

心性本净说与晚明唯识学的性相融通论

沈庭^②

【摘要】《成唯识论》对分别论者的心性本净说持扬弃的态度，它批判作为小乘佛学的分别论者没有把握“心，性”概念的含义，没有在唯识学八识论的框架内讨论“心性”；但又赞同他们意识到“有诸有情”无始时来本有使得无漏法能够现行的原因。晚明唯识学者在对《成唯识论》进行注疏时，大多偏离了玄奘对分别论者的基本判释，表现出晚明佛学重视融通“性相”的基本特点，而晚明佛学的这一特点与当时丛林改革的需要密切相关。

【关键词】心性本净晚明 唯识学 性相融通

自玄奘三藏从印度求法归来，大弘唯识精义，窥基、圆测、慧沼、智周创宗立派，代有传人，在唐初佛学界，一时光彩夺目。随着唯识宗（也即“相宗”）的弘传，其与如来藏系佛学（也即“性宗”）之间矛盾也日益凸显，这从唐初慧沼、法宝等人关于佛性论、五种性与一乘观念之关系等问题的争论可见一斑。但是，性相融通观念是中国佛学，尤其是唐代以后佛学的主流思想，它肇始于唐代法藏、宗密等人对性相二宗的融会，经过宋代永明延寿等人的进一步努力，在晚明时期达到一个新的高峰，反映了晚明佛教整合义学，进而融通禅教的基本立场和趋势。不过，晚清以降，欧阳竟无、吕激等人极力推崇奘传唯识，而否定性宗的合法性，再次引发了关于性、相关系等问题的激烈争论。

相比之下，学术界对晚明唯识学及其性相融通的观念的讨论是较为薄弱的，而其重要性却不容忽略，正如台湾释圣严所指出的，此一时期，普泰、真界、正海、

^① 本文为武汉大学自主科研项目（人文社会科学）研究成果，得到“中央高校基本科研业务费专项资金”资助，并得到武汉大学人文社会科学青年学者学术团队建设计划资助。

^② 作者简介：武汉大学国学院讲师。

真可、德清、广承、明昱、通润、王肯堂、大真、大惠、广益、智旭、王夫之等，均有唯识的著述传至现代，“单从人数而言，明末的唯识风潮，甚至远盛于唐代”^①。在已有的研究成果中，圣严法师的《明末佛教研究》^②和张志强的《唯识思想与晚明唯识学研究》^③最为重要，前者着重梳理了此期唯识学者的生平、师承关系和唯识文献的基本情况，但属于纲领性研究，正如作者自道，此为资料整理性的论著；后者在阐述唯识学基本理论的基础上重点论述了晚明唯识学研究的历史状况，并从“性境”义、“所缘缘”义和“识变”观三个方面重点探讨了此期唯识学研究的理论特色，言简意赅地对晚明性相融通观念的整体情况做了系统阐发，但是个案研究相对较少，也未将近代唯识学者的视野和成果纳入比较研究之中。因此，本文力图以晚明唯识学著作中有关分别论者的内容为主要考察对象，引入近代唯识学者的批判性反省作为参照系，探讨分别论者的基本观点以及晚明唯识学者对其做的诠释与融通，以期丰富关于此期性相融通观念的研究。

为什么在体系庞大、义理丰富的唯识学中选取与分别论者相关的内容来做考察呢？这与近代唯识学者的观点有关。近代唯识学巨擘欧阳竟无曾指出《起信论》的性觉说“颇与分别论等相近”^④，而众所周知《成唯识论》对分别论者的“心性本净说”持批判性态度，所以按欧阳的逻辑，《成唯识论》批判分别论者的“心性本净说”实质上暗含着英传唯识学对《起信论》及其性觉说的批评。然而，晚明唯识学者基本上是在性宗的立场上来融摄相宗，认为唯识学与性觉说（持“自性清净”的立场）融通无碍，那么他们是怎么站在自性清净的立场上来诠释《成唯识论》对分别论者的心性本净说的批评呢？虽然关于分别论者的内容只是《成唯识论》中很小的一个点，但它能够反映晚明与晚清唯识学思潮的不同特点，甚至对探讨唯识学与如来藏系佛学之间的关系有着重要意义。

