

唯识研究

(第四辑)

中国社会科学出版社

图书在版编目（CIP）数据

唯识研究．第四辑／杭州佛学院著．—北京：中国社会科学出版社，2016.9

ISBN 978－7－5161－9026－5

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

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 235199 号

出 版 人	赵剑英
责任编辑	喻 苗
责任校对	王佳玉
责任印制	王 超
出 版	中国社会科学出版社
社 址	北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编	100720
网 址	http://www.csspw.cn
发 行 部	010－84083685
门 市 部	010－84029450
经 销	新华书店及其他书店
印 刷	北京明恒达印务有限公司
装 订	廊坊市广阳区广增装订厂
版 次	2016 年 9 月第 1 版
印 次	2016 年 9 月第 1 次印刷
开 本	787×1092 1/16
印 张	18
插 页	2
字 数	328 千字
定 价	70.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010－84083683
版权所有 侵权必究

《唯识研究》编委会

主 编：释光泉

本期执行主编：黄国清 赵东明

编 委：周贵华 胡晓光 释刚晓 释慧仁
释慧观 吴学国 姚治华 傅新毅
黄国清 赵东明

特邀编委：倪梁康 林镇国 横山纮一 佐久间秀范

助理编辑：释香象 卢迎春 卢 坚

负责机构：杭州·杭州佛学院唯识学研究室

上海·华东师范大学宗教文化中心唯识学研究室

嘉义·南华大学唯识学研究中心

广州·中山大学现象学研究所

目 录

唯识学相关研究

《解深密经》的唯识义

——暨论根本唯识论三阶段 林国良 (3)

《瑜伽师地论》之善法疏解与体系构建 雒少锋 (25)

梦、记忆与知觉：《唯识二十论》及其注释

《成唯识宝生论》之研究 胡志强 (59)

窥基的认识论

——以「三性」与「四分」为核心 赵东明 (78)

明末藕益智旭的唯识思想 黄国清 (121)

唯识学与意境美学的融合及诠释 许清原 (140)

与唯识学相关的部派、中观与因明研究

论「一时无二心」的主张及其预设：以《大智度论》引述阿毘昙的

主张为线索 严玮泓 (157)

清辨「空之论证」之成立与否 方丽欣 (170)

玄奘唯识比量研究资料杂抄

——导论、选文与评析（上） 汤铭钧 (189)

唯识学与现代西方哲学心理学研究

弗洛伊德的精神分析与佛教唯识学的比较研究

——以潜意识和阿赖耶识为中心 吴汝钧 (225)

唯识学中的“二种性”说及其发生现象学的意义	倪梁康（247）
从时间性的现象学诠释来看唯识思想的意识分析	赖贤宗（261）

唯识学相关研究

《解深密经》的唯识义

——暨论根本唯识论三阶段

林国良

【提要】《解深密经》（以下简称本经）的唯识义，主要表现为本经提出的“识所缘，唯识所现”的唯识原则，及根本识藏有“相、名、分别”一切法种子等观念。但本经的“识所缘，唯识所现”，仅是就六识认识而说，并未涉及第八识（包括第七识）的“所缘”和“所现”。而根本识藏有一切法种子的观念，还不是真正意义上的唯识义，却为以后阶段的唯识义打下了基础。

本文认为，从本经到弥勒、无著、世亲的根本唯识论，唯识义经历了三个阶段。

第一阶段的主要经典是本经与《瑜伽师地论》，此期建立的只是如上所说的初步唯识义。而此期唯识经典的更重要任务，是确立唯识论是佛陀第三时了义教法的观念，强调依他起性和圆成实性之有，以破在般若类经典盛行时期由不正确理解般若思想而出现的恶取空。此外，此期的三自性理论，由于是建立在“相、名、分别”体系上等原因，还未达成三自性唯识的结论。

第二阶段以《摄大乘论》为代表（包括《大乘庄严经论》、《辩中边论》），由于此时唯识论的地位已确立，此期朝着强化唯识义的方向展开，建立了强化的唯识义，即将本经的根本识藏有一切法种子的观念，强化为一切法皆是识性，同时确立了三自性唯识。

第三阶段的主要经典是《唯识三十颂》，还有《大乘百法明门论》，此期建立了圆满的唯识义，即将本经基于六识认识的“识所缘，唯识所现”原则，推广到八识，使其成为能普遍成立的原则，并结合《瑜伽论》的法相论述，包括“假法没有种子”、“第八识不缘前七识”等观点，提出了八

识三能变的理论，三能变各自变现各自的所缘，将《摄论》的“一切法皆是识”观念转变为“一切法不离识”观念，从而使唯识义臻于圆满。

此三阶段唯识义的演变，不但表现在教理上，还表现在修行方法上，唯识论最重要的修行方法四寻思四如实智，也有同样的三阶段演变。第一阶段《瑜伽师地论》的四寻思四如实智，其旨趣是破增益执和损减执，由此而证入离言自性；其实质是既说根本无分别智证真如圆成实性，又说后得智证离言依他起性。而第二阶段的《摄大乘论》和第三阶段诠释《唯识三十颂》的《成唯识论》，其四寻思四如实智都只说断遍计、遣依他，由此证真如圆成实性；至于此二论四寻思四如实智的差异，还是“一切法皆是识”与“一切法不离识”。

作为附论，本文还讨论了窥基的五重唯识。本文认为，五重唯识会通了三阶段唯识义，但五重唯识本身可能不是实际的修行方法，而只是对各种唯识义的一种会通理论。

【关键词】解深密经；识所缘唯识所现；唯识古学与今学；一能变与三能变；四寻思四如实智；五重唯识

一 唯识义辨析

1. 基本含义

唯识，就是一切法唯识。对此命题进一步展开，主要有两种唯识义：一是一切法唯识所生（以下简称为“唯识所生”）；二是一切法唯识所变现（以下简称“唯识所变”）。此两种唯识义中，“唯识所生”，归根结底是说一切法都由第八识中的种子生起，其前提是一切法都有种子；唯识所变，则是指一切法都由现行识变现。

此两种唯识义，在根本唯识论（即佛陀、弥勒、无著、世亲的唯识论）中，《摄大乘论》（以下简称《摄论》），《大乘庄严经论》（以下简称《庄严论》）两种《中边论》主要体现了“唯识所生”义。例如，在《摄论》中，一切法是指十一识，十一识是依他起性，依他起性都由自种生起^①，所以十一识在第八识中

^① 《摄大乘论本》卷第二：“从自熏习种子所生，依他缘起故，名依他起。”《大正藏》第31册，第139页上。

都有自己的种子，都由自种生起^①。而《唯识三十颂》（以下简称《三十颂》）则体现了“唯识所变”义，该颂中，八识分为三能变，由三能变变现一切法。

由下文可知，在根本唯识论阶段，此两种唯识义是由“唯识所生”义演变到“唯识所变”义，而此演变有其必然的需要和特定的理据。

上述唯识义，涉及一些相关概念和阐释。

2. 相关概念

与上述两种唯识义相关的概念，是《成唯识论》（以下简称《成论》）的因能变与果能变^②。其中，因能变，据《成论》，就是第八识中的种子，种子能生诸法，所以称因能变；果能变，据《成论》，指八识现行，八识现行能变现诸法（即后来唯识论说的变现见分和相分），所以称果能变。

但因能变与果能变并不完全等同于“唯识所生”义与“唯识所变”义，因为依《瑜伽师地论》（以下简称《瑜伽论》）可得出两个至为关键的观点：假法没有种子，第八识不缘前七识。具体地说：

（1）假法没有种子。即并不是（依他起的）一切法都有种子，依他起性包括实法与假法（《瑜伽论》称为实物有与假有），如色法属依他起性^③，但色法又分为实物有（实法）与假有（假法）：“饮食、车乘、瓶瓮、衣服、庄严具等，皆是假有；色香味触，是实物有。”而有种子的只是实物有（即实法），如《瑜伽论》卷第五十一说：“云何因缘？谓诸色根、根依及识。此二略说能持一切诸法种子。随逐色根，有诸色根种子及余色法种子、一切心心所等种子。若随逐识，有一切识种子及余无色法种子、诸色根种子、所余色法种子。”即只有识法、心所法、色法有种子，其他，如心不相应行法，没有种子。识法等是实物有（即实法），心不相应行法是假有（即假法），所以，实法有种子，假法没有种子（心所法和色法，就类别来说是实法，但其中还可再分假实）。因此，就因能变来说，第八识中的种子，不是生起一切法，而只是生起实法。

（2）第八识不缘前七识（及其相应心所）。《瑜伽论》卷第五十一说：“谓

① 《摄论》、《中边论》等是否有唯识所变义，有不同观点。据真谛译《中边分别论》，“尘根我及识，本唯识所生似彼”，本识有变现四种之义。但玄奘新译《辩中边论》则无此义。玄奘一系认为真谛的译文错误，本文取玄奘一系的立场。

② 吕澄等认为，据梵文，此二词应为因变与果变（参见吕澄《安慧三十唯识释略抄引言》，《吕澄佛学论著选集》卷1，济南：齐鲁书社，1991年，第149页）。本文对此不作讨论。

③ 《瑜伽师地论》卷第七十四：“问：依他起自性，当云何知？答：当正了知一切所诠有为事摄。云何一切所诠事耶？所谓蕴事，界事，处事……色类事……”

若略说阿赖耶识，由于二种所缘境转：一由了别内执受故，二由了别外无分别器相故。”^① 所以，第八识的所缘，只是种子与根身（“内执受”），以及器世间（“外无分别器”）。进而，据本经的“识所缘，唯识所现”原则，第八识由于不缘前七识，所以不变现前七识。

据此可作进一步比较。就“唯识所生”与因能变来说，因能变是说种子生起诸法，这是一切唯识经论共同的说法，但因能变不说一切法都有种子；而“唯识所生”则说一切法都有种子，如《摄论》第十一识。但一切法都有种子的观点，与《瑜伽论》的依他起假法没有种子的观点不合。再就“唯识所变”与果能变来说，“唯识所变”可以指三能变，也可以指一能变（如真谛译的《中边分别论》）。如果是三能变，那就是《成论》的果能变，即不是第八识变现一切法，而是三能变（第八识、第七识和前六识）各自变现各自的认知对象；如果是一能变，则是第八识变现包括前七识在内的一切法，但这又与《瑜伽论》的第八识不变前七识的说法不合（下文将对一能变再作辨析并重新界定）。

3. 现代阐释

现代唯识论研究中，与唯识义相关的研究有：吕澄的唯识古学与今学、印顺法师的一能变与三能变、佛教史学者提出的无相唯识与有相唯识。此外，现代论著中，研究古学与今学、一能变与三能变、无相唯识与有相唯识等问题的论著不少，而直接将其源头追溯到《解深密经》的，似乎未见。现对以上诸说予以简评。

（1）吕澄认为，唯识论分为唯识古学与唯识今学。《庄严论》（还有《摄论》、《中边论》）属古学，其特征是一切法“皆是识性”或“以识为性”；《三十颂》（及阐释《三十颂》的《成唯识论》）属今学，其特征是一切法“不离识”^②。

现对唯识古学的一切法“皆是识性”或“以识为性”（此是吕澄用语，《摄论》本文作“唯识为性”、“皆唯有识”等）作一分析。《摄论》的一切法就是十一识，十一识是以“阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识”^③，所以，十一识的“皆是识性”或“以识为性”，实际上都以阿赖耶识为性，因为都是由阿赖耶识中的种子生起。此特征相当于本文的“唯识所生”^④。

① 《大正藏》第30册，第579页下。

② 吕澄：《论庄严经论与唯识古学》，《吕澄佛学论著选集》卷1，济南：齐鲁书社，1991年，第74—75页。

③ 《摄大乘论本》卷中，《大正藏》第31册，第137页下。

④ 是否符合“唯识所变”，如前文所说，是有争议的。

唯识今学的代表作是《三十颂》，《三十颂》中，三能变各自变现各自的所缘（认识对象），所以相当于本文的“唯识所变”。

此外，唯识今学的特征是一切法“不离识”。此“不离识”的特征，有的研究者以“相见别种”进行解释，实际上，如果按上述古学特征是一切法“皆是识性”的解释，那么，今学的一切法“不离识”，首先是指一切法并不都由种子生起，如依他起的假法。再做具体分析，在识法、心所法、色法和心不相应行法中，据《大乘百法明门论》（以下简称《百法论》），色法是“二所现影”，心不相应行法是“三位差别”^①，所以，心不相应行法是假法（分位假法），没有种子，是依识法、心所法、色法三者而安立，所以不即是识也“不离识”；色法虽有种子，但也是识法与心所法二者变现的影像（“二所现影”），所以也是不即识“不离识”。

对于吕澄的唯识古学与今学，本文取其意，而不取其名。即本文认可，《庄严论》、《摄论》等的唯识义，是一切法“皆是识性”或“即是识”；《三十颂》等的唯识义，则是一切法“不离识”。但关于其名，吕澄说，古学的源头在《庄严论》等，又说“实则无著、世亲唯识之学先后一贯”，古学、今学是后人“祖述”或“演变”二家学说的结果。但本文认为（如下文所说），根本唯识论（即本经和弥勒、无著、世亲的唯识论），可分三阶段，其唯识义的表达有差异，所以本文不采用吕澄古学、今学的名称^②。

（2）印顺法师将唯识论分为一能变与三能变^③，即认为《摄论》等是一能变思想，《三十颂》等是三能变思想。但其一能变思想是基于“一种七现”说，即认为第八识只是种识，由第八种识生起并变现前七识及一切法。对于“一种七现”说，笔者并不认同，有专门文章商榷，在此简略说明理由。印顺法师在《摄大乘论讲记》中说到了“一种七现”，即将《摄论》的根本识认作种识，但《摄论》说到根本识有执受根身、种子等功能，如阿陀那识“执受一切有色根”^④、“若离异熟识，执受色根亦不可得”^⑤，而能执受根身的，必定是现行第

① 《大正藏》第31册，第855页中。

② 吕澄的本意，大概是想区别于学术界的观点，即学术界认为无著等思想有发展有变化，而如果站在佛教的立场上，无著等是见道圣者，已见实相，其思想不会再有发展和变化。但笔者以为，即使站在佛教立场上，也可以承认无著、世亲等的说法，前后有不同有变化，但这是弘教方式上的变化，即虽然圣者的思想没有变化，但弘教方式是有变化的。

③ “三能变的体系，把古典中赖耶一识能变的见解改变。”印顺：《摄大乘论讲记》，北京：中华书局，2011年，第148页。

④ 《摄大乘论本》卷上，《大正藏》第31册，第133页中。

⑤ 同上书，第136页上。

八识，不可能是种识。所以，《摄论》的根本识不是种识，“一种七现”说也只是一种虚构。

而以“一种七现”来描述《摄论》唯识义，也完全违背了本经“识所缘，唯识所现”的原则。即如果是第八种识变现前七现行识，按本经上述原则，则第八种识应缘前七识，但种识（即种子态的识）如何能有认识（能缘）作用？

另一方面，如果在第八现行识及“唯识所生”（即一切法由第八识中的自种生起）的基础上，说《摄论》等是一能变，笔者认为还是可以的，本文以下所说一能变，正是就此意义而说。

（3）佛教史学者将唯识论分为无相唯识和有相唯识^①，此区分是就安慧和护法的唯识思想而言，若要推广到弥勒、无著、世亲那里，还需厘清许多问题，故本文的论述不采纳此说。

综上所述，唯识义主要有两类，即“唯识所生”与“唯识所变”，其特征分别是一切法“皆是识性”与一切法“不离识”；其演变，是由一能变（据第八现行识、“唯识所生”义而说）到三能变。

此外，据《庄严论》，一切法又分为所相一切法与能相一切法^②。所相一切法，在不同的经论中有不同的表述体系，如蕴、处、界，又如相、名、分别、正智、真如，又如识法、心所法、色法、心不相应行法、无为法，等等。能相一切法就是三自性，三自性也表示一切法。两者的关系，笔者认为，所相的一切法，就是从具体性质来描述的一切法；能相的三自性，则是从有无、真幻等存在性来描述的一切法。进而，一切法唯识，就能相来说，就是三自性唯识。

三自性唯识，在“唯识所生”义（即一切法“皆是识性”）中表现为，依他起性（如十一识）皆是识性，遍计所执性是识起执着的结果，所以三自性唯识。在“唯识所变”义（即一切法“不离识”）中，三自性唯识表现为，依他起性的一切法（如识法、心所法、色法、心不相应行法）或者即是识（包括心所法），或者不离识（色法、心不相应行法）；而遍计所执性是第六识、第七识生起执着的结果，所以三自性唯识^③。

本文的讨论范围，仅限于根本唯识论，具体地说，只以本经、《瑜伽论》、

① 参见吕澄《印度佛教史》、贡却亟美汪波《宗义宝鬘》、日慧法师《佛教四大部派宗义讲释》等，又称真相唯识与假相唯识、实相唯识与虚相唯识。

② 同上书，第613页下。

③ 《成唯识论》：“应知三性亦不离识。”

《摄论》、《三十颂》为例。本文认为，在此范围内，唯识论可分为三阶段：第一阶段是本经与《瑜伽论》，提出了初步的唯识义^①；第二阶段是《摄论》（还包括《庄严论》、《中边论》），提出了一能变唯识义，这是一种强化的唯识义；第三阶段是《三十颂》，提出了三能变唯识义，这是圆满的唯识义。本文主要讨论本经的唯识义以及本经对《摄论》、《三十颂》等后两阶段唯识义的影响。

二 本经的唯识义

本文以下分别对本经的（所相）一切法唯识和（能相）三自性唯识进行论述。

1. 一切法唯识

如上所说，（所相）一切法唯识，包括“唯识所变”与“唯识所生”。

（1）“唯识所变”

本经对唯识义的最直接表达，是《分别瑜伽品》中所说的“识所缘，唯识所现”^②，这可以说是唯识义的经典表达，为以后唯识诸论所遵循。

此“识所缘，唯识所现”，在经中是讨论定中所缘境，进而推广到散位所缘境，意谓定位和散位的认识对象（“所缘”），都是由识变现。但必须指出的是，这里说的是六识（更严格地说是第六意识）的定位和散位认识，并不涉及第八识（当然也不涉及第七识）。第八识的“唯识所现”，如上所说，涉及第八识能不能缘前七识，下文还将再作讨论。

（2）“唯识所生”

本经《心意识品》说，一切种子心识执受“相、名、分别言说戏论习气”^③，换言之，即第八识藏有“相、名、分别”种子^④，这是取“相、名、分别、正智、真如”五法体系的染法部分，就染法来说，一切法就是“相、名、分别”。第八识藏有“相、名、分别”种子，可推出两个结论：一是一切法都有

① 其他唯识经，如《楞伽经》、《密严经》等，其唯识义，与《摄论》等的强化唯识义及《三十颂》的圆满唯识义相比，也属初步的唯识义。至于这些经与本经的差异，本文不作展开。

② 《解深密经》卷第三，《大正藏》第16册，第698页中。

③ 《解深密经》卷第一，《大正藏》第16册，第692页中。

④ 种子概念，经部就有，所以说有种子，不意味着唯识；但说第八识藏有一切法种子，那必定是唯识。

种子，例如，“名”也有种子。二是第八识藏有一切法种子。由此可知，《摄大乘论》的十一识都有种子，实际上可看作是源于本经。

但本经的其他论述，似乎也说并非一切法都有种子，如《一切法相品》中依他起性的定义是：“云何诸法依他起相？谓一切法缘生自性，则此有故彼有，此生故彼生，谓无明缘行，乃至招集纯大苦蕴。”^①此定义说，依他起性是“缘生自性”，举的例子“无明缘行”，是十二因缘，而在十二因缘中，前支对后支，是增上缘，这似乎是说，依他起性的生起，无需因缘（种子），只有增上缘亦可。

但这里需分清两个问题：一是诸法有没有自种；二是诸法生起，是否需要其他缘相助。本经依他起性的定义，说的就是后一问题，定义中说，诸法的生起都是“此有故彼有，此生故彼生”，所以依他起诸法的生起，需要其他缘相助。至于第一个问题，诸法有没有自种，本经的观点，那就是如上所述的，“相、名、分别”一切法都有自种。关于此两点，后来《摄论》作了总结（如上文注释中所说）：“从自熏习种子所生，依他缘起故，名依他起。”^②

2. 三自性唯识

与一切法唯识相比，本经没有清晰的三自性唯识的表述，或者说，本经还未达成三自性唯识的结论，但本经的相关论述，为以后唯识诸论说的三自性唯识打下了基础。

（能相）三自性定义，与（所相）一切法体系密切相关。如上所说，本经的（所相）一切法（染法）是“相、名、分别”，相应地，本经的（能相）三自性，尤其是遍计所执自性与依他起自性，也是按“相、名、分别”来下定义的。

关于遍计所执自性，本经《一切法相品》的定义是：“一切法假名安立自性差别。”^③换言之，遍计所执自性就是名言自性。此定义可从“相、名、分别”的一切法体系中找到源头，即人们在“相”（一切法）上安立了名，执着“相名相应”，认为“名”之义就是相（诸法）的实有自性，这就是诸法的名言自性，是遍计所执自性。由此可知，名言自性是以“相、名、分别”一切法体系为基础而起，《瑜伽论·摄抉择分》也是以五法抉择三自性，所以其遍计所执自性也是名言自性。

关于依他起自性，本经除了上述“缘生自性”的定义外，还说了其缘起：

① 《解深密经》卷第二，《大正藏》第16册，第693页上。

② 《摄大乘论本》卷第二，《大正藏》第31册，第139页上。

③ 《解深密经》卷第二，《大正藏》第16册，第693页上。其中，假名，大正藏本作“名假”，藏要本作“假名”。

“依他起相上遍计所执相执以为缘，依他起相而可了知。”^① 简言之，依他起自性是依“遍计所执相执”而起，其中，“遍计所执相”，据上文，就是名言自性，因此，“遍计所执相执”，就是对名言自性的执着。由此可见，依他起自性是依对名言自性的执着而起，所以，本经的依他起自性也是据“相、名、分别”而下定议。

本经尚未得出三自性唯识的结论，笔者认为原因如下。首先，分析上述依“相、名、分别”而下的三自性定义，其遍计所执性似乎有个独立的源头，即名言自性，而非如后两阶段将遍计所执性归结为能遍计的意识进行遍计的结果。其次，本经虽说了第八识藏有“相、名、分别”的种子，进而，此种子是由“遍计所执相执”熏成的名言种，但在“相、名、分别”体系下，终究不能明确提出一切法“皆是识性”^②。由上述原因可知，本经尚未得出三自性唯识的结论。但另一方面，本经离三自性唯识也仅是一步之遥了，因为如果依由“遍计所执相执”熏成一切法名言种的观点进一步推导，就可得出依他起的一切法“皆是识性”的结论，故而本经为三自性唯识奠定了基础。

三 本经唯识义的开创性意义

要深入理解本经唯识义，需着眼于本经教法的历史地位。在唯识教法的展开中，本经具有开创性意义。

1. “五法”体系与大乘“一切皆心造”的思想

本经是从“相、名、分别”等五法体系来说所相一切法，而此五法体系，在小乘经典中没有出现过，只在大乘经典中出现过。如《大方广佛华严经》卷第二十五：“了知名相皆分别，明解诸法悉无我。”^③ 又如《大般若波罗蜜多经》卷第三百八十四：“佛告善现：所化有情住在名、相虚妄分别，诸菩萨摩訶萨行深般若波罗蜜多，从彼名、相虚妄分别拔济令出。”^④ 又如《大乘入楞伽经》卷

① 《解深密经》卷第二，《大正藏》第16册，第693页中。

② 仅就“相、名、分别”来说，此体系属“一切法不离识”唯识义。因为按《瑜伽论》所说，相是“分别所行相”，所以，相不“即是识（分别）”，但也“不离识（分别）”。名是在相上安立，所以名与分别的关系，与相相同。

③ 《大正藏》第10册，第135页中。

④ 《大正藏》第6册，第983页下。

第二：“名、相、分别，二自性相；正智真如，是圆成性。”^①

唯识思想，实际是大乘“一切皆心造”思想的展开和深化，五法体系可看作是从“一切皆心造”到唯识论过渡中所用的一种对一切法的描述体系，所以，此五法体系只在早期的唯识经论中出现，其后唯识诸论大都不以此五法体系说一切法（但在论述旧说时会提及此说）。

2. 本经的主要任务是：确立本经是佛陀第三时了义教法的历史地位

本经是释迦牟尼佛所说，这对大乘佛教来说，是毫无疑义的。而按本经的“三时教法”，本经应在般若类经典之后所说（同样，《瑜伽论》是在中观宗后出现），因此，唯识论兴起之际，面临的是般若类经典盛行的时期，佛教人士熟悉的是般若空的思想，乃至出现了不正确理解般若思想的“恶取空”。

在这种形势下，唯识论的立宗，首先是立三自性，强调依他起性和圆成实性是有，并以“三时教法”会通般若思想；而对唯识义，反而说得较为简略、较为原则。在本经和《瑜伽论》中，我们都能看到此种倾向。

先看本经，从本经结构来说，除了《序品》，本经的结构主要是“境、行、果”三部分。在“境”的部分，本经首先是说二谛，这在形式上似乎与传统的说法没有不同，但实质上，本经的二谛是用表诠说，而非如般若类经典那样用遮诠说。如本经的《胜义谛相品》，说了胜义谛五相，这实质是说，胜义谛是有，不是空。进而，本经的《心意识相品》说世俗谛，但仍不说世俗谛空，而是重点说根本识的存在，及其作为一切法源头的作用。继而，本经的《一切法相品》是说三自性。这是唯识论的特色理论，此中的特色，除了说圆成实性不空外，还说了依他起性不空，特别说了离言依他起性（比喻中的清净颇胝迦宝）的存在。此后的《无自性相品》是说三无性，但三无性是依三自性而立，所以三自性是本，三无性是末。因此，上述各品都在强调胜义谛、世俗谛是有，强调依他起性、圆成实性是有。

而初期唯识论的根本论著《瑜伽论》，不但强调依他、圆成是有，更猛烈抨击了恶取空，并区分了善取空与恶取空。而区分善取空与恶取空的关键，是离言自性，尤其是离言依他起性。

关于离言依他起性，应该说是肇始于本经。本经《一切法相品》的比喻说有清净颇胝迦宝，是依他起性，若与青色等各种色合，则显现各种幻象。经中

^① 《大正藏》第16册，第598页上。

明确，各种色比喻名言种子，这样的话，清净颇胝迦宝就是还未与名言合的依他起性，也就是离言依他起性。

离言依他起自性，实际上是基于五法体系。以“相、名、分别”来判，“相”，据《瑜伽论》是依他起性；同时，相兼具言说义与离言义，如《瑜伽论》第七十二卷说：“问：此相为以言说义当言是有，为以离言说义当言是有？答：俱由二义当言是有。何以故？若如语言安立足处，如是以言说义当言是有。若如自性差别假立不成就义，如是以离言说义当言是有。”^① 所以，离言义的相，就是离言依他起性（即《瑜伽论》说的“唯事”）。

再从另一方面说，“相”是“名”的安立之处，所以，“相”是尚未与“名”合的依他起性，也就是离言依他起性，在本经中，就是清净颇胝迦宝。清净颇胝迦宝与各种色和合，可比作“相”与“名”合，或者说，是在“相”上安立了“名”。

对于离言依他起自性，本经没有展开，《瑜伽论》则有详尽的论述，即离言自性包括真如与实有唯事，如论中说：“于一切法离言自性……唯取其事，唯取真如。”^② 其中，实有唯事是离言依他起性，也是名言安立处，即诸法的假说所依，如论中说：“如是要有色等诸法实有唯事，方可得有色等诸法假说所表。”^③

关于善取空，《瑜伽论》说：“云何复名善取空者？谓由于此，彼无所有，即由彼故正观为空。复由于此，余实是有，即由余故如实知有。”^④ 其中的“此”、“彼”、“余”，若作概念的解释，非常复杂，现举例说明。以“红色”为例，“红色”是“此”；“红色”的名言自性（即实有自性）是“彼”；“红色”的“假说所依”（即离言自性）是“余”。即“红色”是一种名言施設，所以是“假说”，此“假说”是依离言自性或实有唯事而施設，所以，离言自性或实有唯事是“假说所依”。引文意谓：在“此”、“红色”的名言施設上，有“彼”名言自性，“彼”是遍计所执性，“正观”、“彼”（名言自性）空，即是观“此”、“红色”空；但同时，“余”（“假说所依”）“实是有”，这样就是“善取空”。换言之，不能说观“红色”空，“红色”就一点也没有了，空的只是名言自性（实有自性），实际上还有“红色”的“假说所依”（即离言自性，包括真如和唯事）不空，这就是“善取空”。而说观“红色”空，“红色”就一点也没

① 《大正藏》第30册，第696页中。

② 《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第487页中。

③ 《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第488页中。又：《真实义品》中的唯事、想事、想法，有联系，也有细致的区别，本文不作展开。

④ 《瑜伽师地论》卷第三十六，《大正藏》第30册，第488页下。

有了，是“恶取空”。

此离言依他起自性，肇始于本经，《瑜伽论》予以详尽展开，但以后诸唯识论典籍基本不说了，究其原因：一是本经与《瑜伽论》的三自性，都是依五法体系而立；而其后唯识论典籍，基本不依五法体系立三自性。二是本经与《瑜伽论》的根本意趣是确立第三时教法的地位，所以主要任务是立三自性，破恶趣空；其后唯识论典籍，由于唯识论已基本建立，所以虽是坚持唯识中道，但不以破恶趣空为主要任务。

3. 唯识义三阶段

本文认为，按唯识义的不同表述，根本唯识论（即从本经，到弥勒、无著、世亲的唯识论），可分三阶段，分别以本经与《瑜伽论》、《摄论》、《三十颂》为代表。

本文以下主要论述三阶段唯识义的特征，以及本经唯识义对后两阶段唯识义的影响。

（1）第一阶段，成立了初步的唯识义。

第一阶段的主要经典，包括本经和《瑜伽论》。如上所说，此阶段的主要任务，是要确立唯识教法是第三时了义教，因而着力于论述三自性，以破恶取空。

至于唯识义，如上所说，本经的表述较为简略和原则。本经的唯识义，直接表现的是基于六识认识的“识所缘，唯识所现”的“唯识所变”义。另一方面，本经的第八识中藏有“相、名、分别”一切法（染法）种子的观念，及依他起性源于“遍计所执相执”的观念，这些观念为以后的一切法唯识和三自性唯识奠定了基础，依此基础，（第二阶段）《摄论》等的一能变唯识义可以说是呼之欲出了。

（2）第二阶段，成立了一能变唯识义，这是一种强化了了的唯识义。

第二阶段的经典，主要是《摄论》，还包括《庄严论》、《中边论》。后两论与《摄论》中的有些说法并不完全一致，本经对此不作讨论，而以《摄论》为此阶段的代表。

此阶段中，《摄论》等，成立了一能变唯识义，其主要目的是强化唯识义的表达。因为第一阶段，三自性表现得强，唯识义表现得较弱，且还未达成三自性唯识的结论，所以，第二阶段需要强化唯识义。

此阶段的一能变唯识义，似乎包含着将“唯识所生”义与“唯识所变”义统一于第八识的意图，即第八识既生起一切法，又变现一切法，真谛就持此种

观点。但这是否是《摄论》等真实的义理是有争议的。护法、玄奘等并不认同此种观点，因为如前所说，如果第八识变现包括前七识在内的一切法，那么，第八识应该缘前七识，但《瑜伽论》不说第八识缘前七识。

但另一方面，在“唯识所生”义（即第八识种子生起一切法，故一切法皆是识性）的基础上，以及如前所说的第八现行识基础上，仍可说此阶段唯识义是一能变唯识义。此“唯识所生”意义上的一能变之“变”，即是《成唯识论述记》所说的种子是“转变名变”^①。

而此一能变唯识义，首先是明确成立了一切法“皆是识性”，所以，（所相）一切法唯识。其次是关于（能相）三自性唯识，先看依他起性，《摄论》的依他起性，如上文所说，十一识都是依他起性，十一识“皆是识性”；再看遍计所执性，《摄论》说，“有能遍计，有所遍计，遍计所执自性乃成”^②，所以，遍计所执性也是依能遍计的意识而成。由此可说，三自性唯识^③。

（3）第三阶段，成立了三能变唯识义，从而形成了圆满的唯识义。

此阶段的经典，是《三十颂》，还可包括《百法论》。《三十颂》的文字已明说了三能变^④；而《百法论》的五位百法，体现了一切法“不离识”的思想。（但明确论述一切法“不离识”及三自性“不离识”的，则是《成唯识论》）。

三能变唯识义，探究其实质，是将本经的“识所缘，唯识所现”的原则，与《瑜伽论》上述两观点结合，成立了圆满的唯识义。

首先，《三十颂》明确地将“识所缘，唯识所现”的原则，从第六识推广到第八识，即第八识和第七识也符合所缘即所变的原则。这样，八识三能变的每一能变，都变现其所缘对象，三能变各变各的，所变即所缘，所缘即所变，这就使本经的上述原则成为普遍的原则。

其次，从一能变唯识义到三能变唯识义，主要的原因，就是要对如上所说的《瑜伽论》的两个观点（即假法没有种子，以及第八识不缘前七识）与一能变唯识义不合的问题，予以圆满解决。

关于第八识不缘前七识的问题，三能变理论中，第八识的所变与所缘只是种子、根身与器世间，第八识不变也不缘前七识。

① 《成唯识论述记》卷第二，《大正藏》第43册，第299页上。

② 《摄大乘论本》卷中，《大正藏》第31册，第139页中。

③ 圆成实性是诸法本性，由此可说不依识，但其证得仍依识。本经说，圆成实性“是遍计所执永无有相”，但此前提是意识不起（或断除）遍计所执，所以也依识而证。

④ 《唯识三十论颂》：“此能变唯三。”《大正藏》第31册，第60页上。

关于假法没有种子的问题，如上所说，一能变理论是从（第八识中的）种子生起一切法来说唯识，三能变理论是从现行识变现一切法来说唯识，所以，三能变理论不需要一切法都有种子。从现行识变现一切法来说，有种子的实法是第八识和前五识（还有五俱意识）的所变和所缘；没有种子的假法是第六识（独头意识）的所变和所缘。由此而得的是“一切不离识”的唯识义。

这样，从唯识弘教史的角度来说，三能变理论圆满地解决了一能变理论还需进一步说清的问题。

当然，三能变理论，发源于《三十颂》，完备则在玄奘、窥基等法相宗祖师的一系列著述中。例如，《解深密经》与《摄论》说（依他起的）一切法都有种子，《瑜伽论》说（依他起的）假法没有种子，法相宗对此作了会通，笔者在《略论法相宗在种子理论上的会通与创新》一文中作了论述：

“法相宗提出了实种和假种的说法。如窥基的《瑜伽师地论略纂》说：‘习气依处，以有漏、无漏内外所有实种、假种未成熟位而为自性。’”

“在五法体系中，实种就是识法、心所法、色法的种子，是存在于第八识中的真实种子，能生起上述诸法。像心不相应行法等，如果说有种子，就是假种；还有色法和心所法中的聚集假、分位假等假法，这些假法如果说有种子，也是假种。”

“虽有实种和假种，但《成唯识论》等论著实际上只承认实种是真正的种子，能作因缘生起一切法。如《成唯识论》对于种子，定义如下：‘此中何法名为种子？谓本识中亲生自果功能差别。此与本识及所生果，不一不异，体用因果理应尔故。虽非一异，而是实有。假法如无，非因缘故。’”

“故种子是实有，不是假法，假法就像不存在的东西，不能作因缘之用，因此，假种不是真正的种子。但实种与假种之说，对此前唯识经论关于一切法都有种子的说法，似乎给出了一个圆满的交代，或者说，是对有种无种两种说法作了会通。”^①

4. 从四寻思四如实智看三阶段各自特征

上述根本唯识论三阶段的各自特征，不但表现在教理上，同样也表现在修行方法上。唯识宗特定的见道修行方法，是四寻思四如实智，在四寻思四如实智的内涵演变上，也可看出三阶段的不同特征。

第一阶段中，《解深密经》没有说到四寻思四如实智，但说到与此有关的修

^① 中国佛学院普陀山学院编：《普陀学刊》第一辑，上海：上海古籍出版社，2014年，第33—34页。

行见道的两个观念：一是总空性相^①，即在依他起性与（安立谛的）圆成实性上，断遍计所执性，最终“都无所得”。二是遣一切相，包括法相义相、难可除遣细相等，由此而见道。这两个观念，实际上体现了“断遍计、遣依他”之总原则。如《解深密经》说：“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。如于其名，于句于文，于一切义，当知亦尔；乃至于是界及界自性无所得时，亦不观彼所依之相，如是除遣。”^② 此中，“若于其名及名自性”直至“于界及界自性”无所得，是指断遍计；“亦不观彼所依之相”，是遣依他。遣依他之“遣”，只是“不观”，即依他之体（“彼所依之相”）并非真可遣除或断灭，只是证真如时，根本无分别智只观真如，不观依他起的一切法。

上述修行见道的观念和原则，体现在其后各阶段的四寻思四如实智中。

此阶段的《瑜伽论》，论述了四寻思四如实智，但其根本特征，还是强调由破增益执与损减执，而证离言自性。《瑜伽论》的四寻思说得较为简单，四如实智则体现了其内涵的根本特征。

首先，关于名寻思所引如实智，《瑜伽论》卷第三十六说：“谓诸菩萨，于名寻思唯有名已，即于此名如实了知，谓如是名，为如是义，于事假立，为令世间想起起见起言说故。若于一切色等想事，不假建立色等名者，无有能于色等想事起色等想；若无有想，则无有能起增益执；若无有执，则无言说。若能如是如实了知，是名名寻思所引如实智。”^③

所以，名的功能是起言说。据该论《摄抉择分·真实义品》，名是依他起性；但另一方面，名是在相上安立，是对相的增益，此外，由名而来的名言自性，必然会产生遍计所执（俱生的和分别的），因此，名会导致增益执，这是名寻思所引如实智所应了知的。

其次，关于事寻思所引如实智，《瑜伽论》说：“谓诸菩萨，于事寻思唯有事已，观见一切色等想事，性离言说，不可言说。若能如是如实了知，是名事寻思所引如实智。”^④

显然，这是在强调离言自性是有，即一切色等想事，有其离言自性，若否定诸法离言自性的存在，就是损减执，这是事寻思所引如实智所应了知的。

① 《解深密经》卷第三：“若于依他起相及圆成实相中，一切品类杂染清净遍计所执相毕竟远离性，及于此中都无所得，如是名为于大乘中总空性相。”《大正藏》第16册，第701页中。

② 《大正藏》第16册，第700页下。

③ 《大正藏》第30册，第490页中。

④ 同上。

关于自性假立寻思所引如实智，《瑜伽论》说：“谓诸菩萨，于自性假立，寻思唯有自性假立已，如实通达了知色等想事中所有自性假立，非彼事自性，而似彼事自性显现；又能了知彼事自性，犹如变化、影像、向应、光影、水月、焰、水、梦、幻，相似显现，而非彼体。若能如是如实了知最甚深义所行境界；是名自性假立寻思所引如实智。”^①

上述引文中的自性假立，到底是说遍计所执自性，还是说依他起自性？从引文中的“变化、影像”等比喻来看，这些比喻在唯识论中都是对依他起自性的比喻。

如《瑜伽论》卷第七十四说：“问：依他起自性当云何知？答：当正了知一切所诠有为事摄……又当了知，同于幻梦、光影、谷响、水月、影像及变化等，犹如聚沫，犹如水泡，犹如阳焰，犹如芭蕉，如狂如醉，如害如怨，如饮尿友喻，如假子喻、毒蛇筐，是空、无愿，远离无取，虚伪不坚，如是等类差别无量。”^②

又如《摄大乘论》卷中提到了八喻：幻事喻、阳炎喻、梦喻、影像喻、光影喻、谷响喻、水月喻、变化喻，也都是比喻依他起性^③。

因此，《瑜伽论》的自性假立寻思所引如实智是说：要如实了知，诸法的自性并非真实的自性，只是假立的自性；此假立的自性如幻，而若将此自性执为实有，即是遍计所执自性，这就是增益执了。

最后，关于差别假立寻思所引如实智，《瑜伽论》说：“谓诸菩萨，于差别假立寻思唯有差别假立已，如实通达了知色等想事中，差别假立不二之义。谓彼诸事，非有性，非无性。可言说性不成实故，非有性；离言说性实成立故，非无性。如是由胜义谛故，非有色，于中无有诸色法故；由世俗谛故，非无色，于中说有诸色法故。如有性无性、有色无色，如是有见未见等差别假立门，由如是道理，一切皆应了知。若能如是如实了知差别假立不二之义，是名差别假立寻思所引如实智。”^④

因此，差别假立寻思所引如实智是说：就有性、无性而言，诸事没有名言自性（即“可言说性”），但有离言自性（即“离言说性”），因此，差别假立的有性、无性不二。同样，就有色、无色来说，胜义谛中无色，世俗谛中有色，因此，差别假立的有色、无色也是不二。

① 《大正藏》第30册，第490页中。

② 《大正藏》第30册，第706页上。

③ 《大正藏》第31册，第140页中。

④ 《大正藏》第30册，第490页下。

综上所述,《瑜伽论》的四寻思四如实智的特点是:被执为实有的名和名言自性是无,是遍计所执自性,是要破的,否则就是增益执;而真实存在的离言自性是有,是依他起自性,不能否定,否则就是损减执。

此后,无著《显扬圣教论》的四寻思四如实智,也是按《瑜伽论》而说的。

第二阶段,无著《摄大乘论》说的四寻思四如实智,其主要特征是破遍计所执性,而说不说离言自性了。

《摄大乘论本》卷中说:“由何云何而得悟入?由闻熏习种类如理作意所摄似法似义有见意言;由四寻思,谓由名、义、自性、差别假立寻思;及由四种如实遍智,谓由名、事、自性、差别假立如实遍智,如是皆同不可得故。以诸菩萨如是如实为入唯识勤修加行,即于似文似义意言,推求文名唯是意言,推求依此文名之义亦唯意言,推求名、义、自性、差别唯是假立。若时证得唯有意言,尔时证知若名、若义、自性、差别皆是假立,自性差别义相无故,同不可得。由四寻思及由四种如实遍智,于此似文似义意言,便能悟入唯有识性。”^①

此引文中首先需注意的是,《摄论》将《瑜伽论》的“事寻思”改成了“义寻思”,而“名寻思”与“义寻思”的含义,就是推求名与义“唯是意言”,即名与义只是意识的寻思,只是意识的分别,或者说,只是意识的构建。至于四如实智中的“事如实智”,《摄论》的名称没有变化,但四如实智含义总说为“若名、若义、自性、差别皆是假立”,所以,“事”也就是“义”,最后也“皆同不可得”。这样,《摄论》的四寻思四如实智,说的都是破遍计所执性,都是破增益执,而说不说破损减执,这是《摄论》与第一阶段的《瑜伽论》的差异处。而其后的唯识典籍说四寻思四如实智,如《集论》、《杂集论》等,虽然名称仍是《瑜伽论》的名称(包括“事寻思”),但解释大体都沿用了《摄论》的说法。

如前所说,《摄论》的一切法是十一法体系,那为何《摄论》说四寻思四如实智,还是沿用《瑜伽论》的出自“相、名、分别”五法体系的“名、义(事)、自性、差别”说法?对此需作进一步分析。

如上引文中最后说:“由四寻思及由四种如实遍智,于此似文似义意言,便能悟入唯有识性。”所以,四寻思四如实智是能悟入“唯有识性”。

关于“唯有识性”的唯识性,《摄论》有一个说明:“云何安立如是诸识成唯识性?略由三相:一、由唯识,无有义故;二、由二性,有相有见二识别故;

^① 《大正藏》第31册,第142页下。

三、由种种，种种行相而生起故。所以者何？此一切识无有义故，得成唯识。有相见故，得成二种：若眼等识，以色等识为相，以眼识识为见；乃至以身识识为见；若意识，以一切眼为最初，法为最后诸识为相，以意识识为见。由此意识有分别故，似一切识而生起故。”^①

即唯识性，有三层含义：“一、由唯识，无有义故；二、由二性，有相有见二识别故；三、由种种，种种行相而生起故。”

这三层含义，可先从第二层含义说起。《摄论》认为，从阿赖耶识而起的诸识，可以分为两类：见识与相识。见识就是诸识，包括眼识直至意识；相识是见识所缘的对象。进而，第三层含义中，“种种行相而生起”，是指“由此意识有分别故，似一切识而生起故”，即见识中，最主要的还是意识，由意识的分别，一切法（即“似一切识”）方能生起。就意识来说，意识（独头意识）是“缘名为境”^②，这样，意识的认识范畴就是“名、义、自性、差别”，一切法也是由此而生起，所以，四寻思四如实智也可仍用“名、义、自性、差别”体系。同时，由第一层含义，“唯识无有义”，所以仍可成立一切法皆“唯有识性”。

另一方面，《解深密经》说到遣一切相，是既要破遍计所执相，也要遣依他起相，《摄论》也继承了这一思想。

《摄论》卷中说：“如是于彼似文似义六相意言，伏除非实六相义时，唯识性觉犹如蛇觉亦当除遣，由圆成实自性觉故。”^③此中说到，唯识性（觉）也要除遣。据《成唯识论》第九卷，唯识性有两种：一是世俗唯识性，即一切法由识变现，这是依他起性；二是胜义唯识性，即真如，这是圆成实性^④。这里说要除遣唯识性，当然是指世俗唯识性，即依他起性，所以这是继承了《解深密经》的上述思想。

第三阶段的四寻思四如实智与第二阶段有异有同。《成唯识论》第九卷说：“四寻思者，寻思名、义、自性、差别，假有实无。如实遍知此四离识及识非有，名如实智。”^⑤即四如实智，一是遍知（所缘的）名、义、自性、差别是离识非有，二是遍知能缘的识也非有。

将此与《摄论》比较，《摄论》说四寻思四如实智能悟入“唯有识性”，即

① 《大正藏》第31册，第138页下。

② 《瑜伽论》卷第七十二，《大正藏》第30册，第698页下。

③ 《大正藏》第31册，第143页上。

④ 《大正藏》第31册，第48页中。

⑤ 《大正藏》第31册，第49页中。

一切皆是识；而《成论》的说法是，四如实智能如实遍知“此四离识”、“非有”，即一切不离识。这就再次显示第二阶段和第三阶段两阶段相关观念的差异。

而在相同方面，《摄论》说了要除遣唯识觉，《成论》也说遍知“识非有”，只是《成论》说得更具体、更明确，简言之，即在暖位和顶位，由四寻思，证所取的名、义、自性、差别空；在忍位和世第一法位，由四如实智，证能取的识空。

再回到《成论》为何也用“名、义、自性、差别”作为四寻思四如实智的所观问题上，《大乘法苑义林章》第一卷说：“能观唯识，以别境慧而为自体。”^①那么，此能观的慧，究竟与何识相应？据理分析，第八识与前五识没有慧心所（或者说前五识只有极微弱的慧心所），第七识只缘第八识见分，所以，能观的慧必然是与第六识相应的慧心所，这样，第六识“缘名为境”，其相应慧当然也是观“名、义、自性、差别”。

最后，对三阶段四寻思四如实智教法差异的实质，作一探究。

如前所说，《瑜伽论》的四寻思四如实智，是要双破增益执与损减执，即对离言自性的增益和损减，其中，增益执就是在离言自性上安立了名，由此而增益的遍计所执性；损减执就是对名安立的所依之相（离言自性）也予以否定。因此，如实智的实质就是，对离言自性不增不减的证知。而此离言自性，包括了真如与离言依他起性。能证离言自性的智，则是根本无分别智与后得智，即根本无分别智能证真如圆成实性；其后，后得智生起，能证离言依他起性。

而《摄论》和《成论》的四寻思四如实智，说的都是证真如，即断遍计，遣依他，就能证圆成实性，而这只是根本无分别智的作用。

由此可见，《瑜伽论》与《摄论》、《成论》四寻思四如实智的说的差异就在于：前者既说了见道位根本无分别智的作用，也说了修道位后得智的作用；而后者只说了见道位根本无分别智的作用^②。

① 《大正藏》第45册，第259页上。

② 窥基对所如实智的作用做过补充说明，《成唯识论述记》第九卷说：“此于地前位辨上中下，若入地已，各有下上。准四十八第八地中说，即入地已去，不作寻思观，唯作如实智观。已除二取，不须唯识所取假有；二取无故，但作如实智观。七地已前，犹未清静。此体即是无生忍体，初地已得故，不须作四寻思观。”即菩萨从初地至十地，不作四寻思观，但仍作四如实智观。

附论：窥基的“五重唯识”会通根本 唯识论三阶段的唯识义

窥基法师的“五重唯识”，出现在《大乘法苑义林章》（以下简称《义林章》）第一卷和《般若波罗蜜多心经幽赞》（以下简称《心经幽赞》）卷上，两论所说，大体相同，但也稍有差异。

关于第一遣虚存实（识），两论持相同的说法：（1）基本概念解释。“虚”指遍计所执性，“实”指依他起性和圆成实性。“遣”指空观，即观遍计所执性为空；“存”指有观，即观依他起性和圆成实性是有。（2）宗旨。“遣虚存实”，是为证入离言法性。离言法性本非空非有，但观空可证入，而离言法性之体不空。（3）遣实有诸识。既观遍计所执性为空，则实有诸识也属遍计所执性，也应除遣。

此外，两论相互所无的说法有二：（1）《心经幽赞》说：“诸处所言一切唯识、二谛、三性、三无性、三解脱门、三无生忍、四悉檀、四喁拖南、四寻思四如实智、五忍观等，皆此观摄。”^①由此来看，四寻思四如实智，都属五重唯识的第一“遣虚存实（识）”。（2）《义林章》说：“此最初门所观唯识，于一切位思量修证。”^②其中的“一切位”，释真兴《唯识义》第一卷说：“意云此最初观，地前位中思量，地上位中修行，于究竟位证之”^③，即此第一“遣虚存实”观，包括资粮位、加行位、见道位、修道位、究竟位五位。

综上所述，可得出以下结论。首先，第一“遣虚存实（识）”涵盖资粮位等五位，所以是总观。其次，就五重唯识与四寻思四如实智的关系来说，并非五重唯识对应四寻思四如实智，而是第一“遣虚存实（识）”就包括四寻思四如实智。最后，第一“遣虚存实（识）”，与根本唯识论三阶段中的第一阶段的观念相似，即空观与有观遣增益执和损减执，由此能证入离言法性。

第二舍滥留纯（识），两论说法基本一致。“滥”指外境，“纯”指相分内境。所以，此观为舍外境而留内境。这里需澄清以下一个似是而非的说法，即

① 《大正藏》第33册，第527页上。

② 《大正藏》第45册，第258页下。

③ 《国图善本册别》第37册，第49页上。

第一观是遣外境，第二观是遣相分，第三观是遣见分。笔者以前文章也有如此说法，但这不是正确的解读。首先，“舍滥留纯”，已明确第二观的舍与留，即舍的就是外境，留的就是内境。其次，相分和见分必定同起同灭，所以不可能先后遣除。

此观遣外境，是所有唯识典籍的一致说法。“唯识无境”，首先肯定是无外境；至于内境是有是无（即是依他还是遍计），唯识学中虽有不同说法，但在窥基那里，内境肯定是有。

第三舍末归本（识），其中的“末”与“本”，两论都说，“摄相、见末，归识本故”^①，所以，“末”是指相分与见分，“本”是指“识本”，即识自体。所以，此观是舍相分和见分，观识自体（自证分）。

第四隐劣显胜（识），两论所说也基本相同，如《义林章》说：“心王体殊胜，心所劣依胜生，隐劣不彰，唯显胜法。”^② 所以，此观是隐心所而观心王。

第三观、第四观，有第二阶段“一切皆是识”的特征。吕澄在《论庄严经论与唯识古学》中说：“又古学唯识非但见、相为识性，心所亦以识为性。”^③ 即第二阶段的唯识论，相分见分和心所，都以识为性，“一切皆是识”。

第五遣相证性（识），两论所说也基本相同，“相”指事，即依他起性；“性”指理，即圆成实性。所以，此观是遣依他而证圆成。

进一步探究，首先，窥基肯定是持“一切法不离识”的唯识立场，但五重唯识也出现了会通前两阶段唯识观的倾向，现论述如下。

就第一遣虚存实（识）来说，虽然依三性观，坚持遍计所执性无、依他起性和圆成实性有，是所有唯识论的一致立场，体现了唯识中道观；但从证入离言法性来说，后两阶段说的都是证圆成实性真如，所以都是断遍计、遣依他，而第一阶段，《瑜伽论》是从破增益执和损减执来说证入离言法性，所证得是圆成实性真如和离言依他起性。因此，第一遣虚存实（识），似乎更符合《瑜伽论》的说法。

再就第二观到第五观来说，虽然总的是说断遍计、遣依他，但如果仅是断遍计、遣依他，本不必说第三观、第四观；另一方面，如上所说，第三观、第四观与第二阶段“一切皆是识”的唯识观符合。

由此可见，五重唯识可说是对根本唯识论三阶段各自特征观念的一种会通。

① 《大正藏》第45册，第259页上。

② 同上。

③ 吕澄：《论庄严经论与唯识古学》，《吕澄佛学论著选集》卷1，济南：齐鲁书社，1991年，第75页。

最后，笔者现在存疑，窥基当初提出五重唯识，或许并非真是作为实际的观法，而只是对各种唯识观的一种理论阐述（笔者以前文章也曾将此作为实际观法）。因为据实分析五重唯识，第一遣虚存实是通资粮等五位的，所以已包含了后四重唯识。其后各重唯识，实际就是断遍计、遣依他，但其中，第三摄末归本，即舍相分、见分而观自证分，第四隐劣显胜，即舍心所而观心王，是无法操作的，即不可能实际观到的。因为自证分生起，必然有见分和相分同时生起；同样，心王现行，也必有至少五遍行心所同时现行。由此可说，第三观和第四观，只存在于理论分析中，不像是实际的观法。因此，五重唯识，可能只是由于后人误读，被当作了实际的观法。但另一方面，如果将五重唯识看作是会通了根本唯识论三阶段特征观念的一种唯识理论，则应该恰当。

《瑜伽师地论》之善法疏解与体系构建^①

雒少锋^②

【提要】《瑜伽师地论》卷3所枚举的善法集涵摄了大小乘的诸多善法，但该论仅简略列出条目而未加详解，致使后人对其中有些善法内容莫知所指。本文意在结合有部和瑜伽行派其他文献以及现代学者的相关注释，对此善法集加以疏解，指出每种善法的基本含义和历史渊源。其后指出诸善法之间的内在关联，从而将这些善法还原到具体的所指语境。而实现这一还原需要借助两种区分，一种是价值语词和事实语词的区分，另一种是事实语词的类概念和对象概念的区分。通过这一分解与整合的过程，便可初步构建出佛教一般的善法体系。

【关键词】《瑜伽师地论》；善法；类概念；对象概念

有关佛教善法的研究，在欧美和日本学界已经有相当卓著的成果问世，但这些研究大多集中在小乘善法的研究之中，而且研究方法上多以文献考辨和历史钩沉为主^③，对于大乘佛教，特别是对瑜伽行派的善法研究相对较少。而相比小乘善法来说，瑜伽行派对于善法的梳理更为全面和完备，其中已经有将佛教不同种类善法加以体系化的努力。但此中亦有一困难，即便在汇集善法较为全面的《瑜伽师地论》中，也仅列举出了善法之类型，而没有详尽的解释，如此就使后人

① 本文曾在2015年第三届唯识学高峰论坛上口头发表，得到林国良教授、周贵华教授的点评和指导，在此表示感谢。

② 作者简介：雒少锋，男，陕西凤翔人，陕西师范大学马克思主义学院讲师，哲学博士。

③ 欧美学者多偏重从文献学和伦理学讨论佛教善法，这方面的学者有Damien Keown、L. S. Cousins、Peter Harvey等。日本学者则多重于讨论某个部派的具体善法内容，比如有部和经量部关于善根的分歧之类。而对善法有整体性历史梳理的是胜又俊教的《インド仏教における善の概念の变迁》，《印度学仏教学研究》第12卷，1958年3月。

对其中有些善法内容莫知所指。而本文的主要工作在两方面：一方面，对《瑜伽师地论》所汇集的善法加以疏解，这是分解地理解该论的善法；另一方面，对该论善法之间的关联再加考察，从而抽绎出一个涵摄大、小乘的一般善法体系。

一 善法疏解

玄奘所译的《瑜伽师地论》卷3中汇集了十种善法集，这是本文所要疏解的内容。该部分也有相应的梵文本被发现，在以下的疏解中将以汉梵对照的样式呈现。而以下所引梵文来自法鼓佛教学院《瑜伽师地论》资料库中《梵本意地》卷4，这段有关善法来源于第62—63页。该资料库的底本来自 Vidhushek-hara Bhattacharya ed. , *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, University of Calcutta, 1957.^①在疏解之中，本文主要借助有部和瑜伽行派其他文献加以印证的方式进行，其中也会涉及某些文字上的解释。即便如此，我们也不得不承认，鉴于相关文献的缺乏，部分疏解也只能是从类似性上加以推测，有的具有很大的把握，有些只是一些猜测，这一点甚至在权威的瑜伽行派研究者那里也是如此。此外，我们从有部那里找到的类似说法，可能确实是瑜伽行派的一个重要来源，但是并不等同于瑜伽行派的真实根据。所以，本文有时只是提供一些大略的线索。

一种善

梵：eka-vidhaṃ kualam anavadyārthena/；

汉：谓诸善法，或立一种，由无罪义故。^②

疏解：《瑜伽师地论》卷9说：“又彼无罪故，名善；有罪故，名不善。”^③而所谓无罪为无染义，“无染污故，说名无罪”。^④韩清净的《瑜伽师地论科句披寻记》（以下简称《披寻记》）中也认为：“由无罪义故者：谓诸善法起现行时，不如烦恼生现法罪、生后法罪、生俱法罪，故名无罪。”^⑤此中已经注意到将罪

① 可参见 <http://ybh.chibs.edu.tw/ui.html>。

② 以下所列出的所有汉译文都出自《瑜伽师地论》卷3，《大正藏》第30册，第292页。故以下不再具体标识出处。

③ 《瑜伽师地论》卷9，《大正藏》第30册，第322页下。

④ 《瑜伽师地论》卷98，《大正藏》第30册，第867页中。

⑤ 韩清净：《瑜伽师地论科句披寻记》，台湾高雄：弥勒讲堂，2006年，第227—228页。

与染污关联起来。根据梵文所示，“无罪”是 anavadya，“罪”一词为 avadya，该词有形容词和名词两种词性，意思是坏的、应受责备的、错误、耻辱等，anavadya 即是对此义的否定。^① 罪的含义确实接近烦恼染污，但是此解释仍然较为模糊，因此说未说明无染污具体所指为何。事实上，罪在佛教中通常是与不善业关联，如《杂阿含经》卷 26 云：“何等为无罪力？谓无罪身、口、意，是名无罪力。”^② 此处罪力指十不善业，而《杂阿含经》卷 37 也说无罪为十善之别名。^③ 另外，《大乘义章》卷 7 云：“罪者，所谓不善之业。”^④ 《百论疏》卷上云：“罪以摧拆为义。造不善业，感彼三涂，得于苦报，摧拆行人，目之为罪。”^⑤ 都将罪与业联系起来，而《瑜伽师地论》卷 99 谓有性、遮两种罪别。性罪指其自性是不善且损恼自他的恶行，遮罪系触犯佛所制之禁戒，故罪所预定的语境乃与戒律密切相关。以上从染污和不善业两种事实阐明罪都为合理，因不善业必与染污相伴，而善业不与染污相关，染污为不善之缘，所以两者解释罪是立足观察的角度不同。

二种善

梵：dvi-vidham upāpatti-prātilambhikaṃ prāyogikaṃ ca/;

汉：或立二种：谓生得善、及方便善。

疏解：以上“生得”之“生”（梵：upāpatti）一词表示发生、显现、顺从、导致等含义，^⑥ Pratilambhika 表示得、获。而“方便”一词梵文 prayoga 含义众多，有联系、位置、使用等，通常该词表示手段、开始、表演、提供等。^⑦ 汉译除了“方便”，新译为“加行”，如《阿毗昙毗婆沙论》卷 10 译为“方便”，“善法有二种：有生得善、方便善”。^⑧ 在新译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 18 中

① Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged, with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford University Press, 1899, p. 26.

② 《杂阿含经》卷 26，《大正藏》第 2 册，第 184 页下。

③ 有罪法、无罪法，便是十善业与十不善业的别名。参见《杂阿含经》卷 37。

④ （隋）慧远：《大乘义章》卷 7，《大正藏》第 44 册，第 601 页下。

⑤ （隋）吉藏：《百论疏》卷 1，《大正藏》第 42 册，第 239 页上。

⑥ Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged, with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford University Press, 1899, p. 201.

⑦ Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged, with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford University Press, 1899, p. 688.

⑧ 《阿毗昙毗婆沙论》卷 10，《大正藏》第 28 册，第 73 页中。

则为“加行”，“善法有二种：一生得善、二加行善”。^①如窥基^②所言：“旧言方便道，今言加行，显与佛果善巧差别。因中行未圆足，所行必须加功求后胜果。果上万行既满，所行唯是方便利益有情，显此二别，此名加行。”^③可知，“加行”是指为了求得正位而加紧修行的含义。而之所以在行前以“加”修饰，则是为了与获得果位之后的利益有情之善行加以区分，后者已经不是为了修道成果。所以，“加行”在此就有了特别的使用语境，但是按照该词梵文本义则不能有这样的区分，可知“加行”之“加”是汉译中特为简择此行而附加的。既然加行本身是用功修习之意，所以其本身也被包含在精进之序列中，“精进有五：谓被甲、加行、无下、无退、无足，即经所说有势、有勤、有勇、坚猛、不舍善轭。最初发起猛利乐欲名被甲，次起坚固勇悍方便名加行”。^④基于此含义，旧译“方便”也是如此。

不过，通常汉译佛典中的“方便”一词并非该含义，而是便宜行事或者权变之含义，其梵语为 upāya，音译作沍波耶或沍怱拘舍罗，指巧妙地安排或施为，也属于十种波罗蜜之一。通常，该“方便”指佛菩萨为了教化众生所进行的说法或导引活动，这也就是窥基所说的果位利益有情的行，大概也是为了区分这两重不同“方便”的含义，后来采用了“加行”新译。而较早采用新译“加行”一词的是真谛，在他译出的《阿毘达磨俱舍释论》中就有作为专业术语使用的“加行”一词，如“由二种因缘，是人为杀生罪所触，由作加行及果究竟故”。^⑤“此三障障何法？能障圣道及障圣道加行善根。”^⑥而此前的一些汉译佛典中偶尔出现的“加行”一词都非专门的术语。不过，将此“加行”专业术语加以固定化的应该是玄奘之功，不仅玄奘的译本中广泛采用了这一译名，而且其后的译者也基本上采取了这一译名。

对“加行”译名作了这番简要介绍之后，让我们回到这两种善的解释中。《披寻记》对以上两种善的解释引自《大乘阿毗达磨集论》卷2（以下简称《集

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷18，《大正藏》第27册，第88页下。

② 有关“窥基”之名学界颇有争议，日本乃至西方学界普遍认为“窥基”为错误的用法，正确称谓为“基”或“慈恩大师”等，而中国学界习惯使用“窥基”一名。根据学者考证，似称“基”更为正确。本文暂随中国学界之习用名作“窥基”。有关此方面考辨可参见何欢欢《是谁弄错了“窥基”的名字？》，《东方早报》2015年12月20日。http://toutiao.com/i6230190815952503297/。

③ 《成唯识论述记》卷9，《大正藏》第43册，第564页下。

④ （唐）窥基：《妙法莲华经玄赞》卷2，《大正藏》第34册，第686页上。

⑤ 《阿毘达磨俱舍释论》卷12，《大正藏》第29册，第240页下。

⑥ 《阿毘达磨俱舍释论》卷13，《大正藏》第29册，第247页上。玄奘所译的《阿毘达磨大毘婆沙论》卷48有相同的说法：“佛知此五能障圣道及障圣道加行善根。”（《大正藏》第27册，第249页下）。

论》):

何等生得善? 谓即彼诸善法, 由先串习故, 感得如是报, 由此自性, 即于是处, 不由思惟, 任运乐住。何等加行善? 谓依止亲近善丈夫故, 听闻正法, 如理作意, 修习净善, 法随法行。^①

这一说法在《阿毗达磨大毗婆沙论》卷44中有明证, “复次念慧有二种: 一生得善、二加行善。生得善者, 名念慧; 加行善者, 名根律仪”。^② “加行善法, 复有三种: 一闻所成、二思所成、三修所成。”^③ 与此一对善法区分相关的是《阿毗达磨大毗婆沙论》卷18提到的三种善法: 一加行善、二离染善、三生得善。这三种属于世俗正见, 即意识相应有漏善慧, 此与以上两种加行、生得内容有所不同, 因后者是针对无漏善而说。

三种善

梵: trividham sva-bhāvataḥsaṃprayogataḥ samutthānataśca/;

汉: 或立三种: 谓自性善、相应善、等起善。

疏解: 自性善、相应善、等起善属于《阿毗达磨大毗婆沙论》卷51中四类善的前三类, 缺少胜义善。《披寻记》引用《集论》卷2的解释: “云何自性善? 谓信等十一心所有法。云何相应善? 谓彼相应法。云何等起善? 谓彼所发身业语业。”^④ 此处值得注意的是, 该论将四种善的完整系统只保留前三种。如果不将此看作为凑“三”这个数, 那么应该与该论对于善法集的安排有关, 即将一类善法仅作为善行归集, 而不涉及善行之善果。

四种善

梵: catur-vidham puṇya-bhāgīyaṃ mokṣa-bhāgīyaṃ nirvedha-bhāgīyaṃ an-

① 韩清静:《瑜伽师地论科句披寻记》,台湾高雄:弥勒讲堂,2006年,第228页。原文见《大乘阿毗达磨集论》卷2,《大正藏》第31册,第669页中。

② 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷44,《大正藏》第27册,第230页下。

③ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷18,《大正藏》第27册,第89页上。

④ 韩清静:《瑜伽师地论科句披寻记》,台湾高雄:弥勒讲堂,2006年,第228页。原文见《大乘阿毗达磨集论》卷2,《大正藏》第31册,第669页中。在《集论》中,“相应善”译为“相属善”,“等起善”译为“发起善”,韩清静在此直接做了置换。

āsraṃ ca/;

汉：或立四种：谓顺福分善、顺解脱分善、顺决择分善、及无漏善。

疏解：此处 bhāgīya 是顺分、随顺，指顺益其所顺法之部分。前三种也被称为三顺分善根，《阿毗达磨大毗婆沙论》卷7载：“善根有三种：一顺福分、二顺解脱分、三顺决择分。”^① 它们之所以被称为善根是因为都能生起善果，如同树根能生树干枝叶等。但此处的三种善根与善心所中的无贪、无瞋、无痴三善根并不相同，后者是心所的内容。此处的三善根是基于修道阶段不同而设定的，它们分为三种善根乃是各自所生善果不同，此区分在《阿毗达磨俱舍论》（以下简称《俱舍论》）卷18、《阿毗达磨顺正理论》卷44中都有记载，且论说一致，此处为简便之故，仅列出《俱舍论》的说法。

言顺福分者，谓感世间可爱果善。

顺解脱分者，谓定能感涅槃果善。此善生已，令彼有情，名为身中，有涅槃法。若有闻说，生死有过，诸法无我，涅槃有德，身毛为竖，悲泣堕泪，当知彼已殖，顺解脱分善。如见得雨，场有芽生，知其穴中，先有种子。

顺决择分者，谓近能感圣道果善，即煖等四。^②

此处从果报差别而区分三者，但对于三者具体所指行动内容则没有论及。一般来说，三善根之间具有顺次推进关系，目标是成就果位，它们的次第与戒定慧接近。如顺福分指修持五戒十善，《俱舍论》卷22说：“诸有发心，将趣见谛，应先安住清净尸罗，然后勤修闻所成等。”^③ 而顺解脱分则指为断除烦恼而入正修，《俱舍论》卷22说：“正入修门，要者有二：一不净观、二持息念。”^④ 这两者主要是为了令心得定，由此修习圆满之后可修习四念住，“依已修成满胜奢摩他，为毗钵舍那修四念住”。^⑤ 四念住为修习观慧之道，有部认为分别以自相、共相观察四念住，通过总观四念住可进一步生起顺决择分中的四种善根，

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷7，《大正藏》第27册，第34页下。

② 《俱舍论》卷18，《大正藏》第29册，第98页上。

③ 《俱舍论》卷22，《大正藏》第29册，第116页下。

④ 也有将此列为五停心观，前者为不净观，后者为数息观，这里之所以仅列不净观，乃是世亲在论述中，将爱作为集，所以对治主要就此而发，从获得定心说，应该也对治瞋和痴等。

⑤ 《俱舍论》卷23，《大正藏》第29册，第118页下。

“顺决择分今生起者，必前生起顺解脱分”。^① 此善根是欲界闻思加行所得，“问此善根（顺解脱分善根）为闻所成、为思所成、为修所成耶？答：闻思所成，非修所成，有说亦是修所成。评曰：前说者好，唯欲界系故”。^② 后在《俱舍论》卷23中也赞成前者：“传说：如是顺解脱分，唯闻思所成，通三业为体。”^③ 而且，此善根非生得或离染得，所以只是在欲界生起，而且必须值“佛出世时，要有佛法方能种故。有余师说，虽无佛法，若遇独觉，亦能种此善根”。^④

顺决择分善则主要修习对治烦恼的四位善根，即煖位（梵：uṣma-gata）^⑤、顶位（梵：mūrdhāna）、忍位（梵：kṣānti）、世第一法位（梵：laukikāgra-dharma）。这四位都可以对治烦恼并趋向圣道，《俱舍论》卷23说：“决谓决断，择谓简择，决断简择，谓诸圣道，以诸圣道，能断疑故，及能分别四谛相故。分谓分段，此言意显，所顺唯是见道一分^⑥。决择之分故，得决择分名。此四为缘，引决择分，顺益彼故，得顺彼名故，此名为顺决择分。”^⑦ 而四种差别是按照对治烦恼程度不同而定，如煖法，因为此位对治烦恼，接近见道无漏慧，如同接近火源先感受到煖，故称为煖。^⑧ 入此位后，即便造恶业堕入恶趣，最终也可入涅槃。顶位是动善根中达到最高位，如不继续修习，则会退堕，但是即便退堕地狱，不断善根。忍位又作忍法，对于四谛之理甚为信解，善根不再动摇，也为不动善根，不会堕落恶趣，此位有上、中、下三品之别。世第一法位，又作世第一法，从此位可于次一刹那入见道位，由此进入无漏慧。《俱舍论》卷23总结道：“煖必至涅槃，顶终不断善，忍不堕恶趣，第一入离生。”^⑨

按照有部的理论，见道位即是四向四果之预流向。按照大乘佛教的说法，见道则在菩萨初地。从此见道以后所生智皆是无漏，所以见道也被称为无漏善

① 《俱舍论》卷23，《大正藏》第29册，第121页上。

② 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷7，《大正藏》第27册，第35页。

③ 《俱舍论》卷23，《大正藏》第29册，第121页上。

④ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷7，《大正藏》第27册，第35页。

⑤ “煖”为“暖”的异体字，本文尊重不同异体字使用，此处不予改变。

⑥ “见道”又称正性离生、正性决定，正性指趋向涅槃之道，生指导生（旧译凡夫）之生，指从此位脱离凡夫之生而为圣者，决定趣涅槃，在阿罗汉四向四果中为预流向，即将进一步修习证得预流果。而据大乘来说，见道位为菩萨入初地。

⑦ 《俱舍论》卷23，《大正藏》第29册，第120页上。

⑧ 《俱舍论》卷23载：“此法如煖，立煖法名，是能烧惑薪，圣道火前相，如火前相，故名煖。”（《大正藏》第29册，第119页中。）

⑨ 《俱舍论》卷23，《大正藏》第29册，第120页中。

根，“见道是无漏善根，有大势力”^①，“复次，煖法、顶法、忍法、世间第一法得故名‘所作’；苦法忍等诸无漏善根得，故名‘已办’。”^②但是无漏善不等于果，仍然具有对治烦恼的作用，所以无漏为道谛所摄，《俱舍论》说：“无漏谓圣道，此说道谛。”^③之所以是圣道，乃是修道者从见道位开始便从凡夫位进入圣位，所以见道以上也称为圣道，包括见道、修道和无学道。

有部还认为顺抉择分的生起只能在人、天二道，人中还除去北俱芦洲人。欲天要生起此善根，必须先在人中修习生起，在生为天时无从生起善根，“彼处无胜厌离等作意故”。^④色界和无色界不能生起此善根的主要原因是无有苦受，不能修习忍、法智和类智进入见道。顺抉择分四善根为修所成，“如是四种，皆修所成，非闻思所成”。^⑤这是与前顺解脱分所不同之处。^⑥

根据《披寻记》对以上四种善的解释，前三种与有部所说接近，但对无漏善的解释则与我们的分析有所差别：

云何顺福分善？谓能引摄生天乐异熟果，及于人中生富贵家。

云何顺解脱分善？谓修习涅槃资粮。

云何顺决择分善？谓加行位，信等善根顺趣现观入见道故。

云何无漏善？谓永断贪欲、永断瞋恚、永断愚痴、永断一切烦恼，及能发起胜品神通等世出世共不共功德。^⑦

《披寻记》也已经在顺抉择分提及见道，但是却未将其划入无漏善，而将解脱作为无漏善在《大般涅槃经》卷5有载：“又解脱者，名断一切有为之法，出生一切无漏善法”^⑧。解脱固然可以作为无漏善，但这可以说只能代表无漏善法之果，而尚未说明无漏善法。因此，无漏善应该从见道无漏善根的角度理解，由此与前面三种善根的含义便相匹配。当然，由于此处并没有更多的辅助解释，所以《披寻记》的说法也未尝不可。

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷5，《大正藏》第27册，第25页上。

② 《大智度论》卷3，《大正藏》第25册，第81页下。

③ 《俱舍论》卷22，《大正藏》第29册，第113页下。

④ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷7，《大正藏》第27册，第33页中。

⑤ 《俱舍论》卷23，《大正藏》第29册，第120页上。

⑥ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷7载：“问：煖为闻所成、为思所成、为修所成？答：惟修所成。问：煖为欲界系、为色界系、为无色界系？答：惟色界系。”以此可以推知其他。

⑦ 韩清净：《瑜伽师地论科句披寻记》，台湾高雄：弥勒讲堂，2006年，第229页。

⑧ 《大般涅槃经》卷5，《大正藏》第12册，第395页中。

五种善

梵: pañca-vidhaṃ dāna-mayaṃ śīla-mayaṃbhāvanā-mayami ś ṭ a - phalaṃ vi-samyoga-phalaṃ ca/;

汉: 或立五种: 谓施性善、戒性善、修性善、爱果善、离系果善。

疏解: 此五种善中, 前三种为三福业, 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 82 载: 有三种福业事:

一施性福业事, 谓以诸饮食、衣服、香花, 广说乃至及医药等, 奉施沙门婆罗门等。

二戒性福业事, 谓离断生命离不与取、离欲邪行、离虚诳语、离饮酒等。

三修性福业事, 谓慈俱行心, 无怨、无对、无恼、无害, 广说如前, 悲喜舍俱行心, 广说亦尔。^①

按照《般若经》的说法, 三福业事是一切佛弟子及异生(梵: pṛthag-jana, 旧译“凡夫”)所要修习的善根。^②而这三种福业事在《集论》的引摄善中包含前两种, 《大乘阿毗达磨集论》卷 2 载: “何等引摄善? 谓施性福业事及戒性福业事故, 引摄生天乐异熟, 引摄生富贵家, 引摄随顺清净法。”^③但此中没有第三种, 而且在福业事所感果报上与有部有分歧。有部认为: “施福业事能感轮王、戒福业事感天帝释、修福业事感大梵王, 或极光净。”^④修福业之所以感梵天是因为修的内容为四梵住, 正是感梵天报的业。而《集论》认为: “谓施性福业事及戒性福业事故, 引摄生天乐异熟, 引摄生富贵家, 引摄随顺清净法。”^⑤这里福业能够引摄清净法, 安慧认为是涅槃因, 这一点是有部与瑜伽行派不同

① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 82, 《大正藏》第 27 册, 第 424 页中。

② 《大般若波罗蜜多经》卷 543 载: “若授声闻补特伽罗声闻乘菩提记, 若彼一切殊胜善根, 所谓施性、戒性、修性三福业事, 若学、无学无漏善根, 若诸异生于彼诸法所种善根, 若诸如来、应、正等觉四众弟子, 谓苾芻、苾芻尼、邬波索迦、邬波斯迦所有施性、戒性、修性三福业事, 若于诸佛所说教法, 天、龙、药叉广说乃至人非人等所种善根, 若彼于佛般涅槃后所种善根, 若有情类于佛、法、僧及余善士深信乐, 所起种种殊胜善根。”(《大正藏》第 7 册, 第 791 页上一中)

③ 《大乘阿毗达磨集论》卷 2, 《大正藏》第 31 册, 第 669 页中。

④ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 82, 《大正藏》第 27 册, 第 424 页中。

⑤ 《大乘阿毗达磨集论》卷 2, 《大正藏》第 31 册, 第 669 页中。

之处。按照有部对三福业的解释，这里所感的果报只能算是可爱果，而不是离系果，《瑜伽论记》认为：“爱果善者，则前施等，是有漏者，能感受果。离系果善者，则前无漏施等。”^① 所谓无漏施等则涉及菩萨修习的无相布施等，由此可说感离系果。

六种善

梵：ṣaḍ - vidhaṃ kuśalaṃ rūpaṃ vedanā saṃjñāsaṃ-skāro vijñānaṃ pratisaṃkhyā-nirodhaś ca/；

汉：或立六种：谓善色、受、想、行、识、及择灭。

疏解：此六种善的组合形式是以五蕴另加择灭，五蕴代表了流转生死的载体，善五蕴相当于以五蕴法的方式表达修习善行，而择灭则是五蕴流转生死的灭除，也是对离系果的另一种表达。《俱舍论》卷6说：“除前诸相由慧尽法名离系果，灭故名尽。择故名慧，即说择灭名离系果。”^②《披寻记》也说：“有漏五蕴为善所依，是名善色受想行识。无漏五蕴，是名择灭。由慧方便，有漏诸行毕竟不起，性离系故。”^③可见，善五蕴与解脱果二者所指为一。此处所言之五蕴解脱的例证在《杂阿含经》卷6随处可见，只是每次佛陀会从不同角度说明五蕴解脱，比如“世尊告罗陀言：‘诸所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若麤^④、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切当观皆是断法。观察已，于色欲贪断，色贪断已，我说心善解脱。受、想、行、识亦复如是。’”^⑤

在有部论书中也有具体的解释，如《阿毗达磨集异门足论》卷18载：“解脱者谓此定中所有善色、受、想、行、识，是名解脱。”^⑥在《阿毗达磨大毗婆沙论》卷84也说：“或入此定次第在初解脱，谓入此定时，所有善色、受、想、行、识总名解脱。”^⑦这里的解脱即是择灭的异名，“择灭谓离系，此说灭谛”。^⑧离系和灭谛都指解脱。可见，善五蕴与择灭体无二致。如果此处理解无误，那

①（唐）遁伦：《瑜伽论记》卷1，《大正藏》第42册，第334页中。

②《俱舍论》卷6，《大正藏》第29册，第35页中。

③韩清静：《瑜伽师地论科句披寻记》，台湾高雄：弥勒讲堂，2006年，第229页。

④“麤”为“粗”之异体字，文本为尊重古文用字，对异体字必要时作说明，但不转写为常用简体字，因有些异体字有其特定的含义。

⑤《杂阿含经》卷6，《大正藏》第2册，第41页上。

⑥《阿毗达磨集异门足论》卷18，《大正藏》第26册，第443页中。

⑦《阿毗达磨大毗婆沙论》卷84，《大正藏》第27册，第435页下。

⑧《俱舍论》卷22，《大正藏》第29册，第113页下。

么六种善的关系与前善行与善果的因果关系有本质的差别，此为具体的对象概念与类概念之差别^①。如我们可以说自己在吃水果，也可以说在吃苹果，两者所指是一致的。同样，善色本身也可以被称为解脱，因为达到解脱之后，五蕴自然赋有了解脱清净的属性。

七种善

梵：sapta-vidhaṃ smṛity-upasthāna-saṃgṛhītaṃ samyak-prahāṇaṛddhi-pāṇendriya-bala-bodhy-aṅga-mārgāṅga-saṃgṛhītaṃ/；

汉：或立七种：谓念住所摄善、正勤所摄善、神足所摄善、根所摄善、力所摄善、觉支所摄善、道支所摄善。

疏解：此处所列的七种善为三十七道品，也被称为觉分或菩提分、圣住等，以其能够超入佛果。三十七道品早在《杂阿含经》中就已定型，佛说：“若法我自知，成等正觉所说，谓四念处、四正断、四如意足、五根、五力、七觉支、八道支涅槃耶？”^② 圣住之名则见于《阿毗达磨集异门足论》，“圣住云何？答：谓四念住、四正断、四神足、五根、五力、七等觉支、八圣道支”^③，其后或增加四通行、四法迹为圣住。《俱舍论》卷25又说：“此中七觉、八圣道支，唯是无漏。唯于修道、见道位中，方建立故。世间亦有正见等法，而彼不得圣道支名，所余皆通有漏无漏。”^④ 此说亦见于《般若经》、《解深密经》。

八种善

梵：aṣṭa-vidhaṃ abhivādana-vandana-pratyusthānāñjali-karma-saṃgṛhītaṃ su-bhāṣitesadhu-kāra-dāna-bhūta (1) -varṇāharaṇa [?] (2) -saṃgṛhītaṃ glānopasthāna-saṃgṛhītaṃ [6] gurūṇaṃ gaura-veṇa upasthāna-saṃgṛhītaṃ anumodanā-saṃgṛhītaṃ para-samādāpanā [18kha] saṃgṛhītaṃpariṇāmanā-saṃgṛhītaṃ apramāṇa-bhāvanā-saṃgṛhītaṃ/；

汉：或立八种：谓起迎合掌问讯礼敬业所摄善、赞彼妙说称扬实德所摄善、

① 有关对象概念和类概念的区分，本文后详，此处暂不展开。

② 《杂阿含经》卷24，《大正藏》第2册，第176页下。

③ 《阿毗达磨集异门足论》卷6，《大正藏》第26册，第389页上。

④ 《俱舍论》卷25，《大正藏》第29册，第133页上。

供承病者所摄善、敬事师长所摄善、随喜所摄善^①、劝请所摄善、回向所摄善、修无量所摄善。

疏解：此八种善其源难测，诸种相关注释书皆无注解。但是根据《瑜伽师地论》卷22所说的善品加行与前四善相似：

云何名为于诸善品加行处所成就轨则？

随顺世间，不越世间，随顺毗奈耶，不越毗奈耶，谓于种种善品加行。若于正法，受持读诵；若于尊长，修和敬业，参觐承事；若于病者，起慈悲心，殷重供侍；若于如法，宣白加行，住慈悲心，辗转与欲；若于正法，请问听受，翹勤无堕，于诸有智，同梵行者，尽其身力，而修敬事，于他善品，常勤赞励，常乐为他，宣说正法。入于静室，结跏趺坐，系念思惟，如是等类，诸余无量所修善法，皆说名为善品加行。^②

以上善品加行的内容尽管主要包含了前四种善，但是从其后来所言“诸余无量所修善法”来看，也可以包含其后四种善。不过，此处善品加行说到随顺世间和毗奈耶，当倾向指声闻乘善行。前四种善中，合掌问讯和礼敬师长，乃是基本的沙门行仪，而看护病人，则是佛所制戒。“赞叹功德”之说也在《阿含经》中作为善而被说明，此皆是一般共通的善行。但是从八种善行的内容来看，如果我们将前四种善作为通于声闻和菩萨的善，后四种善则为菩萨不共声闻乘的行仪。《大智度论》卷7载：

复次，菩萨法，昼三时、夜三时，常行三事：

一者、清旦偏袒右肩，合掌礼十方佛；言：“我某甲若今世，若过世无量劫，身口意恶业罪，于十方现在佛前忏悔，愿令灭除，不复更作。”中、暮，夜三亦如是。

二者、念十方三世诸佛所行功德，及弟子众所有功德，随喜劝助。

三者、劝请现在十方诸佛初转法轮，及请诸佛久住世间无量劫，度脱一切。

① 《大正藏》中，“喜”作“善”，而在该文校勘中标注，善=喜【宋】、【元】、【明】、【宫】，此处根据文意改为“喜”。

② 《瑜伽师地论》卷22，《大正藏》第30册，第402页。

菩萨行此三事，功德无量，转近得佛，以是故须请。^①

菩萨三事中包括：第一合掌礼敬、第二赞叹功德、第四随喜、第五劝请、第八修无量。此中，礼敬和赞叹与声闻乘有别，乃是以十方佛为对象。而《十住毗婆沙论》特别强调了劝请、随喜、回向的功德无量：

以恭敬相故，右膝着地，偏袒右肩合掌，是事应初夜一时礼一切佛，忏悔、劝请、随喜、回向。中夜后夜，皆亦如是。于日初分日中分日后分亦如是。一日一夜，合为六时。一心念诸佛，如现在前。……若于一时中，行此事者，所得福德，若有形者，恒河沙等，无量无边，不可思议，三千大千世界所不容受。^②

菩萨修习无量功德的一个原因是所缘众生无量，而且菩萨修习无量功德之用意在于调伏一切有情，不像声闻为自己解脱而修习福业，“以诸异生修福业事，但为令己自在安乐，声闻、独觉修福业事，为自调伏，为自寂静，为自涅槃，菩萨摩訶萨所有随喜回向功德，普为一切有情调伏寂静般涅槃故”。^③ 由此可知后四种善行为菩萨行。

九种善

梵：nava-vidhaṃ prayogānantarya-vimukti-mārga-viśeṣa - saṃgṛhītaṃ mādumadhyādhimātra-laukika-lokottara-mārga-saṃgṛhītaṃ/；

汉：或立九种：谓方便、无间、解脱、胜进道所摄善及软、中、上、世、出世道所摄善。

疏解：此九种善的前四种为有部对一切道的概括，“应知一切道，略说唯有四，谓加行、无间、解脱、胜进道”。^④ 此处“方便道”也译为“加行道”，而“无间道”也译为“无碍道”。所谓“道”即是通向涅槃的道路，“何义名道？谓寻求依，依此寻求涅槃果故。由此一切，修苦智等，无不皆为寻求涅槃”。^⑤

① 《大智度论》卷7，《大正藏》第25册，第110页上。

② 《十住毗婆沙论》卷6，《大正藏》第26册，第47页中。

③ 《大般若波罗蜜多经》卷168，《大正藏》第5册，第906页下。

④ 《俱舍论》卷25，《大正藏》第29册，第132页上。

⑤ 《阿毗达磨顺正理论》卷71，《大正藏》第29册，第725页下。

此处的一切道指世间道和出世间道，“广说诸道差别无量，谓世出世见修道等”。^① 根据《俱舍论》的解释：“加行道者，谓从此后无间道生；无间道者，谓此能断所应断障；解脱道者，谓已解脱所应断障最初所生；胜进道者，谓三余道。”^② 《阿毗达磨顺正理论》卷 71 对胜进道的解释：“胜进道者，谓除无间、加行、解脱，所余诸道。”^③ 值得注意的是，四道并不是具体的断除烦恼方式，而是对于断除烦恼中不同阶段的标识，但是它们不属于价值词，而是事实内容的类概念，其中包纳了具体的对治方式，正如《俱舍论》已经提及的那样。而根据有部的说法，四道本身就是对一切世间道和出世间的见修道的概括，瑜伽行派却增加世间、出世间道，并且补入上中下品道，似与前四道重合。而《瑜伽师地论》卷 100 的解释：

