力、四种无畏、十八种不共的佛法；佛业大性，是指一再地示现（大）菩提及大涅槃。^②

根据梵本及新译可以看到：《大乘庄严经论》中的上引两个颂文，是讨论大乘之大性（mahāyānamahatva）的问题，也就是讨论大乘之所以为大乘的理由，即“大乘”概念本质规定性的问题。所以相关论文所做的疏释，也都联系“大乘大性”这个核心的概念。

可以看到：《大乘庄严经论》是从七个方面来规定大乘的“大性”：（一）所缘大性（ālambanamahatva，唐译为“缘大”）；（二）践行大性（pratipattimahatva，唐译为“行大”）；（三）智慧大性（jñānamahatva，唐译为“智大”）；（四）发起勤勉大性（vīryārambhamahatva，唐译为“勤大”）；（五）善巧方便大性（upāyakauśalamahatva，唐译为“巧大”）；（六）证得大性（samudāgamamahatva，唐译为“果大”）；（七）佛业大性（buddhakarmamahatva，唐译为“事大”）。与这七种“大性”（伟大性）相结合的“乘”则是“大乘”，所以这“七种大性”就是大乘之所以为大乘的本质规定性。七种大性中的第三种大性是“智慧大性”（唐

① MAHQYQNQS/TRQLA/KQRA, BY SYLVAIN LEVI, RINSEN BOOK CO. 1983, P175.

② 参考〔日〕宇井伯寿著：《大乘庄严经论研究》，东京：岩波书店刊行，第527-528页。



译为“智大”），也就是通常大乘经中所说的“般若”，这与大乘向来重视般若智慧的理论传统是一致的；善巧方便概念位列七种大性中的第五种大性，所以这里的颂文和论文也是明确地将善巧方便概念作为规定大乘本质的七个基本概念之一。论文此处在对善巧方便概念的解释中，强调了菩萨既不舍弃轮回、也不为轮回所污染的生命特质，这与初期大乘经典以来从菩萨行的角度定义及理解善巧方便概念思想的义理传统也是相协的。

在此后由安慧论师集释的《大乘阿毗达磨杂集论》中，可以看到无着之后瑜伽行派的论师，是继承了关于大乘本质问题的这一论说传统的。根据玄奘大师的汉译，安慧论师在论中说：

此方广等，皆是大乘义差别名。由与七种大性相应，故名大乘。何等名为七种大性？一境大性，以菩萨道缘百千等无量诸经广大教法为境界故。二行大性，正行一切自利、利他广大行故。三智大性，了知广大补特伽罗、法无我故。四精进大性，于三大劫阿僧企耶方便勤修无量百千难行行故。五方便善巧大性，不住生死及涅槃故。六证得大性，证得如来诸力、无畏、不共佛法等无量无数大功德故。七业大性，穷生死际示现一切成菩提等，建立广大诸佛事故。^①

《杂集论》此段文字不见于《集论》，所以反映安慧论师的观点，而其来源则显然是《庄严论》的前述文字。《杂集论》中的“境大性”“行大性”“智大性”“精进大性”“方便善巧大性”“证得大性”“业大性”，正是《庄严论》中的“缘大”“行大”“智大”“勤大”“巧大”“果大”“事大”。《杂集论》由玄奘大师所译，《庄严论》由波罗颇蜜多罗在初唐时所译，故《杂集论》文字、语义比《庄严论》译文在表达义理方面要更加清晰一些，这是正常的。当然《杂集论》文字源自《庄严论》，而有所改变，这也是事实。如在对第四种大乘大性即精进大性的界定方面，提到“无量百千难行行”，就是《庄严论》原文中看不到的表述；在对第五种大乘大性即善

^① 《大乘阿毗达磨杂集论》卷 11：CBETA, T31, no. 1606, pp. 743c21-744a7。



巧方便大性的界定方面，《庄严论》的表述是“不舍生死而不染”，而在《杂集论》中则是“不住生死及涅槃”，义理一致而文字确有一定差异。另外《杂集论》释大乘精进大性时，提到“方便勤修”，这里“方便勤修”四字，参考《庄严论》梵本，对应源语应为 prayoga，此处所言的“方便”（prayoga），非界定大乘第五种大性时所言的“方便”（upāya）。但是佛教经典汉译时这两个语词经常都译为“方便”，^①这一点是导致后世汉语佛教难以正确了知作为菩萨行根本特质、作为大乘本质规定性的善巧方便（upāyakauśala）概念思想的重要原因，在此顺便予以揭出。总之《庄严论》《杂集论》这两种瑜伽行派的基本论书，都从相同的七个方面来规定大乘的本质，并且都以善巧方便概念思想作为规定大乘本质问题一个基本的概念思想，足证两者关于大乘本质或大乘大性问题的论说应该是属于同一个系统。

汉系佛教相传瑜伽行派有“一本十支”的论典系统，上述《庄严论》《杂集论》都是两个重要的“支论”，而《瑜伽师地论》则是其“本论”，是瑜伽行派最重要的论典。然而《瑜伽师地论》中关于大乘大性问题的论说则与前述二种论书有所不同。《瑜伽师地论》说法如下：

诸菩萨乘与七大性共相应故，说名大乘。何等为七？一者法大性，
谓十二分教中菩萨藏摄方广之教。二者发心大性，谓有一类于其无上正等
菩提发正愿心。三者胜解大性，谓有一类于法大性生胜信解。四者增上意

^① 这里仅以《大乘庄严经论》汉译第二品（《成宗品》）为证。如此品中有一颂：“非全非不违，非行非教授 T31n1604_p.0591b13”，是故声闻乘，非即是大乘”，说明声闻乘自身的特质与大乘有本质的差异。今考此颂梵文为：vaikalyato virodhādanupāyatvāttathāpyanupadesāt[na śrāvakayānamidaṁ bhavati mahāyānadharmākhyam][9] 是说声闻乘，由于具有（一）缺乏性，（二）乖违性，（三）非方便性，（四）非教授性，因而声闻乘不可以称为大乘法。此颂文中第三个声闻所不具备的方便性，方便，原文为 upāya，正是大乘佛教中代表教法原则的方便概念，而在唐译中译为了“行”字，难以传达此处的实义。其次一个颂文，汉译为：“发心与教授，方便及住持 T31n1604_p0591b28”，时节下上乘，五事一切异”，是详细言声闻乘与大乘相互差异的特质，今考原文为：āśayasyopadeśasya prayogasya virodhataḥ[upastambhasya kālasya yat hīnaṁ hīnameva tat][10] 是说声闻乘在意念、教授、加行、住持、时节五个方面，均为狭隘，与大乘之特质不同。唐译此处是把声闻乘、大乘第三个相互差异的方面“加行”（prayoga）译为了“方便”。所以《大乘庄严经论》的汉译中，有些句子中的方便概念没有传译出来，有些是把表示“加行”“行”（准备性的工作、修行、施行等涵义）的术语译为了“方便”。这是需要指出的。参考：[日]长尾雅人：《〈大乘庄严经论〉和译及注解》（1），长尾文库，pp. 22-24。



作为佛教中国化“内在机制”的善巧方便概念思想

乐大性，谓有一类已过胜解行地，证入净胜意乐地。五者资粮大性，谓福德资粮、智慧资粮修习圆满，能证无上正等菩提。六者时大性，谓经于三无数大劫方证无上正等菩提。七者圆证大性，谓即所证无上菩提，由此圆证菩提自体比余圆证功德自体尚无与等，何况得有若过若增。当知此中若法大性，若发心大性，若胜解大性，若增上意乐大性，若资粮大性，若时大性，如是六种，皆是圆证大性之因；圆证大性，是前六种大性之果。^①

这段话见于玄奘大师汉译《瑜伽师地论》卷四十六，是《菩萨地第十五初持瑜伽处菩萨功德品第十八》中的一段文字。此段文字对应的梵本如下：

Saptemqni mahattvqni yair yukta/ bodhisattvqnq/ yqna/ mahqyqnam
ity ucyate.Katamqni sapta.Dharmamahattva/ tad_yathq dvqdalq/gqd vaco_
gatqd bodhisattva_piwaka_vaipulyam.Cittotpqda_mahattva/ tadyathq
ekatya4 anuttarqyq/ samyaksa/bodhau cittam utpqdayati.Adhimukti_
mahattva/ tadyathaikatya4 tasmi/n eva dharma_mahattve adhimukto
bhavati.Adhyqlaya_mahattva/ tadyathaikatya4 adhimukti_caryq_bh[mi/
samatikramyqdhylaya_luddhi_bh[mim anupravilati.Sa/bhqra_mahattva/
yasya puzya_sa/bhqrasya j`qnasa/bhqrasya samudqgamqd anuttarq/ samyaksa/
bodhim abhisa/budhyate.Kqla_mahattva/ yenakqlena yais tribhi2 kalpqsa/
khyeyair anuttarq/ samyaksa/bodhim abhisa/budhyate.samudqgama_mahattva/
saivqnuttatq samyaksa/bodhi4.Yasy' qtmabhqva_samudqgamasyqnya4
qtmabhqva_samudqgama4 samo nqsti.kuta4 punar uttari kuto bh[ya4.
Tatra yac ca dharma_mahattva/ yac ca cittotpqdamahattva/ yac cqdhimukti_
mahattva/ yac cqdhylaya_mahattva/ yac ca sa/bhqra_mahattva/ yac ca kqla_
mahattva/.It]mqni 2az mahattvqni hetu_bh[tqni samudqgama_mahattvasya.Tat

① 《瑜伽师地论》卷 46: CBETA, T30, no. 1579, p. 548c12-27。



punar eka/ samudqgama_mahattva/ phala_sthqnyam e2q/ 2azzq/ veditavya/.^①

《瑜伽论》此段文字同样以七种大性界定大乘之本质，这一点与前述《庄严论》《杂集论》是一致的。但是《瑜伽论》中所说“七大性”的名称，分别是“法大性”“发心大性”“胜解大性”“增上意乐大性”“资粮大性”“时大性”“圆证大性”。从使用的术语方面言，也从对于这些术语的释义方面言，可以肯定《瑜伽论》此处对于大乘本质的阐述，与前述二种瑜伽行派论典的相关论说之间，应该说存在着一定的亲缘联系。如《瑜伽论》之“法大性”，相当于前述二论中的“缘大”或“境大性”；“圆证大性”，相当于前述二论中的“果大”或“证得大性”。但是“发心”“胜解”“增上意乐”“资粮”这四种大性的名称与释义，与前述二论的表述存在明显的不同。如其中大乘第五种大性即“资粮大性”，论中释为“谓福德资粮、智慧资粮修习圆满能证无上正等菩提”，是说大乘具备成就福德、智慧两种资粮的特质，而此两种资粮正是成就菩提的条件。这就接近前述二论中第五种大乘大性“善巧方便”的含义，因为善巧方便正是参照菩提这个概念才得以规定的。但是应该说此处论中确实没有直接提出“善巧方便”这个名称。尤其是《瑜伽论》此处论说大乘第六种大性即“时大性”，是指菩萨三大劫的修行时节；而《庄严论》《杂集论》所言的佛业大性，则是指成佛以后的任运救度事业，二者所指属于不同的法相范畴。所以《瑜伽论》此处关于大乘本质或大乘大性问题的论说，似乎是自成一个系统的。

瑜伽行派的基本论书中，尚有一部《显扬圣教论》，也是“十支”论书之一，是宣扬《瑜伽师地论》的著作。玄奘大师所译此论卷八《摄净义品第二之四》概述《瑜伽师地论》之《本地分中菩萨地第十五初持瑜伽处菩萨功德品第十八》的相关说法，其中就有一段叙述《瑜伽论》关于大乘大性的说法：

大乘性者，谓菩萨乘与七大性相应故，说名大乘。云何为七？一法

① *BODHISATTVABH[MI, A STATEMENT OF WHOLE COURSE OF THE BODHISATTVA*, edited by UNRAI WOGIHARA, PROFESSOR OF SANSKRIT, TAISHO COLLEGE, SUGAMO. SANKIBO BUDDHIST BOOK STORE, TOKYO, JAPAN, 1971. P297-298.



大性，谓十二分教中菩萨藏所摄方广之教。二发心大性，谓已发无上正等觉心。三胜解大性，谓于前所说法大性境起胜信解。四胜意乐大性，谓已超过胜解行地，入净胜意乐地。五资粮大性，谓已成就福、智二种大资粮故，能证无上正等菩提。六时大性，谓三大劫阿僧企耶时，能证无上正等菩提。七成满大性，谓即无上正等菩提，此所成满菩提自体比余成满自体，尚无与等，何况超胜。此中法大性，乃至时大性，此之六种，是成满大性之因；成满大性一种，是前六之果应知。^①

这里，玄奘只是将《瑜伽论》中的“增上意乐大性”，改译为“胜意乐大性”；将《瑜伽论》中的“圆证大性”，改译为“成满大性”。所以《瑜伽论》《显扬论》关于大乘本质或大乘大性问题的论说立场完全一致。这样我们就看到在瑜伽行派论师讨论大乘本质或大乘大性问题时，确实存在两种论说的系统，两种论说系统之间既有密切的联系，又有一些明显的不同。从本文的视点来考虑，我们要提出的问题是究竟是不是所有的瑜伽行派学者都十分明确地同意要把善巧方便视为大乘本质的一个重要规定性呢？而瑜伽行派传到中国之后，中国佛教的唯识学者又究竟如何理解和处理大乘大性问题的上述复杂议题呢？这些考虑正是本文后面的部分要着力加以考虑和解决的。

在这里有两点必须先行指出：（一）《瑜伽论》这段讨论大乘本质或大乘大性问题的文字，单纯从文字角度而言，当然与《杂集论》《庄严论》等讨论大乘本质问题的文字，有一定的及客观的差异，究竟在瑜伽行派论师的著作中为什么出现两种“七种大性”的论说，这是一个有待进一步梳理的佛教思想史的学术问题；（二）其次，即便说《瑜伽论》关于“七种大性”的论说，没有明确出现表示善巧方便概念的文字，这也并不表示《瑜伽论》不把善巧方便概念思想的相关义理视为大乘本质的重要规定性，也不表示《瑜伽论》不高度重视有关善巧方便概念思想在大乘整体思想中的重要和特殊的地位。相反，我们做过的研究已经证明：《瑜伽师地论》

^① 《显扬圣教论》卷8：CBETA, T31, no. 1602, p. 520c12-24。

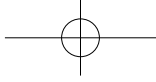


是在“菩萨行”“菩提分法”“波罗蜜多”三个范畴下分别来考虑及规定善巧方便概念思想，《瑜伽师地论》的佛教思想体系中包含十分丰富和深刻的善巧方便概念思想，而它的思想建构，“展示了在传统的六度思想体系与善巧方便思想体系之间，及在般若、方便二种菩萨德目之间，予以调和和辩证的理论特色”。^①

因为在两部瑜伽行派基本论书和另外两部瑜伽行派论书的相关论说之间存在如上述的一定差异，所以究竟如何理解瑜伽行派论典关于大乘本质两系论说的关系，以及相应的如何看待善巧方便概念思想在大乘本质规定中的地位及价值的问题，就成为此后中国佛教的唯识学者不可回避的一个重要议题。我们现在通过与这一议题有关的中国佛教思想史资料的处理，可以深入地透视中国佛教唯识学者关于大乘本质问题及关于善巧方便概念思想问题的理解和认识。以下我们就重点考察窥基法师（632-682）在《妙法莲华经玄赞》这一著作中对这一问题的态度。窥基在那里说：

“大乘经”者，此是通句，余是别句。《十二门论》六义名大乘：一、出二乘；二、佛最大，此乘能至；三、佛之所乘；四、能灭大苦，与大利乐；五、观音等大士所乘；六、能尽诸法源底。《摄大乘》云：“亦乘亦大，故名大乘”，即万行是；“或乘大性，故名大乘”，即真如是。乘，运载义。无着《金刚般若论》说七种大，名虽少别，义与《对法》第十一同。《对法》云：即此乘性，由与七种大性共相应故，名为大乘。一、境大性，以菩萨道缘百千教为所缘故。彼名法大。二、行大性，具二利故。彼名心大。三、智大性，了二无我故。彼名信解大。四、精进大性，三大阿僧企耶修习百千难行行故。彼名净心大。五、方便善巧大性，由具智慧，不住生死及涅槃故。彼名资粮大。六、证得大性，成就十力、四无畏等诸功德故。彼名果报大。七、业大性，穷生死际，建立佛事故，名为大乘。彼名时大。乘体根本，即真如理，是无相故，与《胜鬘》同。《胜鬘经》云：一乘即大乘，大乘即佛性，佛性即涅槃界。末通万行，亦乘亦大。七大性体，通

^① 程恭让：《佛典汉译、理解与诠释研究》上册，中国社会科学出版社，2017年，第484页。



有为故，至《一乘章》，当具显示。此为总句。^①

窥基这段注疏文字，是解释《法华经》序品中“为诸菩萨说大乘经，名无量义，教菩萨法，佛所护念”^②几句话中“说大乘经”一句时，对“大乘经”三字所做的解释，因而正好涉及对大乘本质问题的探讨。窥基这段诠释列出了大乘论典中有关大乘本质问题的几种说法：

其一，是印度大乘佛教中观派著名论典《十二门论》中的相关说法：“问曰：何故名为摩诃衍？答曰：摩诃衍者，于二乘为上，故名大乘；诸佛最大，是乘能至，故名为大；诸佛大人乘是乘故，故名为大；又能灭除众生大苦，与大利益事，故名为大；又观世音、得大势、文殊师利、弥勒菩萨等，是诸大士之所乘故，故名为大；又以此乘能尽一切诸法边底，故名为大；又如《般若经》中佛自说摩诃衍义无量无边，以是因缘，故名为大。”^③窥基把《十二门论》中这段文字的思想义理，概括为“《十二门论》六义名大乘”。实际上《十二门论》此段文字的最后一句是“又如《般若经》中佛自说摩诃衍义无量无边，以是因缘，故名为大”，所以《十二门论》也可以说是从七个方面来解说大乘的本质或“大性”。窥基这里的概括是漏掉了《十二门论》这段话的最末一句。

其二，窥基这里也概括了《摄大乘论》无性释中的有关说法。无著《摄大乘论》：“阿毗达磨大乘经中，薄伽梵前，已能善入大乘菩萨，为显大乘体大故说。”^④无性解释《摄论》此句中的“大乘”，提出：“大乘经言，简别余处。若略释者，亦乘亦大，故名大乘。或乘大性，故名大乘。因果大故，业具运故。果谓十地。若广释者，七种大性共相应故。”^⑤可以看出无性此处的疏释，分为语文与义理两个层面：（一）从语文的角度，他将“大乘”（mahāyāna）这个复合词解释为“亦乘亦

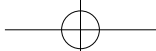
① 《妙法莲华经玄赞》卷2：CBETA, T34, no. 1723, p. 677b2-23。

② 《妙法莲华经》卷1：CBETA, T09, no. 262, p. 2b7-9。

③ 《十二门论》：CBETA, T30, no. 1568, p. 159c14-22。

④ 《摄大乘论本》卷1：CBETA, T31, no. 1594, p. 132c23-24。

⑤ 《摄大乘论释》卷1：CBETA, T31, no. 1598, p. 380b4-7。



大”（持业释，形容词关系）及“或乘大性”（依主释，对格关系）两种复合形式；（二）从义理的角度，无性则提出“七种大性共相应”的说法，表明他遵循印度大乘佛教瑜伽行派大乘大性问题的诠释传统，主张根据与“七种大性”相应以诠释“大乘”的本质。无性的疏文并未详细论列所言的“七种大性”究竟何指，但是我们认为无性所言很可能是指《庄严论》乃至《杂集论》这些传统对法论系统的说法。窥基这里只节略了《摄大乘论释》从语文学角度诠释“大乘”概念的说法，而忽略了其从义理学角度对大乘本质问题的诠释。

其三，窥基这里所列出第三家的说法，是无著《金刚般若论》中的说法。考隋南印度三藏达磨笈多所译无著《金刚般若论》言：“诸菩萨有七种大故，此大众生名摩诃萨埵。何者七种大？谓：法大，心大，信解大，净心大，资粮大，时大，果报大，如《菩萨地持》中说。”^①《金刚般若论》此处旨在解释菩萨何以被称为“摩诃萨埵”（mahasattva）：因为菩萨与“七种大性”相应，所以被称为“摩诃萨埵”。所以这里是说“诸菩萨”有“七种大”，而不是说“诸菩萨乘”有“七种大”；是诠释菩萨的本质（菩萨大性），而不是诠释大乘的本质（大乘大性）。《金刚般若论》此段文字末尾言“如《菩萨地持》中说”，似乎是说其“七种大”的说法，是从《菩萨地持经》而来。今考北凉中印度三藏昙无讫所译《菩萨地持经》，其中有言：“云何名大乘？有七种大故，名为大乘。一者法大，谓十二部经，菩萨方广藏最上最大。二者心大，谓发阿耨多罗三藐三菩提心。三者解大，谓解菩萨方广藏。四者净心大，谓过解行地入净心地。五者众具大，谓福德众具、智慧众具得无上菩提。六者时大，谓三阿僧祇劫得无上菩提。七者得大，谓得无上菩提身，无与等者，况复过上。彼法大、心大、解大、净心大、众具大、时大，此六大谓因种；得大，谓果处。”^②可以看出《菩萨地持经》的这段文字，主旨是以“七种大”诠指“大乘”的本质，这点与《瑜伽论》《显扬论》相关论说的主旨一致；同时，《菩萨地持经》这段文字所讲的“七种大”，其名称、意义则又与《金刚般若论》及《瑜伽论》《显

① 《金刚般若论》卷1：CBETA, T25, no. 1510a, p. 759b6-9。

② 《菩萨地持经》卷8：CBETA, T30, no. 1581, p. 937b9-17。



扬论》三部论书一致，而与《庄严论》《杂集论》不同。

在这里我们有理由假设：很可能《金刚般若论》讨论菩萨本质即菩萨摩訶萨七种大性的文字，后来被引入或误植到《瑜伽论》等论书讨论大乘本质的章节中，因而形成瑜伽行派关于大乘大性问题另一系统的说法。《庄严论》的思想义理、组织形式与《瑜伽论》之《菩萨地》之间“有紧密的呼应”^①，这是唯识学研究者众所周知之事，不过这种“呼应”的关系并不是消除二者之间存在的诸多的差异，且两部书究竟孰先孰后、究竟谁影响谁的问题，也迄今还是难以定论。^②也正是由于这些理由，我们的上述推论也就更显得更加合理。当然，窥基在引证和研究中并未觉察到《金刚般若论》上述引文与《菩萨地持经》等论典的语义差异。

最后，窥基在此段文字中也列出关于大乘本质问题的第四种说法，即《杂集论》的说法。关于这个说法我们在前面已经详细地讨论过。

我们这里最关心的，是窥基对待大乘论书上述四种关于大乘本质的论说，所持的立场究竟如何？虽然关于前两种经典，即《十二门论》及《摄大乘论释》，窥基只是概括了其具体的说法，而未加以个人的评论意见，而是重点评说后二种经典即《金刚般若论》及《杂集论》的相关论说，但是从窥基的论述方式及论述的侧重点我们还是可以明显看出，他关于大乘本质诸种论说采取的基本思想立场，是认为四种论书的意见在本质上是一致的，是可以融会贯通的。我们知道中华佛教的一个基本特点，是采取融会贯通的价值立场，消释印度传来的一切佛教思想、文化，窥基对于四种论书关于大乘本质的论说采取的融会贯通的理解和处理方式，正是中华佛教融会贯通精神一个生动、具体的体现。

这里可以稍微详细观察一下窥基如何会通后面两种论书即《金刚般若论》及《杂

① [日]高崎直道等著：《唯识思想》，《世界佛学名著译丛》67，华宇出版社，1984年，第78页。

② 参考日本学者小谷信千代的意见。如其书《大乘庄严经论之研究》中指出：众所周知，汉传佛教将两书的著作者都归为弥勒，就认为《瑜伽师地论》的《菩萨地》是先行于《大乘庄严经论》的；如果根据西藏佛教的传统，将《庄严经论》归为弥勒的作品，将《菩萨地》归为无著的作品，就主张《庄严论》的优先性。学者中如宇井伯寿，持前一种立场；Alex Wayman教授则持相反的立场。至于小谷信千代自己的意见，则认为此问题尚难以决定。文荣堂，第43页。



集论》关于大乘本质的论说。窥基这里明确地指出：《金刚般若论》所言七种大性与《杂集论》所言七种大性存在一一对应的关系。具体而言，他认为前者所言的“法大性”相当于后者所言的“境大性”，前者所言的“心大性”相当于后者所言的“行大性”，前者所言的“信解大性”相当于后者所言的“智大性”，前者所言的“净心大性”相当于后者所言的“精进大性”，前者所言的“资粮大性”相当于后者所言的“方便善巧大性”，前者所言的“果报大性”相当于后者所言的“证得大性”，前者所言的“时大性”相当于后者所言的“业大性”。所以，窥基说两部论书的讨论“名虽少别”而意义则“同”。他并不觉得《金刚般若论》与对法论二种不同系统的大乘本质论说之间存在任何的差别。

先前已经说过，从我们的研究旨趣言，我们非常关注的是，印度瑜伽行派的论书似乎包涵了关于大乘本质问题的两种论说系统，而这两系论说中一个最大的差异，则是有没有明确提出善巧方便概念思想作为大乘本质论说的一个重要方面。现在我们通过学术角度的分析，已经看到其实这很可能是一个虚假的问题，是《金刚般若论》关于菩萨摩訶萨大性的论说引入或误植到《菩萨地持经》或《瑜伽师地论》相关章节中衍生出来的一个问题；而从中国佛教思想史的角度观察，我们则看到中国的唯识学者，以窥基为代表，虽未能从学术角度清楚处理这一佛教思想史疑难问题的成因，但是他以融会贯通的思维方式明确指出两系论说的本质一致，从而也就明确证成了善巧方便概念思想是大乘本质界说一个重要层面的思想。所以我们可以得出如下的结论：中国佛教的唯识学者与印度瑜伽行派对于大乘本质问题的认识实际上完全一致：大家都主张可以从七个方面界说大乘之为大乘的本质，而善巧方便概念思想则是界说大乘本质七个层面的规定中一个重要的规定层面。

窥基所代表的中国唯识学者的上述思想立场，并不仅仅是唯识学者的一家之言，而是在隋唐时代成熟时期的中国佛学中，代表一种共识性的立场和方法。关于此层意思，我们可以举出中国佛教华严宗系统的相关论说，以便对照而观。如华严宗的实际开创人法藏法师（643-712）在所著《大乘起信论义记》中，曾这样说：

又依《杂集论》：由与七种大性相应，故名大乘。一境大性，以菩



萨道缘百千等无量诸经广大教法为境界故；二行大性，正行一切自利、利他广大行故；三智大性，了知广大补特伽罗、法无我故；四精进大性，于三大劫阿僧祇耶方便勤修无量难行行故；五方便善巧大性，不住生死及涅槃故；六证得大性，得如来法身无所畏、不共法等无量无数大功德故；七果大性，穷生死际示现一切成菩提等，建立广大诸佛事故。解云：前五约因，后二就果。《瑜伽》《显扬》，亦同此说。《庄严论》中，六名果大，谓得法身等；七名事大，谓示成菩提等。余同此也。又有七义释大乘，如《十二门论》辨。^①

法藏这段文字是他讨论《大乘起信论》论题中“大乘”二字时所写，所以这段文字的主旨当然也是在讨论大乘之为大乘的本质问题。法藏先引《杂集论》中关于七种大性的论说，在分析这七种大性相互之间的逻辑关系时，他指出前五种大性是从“因”的角度界说大乘的本质，后二种大性则是从“果”的角度界说大乘的本质。其次，法藏提出“《瑜伽》《显扬》，亦同此说”，也就是说法藏认为《瑜伽论》《显扬论》代表的关于大乘本质问题的论说系统，与《杂集论》关于大乘本质问题的相关论说，是一致的。法藏这里没有详细讨论两种大乘本质论说系统的相通性是究竟如何实现的，但他却断然肯定了两种论说的相通与一致。法藏这段文字也附带指出《庄严论》中的七种大性论说，只是第六、第七两种大性的语词表达与《杂集论》稍有不同，而其他几种大性的语词表达都与《杂集论》的说法完全一致。最后关于《十二门论》的相关论说，法藏模糊地提出“又有七义”，从语气上看他同样是肯定《十二门论》关于大乘本质的论说是与瑜伽行派的论典一致的。可见在确认瑜伽行派关于大乘本质的论说根本一致的问题上，作为中国佛教华严宗代表人物的法藏的意见，与作为中国佛教唯识宗代表人物窥基的意见，是没有什么差异的。

隋唐时代中国佛教华严宗另外一位代表性的学者，是被称为华严四祖的澄观法师（738-839）。澄观著有《大方广佛华严经疏》，其中以体大、相大、用大、果大、

^① 《大乘起信论义记》卷1：CBETA, T44, no. 1846, p. 245b23-c8。

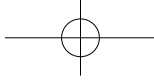


因大、智大、教大、义大、境大、业大十种“大”义，诠释《大方广佛华严经》的七字经题，^①实际上也是在讨论大乘的本质问题。澄观在随后的疏文中提出：“如《摄大乘》等七种大性，不离于此。”^②表明他认为以十种“大”义所诠指的关于大乘本质的论说，与《摄大乘论》等论典“七种大性”的论说之间存在密切的关联。澄观在所著《大方广佛华严经随疏演义钞》中，详细解释了自己《华严经》疏文中上面这句话的含义：

《疏》“如《摄大乘》等七种大性，不离于此”者，结会他文。而言“等”者，等取《杂集》《瑜伽》《般若》，大同小异。《摄大乘》第一，释大乘云：“若广释者，七种大性共相应故。”不广说之。《瑜伽》四十六云：一法大性，二发心大性，三胜解大性，四增上意乐大性，五资粮大性，六时大性，七圆证大性。《杂集》十一，说七大性者：一者境大性，二者行大性，三智，四精进，五方便善巧，六证得，七业。彼论云：何等名为七种大性？一者境大性，以菩萨道缘百千等无量诸经广大教法为境界故；二行大性，正行一切自利、利他广大行故；三智大性，了知广大补特伽罗、法无我故；四精进大性，于三大阿僧企耶劫方便勤修无量百千难行行故；五方便善巧大性，不住生死及涅槃故；六证得大性，证得如来十力、无畏、不共佛法等无量无数大功德故；七业大性，穷生死际示现一切成菩提等，建立广大诸佛事故。若《般若无着论》七大性者：一法，二心，三信解，四净心，五资粮，六时，七果。此与《瑜伽》大同。若与《对法》会者：一法，即《杂集》境大性，缘大教法而为境故；二心，即是行大性，即由净心行二利行故；三信解，即智大性，信解与智，于境印持，于境决断，大意同故；四净心，即精进，由精进练磨，令心净故；五资粮，即是方便善巧，由大悲般若而为方便，与无住涅槃为资粮故；六时，即《杂集》第七业大性，穷生死际、尽未来时，建立佛事而为业用故；七果，即《杂集》第六证得大性，谓证

① 《大方广佛华严经疏》卷3：CBETA, T35, no. 1735, pp. 524c9-525a2。

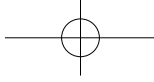
② 《大方广佛华严经疏》卷3：CBETA, T35, no. 1735, pp. 524c9-525a2。



佛功德而为果故。《杂集》据依体起用、得果不舍行、因证居其先；《般若论》中约时通因果，故果居时后。余之次第，二论意同。谓依教起行，达甚深理，精进长时，不滞二边，证大胜果，穷生死际，建立佛事，故名为大。《杂集》即是《对法》，《瑜伽》大同《般若》。今疏总会上十大义，为七种大性摄。一体大，即第三智大之中所知无我之理；二相大，亦所知摄，亦法大性，即境摄故；三用大，即方便大，而是即体之用，亦境摄故；四果大，全同；五因大，摄其五大性：一发菩提心，即是心大；二起解者，摄胜解大；三行愿证，并是行大，是十地因证，非果证故；四精勤匪懈，即净心、精进大；五成就诸位，即摄资粮大。六智大，全同而义小异，通了性相因果等故。七教大，即是境法大性。八义，通前六，但除教故。九名同杂集初一，而义同时大，及与方便善巧。十同第六，而具含二论时、业二名。为对题中七字摄十，故有开合，及次第不同，而义无违。故云：“七种大性，不离于此”。或相大一种，二论略无，理亦无失。又通约十大，教旨小殊，不妨有异。^①

澄观这段疏释中所说的《摄大乘》，同样是指无性所著解释无著《摄大乘论》的《摄大乘论释》；所说《对法论》，即《杂集论》；所说《瑜伽》，即《瑜伽师地论》；所说《般若论》，或《般若无着论》，即无著《金刚般若论》。所以澄观在考虑大乘本质问题时，同样处理了窥基、法藏等人所讨论的全部文献。澄观此处疏释的中心思想，在于指出《摄大乘论释》《杂集论》《瑜伽师地论》《金刚般若论》等瑜伽行派论典或大乘论典关于大乘本质问题的论说，“大同小异”，也就是说这些论典关于大乘本质的论说，从根本的理念而言完全一致，而在论说的具体内容方面容可存在一些细微的差异。他根据这一思想方法会通《瑜伽论》和《杂集论》的两种论说，认为《金刚般若论》或《瑜伽师地论》所言的法、心、信解、净心、资粮、时、果七种大性，分别与《杂集论》的境大性、行大性、智大性、精进大性、

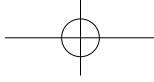
^① 《大方广佛华严经随疏演义钞》卷 16：CBETA, T36, no. 1736, pp. 118c25-119b17。



方便善巧大性、业大性、证得大性一一相应。可以看出澄观的这会通与窥基的做法完全一致。所引疏文的后半段，澄观还进而指出，他在华严经疏中提出的十种“大”义的大乘本质论说，与《杂集论》《瑜伽论》的七种大性论说，也是在本质上一致、可以加以融会贯通的。可见法藏、澄观等华严学人在大乘本质问题的论说和理解上，与窥基等唯识学人的思维方式、价值立场，在根底上完全相通，他们都肯定可以从七个方面界定大乘的本质，他们也都同意要以善巧方便概念思想作为大乘本质界说的一个重要方面。

当然，隋唐时代的佛教知识和理解是博大的，包容的，因此在关于大乘本质的理解问题上，也存在其他的声音。如唐代新罗僧元晓论师（617-？），就是别一向度的理解的一个代表性人物。从元晓所著《起信论疏》可以看到，他同样注意到在印度瑜伽行派的论典中，存在两种关于大乘本质问题的论说，元晓称之为“二种七”——两种所谓“七种大性”的学说。至于应该如何看待这两系论说的关系，元晓提出的看法则与中国佛教唯识学人、华严学人的看法，存在明显的不同。我们也把元晓的说法征引在下面：

言大乘者……言七种者，有二种七。一者，如《对法论》云：由与七种大性相应，故名大乘。何等为七？一境大性，以菩萨道缘百千等无量诸经广大教法为境界故；二行大性，正行一切自利、利他广大行故；三智大性，了知广大补特伽罗、法无我故；四精进大性，于三大劫阿僧祇耶方便勤修无量难行行故；五方便善巧大性，不住生死及涅槃故；六证得大性，得如来诸力、无畏、不共佛法等无量无数大功德故；七业大性，穷生死际，示现一切成菩提等，建立广大诸佛事故（此中前五是因，后二是果也）。二者，《显扬论》云：大乘性者，谓菩萨乘与七大性共相应故，说名大乘。云何为七？一法大性，谓十二分教中菩萨藏所摄方便广大之教；二发心大性，谓已发无上正等觉心；三胜解大性，谓于前所说法大性境起胜信解；四意乐大性，谓已超过胜解行地，入净胜意乐地；五资粮大性，成就福、智二种大资粮故，能证无上正等菩提；六时大性，谓三大劫阿僧企耶时能

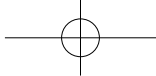


证无上正等菩提；七成满大性，谓即无上正等菩提自体所成满菩提自体，比余成满自体，尚无与等，何况超胜！《瑜伽》《地持》，皆同此说。《瑜伽论》云：此中若法大性，乃至若时大性，如是六种，皆是圆证大性之因；圆证大性，是前六种大性之果。解云：如是二种七种大性，其数虽同，建立意别。建立之意，寻之可知。^①

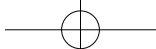
从上面引文的第一句明显可知，元晓这里的文字同样是在讨论大乘的本质问题。元晓这部分文字中所言的“二种七”：一是以对法论即安慧《杂集论》关于七种大性的论说作为代表，一是以《显扬论》《瑜伽论》《地持经》的相关论说作为代表。所谓“二种七”的特殊提法，表明元晓是十分清晰地确认在瑜伽行派关于大乘本质问题的论说中，是存在两个不同的论说系统的。至于如何理解这两个论说系统的关系，元晓提出的看法是：“如是二种七种大性，其数虽同，建立意别。建立之意，寻之可知。”也就是说元晓认为瑜伽行派论师大乘本质问题两种论说系统具有不同的思想义理的旨趣（“建立意别”），至于这两种不同的思想义理的旨趣究竟表现在哪些方面，元晓认为是从字面就清晰表现出来的，所以没有必要深加讨论（“寻之可知”）。

元晓确认瑜伽行派关于大乘本质的两种论说存在不同的义理旨趣，实际上是符合这些论典相关论述的实际情况的。元晓的立场可以说是一种纯粹客观的立场。由于同样没有从梵语语文学的角度入手考察，元晓也没有办法理解到《瑜伽论》等论典中大乘本质问题的论说，实际上是由于引入或误植《金刚般若论》关于菩萨摩訶萨大性论说的文字而形成。元晓展现的纯粹客观立场与窥基、法藏等人的融贯立场，当然是两种不同的价值立场，也当然体现隋唐时代中国佛学两种不同的思维方式，但是元晓发表的论说并不表示他反对《对法论》系统的大乘本质论说，也不表示他反对以善巧方便概念思想作为大乘本质的重要规定性之一。同时考虑到新罗僧元晓的相关论说在隋唐时代的佛学理解中并不占据主流性的地位，所以我们还是要肯定

^① 《起信论疏》卷1：CBETA, T44, no. 1844, pp. 202c23-203a20。



地指出，窥基、法藏等唯识学者、华严学者关于大乘本质问题的讨论立场，应该说足以代表中国佛教关于大乘本质问题讨论及理解的主导性的智慧。这一主导性的立场和智慧，赓续了从初期大乘到瑜伽行派佛学思想的建构传统，确立了善巧方便概念思想作为大乘本质重要规定性的地位和意义。所以，以善巧方便概念思想作为大乘本质一项具有基础性、规范性及重要性的规定性的论说，应该说反映了中国佛教唯识学派及华严学派共许的一个重要见解，因而是成熟时期的中国佛教最基本及最深邃的思想智慧之一。



潜在格义与佛教中国化 ——再谈唯识今学的佛性问题

张利文^①

【摘要】玄奘所传唯识今学坚持了护法一系的种子本有论立场，继而在“性相别论”的总框架下，奘传唯识学必然坚守五姓差别决定论的佛性立场。这不仅与如来藏系统“性相合论”框架下开出的“一切众生悉有佛性”存在根本的抵牾，而且与中国传统儒家心性论主张的“人皆可以为尧舜”旨趣相违。与之相反，如来藏佛性思想契合了中国本有的心性学说获得了流行。相对于格义佛教名相语词的老庄化，思想的中国化更为潜在而本质，故可称之为佛教的潜在格义。佛教不同教说的产生与流行必然应对了具体的历史条件以及主体的选择。当具体的时空发生改变时，该种思想或主张的利弊自然也会呈现出不同的面向，从而展现出不同的思想价值。

【关键词】佛教中国化；潜在格义；唯识；佛性；种性

玄奘所传唯识今学将一切种子放在刹那生灭、一类相续的种子流中看待，并且将种子的属性限定为“性决定”与“引自果”等，这就决定了奘传唯识今学必然坚持护法一系的种子本有论立场，而非通常认为的种子本有与新熏之折中。^②继而由种子本有论滥觞，在“性相别论”的总框架下，奘传唯识学必然坚守五姓差别决定

^① 作者简介：湖南省社会科学院哲学所副研究员。基金项目：国家社科基金项目“唯识古今学之比较研究”（项目编号：14BZJ011）。

^② 参见拙文《〈成唯识论〉种子本有论探析》，《世界宗教研究》2013年第3期。



论的佛性立场，亦即坚持有一分“无性阐提”毕竟不能成佛。这不仅与如来藏系统“性相合论”框架下开出的“一切众生悉有佛性”存在根本的抵牾，而且与中国传统儒家心性论所主张的“人皆可以为尧舜”旨趣相违。从佛性思想的历史源流上讲，由佛性种子阙如而决定的一分阐提不能成佛，可以看作中国佛性思想史上的一涓细流，逐渐淹没于“本心无有不善”以及工夫论上“不假外求”的心性主流学说之中。奘传唯识宗在中唐以后逐渐衰落，固然有种种原因，但其基于种子说的佛性论，与中国传统文化中的心性学说未能十分合拍应是主要因素。然而历史上任何一种思想的价值未必可以成败做简单衡量，因为该种思想的产生与流行必然应对了具体的历史条件以及主体的选择。当具体的时空发生改变时，该种思想主张的利弊自然也会呈现出不同的面向，从而展现出不同的思想价值。

作为经院哲学的典型代表，奘传唯识今学之所以坚持如此不同于中土的佛性思想特色，是有其深刻的义理基础的。可以说其佛性思想不仅是种子缘起观的必然逻辑推演结果，而且与其修证的瑜伽次第息息相关。要了解唯识今学之所以如此主张的原委，必须回溯唯识今学的教理系统，以今学释今学，才能窥见其所以然的依据。

一、“五姓差别”与“一切皆成”的论争

所谓五种姓，也称为五种性^①，《瑜伽师地论》列举有：无般涅槃法种性、声闻种性、独觉种性、如来种性、不定种性。^②其中“无般涅槃法种性”，通常也称

^① 《中华佛教百科全书》的解释比较清楚：“五种姓是梵语的译文，原文为五类的种属或族姓。因为属于某个种族的人必然具有某个种族的性质，所以种姓和性质这两个辞语的含义，本来就有相通的地方，在印度使用起来有时也不免混乱。到了译成汉语，种姓和种性，不但意义相近，而且字形相似，发音相同，因此五种姓便时常成为五种性。”（蓝吉富主编：《中华佛教百科全书》第3卷，第1003页）《瑜伽师地论》中“种姓”与“种性”是通用的。如既有“声闻种性”亦有“声闻种姓”等，二词在意义上没有区别。

^② “复次云何异生性？谓三界见所断法种子。唯未永害量名异生性。此复略有四种。一，无般涅槃法种性所摄；二，声闻种性之所随逐；三，独觉种性之所随逐；四，如来种性之所随逐。”（《瑜伽师地论》第52卷，《大正藏》第30卷，第587页中）及“问：回向善提声闻，从本已来当言声闻种性，当言菩萨种性？答：当言不定种性。”（《瑜伽师地论》第80卷，第749页中。）

为“无种姓”“无佛性”或“无性”，在唯识学看来就是阙如成佛的无漏种子。其他经论如《解深密经》《大乘庄严经论》《显扬圣教论》《楞伽经》《佛地经论》等也都谈到了种性的差别，虽然名称略有所异。这里面关键的一点是，除去不定种性之外，其余的种性是否决定不可转变，尤其无性的一阐提是否决定不能成佛。大乘经论对该问题多有经权异说，如《瑜伽师地论》最早根据种子的差别决定性对种性差别决定做出了如下判定：

问：若非习气积集种子所生者，何因缘故，建立三种般涅槃法，种性差别补特伽罗，及建立不般涅槃法种性补特伽罗？所以者何，一切皆有真如所缘缘故。答：由有障，无障差别故。若于通达真如所缘缘中，有毕竟障种子者，建立为不般涅槃法种性补特伽罗。若不尔者，建立为般涅槃法种性补特伽罗。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，一分建立独觉种性补特伽罗。若不尔者，建立如来种性补特伽罗。是故无过。^①

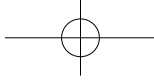
但大乘经中另有“一切皆成”的观点，也就是主张一切众生皆能成佛。此种观点的肇端可追溯至南朝时期鸠摩罗什门下“四杰”之一的竺道生，他通过研读六卷本《大般泥洹经》，否定了其中一阐提不能成佛的说法：“如一阐提，懈怠懒惰，尸卧终日，言当成佛，若成佛者，无有是处”，“一切众生，皆有佛性……除一阐提”^②，竺道生指出“禀气二仪者，皆是涅槃正因。阐提是含生，何无佛性？”^③因为其言论与《大般泥洹经》相左，道生被摈出建康（今南京），讲说于虎丘（在今苏州）。后《北本涅槃经》全本传来，其中果然有“阐提悉有佛性”的说法，于是道生之说畅行于江左。史传称道生的说法“若合符契”“孤明先发”^④。此外，鸠摩罗什所

① 《瑜伽师地论》第52卷，《大正藏》第30卷，第589页上。

② 《佛说大般泥洹经》第3卷，《大正藏》第12卷，第873页下；《佛说大般泥洹经》第4卷，《大正藏》第12卷，第881页中。

③ （南梁）宝唱：《名僧传抄》，《卍续藏经》第134册，第29页上。

④ （南梁）僧祐：《出三藏记集·道生法师传》，中华书局，1995年，第571页。



译《妙法莲华经》中一切皆成的思想也是十分典型的，该经第一品中就说：“十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三……若有闻法者，无一不成佛”。

“五姓差别决定”与“一切众生皆可成佛”的观念历来被认为“水火之不相容，刻画了甚深的鸿沟”^①，例如在玄奘初传唯识学于国内时，不合就已发生在他主持的译场之中。最早发难的是担任证义的灵润，“造一卷章，辩新翻《瑜伽》等与旧经论相违”，略出十四门义，主张“一切众生悉有佛性”。其后，玄奘弟子神泰更造“一卷章”以救师说。^②玄奘去世后，其弟子法宝造《一乘佛性究竟论》，破三乘无性义，立一乘佛性义，以针对窥基《唯识枢要》《法华玄赞》中的种姓观点。随后窥基弟子慧沼作《能显中边慧日论》回护师说。时至中唐，天台九祖湛然又作《五百问论》破窥基《法华玄赞》所主张的“三无二有”，“为决定声闻而翻判属有性；以败种之论，通再活之经”。

自竺道生开启了南北朝佛学从般若学向涅槃学的转向以后，“一切众生悉有佛性”几乎成了中国佛性论思想中的定论，玄奘也并非不知，那么他为什么还要坚持将瑜伽系经典中的五姓差别决定论并介绍到国内来呢？相传玄奘归国时与印度诸大德曾经讨论过无性有情的问题，玄奘以为若将此义传回中国，国人必不生信，希望在今后传学之中略去“无佛性”之语。但此一计划受到戒贤的严厉指责，遁伦所著《瑜伽论记》对此有所记载：

三藏云：八卷《楞伽》第二卷辨五种性：三、乘定性，为前三人；四、不定性；五、一阐提。阐提有二：一、菩萨阐提，毕竟无成佛义；二、断善阐提，若遇胜缘必得成佛。余在西方时已者。《楞伽》梵本本文亦同。西方大德许此义。云：……若至本国必不生信，愿于所将种论之。语戒

① 龙慧：《五姓各别与一性皆成的论争》，张曼涛主编：《现代佛教学术丛刊》第43卷之《唯识思想论集（三）》，台北：大乘文化出版社，1978年，第319-330页。

② [日]最澄：《法华秀句》卷中，《传教大师全集》第3册，佛学书局，1926年，第172-187页。

贤……呵云：“弥离车人解何物而辄为彼损。”^①

戒贤之所以严厉斥责玄奘改换经文的想法，很大的一个原因是基于护法所传唯识今学种子本有论的根本立场。正是这种根深蒂固的依据使得无佛种姓的阐提无法通过新熏获得无漏种子，与此同时种子缘起在唯识今学中又是一个不可动摇的核心观念。玄奘的确在归国后，坚持了乃师的训诫，不曾改换唯识学的面目。史传中记载玄奘对窥基曾说：“五性宗法，唯汝流通，他人则否”^②，并非空穴来风，一方面说明了玄奘恪守了戒贤的师训，继承了五姓差别决定的教说，并以此作为唯识宗法的重要内容，传给了上首弟子窥基；另一方面也旁证了玄奘门下弟子并非全部信受了护法学说，例如奘门另一弟子新罗圆测虽然也接受了五姓各别的主张，但却认定“唯此一乘，最为究竟，过此更无余胜乘故”的一乘究竟说。^③

二、五姓差别决定论在印度佛典中的依据

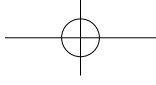
“五姓差别决定”与“一切众生悉有佛性”关涉到佛教中佛性与种姓两大内容，以及对性相的诠释方法。在印度经论原典中，即便对“佛性”的解释，亦有多种不同的表述。世亲《佛性论》中分析了各家佛性的不同说法：

初破小乘执者，佛为小乘人说有众生不住于性，永不般涅槃故。于此生疑，起不信心。释曰：所以生疑者，由佛说故。小乘诸部，解执不同。若依分别部说，一切凡圣众生，并以空为其本，所以凡圣众生，皆从空出故，空是佛性。佛性者即大涅槃。若依毗昙萨婆多等诸部说者，则一切众生，无有性得佛性，但有修得佛性。分别众生，凡有三种：一、定无佛性，永

① [新罗] 遁伦：《瑜伽论记》第13卷之下，《大正藏》第42卷，第615页上、下。日僧最澄《法华秀句》亦有类似记载：“《大庄严论》第二卷云：无佛性人谓常无性。欲来之时，诸大德论无性人，云：若至本国，必不失信，愿于所将论之内，略去无佛性之语。戒贤呵云：弥离车人解何物而辄为彼指！”

② (宋) 赞宁：《宋高僧传·窥基传》，《大正藏》第50卷，第726页上。

③ [新罗] 圆测：《解深密经疏》第4卷，《卍续藏经》第34册，第784页下。



不得涅槃，是一阐提犯重禁者；二、不定有无，若修时即得，不修不得，是贤善共位以上人故；三、定有佛性，即三乘人。

总体而言，瑜伽学派的经论中对定性种性有较多的阐述。除《解深密经》《楞伽经》《瑜伽师地论》外，护法弟子亲光所撰《佛地经论》中，对五姓差别决定更作了完整的叙述，并尤其强调了一分无种性人毕竟不得灭度成佛。

无始时来一切有情，有五种性：一、声闻种性；二、独觉种性；三、如来种性；四、不定种性；五、无有出世功德种性。如余经论广说其相，分别建立前四种性。虽无时限，然有毕竟得灭度期，诸佛慈悲巧方便故。第五种性无有出世功德因故，毕竟无有得灭度期。诸佛但可为彼方便示现神通，说离恶趣生善趣法。彼虽依教勤修善因得生人趣，乃至非想非非想处，必还退下堕诸恶趣。诸佛方便复为现通，说法教化，彼复修善，得生善趣，后还退堕，受诸苦恼。诸佛方便，复更拔济，如是展转穷未来际，不能令其毕竟灭度。虽余经中宣说一切有情之类皆有佛性，皆当作佛。然就真如法身佛性，或就少分一切有情方便而说。为令不定种性有情，决定速趣无上正等菩提果故。由此道理，诸佛利乐有情，功德无有断尽。此利他德，依自利德，乃得无断。是故如来有为功德从因生故。^①

其中尤需留意的是，亲光坚持定性种性学说，消解“一切有情皆有佛性”的理据有两个方面：其一，是从“真如法身”的角度说佛性，其二，是将“一切有情”化为“少分一切有情”而方便说。亲光的后一解释显然是强为会通，但前一种解释指出了佛性与种性（种子）的差异。真如法身佛性于众生的皆有，并不等于佛（如来）种子的众生皆备。前者是众生成佛的辅因，后者才是决定原因，“如来有为功德从因生故”^②。这个“因”就是指种子。种子的差别决定必然导致种姓的差别决

① 《佛地经论》第2卷，《大正藏》第26卷，第298页上、中。

② 这个也就是周贵华强调的唯识学中“有为依”与“无为依”的两种划分。本文认为，在唯识学与如来藏学中，种子依持与真如依持两种侧重不同的倾向性差异是存在的。在护法、戒贤、玄奘、窥基一系所传的唯识学看来，众生

定，这是逻辑一贯的。将无为法的佛性与有为法的种子分别看待，对奘传唯识学的形成提供了强有力的学理支撑。同为护法嫡传的玄奘，既然决意西行求法，而谨遵戒贤师法，那就不可能不把唯识学中种子差别决定性密切相关的种性差别决定论忠实地保留下来。

我们知道世尊是基于反对婆罗门唯我独尊，主张种姓平等而建立佛教的。在原始佛教经典《阿含经》中保留了不少佛陀反对婆罗门种姓独尊的文字。如《增壹阿含》以四大河水共同入海，譬喻四种种姓都可以出家学道，得释迦种子：

尔时，世尊告诸比丘：今有四大河水从阿耨达泉出。云何为四？所谓恒伽、新头、婆叉、私陀。彼恒伽水牛头口出向东流；新头南流师子口出；私陀西流象口中出；婆叉北流从马口中出。是时，四大河水绕阿耨达泉已，恒伽入东海，新头入南海，婆叉入西海，私陀入北海。尔时，四大河入海已，无复本名字，但名为海，此亦如是。有四姓。云何为四？刹利、婆罗门、长者、居士种。于如来所，剃除须发，著三法衣，出家学道。无复本姓，但言沙门释迦子。所以然者，如来众者，其犹大海。四谛其如四大河。除去结使，入于无畏涅槃城。是故，诸比丘！诸有四姓，剃除须发，以信坚固，出家学道者，彼当灭本名字，自称释迦弟子。所以然者，我今正是释迦子，从释种中出家学道。比丘当知！欲论生子之义者，当名沙门释种子是。^①

刹帝利（刹利）、婆罗门、长者、居士，如四河共入大海，汇入佛教，因此均称为“沙门释种子”。低级种姓的人也可以出家修道，以众生平等反对阶级论是佛

成佛之因或者说根据，主要在于种子（持种依），而真如作为识性之依持（迷悟依）是次要于种子的。而如来藏学说强调以真如、真心为依持。这是二者在自体依据上的差异。在缘起发生论上，唯识学与如来藏学说的差异尤为明显：奘传唯识今学主张唯种子缘起；而如来藏学讲真如缘起，认为真如不守自性，随缘发生诸识。无明与真如互熏，缘起现象界。真谛所传唯识学立阿摩罗识，阿摩罗识能所俱泯，智如合一，具有真如实性的部分特性。（“此境识俱泯即是实性。实性即是阿摩罗识。”真谛译：《转识论》，《大正藏》第31卷，第62页下。印顺说：“《转识论》是《唯识三十论》释的一本，不知作者是谁，也许是十家注的一种。”）真谛传唯识学具有唯识学与如来藏学合流的倾向。而奘传唯识学独立于如来藏学，性相别论，区别是非常显著的。故而我们把护法—玄奘一系的唯识今学也称为纯粹唯识学。

^① 《增壹阿含经》第21卷，《大正藏》第2卷，第658页中、下。



教区别于婆罗门教的一个特征。后来大乘佛教倡众生平等，也大多从真如佛性的角度来谈“一切众生皆有佛性”，从而消解了种子差别的决定意义。但此中有一细节亦可留意，河水譬喻中婆罗门、刹帝利、吠舍有四大种姓皆有^①，但唯独缺少了最底层的首陀罗。诸经论中常说的闻法“八众”中的人四众为：刹利众、婆罗门众、居士众、沙门众^②，也没有提到首陀罗众，更不用说排除在种姓之外，地位比首陀罗还低的无种姓人旃陀罗了。^③旃陀罗在佛经中，尤其《阿含经》中，大多是出现在否定性意义的文句中^④。虽然如《长阿含经》中有首陀罗闻法的说法，但其它文本中对首陀罗和旃陀罗的阙载，至少表明原始佛教经典中的种姓表述也并不是完全一致的。窥基在《法华玄赞》中更指出了一点，即便是以“一乘真实”为宗旨的法华会中，也有五千增上慢人退席，世尊默然而不制止之事。^⑤

三、奘门弟子对五姓差别决定论的维护

由于玄奘的坚持，窥基及其弟子一系坚定地继承和维护了护法、戒贤、玄奘以来五姓差别决定的立场。窥基在《成唯识论掌中枢要》中把阐提分为三类，并加上其余的如来种性、声闻种性、独觉种性、不定种性，共七种姓作四句分别：

① “居士”即吠舍的意译。“长者”，印顺法师说：“与居士 grhapati 相近，是‘吠舍’ vaiśya 中的‘豪族也，富商大贾’”（印顺：《原始佛教圣典之集成》，正闻出版社 1994 年版，第 806 页。），当然也属于吠舍种姓。

② “佛告阿难：世有八众。何谓八？一曰，刹利众；二曰，婆罗门众；三曰，居士众；四曰，沙门众；五曰，四天王众；六曰，忉利天众；七曰，魔众；八曰，梵天众。”（《佛说长阿含经》第 3 卷，《大正藏》第 1 卷，第 16 页中）

③ 蓝吉富：“在四种种姓之中，屈居最下层的首陀罗，以服侍前三种姓为天职，生来就是种姓制度中最低贱的阶级，被视为不清净，不能学习吠陀，没有尊严，只有服从与逆来顺受。这样的阶层，很容易让人觉得他们就是贱民，实则不然。在种姓制度中，他们虽然是最低贱的第四阶级，但是，他们仍在种姓的体制之内。真正最悲惨的贱民，则是种姓体制外的，被视为不入流的‘人中最底贱者旃陀罗’（《法论》）用语”（蓝吉富：《试论佛教与印度教的种姓伦理观》，《圆光佛学学报》，2004 年第 9 期，第 1-24 页。）

④ 蓝吉富认为大乘经文里对旃陀罗赋予否定意义的文句只是“偶尔也会出现”，并认为这只是“随顺当时印度社会风习的说法，并不是在本质上歧视旃陀罗种姓”。（见其《试论佛教与印度教的种姓伦理观》。）

⑤ “然此经中鹞子三请，恶人退席，已后方说一乘深旨。”（唐）窥基：《妙法莲花经玄赞》第 1 卷，《大正藏》第 34 卷，第 657 页下。

然第五性，合有三种。一名一阐底迦；二名阿阐底迦；三名阿颠底迦。一阐底迦，是乐欲义，乐生死故。阿阐底迦，是不乐欲义，不乐涅槃故。此二通不断善根人。不信、愚痴所覆蔽故；亦通大悲菩萨，大智大悲所熏习故。阿颠底迦，名为毕竟。毕竟无涅槃性故。此无性人，亦得前二名也。前二，久久当会成佛；后必不成……合经及论，阐提有三。一、断善根；二、大悲；三、无性。起现行性，有因有果。由此三人及前四性，四句分别。一、因成果不成。谓大悲阐提。二、果成因不成。谓有性断善阐提。三、因果俱不成。谓无性阐提、二乘定性。四、因果俱成。谓大智增上、不断善根而成佛者。^①

这就会通《楞伽》一切皆成的基础上，于《楞伽》的二种阐提外，增加了一种“毕竟无涅槃性”的阐提，即“阿颠底迦”阐提。窥基权变地保留了《楞伽》非究竟的二类阐提，重点在于以一分“毕竟”无性对护法以来五姓差别决定的立场给予了贯彻和明晰化。为什么必须确保有毕竟无性者，就在于从种子差别的立场，“诸有情类种种界性”，必然存在“无性即是下劣界摄”^②。为了进一步会通《涅槃经》等说一切众生皆有佛性，窥基又区别了“理性”与“行性”的不同。

《涅槃》据理性，及行性中少分一切，唯说有一。^③

此经（笔者注：法华经）既说一乘被彼大乘根性。然性有二。一、理性。《胜鬘》所说如来藏是；二、行性。《楞伽》所说如来藏是。前皆有之，后性或无。谈有藏无，说皆作佛。^④

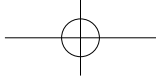
把“理性”视为如来藏，一切众生皆有，据此《涅槃经》《胜鬘经》说一切皆成；作为“行性”，众生或有或无，故就“少分一切”行性言众生皆有佛性。这显

① （唐）窥基：《成唯识论掌中枢要》卷上本，第610页下-611页上。

② （唐）窥基：《成唯识论掌中枢要》卷上本，第611页中。

③ （唐）窥基：《成唯识论掌中枢要》卷上本，第611页上。

④ （唐）窥基：《妙法莲华经玄赞》第1卷本，《大正藏》第34卷，第656页上。



然与前述《佛地经论》是同一个思路，把一切说成少分，强作会通。这样的结果，就保证了有情的另一分，许之毕竟无如来种姓。窥基的弟子慧沼继续沿着以“理性”解释“真如法身佛性”，以“行性”解释众生差别种性的思路给予发挥。

依诸经论，所明佛性不过三种：一、理性；二、行性；三、隐密性。言理性者，《佛性论》云：“为除此执故，佛说佛性。佛性者，即是人法二空所显真如。由真如故，无能骂所骂，通达此理，离虚妄过。”《涅槃》第二十五：“善男子！佛性者，非阴界入，非本无今有，非有已还无。”第八云：“开示如来秘密之藏。清净佛性常住不变。”……行性者，通有漏无漏一切万行……无漏正名佛性。有漏假名，非正佛性。^①

所谓隐秘佛性是“会通天台、华严诸宗‘烦恼即菩提’之说而言的”^②，并无太大意义，可略而不论。此处重点是延续窥基所谈的“理性”佛性与“行性”佛性，说明了“理性”佛性实际上就是“二空所显真如”“非本无今有，非有已还无”。“行性”佛性又分为有漏、无漏二种，而关键正名佛性的是无漏性。慧沼继续详解：

若论行性，复有二种，谓有漏、无漏。此二种性，有无不定。若有漏性，一切有情种子定有。现行之者，或成不成。若无漏者，据现行说，凡夫不成。若据种子，有成不成。^③

虽说慧沼将“行性”佛性划分为有漏、无漏抑或种子、现行，但决定众生能否成佛的最关键决定性因素还在于“无漏种子”。因为只有无漏种子“有成不成”可以决定众生是否成佛。此正如杨维中先生分析：

慧沼论佛性有两大特点：一是以理、行二层面言佛性，即将真如理体与识体剥离为二，一切众生皆有佛性变换成一切众生皆有理佛性；二是

① （唐）慧沼：《能显中边慧日论》第4卷，《大正藏》第45卷，第439页上。

② 杨维中：《识体理体二分与“一分无性”说——法相唯识宗佛性思想略析》，《中华佛学研究》，1999年第3期，第93-106页。

③ （唐）慧沼：《能显中边慧日论》第4卷，《大正藏》第45卷，第440页下。

将有漏种子当作佛性之一，并且认为其具遍在性。这样一来，“一分无性”变换成只缺少无漏种子。^①

如同《成唯识论》将众生转依分为“迷悟依”的真如，与“持种依”的生灭种子^②，慧沼把众生成佛所依的“佛性”也分别为了“理性”与“行性”。相似而言，理性就是不生不灭的无为依真如，行性就是生灭有为依的种子，“正名”而论就是“无漏种子”。而无漏种子并不是人人具备的，因此也决定了一分有情毕竟不能成佛。慧沼所谓的“行性”佛性，究竟而论，唯独只有本有无漏种子。此是决定众生能否成佛的关键，即《瑜伽》所说的“菩萨六处殊胜”^③，这个本有无漏种子的“行佛性”，才是众生成佛的正因。^④

所以说慧沼是遵从了奘传唯识学“性相别论”的坚定立场，区别了真如实性的凝然无为与种子相种种界别的生灭有为，从“理性”与“行性”两个角度来讨论性相问题，并把成佛的正因（正因缘）落实到了非众生皆有的本有无漏种子上。这当然导致纯粹的五姓差别决定论。此正如龙慧所说：“唯识宗从‘性用别论’，区别了真如和现象，而绝不许在二者间，有任何的相融，所以有情的现象，唯有从有为的赖耶缘起，绝不能从真如缘起……不过，话得说回来……真如为现象所依而遍在故（不说相即），真如俨然地成为现象的实性……现象既从有为的赖耶展开，其展开的种种差别相，自有其差别的种种原因，这就是五姓各别说的苦心与用意。”^⑤

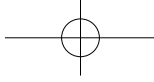
① 杨维中：《识体理体两分与“一分无性”说——法相唯识宗佛性思想略析》，《中华佛学研究》，1999年第3期，第93-106页。

② 《成唯识论》是否果然兼取迷悟依与持种依两说，这个问题有些复杂，笔者待将来著文详述。

③ “本性住种姓者，谓诸菩萨六处殊胜。”《瑜伽师地论》卷35，第478页下。

④ （唐）慧沼：“故依附此识本无漏种，是佛正因。”（慧沼：《能显中边慧日论》第4卷，《大正藏》第45卷，第448页上。）

⑤ 龙慧：《五姓各别与一性皆成的论诤》，张曼涛主编：《现代佛教学术丛刊》第43卷之《唯识思想论集（三）》，大乘文化出版社，1978年，第319-330页。



四、潜在格义与佛教中国化问题

窥基及其弟子对护法、戒贤、玄奘一系唯识学的坚持，也应验了玄奘在印度曾经担心结果，奘传唯识学在国内传播时遭遇了巨大的阻力。在反对玄奘佛性学说的早期学僧中，灵润曾担任过玄奘译场的证义，圆测则属带艺求师的亲炙弟子，法宝亦为奘门学子，这些都是相对亲近三藏的学僧，但已经不能信受五姓差别决定的奘门种姓说，何况后来宗奉天台、华严、起信论的等诸多学派了。

那么玄奘、窥基，乃至慧沼、智周师弟在明知中土之人“必不生信”的条件下，仍然坚持弘扬五姓差别决定论是基于什么样的“苦心与用意”（龙慧语）呢？除了对戒贤师法的恪守外，我们认为更主要的理由在于奘门师弟对自护法开创的唯识今学此一宗门教理体系的坚持。唯识今学虽然与唯识古学一样都重视阿赖耶识，也都主张阿赖耶识与种子不一不异，但是有一个明显的转变，那就是在种子与第八识体不一不异的总原则下，更加重视种子与识体“不一”的面向，借助于八识俱变的识变模式，将唯识古学的阿赖耶识缘起转变为了唯识今学的种子缘起。正是因为奘传唯识今学将诸法唯识的理论源头归因于种子，将佛性建基于种性（亦即种子）之上，所以唯识今学特别强调种子流转还灭过程中次第修行的重要性。也就是说建基于种子本有与种子缘起立场上的唯识今学，注定在修证观上与建基于如来藏缘起说的台、贤、禅宗旨趣不同，甚至与真谛所传的唯识古学也存在较大差异。^①正是这种基于缘起观不同而形成的教理行果上的差异，构成了唯识今学迥异于中土佛教的唯识学特色。结合唯识今学的佛性思想来看，唯识学在教理行果上的这个明显的特点，就是强调修行的次第性，甚至并不讳言一分阐提的无佛性。这与禅宗凸显的当下顿悟相比而言，带有明显的渐教色彩。换句话说，相对于南宗禅等圆顿法门对立顿成佛的看重，奘传唯识学更加正视了此岸世界与彼岸世界当下的距离。也正因为对神圣

^① 详见拙作《〈成唯识论〉识变问题研究》，宗教文化出版社，2013年。

与世俗之间差异的承认和正视，才能更加凸显出唯识渐教修行的必要性与正当性，对治廉价“天国门票”的历史沉疴。

夏金华先生曾经指出：“从中国历史发展的情形来看，任何一种宗教思想或宗派能否获得足够的发展空间和造成广泛而深入的社会影响，关键取决于它……是中国人所愿意接受的，而不在于它是否符合原来的教义或思想……在林林总总的佛经面前，他们会有意无意地选择那些与本民族传统思想类似或相合的经文，加以接受。”^①关于佛性与种姓的思想也正是这样。在中国本土文化的心性论思想中，大多对人所本具的先验道德之善给予肯定，如孟子从“仁义礼智非由外铄我也，我固有之也”^②的性善说，推导出“圣人与我同类”^③，“人皆可以为尧舜”的主张^④。即便持有“性恶”观念的荀子，也认为通过“化性起伪”的人为努力，可以实现道途之人为禹^⑤的理想境界。我们很容易发现，如来藏思想中所谓的“一切众生悉有佛性”“众生皆能成佛”等诸多观念与儒家主流，尤其孟子主张的性善论，有明显形态上的相似性，因此当佛教传入中国后，人们“有意无意地选择那些与本民族传统思想类似或相合”的“众生有性”说，也就顺理成章了。所以回过头来看，与其说竺道生在《北本涅槃经》尚未传来入时“孤明先发”，不如说基于儒家传统文化的熏习，竺道生心中早已含有的“人皆可以为尧舜”儒家思想种子，借助了《法华经》《大般泥洹经》等佛教经典中“众生”“佛性”等佛教名相现起了出来。虽然经历了短暂的挫折，但很快因于《北本涅槃经》的传入而被中土佛教广泛接受。同理，赧续陆王心学的熊十力“力不赞成”种子新熏说，借孟子语批之“舍其田而芸人之田”，但却又巧妙地“举体为用、即用为体”，“掠取佛教皮毛，作为自家的创见，附会到儒家的古典里”（印顺语）^⑥，这不得不说是由“民族的传统习惯

① 夏金华：《隋唐佛学三大核心理论的争辩之研究》，华东师范大学2002年博士学位论文。

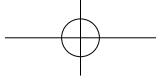
② 杨伯峻：《孟子译注》下册，中华书局，1960年，第259页。

③ 杨伯峻：《孟子译注》下册，中华书局，1960年，第261页。

④ 杨伯峻：《孟子译注》下册，中华书局，1960年，第276页。

⑤ 《荀子新注》，中华书局，1979年，第398页。

⑥ 印顺：《评熊十力的《新唯识论》》，载《熊十力全集》附卷上，湖北教育出版社，2001年，第228页。



使然”。^①

行文至此，我们不得不关注一个问题，那就是中国文化如何面对、如何对待异域文化的问题。这个问题在中国传统文化中，最早是通过夷夏之辨的形式表现出来的，其典型者即如孟子所谓“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”^②。魏晋时期，佛教般若学传入中国，竺法雅与康法朗等“以经中事数，拟配外书，为生解之例”^③，具体而言，也就是用中国人易于接受的玄学化的老庄思想去解释异域文化中的般若学说，促进般若学在中国的传播，并形成了彼时特有的“六家七宗”，史称格义佛教。但当晋宋之际鸠摩罗什从西域入华以后，系统翻译了大量般若、中观学方面的经论，人们才逐渐发现：比附外典的六家七宗格义佛教与佛教原本思想还是有着相当大的差异。鸠摩罗什的著名弟子僧叡明确批评说：“格义迂而乖本，六家偏而不即”^④。因此，格义的运用随着鸠摩罗什纯正中观学在江左的传播而逐渐中止。

正是基于南朝佛教这种开放包容的心态，以及对佛教求真精神的继承，促使了玄奘不满于“远人来译，音训不同，去圣时遥，义类差舛”^⑤的现实而西行求法。然而吊诡的是，如上所述，这样一种恪守师法的引介并没有获得国人的真正接受，奘传唯识学三传智周后便逐渐湮没不彰了。中土佛教更加乐于接受的是与传统心性论相似相合的如来藏佛性思想。可以与魏晋时期“六家七宗”的佛教引介相比照，彼时的格义佛教是借用了本土已有的术语来诠释佛教的义理；而隋唐之后的佛教逐渐采用了另样的引介方式：那就是倚重本土已有的思想来选择性地诠释佛教文本，此时采用的名相语词大多是梵文音译，然而思想却是与中国本土文化相似相合者。相对于名相语词的中国化，思想的中国化更为潜在而本质，故而我们可以把后者称之为佛教的潜在格义。“六家七宗”的格义般若学在罗什译本流行后，因其“乖违”而逐渐被淘汰了，但是思想上的潜在格义却在隋唐佛教之后逐渐成为佛教中国

① 夏金华：《隋唐佛学三大核心理论的争辩之研究》，华东师范大学2002年博士学位论文。

② 杨伯峻：《孟子译注》上册，中华书局，1960年，第125页。

③ （南梁）慧皎：《高僧传》，中华书局，1992年，第152页。

④ （东晋）僧叡：《毗摩罗诃提经义疏序》，《出三藏记集》，中华书局，1995年，311页。

⑤ （唐）彦棕：《大唐大慈恩寺三藏法师传》，《大正藏》第50卷，第225页下。

化的主流形态。此一历史进程诚如陈寅恪所说为“二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者”，但我们不能同意陈氏的断言“玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝”^①，否则，玄奘孤征远迈、矢志西行的价值今将何在？石埭、宜黄等居士薪火相继，艰苦卓绝，刻藏续绝的心力果成“燃死灰”（陈寅恪语）乎！翻译理论家勒菲弗尔曾经指出：“翻译是一种文化应对另一种文化作为‘他者’出现时所采取的策略，它表征着一个社会如何对待‘他者’的态度”^②，在肯认多元价值文化的今天，应当看到，一种文化只有在与“他者”的交流和碰撞中才能实现向“他者”学习，并提升和丰富自己。否则，“以同裨同”的潜在格义，只能使一个民族醉心于对异己元素的同化，本质上是一种自我学习，如韦努蒂所说：“在似曾相识的异域文化中，形成自我陶醉的阅读体验（narcissistic experience）”^③。

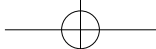
我们无意于比较唯识学与如来藏学说在佛教义理上的高下长短，因为“佛以一音演说法，众生随类各得解”^④，佛陀本因于众生不同的根机、不同的界地宣说佛教不二法门的中道实相。佛教史上林林总总的判教思想，其根本目的也是在于构成方便与究竟经典之间的融通。玄奘于那烂陀寺讲《会宗论》会通空有二宗也正是立足于调和的立场，同等重视瑜伽与中观经典的价值，如来藏思想也是如此。任何一系佛教思想，在其适时应机的时候，都会呈现出其利益众生的价值。诸说并存、众流竞奔，于争鸣中交流，方能彰显出传统文化“苟日新、日日新”的强大生命力与自信心。传统佛教在千余年的中国化演变中有太多的经验可供我们今天借鉴。

① 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，生活·读书·新知三联书店，2001年，第284-285页。

② Andre Lefevere, "Chinese and Western Thinking on Translation", in Bassnett Susan & Andre Lefevere, *Constructing Cultures: Essays on literary Translation*, Clevedon: Multilingual Matters, 1998, p. 12.

③ Lawrence Venuti, "introduction", in *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, New York: Routledge, 2008, p. 8.

④ 《阿毗达磨大毗婆沙论》，《大正藏》第27卷，第410页上。



前唯识宗时期的“反照智”问题

——理解“唯识学”中国化的新视角

许 伟^①

【摘要】相较于从传统“印度瑜伽行派—中国唯识宗”的角度理解唯识宗或玄奘唯识学，玄奘西行前的汉地义学论争，是理解“唯识学”中国化的新视角。汉传唯识宗的“自证”理论与西方哲学“自身意识”理论之关系已有诸多研究，但早在玄奘将“自证”引入汉地之前，此问题已经以“反照智”之名得到了相当充分讨论。鸠摩罗什时代译介的印度典籍是汉地讨论“反照智”问题的基本思想资源，特别是《中论·观三相品》。随着“义章”“玄义”类专题著作出现，“反照智义”成为确定的义学论题，得到诸多成实师的讨论。后在吉藏等三论师的著作中，“反照智”被总结为两种模式和四种理论，此与现代学者的总结基本一致。与瑜伽行派的“自证”说相比，“反照智”问题不涉及陈那提出的回忆论证与印度量论，也是讨论“智”而非一般的“识”，但已经在有限的材料下进行了充分的讨论。对于汉地学僧来说，“反照智”或“自证”最终都在“圣智无知”的模式下被批判。玄奘唯识学的“自证”理论虽然有着浓厚的印度色彩，但在义学角度来看，对于汉地僧人来说，或许与“反照智”的讨论没有实质区别。

【关键词】反照智；自证；唯识学；中国化

^① 作者单位：中国人民大学哲学院。

引言

近代以来，中国学者理解“唯识宗”或“唯识学”的范式大致可归纳为两种：一、在近代的唯识学复兴运动中，“唯识宗”被内学院等部分团体当作与天台宗、华严宗等相对的、更符合“印度佛教”的佛教宗派，隐含意义是“唯识学才是真佛教”^①；二、以胡适（2013：587-588）为代表，即烦琐的唯识学在中国水土不服，无法与“中国人的思想习惯”和“中国的语言文字”相适应，这种看法在现代中国的唯识研究中仍然相当流行^②。这两种范式都高度强调“唯识宗/学”的印度特征，因此“唯识学中国化”才成了一种似乎必定不同于禅、天台、净土的中国化的特殊问题。而在国际学界，随着对梵、藏瑜伽行派资料（特别是安慧的注疏）的研究，诸多学者又指出“玄奘唯识学”与“印度瑜伽行派”之间有着相当的差异。简而言之，“玄奘唯识学”或“汉传唯识学”面对着这样的尴尬：中国学者认为唯识学是“印度”的（而非中国化的），依据印度资料的学者认为唯识宗不那么“印度”。笔者认为，这种尴尬产生的一个重要原因是，仅从“印度瑜伽行派到中国唯识宗”或“旧译地论师、摄论师（唯识古学）到新译唯识宗（唯识今学）”这两种“瑜伽行—唯识”的角度，考察唯识宗/学的产生与发展。事实上，《慈恩传》中对玄奘西行的动机有着清晰地描述，即想通过取得“印度经典（如全本《瑜伽师地论》）”来抉择“汉地义学”^③。笔者认为，要理解“唯识学中国化”，需要引入“回应汉地义学”的新的理解角度。这种理解，不是局限于“玄奘新译”破“真谛旧译”的“瑜伽行派在中国的内部斗争”，而是“汉地佛教义学内部争论”。比如，印度瑜伽行派基本不讨论佛性问题，地论、摄论派和玄奘唯识宗则对佛性进行了大量讨论，甚至以

① 如参见欧阳竟无（2015：387-388）。

② 其实欧阳竟无（2015：387）也有类似观点，可侧面印证这两种观点实质都是用“中国—印度”来分判中国的唯识宗和其他派别。

③ 参见（唐）惠立本，彦惊笺：《大唐大慈恩寺三藏法师传》，T2053，p278c5-14。



“五性各别”为其宗义，这显然应被理解为一种“中国化”——义学问题的中国化。而本文就将以“反照智”这一汉地义学论题为核心，展示这样一种与唯识宗的“自证”概念有着相同义学内涵的问题在唯识宗传入之前的丰富讨论，由此展示很多看似高度印度化、具备唯识学特色的论题，其实在玄奘之前，早就在汉地义学论争中存在着百年以上，玄奘唯识学对很多问题虽然没有直接回应，但绝非漠不关心、守印斥华，而是通过新译与讲学进行了侧面回应。同样，充满“分歧”的汉地佛教义学，本身也意味着“丰富”。“唯识学中国化”绝非一个“不符合中国思想”的“印度教派”如何中国化的特殊问题，因为看似“特殊”的问题其实早已在汉地义学的丰富性中变成了中国性的问题。

而作为文本主题的“反照智”问题，即追问：是否存在一种能“反照”自身的“智”？这种“反照”的结构如何？从哲学角度看，这与玄奘所传的陈那的“自证”理论相似，是一种对自身意识（self-consciousness）问题的讨论^①。姚治华（2005：6）指出，现代学者更倾向于结合陈那与法称的著作讨论“自证”（作为一种现量），但其实印度的自身意识问题在瑜伽行派之前早有根源。与“只知法称”类似，在中国佛教史中论及自身意识问题亦往往“只知唯识”。本文则欲通过几则唐代唯识宗出现之前的材料，特别是吉藏的材料，展示玄奘将护法唯识学传来汉地之前，汉地学僧——特别是成实师与三论师——已经依据《中论》等材料，对自身意识问题的进行了讨论。

为了便于讨论，笔者先简单总结了 Paul William、姚治华、耿宁（Iso Kern）三位学者对佛教的自知（self-cognition）^②模式的分类：

^① “时间更早、讨论更丰富的反照智问题，与时间更晚、反响更小的自证问题相似”这种论断，更突显出了过去研究中佛教义学背景的缺失。而现代哲学中的意识（consciousness）概念，一般对应于汉/梵语词“识/vijñāna”；而“智（jñāna）”往往被认为有某种超世俗性，并非纯粹的哲学概念。但是，从“智”与“识”都涉及“认知（cognition）”问题——二者含有表示“知”的词素 jñā（对应动词词根 √ jñā）——来看，又或从后文提到的窥基所谓的“缘虑”的角度看，二者有着同样的哲学意义。同时，玄奘唯识学中如《佛地经论》等文献也认为智有四分。文本的讨论也基本仅涉及这种哲学上的共通性。

^② 异时的反思并非西方哲学中讨论的“自身意识（self-consciousness）”，但也可以视为一种广义的“自知（self-cognition）”。

表 1：佛教自知理论的基本模式

时间关系	同时（当下）		异时
对象性关系	反身性 / 伴随性模式	对象化模式	
		同时对象化模式	异时对象化模式
Paul William (1998)	自身觉知 (ii) (Śāntarakṣita, 寂 护)	自身觉知 (i) (Dignāga, 陈那)	
姚治华 (2005)	反身性的 (reflexive) 自知 (大众部、陈那之后的瑜伽行派)		反思性的 (refelctive) 自知 (说一切有部、经量部)
耿宁 (2012: 145)	陈那之自证分、前反思意识 (《成唯识论》)		反思性意识

下文将会显示，汉地在玄奘之前的以“反照义”“反照智”等名目进行的讨论，虽然局限于“智的自知”，但确实已经将自身意识问题的两种模式（同时的伴随性模式与异时的反思性模式）和四种理论（能所二分、当下自证、另立一智、能所不二）全都总结了出来。笔者希望从此丰富的义学讨论中，展示出理解玄奘唯识学所处的汉地义学背景，以及理解其中国化的新的可能性。

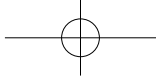
一、鸠摩罗什时代的译介与讨论

按照传统的“玄学—般若学—涅槃学”的六朝佛教史范式，鸠摩罗什通过《摩诃般若波罗蜜多经》“一经”和《中论》《百论》《十二门论》《大智度论》“四论”的翻译，第一次系统地将中观学介绍至中国。而在此过程中，对自身意识问题的讨论就被译介到了汉地，并开始了讨论。在本章中，笔者就将介绍鸠摩罗什学派如何为反照智问题的讨论提供理论资源。

1. 《中论》中“生—生生”与“自照—照他”

汉地论师讨论“反照”问题时所依据的，无论是认同“反照”或在某种意义上否定“反照”者，都以《中论·观三相品》作为讨论基础。

《中论·观三相品》先破斥有为法的“生”“住”“灭”三相，第三颂提出了



无穷回退的问题与论敌的回应：

若谓生、住、灭，更有有为相，是即为无穷，无即非有为。

“生生”之所生，生于彼“本生”，“本生”之所生，还生于“生生”。

（T1564, p.9b5-6, b13-14）

此处“本生”与“生生”两个概念，据青目注，这是论敌面对“无穷回退”问题的七法俱生^①之说：

法生时，通自体，七法共生：一、法；二、生；三、住；四、灭；五、生生；六、住住；七、灭灭。是七法中，“本生”，除自体，能生六法。“生生”能生“本生”，“本生”能生“生生”，是故三相虽是有为而非无穷。

（T1564, p.9b15-18）

即通过“本生”与“生生”的相互支持，来避免“生生”还需“生生生”等的无穷回退问题。

破此论后，《中论》有列举出了另一批论敌之说：

如灯能自照，亦能照于彼，生法亦如是，自生亦生彼。（T1564, p.9c12-13）

用灯喻来论述，“生”这个法可以自生，故不需无穷引入生他者。姚治华（2005：15）指出，佛教对自知的讨论源于大众部对智之自知的讨论，其突出特征是认为心与心所能够自知，并以灯的譬喻进行说明^②。他依据的是玄奘译《大毗婆沙论》卷九：“谓或有执‘心、心所法能了自性’，如大众部，彼作是说：智等能了为自性，故

^① 青目并未提及此论敌的归属，叶少勇（2018：99）指出：“除《青目》引用七法俱生之说外，其他诸家注释都引述了十五法俱生之说，《般若灯》说这是犊子部（Vātsīputrīya）的观点，而《明句》则将之归为正量部（Sāṃmitīya）。另外，俱舍论中还能见到九法俱起的说法。”义净译安慧《大乘中观论释》也认为是犊子部的十五法俱生之说，见 T1567, p. 147c24-p. 148a12。下文将论述，部分汉地论师后来的将之归之于当时宣说《杂心论》的毗昙师。

^② 此外，林镇国（2006：171-173）也指出：在《回诤论》中，龙树指出论敌正理派“以量成量”的主张有无穷回退的问题，论敌以灯“自照照他”来回应。灯的譬喻可能是印度讨论认知问题的常见譬喻。

能了自、他；如灯能照为自性，故能照自他。”（T1545, p.42c11-14）事实上，《毗婆沙论》的早期译本中，《阿毗昙毗婆沙论》卷五中亦早有对应的内容（T1546, p.31c10-12），《鞞婆沙论》卷十三则没有列举异执^①。由此，参考《阿毗昙毗婆沙论》可看作《中论》破灯喻的相关材料，此处的论敌可能是大众部。不过，两处材料间的差异也非常重要，《中论》的语境是以“灯”譬有为相中的“生”，目的是解决无穷回退之难；《婆沙》的语境是以“灯”譬“智”，目的是说明“一智知一切法”的一切智问题。后面讨论吉藏的部分将会详细展开，论述这两个语境如何在汉地混合，共同进入“反照智”的问题中。

总结来说，上面的《中观·观三相品》引文列举了对无穷回退问题的两种回应方式：（1）上座部系统以“生”与“生生”互缘之说，（2）大众部以灯喻论述“生”之自生之说。结合《婆沙》所见大众部以灯譬智的讨论，这两种模式又变成了后来汉地成实师所论的“反照智”的两种模式。而后来的汉地三论师在总结这两种理论时，又将对此理论的破斥^②视为自己的“反照”理论，由此就有了三种“反照”理论。

其实，（1）已经类似护法“自证分”与“证自证分”的互缘模型。依据《成唯识论》卷二成立“证自证”的第一个理由——“复有第四证自证分。此若无者，谁证第三”——正是瞄准无穷回退问题的。正是基于这种理论模型的相似性，印顺（2012: 303）等学者认为护法借鉴了有部的理论。这实质上隐含着一种“印度佛教史”的论断：印度的瑜伽行派论师护法借鉴了印度的说一切有部理论。然而，这一论断缺乏证据^③。不过，后文将给出一个在唯识传入前，借鉴“生—生生”理论提出类

① 依据印顺（2011: 174-178），《鞞婆沙论》经过僧伽跋澄初译、僧伽提婆的改译，定本约在公元389-390年，《阿毗昙毗婆沙论》由浮陀跋摩和道泰译于公元425年-427年。

② 龙树《中论》与《迴诤论》中的破斥大体类似，可参见林镇国（2006: 173-176）。但是汉地三论师所选择的破斥，则更接近后文提及的僧肇进一步汉化的思路。

③ 窥基解释识之四分时（T1830, p. 320a27-b2），也提到阿毗达磨理论中的“得—得—非得 / 本法”“生—生生—非生 / 本法”，这可能算是此论断的一个例证。不过，窥基是将此作为外难提出，即这两个结构只需要三分而不需第四分，窥基的回应则是认为这两个结构“非缘虑法，无量相违”，即“得”“生”与心法不同，可见“生—生生”在窥基的认知中并不是直接对应“自证—证自证”，他也否认了这种对应。而如果从“缘虑”的角度看，“反照智”显然可以类比为“识之自证”。玄奘唯识学接受的反而是灯喻，《佛地经论》（T1530, p. 303a28-b9）即有对灯喻的辩护。

似“自证—证自证”的“智”的结构的汉地理论。（2）则接近不立“证自证分”的更传统的印度瑜伽行派理论，是更为纯粹的“自证”或“自身意识”模式。

表 2：《中论·观三相品》所记对“生”的无穷回退问题的回应

资源	“有为相”理论	灯喻
印度派别	上座部系 (犍子部 / 正量部 / 说一切有部)	大众部
理论	“生”与“生生”互缘	“灯”当下自照（且照他）
类型	同时对象化模式	同时反身性模式

2.《成实论》与《尊婆须蜜菩萨所集论》

鸠摩罗什所译的《成实论》中，亦提到了对“自体自知”驳斥，提出“法不自知”，所用的仍是“刀不能自割”的经典譬喻^①。此外，姚治华（2005：104-110）依据《成实论》“此中有说‘意能自知’，言行者随心观而去、来无心，故知以现在心缘现在心”和“又是人先受乐受，然后取相，故名受乐受时如实知”，认为诃梨跋摩仅承认异时的反思性自知，即通过意识的异时回忆而完成自知。

而与《成实论》翻译时间相近而创作时间可能更早的文献^②《尊婆须蜜菩萨所集论》（僧伽跋澄译，下简称《所集论》）中，保存了部分讨论自身意识问题的材料。其中最丰富的，是卷一围绕“如何自知‘我苦我乐’”进行的讨论。论主在此给出了 11 种异论，对 10 种给出了问难，另外给出了自己的解释，在此列出关键的几个观点：

如现在痛（*vedanā，“受”的旧译），自身不更（*anubhūta），过去、未来痛，亦不乐，亦不苦，云何得知“我苦”“我乐”？

（1）尊摩诃僧耆（Mahāsāṃghika，大众部）作是说：彼痛自然自身更，

① 参见《成实论》T1646，p. 278b27-c2、p. 331b19-28。

② 本论译于公元 384 年，作者“世友”。关于本论的研究不多，印顺（2011，322-337）认为，其作者并非有部四大论师的世友，而是作为法救后学的譬喻师，创作时间早于《大毗婆沙论》，并被后者参考，即其中所提到的“问论”或“偈问论”（亦见与世亲《大乘成业论》）。但笔者发现有对印顺说法的质疑，参见：<https://book.douban.com/annotation/85007840/>（访问日期为 2020 年 6 月 30 日）。由于本论在汉地义学中影响甚微，在此仅作为补充材料，故讨论本论实际创作时间意义不大，更重要的是注意其翻译也是在汉地义学的成型期。

自然识知。（论主难：）问：此非譬喻。不见有物自然所回转。如有断绝之物能不（按：“能不”，疑应作“不能”）自相断，戟不自割，指头自不（按：“自不”，疑应作“不自”）相触，此亦如是……^①

（5）或作是说：第一义无有知若苦若乐。言知众生者，亦是邪慢，言有苦有乐。（论主难：）问：阿罗汉如今不知者，彼有邪慢耶？

（6）或作是说：痛为意转中间，中间我自生识，彼境界于中得知。（论主难：）问：如意识性，彼非意境界。意识者，及意识识境界^②，彼非痛性，云何得知……

（8）或作是说：依身苦、乐然后得知。（论主难：）问：如彼依痛已灭，云何得知“是谓依乐痛”“是谓依苦痛”？犹如彼痛，身不自更，云何摄意……

（11）或作是说：苦、乐相凭，无复有余苦余乐。彼生意中间境界，生意识境界，彼乘识处自性，作识相，有苦有乐，况复众生随痛忘乱？^③

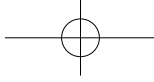
其对（1）大众部承许当下自证的破斥，也是使用刀不自割等譬喻。（5）的观点并未标明部派，亦不见于《大毗婆沙论》，但是根据“第一义”来看，很可能是早期分别论者的看法，即谓依据胜义则智应无知，无苦无乐。后文我们将会看到，这个观点正是汉传三论宗的最终看法^④。（8）的看法实际上也是当下自知，值得注意的是论主的问题后一句提到“犹如彼痛，身不自更，云何摄意”，实质即谓如果未曾领受过、经历过（*anubhūta），就无法回忆它。这个命题可以到处陈那证

① 本论所列的第1到第4种观点，分别是大众部、法藏部、化地部和犊子部的观点，与《大毗婆沙论》T1545, p. 42c11-21引用的四宗的观点大体一致，只是论题不同：《婆沙》讨论的是能知一切的智，能否知其自性、相应、俱有以及能知的是否补特伽罗，本论讨论的是何者知苦、乐受。但二相对照，或许二者在印度本就被视为同一个问题。

② “意识者及意识识境界”，《中华大藏经》第48册（影印《金藏》）作“意识者及意识境界”，第二“识”字或为衍文。

③ 参见《所集论》，T1549, p. 727a26-b25。

④ 本论十分重视这种看法，也将其列入了最后的总结偈颂中：“（大众部：）自然、（法藏部、化地部：）智慧者、（犊子部：）人、（5）最第一义。（论主：）志所造痛身，已生苦、乐行。”这种观点近似于中观派的观点，但考虑到本论的时间可能早于龙树，故而其身份尚有待考辨。



明其自证分的“回忆论证”的基本前提：如不曾经历，则无法回忆^①。

（6）和（11）观点相似，文字都颇为难解。（6）可能是说，受被意识认知，因此知“我受苦乐”。而论主问难“如意识性，彼非意境”，当指“‘意识的自性’不是意识的境界”，即意识不能自知，后半句则是说“意识”与“意识境界”本身与受性质不同，所以无法由此知受。而（11），或可对照本论卷三的总结：

复次，乐痛放逸，彼境界生意识念。彼“识”与“意”（按：此“意”可能指“心所”）共同作吾我想，便自知“我受乐痛”。况复众生以痛见逼，心便愤乱。^②

据此，此观点大意是：首先产生苦、乐受，然后此受产生于意识中，显现为意识之相（通过心所法“想”的取像作用，其性质也就变为意识之境界），再被意识分别产生“我受苦、乐”。即与前文《成实论》的“先受乐受，然后取相，故名受乐受时如实知”相似。只是《所集论》还补充了，因为众生受逼迫，所以容易产生混乱，所以更容易产生“我受苦乐”这类想法。当然，《所集论》因为可能年代尚早，并没有后来经部明确的带相说，这里的“作识相”可能还是指“想”心所的取像（nimitta-udgrahaṇa）功能^③。

总之，《所集论》和《成实论》，也从批判的角度，为罗什时代的学者提供了关于自身意识问题的大量材料。前者文本晦涩，实际上也基本没有历史影响。《成实论》则在汉地催生出重要义学团体“成实师”，我们也将后文看到，吉藏等三论师所批判的各类“反照智”义的提出者，恰恰就是几位被视为“成实师”的汉地

① 这种理论可能是印度的流行看法，如《唯识二十论》中论敌使用就用此理论论证外境实有，世亲将其总结为“anubhūṭasyārthasya smaraṇam bhavati”（有对曾领受过的对象的忆念），玄奘直接译作“先受后忆”，（T1590, p. 76b27-b28），世亲更早的《俱舍论·破执我品》论述外难也用了相同的表述“katham...cira-anubhūṭasyārthasya smaraṇam bhavati”（怎样有对曾被领受了很久的对象的忆念），玄奘译作“于曾所受久相似境何能忆知（T1558, p. 156c26-c27）。

② 参见《所集论》，T1549, p727a26-b25。

③ 但是，将“先受乐受，然后取相”理解为“先受，后想”，与《成实论》卷五“凡夫识造缘时，四法必次第生：识次生想，想次生受，受次生思（第二‘思’字衍？）及忧喜等”（T1646, p. 277c16-c18）的“想”在“受”前的独特理论相悖。这种独特次序或许与解释烦恼生起相关，“想”偏向于指“颠倒想”。

学僧^①。

3.《百论》

《百论·破神品》解释“如意”“神亦神”之文时，婆薮开士释文提到有一派^②认为“意不自知”，以“神”知“意”者，释者给出了“以现在意知过去意”的说法：

外曰：如意（修妬路）。如死人虽有眼，无意故，神则不见；若有意，神则见。如是神用眼见，离眼不见。

内曰：若“有意能知，无意不能知”者，但意行眼等门中便知，神复何用？

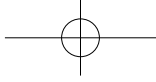
外曰：意不自知。若意、意相知，此则无穷。我、神一故，以神知意非无穷也。

内曰：神亦神（修妬路）。若神知意，谁复知神？若神知神，是亦无穷。我法以现在意知过去意，意法无常，故无咎。（T1569，p.173a1-9）

此处的外道认为，意识只能知其对象（意不自知），不能以自身为对象，所以要认知意识就需要立另一个意识，导致前面提到的无穷回退。他们提出了解决此问题的另一个思路：另立“神”来知意识，中断无穷。这种思路与建立“生生”来生“本生”一致，不过问题在于外道显然并不认为“神”与“意识”是互知的，故《百论》仍旧以“谁复知神”的无穷回退来破斥。总体来说，外道的说法十分简单，值得注意的还是《百论》的破斥。《百论》最后的小结是：因为意识是无常的有为法，所以只能以现在意异时知过去意。这与《成实论》一致，都是从根本上否认当下自知，也否认同时有多个元素互知，因为同时只要有多个元素，就无法避免无穷回退。

① 当然，《成实论》明确否认当下自知，或仅承认意识的反思性自知，但部分成实师却认为可以用某种方式成立反照智，这本身可能也说明“成实师”这个团体在汉地义学的讨论中，不完全按照印度著作《成实论》的立场。这种差异有待另撰文辨明。

② 吉藏：《百论疏》（T1827，p.267c15-c19）给出了此观点归属的三种说法。



4.《肇论》

上面提到的文献都是鸠摩罗什时代译介的印度材料，更多是作为汉地学僧讨论的基础背景。而对后来自知问题讨论的另一个重要开端，是僧肇的《般若无知论》。本论并未直接讨论“反照智”或自身意识问题，但其对“般若”做出的“无知”的限定，成为汉地宗派讨论“反照智”问题的最终旨归。如下面一段论述：

此辨智照之用，而曰无相、无知者，何耶？果有无相之知、不知之照，明矣。何者？夫有所知，则有所不知。以圣心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知。（T1858，p.153，a25-28）

“智照之用”，即智的认识作用，本论的结论则是真智有“不知之照”^①。后文将会看到，汉地义僧在批驳种种“反照义”之后所给出的自己的观点，大略都可以“般若无知，但有时可以说为自知”来概括。具体来说，他们会引入二谛的区分：在真谛上，智既然无得，那么就根本没有也不需要反照智。其实，这种观点与前文《尊婆须蜜菩萨所集论》所记论的第（5）个观点类似，第一义的智慧是无知的，所以在此意义上不自知苦乐。他们所秉持的观点，对玄奘所传唯识宗的自证说主要是批判态度，而与唯识宗的另一个种理论模型——见道位根本无分别智亲证真如——有着真正理论上的对应性。

5. 小结

本章介绍了鸠摩罗什时代的几个汉地重要文献，这些文献的译介过程中，已经通过将“自知”理论当作批判对象，将其引入，并且为后来成实师、三论师对“反照智”问题的讨论奠定了基础。《中论》所破斥的关于有为相的两种异说，已经提供了后来讨论自身意识问题的两种基本模式：（1）同时的反身性模式；（2）同时的对象性模式。《成实论》《尊婆须蜜菩萨所集论》和《百论》则提供了两种时间模式：（1）异时的自知；（2）同时的自知。僧肇的《般若无知论》则总结中观派

^① 僧肇的原意有很大的解释空间，比如可能与魏晋玄学关于“无”的讨论相关，但“僧肇的原意”和“这种思想倾向所产生的影响”，则是两个问题，文本欲借此材料讨论的则是后一个问题。

的关于智的论义，为后来讨论“反照智”提供了基本结论：胜义谛上，智无知无得，没有也不需要“反照”或“自知”。

二、汉地义学文献中的“反照智”问题

六朝佛教发展的后期，逐渐出现各类“玄义”“义章”“门”类义学著作，对当时自宗或他宗的宗义进行总结、批判，相关论题则被称为“××义”。而智的自知问题在“反照智”的语境中被讨论，多被放在“二智义”（权、实二智或胜义、世俗二智等）等标题下讨论。注释了《中论》的吉藏，对前面提到各家“反照智义”进行了完备的总结。

1. 吉藏《大乘玄论》与《中观论疏》中的“反照智”

吉藏《大乘玄论》“二智义”一节分为十二门，其中第十一“常无常门”提供了当时对自知问题的讨论，吉藏也做出了总结：

常无常门第十一，略明四句。一、境、智俱常，唯大乘有之，小乘无也，以小乘凡、圣之智皆无常故。

但大乘境、智俱常，凡有三义。一、常智照实相境……二、常智照虚空常境……三者，常智还自照智，即是反照智义也。

……

次无常照无常有二句：一、照无常境；二者、无常自照无常智。

问：无常智还照无常智，与常智知常智何异？答：常智知常唯有一义，无常智知无常有二义。一者，后念智知前念智；二者，一念智即自能知。得并观者，具有二义；未能并者，但有前、后相知也。常知于常，但有一念自知，无前、后知也。（T1853，p.62b17-c7）^①

^① 亦见于吉藏：《净名玄论》T1780，p. 890c5-p. 891a15。

吉藏这里在讨论“常智”与“无常智”各自的认知对象，分别提到二者都能“自照”，并在最后区分了两种模式的“自照”。第一种，后一刹那的智认知前一刹那的智，即异时的反思性模式；第二种，当下自知，不过此处未明言具体如何自照。吉藏认为，大乘常智的自照，只有当下反身性的自照，常智的自照则可有两种。

表 3：吉藏《大乘玄论》所记“智之反照”

两种反照义	后念智知前念智	一念智即自能知
类型	异时的反思性模式	同时自证
无常智照无常智	有	有
常智照常智	无	有

而吉藏此处的论断，并未交代问题的背景。但考察其《中观论疏》，可知这里的理论正是来自对《中论·观三相品》的解读。吉藏将《中论》“灯若未及闇，而能破闇者，灯在于此间，则破一切闇”一句视为对“灯自照照他”喻的“近、远相决破”，并在此处提到了对“反照智”的破斥：

此中即兼破常人反照智及自觉、觉他义。常人解反照义不同。

（异说 a）一云：离出一智，能照于智，名反照智。

（吉藏难：）（1）若别出一智为反照智者，此是智别照于智，非谓反照智也，故如指端自触指端名为反触，如一刀自斫此刀名反斫刀，何得以两刀相破名反斫刀耶？作反照智义不成也。（2）又初智不能自知，何名一切智耶？

（异说 b）次云：自知其体，名反照智也。

（吉藏难：）（1）问：既言自知其体名反照智者，便应有能照、所照，即成境、智二体。若无能、所二者，云何名反照智耶？故反照成即堕二体，免二体即无反照。（2）又破常义云：若灯自照、照彼，导亦应自导、导彼，解亦应自断、断彼，识应自识、识彼。

又毗昙人八微恒俱，虽复共俱，各自守性。今问：火不令余物体成热。亦应不能烧余物。又若色不热遂令热者。色性非缘应令成缘。（T1824，

p82b3-b18)

此段给我们的第一个信息是，当时有“常人”在讨论“反照智”，并且至少有两家（据后文，皆是成实师），也就是说这个问题在吉藏（549–623）时代——玄奘（602–664）大规模译介印度瑜伽行派文献之前——就已经成了汉地佛教讨论的主题。同时，吉藏认为“此兼破常人反照智义”，也就是说在他看来，“智之反照”的问题和此处的灯喻是密切相关的，所以才能“兼破”。但是要注意，虽然《大乘玄论》中说“常智照常智”和“无常智照无常智”都有这种“一念智即能自知”的模式，但是此处提到“自觉、觉他”，再加上《大乘玄论》中“常智照常智”被省略为“即是反照智义”，以及吉藏破（异说a）中说“初智不能自知，何名一切智耶”，因此此处讨论的应该是“常智”，亦即某种意义上的圣智。当然，从基本的问题模式上来说，这里的讨论应该是可以通于一般意义上的智（jñāna），乃至凡夫之识（vijñāna）。

其次，不同于《大乘玄论》是从时间模式上讨论自知，这里的讨论针对“灯同时自照、照他”，所以讨论的当下/同时自知的两种模式。异说（a）即同时的对象性模式，认为同时有两个智展转互缘；异说（b）即同时的反身性模式，认为一个智当下反照。

吉藏对（a）的破斥（1）中用了刀、指之喻。但值得注意的是（2）“又初智不能自知，何名一切智耶”一句，本句据文势是吉藏之破斥，但吉藏否认反照，本句文意则似以反证来论证有反照：如果初[一切]智没有反照自知，怎么能叫作一切智？抛开文意本身不谈，“获得一切智时，此一切智是否知自身之智”这个问题，被姚治华（2005）看作佛教中自知理论的重要起源，即当圣者获得一切智时，如果一切智不认知自身，那么如何能说圣者在此时获得了一切智。“一切智”可以替换为知“诸行无常/诸法无我”等。而这个问题实际上早见于《发智论》，《大毗婆沙论》中有展开的讨论。对于吉藏来说，他可以看到这两个文献的较早译本，即《阿毗昙八键度论》以及《鞞婆沙论》《阿毗昙毗婆沙论》，《阿毗昙八键度论》已经将此问题列出：



颇有一智知一切法乎？答曰：无也。若此智生“一切诸法无我”，此何所不知乎？答曰：不知自然，不知共有法，不知相应法也。颇有一识识诸法乎？答曰：无也。若此识生“一切诸法无我”，此何所不达乎？答曰：不识自然，不识共有法，不识相应法。（T1543, p.773a22-27）

此处的“自然”，据玄奘译本即“自性（*svabhāva）”，据《婆沙》，即是针对大众部的“心可自知”而发，认为认知“一切法无我”的智所认知的“一切法”，在此智生起的时候，并不包括此智本身。同时，前引文最后对“又毗昙人”（可能是指当时宣说《心论》与《杂心论》的毗昙师，也可能泛指有部）的引述，似乎显示吉藏对阿毗达磨与毗昙师理论的熟悉。但是，也并无更具体的证据来确定吉藏的注释是否依此而发。不过，吉藏确实发现了印度佛教讨论过的问题。

吉藏对异说（b）的破斥就是在做概念辨析，认为“反照智”必须有“能、所”，所以认为只有一个“智”不能成立反照。这一论断的前提是，一个智不能同时充当“能”和“所”。同时，这一论断恰恰又是异说（a）的观点。也就是说，吉藏通过对（a）和（b）的破斥，其实根本否定了智之自照的可能：若能、所分二，则算不算自照；如果有能无所或有所无能，则不能成立自照，对此之否定其实也应否定“能、所合一”。

总而言之，虽然吉藏在《大乘玄论》中提出了“一念智即自能知”，并认为常智与无常智都有这种特质，但在《中观论疏》中却从概念是否定了“自照”的可能。亦即，吉藏本人其实并没给出一种它支持的反照智义，而只是将其说为一种可能。

2.《大乘四论玄义》中的四种反照理论

另一与《大乘玄论》关系密切的三论宗文献《无依无得大乘四论玄义记》^①（下

^① 所谓“四论”，即在《中论》《百论》《十二门论》和《大智度论》。本文献全本不存，《卍续藏》本仅存卷2和卷5-10，后陆续有写卷被发现，韩国学者崔铅植有整理本。关于作者，《卍续藏》本谓“唐均正撰”，一般认为其即与吉藏同师法朗的“慧均僧正”（见日僧凝然《内典尘露章》“三论宗”条，《大藏经补编》第32册182号），然卷十惟作“均正撰”，历代目录亦仅作“均正撰”，并无“唐”字。崔铅植（2014）认为其乃百济留学僧之撰述，伊藤隆寿（2009）则指出了其为新罗撰述之可能。不过，即便其非汉地撰述，其记录的材料也显然是汉地的，故无碍于本文的讨论。

简称《四论玄义》)中,对“反照智”又有进一步的总结与说明。

问:二智(按:前文讨论的权、实二智)得为牙[互]^①相知不?二智为自智[知]不?