一 《成唯识论》关于分别论者的“心性本净说”的讨论

玄奘的《成唯识论》曾提到分别论者持“心性本净说”：“分别论者虽作是说：‘心性本净，客尘烦恼所染污故，名为杂染。离烦恼时转成无漏，故无漏法非无因’

① 圣严：《明末佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2006年，第159页。

② 圣严：《明末佛教研究》，第155-198页。

③ 张志强：《唯识思想与晚明唯识学研究》，高雄：佛光山文教基金会出版，2001年，第291-439页。

④ 欧阳渐：《唯识抉择谈》，载黄夏年主编：《欧阳竟无集》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第107页。生。’”①窥基对此种学说的宗旨概括为：“彼计：无法尔种，心性本净。离烦恼时既体清净为无漏因，如乳变为酪，乳中有酪性，木中火亦然。”②“法尔种”也即天然而有、

本有之种子，也就是说此派不设立本有无漏种子而谈“心性本净”，认为离烦恼时，本净心体便是无漏现行之因，就如同酪是乳中提炼出来的，所以乳中本有酪性，又如同木能生火，木中便本有火性。按此种观点，杂染的凡夫心性能成佛，所以杂染心性本有清净性。

首先，玄奘对此种学说是持批判态度的。他的批判主要围绕对“心性”一词的理解而展开。玄奘认为如果分别论者的“心性”指的是清净的“空理”，那么，“空非心因，常法定非诸法种子”^②，空理也即真如，它是不生不灭的常法，不会转变，无取无与，种子“六义”的第一义便是“刹那灭”，因此真如不能作为阿赖耶识中生起现行诸法的种子，也即无法成为现行诸法的亲因。^④

如果说“心性”指的就是“心”，那么就肯定了“心”即本净的真如，从而为诸相状设立了一个“常一”不变的心性本体，如同数论的观点，认为“相虽转变，而体常一”。玄奘认为这种观点也讲不通，如果诸法存在一个“本净”的心性本体，那么恶、无记性质的心法也应该是善的，与信、精进、惭、愧等十一善心所相应，这显然是矛盾的。如果说此心性同时包含善、恶、无记三种性质，那它就不是善的，更不可能是无漏的或说纯粹清净的。可见，“心性”或“心”是善恶杂染的，《成唯识论述记》释此“杂染”为：“此杂染言通一切三性有漏法，得为因也。”^⑤所以唯识学认为凡夫心性为杂染的，通遍计所执、依他起和圆成实三种性质。所以此杂染“心”之善性只能是“有漏善心”，它不能成为生起无漏善的直接原因。假如包含有善恶性质的“有漏心”是无漏的，那么无漏心性也是有漏的，“心性本净”就无法成立；而且凡夫（“异生”）心若是无漏，则凡夫无漏心性现行时便已然是佛，一个人不能同时既处于凡夫位，又处于佛位。如果说虽然凡夫的心之体性是无漏的，但现行之相状是染污性的，那么就违背了种子“六义”中的“性决定”义，也即种子与现行必须性质相同的原则。也正是因为种子、现行性质必须一致，所以凡夫之所以能成佛，必定因其心中具有本有的无漏种子——这是玄奘所赞同的结论。^⑥

玄奘还对有的佛经中提到的“心性净”一说做了解释，“然契经说心性净者，说

① 玄奘：《成唯识论》，韩廷杰校释：《成唯识论校释》，北京：中华书局，1998年，第118-119页。

② 窥基：《成唯识论述记》，《大正藏》（第43册），台北：新文丰出版公司，1983年，第307页。

③ 玄奘：《成唯识论》，韩廷杰校释：《成唯识论校释》，第119页。

④ 参见玄奘：《成唯识论》，韩廷杰校释：《成唯识论校释》，第119页。

⑤ 窥基：《成唯识论述记》，《大正藏》（第43册），第307页下。

⑥ 参见玄奘：《成唯识论》，韩廷杰校释：《成唯识论校释》，第119页。

心空理所显真如，真如是心真实性故。或说心体非烦恼故，名性本净，非有漏心性是无漏故名本净”^①。可见，玄奘认为佛经说的“心性净”有两种含义：一指的是从“空理”或说“真如”的层面上看“心”是清净性的，因为“真如是心真实性”；二指的是心之性体（“心体”）不是烦恼性的，故“名性本净”。《成唯识论述记》更进一步解释说，此“契经”指的是如来藏系的著名经典《胜鬘经》^②，所谓“心性净者”是对“三转依”中“心