复有九道，云何为九？

一世间道、二出世道、三加行道、四无间道、五解脱道、六胜进道、七下品道、八中品道、九上品道。

世间道者，谓由此故，能证世间，诸烦恼断，或不证断，能往善趣，或往恶趣。出世道者，谓由此故，能证究竟，诸烦恼断。加行道者，谓为断惑，勤修加行。无间道者，谓正断惑。解脱道者，谓断无间，心得解脱。胜进道者，谓从此后，发胜加行。下品道者，谓能对治上品烦恼。中品道者，谓能对治中品烦恼。上品道者，谓能对治下品烦恼。^④

从以上的解释可知，世间道和出世间道都与断烦恼有关，而后三种也与断烦恼有关。根据佛教修道论的语境，此处世间道和出世间道所指的并不是一般所谓的佛教与非佛教修道的差别，而是特指断烦恼之道，如《俱舍论》卷 22 说：“如是已说烦恼等断于九胜位得遍知名，然断必由道力故得。”^⑤ 而断烦恼总有见修二道。根据有部的说法，见道之前为加行道，包括煖位、顶位、忍位、世第一法位等四种善根，这四种善根虽然也能断除烦恼，但是属于世间道。如《俱舍论》卷 23 对世第一法的界定：“此有漏故名为世间，是最胜故名为第一，

① 《俱舍论》卷 25，《大正藏》第 29 册，第 132 页上。

② 同上书，第 132 页上。

③ 《阿毗达磨顺正理论》卷 71，《大正藏》第 29 册，第 725 页下。

④ 《瑜伽师地论》卷 100，《大正藏》第 30 册，第 881 页上。

⑤ 《俱舍论》卷 22，《大正藏》第 29 册，第 113 页下。

此有漏法世间中胜，是故名为世第一法。”^① 故知世第一法位以下仍然是有漏的世间道，而此位以上之见道则为出世间之无漏善。《俱舍论》卷22载：“见道应知，唯是无漏，修道通二，所以者何？见道速能治三界故，顿断九品，见所断故，非世间道，有此堪能，故见位中，道唯无漏。修道有异，故通二种。”^② 这里修道实际包含世间修道和出世间修道两部分，世间修道即是对见道前修习善根的说明，而出世间修道是在见道之后数数修习之意。所以，此处的世间道和出世间道实有所指。

见道（梵：darśana-mārga）之后的修道（梵：bhāvanā-mārga）^③ 是按照对治烦恼的差别不同而安立的。根据有部的说法，见道所断烦恼有八十八随眠，而瑜伽行派认为见道所断烦恼有一百一十二种。此外，瑜伽行派还将烦恼分为分别起、俱生起两种，见道所断属于分别起。^④ 有部认为修道所断惑有三界八十一品。这八十一品按照对治道差别建立上、中、下三品确立，“当约修惑辩渐次生能对治道分位差别。颂曰：地地失德九，下中上各三”^⑤。也就是说，九地之修惑中，修道各分上上品、上中品，乃至下下品等九品，合为八十一品。^⑥ 从来说，以上所补充的上中下品道，应该就是指这里的修道三品。

尽管《瑜伽师地论》所增加的后五道确实有所指，但它们与前四道所指的内容有重合。这种重合并不是对于同一个对象因不同名称的指称重合，而是不同视域指向同一个对象的同一性。有部确立的统摄性四道作为类概念，实际上是每一个对治烦恼之道的完整流程，我们可以将此看作是横向的类概念。而瑜伽行派所补充的五种道，则是从对治烦恼多少差别上确立的，这是就断烦恼之纵向的类概念。瑜伽行派将此两者组合在一起，可以说是为了从两方面说明对治烦恼道的全貌。

十种善

梵：daśa-vidham aupadhikaṃ (4) nir-aupadhikaṃ śrūta [Tib. 33b. 1] – mayam cintā-mayaṃ saṃvara-saṃgṛhītaṃ na eva-saṃvara-nā-saṃvara-saṃgṛhītaṃ maula-

① 《俱舍论》卷23，《大正藏》第29册，第119页下。

② 《俱舍论》卷22载：“此现观名为目何义？应知此目，现等觉义。何缘说此唯是无漏？对向涅槃正觉境故，此觉真净，故得正名。”见道是无漏，因为见道是现观义。

③ 数数修习道之意，于小乘中，修道乃于见道位时，起无漏智，初证四谛之真理。

④ 俱生起是指先天所带有的烦恼，分别起则是后天因他人教导所生起的烦恼。

⑤ 《俱舍论》卷23，《大正藏》第29册，第123页上。

⑥ 有部的断惑理论可参见周柔含《说一切有部的世俗道断惑论》，《法鼓佛学学报》2010年第7期。

sāmantaka (5) -saṃgī hītaṃ ś rāvaka-yāna-saṃgī hītaṃ pratyeka-buddha-yāna-saṃgī hītaṃ [2] mahā-yāna-saṃgī hītaṃ/;

汉：或立十种：谓有依善、无依善、闻所生善、思所生善、律仪所摄善、非律仪非不律仪所摄善、根本眷属所摄善、声闻乘所摄善、独觉乘所摄善、大乘所摄善。

疏解：这十种善同样难索其源，而且各个项目间有重合的部分，类似于第九善的情况。根据窥基的《瑜伽师地论略纂》卷2的解释：

有依善者，有所依求，求三有善。无依善者，无所依求，希涅槃善。又有物施，名有依善。无物随喜，名无依善。或有相善，名有依善。诸无相善，名无依善。修慧之体，名根本善。相应五蕴，名为眷属善。修慧品故。或根本、方便二业道，名根本方便善，合二为一，业道品故。唯说闻思，非修慧者，随其所应，余善根故。^①

从上解释可知，窥基也不确定这里具体所指，只是根据类似的概念提供一些线索。根据《披寻记》的解释：“有依善无依善者：如诸菩萨行布施时，不依世间名声赞颂，不依于他反报恩德，不依帝释魔王轮王自在等果；一切布施皆为回向速证无上正等菩提；名无依善。与此相违，名有依善。”^② 此解释与窥基第一种说法相合。《披寻记》对根本眷属的解释同于窥基的业道品，“根本眷属所摄善者：十善业道最后究竟，是名根本所摄善；先起加行，是名眷属所摄善”。^③ 根据业道差别的解释可能更为合理，因为《杂阿毗昙心论》在解释“根本眷属净，不为觉所坏，摄受于正念，随顺般涅槃”一句时，认为“戒清净，所谓根本净、眷属净。不为觉所坏，摄受正念，正向解脱。根本净者，离越根本业道；眷属净者，离杀生等方便”。^④ 所谓的根本业道是指完成一件事的刹那所形成的表业和无表业，也就是究竟圆满其事，在此之前的准备活动，称为方便（新译“加行”）。“根本眷属”的说法还见于《俱舍论》卷17载：“有余复言，二果因别，先谓加行，后谓根本。虽复总说一杀生言，而实通收根本眷

①（唐）窥基：《瑜伽师地论略纂》卷2，《大正藏》第43册，第23页上。

② 韩清净：《瑜伽师地论科句披寻记》，台湾高雄：弥勒讲堂，2006年，第230—231页。

③ 同上书，第231页。

④ 《杂阿毗昙心论》卷8，《大正藏》第28册，第933页中。

属”。^① 可说按照加行和根本业道区分更为合理。

闻所生善和思所生善处于律仪之前，那么就应该作为欲界的范围，而《解深密经》卷3说：“清净尸罗，清净闻思所成正见以为其因。”^② 由此可见，闻思所成主要为正见，据此也可说明闻思与律仪之关联。律仪（梵：saṃvaraḥ）指律法仪式，又作等护、拥护、禁戒、护等，认为律法能够防护众生不堕入恶趣中。关于律仪有很多的分类，如按照持守者不同，分为七众的律仪和近住律仪（八斋戒），还有根据戒定慧三学而生的律仪差别有：（1）别解脱律仪，（2）静虑律仪，（3）无漏律仪等。《瑜伽师地论》卷9对律仪所摄业的解释即是后三种：“谓或别解脱律仪所摄业、或静虑等至果断律仪所摄业、或无漏律仪所摄业。”^③ 可说这里包含了戒定慧三学全部善行，而“非律仪非不律仪所摄业者，谓除三种律仪业及不律仪类业，所余一切善不善无记业”^④。所谓不律仪包括十二类：“一屠羊、二贩鸡、三贩猪、四捕鸟、五置兔、六盗贼、七魁脔、八守狱、九谗刺、十断狱、十一缚象、十二呪龙。”^⑤ 如此来说，非律仪非不律仪所摄善业应该包括一般的求福和救助的善行，但是这些行为被认为不及律仪戒律善，“又有三人：一者有人唯能成就非律仪非不律仪摄所受戒律仪，二者有人亦能成就声闻等相应所受戒律仪，三者有人亦能成就菩提萨埵所受戒律仪。初名下士、次名中士、后名上士”。^⑥

此十善法仍然显示出完备的修道系统，前面七种善应当作为三乘共善，后三种则以三乘差别显示，将佛教中共善不共善全部展露。

十种善

梵：punar daśa-vidhaṃ kāma-pratisaṃyuktaṃ prathama-dvītiya-tītiya-caturthadhyāna-pratisaṃyukta-mākaśāntāntyāyatana-vijñānā [nantīyātana] kiñcanyāyatana-naiva-saṃjñā-nā-saṃjñāyatana-pratisaṃyuktaṃ an-āsrava-saṃgrhītaṃ ca/;

汉：立十种：谓欲界系善，初、二、三、四、静虑系善，空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处系善，无漏所摄善。

① 《俱舍论》卷17，《大正藏》第29册，第90页下。

② 《解深密经》卷3，《大正藏》第16册，第701页中。

③ 《瑜伽师地论》卷9，《大正藏》第30册，第319页中。

④ 同上书，第319页下。

⑤ 同上。

⑥ 《瑜伽师地论》卷61，《大正藏》第30册，第643页下。

疏解：此十善组合较为清晰，乃是对四禅八定增订所成，在前增加欲界系善作为修禅的资粮，末尾增加无漏善果。此处须加解释的是欲界系善，《大智度论》卷36谓：“‘福行’者，欲界系善业。”^①《阿毗达磨大毗婆沙论》卷114称：“云何黑白黑白异熟业，谓欲界系善业，能感人天趣异熟业。”^②意将布施、持戒等善行作为欲界系善业。而《瑜伽师地论》认为欲系善法不仅能够引发欲界殊胜的善法，而且能够引发色界、无色界乃至无系善法，“如是欲系善法，能引色无色系及不系善法”。^③由此可知，瑜伽行派与有部的差别。无漏善已如上述四种善中所作的解释，指见道之上的修习，能感离系果，为出世间果。而四禅八定仍然在三界之中，如非想非非想处系善也只能感无色界最高果，仍然是世间果。根据以上增补的策略可以看出，瑜伽行派试图将每一组可能涉及解脱的修法都增补为一个通向解脱的完整序列。

十种善

梵：punar daśa-vidhaṃ daśa kuśalāṅkarma-pathāḥ/;

汉：又有十种：谓十善业道。

疏解：十善业道的理解比较清楚，从《阿含经》中已经出现比较古老的善法的系统，一般指远离杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、瞋恚、邪见十种。此处详细所指不加论述，仅指出此十善业在经中所出现的各种别称，“如非律、正律。如是非圣及圣，不善及善，非亲近、亲近，非善哉、善哉，善法、白法，非义、正义，卑法、胜法，有罪法、无罪法，弃法、不弃法，一一经如上说”。^④除了这些名称之外，尚有正法、非法，此岸、彼岸，恶法、真实法，此中不同的正价值语词是从不同的角度对十善业加以区分的概念。

十种善

梵：punar daśa-vidham-aśaikṣī samyag-dīṣṭir yāvat samyag-vimuktiḥ samyag-jñānaṃ ca/;

汉：又有十种：谓无学正见乃至正解脱、正智。

① 《大智度论》卷36，《大正藏》第25册，第325页中。

② 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷114，《大正藏》第27册，第591页上。

③ 《瑜伽师地论》卷5，《大正藏》第30册，第301页下。

④ 《杂阿含经》卷37，《大正藏》第2册，第275页下。

疏解：此十种善在《长阿含经》中已经出现，指正见、正志、正语、正业、正命、正方便、正念、正定、正解脱、正智十种。对此十种善法的一般性称谓是十直道、十无学法、十正行。^① 此十种善显然是八正道再加正解脱和正智组构而成，如《俱舍论疏》卷4谓：“十无学法，谓八道支及正解脱、正智”^②，而此种组合并不是八道附加解脱和正智而成，而是如上所言，这十种善法为无学所有，也就是这里显示的本身是解脱者所有的善法，所以这十种是果位善法，而不是一般的八正道修法。

十种善

梵： punar daśa - vidham aśīsupuṇyopāpattiṣu cakra-varti- [rāja] - saṃvartaniyam āni-ñjyopagam ca kuśalam ity evaṃ-bhāgīyaḥ kuśala-pramedah/;

汉：又有十种：谓能感八福生及转轮王善，及趣不动善。

疏解：此十种善系福业感果的十种差别。此处需要解释的是八福生，按照《阿毗达磨集异门足论》卷18对八福生的描述，八福乃是有人行布施而发愿往生八个福德之地。

先人身中，尸罗净故，是名第一福生。如愿生人，得富贵类，如是愿生四大王众天、三十三天、夜摩天、覩史多天、乐变化天、他化自在天、梵众天。应知亦尔，然梵众天有差别者应说离欲，此中是名第一乃至第八者，渐次顺次相续，次第数为第一乃至第八，言福生者。^③

转轮圣王是人中福报最大的象征，不动善则是色界和无色界之福。《大智度论》卷88载：“若信罪福，起三种善业：‘善、不善、不动’。‘善’名欲界中善法，喜乐果报；‘不善’名忧悲苦恼果报；‘不动’名生色、无色界因缘业。”^④《披寻记》的解释与《阿毗达磨集异门足论》一致，认为：“能感八福生等者：谓生人大富贵家，是名第一福生。如是往生六欲界天及梵众天，是名第二乃至第八福生。此及轮王，皆福行生。余不动行，能趣色无色生，是名趣

① 《舍利弗阿毗昙论》卷17已经提及十直道，而在《瑜伽师地论》卷34则提及十无学法，都指此十种。

② （唐）法宝：《俱舍论疏》卷4，《大正藏》第41册，第536页下。

③ 《阿毗达磨集异门足论》卷18，《大正藏》第26册，第442页下。

④ 《大智度论》卷88，《大正藏》第25册，第681页中。

不动善。”^① 所以，这里的十善将三界福报囊括殆尽。而《瑜伽师地论略纂》卷2则有别解：“八福生者，谓欲界粟散王为一、臣为二，加六欲天为八，不同古解。欲界除臣而取轮王，轮王为九，不动善为十，谓色无色善，及无漏善。”^② 此中增加的善粟散王乃是低于转轮圣王的王之称谓，认为这类王如同粟那样众多，如《佛说仁王般若波罗蜜经》卷1载：“中下品善粟散王，上品十善铁轮王”^③，而《菩萨瓔珞本业经》卷2认为：“上善有三品：上品铁轮王化一天下，中品粟散王，下品人中王”^④，也就将粟散王作为中品，下品为人中王。而这里之所以要进行别解，乃是这十善的排列次序上有些问题，按照《阿毗达磨集异门足论》和《披寻记》的解释，在八福生中，要在欲界六天之外增加色界初禅天梵众天，如此就与不动善发生一定的重合。所以，窥基就在欲界人中增加了粟散王为一、臣为二的说法，试图加以解决此问题。

二 福与涅槃：基于对象概念和类概念的二重还原

对《瑜伽师地论》之善法集的疏解只是报告了基本内容，而且是片断和不连贯的，甚至在阅读上也有些枯燥。为此，我们需要将这些善法进一步勾连整合，按照它们各自所指引的整体结构将其还原，进而寻找这些整体性结构之间的关联再行结合，最终将整个善法集改编成一个完整而顺畅的体系。

1. 对象概念与类概念在善法分类中的作用

对于《瑜伽师地论》中的十种善的分类来看，尽管论主采取了增一递进的排列，整体上很难看出每组善法之间的关联，但是如同我们在进行疏解时已经注意的状况，论主对一些旧有的善法集作了增删，尝试将有些善法集作为完备的修道系统加以展示。但在论主所汇集的善法集之间究竟有何种关联，仍然不得而知。因而，需要在分别疏解善法集之后对其间的关联再予整合。而为了下文对善法集的整理之便利，我们在此预先对以上善法集加以编号，同时将每组善法还原到更大的系统中，现制表如下：

① 韩清净：《瑜伽师地论科句披寻记》，台湾高雄：弥勒讲堂，2006年，第232页。

② （唐）窥基：《瑜伽师地论略纂》卷2，《大正藏》第43册，第23页上。

③ 《佛说仁王般若波罗蜜经》卷1，《大正藏》第8册，第827页中。

④ 《菩萨瓔珞本业经》卷2，《大正藏》第24册，第1017页上。

善法编号	内容	还原系统
1	无罪	戒
2	生得和加行	生得与善心所相关，加行与闻思修所成慧相关
3	自性、相应、等起善	与善心所和善业有关
4	三顺分善及无漏	世间道与出世间道
5	三福业及二果	世间善
6	五蕴择灭	慧、解脱
7	三十七道品	道谛
8	善品加行	与福业相关
9	九道	一切道
10 (1)	三乘共别法	一切乘
10 (2)	福行、四禅及无漏	世间与出世间
10 (3)	十善业道	世间
10 (4)	十无学道	出世间
10 (5)	十福果	世间果

从疏解可知，不同的善法集之间使用的事实内容并非完全等同，有些是抽象的类概念，而有些是具象的对象概念，由此就出现以上善法集之间，有些善法内容的互相重合。因此，借助类概念和对象概念的区分对以上善法集加以拆解和分析具有重要的作用。首先，从此角度可以做出以下分类。

作为类概念的包含：1、2、3、4、5、9、10 (1)、10 (4)；

作为对象概念的包含：6、7、8、10 (2)、10 (3)、10 (5)。

类概念和对象概念之间有涵摄的作用，但以上善法的排列中，往往将不同的类概念并置在一起，这种安排并不意味着瑜伽行派认为这些不同的类概念之间没有包含关系，而是按照不同的观念组织在一起，不同组的善法是为了照应到认知的、实践的以及最终效果的说明，尽管就这些类概念来说，它们所包含的具体内容会有所重合，但是这并不妨碍类概念的使用。

类概念本身并不是独立的另一种对象，而是对于具体事物某方面特性的普遍性表达。所以，不同类概念尽管指称同一个对象，但是它们之间仍然具有一定的差别。比如，将物质、水果、苹果放置在一起，苹果体现了前两者，但这并不意味着前两者完全重复，前两者仍然提供了对于苹果的某种观照视角。物

质并不是说明苹果的物质特性，而是被用来与精神相区分，人们通过“物质”一词理解苹果不是精神体，但是人们却无法直接从水果一词看出这一点，除非人们一开始就理解所有的水果都是物质的。而单独具有物质的理解对于苹果来说仍然不够精细，水果一词则能将其与干果区分开来。

由此来说，尽管不同的类概念外延上有大小，可以互相包含，但是绝不等于可以互相替代。所有的类概念都为对象划定不同的观照视域，将其从某种含混的状况中区分开来，因此，类概念都具有其对立面，如果没有对立面的存在，那么就只是对象概念。对象概念是那种从其本身无法区分的概念，因为对象是一开始就进入我视域之中的被动感知内容，人们除了承认这样一个对象之外，别无更多的理解。^① 要对这种感知加以理解只能从超出此感受的地方开始，从而将一个外在于对象的整体性观念先行置于“我”与对象之间，以便将对象与“我”分离。类概念越多，对象作为感知的存在就越弱，从而对象才能被划定为某些概念存在于“我”的心中。只有这样，“我”才能谈论一个对象，即将其作为类才能切入不同的语境中。

但这样的说明，并不意味着类概念是凭空捏造的，类概念所具有的整体性仍然是“自我”行动视域的概念化，也就是说，在“我”认识一个对象时，并非如同照相机照相那样摄取对象，对象能够进入“我”的视域总是由我的某种欲求开启，否则对象尽管在眼前，但是却会视而不见。但是，类概念的出现不同于对象概念之处在于，类不是对一个对象的领会标识，而是对于多个对象之所共的体验的标识。不过，此处要排除这样一种对类的理解，即类是人们对不同物品之相似性的抽象概念，这种说法预设了类概念本身似乎就是人们从每个对象之上发现的一样，同时又预设，类概念似乎只是人们头脑中产生的一样。但事实上，正如“美”所指称的那种感受，既不是指向对象的任何颜色或温度

① 对象概念并不是直观，因为直观不会产生概念，对象概念是指认直观对象的标识，如同为某物编号一样。这里且不论这个编号从何而来，它一旦被赋予指引对象的功能，就成为对象概念。而这一过程的发生类似于维特根斯坦所言的“语言游戏”，对象概念自身是完全的空无，却有实践之效用。正因为对象概念本身只是指引直观体验的标识，其自身不代表直观对象，因而，没有一种对象概念是唯一独立存在的，而这样的独存者只有直观体验，且不可将标识符号的一般性与所标识的体验的特殊性混淆。也就是说，一个对象概念绝不只代表一种唯一的对象，就像“苹果”这个词绝不仅指一个我所见过的那个苹果，虽然我当时在使用“苹果”这个语词时，就是在指我所见到的那个苹果。但是对象概念的一般性绝不等于类概念的一般性，前者的作用在于标记我的直观体验，后者则在于为我的这种直观体验的定位和区分，如何理解其存在。对象概念本身没有区分性存在其中。另外还要注意，没有从语词上对对象概念和类概念加以区分的严格界限，那些所谓的类概念并非不可以用作对象概念，究竟什么概念成为对象概念，是由使用概念者的意指方式决定的。而通常我们认为某些语词不能作为对象概念则是由我们的语言习惯造成的。

之类，而是指向一个我们确实体验到，但无法从感性知觉上加以把握的内容一样，类也是类似于美这样的一个语词。只不过，类毕竟是对于多个对象的区分之统一感的标识，这种统一感并不是每个对象的一部分，同时也不是人在自己头脑中思考产生的。

基于此，对象概念给予人的最初不过是对于离开感知之后仍然能够谈论对象的一个方便符号，而类概念则是人们将不同对象加以统一和拆开的一个标记。通常，对象概念是引发事实的重要素材，而类概念则为人们提供了借以行动的一个序列，尽管类概念的排列通常是空洞的，但它让人能够越过具体的感知看清整体的序列，这就是类概念在搭建体系方面的价值所在。不过，体系的实现仍然需要具体对象概念所指引的事实填充，两者各自赋予人以行动的视野和内容。所以，我们在此讨论对象概念和类概念的功用正是为其后构建整个佛教体系建立最初的理论根据。

2. 从福与涅槃中还原之对象概念

为了还原到基本的对象概念，首先需将类概念所涵摄的对象概念加以汇集，其次将对象概念之间的关联再行阐明，最终撤除那些类概念，还原到几个最为核心的善法对象之上，以此作为一个体系发生的种子。而就整个还原的立场来说，需立足佛教善法界定的标准之上，由此所构建的体系才是佛教内部生发的。对于善的界定，在《瑜伽师地论》中有两种方式。一种是该论卷 56 的定义：

问：何义几蕴是善？

答：能感当来乐果报义，及烦恼苦永断对治义，一切一分是善。^①

另一种是该论卷 66 所给出的善法界定：

复次云何善法？谓若略说，二因缘故，一切善法，说名为善，谓自性无倒，亦能对治颠倒法故及安隐故。^②

根据第一种定义，善主要包括乐果报与对治烦恼苦两大类。第二种定义也是包含两类，即自性无倒对治烦恼和安隐，这两类所说的其实是同一个过程的

① 《瑜伽师地论》卷 56，《大正藏》第 30 册，第 608 页中。

② 《瑜伽师地论》卷 66，《大正藏》第 30 册，第 667 页中。

两个阶段，前者自性无倒对治义是获得其后安隐（即涅槃）的起点和方式，后者安隐则是前者的效用。据此，第二种定义其实可收摄在第一种的第二类中。通常，第一种乐果报也被称为福，而后者也被称为涅槃，福德行对治的是祸或恶报，而涅槃行对治的是烦恼苦或生死流转。也就是说，两重善的差别是建立在对恶的事实内容不同的设定之上的，如遁伦在《瑜伽论记》卷15中的解释：

三性中，能感当来乐报者，是有漏善。及烦恼苦对治者，是无漏善，能感苦报，是不善业，发起恶行，是不善烦恼，离过失，是无漏善。及过失功德，对治随顺者，谓过失对治，功德随顺，是有漏善。^①

《瑜伽论记》以有漏善和无漏善对善界定的概括极为精当，有漏善即对应于福报，而无漏善则对应于涅槃，这两种善法可以涵括佛教的一切善法。它们尽管分属不同的领域，但并不构成互相对立的关系，而是福业辅助涅槃的修得。以下按照福与涅槃的区分，将以上善法加以拆解。不过，在此之前，需要先行说明，福和涅槃是属性概念，而不是类概念，但是像福业或福果则是类概念，这就类似于“红”是属性概念，而“红书”是类概念一样。^②因而，我们按照福和涅槃分类之时，其实是按照业与果的类来区分，这里只不过特地取属于福和涅槃的两类，因为还有非福与非涅槃之业和果。

第一重，福。在以上的分类中，属于福的有：1、4（顺福分）、5、8、10（1，律仪）、10（3）、10（5）。这些善法包括福业和福果，其中也有类概念和对象概念的区分。属于福业的类概念有有依善和顺福分，这是两个外延等同的类概念，因其需要加以区分的对立面而有差别，有依是与无依的涅槃加以区分，这是一个更为宏大的区分，而福所区分的是祸，这是就不同行为带来的结果差

①（唐）遁伦：《瑜伽论记》卷15，《大正藏》第42册，第653页中。

② 我们在区分类概念和价值概念时，需要关注的是，那些概念是被用于说明某个对象，还是用于激发我们的行动意向。价值语词本身并不是对内感受或外对象的指称，而仅是激起人们的某种欲求。因为我们前面已经提及，在价值语词和事实语词之间重合之后，人们有时即便在使用一个事实语词，但是其使用的语境是价值的，相反，人们也可以讨论价值语词，从而将价值语词本身作为一个对象。我们还需要区分的是类概念与属性概念，比如“红”这个语词与“物质”都具有极为宽泛的使用差别，但是“红”与“物质”所不同的是，“红”本身与感知相关，而“物质”则仅与概念的区分相关。在属性概念与对象概念之间也有类似性，两者都指向直观体验，但它们的区分在于，对象概念是对对象外在存在的整体的标识，“红”尽管也是对象给予我的直观体验，但“红”从根本上来说，是对我的某种内感知的标识，而不是对对象存在的标识。而它们之间的关联是，我总是将“红”的内感知确认为某个对象所激发，从而这种感知便附属在对象之上。

别加以区分。因此，有依善尽管就善的层面与福业等同，但是有依的区分范围也包含祸在内，因而有依是更大的类。而顺福分本身所指包括三福业，这三类是对象概念。三福业与其他组善法的律仪与十善业无疑是等同的，但是无法包含八种菩萨福业。不过，这八种业属于菩萨戒的内容，所以也可以将其与律仪归为菩萨戒。而且，施性福业也属于菩萨戒范围，所以三福业中前两者也可被纳入菩萨戒中。

另外，由于福业包括了十善业与律仪这些对象概念，而这两者同时也隶属于无罪，因而，在福业和无罪之间也有某种重合。无罪其实也是属性概念，如同福是一样的，但这里通常所指的则是特定的戒律行为，从而也就构成了一个类别。如果从无罪（业）与顺福分所辖的范围说，顺福分要更广，故无罪本身可并入顺福分。当然，还需说明的是，这两种类概念具有不同的区分方式，无罪所指称的是没有违背规范的状况，而福则是对此行为所带来的果报的说明，因此，这两个类概念都指向相同的行为，但是对此行为的阐述语境不同，这种差别对于佛教来说极为重要，因为这涉及佛教认定行为善恶的方式。

作为福果的类概念也被表述为可爱果，具体所指的对象则是十种福果。从以上分析可知，属于福善的对象概念最终只有十善、戒律、修四无量心、十福果，这些对象将作为我们讨论福善的核心资源。

第二重，涅槃。属于涅槃善的有：2、3、4（顺解脱和顺抉择分）、6、7、9、10（2）、10（4）。在这些善法中，同样有涅槃行和涅槃果的区分，以及类概念和对象概念的区分。属于涅槃行的类概念有九道、顺解脱、顺抉择分、无漏善、三种善、生得善、加行善等。这些类概念中，十无学道与其他类不同，因这十种包含了完整的修习道的要素，但是没有给出具体的说明，可以说是这些善法中最抽象的类。有些善法所指事实内容相同，比如加行善涉及闻思修所成慧，与顺解脱分和顺抉择分的成立有关，由此，加行善等同于这两种顺分善。此外，九道的次第本身与顺分善和无漏善的次第一致，所以它们两组也等价。所不同的是，顺分善是按照果位差别区分的三类道，而九道则是根据修道特征做出的一般性说明。

在以上类概念中，比较特殊的是三种善，其中自性善涉及善心所，而这也是生得善的内容，因此，自性善与生得善可以等同。善心所本身属于有部和瑜伽行派提出的一切法的内容。但是在三种善中，自性善到等起善过渡中，体现的是对治烦恼的过程，又与修习有关联。但是三善与以上九道等所不同的是，后者涉及整个修习次第，而三种善则只涉及非常具体的心所和业行。所以，比起九道等类概念，三善法是较不抽象的类概念，它们所指涉的具体对象将作为

我们讨论涅槃善业的内容。而作为对象概念的善法还有四禅、三十七道品、十无学道。其中，十无学道中前八道包含在三十七道品之中。而四禅及无漏善与此三十七道品有所不同，四禅主要突出了修习的具体体验差别，而三十七道品中关涉禅修的修习方法，但是两者在修习中本来是一体，《俱舍论》卷25载：

初静虑中，具三十七，于未至地，除喜觉支，近分地中，励力转故，于下地法，犹疑虑故。第二静虑，除正思惟，彼静虑中已无寻故。由此二地，各三十六。第三、第四静虑，中间双除喜寻，各三十五。前三无色，除戒三支并除喜寻，各三十二。欲界有顶，除觉道支，各二十二，无无漏故。^①

由此来说，所有修习涅槃善行的法都可被涵摄在三十七道品中。而《俱舍论》卷25进一步将三十七道品归为十种，“此实事唯十，谓慧勤定信，念喜舍轻安，及戒寻为体”。^②此中，除了戒之外，其他法也都属于以上自性善即善心所的范围。由此，善心所作为修道的基本元素，修道只是这些心所的逐步展开和练习的过程。当然，作为修道之果的解脱果，一般有三乘之别，但就解脱所指的对象概念来说，则有正解脱、正智、择灭等。因而，属于涅槃的善法主要包括达成涅槃之善心所和最终所得三乘果。

三 四谛：佛教善法之价值体系

在完成了对所有善法对象概念的确认之后，我们只是获得了善法事实的基本元素，它们彼此之间仍然缺乏前后相继的生成关系，还需要借助善法的价值形式确定它们的关联。之所以需要价值体系，而非事实元素，就在于事实本身只能提供彼此的结构秩序，但为何如此，以及个体如何体验到这些差别，都已

① 《俱舍论》卷25，《大正藏》第29册，第133页中。

② 《俱舍论》卷25，《大正藏》第29册，第132页中。在此论中，详细叙说了三十七道品如何收摄到善心所的对应关系。“谓四念住慧根、慧力、择法觉支，正见以慧为体；四正断，精进根、精进力、精进觉支，正精进以勤为体；四神足，定根、定力、定觉支，正定以定为体；信根，信力，以信为体；念根、念力，念觉支，正念以念为体；喜觉支以喜为体；舍觉支以行舍为体；轻安觉支以轻安为体；正语、正业、正命，以戒为体；正思惟以寻为体，如是觉分，实事唯十，即是信等五根力上，更加喜舍轻安戒寻。”

经不能从事实层面加以说明。但在探寻这些价值体系时，首先需要探寻事实层面的类概念，所以前面区分出的类概念并非被我们抛弃，只不过善法中提及的类概念分支较多，类的层级不一，从而需要更宏大的类概念收摄这些类概念。也就是说，我们需要在两极之间进行还原，一方面找到最基本的对象概念，另一方面找到最宏大的类概念。我们的工作就是考察这些基本的善法对象是如何沿着类概念搭建起基本的事实结构的。

之后，我们将继续探寻使得这一事实构架扩展为个体修道活动的价值行动体系。也就是说，只有找到一个价值体系，善法才不会单纯作为枯燥的概念罗列，而是转变为生命精神的提升活动。^① 而价值体系需要探寻的另一个原因是，这些基本的善对象已经彼此之间有所提示，但是它们之间的关联并不清晰，所以我们仍需不断解明所提示的价值形式。这一探寻之路的发生，就在于我们不是先为这些善对象预定一个发展的轨道，而是在叙述中，从基本的善对象之发展的路向中不断引发反思，不断追问，善法是否按照那个体系发展，这个体系究竟是先预定的，还是善法本身内在涵摄的价值体系的自然显示。

为了寻找最为宏大的善法类概念，首先需要将以上类概念和对象概念指引的修道整体框架复原，然后借助这些框架内在的关系进一步整合。按照这些善法集的提示可做出如下的复原系统。

四谛				
苦	集	灭	道	
		10（1，三乘果）、10（4，最后两种）	7、10（4，前八种）	

三学		
戒	定	慧
1、10（1，律仪、根本眷属善）、10（3）	10（2）	4（无漏善）、6

百法				
心	色	心所	不相应行	无为
		3（自性善）、2（加行善）		

① 有关价值与行动之间的关联，具体可参见笔者博士学位论文《佛教善观念研究——以瑜伽行派为中心》中的相关论述，由于此问题较为复杂，此处从略。

何谓悟入唯识五位？

- 一、资粮位，谓修大乘顺解脱分；
- 二、加行位，谓修大乘顺抉择分；
- 三、通达位，谓诸菩萨所住见道；
- 四、修习位，谓诸菩萨所住修道；
- 五、究竟位，谓住无上正等菩提。^①

“五位”是菩萨修习善法的阶次，因此五位描述的不是达到解脱的修习方法之差别，而是修习者达到不同阶位感知的差别。但是在修习者所感知的差别之中，已经蕴含着修行不同的法，由此也在不同阶段呈现出不同的善法。但我们在构造最后这幅修道图时，并非一开始就局限在五位中，还增加了一些没有出现在以上善法中的内容，如三大阿僧祇劫以及十地等，而给出这些内容则是为了更清晰地展示出五位以及其他修道在我们已经熟知的某些概念上的对应关系。基于此，五位被置于中间，其前面的内容为此位所指的对象，其后面的则是配合九道内容而施設。此中，我们还特别将求福报的世间善纳入其中，这部分不同于资粮位中的求福德资粮的福业。由此，我们就借助五位系统所涵摄的内容将以上所有善法都包含在一个系统中了。而且，五位主要标识出修行的开端和结束的内容，所以是比十地等更加抽象的类概念。

在以上五种系统中，彼此之间仍然有某些交集，甚至许多善法也同时隶属于不同的系统，所以我们需要对此五类系统的层次加以说明，并且确定最为宏大的善法系统。首先，作为福业论的系统与其他四类从其目标上能够划开。其次，三学与五位可作为一类，因为它们都属于实际修行的路径，这与四谛和百法不同。三学如同前文对于三十七道品的说明一样，属于修习方法的描述，而五位则是由个体修习内在转变的差别设定的，二者本来是一体，只是从不同层面说明修习。三学与五位作为修行的路径，本身又隶属于四谛中之道谛，都是为了获得灭谛（涅槃）的道路，由此，它们都可以归入四谛。

由此还剩余四谛与百法，这是两个内容完全对等的系统，四谛即是一切法。所不同的是，百法是纯然对象概念的类集系统，四谛则是描述有情流转还灭原理的一般系统。而且这两个系统都是人为构建的，不同于三学与五位修道作为必然推进的实践次第。四谛来自佛陀对生命流转的观察与反思，因为纯然观察是不能发现集和道的，人们可以看到苦和灭，但是未必知道其形成的原因，甚

^① 《成唯识论》卷9，《大正藏》第31册，第48页中。

至也不会想到寻找生灭的原因。因此，四谛的发现体现着智慧抉择。而百法同样是对佛所说一切法的归纳分类，每个法的归属也是经过考察和抉择的。二者分类系统的不同来自二者的目标不同，百法最终是为了理解法的属性，而四谛则是为了理解修习法的原因和目的。因而，百法就是前文所谓的善法所隶属的最大之事实的类概念，而四谛则是价值体系。

关于价值词和事实词之间的对应关系，可以借助英国哲学家黑尔（Richard Mervyn Hare）的分析获得清晰的理解。黑尔曾举过一个例子说明价值语词与事实语词之间的对应，如“一个好草莓”，就是指“多汁、硕大、鲜红等特点的草莓”。日常生活中，人们很容易理解这两个句子指同一个对象。可是，假如这两个句子含义完全一致，为何需要两个句子呢？假如将第一个句子设定为a，第二个句子设定为b，那么 $a=b$ 的意思并不单纯是等价，而是说a指向b这个概念。后者通常被称为概念的指引，也就是a将人们引向另一个非自身的对象，如红旗，它被看见的时候总是指向中国，但是红旗本身没有自身的意义。或者一条边界线，当我走过边界线时，我说我到了你的领域，这条线的作用仅仅在于指示领域而没有自身的含义。四谛本身也是如此，其只是在于提示修道的原因和结果，以及相应的方法，但它本身并没有自身的事实，其所能指称的仍然是百法中的一切内容。所以，四谛本身已经包含了百法的内容，只是按照一个个体修道序列充实和展开了百法。而且，我们在一开始已经说明，本文所探寻的是善法的价值体系，而非事实架构，因而，四谛就成为我们所能找到的最宏大的善法价值体系。^①

不过，在四谛之中，所有的善法都集中在灭谛和道谛，苦谛和集谛空缺。这一点正说明以上所有善法中善行和善果的特征，它们本身不是导向苦以及不是作为苦的原因而存在的。相反，它们的存在正是为了对治前两者，如前文善法的定义，趋向涅槃的善被界定为对治烦恼苦，已经揭示了这一点。但是四谛作为反思性的价值系统，如果不先揭示苦集，就很难理解其后灭道的来源和合

① 至此为止，很多人会觉得既然笔者意图是在比较四谛和百法，可以预先就直接讨论它们，何必兜这么大的圈子呢？事实上，这个圈子是必要的，因为我们不是为了直接讨论佛教四谛和百法本身，而是从佛教善法本身的类概念不断比较和扩大中走到这一步。这样一来，尽管我们并没有对四谛和百法本身提出任何新的见解，但这一遭反思让我们理解了四谛和百法这样的宏大体系是如何与佛教具体的善法关联起来的。也就是说，这样一个逻辑的圈子并非提供了任何新的知识，就如同当我们反思自己如何看到一个苹果，此时虽然并没有让我们看得更多，比如，这种看无法让我们看到苹果更丰富的面向，但这样一种反思的训练却会让我们得到自我认识的明晰感和确证感。而这是本文在后半部分所做的主要工作，如果第一部分的梳解还属于提供新知的层面的话。

理性。因为佛教的善只是为了对治恶，离开恶而独立绝对的善是不存在的。^①从这个意义上说，恶也就成为佛教善的源泉，善只是在恶被对治的意义上存在，^②自然的推论就是，善也在恶被灭除之处消失。所以，四谛中的道谛具有纯正的善法性质，而灭谛不仅意味着苦集之灭，也意味着道谛之灭。^③

四谛之所以是一个反思性的价值体系，是因为人们只有在这个系统中才可以追问：善因何而起，因何而灭，以及善何以达成等问题。但是我们并不打算按照瑜伽行派提供的四谛进一步解释构建善法体系，一方面是瑜伽行派通常给出的解释过于概念化和枯燥，无法引导我们主动反思和驳难，其更多地是在说明和解释佛教的法义。另一方面，四谛本身也只是空的形式，我们并不能从它之上开始思考，相反，作为价值体系，它为其所指称的事实内容提供反思性的指引。也就是说，能够开始构建体系的仍然是前面已经找到的基本善法元素，四谛的形式只是建构体系的价值指引，其能够令我们从这些善法的含义理解中摆脱出来，从而将这个法所指明的事实经验变为我的经验，从而由法走向个体，将作为概念的善法还原到活生生的生命体验之中，还原到自我反思中，直到个体仅凭其自身的观察就能获得一般善的自明性。

根据四谛的指引和基本善法元素便可推演佛教善法的一般体系。按照福和涅槃的区分，福的范围有：十善、戒律、修四无量心、十福果。涅槃的范围有：善心所、三乘果。在这两类善中，都包含善行与善果，它们本身就构成了因果关系。而在福和涅槃之间，它们分别属于四谛的苦集所引起的流转和道灭所引发的还灭部分，由此而言，福也被涅槃所消灭，此亦因果关系。但由于福与涅槃都属于善的部分，因而，苦与集在这里并不显著，它们只是隐含在福与道谛之中。可知，从善的角度阐明四谛与四谛本身的顺序稍有不同，这一新的体系可表述如下。

从十善、戒律与果报的关系中反思构成它们的业和烦恼，即苦谛和集谛。

① 我们在此需要对善和涅槃做出区分，善可用以指称涅槃，这一点恰如我们前文对于价值语词与事实语词的区分。牢记这一点将能更好地理解佛教舍弃善法的实际所指。另一个值得区分的是，我们在此所使用的善恶与正价值和负价值等同，而不是与道德和非道德等同。

② 这里的恶尽管是善的源泉，但是绝不意味着恶本身就是实在之物，善、恶都是价值语词，它们所指称的内容完全根据人们所指定的事实对象而转移。因此，这里仍然是高度形式化的说明，而非事实，更不说明恶的来源，或恶是否长久存在等问题，这些都已经落入将恶实体化的陷阱中。但从佛教的立场来说，被称为恶的对象通常是恶业和烦恼等。

③ 这里说明的是个体修习的状况，对于佛陀来说，由于具有救度有情的本愿，所以灭谛在其身上并不表现为善行的消失。佛的行为仍然称得上是善，是因为那些救度的善行正是由对治他人的恶而起。由此来说，善的对治义在佛陀那里不会消失。

由此可进一步转向涅槃之路，但从世间福报转向涅槃的导引对象并不是集谛，而是苦谛。苦本身能促动人灭苦以及寻找灭苦之方法，由此就呈现为对善心所、解脱、智慧的说明。

我们不是直接从苦谛开始构建体系，而是从人类的诞生所关联的善行作为开端，由此才能涉及福祸苦乐等问题。我们首先追问，在世界的开端，人之善恶如何发生，并且这种善恶显示的福祸是以何种样式被理解？一个人在何种情况之下会对自己生命的流转产生质疑，从而寻求某种改变自身生命流转的方式？在所有的方​​式之中，善是如何被判定，人是如何为了自身的利益努力向上，最终成就果位？

这些都是四谛自身蕴含的问题，但四谛所能提供的答案主要是就个体解脱而言的完整原理。四谛体系无法将以上善法完全包纳，如《大乘阿毗达磨集论》卷2对善法的系统说明那样：

云何善？几是善？为何义故，观善耶？谓自性故、相属故、随逐故、发起故、胜义故、生得故、加行故、现前供养故、饶益故、引摄故、对治故、寂静故、等流故，是善义。^①

此中除去与以上善法重合的部分，尚余随逐善（诸法习气）、胜义善（真如）、现前供养善、饶益善（四摄事）、等流善（佛世出世间功德）。这五种善中，前两种与具体的修行有关，而且特别与成佛修习智慧有密切的关联，此外它们也是瑜伽行派学说的特征。后三种善也与成佛关联，前两种是菩萨行的一部分内容，最后一种则是佛的殊胜功德。而且，后两种善都与利他行有关，由此展示出不同于前面求福和求解脱的自利善。并且，自利和利他善法还是造成三乘善果的因。因此，我们可以将这五种善法作为菩萨成就佛果所必要的善法元素。

这一重要的增补提醒我们，作为大乘的善法体系首先要从自利和利他两方面加以区分，不过，如此区分也并不违背四谛的基本原理，即便是大乘菩萨的利他善，也仍然隶属成佛之道谛。不过，二乘与佛陀毕竟有所差别，作为成就的佛陀来说，其能够以无量方便教化众生步入四谛，二乘则缺乏相应的方便力。因而，在成佛之道上的四谛中就包含了自己成就和教化四谛法两部分，尽管后者也可以包含在成佛四谛之中，若以二乘四谛角度来看，却应当将其划分开来，

^① 《大乘阿毗达磨集论》卷2，《大正藏》第31册，第669页上。

以便人们理解二乘与佛既同以四谛为根本，又有差别之处。而为了称谓的方便，我们可以称二乘四谛为自利四谛，大乘四谛为兼利四谛。^①

自利四谛与兼利四谛不同之处并不单纯是后者比前者多出一些善行，而是关于善法的有限和无限的问题。按照自利四谛的原理，个体的善法将因断除烦恼而消失，但兼利四谛却因为救度他人苦难使得这种善行无限延展，因为他者的无限性和苦难的无限性造就了佛菩萨利他行的无限。因此，如果将四谛看作佛教善的封闭形式，那么任何个体对于四谛的接纳则将表象为无限开放的形式。^② 不过，按照大乘佛教的说法，教化他人以四谛法并非实现四谛之人的一般能力，如果是这样，二乘人也将拥有佛陀的教化能力。一般来说，能够教化众生四谛法的能力需要另外一些特殊的善法，比如发菩提心、断除所知障等，可以说，整个菩萨行所不共二乘之善法都属于教化四谛的部分。因而，在大乘的善法体系中，一般强调的是这些不共二乘的利他善法，由此凸显大乘善法制殊胜处。

结 语

在对《瑜伽师地论》中善法作了疏解和体系性建构之后，我们在此获得的一个框架结构仍然只是形式化和外在化的。至于这个结构的核心和具体的细节推进，仍然缺乏详尽的说明。这些细节的部分甚至不能在那些善法的疏解中获得完全的了解，而需要根据我们建构的这个体系逐级扩展开来，这是未来的任务，非本文所能涵摄。不过，可以预先对这一体系展开的核心线索加以揭露，即使得这个体系成为一个精神历程的线索是唯识思想，佛教善的开展本身就是对心转变的描述，根本来说即是“转识成智”的历程。

瑜伽行派的唯识义历来被研究者作为认识论或存有论看待，这一点基本是瑜伽行派之唯识义的核心，但本文所提出的唯识性则不是认识论或存有论层面的，而是关于价值行动的唯一阐明。但是由此并不构成两种唯识思想，而是为

① 其实，在天台宗有“四种四谛”的说法，但是本文并不打算引入天台的说法。一方面，天台四种四谛是按照特有的四悉昙和判教区分的，其理路与本文有别，不便直接引入。此方面详细研究，可参见丁谷威的硕士学位论文《天台智顗的四种四谛之研究》（华梵大学东方人文思想研究所硕士学位论文，2013年）。而本文是顺着《瑜伽师地论》的材料本身包含的思路往下梳理。另一方面，自利和利他两方面善法更能体现佛成就的基本内涵，符合本文前面所言的宏大大类概念的区分。

② 原理和对于原理纳入个体的法则需要区分，前者是单一和普遍的，后者则是多样和无限的。

了说明，在“了别”之识^①之外，尚有各种业、烦恼以及各种果报等作为识转变的状况。这些差别固然可以转换为认知性的识理解，但是其原初的呈现并非是认知的对象，而是带有强烈的感受体验在其中，而这些内容恰好构成了价值论的主要对象。

对于无限流转的生命来说，使得他们存在的动力恰来自这些价值体验和行动，同样，最终导向解脱的行动也是反价值行动。尽管如此，任何价值行动都是识的表现，只是这里的识不是认知，而是动机。而整个价值系统就奠基在动机之上，价值语词与动机具有密切的关联，如果不是为了促动行动，价值的出现是不可能的，就像如果不是为了认知，事实语词的出现也是不可能的。当我们讨论善法体系时，更多在以唯识的语境开展，但是又非仅仅对现有的唯识资料和思路的铺展，而是以此体系拓展唯识的实践义。

① “了别”一词具有的认识论含义并不是该词自身具有的，更多是随着一些现代认知观念附加上去的，“了别”本来的含义并不是认知，而是体验到对象的差别，这里包含事实性认知，也有价值情感等体验，它是对某状况的被动觉察。而如果我们进一步去考察瑜伽行派中的八识理论就能更好地理解，第八识之识，作为变现一切识的根基，并不是现代认知性的含义。而作为心与心所的区分中，心所部分所包含的烦恼和善心所本身已经预示到识的多样性。当然，我们并不否认这样的事实，佛教中任何一个识的出现都意味着心之意向性（在佛教中，对于意向的说明是以“发心”揭露的）的显露，没有意向充实的某个状况或行为不能构成一个识。因而，意向是识存在的标志，但是意向本身并不是日常理解的认知，这是需要区分的。日常的认知主要是对对象的感受以及理解，而这也已经是奠基在意向之上的，而非其本身就是意向。

梦、记忆与知觉： 《唯识二十论》及其注释《成唯识宝生论》之研究^①

胡志强^②

佛教唯识学的基本主张认为，我们所看到的外在对象只是我们内在意识所变现的表象，外在对象实际上是不存在的，错误想法源自我们意识的概念分别。显而易见，这样的立场无法为常识所接受，也会激起外在实在论的抨击。世亲（Vasubandhu，约5世纪）的《唯识二十论》^③是唯识学的经典著作，内容主要是反驳外在实在论对唯识的批评，以及批判外在实在论^④的主张（极微理论〔类似原子论〕）。护法（Dharmapāla，530—561）的《成唯识宝生论》^⑤是《二十论》的重要注释书。^⑥ 本文将以「梦」为主轴来切入这两个文本。

本文主要有三个部分，首先利用《宝生论》作为诠释辅助，整理《二十论》中关于梦的讨论、重构其论证。针对实在论试图根据知觉经验主张外境的存在：知觉→外境，世亲提出的梦例是有知觉而无外境的反例：知觉 \sim 外境。^⑦ 另外，

① 本文作者感谢“台湾科技部”「培育年轻人才：意识哲学」研究计划、“圣严教育基金会”的支持。

② 胡志强，政治大学哲学系。

③ 以下简称《二十论》。

④ 以下简称实在论。

⑤ 以下简称《宝生论》。

⑥ 《宝生论》虽然批注《二十论》，但略去了关于极微的部分。

⑦ 本文对逻辑符号的使用只是为了方便、示意，并没有严格使用符号逻辑的意图。此处较近似因明的严谨逻辑写法应该像是 $(\exists x)(Px \sim Ox)$ 或者 $(\exists x)[x \neq w. (Px \sim Ox)]$ 。然而，笔者认为符号逻辑的写法无论如何不等同于因明论式，理由无法在此详述，其中例如笔者不认为印度因明有类似字集的想法；依照符号逻辑将很难理解为何陈那强调同法喻与异法喻（或者说强调同品定有性、异品遍无性）两者不可或缺；其他考虑如印度辩论传统、因果或经验归纳旨趣等。关于陈那坚持同法喻与异法喻都是必要的，请参见 Katsura, 2004。总之，尽管符号逻辑可以作为研究因明的工具，然而诚如桂绍隆所言，「大家重复着将印度的论证式加以符号化的尝试，但是必须指出，只要是在演绎推理中寻找符号化的模式，那么其成功就是值得怀疑的」。（桂绍隆，2011，第245页）

根据世亲的辅助论证可以看出，实在论实际上是从回忆来主张知觉经验的存在，进而主张外境的存在：回忆→知觉经验→外境，在双方共许梦的经验与回忆之可靠性的情况下，梦作为反对外境存在的反例，仍是成立的。除了运用《宝生论》帮助解读《二十论》，本文也讨论《宝生论》对实在论的其他可能挑战所作出的响应。例如论敌可能会主张梦境是一种回忆，源自过去对外境的知觉。护法的回应指出梦境不是回忆；梦的经验有如知觉经验而且与回忆经验大异其趣；最重要的是，做梦的当下就是没有外在实境。延续世亲、护法的论辩路线，本文第三部分讨论实在论是否可能弃守梦作为意识经验，亦即，主张梦不是发生在睡眠中的实际经验，以作为实在论响应唯识学的最后手段。笔者分别简述了当代学者 Norman Malcolm、Daniel C. Dennett 的论点，并且尝试指出其论点的问题。本文认为经验证据与推论支持的是一般观点，睡眠时的确有发生做梦的意识经验。本文也指出，佛教实在论如果硬要主张此另类观点，将会自陷于记忆是否可靠的怀疑论泥沼。然而，这也不是唯识学想要的战场，因为唯识学并不想否认意识中的经验，否定的只是外境的存在而已。

尽管唯识学在梦例上的论证基本上是成功的，然而，梦例无法妥当地回答互为主体性的问题，因此会衍生出独我论的质疑或他心问题，此议题已由笔者的另一篇文章（胡志强，2014）所处理，基本上，笔者认为唯识学最后必须从多元的识与业力（因果关系）的立场，去说明共享外境（外在世界）、自我、他者三角关系在世俗知识上如何可能，从而能揭示世间知识的虚妄性。

写在前面

佛教关于「梦」的问题，可能不像你想的那样

本文不是要谈人生如梦、庄周梦蝶、南柯一梦等大哉问，这里主要处理的不是那么重要而有趣的人生哲理譬喻，而是有点无聊且烦琐的哲学论证。但也不是 Descartes 那种怀疑论式的论证策略，认为我们无法区别梦与醒的状态，（例如：现在是在梦中吗？）相反，这里的论证是从双方都接受我们能区别梦与醒而展开。简而言之，本文的问题意识是，在佛教唯识思想（类似观念论，否认离识之外的知觉对象）^① 与外在实在论的论辩中，梦作为经验实例能够扮演什么样

① 世亲《二十论》、《三十论》与玄奘编译《成唯识论》的唯识思想，不仅是认识论的观念论，更是存有论的观念论，反对外在物质世界的实有，因此并非所谓可与实在论兼容的认识论的观念论，更非所谓的现象学。参见 Schmithausen, 2015; Yamabe, 1998。

的论证角色？

关于文本

佛教唯识学的基本主张认为，我们所看到的外在对象只是我们内在意识所变现的表象，外在对象实际上是不存在的，错误想法源自我们意识的概念分别。前面已提过，世亲的《二十论》是唯识学的经典著作，护法的《宝生论》是其重要注释书。《二十论》由于存有梵文本、藏文本而广受国际学界重视与研究，而《宝生论》因为仅存中译本而被忽视。不仅如此，《二十论》有玄奘译本（另有真谛译本、瞿昙般若流支译本），所以为汉语世界所熟知，而《宝生论》可能因为文本内容艰深，且仅存之义净译文多处难以解读，^①因而在过去缺乏研究，然而此文本在思想、思想史上有其价值，不应忽略。^②笔者先前已从他心问题来切入这两个文本（胡志强，2014），此处延续前文，以梦为主轴继续处理此二文本。

I. 世亲《唯识二十论》关于梦的讨论： 以《成唯识宝生论》为辅助

以下整理世亲《二十论》中关于梦的讨论，本文的目的并非翻译，而是重构其论证，并给予合理的解读。其中也会利用护法《宝生论》作为诠释辅助。

实在论对唯识的挑战

如果像你唯识学所主张的，一切唯识，外在对象不存在，就好像飞蚊症患者^③一样，那么我们的质疑如下：^④

① 笔者感谢林镇国教授、耿晴教授，让我参与他们为《宝生论》译注计划（受到“圣严基金会”的支持）举办的读书会，否则我没有机会，更没有勇气研究此文本。同时也感谢参与该译注计划的船山彻教授、Michael Radich 教授。

② 《二十论》、《宝生论》在唯识思想上的价值不言而喻。另外，玄奘大弟子窥基似乎以玄奘师承护法一来托高自己，如果是这样，那么玄奘为何没有翻译护法《宝生论》（笔者感谢林镇国教授，在私底下的对话中提到此问题）或其他唯识学专著？（尽管玄奘有翻译护法注释中观学的《大乘广百论释论》）。唯识学巨著《成唯识论》虽宣称以护法为主，却也是玄奘糅合多家的编译著作。欲探究此思想史问题，还有其他与唯识相关的思想发展问题，无论如何必须先搞清楚护法本身的思想，因而《宝生论》有其研究价值。

③ 本文在此将「有眩瞽的人」（*taimirika*）或「瞽眼人」当作飞蚊症患者，是过于简化的说法。然而，如前所述，本文的主要目的并非翻译，而是合理地重构其论证。

④ 《唯识二十论》，CBETA, T31, No. 1590, p. 74, c1 - 14；《大乘唯识论》，CBETA, T31, No. 1589, p. 71, a7 - 19。

1. 为何我们只有在特定（*niyama*）地点才能看到某些事物，而不是在任何地点都能看到？

2. 在某个地点，为何我们也只有在特定时间才能看到某些事物，而不是在任何时间都能看到？然而，飞蚊症患者并非在特定的地点、时间才能看到飞蚊。

3. 在同一个时间、地点，我们都可以看到同样的事物，为什么不是只有特定的某人才能看到？然而，飞蚊症患者看到的蚊子，其他人都看不到。

4. 为什么飞蚊症患者看到的蚊子没有作用（*krītyakriyā*），不会叮人，不会造成登革热？就像梦中的饮食也不能真的拿来吃一样。

世亲分别针对各点的回答^①

1. 就像在梦中，我们只有在特定地点才能看到某些事物，而不是任何地点都能看到。

2. 在梦中，在某个地点，我们也只有在特定时间才能看到某些事物，而不是在任何时间都能看到。而我们双方都承认，做梦的时候，是没有意识之外的实际对象。

3. 在同一个时间、地点，饿鬼们因为业力的关系，都可以看到同样的脓河，虽然脓河并不存在。

4. 梦中的对象实际上并不存在，梦遗却是真的，尽管没有性交却有真实的射精，并非没有实际作用。

笔者的几点观察

梦在此处并非一般的譬喻（例如花容月貌），而是论证或推论（比量 *anumāna*）中所使用的实例（喻 *dṣṭānta*），^② 在印度辩论时，所使用的例子必须是双方所共同承认的，「梦」在此是没有外在对象的实际意识经验，这一点是双方所共许的。^③

① 《唯识二十论》，CBETA, T31, No. 1590, p. 74, c14 – 28。

② 《成唯识宝生论》卷5：「此前已说梦、狱、譬等为能喻事，随其所应广陈比量。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 92, c20 – 21）。这一点也可由护法不时以因明论证来解读世亲而获得佐证。另外，护法也会以因明论式作为小结，例如《成唯识宝生论》卷2：「由将出彼过失之言，为方便故，应知即是显已自宗成立之相，于中所立随顺之因，以梦等识为其喻故。即此执言，显如斯义，决定处时所有事体，当情显现诸相貌故，如于梦内遍味心。既梦觉后，分明之想，睹色等时，实亦不缘非识之色，未必要须色等境现。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 84, c11 – 17）。虽说护法主要是受到世亲之后的陈那（Dignāga）的影响，然而，世亲熟悉印度因明论辩传统应该是无疑义的，而且也不能忽视世亲对陈那的可能影响。

③ 《成唯识宝生论》卷2：「谓如诸梦，虽无其境，共许有定。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 81, b24 – 25），笔者依藏要本，将诸「觉」改为诸「梦」。

借由护法的解读，^① 我们可以这样理解，实在论的主张：「处时定」知觉→外境，亦即，主张有处时定的知觉，一定有外境。而世亲以「梦」作为反例：「处时定」知觉~外境，亦即，可以有处时定的知觉却没有外境。这将是本文后半段的讨论重心。

然而，梦基本上是个人的，一般情况下，我们并没有一起做梦，梦例并没有办法回答互为主体性的问题（例如我们一起看到某物），因此世亲改以饿鬼同见脓河作为实例，此例也为当时的双方所认可。也就是说，尽管实际上没有脓河，但不同的饿鬼们，因为有同样业报的缘故，都可以看到一样的脓河。^② 然而，此例恐怕现代人多半不接受。另外，关于梦遗的例子，尽管梦中没有真实性交对象却有真实的射精，此例的作用刚好在梦内、梦外都成立，但为响应实

① 《成唯识宝生论》卷2：「然非于此翻彼便成，时处定故，能得成立令境是有，无随成（*anvaya*）故。犹如耳识所听闻性，不能成立声是其常。虽无不闻性，然不遮无常。他所成立外境是有，今欲显其是不定因，纵非外事，于情亦复见其时处有决定义。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 81, c5-10）简单来说，即便承认，有些情况下，无境→时处不定，也不能因此反过来得出，时处定→有外境。亦即，不能单从 *vyatireka*（离），而得出 *anvaya*（合）；或者说，仅有 *vyatireka* 而没有 *anvaya*，是不充分的。笔者未来将另撰写专文讨论护法在《宝生论》中对于因明的使用。

另外，仅有 *vyatireka* 是不充分的，其理由也可参见《因明入正理论》卷1：「言不共者，如说：『声常，所闻性故』。常、无常品皆离此因，常、无常外，余非有故，是犹豫因。此所闻性其犹何等？」（CBETA, T32, No. 1630, p. 11, c22-24）除了声音具有所闻性，其他事物不管是常或无常，都没有所闻性（因）这个性质。简化如下：

宗：声常。

因：所闻性故。

vyatireka：无常→非所闻

anvaya：所闻→常 [~非所闻→~无常] [不成立，因为没有宗有法（声）之外的其他例子]。

② 根据护法的注释，实际上是一条清河，但饿鬼们却看到脓河。《成唯识宝生论》卷2：「『身不定，如鬼』者，实是清河，无外异境，然诸饿鬼悉皆同见脓满而流，非唯一睹。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 82, c13-14）这衍生出另外一个问题，因为实在论可能主张假必依实，实际上要有清河，饿鬼们才能看到脓河。例如《成唯识宝生论》卷2：「有余复言：诸饿鬼等同见事时，非无外境，……要假现有河水澄流，方于此处见脓流等。由其薄福慳贪垢故，遂见如此不可爱事。……故知此类，有其实境，脓血等识，要假其事，此方有故。……」（CBETA, T31, No. 1591, p. 83, a14-21）。根据唯识的基本主张，即便清河也是识所现，那是一般世间人所同样看到的而已，就像脓河为饿鬼所见一样。问题是，在此如何借由论证说服实在论、反驳实在论的批评？护法的主要策略是，实际上就没有脓河，而饿鬼们却可以同见脓河！而且无论如何，饿鬼们就是没看到清河，清河无论如何不是他们的所缘，而不存在的脓河的确是饿鬼们的所缘。这里牵涉复杂的论证，无法在此处理，参见《成唯识宝生论》卷2，CBETA, T31, No. 1591, p. 83, a21ff。

在论的质疑，此处应该是指即便在梦外也有其作用。^①

如果实在论认为反例要同时响应其四个批评，那么梦例是办不到的（顶多符合1，2，4），所以^②接下来世亲以地狱为例，虽然地狱中的种种都不是真实的，但下地狱的人们的知觉，就像我们日常生活一样（只是惨多了）同时符合四个条件。^③此例也为双方所认可，但恐怕现代人也多半不接受。唯识学最后必须从多元的识与业力（因果关系）的立场，去说明共享外境（外在世界）、自我、他者等三角关系在世俗知识上如何可能，以作为实在论的替代理论并进行典范转移。但也正因为一切唯识，从而能揭示世间知识的虚妄性。^④

《唯识二十论》的其他相关段落

《二十论》还有其他与上述讨论相关的一些段落，整理如下。其中最重要的是，牵涉外境、知觉与回忆的讨论，这可视为梦喻的辅助论证。例如，实在论可能会这样质疑唯识学：

实在论：

一切关于事物之存在或不存在的知识、或知识手段或判准（量 *pramāṇa*）中，最根本的就是直接知觉（现量 *pratyakṣa*），^⑤ 如果没有外境，如何可能会有知觉？^⑥

世亲的回复：^⑦

1. 同前，如果你要主张：知觉→外境，那么梦就是反例：知觉~外境。

① 然而问题是，不是所有梦中事，在梦外都有相应的作用，例如梦中吃到毒药，种种不舒服在醒来之后就不存在。对于这样的质疑，护法必须利用《唯识二十论》稍后对于梦/觉的譬喻，要等醒来以后才知这些作用不真实，这些作用在梦中还是很真实的；同样，一般人以为日常生活要有外境才有作用，要等人们觉悟之后，才知道现实生活的外境也是不存在的（却能有作用）。参见《成唯识宝生论》卷2，CBETA，T31，No. 1591，p. 84，a17ff。

② 这并未在文本中明说，但理应是如此的考虑。参见《唯识二十论》卷1：「如是且依别别譬喻，显处定等四义得成。……应知此中一地獄喻，显处定等一切皆成。」（CBETA，T31，No. 1590，p. 74，c28 – p. 75，a4）；《成唯识宝生论》卷2：「上来且随如所说事，将别梦喻及别鬼等，如彼所陈四种之难，各为喻讫。今更复以〔木 * 奈〕洛迦喻，答彼诸难，其事善成。」（CBETA，T31，No. 1591，p. 84，b22 – 24）。

③ 《唯识二十论》，CBETA，T31，No. 1590，p. 74，c29 – p. 75，a9。

④ 详细内容请参见胡志强（2014）。

⑤ 护法的注释中提到，论敌认为既然知觉最为根本，世亲前面的论证无论如何不能反对知觉、反对外境，人们明明有知觉到外境，因此外境是存在的。参见《成唯识宝生论》卷4：「然由于彼别根、比知及正教等诸量之中，别根最胜，由亲证境是果性故。要于此处无违害已，方于余量而成立之。此即别根于色等处，既亲证会，岂能令彼比量相违，辄欲遮其色等有性？如何外色成别根境？由若无境不能于此生如是觉，此事是我别根知也。」（CBETA，T31，No. 1591，p. 92，a6 – 12）

⑥ 《唯识二十论》，CBETA，T31，No. 1590，p. 76，b15 – 17。

⑦ 《唯识二十论》，CBETA，T31，No. 1590，p. 76，b17 – 25。

2. 更何况，根据你的理论，当你有知觉时（知觉之完成时，例如，我看到一把 JS 吉他），已经是在第 6 意识或高阶意识中概念分别的结果，^① 此时你前一刻的眼识^②已经逝去，^③ 即便此刻吉他仍在你眼前，你也看不到或没在看了。^④ 所以你所谓现在的知觉，并没有外境。

3. 再者，佛教实在论主张刹那灭，所以不仅前一刻的眼识已经逝去，前一刻的外境也已刹那灭。^⑤ 亦即，上一刻的吉他已不存在于此刻。

实在论救：

我承认你所讲的，到了意识分别作用已经算是回忆状态了。但能够有作为回忆的知觉意识，也要先有感官的知觉经验（眼睛曾经看到 JS 吉他）。而有知觉经验，一定要有外境。^⑥

世亲再破：

即便我同意你，先有经验才有回忆，你也不能主张：回忆→知觉经验→外境，亦即，不能主张所回忆的知觉经验一定要有外境。因为前面已经以梦作为

① 相关讨论请参见 Hu (2015)。

② 前五识的任何一种均适用此处论证，笔者此处为行文之便，仅以眼识为例。

③ 之所以到了意识分别时，眼识一定已经逝去，是因为一刹那只有一识，同一识的相续流不能同一刹那有多识的存在，此是阿毘达磨以来的主流见解。护法亦有指出此一理由，《成唯识宝生论》卷 4：「眼等诸识见色等时，彼实不能生斯断割，此但由其各别内证相分性故。因此为先，意识随后，取其定相，总集思构，方能决断。又复当时识不俱起，设尔有其色等诸境，眼等识灭后何能见？能见非有，所鉴岂成？正于此时，何所希冀，从其灭识，宁能有见？」（CBETA, T31, No. 1591, p. 92, a23 - 28）。

④ 玄奘此处将颂文翻译为「见及境已无」（CBETA, T31, No. 1590, p. 76, b19），与梵文本「此时彼外境已不见」（*tadā na so'rtho dśyate*）意义有细微出入。然而玄奘后来的长行翻译「尔时，于境能见已无」（CBETA, T31, No. 1590, p. 76, b22 - 23），真谛译颂文「是时不见尘」（CBETA, T31, No. 1589, p. 72, c28）、长行「此时中汝不得见尘」（CBETA, T31, No. 1589, p. 73, a1 - 2），护法《成唯识宝生论》卷 4：「尔时于境遂无所见，唯是意识所判定故，眼识当时已谢灭故。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 91, c28 - 29）似乎现存梵文本是可靠的。不过，梵文翻译的可能性也并非只有一种，在《宝生论》中，义净如此翻译，「所见境已亡」（CBETA, T31, No. 1591, p. 91, c26）。

无论如何，玄奘在此应非误译，很可能他是综合此处第二点理由（眼识已灭）与第三点理由（外境已灭），结合成「见及境已无」。

⑤ 窥基认为第二点是针对主张境非刹那灭的正量部等，第三点则是针对主张刹那灭的有部等，参见《唯识二十论述记》卷 2：「初破正量部等非刹那论，后破一切有等刹那论者。谓：『已起现觉时，其见已无，宁许有现量?!』破正量部等；谓：『已起现觉时，其见及境已无，宁许有现量?!』破萨婆多等。」（CBETA, T43, No. 1834, p. 999, b25 - 29）笔者认为，第二点主要的批评（已起现觉时，其见已无）可用于有部（主张同时因果，根、境、识的同时）、经量部（主张异时因果，根、境与识异时），因为到了意识的忆念位时，无论如何，上一刻的眼识已经不存在了。关于有部、经量部的知觉理论，请参见 Dhammajoti, 2007: 136 - 170。

⑥ 《唯识二十论》，CBETA, T31, No. 1590, p. 76, b25 - 27。

反例，回忆→（知觉经验~外境）。亦即，所回忆的是没有外境的知觉经验。^①

实在论再救：

就算你说的都对，但现实生活就是跟梦不一样，因为我们大家都知道梦境不是真的，但我们清醒时，可不会认为外境不存在。^②

世亲3破：

就像梦一样，醒来时才知梦境不真实；在所谓清醒的现实生活中，人们是无知的，人们要到觉悟时，才知道日常生活的外境不真实。^③

笔者以为，此处虽能响应批评而有阶段性辩论胜出的作用，但梦不能作为完整的实例（互为主体性问题）已如前所述。^④ 梦/觉（睡醒）、日常生活的无明状态/觉悟，梦在此更多是扮演譬喻角色，有指引或实践作用，但没法直接证明外境不存在。此处重要的是，依据实在论的知觉理论，知觉的完成已是在回忆状态的第六意识分别中，不能据此主张外境的存在。而且根据梦作为实例，所回忆的是没有外境的知觉经验，因此也不能从回忆来主张外境的存在。^⑤

另外与本文主旨较不直接相关的段落，整理如下。

实在论：如果都没有实境，那么为什么梦中/清醒所造的业、承受的果不一样？例如梦中杀人一定跟现实中杀人不一样吧？^⑥

世亲的回应：的确不一样。但梦中/清醒时都一样没有外境，业果的差别，主要是因为我们睡觉的时候，意识或意志等力量薄弱，所以会有不同的因果。^⑦

其他段落则谈到，鬼、有神通的人，能让其他人做梦等。^⑧ 梦的道德责任、梦牵涉的神通或互动等，这些也是相当有趣的议题，然而并非本文所主要处理的。以上就是《二十论》关于梦的讨论，并辅之以《宝生论》的注释作为参考，

① 《唯识二十论》，CBETA，T31，No. 1590，p. 76，b27 - c4。

② 《唯识二十论》，CBETA，T31，No. 1590，p. 76，c4 - 7。

③ 《唯识二十论》，CBETA，T31，No. 1590，p. 76，c7 - 14。此处可能招致的问题是，即便双方共许梦中无真实外境，那也是立足于双方都认为梦与清醒是两种不同的状态，才能说我们睡醒时方知梦境不真实。唯识学依梦喻进而主张清醒时的外境不真实，如此是否推翻先前共同承认的前提？或者陷入论证的前后不一致呢？笔者认为唯识学可以共许梦与清醒是不同的状态，但不承认清醒时的外境实有，唯识的立场是梦与清醒时都无真实外境，二者之不同并非基于外境之有无。

④ 此处后续引发的独我论质疑与他心问题，请参见胡志强（2014）。

⑤ 需注意的是，双方在这里并非在记忆是否可靠的怀疑论式的论证泥沼中打转。我们可以说，双方在此同意，至少在某些情况下，回忆是可靠的，只是双方的分歧点在于所回忆的那个知觉经验是否一定要有外境。

⑥ 《唯识二十论》，CBETA，T31，No. 1590，p. 76，c21 - 23。

⑦ 《唯识二十论》，CBETA，T31，No. 1590，p. 76，c23 - 26。

⑧ 《唯识二十论》，CBETA，T31，No. 1590，p. 77，a2 - 6。

以下将讨论《宝生论》中延伸出的论辩。

II. 护法《成唯识宝生论》延伸的论辩

如前所述，《宝生论》的注释有助于我们理解《二十论》，除此之外，《宝生论》也延伸出很多论辩（旁论）。虽然前节脚注已带到一些相关的旁论，然护法之旁论篇幅相当大且复杂，亦即，护法并非单纯诠释文本而已，还真真切切地考虑到许多可能的问题与回复。本文限于篇幅，仅能着重在与本文主旨直接相关且重要的论辩。如前所述，本文目的并非翻译，而是对文本中的论证作一合理重构与解读。

实在论的再挑战

就算梦中有处时定的知觉经验而实际上无外境，那个知觉经验其实还是来自外境。为什么呢？因为梦境是过去对外境的知觉的组合，亦即，梦是一种回忆，只不过经过重组而已（这一点符合现代人的主流见解），例如你梦到天空之河，那是因为你分别看过天空、地上的河流，在梦中回忆起两者时，放在同一处，而成为天空之河。^① 所以梦不能作为反例，因为梦境还是缘自有外境的知觉，没有这些外境，就没有这些知觉，就没有这些梦境。

护法的回应

1. 所谓的回忆，是想起你过去看过或知觉过的事物，当你说你在梦中回忆起天空之河，但你实际上从未见过天空之河，^② 这个不是回忆，因为你回忆的是

① 《成唯识宝生论》卷2：「复有立言：梦心有境，是其念故，准知处等是其决定。此即缘彼曾境起故，于其梦中多有所见。设在空中见其流水，或于宏海都大火然，此亦是其昔时曾见，若水、若空，或炎、或海，各于别处观斯事物，梦中起念为一处解，执为空河。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 81, c28 – p. 82, a4）。承续此主张（梦就是回忆或记忆的重组），实在论在此段接着主张，生盲（出生就是盲人）没看过颜色，所以梦中不会出现或回忆起颜色，如果梦不是回忆，就会导致生盲可以梦见颜色等荒谬结果。护法接着回复，生盲是可以梦见颜色的，只是他们无法表达、无法说出来而已。笔者认为，护法未必需要作如此强的响应，因为即便梦不是回忆，也导出生盲必定可梦见颜色，再者，也有可能生盲看不见颜色与梦不到颜色的原因是同样的。然而，由于梦中是否有颜色的问题，在当代学术界仍是未解的争议问题，有待科学研究，因此，本文在此略过此枝节问题，无论如何，大方向仍然是梦作为回忆或记忆的重组此议题。

② 《成唯识宝生论》卷2：「岂不如先所经之物，名为忆念。彼便梦中生其异见，非同昔时所观之物。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 82, a11 – 12）。

不存在的东西、从未有过的知觉。^① 作为梦境的有角马，从未出现在现实的外境中。

2. 同样地，梦中所经历的各种事情，都是现实中从未发生过的，怎能说是回忆。^②

3. 再者，梦的知觉经验常常都历历在目，非常真实与清晰，而人们清醒时的回忆却很少能够如此清楚分明，^③ 所以梦的经验与回忆大不相同，反而比较像清醒时的知觉经验。^④

4. 最重要的是，即便我梦到我看见 JS 吉他（没有任何重组或错乱），在梦的当下，我眼前并没有真实的 JS 吉他（确定没有，因为笔者买不起），JS 吉他不在梦识之外。^⑤

虽然实在论不可能就此认输，但唯识学在这场辩论中的确没输，除了靠各种论证之外，也是因为让对手成为提出主张者（知觉→外境），举证之所在、败诉之所在，^⑥ 唯识学只要提出反例就可以了。这事实上还没证成一切唯识的主张，路还很远，但至少唯识学是还没被驳倒的、有韧性的替代理论；另一方面，实在论在此也无法证明外境一定存在。

在此文本脉络中，双方都同意梦是实际发生在睡眠中的意识经验，但如果不是呢？也就是说，假如睡觉的时候根本没有做梦这一回事呢？实在论在当代能否提出新挑战，亦即，干脆放弃梦作为实际经验，如此一来，唯识学就少了一个重要的反例。

① 《成唯识宝生论》卷 2：「若尔，此之忆念便成非有，忆念之境遂是空无。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 82, a15 - 16）。

② 《成唯识宝生论》卷 2：「又梦所见，多是今生不曾经事，而现在前，是故梦心不关忆念。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 82, b9 - 10）。

③ 《成唯识宝生论》卷 2：「然复梦者所见之事，如在目前睹江山等；然非寤时所有忆念能得如斯分明显著。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 82, a25 - 26）。

④ 《成唯识宝生论》卷 2：「由如是故，而于梦中分明显现、彼此决断，犹如觉时见境明白，准彼梦心所见之物，非关忆念。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 82, a29 - b2）。

⑤ 《成唯识宝生论》卷 2：「纵有非倒之见，于彼梦内相续识中，而生其执，所见之相固非识外。是故当知，梦中忆念有真实境，道理不成。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 82, a22 - 25）与此相关的另一个论证则是，就算梦境如实在论所言是回忆，然而回忆的对象，在回忆当下就是不存在的。《成唯识宝生论》卷 2：「纵令是念，缘过境故，此则成立念境空无，过去、未来，非现在故。」（CBETA, T31, No. 1591, p. 82, b10 - 12）。另外，就算承认有些梦境等同回忆，根据唯识的理论，那也只是回忆过去的知觉经验，而知觉经验的外境是识所现，并非外在实有的。只是在此脉络中，梦被当作实例来论证，因此必须论证梦境是没有外境的知觉经验的，如果端赖唯识理论的解释，恐怕违反印度论辩规则所要求的共许，也可能会陷入巧题论证或循环论证的问题中。

⑥ 感谢耿晴教授在上课时提出此看法。

Ⅲ. 假如梦并非有意识的经验？

1. Norman Malcolm 的论点简述与笔者的尝试响应

Malcolm 的论点

如果一个人在任何意识状态中，从逻辑上来说，他就不是熟睡。（Malcolm, 1956: 21）

Malcolm 认为人在熟睡时是没有意识的，因而也不会有任何经验，所以我们不能说梦是发生在熟睡时的意识经验。任何人如果宣称他正在熟睡，那他现在就没在熟睡；同样地，任何人如果怀疑、思考、知道……他正在熟睡，那他现在就没在熟睡。同理，任何人如果宣称、怀疑、思考……任何事情，那他现在就没在熟睡。（Malcolm, 1956: 18—21）任何意识状态就意味着清醒状态，就不是在熟睡状态。

另一个更为重要的理由是，Malcolm 受到 Wittgenstein 的影响而主张，梦就是某人睡醒之后对于梦的报道，这就是我们日常语言的使用方式，没有其他对梦的验证方法，或者说讨论验证方法是一件奇怪的事。

认为某人的梦不同于他对梦的报道是没有意义的……没人知道『验证』（verify）他的报道是什么意思。（Malcolm, 1956: 30）

也就是说，梦就是某人睡醒之后对于梦的报道，没有其他对梦的验证方法，对于梦的报道的验证也是不可能的。甚至有可能梦根本没有发生过（我们无从验证），有可能只是醒时煞有介事而已。因此说梦是发生在熟睡时的意识经验，是没有意义的。（Malcolm, 1956: 31）倘若某人睡醒时，说他经历了种种情状，如果他这时没说谎，那我们就会说他曾做了这样的梦，我们的语言用法就是这样，我们的语言游戏就是这样（Malcolm, 1956: 31—32），就只能这样用，不能说得更多，不能说他曾有这样的意识经验。正因为没有其他验证方法，所以记得一个梦，与记得一个外在事件（例如昨天在会场中发生的某事），两者的意义或用法是不同的，因为后者有其他互为主体的验证方法，因而有可能记错了（会场发生的某事与其记忆不符），前者则不然。（Malcolm, 1956: 32）

假如透过科学研究，我们认为存在关于梦的生理学或其他科学判准，例如，我们知道什么时候某人做梦、梦持续了多久，甚至梦的内容等，即便某人可能不记得他有做梦，科学家也可依照判断说他实际上有做梦。Malcolm 会认为，如

前所述，梦就是某人睡醒之后对于梦的报道，人在熟睡时是没有意识的，所以我们不能说梦是发生在熟睡时的意识经验。因此，对于梦作为意识经验的经验研究或科学研究，将会极端地改变我们对于做梦的用法，而这将是不符合日常生活语言的用法。（Malcolm, 1956: 29—30）

笔者的尝试响应

i. Malcolm 对梦的分析受到 Wittgenstein 的影响，^① 太执着于日常生活语言分析或概念分析，因而造成一种语言上的保守主义，甚至可能比 Wittgenstein 更为保守。^② 语言是一种生活方式，但生活方式是会改变的、可改变的，甚至有时我们会觉得必须改变。没有必要一定要坚持目前日常生活语言的用法。^③ 更何况，目前的日常语言用法，也有过去经验研究或哲学思考等的沉积，为什么只接受过去却反对未来呢？更何况，语言、语言用法、生活方式都不是只有一种而已。

ii. 只要我们接受 i.，我们就可以接受其他经验证据 [生理学、功能性磁共振造影 (fMRI) 等]，那么梦就不会仅等同于某人睡醒之后对于梦的报道，我们可能有其他对梦的验证方法，对于梦的报道的验证也是可能的。

iii. 对于梦的讨论与研究，还有一个价值，就是重新检视我们对于「意识」的用法是否太过于粗糙（以 Malcolm 为例，清醒 = 有意识/熟睡 = 无意识）。当代研究对于意识的定义将会越来越细致，即便古老的印度传统也已经对于意识有相当细微的分辨与讨论，^④ 这些新的或不同传统的用法，很可能让 Malcolm 的下巴掉下来。在此无法涉入对于意识此概念的种种复杂主张，至少目前我们

① 例如 *PI*: 184。

② 例如 Wittgenstein 在另一个段落这样说：“The question whether the dreamer’s memory deceives him when he reports the dream after waking cannot arise, unless indeed we introduce a completely new criterion for the report’s ‘agreeing’ with the dream, a criterion which gives us a concept of ‘truth’ as distinct from ‘truthfulness’ here.” (*PI*: 222—223) 尽管这里也隐约透出保守性（『除非引进全然的新判准』），但似乎也维持着一些开放性（『除非引进全然的新判准』），或者说，至少并没有明确地反对关于做梦的经验研究。

③ Malcolm 可能会如此反驳，未来的科学研究改变了梦的意义，因而他们研究的不是现在所谓的「梦」，因为两个概念已经大不相同。笔者认为是否有如此剧烈的改变，是未知的，不能骤下定论；即便有很大的改变，也不代表两者完全是不可共量的，更不代表不能继续使用梦这个词，因为这不是我们日常生活语言中的使用习惯。最重要的是，梦的报道并没有封闭对于做梦的经验研究的可能性，至少，目前的经验研究还是依赖着做梦者的报道，因此还是延续着做梦与梦的报道的相应关系。

④ Evan Thompson (2015) 讨论了当代研究、印度传统的不同定义与论辩，并且认为印度传统对于意识的细致分类与讨论将有助于当代的研究。

可以用 David Rosenthal 的理论为例来简短响应 Malcolm 的主张：^① 人清醒的时候有生物意识（creature consciousness），做梦时虽没有生物意识，却可以有状态意识（state consciousness）。如此人熟睡时虽没有意识（生物意识），却可能有有意识的状态（状态意识），这里并没有任何矛盾或不一致。

因此，像清明梦（lucid dream）^② 这样的证据，就不能被 Malcolm 当作是部分清醒的状态而轻易排除，因为很可能熟睡时的梦、清明梦、清醒状态之间的各种意识状态是连续性的，而非决然不同的状态。虽然此议题仍是开放性的，有待研究，但无论如何不能像 Malcolm 那样武断处理。

2. Daniel C. Dennett 的论点简述与笔者的尝试响应

Dennett 很清楚 Malcolm 执着于日常语言分析或概念分析所带来的问题，因此 Dennett 针对一般观点（the received view），提出了具有竞争力的替代理论，他认为他的理论不仅与一般观点同样符合经验证据，甚至在某些案例中，有更简洁合理的解释力。

Dennett 所批评的一般观点认为「梦是发生在睡眠中的经验，是我们醒来时常常可以回忆起的经验。……梦由感觉、思考、印象等组成，通常被构造成连贯的叙事或冒险历程；梦以某种方式发生在觉知或意识中，尽管就其他意思或其他面向而言，做梦的人在做梦期间是无意识的」（Dennett, 1976: 151）。所以，我们一般认为梦是真实发生的经验，在做梦的当下，我们的确经历了种种的感觉、思绪等，在做梦时，「梦是被呈现的，并且同步地在记忆中被记录……」（Dennett, 1976: 154），因此我们才能回忆起梦的内容，就如同一般清醒时日常生活真实发生的经验，事件现前、同步记录，然后才有事后的回忆。

Dennett 的卡带理论（cassette theory of dreams）

也许脑袋中有一个『图书馆』，里面有各种未做过的梦，各种结尾都有索引，[外界的]^③ 砰、碰撞、唧唧响能有检索合适的梦的作用，并且将如同卡带一般的梦插入到记忆机制中。（Dennett, 1976: 158）

所以事实上，我们从未真的做过这些梦，当我们睡醒时，梦的内容被瞬间植入到我们的记忆中，所以我们能回忆起曾经做的梦。（Dennett, 1976: 159）这个卡带理论与一般观点一样，都有梦的编织过程、记录过程，只是 Dennett 强

① 此点参考自 Springett (2013)。另外，Rosenthal 的高阶思想理论与其他高阶理论简介，可参考 Rosenthal (2009)。

② 清明梦的状态简单来说，就是做梦者知道自己正在做梦。

③ [] 中的内容为笔者所加。

调这是无意识的过程，最重要的差别是，卡带理论认为梦的内容完全没有呈现在意识中，所以我们实际上没有梦的经验，只有无意识的记录、醒时的回忆，一般观点则认为先有呈现、同步记录，才有回忆。（Dennett, 1976: 160—161）如果以 Thomas Nagel 的语汇来表达，「做梦并没有像是什么，尽管曾做梦有像是什么」（Dennett, 1976: 161），梦并非我们在睡眠时拥有的意识经验。