答:具如《十地义》中说。今更明之,论师等释不同。

一、龙光云:用反照,故照一切智。一切智即是所照,反照即是能照。复更有反照智知此“反照知[智]”,如是更有“反照(智)”,无穷反照也。

二、开善等云:即“照青知[智]”,反照“青知[智]”,所以罕[罕?]有,非二乘所得也。

三、云:一“大反照智”照一切智,更立“小反照知[智]”照“大反照智”。然此“小反照知[智]”,还为“大反照知[智]”所照。此“小反照智”唯能照“大反照(智)”。大反照故(按:四字衍?),“大反照知[智]”则能照“小反照知[智]”,复能照一切知[智]。此似教[数?]人四相义。此破如《论》中说也。

今大乘明义则不然。此“能”是“所能”,此所是“能所”。既是“能所”,离“能”无“所”;既是“所能”,离“所”无“能”。无“能”,故随意反照,无得也。

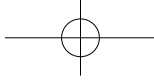
这段文字中列举了三家智之反照理论并批判,最后归结于作者所宗的“大乘”理论,相当于给出了四种反照理论。

表 4:《大乘四论玄义》所记“二智义”

反照智义	模式	问题
龙光:有能照、所照	同时性、对象性自知	无穷回退
开善等:即智反照	同时性、反身性自知	非一般性
小反照智照大反照智	同时性、对象性自知	类似“生—生生”
大乘明义:能、所相待	胜义不承认反照智, 但可为方便而“随意反照”	

第一种龙光的理论最为简单,即认为自知过程中有“智”和“反照智”两个智,

① 由于《已续藏》本舛误颇多,在此用“[]”标注应作字,“()”表示脱漏字,下划线标注专门概念。



“反照智”是能，“智”是所。其问题在于，这种能所模型中“反照智”的自知又需要建立反照智，导致无穷回退。

第二种开善的理论，谓认知青色之智本身就能反照自身，类似于陈那的自证理论，即当下的反身性认知。不过，此处并未将自知之能力独立成一个“分”。此外，由于“所以罕有，非二乘所得也”这一句“罕”字难解，所以无法确定仍是转述开善的理论，还是《四论》作者的批判。此字很可能就是“罕”之手写体，那这便是开善自己的立论，即谓这种反照智只有佛有，二乘则无。灌顶述，湛然记的《涅槃经会疏》卷二提到“开善、庄严云：佛有智，能自照”（T1767，p66a8-9），可以作为佐证。但若如此，即意味着《四论》作者并未直接批判此义。

第三种理论并未标明持有者，但是理论和护法的“自证分—证自证分”极为相似：“智”由“大反照智”认知，在此意义上同于第一种理论；但“大反照智”由“小反照智”认知，“小反照智”由可由“大反照智”认知，由此二者互相扶助，避免无穷回退。而本段最后谓“此似教人四相义。此破如《论》中说也”，“教”应为“数”字之误，“教人”即当时据《心论》《杂心论》讲授法数之学的毗昙师，“四相”即有为四相，如此“如《论》中破”的《论》或许就是本文开头提到的《中论·观三相品》中对有为三相的破斥。换句话说，《四论》作者之宗派，实质上认为有部的有为相理论和这种反照理论相似，故也可用同样的方法破斥。前文提到，有学者认为，护法的证自证理论是受到了有部有为相理论的影响，这确实注意到了二者的相似性，但缺乏具体的文献证据，很难说护法就确实受到有部影响；不过，在此可以看到，至少在汉地，确实有可能有一批学者受到有部的有为相理论的启发，建立了“智—大反照智—小反照智”的模型来回应智之反照中的无穷回退问题。

最后则是“大乘明义”，也就是被《四论玄义》“无依无得大乘义”的自宗义，其理论则并不复杂，核心与僧肇的《般若无知论》相似：因为智本身就无所得，所以自照与照他都无所得，当然可以根据需要成立或驳斥“反照”，即“随意反照”。

3. 灌顶《大般涅槃经疏》中的四种模式

灌顶《大般涅槃经疏》注解《涅槃经》“譬如日初出，光明甚晖炎，既能还自

照，亦灭一切闇”一颂处，记录了关于反照义的论辩（这也交代了“反照智义”在汉地学僧解经中的应用），包括“开善、庄严”和“光宅”的两家反照义、慧观对两家的破斥，以及灌顶自己的问难，所以实际上也和《四论玄义》一样有四家义：

旧解“日还自照”，诤论不同。

①开善、庄严云：佛有智能自照。

②光宅云：佛果无有自反照智。

观师难光宅云：佛无反照智，亦应不自知作佛、不作佛。

彼救云：佛虽无智，知作、不作，若欲知时，借诸佛智，佛道同故。

今更问之：佛道既同，诸佛无智，何所可借？又并但能知他，无智自知者，唯应觉他，不名自觉……

次问开善、庄严：汝用反照智照一切种智者，复用何智照反照智？是则无穷。

③观师自云：佛无别反照智，只自有智，智能反照。如此说者，即害两家（云云）。

今明佛有一智三智，三智一智，非三非一，而三而一。一，道种智，外破诸闇；二，一切智，能反自照；三，一切种智，非内非外，非自非他。

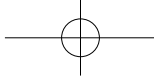
若即一而三，可难光宅；即三而一，可难开善；三、一难思，可难观师。

（T1767，p66a8-a23）

表 5：《大般涅槃经疏》所记“自照”义

反照义	模式	问题
开善、庄严：有反照	* 同时性、对象性模式	无穷回退
光宅：无反照		无则无自知作佛、不自觉
慧观：自有智能反照	同时性、反身性模式	论断不周
灌顶：道种智照他，一切智自照，一切种智难思	据需要，可同时性、对象性，可同时性、反身性	

此处的说法和《四论玄义》略有出入。此处慧观认为“开善、庄严”的问题在于智有能所故无穷回退，此对应的是《四论玄义》中对“龙光”的破斥；此处慧观



的说法，对应《四论玄义》中“开善”的宗义。因缺乏文献，故无法详论断历史，但笔者亦无意考证。而“光宅”的说法是根本否定“佛果”有反照智，说法其实类似《四论玄义》，佛智无知，在某些情况下以某种特殊的方式说佛有知。

灌顶自己的看法，则是天台一贯圆融的论辩术，在说“三智”方面，照他的是道种智，自照的是一切智，如此回应反身性模式的问题；而就三一相即来说，其实智可自照、照他，如此回应对象性模式的无穷回退问题。但实质上，这种思路还是与《般若无知论》《四论玄义》相似的思路，或者说根本上类似二谛的思路：为了特殊的需求，可以假说自照；但论其究竟，智无知而无自照。不同的是，二谛总还是要承认第一义谛相对于世俗谛的真实，在灌顶的或天台的思路中，这种差别可能就未免不够圆融，需要被消泯了。

4. 小结

经过前面的讨论，可以看到，其实在玄奘将陈那、护法为代表的印度瑜伽行派的自证说介绍到汉地之前，汉地已经用“反照智”这一话题，作为“义章”“玄义”类著作中的一种“义”，对问题的模型进行了讨论和总结。特别是吉藏所总结的模型，基本上就是现代学者讨论瑜伽行派的自证说的模型，熟识此说之人几乎可以毫无困难地理解自证说。并且最重要的是，汉地的三论、天台二宗，都或多或少继承了鸠摩罗什及其弟子的思路，虽讨论反照智，但最终否认反照智。

三、“反照”“自证”与“道德性自身意识”

阐明汉地的“反照智”问题后，笔者欲阐明其与玄奘所传的自证说的异同，以及其涉及的“道德性自身意识”问题。

1. “反照智”与《成唯识论》中“自证分”的异同

“反照智”与玄奘所传的“自证说”最基本的不同，在于反照智在讨论“智”，玄奘的自证分则是在讨论“识分”之一分。至于二者细致的区分，则可以通过对《成唯识论》中的“自证分”与“证自证分”的细致分析进行。

《成唯识论》中对“自证分”和“证自证分”的定义与证明：

（“自证分”）

（a）相、见所依自体，名“事”，即“自证分”。

（b）此若无者，应不自忆心、心所法，如不曾更境必不能忆故……

（c）然心、心所一一生时，以理推征各有三分，所量、能量、量果别故。

（a）相、见必有所依体故。

如《集量论》伽他中说：“似境相，所量，能取相、自证，即能量及果，此三体无别。”

（“证自证分”）又心、心所，若细分别，应有四分，三分如前，复有第四证自证分。

（m）此若无者，谁证第三？心分既同应皆证故。

（n）又自证分应无有果，诸能量者必有果故。不应见分是第三果，见分或时非量摄故。由此见分不证第三，证自体者必现量故。（T1585，p10b7-b22）

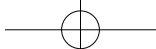
由此可以看出，《成唯识论》中“自证分”的成立，不仅仅是自身意识问题，而是本身涉及三种定义，对应“自证分”承担的三种功能^①。

两处（a），即“自证分”作为相分、见分的体，在此意义上其亦被称作“自体分”，其解释了相、见二分的来源，也反映了护法唯识中以“相”为“有”的有相唯识的特征：正因为相、见二分是由依他起性的自体分转变而生，所以其也是依他起性，而非无相论所认为的遍计所执性^②。这是作为存在论基础的自证分。

而（b）（c）两种对自证的讨论，都来自陈那《集量论·现量品》，大致分

① 在较早文献中名称、内涵各异的概念，后来被整合到一个统一的概念中，这是概念史中的常见现象，最具代表性的当属瑜伽行派的“阿赖耶识”概念，其种种“异名”实质上意味着其有不同问题与文献来源。“自证分”也是如此，有不同的问题来源。

② 参见《成唯识论述记》，T1830，p. 241a1-p. 242a16。



别对应第 9-11ab 颂和第 11cd-12 颂^①，《成唯识论》这里只引用了第 10 颂。（b）被称为“记忆论证”，是后来印、藏中观批驳瑜伽行之自证的主要切入点，某种意义上这才是前文一直讨论的自身意识问题所对应的自证概念。这是作为自身意识的自证分。《集量论》已经提到了它面对的无穷回退问题，这也是护法提出（m）意义上的“证自证”的背景。

（c）则是对见、相、自证三分在量论中的作用的定位。这是量论中作为量果的自证分。

同时，也可看到“证自证”本身也对应（m）（n）两种功能。（m）类证自证，对应的是（b）类作为自身意识的自证分，其是为了回应无穷回退问题；（n）类，对应的是（c）类知识论中作为量果的自证分，是为了完整“能量—所量—量果”的结构^②。

通过这种澄清，可以对前文讨论的“反照智”问题与唯识宗的“自证分”问题做出辨析：反照智问题与（b）—（m）类“自证—证自证”几乎完全对应，《四论玄义》中出现的“大反照智—小反照智”与之异曲同工，但是不过，现存“反照智”的讨论中并没提到记忆论证。同时，“反照智”与（a）（c）—（m）二类偏向于量论的自证分无关。这显然有着历史原因：如前所述，汉地对于反照智的讨论，很大程度上源自中观派文献所破斥的观点，而那些文献所批判的论敌并无量论的背景。

2. “反照智”与“道德性自身意识”

倪梁康（2019a，412-417）指出，笛卡尔、胡塞尔之“我思”与唯识学四分说中的“自证分”，都未被赋予道德判别的含义，有道德含义或属性的“道德自证分”或者说“道德性的自身意识”则来自王阳明与熊十力。“唯识宗的自证分没有道德含义”这一论断相当准确，因为对于唯识宗来说，一般凡夫的“识”有自证，但显然不会有道德含义。

^① 中译参见法尊，1982，6；英译参见服部正明，1968，28-30。

^② 可以发现，“证自证”的这两种作用都和意识问题没有直接关系，故倪梁康（2019b：69-70）都认为“证自证”的加入反而使得“自证”更接近“反思”。

在玄奘唯识学中承担类似“道德自证”的功能的，则是“正智缘真如”（见道位根本无分别智亲证真如）这一理论。而玄奘唯识学中熊十力处“道德自证分”概念对应的论题，不是识之结构中的自证分，而是“正智亲证真如”。熊十力可以作为理解这一点的中介，因为在熊十力与吕澂的论辩中，与熊十力的“本心自识”对应的，正是“正智缘真如”。作为瑜伽行派“五法”的“正智”与“真如”，在《成唯识论》的体系中来自“二转依”，正智以本有无漏种为亲因，二者性质是“有为无漏”，真如的性质则是“无为无漏”^①。正因为性质的根本不同，所以这个认知过程必定是“能、所为二”的，亦即对象性的。吕澂的“性寂—性觉”之判，其与熊十力的论争，所围绕的正是二者是否二分的问题：熊十力认为二者为一，正智缘真如，实则是心体自知，即“发明自家本心”“本心自识”，不必是对象性的，而应该是反身性的；吕澂或说唯识派认为二者性质一是有为、一为无为，所以正智缘真如必然是有能、所结构的，或者说对象性的^②。

故而，熊十力所代表的新儒家所讨论的“道德性自证”，在玄奘唯识学中的直接的对应理论并非“自证分”，而是“正智缘真如”。或者准确地说，玄奘唯识学在道德问题上并不依赖于智之自证分^③，而一般的识的“自证分”亦未与道德问题或解脱问题直接关联。

在此意义上，“反照智”的讨论与玄奘唯识学的“自证”的另一个不同，也在于其是在讨论“智之自证”。如果说成实师、吉藏的论点还有明显的印度色彩，到了《四论玄义》和灌顶的总结性论点则愈发显示出一种更为汉传佛教熟悉的思路。这一思路可能可追溯至僧肇关于般若无知的论述，是讨论“圣智”；但若泛化，即肯定一般有情也有类似的圣智结构，或说有能造作、能为亲因的“如来藏”，则可对应于《起信论》的真如内熏或禅宗“明心见性”的论述等。这种思路简单来说即

① 关于“二转依”理论，参见《成唯识论》卷十，T1585，p. 54c23-p. 55b6。

② 参见吕澂、熊十力（1984），特别是吕澂的《复书二》、熊十力的《来书四》。

③ 玄奘唯识学中，集中讨论佛之问题的是《佛地经论》，其承认佛的四智相应心品也有四分（参见T1530，p. 303，b29-c4），但是其和熊十力乃至汉地禅宗等所讨论的“明心见性”性质上的“自知”有着根本不同的定位，仍旧是被认为要“通照见分、证自证分”。

“能所合一”，赋予“反照”这一过程以道德含义，使之与“道德性的自身意识”发生关联。当然，这一问题已经超出本文的叙述范围，有待另撰文论述。不过，我们还是可以简单总结问题域的对应：^①

表 6：“反照智”的问题域

	非道德性的自身意识	道德性的自身意识
反照智义	成实师的反照智结构	三论师、灌顶的反照智义
玄奘唯识学	识/智之自证分	正智缘真如 ¹
王阳明、熊十力	不关注	发明本心、本心自识

四、余论：“唯识学”的中国化方向

本文已展示出，在玄奘向汉地输入“自证分”概念之前，汉地已经通过罗什对中观文献的译介，以“反照智”这一论题来对自身意识的模式问题有了相当程度的讨论。这一讨论与玄奘传来的自证说相比，缺少了量论与存在论这两层含义，亦未涉及陈那提出的“记忆论证”，而是聚焦于自身意识模式与其可能引起的无穷回退问题。不过，这或许也意味着，反照智的讨论在当时汉地的文献条件下，已经到了极致。可以看到，如吉藏的总结，与现代学者对印度佛教的自证说的总结高度相似，或者说现代学者在总结此问题的逻辑可能性方面，某种意义上并未超越前人。这一案例，为理解“唯识义学”提供了一种新的可能性。

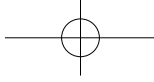
本文开头指出的将“玄奘唯识学”视为“印度”的两种观点，其实都看到了：唯识宗与汉地其他义学团体的在某些问题上有交集，只是玄奘唯识学基本都反对汉地的“主流观点”，比如著名的唱“五性各别”而反对“一切皆成”，比如本文中提到的肯定“智如为二”而反对“能所合一”。但本文的研究指出，这种同一论题

^① 这个总结仍旧是在玄奘唯识学思路中的，因为其“自证分”实际上也有一种对象化模式的倾向。这在窥基的注释中体现的更为明显。玄奘独特义学创见之一的“变带”与“挟带”的区分，最初即起于回应“正智缘真如”的问难，窥基的注释则将识分之间的相缘，包括一般意义上的见分缘相分、自证分缘见分、证自证分以及证自证分缘自证分三种情况，参见傅新毅（2015：406-408）。如果将“自证缘见”和“正智缘正如”等同，后者既然被明确认为是“能所为二”的对象化模式，那么“自证分”显然难以被直接解释为非对象性的认知模式。

的差异，不能简单化约为“中国—印度”的差异，成实师、三论师也是用印度资源（《中论》《成实论》等）进行阐释，并得到了自己的结论。而且仅就三论师对成实师的“反照智”破斥与玄奘唯识学的“自证”说来看，三论师的批判很多也适用于唯识宗，因为其批评早就被龙树应用了。

可以想见，在看到如成实师、三论师乃至天台对各种反照智义的批判后，玄奘所传的“自证”说在当时汉地学人眼中看来，恐怕并非是理所当然的“印度正义”。亦即，玄奘唯识学与汉地学说的冲突，并非单纯因为其想要原汁原味地传述印度瑜伽行派学说，而毋宁说正是因为玄奘想回应汉地的义学问题，故而才有如此激烈的冲突。

笔者认为，理解玄奘唯识学的中国化，正应先从这种“义学”角度切入，这体现在玄奘唯识学想要回应汉地传统义学的问题，只是观点不同于后来编纂的佛教史叙述中的“汉地主流”。但是，非主流和少影响，恐怕并不能简单归结为“不适应中国思想”，因为从汉地义学论争来看，我们很难概括出一个统一的、无对立“中国思想”——因为中国大地上的思想是如此丰富多彩、充满包容性与开放性。传统的“佛教中国化”范式正是说，有一种所谓“中国思想”——如重视世俗道德、有审美特征、重视所谓人生境界和体验、注重“圆融无二”，与其相符则谓“中国化”，与其不符则谓“水土不服”。但是，中国思想内部——比如儒家思想——也有各种“冲突”，但这并不妨碍重复的双方都作为中国思想，因为这种冲突恰恰意味着尝试对“中国问题”进行不同的解答。因此，要理解玄奘唯识学的中国化，首先需要做的是理解作为玄奘西行重要动机的六朝佛教义学论争，特别是成实师、毗昙师、三论师、摄论师、地论师等义学团体的论争，了解玄奘之前的中国僧人面对着怎样纷繁的义学问题，才能理解玄奘及其弟子如何通过译介印度经论来回应中国问题。



参考文献

一、一手文献

* 如未特殊说明，本文所引汉语佛典皆来自 CEBTA2019。

亲光等造，《佛地经论》，玄奘译，T1530。

迦旃延子，《阿毗昙八犍度论》，僧伽提婆、竺佛念译，T1543。

五百罗汉，《阿毗达磨大毗婆沙论》，玄奘译，T1545。

——《阿毗昙毗婆沙论》，浮陀跋摩、道泰等译，T1546。

——《鞞婆沙论》，僧伽跋澄译，T1547。

世友，《尊婆须蜜菩萨所集论》，僧伽跋澄等译，T1549。

——1991，《中华大藏经》第48册，1084号，北京：中华书局。

世亲，《阿毗达磨俱舍论》，玄奘译，T1558。

——《唯识二十论》，玄奘译，T1590。

龙树，《中论》：

——龙树造，青目释，《中论》，鸠摩罗什译，T1564。

——叶少勇译，2018，《中论颂》梵藏汉·合校·导读·译注，上海：中西书局。

提婆造，婆薮开士释，《百论》，鸠摩罗什译，T1569。

护法等，《成唯识论》，玄奘译，T1585。

诃梨跋摩，《成实论》，鸠摩罗什译，T1646。

灌顶，《大般涅槃经疏》，T1767。

吉藏，《净名玄疏》，T1780。

——《中观论疏》，T1818。

——《百论疏》，T1827

——《大乘玄论》，T1853。

窥基，《成唯识论述记》，T1830。

慧立本，彦棕笈，《大唐大慈恩寺三藏法师传》，T2053。

智聪，《圆觉经心镜》，X254。

均正，《无依无得大乘四论玄义记》，X784。

陈那，《集量论》。

——服部正明译，1968，*Dignāga, On Perception, being the Pramāṇasamuccaya of Dignāga's Pratyakṣapariccheda from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge: Harvard University Press.

——法尊译，1982，《集量论略解》，中国社会科学出版社。

二、手文献

[韩]崔铅植，2014，《〈大乘四论玄义〉与韩国古代佛教思想的再照明》，朴范根译，《佛学研究》第23期。

傅新毅，2006，《玄奘评传》，南京大学出版社。

——2015，《汉传唯识学中的“变带”与“挟带”》，《佛教文化研究》第2辑，第401-415页。

[瑞士]耿宁(Iso Kern)，2012，倪梁康、张庆熊、王庆节等译，《心的现象》，北京：商务印书馆。

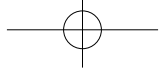
胡适，2013，《中国中古思想小史》，欧阳哲生编，《胡适文集》第6册，北京大学出版社。

林镇国，2006，《龙树〈迴诤论〉与基础主义知识论的批判》，台湾：《政治大学哲学学报》第16期。

吕澂、熊十力，1984，《辩佛学根本问题》，中国哲学编辑部编，《中国哲学》第11辑，人民出版社，169-199。

倪梁康，2019a，《“唯我论难题”“道德自证分”与“八识四分”——比较哲学研究三例》，释光泉主编，《唯识研究》（第六辑），商务印书馆，404-422。

——2019b，《缘起与实相——唯识现象学十二讲》，商务印书馆。



欧阳竟无，2015，《唯识抉择谈》，《欧阳竟无内外学》，商务印书馆，387-417。

Paul Williams, 1998, *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, Critical Studies in Buddhism. Richmond, Surrey: Curzon Press.

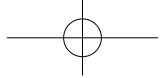
许伟，2019，《真如与出世间法之关系——慧沼与法宝的佛性论争》，释光泉主编，《唯识研究》（第六辑），商务印书馆，231-249。

姚治华，2005, *The Buddhist Theory of Self-cognition*, New York: Routledge.

[日]伊藤隆寿，2009，《“大乘四论玄义记”に関する諸問題》，《駒澤大學佛學部論集》第40号。

印顺，2011，《说一切有部为主的论书与论师之研究》，中华书局。

——2012，《印度佛教思想史》，中华书局。



初期中国唯识的转依（parivṛtti）与真如（tathatā）

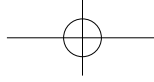
李子捷^①

【摘要】“转依”这一汉译用语在梵文佛典中，其原语除了“parivṛtti”之外，还有“parāvṛtti”的情况。高崎直道博士将这两种梵文原语在教理上进行了区别。具体说来，“tathāgatagarbha”（如来藏）和“tathatā”（真如）出现的情况下，“转依”与“parivṛtti”结合，强调“真如的显现”。而在“ālayavijñāna”（阿赖耶识）和“bīja”（种子·习气）出现的情况下，“转依”与“parāvṛtti”结合，强调“种子的转换”。这一观点十分重要，不仅在于指出两种原语的并存，更说明了“tathāgatagarbha”（如来藏）和“tathatā”（真如）的“转依”与“ālayavijñāna”（阿赖耶识）和“bīja”（种子·习气）的“转依”并不完全相同。

对高崎博士这一观点，Schmithausen 博士则认为结论正相反，“parivṛtti”应当意味着净化意义上的“真如的改变”。对此，袴谷宪昭氏在对藏文译本，尤其是 DhDhVV（《法法性分别论注》）进行考察后认为，就像其中“thun mong pa snod kyi rnam par rig pa'i de bzhin nyid yongs su gyur pa”这样的原文所明示的那样，这意味着“parivṛtti”反映了“真如的变化”。很明显，这样的争论不仅限于对个别文本的个别用语的探讨，甚至对东亚佛教的真如缘起说是否具有印度佛教的根据这一深层问题都有较深的触及。

袴谷氏尽管在总体上赞成 Schmithausen 氏博士的观点，但他同时也表示，高

^① 作者简介：伦敦大学亚非学院博士后。本文获得日本科学促进会研究资金的资助，属日本科学促进会研究员研究成果的一部分。



崎博士所提出的“真如的显现”这一观点，有助于区别如来藏思想与其他思想，具有思想史的意义。因此，笔者在本文中将在意识到高崎博士的观点的前提下，对南北朝时期的中国佛教的“转依”（parivṛtti）和“真如”（tathatā）进行考察。这一问题对于我们进一步理解当时唯识思想在中国的流传状况有着非常重要的意义。换言之，这是对玄奘之前的初期中国唯识思想中，“转依”（parivṛtti）和“真如”（tathatā）这两个唯识学中极为重要的概念被阐释和理解的方式的探究。

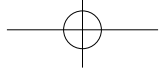
【关键词】转依（parivṛtti）；真如（tathatā）；《宝性论》；《楞伽经》；地论师；摄论师

一、《楞伽经》和《究竟一乘宝性论》的转依（parivṛtti）与真如（tathatā）

就笔者目前所知，中国佛教在南北朝时期，“转依”和“真如”最早出现在《楞伽经》和《究竟一乘宝性论》中，这两个文本对这两个名相的解释相同，因此，笔者先讨论这两个文本对于转依和真如的解释。

《楞伽阿跋多罗宝经》和《入楞伽经》提到“种姓”（gotra）一词，《楞伽经》提到有四种种姓，真如属于“圣种姓”和“佛乘种姓”。

sā punar bhrāntir viparyāsāviparyāsenā vikalpyamānā gotradvayāvahā
bhavati yad uta āryagotrasya vā bālapṛthagjanagotrasya vā / āryagotraṃ
punar mahāmate triprakāram upayāti yad uta śrāvakapratyekabuddhabu
ddhaprabhedataḥ / ...（中略）...ata etasmāt kāraṇān mahāmate bhrāntir
vicitravastutvena kalpyate bālaiḥ / sā ca na vastu, nāvastu / saiva mahāmate
bhrāntir avikalpyamānā āryāṇām cittamanomanovijñānadauṣṭhulyavāsanās
vabhāvadharma-parāvṛttibhāvād bhrāntir āryāṇām tathatety ucyate / ata etad
uktaṃ bhavati mahāmate - tathatāpi cittavinirmukteti / asyaiva mahāmate
padasyābhidyotanārtham idam uktaṃ mayā - kalpanaiś ca vivarjitaṃ



sarvakalpanāvirahitam iti yāvad uktaṃ bhavati // (Laṅkāvatāra-sūtra, Vaidya, 44-45)^①

求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》：

大慧，凡有者，愚夫妄说、非圣言说。彼惑乱者，倒不倒妄想，起二种种性。谓圣种性及愚夫种性，圣种性者，三种分别，谓声闻乘、缘觉乘、佛乘。云何愚夫妄想起声闻乘种性？谓自共相计著，起声闻乘种性，是名妄想起声闻乘种性。大慧，即彼惑乱妄想，起缘觉乘种性。谓即彼惑乱自共相不观计著，起缘觉乘种性。云何智者即彼惑乱想起佛乘种性？谓觉自心现量，外性非性，不妄想相，起佛乘种性。是名即彼惑乱起佛乘种性。又种种事性，凡夫惑想，起愚夫种性。彼非有事，非无事，是名种性义。大慧，即彼惑乱不妄想，诸圣心，意，意识过习气自性法转变性，是名为如，是故说如离心。我说此句显示离想，即说离一切想。^②

菩提流支译《入楞伽经》：

大慧，分别彼迷惑法，颠倒非颠倒者，能生二种性。何等二种：一者，能生凡夫性。二者，能生圣人性。大慧，彼圣人性者，能生三种差别之性，所谓声闻辟支佛佛国土差别性故。……大慧，彼迷惑法，愚痴凡夫虚妄分别种种法体。大慧，彼迷惑法非是实事，非不实事。何以故？大慧，圣人观察彼迷惑法不虚妄分别，是故圣人能转心。意，意识身相、离烦恼习故，是故圣人转彼迷惑法，名为真如。大慧，此名何等法？大慧，此名真如法、离分别法故。大慧，为此义故，我重宣说真如法体离分别法，彼真如中无彼虚妄分别法故。^③

① Laṅkāvatāra-sūtra, ed. by P.L.Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963. Furthermore, [日] 南条文雄校订，梵文《入楞伽经》，The Otani University Press, 1923, pp.107-108.

② (刘宋)求那跋陀罗译：《楞伽阿跋多罗宝经》，《大正藏》16.493bc.

③ 菩提流支译：《入楞伽经》，《大正藏》16.535ab.



这一切说明真如没有有为法，真如与分别、虚妄分开；再者，真如只能生圣种种姓，而不生所有种姓。根据梵本《楞严经》，因为转依（parāvṛtti）的字义为“心、意、意识的转变”，圣者称虚妄迷惑为真如。根据四卷的《楞伽经》记载，圣者可以转变心、意、意识，这种转变是指真如的“如”，其意思是“与心分开”。根据十卷的《入楞伽经》，圣者可以转变心、意、意识，并与痛苦分离，这称为真如，意思指“与分别分离”。

值得注意的是，事实上，真如不是心、意、意识，而是它们的转变，梵本和汉译文本都肯定了此观点。根据坂本幸男（Yukio Sakamoto）的研究，心、意、意识分别对应第七、六、五意识，这也许并非是地论宗的主张，而是源自《楞伽经》的思想。^① 我们已知早期地论师，如法上（495–580）主张心、意、意识分别对应第七、六、五意识，他视真如为第八意识，而非第七意识，这与上面翻译的《楞伽经》内容毫无抵触。^②

通过上述讨论，我们观察到根据《楞伽经》，心、意、意识与痛苦和习气相关；相反的是，转依（parāvṛtti）可解除它们的痛苦，之后，无痛苦的心即是真如。也就是说，这并非是真如转变转依（parāvṛtti）的模式，而是转依的主体是心、意、意识。若我们依照高崎博士的见解，我们可下定结论：真如与转依（parivṛtti）相关，目的是为了强调真如的显现。然而，这段梵本的《楞伽经》没看到 parivṛtti（转依）一词，只看到 parāvṛtti（转依）。梵本《楞伽经》的句子提出解答：“心、意、意识过习气自性法转变性”（cittamanomanovijñānadauṣṭhulyavāsanāsvabhāvadharmaparāvṛttibhāvād）。因此，转依的主体是心、意、意识，不是真如。不用说，阿赖耶识也是心、意、意识的一部分，并非真如的一部分。因此，高崎博士宣称阿赖耶识和种子是与转依 parāvṛtti 有关，强调种子的转变。

① [日]坂本幸男（Yukio Sakamoto）：《華嚴教学の研究》，平乐寺书店，1956，第383页。

② 根据笔者意见，不只四卷的《楞伽经》提出心、意、意识分别是第七、六、五意识的理论，日本三论宗的禅那院珍海（1091–1152）在其所著的《八识义章研习抄》也提出：“又说第七名业相识。采集业称正当此义故、菩提流支既以心能集诸业之文解业相识、即释心能集诸业文云第七识。”（《大正藏》70.666a）；菩提流支（?-508–535–?）所著十卷的《入楞伽经》提出心是第七意识。



接下来讨论的是《究竟一乘宝性论》的“转依”。根据高田仁觉 (Jinkaku Takada) 的研究, 我们知道古汉语把 parivṛtti 翻译成“转身”, 《究竟一乘宝性论》的第二章全是关于转身的讨论。^① 笔者接下来要讨论转依 (parivṛtti) 与真如的关系。

汉译本《究竟一乘宝性论》, 有些例子把转依 (parivṛtti) 翻成真如:

tatra katamā nirmalā tathatā yāsau buddhānām bhagavatām
anāsravadhātau sarvākāramalavigamād āśrayaparivṛttir vyavasthāpyate
/ sā punar aṣṭau padārthān adhikṛtya samāsato veditavyā /tatra yo
'sau dhāturavinirmuktakleśakośastathāgatagarbha ityukto bhagavatā /
tadviśuddhirāśrayaparivṛtteḥ svabhāvo veditavyaḥ / (RG, 79)^②

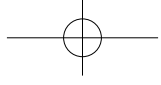
无垢如者, 谓诸佛如来于无漏法界中远离一切种种诸垢, 转杂秽身得净妙身, 依八句义略差别说彼真如性无漏法身应知。……实体者, 向说如来藏不离烦恼藏所缠。以远离诸烦恼转身得清静, 是名为实体应知。^③

梵本和汉译文本都强调转依和真如的关系, 汉译文本使用中文名相“无垢真如”和“真如性”强调真如的存在和重要性, 梵本说: “无垢如者, 谓诸佛如来于无漏法界中远离一切种种诸垢, 转杂秽身得净妙身。” (tatra katamā nirmalā tathatā yāsau buddhānām bhagavatām anāsravadhātau sarvākāramalavigamād āśrayaparivṛttir vyavasthāpyate.) 这意指无痛苦的污垢真如是转依 (parivṛtti)。再者, 清静 (viśuddhi) 是依转 (āśrayaparivṛtti), 显然的是, 《究竟一乘宝性论》这部分与上述高崎博士的观点符合, 也就是, 这不是真如的转变, 而是转依的活动显现真如, 这与上述《楞伽经》的观点无冲突。《究竟一乘宝性论》的汉译文本中, 把转依的实体 (parivṛtteḥ svabhāva) 翻译成实体, 这例子清楚地说明真如移除痛苦, 并转换成清静, 这与梵

① [日] 高田仁觉 (Jinkaku Takada): 《宝性論における転依 (acrayaparivṛtti) について》, 《印度学仏教学研究》, 6-2, 1958.

② Ratnagotravibhāga, ed. by E.H. Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950. (It is the same as below.)

③ 勒那摩提译: 《究竟一乘宝性论》《大正藏》31. 841a.



本《究竟一乘宝性论》的真如观点完全不同。

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha
ity ucyate / nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivṛtilakṣaṇo
yas tathatādharmakāya ity ucyate...tatra samalā tathatā yugapad ekakālaṃ
viśuddhā ca saṃkṣiptā cety. (RG, 21)

此偈明何义？真如有杂垢者，谓真如佛性未离诸烦恼所缠，如来藏故。
及远离诸垢者，即彼如来藏转身到佛地得证法身，名如来法身故。……真
如有杂垢者，同一时中有净有染。^①

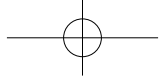
这一部分有明显的不同。在梵本中，有垢真如（samalā tathatā）不同于无垢真如（nirmalā tathatā），转依则与无垢真如有关。假如我们根据高崎博士的观点，可以解释有垢真如是真如尚未转依的状态。^②我们该注意的是梵本《究竟一乘宝性论》中的句子“无垢如者、谓诸佛如来于无漏法界中远离一切种种诸垢、转杂秽身得净妙身。”（nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivṛtilakṣaṇo），这句话指出无垢真如是如来境所呈现的转依；换句话说，在梵本《究竟一乘宝性论》中，转依是指无垢真如相，而不是有垢真如。然而，汉译《究竟一乘宝性论》，又称《宝性论》，说：“谓真如佛性未离诸烦恼所缠、如来藏故。及远离诸垢者、即彼如来藏转身到佛地得证法身”，意指真如佛性是一种如来藏，可通过转依，到达如来境。因此，可看到南北朝的中国僧人修习《宝相论》/《究竟一乘宝性论》的汉译本，而不是梵本。他们主张真如的传送和转变，我认为这是东亚佛教“真如缘起”和“如来藏缘起”的起源。^③

如前所述，“转依”的梵文是“parivṛtti”和“parāvṛtti”。通过《究竟一乘宝性论》和《楞伽经》的梵本研究，我们可以确定高崎博士的结论，即“如来藏”和“真如”

① 勒那摩提译：《究竟一乘宝性论》，《大正藏》31.827a.

② 见上述高崎直道的论文。

③ 玄奘译的《佛地经论》中六句义的前部分与《究竟一乘宝性论》的转依部分几乎一样。关于此研究，见前述高田仁觉的文章。



与转依相关,其目的是强调真如相;“阿赖耶识”和“种子”与转依 (parāvṛtti) 相关,其目的是强调种子的转化。这也是说,并非是真如的转变,而是通过转依的作用,真如显现,这也可称为真如转依。相反的,在汉译文本中,通过转依,真如佛性到达如来境,也就是说,真如成为转依的主体。^①

二、地论宗的转依 (pārivṛtti) 和真如观

在这段中,笔者将讨论南北朝中国佛教的转依理论,特别是汉译本《究竟一乘宝性论》和《楞伽经》流通之后的理论发展,尤其是地论宗的解释。

首先讨论菩提流支 (? -508-535- ?) 的译本,《深密解脱经》写道:^②

佛告文殊师利:“如实修行十地婆罗蜜,转身成就得妙法身,是名诸佛如来法身相应知。文殊师利,彼佛法身有二种相不可思议。何等为二?所谓法身离诸戏论,离诸一切有为行相,而诸众生执着戏论,有为行相。”文殊师利白佛言:“世尊,声闻、缘觉转身所得,为是法身,为非法身?”佛告文殊师利:“非法身也。”文殊师利白佛言:“世尊、若非法身、是何等身。”佛言:“文殊师利,名解脱身,非法身也。依解脱身,声闻、缘觉,诸佛如来其身平等,而佛法身差别殊胜。法身胜者,胜彼一切声闻,缘觉无量无边阿僧祇功德。奇特殊胜,不可为譬喻。”^③

应注意声闻和缘觉可通过转身接收解脱身,不是法身。声闻、缘觉和佛如来可分享解脱身,但法身属于如来,因此,转身在此是指解脱身,不是法身相和真如。

① 当我们讨论7世纪前的中国佛教,笔者不同意袴谷宪昭的结论。笔者认为研究7世纪前的中国佛教,重要文献的来源是梵本和汉译佛典。众所周知,藏译佛典是翻译梵文佛典或西域的语言,是两百年之后才开始。比起藏译佛典,我们无法确定是汉译文本时翻译自梵文原典,还是翻译自西域的佛典。

② 由于目前尚未有《深密解脱经》的梵文全本,我只引用汉译本,见袴谷宪昭 (Noriaki Hakamaya) 《唯識の解釈学——‘解深密經’を読む》(春秋社,1994),仍需参考现代藏译本。

③ 菩提流支译:《深密解脱经》,《大正藏》16.685a.



也就是，这并非是如来藏的转依，而是阿赖耶识和种子的转依。

同样，接下来的解释可在佛陀善多（生卒年不详）的《摄大乘论》中见到，佛陀善多与菩提流支是同一时期来到中国的。^①

何故报身不名真身成？有六种相故，示现色身故，及无量佛世界中分别现故，随信现故，不定见真实异种种见故。现同生事，菩萨声闻天等种种众杂见故，及阿梨耶识等转身现故，唯成报身，不名真身，有何义故。唯是应身，不名真身。^②

可以说菩萨的阿梨耶识和声闻可通过转依（parāvṛtti）转变成报身，而这种转变称为应身。我们看到“转身”一词在此是指阿梨耶识的转依，因此，这只是报身和应身，不是真身。

根据高崎博士，在《摄大乘论》中，转依的梵文可能是 parāvṛtti。而且，在真谛译的《摄大乘论》中的句子“转依者、对治起时、此依他性由不净品分永改本性、由净品分永成本性”，其中转依在藏译本中为 gshan-gyur，^③这是上述结论的证据之一。

相反的，在南北朝有一些其他关于转依的理论。在《十地论义疏》中，法上（495-580）的主张如下：

法身者法性身，心者第七心，意者第六意，识者五识。故《楞伽经》云：“心为采集主，意为广采集，现识分别五。”离此七种识转为智，故云唯智依止。^④

根据坂本幸男的说法，法上的“阿赖耶识”包含真实与虚妄，这种状态称为“真

① 若是需要参考藏译的现代翻译，见〔日〕长尾雅人（Gajin Nagao），《摄大乘论——和訳と注解》（上）（讲谈社，1982）和《摄大乘论——和訳と注解》（下）（讲谈社，1987）。

② 陀善多译：《摄大乘论》，《大正藏》31.112a.。

③ 同上，见高崎直道。

④ （北魏）法上撰：《十地论义疏》，《大正藏》85.763c.



妄和合”。^① 据我们所知，法上认为阿赖耶识是第七识。根据上述法上的解释，我们可以看到若是通过转依，第七阿赖耶识可以转变成智（智慧），但问题是，智是不是法身？

我们可以从真谛翻译的《摄大乘论》中找到答案。

云何受用身不成自性身。由六种因故：一、由色身及行身显现故，二、由无量大集处差别显现故，三、随彼欲乐见、显现自性不同故，四、别异别异见、自性变动显现故，五、菩萨声闻天等种种大集相杂和合时、相杂显现故，六、阿黎耶识及生起见、转依非道理故。是故受用身无道理成自性身。^②

这显然与上述佛陀善多翻译的《摄大乘论》不同。也就是说，真谛翻译的《摄大乘论》中，阿黎耶识和生起见见的转依是不合理的，所以受用身与自性身不同，阿黎耶识的转变是通过转依而成为自性身是不可能的，这个主张与法上的观点不同。

然而，不应该否定真谛译的《摄大乘论释》的句子：“释曰：阿黎耶识及生起见即是受用身、此二识转依名法身。”^③ 但这与上述真谛译的《摄大乘论》不同。在《摄大乘论释》中，认为是通过转依，阿黎耶识转变成自性身。依此观点，笔者建议，若是我们研究南北朝的中国佛教的梵文名相起源，可知与阿黎耶识和种子相关的转依是 parāvṛtti，与清净法身相关的转依梵文是 parivṛtti。

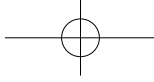
顺道一提，在《大乘义章》中，净影寺慧远 (523–592) 视转识与阿陀耶识为同义词。据我们所知，净影寺慧远把阿陀耶识当作是阿黎耶识的同义词，这与早期地论宗的主张不同，坂本幸男认为净影寺慧远的观点是依据《大乘起信论》。^④ 若这是正确的，《大乘起信论》的转依或转识既不是 parivṛtti，也不是 parāvṛtti，而是阿黎耶识和无

① 见 [日] 坂本幸男，第 390 页。

② 真谛译：《摄大乘论》，《大正藏》31.132a.

③ 真谛译：《摄大乘论释》，《大正藏》31.267b.

④ 见 [日] 坂本幸男，第 394 页。



明的活动。^①虽然这个问题需进一步研究，但笔者怀疑净影寺慧远没有阿黎耶识转依的概念。^②

青木隆史说明地论宗南派主张真修观和缘修观：当人断离烦恼，并认识到“空”义，这是缘修，在缘修之后产生的真如相称为真修。^③笔者同意青木隆史的结论，也就是说，缘修与阿黎耶识的转依（parāvṛtti）相关，真修和真如的转依（parivṛtti）相关。与此相反，上述提到地论宗南派内部持有不同的意见，如法上和净影寺慧远。对于这个问题，青木隆史提出地论宗南派并没有正确理解最初的转依理论，^④这似乎不同于早期地论宗的观点。

三、真谛译本和《摄大乘论》注释本中的转依 (parivṛtti) 与真如

在这一节中，笔者将讨论真谛（499–569）翻译的文本和《摄大乘论》注释中转依的部分。

众所周知，真谛及他的助理对印度佛典在中国流传的主要责任，《转依》也是其中一部分的观点，其解释可分为几种。

我们检视真谛的译本。《无上依经》写道：

阿难、何者名为菩提自性。十地十波罗蜜如理如量修出离道、所得转依寂静明净。声闻缘觉非其境界。是即名为菩提自性。阿难、是界未除

① 就这点，《大乘起信论》说：“生灭因缘者、所谓众生依心、意、意识转故。此义云何？以依阿黎耶识说有无明不觉而起、能见、能现、能取境界、能念相续、故说为意。此意复有五种名。云何为五？一者，名为业识、谓无明力不觉心动故。二者，名为转识、依于动心、能见相故”（《大正藏》32.577b）。

② 有关净影寺慧远的意识思想，见[日]吉津宜英（Yoshihide Yoshida），《净影寺慧远の“真識”考》（印《度学仏教学研究》，22-2，1974）；[日]吉津宜英：《净影寺慧远の“妄識”考》（《駒澤大学佛教学部研究紀要》，32，1974）；[日]冈本一平（Ippei Okamoto），《净影寺慧远における初期の識論》（《地論宗の研究》，国书刊行会，2017）。

③ [日]Takashi Aoki，《地論宗南道派の真修、縁修説と真如依持説》，《東方学》，93，1997。

④ 同上。



烦恼壳、我说名如来藏至极清净。是名转依法。^①

也就是说，转依与菩提自性相关，这是清净如来藏，而不是有限的声闻、缘觉。我们可以说这是接近如来藏和真如的转依。^②

而且，以下是《三无性论》的解释：

若说不净品谓有流界，若说净品谓无流界，此无流界以转依为体也，此转依不可思惟，复有二种。言转依者，约位有五种。一者，一分转依，谓二乘人依我见我我爱灭故，无流相续，异于凡夫，所以名转回转，异前凡夫所依有流也。二者，具分转依，谓初地菩萨具得人法两空也。三者，有动转依，谓七地已还，有出入观，故名之为动。四者，有用转依，谓十地已还，事未弁故，不舍功用，故名有用。五者，究竟转依，谓如来地至得圆满，故名究竟，是名转依也。^③

若是我们按照上述《三无论性》的解释，转依可以分成更多类型。其中，最高的是究竟转依。这种分类的基础显然是菩萨果位的理论。值得注意的是，转依被认为是无漏法的基础，因为根据南北朝的中国佛教，无流是无漏的另一种汉语翻译，由此可见，一般人的转依是可能的。

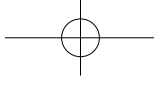
转依不只可分为五种，在《三无性论》中提到三种转依：

复有三种转依者、三乘转依。二乘者，且约声闻自有二种。一、一向寂静，二、回向菩提。问曰：尽后生人，云何受得无上菩提？答曰：住

① 真谛译：《无上依经》，《大正藏》16.470c.

② 真谛译：《佛性论》说：“无垢者、一切智障灭故。澄静者、客尘所不能染、以本性清净故。转依者、胜声闻、独觉、菩萨三人所依止法故。又有四种相应知：一者为生依、二灭依、三善熟思量果、四法界清净相。一生依者，佛无分别道相续依止。若不缘此法、无分别道即不得生。以依缘此故、名此法为道生依。二灭依者、一切诸惑及习气究竟灭不生、无所依止故。若不依此转依法究竟灭惑者，则声闻独觉与佛灭惑不异。”（真谛译：《佛性论》，《大正藏》31.801ab）此段与真谛翻译的《无上依经》之间的关系很重要，相关的讨论，见李子捷：《真谛译とされる〈仏性論〉における“真如”と“信衆”——〈解節經〉と〈無上依經〉との関連を中心に》，（《駒澤大学大学院仏教学研究會年報》，49，2016）。

③ 真谛译：《三无性论》，《大正藏》31.874bc.



于化身，修菩提到、非住报身也。声闻转依，背于生死，修无流道。独觉亦尔，并修习所得。菩萨转依者，由修正方便，及依止无二智。^①

这个分类是根据三乘的理论，而不是菩萨果位的理论。声闻、独觉离生死，修行无流道。菩萨的转依包括正方便和无二智慧，因此，如所见，如果参照《三无性论》的解释，菩萨的转依与声闻、独觉的转依是不同的。而且，真谛翻译的《转识论》提到转依是如如智的例子：

是名无所得，非心非境。是智名出世无分别智，即是境无差别。名如如智，亦名转依。舍生死依，但依如理故。粗重及执二俱尽故，粗重即分别性、执即依他性。二种俱尽也，是名无流界，是名不可思惟，是名真实善，是名常住果，是名出世乐，是名解脱身。于三身中即法身。^②

如如智(=真如)是转依，与无漏界和法身有关。显然，这里的转依是真如的转依。

接下来，我将讨论受到地论学派影响的摄论派，以及真谛翻译的文本。由于受到本文篇幅的限制，我只讨论敦煌文本 S.2435《摄大乘论章》。^③

关于转依(parāvṛtti)和阿梨耶识(ālayavijānina)的关系，我们在敦煌文本 S.2435 中看到下列讨论：

言梨耶识者，此方正翻名无没识。此有二义：一、识生灭门，能受净熏，终能转依成应身功德，名为无没。二、就识真如门，终可显了成就法身，名为无没。^④

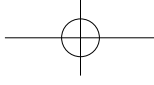
在这段中，转依直接与阿梨耶识相关。若是阿梨耶识经历净熏和转依，它会成为应身，这显然阿梨耶识的转依(parāvṛtti)。除此之外，敦煌文本 S.2435 的作者声称《大乘起信论》中通过生灭门和真如门的使用，阿梨耶识的转依是应身，真如

① 真谛译：《三无性论》，《大正藏》31.878a.

② 真谛译：《转识论》，《大正藏》31.63c.

③ 我将在另一篇文章中讨论摄论宗的转依(parāvṛtti)。

④ S. 2435《摄大乘论章》，《大正藏》85.1013a.



是法身。

此外，敦煌文本 S.2435 中有另一相同的例子：

本识六识在初地已前，未证真如，名之为妄。初地已上，净品转依，证会法身，名之为真。故“智差别胜相”中说云：阿梨耶识及生起识名受用身，此名应身，以为受用身也。以陀那识中无其净品，转依证真如义。^①

也就是说，阿梨耶识和六识可以在初地后，因转依而显现法身和真如。换言之，清净真如可以通过阿梨耶识的转依而出现。

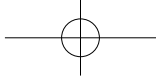
顺道一说，需注意到阿梨耶识是通过净熏和转依而转变成应身。不可忽视的是，熏息和转依的关系也非常重要。S.2435 的作者对这个问题的解释如下：

熏习不同，有其四种：一名资熏，二名熏成，三名熏转，四名熏显。言资熏者，真妄等法更相资助，名曰资熏，故《起信论》中名真如熏熏真如等。言熏成者，六七二心起于染净，熏彼本识成染净种子，名为熏成。故“熏习章”云：能熏者相续短，所熏者相续长，六七间起名之为短，本识相续目之为长。言熏转者，本识先已被熏成染净种子，后为圣道令所熏染种渐灭净增，名为熏转。故“寂灭相”中云：不净品永改，本性净品永成。本性名为转依，言熏显者，法性本净，为分别惑覆，名有垢真如，修无分别智，息去惑妄，本净始显成无垢真如，名为法身。故“出世净章”中本论云：闻熏习是法身种子。^②

这部分最为重要的句子是“熏转者，本识先已被熏成染净种子。……本性名为转依。言熏显者，法性本净，为分别惑覆，名有垢真如。修无分别智，息去惑妄，本净始显成无垢真如，名为法身。”也就是本性净品是在初地就已存在，称为“转依”。法的清净性因受到分别的染污，成为有染的真如。若是修行无分别智，可回

① S. 2435 《摄大乘论章》，《大正藏》85.1014b。

② S. 2435 《摄大乘论章》，《大正藏》85.1021b。



到清净真如，这状态又称为法身，这过程直接与闻熏习相关。^① 从这例子来看，回到清净真如的是真如的转依（parivṛtti），不是真如的转变。

需注意的一点是，上述 S.2435 中的解释与梵本《究竟一乘宝性论》中的句子“无垢如者，谓诸佛如来于无漏法界中远离一切种种诸垢，转杂秽身得净妙身”一样，也就是说，无垢真如在佛陀境界有转依的特征。换句话说，在梵本《究竟一乘宝性论》，转依是无垢真如的显现。从这来看，我们取得摄论宗某些大德，如 S.2435 的作者对于南北朝中国佛教《究竟一乘宝性论》的理解和使用。

顺便一提，在《华严经探玄记》中，法藏 (643–712) 引用弁法师的句子：

又弁法师云：闻熏与解性和合，转成圣人依，故入发心住也。^②

法藏介绍了弁法师的主张，弁法师可能是摄论宗的法师。通过与解性的混合，闻熏习转变为圣者的基础。摄论宗中，此处的解性被视为是与阿梨耶识有密切的关系。^③ 也就是说，摄论宗主张阿梨耶识通过闻熏习和解性的转依，获得如来果位。这明确的是，阿梨耶识的转依（parāvṛtti）是没有真如的传播和转化。^④

四、唐朝中国佛教的转依 (parivṛtti) 和真如

据我们所知，在印度佛教新教义的影响下，转依和真如的理论随着玄奘（602–664）的翻译事业得到了更新。在玄奘的努力下，转依（parivṛtti）的解释得以整合。因此，笔者接下来将特别讨论新罗元晓 (617–686) 和玄奘弟子对转依的解释。

新罗元晓虽受玄奘的影响，但在他的文章中，可以看到他建立个人的转依观，

① 关于中国瑜伽学派的闻熏习观念，见 [日] 吉村诚 (Makoto Yoshimura)，《中国唯識における聞熏習説について》，《印度学仏教学研究》，58-1，2009。

② （唐）法藏撰：《华严经探玄记》，《大正藏》35.456a。

③ 举例来说，道宣编辑的《续高僧传》写道：“青州道藏寺道奘法师……立四种黎耶、闻熏、解性、佛果等义”（《大正藏》50.512a）。

④ 关于南北朝中国佛教的“解性”一词，见 Ching Keng, *Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters* (the dissertation of Harvard University, 2009)。



举例来说，下面段落是元晓在《涅槃宗要》中提出的观点：

真如法性本来无染，故曰性净，亦名本来清净。涅槃即如如理，凡圣一味，是故亦名同相涅槃。方便坏者，智悲善巧坏二边著，由是转依真如显现。从因立名，名方便坏。由转二著、不住二边故，亦名无住处涅槃。……就实言之，是二涅槃同以转依真如为体。但断因所显义门，名为有余果。已所显义门说名无余。如《摄论》云：烦恼业灭故言即无种子，此显有余涅槃。果报悉灭故言一切皆尽，此显无余涅槃。又《瑜伽论·决择分》说：问：若阿罗汉六处生起即如是，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以，而今后时烦恼不转，圣道转耶。答：诸阿罗汉实有转依，而此依转依清净真如所显。而彼真如与其六处异不异性，俱不可说。问：又下言，无余依中所得转依当言是常。当言无常。答：当言是常。清净真如之所显故，非缘生，无生灭故。……无垢真如正是涅槃。但望二身说此真如，名为有余。别余故。若望法身说此真如，名曰无余。无别余故。如《摄论》云：如缘觉不观众生利益事，住无余涅槃。菩萨即不如是，住波若波罗蜜，不舍众生利益事。般涅槃亦有余，亦无余。于法身是无余、于应身是有余。故言离住无余涅槃。以不应彼处故。又复即此转依真如涅槃望于三身，说无住处。所以然者，二身生灭不同真如，是故不住于彼涅槃。法身离相，无异真如，故非能住于其涅槃，故对三身说为无住。^①

元晓的解释有三个重点：第一点，真如法性被称为“性净”（清净）或“本来清净”，因为它最初是清净的。方便坏是真如的显现，是通过转依和二边的毁坏。第二点，阿罗汉有转依，由“转依清净真如”而显现，无垢真如就是涅槃。根据这一解释，无垢真如是涅槃，它的显现是转依。第三点，如果我们从三身的角度讨论转依真如涅槃，则二身的生死与真如不同。相反地，法身与相差距甚大，他等同于

^① [新罗]元晓撰：《涅槃宗要》，《大正藏》38.243a-244b。



真如。也就是说，真如的转依不同于二身的生灭，它与法身有关。

笔者认为上述元晓的解释和敦煌文本 S.2435《摄大乘论章》的解释没有冲突，也就是在如来境中，无垢真如以转依为特征，真如相是转依（parivṛtti）。看来，与地论宗的不稳状态相矛盾，摄论宗的解释对元晓的看法影响很大。

在下段中，我将讨论玄奘弟子的情况。首先，我们必须参考玄奘最重要的弟子之一窥基（632–682）的解释。窥基为玄奘翻译的《成唯识论》作注释，文本名是《成唯识论述记》。在注释中，他把转依分成三种：

转依有三：一心转即真如、二道转即前能转道、三粗重即阿赖耶故。^①

正如我们所见，窥基使用真如和阿赖耶识强调它们都是转依的一面。这一点很重要，根据窥基的解释，真如和阿赖耶识都属于转依的范畴。

从上述窥基的解释为出发点，新罗遁伦在《瑜伽论记》中，针对转依提出更详细的定义：

赖耶持种，由断赖耶，当知已断一切缘种之根。基云此言转依，故有三种。一心转依，谓真如转作所依也。二道转，即无分别智，此是能转也。三灭性，即择灭无为，此之所缘即择灭，由此缘之智缘真如所得，故而建立。^②

笔者认为，遁伦的解释方向与窥基相同，这大概是玄奘弟子的主流。也就是说，真如的转依是转依的一种，但并不意味是真如的传送和转变；真如反而是转依的对象。相反地，阿赖耶识是整个种子的基础，转依的目的之一是为了剪断和破坏阿赖耶识（ālayavijāna）的持续，真如的转依（parivṛtti）是在阿赖耶识的择灭之后。因此，真如的转依既不是真如的传送，也不是真如的转变。

关于转依和佛身之间的关系，遁伦在《瑜伽论记》中写道：

① （唐）窥基撰：《成唯识论述记》，《大正藏》43.595a。

② [新罗]遁伦：《瑜伽论记》，《大正藏》42.604b。



于诸地中修出离，以为了因。显净真如转依成满是法身相。第二明二乘转依不名法身，以其未断所知障故。由断惑障所显真如，名解脱身。由解脱身三乘平等。由法身故有其差别。^①

也就是说，法身的特性可以通过清净真如的转依自我完成；相反地，二乘的转依并不是法身，这是因为所知障仍然存在，真如相被称为解脱身。换言之，遁伦明确地指出，清净真如的转依与法身有关，但此刻二乘的转依还不是法身；换句话说，真如的转依与二乘的转依不同。显然，遁伦对转依的解释与敦煌文本 S.2435、元晓、窥基的转依观非常相似，它还与梵本《楞伽经》与《究竟一乘宝性论》的主张相符。

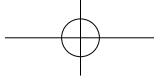
结论

本文探讨了南北朝中国佛教的转依观，就本人的论点，可归纳以下四点：

根据《楞伽经》，心、意、意识与痛苦和习气有关；另一方面，转依可以让心、意、意识免于痛苦，之后，无痛苦的心称为真如。梵本《楞伽经》中使用的名相是“parāvṛtti”，而不是“parivṛtti”。此处，转依的主体不是真如，而是心、意、意识 (cittamanomanovijñāna)。以梵本《究竟一乘宝性论》为例，我们看到“无垢如者、谓诸佛如来于无漏法界中远离一切种种诸垢、转杂秽身得净妙身”这句话，也就是说，在如来境，无垢真如是以转依 (parivṛtti) 为特征。换言之，在梵本《究竟一乘宝性论》中，转依是无垢真如的显现，与有垢真如无关。显然地，《究竟一乘宝性论》的这一部分与高崎博士的观点非常吻合。也就是说，如来藏和真如与 parivṛtti 相关，用于强调真如相，阿赖耶识和种子、习气是与 parāvṛtti 相关，用于强调种子的转化。这不是真如的转变。相反，真如显然是通过 parivṛtti 的活动而产生的，这与《楞伽经》的文本并不矛盾。

另一方面，地论宗对转依有不同的解读。在菩提流支和佛陀扇多时，地论师们

^① [新罗] 遁伦：《瑜伽论记》，《大正藏》42. 787b.

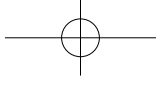


忠于梵本《楞伽经》和《究竟一乘宝性论》，但地论宗南派持有不同观点，如法上和慧远。

通过真谛和他的助手们的努力，让印度佛教教义能获得深刻的理解。其中之一是将转依分成几种，例如，敦煌文本 S.2435《摄大乘论章》与梵本《究竟一乘宝性论》的解释是一致的，也就是在如来境，无垢真如以转依为特征，这与真谛翻译的汉文文本如《无上依经》《三无性论》《转识论》的解释并不矛盾。因此，我们可以假设，南北朝中国佛教摄论宗的存在，他们理解和运用《究竟一乘宝性论》，如敦煌文本 S.2435 的作者。

唐代遁伦对于转依的解释与敦煌文本 S.2435、元晓、窥基的观点极为相似，这也应是梵本《楞伽经》和《究竟一乘宝性论》的主张。

（译者：吴承庭）



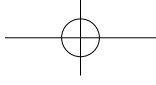
“思业”（cetanā karma）与“思已”（cetayitvā）

——从印度到中国的考察

张晓亮^①

【摘要】早期佛教认为业是“思”，被分成二类“思”及“思已”。“思已”（cetayitvā）是独立式（Gerund），表示“思之后，思在身语意上活动”，显示出“二思”和“三业”的关系。阿毗达磨时代，譬喻师、经量部、上座部阿毗达磨坚持“业是思”的观点，有部提出了身语业是色的观点，并一致将“二思”对应于“二业”即思业（cetanā karma）和思已业（cetayitvā karma），“二思”和“三业”的关系转化为“二业”和“三业”的关系。早期的“二思”，上座部阿毗达磨用“思业—思相应法”（cetanā-karma、cetanā-sampayuttā dhammā）及“思业—心所业”（cetanā-karma、cetasika-kamma）诠释，身语业分别对应于前者，意业对应于后者。北传则正好相反。经部持业是思，思已业是身语意业的观点；有部持思业是意业，思已业是身语业的观点。经部用“思惟思”“作事思”，有部用“二等起”对“二思说”进行诠释。早期佛教中，思业及思已仅存在着时间的前后关系，“思业”在前，“思已”在后。阿毗达磨佛教继承此一观点，思有前思、现思、后思的时间前后，或思惟思、作事思的前后，因等起、刹那等起的前后，但更增加了“思”及“思已”的推动关系，“思已”由“思”推动，身语业由意业推动。瑜伽行派及唯识宗更提出了三思及四思的说法，对“二思”及“三业”的问题进行了更深入的探讨。本文对“思业”及“思已”

^① 作者单位：科伦坡大学，斯里兰卡科伦坡大学佛教学系博士候选人。



的“二思说”，二思与三业之间的关系，及由此衍生出来的问题进行了详细考察。

【关键词】思；思已；思相应法；心所业；因等起；刹那等起

业作为意志活动——思（*cetanā*），表现为身口意三种行为，这是早期佛教的看法。阿毗达磨佛教则对“什么是业”的问题出现了重大分歧，特别是说一切有部更提出身语业是色的观点。早期佛教经典中将“业”分为身语意三业，又有“思业”（*cetanā karma*）与“思已”（*cetayitvā*）的说法。阿毗达磨时代对二业 / 三业、二思 / 三思之间的关系进行了复杂的讨论。瑜伽行派延续阿毗达磨时代的问题，至中国唯识宗对此问题有更进一步的发展。

一、早期佛教的“二思”

早期佛教的“二思”即“思业”和“思已”，分别见于《中阿含经》卷27的“达梵行经”，及对应的《增支部》（*Āṅguttara-Nikāya*）第6集63经 *Nibbedhika-sutta*。

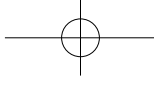
云何知业？谓有二业：思、已思业，是谓知业。^①（《中阿含经·达梵行经》）

cetanāhaṃ, bhikkhave, kammaṃ vadāmi. cetayitvā kammaṃ karoti: kāyena vācāya manasā.^②（*Nibbedhika-sutta*）

从以上《增支部》引文可看出，“业”都用的业格 *kammaṃ*，“思”（*cetanāhaṃ*）作宾格，“思已”（*cetayitvā*）是一个独立式（Gerund），可译为“having thought/

① [印] 僧伽提婆译：《中阿含经》卷27，《大正藏》第1册，第600页上。

② AN.3.PTS.P415 “It is volition, bhikkhus, that I call kamma. For having willed, one acts by body, speech, or mind”. Bodhi Bhikkhu. *The Numerical discourses of the Buddha: An anthology of Suttas from the Āṅguttara Nikāya* [M]. AltaMira Press, 2000. p. 963. 元亨寺版译为：“诸比丘！我说思业，思已而以身、语、意造业。”《汉译南传大藏经》第22册，第149页，a14。



“思业”（cetanā karma）与“思已”（cetayitvā）

willed”。 “karoti” 是第三人称单数动词，“活动、造作”。“身口意”三者都用具格形式 kāyena、vācāya、manasā，“通过身口意”，或“以身口意的方式”。“独立式”在巴利语或梵语中，一般用来描述一个以上的动作，动作主体是同一个，当第一个动作已经完成，动作主体做另外的动作。在句中，“cetayitvā”和“karoti”的动作主体都是第三人称单数“他”，“思已”（cetayitvā）表示第一个活动完成，接着做另外的动作（karoti）。所以此句可译为：

诸比丘！我说业是思。思已，（某人／他）以身口意造业。

从译文可清楚知道：第一，业是“思”。某人有了意志活动之后，某人造业，而造业通过身、口、意表现出来。这中间包含两类活动，意志的生起及意志在身语意上的表现。从“思已”作为独立式的语法来考察，这两类活动具有时间的先后——“思”及“思已”。前者是内在的动机，后者是具体的行为。第二，“cetayitvā karma”非复合词，可译作“思已，（某人）造业……”汉译作“已思业”或“思已业”，并进而将业分为“思业”和“思已业”两类，似乎将其当作复合词。《达梵行经》译作“已思业”，由于没有可资参考的梵文原本，所以这一点很难得到确认^①。不过世亲的《俱舍论》曾引用如下经文：

sūtra uktam “dve karmaṇī cetanā karma cetayitvā ca ti”^②

【玄】故契经说，有二种业，一者思业，二思已业。^③

从《俱舍论》梵本看来，如《增支部》一样使用的是“思业及思已”（cetanā karma cetayitvā ca），而玄奘译作“思业、思已业”，并说有二业（dve karmaṇī）。但《增支部》经文并未把“思业及思已”分成二业，业仅是“思”，这种内在的动机表现为三类行为。

① 一般来说，梵语或巴利语的独立式译作“……已”，过去被动分词译作“已……”《达梵行经》没有梵文原本可资参考，所以很难知道梵文是独立式还是过去被动分词。

② AKBh IV 1b.

③ [印]世亲著，（唐）玄奘译：《俱舍论》卷13，《大正藏》第29册，第67页中。



对于二思或二业与三业成立的时间先后，日本学者池田练太郎认为，身语意“三业说”与“思业、思已（业）”“二业说”分别成立，且成立次第应是“三业说”较早，“二业说”较晚。^①笔者认为，就以上所引梵巴经文来看，二思的说法可能具有共同来源，即“思业”和“思已”。至于二思和三业出现的先后，并无证据能够证明“二思说”晚于“三业说”。业是“思”，“思”之后，在身口意三者上表现出来即是“三业”，“二思说”和“三业说”这二者应同时存在于早期佛教之中。

二、阿毗达磨时代的“二思说”

1. 上座部的“思—思相应法”及“思业一心所思”

在觉音的《法集论》注 *Atthasālinī*（《注释书》）中，曾引用以上《增支部》经文及《思经》（*Cetanā Sutta*），将“业”分为思（*cetanā*）和思相应法（*cetanā-sampayuttā dhamma*）。^②即是说，业不仅仅包括“思”，还包括“思相应法”。

根据 *Atthasālinī* 的解释，“思”是“思业”；“思相应法”指与“思”相关的一些心理因素，共计二十一种，包括七觉支、八正道及主要的六种心理活动—贪、恶意、邪见、无贪、无瞋、正见^③。这六种“思相应法”和某种特殊的“思”同一心且同时生起；当某种特殊的“思”在“意门”（意识）活动时，“思”带起这六种“思相应法”。这种特殊的“思”被认为是意业（*mano-kamma*）^④，因为这六种“思

① [日]池田练太郎：《思业と思已业》，《印度学佛教学研究》30，1981年，第298-302页。

② “*Tiṇi hi kammāni – kāyakammaṃ vacīkammaṃ manokammanti. Kiṃ panetaṃ kammaṃ nāmāti? Cetanā ceva, ekacce ca cetanā-sampayuttakā dhammā.*” *Atthasālinī*, AS88.

“These are the three kammās: bodily kamma, vocal kamma, mental kamma. And what is this kamma? Volition, as well as some states associated therewith.” Tin PE MAUNG, Davids R. *The Expositor (Atthasālinī): Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasaṅgani*[J]. PTS, 1976, p. 117.

③ “covetousness, ill-will, wrong view, non-covetousness, good-will, right view—should be understood as states associated with volition”. Davids R. *The Expositor (Atthasālinī)*, PTS, 1976, pp. 118-119; AS89.

④ *Yā pana tasmīṃ manodvāre siddhā cetanā yāya abhijjhābyāpādamicchā dāssanāni ceva anabhijjhābyāpādasam mā dāssanāni ca gaṇhāti, idaṃ manokammaṃ nāma.* “The volition which is accomplished in that door, by which we take up



“思业”（cetanā karma）与“思已”（cetaṇitvā）

相应法”由“思”生起也被归类于“意业”，而“思业”则被归类于身、语业。^①“意业”不仅活动于意门，还可活动于身门和语门；当意业在身语门活动时，以偷盗为例，此时有相应的“偷盗思”使偷盗的行为生起，作为“意业”的“贪”则被表现在偷盗的行为上。身语业各自只能在身门和语门活动，且伴随着身语业都有某种特定的“思”，如“偷盗思”等。概而言之，就二思（思和思相应法）和三业的关系来说，三业都由某种特别的“思”生起，于身语门活动的“思”是“思业”和身语业，于意门活动的“思”及“思相应法”是“意业”。Nalini Devdas 认为，觉音之所以如此区分业为“思业”和“思相应法”，目的在于强调“思”与身口意“三业门”的不可分离。“思”是行为的动机，身口意的行为是“思”在业门的表现。所以，经典所说的“思是业，思已，某人活动通过身口意”，其中的“思已”被诠释为“思在业门产生效果”。^②

和 *Atthasālinī* 相类似，在 *Nettipakaraṇa*（《引导论》）中将业分为思业（cetanā-karma）、心所业（cetasika-kamma）两类，分别对应于“思业”和“思已”。十业道中前七是思业，后三种是心所业，即“思业”归于身语业，“心所业”归于意业。^③在 *Atthasālinī* 中，又将思分为三个阶段，前思（Pubba-cetanā）、现思（Muñca-cetanā）与后思（Apara-cetanā）。前思推动行为，是行为的动机、打算。现思发起、支持行为。后思是对行为的反映或者行为完成的确认。以布施为例，在布施前有前思决定布施，现思促使布施行为发生，布施行为之后布施者感到喜悦，这是对后思对布施行为完成的反映。

covetousness, ill-will, wrong views, or non-covetousness, good-will and right views:—this volition is an act of thought”.
Atthasālinī, PTS, 1976, p. 117.

① As116-117.

② Nalini Devdas. A study of cetanā and the dynamics of volition in Theravāda Buddhism[D]. Concordia University, 2004. p. 376.

③ Bhikkhu Ñāṇamoli, *The Guide(Nettipakaraṇa)*, PTS, 1977, P67-68, Note 238-239. Nalini Devdas. A study of cetanā and the dynamics of volition in Theravāda Buddhism[D]. Concordia University, 2004. pp. 384-385.



2. 经部与有部的“二思说”

2.1 经部的“二思说”

经部认为“业”是“思”，分为“思惟思”（*saṃkalpa-cetanā*）及“作事思”（*kriyā cetanā*），分别对应于早期佛教的“二思”。“思惟思”之后名“思已”，“思已”也是“思”——“作事思”。在《俱舍论》卷13，世亲对“二思”进行了详细地说明：

kāyādhiṣṭhānaṃ karma kāyakarma, yā cetanā kāyasya tatra tatra praṇetrī| evaṃ vāñmanaskarmaṇī api yathāyogaṃ veditavye| yat tarhi “cetanā karma cetayitvā ca” ity uktam? saṃkalpacetanā pūrvam bhavati- ‘evaṃ ca evaṃ ca kariṣyāmi’ iti| tathā cetayitvā paścāt kriyā cetanotpadyate| yayā kāyaḥ preryate sāsau cetayitvā karmety ucyate^①

【玄】若业依身立为身业，谓能种种运动身思，依身门行故名身业。语业、意业随其所应，立差别名当知亦尔。若尔，何故契经中说有二种业，一者思业，二思已业。此二何异？谓前加行起“思惟思”，“我当应为如是如是所应作事”名为“思业”。既思惟已起“作事思”，随前所思作所作事，动身发语名思已业。^②

首先是二思。“思惟思”在先（*pūrvā*）生起，“我将作如是如是事”（*evaṃ ca evaṃ ca kariṣyāmi*）^③。“思已”（*cetayitvā*），即“作事思”在后或“接着”（*paścāt*）生起。思惟思、作事思分别等同于思业、思已业。

其次是三业。“运动身思”（*cetanā kāyasya*）、“依身”（*kāyādhiṣṭhāna*）活动是“身业”。称友解释“依身”为“身所缘”（*kāyālambana*）。*kāyasya* 用的属格，*cetanā kāyasya* 意为“思属于身”或“属于身的思”，所以“身业”就是“运动身

① AKBh, IV

② [印]世亲著，（唐）玄奘译：《阿毗达磨俱舍论》卷13，《大正藏》第29册，第68页下。

③ *kariṣyāmi* 为第一人称单数的未来时态，玄奘译为“我当应为”。



“思业”（cetanā karma）与“思已”（cetayitvā）

思”。“语业、意业随其所应”（yathāyoga），据称友解释，语业立名和身业类似，即是有某种“思”“依语”是“语业”（vāgadhiṣṭhānaṃ karma vākkarma）。意业的情况则不同，“但意是业称为意业，意或相应是业称为意业”（“manaskarma tu manasaḥ karma.manasā vā samprayuktaṃ karma manaskarma”）。^①“依身门行”是玄奘增译，可能为了解释“依”的含义。早期佛教三业的称呼，身语意分别用具格，即“通过”“依”身语意。这里身业、语业分别使用“依”（dhiṣṭhāna）一词，含义基本相同。另外，为了突出身业、语业的性质是“思”，使用了属格的形式，“属于身的思”——“运动身思”，“属于语的思”——“发语思”。若按称友的“依”即是“所缘”（ālambana），经部三业可表述为：“意”即是业，或与“意”相应称为意业；有某种运动身思、运动语思分别以身语为所缘，这种“思”是身语业。那么，是否有某种推动或依于识的“思”呢？称友并未讨论。据舟桥一哉调查，流传西藏的安慧及满增《俱舍论》注也均未提及。^②世亲的《成业论》中有“思”称为“作动意思”，能令“识”造作，因而被称为“意业”；或“思”是识相应的心所，“意相应业”称为“意业”，和称友解释相同。不过这种“作动意思”在《成业论》中是审虑思和决定思，这两种“思”被认为是“意业”。由此看来，确实存在某种“思”能推动“识”造业而被称为“意业”，这也符合早期佛教的说法。

再次是二思和身语意的关系。“身由什么发动的，这个‘它’被叫作思已业”（yayā kāyaḥ preryate sāsau cetayitvā karmety ucyate），yayā 使用具格指代“运动身思”（cetanā kāyasya），即作为“思已业”的“作事思”。玄奘译为“动身发语名思已业”而增译“发语”，真谛译本忠于原本^③。从玄奘的翻译及其弟子的解释看来，玄奘师徒似乎认为，动身思、发语思的身语业是思已业，“思已业”不包括

① 【称友】kāyādhiṣṭhānaṃ iti.kāyāḥālambanaṃ ity arthaḥ.yasya hi kāyaḥ pravartyaḥ.tat kāyādhiṣṭhānaṃ karma.tenāha.yā cetanā kāyasya tatratatra pranetrīti.yathāyogaṃ veditavye iti.vāgadhiṣṭhānaṃ karma vākkarma.manaskarma tu manasaḥ karma.manasā vā samprayuktaṃ karma manaskarma.tena yathāyogaṃ ity uktaṃ .

② [日]舟桥一哉著，余万居译：《业的研究》，台湾：法尔出版社，1999年，第47页。

③ [印]婆薮槃豆造，真谛译：《阿毗达磨俱舍论》：“能引身作种种事，是名故意所造业。”《大正藏》第29册，第226页中。



意业。^①这可从下文玄奘对“无表”问题的翻译清楚地知道。若按照玄奘及普光的分类，意业是思业、身语业是思已业。二思和身语之间的关系，思惟思即意业是身语的远因等起，作事思是身语的近因等起。^②在玄奘翻译的《顺正理论》中，也能看出这种痕迹。众贤将经部的“思惟思”看作“欲动发身语思”，“作事思”看作“正动发身语思”，^③似乎对应于这里的“远因等起”和“近因等起”。笔者认为，“身由什么发动的，这个‘它’被叫作思已业”（*yayā kāyaḥ preryate sāsau cetayitvā karmety ucyate*），这句对应上文“语业、意业随其所应”。语业、意业立名随身业，那么意业也应如同身业一样被称为“思已业”，即“思已业”——“作事思”包括身语意三业。^④在“二思”中，和身语意发生直接关系的仅仅是作事思。虽然“思惟思”的特征是“我将作如是如是事”，似乎“思惟思”是“事”（身、语、意）的“远因等起”，但即使如此，“事”也包括身语意三者，非如玄奘及普光认为的仅仅是身语二者。

舟桥一哉引用安慧、满增的注释，以证明玄奘以上分类的合理性：“如果身语意三业的体都是经部所认为的思，那么，是否身业和语业都同时是意业呢？有关这个疑问的答复是，因为意业无法促使身和语去运动，所以能够加以区别。”又谈到“思惟思”和“作事思”的关系，“作事思是思惟思之后的思，思惟思是意业，作事思是身语业，由此认为经部也可能和有部一样承认，在身语业的根柢里有意业的作用。意业的思是思惟之思，身业和语业的思则是先有了思惟之思以后，再起作事之思，这便是两者的区别。”^⑤舟桥一方面引用安慧、满增的证据证明意业和身语没有关系，一方面又说经部同有部一样认同意业对身语业发生联系。笔者认为，对于安慧、满增的证据，意业是“作意思”能推动意识活动，自然和身语不发生关系。“思惟

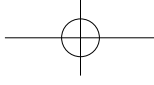
① （唐）普光著：《俱舍论记》卷13：“身语二业即作事思，名思已业。”《大正藏》第41册，第205页上。

② 《俱舍论记》卷13：“思惟思是远因等起，作事思是近因等起。《大乘成业论》说：一审虑思，二决定思，当此论思惟思摄是思业。三动发思，当此论作事思摄”。《大正藏》第41册，第205页上。

③ [印]众贤著，（唐）玄奘译：《顺正理论》卷34，《大正藏》第29册，第537页-538页。

④ 经部“思已业”包括身语意三业，池田练太郎《思业と思已业》一文也持此观点。

⑤ 舟桥一哉，第47-49页。



“思业”（cetanā karma）与“思已”（cetaiyivā）

思”在作事思之前发生，“我将作如是如是事”和身语意业具有间接联系，但和身语意的关系则更远。舟桥在文中还引用玄奘及普光的观点，认为思惟思可能是“审决胜思”，作事思是“动发胜思”，并将《成业论》中的三思说归于经部的观点。^①很多学者确实如舟桥将《成业论》归为世亲站在经部立场的著作，但笔者下文将要讨论到三思说可能在有部也有这种说法，《成业论》的三思说和经部的观点并不一致。^②

经部将身语业和意业一样归为“思”，遭到了有部的反对：如果说身语业是“思”，那么应没有“表”，因为精神性的“思”不能表示；如果“表”无，那么“无表”也没有。^③经部进行了正面的回答：“表”是色、声能够“表示”，但并不意味着色、声是“表业”，因为“表业”是“思”。而经部所说的“无表”是“思差别”，即“种子”。如《俱舍论》卷13说：

若尔，表业则为定无。表业既无，欲无表业亦应非有，便成大过。
如是大过，有理能遮。谓从如前所说二表殊胜思故起思差别名为无表。此
有何过？此应名为随心转业，如定无表心俱转故。无如是过。审决胜思、
动发胜思所引生故。设许有表，亦待如前所说思力，以性钝故。^④

以上“从如前所说二表殊胜思故起思差别名为无表”，梵本为“yadi tasmād eva kāyakarma saṃśābditāc cetanāviśeṣādaviññaptiḥ syāt”，可译为“设如被称为身业，无表则是思差别”。真谛译本忠于原本^⑤，玄奘增译为“二表”，和上文提到的“运

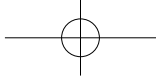
① 舟桥一哉，第49页。

② 参见下文“瑜伽行派三思说”。

③ 意业是否有“表”“无表”，在有部内部有不同的说法，以众贤《顺正理论》意业不立表与无表为克什米尔有部正确正统的观点。而有部譬喻师健陀罗系有部《心论》持意业无表的观点。《杂心论》继承克什米尔有部而与《心论》代表的健陀罗系有部对立。经部意业“表”“无表”的观点，笔者没有相关明确文献。但具有经部倾向的《成实论》说意业通“表及无表”（作无作 kriyā / a-kriyā），而无表属于心不相应行法。关于表、无表的问题，参看笔者《唯识宗关于意业无表的问题》，《唯识研究》第七辑，2020年。

④ 《俱舍论》卷13，《大正藏》第29册，第68页下。

⑤ 《阿毗达磨俱舍释论》卷10：“若无教业，从如向所说名身业，故意差别生。”《大正藏》第29册，第226页中。



动身思”的“身业”增译为“动身发语”相对应。“审决胜思、动发胜思所引生故”梵本为“*cetanāviśeṣeṇa tadākṣepaviśeṣāt*”，可译为“那引生差别由思差别。”真谛译本忠于原本^①。可见在世亲创作《俱舍论》阶段，“三思说”——审虑思、决定思、动发思并不存在，乃是玄奘的增译。联系前句，可理解为“设如（前面运动身思）被称为身业，无表则是思差别，引生差别由思差别”。“思差别”是无表，是种子；“引生差别”无非有两种理解：第一，“思惟思”“作事思”二思是“引生差别”；第二，仅是“作事思”的差别，包括动身思、发语思、作动意思是“引生差别”。“设如被称为身业”（*yadi tasmād eva kāyakarma saṃśabditāc*）对应于上文的“运动身思”是身业，那么这里应指“作事思”是“引生差别”。“引生差别”玄奘增译为“审决胜思、动发胜思”，这和其翻译的《成业论》保持一致。^②普光据此认为，《成业论》中审虑思、决定思对应于思惟思，动发思是作事思。从玄奘译文看来，无表应是“审虑思、决定思、动发思”——“思惟思”“作事思”所熏的种子，若审虑思、决定思是意业，那么经部也应承认意业有无表，意业无表是审虑思、决定思的种子，身语无表业是动发思所熏的种子。^③如果我们回到以上“作事思”包括三业，“引生差别”是“作事思”的观点，那么三业无表就仅仅是作事思所熏的种子。“思差别”的“引生差别”也仅仅是“作事思”的差别，而非是二思（思惟思、作事思）或玄奘说的三思（审虑思、决定思、动发思）的差别。

就二思和三业的关系据《俱舍论》梵本所示，经部似乎认为“作事思”是思已业，依身语意活动，包括三业。我们知道，早期佛教的“思已”与身语意的关系，

① 《阿毗达磨俱舍释论》卷10：“由随本故意差别所引及依事，故意差别生故。”《大正藏》第29册，第226页中。

② 按《俱舍论》梵本所示，世亲在《俱舍论》创作阶段尚无三思的说法。动发思、决定思、审虑思的分类出现在《成业论》中，最早出现在《瑜伽师地论》“摄抉择分”中。对比《成业论》真谛译本及藏文本，确有此三思说法。可以猜测《成业论》梵本确有三思的说法：“思有三种，所谓思量、决定、进趣。”真谛译，世亲著《业成就论》卷1，《大正藏》第31册，第780页下。“*Sems pa ni rnam pa gsum ste, agro ba dang, nges pa dang, gyo bar byed pa' o.*”中国藏学研究中心，《中华大藏经·藏文对勘本》，唯识部“shi”函第77册第378页上。

③ 山口益也认为《成业论》中的审虑思、决定思相当于经部的“思惟思”，动发思相当于“作事思”。见〔日〕山口益著：《世亲の成业论》，京都：法藏馆，1951年，第244页。



“思业”（cetanā karma）与“思已”（cetaiyivā）

“思已”指思之后，“思”通过身语意表现。在经部这里，“思已”阶段在身语意表现的“思”被认为是“作事思”。除了“通过”或“依”的关系，还明确的表述为“作事思”与身语意的推动与被推动关系，称友更解释为能缘所缘关系。如果这样理解，经部和早期佛教基本保持一致。若按照玄奘的翻译，思惟思是意业，作事思是身语业，思惟思或意业间接推动身语活动，作事思直接推动身语活动，则与原始佛教的基本精神相差较远。

另外，在具有经部倾向的《成实论》中有不同的说法，“思”是意业，而“思已”则包括“从思集业”（cetanā sañcita karma）、身业、语业三种。^①“从思集业”何指，还不得而知。针对经部二思和三业的分类，众贤在《顺正理论》里也进行了有针对性的批评，认为经部立业有杂乱过。在众贤看来，不管是“欲动发身语思”还是“正动发身语思”，都依赖于身语二门而运作。如果“正动发身语”的“作事思”被看作是身语业的话，为何“欲动发身语”的“思惟思”被看作是意业而非身语业？因为二者都依赖于身语二门而运作故。又思生起的时候，就已经是身业和语业，何须再依赖身语的行为？^②

2.2 有部的“二思说”与“等起说”

如上，《中阿含经》提到“二思”的说法，汉译《中阿含经》被认为是有部的著作。在《舍利弗阿毗昙论》中也将身业、语业作为思已业，意业作为思业。^③《大毗婆沙论》在讨论“业蕴”的一个原因即是要诠释经中的“二思”^④，将思业与思已业均归为

① Tattvasiddhi-śāstra: sūtre cokaṭṭhaṃ dvividhā karma-cetanā vā cetaiyivā vā [karme] ti| cetanā mānasaṃ karma| cetaiyivā [karma] trividham-cetanāsañcitaṃ karma kāyikaṃ vācikaṃ karmeti| [印] 河梨跋摩著，（姚秦）鸠摩罗什译：《成实论》卷 7：“又经中说二种业，若思若思已。思即是意业。思已三种，从思集业及身口业”，《大正藏》第 32 册，第 289 页下。

② 《顺正理论》卷 34：“唯思业宗说，思业起不待身语，即思生位已成身业，何假动身？”《大正藏》第 29 册，第 538 页上。

③ [印] 昙摩耶舍、昙摩崛多等译：《舍利弗阿毗昙论》卷 7：“云何思业？意业是名思业。云何思已业？身业口业是名思已业。”《大正藏》第 28 册，第 580 页上。

④ 《大毗婆沙论》卷 113：“为分别契经义者，谓契经说业有二种：一思业、二思所起业。彼所说业，今欲广释。”《大正藏》第 27 册，第 586 页下。



“行”，“行”即是业，故将“行”分为二种。^①在《俱舍论》中，除引用经典中“二思”的说法，进一步解释什么是“思已”：

kiṃ punas tat karma? ity āha cetanā tat kṛtaṃ ca tat | sūtra uktam
“dve karmaṇī cetanā karma cetayitvā ca ti”| yat tac cetayitvā cetanākṛtaṃ
ca tat | te ete dve karmaṇī trīṇi bhavanti |kāyavāñmanaskarmāṇi |...tatra
punaḥ cetanā mānasam karma, cetanā manaskarma iti veditavyam| tajjaṃ
vākkāyakarmanī||yat tac cetanā janitam cetayitvā karma ity uktam...^②

【玄】此所由业其体是何？谓心所思及思所作。故契经说有二种业，一者思业，二思已业。思已业者谓思所作。如是二业分别为三，谓即有情身语意业。……然心所思即是意业。思所作业分为身语二业，是思所等起故。^③

【今】然彼业是何？彼思及彼已作。经说：“二业即思业及思已”。何谓彼“思已”及“思所作”？二业成为三，即身语意业。……然此中“思即意业”。从那出现的身语业，彼“思等起”是思已业。

首先是二思。早期佛教的“二思”，有部解释为思及所作（kṛta）/思所作（cetanākṛta）。cetanākṛta 是一个复合词，其中的“kṛta”是过去被动分词，可译为“思已作”（玄奘译为“思所作”）。“思已作”（cetanākṛta）等同于“思已”（cetayitvā）。早期佛教经典“思业”和“思已”仅仅有时间的先后关系，思业在前，“思已”在后，“思已”阶段“思”在身语意表现；经部“思已业”和身语意之间具有推动与被推动的关系。在这里，有部强调“思业”对“思已业”（身语业）具有一种作用关系，这和早期佛教和经部都是不同的。这种作用关系具体用“思等起”（cetanā janita）表述。

① 《大毗婆沙论》卷 23：“无明缘行亦有二种，一思业、二思已业。”《大正藏》第 27 册，第 119 页上。

② AKBh, IV.

③ 《俱舍论》卷 13，第 67 页中。《顺正理论》卷 33，《大正藏》第 29 册，第 531 页中。



其次是二思和三业。“思”是意业，从意业或思出现 (tajja) 的是身语业。“从思出现”即是“思等起”，等同于“思已业”。将意业等同于思业，身语业等同于思已业，这和早期佛教及经部也是不同的。

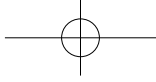
第三，“思等起”与“思已”。janita“已被生的”，使用的是过去被动分词形式，作形容词修饰 cetanā。“思等起”和“思所作”都使用的过去被动形式，“思已业”使用的是表时间先后的独立式。将作为独立式的“思已” (cetayitvā) 等同于作为过去被动分词的“思等起” (cetanā janita)，可看出有部对“思已”解释的变化，二思的前后关系被转化为主动和被动的关系。对有部而言，“思已”或“思等起”并非“思”，这和经部认为“思已”仍是“思”不同。“等起” (sam-utthāna) 是“思”或“意业”相对于身语而言的，“思”生起身语称为“思等起”，分为两种：因等起 (hetu-samutthāna) 和刹那等起 (tatkṣaṇa-samutthāna)^①。在前能生起身语的“思”——“意业”是“因等起”，属于“能转” (pa-vartaka)，对身语的功能是“能引发” (ākṣepakatva)；在第二刹那之后，由前一刹那的“意业”或“思”发起的身语业相应的“思”及其他心心所称为“刹那等起”，属于“随转” (anu-vartaka)，第二刹那的“思”与身语业同时不相离 (anu-vartanāt)^②。如果只有因等起无刹那等起，表业仍然不能生起。身语业的善恶属性由因等起而非刹那等起。^③ 总之，意业在前，身语业在后，在前是“思业”，在后是“思已业”，二者不俱时。

但是，根据有部的说法“六识不俱起”，“思”作为大地法与“识”俱起。“刹那等起”阶段的“思”与身语业俱时，一定是前五识相应的“思”。因为在《大毗婆沙论》卷 117 涉及前六识作转、随转时提到三种观点：第一，五识不能发身语业不能作转、随转，第六识能作转、随转。第二，五识能发身语业，五识不能作转但作随转。第三，尊者僧伽伐苏观点，五识能发身语业，能作转、随转。前两种观点都面临同一个问题，即造身语业时，眼耳识能同时认识即看到自己身体的形色、听

① 刹那等起，使用的是 tatkṣaṇa 一词，应译为“刹那”，表示立刻。真谛译为“共刹那缘起”。

② 《大毗婆沙论》卷 117，大正藏第 27 册，第 610 页上。《俱舍论》卷 13，《大正藏》第 29 册，第 71 页下。

③ 《顺正理论》卷 36：“所发诸业成善恶等，随因等起非随刹那。”《大正藏》第 29 册，第 547 页下。

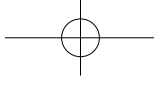


到自己的声音。就第一种观点而言，如果造身语业跟前五识无任何关系的话，即前五识不作转、随转，就没办法解释造自己身语业时，眼睛能看耳朵能听这样的常识。

“所以者何？若以意识作能转及随转，亦以眼识作随转者便见身表；若以意识作能转及随转，亦以耳识作随转者便闻语表。”第二种观点为《大毗婆沙论》所认同，五识作随转不能转，就是说五识只和身语业有关，和意业无关。第二刹那身语业起时要保证眼识能看到，又此时没有意识，所以“第二刹那”相应“思”只和前五识有关。相对应的，前一刹那作为“转”能推动身语业生起的意业一定属于第六识相应的“思”。由此，意业只和意识有关，身语业只和前五识有关。第三种观点举本能反应的例子。比如，一个人被他人打，自己不假思索地进行还击。此时没有我要先考虑打他的“因等起”，然后再起打他的身业。即是说身业是直接发生的，同时眼识能认识自己打他的行为，此时这种身业被称为“住身识打”。笔者以为，第三种观点所说的例子，打的行为由于没有“因等起”的推动，所造的“身业”就没有善恶的伦理属性，由此这种本能反应的“打”也就不能称为“身业”，因为身业的伦理属性一定由“因等起”决定。由此，在有部“六识不俱起”，第六识能作转、随转，前五识只能作随转的理论框架下，必然得出意业只和第六识有关，身语业只和前五识有关的结论。换句话说，“意业”之“意”，仅指意识，作为意业的“思”仅是意识相应“思”。如果第一刹那因等起的“思”属于前五识，那么身语业应在第一刹那就生起。因为眼睛见身表形色，那么完全可以此形色作为身表。但是，身表一定由“思”推动，所以第一刹那只能是意识相应“思”，第二刹那是五识相应“思”。普光又将“因等起”分为近因等起、远因等起，“近因等起”是引发表业的直接原因，“远因等起”仅仅能作为引发身语业的条件，而不能直接引发身语业，并将“远因等起”等同于审虑思、“近因等起”等同于“决定思”“动发思”等同于“刹那等起”。^①而这被唯识宗所接受，却造成了矛盾，引发巨大的争论。

如上，有部认为“思”是“意业”。但在分别说部、譬喻师认为，贪（*abhidhyā*）、

^① （唐）普光：《俱舍论记》卷13，《大正藏》第41册，第216页中。



“思业” (cetanā karma) 与 “思已” (cetaiyivā)

瞋 (vyāpāda)、邪见 (mithyādr̥ṣṭi) 是“意业”。经部也可能有此观点，因为经部有派别认为其他的心所都是“思”的不同表现形式，“思”之外的其他心所都可被视作“思”。但有部仅将这三者视作“意恶行” (mano-duścarita)，并不是意业 (mano-karma)。意业是“思”，贪、瞋、邪见和“恶思”是不一样的。^①Jaini 认为，有部是为了解决二思在同一时刻不能并存的问题。^②如果贪瞋邪见也是“恶思”，则作为“思”的意业在推动身口业，与作为“恶思”的贪、瞋、邪见推动身口业，在造业的同一时刻就有二思并存。这可看作是有部对譬喻师及经部的回应。在有部看来，所有的“恶思”由贪、瞋、邪见三者之一推动。以杀生为例，由“瞋”产生“杀思”伴随，直到杀业完成。如果“瞋”也是“思”，那么在同一时刻会有二思。故有部将此三者仅仅当做烦恼而非“思”。这三种产生“恶思”，思生起“以彼为门转”，而三种非就是“思”本身。

三、瑜伽行派的“三思说”

1. 二思与三业

《瑜伽师地论》中业分为“思及思已”^③，“思已所起”是身业语业，^④和有部对二思和三业的分类一致。在无著的《阿毗达磨集论》中有不同的说法，思业是福、非福、不动业，思已业是身、语、意业。^⑤《成唯识论》中业是福业、非福业、

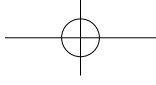
① 《大毗婆沙论》卷 117，《大正藏》第 27 册，第 586 页中。《俱舍论》卷 16，《大正藏》第 29 册，第 84 页中。

② Jain P S. The Sautrāntika theory of bīja[J]. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1959, 22(2): 237. 另见“Introduction”, Abhidharmadīpa with Vibhāṣaśāstra, ed. Padmanabh S. Jaini, Patna, 1977, p. 99

③ 《瑜伽师地论》卷 64：“业者亦略有二种，谓思及思已。”《大正藏》第 30 册，第 656 页上。（唐）道伦著：《瑜伽论记》卷 35：“业有二谓思及思已者，意业名思，身语名思已。”《大正藏》第 42 册，第 708 页中。

④ 《瑜伽师地论》卷 9：“作业者，谓若思业若思已所起身业、语业。”《大正藏》第 30 册，第 319 页中。kṛtaṃ karma katamat / yac cetitaṃ cetaiyivā punaḥ kāyena vācā samutthāpitaṃ / (YBh, Yo-BC p. 190. 6-8) 【今】“哪一个作业？然思、思已所起通过身语。”

⑤ karma katamat | cetanākarma cetaiyivā ca karma saṃkṣiptaṃ karmalakṣaṇam || ...cetanākarma katamat | cittābhisamkāro manaskarma | puṇyam apuṇyam ānījyaṃ ca || cetaiyivā karma katamat | kāyakarma vākkarma



不动业，即思业，同于《集论》。^①

笔者认为，《集论》和《成唯识论》可能在强调“业是思”的观点，身口意三业都称为“思业”，所以“思业”包括一切业在内的福、非福、不动业，不同于“意业”，这和经部的观点一致。《瑜伽论》采用有部的观点，思业是意业，思已业是身语业。^②二者角度不同。而道伦试图用“三思说”将二者不一致的说法进行会通，一定会发生矛盾。对《瑜伽论》“作业者，谓若思业若思已所起身业、语业”，他给出两种解释：

（1）审虑思、决定思是意业，动发思是思已所起身语业；

（2）动发思是思业，思已业是动发思所起的身语业，和无著《集论》说法一致。

但实际上，第一种解释是《成业论》的观点，第二种解释和《集论》并不相同。第二种解释道伦认为和《集论》相同，而实际上《集论》中二思和三业是思业，思已业一身语意业的关系。

2. 三思说

在瑜伽行派内部有两种“三思说”。一、《瑜伽师地论》“摄抉择分”的加行思(*abhisamkāra-cetanā)、决定思(*niścaya-cetanā)、等起思(*samutthāna-cetanā)，相对应的真谛《决定藏论》译为“思惟时思”“决定时思”“作业时思”；^③二、《成业论》《成唯识论》的审虑思、决定思、动发思。^④从真谛的翻译来看，名称上这

manaskarma ca || 《阿毗达磨集论》卷4：“云何烦恼增上所生诸业？谓若思业若思已业总名业相。……何等思业？谓福业、非福业、不动业。何等思已业？谓身业语业意业。”《大正藏》第31册，第678页下，第679页上。【今】“何谓业？思业及思已，已经被聚合的业是业相。……何谓思业？心造作是意业，福、非福及不动。何谓思已业？身业、语业及意业。”

① 《成唯识论》卷8：“诸业谓福、非福、不动，即有漏善、不善思业。”《大正藏》第31册，43页上。

② 早期佛教经典中“思已”包括身语意业(cetayitvā kammaṃ karoti: kāyena vācāya manasā)，而《瑜伽师地论》沿用有部的观点“思已”仅包括身语业，cetitaṃ cetayitvā punaḥ kāyena vācā samutthāpitaṃ。

③ 《瑜伽师地论》卷54：“问：眼耳所行善不善色，彼何因缘故成善等性，非余色耶？答：若略说由软中上品三种思差别故：一加行思、二决定思、三等起思。由此能起若善不善身语表业，当知上品思为依止故能发善不善业。”《大正藏》第30册，第600页上。《决定藏论》卷3：“何故眼、耳尘色有善、不善，余尘不尔。答：略说有三，软中上思。何者为软？思惟时思、决定时思、作业时思，为善、不善身口业生。依极上思二色生故，是故业色有善不善。是故余尘不得如此。”《大正藏》第30册，第1034页中。

④ 《大乘成业论》卷1：“思有三种。一审查思。二决定思。三动发思。”《大正藏》第31册，第785页下。



两种三思说极其相似。不过正如下文将要提到,《瑜伽论》三思都是“意业”属有部观点,而《成业论》三思分属三业是唯识观点。早期佛教的“二思说”如何发展成“三思说”?世亲的“三思说”是否受《瑜伽论》影响?则需要进一步的研究。笔者这里仅涉及一个问题,“等起思”是否等同于“动发思”?

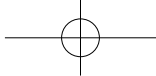
(1)在《摄抉择分》中,根据“思”力量的强弱分为三种思(加行思=下品思;决定思=中品思;等起思=上品思)。“等起思”力量最强为上品思,是善恶身语业发起的直接动因。窥基认为,“等起思即因等起”。^①不过从《摄抉择分》前后文来看,“三思”的讨论应属有部观点。有部认为,身语作为色法是身语业,其本身善恶的伦理属性由“因等起”,即由作为意业的“思”的善恶性来决定,由此说身语业虽然作为色法但本身具有善恶性。《摄抉择分》的观点和其一致。所以有理由相信,《摄抉择分》的“三思说”属于有部,意业或思业包括三种思,其中“等起思”是身语业的“因等起”,真谛译为“作业时思”,或许正是因为第三种思作为“意业”能发起身语业。从这个角度来说,“等起思”是意业,并非身语业,是身语业生起的直接原因,发生在身语业之前;身语业是“思已”之后生起的业即“思已业”,“等起思”发生在前就不能说是“思已业”。

(2)世亲《成业论》中“动发思”是“思已业”是身语业,审虑思、决定思是“思业”是意业。^②《成唯识论》坚持一切业是思业的观点,同时认为审虑思、决定思是意业,动发思是身语业,同于《成业论》,并没有讨论“思已”的问题。^③不过,“动发思”是身语业本身,因此和身语业同时。玄奘于《俱舍论》中将无表的“引生差别”增译为“审决胜思、动发胜思”,玄奘及其弟子,包括舟桥一哉、山口益等人一致认为审虑思、决定思相当于经部的“思惟思”,动发思相当于经部的“作

① (唐)窥基著:《瑜伽师地论略纂》卷14:“加行思者谓远欲起此事思。二决定必作此事之思。三等起思即因等起,邻近刹那起心。令随成善恶,必依等起思,是上品思,故随此性。不依加行思及决定思,唯依上品故。”《大正藏》第43册,第196页中。[新罗]通伦:《瑜伽论记》卷14,《大正藏》第42册,第636页上。

② 《大乘成业论》卷1:“若尔何缘经说二业,所谓思业及思已业?即前所说三种思中,初二种思名为思业,第三一思名思已业。”《大正藏》第31册,第786页上。

③ 《成唯识论》卷1:“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。”《大正藏》第31册,第43页下。



事思”，似乎《成业论》三思的说法属于经部无疑。不过正如上文笔者所得出的结论，根据《俱舍论》梵本可知，经部无表的“引生差别”仅仅是“作事思”，“审决胜思、动发胜思”乃是玄奘增译。经部关于业的观点可以概括为，“思业”是“思惟思”，这是强调一切业的性质是“思”。“作事思”包括身语意三业，这是强调思在身语意上的表现。但是比较世亲《成业论》的观点明显和经部不同，“动发思”不等同于经部的“作事思”，因此《成业论》中世亲的观点属于唯识的观点。

比较“等起思”和“动发思”可知，“等起思”在身语业之前，“动发思”和身语业同时，前者是意业，后者是身语业本身，“等起思”非“动发思”。《摄抉择分》的三思说和《成业论》的三思说名称上虽然相似，但前者属有部的观点，三思同属于“意业”，身语属于身语业；后者属于唯识的观点，业属于三思，前二思属于意业，第三思属于身语业。相对于身语业，有部“近因等起”是“意业”，在经部“近因等起”是身语业。而唯识宗则努力对此二者进行会通，认为“动发思”是“近因等起”，所以其中的矛盾则逐渐凸显出来。

四、唯识宗的“四思说”

唯识宗对《瑜伽论》的“三思说”少有提及，《成业论》及《成唯识论》的“三思说”被广泛接受，进一步结合有部的“等起说”而提出“四思说”。

1. 四思说

“四思”即审虑思、决定思、动发思、刹那思。这可能受有部“等起说”的影响，将审虑思、决定思作为“远因等起”，动发思作为“近因等起”，而刹那思即是“刹那等起”。有部认为，近因等起是“转”，刹那等起是“随转”。唯识宗结合“三思说”，认为“动发思”是身语业的近因等起，是“转”，刹那等起是“随转”。^①

^① 《成唯识论述记》卷2：“发身语者简意业，不发身语者是意业故，又远近二思名为意业。非第三思正发业者，今言‘正发’简初二思，又简远近及与刹那；第三思是近因等起，故说‘发’言。”《大正藏》第43册，第275页中。



或者如智周说，动发思通“转”及“随转”。因为决定身语业伦理属性的是近因等起动发思，动发思第二念后的刹那思三性不定，如果伦理属性和前念动发思相同则归入动发思是“转”，若与动发思不同则归于刹那思是“随转”。^①正如上文提到，有部的“近因等起”是身语业的直接动因，非身语业本身。唯识宗将作为身语业本身的“动发思”作为“近因等起”，有意将有部的“等起说”和《成业论》的“三思说”进行会通。

在《成业论》中，审虑、决定二思作为“意业”不能发起身语业，所以不能称为“转”，唯有动发思称为“转”。智周说“动发思”通“转及随转”，是因为“动发思”中有一部分属于“刹那思”，故说“随转”。真正的“刹那思”，是动发思第二念及其后生起之思，和动发思伦理属性不同。^②如果将“动发思”视为有部的“近因等起”及“转”的话，则会出现以下的矛盾：有部的“近因等起”或“转”是意业发生在身语业之前，而《成业论》的“动发思”自身即是身语业与身语业同时，动发思如何能够等同于“近因等起”或“转”？笔者认为，如前所述，有部的“近因等起”是讨论意业和身语的关系，但经部的“近因等起”是讨论“动发思”身语业和身语的关系。不管如何，二者都是在解决精神和物质之间的关系，即精神如何能够推动物质？不同的是，有部的“近因等起”与身语异时，经部、唯识的“近因等起”与身语同时。“动发思”或“近因等起”究竟和身语业是同时还是异时，此问题被日本律宗及法相宗进行了广泛而深入的讨论，^③正是由于唯识宗将“动发思”等同于“近因等起”的缘故。

另外，“刹那等起”的问题。《瑜伽师地论》“意地”在论述意识的14种不共业时（不共末那识及阿赖耶识），提到意识“能发起身业、语业”需要4个条件，

① （唐）智周：《成唯识论演秘》卷2，《大正藏》第43册，840页下，第841页下。

② （唐）慧沼：《成唯识论了义灯》卷2，《大正藏》第43册，第697页上。（唐）道岳：《成唯识论义蕴》卷1，《已续藏经》第49册，第399页中。

③ 《表无表章论要抄》卷2，国家图书馆善本佛典第29册，第57页中。



发业智前行、欲生、功用起、随顺第三功用起。^①唯识宗解释这四个条件（“发业四缘”）分别对应于三思——审虑思、决定思、动发思及刹那等起。^②而“刹那等起”是发起身语业的“风界”，随动发思而生起，与身语业同时，引发身语业。在《俱舍论》中提到类似的引起身业的条件，不过顺序是忆念——乐欲——寻伺——勤勇——风——身业。^③众贤在《顺正理论》中说有“动身风”及“发语风”。^④从这个角度来说，刹那等起又非刹那思，而是风界。

2. 四思与三业

对于四思与三业的关系，圆测和窥基都认为审虑思、决定思、刹那思是意业，动发思是身语业。^⑤值得注意的是，将“刹那思”归入“意业”。“刹那思”力量薄弱，不发身语业，将刹那思和审虑思、决定思一同归入“意业”符合瑜伽行派经典的解释。

有部以发身语业之思为意业，经部恰好相反以不发身语业之思为意业。唯识学大抵承经部而来，所以同样有此说法。《瑜伽论》卷53解释“意表业”，意表业只起内心思惟，不发语言。^⑥窥基解释，审虑思、决定思不发身语业是意业，动发思发身语业，是三业差别。^⑦另外，《成业论》说“动身思”是身业，“除此余思

① 《瑜伽师地论》卷1：“云何发起身业语业？谓由发身语业智前行故、次欲生故、次功用起故、次随顺功用为先身语业风转故，从此发起身业语业。”《大正藏》第30册，第281页上。《梵本意地》卷1：“katham kāya a-vāk-karma pravartayati / kāya-vāk-karma-sthānīya-jñāna-pūrvāṅgamanatayā tataś chanda-jānatayā tato yatnārambhanatayā tato yatna-pūrvaka-kāya-vāk-karma anukūla-vāyu-pravartanatayā //” (YBh, Yo-BB p. 14. 10-12).