转依”的解释，“解心转依真如说为心本性净”^①，所以玄奘、窥基认为在“心转依”之后，心之真性显现才能说“心性净”，未转依前，心性杂染，通三种自性，故不能说“本净”。结合唯识学“三自性”理论，可知玄奘所说的“空理”、“真如”或“心体”都指的是圆成实性，也即宇宙万法真实的存在属性，只有在圆成实性的角度才能说“心性净”或“性本净”——显然玄奘有意避免了“心性本净”这一提法。然而唯识学的阿赖耶识缘起论是以依他起性为基础而立说的，阿赖耶识像一个大仓库一样同时储存着各种有漏种子和无漏种子，因此不能说它是本净的。

其次，结合《成唯识论》的上下文，我们可以看到玄奘对分别论者的“心性本净说”并不是全盘否定的。玄奘关于分别论者的讨论与其对种子说的探讨密切相关。据《成唯识论》，关于种子的来源问题，有三种不同的观点：一是护月（亦称月藏）的种子本有说，一切有漏无漏种子皆摄藏于第八识中，法尔本有，并不是通过熏习而产生新的种子，熏习只能使处于潜在状态的种子增长，令其现行；二是以难陀、胜军论师为代表的种子新熏说，其与种子本有说对立，认为能熏法与所熏法是无始有，所以新熏的种子也是自无始以来而有；三是以护法为代表的调和说，也即本新具有说，此派认为兼具两类种子：一者本有、二者新熏，新熏种子是熏习所生，本有种子是由熏习而增长。玄奘支持护法的本新具有说，他在辨析分别论者的观点后所得出的结论是：“由此应信有诸有情，无始时来有无漏种不由熏习法尔成就，后胜进位熏令增长，无漏法起以此为因。”^②可见玄奘引述分别论者的心性本净说是为了论证心性中存在无始本有的无漏种子。

由上可知，玄奘对分别论者的心性本净说持扬弃的态度，对其既有批判，又有

① 玄奘：《成唯识论》，韩廷杰校释：《成唯识论校释》，第119页。

② 值得注意的是《胜鬘经》确实阐发了“自性清静，离一切烦恼藏”，“如来法身不离烦恼藏，名如来藏”的如来藏说，但是并未提到“三转依”，三转依的说法来自《大乘阿毗达磨杂集论》，法藏的《大乘起信论别记》曾引述（参见法藏：《大乘起信论别记》，《大正藏》[第44册]，台北：新文丰出版公司，1983年，第287-288页）。是窥基做了错误的解释，还是他故意将“三转依”的说法附会到如来藏系的《胜鬘经》上，并对其做唯识学的诠释？耐人寻味。

③ 窥基：《成唯识论述记》，《大正藏》（第43册），第308页。

④ 玄奘：《成唯识论》，韩廷杰校释：《成唯识论校释》，第119页。

部分的赞同。他批判作为小乘佛学的分别论者没有把握“心性”概念的含义，没有在唯识学八识论的框架内讨论“心性”；但又赞同他们意识到“有诸有情”无始时来本有使得无漏法能够现行的原因，只是他们没有提出“无漏法起以此为因”的“因”便是无漏种子。但总体而言，玄奘对分别论者的“心性本净说”还是以批判为主。

值得特别指出的是窥基在解释“非有漏心性是无漏，故名本净”一句时，说：“心性者，真如也。真如无为，非心之因，亦非种子能有果法，如虚空等。故非有漏心性是无漏

名本性净也。”^①此中“心性”应该是“心之真实性”，也即圆成实性，所以称“真如”。但是，“心性者，真如也”似乎又将“真如”安置在“心性”或说“众生心”之中，这与如来藏系的性觉说是一致的。可见，唯识学与如来藏说在措辞和义理上的近似，这为后世二者之间界限逐渐模糊，相互融合奠定了基础。

永明延寿在解释《成唯识论》关于“心性净者”一段时，直接引用了窥基的释义，并接着说：“又若取正义，本有新熏合生现行，非有前后。……护法意云：有漏无漏种子，皆有新熏本有，合生现行，亦不杂乱。”^②延寿说本有种子和新熏种子“合生现行，非有前后”，似乎本有和新熏是相即不离（“合生”）的心体，此心体中所包含的无漏和有漏种子同时（“非有前后”）具起而生现行。显然，这已经有了《大乘起信论》“一心开二门”的影子。延寿作为唐以后融合性相二宗最为重要的人物，他的思想直接影响了晚明学者性相融合的观念。^③