Dennett 认为他的卡带理论至少跟一般观点的理论一样好，都能够符合或说明经验研究〔例如快速动眼期（rapid eye movement，简称 REM）的研究〕所得的结果，甚至他认为他的理论更好，因为理论设置项目减少了呈现的过程，最重要的是，能够简单地解释像是莫西（Alfred Maury）的梦那样的例子，而 Dennett 认为一般观点恐怕得诉诸违反常识的预知能力才能解释这样的异例。（Dennett, 1976: 161）法国学者莫西曾作了一个情节相当复杂的梦，背景是法国大革命时期，结局是他被送上断头台，就在此刻他发现他的床板正好砸在他的脖子上。Dennett 文中虽没有提到此例，但他的例子是类似的，他谨慎地不使用一些惯例事件（例如定时响起的闹钟），而使用不可预期的偶发事件作为他的例子，例如，外面偶然发生汽车引擎巨响，此时刚好梦到被枪杀。（Dennett, 1976: 157）在一长串铺陈的梦的情节中，一般观点除非能预知此外在事件并作为结局，否则很难解释两者最后为何同时发生，而卡带理论可以简单地如此解释，因为外在巨响导致我们大脑去撷取有这种结尾的梦，然后插入到我们的记忆中，这一切都在一瞬间发生，虽然我们觉得好像做了一个很长的梦。

笔者的尝试响应^①

i. 关于梦的快速动眼期与生理学等研究，并无法建立绝对的相关性，例如，无法完全等同快速动眼与做梦，不是所有快速动眼期睡眠在唤醒时都有梦的报告，而且其他非快速动眼期睡眠在唤醒时也都有可能有梦或意识经验的报告。（Windt, 2015; Tononi, 2009: 95）即便研究结果能够建立某种高度相关性的梦的判准，那也可能只是梦的报告判准，或者可能其中只是牵涉 Dennett 无意识造梦、无意识记录并加载的过程，而不牵涉意识，不牵涉有意识的呈现过程。^② 简言之，目前我们无法借此证明梦是有意识的经验。即便现在我们有功能性磁共振造影，但什么算是有意识的状态，仍然有待定义与研究。总之，虽然经验研究的证据倾向支持一般观点，但目前还无法据此完全反驳 Dennett。

ii. 根据清明梦的相关研究，受试者可以使用与实验者事先约定的传达讯息

① 此处前三点分段受益于 Windt (2015)、Springett (2013)，但整个论证是笔者自己的。

② 笔者后来发现，Windt 也有类似的看法（Windt, 2013: 6）。

模式（例如眼球的左右移动）做些简单的沟通，有助于研究梦中活动的时间等。然而，即便我们承认清明梦与其研究成果，要完全反驳 Dennett，仍需要预设一般的梦与清明梦是一样的，或至少具有连续性或相似的特征；相反，如果清明梦与一般的非清明梦大不相同（特别是意识状态之有无），那就没法完全反驳 Dennett。^① 再一次地，虽然经验研究的证据倾向支持一般观点，但目前还无法据此完全反驳 Dennett。

iii. 快速动眼期睡眠行为障碍（rapid eye movement sleep behavior disorder，简称 RBD）患者可能因为脑部神经退化，所以做梦时会有一些肢体动作（例如梦中自以为是李小龙），因而常常在做梦时受伤或者使得枕边人受伤，此症状发生在男性老年人中居多。（Tononi, 2009: 104）另外，笔者认为不只是患者，一般小朋友白天玩得很开心，晚上做梦时也可能乱叫乱踢。此外，最近笔者刚好做了一个梦（意味着我开始老化），在比赛关键时用力踢出足球，还不知道有没有得分，就因为脚踢到墙壁因而被自己吵醒，原本的梦尚未到结局，就被迫中断了。这并非由外在事件所引起的记忆插入或加载，是由做梦而引起的外在事件。^②

iv. Dennett 的理论的确很简明地说明了类似莫西的梦的例子，而且他也谨慎地不使用一些惯例事件，而使用不可预期的偶发事件作为他的例子，姑且不论这类例子是否实际发生、发生比例等，笔者认为这些例子的优点是可以避免一般观点借着生理时钟等特设性假说来解释各种异例。然而，笔者认为一般观点并不需要各种特设性假说，更不需要像 Dennett 所说要有违反常识的预知能力，因为梦中的世界、情节本就天马行空，但我们在梦中却还能多少觉得是一个故事，那是因为我们的左脑作为解释器（interpreter）本来就很会编故事，Michael Gazzaniga 根据裂脑症患者等研究指出，「主导的左脑会不懈地想解释在意识中已经跳出来的吉光片羽」（葛詹尼加，2013: 124）。^③ 因此，不管是在清醒时、还

① 承上，无独有偶，Windt 也有类似的看法（Windt, 2013: 6）。

② Windt (2013: 6) 或许因为写作策略的关系（她想先论证经验证据不足以完全反驳 Dennett），认为即便承认 RBD 的案例是真实的做梦经验，Dennett 可以借着排除患者（非正常人）的案例，而主张此例并不适用于一般正常人、一般的梦。相反，笔者认为，所有人或多或少都有过类似经验，如果要排除的话，可能就没什么人是正常的；即便仅排除一般正常人偶尔发生的这些梦，也是不合理的，因为这种做法过于特设性的排除，根本没有好的理由做这种任意性的排除，而且这也使得 Dennett 的理论越来越不能像他所说的那样能够简单地说明梦。

③ J. S. Antrobus & E. J. Wamsley (2009: 311) 亦曾提到类似的观点，例如处于快速动眼期睡眠的受试者，对所受到的外界刺激（例如：泼水弄湿其肌肤），能够很快诠释、整合至他们的梦中（例如：正在看女演员走在前面的舞台上，天花板突然下起雨来），他们认为这种快速的诠释，与 Gazzaniga 对裂脑症患者左脑的诠释的研究，两者是相似的。

是在做梦时，大脑接收到任何讯息都可以编出一个看似合理的故事，即便插入偶发的外在事件，对于大编剧又有何难？更何况，还有通常不大会产生怀疑的忠实观众（我们自己）。^①

最后，假设笔者前面的反驳都不成功，即便我们假设 Dennett 或 Malcolm 是对的，与世亲、护法对辩的实在论者，假设他们接受这种另类观点，放弃了梦作为实际经验，唯识学的确因此少了一个重要的反例，因为根据印度辩论或论证规则，实例必须为双方所共许。然而，实在论恐怕会因小失大，因为根据前述世亲的辅助性论证指出，实在论的主张其实是：回忆→知觉经验→外境，原先唯识学仅把梦作为反例（有经验而无外境），实在论现在反倒承认梦作为回忆，不仅没有外境，更没有经验（从未实际发生过），就只有记忆而已。这下他们不仅没法证实外境的存在，更没法证实知觉经验的存在，所谓的「回忆」已深陷于怀疑论的泥沼中。然而，这并不是唯识学的目的（唯识学并非怀疑论或虚无主义），也不是唯识学所乐见的战场，因为佛教唯识学并没有要否定意识经验，否认的是外境，因而这整个论辩展开的脉络是双方都同意梦是真实的经验，而且回忆或至少某些回忆是可靠的。无论如何，实在论如果采取上述焦土策略（放弃梦作为实际经验），只是自找麻烦而已。

写在后面

如前所述，实在论试图根据知觉经验主张外境的存在：知觉→外境，世亲《二十论》提出的梦例是有知觉而无外境的反例：知觉[^]~外境。另外，根据世亲的辅助论证可以看出，实在论实际上是从回忆来主张知觉经验的存在，进而主张外境的存在：回忆→知觉经验→外境，在双方共许梦的经验与回忆之可靠性的情况下，梦作为反例仍是成立的。护法《宝生论》除了有助于我们解读此论证，也对实在论的其他可能挑战，作出了响应。例如论敌可能会主张梦境是一种回忆，源自过去对外境的知觉。护法的回应指出梦境不是回忆；梦的经验有如知觉经验而且与回忆经验大异其趣；最重要的是，做梦的当下就是没有外

① 另外，什么算「一个」故事？我们也许可以考虑一下没法下档的泡沫连续剧的编剧与观众，编剧可能必须根据情节、时事、主管、业主、观众等的要求，在迫在眉睫的时间压力下继续编出「连续」剧，而有些观众会毫不质疑地看下去，有些看完后才觉得怪怪的、有的边看边骂，但大多数观众还是会继续看下去，也想继续看下去，尽管有些漏洞、有些随意插入的时事或置入性营销、急就章以符合某些要求的结局等。怎么样才算一个合理的故事？原本就是个有趣的议题。

在实境。尽管论辩双方共许梦作为意识经验，本文进而讨论实在论是否可能弃守梦作为意识经验，亦即，主张梦不是发生在睡眠中的实际经验，以作为实在论响应唯识学的最后手段。笔者分别简述了当代 Malcolm、Dennett 的论点，并且尝试指出其论点的问题。本文认为经验证据与论证支持的是一般观点，睡眠时的确有发生做梦的意识经验。^① 本文也指出，佛教实在论如果硬要主张此另类观点，将会自陷于记忆是否可靠的怀疑论泥沼，然而这也不是唯识学想要的战场，因为唯识学并不想否认意识中的经验，否定的只是外境的存在而已。

尽管唯识学在梦例的论证上基本上是成功的，然而，如前所述，梦基本上是个人的经验，因此梦例无法妥当地回答互为主体性的问题，因此会衍生独我论的质疑或他心问题。笔者认为，唯识学最后必须从多元的识与业力（因果关系）的立场，去说明共享外境（外在世界）、自我、他者三角关系在世俗知识上如何可能，以作为实在论的替代理论并进行典范转移。但也正因为一切唯识，从而能揭示世间知识的虚妄性。^②

参考文献

天亲 [= 世亲] 造，真谛译。《大乘唯识论》。CBETA T31, No. 1589。

世亲造，玄奘译。《唯识二十论》。CBETA T31, No. 1590。

吕澄编校。1991。《成唯识宝生论》，欧阳竟无编，《藏要》。上海：上海书店出版社，第 625—724 页。

商羯罗主造，玄奘译。《因明入正理论》。CBETA T32, No. 1630。

① 尽管印度脉络下的双方都承认梦是有意识的知觉经验，笔者在当代脉络下也论证了梦是发生在睡眠中的意识经验，然而，本文尚未处理的当代议题是，即便梦是发生在睡眠中的经验，这个经验是知觉经验吗？例如，McGinn (2004) 主张，知觉与想象是截然不同的心理状态，而梦的意识经验是想象而非知觉。针对此议题，笔者认为此种二分框架是否成立，本身就是问题。再者，意识、知觉、梦、想象、幻觉、错觉等状态都还有待研究与厘清，并非单纯靠概念分析就能解决。就目前的认知科学研究而言，不排除大脑在清醒时的知觉模式与做梦时的模式，二者有可能是类似的。另外，至少梦中的主观经验有像是知觉到什么的经验。本文受限于篇幅、当前经验研究证据、笔者能力，在此暂且不处理此议题。

② 后记：本文写作旨趣乃作为一篇现代的学术性哲学论文，其中涉及的方法论考虑无法在此赘述。然而，笔者在此要强调的是，即便不就现代学术而从佛教唯识学的传统来看，本文也可说是依循着世亲、护法的论师传统。世亲以严谨的论证形式来诠释唯识义理，并且对其当时的论敌的主张、质疑或可能质疑，一一提出反驳。后代的护法不仅诠释世亲的论证，同时也对护法当时的论敌的质疑或可能质疑，提出了反驳。他们的论证都是严谨的，并且依循、运用因明规则。同样地，本文除了诠释世亲与护法的论证，也对现代人可能提出的质疑，提出了论证予以反驳，就此而言，本文可说是依循着两位伟大论师的传统。学术论文之所以能与佛教传统结合，是因为世亲与护法在其著作中原本就讲求严格的论证与逻辑性，由此也可见印度传统中讲求论证与论辩的面向。

- 窥基。《唯识二十论述记》。CBETA T43, No. 1834。
- 护法造，义净译。《成唯识宝生论》。CBETA T31, No. 1591。
- 胡志强。2014。《他心问题：以〈唯识二十论〉及〈成唯识宝生论〉为起点》，「2014 台湾哲学学会哲学研讨会」论文。2014 年 11 月 2 日。
- 桂绍隆。2011。《印度人的逻辑学：从问答法到归纳法》，肖平、杨金萍译。北京：宗教文化。
- 葛詹尼加（Gazzaniga, Michael S.）。2013。《我们真的有自由意志吗？意识、抉择与背后的大脑科学》，钟沛君译。台北：猫头鹰。
- 廖本圣、释惠敏。2002。《藏本调伏天〈唯识二十论释疏〉译注研究》，《中华佛学学报》第 15 期，第 29—92 页。
- 释惠敏。1997。《梵本〈唯识二十论〉研究》。行政院国科会专题研究计划成果报告。
- Antrobus, J. S. and E. J. Wamsley. 2009. “REM/NREM Differences in Dream Content”, in Robert Stickgold and Matthew P. Walker (eds.), *The Neuroscience of Sleep*. London: Academic Press, pp. 310 – 315.
- Blackmore, Susan. 2012. “Sleep, dreams and hypnotic states”, in *Consciousness: An Introduction*, 2nd ed. New York: Oxford University Press, pp. 373 – 390.
- Dennett, Daniel C. . 1976. “Are Dreams Experiences?”, *The Philosophical Review*, 85, 2: 151 – 171.
- Dhammajoti, K. L. . 2007. *Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception*, 3rd. ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
- Hu, Chih-chiang. 2015. “Self-cognition? Saṃghabhadra, Armstrong, and Introspective Consciousness”, paper presented at Second Annual Triangular Graduate Student Conference on Asian Philosophy, National University of Singapore, Singapore, Mar 6 – 8, 2015.
- Katsura, Shoryu. 2004. “The Role of *dṛṣṭānta* in Dignāga’s Logic”, in Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner (eds.), *The Role of the Example (Dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, pp. 135 – 173.
- Malcolm, Norman. 1956. “Dreaming and Skepticism”, *The Philosophical Review*, 65, 1: 14 – 37.
- McGinn, Colin. 2004. *Mindsight: Image, Dream, Meaning*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rosenthal, David M. . 2009. “Higher-order Theories of Consciousness”, in Brian

- P. McLaughlin, Ansgar Beckermann and Sven Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, pp. 239 – 252.
- Schmithausen, Lambert. 2015. *On the Problem of the External World in the Ch'eng wei shih lun. Electronic Edition with Corrections and Additions*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies.
- Springett, Ben. 2013. “Philosophy of Dreaming”, in *Internet of Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/dreaming>.
- Thompson, Evan. 2015. “Dreamless Sleep, the Embodied Mind, and Consciousness-The Relevance of a Classical Indian Debate to Cognitive Science”, in T. Metzinger and J. M. Windt (eds.), *Open MIND*: 37 (T). Frankfurt am Main: MIND Group.
- Tononi, Giulio. 2009. “Sleep and Dreaming”, in Steven Laureys and Giulio Tononi (eds.), *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*. London: Academic Press, pp. 89 – 107.
- Windt, Jennifer M. . 2013. “Reporting Dream Experience: Why (not) to be Skeptical about Dream Reports”, *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, 708: 1 – 15.
- Windt, Jennifer M. . 2015. “Dreams and Dreaming”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/dreams-dreaming>.
- Wittgenstein, Ludwig. 1963. *Philosophical Investigations* (3rd ed.) [简称 *PI*] . G. E. M. Anscombe (trans.) . Oxford: Basil Blackwell.
- Yamabe, Nobuyoshi. 1998. “Self and Other in the Yogācāra Tradition”, 《北畠典生博士古稀纪念论文集》上卷。京都：永田文昌堂，第 15—41 页。

窥基的认识论

——以「三性」与「四分」为核心

赵东明^①

【摘要】 本论文以玄奘（C. E. 602 – 664）糅译印度护法（*Dharmapāla*，约6世纪）论师的《成唯识论》，以及窥基（C. E. 632 – 682）的《成唯识论述记》，为第一手文献，并广泛参考国际学界的研究，而有如下之观点：

1. 窥基继承护法之说将「相分、见分、自证分、证自证分」，这每一认识与心、心所的「四分」，都视为属于「依他起性」，并在此「依他起性」上进一步产生执着，才有我、法，即「能取、所取」的虚妄分别。这不同于真谛（*Paramārtha*，C. E. 499 – 569）的译作将能分别（识）视作「依他起性」（真谛译「依他性」），而将所分别（境）视作「遍计所执性」（真谛译「分别性」）。

2. 这之中，对「三性」，特别是「依他起性」理解的不同，关键在于，真谛或许是继承安惠（*Sthiramati*，C. E. 470 – 550）心识的「一分」说，而没有区分「相分、见分、自证分、证自证分」这「四分」的认识单元。

3. 而窥基的认识论，则建立在「四分」说这四个认识单元上，并以此与「三性」（遍计所执性、依他起性、圆成实性）做联结，形成一套完整的认识论，因此和真谛译作的解释不同。此点亦可说是理解今、古唯识学之争的关键之一。

① 赵东明，台湾大学哲学研究所博士（2011年6月）。台湾“中央研究院”中国文哲研究所博士后研究员（2012年1月至2013年8月）。2013年9月开始在上海华东师范大学哲学系专任。

4. 笔者认为唯识学最早的「三性」说,《解深密经》以「三时教判」诠释「空」的立场提出的「三相」说,和《成唯识论》及窥基以「三性」不离心识的「唯识」立场来论述,有所不同。此外,本论文还针对《成唯识论》及窥基对「遍计所执性」的记述,论述各家不同的说法。

5. 最后,笔者在论文末尾提出几个问题与方向,并尝试提供回答:(1)、以「蛇、绳、麻」的譬喻,说明「三性」之问题。(2)「转依」与「三性」——认识论立基于解脱学?(3)佛教认识论的形态——一种经验主义?或实用主义?(4)「四分」——同样存在于凡夫的「分别」认识与圣者的「无分别智」之间?

【关键字】三性(遍计所执性、依他起性、圆成实性);四分(相分、见分、自证分、证自证分);能遍计;所遍计;转依;佛教认识论

一 前言

「三性」(遍计所执性、依他起性、圆成实性)与「四分」(相分、见分、自证分、证自证分),是唯识学的核心思想。因此探讨这两者之间的关系,对理解与掌握唯识学的理论,扮演着相当重要的角色。本文将以玄奘糅译印度护法论师的《成唯识论》,以及其弟子法相宗实际创始人慈恩窥基在《成唯识论述记》(以下简称《述记》)中的解释,进行「三性」与「四分」说之关系的探研。

关于窥基的唯识学(广义言之,或许应该说是指护法—玄奘—窥基一系的唯识学),国际学界目前的专门研究,约略有:(1)艾伦·史彭伯格(Alan Sponberg)1979年在英属哥伦比亚大学(University of British Columbia)撰写的博士学位论文:*The Vijñaptimātratā Buddhism of the Chinese monk K'uei-chi*^①。(2)史彭伯格1982年在《龙谷大学佛教文化研究所纪要》(No. 21, pp. 97 - 119)发表的一篇英文论文:THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—^②。

另外,与《成唯识论》相关的英文研究还有:悦家丹(Dan Lusthaus)以现象学的角度撰写的:*Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of*

① Alan Sponberg, *The Vijñaptimātratā Buddhism of the Chinese monk K'uei-chi*, Ph. D. Thesis, University of British Columbia, 1979. (台湾“国家图书馆”的汉学研究中心藏有微卷缩影可供参考)。

② Alan Sponberg, “THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—”, 《龙谷大学佛教文化研究所纪要》, No. 21, 1982, pp. 97 - 119。

Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun, London: RoutledgeCurzon, 2002。而在日本方面,则有富贵原章信的两本专著:《护法宗唯识考》,京都:法藏馆,1955;《唯识の研究——三性と四分》,东京:国书刊行会,1988。竹村牧男的《唯识三性説の研究》,东京:春秋社,1995。

另外,在将玄奘糅译的汉译《成唯识论》翻译成其他语言方面,则有(1)普桑(Louis de la Vallée Poussin, A. D. 1863—1938)1928年的法文译本:*Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928。(2)韦达(Wei Tat)1973年的英文译本:*Ch'eng Wei-shih lun: Doctrine of Mere Consciousness*, Hong Kong: Ch'eng Wei-shih lun publican committee, 1973。(3)Francis H. Cook的英文译本:*Demonstration of Consciousness Only & The Thirty Verses on Consciousness Only, Three Texts on Consciousness Only* (BDK English Tripitaka), Numata Center For Buddhist Translation And Research, 1999。(4)太田久纪1999—2000年的日文译本:《成唯识论要讲——护法正义を中心として》(一一四册),东京:中山书房仏书林,1999—2000等。

在此,笔者要特别附带说明的是护法的《成唯识论》,它是护法注释世亲(Vasubandhu, 约4、5世纪)《唯识三十颂》^①的著作,根据窥基的说法,玄奘

① 世亲《唯识三十颂》的梵文本是法国学者列维(Sylvain Lévi, 1865—1935)在尼泊尔发现印度论师安惠《唯识三十颂释》(*Triṃ śikā-vijñaptibhāṣya*),并于1925年在巴黎出版:*Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités, de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati*, Paris, 1925。

《唯识三十颂》的英文译本有:(1)K. N. Chatterjee, *Vasubandhu's Vijñapti-Mātratā-Siddhi with Sthiramati's Commentary* (Text with English Translation), Bhadaini, Varanasi: Kishor Vidy Niketan, 1980。(2)Swati Ganguly, *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992。(3)David J. Kalupahana, *The Principle of Buddhist Psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 92—214。(4)Francis H. Cook, *The Thirty Verses on Consciousness Only, Three Texts on Consciousness Only* (BDK English Tripitaka), Numata Center For Buddhist Translation And Research, 1999。(5)Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, pp. 275—304。

德文译本有:Hermann Jacobi, *Triṃśikā-vijñapti des Vasubandhu: mit bhāṣya des Acārya Sthiramati*, Ammersbdk bei Hamburg: Verlag an d. Lottbek Jensen, 1932。

日文译本有:(1)寺本婉雅:《梵、藏、汉、和四译对照安惠造唯识三十论疏》(西藏传圣典籍注佛教研究第三辑),东京:国书刊行会,1933;(2)荻原云来:《三十颂了别释》(收于荻原云来文集)(东京:大正大学,1938):628—677;(3)宇井伯寿:《安惠·护法唯识三十颂释论》,东京:岩波书店,1952;(4)长泽实导:《梵藏汉对照唯识三十颂释语汇》,《大正大学研究所纪要》No. 40(东京:大正大学,1955):1—54;(5)荒木典俊:《唯识三十论释》,收于长尾雅人、梶山雄一监修,《大乘佛典15:世亲论集》(东京:中央公论社,1976):31—190。其他的日文相关著作有:(1)上田义文:《梵文唯识三十颂的解明》,东京:第三文明社,1987;(2)竹村牧男:《唯识の探究——『唯识三十颂』を読む》,东京:春秋社,1992;(3)横山紘一:《わが心の構造『唯识三十颂』に学ぶ》,东京:春秋社,1996。……(转下页)

原想将印度十大论师^①的批注一一翻译出，然而在窥基的建议下，才改以护法的观点为主，杂糅其他九师的理论，并于显庆四年（C. E. 659 年）糅译出《成唯识论》。^②所以，我们无法确切地认定《成唯识论》所代表的，真的完全是护法的观点，因为其中很可能涵括玄奘、窥基掺杂自己的想法而编辑成的解释观点。因此，笔者认为，关于《成唯识论》及《述记》中，所言及护法的观点，是玄奘与窥基「提及」的解释，在没有原始的梵文文献证明下，我们只能说不

（接上页）中文译本有：（1）吕澄：《安惠三十唯识释略抄》，收于《内学》第三辑，（南京：支那内学院，1926）：115—142。又收于张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第29册（《唯识典籍研究（一）》）（台北：大乘文化出版社，1982）：291—313。（2）霍韬晦：《安惠〈三十唯识释〉原典译注》，香港：香港中文大学，1980。（3）徐梵澄：《安惠「三十唯识」疏释》，北京：中国佛教文化研究所，1990。（4）韩镜清：《唯识三十颂》，《甘露》第26期（安徽：九华山佛学院，1998）：64（仅有颂文）。（5）苑柳：《藏传的唯识学史》，收于张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第96册（《唯识学的论师与论典》）（台北：大乘文化出版社，1982）：315—326。（6）刘定权：《藏文三十颂汉译》，收于《唯识三十颂易解》（南投：莲因寺，1988）：1—7。此中霍韬晦、徐梵澄是根据梵文本中译；而韩镜清、苑柳、刘定权乃根据藏文译本中译；而吕澄之译本，则根据藏文译本，并曾比对照列维（Sylvain Lévi）之梵文本。

① 「十大论师」是注释世亲《唯识三十颂》的十位论师，他们是：（1）护法（Dharmapāla，音译达磨波罗）；（2）德慧（Guṇamati，音译婆拏末底）；（3）安惠（Sthiramati，音译悉耻罗末底）；（4）亲胜（Bandhūśri，音译畔徒室利）；（5）欢喜（Nanda，音译难陀）；（6）净月（Suddhacandra，音译戍陀战达罗）；（7）火辨（Citrabhāṇa，音译质咀罗婆拏）；（8）胜友（Viśeṣamitra，音译毘世沙密多罗）；（9）胜子（Jinaputra，音译辰那弗多罗）；（10）智月（Jñānacandra，音译若那战达罗）。

② 《述记》中记载窥基云：「斯本汇聚十释群分，今总详译，糅为一部。商摧华、梵，征诂轻、重，陶甄诸义之差，有协一师之制。」（CBETA, T43, No. 1830, 229b17-19）本文所引《大正新修大藏经》（T）的数据，引自「中华电子佛典协会」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称CBETA）。出处依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序排列；例如此处代表：CBETA 版《大正新修大藏经》册43，经号1830，页229中栏17—19行。以下皆同此。

又据窥基《成唯识论掌中枢要》：「初功之际，十释别翻，昉、尚、光、基四人同受，润饰、执笔、检文、纂义，既为令范，务各有司。数朝之后，基求退迹。大师固问，基殷请曰：『……不立功于参糅，可谓失时者也。况群圣制作，各驰誉于五天，虽文具传于贝叶，而义不备于一本，情见各异，稟者无依。况时渐人浇，命促惠舛，讨支离而颇究，揽初旨而难宣，请错综群言以为一本，措定真谬，权衡盛则。』久而遂许，故得此论行焉，大师理遣三贤，独授庸拙此论也。」（CBETA, T43, No. 1830, 608b29-c14）。

知道护法是否真有这些观点。^①

二 唯识学派最早的「三性」说 ——《解深密经》「三时教判」对「空」的诠释

（一）唯识学「三性」说概观

唯识学中所谓的「三性」（*tri-svabhāva*，或作「三自性」、「三自相」、「三相」）^②，是指：（1）「遍计所执自性」（*parikalpita-svabhāva*）；（2）「依他起自性」（*paratantra-svabhāva*）；（3）「圆成实自性」（*pariniṣpanna-svabhāva*）。这「三性」，其在唯识典籍中具体的意义，一般来说，可以简略地表示如下（此处乃以《成唯识论》的观点为主）：^③

① 关于玄奘译的《成唯识论》中，提及许多护法的观点，例如认识论的「四分」说（「相分」、「见分」、「自证分」、「证自证分」），由于原始的梵文文献并不存在，使得我们无法在任何现存的原始数据中找到护法有这种说法。因此，我们最好保守地说，这是「玄奘与窥基提及关于护法的观点」，而不能简单地认定是护法本人的说法，因为实际上我们并不能证明，也并不知道。

因此，其他许多《成唯识论》及《述记》中提及为护法的观点，除非有梵文原典的根据，否则我们暂时认为是玄奘与窥基「记载」与「提及」的解释，可能会较为适当。关于这点，要感谢日本筑波大学的佐久间秀范教授于2007年11月12日于政治大学哲学系与林镇国教授会谈时，给予笔者的当面提示与指导。又佐久间氏在2007年12月8—9日于中国广州中山大学哲学系举办“唯识学思想与东亚佛教传统”学术研讨会上发表的〈安惠と玄奘の教义理论の近似性〉一文中亦提及：「有关对《成唯识论》的评价，法相宗的教义理论倾向于认为《成唯识论》是对护法思想的真实再现。但实际对其内容分析就会发现很多疑点。此外，考虑到能看作护法的著作为数不多，且鉴于只有汉译本存世的情况，可以认为要从护法的著作中提取其真正的主张并不容易。对遗留在梵文本以及接近梵文本的藏译中的戒贤的著作、其他论师的著作和《成唯识论》进行比较，将不得不认为《成唯识论》的正当合理的学说与其说是护法的观点，倒不如说是翻译者玄奘的解释。」（见氏著，〈安惠と玄奘の教义理论の近似性〉，p. 3）。

当然，笔者的这个立场，乃是因缺乏原始梵文文献之证明而有的相对保守倾向之学术立场。实际上，窥基在《成唯识论述记》中，基本上都会载明何者是哪一师的意见，因此「糅译」并不构成无法还原护法思想之绝对理由。另外，即使存在原始的梵文文献，但也无法保证它不会在传抄过程中，加入结集与传抄者的意见；因此，就算原始梵文文献存在，要证明其内容是否真的是护法的观点，亦有困难。所以，笔者此处的观点，可以说，是为了避免可能之错误，而暂时采取的一种学术立场。

② 在这里，「三性」（*tri-svabhāva*）的梵文都是指三种「自性」（梵 *svabhāva*），而「三相」，则是三种「自相」（梵 *sva-lakṣaṇa*）。它们都有「特性」（characteristic）、「本质」（essence）的意义。

③ 参考横山纮一《唯识思想入门》，许洋主译，（台北：东大图书公司，2002）：130。

遍计所执性———外境

依他起性———诸心识 = 分别 = 虚妄分别

圆成实性———真如

1. 「三性」的译词

上面「三性」的译词：「遍计所执性」、「依他起性」、「圆成实性」，为玄奘的译词，在其他译本里还有译作如下：^①

菩提流支译：（1）虚妄分别相；（2）因缘相；（3）第一义相（《深密解脱经》）。

佛陀扇多译：（1）妄想分别相；（2）他性相；（3）成就相（《摄大乘论》）。

真谛译：（1）分别性相；（2）依他性相；（3）真实性相（《摄大乘论》及世亲释）。

达摩笈多译：（1）分别相；（2）依他相；（3）成就相（世亲《摄大乘论释》）。

玄奘译：（1）遍计所执相；（2）依他起相；（3）圆成实相（《解深密经》、《摄大乘论》）。

（1）遍计所执自性；（2）依他起自性；（3）圆成实自性（《成唯识论》）。

另外，根据横山纁一的研究，这「三性」，日本及欧洲的学者曾有以下
的译词：^②

（1）*parikalpita-svabhāva*（-*lakṣaṇa*）：「遍计所执性（一相）」（玄奘译）、
「被假想的存在形态」^③、「被妄想的事物」^④、「被构想着的实在」、「imaginary

① 此部分佛陀扇多（Buddhasānta，意译觉定，北魏译经僧）与达摩笈多（Dharmagupta，? —619）的译词，参考田中顺照《空观と唯识观》（京都：永田文昌堂，1963）：177。

② 此处的资料出处，见横山纁一《唯识の哲学》（京都：平乐寺书店，1984）：279、289。

③ 服部正明、上山春平：《认识と超越（唯识）》（《佛教の思想4》）（东京：角川书店，1973—1974）：139。

④ 长尾雅人、梶山雄一、荒牧典俊：《大乘佛典15：世亲论集》（东京：中央公论社，1974）：193、224。

knowledge」^①、「the object, which has no reality whatsoever, apart from the consciousness of it」^②、「house, trees, mountains, etc., existing independent of consciousness」^③、「a construction of our imagination」^④。

(2) *paratantra-svabhāva* (-*lakṣaṇa*): 「依他起性（一相）」（玄奘译）、「依存于他的存在形态」、「依赖于他的事物」、「他（成为条件）的保持生成之实在」、「relative knowledge」、「the phenomenalized aspect of the real」、「the modifications of consciousness」、「a moment of pure consciousness dependent on other preceding」。

(3) *pariniṣpanna-svabhāva* (-*lakṣaṇa*): 「圆成实性（一相）」（玄奘译）、「被完成的存在形态」、「被成就于完全的事物」、「完全的实在」、「absolute or perfect knowledge」、「the Absolute」、「pure consciousness, the Absolute」、「the Ultimate, the Absolute Reality」。

2. 「三性」在唯识典籍中的概要意义

「三性」，其在唯识典籍诸经论中所说的概要意义，可以借由横山统一的研究，由下表中可以看出：^⑤

《显 识 论》 ≈	《三 无 性 论》 ≈	《转 识 论》 ≈	《成 唯 识 论》 ≈	《唯 识 三十 颂》 ≈	《三 性 偈》 ≈	《摄 大 乘 论》 ≈	《大 乘 庄 严 经 论》 ≈	《中 边 分 别 论》 ≈	《显 扬 圣 教 论》 ≈	《瑜 伽 师 地 论》 ≈	《解 深 密 经》 ≈	
--------------------	-------------------------	--------------------	-------------------------	--------------------------	--------------------	-------------------------	-----------------------------------	------------------------------	------------------------------	------------------------------	-------------------------	--

① A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford: Clarendon Press, 1923, p. 242.
② A. K. Chatterjee, *The Yogacara Idealism*, Banaras Hindu Uni, 1962, p. 488, l. 4, ll. 6-7.
③ Sarvepalli Radhakrishnan, ed., *History of Philosophy Eastern and Western*, Vol. I, London: Allen & Unwin, 1952-1953, p. 211, ll. 19-20, l. 27, ll. 30-31.
④ Th. Stcherbatsky, *Madhyānta-Vibhanga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes*, Bibliotheca Buddhica, xxx, 1936, p. 37, ll. 19-23.
⑤ 参考横山统一《唯识思想入门》，许洋主译（台北：东大图书公司，2002）：133。

<div>名言所显的事物</div> <div>为分别所分别的事物</div> <div>境或所取、能取 (识显而类似的事物)</div> <div>为名言所假立的事物</div>	遍计所执性
<div>能分别之识 (因缘所生之法)</div> <div>虚妄分别、妄分别 诸识</div> <div>因缘所生之法</div>	依他起性
<div>真如</div> <div>依他起性与 遍计所执性之离</div> <div>遍计所执性的不相离</div> <div>依他起性中 遍计所执性之无</div> <div>及其无之有 能取、所取之无</div> <div>真如</div>	圆成实性

(二) 唯识学最早的「三性」说——《解深密经》「三时教判」诠释「空」义下的「三相」及「三种无自性性」说

1. 「三性」说的源流：

关于唯识学的「三性」说，其源流为何？日本学者舟桥尚哉有「《成实论》三心源出说」，三心是指：假名心、空心、法心。而福原亮严则提出四种假说：(1) 三三昧源出说；(2) 诸法分类起源说；(3) 四谛、二谛、一谛、三谛源出

说：（4）《般若经》的三性源出说。^① 孟领在一篇名为《唯识三性说源流探微——兼评法相与唯识分宗说》一文中，推测「五法」（相、名、分别、正智、真如）与「三性」说，有着相近的思想来源，但他认为目前并没有充足的文献可以证明「五法」是「三性」说的前驱。^②

笔者则倾向认为「三性」说，乃从「二谛」说演变而来，理由有二：（1）《瑜伽师地论·菩萨地·真实义品》诠释「空」义的「假说自性」与「离言自性」，相对应而言，乃是「世俗谛」与「胜义谛」这「二谛」，而这很可能即是「三性说」的雏形^③。（2）唯识学最早的「三性」（三相）说，出自《解深密经》以「三时教判」解说《般若经》的「空」义，这亦是对「空」的诠释，很可能是深化「世俗谛」与「胜义谛」这「二谛」说而演变成的。

以下，笔者将先讨论唯识学最早的「三性」（三相）说，亦即《解深密经》以「三时教判」之立场解说《般若经》之「空」义。

2. 《解深密经》的「三相」说：

「三性」说，作为唯识学重要的教义理论，最早出现在《解深密经》（*Samdhinirmocana-sūtra*）^④ 的《一切法相品》中，而被称作「三相」（亦即「三

① 陈一标：《赖耶缘起与三性思想研究》（台北：“中国文化大学”哲学研究所博士论文，2000）：206—216。

② 孟领：《唯识三性说源流探微——兼评法相与唯识分宗说》，《上海大学学报》（社会科学版）第13卷第1期（上海：上海大学，2006年1月）：122。

③ 关于「三性」与「空」以及「假说自性」、「离言自性」的讨论，可参阅拙稿《从〈瑜伽论记〉析论〈真实义品〉「离言自性」的语言哲学及对「说一切有部」语言观的批判》，台湾大学《佛学研究中心学报》第10期（台北：台湾大学文学院佛学研究中心，2005年7月）：26—27。以及《析论〈瑜伽师地论·菩萨地·真实义品〉对「空」的批判与诠释——兼论窥基〈瑜伽师地论略纂〉及遁伦〈瑜伽论记〉的观点》，《圆光佛学学报》第13期（中坜：圆光佛学研究所，2008年6月）：71—110。

④ 《解深密经》，梵文名为：*Samdhinirmocana-sūtra*，共五卷，汉译本为唐·玄奘译，收于《大正藏》第十六册。同本异译有：（1）南朝宋·求那跋陀罗（Guṇabhadra, C. E. 394—468）所译之《相续解脱地波罗蜜了义经》一卷（即玄奘译本之第七品）；（2）南朝宋·求那跋陀罗译《相续解脱如来所作随顺处了义经》一卷（即玄奘译本之第八品）；（3）北魏·菩提流支（*Bodhiruci*，生卒年不详，公元508年至洛阳）所译之五卷本《深密解脱经》；（4）南朝陈·真谛所译之《佛说解节经》一卷（即玄奘译本之第二品）。

另有西藏译本，法国佛教学者拉莫特（Étienne Lamotte, 1903—1983）于公元1935年整理出版了藏文译本，并依据藏译本作了梵文还原的工作：Étienne Lamotte, *Samdhinirmocana sūtra: l'explication des mystères; Texte tibétain*, Louvain: Louvain University, 1935.

还有 John Powers 从藏译本翻译的英文译本：John Powers, trans., *Wisdom of Buddha: the Samdhinirmocana Sūtra*, Dharma Publishing, 1994. 以及 John P. Keenan 从玄奘的汉译本翻译的英文译本：John P. Keenan, trans., *The Scriptures on the Explication of Underlying Meaning*, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000.

性」)。而《解深密经》之所以提出「三相」的理论，主要是在「三时教判」的立场下，对佛教「空」的理论，作进一步的深化与诠释。

《般若经》中「诸法皆空」的说法，在龙树等中观学派大师的阐释下，形成了「缘起性空」、「缘起无自性」的理论。然而龙树的这种见解，很容易使人误会为虚无的断灭见或怀疑主义。因此，在《解深密经》等初期唯识学的著作中，出现了「三相」的理论，对「空」进行另一种诠释；^① 并认为《般若经》对空义的解释是释迦牟尼佛的第二时教，是以「隐密相」说法，属于不完善的教法；而《解深密经》则是第三时教，以「显了相」说法，是最完善的教法。^②

亦即，《解深密经》乃是站在「三时教判」的立场下，以「三相」说诠释「空」义：凡夫错误地在「依他起相」的缘起法上虚妄执着，而形成「遍计所执相」，而圣者则是远离虚妄分别，真实认识一切万法都是「依他起相」，于此而证得的「圆成实相」。亦即迷于空，则成分别（「遍计所执相」）的世界；了悟空，则开法性（「圆成实相」）的世界；而将两者连贯起来的是缘起（「依他起相」）。^③ 这种对「空」诠释，是以「依他起相」为轴心，若能在缘起法的「依他起相」上远离虚妄执着，就可离开「遍计所执相」，而证得「圆成实相」；所谓的「空」，就是去掉「依他起相」上的错误认识（「遍计所执相」），而证得「圆成实相」。亦即，「遍计所执相」可以空掉，然而「依他起相」和「圆成实相」，则不能空掉，而是有的。

3. 《解深密经》的「三种无自性性」

而在《解深密经》中，「三相」又和「三种无自性性」，也就是「相无自性性」、「生无自性性」、「胜义无自性性」相对应，亦即：

1. 「相无自性性」→「遍计所执相」。原因：「遍计所执相」是「假名安

① 平川彰在所著之《印度佛教史》中曾说：「《中论》里也有可以看作三性说前一阶段的思想。」他举了一些例子予以说明。[见平川彰《印度佛教史》，庄昆木译（台北：商周出版社，2002）：340—341]。

② 关于《解深密经》的「三时教判」，以及其「隐密相」、「显了相」的说法是：

世尊初于一时，在婆罗（病 - 丙 + 尼）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，是诸净论安足处所。

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，是诸净论安足处所。

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，非诸净论安足处所。（底线为笔者所加。CBETA, T16, No. 676, 697a23 - b9）。

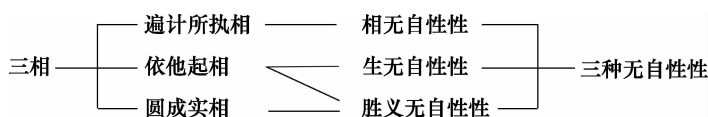
③ 平川彰：《印度佛教史》，庄昆木译，（台北：商周出版社，2002）：341。

立」为相，非由「自相安立」为相；故「遍计所执相」是「相无自性性」。

2. 「生无自性性」→「依他起相」。原因：「依他起相」是由「依他缘力」故有，非「自然有」；故「依他起相」是「生无自性性」。

3. 「胜义无自性性」→「依他起相」及「圆成实相」。理由：（1）「依他起相」为「胜义无自性性」之原因：由诸法「生无自性性」可知：「无自性性」即「缘生法」，故亦名「胜义无自性性」；诸法中的清净所缘境界是「胜义无自性性」，而「依他起相」非是清净所缘境界，故「依他起相」在「胜义谛」中并无依他的自性，所以是「胜义无自性性」。（2）「圆成实相」为「胜义无自性性」之原因：一切诸法「法无我性」名为「胜义」，亦可称为「无自性性」，即一切法之「胜义谛」。

而《解深密经》中「三相」和「三种无自性性」的关系，可用下图表示：^①



三 《成唯识论》及窥基《述记》对「遍计所执性」的理解

而《成唯识论》及窥基又是如何在继承《解深密经》及其他唯识论典之下，说明「三性」^②理论的呢？基本上，《成唯识论》是在解释世亲《唯识三十颂》第20颂—22颂时，提及了「三性」说。《成唯识论》卷八载：

由此应知唯有内识，若唯有识何故世尊处处经中说有「三性」？应知「三性」亦不离识，所以者何？颂曰：

20 由彼彼遍计，遍计种种物；此「遍计所执」，自性无所有。

21 「依他起自性」，分别缘所生；「圆成实」于彼，常远离前性。

① 参阅演培《解深密经语体释》（台北：天华出版事业股份有限公司，1988）：204。

② 本文限于篇幅，暂时无法说明《成唯识论》及《述记》「三性」的另一部分「三无性」，而仅先就「三性」这一部分，特别是「遍计所执性」诸论师的不同理解来谈。「三性」与「三无性」的结构，应该可以视作唯识学非无（肯定的）、非有（否定的）的中道观。（参见田光烈《玄奘哲学研究》，上海：学林出版社，58—60、98—101）

22 故此与「依他」，非异非不异；如无常等性，非不见此彼。（CBE-TA, T31, No. 1585, 45c5 - 13）^①

根据日本学者花田凌云的研究，上面的《唯识三十颂》第 20 颂到 22 颂，所要说明的「三性」之内容，可以简单地图示如下：^②

① 这三个偈颂的梵文原文为：

20 Yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate | parikalpita - eva asau svabhāvo na sa vidyate | |

21 Paratantra - svabhāvas - tu vikalpa ḥ pratyay - udbhava ḥ | ni ṣpannas - tasya pūrveṇa sadā rahitātā tu yā | |

22 Ata ḥeva sa na - eva - anyo na - ananya ḥ paratantrata ḥ | anīyatā - ādi - vad vācyo na - ad ṛ ṣ ṭ e asmin sa d ṛ ṣ yate | | (Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei - shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, pp. 294 - 296.)

真谛《转识论》这几句译为：

20 如是如是分别是，若分别是如是如是类，此类类名分别性；此但唯有名，名所显体实无，此所显体实无。

21 此分别者，因他故起，立名依他性，此前后两性，未曾相离，即是实实性。

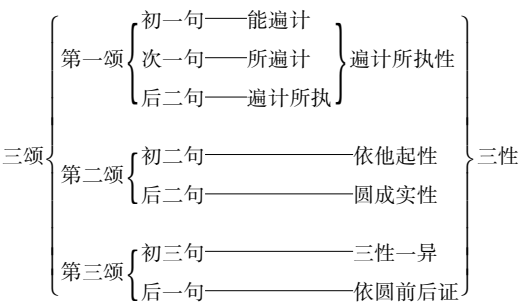
22 是故前性于后性不一不异……如无常与有有为法，亦不得定说一异……若不见分别性，则不见依他性。（T31, No. 1587, 63a17 - 19, 63a20 - 21, 63a24、b5、b13 - 14）。

霍韬晦译为：「20 由各种各样的分别活动，于是有各种各样的物事被分别出来。其实，这〔些物事〕都不过是一种遍计所执的存在，它〔们〕是没有的。21 然而，依他起的存在即是分别；〔它〕从缘而生。至于圆成状态〔的存在〕，即是这〔依他起的存在〕与前面的〔遍计所执的存在〕永远远离的情形。22 正因为这一缘故，它和依他起〔的存在〕既非有异，亦非不异。〔这种情形，〕应说正如无常等状态〔与诸行的关系〕一样〔，也是非异非不异的〕。当这〔圆成自性〕不被见时，那么那〔依他起自性〕亦不被见。」〔霍韬晦：《安惠「三十唯识释」原典译注》（香港：中文大学出版社，1980）：7 - 8〕。

吴汝钧梵文语译：「20 不管甚么样事物依于甚么样的虚妄分别而虚妄地被分别，这全是分别性。这不是实有。21 但虚妄分别是依他起性，由缘所生。然而，一切在这方面时常远离前者的，是真实性。22 因为这个原故，这与依他既不是相异，亦不是不相异。这应说为像无常等那样。这个不见时，那个也看不到。」〔吴汝钧：《唯识现象学（一）世亲与护法》（台北：学生书局，2002）：181、185、191〕。

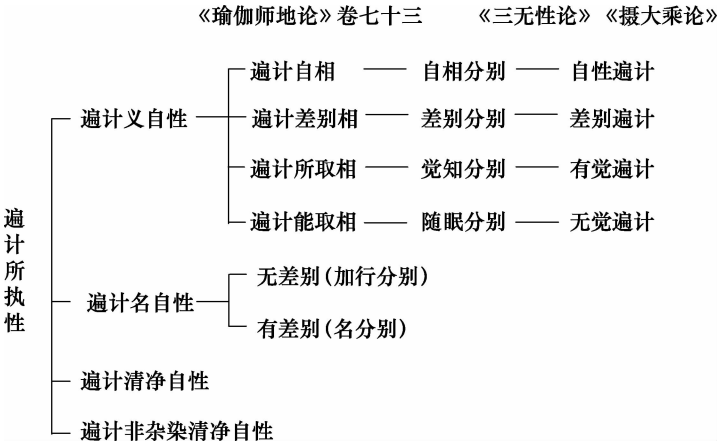
Kalupahana 英译为：“20. Whatever thought through which an object is thought of as a substance, that indeed is a fabrication. It is not evident. 21. A dependent self - nature is a thought that has depending upon conditions. However, the absence of the one prior to it is always the accomplished. 22. Thus, it [i. e., the accomplished] should be declared to be neither identical nor different from the dependent, like impermanence, etc. When that [i. e., the dependent] is not perceived, this too is not perceived.” (David J. Kalupahana, *The Principle of Buddhist Psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 204 - 206.) 其他如 R. H. Robinson、Dan Lusthaus 之英译可参见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei - shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, pp. 294 - 296.

② 引自花田凌云《唯识论讲义》下（东京：东方书院，1933）：433。



上引文中《成唯识论》说明了：「三性亦不离识」。这是站在「唯识无境」、「万法唯识」的立场下，对「三性」说进行解释。这和《解深密经》站在「三时教判」的立场，以「三相」解释「空」义有所不同。而据窥基的《述记》，在解释上面《唯识三十颂》第 20 到 22 颂时，论师之间又有不同的说法。因此，此处笔者先讨论《成唯识论》及窥基《述记》对「遍计所执性」的理解。

根据武内绍晃的研究，他将《成唯识论》及《述记》中下面笔者要讨论的「能遍计、所遍计、遍计所执性」(*parikalpanā*、*parikalpya*、*parikalpita-svabhāva*)，视为「三种遍计」。并且，依据他的研究，他说明瑜伽行唯识学派还有「四种遍计」(「自性遍计、有觉遍计、差别遍计、无觉遍计」。此说见《瑜伽师地论》卷七十三、《显扬胜教论》卷十六，以及《三无性论》、《摄大乘论》等)，以及「五种遍计」(「依名遍计义自性、依义遍计名自性、依名遍计名自性、依义遍计义自性、依二遍计二自性」。此说见《大乘庄严经论·述求品》第 11、38 偈)。而关于唯识诸论典「四种遍计」的不同说法，他整理如下：^①



① 武内绍晃：《瑜伽行唯识学の研究》（京都：百华苑 1979）：69—71，以及第 77 页注脚 9、10。其实窥基在《述记》中就曾列举许多唯识论典关于「遍计」的说法，可见《述记》卷九本；CBETA，T43，No. 1830，542b26—543b5。

(一)《成唯识论》及《述记》中难陀对「遍计所执性」的观点

《成唯识论》卷八解释《唯识三十颂》第 20 颂时说道：

《论》曰：周遍计度，故名「遍计」；品类众多，说为「彼彼」，谓「能遍计」虚妄分别；即由「彼彼」虚妄分别，遍计种种「所遍计」物，谓所妄执蕴、处、界……等，若法、若我，自性差别。此所妄执自性差别，总名「遍计所执自性」。如是自性都无所有，理、教推征不可得故。

或初句显能遍计识。第二句示所遍计境。后半方申遍计所执若我若法自性非有。已广显彼不可得故。(CBETA, T31, No. 1585, 45c14 - 21)

根据富贵原章信的研究，《成唯识论》这里对《唯识三十颂》第 20 颂的四句颂文：「由彼彼遍计，遍计种种物；此遍计所执，自性无所有」，提出两种不同的说法。参考他的研究以及窥基的说法，可以将之表示如下：^①

前一句	能遍计	— 第一释（难陀的观点）
后三句	所执性	
第一句	能遍计识	— 第二释（护法、安惠的观点）
第二句	所遍计境	
第三句	所执非有	

根据窥基的记载，第一种解释，是难陀论师的观点。《述记》卷九本：

《论》：周遍计度，故名遍计。《述》曰：解所执中二说，此即是前难陀等解。释初句颂「遍计」二字：「周」义释「遍」；「度」义释「计」。唯第六识能周遍计度；第七识等是此类故，亦名遍计，但可名计而非遍故。(CBETA, T43, No. 1830, 540a15 - 19)。

这段引文，将「遍计」分成「能遍计」(*parikalpanā*，指虚妄分别之心识)，与「所遍计」(*parikalpya*，指虚妄执着的五蕴、十二处、十八界……等或我或法

① 参考富贵原章信《护法宗唯识考》(京都：法藏馆，1955)：301。

的自性差别)。而「遍计所执性」(*parikalpita-svabhāva*)，就是指这所虚妄执着的自性差别，也就是「所遍计」。而这样的自性，不论以正理或圣教来推论征询，都是不可得的。并说明只有第六意识能周遍计度，第七识等亦称为遍计，但可名为「计」，而非为「遍」。

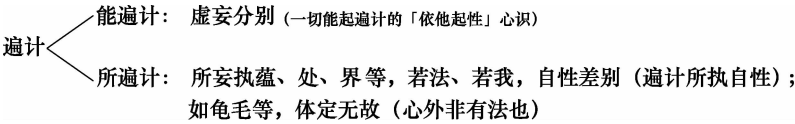
关于「能遍计」(虚妄分别)，窥基特别说明这是能起遍计所执的「依他起性」心识。《述记》卷九本：

说为「彼彼」，此体是何？谓「能遍计」虚妄分别，即是一切能起遍计「依他性」心。(CBETA, T43, No. 1830, 540a27 - 29)

而关于「所遍计」，窥基则以「唯识无境」、心外无法的角度解释：

《论》：谓所妄执……至自性差别。《述》曰：此性即是所虚妄执蕴、处、界……等一切义理，若法、若我，此二种中自之体性及差别义。此即心外非有法也。(CBETA, T43, No. 1830, 540b6 - 9)

下面将窥基所记难陀的观点做成图表，以便理解：



(二)《成唯识论》及《述记》中安惠、护法对「遍计所执性」的解读

《成唯识论》提到《唯识三十颂》第 20 颂：「由彼彼遍计，遍计种种物；此遍计所执，自性无所有。」除了上述的观点外，还有另一种解读。《成唯识论》卷八：

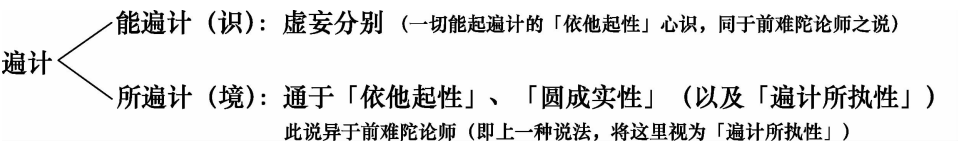
或初句显「能遍计识」，第二句示「所遍计境」。后半方申「遍计所执」若我、若法自性非有，已广显彼不可得故。(CBETA, T31, No. 1585, 45c20 - 21)

引文的意思是，初句「由彼彼遍计」，是显示「能遍计识」；第二句「遍计种种物」，则表示「所遍计境」。而后两句则说明「遍计所执」不论是若我、若

法的自性，皆非有而不可得。窥基《述记》卷九本解释：

《论》：或初句显「能遍计识」。《述》曰：义与前同。《论》：第二句示「所遍计境」。《述》曰：所依执处，与前师异。此以理言，通彼「依他」、「圆成」二性，下自当知。然《摄大乘》等但说「依他」，安足处故，稍相近故，凡夫境故，易可知故，理通「成实」。（CBETA, T43, No. 1830, 540c1 - 6）

窥基提到，在这里「所依执处，与前师异」，亦即对「所遍计境」的看法，和上面难陀的观点有差异。上述难陀认为「所遍计（境）」是属于「遍计所执性」，而这里则将之视为通于「依他起性」和「圆成实性」二性（当然也通于「遍计所执性」）。窥基还提到，《摄大乘论》等典籍只说「所遍计（境）」通于「依他起性」，因为是凡夫境之故，而其理是通于「圆成实性」的。下面将窥基所记的这个观点做成图表，以便理解：



《成唯识论》在这个段落之后，接着提到安惠与护法对「能遍计（识）」的不同观点，以下分别论之：

1. 《成唯识论》及《述记》中安惠对「能遍计（识）」的解读
《成唯识论》卷八提到：

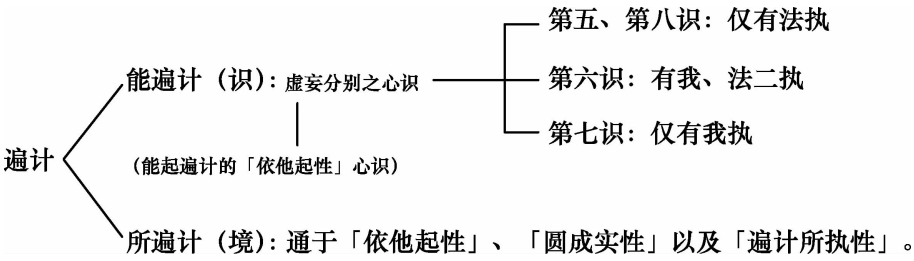
初、「能遍计」自性云何？有义：八识及诸心所有漏摄者，皆「能遍计」，虚妄分别为自性故，皆似「所取、能取」现故，说阿赖耶以「遍计所执自性」妄执「种」为「所缘」故。（CBETA, T31, No. 1585, 45c22 - 25）

引文中说八识及诸心所等属于有漏法所涵摄者，皆是「能遍计」，这是因为他们以虚妄分别为其自性（或说本质），而显现「所取、能取」二取之故，以及因为第八阿赖耶识乃以「遍计所执性」虚妄分别地执着「种子」作为「所缘」之故（引文：妄执「种」为「所缘」故）。窥基《述记》卷九本则说明这是安惠论师等人的观点：

《论》：有义：八识……至皆能遍计。《述》曰：此安惠等。执即通三性，有漏之心无非执者；五、八识唯有法执，七唯有人，六通二种。（CBETA, T43, No. 1830, 540c17 - 19）

窥基说明「执即通三性」，亦即执着，也就是上面的所执〔即「所遍计（境）」〕，通于「遍计所执性」、「依他起性」、「圆成实性」这三性。有漏之心（第五、六、七、八识），皆有所执，因此无非是执者〔「能遍计（识）」〕：第五、八识仅有法执，第七识仅有人执（即我执），第六意识则有我、法两种执。

下面将窥基所记关于安惠之观点做成图表，以便理解：



2. 《成唯识论》及《述记》中护法对「能遍计（识）」的解读

除上之外，《成唯识论》还提到另一种观点，据窥基之说，这是护法人论师等人的观点（《述记》卷九本：「下第二护法等师」；CBETA, T43, No. 1830, 541a10）。《成唯识论》卷八：

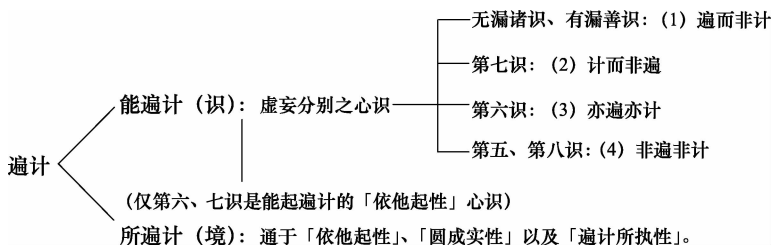
有义：第六、第七心品执我、法者，是「能遍计」；唯说意识「能遍计」故，意及意识，名意识故；计度分别，「能遍计」故；执我、法者，必是慧故；二执必与无明俱故；不说无明有善性故；痴、无痴等，不相应故；不见有执导空智故；执有、执无，不俱起故；曾无有执非能熏故；有漏心等不证实故；一切皆名虚妄分别，虽似「所取、能取」相现，而非一切「能遍计」摄，勿无漏心亦有执故，如来后得应有执故；经说佛智现身土等种种影像，如镜等故；若无缘用，应非智等；虽说藏识缘遍计种，而不说唯，故非诚证。由斯理趣，唯于第六、第七心品有「能遍计」。识品虽二，

而有二三四五六七八九十等遍计不同故言「彼彼」^①。（CBETA, T31, No. 1585, 45c25 - 46a9）

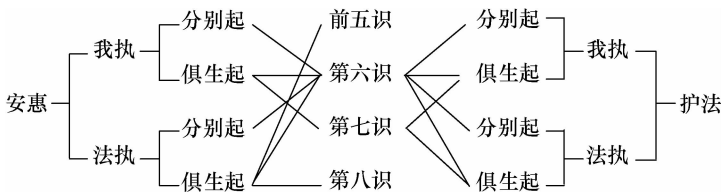
引文中护法的观点认为，只有第六、七识是「能遍计」。而窥基《述记》卷九本还解释有四种「遍计」：（1）「遍而非计」：指无漏诸识，及有漏善识；（2）「计而非遍」：指第七末那识；（3）「亦遍亦计」：指第六识；（4）「非遍非计」：指前五识及第八阿赖耶识：

今依正义（笔者按，指护法之正义），由此应作四句分别：有「遍而非计」，谓无漏诸识，有漏善识等能遍广缘，而不计执者。有「计而非遍」，谓第七有漏识。有「亦遍亦计」，谓有漏染污我、法执第六识等。有「非遍非计」，谓有漏五识，及第八识等。（CBETA, T43, No. 1830, 540a19 - 24）

下面将窥基所记关于护法之观点做成图表，以便理解：



而关于上面《述记》所记载安惠与护法对于诸虚妄分别之心识与我、法二执相对应之关系的差异，则可以如下图所示：^②



① 《成唯识论》这里「而有二三四五六七八九十等遍计不同故言『彼彼』」，窥基在《述记》中详细列举许多唯识典籍关于「遍计」的说法，详见《述记》卷九本；CBETA, T43, No. 1830, 542b2 6 - 5 43b5。

② 引见深浦正文《唯识论解说》（东京：第一书房，1985）：351。类似的图表，亦可见花田凌云《唯识论讲义》下（东京：东方书院，1933）：436。

四 「四分」与「三性」

（一）护法的「四分」说

在我们日常生活一般的经验中，可以区分出三种形态的认识：（1）「对象底认识」；（2）「『对象底认识』底认识」；（3）「回忆」。以「认识到青色」为例，我们会有：「我认识到青色」、「我知道『我认识到青色』」以及「回忆『我认识到青色』」，这三种形态的认识。

佛教认识论以及三支因明论式的建构者——伟大的佛教哲学家陈那（*Dignāga*，又作 *Diñnāga*，约 480—540）^① 在《集量论》（*Pramāṇasamuccaya*）中由此分别证明「相分」、「见分」及「自证分」的存在。这是认识论进路的「三分」说。^② 关于这点，窥基在《述记》中曾记载：

然安惠立唯一分，难陀立二分，陈那立三分，护法立四分。（CBETA, T43, No. 1830, 320c20–21）

这段引文的意思是，关于唯识学中心、境的问题，有四种说法，窥基认为这是：（1）安惠（慧）是采取「唯识」无境，无有所分别的「一分」说；（2）难陀、火辨等人，则主张「识似见、相二分」的「二分」说；（3）陈那则认为应该有「相分、见分、自证分」，因而成立「三分」说；（4）护法则立「相分、见分、自证分、证自证分」，而成为「四分」说。^③

关于陈那的「三分」说，《成唯识论》卷二提到：

① Dan Arnold 是这样叙述陈那著作的贡献的：「陈那的《因轮》（*Hetucakra*, Wheel of Reasons），是一个在一种有效的形式推论的三个项目（因三项）之间之关系上有着巨大影响力的说明。」以及「《集量论》（*Pramāṇasamuccaya*, Compendium of Reliable Warrants）在发展和展开量论的语言上，有着类似巨大的影响力。它实际上融合了认识论的和逻辑学的论述，而实际上构成了后来的印度哲学的模式。我认为这是印度哲学成熟的标志。」（Dan Arnold, *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York: Columbia University Press, 2005, p3.）

② 关于此处，可详参拙稿《陈那「自证」理论探析——兼论〈成唯识论〉及窥基〈述记〉的观点》，《圆光佛学学报》第 10 期（中坜：圆光佛学研究所，2006）：65—111（参见网址：http://old.ykbi.edu.tw/htm/periodical_10index.htm）。以及另一拙稿《陈那「三分」说的论证以及「『对象底认识』底认识」是「自证（分）」吗？》，「佛教知识论研讨会」，台北：政治大学哲学系，2009 年 12 月 19 日，第 1—35 页。

③ 参考印顺《印度佛教思想史》（台北：正闻出版社，1993）：337—339。

然心、心所——生时，以理推征各有「三分」。所量、能量、量果别故，「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。」（CBETA, T31, No. 1585, 10b 12 - 16）

这是说明因为认识一对象时，会有认识的对象、认识的手段、认识的结果（「所量、能量、量果」）这三种区分。所以，以理推知会有「见分、相分、自证分」这「三分」。《成唯识论》并引《集量论》颂文说，「所量、能量、量果」，虽是三个体，但却又是无所分别的。所以，「见分、相分、自证分」也是三体无别的，这套在自证分（识体）转变出见分、相分，虽说是三，然其实只一识体，是很符合窥基的观点的。

那么，在三说分之后，护法为何要提出「证自证分」这第四分呢？《成唯识论》卷二载：

又心、心所，若细分别应有四分。三分如前，复有第四「证自证分」。此若无者，谁证第三？心分既同，应皆证故。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。（CBETA, T31, No. 1585, 10b17 - 22）

以上护法所立的「四分」说，是指心、心所，以及每一个认识都有四个部分：「相分」是指带有事物的相状，能作为所缘之境。「见分」是看见，亦即作为能缘以认识相分之功能。^①上面说过，相、见二分必须要有所依的「自体」，即「自证分」的存在；由作为「自体」的「自证分」转变生出相、见二分。但是，护法认为，在「所量、能量、量果」三种关系中，若「相分」作为所量，则「见分」是能量，「自证分」则是量果。但假使「见分」作为所量，「自证分」作为能量，则可立谁为量果呢？窥基说明：「见分为能量，第三（笔者按，指『自证分』）为量果，若第三为能量，立谁为量果？」（CBETA, T43, No. 1830, 319b22 - 23）然而，为何不能以「见分」为量果呢？这是因为「见

① 参考横山统一《唯识思想入门》，许洋主译（台北：东大图书公司，2002）：118—119。

分」通「现量」、「比量」、「非量」三量。^①而要作为「自证分」的量果，是必须返缘自体为「现量」所摄，因而「见分」不能作为「自证分」的量果。窥基《述记》卷三本：

诸体自缘皆「证自相」，果亦唯「现」，「见」缘「相分」，或量、非量。故不应言「见分」为果。不可非量法，为现量果故，故不可「见分」或缘于「相」是比、非量，返缘「自证」复是「现量」。（CBETA, T43, No. 1830, 319b29 – c3）

夫「证自体」必「现量」摄，故不可说「见分」缘相，或量、非量，为「自证」果。不可「见分」一时之中，为量、非量，以相违故。纵许「见分」或比、非量，为第三果，亦不定故。「现量」为果义，即定故。一心之中相违，不可或量、非量，故立第四义亦如前。（CBETA, T43, No. 1830, 319c12 – 17）

窥基的说明很清楚，因为若要作为「量果」来证知「自证分」，则必定要属于「现量」（「夫证自体必『现量』摄」）。而作为能量的「见分」缘于「相分」时，是通于现量、比量、非量三量。因此不可能出现「『见分』或缘于『相』是比、非量，返缘『自证』复是『现量』」。所以「见分」不能作为「量果」来证知「自证分」。因此，护法提出「证自证分」来证知「自证分」的观点。

可是，若提出「证自证分」来证知「自证分」，那会不会出现又要谁来证知「证自证分」这样无穷证知的问题呢？为了解决这一问题，护法借用「说一切有部」（*Sarvāsti-vādin*）所传下巧妙的论法：若说「生」能生一切，则谁又能生这「生」呢？因此立「生生」能生于「生」，但是，「生生」又由谁生呢？于是「说一切有部」建立了辗转论法以「生」能生「生生」，「生生」又能生「生」。「生」与「生生」，构成辗转互生的关系，避免了无穷生的过失。同样，「得」也是如此，「得」能得「得得」，「得得」能得于「得」；「得」与「得得」，辗转互得，问题也就解决了。护法的「四分」说，采用了这一说法，他立「证自证分」能证知「自证分」，而「自证分」又能证知「证自证分」；「自证分」与

① 关于现量、比量、非量。横山纁一的《唯识思想入门》中有简短、适切的说明：现量是看见蔷薇花的瞬间、在判断它是蔷薇花以前、或认为自己在看它以前的经验。借用西田几多郎的话，那是被称为「纯粹经验」的东西。

其次的比量是指在感觉蔷薇之后，借着语言觉知「这是红蔷薇花」的阶段。比量通常被译为推量等，也指看到烟生起而推想那边有火的情况的认识方法，但广指我们借着语言所做的概念性思考。

非量指把柳树看作幽灵、把黄色看作红色等的错觉。[见横山纁一《唯识思想入门》，许洋主译（台北：东大图书公司，2002）：124 – 125。]

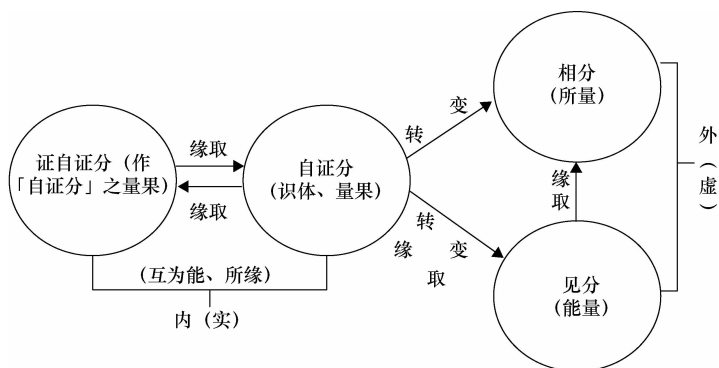
「证自证分」能够辗转互相证知，这样建构出的「四分」说就能很圆满了。^①

而关于这相分、见分、自证分、证自证分「四分」之间互相缘取的关系，《成唯识论》卷二说：

此四分中，前二是外，后二是内。初唯所缘，后三通二。谓第二分但缘第一，或量、非量，或现或比。第三能缘第二、第四。「证自证分」唯缘第三，非第二者，以无用故。第三、第四皆「现量」摄。故心、心所，四分合成，具所、能缘，无无穷过。非即非离，唯识理成。（CBETA, T31, No. 1585, 10b23-28）

亦即相分、见分是属于外（是虚，仅有功能），而自证分、证自证分则是属于内（是实，有自体存在）。第一的「相分」，只能作为「所缘」；而后面三个「见分」、「自证分」、「证自证分」则是通于「能缘」与「所缘」两种情形。「见分」只能缘取「相分」，而且是属于现量、比量或非量所摄。「自证分」只能够缘取第二之「见分」和第四的「证自证分」。而「证自证分」则只能缘取第三的「自证分」；第三之「自证分」和第四的「证自证分」都是属于「现量」所摄。

护法这种「识转变」的观点，可以说是从「形上学」（或「存有论」）的立场出发，基本上，可说是一种「唯心（识）论」。这和陈那从常识经验的认识及回忆，可说是「认识论」的立场出发，所建构出的「三分」说是不同的。为便于理解，笔者将护法的「四分」说图示如下：



护法的「四分」说^②

① 参见印顺《印度佛教思想史》（台北：正闻出版社，1993）：340。

② 此处之护法「四分」说的图示，为笔者参考下列书籍的图示所绘制的：唐大圆《唯识新裁撷汇》，（台北：佛陀教育基金会，2000）：28、216—218。横山纮一《唯识思想入门》，许洋主译（台北：东大图书公司，2002）：120。

[从「形上学」「识转变」（唯心论）的立场出发，说明「识体」（「自证分」）转变出「相分」、「见分」，又建立「自证分」和「证自证分」可互缘、互证，以互相证知其存在。]

在此，要特别说明的是，除了「四分」说是护法的观点外，由「自证分」（识体）转变出「相分」和「见分」，以作相、见二分之所依，应该也是护法的观点。但由于数据的缺乏，我们或许只能相信窥基《述记》中的说法。不过，这也有可能是窥基本人杂糅诸家之说所作的总结，是故亦应可视为窥基本人的观点。

（二）识体（「自证分」）转变出「相分」、「见分」——以「四分」的立场论「遍计所执性」与「依他起性」之差异

关于《成唯识论》中提到的识体（「自证分」）转变出「相分」、「见分」的理论，是指《唯识三十颂》的第1颂及第2颂前半：「由假说我、法，有种种相转；彼依识所变，此能变唯三。谓异熟、思量，及了别境识。」（T31，1a20 - 22）。《成唯识论》卷一解释：

「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。（CBETA，T31，No. 1830，1b1 - 2）

这是在「识转变」（*vijñāna-pariṇāma*）^①的理论上，说明「相分」、「见分」都是依「自证分」而生起的，而关于我、法的执着，都依着「相分」、「见分」而有。而《成唯识论》这句「『变』，谓『识体』转似二分，『相』、『见』俱依『自证』起故。」似乎有将「自证分」当作是「识体」这样的观点。这样的观点，窥基说明是护法之说。

1. 《述记》中护法的观点

关于此护法的观点，窥基在《述记》卷一本中说明：

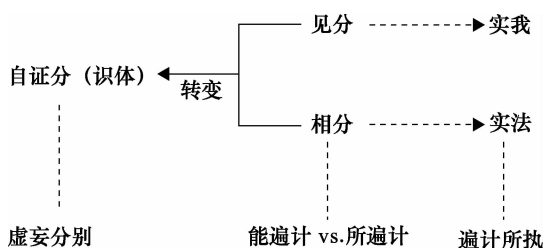
护法等云：谓诸「识体」，即「自证分」，转似「相」、「见」二分而生。此说「识体」，是「依他性」，转似「相」、「见」，二分非无，亦「依

① 关于《成唯识论》的「识转变」与「四分」、「三性」说，根据陈一标的研究「因为《成唯识论》单从识转变即能肯定见、相二分的实在性，且肯定它们是识，所以在论证『唯识无境』方面，其核心概念是识转变，而不是三性，这与《摄大乘论》中须等三性提出才能论证一切唯识的做法完全不同，这是我们鸟瞰《成唯识论》的三性说时，首先必须要注意到的问题。」[陈一标：《赖耶缘起与三性思想研究》（台北：“中国文化大学”哲学研究所博士学位论文，2000）：290]

他起」。依此二分，执实二取，圣说为无，非「依他」中无此二分。（CBE-TA, T43, No. 1830, 241a2 - 6）

窥基说明，护法的观点是：「『识体』，即『自证分』」，由这「自证分」（识体），转似、转变出相分、见分。这可说是一种「形上学」（Metaphysic）或「本体论」（Ontology）式的「唯心（识）论」之进路。而且，因「识体」（自证分），是「依他起性」，故相分、见分也属于「依他起性」。依这相、见二分，才有能取（我）、所取（法）之别，圣者（佛）虽说无有我、法二执，但并不是说「依他起性」中无此相、见二分。圣者的每一认识与心、心所之中，和一般凡夫一样，依然有属于「依他起性」之「相分、见分、自证分、证自证分」这「四分」；和一般凡夫不同的是，圣者没有能取（我）、所取（法）之分别。

根据陈一标的研究，他将《成唯识论》关于「三性」与「四分」的关系，图示如下：^①



2. 《述记》中安惠的观点

窥基又说到安惠的观点，《述记》卷一本：

安惠解云：「变」，谓「识体」转似二分。二分体无，「遍计所执」。除佛以外，菩萨已还，诸识自体，即「自证分」。由不证实有法执故，似二分起，即「计所执」，似「依他有」，二分体无，如「自证分」相貌亦有。以无似有，即三性心皆有法执，八识自体皆似二分，如依手巾变似于兔，幻生二耳，二耳体无，依手巾起。（CBETA, T43, No. 1830, 241 b8 - 14）

① 陈一标：《赖耶缘起与三性思想研究》（台北：“中国文化大学”哲学研究所博士学位论文，2000）：290。

窥基说明，安惠的观点认为除了佛及证得「无分别智」的菩萨之外，其他众生的「诸识自体，即『自证分』」，这和护法相近。不同于护法的是，安惠认为相分、见分并没有实体，是属于「遍计所执性」，只有「自证分」是「依他起性」，亦即可以说安惠是「形式上」的三分说^①，其中只有「自证分」是「依他起性」而为实体，并转变出无实体属于「遍计所执性」的相、见二分。这就像是以上引文所说「依手巾变似于兔，幻生二耳，二耳体无，依手巾起」一样。

3. 安惠与护法之观点的差异

关于护法和安惠在相、见二分到底是「依他起性」或「遍计所执性」的不同观点上，日本学者上田义文和长尾雅人二人，曾有过关于安惠、真谛唯识古学，与护法、玄奘唯识新学激烈的争论。他们的看法，可分别简单表示如下：^②

上田义文（认同安惠、真谛的唯识古学）：

识 = 能分别 = 依他性

（玄奘译：依他起性）

境 = 所分别 = 分别性（= 我、法）

（玄奘译：遍计所执性）

长尾雅人（认同护法、玄奘的唯识新学）：

① 参考林国良《成唯识论直解》（上海：复旦大学出版社，2000）：11。

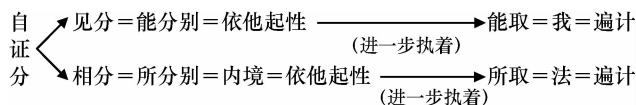
② 引自陈一标《译序：上田义文唯识思想研究的回顾与前瞻》，上田义文《大乘佛教思想》，陈一标译（台北：东大图书公司，2002）：6—7。

另外，关于「遍计所执性」与「依他起性」的差异，《成唯识论》的回答有两个。并且，都与这里一样，和「四分」说中的「相分」与「见分」有直接的关系（当然，连带地和「自证分」有关）。《成唯识论》卷八：

「遍计所执」，其相云何？与「依他起」复有何别？

有义（笔者按，此为安惠的观点）：三界心及心所，由无始来虚妄熏习，虽各体一，而似二生，谓见、相分，即能、所取，如是二分，情有理无，此相说为「遍计所执」。二所依体，实托缘生，此性非无，名「依他起」。虚妄分别，缘所生故，云何知然？诸圣教说虚妄分别是「依他起」，二取名为「遍计所执」。

有义（笔者按，此为护法的观点）：一切心及心所，由熏习力所变二分从缘生故，亦「依他起」。遍计依斯妄执，定实有、无，一、异，俱、不俱等，此二方名「遍计所执」。诸圣教说唯量、唯二、唯种种，皆名「依他起」故。又相等四法十一识等论，皆说为「依他起」摄故。不尔无漏、后得智品二分，应名「遍计所执」。许应圣智不缘彼生，缘彼智品，应非道谛，不许应知有漏亦尔。又若二分是遍计所执，应如兔角等非「所缘缘」。「遍计所执」体非有故，又应二分不熏成种，后识等生应无二分。又诸习气是「相分」摄，岂非有法能作因缘。若缘所生内相、见分，非「依他起」，二所依体，例亦亦然，无异因故，由斯理趣众缘所生心、心所体及相、见分，有漏、无漏，皆「依他起」，依他众缘而得起故。（CBETA, T31, No. 1585, 46a14 - b6）



上面长尾雅人的图示，对理解《成唯识论》和窥基《述记》有关「相分、见分、自证分」与「三性」之关系的说法，是很适切的。以下，笔者将以艾伦·史彭伯格（Alan Sponberg）的说法，论述窥基的「三性」说。

（三）艾伦·史彭伯格所提出之窥基的「三性」诠释模型及其检视

1. 艾伦·史彭伯格所提出关于窥基的「三性」诠释模型：

艾伦·史彭伯格（Alan Sponberg）在 THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—^①一文中提出了三种关于「三性」理论的模型：（1）「枢转模型」；（2）「渐进模型」；（3）「窥基的诠释模型」。^②史彭伯格认为上述枢转、渐进两种模型，反映了两者对大乘佛教基本解脱议题的不同解答。也就是关于苦难与解脱世界的非二元性，生死即涅槃的问题。「枢转模型」中，当「依他起性」被见到，就是真实。而在「渐进模型」中，为了达到真实，「依他起性」则必须被超越。

史彭伯格依据窥基的《大乘法苑义林·唯识章》及《成唯识论述记》，认为在窥基的三性模型之中，「依他起性」扮演着动力、中间的角色，「圆成实性」则是三性中最重要的部分。窥基的三性模型可以说是介于「枢转模型」与「渐进模型」之间，但较倾向于「枢转模型」。窥基保留了两项「枢转模型」中具有而在「渐进模型」中缺乏的特征：（1）「依他起性」在「遍计所执性」和「圆成实性」中，保有一个决定性的联结，而没有简化成为达到绝对的垫脚石。（2）在「依他起性」和「圆成实性」之中保有互相一体的关系，可以看到从

① Alan Sponberg, "THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—", 《龙谷大学佛教文化研究所纪要》，No. 21, 1982, pp. 97 - 119。虽然艾伦·史彭伯格在加拿大英属哥伦比亚大学的博士学位论文乃是研究窥基的唯识学，但在其博士学位论文中对窥基的「三性」理论，却没有此篇论文的分析来得详尽。其博士论文为：Alan Sponberg, *The Vijñaptimātratā Buddhism of the Chinese monk K'uei-chi*, Ph. D. Thesis, University of British Columbia, 1979。

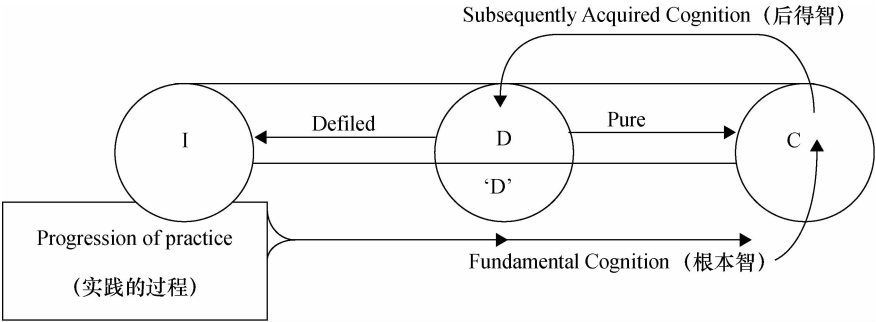
② 关于艾伦·史彭伯格的这三种「三性」理论模型，释振元曾有一些介绍，详见释振元（曾千翠）《窥基唯识实践论之研究》（新竹：玄奘大学宗教研究所硕士学位论文，2007）：66 - 72。亦可详参拙稿《「转依」理论探析——以〈成唯识论〉及窥基〈成唯识论述记〉为中心》，《玄奘佛学研究学报》第 11 期，新竹：玄奘大学宗教系，2009 年 3 月，第 1—54 页（参见网址：<http://ird.hcu.edu.tw/ezcatfiles/c016/img/img/947/11-01.pdf>）。

「圆成实性」返回到「依他起性」的回归转移，这种转移是在开悟后所获得的理解（根本智），给予「圆成实性」再次回到真实「依他起性」的通路（后得智）。

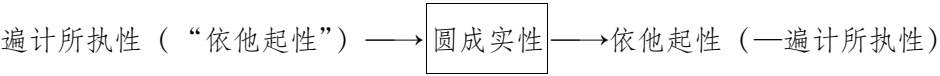
而与「枢转模型」相比，窥基的诠释还有三个特点：（1）将强调的重心从「依他起性」变换到「圆成实性」。（2）降低「依他起性」的枢转功能。（3）似乎在「依他起性」与「圆成实性」中增加了「非异非不异」的关系。因此相对于后期瑜伽行者，窥基的理论与先前的印度学者更密切。史彭伯格表示从「枢转模型」到「渐进模型」的发展，是在中国才出现的还是在印度即有？他持开放的态度，将「窥基的诠释模型」图标如下（其中 I 代表 Imaginary，即「遍计所执性」；D 代表 Dependent，即「依他起性」；C 代表 Consummate，即「圆成实性」）：

A Model of K'uei-chip's Interpretation（窥基的诠释模型）

Subsequently Acquired Cognition（后得智）



就实践的过程而言，则可以表示如下（“依他起性”表示染分「依他起性」；一遍计所执性，表示灭除「遍计所执性」，即净分「依他起性」）：



2. 笔者的检视——从「三性」之「非一非异」来谈

史彭伯格上面关于窥基的「三性」模型，颇能反映出窥基继承印度瑜伽行学派的理论特色，是一个很好的模型。不过，关于他提到的「依他起性」与「圆成实性」「不即不离」（not identical, not separate）的关系，是中国人的理解，与印度有别，也许有讨论的空间。

史彭伯格提到在《摄大乘论》中三性的关系是「非异非不异」（neither dif-

ferent nor identical)。世亲在《唯识三十颂》中将之发展成「依他起性」和「圆成实性」是「非异非不异」^①。而在玄奘、窥基糅译的《成唯识论》中，发现有将之解释为「非异非不异」(neither different, nor not different)，也有「非异非一」(not different, not one)，以及「不即不离」。他引用武内绍晃(Shoko Takeuchi)的研究，指出「不即不离」这样的诠释，显示出世亲与中国人的理解是有区别的。^②关于「依他起性」与「圆成实性」的关系被解释成「不即不离」，《成唯识论》卷二载：

此即于彼「依他起」上常远离前「遍计所执」，二空所显「真如」为性，说于彼言显「圆成实」与「依他起」不即不离。(CBETA, T31, No. 1585, 46b13 - 15)

依据《成唯识论》的说法，之所以说「依他起性」与「圆成实性」「不即不离」，是站在我、法二空所显之「真如」的立场上说的。这点窥基解释道：

《论》：「说于彼言」至……「不即不离」。

《述》曰：下重释第三句「于彼」二字，即约遮詮显「圆成实」。颂第三句言「于彼」者，显此与「依他」「不即不离」。「依他」是「所于」，「真如」是「能于」，非即一法有所、能于，显「如」与「依他」体「非即」故。若是即者，「真如」应有灭，「依他」应不生。言「不离」者，即于彼「依他」上有「真如」故，非不于彼，不可言离，若全离者，「如」应非彼「依他」之性，应离「依他」别有「如」性。云何言于彼？故于彼言显不即、离。(CBETA, T43, No. 1830, 546a9 - 18)

这是说之所以说「于彼」「依他起性」上，是「真如」作「能于」，「依他起性」作「所于」，但也不是说在「真如」这一法中可以区分「能于」、「所于」，这是显示「真如」与「依他起性」「非即」(并不就是同一)。因为若是「真如」与「依他起性」是「即」(同一)的话，「真如」就会有灭，依他起性就不能生(因「真如」不生不灭，「依他起性」有生

① 《唯识三十颂》第二十一、二十二颂：「依他起自性，分别缘所生；圆成实于彼，常远离前性。故此与依他，非异非不异；如无常等性，非不见此彼。」(CBETA, T31, No. 1585, 61a16 - 19)。

② Alan Sponberg, "THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—", 《龙谷大学佛教文化研究所纪要》，No. 21, 1982, p. 105.