② （唐）窥基：《瑜伽师地论略纂》卷1，《大正藏》第43册，第8页中。（唐）道伦：《瑜伽论记》卷1：《大正藏》第42册，第320页上。

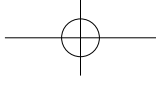
③ 《俱舍论》卷30：“能生身业胜因者何？谓从忆念引生乐欲，乐欲生寻伺，寻伺生勤勇，勤勇生风，风起身业。”《大正藏》第29册，第158页。

④ 《顺正理论》卷60，《大正藏》第29册，第673页上。

⑤ 《成唯识论学记》卷1：“测云思有四种：一、审虑思是远方便，二、决定思是近方便，三、动发思正初发业，四、刹那思与身语俱转。然唯第三名身语业，余三意业。第四于动身语劣故。审虑、决定意相应故名意，作动意故名业，即通邻近依主二释。”《已新纂大日本续藏经》第50册，第43页上。（唐）窥基：《成唯识论述记》卷2：“今言‘正发’简初二思，又简远近及与刹那；”《大正藏》第43册，第275页中。窥基将刹那思也归入意业。

⑥ 《瑜伽师地论》卷53：“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。”《大正藏》第30册，第589页中。

⑦ （唐）窥基著：《成唯识论述记》卷2：“五十三云，不发身语思名意表业，自有表知故，此二种思是发身语远近加行，动发胜思正发身语，是三差别”，《大正藏》第43册，第276页上。



名为‘意业’”，即除动发思外，审虑思、决定思及其他思为意业。^①将“刹那思”列入“余思”范畴，符合《成业论》的说法。

不同的是，慧沼提出审虑思、决定思、动发思属于意业。^②《成业论》中“作动意思说名意业”，有“思”能推动识活动为“意业”，^③审虑思、决定思能推动意识造作善恶，故称之为“作动意思”。《成唯识论》卷1也说“审、决二思意相应故，作动意故，说名意业”。^④由此可知，“作动意思”是审虑思、决定思，是意业，是没有争论的。慧沼将“动发思”视作“作动意思”，由此认为于前二思之外有第三种思能推动意识活动，所以意业如身语业一样也应该有“动发思”。审虑思、决定思为起三业之加行，动发思正起身、语、意三业，意业动发思是意业之根本业道。这类似于上文经部的观点。而从《成业论》及《成唯识论》看来，并没有第三种思推动意识活动，仅仅是前二思推动意识称为“作动意思”。在《大乘法苑义林章补阙》中，慧沼又认为决定思为意业道，即属于根本业道而非加行。于三思中，审虑思为意业加行，决定思为根本业道，故意业只包括二思。^⑤由此，在慧沼的著作中有两种不同的观点，这也是后来日本传承方面发生争论的原因。

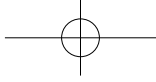
① 《大乘成业论》卷1：“除此余思名为意业，意相应故，不能动发身及语故。”《大正藏》，第31册，第786页中。

② （唐）慧沼著：《成唯识论了义灯》卷1：“论文虽说前二思唯在意地，后一思是身、语二业。今据道理，意亦得有动发胜思，云‘作动意故’，‘发无贪等故’。”《大正藏》第43册，第667页中。《成唯识论了义灯》卷6：“业有三思，身、语唯动发；意可通三，作动意故，亦有动发。”《大正藏》第43册，第781页上。慧沼著：《金光明最胜王经疏》卷3：“一令作意，即是加行并审、决思即‘应当策励’是。二明时节，‘昼夜六时’。明动发思正起三业此身、意、语，偏袒等是身业，一心专念是意业，口自陈说是语业。”《大正藏》第39册，第242页下。《金光明最胜王经疏》卷6：“……言‘决定至心’者，起决定思为近加行。‘敷演’等者，即动发思正起行。‘至心’之言即是专念通加行及正行。审虑远劣略而不说。”《大正藏》第39册，第320页上。

③ 《大乘成业论》卷1：“作动意思说名意业，令意造作善不善等种种事故。具足应言‘作意之业’，除‘作’之言但名‘意业’。或意相应业名‘意业’，除‘相应’言但名意业。”《大正藏》第31册，第786页上。

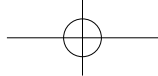
④ 《成唯识论》卷1，《大正藏》第31册，第5页上。

⑤ （唐）慧沼著：《大乘法苑义林章补阙》卷8：“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。”《卍续藏经》第55册，第164页中。

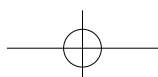
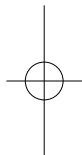
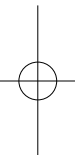


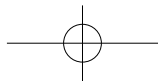
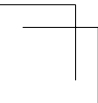
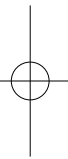
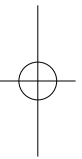
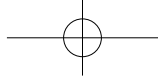
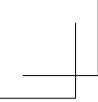
结论

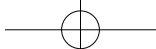
总之，在早期佛教中，业只是一“思”，即动机。有了动机之后，这种动机表现为三类行为即三业。动机在前，三业在后。不过促使三类行为的动机分为生起时及生起后，被称为“思业”及“思已”。业是“思”，故称为“思业”，并不能看出具有“思业”“思已业”两种分类。另外，究竟是前阶段的动机在“思已”阶段身语意上表现，还是另外有某种属于“思已”阶段的“思”对身语意有推动作用（如经部的“作事思”）？或者“思已”阶段根本不是“思”（如有部“思已”是色），属于“思”的仅是前阶段。这都给后世留下了巨大的诠释空间。阿毗达磨时代，将“二思”等同于“二业”，除了二思或二业的前后时间关系，更明确增加二者主被动关系。对于有部，“思已”阶段意味着已经不是“思”；“思”和“思已”的主被动关系，主要表现在“思已”（*cetayitvā*）独立式转化为过去被动分词的“思等起”（*cetanā janita*）的用法，具体则是意业和身语业之间的关系。对经部来说，“思已”阶段仍是“思”——“作事思”，这种“思”不同于前阶段的“思惟思”；“思”和“思已”之间不具有主被动关系，这层关系表现在“思已”和身语意之间。上座部阿毗达磨“思”和“思已”之间也不具有主被动关系，这种关系表现在“思”及作为意业的“思相应法”对身语意的关系。在三业分类上，上座部阿毗达磨和北传阿毗达磨截然相反。就上座部而言，“思—思相应法”及“思业—心所思”中，身语业分别对应于前者，意业对应于后者。就北传而言，经部业是思，思已业是身语意业，符合早期佛教观点。有部意业是思，而身语业是色，是一种比较特殊的观点。思业是意业，思已业是身语业，与早期佛教也不同。瑜伽行派在二思基础上有三思的说法，将动发思等同于有部的“近因等起”，则面临一定的矛盾，主要是“动发思”“近因等起”和身语业是俱时还是异时，这成为唯识宗及日本法相宗主要解决的问题。唯识宗更提出四思的说法，以求“二思”“三思”的问题得到圆满解答。从“业”只是一思，到二思、三思、四思的诠释，可以看出“业”这一佛教重要教义从印度至中国的演变。



唯识学的思想、人物与文献







四分认知论

林国良^①

【摘要】唯识认知论可区分为八识认知论和四分认知论。八识认知论是从识与心所角度来论认知，四分认知论则主要讨论见分对相分的认知。

唯识认知论中，有的问题是单独用八识认知论处理的，如五心论；大部分认知问题是两类认知论相互联系来解决的，如第七识的所缘是第七识见分缘第八识见分；也有单独用四分认知论解决的问题，如三类境、相分熏种等。

四分认知论以此前的挟带与变带、亲所缘缘与疏所缘缘（即相分与本质），以及相见同种或别种说等为基础。

四分认知论的理论创新包括：一、认知论方面：四分说的一切法体系是相分一切法，相分一切法的生起方式是因缘变和分别变；相分一切法的存在类别是三类境；相分一切法的延续是相分熏，熏成相分种与本质种。二、唯识义方面：四分存在论和认知论，将唯识无境之理，构成了一个具体模型。从存在论来说，一切法只是识的相分，相分当然不离识，所以一切法不离识，因此唯识无境。从认知论来说，识的认知对象只是自己的相分，即使有本质，仍依本质变现相分进行认知，识不认知心外法，因此唯识无境。三、境、行、果方面：所观境，是相分一切法；所修行，五重唯识观体现了四分认知论的修行特色，五重唯识观主要阐述遣四分而证道的修行方法，与传统的四寻思四如实智实际等价；所证果，四智心品等仍可用四分说来

^① 作者简介：上海大学文学院中文系教授。



描述，如大圆镜智映现的一切法是在其相分中。

四分认知论解决的理论难题包括：色法种子、异熟识（第八识）种子、异熟生识（前六识中异熟生的六识）种子的来源。如在玄奘系唯识论之前，净色根和第八识都被认为是一期生命乃至生生世世恒转不断的，因此基本不讨论其种子问题；如果一定要问它们有没有种子，那笼统地说，它们有本有种子。但按护法、玄奘观点，除无漏种，一切有漏种都有本有种与新熏种，所以，第八识和五净色根也应有新熏种。这些新熏种由何而来？玄奘系唯识论用相分熏解决了此问题。第八识见分新种由第七识和第六识相分熏熏成，前者持续不断，后者有间断。五净色根则由第六识相分熏熏成新种。

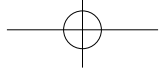
【关键词】四分说；唯识认知；因缘变；分别变；三类境；相分熏

四分认知论以四分说为基础，四分说是护法的观点，四分是相分、见分、自证分、证自证分。玄奘系唯识论以护法的四分说为正义。四分说实际是对三分说的一种逻辑完备，而实际分析问题，大多情况下用三分说即可。

四分说既有存在论内涵，也有认识论内涵。其中，四分认知论虽也包括后三分的认知，但主要研究的是见分对相分的认知，包括见分的认知方式，相分是否有本质，相分与见分是否同种等。上述内容是四分认知论的基础，而玄奘及其弟子更对四分认知论作了一些理论创新，包括因缘变和分别变、三类境和相分熏。这些理论创新的意义，即由因缘变和分别变理论，说明相分诸法以何种方式生起；由三类境理论，说明相分诸法以何种类别存在；由相分熏理论，说明相分诸法如何以种现熏生方式得以延续。

一、四分认知论的理论基础

四分认知论以挟带与变带、相分与本质、相见同种别种为理论基础。下面对这些理论作一简述。



（一）挟带与变带

四分中，相分是纯粹的认知对象，而后三分既可作认知对象，也可作认知主体，即都具有认知功能。但后三分作为认知主体，其认知方式有挟带与变带的区别。

挟带方式的认知，是玄奘大师的理论创新，用以说明根本无分别智缘真如的认知方式，即根本无分别智缘真如，不是变现从而带上真如形相，而是挟带真如之体相而起，直接缘真如之体。进而，自证分认知见分，以及自证分和证自证分相互认知，也都属挟带。但四分中，见分认知相分的方式属变带，即见分认知相分，都是变现对象的影像，带有对象的影像，从而对此影像进行认知。这是人们对世间事物的一般认知方式，下文主要讨论变带，讨论见分对相分的认知。

（二）相分与本质

相分与本质，也就是亲所缘缘和疏所缘缘。

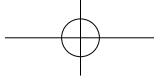
亲所缘缘或相分，是识与心所必定有的，离相分，见分定不生起。疏所缘缘或本质，则识与心所非必定有。

具体说，凡夫位的八识中，前五识和第七识必定有本质（即疏所缘缘，下同）；第八识相分中，器世间有本质，种子和净色根没有本质；第六识中，五俱意识有本质，独散意识没有本质，定中意识的本质或有或无，梦中意识的本质也或有或无。

（三）相见同种与别种

进而，相分和见分的生起，是同种还是不同种？对此有三种观点：一是认为相见同种，二是认为相见别种，三是认为相见或同种或别种。

护法、玄奘系取第三种观点。此观点认为，相分与见分是同种还是别种，需视情况而定。第一种情况是相分与见分同种，如第六识缘龟毛、兔角等，相分与见分同种生，因为龟毛等无自体，相分不可能是龟毛等的种子生起。第二种情况是相分与见分不同种，如五识缘五境、第六识缘五根，五境和五根有实体，相分与见分别种生，即各由自种生。



再看本质与相分和见分的关系。本质与见分必定不同种。

至于本质与相分，据理而言，以别种生更合理，因为本质属疏所缘缘，相分属亲所缘缘，应该各有自种。如果相分与本质同种生，以第六识缘第八识见分为例，如果第六识相分中的第八识见分影像与第八识见分（本质）同种生，则第八识见分有了别作用，第六识的影像没有了别作用，同种生为何有此差别？再如，第六识缘第八识相分中的五根，如同种生，第六识相分中的五根应与第八识相分中的五根性质相同。但实际上，第八识相分中的五根是实法，能助五识生起；第六识相分中的五根是假法，没有助五识生起的作用。所以，相分与本质以不同种为好。

二、相分生起的方式：因缘变和分别变

相分一切法如何生起？总的说是由自证分（识自体）变现。此变现主要有两种方式：一是相分有自种，由自种生，所以与见分不同种。二是相分没有自种，由自证分（也可说是见分）变现，与见分同种。这两种方式就是因缘变和分别变。

《成论》卷第二说：“有漏识变略有二种：一随因缘势力故变，二随分别势力故变。初必有用，后但为境。”^①此二变是就所有八识及其心所说的，大体差异是：识变现的相分，如果相分由自种生起，就是因缘变；如果相分没有自种，纯由识变现，就是分别变。

这里可能产生的问题是：既然因缘变的相分由自种生起，为什么还要说其是识变现？这是因为，相分诸法虽由自种生，但相分仍是由自证分变现，所以仍说是由识变现。

从实际效果来说，属因缘变的相分，必定有用，如变现的境有质碍，变现的根能引发识等。属分别变的相分，只是作为所缘境，没有实际作用，如变现的心法没有了别作用，变现的境和根也没有质碍、不能引发识，如《述记》卷第三说：“第

^① （唐）玄奘译：《成唯识论》卷第二，《大正藏》第31册，第11页。



八五数、第六识等中报心所缘，非必有用，以此见分虽任运生，不随实体种子因缘变境相故，但是影像种子所生，如彼眼根等无见用故，不能发生眼等识故。”^①

因缘变和分别变的类别，唯识典籍中的说法基本一致，如《述记》说：“初通五、八全，及第六少分。后第七全，通第六少分。”^②即属于因缘变的，有前五识和第八识的相分，以及第六识的一部分（即五俱意识和定中意识）的相分。属于分别变的，是第七识的相分和第六识的一部分（如独散意识和梦中意识）的相分。

三、相分的类别：三类境

（一）三类境理论的来源

三类境理论，按《述记》《枢要》《了义灯》等的说法，来源于玄奘大师的一首颂，如《了义灯》说：“三藏法师以为一颂，显此差别云：性境不随心，独影唯从见，带质通情本，性种等随应。”^③其中，“三藏法师”就是玄奘大师。

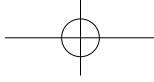
此颂将认知对象分为三类：性境、独影境、带质境。此三类境实际上都是指相分，如“独影唯从见”，意谓独影境的各种性质都随从见分，而随从见分的当然是相分；又如“带质通情本”，意谓带质境的各种性质通见分和本质，可见带质境也是相分；至于性境，其指相分当属无疑，虽有时唯识典籍也说“五识的本质是性境”，但五识的本质，即色声香味触，本身就是第八识的相分。因此，三类境都是指相分，三类境就是相分的三种类别。

对玄奘大师的三类境颂，唐代及此后的唯识著作有众多论述，形成了较为完整的三类境理论。据相关论述，三类境理论主要讨论相分与见分、本质三者的关系，尤其是相分与见分的关系，包括相分与见分是否同性、同种、同界系、同异熟等，

① （唐）窥基：《成唯识论述记》卷第三，《大正藏》第43册，第326页。

② 同上。

③ （唐）慧沼：《成唯识论了义灯》卷第一，《大正藏》第43册，第677-678页。



以及相分熏种（熏本质种和相分种）问题。

而论述三类境理论的著作，首先是玄奘弟子的唯识著作，如《述记》《枢要》和《了义灯》都说到了三类境，但《述记》主要讨论了三类境与因缘变、分别变的关系，《枢要》和《了义灯》则对三类境作了基本阐释，讨论了三类境的定义和划分。其后，五代永明延寿的《宗镜录》，对三类境又做了更细致的划分和解释。至此，三类境理论大体成型，后世对三类境的说法，大体沿用这些著作的说法，即使有所变化，也以上述著作中的说法为基础。但上述著作中的三类境理论，也留下了一些问题，后世众说纷纭，难以取得一致。

（二）三类境的定义和基本性质

《枢要》和《了义灯》对三类境的定义和性质做了论述。

1. 三类境的定义

（1）性境。《枢要》的定义是：“一者性境，诸真法体名为性境，色是真色，心是实心。”^①而《了义灯》的定义是：“何名性境？从实种生，有实体用，能缘之心得彼自相名为性境。”^②相比之下，《了义灯》的定义多了一项重要内涵，即“能缘之心得彼自相”，或者说，见分得相分自相。因此可说，《枢要》的定义纯属存在论的定义，《了义灯》的定义则增加了认识论的内涵，由此为判别三类境提供了重要依据。

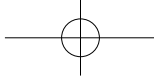
（2）独影境。《枢要》是以列举方式出定义：“二者独影之境，唯从见分，性、系、种子皆定同故。如第六识缘龟毛、空花、石女、无为、他界缘等所有诸境，如是等类皆是随心，无别体用，假境摄故，名为独影。”^③因此，独影境的含义或特点是“无别体用，假境摄故”。

《了义灯》对独影境的定义是：“谓能缘心但独变相，无别本质；第二虽有本质，

① （唐）窥基：《成唯识论掌中枢要》卷上，《大正藏》第43册，第620页。

② （唐）慧沼：《成唯识论了义灯》卷第一，《大正藏》第43册，第678页。

③ 同①。



然彼相分不生本质，以彼本质是不生法等。”^①因此，《了义灯》将独影境分为两类：一类是“无别本质”，结合《枢要》的例子，如空花等，实际上是无体法。另一类是“本质是不生法等”，结合《枢要》的例子，就是无为法。所以，两论说的独影境，就是无体法和无为法。

（3）带质境。《枢要》说：“三者带质之境，谓此影像有实本质。”^②《了义灯》说：“谓能缘心缘所缘境，有所杖质而不得自性。”^③因此，《枢要》还是只从存在论说带质境，即有本质的相分是带质境。而《了义灯》又加上了认识论的标准，即“不得自性”（此处“自性”通“自相”），也就是说，相分虽有本质，但见分不得相分自性（自相），所以不是性境，是带质境。

进而两论论述的三类境性质，都与上述定义相应。

2. 三类境的基本性质

玄奘三类境的颂，前三句的每一句都是单独论述一类境的性质，最后一句是论述三类境的各种不确定性质。

（1）“性境不随心”，即性境（相分）的性质不随心（见分），或者说，相分可以与见分性质不同。“不随”的主要表现：一是性不随，即“不随能缘同善、染性”^④。如五识缘五尘，见分可以是善、恶、无记三性，相分只是无记性。二是界系不随，即“不从能缘同一界系”^⑤。如欲界有情的第八识（见分）是欲界一界系（即只在欲界），而相分中的种子是三界系（即相分中有三界种子）。又如，欲界有情起天眼通、天耳通时，第八识缘天眼根、天耳根，见分是欲界系，相分中的天眼根、天耳根是上界系。同样，色界有情的眼识和耳识缘欲界色和声，界系也不同。三是异熟性不随，即“不随能缘是异熟等”^⑥。如第八识见分是异熟性，而相

① （唐）慧沼：《成唯识论了义灯》卷第一，《大正藏》第43册，第678页。

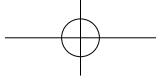
② （唐）窥基：《成唯识论掌中枢要》卷上，《大正藏》第43册，第620页。

③ 同①。

④ 同①。

⑤ 同①。

⑥ 同①。



分五境不是异熟性。四是种不随，即“不随能缘同一种生”^①，也就是相分与见分不同种生。

（2）“独影唯从见”，即独影境相分的性质完全随从见分，也就是与见分完全相同。独影境有两类。一类是第六识（独散意识）缘龟毛、空花、石女之子（石女之子指不能生育女子的孩子，借指不存在的现象），此类相分的三性、界系、异熟性，与见分必定相同，因为相分与见分是同种生。另一类是第六识缘真如，真如虽实有，但真如不生不灭，是不生法，此时识的相分性质也与见分相同（这与无分别智证真如不同，无分别智证真如无相分）。此外，他界缘，如欲界识缘色界等，也是如此，相分唯从见分。

（3）“带质通情本”，“情”指见分，“本”指本质，即带质境有实本质，但带质境相分的性质，通见分和本质，即或与见分同，或与本质同。如第七识缘第八识见分，其相分的三性，从见分说是有覆无记性，从本质说是无覆无记性。由此可说，相分或是从见分种子生，或是从本质种生。

（4）“性种等随应”，按《枢要》，“随应是不定义”^②。“随应”有两类。第一类是“义显三境，诸心聚生”^③，即显示三境都由心聚而生。心聚指识与相应心所，识与心所显示的境，或是单一境，如上所说，或同时是两类境甚至三类境。

“如第八识缘自地散境，心王所缘是初性境，心所所缘是独影境”^④。即第八识见分缘相分境，心王的相分是性境，五相应心所的相分是独影境，最明显的理由是，如果缘第八识相分的五相应心所相分也是性境，那么以眼根为例，心王和心所可以同时生起六个相同的眼根。第二类是三境随其所应，性、系、种或同或不同。其中，或性虽同，而系、种不同，如上例中，欲界有情起天眼通、天耳通时，第八识缘上界天眼、天耳，见分和相分都是无记性，这是性同，但界系不同，见分是欲界系，

① （唐）慧沼：《成唯识论了义灯》卷第一，《大正藏》第43册，第678页。

② （唐）窥基：《成唯识论掌中枢要》卷上，《大正藏》第43册，第620页。

③ 同上。

④ 同上。



相分天眼、天耳是色界系。此外，相分种和见分种也不同。此外，或系虽同，性、种不同，如五识缘自界五尘，界系相同，如都是欲界系；但性不同，即五识见分是三性，五尘相分是无记性；种也不同，即相分种和见分种不同。

至此，三类境的定义和性质都是比较明确的，但在进一步展开时，也出现了一些问题，最主要的是“二合”说。

（三）三类境的区分

从《枢要》和《了义灯》论述的三类境基本含义来看（前文已说），三类境的区分大体如下：性境是有真实体性的色法和心法，不一定有本质，如第八识缘五净色根就没有本质；独影境是无体法或无为法，无本质；带质境，有本质。

但当《枢要》说“二合”，其中有一种情况是，性境可以是带质境，带质境又可以是独影境，三类境的区分似乎又变得模糊了。

如《枢要》卷上说：“五识所缘自地五尘，是初性境，亦得说是带质之境。”^①即五识缘自地五尘，此所缘境可说是性境，也可说是带质境。

为什么性境可以是带质境？这与《枢要》对因缘变和分别变的界定有关。《枢要》卷上说：“性境全及带质一分，是因缘变。独影及带质一分，是分别变。然带质境可通因缘、分别二门，从种及见二门摄故。”^②所以带质境通因缘变和分别变，就其通因缘变而言，带质境又是性境，也能成立。

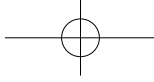
但另一方面，因缘变是相见别种，分别变是相见同种。因缘变是现量，见分得相分自相；分别变是比量或非量，见分不得相分自相。就此而言，分别变不应该是因缘变。

由此或可理解，《述记》卷第三对此说法的变化：“性境不随心，因缘变摄；独影、带质，皆分别变。”^③这样，带质境就不是因缘变，而全部属分别变。

① （唐）窥基：《成唯识论掌中枢要》卷上，《大正藏》第43册，第620页。

② 同上书，第633页。

③ （唐）窥基：《成唯识论述记》卷第三，《大正藏》第43册，第327页。



《述记》与《枢要》都是窥基所著，《述记》多处引用《枢要》的说法，而《枢要》也多处引用《述记》的说法，所以，《枢要》与《述记》或可看作是同时而作。但上述说法的不同，或可认为是，《述记》对《枢要》的说法作了修正。与此相应，《了义灯》卷第一对上例也做了明确修正：“因五但缘色，唯是性境，境非两判。”^①“五识缘五境，相即不两判。”^②所以，五识的相分，只是性境，不必“两判”（即又判是性境，又判是带质境）。

至此，性境不能同时又是带质境，当然也不是独影境，由此划分了性境与其他二境的区别。

而《枢要》卷上另一个“二合”例子是：“如第六识缘过去未来五蕴，得是独影；亦得说是带质之境，熏成种子生本质故。”^③即第六识缘过去未来五蕴，因为过去未来五蕴当下无体，所以此所缘境可说是独影境；同时，因为此境能熏成本质种，也可说是带质境。

此例使独影境与带质境的区分变得模糊，显然，单纯地以有无本质，已不足以区分此二境。《宗镜录》对三类境的划分，似乎是要解决此问题。

《宗镜录》卷第六十八将独影境分为无质独影和有质独影。无质独影，如第六识缘空华、兔角，以及过去、未来境。有质独影，“即第六识缘五根种、现”^④等。

该论又将带质境分为真带质和似带质。“带质有二：一真带质，以心缘心，如第七缘第八，第六缘余识。二似带质，心缘色故。”^⑤

关于真带质的“心缘心”，该论又说：是心“缘自身现行心、心所”^⑥，相分“一半与本质同种生。一半与能缘见分同种生”^⑦。关于似带质的“心缘色”，该论又说：

① （唐）慧沼：《成唯识论了义灯》卷第一，《大正藏》第43册，第679页。

② 同上，第678页。

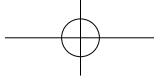
③ （唐）窥基：《成唯识论掌中枢要》卷上，《大正藏》第43册，第620页。

④ （宋）延寿：《宗镜录》卷第六十八，《大正藏》第48册，第798页。

⑤ 同上，第624页。

⑥ 同上，第798页。

⑦ 同上，第797页。



“若缘自身五根，及缘他人心、心所，是独影境，亦名似带质境。”^① 所以，有质独影等同于似带质。如果进而问：似带质境既然等同于独影境，为何不直接列入独影境，还要将其列入带质境？这是因为：在熏种时，似带质境也能熏种，所以不同于独影境。也就是说，似带质境，从相分看，同独影境；但从熏种看，仍同带质境。

由此来看《宗镜录》的三类境划分：性境是因缘变，相见别种，所以相分由自种生起。两种独影境和似带质境是分别变，相见同种，所以相分由见分生。（真）带质境虽也属分别变，由此也可说是相见同种，但实际上，其相分是由见分和本质“两头合起”，相分的性质是见分和本质一半一半合成，相分的种子也是由见分种和本质种一半一半合成。

但“带质通情本”，依智周《枢要记》上卷，只适用第七识：“带质通情本者，若第七识，可通情本……余识但有带质义，不可说而通情本也。”^② 如无记第六识缘第八识见分，相分性质并非两性合成。这样来看，《宗镜录》将（真）带质境定义为“心缘心”，因而相分的性质和种子是一半一半合成的，这样的三类境划分，似乎仍有问题。

上述带质与独影“二合”说及“带质通情本”如何理解，此后唯识学界一直众说纷纭，莫衷一是。

四、相分熏种

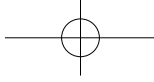
四分说的熏种理论，基于唯识论传统的熏种理论，又有所发展，即提出了见分熏与相分熏。

（一）见分熏与相分熏

传统唯识论的熏种理论，实际上是见分熏，即前七识（及相应心所）是能熏，

① （宋）延寿：《宗镜录》卷第六十八，《大正藏》第48册，第798页。

② （唐）智周：《成唯识论掌中樞要记》上卷，《卍新续藏》第49册，第52页。



现行七识熏种，熏成的是自识的识种，此识种可称是见分种，此熏可称是见分熏。但此熏种理论，遗留的问题是：非能熏的识（第八识及异熟生六识^①）如何熏成种？色法如何熏成种？

传统唯识论没有深入讨论此类问题，其解决办法遵循佛教的一般说法。如色法，就大的类别来说，就是根身和器世间，佛教一般认为，根身能在一期生命中连续不断，器世间更能长期存在。第八识也是如此，唯识论认为其能在一期生命中持续存在。在这样的解决办法下，就没有必要讨论其种子如何熏成问题。但唯识论又认为，有为法必刹那生灭，现行灭后再生，必须要有种子。一般而言，种子都有本有与新熏，如《成论》卷第二说：“诸法种子各有本有、始起二类。”^②（除无漏种，无漏种只是本有，不是新熏。）这样，色法和异熟生识的种子如何熏成问题，也不容回避。而四分说的相分熏理论，正是解决此问题。

（二）三类境与熏种

如上所说，三类境就是相分的三种类别，所以三类境熏种，就是相分熏。

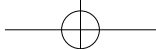
三类境中，独影境不熏种，即使将独影境分为无质独影与有质独影，则在熏种问题上，有质独影也等同于似带质，可归入带质境熏种，也不是独影境熏种。而性境和带质境都能熏种，但性境能熏成相分种和本质种；带质境只能熏成本质种，不熏相分种，因为带质境是相见同种。

从能熏诸识来说，五识相分属性境，能熏相分种和本质种；第七识相分属带质境，能熏本质种；第六识熏种问题非常复杂，其五俱意识等相分属性境，其独散意识相分包括带质境和独影境，所以第六识可熏成相分种和本质种。关于熏本质种，《宗镜录》卷第四十八说：“若缘无为，并不相应行，及心所中一分假者，皆不熏本质种。实者即熏。”^③所以，第六识缘假法不熏本质种，缘实法都能熏成本质种。

① 六识有异熟生和非异熟生，如善、烦恼六识非异熟生。而第七识不是异熟生。

② （唐）玄奘译：《成唯识论》卷第二，《大正藏》第31册，第9页。

③ （宋）延寿：《宗镜录》卷第六十八，《大正藏》第48册，第700页。



（三）相分熏机理

相分熏为何能熏成相分种和本质种？可从性境和带质境两方面来讨论。

先看性境，如眼识缘青色，除见分熏能熏成眼识见分种外，相分熏还能熏成青色种子。但相分中青色影像是色法，非能熏，为何能熏种？《瑜伽论记》卷第九说：“相分熏习要因见分方能熏习。”^①所以，色法非能熏，但相分色法借见分熏的力量，能同时熏成色法种子。

进而，上例中，青色有相分和本质，相分种当然由相分熏熏成，本质种是否也由相分熏熏成？应该说，必定也是。因为按唯识论，诸识不直接缘本质，必变现影像相分而缘，故熏本质种也必然借助相分熏，如《唯识开蒙问答》卷上说：带质境“见助相而办种，种属于质”^②。

由此可明带质境熏本质种，《义林章》卷第五说：“遍计所起不明了意识，独缘根境构画所生，熏种为因后生根境。”^③第六识缘当前五根五境，因是独散意识缘，所以见分不得相分自相，但当前根境有体，所以相分属带质境。带质境属分别变，相见同种，故相分由见分变现，即由见分“构画所生”，但此相分，即对本质（根境）构画的影像，能熏成本质种子，“后生根境”。因此，熏本质种也由相分熏。

综上所述，因缘变与分别变理论，说明了一切法如何生起；三类境理论，说明了一切法如何存在；熏种理论，说明了一切法如何延续。这些都是玄奘系唯识论的理论创新。

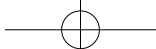
五、见分相分与三性、三量

三性指遍计所执性、依他起性和圆成实性。三量指现量、比量和非量，其中，

① （唐）遁伦：《瑜伽论记》卷第九，《大正藏》第42册，第512页。

② （元）云峰：《唯识开蒙问答》卷上，《卍新续藏》第55册，第350-351页。

③ （唐）窥基：《大乘法苑义林章》卷第五，《大正藏》第45册，第340页。



现量和比量是正确的认知；非量包括似现量和似比量，是错误认知。那么，见分和相分，与三性、三量是什么关系？

按护法观点，见分和相分都是依他起性，同时，上述三类境实际上都是相分，所以应该也都是依他起性。但这样一来，依他起性的见分，认知依他起性的相分，认知结果应该也是依他起性，何来遍计所执和遍计所执性？但如果认知结果都是依他起性，那么应该都是正量（正确认知），又何来非量（错误认知）？

就诸识与三类境的关系来看，性境包括第八识、前五识和五俱意识、定中意识等的相分，性境的情况比较简单，即相分是依他起性，见分是现量。第七识相分属带质境。第六识相分，则三境都有。下面主要讨论第七识和第六识的情况。

（一）第七识见相分和三性三量

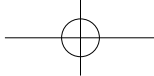
在八识认知论中，按护法观点，第六识和第七识都与烦恼心所相应，相应的烦恼心所有萨迦耶见，所以此二识有我执和法执，即遍计所执，其中，第七识是将第八识见分执为实我，所以是非量，是错误认知。问题是：第七识的相分到底是什么？如果其相分是遍计所执性，那么见分如何能依遍计所执性生起？如果其相分是依他起性，那么非量的错误认知由何而来？四分认知论对此有更深入的研究。

《述记》卷第一说：第七识“执此自心所变之相以为常一，不称境故名为执也。不称本质名为执者，五识亦应名为有执。此约影像，依他为相。若约所执，当情显现亦名为相。缘第八者，即是本质。下准此知，相亦有二。”^①

所以，说第七识有执，不是“不称本质”，如果“不称本质”是执，那么五识应也“有执”（如下文《义演》所说，五识有贪、瞋、痴等烦恼，所以也应是“不称本质”）。而第七识是因为“执此自心所变之相”，故“不称境”，所以有执。

因此，此文说，有两种相：一种“约影像”，即第八识见分的影像，也就是通常说的影像相分。另一种“约所执”，就是将第八识见分执为实我，此“所执”的实我相“当情显现亦名为相”。而说第七识是非量，就是依此“所执”相而说，甚

^① （唐）窥基：《成唯识论述记》卷第一，《大正藏》第43册，第249页。



至将此“所执”相说为是第七识的相分。但第七识见分依之生起的，不是此“所执”相，而是第八识见分的影像相。

这两种相由何而来，为何能共存？“五心论”或许能对此做出说明。依“五心论”，第七识缘第八识见分，决定心时生起的就是第八识见分的影像相；进而在染净心阶段，第七识生起“所执”相。依《义林章》卷第一：“因第七识，界虽初生，境恒一类，故无率尔、寻求二心。初转依位可名率尔，即是决定、染净之心。第二念后，即是等流。”^①所以，凡夫位第七识的决定心和染净心，从第一念起就是共存的。从决定心来说，第七识生起第八识见分的影像相，所以能熏其种；从染净心来说，第七识将第八识见分执为实我，所以是非量。

进一步探讨其他识的相关情况。“下准此知，相亦有二”，这可以看作是说第六识，即第六识如有执，那也有影像相和执着相两种相。此种情况下，见分“不称相分（影像相）”，也是因为有着执着相，所以是非量。

而第八识和前五识无执，所以没有执着相，其见分“称相分”，所以是正确认知。

第八识无执，因为第八识只与五遍行心所相应，不与烦恼心所相应，所以没有萨迦耶见，故无执。

前五识要复杂些，虽然五识没有萨迦耶见，但有贪、瞋、痴等烦恼，《义演》卷第八讨论了五识见分是否称本质与是否称相分。

“外难言：五识中既有贪瞋等，何非遍计？”

答：五识俱时贪等，虽不亲称本质，而能亲称影像相分，故非遍计所执。

问：如何亲重^②境，不称本质耶？

且如于非情上起瞋等，岂称本质耶？又非情于己，既无怨恶，又非于己不饶益，何得起瞋？故不称本质也。若自所变相分，必相似也，故名现量，不得名遍计。

问：五识俱贪于相分，亦有可爱非爱，亦是不称相分，何名现量？

① （唐）窥基：《大乘法苑义林章》卷第一，《大正藏》第45册，第256页。

② 重：从上下文看，可能是“称”。



答：设使不称，以不坚执，不作别解故，不起计度分别故，言现量也。”^①

所以，《义演》认为，五识见分，不称本质，因为有瞋等烦恼（五识与贪、瞋、痴三根本烦恼相应）；但既然有烦恼，为何说“称相分”，那是因为，五识“不坚执，不作别解故，不起计度分别故”（因为没有萨迦耶见），所以可说是“称相分”，是现量。

（二）第六识的见分相分与三量

《宗镜录》卷第五十四对第六识的三量作了仔细分辨：

“三量分别者，若是明了意识，前后念通三量。梦中独头，唯非量，以不称境故。觉寤，通三量，若缘有体法时，缘五境界等，通现量故；若缘五根界、七心界等，是比量；若缘空华、过未境等，通比量、非量。若定中，唯是现量，虽缘假法，以不妄执，无计度故，唯现量。又独头意识，即独生散意，缘影像门，影像者，诸有极微是极迥、极略二色，皆是假影色也，但于观心，析粗色至色边际，假立极微，唯观心影像，都无实体。”^②

此段大意是：明了意识（即五俱意识），前念是现量；后念（第二念）就是独头意识，可以是比量或非量。独头意识中，梦中的独头意识，只是非量。醒时的独头意识，可通三量，若缘五境（属有体法），是现量（此点详见下文）；若缘五根、其他七识，是比量；若缘空花、过去未来境等无体法，通比量和非量。若定中意识，只是现量。

关于上文中，醒时独头可是现量，《宗镜录》卷第四十九说：“一散位独头，亦通三量，多是比非。若缘现量，此得五识引起独散意识，说为于第一念，缘前来五识所缘五尘之境，得其自性，名现量。”^③

上文结合三类境来说，性境，就是五俱意识、定中意识及独头意识缘五识境第

① （唐）如理：《成唯识论疏义演》卷第八，《卍新续藏》第49册，第719页。

② （宋）延寿：《宗镜录》卷第五十四，《大正藏》第48册，第733页。

③ 同上，第704页。



一念的相分，此时见分是现量。带质境，是独头意识缘有体法，包括五根和其他诸识（“七心界”）。《宗镜录》说此时见分是比量，这是就无记性、善性第六识说的，如果烦恼性第六识，有萨迦耶见，则见分仍有“所执”相（即实我、实法）生起，即有我执和法执生起，此时见分是非量。

再看独影境，独影境主要是第六识缘无体法和无为法的相分。

缘无体法，可以第六识缘空花为例，空花是无体法，即不存在的东西，但相分必须具有所缘和缘两个条件，作为缘，必须是实法，那么，第六识缘空花的相分是如何形成的？《疏抄》卷第十三说：“心生缘虚空时，即以名为本质。”^①卷第四又说：“乃至兔角、空华等，即用名教为本质，相分与本质合缘故，成所缘缘。相分必有，兔角是无故，合缘无故。”^②

所以，第六识缘空花，是以空花的名称作为本质，形成相分，即相分只是空花的名称，与见分同种生。那么，遍计所执性又是如何形成？

《了义灯》：“问：如空花相分，为色为心？若是色者，何得同性？若是心者，本意缘色，云何变心相分缘耶？答：虚妄计者，是遍计色。泛尔缘者，虽非遍计，是彼类故，亦彼所收，以彼同种故同识性。又遍计名是分别义，非唯执心。不尔摄法有不尽失。”^③

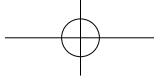
所以，如果第六识见分对相分“虚妄计”，即本来只是一个名称，但虚妄地认作是色法（真实存在的花），那么形成的认知就是遍计色。即使是“泛尔缘”，即只是无意识地接触到，没有有意识地去分别，那也是遍计色的同类，归入遍计色。此外，遍计不一定是“执心”，而只是“分别”（即思维），但尽管遍计不是“执心”，但在类别上仍说是遍计色。

这是就独影境见分属非量而言，但《宗镜录》上文说“若缘空华、过未境等，通比量、非量”，那么，独影境见分通比量，又如何说？

① （唐）灵泰：《成唯识论疏抄》卷第十三，《卍新续藏》第50册，第405页。

② 同上，第192页。

③ （唐）慧沼：《成唯识论了义灯》卷第一，《大正藏》第43册，第678页。



如海市蜃楼，现代人看，基本上不会执为实有，此时的第六识，也不是非量，而是比量。再如看戏，台上的演员演的坏人坏透了，但观众一般都能将戏中人物与演员区分开，不会冲上台去对演员打打杀杀。所以，戏是独影境，全是编剧意识编造，但观众的看戏的意识不是非量，而是比量。

以上对三类境的三性、三量作了大体说明，实际上，在此类问题上，深入研究还有许多问题，导致以后的唯识学对此的讨论，众说纷纭，莫衷一是。本书不再展开了。

六、四分认知论的价值

四分认知论能发展起来，是因为有此需要。四分认知论与八识认知论，既互相联系，互相补充；又各有各的独立作用，相互间不可替代。

从互相补充一面来说，二者与三性、三量的关系可见一斑。如四分说的见分如何会对相分起执着相，这就需要依八识认知论来补充说明，即从诸识是否与萨迦耶见相应来区分。第七识和第六识与萨迦耶见相应，所以二者的见分缘相分会起执着相；而第八识和前五识没有萨迦耶见，所以二者的见分缘相分，不起执着相（详见上文）。因此，离开了八识认知论，四分认知论单独是无法说明问题的。

与此相关的，是认知的三量（现量、比量和非量）区分，四分认知论可以对三类境的三量区别做出说明，如性境是现量、带质境和独影境通比量和非量，但如果要进一步追问原因，那还要通过八识认知论，八识认知论对此的说明是：由心所决定三量。即在只有遍行心所参与的认知中，识的认知方式是现量。在有慧心所，以及依慧而立的寻伺心所参与时，认知是比量；如果认知中还有烦恼心所中的萨迦耶见参与，那就是非量。所以可依八识的相应心所，来区分八识认知的三量区分。

从不可互相替代来说，如认知过程的“五心论”（率尔心、寻求心、决定心、染净心、等流心），就只能依八识认知论来说明，无法用四分认知论来说明。而相分熏，熏成相分种和本质种，就只能依四分认知论来说明，由此而弥补了八识认知



论没有说清色法如何新熏种，以及第八识和异熟生六识的见分如何新熏种等问题。

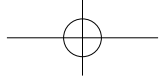
再将认知论扩展到存在论，关于唯识无境之理，八识存在论和认知论对此只是作抽象论述，即一切法本在识内，由于执着，将其认作外境；而四分存在论和认知论，则将唯识无境之理，构成了一个具体模型，即从存在论来说，一切法只是识的相分，相分当然不离识，所以一切法不离识，由此而唯识无境；从认知论来说，识的认知对象只是自己的相分，即使有本质，仍依本质变现相分进行认知，识不认知识外法，由此而唯识无境。

再按境、行、果来看四分认知论，所观境，如上所说，是四分中的相分一切法。在所修行或唯识修行论中，由四分认知论发展出来的五重唯识观，阐述的主要是遣四分而证道的修行方法（详见下文）。此五重唯识观与传统的四寻思四如实智，实际等价。在所证果或唯识果位论中，四智心品依然可用四分说来描述，如大圆镜智映现的一切法，仍是在其相分中。

由此可见，四分存在论和认知论构建了四分说的境、行、果体系，从而体现了其不可替代的独立价值。

参考文献

- （唐）玄奘译．成唯识论 A// 大正藏（第 31 册）Z
（唐）窥基．成唯识论述记 A// 大正藏（第 43 册）Z
（唐）慧沼．成唯识论了义灯 A// 大正藏（第 43 册）Z
（唐）窥基．成唯识论掌中枢要 A// 大正藏（第 43 册）Z
（唐）慧沼．成唯识论了义灯 A// 大正藏（第 43 册）Z
（宋）延寿．宗镜录 A// 大正藏（第 48 册）Z
（唐）智周．成唯识论掌中枢要记 A// 己新续藏（第 49 册）Z
（唐）窥基．大乘法苑义林章 A// 大正藏（第 45 册）Z
[新罗]遁伦．瑜伽论记 A// 大正藏（第 42 册）Z

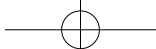


唯识研究（第八辑）

（元）云峰·唯识开蒙问答 A// 卍新续藏（第 55 册）Z

（唐）如理·成唯识论疏义演 A// 卍新续藏（第 49 册）Z

（唐）灵泰·成唯识论疏抄 A// 卍新续藏（第 50 册）Z



“二缚”在大乘唯识学中的意义

释净智^①

【摘要】相缚与粗重缚是唯识宗独有的一组概念，对大乘佛教及唯识学思想的构建有着重要作用。但由于不同语境下的“二缚”含义并不相同且经典文本过于简单的表述又加剧了论师们解读的多样性，从而使得“二缚”的真正意义变得复杂难明。本文从唯识典籍中选择最能体现“二缚”学说价值的四个主题，以说明它对大乘佛教以及唯识学的意义所在。

【关键词】相缚；粗重缚

相缚与粗重缚是唯识宗独有的一组概念，相对于大乘佛教更常提及的二执、二障来说，同为所断法的二缚受重视的程度略显不足。一方面，二缚固然包含一些大乘佛教共通的思想，比如真如空性、所知障、烦恼习气等，但有些解释仅适用于唯识自宗，比如心识所变的相分、第七末那识等，这就使得它不易被不同宗见的其他大乘宗派所特别重视。另一方面，二缚在经论中或成对出现，或单独出现，其涉及的主题并不完全相同，有些文本的描述过于简单，这就使得论师们的解释充满弹性，而多样性的后果就是各种解释难以兼容。古代的论师们常常为了会通不同语境下的二缚，衍生出许多原文本所没有涉及的讨论，从而让二缚学说的真正价值淹没在“为解释而解释”的繁杂论述中。

^① 作者单位：苏州戒幢佛学研究所。



由此之故，笔者不打算整合所有语境下的二缚含义，从而归纳出一个既全面又清晰的定义。因为勉强的圆融，难免会削足适履。而为了更好呈现“二缚”学说的价值，本文拟先回顾大乘佛教兴起之前，与二缚学说相关的思想萌芽；接着从唯识师众说纷纭的诠释中，提取对大乘佛教及唯识学思想构建最重要的几个观念，依据单一语境下的二缚文本，做出各自独立的解读；最后就二缚与其他法相概念的关系做一简要的分析说明。

原始经典中关于“缚”的种类，以贪瞋痴三缚最为流行，^①其他提及的“缚”还有“魔缚”“取缚”“五欲缚”等等，值得注意的是，《杂阿含经》卷3中提到了“内缚”及与之相对的“色（等五蕴）缚”。^②如果说“内缚”是指能缘的贪欲等烦恼，那么“色缚”就是指所缘的色等对象。据实而言，所缘之色并不能系缚有情，贪等烦恼才是真正的系缚，但在佛经中，常有将能缘的特征安立在所缘上的例子。如有经云：“女人梵行垢”，^③但事实上，“女实非垢，胜义垢者谓贪瞋痴。然伽他中说女为垢，是垢具故。”^④同样的道理，作为烦恼所缘的色等对象，虽不是真实的束缚者，但有时也会被方便地被称为“缚”。

一切有部的阿毗达磨中提到了相应缚和所缘缚。相应缚指的是与烦恼相应的心、心所法，被同时同聚的烦恼所系缚，不得自在。所缘缚指的是被烦恼所缘的有漏法，尤其是色法和非染的心心所法等，它们虽不与烦恼相应，但由于其能缘的烦恼未断，故亦不得自在。比如无记性的眼根，虽没有相应缚，但有所缘缚，它作为贪欲的所缘，一方面能令烦恼增盛，一方面又被烦恼所缚。即使一期命终，眼根烂坏，依然会由烦恼和业力的推动，续生下一期的眼根，无法出离三界。故经中说：“若比丘于眼欲贪断，欲贪断者，是名眼已断。”^⑤即只有断除了能缘的烦恼，所缘的有漏法才能得到真正的解脱，这种断除所缘缚的方式被称为“缘缚断”，以区别于断除

① 如《杂阿含经》卷21云：“不缚者谓三缚，贪欲缚、瞋恚缚、愚痴缚。”《大正藏》第2册，第149页。

② 如《杂阿含经》卷3云：“色缚所缚，内缚所缚。”《大正藏》第2册，第19页。

③ 《杂阿含经》卷36，《大正藏》第2册，第266页。

④ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷1，《大正藏》第27册，第3页。

⑤ 《杂阿含经》卷31，《大正藏》第2册，第225页。

相应缚的“自性断”。^①

无论是相应缚，还是所缘缚，都是依主释。“缚”指的是烦恼，与烦恼相应的心心所和作为所缘的有漏法，都是“有缚”，而非“是缚”。^②二缚之体虽然都是烦恼，但相较于原始佛教简单地以贪瞋痴为缚，二缚说突出了一切有部的宗派特色，相应缚间接承许了心所法是实体法，所缘缚间接承许了三世实有说。不过，所缘虽然不是缚，但缚并不只是烦恼单方面的事，因为只有那些能令烦恼随增的所缘才有缚。无漏法不能随增烦恼，故即使能作为烦恼的所缘也没有缚。^③从这个角度来说，“缚”虽是指烦恼，但能缚与所缚必然是互相影响的，所缚令能缚势力增长，能缚令所缚不出三界。

一、强调真如胜义谛

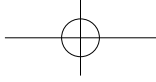
相缚与粗重缚的概念，最早出现于唯识宗的根本经典《解深密经》中。奘译《解深密经·胜义谛相品》分四个小节来阐述胜义谛的特征，依次是“离言无二”“超越寻思”“与诸行非一非异”“遍一切法一味”。在其第三小节“胜义谛与诸行非一非异”中，有提及二缚，如云：“若不除遣诸行相者，应于相缚不得解脱；此见谛者于诸相缚不解脱故，于粗重缚亦应不脱。”^④此句文字虽未定义何为二缚，但却透露了两个重要信息：一者，只有已见谛的圣者才能断除二缚；二者，解脱相缚是解脱粗重缚的前提条件。由于本节论证“胜义谛相”与“诸行相”非一非异的理由，与《瑜伽师地论·摄抉择分》中论证“真如”与“相”不一不异的理由，内

① 如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 53 云：“染心心所是自性断与道相违，堕何品道现在前时便断彼品，令失成就得不成就。色有漏善无覆无记非自性断不正违道，……随地第九无间道时正断染污心心所法，令色等上所缘缚尽故亦说名断。”《大正藏》第 27 册，第 274 页。

② 如《俱舍论记》卷 1 云：“一相应缚，谓诸烦恼缚彼同时心、心所法，令于所缘不得自在。二所缘缚，谓惑缘境有毒势力，缚此所缘令不自在。”《大正藏》第 41 册，第 12 页。

③ 如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 86 云：“唯于有漏，随眠缘彼必随增故；虽缘无漏而不随增，故无缚义。”《大正藏》第 27 册，第 442 页。

④ 《解深密经》卷 1，《大正藏》第 16 册，第 691 页。



容大致一样。^①故可以借助彼论关于五事中“相”的阐述，来厘清本经所说“相缚”中“相”的含义。

据《瑜伽师地论》所述，“相”的定义是“所有言谈安足处事”，它是“分别所行”，“有种种行相、无量行相。”^②也就是说，“相”是安立名言的处所，是三界有漏心心所的所缘境，随不同的分别心而有无量的形象。狭义地说，它是除余四事外的法；广义地说，五事都有相，^③非但能缘的分别与正智，可以成为余心的所缘境，本来无相的真如，也可以被分别心虚拟出一副“幻像”。相既可以源于真实的基础，也可以出自主观的虚构。^④

在弄清了“相”的含义后，我们可以开始分析“相缚”的所指。“相缚”从字面上看起来，与一切有部的“所缘缚”非常相似，但其实二者有很大的不同。“所缘缚”的“所缘”是烦恼的对境，“相”是三界一切善染无记心的对境；“所缘”不是除遣的对象，“相”是要除遣的对象；“所缘缚”是指所缘之缚，乃依主释，“相缚”是指相即是缚，乃持业释；断除“所缘缚”是要断除能缘的烦恼，断除“相缚”是要证得无相的真如。

断除“相缚”的方法，如《解深密经·分别瑜伽品》所云：“由真如作意除遣法相及与义相，若于其名及名自性无所得时，亦不观彼所依之相，如是除遣。”^⑤也就是说，通过对离言无相的真如作意思惟，渐渐认识到假说自性的实不可得，并对假说所依的缘起法相，也不再如过往般黏着、思维、观察，从而渐渐将其除遣。而“真如”本身不可遣除，因为真如没有任何相可得。

值得注意的是，此真如的“无相”是大乘佛教一种特殊的“无相”，与佛教其他传统的“无相”说有很大的区别。《大毗婆沙论》中曾说：“谓无相声说多种义，

① 详见《瑜伽师地论》卷72，《大正藏》第30册，第696页。

② 《瑜伽师地论》卷72，《大正藏》第30册，第696-697页。

③ 如《瑜伽师地论》卷72云：“复有余五相，一、相相，二、名相，三、分别相，四、真如相，五、正智相。”《大正藏》第30册，第697页。

④ 如《瑜伽师地论》卷72云：“复有余二相，一、本性相，二、影像相。”《大正藏》第30册，第697页。

⑤ 《解深密经》卷3，《大正藏》第16册，第700页。

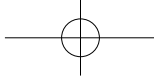
或于空三摩地说无相声，如是或于见道，或于不动心解脱，或于非想非非想处，或即于无相三摩地说无相声。”^①在这五种“无相”中，空三摩地只是无有情（男女）相，而非没有色等相；不动心解脱只是说利根阿罗汉无烦恼相，非无余相；非想非非想也只是无明了想相，非无不明想了想相。故它们都不是真正的无相。小乘见道的无相，若是如一切有部所说的渐观四谛，那只是因为见道速度太快，难以施設彼此而已，非无行相。若是如经部所说的见灭谛得道，或是无相三摩地，其所缘都是涅槃，这与真如的无相有何差别呢？

虽然小乘的无相涅槃与大乘的无相真如有许多共同点，^②比如，两者都无男女、生异灭、色声香味触等十相，也都非言说的安足处，唯圣者内证，寻思所不及。但涅槃与诸行异，真如与诸行不一不异；涅槃是与此岸隔绝的彼岸，而真如遍一切处一味；涅槃的离垢清净由远离苦集而显，只是人无我的解脱；真如的自性清净由远离增益假说而显，是法无我的解脱。菩萨之所以具备生死与涅槃不二的智慧，以及三无数劫慈悲救世的愿行，都与体证“真如”密切相关。

为了破除部分小乘教徒对真谛的误解，《胜义谛相品》还特别借佛陀与善现（须菩提）的对话，批评以蕴、处、界、缘起、食、谛，乃至三十七道品为胜义的比丘们是增上慢。《分别瑜伽品》中则将苦谛（安立真如）的“生灭住异性相续随转相”，灭谛（清净真如）的“无为相”和“无变异相”，也列为大乘止观应该除遣的义相。由此可见，大乘佛教所要断除的相缚，不只是指异生心中的相，更是指部执声闻所执的胜义相或胜义无相，这一切都是为了树立真如法无我性是唯一的胜义谛这一大乘核心理念。

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷104，《大正藏》第27册，第541页。

② “小乘的涅槃”是指小乘佛教所主张的有余依涅槃和无余依涅槃，不包括大乘佛教所说的自性涅槃和无住涅槃。“大乘的真如”是指大乘佛教所说的法无我性真如，非是部派佛教所说的缘起真如，道支真如等。



二、证明末那识存在

《瑜伽师地论》卷五十一在谈及第八识与诸转识俱转的时候，顺便提及了第六识也依第七末那识俱转，其文云：“又复意识，染污末那以为依止，彼未灭时，相了别缚不得解脱，末那灭已，相缚解脱。”^①这里提及第六识的相缚与染污末那存在关联，但文辞简略，意难明了。有人解释说，相缚体是所缘的六尘，所缘即缚，故是持业释。^②也有人认为，相缚的体是染污末那，由于它的存在，使第六识于相不得自在，相之缚故，乃依主释。^③《摄大乘论·无性释》在证明末那识存在时，有提及相似内容，其文云：

若不说有染污意，于一切时又不符顺，施等善位亦有我执常所随逐，
自谓我能修行施等。非离无明我执随逐，非离依止而有无明，是心法故，
此所依止离染污意定无所有。非即善心是无明依，应正道理。如说：“如
是染污意，是识之所依，此未灭识缚，终不得解脱。”^④

这段话中特别举了一个事例，即第六意识纵使有布施等善心，亦因末那识的我执俱转，而有“我能行施”等染相现起。由此反推，相缚的存在，说明有俱转我执的存在；而我执与无明相应，无明与布施时的善意识不相应，故应另有与无明相应的心识存在，此即第七末那识。之所以只举善意识为例，是因为染意识时若有相缚，并不能证明其染污性是由末那导致的，故先得去除这种可能性。而此处所谓的“相”，也被说为三轮体相，即能施者相、受施者相、所施物相。相对于《瑜伽师地论》的

① 《瑜伽师地论》卷 51，《大正藏》第 30 册，第 580 页。

② 如《瑜伽论记》卷 13 云：“相缚体即六尘，所缘皆缘也。又由有此末那故，八识缘境皆有缘缚。即诸论云，谓境界相能生缚也。”《大正藏》第 42 册，第 600 页。

③ 如《解深密经疏》卷 2 云：“故说末那名为相缚，若依此释，相谓相分，缚即末那，相之缚故名为相缚，即六释中依主释也。”《已新续藏》第 21 册，第 224 页。

④ 《摄大乘论释》卷 1，《大正藏》第 31 册，第 384 页。

泛泛而说，此处为了证明染末那的存在，意识和相均做了特殊的限定。

不过“自谓我能修行施等”这句话，颇为难解。按照文字表面的逻辑，应该是在布施之时，第六意识处于善的状态，而同时的第七识生起了我能修布施的相，此染污相不能归咎于第六识，故说有第七识我执恒转。但一般而言，第七识唯执内在的第八识为我，如何能外缘三轮呢？故有人认为，执三轮相的既不是正布施时的善意识，也不是染污的第七识，而是后时染污的第六识，由它缘前布施时的诸相而生起执著。^①也就是说，布施时虽没有三轮相，但后染心时有三轮相，故说前位有相缚。不过，这种说法在逻辑上依然有难解之处，因为即使后时生起了第六识我执，如何能依此证明前时的布施位，伴随有染末那及由其导致的相缚呢？

为了解决这个问题，《成唯识论》在引述以上《瑜伽师地论》与《摄大乘论释》的相关内容后，引入了“有漏法”这个概念，指出“有漏法”的正因必须是与烦恼俱时。^②凡夫布施时的善行之所以是有漏，是因为被俱时而转的末那识所染污。由此染末那故，第六识不能摆脱相缚（此相是指善意识所缘的相）。如果不承认染末那的存在，那么布施的善行将成为无漏，将无法成为后时有漏相缚生起的原因（此相是指三轮相）。

由此可知，《瑜伽师地论》与《摄大乘论释》虽都谈及相缚，但二者所指并不一样，前者是说第七识为染污本的一切相，后者侧重的是染第六识所执的三轮体相。^③三轮之相固然是相缚，但相缚并不仅是三轮之相。后位三轮相的事例是用来说明，前布施等善心位依然有相缚，非是无漏，从而间接证明彼时有染污末那的存在。

① 如《成唯识论述记》卷5云：“彼是第六识中我执，体有间断，遍三性心间杂生故。此解为胜，是根本故，第七不缘外境生故。”《大正藏》第43册，第414页。

② 如《成唯识论》卷5说：“然诸有漏，由与自身现行烦恼，俱生俱灭互相增益，方成有漏。”《大正藏》第31册，第26页。

③ 如《成唯识论了义灯》卷5云：“言相缚，有其两种。一通一切相，由第七我；二执三轮相，虽亦由第七正说第六。……然此论引瑜伽为证者，是通证故，非唯证彼三轮之相。”《大正藏》第43册，第747页。



三、表明唯识无外境

诚如欧阳竟无所说，相等五事是法相学概念，而非唯识学概念。比如小乘佛教也有自相、共相等有关“相”的描述，它既可以指外在客观事物的体相，也可以指内心呈现的影像。但由于唯识宗不承认外境真实存在，故在解释“相缚”时，会将“相”解释为内心所变的“相分”等。

在弥勒、无著等早期唯识师的著作中，并没有明确提到相分、见分。后来的唯识师根据《大乘密严经》所说的“内外一切物，所见唯自心，众生心二性，能取及所取”，^①将心所变的能取分说为见分，将心所变的所取分说为相分。及至陈那的《集量论》，据所量、能量、量果的差别，又提出自证分。护法为令自证分亦有量果，并避免无穷的过失，更提出与自证分互缘的证自证分。此心识四分说随玄奘糅译的《成唯识论》传入汉地，成为汉传唯识学的主流。

在《成唯识论》中，相缚被解释为：“谓于境相不能了达如幻事等，由斯见分，相分所拘不得自在，故名相缚。”^②即由于不了知认识对象是心识所变，而错误地以为是实有的外境，从而见分被相分所缚，不得自在。之所以不说相分被见分所缚，是因为相分本来就没有证悟实相的能力，故没有必要说它是因为被缚而不得自在。^③由于相分是能缚，见分是所缚，故相即是缚，属于持业释。这样的解释，使“相缚”的含义完全唯识化，断除相缚也就成了对唯识无境的体证。

不过，心识四分说者援引的教证“众生心二性，内外一切分，所取能取缠，见种种差别”中，^④提到了属于心识“外层”的相分、见分，及属于心识“内层”的自证分、证自证分，都是“所取能取缠”。这里的“缠”就是“缚”的意思，既然

① 《大乘密严经》卷2，《大正藏》第16册，第735页。

② 《成唯识论》卷5，《大正藏》第31册，第25页。

③ 如《成唯识论掌中枢要》卷2云：“见不明证，不自在故由相缚；相无能证自在力，如何说见缚于相？”
《大正藏》第43册，第640页。

④ 《佛地经论》卷3，《大正藏》第26册，第303页。

相分能缚见分，那么见分作为所缘亦可缚能缘的自证分，同理自证分和证自证分亦可互为能缚所缚。由此之故，若引用此颂证明心识具足四分，那么就不得不将“相缚”中“相”的含义，从相分扩大到四分上来。^①这样的引申发挥，虽然让文本的解释更圆满，但对证明唯识无境并没有什么特别的意义，所以主张四分说的唯识师也认为，在“相缚”之外没有必要再另立“见缚”“自证缚”等。

尽管一切心心所都有相等四分，但是并非都有相缚，因为“相缚”只适用于不能通达唯识无境的心、心所上，故无论是完全无相的根本无漏智，还是有相显现的后得无漏智，由于都不受“相”的迷惑而证解“唯识无境”的真理，故都没有相缚。相反，没有证解“唯识无境”的有漏布施心，虽是善性，以有漏故，亦有相缚。又自证分缘见分等虽是无错谬的现量所摄，但若心的本体是有漏，见分等亦是相缚。

四、菩萨应断二障种习

“粗重”是一个比较模糊的法相概念，无论是一切有部的七十五法，还是唯识宗的百法都没有收录它。出现这种情况的原因无非两种：一、它是假法；二、它虽是实法，但含摄较广，不能归类于某种单一法。不过，在与“定学”相关的早期描述中，经常能看到它的身影。它被视为禅定生起的障碍，身心轻安的反面。行者若能获得轻安，便可远离粗重。但这种含义的“粗重”仅是就凡夫容易体会的现行而言，并不是“粗重”的全貌。如《瑜伽师地论》就将“粗重”定义为：“无所堪能不调柔相，是粗重相。……由有此相顺杂染品，违清净品相续而住。”^②换句话说，凡是能令行者修习净法时，感到难以胜任或困难艰涩的都是粗重。故禅定者所远离的粗重，只是其中的一小部分。

樊译《解深密经》中的“粗重缚”，在菩提流支的异译本《深密解脱经》中被

^① 如《成唯识论述记》卷9云：“见分亦缚自证，分别类故，不明净故，见分漏心增自证故。有漏相貌缚能观心名为相缚，非谓相者是相分也。经说所取、能取缠者，即是四分互相缚义。”《大正藏》第43册，第567页。

^② 《瑜伽师地论》卷64，《大正藏》第30册，第657页。



译为“烦恼缚”。粗重仅是烦恼的异名，这与小乘佛教所说的以烦恼为缚，没有什么本质不同。这样的译解显然不符合《解深密经》的甚深意趣。因为经上说，断除二缚可以获得涅槃，乃至无上菩提，所以粗重缚的内涵，不仅应包括烦恼障，还应包括所知障。又所断的二障，不仅是指二障的现行，更是指二障的种子，因为只有种子断尽，现行才会断尽。

《瑜伽师地论》卷二认为，并非所有有漏种子都是粗重，因为善种子生起现行时，于修善止恶亦有堪任性，故只有烦恼种子和异熟等无记种子才是粗重。^①但同论卷五十八又说，粗重分为两种：“漏粗重”和“有漏粗重”。二乘虽无“漏粗重”，却还有“有漏粗重”，故一切有漏法都是粗重。此“有漏粗重”虽非烦恼，但却是由烦恼所生，烦恼熏发，具有与烦恼相似的无堪能性，并依然被众苦所依附，不得究竟安稳。它又被称为烦恼习气，唯佛陀能究竟断除。^②

烦恼种子与烦恼习气的差别在于，前者可以生起烦恼的现行，后者不能，且其不安稳、无堪能的特征较前者淡薄。又烦恼种子作为能生的因缘，是实有法，而烦恼习气只是烦恼种子所引生的无堪任性，与有漏法不一不异，非是实有。烦恼障的种子和习气如此，所知障的种子和习气亦可如此类推。

作为实法的二障种子和作为假法的二障习气都可以说为粗重。前者如《解深密经》中的粗重缚，^③《唯识三十论颂》第二十九颂的“二粗重”；^④后者如《成唯识论》中所说的，菩萨于修道位所断的粗重。^⑤菩萨为了留惑润生，于十地修行，正断所知障，不断烦恼障，但菩萨并不因此受烦恼势力的影响，正是因为菩萨能断

① 详见《瑜伽师地论》卷2，《大正藏》第30册，第284页。

② 详见《瑜伽师地论》卷58，《大正藏》第30册，第625页。

③ 如《解深密经疏》卷7云：“言粗重缚，亦有二种。一有漏法上无堪任性，名粗重缚，与有漏法非一非异。无别体故，名为非异。断不断异，故名非一。二者，二障种子通名粗重。虽有二种，意取种子，名为粗重。”《卍新续藏》第21册，第340页。

④ 如《成唯识论了义灯》卷7云：“二障种子名粗重，即此论颂‘舍二粗重故，便证得转依。’”《大正藏》第43册，第797页。

⑤ 如《成唯识论》卷10云：“虽于修道十地位中，皆不断灭烦恼障种，而彼粗重亦渐断灭。”（《大正藏》第31册，第54页。）严格地说，菩萨在修道十地位中，除了断二障习气，也断所知障种，但不断烦恼障种。

粗重缚——二障种子所引的无堪任性。

通过以上的论述，不难发现大乘的“粗重缚”相对于小乘的“烦恼缚”，更能够体现大乘圣者在断证功德上的殊胜。一方面所知障与烦恼习气都是应断的粗重；另一方面，菩萨在十地的修行中，先断烦恼习气，后断烦恼种子，^①故他们虽不断烦恼，却又不被烦恼所缚。

除此之外，《解深密经·地波罗蜜多品》还有以肤、肉、骨为喻的三粗重说，《瑜伽师地论》卷五十九有“自性异熟粗重”等十八粗重说，《大乘阿毗达磨集论》卷五有“一切遍行戏论粗重”等二十四粗重说。此等文繁不能具述，但正如《成唯识论了义灯》中所总结的那样：“粗重缚者，总摄诸文粗重有四。一、现行有漏诸心心所，即《杂集》说二十四粗重；二、现行二障；三、二障种子；四二障习气。”^②

五、二缚的其他解读

以上是二缚在构建大乘佛教及唯识学思想中的主要作用，除此之外，依据不同经论中关于二缚的表述，论师们在深入讨论中，又会与其他的概念产生交集，这一方面使得二缚的含义更加丰富，另一方面也加深我们对与其相关法相的理解和把握。

（一）二缚与八识

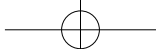
《瑜伽师地论》卷五十一文中说，染污末那是第六意识的所依，是第六意识不能解脱相缚的原因。有人认为，相缚体是末那识，粗重缚是六识中惑。^③也有人认为，论中虽只说第六意识，但其实八识都有相缚。第七识作为相缚之本，其自身若不被相缚，如何能令其他识有相缚呢？^④又前五识和第八识，在奘传唯识体系中，虽不

① 如《成唯识论疏义演》卷1云：“菩萨断习，非种；二乘断种，非习。”《卮新续藏》第49册，第503页。

② 《成唯识论了义灯》卷5，《大正藏》第43册，第748页。

③ 详见《解深密经疏》卷2，《卮新续藏》第21册，第224页。

④ 详见《成唯识论了义灯》卷5，《大正藏》第43册，第748页。



认为有遍计执，但在未转依的有漏位，不能了达所变相分的如幻性，故也有相缚。^①
另外，任何有漏法都有一定程度的粗重，故粗重缚通于一切有漏八识。

（二）二缚与二执

窥基认为作为相缚之本的染污末那，虽然二执都有，但导致相缚产生的只是我执末那，因为二乘圣者谛现观的所缘是生空真如，彼时无漏的意识没有相缚，若相缚依末那识的法执生起，就会使二乘的生空观也成为有相，故是不合理的。又我执末那的染污性较大，不仅能影响到自识，也能影响到其他识，法执末那不然。不过，这种来源于俱生我执的染污性传导到意识层面的时候，就转为了法执。因为相缚既然可以在意识的善心位生起，就说明它与意识的我执没有必然的联系。^② 另外，关于相缚与二执的关系，窥基在不同论疏中的表述并不完全一致，这可能是因为在不同语境下相缚的含义，难以完全兼容。^③

（三）二缚与二障

二障的现行、种子、习气都是粗重缚，前文已说。而关于相缚，安惠认为是所知障，不过二乘生空观及菩萨后得智位，虽有所知障，却没有相缚。惠沼认为相缚是烦恼障，二乘无学的有漏心位，虽已断尽烦恼，但因相分是由过去烦恼俱时所熏的有漏种所生，故还是带有相缚。^④

① 如《成唯识论述记》卷9云：“有漏八识有分别故，分别之相缚于见分，名为相缚，非要有执。”《大正藏》第43册，第567页。

② 详见《瑜伽师地论略纂》卷13，《大正藏》第43册，第175-176页。

③ 窥基有时说“相缚体据法执说”，以凸显大乘行者能证得唯识无境，胜过二乘；有时又说“但由生执成了别缚”，以避免二乘谛观生空真如还有相缚的质疑；有时又说缚不一定是执，因为没有二执的赖耶及眼等识，由未通达唯识无境故，依然有相缚。另一方面，他有时说我执末那导致了相缚，有时又说“相缚者唯菩萨断”（详见《成唯识论掌中枢要》卷2，《大正藏》第43册，第640页）。那么断尽我执的阿罗汉到底是有相缚还是没相缚呢？窥基的继承者惠沼也发现了这个问题，但他也没有定论，只是说阿罗汉或有相缚或无相缚，这二种解释都可以。（详见《成唯识论了义灯》卷5，《大正藏》第43册，第748页）。笔者以为，之所以出现这种复杂难断的情况，是因为窥基试图将不同语境下的相缚加以整合。从而造成彼此之间难以兼容。

④ 详见《成唯识论了义灯》卷5，《大正藏》第43册，第747-748页。

（四）二缚与三性

《显扬圣教论》云：“由二缚所缚，坚执二自性。”^①无相唯识派认为，相缚即遍计所执性，粗重缚即依他起性。^②既然八识皆有相缚，故八识皆有遍计所执。有相唯识派认为，论文只是以有执的第六、七识为例，并非说凡有相缚的识都有遍计所执。故此处的二缚都是依他起性，相缚指现行相，粗重缚指种子。于如幻的依他起相不了，故有相缚，由相缚故，第六、七识有遍计执的生起，其所熏种子是为粗重缚。^③

（五）其余

有人认为，相缚是外缚，粗重缚是内缚。此出自《瑜伽师地论》中的“自身外为相缚所缚，内为粗重缚所缚。”^④以自身之内外来划分二缚，虽然略显含糊，但这充满诠释弹性的二分，可以适用于许多语境下的二缚概念。有人认为，相缚是止所断，粗重缚是观所断，此出自《解深密经》的“众生为相缚，及为粗重缚，要勤修止观，尔乃得解脱。”^⑤除此之外，《解深密经疏》中还列举了以相分和见分，烦恼相分种子和烦恼见分种子，五识境和意识境，苦谛和集谛等来划分二缚的主张。^⑥《瑜伽师地论》卷七十五更将二缚分为十四类，^⑦文繁不述。

六、结语

原始佛教和部派佛教就已有了“缚”的概念，无论是贪瞋痴三缚，还是相应缚、

① 《显扬圣教论》卷 16，《大正藏》第 31 册，第 558 页。

② 如《三无性论》卷 1 云：“相惑即分别性，粗重惑即依他性。”《大正藏》第 31 册，第 870 页。

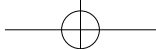
③ 详见《成唯识论述记》卷 9，《大正藏》第 43 册，第 567 页。

④ 《瑜伽师地论》卷 51，《大正藏》第 30 册，第 581 页。

⑤ 《解深密经》卷 1，《大正藏》第 16 册，第 691 页。

⑥ 详见《解深密经疏》卷 2，《卮新续藏》第 21 册，第 225 页。

⑦ 详见《瑜伽师地论》卷 75，《大正藏》第 30 册，第 712-713 页。



所缘缚，“缚”的主角都是指烦恼，但在许多场合却也表达了认识对象对认识本身的负面影响。束缚是双方面的，所缚虽然看似被动者，但成为能缚的对象这件事本身，就说明它对能缚也有着某种牵引力。这些思想在大乘佛教的“二缚”学说中，得到了进一步的明确、发展和充实。

相缚和粗重缚是唯识宗独有的一对概念，对大乘佛教及唯识学思想的构建有着重要的作用。但在不同经论、不同语境下，二缚的含义并不相同；许多文本的表述过于简单，导致论师们看法不一。二缚的学说价值，主要体现在以下四个方面：

其一，强调无相真如是唯一的胜义谛。小乘佛教多以四谛或灭谛作为无漏见道的所缘，而大乘佛教认为胜义谛只有真如。带有行相的四谛固然不是，无相的灭谛也不是，因为胜义谛必须遍一切一味，与染净诸行不一不异，没有此岸彼岸的隔绝，远离一切增益假说。菩萨之所以具备生死与涅槃不二的智慧，以及三无数劫慈悲救世的愿行，都与体证“真如”密切相关。故大乘佛教所要断除的相缚，不仅是指导生心中的相，更是指部执声闻所执的胜义相或胜义无相。

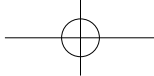
其二，证明与诸识俱转的染污末那存在。比如，凡夫在布施之后，会执着有能施者、受施者、所施物的三轮相，由此可以推论在布施的善心位还有相缚，并非无漏的状态，从而间接证明彼时有与意识俱转的末那，作为意识的所依影响着意识。

其三，表明诸相唯识所变并非真实外境。在唯识师眼中，凡夫与二乘因为不了知认识对象是心识所变，而错误地以为实有外境，从而导致见分被相分所缚。而佛菩萨的无漏后得智虽有诸相显现，但由于已证解“唯识无境”的真理，故没有相缚。另外，护法一系的心识四分说者，从《大乘密严经》“所取能取缠”一句，推论出心识的四分都存在相缚。

其四，表明菩萨要断二障的种子及习气。粗重缚不仅包括与二乘共断的烦恼障，还包括与二乘不共的所知障。既要断二障种子，还要断二障习气。特别是十地位的菩萨采取了先断粗重，后断惑种的修行方式，使得他们在三大阿僧祇劫圆满福慧资粮的过程中，虽不断烦恼，却能不被烦恼左右，凸显了大乘断证功德的殊胜性。

除此之外，二缚与八识、二执、二障、三性等法相也存在着交集，从窥基等汉

传唯识学主流的意见来看，八识上都有二缚；相缚与末那识的俱生我执有关，但在意识位与法执有关；相缚是烦恼障，粗重缚通二障；相缚与粗重缚都是依他起。古代论师们还依据不同经论中描述，从内外、止观等不同的角度对二缚进行了探讨。这些讨论使得二缚的含义更加丰富，同时也促进我们对与其相关法相的理解和把握。



论“五色根”在唯识学中的定位

郑屹君^①

【摘要】“眼、耳、鼻、舌、身”，这五种色根作为连接五境色法和五识心法的媒介，承担着发识取境的功用，在原始及部派佛教中，关于其构成和作用问题都不乏讨论。在印度唯识学建立的过程中，随着“识转变”体系的确立和不断丰富，关于“五色根”，唯识学派内部也产生了两种截然不同的定位，即难陀论师的“五根唯种说”和护法一系的“根通种现说”。本文依据相关著述，试对个中问题做一梳理。

【关键词】五色根；扶根尘；难陀；护法；俱有依

一、部派佛教关于“五色根”的定位

在原始佛教中，基于认识论范畴建立起的一切法分类：十二处，表明了“五色根”的基本定位。识（认知）依托作为感官的“内六处”（根），缘取作为境相的“外六处”（境），方能生起，这是佛教解释认识生起的基本框架，被称作“二因缘生识”，“根”在这个过程中起到发识取境的作用。而“五色根”作为色法，并非人能看到的眼球、耳鼓等，如《杂阿含经》说：“眼是内入处，四大所造净色，

^① 作者单位：中国人民大学佛教与宗教学理论研究所。

不可见，有对。耳、鼻、舌、身内入处亦如是说。”^①“五色根”实际上是一种由四大所造的、有质碍却不可见的清净色法。

到了部派佛教时期，随着对法的不断研究，针对“五色根”的探讨也不断增多，且多关注它的构成问题和在认识过程中的作用问题，这里以说一切有部最为突出。作为顺从佛说的典型，有部认为“五色根”就是眼等五识所依的清净色法，且与声香味触的性质一样，不可见而有质碍。“五色根”在眼等五识生起的过程中起到“威势增上”的作用，所以这个“根”字，多被解释为“增上”的意思。“五色根”因不可被感知，故只能被意识所缘，是根据五识生起而推度出来的，如《俱舍论》所说：“或比量得，如五色根。”^②色根本身是由极微积聚而成，而其极微又以一种特殊的形态分布在相应的器官之上。至于佛所说的“大种造色”，在有部的解释中，四大种作为身识所缘、触处所摄的“坚湿暖动”四种性质，并不能作为色法生起的亲因，而是通过“生等五因”^③，重新解读了“造”字的含义，“五因”即生、依、立、持、养，简单来说，生因是指大种为所造色的先导，依因是指大种帮所造色占据空间，立因是指所造色随大种异灭而异灭，持因是指大种摄持所造色相续不断绝，养因是所造色得大种滋养而得以增长。总的来说，这是特指四大种对色法功用的影响，色法的法体本就是三世恒存，而法体起用则需要借助四大种的力量。后来的世亲和众贤，都把“生等五因”视作“能作因”之差别，也就将五因划入了色法“增上缘”的范畴。

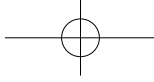
关于在认识过程中是何“见色”的问题，有部将“根见色”说视为正义。所谓的“见色”，就是“以能明利观照诸色”^④，能够明白清楚地观照各种色法，亦即是“取境”，这是眼根的功能，而眼识的作用，在于“了别”，二者不能混同（其余四根四识同理）。也就是说，眼根如实地照见色境，再由眼识进一步分别为青、

① 《杂阿含经》：T02，p. 91c5-6。

② 《阿毗达磨俱舍论》：T29，p. 152c2-3。

③ 《大毗婆沙论》：T27，p. 663，a22-b7。

④ 《阿毗达磨俱舍论》：T29，p. 10c21-22。



黄等色，产生反映色境的认知。我们大体以传统相机成像原理来做理解：眼根取境，就像镜头将景物影像聚焦在胶片上，这时眼根明确地照见了色境；眼识了别，就像胶片上的感光剂随光发生变化、形成影像，而且见色的必定是与眼识处于相同分位的眼根，因为根是因识的生起而“比知是有”。而世亲在《俱舍论》中更为偏向经部的“根识和合见色”说，经部主张和合见色，是因为他们不认为根、识等法各有自性及作用，所以在二者和合的基础上假立一个“见”，如其所说：“唯法因果，实无作用，为顺世情假兴言说，眼名能见、识名能了，智者于中不应封著。”^①

此外还多有主张“识见说”的，北方的大众部一系就认为：五根就是人所能感知到的五种肉团（四大所造的四尘），不认为它们有取境感知的能力，也否定了所谓“清净色根”的存在。如《异部宗轮论》中的记载：“五种色根肉团为体，眼不见色……身不觉触。”^②五根既然不是净色，如何能见色？所以说“故识能了，非根有能”^③，是五识在发挥取境和了别的作用。成实师也主张“识见说”，他认为“根”的作用不过是“识”取境了别的门户，在此意义上说是“眼见”，而实际则是“识见”，如其所说：“经中佛自说，眼是门，为见色故，是故眼非能见。以眼为门，识于中见，故说眼见。”^④成实师的五根发生说，基本脱胎于他之前所在的数论宗——“五唯成五大，五大成十一根”^⑤，主张“四尘成四大，四大成五根”^⑥。“五唯”即地水火风空五尘，“尘造大”的观点与佛所说的“大造尘”相违背，所以此说被唯识学者批评为“外道之见”。

“五色根”作为连接五境色法和五识心法的媒介，如何由“色”到“心”，这是它需承担的作用。部派佛教中主张“根见色”的，因为强调“根”的功用，所以认为“根”在一定程度上实有，对它的发生问题也有更多的关注；而主张“识见色”

① 《阿毗达磨俱舍论》：T29，p. 11b3-5。

② 《异部宗轮论》：T49，p. 15c13-15。

③ 《异部宗轮论述记》：X53，p. 580c16-17。

④ 《成实论》：T32，p. 267a28-b1。

⑤ 《大乘法苑义林章》：T45，p. 297c6-7。

⑥ 《大乘法苑义林章》：T45，p. 297c16-17。

的，因为不认同“根”的取境功用，所以多认为“根”为假法，并会对其做一定的虚化处理。这些不同的看法，或也影响到后来唯识学派对“五色根”的不同定位。

二、唯识学派关于“五色根”的总体看法

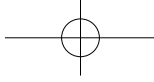
唯识学兴起于西北印度——同时也是有部的化区，而无著与世亲，也都先于有部出家，受到过系统精密地毗昙学训练。即使后期改宗大乘，义理方面依然继承了大量部派佛教的学说，并对其进行创造性转化，融摄到唯识学的体系之中。

关于“五色根”，唯识学首先延续了有部的认知，明确将色根定义为，有发识作用、不可见但有质碍的清静色法，如《五蕴论》对眼根的定义：“云何眼根？谓色为境、清静色。”^①不可见的“五根”，并不可被“现量”所得（除佛、八识与定中），而是“以能发识，比知是有”。很显然，佛所说能发识的“五根”与我们所能见到的肉团器官是断然不同的，后来在玄奘门人的著疏中，如基师在《识论述记》中就明确提出“扶根尘”这一概念来指代五根所依存的肉团，用“清静色根”一词来形容指代“五色根”。“扶根尘”在奘门一系的俱舍或是唯识的注疏中，也多作“扶根四境”或“扶根四尘”，顾名思义是扶助五根的四境，本质上还是指四大所造的色、香、味、触四尘。“扶根尘”一词，在唐后著疏中多作“浮尘根”“浮根尘”，实际上并不准确。“扶根”中的“扶”字，重点突出了肉团五根的依托作用，若无扶根尘的依托，五根便不能发挥作用；如果扶根尘出现问题，也会影响五识的正常形成。如圆晖《俱舍论颂疏》所说：“五色根，彼心、心所摄为所依处，若扶根四境，摄为依处。”^②五色根，是五识的所依，而扶根尘，又是五色根的所依。这点其实也是延续了有部的看法，并没有什么发挥。

“色根”虽然归属为“色法”，但《百法明门论》中又特别提到色法是“二所

① 《大乘五蕴论》：T31，p. 848b13-14。

② 《俱舍论颂疏论本》：T41，p. 828c13-14。



现影故”^①。不难理解，唯识学建立起“心识”的统率性，认为色法被心识所摄，所谓的“外境”，不过是心识所“显现”的影像，虽可见，但无体，本质上是心识的一部分。在印度唯识学建立的过程中，随着“识转变”体系的确立和不断丰富，关于“五色根”，唯识学派内部也产生了两种截然不同的定位，即难陀论师的“五根唯种说”和护法一系的“根通种现说”。这在《成唯识论》等著疏中都有记载和评判。下面我们分别做一分析。

三、难陀论师的“五根唯种”说

首先来看难陀论师的观点：

一难陀师等说：唯是种子，无别现行净色五根。此有四义：一、唯见分五识种子。二、唯相分五尘种子。三、通取见、相二分种子。此三皆是难陀师义。四、护法菩萨假为救言：取感五识增上业种名为五根。《唯识》第四说：眼等五识无别眼等为俱有依，五色根即种子故。《二十唯识》伽陀中言：识从自种生，似境相而转，为成内外处，佛说彼为十。乃至广引《观所缘论》颂说云：彼颂意言，异熟识上能生眼等色识种子，名色功能，说为五根，无别眼等。种与色识常互为因，能熏与种递为因故。^②

这基本说明了难陀论师对“五色根”的认识及其所据的教证。难陀论师认为：“五色根”就是亲生眼等五识的自种，或是见分种，或是相分种，或是见相二分的种子，总之唯有种子，而没有作为现行色法的清净色根。“五根唯种”，可以说只保留了五根的“发识”含义，在五识名言种亲生自识的这层意义上，安立给“五识自种”以“五根”的名义。这样一来，“五根”的“取境”作用就从中剥离，完全赋予了“五识”自体，“五识”生起时，“识体”直接缘取境相，不需再有取境和

① 《大乘百法明门论》：T31，p. 855b18-19。

② 《大乘法苑义林章》：T45，pp. 297c23-298a8。

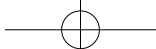
了别的分工。而其教证，主要是世亲《唯识二十论》中颂文所说的：由自种子生起的五识，变现出所缘的境相，从“五识自种”和“五识现行”的角度，佛安立为根境相对的内外十处。以及陈那《观所缘缘论》的“识上色功能，名五根应理，功能与境色，无始互为因。”^①“功能”即是“种子”的异名，种子与境色互为因果，是从“种起现”和“现熏种”的种现关系而言的。那么，难陀的五根发生说，其实就是指现行“色识”熏习赖耶识中的“五根”种子。

关于《唯识二十论》中的“识从自种生”，《识论述记》这样解释道：“‘自’有三种：一因缘自，即见分种。二所缘缘自，即相分种。……三增上缘自，能感五识之业种也。”^②基师将难陀“五根唯种说”中的“见分种”和“相分种”与五识的“因缘”种子和“所缘缘”种子相等同，作为“识”生起过程中必不可少的因缘条件，这些含义都有其合理之处。而且，在基师一系列的阐释中，难陀此说是对其所据的《唯识二十论》和《观所缘缘论》中的两段颂文的解读，重点在于“识变”，分“见相别种”和“见相同种”两个角度来论证“似色现识”的生起。“见分种”是指“见相别种”的情况下五识的生起，“见分种”即心识自种，在生起的同时带所缘的境相而显现；“相分种”则可生起五识亲所缘的影像相分，因在识内，故也称作“识”；通取见相二分种子，则是指“见相同种”的情况下五识的生起。归根结底，都是“境由识变而不离识”，这在慧沼《了义灯》的表述中体现的十分清楚：

就难陀释俱有依中，解《二十唯识》颂，有三解：初：依见相别种义解。言识从自种生者，即识见分。似境相转者，既起现行，带境相起，似彼所执外境相现，无别五根。即见分种名为五根，所带似境即是五境。二云：识者，五识相分，不离识故，名之为识。从种起现，为五识境。实在内识，似外而现，为成内、外处分种为十。三云：依见、相分同种义解。五识见相，合名为识。自种生者，见分从种起现行也。虽无别种，亦带相起，名似境

① 《观所缘缘论》：T31，pp. 888c29-889a1。

② 《成唯识论述记》：T43，p. 380c25-27。



相转。《观所缘缘论》三释大同，但互为缘，少有差别。^①

那么五根的“根”字，在难陀这里就不是“增上”的意思，而是“根源”的意思，也就是说，五根是产生五识的根源，而不是五识的增上。笔者认为，难陀论师对“五根”的看法与其所持的“相见二分”说关系密切。难陀将现行的“识体”分为能缘的“见分”和所缘的“相分”，这也就将部派所主张的“内五根”缘取“外五境”转移为心识内部的“见分”缘取“相分”。所以，如果认为“五根”是生起五识的“见分种子”，相当于变相承认了“五色根”的功用，只不过，这个“色根”不是色法，而是具有“能缘”作用的见分的潜在势用，它承担的是“见分”的功能，同样也是取境、了别等功用的潜在势力。

其实，将“五根”定位为阿赖耶识所藏的“种子”在唯识学中是有径可循的。比如说，唯识学就将色法中一类“不见无对”的“无表色”，主要是由身、语二种“有表业”所引生的色法，定位为“思心所种子”上的假立，本质上是由“思心所”的造作而产生，归属于意识所缘的“法处”。这与将“五境”定位为“相分”一样，都是为了建立“心识”的统率性，破除离识色法的存在。

而这并不意味着“五根唯种说”是没有问题的，《成唯识论》中就列举了此说的九种于理教相违的过失，主要是以《瑜伽师地论》中的相关说法为标准而做出的评判^②：1. 十八界各有自种，五根唯种会造成种子混乱；2. 见分种识蕴摄、相分种外处摄，而五根应为色蕴内处摄；3. 五根应为五识增上缘，而非因缘；4. 五根所属界地不同，五根唯种会造成界地杂乱；5. 五识种通善恶，但五根唯无记；6. 五识种无执受，但五根有执受；7. 末那是第六识根，而非第六识种；8. 五根唯种，五识便缺少俱有依；9. 圣教说五根通种现。可以说，难陀的“五根唯种说”，确实与《瑜伽》之义很难调和。

护法论师为了挽救“五根唯种说”的过失，借助《唯识二十论》提出“五根是

① 《成唯识论了义灯》：T43, p. 739b23-c5。

② 《成唯识论》：T31, pp. 19c27-20a14。

八识中能感生五识的增上业种子”的说法。此说未见护法对《唯识二十论》的释书《成唯识宝生论》，所以这可能是护法在给《唯识三十颂》作释时提出的。此说也并非完全尽理，举一例，如《成唯识论》所说：“又若五识皆业所感，则应一向无记性摄，善等五识既非业感，应无眼等为俱有依，故彼所言非为善救。”^①在唯识学中，只有势力微弱的无记性种子才需要势力强盛的善恶业种子作为其现行的增上缘。也就是说，“业种子”只能作为无记性五识的“五根”，而不能作善恶性五识的“五根”。通过提出“五根是业种子”的说法及对它的驳斥，否定了“五根唯种说”的任何可能性。也就是说，“五根是业种子”实际并非护法论师的真实看法，只是为其观点的提出所做的铺垫。

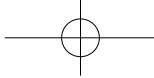
既然“五根唯种说”于理教相违，那么此说所依据的《唯识二十论》和《观所缘缘论》是否也存在同样问题？其实不然，如《唯识二十论述记》中说：

种子功能名五根者，为破离识实有色等。于识所变似眼根等，以有发生五识用故，假名种子及色功能，非谓色根即识业种。破经部等心外实色，由未建立有第八识，若不说种为眼等根，眼等便离六识而有，故说种子为眼等根。^②

《二十论》及《所缘论》的两段颂，重在破除经部等小乘或外道所认为的离开心识有实在的色法，而非意图建立一个完备的“识转变”体系。经部承认有种子，所以唯识学从“根能发识”的角度，安立五根以“种子”或“功能”的名称，因为没有引入阿赖耶识的概念，所以文中说的“识”是指大小乘共许“前六识”用“五根唯是五识自种”的说法否定了离识而有色根的存在，这实际上是一种为了破除邪见的方便假说。

① 《成唯识论》：T31，p. 20a23-25。

② 《唯识二十论述记》：T43，p. 990c14-19。



四、护法一系的“根通种现”说

与难陀论师将五根“识化”的路径不同，护法首先依据经教，明确“五根”就是属于四大种所造的“色法”，继而包括它含藏在阿赖耶识中的“色法种子”^①。此说所依的教证，可见上述批驳难陀之说所引的《瑜伽》义，其中最重要的一点，在笔者看来，应是关于“眼等五界”的定义，如《大乘阿毗达磨杂集论》中说：“问：眼界何相？答：谓眼曾现见色及此种子积集异熟阿赖耶识。”^②此中的“曾、现见色”，即指过去、现在能取境生识的现行眼根，“种子”即是阿赖耶识中眼根的潜在势力，二者共同圆满“眼界”的含义。

在以护法之说为准绳的《成唯识论》中，有这样一句：“阿赖耶识因缘力故，自体生时，内变为种及有根身，外变为器，即以所变为自所缘，行相仗之而得起故。”^③这里的“有根身”包括“五色根”和其依处“扶根尘”，根身与有漏种子同被八识所执受，且作为八识所变的“相分”而被八识所缘。这样一来，就从能缘主体区分出了两种“五色根”，一种是第八识亲所缘的影像相分且是第六识疏所缘的本质相分，有发识取境的功用；另一种是第六识亲所缘的影像相分，没有发识的功用，就像如理在《成唯识论疏义演》中所说的那样：“即此根、尘各有二种：第八变，根是亲相分，为本质根，发眼识等；第六若缘时，但是影像根，不能发识。”^④五色根与其自种，既由八识所变且由八识所摄持，所以并非独存于心识之外。此外，为《辩中边论》做过注释的护月论师还认为有第七末那识所缘的五色根^⑤，但护法一系认为末那识并不能缘阿赖耶识的相分，故此说不被认为是正义。

实际上，护法一系所主张的五根，更多还是指现行的“清净色根”，而所能引

① 《大乘法苑义林章》：T45，p. 298a8-9。

② 《大乘阿毗达磨集论》：T31，p. 695c17-18。

③ 《成唯识论》：T31，p. 10a17-19。

④ 《成唯识论疏义演》：X49，p. 515c3-4。

⑤ 《瑜伽师地论略纂》：T43，p. 173。

生现行五根的“名言种子”，只是在十八界中“眼等五界”的讨论范畴中才将其囊括进去。因为“界”有“因”义，所以理应包括能生五根的亲因。如《识论述记》所说：“通现、种文者实唯现行者是根，以大所造说净色故，对所生之果识假说现行为功能，实唯现色。”^①这主要是突出“现行五根”对五识的“威势增上”之用，即作为五识“俱有依”的定位。

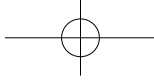
在《识论述记》的记载中，护法规范并严格区分了识之“依”和“所依”的定义。在其看来，所有能帮助心识生起的法，无论有为、无为，都可以称作心识的“依”，属于意义非常宽泛的“增上缘”范畴。可若要作为心识的“所依”，就要同时满足“决定”（识一切时常依此法生）、“有境”（识与此法有共同的所缘）、“为主”（此法起主要的引生识的作用）、“（此法）令心心所取自所缘”四个条件。如《成唯识论》所说：“若法决定、有境、为主、令心心所取自所缘，乃是所依，即内六处”^②。我们可以发现，这四个条件几乎是根据“根”的性质而量身定制的，因为根之所以为根，就在于圣教所说的根有发识取境的俱时增上之用。在唯识“三能变”的体系中，“五识”生起时，八、七、六三识也同时俱在且发挥作用，所以《成唯识论》说五识“所依”共有四种：“同境依”五根与五识同取所缘、“分别依”意识助五识明了所缘、“染净依”末那使五识成有漏（转染成净后则使其成无漏）、“根本依”阿赖耶识则是摄持五根和能起现行的五识名言种子。缺少其中一种，五识都不能生起。而其中只有作为“同境依”的五根属于色法，其余三者都为心识，虽然都属于有生灭现象的有为法，但唯独“色蕴”有“变坏”义，如《俱舍论》所说：“由变坏故名色取蕴。谁能变坏？谓手触故即便变坏，乃至广说：变坏即是可恼坏义。”^③在一期生命的过程中，“扶根尘”及其中的“清净色根”更容易受其他条件的影响而发生损坏，进而干扰甚至阻碍“五识”的正常生起。此说较为符合我们的经验世界，也表明了五根在五识生起过程中的重要作用。

关于在认识过程中是何“见色”的问题，慧沼在《了义灯》中说：“大乘师等，根、

① 《成唯识论述记》：T43，p. 269b5-8。

② 《成唯识论》：T31，p. 20c6-7。

③ 《阿毗达磨俱舍论》：T29，p. 3b23-25。



识二俱见。”^①这似乎是延续世亲在《俱舍论》中的倾向。在难陀系的“五根唯种”说中，五根是现行识体的潜在势力，从识体起用来说，此说更偏向于“识见”。对于这个问题，《杂集论》说得很清楚：

问：为眼见色，为识等耶？答：非眼见色，亦非识等。以一切法无作用故，由有和合假立为见。又由六相，眼于见色中最胜，非识等，是故说眼能见诸色。何等为六？一由生因，眼能生彼故；二由依处，见依眼故；三由无动转，眼常一类故；四由自在转，不待缘合念念生故；五由端严，转由此庄严所依身故；六由圣教，如经中说：眼能见色故。如是所说六种相貌，于识等中皆不可得。^②

此说最早在《瑜伽师地论·摄抉择分》中出现，后来《杂集论》转述至此。基师在《杂集论述记》中解释道：“约胜义道理，非是眼亦非识见；约世俗道理，眼等最胜。然《大智度论》及《涅槃经》皆同和合假见。”^③也就是说，从胜义谛角度来看，非眼见也非识见，因为诸法皆无自性，因缘和合，并没有什么事物拥有一个恒常不变的“见”的自性，所以诸多大乘经论（包括上文所引的经部说）都是在根识和合上假立一个“见”。但若从世俗谛角度来说，此中还是眼根在发挥“见”的作用，若按四重二谛的说法，这是道理世俗谛，亦即是世间胜义谛，是圣者后得智所知，三科等法皆有体有用。而上文所引《杂集论》的说法，大体可以视作唯识学对经部“和合见色说”和有部“根见说”的会通融合了。

在五根发生学上，如前已说，是由八识中的五根种子起现而被八识所执受。在这个意义上，种子起现说取代了有部主张的极微积聚说，色根是由色根种子现行而完全出现，并非由极微通过某种形式积聚而成。既然护法一系认为“五色根”是色法，就不能违背圣教所说的“由四大所造”，而唯识学已将五根生起的亲因归为各自的名言种子，五根既由亲因缘种子所生，如何再被四大所造？在造色问题上，唯

① 《成唯识论了义灯》：T43，p. 692b20-21。

② 《大乘阿毗达磨杂集论》：T31，p. 703b12-21。

③ 《杂集论述记》：X48，p. 83b1-3。

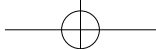
识学认为四大种也有自己的名言种子，因此，无论是能造色四大，还是所造色根、境，都是由自种子生起的。然后在此基础上，引入有部对“造”字做出的“生等五因”的解读，认为四大种对所造色也只起到重要的“增上缘”作用，所以大种造色说与种子起现说并不冲突。

回到种子起现说上，还有一个问题，“色根”作为色法、第八识的相分，并非能熏，当它生起现行后，其新熏种又该如何熏成？这就要引出“相分熏”这一概念，如理在《成唯识论疏义演》中给出解释：“第七熏彼第八见种，前五识熏第八相分种子，第六识通熏第八见、相二分种子。”^①也就是说，第八识的相分种子是借由前六识的见分之力熏习而成的。但笔者粗阅唐贤唯识章疏，尚未发现对色根新熏种的详细解说。笔者不揣简陋，认为其新熏种应是这样熏成的，如以眼识缘青为例：在眼识与眼俱意识缘取青色的同时，必定有眼根的现行，眼识与眼俱意识缘取第八识中青的本质相分，产生了自识内青的影像相分，眼识和眼俱意识的见分熏习成自己的见分种子，青的本质相分和影像相分则借由见分之力熏习成各自的相分种子，而作为现行的眼根，也借助于这股见分之力熏成了自己的种子。简单来说，眼根现行的同时，必定有眼识与意识的生起，眼根便借助它们的力量熏成了自己的新熏种，其他色根同理。当然，此说尚待检验。

五、结语

综上所述，护法一系的观点，其实是“有相唯识”学的理路，既要承认的绝对统帅性，又主张色法的相对客观性，其实是更偏向于“认识论”的唯识学，其对色根的定位与有部一脉相承，保留了色根作为现行色法的含义。而难陀论师则将色法彻底“识化”，认为五根是亲生五识的种子，更偏向于“本体论”上的唯识学。那么，在《成唯识论》的定位中，“五色根”就是生起“五识”必不可缺的“同境俱有依”，是一种较为特殊的色法。

^① 《成唯识论疏义演》：X49，p. 547a1-3。



《瑜伽师地论》对迷信观念与活动的驳斥

[法] 文森特·埃尔茨辛格^①

引言

如同“魔术”一样，西方（传教士、殖民、民族志等）作品广泛使用“迷信”来描述欧洲（所谓的“幸存”）与欧洲以外落后地区的大众或原始活动和知识体系。他们一般从进化途径解释这些“愚蠢”（*puerile*）的信仰和活动，认为这些与论证、理性、科学，或道德观形成鲜明的对比，并常把这些与“前逻辑心智”（*prelogical mentality*）联系起来。从人类学文献角度来看，自布朗尼斯拉夫·马林诺夫斯基（*Bronislaw Malinowski*, 1884–1942）以来，特别是爱德华·埃文斯·普里查德（*Edward Evans-Pritchard*, 1902–1973），他们以重要理论研究重新看待魔术，并逐渐认识到魔术需要一套明确的理性模式，^②但“迷信”因其主观、模糊，以及纯粹贬义的特性而不被科学接受。因此，尽管基督教神职人员把前基督教或非基督教的大众信仰、看法和活动当成迷信，但19世纪实证主义者却拒绝接受此观点。虽然现代人通常把迷信视作是宗教科学，但对于19世纪的实证主义者来说，所有的宗教科学都毫无科学根据，因此他们认为所有宗教信仰都属于迷信。的确，“迷信”一词的定义是以否定陈述，强调它“不是”或“缺乏”的部分，如理性，我们可以从韦氏英语

^① 作者单位：巴黎文理研究大学高等研究应用学院。

^② 见 Sanchez 2017.