二晚明唯识学者对分别论者的批判与融摄

藕益智旭曾概括明朝的唯识学流传历史：“惜慈恩没，疏复失传。仅散现《大钞》（《华严经疏钞》）、《宗镜》（《宗镜录》）诸书，及《开蒙》（元代云峰的《唯识开蒙问答》）二卷稍存线索。国初以来竟成绝学。”^④可知在明前中期，唯识学几乎完全断绝，窥基等人的古疏也已失传。但到了晚明时期，作为“绝学”的唯识学又兴旺起来，唯识宗的《成唯识论》、《唯识三十论》、《百法明门论》、《观所缘缘论》、《八识规矩颂》、《因明入正理论》等经典又有了多种注释版本。^⑤其中，唯识宗最为

① 窥基：《成唯识论述记》，《大正藏》（第43册），第308页。

② 永明延寿：《宗镜录》，《大正藏》（第48册），台北：新文丰出版公司，1983年，第698页。

③ 参见圣严：《明末佛教研究》，第188页。

④ 薄益智旭：《重刻成唯识论自考录序》，《卍续藏经》（第82册），台北：新文丰出版公司，1976年，第90页。

⑤ 参见圣严：《明末佛教研究》，第183页。

重要的经典《成唯识论》的相关疏著有八种之多：高原明显《成唯识论俗诠》、一雨通润《成唯识论集解》、王肯堂《成唯识论证义》、绍觉广承《成唯识论音义》、灵源大惠《成唯识论自考》、新伊大真《成唯识论遗音合响》、藩益智旭《成唯识论观心法要》、苕圣智素《成唯识论音响补遗》，其中《成唯识论音义》、《成唯识论遗音合响》被合辑于《成唯识论音响补遗》中。

晚明唯识学的整体旨趣是性相融合，“摄相归性”，即以性宗的立场融摄相宗，以《起信论》的“性觉”立场来诠释唯识学^①，那么，站在“一心开二门”“真如无明互熏”的立场上如何解释唯识学对心性本净说的批判？晚明唯识学者如何处理《成唯识论》与心性本净说之间的张力？下面我们将以上述八部经典中所涉及的分别论者及其“心性本净说”的内容为中心，考察晚明唯识学对此的诠释特点，以窥探如来藏系佛学如何对唯识学做无缝融会的。

高原明显的《俗论》说：“心性本净者，谓真心体，本自清净，显是无漏种子本有也。客因主立，尘由空显，主空喻本有真如，客尘喻新熏烦恼，故离染时，转成无漏，显无漏种，即此真如，转变名目。所以论主，复显本有云，故无漏法，非无因生，真如为因，是本有义。”^②又说分别论者：“以心性言显是真如，名真实性。或说心体，被烦恼污体非烦恼，名性本净。非同汝执有漏之心性是无漏，故名本净。’由此’下，谓由经说真如是心，应信真如，是无漏种，法尔成就。何执熏生无本有种？’无漏法’起下，明展转熏生义，无漏法者，即见道后所修无漏道法也，以此为因者，因证真如，方修无漏，故以真如为因，复熏成种者，从真如体生诸功德，智种道种，一切皆成，言无漏者，以智照境，不起分别，说能缘智不漏于境耳。有漏法种，类此应知者。”^③可见明显对心性本净说的论述没有批判的味道，反而强调其以无漏种是“本有义”的合理性，而且他认为“显无漏种，即此真如”，“真如是心，应信真如，是无漏种”，这不仅直接肯定了真如是本净之心，而且是把真如等同于无漏种子，认为“从真如体生诸功德”。明显的观点显然违背了唯识学的基本教义，但却为与《起信论》的性觉说相融合打开了通道。

按唯识学，真如是所缘缘而不是亲因缘，它不能成为无漏种子亲生无漏法，而且真如是不生不灭的，而种子是刹那灭的。如果将真如等同无漏种子，那么，又由于真如是遍在的体性，故现实的“众生心”便同时具有漏种子和作为体性的真如无漏种子，这与《起信论》认为众生心同时具备“心真如门”和“心生灭门”的立场便一致了。所以高原明显融合性相的一个关键便是将无漏种子解释为真如种子。