灭)。而之所以说「不离」，是因为「真如」就在「依他起性」上。若说「离」者，那就是说要离开「依他起性」才有「真如」，而这是不对的。所以「真如」（「圆成实性」）与「依他起性」的关系是「不即不离」。

而且在汉语的语境中，这里的「不即不离」就是代表「不一不异」的意思^①，因此这和「非异非一」与「非异非不异」在意义上并没有太大的差异。因此史彭伯格引用武内绍晃的研究，认为「不即不离」这样的用词，显示出世亲与中国人的理解是有区别的，笔者认为此点还有讨论的空间。

另外，关于三性的关系，窥基引用《摄大乘论》及无性的《摄大乘论释》说明三性是「非异非不异」的。这种「非异非不异」的关系，对窥基而言，并不限于「依他起性」与「圆成实性」「非异非不异」而是三性皆为「非异非不异」的关系。《成唯识论述记》载：

《摄论》云：由依他种生成「依他」。由遍计所缘相故，遍计、所遍计故成「遍计所执」。由即此自性成「圆成实」，如所遍计不如是有故。故三性非异非不异。（CBETA, T43, No. 1830, 546b29 - c4）

无性云：非异者，依他起有，计所执无，有望于有，可得言异，有望非有，非可异故。彼既是无，望何为异？非不异者，有与非有不成一故，依他不净，圆成净故。故彼三性非异非不异。（CBETA, T43, No. 1830, 546c13 - 17）^②

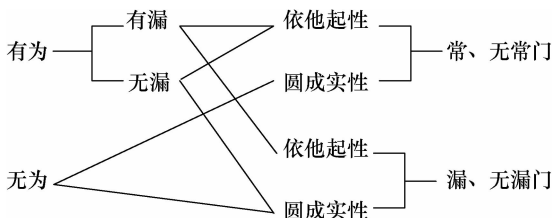
这种三性「非异非不异」的说法，虽然在世亲的《唯识三十颂》及《成唯识论》中仅出现「依他起性」和「圆成实性」是「非异非不异」的说法，但玄

① 据《佛光大辞典》「不即不离」条：「犹言『不一不异』。如水与波，两者有别，故谓不即；水、波之性无别，故谓不离。」〔释慈怡主编：《佛光大辞典》（台湾高雄：佛光大藏经编修委员会，1988）：979〕。另，教育部《重编国语辞典修订本》「不即不离」条：「佛教用语。谓众生和佛的关系，既不是等同，也不是两个个别体。」这都显示「不即不离」也就是「不一不异」，汉语上的意义并无分别。

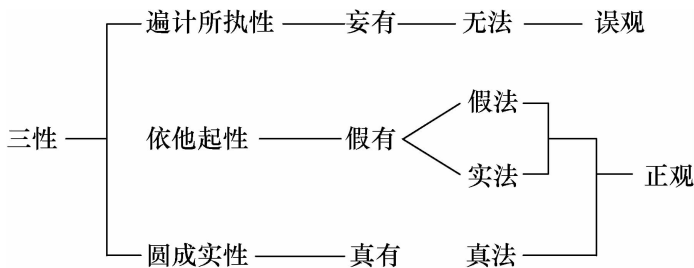
② 玄奘译无性《摄大乘论释》：「释曰：非异者，谓『依他起性』与『遍计所执』有非有故，有望于有，可得言异，非望非有兔角等无。非不异者，有与非有不成一故，『依他起性』与『圆成实』亦复如是，性不清净，性清净故。今复依止异门意趣，此三自性或成一性，或成异性。由是遍计所缘相故，又是遍计、所遍计故者，由『依他起』是我、色等『遍计所执』所依止故。又『依他起』是我、色等意识遍计、所遍计故。由此意趣假说『依他起』为『遍计所执』。如所遍计毕竟不如是有故者，于『依他起』如所显现，毕竟无故。如是即说三种自性不全成异，亦非不异。」（CBETA, T31, No. 1585, 404a22 - b4）。

奘译世亲《摄大乘论释》亦有相同的观点^①，因此窥基是依据印度瑜伽行学派三性「非异非不异」的解释，应该是没有问题的。这三性「非异非不异」的关系，就窥基而言，也许是更重要的，但史彭伯格只强调「依他起性」和「圆成实性」是「非异非不异」的关系，而忽略窥基认为三性「非异非不异」的关系。

另外，根据日本学者深浦正文《唯识论解说》一书的研究，「依他起性」与「圆成实性」之关系，可以图示如下，供我们参考：^②



而深浦正文认为「三性」之间的关系，则可以图示如下：^③



不过，正如史彭伯格所言，相对于后期瑜伽行者，窥基的理论先前的印度学者更密切。但是另一方面，也如他所指出的，窥基使用「体」、「用」这样的词汇定义「依他起性」与「圆成实性」之间的关系，是无法直接上溯至印度佛学的专门术语，而反映了6—7世纪本土化的中国哲学。

① 玄奘译世亲《摄大乘论释》：「释曰：『由是遍计所缘相故』者，谓彼意识名为遍计，此为所取、所缘境性，能生遍计，是故亦名『遍计所执』，又是『遍计、所遍计故』者，即彼意识名为遍计，缘彼相貌，为所取境为所遍计。由此义故，『依他起性』亦名『遍计所执自性』。『如所遍计』者，如彼意识遍计所执，『毕竟不如是有故』者，所遍计上遍计所执毕竟无故，由此义故即此自性成『圆成实』。」（CBETA, T31, No. 1585, 313c11—18）。

② 深浦正文，《唯识论解说》（东京：第一书房，1985）：358。

③ 深浦正文，《唯识论解说》（东京：第一书房，1985）：360。

所以窥基的三性模型，是中国式的，但也仍是印度式的。而「体」、「用」一词的使用，也很可能反映了印度瑜伽行与如来藏学派之间的紧张关系，而这种紧张关系，也呈现在 6 世纪时早期中国法相唯识宗的发展之中。^①

五 结论——一些问题的提出与想法

在本文的这个结论里，笔者除了说明自己的观点外，也想提出一些关于唯识学的问题。因此，笔者的这个结论，可以说是问题的提出与想法，更可供作未来进一步深入之探研的开端。以下，笔者分别论述自己的一些观点、问题与想法：

（一）「蛇、绳、麻」与「三性」、「四分」

1. 「蛇、绳、麻」——「三性」之譬喻：

在唯识哲学中，有所谓「蛇、绳、麻」的譬喻，是一个关于如何遣除虚妄错误之认识，进而正确认识真实的譬喻，是用来比喻「遍计所执性、依他起自性、圆成实自性」这「三性」的意义。简单地说，「蛇」是指「遍计所执性」，「绳」是指「依他起性」，「麻」则是指「圆成实性」。这是一个对理解「三性」来说，非常棒的譬喻，并且从这个「蛇、绳、麻」的譬喻，我们能容易理解所谓的「三性」之关系为「非一非异」是怎么一回事了。

「蛇、绳、麻」的譬喻其意涵是：（1）我们一般凡夫的认识，因为带有虚妄错误的「遍计所执性」，因而产生执着于实我、实法的错误认识；这就好像愚人于黑夜中看见绳之时，误将绳当作蛇，而产生虚妄错误的认识。（2）若能如实知道诸法缘生「依他起性」之理，知晓我、法皆为依他缘生而无自性，除去我、法二执；这就犹如清楚地认识到绳，而遣除愚人在黑夜中误将绳当成蛇的虚妄错误之认识。（3）更进一步，若能在「依他起性」上舍离「遍计所执性」，而见到真实之「圆成实性」，就可以看见真实（真如实性），这时的认识才是正确的；这就犹如知道绳乃由麻所组成，而能真实地认识事物一样。

① Alan Sponberg, "THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—", 《龙谷大学佛教文化研究所纪要》，No. 21, 1982, pp. 110 - 111、112 - 113.

2. 「四分」皆不离心、心所，而为「依他起性」：

而关于以「蛇、绳、麻」为譬喻的「三性」思想，在《成唯识论》中，最重要的，乃是将「三性」与「唯识」作一联结。因此《成唯识论》的「三性」说（窥基亦然），主要是要表达「三性」皆不离开心识，亦即不离开心、心所法。《成唯识论》卷八载：

此中意说：三种自性，皆不远离心、心所法。（1）谓心、心所及所变现众缘生故，如幻事等非有似有，诳惑愚夫，一切皆名「依他起性」；（2）愚夫于此横执我、法，有、无，一、异，俱、不俱等，如空花等性、相都无，一切皆名「遍计所执」；（3）「依他起」上彼所妄执我、法俱空，此空所显识等真性名「圆成实」。是故此三不离心等。[CBETA, T31, No. 1585, 46c7-13。引文中的数字（1）、（2）、（3）为笔者所加]

上面引文所要说明的，正有如「蛇、绳、麻」之譬喻所要告诉我们的一样。但是，重要的是「三性」不离心、心所说的说法。因为这点，加上在上面论述过的，在《成唯识论》中，一切心、心所，皆有「相分、见分、自证分、证自证分」这「四分」，因此窥基才会这样说出了「四分」与「三性」之间的关系：

然安惠立一分，难陀立二分，陈那立三分，护法立四分。今此论文护法菩萨依四教理说四差别，俱「依他性」，非安惠等诸师知见。（CBETA, T43, No. 1830, 320c20-22）

也就是说，窥基认为，一切心、心所法所具备的「相分、见分、自证分、证自证分」这「四分」，都属于「依他起性」。也因为心、心所法的「四分」，都是缘生而通于染、净的二分「依他起性」，转染成净、转迷启悟、转识成智的「转依」，才有可能成立。

（二）「转依」与「三性」——认识论立基于解脱学？

这样遣除虚妄错误之认识，而达至真实之认识（蛇→麻→绳），在唯识学

中,就是所谓的「转依」(*āśraya-parivṛtti/āśraya-parāvṛtti*)^①。「转依」,在佛教哲学的系统中,简单地说,是指一种身、心之基础(basis)的转变或转换(transformation),意味着身、心的基础由粗重、烦恼,转变为轻安、清淨。

这意味着,要有正确的认识,必须经由戒、定、慧的修行,转换身、心,方能达至。因此,「转依」就是转染成淨、转迷启悟、转识成智、转凡夫依成圣人依。站在修道论的立场言,这是大乘佛教「瑜伽行学派」(*Yogācāra School*)

① 关于「转依」一词,梵文原文有两种“*āśraya-parivṛtti/āśraya-parāvṛtti*”,中文有译作「转身」(「转」字有译作「回」字),真谛(Paramārtha, C. E. 499 – 569)还曾将其译作「阿摩罗识」。英文有译作“the transformation of the basis”、“fundamental transformation”、“reversion of the source [of such depravities]”、“revolution of the basis” “overturning [the basis on which the ātma-dharma circuit] depends”。分别见 Masaaki Hattori (服部正明), “The Transformation of the Basis (*Asraya-parivṛtti*) in the Yogācāra System of Philosophy”, in D. Henrich (ed.), *All-Einheit Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart, 1985, pp. 100 – 108. (此文中文译见赵葛译《瑜伽行哲学的转依义》,刊于国际佛学研究中心编译《国际佛学译粹》第一辑,台北:灵鹫出版社,1991: 59—70)。Ronald Mark Davidson, *Buddhist System of Transformation: Asrayapariṣṭi/Paravṛtti Among the Yogacara*, University of California, Berkley, 1985, p. 154. David J. Kalupahana, *The Principle of Buddhist Psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, p. 213. Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, p. 303.

关于印度瑜伽行唯识学派的「转依」理论,国外已有以此为题的两篇博士学位论文:(1) Ronald Mark Davidson, *Buddhist System of Transformation: Asrayapariṣṭi/Paravṛtti Among the Yogacara*, University of California, Berkley, 1985; (2) Hidenori S. Sakuma (佐久間秀範), *Die Āśrayapariṣṭi – theorie in der yogācārabhūmi* (Teil I II), Franz Steiner Verlag Stuttgart (German), 1990。

其他著名的研究还有:(1) 高崎直道:〈転依 Awrayapariṣṭi と Awrayaparavṛtti〉,《日本仏教学会年報》25 (京都:日本仏教学会,1960): 89—110 [此文后来收于氏著《如来藏思想Ⅱ》(京都:法藏馆,1989): 169—189]。(2) Lambert Schmithausen, *Der Nirvana – Abschnitt in der Vinīcayasaṃgrahavi der Yogacarabhumih*, Wien, Hermann Bohlhaus Nachf (German), 1969。(3) 横山紘一:〈転依に関する若干の考察〉,《印度学仏教学研究》53 (27 – 1), 1978: 230—233。(4) 横山紘一:〈転依の思想史的考察〉,《唯识の哲学》(京都:平乐寺书店,1984): 228—259。(5) 袴谷宪昭:〈《三种転依》考〉,《仏教学》2, 1976: 46—76 [此文后收于氏著《唯识思想论考》(东京:大藏出版株式会社,2001): 719—749]。(6) 赖贤宗:〈「转依」二义之研究〉,《中华佛学学报》第15期(台北:中华佛学研究所,2002): 93—113 [此文后来收于赖贤宗《如来藏说与唯识思想的交涉》(台北:新文丰出版公司,2006): 45 – 82]。

以及可参见拙稿《「转依」理论探析——以〈成唯识论〉及窥基〈成唯识论述记〉为中心》,《玄奘佛学研究》第11期(新竹:玄奘大学,2009年3月): 1—54 (参见网址: <http://ird.hcu.edu.tw/ezcatfiles/c016/img/img/947/11-01.pdf>)。以及笔者的博士学位论文:《转依理论研究——以〈成唯识论〉及窥基〈成唯识论述记〉为中心》,台北:台湾大学哲学研究所博士学位论文,2011年8月 [本论文曾获得第一届(2013 – 2014年度,亚洲区)「钦哲基金会杰出佛学博士论文奖」,参见「钦哲基金会」网址: <http://khyentsefoundation.org/2014/07/asia-dissertation/>。笔者在此一并致上深深地谢意!]

对修道之成果，即「解脱」(vimokṣa)的独特诠释。^①也可以说是继承印度护法唯识学的玄奘—窥基—中国法相宗的重点与核心。^②

这点，窥基就说过：「成立唯识，意为有情证得如斯二转依果。」(CBETA, T43, No. 1830, 613b20-21)。也就是说，窥基认为之所以成立「唯识」的教义，是为了超克「烦恼障」(kleṣāvaraṇa，又作「惑障」)、「所知障」(jñeyāvaraṇa，又作「智障、智碍」)，证得「菩提」(bodhi)、「涅槃」(nirvāṇa)两种「转依」果位。而根据竹村牧男的研究，《摄大乘论》以金、土、藏为譬喻作「转依」之解释^③，正是说明(染、净)「二分依他起性」=「转依」的理论。^④而《成唯识论》及窥基即是继承了《摄大乘论》的这种说法，而认为：「持种依」(阿赖耶识)=「二分依他起性」=「转依」。

这说明了，窥基认为在唯识哲学的系统中，正确的认识，是立足于解脱学

① 当代华人佛学研究的两大巨擘，印顺(C. E. 1906—2005)与吕澄(C. E. 1896—1989)都有类似看法。如印顺曾说过：「在声闻乘法中，但说涅槃；大乘唯识学，特说转依，这有非常的意义。」[印顺，《以佛法研究佛法》(台北：正闻出版社，1992，修订一版)：280]。而吕澄认为：「『转依』是晚出大乘佛学用来代替『解脱』这一概念的。它的意义是说，从根本上(即所依止上)着眼，来消灭掉由错误认识所构成的一切对象，而另建立起由正确认识构成的一切。」[吕澄：《试论中国佛学有关性的基本思想》，《吕澄佛学论著选集》第三卷(山东：齐鲁书社，1991)：1423，注4]。

② 关于这点，吕澄就曾说过：「从《佛地经论》来看慈恩宗的唯识说，乃是归宿于“转依”上面的。」[吕澄会这样说，是因为《佛地经论》的作者亲光(Bandhu-prabha或Prabhā-mitra，约6世纪中叶)与玄奘同属那烂陀寺护法一系的唯识宗，亲光为护法之弟子]。吕澄还说道：「总之，慈恩宗的两类转依说(笔者按，即『持种依』与『迷悟依』)成了他们把理论运用于实践的最后目标。」[引见吕澄《中国佛学源流略讲》(北京：中华书局，1979)：188、189]

③ 玄奘译《摄大乘论本》：「世尊依何密意，于《梵问经》中说：『如来不得生死，不得涅槃。』于『依他起自性』中，依『遍计所执自性』及『圆成实自性』，生死、涅槃，无差别密意。何以故？即此『依他起自性』，由『遍计所执分』成生死；由『圆成实分』成涅槃。故《阿毘达磨大乘经》中，薄伽梵说法有三种：一、杂染分；二、清净分；三、彼二分。依何密意作如是说，于『依他起自性』中，『遍计所执自性』，是杂染分；『圆成实自性』，是清净分；即『依他起』，是彼『二分』。依此密意作如是说。于此义中以何喻显？以金、土、藏为喻显示。譬如世间金、土、藏中三法可得，一、地界；二、土；三、金。于地界中土非实有而现可得，金是实有而不可得，火烧炼时土相不现金相显现。又此地界土显现时虚妄显现，金显现时真实显现，是故地界是彼二分。识亦如是，无分别智火未烧时，于此识中所有虚妄，『遍计所执自性』显现，所有真实『圆成实自性』不显现。此识若为无分别智火所烧时，于此识中，所有真实『圆成实自性』显现，所有虚妄『遍计所执自性』不显现，是故此虚妄分别识『依他起自性』有彼二分，如金、土、藏中所有地界。」(CBETA, T31, No. 1585, 140c1-23)。

④ 竹村牧男：《唯识三性説の研究》(东京：春秋社，1995)：518。

（soteriology，或称救赎学）之上的。^① 这就有如伟大的佛教哲学家——佛教认识论（量论，*pramāṇaśāstra*^②）的集大成者陈那在其《集量论》中称赞佛陀是「成为量的人」（*pramāṇa-bhūta*）一样：「今此〔论首〕，为使〔众生〕生净信于世尊，以彼因果圆满，赞说彼为成量者（*pramāṇabhūta*）。」^③

也就是说，就唯识佛学而言，解脱学的优先性，是高于认识论的。虽然，唯识的义理，显得繁复、庞杂，有让人如堕五里雾中的感觉，但佛教的义理，无论如何演变，毕竟乃以解脱为其终极关怀（ultimate concern）^④。因此瑜伽行学派很重视佛法与世俗的知识，认为修习菩萨道的人，要勤于学习各种知识，亦即所谓的「五明」^⑤。正如无著（*Asaṅga*，约4—5世纪）在《大乘庄严经论》（*Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*）中说的：「菩萨习五明，总为求种智者，明处有五：一、内明；二、因明；三、声明；四、医明；五、巧明。菩萨学此五明，总意为求一切种智；若不勤习五明，不得一切种智故。」（CBETA, T31, No. 1604,

① 关于这点，除受益于笔者之博士指导老师林镇国教授在「佛教认识论」的课堂与读书会上的启发之外（见网页：<http://www3.nccu.edu.tw/~93154004/>），笔者于2008年11月10日在“中央研究院”中国文哲研究所，向笔者博士后导师吴汝钧教授请益时，他也有相同的看法。

② 「量」（*pramāṇa*），是「测度」的意思，有尺度、标准、规准等意思；所以在认识中，就成为判定真伪的标准、认识事物之标准，根据〔见平川彰《印度佛教史》，庄昆木译（台北：商周出版社，2002）：419〕。而还有学者将「量」翻译成「获取知识的手段」〔the means of (valid) cognition〕，参考服部正明《陈那之认识论》，吴汝钧译，《佛学研究方法论·下册》（台北：台湾学生书局，1996）：400。

另外，姚秦·鸠摩罗什（Kumārajīva, C. E. 344—413，一说350—409）曾翻译“*pramāṇa*”为「信」字，这可能是「信」有「信验」之意（《道德经》王弼注），而强调「可以征验」（verifiable）或「可信的」（reliable）解。所以，「四信」可解为「四种可信的/可靠的知识来源」〔林镇国：《空性与方法：跨文化佛教哲学十四论》（台北：政治大学出版社，2012）：4—5，脚注3〕。

③ 此处参照何建兴译《集量论·现量品》，详见<http://www3.nccu.edu.tw/~93154004/5-2.pdf>（p. 1）。另可参服部正明（Masaaki Hattori）的英译：Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p. 23。

④ 此借用保罗·田立克（Paul Tillich）在《系统神学》（*Systematic Theology*）一书中所说的「终极关怀」（ultimate concern）一词。他认为：「宗教关怀就是终极关怀，它从终极的重大意义摒除所有其他关怀，使其他关怀成为附属的准备者。终极关怀是不受制约的，不依附于性格、欲望或环境的任何状态条件。此一无限制的关怀是整体底，吾人本身或吾人世界的任何部分，都不能自这整体除脱，也无『地』可自它逃避。」〔保罗·田立克：《系统神学》（第一卷），龚书森、尤隆文译（台南：东南亚神学院协会，1980，初版）：17。不过，此中文译本的译者将“Ultimate concern”一词，译为「究极关怀」〕。

⑤ 「五明」：「（一）声明（梵 *śabda-vidyā*），语言、文典之学。（二）工巧明（梵 *śilpakarma-vidyā*），工艺、技术、算历之学。（三）医方明（梵 *cikitsā-vidyā*），医学、药学、咒法之学。（四）因明（梵 *hetu-vidyā*），论理学。（五）内明（梵 *adhyaṭma-vidyā*）。」〔释慈怡主编：《佛光大辞典》（台湾高雄：佛光大藏经编修委员会，1988）：1112〕。

616a9-12)。因此，我们可以说，瑜伽行唯识学派基本上认为，一切知识，都是为了达至解脱。从这里，或许也可以看出，唯识学派的认识论立场，是一种类似于「实用主义」(Pragmatism)的形态。

(三) 佛教认识论的形态——一种经验主义，或一种实用主义？

在这里，笔者要问的问题是：我们用什么样的标准、尺度和规范（也就是佛学中说的「量」），去认定「蛇、绳、麻」（即代表「三性」），何者为真实呢？亦即，「遍计所执性」、「依他起性」、「圆成实性」，何者真实呢？为何是「圆成实性」与「依他起性」？而不是「遍计所执性」？虽然，瑜伽行唯识学派常以「圣教」与「正理」^①证成「唯识」的理论。但是在陈那的《集量论》中，他说明了只有两种「量」，亦即「现量」(*pratyakṣa*)与「比量」(*anumāna-pramāṇa*)^②，而并不认可「圣教量」[*āgama*、*āgamapramāṇa* 又作正教量、佛言量或至教量(*āpta-āgama*)]的地位。因此，这使得我们最好仅仅从「现量」与「比量」去证成「蛇、绳、麻」之譬喻，何者为真实？

就「比量」这推理、论证而言，佛教在认识论(Epistemology)上应该是倾向于经验主义(Empiricism)或一种依据经验观察、分析而获得知识的论点。这点，我们可以从中观学派(*Mādhyamaka* or *Mādhyamika*)始祖龙树(*Nāgārjuna*，约 C. E. 2—3 世纪)在《中论颂》(*Mūlamadhyamaka-kārikā*，又称《中观论颂》)中说的这句话看出来：「未曾有一法，不从因缘生；是故一切法，无不是空者」^③(T30, 33b13-14)。因为就经验观察与分析的立场而言，我们不可能找到任何事

① 这从《成唯识论》最后结施愿之偈颂「已依圣教及正理，分别唯识性相义；所获功德施群生，愿共速登无上觉」即可看出。另，藏传佛教认为唯识学有「圣教行派」与「随理行派」两种传承，可说即分别代表「圣教」和「正理」这两种不同的思路。

② 关于此段「现与比是量，二相是所量；于彼结合故，余量则非有。亦非数知，无穷如念等；现量离分别，名、种等合者」、「何故量唯二种耶？」曰：由所量唯有二相，谓自相与共相。缘自相之有境心即现量，现量以自相为所现境故。缘共相之有境心即比量，比量以共相为所现境故。除自相、共相外，更无余相为所量故」[法尊编译：《集量论略解》(北京：中国社会科学出版社，1982)：2—3]。亦可参考 Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p. 24 以及：Dan Arnold, *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York: Columbia University Press, 2005, p. 24。

③ 此句之梵文偈颂：*apratityasamutpanno dharmaḥ ka ścin na vidyate | yasmāt tasmād a sūnyo 'pi dharmaḥ ka ścin na vidyate* || 藏文偈颂：gang phyir rten 'byung ma yin pa'I || chos 'ga' yod pa ma yin pa || de phyir stong pa ma yin pa' i || chos 'ga' yod pa ma yin no || [以上引见叶少勇《中论颂：梵藏汉合校·导读·译注》(上海：中西书局，2011)：426]。

物,不是从依他而起的因缘产生的(此即唯识学派说的「依他起性」)。所以,就经验观察与分析而言,能观察到的宇宙诸法,一定不存在着永恒固定不变的所谓「自性」(*svabhāva*),因而是「空」(*sūnya*)的。所以,按照佛教的认识论观点,我们所有的对于存在着一种永恒固定不变之实我、实法的认知与知识(我执与法执,即唯识学派所说的「遍计所执性」)都是虚妄错误而不真实的。

但是,如果我们依照丹·阿诺德(Dan Arnold)在《佛教徒、婆罗门以及信念:认识论在南亚宗教哲学中》(*Buddhists, Brahmins and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*)一书中的观点,而将陈那的认识论视为「经验论基础主义」(Empiricist foundationalism)的认识论的形态。^①那么,也许我们又得澄清:其实,佛教在认识论上与西方的经验主义者,或许确实又有所不同。^②

(接上页)此偈颂之英文译句则有如下:

(1) A thing that is not dependently arisen is not evident. Four that reason, a thing that is non – empty is indeed not evident. (David Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way— Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991, p. 341.)

(2) Any factor of experience which does not participate in relational origination cannot exist. Therefore, any factor of experience not in the nature of *sūnya* cannot exist. [Kenneth Inada (岛田龟男) (tr.), *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Delhi: Sri Satguru, 1993, p. 148.]

(3) Something that is not dependently arisen, Such a thing does not exist. Therefore a nonempty thing Does not exist. [Jay Garfield (tr.), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 69, 304.]

(4) There being no dharma whatsoever that is not dependently originated, it follows that there is also no dharma whatsoever that is non – empty. [Mark Siderits and Shoryu Katsura (桂绍隆), *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*, Somerville: Wisdom Publications, 2013, p. 278.]

(5) Because there are no things at all, which are not contingently emergent, therefore, there are no things at all, which are not empty. (引见网址 <http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&vid=27&mid=119892>)

① 丹·阿诺德的论点,乃是对陈那来说,「现量」的对象「自相」(*svalakṣaṇa*)之观念,所扮演的主要哲学工作,涉及一个基本的表象论主义认识论(Representationalist Epistemology),他们认为只有「唯一的特殊物」(unique particulars, 自相),可以作为知识的直接对象,而这类类似于某些经验论基础主义者所提出的内在感觉与料(internal sense-data)。详见 Dan Arnold, *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York: Columbia University Press, 2005, p. 5, pp. 23 – 25。

② 何建兴即曾对此质疑,并提出不同的意见:「陈那知觉理论同西方现象论、感觉与料论等经验主义理论间的相似性。我相信这所谓的相似性多半出于误解。」以及「佛教学者与近代经验主义者的一个重要差异是,前者并不如后者那样无批判地预设某些抽象的科学理论。」以及「这里应当指出,以佛教知识论为基础主义的观点颇有问题。基础主义者倾向于置定确定的、非推论地证立的基础信念,尤其是为感觉经验或其对象与料所证立、所支持的知觉信念。但是自相能否为证立知觉判断或信念的终极基础呢?自相并不能为概念或语言所固定、决定,因而无法作为稳固的“基础。”」[见何建兴《陈那论感官知觉及其对象》,《正观杂志》(台湾南投:正观杂志社,2001): 9、10—11]。

笔者的观点是，陈那提出的「现量」（一般来说，有四种「现量」：「五根现量、意识现量、瑜伽现量、自证现量」^①），并非一般人（佛教说的凡夫众生）可以经验到的。因为「现量」以「自相」（*svalakṣaṇa*）为其对象，而「自相」就陈那而言，是不可言说、概念思维化的，因此陈那认为「现量」是「离分别」[*kalpanāpoḍha*, free of conceptual elaboration^②，离开概念阐释；或 free from conceptual construction (*kalpanā*)^③]，意指其完全不涉及任何语言或概念分别的思维，而这必然是只有证得「无分别智」的圣者，才能经验到的，因此，陈那似乎从前门将「圣言量」赶走，又从后门将其迎来。

笔者虽然这样说，不过像陈那这样的观点，其实在认识论形态上，应该还是比较接近所谓「实用主义」（Pragmatism）的。因为，依据唯识学派的观点，要证得「无分别智」，必须修习唯识观方能达至，窥基还曾提及「五重唯识观」（遣虚存实识、舍滥留纯识、摄末归本识、隐劣显胜识、遣相证性识）的观点^④。而依据《唯识三十颂》，「唯识」的道理，要到「唯识五位」（「资粮位、加行位、通达位、

① 关于认为陈那承认四种现量这点，中、日文学界的一般看法，可见吕澄《印度佛学思想概论》（台北：天华出版事业股份有限公司，1983）：374—375。宋立道《因明的现量观》，（中国社会科学院研究生院硕士学位论文，1984），收入佛光山文教基金会主编《中国佛教学术论典——〈法藏文库〉硕博学位论文》册33（台湾高雄：佛光山文教基金会，2001）：379、393。刘桂标《陈那认识论研究》（香港：新亚研究所哲学组硕士学位论文，1988）：22—26。印顺《印度佛教思想史》（台北：正闻出版社，1993）：352。桂绍隆《デイグナガ的认识论と论理学》，《講座大乘佛教9—认识论と论理学》（东京：春秋社，1984）：114。平川彰《印度佛教史》，庄昆木译（台北：商周出版社，2002）：423—424。

不过，这点仍是有争议的，姚治华的研究就曾说道：「在一篇题为《陈那承认四种现量吗？》，于1993年在《印度哲学季刊》刊出的文章中，Franco提出陈那（Dignāga, ca. 480—540）只承认三种现量的观点，它们分别是感官现量、意现量与瑜伽现量。事实上，Franco并不是首先提出这观点的。同意这观点的还包括一些在陈那及佛教认识论研究具有卓越成就的学者，计有服部正明（Hattori Masaaki），永富正俊（Nagatomi Masatoshi），长友泰润（Nagatomo Taijun）及Schmithausen。根据Franco的纪录，只有Wayman持有不同的意见。可是Wayman却没有提出足够的证据来证明陈那承认其余的一种现量，即自证（*svasmedana*），所以Franco等似乎已就此课题定下了公认的结论。」[姚治华：《反省可能吗？—佛教自证说的意义》，余振邦译（香港：香港中文大学人文科学研究所举办之「现象学与佛家哲学会议」，2004年2月13—14日）：4]。

② Dan Arnold, *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York: Columbia University Press, 2005, p. 25.

③ Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣa aparicchada of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p. 25.

④ 见窥基《大乘法苑义林章》卷第一，《唯识义林第三》，T45, 258b14—260a9。另外，刘宇光的一篇研究，深具参考与启发之价值，见刘宇光《从现象学还原法试探「五重唯识观」的哲学意涵》，《现象学与人文科学》第三期，台北：漫游者文化，2007：111—167。

修习位、究竟位」中的「通达位」（又称「见道位」）才能够如实地了知。^①

所以，不论是「三性」或「唯识」，都不是我们一般凡夫可以认识到的，是经由修行的诸佛菩萨之类的圣者才能亲身得到的认识，或者说就是他们的「现量」。笔者乃从这个角度，说明唯识学派的认识论，较倾向于「实用主义」的认识论形态。而这个立场，也可以与从佛陀本人开始，就有所谓不回答、保持沉默的「十四无记」^② 相呼应。

（四）「四分」——同样存在于凡夫的「分别」认识与圣者的「无分别智」之间？

笔者在此段落想要说明的是，就《成唯识论》及窥基的《述记》而言，每

① 依据《成唯识论》的说法，「唯识」的道理，亦即「唯识真胜义性」，是要「通达位」或称「见道位」的菩萨，才能亲身证得的，一般人仅是知晓名目或信解而已，而无法亲证「唯识」。

云何渐次悟入「唯识」？谓诸菩萨于识相、性「资粮位」中能深信解，在「加行位」能渐伏除所取、能取引发真见，在「通达位」如实通达，「修习位」中如所见理数数修习伏断余障，至「究竟位」出障圆明，能尽未来化有情类复令悟入「唯识」相、性。（T31, No. 1585, 48b15 - 20）

上引文提到要如何悟入「唯识」，那就是要经由「唯识五位」的修炼，即资粮位、加行位、通达位（又称见道位）、修习位、究竟位。而在「通达位」或称「见道位」中，便能如实通达唯识的道理。如《成唯识论》卷九：

次「通达位」，其相云何？颂曰：

28 若时于所缘，智都无所得；尔时住唯识，离二取相故。

《论》曰：若时菩萨于所缘境，「无分别智」都无所得，不取种种戏论相故。尔时乃名实住「唯识真胜义性」，即证真如智与真如平等、平等，俱离能取、所取相故。（T31, No. 1585, 49c14 - 21）

在「通达位」（「见道位」）这个位次，由于「无分别智」的作用，远离能取、所取的种种戏论，因此称为「实住唯识真胜义性」。从这点来理解的话，「唯识」似乎并不仅仅是一种学说理论，而是可以亲身证得而获知的。而之所以称为「通达位」，是由于在此位时，生起「无分别智」，因而体会「真如」，所以名为「通达位」，又因初次照见唯识之理，所以又名「见道位」。

② 关于「十四无记」的问题佛陀之所以保持沉默、不用言语回答，渥德尔（A. K. Warder）在《印度佛教史》（*Indian Buddhism*）一书中曾作过这样的解释：「宇宙在空间和时间上是有限还是无限这个问题到我们今天写书还仍然是悬而未决，人们怀疑它是否终究有一天能够解决。康德就认为不能够，他把宇宙的有限性和无限性设立为纯理性的一对矛盾。他认为（而且用实例说明）两方的观点都可以用辩证证明是对的，结果理性本身出了问题，需要更加批判地对理性加以研究。」这种观点，是要审视我们的理性及言语之限制。而渥德尔还说明依据佛陀的看法，「十四无记」的问题是无意义的：「照佛陀的看法，灵魂和宇宙的观念是密切联系着的，属于同一思想范畴。对佛陀来说，根本没有像宇宙那样的实体，如果我们这个论断正确，那么必然可以推知，在他看来宇宙在时空内有限无限等问题是没有意义的，并不是超过了我们的知识范围。」[见渥德尔（A. K. Warder），《印度佛教史》（*Indian Buddhism*），王世安译（北京：商务印书馆，2000）：127、135]。而约翰·希克（John Hick）则这样说明「十四无记」的问题：「般涅槃无法用我们目前人类的概念去想象。」他以释迦牟尼认为吾人有不可能认知与掌握的概念。[见约翰·希克（John Hick），《第五维度——灵性领域的探索》（*The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*），王志成、思竹译（成都：四川人民出版社，2000）：302 - 305]。

一个认识的「四分」，乃是同样存在于凡夫的「分别」认识，与圣者的「无分别智」之间的。就认识论而言，在证得「转依」果位之后，因为生命存在基础之身心状态的改变，因此对事物的认识也会有所不同。凡夫的认识是「分别」(vikalpa, conceptual construction) 的，意味着掺杂着概念与语言化 (verbalization) 的思维，而有主体、客体 (能、所) 这样的二元分别认识。而圣人的认识是「无分别」(nir-vikalpa) 或「离分别」(free from conceptual construction)^① 的，意味着灭除、超克了主体、客体的二元分别认识。而特别的是，还有一种「无分别的分别」(此为笔者所提出的用词) 之认识，这是清净、无分别智慧 (「无分别智」, nir-vikalpa-jñāna) 在认识事物实性 (「真如」, tathatā) 时所产生的特殊认识。

根据《成唯识论》，每一个认识都有所谓的「四分」(「相分、见分、自证分、证自证分」)。即便是已经证得「无分别智」(nir-vikalpa-jñāna) 的圣者，在他的认识之中，一样有着这「四分」，关于这点，从窥基的说明中，就可以清楚地知道。窥基依据《唯识三十颂》第二十九颂：「无得不思议，是出世间智，舍二粗重故，便证得转依。」^② (CBETA, T31, No. 1585, 61b18 - 19, 梵文: *acitto'nupalambho'sau jñānaṁ lokottaramāca tat | āśrayasya parāvṛttirdvidhā dau ṣṭ hulyahānitaḥ |*) 之颂文解释道：

述曰：远离「所取」，名为「无得」；远离「能取」，说不思议。此即解上初句颂也 (笔者按：指《唯识三十颂》第二十九颂：「无得不思议，是出世间智」) ○ 即一智体，离计所执

① Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyak ṣ apariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p. 25.

② 真谛《转识论》此句译为：「是名无所得，非心、非境，是智名『出世无分别智』，即是境、智无差别，名『如如智』，亦名『转依』。舍生死依，但依如理故，庵重及执，二俱尽故。庵重即分别性，执即依他性，二种俱尽也。」(T31, 63c4 - 7)。

霍韬晦译为：「彼无心、无得，是出世间智。所依得转换，舍二庵重故。」[霍韬晦，《安惠「三十唯识释」原典译注》(香港：中文大学出版社，1980)：9]。吴汝钧梵文语译：「这是无心、无得。因而，这是出世间的智慧，是所依的转得。因舍弃了两种庵重。」[吴汝钧：《唯识现象学 (一) 世亲与护法》(台北：学生书局，2002)：239]。

Kalupahana 英译为：“It is without thought and without object. It is also the supramundane knowledge. Through the destruction of the twofold depravities, there is reversion of the source [of such depravities].” (David J. Kalupahana, *The Principle of Buddhist Psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, p. 213.) 其他如 R. H. Robinson、Dan Lusthaus 之英译可参见 Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, p. 303.

实「所、能取」，说「无得」等，非无「见分」等。（CBETA, T43, No. 1830, 573c7 - 10）

这是说明证得「无分别智」之后，因为远离「所取」（*grāhya*），所以名为「无得」；而远离「能取」（*grāhaka*），所以说是「不思议」。也就是「无分别智」，乃是离开「能取」、「所取」的一个智体，但这并非是说，「无分别智」，没有「见分」、「相分」等（引文之：「即一智体，离计所执实『所、能取』，说『无得』等，非无『见分』等」）。

窥基是依据《成唯识论》的观点，说明在达到「转依」果位，证得「无分别智」时。「无分别智」作为「能缘」之「见分」，缘取属于「所缘」之「相分」，即「真如」时，乃是构成一种「智如不二」、「智如合一」的状态。而这种「无分别智」缘取「真如」的认识，并非没有「相分」、「见分」的区别，因此，这可说是属于一种特殊的「无分别的分别」之认识。而有别于我们一般凡夫对于此「无分别的分别」，窥基在《成唯识论述记》中曾记载，玄奘还曾提出独特的关于「无分别智」亲证「真如」时，在「带相」理论上的「变带」与「挟带」之区分。

「带」有二义，若古西方师释。己者境体，「带者」是心似彼境相义，即能缘之心有似所缘之「相」名「带」。「相」者「相状」，小乘是「行相」，能缘体摄，大乘是「相分」所摄。以前第二卷中，解谓能缘心等，带此色等己之相也。以此理故正量部师般若球多造谤大乘论，遂破此云：「无分别智」不似「真如」相起，应非「所缘缘」。我之大师（笔者按，指玄奘）戒曰大王为设十八日无遮会时，造《制恶见论》，遂破彼云：汝不解我义，「带」者，是「挟带」义；「相」者「体相」，非「相状」义。谓正智等生时，挟带「真如」之体相起，与真如不一、不异，非相、非非相。若「挟带」彼所缘之己以为境相者，是所缘故。若相言体，即有同时心、心所之体相。亦心挟带而有，虽有所托。然非所虑故非「所缘缘」故。「相」者，「相分」义，或体相义，「真如」亦名为「相」，「无相之相」。所以经言皆同一「相」，所谓「无相」。（CBETA, T43, No. 1830, 500c1 - 17）

吕澄依据窥基的记载，认为这种「无分别智」缘取「真如」之「无分别的

分别」是玄奘的新见^①。而印顺则认为法相唯识宗乃是：「对有漏与无漏，如与智，性与相，唯识宗始终取着差别论的说明。」^②但吴汝钧教授认为这是护法解释的漏洞^③（他的这个观点，是站在圆教，尤其是天台圆教的立场来谈，认为玄奘、窥基的法相唯识学，依然是有能、所，或即主体性、客体性之区分与对立的情形）^④。

然而，依据窥基本人上面引文的记载与说明，「无分别智」依然是有「所缘」境的，如窥基所言：

此缘「真智」，「挟带」「真如」之体相起故，名「所缘」。非带彼「相分」影像而起，名缘于「如」，不离「如」故。（CBETA, T43, No. 1830, 569b24 - 26）^⑤

引文中，窥基明确地提到「无分别智」是有「所缘」境的，只是这种「所缘」境，是「挟带」真如之体相而起，而不是一般认识中的「带相」而起。并且这种「所缘」境，是离不开「真如」本身的。也就是「无分别智」与「真如」是构成一种「智如不二」、「智如不一、不异（平等平等）」的关系。因而笔者认为，这种「无分别智」缘取「真如」的认识，是一种特殊的「无分别的分别」之认识情境。

① 吕澄说：「带相才可以为所缘缘，所以心境在内而不在外……到达佛境根本无分智时，是与境界的实体（本质）直接发生关系的所谓“亲证”，绝不会有另外变出来的“行相”，这时候就不能说是带相了……玄奘把“带相”的“带”与“相”作了两层新的说明：（一）所谓“带”，并不限于“变带”一义，还有“挟带”一义……在根本无分别智亲证真如时，是亲切的理解，认识的同时便挟带着行相（无相之相）一道起来。（二）所谓“相”，可以就相分方面说，也可以就见分方面说，而唯识家之说行相，是侧重在见分方面的。所以，尽管是根本无分别智了解境界的本质，也应该有行相，不过这行相是无相之相（是无分别的行相。虽无分别，但仍有其理解的行相）。」〔吕澄：《印度佛学源流略讲》（上海：世纪出版集团，2005）：215—216〕。

② 印顺，《以佛法研究佛法》（台北：正闻出版社，1992，修订版）：280。

③ 吴汝钧说：「一般来说，对应于所缘境的认知能力应是分别识心。一般的认识就是以分别的识心去认识所缘境，把所缘境视为一种对象去认取。而说到无分别智时，所缘境都已被克服、被超越过来。所缘境和无分别智很难放在一起来说。当提到所缘境时，对应于所缘境的应是一个有分别的识心。如果说无分别智，就应没有所缘境，这里看到护法的解释有点漏洞……」〔吴汝钧：《唯识现象学（一）：世亲与护法》（台北：学生书局，2002）：237〕。

④ 关于这点，感谢吴汝钧教授于2008年4月11日在“中央研究院”中国文哲研究所，接受笔者拜访请益时，给予笔者的当面提示与说明。

⑤ 这里笔者之所以使用「能缘」、「所缘」这样属于「分别」认识的概念，也是因为窥基《成唯识论述记》提到「无分别智」缘「真如」时，亦以「真如」作为「所缘」之故。即此段引文。

以上，笔者说明就《成唯识论》及窥基的《述记》而言，每一认识的「四分」，是同样地存在于凡夫的「分别」认识与圣者的「无分别智」之间的。亦即，即便是已经成就无上觉悟的圣者佛陀，在他的每一认识上，也有着「相分、见分、自证分、证自证分」这「四分」。^①而且这「四分」，可说都是某种中性的「依他起性」的。笔者以为，唯识学的观修重点乃在于，就每一个具有「四分」之「依他起性」的认识（或即心、心所）上，转化烦恼、净治自心。从「三性」的立场言，就是于缘生之「依他起性」上，舍离「遍计所执性」，证得「圆成实性」。亦即断灭伏除阿赖耶识中的杂染烦恼现行与种子，并努力转化成为一种清净的思维（「如理作意」），以达成「转依」的终极目标。

① 此部分可以详参拙稿《「转依」与「心、心所」认识论的「四分」说——以〈成唯识论〉及窥基〈成唯识论述记〉为中心——》，《唯识研究》第二辑，杭州佛学院编，北京：中国社会科学出版社，2013年11月，第1—47页。

明末蕩益智旭的唯识思想

黄国清^①

【摘要】明末中国佛教一度复兴，唯识学研究风气亦盛，弘通唯识诸师当中，蕩益智旭值得关注。他撰写了多部唯识著作，有其思想创获。本文自唯识教理的判教、性相融通的理据、唯识真如的意诠三点解明智旭的唯识思想。智旭主张不同佛学系统之间的义理融通互补，对唯识学与他系教义不采高下区分的教相判释。他为唯识学揭示与充实完整思想层面，可与他系教义平行互证，抬高其教理地位。智旭站在性相融通立场上，主张二宗合则双美，能对一心实相真理给出圆满诠释。唯识学保有特殊的义理解明价值，对心识的体用关系给出精详剖析，使学法者了知唯识无境、识亦非真，体达二空所显真如，帮助趣入性宗的圆融无尽法界真理。缺乏唯识相宗的义理修学，学习性宗易沦为自然外道。智旭特重唯识真如含义的阐述，批判有人将真如视为凝然静止的真理体性，主张唯识真如亦即性宗的圆实真理，带进本觉思想，指此真如实性相即于一切万法，具足如来智慧德用，还贯通于华严与天台的圆教真理。智旭如此诠释唯识真如的圆实意涵，帮助学人于修学唯识心识说时不流于支离，领解他所肯认之统摄一切佛法的终极实相。

【关键词】蕩益智旭；唯识；真如；判教；性相融通

一 引言

中国所传的唯识学，南北朝时期先有菩提流支（508 年至洛阳）在北方翻译

^① 黄国清，（台湾）南华大学宗教所副教授兼所长。

世亲《唯识二十论》，及他与勒那摩提（508年至洛阳）合作译出的世亲《十地经论》，形成地论学的南北两派；另外，真谛（499—569年）在南方译出无著《摄大乘论》与世亲《摄大乘论释》，开出摄论学传统。这个阶段有人称之为「唯识古学」，具有本识清净的观念，与如来藏学说有着不解之缘。唐代玄奘（约602—664年）曾游学印度十余年，返国后致力于瑜伽行派经论的汉译，忠实地导入护法一系的唯识学说，弘扬「唯识新学」，主张阿赖耶识为染污性质，许多重要观念与思维理路亦与真谛等人所传有所不同。玄奘弟子窥基等人撰述许多唯识经论的述记与疏解，开展为法相宗的学统。^① 传承数代之后，历经会昌法难（845年）与唐末战乱，甚为倚重经论与师承的法相学系遭受重大打击，玄奘后学所撰注疏在中国湮灭无几，唐末五代虽仍有数字义学僧人继起弘传唯识经论，但只是兼弘唯识，思想倾向也不遵循玄奘、窥基所确立的「纯正」唯识义说，而《地论》、《摄论》、《起信论》等唯识古学。永明延寿（904—975年）是此期代表性人物，其《宗镜录》对唯识古学与新学的融通，既汲取玄奘一系的学说观点，又深受《大乘起信论》义理的影响，却成为后世弘扬唯识义学的范本。^②

宋代与元代期间唯识学续有流传，不绝如缕，但研习与讲说者不多，著述成绩不甚明显，其间元代云峰所集《唯识开蒙问答》是较为后世引述参考的著作。随着明末佛学的复兴，唯识学的钻研风气也一度恢复。释圣严考察唐代法相宗传承在窥基、慧沼、智周之后，直到明末为止的八百多年间，指出除华严四祖澄观（738—839年）《华严经疏》及延寿《宗镜录》所谈唯识思想之外，几无重要的唯识撰述出现，唐代诸师所撰唯识经论的主要注疏也不复在中国留传。有鲁庵普泰于明武宗正德年间（1506—1521年）自无名老翁处受学唯识，推动明末诸家研究与弘扬唯识学的风潮。明末诸师讲述的唯识思想已非玄奘、窥基所传面貌，重在以唯识义理来沟通全体佛教教义，以补时代需求的不足；亦有多位法师是为了禅法修行而学习唯识义理，以唯识配合禅宗观念进行诠释。根据学者统计，晚明有17位唯识著述者，35种唯识著作，合计107卷。^③ 然而，他们的研习条件甚不充足，唐代诸师的注疏可说荡然无存，大多参考澄观、延寿的著述及元代云峰的《唯识开蒙问答》，进而溯源《楞伽经》、《解深密经》、

① 参见廖明活《中国佛教思想述要》，台北：台湾商务印书馆，2006年，第127—128、311—313页。

② 参见杨维中《中国唯识宗通史》，南京：凤凰出版社，2008年，下册，第821—822、841页。

③ 参见释圣严《明末佛教研究》，《法鼓全集》第1辑第1册，台北：法鼓文化事业有限公司，2005年，第204—206、239—241页。

《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》等唯识典籍。^①

明末是佛学复兴的时代，名家辈出，唯识义学的研究与发展情形值得关注。当时弘通唯识学诸家当中，蕅益智旭（1599—1655 年）是值得研究的一位，他撰有《成唯识论观心法要》10 卷、《唯识三十论直解》1 卷、《百法明门论直解》1 卷、《观所缘缘论直解》1 卷、《观所缘缘论释直解》1 卷、《因明入正理论直解》1 卷、《唐奘师真唯识量略解》1 卷、《八识规矩颂直解》1 卷，共计 8 种 17 卷。智旭的唯识相关著作不少，与高原明显在种数与卷数上同列第一，但明显鲜为人知，或许较为谨守相宗本位；智旭则具思想开展，不以继承相宗陈说为宗旨，反较站在性宗的立场，注重会相归性、相为性用的融会努力。^② 明末诸家的唯识注疏基本上引述《成唯识论》等著作进行简要疏解，以帮助文句意义的理解为目的，少掺入注释家的个人见解，不像智旭在某些著作上发挥自己的特殊观点。此外，在智旭的文集《灵峰蕅益大师宗论》（以下简称《灵峰宗论》）中，也出现不少关于唯识学的论述，值得深思细究。

二 关于唯识学说的判教地位

智旭在整体佛学义理的抉择上是以天台教观为宗而旁通诸家，判教观点因而主要本于天台学的五时八教框架。然而，检视他所撰写的《教观纲宗》这本天台纲要书，于书中教相判释部分并未提及唯识教说。因此，欲了解智旭对于唯识学的判教位置安排，有必要从他的其他著述当中搜罗相关数据，以明了他对唯识学义理层级所给出的判释。

《灵峰宗论》卷 1《八不道人传》，可说是智旭本人的自传表述，文中说到他在剃度之初曾听闻古德法师讲解《成唯识论》，虽能明了其中义理，却觉得意旨与《楞严经》相左，于是更向法师请问，法师回答说：「性相二宗，不许和会。」这种对性相二宗严加区隔的态度在他心中留下甚大疑惑，认为同样出自佛陀的教法，本不应有二路的分歧。^③ 随着后来不断地追索，他发现对于空宗与有宗或相宗与性宗的严格区分，其实是出于佛教学人过度切割义理的局限性理解。《灵峰宗论》卷 4《偶书二则》批评佛教学人的一曲之见而说：

① 参见杨维中《中国唯识宗通史》，第 862—863 页。

② 参见释圣严《明末佛教研究》，第 214—215 页。

③ 参见《嘉兴藏》第 36 册，第 253 页中。（引自 CBETA 电子佛典，以下引用《嘉兴藏》同此。）智旭在《八不道人传》中将此种不许性相和会的观点归为交光真鉴的见解。

唯识以遍破我法二执为宗趣，故借立法为遣情之门。般若以会一切法无非妙理为宗趣，故借破执为立理之门。然则唯识宜名破相，般若宜名立法，而相传反称唯识为相宗，般若为空宗者，谬也！^①

中国佛学界通常视唯识学为有宗，义理内容偏重在法相的建立与说解；而以般若学为空宗，其教理焦点聚集在扫荡法相执着以进入空性体证。^② 智旭主张如此分判方式理解得并不完全，唯识建立法相的目标还在于破除我法二执，般若破除执取是为显明诸法即是微妙实相，所以两宗事实上都具备破与立的两个面向。此处必须注意智旭所理解的「性宗」，除了般若空义的范围，更涵盖佛性如来藏思想，所以破除执取所显的实相，在空性实相之上，还蕴含妙有的理趣。^③ 总之，就智旭来说，对于唯识学与般若学，都不宜自单面狭隘的教义视角来观看，以致忽略其中所涵摄的完整思想意义。

值得注意的一点，是智旭相信玄奘本人远赴印度，师从当时唯识宗权威戒贤大师，并且广泛通晓佛教诸家学说，佛学领解弘博精深，可说是弥勒、世亲的真正继承人，远承释迦佛所传的真实法义，绝不致犯下此种偏颇理解的过失，这样的理解局限应是从其弟子窥基开始，而使唯识教学流为名相之学：

唐玄奘（奘）法师，遍游天竺，学唯识宗于戒贤法师，尽其所知，旁搜其所未知，广大精微，真弥勒、天亲之子，释迦文佛之远孙也。慈恩基师，虽实继之，然观所撰《法华玄赞》，则灵山法道恐未全知。无怪乎《唯识》一书，本是破二执神剑，反流为名相之学，亦可悲矣。^④

指出《成唯识论》本身思想原来并无问题，解明法相意在破执显性，是窥

① 见《嘉兴藏》第36册，第332页下—333页上。

② 如智旭本人在《灵峰宗论》卷3《教观要旨答问十三则（原问附）》有言：「问：三界唯心，万法唯识，二义同邪？异邪？答：心识通有真妄，局则心约真，识约妄。唯心是性宗义，依此立真如实观；唯识是相宗义，依此立唯心识观。料简二观，须寻占察行法，方知同而异，异而同矣。」（《嘉兴藏》第36册，第314页下）指出性宗与相宗有其义理差别，但同中有异，异中有同。

③ 《灵峰宗论》卷7《裂网疏自跋》言：「《起信论》者，佛祖传心之正印，法性、法相之总持也。如来以《大乘阿毘昙》付弥勒，《摩诃般若》付文殊，般若破执有而显妙有，毘昙破恶空而显真空，一音所宣，曾无异旨。」（《嘉兴藏》第36册，第379页中）认为般若不只破执明空，还意在揭显「妙有」。

④ 见《灵峰宗论》卷5《儒释宗传窃议（有序）》，《嘉兴藏》第36册，第347页中。

基依据唯识学立场所撰的《法华玄赞》无法领略到《法华经》的圆妙意趣，只偏重法相的说解。何以特别点名这本《法华经》注释书？可能因智旭所本的天台教学是以《法华经》为宗，依此经而建立其宏大深远的义理规模。智旭应当无法亲见《法华玄赞》一书，在他的时代这本经典注疏已在中国失传，他大抵是根据《法华五百问论》所做的判断，那是部站在天台立场上评破《法华玄赞》的论议著作。^①换言之，智旭认为是窥基失之僵固的注释内容，过于切割与限制了唯识义理。影响所至，连后来的华严宗法藏、宗密诸师都无法正确掌握《起信论》这部论书的圆融意旨，^②对唯识学形成支离、偏浅的理解，致使唯识学的判教地位在华严判教体系中只位居「大乘始教」，且是低于《般若经》「空始教」地位的「相始教」，因为般若空尚指向第一义谛，而唯识学多论法相俗谛，少言胜义真性。^③智旭极力扭转这种对于唯识学有失公允的刻板印象，就要从发掘其义理体系的圆满意涵着手。

关于唯识学的判教位置，智旭并不采取将之与其他教理系统做高下对比的纵向分判进路，而重视不同系学说义理之间的横向互补关系。在《大乘起信论裂网疏》的开卷部分，他批判了华严宗判教架构将唯识学判为「相始教」，将般若学判为「空始教」，而《大乘起信论》被视为终教兼顿教而未能及于圆教，认为如此的判释观点过度低估相关各学派的教理层级，呼吁诉诸较为开通整全的义理视角与思维模式：

乃后世讲师辄妄判曰：天亲《识论》是立相始教，龙树《中论》是破

① 参见拙著《〈法华经〉三车与四车之辩：以〈法华五百问论〉为中心》，《揭谛学刊》第18期（2010年1月），第75—114页。

② 《灵峰宗论》卷5《儒释宗传窃议（有序）》有言：「贤首法藏国师，得武后为其门徒，声名藉甚，疏晋译《华严经》，经既未备，疏亦草略，故不复传。所传《起信论疏》，浅陋支离，甚失马鸣大师宗旨，殊不足观。方山李长者有《新华严经论》，颇得大纲。清凉观国师，复出《疏钞》，纲目并举，可谓登杂华之堂矣。后世缙素，往往独喜方山，大抵是心粗气浮故耳。不知清凉虽遥嗣贤首，实青出于蓝也。圭峰则是荷泽知见宗徒，支离矛盾，安能光显清凉之道。」（《嘉兴藏》第36册，第347页中一下）他认为李通玄和澄观较能掌握《起信论》的思想，法藏、宗密都显得支离。很有趣的是，法藏和宗密都对唯识判位甚低。在澄观《华严经疏》卷14有言：「《宝性论》翻此颂云『此性无始时』等，彼论就实教释云：性者，谓如来藏性。如圣者《胜鬘经》说：依如来藏故有生死，依如来藏故有涅槃。以此等文，故知两宗不同，浅深可见。又《唯识》等亦说真如是识实性，但后释者定言不变，失于随缘，过归后辈耳。」（《大正藏》第35册，第602页上）认为唯识学亦有唯识实性即是真如（如来藏）之说，具有不变随缘之义，但后学片面理解为不变而失落随缘之义。

③ 《华严经探玄记》卷1言：「始教中广说法相，小说真性，所立百法决择分明，故无违净；所说八识唯是生灭法相，名数多同小乘，固非究竟玄妙之说。如《瑜伽》、《杂集》等说。」（《大正藏》第35册，第115页下）

相始教，马鸣《起信》是终教兼顿，并未是圆。呜呼！其亦不思甚矣！夫天亲宗瑜伽而立唯识，先以唯识破我法二执，次明识亦如幻，非真实有，故亦名为破色心论，今乃目之为立相教，可乎？龙树依甚深般若，遍荡四性情执以显法性，故曰：欲具足一切佛法者，当学般若。又曰：若以无此空，一切无所作；以有空义故，一切皆得成。今乃目之为破相教，可乎？马鸣以一心真如门，显甚深般若随智说；以一心生灭门，显瑜伽八识随情说，真如即一真法界，统事理而泯绝事理者也；生灭即全理所成之事，全事无性之理也。二门不离一心，则无一生灭而非全体真如，无一真如而不全具生灭，即事事无碍法界也。今乃谓其不同《唯识》、《中论》，仍非圆极一乘，可乎？^①

智旭以《大乘起信论》之一心开二门的思想结构为中心，强调此论的一心包含真如与生灭二门，二门合显圆具万法而交融无碍，也就是一即一切、一切即一之华严圆教事事无碍法界的最高教理层次。龙树依甚深般若所开阐的中观学说，是通过破除情执以揭显真如法性，从而能够成立一切万法。世亲唯识学展开八识学说，从生灭门的立说入手，由万法唯识的领解以勘破我法二执，进而能了知心识本身亦是如幻假有，复归于心性真如。因此，唯识、中观与《起信论》虽然所诠义理的侧重面向不尽相同，但都共同含具一心二门的圆实义理内涵，也都可以归于「圆极一乘」的最高义理范畴。

智旭如此的判教观点是否有违于天台的判教学说？一般对此宗判教的理解，《般若经》是置放在「五时教判」的法华时之前，似未及于《法华经》的「纯圆」教理高度。《教观纲宗》给予《般若经》的教相判释内容如下：「次闻《般若》，会一切法皆摩诃衍，转教菩萨，领知一切佛法宝藏。虽带通、别，正明圆教。然但密得别益，如转生酥成熟酥。」^②《般若经》虽非如《法华经》那样纯粹显明圆教，但也是「正明圆教」，只是挟带了通教与别教的教理层次。所以智旭说般若非仅有破相以显真性的一面，还有支撑万法成立的一面，也含摄真如与生灭二门。依此而推，天台判教架构虽未举示唯识学的位置，但唯识学也应具备真如与生灭二门，只是较倾向于法相的解明，如智旭在《成唯识论遗音合响序》中说：

① 见《大正藏》第44册，第422页中一下。

② 同上书，第937页下—938页上。

至矣哉，《成唯识》之为教也！破遍计我法，情见顿空，显依圆真俗，妙谛斯立，故以唯识二字命题，五观已全彰矣。^①

认为《成唯识论》的义理有立有破，破除遍计所执性后，双显圆成实性的真谛与依他起性的俗谛，此义与《般若经》的二谛教理有很大交集。「五观」指窥基所立的五重唯识观，依序为遣虚存实识、舍滥留纯识、摄末归本识、隐劣显胜识，最后是遣相证性识，体得圆成实性，双照理事而息止我执与法执。^②或许因为如此的教理思维路数，他不对般若与唯识做出高下判释，而是强调两宗共通的思想层面，尝试揭露它们在教理含义上所蕴含的圆备意义。

智旭并不认同玄奘弟子们对唯识学所做的自我设限的义理诠释，也反对华严宗法藏等人的低层唯识判位，他融摄唯识旧学与唯识新学，赋予唯识学更充实完备的思想内容，使得唯识学不致如窥基等所释那样对真如采取消极的诠释立场，他更积极地彰显真如的圆满真实内涵，从而抬高了唯识学的义理地位。《起信论》、般若学与唯识学容或有教理说说的隐显侧重不同，但都涵摄最高真理的完整面向，对它们的义理过度化约而形成浅深偏圆的区别并不恰当，宜进行平面横向的教理互补与融会，使得各系学说都获得充分的思想开显。

三 关于性相融通的理据所在

既然唯识学、般若学、如来藏三系的学说都含有完整的教理层面，那么「性相融通」的工作岂不是多此一举？其实不然，佛法注重教观并行，三系学说各有教理诠释面向的侧重，形成思想内容与观法进路的差异。般若学在破除执着的空义观照至为精彩，唯识学详于心识法相的解说及唯识无境的观修，《起信论》虽开出真如与生灭二门，但在特定侧面的解说可能不及唯识学或般若学那样具体翔实。每部经典或论典各有其所欲传递的教义理解与实修观行的功用，但义理具有内在的相通性与一致性，这是得以或必须从事性相融通的合理基础。智旭于《重刻成唯识论自考录序》说：

三界唯心，万法唯识，此性、相二宗所由立也。说者谓一心真如，故

① 见《灵峰宗论》卷6，《嘉兴藏》第36册，第363页下。

② 参见《大乘法苑义林章》卷1，《大正藏》第45册，第259页上。

号性宗；八识生灭，故称相宗。独不曰，心有真心、妄心，识有真识、妄识乎？马鸣依一心造《起信论》，立真如、生灭二门，生灭何尝离真心别有体也。天亲依八识造《三十颂》，明真如即识实性，与一切法不一不异，真如何尝离妄识别有相也。龙树《中论》指因缘生法，即空假中，是生灭外无真如。《楞伽》云，心意识八种，俗故相有别，真故相无别，相、所相无故，是真如、生灭非一异。而护法菩萨于《识论》中最出手眼，直云为遣妄执心所外实有境故，说唯有识，若执唯识真实有者，如执外境，亦是法执。噫，苟得此意，何至分河饮水哉！^①

所举《起信论》、《唯识三十颂》、《中论》、《楞伽经》、《成唯识论》，智旭认为皆有共通的圆实真理蕴含，其中《起信论》开出一心二门，并论说真心即为生灭法的体性；《三十颂》阐明真如就是唯识实性，真如就是妄识的实相；《楞伽经》述说俗谛有相的差别，真谛中无能相、所相，真如门与生灭门非一非异；《成唯识论》阐明唯识无境，而识也非实有，逼显出真如实性。这些与唯识学相关的经论拥有相通的义理旨趣，都同时包含生灭与真如二面。即使是一般被视为空宗论书的《中论》，通过天台学即空即假即中的三谛圆融之旨，也涵盖性宗与相宗的教理意义。所以对于性相二宗实不应横加区隔，能够领略到这番意旨，会合二宗则使义理双美，双方都因此更能显示圆实真理；如果不得其旨，强行拆分二宗会降低它们各自显示法性实相的能力，变成以偏概全的真理论议。^②

性宗与相宗之间存在着无法切割的紧密关系，若单就性言，或单自相看，都只能见到最高真理的一个侧面而已，无法把握其全体意义。相宗与性宗虽有表面上的教义差别，但性宗所论是相宗的体性，相宗所论是性宗的具现。^③ 相与性其实相即不离，二者能融贯互显，由此理解而进一步导入天台或华严的圆妙实相：

性随相转，何性不相，设不遍达诸相无量差别，安知妙性具足如斯染

① 见《灵峰宗论》卷6，《嘉兴藏》第36册，第361页下—362页上。

② 《灵峰宗论》卷6《重刻大佛顶经玄文自序》言：「性相二宗，犹波与水，不可分隔，其流弊也，至分河饮水。……故知得其语，合则双美；失其宗，离则两伤。」（《嘉兴藏》第36册，第360页中）

③ 《成唯识论观心法要》卷1说：「性之与相，如水与波，不一不异。故曰性是相家之性，相是性家之相。今约不一义边，须辨明差别，不可一概籠侗；又约不异义边，须会归圆融，不可终滞名相。」（《新纂卮言藏》第51册，第297页中）

净功能？相本性融，何相不性，设不深知一性圆顿满足，安知诸相无非事事无碍法界？故台宗剧谈实相，必约百界千如，夫五位百法，独非百界千如之性相邪？百界千如无非实相，五位百法独非实相邪？^①

法性实相遍在于森罗万象当中，而且具足一切染净诸法而毫无遗漏；差别法相融会于法性实相，通过法性实相的具足万法而具现法法交融无碍的无尽图景，演示华严圆教的事事无碍法界，也通于天台圆教一法具万法的真理世界。借助天台与华严之圆教层次的无尽圆融真理，任何一法即具百界千如，都与中道实相契合无间，唯识学的五位百法何尝不是如此。^② 智旭利用天台圆教义理架构来充实与融会唯识学说，打破其义理的界限，开决不了义的了义蕴含，如此的会通模式使得佛教各系学说都可汇合于一个圆满无缺的大义理体系，而且各系佛法都可对这个大义理体系的整体构成或某个部分给出适切明晰的解说。唯识学所承载的任务，是特别针对心识的具现作用进行体系性的诠释，进而导向我法二空以显示真如法性。^③ 智旭主张唯识学说的真理意涵可与圆教义理顺畅接轨，同时也必须借助圆教义理始得以完整解明唯识学说。唯识主张人人都有八识五十一心所，每个心和心所又各具见、相、自证、证自证四分，当百万人观看一株花时，如同见到同一处所的对境，只能运用相即相入、重重无尽的法界真理适切说明这层道理：

于百万人天中，随拈一人相分时，必摄一切诸人相分。于眼等识中，随拈一识相分时，必摄余诸识相分。重重无尽，无尽重重，是可思议邪？不可思议邪？一华既尔，物物皆然，色尘既尔，六尘皆然。相分有质尚尔，见分宁独不然？见分通三量尚尔，自证、证自证分唯现量，岂反不然？后

① 见《灵峰宗论》卷6《重刻成唯识论自考录序》，《嘉兴藏》第36册，第362页上。

② 智旭甚至援引天台「性具善恶」的特殊思想来解明问题，如《成唯识论观心法要》卷6言：「问曰：如有经云：我是贪欲文殊、瞋恚文殊。又云：一法不舍，名为大贪；一法不取，名为大瞋。其旨为何？答曰：此不思议无性法门，即修恶而达性善，即性恶便是性善。……故得不离尘劳而见佛性，既见佛性，岂复滞尘劳哉？是故大贪者，究竟无贪之别名也；大瞋者，究竟无瞋之别名也；大痴者，究竟无痴之别名也。」（《新纂卮言》第51册，第371页下）关于天台性具善恶思想，可参阅杨惠南《从「法性即无明」到「性恶」》，《佛学研究中心学报》第1期（1996年），第111—145页。

③ 智旭于《灵峰宗论》卷6《重刻成唯识论自考录序》中说：「设非妙悟，莫穷底里，诸家著述，固未立极，亦各擅所长。苟因是而求之，深造自得，触着性相源头，不离只今现前一念，则知三乘十二分教，皆吾心识脚注，与马鸣、天亲同一鼻孔出气，何俟予言而知深浅得失也。」（《嘉兴藏》第36册，第362页中）所谓的「妙悟」或「性相源头」，依上下文脉读之，当指天台或华严的圆教真理。圆教真理可由各家佛教学说着手探求，不自我封限而得趣入。

世弘相宗者，何为自设藩域，曾弗一深思也。是故习性不习相，未有不瞞盱者；习相不习性，未有不胶滞者。^①

至高真理是统一的，即是无尽圆融的华严或天台圆教理，唯识学的四分心识说与此义自不应互相违背。研修性宗的高妙实相法义而不学习相宗的详密心识学说，易流于笼统而不精细；反之，只学相宗的心识显现而不学性宗的心性根源，教理会有滞碍难通之处。不知性宗，则无法洞见相宗唯识所现的妙理根据；不学相宗，难以穷究性宗无尽圆融的真理世界。透过性宗与相宗的融会互显，得以真正理解性宗与相宗的根本意趣，掌握佛法既深且广的全体意义。

智旭相信唯识学在总体佛法修证上的重要意义，在于借此精细周密的义理体系彻达法相，剖判真俗，修习观心而达致豁然贯通，体究一心实相的万法根源。不通过唯识学的广学多闻，自非最具利根的上上之士，欲直探一真法界，实不得其门而入。智旭在《唯识心要自跋》说道：

自眼未明，焉问他目？须三量定其是非，真修匪滥；四分成其体用，正理无亏；然后十因四缘，辨染净之生处，三报五果，鉴真俗之所归。若不达三量，真妄何分？不知四分，体用俱失！又云，一心实相悉是诸法。诸法所生，皆从现行善恶熏习，第八识含藏种子为因，发起染净差别报应为果。若不微细剖析，问荅决疑，何由到一心总别之源，彻八识性相之际？^②

这是由相宗修学以导入性宗体悟的佛法观行进阶，是较为稳当的修证途径。佛法修学始自法义的理解，了知现量、比量、圣言量之别，避免在真理学习上发生以假乱真的情形；明了心识四分说的体用关系，以把握唯识无境的正确教导。还要对因果报、种子现行、赖耶缘起等教义有深切的信解。唯识学说富含逻辑理性，对色心世界解析精当，由此显示亦有亦空、非有非空的中道实理，如果对于宇宙人生的这些正确道理都无法获得适当理解，更无由趣入难以思议之相即万法的一心实相。唯识学是很好的观修教学体系，帮助研修者快速提升佛学理解与佛法领悟，但非表示不需要性宗教理的指引即可自然导入一乘圆教的深妙观境，智旭说：「故事理双明，方通圆旨；教观齐运，始达一乘。又云，

① 见《灵峰宗论》卷6《重刻成唯识论自考录序》，《嘉兴藏》第36册，第362页上一中。

② 见《灵峰宗论》卷7，《嘉兴藏》第36册，第375页上。

不因教所指，何由识自心。设不因教发明，亦须凭教印可，不然皆成自然外道。』^① 必须事相与实理同时明了始得通达圆实妙理，相宗与性宗的教说均不可偏废，同样作为最高真理的修学指向与体证印可。即便如此，智旭仍强调要由唯识教学的指示、发明与印可，一心真源的终极实相较可获得正确开显的保障，否则修学性宗多沦为自然外道，错认万法自生常住。

最后，必须为窥基说一些话来寻求平反。窥基谨守玄奘所传的唯识义学，两人可说一脉相承，绝非玄奘领悟通透而窥基自我封限。玄奘继承印度护法一系的唯识新学，与智旭所禀汉地传承之融合取向的唯识学，两套教义体系在思想上已有显著差别。智旭立于以天台教学为本的整体佛学观点，融通了诸家学说，以此「完整佛学」为统一的义理标准衡量各部经论的教理，主张所有的经论无非是在诠释此一终极心性实相，不论教说了义或不了义，都具备义理的内在一致性。因此，唯识相宗必须与性宗的圆教义理融会而得成其整全意义，这同时也是唯识学之深层、真实的思想含义。这可说是站在中国佛学的圆融立场上对唯识学所做的创意解读，是汉传佛教为唯识学所提供的思想开展与实修启发。

四 关于唯识真如的意义诠释

智旭虽强烈主张性相融合之论，也对这番道理有所论说，但除了《起信论》的疏解与《成唯识论观心法要》之外，他对唯识论典所作注释书的疏解内容显得简明扼要，以达于文句意义的基本解明为目的，不追求思想精义的进层阐发演绎。^② 然而，对于「真如」这个重要概念的解释，涉及实相真理的正确了知问题，则不可等闲视之。吾人在智旭的唯识疏论当中见到较具创发意义的诠释，当属「真如」这个概念，其余观念大抵不出《成唯识论》等书的理论范围。智旭反对有人将唯识学的「真如」理解为凝然静止而缺乏功用的性质，想为唯识学的「真如」说出其精深意旨。^③

① 见《灵峰宗论》卷7《唯识心要自跋》，《嘉兴藏》第36册，第375页上。

② 如《成唯识论观心法要》卷1言：「适二三同志，拟从能变、所变差别之途，以开性具、性徧圆融之钥，漫尔饶舌，兼命管城，不敢更衍繁文，祇图直明心观，随讲随录，用质大方。」（《新纂已续藏》第51册，第297页上）

③ 《灵峰宗论》卷6《（起信论）裂网疏自序》言：「《唯识论》云：不同余宗，离色心等有实常法，名曰真如。又云：真如即是唯识实性。明文彰灼若此，后人乃以凝然「真如」，诬谤唯识，罪何如哉！」（《嘉兴藏》第36册，第369页上）

就唯识学所依经论而言，窥基《成唯识论述记》卷1举出《华严》、《解深密》、《如来出现功德庄严》、《大乘阿毘达磨》、《楞伽》、《厚严》六经，及《瑜伽师地》、《显扬圣教》、《大乘庄严经》、《集量》、《摄大乘》、《十地经》、《分别瑜伽》、《观所缘缘》、《二十唯识》、《辨中边》、《阿毘达磨集论》十一论，作为《成唯识论》的经论引据。^①其中未见到《唯识三十论》以及在中国广为流通的《起信论》，两书在汉传唯识学的领域都拥有极其重要的地位。《唯识三十论》是唯识学的整体纲要论书，其实就是《成唯识论》注释的对象；而《起信论》可能形成于中国佛教圈，不为印度论师所知。论书是在解释经书，智旭提出《唯识三十论》与《起信论》二论都根源于《楞伽经》，其《大乘起信论裂网疏》卷1说：

《唯识》所谓「真故相无别」，即《起信》一心真如门也；「俗故相有别」，即《起信》一心生灭门也。《楞伽经》云：诸识有三种相，谓转相，业相，真相。《宗镜》释云：起心名转，八俱起故，皆有生灭故，名转相。动则是业，八识皆动，尽名业相。八之真性，尽名真相。由此观之，《起信》、《唯识》，皆宗《楞伽》明矣。宗本既同，则诸名义自不相违。注疏家不能以义定名，漫尔依名定义，致令二论，乖同水火，可不哀哉！^②

智旭依据延寿《宗镜录》所说^③而推演出两部论书都以《楞伽经》为本。《楞伽经》有「如来藏·藏识」统一之说^④；《起信论》论说由真实一心开出真如门与生灭门，《唯识三十论》的真如观念与此如来藏系统不同，但中国注释家视它们在义理上有相通性，不妨作互文性的解释。智旭认为《唯识三十论》的「真故相无别」一句，「真」通于《起信论》的「真如门」，也联结到《楞伽经》的八识「真性」。「俗故相有别」一句，通于《起信论》的生灭门。《起信论》的真如门与生灭门都总摄一切法，真如为离相、不可言说而与一切万法相即，

① 见《大正藏》第4册，第229页下—230页上。

② 见《大正藏》第44册，第422页下—423页上。

③ 《宗镜录》卷5原文如下：「又云：诸识有三种相，谓转相、业相、真相。此三种相，通于八识，谓起心名转，八俱起故，皆有生灭，故名转相；动则是业，如三细中，初业相故，八识皆动，尽名业相；八之真性，尽名真相。」（《大正藏》第48册，第441页下）

④ 刘宋·求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》卷4《一切佛语心品》言：「如来之藏，是善不善因，能遍兴造一切趣生。譬如伎儿变现诸趣，离我我所。不觉彼故，三缘和合方便而生。外道不觉，计著作者。为无始虚伪恶习所熏，名为识藏，生无明住地，与七识俱。」（《大正藏》第16册，第510页中）

不变而能随缘，虽随缘而不变，属于如来藏系的思想，智旭更将其融会到天台「一念三千」的圆融妙理。^① 智旭将《唯识三十论》的真如实性视同《起信论》的真如与《楞伽经》的真性，此举为唯识学的真理观注入如来藏的思想。

《成唯识论》的归敬颂言：「稽首唯识性，满分清净者。我今释彼说，利乐诸有情。」^② 窥基《成唯识论述记》卷1对「唯识性」解说如下：「此即如来智周德圆，穷真如性，故称为『满』。澄鉴无垢，二障都尽，说名『清净』。澄鉴曰清，无垢名净。『者』即假者，意显如来证唯识理究竟圆极。」^③ 以唯识实性是断尽烦恼障、所知障后所显豁的清净智慧境界，唯有诸佛始能究极圆满。智旭于《成唯识论观心法要》卷1融入如来藏的本觉思想，强调唯识性是一切万法的真实依据，由圣者们的圣智所亲证，为众生本具却倍觉迷真：

今唯识性，即法宝；满清净者，即佛宝；分清净者，即僧宝。然唯识有五位百法，此独称性，以是所依故，复是所证故。究竟位中，转八识成四智，转依如之生死成依如之涅槃，出障圆明，名满清净。通达位后，先转六、七二识，成妙观察、平等性智，断十重障，证十真如，名分清净。此之三宝，有情本具，无始迷背，不自觉地。^④

玄奘系的唯识学并无本觉观念，甚至主张「五姓各别说」，永远排除部分有情体证觉悟的潜质，唯有大乘种姓与不定种姓具备成佛的资格。^⑤ 智旭所理解的转识成智，是转以真如实性为依据的生死状态而成就以真如实性为依据的涅槃

① 《大乘起信论裂网疏》卷1言：「今云一切法真如者，以心真如即一切法真如，无二真如故也。一切法，即染法净法，略则五位百法，广则百界千如也。随拈一法，并是真如全体，非是少分，故云性恒平等。悟时无得，迷时无失；又芥子毛端之真如非小，须弥宝刹之真如非大，故云无增无减。一相无相，不可分离，故云无别异也。」（《大正藏》第44册，第427页下）又《成唯识论观心法要》卷10解《成唯识论》「此中识言，亦摄心所，心与心所定相应故」句说：「但以胜摄劣，故云唯识耳，非谓离心无别心所也。一一心所，皆具四分依他起性；一一依他，皆与真如非异不异。故得介尔有心，三千具足。若不然者，不堕饶伺，则堕支离，岂大乘中道法义也哉。」（《新纂卍续藏》第51册，第452页中）智旭的最高真理观念，可说是如来藏说与天台圆教思想的融合，或说天台化法四教之别教与圆教的融合，已非纯然忠实于天台性具圆教思想。

② 见《成唯识论》卷1，《大正藏》第31册，第1页上。

③ 见《大正藏》第44册，第232页中一下。

④ 见《新纂卍续藏》第51册，第299页上。

⑤ 《成唯识论述记》卷2言：「其体亦有成不成，无种姓名不成，有者名成。有三乘决定所有姓名成，互所无名不成。」（《大正藏》第43册，第279页中）又，卷9言：「论：要具大乘至悟入唯识。述曰：此非唯一乘姓，三乘种姓、不定姓者亦是此人。具大乘者方能入故，但言大乘，简彼定性及无种姓。」（《大正藏》第43册，第556页上一中）

体证，真如同为生死与涅槃的所依。再者，三宝中的法宝指真如实性，佛宝与僧宝对此真如实性有所觉证，众生本具三宝的说法隐含本具真如觉性，^① 此点实与玄奘一系的观点大异其趣。不仅玄奘所传唯识学无本觉义，真谛所译《转识论》卷1说：「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。」^② 提到完全遣除分别性的识心，可显现作为实性的清净阿摩罗识，但未详细说明此阿摩罗识的含义。同为真谛所译的《决定藏论》卷1《心地品》说：「阿罗耶识而是一切烦恼根本，修善法故此识则灭。……得真如境智，增上行故，修习行故，断阿罗耶识，即转凡夫性。舍凡夫法，阿罗耶识灭，此识灭故，一切烦恼灭。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。」^③ 言及阿罗耶识（阿赖耶识）是烦恼根本，而阿摩罗识是圣道根本，又特别指出阿摩罗识是圣道的「依因」而非「生因」。又如智旭《唯识三十论直解》说：「若至如来位中，并舍异熟识名，但名一切种识，亦名庵摩罗识，亦名大圆镜智相应心品也。」^④ 主张到了佛位才能显现无垢清净的庵摩罗识。关于此义，周贵华说明第八识（根本识）应区分为三，即阿赖耶识（第八识之染分）、非阿赖耶识（第八识之净分）、阿摩罗识，众生皆无始以来具备这三种根本性。杂染分的阿赖耶识在凡夫位显现，为此阶段的根本识；在分圣位（佛以外之圣者，声闻、辟支佛、菩萨），阿赖耶识与非阿赖耶识皆有显现，互相隐显，而以非阿赖耶识为根本识；在佛位的圆圣位，断阿赖耶识，舍非阿赖耶识，唯有阿摩罗识显现，为当体的根本识。^⑤ 即使提出清净的阿

① 如《大乘起信论裂网疏》卷1言：「三宝体性，即众生现前介尔心性。由无始来背觉合尘，甘自逃背；今背尘合觉，复本心源，故名返还也。……尽十方者，总显无穷无尽三宝境也。以众生现前介尔心性，本自竖无初后，横绝边涯，十方虚空并不出于介尔心之分际。究竟证此心性者，名之为佛；祇此心性，即名为法；诠此心性者，亦名为法；信解修证此心性者，名之为僧。所以三宝同于心性，尽十方也。」（《大正藏》第44册，第424页下—425页上）

② 见《大正藏》第31册，第62页下。

③ 见《大正藏》第30册，第1020页中。

④ 见《新纂卍续藏》第51册，第777页中。窥基《成唯识论述记》卷3说：「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》第43册，第344页下）视无垢识为佛位的大圆镜智相应识。

⑤ 参见周贵华《唯识通论——瑜伽行学义论》下册（北京：中国社会科学出版社，2006年），第359—363页。

摩罗识（无垢识、清净识），并不蕴含以清净心识作为成佛之主动原因的本觉思想，阿摩罗识是圣道的依因，为间接性的疏助因缘，非圣道的直接发生因；作为成佛之发心起行的动力因缘是如来本有无漏种子，或佛种姓。^① 不论视第八识之性质为染污或清净，唯识学似未赋予真如心性有本觉生因的意涵，此点可对显出智旭所诠唯识真如义的特殊见解，而此义应有受到《起信论》与延寿《宗镜录》影响之处。^②

窥基所创唯识学「五重唯识观」的最后一观是「遣相证性」，遣除对依他起性之事相作用的错误执取，证入圆成实性之离言直观的真理体性，这是唯识修证的最终目标所在。智旭依此对惑障遣至无遣而悟入真实智境的思路继续推演，主张相宗之二空所显的真如实性即为相宗与性宗的同一心性真源，《成唯识论观心法要》卷10说：

若遣相证性，则知贪之实性即真如性，瞋、痴、慢等例此可知。恶法尚尔，无记与善益复可知。有漏尚尔，无漏诸法益复可知。故能偏于五位百法，通达三性及三无性，成就真俗不二观门。此佛祖传心要诀，法性、法相真源。^③

真如实性遍在于一切染净诸法，可就现象事物本身以观照实相真理。净除一切我执与法执的智慧遮障，如实圆满地观见如幻事相与实相理体的相即无碍，这种真俗不二的真理观在相宗与性宗上不应有所差别。至极真理必须是唯一的，只有能否正确体悟的问题。既然性相二宗所悟到的是同一心性真源，相宗的真如含义可借如此的意义关联而施加积极的诠释，对于《成唯识论》「十真如」之第十「业自在等所依真如」，智旭阐释如下：

亦只二空所显五位百法真如之理，随一一法皆是真如不变全体，皆具真如随缘大用，重重无尽，无尽重重。一切神通，一切事业，一切总持，

① 参见周贵华《唯识通论——瑜伽行学义论》下册，第526—528页。

② 《宗镜录》卷33言：「以理量二门，一切性相收尽。以识相妙有，是如量门；以识性真空，是如理门。若理量双消，则唯真性。又阿摩罗识有二种：一、所缘，即是真如；二、本觉，即真如智。能缘即不空如来藏；所缘即空如来藏。」（《大正藏》第48册，第609页中一下）《宗镜录》卷6：「依本觉有不觉者，明起始觉之所由，谓即此心体随无明缘，动作妄念，而以本觉内熏习力故，渐有微觉厌求，乃至究竟还同本觉，故云依本觉。是以依本觉有不觉，依不觉有始觉也。」（《大正藏》第48册，第447页中）

③ 见《新纂卮言藏》第51册，第452页下。

一切定门，性即真如，本无分剂。但由微细所知障故，未证能所不可思议，未证体用不可思议，犹于无分剂中而存分剂，名为于诸法中未自在障。今由菩萨智慧圆满，断此障已，真如圆显，普于诸业得自在也。^①

真如绝非寂然静止的超越性真理世界，真如即是一切万法的真理面，整全而不可分割，一一法通过与真如的相即而与一切诸法无尽地交参互融。真如不是只有空性离相的层面，更圆摄一切诸法，具足一切如来智慧德用；^② 智旭在解「本来自性清净涅槃」的段落中对此义有更明白的表述，而且带进如来藏与天台三谛圆融的思想。^③ 菩萨先已断除烦恼障，再将微细所知障净治无余，成就无上佛果，此时真如圆满显现，一切果德功用都能任运自然地发用。智旭关怀唯识真如这种高妙意趣的诠释，或许认为无法达致如此层次的真理领解，在修习唯识观法上可能自我设限，落入凝然真如的思维，障碍不可思议智境的现起。

最后，说明智旭唯识思想的「一心」观点。智旭主张性相融会、摄相归性，如此会将唯识学带往心性说的方向。他的唯识思想多有参考延寿《宗镜录》之处，「一心」即为这部撰述的宗旨，延寿将性相二宗视为自心的体与用，全收摄于圆明一心之内。^④ 他用十门来说明「一心」之义，层层收摄、融会到最高实义，其中与唯识学说相关者，如第二相分与见分俱存；第三摄相分归见分；第四摄心数归心王；第五摄七转识归本识；第六摄相宗归性宗，意谓八识皆无自体，是如来藏的平等显现。其后，第七是性相俱融，说如来藏随缘不变而成办诸事的理事无碍意义；第八融事相入、第九全事相即、第十帝网无碍，逐层开

① 见《成唯识论观心法要》卷10，《新纂卍续藏》第51册，第439页中。

② 智旭《唯识三十论直解》言：「此转依果诸漏永尽，性净圆明，故名无漏，含容无边希有功德，故名无碍。」（《新纂卍续藏》第51册，第774页下）

③ 《成唯识论观心法要》卷10言：「一切诸法皆是因缘所生，观相元妄，无可指陈；观性元真，即真如理。所谓五阴、六入、十二处、十八界，本如来藏妙真如性也。虽有客染者，幻妄称相，约迷情而言也。而本性净者，染而不染，离一切相，因缘即空也。具无数量微妙功德者，即一切法，因缘即假也。无生无灭湛若虚空者，离即离非，是即非即，因缘即中也。是故真如本净，则阴入界等一切法无不本净也；真如具德，则阴入界等一切法无不具德也；真如无生无灭，湛若虚空，则阴入界等一切法无不无生无灭，湛若虚空也。」（《新纂卍续藏》第51册，第442页上）

④ 《宗镜录》卷1言：「不知性相二门是自心之体用，若具用而失恒常之体，如无水有波；若得体和阙妙用之门，似无波有水。……如性穷相表，相达性原，须知体用相成，性相互显。今则细明总别，广辩异同，研一法之根元，搜诸缘之本末，则可称宗镜，以鉴幽微，无一法以逃形，则千差而普会。遂则编罗广义，撮略要文，铺舒于百卷之中，卷摄在一心之内。能使难思教海，指掌而念念圆明；无尽真宗，目睹而心心契合。」（《大正藏》第48册，第416页中一下）

显事事无碍法界之一心如来藏圆融无碍的理趣。^①延寿将八识收摄到如来藏中，再汇流于无尽圆融的华严心性思想。智旭的《成唯识论观心法要》与《起信论裂网疏》当中都涵容了如上的「一心」观念，只是表达较为精简与含蓄。《成唯识论观心法要》卷2解说「摄归一心」的意旨：

今欲显真理圆融，故第四可摄入于第三，而可但言三分。又内三可摄入于见分，而可但言二分。又相、见本无二体，而可但言一心也。《入楞伽》偈即证成一心之旨。然所谓一心，亦非拨无八个心王、五十一个心所，而别指一真如心以为大总相法门也。但以四分体无别故，名为一心。则知八个心王、五十一个心所，随拈一王一所，皆具四分；随其所有四分，体皆无别，惟是一心，是知一一王所无非法界。又四分体既无别，以体融用，用亦无别，故得说云一色一香无非中道，及唯色唯香等也。^②