词典列出的三种定义得以证实：“1. 从非理性情感建立的信仰，尤指恐惧，并以轻信为特点；同样，受此信仰所举行的仪式或活动；2. 特别是不用理性支持的宗教体系信仰（特别是信徒）及其仪式；3. 轻信、崇拜神秘或超自然事件，如深信预兆、咒语和符咒；从广义角度来看，迷信是缺乏理智、不合理的信仰或印象。”^① 迷信作为描述性 / 规范性的类别和贬义性的标签，似乎只有处于与理性对立的广泛语境下才有意义，才会让人认为它的表现合理，也让人乐意用个人的信仰去顺应它非传统、主观标准的有效性和事实。本文目的不是针对已归类为描述性类别的迷信提供新的合法观点，而是阐明印度佛教所建构的理性和迷信观念，与西方同性质的研究同样具有对立辩证和争论色彩。

一、《瑜伽师地论》的异论（paravāda）段落

《瑜伽师地论》（300–350?）提供了佛教徒对迷信的有趣看法，它从辩证、业和缘起论方面对迷信进行刻画和批判。“迷信”这一段是源自《有寻有伺等三地》中异论的最后一段，^② 其内容可能是来自鸠摩罗什（Kumāralāta）的《大庄严论经》（*Kalpanāmaṇḍitikā Drṣṭāntapañktiḥ*，公元3世纪?）。简而言之，这一卷记录十六种异论的教理和驳斥 [包括佛教和外道对手（错误的）教义]，这些异论都是一些典型的不成熟思考所产生东拉西扯的结果（不如理作意 *ayoniśomanaskāra*）或无明

^① Webster's 2003, 1260b. 在他著名的著作 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969, II, 273ff.) 中的一章 (Religion et superstition) 提到 Émile Benveniste (1902–1976)。Émile Benveniste 把拉丁词“迷信” (*superstitio*) 的词源意思定义为“占卜”，这与 Plautus (254–184 BCE) 和 Ennius (239–169 BCE) 使用的拉丁词的“迷信”同义（他们把 *superstitiosus* 定义为“占卜师”），后两位是最早使用拉丁词“迷信”的人。然而 *Superstitio* 的主要意思为“坏 / 错的宗教”，使 *superstitio(sus)* 一词的意思与 *religio(sus)* 截然相反，见 Godzyski 1974。希腊文 *δαισιδαμονία* 与 *superstitio* 是同义词，但其深层含义大不相同，希腊文的迷信是“对神性（/ 看不见的力量）感到恐惧（/ 胆小 / 过度热情）”。

^② 关于《瑜伽师地论》的讨论可参考 Delhey 2013；关于异论 (YBh 118,8–160,9) 的研究，请参考 Eltschinger 2013–2014。



（avidyā, ajñāna），许多观点早在《长部经典》的《梵网经》和《沙门果经》中提过。^①

（这十六异论为（1）因中有果论；（2）从缘显了论；（3）去来实有论；（4）计我论；（5）计常论；（6）宿作因论；（7）计自在等为作者论；（8）害为正法论；（9）有边无边论；（10）不死矫乱论；（11）无因见论；（12）断见论；（13）空见论；（14）妄计最胜论；（15）妄计清净论；（16）妄计吉祥论。我所讨论的迷信即是异论的最后一段（第十六异论），也是最短的一段[根据 Bhattacharya 的版本（159,12-160,7），共 19 行]。这段异论讨论“吉祥”（maṅgalya），^②意思是“节庆法事和吉事”，“妄计吉祥论”（kautukamaṅgalavāda）这一名称实在是令人费解。

二、佛教的迷信观

我先简述早期佛教对于妄计吉祥的理解和看法。佛教对迷信的观点和活动“咒愿吉祥”（kotūhalamaṅgala）（巴利文献：《中部经典》《增支部》《佛本生经》）和“妄计吉祥”（梵文文献：《大庄严论经》《稻杆经》《十地经》等）中更为明确，有时关于“吉祥”的讨论（《小部》、第九阿育王石柱敕令、《大庄严论经》）也会涉及。这些观点涵盖所有神谕和占卜的范畴（预兆、预言、算命等），常伴着魔咒、符咒等有力仪式，并牵涉到各种日常生活的情况（结婚、出生、旅行等）。《增支部》或莲花戒（Kamalaśīla）的《稻杆经》（*Śālistambasūtra*）注释把这些都归属于自我净化，所以这些都是属于救世神学的活动。经、故事、论著和哲学思想文献明确地驳斥这些信仰和行为，视这些是外道的思想和活动，佛教徒采取所有的辩论和修辞

^① YBh 118, 8-12 (YBhMS 33b6-34a1, YBhTib D60b3-5/P71a5-8): hetuphalasadvādaḥ / abhivṛtyavādaḥ / atītānāgatadravyasadvādaḥ / ātmavādaḥ / śāśvatavādaḥ / pūrvakṛtāhetuvādaḥ / īśvarādikartṛvādaḥ / hīṃsādharmavādaḥ / antānantikavādaḥ / amarāvīkṣepikavādaḥ / ahetuvādaḥ / ucchedavādaḥ / nāstikavādaḥ / agravādaḥ / śuddhivādaḥ / kautukamaṅgalavādaś ca /. 文本批注可参考 Eltschinger 2013-2014, 203, n. 52.; Eltschinger 2013-2014, 204-226 列出每个异论的纲要；这一系列中，讨论异论的早期论文有 no. 8 (2017a) and no. 14 (2017b)；关于异端（heterodoxy/heresy）和异构化（allodoxy）观念及其两者的差异，请参考 Scherrer-Schaub 1991, xli, n. 63 和 Eltschinger 2014, 36, n. 3。

^② YBh 118, 6.

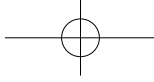


策略来驳斥外道观点，特别是驳斥婆罗门教的制度和思想体系机制（种姓、仪式暴力等）：强烈批判，如阿育王第九条法令（“无意徒劳”“恶心”“自视过高”“没用”“不可信”）和《梵网经》（“欺骗”“喋喋不休”“低级娱乐”“邪命”）的批判；警告；引用权威人物（佛陀、菩萨、辟支佛）的异议；用“逻辑”论点指出荒谬和内在矛盾的观点；神话和昔日故事讲述的伪因果论；具体的诋毁行为，例如，披上婆罗门不祥破布的佛陀。上述提到的部分文献坚持这些思想和活动完全是世俗特征，并称其为“妄计吉祥”，这些都需要从伦理和/或救世神学层面再次进行深入的解释，即便只是稍微思索，也能再次提供重要的阐述（法吉祥 dhammamamgala, 胜吉祥 maṅgalaṃuttamaṃ）。最重要的是，它们可能因为与邪见（dṛṣṭi）和颠倒（viparyāsa）有关，最终受到个人信仰的制约——正如莲花戒所说“它们根源于相信我”（bdag tu' dzin pa ni rtsa ba' o）^③ 在这两种情况下，它们都属于佛教教义所指的“戒禁取见”（śīlavrataparāmarśa, tshul khirms dañbrtulžugs mchog du' dzin pa' i lta ba, ŚTK 521,6-7）和“不净净想（aśucau śucisañjñā）”，即是沉思诚实、真实，戒律与妄行（lam ma yin pa la lam du mñon par zen pa, ŚTK 521,6）之间的各种迷惑——“非道计道，非净为净，非涅槃法计为涅槃。”^④ 世亲对“戒禁取见”的定义：“于非因道谓因道见，一切总说名戒禁取。如大自在生主，或余非世间因，妄起因执。投水火等种种邪行，非生天因，妄起因执，唯受持戒禁，数相应智等，非解脱道妄起道执。”^⑤ 不同于救世神学，这些信仰和修行会加重轮回和痛苦，《稻秆经》作者

③ ŚTK 521, 7-8.

④ ŚT 676,13-14: lam ma yin pa la lam du 'du śes pa dañ / ma dag pa la dag par 'du śes pa dañ / ma grol ba la grol bar 'du śes pa.

⑤ AKBh 282,8-12 (cf.AKBhTib D ku 230a3-5): ahetau hetudṛṣṭir amārge mārgadṛṣṭiḥ śīlavrataparāmarśaḥ / tadyathā maheśvaro na hetur lokānāṃ taṃ ca hetuṃ paśyati prajāpatim anyam vā / agnijaḥpraveśādayaś ca na hetur svargasya tāṃś ca hetuṃ paśyati / śīlavratamātrakaṃ sāṅkhyayogajñānādayaś ca na mārgo mokṣasya tāṃś ca mārgaṃ paśyati / (“Viewing what is not a cause as a cause, [and] viewing what is not the path as the path, [this] is [the false view consisting in] the attachment to practices and observances. For example, [although Śiva] Maheśvara, Prajāpati or another is not the cause of the [various] worlds, one regards them as [their] cause. And [although practices] such as [committing suicide by] entering fire or water are not the cause of heaven, one regards them as [its] cause. Finally, [although] practices and observances alone* and [things] such as the knowledge of Sāṅkhya and Yoga are not the path of liberation, one regards them as the path.”*Note AKVy



对此充分阐明：“视未解脱为解脱，已经进入六道（天、阿修罗、人、畜生、饿鬼、地狱）、族群和居地的有情，他们是生死轮回的信奉者，不是涅槃的追随者。当用完美的洞察力检视这些[信仰]时，因这洞察力没有四种无明，它会把它们连根拔起；当抛弃[它们]，就不会生起那些[信仰]。”^①值得注意的是，上述资料中，仅《大庄严论经》是用哲学思辨反对妄计吉祥，这增添《瑜伽师地论》的权威性。这两部作品都强调业和缘起，不太可能是巧合。

三、翻译

节庆法事和吉事的教义内容是什么？在此世界上，或有沙门或婆罗门持有此观点，以此方式说话：“由于日、月、行星（graha）、^② 星宿与历日的不吉，人无法实现愿望，由于它们的吉祥，人的愿望得以实现。”为了[确保]这些天体[吉祥]，[沙门或婆罗门]崇拜太阳等[天体]，并从事祭品、唱诵、吉祥草、满罐、吉祥果[树]、

450,19-20: śīlavratamātrakam iti śīlavratam api bauddhānām mokṣapṛāptaye bhavati / na tu tanmātrakam iti [...] / “‘Practices and observances alone’, i.e., practices and observances are also [conducive] to liberation for [us] Buddhists, but not these alone.”) 同时可参考 La Vallée Poussin 1923-1931, IV, 18 (pp.19-21)，这部分含有一些有趣的资料，特别是关于从异构化范畴的层面讨论净化活动（no.15）。

① ŚT 676, 翻译引用 Schoening 1995, I, 335, n.3. (“By believing the unliberated is liberated, intelligent ones who have entered into the circle of Six Realms [god, demi-god, human, animal, hungry ghost, and hell realms], beings and habitations, are the followers of just saṃsāra, but not of nirvāṇa. When those [beliefs] are seen by perfect discriminating insight, because [it] is devoid of the four-fold waywardness, [it] uproots [them]; those [views] do not appear and because [they] are abandoned.”)

② YBhCh 显然从“薄蚀”（eclipse）的角度解释行星。此篇语境是指日食或月食，见 DN I, 10 (candaggaha, etc.)。



法螺等活动。^① [持这种教义之人,] 如历算者。^②

为什么 [这位沙门或婆罗门] 持有这种观点, 并且以此方式说话? [他这样做] 是因为文献和论证。^③ 他所依据的文献如上所述。^④ 论证的建构是什么? 如上所述:

“[在此世间], 或有 [沙门或婆罗门] 是论证者”, [等等]^⑤ 这位 [沙门或婆罗门] 已获得世间神力 (I 三昧), 被众人视为圣人。当 [人们] 问此问题, 他们希冀自身的好运和成功, 却无法正确理解业是依缘起而作,^⑥ 他 [错] 认善恶行的业报只因日、月、行星、星宿和历日等天体的运行而成熟, 他解释并指示众生所希冀的结果只是由这些 [天体] 引起的。

这位 (沙门或婆罗门) 应得如是回答。你是怎么想的? 是由日、月、行星、星宿和历日导致的好运和不幸, 还是由善恶行为引起的? 若是它们因日等 [天体] 导致,

① 关于护摩 (homa) 的内容, 请见 DN I, 9 (agghihomaṃ dabbihomaṃ thusahomaṃ kaṇahomaṃ taṇḍulahomaṃ sappihomaṃ telahomaṃ mukhahomaṃ lohitaḥomaṃ); 吉祥树果的讨论, 见 T.201 [IV] 315b2 (KMDP) 和 ŚT 676,8 ('bras bu; Schoening 1995, I, 335, n.3); 关于法螺, 见 T.201 [IV] 315b2 (KMDP) 和 ŚT 676,8 (duṃ; Schoening 1995, I, 335, n.3); 关于满罐, 见《罗怙世系》(Raghuvamśa) 5.63 和 Kāle 1972, 138, n.。(“把装满水的 [铜或银] 罐置于前门四角突起的位置, 这位置至今仍是吉祥的方位”; Mallinātha 在 prāgdvāravediviveśitapūrnakumbhām [SVRV 118, 15-16] 的注释中, 解释 sthāpitamaṅgalakalāśām ity arthaḥ, 见 Sharma 1992, 27 (祥兆) 和 57 (u4.4cd; 梦中所见吉兆)。我至目前尚未找到关于吉祥草 (darbha grass) 的资料, 但 ŚTK 和 ŚT 所指的吉祥草是 dūrva grass (ŚTK 521,1; ŚT 676,7); 关于唱诵 (japa) 的魔力证明, 见 Eltschinger 2001, 34-35, 49, 54, n.216, 我至目前尚未找到参考资料。

② 由于 gaṇita 的一词多义, 使 gāṇitika 难以理解。gaṇita 源自字根 √GAN, “算; 列举; 认为; 计算”, 常用来指 “计算、算数、数学” (见 Pingree 1981, 55-66)。由于天文和星象学一般需要计算, gaṇita>gāṇitika 在此的意思是天文/星象 (历法、占星术) 方面的计算。引用自 YBhCh, “历算者”是指 “说明 (日历/星象) 计算的方式的人”; “历”是指 日历; 历法; 计算日、月、星宿运作; 特别是建立正确日历/计算其运行对人行或命运的影响。” (DCMC s. v., 263a)

③ 见 Eltschinger 2013-2014, 200-201.

④ YBh 119, 5-6 (见 Eltschinger 2013-2014, 200, n.43): āgamaḥ katamaḥ / tatpratisaṃyuktānuśravaparamparāpīṭakasampradānāyogenaiśām āgatam bhavati [...] iti. (“文献的构成是什么? 通过传统的持续和文本汇编的传递 [为结果], 留给那些 [进行思考和讲解的] 人……”)

⑤ YBh 119, 7-9 (见 Eltschinger 2013-2014, 200, n.44): yuktiḥ katamā / yathāpi tat sa eva śramaṇo vā brāhmaṇo vā tārkiko bhavati mīmāṃsakas tarkaparyāpannāyām bhūmau sthitaḥ svayamprātibhāṇikyām pāthagjāṇikyām mīmāṃsānucaritāyām / tasyaivaṃ bhavati /. (“论证的构成是什么? 举例来说, 在此世间, (某/) 沙门或 (某) 婆罗门是论证者, 是保持推理层次的调查者, 这个推理是根据自身的理解, 用一般和 [哲学] 的调查贯穿整个推理。这发生在他身上。”)

⑥ 更为字面的说法: “无法正确理解/分辨业力的缘起模式”。



善行和恶行产生的好运和不幸^①则无法在生命中持续。[若]它们由善恶行产生，则不是由日等[天体]造成。因此，它们不可能是日等[天体]运行的结果，或是善恶行的结果；此教义太不合理。^②

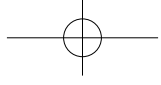
四、另一注释

根据庆典法事和吉事的提倡者，天体等无生命体及其运行直接影响人类生活和命运，这无疑是宣称这些非人类现象至少对人类的好运（sampatti）、成功（samṛddhi）和不幸（vipatti）负有部分责任，这些好运、成功和不幸据说是取决于前者的顺利（ānuguṇya）和相违（vaiguṇya）。《梵网经》有一表述，我们的文本声称善恶行的结果是依这些天体而“成熟”（vi-√PAC-）。^③这些希冀成功或避免不幸的人

① 我把属格的 puṇyakarmaṇām apuṇyakarmaṇām ca 用离格解释。见 Renou 1984, 305 (§ 222d)，特别参考 Speijer 1886, 93 (§ 125) 的解释：“若是例子同时能解释成“属于”和“出于”，有时例子是属格，但以离格解读更为恰当。”这句话即是典型的例子。若不以字面意思解读，此句的意思为“一生中，可见到好运和不幸是跟随善行和恶行之后。”YBhCh 有相同的意思：现见尽寿随造福非福业，感此兴衰苦乐等果。

② YBh 159, 12-160, 7 (YBhTib D80a7-b7; YBhCh T. 1579 [XXX] 312c18-313a8): kautukamaṅgalavādaḥ katamaḥ / yathāpīhaikatyah śramaṇo vā brāhmaṇo vaivandṛṣṭir bhavaty evaṃvādī – ādityacandragrahanakṣatratithivaiguṇya na manorathānām asiddhir bhavati / tadānuguṇyena ca manorathasiddhiḥ / sa tadarthaṃ cādityādīpūjām prakalpayati / homaja padarbhapūṇakumbhabilvaśaṅkhādīṃś ca pratyupasthāpayati / tadyathā gāṇitikāḥ / kena kāraṇenaivandṛṣṭir bhavaty evaṃvādī / āgamato yuktitaś ca / āgamaḥ pūrvavat / yuktiḥ katamā / yathāpīhaikatyas tārkiko bhavatīti pūrvavat / sa ca lābhī bhavati laukikānām dhyānānām arhatsammataś ca bhavati mahājanakāyasya / sa ātmanaḥ sampattikāmaiḥ samṛddhikāmais tatra praśnaṃ prṣṭaḥ pratītyasamutpannāṃ karmagatiṃ yathābhūtam aprajānan yena ādityacandragrahanakṣatratithisamudācāre ṇa śubhāśubhānām karmaṇām sattveṣu phalaṃ vipacyamānaṃ paśyati sa tatkr̥tam eva tatkāmanām sattvānām paridīpayati vyavasthāpayati / sa idaṃ syād vacanīyaḥ / kaccid icchasi – ādityacandragrahanakṣatratithikṛtā vā sampattir vipattir vā āhosvic chubhāśubhakarmakṛteti / saced ādityādikṛtā tena puṇyakarmaṇām apuṇyakarmaṇām ca yāvajjīvam anuvarttanī sampattir vipattis ca sandṛśyata iti na yujyate / saced chubhāśubhakarmakṛtā tenādityādikṛteti na yujyate / ity ādityādivihitato 'pi śubhāśubhakarmavihitato 'pi na yujyate / tasmād eṣo 'pi vādo 'yogavihitah /. 我正准备校对版本。

③ DN I, 10 (§ 24): evaṃvipāko candaggāho bhavissati evaṃvipāko suriaggāho bhavissati evaṃvipāko nakkhattaggāho bhavissati evaṃvipāko candimasuriyānaṃ pathagamaṇaṃ bhavissati evaṃvipāko candimasuriyānaṃ uppathagamaṇaṃ bhavissati evaṃvipāko nakkhattānaṃ pathagamaṇaṃ bhavissati evaṃvipāko ukkāpāto bhavissati evaṃvipāko disādhāho bhavissati evaṃvipāko bhūmicālo bhavissati evaṃvipāko devadundubhi bhavissati evaṃvipākam candimasuriyanakkhattānaṃ uggaṇaṃ ogamaṇaṃ saṃkilesaṃ vodānaṃ bhavissati. “Such will be the outcome of this eclipse of the moon; such will be the outcome of this eclipse of the sun; such will be the outcome of this eclipse of a star; such will be



被要求按照日、月、星宿和历日 (tithi) 等实体所宣称的好坏迹象行事——为了了解它们企图呈现的吉凶情况，这些人成为“受欢迎的”圣人——我们能想到占星家、预言师、占卜师等——他们因世间静虑 (laukikadhyāna) 的成就而著称。为了让这些天体息怒，或者能在有利情况下行动，他们举行特定仪式 (祭祀 pūjā、护摩 homa、持诵 japa) 和吉物 (吉祥草、法螺) 的法事，并观察吉兆 (pūrṇakumbha) ——这些也可能出现在梦中。^①

不幸的是，《瑜伽师地论》对这些法事背后的意义没有太多讨论。更多的内容可以从《摩登伽经》(Śārdūlakarṇāvadāna) 第二卷获得，该卷大量描述古代印度信仰如占星术、凶兆和预兆。虽然很难确定这卷文本在写异论一段时是否已经流

the outcome of the moon and the sun going on their proper course; such will be the outcome of the moon and the sun going astray; such will be the outcome of the stars going their proper course; such will be the outcome of a this fall of a meteor; such will be the outcome of this blaze in the sky; such will be the outcome of this earthquake; such will be the outcome of this thunder; such will be the outcome of the moon, the sun and the stars rising, setting, darkening, and brightening.” My translation is adapted from Walshe 1995, 72. (“应有月蚀、应有日蚀、应有星蚀、日月应行正道、日月应行非道、诸星宿应行正道、诸星宿应行非道、流星应陨落、应有天火、应有地震、天鼓将鸣、应有日月星宿之升沈明暗。沙门瞿昙远离如是等任何无益徒劳之横明。” Cf. 《汉译南传大藏经》第 06 册 No. 0004 长部经典第 1 卷，第一颂品 24。)

① 莲花戒注释“吉祥”时，提供一份名单 (ŚTK 521, 1-5; 见 Schoening 1995, I, 335)。依靠 (bsten pa): 吉祥草 (dūrvā grass, rtswa dur ba)、粪石 ('gi'u wañ, rocanā?; 见上述) 等。在梦中看见 (mthoñ ba): 奶酪 (zo, dadhi?)、花 (men thog, puṣpa?)、满罐 (bum pa gañ ba, pūrṇakumbha), 鱼 (ña, matsya?)、婆罗门 (bram ze) 等。然后，莲花戒提到特殊的连结 (sbyor ba'i bye brag): 与星宿 (skar ma, jyotis, tārā?)、muhūrtas (yud tsam) 和月历日 (tshes grañs, tithi?); Schoening 把 khyu mchog 翻译为“征兆” (1995, I, 335)，显然是根据 Jäschke (s. v., 47b)，藏梵词典特别提到梵文“公牛” (这当然可以解读成征兆) 与藏文 khyu mchog 同义 (Lokesh Chandra s. v., 261ab; Negi s. v., I, 386a-387a)。ŚT 676, 7-11: rtswa dūr ba dañ / zo dañ / gi'u wañ dañ / ziñ g'zol dañ / tho ba dañ / me tog dañ / 'bras bu dañ / bum pa dañ / duñ dañ / ña la sogs pa dañ / bram ze dañ / khyu mchog dañ / zla ba dañ / ñi ma dañ / gza' dañ / skar ba dañ / rgyu skar dañ / yud tsam dañ / sbyor ba dañ / byed pa la sogs pa ste ltas mkhan la sogs pa [...] / “吉祥草、奶酪、粪石、犁、锤、花、果、罐、法螺、鱼等、婆罗门、征兆、月、日、行星、星宿、片刻、调和物、动因等，神谕等。” Schoening 翻译 (1995, I, 335, n. 3) 的“星宿” (rgyu skar = nakṣatra) 是指“彗星”；Schoening 把“片刻”翻成 yud tsam = muhūrta; 我无法查到 sbyor ba 和 byed pa 的意思，推测藏文 sbyor ba 是梵文的“瑜伽”，也可能是吉物、(运气) 连结、星座等 (MW, s. v.)。这些东西可能能在梦中出现，是根据《摩登伽经》(Śārdūlakarṇāvadāna, u4.1-7) 提到的吉物名单 (yas tu paśyati svapnānte...): 神 (devatā)、婆罗门 (brāhmaṇa)、两只母牛 (gāvau)、正燃烧的火 (vahniṃ prajvalitam)、国王 (rājan)、象 (kuñjara)、马 (haya)、黄金 (suvarṇa)、公牛 (vṛṣabha)、鹤 (sārasa)、鸚鵡 (śuka)、鹅 (haṃsa)、鸛 (krauñca)、白鸟 (śvetān pakṣiṇaḥ)、新摘的香水玉米 (samṛddhāni sasyāni navāni surabhīṇi ca)、盛开莲花 (padmīṇiṃ puṣpitām)、满罐、(pūrṇakumbha)、清水 (prasannam udakam)、各种花 (puṣpāni vividhāni)、星 (tārā)、月 (candramas)、日 (sūrya)、星宿 (nakṣatra)、行星 (graha)。这和其它类似的名单，参考 Sharma 1992, 56-60。



传，如果是，作者是否已经读过异论？因为此卷文本在概念和术语的使用与《瑜伽师地论》接近，让此卷成为有趣的例子来源。特别是此文本把众多信仰和表现与上述提到相关的天体联系在一起。这些占星术预言是为了让行动成功，特别是针对有政治权力的人，通过占星术预言，警告他们需注意凶兆和预兆。因此，“如果在心宿月（Jyēṣṭha）的胃宿（Bharaṇī），日月都发生日食和月食，则据信国王和他的首相将被谋杀，并发生饥荒。”^① 同样，星宿的状态被视为有预示性：“如果在翼宿（Phalguni）或星宿（Maghā）时，金星进入月亮范围，所有玉米都会干枯，疾病会蔓延开来。[……]若是在氐宿（Viśākhā）月，木星和土星，或月和日接近，预言会有受到外国统治的危机。”^② 特殊的星宿被视为是不祥的，需行特定之事。^③ 举例来说，弗沙星（Puṣya）“与名利、年纪和财富有关；此日宜会晤大臣、侍奉他人、进行加冕和剃须。”^④ 壁宿星（Uttarabhādrapada），“人们应做与长寿和繁荣相关的行为，不应到南方。收入和支出是实际计划的三倍。”^⑤ 同样，人们相信历日有各种不祥。例如，跋陀罗（Bhadrā）时段是“穿新衣的黄道吉日”，^⑥ 而鬘奴时段（Mānyā）则“适宜享受女人、饮酒、吃肉、准备城市、组织婚姻，写作或读书”^⑦。数以百计的例子很容易引证同样的结果：天体运行影响着人类的生活，并提供他们有力的行动借口。

根据《瑜伽师地论》，持妄计吉祥者所犯的最致命错误是解释人的成功和不幸时，他们误解缘起论，认为这些是受到星体的影响。鸠摩罗什的《大庄严经论》对此给予最强烈的批评，他特别反对上述论及的异论。在接受僧侣对迷信和做法的批判之后，大方的鸠摩罗什说：“我今亦解了，福业皆是吉，恶业中无吉，吉与不吉

① Sharma 1992, 40 (u1.8). 关于日、月的现象，Sharma 是参考了《天譬喻》(Dīvyāvadāna)，第 371-380 页。

② Sharma 1992, 43.

③ Sharma 1992, 20. 关于 28 星宿（命宿），Sharma 参考了《天譬喻》，第 345-353 页。

④ Sharma 1992, 21. (p. 85. 3-5ab).

⑤ Sharma 1992, 25; cf. (p. 96. 1-2).

⑥ Cf. (p. 96. 4ef).

⑦ Sharma 1992, 34-35 (u17.10). 关于历日 (tithis)，Sharma 参考《天譬喻》，第 420-421 页。



等，皆从果因缘。”^① 同意坛主（dānapati）的结论，这位僧人造了一段偈，强调业主导人的命运：“一切诸世间，皆由善恶业，善恶生五道，业持众生命。业缘作日月，白月十五日，黑月十五日，恶业虽微细，名为黑月初，善业名白月，以业名白月，以业分别故，是故有黑白，诸有福业者，不善皆成吉，犹如须弥山，黑白皆金色，诸无福业者，吉相为不吉，如似大海水，好恶皆咸味。一切诸世间，皆从业缘有，是故有智者，皆应离恶业。远离邪为吉，勤修于善业，犹如种田者，安置吉场上，若不下种子，而获果报者，是则名为吉。”^②

（译者：吴承庭）

参考文献

AK(Bh)– *Abhidharmakośa(bhāṣya)*. Prahlād Pradhān: *Abhidharmakośabhāṣya* by Vasubandhu, Patna, 1967, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

AK Vy– *Abhidharmakośavyākhyā*. Unrai Wogihara: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra*, Tokyo, 1936, Sankibo Buddhist Book

① T.201 [IV] 316a17-19: Huber 的翻译（1908, 306）：“Maintenant je comprends bien ceci: /Les bons Karmans, voilà les signes de bon augure, /Les signes de mauvais augure, ce sont les mauvais Karmans./Les signes de bon ou de mauvais augure /Sortent tous de nos Karmans.”

② T.201 [IV] 316a22-b8: Huber 的翻译（1908, 306-307）：“Tout ce qui se trouve dans le monde /A pour cause les bons ou les mauvais Karmans./Les bons et les mauvais Karmans produisent les cinq voies./Sur les Karmans repose la vie de tous les êtres./Les Karmans ont produit le soleil et la lune, /Les quinze jours de la lune claire /Et les quinze jours de la lune noire./Les mauvais Karmans, quand ils sont encore petits, /S'appellent le commencement de la quinzaine noire./Les bons Karmans s'appellent la quinzaine blanche ; /A cause des Karmans elle s'appelle quinzaine claire : /Parce qu'il y a une distinction entre les Karmans, /Il y a une quinzaine noire et une quinzaine claire ; /Pour ceux qui possèdent de bons karmans, /Même les mauvais augures deviennent de bons augures : /Ainsi sur le mont Sumeru /Le noir et le blanc deviennent couleur d'or./ Pour ceux qui sont dépourvus de bons Karmans, / Même les bons augures deviennent de mauvais augures : /Telles les eaux qui se jettent dans l'océan /Qu'elles soient bonnes ou mauvaises, elles prennent un goût salé./Tout ce qui se trouve dans l'univers / A sa cause dans les Karmans ; /Voilà pourquoi le sage /Fuit toujours les mauvais Karmans ; /S'écarter du mal, voilà les vrais signes de bon augure./Qui pratique avec zèle les bons Karmans /Est pareil à celui qui sème un champ./Mais se reposer dans l'aire du bon augure, /Et, sans avoir semé, /Obtenir néanmoins une moisson : /Vraiment, cela pourrait s'appeler une bonne chance.”



Store.

Benveniste, Émile.1969.*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., Paris, Les Éditions de Minuit.

D.– Jikido Takasaki, Zuiho Yamaguchi, and Noriaki Hakamaya: *sDe dge Tibetan Tripiṭaka bsTan 'gyur preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo*, Tokyo, 1977-1981.

DCMC – Paul W.Kroll : *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*, Leiden and Boston, 2015, Brill.

Delhey, Martin.2013.The *Yogācārabhūmi* Corpus: Sources, Editions, Translations, and Reference Works, in Ulrich Timme Kragh (ed.): *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, Cambridge MA, Department of South Asian Studies, Harvard University, 498–561.

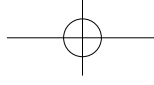
DN I – *Dīghanikāya*, vol.I.T.W.Rhys Davids and J.Estlin Carpenter: *The Dīgha Nikāya*, vol.I, London, 1890, Pali Text Society.

Eltschinger, Vincent.2001.*Dharmakīrti sur les mantra et la perception du suprasensible*, Vienna, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.

Eltschinger, Vincent.2009.Studies in Dharmakīrti's Religious Philosophy: 4.The *cintāmayī prajñā*, in Piotr Balcerowicz (ed.): *Logic and Belief in Indian Philosophy*, Delhi, 2009, Motilal Banarsidass, 565-603.

Eltschinger, Vincent.2013-2014.The *Yogācārabhūmi* against Allodoxies (*paravāda*): 1.Introduction and Doxography, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 55, 191-234.

Eltschinger, Vincent.2014.*Buddhist Epistemology as Apologetics.Studies on the History, Self-understanding and Dogmatic Foundations of Late Indian Buddhist Philosophy*, Vienna, Austrian Academy of Sciences.



Eltschinger, Vincent.2017a.The *Yogācārabhūmi* against Allodoxies (*paravāda*): 2.Ritual Violence, *Indo-Iranian Journal* 60, 365-411.

Eltschinger, Vincent.2017b.The *Yogācārabhūmi* against Allodoxies (*paravāda*): 3.The Caste-Classes, in In Christophe Vielle, Christian Cannuyer, and Dylan Esler (eds.): *Dieux, génies, anges et démons dans les cultures orientales & Florilegium Indiae Orientalis, Jean-Marie Verpoorten in honorem*, Bruxelles, 2017, Société Royale Belge d'Études Orientales, 203-240.

Godzynski, Denise.1974.Superstitio, *Revue des Études Anciennes* 1974/1-2, 36-60.

Huber, Édouard.1908.*Açvaghōṣa, Sūtrālaṃkāra, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva*, Paris, Ernest Leroux.

Jäschke – Heinrich August Jäschke: *A Tibetan-English Dictionary, to Which is Added an English-Tibetan Vocabulary*, London, 1881, Routledge and Kegan Paul.

Kāle, M.R.1972.*The Raghuvamśa of Kālidāsa, with the Commentary Sañjīvanī of Mallinātha, Cantos I-V, Edited with a Literal English Translation and Copious Notes*, Delhi, Motilal Banarsidass.

KMDP - *Kalpanāmaṇḍitikā Dṛṣṭāntapañktiḥ* (T.201).See Lüders 1926.

La Vallée Poussin, Louis de.1923-1931.*L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduction et annotations*, 6 vols., Paris and Louvain, Paul Geuthner and J.-B.Istas.

Lokesh Chandra – Lokesh Chandra: *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, New Delhi, 1959-1961, International Academy of Indian Culture.

Lüders, Heinrich.1926.*Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitī des Kumāralāta*, Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

MW – Monier Monier-Williams: *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Oxford, 1899, Oxford University Press.

Negi – J.S.Negi: *Bod skad dañ legs sbyar gyi tshig mdzod chen mo/Tibetan-Sanskrit Dictionary*, 16 vols, Sarnath, Varanasi, 1993-2005, Central Institute of Higher Tibetan Studies.

Pingree, David.1981..*Jyotiḥśāstra.Astral and Mathematical Literature (A History of Indian Literature VI, 4)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Renou, Louis.1984..*Grammaire sanscrite*, tomes I et II réunis, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve.

Sanchez, Pascal.2017..*La Rationalité des croyances magiques*, Paris, Librairie Droz.

Scherrer-Schaub, Cristina.1991..*Yuktiṣaṣṭikāvṛtti.Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti*, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises.

Schoening, Jeffrey D.1995..*The Śālistamba Sūtra and Its Indian Commentaries*, 2 vols., Vienna, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.

Sharma, Sharmishta.1992..*Astrological Lore in the Buddhist Śārdūlakarṇāvadāna*, Delhi, Eastern Book Linkers.

Speijer, J.S.1886..*Sanskrit Syntax*, Leiden, E.J.Brill.

ŚT - Śālistambaṭīkā.See Schoening 1995, II, 559-699.

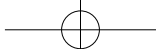
ŚT_k – Śālistambaṭīkā (Kamalaśīla).See Schoening 1995, II, 449-532.

SV_{RV} – Sañjīvinīvyākhyā on the *Raghuvamśa*.See Kāle 1972.

T.– Junjiro Takakusu and Kaigyoku Watanabe: *Taishō Shinshū Daizōkyō, The Tripiṭaka in Chinese*, 100 vols., Tokyo, 1924-1934, Taisho Issaikyo Kankokai.

Webster's 2003 – *The New International Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language*, Köln, Bellavista.

YBh – *Yogācārabhūmi*.Vidhushekhara Bhattacharya: *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Part I, Calcutta, University of Calcutta.



关于圆测唯识学之我见

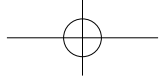
[日] 橘川智昭^①

一、前言

圆测(613-696)出身于新罗,年轻时入唐并在玄奘(602-664)门下,关于他对《成唯识论》的解说以及同为新罗出身的道证(?-692-?)的《成唯识论》解说,慧沼(650-714)在《成唯识论了义灯》中对他们的解说进行了严重的批判。如今,圆测的《成唯识论疏》和道证的《成唯识论要集》都已经失传,我们可以从《成唯识论了义灯》的引文及其他相关文献中看到一些只言片语,但是这些唯识学说被认为是同窥基(632-682)—慧沼—智周(668-723)等正宗的法相宗相对立的旁流异派。

对于圆测说的慧沼态度假若视为正确,如其文中有直接破圆测说的例子,有破《要集》中引用圆测说的例子,有列举圆测说并破《要集》的例子,也有仅列举圆测说而没将其推翻的例子,也有进一步佐证圆测说的例子,这些例子举不胜举,但是它们都各不相同。这些正统与异派之间存在着一个最根本的问题,即正统是一种以五性各别为基础的纯粹的玄奘系新译唯识思想,而圆测系统的异派并不赞成五性各别,倾向于真谛思想,而且认同一切皆成佛学说。但是,这些观点在慧沼的批判以及后代的唯识相关书籍中并未被提及,而是在近代以后的学术领域中被提出的。较早提及该观点的有,赵明基《圆测的思想》(《震檀学报》16,1949年)、杨

^① 作者简介:日本东洋大学东洋学研究所。



白衣《圆测之研究——传记及其思想》（《华冈佛学学报》6，1983年）等，但最早提出的应该是1916年羽溪了谛的《唯识宗的异派》[《宗教研究》1-3，1916年。后收于《羽溪了谛博士米寿祝贺纪念佛教论说选集》（大东出版社，1971年）]。赵明基、杨白衣等提出的论证并未超出羽溪论文的范畴，是在继承羽溪论文观点基础上对圆测思想进行整理的学术性研究。

近代以来，日本最早论及圆测的是妻木良直和羽溪了谛，他们的基本目的在于，打破有如《宋高僧传》中记载的新译唯识讲场中的旁听生（《大正藏》50、725页下-726页上、727页中）或是思想方面不受重视被视为支派的、旧有的圆测形象并积极地介绍圆测的学德高尚。而且，翻看《成唯识论了义灯》中所示的慧沼思想的展开、以及太贤等的新罗唯识的形成，日本的奈良时代到镰仓时期，即从日本唯识的草创期（奈良时代的善珠（723-797）《唯识义灯增明记》等）到成熟期（镰仓时代初期的《成唯识论同学钞》的成立等）的理论建构时，我们必须认识到圆测的唯识学说具有极其重大的意义及作用。

但是，笔者认为，如果将圆测唯识学的思想特点局限定义为倾向于真谛系唯识学说以及一切皆成佛学说，则小看了登上唐初期唯识舞台的圆测的意义。笔者的这种想法源自新罗遁伦的《瑜伽论记》中引用的圆测学说的片段：

测云：“有人依《涅槃经》说‘一切众生皆有佛性’等文证谤新翻经论非是正说。此即不可。所以者何。旧《善戒经》及《地持论》皆同说：‘无种姓人可以人天而成熟之’。又旧《大庄严论》第一云：‘次分别无姓位。偈曰：一向行恶行，普断诸白法，无有解脱分，少善亦无因。释曰：无般涅槃法者是无姓位。此略有二种：一者时边般涅槃法，二者毕竟无般涅槃法。时边般涅槃法者有四种人：一者一向行恶行，二者普断诸善法，三者无解脱分善根，四者善不具足。毕竟无涅槃法者无因故彼无般涅槃法。此谓但求生死不乐涅槃人’。如此等文皆同此论说无种姓。何独谤新翻耶”。

（《瑜伽论记》卷9下，《大正藏》42，520c-521a）

依据该引文可知，有人以《涅槃经》为论据否定了无种性人的存在，而且他们主张新译的经论非正说。对此，圆测认为“此即不可”，并主张无种性人的存在。我们从该引文的最后一句话“何独谤新翻耶”中可以看出新译与旧译的调和，但是我们需要留意的是它并不是站在旧译 = 否定无种性人、新译 = 肯定无种性人这种两者对立的角度上去调和的。这里所强调的是这样一种反论，因为《菩萨善戒经》（求那跋摩译）、《菩萨地持经》（昙无讖译）、《大乘庄严经论》（波罗颇蜜多罗译）等旧译都有关于无种性人的阐释，所以它们与新译的《瑜伽师地论》（玄奘译）并不矛盾。羽溪论文是以圆测的现存著作之一《解深密经疏》为材料进行论证的，但是，该论文并未涉及《瑜伽论记》的引文，或许是他没有考虑这么多。

因此，我们很有必要重新审视羽溪学说、并再次解读一直以来被作为典据的《解深密经疏》。这次发表的内容虽然和笔者二十几年前发表的内容主旨基本一致，但是当时的论述方法还未成熟、资料引用也不充足，而且，尽管笔者的观点已经被日本、韩国的学术界所普遍熟知了（韩国倾向于不同意笔者的观点），但是在中国好像还不太被了解（当然，即使大家对鄙人的观点持反对意见也没关系），在此，笔者将论文再一次重新整理。

二、圆测《解深密经疏》中一性皆成佛和五性各别的争论问题

1. 《解深密经疏》的分段——再探讨之前——

羽溪论文进行论证作业的圆测《解深密经疏》是卷4《无自性相品》的一节：

然此一乘圣教甚多。译者非一意趣深远。是故新旧竞与争论。一真谛等一类诸师，依法华等诸经及论皆作此说，一切众生皆有佛性。……二者大唐三藏，依诸经论立有五姓。无姓有情无涅槃性，定性二乘必不成佛。
（《解深密经疏》卷4，《续正藏》1-34-4，388 丁左下 -391 丁左下）

当时，围绕一乘教法有旧译系和新译系的人们引起论争，旧译系真谛等诸师主



张一性皆成佛；另一方面，新译系玄奘主张五性各别，关于双方的主张与典据等在以上引文的一节中有详细的论述。

在本论文中对以上一节分如下四部分进行再检讨。资料主要是《续藏经》第1辑、第34套、第4册、388丁左下14行到391丁左下10行。

[本文使用的续藏是初版《大日本续藏经》（藏教书院、京都、1905-1912）]

I 一性皆成佛学说的证文部分

“一真谛等（388丁左下14行）一令发心故（389丁右下17行）”。

II 五性各别学说的证文解释部分

“准此等文（389丁17行）一假说二乘（389丁左下17行）”。

III 五性各别学说的证文部分

“二者大唐（389丁左下17行）一必当成佛（390丁左下6行）”。

IV 一性皆成佛学说的证文解释部分

“准此等文（390丁左下6行）一非无差别（391丁左下10行）”。

2. 羽溪论文的解读方法

羽溪论文所提起的问题点稍长，但便于论述，在此还是引用如下。该部分可以说是对圆测观的最终确立来说极其重要的一节。羽溪论文中对于《解深密经疏》无自性相品的I - IV的内容做了如下解说。以下所引羽溪文章中所附I、II、III、IV的序号，是为了便于与原文对应理解由笔者所附加的。另外，附有下列线a - e也是基于发表的需要由笔者所加。

……然而，与慈恩同属于唯识派的西明不认同五性各别论，却反过来鼓吹一性皆成佛学说，这是我们必须要注意的地方。a 他是在《解深密经疏》卷四中，I → 首先介绍了真谛等的有佛性论，列举了《涅槃经》《法华经》《胜鬘经》《须真天子所问经》《入楞伽经》等经典为据，论述无性有情亦可成佛，又在引用了梁译的《摄论》《智度论》《法华论》等之后，II → b 进行断定说，从这些文章可以发现并不是无性有情，声闻缘觉不能成佛也是不存在的，而且之所以说《解深密经》《瑜伽论》等二乘及

无性的三种性是绝不可能成佛，那是因为强调的是所被的根基还未调熟的时候，这并不是绝对不能成佛的意思。所以，《宝性论》第二卷中记载了：

“向说一阐提常不入涅槃无涅槃性者，此义云何，为欲示现谤大乘因故，乃至依无量时故，如是说，以彼实有清净性故，不得说彼常毕竟无情（清的错别字）净心”。进而再根据《法华经》《涅槃经》《楞伽经》等记载，确信二乘也可以成佛。Ⅲ→然后西明介绍了玄赞（“玄奘”的错别字？）的五性各别论，引用作为论据的《善戒经》《解深密经》《大菩萨藏经》《央掘魔罗经》《大般若经》《十轮论》《菩萨地持论》《瑜伽伦》《庄严论》，梁译、唐译的《摄论》，世亲的《摄论释论》（隋笈多共行矩译《摄论》《摄论释论》）、《十地论》等，又称如此可知无性有情无涅槃因，定性二乘绝对不可能成佛。

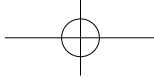
那么，西明他到底认同哪一个说法呢？他似乎前者一性皆成佛学说是真理。Ⅳ→c 他这次陈述了玄奘的五性各别论后提出疑问，假设无性有情无缘于涅槃，定性二乘绝对不可能成佛的话，那么前文所引用的有佛性的证文将做何解释呢？接着对此提出以下文证：

《涅槃》云：善男子我者即是如来藏义，又一切众生悉有佛性，常住无变易。

《宝性论》第一云：问云何得知一切众生有如来藏？答，依一切诸佛平等法性身，知一切众生皆有如来藏。

之后，西明说：“如此等问，皆是真如法身佛性，此即五性皆有佛性。又涅槃云，譬如有人，乃至定当得故者，如此等教皆是佛性定当得故，约不定性少分而说。”证明了五性皆有佛性皆可成佛。d 其次，引用了《法华经》里面的“十方佛土中唯有一乘法，无二亦无三”，认为所谓的二三第二第三的意思，“无二亦无三”是没有缘觉也没有声闻的意思，他觉得如此解释很妥当。并又引用了如下经文，以此证明二乘种性可以成佛。

《法华经》云：世间无有二乘，而得灭度，唯一佛乘得灭度耳。



《胜鬘经》云：声闻缘觉皆入大乘者，即是佛乘。

《涅槃经》云：如来声闻缘觉，同一佛性，同一无漏。

e 如上所述，尽管西明极力论证有佛性学说、一性皆成佛学说，但对于玄奘的五性各别学说他只列举了相关的经文论证，没有添加任何说明或评论。……（羽溪前揭论文《唯识宗的异派》513-516 页。《再录版》羽溪前揭书《羽溪了谛博士米寿祝贺纪念佛教论说选集》801-803 页）

其中，根据下划线 a “他是在” - b “进而断定说”、c d “西明证明……”下划线 e “如上所述，西明没有添加任何说明或评论”所述，由此可知《解深密经疏》的Ⅱ以及Ⅳ部分，可理解为圆测自己的主张。因此，可以说羽溪论文最开始列举了一性皆成佛说的证文，然后依据五性各别的经论从圆测一性皆成佛说的角度进行论证。其次，列出五性各别的证文，回归一性皆成佛说的论点并解说所依据经文。

《羽溪论文的〈解深密经疏〉的阅读方法》

I 一性皆成佛说的证文。

Ⅱ 圆测的一性皆成佛的主张及解释。

Ⅲ 五性各别的证文。

Ⅳ 圆测的一性皆成佛的主张以及解释（重述）。

3. 羽溪论文的误解

（1）对《涅槃经》的佛性说的理解

前揭羽溪论文中，下划线 c、d 部分，是对相当于圆测的《解深密经疏》的Ⅳ部分进行了再探讨。羽溪论文的下划线 c 部分对应的《解深密经疏》原文内容如下：

前所引教如何会释。《解》云，如《涅槃》云：“善男子，我者即是如来藏义”（卷7）。又“一切众生悉有佛性。常住无有变易”（卷27）。《宝性论》第一云：“问：云何得知一切众生有如来藏？答：依一切诸佛平等法性身，知一切众生皆有如来藏”。如此等文，皆是真如法身佛性，此即五性皆有佛性。又《涅槃》云：“譬如有人”乃至“定当得故”

（卷27）者，如此等教，皆是行性。定当得故。约不定姓少分而说。（《解深密经疏》卷4，1-34-4，390丁左下）

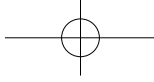
上文是对列举五性各别说的证文之后，提出假若主张五性各别的话，那在一性皆成说中作为证文所引用的诸经论又该作何会释这一问题而作的解答。《涅槃经》等所述主要有两种佛性：其一是五种性都具有的真如法身佛性，其二是仅限于五种性中不定种性的行性的佛性。关于这一点，羽溪仅说：“证明五性皆有佛性皆可成佛”。

关于此圆测的观点，可以通过玄奘的新译系论书来确认。下文是玄奘早期翻译的亲光等《佛地经论》中的一节[《佛地经论》译出时间在《开元录》中记为贞观二十三年（649），《内典录》中为唐永徽年间（650-655）]。

无始时来一切有情有五种性：一闻种性、二独觉种性、三如来种性、四不定种性、五无有出世功德种性。如余经论广说起相分别建立。前四种性虽无时限，然有毕竟得灭度期，诸佛慈悲巧方便故。第五种性无有出世功德因故，毕竟无有灭度期。诸佛但可为彼方便示现神通说离恶趣生善法，彼虽依教勤修善因得生人趣乃至非想非非想处必还退下堕诸恶趣。诸佛方便复为现通说法教化，彼复修善得生善趣，后还退堕受诸苦恼。诸佛方便复更拔济，如是展转穷未来际，不能令其毕竟灭度。虽余经中宣说一切有情之类皆有佛性皆当作佛，然就真如法身佛性，或就少分一切有情方便而说，为令不定种性有情决定速趣无上正等菩提果故。由此道理诸佛利乐有情功德无有断尽。（《佛地经论》卷2，《大正藏》26，298页上）

在《佛地经论》中，该部分前后文的主旨是，一切众生，即使是无法步入佛道的无姓有情，也可以通过无姓有情所具有的真如法身佛性而成为佛的救度对象，从恶趣接引至善趣，佛的救度在未来也是无穷无尽的（穷未来际）。

这里所谓的“余经”指的是《涅槃经》，“少分一切有情”可以看作是不定种性。因此，《涅槃经》中所谓的佛性的说法，真如法身佛性所强调的是一切众生，



但这并不意味着它就能确保未来可以成佛。与未来成佛问题相关的佛性是只有少数人所拥有的佛性，为将其引导至无上菩提而说的，这是一种与前者不同的佛性。根据《佛地经论》可知，《涅槃经》所说的佛性通过二类佛性理论以一种与五性各别学说并不矛盾的形式而展现，与前文中的《解深密经疏》的记载相似。

接下来我们看一下窥基的解释。在窥基的《成唯识论掌中枢要》中，在列举一机说的教义时引用了《涅槃经》的两段话，并进行解说。

涅槃经亦言：“师子吼者是决定说一切众生悉有佛性”。“众生亦尔悉皆有心。凡有心者悉皆当得阿耨多罗三藐三菩提。故诸众生唯有佛性”。……涅槃据理性及行性中少分一切唯说有一。（《成唯识论掌中枢要》卷上本，《大正藏》43，610页上-611页上）

关于《涅槃经》的一乘教说，窥基简单地将其解释为理性和行性。另外，在窥基的《妙法莲华经玄赞》的显机段中，用与唯识说、五性各别说相应的形式明确解释了对理性、行性的理解方法。

后显机者，依涅槃经唯有一机。故彼经（《涅槃经》卷27）云：“师子吼者是决定说一切众生悉有佛性”。又（《涅槃经》卷27）云：“众生亦尔，悉皆有心。凡有心者皆当得阿耨多罗三藐三菩提”。此经（《法华经》卷1）亦云：“十方佛土中、唯有一乘法、无二亦无三、除佛方便说”“但教化菩萨、无声闻弟子”乃至广说。“若声闻若菩提闻我说法皆成于佛”此唯有一大乘性。此经既说一乘被彼大乘根性。然性有二：一理性，胜鬘所说如来藏是；二行性，楞伽所说如来藏是。前皆有之，后性或无。谈有藏无说皆作佛。（《妙法莲华经玄赞》卷1本，《大正藏》34，656页上-中）

此处，窥基在“依涅槃经唯有一机”之后引用了“师子吼者是决定说一切众生悉有佛性”“众生亦尔，悉皆有心。凡有心者皆当得阿耨多罗三藐三菩提”等，依据这些教说认为只有一大乘性。其次说大乘根性有二，其一是理性，即《胜鬘经》

中所说的如来藏；其二是行性，即《楞伽经》中所说的如来藏。理性具有所有的五种性，但是至于行性，有的具有部分五种性，也有不具有五种性的，窥基认为是无视不具备行性如来藏的人而说的皆作佛。即窥基认为《涅槃经》中的一乘说有两种：一种是从五种性共通的理性如来藏角度来述说的，另一种是从只具有少数种性的行性如来藏的方向来解释的。因此，即使是五性各别，也并不是直接否定佛性的教说，而是从理性如来藏的角度出发肯定悉有佛性之教说，然而要想成佛光靠理性是不够的，只有理性和行性都具备之人才能成佛。

法相教学中，理佛性（理性如来藏）是真如的理分的意思，无姓有情中也存在（理性常被理解为与真如、法界等同义，但是在这里与其说它是众生中主体的宗教的提高之根据，如果按照《佛地经论》的说法来看，不如将它理解可以成为佛菩萨救度对象的外缘根据。类似《成唯识论》和《摄论》的闻熏习说部分中将佛的教说展现为法界等流的正法）。另一方面，行佛性（行性如来藏）是规范本来的种姓差别的法尔无漏种子（本有无漏种子）的意思（《成唯识论》中认为，阿赖耶识的种子可以说是漏种子，但无漏种子是依附于阿赖耶识的微隐而艰难的东西。本有无漏种子是将有漏的闻熏习看作增上缘并逐渐增强，辗转之后萌生出世之心）。这是在这样的背景之下，一乘教说成为主张一性皆成佛的人们的文证，但是虽说主张五姓各别也不能否定经典的佛说，因此理行二佛性说也具有从五性各别的角度构建理论的作用。

接下来，我们一起看一下与理性、行性的观点有关的主张一性皆成佛的人们的解说。日本天台宗的始祖最澄（766/767-822）的《法华秀句》卷中，详细记述了印度、中国等关于佛性论争的实态，而且其中还收录了灵润（约580-约667）和义荣的学说。灵润从旧译的角度主张一性皆成说，之后，神泰（?-645-657-?）从种性差别的思想出发批判了灵润，再后来，百济的义荣批判了神泰（最澄的记录中，义荣是新罗人）。

《灵润之说法》复次汝言但有理性无行性者，此义不然。何以故。

夫行性者是理性业。理性者是如来藏。十种佛性中是体性也。夫行性者十



种佛性中是业性也。……立有理性无行性者无有是处。……虽复义别不得定异。但理性即有行性。是故定执无行性者，即是邪执非正义也。（《法华秀句》卷中，《传教大师全集》3，166页-167页）

《义荣之说法》佛性多途今亦所许。经自有文不得不信。所以不许者行佛性也。君之行性菩提心耶，六度行耶。若菩提心则加行因。若六度行则圆满因也。如是二因不许者谁若以法尔种子为行性者非直震旦不许此性天竺亦有不许之贤。今问，法尔种子为佛性论三因何所摄。若言应得因者非彼论意。若加行圆满二因则非君意。义违经论。谁能易许。……言不取行性无成佛义者，虽不取法尔以为行性而取菩提心六度行以为行性。成佛之义犹如王路。（《法华秀句》卷中，《传教大师全集》3，212页-213页）

灵润的说法，以理性为体，以行性为业，将理性与行性合二为一。义荣的说法，主张行性是菩提心、六度行，同时又将其理解为《佛性论》所说的加行因、圆满因，而非法尔。灵润之说也好，义荣之说也罢，它们都主张并不是一部分人认同的行性，而是所有的人都认同行性才有成佛的可能性。如此看来，从一性皆成思想方面来看，所有人所认同的理性才是根本，理性与行性的分类并非很重要，因此将它看作是可以不要的分类。

实际上，同样赞成一性皆成论的法宝《一乘佛性究竟论》中有如下记载：

若有理性定当成佛。既信一切众生平等悉有理性。岂得执一分众生不成佛耶。（《一乘佛性究竟论》卷3，《续正藏》1-94-4，377丁右下）

被视为理性才是成佛之因。

理性与行性这一分类形式曾在《大乘玄论》中作为地论师的学说被介绍过，它最开始并不是出现在唐代唯识教学中[这里引用的是理性为本有、行性为始有。《大乘玄论》卷3：“但地论师云：‘佛性有二，一是理性、二是行性。理非物造故言本有，行藉修成故言始有’。”（《大正藏》45，39页中）大概就是在通过这样传播而

来的理性、行性的分类形式的基础上，唐代唯识应该依据五性各别而重新组合的理论，笔者认为，在试图批判这样的唐代唯识所强调的理性、行性理论的背景下，产生出了灵润或义荣的思想方式。

不论怎样，从上述内容可知，我们从圆测的《解深密经疏》IV部分中“如是等文皆是真如法身佛性。此即五性皆有佛性”“如此等教皆是行性。定当得故约不定性少分而说”等句（前揭羽溪论文，下划线c的最后一部分）都是为了阐释《涅槃经》的一乘说和五性各别看起来似乎是矛盾的，但并没有违背五性各别；从“真如法身佛性”这一点来看，虽然它与玄奘初期的译作《佛地经论》有很多类似的地方，但其思想的根本与五性各别学说为基础构建的理论是完全等同的。因此，它不可能成为倡导一性皆成思想的典据，如果我们着眼于前半句“如是等文皆是真如法身佛性。此即五性皆有佛性”，即使我们想要将它看作皆成思想，那也是完全不可能的。

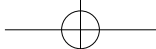
（1）对于《法华经》中“无二亦无三”的理解

其次，羽溪论文中下划线d部分，即圆测在《法华经》方便品之偈中，将“十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三”的“无二亦无三”解释为没有第二、第三，也就是没有缘觉、没有声闻的意思。我们假设羽溪想要证明二乘是可以成佛的，那么接下来下划线e部分，尽管圆测在极力证明有佛性说、一性皆成说，但是他也只是列举了关于玄奘的五性各别说的证文，并没有添加任何解说或评论。在这里，关于这一点有必要解释一下。

首先，关于无第二缘觉乘、无第三声闻乘，可以看到与窥基的《大乘法苑义林章》中诸乘义林的主张相同：

问：“经自说言：‘十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三，除佛方便说’，即是破二破三而明一乘。何故乃言三五乘别？”答：“依梵本说经颂应言无第二第三。数二乘中独觉为第二，声闻为第三”。（《大乘法苑义林章》卷一，《大正藏》45，267a）

关于《法华经》中的“无二亦无三”，问者（一性皆成家）认为它是无二乘、



无三乘的意思，而窥基却认为，它是无第二独觉乘、无第三声闻乘的意思，他和圆测的理解是一样的。

一性皆成说 = 无二乘、无三乘；五性各别说 = 无第二乘、无第三乘，这两种解释的不同之处，我们都已经通过后世天台宗和法相宗的论争都有所了解，但是在这里笔者还是想说一下，这个问题和《法华经》譬喻品的火宅之喻中所谓的“四车说和三车说”的解释是相通的。下面简单地介绍一下三车说、四车说。

《法华经》的譬喻品中，释尊给舍利弗打了个比喻。某个地方有一个长者，他有数不尽的财产。他的家很破旧了，发生了火灾。当他得知孩子们还在家中玩耍时，他呼喊让孩子们快往外逃，但是孩子们玩得太迷了没有听到富翁的呼喊。于是，他告诉孩子们，他们喜欢的羊车、鹿车、牛车等玩具都在门的外面，孩子们听到后争先恐后地跑出家门。父亲看到孩子们都逃出来后开心地笑了，并给了他一辆豪华的大白牛拉着的大车（大白牛车）。

从一性皆成佛的角度来解释的话，用来引诱孩子们逃出去的羊车、鹿车、牛车就是使人觉悟的手段，即声闻乘、缘觉乘、菩萨乘的比喻，实际上，最后赠予的大白牛车可以理解为一种比喻，即三乘最终依靠其他的一乘实现悟道。可以将其理解为，它否定了菩萨乘、独觉乘、声闻乘这三乘的区别，而将其看作一个整体，一个统合的一乘，因此就出现了所有人皆可成佛的主张。于是，譬喻品中出现的羊车、鹿车、牛车和大白牛车就是所谓的四车说。然而，从五性各别的角度来看的话，羊车、鹿车、牛车和最后的大白牛车都是一样的。因为，最开始从小乘（缘觉乘、声闻乘）开始修行，然后舍弃小乘转向大乘（菩萨乘）继而成佛（由小到大），即由小乘引导激发到大乘，只有三乘中的菩萨乘才具有一乘的意义，是为选择的一乘，对于譬喻品中比喻的解释就是所谓的三车说。

从五性各别思想来看三车说的解释的话，就是渐悟的菩萨，即将其限定在五种性中少数的不定种性中进行理解。五种性的差别，是由前文所述的先天的本有无漏种子的有无或优劣来确定的，但是对于不定种性，原本是指具有小乘和大乘的无漏种子的人，最初踏入小乘佛教，然后转向大乘佛教，就是所谓的由小极大，具备这

种性格的人的种姓就是不定种性。五性各别说中，一开始就修行大乘的菩萨定姓的人在理论上来看也是存在的，但是，综合考虑跟具体的成佛论、大乘的转向论紧密联系的一乘教说的话，就必须着眼于不定种姓这一少数的种姓。

由此看来，圆测的《解深密经疏》的Ⅳ部分中对于《法华经》的“无二亦无三”的解释是，他并不是站在提倡一性皆成思想的角度来理解的，而是从主张五性各别思想的角度出发的，并得出《法华经》的一乘教说和五性各别并不矛盾的结论。

（2）《解深密经疏》无自性相品Ⅰ－Ⅳ部分内容的再探讨——对羽溪论文理解的订正——

综合全文来看“Ⅰ·Ⅱ”和“Ⅳ”的对应关系，如图1（本稿末页）所示。

仔细阅读后可以发现，“Ⅳ”部分批判了“Ⅰ·Ⅱ”两部分，而Ⅰ·Ⅱ两部分的证文是从五姓各别学说的角度进行解释说明的。具体情况如下：

Ⅰ《涅槃经》等如来藏说·一切众生悉有佛性说都是真如法身佛性的意思，因此所有的人都是有佛性的。

Ⅱ《涅槃经》卷二七的“定如有人家乳酪。……”讲的是必定要获得阿耨多罗三藐三菩提，因此，这是行性的佛性，讲的是不定种性的内容。

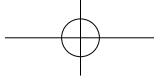
Ⅲ《法华经》的“十方佛土中 唯有一乘法 无二亦无三 除佛方便说”中的“无二亦无三”是无二……无第二缘觉乘、无第三声闻乘的意思，所以它并不能否定种姓差别。

Ⅳ真谛译《摄大乘论释》（世亲释）中，因为未定根性的声闻还未开始专修菩提，所以一切的声闻都是由小乘转向大乘，但该说法未被笈多共行矩等译或玄奘译们采用所以不能成为依据。

Ⅴ《智度论》中讲述著人天福乐中作涅槃因缘，但并不是所有的一切都可进入涅槃。

Ⅵ《法华论》中说如来未授记决定声闻·增上慢声闻，而是由菩萨授记，这是方便并不是真正的成佛。

其次，在Ⅱ部分中，对于《瑜伽论》无余依涅槃说：“远离一切发起事业。一



切功用悉皆止息”，根据生起《法华经》中所说的灭度之想而入涅槃并于他国寻求佛的智慧的說法、《涅槃经》中所说的声闻独觉的八万六万四万一万劫住处名为涅槃的說法、《楞伽经》的三昧乐定说等来看，将此解释为即使二乘（定姓二乘）进入无余依涅槃之后，也并非真实意义上的无余依的缘故，所以只要发心便可进入大乘然后成佛的观点。

VII 竺法护译《正法华经》中认为，临欲灭度发心之意。因此，《法华经》中住于无余并不是通过产生菩提心进入无余依涅槃之后才发心的意思。

VIII 也应知晓皆成家的《智度论》的学说和《法华经》的說法相似。

IX 回心大乘至十信位，是八万六万劫住处。虽然有提到涅槃，但那只是佛方便显现的无余依涅槃，并不是实际的涅槃。

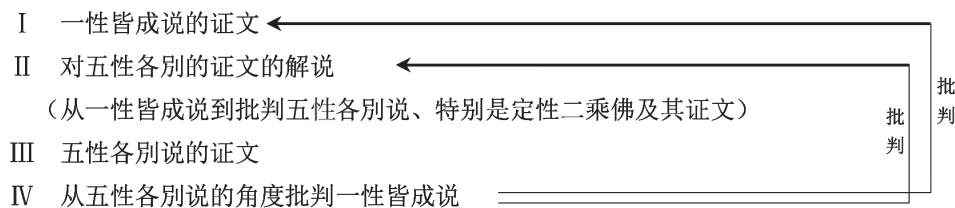
X 《楞伽经》中的三昧乐定也不是实际的无余依涅槃。

XI 《瑜伽论》和《解深密经》的这部分内容也是一样的，是为VII - X的总结概括。

II 部分中主张假设定性二乘进入无余依涅槃后再发心的话，也可以进入大乘修成正果，但是，IV VII部分对此做出批判，认为II部分的经论（典据）中将它替换成不定种性的二乘，还未进入无余依涅槃时就要发心并进入大乘。

由此可知，“I · II”部分是一性皆成说的内容，“III · IV”部分是五性各别说的内容，这两部分的内容是相反的，由I → IV这一论述过程，也就是从开始介绍一性皆成佛思想，到最后依据五性各别思想进行解说并总结。特别是将二乘（小乘）成佛的相关证文理解为并不都是声闻、缘觉，还有少数的不定种性，可以说这是它的一大特点，但不可否认的是，这部分内容有些烦杂难读，很可能会让人误读。

图 1:



(对 I · II 部分证文的重释, 从不定种姓方面重新解读等。)

三、《解深密经》中无自性相品和一乘的概念

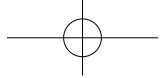
1. 问题所在

前节对圆测在《解深密经疏》中的一乘教说, 即宣说持有一性皆成佛立场的人们所依据的二乘成佛, 是通过将其阐释为针对少数的不定种性的说法而理解为不能失去五性各别进行了确认。这种局限于不定种性的理解方法, 可能会给人造成这样一种印象, 那就是为了回避一性皆成佛论的附会之论。但笔者认为, 《解深密经疏》的 I - IV 部分并不只是对比介绍了一性皆成佛思想和五姓各别思想, 它最终还是回归到了《解深密经疏》的解说对象《解深密经》的无自性相品, 就连不定种性成佛这一圆测的一乘教说观也是从《解深密经》无自性相品的文本中引申出来的纯粹的理解。

一般来说, 我们都知道《解深密经》的无自性相品主要宣称三乘真实一乘方便(密意一乘), 最常被关注的是下文《解深密经》的经说和《解深密经疏》中分科、解释的部分(下文引用的是《解深密经疏》的分科, 为了便于理解更改了部分文章顺序)。

a - c 【测疏】释曰: 此下第四约三无性辨一乘义, 于中有三:

a 【经】复次胜义生, 诸声闻乘种性有情亦由此道, 此行迹故证得



无上安隐涅槃，诸独觉乘种性有情诸，如来乘种性有情，亦由此道、此行迹故，证得无上安隐涅槃。一切声闻、独觉、菩萨皆共此一妙清净道，皆同此一究竟清净，更无第二。我依此故密意说言唯有一乘，非于一切有情界中无有种种有情种性，或钝根性或中根性或利根性有情差别。

a【测疏】初约圣道弁一乘义。……第一段中，约三种姓如来方便说为一乘、就实正理具有三乘。各证无余究竟涅槃。胜鬘经意亦同此说。

b【经】非于一切有情界中无有种种有情种性。或钝根性或中根性或利根性有情差别。善男子，若一向趣寂声闻种性补特伽罗，虽蒙诸佛施設种种勇猛加行方便化导，终不能令当坐道场证得阿耨多罗三藐三菩提。何以故。由彼本来唯下劣种性故，一向慈悲薄弱故，一向怖畏众苦故。由彼一向慈悲薄弱，是故一向弃背利益诸众生事。由彼一向怖畏众苦，是故一向弃背发起诸行所作。我终不说，一向弃背利益众生事者，一向弃背发起诸行所作者，当坐道场能得阿耨多罗三藐三菩提。是故说彼名为一向趣寂声闻。

b【测疏】第二段意，定性二乘唯证二乘无余涅槃，必无后时得成佛义。故瑜伽云：“二乘所证无余涅槃，唯有真如清净法界”。

c【经】若回向菩提声闻种性补特伽罗，我亦异门说为菩萨。何以故。彼既解脱烦恼障已，若蒙诸佛等觉悟时，于所知障其心亦可当得解脱。由彼最初为自利益修行加行脱烦恼障，是故如来施設彼为声闻种性。

c【测疏】后若回向下明回向声闻定得成佛。……第三段意，不定种性回向声闻必当成佛。是故《法华·方便品》说为二乘种性理实决定得成佛果。若依此说方便说三就实为一。故《法华》云：“十方佛土中唯有一乘法无二亦无三除佛方便说”。

a - c【测疏】《法华》《胜鬘》各据一义。今此一部义俱有故，解深密是最了义。

（《解深密经》卷2，《大正藏》16，695页上-中；《解深密经疏》

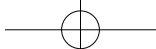
卷 4，续藏 1-34-4，388 丁右下）

a 部分经文是《解深密经》中是宣说密意一乘经典的例证之一。圆测认为该部分经文阐明了三乘真实一乘方便，和《胜鬘经》所讲的一乘义是一样的。b 部分讲述了种性差别、定性二乘不成佛，该部分内容还是很容易理解的。最后的 c 部分，回向菩提的声闻种性的补特伽罗也被佛称为异门菩萨。断了烦恼障，获得诸佛的觉悟时就可以从所知障中解脱出来，圆测将它解释为，不定种性的声闻从小乘转为大乘后就可能成佛，于是，这便是一乘真实三乘方便之义。

对于这里的一乘真实（依此说方便说三就实为一），我们不能用通常的思维去理解，不仅如此，前文 a 部分的三乘真实一乘方便，它与《胜鬘经》的一乘说是相同的，而且它与 c 部分《法华经》方便品中的一乘说（二乘成佛说）也是一样的。然后，将 a - c 部分归结为三无性解释一乘义，同时又从兼备《胜鬘经》的一乘义和《法华经》的一乘义的角度概括认为《解深密经》才是最了义的一乘。即三乘真实一乘方便和一乘真实三乘方便的意义可以同时并存，a - c 部分可以总括为“一乘”。

《解深密经疏》中还有如下记载：

辨假实者，诸教不同。有处，实说一乘假说三乘。如《法华经》云：“十方佛土中唯有一乘法无二亦无三除佛方便说”。又云：“唯此一事实余二则非真”。又《胜鬘》云：“声闻缘觉皆入大乘”。又《涅槃经》第二十五云：“一切众生皆归一道。一道者谓大乘也。诸佛菩萨为众生故分之三”等。有处，实说一乘假说一乘。如即此经（《解深密经》）第二卷云：“一切声闻独觉菩萨皆共此一妙清净道”等。又（《解深密经》）第四卷云：“如世尊说若声闻乘若复大乘唯是一乘，此何密意”等。又出生菩萨心经（出生菩提心经）。“尔时迦叶波罗门白佛言：世尊，解脱解脱有差别不”。佛言：“解脱于解脱无有差别，道于道无有差别，乘于乘而有差别。譬如王路，有象舆者、有马舆者、有驴舆者等，次第行于彼



路同至一城”。如是等教，诚证非一。（《解深密经疏》卷4《续正藏》

1-34-4，391 丁左下 -392 丁右上）

这里列举了实说一乘假设三乘的证文和实说三乘假设一乘的证文，但是圆测并没有判断哪一个正确，哪一个错误。

对于这种表现方法，有人认为是融合三乘说和一乘说，也有人认为是不完全赞同五性各别而进行的调和一性皆成佛的尝试。在《解深密经》是论述密意一乘（三乘真实）的权威经典这样一个前提下，圆测不能完全赞同《解深密经》，于是他超越《解深密经》提出了自己的主张。但我们不可否认的是，他很多地方都采用了《解深密经疏》的内容进行论述，关于圆测对《解深密经》的接受方式，或是《解深密经》的文本和圆测释文的必然联系，还有很多值得吟味之处。我们有必要从《解深密经疏》是注释文献的角度，从经典原文进行重新理解。

2. 关于《解深密经》无自性相品的再探讨

（1）《解深密经》的无自性相品

玄奘译《解深密经》由八品构成，即序品、胜译谛相品、心意识相品、一切法相品、无自性相品、分别瑜伽品、地波罗蜜多品、如来成所作事品，这八品分别设立了不同的对告众。无自性相品是第五品，主要是叙述了胜义生菩萨提问的内容（在菩提流支译《深密解脱经》中对应的是“圣者成就第一义菩萨问品第八”）。我们都知道无自性相品包含了三转法轮说、三无性说、密意一乘说（三乘真实一乘方便）的教义。

首先，我们先来看一下对唯识思想的三转法轮说的一般理解。在唯识教学中，判断佛陀教法时设立了三时教学说，即初时有教 = 《阿含》、第二时空教 = 诸部《般若》、第三时中道教 = 《解深密经》，初时主要讲述了突破了凡夫、外道实我的我空法有，主张诸法实有者成为论争的焦点；第二时阐述了诸法皆空的教义，但其沉溺偏空，出现了心外之法和内识境界的排除否定，这也成为论争之处。第三时主要讲的是由遍计所执性之空和依他起性、圆成实性而产生的非空非有之中道教义（或是三无性说）。以上内容是对唯识三转法轮说的普遍见解，但是我们是否可以说这

就是《解深密经》无自性相品的主要内容呢，笔者对此也深感疑问。笔者着眼于无自性相品的对告众的胜义生菩萨中的“开头部分未审的内容、佛陀说示的解了、以及解了之后未审的拂拭”，重新思考一下这些说教的主旨以及圆测的解释。

（2）三转法轮说和第二时空教

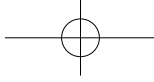
以下是无自性相品的开头部分：

尔时，胜义生菩萨摩訶萨白佛言：“世尊，我曾独在静处，心生如是寻思。”【初时有教→】世尊，以无量门，曾说诸蕴所有自相、生相、灭相、永断、遍知。如说诸蕴，诸处、缘起、诸食亦尔。以无量门，曾说诸谛所有自相、遍知、永断、作证、修习。以无量门，曾说诸界所有自相、种种界性、非一界性、永断、遍知。以无量门，曾说念住所有自相、能治所治、及以修习未生令生、生已坚住不忘倍修增长广大。如说念住，正断、神足、根、力、觉支亦复如是。以无量门，曾说八支圣道所有自相、能治所治、及以修习未生令生、生已坚住不忘倍修增长广大。【第二时空教→】世尊复说，“一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”。【胜义生菩萨的未审—请问→】未审，世尊，依何密意作如是说“一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”我今请问如来斯义。惟愿如来，哀愍解释说“一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”所有密意。

（《解深密经》卷2、大正藏16、693页下-694页上）

胜义生菩萨回顾佛说诸蕴、诸处、缘起、诸食、诸谛、诸界（六门境界）的自相等诸相，以及念住、正断、神足、根、力、觉支、八支圣道（七科道品）等诸相。但是后来世尊复说，“一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”，这与之前的教义相矛盾，胜义生菩萨“未审”。于是针对“一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”这一教义向世尊提问，佛的密意是什么样的。无自性相品部分就是围绕三无自性展开的。

在这里我们需要注意的是胜义生菩萨的“未审”。胜义生菩萨并不是由于第二



条所说的空之教义而堕落入偏空，也不是没注意某种密意的存在而产生了误解。而是面对初时的有教和第二时的空教之间说相上的矛盾，未能接受原本的空之教义，而止步于空之教义的面前。这就是“未审”。他作为教说的听众因无法继续前进而产生了困惑心境，于是向世尊请问，询问第二时的空教（一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃）可能包含的密意的相关问题。在接受空之教义之前就预想到了它所包含的密意，于是就向世尊询问。

然后看一下无自性相品的最后一部分。无自性相品中通过三无自性的详细开示，胜义生菩萨深有解述明佛一代教法中的三时区别，深得佛的赞叹。

【初时有教→】世尊，初于一时，在婆罗痾斯仙人堕处施鹿林中，惟为发趣声闻乘者，以四谛相转正法轮。虽是甚奇、甚为希有一切世间诸天、人等先无有能如法转者，而于彼时所转法轮有上、有容，是未了义，是诸争论安足处所。

【第二时空教→】世尊，在昔第二时中，惟为发趣修大乘者，依一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃，以隐密相转正法轮。虽更甚奇、甚为希有，而于彼时所转法轮亦是有上，有所容受，犹未了义，是诸争论安足处所。

【第三时→】世尊，于今第三时中，普为发趣一切乘者，依一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃、无自性性，以显了相转正法轮。第一甚奇最为希有。于今世尊所转法轮无上、无容是真了义，非诸争论安足处所。”（《解深密经》卷2，《大正藏》16，697页上—中）

胜义生菩萨的领悟中提到了三时教之说：初时，为发趣声闻乘者说以四谛相转法轮，说到有上、有容、未了义，论争平息；然后在第二时，为发趣大乘者说：引用“一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”以隐密转法轮，说到有上、有容、未了义，是论争平息；第三时，普为发趣一切乘者说，引用“一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”以显了相转法轮，说到无上、无容、真了义，

未平息论争。第三时中的“一切诸法皆无自性……”是三无性说，借用三性说来说的话，就是“无遍计所执性、依他起性、有圆成实性”的意思。

如此，可知关于《解深密经》无自性相品所展示的三转法轮说的内容存在如下两种，然而，一直以来我们在解读无自性相品时几乎都忽视了这样的问题。

《胜义生菩萨最初的态度》

初时有教（六门境界、七科道品）=受容

第二时空教（一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃）=
未审、不受容

《胜义生菩萨的感悟、佛的指示》

初时有教=未了义、争论安息处所

第二时空教=隐密相、未了义、争论安息处所

（依据一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃，以隐密
相转正法轮）

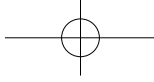
第三时（三无性）=显了相、真了义、非争论安息处所

（依据一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃、无自性性，
以显了相转正法轮）

在胜义生菩萨的解悟中，第二时空教是以“一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”为依据的，第三时之教也是以“一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”为依据的，依据是相同的，然后结合胜义生菩萨的立场来考虑的话，第二时所讲的“一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”成为外形的支柱，基于此教说，“未审→非未审”“困惑→确信”“不可能受容→可能受容”等转化才得以完成，这才是无自性相品的主要意旨。

（3）从有教到空教

再回到无自性相品的探讨。经文中，通过无自性相品中最先开明的三无性义详细解说了有情界的流转门和还灭门，以下是从圆测的《解深密经疏》的分科中摘抄



的还灭门所对应的内容。

【测疏】辨立三无性意。于中有二。

A→初，约五位辨生无自性性。即当唯识初资粮位及十信前，种解脱分善根位也。

一、种善根位，谓十信前种解脱分善根位也。种解脱分善根之法。

A→【经】复此胜义生，若诸有情，从本已来未种善根，未清净障，未成熟相续，未多修胜解，未能积集福德、智慧二种资粮。我为彼故依生无自性性宣说诸法。彼闻是已，能于一切缘生行中，随分解了无常、无恒，是不安隐变坏法已，于一切行心生怖畏，深起厌患。心生怖畏，深厌患已，遮止诸恶，于诸恶法能不造作，于诸善法能勤修习。习善因故，未种善根能种善根。

【测疏】二、清净位，谓即十信。谓能随分净罪业故。

【经】未清净障能令清净。

【测疏】三、成熟相续位，谓即十解。能令信等相续成就故。

【经】未熟相续能令成熟。

【测疏】四、多修胜解位，谓即十行。决定胜解多现前故。

【经】由此因缘，多修胜解。

【测疏】五、积集福智资粮位，即十回向。具足福、智二资粮故。

【经】亦多积集福德、智慧二种资粮。

B→【测疏】②第二，约加行等位说后二种无自性性。

初，明加行位中所得胜利。

B→【经】彼虽如是种诸善根，乃至积集福德、智慧二种资粮。然于生无自性性中，未能如实了知相无自性性及二种胜义无自性性。于一切行未能正厌、未正离欲、未正解脱、未遍解脱烦恼杂染、未遍解脱诸业杂染、未遍解脱诸生杂染。如来位彼更说法要，谓相无自性性及胜义无自性性。为欲令其于一切行能正厌故，正离欲故、正解脱故，超过一切烦恼杂染故，

超过一切业杂染故，超过一切生杂染故。（测疏割注：即四寻思）彼闻如是所说法已，于生无自性性中，能正信解相无自性性及胜义无自性性，简择、思惟、（测疏割注：即四如实智也。又解，简择思惟者，四寻思位。如实通达者，初地已上通达位也）

如实通达。

【测疏】第二，辩地上二位（通达位·修习位）所得胜利。

【经】于依他起自性中，能不执著遍计所执自性相。由言说不熏习智故，由言说不随觉智故，由言说离随眠智故，能灭依他起相，于现法中智力所持，能永断灭当来世因。由此因缘，于一切行能正厌患、能正离欲、能正解脱、能遍解脱烦恼、业、生三种杂染。

（《解深密经》卷2，《大正藏》16，694页下-695页上；《解深密经》卷4，《续正藏》1-34-4、386丁左上-387丁左下）

经文中，A段有关于生无自性的诸法之宣说，即从本已来未种善根，未清净障，未成熟相续，未多修胜解，未能积集福德、智慧二种资粮。与此对应，圆测提出了十信前、十信、十解、十行、十回向的资粮位。然后B段讲述了“信解相无自性及胜义无自性性，简择思惟，如实通达，于依他起自性中，能不执著遍计所执自性相。”与此对应，圆测提出了加行位、地上二位（通达位、修习位）。即使我们不看圆测的释文只看经典原文也可以知道，诸法中关于生无自性的宣说（A）都相当于有教，而相无自性、胜义无自性的说示（B）相当于空教；而且我们也很容易发现由低位（A）到高位（B）的连续的唯识思想的修习次第论以及大乘菩萨的实践阶梯论。

有关圆测的三时教观，《解深密经疏》玄谈部分有如下记载：

而言三时所说教者，约义浅深广略义说。非约年岁月日前后说三时也。

（《解深密经疏》卷1，《续正藏》1-34-4，298丁左上）

众所周知，这是以义类的三时为基础的。但是，我们可以从上述引文中发现，即使引用义类的有教，那么也不能将生空法执的声闻乘看作分类配当论。但是与此



同时，通过接下来的经文原典我们可以知道，也不能将唯识教理的修行阶梯论、即凡夫位——圣道位的大乘菩萨的实践阶梯论简单地概括为有教。

在原典经文中接着下文是：

复次胜义生，诸声闻乘种性有情亦由此道此行迹故证得无上安隐涅槃。诸独觉乘种性有情，诸如来乘种性有情亦由此道此行迹故说得无上安隐涅槃。一切声闻、独觉、菩萨皆共此一妙清净道，皆同此一究竟清净，更无第二。（《解深密经》卷2，《大正藏》16，695页上）

接受修习次第论，即使是有教的声闻乘或空教的如来乘都并非属于不同之道，而都是同样的妙清净道，同样的究竟清净道，都是为了到达无上安隐涅槃。正如前文中所引用的一样，有情界中的钝根、中根、利根的种性差别是存在的，定性二乘不会成佛，这样的道就是密意一乘。

密意一乘的目的是主张五性各别和三乘差别，这是我们为了回避一乘教说（一性皆成佛思想的典据）而经常会使用的词汇。但是，我们仔细看看无自性相品的前部分内容就会发现并不是这样的。凡夫位—圣道位的菩萨阶梯论所表现的“有教—空教”的变化过程中，虽然出现了“生无自性—相无自性、胜义无自性”的无自性类别，但无自性是贯穿整体的。

其次，从另一个方面“有教=小乘（声闻乘、独觉乘）、空教=大乘（如来乘）”来重新看一下，不论是声闻乘种性、独觉乘种性还是如来乘种性，它们都通往了无自性空这一共通之道。在这里我们需要注意的关键点有，第一就是一定不能忽视“共通之道”。我们可能不熟悉三乘一乘论争的通念，但我们不能因为有“三乘共通之道”这种说法，就任意使用这个词汇。然后需要补充的是，有情界的种姓差别的事实是无法避免的，但是并不是所有的种姓都可以到达阿耨多罗三藐三菩提。这里是第一次提及“密意一乘”（《解深密经》的卷4，地波罗蜜多品也提到了密意一乘，《大正藏》16，708页上）、而圆测释阐述为约理（《解深密经疏》卷9，《续正藏》1-35-1，44丁左上），将引用的无自性相品前面a b的经文备注为“约理行说”（同

前，44 丁左上）。可是，a 共通之道 = 约理性、b 种姓差别 = 约行性）。

再来看一下“有教 = 小乘（声闻乘、独觉乘）、空教 = 大乘（如来乘）”的共通的无自性道，那么，对于“最开始步入小乘之道，然后舍弃小乘转向大乘的人”，我们应该怎样理解呢？

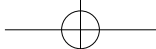
若回向菩提声闻种性补特伽罗，我亦异门说为菩萨。何以故。彼既解脱烦恼障已，若蒙诸佛等觉悟时，于所知障其心亦可当得解脱。由彼最初为自利益，修行加行脱烦恼障，是故如来施設彼为声闻种性。（《解深密经》卷 2，《大正藏》16，695 页中）

回向菩提的声闻种性的补特伽罗，他存在于声闻之身，其也就只能斩断烦恼障，他虽然不能证得阿耨多罗三藐三菩提，但过后可以转为大乘（由小向大），然后斩断所知障最后证得阿耨多罗三藐三菩提。世尊认为（是“声闻”的同时）还是异门的菩萨。补特伽罗目前虽然只是声闻之身，但日后将会转向大乘，如此一来，声闻也可以被称为大乘的菩萨。

圆测的《解深密经疏》中，对回向菩提的声闻种性作了如下解释。

不定种姓回向声闻，必当成佛。（《解深密经疏》卷 4，《续正藏》1-34-4，388 丁右下）

圆测认为，不定种性是具有声闻、独觉、菩萨等三乘的本有无漏种子的人（《解深密经疏》卷 4，《续正藏》1-34-4，393 丁右上），但是，在教理议论中，不定种性是从最开始的小乘声闻，然后回心向大后进入大乘之道最后获得阿耨多罗三藐三菩提的人[后来形成的种姓差别说认为，理论上只具有声闻和独觉的本有无漏种子，而不具备大乘的本有无漏种子的种性也可以归入不定种姓。例如镜水沙门栖复集《妙法莲华经玄赞要集》卷 24 中的记载，“一有声闻、独觉性，二有声闻、菩萨性，三有独觉、菩萨性，后有一人通有三乘种性。此后四人皆不定性”（续藏 1-54-3、235 丁右上）。从后代的佛教论争史来看，这类分类法接受度较高]。前文中，声闻乘种姓、独觉乘种姓、如来乘种姓都是同一妙清净道，同一究竟清净之道，都是

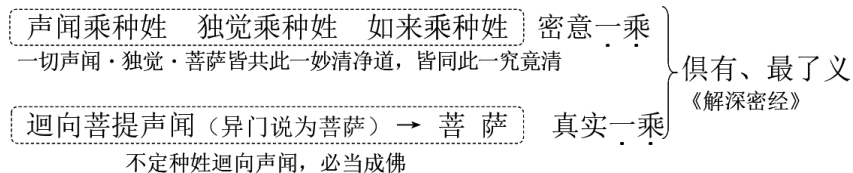


通往无上安隐涅槃的意思，跟这里的“必当成佛”相通。

原本有教是从生无自性来说的，空教是从相无自性和胜义自性来说的。从声闻过来是从属于有教的，当终结于声闻时则是不能发挥生无自性的有教，但他转向大乘时，曾经的有教就会变成新的有教，就具有生无自性的真意，与大乘空教的相无自性、胜义无自性相连接，“有教一无教”这一流程就会变成大乘无自性道从而绽放光芒。就像经中“我亦异门说为菩萨”和前文中圆测所说的“若依此说方便说三就实为一”，即一乘真实。

因此，一乘真实义中的一乘并不是单纯地从空间的角度看到的种性各别并存的样子，而是着眼于某特定渐悟者“低位→高位”的阶段性的考虑。笔者认为圆测所主张的无自性相品的主旨正是在此。

图 2:



关于胜义生菩萨中的“空教的受容”，以下从《解深密经疏》中摘录圆测的观点，如下：

于中第二、第三法轮所说无相，理无浅深。若依此理皆是了义。而今第三为了义者，具显三种自性等故。据实般若亦说三性，应是为了义。从多分说故言不了。故无性摄论第一卷云：“又如《大般若波罗蜜多经》中说：‘慈氏，于汝意云何？诸遍计所执中非实有性为色，非色，不也，世尊，依他起中唯有名想施設言说性为色、非色，不也，世尊，诸圆成实中彼空无我性为色，非色，不也，世尊，慈氏，由此门故应如是知，诸遍计所执性决定非有，诸依他起性唯有名想施設言说，诸圆成实空无我性是真实有。’”

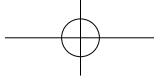
我依此故密意说言彼无二数。谓是色等’”。又第四卷引《大般若》：“于五蕴中”乃至“佛法具有三性”，广如彼说。又解，般若自有二种：一深、二浅。深即了义，浅即不了。故智度论第一百云：“问曰，更有何法甚深胜般若者而以般若嘱累阿难而余经嘱累菩萨。答曰：般若非秘密法。而《法华》等诸经说阿罗汉受决作佛，大菩萨能受。又如《佛所不可思议解脱经》，五百阿罗汉虽在佛边而不闻。或时得闻而不能用。复次般若二种：一者共声闻说，二者但为十方住第十地大菩萨说，非九地所闻，何况新发意者。复有九地乃至初地所闻各各不同，般若总相是一而深浅有异。具说如彼。准知波若有了不了。又《智度论》第三十四、四十一、七十二、皆说共不共二种般若。恐繁不述。（《解深密经疏》卷5，《续正藏》1-34-5，414 丁左上 -415 丁右上）

圆测接受了第二时为未了义，第三时为了义的规定，并认为二时的无相之理无深浅。一种解释是以无性《摄论释》为依据，《般若》中也将三性解释为了义，多分为不了。还有其他的解释，《般若》还介绍了深浅，深是了义，浅是不了。这源出《大智度论》，将共般若和不共般若分别定义为不了义和了义。共般若和不共般若之说源于天台宗的通教和别圆二教，另外，也和华严宗的法藏《五教章》同别二教的渊源有关，但其与唯识三性三无性的联系等，还存在令人费解之处总之，由此可知，圆测努力从空教中抽取了义的意义，显然并非要与空教分割的了义观

接下来看一下下面一节内容：

问：诸般若宗明无相，此经了义。浅深何异。清辩解云：“《深密》等经，辩有所得浅而非深。诸部般若，显无所得为最甚深”。护法等说，二时所说无相之理，理无浅深，而说深密为了义者，约三性义，决判诸经，有道理，显了说故，名为了义，非无相中有浅深故说了义也。（《解深密经疏》卷1，《续正藏》1-34-4，298 丁右上）

该部分首先引用清辩说，即诸部《般若》=深、《深密》等=浅，然后护法等



讲述了二时所说无相之理，主张理无深浅。《解深密经疏》中，无自性相品中也有同样的记载。因此，圆测之说并没有偏执于传统的法相教学，而是采取了与空之思想同等的态度，结合圆测与一性皆成的观点而进行的，是并不完全赞同唯识思想的圆测独特的思想论，但是圆测的理解并不是这样的。第二时空教只是浅的部分，是未了义的空，深部分包含了义的三性三无性。而第三时没有深浅，这应该是从《解深密经疏》中获得的最纯粹的觉悟。

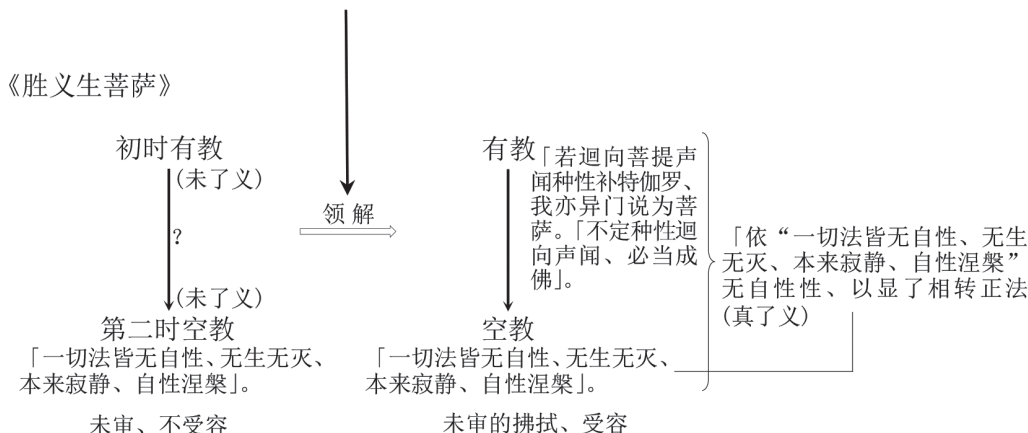
无自性相品中，胜义生菩萨对初时的有教和第二时之空教“一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”的矛盾怀有疑问，于是向世尊请教。然后明白了三无性即密意义后以自己的领悟结尾。从有教到空教这一佛之教义的转变打消了胜义生菩萨的疑问，他注意到这是大乘阶梯论的发展过程，并认识到自身正是渐悟菩萨，即真真正正的大乘者，于是他认同了“一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”。

从胜义生菩萨的内面来看第三时了义的教义时，“有教→空教”的转化中存在明确的顺序和调和，使人更加确信未来可以成佛；从外形的、具体的行动来看的第三时了义的教义时，它引导着“一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”被人们正确接受，但并没有切断与“一切诸法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”的联系。

前一节验证了圆测通过不定种姓的一乘义来解释并总结了一性皆成佛说和五姓各别说的详细议论，其意图正是无自性相品的文章主旨。

图 3:

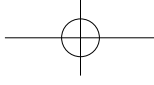
于今第三时中，普为发趣一切乘者，依“一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”无自性性，以显了相转正法轮。第一甚奇最为希有。于今世尊所转法轮无上、无容、是真了义，非诸争论安足处所。



四、结语与课题

1. 结语

圆测在其著作《解深密经疏》的无自性相品部分，虽然立足于玄奘系唯识却又不赞同五性各别思想，而是抱着和一切皆成佛的思想相同的解释，而在近代以后，多被认为圆测将《法华经》等一乘教义看作一种真实存在，但是笔者认为这是对本部分的误读。笔者认为圆测是完全置身于玄奘系新译唯识思想，并主张完全的五性各别说。主张一切皆成佛的人们通过一乘，将宣明二乘成佛的教说看作定性二乘成佛的典据，但圆测将它重新理解为不定种性的回小向大论，即圆测排斥只依据三乘、五性各别的教说来解说一乘；因为他并没有直接否定二乘成佛的思想，所以我们如果以一般的一乘—三乘、平等—差别这种对比论来解读的话，就很容易对他的议论方式产生误解。我们必须注意《解深密经疏》，归根结底只是一部注释文献，其中的议论不能脱离《解深密经》的主旨。他并不主张“表面看起来是在为经典做注释，



实际上已经脱离了经典的根本主旨”。注释者有严格遵守经典的自觉性。当然，在注释的过程中有些地方会采用批判的态度进行注释，所以在解读注释文献时，首先需要解读注释的经典原本，一定要发现经典和释文之间的联动性。笔者认为，如果我们发现注释书有些特别的地方的话，首先我们就需要查找经典并试图找出相关的内容。笔者认为这一点极为重要。一直以来经典的内容几乎未被再次解析，而只是根据圆测的释文来选取问题点。

笔者认为圆测是主张五性各别的。虽然笔者已经在韩国发表过了，但论证方法还不够成熟，后来张圭彦、白真顺等韩国学者都以细致的议论提出了各种异议。本此发表内容虽然还是有些烦琐，值得反思的地方也很多。但笔者想要表达的都已经表达，希望借此机会能让中国的研究者在参照原典的基础上共同思考审视。

2. 今后的课题

关于今后的课题，笔者觉得有必要重新理清一下真谛学说和圆测的关系。通过木村邦和的研究可以知道，《解深密经疏》有 368 个地方、《仁王经疏》中有 109 个地方引用了真谛学说、真谛译。而且，据说圆测刚入唐不久后就依止真谛译《摄论》的学者法常和僧辩等为师（宋复《大周西明寺故大德圆测法师佛舍利塔铭并序》）。有人说圆测一直在调和真谛学说和一性皆成佛学说，但事实真的是这样的吗？

在圆测的叙述中，既有批判真谛学说和真谛译经论的言论，也有不批判的。因此，我们在解读圆测的立场时会很容易混乱。在此，首先我们列举一部分批判的内容：

一、真谛三藏云：“于一真如遣三性故，说为三种无自性性。于中圆成实性安立谛摄，三无性者皆非安立。如三〔无〕性论”。二、大唐三藏云：“如《显扬》等，即依三性立三无性”。以此为正。所以者何。世亲菩萨《三十唯识》作此颂言：“即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性”。护法释云：“于有及无总说无性，故名密意”。又《显扬论》无著所造与《摄大乘》等同显一义。又《瑜伽论》广引此经及三无性通有及无。故知，《三无性论》译家谬也。所以者何？《三十唯识》《三无性论》世亲所造。如何二论有此差别？又彼世亲依弥勒宗及无著等，故知，

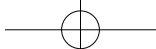
同一无性者真谛谬耳。……（《解深密经疏》卷4，《续正藏》1-34-4，
382 丁左下 -383 丁右上）

关于三性和三无性的关系，圆测列举了三无性观，即“于一真如遣三性故，说为三种无自性性”和玄奘说，即“依三性立三无性”，他以玄奘说为正说批判了真谛说。圆测指出了像《显扬论》《成唯识论》等玄奘的三无性观的证文，从其他释文中可知，该处的“于有及无”是“有依他起性和圆成实性、无遍计所执性”的意思。他认为和真谛的思想类似的真谛译《三无性论》是译家之谬，明确地主张真谛说为谬说。

圆测之真谛说批判的风格，首先是真谛思想被传承下来，其证据是真谛译的论书，其方法是拿这些书与玄奘学说和玄奘论书的不同之处进行批评这是其风格之一。

真谛三藏依《决定藏论》立九识义。如九识品说。……具如九识章引《决定藏论》九识品中说。……真谛师说九种识中，后之三识皆有多失。且如第七有二种失。……第八赖耶能起法执。或云：缘十八界。皆不应理。……无垢识者，即是净分第八识也。又《决定藏论》即是瑜伽。彼论本无九识品也。（《解深密经疏》卷3，《续正藏》1-34-4，360 丁右下 -361 丁右上）

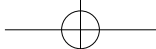
真谛根据第七阿陀那识、第八阿梨耶识、第九由阿摩罗识创立了九识说，并参照了《决定藏论》的九识品。圆测从新译唯识的第七末那识、第八阿赖耶识的八识说的角度批判了真谛的九识说。真谛译的《决定藏论》是玄奘译的《瑜伽论》（部分译），圆测认为该论中本无九识品。现行的《决定藏论》主张“阿摩罗识”，而《瑜伽论》中有很多类似的地方，被翻译成“转依”，这些都是我们熟知的前辈们提出的内容。《决定藏论》中阿摩罗识这一词语被看作真谛的九识说的典据，但是从圆测的话语中却看不出这一点。或许圆测认为现行的《决定藏论》的阿摩罗识脱离了转依的阿摩罗识（无垢识、净分第八识），即新译的八识说，现行本中却没有九品识，这一点令人存疑。关于真谛学说，真谛译的论书中无法直接找到典据，圆测可能是究明了这一未能找到的典据。



篇幅有限不能验证其他真谛说的引用，若是先对圆测一贯的想法提起假说，则是，他批判的对象是第一义的从中国所传承的真谛自身的学说、思想，是在与新玄奘学说进行对比的基础下进行的批判。其次，真谛译的论书中有传承而来的可以作为真谛学说依据的内容，也有没有依据的内容。圆测批判的是前一种及其传承。圆测大多情况下都只是引用真谛译的经论并不做任何评价，这是因为这些不与真谛学说的传承或是玄奘思想差异的核心没有直接的联系吧。不管怎样，圆测认为真谛译的文献和真谛学说的传承并不是一体的。

圆测并不是脱离玄奘而回归真谛，而是应该概括为“从真谛到玄奘”，关于真谛学说的传承和遗留下来的真谛译经论之间的相同点和不同点，需要借助更多的例证进一步验证，这不仅有助于解明圆测的思想，也关系到对唐初期摄论学派实态的研究。

（译者：定浩）



真谛三藏是否许有第九识

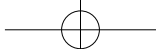
——依据真谛译著考察阿摩罗识

释则生^①

【摘要】自古相传真谛三藏立第九识，然而在真谛三藏译著中并没有发现实质性的行文支持这种说法。有理由怀疑，此九识说是源于对真谛三藏译著的误读，或以讹传讹造成的普遍误解。关于真谛三藏所说“阿摩罗识”，结合《转识论》等对唯识观修的描述及他对根本智证真如的理解，及《中边分别论》中将圆成实性分为两种，可以确定“阿摩罗识”是描述此圆成实性，这是其“阿摩罗识”思想的最基本安立。虽然《十八空论》中提到“自性清净心”，却是从“客尘尽”来彰显，不是从本觉彰显。从真谛译著中，无法找出文句证明真谛三藏具有相当的真常唯心或本觉思想，没有依据表明真谛三藏认为如来藏（佛性）是第九识。考虑到真谛三藏的宗教情怀，他推崇弥勒菩萨和无著菩萨等的思想，不至于安立有违唯识法义的第九识。另外，真谛译著中取“执”义，主要使用“陀那”而非“阿陀那”称第七识，不会以此种“陀那识”“阿陀那识”为第八识，更不会以之为第九识。

【关键词】真谛；第九识；阿摩罗识；圆成实性

^① 作者单位：温州佛学院。



前言

尽管古来就有真谛三藏（Paramārtha, 499–569）许第九识的说法，但是有什么实质性的证据表明真谛三藏许九识说？1. 他的译著中是否阐述于八识之外的第九识的性相？2. 他的唯识思想是否会允许第九识的存在。对于第一点，我们现在无法考察不存在的著作，仅能就现存的著作来加以分析。对于第二点，真谛三藏对于《瑜伽师地论》《摄大乘论》的理解是否与第九识自洽，也就是考察这些论典乃至经典是否支持存在第九识。佛教论证的特色导致，第九识的存在必须具有经证和理证，此如同唯识论师通过经证和理证来论证第八识存在一般。没有这样的论证，在唯识系统没有人会贸然地许有第九识。笔者很怀疑真谛三藏不会承许有第九识，认为真谛三藏许有第九识是普遍地误解。本文主要基于这两点来考察，以说明笔者怀疑的理由，及反思或者理清真谛三藏的真实观点。

本文主要涉及得出真谛三藏许有第九识的几个依据：1. 从真谛三藏对阿摩罗识的主张，得出真谛三藏许有第九识的结论。这点是本文重点探讨的。2. 从真谛对如来藏（佛性）的主张，得出真谛三藏许有第九识的结论。这点是本文次要探讨的。3. 从真谛三藏对第七识的主张，得出真谛三藏许有第九识的结论。真谛三藏不可能以第七识为第九识，这第3点其实无需探讨，也作为一个可能性略加探讨。这三点中，通常的观点是真谛以阿摩罗识为第九识，所以本文主要针对这点，重点探讨1。对于2也就是说真谛三藏以如来藏（佛性）为第九识，虽然也有这样认为，但笔者不觉得应该重点从这个方面探讨。主要的理由是，如果真谛三藏果真认为如来藏（佛性）就是第九识，那么他应该明确陈述这点。然而，在其译著中根本找不到相关陈述。考察真谛三藏对如来藏（佛性）的阐述，可以确定与对阿摩罗识的阐述并不能完全等同。虽然诸如阐述为空性的部分可以认为等同，但如来藏（佛性）的阐述中增添了阿摩罗识思想所不可能具有的内容，所以我们应该认为：此如来藏（佛性）尚且不能视为是阿摩罗识，更不要说应视为第九识。换言之，真谛三藏的思想中并

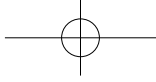
无证据表明如来藏（佛性）是第九识，只是相关人士以如来藏（佛性）为第九识来解读真谛三藏的译著。本文不反对相关人士的那种解读方式，只是认为真谛三藏会反对以第九识解读他的如来藏（佛性）思想。

一、背景回顾

古来就有些法师或居士认为真谛三藏许有第九识，他们的观点可以在相关著作中见到。当然，这种观点仅是表示自己听到的一种人云亦云的说法，或者是自己对真谛译著的解读。笔者不得不去考虑一种糟糕的情况，就是说乖离真谛三藏本来的意思的解读。譬如一种可能是，他们本来承认或者接近承许于八识之外另有第九识，以这样的立场去解读真谛法师的著作，见到其译著中的“阿摩罗识”等字眼，就认为这是在说第九识。至少，我们应该联系真谛三藏的出身及成长背景，他并没有中国传统解经的固有思维。真谛三藏来中国之前，他的见地已经确定持唯识宗见。有些资料中提出“扶南大乘”的概念，笔者相信扶南当时有大乘佛教，但是是否有汉僧去扶南的游记或扶南大乘佛教徒的著述能证明扶南大乘是融合瑜伽行派与如来藏的教派？笔者不知，也没有见到有资料列出这些文献。仅仅从真谛三藏在扶南游化些年，如何能断言说他的思想具有相当真常唯心的色彩？笔者没有从现存的真谛三藏译著中看出，真谛三藏具有相当的真常唯心思想。笔者的大致判断是，他很难接受“本觉”等思想。他对于心识的理解，很难相信会向那些思想靠拢。

或许有这样的可能：真谛三藏来华之后，接受了“性觉”或“本觉”等思想。那么，这种可能性有多大，笔者有理由认为是无限渺茫。我们可以主要考虑文献，到底有哪些文献支持真谛三藏许有第九识。这方面，印顺法师《以佛法研究佛法》、如定法师《真谛三藏“九识说”产生的思想背景之考察》等进行了考察。当然，岩田良三、胜又俊教等国外学者也进行过考察。由于笔者文献能力限制，非常遗憾不知他们的研究情况。此处简单介绍几份汉语资料的情况。

印顺法师提出：《九识章》是昙迁法师的作品，而非真谛三藏的作品。真谛三



藏《决定藏论》中所译的“阿摩罗识”是玄奘三藏译的“转依”，是转舍阿赖耶识所得。将阿摩罗识视为本觉，有《大乘起信论》的痕迹，与《决定藏论》思想不符。印顺法师对于《决定藏论》之外的著作中“阿摩罗识”思想的认识，此处从略。我们似乎可以得出结论，印顺法师不认为真谛会有第九识。^①

如定法师介绍和分析了胜又俊教等的意见，提出：“这可见九识说的成立，未必非要依某个典籍不可，只要与实相符合者，即可称为第九阿摩罗识。……《楞伽经》只能作为广义思想背景，而对真谛的九识说之产生没有直接影响，可能与事实不符。”^②

圣凯法师《摄论学派研究》研究了整个摄论学派，内容丰富。笔者非常欣慰地在六七十万字中看到，圣凯法师有说：“真谛虽然提出‘阿摩罗识’，但是并没有明确把‘阿摩罗识’当成第九识。”^③

释道厚《真谛的阿摩罗识之意含》一文对于阿摩罗识的看法随顺印顺法师，认为有转依及自性清净心等两义。此文认为真谛三藏思想应该还属于唯识宗，不认为阿摩罗识等同于真常如来藏。^④

刘海晶《真谛摄论学思想研究》沿用古来的说法，认为真谛三藏是九识说思想体系，把“阿摩罗识”理解为智如合一，追随圣凯法师的见解。由于主题关系，笔者无意去介绍此文其他部分，仅就此文对真谛三藏的九识说的判断来说。刘海晶认

① 释道厚：《真谛的阿摩罗识之意含》：“印顺法师认为《九识章》并非是真谛的著作，其第九识之说应是摄论师所立，而非真谛。”（《“中华”佛学学报》第12期，2011年，第6页。）