① 参见张志强：《唯识思想与晚明唯识学研究》，第393页。

② 高原明显：《成唯识论俗论》，《巴续藏经》（第81册），台北：新文丰出版公司，1976年，第70页。

③ 高原明显：《成唯识论俗论》，《巴续藏经》（第81册），第71-72页。

这不仅是明显个人的思想特色，而是晚明唯识学者的普遍做法。通润的《集解》说：“分别论说心性本净等语，一往观之，似有漏心性能生无漏，不劳别有无漏种子。细而察之，则心性本净一语，即是心空所显真如，而为四智菩提之因，故无漏法，非是无因而生，定有种子在也。”^①这意味着心性中本有的真如是“四智菩提”之因，他甚至直言：“见道位断分别惑，无漏现起，必伏（仗）此真如清净无漏种子为因而成现行。”^②明确提出

“真如清净无漏种子”这一说法。而且他的“细而察之”一语表明其基本赞同分别论说的心性本净论，《成唯识论》中原有的对心性本净说的批判意味丧失殆尽。此外，王肯堂的《证义》也将“无漏现起”理解为“真如清净无漏种子”现行^③，与通润的说法完全一致。“真如清净无漏种子”或“真如种子”的说法，实质上将唯识学“种子”义消解、吸纳入真如概念中，真如不仅仅是“所缘缘”，而且也是众生心本有的能生起现行法的“因缘”，这无疑与《起信论》和“何期自性能生万法”的性觉说找到了契合点。

性相二宗的理论分歧主要集中在对真如与八识各自性质及其相互关系的理解上，而“真如清净无漏种子”的提出显然沟通了性相二宗的理论分歧。按性宗的理论，真如具有不变、随缘二义，在不变义上性相二宗不会有分歧，如果唯识学的无漏种子就是真如，那么，众生心本有真如心，真如是众生心之本体实性，众生心之发显自然也是真如心之随缘变现；另一方面，既然众生心本有真如心，阿赖耶识便同时包含生灭（生灭门）与不生灭（真如门）两种性质，而且真如又具不变义，真如是八识之本体，不生灭之真如心与生灭心便是体用关系。正如现代学者张志强所指出，虽然晚明唯识学者对阿赖耶识和真如的误解各有不同，“但其大端总是以真如随缘来解释八识与真如的关系，以生灭不生灭和合解说阿赖耶识”^④。可以说会通阿赖耶识与真如的关系是性相二宗融合的关键，将唯识学的无漏种子解释为“一心开二门”的“心真如门”便是性相融合得以可能的关键中的关键。

此外，晚明部分唯识学者由于站在性觉说的立场来诠释分别论者，往往错误地理解了分别论者的身份。例如灵源大惠的《成唯识论自考》认为，“分别论者，指释经论家。’心性’下，出论家释经之文；’故无’下，乃始起家引此心性本净为无漏种，故云’无漏法非无因生’。虽作是说之句，乃今论主斥始起家之辞”^⑤。分别论者是小乘佛学的一个派别，而大惠误认其为“释经论家”，其说是“始起家之辞”，也

① 一雨通润：《成唯识论集解》，《卍续藏经》（第81册），台北：新文丰出版公司，1976年，第358页。

② 一雨通润：《成唯识论集解》，《卍续藏经》（第81册），第359-360页。

③ 王肯堂：《成唯识论证义》，《卍续藏经》（第81册），台北：新文丰出版公司，1976年，第720页。

④ 张志强：《唯识思想与晚明唯识学研究》，第393-402页。

⑤ 灵源大惠：《成唯识论自考》，《卍续藏经》（第82册），台北：新文丰出版公司，1976年，第142页。

即种子新熏说，这无疑将分别论者提高到《成唯识论》疏释家的地位。又如新伊大真的《成唯识论遗音合响》认为：“分别论者，指造《中边分别论》之人，即天亲菩萨。彼论上卷云：’云何不染非不染，本心自性清净故；云何不净非不净，烦恼客尘故。’”^①将分别论者释为印度唯识学的代表人物世亲无疑肯定了心性本净说是佛法正义，而且认为心性本净说来自真谛译的《中边分别论》，可谓为心性本净说找到了经典依据，直接反映了大真以唯识古学性觉说来释解奘传唯识今学的基本立场。