护法系的唯识学将心、心所的认识现行活动分为相分、见分、自证分、证自证分，四分为同一心或心所的种子所现，可说为「一心」的一种意义。又依《入楞伽经》所言「由自心执着，心似外境转，彼所见非有，是故说唯心」的偈颂^③，作为「一心」的经证，说明唯识无境的意义。回到《入楞伽经》的原本脉络，偈颂所说的「唯心」也含有清净心的意义，^④智旭似乎也采取这个方向的理解。虽有八个心王、五十一个心所的历然显现，但都以一真如心为其真实体性，这是「一心」的最深层意旨。一一心或心所，虽显现为四分，但四分同属于一个心或心所之体；而各各心或心所虽然随缘生起现行，但都可不坏自相而摄归于同一的真心如来藏，而依法界全体相即，故而一一法无非中道。智旭所诠唯识学的「一心」思想，系以《起信论》为主要依据，其《大乘起信论裂网疏》卷2说：「盖真如不变随缘，举体而为众生现前介尔之心；此心随缘不变，仍即真如法界全体，故云即是一法界大总相法门体也。」^⑤换言之，可以说他是把唯识的心识学说统摄于《起信论》的一思想之中。

① 参见《宗镜录》卷4，《大正藏》第48册，第435页上一中。

② 见《新纂卍续藏》第51册，第327页上。

③ 偈见《成唯识论》卷2，《大正藏》第31册，第10页下。

④ 《大乘入楞伽经》卷6《偈颂品》：「心性本清净，犹若净虚空；令心还取心，由习非异因。执着自心现，令心而得起；所见实非外，是故说唯心。」（《大正藏》第16册，第626页下）

⑤ 见《大正藏》第44册，第429页下。

五 结论

明末是中国佛教的复兴时代，义学师匠辈出，研究与讲说唯识学的风气很盛。在弘通唯识学的诸师当中，藕益智旭是值得关注的一位，他撰写了多部唯识著作，有其唯识思想创获，并且提出义理根据的合理说明。本文从唯识学说的判教地位、性相融通的理据说明、唯识真如的意义诠释三点来解明智旭的唯识思想。

智旭主张不同系统的佛学义理之间的融通互补，对唯识学不采取与其他教义系统做高下区分的教相判释。他批判华严宗对唯识学的低层判教，认为这是出于对唯识学的支离性理解。佛教传统一向视唯识学为立相教，以般若学为破相教，以《起信论》为代表的如来藏学说体系则为涵盖真如与生灭二门的一心思想。智旭打破如此的教理界限，从不同视角观看，他说唯识建立法相是为了达成我法二空以显现真如，般若破相以显示真性是为了建立一切法，所以唯识、般若、《起信论》三者具备共通的圆实真理意涵。如此的诠释方式为唯识学揭示与充实了完整的思想层面，抬高唯识学的教理地位。

智旭站在性相融通的立场上，认为性宗与相宗合则双美，能够为一心实相真理给出圆满的诠释；若割裂二宗，将同时降低它们解释圆满真理的能力。在如此的融合背景下，相性二宗仍保有各自的真理揭示作用，唯识学具备其特殊的义理解明价值。唯识学富含逻辑性与体系性，对心识活动的体用关系及其具现的现象万法给出精详的解说与剖析，使学法者了知唯识无境、识亦如幻的正确道理，体达人法二空而悟入真如，帮助趣入性宗之万法相即相入、重重无尽的不可思议法界真理。缺乏唯识相宗的义理修学，学习性宗易沦为自然外道；反之，学习相宗而缺乏性宗教理的引导，可能形成义理理解的封限。这是智旭为性相融通提供合理的理论根据，同时也彰显唯识学在真理豁显历程中不可或缺的价值。

智旭解明唯识教理的最特殊之点是对真如含义的诠释。他批判有人将唯识真如视为凝然静止的缺乏实义的真理体性，主张唯识二空所显的真如亦即性宗的圆实真理，同为生死世界与悟理世界的根本所依，还带进本觉思想，指此真如实性相即于一切万法，具足所有的如来智慧德用；达于极致，还贯通《起信论》「一心」的真心如来藏思想，及华严事事无碍法界或天台一念三千的圆教真

理层次。智旭如此诠释唯识真如的圆满真实意义，意在帮助佛教学人在修学唯识心识学说之时不流于支离无根的理解，能够理解他所肯认之统摄一切佛法教理的终极实相理趣。

唯识学与意境美学的融合及诠释

许清原^①

【论文摘要 (Abstract)】 意境美学的思想渊源可追溯至老子和庄子有无相生的道理，也可追溯至《易传》的「意象」美学，但是「意境」美学的概念直到唐代才被完整地提出。唯识学在唐代形成唯识宗，代表人物有玄奘大师、窥基大师等；意境美学理论主要成熟于唐代，代表人物有王昌龄、皎然等，在美学史上，「境」成为美学范畴，最早始于王昌龄的《诗格》。唯识学有「六境」、「三境」等思想，在唯识学的「三境」之中，前五识所缘的只是「性境」，依「性境」则能引起「现量」。明末清初的王夫之以因明学的「现量」论诗，主张情景交融的意境美学，深具唯识学的色彩，他肯定「现量」在诗文创作上的价值和意义，唯识学的「现量」本与「性境」相关，王夫之的意境美学却更重视「现量」与「圆成实性」的关联，追求唯识大乘的境界，他将意境美学与修行境界相互关联，唯识之「境」融入了美学之「境」中。

「唯识无境」发挥了佛法中「意为前行」的特色，而境由识变现的命题让美学家看出「意」识缘境的主导性，于是唐代更加确立「立意为先」的美学命题，也使得中国诗画重视先从「立意为先」，然后再到形象境界的塑造。唐代皎然的意境美学也富有唯识学的色彩，他提出了「取境」、「造境」以及「缘境」的美学概念，「境界」层层向上，终究要止于至善，走向终极圆满境界，唯识的意境美学的终极体现，不只体现「空」、「无」，更应体现「真如」的终极圆满境界，呼应着王夫之意境美学思想中「显现真实」的深义。

^① 许清原，湖北经济学院艺术学院广告系副教授。

【关键词】唯识；意境；意象；现量

一 从「意象」到「意境」美学

「意境」是中国美学的重要审美范畴，中国的诗、词、绘画等领域都重视意境的创造，「意」与「境」二字不但是美学术语，也是唯识学的重要名相。中国意境美学的思想渊源并非来自唯识学，但唯识学自印度传入中国后，为意境美学提供了全新的思想视野。意境美学的思想渊源可追溯至老子和庄子有无相生的道理，老子说：「常『无』，欲以观其妙；常『有』，欲以观其微。」^① 意境美学的思想渊源还可以追溯至《易传》提出的「立象以尽意」的命题，《易传》的《系辞传》写道：「子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可观乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。」由于「象」比「言」更能尽「意」，于是《易传》成为「意象」美学的重要思想源头。

到了魏晋时期，王弼在《周易例略·明象》中分析了言、意、象之关系：

夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言着。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。……然则忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。^②

「得意忘象」的命题显示「意象」美学已无法满足魏晋文人的审美层次与需要，「忘象」使文人开始转向追求「象外」的新方向，这也使得「意境」美学的理念呼之欲出。忘象而不离象，意与象不即但也不离，由实象入虚象，唐代于是提出了「境」为「象外之象」的新概念。「象」与「境」是不同的概念，刘禹锡在《董氏武陵集记》主张：「境生于象外。」^③ 为「象」与「境」的区分做出广泛被接受的诠释。禅宗对「意境」美学的产生有着不小的影响，但唯识学等佛教思想也丰富了「意境」美学的内涵与深度。

① 陈鼓应：《老子注释及评介》，北京：中华书局，1988年，第53页。

② 转引自叶朗《中国美学史》，台北：文津出版社，1996年，第117页。

③ 刘禹锡：《董氏武陵集记》，收于《刘禹锡集》全二册，北京：中华书局，1990年，第238页。

唯识学在唐代形成唯识宗，代表人物有玄奘大师、窥基大师等；意境美学理论主要成熟于唐代，代表人物有王昌龄、皎然、刘禹锡以及司空图等。「境」作为美学概念的提出，与唐代佛学的兴盛也很有关系，最早把「境」视为审美范畴的王昌龄就是一位佛学造诣深厚的诗人，王昌龄活动时期大约是公元695年至757年，当时仍处于唐朝佛教的兴盛时期，连他所擅长的塞外诗，都透露出佛教对他的影响。张海沙认为：「在以边塞诗歌著称的诗人中，王昌龄的情感方式可能是最细腻、最温柔、最仁慈的，他的情感体验不能说没有释家的影响。」^①王昌龄在诗中透露不少他的佛教情怀，例如：《题僧房》、《诸官游招隐寺》、《香积寺礼拜万回平等二圣僧塔》、《静法师东斋》等。且看《静法师东斋》：

筑室在人境，遂得真隐情。
春尽草木变，雨来池馆清。
琴书全雅道，视听已无生。
闭户脱三界，白云自虚盈。

王昌龄在这首诗将「无生」、「脱三界」的宗教情怀融入云淡风轻的生命境界与自然景物之中。由于「境」是佛教常见的概念，因此与佛教关系深厚的诗人或艺术家，在美学思想上也就开始运用「境」的概念，佛教思想很自然地进入中国美学体系之中，日本学者加地哲定指出：「如果佛教盛行，诗人们在『境』的取法、诗的评论方面，也会模仿佛教，王维、王昌龄、苏东坡、黄山谷等确实是达到了禅境的诗人，从诗中可以窥见作者的心境。」^②王昌龄在《诗格》中写道：「搜求于象，心入于境，神会于物，因心而得。」^③显然对王昌龄来说，「象」与「境」也是不同的美学概念。他在《诗格》中将「境」分为三类：

诗有三境：一曰物境。欲为山水诗，则张泉石云峰之境，极丽绝秀者，神之于心。处身于境，视境于心，莹然掌中，然后用思，了然境象，故得形似。二曰情境。娱乐愁怨，皆张于意而处于身，然后驰思，深得其情。三曰意境。亦张之于意，而思之于心，则得其真矣。^④

① 张海沙：《初盛唐佛教禅学与诗歌研究》，北京：中国社会科学出版社，2001年1月，第134页。

② 加地哲定著，刘卫星译：《中国佛教文学》，北京：今日中国出版社，1990年12月，第230—231页。

③ 王昌龄：《诗格》，收于张伯伟撰《全唐五代诗格汇考》，南京：江苏古籍出版社，2002年，第173页。

④ 同上书，第172—173页。

王昌龄的意境美学为中国美学跨出了新的一步，周裕楷认为：「这是佛教『境』的概念第一次输入诗论。」^① 叶朗也主张：「『境』作为美学范畴，最早出现于王昌龄的《诗格》。」^② 这就是王昌龄最重要的美学贡献。

二 从唯识之「境」到美学之「境」

佛法将色、声、香、味、触、法六者，称为「六境」，这六者是「六根」作用时不可少的境界，即眼根能视色，耳根能闻声，鼻根能嗅香，舌根能尝味，身根有所触，意根有所思所念，所以六境包括了人类可认知的一切事物。王昌龄的诗论有「三境」之说，虽未必直接源于唯识学，但唯识学确有「三境」之说，分别是「性境」、「独影境」与「带质境」，窥基的《成唯识论掌中枢要》引用了玄奘大师自撰的颂文：「性境不随心，独影唯从见，带质通情本，性种等随应。」^③《宗镜录》卷六十八对「性境不随心」进行了解释：「言不随心者，为此根尘等相分，皆自有实种生，不随能缘见分生故。」^④「性境」是指有真实体性之境，它们都是由阿赖耶识种子所生起，自守其性，不随能缘之心而改变其性，所以名性境。《宗镜录》卷六十八将「独影唯从见」解释为：「独影者，独者单也，单有影像而无本质，故相名独，如缘龟毛、石女等相。」^⑤「独影境」是指独有影像之境，此境依能缘之心而起，别无本质，唯有影像，因此在世间不可见的龟毛、兔角之类，就属于这一类的境。《宗镜录》卷六十八对「带质通情本」解释：「带质者，即心缘心是，如第七缘第八见分境时，其相分无别种生，一半与本质同一种生，一半与能缘见分同种生。从本质生者，即无覆性；从能缘见分生者，即有覆性。以两头摄不定，故名通情本。情即第七能缘见分，本即第八所缘见分。」^⑥「带质境」是指兼带本质之境，指某一见分生起相分时，此相分不完全是影像，而且带有一定的本质，称作带质境，中国成语中的「杯弓蛇影」就属于这一类的境。

① 周裕楷：《中国禅宗与诗歌》，上海：上海人民出版社，1992年7月，第129页。

② 叶朗：《中国美学史》，台北：文津出版社，1996年，第192页。

③ 窥基：《成唯识论掌中枢要》，收于《大正新修大藏经》第43册，第633页。

④ 延寿：《宗镜录》，收于《大正新修大藏经》第48册，第797页。

⑤ 同上书，第798页。

⑥ 同上书，第797页。

在唯识学的「三境」之中，前五识所缘的只是「性境」，依「性境」则能引起「现量」。玄奘大师在《八识规矩颂》中说道：「性境现量通三性。」^①前五识对现前「性境」，是直接了知的，五根直接对五尘而发识，故前五识只有「现量」，而没有比量、非量。明末清初的思想家王夫之以因明学的「现量」论诗，主张情景交融的意境美学，深具唯识学的色彩，他肯定「现量」在诗文创作上的价值和意义，在《相宗络索》之中，他揭示「现量」的三层意义：

「现量」，现者，有现在义，有现成义，有显现真实义。现在，不缘过去作影。现成，一触即觉，不假思量计较。显现真实，乃彼之体性本自如此，显现无遗，不参虚妄。前五于尘境与根合时，实时如实觉知是现在本等色法，不待忖度，更无疑妄，纯是此量。第六唯于定中。独头意识细细研究，极略极迥色法，乃真实理，一分现量。又同时意识与前五和合觉了实法，亦是一份现量。第七所执非理，无此量。第八则但末那妄执为量。第八本即如来藏，现量不立，何况比非。故《颂》但言性，不言境量。^②

由上可知，王夫之认为「现量」至少有「现在」、「现成」以及「显现真实」三层意义，而「非量」、「比量」与「现量」的三种意义又分别与唯识学的「三性」有关，唯识三性分别是：遍计所执性、依他起性、圆成实性。王夫之在《相宗络索》指出彼此的关联：

此三性，乃真妄所自分……一乃性之本体，二性之作用，三性之变染……圆成实性，即真如本体，无不圆满，无不成熟，无有虚妄，比度即非，眨眼即失，所谓止此一事实，余二定非真。此……乃真如之现量也。……依他起性，或依境，或依根，或依言，辗转依彼事理，拣别真妄，而实知之。此相宗所依以立量，就流转中证还灭理，比量也。由此度理无谬，虽未即亲真如，而可因以证如。……遍计性，不依真如，不依事理，从一切世间颠倒法，相类不相类，遍为揣度，而妄印为真，非量也。因此而成痴慢疑邪之惑，永与真如不契。^③

① 玄奘造颂，普泰补注，明昱证义：《八识规矩补注证义》，收于《已新纂大日本续藏经》第55册，第396页。

② 王夫之：《相宗络索》，收于《船山全书》第13册，长沙：岳麓书社，1993年，第536—537页。

③ 同上书，第541、542页。

由上可知，众生不明缘起而产生遍计所执性，这样的错误认识为「非量」；若能如理思维依他起性的缘起道理，「拣别真妄」，则能有正确的「比量」；圆成实性是真如本体，无有虚妄，不是「比量」的思维能得，也不是错误认识的「非量」，是故应为「现量」。王夫之显然特别重视「现量」的价值与意义，根据「现量」的三层意义，从第一义「现在」义来看，王夫之便认为王维的《使至塞上》是一首好诗：

单车欲问边，属国过居延。
征蓬出汉塞，归雁入胡天。
大漠孤烟直，长河落日圆。
萧关逢候骑，都护在燕然。

王夫之认为诗中「长河落日圆」这一句「初无定景」^①。此景是当下的「现在」即触而生，「即景会心」^②的，符合王夫之定义中的「不缘过去作影」。

从第二义「现成」义来看，王夫之认为王籍的《入若耶溪》诗中「『蝉噪林愈静，鸟鸣山更幽』……『愈』、『更』二字，斧凿露尽，未免拙工之巧；拟之于蝉，非、比二量语，非现量也。』」^③因为「愈」、「更」二字是比较级的字眼，不符合王夫之定义中的「不假思量计较」，因此王夫之对这样的诗句评价不高；反之，王夫之认为王维的诗就能符合「现成」义，他说：「家辋川诗中有画，画中有诗，此二者同一风味，故得水乳调和，俱是造未造、化未化之前，因现量而出之。一觅巴鼻，鹧子即过新罗国去矣。」^④

从第三义「显现真实」义来看，如同圆成实性的无有虚妄，「显现真实」是王夫之所重视的，因为「显现真实」能够「体物而得神」，王夫之在《姜斋诗话》中提及：

含情而能达，会景而生心，体物而得神，则自有灵通之句，参化工之妙。若但于句求巧，则性情先为外荡，生意索然矣。「松陵体」永堕小乘者，以无句不巧也。然皮、陆二子，差有兴会，犹堪讽咏。若韩退之以险韵、奇字、古句、方言矜其俚俚之巧，巧诚巧矣，而于心情兴会，一无所

① 王夫之著，戴鸿森笺注：《姜斋诗话笺注》，北京：人民文学出版社，1981年，第52页。

② 同上。

③ 王夫之：《古诗评选》，收于《船山全书》，第14册，长沙：岳麓书社，1996年，第840页。

④ 王夫之：《姜斋诗集》，收于《船山全书》，第15册，长沙：岳麓书社，1996年，第652页。

涉，适可为酒令而已。黄鲁直、米元章益堕此障中。近则王谠庵承其下游，不恤才情，别寻蹊径，良可惜也。^①

文中的「皮、陆二子」是指晚唐作家皮日休、陆龟蒙，他们的诗作合编为《松陵集》，王夫之认为《松陵集》的作品不是「会景而生心」，无法「体物而得神」，自然称不上是「灵通之句」，由于他们「但于句求巧」，无法体会圆成实性的唯识大乘心境，只好成为「永堕小乘者」。唯识学的「现量」本与「性境」相关，王夫之的意境美学却更重视「现量」与「圆成实性」的关联，圆成实性其实是圣者的境界，为圣者所体证，但意境美学与修行境界在王夫之手中被串联起来了。

「境」的用法，有时是「境界」的简称。除了上述「六境」、「三境」等说法，包括唯识学及禅宗在内的佛教思想，「境界」也可以指修行的层次高低，例如涅槃境界显然高于凡夫境界。唯识学主张「唯识无境」，因此对「外在」所取之境的「空」与否，也是「内在」修行境界的层次高低的判准之一，在唯识学的四加行位中，菩萨要经过暖位、顶位、忍位、世第一等四位，于前两位修四寻思观，必须要达到所取之境空，于后两位，修四如实智，则达到所取之境与能取之智空。而禅宗青原行思提出参禅的三重境界：参禅之初，看山是山，看水是水；禅有悟时，看山不是山，看水不是水；禅中彻悟，看山仍然是山，看水仍然是水。这也显示出佛教也惯用境界一词来指涉修行的层次，而这种层次感，在中国的意境美学上也是十分明显的。所以在中国美学的发展上，以「境」取代表性「象」，也具有艺术审美的层次高低之别，因此「意境」在艺术审美的层次上显然高于「意象」层次。唐代诗僧皎然则说：「夫诗人之思，初发取境偏高，则一首举体便高；取境偏逸，则一首举体便逸。」^②「取境」的高低显然影响了诗境的层次高低。王国维《人间词话》中也谈道：

问「隔」与「不隔」之别，曰：渊明之诗不隔，韦、柳则稍隔已；东坡之诗不隔，山谷则稍隔矣。「池塘生春草」、「空梁落燕泥」等二句，妙处唯在不隔。词亦如是。即以一人一词论，如欧阳公《少年游》咏春草上半阕云：「阑干十二独凭春，晴碧远连云。千里万里，二月三月，行色苦愁

① 王夫之著，戴鸿森笺注：《姜斋诗话笺注》，北京：人民文学出版社，1981年，第52页。

② 皎然著，李壮鹰校注：《诗式校注》，北京：人民文学出版社，2003年，第69页。

人。」语语都在目前，便是不隔。至云「谢家池上，江淹浦畔」，则隔矣。^①

王国维认为「不隔」比「隔」的诗词更有「境界」，陶渊明、苏东坡的诗词因为「不隔」，所以境界比柳宗元、黄庭坚的境界还要高一些，这种观念反映了意境美学思想里的层次高低之别。唐代佛教的思想气氛中，唯识学与禅境共同加深了中国诗画对「境」的重视。

三 从唯「识」到立「意」

「境」与「意」合称「意境」，「意」一般是指情意、意念或意志，但在佛教思想里，意的梵语为「末那」，它至少有两层特殊意义，第一层意义为「身心交感的中枢」，印顺法师在《佛法概论》中说：「有情的身心自体，为六根的总和，除前五色根外，还有意根。……意根能取五根的所取，又为五根起用的所依。五根与意根的交感相通，即说明了意根为身心和合的中枢。」^②「意」的第二层意义为「认识作用的源泉」，印顺法师说：「意根不但生意识，而且还能生前五识。所以凡能生认识的心理根源，都称为意根；而从此所生的一切识，也可总名之为意识。」^③「意」与「识」、「心」三者之间，常被视为同一的，「意」也可以是「意识」的简称，但从三者的特殊义来看，它们仍可以作相对的分别，印顺法师对此作出了区分：「识，约认识境界——内境、外境说。识由何来，由身心交感的——心理源泉的意处而来。识生了又如何？识生后刹那即灭，留影象而充实内心，心是种种的积集与统一。心与意，为内心的两种特性：一是六识所引生的，二是六识所从生的，流出又流回。识多对境界说，意多对根身说，心多对心所说。」至于唯识学所谈的八识，则包括眼、耳、鼻、舌、身、意六识，加上第七末那识以及第八阿赖耶识，「末那识」译为「意」，意有思量之义，它的作用是思量，即执着第八识，恒常思量为自我。综合上述可知，中文的「意」有非常丰富的意义，但在美学思想上仍以情意、意念的表现为主。

印度部派佛教的大众部及分别说系于心、心所之相续中建立补特伽罗，已有唯心、唯识的倾向；到了无著世亲时代，「唯识无境」更成为唯识学的重要命

① 王国维著，滕咸惠校注：《人间词话新注》，济南：齐鲁书社，1981年，第71页。

② 印顺法师：《佛法概论》，第108页。参考《印顺法师佛学著作集》网络在线版本，http://yinshun-edu.org.tw/Master_yinshun/books。

③ 同上。

题，这样的思想随着佛典翻译传入中国，例如，世亲菩萨在《唯识二十论》中指出：「以彼境非一，亦非多极微；又非和合等，极微不成故。」^① 世亲菩萨在论中破斥心外有实物的实外境，以此来成立「唯识无境」，所以在论的最后世亲菩萨以「我已随自能，略成唯识义。此中一切种，难思佛所行」^② 唯识学主张众生所认识的一切万法，都是识的影像，都是「实无外境，唯有内识」^③。当然，「无境」说的出现，与消除有情众生的「惑业」烦恼有关，因为当六根触对「六境」时，众生的无明会将境界视为真实，对此错误的认识产生「爱、取」，这就不免轮回之苦了，但众生若能了知并观照「境界非实」，也就不起烦恼，而趋向解脱。宇宙万物山河大地都是阿赖耶识变现，对个人来说，虽可以说是一个人（众生）的识所变现，但同一类的众生由于共业相近，共业所感，所以宇宙万物山河大地也可说是同一类众生之共业共识所成；但是不同善恶道的众生，各自之共业所见亦不同。印顺法师在《性空学探源》一书中谈道：

异趣有情，因为各各业力不同，在同一境界上，各各所见或净或秽大不相同；如一河水，「天见宝庄严，人见为清水，鱼见为窟宅，鬼见为脓血」。

后代唯识家常常引用一境四心来证明唯心无境，也不出此理。^④

「唯识无境」发挥了佛法中「意为前行」的特色和优点，成为中国佛教唯心思想的重要理论来源，同时也反映了众生的「生生不已，实以情识为主」的事实，众生称为「有情」，有情即「有情识」，因此佛教的唯识或唯心发展倾向也就在情理之中了，甚至可说是极其殊胜。印顺法师在《印度之佛教》中谈到：

释尊之明缘起中道，「识缘名色，名色缘识」，心、色不一不异之和合，固未尝以为唯心也。然生生不已，实以情识为主，为导。「意为前行」，「心尊、心使」，「心王」，「识种」：学者本此尊心、由心之圣典而过论之，乃

① 世亲菩萨：《唯识二十论》，收于《大正新修大藏经》第31册，第75页。

② 同上书，第77页。

③ 印顺法师：《唯识探源》，第206页。参考《印顺法师佛学著作集》网络在线版本，http://yinshun-edu.org.tw/Master_yinshun/books。

④ 印顺法师：《性空学探源》，第162页。参考《印顺法师佛学著作集》网络在线版本，http://yinshun-edu.org.tw/Master_yinshun/books。

入于唯心之门。^①

但若是从阿含经或中观立场来看,「唯识无境」的思想立场其实并不够中道,佛法正见虽是「识缘名色,名色缘识」,也是「根、识、境」的和合统一,但唯识学的成立显然与上述「以情识为主」的思想有关联,这样的「意为前行」倾向与唐代的「立意为先」的美学命题相互呼应。唯识学对心法的分析,丰富了中国人的深层心理学知识和见解,厚实了中国人文学艺术的心理学基础,也呼应了「意」在唐代再度深化为主体审美意识的倾向,而境由识变现的命题则让美学家看出意识缘境的主导性,于是唐代更加确立了「立意为先」的美学命题。

中国文人在创作方面追求「立意为先」,诗、词、书、画等创作重视「立意为先」,然后再到形象境界的塑造,相传为东晋王羲之所做的《题卫夫人笔阵图后》写道:「夫纸者阵也,笔者刀稍也,墨者鍪甲也,水砚者城池也,心意者将军也」^②、「意在笔前,然后作字。」^③这已经具有「立意为先」的意涵。但唐代则更加流行「立意为先」的美学原则,在唐代,欧阳询主张:「意在笔前,文向思后。」^④孙过庭则曰:「意先笔后,潇洒流落,翰逸神飞。」^⑤王维在《山水论》中则说:「凡画山水,意在笔先。」^⑥张彦远在《历代名画记》中也提及:「夫象物必在于形似,形似须全其骨气,骨气形似,皆本于立意而似乎用笔。」^⑦司空图则强调「思与境偕」。到了明、清时期,「立意为先」的思想仍然受到中国文人的重视,汤显祖说:「凡文以意趣神色为主。」^⑧而王夫之说:「无论诗歌与长行文字,俱以意为主,意犹帅也。无帅之兵,谓之乌合。」^⑨意,可以是指创作者内在的深刻情意或体悟人生的深意,有时也指作品在下笔前的意念构思,

① 印顺法师:《印度之佛教》,第245页。参考《印顺法师佛学著作集》网络在线版本, http://yinshun-edu.org.tw/Master_yinshun/books。

② 王羲之:《题卫夫人笔阵图后》,收于《历代书法论文选》,上海:上海书画出版社,1979年,第26页。

③ 同上。

④ 欧阳询:《八诀》,收于《历代书法论文选》,上海:上海书画出版社,1979年,第98页。

⑤ 孙过庭:《书谱》,收于《历代书法论文选》,上海:上海书画出版社,1979年,第129页。

⑥ 王维:《山水论》,收于《中国美术史资料选编·上卷》,台北:汉京文化事业有限公司,1983年,第327页。

⑦ 张彦远:《历代名画记》,杭州:浙江人民美术出版社,2011年,第16页。

⑧ 汤显祖:《答吕姜山》,收于汤显祖著,徐朔芳笺校《汤显祖诗文集》,上海:上海古籍出版社,1982年,第1337页。

⑨ 王夫之著,戴鸿森笺注:《姜斋诗话笺注》,北京:人民文学出版社,1981年,第52页。

「意」甚至可以说是整个作品的灵魂所在，立意的深浅高低，往往决定了作品水平的深浅高低的层次。

四 止于至善——走向圆满境界

王昌龄的境界美学虽然深受佛教境界思想的影响，但是他受到禅宗的影响似乎比唯识学更大。相较之下，诗僧皎然的境界美学则更富有唯识学的色彩。叶朗在《中国美学史》中认为，「王昌龄、皎然在这些著作中提出『境』这个美学范畴，很大程度上就等于提出了意境说（或境界说）。因为『意境』这个范畴之所以不同于『意象』，关键就在于『境』。」^① 所以说，皎然在意境美的理论发展上，也占了重要的地位。「唯识无境」的另一种相关概念就是「境由识生」，艺术的「境」或「境界」是可以由心识或意识所创造，因此「意」识主动造「境」的能力，受到中国美学思想的关注，皎然就是其中一例，他提出了「取境」、「造境」以及「缘境」的美学概念。

皎然重视「取境」，他在《诗式》中认为在「取境之时，须至难至险，始见奇句。成篇之后，观其气貌，有似等闲不思而得，此高手也。」^② 若要成为诗中高手，必须要付出「至难至险」的代价，宛若行菩萨道历经种种难行能行，才能有成佛的圆满果位。皎然又说：「固当绎虑于险中，采奇于象外，状飞动之趣，写真实之思。」由此可知，皎然肯定「境」生于「象外」，同时也凸显「境」与「象」有不同的美学意义。皎然的意境美学，极富有唯识学的理论特色，他的「取境」一词便是源于唯识学的经典，例如《成唯识论》谈到「谓能取境正因等相」^③，而世亲在《大乘五蕴论》中解释「想蕴」：「云何想蕴？谓于境界，取种种相。」^④

皎然在《奉应颜和尚书真卿观玄子真子置酒张乐舞破阵画洞庭三山歌》中提出「造境」一词：

道流迹异人共惊，寄向画中观道情。如何万象自心出，而心澹然无所营。手援毫，足蹈节，披缣洒墨称丽绝。石文乱点急管催，云态徐挥慢歌

① 叶朗：《中国美学史》，台北：文津出版社，1996年，第191页。

② 皎然著，李壮鹰校注：《诗式校注》，北京：人民文学出版社，2003年，第75页。

③ 护法等菩萨造，玄奘译：《成唯识论》，收于《大正新修大藏经》第31册，第75页。

④ 世亲菩萨：《大乘五蕴论》，收于《大正新修大藏经》第31册，第848页。

发。乐纵酒酣狂更好，攒峰若雨纵横扫。尺波澶漫意无涯，片岭嵒嶒势将倒。盼睐方知造境难，象忘神遇非笔端。昨日幽奇湖上见，今朝舒卷手中看。兴余轻拂远天色，曾向峰东海边识。秋空暮景飒飒容，翻疑是真画不得。颜公素高山水意，常恨三山不可至。赏君狂画忘远游，不出轩墀坐苍翠。^①

连颜真卿看了玄真子的画，竟以想象力造境，进而「翻疑是真画」，皎然谈到「如何万象自心出，而心澹然无所营」，皎然这种「万象自心出」的思想与唯识学六经十一论中的《大方广佛华严经》的唯思想特色十分相近，《大方广佛华严经》卷十九《夜摩宫中偈赞品二十》有云：「心如工画师，能画诸世间，五蕴悉从生，无法而不造。」^②「造境」的美学观念也影响了清代王国维的《人间词话》：「有造境，有写境，此理想与写实二派之所由分。然二者颇难分别，因大诗人所造之境必合乎自然，所写之境亦必邻于理想故也。」^③

皎然在《诗式》中提出了「缘境」一词，他说：「情：缘境不尽曰情。」^④他也在《秋日遥和卢使君游何山寺宿敝上人房论涅槃经》的诗中说：「诗情缘境发，法性寄筌空。」^⑤陈那菩萨在《观所缘缘论》中谈道：「惟内境相为所缘缘。理善成立。」^⑥凡是心、心所的对象成为原因，而令心、心所产生相应结果之时，心、心所之内容即是所缘缘，唯识学将所缘缘区分为亲所缘缘、疏所缘缘两种，例如通济的《唯识开蒙问答》所说：「若与能缘体不相离是见分等，内所虑托，应知彼是亲所缘缘……若与能缘体虽相离，为质能起内所虑托，应知彼是疏所缘缘。」^⑦皎然认为若以境为所缘缘，将能化诗境为诗情，产生审美感受。

「境」与「象」必须是有区别的，才能使「意象美学」转变到「意境美学」具有其美学上的价值和意义。叶朗指出「境」与「象」两者的差异：「『象』是某种孤立的、有限的物象，而『境』则是大自然或人生的整幅图景。『境』不仅包含『象』，而且包含『象』外的虚空。」^⑧皎然肯定「境」生于「象外」，因此「境」为虚实相生的结果，以皎然的《南池杂咏五首·水月》为例：「夜夜

① 皎然著，李壮鹰校注：《诗式校注》，北京：人民文学出版社，2003年，第387页。

② 《大方广佛华严经》，收于《大正新修大藏经》第10册，第102页。

③ 王国维著，滕咸惠校注：《从间词话新注》，济南：齐鲁书社，1981年，第70页。

④ 皎然著，李壮鹰校注：《诗式校注》，北京：人民文学出版社，2003年，第70页。

⑤ 同上书，第385—386页。

⑥ 陈那：《观所缘缘论》，收于《大正新修大藏经》第31册，第889页。

⑦ 通济：《唯识开蒙问答》，收于《卍新纂大日本续藏经》第55册，第368页。

⑧ 叶朗：《中国美学史》，台北：文津出版社，1996年，第195页。

池上观，禅身坐月边。虚无色可取，皎洁意难传。若向空心了，长如影正圆。」皎然诗中之境有实有虚。《成唯识论》指出想蕴「于境取像为性，施設种种名言为业」^①。想蕴具有可以「取像」的功能，在心中留住物像的形象，成为「意象美学」的重要基础，想蕴还可以「施設种种名言」，但这依虚妄分别「名言」却又往往是有限的概念，难以表达「忘言」或「言语道断」的无限境界。遍计所执性是充满名言拘碍的世界，为有限形象所束，从唯识学来看，「遍计所执性」只能执着有限的「象」，但在「艺通于道」的境界美学中，意境美学依「象」而超乎「象外」。

「圆成实性」是唯识学的圆满境界，在万法的「象」中能看透一切事象皆是因缘和合、心识变现而有，看透万「象」虚幻不实，皆是依他而起，终能达到「唯识无境」的圆满境界，「无境」本身就是唯识的一种「境界」，唯识的「无境」的境界，在美学上仍可视为象外的无尽虚空，具有无限无量的象征意义，但在唯识大乘的意义上，又可以是以艺术形「象」表达「象外」的佛菩萨无限无量功德与圆满「境界」，例如在中国佛像造型中，佛菩萨无限无量功德与圆满「境界」在佛像的庄严气息中表露无遗。杨裕富说：「唐朝初年唐三藏翻译佛经时也创了一个词：『庄严』，其原意就是指用尽一切手段来增加佛像的美感，后来因为佛教在我国的长久发展，而『庄严』一词又常指佛像的宗教意味，所以现在『庄严』反而在字面上有了『庄敬严肃』的意思。」^② 庄严的佛像散发着深邃的自在宁静与智慧，也可说是象外的意境。

唯识无境的境界也可以说是一种「胜义有」的真实，《成唯识论》卷八谈道：

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。^③

唯识三性之中，圆成实性唯是「实有」，也可说是一种「胜义有」，而无著菩萨的《显扬圣教论》卷十六却说：

① 护法等菩萨造，玄奘译：《成唯识论》，收于《大正新修大藏经》第31册，第11页。

② 杨裕富：《设计美学》，台北：全华图书有限公司，2010年9月，第218页。

③ 护法等菩萨造，玄奘译：《成唯识论》，收于《大正新修大藏经》第31册，第47页。

圆成实自性，由胜义无性，故说为无性。何以故？由此自性即是胜义，亦是无性。由无戏论我法性故，是故圆成实自性，是胜义故，及无戏论性，故说为胜义无性。^①

引文中说，「圆成实自性」的「胜义（有）」也是「无性」。《瑜伽师地论》卷七十四则写道：「问：圆成实自性当云何知？答：当正了知。如先所说差别之相，所谓真如、实际、法界，如是等类无量差别。」^② 该论明确表示：「圆成实性」就是「真如」、「实际」、「法界」的异名，而所指涉的内容是一致的。「胜义有」，毕竟不等于世俗有，但也不是绝对的虚无，「胜义有」在了解依他起的无自性时，就显现的「圆成实」，「圆成实」的「实」是「真如」意义的「实」，「胜义有」是与空性智相应的「有」，这种「实有」是泯除了一切根本执着之后，所展现出来的「功德妙用」，这种有是一种完全放下的有，毕竟在空性中，也能呈现出圆满佛果的庄严之美。综合上述，圆成实性既是「无性」或「空性」，也应是「胜义有」的「真如」。

唯识的意境美学的终极体现，不只体现「空」、「无」，也体现「实有」，除了体现「象外」的「虚」或「无境」的无限境界，也应体现「真如」的终极圆满境界，彰显大乘恢宏器量。赖贤宗认为意境美学终极体现「是说艺术作品的作用，除了审美鉴赏的客体面的审美形式和主观面的审美愉悦之外，更是启悟生命存在的向上一机，向上启悟生命存在的本体实相。」^③ 王夫之也主张现量有「显现真实」之义。因此，意境美学终究要「显现」宇宙人生的「真实」义，唯识的意境美学之终极体现，也就是「启悟生命存在的向上一机」，让生命止于至善，达到圆成实性的真如实相「境界」。

① 无著菩萨：《显扬圣教论》，收于《大正新修大藏经》第31册，第559页。

② 无著菩萨：《瑜伽师地论》，收于《大正新修大藏经》第30册，第706页。

③ 赖贤宗：《意境美学与诠释学》，台北：“国立”历史博物馆编辑委员会，2003年6月，第191页。

与唯识学相关的部派、 中观与因明研究

论「一时无二心」的主张及其预设： 以《大智度论》引述阿毘昙的主张为线索^①

严玮泓^②

【摘要】本文根据《大智度论》所引述的观点作为论述线索，探究部派论议中「一时无二心」的主张及其预设，进一步厘清其主张的内在理由，并检视《大智度论》对此议题的立场。

本文发现《大智度论》对于「一时无二心」的记述，是与「说一切有部」的基本立场一致的。此与《大智度论》在某些脉络中，对「说一切有部」为主的阿毘达磨论议所采取的批判态度是有差异的，这也显示出《大智度论》论主对部派论议的不同态度。纵然《大智度论》的论证不似「说一切有部」细致，就如若干部派思想我们也只能透过「说一切有部」的转述方能知悉，那也只是因为《大智度论》的大乘论议性格所致。

「说一切有部」谨守早期佛教「二缘生识」的结构，反对「一时二心俱生」的主张，其中理由无非是「一时二心俱生」违反了其「三世实有」与「法体恒有」的存有学预设。因此，不论就意识或认识活动来说，「说一切有部」的论证均环绕在上述的存有学预设上。此外，从「一时有无二心」之部派论争里，我们也可以看出「说一切有部」对于心心所法的预设以及大众部细意识的暗示，此或许可视为部派佛教的唯识思想。

① 本文的问题意识，源自作者博士学位论文第三章的议题之一，但作者在博士学位论文中仅以3页的篇幅论述，为了进一步更详尽地探究此议题，作者根据当时的论述大幅增补、改写而成此文。此外，本文初稿曾发表于杭州佛学院、华东师范大学宗教文化研究中心、南华大学宗教研究所联合主办之「第三届唯识学高峰论坛」（2015年10月17—18日），于此对主办单位以及与会学者致上诚挚的谢意。

② 严玮泓，东海大学哲学系助理教授。

【关键词】《大智度论》；部派佛教；唯识思想

一 前言

「一时无二心」是部派佛教中「说一切有部」（*Sarvāstivādin*）与「大众部」（*Mahāsaṃghika*）末宗异义两个学派间的论争议题，两部的争论焦点主要在于心心所的相续生灭以及「智」（*jñāna*）的产生在单一时间中是否需要预设能观、所观二心？在以「说一切有部」为主的部派佛教中，所谓「智」通常作为「慧」的作用之一，且包含在「慧」的作用之中。依照「说一切有部」的定义，「智」乃「五识相应慧」，慧则是「六识相应慧」，^① 两者的差别在于「慧」涵摄「无漏忍」，「智」则不摄「无漏忍」。^② 简要地说，所谓「智」乃认识主体具有对事物「如理抉择」之了知与判断能力，「慧」则是在具备「智」的作用外，还兼具「无漏八忍」而正断三界之见惑的内在精神作用。一般而言，「说一切有部」并不同意单一时间有能观、所观二心的主张。「大众部」末宗异义则持相反的立场，主张智的产生在单一时间内可有能观、所观二心。

关于部派佛教中「一时无二心」的论议，《大智度论》中有一段文本，记载着其继承「说一切有部」之「一时无二心」的立场。表面看来，《大智度论》的论议是与「说一切有部」一致，但两者间是否有不同之处，抑或我们是否可以依据《大智度论》的论议回溯部派论议中「一时无二心」的论争与主张？均

① 《阿毘达磨发智论》卷7：「云何智？答：五识相应慧，除无漏忍，余意识相应慧。云何慧？答：六识相应慧。……诸智是慧耶？答：诸智皆是慧。有慧非智，谓无漏忍。」（《大正藏》第26册，第952页上）

② 《阿毘达磨大毘婆沙论》卷95：「云何为智？答：五识相应慧，除无漏忍，余意识相应慧。此中五识相应慧，有三种：一、善。二、染污。三、无覆无记。善者，谓唯生得善。染污者，谓唯修所断贪、瞋、痴相应。无覆无记者，谓异熟生；亦有少分威仪路、工巧处、通果心俱生。余意识相应慧，亦有三种：一、善。二、染污。三、无覆无记。善有二种：一、有漏。二、无漏。有漏善有三种：一、加行得。二、离染得。三、生得。加行得者，谓闻所成慧、思所成慧、修所成慧。闻所成慧者，谓于文义、如理抉择。思所成慧者，谓不净观、持息念、念住等。修所成慧者，谓暖、顶、忍、世第一法、现观边世俗智、无量、解脱、胜处，遍处……离染得者，谓静虑、无量、无色、解脱、胜处、遍处等。生得者，谓生彼地，法尔所得。善无漏有二种：一、学。二、无学。学，谓学八智。无学，谓尽智、无生智、无学正见智。染污者，谓见修所断烦恼随烦恼相应。无覆无记者，谓异熟生、威仪路、工巧处、通果心俱生。云何为慧？答：六识相应慧。此有三种：谓善、染污、无覆无记。广如前说，有差别者，无漏八忍亦是慧摄。择法通故，一切心俱皆得有慧。」（《大正藏》第27册，第490页上一中）

是值得进一步深究的议题。

基于上述的问题意识，本文将根据《大智度论》所引述的观点作为论述线索，探究部派论议中「一时无二心」的主张及其预设，进一步厘清其主张的内在理由，并检视《大智度论》对此议题的立场。

二 「一时无二心」：《大智度论》中的记载及其哲学立场

所谓的「一时无二心」，乃「说一切有部」对于意识乃至知识活动产生的基本哲学预设之一。在「说一切有部」的理论结构中，其主张心心所法乃至「智」，必定在单一时间产生。

在《大智度论》驳杂的论议的一段叙事中，记载着其对说一切有部「一时无二心」的理论之批判与继承的立场。这段文本主要是对《摩诃般若波罗蜜经》「是诸花上，皆有化佛，结跏趺坐说六波罗蜜」一语的释论。^①《大智度论》论主以说一切有部「一时无二心」的理论为发问的基础，透过设问方的发问，认为佛陀在说法时，「佛」与「化佛」不应同一时间说法，也不应同时说般若波罗蜜与六波罗蜜，否则即是「一时二心」的立场，违背了「阿毘达磨」(Abhidharma)的基本理论及其预设。

问曰：释迦牟尼佛化作无量千万亿诸佛。云何一时能说法耶？如阿毘昙说「一时无二心」。若化佛语时，化主应默。化主语时，化亦应默。云何一时皆说六波罗蜜？

答曰：如此说者，外道及声闻变化法耳。如佛变化，无量三昧力不可思议，是故佛自语时，无量千万亿化佛亦一时皆语。又诸外道及声闻化不能作化；如佛世尊，化复作化，诸外道及声闻，灭后不能留化。如佛世尊，自身灭度后，复能留化，如佛无异。复次，阿毘昙中，一时无二心；今佛亦如是，当化语时，亦不有心。佛心念化，欲令化语即便皆语。

问曰：佛今欲说般若波罗蜜，何以令化佛说六波罗蜜？

① 《摩诃般若波罗蜜经》卷1：「尔时，世尊出广长舌相，遍覆三千大千世界，熙怡而笑。从其舌根出无量千万亿光，是一一光化成千叶金色宝华。是诸华上，皆有化佛结跏趺坐，说六波罗蜜；众生闻者，必得阿耨多罗三藐三菩提。复至十方如恒河沙等诸佛世界，皆亦如是。」（《大正藏》第8册，第217页中一下）亦见《大智度论》卷8，《大正藏》第25册，第115页上。

答曰：是六波罗蜜及般若波罗蜜一法无异。^①

根据《大智度论》此段文本，论主尝试着对设问方的问题提出反驳。论主认为，「佛」与「化佛」乃同一主体，因此并没有设问方所提之依照阿毘达摩立场所提之一时二心的问题，这是就主体侧面所提之回应。也就是说，单一主体所发之心，并无一时二心之问题。此外论主也认为，般若波罗蜜与六波罗蜜乃一法，并非二心所缘，这是就客体侧面所提之回应。亦即，单一主体意之所发，乃对应着单一「所缘」。就《大智度论》论主的响应而论，可见其仍然与早期佛教主张意识与认识活动的生起必须有其「所依」、「所缘」之「二缘生识」的传统是一致的。^②

上文所述，乃《大智度论》第一次提到阿毘达摩「一时无二心」的理论与立场。除此之外，《大智度论》在广解佛陀十力中「处非处智力」（*sthānāsthā najñānabalam*），并据此批驳诸论议师时，也针对「一时二心」的说法提出评议。

问曰：何等为「是处不是处力」？

答曰：佛知一切诸法因因果报定相，从是因缘生如是果报，从是因缘不生如是果报。……二心一时生；五识众能分别取相，若着、若离；若眼能起身业口业；若眼，能入禅定；无有是处！……如是等无量无是处，是处亦如是。佛知是处无是处，分别筹量可度者为说法，不可度者为作因缘。^③

此处所谓之「处非处智力」的「处」（*sthāna*），意义为「住处」，引申为适当的。佛陀「处非处智力」之意义，则是意味着佛陀具备知哪一种知识或观点是正确的、或不正确的能力。就《大智度论》论主此处的回应来说，此段长文

① 《大智度论》卷8，《大正藏》第25册，第116页上一中。

② 《杂阿含经》卷8：尔时，世尊告诸比丘：「有二因缘生识。何等为二？谓眼色、耳声、鼻香、舌味、身触、意法……」如是广说，乃至「非其境界故。所以者何？眼、色因缘生眼识，彼无常、有为、心缘生，色若眼、识，无常、有为、心缘生，此三法和合触，触已受，受已思，思已想，此等诸法无常、有为、心缘生，所谓触、想、思。耳、鼻、舌、身、意亦复如是。」（《大正藏》第2册，第54页上）

③ 《大智度论》卷24，《大正藏》第25册，第237页上一中。附带一提，可惜 Lamotte 教授此处略过一大段未译，故无法确知他对此段文本的译注。详见 Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna*, Tome III, (Louvain: Université de Louvain Institut Orientaliste, 1970), pp. 1525 – 1526。

列举了十四项「无是处」，亦即十四种不适当的见解或理论，也意味着论主借由广解佛陀「处非处智力」之例说，评议了论主当时所处思想背景中十四种不当之见解。就此而论，「一时无二心」的观点显然是不被论主认同的。

除此之外，《大智度论》论主此处对部派论议中「五识众能分别取相」的观点也相当不认同。若仔细深究「五识众能分别取相」的观点，应是来自说一切有部所评破之论师「僧伽筏苏」(Saṃghavasu，即众世)的主张。如《阿毘达磨大毘婆沙论》所述：

尊者僧伽筏苏说曰：住五识退，于理何违？五识取境时，亦生烦恼故。谓对治力极羸劣者，眼见色等亦容退故。评曰：应作是说。住意地退非五识身，对违顺境要有分别、起烦恼故。由此，故说：若住意地有六胜事，不共五识。^①

根据「说一切有部」的正义，对违、顺境起分别而起烦恼者，乃第六意识的作用，五识并不能起分别。僧伽筏苏却主张五识取境，亦能起分别烦恼，因此受到「说一切有部」的批判。《大智度论》论主此处对其引述「五识众能分别取相」，显然也是承续着「说一切有部」的观点。^②

就此而论，《大智度论》论主的观点是与「说一切有部」一时无二心的主张一致的。由此可见，就某种程度而言，《大智度论》论主承认单一时间中，感官缘取外境时，只能单向地生起意识。或许可以进一步说，《大智度论》论主于此，除继承了早期佛教的刹那灭的时间观外，也没有背离自《阿含经》以来之二缘生识的传统。这也说明了《大智度论》论主对于部派论议中以「说一切有部」为主的哲学观点，并非全盘采取批判式的否定态度，其中也有继承与容受之处。这也使得我们能够理解为何僧叡在《大智释论序》中以「初辞拟之，必

① 《阿毘达磨大毘婆沙论》卷61，《大正藏》第27册，第315页中。

② 关于部派论议对五识能不能起分别的议题所持不同的观点，可参考印顺法师的说法。如印顺法师说：「五色根，佛弟子间有两个不同的看法：萨婆多他们说眼等五根是微妙不可见的色法。根的作用，是摄取外界的相貌；因色根取境的功能，才能引起眼等五识，识的作用是了别。还有大众部他们，说眼等只是血肉的结合，它根本没有见色、闻声的功能，见色闻声的是五识。大众系既没有把引发精神活动的能力，给予五根，五根只是肉团，那么对于根身灵活的感应，与所以不同非众生的色法，自然要给以其他的解说，这当然是意根了。谈到意根，各方面的意见更庞杂。上座系的铜鍱部，说意根就是肉团心，就是心藏；他把意根看成了物质的。其他学派，一致把它看做心法，这当然要比正确得多。」参见释印顺《唯识学探源》（台北：正闻出版社，1991年），第122页。

标众异以尽美；卒成之终，则举无执以尽善」来形容《大智度论》的论议了。^①

三 「一时无二心」：从《大智度论》 到「说一切有部」

从上文的分析可知，《大智度论》论主似乎没有完全反对「一时无二心」的哲学观点。我们也已经提到，「一时无二心」是「说一切有部」为主的部派论议。然而，《大智度论》论主仅以「阿毘昙」指称其哲学主张的来源，更多时候，其并没有具体地指称其引述的思想来源，事实上这也是《大智度论》的论议特色，如此一来，我们从何确知《大智度论》论主此处的说法来源是「说一切有部」呢？

根据 Lamotte 教授的译注，《大智度论》论主此处「佛」、「化佛」……论议，应是来自阿毘达磨六论之一的《施設论》。^② 除此之外，作者亦在《阿毘达磨大毘婆沙论》中发现有相同的论述。

佛于一时化作化佛，身真金色相好庄严，世尊语时化身亦语。化身语时世尊亦语。……问：诸大声闻亦能如是，世尊于此有何不共？答：佛以一心能发二语，谓自及化，自语已化则语，化语已自则语。……又，佛世尊于诸智境皆得自在，非诸声闻。故佛此中亦有不共。^③

由于《施設论》与《大毘婆沙论》均属部派佛教中「说一切有部」的论

① 僧叡是这样说的：「其为论也，初辞拟之，必标众异以尽美；卒成之终，则举无执以尽善。释所不尽，则立论以明之；论其未辩，则寄折中以定之。使灵篇无难喻之章，千载悟作者之旨，信若人之功矣！」详见僧叡《摩诃般若波罗蜜经释论序》，《大正藏》第25册，第57页上。亦见僧叡《大智释论序》，《出三藏记集》，《大正藏》第55册，第74页下—75页上。

② 如《施設论》卷6：「又问：何因佛世尊者，善能化彼所化之人，妙色端严，人所乐见，具大人相，庄严其身。若佛语言，化人即默。若化人语，佛即默然。彼声闻弟子，亦能化彼所化之人，色相端严，剃发被衣，作沙门相。何故能化之者语言，所化之者亦言？能化之者若默，所化之者亦默？答：佛世尊者，常住三摩地，心自在故。若入若出，速疾无碍。于一切时，不舍所缘。声闻即不然，不同世尊具一切智，智心得自在，已到彼岸，由此因故。佛所化人，妙色端严，语时能默，默时能语。而彼声闻所化之人，虽复色相端严剃发被衣，然能化之者，语即能语，默即还默，不自在故。」（《大正藏》第26册，第526页上）亦见 Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna*, Tome I, (Louvain: Bureau du Museon, 1944) pp. 468–469.

③ 《阿毘达磨大毘婆沙论》卷135，《大正藏》第27册，第698页下—699页上。

典，据此，我们不但可以推知《大智度论》此处「一时无二心」的思想来源应属「说一切有部」无误，亦可得见《大智度论》论主对阿毘达磨论议熟稔的程度。然而，我们似可进一步提出质疑，即《大智度论》论主此处所提的「一时无二心」的观点，是否与「说一切有部」的论议一致呢？

如果顺着「一时无二心」的哲学立场，或许我们可以先确定为何「说一切有部」要对「一时二心」作出响应。理由如下：

或复有说二心俱行，以见、闻等，俱时有故。为遮彼执，显无二心俱行，刹那迅转非俱似俱故。^①

从上述《阿毘达磨大毘婆沙论》的论议可知，部派佛教中有主张「二心俱行」的学说者，此种哲学观认为，同一个时间中，认识主体可以生起能、所二心。「说一切有部」认为，主张「二心俱行」者之所以主张意识主体能在同一时间生起二心，只是因为其认为意识的刹那生灭表面上看起来好像是同时的，但事实上并非同时。

依据《异部宗轮论》所载，「二心俱生」的观点乃「大众部」末宗异义的主张。其立场与「说一切有部」相反，主张单一时间可以生起能、所二心，比如该论中所谓「有于一时二心俱起，道与烦恼容俱现前」的说法。^② 根据窥基的述记，此处的「一时二心俱起」，意指「根境作意力齐起」，^③ 在「大众部」本计，原本主张「诸识各别念生」，但到了末宗异义，却有了些许转变。^④ 事实上，大众部末宗「一时二心俱起」主张，若根据《异部宗轮论》，此其实是暗示了「心遍于身」的观念。^⑤ 所谓「心遍于身」的观念，简单地说即是心识普遍地存

① 《阿毘达磨大毘婆沙论》卷140，《大正藏》第27册，第719页下。

② 《异部宗轮论》，《大正藏》第49册，第16页上。本论同本异义亦有真谛（*Paramārtha*）译的《部执异论》与《十八部论》可供参考，亦收于《大正藏》第49册，但《十八部论》疑为鸠摩罗什所译。

③ 《异部宗轮论疏述记》卷1：「述曰：本计诸识各别念生，末执一时二心俱起，根境作意力齐起故。」《卍续藏经》第83册，第452页中

④ 事实上，大众部本计与末宗异义观点的转变不仅如此，譬如上文中「道与烦恼容俱现前」的观点，依照窥基的述记，我们亦可发现大众部本、末之间的差异。如：《异部宗轮论疏述记》卷1：「述曰：本计虽许别有随眠，然道时不言同念。今说随眠既许恒有，故圣道起各俱现前，如烦恼得与道俱故，今言烦恼即是随眠。」（《卍续藏经》第83册，第452页中。）

⑤ 《异部宗轮论》卷1：「有于一时二心俱起……心心所法无转变义，心遍于身，心随依境，卷舒可得，诸如是等末宗所执，辗转差别有无量门。」（《大正藏》第49册，第16页上）

在，并作为身体与感官觉受的可能性基础。此种观点即暗示了「细意识」的存在，^① 比如窥基《异部宗轮论述记》有这样的说法：「『心遍于身』。述曰：即细意识遍依身住，触手刺足俱能觉受，故知细意识遍住于身，非一刹那能次第觉，定知细意遍住身中。」^② 依照窥基的解释，大众部末宗异义之「心遍于身」的观点，即是主张色身伴随着「细心」或「细意识」的存在，并以之作为手、足等多种感受同时觉知的基础。

除此之外，不仅《异部宗轮论》的作者认为「二心俱生」是「大众部」的思想，根据《阿毘达磨大毘婆沙论》的记载，如是般的主张，亦是指向「大众部」的。

颇有二心辗转相因耶？乃至广说。问：何故作此论？答：为止他宗，显己义故。谓或有执，因缘无体，为止彼宗，欲明因缘实有体性。或复有执，一补特伽罗，有二心俱生，如大众部，为止彼宗，明一补特伽罗，无二心俱生。……由此因缘故作斯论。颇有二心辗转相因耶？答：无。所以者何？无一补特伽罗非前非后，二心俱生，又非后心为前心因，此中无者，即止拨无因缘实体，谓无二心辗转相因，然有余法互为因义。无一补特伽罗等者，即止大众部执一补特伽罗，有二心俱生。一补特伽罗者，遮多补特伽罗。非前者遮过去，非后者遮未来，此则显示一补特伽罗，现在一刹那顷无有二心。^③

据此可知，「说一切有部」之所以如是评议的理由，在于「大众部」不承认过去与未来的因缘实体，主张现在有。^④ 如此一来，「说一切有部」所主张意识所缘取的过去与未来法体，则不兼容于此主张。「说一切有部」坚守「二缘生

① 如印顺法师所说：「心遍依身的思想，是从执受而推论得来。执受，就是说，把它作为自我的一体，属于生命的机动体，而不是世界的。这所执受的是根身，能执受者是心。因心的执取，根身才成为生动的有机体，能因外境的接触而立刻引起反应——感觉。……所以，大众末计的细心执受，就是生命的象征，一切感觉的来源。刺激多方面或者全身，就能引起全身的感受，因此证明心识是普遍的执受者。不然，也就不能同时生起多方面的感受了。大众部的执受心，是常在而有演变的，在不息的变化中，适应众生身量的大小而大小。这遍依于身的心，无时不在，而六识却是起灭间断的；所以遍依根身的执受心，必然是细意识。这遍依于身的细心，不但与大乘唯识学上的本识执受根身有关，就是对藏识之所以为藏，也有直接的关系。」参见释印顺《唯识学探源》，第119—120页。

② 《异部宗轮论疏述记》卷1，《卅续藏经》第83册，第453页上。

③ 《阿毘达磨大毘婆沙论》卷10，《大正藏》第27册，第47页上一下。

④ 依照《异部宗轮论》，此为大众部分别说的化地部。如《异部宗轮论》卷1：「其化地部本宗同义，谓过去未来是无，现在无为是有」。《大正藏》第49册，第16页下。

识」的立场，因此认为在单一时间内，意识缘取法体的作用，并不能引发二心。事实上，「说一切有部」也据此说明三世之实有乃依此「作用」而立，亦即法体产生作用时为居现在位；未发生作用时乃居未来位，已发生作用则是居过去位。^①

然而，除了上述的原因之外，「说一切有部」此处批判「大众部」之「一时二心俱起」的理由，还有大众部假立「补特伽罗」（*pudgala*）生起第二心之观点。「说一切有部」主张心心所法辗转相续相生的历程中，必须仅仅只是依止等无间缘。因此不需要在等无间缘之外，另外假立「补特伽罗」生起第二心。这样的解释如《阿毘达磨大毘婆沙论》所述：

前说无一补特伽罗，非前非后，二心俱生，未说所以，今欲说之，故作斯论。何故无一补特伽罗，非前非后，二心俱生？答：无第二等无间缘故。谓心心所法生，必依止等无间缘。既无第二等无间缘，故必无一补特伽罗，非前非后，二心俱生。此复应问：何故无第二等无间缘？故复答言：

① 此乃世友（*Vasumitra*）的正义，说一切有部四大论师法救（*Dharmatrāta*）妙音（*Ghoṣa*）世友与觉天（*Buddhadeva*）对「三世实有」有不同的诠释，但有部抉择世友为正义。如《阿毘达磨大毘婆沙论》卷77：「说一切有部，有四大论师，各别建立三世有异，谓尊者法救说类有异；尊者妙音说相有异；尊者世友说位有异；尊者觉天说待有异。」

「说类异者，彼谓诸法于世转时，由类有异，非体有异。如破金器等作余物时，形虽有异而显色无异。又如乳等变成酪等时，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。复从现在世至过去世时，虽舍现在类，得过去类，而彼法体亦无得无舍。」

「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。」

「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，虽历位有异，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。」

「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。」

「彼师所立，世有杂乱，所以者何？前后相待，一一世中有三世故，谓过去世前后刹那，名过去未来，中间名现在未来，三世类亦应然，现在世法虽一刹那，待后待前及俱待故，应成三世，岂应正理。说相异者，所立三世，亦有杂乱，一一世法，彼皆许有三世相故。说类异者，离法自性说何为类？故亦非理。诸有为法从未来世至现在时，前类应灭，从现在世至过去时，后类应生。过去有生、未来有灭，岂应正理。故唯第三立世为善，诸行容有作用时故。」（《大正藏》第27册，第396页上）

有情——心相续转故，谓有情心，法尔——相续而转，无二无多，此是辗转更相答义。……今重答言：有情——心相续转，谓——有情由法尔力，但有一心相续而转。所以者何？未来心聚，必由现在和合故生，不和合则不生。现在但有一和合故，令未来心——而起。……尊者世友说曰：于一刹那身，唯有一心，依彼转故无有二。复次，于一刹那命根唯一心，依彼转故无有二。复次，于一刹那，唯有一类众同分心，依彼转故无有二。大德说曰：法生时和合，唯一无二，不可一和合有二果生故，一刹那心唯有一。……复次若一相续，二心俱生，何妨有三？若有三者，应一时受三界异熟，是则界坏亦无解脱。复次，若一相续三心俱生，何妨有四？……何妨有六？则应一时六识俱起，应一时取一切境界。……若尔，诸法从未来世，应一时生，于现在世一时而灭，是则应无未来、现在。以观未来、现在故，说有过去。未来现在无故，过去亦无。若无三世，则无有为。若无有为，则无无为，如是则一切法皆无，是为大过。是故无有二心俱生……问：如一刹那有多心所，而无前过，心亦应尔。尊者世友说曰：心所虽多，而与心同一，等无间缘之所引起，如心是一受等亦一，故无有过。^①

据此，「说一切有部」对于「二心俱生」的批判，除上述之过去未来是无、现在无为是有的主张外，更确切地说，我们可以从「无第二等无间缘」以及「一刹那身唯有一心」两个侧面来理解。前文已经说明，「说一切有部」主张心心所法的生起仅能依止等无间缘。此等无间缘的预设，意味着心心相续的过程，未来法于现在和合生起，还灭后即为过去。在刹那生灭当中，根境二缘生起意识，是自然而然的相续生灭历程，因此不可能存在第二心引发意识的可能。「说一切有部」主张如果承认一时二心俱起，可能会造成一时六识俱起，而能于一时分别一切境界的后果。如此一来，「说一切有部」从未来、现在与过去的三世实有观所建立的认识论结构即会随之崩解。据此我们即可理解，为何「说一切有部」坚决反对「一时二心俱起」的主张了。

此外，「说一切有部」之所以谨守「一时无二心」的哲学立场，不仅只是谨守「二缘生识」的意识生起结构而论，亦可从认识论的结构来理解。这样的观点可见于《阿毘达磨发智论》与《大毘婆沙论》中的论议。

颇有一智知一切法耶？答：无。若此智生一切法非我，此智何所不知？

^① 《阿毘达磨大毘婆沙论》卷10，《大正藏》第27册，第49页中—50页上。

答：不知自性，及此相应俱有诸法。颇有一识了一切法耶？答：无。若此识生一切法非我，此识何所不了？答：不了自性，及此相应俱有诸法。颇有二心辗转相因耶？答：无。所以者何？无一补特伽罗，非前非后，二心俱生，又非后心为前心因。^①

关于此段论议，《阿毘达磨大毘婆沙论》以下的释论：

但本论师为辩法相，假设宾主。此中一智者，谓一刹那智。由此不知自性，相应俱有诸法。……今此唯问一刹那智，故答言无。问：何缘自性不知自性？答：勿有因果，能作所作，能成所成，能引所引，能生所生，能属所属，能转所转，能相所相，能觉所觉，无差别过。是故，自性不知自性。……有说：世间现见，指端不自触，刀刃不自割，瞳子不自见，壮士不自负，是故自性不知自性。尊者世友说曰：何故自性不知自性？答：非境界故。复次，若自性知自性者，世尊不应安立二缘生于六识，谓眼及色为缘生眼识，乃至意及法为缘生意识。复次，若自性知自性者。世尊不应安立三和合触，谓眼及色为缘，生眼识三和合故，触乃至广说。^②

根据此段长文可知，若我们从认识论的结构来理解「说一切有部」为何主张「一智不能知一切法」的理由，其实就在于「说一切有部」认为此「一智」即是「一刹那智」。也就是说，当「说一切有部」主张单一时间仅能透过「二缘生识」的结构产生意识与认识的活动时，不但不能俱生二心，若缺乏所缘，就连单一的「智」也不能生起，否则即是落入其所指称之「自性知自性」的过失了。

当然，对于「说一切有部」而言，单一时间的所缘，即其主张三世实有的法体。这样的主张可在《阿毘达磨识身足论》中找到例说，论中反驳沙门目连所代表的分别说部之「过去未来无，现在无为有」的说法。论主认为，所谓的「法」（如贪、嗔、痴等），乃是在过去或者是未来，而不是现在存在的法体。假设「法体」存在于现在，则认识主体必须在同一时间发生能观、所观的活动，此也是为何「大众部」在过去未来无，现在无为有的结构中，必须默认「补特伽罗」能俱生二心的理由。然而，「说一切有部」显然否定了这个在单一时间中

① 《阿毘达磨发智论》卷1，《大正藏》第26册，第919页中。

② 《阿毘达磨大毘婆沙论》卷9，《大正藏》第27册，第43页上。

产生能观、所观的「补特伽罗」。这也就是说，「说一切有部」并不同意同一时间俱生二心的主张。^①

就此而论，「说一切有部」不但主张心心所的相续生灭，在单一时间内只能在「二缘生识」的结构中生起单一的意识。就连心灵的认识活动，例如所谓的「智」，也只能在单一时间成立。而此「智」的所缘，即过去、现在或未来实有的法体。

「说一切有部」不同意单一时间能够产生两种智的观点，原因在于「智」的对象乃是「法体」，而「智」也只有在心所缘取的「法体」产生作用的「时间」中才得以生起。也就是说，「说一切有部」以「法体」的作用来定义三世实有；然而在「法体」作为认识所缘时，同时也必须依赖时间实有的假说。因此，或许我们可以这样理解，「说一切有部」主张「一时无二心」的观点，是建立在其「三世实有」之假说之上的。因此，在「说一切有部」的诠释结构里，「三世实有」是为了证明「法体恒有」而假立；然而，「法体」作为认识之所缘，认识的活动又需要「三世实有」方有可能，此乃解释的循环。据此我们简要言之，不论就心心所法的产生、意识的活动乃至认识论的结构，「说一切有部」均是以「三世实有」的存有学预设作为前提的。

四 小结

综合上述，本文发现《大智度论》对于「一时无二心」的记述，是与「说一切有部」的基本立场一致的。此与《大智度论》在某些脉络中，对「说一切有部」为主的阿毘达磨所采取的批判态度是有差异的，这也显示出《大智度论》论主对部派论议的不同态度。纵然《大智度论》的论证不似「说一切有部」细致，就如若干部派思想我们也只能透过「说一切有部」的转述方能知悉，那也

① 如《阿毘达磨识身足论》卷1：「沙门目连作如是说，过去未来无，现在无为有。应问彼言：汝然此不。谓契经中，世尊善语、善词、善说：三不善根，贪不善根、瞋不善根、痴不善根。彼答言尔，复问彼言，汝然此不。谓有能于贪不善根，已观、今观、当观是不善。彼答言尔，为何所观？过去耶？未来耶？现在耶？若言观过去，应说有过去，不应无过去。言过去无，不应道理。若言观未来，应说有未来，不应无未来。言未来无，不应道理。若言观现在，应说有一补特伽罗非前、非后二心和合，一是所观，一是能观，此不应理。若不说一补特伽罗非前、非后二心和合，一是所观，一是能观，则不应说观于现在，言观现在，不应道理，若言不观过去、未来、现在，则无能于贪不善根已观、今观、当观是不善。若无能观。则无能已厌。……言观现在不应道理，若言不观过去、未来、现在，则无能于贪不善根已观、今观、当观。」（《大正藏》第26册，第531页上一中）

只是《大智度论》的大乘论议性格所致。

「说一切有部」谨守早期佛教「二缘生识」的结构，反对「一时二心俱生」的主张，其中理由无非是「一时二心俱生」违反了其「三世实有」与「法体恒有」的存有学预设。因此，不论就意识或认识活动来说，「说一切有部」的论证均环绕在上述的存有学预设上。此外，从「一时有无二心」之部派论争里，我们也可以看出「说一切有部」对于心心所法的预设以及「大众部」细意识的暗示，或许可视为部派佛教的唯识思想。

五 参考文献

（一）古籍文献

- （刘宋）求那跋陀罗译：《杂阿含经》，《大正藏》第2册。
（姚秦）鸠摩罗什译：《大智度论》，《大正藏》第25册。
（宋）法护等译：《施設论》，《大正藏》第26册。
（唐）玄奘译：《阿毘达磨发智论》，《大正藏》第26册。
（唐）玄奘译：《阿毘达磨识身足论》，《大正藏》第26册。
（唐）玄奘译：《阿毘达磨大毘婆沙论》，《大正藏》第27册。
（唐）玄奘译：《异部宗轮论》，《大正藏》第49册。
（梁）僧佑：《出三藏记集》，《大正藏》第55册。
（唐）窥基：《异部宗轮论疏述记》，《卍续藏经》第83册。

（二）专书

- Lamotte, Étienne, *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna*, Tome I, Louvain; Bureau du Museon, 1944.
Lamotte, Étienne, *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna*, Tome III, Louvain; Universite de Louvain Institut Orientaliste, 1970.
释印顺：《唯识学探源》，台北：正闻出版社，1991年。

清辨「空之论证」之成立与否

方丽欣^①

【摘要】清辨在其二谛系统中，在世俗谛的层次上承认有为法及它们的因果效力之真实性。据此，他认为比量和逻辑论辩能够证立中观「一切事物皆空、无自性」的主旨。因此他在《大乘掌珍论》中提出「空之论证」，以协助修行者尽快悟得胜义谛。此论证由两个比量组成：「真性有为空，如幻，缘生故。无为无有实，不起，似空华。」清辨表示，无论视「空之论证」为〔1〕整个比量过程之结果或〔2〕两个独自成立的比量，「空之论证」都能成立。本文将以三部分考察此主张。首先，本文将按陈那的逻辑系统介绍「空之论证」的两个比量。然后，本文将分析清辨支持〔1〕、〔2〕的理据。笔者认为〔2〕的确存在问题，并反映清辨将比量纳入其空性理论的困难。最后，本文将重新思考「空之论证」于清辨之二谛系统中的角色。

【关键词】清辨；二谛；空；比量；掌珍论

0. 绪论^②

龙树（Nāgārjuna）主张修行者必须透过世俗谛（*saṃvṛti-satya*）来悟得胜义

① 方丽欣，英国杜伦大学哲学系博士生。

② 本文修改自笔者之博士学位论文「The Proof of Emptiness – Bhāviveka's *Jewel in the Hand*」；见 Fong (forthcoming)。

谛 (*paramārtha-satya*)。^① 胜义谛在中观派即是「一切事物^②皆空、无自性 (*nih svabhāva*)」, 而这空性 (*sūnyatā*) 是离言的, 非概念的。事物依靠因缘而生, 互相依存, 没有自性; 不能独立存在, 也没有不变的本质。因此事物的名称、性质和差别都只是假名 (*prajñapti*), 没有最终的真实性 (*ultimate reality*)。中观派认为空性也不是离言的最终真实, 只是另一个假名。^③ 可是世俗世界却因为虚妄的概念思维 (*prapañca*), 以为事物有独立的存在性或本质。所以中观派认为修行者必须消除这错误的理解, 以达至胜义谛。

清辨 (*Bhāviveka*) 对胜义谛及空的观点与龙树相同。再者他承认世俗谛的真实性, 不否定已被世俗接受的事物, 是故他主张修行者可以借由这些事物达至胜义谛。为向佛教内外辩明中观派「一切皆空」的主旨, 清辨承认逻辑推理的合理性, 并视它为有效的概念工具。在《大乘掌珍论》(* *Mahāyāna-Karatalaratna-Śāstra*) 中,^④ 清辨即尝试以两个比量 (*anumāna*)^⑤ (「空之论证」) 论证中观派的主旨, 并以逻辑论辩驳倒论敌的批评。

本文为考察以下清辨的主张: 无论「空之论证」被视为〔1〕涵盖所有个别事物的整个比量过程之结果或〔2〕两个独自成立的比量, 「空之论证」都能成立。本文先介绍「空之论证」如何构成。然后将论证〔2〕的问题, 以显出清辨未能成功将比量纳入其空性理论中。最后将反思「空之论证」在清辨的二谛系统中的角色。

1. 「空之论证」之构成

清辨活跃于陈那 (*Dignāga*) 与法称 (*Dharmakīrti*) 之间的时期, 无逻辑专

① 《中论》第二十四章第十颂。

② 本文将「事物」翻译为「*dharma*s」, 只泛指所有事物, 并不意味着它们是最终真实 (*ultimate reality*)。

③ 《中论》第二十四章第十八颂。

④ CBETA, T30, No. 1578, 268a22–278b9。

⑤ 印度哲学大致有四种正确认知的方法 (量, *pramāṇa*): 现量 (*pratyakṣa*)、比量 (*anumāna*)、譬喻量 (*upamāna*) 及圣言量 (*śabda*)。佛教逻辑学者普遍接受现量及比量, 认为其余的认知方法都可以归入其中。学界普遍认同清辨接受现量及比量的世俗真实性 (*conventional reality*)。而据 Iida, 清辨视佛教典籍 (*āgama*, 即上述圣言量) 为其理论起初及最终的依据, 清辨并以逻辑推理为考证这些典籍的权威性 & 正确理解这些典籍的必要手段 (氏著 1966, 第 80—85 页); 并见江岛 1969 及 Tamura 2014。

著存世。虽然「空之论证」中的两个比量可以以佛教较后期的逻辑系统，甚至任何其他逻辑系统分析，但参考清辨的派别及年代，本文将按陈那逻辑系统中的为他比量（*parārtha— anumāna*）理解他的两个比量：^①

比量一^②

宗：真性有为空，

因：缘生故，

同喻：如幻。

比量二

宗：〔真性〕无为无有实，

因：不起，

同喻：似空华。^③

有为法（*saṃskṛta-dharma*）从因缘生起，在胜义谛上空、无自性，却为概念建构成不空。清辨为了证明这是错误的理解，在第一个比量的宗（*pratijñā*）中

① 以陈那的逻辑系统理解清辨的比量并非本文的创见。何欢欢 2012 已阐明，《掌珍论》中的逻辑概念及用语大多为陈那的逻辑系统之延续。江岛亦主张清辨的比量是以陈那的系统为基础构成。（氏著 1980，第 42 页）又因学界普遍认为商羯罗主（*Śaṅkarasvāmin*）的《因明入正理论》（*Nyāyapraveśa*）准确地简介了陈那的系统，并介绍了为他比量的详细操作，所以也有学者以《入论》分析清辨的比量，如 Eckel 1980，第 365—370 页、Hsu 2013，第 111—132 页。

然而清辨在「空之论证」中，也有调整陈那系统中标准比量论式之组成部分，以适应其空性理论：在宗中加入简别（* *vi śe śaṇa*）、比量中没有异喻（*vaidharmya - d ṛ ṣ ṭ ānta*）、使用绝对否定（*prasajya - prati ś edha*）。这方面的文本比较及研究，可见于江岛 1980，第 102—137 页及何欢欢 2012，本文只会在适当时候予以讨论。

② 《掌珍论》第一颂（CBETA, T30, No. 1578, 268b21 - b22）。Poussin 将其还原成梵文：*tattvataḥsaṃsk ṛtās ūnyā māyāvat pratīyodbhavāḥ | asaṃsk ṛtās tv asadbhūtā anupādāt khapu śpavat | |*。（氏著 1933，第 70 页，注 1）以下按清辨在《掌珍论》中的解释（CBETA, T30, No. 1578, 268c6 - 269a12、273c2 - c20）介绍其中的两个比量；并见何欢欢 2012，第 6—12 页、Hsu 2013，第 125—128 页。

③ 相比陈那逻辑系统中的标准比量论式，清辨「空之论证」的两个比量之喻支（*dṛṣṭānta-vacana*）只有喻依（实际例子），省略了表明能立法（*sādhana-dharma*）与所立法（*sādhya-dharma*）之伴随关系（*anvaya*）的喻体，视喻依已蕴含了喻体。虽然这省略式（即在喻支中只有喻依）在陈那的系统中是为喻过，但却用于实际辩论中，因为这场合已假设了论、敌双方都理解为喻依所蕴含的喻体。清辨以「幻」及「空华」为同喻的解释，便反映了他有按照因三相（*trairūpya*）中的第二相（或喻体）来组成喻支（详见下文）。而虽然这省略式见于《掌珍论》全文，佛教内外的论敌却未有对此批评。因此本文也不会以此省略式为喻过，而否定「空之论证」。

提出「有为法在胜义谛的层次上是空、无自性的」。他并以「有为法从因缘生起」为因 (*hetu*) 及「幻象」为同喻 (*sādharmya-dṛṣṭānta*) 支持自己的主张。由于幻象说明了「凡缘生的事物都在胜义谛的层次上空、无自性」这具普遍性的观察,既然有为法同是从因缘生起的,有为法也应在胜义谛的层次上空、无自性。

无为法 (*asaṃskṛta-dharma*) 从不生起,因而不存在于世俗世界中,它们却为概念建构成胜义谛上的真实。同样为了证明这是错误的理解,清辨在第二个比量中提出「无为法在胜义谛的层次上并不真实」。他并以「无为法从不生起」为因及「天空的花朵」为同喻支持自己的主张。由于天空的花朵已说明「凡不生起的事物都不在胜义谛的层次上有真实性」这具普遍性的观察,既然无为法也不生起,无为法亦应在胜义谛的层次上无真实性。

1.1 两个比量中的各个用语定义如下:

在第一个比量中,「缘生」是指所有从因缘和合而产生事物的可能因果关系。它的反面就是「从不(从任何因缘)生起」,亦即第二个比量中的「不起」。事物只能是「缘生」或「不起」其中一者,不能两者皆是,也没有第三个可能性。

按从因缘生起与否,世俗世界及佛教内外的派别的认知对象分为两类:「有为法」、「无为法」。事物只能是「有为法」或「无为法」其中一者,不能两者皆是,也没有第三个可能性。于《掌珍论》中,有为法是指除了四个意识对象——虚空 (*ākāśa*)、择灭 (*pratisaṃkhyā-nirodha*)、非择灭 (*apratisaṃkhyā-nirodha*)、真如 (*tathatā*) 外,所有「缘生」的事物。^① 又因为这四个意识对象不从因缘生起,它们被某些派别视为无为法(即有为法的反面)。

「幻」是指虚妄的显现。它们由因缘所生,因而没有自性,但却显现为有自性、真实的事物。「空华」是指天空的花朵。因为它从不生起,所以普通人也认同它不存在于世俗世界中。

按清辨在《思择炎》中对《心论》第三章第二十六颂的解释,「真性 (** tattvata*)」是指可说的胜义 (*paryāya-paramārtha*),即是智者对离言的胜义的概

① 《掌珍论》中的「有为法」包括十二处 (*āyatanas*):「六根」(眼、耳、鼻、舌、身、意)及其对象「六境」(色、声、香、味、触、法)。可是佛教哲学中有十八界 (*dhātū*),即是十二处加上「六识」(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识)。由于六识同样从因缘生起,清辨没有将它们归入有为法的原因不明。又因清辨在《掌珍论》中讨论了有为法和无为法之空性后,才讨论无分别智之空性,所以他可能打算先证立十二处之空性,再证立意识整体是空的。为方便本文讨论,笔者暂且将六识纳入第一个比量的适用范围。

念知识。^① 据《般若灯》解释，可说的胜义也指有关空性的教理及由此所得的闻慧（*śrutamayī prajñā*）、思慧（*cintāmayī prajñā*）、修慧（*bhāvanāmayī prajñā*），^② 因此亦包括了中观派「一切皆空」的主旨。清辨接受「有为法是有自性的」这世俗的一般认知，他并接受有为法是感官知觉的起因。他使用「真性」（下称「在胜义谛的层次上」）这简别，是要避免可能出现在空性与他所接受的世俗事物间的矛盾。换言之，清辨以这简别澄清了他只在胜义谛的层次上，而非在世俗谛的层次上证立有为法是空。

在胜义谛的层次上，有为法的「空」与「无自性」同义，而这些在胜义谛中空、无自性的事物，对世俗世界来说，都有虚妄显现或幻象的特性。^③ 同样在胜义谛的层次上，无为法的「无实」（即无真实性、不实）则与「空」同义。^④ 因为无为法在世俗谛的层次上也不生起，所以也不在世俗谛中存在。

1.2 「空之论证」中每个比量都有三支：宗、因、同喻。

宗是比量的结论；立论者尝试向论敌证立此结论。第一个比量就是要证立「在胜义谛的层次上，一切有为法都是空的」宗，而第二个比量则是要证立「在胜义谛的层次上，一切无为法都没有真实性」。由此，「一切（有为法及无为法）皆空」这可说的胜义谛（1.1）就是「空之论证」尝试证立的结论。

在第一个比量中，清辨尝试证明「有为法」这宗有法（*pakṣa*）在胜义谛的层次上拥有「空」的属性，但他的论敌在辩论开始时并不认同此主张。按论、敌双方皆认同所有有为法都有「缘生」的属性，清辨便以「缘生」此属性为理据、为因去说服他的论敌。清辨视「幻」是其中一种同品（*sapakṣa*）。因为幻象既是缘生，又空、无自性，所以清辨便以幻象为同喻去说明「缘生」与「空」的伴随关系（*anvaya*）。

第一个比量并无异喻（*vaidharmya-dṛṣṭānta*）。清辨指出异喻只是用以否定或排除异品（*vipakṣa*）。虽然在解释或讨论时临时设立异喻并无过失（见 2.2），但当否定异品的目的达到了，便再无异品，所以也无异喻。^⑤

① Iida 1980, p. 87.