② 释如定：《真谛三藏“九识说”产生的思想背景之考察——重新检讨胜又俊教之观点》，《正观》杂志第58期，2001，第6页。

③ 圣凯：《摄论学派研究》，北京：宗教文化出版社，2006，第386页。

④ 释道厚：“真谛的阿摩罗识就是转依，根据前面《决定藏论》之说法，须灭阿梨耶识，舍凡夫法，阿梨耶识灭的话，故一切烦恼灭，而证得阿摩罗识。此种转依是瑜伽行派的方式，阿梨耶识是有情身心之所依，是杂染依他起。转依即转此杂染依他起，得清净依他起。这是本质上转换、变换，将属于染的识，转为清净的识。如果如来藏的转依，其所依是如来藏，本质上并未作改变，只要去除或远离诸烦恼，就显现净妙功德。因为客尘烦恼于凡夫位时与如来藏共存，称在缠法身；灭除烦恼藏，称出缠法身。此外真谛的阿摩罗识，作为瑜伽行派的自性清净心的角度来说的话，可以说是有垢真如，是依他起性诸识的识性空，也可说是法性空，并非同于如来藏。”（第28-29页）“他并非是表达如来藏思想，因其所翻译的作品是唯识学派的著作，所以可以理解为顺着唯识派中的转依及自性清净心之意味的自性清净心，含藏无量功德。”（第31页）

为真谛承许于八识之外另有第九识。^①

齐芳芳《摄论学派的九识论与心性观研究》提出：阿摩罗识并没有识的分别用，也是作为真实性的常法，是法界、心性。不过，又认为将其视为真如与正智的和合也是可以的。^②对此，笔者认为可以直接说“阿摩罗识”在不同语境中有时是指真如，有时是指智如二者。

比之以上的专著或论文，本文或没有创新性。笔者用自己的方法，研究这样一个问题：真谛三藏立第九识很可能是普遍地误解。^③笔者很怀疑，真谛三藏根本就不许有第九识。真谛三藏应许八识说，虽然他有说阿摩罗识，但并不是于八识外另立第九识。这样的观点已经被提出，本文在此问题上并无新观点。如此，本文就权当作一份学习报告，倾听赐教。

在九识说上，如果对于真谛三藏的误会由来已久，那无疑是非常遗憾的，应该

① 刘海晶：“总之，真谛以阿黎耶识为核心和基础，于种子熏习过程之中统一因相、果相以为阿黎耶识自相。因种子而运生一切诸法，本识自身又成为轮回中的主体使得业力相续从而令众生于六道之中流转不断。同时，真谛主张阿黎耶识真妄和合，更于八识之外讲说第九识阿摩罗识，以阿摩罗识为清净真实世界的本体。这样，以阿黎耶识为本源的现实世界同以阿摩罗识为本体的彼岸世界便有了比较明显的分割。”（《真谛摄论学思想研究》，南开大学硕士学位论文，2009，第17—18页。）我无法认同刘海晶“真谛主张阿黎耶识真妄和合”等观点，他这个观点的得出主要援引圆测法师《解深密经疏》的表述。在他所引的真谛三藏的译著中，有引《摄大乘论释》中“如此九识，是应知依知”，而此处“九识”是《摄论》安立的十一识中的九识，并非“九识说”中的“九识”。所引《决定藏论》中虽然有说“阿摩罗识”，其实是“转依”，如果要放识体，那也是转依之后的八识，而非九识。这样说的理由，主要是《决定藏论》节译自《瑜伽师地论》。

② 可直接参看齐芳芳《摄论学派的九识论与心性观研究》一文结语部分：“阿摩罗识，名为第九识，却不实有识性，无有识性之分别用，也无可立对应的见分与相分。经文中说，阿摩罗识是清净法界，所以是理体。阿摩罗识是自性清净心，是众生心性。它也是境识俱泯之理境中的净识，众生之究竟所依，是此境中唯一识，所以成就正观唯识，即唯识实义。阿摩罗识也是真实性，是常法。是净法之所依，然此真如境界，亦只有真如理了。有学者说阿摩罗识是真如与正智的和合，也不是不可的，阿摩罗识是理是心，理是真如理，心已无识，真如所对正智，识之能以无以有所对而转灭，故而心中是智。真谛立第九识为真识，但第九识也不是真识，而是法界、心性。”（南昌大学硕士学位论文，2001，第44页。）

③ 古来道听途说或代代相传的普遍误解乃至予以讹传说，不难举例：1.《摄大乘论章》：“又外国传云：《十七地论·菩萨品》中广辨阿摩罗识以为九识。”（《大正藏》，册85，第1016页下）事实上《瑜伽师地论》（十七地论）无论是菩萨地还是其他章品，都没有“辨阿摩罗识以为九识”。2.“《摄大乘论》云：‘九识乃名净识’。”在若干本土著述中有出现，此处就不具体列出。我想不通，如果真的认真读过《摄大乘论》，何出此言？从这两个例子可以看出，事情的真相如何还需审视文本。真谛三藏是否许第九识，应从真谛三藏的翻译或自己写的著作（本文统称为“译著”）来确定。



纠正。如果没有误会真谛三藏，也需要弄清楚，他到底如何看待阿摩罗识与诸识的关系，如何能从印度唯识八识思想过渡到九识说。本文主要就这两个点来分析，此为本文的意义所在。

二、“九识”的直接证据分析

“阿末罗识”“庵摩罗识”“唵摩罗识”“菴末罗识”“庵摩罗识”“阿摩罗识”等都是 *amala-vijñāna* 的音译，意译无垢识、清净识、如来识、白净识等。在汉译经典中，经藏部分出现此名的主要有：《金刚三昧经》《大乘理趣六波罗蜜多经》《最胜问菩萨十住除垢断结经》等。限于本文的主题，主要讨论真谛译著。而依据岩田良三研究，真谛三藏把将 *lokottara-jñāna*（出世间智）、*viśuddha*（清净）、*āśraya-parāvṛtti*（转依）等都译为“阿摩罗识”。^①这样，面对真谛译著中“阿摩罗识”，我们需要根据具体语境来厘定“阿摩罗识”具体指什么。

我们需要直接的证据，就是真谛三藏的译著中有出现“九识”这样的字眼。我们利用 CBETA 检索“九识”就会发现：《大乘起信论》根本就没有提及“九识”，此论不是真谛三藏许有第九识的证据。《显识论》随顺《摄论》的说法，虽然有提及“九识”，但此九识是指身识乃至善恶生死识等十一识中的九个。在真谛三藏所译《摄论》及世亲释中，行文上虽然出现“九识”，显然不是于八识体系之外许有另外的识体的意思。认为《摄论》提出有第九识，毫无依据，属于典型的以讹传讹。毕竟，我们也可以参照玄奘三藏译本及藏译本来确定《摄论》思想，完全可以排除《摄论》会支持第九识存在的可能。剩下的，直接出现“九识”字眼的，就只有《转识论》中一处文：

^① 转引释如定：《真谛三藏“九识说”产生的思想背景之考察——重新检讨胜又俊教之观点》，第6、22、23页。此文脚注23有列出岩田良三原始论文出处，本文从略。如定法师提出：“‘阿摩罗识’的原语未必一定是指 *amala-vijñāna* 这个梵文字不可。因为，*amala-vijñāna* 这个语辞所要呈显的只是——‘扫除虚妄性，成就清净性’（表显‘转依’‘清净’的境界）而已，亦即只要与这样的内涵相符者，即可名为‘阿摩罗识’。所以即使没有‘阿摩罗识’一词，但是在内容的本质上与此义涵相应者，我想它就是‘阿摩罗识’。”（第19页）

本识亦尔，相境无差别。但由事故，知其有也。就此识中，具有八种异，谓依止处等，具如九识义品说。又与五种心法相应：一、触；二、作意；三、受；四、思惟；五、想。以根尘识三事和合生触，心恒动行名为作意，受但是舍受。思惟筹量可行、不可行，令心成邪、成正，名为思惟。作意如马行，思惟如骑者。马但直行不能避就是非，由骑者故令其离非就是。思惟亦尔，能令作意离漫行也。此识及心法，但是自性无记，念念恒流如水流浪。本识如流，五法如浪，乃至得罗汉果，此流浪法亦犹未灭，是名第一识。^①

这段文是讲“根本识”，五遍行心所相应，心王及心所都是无记，“本识”恒转如瀑流，在阿罗汉位舍。不难发现，此识就是阿赖耶识。在八识中，通常排名第八，也可排在第一位。若排在第八，称“第八识”；若排在第一，称“第一识”。真谛法师此处选择后种排序，取名为“第一识”。如果真谛法师许有九识，按照这种排名序列，“本识”应排在第二，说为“是名第二识”。当然，“第一”也可能从根本或殊胜的意思来说。如果是这样，就不可用于探讨第九识的问题。如果非要从此义涵去探讨，也只能得出第九识的根本或殊胜不如“本识”之结论，否则第九识应“名第一识”。

从文献中，主要支持真谛三藏许有第九识的证据当属《九识义章》（简称“九识章”）。在真谛译著中所能找到的直接与此《九识义章》相关的，只有《转识论》。那么，“九识义品”或“九识义章”在哪里？^②

唐代道宣法师所了解到情况，昙迁法师写过《九识章》或注疏。道宣法师在为昙迁法师所著的传记（隋西京禅定道场释昙迁传）中如此描述：“又撰《楞伽》《起信》《唯识》《如实》等疏，《九识》《四月》等章，《华严明难品玄解》总二十

① 《转识论》，《大正藏》，册31，第62页上。

② 关于《九识章》，一般理解“九识”是指“阿摩罗识”；也有种意见认为未必如此，完全可以是对阿赖耶识或现识的九种描述。可参阅《中国六世纪的心识哲学》“一个悬而未决的问题”部分。这部作品有这样几种可能：1. 失传；2. 非真谛译著，托名真谛；3. 实际不是一个明文使用的品名，而是一种概括。



余卷，并行于世。”^①此中提到的《九识》等著作，是昙迁法师的作品，并非真谛三藏所著。^②我们需要考察的是真谛三藏《九识章》，而非昙迁法师《九识章》。

唐代圆测法师所了解到的情况，真谛三藏《九识章》是这样的：

二、真谛三藏依《决定藏论》，立九识义，如《九识品》说。言九识者：眼等六识，大同《识论》；第七阿陀那，此云：“执持”，执持第八为我我所。唯烦恼障，而无法执，定不成佛；第八阿梨耶识，自有三种：一、解性梨耶，有成佛义。二、果报梨耶，缘十八界。故《中边分别》偈云：“根尘我及识，本识生似彼。”依彼《论》等说，第八识缘十八界。三、染污阿梨耶，缘真如境，起四种谤，即是法执，而非人执。依安慧宗，作如是说：第九阿摩罗识，此云：“无垢识”，真如为体。于一真如，有

其二义。一、所缘境，名为“真如”及“实际”等。二、能缘义，名“无垢识”，亦名“本觉”。具如《九识章》，引《决定藏论·九识品》中说。^③

① 《续高僧传》卷18，《大正藏》，册50，第574页中。

② 可参阅印顺法师《以佛法研究佛法》：“从现有的史料看来，《九识章》是昙迁的作品。这不但昙迁的作品中有《九识章》，而他与当时的地论师慧远等重视《大乘起信论》（依《四论玄义》，‘北地诸论师云：……昔日地论师造论，借菩萨名目之’），也与《九识章》的引用《大乘起信论》义，指阿摩罗识为本觉相通。总之，圆测所传对阿摩罗识的解说，是《九识章》的。真谛依《九识品》而立阿摩罗识，应别为研考！”（CBETA, Y16, no. 16, p. 273a8—13）

③ 《解深密经疏》卷3，《卍续藏经》，台湾：新文丰影印本，册34，第360页中一下。用CBETA2018检索真谛三藏译著中“解性”出现次数，貌似只在《摄大乘论释》中出现一次，此词却成为后代摄论学派的重要概念。圣凯法师：《摄论学派研究》（下）说：“真谛译《摄论释》只出现两次‘解性’。”（北京：宗教文化出版社，2006，第342页）或许是笔者所使用的计算机和CBETA2018有问题，未能检索出另一处。玄奘三藏所译《摄论》世亲释，《摄大乘论释》卷3：“此中转依当知亦尔。”（《大正藏》，册31，第334页下）这是类比总结，其后不必解释可也。真谛三藏所译《摄大乘论释》卷3中则对此进行了解释：“出世转依亦尔。由本识功能渐减，闻熏习等次第渐增，舍凡夫依，作圣人依。圣人依者，闻熏习与解性和合。以此为依，一切圣道皆依此生。”（《大正藏》，册31，页175上）其实，真谛三藏根本就没有解释“解性”。仅就真谛译本《摄论释》文字来看，圣道生起的所依是“闻熏习与解性和合”，而舍掉凡夫依的本识之所以能成为作为圣人依，就是因为“闻熏习与解性和合”。推测这里的意思是：心智依闻熏习而灭掉乱识，而有缘真如的智（“智相应的识”），这样圣道生起。我们从其他经论中推来推测“解性”的意思，撇开无关的“信解性”“胜解性”等干扰项，主要的信息是《菩萨瓔珞经》卷8：“法身瓔珞，解性清净”。（《大正藏》，册16，第72页下）这样，“解性”是清净法。对于“解性”，我觉得也就能推到这个解释，“本觉”“佛性真心”等解释不知有什么经论依据。

此处圆测法师陈述关于识的第二种说法，提到了真谛三藏和安慧论师的观点。我们先撇开其他问题，锁定“第九阿摩罗识”。不难确定，这是描述具有觉知能力的真如，真如能够觉知自己（真如），是真如自证（自了）。纵然如此限定真如，按照唯识宗义，此真如也绝非离八识而另有其体。

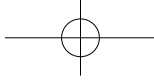
事实上，所谓“安慧宗”的观点，笔者认为源于《中边分别论》或者是对此论的发挥。圆成实性分为不变异圆成实和不颠倒圆成实性，如《辩中边论》中所说：“此圆成实总有二种：无为、有为，有差别故。无为总摄真如涅槃，无变异故名圆成实。有为总摄一切圣道，于境无倒故亦名圆成实。”^① 常说的“真如”是无变异圆成实，属于无为法；“根本智”是不颠倒圆成实，属于有为法。根本智上当然可以安立二谛，从胜义谛体来说是真如，从世俗谛体上来说是觉知。譬如妙观察智相应净识（无漏第六识）、平等性智相应净识（无漏第七识）等上都可以安立这两种圆成实性，但显然这两种圆成实性都不是第九识。没有任何理由和证据，能够让我们相信安慧论师会违背《中边分别论》，许真如（不变异圆成实性）是本觉。^②

“依安慧宗，作如是说”这样的文句下来，我们也要认为安慧论师也承认有第九识吗？我们完全可以确定，安慧论师绝对不会承认有第九识。那么，我们又有何理由认为真谛三藏承认有第九识。

按照圆测法师的介绍，所谓《九识章》是援引《决定藏论·九识品》来建立的。换言之，《九识章》的思想与《决定藏论·九识品》自洽。利用 CBETA2018，指

① 《辩中边论》卷2，《大正藏》，册31，第469页下。我们可以对比安慧论师的描述：“如是，（即有）所缘与能缘各平等的无分别出世智生，对所取、能取起执的睡眠便被断除，成就心正住于自心法性中（的境界）。”（霍韬晦：《安慧“三十唯识释”原典译注》，香港：香港中文大学出版社，1980，第145页。）韩镜清译藏为汉：“若如是者，由于所缘虑及能缘虑无分别故、平等出世智生起。即能断离所取能取执著之睡眠，心亦当安住于自心之法性。”显然，此出世智是“生起”的无漏有为法，自境是真如（法性），安住于此的现观。此智不是真如（无为法），在《中边分别论》说为“不颠倒圆成实性”。事实上，仅仅从真谛三藏的译著中，很难找到足够清晰的字眼表明真谛三藏许智等同于真如，是无为法。无为法无造作，不能觉知，而智有觉知，这样的基本安立，也就限定了正智不等于真如。

② 可参阅〔美〕蒂安娜·保尔所著《中国六世纪的心识哲学：真谛的《转识论》》：“圆测将九识学说与安慧和真谛的《决定藏论》及《九识章》密切联系起来，即认为此说出自印度，但是现存安慧的作品中没有任何迹象可以表明安慧曾设想过此等学说。”（秦瑜、庞玮译，上海：上海古籍出版社，2011，第138页。）



定搜索范围为《决定藏论》，搜索“九识”，会发觉根本搜不到。^①那么，《决定藏论》中《九识品》在何处？是我们现在的版本遗失了部分内容吗？如果遗失，那么最早在唐代的时候就已经遗失了，如唐代新罗遁伦法师所说：“此中景拟真谛师引《决定藏论·九识品》立九识义，然彼《决定藏》即此论第二分曾无九识品。”^②对于此《九识品》，印顺法师认为“《决定藏论》的《心地品》，可断为就是《九识品》”。^③

对比《瑜伽师地论》就知，《决定藏论》有八相成立有阿赖耶识等，是翻译《摄抉择分》的一部分。《瑜伽师地论》通篇根本就没有提到第九识，而且也会反对在八识之外另有一个识体，自然谈不上此论一部分内容的译本会成立第九识。真谛安立“九识说”是依于《决定藏论》的观点，应该站不住脚。真谛三藏的品格不至于硬着添加《瑜伽师地论》梵本所没有的内容，《决定藏论》作为一个翻译作品，并没有遗失成立八识之外的第九识的章节。成立彼第九识的章节并不存在，自然谈不上依据《决定藏论》所著的《九识章》会去建立第九识。^④如果这种情况下，《九识章》建立第九识却援引《决定藏论》或者唯识系的任何印度著作，那么是引火烧

① 笔者实际经验：在CBETA2018软件勾选“搜索本经：决定藏论”，检索字符串中输入“九识”，开始搜索，软件反馈结果是“找到0笔”。

② 《瑜伽论记》卷1，《大正藏》，册42，第318页上。

③ 可参阅《以佛法研究佛法》：“《决定藏论》的《心地品》，可断为就是《九识品》，理由是：一、如测疏说‘引《决定藏论·九识品》中说’，可见‘决定藏’为一论的总名，而《九识品》为一品的别目。真谛仅译《决定藏论》的一品——《心地品》，当然就是《九识品》了。二、《心地品》中，以阿黎耶识为主，说到八识，又说到阿摩罗识，恰合九识的内容。三、最有力的理由，是《转识论》说：‘就此识中具有八种异，谓依止处等，具如《九识义品》说’，这确为《决定藏论·心地品》的内容。《决定藏论》说‘以此八种因缘知有阿罗耶识’（英译作‘由八种相，证阿赖耶识决定是有’），就是《转识论》所说《九识（义）品》所说的‘就此识中具有八种异’。而八异中的第一‘依止处’，即《决定藏论》所说‘若离此识，根有执持，实无此理’（英译作‘若离阿赖耶识，依止执受，不应道理’）。据此，以八种异（依止处等）来证成阿赖耶识的，称为《九识品》的，显然的就是《决定藏论》的《心地品》了。”（CBETA, Y16, no. 16, p. 271a4—272a2）

④ 真谛三藏译著中有删减的情况，譬如《俱舍论》对于缘起的释词，大概感觉对于不懂梵语的华人意义不大。玄奘三藏译《阿毗达磨俱舍论》卷9：“此中缘起是何句义？钵刺底是至义，医底界是行义。由先助力界义转变，故行由至转变成缘。参是和合义，嗢是上升义，钵地界是有义。有藉合升转变成起，由此有法至于缘已和合升起，是缘起义。”（《大正藏》，册29，页50中）真谛三藏译：《阿毗达磨俱舍释论》卷7简单译为：“若合此句所显义，谓诸行法至因及缘，由聚集未有成有，是义至行集生所显。”（《大正藏》，册29，第207页中。）

身，因为所引的著作是否定第九识的。如果其没有发觉诸如《瑜伽师地论》等否定第九识，其文本解读能力就难以让人恭维。这是说，作者有权力和自由去构建第九识，但理智上不能去引唯识宗所依的经论作为证成。如此，我们可以得出结论，在〔当前发现的〕真谛三藏的译著中并无直接证据表明许有第九识。至于《九识义记》，笔者只能说等发现后再以它作为证据，而如果《九识义记》与当前发现的真谛著作思想一致，定然不会许有第九识。

那么，真谛三藏是否可以去找其他经论作为第九识的证成？我们不去探讨那些不存世或者没有发现的经论，在存世的印度论典中实在找不到第九识的证成。^①我们从大正藏收入的经论来说，仅有两部经字面上疑似在宣说“九识”。正常情况下，我们应该考察真谛三藏所能看到的母本，这对于笔者来说是难以完成的任务。这样，采取的方法是从现存汉译本的含义来确定是否能从相关经典中得出第九识存在的结论。

1. 《金刚三昧经》

为说戒者，不善慢故，海波浪故，如彼心地，八识海澄、九识流净，风不能动、波浪不起，戒性等空，持者迷倒。如彼之人，七六不生，诸集灭定，不离三佛而发菩提，三无相中顺心玄入，深敬三宝，不失威仪，于彼沙门不无恭敬。菩萨！彼仁者不住世间动不动法，入三空聚，灭三有心。^②

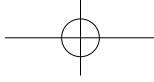
此经所说的八识是“耳、鼻、舌、身、心意意识，及以末那、阿梨耶识”^③。关于“九识”，推测是指“庵摩罗识”。此经对庵摩罗识的描述如下：

譬如迷子，手执金钱而不知有。游行十方经五十年，贫穷困苦，专事求索而以养身，而不充足。其父见子有如是事，而谓子言：“汝执金钱

① 笔者认为无端猜测并无意义，当然可以质疑说：“存在证成有第九识的典籍，只是你没有看到”，那么就请指出您看到的相关论典的出处和行文。

② 《金刚三昧经》，《大正藏》，册9，第370页中。此处选择北凉失译人名，CBETA2018，T09，no. 273。

③ 同上，第368页上。



何不取用？随意所须皆得充足。”其子醒已，而得金钱，心大欢喜，而谓得钱。其父谓言：“迷子！汝勿欣恻，所得金钱是汝本物，汝非有得，云何可喜？”善男子！庵摩罗者亦复如是。本无出相，今即非入。昔迷故非无，今觉故非入。^①

此识是本有或本具的，是凡夫迷失，而圣者证入的，可以解读为“本觉”。^②此经是北凉时期翻译的，远在真谛三藏来华之前就已经在汉地出现。完全可以认为，汉传佛教界完全可能在真谛三藏之前依据此经建立九识说。

只是，真谛三藏属于唯识宗。依顺教派唯识的立场，《金刚三昧经》等宣说毕竟一乘的经典是不了义经。以不了义经的经文无法令人信服地证成有第九识，真谛三藏大概不会以此经来证成有第九识。

2.《大乘密严经》

心有八种或复有九，与无明俱为世间因，世间悉是心心法现。是心心法及以诸根，生灭流转为无明等之所变异，其根本心坚固不动。^③

此经许八识说，不会许有第九识，如说：“定心无碍者，内智之所证，若离阿赖耶，即无有余识。”^④也就是知所谓的“或复有九”，与“心有八种”并不矛盾。有大量的经文表明，依据八识建立杂染法，是描述习气覆心的情况。笔者无能，于此经中未找到明确经文表明所描述的是“第九识（心）”，怀疑此第九识（心）是指无垢智（如来清净藏），这是不为习气所覆之心。总之，此经中并没有明确列出“第九识（心）”，然后加以详细解释，这决定很难将其作为许有第九识的依据。

① 《金刚三昧经》，《大正藏》，册9，第369页上。

② 《金刚三昧经》：“无住菩萨言：‘不可思议！觉念不生，其心安泰，即本觉利。利无有动，常在不无，无有不无，不无不觉。觉知无觉，本利、本觉，觉者清净不染、无著，不变、不易。决定性故，不可思议。’”（《大正藏》，册9，第369页上）许“本觉”的人士自然会认为此经了义，且作为许有第九识的证据。本文仅仅探讨真谛三藏的观点，无意涉及这些人士的观点。

③ 《大乘密严经》卷2，《大正藏》，册16，第734页上。

④ 同上，第731页上。

3.《大乘楞伽经》

由虚妄分别，是则有识生，八九识种种，如海众波浪。^①

此偈颂出在偈颂品，是对前面的经文的概括。所以此处“九识”是何义，应依据前面的经文来界定。《楞伽经》成立八识说，此偈颂并无对应长行表明有第九识。对于此“九识”，笔者认可窥基法师的理解：“《楞伽经》说‘八九种种识如水中诸波’，说有九识，即是增数。显依他识略有三种，广唯有八。离于增减故，说‘唯’言。《楞伽经》中兼说识性，或以第八染、净别开，故言‘九识’。非是依他识体有九，亦非体类别有九识。”^②简言之，窥基法师理解此处“九识”并不是主张识体有九个或于八识之外另有第九识。因为这样解读是理智的，符顺《楞伽经》思想及唯识思想体系。

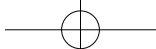
笔者当然认为真谛三藏是理智的，文本解读能力较强。那么，所能给出的结论就不多了：宣说第九识亦名“本觉”的《九识章》，或不是真谛三藏的著作，或是圆测法师的错误概括。我们需要质疑圆测法师的文本解读能力吗？或者，圆测法师真的看到署名真谛著的《九识章》，或者仅仅是道听途说而认为真谛有这样一本著作？

我们知道唯识论师在一些细节问题上观点不同，但受许《解深密经》《瑜伽师地论》等的顺教派唯识论者，确定一致认为识只有八种。如前所说，对于理智的唯识论者，需要经证和理证来严格证成有第八识。真谛三藏应该是理智的，那就难以理解他去安立应被否定掉的第九识。基于这些点，笔者有些怀疑，圆测法师看到一部署名真谛著《九识章》的话，最大的可能是托名真谛而已。

圆测法师非常确信，真谛三藏是许第九识的。因为这样的观点，在圆测法师的

① 《大乘入楞伽经》卷6，《大正藏》，册16，第625页上。

② 《成唯识论述记》卷1，《大正藏》，册43，第239页上。也可参考《成唯识论述记》卷3：“述曰。唯无漏依，体性无垢，先名阿末罗识，或名阿摩罗识。古师立为第九识者，非也。然《楞伽经》有九种[7]识。如上下会，此无垢识是圆镜智相应识名，转因第八心体得之。”（《大正藏》，册43，第344页下。CBETA2019校：[7]识【大】，识彼说真识为第九名无垢识【丁】）



著作中不止一次提及。如《仁王经疏》中说：“言‘众生识’者，总标诸识。自有两释：一、真谛三藏总立九识。一、阿摩罗识，真如本觉为性，在缠名如来藏，出缠名法身。‘阿摩罗识’此云‘无垢识’，如《九识章》。余之八识，大同诸师。二、慈恩三藏但立八识，无第九识，而言‘阿摩罗识’，第八识中净分第八。”^①《仁王经疏》是圆测法师对同一依据（《九识章》）的重申，并无新增证据来说明真谛三藏许有第九识。

笔者感觉在八识之外是否另有第九识，真谛三藏在这个基本问题上与玄奘三藏并无根本的差异。总之，这是顺教派唯识宗的基本观点，此派的奉行者定然不会违背此。有足够的证据表明真谛三藏归属于顺教派唯识，笔者认为无须再用篇幅来证明这点。基于真谛三藏基本立场，可以基本否定他许有第九识。被称为“第九识”的“阿摩罗识”，是转依之后的第八识或根本智，或者还有其他阐述，但都不会支持在八识之外另有一个识体（第九识）。

我们不必再去探讨一个支持第九识存在的《决定藏论·九识品》，原因如前所说：《决定藏论》根本不可能支持第九识存在。《决定藏论》也不可能支持“本觉说”，《九识章》无法以《决定藏论》作为依据，来承许有第九识或本觉说。

我们退一步，纵然真谛三藏将“阿摩罗识”称为“第九识”，也并不是八识之外另有第九个识体的意思。真谛三藏关于“阿摩罗识”的看法，自然应从他的译著中来确定。从存世的真谛三藏的译著来看，我们首先可以排除真谛三藏认为第九个识（第九识）存在的可能。笔者认为我们应该做的是弄清楚真谛三藏如何理解“阿摩罗识”。

三、阿摩罗识的安立

翻译的著作中的观点，未必是翻译者所认可的。譬如玄奘法师持唯识见，他不会认可许有外境的清辩论师及有部论师的观点，却翻译了他们的若干论著。也就是

^① 《仁王经疏》卷2，《大正藏》，册33，第400页中一下。

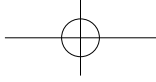
说，翻译仅仅是对翻译的作品负责，不代表翻译者本人的观点和所翻译的作品观点定然一致。当然，就某些译著而言，翻译者的观点与所翻译的作品的思想是一致的。此处是想说明这样一种方法，我们应该尽量去找真谛三藏本人的作品，而非翻译的作品。从真谛三藏本人的著作，理清他的思想。这样，我们需要考察的就是：1. 不是翻译的作品，印度本来就没有。2. 是翻译的作品，但有真谛三藏所添加的自己的理解。^①

真谛三藏所译《摄论》和世亲释，如果不是所据的梵本不同，与玄奘译本的不同，只能表明真谛是如此理解行文及基于他的汉语水平而如此翻译。这里重申，尽管容易认定真谛三藏认同《摄论》思想，笔者仍然不建议从真谛三藏所译《摄论》和世亲释来考察真谛三藏个人的思想。譬如《转识论》等，我们不确定是翻译某个已有的注释还是真谛三藏自己的注释，也就是说有可能是真谛三藏自己的著作，从这样的著作来考察真谛三藏个人的思想是可取的。

本文选择一个较为保守的方案：抛开《摄大乘论》《摄大乘论释》《中边分别论》《决定藏论》《佛性论》《大乘起信论》等，而重点考察《转识论》《三无性论》《十八空论》《显识论》。

选择此方案的理由是：真谛三藏所译《摄大乘论》等是确定是从某部论翻译而来，或者比如《大乘起信论》视其为是真谛三藏的翻译作品有较大的争议。《佛性论》需要特别说明，此论四卷，收于《大正藏》第三十一册，标记为“天亲菩萨造”，据此推测真谛三藏认为是世亲论师的作品。此论究竟多少是世亲论师《究竟一乘宝性论》的解释？也就是说针对真谛三藏接触的《佛性论》母本，真谛三藏翻译的行文之外，他是否有额外增添注释？笔者无法确定。有说此论中“释曰”之后的内容

^① 笔者觉得很难厘定第二点：譬如笔者不持有部宗见，但解释有部思想系统典籍中的文句时，尽量结合有部思想来解释此文本。这个情况套到唯识资料也一样，虽然笔者持唯识见，但尽量按文本来解释，避免把自己的思想硬着添加进去。如果说真的表露了自己的意思，也仅仅是意味着自己认为文本的意思和自己的思想一致。这是说，如果有谁要理解笔者个人的思想，笔者并不推荐去看笔者写的某部经论的注解，而推荐看笔者写的文章，那些文章如实阐述写文章时所持有的观点。注解尚且如此，更不要说翻译。虽然某种意义上，翻译是译者对文本的一种诠释，但这种诠释的自由度远不如注解某部经论高。其实，如果尊重文本，注释的自由度也很有限。



是真谛三藏的注释，然而理解为世亲论师的注释也未尝不可。^①这样，较为保守的处理是缩小参考范围，索性把《佛性论》排除掉。从《转识论》等考察真谛三藏对“阿摩罗识”“佛性”或“如来藏”的论述，分析是否支撑许有第九个识体。

《显识论》《转识论》与《三无性论》一般都标明出自《无相论》。^②如果说《无相论》有宣说第九识，而此论又是翻译并未曾宣说第九识的《显扬圣教论·成无性品》，那无疑是令人诧异的。主要原因是翻译应该忠实于母本，并不允许译者新增，这是古今翻译界的共识。这样，或许我们应该考虑若干古代僧人曲解《无相论》的可能性。^③

《显识论》一卷，收于《大正藏》第三十一册，有解释《摄论》所提出的十一识。《转识论》一卷，收于《大正藏》第三十一册，解释《唯识三十颂》。《三无性论》二卷，收于《大正藏》第三十一册。其作者是世亲还是无著，并无定论。有说本论是《显扬圣教论·成无性品》释论部分的异译本。《十八空论》一卷，收于《大正藏》第三十一册。有说，此论解释世亲的《中边分别论》中相品及真实品部分，古人错误认为是龙树所著。又说，原著作者并不确定。

《决定藏论》的文句对比《瑜伽师地论》卷51等就可知，这是五识身相应地意地品的一个异译本，文句上绝不可能有许有第九识之义。此论中“阿摩罗识”是“转依”。^④

玄奘三藏译为：“当知转依由相违故，能永对治阿赖耶识。又阿赖耶识体是无

① 对此可参考恒清法师的看法：“不过，《佛性论》之中有十七处‘释曰’‘记曰’，以注解本文。如果真谛是《佛性论》的作者的话，不会有‘释曰’‘记曰’的情况出现。较有可能的推测是真谛在翻译的过程中，加入自己对论文的注解，故有‘释曰’等字样出现。”（释恒清：《佛性思想》，台北：东大图书公司，2012，第146-147页）

② 并不所有的藏经版本都有出自《无相论》题记，而《无相论》被分成多个章节不会早于695年之前。可参阅[美]蒂安娜·保尔：《中国六世纪的心识哲学：真谛的《转识论》》，第103页、105页；圣凯：《摄论学派研究》，第27页等。

③ 《瑜伽论记》卷1：“备师又云：昔传引《无相论》阿摩罗识证有九识。彼《无相论》即是《显扬论·无性品》，然彼品文无阿摩罗名。”（《大正藏》，册42，第318页上。）我们需要考虑所谓“昔传”是以讹传讹的可能，或说是相当长的历史时期普遍误解的可能性。

④ 不难得此观点，印顺法师《以佛法研究佛法》、释道厚《真谛的阿摩罗识之意含》、周贵华《根本唯识思想研究》、赵东明《真谛译“转依”为“阿摩罗识”的问题》等有明文说明。

常，有取受性。转依是常，无取受性。缘真如境，圣道方能转依故。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。又阿赖耶识是烦恼转因，圣道不转因。转依是烦恼不转因，圣道转因。应知但是建立因性，非生因性。”^①

真谛三藏译为：“阿罗耶识对治故，证阿摩罗识。阿罗耶识是无常、是有漏法；阿摩罗识是常、是无漏法。得真如境道故证阿摩罗识。阿罗耶识为粗恶苦果之所迫逐，阿摩罗识无有一切粗恶苦果。阿罗耶识而是一切烦恼根本，不为圣道而作根本；阿摩罗识亦复不为烦恼根本，但为圣道得道得作根本。阿摩罗识作圣道依因，不作生因。”^②

两个译本对比就不难得出结论，真谛三藏把“转依”(āśraya-parāvṛtti)翻译为“阿摩罗识”(amala-vijñāna)。“转依”或“阿罗耶识”的证得，源于“缘真如境圣道”(得真如境道)。无疑，阿赖耶识转依之后是大圆镜相应净识，第七识转依之后是平等性智相应净识。此四智无漏心识，并不超乎八识说。所以，《决定藏论》无法证成真谛三藏许第九识，只是证明真谛三藏许八识。由于这部是《摄抉择分中五识身相应地意地》的异译本，按照前文所说的原则，我们就排除在外。真谛三藏其他的译著由于同样的原因，乃至全然不出现“罗识”这两个汉字，我们就排除在外。

现在分析《转识论》，此论从行文上看是解释世亲论师《唯识三十颂》。在此论中“罗识”出现两次，集中出现在描述唯识无境的修法一段。

问：遣境在识，乃可称“唯识”义；既境识俱遣，何识可成？

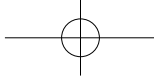
答：立“唯识”乃一往遣境留心。卒终为论，遣境为欲空心，是其正意。是故境识俱泯是其义成。此境识俱泯即是实性，实性即是阿摩罗识，亦可卒终为论是摩罗识也。^③

唯识无境观行目的是证圆成实性（唯识实性），而此论著中把圆成实性（唯识

① 《瑜伽师地论》卷 51，《大正藏》，册 30，第 581 页下。

② 《决定藏论》卷 1，《大正藏》，册 30，第 1020 页中。

③ 《转识论》，《大正藏》，册 31，第 62 页下。



实性）称为“阿摩罗识”（“摩罗识”），并解释为识境俱泯。境识俱泯是无二取的情形，具体来说是根本智证真如。佛的四智心品中除成所作智都有根本智。单单依据此句，是否就能断定阿摩罗识不是大圆镜智心品，而是除成所作智外三智心品的根本智，这当然是不可以的。

考虑到真谛三藏的翻译习惯，也可能原词是“转依”。理解为转依，也与观真如而获得转依相符顺。

分析《三无性论》，此论提道：“由分别性永无故，依他性亦不有，此二无所有，即是阿摩罗识。唯有此识独无变异，故称如如”^①。

从教理上可以确定：此处“阿摩罗识”虽然称为“识”，如同唯识典籍中将山河大地称为“识”一般，此识其实不是有觉知的心识，而是指“圆成实性”或“唯识〔实〕性”。永无遍计所执性是圆成实性，证入圆成实性要除遣依他起性。^②在真谛的思想中圆成实性是遍依二性之无。

虽然有说“〔唯有此〕识”，但按照《中边分别论》：“无为法者，无变异成就。得入真实性，摄一切有为法，道所摄无颠倒成就故。”^③无变异的圆成实性只能是真如（无为法），而非根本智，根本智说为“无颠倒”。无变异圆成实性是根本智的所行境，论中提到“独无变异，故称‘如如’”。

真谛三藏是否可能抛开这样的观点，而承认另外的观点，我们看看后文：

次以分别依他，遣此乱识，唯阿摩罗识；是无颠倒、是无变异、是真如如也。前唯识义中亦应作此识说：先以唯一乱识遣于外境，次阿摩罗识遣于乱识故，究竟唯一净识也。^④

从字面上，“阿摩罗识”是真如，既是无颠倒又是无变异，这是智如合一的意

① 《三无性论》卷1，《大正藏》，册31，第872页上。

② 《瑜伽师地论》卷74：“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。问：若观行者随入圆成实自性时，当言除遣何等自性？答：依他起自性。”（《大正藏》，册30，第705页中。）

③ 《中边分别论》卷1，《大正藏》，册31，第456页中。

④ 《三无性论》卷1，《大正藏》，册31，第872页上。

思。这样，剩下的工作就是从教理的研判。所谓的“净识”如果指向心智的话，那无疑是指现证真法界的无分别智。但此智只能说为无颠倒，此智的真如（胜义谛）倒可说为“无变异”。否则，就与《中边分别论》等唯识宗典籍确立的基本观点相违。不过，真谛貌似真的持相违的观点。此后，《三无性论》中一段文可作为证明：

问曰：经中说有五相：一、名言相；二、所言相；三、名义相；四、执著相；五、非执著相。……“第五相唯为真性所摄”者，此不执著名义二相，即是境智无差别阿摩罗识故。第四，第三亦不离真实性，但其所立正为偏显一义耳。^①

真如本身并无觉了能力，谈不上执著，而根本智也不执著。真如是根本智之境，根本智自境中根本智的俗谛泯灭，胜义谛显现，说为“境智无别”。纵然我们不从教理介入，仅仅从“境智无差别”来限定“阿摩罗识”（转依识）来看，很难判断真谛是否真的违背《摄论》中对“无分别智”的界定。笔者只能保守地推测，阿摩罗识的概念是根本无分别智或连同其证的圆成实性（真如）。^②

进一步的甄别，最后只能借助于《十八空论》。但此论中“阿摩罗”出现了两次而已，特难判断。

问：若尔，既无自性不净，亦应无有自性净。云何分判法界非净非不净？

答：阿摩罗识是自性清净心，但为客尘所污故名不净，为客尘尽故立为净。^③

首先，我们确定《十八空论》没有说阿摩罗识是八识外的第九识。其次，此处

① 《三无性论》卷2，《大正藏》，册31，第873页下。

② 可参考圣凯法师的观点：“真谛从存在论出发，分别、依他无所有即是真实性，此真实性境智俱泯即是阿摩罗识。……真谛建立‘阿摩罗识’，从存在论和认识论来说，阿摩罗识必须是一种‘过程’的存在，从妄染的心识探究到心性的终极意义，约真如无差别而说‘阿摩罗识自性清净心’……”（《摄论学派研究》，第404页。）

③ 《十八空论》，《大正藏》，册31，第863页中。



提到阿摩罗识，明显是回答“法界非净非不净”。这意味着，“阿摩罗识”等同于“法界”。“客尘尽”意味着转舍客尘或断除客尘所起乱识，“自性清净心”从当来会得到阿摩罗识来说，究竟是“客尘尽”而得。

“阿摩罗识”就是法界，就是自性清净心。对《十八空论》所说的“自性清净”及前文所谓“非净非不净”，可以对比《中边分别论》《佛性论》中所提到“非净非不净”。^①不难得出结论，这“阿摩罗识”“法界”其实是空性（真如）。

关于此识，我们只剩下一条线索。

第三，明唯识真实。辨一切诸法唯有净识，无有能疑亦无所疑，广释如《唯识论》。但唯识义有两：一者方便，谓先观唯有阿梨耶识、无余

① 《中边分别论》卷1：“云何不染非不染？心本自性清净故。云何非净非不净？烦恼客尘故。如是空分别略说已。”（《大正藏》，册31，第453页中）。《佛性论》卷2：“问曰：是真实性者，为可立净、为立不净？答曰：不可得说定净不净。若定净者，则一切众生不劳修行，自得解脱故。若定不净者，一切众生修道即无果报。若定净者，则无凡夫法；若定不净者，则无圣人法。何以故？净不净品皆以如为本故。若其定净，不即无明；若其不净，不即般若。此两处如性不异，故此真如非净非不净。何以故？欲显真如异眼等诸根、异禅定心等故。异眼等诸根者，诸根既不被染，亦应得同如理清净。而不然者，以有漏业为因故从本不净。真如不尔，在于佛地本性清净，无有从本是不净义，故异诸根。异定心等者，定体本性自净，可得同真，而为四惑所障故，转成不净。真如之理本来清净则不如是，虽复在无量阿僧祇中，终不为彼所污。”（《大正藏》，册31，第795页中—下）《十八空论》：“第十八出空果，所言不可得空者，明此果难得。何以故？如此空理非断非常，而即是大常。常义既不可得，故断义亦不可得。无有定相可得，故名难得。何以故？此之空理非苦非乐而是大乐，非我无我而是大我，非净非不净而是大净。此空属八空事用所摄，以见无人法正是空体，故名随事用不同离张成异。”（第863页上—中）

《十八空论》：“问：何故不说定净定不净，而言或净或不净耶？答：为显法界与五入及禅定等义异。所以不说净者，为明眼等诸根虽为烦恼所覆，而不为烦恼所染。又非是净，又非自性净，故不说为净。若是法界，虽为烦恼所覆，而不为烦恼所染，故非不净，而是自性净。以是自性净故，不说为不净。故知法界与五入体异也。问：何故不说定是不净？答：为明与禅定有异。何以故？若言法界定有烦恼，即自性不净。而此法界虽为烦恼所覆，而非自性不净，故不得说定是不净。非不净，正是法界之道理定有。问：何故不说如定净，而言净不净耶？答：为令众生修道故，说为净不净。即显如与五根有异。何以故？如如及五根同为烦恼所覆，而并不为烦恼所染，同皆是净而净义有异。何以故？五根体离烦恼，非烦恼性故，五根唯净，非是不净。若如如不离烦恼，而是烦恼自性，故知净而复有不净之义。又如如及禅定同为烦恼所覆，并不净义，而不净义不同。若是禅定，为烦恼所覆而复被染，一向失于自性，举体成烦恼亦成不善。若是如如，虽复不离烦恼名为不净，而犹不失自性，亦不转成烦恼及以不善故。言即不净而复有净义，可为三句：一五根离烦恼，不为烦恼所染，则但是净，非是不净。二禅定成烦恼，为烦恼所染，但是不净，无复有净。三如如以异五根故，不为烦恼所染是净；而不离烦恼，即是不净。故言净而复有不净义也。又如如以异禅定故，不离烦恼，故言不净；而犹不失自性，亦不转成烦恼及以不善，故言即不净而复有净义。二明非有非无道理。无人无法故言非有，实有无人无法之道理故言非无。亦言真实有、真实无，即非有非无也。三明不一不异道理。诸净不净，净则离断离常。常义异我故言不一，我体常故言不异。此明如如具三德也。”（第863页中—下）

境界，现得境智两空，除妄识已尽，名为方便唯识也。二明正观唯识，遣荡生死虚妄识心及以境界一皆净尽，唯有阿摩罗清净心也。^①

“唯有阿摩罗清净心”呼应《三无性论》中“究竟唯一净识”或“唯有此识独无变异，故称如如。”如此在真谛三藏看来，“圆成实性”“法界”“如如”是同义词。

那么，其他唯识学典籍中提到“自性清净心”或“心性净”是怎样说的呢？

已说心性净 而为客尘染 不离心真如 别有心性净

释曰：譬如水性自清而为客垢所浊，如是心性自净而为客尘所染。

此义已成，由是义故。不离心之真如别有异心，谓依他相说为自性清净。

此中应知。说心真如名之为心，即说此心为自性清净。此心即是阿摩罗识。^②

意思明显：无论色法心法都有真俗二谛体，二谛都是在法上安立，如说“不离心之真如别有异心”。从依他相都可以许为“自性清净”，如同从“心真如”说为“心”。这意味着，从依他起心识的真如的角度，依他起心识也完全可以说“自性清净”。即使心识是杂染虚妄分别，也是自性清净。自性清净建立在心真如上，从这个角度，又名为“阿摩罗识”。^③ 不难确定：这样的解释，符顺《中边分别论》中三性中道观。

真谛三藏是否见过《大乘庄严经论》梵本，笔者不得而知。不过，貌似《大乘庄严经论》梵本中并无“阿摩罗识”。^④ 也就是说，如果他看到的话，有效的参考部分主要是对心真如的描述。不过，以真谛三藏的翻译习惯，倒是可能把“心真如”

① 《十八空论》，第 864 页上。

② 《大乘庄严经论》卷 6，《大正藏》，册 31，第 623 页上。

③ 此是就真如如是取名，也可以称为如来藏。可参阅《大乘庄严经论》卷 3：“一切无别故，得如清净故，故说诸众生，名为如来藏。释曰：此偈显示法界是如来藏。一切无别故者，一切众生、一切诸佛等无差别，故名为如。得如清净故者，得清净如以为自性，故名如来。以是义故，可说一切众生名为如来藏。”（《大正藏》，册 31，第 604 页下。）

④ 按照藤隆生胜又俊教、宇井伯寿对存世的《大乘庄严经论》梵本的研究，“此心即是阿摩罗识”中“阿摩罗识”（amala-vijñāna）并没有在梵本中出现。而所谓“心真如”对应法性心（citta-tathatā），汉译本的“阿摩罗识”相当于 citta-tathatā（“心真如”或“心如性”），与“阿摩罗识”（amala-vijñāna）原义不符。参看释如定：《真谛三藏“九识说”产生的思想背景之考察——重新检讨胜又俊教之观点》，第 18 页。



或“心如性”翻译为“阿摩罗识”；当然，这是猜测。不过，笔者可以确定：他的确是用唯识学解释“自性清净心”。其他需要说明的是：真谛三藏并没有很强的真常如来藏思想，佛性和如来藏在真谛译著中不等价于第九识，乃至不同于阿摩罗识。即使考虑《佛性论》，也难以找到依据推翻前面的话。《佛性论》用三性来解释“佛性”（佛界、如来性），^① 界定佛性是二无我，又分为三因等，对应于一个修行实践的动态过程，这是与第九识是不同的。^② 从其对如来藏的论述来说，此如来藏不可能是八识之外的第九个识。^③ 而如前所说，笔者的研究方法上排除《佛性论》

① “佛性”的原词应该是 buddhadhātu（佛界），而不是 buddhatā 或 buddhatva，更不是如来藏（tathāgatagarbha）。“佛界”有佛的体性和因性二义，所以如此解释。《佛性论》卷 2：“三无性者，一无相性、二无生性、三无真性。此三性摄如来性尽。何以故？以此三性通为体故。”（《大正藏》，册 31，第 794 页上。）

② 《佛性论》卷 2：“复次佛性体有三种，三性所摄义应知。三种者，所谓三因、三种佛性。三因者，一应得因、二加行因、三圆满因。应得因者，二空所现真如，由此空故，应得菩提心及加行等，乃至道后法身，故称应得。加行因者，谓菩提心，由此心故，能得三十七品十地十波罗蜜助道之法，乃至道后法身，是名加行因。圆满因者，即是加行，由加行故得因圆满及果圆满。因圆满者，谓福慧行。果圆满者，谓智断恩德。此三因，前一则以无为如理为体，后二则以有为愿行为体。三种佛性者，应得因中具有三性：一住自性性、二引出性、三至得性。记曰：住自性者，谓道前凡夫位。引出性者，从发心以上，穷有学圣位。至得性者，无学圣位。”（第 794 页上）《佛性论》卷 3：“由因摄者，是如来性清净。有四种因、三种法与三譬相似，故取海为喻。三法者，一法身清净因、二佛智德生因、三佛恩德因。法身清净因者，修习信乐大乘应知。佛智德生因者，修习般若及禅定应知。恩德因者，修习菩萨大悲应知。”（第 801 页上）如此安立佛性，显然不是真常唯心思想所许的佛性，更不可能是八识之外的第九个识。

③ 可以从三义上来理解《佛性论》中的如来藏，“如来藏义有三种应知。何者为三？一所摄藏、二隐覆藏、三能摄藏。一所摄名藏者，佛说约住自性如如，一切众生是如来藏。言如者，有二义：一如如智、二如如境，并不倒故名如如。言来者，约从自性来，来至至得，是名如来。故如来性虽因名，应得果名。至得其体不二，但由清浊有异，在因时为违二空故起无明，而为烦恼所染，故名染浊。虽未即显，必当可现，故名应得。若至果时，与二空合，无复惑累，烦恼不染，说名为清。果已显现，故名至得。譬如水性体非清浊，但由秽不移故，有清浊名。若泥滓浊乱故不澄清，虽不澄清而水清性不失，若方便澄净即得清静，故知净不净名由有秽无秽故得，非关水性自有净秽应得至是。二种佛性亦复如是，同一真如无有异体，但违空理故起惑著，烦恼染乱故名为浊。若不违二空与如一相，则不起无明，烦恼不染，所以假号为清。所言藏者，一切众生悉在如来智内，故名为藏，以如如智称如如境故。一切众生决无有出如如境者，并为如来之所摄持，故名所藏众生为如来藏。复次藏有三种：一显正境无比，离如如境无别一境出此境故。二显正行无比，离此智外无别胜智过此智故。三为现正果无比，无别一果过此果故。故曰无比。由此果能摄藏一切众生故，说众生为如来藏。二隐覆为藏者，如来自隐不现，故名为藏。言如来者，有二义：一者现如不颠倒义，由妄想故名为颠倒，不妄想故名之为如。二者现常住义，此如性从住自性性来至至得，如体不变异，故是常义。如来性住道前时，为烦恼隐覆，众生不见，故名为藏。三能摄为藏者，谓果地一切过恒沙数功德，住如来应得性时，摄之已尽故。若至果时方言得性者，此性便是无常。何以故？非始得故。故知本有，是故言常。”（《佛性论》卷 2，第 795 页下 - 796 页上。）“住自性如如”中，“住自性”结合“住自性者，谓道前凡夫位”及“如来性住道前时，为烦恼隐覆，众生不见，故名为藏”，“住自性如如”应理解为凡夫具有的如如（二空），凡夫并无如如智，不能证此如如，所以论中说“约住自性如如，一切众生是如来藏”。“违二空故起无明”限定了凡夫没有如如智，不通达二空（如如境），所以称为“未即显”。“虽未即显，必当可现，故名应得”应结合佛性的“至得性”来理解，如来性于因位凡夫安立为“应得”，并非已得。通常所理解的第九识，凡夫亦有，是“已得”而非“应得”。不过，从“能摄为藏”的确义

作为理解真谛三藏思想的依据。^①

《转识论》《十八空论》《三无性论》中并无“如来藏”一词。

《决定藏论》只有这一处提到“如来藏”：“五识地心地。经言：阿罗耶识普为种本。云何知有？此是如来藏说。故《解节经》偈云：盛识普种本，深细流如溢；不为凡人说，恐生我见故。”^②这个“如来藏说”应该断句为“如来”“藏说”，是对于凡人“如来说〔而隐藏〕”的意思。对比玄奘译本，也可知。^③总之，《决定藏论》并没有说阿摩罗识是如来藏。

《转识论》中无“佛性”一词，《决定藏论》中有提到“佛性”。“有诸众生永障种本，不能通达真如境界，说此众生无涅槃性。有诸众生不依此义说涅槃性，诸智慧障永依于本，亦非解脱为障种本，明于此义，有声闻性、辟支佛性；不如前义，是名佛性，是故无失。”^④此处是申明定性二乘及无种姓之外的有情可以成佛。

《十八空论》中多处提到“佛性”，但主要从空的角度去讲，如说“佛性即是空也”^⑤。虽然有说“常乐我净”，但无疑是在讲无余涅槃。^⑥笔者目前没有发现真谛三藏译著中论述佛性或如来藏就是阿摩罗识，无法认同真谛三藏阿摩罗识思想

有凡夫位的如来性摄尽果位功德的意思，理由是如此如来性应是常法。然而，这样安立显然不应与“应得”（至得性）相违。且若是常法，必无造作，如此果位功德中应排除有为法，这又产生论理上的问题。功德者中有断除烦恼障之圣智功德，若许凡夫有，则不名凡夫，若许凡夫无，果地才有，就又是无为法。总之，如果真的具足佛的功德，必然就是佛，因为佛的功德不为烦恼所覆，烦恼无容身之地，二障与佛的功德不能并存。这样的话，凡夫若有烦恼就不具足佛的功德，还是主要从凡夫未证得的二空理解为宜。合《佛性论》中以四相、八法诠释转依，这样的阐述与《佛性论》中的如来藏思想应是自洽的，如果再结和对佛性的阐述，此论中的如来藏才能完整地把握。

① 如果此论中“释曰”之后的内容是真谛三藏的注释，那么的确是应该作为理解真谛三藏的如来藏思想的重要参考。整体来说，《佛性论》并没有把如来藏构建为第九个识体。就探讨真谛三藏是否许有第九识这一问题而言，是可以把《佛性论》排除在外。如果不把《佛性论》排除在外，需要增加相应的行文分析，然后给出这样的结论。总之，无论是否把《佛性论》排除在外，基于《佛性论》对如来藏或佛性作出的描述，笔者认为此论不支持许有第九识。由于本文篇幅已经相当大，无意对此展开详细论述。

② 《决定藏论》卷1，《大正藏》，第30册，第1018页下。

③ 《瑜伽师地论》卷51：“云何应知？答：由此建立是佛世尊最深密记，是故不说。如世尊言：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。”（《大正藏》，册30，第579页上。）

④ 《决定藏论》卷2，《大正藏》，册30，第1025页下。

⑤ 《十八空论》，第862页下。

⑥ 《十八空论》：“非行空者，谓二种善果，即余、无余涅槃。若有余除集，此果则离四种颠倒，非是常乐我净。若无余灭苦，即是常乐我净。”（第861页下）



受如来藏思想的影响而非常接近如来藏观点。^① 这个问题或许需要更多的篇幅辨析，考虑到本文的主题，笔者认为略说如此即可。

四、阿摩罗识及阿陀那识的正确观点

如果阿摩罗识是指无垢识，唯识宗的基本原则是这种识只有圣者乃至佛才具有。八识分有漏无漏两类，如果无漏识单独计算那么也是八个，如此就应说十六识，而非九识。如前文所探讨，凡夫心识中有任何一个识是“无垢识”都是不合理的。

笔者认为可以排除真谛三藏不知道“转依”包含转得四智相应净识相关法义的可能。即使退一步，他没有见到梵文文献中有这样确切的描述，按照法义也是能推导出的。依据《转识论》等所描述的八识关系，当第八识转依，其他的转识没有可能不转依。他没有理由承许佛只有一个无漏识（说为“阿摩罗识”，而无其他心识）等有教理违背的观点。

笔者很怀疑，“阿摩罗识”在一些语境中就是指根本智。当有情通过观修获得根本智，也就转识成智之时，所谓“识境俱泯”描述的根本智证真如的情况就出现了。彼时，仅仅安立根本智或真如，都是不合理的。

无情有真如，但无情无心智。或者说无情上可以安立胜义谛，但不能安立有心智。如果真如一定有觉义，此称之为“本觉”等，无情既无烦恼障，又无所知障，那么无情依其真如就能觉知万法。如此无情应是佛，具一切智智。无情成为圣者的原因并不是修行，而是法尔或说它是无情的缘故。这种安立是有过失的。如此，通过唯识的观行所证入的阿摩罗识，是无情无法证入的，或者不具有的。

通过以上考察，我们可以准确理解“阿摩罗识”。我们相信真谛三藏建立阿摩罗识，会注意避免与唯识教理违背。这样，我们有理由相信，真谛三藏所许的阿摩

^① 关于真谛三藏的唯识思想（含阿摩罗识思想）明显受如来藏思想的影响之观点，按照释道厚《真谛的阿摩罗识之意含》一文（页8）、日本学者岩田谛静《真谛的唯识说的研究》及释如定《高崎直道的“解性”思想再议》（大专学生佛学论文集，2011，台北市华严莲社，第108页）、高崎直道《如来藏とアーラヤ识》持有此类观点。



罗识，与唯识宗典籍中安立的根本智证空性相符顺。当然，笔者不否认从文本来讲，真谛的确是将“阿摩罗识”（净识）等同于“真如”。如前所说，对此就需要引入教理分析。如果“阿摩罗识”（净识）=“真如”，那么无情有真如，也有“阿摩罗识”（净识），这将是非常不合理的。也与需要观修才能证“阿摩罗识”相矛盾，无情不可能修观的缘故。对此道理，不再赘述。另一方面，如开篇所说，真谛三藏不是华人，他的思想体系及知识构成与许本觉的汉僧显然有别。这点是我们必须考虑的。对于真谛三藏来说，一个法既是无为法，又是有觉知的净识，应该是相矛盾的，绝非“似乎并没有什么纠结之处”。^①

有情不可能有第九识。首先没有任何可靠的经论依据，其次有教理违背。一个无垢的第九识存在的话，我们不必去设想那个第九识，设想其他心识就可知过患所在。当第六意识变成无垢，比如当某个有情的第六识变成妙观察智相应净识，那么有情一定是圣者。如果第八识变成无垢，所有众生就成佛。以佛的智慧，烦恼根本就不会与佛智并存，佛智将灭除一切烦恼障和所知障，谈不上佛智被烦恼障蔽。类似地，有情有无垢的第九识，世界上将没有凡夫，有情法尔就是圣者。这当然与事实有违，存在教理违背。

我们也可以参考宗喀巴早年持唯识见时的说法：

八类之外的根本识存在的话，将有常法和实有法。因为他不是有为法而且是能缘的识之故。若人问，假使主张有为法二八类不聚集的话，如何？这不可能，因为若是色和心不相应行的话则与能缘相违背。而且也不是心、心所，故主张八类不聚集的识存在，无教证也无理证。第七识阿陀那识，如来的经和弥勒的典籍的任何部分，都不说的缘故。而且伟大的兄弟（无著、世亲）也不说。对那些成为自己标准的典籍，安慧自己也不随

^① 笔者并不能论断：印度佛教中绝对不存在“真如是心识”的观点。客观地讲，需要较多的印度文献或汉藏译本来梳理，才能理清相关情况。譬如宝藏寂论师（约 11 世纪）的著作需要仔细梳理，才能确定他的观点。我们可以确定是，这持这种观点的人，如果是唯识论者，那么一定不会违背三性。笔者只能推测，真谛三藏或许反对将他的思想解读为承许“真如是心识”或“阿摩罗识等同于真如”，也就是说若干摄论师在思想上或许是对真谛三藏的背叛。



顺的缘故。^①

心识无论是有漏无漏，都是有为法，这是佛教阿毗达磨的基本观点。但如果说心识不是有为法，是真如无为法，又具有觉知。这样的心识就是常法，在无为法中其实不存在这样的常法。唯识或中观，任一都不会许那样的常法的存在模式是正确的。心智具有空分和明分没有问题，但心智不能说是真如，空分可以说是真如。

另外，也可以把无漏的第八识称为“阿摩罗识”（无垢识）。此如窥基法师所说：“依《无相论》《同性经》中，若取真如为第九者，真俗合说故。今取净位第八本识以为第九，染净本识各别说故。《如来功德庄严经》云：‘如来无垢识，是净无漏界；解脱一切障，圆镜智相应。’此中既言无垢识与圆镜智俱，第九复名阿末罗识，故知第八识染净别说以为九也。”^②无垢的第八识（无垢识）即使称为“第九识”，也不应被误解为彼是八识之外的第九个识体。

真俗二谛可在心色等法上安立，特别将唯识实性（真如、胜义谛）称为第九识的话，那是要连同证真如的根本智一起来讲，也就是“真俗合说”。第九识如果解读为唯识实性（胜义谛），显然不是一个依他的识体。另一方面由于胜义谛遍一切一味，也要说第九识遍一切一味，这当然说不通，因为每个补特伽罗的心智都是个别的。于一补特伽罗，依他起的识体只有八个。八识当然可以有状态的变化，把转依后的第八识特别拿出来称为“第九识”，当然不是有九个识的意思，毕竟转依后的第八识仍然是第八识。

至于真谛三藏把第七识翻译为“陀那识”，本文无意盯在这个点上。笔者甚至有些怀疑，真谛三藏是把第七识翻译为“陀那识”，只是笔受誊写或他人传抄的时候，把“陀那识”写为“阿陀那识”。

笔者认为真谛三藏主要是取第七识执我的“执”意，而选择这个译名。他选择

① 宗喀巴：《末那阿赖耶识广释》，钟国贤译，台湾政治大学1995年硕士论文，第133—134页。宗喀巴亲自看过真谛三藏的译著是可以质疑的，最低程度上没有确切的记载表明亲自看过。

② 《大乘法苑义林章》卷1，《大正藏》，册45，第261页中。标点上，道厚法师一文第4页断句为《无相论·同性经》，当然该文是针对于《瑜伽论记》转述的窥基法师的说法而如此处理。

这个译名的时候，显然已经不把“陀那识”视为第八识的异名。真谛三藏显然知道“阿陀那识”（执持识）是第八识的异名，在他所翻译的《摄论》中有明确的文句：“如《解节经》所说偈：执持识深细，法种子恒流，于凡我不说，彼物执为我。云何此识或说为阿陀那识？能执持一切有色诸根，一切受生取依止故。”^①

《显识论》：“又梨耶识是凡夫所计我处，由陀那执梨耶识作我境，能执正是陀那故。”^② 此处很明晰，使用的文句是“陀那”而非“阿陀那”。事实上，用CBETA在《显识论》中检索“阿陀那”，即知此论中根本就没有这个词。《显识论》论中“陀那”出现十次，而“陀那”（或“阿陀那”）在《佛性论》《转识论》中仅仅各出现一次。分别是：“一、果报识，即是阿梨耶识。二执识，即阿陀那识。三、尘识，即是六识。”^③ “心者即六识心，意者阿陀那识，识者阿梨耶识。”^④ 这种情况下，我们应该如何选择？笔者认为完全可以总结说：真谛三藏译著中描述第七识的语句，字眼上主要是使用“陀那”而非“阿陀那”。这样的情况也可以忽略？对此问题，或应认为“陀那”等同于“阿陀那”。

笔者猜测：由于真谛三藏取第七识执持第八识的作用（取“执”之义），所以把第七识翻译为“阿陀那识”“陀那识”。没有任何依据表明真谛三藏会把此“阿陀那识”“陀那识”视为第八识（阿梨耶识），或者把第八识（阿梨耶识）识为能执第八识（阿梨耶识）的陀那识，更无依据证明真谛三藏会以此“阿陀那识”“陀那识”为第九识。

结语

真谛三藏在战乱时期，颠沛流离中翻译典籍，这样的菩萨行难能可贵。他的一

① 《摄大乘论》卷1，《大正藏》，册31，第114页上。

② 《显识论》，第879页中。

③ 《转识论》，第61页下。

④ 《佛性论》卷3，第801页下。



生中有被人误解，有种种不得意，但终究为世人留下丰富的典籍，对于汉传佛教产生了巨大的影响。真谛三藏不亏欠中国什么，反倒是中国亏欠他太多。这样一位高尚的译师，笔者觉得如果后人误解他，实在太不应该。

本文主要处理一个问题：真谛三藏许有第九识？笔者分析了她的译著，得出这样的结论：很怀疑是误解及以讹传讹。

我们并没有证据表明，真谛三藏自认为自己的见解比弥勒、无著等大菩萨更高明。他应该自觉地想要和弥勒、无著等的思想一致，可以认定真谛三藏是顺教派唯识论者。简单说，考虑到他的宗教情怀，他推崇弥勒菩萨等的思想。这样，笔者就以这种理由来抉择“阿摩罗识”。真谛三藏所讲的“阿摩罗识”一定不会与弥勒菩萨等所宣说的三性相违。只能说，真谛用“阿摩罗识”来描述圆成实性而已。圆成实性分为有为的智（无颠倒圆成实）和无为的真如（无变异圆成实性），从这两点理解“阿摩罗识”是恰当的，也是合理的。

从现存的真谛三藏译著来看，并没有确凿的文句能够表明他承许有第九识。在那些译著中并没有明确的句子描述“九识”性相。传说是真谛三藏所著的《九识章》，现在根本找不到。我们当然可以假设此作品存在，由于此作品是依据《决定藏论》来建立，而《决定藏论》是翻译《瑜伽师地论·摄抉择分》的某一部分。《决定藏论》提到阿罗耶识，鉴于对阿罗耶识持种、执持根身、与七识俱生等描述，本文有理由认为是阿赖耶识。此中对于阿罗耶识的八种证明，可以视为对于《瑜伽师地论》卷 51 中对于阿赖耶识的八种证明的解释。《瑜伽师地论》根本就没有提到第九识，且反对在八识之外另有一个识体。所以，《决定藏论》并没有遗失成立第九识的章节，不可依据《决定藏论》去建立第九识。而《决定藏论》中“阿摩罗识”是“转依”，并无第九识的内涵。

《转识论》中又把阿摩罗识定义为境识俱泯是无二取的实性，而此实性包含根本无分别智和根本无分别智的所行境（圆成实性）。《三无性论》中阿摩罗识相关行文有对圆成实性的说明，但文句上更强调以圆成实性为所行境的根本无分别智。真谛三藏所许的修行次第，描述的是获得现证真法界的无分别智的过程。在《三无

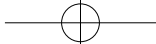
性》中，阿摩罗识的概念是根本无分别智或连同其证的圆成实性（真如）。《十八空论》没有说阿摩罗识是八识外的第九识。提到阿摩罗识，明显是用唯识学解释“自性清净心”。此中，“阿摩罗识”与“法界”等同，通过“客尘尽”彰显，实是通过唯识观修来证得之意。这样，我们应该认为：从真谛三藏对阿摩罗识的主张，无法得出真谛三藏许有第九识的结论。

本文也考察了真谛三藏是否持有真常唯心的见地，并视如来藏（佛性）为第九识。《转识论》《十八空论》《三无性论》中并无“如来藏”一词。《决定藏论》并没有说阿摩罗识是如来藏。《转识论》中无“佛性”一词。《决定藏论》中提到“佛性”，但不是指阿摩罗识，而是阐述唯识学在五种姓中关于可以成佛的种姓的主张。《十八空论》中多处提到佛性，但主要从空的角度去讲。因此，并没有证据表明阿摩罗识就是如来藏（佛性）。从《佛性论》对如来藏或佛性做出的描述来看，此论不支持许有第九识。这样，从真谛三藏对如来藏（佛性）的主张，我们应该认为他不会认为第九识是如来藏（佛性）。

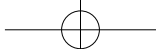
真谛三藏绝不会认为第七识是第九识。鉴于真谛三藏清楚“阿陀那识”是第八识的一个异名，而其译著中多用“陀那”而非“阿陀那”，主要取“执”义说为“执识”。笔者有些怀疑，实际情况是否都是用“陀那”。当然这是次要的问题。真谛三藏确定不会以这样的“陀那识”或“阿陀那识”或“执识”为第九识。

厘清真谛三藏是否许有第九识，还是应主要从阿摩罗识是否是第九识这点来探讨。真谛三藏译著中并无任何行文宣说如来藏（佛性）就是第九识，这只能解释为真谛三藏并不认为第九识就是如来藏（佛性）。如果说真谛三藏认为有第九识，候选者是阿摩罗识，而非如来藏（佛性），更不可能是执识。

从唯识无境的修法才能获得阿摩罗识来看，阿摩罗识是转依或转依之果。只是，真谛三藏有时将智如都称为阿摩罗识。实则，正智当然可以认知智在内的诸法的真如。从作为法界或自性清净心来讲，阿摩罗识仅仅是真如。当然，对于真如（圆成实性），真谛三藏有时用“识境俱泯”来表述，也就是前所说的转依或转依之果。真谛三藏如此论述此识，并不意味着此识是八识之外的第九识。



如上考察之后，笔者认为真谛三藏所讲的“阿摩罗识”应主要以两种圆成实性来理解为宜。在不同的语境中，“阿摩罗识”或指根本智及其所证的真如，或指大圆镜智相应心等，绝非八识之外的第九识之意。



元代云峰《唯识开蒙问答》思想研究

——聚焦于八识体同体异与心心所关系

黄国清^①

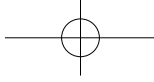
【摘要】元人云峰所集《唯识开蒙问答》是五代到明末仅存的唯识学著作，颇能谨守玄奘一系所传唯识义学。本文研究聚焦于八识体同体异及心与心所关系两个议题。八识的现行皆有自种子为依，各有体用。唯识学所说“一心”同于“唯识”的意义，非指由一真心生出八识作用。处于中国佛教如来藏思想特盛的文化背景，云峰的“一心”隐含真心本源的意趣。关于心与心所的关系，“唯识”一词涵盖心所，心王与心所都是有体，但心所是在从属地位。心王认识对境的总相，心所各自负责细部、具体的认识，共成总体认识活动。八识各有其相应心所，无漏位唯为善性，只与二十一心所俱起。心与心所在认识时形成四分，云峰指出是侧重量果而论。第八识心王为所熏，相应心所不为所熏。前七识的心与心所皆有力，都属能熏。

【关键词】云峰；唯识开蒙问答；八识；心所

一、前言

中国唯识学的发展，南北朝时主要有真谛(499-569)汉译《摄大乘论》及菩提流支(508年来华，534-537犹在)翻译《十地经论》等印度瑜伽行派经论，思想

^① 作者单位：南华大学宗教所。



倾向是唯识学与如来藏的混融。更重要的是唐代玄奘（602?-664）大量译出弥勒、无著、世亲诸师的著述，及以护法系统为主的《成唯识论》等重要注释书。^①玄奘弟子窥基（632-682）及再传慧沼（650-714）、智周（668-723）等赓续唯识学在汉地的弘传，开展以《成唯识论》为中心的中国唯识义学演释。以后直到明末唯识研究风气再起为止约八百年期间，除华严宗四祖澄观（738-839）《华严经疏钞》与五代宋初延寿禅师（904-975）《宗镜录》引述唯识学说之外，仅见元代云峰（生卒年不详）所集《唯识开蒙问答》二卷。^②有学者认为延寿在《宗镜录》对唯识学说的融摄，成为后世弘扬唯识学的范例。然而，他并不遵循玄奘、窥基所建构的义理标准，而以《大乘起信论》为代表的唯识古学作为理论框架，在某种意义上可视为慈恩宗终结的象征。^③延寿以“一心”为其佛学思想核心，其唯识诠释含容浓厚的如来藏思想意涵，^④此点对后世唯识学说研究造成何种影响，颇值得探讨。

云峰所集《唯识开蒙问答》是仅存元代唯识学著作，然而云峰的生平却未在史料中留下只言片语。今人所编元代佛教史在“慈恩宗”或“唯识宗”项下所举代表性的唯识学人名讳，不见云峰的相关资料。^⑤《唯识开蒙问答》非唯识论典的注释书，而是摘出以《成唯识论》与窥基述记为主^⑥之唯识教学的重要问题，列举为一百五十个标题，施设问答，来疏通唯识要义。这部著作作为研究元代唯识学观点的重要资料，并为后代唯识学人多所提及与援引。明代王肯堂（1549-1613）在为明昱《成唯识论俗论》所写的序文中说：“《成唯识论》是奘大师最后糅译，囊括诸论，渊涵义海，融畅奥博。无与为俦。自基师以来，有疏有钞；疏钞之外，又有《掌中枢

① 参见[日]竹村牧男著：《地论宗、摄论宗、法相宗》，[日]高崎直道等著，李世杰译：《唯识思想》，台北：华宇出版社，1985年，第373-430页。

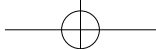
② 释严圣：《明末佛教研究》，台北：东初出版社，1987年，第197-199页。

③ 杨维中：《中国唯识宗通史》，南京：凤凰出版社，2008年，第841页。

④ 参见孔维勤：《宋释永明延寿论心王义至八识之展开》，《华冈佛学学报》，第6期（1983年），第417-451页。

⑤ 任宜敏：《元代佛教史》，南投：南林出版社，2005年，第420-423页；赖永海主编：《中国佛教通史》，南京：凤凰出版社，2010年，卷11，第171-173页。

⑥ 《唯识开蒙问答》的第四个标题是“成唯识义”，第六个标题是“述记卷次”，第十个标题是“科疏钞序”。《新纂卍续藏》册55，第340页中、341页下、342页中。从这几个标题大抵可反映其摘录所依文献。



要》《唯识镜》等诸著述，不知何缘不入藏中。宋南渡后，禅宗盛极，空谈者多，实践者少，排摈义学，轻蔑相宗，前举诸典渐以散失。然《开蒙》之作出于元人，尔时慈恩疏钞似犹在也。余始闻唯识宗旨于紫柏大师，授以此论，命之熟究，茫无入处，求古疏钞，已不可得。后阅《开蒙》，及检《宗镜》《华严疏钞》，遇谈此论处，辄录之简端，于是渐有一隙之明。”^①点出唯识诸疏湮没之余，《唯识开蒙问答》在明人钻研唯识学上的参考价值。

当代学界对《唯识开蒙问答》的相关研究甚为罕见，本文在其先前涉及唯识学说的《华严经疏钞》与《宗镜录》均以真心佛性思想为本的背景下，尝试探讨这部唯识著作之心识说的具体内容，及可能受到佛性思想的影响，聚焦于“八识同异”与“心心所关系”这两个议题。

二、八识体同体异问题

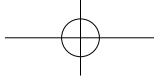
《成唯识论》卷1指出唯识学说要破除的异执之一是“或执诸识用别体同”^②窥基《成唯识论述记》解释其义如下：“此第三计，即大乘中一类菩萨，依相似教说识体一。《摄论》第四说一意识菩萨计，一依远行及独行教，游历诸境故说远行；复言独行无第二故。二依五根所行境界，意各能受教。三依六识身皆名意处教。四又《解深密》《瑜伽》等说如依一镜上有多影像教。五如依一水中有多波喻教。此恐违至教，故说有一识。有云一意识，但说前六识为一意识。理必不然！此说八识体是一故。”^③举出大乘论者中多种主张六识唯为一识或一意识的观点，区别唯识学强调八识各自有体的立场，八识体别是不容混滥之点。

诸师论说八识体同，也有引述唯识学根本经论《解深密经》与《瑜伽师地论》的镜与影像的比喻，似为有力的根据。检视《瑜伽师地论》卷51的文义，这是在

① 《新纂卍续藏》册55，第503页上。

② 《大正藏》册31，第1页上。

③ 《成唯识论述记》卷1，《大正藏》册43，第236页下。



说明阿赖耶识可与七转识与相应诸心所“俱时而转”的情况：“阿赖耶识或于一时与转识、相应善不善无记诸心所俱时而转。如是阿赖耶识虽与转识俱时而转，亦与客受客善不善无记心所俱时而转，然不应说与彼相应。何以故？由不与彼同缘转故。如眼识虽与眼根俱转，然不相应，此亦如是。应知此中依少分相似道理故得为喻。又如诸心所虽心所性无有差别，然相异故，于一身中一时俱转，互不相违。如是阿赖耶识与诸转识于一身中一时俱转，当知更互亦不相违。……又如于一清净镜面有多影像一时而转，互不相违。如是于一阿赖耶识有多转识一时俱转，当知更互亦不相违。”^①引文中说明心识与心所的关系为“相应”，它们之间有相同所缘作联结；然而，阿赖耶识与七转识所缘有别，就不能说为相应。诸心所虽在“心所性”这点并无差别，但不妨它们既相异又能同时活动。同样的，阿赖耶识与七转识虽同以阿赖耶识的自识种子为生起的根本依，但可以同时活动，互不相违。遁伦《瑜伽论记》卷13引述窥基的说法：“此据于第八识非一异故，有种子故，得有诸识并生。”^②据此，不能将一镜面同时显现众多影像之喻理解为由一个阿赖耶识现起诸识，而是诸识包括阿赖耶识本身都由阿赖耶识所含藏的自识种子因缘和合而起的现行，就这个视角而言，阿赖耶识与诸识地位是平行的，是异体的。就另一个视角来看，阿赖耶识含藏一切诸法种子而为“根本识”，七转识皆依阿赖耶识的种子而得现起，所以说阿赖耶识如镜，七转识如影像，其实所现影像亦包括阿赖耶识自身。

关于八识体同体异的问题，云峰若依据《成唯识论》与窥基的疏注，应该模糊空间不大，《成唯识论》卷7说：“八识自性不可言定一，行相、所依、缘、相应异故。又一灭时余不灭故；能所熏等相各异故。亦非定异，经说八识如水波等，无差别故。定异应非因果性故；如幻事等无定性故。如前所说识差别相，依理世俗，非真胜义；真胜义中，心言绝故。如伽陀说：心意识八种，俗故相有别。真故相无别，相所相无故。”^③八识体异是就俗谛而言，而真胜义谛中，八识的诸法共相（真

① 《大正藏》册30，第580页下-581页上。

② 《大正藏》册42，第601页下。

③ 《大正藏》册31，第38页下。



如)是无差别的。诸识皆依阿赖耶识种子,就此所依而言,可说同依阿赖耶识,阿赖耶识如水,诸识如波。《成唯识论》卷4说:“种子与果必俱,故种子依定非前后。设有处说种果前后,应知皆是随转理门。如是八识及诸心所定各别有种子所依。”^①八识乃至诸心所各有其种子,体性不可混滥;然而,同以阿赖耶识中的种子为所依,这点具有共通意义。在究极真理的意义上来说,八识皆依空性所显真如实相,所以无差别。玄奘系唯识学说八识体异,是就俗谛层次而言,不可混淆,非指同一心体派生八识别相。

《唯识开蒙问答》的某些用语,在中国佛教真心佛性说特盛的文化背景下,其特殊意义若不加以细密甄别,容易衍生义理上的误解。在“八识得名”项,当被问到经典说“一心”,论典言“唯识”,意义上有何差异时,所给出的答案如下:

心、意、识三,体一名异,随云皆得。问:既然一体,有何义路,于三能变各立一名,第八名心,七意、六识?答:约偏胜立。问:请示偏胜。答:若约缘虑名心,或积集名心,八识皆名心;若集起名心,第八独名心。何以故?集诸种子起现行故。若等无间名意,或思虑名意,八识皆名意;若恒审思量,第七独名意。何以故?恒常审虑第八见分为自内我故。若了别名识,八识皆名识;若了别粗境名为识,前六独名识。问:何以故?答:了别六尘粗显境故。^②

窥基在《唯识二十论述记》卷上说明“一心”的意义所指:“问:若八识体各各名唯,何故乃说一心所作?答:据梵本说,亦无‘一’字,但言‘唯心’。今义释言:‘唯’,独但义;‘一’,无二义,名异义同。谓无外境,唯有心故,名为‘一心’。非说心体但是一物。”明确指出“一心”就是“唯识”的意思,不是说只有一个心体。^③云峰所说的“体一名异”,如果从心识的缘虑、积集、等无间、思虑、

① 《大正藏》册31,第19页下。

② 《唯识开蒙问答》卷上,《新纂卍续藏》册55,第347页下。

③ 《大正藏》册43,第981页下。



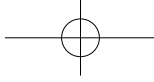
了别等共通功能来看，八识都可称为“心”“意”或“识”，这三个词语有相通的语义。“一体”是就这个意义而言，非指它们为同一心体。然而，就第八识、第七识与前六识分别来看，各在集起种子、恒审思量、了别个别对境的方面功用特强，所以特别赋予为心、意、识的不同名称。从语境上详细研读，此处“体一用别”的具体意义算是明确的。

尽管如此，云峰引用“一心”这个术语，若前后文脉有所精省，观念说不清楚，则容易让人联想到真心佛性的意涵。如《唯识开蒙问答》卷上“八俱不俱”项下的问答说：

问：一身八识，长俱转耶？有不俱时？答：七、八二识长恒俱转；若第六起，有三俱转；余随缘合，有四、五、六、七，至八俱转。小乘来问：一身同时多识俱转，如何说彼是一有情？大乘答云：然立有情，依命根第八种子，或异熟第八现行，彼俱恒时唯有一故。大乘难曰：汝小乘宗依识多少立有情者，汝无心位应非有情？小乘质曰：汝大乘宗依一第八立有情者，何用多识？大乘释曰：依用立多。如浪与像，依一起多。故依一心，多识俱转。^①

这里的“一心”就有一个心识之嫌。小乘人士问道：如果多识可以同时生起，那怎么可以说是“一个”有情？大乘论者回答：是透过命根或异熟识来界定一个有情，非以心识。小乘人士追问：大乘唯识论者用一个第八识来建立有情即可，何以主张多个心识？大乘论者回答：依不同功用而建立多个心识，多个心识依“一心”而起。这里的“一心”概念是模糊的，如水与浪或镜与像的关系，意指一心由功能差别而成多识，或意味着由阿赖耶识的种子而起多识的现行。若是前者，则成“体同用别”，违反唯识的诸识各体观念；顺着前面一段的讨论，云峰应采后义。细检《成唯识论》卷7的引文来源，这是唯识论者与声闻部派对论的语境，为了概念的共许，此“一心”为“等无间缘”之义，意即前一念灭去的心识，声闻部派有说此

^① 《新纂卍续藏》册55，第363页中。



为“意根”者，作为后念诸识生起的所依。^① 云峰应是将“一心”理解为阿赖耶识，诸转识依它所含藏的种子为现起之因。

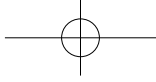
窥基《成唯识论述记》所指的“一心”，概念说得清楚一些是“唯有一心”，也就是“唯识”。一切法不离心识所现，所以总说“一识”，此“一识”并不是说只有一个心识，心识是多数的，而且“唯识”之义也涵盖了心所。^② 云峰的“一心”观念并非如此明确，在《唯识开蒙问答》卷上“王所一异”项下有言：

问：八王相望，约真谛说，亦应无异？答：理固同然，宁分彼此？问：何以知之？答：《仁王疏》说性源、相源，若相源者，前七皆归一第八识。问：何以故？答：渊深七浪，《楞伽》说故。若性源者，诸法皆归一真如故。问：喻如何者？答：如水与波。若俗谛说，停水非波，波非停水；又此一波，非彼多波。若真谛说，唯是一水，湿性何异？难曰：如此说成用别体同，合不正义。答：彼不正者，体一用别；此正义家，各分体用。问：请说各分，不违真俗之理。答：东波西波，各全水体，各全波用。若依俗谛，其东水波非西水波。若依真谛，东西波水一个湿性，岂东湿性别如西湿？况湿无东西，人自分为东西故。……真是俗法之本源故。倘若无真，俗依何有？若无俗者，汝之真性对谁说真？既相待立，必不相离，必然之道，何疑之有？……第八识是其相源，唯依第八立一有情，是总报主，一命根故。^③

① 《成唯识论》卷7：“（声闻问：）一身唯一等无间缘，如何俱时有多识转？（大乘答：）记许此一引多心所，宁不许此能引多心？又谁定言此缘唯一？说多识俱者许此缘多故。又欲一时取多境者，多境现前，宁不顿取？诸根境等和合力齐，识前后生，不用理故。又心所性虽无差别，而类别者许多俱生，宁不许心异类俱起？又如浪像依一起多，故依一心多识俱传。”（《大正藏》册31，第38页中）《阿毗达磨大毗婆沙论》卷127：“心中有依眼根。乃至有依意根。依眼根者立眼识界。乃至依意根者立意识界。即六识身无间已灭立为意界。”（《大正藏》卷27，第661页下-662页上）《大毗婆沙论》的“意界”即“意根”，是前念无间已灭的六识。

② 《成唯识论述记》卷3说：“如第十卷《楞伽经》说，此颂意言外境无故，唯有一心，由执着故似外境转。定无外境，许有自信，不离心故，总名一识。……论：如是处处说唯一心。述曰：此指例也。诸师因此执诸有情唯有一识，此义非也。至下当知。今此即是例《十地》等一心之文，三界唯尔心，虽一心外无别法故。论：此一心言亦摄心所。述曰：此颂非唯一心，如境更无异物，亦有心所。如言王者亦摄臣故。”（《大正藏》册43，第320页下。）

③ 《新纂卍续藏》册55，第361页中-下。



其实诸识各分体用，及第八识为诸识相的本源，都是就俗谛而说。真谛离一切分别，言语道断，无八识的关系可说。说真谛是诸识的共相，玄奘系唯识学指二空所显真如，通于空性的意义，偏向以遮诠说明其义，并不积极、正面地诠释其具体内容。^①云峰虽强调唯识正宗意旨是八识各分体用，但在讨论真俗二谛的关系时，留有模糊的空间，甚至可能偷渡真心佛性的观念。引文中援引“仁王疏”说“性源、相源”，现存文献之中，在他之前有说到性源与相源的著作，只见于唐代宗密(780-841)《圆觉经大疏释义钞》，然而，其内容是依于佛性本觉之说。^②“渊深七浪”出于《八识规矩颂》，讨论第八识与前七识的关系，第八识如大海，前七识似海浪。这个譬喻最初源自《楞伽经》。^③刘宋求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》卷1《一切佛语心品》说：“譬如巨海浪，斯由猛风起，洪波鼓冥壑，无有断绝时。藏识海常住，境界风所动，种种诸识浪，腾跃而转生。”^④《楞伽经》是一部融合唯识说与如来藏的经典，很有意思的，延寿《宗镜录》卷56正是用佛性如来藏说来解释“藏识海常住”一句：“如是现识及七转识，八种心识，唯有生灭无常相耶？亦有实相常住相耶？如是八识从无始来，三际不动，四相不迁，真实常住，自性清净不坏之相，俱足圆满，无所阙失。而如是等一切功德同法界故，无有二相；无二相故，唯是一相；唯一相故，亦是无相；皆以无相故，无相亦无相。”^⑤云峰说“第八识是其相源”，又说“真是俗法之本源”，也就是性源，这个作为俗法之本源的真谛，内容究竟为何，关涉到诸识是否源自“一体”的问题。

《唯识开蒙问答》卷下最后一项“三教同异”中说到如来所诠中道之法，援引

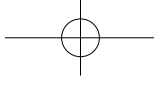
① 《成唯识论》卷2说明“真如”意义如下：“依法性假施设有，谓空无我所显真如，有无俱非，心言路绝，与一切法非一异等。是法真理，故名法性；离诸障碍，故名虚空；由简择力灭诸杂染，究竟证会故名择灭；不由择力，本性清净，或缘阙所愿，故名非择灭；苦乐受灭，故名不动；想受不行，名想受灭。此五皆依真如假立，真如亦是假施設名，遮拨为无，故说为有；遮执为有，故说为空；勿谓虚幻，故说为实；理非妄倒，故名真如。不同余宗离色心等有实常法，名曰真如。故诸无为非定实有。”（《大正藏》册31，第6页下。）

② 《圆觉经大疏释义钞》卷4说：“性相源者，流出一切真如菩提涅槃，则性源也；种种幻化，皆生于觉心，即相源也。”（《新纂卍续藏》册9，第546-547页上。）

③ 倪梁康：《新译八识规矩颂》，台北：三民书局，2005年，第67-68页。

④ 《大正藏》册16，第484页中。

⑤ 《大正藏》册48，第741页中。



天台宗法云(普润大师, 1088-1158)《翻译名义集》的说法:“普润自说属真如门, 此乃对事拣理之谓也。若即事说理, 理性无体, 全依无明; 无明无体, 全依法性。就此相即之义, 则法性为所诠理。”^①检视《翻译名义集》卷2原文, 这是依据《大乘起信论》, 那么, 真如门就属如来藏说。云峰虽然致力于忠实传达玄奘系唯识学的观点, 但在其思想的底层含有佛性如来藏思想; 再者, 也对禅宗的心性思想有所认同。^②此外, 在《唯识开蒙问答》卷上“判教顿渐”项, 尝试融通顿渐、性相诸教。^③还有卷下“世界名义”项, 引如来藏系《楞严经》“空生大觉中, 如海一沤发。迷妄有虚空, 依空立世界。想澄成国土, 知觉乃众生”的文句, 证明妄心依真心, 真心无所依, 而为一切法的本源。^④在八识各具体用的说法, 在俗谛层面不致产生太大问题, 事法各有其差别法相。就真俗二谛关系来说, 俗谛依于真谛, 如果真谛是空性真如, 问题亦可化解, 因为对空性不赋予任何内容规定, 可避开“一体”的概念。^⑤然而, 如果真谛是佛性如来藏的话, 问题就变得复杂, 八识在此常住本源层面会有依于一体真性的隐含意义。

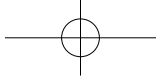
① 《新纂卍续藏》册55, 第385页中-下。

② 《唯识开蒙问答》卷上“能所成义(附唯识义利)”项有如此的问答:“问: 以何方便得归本源? 答: 有五观门, 令自观心归本源故。……问: 存遣何意? 答: 遣虚破有, 存实破空, 合观空有, 而遣空有, 双遣有空, 而归中道。问: 所遣无时, 便为中道? 为不尔也? 答: 所遣有空若无, 能遣空有不存。问: 不存能遣, 其故何也? 答: 有空、空有相待观成, 纯有纯空, 谁之空有? 如病既除, 何用药为? 问: 如禅宗云: 念起即觉, 念灭觉灭。合此义否? 答: 合。又云: 眼前无闹黎, 此间无老僧。此亦合否? 答: 亦合。……问: 双观空有方得证入, 有说观空得证真者, 复何义也? 答: 观遍计空而为其门, 证入真性, 真体非空。问: 凭何以知? 答: 《清凉疏》云: 妙有得之不有, 真空得之不空。……问: 识言所表具有理事, 取舍于何? 答: 第五观云遣相证性。问: 何以故也。答: 事为相用, 遣而不取; 理为性体, 应求作证。从粗至细, 有此五重, 归本源心, 成立唯识, 其理在兹。问: 禅宗云: 皮毛脱落尽, 唯有一真实。符此义否? 答: 符。”(《新纂卍续藏》册55, 第343页中-下。)除了表示唯识与禅宗之理相合, 都在遣相证性, 归于心源; 亦引澄观《华严经疏》以印证真空妙有之义。

③ 《新纂卍续藏》册55, 第342页中-343页上。

④ 《新纂卍续藏》册55, 第372页上。

⑤ 《唯识开蒙问答》卷上“八识一异”项说:“问: 八识相望, 定一? 定异? 答: 内返征云: 定一何失? 外难内曰: 若定一者, 行相、所缘、相应何异? 能所熏等何以不同? 见一灭时, 余不灭故, 知非定一也。内又征曰: 定异何过? 外难云: 若定异者, 非因果性。非如水波; 非如幻事。亦非定异。内答之曰: 八识相望, 不定一异。外又征曰: 何故不定? 内释曰: 真俗道理须如此故。外难曰: 何以知之? 内引订曰: 如伽陀说: 心意识八种, 俗故相有别; 真故相无别, 相所相无故。”(《新纂卍续藏》册55, 第363页中。)



三、心与心所的关系

唯识学的“唯识”之义，不仅是唯有“识”的意义，范围也包含了“心所”，所以完整地说，应说是“唯有心与心所”，一切万法都是心与心所的显现，不存在心与心所之外的事物。《成唯识论》卷1说：“识谓了别。此中‘识’言亦摄心所，定相应故。变谓识体转似二分，相见俱依自证起故。依斯二分施設我、法，彼二离此无所依故。或复内识转似外境，我、法分别熏习力故，诸识生时变似我、法。此我、法相虽在内识，而由分别似外境现，诸有情类无始时来，缘此执为实我、实法。”^①识的定义是“了别”，也就是认识。因为心识在活动时，心所必然与之相应而起作用，所以“唯识”一词也涵盖心所。玄奘所传护法系唯识学说主张心识的“四分说”，心识在产生认识作用的同时，心识内部会形成见分（认识主体）、相分（认识对象）、自证分（证知见分与证自证分的活动）、证自证分（证知自证分的活动）四分。在认识时，见分与相分依自证分而生起，一切主客二分形式的认识都发生在心识与心所之中，无知者却误认有存在于心识系统之外的认识对象，以致形成能取之心与所取心外对象的结构，而执取为实在的我与法。之所以只说“唯识”，不说“唯识与心所”，窥基在《成唯识论述记》卷1指出，心识为主、为胜，心所为从、为劣，“隐劣显胜”，所以说“识”而不说“心所”，但说“识”已隐含心所。其次，虽然心所必定与心相应而起，但并非意指心识在活动时，五十一个心所全部同时在起作用。换言之，心识生起时必有心所相应而起，而不是说所有的心所都会同时相应。^②这说明施設“唯识”一词的正当理由。《唯识开蒙问答》卷上“成唯识义”精简地说明这个道理。^③

心识与心所都有“了别”（认识）的作用，但它们在识取一个对象时各担负不

① 《大正藏》册31，第1页上—中。

② 《成唯识论述记》卷1，《大正藏》册43，第240页下。

③ 《新纂卍续藏》册55，第340页下。



同面向的认识任务。《成唯识论》卷5说：“此六转识总与六位心所相应，谓遍行等。恒依心起，与心相应，系属于心，故名心所。如属我物，立我所名。心于所缘唯取总相；心所于彼亦取别相，助成心事，得心所名。如画师资作模、填彩。故《瑜伽》说：‘识能了别事之总相，作意了此所未了相。’即诸心所所取别相。触能了此可意等相；受能了此摄受等相；想能了此言说因相；思能了此正因等相，故作意等名心所法。此表心所亦缘总相。余处复说：欲亦能了可乐事相；胜解亦了决定事相；念亦能了串习事相；定慧亦了得失等相。由此于境起善染等。诸心所法皆于所缘兼取别相。”^①心识认识一个对象的总相，将整个心与相应心所的认识系统导向同一个对象，而由心所负责细部的、具体的认识功能，共同完成对一个对象的认识。论中举出一个譬喻，心识如画师，画出整个轮廓；心所就像他的徒弟，涂上各部分的色彩。例如，受心所担任感觉方面的认识，想心所进行概念、分别的认识，思心所负责采取行动的认识。有的心所也识取对象的总相，但不同于心识的作用，心所是对此总相进行某具体面向的了别。《唯识开蒙问答》卷上“心所立名”项说明心所的恒依心起、与心相应、系属于心三义，及心与心所相应的时同、依同、所缘同、事同四义。^②又《唯识开蒙问答》在卷上“王所取相”项下对心与心所的所缘境相有精要说明，强调心王缘境的总相，心所通缘总别二相；并举示五遍行（触、作意、受、想、思）与五别境（欲、胜解、念、定、慧）的心所各自所缘的别相。此外，除了“画师资作模填彩”的比喻，另举一个特别例子，说心王缘总相如同一州总共要征收多少钱粮；心所通缘总别相则如诸县要先知总数，方能别知一县合多少数量。^③《唯识开蒙问答》卷上“王所一异”说明心王与心所的同异关系，主张“俗谛是异，真谛非异”，因为俗谛上有心王与心所的主从尊卑不同；就真谛而言，则二空理超越言诠，无心王、心所的分别。^④

① 《大正藏》册31，第26页下。

② 《新纂卍续藏》册55，第357页下-358页上。

③ 《新纂卍续藏》册55，第358页上。

④ 《新纂卍续藏》册55，第361页中。



有漏位八识的每一识各与多少心所相应，数目有所差别。根据《唯识三十颂》，第八阿赖耶识只与五遍行相应；第七末那识除五遍行之外，另与我见、我痴、我慢、我贪四个烦恼心所相应；第六意识与全部六类五十一个心所相应，即五遍行、五别境、十一善、六（根本）烦恼、二十随烦恼及四不定；前五识的相应心所则未见列举。^①何以善心所数少而烦恼数多？云峰指出净胜染劣，所以善心所数少能敌烦恼心所的数多。^②关于第七识的相应心所，《成唯识论》卷4所说护法正义有十八个：“意俱心所十八，谓前九法、八随烦恼，并别境慧。”^③八种大随烦恼是昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、妄念、散乱、不正知。至于前五识，玄奘弟子圆测（613-696）《解深密经疏》卷3列举三十四个：“有漏五识各与三十四心所相应，谓遍行五；别境五；善有十一；根本惑三，谓贪、瞋、痴；随惑有十，谓中二、大八。”又第七识相应心所亦为十八个。^④《宗镜录》卷36所示八识相应心所数目，即前五识有三十四，第六识五十一，第七识十八，第八识唯有五遍行。^⑤《唯识开蒙问答》卷上“八具心所”项所列有漏八识相应心所同于《解深密经疏》与《宗镜录》所说。另外，列示果位八识各与二十一心所俱起，即遍行五、别境五及善十一。^⑥《成唯识论》卷3、卷5言及第八识与第七识的无漏位或已转依位，同样与二十一心所具起，因为无漏位只为善性所摄。^⑦《宗镜录》卷36说八种识成无漏时唯与二十一心所相应。^⑧至于八识“受心所”的类型，《唯识开蒙问答》卷上“八识五受”项说七、八识仅有舍受；前五识唯有苦受。关于第六识有两种观点，一师主张“意地有苦”，说第六识通有苦、乐、忧、喜、舍五受；另一师主张“意地无苦”，说第六识只有

① [日]竹村牧男：《唯识の探究——“唯识三十颂”を読む》，东京：春秋社，1992年，第92页、115页、126页。

② 《唯识开蒙问答》卷上，“染净相番”，《新纂卍续藏》册55，第359页上。

③ 《大正藏》册31，第23页中。

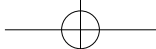
④ 《新纂卍续藏》册21，第242页上。

⑤ 《大正藏》册48，第623页下-624页上。

⑥ 《新纂卍续藏》册55，第353页上。

⑦ 《大正藏》册31，第14页上、23页下。

⑧ 《大正藏》册48，第624页上。



忧、喜、舍三受，无苦、乐二受。云峰比较认同意地有苦说。^①

有关心识与心所在了别时有多少分位的问题，《唯识开蒙问答》卷上“四师心分”项的问答如下：“问：四宗何？答：安一、难二、陈三、护四。问：不同理？答：安慧一分，约唯识门；难陀二分，约心境门；陈那三分，约体用门；护法四分，约量果门。问：四宗既异，孰是孰非？答：据义不同，皆不违理。（问：）毕竟几分，须有定数。如人有四支，言三则不尽，言五则数虚。答：胜义法门非如尔举，盖有此义，必有此理；有此用者，必有此能。若义尽，则其理亦尽；若义不尽，理必不尽。用、能亦然，宜深思之。”^②安慧、难陀、陈那、护法分别主张心识的一分说、二分说、三分说与四分说，云峰站在调和的立场，认为四家都有道理，各从不同视角来看待心识起认识作用时的分支，在义理上可互相充实。安慧一分说侧重表达诸法唯识的意义；难陀二分说显示心与境的主客关系；陈那三分说以自证分为体，见、相二分唯用；护法四分说，自证分、证自证分重在说明认识的量果（认识作用的结果）。关于四分说的“量果门”，窥基《成唯识论述记》卷3说：“论：又自证分至必有果故。述曰：见分为能量，第三为量果。若第三能量，立谁为量果？为量如前。”^③见分认识作用的结果由自证分所证知，而自证分的认识作用结果也必须有证知者，因此须立证自证分。云峰据此说四分说强调量果。其实，陈那立自证分亦有量果的意义，但云峰主要是从见、相二分依于自证分的角度来观看。^④

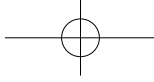
关于心所是否与心识同样具有染净种子的“能熏”“所熏”的作用，《唯识开蒙问答》卷上“八能所熏”项说：“问：能所熏中，八识谁能谁所？答：前七皆能熏，八独所熏。问：前七三性皆能熏邪？有不能者？答：除无记。阙有胜用，不能熏种。

① 《新纂巴续藏》册55，第355页上-中。相关的讨论可参见《成唯识论述记》卷6，《大正藏》册43，第433页上-中。

② 《新纂巴续藏》册55，第347页上。

③ 《大正藏》册43，第319页中。

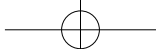
④ 《成唯识论述记》卷3说：“论：然心、心所至各有三分。述曰：此即陈那菩萨依经立理，诸论共同。何须说三？论：所量能量至所依体故。述曰：相分、见分、自体三种，即所、能量、量果别也，如次配之。如以尺丈量于物时，物为所量，尺为能量，解数之智名为量果。心等量境类亦应然，故立三种。若无自证分，相、见二分无所依事故，即成别体心外有境。今言有所依故，离心无境，即一体也。”（《大正藏》册43，第319页上-中。）



其余善恶，及有覆性，尽皆能熏。……问：八俱五所，具前二义，应为所熏？答：第三义拣要可熏性。问：可熏何义？答：自在之义。五所非自在，不可受其熏。……问：何故前七皆是能熏？答：亦具四义，故皆能熏。问：何名四义？答：一、有生灭；二、有胜用；三、有增减；四、与所熏和合。……问：能熏前七皆有王、所，莫同第八唯王非所么？答：王、所皆能。问：前七心所何故同王亦能熏也？答：四义具故。问：第八心所何不同王亦所熏邪？答：适来已拣，阙自在义，所以非所。难曰：心所不自在，心所非所熏；心所不自在，心所非能熏。答：已具义不具义故，何烦再问？我问前义，岂可重繁！答：为因据有力，心所亦能熏，心所有力故。受熏须报主，心所非能熏，所非报主故。难曰：为因言有力，心所便能熏；为果应有力，心所亦所熏。答：为果无力，又过失多，所以心所非是所熏。问：何知无力，及有过失？答：既有过失，知是无力。问：过失者何？答：顿生六果，是为过失。问：何故便能顿生六果？答：若第八识王所一聚，六皆受熏。凡一能熏，熏六个种，后遇缘时，六种顿生六个现行。”^①前七识的心与心所同具有四义，有生灭、有胜用、有增减、与所熏和合，有力所以成为“能熏”。第八识无力，不为能熏，但心王具坚住性、无记性、可熏性、与能熏和合四义，可为“所熏”；心所因无像心王那样的自在义，缺可熏性，所以不能成为所熏。另外，如果第八识的心王与五相应心所都是所熏，那么一个能熏便会同时熏成六个种子，因缘和合衍生六果的现行，此不合道理。

以上是云峰对于心与心所关系特别注意的几个问题。“唯识”一词包含心所，心王与心所都是有体存在，但心所是在从属地位。心王与心所都有“了别”作用，而各自承当不同认识任务。心王认识对象的总相，将整个心与心所的认识系统引向同一对境；心所助成心王，缘取总相和别相，共同完成整体认识活动。心所总数为五十一个，八识的相应心所在数量上各有不同；在无漏位唯为善性，只与遍行、别境、善等二十一个心所俱起。玄奘系所从的护法论师主张心与心所在认识时都形成

^① 《新纂卮言藏》册 55，第 353 页上 - 下。



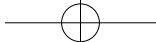
见、相、自证、证自证四分，云峰指出这是侧重量果而论，自证分为见分量果，又设证自证分作为自证分的量果。关于心与心所的能熏所熏，唯有第八识心王为所熏，相应的五遍行心所不具自在义，及避免熏成六种而衍生六果，因而不为所熏；前七识的心与心所都有力而为能熏。

四、结论

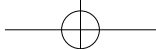
由元人云峰所集《唯识开蒙问答》是五代到明末期间仅存的汉地唯识学著作，从《成唯识论》及其疏钞摘录文句，标举一百五十个题目，用施設问答的方式精简地解明唯识要义。此书颇能谨守玄奘一系所传唯识义学，对后世了解唯识教理有所助益。本文聚焦于八识体同体异及心与心所关系两个议题，依据《唯识开蒙问答》的有关文义进行讨论。

八识的现行皆有自种子为所依，皆为有体，各有体用，破斥体同用别之说。云峰虽说心、意、识三者“体一名异”，但此“体一”是说八识同具缘虑、积集、等无间、思虑、了别等共通功能，非为同体的意义。心、意、识又分指第八识、第七识与前六识，是在突显其集起种子、恒审思量、了别各境方面的特胜功能。唯识学所说的“一心”同于“唯识”的意义，非指由一真心生出八识作用。然而，处于中国佛教佛性如来藏思想特盛的文化背景，云峰的“一心”含义是模糊的，隐含真心本源的意趣。云峰在文字上虽仍明确表述八识体异的观点，在俗谛上不致衍生理论问题；但在真谛面，佛性真心思想容易导出同一本源的体同意涵。

关于心与心所的关系，“唯识”一词涵盖心所，心王与心所都是有体，但心所是在从属地位，恒依心起，与心相应，系属于心。心王与心所都有“了别”作用，它们在识取一个对象时各自承当不同的认识功能。心王认识一个对境的总相，心所各自负责细部、具体的认识，助成心王的整体认识活动。六类心所总计五十一个，八识各有其相应心所的不同数目；在转依后的无漏位，唯为善性，不与烦恼心所相应，所以只与二十一个心所俱起。依护法正义，心与心所在认识时有见、相、自证、



证自证四分，云峰指出这是侧重量果而论。在心与心所的能熏所熏方面，第八识心王为所熏，相应五心所不具自在义，及避免熏成六种子，所以不为所熏；前七识的心与心所皆为有力，都属能熏。以上是云峰对心与心所关系特别关注的课题。



《百法忠疏》相关问题考辨

演真^①

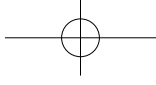
【摘要】唐代唯识学者义忠的《大乘百法明门论疏》是《大乘百法明门论》重要注释，约明朝前期随着《初刻南藏》的隐没，在历史中蛰伏了五百年之久。直到1935年，支那内学院重新校勘印行《百法忠疏》。不过由于年岁既久，乏人问津，围绕《百法忠疏》的流传历史、支那内学院刊行本的来龙去脉，以及不同版本之间的关系等方面，都有存在诸多问题需要借助相关史料的挖掘、分析才能廓清。而缩印本《百法忠疏》内容编排的错乱，则需要通过不同版本的对比，以及文本分析，才能重新厘定。此等问题都是笔者本文试图解决的重点。