由上可见，晚明唯识学者对分别论者的“心性本净说”在总体上不持批判性的态度，虽然他们也通过疏释《成唯识论》而展现出对心性本净说的驳斥，但是他们在立场上更为温和，甚至不顾自相矛盾或者完全是误解而直接肯定心性本净说的立场。这与他们归于性宗，也即性觉说的立场密切相关，也反映了晚明唯识学的整体旨趣是以性宗为立场来融摄相宗，从而主张性相融通。

经过晚明唯识学对性相融通观念的阐释和发扬，以性宗立场为主导的性相融合观念逐渐成熟、巩固，成为后世中国佛学的主流观念，影响深远。即使到了晚清民国时期，在性相冲突论振聋发聩之时，僧界的主流学者依然坚持了晚明唯识学者的融通立场，而且融通之方式也几乎和晚明学者如出一辙。其中最具代表性的是近代著名高僧太虚法师，他曾说：“真如体上之不可离不可灭相（真如自体相），如来藏也。换言之即无漏种子，亦即本觉，亦即大乘相。所起现行即真如用，即能生世出世间善因果之大乘用。其可断可离相，则无明也（一切染法皆不觉相）。换言之即有漏种子，即违大乘体之逆相；所起现行则三细六粗等是也。”^②他将如来藏、本觉与唯识学的无漏种子等同起来，同时用现行诠释有漏种子，认为其为“真如用”，这依然是从不变、随缘二义来解释真如，仍然是在《起信论》“一心开二门”的框架内消解唯识学种子说的原义，所以太虚的唯识学思想甚至可以说是晚明佛学性相融通思想的一种“法脉”延续。

三结论

通过辨析《成唯识论》，可知玄奘对分别论者的心性本净说持扬弃的态度，他一方面以唯识学八识理论以及种子说为基础批判分别论者对“心性”这一概念的错误

① 茗圣智素：《成唯识论音响补遗》，《卍续藏经》（第82册），台北：新文丰出版公司，1976年，第850页。

② 太虚：《法相唯识学》（下册），北京：商务印书馆，2002年，第389页。理解以及“心性本净说”的内在矛盾；另一方面，又肯定心性本净说意识到了有情众生本具生起无漏法的亲因，与主张种子新熏论者相比具有一定的进步性，但是总体而言，玄奘对分别论者的心性本净说还是坚持了批判、否定的立场。

然而，以《大乘起信论》为代表的性觉说，以“众生自性清净心”为万有之真实本体，其因无明熏染而产生一切心识之相，无明灭则此自性清净心自然彰显。这样的理论显然与分别论者的“心性本净说”较为接近。晚明唯识学者站在《起信论》的理论基础上，力图融通性相，便更多地倾向于关注《成唯识论》对心性本净说的肯定，而通过有意无意的误

释来化解《成唯识论》对分别论者的批判。具体而言，他们通过将无漏种子等同于真如，提出“真如清净无漏种子”，也即“真如种子”的概念，重新诠释和消除唯识学的种子义，以真如的随缘义来解释真如与众生心识之关系，以生灭不生灭和合性界定阿赖耶识的性质，从而抹平了如来藏说与唯识学在真如观和心识体系（阿赖耶识说及其种子论）等方面的理论分歧，达到了融通性相的目的。

为什么晚明时期突然又兴起了研究唯识学的热潮呢？在某种程度上可说这是由于当时佛教界具有融通性相的现实需要。①云栖株宏曾言：“性为本而相为末，故云但得本不愁末，未尝言末为可废也，是故偏言性不可，而偏言相尤不可。”②着益智旭也言：“习性不习相，未有不颇预者；习相不习性，未有不胶滞者。”③可见当时的佛教大师意识到了性相二宗之互补性，认为二者不可偏废。然而过于偏言性宗是晚明佛学界的一大积弊，自宋以后，以禅宗为主导的性宗占据绝对主流地位，降至晚明，性宗沙门早已非昔日精神，正如智旭所批评：“今之学者，不惟分门别户，纵发心遍学，曾不知其一以贯之。所以一入律堂，便将衣钵锡杖为标榜；一入讲席，便将消文贴句为要务；一入禅林，便将机锋转语为茶饭。迨行脚十年，筑得三种习气饱满，便思开一丛林，高踞方丈，自谓通禅通教通律，横拈竖弄，七古八怪，骗惑愚迷，牢笼世智，及以真正佛心佛语佛行窳之，鲜不公然背者。”④正是有感于性宗扣空弄影、蹈空务虚的流弊，晚明学者重新激发了对研习相宗义理的热情；而且禅宗末流密室传帕、门户森严为法嗣正统，甚至墓地田租相争相斗，晚明大师如真可、德清等人力图在宗门师承授受之外，另辟出路，倡导无师自悟，而无师自悟就不得不依靠经教依据，体系庞大、义理深刻之唯识学