② 《般若灯》解释《中论》第二十四章第八颂：为遮彼起等随顺所说无起等及闻、思、修慧，皆是第一义。（CBETA, T30, No. 1566, 125a12 - a13）；Iida 1980, 第 83 页。

③ 《掌珍论》：「空」与「无性」虚妄显现门之差别（CBETA, T30, No. 1578, 268c19）。

④ 见 CBETA, T30, No. 1578, 273c4, c9, c10。

⑤ 《掌珍论》：为遮异品，立异法喻。异品无故，遮已不成，是故不说。于辩释时，假说异品，建立比量，亦无有过。（CBETA, T30, No. 1578, 268c29 - 269a1）；不说遮止异品立为不同法喻，如前所知（CBETA, T30, No. 1578, 273c13）。

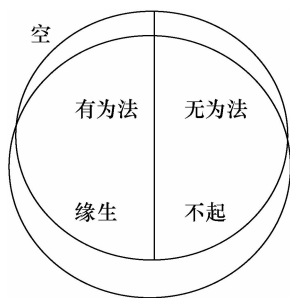
第二个比量的各支亦以相似方式理解。

1.3 因三相 (*trairūpya*)^① 是比量成立 (*siddha*) 的必要条件。

第一相要求能立法 (*sādhana-dharma*) 存在于宗有法的所有个别事例中，即是要求宗有法被能立法遍充 (*vyāpti*)。^② 在第一个比量中，「缘生」既为「有为法」之定义，能立法「缘生」即与宗有法「有为法」代表同种类 (*class*) 的事物，两者互相遍充。同样道理，在第二个比量中，「不起」也与「无为法」互相遍充。笔者将在 2.4 说明由此引致的问题。

在第二相方面，第一个比量的能立法「缘生」存在于同品（即拥有所立法〔*sādhya-dharma*〕「空」的事物）中，第二个比量的「不起」存在于拥有「不实」的属性的同品中，而「不实」又与「空」同义（见 1.1）。由于「空」遍充「缘生」和「不起」，因此「缘生」和「不起」的事物（亦即所有有为法及无为法）都是「空」的。在第一个比量中，清辨以「幻」向论敌说明了「缘生」与「空」的伴随关系，因为幻象同时拥有这两种属性。同样道理，清辨在第二个比量中以「空华」说明了「不起」与「不实」的伴随关系。^③

第一相及第二相见图示：



第三相要求能立法不存在于任何没有所立法的事例中。按陈那的逻辑系统，在两个比量中「缘生」与「空」、「不起」与「不实」的分离关系 (*vyatireka*)

① 见《集量论》第二章第五颂 cd 至第七颂及其《释》(Hayes 1988, 第 239—242 页)；并见《入论》的有关讨论 (CBETA, T32, No. 1630, 11b6 – b12)。

② 「甲遍充乙」或「乙被甲遍充」的意思是：甲种类 (*class*) 所代表及包括的事物比乙种类广，并完全包含乙种类的事物于其中。

③ 因字数限制，笔者未能在此交代清辨如何理解「空华」（亦即绝对不存在的事物）之属性的问题；详见 Fong (forthcoming) 第 3.2.2 节。

亦必须由喻说明。^①可是在胜义谛的层次上，当所有事物都已被证立为空，在胜义谛中便再没有任何「不空」或「真实」的事物，亦即没有异品以作为异喻（见 1.2）。因此，清辨便不能向论敌说明上述的分离关系。在类似的情况下，陈那在《门论》中作出了退让，认为第三相同样成立。这是因为：没有异品便保证了能立法不在任何异品中存在。^②陈那于别处也似乎暗示第二相和第三相在逻辑上是对等的（logically equivalent），所以第二相已蕴含（imply）了第三相。^③清辨则没有表明如何理解其比量中的第三相。然而，他主张比量不能仅以第一相及第三相成立，^④反映了他认为第二相是必要的。

2. 清辨认为其比量能够成立的主张

本部分考察清辨之主张：无论视「空之论证」为〔1〕涵盖所有个别事物的整个比量过程之结果或〔2〕两个独自成立的比量，「空之论证」都能成立。

2.1 此主张出自清辨响应论敌对其第一个比量的批评。批评如下：

「有为空」者，若因若喻皆摄在中。种类同故，阙比量过。^⑤

清辨之宗涉及所有有为法。他的比量、比量的组成部分（因、喻等）及各组成部分所指涉的事物都是有为法，所以也包含在宗有法中，为第一个比量的

① 见桂 2004，第 140 页及《集量论》第四章第一颂：*trirūpo hetur ity uktaṃ pakṣadharme tu saṃsthitaḥ | rūdhe rūpadvayaṃśe saṃ dṛṣṭāntena pradarśyate* ||（同上，注 1）在此，陈那指出第二相和第三相都必须由喻说明。

② 见《门论》第 3.4 节（桂 1978，第 128—130 页）及 5.1 节（桂 1981，第 63—65 页）。

笔者在 Fong（forthcoming）中则主张「空之论证」的两个比量皆缺乏第三相。清辨认为共相（universals）不能独立于拥有它的事物而被认知（《心论》第五章第六十三颂），所以当没有异品，作为共相的「不空」及「真实」便不能在任何场所（locus）中存在，而因而不能被认知。能立法与所立法的分离关系亦因此不能被任何事物说明。由于笔者也不采取第二相与第三相为逻辑对等的立场（见下注），所以认为「两个比量皆缺乏第三相」的主张更为合理。

③ 桂氏提出陈那视第二相和第三相为逻辑对等（氏著 1983，第 19 页）；伴随关系为「若 p，则 q」及分离关系为「若非 q，则非 p」，或「所有 p 是 q」及「所有非 q 是非 p」（p = 能立法；q = 所立法）。因为陈那要求拥有能立法的宗有法不能成为同品，上述桂氏或陈那的主张已被否定；见 Tillmans 1999，第 114—115 页，注 41、42。本文因此不采取第二相与第三相为逻辑对等的立场。

④ 《掌珍论》：「唯遮异品，所爱义成，不应道理」（CBETA，T30，No. 1578，269c3 - c4）。

⑤ CBETA，T30，No. 1578，269c8 - 269c9。

适用范围。如果比量成立，它们便也是空。按此，清辨的论敌（名称及派别不明）批评他的比量是有缺陷的。Poussin 理解「阙比量过」为「*anumāna-nyūnatā*」，^① 后者可能是指一名为「阙」（*nyūnatā*）的堕负（*nigrahasāna*），即比量因缺少了任何一个必要的组成部分（如三支缺少了其中一支），^② 而导致比量这推论的行动有缺陷或不能进行的过失。

然而，上述的批评未有清楚表达为何清辨的比量有缺陷。按清辨的论敌理解比量中的因、喻为宗有法的一部分，他们的批评可能以此为基础：既然因、喻都是有为法，它们便不能证明所有有为法（包括它们自身）在胜义谛的层次上为空。因为比量中的因、喻未能发挥应有的功能，此比量便如同缺少了因、喻，比量便因而不能进行。

清辨在响应中则主张：

〔1〕今此颂中总说量果。于观察时及立量时，眼等一一别立为宗，故无此过。〔2〕总立一切有为为宗，亦无此过。「缘生故」因二宗皆许，非不成故。若说「眼空，其性空故」，此所说因可有是过。亦非无喻，幻等有故。若立所说喻中幻等以为宗者，便有重立已成过故。^③

清辨似乎将「阙比量」理解为循环论证（*circular reasoning*）的指控。所以他在〔1〕解释，《掌珍论》第一颂「空之论证」（见注8）的两个比量是整个比量过程之结果，而这个比量过程是由所有个别有为法和无为法的比量组成。第一个比量「在胜义谛的层次上，所有有为法都是空的」的结论，是总结了所有有关个别有为法空性的比量之结论而成，因此能够成立。同样道理，第二个比量的结论也应成立。参照《集量论》第二章第一颂，比量除了是一种正确的认知方法（〔2〕），在陈那的解释中，比量也是一个推论的过程及由此过程所得的认知。^④ 至于〔2〕，清辨认为第一个比量不涉及循环论证，所以就算将其理解为一个独自成立的比量（不顾及〔1〕），第一个比量都能成立。由此，清辨主张「空之论证」按〔1〕或〔2〕都能成立。

2.2 虽然清辨没有在〔1〕解释他的比量如何成立，但我们仍可设想其两个

① Poussin 1933, 第79页。

② Vidyabhusana 1971, 第88页。

③ CBETA, T30, No. 1578, 269c9 – c15。

④ Hayes 1988, 第231—232页。

比量如何为整个比量过程之结果。

认知过程大致涉及主体及工具。主体透过其行动，在过程中从其对象获得认知的结果，亦即对其对象的认知。「空之论证」也可理解为推论的过程，当中逐一证立个别事物在胜义谛的层次上为空或不实，修行者亦逐渐明白一切有为法及无为法皆空、无自性的道理。清辨及其论敌共同参与的推论过程如下：^①

有关有为法的比量		有关无为法的比量	
T ₁ ：在胜义谛的层次上，瓶子是空的， 因为它们从因缘生起， 好像幻象一样；不像虚空。		T ₂ ：在胜义谛的层次上，虚空没有真实性， 因为它从不生起， 好像空华一样；不像声音。	
T ₃ ：在胜义谛的层次上，声音是空的， 因为它们从因缘生起， 好像幻象一样；不像择灭。		T ₄ ：在胜义谛的层次上，择灭没有真实性， 因为它从不生起， 好像空华一样；不像眼根。	
T ₅ ：在胜义谛的层次上，眼根是空的， 因为它们从因缘生起， 好像幻象一样；不像非择灭。			
↓		↓	
↓		↓	
↓		↓	
T _n ：在胜义谛的层次上， 所有有为法都是空的， 因为它们从因缘生起， 好像幻象一样。		T _n ：在胜义谛的层次上， 所有无为法都没有真实性， 因为它从不生起， 好像空华一样。	

假设时间线上有无数点（见 T），虽然每点都有时间上的距离，在此顺序以

① 类似的比量亦见于《心论》及《思择炎》第三章，其中各类别的有为法及无为法被分别证立为空；见 Iida 1980，第 53—54 页列表。清辨著《掌珍论》为使修行者能尽快证得一切事物的空性（见 CBETA，T30，No. 1578，268b20），「空之论证」之不同在于它试图一举证立中观派的主旨。它针对整个有为法及无为法的范畴，打算把这两个范畴证立为空。在必须提出具体事例时才会论及个别事物，而最终目的都是使两个论证「一切皆空」的比量得以成立。「空之论证」因此也可理解为《心论》第三章整体的结论。

T_1 到 T_n 命名各点，以便说明。^① 在辩论有为法的时候，参与者皆决定要考察瓶子（其中一种有为法）的存在，所以瓶子便成为比量的宗有法。按论、敌双方皆认同的因「缘生」及同喻「幻」，并以被认为是「不空」及「不起」的「虚空」为临时的异喻，^② 论、敌双方最后得出瓶子在胜义谛层次上是空、无自性的结论。所以 T_1 便证立了「在胜义谛层次上，瓶子是空的」这个宗（亦即此比量的结论）。于另一处（见 T_2 ），参与者皆决定要考察虚空（其中一种无为法）的存在，所以虚空便成为另一比量的宗有法。按论、敌双方皆认同的因「不起」及同喻「空华」，并以被认为是「实」及「缘生」的「声音」为临时的异喻，论、敌双方最后得出虚空在胜义谛层次上并无真实性的结论。所以 T_2 便证立了「在胜义谛层次上，虚空没有真实性」这个宗（亦即另一比量的结论）。随后（见 T_3 ），以「幻」为同喻及「择灭」为临时的异喻，声音的自性在胜义谛层次上也被否定了。而择灭的最终真实性亦接着在 T_4 被否定了。依此类推。

到了（ T_n ），综合所有个别有为法及无为法的比量（即个别的推论过程）之结论，整体的结论就是：在胜义谛的层次上，所有有为法都是空的，而所有无为法都无真实性，亦即是「空之论证」两个比量的宗。以「空之论证」得到这整体结论，就是达至可说的胜义谛。

按〔1〕，笔者认为「空之论证」是能够成立的，因为两个比量的宗分别总结了所有有关个别有为法的空性、个别无为法没有真实性的比量之结论。这些个别的比量都是各自成立的，而且它们的因及同喻都与「空之论证」的两个比量相同。既然接受了这些个别比量的结论，那么一同接受「空之论证」两个比量的结论才是合理的。

2.3 清辨并且主张，就算忽略〔1〕「空之论证」两个比量的宗的总结性质，〔2〕以所有有为法或无为法为宗有法，「空之论证」都能成立。

尽管清辨的比量之因、喻是有为法，但一有为法可同时拥有不同属性。其比量只涉及「缘生」与「有为法」及「空」的遍充关系，从而推论有为法除了

① 据《心论》第三章第十二、十三颂及《思择炎》，修行者必须登上实世俗谛的阶梯，以七个无尽的劫波（*kalpas*）（即极长时间）的修行（ T_n ），才能达至可说的胜义谛（即是对一切有为法及无为法之空性的概念知识）。此却引起「修行者能否及何时才能觉悟」的疑问。此非本文的讨论范围，可能的答案可参考清辨在《掌珍论》中的一段引文。其中梵志问曼殊室利何谓「菩提」，曼殊室利响应道：「此非过去，亦非未来及以现在。」由此清辨道：「是故菩萨应观三世皆清净相。三轮清净，趣大菩提。」（CBETA, T30, no, 1578, 273b17 – b20；并见 273b12 – b17）

② 见 1.2 及本书第 174 页注⑤。

「有为」及「缘生」的属性外，是否也拥有「空」的属性。清辨、辩论的参与者皆认同其比量的因（即有为法是从因缘生起的）及喻（即幻象既是缘生又是空），所以他的比量并无循环论证的问题。以下比量却相反：

宗：眼根是空的，

因：因为它们空、无自性。

简言之，即「某事物是空的，因为它是空的」，其中能立法与所立法相同。因为宗与因相同，从这因得到这宗、这相同的结论，当中没有推论。可是这问题并不见于清辨的比量，因为在辩论有为法时，参与者并非一致认同「缘生」与「空」相同。另一例子如下：

宗：幻象是空的，

因：因为它们从因缘生起，

同喻：好像幻象一样。

虽然其中「幻象」（宗有法）是从因缘生起的，并且按同喻「幻象」而被论证为空，可是「幻象」这喻并不成立，此比量亦可算是缺少了喻。这是因为此比量亦等同在说「幻象是缘生的所以是空的，因为幻象说明了凡是缘生的事物都是空的」，与循环论证无异。而清辨则认为幻象的空性是公认的，并不需要进一步论证。他要论证的是有为法的空性，所以认为其比量没有上述的问题。

2.4 笔者认为清辨的解释未能消除「阙比量」的指控。因为按陈那的逻辑系统，第一个比量中的宗有法「所有有为法」及能立法「缘生」的确显示此比量犯了「不共不定」（*asādhāraṇānaikāntika*）的因过。这比量亦因此缺少了同喻。第二个比量也有同样的谬误。

2.4.1 就一个标准比量而言，普遍认为陈那将比量的宗有法排除在同品外，所以宗有法也不能成为同一个比量中的同喻。按能立法在同品或异品中部分或全体存在与否，共有九个可能性。^① 在第五个中，能立法不存在于任何同品或异

① 见《集量论》第三章第二十一颂至第二十二颂及《释》（北川 1965，第 185—192 页；Potter 2003，第 345—346 页）；并见陈那的《因轮说》（*Hetucakra*）（HE and Van der Kuijp 2014）。

品中，为不定（*anaikāntika*）因。见《入论》的例子：^①

宗：声音是常存的，
因：因为它是可听见的。

这比量的因是有谬误的，因为「可听见的」是声音独有的属性，亦即除了声音以外，没有其他事物是可听见的。既然「可听见的」与「声音」代表同种类的事物，而声音又被排除在同品外，便没有其他能同时拥有「常存」和「可听见的」属性的同品。立论者因此不能提供同喻以说明「常存」与「可听见的」的伴随关系，其比量也因而缺乏第二相。

这比量虽有异品或异喻，但其实都是声音以外的事物。虽然它们同时有「无常」及「不可听见的」的属性，但却不能用以证明与「无常」相反的属性（即「常存」）在声音这场所（*locus*）中存在，也不能说明上述的伴随关系。

此问题并不能单以其中一种声音（例如人的声音）为同喻而解决。这是因为「声音」这宗有法代表了整个种类的、所有的声音，其中已包括人的声音。由于当前的辩论是有关整体声音是否常存，就算辩论的部分参与者认为其中一种声音是常存的，按整体声音的常存仍未被证立，这其中一种声音也不能成为证据，以证明声音整个种类是常存的。

2.4.2 同样问题亦见于「空之论证」的两个比量中。

以第一个比量为例。「缘生」是「有为法」独有的属性，亦即除了有为法外，没有其他事物是从因缘生起的（见 1.1、1.2）。「缘生」因此与「有为法」代表同种类的事物。但是整个种类的、所有的有为法（即这比量的宗有法）必须被排除在同品外，所以它们不能成为同喻。既然整体有为法的空仍未被证立，而「幻」又是其中一种有为法，幻象这同喻便不成立。此比量也因而缺乏了同喻，而未能证明第二相。如果幻象被界定为有为法以外的事物，也许能够解决问题，可是这手法不会为清辨接受。

清辨的论敌在 2.1 中有关「阙比量」的批评，因此可诠释为：缺乏了比量这推论的行动。这是因为第一个比量中的因及喻所指称的事物，都已经包含在「有为法」这宗有法中：

① 《入论》：言不共者，如说「声常，所闻性故」，常、无常品皆离此因。（CBETA, T32, No. 1630, 11c22 – c23）；并见 Tillemans 1999, 第 90 页。

宗：在胜义谛的层次上，所有有为法都是空的，
因：因为它们从因缘生起（= 因为它们是有为法），
同喻：好像幻象一样（= 好像某些有为法一样）。

故此清辨以「阙比量」为循环论证的回应（见 2.3），便似乎忽略了其论敌批评的部分要点。据以上诠释，他的确以「因为有为法是有为法」为因，去论证所有有为法的空性。并按陈那的系统，其因虽然满足了因三相中的第一相，但他不能证明「缘生」与「空」的伴随关系，所以他不能证立有为法为空。

本文因此认同论敌对清辨的批评；其能立法与宗有法代表同种类的事物，而在这意义上其能立法的确包含在宗有法中。因所有可能的同喻（即各种有为法）都已包含在宗有法中，而宗有法又不能成为同品，清辨的比量中即缺乏了同喻。既然其比量没有喻（同喻或异喻），比量这推论的行动便不能进行。

虽然清辨响应说「辩论的参与者皆认同其比量的因」，但此因确实有谬误，所以他的响应并不能消除其比量的问题。由于清辨为了使其两个比量中的因，能适用于佛教内外各派别中所有有为法及无为法，于是他便立「缘生」及「不起」（即「所有有为法」及「所有无为法」独有的属性）为能立法。这「一致认同」的因却因此犯了陈那逻辑系统中的谬误。

同情清辨者或会反驳：因为清辨立宗时已使用「在胜义谛层次上」的简别，所以其比量之宗有法及能立法不会造成上述谬误。可是，清辨设立此简别的目的，只为避免其论敌误会，以为他在论证「事物也不存在于世俗谛中」（见 1.1）。此简别亦只适用于其比量的结论（即宗），而非适用于实际上用以证立此结论的因或喻。比量强调知识的经验层面，其中见于它依靠喻去证明因三相的第二、三相。而清辨组成比量的最低要求，就是必须提供宗、因、喻。既然他以「所有有为法」及「所有无为法」为宗有法，其两个比量便同时缺乏了同、异喻；其两个比量便不能成立。

2.4.3 清辨主张其「空之论证」的两个比量可理解为〔1〕关于所有事物空性的整个比量过程之结果、〔2〕两个独自成立的比量，并且无论按〔1〕或〔2〕，其两个比量都能成立。上述讨论已经说明，按陈那的逻辑系统，它们只能按〔1〕而成立，非〔2〕。

清辨「空之论证」的失败，是由于陈那逻辑系统中的为他比量，不能证立其中宗有法与能立法代表同种类事物的宗。基于宗有法必须排除在同品外的限

制，清辨的比量便没有同喻。他虽然保证了因三相的第一相，但他不能证明第二相，而他却认为第二相是成立比量的必要条件。

由此可见清辨未能在陈那逻辑系统下，证立中观派「一切（有为法及无为法）皆空」的论旨。在此系统中，可说的胜义谛是比量知识所不能及的。清辨未能将比量（按陈那系统理解）纳入其空性理论中。^①

3. 重新思考「空之论证」的角色

虽然清辨未能按〔2〕证立其比量，其比量仍可理解为〔1〕整个比量过程之结果。由整个比量过程所得出的「空之论证」的两个比量，其宗代表的可说的胜义谛，是智者对离言的胜义的概念知识和教导（见 1.1）。佛教的各派别并不打算否定智者的教导，甚或其对空性的经验。清辨以两个比量的形式表达此教导，是要借此启发修行者，使他们能够透过世俗谛（即逻辑推理）达至可说的胜义谛。

这两个由整个比量过程所得出的比量，是总结所有个别比量而成；假设这些个别比量都在逻辑上成立，于 2.2 中论及的比量过程，便可能成为修行者反省所有事物之空性的有效工具。当修行者在比量过程中不断分析，便可能渐渐明白，所有个别的有为法及无为法在胜义谛上都没有自性。清辨在《掌珍论》中为其论证辩护时，亦有否定各种对事物之空与不空的错误见解。因此便可能协助了修行者，消除修行时的疑惑及误解。由此观之，「空之论证」可能仍在教化的层面上有效用，而它亦在此意义下达成其目标。此即显示，虽然此论证不是一组在逻辑上成立的比量，^② 它仍可理解为智者对离言的胜义的概念知识或有效的概念工具。

「空之论证」未能按〔2〕而成立，亦引起了「清辨是否意识到他的比量犯了『不共不定因』」的疑问。^③ 假设清辨熟知陈那的逻辑系统，那么他为何容许

① 于《广破论》（*Vaidalyaprakaraṇa*）中，龙树则认为中观派在空之教理下不能执着任何事物，所以他否定了正理派（*Nyāya*）的比量理论中，十六个被视为最终真实的逻辑范畴（Tola and Dragonetti 1995，第 57 页）。

② Hoorneart 1993 则以另一理由批评清辨未能证立事物空、无自性。Hoorneart 于结论中指出，清辨在论证中使用的绝对否定，连属于世俗谛层次的逻辑也否定了。所以修习时超越逻辑的状态，才是绝对否定的使用范围（见氏著，第 21 页）。

③ 在此感谢 Dr. Eric Greene 提出有关问题。

其比量犯上这个谬误？这亦可能是他故意使自己的论证不在此逻辑系统中成立，此是否也意味着他有意只按〔1〕去理解自己的论证？此亦可能因而提供了线索，以了解中观自立论证派（Svātantrika-Mādhyamika）对清辨是何意义（虽然此身份是由后世的论师设立）。而无论清辨是否意识到其比量中的谬误，也有可能他使用的是另一套逻辑系统。若按陈那的系统理解他的比量，我们固然可以说他调整了此系统中标准比量论式的组成部分，以适应其空性理论。但这是否也有可能说明清辨只是使用一套与陈那系统相似的、一套不视 2.4 中讨论的问题为谬误的系统？清辨也有可能没有使用任何逻辑系统。但如此即引起「他以何根据认定自己在《掌珍论》中的比量及辩解成立，而否定其论敌之批评」的疑问。如果其根据是约定俗成的，那么此约定俗成的根据又是由什么构成的？它是否为一套在当时或在某派别中通用的逻辑及辩论规则、系统？这些问题也许值得在未来继续探讨。

略号

《般若灯》，《般若灯论释》，清辨著，波罗颇蜜多罗译（CBETA, T30, No. 1566）。CBETA CBETA 电子佛典集成（V5.2），中华电子佛典协会编辑，2014 年 5 月。

《集量论》，《集量论》及《释》，陈那著；部分第二章：Hayes 译，见氏著 1988，第 231—251 页；部分第三章：北川校译，见氏著 1965，第 126—238 页。

《集量论释》，陈那著；见《集量论》。

《门论》，《因明正理门论》，陈那著，桂绍隆校译，见氏著 1978、1981。

《入论》，《因明入正理论》，商羯罗主著，玄奘译（CBETA, T32, No. 1630）。

《思择炎》，清辨著；见《心论》。

《大正新修大藏经》。

《心论》，《中观心论》及《思择炎》，清辨著；部分第三章：Iida 校译，见氏著 1980；第五章：Eckel 校译，见氏著 2008。

《掌珍论》，《大乘掌珍论》，清辨著，玄奘译（CBETA, T30, No. 1578）。

《中论》，《根本中论颂》，龙树著，Siderits and Katsura 译，见氏著 2013。

参考书目

- Chi, R. S. Y. . *Buddhist Formal Logic: A Study of Dignāga's Hetucakra and K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa*. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1969. Reprinted in Delhi by Motilal Banarsidass Publishers, 1984.
- 褚俊杰:「佛教哲学中关于否定的学说及宗喀巴否定自性的方法论」,刊于《西域历史语言研究所集刊》第二集,北京:科学出版社,2009年,第319—350页。
- Eckel, Malcolm David. A Question of Nihilism: Bhāvavivkeā's Response to the Fundamental Problems of Mādhyamika Philosophy. Ph. D. Thesis Submitted to Harvard University in 1980.
- . *Bhāviveka and His Buddhist Opponents: Chapters 4 and 5 of Bhāviveka's Madhyamakahrdayakārikah with Tarkajvāla Commentary*. Cambridge, Mass. : Dept. of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 2008.
- 江岛惠教:「Bhāvavivekaの圣典观」,刊于《印度学仏教学研究》第17卷,第2号,1969年,第70—75页。
- :《中观思想的展开: Bhāvaviveka 研究》,东京:春秋社,1980年。
- Fong, Lai Yan. The Proof of Emptiness-Bhāviveka's *Jewel in the Hand*. Ph. D. Thesis Submitted to the University of Durham (forthcoming) .
- 羽溪了谛译:《大乘掌珍论》,收于《国译一切经》,印度撰述部,中观部三,东京:大东出版社,1976年,第100—138页。
- Hayes, Richard P. . *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- 何欢欢:「清辨:陈那的忠实信徒」,第二届梵学与佛学研讨会「语言、经典、文学与哲学」论文,报告于“国立政治大学”,2012年。
- . 「Xuanzang, Bhāviveka, and Dignāga: on the “Restriction of the Thesis” (*pratijñāviśeṣaṇa)」,刊于《印度学仏教学研究》第62卷,第3号,2014年,第1230—1235页。
- HE, Huanhuan and Van der Kuijp, Leonard W. J. , “Once again on the *Hetucakra ḍamaru, rotating the wheels,” *Journal of Indian Philosophy*, published online on 27, Nov. 2014.
- Hoornaert, Paul, 「Can emptiness be proven? The alogicality of Bhāvaviveka's proof of emptiness」,收于《冢本启祥教授还暦纪念论文集: 知の邂逅——仏教と科

学》，东京：佼成出版社，1993 年，第 3—24 页。

Hsu, Chien-Yuan. *Bhāviveka's Jewel in the Hand Treatise: Elucidating a Path to Awakening Utilizing Formal Inference*. Ph. D. Thesis Submitted to University of Calgary in 2013.

Iida, Shōtarō: 「Āgama (scripture) and Yukti (reason) in Bhavāviveka」, 收于《金仓博士古稀纪念：印度学佛教学论集》，京都：平楽寺书店，1966 年，第 79—96 页。

——. “The Nature of *saṃv ṛti* and the Relationship of *Paramārtha* to it in Svātantrika-Mādhyamika,” *The Two Truths in Buddhism and Vedānta*, ed. M. Sprung. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1973, pp. 64 – 77.

——. *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism*. Tokyo: The Hokuseido Press, 1980.

Kajiyama, Yūichi. “Bhavaviveka and the Prasangika school,” *The Nava-Nalandā-Mahavihara Research Publication*. Nalanda, Patna: Navanalandamahavihara, 1957, pp. 289 – 331.

Katz, Nathan. “An Appraisal of the Svātantrika-Prasaṅgika Debates,” *Philosophy East and West*, Vol. 26, No. 3 (Jul. 1976): 253 – 267.

桂绍隆：「因明正理门论研究 [二]」，刊于《广岛大学文学部纪要》第 38 卷，1978 年，第 110—130 页。

——：「因明正理门论研究 [四]」，刊于《广岛大学文学部纪要》第 41 卷，1981 年，第 62—82 页。

——：「Dignāga on *trairūpya*」，刊于《印度学仏教学研究》第 32 卷，第 1 号，1983 年，第 15—21 页。

——. “The Role of *dṛṣṭānta* in Dignāga's Logic,” *The Role of the Example in Classical Indian Logic*, eds. S. Katsura and E. Steinkellner, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Vol. 58. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2004, pp. 135 – 173.

北川秀則：《インド古典论理学の研究：陳那（Dignaāga）の体系》，東京：鈴木学術財団，1965 年。

La Vallée Poussin, Loius de. “*Le Joyau dans la main*” in *Mélanges chinois et bouddhiques*, Deuxième volume: 1932 – 1933. Bruxelles: l'Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1933, pp. 68 – 146.

- Matilal, Bimal Krishna. “Introducing Indian Logic (1998),” *Indian Logic: A Reader*, ed. Jonardon Ganeri. London and New York: Routledge, 2001, pp. 183 – 215.
- 中村元:「インド论理学の理解のために—Ⅱ インド论理学・术语集成 —邦訳のころみ—」, 刊于《法华文化研究》第9号, 1983年, 第1—241页。
- 中村元: *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987。
- 欧阳竟无编:《大乘掌珍论》, 收于《藏要》第22卷, 台北:新文丰出版公司, 1988年。
- Potter, Karl (ed.) . *Encyclopedia of Indian Philosophies—Volume IX: Buddhist Philosophy from 350 to 600 A. D.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2003.
- Ruegg, D. Seyfort. “The *Svātantrika-Prāsāṅgika* distinction in the History of Madhyamaka Thought,” *Indo-Iranian Journal* (2006) 49: 319 – 346.
- Sastri, N. Aiyaswami (trans.) Chang – chen Lun: *Karatalaratna or The Jewel in Hand (A Logico-philosophical Treatise of the Madhyamaka School)* . Santiniketan: Visva-Bharati, 1949.
- 齐藤明:「Bhāviveka’s Theory of Meaning」, 刊于《印度学仏教学研究》第52卷, 第2号, 2004年, 第24—31页。
- 齐藤明:「Bhāviveka’s Theory of Perception」, 刊于《印度学仏教学研究》第54卷, 第3号, 2006年, 第100—108页。
- Siderits, Mark. “Deductive, Inductive or Neither?,” *Journal of Indian Philosophy* (2003) 31: 303 – 321.
- Siderits, Mark and Katsura, Shōryū. *Nāgārjuna’s Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications, 2013.
- Tachikawa, Musashi. “A Sixth-century Manual of Indian Logic (A Translation of the *Nyāyapraveśa*),” *Journal of Indian Philosophy* (1971) 1: 111 – 145.
- Tamura, Masaki. “The Truth, the Buddha’s Words, and Inference: Bhāviveka’s Theory of Two Truths,” conference paper presented at The Fifth International Dharmakīrti Conference, Heidelberg, 26 – 30 August 2014.
- Tillemans, Tom J. F. . *Scripture, Logic, Language: Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors*. Boston: Wisdom Publications, 1999.
- Tola, Fernando and Dragonetti, Carmen. *Nāgārjuna’s Refutation of Logic (Nyāya) = Vaidalyaprakaraṇa: Edition of the Tibetan Text, English Translation and Commem-*

tary, with Introduction and Notes. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1995.

曹志成：「清辨二谛思想之研究」，中国文化大学博士学位论文，1996 年。

Vidyabhusana, Satis Chandra. *A History of Indian Logic: Ancient, Medieval and Modern Schools.* Calcutta: 1920. Reprinted in Delhi by Motilal Banarsidass Publishers, 1971.

Westerhoff, Jan. *Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī: The Dispeller of Disputes.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Westerhoff, Jan. "On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka," *Journal of Indian Philosophy*, published online on 23 December 2014.

玄奘唯识比量研究资料杂抄

——导论、选文与评析（上）^①

汤铭钧^②

【提要】唯识宗古德对玄奘（600—664 年）唯识比量中各项理论要素皆有详尽讨论，在各方面皆存在分歧的看法。然而，这些理论要素对我们理解唯识比量本身的论证方法而言，并非同等重要。当代中外学界对唯识比量的诠释与评价也存在各种分歧。如何理解唯识比量，隶属于如何理解唯识比量背后的因明背景这样一个更大的问题。

Eli Franco 于 2004 年发表的《玄奘对观念论的证明》（Xuanzang's Proof of Idealism [*Vijñaptimātratā*], *Hōrin* 11）一文，立足印度佛教哲学，将本量因支的两个“摄”字准确解读为“包括”而非“把握”。在此基础上，从陈那因明宗、同品和异品的“三分法”（tripartitionism）即汉传所谓“除宗有法”的角度，对本量的论证思路作了较为清晰的说明。但由于该文忽视了“简别语”特别是“自许”在该论证中的重要作用，因而未能彻底解释本量。

① 本文为 2012 年上海市哲学社会科学规划青年课题（编号：2012EZX001）、2013 年国家社科基金青年课题（编号：13CZJ012）阶段性研究成果。是在笔者于“国际佛教研究协会第 17 届代表大会”（The 17th Congress of the International Association of Buddhist Studies）分组讨论“跨越亚洲的佛教量论：印度、中国、韩国和日本”（Panel 18: *Pramāṇa* across Asia: India, China, Korea, Japan）上提交的英文稿“Materials for the Study of Xuanzang's Inference for Consciousness-only (*vijñaptimātratā*)”的基础上补充改写而成。原先的英文稿曾蒙 Eli Franco 教授赐教，改正了初稿中不少难以察觉的错误与含混之处。在该文撰写过程中，曾与钱立卿博士（上海社会科学院哲学研究所）反复讨论，获益良多。谨此致谢！此外还要感谢当时参与分组讨论的 Jeson Woo 教授等诸位学者。当然，文责在我。此外，本文下篇（选文第二至第六部分及其评析）本已定稿在望，但由于笔者方面的各种原因而耽搁下来。还要感谢本辑《唯识研究》的编者与赵东明博士（华东师范大学）慨然接纳本文的上篇先行发表！

② 汤铭钧，复旦大学哲学学院青年副研究员，tmj@fudan.edu.cn。

本文在 Franco 文章的基础上更进一步,围绕“自许”的诠释问题,特别是它所要防备的“有法差别相违难”的真实性质问题,从中国、新罗、日本三国因明文献中,择取窥基(632—682年)、文轨(约615—675年)、道证(7—8世纪)、净眼(7世纪)、元晓(617—686年)和善珠(723—797年)六家的相关文字,进行文献考证与理论分析,试图在纷繁的头绪中清理出一条相对清晰的思路来,为将来解决本量的诠释问题提供新思路。

本文注意到古德关于“有法差别相违难”诡辩性质的重要论述,并尝试说明“自许”在回应这种诡辩中的意义所在。笔者强调:重要的不在于判断唯识比量本身是否可靠,而在于无论古人认为本量可靠与否,其认为可靠或不可靠背后默认的因明理论究竟是什么,才是我们研究玄奘唯识比量的意义所在,即通过本量来窥见当时人对因明理论及其应用的真实理解。这是一个非常重要的历史问题。

【关键词】玄奘;汉传因明;唯识比量;有法差别相违

导 论

玄奘(600—664年)是汉传佛教逻辑(汉传因明)的实际奠基人。他是唯一一位在中国传播佛教逻辑并获得成功的 *Lo-tsā-ba* (大译师)。中国、韩国与日本三国佛教逻辑注释文献的整个宝库,都直接或间接地建立在他对因明的译讲之上。他在647年翻译了商羯罗主(*Śaṅkarasvāmin*, 约500—560年)的《入正理论》(*Nyāyapraveśa*, NP),在649年又翻译了陈那(*Dignāga*, 约480—540年)的《正理门论》(*Nyāyamukha*, NMu)。在翻译的同时,他还为他的翻译团队讲授了这两部书。在汉语文献中,对于这两部书最早的注释正是诞生在这一背景之下。^① 一般认为,这批较早的注释书(古疏)保存了玄奘的大量口义(oral interpretation)。窥基(632—682年)尽管不在当时听讲之列,但玄奘后来也曾为他单独、深入地讲授过因明。^② 他的《因明大疏》(简称YMDS或《大疏》)写于玄奘身后^③,其中不仅整合了之前“古疏”的许多材料,而且还系统组织了玄奘对因明的讲解。这部书后来成为汉传因明的权威之作。窥基以后中国、韩

① 见 ZYS 1. 2a2 – b4; 参见 Takemura 2011: 31 – 47; Zheng 2007: 86 – 90。

② 见《宋高僧传》T50, No. 2061, 725c24 – 726a1。参见 Zheng 2007: 156 – 159; Zheng 2010: 4 – 7。

③ 见段落 1. 9。

国和日本三国的大量因明著作都是对本书的注释。日僧善珠（Zenju, 723—797 年）的《因明论疏明灯抄》（*Inmyō ronsho myōtō shō*，简称 IRMS 或《明灯抄》）与藏俊（Zōshun, 1104—1180 年）的《因明大疏抄》（*Inmyō daisho shō*，简称 IDS 或《大疏抄》）是其中最为重要的两种。^①

然而存世文献中，并无玄奘本人所写的因明著作，哪怕片言只字也没有。唯一留存下来据信出自玄奘之手的仅有他著名的“唯识比量”。根据窥基《因明大疏》的记载，这个比量（推论）是玄奘在戒日王（Śīlāditya）于曲女城（Kanyākubja）举办的大辩论会上向外道与小乘各派学者提出的。^② 假如窥基的记载至少就上述要点而言是可靠的，这个比量便是在当时印度的背景下提出的，应当根据当时的印度逻辑学说来理解。^③ 尽管汉传因明通常被认为是追随了印度陈那的逻辑学说，^④ 但是在陈那与汉传之间，已有将近百年的时间跨度。而这百年中佛教逻辑在印度的发展情况，我们的所知仍极为有限。在一定程度上，对于这百年发展的认识，反而有待于我们仔细梳理与深入挖掘汉传所保存的陈那因明诠释。有鉴于此，深入考察玄奘的唯识比量究竟是默认了哪一种类型的辩论规则，便是一项很有意义的工作。

玄奘唯识比量最显著的特征，是其中的三个限定语（*viśeṣaṇa*，简别^⑤）。它们用于限定推论中的某个词项或某个命题，从而避免相应的过失。这三个限定语是“真故”（**paramārthatas*）、“极成”（*prasiddha*）和“自许”。汉传文献对于这三个限定语有丰富而广泛的讨论。然而论者的意见时见齟齬，解释纷纭。这种情况尽管为我们释读玄奘的唯识比量提供了各种可能的视角，但同时也使得我们为各种细节问题所困扰，而掩盖了唯识比量的主要论证思路。Eli Franco 教授最近的“玄奘对观念论的证明”（*Xuanzang's Proof of Idealism [Vijñaptimātratā]*）一文^⑥为玄奘唯识比量研究开启了一个全新的视角。从 Franco 的视角出发，即便我们暂时绕过这三个限定语的纷繁解释，还是有可能对于整个比量的论证思路获得相对清晰的理解。根据他的研究，玄奘的唯识比量完全可以从陈那因明中“宗”（*pakṣa*）、“同品”（*sapakṣa*）与“异品”（*vipakṣa*）三分法（*tripartitionism*）的角度来解释。这一解释路径亦非空穴来风。因为这种

① 参见 Takemura 2011: 67–72, 113–114。

② 见段落 1.1。

③ Franco 2004: 205–207。

④ 见 YMDS 10–15; 91c6–92a9。

⑤ 此处“简别”一词的梵文原语，参见 He 2014: 1233。

⑥ Franco 2004; 讨论见 Moro 2010。

对于论证所涉及论域全体的三分法，在汉传因明中也是一项基本的理论要素，即我们所谓的“同、异品除宗有法”。众所周知，汉传在说明“同品”和“异品”定义的时候，通常都会提到“除宗以外”之类的限定。^① 尽管历史上未曾有人关注过玄奘唯识比量的除宗有法问题，^② 但是 Franco 的解读仍可以说非常自然，非常清楚，因为这种解读为汉传因明的基础理论所支持。而且，这种解读为我们发现陈那因明与汉传因明之间的连续性提供了新的线索。

然而，悬而未决的问题仍旧是这三个限定语。它们并非如 Franco 所认为的那样“与论证本身的逻辑无关”（immaterial to the logic of the argument）。^③ 特别是“自许”这个限定语，在笔者看来，也同样与除宗有法问题有直接关联。这是因为唐代因明诸师大多认为“自许”的目的是确保立论者玄奘在敌论方运用“有法差别相违因”（*dharmivāśaviparītasādhana*）来进行反驳的时候，可以找出敌论方反驳的“反例”（counterexample），从而指出其“不定因”的过失，这样就预先防止了敌论方从这个角度来难破。敌论方的“有法差别相违难”，其大致内容为：

宗：双方共同承认的（极成）视觉形象（色），并非与视觉意识不分离的视觉形象（非不离眼识色）。

因：因为它具有在你推论中提到的因法，即它是包括在“视觉官能”（眼根）、“视觉形象”与“视觉意识”（眼识）三者组成的集合中（初三摄），而不包括在“视觉官能”中（眼所不摄）。

喻：凡具有如是因法的个体，都被观察到并非与视觉意识不分离的视觉形象，如视觉意识。

所有不是（与视觉意识不分离的）视觉形象的个体，都可以包括在这一难破的“同品”之中，如视觉意识、视觉官能与其他众多事物。该难破的“异品”在一个无限制的论域全体中，仅具有一个立、敌双方皆承认的个体，即“极成

① 见 Zheng 2015, “Excursus: The ‘Tripartitionism’ in Chinese Hetuvidyā”。

② 现当代中国学者对唯识比量的研究，参见 Lü1926: 14b – 20a; Lü1983: 62 – 79; Luo 1982; Luo 1988; Zheng 2007: 229 – 254, 436 – 469; Zheng 2010: 48 – 55。吕澂与罗炤二先生在传统论述的框架内给出了一种相对清楚的解读，但他们的解读未注意到本量的除宗有法问题。郑伟宏先生充分论证了汉传因明中存在除宗有法的规定，但是他没有将这项研究成果用于解读玄奘的唯识比量。在解释本量因支第二个“摄”字的时候，他犯了一个与何莫邪（Christoph Harbsmeier）教授类似的错误，参见 Franco 2004: 204, n. 17。

③ Franco 2004: 205。

色”。“极成色”即论证的主项（宗有法）本身，在上述难破中已被断言具有因法（因支的谓项，reason - predicate）。因而假如不将论域限制在除宗有法以外的范围内，因第三相“异品遍无性”即因法必须在所有“异品”中都不出现的要求便无法满足。然而“有法差别相违因”在因明基本理论中正是被说成满足因的所有三相，特别是第三相“异品遍无”。如《入正理论》所说“俱决定故”（*ubhayatrāvyabhicārāt*）^①，即“有法差别相违难”与它所难破的论证一样，两者的因法都不从“同品”之中偏离出来（*vyabhicāra*）而出现在“异品”中。而为了确保上述难破的因法满足“异品遍无”，这里的主项“极成色”就必须排除在“异品”之外，“异品”之中才没有任一个体能体现因法，特别是其中“（极成）初三摄”这一点。否则的话，主项“极成色”便作为“异品”的一员，使得上述难破的因法犯有“不定因”的过失，因为正如第一相“遍是宗法性”便已断言，它也是具有因法的。因此，“有法差别相违难”的正确性必须要以“同、异品除宗有法”特别是以“异品”除宗有法为前提。^②

在这种情况下，原先的立论方如果仍要指出上述难破存在“不定因”的谬误，便唯有诉诸某种极为特殊的反例，这种反例必须在此难破的“异品”范围中而又是主项以外的事物。这样一种特殊的反例，正是唐代诸师提到的“他方佛色”（其他世界中的佛的视觉形象，**lokāntarabuddharūpa*）。首先，唯有立论者大乘佛教一方承认“他方佛色”，而不为敌论方（如小乘佛教）所承认，因而它不是“极成色”（双方承认的视觉形象），并非此处论证的主项（宗有法）。其次，它仍是“不离眼识色”（与视觉意识不分离的视觉形象）之一种，相对宗命题的谓项即所立法“非（不离眼识）色”而言便是“是色”又非“极成色”，因而便可作为“异品”，尽管是大乘一方自许的“异品”。

为使“他方佛色”成为上述“相违难”的反例，即“异品有因”的实例，它还必须要体现因法。即与“极成色”一样，包括在“初三”之中而不包括在“眼根”之中。但这里的“初三”就必须是“自许初三”而不能不再是“（极成）初三”，是大乘自许的“初三”而非双方共许的“初三”。“（极成）初三”仅包括极成的“眼根”、“色境”与“眼识”，“自许初三”还能在此基础上再包括大乘自许的“眼根”、“色境”与“眼识”。“他方佛色”并非双方共许（极成）的“色”，而是唯独大乘自己承认（自许）的“色”。它不能属

① NP 3.2.3 (4)，详见段落 4.0b。

② 此处参考了 Claus Oetke 对“有法差别相违因”的分析，见 Oetke 1994: 35 - 41。

于“极成初三”，但能归在“自许初三”之中。故而，唯有因法中的“初三”是为“自许”所限定的“初三”，“他方佛色”才能作为体现因法的反例来使用。因此，为了立论方在后来遭遇上述“有法差别相违难”的情况下能使用“他方佛色”作为反例来反驳，其原先因命题中的“初三”便必须要用“自许”来作限定（简别）。

总的来说，“自许”这一限定语的必要性，便在于它能够将“初三”的外延范围扩展到唯有立论方自许的“色境”之上，从而“自许初三”便不仅包括了双方极成的“色”，而且还包括唯独立论方自许的“色”，即这里的“他方佛色”。正如立论方所预期的那样，根据因明的基本理论，敌论方“有法差别相违难”的因法必须要严格遵照立论方原先的因法，其难破才能构成一则真正的“有法差别相违难”。因为“有法差别相违因”（*dharmivīṣe śaviparītasādhana*）的含义正意味着为立论方所使用的因法，同样也能用来论证（*sādhana*）敌论方论证的主项（*dharmīn*，有法）的某种特殊属性（*vīṣe śa*，差别）的反面（*viparīta*）。正如《入正理论》所说“如即此因”（*ayam eva hetuḥ*），正是这同一个理由，便能起到反驳立论方“有法差别”的作用。^①因而，立论方既已在其论证中使用“自许”来限定“初三”，敌论方的“相违难”一旦遵循这一带有“（大乘）自许初三”的因法，其难破便无法在其“异品”范围中排除立论方所“自许”的“他方佛色”这一反例，其因法便无法满足“异品遍无”的要求。立论方运用这一反例，便能指出其难破犯有“不定因”过。唐代诸师正是认为这样一个“异品”的实例便构成上述“有法差别相违难”的反例，以之为例，便可指出其存在“不定因”过。这应该就是玄奘的唯识比量何以需要“自许”来限定“初三”的用意所在。

以上只是我们对玄奘量中第三个限定语“自许”的一种可能解释的若干要点。详尽完整的解释必将招致诸多更为棘手的问题。其中，最主要的两个问题是：（1）依据我们对因明的初步了解，一个因命题假如带有仅仅为立论者一方所承许的要素，如玄奘量的因命题谓项（因法）的一部分“自许初三”便包括了立方自许之“色”即“他方佛色”，整个因命题便应该无法为敌论方所承许，无法满足“共许极成”的要求。然而，唐代绝大部分学者（如文轨和窥基），很有可能还包括玄奘本人，都认为本量的因命题能满足“共许极成”的要求。现在的问题就是：为确保这一传统观点的有效性，我们对于因明论证框架中一个命题的“真”，应采取何种认知解释（epistemic interpretation）？而哪种解释必须

① NP 3. 2. 3（4），详见段落 4. 0b。

被排除?^① 这个问题指向了玄奘时代印度的佛教逻辑观念。对此问题的解答,将为我们认识佛教逻辑从陈那到玄奘所受学的印度学界这一阶段中的理论发展提供更多实质性的线索。(2) 新罗元晓(Wŏnhyo, 617—686年)的“相违决定量”实际上照搬了玄奘唯识比量的论证技巧,以与玄奘量相抗衡。为什么玄奘量的因命题被认为共许极成,而元晓量的因命题则否?在笔者看来,这第二个问题可能比第一个问题来得更易解答。这是因为元晓量中因命题的共许极成问题,仅仅涉及对其中所提到的“眼识不摄”之“摄”字的解释。即元晓量中的“摄”(包括关系),究竟是像玄奘量中“眼根不摄”之“摄”一样,仅仅是一种范畴分类意义上的“包括”(categorical inclusion),还是存在论意义上的“包括”(ontological inclusion)。即这一“包括”是否与玄奘量不同而带有存在论断言的意味?对此问题,我们似不应默认窥基及其后学对元晓量的解释毫无偏袒。无论如何,笔者相信,对玄奘唯识比量的进一步研究不会从根本上推翻 Franco 所设想的解释路径,而将构成对其解释的重要补充。

本文并不准备赋予玄奘的唯识比量一种全新的解释,而仅仅旨在呈现对理解唯识比量而言,在笔者看来具有重要意义与核心价值的一小部分一手资料。这些资料现分为六部分,其中第二部分又分为 2a 与 2b。每一部分之下又分为若干段落,如段落 1.1、段落 1.2 之类。其中,第一个数字指第几部分,第二个数字指该部分的第几段落。如“段落 1.1”指选文第一部分的第一个段落。本文所呈现的文本并非精校本,尽管在有重要别本的情况下,一般都会详尽给出异文,有必要时亦据以勘正底本。就第一部分窥基关于唯识比量的论述而言,郑伟宏先生的《因明大疏校释、今译、研究》已经是一个精校本,这里直接采用。^② 所

① 这个问题其实相当复杂。现有认知状态 (1), 某一认知主体知道 (= 承认, K): “如果某个体 x 是‘极成色’(p), 那么它就包括在‘(极成)初三’(E)中。”以及认知状态 (2), 该认知主体知道 (= 承认, K): “如果某个体 x 是‘极成色’(p), 那么它就或者包括在‘(极成)初三’(E)中, 或者包括在‘自许’但不‘极成’的‘初三’(E' , 即‘唯独大乘自许的初三’)中。”认知状态 (1) 的逻辑刻画为命题 (1): $K \langle (x) (x = p \rightarrow Ex) \rangle$ 。认知状态 (2) 的逻辑刻画为命题 (2): $K \langle (x) (x = p \rightarrow Ex \vee E'x) \rangle$ 。认知逻辑通常讨论的认知算子 K 具有属性: 当某一主体知道某命题, 那他也一定知道该命题的所有逻辑后承。若唯识比量对因明的认知算子也默认有这种属性, 那么从认知状态 (1) 便完全可以推出认知状态 (2), 因为从命题 (1) 很容易就能推出命题 (2)。这就是说: 辩论中的一方一旦承认“极成色为初三所摄”, 便也一定承认“极成色为自许初三所摄”。请注意“自许初三”是“极成初三”(E)与“唯独大乘自许的初三”(E')两集合的并集, “自许初三”真包含“极成初三”。唐代诸师所谓“言‘自许’, 非显‘极成之色, 初三摄、眼所不摄’他所不成, 唯自所许”(窥基, 段落 1.7)、“此云‘自许’, 不简他许, 以他亦许‘极成之色, 初三所摄、眼所不摄’故”(文轨, 段落 2b.2), 是否也是这个意思, 尚待进一步研究。

② 见 Zheng 2010, 本文仅对其分段、标点略作改动。

选资料的分段与标点，皆出自笔者之手。

这里，还有必要交代一下所选的文本及其作者。^① 第一部分完整收录了窥基（632—682 年）《因明大疏》对于玄奘唯识比量的解释。窥基是玄奘的学术继承人。其《因明大疏》在注释《入正理论》“世间相违”段 [lokaviruddha, NP 3.1 (4)] 的时候，插入了关于唯识比量的大篇幅讨论。窥基的解释在中、日、韩三国的因明传承中素来被认为是最具权威性的一种。在存世文献中，这也是首次明确提到本则唯识比量的作者乃是玄奘的文献记载。这一部分又可分为两小部分：段落 1.1—1.8 是对玄奘量的解释；段落 1.9—1.16 则是批评了“相违决定量”，但窥基将其作者误认为顺憬（Sungyǒng, 7 世纪）。

第二部分 2a 和 2b 分别选自文轨（约 615—675 年^②）《因明入正理论疏》（庄严疏，ZYS）的两个不同版本。2a 部分来源于本书的敦煌写卷，写卷的年代大致在 8 世纪晚期到 9 世纪中期之间。^③ 2b 部分则来源于支那内学院校订辑佚的木刻本（1934 年），该本中的这一部分主要是根据本书近代以来保存在日本的版本。《庄严疏》是存世文献中关于玄奘唯识比量的最早资料。在两个版本中，文轨都是在注释《入正理论》“所依不成”段 [āśrayāsiddha, NP 3.2.1 (4)] 的地方讨论了唯识比量。2b 部分的段落曾为写于 1151—1152 年的藏俊《因明大疏抄》所完整援引。而且我们还发现，2b 部分的段落而非 2a 部分的段落，很有可能正是元晓在构思他的“相违决定量”时所曾参考的那个《庄严疏》版本。因而，2b 部分的段落来源应当甚为古老。它们可以追溯到 7 世纪 60 年代，这已经相当接近《庄严疏》最初写作的年代。但是，我们尚无充分的证据证明 2b 部分的段落才是《庄严疏》的原本。这是因为 2a 部分的段落并不像是从 2b 部分的段落粗心誊写而来。这两部分之间的差异不仅体现在论述的整个框架，更体现在所谓“有法差别相违难”的因命题的具体文字表述上。段落 2a.6 作“极成初三”，而段落 2b.4 作“自许初三”。这两个表述都与各自的语境非常切合。可以说，2a 部分的文字在因明理论方面即便以非常挑剔的眼光来看也不存在任何瑕疵。来源于敦煌写卷的 2a 部分与传承于日本的 2b 部分在因明方面体现出同等精湛的造诣。两者可能还应当视为同一部书的两个不同传本。^④ 因此，笔者将两者一并呈现，其间的差异实具重要价值。事实上，《庄严疏》是窥基以前一部非常流行的因明著作。它是在作者听受玄奘讲解《入正理论》的随堂笔记的基础上

① 若非特别说明，以下文本与作者信息皆来自 Takemura 2011 与 Zheng 2007。

② Shen 2008: 3.

③ Takemura 2011: 226.

④ 参见 Takemura 2011: 219—221。

写成的。^①有鉴于此，本书未曾说明唯识比量的作者，未提到其作者乃译讲者玄奘本人，这多少有些奇怪。况且在全书的序言中，文轨曾高度称扬其师玄奘的因明业绩。假如文轨的确知晓本量乃玄奘所立，他绝不会放弃这一赞扬其师的机会。如果窥基关于本量乃玄奘所立的记述确实可靠，那么文轨不提本量作者实即玄奘的一种可能解释就是，文轨根本就不知道唯识比量的作者是玄奘本人。这又可能是由于玄奘在为其弟子译讲因明的当时，仅仅是将唯识比量作为成功运用简别方法进行论证的一个范例，以说明当时印度因明的简别理论，根本就没有提到这其实是他本人的作品。^②如果是这样的话，既然玄奘在为其徒众讲解因明的时候是以唯识比量为简别的范例，那么文轨的唯识比量解说，是否能视为玄奘本人对于本量的自我阐述呢？也未必尽然。我们还应考虑到，后来窥基曾单独受学因明于玄奘，而窥基与文轨对于本量的解说其实并不一致。^③我们还是无法确定究竟是文轨还是窥基的解释，能更好地反映玄奘本人的观点。不过总的来说，窥基的《因明大疏》可以视为玄奘因明观点最终的、最全面的表达。

第三部分收录的一则有关唯识比量的讨论，据称来源于新罗学僧道证（Tojŭng, 7—8 世纪）一部名为“集”（*Chip*）的著作，本书今佚。本则讨论为藏俊《因明大疏抄》（IDS 520c9 - 26）所完整援引，其中部分文字又曾为更早的善珠《因明论疏明灯抄》（IRMS 318a10 - 22）所援引。道证是一位来自新罗的学僧，他曾到过中国，在著名新罗学僧、玄奘弟子圆测（Wŏnch'ŭk, 613—696 年）门下受学。《明灯抄》与《大疏抄》都指出本则讨论乃间接引自新罗太贤（T'aehyŏn, 735—744 年活跃）的《古迹记》（*Kojŏkki*）。太贤是道证的弟子。在这一部分里，道证指出了因明中“有法差别相违难”的诡辩性质（sophistic na-

① 见 ZYS 1. 2a2 - b4。

② 善珠《因明论疏明灯抄》中曾有征引靖迈（7 世纪）《古今译经图纪》有关玄奘以其所著《制恶见论》与《会中论》二书，参加戒日王所举办辩论大会，并取得胜利的一段记载（见 IRMS 314b3 - 26）。这段引文中有一句话提到了唯识比量的具体内容，并说这是玄奘所造二论中的内容，如下：“其中成立唯识比量云：真故极成色，不离于眼识，自许初三摄、眼所不摄故，犹如眼识。立斯量已。”今按：靖迈是文轨的同时代人，两人同为玄奘弟子，也曾听受玄奘讲解《入正理论》，并撰有《因明入正理论疏》一卷（今佚）。《古今译经图纪》是他在 664—665 年间所著，见 Hōbōgin 274b (s. v. *SEIMAI*)。但恰恰是善珠引文中有关唯识比量的这句话，既不见于《古今译经图纪》的现存版本（见 T55, No. 2151, 366c12 - 367a16），也不见于后来藏俊《因明大疏抄》所引靖迈的同一段记载（见 IDS 517c12 - 23）。善珠引文中的这句话，很可能还是他自己的补充。因此，我们不能根据善珠的引文来推定靖迈知晓唯识比量的作者是玄奘。

③ 文轨与窥基的解释有一项重要的不同。根据文轨，“自许”这一限定语有双重目的，一是为了预先防止敌论方的“有法差别相违难”，二是为了消除本量的“不定因”过。而根据窥基，“自许”的目的仅仅是防止“有法差别相违难”，他没有提到后一重考虑，详见下文。

ture)。他认为如果是这样来难破的话，将难免“自语相违”（*svavacanaviruddha*）的过失，在因明中本来就不容许有这样的反驳方式。既然如此，自古以来认为玄奘量中的“自许”是为了防止“有法差别相违”的说法便没有根据。随后，他提出了自己对于“自许”的一种新解释。

第四部分选自净眼（7 世纪）的《因明入正理论略抄》（JYLC）。净眼的《因明入正理论略抄》与《因明入正理论后疏》（JYHS）前后衔接，分别是对于《入正理论》前后两部分的注解。两书相合，便构成一部《入正理论》的完整注解。两书发现于敦煌，是抄写在同一个写卷上的。这一写卷的年代应当不晚于 8 世纪。^①《略抄》与《后疏》写作于《庄严疏》与《因明大疏》之间的某个时期，应不早于 660 年。^②净眼据说也是玄奘的弟子。^③在这一部分里，净眼先是讨论了“有法差别相违难”的诡辩性质。尽管他将“有法差别相违难”混淆为“有法自相相违难”，但这不影响其讨论的重要价值，因为这两种难破方式的实质精神并无二致。接着，他提到了一种在遇到如是难破的时候，指出其犯有“不定因”过的方法。值得引起特别注意的是，这种方法竟然与一般认为玄奘量中预先埋伏“自许”以便后来使用“他方佛色”作为反例的方法如出一辙。不过，玄奘的唯识比量在《略抄》与《后疏》中都未曾提及。最后，净眼提到，假如前一种指出对方“不定因”过的方法不适用，那就必须对于这样一种“相违难”的适用范围在理论上先行作出限制。净眼介绍了两种限制的方法。净眼的讨论与上述道证的论述，两者的价值均在于为我们理解“有法差别相违难”的难破思路及其诡辩性质提供了重要线索。而这种难破方法正是东亚三国古典因明学者在解释玄奘量中的“自许”简别时所不容回避的一个背景。

第五部分收录了新罗元晓（617—686 年）本人解释其“相违决定量”的核心段落。^④这些段落据善珠所说，是他引自元晓的《判比量论》（*P'an biryang non*, PBRN）。但是这些段落并不见于《判比量论》目前残存的部分。本书现存残本的题记提到它写作于唐咸亨二年，即 671 年。^⑤但是，窥基却告诉我们“相违决定量”是在乾封年间（666—668 年）寄到中国的，早于上述题记所述《判

① Takemura 2011: 247, 参见 Shen 2008: 22。

② Zheng 2007: 128。

③ 见《东域传灯目录》（*Tōiki dentō mokuroku*），T55, No. 2183, 1160a11, 参见 Takemura 2011: 34。

④ 有关元晓对玄奘量的其他批评意见，特别是对其宗的批评，参见 Moro 2007: 327 与 Moro 2010: 109–112。

⑤ 见 Lusthaus 2012: 268, 285。

比量论》的写作年代。^① 尽管如此，善珠谓本量出自元晓之手，还是可靠的。元晓正是“相违决定量”的作者。^② 这里收录的善珠引文，可能来自《判比量论》现已散佚的部分。关于“相违决定量”本身，元晓也可能先是将整个比量构思出来后，便辗转寄给当时的中国学界，随后才在其《判比量论》中详尽解释。鉴于元晓实际上未曾到中国学习，他有关唯识比量的知识来源便成为一个问题。由于元晓的比量意在模仿玄奘唯识比量的各种论证技巧，而这些技巧在奘门弟子的疏记中才得到阐述，因此我们便可以根据元晓本人对其“相违决定量”的阐述，来推断他本人对玄奘唯识比量的理解，再与唐贤的阐述进行比对，从而发现他的知识来源。将元晓本人对其违量的阐述，与文轨《庄严疏》对玄奘量的阐述（2a 部分与 2b 部分）进行比对，我们发现元晓在阐述其“相违决定量”的时候，实际上默认了一种与文轨相同的唯识比量解释版本。考虑到《庄严疏》在当时的流程度，元晓有关玄奘唯识比量的知识来源很可能就是文轨。而且，正是 2b 部分的段落而非 2a 部分的段落，可大致确定为元晓当时曾经参考的那个《庄严疏》版本。段落 2b. 4—2b. 6 与段落 5. 3—5. 6 的论述框架相吻合，而且在措辞上也几乎相同。例如，段落 2b. 4 为敌论方“有法差别相违难”设想的因命题中的“初三”作“自许初三”，元晓在段落 5. 3 中为其违量设想的“有法差别相违难”的因命题中的“初三”亦作“自许初三”，而相应的段落 2a. 6 则作“极成初三”。从本部分所收的元晓违量阐述来看，很有可能他当时照搬了文轨 2b 部分的唯识比量阐述，只不过在玄奘量的位置都换上了他自己的违量。据此，我们可以大致推定某个拥有与这里 2b 部分几乎相同文字的《庄严疏》版本，早在 7 世纪 60 年代便已流传于高丽学界。这个版本就是元晓有关玄奘唯识比量的知识来源。^③

第六部分收录了善珠（Zenju, 723—797 年）关于元晓“相违决定量”因命题中涉及的“摄”（包括关系）的性质的讨论。善珠是日本因明北寺传（*hokuji den*）的代表人物。他是玄昉（Genbō, ?—746 年）的弟子。玄昉曾在中国从学于智周（668—723 年）。智周是慧沼（650—714 年）的弟子，慧沼则是窥基的弟子。善珠的《因明论疏明灯抄》是对于窥基《因明大疏》的全文注解。在这一部分里，善珠提到了窥基批评“相违决定量”的两种可能回应，并对此站在窥基的立场作再回应。这两种回应，善珠都以“若敌救云”发端予以陈述，而

① 见段落 1. 9。

② 参见 Moro 2007: 328。

③ 但是，我们据此尚不足以推断文轨本人与高丽学僧之间有密切关系，甚至他本人便来自高丽，参见 Moro 2007: 329, n. 24。

不具作者之名。我们发现，第一种回应（段落 6.2）实际上是道证在他的《集》中提出的，其弟子太贤的《古迹记》予以引用，《古迹记》的引文又为善珠引用于段落 6.2。段落 6.7 中的第二种回应则是善珠引自《古迹记》所引元晓《判比量论》的文字，而随后段落 6.8 中的文字则很有可能是善珠本人为使元晓论旨更为显豁而作的补充，因为元晓的这段文字本身看不出是为了回应窥基对他的批评。^① 这一部分的意义在于，经由善珠的进一步讨论，我们可以清楚地看到，窥基及其后学反对元晓“相违决定量”的主要理由是在他们看来，该违量的因命题中“眼识不摄故”一语，注定要被解读为“极成色”在存在论的意义上而不是在范畴分类的意义上是“不包括”在“眼识”之中的，这就无异于“色独立于眼识而存在”（色离识有）之类的存在论断言。这一断言恰恰为原先的立论者大乘所不承认，违量的整个因命题便无法满足“共许极成”的要求。而玄奘量的因命题则满足“共许极成”，两者并不相类，所谓的违量实际上起不到与玄奘本量相抗衡的作用。如上已说，我们还是不宜先行默认窥基及其后学对此违量的解读毫无偏袒。

选文与评析

1. 窥基论玄奘的唯识比量：YMDS 336 – 351；115b21 – 116b11

1.1^(336;115b21–28) 问：且如大师周游西域，学满将还。时戒日王（Śīlāditya），王五印度，为设十八日无遮大会（**pañcavar śapari śad*^②），令大师立义。遍诸天竺，拣选贤良，皆集会所。遣外道、小乘，竞申论诘。大师立量，时人无敢对扬者。大师立唯识比量云：“真故极成色，定不离于眼识”宗，“自许初三摄，眼所不摄故”因，“犹如眼识”喻。何故不犯世间相违（*lokaviruddha*）？世间共说“色离识”故。

本段交代了玄奘的唯识比量及其提出的背景。玄奘的唯识比量及其今译如下：

① 详见下文。

② *pañcavar śapari śad* 的字面意思为“五年一度的大会”（*quinquennial assembly*），参见 Lamotte 1988：60。有关玄奘量背景的最新研究，见 Moro 2015a。感谢何欢欢博士赐予笔者其未发表的文章《玄奘、清辨、陈那：从“简别立宗”（**pratijñāviśe śaṇa*）谈起》。该文仔细考察了各种文献有关本量的历史记述。还要感谢罗鸿博士提醒我注意本文所用“无遮大会”梵文对应词的构拟性质。

原文	今译
宗：真故极成色，定不离于眼识。	从终极真理的观点看（* <i>paramārthatas</i> ，真故），双方共同承认的（ <i>prasiddha</i> ，极成）视觉形象（ <i>rūpa</i> ，色），是与视觉意识（ <i>cakṣurvijñāna</i> ，眼识）必定不分离的。
因：自许初三摄，眼所不摄故。	因为它是包括在我们承认的（自许）“视觉官能”（眼根， <i>cakṣurindriya</i> ）、“视觉形象”与“视觉意识”三者组成的集合中（初三摄），而不包括在“视觉官能”中（眼①所不摄）。
喻：犹如眼识。	如视觉意识。②

1.2^(338;115b28-c4) 答：凡因明法，所、能立中，若有简别（*viśeṣaṇa*），便无过失。若自比量（* *svārthānumāna*），以“自许”言简，显自许之言无他随一等过。若他比量（* *parārthānumāna*），“汝执”等言简，无违宗等失。若共比量（* *ubhayārthānumāna*^③）等，以“胜义” [*paramārtha* (*tas*)] 言简，无违世间、自教等失。随其所应，各有标简。④ 此比量中，有所简别，故无诸过。

段落 1.2—1.4 是对于唯识比量“宗”的解释。本段依次就“自比量”

① 参见 Franco 2004: 204。“初三”即视觉官能（visual faculty）、视觉形象（visual form）与视觉意识（visual consciousness）。它们是十八界（*dhātu*，要素）的根、境、识分类中最初三项。有关十八界的分类，见 Franco 2004: 208。中文“眼”的字面意思为“眼睛”（eye）。在玄奘量的语境中，它对应于梵文的 *cakṣus*。*cakṣus* 一词具有“看”（seeing）、“看的官能”（faculty of seeing）、“眼睛”等一系列含义。正如 Franco 2004: 204, n. 17 所注明的那样，这里的 *cakṣus* 按照佛教的观点，只能理解为“视觉官能”即将“眼根”（*cakṣurindriya*），而非作为“视觉器官”（visual organ）的“眼睛”。然而，在这里的选文中有“眼”和“眼根”同时出现的段落，如段落 1.6。因而笔者还是建议将“眼”翻译为“视觉感官”（visual sense），将“眼根”翻译为“视觉官能”。这只是一种字面的区分，实际上在本文选录的所有段落中两者所指并无区别。

② 本量现有英译见 Franco 2004: 205; Moro 2007: 322; He 2014: 1230; Moro 2015a: 192; Moro 2015b: 351–352。

③ 尽管 *svārthānumāna*（为自比量）与 *parārthānumāna*（为他比量）这两个名称为陈那以后的印—藏逻辑学家所广泛使用，但是这两个词在印—藏语境中的用法与汉传的“自比量”与“他比量”存在重要差异。因而，本文认为“自比量”对应梵文的 *svārthānumāna*，“他比量”对应 *parārthānumāna*，“共比量”对应 *ubhayārthānumāna*，这还是一种未经证实的构拟。作为惯例，本文建议将自、他、共三种比量分别译为带引号的“inference for oneself”、“inference for others”和“inference for both”，从而与印—藏语境中的“为自比量”与“为他比量”相区分。不过，这种构拟也不是完全没有根据。法称（Dharmakīrti，约 600—660 年）在其《释量论》（*Pramāṇavārttika*）第四章“为他比量品”的开头，曾批评过一种“为他比量”的定义，这种定义与汉传所谓的“他比量”极为相似。感谢 Tom J. F. Tillemans 教授向我解释汉传的“他比量”与法称所批评的这种 *parārthānumāna* 定义之间的理论相似性。对此问题，笔者将有另文专论。

④ 本段以上文字现有英译，见 He 2014: 1231。

（“inference for oneself”）、“他比量”（“inference for others”）、“共比量”（“inference for both”）三种不同情况，说明了在其中添加限定语（简别，qualification）的一般规则以及限定语在其中所起到的作用，即它们各自所防范的过失种类。在汉传因明中，若一则推理的前提中存在仅为立论方承认而不为敌论承认的成分（词项或命题），这则推理便称为“自比量”，即基于己方理论的推理；若存在仅为敌论承认而不为立论方承认的成分，便称为“他比量”，即基于对方理论的推理；若一则推理的前提中，无论词项还是命题，皆为立方与敌论双方承认，这则推理便称为“共比量”。“自比量”中仅为立方承认的成分必须用“自许”来限定，“他比量”中仅为敌论承认的成分必须用“汝执”来限定。三种比量中违背世间常识或者自身教义的内容，还必须用“胜义”、“真故”或者“真性”来限定。经由如是限定的推理论证才符合因明的规定，在前提中偷偷引入双方不共许的成分，皆被视为不合法。“自比量”仅用于说明立方自身理论的内在融贯性，“他比量”仅用于揭示对方理论的内在矛盾，“共比量”则兼备立自与破他的双重功效。^①

“他随一”即“他随一不成”（*parānyatarāsiddha），“随一不成”即为辩论中的一方所不承认，“他随一不成”即为敌论方（opponent）所不承认。“共比量等”，等取“自比量”和“他比量”。三种比量皆可用“胜义”即“真故”来限定其宗命题，从而标明该主张乃从终极真理的视角提出，其内容与世间常识、自宗教义皆不在同一层次，因而不受其限制，不存在“世间相违”（lokaviruddha）、“自教相违”（āgamaviruddha）等过失。

1.3^(341;115c4-8)有法言“真故”（*paramārthatas），明依胜义，不依世俗，故无违于非学世间。又显依大乘殊胜义立，非依小乘，亦无违于阿含（Āgama）等教“色离识有”。亦无违于小乘学者世间之失。^②

本段指出玄奘量的第一个限定语“真故”（从终极真理的观点看）添加在宗命题的主项（宗有法）“极成色”之上，是为了避免整个宗命题犯“世间相违”过。

清辨（Bhāviveka，约490—570年）《掌珍论》提出的“真性有为空”这一宗命题中的限定语“真性”（*tattvatas，就实在而言^③）与这里的“真故”具有

① 详见 Zheng 2007: 205 – 228。

② 本段现有英译，见 Moro 2015b: 354 – 355。

③ 参见 He 2014: 1230。

相同的含义与作用。有关清辨量的宗有法是“真性有为”还是“有为”，即“真性”是否为宗有法的一部分，曾是日本早期因明的“南寺传”（*nanji den*）和“北寺传”（*hokuji den*）之间争论的一项重要议题。惭安（Zen'an）的《法相灯明记》（*Hossō tōmyō ki*，HTK，写作于815年）便将此问题列为南、北两寺争论的“因明六义”之一。该书的相关段落最后还提到“唯识比量‘真故’亦准此也”。^①如果清辨量的“真性”是有法的一部分，玄奘量的“真故”也应照此理解。问题的实质在于限定语“真故”和“真性”究竟是限定了整个宗命题，还是仅仅限定了该命题的主项（宗有法）。窥基这里说“有法言‘真故’”，便已为“真故”混入有法的误解留下了一扇后门。^②

但我们还应注意，窥基本人从未提到经过“真故”限定的有法究竟是哪一种“极成色”。本段对“真故”的集中阐释也只说“真故”是为了在本量的宗命题“极成色定不离于眼识”与世间共说“色离识”^③、阿含等教“色离识有”等命题之间区分出不同的立说层次，是在命题与命题之间作出的区分，非单就命题中的某个词项而言。不论“真故”还是“真性”，都应是对整个宗命题而非其中某一词项的限定。

1.4^(341;115c8-14) “极成”（*prasiddha*）之言，简诸小乘最后身菩萨染污诸色（**kli śṭarūpa*）、一切佛身有漏诸色（**sāsravarūpa*）。若立为唯识，便有一分自所别不成，亦有一分违宗之失。十方佛色（**daśadigbuddharūpa*）及佛无漏色（**amalarūpa/*anāsravarūpa*），他不许有。立为唯识，有他一分所别不成。其此二因，皆有随一一分所依不成。说“极成”言，为简于此，立二所余共许诸色为唯识故。^④

本段指出玄奘量的第二个限定语“极成”（双方共同承认）添加在“色”之上，是为了将宗命题的主项（宗有法）限定为仅仅是辩论双方共同承认的“色”，即“极成色”。这就在主项中一方面排除了唯独敌论方小乘学者承认的“最后身菩萨染污诸色”与“一切佛身有漏诸色”，另一方面排除了唯独立论方大乘学者承认的“十方佛色”与“佛无漏色”。“最后身菩萨染污诸色”即释迦牟尼菩萨在进入涅槃前的最后一世中的各种有染污的视觉形象。如是限定，便能避免论题的主项有一部分或为敌论方不承认（他一分所别不成），或为立论方

① 见 HTK49b25-50a3，参见 Moro 2015b: 354-358；Fu 2013: 67-71。

② 又见段落 1.7：“谓‘真故极成色’，是有法自相。”

③ 见段落 1.1。

④ 本段现有英译，见 Moro 2015b: 355-356。

自身不承认（一分自所别不成）因而不满足“极成有法”的种种过失。如果承认论题的主项还包含唯独小乘所许的“最后身菩萨染污诸色”与“一切佛身有漏诸色”，立论方又有论题的主项有一部分与自身教义相矛盾的过失（一分违宗之失）。“其此二因，皆有随一一分所依不成”，意为：逻辑理由（因）不论是用于论证兼有唯独小乘所许“色”的主项，还是用于论证兼有唯独大乘所许“色”的主项，这两种情况下的理由都犯有其“所依”（*āśraya*）即因命题的主项有一部分不为立论方大乘承认或不为敌论方小乘承认的过失（随一一分不成，**ekadeśānyatarāsiddha*），因为因命题的主项（所依）即论题的主项（宗有法）。

关于“极成色”的具体内容，善珠的《明灯抄》指出“如世人见柱梁等色”，即日常所见粗显的视觉对象。^① 在另一处，《明灯抄》又记载了有关“极成色”在色处二十五种色中具体所指的两种不同观点。二十五种色总分三类，即“显色”（*varṇarūpa*，颜色）、“形色”（*saṃsthānarūpa*，形状）与“表色”（*viñaptirūpa*，动作）。一种观点认为“极成色”仅仅指“显色”中的青、黄、赤、白等实色，唯有此类是实有（substantial existence），因而是视觉的对象。其余的“显色”，以及长、短等“形色”，屈、伸等“表色”，都是假有（nominal existence），为第六“意识”（*manovijñāna*）所缘而非视觉的对象，不能算在玄奘量的主项“极成色”中。另一种观点认为二十五种色无论假、实，皆为“眼所行，眼识所缘”，都包括在玄奘量的主项“极成色”中。^② 此处问题的实质在于：形状、动作等视觉形象是为“意识”所缘，还是为“眼识”所缘。此问题涉及我们对视觉意识本身的界定，不同的界定背后是各种不同的哲学立场。

1.5^(342;115c14-20) 因云“初三摄”者，显十八界（*dhātu*）六三之中初三所摄。不尔，便有不定、违宗。若不言“初三所摄”，但言“眼所不摄故”，便有不定言：极成之色，为如眼识，眼所不摄故，定不离眼识；为如五三，眼所不摄故，极成之色定离眼识？若许“五三眼所不摄故，亦不离眼识”，便违自宗。为简此过，言“初三摄”。

段落 1.5—1.8 是对于唯识比量“因”的解释。本段解释其因命题谓项（因法）的第一部分“初三摄”，指出“初三摄”是为了在因法中排除十八界分类

① 见 IRMS 316b29 - c5。

② 见 IRMS 319c16 - 26。

下除眼根、色境、眼识即“初三”外的其余五组根、境、识序列（五三），如耳根、声境和耳识，鼻根、香境和鼻识等。由于“五三”是“定离眼识”的，在玄奘量的“异品”（*vipakṣa*，异类的实例）即宗有法“极成色”以外不体现在论题谓项“定不离眼识”的个体范围中；又由于“五三”在十八界的分类中不包括在“眼根”之中，满足“眼（根）所不摄”。因法“眼所不摄”若缺少“初三摄”来限定，便会在异品“五三”中出现，异品有因，犯有“不定过”（*anaikāntika*）。此时，敌论方作如下反驳：

“极成色”究竟如“眼识”，由于不包括在“眼根”中（眼所不摄），因而与“眼识”必定不分离（定不离眼识）；还是如“五三”，由于不包括在“眼根”中，因而与“眼识”必定分离（定离眼识）？

上述二难推理形式的反驳，通过揭示对方存在不定过来进行难破，称为“不定难”或“不定言”。“不定言”即言说其因有不定过（*anekāntahetukaṃ vacanam*，“不定因言”，NP 7）。将“初三摄”与“眼所不摄”两条件联合起来构成的因法“初三摄并且眼所不摄”，就不会在“五三”中出现，便能避免上述“不定过”。因为“五三”并非“初三摄”，在十八界的分类下并不包括在“眼根”、“色境”与“眼识”三者组成的集合（初三）中。

1.6^(343-344;115c20-29) 其“眼所不摄”言，亦简不定及法自相决定相违。谓若不言“眼所不摄”，但言“初三所摄故”，作不定言：极成之色，为如眼识，初三摄故，定不离眼识；为如眼根，初三摄故，非定不离眼识？由大乘师说彼眼根，非定一向说离眼识，故此不定云“非定不离眼识”，不得说言“定离眼识”。作法自相决定相违言：“真故极成色，非不离眼识，初三摄故，犹如眼根。”由此便有决定相违。为简此二过，故言“眼所不摄故”。

本段解释玄奘量因命题谓项（因法）的第二部分“眼所不摄”，指出“眼所不摄”是为了在因法中排除“眼根”。“眼根”与“眼识”之间的关系是“根因识果”，因果之间“非定即离”^①，“眼根”与“眼识”既不是必定不分离（定不离），也不是必定分离（定离）。无论如何，这已满足非“定不离眼识”这一点，故而“眼根”应归在玄奘量的“异品”之中。又由于“眼根”在十八界的分类下包括在“初三”中，满足“初三摄”。因法“初三摄”若缺少“眼所不

① 见段落 1.13。

摄”来限定，便会在异品“眼根”中出现，异品有因，亦有“不定过”，招致敌论的“不定言”：

“极成色”究竟如“眼识”，由于包括在“初三”中（初三摄），因而与“眼识”必定不分离（定不离眼识）；还是如“眼根”，由于包括在“初三”中，因而并非与“眼识”必定不分离（非定不离眼识）？

这里，窥基认为“眼根”有因，整个论证便有“不定过”，“眼根”有因即“异品”有因。这是我们将“眼根”计入玄奘唯识比量“异品”的主要理由。在本段中，窥基便明确指出“眼根”不具有论题谓项所示的属性（所立法）“定不离眼识”（与视觉意识必定不分离，certainly not separate from the visual consciousness）。为使一个体计入玄奘量的“异品”，“定离眼识”（与视觉意识必定分离，certainly separate from the visual consciousness）这一标准过强。在此标准下，“眼根”便无法成为立敌双方共同承认的“异品”。因为尽管在敌论小乘看来，“眼根”定离“眼识”，但是从立方大乘的角度看，“眼根”并非绝对（一向，*ekāntas*）与“眼识”相分离，它既不必定与“眼识”分离，也不必定与“眼识”不分离，只能说“并非与眼识必定不分离”（非定不离眼识），而不能说“与眼识必定分离”（定离眼识）。故而为使“眼根”计入“异品”，唯有“非定不离眼识”（not certainly inseparate from the visual consciousness）这一标准才最准确。此外，“眼根”是否为玄奘量的“异品”，这一问题在《法相灯明记》中也曾被列为日本因明南、北两寺传承之间争论的“因明六义”之一。^①有趣的是，若反过来以“定离眼识”为所立法，“眼根”也同样应计入“异品”，因为它在不必定与“眼识”不分离的同时，也不必定与“眼识”分离。

由于“异品”的标准在“非定不离眼识”，这反过来表明了“异品”所非、所无的是“定不离眼识”而非单纯的“不离眼识”（not separate from the visual consciousness）。玄奘唯识比量论题的谓项（所立法）应作“定不离于眼识”而非单纯的“不离于眼识”。我们发现，本文段落 1.1 中记载的玄奘唯识比量的“所立法”，在雕刻于 13 世纪晚期的金藏广胜寺本《因明大疏》^② 中正是作“定

① 见 HTK 50a22 - 29。

② 重印于 *Zhong hua da zang jing (Han wen bu fen)* 《中华大藏经》（汉文部分），Vol. 100, No. 1885，北京：中华书局，1996，pp. 269c1 - 297b28，本文选文第一部分，见该版本 pp. 272a16 - c28。一般来说，金藏广胜寺本与后来的各种版本相比，在文字表述上更为精确完整。本文采用的《大疏》校勘本（Zheng 2010）便以该本为底本。

不离于眼识”而非通行的“不离于眼识”。这一读法更古老，而且更符合窥基的观点。如果窥基的解释也反映了玄奘的理解，那么“定不离于眼识”便应视为唯识比量“所立法”的最准确表述。即便在其他文献中存在“不离于眼识”之类的表述，也应照此理解为“定不离于眼识”。否则，鉴于上述“眼根”与“眼识”非定即离的关系，我们便无法决定“眼根”应该计入“同品”还是“异品”。

在本段中，窥基又指出理由“初三摄”若缺少“眼所不摄”来限定，还会存在“法自相相违因”（*dharmasvarūpaviparītasādhana*）过，即此理由能用于证明立者所立法字面含义（法自相，*dharmasvarūpa*）的反面，能证明“（定）不离眼识”的反面“非（定）不离眼识”，从而遭到敌论如下三种形式的“法自相决定相违言”（言说其因有法自相〔决定〕相违过）：

宗：从终极真理的观点看，“极成色”并非与“眼识”（必定）不分离。

因：因为它包括在“初三”中（初三摄）。

喻：如“眼根”。

本段提到的“法自相决定相违”、“决定相违”皆指因明四相违因过的第一种“法自相相违因”。根据 Eli Franco 的研究，在玄奘量中，论域全集（十八界）的“三分”（tripartitionism）以“极成色”为“宗”（有法），以“眼识”为唯一的“同品”，以“眼根”以及“五三”为“异品”。在唯识比量的因法为“初三摄而且眼所不摄”的情况下，“极成色”根据十八界的分类，包括在“初三”中而且不包括在“眼根”中，满足“遍是宗法”；“同品”之中存在一个体“眼识”（也是“同品”中唯一的个体），根据十八界的分类，亦包括在“初三”中而且不包括在“眼根”中，体现了因法，满足“同品定有”；“异品”之中的“五三”不包括在“初三”中，而“眼根”虽然包括在“初三”中，但却并非不包括在“眼根”之中，因为它本身就是“眼根”，故而“异品”中没有一个个体能体现因法，满足“异品遍无”。唯识比量完全满足因明论证的基本规则“因三相”。^①

然而，若仅以“初三摄”为因法而缺少“眼所不摄”来限定，则“初三摄”因在同品“眼识”中存在，在异品之一“眼根”中存在，在其余异品“五

① 见 Franco 2004: 208–210。

三”中不存在，属于九句因中“同品有、异品有非有”的情况。至于“法自相相违因”则对应九句因中“同品无、异品有”与“同品无、异品有非有”两种情况，无论如何，绝非“同品有”的情况。因而“初三摄”因既然是“同品有、异品有非有”的不定因，便不可能再成为“法自相相违因”，因为一个因在“同品”和“异品”中的外延分布不可能对应九句因中的两种不同情况，不可能既是“不定”又是“相违”，既是“同品有”又是“同品无”。日本因明南寺传的代表人物护命（Gomyō, 750—834 年）在其《大乘法相研神章》（*Daijōhossōkenjinshō*）的第十章“略显因明入正理门”（*Ryakken inmyō nisshōri mon*, RINM）中便已注意到这个问题：

问：因明之法，阙异品遍无性，即有共不定。立“一向不离”宗，以“初三摄”而为因也，此因遍在不即不离异品“眼根”，有不定过。是实可尔也。法自相相违同无、异有，阙后二相，即有此过。同有、异有，阙后一相，有不定过。何故二过，一量合有耶？

答：法自相相违是假说过，不是实过。或云：实过若非实过，何劳假说？后学取舍。^①

总之，窥基认为因法“初三摄”若缺少“眼所不摄”来限定，便是“不定因”，这是正确的；但认为此因同时还存在“法自相相违因”过，便不准确。

1.7^(345;115c29-116a8) 若尔，何须“自许”言耶？为遮有法差别相违过，故言“自许”，非显“极成之色，初三摄、眼所不摄”他所不成，唯自所许。谓“真故极成色”，是有法自相（*dharmisvarūpa*）。“不离眼识”，是法自相（*dharmasvarūpa*）。“定离眼识色”、“非定离眼识色”，是有法差别（*dharmiviseṣa*）。立者意许（*iṣṣa*）“是不离眼识色”。外人遂作有法差别相违言：“极成之色，非是不离眼识色，初三所摄、眼所不摄故，犹如眼识。”为遮此过，故言“自许”。^②

本段说明玄奘量的第三个限定语“自许”（我们承认）并不是用来限定整个因命题“极成之色，初三摄、眼所不摄”（“极成色”包括在“初三”中而不包括在“眼根”中）。“自许”只是用于限定该命题谓项中的“初三”，使之成为

① 见 RINM 34c17-24；当代学者也曾提出类似的质疑，见 Lü 1983：72；Luo 1988：36，n. 1。

② 本段现有英译，见 Moro 2015b：358-359。

“自许初三”（我们大乘学者承认的“眼根”、“色境”与“眼识”三者组成的集合）。假若“初三”缺少“自许”这一限定，敌论便能运用因明中的“有法差别相违因”（*dharmivīṣe śaviparītasādhana*）来反驳，运用立方提出的因法“初三所摄、眼所不摄”来证明立方论题的主项“极成色”并非“不离眼识的色”。“不离眼识色”是立方关于主项“极成色”的隐含意向（有法差别，*dharmivīṣe śa*），是立方对于主项“极成色”内在的把握方式，而现在敌论的反驳就是要否定这一点，指出立方给出的理由恰恰否定了立方对“极成色”的内在把握方式，由此实现反驳立方整个论证的目的。其“有法差别相违言”（言说其因有有法差别相违过）或“有法差别相违难”（基于有法差别相违因的反驳）如下：

宗：“极成色”并非与“眼识”不分离的“色”（非是不离眼识色）。

因：因为它包括在“初三”中，而不包括在“眼根”中。

喻：如“眼识”。

这一“有法差别相违难”的诡辩性质已如本文导论所述。无论如何，只要立方尚未使用“自许”来对理由“初三摄、眼所不摄”中的“初三”作出限定，该理由为敌论所用之际，便构成一个满足陈那因明基本论证规则“因三相”（*trairūpya*）的正确理由。本段有如下三点值得注意：

第一，上述反驳的论题谓项（所立法）“非是不离眼识色”既可解读为“不是与‘眼识’不分离的‘色’”（is not the visual form which is not separate from the visual consciousness），亦可解读为“是‘不与眼识不分离的色’”（is the visual form which is not inseparate from the visual consciousness）。前一解读的重点在“非色”，后一解读的重点在“是色”。若遵照前一解读，一切“非色”的个体都能计入该反驳的“同品”，而依照后一解读，则唯有“是色”的个体才能算作“同品”，“同品”只能限于“色”的某个下位概念。进言之，既然“同喻”只能选取“同品”范围中能体现“因法”的那一部分个体，必须在“同品”中选取，那么前一解读下的“同喻”便可在“非色”中选取，而后一解读下的“同喻”就只能选取“是色”的个体。然而，上述反驳援引的“同喻”（*sādharmyad ṛstānta*，正面的例证）恰恰是“眼识”，它显然属于“非色”的范围，唯有前一解读而非后一解读才容许“眼识”成为“同喻”。若按后一解读在“是色”的个体中选取“同喻”，“眼识”便无法成为“同喻”，不符合文本给出的反驳表述。这就表明上述反驳的所立法“非是不离眼识色”只能按照前一解读，理解

为“不是与‘眼识’不分离的‘色’”，后一解读则不可取。一般来说，“有法差别相违难”形式上虽然否定了立方对其论题主项的内在把握方式（有法差别），但究其实质，都是对立方论题主项本身（有法自相，*dharmisvarūpa*）的否定。若立方的论题为“声是无常”，敌论“有法差别相违难”提出的论题为“声不是无常的声”，“有法自相相违难”提出的论题为“声不是声”，这两种难破方式中，论题谓项（所立法）的重点都在于“非声”。^①

第二，窥基指出“故言‘自许’，非显‘极成之色，初三摄、眼所不摄’他所不成，唯自所许”，“自许”不是为了标明玄奘量的整个因命题仅为立方大乘承认而为敌论所不承认。在窥基等诸多唐代学者看来，整个因命题事实上能为敌论承认，本已满足“共许极成”的要求，因而不需要再用“自许”来限定。用文轨的话来说，就是：“此云‘自许’，不简他许，以他亦许‘极成之色，初三所摄、眼所不摄’故。”^②不少学者都将玄奘量的“自许初三”译为“我们也承认的初三”（the first three [*dhātus*] that [we too] accept）^③而非“我们承认的初三”（the first three [*dhātus*] that we accept）。笔者以为，他们可能还是误解了窥基这句话的意思。尽管他们正确认识到“自许”是对“初三”的限定，但却将窥基的话误解为“自许”不过是对“共许”的再一次强调，因而并无实质含义。实际上，窥基在这里只说整个因命题也能够为敌论承认，无须“自许”再作限定，但这里的“初三”是否也能为敌论所承认则是另一个问题，这个问题在本句中并未提到。但何以要用“自许”来限定“初三”，恰恰是理解唯识比量的关键所在。误解了“自许”的意义，也就无法全面理解唯识比量。