【关键词】百法忠疏；初刻南藏；洪武南藏；史料分析

一、问题之所在

《大乘百法明门论》作为唯识学入门的重要典籍，窥基盛赞其“总宏纲之极唱”“纂义类之鸿猷”。唐宋两代有关对此论的注疏极多，其中义忠的《大乘百

^① 作者简介：中国人民大学哲学院宗教学专业硕士研究生。



法明门论疏》被宋代赞宁认为最为要当。^①《百法忠疏》^②在金代被首次收入大藏经，不过现存《赵城金藏》缺佚此疏。明《初刻南藏》^③再次收录《百法忠疏》。可惜此藏印本传世极少，在历史上曾经隐没了五百年之久，《百法忠疏》也随之渐渐不为世人所知。而后世海内外的官修、私刻其他大藏经均未收录此疏。直到1935年，支那内学院刊印《百法明门论忠疏》，义忠的这部注疏才再次进入研究者的视野。因此，不论是就其注释内容的权威性，还是历史流传的稀缺性而言，义忠的《大乘百法明门论疏》都异常珍贵的注疏。

尽管此疏重新问世至今已有七十余年，但是不论是学界还是教界对它的了解和认识不够深入，进而因颛臾无知而产生了一连串的低级错误。其中，关于《百法忠疏》在国内的流传历史，支那内学院刊行《百法忠疏》的前因后果，以及不同版本之间的关系等等，可以归结为史实问题，通过相关史实的梳理不难廓清。

而像《中华大藏经》这样国家级修藏工程，竟然置《百法忠疏》原文内容于不顾，编排错乱令人颇感意外。更让人费解的是，稍后几年的《洪武南藏》本《百法忠疏》出现的错误与《中华大藏经》完全一样。目前，这个错误已经从纸质大藏经扩散到电子藏经。如果及时不加以厘清，以后可能还会继续以讹传讹，导致谬种流传。因此，笔者认为有必要对以上问题进行深入细致的探讨。

① 《宋高僧传》卷4：“《百法论疏》最为要当。移解二无我归后，是以掩慈恩之繁。于今盛行，勿过忠本。所谓列群玉，贯众花，[5]王装琼树之林，花缀[6]蜀机之锦。辈流首伏，声彩悠飏。况基师正照于太阳，忠也旁銜于龙烛。四方美誉，千里归心者，不可胜算矣。”（CBETA 2019.Q3, T50, no.2061, p.729c18-24）[5]王【大】，玉【宋】【元】。[6]蜀【大】，油【元】

② 唐代的普光也曾经对《大乘百法明门论》注释，名为《大乘百法明门论疏》，为了与之相区别，本文将义忠的《大乘百法明门论疏》为“百法忠疏”（据内院本《百法明门论忠疏》后记）。

③ 官方和民间都习惯称之为“洪武南藏”，不过学界对此有不同看法。吕澂称之为“初刻南藏”，据何梅等人的研究，称为“建文南藏”似乎更合适。（见何梅、李富华：《汉文佛教大藏经研究》，北京：宗教文化出版社，2003年，第375-385页）而日本立正大学野泽佳美并不完全认同何梅等人的观点。（见[日]野泽佳美著，绥远译：《明初的两部南藏——再论从〈洪武南藏〉到〈永乐南藏〉》，《藏外佛教文献》，北京：中国人民大学出版社，2008年第二编，第449页）同时，为了与1999年四川省佛教协会缩印本《洪武南藏》相区别，笔者下文中的《初刻南藏》特指崇庆古寺藏本，目前由四川省图书馆保存。



二、《百法忠疏》流传史考略

近代以来,首先有关《百法忠疏》流传历史的最早记载来自支那内学院刊本《百法明门论忠疏》的尾跋。笔者即计划以此为切入点。内院本《百法忠疏》题记共有两段,其一为:

右《百法忠疏》二卷,《天圣释教》始见著录,佚失将五百年,今无意得之成都灯旭苾刍处。《宋僧传》云:义忠《百法论疏》最为要当。移解二无我归后,是以掩慈恩之繁。于今盛行,称为忠本,所谓列群玉,贯众华云云。玩绎是篇,信非溢誉,亟为校刊,以饷学者。^①

此疏的校勘者在尾跋中主要记载了《百法忠疏》的著录、佚失历史,已经重获此书的因缘,说明此书的文献价值非凡,并引用赞宁《宋高僧传》中高度评价了忠疏的在《百法明门论》注疏中的思想价值。

而第二处题记主要记载了刊刻《百法明门论忠疏》出资者的姓名、施资金额、各项花费的简目以及刊刻的时间、地点。

张韵初施资一百元、周邦道施资六十元 回向母杨往生极乐、吴鹤仙施资三十元、梅伯纪施资一十元敬刻义忠《百法明门论疏》二卷,连圈计字二万八千八百二十三个,扣洋一百九十元零二角三分一厘八毫,签条尾叶功德书二十七部,实共支洋二百元整。

民国二十四年(1935)七月支那内学院识^②

校勘者这样概括《百法忠疏》的存佚情况:此疏首先被《天圣释教》著录,在历史中沉寂了近五百年,又偶然从成都灯旭比丘处获得。上述尾跋共有两个层面的

① (唐)义忠:《大乘百法明门论疏》,南京:支那内学院,1935年,第39b-40a页。

② 同上,尾叶刊记。



问题：第一，促成《百法忠疏》刊印的两个重要人物：其一，此书的校勘者，也就是这两处题记的作者为谁？其二，此书底本的提供者灯旭比丘又是何人？第二，此书在历史流传过程中的两个重要的时间：其一，《百法忠疏》何时首次进入经录？所谓的《天圣释教》为何？校勘者在题记中的观点是否准确？其二，《百法忠疏》大约何时隐没？又是什么因缘被重新发现？内院本《百法忠疏》的刊印与《初刻南藏》的发现，何者在前？何者在后？

（一）再论内院本《百法忠疏》之校勘者

国内学者高山杉怀疑内院本《百法忠疏》尾跋的作者是吕澂^①，但是并没有提供令人信服详细论证。笔者根据他提供的线索，在吕澂的《南藏初刻考》一文找到若干线索：

戊寅春，内院分建于蜀，设访经科，师以属之释子德潜。是年秋，于崇庆古寺得旧本，钞目摹样，寄归勘之，赫然明南藏初刻也。秘笈隐沉，既已五百载矣。^②

参照内院本《百法忠疏》末尾的刊记和这段引，二者在语言风格和行文习惯等方面都颇为相近。另外，这两段文字中都提及“五百年（载）”这个重要时间要素。《初刻南藏》的雕版完工不久，永乐十三年（1413）即遭火灾，因此，该藏纸本留世极为稀少。1938年，支那内学院蜀院^③派德潜法师寻访佛教经典。得益于他细致的调研，吕澂确定崇庆古寺所藏的明代大藏经即《初刻南藏》。因此，吕澂“秘笈隐沉，既已五百载矣。”^④

① 五明子：（高山杉）：《学问的“新殖民地”》：“在《洪武南藏》中，发现了久佚的唐代唯识宗名著义忠撰《百法明门论疏》，支那内学院很快将其刻板刊出（义忠 1935），在尾跋（似是吕澂所作）中提到……”详见：<https://book.douban.com/review/5066228/>。

② 吕澂：《南藏初刻考》，《内院杂刊》入蜀之作第四，1938年。详见黄夏年主编《民国佛教期刊文献集成》第56册，2006年，第353页。

③ 笔者随顺支那内学院西迁江津后，金陵刻经处所印经典落款自称“支那内学院蜀院”。

④ 初刻南藏在永乐十三年（1413）年遭遇火焚，至民国二十七年（1938）被再次发现，中间五百多年。

而《百法忠疏》在被《初刻南藏》收录之前，一直在中国北方流传。^①其后，《百法忠疏》也可能继续在唯识学者中流传过一段时间，但佚失的具体年代不明。因此，1935年，^②内院本《百法忠疏》的校勘者在尾跋中说此疏“佚失将五百年”。考虑到无论是内院本《百法忠疏》刊行在唯识学界，还是明代《初刻南藏》确定在当时社会都会产生重要影响。因此，笔者认为内院本《百法忠疏》尾跋出自吕澂之手的可能性极高。

另外，同时期北方著名佛教学者周叔迦在撰写《百法忠疏》的提要过程中的参照本正是支那内学院所刊行的《百法明门论忠疏》：

此疏久佚，日本《东域传灯目录》中载之，《至元法宝勘同录》中亦著录，是曾收编于金元藏经，今得之于四川，疑即《金藏》之残帙。卷端有疏序，原题窥基撰。勘其文实是序王，或出于窥基疏，或即是义忠作，后人误题耳……《宋僧传》誉之曰：《百法论疏》，最为要当。移解二无我归后，是以掩慈恩之繁。于今盛行，勿过忠本，列群玉，贯众花，玉璫琼树之林，花缀蜀机之锦，辈流首伏，声彩悠扬。信夫。^③

很明显，周叔迦的这条提要基于内院本《百法忠疏》尾跋，进行了一定程度的修正和补充。内院本尾跋认为《天圣释教录》首次著录了《百法忠疏》。而周叔迦补充了日本的《东域传灯目录》（1094）^④以及《至元法宝勘同总录》（1287）^⑤

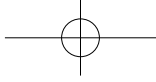
① 吕澂：《南藏初刻考》，《内院杂刊》入蜀之作第四，1938年。详见黄夏年主编《民国佛教期刊文献集成》第56册，2006年，第358-359页。

② 根据内院本《百法明门论忠疏》尾叶的落款“民国二十四年七月支那内学院识”，可知此书刊记写于1935年。详见（唐）义忠：《大乘百法明门论疏》，南京：支那内学院，1935年。

③ 周叔迦：《释家文艺提要》，北京：北京古籍出版社，2004年，第561页。

④ 《东域传灯目录》：“《百法论玄赞》一卷（基撰疏阙本云云） 同论疏一卷（光撰） 同论疏五卷 同论古迹一卷（太贤） 同论疏一卷（泰师） 同论疏一卷（圆测） 同论疏一卷（潞府义忠淄州沼公门人）”（CBETA, T55, no. 2183, p. 1157b23-29。）

⑤ 《大元至元法宝勘同总录》：“《法苑义林西玩记》六卷 大慈恩寺翻经沙门窥基撰《百法论疏》二卷，潞府沙门义忠撰《万善同归集》三卷 智觉禅士延寿述 上三集十一卷同帙 兹字号”详见（元）庆吉祥：《大元至元法宝勘同总录》，《硕砂大藏经》，第119册，北京：线装书局，2005年，第438页。蔡运辰：《二十五种藏经目录对照考释》卷中编号为108：“《百法论疏》二卷 唐 义忠撰，《金藏》：稷，《至元》：兹。”详见蔡运辰：《二十五



中有关《百法忠疏》讯息。而在《百法忠疏》底本来源及其历史评价方面，周叔迦也基本沿袭了内院本《百法忠疏》尾跋中的说法。^①

对《百法忠疏》和《初刻南藏》之关系了解如此之深，对《百法忠疏》认识如此透彻，其人的尾跋又成为周叔迦这样大家撰写提要参考的范例。在民国时代，恐怕只有吕澂一人？而且，吕澂在《南藏初刻考》中对《百法忠疏》有专门论述。^②因此，笔者认为内院本《百法明门论忠疏》的校勘者和尾跋作者即为吕澂。

（二）《百法忠疏》首次著录考

义忠撰写《大乘百法明门论疏》年代不明，日本学者结城令闻在《唯识学典籍志》中将其含糊地定为初唐。^③笔者在研读此书的过程中发现，吕澂认为《百法忠疏》首次进入经录，始于“天圣释教”。而他做出这一判断的依据应该来自《赵城金藏》中的《天圣释教总录》。《天圣释教录》是北宋天圣五年（1027），译经僧人惟净等人编纂大藏经目录，不过早已亡佚，而其简目——三卷本的《天圣释教总录》则被保存于《赵城金藏》中。^④

笔者核对 20 世纪《赵城金藏》被发现的历史，1933 年，上海僧人范成在广胜寺发现了这部珍贵的藏经，但是没有人能够说清楚它的历史渊源。1934 年，支那内学院的蒋唯心对此藏进行了系统实地调研，并将此次考察的报告书——《金藏雕印始末考》发表在《国风》杂志上。^⑤次年，金陵刻经处则推出了此书的单行本。^⑥

种藏经目录对照考释，台北：新文丰出版公司，1983 年，第 284 页。童玮：“137.《百法论疏》二卷（唐）义忠撰，赵城：（稷）（缺失），弘法：兹。”详见童玮：《二十二种大藏经通检》，北京：中华书局，1997 年，第 110 页。

① 周叔迦怀疑内院本《百法忠疏》的底本即《金藏》之残帙的推断，失之草率。蒋唯心在吕澂的指导下对《赵城金藏》进行调查，其调查报告《金藏雕印始末考》于 1934 年 12 月 16 日，发表于《国风》第 5 卷第 12 号。次年 1 月，金陵刻经处再出单行本。如果内院本《百法忠疏》的底本即系《金藏》残卷，吕澂等人岂会不知？1935 年 7 月才刊行的《百法忠疏》尾跋岂能只字未提？

② 吕澂：《南藏初刻考》，《内院杂刊》入蜀之作第四，1938 年。详见黄夏年主编《民国佛教期刊文献集成》第 56 册，2006 年，第 358-359 页。

③ [日]结城令闻：《唯识学典籍志》，东京：大藏出版株式会社，1985 年，第 385 页。

④ 方广鋈：《天台教典入藏考》，《藏外文献第五册》，北京：宗教文化出版社，1998 年，第 403-404 页。

⑤ 蒋唯心：《金藏雕印始末考》，《国风》第 5 卷第 12 号，南京：钟山书局，1934 年 12 月 16 日。

⑥ 蒋唯心：《金藏雕印始末考》，南京：支那内学院，1935 年 1 月单行本。

根据欧阳竟无的回忆，蒋唯心在《赵城金藏》研究方面的所取的得成果，得益于吕澂的指导。^①而且，吕澂自己也可以肯定吕澂本人对《赵城金藏》也颇为稔熟。^②

从《天圣释教录》和《赵城金藏》相关史实的来看，吕澂断言“《百法忠疏》二卷，《天圣释教》始见著录”的依据只能是《赵城金藏》中所收录的《天圣释教总录》。而笔者检索过现存《天圣释教总录》，但未见有关《百法忠疏》的任何消息。考虑到《赵城金藏》在抗战期间遭遇的曲折历史，^③也许吕澂当年所看到的《天圣释教总录》中载有《百法忠疏》信息的部分已经损毁。

不过，《百法忠疏》直到宋代才首次被著录的观点确实有很大的局限性。事实上，早在唐朝会昌年间，义忠的《大乘百法明门论疏》已经引起了来长安游学的日本僧人圆仁(793-864)的注意，^④并被他收入《入唐新求圣教目录》(847)，携回日本。《入唐新求圣教目录》中有关《百法忠疏》的信息如下：

《百法论显幽抄》十卷(沙门从方述)

《大乘百法明门论疏》一卷(沙门义忠撰)

《百法疏抄》二卷(上下 章敬寺沙门择隣)

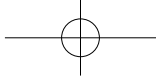
……右件法门佛像道具等，于长安城兴善、青龙及诸寺求得者，谨

① 欧阳竟无：《得初刻南藏记》：“秋一住院垂三十年，善内外明，孜孜以诲人。学生蒋唯心就之学，慨然启迈往之志。二十四年(1935)两游晋，初访太原，出雁门访大同云冈，无所获。后栖赵城，粗粝陋室月余，得识《金藏》源委。承秋一指示，作《金藏始末考》，而后千数百年《金藏》之真庐山明白于天壤。”详见欧阳竟无：《得初刻南藏记》，《内院杂刊》入蜀之作第四，1938年。详见黄夏年主编《民国佛教期刊文献集成》第56册，2006年，第352页。欧阳竟无回忆蒋唯心调查《赵城金藏》的时间为民国二十年(1931)，笔者怀疑他记忆有误，因为1934年12月，蒋唯心的《金藏雕印始末考》已经在南京《国风》杂志上发表。那么，他可调查金藏的时间必然在民国二十年(1931)前。另外，根据蒋唯心本人的记述，金藏的调研始于1934年秋。详见蒋唯心：《金藏雕印始末考》，《国风》第5卷第12号，南京：钟山书局，1934年12月16日。

② 吕澂：《金刻藏经》，《吕澂佛学论著选集》(三)，济南：齐鲁书社，1991年，第1441-1446页。

③ 任继愈：《中华大藏经总目》序，“三、赵城金藏的抢救和修复”，北京：中华书局，2004年，第10页。

④ 圆仁开成五年(840年)阴历八月二十日(公历9月19日)进入长安城市，在长安共四年又十个月。正好见证了会昌法难的整个过程。见[日]圆仁原著，小野胜年校注，[中]白化文等修订校注：《入唐求法巡礼行记校注》，石家庄：花山文艺出版社，2007年，第338-466页。



具录如前……承和十四年月日入唐天台宗请益传灯法师位圆仁上。^①

《入唐新求圣教目录》不但交代了圆仁访求义忠《大乘百法明门论疏》的地点，就在长安城内的寺院，而且记录的具体年代为“日本承和十四年”也就是唐宣宗大中元年（847）^②。因此，吕澂认为《百法忠疏》直到宋代才首次被《天圣释教录》所著录的观点显然仅局限于中国人所撰写的经录。如果将日本人所编写的汉文经录也纳入考察范围，那么，他的判断显然就不符史实了。

（三）《百法忠疏》入藏简史

义忠的《大乘百法明门论疏》自问世后，似乎一直以单行本的方式流通。唐代僧人从芳还专门对其进行过注解，即十卷本的《百法明门论显幽抄》。^③日本天台宗僧人圆仁在长安访得两部著作，并将它们带回日本。《百法忠疏》在宋代已经成为《大乘百法明门论》所有注释书中最为盛行的版本。赞宁盛赞《百法忠疏》对《大乘百法明门论》注解精当，纠正了窥基《大乘百法明门论解》对“二无我”诠释烦琐的弊端。^④

义忠的《大乘百法明门论疏》在宋代的影响之大，从《宋史·艺文》中也可略

① [日]圆仁原著，小野胜年校注，白化文等修订校注《入唐求法巡礼行记校注》附录《三、入唐新求圣教目录》，石家庄：花山文艺出版社，2007年，第549-560页。

② [日]藤岛达朗、野上俊静：《中日韩对照年表》（原名《东方年表》），台北：文史哲出版社，1983年，第76页。

③ 其书原有十卷，目前残余三卷。近来有人将从芳误认为宋代人，中华电子佛典协会中华电子佛典协会（CBETA）也称《百法明门论显幽抄》为“宋从芳述”，不知其依据为何。但是，笔者查证圆仁的《入唐新求圣教目录》，而《百法明门论显幽抄》赫然列在之列。同时，《百法明门论显幽抄》是对《百法忠疏》的注解。因此，从芳断然不可是宋代人，只能是唐代人。《入唐新求圣教目录》：百法论显幽抄十卷（沙门从方述）（CBETA 2019.Q3, T55, no. 2167, p. 1083c1）。另外日本学者小野玄妙和结城令闻也都称从芳为唐代人。[日]结城令闻：《唯识学典籍志》，东京：大藏出版株式会社，1985年，第390-391页。[日]小野玄妙：《佛书解说大辞典》第九卷，1935年，第166页，第二栏。

④ 《宋高僧传》卷4：“未及五年，又通二经五论，则《法华》《无垢称》及《百法》《因明》《具舍》《成唯识》《唯识道》等也。由兹开奖弟子繁多，讲树别茂于枝修，义门旁开于关窍。乃著《成唯识论纂要》《成唯识论钞》三十卷、《法华经钞》二十卷、《无垢称经钞》二十卷，《百法论疏》最为要当，移解二无我归后，是以掩慈恩之繁，于今盛行，勿过忠本。所谓列群玉贯众花、王装琼树之林，花缀蜀机之锦。辈流首伏，声彩悠悠。况基师正照于太阳，忠也旁衡于龙烛。四方美誉，千里归心者，不可胜算矣，传持靡怠。”（CBETA 2019.Q3, T50, no. 2061, p. 729c13-24）

见一斑：

法深《起信论疏》二卷

忠师《百法明门论疏》二卷

萧子良《统略净住行法门》〔一九〕一卷

元康《中观论三十六门势疏》一卷^⑤

根据现有资料来看，《百法忠疏》在金代被首次被收入大藏经，后世称为《赵城金藏》。^⑥不过，根据蒋唯心调查报告后所附的大藏经简目可知，当时《赵城金藏》中所收录的《百法忠疏》已经佚失。^⑦继金藏之后，明《初刻南藏》再次全文收录《百法忠疏》。^⑧明洪武五年（1372），朱元璋命天下明德僧人在蒋山寺点校藏经。明惠帝建文年间，完成了《初刻南藏》经板的雕刻工作，则存放在天禧寺。永乐十一年（1413），天禧寺发生火灾，《初刻南藏》的经板受损。由于《初刻南藏》从雕版存世时间不足二十年，导致该藏的印本极少传世。^⑨而此后中国历代所修藏经，诸如《永乐南藏》《永乐北藏》《嘉兴藏》《乾隆藏》《频伽藏》，包括海外的《高丽藏》《缩刻藏》《卍正藏》《大正藏》等均未发现收录《百法忠疏》。因此，《初刻南藏》所收录的《百法忠疏》几乎成了历史的绝唱。

直到上世纪八九十年代，由任继愈先生主编的《中华大藏经》第100册第三次收录了义忠的《大乘百法明门论疏》。1999年，四川省佛教协会利用现代扫描、排版技术，重新出版缩印本《洪武南藏》，《百法忠疏》被编入该藏第205册。2010年，根据中华佛教电子协会（CBETA）4月制定的“历代藏经遗珍拟收录典籍

^⑤ （元）脱脱等撰：《宋史》卷250，北京：中华书局，1985年，第5182页。

^⑥ 《百法忠疏》收入《赵城金藏》，千字文：稷。详见《赵城金藏总目录》，北京：北京图书馆，2008年，第455页。

^⑦ 蒋唯心：附《广胜寺大藏经简目》：“《百法论疏》二卷，义忠撰今缺”。详见蒋唯心《金藏雕印始末考》，南京：支那内学院，1935年，第34页。

^⑧ 义忠的《大乘百法明门论疏》位于《初刻南藏》千字文的法八一法九，即现在四川省佛教协会版《洪武南藏》No.1368，第205册，第230-291页。

^⑨ 日本学者野泽佳美不同意吕澂的《初刻南藏》经版全部在天禧寺的火灾中被毁的观点，认为相当一部分经版被《永乐南藏》所承袭。



清单”^①显示，该会已经计划将义忠的《大乘百法明门论疏》电子化。同年11月，使用者已经可以在新版的电子佛典集成阅读、使用《百法忠疏》。需要注意的是CBETA录入《百法忠疏》所采用的底本为四川省佛教协会倡印的缩印本《洪武南藏》的第205册。^②而该本《百法忠疏》的缺陷，笔者会在下文详细介绍。

2010年7月，北京大方广华严书局、北京华严古籍文化研究院、北京华严慈善基金会组织的华严修藏团队获得重修《洪武南藏》版权。据媒体报道2019年3月23日，重修复原《洪武南藏》出版座谈会在北京举行。但是，笔者从华严书局相关人员处证实，3月份修复并出版的部分为《大般若经》，其中并不包括《百法忠疏》。^③

（四）内院本《百法忠疏》底本之谜

关于明代《初刻南藏》的发现与《百法明门论忠疏》刊行之间的前后因缘，国内学者高山杉认为支那内学院发现《初刻南藏》，乃至其中的义忠《大乘百法明门论疏》在先，而刊印《百法明门论忠疏》^④在后。^⑤笔者仔细爬梳、核对了相关史料后，发现他的考察和结论值得商榷。

关于支那内学院发现初刻南藏和刊行《百法明门论忠疏》的时间先后问题。根

① 《中华电子佛典协会新闻电子报》“历代藏经遗珍拟收录典籍清单”：“洪武南藏 梵本大悲神咒”洪武南藏 华严经疏科 20 唐 澄观述 宋 净源重刊洪武南藏 大乘百法明门论疏 2 唐 义忠述 永乐北藏 宗门统要续集 20 宋 宗永集 元 清茂续集详见《中华电子佛典协会新闻电子报》第132期，2010年4月。网址 <http://cbeta.org/data/news/201004/index.htm>

② 根据“CBETA 历年各项作业成果统计表”及“中华电子佛典协会 (CBETA) 简史 (下)”详见 <http://cbeta.org/result/statistic.php> 及 <http://cbeta.org/node/4944>。

③ 笔者根据孔夫子旧书网上重修《洪武南藏》的书影所提供的联系方式，试图与该团队取得联系，并告知之前《中华大藏经》本、《洪武南藏》本《百法忠疏》的错误，但她表示自己对此并不清楚，建议我联系其他人。笔者，后来从另外一位老师那里获得了该项目对外联系的负责人之一，并告知了笔者事情的原委，希望重修《洪武南藏》可以避免前面藏经的失误。

④ （唐）义忠：《大乘百法明门论疏》，南京：支那内学院，1935年。

⑤ 五明子（高山杉）：《学问的“新殖民地”》：“直到抗战时期，才在四川崇庆县上古寺发现全藏印本（李际宁 2002：153—154）。发现者是支那内学院的研究员德潜法师……在《洪武南藏》中，发现了久佚的唐代唯识宗名著义忠撰《百法明门论疏》，支那内学院很快将其刻板刊出（义忠 1935），在尾跋（似是吕澂所作）中提到……”详见：<https://book.douban.com/review/5066228/>。

据支那内学院刊行本《百法明门论忠疏》的尾叶刊记的落款，^①很容易确定该书雕板的精确时间为1935年7月。然后，再来确认支那内学院发现《初刻南藏》的时间。早在1934年，崇庆上古寺藏有明版大藏经的消息已经在社会上广为流传。同年，著名书法家于右任闻讯还曾经来到古寺题字留念。但是，支那内学院数年之后才启动对古寺藏经的调查工作。1938年春天，支那内学院为躲避日军入侵而内迁重庆江津之后，设立访经科。德潜法师受院长欧阳竟无委派着手对古寺大藏经进行考察，并抄目录图样，寄回支那内学院蜀院，经吕澂的鉴定，确认此藏即为明代的《初刻南藏》。^②

也就是直到1938年，支那内学院才确定崇庆上古寺所藏的大藏经为《初刻南藏》。调研结束后，德潜法师^③、欧阳竟无^④等人都分别发表文章纪念本次调查成果。吕澂也公开发表对《初刻南藏》研究成果。^⑤

另外，吕澂自述，高山杉整理《我的经历与内学院发展历程》也可以佐证支那内学院内迁江津的时间为1938年：

1937年11月，抗日战争不利，南京形势紧张，我一家随内学院西迁四川。次年(1938)5月，内学院在江津东郊成立蜀院(解放后即以为本院，改名为中国内学院)，我家移住院内宿舍。^⑥

① (唐)义忠：《大乘百法明门论疏》，南京：支那内学院，第39b-40a页。

② 吕澂：《南藏初刻考》：“戊寅春，内院分建于蜀，设访经科，师以属之释子德潜。是年秋，于崇庆古寺得旧本，钞目摹样，寄归，勘之，赫然明南藏初刻也。秘笈隐沉，既已五百载矣。”吕澂：《南藏初刻考》，《内院杂刊》入蜀之作第四，1938年。详见黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》第56册，2006年，第353页。

③ 德潜：《检阅崇庆古寺明藏记》，《内院杂刊》入蜀之作第四，1938年。详见黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》第56册，2006年，第365-366页。

④ 欧阳竟无：《得初刻南藏记》《内院杂刊》入蜀之作第四，1938年。详见黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》第56册，2006年，第351-352页。

⑤ 吕澂《南藏初刻考》，《内院杂刊》入蜀之作第四，1938年。详见黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》第56册，2006年，第353-364页。

⑥ 吕澂：《我的经历与内学院发展历程》，《世界哲学》2007年第3期，第78页。此稿源于2007年3月初，青年藏书家徐雷辗转购得佛学家吕澂先生(1896-1989)在1959年秋所写的一份材料，由中国社会科学院哲学研究所高山杉整理。



假设如高山杉所认为的那样，金陵刻经处刊行《百法明门论忠疏》是在1938年发现《初刻南藏》后，也就是迁入四川江津之后，那么，其刊本尾叶的落款应当为“支那内学院蜀院识”，而不应该是“金陵刻经处识”“金陵刻经处研究部识”或者“支那内学院识”。^①

综上所述，事实相当明显。1935年，金陵刻经处刊行《百法明门论忠疏》之时，支那内学院尚在南京。1938年，支那内学院迁入江津建立支那内学院蜀院后，才展开对古寺藏经的调查，直到同年冬，才确认崇庆古寺所藏明版大藏经就是在历史上沉寂了五百多年的《初刻南藏》。

笔者分析高山杉之所以认为支那内学院发现《初刻南藏》在先，刊行《百法明门论忠疏》在后的主要原因，可能是被吕澂《南藏初刻考》中《百法忠疏》的图版^②所误导。因此，想当然地认为，支那内学院刊行义忠的《大乘百法明门论疏》的底本直接来自《初刻南藏》。事实上，关于内院本《百法忠疏》的底本来源，吕澂在刊记中说得很明确是成都一位叫作灯旭的比丘所提供。^③而据上文《百法忠疏》在历史流传的史实来看，支那内学院1935年所刊行《百法明门论忠疏》^④所据底本的源头却指向《初刻南藏》。那么，灯旭比丘其人与明《初刻南藏》之间又存在什么关系？

为此，笔者检索了四川崇庆县的相关史料，并在其中发现若干线索。据崇庆县文史资料显示：1929年，为了抵制当地土豪劣绅对庙产的觊觎和侵占，由崇庆县佛教协会组织，上下古寺出资创办明心小学。古寺小沙弥灯宽、灯旭正是明心小学的第一期优秀毕业生，后升入四川佛学院继续学习。^⑤此外，20世纪九十年代，古

① 高山杉：《内学院刻本刊记拾遗》，收于《上海书评》，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_2801719。

② 吕澂：《南藏初刻考》，《内院杂刊》入蜀之作第四，1938年。详见黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》第56册，2006年，第358-359页。

③ 〈唐〉义忠：《大乘百法明门论疏》，南京：支那内学院，1935年，第39b-40a页。

④ 内院本《百法明门论忠疏》尾叶的落款为“民国二十四年七月支那内学院识。”详见〈唐〉义忠：《大乘百法明门论疏》，南京：支那内学院，1935年。

⑤ 政协文史资料委员会编委会：《民国时期崇庆县佛教概况》，《崇庆县文史资料选辑》第7辑，1989年，第5页。



寺住持灯宽本人口述，他人记录的一些材料，^①也可佐证灯旭于崇庆古寺出家的僧人。自明心小学毕业后，进入成都四川佛学院^②。

而《初刻南藏》恰好就在灯旭出家的崇庆古寺。所谓“近水楼台先得月”，作为古寺僧人的灯旭，当然最可能接触《初刻南藏》。这也正是“成都灯旭苾刍”之所以会拥有崇庆古寺《初刻南藏》本《百法忠疏》的原因。吕澂从灯旭处得到《百法忠疏》后，1935年7月印行该书时，但并不清楚此书的底本来自《初刻南藏》。因此，近代最早从《初刻南藏》中发现《百法忠疏》的人既不是支那内学院的德潜，也不是吕澂，而是崇庆古寺僧人灯旭。

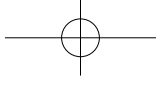
三、《百法忠疏》之版本

就笔者所掌握的资料而言，目前《百法忠疏》的版本可以分为三大类：第一，写本。历史上，敦煌莫高窟的藏经洞中保存了若干《百法忠疏》的手抄本。国内学者马德认为敦煌博物馆藏第83号以及上海博物馆第60号写卷的内容都属于义忠的《大乘百法明门论疏》，而且出自同一位抄经者的手笔。不过由于中间有缺失部分，因此，这两个写卷在文本内容上并不连贯。^③笔者根据马德所整理的这两个写卷的录文，并参照洪武南藏本《百法忠疏》，确定83号写卷的内容属于“法处所摄色”之五门分别中“影质有无”以及对二十四不相应行法的“释名”，而60号写卷的内容则是对“不相应行法”的种类差别的介绍。从《百法忠疏》整体内容和科判来看，这两个写卷所比重都很低。再者，这两个写卷都是草书字体，需要借助其他版本《八法忠疏》进行识别，对于唯识学义理研究者来说，其价值并不是很大。

① 灯宽（住持）口述，施权新记录《古寺轶事》，《崇庆县文史资料选辑》第9辑，出版年代不明，第13-15页。

② 笔者查证此20世纪30年代四川佛学院的历史，虽然因为资金匮乏，四川佛学院的办学时断时续，地址也曾经从文殊院，迁往十方堂，但一直在成都市区。详见政协成都市青羊区委员会文史资料研究委员会编：《少城文史资料》第9辑，1996年，第120-121页。

③ 马德：《敦煌草书本义忠〈大乘百法明门论疏卷下〉初识》，向群、万毅编：《姜伯勤教授八秩华诞颂寿史学论文集》，广州：广东人民出版社，2019年，第362-375页。



除了敦煌写卷外，日本也两部写本《百法忠疏》，其一藏于龙谷大学图书馆，即《金泽文库》本，为乌面线装一册，封面签条题名为“大乘百法明门论疏”，扉页上中盖有“132763 昭和 16.10.29”菱形乌章，右下加有赤字“龙谷大学图书”印章。正文首页题名“大乘百法明门论疏 潞府开元寺沙门义忠”。楷书字体，每页 7 列，每列字数不固定，平均在 16 字上下。页码编号仿照筒子纸，前后两页为一个计数单位。此抄本据说为镰仓时代（1185–1333）的作品，但具体年代不详。另一件，藏于天津西教寺，^① 具体情况不明。

第二，刻本。《初刻南藏》法八九帙的《大乘百法明门论疏》是目前国内最早刻本《百法忠疏》。该藏原为四川崇庆古寺所有，1952 年，因为历史原因交由四川省图书馆保存至今。近代以来，该疏的单行刻本则以金陵刻经处 1935 年 7 月刊行的《百法明门论忠疏》为始。内院本《百法忠疏》全一册，宣纸线装竖列，每页 12 列，每列 19 字，校勘精良，同时将《大乘百法明门论》的论文补入，便于阅读，是国内流传最广，影响的版本。

第三，印本。《百法忠疏》的铅印本极少，笔者看到的是青岛湛山寺印经处流通的铅印本，题名为《大乘百法明门论忠疏》，封面盖有椭圆形“青岛湛山寺图记”的印章，正文首页则有红色方形私章印记。数列繁体，每页 13 列，每列 31 字。其印刷年代和数量均不详。^② 湛山寺本《百法忠疏》除个别字与内院本稍有差异，正文内容高度一致。笔者判断湛山寺的《大乘百法明门论忠疏》的底本很可能就是内院本《百法忠疏》。

第四，缩印本。1996 年中华书局出版《中华大藏经》的第 100 册，以及 1999

^① 豆瓣上一位昵称为“酒药女佛”说：“此外日本还有两件镰仓时代的抄本，在金泽文库和天津西教寺存，参见野沢佳美《明代大藏经史の研究》第 63 页注 25。写本何时传到日本不清楚，高峰了洲 40 年代对义忠疏有讨论，看不到，或许当时已经注意到写本。”详见 <https://www.douban.com/note/644972079/>。笔者了解到《金泽文库》即龙谷大学图书馆藏本。至于天津西教寺的藏本从未听闻。

^② 中国佛学院图书馆藏有此书，根据此书的私章印记和成绩表，可以确定此书在 1957 年前已经出版。不过因为版权和隐私问题，笔者此处暂不能展示此书的图影。

年四川省佛教协会缩印本《洪武南藏》的第205册^①所收录的《百法忠疏》都属于缩印本。《初刻南藏》为经折装，每折六列，每列19字。^②《中华大藏经》将原藏的12折页缩印为一页，每页分上、中、下三栏，每栏4折。^③而《洪武南藏》将原藏四个折页缩印为一页，分上下两栏，每栏排印了原藏的两个折页，中间以黑线分界。以上两种影印本《百法忠疏》都将原藏卷首五折的“玄奘法师译经图”缩印为一栏。^④

四、影印本《百法忠疏》^⑤编排错乱之评议

上世纪90收录的《百法忠疏》^⑥均以声称以《初刻南藏》为底本，^⑦而且二者对原藏折页的编排顺序所犯错误均相同。笔者怀疑二藏的编辑者也许没有亲眼目睹原藏，只是拿到了四川省图书馆提供的照片、胶卷之类复印件。因此，《中华大藏经》本《百法忠疏》的排版错乱，并没有引起后来《洪武南藏》编辑者的注意，因此重蹈覆辙。^⑧不过鉴于二者所犯错误完全相同，也不排除四川省图书馆收藏的《初刻南藏》本《百法忠疏》的页码排列本身有误。此疏被四川省图书馆视为镇馆之宝，并不轻易示人，笔者也未曾亲见其庐山真面目，因此，还不能妄下断言，只能留待日后再考。

由于《中华大藏经》本和《洪武南藏》本所犯错误相同，加之中华佛教电子协

① (唐) 义忠：《大乘百法明门论疏》，《洪武南藏》第205册，成都：四川省佛教协会，1999年，第231-291页。

② 见附录一。

③ 见附录二。

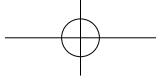
④ 见附录三。

⑤ 笔者所说的《洪武南藏》特指，四川省佛教协会于1999年重新影印版。

⑥ 下文简称缩印本忠疏。

⑦ 见此疏校勘记，(唐) 义忠：《大乘百法明门论疏》，《中华大藏经》第100册，北京：中华书局，1996年，第227页下栏。

⑧ 四川省佛教协会缩印本《百法忠疏》之排印混乱，详见下文“三、影印本《百法忠疏》编排错乱之评议”。



会（CBETA）的电子佛典集成以及今年文化出版社出版的重修复原《洪武南藏》中所收录的《百法忠疏》皆以四川省佛教协会所掌握《洪武南藏》资源为底本。因此，为了避免无谓的重复，笔者仅以《洪武南藏》本《百法忠疏》为例，来探讨其内容编排错乱的原委。

第一，笔者研读《洪武南藏》本《百法忠疏》中对五位法“随标别列”的七门分别部分时，感觉前后文义艰涩不畅。好在该书第 235 页交代了对“随标别列”以七门分别：一、释句义，二、出体性，三、辩假实，四、三性分别，五、界地有无，六、有漏无漏，七、问答料简。但顺着笔者顺着此书编排内容将各门分别列出确则显示：一、释句义、二、出体性、三、辩假实，六、有漏无漏，七、问答料简，四、三性分别，五、界地有无。这明显与前文安排的顺序存在抵牾。更为令人大惑不解的是在该书第 239 页赫然写着“上来辩界地有、无门讫。第六有漏、无漏者”，而根据该书内容“五界地有无”部分却被安排在七门分别的最后，即本书第 241 页，因此，按照本书的编排顺序，在“六有漏无漏”分别之前决定不能将属于后面的“五界地有无”分辩结束。

当然，以上都是从义忠本人所列科判分析着手，推断《洪武南藏》本《百法忠疏》的内容编排有误。事实上，感觉此书这部分内容有问题，主要是因为按照这种编排顺序，此部分内容根本难以贯通。

为了彻底廓清上述内容的正确顺序，笔者以日本龙谷大学收藏的手写本义忠《大乘百法明门论疏》为主要参照标准，并佐以内院本、湛山寺本《百法忠疏》，锁定《洪武南藏》本《百法忠疏》的内容编排错误主要集中在第 239—241 页。^①按照义忠《大乘百法明门论疏》文本内容，第 238 页下栏左末句“第五无为中”后，其正确的编排顺序应当为：第一，跳接第 240 页上栏左“初五唯假，依真如故……第二心所中遍行、别境俱通三性，善十一法唯是”本栏结束后，顺接本页下栏右的“善性非无记……第三色中五根香味触，唯是无记，内五尘”，再顺接本页下栏左的“中

^① 见附录四。



色声两种据表言之……五无为中虚空、非择灭，性唯无记，相通于善，余四”本页结束。再顺接第 241 页的上栏右“唯善。上来辩三性门讫。第五界地有无者……此善十一亦通非系，教理极成，六”，顺接本栏左“烦恼中，瞋唯欲界，余遍界地……此十一种色亦通”，本栏结束。

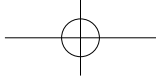
第二，倒接第 239 页上栏右“非系。第四不相应行中灭定一种，非界地摄……又此上三位于因位”，再顺接本栏左“中八九十地及七地已前，二乘异生并地前位通……第四不相应行中异生性、无想事、无想定，唯是有漏，灭定”本栏结束，顺接本页下栏右“一种唯是无漏，余通二种……若诸教种缘虑最胜，即此心法与彼为体。若诸教中”，顺接本栏右“有法若具四二一切，即心所初二位而为彼体……若有见未见，有”本页结束，顺接第 240 页上栏右“对无对，即法处色而为彼体……问忿等依他假，百法别开数；长等亦依他，一种齐开数”结束。

第三，跳接第 241 页下栏右“答心所能缘虑，能缘数别开。色法虑义乖，无能不开数……问忿等依一处，能缘数别开。五见能虑齐，如何不开数”，顺接本栏左“答忿等相乖殊，所以别开数。五见推求等，相同不开数……问恶见依惠假，或五或无量。不害无瞋假，或一或无量”。

五、小结

笔者通过对相关史料以及《百法忠疏》文本的仔细考订，廓清了以下几个问题：

内院本《百法忠疏》的相关问题。近代中国首次从《初刻南藏》中发现《百法忠疏》者为四川崇庆古寺僧人灯旭。吕澂偶然从灯旭那里获得此疏后，立即着手对其进行校勘。因此，支那内学院 1935 年 7 月于南京刊行《百法明门论忠疏》，其底本的源头即来自《初刻南藏》。不过，彼时吕澂并不知道他使用的底本就是《初刻南藏》本。因为崇庆古寺藏经被确认为《初刻南藏》在数年之后。1938 年春，支那内学院由南京内迁江津，建立支那内学院蜀院，设立访经科，启动对古寺藏经的调研工作。直到 1938 年冬，才最终确认此藏即为《初刻南藏》。



《百法忠疏》首次著录的时间。吕澂认为宋代的《天圣释教录》首先著录《百法忠疏》。事实上，早在唐代日本僧人圆仁已经在长安访得义忠的《大乘百法明门论疏》，并携回日本，详见圆仁《入唐新求圣教目录》。

《百法忠疏》入藏问题。就目前的文献史料来看，《金藏》是最早全文收录义忠《大乘百法明门论疏》的大藏经。不过已经佚失。可惜国内现存《赵城金藏》千字文稷帙已经佚失。《金藏》本《百法忠疏》的具体样貌无从得知。目前收录《百法忠疏》全文的最早藏经是《初刻南藏》。而后国内八九十年代的《中华大藏经》《洪武南藏》本《百法忠疏》皆来源于此。

各种版本《百法忠疏》关系及评议。就笔者现在所掌握的文献资料而言，《百法忠疏》的版本可以分为写本和刻本（印本）两大系统。其中敦煌写本《百法忠疏》系草书残卷，抄写年代不详，辨识难度较高且篇幅很小，对推动唯识学义理研究的意义不大。日本保存的写本《百法忠疏》，特别是龙谷大学藏本，系楷书字体，容易辨认，内容完整无缺，是难得的善本，据传属于镰仓时代的作品。

而刻本（印本）系统中，《初刻南藏》本《百法忠疏》是目前历史最早的版本，也是内院本、湛山寺本《百法忠疏》的祖本。上世纪90年代影印出版的《中华大藏经》本和《洪武南藏》本也均采用《初刻南藏》本《百法忠疏》为底本，但是内容编排错乱。而后，中华电子佛典协会所制作的电子佛典集成所收录义忠《大乘百法明门论疏》也以《洪武南藏》本为据，重蹈覆辙，学者不可不慎。

参考文献

一、原典

- 1.（唐）义忠：《大乘百法明门论疏》，日本龙谷大学藏写本。
- 2.（唐）义忠：《大乘百法明门论疏》，南京：支那内学院，1935年。
- 3.（唐）义忠：《大乘百法明门论疏》，青岛：湛山寺印经处。
- 4.（唐）义忠：《大乘百法明门论疏》，《中华大藏经》第100册，北京：中

华书局，1996 年。

5. (唐) 义忠:《大乘百法明门论疏》，《洪武南藏》第 205 册，成都：四川省佛教协会，1999 年。

二、史料、经录

1. (宋) 赞宁:《宋高僧传》卷 4，CBETA 2019.Q3, T50, no.2061。

2. (元) 脱脱等撰《宋史》卷 250，北京：中华书局，1985 年。

3.[日] 圆仁著，小野胜年校注；[中] 白化文等修订校注《入唐求法巡礼行记校注》附录《入唐新求圣教目录》，石家庄：花山文艺出版社，2007 年。

4.[日] 圆仁:《入唐新求圣教目录》，CBETA 2019.Q3, T55, no.2167, p.1083c1。

5.[日] 藤岛达朗、野上俊静:《中日韩对照年表》(原名《东方年表》)，台北：文史哲出版社，1983 年。

6. 吕澂:《我的经历与内学院发展历程》，《世界哲学》2007 年第 3 期。

7. 周叔迦:《释家艺文提要》，北京：北京古籍出版社，2004 年。

8. 政协文史资料委员会编委会:《民国时期崇庆县佛教概况》，《崇庆县文史资料选辑》第 7 辑，1989 年。

9. 灯宽(住持)口述，施权新记录:《古寺轶事》，《崇庆县文史资料选辑》第 9 辑，出版年代不明。

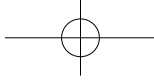
10. 政协成都市青羊区委员会文史资料研究委员会编:《少城文史资料》第 9 辑，1996 年。

11.[日] 永超:《东域传灯目录》，CBETA, T55, no.2183, p.1157b23-29。

12. (元) 庆吉祥:《大元至元法宝勘同总录》，《磧砂大藏经》，第 119 册，北京：线装书局，2005 年，第 438 页。

13. 蔡运辰:《二十五种藏经目录对照考释》，台北：新文丰出版公司，1983 年，第 284 页。

14. 童玮:《二十二种大藏经通检》，北京：中华书局，1997 年，第 110 页。



三、论文

1. 欧阳竟无：《得初刻南藏记》《内院杂刊》，入蜀之作第四，1938年。详见黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》第56册，2006年。

2. 吕澂：《南藏初刻考》，《内院杂刊》入蜀之作第四，1938年。详见黄夏年主编：《民国佛教期刊文献集成》第56册，2006年。

3. 蒋唯心：《金藏雕印始末考》，《国风》第5卷第12号，南京：钟山书局，1934年12月16日。

4. 蒋唯心：《金藏雕印始末考》，南京：支那内学院，1935年1月单行本。

5. 德潜：《检阅崇庆古寺明藏记》，《内院杂刊》入蜀之作第四，1938年。详见黄夏年主编《民国佛教期刊文献集成》第56册，2006年。

6. 方广錡：《天台教典入藏考》，《藏外文献》第五册，北京：宗教文化出版社，1998年，第403-404页。

7. 马德：《敦煌草书本义忠〈大乘百法明门论疏卷下〉初识》，向群、万毅编：《姜伯勤教授八秩华诞颂寿史学论文集》，广州：广东人民出版社，2019年。

8.[日]野泽佳美，绥远译：《明初的两部南藏——再论从〈洪武南藏〉到〈永乐南藏〉》，《藏外佛教文献》，北京：中国人民大学出版社，2008年第二编。

四、专著

1. 何梅、李富华：《汉文佛教大藏经研究》，北京：宗教文化出版社，2003年。

2.[日]结城令闻：《唯识学典籍志》，东京：大藏出版株式会社，1985年，第390-391页。

3.[日]小野玄妙：《佛书解说大辞典》第九卷，1935年。

4. 佚名：《赵城金藏总目录》，北京：北京图书馆，2008年。

五、网页

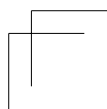
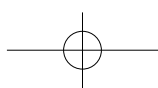
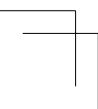
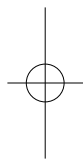
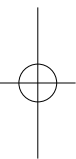
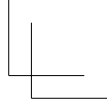
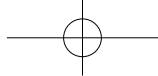
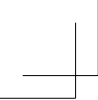
1. 根据“CBETA 历年各项作业成果统计表”及“中华电子佛典协会 (CBETA) 简史（下）”详见 <http://cbeta.org/result/statistic.php> 及 <http://cbeta.org/node/4944>。

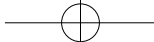
2. 《中华电子佛典协会新闻电子报》第132期，2010年4月“历代藏经遗珍

拟收录典籍清单”，<http://cbeta.org/data/news/201004/index.htm>。

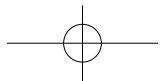
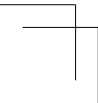
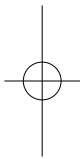
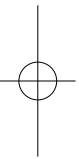
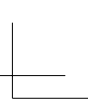
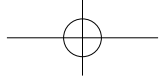
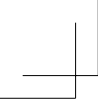
3. 五明子（高山杉）：《学问的“新殖民地”》：<https://book.douban.com/review/5066228/>。

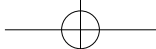
高山杉：《内学院刻本刊记拾遗》，收于《上海书评》，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_2801719。





与唯识学相关的早期、
部派、中观与量论研究





早期佛教文献中时间的存在与实有问题^①

——从《弥兰王问经》到《阿毗达磨大毗婆沙论》

陈群志^②

【摘要】在佛教思想史中，部派佛教有关时间是“三世实有”（说一切有部）还是“现在实有”（经量部）的争论由来已久。所带来的疑问是：印度佛教中思考时间的存在与实有问题到底是如何起源的？为了回答这个问题，就不得不追溯到佛教的早期文献，甚至追溯到《奥义书》。因此，我们从《弥勒奥义书》谈起，阐明了佛教时间观的原初起源，再考察了《弥兰王问经》探究时间的存在与实有问题的早期追问，然后过渡到《阿毗达磨大毗婆沙论》，审视和检证了有部学派的时间观，不过还未涉及后来世亲与众贤的争论，最终目的是想借此澄清前述问题，为进一步研究奠定基础。

【关键词】时间学说；实有问题；部派佛教；《弥兰王问经》；《阿毗达磨大毗婆沙论》

世尊说法，没有对时间问题进行详细解说。部派佛教中的有部学派（说一切有部）以及由有部学派分化出来经部学派（经量部）则对此问题则有较深入的探讨。前者认为，诸法的法体具有实在性，因此三世的时间也具有实在性，法引生自果，

① 本文为国家社科基金一般项目“当代英美哲学中的时间理论研究”（项目号：19BZX101）的阶段性成果。

② 作者简介：陈群志（1982-），男，湖南娄底人，哲学博士，江苏师范大学哲学与公共管理学院校聘副教授，主要研究领域：佛教哲学与佛学时间、意识哲学与心性现象、时间哲学与时间认知。



已生已灭是过去，未生未灭是未来，已生未灭是现在，时间就在此活动中显现，它的体性是实有的。后者认为，过去未来是假有的，唯有现在才具有实在性。两派的详细争论，在世亲（Vasabandhu，或译天亲，约380—480年）所造的《俱舍论》和众贤（Samghabhadra，约5世纪左右在世）所造的《顺正理论》中可以看到。然而，我们不得不追问：印度佛教中思考时间的存在与实有问题到底是如何起源的？由此追问，就需要回到《弥兰王问经》（《那先比丘经》）^①以及有部学派所依的《阿毗达磨大毗婆沙论》。因此，本文拟对印度早期佛教中如何思考时间问题的起源做出简要分析和阐明。

一、从《弥勒奥义书》到《弥兰王问经》的时间论说

在印度哲学—宗教之中，如果要追述时间问题的思考，自然离不开诸《奥义书》中所给出的原初意义。《弥勒奥义书》中说：

诚然，大梵之态有二：时间与非时间也。先于太阳而有者，非时间也，无分；始与太阳而俱有者，时间也，有分。诚然，有分者之相为年，一切众生，皆由年生出者也。出生已，以年而长大，终又灭没于年中。是故年诚为造物主，为时间，为粮食，为大梵所居，为自我。于是有颂曰：

诚哉是时间，乃使万物熟，皆在巨灵中，生成并长育。

复在何者内，时间乃成熟？如有知此人，《韦陀》已明读。^②

^① 此经汉译为《那先比丘经》，南传佛教称为《弥兰陀王问经》，前者依据答者得名，后者依据问者得名。其中主要记载了公元前2世纪中叶的佛教圣僧那先与统治北印度的希腊人弥兰陀王之间就佛教义理进行的智慧对话。梁启超认为：“此经之流传，（一）可以知希腊人与佛教之关系，（二）可以知北方佛教亦应受希腊文化之影响，（三）可以知大乘学派发生甚早，且其渊源实在北方，诚佛教史上一宝典也。”（梁启超：《〈那先比丘经〉书》，《佛学研究十八篇》，上海：上海古籍出版社，2009年，第281页。）

^② 《韦陀》又译《吠陀》，包括《梨俱吠陀》（Rg-veda）、《娑摩吠陀》（Sāma-veda）、《夜柔吠陀》（Yajur-veda）和《阿闼婆吠陀》（Atharva-veda）四种，四吠陀的传统译名依次为《歌咏明论》《赞颂明论》《祭祀明论》《禳灾明论》。参见巫白慧：《〈梨俱吠陀〉神曲选》，北京：商务印书馆，2010年，第5页；孙晶：《印度吠檀多哲学史》（上卷），北京：中国社会科学出版社，2013年，第44页。



此具体之时间，万物之渊海，中有萨未桎居焉（太阳神，鼓动生育者也）。由彼而生此群有，月星宿年等。由此等乃更生世界万物；凡世间可见之美者丑者，皆由此等而起。是故太阳为大梵之自我，而太阳亦名时间，人所当敬也。^①

据此可知，大梵有两种形态——时间与非时间。在太阳出现之前，没有时间和时间单位，随着太阳的出现才有时间和时间单位，并且时间就是造物主，它能够创生万有，也就是说，时间中的一切事物都是由时间创造的。这大体就是《奥义书》系统对时间的基本规定。^②如此规定当然有着印度自身的传统，如《阿闍婆吠陀》（成书于约公元前 600 年前）中就记载说：“时间产生着万有，时间包容着万类。”“至高无上的天国在时间中创生，众生云集的尘世在时间中萌发”。“有时间才有意识，有时间才有生命”。“时间为万物之主，时间乃生主之父”。^③显而易见，印度早期会将时间当作一种神力和宇宙力来看待，与此同时，他们也把时间人格化和实体化了。

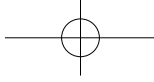
我们清楚，佛教反对《奥义书》系统中的“实在实有论”或者说“绝对实有论”的说法。因此，当诸《奥义书》把“时间”看成是形而上学实体的“大梵”形态之时，佛教肯定持反对意见。在原始佛教中，如《箭喻经》中所示，佛陀认为，像“世界在时间上永续，有限，亦永续亦有限，既非永续又非有限？”这类问题并不能直接引导人生获得解脱，因而未对时间问题做出任何解释，而是选择了保持沉默。^④

① 《五十奥义书》（修订本），徐梵澄译，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 316-317 页。另可参阅《奥义书》，黄宝生译，北京：商务印书馆，2014 年，第 374-375 页。

② 如《阿他婆（韦陀）顶奥义书》中也说：“‘时间’生自无灭者，以‘时’故称遍漫者。此‘遍漫者’，薄伽梵楼达罗是也。时当楼达罗蛇蟠而睡也，时则众生万物咸摄入其中；时当其吐气也，则黑暗生，自黑暗生水；彼以指搅水中，则所搅者冻而寒，搅之而起沫，自沫生（宇宙）卵，自卵生‘大梵’，自‘大梵’生风，自风生‘唵’声，自‘唵’声生‘太阳神颂’，自‘太阳神颂’生三八音诗，自三八音诗而起诸世界矣。”（《五十奥义书》（修订本），徐梵澄译，第 748-749 页。）

③ 参见雷蒙多·帕尼卡：《印度传统中的时间和历史：时间与羯磨》，载[法]路易·加迪等著：《文化与时间》，郑乐平，胡建平译，顾晓鸣校，杭州：浙江人民出版社，1988 年，第 70 页。

④ 参见《佛说箭喻经》，《佛藏辑要》第 7 册，成都：巴蜀书社，1993 年，第 63 页。



既然如此，那么我们应该从何处来寻觅佛教早期的时间论说呢？好在《弥兰王问经》（《那先比丘经》）的第二品末与第三品初有专门讨论时间的存在与否以及时间三相（过去、现在、未来）的根本起点之类的问题。^①

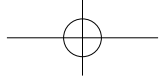
首先，谈及时间的存在与否问题。弥兰王（Menandros）向龙军（Nāgasena）请教“时间是否存在？”龙军回答说：“有存在，有不存在。”王又问：“何者存在？何者不存在？”龙军解释道：“若过去诸行已过去、已消逝、已寂灭或已变易——该时则不存在。但其异熟法、可能生异熟法及转生他处者——该时则存在。若死去有情转生他处者——该时存在，若死去有情不转生他处者——该时则不存在，及彼证取涅槃之有情——因已证涅槃，该时则不存在。”^② 这里包含有两种理解方式：一种是无时间态的存在方式，此中又要区分为世俗与胜义两个方面，就世俗来看，如果时间活动已经过去，那么就没有时间可言，就胜义来看，如果有情无生死流转或已经获得最终解脱，那么谈论时间自然也无必要；一种是有时间态的存在方式，如果存在正在活动的生果行为或者有情正处生死流转之中，那么时间就是存在的。

其次，关于过去、现在、未来的根本起点问题。弥兰王向龙军问道：“何者是过去时之根本？未来时之根本及现在时之根本？”龙军回答：“过去时、未来时及现在时之根本是无明；无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死、愁悲、苦、忧、恼而生。如是，全时间之最初起点不可知。”^③ 显而易见，龙军是从缘起观来解说时间没有起点也没有终点（无始无终）。他还给弥兰王举出了三个譬喻：（1）如种子从发芽、长大、发展、结果，然后再把果实（种子）种下，再发芽、长大、开花、结果……如此循环往复。（2）如从鸡生蛋，蛋生鸡，又从鸡生蛋……如此相续不断。（3）如所画的圆圈，圆圈本身是无始无终的。

① 参见《南传弥兰王问经》，巴宙译，中国社会科学出版社，1997年，第50-51页。汉译的《那先比丘经》有两种，均收入《大正藏》第32册，其中相应于前者讨论时间的原文见《大正藏》，第32册，第711页。

② 《南传弥兰王问经》，巴宙译，第50-51页。

③ 《南传弥兰王问经》，巴宙译，第51页。



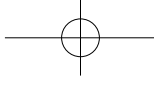
《弥兰王问经》中强调了两个观点：一、世间存在于时间之中，时间迁流不息，但在获得正觉之后也就无时间之说；二、就世间而言，过去、现在、未来虽然没有起点和终点，但它们总是持续存在而循环不息的。马克斯·瓦勒泽尔（Max Walleser, 1874–1954 年）曾指出，《弥兰王问经》一方面区分了两种时间——经验时间与超验时间，另一方面表明了过去和未来是非实有的，而“刹那现在”是真实存在的，时间能够归结为“刹那现在”（现在一瞬间）。不过，亚瑟·伯林德尔·凯思（Arthur Berriedale Keith, 1879–1944 年）则反对这种看法，他在《印度与锡兰的佛教哲学》（*Buddhist Philosophy In India and Ceylon*）（1923）一书中指出，瓦勒泽尔的这些结论过高地评价了《弥兰王问经》所表达的哲学思维能力，经中不但没有区分经验时间与超验时间，而且也没有对“刹那现在”（*momentary present*）进行清晰或极具可能的解释。^①

笔者同意凯思批评的一个方面，即《弥兰王问经》中并没有清楚明白地说把时间归结为“刹那现在”；但另一方面，瓦勒泽尔说区分了经验时间与超验时间，笔者觉得是存在的，而且也是很清楚的。事实上，凯思也表达了这层意思，不过他似乎有所误解或者说有所混淆，书中说道：“该经编纂者并未意识到现象时间与超验时间的区别。他的着眼点不同，但他的意见清楚和圆满。时间从根本上说，只是经验世界中的事物。世界存在于时间，时间不断流动。但在获得正觉的时刻，时间并不像别的经验事物，性质改变的可能性极小。看不出把时间当作精神分别杜撰的意思。佛教当中把时间当成既有的经验事实，它并不花费气力去解释或分析它的本质所在。”^②

考《弥兰王问经》大体产生于公元前 1 世纪的西北印度，但其具体原始语种为何，我们并不清楚，可能是梵语或混合梵语，有两个译本（北本汉译版与南本巴利文版），差不多在同一时间译出，南本基本定型在大约 4 世纪，即南传佛教经典《弥

① [英]凯思：《印度和锡兰的佛教哲学：从小乘佛教到大乘佛教》，宋立道、舒晓伟译，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 155 页。

② 凯思：《印度和锡兰的佛教哲学：从小乘佛教到大乘佛教》，第 155 页。



兰王问经》，北本东晋时传入我国，即汉译《那先比丘经》。将两个本子比较来看，北本的内容只有南本大约四分之一的篇幅。不过，巴利文本《弥兰王问经》包含了一些后世添加的成分，而汉译本《那先比丘经》与南传《弥兰王问经》相一致的地方是序言与前三品，这个部分较为原始，大体是可信的。

《弥兰王问经》（《那先比丘经》）中所呈现的内容主要是从原始佛教到部派佛教的过渡期教理。^①世亲在《阿毗达摩俱舍论》中就有关于弥兰王与龙军讨论佛理的记载。^②因此，大体可以推论出，《弥兰王问经》中有关时间的讨论很可能影响到部派佛教的时间学说，我国学者吕澂就持这种看法。^③瓦勒塞尔也许就是据此认为这本经中主张现在实有，过去、未来非实有。与之同理，凯思认为，《弥兰王问经》中的时间观点，又以差不多的形式出现在《俱舍论》中，其中主要是出现在有部学派与经部学派的文献中。^④笔者认为，若说有部学派与经部学派完全继承了《弥兰王问经》中的时间思想，恐怕没有确切根据。不过我们也能够从他们的论证中（见后文“论证一”与“论证二”）看到某些谈论时间三世的早期影响。

二、论证一：“三世实有”何以可能

部派佛教的文献称之为阿毗达磨（Abhidharma），“Abhi-dharma”就其梵语原文的构成，由两部分构成——abhi 和 dharma，前部分是“向……”或“对……”的意思，后部分是“法”的意思，即佛所说之法。综合起来的含义就是有关“法的

① 参见〔日〕平川彰：《印度佛教史》，庄昆木译，台北：商周出版，2002年，第195页。

② “昔有大德名曰龙军，三明六通，具八解脱。于时有一毕邻陀王至大德所作如是说：‘我今来意欲请所疑，然诸沙门性好多语，尊能直答，我当请问。’大德受请，王即答：‘命者与身，为一为异？’大德答言：‘此不应记。’王言：‘岂不先有要耶？今何异言，不答所问？’大德质曰：‘我欲问疑，然诸国王性好多语，王能直答，我当发问。’王便受教。大德问言：‘大王宫中诸菴罗树所生果味为酢为甘？’王言：‘宫中本无此树。’大德复责：‘先无要耶？今何异言，不答所问？’王言：‘宫中此树既无，宁可答言果味甘酢？’大德诃曰：‘命者亦无，如何可言与身一异？’”世亲：《阿毗达磨俱舍论》（卷三〇），（唐）玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第47册，第264页。

③ 参见吕澂：《吕澂佛学论著选集》第4卷，济南：齐鲁书社，1996年，第1982页。

④ 凯思：《印度和锡兰的佛教哲学：从小乘佛教到大乘佛教》，第155-159页。



研究”，或者以因向果，或者以智对境。在各部派佛教中，无论是对“经”（佛陀的教法）的整理和分类，还是由此而开展的训诂和诠释，都是基于“经”而成就的学问，因此称之为“论”。论典的集成，则形成了佛教三藏（经、律、论）中的“论藏”（阿毗达磨藏）。不过，在部派佛教时代，主要的几个部派都各自成立和发展了一套阿毗达磨教法，形成了烦琐哲学的义理系统。当然，若要细究起来，部派佛教有十八部或二十部之多。其中，义净（635-713）在《南海寄归内法传》中认为主要有四个：“诸部流派，生起不同。西国相承，大纲唯四。其间离分出没，部别名字，事非一致，如余所论，此不繁述。”^①所谓“大纲唯四”指的是大众部、上座部、说一切有部、正量部四大系统。^②今天，我们能够看到的阿毗达磨文献，则主要有两个系统：一是以巴利文为主的分别说部系统，一是以汉译为主的说一切有部（有部学派）系统。^③本文则主要以汉传系统的有部学派与经部学派为主，论列其部派佛教时间学说的基本情况，其余暂且搁置。

在部派佛教的诸种学说中，有部学派是以“三世实有，法体恒有”为理论核心的。所谓“法体恒有”的“法”，世友（Vasumitra，生于佛陀入灭后400年）在《阿毗达磨品类足论》中将一切诸法区分为五类，即色法、心法、心所法、心不相应行法和无为法。具体如下：^④

一、色法（rūpa-dharma），指物质性的存在体，分为能造色地、水、火、风和所造色眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触一分以及无表色。其中“无表色”（avijñapti-rūpa）指的是一切有情（生命体）所造的业（善业或恶业）都会以一种无形无相的物质形态存在于生命体之中，如此而具有感引来生果报的功能，但此物质形态是无法用肉眼见到的，因而称之为“无表色”。

① （唐）义净：《南海寄归内法传校注》，王邦雄校注，北京：中华书局，2009年，第10-11页。

② 参见吕澂：《吕澂佛学论著选集》第4卷，第1958页。

③ 参见释印顺：《说一切有部为主的论书与论师之研究》（上），北京：中华书局，2011年，第17-18页。

④ 参见世友：《阿毗达磨品类足论》，（唐）玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第44册，第2-3页。后来世亲的《俱舍论》以及唯识学派的《百法明门论》《唯识三十颂》以及解释《唯识三十颂》的《成唯识论》等都是依据这一分类方式进行的



二、心法（citta-dharma），指的是认知的主要精神性活动，即心、意、识，在此指的是六识身，包含眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

三、心所法（caitasika-dharma），亦可称之为心相应行法（citta-samprayukta-dharma），指的是附属于心法的诸法，它们是与心相应的意识活动，即受、想、思、触、作意、欲、胜解、念、定、慧、信、勤、寻、伺、放逸、不放逸、善根、不善根、无记根、一切结、缚、随眠、随烦恼、缠、诸所有智、诸所有见、诸所有现观。

四、心不相应行法（citta-viprayukta-dharma），指的是介于色心之间的抽象概念，它们不与心法相应而生，也不附属于色法，而是独立存在的各种概念。即得、无想定、灭定、无想定、命根、众同分、依得、事得、处得、生、老、住、无常性、名身、句身、文身。

五、无为法（asaṃskṛta-dharma），分为虚空、非择灭与择灭三种。前面四类都是指“有为法”（saṃskṛta-dharma），“有为法”指的是“若法有生、有灭、有因、有果，得有为相，是为有义。”“无为法”则指的是“若法无生、无灭、无因、无果，得无为相，是为无为义。”总的来说，“若法依属因缘和合作用，是有为义。若法不依属因缘和合作用，是无为义。复次，若法为生所起，为老所衰，为无常所灭，是有为义。与此相违，是无为义。”^①比如：“择灭”就是指涅槃，“择”即智慧简择，“灭”即灭除烦恼，通过智慧简择而灭除烦恼就可证得涅槃。^②

对于以上的“法”，有部学派认为它们都有其自性，虽然就“法用”（法的功能）而言，一切有为法皆有时间性的生灭变化，但它们的“法体”（法的自性）则是永恒不变的，是一种实在的有。有部学派正是在这种基础上建立了自宗的时间学说，在他们看来，未来、现在、过去这三世都是实有的。然而，“三世实有”何以可能呢？有部学派的论证如下：

首先，由佛说来证明三世实有。《杂阿含经》中说：“世尊告诸比丘：过去未

^① 以上有关“有为”与“无为”的引文俱见五百大阿罗汉等：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七六，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第45册，第669页。

^② “择灭即以离系为性。诸有漏法，远离系缚，证得解脱，名为择灭。择谓简择，即慧差别，各别简择四圣谛故，择力所得灭，名为择灭。”世亲：《阿毗达磨俱舍论》卷一，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第47册，第2页。



来色尚无常，况复现在色。多闻圣弟子如是观察已，不顾过去色，不欣未来色，于现在色厌，离欲，灭寂静。受想行识亦复如是。比丘，若无过去色者，多闻圣弟子无不顾过去色。以有过去色故，多闻圣弟子不顾过去色。若无未来色者，多闻圣弟子无不欣未来色。以有未来色故，多闻圣弟子不欣未来色。若无现在色者，多闻圣弟子不于现在色生厌，离欲，灭尽向。以欲现在色故，多闻圣弟子于现在色生厌，离欲，灭尽向。受想行识亦如是。”^① 由此可知，既然世尊（Bhagavat，佛的十种称呼之一，指世界中的最尊者，梵文音译为“薄伽梵”）都说过去色能够勤修厌舍，未来色能够勤断欣求，那么就可以确证过去、未来皆为实有。^②

其次，由缘生来证明三世实有。根据《杂阿含经》中的论述，世尊告知诸比丘，我们之所以有六识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识），是依靠六根（眼睛、耳朵、鼻子、舌头、身体、意识）和六境（色、声、香、味、触、法）为因缘才生起的（“二因缘生识”），即眼睛以可见物为对象而能知晓视觉的意向性作用，耳朵以声音为对象而能知晓听觉的意向性作用，如此等等。^③ 宇宙万法，因缘而生，每一心识（眼识、耳识、鼻识等）的生起都要以根（眼睛、耳朵、鼻子等）为所依，以境（色、声、香等）为所缘才有可能，否则心识就不会生起。然而，心识所依的根住于过去，心识所缘的境通于未来，假如过去和未来都没有，那么心识所依所缘则不存在，最终心识也不会存在，但是，事实上并非如此，因此可以证知三世实有。

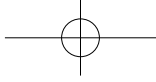
再次，从认识论的角度来寻求根据。无论是何种心识，都不能独自生起，而必须仗境托缘才有可能，如世尊所说：“各各了别彼彼境相，名识取蕴。所了者何？谓色至法”。^④ 这里的意思，不存在有识而无境的情形，比如：眼识起必有色境，耳识起必有声境，依此类推，其他心识都是如此。如果没有过去、未来的境相，则心识必然无法成立，既然承认心识存在，那么过去、未来就是实有的。如果只肯定

① 《杂阿含经》卷三，（刘宋）求那跋陀罗译，《中华大藏经》（汉文部分），第32册，第645-646页。

② 印顺还另外举证认为，佛说的契经的的确确有着“三世实有”的看法。参见释印顺：《说一切有部为主的论书与论师之研究》（上），第79-81页。

③ 《杂阿含经》卷八，求那跋陀罗译，《中华大藏经》（汉文部分），第32册，第710页。

④ 众贤：《阿毗达磨藏显宗论》，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第48册，第314页。



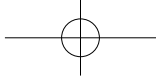
一面而否定另一面则在逻辑规则上无法成立，因此能够证得三世实有。

最后，从业力论的角度来进行说明。根据业力论，造善业能得善果，造恶业必得恶果，过去所造的业因，报于现在的业果，现在所造的业因，招引未来的业果。如果我们不承认三世实有，那么就无三世因果了。职是之故，业因在过去世存在，可以证明过去世实有，业果在现在世存在，可以证明现在世实有。就时间来讲，现在世又会成为过去世，如此展转而成三世实有之理，这是显而易见的。

总之，有部学派认为三世实有，并且通过前面四种角度来说明这种理论是有根据的。至于三世的次第，在佛教中，有两种看法：法相生起的次第和善恶业感的次第。法相生起的次第是根据生灭不断迁流变化而来的。“生相位”是还未显现的状态，这个相位可以称之为“未来世”，当这种未显现的状态经过因缘和合而进入正在生起的“住相位”，就是“现在世”状态，与此同时和在此之后，因缘离散而变异（“异相位”）乃至消灭（“灭相位”），就会呈现为“过去世”。

由前面第四点即可得知，因过去业感现在果，因现在业感未来果，就是后一种善恶业感的次第。不过，这两种三世的次第是有区别的，法相生起的次第是在“刹那生灭”的意义上而成立的，善恶业感的次第在“一期生灭”的意义上形成的。^①在佛法中，“一期生灭”是指有情世间（生命世界）的生、住、异、灭和器世界（器物世界）的成、住、坏、空，这是生灭的粗相，我们很容易察觉，可以说是一种外在时间的变化；而“刹那生灭”指的是一切现象才生即灭，念念生灭，这是生灭的细相，我们必须细心审查才能了知。两种生灭都可印证原始佛教“诸行无常”的基本教义，在因缘和合所成的有为法之中，一切现象都是经由三世而迁流不息，恒常变化的。根据有部学派的说法，“世”虽然可以分为三种，次第虽然可以分为两类，但就其法体而言，都是实有的。而更进一步的问题是：既然三世同为实有，那么三世差别又是如何可能的呢？（亦即如何来解释“三世实有”）对于这个问题的回答，有部学派诸论师又有着不同的看法。

^① 参见李世杰：“俱舍的法体恒有论”，见《俱舍论研究》（上）（俱舍学专集之一），收入张曼涛主编：《现代佛教学术丛刊》第22册，台北：大乘文化出版社，1979年，第266-267页。



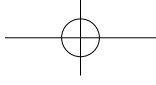
三、论证二：“三世实有”如何解释

部派佛教因其派别非常杂多，并且各种主张也极为烦琐，加之现存文献不足，我们今天已经无法完全掌握各派的思想了。不过，在诃梨跋摩（Harivarman，约生于佛陀入灭后 700–900 年间，即公元三、四世纪间佛教思想家）撰写的《成实论》中，他把当时部派学者所争论的哲学—宗教主题归总如下：“问曰：汝经初言广习诸异论欲论佛法义，何等是诸异论？答曰：于三藏中多诸异论，但人多喜起诤论者，所谓二世有、二世无；一切有、一切无；中阴有、中阴无；四谛次第得、一时得；有退、无退；使与心相应、心不相应；心性本净、性本不净；已受报业或有或无；佛在僧数、不在僧数；有人、无人。”^① 在佛教哲学思想史上，将此称之为“十论”，即：

- （一）从法的时间方面来讲，现在实有，但过去、未来二世（时间）是否实有？（二世有、二世无）
- （二）一切事物的存在到底是有抑或是无？（一切有、一切无）
- （三）“中阴”^② 是否存在？即人死后到投胎转世，生命体在此中间到底有没有“中阴”的状态？（中阴有、中阴无）
- （四）在实践上获得解脱时，四谛到底是一时体悟而得（顿悟），抑或是渐次体悟而得（渐悟）？（四谛次第得、一时得）
- （五）获得解脱的阿罗汉是否会退转以失去其果位？（有退、无退）
- （六）随眠（烦恼习气）与心相应还是不相应？（使与心相应、心不相应）
- （七）心性是否本来就是清净的？（心性本净、性本不净）

^① 诃梨跋摩：《成实论》，（姚秦）鸠摩罗什译，《中华大藏经》（汉文部分），第 49 册，第 26 页。

^② “中阴”又称之为“中有”，即指生死的果报有而非无，现生与当生中间的果报名之为“中有”。隋代慧远《大乘义章》中说：“命报终谢，名为无有。生后死前，名为本有。……两身之间，所受阴形，名为中有。”慧远：《大乘义章》，《大正藏》，第 44 卷，第 618 页下。



（八）已经受到报应的业力是否存在？（已受报业或有或无）

（九）佛陀是否属于僧团成员抑或高于僧团成员？（佛在僧数、不在僧数）

（十）是否存在“人我”（自我）？（有人、无人）^①

笔者认为，在这十个论题中，前两个论题才是比较重要的中心论题，即：

1. 时间现象到底是真实存有抑或是非真实存有？（一）

2. 时间自体在意识河流中是不是真实而恒存的？（二）

以上两个问题，有部学派的答案是：“三世实有，法体恒有”。他们一方面主张过去、现在、未来这样的时间现象是实有的，另一方面认为在三世相续活动中的法体是恒有的。诚如世亲在《俱舍论》中所说：“若自谓是说一切有宗，决定应许实有去、来世，以说三世皆定实有故，许是说一切有宗。谓若有人说三世实有，方许彼是说一切有宗。若人唯说有现在世，及过去世未与果业，说无未来及过去世已与果业，彼可许为分别说部，非此部摄。”^② 因此，有部学派得以成立的根本宗旨就在于他们认为：在过去、现在、未来的时间河流中，时间自体是真实而永恒存在的。如此，有部学派就从否认“人我”（补特伽罗）出发，进而承认五蕴（色、受、想、行、识）是实有的，并且五蕴都包含三世（如：“想”即包含过去想、现在想和未来想；识包含过去识、现在识和未来识），三世实有，因而五蕴也真实存有，最后必然得出一切法皆实有。^③

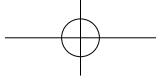
至于论证方面，有部学派采用了一种“体用分别”的论证方法，如《阿毗达磨大毗婆沙论》中说：“三世诸法，因性果性，随其所应，次第安立。体实恒有，无增无减，但依作用，说有说无。”^④ “我说诸因以作用为果，非以实体为果；又说

① 参见吕澂：《吕澂佛学论著选集》第4卷，第1967-1968页。同时参见杨惠南：《佛教思想发展史论》，台北：东大图书公司，2008年，第106页。

② 世亲：《阿毗达磨俱舍论》卷二十，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第47册，第176页。

③ 参见吕澂：《吕澂佛学论著选集》第4卷，第1978页。

④ 五百大阿罗汉等：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七六，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第45册，第673页。



诸法以作用为因，非以实体为因。诸法实体，恒无转变，非因果故。”^①他们将“法”区分成为内在的体性（体）和外在的作用（用），就“用”而言，是有生灭变化的，但就“体”而言，是不生不灭的。职是之故，他们还区分了“自体转变”和“作用转变”两者，所谓“转变有二种：一者，自体转变；二者，作用转变。若依自体转变说者，应言诸行无有转变，以彼自体无改易故。若依作用转变说者，应言诸行亦有转变。谓法未来，未有作用；若至现在，便有作用；若入过去，作用已息；故有转变。”^②需要澄清的是，如果按照相续流转的一般三世说，则是从过去到现在再到未来，但有部学派的想法却有些不同，他们认为，“有”是无法在时间河流中从未来到现在再入过去的。比如：一念刹那，现在作用就是“现在有”，在此念未生之前，法体不变称之“未来有”，此念刹那灭去，法体亦存名之“过去有”。在此过程中，虽然存在未来、现在、过去的作用名称之别，但作为法体则是恒常存在的。^③就如一盏灯火，其作用是点燃来照明，在没有点燃的时候，它的作用属于“未来有”，当其点燃之时，它的作用属于“现在有”，而在熄灭之后，则作用属于“过去有”。整个过程中，灯火的体性（法体）并没有转变，我们只是从它的作用这一面来理解和区分为“三世”。^④

现在的问题是：既然时间没有任何变化，那么我们又如何来理解未来、现在、过去这样的差别呢？换句话说，“三世实有”该如何解释呢？对此，有部学派的四大论师法救（Dharmatrāta）、妙音（Ghoṣaka）、世友（Vasumitra）、觉天（Buddhadeva）^⑤曾分别建立了四种不同的理论来说明这种现象。其中法救说“类有异”，妙音说“相

① 五百大阿罗汉等：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷二一，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第45册，第176页。

② 五百大阿罗汉等：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷三九，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第45册，第338—339页。

③ 参见释印顺：《说一切有部为主的论书与论师之研究》（上），第252页。

④ 参见杨惠南：《佛教思想发展史论》，第109—110页。

⑤ 印顺曾对此四大论师的思想有系统的阐述，可供参考。参见释印顺《说一切有部为主的论书与论师之研究》（上），第211—261页。



有异”，世友说“位有异”，觉天说“待有异”。^①

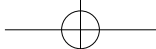
法救主张三世差别是按照“类有异”而成的，“说类异者，彼谓诸法于世转时，由类有异，非体有异。如破金器作余物时，形虽有殊而显无异。又如乳等变成于酪等时，舍味势等，非舍显色。如是诸法，从未来世至现在世时，虽舍未来类，得现在类，而彼法体无得无舍。复从现在世至过去时，虽舍现在类，得过去类，而彼法体亦无得无舍。”^②这里的“类”指的是一切诸法由于外在形态的不同而各自形成一类，如同木材可以做成不同的木质工具而形成不同的种类（如：凳子类、桌子类、箱子类等）。依此类推，法救认为时间可以区分为未来、现在和过去三“类”，而一切法在此诸“类”（未来类、现在类和过去类）的变化之中，时间的通性（法体）永恒不变。在这段引文中，他以“破金器作余物”和“乳等变成于酪等”为例，来论证三世差别而“法体恒有”，认为金子虽然能以不同的形状呈现，但自身的本性并没有改变，乳制品（酪、酥等）虽然味道不同，但其颜色（乳白色）却是一样的。因此，时间现象，从未来世到现在世，从现在世到过去世，因“类”的不同而分为三种，但只是舍弃“类”的外在形式而非舍弃其体性，就体性而言是同一的。

妙音的理论则是“相有异”，“说相异者，彼谓诸法于世转时，由相有异，非体有异。一一世法有三世相，一相正合，二相非离。如人正染一女色时，于余女色不名离染。如是诸法，住过去世时，正与过去相合，于余二世相不名为离。住未来世时，正与未来相合，于余二世相不名为离。住现在世时，正与现在相合，于余二世相不名为离。”^③这里的“相”是指时间相状，未来称为未来相，现在称为现在相，过去称为过去相。一切诸法都同时具有三种时间相状，在某一特定时间相状显现时，其他两种时间相状也依旧与之共同存在，只是一个处于显相，其余两个处于隐相罢了。以说话为例，正在说的时候为现在相，还没有说之前为未来相（还未说出），

^① 参见五百大阿罗汉等：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七七，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第45册，第675页。

^② 五百大阿罗汉等：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七七，第675页。

^③ 参见五百大阿罗汉等：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七七，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第45册，第675页。



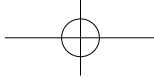
已经说过的为过去相。如果我们正在说话，那么此时所显现出来的就是现在相，而隐现其中的即为还没有说的未来相和已经说过的过去相，并不是处于正在说的现在相之时就不具有还没有说的未来相和已经说过的过去相。也就是说，任何一种时间相状都同时具有三种形态（或隐或显），没有只具有此而不具有彼的情形，它们若有区别，也只是“相”的不同而已。

世友的说法以“位相异”而显名，“说位异者，彼谓诸法于世转时，由位有异，非体有异。如运一筹，置一位名一，置十位名十，置百位名百，随历位有异，而筹体无异。如是诸法经三世位，虽得三名而体无别。此师所立，体无杂乱，以依作用，立三世别。谓有为法，未有作用，名未来世；正有作用，名现在世；作用已灭，名过去世。”^① 诸法的时间三相状是根据其所在的“位”的差别而形成的，就像数字中的“个位”“十位”“百位”，如果把“1”这个“筹体”放在“个位”就是“1”，放在“十位”就是“10”，放在“百位”就是“100”，依此类推，如果放在“百万位”就是“1000000”，数量的不同是因“筹体”位置的变化而形成的，并不是因为“筹体”本身就具有“一”“十”“百”“百万”。就此来说，世友认为，“位”的变化是由于“法体”的“作用”之“位”的差别而显现出不同的时间形态，而不是因为“法体”自身就有分别。换言之，因“作用”分为未有、正有、已灭等三“位”差别，时间则相应的有未来、现在、过去的不同，但是作为时间自身的“法体”则是不变的，以此可以论证“三世实有，法体恒有”。

觉天提出了“待有异”的理论，“说待异者，彼谓诸法于世转时，前后相待，立名有异。如一女人，待母名女，待女名母；体虽无别，由待有异，得女、母名。如是诸法，待后名过去，待前名未来，俱待名现在。”^② 所谓“待”，就是前后“观待”（相对性）的意思。就前观待后而言，名为未来世；就后观待前而言，名为过去世；就前后都观待而言，名为现在世。正因为有这种相观待才有三世的差别，然而法体则是同一的，如同一个女子，相对于她的儿女而言称之为母亲，相对于她的

① 五百大阿罗汉等：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七七，第 675 页。

② 五百大阿罗汉等：《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七七，第 675 页。



父母而言就称之为女儿，其实还是同一个人，只是看待的方式不同，因而才有名称的差异。

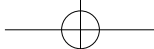
以上四种看法，无论是法救“类有异”说和妙音“相有异”说，抑或是世友“位相异”说和觉天“待有异”说，都指出了时间有两个向度：一个是变化的向度（动态向度），一个是不变的向度（静态向度）。就不变的向度而言，就成就了有部学派的根本思想。不过，在这四大论师之中，有部学派是以世友的“位相异”为正统观点。三世只有作用的转变，而无体性的转变，因此能够成立诸法实有的主张。

四、结论

我们知道，在佛教思想史中，世亲所造《俱舍论》的基本内容是以《阿毗达磨大毗婆沙论》为辩难对象的，其宗旨在某种程度上还是基于《婆沙论》，只是立场站在经部学派这边，进而评破有部学派。后来有部论师众贤采取评释的方法，写就《阿毗达磨顺正理论》和《阿毗达磨显宗论》来驳斥世亲的观点，从而形成了“三世实有”（有部主张）和“现在实有”（经部主张）之争。^①然而，如果要厘清两派之争的来源，就不得不追溯到佛教的早期文献，甚至追溯到印度传统的《奥义书》。

回顾本文的考察，笔者从《弥勒奥义书》中的时间观谈起，阐明了佛教时间观的原初起源（虽然是反对向度的起源）；再从《弥兰王问经》中的时间论说，描述了佛教早期时间观的两个基本要点，展现了有关时间三世之说的早期情形；然后过渡到《阿毗达磨大毗婆沙论》，审视和检证了三世的存在与实有问题，主要是有部学派的观点，还未涉及世亲与众贤的论争。这样做的目的是想借此澄清印度佛教中思考时间的存在与实有问题到底是如何起源的，为进一步的研究奠定基础。根据考察结果，可以得出如下几条结论：

^① 参见世亲：《阿毗达磨俱舍论》卷二十，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第47册，第176-177页；众贤：《阿毗达磨顺正理论》卷五一、五二，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分），第47册，第805-817页。

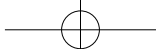


第一，佛陀反对印度传统所言的作为绝对原则的时间论说，并且认为谈及时间的有限或无限、恒续或间断等问题都是没有意义的，因为如此就会或者执著“实在实有论”，或者执著有无二边的虚妄之见，从而无法如实正观心性本净，无法纯化心识以转迷成悟。

第二，《弥兰王问经》中最早探究了时间的存在与否问题，强调了两个方面：世间中的时间是持续存在而迁流不息的；觉悟之后的出世间就没有时间可言（觉悟者的非时间性）。从这个角度看，《弥兰王问经》的确开始区分了经验时间与超验时间。与此同时，此经还论及过去、现在和未来的起源问题，依据缘起论来看，三者都是无始无终的。这些时间观点在一定程度上对后来的部派佛教有着影响，因为他们一方面探讨时间是否实有，另一方面关注时间三世问题。

第三，部派佛教中的有部学派首先肯定时间现象的真实存在，并且主张过去、现在和未来不仅作为“时间现象”是实有的，而且作为“时间自体”也是恒有的。因此，他们一方面论证了三世实有如何可能，另一方面解释了三世实有的现象差别。因此，我们不难发现，有部学派的论述是跟随《弥兰王问经》之后尤为致力于考察时间的存在与实有问题的。这也是后来世亲与众贤争论的起始点。

第四，在解释未来、现在和过去的差异之时，有部学派以世友的“位相异”说作为正统主张。不过，笔者认为，以今天的眼光来看，妙音的“相有异”说与觉天的“待有异”说可能更加符合时间的基本规律，因为他们都是从相对性的角度来看待时间三世的变化。



再辨中观应成派之破自证

罗劲松^①

【摘要】对于陈那（Dignāga, 约 480–540）和法称（Dharmakīrti, 约 600–660）一系主要弘传量论的唯识宗学者而言，自证理论是其哲学主张中存有论和知识论的重要理论基石。然而，被唯识宗视为真实有的自证，一直遭遇认为一切法皆空的中观师的批评。在不同中观派别的批评中，关于中观应成派在世俗中是否彻底破除自证是一个有争议的问题。藏传格鲁派的学者在这个问题上坚决站在肯定的一方，这与萨迦派和新宁玛派形成鲜明的对立。由于这个“破或不破自证”的争论本身尚未有定论，于是关于“在名言中能不能破除自证”等一类问题变得无人关注。本文将接受格鲁派的主张为前提，也就是在承认“应成派在世俗名言中破自证”的基础上，将应成派破自证所引教量、对证明自证中使用的光喻的破斥，以及他们构建的全新的“无自证亦能生回忆”的理论放到世俗层面中去观察，尝试探讨这些应成派用来在世俗层面破除自证的方法的有效性。

【关键词】自证；中观应成派；唯识；量论；月称；寂天；陈那；法称

一、中观应成派在世俗中破自证的道理

对于不许任何胜义有的中观派而言，“不许自证是胜义有”是一切中观自续

^① 作者单位：新亚研究所佛学中心。

派和应成派的同共承许。但在关于在世俗中破不破自证的问题上，中观随经部行自续派和随瑜伽行自续派一立一破的表态是比较鲜明的，后来也未有争议。相较而言，中观应成派虽亦有在直接字面上表示过反对自证，但当格鲁派强调地认为“应成派在世俗名言中亦不许自证”时，后来虽然也获得噶举派不变金刚（Mi bskyod rdo rje, 1507–1554，即世称：第八世噶玛巴）和以及自在金刚（Dbang phyug rdo rje, 1556–1601/1603，即世称：第九世噶玛巴）的支持，但也引起了萨迦派功德狮子（Bsod Nams Seng Ge, 1429–1489，即世称：郭然巴）和释迦具胜（Śākya Mchog Ldan, 1428–1507）等学者的强烈批评。相关争论代延至近代的宁玛学者无能胜海（Mi Pham Rgya Mthso, 1846–1914，即世称弥旁）和他同期的格鲁学者，^① 甚至还影响到当今学术界。^② 本文将不详细介绍这场争论，而仅在此简单总结格鲁派用以成立中观应成派在世俗中亦破自证的两个主要论据：（1）月称和寂天都曾使用“指尖不自触，刀锋不自割，因而心不自知”^③ 的教量，而且寂天还专门反驳唯识宗使用光喻来证明自证。^④ 这些用于论证的譬喻并不需要基于胜义的观察才能在论证中使用，它们自身成立与否的问题明显是可以在世俗层面上完成的。（2）也是笔者认为最有说服力的一点：月称和寂天都在破斥“自证是回忆产生的原因”后，另外各自建立了一套让人不易直观理解的回忆产生的理论。正如善慧名称（Blo Bzang Grags Pa, 1357–1419，即世称宗喀巴）在其《入菩萨行论·第九品释》中提到，假设寂天在世俗上不同意破除自证，那么，寂天本无须另立一套关于回忆如何产生的解释，因为在世俗中已有作为回忆之因的自证。^⑤ 也就是说，假使中观应成派真的只就胜义层面破斥自证的话，何不在世俗层面上和随瑜伽行中观自续派一样，在世俗层面上接受自证生回忆的理论。就如同应成派虽在胜义中也破瓶的存在，但他们也不会在

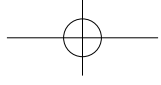
① 参考 Williams (2000)。

② 参考 Williams (2000) 和 Garfield (2006)。

③ 参考以下备注 6 和 7。

④ 参考以下备注 12。

⑤ 参考 BATzkip: / des na rang rig la khyad par ma sbyar bar tha snyad du rang rig grub pa'ang slob dpon 'di mi bzhed par gsal te / rang rig bzhed na nam shes dran par ji ltar 'gyur / zhes pa'i lan du gzhan myong ba dang 'brel ba las zhes sogs smos mi dgos kyi / rang rig pa'i rgyu mtshan gyis yin no zhes smos pas chog pas so /。



世俗中非要在瓶以外另找一个装水的容器。根据以上总结，为了尝试探讨唯识宗关于自证的证明在世俗层面上的可行性，本文将采用格鲁派的观点来理解应成派对自证在胜义和世俗两个层面的批评，并在以下带批判性地讨论这个“格鲁应成派”对自证的相关批评。

二、月称和寂天所引的教量

在月称在《入中论释》曾提到：“在《圣人楞伽大乘经》（下称LK）亦说‘就如剑不能割其锋，指尖不能自触一样，自证的心亦应相同’。”^①寂天的《入菩萨行论》也有类似的教量引用：“而世间主亦言，心不见心，如刀锋不自割，意亦如是。”^②智源慧（Prajñākaramati, 950–1030）计此教量出于《宝积经》（*Āryaratnacūḍasūtra*）。^③对此，虽然除格鲁派外我们还看到有印度论师如耀月（Vibhūticandra, 约12至13世纪）认定这类经典也是在世俗中破自证，^④然而，考虑到大乘经典在破斥实有时，

① MABh: 'phags pa lang kar gshegs pa las kyang / ji ltar ral gyi (D : gris P) rang gi so // gcod par mi byed sor mo ni // rang la rag par mi byed ltar // rang rig sems kyang de bzhin no // zhes gsungs so / 这段经文原文见于该经，LK 568: svadhārām* hi yathā khadgaṃ svāgraṃ vai aṅgulīr yathā / na cchindate na spr̥ṣate tathā cintam svadarśane // (LK, p. 335. 同时参考 LKt: / ji ltar ral gri rang so dang // ji ltar mdzub mo rang rtse la // mi gcod reg par mi 'gyur ba // de bzhin sems kyis rang blta'o /) 另外，在《明句论》中，月称破自证时也引用过《宝积经》（内容参考以下第5页备注15），见 MacDonald 2015: 251–4. *LK 读作 svadhāram, 但这样一来，它将被视为多财释复合词指向 khadga, 使文意不清晰。因此南条文雄曾建议按藏译和汉译修改。（见 LK, p. 335, n. 8.）本文采纳此意见。

② BA 9. 17: uktaṃ ca lokanāthena cittam cittam na paśyati / na cchinatti yathātmānam asidhārā tathā manaḥ /

③ 按藏译转写全名应是 Āryaratnacūḍaparipṛcchānāmamahāyānasūtra. 智源慧引出的经文部分为：tatredam uktaṃ āryaratnacūḍasūtre: sa cittam parigaveṣamāṇo nādhātmaṃ cittam samanupaśyati / na bahirdhā cittam samanupaśyati / na skandheṣu cittam samanupaśyati / na dhātuṣu cittam samanupaśyati / nāyataneṣu cittam samanupaśyati / sa cittam asamanupaśyaṃś cittadhārām paryeṣate kutaś cittasyotpattir iti / ālambane sati cittam utpadyate / tat kim anyac cittam anyad ālambanam, atha yad evālambanam tad eva cittam.yadi tāvad anyad ālambanam anyac cittam, tad dvicittatā bhaviṣyati / atha yad evālambanam tad eva cittam / tat katham cittam cittam paśyati / na hi cittam cittam samanupaśyati / tad yathā na tasyaiva asidhārayā saiva asiṃdhārā śakyate chettum, na tenaiva aṅgulyagreṇa tad eva aṅgulyagraṃ spraṣṭum śakyate, evam eva tenaiva cittena tad eva cittam draṣṭum iti vistaraḥ // (BAP, p.188, ll.18–26.)

④ 参考 BATP (D 261b5ff., p.312a8ff.): / de bas na sems kyis rang mi mthong zhes pa lung las grub pa yang ma yin la / 'jig rten gyi snang bas grub pa yang ma yin zhing rigs pas kyang mi 'grub po / (译文：因此，所谓“心不自证”[意指]当[自证]亦不为教言所成立时，其亦不为世间名言所成立，亦不为正理所成立。)

除了如“我”等一类被完全否定其存在的对象外，其他绝大多数对存在意义的破斥都可以被“默认”为有“胜义”或“自性”等简别的破斥。如是者，上述两个教量都要忍受所谓的密意解释。譬如：宝源寂（Ratnākaraśānti, 约 11 至 12 世纪）在其《般若波罗密多口诀》（Prajñāpāramitopadeśa, 下称 PPU）中提到：

若有人说：何以《圣楞伽经》说：“如剑于自刃，及指于指尖，不割亦不触，心同不见自。”此中当解释：此颂的意思是破心自证之相分和见分之实事，以彼是与如割和触者不同的缘故。[彼]是显明的自性，故不是破彼领受之体。[若问：]何故？当显明是自证，彼亦与[能所]相异成相违，以[彼]是凭[能所]不相异而决定的缘故，不应破除。^①

这类答辩的方法是将经中的“心亦如是见”或“如是广说心见心”解作为：心虽可见自心，但不如刀割指触一样地以能所异体的方式而起作用，而是以一种能所同体的方式自明自了。若就《楞伽经》的文意而言，宝源寂的这类解读显然是一种演绎注释。这种演绎注释法虽亦为各宗所用，但这是一种折中的办法，是以承认该经的权威性为前提的一种曲折自救。

与此相反，我们在比宝源寂早约四个世纪的历史中，发现来自陈那、法称量论派传承的著名注释者——智源护（Prajñākara Gupta, 750–810）在其《释量论释》（*Pramāṇavārtikabhāṣya*, 下称 PVA）中对同类批评做出了毫不退让的强硬回应。他将 PV 3.329 看作是法称对敌宗同类批评——“彼刀锋实不为自所割”的回应。然后，他在对该颂的解释中专门提到：

依何量了解“对自身的作用是相违”？[敌宗的]目的定不因为单纯

① PPU 153b1-3: de skad du 'phags pa lang kar gshegs pa las / ji ltar ral gri rang so dang // ji ltar sor mo'i rtse mos rang // gcod pa min zhing reg pa min//de bzhin sems kyis rang mi mthong//zhes gsungs so zhe na/ 'dir brjod par bya ste / tshigs su bcad pa 'di'i don ni sems rang rig pa'i gzung ba dang / 'dzin pa'i dngos po dgag pa yin te / de ni bcas pa dang reg pa bzhin du tha dad pa las gyur pa'i phyir ro // gsal ba'i rang bzhin yin pa'i phyir myong ba'i ngo bo dgag pa ni ma yin te / gang gi phyir gsal ba ni rang rig pa yin la/ de yang tha dad pa 'gal te / tha mi dad pas nges pa'i phyir dgag par 'os pa ma yin no //.



的[反]例而成立，因为在所许的反方亦容有灯作为[成立自证的]譬喻。^①

据此，可以看到智源护只将论辩双方各自的举例作为一种类比的譬喻，而未将两者看作为在论证真因上成立周遍（约等于大前提）的喻依。令人惊讶的是，这种作答方式所隐含了一个前提是：智源护并不知道（或不承认）这个譬喻是来自佛经。这不禁让人联想：或许那两部佛经在当时还未流行，又或者如果智源护知道这个譬喻有某种出处的话，那就可能是法称一系随理行瑜伽师们对某些“大乘经教”或有另一种接受标准。无论如何，从以上那些曲折或顽强的反驳中我们可以看到，中观应成派举证的教言对唯识宗并未能成为真正共许的圣教量。这种情况，我们也可以从寂天在 BA 9.178 中引用相同教言之后，随即在 BA9.18 中专门反驳光喻中看出端倪。BA 9.18 中说：“若谓如灯火，令照自所在，灯定非所照，故不为暗覆。”^②BA 中的这种说法早在龙树的作品中就可见到。如：《中论》（*Mūlamadhyamakakārikā*）7.9 说：“灯中无有黑暗在，彼所住处亦无有，则灯火应何所照？显照即是除黑暗。”^③这种说法是先将“照”或“照明”定义为“除暗”，进而以无暗可除为理由，否定光能自照，也就排除了光作为心识能自证的类比譬喻。

笔者未能找到唯识宗对中观派关于光喻的批评的直接回应，但是，我们可以从智源护对弥曼沙派（*Mīmāṃsaka*）学者持童（*Kumārila*, 约 530–600）的同类批评的回答中找到唯识宗应付这类问题的办法。在 PVA 中智源护曾引用持童的一段批评：

na / pradīpādīnām aparaprakāśakanirapekṣatvāt prakāśyarūpatā nāsty eva
/ kutaḥ prakāśyaprakāśakatayā dṛṣṭāntatā / ^④

① PVA: svātmani kriyāvirodha iti kutaḥ pramāṇād avagatam.na hi dṛṣṭāntamātrād arthasya prasiddhiḥ.samīhitasya viparyaye 'pi dṛṣṭāntasya pradīpasya sambhavāt /. (p. 353, 11. 19–20.)

② BA 9. 18: ātmabhāvaṃ yathā dīpaḥ saṃprakāśayati cet / niava prakāśyate dīpo yasmān na tasmāsvṛtaḥ //.

③ 叶（2011）第 112–3 页。类似破斥还见诸《回诤论》（*Vigrahavyāvartanī*，下称 VV）第 35 和 36 颂。参考 VV, p. 280。

④ 相似的议论出现在《颂释·空品》第 65 颂。ŚV Śūnyavāda 65: agnyādayo ghaṭādīnām prasiddhā ye prakāśakāḥ / na te prakāśyarūpā hi prakāśasyānapekṣaṇāt //（译文：火等被极成作是瓶之能照者不具所照之相，以不待能照的缘故。）

非也。因为灯等不观待其他照明者，遍非所照性。其何能以具所照能照性而成为[自证的]譬喻？

对此，智源护的回答是：

aparapratyayaṃ rūpaṃ atadvyāvṛttitas tathā // 1086cd //

yatra hi parasya prakāśakatvaṃ na pratīyate tad evātmānaṃ prakāśayatīti
vyapadiśyate / paraprakāśavyāvṛttatvāt / yathā ca pratibhāsamāne dīpādaḥ na
parasya prakāśakatā tathā pratipāditam / ata eva pradīpasya dṛṣṭāntatā /

不为他所证之相是如此因为从非他回返。(1086cd)

即彼于其中不知有其它能照了性者，被安立为“自所照”，以是从他所照回返的缘故。而当灯照明时，无其他能照者，同样地，已解释了[识能自证性质]。而正是因此，灯作为[成立自证的]譬喻。

这是一个非常有趣的回应。智源护同样以是敌宗的“不需他照”为理由，以“排他即自”的字面解读来证明“灯光的自照”可作为“识的自证”的譬喻。由此，我们可以推定，在智源护的理解中，“照明”的意思不再被其敌宗所规定的“除暗”，而是被理解为“使之显明”。于是灯光的“能使它者显明”和“自显明”正好成为心识的“令境于心中明现”和“自明现”的譬喻。而这种解读似乎也不定为世俗所拒绝。另外，比智源护更早的亲光（*Bandhuprabha, 约6世纪中）对此提出过一种很有意思的解释。在其《佛地经论》中当面对相同的质疑“灯等非暗何须照耶。如瓶衣等”^⑤时，亲光应对说：“体虽非暗无灯等照边有暗障。不得现见。灯等照时除彼边暗。令得现见。说名为照。灯等亦尔。自体生时边暗障除。令得现见故名自照。”^⑥文中提出了一种叫“边暗（暗）”或“边有暗（暗）障”的概念。有人可能将之解作“周边之黑暗”，但如是者，以光照周边黑暗，便成照他，用此以作自证之喻，全无功用可言。笔者将此“边暗”理解为当说“灯火自身的边沿轮廓显不

⑤ BSŚ, 参见 T1530_26.0303b03-4。

⑥ BSŚ, 参见 T1530_26.0303b04-7。



显现”时的“灯火自身的边沿轮廓的不显现”。同样地，“瓶衣等物质法的边沿轮廓的不显现”就是“瓶衣等之边暗”。这种边暗当在光单纯照瓶衣中心部分时是不能消除的。也就是我们日常中所见的，当光单照瓶衣中心时，我们不能见到瓶衣的全体形象。这种“瓶衣等之边暗”，是要观待来自外界的灯火等照其全体时，由瓶衣等的边沿轮廓处对外来的光照产生的内外区域反射色差才能显现。与此相反，灯火自身的边沿轮廓，虽同样是其边沿轮廓内外区域色差所显现，但这种显现的光源不是外来，是由灯火自身现起的光而显现。而且，正是因为这种“自照”，灯火与瓶衣还有一种不同：在灯火产生的同时，其边暗就已消失，也就是说，灯光在其自身而言是不会和瓶衣等事一样存在部分或全体显现的差别。这正符合当前的议论之用。

三、月称和寂天的回忆理论

在连世俗层面上也拒绝自证作为回忆的起因以后，应成派自然要面对“回忆是如何产生”的问题。月称和寂天分别提出了他们各自的关于回忆是如何产生的理论解释。在《入中论释》中，月称说：

ajñānasantānajavat paratvād dhetur viśeṣān api ca iṣa hanyāt // 6.74cd

yenānubhūto viśayas tato 'sya smartuḥ paratvaṃ na hi me 'sti yasmāt /

tato mayā dṛṣṭam iti smṛtiḥ syād eṣā ca lokavyavahāranītiḥ // 6.75

如同生起对未知相续 [的回忆] 一样，[回忆和被回忆的领受] 是相异的缘故，此因应坏差别。（6.74cd）

在我而言，较那个 [先前] 领受境者，[如今] 回忆此 [境] 者并非另一 [人]。因此，是有所谓“为我所见者”的回忆。而此 [回忆] 应是世间的道理。（6.75）

在 6.74cd 两句中，月称认为：由于唯识宗许心是真实有，因此，同相续的前

后二识(譬如: 先前的取青眼识和后来对青色的回忆二者)便有真实的差异,如是者,这种真实差异和两个不同相续(即: 不同人)中的两个识的真实差异是没有区别的。在 6.75 中, 月称接着说: 在其自身的观点里不承认有真实的识, 故对境的回忆并不是真实地异于先前的领受境之识, 于是就有了一种可能性, 也就是依世俗习惯, 由后来的回忆领受先前曾被领受的境。而因为回忆所取的对象, 其必能决定一种“先前领受过的境”。据此而有了世俗名言习惯如: “我所见”。月称强调: 这一切都只建基于容有错乱的世俗习惯而不允许于其过程中掺入任何的哲学求真式的分析。我们看到月称对回忆产生的描述, 就只是对我们直观感觉的表象的简单叙述而已。也就是说, 我们日常回忆状态也仅就如此: 我们在回忆起过去某事物时, 照习惯就有一种“我曾见某事”之相显现在回忆中, 而在此之外, 月称未作(或不允许作)任何解释。对于这种开放但粗略的解释, 我们可以设问: 如果心能对之前一个未领受过的事物(即: 先前取境的识)产生回忆, 那我们又何以不能对先前未曾领受的境产生同样的回忆? 又或者, 对境的回忆是如何关系到对有境(即: “境的识”)的回忆? 在尝试回答这类问题前, 我们先看一看寂天对回忆产生的方式的解释。与月称略有不同, 寂天对回忆生成的原理作了以下的描述:

yadi nāsti svasaṃvittir vijñānaṃ smaryate katham /

’nyānubhūte saṃbandhāt smṛtir ākhuṣaṃ yathā // BA 9.23

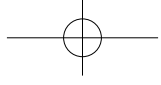
[敌宗:] 若无自证, 则如何回忆识?