第三，在本段中，窥基说道：“谓‘真故极成色’，是有法自相。”又一次将“真故”计入玄奘量的论题主项（宗有法）。^④

1.8^(345;116a8-15)与彼比量作不定言：极成之色，为如眼识，初三所摄、眼所不摄故，非不离眼识色；为如自许他方佛等色，初三所摄、眼所不摄故，是不离眼识色？若因不言“自许”，即不得以“他方佛色”（**lokāntarabuddharūpa*）而为不定，此言便有随一过。汝立比量，既有此过，非真，不定。凡显他过，必

① 详见选文第三、四部分，特别是段落 3.4—3.5、4.1 及其评析。

② 见段落 2b.2，类似的观点又见段落 1.14、2a.2 等各处。

③ 见 Franco 2004：201 所引 Waley 的翻译及 Franco 本人援引護山真也早先的翻译；Moro 2015a：192；参见 Moriyama 2014：143 護山真也后来的翻译。

④ 见段落 1.3 “有法言‘真故’”及其评析。

自无过，成真能立必无似故。明前所立无有有法差别相违，故言“自许”。

本段指出“自许”的作用在于扩展“初三”特别是其中“色境”的范围，使其外延扩展到仅为立方大乘承认的“色境”如“他方佛色”（其他世界中的佛的视觉形象）之上。在立方论证中预先使用“自许”来限定“初三”，在敌论提出“有法差别相违难”的情况下，便能援引“他方佛色”作为敌论难破的“反例”，揭示其反驳所用的理由存在“不定过”。

在上述敌论“有法差别相违难”中，论域全集（十八界）的“三分”以“极成色”为“宗”（有法）；以“不离眼识色”以外的所有个体为“同品”，此“同品”实际上包括所有“非色”的个体，如“眼识”、“眼根”、“五三”等；其“异品”若按定义应当是“极成色”以外的“不离眼识色”。而除了“极成色”以外，便不存在立、敌双方共同承认（共许）的“不离眼识色”，此时共许的“异品”实际上是一个空集。“异品”为空，自行满足“异品遍无”的要求。

当然，在共许的“异品”之外，还存在一类立方大乘自许的“不离眼识色”，即前述为“极成”所排除的大乘自许“十方佛色”^① 特别是其中的“他方佛色”。但只要因法中的“初三”未经“自许”限定，“初三”便只能限于极成的“初三”。这种“（极成）初三”特别是其中的“（极成）色境”无法包括大乘自许的“他方佛色”之类“不离眼识色”。“他方佛色”尽管可以作为（大乘自许的）“异品”，但此“异品”上无因，无法作为证明敌论反驳存在“异品有因”问题的实例来援引。敌论的“有法差别相违难”仍满足“异品遍无”，“立因成就不动”。

若大乘在其原先的论证中已使用“自许”来限定“初三”，则敌论的“有法差别相违难”由于按照规则必须严格以立方的因法为因法，便成为如下形式的反驳：

宗：“极成色”并非与“眼识”不分离的“色”（非是不离眼识色）。

因：因为它包括在（大乘）自许的“初三”中，而不包括在“眼根”中。

喻：如“眼识”。

针对这一反驳，立方便能提出如下“不定言”来言说其因存在不定过：

① 见段落 1.4。

“极成色”究竟如“眼识”，由于包括在（大乘）自许的“初三”中，而不包括在“眼根”中，因而并非与“眼识”不分离的“色”（非不离眼识色）；还是如“他方佛色”等（大乘）自许的“色”，由于包括在（大乘）自许的“初三”中，而不包括在“眼根”中，因而是与“眼识”不分离的“色”（是不离眼识色）？

但如果“初三”未经“自许”限定，“若因不言‘自许’”，由于“他方佛色”仅包括在自许而非极成的“初三”中，“即不得以‘他方佛色’而为不定”。否则，辩论中的一方（随一）即敌论方由于不承认（不成）因法（能立法）“（极成）初三所摄、眼所不摄”存在于“他方佛色”之上，立方大乘以之为反例，“此言便有随一过”，便有“能立法随一不成”（* *anyatarāsiddhasā dhanadharma*）的过失。

这里，又有两点需要注意：第一，此处对于窥基所谓“随一过”的解释乃依据延寿（904—975年）的《宗镜录》。^① 善珠的《明灯抄》中还有另外一种解释。根据善珠的解释，假如“初三”缺少“自许”这一限定，立方的上述“不定言”又将遭到敌论以“不定言”形式提出的再反驳：

“极成色”究竟如小乘所许的“后身恶色”（即最后身菩萨染污诸色），由于包括在“初三”中，而不包括在“眼根”中，因而是与“眼识”分离的“色”（是离眼识之色）；还是如大乘所许的“他方佛色”，由于包括在“初三”中，而不包括在“眼根”中，因而是与“眼识”不分离的“色”（非离眼识之色）？

如果用“（大乘）自许”来限定“初三”，由于“后身恶色”不包括在“（大乘）自许初三”之中，敌论小乘便无法再使用他们自许的反例“后身恶色”来指出立方有“不定过”。这种在敌论自许的“异品”中存在因法的“不定过”即“他随一不定过”。^② 这与延寿释“随一过”为“能立法随一不成”不同。我们不取善珠的解释，这是因为：善珠认为未经任何限定的“初三”既可以容纳大乘自许的“色境”（如他方佛色），又可以容纳小乘自许的“色境”（如后身恶色），而限于共许的范围，这不符合窥基下文“依自比，不可对共

① 见 ZJL 719c1 - 7。

② 见 IRMS 318c15 - 24。

而为比量”的思想。^① 在窥基看来,“初三”若未经任何限定,便只能限于“极成初三”,未经任何限定的因法“初三所摄、眼所不摄”不能出现在立、敌任何一方自许的实例之上。实际上,善珠的解释很可能受到了窥基以前文轨、净眼等古师的影响。^②

第四,立方对敌论“有法差别相违难”的回应(不定言),在本段中表述为:“极成之色,为如眼识,初三所摄、眼所不摄故,非不离眼识色;为如自许他方佛等色,初三所摄、眼所不摄故,是不离眼识色?”本则表述实际上不构成一则正确的回应,因为其中提到的因法“初三所摄、眼所不摄故”,当作“自许初三所摄、眼所不摄故”,否则便无法引“他方佛色”作为反例。这恰恰是窥基本段强调“自许”必要性的重点所在,而窥基本人却在上述“不定言”中遗漏了“自许”,这是一个表述上的漏洞。不过,细按本段前后文,我们似乎也可以将“与彼比量作不定言”视为假设之辞,所引出的回应本非正确,故窥基从“若因不言‘自许’”至“此言便有随一过”便指出其错误所在。但这样一来,紧接其后的“汝立比量,既有此过”一句,直接指斥敌论的难破,又显得格外突兀,令人困惑。倒是文轨在其《庄严疏》(日本现存本)所记的回应中,我们发现其因法作“自许初三摄、眼所不摄故”^③,相比窥基,似更准确。认清立方回应敌论“有法差别相违难”的正确表述,是我们理解“自许”何以必要的一条重要线索。

1.9^(347;116a15-21) 然有新罗顺憬(Sungyǒng, 7世纪)法师者,声振唐番,学包大小。心崇迦叶(Kāśyapa),每禀行于杜多(*dhūta*);心务薄俱,恒驰诚于少欲。既而蕴艺西夏,传照东夷,名道日新,缁素钦挹。虽彼龙象不少,海外时称独步。于此比量作决定相违(*viruddhāvyaḥicārin*)。乾封之岁(666—668年),寄请释之:“真故极成色,定离于眼识,自许初三摄、眼识不摄故,犹如眼根。”

本段介绍当时新罗学界针对玄奘唯识比量提出的“相违决定量”,以供下文分析其中存在的六条过失。本段指出“相违决定量”是新罗高僧顺憬所制,在唐乾封年间(666—668年)寄回中国以就正于玄奘本人(寄请释之)。然此时玄奘(600—664年)已逝,故下文窥基代为作答(时为释言)。由此亦可知《因明大疏》当写于玄奘去世以后。实际上,本则“相违决定量”的真正作者乃

① 见段落 1.10 及其评析。

② 详见段落 2a.4、2b.6、4.2、5.5、6.7,以及段落 1.10 的评析。

③ 见段落 2b.4。

是另一位新罗学僧元晓（Wŏnhyo，617—686 年）。^① 所谓“相违决定”或“决定相违”（*viruddhāvyabhicārin*），指这样一类逻辑理由（因），此类理由与立方论证的理由一样，皆符合“因三相”特别是其中的第三相“异品遍无”，即未从“同品”之中偏离出来（*avyabhicārin*，决定，“不旁逸”），但是用于论证立方论题的主项（有法）也同样具有与立方论题的谓项（所立法）相矛盾的属性（相违，*viruddha*）。如是理由便称为“相违决定（因）”（*antinomic reason*）。敌论依据“相违决定因”提出的反驳性论证便称为“相违决定量”（*antinomic inference*）。若一则论证存在“相违决定”与之相抗衡，该论证所用的理由以及与之抗衡的“相违决定因”皆被视为“不定”，正、反两方的论证尽管都满足因明的基本规则“因三相”，但从比量推理的角度来看皆应视为不可靠。^② 窥基下文对于唯识比量的“相违决定量”的反驳，侧重于指出其何以不符合因明的立、破规则，何以不构成一则真正的“相违决定”。

本则“相违决定量”的具体内容，及其按照窥基解释的今译如下：

原文		今译（窥基的解释）	
宗：	真故极成色，定离于眼识。	从终极真理的观点看，双方承认的“色”是与“眼识”必定分离的。	
因：	自许初三摄、眼识不摄故。	因为我们承认（自许）：它是包括在“初三”中，而不包括在“眼识”中。（Because <u>as we accept</u> , while being included in the first three [<i>dhātus</i>], [it] is not included in the visual consciousness.）	
喻：	犹如眼根。	如“眼根”。	

事实上，窥基乃至唐代诸师大多认为玄奘量中的“自许”是为限定“初三”而非整个因命题。准此，本则违量的因命题“自许初三摄、眼识不摄故”本来亦可作如是解释，将“自许”视为对于词项“初三”的限定，而非对于整个命题“极成色初三摄、眼识不摄”的限定。这样一来，整个论证便应当翻译为：

① 详见段落 5.2—5.6；参见 Franco 2004：211—212；Moro 2015b：360—362。
② “相违决定”的存在表明“因三相”并非证宗的充分条件，“相违决定”也是同、异品“除宗有法”所导致的理论后果之一，此不赘述，详见 Oetke 1994：41—44；Oetke 1996：465—474。

今译（元晓的解释）

宗：从终极真理的观点看，双方承认的“色”是与“眼识”必定分离的。

因：因为它是包括在我们承认的（自许）“初三”中，而不包括在“眼识”中。（Because while being included in the first three [*dhātus*] that we accept, [it] is not included in the visual consciousness.）

喻：如“眼根”。①

我们在下文便将看到，窥基对于违量的解释却并不如此。他坚持主张违量的“自许”势必要被解读为对于整个因命题的限定，而不能像玄奘的“自许”一样，只是对因命题谓项的一部分“初三”的限定。窥基下文对违量的六条反驳正是基于这一解释。然而，纯就违量本身来看，将其“自许”解释为仅仅限定“初三”，或许才是违量作者元晓的本意所在。因此，在这里我们姑且遵照窥基的解释来理解窥基对它的反驳，但在下文展现元晓本人对其违量的讨论时，便不再遵照窥基的解释，而是将这一“自许”按其本意理解为词项层面的限定而非命题层面的限定，尽管前后两处记载的违量文字实际上并无出入。②

1. 10^(347; 116a21 - 29)时为释言：凡因明法，若自比量，宗、因、喻中皆须依自，他、共亦尔。立依自、他、共，敌对亦须然，名善因明无疏谬矣。前立唯识，依共比量。今依自立，即一切量皆有此违。如佛弟子对声生论（*Śābdotpattivādin^③）立：“声无常，所作性故，譬如瓶等。”声生论言：“声是其常，所闻性故，如自许声性。”应是前量决定相违。彼既不成，故依自比，不可对共而为比量。④

本段指出违量的第一条过失：玄奘的唯识比量是“共比量”，以双方共同承认的理论为依据，而此违量则是“自比量”，以敌论自己的理论“色不为眼识所摄”为依据，对于玄奘量，并不构成真正意义的“相违决定量”。因为“共比量”的“相违决定量”也必须是“共比量”，敌论不能以唯独自己承认的理论为依据来反驳立方依据双方共同承认的理论提出的论证，窥基明确指出：“故依自比，不可对共而为比量。”就好比声生论不能用自许的“声性”来作为“声是无常，所作性故”的反例。

关于能否用“自比量”来回应“共比量”，古师文轨则持不同观点。藏俊的

① 参见 Franco 2004: 212; Moro 2015a: 198。

② 元晓本人的解释，详见选文第五部分；两种解释间的往复辩难，见选文第六部分。

③ 参见 Moriyama 2014: 133, n. 17。

④ 本段现有英译，见 Moriyama 2014: 144 - 145。

《因明大疏抄》曾有援引文轨的一则残片：“文轨师云：‘因明道理，于共比量，自法、他法皆得不定。以自在眼识所变眼根之影作不定过。’”^① 这是说：根据因明的法则，不论是仅为我方承认的事例（自法）还是仅为敌论承认的事例（他法），都可以作为“共比量”的反例，从而指出其“不定过”，就比如仅为我方承认的“眼识”所变现的“眼根”影像便可以构成这样一个反例。这就肯定了敌论能“依自比”，“对共而为比量”，能依据唯独自己承认的理论来反驳立方提出的“共比量”。事实上，古师净眼以及很可能受文轨影响的元晓等诸多学者都持有类似的观点。^② 在注释段落 1.8 中“此言便有随一过”一句时，善珠甚至还将这一观点归属于窥基本人，主张窥基也认可未经任何限定的“初三”既包含小乘自许的“后身恶色”，也包含大乘自许的“他方佛色”，小乘因而能以自许的“后身恶色”（自法）为反例来揭示立者成立唯识的“共比量”有“不定过”（他随一不定）。^③ 这里问题的实质在于：像“共比量”这样其中各个成分一般都不需要任何限定的推理，即最普通意义上的比量推理，我们对它是否一定要采取一种认知解释（epistemic interpretation）。窥基认为这是必要的，其他学者则不然。

在认知解释的情况下，比量推理的前提为真应被理解为辩论双方共同承认其为真，而且其中的词项在未经限定的情况下仅能指涉双方共许的对象。若一则比量未经任何认知算子（如“自许”、“汝执”等）限定，则“共许极成”（双方共同承认）这一认知算子在解释其前提中任何一命题与词项时总应被默认。而在非认知解释（non-epistemic interpretation）的情况下，前提的真则与辩论中任何一方的认知状态无关，而且其中的词项若未经限定，便能指涉双方共许范围以外的对象。若一则比量未经任何认知算子限定，其解释便与辩论双方的认知状态无关。因此，在认知解释的情况下，敌论不允许援引其自许的反例（自法）来难破立方的“共比量”，而在非认知解释的情况下则无此限制。“认知解释”与“非认知解释”的区分是我们理解当时因明学说的一个重要视角。^④

1.11^(350;116a29-b1) 又宗依共，已言“极成”，因言“自许”，不相符顺。

本段指出违量的第二条过失：其宗命题的主、谓项都以双方共同承认的理

① IDS 520c26-28，其文献来源，详见段落 6.1 评析。

② 详见段落 2a.4、2b.6、4.2、5.5 与 6.7。

③ 见段落 1.8 及其评析。

④ 关于“认知解释”的不同类型，见 Tang 2015：291-307。认知解释与非认知解释之间的区分，亦见 Oetke 1994：77-107 结合“因三相”所作的深入探讨。

论为依据，而整个因命题则以敌论自己的理论“色不为眼识所摄”为依据，两者不协调。本应皆“依共”，或者皆“依自”。

1. 12^(350;116b1-3) 又因便有随一不成，大乘不许彼自许“眼识不摄故”因于共色转故。

本段指出违量的第三条过失：其整个因命题为立方大乘所不承认，有“随一不成”(*anyatarāsiddha*) 过，不满足因第一相“遍是宗法性”，因为大乘不承认“极成色”（共色）不包括在“眼识”中（眼识不摄）。

在窥基看来，违量的整个因命题“极成色为初三所摄，并且极成色不为眼识所摄”中的后一合取支“色不为眼识所摄”势必要被解读为“色”在存在论的意义上“不包括”在“眼识”中，即“色离识有”。这一存在论断言与大乘的主张“色不离识”正相反对，为大乘所不承认。整个因命题便不满足“共许极成”的要求，仅为敌论小乘所许，故而才需要将“自许”的限定范围扩大到整个因命题。相比之下，玄奘量的因命题“极成色为初三所摄，并且极成色不为眼根所摄”本来便满足“共许极成”的要求，“自许”只限定其中的“初三”而无须限定整个因命题。可以说，对于违量“色不为眼识所摄”一句的存在论解读，是窥基认为其“自许”限定整个因命题而不同于“初三”的主要根据，也是他主张违量实际上是“自比量”而非“共比量”的理由所在。但事实上，我们完全可以将“色不为眼识所摄”仅仅解读为“色”在“十八界”范畴分类的意义上“不包括”在“眼识”中，并不与“眼识”归在同一“界”（要素）中，而不带有任何存在论断言。这或许更符合元晓立量的本意，也与玄奘量因命题所谓的“眼根所不摄”的旨趣相同。^①

1. 13^(350;116b3-5) 又同喻亦有所立不成。大乘眼根非定离眼识，根因识果，非定即离故。况成事智，通缘眼根。疏所缘缘，与能缘眼识，有定相离义。

本段指出违量的第四条过失：其援引的“同喻”(*sādharmyadr̥ṣṭānta*，正面的例证)“眼根”有“所立不成”(*sādhyaśiddha*) 过，因为大乘并不承认“眼根”具有所立法“定离于眼识”这一属性。在大乘看来，“眼根”并非与“眼识”必定分离。唯有从“阿赖耶识”(*ālayavijñāna*) 含藏的种子直接变现出来的事物本身，作为“识”生起在时间上相距较远的条件（疏所缘缘，the object

① 详见选文第六部分及其评析。

distant [in time] as a condition [for the rise of consciousness]^①），才可说与“眼识”必定分离，而“眼根”并不如是。从认识发生的过程来看，“眼根”是原因，“眼识”是结果，原因与结果不同因而并不同一（即），由于两者同时生起又并不相离（离）。两者“非定即离”，既不必定不离，也不必定分离。^② 况且，通过转前五识而得的“成所作智”（*kr̥tyānu śṭhānajñāna*，成事智）“遍能缘一切法”^③，能变现“眼根”为其直接把握的对象。在此情况下，“眼根”更显然不离于“眼识”。

1. 14^(350;116b5-7) 又立者言“自许”，依共比量，简他有法差别相违。敌言“自许”，显依自比“眼识不摄”，岂相符顺？

本段指出违量的第五条过失：玄奘量的“自许”仅用于限定“初三”，是词项层面的限定，有无“自许”，不影响其整个因命题满足“共许极成”的要求；违量的“自许”则是命题层面的限定，用于限定整个因命题，因为其中“色不为眼识所摄”一句只是小乘的自许之义。两处“自许”的用途并不相同。这也是基于窥基对“眼识不摄”的存在论解读。所谓“显依自比”，实则并不显然，因为“眼识不摄”也可取纯粹范畴分类的解读。

1. 15^(350;116b7-10) 又彼比量，宗、喻二种皆依共比，唯因依自，甚相乖角。故虽微词遁起，而未可为指南。幸能审镜前文，应亦足为理极。

本段指出违量的第六条过失：其宗和喻都依据双方共许的理论（依共比），唯有因命题依据敌论自许之义（依自），不符合因明的立、破规则。所谓“宗依共比”，仅仅指宗命题的主项“极成色”与谓项“定离于眼识”皆满足“共许极成”的要求，为双方共同承认，并不是说整个宗命题也“共许极成”。无论自、他、共何种比量，宗命题整体都必须“违他顺自”，立方主张而论敌反对，辩论才有可能。所谓“喻依共比”，指同喻“眼根”本身为双方共同承认。

1. 16^(351;116b10-11) 上因傍论，广叙师宗。宗中既标“真故”，无违世间之失。

本段总结上述讨论。《大疏》有关唯识比量的部分属于该书对《入论》“世间相违”段〔NP 3.1 (4)〕解释的延伸讨论，故而这里重申以“真故”限定唯

① 参见 CWSL 40c14-21；Cook 1999：246-247。

② 参见段落 1.6 及其评析。

③ 参见 CWSL 56c21-57a7；Cook 1999：352-353。

识比量的宗命题，便无“世间相违”的过失。

(未完)

参考文献和缩略语

一手文献

- CWSL *Cheng wei shi lun* 成唯识论 (Dharmapāla et al.): T31, No. 1585; English translation, see Cook 1999。
- HTK *Hossō tōmyō ki* 法相灯明记 (Zen'an 慚安): T71, No. 2310。
- IDS *Inmyō daisho shō* 因明大疏抄 (Zōshun 藏俊): T68, No. 2271。
- IRMS *Inmyō ronsho myōtō shō* 因明论疏明灯抄 (Zenju 善珠): T68, No. 2270。
- JYHS *Yin ming ru zheng li lun hou shu* 因明入正理论后疏 (Jingyan 净眼): see Shen 2008: 278 – 299 (text), 300 – 314 (plates)。
- JYLC *Yin ming ru zheng li lun lue chao* 因明入正理论略抄 (Jingyan 净眼): see Shen 2008: 244 – 264 (text), 265 – 277 (plates)。
- NMu *Nyāyamukha* (Dignāga): see Katsura [1] – [7] 。
- NP *N yāyapraveśa* (Śaṅkarasvāmin): see Tachikawa 1971: 140 – 144。
- NPTN *yāyapraveśaka tīkā* (Haribhadra): *Nyāyapraveśaka śāstra of BaudhĀcāryaDīn nāga. With the Commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with the Subcommentary of Pārśvadevaṅgaṇi*, ed. Muni Jambuvijaya. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009, pp. 13 – 55。
- PBRN *P'an biryang non* 判比量论 (Wŏnhyo): X53, No. 860; English translation, see Lusthaus 2012。
- RINM *Daijōhossōkenjinshō* 大乘法相研神章 (Gomyō 護命), Chapter 10 *Ryakken Inmyō nishhōri mon* 略显因明入正理门: T71, No. 2309, 29a5 – 36b24。
- T *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏经: Tokyo 1924 – 1935。
- YMDS *Yin ming da shu* 因明大疏 (Kuiji 窥基): see Zheng 2010; also T44, No. 1840。
- ZJL *Zong jing lu* 宗镜录 (Yanshou 延寿): T48, No. 2016。
- ZYS *Yin ming ru zheng li lun shu* 因明入正理论疏 (Wengui 文轨), abbreviated as *Zhuang yan shu* 庄严疏: Woodprint edition. Nanjing: Zhina neixue yuan 支那内学院, 1934; Ms., see Shen 2008: 218 – 229 (text), 230 – 239 (plates)。

二手文献

- Cook 1999 Francis H. Cook, *Three Texts on Consciousness Only*. [BDK English Tripiṭaka 60 – I, II, III]. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1999.
- Franco 2004 Eli Franco, Xuanzang's Proof of Idealism (*Vijñaptimātratā*). *Hōrin* 11 (2004): 199 – 212.
- Fu 2013 FuHsin-yi 傅新毅, *Riben faxiangzong nan bei er si zhi zheng* 日本法相宗南北二寺之争 [Controversies between the Northern Temple and the Southern Temple of Japanese HossōSchool]. *Xuanzang foxue yanjiu* 玄奘佛学研究 [Hsuan Chuang Journal of Buddhist Studies] 19 (2013): 53 – 73.
- He 2014 He Huanhuan, Xuanzang, Bhāviveka, and Dignāga: On the “Restriction of the Thesis” (**pratijñāviśeṣaṇa*). *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 62/3 (2014): 1230 – 1235.
- Hōbōgirin *Répertoire du Canon Bouddhique Sino-Japonais. Édition de Taishō. Fascicule Annexe du Hōbōgirin*, compilé par Paul Demiéville, Hubert Durt, Anna Seidel. Paris: L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut de France, 1978.
- Katsura [1] – [7] Katsura, Shōryū 桂绍隆, *Inmyō-shōri-mon-ron kenkyū* 因明正理门论研究 [A study of the *Nyāyamukha*]. *Hiroshima daigaku bungakubu kiyō* 広島大学文学部纪要, (1) Vol. 37, 1977, 106 – 126; (2) Vol. 38, 1978, 110 – 130; (3) Vol. 39, 1979, 63 – 82; (4) Vol. 41, 1981, 62 – 82; (5) Vol. 42, 1982, 82 – 99; (6) Vol. 44, 1984, 43 – 74; (7) Vol. 46, 1987, 46 – 85.
- Lamotte 1988 Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism. From the Origins to the Śaka Era*, translated from the French by Sara Webb-Boin under the supervision of Jean Dantinne. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1988.
- Luo 1982 Luo Zhao 罗炤, *Yingdang shishi qiushi de duidai “Zhen weishi liang”*: Yu Shen Jianying tongzhi shangque 应当实事求是地对待“真唯识量”: 与沈剑英同志商榷 [To Treat the “True Inference for *vijñaptimātratā*” as It Is: A Discussion with Mr. Shen Jianying]. *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 1982 (3): 90 – 100.
- Luo 1988 Id., *Youguan “Zhen weishi liang” de jige wenti* 有关“真唯识量”的几

个问题 [Some Problems concerning the “True Inference for *viññaptimātratā*”] .
Shijie zongjiao yanjiu 世界宗教研究 1988 (3): 28 – 50。

Lusthaus 2012 Dan Lusthaus, Critical Discussion on Inference (*P'an piryang non*) .
 Translation and Introduction. In: *Wŏnhyo's Philosophy of Mind*, eds. A. Charles
 Muller and Cuong T. Nguyen. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012,
 pp. 263 – 297.

Lü 1926 Lü Cheng 吕澂, *Yinming gangyao* 因明纲要 (The Principles of Indian Log-
 ic), Shanghai: Shangwu yinshu guan 商务印书馆, 1926.

Lü 1983 Id. , *Yinming ru zhengli lun jiangjie* 因明入正理论讲解 [Lectures on
Nyāyapraveśa] . Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 1983.

Moriyama 2014 Shinya Moriyama, A Comparison between the Indian and Chinese Inter-
 pretations of the Antinomic Reason (*Viruddhāvyaḥcārin*) . In: *A Distant Mir-
 ror. Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*,
 eds. Chen-kuo Lin and Michael Radich. Hamburg: Hamburg University Press,
 2014, pp. 121 – 150.

Moro 2007 Shigeki Moro, Xuanzang's Inference of Yogācāra and Its Interpretation by
 Shilla Buddhists. In *Korean Buddhism in East Asian Perspectives*, compiled by
 Geumgang Center for Buddhist Studies, Geumgang University. Seoul: Jimoon-
 dang, 2007, pp. 321 – 331.

Moro 2010 Id. , *Gangyō no yuishiki-hiryō kaishaku*: E. Franco *shi no setsu to hikaku
 shitsutsu* 元曉の唯識比量解釋: E. Franco 氏の説と比較しつつ [Wŏnhyo's In-
 terpretation of the Proof of Idealism (*viññaptimātratā*): Comparing with the Inter-
 pretation by Dr. Eli Franco] . *Wŏnhyo hak yŏngu* 元曉学研究 [Journal of Wŏnhyo
 Studies] 15 (2010): 101 – 116.

Moro 2015 aId. , Xuanzang's Proof of Idealism (真唯识量) and Śīlabhadra's Teach-
 ing. In *Cishixue yanjiu* 慈氏学研究 [Maitreya Studies] (2014) . Beijing: Zhong
 guo wenshi chubanshe 中国文史出版社, 2015, pp. 191 – 200.

Moro 2015 bId. , Gomyō's Interpretation on the Proof of Idealism (*viññapti-mātratā*) .
 In *Logic in Buddhist Scholasticism. From Philosophical, Philological, Historical
 and Comparative Perspectives*, ed. G. Paul. Lumbini: Lumbini International Re-
 search Institute, 2015, pp. 351 – 370.

Oetke 1994 Claus Oetke, *Studies on the Doctrine of Trairūpya*. Wien: Arbeitskreis für
 Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1994.

- Oetke1996 Id. , Ancient Indian Logic as a Theory of Non-Monotonic Reasoning. *Journal of Indian Philosophy* 24 (1996): 447 – 539.
- Shen 2008 Shen Jianying 沈剑英, *Dunhuang yinming wenxian yanjiu* 敦煌因明文献研究 [A Study on Hetuvidyā Manuscripts in Dunhuang] . Shanghai: Shanghai gujichubanshe 上海古籍出版社, 2008。
- Tachikawa 1971 Musashi Tachikawa, A Sixth-century Manual of Indian Logic. A Translation of the *Nyāyapraveśa*. *Journal of Indian Philosophy* 1 (1971): 111 – 145.
- Takemura 2011 Takemura Shōhō 武邑尚邦, *Inmyō-gaku: Kigen to henshen* 因明学——起源と変遷 [Hetuvidyā: Origin and Transition] . Kyōto: Hōzōkan 法藏館, 2011.
- Tang 2015 Mingjun Tang, A Study of Gomyō's “Exposition of Hetuvidyā.” Text, Translation and Comments (1) . In *Logic in Buddhist Scholasticism. From Philosophical, Philological, Historical and Comparative Perspectives*, ed. G. Paul. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2015, pp. 255 – 350.
- Zheng 2007 Zheng Weihong 郑伟宏, *Hanchuan fojiao yinming yanjiu* 汉传佛教因明研究 [Studies on Chinese Buddhist Hetuvidyā] . Beijing: Zhonghua shuju 中华书局, 2007.
- Zheng 2010 Id. , *Yinming dashu jiaoshi jinyi yanjiu* 因明大疏校释、今译、研究 [The Great Commentary on Hetuvidyā. Critical Text with Notes, Modern Translation and Investigation] . Shanghai: Fudan daxue chubanshe 复旦大学出版社, 2010.
- Zheng 2015 Id. , Dignāga and Dharmakīrti: Two Summits of Indian Buddhist Logic. In *Logic in Buddhist Scholasticism. From Philosophical, Philological, Historical and Comparative Perspectives*, ed. G. Paul. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2015, pp. 135 – 167.

唯识学与现代西方 哲学心理学研究

弗洛伊德的精神分析与佛教唯识学的比较研究

——以潜意识和阿赖耶识为中心

吴汝钧^①

一 关于精神分析

众所周知，精神分析（psycho-analysis）是治疗神经症患者的方法，有一定程度的有效性。即，这种精神病学（psychiatry）的目标，是要去除我们的心理障碍（mental disorder）。具体言之，精神分析是要在我们的心理生活中找寻在潜意识或下意识中被压抑的东西，让它们在意识中得到确认，以治疗心理方面的种种问题或困扰。弗洛伊德（Sigmund Freud）自己便曾有如下看法：

精神分析……使我们认识到，这些疾病（癔症、强迫性神经症等）是心因性的（psychogenic），源于潜意识（压抑了的）观念化情结（ideational complexes）的活动^②。

这里说得很清楚，精神分析是处理心理上的问题，与潜意识的活动分不开。

弗洛伊德认为人人都在身体中含藏着一些可以帮助自己找寻到出路或解决之道的心理上的能量。这便是他所提倡的癔症创伤理论（trauma theory of hysteria）。这些能量遇到矛盾、困难，便会生起病理症候，我们便可以以此为线索，找寻治疗的方法。弗洛伊德也就从这种想法出发，而开拓他的精神分析理论。他特

① 吴汝钧，台湾“中央研究院”中国文哲研究所特聘研究员。

② 车文博主编：《弗洛伊德文集》第三册，长春：长春出版社，2004年，第85页。

别指出，在这样的矛盾中，总是有两种力量在相互对抗。即，精神病患者一方面要尽力把在潜意识中的种种想法、观念带入意识之中，展示他的力量。另一方面又有一种抵抗的力量会尽力阻止那些被压抑的想法、观念进入意识中。这种力量有大有小：力量大时，对想法、观念有较大幅度的歪曲；力量小时，这些想法、观念便不易受到歪曲。

这样，弗洛伊德便可以谈精神分析的治疗的目的了。他指出，精神分析可以增强人的自我、自信心，使它更为独立于超我，开拓出更宽广的知觉领域，与本我竞争（《文集》五，第 50 页）。这种治疗可以带来良性的影响，具有现象学的意义。至于有关超我、本我的详细说明，参看下文。

弗洛伊德进一步指出，上面提及的精神病患者身体中所含藏的相互矛盾、相互对抗的力量，从动力学的角度来说，亦即依据对立的心理力量的冲突来解决，这两个相互对抗的心理力量进行的斗争便出现了。但这并不必然地导致精神分裂的结果。他认可心理冲突的情况是很普遍的，但那种以自我努力来回避痛苦的回忆而没有造成精神分裂的事情也是常见的。他认为，倘若这种冲突最后真正带来精神的分裂状态，则其中必定存在着更深层性格的决定因素（《文集》五，第 132 页）。这种决定因素可以关联到心理学家厄尔布（W. Erb）的一段有意义的说法。厄尔布提出，现代生活使神经病患（nervous illness）不断增长。现代生活的出色的成就、科学上的发现与发明、为了求取进步而日趋增加的竞争，就需要以极大的心理上的努力，才能保持各方的平衡，而避免灾难性的结果的产生。但社会、社群总是漠视那些普泛价值，如宗教之属，让不安与贪婪充斥于社会的每一角落。

这种不寻常的状态、病态，我想可以用“狂躁混乱”的字眼来形容。也正是为了对治这种狂躁混乱的社会，弗洛伊德才提出他的精神分析的治疗法。这当然是从症状出发的，而症状又在一切的心理内容中，最为自我所不知，对我们最为陌生。弗氏指出，这症状起源于我们的被压抑的欲望；我们可以说，这症状是被压抑的欲望在自我面前的代表。但压抑是与自我完全不同的领域，是我们内部的异质领域。我们可以从这样的背景通到潜意识、本能生活以及于性行为（《文集》五，第 36 页）。以下我们便可以概括地说明精神分析的轮廓了。

大体而言，弗洛伊德的精神分析有两个焦点：潜意识和性欲望。他的精神分析思想可分为前期与后期。在前期，他把人的心识分为三个层级，即，外面的意识（consciousness）、中间的前意识（preconsciousness）和内面的潜意识（subconsciousness）。意识比较容易理解，它是我们在清醒时对内、外界直接接触的心识；包抄和抑制要进入自身中的种种印象、概念；发出我们内心的种种

欲求，这些欲求也可包含本能冲动在内。前意识顾名思义，是介于意识和潜意识之间的一种心识媒介，是过渡性的。它的主要工作是抑制、阻止潜意识的观念和想法进入意识之中，因此有所谓“稽查”、“检查”的作用。潜意识是三种心识中最重要的，这是就其内容与功能的深度与广度而言。它包含人的本能冲动，和后来的替代形式，如梦、歇斯底里；也概括被监视、被压抑的种种欲念。它是一种心理机制（psychological mechanism），在能量、效率方面都非常突出。它是原始的冲动，超越群体关系、道德、言说，也没有时间性与空间性，自身是很难理解的。

到了后期，弗洛伊德把焦点集中在自我方面，对人格提出三面构造（tripartite personality structure）的思想，强调人格的三相状或作用，这即是自我（ego）、本我（Id）和超我（super-ego）。自我是指人的意识；本我经由外部世界的影响可构成一知觉系统，有智能与常识的意味，与我们也有较密切的关系。如同前意识的位置或角色，自我是本我与超我之间的媒介，沟通两者。本我时常发出非理性的冲动，自我有一个任务，去守护、制止这些冲动的泛滥。接下来是本我，这是最原始的、最缺乏理性的、自然生物性格的一个大我，也可以说是相应于潜意识。追求满足是它的活动目标。至于超我，则指人格或生命存在中最开明的、开放的而又带有道德取向的成分。在某种程度上，它有道德良知的性格，又能提出理想，因而在估值层次上高于自我与本我。若与三层意识比较，我们可以说自我相当于意识，本我相当于潜意识，而超我则与前意识相应。在弗洛伊德看来，这三个“我”若有平衡的发展，而不趋向极端，人的心灵便会走正常的途径，倘若三者失调、失衡地发展，神经症状便会来了。

二 阿赖耶识与潜意识、本我的初步印象

以下，我要从精神分析转到唯识学方面去。我们不妨先这样说：对于广义的意识，唯识学予以三分：第六意识、第七末那识（mano-vijñāna）和第八阿赖耶识（ālaya-vijñāna）。其他的识亦即是前五感识。感识相当于弗洛伊德所说的知觉，第六意识相当于弗氏的意识或自我，第七末那识较难在弗氏的精神分析中找到对应物，它与前意识或超我尚有一段距离，只是有中介、媒介作用，亦即是介于意识与第八阿赖耶识之间，与弗氏的前意识介于意识或自我和潜意识或本我之间，有点相似而已。第八阿赖耶识相当于弗氏的本我，是潜意识。

在文献方面，我们选取无著（Asaṅga）的《瑜伽师地论》（*Yogācārabhūmi*）、

《摄大乘论》（Mahāyānasamgraha）、世亲（Vasubandhu）的《唯识三十颂》（Triṃśikāvijñaptimātratā-kārikā）和护法（Dharmapāla）的《成唯识论》（Vijñaptimātratā-siddhi）来处理。这些文献的重要性与对于唯识学的代表性，应该是没有疑义的。

在这里，我要把焦点集中在这几部论典所说的有关阿赖耶识的性格与作用上，看他在哪些方面与弗洛伊德的精神分析所说的潜意识有义理上的联系，其异同分际如何，并旁及其他相关联的问题。我们先从《摄大乘论》的《所知依》章说起，这章是讨论阿赖耶识的。“所知依”即是所知的法或存在的根据，亦即是阿赖耶识，这个心识内藏一切存在的种子（bīja），是作为一切存在的所依的依据。这一章或品提到《阿毗达磨大乘经》（Abhidharma-mahāyāna-sūtra）的一首偈颂“无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得”，便表示了上面说的意思，并含有阿赖耶识是流转与还灭的旨趣。一切事物，不管是善还是恶，都以这心识为依归。这依归存有论义，因为阿赖耶识摄藏一切存在或事物的种子，这些种子遇到足够的缘或条件，便会现实地展现，成为在时间与空间之中的物体、现象。弗洛伊德所说的潜意识或本能，并没有这种意涵，潜意识中的一切事物、观念，只是以抽象的、形式的状态匿藏在该心识中，没有现起而在现实世界中存在的问题。本我更是生物的本能和欲望而已，这些本能和欲望要得到满足，人才生活得快乐（在自己的感受方面感到痛快）。不过，有一点我们倒要注意：在伦理学上，阿赖耶识、潜意识或本我含有很多恶的要素，这是有碍于众生或人要过理想生活的，我们要做的，是把它们克服、灭除；特别是在精神分析来说，我们要高度警觉这些恶的因素，不让它们进入意识中而在我们的现实生活中肆虐。在这里，我们必须强调，唯识学是宗教的义理，强调觉悟、解脱而成佛，因此有转识成智的说法，转舍阿赖耶识中的染污性的种子，而转得清静的种子，变成佛了。弗洛伊德的情况则不同。他虽然是医生，但其精神分析在这方面没有相应的境地，它只治疗人的种种精神症候，即使治疗好了，人仍然会有执着的行为，会有污垢，心识不能达致清净无染，不能成觉悟、得解脱。精神分析只是一种科学的、心理学的治疗法，不是一种宗教。

有一点我们不应忽视：弗洛伊德所说的潜意识或本我，是一种非常负面性格的东西，其中的内容，无一不是本能冲动，特别是性欲的渴求满足，全无价值可言。阿赖耶识在很多方面来说都是染污性的、恶性的，甚至以极端愚痴的一阐提（icchantika）为载体，是无可救药的。这是精神分析与阿赖耶识思想的最大交集处。

三 精神分析中的自我与本我

在我们的日常生活中，总离不开自我的问题。我们有时以自己的躯体为自我，有时以自己的想法、意识为自我。在精神分析中，自我也是人格中一个重要的元素。弗洛伊德以心理过程的连贯组织为自我。这自我与意识相联系，是心理上的调节机构，让生命存在于一种和谐的氛围中。到了晚上，这个自我似乎是睡觉了，但对我们的梦仍然有一种稽查、守查、检查的作用（censorship）^①。另外，自我也担当海关员的角色，把一些心理倾向加以压抑，让它们不能进入意识之中。

在人格分析方面，弗洛伊德提出自我、本我和超我，但三者的界线并不明显，时常是交集、交叠在一起。自我是软弱的，特别是与本我相比的时候。它对本我来说，像是一个仆役，要执行后者所提的命令，也要满足它的要求。不过，并不是有很多人自觉到他们的自我，因为自我与超我很多时候处于潜意识的状态，这是由于这两个我与相应于潜意识的本我并未有清晰的界线的缘故。

康德（I. kant）在他的《纯粹理性批判》（Kritik der reinen Vernunft）之中，把自我分为三个面向：感性直觉的自我、智思的自我和睿智的自我。弗洛伊德倾向于把自我视为现象性格的，这即是感性的自我。他强调自我是一个主体，也能够成为客体，并观察以至批评这客体。自我又可被分离为不同的部分，这些不同的部分又可重新整合，成为原来的自我。这种分离和整合是有纹路、有次序的。弗洛伊德提出一个例子：假如我们把水晶物体投掷到地板上，水晶物体就碎了，但并不是碎成杂乱无章的碎片。它总是沿着一定的纹路裂成碎片的。这些纹路虽然是看不见的，但却已是水晶的构造预先决定了的（《文集》五，第37页）。他最后指出心理病人（mental patients）就是这样一类分裂体和破碎体。弗氏在这里所展示的自我，好像是介于感性与知性之间，感性相应于破碎体，知性则相应于破碎的水晶有伦有序地被整合起来，以所谓“纹路”恢复原来的状态，这纹路显然与知性所提供的范畴（Kategorie）有关联或交集。不过，在感性与知性之间，他还是倾向于把自我归到感性方面去，而且要在形躯的次

① 这种作用不能在意识中进行，只能在潜意识中进行。但意识与潜意识有相对反的倾向。弗洛伊德大抵上是把自我看成是与潜意识相应的本我的一部分。

元（dimension）来说自我（《文集》六，第127页）。不管怎样，在弗洛伊德看来，这自我离不开生理、心理的本质而为经验性格。在这里，他多次提到自我投射的问题，其中更把自我视为身体表面的一种心理投射，这让人想到唯识学中的种子概念。据后者，每一个众生都有其独具的阿赖耶识，内中储藏着无量数的种子（bija），这些种子遇到足够的条件，便会向外投射，而成外在世界的种种存在物。在唯识学来说，这种投射正表示识体的转变（vijñāna-pariṇāma），让其中的种子现成。这识体自然是阿赖耶识，它是经验性格的。

以下我们要聚焦于自我的作用或功能来看自我与本我的关系。自我对于本我来说，有护卫的作用，它介于外部世界与本我之间，一方面，它把外层世界的讯息传达、呈现给本我，让后者对外在世界有所警觉，而不致受外在世界的东西所伤害，因而可以安心地追寻原始的欲望、本能的满足。另一方面，自我可以以本我的名义控制种种联系活动的途径，使本我得以放心、轻松地敞开它的情欲世界，向各方招手（《文集》五，第47—48页）。

在弗洛伊德看来，自我是本我的一部分，它的属土是由本我开拓出来的。它与本我若即若离，双方有相互限制而又相互支持的关系。鉴于此，自我得想出一些途径以与本我周旋，以得到本我的信任与支持。关于这点，我得从双方的区别说起。弗洛伊德认为，自我与本我的区别主要在于：自我有一种综合本我的心理过程的能力，这是本我所欠缺的^①。它可以借着这综合与组织能力，从知觉出发，培育出能够控制本我的本能。它可以作为本能的代表的身份，在一个相当大的集合机构中，为本我安排一个恰当的位置，把它放在一个有条理的联系中，与它周旋，建立一种能够自我防卫的机制（mechanism），而不会受到本我的压制。毕竟自我是微小的、弱勢的；从动力方面看，它的能量、能力是从本我中散发出来的。在与外在世界的接触中，它要善巧地认同一些对象，甚至取代这些对象，以迎合本我的兴致，得到本我的加持、支持。而在与本我的内在联系中，自我要尽量吸收本我的性本能力比多（Libido）^②，以强化自己。这些都是需要执行本我的意图，找到能让这些意图圆满实现的环境，才能完成任务的。

说到底，自我虽然比本我较有理路，不如后者蛮横，但它毕竟是微小的、弱勢的。它的确是被置定于一种相当困扰、迷惑的境况中，而且最后可能在来

① 倘若以自我关联于意识或知性来说，的确如此。

② 关于力比多（Libido）这一概念，有点复杂。我在这里姑且只说它是求取性欲的满足的性方面的能量（sexual energy）。

自外部世界、本我和超我三方面的压力这样的张力、逼迫中，让人们感到焦虑以至其他精神症所带来的问题，这可以说是三面受敌。在这种情况下，我试参考一下弗洛伊德自己的说法来进行一些反思，看有哪些做法能解决自我的这个问题，起码减低一下自我所背负的压力与张力。

我们可以先注意自我和所谓“知觉意识”之间的关系，知觉意识（perceptual consciousness）是心理结构最表层的部分。在这种关系中，自我可以说意识，本我则不能，超我则涉及良心的运作，后者依其道德的反省而与意识有间接的交集，但还是以直觉、知觉为主。自我可以说是与意识有直接关联的机制，就与本我、超我与意识因疏离关系而分隔开来，以展示其实际的特征。此中最明显的特征是与外部世界的直接联系。自我与外部世界联系的结果，便成就所谓的“意识现象”：意识活动这样的现象。在这种现象中，自我最受注意的，是它的刺激的生起。它不仅感受到外界的刺激，同时也感受来自心理内部的刺激。自我是本我中由于接近外部世界而为它所影响及改变的。正是因为这样，自我作为外在世界与本我的媒介，将外部世界呈显给本我。弗洛伊德特别指出，这种呈显作用对本我而言非常重要，因为本我总是盲目地追求本能的满足，时常会忽略了最强大的外部力量，因而让自己受到严重的伤害，以至毁灭。为了完成这个任务，自我必须审视外部世界，把后者的精确图景储存着，并透过“现实检验”（reality-testing），去掉所有附加到外界图景中的、来自内部的兴奋的元素。它同时扬弃那些无限制地支配本我的快乐原则，而以现实原则来取代它（《文集》五，第47—48页）。

有一点颇为有趣，那就是自我的遗传问题，这与唯识学也颇有关联，特别是在唯识学的阿赖耶识与种子方面，这涉及轮回与遗传问题。弗氏基本上并不倡导自我的经验的遗传性，但有一点我们需要注意，即这些经验倘若经常地重复出现，以至于代代相传，而转到本我之中，便可说有遗传的痕迹了。这“代代相传”便有阿赖耶识的个别传承的意味，而说转移到本我的经验中，这本我的经验，让人联想到《瑜伽师地论》所说的中有，代代相传必须要预认中有，或阿赖耶识，就现代的观点与语词来说，即构成灵魂的轮回。即，自我经验通过中有形式不断向下推延、传承，这不正是遗传的意涵么？至于弗氏说到“印迹”，正相应于阿赖耶识中的种子；种子现行，由潜存状态变为现实、实现状态，在现象世界中便成为印迹，或有迹可循了。那个能被遗传的“本我”，恰巧便相应于阿赖耶识，本我中的存在遗迹，也正相应于内藏于阿赖耶识中的种子。

最后弗洛伊德在其《文集》第六册中的《自我与本我》中的几句文字最

堪注意：“在超我的帮助下，是以我们还不清楚的方式，它（自我）利用了储藏在本我中的过去时代的经验”（《文集》六，第148页）。这里提到超我的帮助，但没有说明如何帮助。不过弗氏提到自我用储藏在本我中的过去的经验，这过去的经验即相当于种子，真是呼之欲出；而储藏这些种子的，自然是阿赖耶识了，弗氏在这里特提本我，则以阿赖耶识来与本我配对，不用多言便洞然明白。

末那识与心所

以上阐述了精神分析思想中的自我观点。现在我们转到唯识学方面去。严格来说，在唯识学中，我们很难找到与精神分析的自我概念相应的东西，倘若一定要找，要比较，则只能提第七识，即末那识。

世亲的《唯识三十颂》对末那识有如下的描述：

tasya vyāvṛtir arhatve tadā śritya pravartate/
tadā lambaṃ manonāma vijñānaṃ mananātmakam//
kleśaiścaturbhiḥ sahītaṃ nivṛtāvyākṛtaiḥ sadā/
ātma dṛṣṭyātmamohātmanātmāmasnehasaṃjñitaiḥ//
yatra jas tanmayair anyaiḥ sparśādyaḥ cārhatō na tat/
na nirodhasamāpattau mārge lokottare na ca//^①

我的翻译如下：

这识的转舍在阿罗汉位中（按：这是阐述阿赖耶识的）。至于名为意的识，则依止这识，以它为所缘而生起。这是以末那作为其性格的东西。常与四种烦恼的有覆无记一齐，即是称为我见、我痴、我慢、我爱的那些东西。

又随着所生处而存在，即伴随其他的触等。这意在阿罗汉中会变成无有。

在灭尽定中亦无有。又，在出世间的道路中亦无有。

① S. Lévi, vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Vijñatikā accompagné d'une explication en prose et Triṃsikā avec le commentaire de Sthiramati, Paris, 1925, p. 13. 按此书收入世亲《唯识三十颂》的梵文本 Triṃsikā, pp. 13 - 14。

世亲在他的《唯识三十颂》中，以前面四首偈颂来说阿赖耶识，以第五、六、七首偈颂来说末那识（*mano-vijñāna*）。这心识不纯是潜意识，也不纯是意识，而是这两者的中介，即介乎意识与潜意识之间。它执取阿赖耶识为自我（一说是执着阿赖耶识的见分 *dṛṣṭi* 为自我），从而导致我痴、我见、我慢、我爱四种大烦恼。最严重的是，他恒审思量，恒时在周遍计度之中，以阿赖耶识为自我实体，视之为恒常不变的个体生命、灵魂主体，让它在无了期的生死苦海中流转、轮回、沉沦不已。

我们可以说末那识勉强与自我相对应。以下我要分若干点，包含本我在这方面作些简单的说明。

1. 自我与意识相联系，末那识则与阿赖耶识相联系。但是意识所依据的自我是软弱的，特别是在与本我比较时看，更是如此。因此自我对我们的日常的影响，远不如末那识，后者是形成我执的基础。人的活动倘若都随着我执起舞，则他的生活是虚幻的，不是真实的，他也不会得到他人的尊重，反而会让人看不起、不齿。

2. 自我有纹路，它的思想与行为都有一定的轨迹可循。末那识则只是盲目的执着，从自我出发，废公而从私。

3. 自我有某种程度的理性，也能做综合性的工作。末那识则只知执取阿赖耶识或它内藏的种子为自我。但这自我是缘起的，没有实体的，因而是虚假的，末那识却被视为实在。

4. 自我在某一程度上可说与外部世界有接触，通过它，本我可有限地接受外在世界的影响。自我可接受外界的刺激，因而可阻截这些刺激，不让它们伤害本我，因此它有保护本我的作用。末那识则很难说，它的意识的程度虽然高于作为潜意识的阿赖耶识，但还是要借助于意识与外界沟通、接触。它不具有保护阿赖耶识的作用。

5. 自我受到外部世界、本我和超我三方面的压力，因而产生内部的张力而引来焦虑。末那识则是半潜意识的东西，倨傲还觉不足，怎么会有压力呢，它因此也没有焦虑。

6. 自我可说自我理想，虽然只是心理学的理想，仍不脱于经验义。但既是理想，便有追寻、建立的价值。末那识则是为四大烦恼所包围、操控的心识，是染污性格，没有理想可言。因此它最后要在转识成智中被转为平等性智（*samatā-jñāna*）。

五 本我问题与唯识学的相应描述

以上说过自我，也略提及本我，那是相应于自我而提起的。在这里，我们要对本我问题做进一步的处理。就弗洛伊德而言，本我是我们的生命存在中挺隐晦因而也不易清晰地觉知的成分。只能透过对梦的分析研究和对神经症状的多元研究而碰到它，因此，我们对它所知不多，只能概略地说，本我基本上是否定性格的，是自我的对立面。进一步我们可视本我作为一种本能的欲望、力量，但不具有组织，更无共同而一致的意志，只依于快乐原则（pleasure principle），以满足本能的欲念为务。这里无所谓思维，更无所谓思想法则，因而无所谓矛盾律，一切都是非理性的。我们甚至可以说，本我即是生物本能，种种生理、心理上的欲求、欲望，它一方面要发泄，另一方面要满足，即使与我们的思想、观念相违逆，也不会退缩。在哲学理论上，它纯然是唯物、唯欲（望）的立场，这欲望可以伸延到性欲方面去。它的欲求、欲望的依据，是快乐原则，这快乐纯然是生理、心理上的，与精神上的快乐无缘。我们甚至可以说，它连外在意识的工具主义（instrumentalism）与实用主义（pragmatism）都挂不上钩，而纯是随欲望的步伐起舞。

本我是埋藏于内心的，与潜意识在同一层次中存在。弗洛伊德说：

本我独有的主要质量是潜意识性。……最初，当然一切皆属本我，由于外部世界的不断影响，自我从本我中分化出来。在这个缓慢的发展过程中，本我的某些内容转化为前意识状态，因而被带到了自我当中。本我的其他内容则原封不动地保留在本我中，成了本我的几乎无法接近的核心。（《文集》五，第216页）

在这里，我们看到本我分几个部分。它原本是在潜意识状态中，然后分化出自我，这自我自然是在意识状态中。继续下来，本我中的一些内容由前意识状态转为意识状态，而混入自我之中。当然本我仍得保留其自我认同的部分，那是它存在的基础，不会外现，常在隐蔽状态中。

大体来说，自我是意识性的，但也不能完全与潜意识分割开来，更不能与本我完全分开，它的较低部分合并到本我中去。比较地说，本我与自我有重叠之处，本我包括整个潜意识，而自我只包括潜意识中的一部分，并不包括潜意

识中被压抑的部分。在弗洛伊德看来，本我是我们的生命存在或人格中的模糊不清的部分，不容易把握，时常表现于强烈的兴奋与激情之中。它也不是纯经验性格的，这由它超越时间与空间可见。

就上面所述本我来看，它无疑是非常复杂的。要在唯识学中找寻相应的东西而进行对话，相当困难。有一点可以确定的是，在唯识学中与本我最具比较意涵的，是阿赖耶识。这心识内藏染法与净法的种子，因此它的（表面上的）种子中有染有净，有恶有善。佛教所强调的所谓无始无明，应该可以直接指涉阿赖耶识中的染法、恶法种子，或干脆说染恶种子。这种子谈不上理性，而全是由过往的宿业传承下来的无明火焰，这与本我中的原始的本能和欲望的冲动相应。但有一点不同：阿赖耶识的染恶种子是价值或更恰当地说是估值意味，有善恶一类道德性格可言。本我则纯然是一种原始的盲目冲动，一种在本能和欲望上需要尽快得到满足的冲动。如弗洛伊德在上面所说，本我是无所谓价值判断的，是无所谓道德的。道德是在超我（Über-Ich）方面说的。

另外，如上面所说，本我是极其隐蔽的，埋藏于心灵深处。阿赖耶识也是如此，它内里的种子都是现实事物的潜存状态，我们在外面完全看不到，感受不到。它必须借助外边的条件而现行，才会展示为具体的事物。

在自我的问题上，弗洛伊德的自我来自本我，这自我是经过装饰、整备的，在这里可以说知觉、理性和常识。在唯识学中本来无所谓自我，只有在介于意识与潜意识之间的末那识执取阿赖耶识整体或它的见分时，才能有自我意识，才能说自我。更具体言之，当在意识方面出现自我这一概念之先，末那识已在潜意识的层面执取阿赖耶识或它的见分为自我了。没有末那识的这种基础作用，自我意识还是不出来。

六 超我、良心与正闻熏习

在“我”的问题上，上面已探讨过自我与本我，并与唯识学的相应概念、问题作过对比。这里要处理精神分析中的第三个“我”，即超我。弗洛伊德认为除了自我与本我外，还有一个超我，它是存在于我们的内心中的一种颇为特殊的我。这是一个具有批判和禁诫作用的心理机制，它与我们的做梦活动的形成有密切的关联。它监视着我们的行为，以进行对它的评断与惩罚；此中也涉及良心行为。在弗洛伊德看来，超我直接联结着本我，并在某种程度下担任本我与自我相互沟通的媒介角色，它存在于本我的深层中。

关于良心，弗洛伊德说：

在我们身上，几乎没有任何别的东西能像我们的良心那样，如此频繁地让我们与自我分离，如此容易地与后者相对立。我倾向于做那些我认为会给我带来快乐的事情，但考虑到我的良心不允许，我放弃了。……这个我开始从自我中分出的特殊机构便是良心（conscience）。但保持该机构的独立，并假设良心是其功能之一，而作为良心判断活动的基本准备的自我监视是另一个功能。（《文集》五，第38页）

有一点我们必须注意，良心虽然存在于我们心中，但它并不是在人生之初就已具备的。在这里，弗洛伊德特别就性本能的存在理性进行对比。他说我们的性生活与良心不同，前者实际上产生于生命之初，而不是后天才形成的。这良心或超我其实是取代了父母的职能，并采取一种同于父母对儿童的管教的方式来监视、指导和威胁自我。弗氏显然是采取良心是后天才成立的观点，反对有所谓“天赋良心”。这种良心的天赋性与后天习得性的差异的确很类似于儒学中孟子的“性善说”与荀子的“性恶说”的不同。孟子认为，人本来便有超越性格的善性或良知、良能，他应该做的不是要把良知、良能或良心培养出来，而是要把这本来便具足的良心充量地展现出来，以成就圣人的人格。荀子则认为人一生出来是无所谓善、恶的，只是由于人的本能需求太多，社会的资源有限，人为了满足自己的需求，不惜霸占别人所拥有的资源，双方因此起争端，让社会趋于混乱，到处发生争夺的事情，这样便成就了性恶^①。

对于精神分析的这种超我思想，我们一时间难以在唯识学中找到恰当的对应物。我想来想去，终于觉得唯识学所说的熏习（vāsanā）概念与弗洛伊德的超我、良我思想有些对话空间。熏习是在转依（āśrayaparāvṛtti）的脉络中说的，指转舍染污、归依清净。熏习有很多种，其中最重要、最有效的，是正闻熏习（samyak-śrutavāsanā）。这种熏习是直接听到已经得道的，或已得觉悟、成解脱的佛在现前说法，听者可以受到熏陶、影响而生清净念头，在言说上与心念上舍恶归善、舍妄归真，让存储在阿赖耶识中的染法种子变成净法种子，让未有现行的净法种子行动起来，实现起来，而表现在一切生活之中。一旦一切染法种子都转成净法种子，一切净法种子都能现行，便能够远离、克服虚妄的心识，

^① 关于孟子与荀子在人性论方面的差异的说法，参见拙著《儒家哲学》，台北：台湾商务印书馆，1988年，第25—63页。

转出清净的正智，这便是所谓“转识成智”；能转识成智，便能成觉悟，得解脱而成佛了。

染法种子即是有漏种子，净法种子即是无漏种子，转识成智即是转依。一切重要的唯识典籍，都谈及这转依的实践，特别是《成唯识论》与《摄大乘论》。上面所述是《成唯识论》的具体说法。《摄大乘论》则提出，种子的受熏，特别是进行正闻熏习，是依着渐进的方式进行的：先由下品熏习（mṛdūvāsānā）进于中品熏习（madhyavāsānā），再由中品熏习进于上品熏习（adhimātravāsānā）。修行者可借助勤修闻、思和修（śrutacintābhāvanā）三种智慧，由下品熏习成中品，由中品熏习成上品。闻即是闻慧，是由听闻圣教后产生的智慧；思即是思慧，是由思维一切佛法真理而得的智慧；修即是修慧，是由修习禅定而得的智慧。

就唯识学与精神分析的有关对话而言，正闻熏习可以说相应于超我特别是其中的良心；不过，正闻熏习是宗教导向的，良心则是道德导向的。唯识的修行者则相应于精神分析的自我。至于阿赖耶识特别是它内中所藏的一切染净法的种子，则相应于本我；双方的性格都是本能性格的、经验性格的。这种比较只能在表层方面进行，不宜作深层次的联系，以致沦于无据的附会。实际上，双方各有自身一套说法，交集之点还是有限。例如阿赖耶识中的种子有有漏的，亦有无漏的，后者在转依中有其贡献；而本我中的内容，则基本上是负面的，只依生物本能的脚跟转，没有在教化上、转化上的道德的、宗教的意义可言。

七 意识

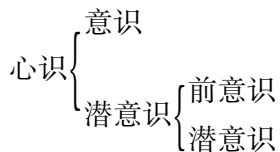
在精神分析中，占据最显著地位和最受注意的，便是潜意识与意识。关于潜意识，我们在后面会有周详的探讨与说明，在这里要集中讲意识。在弗洛伊德的精神分析中，意识并不是一个意义很明确的概念，它是精神分析开始的阶段。它对我们来说并不陌生，但我们似乎对它了解得不够透彻。

弗洛伊德首先强调，对于心理过程，我们观察、感受到的不够细密；但可以确定的是，这是我们所能直接观察到的心理过程的唯一特征。但是所谓“意识性”，意识正是在这个抽象的概念中说的，它是一种认知能力，相当于我们一般所说的理解（Verstehen）、知性（Verstand）。它的来源或成立的基础，是潜意识。即意识中的好些内容，都是由潜意识中涉入的。弗洛伊德严格地以心理活动来说潜意识。

在这里，我们要阐明一点：心理活动或心理过程是潜意识性格的，而在这整个活动或过程中，只有某些个别的环节是意识性格的。我们平常总是把精神性格的东西视为意识，总是只视意识为在心理上的确定的特征，把心理学看作是研究意识的内容的学问。实际上，意识并不包含这么多的内容，心理活动的焦点并不全在于意识，意识的觉知范围很有限，它的觉知不能达于潜意识的内里。只有那些能够进入意识中的潜意识的东西，才能成为意识的内容。

现在的问题是，什么东西才能进入意识而成为其中的一部分呢？在弗洛伊德看来，我们要凭知觉获取外界的东西，这些东西可成为记忆痕迹（residues of memories），它们可以依记忆而重现于意识，成为其中的内容。即，只有曾作为意识知觉的东西才能成为有意识的，或为意识所包摄。弗洛伊德在知识与意识之间，显然偏重后者，表示我们的一切知识都总是和意识紧密相连的，即使是潜意识的知识也只有使它成为意识的知识后才能得到。而成为意识的东西一般来说只是具体的思维主题（《文集》六，第122—123页）。

到了这里，我们可以较有规划地透过潜意识来说意识了。在弗洛伊德看来，精神分析所依据的信念，是意识和潜意识的心理生活，而潜意识是指潜伏的但能成为有意识的机能。我们可以把心识做如下的剖示：



心理学中有所谓“压抑”（repression）现象。弗氏指出，我们是从这压抑中获得潜意识这个概念的。压抑正是潜意识的原型。进一步，他提到潜意识有两种，一种是潜伏但终究能成为有意识的，另一种则是被压抑而不能成为有意识的。他表示，对于那种潜伏的，只在描述意义上说的潜意识，可成为前意识（preconsciousness），而那种被压抑的潜意识，则是真正的潜意识。这样便又关联到意识问题的三个术语：意识（Cs）、前意识（Pcs）和潜意识（Ucs）。前意识可能比潜意识更为接近意识（《文集》六，第118页）。即是说，前意识是可转成有意识的，潜意识则无此可能性。

以上是有关精神分析对于意识问题的阐释、处理。有一点很明显的是，我们一般都视意识为一种认知机能，通于理解（understanding）、知性（Verstand），能提供范畴概念，对感性所吸收到的外界加以归纳，使它们成为对象，而成就

知识。精神分析看意识，则不是这种旨趣。在这种学问中，意识的认知意义很弱，却具有浓厚的心理感受与心理响应的意味。转到唯识学方面，意识的认知意义更为淡薄。它作为自我中的一个部分（另一部分为潜意识），其作用几乎完全偏向心理意义的情执，不大具有客观认知的能力。在《瑜伽师地论》中，它的认识或个别作用，更被规限于现前活动之中。佛教本来认为意识有很广远的了别作用，不只能了别现在的东西，更能回忆过去的东西，和推断以后的东西。唯识学却强调这种限制，此中的原因是，意识的了别事物，是常与前五感识一齐作用的，前五感识与事物有直接的接触，意识的最大作用，是在前五感识的接触事物之中，实时以概念对后者加以概括，以回忆过往发生的事物的概念为基础，对后者做出概念性的认识。在这种情况下，《摄大乘论》的说法比较好些，它强调我们对于感官对象的认知，需要意识来配合。因为意识的本分是运用名言分别，以分别一切言说、名相，加以比较，产生认识作用。这便有所谓“意言”（*manojalpa*）：心中的言说，以这言说来作认知。但在这样的活动的认知中，有很浓厚的宗教救赎的实践意味，不是纯然的认知意味。在泛说的包含阿赖耶识、末那识和整个意识的串联中，前两者都只是虚妄情执的机能，只有意识能具体地对被认知的东西起心动念，与前五识同时生起，或单独生起（这种情况很少），对有关的对象，所缘加以分析、了别。在唯识学中，很难说独立的知识论。

八 潜意识的含义

上面探讨的是意识，以下要周详地探索、探讨潜意识的问题。从字眼上看，意识（*Bewußtsein*, *consciousness*）是自我在觉醒的状态，潜意识（*Unbewußtsein*, *unconsciousness*）则是自我不在觉醒的状态，它有时也被称为无意识或下意识。这种意识或潜意识学说可以说是精神分析的基础，我们可以说精神分析学是一种有关潜意识的心理历程的科学。就弗洛伊德自己看来，他表示潜意识可分成两种：一种是在发生频繁的状态中比较容易转为意识的潜意识，另一种则是很难转变成意识的潜意识。对于前者，弗洛伊德以前意识（*preconsciousness*）名之，对于后者，则仍称之为潜意识（《文集》五，第45页）。

进一步看，“潜意识”这一语词是在两种意义中使用的。一种是描述义的，另一种是动力学义的。在弗洛伊德看来，“潜意识”这个语词的最古老而又恰当的含义是描述性的。即，无论是哪一种心理过程，我们若根据它所

产生的影响而不得不假设它的存在性，但又无从直接觉察到它，我们便把这种心理过程称为“潜意识的”。即，倘若我们一定要设定一种心理过程目前正在进行着，而目前我们又完全不能意识到它，我们便将这一心理过程称为潜意识。弗氏指出，多数意识过程只在极短时间中是有意识的，很快便会变成潜在的状态，但也能够很容易地变成有意识的（《文集》五，第44页）。这样，我们对于意识系列，便有如下多种叫法：潜意识（下意识、无意识）、前意识、意识。

就弗洛伊德来说，潜意识的形成，需要经过具有三个阶段的历程。第一阶段是神经病理学阶段。弗氏透过对癔症亦即歇斯底里（hysteria）病症的研究，认识到在神经病症的背后^①，藏匿着一些东西，这些东西总是处于一种在意识上被压抑、被防御的状态中，难以找到出口而展现出来。但当病症发展到某个程度要发作时，便会突破压抑的防线，以一种变态的心理状态泄出。这些东西一向都潜藏在意识的深处，因而被称为“潜意识”或“无意识”。

第二阶段是心理学阶段。在其中，潜意识进入人的心理渠道，以至精神活动的心理学领域。弗洛伊德看到，当事人总是执守着、痴恋着过去的一些事情，不能从其中解放出来，结果是与现在、未来脱节，连续不起来。此中的痴恋是受性本能所引导而致的。进一步说，无意识或潜意识不完全是被动的，它具有原动性，它甚至是意识的原动因素。意识只是由深藏的本能的伏流所产生的心理生活的表面的微波而已，潜意识才是本能生活的源头。这里说及它与意识的关系，让我们想到唯识学中的末那识与意识的关系：末那识存在于意识与作为潜意识的阿赖耶识之间，当意识上展出自我的想法、概念，已有末那识在它的底层运作，而成为它的基础了。这里说意识是潜意识这种伏流展示出来的微波，也有潜意识是意识的基础的意味。

第三阶段是人类学、社会学以至哲学的阶段。在这一阶段中，弗洛伊德以性本能来解释人类一切活动领域，特别是人类的文明、科学创造、艺术审美活动，以及于道德和宗教一类具有深厚的精神性格的文化生活^②。

进一步来看，弗洛伊德提倡无意识的思想，除了治病外，还有另外的意愿：通过个体的上述的潜意识活动来说明社会的起源，并试图建立一种以潜意识的概念来解释人的社会发展的历史现实，提出所谓的潜意识的史观。他说：

① 这里说神经病症，即我们一般所谓的精神病症。

② 以上说法，部分参考了陈小文所著的《弗洛伊德》一书（台北：东大图书公司，1994年，第134—144页）。

群体的本质在于其中存在着力比多联系……群体中每一个成员都受到力比多两个方面的束缚，一方面与领袖（基督或统帅），另一方面与群体中其他成员联系在一起^①。

这里提到力比多（Libido）概念，表示性本能之意，人要满足这性本能，才能正常生活。弗洛伊德认为人类社会的发展史，是依着这力比多的开拓、导引而来的。他又提到生的本能与死的本能的抗衡对社会的影响。他认为生的本能把个体集合起来，组成人类社会，个人在这个团体中相亲相爱，共同合作，社会便俨然像一个和睦的大家庭。但死的本能却破坏着这种统一性，它破坏全体的统一性，催生攻击、杀戮、流血、斗争种种活动，使社会的统一体解构。弗氏作结谓，人类社会的发展、文明的进步，便是在这种生的本能与死的本能中进行的。这种潜意识的力量是社会发展的真正动力^②。这可以称为生与死的本能的斗争史观，其核心概念与动力正是潜意识。

九 潜意识的被排斥性、被压抑性

和弗洛伊德合作过的心理学家、精神分析家布洛伊尔（J. Breuer）强调，我们生活中的一切行为是不断受到这潜意识观念所影响。所有直觉活动都受到观念所支配，这些观念大都是潜意识层次的。只有最清晰和最强烈的观念才能被自我意识所察觉，而普通大量微弱的观念仍是潜意识层次的。布氏表示，当一个潜意识观念的强度增加时，它便能进入意识中（《文集》一，第144—145页）。布洛伊尔显然很强调潜意识观念的普遍的存在性。弗洛伊德也有同感，他指出在某些特定的时刻中，意识在我们内心中只占极小的部分；在大多数情况下，大部分我们称为意识的东西，都长期在潜意识的层面中存在着（《文集》三，第348页）。

以上我们对弗洛伊德的潜意识思想作了初步的观察、理解。以下我们看他的深层的潜意识理论，并看它如何受到意识的抗拒而被压抑。这又得把弗氏的潜意识论与本能论进行对比。弗洛伊德的精神分析学说或思想有两大支柱：潜

① S. Freud, Studienausgabe. Herausgegeben von A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey. Band ix: Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Frankfurt a M.: Fischer Tatschenbuch Verlag, 1969 - 1979, S. 90.

② 陈小文：《弗洛伊德》，第156—158页。

意识论与本能论。这又得从冲动这一概念说起。弗氏在早期做临床精神科医生时，发觉病人的脑海中多数不能免于某种冲动，在另一方面又有强大的冲动生起，与原初的冲动相对抗。他称这两种冲动为“本能”与“抵抗”（“抗拒”），因而确立他的压抑理论，或被排斥理论。由此进一步发展、开拓，最后成就了他的潜意识理论。

所谓“压抑”（repression）是指潜意识中的某些分子要进入意识中，为心理检查组所拦阻，后者的作用是尽量防止潜意识的东西进入意识的范围中，不让潜意识的东西有向外发泄的机会。弗洛伊德强调，只有被压抑的东西才是潜意识的，它们总是处于被压抑的状态之中。那些能变成意识的潜意识则是上面曾提及的前意识，它们未受到压抑，或只受到轻微的压抑，因此能够转成意识。另外，潜意识不能直接转成意识，需要变成前意识，才能转为意识。而前意识则可以直接转为意识。

有一点值得注意的是，弗洛伊德透露潜意识或它的衍生物在进入意识时，会经历相当严重的扭曲。即便潜意识在被压抑后还保留一些原有的特征，但与它的原貌相比，已是面目全非了。他又指出，潜意识总是在前意识领域的边缘上被稽查者挡回，不让它进入意识的范围，但它的衍生物却可绕过关卡，获得更高层次的组织结构，并在前意识中达到一定强度的关注。当这强度不断提高，到了某一限度，它们更会迫使自己向意识领域进发。但当它们被认出是潜意识的衍生物，便会被位于前意识与意识之间的一个新的关卡所审查，重新被压抑而退回潜意识的领域（《文集》三，第365页）。

在一般的心理学界或精神分析界，有一种把潜意识与情感联结起来的倾向。即所谓“潜意识情感”或“潜意识情绪”等术语。弗洛伊德认为，这是我们的本能冲动经过压抑后在量方面的变化所致。这种变化可能有三种：一是本能冲动经压抑后全部或部分保留下来；二是本能冲动变成一种不同质的情感，例如转变成焦虑（anxiety）；三是本能冲动被压抑、被制止，或者它的发展受到阻止。弗氏认为压制、压抑的真正目的在于压抑情感的发展。每当压抑成功地抑制了情感的发展，我们称这种情感为“潜意识的”（《文集》三，第355页）。根据弗氏的说明，我们可以说潜意识的根源是本能冲动受到压抑。本能冲动原来是盲目的，它没有方向，而只求发泄。我们对于它可以有两种处理方式，一是压抑、压制它；二是疏导它。前者若处理不当，则会产生情感上、情绪上不良的效果，例如焦虑症，让人变得躁动、焦虑不安，不能正常地工作、生活。但若能处理得当，则冲动可被调适为一种正面的功能，让人在做事时信心得以加强。

以上刚说过对本能冲动的压抑问题。弗洛伊德作进一步的补充：对患有严重的本能冲动的精神病者如处理不当，则会让他们通过两种方式脱离现实，终日耽于幻觉与妄想中。倘若被压抑的潜意识变得过于强烈，则这压抑会压倒依附于现实的意识，致意识活动失冲，不能正常地运作。或倘若现实环境过于恶劣，让病人不能忍受下去，他的自我因撑不下去而倒下，便任随潜意识的本能力量肆虐，生命便流荡与迷失（《文集》五，第11页）。弗氏这样说，并不夸张。人在气质、材质的经验性上的承受力是有限的，过了他的限度，情感便会像山洪暴发一样膨胀起来，酿成难以弥补的灾难。

当然，我们在这里仍可提出一个原始性的问题：在我们的心理中，是否真有一个潜意识系统？对于这样的系统，我们能否提出一种可靠的科学证明？这个问题与唯识学中如何证立第八阿赖耶识的存在性有点相似。这种问题是要向内亦即向生命本身探索的，不像一般的科学是向自己以外的东西进行研究的。对于这种问题，我们可以考虑两点：一是癡症或歇斯底里现象，在这种情况下，意识应该是失去了主导的力量而让位于潜意识。二是梦中的经验，在梦中，意识不起作用，而由潜意识起作用。但在我们醒来后，还依稀记得梦中的经验。若意识在梦中完全不活动，则醒后的梦境如何能被回忆起呢？此中只有一个可能性：在梦中活动的潜意识，在醒后转变为意识。

弗洛伊德自己怎样看待梦的问题呢？他认为梦的真正生发者，正是潜意识，后者具有足够的心理能量以产生梦。潜意识与其他任何本能冲动无非都是追求自身的满足。他指出，我们的心理活动入夜时便脱离现实，有可能退回到种种原始的结构中，使梦者以一种幻觉的形式，做出种种稀奇古怪的梦，以体会和享受本能的满足（《文集》五，第12页）。弗氏更强调，我们在梦境中的潜在思想与我们正常的意识活动的产物并没有什么不同。但有时梦的确光怪陆离，不但在过往的生活中没有经历过，也很难想象在将来的日子中会发生。这便很难说了。这只有参考唯识学说中的种子理论，我们生命中的阿赖耶识，其种子类别，无所不包，包括我们在思想上完全无法想象的东西，甚至是逻辑上矛盾的东西，例如一个既是圆形又是方形的图画。

十 相应于潜意识的阿赖耶识与其无所不包性

上面探讨过精神分析中的潜意识思想，以下要从比较的角度看唯识学的相应思想，那便是有关阿赖耶识（ālaya-vijñāna）的学说。首先，阿赖耶识是一切

或物，包含过去、现在和未来的东西储藏的处所，它们是以精神性的种子（bīja）存在的。阿赖耶识和它的种子都处于潜意识状态，大部分时间中都呈潜在状态，只在因缘具足的场合它们才会现行、现实化，成为意识和前五感识所展现（或在其面前展现）的具体的观念、现象^①。所谓因缘，是指作为主要原因或条件的种子，再加上其他的因素、条件，如所缘缘、等无间缘和增上缘所成的辅助组合^②。

关于阿赖耶识的无所不包性，我们先看护法《成唯识论》中的一段文字：

初能变识，大、小乘教名阿赖耶。此识具有能藏、所藏、执藏义。顾谓与杂染互为缘故，有情执为自内我故，此即显示出能变识所有自相，摄持因果为自相故。此识自相分位虽多，藏识过重，是故偏说。^③

这段引文是护法对世亲《唯识三十颂》“初阿赖耶识，异熟一切种”一句的解释，重点是解说阿赖耶识的自相（sva-lakṣaṇa）。这里说阿赖耶识的自相，与其说是关于相状、形貌，不如说是作用，即能藏、所藏、执藏的作用。这是一种心理学、精神分析以至深层心理学的作用，相当于弗洛伊德的潜意识概念。透过这种作用，包括自我与诸法便得以形成、存在。但这只是施設性的形成、存在，没有终极的意涵，起码在唯识学中如此。不过，它有存有论以至宇宙论的意味，与弗洛伊德所重视的潜意识不同，后者的重点是心理分析、精神分析的心理科学机制。

世亲以阿赖耶识是第一能变识。所谓能变，是变现、诈现现象世界的心识。世亲能变识为三种：第一种是阿赖耶识；第二种是末那识；第三种是意识和前五感识。对于第一能变识即阿赖耶识，大乘和小乘佛教都以“阿赖耶”（ālaya）名之。ālaya 在梵文是储藏、仓库的意思：由于这第八识储藏着一切事物的潜存状态的种子，像仓库储藏稻谷那样，所以称为阿赖耶识。依引文所述，阿赖耶识是以藏为自相或作用，而藏又有三种意义：能藏、所藏和执藏。能藏是指阿赖耶识能摄持一切法的种子。所藏是就阿赖耶识与前七识（前五感识、意识、

① 这里说“具体的观念”，并不是说观念自身有具体性，而是说个别的观念出现在意识之中而为我们所觉察。

② 这便是所谓四缘。这是佛教特别是唯识学的法数，很多著述都有提到和阐释，在这里为省篇幅，不多做交代了。只有一点需要说明：很多观念、概念都储藏于阿赖耶识中，呈潜意识状态。若现行的条件足够，它们便会出现在意识之中，并为我们的意识所察觉到。

③ 《大正藏》第31册，7页下。

末那识)互为因缘的关系说的。引文中的“杂染”(saṃkleśa, aviśuddhi)是指污染性格或有漏种子生起的前七识。由于阿赖耶识能摄持生起前七识的有漏种子,所以说阿赖耶识是杂染的缘;反过来,这些有漏种子所生起的前七识又能对阿赖耶识进行熏习(vāsanā),熏习成的种子就是阿赖耶识的自体,所以七识又是阿赖耶识的缘,故说阿赖耶识与杂染互为缘。就为七识所熏习而生起种子而言,阿赖耶识就是所藏。至于执藏,则指阿赖耶识被虚妄执着的作用。即第七末那识执取阿赖耶识的主体面即是见分(dṛṣṭi)为常住不变自我^①。这便成了阿赖耶识执藏的意义。

在说到自相、因相和果相三者之间的关系时,引文指出自相同时包含着因相与果相。所谓相是指面相、内涵之意。因相指种子,果相指果报,种子和果报都为阿赖耶识的自相所包含,故引文说“摄持因果为自相”。最后引文提到阿赖耶识虽然有很多方面的特性、面相,但以藏的作用为最重要,因此以“藏”(ālaya)名之。

若就“藏”这一概念比较阿赖耶识与精神分析的潜意识,则阿赖耶识的内涵显然多于、多元于潜意识。潜意识的内涵都是依些概念和本能冲动,它们在潜意识中没法展现、宣泄出来,但又亟亟展现和宣泄,那只有想尽办法进入意识的领域,值着后者的觉察作用以达成它们的愿望。而意识中亦有种种关卡或稽查者处身于有关孔道,对要进入意识的概念与冲动加以压抑,尽量不让它们进入意识之中。它们有责任要守卫意识,不让后者受到干扰与侵入。因此,我们可以说,潜意识中的内涵基本上是作用性的,是一些未能够得到宣泄的本能冲动,存有论的意味并不浓厚。阿赖耶识的内涵便不同,它含藏无量数概念与事物在潜在状态的东西,是在潜伏状态而不能实现(actualise),不能存在于时空中的现象,这即是种子。这些种子遇到足够的条件,或在适当的机缘,是可以实现的,成为质体、事体或现象,在时空之中存在、呈显。就这点看,阿赖耶识的存有论意味很明显,即,它能发展出、开拓出种种存在物、存在事。这些存在的物事都有其伦理性格,它们或是善的、净的,或是恶的、染的,或者没有显著特征而为中性的、无记的。

因此,我们可以说阿赖耶识是一切存在的源头。这一切存在包含观念、概念、时间、经验的存在,这源头是从种子说的。我们也可总持而扼要地说,阿赖耶识是一切概念、心物现象的源头。它也有自己的种子,这便是它的前一世(每一个众生世代都有其阿赖耶识)死亡而过渡到一个新的生命躯体而持续地存

① 另一说法以末那识执持整个阿赖耶识(包括见分与相分 nimitta)为真实的自我。

在中阴身或中有。这中有可以是轮回主体，是无量数的种子的聚合体。在觉悟前，它会一直流转于生死苦海中；在觉悟后，这主体会自动解构，而轮回也会停息。

唯识学中的“二种性”说及其 发生现象学的意义

倪梁康^①

佛教中有诸多“二种性”的说法，各有不同含义。一类是指两种不同的性质，如有性一无性、总性一别性等；另一种是指两类种性，它并非指性有二种，而是指种性有二，如圣种性—愚夫种性、本性住种性（性种性）—习所成种性（习种性）等。这里讨论的是最后一个意义上的“二种性”。

这个意义上的“种性”的梵文是गोत्र (gotra)，原意为牛舍、家、家族、种姓、种类，亦引申为自性、佛性、种性等。^② 汉译佛经中有“种姓”和“种性”两种翻译。我们在此主要采纳的是后一种翻译，讨论的也是后一种含义。

佛教的“二种性”说在当代生物科学、生态科学、心理学、哲学人类学等学科，就人类生物演化和文化演化的讨论与研究中几乎没有受到关注。但在此“二种性”说中富含的关于人性 (human nature) 的思考可以为我们提供实证的自然科学和思辨的哲学人类学所无法给予的根本启示与推动。我们这里讨论的“本性住种性”（性种性）与“习所成种性”（习种性）问题，相当于孔子所说“性相近也，习相远也”中的“性”与“习”，而在今天的生物学研究中则常常

① 倪梁康 (1956—)，中山大学哲学系教授，杭州佛学院特聘教授。

② 这里可以参见吕澂对“种性”或“种姓”词源的说明：“‘种姓’一名，意指族姓。《大乘庄严经论》《种姓品》中，训释为功德度义故。盖种姓原文乔多罗 (gotra)，乔字 (go) 通于功德。梵语求那 (guṇa) 为功德也，‘多罗’通于‘度’，梵语‘多罗’ (tara) 为‘度’义也。如此一字，析之有‘功德’与‘度’二义，合之为‘种姓’。以是，佛法用此字，本以表示一种趣善之因。”（《吕澂佛学论著选集》，济南：齐鲁书社，1991年卷一）。

会在“基因”与“文化”等标题下出现。^①

一 二种性：本性与习性

“二种性”的说法主要来自瑜伽行派的传统。弥勒说、玄奘译《瑜伽师地论》应当是最早论述这个理论的典籍：

“云何种姓？谓略有二种：一、本性住种姓，二、习所成种姓。本性住种姓者，谓诸菩萨六处〔根境〕殊胜有如是相，从无始世辗转传来法尔所得，是名本性住种姓。习所成种姓者，谓先串习善根所得，是名习所成种姓。此中义意二种皆取。”（卷第三十五）

无性造、玄奘译《摄大乘论释》也说：

“种性有二：一、本性住种性，谓无始来六处殊胜，辗转相续法尔所得。二、习所成种性，谓从先来善友力等数习所成。本性住种性有差别故。习所成性有多种，种性多故。”（卷第九）

在此之前，无性还将实修加行智的力量分为三种：

“此加行智生起差别由三种力。一、因缘力，二、引发力，三、数习力。‘因缘力’者，谓种性力。或有种性会遇强缘，速起加行，如是加行种性为因而得生起。言‘种性’者，谓无始来六处殊胜，能得佛果法尔功能。‘引发力’者，谓前生中已习为因发起加行。‘数习力’者，谓现在生数数修习，由士用力发起加行。”（《摄大乘论释》卷第八）

这意味着，第一种力与增进“本性住种性”的能力有关，其余的两种力则属于增进“习所成种性”的能力。

亲光造、玄奘作为瑜伽学说之总结而翻译的《佛地经论》则说明：

“种子本有，无始法尔，不从熏生，名‘本性住种性’。发心已后，外缘熏发，渐渐增长，名‘习所成种性’。”（卷第三）

^① 例如，保罗·R. 埃力克在其《人类的天性：基因、文化与人类前景》（*Human Natures: Genes, Cultures, and the Human Prospect*）一书中从一开始就强调人类本性的复数形式，亦即强调我们这里所说的本性的多数与习性的多数。他所说的“基因”与“文化”也都是复数，而且基本可以对应地理解为唯识学意义上的“性种性”（*prakṛtiṣṭha-gotra*）和“习种性”（*samudānita-gotra*）。（参见氏著《人类的天性：基因、文化与人类前景》，李向慈、洪佼宜译，北京：金城出版社，2014年，序言）。

护法等造、玄奘糅译《成唯识论》接受以上说法，并将它与修行联系在一起：

“何谓大乘二种种性？一、本性住种性，谓无始来依附本识法尔所得无漏法因。二、习所成种性，谓闻法界等流法已闻所成等熏习所成。要具大乘此二种性。方能渐次悟入唯识。”（卷第九）

窥基撰《成唯识论述记》中更进一步解释说：

“本有未熏增名本性住种。后熏增已名习所成。”（卷第二）

从以上的种种引述以及由此表明传承脉络来看，唯识学二种性说在早期的印度唯识学者与唐代汉传唯识学者那里得到的理解基本一致：二种性是在种子中含藏的两种基本性质或属性，亦可按唯识宗的说法简称作“性种性”（prakṛtistha-gotra）和“习种性”（samudānita-gotra），或按现代西方哲学和心理学的说法简称为“本性”和“习性”，在西文中它们常常表现为“nature”与“nurture”的对立，或“nature”与“habitus”的对立，甚至是一定意义上的“nature”与“culture”的对立。

当然，在唯识学中从一开始就有另一种说法存在，即不是将二种性理解为同一种子（bīja）中含藏的两类种性（gotra），而是将它们看作是两类种子。这个说法可以从《瑜伽师地论》中找到依据，在这里“种性”也被等同于“种子”：

“又此种性亦名种子。”（卷第三十五）

“若正照取即彼种子差别，分别无量品类，当知此由种种界智力故。又即彼界当知分别略有四种：一者，本性住种子；二者，先习起种子；三者，可修治种子，谓有般涅槃法者所有种子；四者，不可修治种子。”（卷第五十）

这个理解也为后人所继承。例如明末智旭所述《成唯识论观心法要》便对二种性做如此理解与解释：

“种子各有二类：一者本有，谓无始来异熟识中，法尔而有（四）生（五）蕴（十二）处（十八）界功能差别。世尊依此，说诸有情无始时来有种种界，如恶叉聚，法尔而有，余所引证，广说如初。此即名为本性住种。二者始起，谓无始来数数现行熏习而有。世尊依此，说有情心染净诸法所熏习故，无量种子之所积集。诸论亦说染净种子，由染净法熏习故生。此即名为习所成种。”（卷第二）

从以上在佛教经典中选取的关于二种性的论述中可以看出，唯识思想史上

有一条从最初的种性说或种子说到后来的种习说以及种熏说的逐步发展的线索。^① 尽管它并不十分清晰，而且有可能引发关于种子与熏习之间关系的种种可能分歧和争议，但对于意识发生现象学的考察具有重要意义。在接下来的分析中我们还会一再地诉诸这条思想史的线索。但我们在这里不准备展开讨论由这些解释而引发的各种分歧和争议，而只想指出这样两种对二种性的理解和解释的存在，并随之说明我们后面的讨论会以第一种，而非第二种理解和解释为根据，即我们讨论的二种性在同一种子中的两类种性，或用现代现象学与心理学的语言来说：在同一个体中的两种人性（human natures）。^② 如前所述，我们将这二种性分别理解为在种子中未经熏习本有之性和在种子中通过熏习所得之性。

二 本性的问题

这里首先需要说明一点：所谓本有之种未经熏习，并不是指它不受熏习，而是说它在尚未有现行（actus）起作用时、在熏习尚未发生时就已经存在，因此它的生成或存在不以现行或熏习为前提，即《佛地经论》所说“不从熏生”；而习得的种性则是通过熏习而形成的，熏习成为它的生成或存在的前提条件，即《佛地经论》所说“外缘熏发”。

然而，无论是本性还是习性，它们在心意识发生的过程中都会受到现行活动的影响，即受到熏习。这一过程在唯识学中被称作“现行熏种子”^③。一方面，熏习作用对本性来说是一种仅仅能使其发生改变的力量。它并不会使本性产生，因为本性是固有的。但熏习会使它发生变化。另一方面，对于习性而言，熏习则具有既能使其生成，也能使其改变的力量。习性不仅通过熏习而生成，而且也通过熏习而发生改变。由此可见，种性问题与熏习或习气问题密切相关，而且二种性都与熏习相关。在此意义上，种性问题在佛教思想史上始终与熏习问题联系在一起，并且被放在“种习思想”或“种习论”的标题下来

① 这种将“种性”与“种子”等同为一的做法会在单字“种”的汉语语境中造成语义的含混，如“种熏”、“种习”等。具体说来，印顺《唯识学探源》书中第三章“种习论探源”中的“种”，是指“种性”而非“种子”。（参见氏著《唯识学探源》，台北：正闻出版社，1992年，第125—199页）而杨惠南所著《成唯识论中时间与种熏观念的研究》一文中的“种”，实际上是指“种子”而非“种性”。（参见氏著《佛教思想新论》，台北：东大图书公司，1998年，第271—300页）

② 参见保罗·R·埃力克《人类的天性：基因、文化与人类前景》，金城出版社，2014年，序言。

③ 窥基：《表无表章论要钞》卷第二、卷第四。

讨论。

这里要进一步讨论的问题是：在种子中，具体说来，未经熏习本有之性以及通过熏习所得之性究竟有哪些？

按照《瑜伽师地论》的说法，本性的最基本内涵是“六处”，即六根和六境，它们是心识所依之处，因此叫“六处”。用心理学—生理学的术语来说是六种感官及其相关项。前五处是作为视觉能力的眼识、听觉能力的耳识、嗅觉能力的鼻识、味觉能力的舌识、触觉能力的身识。这也是我们通常所说的“五觉”的感性能力。这种能力是一个正常个体与生俱来的能力，无须学习和教育便可以起作用。因此我们可以将它们称作本性，也可以称作广义上的本能（instincts）或官能（senses）。奥地利的人智学（Anthroposophie）创始人鲁道夫·斯坦纳（Rudolf Steiner, 1861—1925 年）曾认为，不是五种官能，而是十二种官能才能穷尽人的本能，它们分别为：触觉（Tastsinn）、生命觉（Lebenssinn）、动觉（Bewegungssinn）、平衡觉（Gleichgewichtssinn）、嗅觉（Geruchssinn）、味觉（Geschmackssinn）、视觉（Sehsinn）、暖觉（Wärmesinn）、听觉（Gehörsinn）、语觉（Sprachsin）、思觉（Denksinn）、自我觉（Ichsinn）。这其中已经包含唯识学所说的“五觉”或“五识”。^①

但五处以外的第六处是什么呢？它通常是指第六根——意根，以及与它的相关项第六境——法境。意根（思量的官能）对于法境（思量的对象）而生意识，即第六识。按照《成唯识论》的说法，“五识”的形成要依据人的五种官能，同时也要依附意根，因为“五识”不能离开意识而单独生起。而意识则可以单独生起（即独头意识），它的形成因而可以仅仅依附人的思量的官能，即所谓“唯依意[根]，故名意识”。^②

佛教唯识学对“意识”连同相关“意根”、“法境”等的解释有许多。在西方哲学的术语中很难找到它的对应项。目前比较通用的解释“知觉的认识作用”并不妥当。它自身中包含笛卡尔的“思”（cogitatio）的含义，也包含莱布尼茨、康德、胡塞尔意义上的“统觉”（Apperzeption）的含义，这是不言而喻的，然而将这些概念加在一起也不能再现它的总体内涵。如果按照唯识学的做法暂且将它理解为依于意根之识，那么斯坦纳所说的“语觉”、“思觉”、“自我觉”都可以是意识所依附的官能，都属于“意根”的范畴。

① 参见 Rudolf Steiner, *Geisteswissenschaft als Erkenntnis der Grundimpulse sozialer Gestaltung*, Rudolf Steiner Verlag; Dornach/Schweiz 1985, S. 44 ff.