[自宗:] 当[过去那个对境]为另一者(即: 回忆)领受时, 由关系而有[对识的]回忆; 如对鼠毒(的回忆)。

根据后来注释家的解释,^① 寂天回忆产生的理论可以被理解为: 譬如, 当某人过去曾见青色, 后来回忆青色时, 生起了“我曾见青色”的回忆, 这是因为当时作为“境”的“青色”和作为“有境”的“取青眼识”有关系(saṃbandha)^②, 因

① 相关研究参考 Lo (2018), 第 5.3.4 章节。

② 参考 BAP, p.192, 15: ... viṣaye ’nubhūte tadvijñānasmarāṇaṃ saṃbandhād bhavati / vijñānaṃ hi tadgāhakatayā tatsambaddham... 以及 BAVgyal p.179, 1: ...yul yul can ’brel bar dran pa las.....



而产生了对有境取青眼识的回忆。为了说明，寂天举了一个例子：人在冬季被毒鼠所咬，当时只有对“被咬”的感觉而没有对“中毒”的感觉，这是分别被用来比喻在回忆之前眼识取青色时，有对青色的感觉而没有对取青眼识的感觉。到了后来毒发时，能回忆先前“被咬”，从而回忆先前“中鼠毒”。参照寂天所举的“对鼠毒回忆”的解释，我们可以推定，寂天的对有境的回忆是来自在回忆青色时，该回忆本身已出现了“我曾见此青色”的内容，从而推定之前有“取青之识”，并认为这也是一种回忆。然而，若照这类传统的解释，寂天的这一举例似乎存在以下的一些问题。

首先，就譬喻本身而言，对于“中毒”的所谓回忆，更似只是一种从果 $\frac{3}{4}$ “毒发”推因 $\frac{1}{4}$ “中毒”的真果因的独立推论。之所以说“独立”，是因为这个推论过程和“被咬”基本可以说不相关的。而且，这个推论本身的准确性也非常可疑。譬如，我们不难想象：如果该人之前曾先后两日中被两鼠所咬，一鼠有毒而一鼠无毒，则关于“中何鼠之毒”的推论的准确几率就只有百分之五十了。又假设，先前咬他的鼠其实无毒，中毒是在另一个他完全无知觉的环境发生的，如是者，这个“中毒的回忆”就完全是该人的颠倒妄想。其次，所谓凭借境和有境之间的关系，就能由忆此而忆彼，然则此关系既非同体关系（*tādātmyapratibandha* 或 *svabhāvapratibandha*）也非彼生关系（*tadutpatti-pratibandha*），若就指一般的有些即有彼的关系，那么，如果我们曾远望一幅画，当时不见细节，但细节应曾映入我们视觉，犹如中毒不觉，事后如果我们以观察细节地看同一幅画时，识得这是之前曾见，回忆当时远望此画的情景，是不是也可凭着画的整体及其细节所具有的同体关系，顺带也能回忆起“昔日画中的细节”？若有人指定这种关系唯是知觉与对象的能所关系等，但这又难以安立要作那样简别的可信理由。再者，若就某类解释：“对有境的回忆”是从“对境和有境的关系的回忆”而产生者，那么可以再设问：确认一种关系是必要先对构成该关系的个别元素的确定；如是者，何以在本例中以本末倒置的方式，通过一种关系的确定来推定其中一种构成元素？

在无法对上述问题获得解释的情况下，笔者尝试将 BA 9.23 中的有关系

(sambandha) 理解为之前的识 (vijñāna) 和后来对其的回忆 (smṛti) 之间的存在前后的因果关系 (即: 彼生关系)。而这种关系的成立, 正好需要如上月称依世俗方式建立同相续的前后关联。由此, BA 9.23 可以被理解为: 后来对“有境取青眼识”的回忆, 是由于其与之前同相续中已发生的“有境取青眼识”存在前后的因果关系 (即: 彼生关系), 正是由于作为“因”的“取青眼识”对作为“果”的“对取青眼识的回忆”所给予的影响, 当后来由“对境青色的回忆”诱发这种影响时, 自然就产生了“对有境取青眼识的回忆”。过程中, “对境青色的回忆”起到一种诱发简别的作用。从这个角度理解, 寂天的回忆说明可以看作是对月称的回忆说明的一种补充, 而不是格鲁派学者认为的两种说明。而按照这种思路, 那个“鼠毒”之喻可被解释为: 于先时被咬时, 虽知“咬”而不知“中毒”, 但“中毒”毕竟是“对中鼠毒的认知”的主因, 而这种“中鼠毒”的差别认知需要由对“鼠咬”的差别回忆诱发和作简别。由此, 此喻本身虽仍有上述提到的问题, 但作为一个启发式譬喻, 似也无不可。

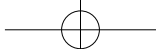
总结

本文从介绍唯识宗的自证理论开始, 引申介绍了中观应成派对该理论的批评。在接受应成派在世俗中也破斥自证的前提下, 文中分析了应成派的相关破斥中存在的问题。就本文及笔者过去研究所及的方法和资料来看, 笔者认为唯识宗自证理论在世俗层面成立的根基并未因上述应成派从知识论角度提出的批评而有所动摇。即使应成派能顺利安立他们的无自证回忆理论, 那也说是各自一宗, 虽相异但不相攻。然而, 众所周知的是: 唯识宗还要应付应成派从存有论方面提出的批评。在那方面, 作为承许识是胜义有的唯识宗是否还能成立自证, 从现在的资料和研究来看, 结论是倾向负面的。然而, 本文的研究至少也展示了, 在世俗中如果自证还能保有一席之地, 则会为寂护及其追随者的随瑜伽行中观自续派的理论建立带来一定的支持。

缩略语和参考书目

BA	《入菩萨行论》，见 BAP。
BAP	<i>Bodhicaryāvatārapañjika of Śāntideva with the Commentary Pañjika of Prajñākaramati [Buddhist Sanskrit Texts – No.12].</i> Ed.by P.L.Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.
BATzkip	<i>Spyod 'Jug Shes Rab La'u'i Tikkā</i> (“ <i>Blo gsal Ba</i> ”).P 6133, bka'bum, nga 1a1-29a8 (vol.153, pp.133-145).
BATP	<i>Byang chub kyi spyod pa la 'jug pa'i dgongs pa'i 'grel pa khyad par gsal byed ces bya ba</i> (Tibetan translation of Vibhūticandra's <i>Bodhicaryāvatār atātparyapañjikāviśeṣadyotani</i>).Tr.by Vibhūticandra.D 3880, dbu ma, sha 192b6-285a7; P 5282, dbu ma, sha 229a8-342a6 (vol.100, pp.235-282)
BAVgyal	<i>Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam bshad rgyal sras 'jug ngogs bzhugs so</i> [In <i>Rgyal Tshab Dar Ma Rin Chen gyi gsung 'bum</i> (Tashilhunpo block printed)].Dharamsala: Shering Parkhang, 1997.
D	The Tibetan Tripiṭaka (Bstan 'gyur, Sde Dge edition).Sources from Buddhist Digital Resource Center.
Ed.	编者。
G a r f i e l d	Jay L.Garfield.“The Conventional Status of Reflexive Awareness: What's At Stake In A Tibetan Debate?”PEW (2006), Vol.56: 201-228.
LK	<i>The Laṅkāvatāra Sūtra</i> .Ed.by Bunyiu Nanjio.Kyoto: Otani University Press, 1923.
LKt	<i>'Phags pa lang kar gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo</i> (Tibetan translation of <i>Āryalaṅkāvatāramahāyānasūtra</i>). (D 107) mdo sde, ca 56a1-191b7 (vol.49); (P 775) mdo sna tshogs, ngu 60b7-208b2 (vol.29, p.26)
Lo, K.C.(2018)	The Establishment of Self-awareness: An Annotated Translation of <i>Pramāṇavārttika</i> 3.425-484.Ph.D.Diss., source from: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:15-qucosa2-210814 (Last accessed 25/06/2018)
MABh	Dbu ma la 'jug pa'i bshad ba shes bya ba (Tibetan translation of Candrakīrti's <i>Madhyamakāvatārabhāṣya</i>).D 3862, dbu ma, 'a 220b1-348a7; P 5263, dbu ma, 'a 264b8-408b7 (vol.98, pp.108-166).
MacDonald (2015)	Anne MacDonald, In Clear Words, The Praannapadā, Chapter One, Vol.1, Introduction, Manuscript Descriptions, Sanskrit Text.Wein: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
P	The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition.D.T.Suzuki (Ed.).Tokyo – Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute, 1957.

PPU	<i>Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag</i> (Tibetan translation of Ratnākaraśānti's <i>Prajñāpāramitopadeśa</i>). Tr.by Śāntibhadra, 'Gos Khug-pa Lhas-btsas.(D 4079) sems tsam, hi 133b7-162b1; (P 5579) sems tsam, ku 151a4-184b6 (vol.114, p.236-250).
PV	Pramāṇavārttikam.Ed.by Rāhula Sāṅkṛtyāyana.Journal of the Bihar and Orissa Research Society, XXIV: Appendix, 1938.
PVA	Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta (Being a Commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam) [in Tibetan Sanskrit Work Series 1].Ed.by Rāhula Sāṅkṛtyāyana.Patna: K.P.Jayaswal Research Institute, 1953.
ŚV	嵌于 ŚVK 中的持童的《颂释》根本颂。
ŚVK	<i>The Mīmāṃsāslokavārtika: with the commentary Kāśikā of Sucaritamīśra. Part 1 and Part 2</i> .Ed.by Sāmbaśiva Śāstrī [and V.A.Ramaswami Sastri]. Trivandrum: Government Press, 1926 and 1929.
Tr.	翻译者。
VV	Nāgārjuna. <i>Vigrahavyāvartanī: Sanskrit Transliteration and Tibetan Translation</i> .Ed.by Yoshiyasu Yonezawa.Narita: Naritasan Shinshoji, 2008.
W i l l i a m s (2000)	Paul Williams. <i>The Reflexive Nature of Awareness, A Tibetan Madhyamaka Defence</i> .Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2000.
叶 (2011)	叶少勇：《中论颂：梵藏汉合校·导读·译注》，上海：中西书局，2011。



莲华戒（Kamalaśīla）对于如何获得 无分别智（nirvikalpajñāna）的说明^①

[奥] 比尔吉特·克尔纳（Birgit Kellner）^②

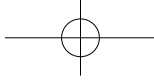
一、导论

莲华戒（Kamalaśīla，约 740 – 795）与其师寂护（Śāntarakṣita，约 725 – 788）为印度大乘佛教晚期重要的思想家和中观学说的主要提倡者。他们曾在藏王赤松德赞（756 – 约 800 年间在位）执政期间入藏传教，大大地影响了藏传佛教的发展。由于他们糅合了中观与唯识思想，他们在中观综合解脱学和哲学的论述光谱中占有独特地位。他们的这一套合成学说，并非透过将中观与唯识解释成基本上提倡相同的教法来调和这两套思想系统，反之，他们是以阶级的形式结合不同的分析方法。其中，中观为较殊胜的理论。寂护在两首出自他的《中观庄严论》（*Madhyamakālaṅkāra*，以下简称《中观庄严》）频繁被引用的偈颂中，纲要式地描述了此一合成学说：

《中观庄严》第 92 – 93 颂

① 本文的英文版宣读于 2018 年 11 月 29 至 12 月 3 日于广州中山大学举办的第二届“Chinese Association of Vijñaptimātra Studies (CAVS)”国际研讨会。感谢邱佩琳女士将此文翻译成中文。本文在奥地利科研基金（FWF）项目“印度佛教中的理性、禅修与解脱：莲华戒的佛典注释”（Rationality, Meditation and Liberation in Indian Buddhism: Kamalaśīla’s Scriptural Commentaries in Context。项目编号第 P-32617G 号）支持下完成。

② 作者单位：奥地利科学院亚洲文化与思想史研究所。



莲华戒（Kamalaśīla）对于如何获得无分别智（nirvikalpajñāna）的说明

*/ sems tsam la ni brten nas su // phyi rol dngos med shes par bya // tshul
 ,dir brten nas de la yang // shin tu bdag med shes par bya /
 / tshul gnyis shing ta zhon nas su // rigs pa'i srab skyogs ,ju byed pa // de
 dag de phyir ji bzhin don // theg pa chen po pa nyid ,thob /*

在唯心（cittamātra）〔系统〕的基础上，将认识到外在事物不存在。在〔中观〕系统的基础上，将认识到一切，即使是〔心〕，都为无我（nairātmya）。

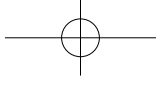
因此，在骑乘由这两系统〔即唯识和中观〕构成的坐骑时手握论理的挛索（yuktipragraha），将成为真正的大乘佛教徒。^①

如同《中观庄严》开头（第1颂）所指，此论的目的在于证明一切由人，不管是佛教徒或非佛教徒，假设为存在的实体实际上都无自性，因为实体不可能以单一、繁多或复合体的形式存在。这一论证通常简称为“非一非多论证”。^②但认识到此一广泛的“无”，或称“空性”，的知识，来自两个步骤组成的渐进过程。首先，必须在瑜伽系统和其要旨，即唯心（cittamātra）或唯识（vijñaptimātra）的基础上认识到不存在外在于心、物质性的客体。一旦有了这一层认识，接着在中观系统的基础上，藉由另外认识即使是心本身都不具自性，将认识到空性。寂护将唯识与中观的结合形容成坐骑，这一譬喻展示了他视这两套系统同为获得解脱的必要条件。

“论理的挛索”（yuktipragraha）则反映出寂护与莲华戒师徒和法称的佛教因明、认识论传统之间紧密的关系，并且表明他们赋予理性的理解，即一种藉由推理、以推论的结果为知识来源获得的理解——一个至关重要的角色。毋庸置疑，菩萨并非借着以纯理性的方式理解空性获得解脱，他们也必须研读经论和进行各种禅修冥想活动。但尽管如此，在寂护和莲华戒眼中，理性的理解仍旧不可或缺，它是获得解脱的必要条件，虽然不是充分条件。

① 文本取自一乡正道 Ichigō 1985。

② 《中观庄严》第1颂：niḥsvabhāva amī bhāvās tattvataḥ svaparoditāḥ / ekānekasvabhāvena viyogāt pratibimbavat //。



二、莲华戒《修行次第》中的无分别智

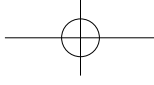
寂护的《中观庄严》和莲华戒的注释《中观庄严论疏释》（*Madhyamakālaṅkārapañjikā*，以下简称《中观庄严释》）着重在证明空性以及上述两理解空性的步骤上。莲华戒的三部《修行次第》（*Bhāvanākrama*，以下简称《修次》）则是一般性地阐明大乘佛教包含三大要素：慈悲（*karuṇā*）、菩提心（*bodhicitta*）和修行（*pratipatti*）。^① 研究西藏历史佛教认为，《修次》与印度佛教和汉传佛教在8世纪晚期的争论有关，两方在桑耶寺举行公开辩论。莲华戒被视为此事件中提倡以“渐次”（藏文 *rim gyis pa*）的方法证悟的代表人物，他的论敌和尚摩诃衍（以下简称摩诃衍）则被认为是“顿悟派”（藏文 *[g]c[h]ig car pa*）。目前针对此一辩论已有不少的研究。^② 本文的目的不在于进一步的研究，也不在于解决一个困扰学者已久、有关三部《修次》成书地点的问题——即莲华戒究竟是在印度，或是晚年在西藏写成三部《修次》。在此，我将讨论、分析莲华戒呈现在《修次》中的解脱道，特别是菩萨如何获得无分别智（*nirvikalpajñāna*）这一特殊状态。

无分别智的状态是一种三昧（*samādhi*），在解脱道上具特殊意义，因为在无分别智里，菩萨首次体验到事物的实际样貌是广泛的空性。当菩萨接下来离开禅定状态时，他们的意识已彻底转变了，因此活动时不会再起任何分别。但菩萨依旧能够为了利益众生而以其他形式继续说法和主动行动，无止尽的慈悲驱使他们这样做。

许多人已经研究、讨论过菩萨或佛如何能在不起分别下传法这一难题，相较之

^① 参见《修次·上篇》开头段落。《修次·上篇》和《修次·下篇》有梵文本传世，朱塞佩·图齐（Guiseppe Tucci）曾编辑校对过（Tucci 1958 和 1971）。我在此指图齐的梵文本。然而，他的版本存在一些问题，目前正被重新修订。法兰契斯科·斯费拉（Francesco Sferra）正在重新编辑《修次·上篇》，《修次·下篇》的编辑工作则在维也纳进行。《修次·中篇》仅存于其藏文译本，由五岛清隆编辑（Goshima 1983）。

^② 见戴密微 Demiéville 1987、图齐版本《修次·上篇》导论部分（第5-154页）、修斯顿 Houston 1980、塞佛特-儒格 Seyfort Ruegg 1989、上山大峻（Ueyama Daishun）和其他日本学者的研究（英文研究：Ueyama 1983）。亦见最近发表于国际佛教研究学会学报（*Journal of the International Association of Buddhist Studies*）第39期（2016），“桑耶论争：挑战与响应”（*The Bsam yas Debate: Challenges and Responses*）专栏下的数篇文章。



莲华戒 (Kamalaśīla) 对于如何获得无分别智 (nirvikalpajñāna) 的说明

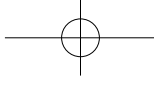
下，分别的根除，也就是导致无分别智的原因，却没有获得足够的关注，即使我们似乎必须了解无分别智产生前后发生了什么事。早期的瑜伽行派文献已将无分别智视为解脱道不可缺少的部分，如优比塔·克拉玛 (Jowita Kramer) 最近一篇文章所示 (克拉玛 Kramer 2018)，相关的讨论见于《大乘庄严经论》(Mahāyānasūtrālaṅkāra, 以下简称《大乘庄严》)、《摄大乘论》(Mahāyānasamgraha) 和《阿毗达磨集论》(Abhidharmasamuccaya) 等等。莲华戒在他迄今仍鲜少人研究的《大乘经》注释——主要是《金刚经疏释》(Vajracchedikāṭīkā) 和《入无分别法门经疏释》(Nirvikalpapraveśadhāraṇīṭīkā) 里亦讨论到无分别智。这两部注释是我在奥地利科学院的两位同事，瑟蕾娜·萨科内 (Serena Saccone) 和邱佩琳女士目前的研究重点。我接下来的讨论将仅局限于《修次》。再者，《修次》上篇和下篇的许多段落内容上重复了，我在此呈现的是综合后的读法。同时，我是以相对一般的方式援引早期的瑜伽行派文献。

三、无分别智的本质与目的

莲华戒具体标定出无分别智于两种菩萨修行历程模型上的位置，即菩萨的十地 (bhūmi) 和四道 (mārga)。在十地模型里，无分别智的获得，标志着菩萨登上初地“欢喜地” (pramuditā)，^① 因此直接导致无分别智的过程是在欢喜地之前的“信解行地” (adhimuktīcaryā bhūmiḥ)。在此一特殊阶段获得无分别智固然是一种突破，却还只是初见事物的实际样貌而已，这一洞见需进一步发展到圆满成熟。般若慧的圆满成熟 (prajñāpāramitā) 出现在第六地“现前地” (ābhimukhī bhūmiḥ)。在此，因为般若慧圆满成熟了，所有证悟者的特质会出现在菩萨眼前。^② 而在四道模型里，无分别智的获得标志着从加行道 (prayoga mārga) 进入到见道

① 《修次·上篇》223,6–224,11；《修次·下篇》30,7 以下。

② 《修次·上篇》226,19–25；亦见《修次·下篇》30,3–8 和船山彻 Funayama 2011：106 以下（提到某些船山彻早期的研究）。摩诃衍似乎将获得无分别智等同于证悟（亚当 Adam 2016：352，特别见 n.3）。



（*darśanamārga*）。无分别智是第一个出世间（*lokottara*）识，它被形容成十分清晰明晰（*sphuṭatara*）。^① 上述对于无分别智的一般性特征描述，符合一些早期瑜伽行派典籍对解脱道的定义，如《大乘庄严》《辩中边论》（*Madhyāntavibhāga*）和《三自性论》（*Trisvabhāvanirdeśa*）。^②

不过在这些瑜伽行派的修道模型里，一般而言，无分别智是对无二的认识，而无二超越了唯心或唯识（*vijñaptimātratā*）这一概念。但对信奉中观的莲华戒来说，如同我以下将进一步说明的，无分别智是彻底认识到甚至超越无二的广泛的空性。在无分别智里，一切事物的无自性将清楚显现（*sarvadharmāṇiḥsvabhāvatāsākṣātkāri*）。^③ 无分别智不会有任何认识客体，也无涉任何概念或语言活动（*sarvaprapañcarahita*）。^④ 瑜伽士在这一状态下，没有东西会显现在其意识里，这是一种不带意向的状态。瑜伽士的心不再伺察（*vicāra*），只有无分别性这一味。对于在此一状态中的瑜伽士，没有什么可检视，也没有什么可见。这是对事物实际样貌的观见（*paramatattvadarśana*），同时也是一种特殊的“不见”（*adarśana*）。^⑤

然而这一不见并非如人闭起双眼或天生眼盲般单纯什么都没看见，^⑥ 它其实是逐渐泯除一切分别建构的终点。我将 *vikalpa* 翻译成“分别建构”，因为如同梵文的 *vikalpa*，“分别建构”在英文里可以有两种解释，而我认为莲华戒确实也是在这两种意义下使用 *vikalpa* 这个词。它一方面指建构性的、作用时涉及语言的心理活

① 《修次·上篇》224,14-21；《修次·下篇》8,13-17、17,11 以下、30,1-4。

② 见《大乘庄严》6.6cd-8，《辩中边》1.6，《三自性论》36-37。

③ 《修次·上篇》224,17 以下；亦见《修次·上篇》211,16 以下（*sarvadharmāṇiḥsvabhāvatāpratipattau sthito bhavati*）。

④ 《修次·上篇》224,17 以下；《修次·上篇》214,11（*prapañcasyopaśamāt*），《修次·下篇》7,15（*sarvaprapañcavigatam ānimittam yogam*）。由于梵文手稿有缺文，*sarvaprapañca* 是由藏译 *spros pa thams cad* 反译得来，《修次·下篇》8,11（*niṣprapañcanirvikalpatā*），《修次·下篇》17,11 以下（*sarvaprapañcopaśamaṃ nirvikalpaṃ jñānam*）。

⑤ 《修次·上篇》214,6-12；《修次·下篇》8,13-17（采用写本的读法 *nirvikalpaikarasena*。藏译 *brjod pa med par ngang gcig tu gyur pa'i* 可能是得自 **nirjalpaikarasena*）。

⑥ 《修次·上篇》212,3-5（*atredrśam evādarśanam abhipretam na tu nimilitākṣajātyandhānām iva pratyayavaikalāyāḍ amanasikārato vā yadadarśanam*）。



动；另一方面，它指此一心理活动的产物、内容或与其有关联的东西^①。如上文中提到的，莲华戒还将 vikalpa 关联到 prapañca（戏论），这反映了一个更古老的联结，即将分别建构与一种造成扩散、多样化的因素联结起来，而此一因素与对真实的扭曲见解有关。再者，当谈到泯除一切分别建构时，莲华戒将之区分成对于存在的分别建构（bhāvavikalpa）和对于不存在的分别建构（abhāvavikalpa）两类。对于存在的分别建构主要是那些需要被消除的。一旦它们被消除，相对应的事物不再出现在瑜伽士面前，视事物为不存在的建构也就不复存了。这是因为唯有觉察到某物，人才能藉由否定的力量推断其不存在。如果没有觉察到任何事物，如在不分别智中一样，也就没有什么可推断为不存在的了。^②

从解脱论的角度来说，菩萨藉由泯除分别建构泯除了一切颠倒（viparyāsa），克服为所知障和烦恼障（jñeya-/kleśāvaraṇa）之根的无明（avidyā）。容我提醒大家，《修次》在菩萨何时才能彻底根除这些障碍这一点上，只提供了一套含糊的说法。由于时间的关系，我将略过不讨论这一涉及文本解释的问题。而就哲学的层面来看，何以分别建构是首先必须消灭的东西？原因可说是对于存在的具象化。分别建构将存在连同自性加诸在于究竟意义下无自性的事物上，这一错误的增益构成了无始以来即深植在凡夫心中的执取（abhiniveśa）的基础。^③ 因此，无分别智标志了自此以后菩萨道上都不会再有支撑执取的基石。

四、获得无分别智的过程：三种般若慧（闻所成慧、思所成慧、修所成慧）

至少十分明确的是，无分别智是一种所有分别皆已停止、彻底消失的状态。在逐步获得洞察事物之实际样貌的般若慧（prajñā）后，会进入这一状态。一般来说，在这个过程，菩萨要审视以“相”（nimitta）的形式出现在自己心中的事物。在般

① 我想到史密斯·豪森（Schmit Hausen）曾在某处有过类似的批注，但目前我无法找到出处。

② 《修次·上篇》214,12–22，《修次·下篇》8,3–11。

③ 《修次·下篇》15,8（anādikālābhyastarūpādibhāvābhiniveśasya）。



若慧的帮助下，菩萨首先检视外在事物，接着检视心本身，最后会认识到在究竟意义下这些事物皆不存在。这一认识意味着菩萨不再觉知或看见这些事物。^①

不同于他在《修次·下篇》里的论敌，莲华戒坚持这一逐步获得般若慧的过程是必须的。他将他的论敌描述成主张透过不思考和不行动来消除所有分别建构——对于此一描述是否公正地呈现摩诃衍或其他禅师的立场，目前还莫衷一是，未有定论。^②无论如何，莲华戒强调深植在心中的执取无法单靠停止思考或完全不作意（*amanasikāra*，如果理解成单纯缺乏作意的话）根除。如果完全不作意可以带来解脱，愚人、小儿、熟眠和睡梦之人、酒醉或单纯注意力不集中的人也都可以视作解脱了，而这是很荒谬的。顺道一提，莲华戒的这一评论呼应了早期瑜伽行派文献中、提醒不要误解 *amanasikāra* 一词的类似警告。^③

在《修次·上篇》，莲华戒透过区别三种菩萨应培养的般若慧来描述获得无分别智的过程：^④ 生于听闻或学习经论的闻所成慧（*śrutamayī prajñā*）、生于论理式反思的思所成慧（*cintamayī prajñā*）和生于禅修冥想练习的修所成慧（*bhāvanāmayī prajñā*）。^⑤

菩萨首先藉由研读经论和论理式的反思理解“不生”（*anutpāda*），不生相当于空性。第一步，菩萨先藉由以理性探问（*yukti*）的方式研读经论，确认在究竟意义下，事物不可能以任何可想见的方式出现，即事物起因于其他事物、起因于自身、起因于其他事物和自身、既不起因于其他事物也不起因于自身。^⑥接着，菩萨再以

① 《修次·上篇》212,12-14 详述了这一原则：*tatrāpi prajñayā nirūpayato yo 'nupalambhaḥ sa tatrāmanasikāro 'bhipreto na manasikārābhāvamātram*。这是对于出自《入无分别法门经》“*amanasikārato rūpādinimittaṃ varjayati*”（引于详述之前）的解释。有关莲华戒对 *amanasikāra* 的诠释，亦参见马特司 Mathes 2009。

② 提勒曼 Tillemans 2013 建议以更同感的方式重建摩诃衍的立场，即修行者应该不是普遍，而是在禅修时才不作意、不行动。摩诃衍的重点可能不在否定思考和行动，而只是质疑其解脱价值。

③ 特别见图齐 Tucci 版《修次·下篇》段落 §6b（第 15 页以下）。根据瑜伽行派文献，完全的缺乏作意是五种不应该用来理解无分别智的其中一种。见《摄大乘论》8.2 及其注释，以及《瑜伽师地论》（Hi 29a5 以下；史密斯豪森 Schmithausen 1978）。

④ 《修次·上篇》210,7-218,6；《修次·下篇》5,1-8,17。

⑤ 梶山雄一 Kajiyama 1978：133-140 根据《修次·上篇》摘要描述了此一过程。

⑥ 《修次·上篇》199,5-202,8。



理性探问的方式分析 (yuktyā vicārayet) 物质和精神是否以单一或繁多的形式存在。他们会得到两者皆无自性的结论。换言之，菩萨为了理性地理解空性，运用了“非一非多论证”。此一论证是《中观光明》的核心要点。^① 这一整套论理的过程使得菩萨确信 (niścaya) 不生及一切事物皆无自性。

接续的禅修冥想练习则是建立在此一概念化确信上，禅修冥想练习的功用在使菩萨“能直接知觉到” (pratyakṣīkaraṇa) 先前透过论理确定的道理。禅修冥想练习能有效地产生一个清楚、明晰的知觉 (parisphuṭarajñāna)，这是无法单靠博学引发的。^② 在《摄真实论》(Tattvasaṅgrahapañjikā) 里，莲华戒清楚表明如此一种直接知觉是必须的，因为此一知觉有移除障碍的能力。透过推论产生的确信力量还不够强大到能从根本改变意识 (麦克林·托克 McClintock 2010: 207)。^③

如船山彻提到的 (船山彻 Funayama 2005 和 2011)，莲华戒对反思和禅修冥想练习之间关系的看法显示他依循法称的认识论和因明学。更具体地说，他采用了法称的瑜伽现量理论 (yogipratyakṣa)。^④ 瑜伽现量是对真实的直接知觉，透过在以论理的方式确定真实后密集、不间断地练习禅修冥想 (bhāvanā) 产生。换言之，涉及一个将带有分别的确信转换成不带分别的觉知的过程。然而，在能保证冥想对象为真的意义下，这一过程并非真实的担保者。相反地，此一反复灌输命题式知识直到其成为一种直觉的心理机转也见于妄念和妄想。^⑤ 这也就是何以先前论理式的哲学分析 (在思所成慧的阶段) 是必要的，因为其确保冥想练习是以合乎真实者为冥想对象 (bhūtaṃ arthaṃ, 《修次·上篇》198,12 以下)，而不是以不真实者，例

① 《修次·上篇》202,12–204,9。这一段落始自 *atha vā evaṃ yuktyā vicārayet* (“或者，他应以以下的方式藉由理性探问调查”)，因此，可被视为描述另一种形式，但仍属于闻所成慧的理性探问 (yukti)。但此段落以 *tad evaṃ cintāmayyā prajñayā niścītya* (“以思所成慧如此确认”) 结尾，这显示其内容属于思所成慧。有关近期对于莲华戒辩论的进一步说明，见亚诺 Arnold 2017。

② 《修次·上篇》204,11–17。

③ 有关莲华戒如何利用瑜伽现量的概念来支持他 (以及寂护) 对全知的辩护，见麦克林托克 McClintock 2000 和 2010，以及宇 Woo 2005。

④ 《修次·上篇》204,11–205,4。

⑤ 有关瑜伽现量的讨论，见斯坦因·凯勒 Stein Kellner 1978、唐恩 Dunne 2006、埃尔钦汗 Eltschinger 2009、法蓝柯 Franco 2011。



如自我（ātman）或恒常（nityatā）。差不多和与他同时期的法上（Dharmottara）一样，莲华戒在这一点上表达的比法称还要明确。^①

然而值得注意的是，对莲华戒来说，禅修冥想的过程本身也包含论理。这是一种调查的过程，但不像“反思”阶段的调查，禅修冥想阶段的调查是在稳定、专注的状态下进行。此外，运用在思所成慧的推论和修所成慧的推论，两者在内容和作用上亦有差别。换言之，莲华戒应该是基于某种原因如此安排这两阶段的推论。我已经在另一篇即将出刊的文章中讨论过此原因，在此不另赘述。^②

大体而言，莲华戒视禅修冥想练习由止（śamatha）和观（vipaśyanā）两元素组成，这两种方法的性质和焦点各异。他引用《宝云经》将止的练习定义为产生“定心于一点”（cittaikāgratā），即稳定、专注的状态。观的练习则是“思考什么是真实”（bhūtapratyavekṣā）并且培养识别力。^③“思考什么是真实”一词意指就无自性这一点来思量所有现象（即人无我和法无我）。

止的练习能静心，使心像无风时的烛火一般稳定不动。它带有影像但不涉分别（nirvikalpapratiṭibhāṅga），也就是不会如观的练习一样对真实的对象进行调查（bhūtarthanirūpaṇavikalpābhāvāt）。反之，观的练习会培养洞察并产生“正智之光”（samyagjñānāloka）。^④莲华戒视止、观为禅修冥想练习的根本，涵盖佛陀所教授的一切种类的三昧。^⑤至于止和观之间的关系，值得注意的是在大多时候，莲华戒都将前者描述成后者的必要条件（他没有明确指出两者是交替练习，虽然也不排除他是这么主张）。专注、稳定的状态使得瑜伽士能藉由洞察培养识别力。莲华戒将

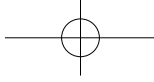
① 见《量抉择论疏释》（Pramāṇaviniścayaṭīkā）D167b6–168a1=P196a2–5。克拉塞尔 Krasser 2004：144, n.44 引用了梵文断简并加以讨论。在《量抉择论》（Pramāṇaviniścaya）1 28,7–8 ad 1.28（定义瑜伽现象之偈颂），法称有提及三种般若慧的顺序，但没有说明反思与冥想练习间之关系。

② 这篇文章将出版于“佛教哲学里的分别与无分别”（*Conceptuality and Non-Conceptuality in Buddhist Philosophy*）会议论文集。会议于 2018 年 3 月在柏克莱大学举行。

③ 《修次·下篇》3,1–4。同一段引文亦见于《修次·中篇》21,11 以下。见《宝云经》德格版（第 35 册，编号 897）Dzu 98a6（五岛清隆 Goshima 1983：30）。

④ 《修次·上篇》1,19–2,1。

⑤ 《修次·下篇》1,3–5 和 11–13；《修次·中篇》13,12–14。



之譬喻为，瑜伽士首先以三昧之手束心，接着再以极精巧的洞察之剑拔除虚妄分别之根。^①

《修次·上篇》一长篇幅段落(图齐版, § 16)是描述观的练习过程的主要段落。此一段落在文体上是对出自《楞伽经》“三偈颂”(X.256 - 258)的批注, 莲华戒以其介绍了一渐次培养洞察的方法 (prajñābhāvanākrama)。^② 莲华戒没有明确表明此一段落在讲述观的练习, 但从此段落在文本结构中的位置以及从《修次·下篇》的对应段落(5,15 - 8,17)^③ 可以知道他正有此意。这一练习过程由一系列调查组成, 瑜伽士被命令投入这些调查 (vicārayet)。与《修次》风格一致, 这些调查并非以合乎格式的推论 (anumāna)、演绎推理 (prayoga) 或特别详细的辩论呈现。他们只是《摄真实论释》里那些复杂论证的简短摘要。^④ 就莲华戒的著作而论, 可以想见, 成书应晚于《摄真实论释》的《修次》, 是计划作为如此一种理性冥想练习的练习纲要。瑜伽士可能被期待在先前研读《摄真实论释》, 或更一般来说, 研读佛教哲学典籍的基础上自己填入细节。

这一过程始于否定外在事物。人们一般认为物质事物是认识的客体, 瑜伽士首先必须考察这些作为认识客体的物质事物究竟是迥异于认识, 或者仅是心识本身以某种形式出现并展现出客体的形象。为了获得结果, 瑜伽士必须以分析的方式将物质分解成越来越小的单位, 直到无法再以任何事物为客体为止。他们将获得以下结论: 唯有心识而无外在事物存在。他们领悟到了“唯心” (cittamātra), 这相当于放弃对物质事物产生分别建构 (《修次·上篇》210,16 - 211,3)。

第二步, 瑜伽士必须超越唯心 (cittamātram atikramet, 《修次·上篇》

① 《修次·上篇》213,9-13。

② 莲华戒可能在此段落重新处理了取自《中观庄严释》的材料, 《中观庄严释》有相似的段落 (一乡正道 Ichigo 1985, 第1册, 第297-301页)。

③ 相同的过程亦见于《修次·下篇》的对应段落, 但在《修次·下篇》, 是以较松散的结构呈现且包含某些预备阶段。

④ 《摄真实论释》有两章节与此特别有关, 分别是最近由萨科内 (萨科内 Saccone 2018) 编辑、翻译的“考察外部对象” (bahirarthaparīkṣā) 和麦克林·托克 (麦克林·托克 McClintock 2010) 分析、研究的“考察见超感官事物之人” (atīndriyadarśipuruṣaparīkṣā)。



211,4 - 10)。在唯心的阶段，很明显地，瑜伽士仍旧以为心是——以当代哲学的术语来说——具有意向性的认识主体（grāhaka）。但如果认识的客体不存在，认识的主体亦当不存，因为唯有在有认识的客体下，心才能“认识”。因此，超越唯心意味着超越“心正在认识某物”此一想法。梶山雄一（Kajiya 1978）指出此处莲华戒论及形象真实论（Satyākāravāda）的教义立场，在瑜伽传统中，持此论点者认为心识中的形象（ākāra）真实不虚。接下来，瑜伽士必须进一步超越此一阶段，住于离二元相的无二意识（dvayanirābhāsa evādvayajñāne tiṣṭhet）。根据梶山雄一，这意味着瑜伽士前进到瑜伽传统中形象虚伪论（Alīkākāravāda）的观点，也就是认为主体和客体的形象皆虚假不实。

在进一步考察下，瑜伽士将有以下结论：无二意识本身也虚假不实。此一结论基于两个原因。首先，事物不可能由自身或其他事物所引起。再者，如果主体和客体的形象都是虚假的（alīkatve），意识也必然是虚假的，因为意识即是这两者。^①“形象”一词的使用呼应了梶山雄一的诠释，他认为在此莲华戒意指形象虚伪论的观点。然而如同船山彻（Funayama 2007）所强调，在《修次》里，莲华戒并未使用任何教义标签来区分不同层次的瑜伽分析，其后的印度和西藏地区传统对于寂护和莲华戒师徒该属于哪一教义标签的看法亦大相径庭。简言之，《修次》并没有明确提到教义分类，甚至正确地说，莲华戒是要瑜伽士从某种形象真实论的观点转换到某种形象虚伪论的观点。在《修次》里，后者的立场显然被视为更加正确，不过就《摄真实论释》的几个章节来看，情况却非如此（麦克林·托克 McClintock 2014）。

在超越无二意识后，瑜伽士会放弃对其真实的执取，进入到甚至连无二意识都不显现的状态。至此，瑜伽士彻底领悟了一切现象——不管是物质或精神现象——皆无自性（sarvadarmaniḥsvabhāvatā）。这即是无分别智，也就是“见大乘”的状态。如前所述，这一状态是一种特殊的“不见”（《修次·上篇》211,12 - 20）。

^① 《修次·上篇》211,12-14: svataḥ parato bhāvānām janmānupapatteḥ grāhyagrāhakayoś cālīkatve tadavyatirekāt tasyāpi satyatvam ayuktam iti vicārayet. 第二个论证亦见《修次·上篇》###: atha vā tatālīkā evāmī rūpādaya ākārah pratibhāsanta ity abhyupagamyate, tadā vijñānam apy alīkaṃ prāpnoti. vijñānasya tatsvarūpavyatirekāt.



即使在究竟意义下一切现象皆无自性，在世俗意义下，无分别智作为一种瑜伽知觉，和普通人 (prthagjana) 在较低阶的修行路上所经验到的知觉一样，都是真实的。^① 莲华戒在《中观庄严释》中阐明瑜伽士对空性的知觉是知觉作为意识到空性的自我认识。换句话说，和所有的认识一样，它是“自证识” (svasamvedana)，即一种被设想成纯然映照 (prakāśamātra)、无涉主体—客体结构的认识。^② 这显然必定如此，否则当瑜伽士离开无分别智的状态，他们便无法再知晓任何关于先前对于空性的体验。无分别智的自证识使所谓的“纯净的世俗认识” (śuddhalaūkikajñāna) 或“后得智” (prṣṭhalabdhajñāna) 成为可能。这种认识视一切现象如幻术、阳焰、梦或水月。^③ 在这种状态下，受到无尽慈悲心的驱使，菩萨将为了利益众生继续活动。

总结以上所述，《修次》所呈现的获得无分别智的过程大体是一逐步泯除虚妄的信念和分别建构的过程。在此过程中，每一阶段皆会消除某种形式的关于存在的具象化，但同时也会留下仍然可以被具象化并导致执取的事物。这过程因此会延伸到越来越细微的虚妄信念。即使是像无二意识这般稀微的状态都有可能造成执取。因此，表示其“存在”的分别建构也必须消除。在最后这一步，莲华戒超越了早期瑜伽行派文献所描述的类似过程，早期文献一般视无二意识为终点。^④ 另一个不同之处则在于特殊的论理过程被包含在禅修冥想练习 (bhāvanā)，尤其是观 (vipaśyanā) 的练习里。

以上几点需要进一步的探究。在当代的学术机构和佛教修行团体中，三部《修次》是非常受欢迎的文本。但从历史的角度来看，究竟莲华戒是如何在《修次》和其他相关作品中采纳及调整取自早期瑜伽行派和中观文献的元素，迄今则尚未清楚。

① 《修次·上篇》218, 16–18: na hi sarvadharmānām paramārthato niḥsvabhāvatve 'pi samvṛtyā yogijñānam anyad vā prthagjñānam neṣṭam. 亦见《中观光明》里的对应段落 (计良龙成 Keira 2004: 105–110 提供英译, 226–228 提供文本)。

② 《中观庄严释》299, 20–23. 麦可·唐娜 Mac Donald 2009: 148 以下，提到计良龙成 Keira 2004: 77–81。

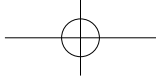
③ 《修次·下篇》11, 6–12，再一次与出自《入无分别法门经》的引文有关。

④ 《大乘庄严》6.6–9 (《摄大乘论》3.18–21)，11.47 以下，14.23–33 (=《摄大乘论》3.5–9)；《辨中边论》1.6–7。亦见克拉玛 Kramer 2018，克尔纳 Kellner 2009: 61 以下和本特 Bentor 2002。

参考文献

- 《修次·上篇》 Bhāvanākrama I (Kamalaśīla)。见 Tucci 1958。
《修次·中篇》 Bhāvanākrama II (Kamalaśīla)。见 Goshima 1983。
《修次·下篇》 Bhāvanākrama III (Kamalaśīla)。见 Tucci 1971。
《楞伽经》 Laṅkāvatārasūtra。见 Nanjio 1923。
《中观庄严》 Madhyamakālaṅkāra (Śāntarakṣita)。见 Ichigō 1985。
《中观光明》 Madhyamakāloka (Kamalaśīla)。见 Keira 2004。
《中观庄严释》 Madhyamakālaṅkārapañjikā (Kamalaśīla)。
见 Ichigō 1985。
《摄大乘论》 Mahāyānaśāṅgraha (Asaṅga, ascribed)。
见 Lamotte 1973。
《大乘庄严》 Mahāyānasūtrālaṅkāra (Asaṅga, ascribed)。
见 Lévi 1907。
《辨中边论》 Madhyāntavibhāga (Asaṅga, ascribed)。Nagao 1964。
《量抉择论》第一章 Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti)，第一章 (pratyakṣa)。
见 Steinkellner 2007。
《摄真实论释》 Tattvaśāṅgrahapañjikā (Kamalaśīla)。
见 See Krishnamacharya 1926a 和 Krishnamacharya 1926b。

（译者：邱佩琳）



清辩论师“掌珍比量”论理形式初探 暨《大乘掌珍论》对瑜伽唯识学诘难窥豹

金易明^①

【摘要】清辩论师系印度中期大乘佛教的重要论师，其所创立的中观自立论证派，与其同时代的中观归谬论证派，系中期大乘佛教时代中观学之双壁。而其留下的《般若灯论释》，于龙树菩萨中观学根本论典《中论》八大注释中占有极其重要的地位。其《中观心论》及其自注《思择炎》，无疑是对印度包括佛教在内的各派哲学思潮的总结、梳理与简别。而由玄奘大师所译介的《大乘掌珍论》，即可谓自立论证派视域中的中观学概论性著述，又是其《中观心论》简略本。在《大乘掌珍论》中，清辩论师一以贯之地保持《般若灯论释》的论理风格，借助陈那论师之因明的逻辑论理理路，由著名的“掌珍比量”作为基本依据，在确立有为、无为法“空”“不起”的基础上，开展了对瑜伽行派相应师及其他印度哲学流派的批判。本文由佛教哲学对于诸法“存在”性的探究角度，浅议清辩论师“掌珍比量”所透露的论理方法，及其对唯识学“三性说”之诘难的内容。从中检讨清辩论师此论理方法对龙树菩萨中观学根本意趣的偏离问题。

【关键词】清辩；掌珍比量；诘难唯识

海德格尔在其《形而上学导论》开篇即提出：“究竟为什么在者在、而无反倒

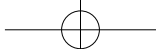
^① 作者单位：上海佛学院。



不在？显然这是所有问题中的首要问题。”^①被海德格尔敏锐关注到的“首要问题”，不仅是存在主义者始终纠结不放之问题，事实上也是人类哲学理性思辨所苦苦探索的关键命题。在印度佛学中，此“存在”性的问题呈现为“诸法”的有无“实性”。于佛法中，指涉包括器世间、有情世间、五蕴世间在内的诸法之存在性考量，或谓之“有无”，或谓之“空有”；无论是发端于原始佛教之“无我观”，还是初期大乘般若学所直言倡导的“空性”说、“无住”义，直至中期大乘瑜伽行派所主张的“识有境无”的赖耶缘起说等，虽然或力主“无”或偏于“有”，但总趋势是对作为世俗世间诸法的“实在”性的否定。其中，无论是部派佛教时期形成的“有部”，还是被称之为“大乘有宗”的瑜伽唯识派，或以主张“人空法有”为特点的声闻乘等，其均在一定意义上从自身独特视角出发，强调佛法“无我”“空”等基本观念。如以海德格尔语言风格表述之，在世间万法的“存在性”上，几乎所有佛法流派宗门，都一致将其设置为“究竟为什么一切在者无在、无在亦不在？”这是因佛法系由“缘起”立场看待一切存在，缘起中存在的诸法并不具备自身独在、自在、常在之特性，故而本质是非真实的存在。这种非真实的存在，并非不存在，而是诸法缘起则无自性可安立的存在特质。

由此可见，佛法内部对缘起诸法存在性的界定，肇始于原始佛教时期，即由对佛陀经教内涵理解之侧重不同，发展到部派时期对人、法“无我”观的不同表述，乃至进入大乘佛教弘传期的缘起论基础上的“空观”，诸部派、大乘佛教各流派，包括同一流派内部不同支系之间，其分歧始终存在。这种分歧，究其内容，并不表现在对佛陀根本缘起观的质疑，而恰恰是发端于对佛陀业感缘起说表述与理解及演绎方法论上的差别。清辩论师作为龙树菩萨中观学的光大弘传者，其《大乘掌珍论》中围绕“掌珍比量”，展开对有为法、无为法的“空”“有”性的考量思辨，即是对诸法存在与否、存在之前提、条件，及其存在之界定的深入思考与辨析。而这种源自于龙树菩萨中观思想观念的存在论体系构建，亦受到来自中观学体系内（中

^① [德]海德格尔著，熊伟、王庆节译：《形而上学导论》，商务印书馆1996年9月第一版，第3页。



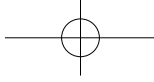
观归谬论证派)以及来自中观学体系外的(以瑜伽行派相应师为主流)诸多论师的诤难、批判。这种相互之间的诤难、批判,于砥砺中推动了印度大乘中观学派与瑜伽行派之间的相互了解、理解、补充和融合,也丰富了大乘佛学思想的内涵。对于印度中观哲学体系的建构,具有重要的意义。

一、龙树存在论的论理特色

龙树菩萨在《中观根本颂论》中,几乎囊括了关涉佛学义理的所有基本内容于二十七品,于缘起性空原则下逐项予以重新审视梳理。贯穿其中的,即是对缘起之诸法存在性的实相,予以更为严谨的界定与辩证的揭示。如其于第二十品首颂,即对一般意义上并应无异议的“因缘和合而有果生”的佛学命题给予于“自性”成立假设前提下的细微辨析:“若众缘和合,而有果生者。和合中已有,何须和合生”。其提出的诤难,关键点在于,如说“果”乃“因缘”和合而“生”者,那在因缘和合之前是否已有结果存在,如已有结果存在,那所谓的“和合”而“生”则成为并无必要的多此之举;而如不存在,则紧接其后的第二颂又犀利地追问:“若众缘和合,是中无果者,云何从众缘,和合而果生?”^①如在因缘和合之前并无结果存在,那又如何认定结果由因缘和合所“生”?此中,龙树菩萨紧紧抓住所谓“生”的界定,即是从无到有,即从非存在到存在的过程,则其结果已在因缘和合中存在,即无须其“生”;如其结果并不在因缘和合中存在,则也无根据说此因缘和合而“生”其结果,因为其所谓的“因缘”与“果”之间并无联系性,未能“生”其“果”之“因缘”也并不构成“因缘”,因为“因缘”概念(假言)本身即是内含产生结果之功能。

从此例可见,龙树菩萨事实上采取了“两难推理”——众缘和合之前结果的存在之荒诞,与众缘和合之前结果的不存在之困境。通过这种“两难推理”法,龙树菩萨排斥了诸法具有自性条件下存在之可能性,牢固树立起一切存在均为由“缘起

^① [印]龙树:《中论·观因果品二十》卷三,《大正藏》册三十,第26页中。

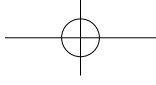


性空”原则贯彻之存在。诸如此类的例子，在《中观论颂》中可谓比比皆是。所以，龙树菩萨生活的时代，也是印度哲学正理派脱颖而出之际，然而，龙树菩萨对诸法“存在”性的考察，所使用的最为常见的方式，似乎并未受到正理派风格的影响，更非他所处时代尚未出现的陈那论师之因明学逻辑体系的风格；可见，陈那、法称论师等所开创的因明逻辑体系，其渊源也不在龙树菩萨处。正如日本著名中观学者梶山雄一先生所指出的那样：“总之龙树逻辑是不能以印度的逻辑——正理学派与陈那逻辑来表示的”。^① 确实，龙树菩萨所用的是名相概念的假言推理（在上述例子中是抓住“生”之假言），并具体落实于“两难推理”法之中。另外在龙树中观学体系构建中，还广泛运用了“四句否定”，也就是佛法中被广泛论及的“离四句，绝百非”。^②

在传统的印度论理学中，龙树菩萨的这种“两难推理”法并没有什么先例，也未被承许。这种明显带有辩证法特色的论理形式，只有到18世纪的德国古典哲学奠基者康德的《纯粹理性批判》中，才被引用到对上帝存在性的说明之中。由此，也足以证明龙树菩萨在辩证法哲学中的首创之功。而其所运用的“四句否定”形式，如按通常意义上数理逻辑语言表达，则设定“存在”（有）为P，“非存在”（无）为¬P，则第一句为“P”，第二句为“¬P”，第三句为“亦P亦¬P”，而第四句为“非P非¬P”。然而其中的“非P”可表达为“¬P”，“非¬P”可表达为“P”；由此似乎第四句为第三句的同义反复。然此仅是依一般数理逻辑对“四句否定”的程序化构建，与龙树菩萨真正用意并不匹配。在“四句否定”中，如说第一句为诸法存在于缘起中的肯定命题，第二句为诸法存在于自性上的否定命题，而第三句为存在于前二句基础上的综合命题，则第四句则是对前三句超越性命题。从辩证法意义上而言，在第四句超越性陈述中，不仅是对前三句的超越，也是一劳永逸以第四句的超越命题，完成对一切“假言”命题的超越。因此，其第四句终极性表述可以“离四句”而“绝百非”的“离言绝虑”予以呈现，最终摆脱言语的分别、思虑的计度。而清辩论师

① [日] 梶山雄一：《龙树与中后期中观学》，台湾：文津出版社2000年12月第一版，第133页。

② 《佛说佛名经》卷三，《大正藏》册十四，第198页中。



似乎未曾深切体认龙树菩萨“假言推理”蕴含的辩证法思想，及最终在超越性的“言语道断”“离言绝虑”意义上确立“胜义谛”。

由此我们可以把握到，在龙树菩萨的中观学中，所持之基本立场即是所谓“假言”“名相”与“诸法实相”之间的乖离之特性。而以说一切有部为典型的毗昙学所主张的“三世实有”及将“存在”视作以诸法为对象，产生知觉，以及由此所引申的，只要过去、未来如现在一般地被知觉到，则无论是过去诸法、还是未来诸法，即如现在诸法一般存在，即所谓的“法体恒有”之存在论，这种类似印度胜论师之观点的“范畴”存在，即被龙树菩萨斥之为“假言”的存在论而予以否定。从此中我们也可以了解到，龙树菩萨不仅不反对缘起论，相反，其正是坚持以缘起论为基本立场，从缘起性空视域出发，对有部为典型的毗昙师们以“法的语言”记述缘起事实，并以本质为名而推动缘起的概念化、固化缘起的一切为实体的做法，给予全方位的有力否定。

因此，清辩论师虽然有效运用陈那因明逻辑规范、思辨与论理模式，对龙树菩萨中观思想进行逻辑上的论证，似乎将龙树中观思想建立于严谨、牢固的逻辑证明之基础上，并以此逻辑的论证，作为印证“胜义谛”之依据。但由此也颠倒了龙树菩萨以“假言推理”而达至“离言绝虑”的超越，并由此对一切建立于概念范畴（即假言）基础上的诸法存在性予以否定的宗旨。于中观学中，语言不足以构成实在，无论这种语言来自于世俗、疑惑抑或胜义的“法”的语言，乃至来自圣言量。而因明学仅是就范畴概念所进行的讨论而已，是适应于诸法现象的认识。用错对象的清辩论师，不仅受到来自瑜伽行派相应师如安慧、护法论师的批驳，也引发了佛护论师之再传弟子月称论师来自中观学派的诘难。

龙树菩萨所专注的是对诸法存在真相的揭示，即从缘起观出发，众因缘和合之法，是不可能自性的。自性既然从众缘所生出，则只能视作为是所造、所作之性；而自性若是所造所做的，则也就失去作为自性的内涵。依照龙树菩萨缘起性空观语境下赋予“自性”的意涵而言，其具备三个方面特征：一、无作，即无须依因缘造作而成，笔者将其简略为“自在”性；二、不待，即不观待他法而成立，笔者将其



简略为“独在”性；三、不异法，即不变异成他法，笔者将其简略为“常在”性。由此，笔者认为，可进一步将自性特征归纳为自在、独在、常在之性。所谓的自在性，是指凡具备自性者，即是不受因缘、条件支配和限制的自我决定、自我主宰者；独在性，是指凡具备自性者，即是不依因待缘需观待于他法而产生与存在者；所谓常在性，是指凡具备自性者，即是不受因缘之左右而生灭变异，始终如如常存。贯穿于自性之自在、独在、常在三性的，是依因待缘的缘起性；然凭借因缘而存在是诸法本然。因此，诸法之“自性”的“三性”特征在诸法中并不存在，由此，诸法因其缘起性，决定了其自性的不存在，而这种自性不存在性即“空性”。空性所表征的，即是缘起无自性的本然性。而缘起性，则既有世俗意义上表述的依因待缘之表现，或如印顺导师所总结的那样，其最为普遍地表现为“果从因生”的现象，从而提升为因果联系深层之“事待理成”的一般规律与法则，并由此体悟诸法真实本质性的“有依空立”之实相。就此意义而言，缘起即是性空，性空则必然缘起；两者相依相待、相辅相成。而由“自性”的不成立，推及其对应面“他性”的不成立，以达到对于自性不成立之理证上的逻辑内在自嵌。

当然，龙树菩萨在《中观根本颂论》之中，为驳斥论敌所奉为“胜义谛”、而本质上只是以缘起而无自性为其先决条件的“世俗谛”之“真理”，揭示“真理”乃是缘起中的存在、诸法亦是缘起中的存在的“实相”，亦应用了诸多论理形式。其中除上述“四句否定”这一标志中观学论理之特色的论理模式外，尚有针对论敌所持的“X 与 Y 以某种方式 P 产生关联”之类假说，以 X 与 Y 两者或相异，或相同的辩证关系，寻求其“不一不异”的“两难”关系。如“若我是五阴，我即为生灭；若我异五阴，则非五阴相”（《中论》18:1），由“我是五阴”与“我异五阴”的两难推理，以达到对主客体自性双向否定的目标。

另外，为彰显某一论说 A 为世俗谛缘起意义由言语安立的假说真理，从胜义谛而言，如建立于自性成立基础上的 A 说是不成立者，其会应用一种“无穷后退”的论理形式，即由 A 将导出 A1，而由 A1 会导出另一项假说 A2，由此推演至无穷，使 A 的提出无法成为其所欲诠释的或者预期的某个判断结论 P，即导致“A → P”

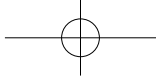


无从成立。如《中论》第七品《观三相品》中，即集中于第一、三、六、十九等颂文采取此论理形式，如“若谓是本生，能生于生生，本生从彼生，何能生生生”（《中论》7:6）等，如确立“生”之独立的自性，则其必将于“能生”“本生”“生生”之多重“生”中无穷后退而无止境，陷于作茧自缚的尴尬。另外，论敌为防止这种无穷后退导致无止境的尴尬，则往往提出观点：某“法”之实体的存在性与其自身具有某种关联性。龙树菩萨以一个实体不可能对自身生起作用，如“刀不能自斫刀”或“枪不能自打枪本身”的原理，提出“反自反性”（irreflexivity）的论理模式予以杜绝，如“若生是有为，则应有三相；若生是无为，何名有为相”（《中论》7:1）等，即为典型例子。

龙树菩萨《中观根本颂论》常用论理形式尚有由时间纵向角度，对“法”存在形态的“过去”“现在”“未来”等维度上考量，最后落实于当下的“现在”的“法”之“自性”存在的“非持续性”而论证之，这是典型的“三时”论理法，在《中观根本论颂》的诸品中，亦广泛出现。非常典型的是“已去无有去，未去亦无去；离已去未去，去时亦无去”。（《中论》2:1）最后，龙树菩萨《中观根本颂论》就论敌以“A法与B法处于相互依赖关系”为由而确立“法”之存在性论断，从相互依赖关系的剖析入手，揭示所谓依赖，既有A法以某种方式依赖B法，显然同样B法以同样方式依赖A法。如论及生死这对范畴，其所成立的依赖关系仅是名相上生与死的对应、缘起上因果联系性。如对此因生死间相互依赖性确立其自性的实体存在性，则是荒谬的。如“生及于老死，不得一时共；生时则有死，是二俱无因”。（《中论》11:5）其虽相互依赖而于缘起中存在因果联系性，但其既非同时共存，在生死本身也无从找到该法本身生起之因。

正如日本京都派著名中观学者梶山一雄先生的学生桂绍隆先生在《印度人的逻辑学》中所归纳的那样：

龙树绝对没有否定我们现在所生活的世界，这个鸟语花香的世界，
这个从无名之辈到全知圣人居住的世界，这个现实的世界。可悲的是只要
我们没有认清“鸟”“语”“花”“香”“无名之辈”“圣人”等词语



以及这些词语所表达概念的局限性，那么我们就无法与这个世界相对峙。

后代的唯实派学者称之为“无始时来的薰习（潜在的惯性）”龙树在他的所有著作中从各种角度反复论证，指出这种言语不可能完全涵盖这个实在的世界。对于龙树来说，只有完全去除言语的束缚，根绝概念性思维，寂静且一味的实在世界才不需要借助任何帮助而得到自证。这就是觉悟的世界，就是真实的世界。^①

在龙树菩萨中观学体系中，以“缘起性空”为基础标准，其论理风格以论敌之观点和论断为出发点，灵活运用应对方式，将其观点和论断推至自相矛盾、无法自洽的尴尬，收不攻自破之效。这也是藏传中观学将继承其论理风格的佛护、月称论师系中观归谬学派称作“应成”派之缘由。因为其是顺“应”对方论敌观点而推理，直到其无法自圆其说、难以自洽境地，从而树立起中观学自身的态度和观点。此点，与清辩论师运用陈那因明三支说，以“掌珍比量”为典范的“自立”观点而在逻辑上“相续”推理，从而排斥论敌之观点和论断的“自续”派，在论理方式上，是风格迥异的。

二、清辩论师中观学之基本贡献及论理特色

诚然，尽管大多佛教信徒，甚至于不少汉语系语境下研究佛学的教界、学界同仁，似乎对清辩论师的熟悉程度，与其作为印度中期大乘佛教重要论师以及其著述对后世大乘佛教所产生的巨大影响相比，形成了令人印象颇深的悬殊差距。清辩论师首先意识到瑜伽行唯识学派佛法义理体系与中观学义理之间的区别点，亦是首位意识到龙树、提婆与无著、世亲这前后两对师徒，虽均位列于“六庄严”，但其佛法意趣颇为迥异的大乘佛教杰出思想家。由此，清辩论师事实上是中观学派之首创者。

^① [日] 桂绍隆著，肖平、杨金萍译：《印度人的逻辑学——从问答法到归纳法》，第四章《归谬法——龙树的逆反逻辑学》，宗教文化出版社，2011年1月第一版，第114页。



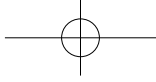
而在中观学派内部，清辩论师虽与佛护论师都是大乘经师僧护 (Samgharaksita) 弟子，可谓佛护论师之师弟，而且他们与其共同弟子莲华觉 (Kamalabudhi) 的弟子月称论师一起，位居龙树菩萨《中观根本论颂》八大注释家之列。然而，佛护和清辩论师对《中观论颂》的诠释，就方法、思路和论理形式并不一致，各自分别成为中观归谬论证派与自立论证派的创始者。而月称则坚定站在维护佛护论师的立场，成为藏传中观应成派之真正鼻祖；清辩论师则成为藏传中观自续派之印度先祖。基于此于中期大乘佛教的重要地位，有必要对清辩论师学说贡献有所了解。

清辩论师依梵文名为 bhavaviveka，波颇译师又将其名意译作“分别明”者；在唐代诸师译典或论著中，提及清辩论师时往往用音译“婆毗薛迦”。藏传佛教著名觉囊派大师多罗那他于 1608 年所著《印度佛教史》第廿三章“阿闍梨陈那等时代”中，对与陈那同时代的清辩论师有较为详细的叙述：

阿闍梨清辩出生于南印度摩梨耶罗的高贵王族。就在该地出家，精通了三藏。他到中印度后，从阿闍梨僧护听受多种大乘经教和龙树的论典（优婆提舍）。后来又回到南印度一带，曾亲见金刚手菩萨，修成了殊胜三摩地。他当过南印度大约五十座寺院的寺主，讲说了众多教法。阿闍梨佛护去世后，他阅读了佛护所着的论典，见佛护破斥了以前的阿闍梨对于中观根本颂的主张，造作了注疏，他同意佛护依据龙树的论议提出的主张，并做了经典的注释。最后他也修成了丸药成就。但这两位阿闍梨（佛护和清辩）都舍弃异熟身而前往持名处。^①

由多罗那他这位觉囊派大师的介绍可知：首先，清辩论师是与佛护论师同时代稍晚的印度中观学大师；其次，其与陈那论师应该是同时代人，因此其在自身论著中有效运用陈那论师所开创的因明三支说；其三，清辩论师著述等身，这与其曾经是南印度五十多座寺院的寺主，并在各寺院讲说教法密切相关；其四，对于佛护论师对龙树中观根本论颂的诠释，清辩论师是赞同并有注解性著述的；最后，清辩论

^① （明）多罗那他著，张建木译：《印度佛教史》，四川民族出版社，1988 年 3 月第一版，第 142 页。



师与佛护论师一样，也具有相当成就，其修成八种共通成就（悉地，《藏汉佛学词典》中指出其包括了妙丹、眼药、土行、宝剑、空行、隐形、不死、除病。别有一说，与此微异）之一的丸药成就，即其口含练就之甘露药丸，能隐身并如夜叉一般随意变化身形，而且其与佛护论师一样都舍弃异熟身而趋于持名处。

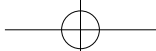
随之，多罗那他论师继续分析清辩论师与佛护论师的中观学学说。他指出：

这两位阿闍梨创立了中道无自性说。虽佛护的弟子不太多，但清辩弟子很多，追随他的比丘有数千人，故他们的学说极盛。这两位阿闍梨出世之前，所有大乘人住于同一教法，而这两位阿闍梨使得无著、龙树的学说峻别为二。他们主张无着的学说不是宣说中道，而是只讲唯识，龙树的主张除了他们所说的以外别无他物，就这样驳斥他人的说法，因此，清辩去世以后，大乘内部也分裂成为两部，引起了诤论。^①

这一说法，首先肯定了佛护与清辩两位论师的学说思想重点，系将自身中观学之学说牢固建立于强调与揭示龙树菩萨中观学“缘起性空”义理所阐发的诸法存在性上“自性”缺失的前提下。同时，当时有众多弟子接受并阐发清辩论师学说，以此为基础，清辩论师将中观学派真正确立，与瑜伽行派成为大乘佛教之双璧分立的渊源。事实上，中观学派的建立，确实可以追溯到佛护，尤其是清辩论师；其次，多罗那他论师看到，因清辩论师对瑜伽行派相应师的批判，引发大乘两大系统论师间的诸多诤论，尤其是佛护与清辩论师同属龙树菩萨中观系统，虽各自分别成为中观归谬论证派、中观自立论证派之创立者，内部有分歧，但对瑜伽行派相应师，无论是清辩论师，还是佛护论师的再传弟子月称论师，都持批评态度，多有诤难。至于对来自清辩论师的诤难，相应师之代表者亦都有所呼应反驳。多罗那他论师对此亦有陈述：

此外，中道无自性诸师说：“阿闍梨安慧写了一部依据唯识的理义

^① （明）多罗那他著，张建木译：《印度佛教史》，四川民族出版社，1988年3月第一版，第142-143页。



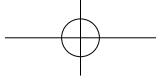
解释中观本颂意趣的疏释，由于这部书出现于南印度一带，清辩的弟子们不承认它。他们来到那烂陀，与安慧的弟子们辩论，清辩的弟子获得了胜利”。这事由月宫与月称发生争论的情形可以推知。^①

在此，多罗那他论师所提及的安慧论师著作，是指由宋代惟净译师所翻译的十卷本《大乘中观释论》。这部在汉语系佛教界出现于宋代的中观学论著，是唯一的汉译瑜伽行相应师所著述的《中观根本颂论》之诠释，但却未得到足够的重视，甚至于在常用的大藏经典中，却又如《大正藏》第三十卷所收录的该书仅包括前三品的注释文一般，可以了解汉语系佛教界对该书的不重视。尽管多罗那他论师本人可能并不知晓汉语系佛教典籍中有安慧论师的译本存在。

当然，就中观学派内部而言，无论是佛护还是清辩，两位同时代的中观学论师，都继承了龙树菩萨的法脉且将关注的重点，始终聚焦于诸法的存在性问题。虽然其中有着显而易见的分派，在解说的论理形式上，以及对龙树菩萨中观学观念的理解、诠释上颇多歧见。总体上说，佛护的主基调是继承龙树菩萨的“假言推理”，以归谬法的论理方式诠释《中观根本颂论》，形成了《佛护释》，而且这种方式为其再传弟子月称论师所光大。不仅有《大乘中观根本颂论显句释》在藏传中观学中产生了深远影响，且依佛教成就菩提之“十地”次第立《入中论》阐述中观学义理，成为藏传中观学义理体系主要依据论典。其归谬论证法成为藏传中观学应成派学理的依据与源头。特别是但凡接触藏传中观学即能感受到，基于宗喀巴大师对月称菩萨中观学说的推崇，尤其是其重要的《入中论善显密意疏》及至今未译成汉文出版的《中观根本颂正理海》^②，其中，一者为月称菩萨论著的诠释意疏，一者为以月称菩萨《中观论颂显句论》为诠释依据而开展的对龙树菩萨《中观根本论颂》的全面诠释与义理发微。此亦系佛护、月称论师于藏传中观学中的影响，较之清辩论师

① （明）多罗那他著，张建木译：《印度佛教史》，四川民族出版社，1988年3月第一版，第143页。

② 宗喀巴大师的《入中论善显密意疏》由法尊法师译成汉文流通，成为汉语系最早接受的月称论师之著述，而其《中观根本颂正理海》虽然目前无完整的汉译本，但是笔者了解到西藏民院的索南才让教授已经有题为《中观根本论颂广释——正理海论》的译稿完成。



更为广泛且深入的基本缘由。

但是，清辩论师承续了龙树菩萨中观学之观点，又从陈那论师处接受了因明三支论理方式，在结合两者的基础上，既由《般若灯论释》，从自立论证的论理方式上对龙树菩萨《中观根本颂论》做出诠释，希冀通过因明三支论式的论证，彰显龙树中观之义理，又试图以此为基础与嚆矢，对包括声闻毗昙、法相唯识等佛教大小乘有宗之学及其数论、胜论等六师哲学，予以梳理、评价并作出相应批评，这不能不说是其在学术方法论上的拓展与进取。清辩论师留存于世的《般若灯论释》《大乘掌珍论》，以及煌煌十一品《中观心论》及自注本《思择焰》，既丰富了中观学义理体系、论理形式，也推动了瑜伽行唯识学派论师们为呼应来自这位中观学大师的诘难、挑战，更进一步完善与精准把握无著、世亲菩萨的“虚妄唯识”思想。因此，清辩论师对印度大乘佛教所产生的影响是巨大而深入的。不仅如安慧论师那样的瑜伽行派著名大家将研究、批判的对象锁定于清辩论师，而且六师哲学六派等亦将清辩论师视作为与佛教呼应、对话、砥砺的重要对象。通过这种貌似冲撞的砥砺，达到了丰富印度佛教及六师哲学的思想内涵、促进完善论理思辨的功效。

由此，对于清辩论师于中期大乘佛教时期的巨大影响力，当代学者不能自发地出于门户之见而忽视之。公元7世纪初，来华译经师波颇及一代译经大师玄奘大师均为瑜伽行相应师护法论师系传人，但都成为清辩论师著述译介至汉语系佛教界者，却未译介同时代佛护论师之中观归谬论证派之著述（当然，归谬论证派之主力军月称论师此时尚未在印度佛教思想界形成强大的影响，也是一重要原因）。由此说明，直至公元7世纪与玄奘大师同时代的月称论师横空出世之前，清辩论师在印度中期大乘佛教时代的影响力是远超于佛护论师的，故而瑜伽行派的论师将其作为主要的手。玄奘大师在印度时期，撰写《会宗论》融贯大乘中观学与瑜伽行派两大体系之义理，估计所依据的中观学，当是清辩论师的中观自立论证派义理体系。^①然而，中观学与瑜伽行派之间的融贯，究竟能否做到，虽晚期大乘佛教的莲华戒、寂护等

^① 参见笔者拙作《玄奘大师佚失三论典之义理推测》，《法海佛意窥豹——金易明佛学论述丛稿》，宗教文化出版社，2015年12月第一版，第94-131页。



论师与摩诃衍禅师之间著名的桑耶寺“僧诤”，已昭示融贯的基本理路，瑜伽行中观派代表人物寂护论师也做了可贵的融贯两大大乘佛教义理体系的尝试。

清辩论师无论是在诠释龙树菩萨《中观根本颂论》的《般若灯论释》中，还是在专司论理、维护大乘中观学观念、批判诘难六师哲学及瑜伽行唯识学的《中观心论·思择炎》或《大乘掌珍论》中，均积极引入陈那论师因明论式，这与清辩论师关注架构论理体系以作为梳理、考量佛教及六师哲学之依据密切相关。由于其关注点的不同，其论证的理路当亦有自身的特色和侧重点。其实，龙树菩萨所处时代，“六派”哲学之一的“尼夜耶派”即正理派早已经历自身近十个世纪发展，成为相当成熟的哲学流派。这是一个与胜论师在哲学体系上基本类似的学派，注重从逻辑、认识论角度探究诸法的存在性。龙树菩萨作为当时的佛学大家，其对正理派之学说的了解，当可想见。然而，其却不屑于将正理派论理方式用之于自身般若中观学中，也不用之于其对以说一切有部为典型的“有宗”之批判。此与其所关涉的、论证的系诸法之存在的“本质”、终极的“实相”，而非存在的现象形态有关。包括正理派逻辑所常使用的与古希腊之“演绎逻辑”相左的“类比推理”，以及陈那论师的“三支”归纳推理法，从严格意义上说，其既未构建起类似古希腊哲学所拥有的逻辑公理体系，亦未能成为探究诸法存在之本质、终极实相的真正有力论证工具。清辩论师将因明学用之于中观学体系的架构，希冀以“自立”论题而论证并捍卫中观学“缘起性空”的原理，所遭遇到的诘难，已经为此作出了最有力的脚注。

如深入辨析因明学所用之三支中“喻”支会发现，其对于以探究诸法现象形态认识机制的瑜伽行学派而言，可能颇为适用且得心应手，但这只是表明，探究缘起中的“有为法”现象，因明学的“喻”支能发挥其形象生动的强大“类比”作用，成为论说阐明原理的有效论理工具。如《般若经》典籍中亦时常运用“十二部”之一的“比喻”方式，说明有为法的相关性质；最为典型的是《金刚经》经文最后那首耳熟能详、几乎家喻户晓的偈颂：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”，等等，类似的经教文献不胜枚举，但是此“喻”支，既非严格意义上逻辑推理之必须环节，作为“类比推理”的辅助工具，其功效也是有限的，就是于

“有为法”而言，其似乎也仅适用于就具体的“事相”之间的类比，而不适宜对“理则”的阐述。但凡有一定数学学习经历者均知晓一个基本原理，在数学上无论有多少举例，罗列多少类比，都不能替代严格逻辑证明。而笔者在前文中已提及所谓数理逻辑等，在龙树菩萨的“四句否定”论理面前基本失效。因此，必须明确，“类比推理”并非万能的逻辑工具，因为其使用的条件，即是其“类比”要以具有可比性为前提。

虽然，随着民国时代藏传佛教思想由包括能海上师、法尊法师、支那内学院黄树因、吕澂诸先生等的译介、研究、阐发弘传，汉语系佛教界也逐步了解清辩论师为月称论师及格鲁派奠基者宗喀巴大师所诟病、诘难与鞭笞的事实。然而，这不应成为忽视清辩论师著作的理由。对于大师级的清辩论师只有多有所了解，方有汲取滋养，才能有所取舍。

三、“掌珍比量”论证的基本内容

清辩论师《大乘掌珍论》开篇“观行方便”章，即以一首被命名为“掌珍比量”的偈颂，提出其自身于“观行”方便之所缘。这首偈颂为：

真性有为空，如幻缘生故；
无为无有实，不起似空华。^①

这首偈颂之所以被称为“掌珍比量”，对因明学说稍有训练者即能观察到，此偈颂包含两项“比量”关系，涉及对有为法与无为法之空性的因明式论理推定。其中：

“真性有为法，如幻缘生故”：	“无为无有实，不起似空华”：
宗——真性有为空	宗——无为无有实
因——缘生	因——不起
喻——如幻	喻——似空华

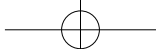
^① 《大乘掌珍论》卷上，《大正藏》册三十，第268页中。



其实，如果说将有为法与无为法归纳为“一切法”或“诸法”，则清辩论师由此“掌珍比量”所成立的，乃是般若经教及龙树菩萨中观学论典所一再确立的对诸法之存在性的“诸法皆空”基本判断。就“诸法皆空”判断命题而言，以逻辑语言学范畴的论证其为真命题，正如“掌珍比量”所论证的那样，然而其自身亦被包含于此“诸”内，由此这一判断命题自身的“真”性又无法以比量而获得。又如，此中清辩论师系以言语表述“掌珍比量”，事实上离开了言语，无论是数理逻辑的语言，还是形式逻辑的语言，都无从表述任何一法之相。此中即由“诸法皆空”之外再衍生一问题：表达此“诸法皆空”之言语，依照佛法一般观点，相对于“业烦恼非实，入空戏论灭”（《中论》18:5），则诸法存在之实相系超越于“戏论”（prapanca）的，而超越于“戏论”之内涵即超越言语文字的表达。这不仅是“掌珍比量”所衍生的判断命题，其亦可谓由缘起观所贯穿的佛法之通理。而且更进一步讲，在中国汉语系禅宗所谓“不立文字”观念中，亦深深镌刻着摒除“戏论”的烙印。但问题在于，“入空戏论灭”此判断本身亦是一种言语表达，禅宗之公案机锋亦是一种言语陈述。由此而言，如何以“空”的判断命题去判断“诸法皆空”，如何以被否定摒弃的“戏论”去摒弃、否定“戏论”。此中论理诀窍，龙树菩萨在《中观根本颂论》中表现为本文第一节所介绍的多种论理方式，但清辩论师认定陈那论师的因明三支论理模式更具说服力。

清辩论师将有为、无为诸法实相上的空性、不实，牢固建立于因明论理形式之中。而其在运用因明工具论证一切有为法、无为法于存在性上的“空”“无有实”之际，虽其目的在于承续龙树中观学之“缘起性空”原则，以达到对诸法存在之“实有”观及“实体”性论断的否定。然而其所用因明论理工具，本身系瑜伽行派相应师们运用于诸法现象分析及对认识现象之机制与过程的论证剖析。因此，有必要了解清辩论师紧随提出“掌珍比量”，对其缘由内涵所做的诠释与揭示：

于自他宗计度差别，虽有众多遍计所执，然所知境略有二种：一者有为，二者无为。以诸愚夫不正觉了胜义谛理有为无为无颠倒性，妄执诸法自性差别，增益种种邪见翳网。……若正觉知胜义谛理有为无为无颠倒



性……不执彼有真实自性，非如前说。有为无为境界差别邪见罟网，以自缠裹如蚕处茧，彼非有故，无分别慧趣入行成。^①

对于诸法的计度差别，随众生之“遍计所执”而呈现多种不同认识，然基本可将这种对诸法计度差别分作“有为”与“无为”两类。因此，所谓诸法的存在性，均可归之于对“有为法”真实存在即“实有”的认知，以及对“无为法”真实“生起”的肯定。而这一切恰是由凡夫未能以正觉认识佛法之“胜义谛理”，不能把握于胜义谛对有为、无为诸法“空性”的揭示，由颠倒认识所导致的“自性”存在，乃是一种错觉。依佛法语言讲，无论是有为、无为诸法，对其所做的前六识上的认识，事实上即是于虚妄分别产生的颠倒妄想。因而，其所谓“有为”与“无为”，只是依缘起法则而安立的世俗谛理。如不了解此，任由错觉所操控，则诸有为法、无为法将成为被虚妄分别所错误理解的拥有自性的“实有”存在。显然，这将导致滋生对并于未有“实有”性的诸法增益出种种邪见而陷于罟网。

清辩论师在此分析基础上继续阐述到，正是由于所谓“有为法”系由诸世间法的视域中，由因缘而于某境上产生种种分别而立。所以提出了“掌珍比量”之前半颂文的因明论式，即“真性有为空，如幻缘生故”。世间依照因缘法则而缘生的有为诸法，既然是世间共同所承许，则其亦即是世间法中承许所谓世俗有——世俗的现量而生起因缘中的存在，是“有”的。但这种世俗现量所共许的存在性，并非“真性”上的存在。清辩论师明确“故以真性简别立宗，真义自体说名真性，即胜义谛；就胜义谛立有为空，非就世俗”。^②即此“真性有为空”是由胜义谛上而立宗，并非欲否定世俗之存在诸法。由胜义谛上从诸法的“真性”，即“真”实的——实相角度，否定诸有为法之“自性”的存在。凡夫众生在听闻佛法空理之后，往往习惯于由虚妄分别所形成的“幻等有若立彼为空，立已成过故”，将“空性”理解为如虚幻、虚空之类的实体性的“空无”世间，这显然是一种将“空性”实体化、世

① 《大乘掌珍论》卷上，《大正藏》册三十，第268页中—下。

② 《大乘掌珍论》卷上，《大正藏》册三十，第268页下。

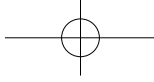


间化的理解，无疑是对缘起性空之中观义理的曲解，构成显而易见的过失。

而第二个论式“无为法无实，不起似空华”。不尽有为法空，无为法也无真实性。无为法中，“不起”所昭示的是与有为之缘生的相待性。“无为”之胜义是对“有为”世俗的超越。虽然缘起意义上有“有为”与“无为”的名言之分别，但于空性上则并无所谓的“有为”与“无为”之别。因为就空性而言，所谓超越。其中，“不起”并非是对世俗之“缘起”的否定，而“无为”更非“有为”之外的别有的存在。因为“缘起”本身是无自性的，是空性的必然体现，故而也无所谓实在的、自性的“起”可言，故而“不起”。喻其“如幻”，则为缘生之现象，事实上并无真实的“缘”已经，或者正在，或者未有“生”起。由此，清辩论师论定“众缘所起，男女羊鹿诸幻事等自性实无，显现似有；所立、能立法皆通有，为同法喻故说如幻”。^①虽为幻事但却并非凭空产生，而是由诸因缘汇集而成，故而也是受诸缘起法则、条件等制约，虽有而究竟是无自性的。在此，清辩论师之所以认定可以借用因明三支说予以论理，是因为在此其“缘起”之“幻”通于能立之“诸法”与所立之“空性”，即宗因双同。而能体现“不起性”的同喻依是“空花”，是基于“无为法”乃系“不起”的，即缺乏对应之事相呈现，无疑以抽象、虚幻的“空华”，喻其不但无自在、独在、常在之自性，也缺乏根识可感知、感触的事相存在，仅是某类有为法诸特殊自相，经由经验与思维所归纳抽象为一般共相。从自相到共相，从特殊到一般，其共相本在自相中，一般本由特殊所现，根本就无所谓“生起”，因此也无从所灭。将有为法之“空性”喻为“如幻”，是因为有为法虽为假法，但其可依据根识而了别成为经验之对象；而将“无为法”之“不起”喻为“空华”则是因为“无为法”属于纯粹的“法处所摄”，为第六识的架构，因此即使是“华”亦为虚空之“华”，但有第六识的想象而已。总之，由以上二量，证明了两个命题：有为、无为诸法皆空。

固然，从世俗谛而言，有为法缘起中的存在性不容置疑，而所谓诸法“空性”也根本并非指缘起中的“幻”之法，即所谓梦幻泡影露电等。般若经典中以此“六喻”

^① 《大乘掌珍论》卷上，《大正藏》册三十，第268页下。



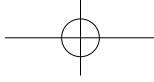
甚或“九喻”^①等揭示有为法性质，并非等于说梦幻泡影露电等自身于世俗谛上成就有为法的“空性”。故而，“真性空”乃针对“若他遍计所执有为，就胜义谛实有自性”。因此而说胜义谛上有为真性是“空”，即“有为就胜义谛，辩其体空”。为显示“空与无性虚妄显现门之差别，是名立宗”。而其所喻其“空”如“幻”，就佛法之所喻乃“同法喻”，喻“众缘所起男女羊鹿”等“诸幻事等，自性实无，显现似有，所立能立法皆通有，为同法喻故说如幻”。比较清晰的事实是，一切所立有为法都是从缘生的，由各相关因缘所共同推动而生起缘生法，即是由缘所起、由缘所现。正如清辩论师对此所做的归纳性结论——也即是被月称论师所斥责为背离龙树菩萨所竭力避免的“自立”宗旨观点：“此中建立比量，谓就真性眼处性空；众缘生故，诸缘生者，皆就真性其自性空”。^②由此，清辩论师注重的是世俗谛上承认缘起诸法的存在性，与由胜义谛（真性）上确认诸法“空性”的高度圆融。事关“二谛”说的界定。

虽然，对于世俗谛与胜义谛之两种真理的“二谛”思想理路，并非由龙树菩萨首创，自佛陀时期开始，乃至经历部派佛教时期，^③以及中观学派之后的瑜伽行唯识学等学派，都始终有此“二谛”理路存在。但是，明确提出“二谛”说并强调“若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃”（《中论》24.10），视“二谛”真理重要性为解脱涅槃之必不可少、不可或缺者，则是龙树菩萨。因此，从缘起性空角度将缘起中呈现的真理归之于有为法，将彰显诸法实相之本质性的真理归之于无为法，而分别对应于世俗谛与胜义谛。然而，一般而言，无论是有部还是经量部，中观学还是唯识学，其对二谛说的理解、诠释，以及所赋予的意义，确系存在着一定之差异的。

① “九喻”为《金刚经》菩提流支译本中所用：“一切有为法，如星翳灯幻，露泡梦电云，应作如是观”。

② 《大乘掌珍论》卷上，《大正藏》册三十，第268页下-269页上。

③ 如部派时期的有部、经量部之二谛观，在藏传佛教各宗派的《宗义书》中都有梳理记载。如有部的二谛观确认：凡是某法，经过外力摧灭或由心识予以分解之后，执取该事物的心便不再生起执取该事物的概念，这样的法，称为世俗谛。然凡是某法，经过外力摧灭或心识予以分别之后，执取该事物的心仍不会放弃执取该事物的概念，这样的法，称为胜义谛，例如无方分微尘、无时分刹那心识及一切无为法。



从唯识学的立场上而言，世俗谛是指名言量相应的安立境。世俗谛即为名言谛，是虚妄分别之产物，因而是假立的。就唯识三性而言，世俗谛是依他起与遍计所执所摄法。而胜义谛则是指以观察胜义理量所缘得之境，也可说以“二现”隐没之上亲证现量的所证。换言之，其为胜义量所安立、所认知的境。胜义谛则与空性、法性、圆成实性、真如都为同义。在唯识三性中，胜义谛为圆成实性所摄法。而发轫于佛护论师、定型于月称论师的中观应成派之二谛观，可简洁地表述为：凡由名言量所寻找、所安立的法，且彼量心看待法时成为名言量，则即世俗谛；如认识瓶，产生名言上的“瓶”名相。而凡由观择究竟之量所量得且彼量心看待彼法时，成就胜义量，则彼法即胜义谛。例如“瓶”的空性是胜义谛。

而以清辩论师为滥觞的中观自续派之二谛观则表现为：世俗谛指在带有世俗显现及实有显现的二现的情况下，直观现量所通达的物件，就是世俗谛定义。例如“瓶”就是世俗谛。世俗谛分二：“正世俗谛”即指由六识随顺因缘而获得的正确之认识，如见到池子中的水而对水产生正确的认识；“倒世俗谛”即指由六识随顺因缘而生起的错误的认识，如视阳焰为水、视乾闥婆城如真实城堡。事实上，清辩论师即是根据前文所引述《中论》廿四品第十颂的宗旨，对于世俗谛给予了格外的强调。其实，龙树菩萨在《回诤论》中也曾明确道：“依世谛故，能说一切诸法体空；若离世谛，法不可说。佛说偈言：若不依世谛，不得证真谛；若不证真谛，不得涅槃证。”^①事实上，龙树菩萨关于离世俗谛难得胜义谛之“二谛”说的辩证观，贯穿于清辩论师的二谛观。清辩论师注重世俗谛上的论证和发挥，以显示龙树菩萨中观义理之宗趣，并无不妥之处。而清辩论师对于胜义谛，则将其定义为在二现隐没状态下，直观现量所通达的境界；如对世俗谛上由根识所呈现的“瓶”，认定其为非真实的存在，即是胜义谛之境界。

从曹志成先生对藏文本《般若灯论释》第廿四品关于《中论》第十颂文的诠释而言，清辩论师对胜义谛的界定，包含着三层内涵：“胜义者：1. 彼由既是义又是

^① [印]龙树：《回诤论·释上分第四》，《大正藏》册卅二，第18页下。



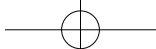
最胜名为胜义；2. 或者，由于是最殊胜无分别智的对象名为胜义谛，亦即‘真实不由他知’等性质，由胜义性是谛故，称为胜义谛，亦即于一切时，一切情形住于真如之故；3. 由无分别智彼之有境与境无之方式为胜义谛，亦即于彼中有胜义之故，随顺彼灭的无生等教说、闻思修所成慧亦是胜义，是了解胜义的方便之故，是不颠倒之故。”^① 由此，胜义谛在清辩论师那里实际上是对诸法空性的把握。这不仅匹配于其“掌珍比量”所指向的宗义，尤其是其中隐含着为波颇译师汉译《般若灯论释》文本所隐晦或模糊了的内涵。《般若灯论释》之注释者，公元8世纪初的观誓论师对清辩论师论述的胜义谛有精到的诠释：“此为显示胜义之语的差别事的集合，亦即显示彼由既是义又是最胜的差别事的组合……在此，为了遮止的教说及说示智慧之故，随顺彼遮止的无生等教说以及闻思修所成慧也都是胜义。”^② 根据清辩论师的论述以及观誓论师的诠释，可归纳清辩论师于胜义谛所持观念之特点为，其即根据传统中观学的一般理解立由无分别智所成就的、无现行戏论灭的“胜义谛”，亦可说系“不可言说之胜义谛”；又立“世间胜义谛”，即“假言胜义谛”，此乃是有现行而以戏论为工具，以“有境”（主体）的“无分别智”，随顺于此“胜义谛”而依“无生等教说”“闻思修”等所成慧，而得以趣入于无分别智所成的“胜义谛”。可见，清辩论师对于胜义谛所做的“不可说”与“可说”之划分，“这在教化上使中观思想之语词之意益显明确，含义更为周延”。^③ 因此，清辩论师之包括其二谛说及其“掌珍比量”在内的中观学说体系，以及由此出发对瑜伽行唯识学相应师所提出的批评诘难，应该得到佛教思想界的重视。

当然，清辩论师关于“胜义谛为‘二现’隐没之上亲证现量的所证”的界定，确实于“二现隐没”的前提这点上，与瑜伽行唯识相应师们的“二谛”观相通，但也往往被忽略。此中之“二现”，法尊法师亦译为“现二”“二相”“二取”等，

① 曹志成：《清辩对“胜义谛”之解释的研究》，台湾：《正观杂志》第十二期，2000年3月，第27页。

② 曹志成：《清辩对“胜义谛”之解释的研究》，台湾：《正观杂志》第十二期，2000年3月，第28-29页。

③ 郭忠生：《译后记》，穆蒂《中观哲学》，台湾：华宇出版社，《世界佛学名著译丛》，（1984年）初版，第16页。



其系中观学和唯识学常见名相，也同时为《现观庄严论》各种注释中常讨论的范畴。一般比较单纯地将“二现”理解为“能取所取的二现”或“境与有境的二现”，但这样理解并不全面。如一般不论中观还是唯识，都常说“佛无错乱二现”，但众所周知，无论是清辩论师还是月称论师，中观学论师都不承许色与取色的心异体，因此对清辩论师与月称论师等中观学论师就无从论及“佛无错乱二现”呢？其实，“二现”的“二”应理解为“相异”而绝非数字上的“二”，“二现”内涵为“相异的显现”。“二现”有多种不同内涵，一般在藏传佛学的体系中，表现为四种含义：首先是“声义显现”，其次是“世俗显现”，其三是“境有境相异显现”，其四是“谛实显现”。因此由中观学立场而言，所谓“佛无错乱二现”乃是指“佛无谛实而又显现”。当然，但凡接触过《现观庄严论》各种注释本者，都对“二现”问题留下过深刻的印象，其中多半是由于对于“境有境相异显现”的细致讨论方面的。其中，“声义显现”之“二现”是从“唯是分别增益之显现”角度而言，“世俗显现”之“二现”系由其世俗诸种不同显现的显现所决定，而“境有境相异显现”，譬如佛智之中显现佛智本身时，佛智本身如以境与有境方式显现，则对此称为“境有境相异显现”的二现。

总之，“掌珍比量”所昭示的是中观学根本宗趣，即缘起性空原则下包括有为与无为诸法均系“自性”缺失的“空性”，而其中有为无为法仅是世俗谛上的名言安立，而此名言安立之缘起诸法，于世俗名言事相上的存在性，不碍其胜义谛上“真性”存在的“空性”。

四、就“掌珍比量”论及清辩与护法论师之间“空有之争”

固然，清辩论师的系列著作的问世，事实上宣告了中观学派与瑜伽唯识派的分宗对峙，助推了中期大乘佛教思想两大体系于砥砺中的成长。护法论师之门生亲光论师在《佛地经论》中明确“声闻藏虽佛去世百年以后即分多部，而菩萨藏千载



以前清净一味，无有乖诤，千载以后，乃兴空有二种异论。”^①玄奘大师再传弟子慧沼法师在《成唯识论了义灯》中补充此“千载以后”的“空有之诤”落实到了清辩与护法两位论师之间：“然护法菩萨千一百年后方始出世，造此论释（指《唯识三十颂释》——笔者注）及广百论释，清辨菩萨亦同时出造掌珍论，此时大乘方诤空有。”^②慧沼法师能有此论断，也充分说明《大乘掌珍论》由玄奘大师译介到汉语系佛教界，也成为汉语系佛教界了解护法清辩论师之间的“空有之诤”之源。就汉语系佛教界视角而言，正是由于清辩论师提出“掌珍比量”，主张有为、无为诸法皆空，引发了印度大乘佛教思想史上的“空有之诤”。事实上，印度佛教思想史上，中观学与瑜伽唯识学之间的“空有之诤”，既发生在护法与清辩论师之间，后又发生在玄奘大师与智光大师、月称论师与月官论师之间，而到公元8世纪后又有寂护论师着《中观庄严论》予以综合而形成瑜伽中观行派。中观学与唯识学两大体系经近三百年的砥砺交流、冲撞融合，以玄奘大师的《会宗论》为发端，以寂护论师的《中观庄严论》为集大成，终于在双方智慧的相互启发中，由中观学与瑜伽行唯识学共同铸就了巍峨的印度大乘佛学思想大厦。

基于护法论师乃陈那论师弟子，而清辩论师之论理特色正是借鉴陈那论师所创立的因明“三支”说，且护法论师乃玄奘大师之老师、那烂陀寺戒贤大师的老师，故而玄奘大师所糅译的《成唯识论》即是依护法论师《唯识三十颂释》为本、参照其他九家注释家释本所成就。因此，关于护法论师批驳清辩论师的观点，但凡学习过《唯识三十颂》，尤其是窥基大师《成唯识论述记》者，都可从玄奘大师的“述”与窥基大师的“记”中得以了解。而清辩论师本人对瑜伽唯识学相应师们的批判诘难，则比较集中地见于其《中观心论·思择焰》第五品《入抉择瑜伽师真实品》，以及《般若灯论释》第廿五品《观涅槃品》之附录部分。而在《大乘掌珍论》中仅仅是略有涉及，未及辟出章节予以集中论述，其诠释也颇为精炼、原则与概括性。因此，详尽分析清辩论师对瑜伽唯识相应师的批判问题，笔者将于正在研究与写作

① [印]亲光：《佛地经论》卷四，《大正藏》册廿六，第307页上。

② (唐)慧沼：《成唯识论了义灯》卷一，《大正藏》册四十六，第660页上。



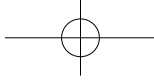
中的《吕澂所译《唐译般若灯论缺文》研读稿》予以专题讨论。

而就护法论师、安慧论师等对清辩论师诘难的回应与反驳，不仅有护法论师本人所撰写的《大乘广百论释论》、安慧论师的《大乘中观释论》等被收入《大正藏》等藏经之中的著述，而且在窥基大师《因明入正理论疏》和《成唯识论述记》中，都有所反映体现。但比较集中反映瑜伽唯识相应师们对清辩论师《大乘掌珍论》及其“掌珍比量”之回应的，则是日本秀法师所著之《掌珍量诤》一文。

其中《成唯识论》主张，诸法皆由因缘而生，而将一切诸法分为三性：一者遍计所执性，为妄情所现之法，故说为空；二者依他起性，诸法皆因缘而生，故说为有（假有）；三者圆成实性，即一切法的本体悉皆真实，故说为有（妙有）。“妙有”乃“真空”。《成唯识论》卷八曰：“此三性中几假几实？遍计所执妄安立故可说为假，无体相故非假非实。依他起性，有实有假，聚集相续分位性，故说为假有；心心所、色从缘生，故说为实有，若无实法假法亦无，假依实因而施設故。圆成实性唯是实有，不依他缘而施設故。”^①然清辩于《大乘掌珍论》通过“掌珍比量”，明确主张“有为真性空”及“无为无有实”的“一切皆空”观，不仅因缘和合有为法空，永恒真理无为法亦空。于是，《成唯识论》卷三中，对清辩“一切皆空”的理论提出反驳：“有执大乘遣相空理为究竟者，依此比量拔无此识及一切法，彼特违害前所引经，智断证修染净因果皆执非实，成大邪见。外道毁谤染净因果亦不谓全无，但执非实故。若一切法皆非实有，菩萨不应为舍生死精勤修集菩提资粮。谁有智者为除幻敌，求石女儿用为军旅？”^②即认为大乘空宗将“一切皆空”执为究竟理论者，以“掌珍比量”之错误比量否定阿赖耶识及一切法的存在性，与唯识宗所依“六经十一论”理论相违，因为其视智断、证修、染净、因果等全属虚妄。如果“一切皆空”能成立，则一切世间的和出世间的染净因果将不复存在。同时，精勤修行而发愿成就佛果者岂非其功唐捐？其实，此说之偏颇在于对佛法之“二谛”说的理解之不透所致，龙树菩萨在《中观根本颂论》第廿四品《观四谛品》之前六

① 《成唯识论》卷八，《大正藏》册卅一，第47页下。

② 《成唯识论》卷三，《大正藏》册卅一，第16页上。

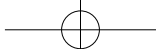


颂文中，已经设问出了类似了的诘难、疑惑，并以“二谛”说为方法论而作十分精到的回答。

总之，以护法为代表人物的大乘有宗以为：作为客观事物的“外境”是空的，而作为主观的能认识的“心识”是实有的，即所谓的“识有境无”。而大乘中观学空宗则确认，外境、心识诸法即是无自性的、缘起的，因而就存在性而言都是空的。窥基于《成唯识论述记》卷一中认为：“清辩计言，若论世谛，心境俱有；若依胜义，心境俱空”。^①由此可断言，护法是以万法缘起立法相门，主张因缘所生法为有；清辩是以万法实相立观心门，主张毕竟皆空。关于当时的空有之争，后世看法不一。从考量的视角而言，瑜伽行唯识学由因缘生起之事相的诸法现象及对现象之认识机制的维度出发，而中观学则是从诸法实相的视域考量诸法的存在性，其各有千秋、侧重点与论述域有别。作为一代判教大师、著有《五教章》之判教名著的贤首国师法藏法师对大乘“空有之争”，有其独到之见解。在其《入楞伽心玄义》中，对“空有之争”的论述颇为有说服力：

此土南北诸师各执空有，不足为会。但西域清辩论主依般若等经习龙猛等宗，造《般若灯》及《掌珍》等论，确立比量辨依他空；护法等论师依《深密》等经习无着等宗，造《唯识》等论，亦立比量显依他不空。后代学人，智光、戒贤继其宗致，传芳不绝。今谓不尔！前龙树中观，无着亲释；提婆《百论》，世亲注解。以龙树所辨，明“有不异空”；无著所说，明“空不异有”。是以二士相契，冥合为一，非直理无违诤。亦乃仰称龙树为阿闍梨，后代论师为时浇慧薄，闻空谓断因果，闻有谓隔真空，是以清辩破违空之有，令荡尽归空，方显“即空之有”，因果不失。护法等破灭有之空，令因果确立，方显“即有之空”，真性不隐。此二士各破一边，共显中道。此乃相成，非相破也。若不尔者，无著世亲何不破于龙猛等论，而还造释赞述彼空？后人不达其旨，随言执取，各互相违，非直

^①（唐）窥基：《成唯识论述记》卷一，《大正藏》册四十一，第236页中。



俱不见理，更增鬭诤，得谤人法罪。^①

清辩破有，护法破空，虽似相破，实是相成，因为相破的结果益发彰显“真空妙有”的佛教至理。无疑的，法藏法师的此说之见地，可谓是慧眼独具的卓越之见。

反观清辩论师在《大乘掌珍论》中对瑜伽唯识行相应师的批判，系基于相应师认定依他起性“不空为有”的观念而展开的。确实，仅以《大乘掌珍论》为论典依据，清辩论师在此对唯识三性的批判并不全面系统，一般研究清辩论师对“唯识三性”说之批判者，都以《中观心论·思择炎》第五品为依据，而非《掌珍论》，即系缘于此因。但在本论中，已反映清辩论师与护法论师之间诤论之关键点。如其认为，相应论师依据唯识三性说的观点在于：

此缘生事，即说名为依他起性。依此得有色受想等自性差别假立性转。
此若无者，假法亦无，便成无见。不应与言，不应共住。自堕恶趣亦令他堕。
如是成立遍计所执，自性为空，及依他起自性为有。契当正理。^②

也就是说，护法系瑜伽行唯识相应师们认为，如果说遍计所执之染污法为空，应是成立的，并无异议；但是其缘生的假法，属于依他起，如果说其缘生的假法亦是空无的，则成了“无见”，此可谓堕于“恶趣空”的邪见。因此，依他起自性当为存在。对此，清辩论师回答曰：

自性空故，应言无生无性故空，不应说言就生无性说彼为空。若彼起时就胜义谛有自性生，云何说为生无自性？若实无生此体无故，不应说有唯识实性，若尔则有违自宗过。^③

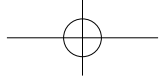
且进一步论述道：

若因缘力所生眼等一切世间共许实有，是诸愚夫觉慧所行。世俗似

① （唐）法藏：《入楞伽心玄义》，《大正藏》册三九，第430页下。

② 《大乘掌珍论》卷上，《大正藏》册三十，第272页上。

③ 《大乘掌珍论》卷上，《大正藏》册三十，第272页上。



有自性显现，以胜义谛觉慧寻求，犹如幻士都无实性。是故说言由彼故空，彼实是无，为欲遮堕常边过故。如为弃舍堕常边过，说彼为无，亦为弃舍堕断边过。说此为有，谓因缘力所生眼等，世俗谛摄。自性是有，不同空华全无有物。但就真性立之为空，是故说言依此故空，此实是有。……若就此义，说依他起自性是有则为善说，如是自性我亦许故。^①

在《大乘掌珍论》卷下，清辩论师继续论述道：

若于此中随有一种为无为相，有间无间复现行时，即应如理观彼性空。遣除彼相，令不显现，悟入诸法离自性故。其性本空，由性空故，相不成实，则是无相；由无相故，无所愿求，则是无愿；由离相垢故，成远离。又离性故，缘彼烦恼毕竟不生，故成寂静。自性无起，故成无生。由无生故，则无无常，亦无有苦，亦无有我；又无生故，则无有相，由无相故，能以无相一相之行，观一切法悟入无二。^②

确实，巨赞大师曾经感慨过：“基师述记中所立比量，大半有过，因明何用哉？清辩应用因明，成立有为无为一切皆空之宗，亦不过俯顺时尚，聊资破斥而已，即有千百万过，何所损乎？为此难者，亦可为不知言矣。”^③对巨赞大师此说，除其于因明学所采取的揶揄、调侃、不屑态度可能为沉醉于因明学之人士无法接受，其对“空有之诤”的基本判断，应该说是几近事实的，确实没有必要对清辩论师不依不饶。其实，从法藏法师的论述中可清晰了解到，从清辩论师与护法论师的阐述中也可明白看到，清辩论师与佛护、月称论师之间的方法论上的风格迥异暂且不论，仅由护法论师与清辩论师之间“空有之诤”而言，清辩论师由中观视角破瑜伽唯识学相应师执遍计所执性自性空，依他起性自性有，引发护法论师的辩驳。而辩驳的

① 《大乘掌珍论》卷上，《大正藏》册三十，页272上-中。

② 《大乘掌珍论》卷下，《大正藏》册三十，页276上。

③ 巨赞：《略论空有之诤》，《巨赞法师全集》第一卷，社会科学文献出版社，2008年5月第一版，页243。



主角护法论师也曾论及此争执：尽管有论师对或认定分别所执之法体是“无”，或认定因缘所生的法体是“有”的，但其“如是等类，随见不同，分隔圣言，令成多分，互兴诤论，各执一边。既不能除恶见尘垢！谁能契当诸佛世尊所说大乘清深妙旨？未会真理，随己执情。自是非他，深可怖畏！应舍执着空有两边，领悟大乘不二中道”。^①虽然其各自都系依据佛陀经教，但又能在多少程度上对契经之“大乘清深妙旨”能真切把握、精准体悟呢？护法论师此问，对于执着甚至沉湎于无谓“空有之诤”中者，无疑是非常重要的警示。从而，由另一视角而言，似乎我们对引发“空有之诤”的两位大论师的争执初衷，似乎有重新把握、慎重考量之必要。

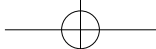
确实，许多中观学研究者都关注到了“空有”之争中，中观自立论证派与归谬论证派之间的抵牾，以及瑜伽行相应师内部诸派（就对世亲菩萨《唯识三十颂》诠释，既有护法、安慧、德慧等十家之多）之间的诤难，都涉及于此。然而笔者以为，这其中门户之见因素不能不说占有颇重比例。为此，当下研究者欲分清所谓其中的是非曲直，事实上乃徒为古人担忧之举。历史上所留存的学案，包括汉语系、藏语系南传系佛教界自身内部众多的宗派之争，当代人的研究之聚焦点，似乎不应在试图厘清其中的曲直是非处，更不应主动站队去刻意维护一宗一派之观点。当然，枉顾原则、了无义理依据地去捍卫某宗派、某观点，则已属于信仰范畴而超越学术讨论视域了。比较中观学与瑜伽行派之学说，正如前述的，两者所关注的意趣之不同。从根本上而言，龙树菩萨与提婆菩萨所关注的是诸法存在本质的探究，而无著菩萨与世亲菩萨所关注的则是诸法存在现象的探究。从哲学角度而言，中观学更接近于西方哲学的本体论，而瑜伽相应师之学则可谓认识论意义上的哲学探究。也正是在这一意义上而言，许多研究唯识学者都注重将唯识学与现代西方哲学之现象学相联系，出现了诸多“唯识现象学”方面的论著。但确实从未出现过类似“中观现象学”的论题。这一切无不彰显出中观学与瑜伽行学两者之间重大区别。然而，就两者所关涉的“诸法”存在“本质”与“现象”，又确实是“诸法”不可偏废而又相互联系的一体两面。因此，当代学者应将作为关注诸法存在之“实相”探究的“性

^① [印] 护法：《大乘广百论释论》卷十，《大正藏》册三十，第249页中。



空唯名”之中观学派，与关注诸法存在“现象”以及此现象与“识”之间关系的“虚妄唯识”之瑜伽行派，置于一体两面的看待探究、认识之中，真切把握印度大乘佛教大德们的思想意趣。在这方面，无论是晚期大乘佛教时期的一代论师莲华戒、寂护大德，还是公元7世纪于印度游学的一代学问大家玄奘大师，以及现代佛学泰斗印顺导师等，都进行了辛勤努力与谨慎探讨，值得引以为前贤，而续其慧命前行。

在当下举国唱响佛教中国化主旋律之际，有必要清醒认识到，佛教在中华大地上，其在中国化方向上已经走得够远了，作为其渊源的印度佛教，如没有中观学与唯识学之研究者在继续努力，没有因明学者在持续探究，则几乎已被中国化的台贤禅净诸宗模糊于“灯火阑珊处”了。当然，这种信仰状态，与印度文明背景下的思维习惯与论理理路，与中华文明土壤中的水土不服有关。就论理形式而言，印度哲人所崇奉的“类比推理”模式，或者说因明论式，以宗因喻三支而呈现，尤其是将“喻”作为论证组成部分，与印度文明禀赋与文化属性密切相关，只有以神话理性思维模式与神圣叙事风格为特征的印度文明环境，才会以“喻”作为推理重要环节，呈现类比推理的论理模式。同理，于西方文明禀赋与文化属性关照下所形成的，则是科学理性思维模式与系统叙事风格，故而其论理方式呈现出三段论式的逻辑演绎、归纳模式。作为印度哲学于信仰之义理最为精巧呈现的瑜伽行派唯识学，其之所以于汉语系广大佛教信众中，难有共鸣与崇尚者，其影响范围只能囿于少数学问僧与士大夫阶层、学者之间，其缘由在于中华文明禀赋与文化属性所呈现的伦理理性思维模式与俗化叙事风格的积淀，无法造就逻辑性的思维习惯；这种文明禀赋与文化属性的积淀，其习惯的是由伦理意义上对诸法只有兴趣追问说者为“谁”，而却弱化了追问“为什么”的能力与冲动。就佛教信仰而言，注重经教的说者是“谁”，难有兴趣追问其“为什么”如此说，甚至于由此导致羞于追问“为什么”的心理障碍，似乎对论说主体，尤其是尊贵而深受敬仰的“谁”去追问“为什么”，乃不敬之举。由此，则难以产生真正具有逻辑性的论理模式，也导致正统的印度大乘中观学、瑜伽唯识学及因明学说等以论理为基础、具有哲学思辨性质的义理，因其不属于那种纯粹宣教性学说，故而难以被接受。



“正如天空之城的那扇窗”

——印度佛教论证所辩护的唯识思想

[法]伊莎贝拉·雷迪 (Isabelle Ratié) ^①

前言

印度佛教唯识思想背景下“认知”与“形而上”的区分

佛学界近来有几场争论，^②关于著名的佛教哲学家世亲 (Vasubandhu, 公元 350–430 年)、陈那 (Dignāga, 公元 480–540 年) 以及法称 (Dharmakīrti, 公元 6 或 7 世纪) 是否提倡了一种认知的或形而上的唯心主义。换言之，他们认为我们不能认识任何在意识之外的实体 (以致我们不能判断意识之外是否有真实的存在)，还是他们实际上就否定了意识之外有任何存在的种种可能性？

有人认为，这些辩论有失偏颇，因为他们倾向于把一种在认知与形而上的唯心主义之间所做的区分，投射到古代和中世纪的印度，而这种区分实际上是以欧洲为背景的产物 (而且还是更晚的时期)。^③的确，似乎很少有印度佛教文献

^① 作者单位：巴黎新索邦大学 Sorbonne Nouvelle University, Paris.

^② 例如见：Oetke 1992, Lusthaus 2002, Schmithausen 2005, Chu 2006, Arnold 2008, Mayer 2009, Kellner and Taber 2014, Ratié 2014, Kellner 2017. 如意喜又有译为摩那罗踏难定、意车善、意爱喜。

^③ 例如，施米特·豪森 (Schmit Hausen) 在 2005 年曾指出，现代人试图把瑜伽作为一种纯粹的现象学，完全不关心外部现实的本体论地位，这在某种程度上是受当代时尚的驱使，而且往往对文本本身要说的话视而不见。根据厄特克 (Oetke) 在 1992 年的说法，《唯识二十论》 (*Vimśikā*) 的作者可能没有意识到一种纯粹认知的唯心主义和一种诉诸本体论的唯心主义之间的区别。



在讨论这一区分，或者表现出任何对这一区分的意识。然而，几年前丹·阿诺德（Dan Arnold）曾指出^①，至少有一段梵文注释，明确提到了这种区别，即如意喜（Manorathanandin，11 世纪？）^②对法称《释量论》（*Pramāṇavārttika*）的注释。在接下来的部分，我将对这一证明加以考察，并且展示它可能有多种解释。我想要指出的是，一些印度非佛教文献来源的证据，可以帮助我们理解它。^③

一、如意喜对法称和世亲论述的区分

在那一段注释中，如意喜对两位佛教唯识思想家，即世亲和法称的论述做出了比较。那么我先简要地介绍一下他们。

对于世亲来说，他的主要观点可能是表明根本就不存在外部对象^④，尤其是在他的《唯识二十论》（*Vimśikā*）中^⑤，他论证其原因在于无论我们将外部对象理解为具有部分还是无部分，我们都永远无法理解它^⑥——这一推理通常被称为“部分关系的论证（mereological argument）”，它基于一个隐含的原则，即任何不能被理性解释的东西，一定是不存在的。

关于法称的态度似乎更复杂一些，也有更多的争论。在他的《释量论》（*Pramāṇavārttika*）中，法称引用了一首出自他著名的辩证版本——同时知觉之必

① Arnold 2008.

② 见：Steinkellner and Much 1995, p.105.

③ 下文中列出的一些观点在 Ratié 2014 中已经讨论过了。

④ 人们认为，世亲仅仅只关心认知唯心主义。因此，厄特克在 1992 年支持对世亲的《唯识二十论》（*Vimśikā*）所进行的一种纯认知的阐释——这份材料被 Kellner 和 Taber 在 2014 年所反驳，声称《唯识二十论》（*Vimśikā*）的论证是本体论的努力。除此之外，文献 Lusthaus 2002，将对象焦点用于论述《唯识三十颂》（*Trimśikā*）及其汉语注释《成唯识论》（*Cheng weishi lun*），认为世亲的目标仅仅只是建立现象学的唯心主义，并没有关于外部对象本体论地位的诉求。文献 Schmithausen 2005 则针对这一阐释提出了令人信服的反驳（参见同期刊物的文献 Mayer 2009）。

⑤ 关于其最初标题是“*Vimśikā*”而不是“*Vimśatikā*”（就像西尔凡·列维 [Sylvain Lévi] 所假设的那样），见 Kano 2008。

⑥ 关于这一论证的例子见：Oetke 1992, Kapstein 2001, pp.181-204, 以及 Kellner and Taber 2014.

然性 (sahopalambhaniyama) ——意思是说, “[比如蓝色的知觉对象] 是同时与 [它的知觉] 被感知的必然性”^①——来反驳某些反对者。这些反对者可能是其他一些资料中所提到的经量部 (Sautrāntikas) 的佛教徒。这些反对者声称, 基于意识呈现为多个方面 (诸如 “蓝色” “黄色” 等), 他们推导出一个外部实体的存在, 根据他们的说法, 我们意识状态中的这种多样性必须有一个外部实体作为它的原因, 就像镜子中的各种反射必须有一个镜子外的多种实在作为其原因一样。^② 然而, 按照法称的说法, 这种推导并不合理, 因为只有当我们第一次体验到某一特定原因与其结果之间不变的相伴性时, 我们才能从其结果中推断出原因的存在, 可是我们永远也不能走出我们的意识, 比方说, 去检验我们所感知到的蓝色 (这只不过是意识的一个内在方面而已) 和一种人们所设想的那种外在于意识并因此完全不可感知的蓝色之间, 是否的确存在一种不变的相伴性。^③

很多历史学者认为这仅仅只是一个关于认知的论证, 想要证明外部对象不存在, 还需要更多的证据, 无论后一个思想是法称本人提出的,^④ 还是如同丹·阿诺德所认为的那样,^⑤ 与世亲的论证相一致。根据阿诺德的说法, 这正是如意喜在如下解

① 最有名的简洁表述见: PVin, *Pratyakṣapariccheda* 54ab; 关于它的各种阐释的例子见: Matsumoto 1980 and 1981 和 Iwata 1991.

② 关于非佛教资料中这一推导及其描述, 见: Ratié 2011b.

③ 法称, PV, 《释量论》第 334–336 页 (Dharmakīrti, PV, *Pratyakṣapariccheda* 334–336): yadi buddhis tadākārā sāsty ākāraviśeṣiṇī | sā bāhyād anyato veti vicāram idam arhati || darśanopādhirahitasyāgrahāt tadgrāhe grahāt | darśanam nilanirbhāsam nārtho bāhyo 'sti kevalaḥ** || kasyacit kiṃcid evāntarvāsanāyāḥ prabodhakam | tato dhiyām viniyamo na bāhyārthavyapekṣayā || [*ākāraviśeṣiṇī PVS: ākāraniveśiṇī PVM. ** kevalaḥ PVM: kevalam PVS.] “如果认知具有 [对象] 的方面, 那么就是由这一方面来具体化的。[现在,] 这就值得研究了: 是因为一种外部的 [实体], 还是因为 [某种] 别的原因, 导致了这种具体化? 因为不存在对任何缺乏感知这种特殊性的 [对象] 的理解, 也因为对 [对象] 的理解只有在对其有了 [感知] 的时候才存在, [人们必然得出这样的结论]: 正是感知产生了 ‘蓝色’ 的样子; 不存在独立于 [认知] 的外部对象。只有某种 [认知] 才能唤醒 [认知系列] 中某种 [早期认知] 的印记。正是由于这个原因, 人们的认知 (对于其各自特定的对象) 存在着局限性, 而与任何外部对象无关。” 关于这段话见: Vetter 1964, pp. 80–81; 偈颂的最后一句得出结论: 根据唯识派 (Vijñānavādins) 的学说, 由于我们不能认为, 认知的现象内容的多样性来自外部对象的多样性, 那么就只能归因于内在于意识中潜在的痕迹 (熏习 vāsanā)。

④ 例如: Dreyfus 1997, p. 103. 更进一步的证据是 “由于原子本身不具有延展性而产生的固体延展物体的印象所造成的二难推理”, 以及 Dunne 2004, p. 63. 更进一步的证据是 “无法确定感知中的图像是单一的还是多重的”。

⑤ Arnold 2008.



释法称的观点的时候告诉我们的。

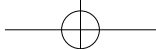
如果[经量部反对者]想要[反驳]:“不,即便是这样,[也就是说]即便没有证据证明(修法者 *sādhaka*)一个无法感知的外部[对象]的[存在],[尽管如此,你们]仍然没有证明[这一外部对象]的‘不存在’”。[我们会这样回答,]因为这是[我们]证明我们观点的唯一路径,没有别的乐(*tāvataiva*):“认知是可以显现的,而外部[实体]则根本不能被显现”^①,我们并没有费力去反驳那些毗舍遮鬼(*piśācāyamāna*)一样的外部对象,这些外部对象仍然没有任何证据证明其[存在](修法者 *sādhaka*)!^② 尽管如此,如果[反对者]非常固执地(*nirbandha*) [需要]对这一[外部对象]反驳,我们须让[他]根据我们假定[外部对象]具有部分或不具有部分,来察验导师对极微的驳斥。^③

我对这段话的翻译跟阿诺德的版本有很大的不同,不过这里重点在于,在这段话中,如意喜首先臆断经量部反对者抱怨法称仅仅只说明了没有证据证明外部对象的存在,但他却没有提出任何证据真正地反驳外部对象的存在。如意喜在回答的时候提到,因为法称所关心的仅仅只是指出外部对象根本不可能显现出来,他没有必

① 我对这段话的理解跟丹·阿诺德有所不同。跟 Arnold 2008, p. 16 比较:“认知是显性的(*appearing*);但认知并不是显现为外在。”

② 这里也是一样,我对这段话的理解仍然不同于丹·阿诺德的理解{同前:“我们的努力[即致力于否定一个鬼魂般的外部对象,这一外部对象没有一种证明其得出所期待的结论的手段(*pramāṇa*)]只能达到那个程度”},不仅与句子的一般结构有关(这种不同对象是由于我对 *niśedhe nāsmākam ādaraḥ* 的推测,因为我看不出这段梵文句子还能有任何别的解释),也跟 *piśācāyamāna* 这个词的含义有关,这个词丹·阿诺德翻译为“fiendish”,并且认为这是“如意喜的一种非同寻常的华丽修辞”(同上, fn. 39):在我看来,如意喜在此仅仅只是顺便提及一个本质上无法被感知的实体的古代例子,即一个毗舍遮鬼(*piśāca*),他所表述的观点是,外部对象表现得就像一个毗舍遮鬼(*piśācāyamāna* 中间出现的分词,是由 *piśāca* 构成的名词化动词),因此它是不可感知的。

③ Manorathanandin, PVV on PV, *Pratyakṣapariccheda* 336, p. 220: na, tathāpi parokṣasya bāhyasya sādhakasyābhāve 'pi nābhāvasthitir iti cet, pratibhāsamānam jñānam bāhyam tu na pratibhāsa eveti tāvataivābhīmatasiddheḥ, sādhakapramāṇarahitapiśācāyamānabahirarthaniśedhe nāsmākam* ādaraḥ. yadi tu tanniśedhanirbandho garīyān sāmśatvānamśatvakalpanayā paramāṇupratīṣedha** ācāryīyaḥ paryeṣitavyaḥ. [**niśedhe nāsmākam conj.*: **niśedhenāsmākam* Ed. ***paramāṇupratīṣedha corr.*: *paramāṇupratīṣedhe* Ed.]



要费心去驳斥它。然而，假如有人非常固执地要得到一个反驳，这个人可以去阅读世亲的《唯识二十论》（*Vimśikā*）。因此，如意喜在两个唯识思想者的论述之间做了一个非常有趣的区分。不过，这一区分究竟意味着什么呢？

按照阿诺德的说法，这意味着法称只是提供了一个认知的论证，想要得到外部实体不存在的证明，我们仍然需要世亲的论证。然而，对于这段话至少还有另外一种理解方式，即按照法称的说法，一旦我们承认外部对象完全无法被显现，那么这一外部对象无论存在与否，都变成与我们的讨论完全无关的东西，因为认知的论证使得所有本体论的问题都变得毫无意义。如果我们对一个外部实体根本无法接触，那么试图判断它是否存在就毫无意义，按照如意喜的说法，只有那些真正顽固的人，才可能追问这一问题。^①使这种阐释看似合理的一个因素，就是外部对象跟毗舍遮鬼（*piśācas*）之间的比较——就是说，鬼魂具有使其自身难以被人类感知的力量。评论法称的人们通常会指出，^②当他们在解释他的推导理论的时候，我们只能推断，如果我们没有感知到某个实体，那么这个实体就不在场；如果它在场，那么就应该能被感知到。可是我们永远也不能排除，譬如就在这间屋子里有一个毗舍遮鬼（*piśācas*）的存在，即便它出现在这里，我们无论如何也无法看到它。同样的道理，因为我们无法感知到一个外部对象，那么反驳它就没有意义。然而，这个论证真的会导致一种对外部对象存在的纯粹的怀疑论吗？根据比尔吉特·凯尔纳（Birgit Kellner）的观点，鉴于法称的原则，即我们不能排除一个无法感知的实体的存在，他不可能以外部事物的不可感知性为由，否认它们的存在。

按照拉蒂耶（Ratié）的观点，法称关于外部对象绝对不可感知的证明，可能推导出这些对象不存在……可是他的逻辑理论排除了法称通过这一论证来证明外部对象不存在的可能性，而仅仅只是证明它们的不可感知……持法称论者有可能声称，完全无法感知的对象实际上等同于不存

① 在我看来，丹·阿诺德疏忽了后一点，因为他将术语“*nirbandha*”简单地理解为“渴望”，然而这个词表示的是一种固执，一种顽固的坚持。

② 例如：Kellner 1997, p. 105.



在，可要进一步推动去证明它的时候，他将不得不求助于其他的论证。^①

然而，我这里想要指出的是，如意喜并不仅仅是将外部对象与鬼魂等同。他使用了一种叫拟名词（denominative）的梵文语言形式，以表明在某种意义上外部对象表现得如同一个鬼魂，而不是跟鬼魂一样。实际上，对于法称来说，毗舍遮鬼（piśācas）（或者其他据说无法感知到的对象）跟一个真正的外部对象之间存在着巨大的差异，因为比方说，毗舍遮鬼仅仅只是对特定物种来说才是无法感知的，例如人类^②，但人们认为它们能够被其他毗舍遮鬼和瑜伽士（yogins）所感知^③——也就是说，它们的不可感知性仅仅是相对的，并非绝对；相反，外部对象在任何情景中永远都是不可感知的^④——这是一个关键的区分，因为按照法称的看法，事物的真实性等同于它的因果能力（arthakriyā），即它产生某种结果的能力。但是，如果事物不能对任何意识产生任何形式的影响，那么它又如何被怀疑具有任何真实性呢？因此，如意喜在此也可能意指法称通过表明对象的绝对不可感知性，其认知论证在事实上已经是一个本体论上的否认了（而这也是为什么任何更进一步的反驳都是多余的原因）。

二、为什么要用湿婆教文本来理解佛教的原始资料

在这一方面，一些印度作家的证言——实际上他们并不是佛教徒——偶然引起了人们极大的兴趣，因为在 10 世纪和 11 世纪，特别是湿婆教学者优钵罗提婆（Utpaladeva）和新护（Abhinavagupta）著书立说，他们在这些作品中都批评了他们的那些佛教反对者的思想，并且借用了一些反对者们的论述。例如，他们完全不

① Kellner 2017, p. 118.

② See Kellner 1999.

③ Kellner 1999, pp. 195–196.

④ Manorathanandin specifies so: *na pratibhāsata eva*.

同意佛教无我相(ātman)的教理,^①可是他们又感到,他们跟唯识派(Vijñānavādins)有诸多共同之处,因为这些湿婆信徒们捍卫地是一个绝对的唯心主义,根据这样的一个唯心主义,整个宇宙只是一个独特的无限意识的嬉戏表现。^②因此,他们非常认真地阅读那些佛教界对手们的著作,批评他们,同时也借鉴他们。结果,今天这些湿婆教文本构成了晚期印度佛教历史研究的重要史料,因为它们充满了佛教著作的语录,很多这些语录在其他地方已经失传了(至少在原始的梵文中),而且它们还给我们提供了很多关于这些佛教著作精要的宝贵评论以及佛教界内部的辩论——这些内容非常丰富,以至于劳伦斯·麦克雷亚(Lawrence McCrea)称新护是一个“佛教知识史学家”。^③

三、关于佛教唯识思想论争的湿婆之证言：既是认知的，也是本体论的论证

现在我们看到,新护区分了两种反驳外部对象存在的论证类型:一种指出,外部对象根本不能用任何意识来显现,而新护很明确地将这一类型归属于法称(他引用了法称的《释量论》(*Pramāṇavārttika*)来解释这个问题)^④,而其他的论证,他归属于佛教徒世亲、陈那和商羯罗难陀(Śaṅkaranandana)^⑤,都是为了表明外

① See Ratié 2011a.

② See Ratié 2010a.

③ 关于 Pratyabhijñā (“认知”)的湿婆教传统对于印度佛教史的重要性——尤其是优钵罗提婆和新护的著作,见: Torella 1992, Ratié 2011b 和 2014, 以及 McCrea 2016。这些文本碎片和证词的重要例子包括法称的《成他相续论》*Santānāntarasiddhi*, 由 Śaivas Rāmakaṇṭha 和新护引用与讨论(见 Ratié 2007); 法称失传的 *Bāhyārthasiddhi*, 由新护所提及(见 McCrea 2016); 或者商羯罗难陀(Śaṅkaranandana)的著作, 被新护极其频繁地引用和讨论(见 Bühnemann 1980, Eltschinger 2010 和 2015, Ratié 即将发表的论著)。

④ 见: Ratié 2014, p. 363, fn. 36 and 38: Abhinavagupta quotes PV 3.302 in ĪPVV, vol. II, p. 79, and PVin 54cd (对 *sahopalambhaniyama* 论证最著名的表述) in ĪPVV, vol. II, p. 78.

⑤ 见: ĪPVV, vol. II, p. 144 (另一个提到商羯罗难陀的地方, 参见: ĪPV, vol. I, p. 181), 引用并翻译见: Ratié 2010a, pp. 446-447; 关于这一段也参见: Krasser 2001, p. 503 和 Eltschinger 2010, p. 108, 明确地引用了世亲的 *Vijñaptimātratāsiddhi*, 陈那的 *Ālambanaparīkṣā* 和商羯罗难陀的 *Prajñālaṃkāra* (后者可能包含了一个对前两个文本的综述, 综述还包括了 PV, *Pramāṇasiddhipariccheda* 86-87)。关于这些论证的内容见: Ratié 2010a, pp. 447-452, 以及 Ratié 2011a, pp. 390-403.



部对象的本质没有意义，无论我们想象它是否具有部分——也就是说，他们都属于世亲部分关系论证的版本：

关于这个[外部对象]，并没有证据证明[其存在]（sādhaka），而首要的（mukhya）反驳[其存在的]论证（bādhaka）归结起来就是这一个：即便[这个对象]是作为推论的对象，即便[其]显现（prakāśana）的缺失也不同于可以显现的意识（prakāśa）。至于对[外部对象之存在]的附加反驳论证（abhyuccayabādhaka），包括如下：一个整体（avayavin）之存在的不可能性；[整体存在于它的部分之中]的内在性（samavāya）这一事实并没有建立起来；这一事实，即[外部对象必须]拥有某些矛盾的属性，诸如运动和不运动，被覆盖和不被覆盖，被着色和无色，各个对象根据[六]合（digbhāgabhedā）之间的差异，等等。^①

对于法称的论证，新护称其为“首要的”，从而与其他的论证相对立，后者仅仅只是“附加的”或“补充的”。而且他多次指出，这一基于外部对象不可感知性的论证并不仅仅是表明外部对象缺乏证据，因为外部对象是绝对不可显现的这一事实也是其不存在的一个证据：

如果[仅仅现象存在]，世俗的实践就是完全可以解释的，既然如此，那么所有这些[你]想要寻求的作为超越[现象]之上的某种存在物的外部对象，[而这些外部对象又]外在于显现化的意识，[也就是说，]区别于显现意识，其意义是什么呢？正是由于这个原因，[外部对象]并不存在于显现化的意识之中（aprakāśatva），它们既不能通过任何知识的手段去触碰，也拒绝诉诸以知识的手段对[其存在]加以反驳。^②

① Abhinavagupta, *ĪPV*, vol. I, p. 178: ...yatra sādhaṇam ca nāsti pramāṇam bādhakaṇ ca prakāśād bhedo 'numeyatayāpi prakāśanābhāva itī tāvaṇ mukhyaṇ.abhyuccayabādhakāś tv avayavino vṛtṭyanupapattiḥ samavāyāsiddhiḥ kamp ākampāvaraṇānāvaraṇaraktāradigbhāgabhedādiviruddhadharmayogaḥ...

② Abhinavagupta, *ĪPVV*, vol. II, p. 130: itī teṣu samāpte vyavahāre 'nyena prakāśātirikṭena tata evāprakāśatvān nīspramāṇakena bādhakapramāṇanirastena ca bāhyārthavargeṇa kim adhikēnānvīṣṭena.

新护进一步提到，第一个论证并没有关心外部对象的这个或那个存在问题的属性，而是“完全吞噬了它”。

因为第一个反驳论证在起作用的同时，却完全无视知识对象的本质——[也就是说]无论[我们]是否接受它具有部分[或者]没有部分，[并且无论我们是否接受]被这个或那个特定属性所抵触，还是没有抵触，[它都在起作用]；相反，它以这样一种方式完全吞噬了[外部对象]：“[任何]不同于可显现的意识（prakāśa）的事物都是不能显现的（na prakāśate）。”^①

新护的注释者 Bhāskarakaṇṭha 也明确提到，第一个论证是最重要的，因为它“即时地”或者“直接地”破斥了外部对象，而其他的论证相对于第一个是次要的以及“从属的”。

[绝对不可显现性的论证]是“首要的”论证——[也就是说，]它是最最重要的一个，因为它直接破斥了[外部对象]……[至于附加的论证，新护]的意思是，它们是作为一个附带来破斥[外部对象]的，[也就是说，]是次要的，是间接的。因此，它们是从属[于第一个]的。^②

那么，湿婆教徒们为什么由此认为，法称对绝对不可显现性的论证构成了对外部世界进行驳斥的最彻底的证据？在这方面，我们首先应该记住，湿婆教徒们赞同法称的观点，比方说根据我们看不见鬼魂这一事实，无法推导出一个鬼魂不存在，因为或许鬼魂就在我们眼前，但我们无法感知它。然而，湿婆教徒们也坚持认为，至少对某些有意识的生物来说，鬼魂一定可以感知的，^③而对于外在于意识的外

① Abhinavagupta, *ĪPVV*, vol. II, p. 138: pūrvakaṃ hi bādhakaṃ prameyasvarūpam anapekṣyaiva sāmśam ananśam viruddham aviruddham yad bhavatu tad bhavatu, prakāśād bhinnaṃ na prakāśata iti tu sarvagrāseṇa pravṛttam.

② Bhāskarakaṇṭha, *Bhāskarī*, vol. I, pp. 222–223: mukhyaṃ bhavati – pradhānaṃ bhavati sāksādbādhakatvāt. ...abhyuccayena – anvācayena, prasaṅgeneti yāvad bādhakāḥ. ata eva gaṇatvam eṣām...

③ 关于这个观点见：Ratié forthcoming b, 其中也更一般化地解决了这个问题，即我们是如何可以确定在 Śaiva 的非二元论中不可感知实体的不存在，以及佛教著作在这方面的影响（后者可见 Torella 2007）。



部对象来说，应该从本质上就完全不同于任何一种意识——按照他们的看法，这就是为什么外部对象真正是“不可能的”或“荒谬的”（anupapatti）：^① 尽管我们无法看见任何鬼魂，但我们至少能形成一个我们看不见但其他生物能感知到的实体的概念。而我们甚至不能形成一个真正外部对象的概念，因为当经量部（Sautrāntikas）在努力推导出它的存在的时候，他们其实肯定已经在谈论（或思考）这样一个对象，这个对象已经在以某种方式显现在他们的意识之中并因此内在于意识——否则，他们对自己推理的意识就不会是一种意识，而只是一种懵懂，正如新护所说：

即便外部对象是被推断出来的，也仅仅只有在它被显现出来 [prakāśamānaeva]，[并因此内在化] 的时候，它才能被谈论。因为如果 [它] 不同于显现出来的意识（prakāśa）的话，那么作为结果 [它] 就不会被显现出来，即便 [我们意识到] [对象] 是被推断出来的，我们的这一意识也相当于懵懂状态。^②

也就是说，按照湿婆教徒们的说法，表明我们不可能知晓外部对象的论证，也表明了外部对象不可能存在，因为存在就是拥有某种因果力量，即使它只是影响宇宙中至少一个单一意识的力量——而绝对不显现的，绝对没有效果的，一定比我们能描绘出来的任何不存在的实体更少存在。

没有显现出来的东西并非真正的实体，就如同天空中一座城堡的窗户一样。或者 [更确切地说，与未显现的东西相反，至少] 这扇 [窗户]，由于它具有一个 [通过想象的力量] 构建起来的侧面，是显现出来的意识中的显现之物（citprakāśa）！^③

① 这是 Utpaladeva 的用词，见：ĪPK 1.5.6: syād etad avabhāseṣu teṣv evāvasite sati | vyavahāre kim anyena bāhyenānupapattinā || “让我们承认这一点：既然人类实践的范围仅仅是在这些显现形式 [基础之上] 决定的，那么一些不同于 [意识] 的，并且是不可能的 / 荒谬的（anupapatti）外部 [对象] 有什么意义呢？”

② Abhinavagupta, ĪPVV, vol. II, pp. 129-130: anumito 'pi bāhyo 'rthaḥ prakāśamāna eva vaktavyaḥ, prakāśād bhede hy aprakāśanaprasaṅgād anumitatvam api vastuno mūrchāprāyaṃ bhavet.

③ Abhinavagupta, MŚV I, p. 219: anābhātaṃ ca no vastu vyomasadmagavākṣavat | so 'pi vā kalpitākāśaḥ citprakāśe prakāśate ||.

结论

那么，湿婆教的这一阐释是对法称意图地违背，还是忠实地反映？这是一个很难回答的问题，出于很多原因（尤其是法称的思想在佛教后续的传统中本身就有着不同的阐释方式）。无论如何，有一件事是确定的：将如意喜所提到的两种佛教论证描述为相对“首要的”和“附加的”证明，在新护之前很早就已经有了。因为一位跟法称同时代的婆罗门学者库玛黎拉·帕德（Kumārila Bhaṭṭa）就已经提到了这种描述^①。然而，很不幸的是，无论是库玛黎拉还是他的注释者，对这一区分都说得不多，^②而我曾试图在别的地方说明湿婆教的哲学家们，在从他们的佛教同行那里借用很多观点的同时，也已经有一种倾向，即对他们所借用的论证的意义进行着微妙地改变。因此，很有可能他们利用法称的论证比法称本人走得更远，或许法称的目的仅仅只是在著述、在质疑中表明，想要知道是否存在一个外部的世界是没有意义的，因为我们无论如何永远无法对这个问题进行任何有意义地讨论和思考。目前我对于这个问题还没有确切的答案，但我希望，至少能在此表明，如意喜的评论是如何可以有两种方式进行解读，以及湿婆教徒们对法称的观点的理解还不能马上被忽略掉；我也希望，在接下来的几年里，我们可以通过对一些非佛教著作的研究，带给这个问题更多的启示（因为为了理解佛教，我们也不得不考虑其非佛教的环境，正如我们从湿婆教的例子所看到的那样），而且还可以通过对迄今被忽视的一些佛

① Kumārila Bhaṭṭa 注意到，Vijñānavādin 们用了两种论证，而且基于外部对象完全不可知的论证，是那种基于对象本质的论证的“根源”（root）。见：ŚV, *Nirāmbananavāda 17-18ab*: bāhyārthāpahnava dvaidham eko 'rthasya* parikṣaṇāt | pramāṇam āśritaś caikas tatrāstāṇ yaḥ prameyataḥ || pramāṇasthas tu mūlatvād ihedānīm parikṣyate | [* bāhyārthāpahnava dvaidham eko 'rtasya Variant in Ed, p. 158, n. 2.] “否定 [外部对象] 的存在有两种方式：一种 [否定是基于] 对对象 [本身] 的考察；[另一种否定] 是基于知识的手段。在这 [两种否定] 之中，让 [我们] 暂且把 [基于] 知识对象的否定放在一边。在这里，就目前而言，[它] 是 [基于] 即将被检验的知识手段的否定，因为它是 [另一种论证] 的根源。”关于这段话的语境，见：Taber 2010, p. 280。

② 关于这段话的评论，见：Ratié 2014, p. 370。

教著作的考察。因此，商羯罗难陀这位跟新护一样是克什米尔人，也被新护作为唯识学（Vijñānavāda）最重要的思想家而频繁引用的佛教徒，肯定是印度佛教唯识思想的一个关键人物，新护显然是通过商羯罗难陀的诠释——这一透镜来阅读法称的著作的。因此，我只能希望正在进行的对商羯罗难陀的某些著作的编译，^① 能有助于我们判断新护是否忠实于他那个时代唯识派（Vijñānavādins）的思想，以及他们是否也认为法称的论证具有本体论的努力。

（译者：演珏）

参考文献

(a) 编纂

[Bhāskarī] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī of Abhinavagupta, Doctrine of Divine Recognition*, vols.I-II: *Sanskrit text with the commentary Bhāskarī*, ed.K.A.S.Iyer and K.C.Pandey [Allahabad: 1938, 1950], Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

[ĪPK] *Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*, ed.and transl. R.Torella, [Roma, 1994], Corrected Edition, Delhi: Motilal Banarsidass.

[ĪPV] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, ed.M.R.Śāstrī/M.K.Shāstrī, 2 vols., Srinagar: Kashmir Series of Texts and Studies 22 and 33, 1918-1921.

[ĪPVV] *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī by Abhinavagupta*, ed.M.K.Shāstrī, , 3 vols., Bombay: Kashmir Series of Texts and Studies 60, 62 and 65, 1938-1943.

[MŚV = *Mālinīślokovārttika*] – see Hanneder 1998.

[PV = *Pramāṇavārttika*] – see PV_M and PV_S.

[PV_M] “*Pramāṇavārttika-kārikā* (Sanskrit and Tibetan),”ed.Y.Miyasaka, *Acta*

① 关于后者以及 Abhinavagupta 作品的知识，见：Bühnemann 1980, Krasser 2001 和 2002, Eltschinger 2008, 2010 和 2015, Ratié forthcoming. Vincent Eltschinger 和 Isabelle Ratié 正在编译 Śaṅkaranandana’ s *Prajñālaṅkāra*, Chapter 2 (*Nairāmyasiddhi*) 。

Indologica 2, 1971-1972, pp.1-206.

[PV_s] – see PVV.

PVV=*Pramāṇavārttikavṛtti*] *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with a commentary by Manorathanandin*, ed.R.Sāṅkṛtyāyana, Patna: Bihar and Orissa Research Society, 1938-1940.

[PVin] *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, Chapters 1 and 2*, ed.E.Steinkellner, Beijing/Vienna: China Tibetology Publishing House/Austrian Academy of Sciences Press, 2007.

[ŚV] *Ślokaṇvārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa, with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathimīśra*, ed.G.S.Rai, Varanasi: Ratna Publications, 1993.

(b) 翻译与研究

D.Arnold (2008), “Buddhist Idealism, Epistemic and Otherwise: Thoughts on the Alternating Perspectives of Dharmakīrti”, *Sophia* 47, pp.3-28.

G.Bühnemann (1980), “Identifizierung von Sanskrittexten Śāṅkaranandanas,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 24, pp.191-198.

J.Chu (2006), “On Dignāga’s Theory of the Object of Cognition as Presented in PS (V) 1,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 29 (2), pp.211-253.

G.B.Dreyfus (1997), *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, Albany: SUNY Press.

J.Dunne (2004), *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Somerville: Wisdom Publications.

V.Eltschinger (2008), “Śāṅkaranandana’s *Sarvajñasiddhi* – a preliminary report,” in F.Sferra (ed.), *Manuscripta Buddhica. I. Manuscripts from Giuseppe Tucci's Collection, Part I*, Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, pp.115-156.

V.Eltschinger (2010), “Les Œuvres de Śāṅkaranandana: nouvelles ressources

manuscripts, chronologie relative et identité confessionnelle,” *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 66, pp.83-122.

V.Eltschinger (2015), “Latest news from a Kashmirian ‘second Dharmakīrti’: On the life, works and confessional identity of Śāṅkaranandana according to new manuscript resources,” in P.Mc Allister, C.Scherrer-Schaub and H.Krasser (eds.), *Cultural Flows Across the Western Himalaya*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp.303-363.

J.Hanneder (1998), *Abhinavagupta’s Philosophy of Revelation. An Edition and Annotated Translation of Mālinīśloka-vārttika I, 1-399*, Groningen: Egbert Forsten.

T.Iwata (1991), *Sahopalambhaniyama: Struktur und Entwicklung des Schlusses von der Tatsache, daß Erkenntnis und Gegenstand ausschließlich zusammen wahrgenommen werden, auf deren Nichtverschiedenheit*, 2 vols., Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

K.Kano (2008), “Two short glosses on Yogācāra texts by Vairocanarakṣita: *Viṃśikāṭīkāvivṛti* and **Dharmadharmatāvibhāgavivṛti*”, in F.Sferra (ed.), *Manuscripta Buddhica I. Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci’s Collection, Part I*, Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, pp.343-380.

M.Kapstein (2001), *Reason’s Traces. Identity and Interpretation in Indian & Tibetan Buddhist Thought*, Boston: Wisdom Publications.

B.Kellner (1997), *Nichts bleibt Nichts. Die buddhistische Zurückweisung von Kumārilas abhāvapramāṇa. Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣitas Tattvasaṅgraha vv.1647-1690 mit Kamalaśīlas Tattvasaṅgrahapañjikā, sowie Ansätze und Arbeitshypothesen zur Geschichte negativer Erkenntnis in der indischen Philosophie*, Wien: Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 39.

B. Kellner (1999), “Levels of (Im)perceptibility: Dharmottara’s Views on the *drśya* in *drśyānupalabdhi*”, in S.Katsura (ed.), *Dharmakīrti’s Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference*,

Hiroshima, November 4-6, 1997, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp.193-208.

B.Kellner (2017), “Proofs of idealism in Buddhist epistemology,” in J.Tuske (ed.), *Indian Epistemology and Metaphysics*, London: Bloomsbury, pp.103-128.

B.Kellner and J.Taber (2014), “Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I: the interpretation of Vasubandhu’s *Viṃśikā*,” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 68(3), pp.709-756.

H. Krasser (2001), “On the Dates and Works of Śāṅkaranandana,” in R.Torella (ed.), *Le Parole e i Marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*, Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, pp.489-508.

H.Krasser (2002), *Śāṅkaranandana’s Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa*, Teil 1: *Texte*, Teil 2: *Annotierte Übersetzungen und Studie zur Auseinandersetzung über die Existenz Gottes*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

D.Lusthaus (2002), *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra and the Ch’eng Wei-shih lun*, New-York: Routledge-Curzon.

L.McCrea (2016), “Abhinavagupta as Intellectual Historian of Buddhism,” in E.Franco and I.Ratié (eds.), *Around Abhinavagupta. Towards an Intellectual History of Kashmir from the 9th to the 11th Century*, Berlin: Lit Verlag, pp.263-286.

S.Matsumoto (1980), “*Sahopalambha-niyama*,” *Sōtōshū Kenkyūin Kenkyūsei Kenkyū Kiyō* 12, pp.298-265.

S.Matsumoto (1981), “On the philosophical positions of Dharmottara and Jitāri,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 29(2), pp.[9-12].

A.L.Mayer (2009), “[Review of] *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng Wei-shih Lun*,” *Journal of Buddhist Ethics* 16, pp.191-215.

C.Oetke (1992), “Doctrine and Argument in Vijñānavāda Buddhism,” *Wiener*

Zeitschrift für die Kunde Südasiens 36 (*Archiv für indische Philosophie*), pp.217-226.

I.Ratié (2007), « Otherness in the Pratyabhijñā Philosophy », *Journal of Indian Philosophy* 35 (4), pp.313-370.

I.Ratié (2010a), “The Dreamer and the Yogin – on the Relationship between Buddhist and Śaiva Idealisms,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73(3), pp.437-478.

I.Ratié (2011a), *Le Soi et l'Autre. Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*, Leiden/Boston: Brill, 2011.

I.Ratié (2011b), “Can one prove that something exists beyond consciousness? A Śaiva criticism of the Sautrāntika inference of external objects,” *Journal of Indian Philosophy* 39(4-5), pp.479-501.

I.Ratié (2014), “On the distinction between epistemic and metaphysical idealisms: a Śaiva perspective,” *Journal of Indian Philosophy* 42, pp.353-375.

I.Ratié (forthcoming), “A Note on Śaṅkaranandana’s ‘intuition’ according to Abhinavagupta,” to be published in a Festschrift edited by V.Eltischinger, M.Sernesi and V.Tournier.

I.Ratié (forthcoming b), “Some hitherto unknown fragments of Utpaladeva’s *Vivṛti* (IV): On non-being and imperceptible demons,” to be published in a Festschrift edited by F.Sferra and V.Vergiani.

L.Schmithausen (2005), *On the problem of the external world in the Ch'eng wei shih lun*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.

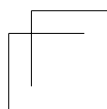
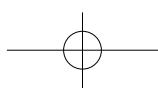
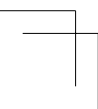
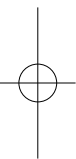
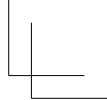
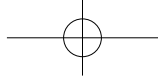
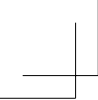
E.Steinkellner and M.T.Much (1995), *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II/ Systematic Survey of Buddhist Sanskrit-Literature II*, Göttingen: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

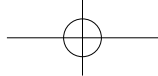
J.Taber (2010), “Kumāria’s Buddhist,” *Journal of Indian Philosophy* 38, pp.279-296.

R.Torella (1992), “The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism”, in T.Goudriaan (ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism, Studies in Honor of André Padoux*, Albany: SUNY Press, pp.327-345.

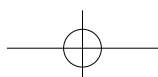
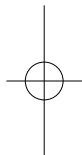
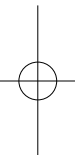
R. Torella (2007), “Studies on Utpaladeva’s *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*.Part I: *anupalabdhi* and *apoha* in a Śaiva Garb”, in K.Preisendanz (ed.), *Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp.473-490.

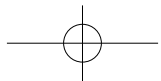
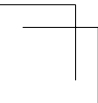
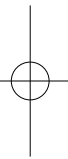
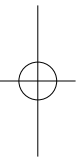
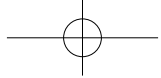
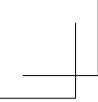
T.Vetter (1964), *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.





唯识学经典文献翻译









由颠倒分别显示此能立，彼何者由何所证悟者，非异于彼，譬如能证之自体性般也。所谓“此诸白色及歌及香味及甜及粗糙等”，是彼识之能证故者，自性之坚定句^①也。此亦非不是基成，因于白色及歌等之所立有法二者，成立故也。自之体性亦非不成立，所谓“于彼有法，彼等是所证故”之坚定句于二者成立故也。由宣说所谓“此诸”者，由如是证悟，白色等作为有法故也；亦非违背（矛盾），于相顺品^②亦住于能证自体性之自体性故。

གཤམ་ཏེ་སྒྲུབ་པར་བྱེད་པ་མེད་པའི་དཔེ་མ་ཡིན་ནམ། རང་གི་ངོ་བོ་རིག་པར་བྱེད་པར་འགྱུར་བ་མ་ཡིན་ཏེ། རང་གི་ལ་མེད་པ་འགག་པའི་ཕྱིར་རལ་གྱི་འཇིག་རྟེན་སྒྲུབ་པར་བྱེད་པ་མེད་པར་བྱེད་པ་ཡིན་པ་ལ། བདག་གི་ལ་འགྲུགས་པར་ནི་མི་ནུས་ཏེ། ཅིག་ཅར་གཅིག་ལ་བྱེད་པ་ལ་དང་ནང་གི་ངོ་བོ་གཉིས་སུ་མི་རིགས་པའི་ཕྱིར་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཀྱི་ཤེས་པའི་བདག་གི་ལ་འགྲུབ་པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་པས་འགག་པ་མེད་དོ། འདི་ལྟར་གསལ་བའི་ངོ་བོ་ཉིད་ནི་གསལ་བ་སྟེ་སོ་སོར་སྒྲུབ་པ་ཞེས་བྱ་བའི་དོན་རྟོ། དེས་འབྲེལ་བ་ནི་གསལ་བར་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དེ་ཉིད་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་པར་སྟེ། དེ་ཡང་དེས་དེའི་བདག་གི་ལ་འབྲེལ་རྟོ། གསལ་བའི་རང་བཞིན་ཅན་ནི་གསལ་བ་^⑤ཡིན་གྱི། ངོ་བོ་དེའི་ངོ་བོར་མ་ཡིན་པ་འགག་པའི་ཕྱིར་རྟོ། དེ་ལྟར་ན་གསལ་བའི་རང་བཞིན་ཅན་ཉིད་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཉིད་དེ། རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ལྷན་པར་བྱེད་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རྟོ། དེ་ཉིད་ཀྱང་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཁོ་ན་ཡིན་ཏེ། རལ་གྱིས་བཅད་པ་དང་། གཞུས་ལྷག་པའི་རིགས་པས་ཡིན་ནོ། དེ་བས་ན་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་དང་རྟོགས་པར་བྱེད་པར་ངེས་པ་ནི་དེའི་བདག་གི་ལ་ཡིན་ཏེ་བྱེད་པ་མེད་དོ། དེ་བས་ན་བདག་གི་ལ་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་པར་འགག་པ་མེད་དོ། དེ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་རང་གི་ངང་གིས་གསལ་བ་ནི་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད་གསལ་བ་ཡིན་ནོ།

设若岂非无能立之譬喻，抑或不能了自体性，于彼无而矛盾故；剑刃如何锐利，于我性^③亦不断（砍、割）我性。

ཐུག་ལྷ་བདག་གི་ལ་མེད་པ་ཞེས་བྱ་བ་ལ་སྟགས་པ་བདག་གི་ལ་བྱེད་པ་མི་འགག་པ་མ་ཡིན་ནམ། གཏང་^④པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་པར་ཡང་འགག་ཏེ། གང་གི་ཕྱིར་རལ་གྱི་འཇིག་རྟེན་སྒྲུབ་པར་བྱེད་པ་ལ་འགྲུགས་པར་ནི་མི་ནུས་ཏེ། ཅིག་ཅར་གཅིག་ལ་བྱེད་པ་ལ་དང་ནང་གི་ངོ་བོ་གཉིས་སུ་མི་རིགས་པའི་ཕྱིར་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཀྱི་ཤེས་པའི་བདག་གི་ལ་འགྲུབ་པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་པས་འགག་པ་མེད་དོ། འདི་ལྟར་གསལ་བའི་ངོ་བོ་ཉིད་ནི་གསལ་བ་སྟེ་སོ་སོར་སྒྲུབ་པ་ཞེས་བྱ་བའི་དོན་རྟོ། དེས་འབྲེལ་བ་ནི་གསལ་བར་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དེ་ཉིད་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་པར་སྟེ། དེ་ཡང་དེས་དེའི་བདག་གི་ལ་འབྲེལ་རྟོ། གསལ་བའི་རང་བཞིན་ཅན་ནི་གསལ་བ་^⑤ཡིན་གྱི། ངོ་བོ་དེའི་ངོ་བོར་མ་ཡིན་པ་འགག་པའི་ཕྱིར་རྟོ། དེ་ལྟར་ན་གསལ་བའི་རང་བཞིན་ཅན་ཉིད་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཉིད་དེ། རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ལྷན་པར་བྱེད་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རྟོ། དེ་ཉིད་ཀྱང་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཁོ་ན་ཡིན་ཏེ། རལ་གྱིས་བཅད་པ་དང་། གཞུས་ལྷག་པའི་རིགས་པས་ཡིན་ནོ། དེ་བས་ན་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་དང་རྟོགས་པར་བྱེད་པར་ངེས་པ་ནི་དེའི་བདག་གི་ལ་ཡིན་ཏེ་བྱེད་པ་མེད་དོ། དེ་བས་ན་བདག་གི་ལ་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་པར་འགག་པ་མེད་དོ། དེ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་རང་གི་ངང་གིས་གསལ་བ་ནི་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད་གསལ་བ་ཡིན་ནོ།

所谓“获得芽我性”等，于我性而作岂非不矛盾？亦于为能断（砍、割）是芽

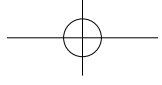
① 自性之坚定句者，即是自性因（因论式之因及直接所立法是体性一，且直接所立法者是成立法）。

② 于论式（因或应成）中，因（理由）所周遍之所立法。

③ 藏文 བདག་གི་ལ་ 直译“我性”，而“我性”有时对等于“自性”（རང་བཞིན་），有时对等于“体性”（ངོ་བོ་）。

④ གཏང་པར་བྱེད་པ་ 按下文“རལ་གྱི་འཇིག་རྟེན་སྒྲུབ་པར་བྱེད་པ་ལ་འགྲུགས་པར་ནི་”所指，前后脉络来看，应是指向“གཅད་པ་”而非“གཏང་པ་”。

⑤ 藏文原文“གསལ་བའི་རང་བཞིན་ཅན་ནི་གསལ་བ་ཡིན་གྱི།”出自丹珠尔对勘版，但从下文“རང་གི་ངང་གིས་གསལ་བ་ནི་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད་གསལ་བ་ཡིན་ནོ”来看，此处应是“གསལ་བ་ཡིན་གྱི།”。



盾。何以故？剑刃住于作断（砍、割）者，是能断；不能于我性而住，同时于一者成为外及内之体性二，不应理故也。于能证之知之我性，是能周遍故，无矛盾也。如是，明晰之体性者，明晰，意即所谓“别别显现”之含义也。由彼相属者，是能显明故，而宣说彼是能证。彼亦由彼相属于彼之我性也，具明晰之自性者是明晰；体性非于彼之体性，则矛盾故也。如是，能证具明晰之自性，因能成立所证故也。彼亦是唯能证。由剑所断及箭中之之理而成也。彼故，决定为能证悟及所证悟者，是唯彼之体性，无差别也。彼故，于我性是能证悟无矛盾也。彼故，自然而明晰者，是识之性相，明晰也。

ཤེས་པ་ཡང་ཤེས་པ་^①གཞན་གྱིས་གསལ་བ་ཡིན་ན་ཞེས་ཟེར་ན། ཤེས་པ་ཡང་ཤེས་པ་གཞན་གྱིས་ཡིན་ན་ཐུག་པ་མེད་པར་ཐལ་བར་འགྱུར་རོ། འོན་ཏེ་ཐུག་པ་མེད་པའི་ལན་གདབ་པའི་ཆེད་དུ་འགའ་ཞིག་ཐ་མ་རང་དབང་ཅན་ཡིན་པར་འདོད་ན། དང་པོ་ཉིད་གྱི་འདོད་པར་བྱ་སྟེ། གཞན་དང་གཞན་བརྒྱུད་པར་གྱུར་པ་མ་ཡིན་ནོ། གཞན་ཡང་གཤེད་ཏེ་གཞན་གྱི་དབང་གིས་གསལ་བར་ཤེས་པ་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཡིན་ན། དེའི་ཆེ་དོན་ཡུང་རྟོགས་པར་འགྱུར་རོ། མ་ཡིན་ན་ཤེས་པས་ཡུང་མ་ཡིན་ནོ། །དེ་བས་ན་རང་གི་དང་གིས་གསལ་བ་རྣམས་པར་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་ནོ། །དེ་ལྟ་བུས་ན་ཤེས་པའི་རང་གི་ངོ་བོ་གསལ་བའི་བདག་ཉིད་ཁོ་ན་ལས་ད་ལྟར་གསལ་བར་བྱེད་བཞིན་པས་རྣམས་པར་ཤེས་པ་འདི་ལ་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཞེས་བྱའོ།

若谓“知亦由他知而明晰也”，若知亦由他知，则应成无穷也。然而，若为了无穷的回答，某类承许最后是自在者，则一开始应承许，而非他而接续他也。又复，设若依他力明晰而能证“知”，彼时则亦成证悟“义”也。若非，由知亦非也。彼故，自然而明晰是知之性相也。彼故，知之自体性从唯明晰之我性现正明晰故，于此知谓“能证”也。

དེ་ལྟར་ན་རྣམས་པར་ཤེས་པའི་རང་གི་ངོ་བོའི་དབེ་ལ་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཉིད་གྱིས་གཏན་ཆེགས་ཞུགས་པར་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་གཏན་ཆེགས་འགལ་བ་ཡང་མ་ཡིན་ལ། དཔེ་སྐབས་པར་བྱེད་པ་མེད་པ་ཡང་མ་ཡིན་ནོ། །གཏན་ཆེགས་མ་དེས་པ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། དཔེ་འདི་ཉིད་ལ་ཐམས་ཅད་བསྐྱས་པས་ཁྱབ་པ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །འདི་ལྟར་གསལ་བར་བྱེད་པ་ཉིད་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་ཏེ། དེའི་ཕྱིར་གསལ་བ་^②མ་ཡིན་པའི་བདག་ཉིད་དང་ལྷན་ཅིག་འགལ་བར་དཔེ་ལ་མཐོང་སྟེ། གསལ་བ་མ་ཡིན་པའི་བདག་ཉིད་ཐམས་ཅད་ལས་ལོག་པ་གསལ་བའི་བདག་ཉིད་ཁོ་ནར་དེས་པ་ཉིད་ཡོངས་སུ་གཙོད་པས་ཐམས་ཅད་བསྐྱས་པའི་ཁྱབ་པ་གྲུབ་པོ།

① 藏文中 ཤེས་པ་རྟོ་རྟོག་པ། 同义，故依次译为“知”“觉”“了”。

② 藏文对勘原文“ དེའི་ཕྱིར་གསལ་བ་མ་ཡིན་པའི་བདག་ཉིད་”，对照下文“ གསལ་བ་མ་ཡིན་པའི་བདག་ཉིད་ཐམས་ཅད་”，应是“ དེའི་ཕྱིར་གསལ་བ་མ་ཡིན་པའི་བདག་ཉིད་”。



如是，以于识之自体性之譬喻能证悟，成立坚定句安住故。坚定句亦非矛盾，亦非无能成立譬喻也。坚定句亦非不决定，于此譬喻由一切所摄所周遍成立故也。如是，能明晰者，是能证悟者；彼故，譬喻中现见非明晰之我性，同时矛盾；非明晰之我性，从一切而返。确断决定于唯明晰之我性，故含摄一切之周遍成立也。

དེ་ལྟ་བུ་ཤིས་པ་གསུམ་སྤངས་པའི་རྟོགས་པར་བྱེད་པའི་ཕྱིར་ཞེས་བྱ་བའི་གཏན་ཆེགས་དེ་ཉིད་ལས་དེ་དང་དེ་ཐ་དང་པ་མེད་པ་ཉིད་དུ་གྲགས་པས་ན་མ་ཐོ་བ་མེད་པ་ཡིན་ནོ།

如是，由彼所谓“断三过之能证故”之坚定句，成立彼与彼无异故，无过也。

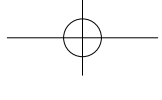
འོན་ཏེ་འདི་མ་ངེས་པ་ཡིན་ཏེ། གཏན་ཆེགས་ཚུགས་པས་ངེས་པ་ལ་ཐེ་ཚམ་ཐེ་བའི་ཕྱིར་རོ། །འདི་ལྟར་རྟོགས་པར་བྱ་བ་དང་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་དེའི་བདག་ཉིད་དུ་ངེས་པར་གདོན་མི་ཐ་བ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །འོན་ཀྱང་འབྲེལ་པ་ཙམ་ཉིད་དེ་ཡུལ་དང་ཡུལ་ཅན་གྱི་ངོ་བོ་འབྲེལ་པ་ཉིད་ནི་ཡོད་དོ། །དེ་བས་ན་འདི་ལྟར་ཡང་འགྲུ་ཏེ། རྟོན་པོ་ལ་སོགས་པ་རྟོགས་པར་བྱ་བ་ནི་ཡུལ་ཉིད་དུ་མཐོང་བའི་ཕྱིར་དང་། རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ནི་ཡུལ་ཅན་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་ཟེར་ན། དེ་ནི་བདེན་པ་མ་ཡིན་ཏེ། ཐམས་ཅད་བསྐྱེད་པ་དང་བྲུན་པའི་ཁྱབ་པ་གྲགས་ན་ཚུགས་པའི་ངེས་པ་ཡང་འགྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ།

若说“然而，此不决定，于以遮反坚定句而决定，怀疑故也。如是，所证及能证，无确定决定于彼之体性故也。然而唯相属，即境及有境之体性相属者，存在也。彼故亦成如是，蓝色等所证者，现见为境故，及能证者是有境故也。”彼非谛实，若具含摄一切之周遍成立，则遮反之决定亦成立故也。

འདི་ལྟར་རྟོན་པོ་ལ་སོགས་པ་དེ་ལྟར་གསལ་བ་ཞིན་པ་མ་ཡིན་ན་ཅི་ལྟར་ཡུལ་ཡིན་ཏེ། གསལ་བ་མ་ཡིན་པའི་བདག་ཉིད་ཇི་ལྟར་གསལ། འོན་ཏེ་གསལ་བའི་བདག་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་གསལ་བ་ཡིན་ན། དེ་ལྟ་བུ་དེ་ཉིད་རྟོགས་པར་བྱ་བའི་ངེས་པར་བྱེད་ན། ཡུལ་དང་ཡུལ་ཅན་གྱི་ངོ་བོར་ཡང་གནད་པ་ཡིན་ཏེ། དེ་ཡིས་བྱེ་བྲག་ཏུ་གནས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་དེ་གཉིས་ཐ་དང་པར་སྤང་བ་ནི་འབྲེལ་བ་ཡིན་ཏེ། རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་མཐོང་བ་རྒྱ་བ་གཉིས་པ་བཞིན་ནོ།

如是，若蓝色等非如是正明晰，如何是境耶？非明晰之我性，如何明晰？设若是明晰之我性，故是明晰，如是，彼若是所证之决定，则亦于境及有境之体性损害。由彼安住于别相故也。彼故，彼二显现为异，是错乱。如同眼翳者现见二月般也。

བཟན་པ་དགེ་བསྐྱེད་ཀྱིས་ཀྱང་། རྟོགས་པ་སྤྲ་མ་གང་ཡིན་ལས། །ཤིས་དང་ཡུལ་བཅས་སྐད་ཅིག་མ། །སྦྱོང་བྱེད་སྤང་བཅས་གཟུགས་བཞིན་དུ། །གང་ཡིན་པ་ཡིས་



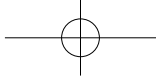
ལྷན་ཅི་རྟགས། ཞེས་སྒྲས་སྟེ། རྟེན་ལྷན་ན་ཡང་ཤེས་པ་ཁོ་ན་གསལ་བ་ཡིན་ཏེ། གསལ་བའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། རྟེན་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། བསྟོག་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། བསྟོག་པ་ཆོས་མཆོག་གིས་ཀྱང་། དཔེར་ན་བྱམ་པ་ལ་སོགས་པ་དང་ཕྱི་རོལ་གྱི་སྒྲུང་བ་འདྲེ་བ་ཉིད་ན་གསལ་བ་ཡིན་ནོ། རྟེན་བཞིན་བྱ་ཤེས་པ་དང་སྒྲུང་བ་ཡང་ཡིན་ནོ། ཞེས་སྒྲས་སྟེ།

至尊善护亦云：“由何前聚合，知及境刹那，能生显色般，由何同时证”也。虽如彼，唯知是明晰，是明晰之体性故也。义者，则非，非遮反故也。至尊胜法亦云：“譬如瓶子等，及外境之显现，若杂合是明晰也。如是，知及显现亦是也。”

དེས་འདི་ལྷན་སྒྲུབ་རིགས་ཏེ། གལ་ཏེ་ཤེས་པ་ནང་ནས་སྟེ་ན་དེ་ཉིད་བྱ་གནས་པ་དེའི་ཆེ་བྱམ་པ་ལ་སོགས་པ་འདྲེས་པ་མེད་དོ། རྟེན་ཏེ་སྟེས་ནས་ཡུལ་གནས་པར་འགྲོ་ན་ནི་དེའི་ཆེ་ཡུལ་ག་དང་སྒྲུབ་བ་དེ་དག་དུས་གཅིག་ཏུ་འཛིན་པར་མི་འཕྲུར་ཞིང་མིག་གི་རྣམ་པར་ཤེས་པས་ཀྱང་ཡུལ་ཕྱ་ཆར་འཛིན་ཏེ། འདྲེ་བར་བྱང་བར་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། རྟེན་བཞིན་བྱ་རིང་བ་དང་ཕྱ་བ་དང་ཆོད་པ་ཡང་འཛིན་པ་ཡིན་ཏེ། ཐོགས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། རྩ་མཚེ་བཞིས་བཅད་པ་ཚུན་ཆད་ཀྱང་རིང་པོ་མ་ཡིན་ཏེ། གང་གི་སྐར་མའི་ཆོགས་ཀྱང་ཉེ་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། རྟེན་ཏེ་རྩང་བ་ཙམ་གྱི་ཕྱོགས་སུ་རྣམ་པར་ཤེས་པ་སྟེ་ན། དེའི་ཆེ་བྱམ་པའི་མཐའ་དང་འགལ་ཏེ། སྟོན་པོ་ལ་སོགས་པ་འདིས་རིགས་པ་^①ན་དུས་གཅིག་ཏུ་ནང་དུ་ཉམས་སུ་སྦྱང་བར་རིག་གོ་ཞེས་བྱ་བ་དེ་དག་གི་ཁྱབ་པའི་མཐའ་ཡིན་ནོ། ཤེས་པ་ཡང་གཞན་ལ་ཉམས་སུ་སྦྱང་བ་ཡང་གཞན་པ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། གཞན་ཡང་གང་དེ་དང་ཤེས་པའི་འདྲ་བ་ཡིན་པ་དེ། གལ་ཏེ་ཤེས་པའི་ཆོས་ཡིན་ན། དེའི་ཆེ་ཤེས་པ་ཉིད་གསལ་བ་ཡིན་གྱི་དོན་ནི་མ་ཡིན་ནོ། རྟེན་ཏེ་དོན་གྱི་ཆོས་ཡིན་ན་དེའི་དོན་སེམས་དང་ལྷན་པ་ཐམས་ཅད་གྱི་ཐུན་མོང་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དེ་ཡང་ཐུན་མོང་དུ་འཕྲུར་རོ། རྟེན་བས་ན་གང་ཞིག་འགའ་ཞིག་གཅིག་གིས་མངོན་སུ་དུ་བྱས་པས་སེམས་དང་ལྷན་པ་ཐམས་ཅད་གྱི་མངོན་སུ་དུ་འཕྲུར་ཏེ། བཅོ་སྒྲག་མཁན་གྱིས་གོས་གཅིག་བཙོས་པ་ན་དེ་ཉིད་དམར་པོར་འཕྲུར་གྱི། དཀར་པོ་གཞན་ཐ་དང་པས་དམར་པོ་ཡིན་པར་ནི་མི་འཕྲུར་རོ། རྟེན་ནི་སྟོད་པ་ལ་དང་བསལ་ཏེ། དོན་གྱི་ཆོས་གསལ་བ་ཉིད་ཤེས་པ་ལས་སྟེ་སྟེ། དེ་བས་ན་དོན་གསལ་བ་ཉིད་ཤེས་པས་གསལ་བ་ཡིན་ནོ་ཞེས་ལྷན་ཅིག་པར་སྒྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ། དེ་ལྷན་གསལ་བའི་སྟོན་པོ་ལ་སོགས་པ་ཤེས་པ་ལས་ཐ་མི་དང་པར་བདག་ཅག་ཀྱང་འདོད་དོ། རྟེན་བསྒྲུབ་པས་དོན་ཀྱང་བཀག་པར་འཕྲུར་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དཔེར་ན་མེ་ལོང་ལ་གཟུགས་དེའི་གཟུགས་བརྟན་རྟོགས་པ་ཉིད་གཟུགས་རྟོགས་པ་ཡིན་པ་དེ་བཞིན་བྱ་ཤེས་པའི་མེ་ལོང་ལ་བཞིན་གྱི་རྣམ་པ་བྱང་བ་རྟོགས་པ་ཉིད་དོན་རྟོགས་པ་ཞེས་བྱའོ་ཞེས་མདོ་སྟོན་པ་རྣམས་སྟོའོ།

诸经部者宣说：“彼如是宣说，应理。设若知由内而生，住于彼性，彼时无杂合瓶等也。然而，若是生后而趣于住境，彼时则不成同时执持彼等树枝及月亮，且眼识亦成执持五境，于杂合无差别故也。同样地，亦是执持长及细及断，无质碍故也。由四大海所阻断以内，亦非长，诸凡星辰聚，亦是近故也。然则，若于唯堪能品生识，彼时与宗义矛盾。若由此了蓝色等，说同时于内领纳而了，是彼等之宗

① 此处 རིགས་པ་ 对应下文 ཉམས་སུ་སྦྱང་བ་རིག་གོ། 应指 རིག།。



义也。知亦虽于他而领纳，非他也。又复，诸凡彼与彼知之相似，设若是知之法，彼时唯知是明晰，非义也。然而，若是义之法^①，彼义是一切具心之共同故，彼亦成共同也。彼故，何者由某类现行而作，故成一切具心之现行，浣洗者煮一衣，彼成红色，余异白色，不成红色也。由彼亦断除弥曼差声论师，义法^②明晰由知而生，彼故同时宣说所谓“义明晰由知而明晰”故也。如是，吾等亦承许，明晰之蓝色等，不异于知也。成立彼故，亦不成遮挡义^③。譬如，证悟镜中彼色之影像，是证悟色般，证悟知之镜中生成脸之行相，谓证悟义也。”

དེ་ཡང་བདེན་པ་མ་ཡིན་ཏེ། འདི་ལྟར་གང་གིས་ན་དོན་དེ་རྟགས་པ་ཡིན་ཏེ། དོན་དང་འདྲ་བའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་ཟེར་ན། དུས་གཅིག་ལ་གར་དང་གྲང་དང་ཟླ་བ་རྣམས་ལ་ལྟ་བུའི་ཆོ་གཅིག་ལ་གཅིག་གིས་ཤེས་པ་རྣམས་ལྟ་བུར་ཐལ་བར་འགྱུར་རོ། །དེ་ལས་བྱུང་བའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་ཟེར་ན་མིག་གྲང་རྟགས་པར་འགྱུར་རོ། །དེ་ལས་བྱུང་བ་དང་དོན་དང་འདྲ་བ་གཉིས་ཀྱི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་ཟེར་ན། འོ་ན་ནི་དེ་མ་ཐག་པའི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཡང་དོན་དང་འདྲ་བས་ཡུལ་ཡིན་པ་འཛོལ་བོ། །བདག་ཉིད་ཐམས་ཅད་གྱིས་འདྲ་ན་ཡང་རྣམ་པར་ཤེས་པ་མ་ཡིན་པར་འགྱུར་རོ། །ཆ་ཤས་གྱིས་འགའ་ཞིག་དང་འདྲ་ན་ནི་ཐམས་ཅད་གྱིས་ཐམས་ཅད་རྟགས་པར་འགྱུར་རོ། །དེ་ལྟ་བུས་ན་རྟགས་པའི་ཕྱིར་ཞེས་བྱ་བའི་གཏན་ཆོག་གསལ་བ་མ་ཡིན་པའི་བདག་ཉིད་ཐམས་ཅད་ལས་ཕྱོག་པ་གྲུབ་པ་ན་མ་དེས་པ་ཡང་མ་ཡིན་ནོ། །དེ་བས་ན་རྟགས་པ་ཉིད་གྱིས་སྟོན་པོ་ལ་སོགས་པ་རྟགས་པར་བྱེད་པ་ལས་ཐམས་ཅད་མེད་པར་གྲུབ་བོ། །ཐམས་ཅད་པར་གྲུབ་པོ་^④། །ཐམས་ཅད་པའི་ཡང་ཕྱིར་ཕྱིད་དངོས་པོ་མི་རིགས་པས་དོན་ཡོད་པར་སྒྲིབ་པ་ཐམས་ཅད་བསལ་ཏོ། །དངོས་པོ་དང་དངོས་པོ་མེད་པའི་བདག་ཉིད་ཡིན་པར་འགའ་བའི་ཕྱིར་བརྟན་པའི་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་དུ་སྒྲིབ་པ་བསལ་ཏོ། །བརྟན་པ་ཡང་སྟོན་པོ་ལ་སོགས་པ་ཡིན་པར་འདོད་ཅིང་། དེའི་གསལ་བ་རྣམས་ཤེས་པ་དངོས་པོའི་དབང་གིས་ཡིན་པར་འདོད་ན། གཞན་དུ་ན་དེའི་རེས་འགའ་བ་ཉིད་དུ་འགལ་ཏེ། རྩ་མེད་གཞན་ལ་མི་སྟོས་ཕྱིར། །རྟག་རྒྱ་ཡོད་པའམ་མེད་པར་འགྱུར། །ཞེས་པའི་རིགས་པས་སོ། །དངོས་པོ་དང་དངོས་པོ་མེད་པ་དེའི་བདག་ཉིད་དུ་འགལ་བའི་ཕྱིར་སྟོན་པོ་ལ་སོགས་པ་ཡང་དངོས་པོ་ཉིད་དུ་གྲུབ་པས་ཐམས་ཅད་བརྟན་པར་སྒྲིབ་པ་ཡང་ལུན་ཕྱང་དོ། །འདིར་ནི་སྟོན་པོ་ལ་སོགས་པའི་བྱེ་བྲག་དང་། ཀ་བ་དང་བུམ་པའི་བྱེ་བྲག་དང་། རྩོན་དང་ཕྱི་མ་དང་དབུས་ལ་སོགས་པའི་ཆའི་བྱེ་བྲག་གི་དངོས་པོར་ཤེས་པ་དེ་དག་ཅི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་གཅིག་ཡིན་ནམ། ཅི་དུ་མ་ཡིན་པ་འདིར་དབྱད་པར་བྱ་གྱེ།

彼复非谛实。如是，由何而证悟彼义，若谓：“与义相似故也”，同时见舞及大力及月亮等，则应成于一者由另一者所了知等也。若谓：“从彼而生故也”，则应成亦证悟眼也。若谓：“从彼而生及与义相似二故也”。那么，无间后之识亦与

① 义之法，意指境或对象。
② 义法，意指境或对象。
③ 义，意指境或对象。
④ 藏版中“ཐམས་ཅད་པར་གྲུབ་པོ”应是多余。

义相似故，将得是境也。虽一切我性相似，应成不是识也。若与某部分相似，则应成一切证悟一切也。彼故，所谓“证悟故”之坚定句，成立反于一切非明晰之我性，亦非不决定也。彼故，由证悟成立蓝色等，较能证悟非异也。亦非异故。外事不应理故，遮除一切宣说有义^①也。于是事及非事之我性矛盾故，遮除宣说唯虚妄之了相也。虚妄亦承许是蓝色等，且彼之明显等，许为“知事”之增上力，否则与彼之暂时性矛盾。由所谓“无因不待他，成常有或无”之理也。事及无事于彼之我性中矛盾故，蓝色等亦成为事性故，亦破除宣说一切唯虚妄也。此中，彼等了知为蓝色等之差别，及柱和瓶之差别，及前和后和中等支分之差别之事物，是一识或众多。此中，作抉择。

བཙན་པ་ཤེས་རབ་འབྱུང་གནས་སྐབས་ནི་འདི་དག་གཅིག་ཉིད་དེ། ལྷན་ཅིག་པར་སྒྲུང་བའི་ཕྱིར་དེ། འདི་ལྷན་པར་དང་པ་ན་རང་རིག་པ་ནང་དུ་བལྟས་པས་
ཕན་ཚུན་རྟགས་པ་མེད་དེ། རང་དང་གཞན་གྱི་ཤེས་པ་བཞིན་དུ་ལྷན་ཅིག་རྟགས་པར་ག་ལ་འབྱུང་། འོན་ཏེ་གཅིག་ཡིན་ན་ཇི་ལྟར་བྱེ་བྲག་ཏུ་སྒྲུང་ཞེས་ཟེར་ན། འདིར་བྱེ་
བྲག་ཀྱང་ཅི་ཞིག་ཡིན། འགལ་བའི་ཚུལ་འདྲ་བའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་ཟེར། འགལ་བ་འདི་གཉིས་ལས་གང་ཡིན། ཕན་ཚུན་སྒྲུང་སྟེ་གནས་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་ནོ་ཞེས་ཟེར་ན།
ལྷན་ཅིག་པས་སྒྲུང་བ་ཇི་ལྟར་ཕན་ཚུན་སྒྲུང་སྟེ་གནས་པ་ཡིན་ནོ་ཞེས་སྒྲུབ། །གཉིས་སུ་སྒྲུབ་བའི་ཉིད་ནི་ཡང་ལྷན་ཅིག་སྒྲུང་བའི་ཕྱིར།

至尊智慧生源隐者“此等是一，同时显现故，因如是若异，自了于内见故，无彼此证悟，如同自和他之知，怎会成同时证悟？”

若谓：“然则，若是一，如何显现为差别？”

此中，差别亦是何？

若谓：“含摄矛盾法故也。”

彼二矛盾中为何？

若谓：“是相互断除安住之相也。”

则说，所谓由同时而显现，如何是相互断除而安住也。宣说为二者，亦同时显现故。

^① 有义，意指有外境义。



རི་ལྟར་ཡན་ཚུན་སྤངས་ཏེ་གནས་པ་ཡིན་ཞེས་རེ་ཞིག་གང་སྤྲོས་པ་དེ་རིགས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། འདི་ལྟར་སྤྲོན་པོ་དང་མེར་པོ་ལ་སོགས་པ་གཅིག་གི་ངོ་བོ་གང་ཡིན་པ་དེ་གཞན་ལ་དེ་མེད་པ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་བྱེད་བྱུག་ཡིན་ནོ། །གཅིག་ལ་གཅིག་ཡིན་པར་ཅིག་ཅར་དངོས་པོ་དང་དངོས་པོ་མེད་པ་འགལ་བའི་བྱིར་ནོ། །

现今彼所说谓：“如何相互断除而安住？”

非应理，如是，诸凡蓝色及黄色等，是一之体性，于他彼无，是真实性差别也。于一是一者中，同时事及无事矛盾故也。

དེ་ཡང་མངོན་སུམ་གྱིས་འདི་དག་ཐ་དད་པར་གྲུབ་པས་གཅིག་ཉིད་ཡིན་པར་འདོད་དོ། །དེ་བས་ན་འདི་དག་ད་ལྟར་གཅིག་ཉིད་བྱ་མེད་དོ། །ལྟན་ཅིག་སོ་སོར་སྤང་བའི་བྱིར། །ཞེས་བྱ་བ་དེ་ཉིད་རྩ་མཚན་དུ་མི་རིགས་སོ། །གཞན་ཡང་ལྟན་ཅིག་ཏུ་སྤང་བ་གཅིག་ཉིད་ཀྱི་རྩ་མཚན་དུ་ཡང་མི་རིགས་པ་ཉིད་དེ། །འདི་ལྟར་གཅིག་ཉིད་ཡིན་ན་བྱེད་བྱུག་མེད་པའི་བྱིར་གང་ཞིག་གང་དང་ལྟན་ཅིག་སྤང་། འདི་དག་ཐམས་ཅད་གཅིག་ཏུ་རྟོགས་པ་ཉིད་མེད་ཅིང་། རེ་རེ་རྟོགས་ན་ལྟན་ཅིག་སྤང་བར་ག་ལ་འགྱུར་ཞེས་ཟེར་ན། རྟོགས་པར་བྱེད་པའི་རང་གི་ངོ་བོ་ཉིད་དང་དེ་ཡང་གཅིག་པ་མ་ཡིན་པ་དེའི་ཚད་ལྟ་ཡིན་ན་ཐ་མི་དད་པས་དེ་རྩམས་གཅིག་ཉིད་བྱ་འགྱུར་བ་མངོན་སུམ་གྱིས་གནོད་དོ། །

彼复，以现行成立此等为异故，许是一也。

彼故，彼所谓：“此等现在一性中无也，同时别别显现故。”

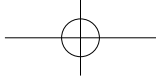
不应为理由。又复，同时显现，为一性之理由，亦不应理。如是，若是一性，无差别故，何与何同时显现？

若谓：“此等一切无证悟为一，且若一一证悟，岂能成同时显现？”

能证之自体性与彼亦非一，彼时若如此，非异故。彼等成为一性，为现行所损害也。

འོན་ཏེ་དེ་དག་ལ་ཐ་མི་དད་ན་དེའི་ཚད་ལྟ་དང་པ་ཉིད་དུ་རི་ལྟར་འགྱུར་ཏེ། ཐ་མི་དད་པ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །དེ་བས་ན་ཐ་དད་པ་གཅིག་ཡིན་པ་སྤངས་ནས་ལྟན་ཅིག་སྤང་བའི་རྩ་མཚན་དཔྱད་དེ། དེ་དག་གྲང་ཉེ་བར་ལེན་པ་ཐ་མི་དད་པ་ཉིད་ཅན་ཡིན་པའི་བྱིར་རྟོགས་པར་བྱ་བ་དེ་རྩམས་ཀྱི་ཉེ་བར་ལེན་པ་ཐ་མི་དད་པ་ཡིན་ཉིད་ཡིན་ལ་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་དེ་རྩམས་ཀྱི་ཡང་དེ་ཉིད་དེ། རང་དང་གཞན་གྱི་མཐུན་ནི་ཉེ་བར་ལེན་པ་གཅིག་པ་ཅན་ཉིད་མ་ཡིན་པས་དེ་རྩམས་ཀྱི་ལྟན་ཅིག་སྤང་བ་མེད་དོ། །རེ་རེས་ཐམས་ཅད་རྟོགས་མིན་ཡང་། །ཞེ་ཡིས་ཞེ་རྟོགས་མིན་ནམ་ཅི། །ཉེར་ལེན་ཐ་དད་ཅན་ཉིད་བྱིར། །ཚོགས་རྩམས་ཀྱིས་ནི་བཞོད་མ་ཡིན། །

然则，若于彼等非异，彼时如何成为异性？非非异也。彼故，排除异者是一后，抉择同时显现之理由，彼等亦是“具非异近取”故。是具彼等所证之非异近取，亦是彼等能证之彼性，自与他之心者，非具同一近取故，无彼等之同时显现也。虽非



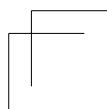
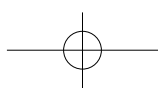
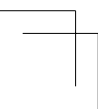
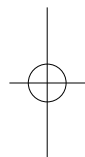
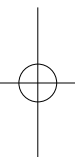
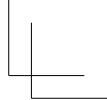
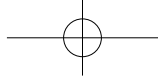
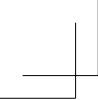
由别证一切，岂非由部而证部？具有近取异性故，非由诸聚而安立。

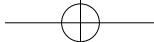
རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་ཉིད་དྲ་ཁྱབ་པ་ཞེས་བྱ་བ་མཁས་པ་ཆེན་པོ་རིན་ཆེན་འབྲུང་གནས་ཞི་བའི་ཞལ་ལྷན་གྱིས་མཛད་པ་རྫོགས་སོ། །

所谓成立唯了相，大智者宝生源寂之昔颜而著作圆满也。

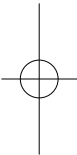
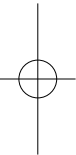
བལ་ཡལ་གྱི་པཎྜི་ཏ་ཤེན་མ་དའི་ཞལ་ལྷན་དང་། བོད་གྱི་ལོ་ཙཿ་བ་འབྲོ་དགེ་སློང་ཤུལ་འོད་གྱིས་བསྒྲར་བའོ། །སྤང་ནས་པཎྜི་ཏ་ཆེན་པོ་དེ་ཉིད་དང་། སློག་སྒྲ་
ཤེས་རབ་བརྩེགས་གྱིས་གཏན་ལ་ཕབ་པ།

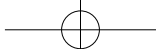
由尼泊尔之班智达先谛帕特拉之昔颜，及（中国）藏译师卓比丘释迦光所译也。
之后，由彼大班智达及洛迦慧积所抉择也。





唯识学与中国思想





从“先验功能”论到“理气合作”论^①

——对牟宗三之“朱子学是‘唯识宗’形态”论的检讨

吴忠伟^②

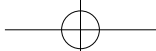
【摘要】基于对牟宗三先生的朱子学是“唯识宗形态”之论的检讨，文章试图从一个演化的形态学角度进一步处理朱熹哲学中的唯识宗因素问题。为此，作者以唯识宗“种子”说为中介，对宋代前后两大思想家知礼与朱熹的哲学系统进行分析与“构拟”，勾勒了从知礼“先验功能”论到朱熹“理气合作”论的思想演化脉络。此文可视为作者以“跨学派”论处理理学思想的一个尝试。

【关键词】先验功能论；理气合作论；唯识宗；朱熹；牟宗三

众所周知，牟宗三先生在其宋明理学巨著《心体与性体》中对理学有一哲学形态学意义上的判释。有别于传统的以朱熹哲学为理学主流的看法，牟氏借用天台佛教“判教”术语，提出了横渠、明道一系为理学“圆教”形态、朱熹之学则为理学“别子”之说。为此，牟先生特别以佛教中的“唯识宗”（唯识学）形态定位朱熹哲学，判定其“分解”型的义理品格。牟氏之说自然极富思想的原创性，在此颇令人感兴趣的问题是，当牟先生以“唯识学”比况朱熹之学，定其为“别教”时，这是在什么意义上给出的？是在哲学“形态学”意义上指认二者具有“形”的相似性，

① 牟宗三：《心体与性体》（上），第3-4页，上海古籍出版社，1999年。

② 作者单位：苏州大学哲学系。



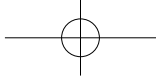
故是一“譬喻”义，还是指朱熹哲学虽是儒家“理学”，但其本身就是某种“形变”意义上的“唯识学”。基于这样一种思考，本文拟结合对朱熹哲学中的“唯识宗”因素的分析，对牟宗三先生之朱子学“唯识宗”论作一检讨，以期说明朱子学的“唯识宗”形态乃是一“理气合作”论，是对宋初天台山家知礼“性具”说之“先验功能”论的一种“形变”。

一、牟宗三：朱熹之学的“唯识学”形态说

牟宗三先生对宋明理学学派系统之“判释”有一前提，是建立于其对宋明理学之“课题”定位基础上。在牟氏看来，宋明理学乃是“性理之学”，也就是“心性之学”，“盖宋、明儒讲学之中点与难点唯是它在道德的本心与道德创造之性能（道德实践所以可能之先天根据）上”^①。牟氏以“宋明理学”为“心性之学”，实即定位其为一“道德形上学”，严格地说，乃是一“道德的形上学”，这是很明确地针对康德道德哲学而立论的。因为一般之谈“道德形上学”，用牟氏的话来说，乃是康德意义上的“道德底形上学”。相对于西方传统的道德哲学，即基于“理性的圆满原则”（无论是柏拉图的“本体论的圆满概念”，还是“神学的圆满概念”）而建立普遍性、必然性的道德法则，康德道德哲学已有一“范式”之转，是从一“先验道德原则”（绝对律令）出发，基于一“先验主体”而建立一“自律”的“道德意志”，这就一转西方以往的“道德他律”之模式。尽管如此，在牟先生看来，康德道德哲学仍是不究竟的，其之“道德自律”但是一空说，“理当如此”，而不能真实落实，所谓“我看，康德亦只是做到理上当该有，否则真正的道德不能讲。至于这样的意志是否是一真实，是一‘呈现’，康德根本不能答复这问题。但如果不能答复这问题，则空讲一套道德理论亦无用”^②。显然，牟先生不满意康德道德自

① 牟宗三：《心体与性体》（上），第3-4页，上海古籍出版社，1999年。

② 牟宗三：《心体与性体》（上），第114页。



律的“纸上谈兵”，未有得处，故其称康德的道德哲学为“道德底形上学”，对此，牟氏还特别对“道德底形上学”这一提法作了一解释。牟先生说，康德的《道德底形上学之基本原理》之题名意思是，“通过道德之形上的解析而见的道德之基本原理”，“依康德《纯理批判》中的规定，‘形而上的解析’就是对于一个概念底先验本性之说明，依中国之思路说，就是对于一个概念之‘体的说明’”。^①可见，“道德底形上学”也就是“道德之形上的解析”，是对道德概念的“先验分析”，其自不同于真实实证的“道德的形上学”。

基于牟先生对康德“道德底形上学”的判定，我们就能理解其以“心性之学”定义宋明理学之所在，因为要使“道德自律”不落于“空谈”，则“自律”作为一“形式”原则还是不够，应该要有一主体“道德自觉”的“实质”因素包含在内。事实上，针对康德的先天形式伦理学，作为现象学的“施魔者”，马克斯·舍勒（Max Scheler, 1874-1928）已有一“人格形式主义”的给出，颇有批判康德哲学之惟以“纯形式”指认“先天”意义的意味。因为舍勒最重要之著作《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》初版副题即是“尤其关注伊曼努尔·康德的伦理”，意在以一先天的质料伦理学批判康德的先天形式伦理学。舍勒的一个基本立场是：区别“价值”（质性）与善业世界，故“价值虽然出现于主体体验中，却具有先天的自存性”^②。以此，舍勒反对康德之说：所有质料伦理学必然是后天经验的，唯有形式伦理学才是先天必然之说。舍勒以为，可以有一先天“价值质料”，即存在一先天被给予的价值，它虽是被主体“体验”到，但不是在“后天”经验意义上所“欲求”之“善业世界”，而是“先天”之“价值”。与此相应，舍勒给出了一基于“人格”的“自律”原则，其与康德“自律”原则之不同在于，“我们的自律概念至少并不排斥伦常的‘所有人格之凝聚’的原则，甚至在借助于在别处曾提及的其他明见命题的情况下还会要求这种原则——与此相反，康德的自律概念必然要排斥这样一个原则”^③。

① 牟宗三：《心体与性体》（上），第116页。

② 李幼蒸：《形上逻辑和本体虚无》，商务印书馆，2000年。

③ [德]马克斯·舍勒著，倪梁康译：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》，第713—714页，商务印书馆，2011年。



原因在于，舍勒确立了“爱”这一先天情感，以维系“人格的伦常共同体”，而康德则是以“敬重”来维系己—他伦常关系，否定“爱”的原则。同是针对康德道德形上学的不足，有别于舍勒以作为“先天情感”的“爱”来充实“道德自律”的内涵，关注“伦常共同体”的维系，牟宗三对康德道德形上学的不满乃在于后者所云的“道德自律”不能“落实”，关注的还是“个体”，只是要寻得一有效的“实践功夫”路数，故云：“自宋、明儒观之，就道德论道德，其中心问题首在讨论道德实践所以可能之先验根据（或超越的根据），此即心性问题是也。由此进而复讨论实践之下手问题，此即功夫入路问题是也。前者是道德实践所以可能之客观根据，后者是道德实践所以可能之主观根据。宋明儒心性之学之全部即是此两问题”^①。由此，宋明心性之学作为“道德的形上学”，有别于“道德之（底）形上学”之“重点在道德，重在说明道德之先验本性”，而是“重点则在形上学，乃涉及一切存在而为言者”，“由道德的进路来接近形上学”。这样看来，牟先生之处理宋明理学，定位“心性之学”，实乃是要对抗西方古希腊传统的“空头的或纯知解的形上学”，构拟一新的“形上学”形态，而对朱熹哲学“别子”形态的判定正是此一研究思路的落实表现。

依牟宗三之见，宋明儒学乃以《论语》《孟子》《中庸》《易传》与《大学》五部经典为孔子内圣之学的代表，依对此五部经典的主次把握，可将宋明儒学分为大宗与旁系。其中横渠、明道一系乃是以《论》《孟》《中庸》《易传》前四典为主，故为宋明儒学大宗，而伊川、朱子一系则以《大学》为主，乃是宋明儒学之旁系。牟氏以为，“朱子固伟大，能开一新传统，其取得正宗之地位，实只是别子为宗也。人忘其旧，遂以为其绍孔、孟之大宗矣”^②。为何同属儒家早期经典，《大学》与《论》《孟》《中庸》《易传》四典风格有异，而对二者主次关系的不同把握有如此思想效应呢？原因在于，《论》《孟》《中庸》《易传》四典虽内容有别、主题不一，然有其义理系统的统一性，即以外在超越的客观性原则“性体”与内在

① 牟宗三：《心体与性体》（上），第7页。

② 牟宗三：《心体与性体》（上），第16页。



主体性原则“心体”为一，“是孔子成德之教（仁教）中其独特的生命智慧方向之一根儿发”^①；至于《大学》，“则是开端别起，只列出一个综括性的、外部的（形式的）主客观实践之纲领，所谓只说出其当然，而未说出其所以然”^②，虽然《大学》亦言“明明德”，然“未表示‘明德’即是吾人之心性（就本有之心性说明德），甚至根本不表示此意，乃只是‘光明的德行’之意”^③。依此，牟先生判宋明儒学三系：五峰、蕺山系，象山、阳明系，伊川、朱子系。其中前二系可会同为一大的“纵贯系统”，而伊川、朱子系则为一“横摄系统”。两大系统的根本区别在于对本体论存在的不同理解：前者中的第一系乃是一“即活动即存有”之理，故为“圆教”系统；而后者乃是“只活动不存有”之理，则为一“别教”系统，其表现为一“分解”的义理品格与“道问学”的“主智”主义。

为了说明朱子学的义理形态，牟宗三进而从哲学形态学角度作了一发挥，其云“在佛家。如来藏系之宗旨，空宗只重般若，尚未至此，唯识宗只讲阿赖耶识，智如为二，亦透不至此。在宋明儒中，朱子学是唯识宗之形态。濂溪、横渠、明道、五峰、象山、阳明乃至刘蕺山，虽有种种说，亦有偏全之差，然大体皆类真常心之形态”^④。牟氏虽然有很强的儒释界限意识，如其在《佛家体用论义之衡定》一文中以佛教在根本上无“体用论”断之^⑤，但有“苦业”意识，而无“道德创生”义，不过其也承认：儒释在“义理形态”（宗与教之形态）上大体相同，都重“本心”为可能之超越根据；而表现在“功夫进程上境界形态上”也有“相似”处，即在“功夫进程”上重“逆觉”，在“境界形态”上重“圆融”。事实上，牟氏之“相似”之说不是突兀而出，乃由朱熹之说而激发，因为后者曾以“元来此事与禅学十分相似，所争毫末也”说明儒者体证之“天命流行之体”相似于禅人之所体证。对此，牟先生予以批评，以为“朱子于此不澈，把表面相同者看为‘十分相似’，把刚骨

① 牟宗三：《心体与性体》（上），第17页。

② 牟宗三：《心体与性体》（上），第17页。

③ 牟宗三：《心体与性体》（上），第17页。

④ 牟宗三：《心体与性体》（下），第101页。

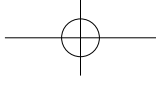
⑤ 牟宗三：《佛家体用论义之衡定》，《心体与性体》（上）“附录”。



基体处之本质的差异视为毫末之争，则所谓皮里轻重倒置者矣。如果在刚骨基体处认为‘十分相似’，所争只在‘毫末’，则是于自于他两皆不透也”^①。牟先生此段论述十分精辟，不仅将朱子比较“随意”的“相似之说”上升到“形态学”的高度，且据此区分出了学派思想的表面（末）/刚骨基体（本），以此说明朱熹‘十分相似’说乃是本末倒置，十分不当。这里引发我们讨论兴趣的是，牟氏既承认儒释在“义理形态”以及“功夫进程”“境界形态”上的“相似”性，则二家之“相似”性当只是一“枝末”，而究竟所证者虽是“毫末”之“别”，乃是“根本”。若此，牟氏以“形态学”视角处理朱子议题似乃顺带而说，不过是多披了一件理论的外衣，而并无有新的理论讨论的趣味性。不过问题并非如此简单，因为在一般性地表说了儒释二家之“相似处”之后，牟氏进一步对二家内部诸宗进行了判释，并据此而给出了一个第二层次上的“相似”说。对儒释内部诸宗予以判释，这本是一思想史的常识，但无论是佛教三系之判、圆别之分，还是理学内部的三派分属，学界但画地为牢，很少有将分属儒释的学派再作一“相似性”的形态考察。牟先生思想的创意即在于，其不限于泛泛地在儒释之“教派”层次上的形态“比拟”，而是跳出了单一的“学派”视角，在儒释教派之下的“学派”层次上展开一形态学上的比较，从而取得了意想不到的思想创获。具体来说，牟氏是将理学中的“朱子学”“比作”汉语佛学中的“唯识宗”，所谓“唯识宗只讲阿赖耶识，智如为二，亦透不至此。在宋明儒中，朱子学是唯识宗之形态”^②。牟宗三之视朱子学为“唯识宗”乃在于，二者均是一“知识论”立场，朱子学为“道问学”，而唯识宗则是“唯智学”（所谓转识成智），均以所证之“理”外在于“本心”。不宁惟是，当牟氏以“唯识宗”比况“朱子学”时，已有一价值上“贬斥”性，这种贬斥性不是在儒释分判意义上，而是在思想的“形态学”意义上给出的。因为朱子学毕竟属于“儒学”，且牟氏实亦肯定朱熹开辟了新的思想方向，也很伟大，故牟氏批评朱熹之学不是指其未坚持儒家之本位，而是指思想形态上的不够“圆融”“醇熟”。事实上，当牟氏以横渠、

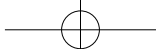
① 牟宗三：《心体与性体》（下），第101页。

② 牟宗三：《心体与性体》（下），第101页。



明道纵贯系统 / 伊川、朱子横摄系统为理学大宗 / 别支时，明显是借鉴了宋初天台内部的山家 / 山外之分模式，将朱子学等同于山外之“别教”。但值得注意的是，牟氏并不限于此，而是进一步基于山家知礼的“别理随缘”说，将朱子学定位为尚未进到“别教”的“唯识宗”，表现出其思想的一种跳跃性。换言之，宋初天台内部之争直接关乎天台与华严“圆教”地位之争，而间接涉及对“唯识宗”的处理；故严格地说来，天台内部的山家 / 山外乃是天台 / 华严之争的“映射”。至于理学内部横渠、明道纵贯系统 / 伊川、朱子横摄系统之争，若以朱子学为“唯识宗”形态，那么横渠、明道纵贯系统作为“圆教”系统，对应于佛教哪个“宗派”？牟宗三自是肯认天台山家派，则似应将理学纵贯系统“比拟”于四明学。然这里会出现一个逻辑上的问题，因为如前所说，山家四明学是“对立”于山外钱塘派（以孤山智圆为代表），二者间乃是台 / 贤之对抗的“映射”，若以朱子学为“唯识宗”，则其属于“广义”之“阿赖耶”系统，对抗者乃是“广义”的如来藏系统，而不能是圆 / 别之分下的四明学。

其实，牟氏在处理朱子学形态时有此一种逻辑上的不相应问题，这并非偶然，似乎反映了其“哲学形态学”原则内部有一不统一性：在哲学方法论上的吊轨圆极与价值立场上依宗儒家的取舍之间存有一紧张。但要理解这一“紧张”，还是要回到牟宗三对康德道德哲学的关注，因为牟氏肯定康德对道德自律 / 道德他律的区分，但以为后者之“自律”缺乏一“实质”性的“主体心性”作为支持，故无法“落实”。在此意义上讲，康德的“道德自律”乃是“有名无实”，不是“真正的”“道德自律”，而是“道德神学”。放在更大的思想视野看，牟宗三之“借用”康德的“道德自律”说具有一关键性作用，乃是有意将自律 / 他律模式应用于思想对比的不同规模层次上：在中 / 西哲对比之框架格局下，中国儒家哲学为“道德自律” / 康德哲学为“道德他律”；在中国哲学内部，儒家为“道德自律” / 佛家为“道德他律”；在理学内部，横渠、明道纵贯系统为“道德自律” / 伊川、朱子横摄系统为“道德他律”。这样看来，牟宗三之以朱子学为“唯识宗”，乃是配合其对朱子学“道德他律”学的定位，这是带有一“哲学形态构拟”的意味，而未措意朱子学内部包含的“唯识



宗”因素，考虑儒宋代儒释思想学派之间的动态演化关系。

二、朱熹：理气合作论

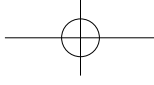
在上节梳理牟宗三之朱子学“唯识宗”论的基础上，本节主要围绕朱熹思想文本，分析其对唯识宗元素的吸纳，勾勒其以“理气合作”论的形式，对宋初天台山家派“别理随缘”论进行了一“唯识学”视角的“形变”处理。此中涉及唯识学一个很重要的概念“种子”，朱熹对此有所借用。

我们知道，“种子”（bīja），亦称“习气”（Vāsanā），乃相对于“现行”，意指一“潜伏功能”，“是过去行为的习惯性的潜在余力”^①。相对于台贤诸宗，“种子”可谓是奘基汉语唯识宗最具理论个性的概念名相^②，虽然《起信论》杂糅古唯识之真妄系，似也有“种子”说，但严格说来，《起信论》之“种子”不似唯识今学那样具有一思想系统的核心地位。正如学者有云：“天台、华严宗诸中国化的佛教宗派与唯识宗在真如观上的差异，其根本原因在于是否将真如作为本体。唯识宗以藏识即种子识为本体，真如只是真理之代名词”^③。所谓“以种子识为本体”，也就是以含藏“种子”的阿赖耶识作为染净诸法生起的本体，故称为“染净依”，而“真如理体”则为根本解脱的根据所在，称为“解脱依”。作为“解脱依”，真如本体乃是“外在”于“心识”，不为“心识”所“本具”，而是要通过“染净依”——阿赖耶识的“转染成净”“转识成智”之后，以能观之“智”契证所观之“如”，从而证达真如本体。尽管对于“种子”，唯识宗也有阿赖耶识染净种子兼有之说，但此“净种”相对“染种”不具有主导性，因为“无漏种子虽是法尔本有且可经熏习而增强，但唯识宗坚持阿赖耶识体妄染而无漏种子呈‘客居’状态而不能改变识

① [日]小野泽精一、福永光司、山井涌编，李庆译：《气的思想：中国自然观与人的观念的发展》，上海人民出版社，2007年，第314页。

② 如慧仁法师说，“种子说是唯识学最具特色与重要的理论范畴之一”。见氏著《唯识要论》，宗教文化出版社，2016年，第131页。

③ 杨维中：《中国唯识宗通史》（下），凤凰出版社，2008年，第724页。



体的性质”^①。故而根本说来，唯识宗在处理解脱议题时有某种意义上的二元论：一是以“真如理体”作为解脱的终极超越依据所在，这是就“理”上讲；二是用阿赖耶识包含种子的“转染成净”说明“心识”的转化，以此说明解脱的实际操作机制，此是就“气”上说。^②如果说“理”上乃是谈“形上”本体根据的话，那么“气”上则是“功夫”实践路数。从这个意义上讲，唯识宗之处理“解脱”议题乃是一“二依”之“理气二元”论，但因为“真如理体”乃是“凝然”，不参与到形下的染净世界缘起中，故而“理”在唯识宗“解脱”论中只是一超越根据与终极所证，而对操作层面的功夫实践并无作用影响。相对于唯识宗之“二依”论，《起信论》的系统通过“一心二门”之模式，以“真如随缘”沟通了“凝然”之“理体”与“现象”界，将佛教传统的心/性“二元”论重置为“一元”论。当然到了宋初，伴随着对“圆教”之“理”的争夺，天台山家派进一步以“别理随缘”说处理理体/染净现象界之关系，强调不当以“理体”之随缘与否，而当以“理”之“本具”三千杂染法作为判断“圆理”所在之根本。山家以“具法”辨析“理”之圆/别，旨在为“行忏”之行法职能定位确立合法性，反映了宋代天台对佛教身处“杂染”世界，只能“即就”而非“脱离”此有限的“空间”展开解脱实践的自觉意识，这正契合了山家的以“具”而达“即”的思想逻辑^③。当然问题也随之而来，因为以“理体”本具（性具）三千杂染法，这意味着三千杂染法不是“随缘”而有乃是“本有”，只是有一从“先验”之“理具”到“后天”之“事造”过程。如果是这样的话，那么我们不禁要问：理体既是“清净无染”，如何“本具”三千杂染法？对此，山家可以辩驳，“性具”或“理具”层面上的三千杂染法不同于“事造”层面上的三千杂染法，前者可称为“性恶”，乃是“体具微妙法门，清净功德”，后者则是“修恶”；故行人可以消除“修恶”，然不能消除“性恶”，因为“性恶”乃是本具之“法门”。

① 杨维中：《中国唯识宗通史》（下），第724页。

② 但此问题的复杂性在于，由于“理佛性”与“行佛性”概念的提出，引出极为复杂的关于“真如”与“无漏种子”关系的探讨。具体参见许伟：《真如与出世间法之关系——慧沼与法宝的佛性论争》，《唯识研究》（第六辑），商务印书馆，2019年。

③ 参见拙著《圆教的危机与谱系的再生：宋代天台宗山家山外之争研究》第四章，吉林人民出版社，2007年。



事实上，在此，我们颇可借用唯识宗之“术语”表说天台之性具（理具）与事造：性具乃是“种子”功能，而事造则为“现行”。只是在唯识宗那里，“种子”与“现行”均是在经验界，不涉形上之理体，而天台山家之“理具”乃是在形上之“理体”界的“功能”。就此来说，为区别唯识宗经验界的“种子”（功能），我们可以称天台山家之“性具”（功能）为一“先验功能”^①。因“理体”本具此“先验功能”，故以此为“中介”，随缘而生经验层次上的三千杂染法。这样看来，宋初天台内部之争虽是台贤之争的“映射”，而“唯识宗”在其中似乎只是扮演了一个配角，但还是反映了天台山家对唯识思想的某种吸纳。^②通过以“理具”形式将唯识宗的“种子”（功能）予以“接受”，天台山家似乎调停了如来藏系统的华严宗与阿赖耶识系统的唯识宗的对立，确立了其殊胜地位。

有了以上的铺垫，让我们回到朱熹。一般学界在处理朱熹哲学时，但在狭义理学的思想系统中寻其源，演其变，甚少跳出此一系统而从更大的理论视角看待其思想，虽有学者指认朱熹之“理”与华严之“理”的相似性，仍是一泛泛之谈。惟牟宗三先生独具卓识，从哲学形态学角度对朱子学作一定位，以其为“唯识宗形态”。虽然如此，牟氏的这一比拟但是一“静态”的且由于囿于儒释界限意识，故未能从“演化”角度将其形态学思考推进。事实上，如果我们不从“谱系”角度理解思想学派内部的传承关系，而着眼于“形态学”上的“形变”的话，则跨学派之间的“演化”关系有很大的思考空间。基于此点，我们暂作这样一个设定：跳出狭隘的理学本位立场看待宋代思想，则北宋前期最大的思想家乃是天台山家四明知礼，而南宋最大的思想家则为理学朱熹，故从宋初天台之知礼到南宋理学之朱熹，实勾勒了宋代哲学的演化路径。那么如何在两个思想身份不同的思想家之间建立一“比对”关系呢？我们这里的考虑是，看二者对“唯识宗”因素的吸纳方式。如果说知礼是以一“先验功能”之“性具”三千染净法对唯识“种子”作一接纳的话，那么朱熹则

^① 如果我们取法宝之“真如即种”论，则未尝不可说，天台山家之“性具”说的“先验功能”论与“真如即种”论关系颇有关联性。

^② 参见拙文《“别理随缘”之争与宋代天台对华严/唯识对立的调停——兼论民国学界“性具”/“种子”义之辩》，《东方唯识学会第二届国际研讨会学术论文集》，中山大学，2019年11月29日——12月2日。

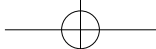


是以“理”与“气”之“种”义来吸纳唯识“种子”义的。

朱熹首先有一关于“理”为“种”之说，如其云“有是理方有这物事，如草木有个种子，方生出草木”，这是明确以“理”为“种”而生物事（草木）。那么如何理解“理”为物“种”？

因为朱熹一般是将“理”作为一“无情意，无计度，无造作”的“只存有不活动”之“理”来看待，故其“理”不会作为一“端倪”之“种”直接参与到“物事”的生成展开中，但不否认其以一“形式因”的方式参与其中。从这个意义上讲，朱熹之言“理”为物“种”，乃是要为“物”之“生”提供一个“原则”性条件支持，即凡物之生总是基于“理”的。既然“理”不是质料，只为“物事”之“生”提供一“形式因”，则“物事”之“生”还需要“质料因”，这便是“气”。故在提出“理”为物“种”的同时，朱熹亦明确提出“气种”之说，如其有云：“盖气则能凝结造作，理却无情意，无无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物草木禽兽，其生也，莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这个都是气。若理，则只是个净洁空间的世界，无形迹，他却不会造作；气则能酝酿凝聚生物也。但有此气，则理便在其中”^①。在此，朱子以“气”作为物事之“种”，以“气”之“凝聚”则有物生，反之若依朱子在他处之论，则“气”之“消散”则物不存。显然，较诸以“理”为物“种”说，“气”之为物“种”说乃是一“自然主义”的说法，与唯识宗之“种子”说更有一“比拟”性：“气”之“未聚”为“种子”，“气”之“凝聚”成“物”为“现行”。虽然唯识宗之“种子”含具于阿赖耶识中，须约“心识”之功能而言，不同于朱子之“气种”的“自然主义”立场，但从“形态学”角度看，二者有某种“相似性”。但问题是，朱子不是单一的“气种”说，还同时保留“理种”说，因为“气”之“凝聚”与“消散”但是一“质料”上的解释，若没有“理种”，物之生也是不可能的。所以尽管朱子以为“理”无情意、计度，并不“直接”参与到“物事”之生成展开中，但“理”作为一“形式因”始终在起作用。

^① （宋）黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第一册，第3页，中华书局，1999年。



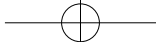
这也就是为什么，在处理理气关系时，朱熹一方面要坚持在逻辑上“理先气后”，但另一方面要说明，“理与气本无先后之可言，但推上去时，却如理在先，气在后相似”^①。理气既然无先后，所以朱熹认为“但有此气，则理便在其中”^②。既立“气种”，又有“理种”，二者以“质料因”与“形式因”参与“物”之“生”，则朱熹之“种”说自然不同于唯识宗之“种子”说，因为后者纯以阿赖耶识缘起说明染净法之缘起，而“真如理体”但是“凝然”不随缘。如果说唯识宗之“种子”说但是一“气”（习气）一元论的话，那么朱熹的“二种”说则可谓是一个理气二元论，确切说是“理气合作”论。那么朱熹基于“二种”的“理气合作”论与山家知礼的“性具”论（先验功能论）有何“形态学”上的关联呢？如前所说，我们暂设了知礼与朱熹对“唯识宗”因素均有一吸纳。其中，前者是以“性具”论（先验功能论）将“种子”（功能）纳入“理体”，使之由一“经验界”功能“先验化”，从而作为“中介”，沟通“先验”理体与“经验”缘起界。至于后者，通过“理”“气”二“种”，将唯识宗限于“气”（习气）之“种”扩及“理”，以“形式因”与“质料因”合作之形式说明“物事”之“生”。对比知礼的“先验功能”论与朱熹的“理气合作”论，可以看出，二者有一“形态学”上的变异关系：均对“唯识宗”之“种子”义有一“吸纳”，但前者乃是一“吊诡”的“二元”论，而后者则是一“平庸”的“二元”论；落实到伦理学上就是，知礼肯定了“性恶”，故有一“行忤”的焦虑，而朱熹肯定“天命之性”的“纯善”，故有“灭人欲”的功夫积累。由前者到后者，反映了宋代哲学对“恶”议题处理方式的演变。

结语

本文基于对牟宗三先生对朱子学“唯识宗形态”论的检讨，试图从一个演化的

① 《朱子语类》第一册，第9页。

② 《朱子语类》第一册，第3页。



形态学角度进一步处理朱熹哲学中的唯识宗因素问题。为此，作者暂设了一研究假设，作一思想实验：以唯识宗“种子”说为中介，对宋代前后两大思想家知礼与朱熹的哲学系统进行分析与“构拟”，勾勒了从知礼“先验功能”论到朱熹“理气合作”论的思想演化脉络。此文可视为作者以“跨学派”论处理理学思想的一个尝试。