② 参见《成唯识论》卷五。

我们在这里撇开它的种种个别特征不论，而只是对“意识”做一最基本的理解，即将它理解为一种布伦塔诺和胡塞尔意义上的意向意识，无论它是向外指向事物对象，还是向内指向自我对象。胡塞尔也将它称作“客体化行为”，其中包括符号意识、判断意识、自我意识等。它们也与斯坦纳意义上的语觉、思觉和自我觉相呼应。

但这里需要做出进一步的区分：唯识学二种性说中所说的本性，既然是“从无始世辗转传来法尔所得”，那么就不需要后天的学习和训练便可以为人所有。这与孟子所说的不学而知的良知、不习而能的良能^①是相应的。孟子列出恻隐、羞恶、辞让、是非的“四端”。它们已经向我们表明一部分与道德禀赋相关的本性构成。我们可以将它们归于“道德本能”或“道德觉”（Moralsinn）一类。对此道德本性，中外思想史上都有过诸多讨论。笔者也曾在文章中对此做过阐释。^②

这里需要再次强调卢梭的自然主义（亦即本性主义）伦理学观点。他特别强调人固有的四种内在品质：基于自爱的自我保存、同情、趋向完善的能力和自由行动的能力。他把“自爱心”与“怜悯心”看作是“两个先于理性的原动力”，是“纯粹天性的运动，是先于思维的运动”，同时也把作为社会性动力的正义或公正看作是派生的，因为在他看来，“即使没有社会性这一动力，我觉得，自然法的一切规则也能从其中〔即从自爱与怜悯这两个原动力中〕产生出来”。因而他感叹：如果我们能够将后天沾染的习性去除，完全回到我们的本性上去，即人类最初所处的原始“自然状态”上去，那将会是多么美好的一件事情！他希望“从人类现有的性质中辨别出哪些是原始的、哪些是人为的”。依照他的观点，即使没有后天的习性或约定的理性的参与，人类的本性也能够单独完成人类社会伦理规范和约束的使命。因而他也将人类的所有进步都视作“退步”，即“不断地使人类和它的原始状态背道而驰”。^③当然，卢梭的本性主义趋向仅仅代表思想史上的各种道德哲学主张和立场中的一种。

在唯识学中，无论是在早期的瑜伽学派中，还是在汉传的法相宗中，都可以找到另一种形式的本性主义，或者说，本性决定论的趋向。其中的代表是“五种性说”，即一切众生先天具有五种本性：如来乘种姓（菩萨种姓）、缘觉种

① 参见《孟子·尽心上》。

② 参见笔者“道德本能与道德判断”，载《哲学研究》2007年第12期，第72—78页。

③ 以上参见卢梭《论人与人之间不平等的起因和基础》，李平沅译，北京：商务印书馆，2007年，第38、73、75页。

姓、声闻种姓、不定种姓、无种姓。^①这五种姓严格说来是对二种姓中第一种性即本性的进一步划分。五种性说撇开习性不论，仅仅强调种子固有的本性，因而与“一切众生皆有佛性”（《涅槃经》）的佛性论基本思想相抵牾，在佛教思想史上也引发过诸多的争议。^②而在佛性论或如来藏思想中表达出的法性宗观点，在总体上是否也属于一种本性主义，而且是恰恰与“五种性说”相对立的本性主义，这也是一个值得思考的问题。^③

三 习性的问题

只要在各种哲学、人类学、心理学、生理学的思想史上仔细寻找，就一定能发现对人类各种本性的更多列举和评议。这里首先提到的是《礼记·礼运》中关于“七情”的说法，它们被纳入“人情”的总体范畴中：“何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。七者，弗学而能。”这种说法也直接将人的情感和欲望纳入本能的范畴，即所谓饮食男女，“人之大欲”，不学而能。这种思考所延续的是儒家传统中与荀子性恶论相应和的思想脉络。事实上，对本性善恶的理解，也影响和规定着对习性及其培养的理解。如果我们将本性理解为原初是善

① 例如参见《楞伽经》卷二以及窥基《成唯识论述记》卷一。需要注意：在同一个单子种子中，五种姓中的“种姓”是单数的本性，而二种性中的“种性”则是复数的本性，尽管这两个词在梵文中是同一个词。

② 关于历史上的“种姓”之争，吕澂曾总结说：“历三百余年，至唐初玄奘宏传《瑜伽》，慈恩一宗，坚持五姓，是时‘种姓’之争，遂达顶点。今所知者，于奘师译场中有灵润者，为地论师慧远再传弟子，而改宗《摄论》，对奘师多所不满，而举旧译十四异义，反对五姓说。主张一切众生皆有佛性，皆可成佛。当时神泰著论斥之。法宝作《一乘佛性究竟论》救其说，而谓一乘佛性为究竟，三乘五姓不究竟也。窥基弟子慧沼复作《能显中边慧日论》，以破法宝。今神泰之著已佚，法宝之作，残存一卷。但沼书具存，其初二分破斥异说，逐义申破，故宝说藉而见焉。由沼书窥察，此番争辩，双方各致全力，自是一场巨辩。但于问题中心，是否已得定论，慧沼以后情形，不甚了了。今依吾人研究，沼论仍有待于判定。以彼于根本处尚未接触，所引证据，亦须简别也。姑试为解说，然未可遽执为定论，但指示一解说之途径耳。循此途径，庶有助于纷争之理解。”对此，吕澂随后“分三层言之”，从种性的根据、法体和成就出发，“最后结义，此五姓说为究竟说抑方便说耶？此实不成问题。究竟方便之辩，乃以五姓与佛性相对，又以三乘与一乘相对而论之耳（讲五姓者则说三乘，宗佛性者则说一乘），故法宝以一乘为究竟，而慧沼以三乘为极致。实则并非相对，乃依佛性而有五姓，依一乘而开三乘。相待相成，固不能拘泥定说也”。（《吕澂佛学论著选集》，济南：齐鲁书社，1991年，卷一）。

③ 笔者在《海德格尔思想的佛学因缘》（载《求是学刊》2004年第6期，第20—32页）一文的第一节“现象学—存在论之争与法相宗—法性宗之争”（第21—23页）中特别讨论了在胡塞尔现象学与海德格尔存在论之间隐含的类似法相宗和法性宗的思想关联。

的，那么我们后天的道德行动和习性培育就只需在于对它们的培育和护养。如果我们将本性理解为恶的，那么我们后天的道德行动就需要对它们进行遏制和除灭。

在儒家的性恶论传统中，我们的道德行为更多被视作后天习得的“人义”。“何谓人义？父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠。十者谓之人义。”（《礼记·礼运》）圣人之所以“治七情、修十义”，原因就在于前者与需要治理的本性有关，后者与有待修养的习性有关。这种关于心性的认识论也为儒家的本体论和工夫论主张提供了基础——基于“七情”的本体论与基于“十义”的工夫论。它们共同构成儒家传统中的一个重要思想趋向，一个与孟子的本性主义伦理学相对的道德哲学立场。我们或许可以将它们称作习性主义的道德理论：后天的修养和文化为我们的道德生活提供了唯一的伦理基础。在思想史上的许多案例中，本性主义与习性主义、自然主义与文化主义都以某种方式形成对立。

在西方思想传统中，当代西方现象学哲学家马克斯·舍勒的教化（Bildung）理论和埃迪·施泰因的“个体的教化与发展”（Bildung und Entfaltung der Individualität）便是在这个方向上的相似思考。在现象学的古典解释脉络中，古希腊哲学家赫拉克利特的“人的习性就是他的灵异”（*Éthos anthrópo daimon*）^①之残篇名言也在这个方向上得到重新释义。海德格尔以及黑尔德都曾对这个“灵异”命题做过解释。^②这里的“习性”，在古希腊文中是“ethos”，即我们今天在伦理、伦常、习俗等标题下通过个体的和群体的各种活动而后天塑造出来的东西。

但思想史上有更多的思想家主张人性是通过本性与习性两者的互补与共和而成立的，两者缺一不可，只是各人对两者权重的认知和评定各有不同。唯识学家与现象学家都属于这个二种性说的倡导者。从佛教的角度来看，“修十义”就是通过熏习而以肯定的方式培养善的“习得之性”，而“治七情”则是通过熏习来以否定的方式约束恶的“本有之性”。在胡塞尔那里，发生现象学也相应地分为两个部分：本性的现象学（自然的现象学）和习性的现象学（文化的现象学）。

① Diels, H. und Kranz, W. (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich 1996, Bd. I, B 119; 也可参见《古希腊罗马哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室（编译），北京：商务印书馆，1962年，第29页，那里的中译文为：“人的性格就是他的守护神。”

② 参见 Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1986, S. 118, 以及黑尔德《胡塞尔与希腊人》，倪梁康译，载《世界哲学》2002年第3期，第59页。

事实上，本性与习性的权重是一个需要根据情况来具体讨论的问题。在有些方面，习性明显比本性更为重要，在另一些方面则全然相反。就身体的情况而言，今天的医学界会认为人的本有的基因和后天养成的习惯共同决定人的寿命，但在通常情况下，前者的权重大约要占 70%。而在意识或心智或语言的情况中，本性与习性的权重显然不是如此。在这里占有大部分权重的是习性。因为没有后天的经验、训练、修习，本性的部分几乎无法起作用。在任何情况下都一味地强调习性或一味地强调本性，会导致在人性理解上的偏颇，并且最终会陷入解释的困境。

对于习性的认定与判断，我们可以在佛教的熏习说以及现象学的积淀说中找到。唯识学家指出习性的后天习得特征。在前引唯识典籍中，《佛地经论》所说“发心已后外缘熏发渐渐增长”便是对此状况的描述。这里提到的“外缘”概念，可以用唯识学和现象学的意向性理论来解释：习性的养成，都是在意向意识（即前六识）中完成的。意向活动与意向相关项（即见分与相分）的每一次相互作用以及在其中完成的意义构成，都是属于唯识学所说的“现行”；而“现行”形成的作用和影响会以熏习的方式积淀和保留在心识的基质中，从而促使本性和习性发生改变。

这里使用的“基质”的概念取自胡塞尔。他在《笛卡尔式的沉思》中便将“自我”定义为“各种习性的基质”^①。这个意义上的“自我”，在他那里基本上与“人格”同义，即他所说的“人的人格”（die menschliche Person）或“人格自我”（das personale Ich）。^②它意味着一种“点状的”，但更多是“线状的”统一。之所以说是“线状的统一”，是因为它是一个始终处在发生变化之中，但又保持其统一性的东西。我们可以将它称作“种子”或“单子（Monade）”。

如前所述，我们这里所说的“种性”并不等于“种子”，因为在每个种子中都可以发现二种性：本性会随现行和熏习而改变，习性则会随现行与熏习而产生并变化。在这个意义上，我们在这里可以发现一个三重的对立：habitus（习性）作为第一方，nature（本性）作为第二方，actus（现行）则构成第三方。

尽管我们可以像卢梭所希望的那样，或像胡塞尔通过原真还原和发生追溯的方法而尝试的那样，尽可能地以本质直观的方式把握到种子或单子的本性（胡塞尔将它称作“原场所”或“原构造”，这也类似于 N. 乔姆斯基所要把握

① 胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，《胡塞尔全集》第一卷，第 32 节：“Ich als Substrat von Habitualitäten”。

② 胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，《胡塞尔全集》第一卷，第 10、26 页。

的“内语言结构”），但这种本性的东西通常是形而上的，或者，儒家会说，是未发的；现象学家会说，是潜隐的；而唯识家会说，是深密的。与此相反，习性以及习性化的过程则可以说是现象学的，或者也可以说，是已发的，是彰显的，是表层的，因为它们是在意向行为中发生的。

现在我们可以从唯识学三能变说的角度来考察这个过程：阿赖耶识和末那识是初能变和二能变。在完成三能变即转为前六识之前，它们可以说是纯粹的“本性住种性”；“纯粹”在这里是指尚未受到意向行为生活的熏染。通过现行完成的熏染是在前六识中进行的。在此之前，阿赖耶识和末那识可以被视作一个双重的中心：阿赖耶识是贮藏中心，末那识是自我中心。高楠顺次郎说：“每一种子都贮存在这中心，当它向物质世界萌芽时，其所受到的反射作用将会再回来成为新种子。这是说，当心灵向外在世界伸展，并且知觉到物质对象时，则把各种观念摄取入心灵之仓库中。”^①但事实上，身体行为、语言行为和意识行为（身业、语业、意业）所进行的任何对象性活动，即任何在前六识基础上进行的活动，不仅仅是与外在世界或物质世界相关的，而且也包括与内心世界和精神世界相关的对象性活动，都对这个双重中心中的所藏起着熏染作用。

首先要对这里所说的“所藏”做一个说明：如果我们将这个双重的中心理解为一个单一的种子、一个单子或一个自我的仓库，那么在它之中就不会隐藏着诸多新旧种子，而只可能隐藏着这个种子的诸多种性。它们可以分为两类：性种性与习种性，亦即包含在一个种子之中的各种先天与后天的能力：各种本性和各种习性。

其次这里所说的“熏染”或“熏习”涉及现象学意义上的“习性化”过程。它与精神生活的发生与发展密切相关。“熏习”无非就是在意识生活中的程序中不断地体验或经验。熏习的积累最终会成为相对于本性的习性部分、相对于自然的文化的部分。也正是在此意义上，胡塞尔说：“经验作为个人的习性是一种在生活过程中以往的自然经验执态行为的沉淀（Niederschlag）。它本质上是以这样一种方式被决定的，这种方式是指：个人性（Persönlichkeit）这种特别的个体性（Individualität）是如何通过本己的经验行为而受到在动机方面之引发的；这种方式同样是指：个体本身是如何以本己的赞同和拒绝的方式而受到陌生的和传习的经验的影响的。”（Hua XXV，48）

因此，从意识现象学的角度或超越论哲学的角度出发，即从“一种从其对

^① 参见高楠顺次郎《佛教哲学要义》，蓝吉富译，台北：正文书局，1973年，第三章：“阿赖耶缘起”。

意识的显现方面出发而对存在者总体的探问”^① 的角度出发，每一次的体验活动都是一次“意义构成”（Sinnbildung），并且会随着时间的进程而成为“意义积淀”（Sinnsedimentierung）（Hua VI, 380f.）。对前者的考察可以使我们了解横向视域的构成，最终是世界的构成；对后者的考察可以使我们了解纵向视域的构成，最终是历史的构成。

而在后者中呈现的整个过程，如今也以“习性的发生现象学”^② 为标题在现象学家那里被讨论。它构成时间现象学和历史现象学之间的一个本质的奠基环节：一方面，它本身建立在时间现象学的研究之上，另一方面，尽管它所表明的是个体的意识生活的发生现象学过程，但各个体的意识生活的交互作用会导向共同体的意识生活，以及建立在其上的行为活动的共同体历史。^③ 因此，习性发生现象学的研究须以时间现象学研究为基础，同时自己又必定会构成历史现象学研究的前阶段和基础。

四 熏习的问题

如果前面两节所偏重讨论的“本性”与“习性”是名词，那么这一节将要着重讨论的“熏习”就是一个动词。它不仅与唯识学的二种性说密切相关，而且也与唯识学的三能变说密切相关。

如果在此继续维持我们对“种子”的“单子”理解，即，“种子”是非实体的统一的、个体的“阿赖耶”；在此种子中含藏着众多的种性，而且这些种性可以大致划分为两类：本性与习性，^④ 即在这个单个的种子中未经熏习的本有之性和通过熏习所得之性，那么我们接下来要谈到的“熏习”既是对这个“单子”意义上的“种子”而言，也是对二类种性而言。“本性”和“习性”这二类种性与熏习的问题相结合就可以被称作“本有的”和“新熏的”。它们通常被用来刻画各种

① 这是黑尔德对胡塞尔的超越论现象学的基本刻画，参见氏著“前言”，载胡塞尔《生活世界现象学》，倪梁康译，上海：上海译文出版社，2005年，第33页（重点号为笔者所加）。

② 这是莫伦的说法：“The Genetic Phenomenology of Habituality”（参见Dermot Moran，“The Ego as Substrate of Habitualities: Edmund Husserl’s Phenomenology of the Habitual Self”，p. 1, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 42, No. 1, January 2011, pp. 53–77）。

③ 对此参见笔者《历史现象学的基本问题——胡塞尔“几何学的起源”中的历史哲学思想》，载《社会科学战线》2008年第9期，第42—49页。

④ 也就是说，《成唯识论》卷二所言“依何等义，立名熏习？所熏、能熏各具四义，令种生长，故名熏习”中的“种”，是指“种性”；“所熏、能熏”四义，也是对“二种性”而言。

“种子”的特征，原因在于“种子”和“种性”往往被当作同义词使用。

佛教中“二种性”的区分，是对“种子与熏习”或“种子与现行”的二分思想的一种展开。本有的种性是未经熏习就存在的，但它并不是一成不变的，而是无时无刻不受到熏习。前引唯识经典中关于“增进本性住种性”以及“辗转相续法尔所得”等说法都表明了本性不由熏生，但随熏而变的道理。本性与熏习的关系，接近于康德先天综合判断的说法。在人类意识活动的各个领域，道德情感、审美情感、理性判断、语言、技艺等，都可以发现这种关系的普遍存在。例如，恻隐、羞恶、恭敬等，都是固有的本性，即孟子所说不学而知、不习而能的先天的良知良能。但后天的经验生活，会将这种先天的能力落实到具体的经验对象上^①：例如，对哪些人或动物生发恻隐之心，对哪些事感到羞愧或厌恶，这些都是由我们当下意识生活所决定的，并且由于其发生而对后来的意识生活产生影响。又如，我们的认知能力是先天的，但我们获得的感觉材料是经验的，由此而产生的认识对象和认识也是后天的。再如，我们生而具有语言本能，即具有一定的内语言结构，而在从小到大的成长过程中，某种具体的语言如英语、汉语、阿拉伯语的习得，则属于有意无意的熏习结果。这是唯识学的熏习说以及胡塞尔现象学的积淀说、舍勒现象学的教化论的基本意涵所在。^②

但这还只是这些学说所主张的一个方面，即对于本性而言的方面。除此之外，无论是“熏习”还是“积淀”，都有对于习性而言的另一个方面。唯识学中所谓“新熏”，是指原本没有、完全通过习得才形成或产生的种性。我们的许多后天培养的能力，例如通过训练而能熟练使用某种特定的乐器的能力，通过训练而能掌握的在眼、耳、鼻、舌、身等方面的特殊辨别能力或特殊鉴赏能力，在审美方面的模仿和创新能力，数学和逻辑运算能力，等等。所有这些能力都必须通过个体的学习与训练才有可能产生并被个体所获取，而且它们在个体死

① 但我们在使用“先天—后天”这个概念时需要注意，在西方哲学与中国哲学中对此概念的不同理解：前者主要理解为先于一后于经验，后者主要理解为先于一后于自然。关于前者，可以参见舍勒对“先天”一方面与生理的天赋论以及另一方面与唯理的天赋论的区分（参见氏著《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2011年，第一部分，第二篇，A. “先天与形式一般”）。关于后者，可以参见耿宁与王龙溪对“先天—后天”两者致良知方式的解读（参见氏著《人生第一等事：王阳明及其后学论“致良知”》，北京：商务印书馆，2014年，第二部分，第一章，第五节“王畿通过‘先天’、‘后天’口诀对两种‘致良知’方式的统一”）。

② 这里悬而未决的一个问题，即我们是否据此可以说：凡是以感觉材料（五识）的出现为前提的能力，就是习性的或后天的；反之则是本性的或先天的。例如，意识到时间的能力是本性的，意识到空间的能力则是习性的。

亡之后也不能通过基因遗传给个体的后代。熏习或教化在这里是这些种性在每一个个体那里产生的基本前提，也是它们发展和强化的基本前提。简言之，没有现行的活动，这些习性就不会出现。在这个意义上，种性问题与业力问题密切相关。也正是通过熏习或积淀而完成的业力变化，才使得种性不仅成为实相论或结构现象学的课题，而且也成为缘起论或发生现象学的论题。种性或种姓在此时不仅具有不变本质的含义，而且也具有发生变化的含义。

胡塞尔后期在研究手稿中曾从总体上区分“意向性的两个层次：无自我的趋向、无自我的本欲和自我的欲求的和追求的生活连同行为生活”。^① 这里的划分首先落在“无自我”和“有自我”这两个基本层次上，而在有自我的层次又可以再区分出欲求生活与行为生活两个方面。由此可以看出，胡塞尔把握到的意识发生的层次与唯识家所言八识说和三能变说是基本一致的，甚至可以看出是用现代语言对八识和三能变所做的诠释：胡塞尔所说的第一个层次相当于阿赖耶识，第二个层次则由末那识（犹有末那，恒起我执）与前六识共同构成。

在唯识学这里，第八阿赖耶识是种子。在第七识活动之前，第八识是纯粹的本性，而且是复数的本性。而在第七识活动之后，第八识成为所熏。第七识末那一方面是能熏，即对阿赖耶产生作用，熏染阿赖耶，或者说，其作用在阿赖耶中得到积淀，从而令其内部的二种性生长；另一方面末那也是所熏，即为前六识所熏。前六识本身是能熏，熏习末那并因此也作用于阿赖耶。^② 此外，如果按照经量部的说法，色、心二法互为能熏、所熏，那么这在唯识学中基本上就意味着：前六识的见分与相分彼此发生相互作用和影响。这个说法显然是可以成立的。胡塞尔现象学强调意向活动与意向相关项之间的相互作用，这是从意识的本质结构的角度为熏习活动提供的一种可能解释。

而从意识的发生角度来看，在现行（actus）熏习种性的同时，由于熏习而得以生长的种性反过来也作用于现行，即对现行发生影响。这是缘起论“此有故彼有，此生故彼生”所表明的基本案例。种性因为熏习而被附加上了习性（habitus），随后，从含有本性与习性的种子中生长起与前不同的现行。现象学对发生与积淀过程的刻画与说明也是在此意义上进行的。在意义构成和意义积淀之间存在相互作用的关系：意义构成（业力成就）后来成为意义积淀（业力

① 胡塞尔手稿，B 113/2 - 7, 12 - 13（参见年谱，第448页）：“Die zwei Schichten der Intentionalität. Das ichlose Tendieren, der ichlose Trieb und das begehrende strebende Leben des Ich mit dem Aktleben.”

② 因此晚明王肯堂有言：“若前七不能熏，第八不受熏，则无因种。既无因种，亦无现果，所起染净，是无因生，与彼外道自然之执何以异哉？”（王肯堂：《成唯识论证义》卷第三，《卮新续藏》第50册，第822页）

的积淀），意义积淀影响后来的意义构成（例如一个植物学家对一棵树的理解不同于他在成为植物学家之前对这棵树的理解），如此等等。

五 结语：二种性的现象学意义

我们在这里所做的思考，可以说是一种“知心”的尝试。“知心”是否就是一种“修心”，对此在《解深密经》与《瑜伽师地论》中均有世尊语录记载：“慈氏菩萨复白佛言：世尊，云何修行引发菩萨广大威德？善男子，若诸菩萨善知六处，便能引发菩萨所有广大威德。一者善知心生，二者善知心住，三者善知心出，四者善知心增，五者善知心减，六者善知方便。”

佛教唯识学的“二种性说”属于佛陀所说的“善知心生”方面的努力，亦即属于佛教缘起论方面的思考，或者说，发生现象学方面的思考。在对意识发生、人格生成研究中，它与“三能变说”具有同样重要的思想价值和学术价值。因此，玄奘在《成唯识论》中曾说：“要具大乘此二种性，方能渐次悟入唯识。”（卷第九）印顺也说：“种子与习气，是唯识学上的要题，它与细心合流，奠定了唯识学的根基。探索生命的本质，发现了遍通三世的细心。寻求诸法生起的原因，出现了种子与习气。”^① 印顺在这里所说的“根基”，应当主要是指唯识学的发生学根基，它是唯识学的主要根基之一。

唯识学缘起思想的主干是由“二种性说”与“三能变说”共同构成的。前者是对缘起论基本发展脉络的梳理与说明，后者是对缘起论的基本发展阶段的划分与刻画。它们都与对缘起发生的普遍规律的把握企图有关。这两方面的思考都表明，与现象学一样，唯识学也在致力于某种纵向的本质直观，即对心识之缘起发生的本质形态与法则的直接明见。

唯识学的另一主要根基是其结构学根基，它是由唯识学的“四分说”和“心王一心所说”共同构成的。在前引《解深密经》与《瑜伽师地论》的经典中，它属于需要“善知”的“心住”范畴。

我们由此也可理解晚明王肯堂所说：“一心之德，名为真如。真如具有不变、缘二义。”^②

① 印顺：《唯识学探源》，台北：正闻出版社，1992年，第125页。

② 王肯堂：《成唯识论证义自序》，载《成唯识论证义》卷一，《卮新续藏》第50册，第822页。

从时间性的现象学诠释来看 唯识思想的意识分析

赖贤宗^①

【大纲】本文考察中文学界对于唯识思想与现象学的比较研究的研究史，厘清唯识现象学研究史的一些隐而未显的环节。在此一唯识现象学研究史的观点与视野之中，在另文之中对《成业论》一书加以重检。

关于现象学与唯识现象学的研究，在本文之中首先重检内在时间意识与唯识三世说的课题。其次，要处理关联于胡塞尔的唯识现象学的比较研究的整个意识的深层结构的问题。本文进行的当代的现象学与唯识学的比较研究的两个例子是指 Iso Kern（耿宁）与蔡瑞霖的唯识现象学的论文，笔者在评论过程中，发展唯识三世说的内在时间意识的现象学阐释，指向意识的现象学分析与此有的现象诠释学的交涉的课题，本文经由识的现象学与智的现象学研究，来扩大唯识现象学的研究领域。

【关键词】唯识现象学；胡塞尔；唯识思想；耿宁

第一节 导论：唯识现象学研究史的考察

唯识现象学研究的提倡开始于一批研究西方哲学而兼通唯识思想的学者，最早的当属胡塞尔（E. Husserl）的日本学生 Kitayama（北山淳友）于1932年完成的 *Metaphysik des Buddhismus: Versuch einer Philosophischen Interpretation der Lehre Vasubandhus und seiner Schule* 一书，可以说唯识思想与现象学的比较研究

^① 赖贤宗，（台湾）台北大学中文系教授兼东西哲学与诠释学研究中心主任。

是由现象学的创立者胡塞尔所直接教导的亚洲学生启动的。但是，胡塞尔方式的唯识现象学的研究在学术界沉默了大约六十年，才于 20 世纪 90 年代初期又有学者发表相关研究。但是，在 90 年代以前，倒是出现过许多海德格尔方式的佛学的当代诠释的研究，以及海德格尔的现象学的诠释学与佛教哲学的比较研究，主要是受到京都学派哲学的相关哲学的影响，尤其是关于海德格尔与禅宗的比较研究。^① 此中的主要动力乃是开始于 20 世纪 20 年代的海德格尔与日本京都哲学学派哲学家以及中国哲学家的直接交往。^②

一直到瑞士伯尔尼（Bern）大学的 Iso Kern（耿宁）多年来进行唯识思想与现象学的比较研究，1995 年发表《从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）》^③、《试论玄奘唯识学的意识结构》^④、《从玄奘〈成唯识论〉看客体、客观现象与客观化活动》[英译 Object, Objective Phenomenon and Objectivating Act According to the “Vijnaptimatratasiddhi” of Xuanzang (600 – 664)]^⑤ 等论文，才又重新启动了西方学者从唯识现象学此一新的研究角度来进行关于玄奘的《成唯识论》的当代唯识思想的研究。此一脉络到了 Dan Lusthaus（悦丹家）于 2002 年出版的 *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*^⑥ 已经将玄奘《成唯识论》的唯识现象学做了很成熟的探讨。

但是 Iso Kern（耿宁）的研究要放在执教于美国天普大学（Temple University）哲学系的 J. N. Mohanty 的研究视野中来检视，印度裔的现象学家 J. N. Mohanty，在 20 世纪 70 年代就已经注意到佛教现象学的课题。最早的一篇

① 例如 Takeshi Umehara, *Heidegger and Buddhism*, Philosophy East and West Vol. 20: 3, July 1970, pp. 271 – 281。

又，John Steffney, *Transmetaphysical thinking in Heidegger and Zen Buddhism*, Philosophy East & West Vol. 27, No. 3 (July 1977): pp. 323 – 335。

又，Charles J. Sabatino, From: <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/19/19texte/19sabatino.html> RELIGIOLOGIQUES, 19 (printemps 1999) Postmodernité et religion A Correlation Between Heidegger's Being – in – the – World and Masao Abe's *Pratitya Samutpada*。

又，Steve Odin, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*. SUNY Series in Buddhist Studies, 1985。

② 赖贤宗：《道家禅宗与海德格尔的交涉》，台北：新文丰出版公司，2008 年。

③ Iso Kern（耿宁）多年来进行唯识思想与现象学的比较研究，著有《从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）》，收于《中国现象学与哲学评论》第一辑，1995 年。

④ Iso Kern（耿宁）：《试论玄奘唯识学的意识结构》（汉译载于《禅学研究》第 2 辑，1994 年）。

⑤ 载于 *Phenomenology and Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass publishers PVT LTD. New Delh, 1992。

⑥ Dan Lusthaus. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. Curzon Critical Studies in Buddhism Series. London: Routledge, 2002. xii + 611 pages. Appendices, bibliography, index. \$ 65.00 (cloth), ISBN 0 – 7007 – 1186 – 4.

是 J. N. Mohanty, “Phenomenology and Existentialism: Encounter with Indian Philosophy”, InPQ 12, 1972, 其次是 J. N. Mohanty, “Consciousness and Knowledge in Indian Philosophy”, PEW 29 (1), 1979, 还有 “Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality”, JBSP 19 (3), 1988, 是一篇重要的印度哲学与现象学的比较研究的论文。而下列一文引起很多后续的讨论, J. N. Mohanty, “Buddhism and Phenomenology”, in *Exploration in Philosophy: Vol. I Indian Philosophy*, Bina Gupta, ed., Exporation, 2000。J. N. Mohanty 是杰出的胡塞尔现象学的研究学者, 著有 *The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development* 一书。

和 J. N. Mohanty 同样执教于美国天普大学哲学系的傅伟勋教授 (Charles Wei-Hsun Fu) 在《创造的诠释学及其应用——中国哲学方法论建构试论之一》一文中提倡「创造的诠释学」是一种「有赖乎现象学、辩证学、实存分析 (existentialanalysis)、日常语言分析、诠释学理论等等现代西方哲学之中较为重要的特殊方法论之一般化过滤, 以及其与我国传统以来的考据之学与义理之学, 乃至大乘佛学涉及方法论的种种教理 (如教相判释、胜俗二谛、言诠之辩之类) 的融会贯通。创造的诠释学虽吸收了海德格尔到迦达玛的新派诠释学理论探讨成果, 却以原有的特定哲学观点」^①, 也就是说胡塞尔的先验现象学和海德格尔的实存现象学都是中国哲学创造的诠释学的主要内涵, 而此中主要的还是大乘佛学的当代诠释。由于哲学系的同事 J. N. Mohanty 教授已经进行胡赛尔的先验现象学和唯识思想的比较研究, 傅伟勋便集中心力于海德格尔的实存现象学和中国佛教哲学 (主要是天台宗、华严宗、禅宗) 的比较研究, 或说是进行中国佛教哲学的本体诠释学的研究。虽然, 本体诠释学一词的倡导发端于成中英教授, 是他融通海德格尔到迦达玛以及中国哲学而进行本体诠释学的理论建构的, 笔者加以继承并写作了多本专书。但是, 融通海德格尔的实存现象学和中国佛教哲学 (天台宗、华严宗、禅宗) 而进行中国佛教哲学的本体诠释学的研究这样的当代诠释, 这个工作, 应该说是起源于傅伟勋教授。查阅傅伟勋教授的《禅佛教、心理分析与实存分析》一文^②从 1972 年以来就在天普大学 (Temple University) 开设「佛教、心理分析与实存分析 (Buddhism, Psychoanalysis, and Existential Analysis)」, 至此文发表的 1985 年已经进行过十二次。笔者从事佛教论

① 傅伟勋:《从创造的诠释学到大乘佛学》, 1990 年, 台北: 东大图书公司, 第 9 页。

② 傅伟勋教授的《禅佛教、心理分析与实存分析》一文收于《从西方哲学到禅佛教》, 1986 年, 台北: 东大图书公司。

释学等的研究也是在 1991 年左右受到他来台讲学，以及我以国际佛学研究中心的助理身份陪同他考察台湾北部佛教界所受到的影响。在禅、心理分析与实存这方面，傅伟勋最早发表的学术论文是 1981 年的 *Heidegger and Zen on Being and Nothingness: A Critical Essay in Transmetaphysical Dialectics*^①，这里所说的 Transmetaphysical 是海德格尔的 Meontology（超存有学）的英译。

更早于 Iso Kern（耿宁）的西方现象学与世亲（Vasubandhu，亦译天亲，婆薮盘豆）的唯识学的比较研究的专门著作是一些港台的学者所进行的，1980 年至 1990 年初期，在台湾哲学界，围绕现象学与世亲的唯识学这一论题有中文研究的首先是带来此一中西比较哲学的先进研究的、当年任教于（台湾台中）东海大学的陈荣灼教授（Chan Wing-cheuk）。^② 陈荣灼教授于 1980 年开始在东海大学哲学系进行他最为专业的胡塞尔现象学的教学，他深受牟宗三的影响，对中国佛学本来就具有深刻的研究。可惜陈荣灼惜墨如金，著作不多，他的唯识现象学的中英文著作如下。

陈荣灼：《唯识哲学之「真」「妄」问题》，台北：鹅湖学志，1992 年。

陈荣灼：《唯识宗与现象学中之「自我问题」》，台北：鹅湖学志 15，1995 年。

Chan Wing-cheuk, “Phänomenologie der Zeit im Buddhismus: Methoden interkulturellen Philosophierens (佛学观点中的时间现象学),” *China Review International*, 2005.

Chan Wing-cheuk, “Yogacara Buddhism and Sartre’s Phenomenology (瑜伽行派与沙特现象学),” *Hsuan Chuang Journal of Buddhism*. Vol. 3, (2005).

Chan Wing-cheuk, *The Yogacara Doctrine of Buddha-Nature: Paramārtha vs. the Fa-hsiang School (真谛与法相纵关于佛性的理论)*, Canadian Journal of Buddhist Studies, Nalanda College of Buddhist Studies (<http://onba.nalanda.sch.lk/>), 2007.

蔡瑞霖的《世亲「识转变」与胡塞尔「建构性」的对比研究——关于唯识学时间意识的现象学考察》一文刊载于笔者于二十五年前所执编的（台湾）《国

① Charles Wei-Hsun Fu, “Heidegger and Zen on Being and Nothingness: A Critical Essay in Transmetaphysical Dialectics”, in Nathan Katz (ed.), *Buddhist and Western Philosophy*. New Delhi, Sterling Publishers, 1981, pp. 172–201.

② 陈荣灼教授（Chan Wing-cheuk），加拿大 University of Ottawa 哲学博士，现任加拿大 Brock 大学哲学系副教授（1996 年 8 月至今），曾任（台湾台中）东海大学哲学系副教授、教授（1981—1993 年）

际佛学研究》年刊创刊号（1991年），蔡瑞霖的研究是建立在他的老师陈荣灼教授于1980年开始的对胡塞尔现象学的多年讲学（东海大学哲学系）的基础之上^①，陈荣灼比较早期的研究成果有 *Heidegger and Chinses Philosophy* 一书，于1986年已经出版。^② 相关研究被忽略的有蔡瑞霖于1992年发表的《成业论的异熟识说及其现象学解释》一文^③，以及《所缘缘与所意：陈那观所缘缘论的现象学考察》与收于博士论文中的附论《认知现象学与现量比量》^④。

又，任教台湾政治大学哲学系的林镇国从事佛教现象学的研究是受到他在美国的老师傅伟勋教授的影响，《从西方哲学到禅佛教》就收有林镇国的书评《朝向辩证的开放哲学：从诠释学观点读傅伟勋著〈哲学与宗教〉》^⑤。林镇国于2013年4月20日的学术自述《佛教哲学研究二十年》中说：「我的主要专业是佛教哲学。若再细分，我比较偏爱唯识哲学、中观哲学和佛教知识论，也喜欢从诠释学和现象学的角度来论述佛教哲学」。林镇国曾于2008年2月至6月在政治大学开设佛教现象学的讨论课程，他区分识的现象学和智的现象学。识的现象学考察识所缘唯识所现的经验，例如《成唯识论》等；智的现象学考察觉悟的经验，例如天台、华严与禅。在他此一课程设计中，以胡塞尔的超越现象学近于华严佛学的性起说，而海德格尔的实存现象学类似于天台佛学的性具说。智的现象学是林镇国此一课程讲学的重点之一，包含中国佛教的强调智的直觉的佛教现象学，以及海德格尔的此有诠释学也被他称为智的现象学。林镇国于2008年11月也发表了“Phenomenology of Awakening in Zhiyi’s Tiantai Philosophy”，*Annual Meeting, American Academy of Religion* 一文，是他对智的现象学的研究成果，中文论文有《天台止观与智的现象学》。^⑥ 但是，近年来林镇国的研究都还是集中到识的现象学，尤其是唯识思想之中的量论、因明学的一些极为技术性的文献分析的细部课题，例如 *Perceiving Suchness (tathatā) as Cognitive Object*

① 蔡瑞霖：《所意与意义》，台北：台湾大学，1992年，第iii—vi页。

② Chan Wing-cheuk（陈荣灼），《海德格尔与中国哲学》（*Heidegger and Chinses Philosophy*）一书，台北：双叶书局，1986年。又，例如 Chan Wing-cheuk（陈荣灼），*Human Being and “Abgrund”*，From: http://www.crvp.org/book/Series03/III-6/chapter_vii.htm CHAPTER VII。

③ 蔡瑞霖：《成业论的异熟识说及其现象学解释》，收于白圣长老圆寂三周年纪念论文集编审委员会编《白圣长老圆寂三周年纪念论文集》，台北：能仁家商董事会，1992年。

④ 蔡瑞霖博士学位论文《所意与意义》，台北：台湾大学，1992年，附论《认知现象学与现量比量》

⑤ 林镇国的书评《朝向辩证的开放哲学：从诠释学观点读傅伟勋著〈哲学与宗教〉》收入《从西方哲学到禅佛教》，第267页下。原载于《中国论坛》第259期，联经总经销。

⑥ 林镇国：《天台止观与智的现象学》，收录于汪文圣主编《汉语哲学新视域》，台北：台湾学生书局，第247—264页。

(ālamana): On Chinese Yogācāra Interpretation of Dignāga's Ālambanaparīkṣa 一文。这是因为林镇国从2007年开始就专注于藏文的量论、梵文与汉文的因明学的对比研究，他在《佛教哲学研究二十年》中说：“2007年初我开始推动由‘国科会’资助的哲学学门人才培育计划，便选定佛教知识论为前沿性领域，组织研究群”，他的主要功劳在于延请西方与日本的量论与因明学的专家来台讲学，而他自己则从事汉传佛教的因明学的论文写作与发表，以弥补国际因明学界忽视汉语佛典之缺失。这主要是一种佛教史之中极为细部的文献学研究，看来他已经不再具有从事佛教现象学、佛教诠释学的研究兴趣，十分可惜。

运用林镇国所说的识的现象学和智的现象学的区分，笔者从事的工作是集中在智的现象学的佛教哲学之研究，出版了下列四本书：赖贤宗著《如来藏说与唯识思想的交涉》、《道家禅宗与海德格尔的交涉》、《佛教诠释学》、《天台佛教的解脱诠释学》^①，笔者强调的是从胡塞尔的现象学到海德格尔的此有的诠释学的转化，着重于海德格尔的诠释学现象学的探讨方向，又，就唯识思想而言，这样的诠释学现象学乃是相应于如来藏说与唯识思想的交涉的思想课题。

笔者的论述涉及唯识思想者，最早的一篇真谛三藏对于如来藏说与唯识思想之交涉的讨论，是发表于1991年《国际佛学研究》年刊创刊号。又，《转依二义》一篇写于1999年（发表于2000年《中华佛学学报》第十五期），笔者的《如来藏说与唯识思想的交涉》^②所收的各篇论文其实是从识的现象学，也是从智的现象学、实存诠释学的立场来从事研究，具有相当的哲学诠释的目的性，而不只是文献整理与思想史的重整而已。假若是从笔者的其他几本更为哲学性质的佛学研究专书（《道家禅宗与海德格尔的交涉》、《佛教诠释学》、《天台佛教的解脱诠释学》）来观察，就可以理解这点。

早期研究唯识现象学的港台学者除了陈荣灼外，还有早年在香港浸会大学任教并于2000年成为台湾“中央研究院”研究员的吴汝钧教授。吴汝钧在这方面的发想相当早，但是他真正加以系统论述是开始于《佛教哲学与唯识现象学：吴汝钧与赖贤宗对谈》一文，^③这是一篇他与笔者于2000年12月25日进行的

① 赖贤宗：《如来藏说与唯识思想的交涉》（北京：九州岛出版社，2012年）。赖贤宗：《道家禅宗与海德格尔的交涉》（台北：新文丰出版公司，2008年）。赖贤宗：《佛教诠释学》（北京：北京大学出版社，2009年）。赖贤宗：《天台佛教的解脱诠释学》（台北：新文丰出版公司，2010年）。

② 赖贤宗：《如来藏说与唯识思想的交涉》（北京：九州岛出版社，2012年）。

③ 吴汝钧：《佛教哲学与唯识现象学：吴汝钧与赖贤宗对谈》，收于赖贤宗《当代佛学与佛学传统》，台北：新文丰出版公司，2006年。

对谈录，地点在台湾台北的“中央研究院”国际学人中心，吴氏往后几年的大量相关学术著作大约环绕此篇而展开。后来，吴汝钧于2002年10月出版了《唯识现象学》一书^①以及相关的存在力动的现象学以及苦痛现象学。在《唯识现象学》中，对于世亲与护法的唯识思想，吴汝钧以胡塞尔的现象学加以比较论析，并将世亲与护法的唯识学进行现象学式的诠释，建立唯识现象学。全书应用中、英、德、日、梵文以及中国的藏族文字等六种语言文字进行佛典的比较语言学的研究，颇为难得。又，很容易被忽略的是任教于（台湾）“清华大学”的黄文宏教授，他是学成于德国福来堡大学的专研现象学的博士，是台湾杰出的现象学专家，近几年来除了胡塞尔现象学、海德格尔诠释学，他都在研究京都学派的哲学尤其是西田几多郎，间接也与唯识现象学的研究有关。

又，香港中文大学的现象学研究中心刘国英、张灿辉两位教授是华人世界中杰出的现象学研究者，他们主编《现象学与人文科学》第三期《现象学与佛家哲学专辑》（2007年）之中，收罗下列六篇涉及唯识现象学或佛家现象学论著，刘国英《胡塞尔论佛教》、倪梁康《唯识学中「自证分」的基本意涵》、刘宇光《从现象学还原法试探「五重唯识观」的哲学意涵》、关少棠《阿毗达磨哲学的感知论——现象学的诠释》、关子尹《现象学区分与佛家二谛学说》、张政远《西田几多郎的现象学哲学》。上述诸文之中，从博士论文就专业研究佛学的刘宇光可以称得上是年轻一辈的唯识现象学学者，他出生于香港，求学于台湾，执教于祖国大陆，是名副其实的两地三地的中生代学者。

复旦大学张庆熊博士于1996年出版的《胡塞尔现象学与熊十力哲学》^②可能是祖国大陆从事唯识现象学相关研究的最早出版的一本专著。但是，熊十力的新唯识论是要批判唯识思想乃至整个佛学，而后归宗于他自己的现代新儒家哲学的理论创造。唯识思想只是一个借用的躯壳或说是工具，所以张庆熊此书难以说是真正关于唯识现象学的学术专门讨论。同理，吴汝钧晚期（2000年以后）所出版的三本书《苦痛现象学》、《唯识现象学》、《纯粹力动现象学》的讲学宗旨根据他自己陈述的意见，也是继承熊十力、牟宗三对于佛学的批评，归宗以儒家为本的自体诠释学，或是用他的话语来说是“纯粹力动的现象学”，如此看来在学问的宗旨上其实已经不是唯识现象学、佛教现象学了，而是要像熊十力那样再造现代新儒家哲学。但是，撇开儒佛之间的学问宗旨相争的问题，以及暂时撇下吴汝钧对于西方的现象学（胡塞尔为主）或是诠释学（海德格尔

① 吴汝钧：《唯识现象学》，台北：台湾学生书局，2002年。

② 张庆熊：《胡塞尔现象学与熊十力哲学》，上海：上海人民出版社，1996年。

为主，诠释学现象学）的把握是否足够准确的问题，他的《唯识现象学》一书对于传统唯识学的文献学以及思想史上的把握，仍然是相当重要以及具有重大贡献的，就比较哲学而言，吴汝钧的此一工作是将唯识现象学提升到世界哲学的高度来加以考察。

在祖国大陆进行唯识现象学研究的学者，首先要提及的当然是对于唯识思想具有研究兴趣的著名的胡塞尔现象学家倪梁康教授，他著的《新译〈八识规矩颂〉》（2005年4月初版一刷）以及《唯识学中「自证分」的基本意涵》等作品。倪梁康的《胡塞尔现象学概念通释》关于唯识现象学所涉及的重要概念的解释，例如 Noema（意向相关项）、Noesis（意向活动）、Bewusstsein（意识）、Intentionalität（意向性）、lebendige Gegenwart（活的当下）、Konstitution（构造，现象学构造）、Zeit（时间），都进行了厘清，乃是研读唯识现象学所必须具备的基础知识。

1998年以前的唯识现象学的研究史，有北京大学哲学系李四龙《以现象学方法分析佛教中观学到唯识学的过渡》^①一文加以介绍。又，晚近几年的相关研究则有复旦大学刘宇光对当代的唯识现象学的研究史进行考察，已经出版的有《悦家丹〈佛教现象学：佛教瑜伽行派与“成唯识论”哲学研究〉》一文当中对此一研究史又加以处理。又，欧美学界的唯识现象学的英文与德文的研究文献也早有杭州佛学院慧仁法师的研究书目，可以在网站上查到。

以上是笔者就中文世界的唯识现象学的研究史的发展过程加以整理，以及针对一些被忽略的环节加以补充。透过这样的历史回顾，笔者此文所主张的唯识现象学的发展策略在于：借用林镇国的话语，佛教现象学具有区分识的现象学和智的现象学两个进路。因此，假使吾人要发展佛教现象学除了胡塞尔的现象学这个参考坐标之外，也要运用到海德格尔的诠释学现象学。其实从胡塞尔的意识现象学，到海德格尔的此有的诠释学，是西方当代欧陆哲学的一个重要发展。着重于海德格尔的诠释学现象学，就印度的唯识思想而言乃是相应于如来藏说与唯识思想的交涉的思想课题，就中国佛学而言则天台佛学、华严佛学、禅等，关于天台佛学、华严佛学、禅……的智的现象学或说是诠释学现象学、本体诠释学在未来都该加以研究。

又，从前面的研究史的角度来看，唯识现象学因为学科本质的高度抽象性与理论化，在西方和港台的现实情况还是寄托在大学的研究单位与相关学者，未来在祖国大陆也应该加强这一方面。而关于天台佛学、华严佛学、禅……的

^① 李四龙：《以现象学方法分析佛教中观学到唯识学的过渡》，收于《哲思》1998年第一卷第二期。

智的现象学或说是诠释学现象学、本体诠释学，因为它们具有比较广大的社会影响与文化实践的实用性，所以可以成立相关的实践中心与文化实用项目，例如茶禅、禅音乐、华严美学与生态学、天台止观……来和理论思想的研究一起推动，比较容易具有社会效果与历史影响。

第二节 论述 Iso Kern（耿宁）所进行的唯识现象学的研究(《从现象学的角度看唯识三世》)

关于现象学与唯识学的比较研究，在这里先处理相关学者最喜欢研究的内在时间意识与唯识三世说，以及现象学的意识学与唯识思想的见分相分之分析的比较的问题。其次，要处理关联于胡塞尔 1913—1929 年的唯识现象学的比较研究的整个意识的深层结构的问题。当下进行的当代的现象学与唯识学的比较研究的两个例子是指 Iso Kern（耿宁）与蔡瑞霖的唯识现象学的论文，笔者在评论的过程中，发展出唯识三世说的内在时间意识的现象学分析，以及意识的现象学分析与此有的现象诠释学的交涉的课题。

1. 从时间性的现象学分析的角度来看唯识思想意识分析

胡塞尔由于「超越现象学」（先验现象学）及现象学还原法的提出，进入「超越转向（先验转向）」，他在《观念》第一册（1913 年）中提出「能意—所意」（意向相关项—意向活动）（Noesis-Noema）的意向性分析，而在《笛卡尔式沉思》（1929 年）中提出能自我建构，又能建构世界的「超越主体性」（先验主体性）。此中，意识结构的本质分析，主要是「能意—所意」相关性的建构性分析。胡塞尔在《观念》第一册中的建构性的相关研讨主要环绕于此。许多唯识现象学的研究者将「能意—所意」比拟为唯识学的见分与相分，将自证分比拟为现象学的反思。将证自证分比拟为超越主体性。将唯识学的三世比拟为现象学的内在时间意识的阐释，此一现象学的内在时间意识之说，在海德格尔那里被发展为此有的时间性的存在分析。

对于这里的比较研究，笔者在此为了方便以对 Iso Kern（耿宁）《从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）》一文的评论来进行，也就是以评论的方式来带出这里所蕴含的唯识现象学。

笔者的评论的要点是说：从事胡塞尔现象学与唯识三世的比较研究确实可以更加厘清我们自己的传统唯识思想，也让东西方思想传统的人们可以互相对

话，但是不可以忽略唯识思想的根本旨趣是要解脱烦恼，了生脱死，所以诠释唯识思想应该在最后是导向解脱诠释学，而这样的解脱生死烦恼的旨趣在胡塞尔现象学是看不到的。失去了解脱学的这个宗旨以及他所映照的整个思想界域，胡塞尔现象学的相关研究有时候显得只是一种方法论，而在最终会失去焦点，海德格尔运用胡塞尔的现象学方法用以探讨存有的意义、生命体验的存在意义，或是他晚期更是发挥无自无（Das Nicht nichtet）、本成（Ereignis）的讨论，这样倒是已经接近解脱诠释学的宗旨。

Iso Kern（耿宁）《从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）》进行了唯识思想与现象学的比较研究。^① 笔者所关心的是胡塞尔所说的内在意识的时间性，以及海德格尔的此有诠释学中的时间性在唯识思想中的对应物，《三藏法数》解释散位独头意识：「谓意识不缘五尘之境，但散乱遍计诸法，或缘空华水月等诸色相，或缘过去现在未来一切诸法，此非定中，又非梦境，是名散位独头意识。」散位独头意识不缘五尘之境，但散乱遍计诸法，最接近胡塞尔所说的内在意识的时间性。

第六意识，若细分别，当有四种，所谓明了意识、定中独头意识、散位独头意识及梦中独头意识。

回顾过去和料想未来（投现未来）是意识的作用。第六意识相当于西方哲学所说的理性或理智的识，其实也涉及先验构想力的课题，在康德的《纯粹理性批判》之中关于理性的讨论也涉及先验构想力，海德格尔诠释康德所说的先验构想力的三层综合为此有的时间性。

明了意识之中，也有对于时间的意识，这是海德格尔所说的钟表的时间，是漠不关己的时间，它不是生命体验之中的时间性，不是一种本真的与根源的时间性。在钟表的时间之外，有内在的时间意识（胡塞尔），或说是此有的生命体验的时间性（海德格尔）。钟表的时间是手前性（Vorhanden）、表象性思考的时间，此有的生命体验的时间性是真正充满本真的关怀（authentic concern）的时间性，是及手性的（Zuhanden）的时间性。此中，“ready-to-hand”（zuhanden）与“present-at-hand”（vorhanden）、Vorhanden 与 Zuhanden 是海德格尔在《存有与时间》（*Sein und Zeit*）一书所提出的，用以区别出本真体验的时间性，然后才开始进行关于时间性的实存分析。我们要进行时间性的现象学分析，首先要将钟表的时间是手前性（Vorhanden）的时间加以搁置，存而不论，回到

① Iso Kern（耿宁）讨论的文本主要是对《成唯识论》和《成唯识论述记》进行考察，此中，他是以熊十力的《佛家名相通释》一书为指南。

根源意识来掌握此有的时间性，这是接纳过去而抉择本真，朝向未来而进行真实的理解，在当下从事诠释并付诸关怀的行动的实存的时间性。

现象学内在的时间意识的过去的回顾和未来的料想、当下的意向，在唯识思想的对应项是什么？现象学的内在的时间意识、此有的实存体验的时间性可能属于唯识思想所说的第六意识中的散位独头意识。笔者的理解与批评、诠释如下。

什么是意识？意识有明了意识、定中独头意识、散位独头意识及梦中独头意识等四种意识。而明了意识就是五俱意识，与五识俱生而起，它为散乱心中进行分别作用的第六意识。又，独头的意思就是第六识能独起思想，独自分别一切诸法，或独做回顾过去的事情，独自生出猛利的势用。因为在这里的情况，第六识不必和前五识俱起，故名独头意识。相对于五俱意识来说，散位独头意识、定中独头意识、梦中独头意识，乃是不与五识俱的。五俱意识也属于第六识，也是理性的识。五俱意识是和前五识（即眼识、耳识等五个感觉器官的识）同时起作用，梦中独头意识是睡眠之时，缘梦中境界之意识。定中独头意识是就禅定（*dhyana*）之时，缘定中境界之意识。散位独头意识不是梦中，也不是于定中，而是吾人未睡之时或是沉思之时，回顾过去，思维现在，盼望未来所起的心灵状态，称为散位独头意识。例如，在意识（第六识）的参与下用眼光去观察目前的東西，这是与五识相俱的明了意识。另一方面，当我们专心回顾过去和投现未来的时候，比如回顾并一心沉浸在昨天早上妈妈为我们准备的面包的甜美滋味而体会母爱馨香的时候，就不需要用眼睛看，不需要用鼻子闻，不与五识相俱，这时我们就用散位独头意识。讨论到独头意识是要关涉胡塞尔所说的内在的时间意识（*internal time-consciousness*）来进行分析，也是涉及海德格尔所说的此有的时间性，或是海德格尔所解释的康德所说的先验构想力。内在的时间意识是以先验主体为出发点，而此有的时间性则是以在世存有的共在的生命体验为出发点。与五识相俱的明了意识是一种二元对立的表象性的思想，一种手前性的思考。散位独头意识是此有的时间性则是出于根源性意识，是一种及手性的存有思想，是以在世存有的共在的生命体验为出发点。定中独头意识是一种定境，梦中独头意识是潜意识的无意识状况中的运作也类似定境。佛教的终极关怀是由定发慧，定慧一体，可以说是要从明了意识、定中独头意识、梦中独头意识的执着之中超越出来，转而从散位独头意识或说是此有的时间性来开显生命的存在意义，以本真的关怀来统整境遇感、投现、诠释这三个时间性的生命实存的存在方式，乃至于是体悟到生命实存的意义乃是当下如如的全体大用。

现象学的时间性的过去的回顾和未来的料想、当下的意向，在唯识思想的对应项是第六意识中的散位独头意识，这里还需要做一个补充。散位独头意识可能是本真的，也可能是非本真的，就好像海德格尔《存有与时间》一书中区分出本真的与非本真的时间性。散位独头意识就是非本真的时间性，就好像海德格尔《存有与时间》书中所说的「闲谈」（第三十五节 *Gerede*）是相对于言谈（*Rede*）而言，这是属于现在的非本真的时间向度。首先是「闲谈」对于真实存在漠不关心，人云亦云。「好奇」（第三十六节 *Neugier*）是相对于理解 *Das Dasein als Verstehen* 而言，没有真正的理解而只是好奇，是不想建立真实关系的存在的「沦落」状态。「两可」（第三十七节 *Zweideutigkeit*）则是针对境遇感 *Das Dasein als Befindlichkeit* 而言，对于自己的本真性的存在漠不关心，怎么样都可以，这是属于过去性的时间性，对于自己的过去没有真实面对与抉择。

2. 从时间性的现象学分析的角度来看唯识思想的三分说与四分说及其在禅修上的运用

Iso Kern（耿宁）认为：按照被玄奘所推崇护法的眼光，独头意识跟其他的识一样有四分（相分、见分和自证分以及证自证分）。第五世纪的印度唯识学者陈那把所有的心和心所法都分成三分：相分、见分和自证分。陈那的继承者第六世纪的护法则是在自证分上，还安立了第四分，即证自证分。玄奘和窥基接受了护法所说的四分说。笔者认为，若只是讨论意识的意向性，意识的建构作用，则只要三分说就够了，见分是 *noesis*（能意），相分是 *noema*（所意）以及 *reines Bewusstsein*（纯粹意识）是自证分。但是，假若要建立解脱的诠释学则必须涉及第四分证自证分。证自证分是属于解脱的诠释学的需要，或者是智的现象学的需要，而加以展开的。

Iso Kern（耿宁）认为对于三分或是四分的问题来说，这个陈那与护法之间的理论区别并不重要，第四分可以归并到第三分里头。他认为三分说就足以解决问题，足以拿来和现象学对于意识的意向性的建构作用做一比较。这是 Iso Kern（耿宁）只在第六意识的认识论的角度来探讨相分与见分等的问题，停止在解脱论之前，也没有意识到认识活动脱离不了其存有学的场域，所以他的观点缺乏本体诠释学（*Onto- Hermeneutics*）的角度。以及 Iso Kern（耿宁）只在第六意识的认识论的角度来探讨问题，当吾人深入地探讨意识的意向性的建构作用，确实如海德格尔所说的将领略到此有（*Dasein*）作为在世存有（*In-der-Welt-sein*）才是对时间性的先验阐明的开端之处。又，Iso Kern（耿

宁)没有意会到护法安立证自证分是基于圆成实性的解脱修上的需要,它还只是一种认识论的先验现象学分析,也可以说还没有立基在本体诠释之上而进行解脱诠释学。

又,Iso Kern(耿宁)认为:按照三分说,每一种识(包括心所有法),比如看见、听见、回顾、想象、考虑、欲望、恨等,都有见分、相分、自证分三个成分。比方说,见分是在看见里面有看这个意识活动。相分是看到的现象或者对象。听见一定是听见什么声音;恨一定是恨什么东西。这样所听到的、所恨的东西就叫作意识的相分,用现象学的话来说就是意识一定是意识到某物, *noesis* 和 *noema* 是相待而生的。除了见分和相分外,每种意识都还有自证分。自证分的意义是:比方我听到声音的时候,我不但听到声音,而且还知道是我自己听到声音。我恨一个东西的时候,我也知道我自己正在恨这个东西。这个知道自己就是自证分。笔者认为,在这里要注意的是,体认到 *noesis* 和 *noema* 总是相待而生的,已经在解悟上体认到缘起性空,而从反思活动的本身再来真实悟入此处的空性是心灵作用的活活泼泼,这里是从心理活动的 *noesis* 和 *noema* 是相待而生反观反思活动本身的圆成实性。

如果我们把三分说运用到时间性中的回顾和投现这样的独头意识上去,那么就应该这样进行分别:回顾(*Retention*)的心理活动,作为一种意识活动,属于见分。所回顾到的过去的事情,即回顾到的物件,属于相分。我们回顾的时候知道或意识到我们正在回顾过去,这属于自证分。又,对于投现(*Projection*)未来、当下的意向(*Intention*),我们也可以用类似的方式进行分析。吾人可以主观、客观,与主观缘起于客观的认识论来说明三分说,唯识思想的认识论之所以是现象学方式的,主要是主张见分和相分的同时相待而生起(主观、客观),以及这样的生起活动乃是一种意向性的活动(主客关系),而其本身是一种纯粹意识。

Iso Kern(耿宁)指出:在这一步上出现了问题,按照唯识的学说,相分、见分和自证分这三分都是同时的,在先前的一念心之中的。在独头意识中,如果我现在回顾,它的见分是现在的,它的相分是现在的,它的自证分也是现在的。按照唯识思想的体系必须是这样的,Iso Kern(耿宁)认为这是因为:

第一,这三分是现在的识的三个组成部分,现在的识当然是现在的,它的组成部分(回顾和投现)也就应该是现在、当下的。

第二,过去和未来不存在,没有真实性。唯识思想没有接受小乘说一切有部的学说,不认为现在、过去和未来都存在。他们只承认现在的一刹那的存在,认为过去和未来如同水中月一样是假象。

但是唯识思想进行下列讨论：包括回顾和投现在内的每一种意识的相分都是存在的，它是作为意识的亲所缘缘而存在。既然是缘，那么在某个意义上，是具有某种实在性。唯识思想还认为，意识的相分跟意识的见分一样，虽然不是绝对，不是圆成实性，但也不是一个完全虚妄的东西，因此不可以直接说它属于虚妄分别，虽然它是遍计所执所执取出来的。意识的相分实际是一个相对、有条件（缘起的）的存在者，属于依他起性的这样的外境是通染净的。

Iso Kern（耿宁）又再加以论述：回顾和投现的物件（相分）属于独影境。独影境的特征是：它是意识的见分通过其分别作用所变现的，所投现的，或说是意识的意向性所建构的。独影境是相对于性境（外在对象）而言的。性境是我们的感觉意识的对象，是我们所看到的、所听到的、所触觉到的客观的外境。这种所感觉到的对象是属于散心独影境，这种对象有它自己的因缘。用唯识思想的术语来讲，感觉意识的对象有它自己的种子（相分种子）。因为这种对象（相分）有它自己的因缘，所以它对进行分别的意识（见分）产生某种阻力（质碍）。

笔者认为：意识的相分是依他起的，对于过去回顾和未来意想的相，相分就如同水中月一样，只是假象，是一个相对的、有条件而相待生起（缘起）的东西。回顾和投现的对象（相分）虽然说是属于独影境，但是独影境是意识的见分通过其分别作用所变现的，所投现的，也就是现象学所说的意识的意向性所建构的 *noema*。领会到这样的道理，就可以体会意识的相分是通染净的依他起性，若是离开执着染污的，体会它是有条件而相待生起的（缘起），体会到无我最终可以领略到圆成实性。但是这里所说的圆成实性的无我和小乘佛教讲的无我是不同的。此处的无我是依托随顺于意识的各项依他起的活泼泼心灵作用而展开的。上述 Iso Kern（耿宁）的现象学对于意识的分析还没有达到这样的圆成实性。

上述是将认识论的三分说运用到回顾和投现，并且在这样的独头意识的论题上，从事对于时间意识（过去、未来、现在）以及所涉及的认识活动的各种问题（例如独影境与性境）的阐明，可以看出现象学的意向性建构与唯识思想的三分说的亲缘性。

显然，Iso Kern（耿宁）这样的西方现象学家的分析所局限的还在于明了意识、独头意识作为一种散乱心（分别心、攀缘心）的解析，仍然让我们可以对心意识的意向性建构有了较西方传统哲学更多的研究成果。但是，虽然 Iso Kern（耿宁）的现象学家的分析已经达到了意识的能意与所意（*noesis-noema*）的依他起性，但是还达不到它的圆成实性。而且这样的比较研究始终是预设着执取

表象的横向的认识论的立场，而没有涉及纵向的识体的佛教存有论乃至其解脱学的含义，也没有进行种现熏的内在时间意识的本体诠释。

以上进行的是从时间性的现象学分析角度来阐释唯识思想的三分说与四分说，底下是要展开这样的阐释在禅修上的运用，也就是解说禅修的唯识现象学。

吾人以四念处（身念处、受念处、心念处、法念处）的禅修来探讨刚刚阐释的明了意识、定中独头意识、散位独头意识及梦中独头意识。内在的时间意识是在表象性思考之前的根源性心灵活动，独头意识就是一种内在的时间意识，领悟到内在的时间意识的真正本性，就能体验甚至打破独头意识，由定发慧。第一，身念处是让行者将事感觉回收，因此不再执着在与前五识相俱的明了意识。第二，受念处是运用观呼吸等方法来觉照内在的细致觉受，是让行者将散乱心拉回来，回到内在的时间意识对于本身的觉照，首先达到的就是一种回顾（Retention）的集中，一种寂寂的状态，以及投现（Projection）的觉醒，一种惺惺的状态，最后保持在对于意向（Intention）活动本身的全然觉知，也就是寂寂惺惺。第三，心念处是观心，心乃是能思与所思（能所二分）的依他起性，从而可以净心，并且从自证分再体验这样的反思活动本身，得定，层层突破。心理活动不只是得以专注，而且可以得到禅定，也就是运用禅修的种种技巧由散位独头意识的内在时间意识而到达禅定（定中独头意识）。第四，法念处，与法性相应，体验到无我。以上的解说讲明了意识与独头意识，首先，分别放在身念处、受念处的考察，达到感觉回收与集中的效果。其次，在心念处之中，经由独头意识而入定（定中意识），体验到统一心。乃至法念处，则是从定中意识，是从定发慧，体验到无心。

以上所说的四念处的禅修是一种渐修、小乘的禅修。假若以大乘的禅观来举例子，以前述回顾昨天早上的面包的例子，而一心沉浸在内在的时间意识之中，沉浸在昨天早上妈妈为我们准备的面包的甜美滋味而体会母爱馨香的时候，就不与五识相俱，这时我们发动了散位独头意识，进行着此有的时间性的存在意义的生命体验活动，假若我们此时运用慈心观，将此一感受到母爱馨香的慈心逐步扩大到所有的生命个体，包含了无限的宇宙，悟入此一同体大慈是性空缘起。此时就是经由大乘菩萨的慈心观之禅观来经由散位独头意识，由定发慧，悟入慈心观性空缘起的法印。

将现象学与禅宗禅修结合起来的是许多亚洲的禅师或是禅宗思想家所关心的主题。例如日本的居士禅师关田一月（Katsuki Sekida, 1893—1987 年）的

《禅的训练》一书所阐明的。关田一月说「禅的复建工作可以比做现象学的还原」,^①他以甚多篇幅在描述第一念、第二念与第三念,类似于对于时间性的现象学分析^②,并透过这个分析来阐明禅修的绝对三昧与积极三昧。但是,他也批评胡塞尔「无视以超越的方式感觉对象的第一念作用,故而就不肯承认超越的认知作用。」^③关田一月对海德格尔大加赞美,颇多篇幅在讲述海德格尔的《存有与时间》尤其是当中所说的「被扔」以及「真性」,他认为晚期的海德格尔「似乎直接扭住了存在的本身」,认为海德格尔的体会「或许可以称为积极三昧的境界」,已经掌握到语言三昧。^④

关田一月所阐明者是关于祖师禅、分灯禅的禅法进行现象学的研究,所涉及的现象学诠释学的禅宗心性论与体用论上的含义十分复杂。在此无法继续进行讨论。

笔者另文阐述《成业论》就是从业的研究入手,来阐明纵向的识体以及过去、现在、未来的三个内在时间意识向度的本体诠释。《成业论》是在继《俱舍论》之后而发展「阿赖耶异熟识」以及「因果异时转相依」。《成业论》还没有《唯识三十颂》的护法解「三能变」诠释种现熏（种子、现行、熏习）之说,也缺乏关于八识的系统性的理论。

唯识思想从横向的认识论的见分、相分、自证分的三分说,到纵向的识体以及种现熏的因果异时转相依的理论发展,是意识学到本体诠释的转折（现象学的诠释学的存有论的转向）。下面以对蔡瑞霖《世亲「识转变」与胡塞尔「建构性」的对比研究》所衍生的问题予以讨论,来探讨此中的课题。

第三节 论蔡瑞霖的《世亲「识转变」与胡塞尔「建构性」的对比研究》等文

蔡瑞霖《世亲「识转变」与胡塞尔「建构性」的对比研究》一文采用「对比哲学」的方法,来研究世亲（Vasubandhu, 320—400 年）的「识转变」与胡塞尔（E. Husserl, 1859—1938 年）的「建构性」。蔡文认为建立对比哲学的理

① [日] 关田一月：《禅的训练》（*Zen Training Method and Philosophy*），台北：天华，1980 年，第 183 页。

② [日] 关田一月：《禅的训练》，台北：天华，1980 年，第 92—102，171—185 页。

③ [日] 关田一月：《禅的训练》，台北：天华，1980 年，第 92—102，170 页。

④ [日] 关田一月：《禅的训练》，台北：天华，1980 年，第 164 页。

由如下，由于相似语境或不同语境的哲学义理，常有「本质类似性」（essential similarity）存在，借由一系列有意义论题之有系统的对比研究，可以成立对比哲学的初貌，也可以提供有价值的结果。他的这篇论文以此为目的，特别透过世亲的「识转变」（vijñāna-parinama）与胡塞尔的「识建构」（die Konstitution des Bewußtseins）两种观念的并举对比，来获致各自的新义及发展。

蔡瑞霖认为，对比唯识学与现象学的目标有四。就现象学发展而言，想借助世亲唯识学观念来阐明：第一，胡塞尔前期现象学，是相当于安慧性格的意识哲学。第二，胡塞尔后期则相当于护法性格。再就唯识学发展而言，也要借助胡塞尔现象学观念，以见出下列两点。第一，当代日本学者关于「识转变」安慧释的两种解说之争论，并不冲突，此中尚有深义可以讨论。第二，护法义至窥基一系，是唯识学义理发展之必然，所以当代的唯识学者实不必要以汉译本的传统为非。同样的，蔡文认为「超越转向」之后的胡塞尔现象学，也有其在现象学的义理发展的必然性，并无全部加以舍弃之理。所以，若如当今学者「以安慧学为是，护法学为非」，就犹如某些现象学学者之喜好以后期胡塞尔为非，而主张必须重新走回前期哲学一样，这些类似的批评立场，值得吾人再加考察。

蔡瑞霖文所关涉的主要问题在于：由安慧释到护法释的差异，或说从胡塞尔前期到后期转向的差异，其间最关键的是什么？这是蔡文对比研究的主线索。蔡文认为，依此线索，才能回答后期胡塞尔（或护法）的研究者将如何辩驳相关论难的问题。最重要的是设问：在何种意义之下，「绝对的流」或「能变识体」仍为有存在的价值而绝不可被取消？

除此之外，蔡瑞霖认为，即使回到安慧学，仍须面对如何恰当理解世亲唯识学之基本立场的问题。环绕「识转变」观念的许多问题仍争论不已。其中，以意识底刹那中「因果只能是异时？亦可同时？」之争论，是极有深度的议题。上田义文和横山纁一代表了相反立场。而长尾雅人对「刹那灭性」等观念的强调，似乎为两者找出了调和的看法，成了颇有哲学意义的对话。本文若要详细地论述这场争论，揭开双方的盲点，限于篇幅是不可能的。蔡瑞霖在胡塞尔的内在时间意识的现象学分析中，运用胡塞尔《关于内在时间意识现象学的讲座》第45节的「双重意向性」（Die doppelte Intentionalität）观念^①来解决论争。「双重意向性」是「垂直意向性」（Langsintentionalität）与「水平意向性」（Quer-in-

① 胡塞尔（E. Husserl）：《关于内在时间意识现象学的讲座》[*Texte zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)*]，Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985年，第163—175页。

tentionalität），「垂直意向性」是「回顾性、前瞻性和原初印象」（Retention, Protention, Urimpression），能建构历时对象意识依此垂直意向性而呈现为过去、现在、未来的模态。胡塞尔认为水平意向性是垂直意向性的先决条件，是更为根源的建构性。笔者对此的评论是「垂直意向性」和「水平意向性」应该是同等源初的，胡塞尔认为水平意向性是垂直意向性的先决条件，乃是预设了意识学为优先的前提。

又，一方面是意向性，是意识的建构（Konstitution）活动。^① 另一方面，生生就是灭灭，活泼泼的意识建构活动的生生从另外一个观眼看，就是灭灭，否则怎能保持意识建构的自由。胡塞尔对于「刹那灭性」及其「无时间性」的解释，可以阐明为胡塞尔的时间意识之如何得能为「非历时」（a-temporal）的绝对流，又有不断「当下活现」（lebendig Gegenwart）的特性，提供适当的解说。倪梁康指出在《关于内在时间意识现象学的讲座》中就已经讲出无绵延的「绝对主体性」的时间构造流，但是他同时说明「我们还缺乏指称所有这些东西的名称，在他后期，胡塞尔将那种进行着最终构造的主体性的时间形式理解成流动的——稳定的“生动当下”」^②。

蔡瑞霖对于由安慧释到护法释的差异，将之对比于胡塞尔前期到后期转向的差异，而主张可以加以调和或说是统整。这里涉及的是早期和晚期胡塞尔是否可以调和或孰是孰非的问题，乃是关涉到很复杂而艰难的胡塞尔现象学的理解问题。此一比较哲学的问题更困难一点还在于胡塞尔在生前对于「当下活现」（lebendig Gegenwart）、绝对主体性的时间构造流根本没有足够的解说。在这种情况下，希望将唯识思想的识体论、境识俱泯的唯识观对比于本来不清楚或者不存在的胡塞尔的未完成理论，是策略上的失败。

笔者在此采取另一个思路来进行比较研究，也就是跳出胡塞尔的意识现象学，而转入海德格尔的实存现象学、诠释学现象学来从事这个比较研究。其理由在于无绵延的「绝对主体性」的时间构造流，在海德格尔那里已经以此有的诠释学加以清楚阐明，而且晚期海德格尔重视无、无自无，深深喜爱禅宗与道家作为自己存有思想的印证。因此，在「绝对主体性」的时间构造流的本性上，就适合从海德格尔这里出发来重新建构佛教现象学。

至于如何从海德格尔这里出发来重新建构佛教现象学，首先是要找到一个

① 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第266—269页。建构（Konstitution）一条，倪将 Konstitution 翻译成构造。

② 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第531页。时间分析（Zeitanalyse）一条，倪将 Konstitution 翻译成构造。

唯识思想本身具有的模式，可以统整安慧释到护法释的差异，并且可以关联于从胡塞尔到海德格尔的发展。

首先，正如杨白衣所诠释的唯识义理总纲「净识（法性）—转变—分别」，净识（法性）显化成为识转变，识转变又开展与建构而有分别的现象流转。净识（法性）显化成为识转变还都是纵向的体性，而识转变开展与建构而成为分别则是横向的表象。可以说唯识思想史中的「一种七现」之「同时因果」的重点在「净识—转变」，而护法的唯识思想的「异时因果」则重点在于诠释「转变—分别」。「同时因果」和「异时因果」都是涉及识转变，但是重点不同。因此，「绝对的流」或「能变识体」仍在理论上存在价值，因而不可以被取消。「转变—分别」是归属在「净识（法性）—转变—分别」的整体过程，也不能简单地说是虚妄的（虚妄分别）。又，因此唯识思想前后期分别出现的「同时因果」与「异时因果」二者亦非互相矛盾，而是归属于同一个整体。^①晚期的世亲发展了「异时因果」，乃是从表象流转的外显的主客对立的概念理解的角度而言，而「同时因果」则是就识体与表象的内在的前理解而言。表象流转的外显的主客对立的概念理解，也不能脱离识体与现象的内在的前理解。就比较哲学而增加吾人对唯识思想的理解而言，安慧释的「同时因果」的重点在「净识—转变」，强调的是实存的诠释学，是纵的方向（体性的纵贯）。护法释是「异时因果」，重点在于诠释「转变—分别」，是横的方向，横中有纵。

蔡瑞霖继承了陈荣灼老师的唯识现象学的研究成果，蔡文可以说是颇有洞见，但是对相关的主张，尚未有足够篇幅加以展开，在蔡文《世亲「识转变」与胡塞尔「建构性」的对比研究》之外，蔡氏后来也几乎没有再回到这些论题上从事研究发表，他的相关研究停留在1992年，颇为可惜。对胡塞尔、海德格尔、护法、安慧的相关论题的研究，都需要具有深入的德文、梵文和日文的语言能力和相关学识，所以蔡氏提出的论题，在未来还有其他学者充实相关学养，并逐步完成。

其次，蔡瑞霖《成业论的异熟识说及其现象学解释》一文批判了《成业论》的异熟识说：（1）蔡瑞霖认为《成业论》的识体说为未成熟之作，而必须归结于对《唯识三十论》「三层相续的八识说」的重新诠释。笔者认为：《成业论》属于世亲晚期思想，已经具备了完整的唯识学意识构成的思想课题，而合于《唯识三十论》的诸种诠释，只是它的理论多是继承及批判《俱舍论》而来，但是还没有特意去系统地发展自己的创新理论。

① 杨白衣，唯识三系之研究，《华冈佛学学报》第五期，尤其是第343—344页。

（2）蔡文认为「阿赖耶识如瀑流」为「唯识正观」，并引胡塞尔「当下活现」来做对比。笔者则认为「本净识—转变—分别」才是唯识正理，而「二无我」、「一切境如」才是唯识正观，「阿赖耶识如瀑流」是凡愚之人执着为我的，是不可以作为唯识正观的。正如《成业论》引《解深密经》所说的「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」。此外，在东西比较哲学研究上，笔者不同意蔡瑞霖用麦因尼内（P. K. McInerney）对胡塞尔时间意识理论的批评与刻意改造，从而来批评《成业论》。^①而是要回到唯识思想史的「本净识—转变—分别」之全部格局来重省。

结 论

笔者以关于 Iso Kern（耿宁）和蔡瑞霖的论文的评论，来介绍与检讨当代佛教现象学研究的一些问题。Iso Kern（耿宁）《从现象学的角度看唯识三世》，所涉及的正是蔡瑞霖论文所着重的时间性的问题。笔者的批评结论是 Iso Kern（耿宁）或许多这方面的西方学者对唯识三世的讨论缺乏解脱学的角度，因此在宗旨与相关的问题界域都可能失焦。至于蔡瑞霖论文所涉及的是胡塞尔现象学与唯识思想的比较的整个构想与结构性问题，笔者评论的重点是此一佛教现象学的东西比较哲学，还是要回到如来藏说与唯识思想的交涉的思想史的发展历程，以及从胡塞尔的先验现象学到海德格尔的实存现象学、诠释学现象学的哲学史的发展来细看。所以，日后对于大乘佛学中的如来藏思想、禅、天台、华严佛学的研究，以智的现象学、诠释学现象学来发挥当代诠释，还有可大力拓展的空间。

Iso Kern（耿宁）以及许多学者的唯识现象学的学术工作，还局限在对于意识的意向性的建构作用与唯识思想的比较研究，这是一种认识论的、横向的。相对于胡塞尔方式的研究，而比较缺乏的是诠释学现象学与唯识思想的比较研究，也就是这种海德格尔方式的、存有论（本体诠释学的）、纵向的研究。本文研究《成业论》，从它对于意识的两层三环节的讨论开始，而到达关于「阿赖耶异熟识」以及「因果异时转相依」的讨论，乃是唯识思想中固有的存有论的（本体诠释学的）、纵向的研究。

回顾本文的研究史，唯识现象学因为学科本质的高度抽象性与理论化，在

^① 麦因尼内将三层说改成是交错的「回顾与前瞻」的两层说，并取消「绝对的自身能建构流」。

西方和港台的现实情况还是寄托在大学的研究单位与相关学者，未来在祖国大陆也应该在这一方面予以重视，加强大学之中的唯识学研究。而关于天台佛学、华严佛学、禅的智的现象学或说是诠释学现象学、本体诠释学的阐述，因为它们具有中国本土佛教的文化实践的实用性，比较能够发挥广大的社会影响。所以，应该多方面成立相关的实践中心与文化实用项目，例如茶禅、禅音乐、华严美学与生态学、天台止观等，来和智的现象学的研究一起推动，发挥致用之学，如此可以使得唯识现象学比较容易具有社会效果与历史影响。

关于现象学与唯识学的比较研究，笔者在本文先处理相关学者所最喜欢研究意识建构与唯识见分、相分之分析的比较的问题。其次，未来还可以处理关联于胡塞尔的唯识现象学的比较研究的整个意识的纵横结构性的问题。

笔者于三十多年前就从学于台湾大学哲学系叶阿月教授，学习唯识思想、印度哲学等多门课程，叶老师是东京大学的印度佛学博士，现在重新检索她的共 1358 页的中英日文的佛学论文遗集。叶老师于 1969 年就发表了《流转缘起的心意识问题》^① 讨论识转变的梵文与汉文翻译，以及 1979 年发表《vijñāna (识) 与 vijñapti (表识)》^②，对于唯识现象学所涉及的唯识思想史的重要而艰难的论争已经有很好的处理，影响了陈荣灼、吴汝钧以及当时受教于叶阿月老师的蔡瑞霖和笔者对于唯识学与佛教现象学的研究，应该也在不同程度上间接影响了台湾中生代的唯识思想学者如陈一标、曹志成、蔡伯朗、赵东明四人，但很可惜的是陈一标、曹志成、蔡伯朗、赵东明虽然都毕业于哲学系，具备相当的西方哲学研究能力，但是都没有人跨越唯识思想的思想史的研究，而进入唯识现象学的哲学研究。阿月教授的学生辈中从事佛教现象学研究的是蔡瑞霖和笔者，但是力度相当不够，有待未来之继续努力。

希望笔者本文以上这样的研究角度可以带来新的视野，让新一代的研究者能更加完整地哲学问题的根本来把握唯识思想，也在从事东西比较研究的时候以及在建构唯识现象学或唯识思想的诠释学现象学的时候，具有更为健全、广阔的视野。

① 叶阿月：《叶阿月教授佛学论文集》，台北：净法界善友文教基金会，2012 年，第 132—180 页。

② 同上书，第 731—799 页。