① 张志强：《唯识思想与晚明唯识学研究》，第392页。

② 云栖株宏：《云栖法汇》（选录）（卷14）[M] // 中华电子佛典协会.CBETA 电子佛典.2016:J33.B277.71a。

③ 薄益智旭：《重刻成唯识论自考录序》，《已续藏经》（第82册），第90页。

④ 薄益智旭：《灵峰宗论》（卷2），《藕益大师全集》（第16册），台北：佛教书局，1989年，第10477—10478页。

然符合此种需要。为了解决佛教积弊而采取融摄性相、会通禅教的做法逐渐成为佛教界的主流思想，晚明以后的中国佛教越来越彰显出一种整合型佛教的特色，融通性相，融会禅净教律，甚至会通儒家、道家思想逐渐成为中国佛学的基本品质，它不仅是中国佛教应对时弊的一种解决方式，也是以性宗为主导的中国佛学开放、综合精神的体现。

太虚大师对唯识学“五姓各别说”的义理诠释

黄国清^①

【摘要】瑜伽行派“五姓各别说”将佛教行者根性区分为五种种姓，其中菩萨种姓与不定种姓始能成佛，排除其他种姓众生的成佛可能。种姓的分立可用无漏种子有无及有障无障作为说明原理。窥基注释《法华经》不能违背众生佛性及唯一佛乘的教说，但巧妙运用“理佛性”与“行佛性”二分的框架，将佛性论与一乘说归为理佛性，为方便说；而以行佛性支持种姓差别说，为真实说，以维护瑜伽行派的立场。太虚虽本于佛性与一乘思想，却能真正融通唯识与佛性义理，指出理佛性与行佛性都是了义实说，可统合为更完全的义理体系。理佛性所指涉的众生皆有佛性，可为成佛依据；即使实际决定能否成佛的行佛性，亦能证成众生成佛的命题。行佛性植基于本有与新熏的佛性种子，本有种子决定现前种姓差别，新熏种子则具各种可能性，特别是佛菩萨的大愿力是有情新熏成佛种子的强力支柱，为众生成佛的保障因子。佛教提出缘起说，避免任何固化实有观念，太虚因此将“五姓各别说”理解为暂时固定，众生成佛说始为终极真理。

【关键词】五姓各别说理佛性行佛性佛性种子一乘皆成

一 引言

印度佛教瑜伽行派（唯识学派）有“五姓各别说”，主张佛教行者修学三乘中某乘的道途达到一定门槛，即在该乘修证在根性上变得固定不移，而成声闻定姓、独

^①作者单位：南华大学宗教所。

觉定姓与菩萨种姓；另有在三乘根性尚未确定的不定种姓，以及永无法得证三乘菩提的无种姓。有学者指出玄奘忠实传入“五姓”说，在当时汉地佛教圈已普遍接受佛性学说之“众生成佛”论的文化语境中，立即引发激烈论辩，双方阵营引经据典各持己说。^①更有学者认为唯识学派坚持“五姓各别说”是其学说之所以在中国快速衰落的重要原因之一。^②其实，印度大乘佛教双璧的中观学派与瑜伽行派都主张佛教修行者有根性上的差别，未接受一切众生皆可成佛的观点，而提出众生成佛论的佛性如来藏学说较处于边缘地位。中国佛教知识分子对“五姓各别说”普遍缺乏好感，但此说有其经典依据^③，如何与佛性思想进行会通，成为佛教义理解释的一大课题。^④例如，有学者即认为玄奘弟子窥基疏解《说无垢称经》有意融合如来藏思想与唯识学说。^⑤可以说连唯识学人都无法回避这个问题。

太虚大师于民国十年秋在北京辛酉讲经会讲解《法华经》，记录成《法华经演讲录》一书。在此书的“序经题”部分有言：“今欲开阐是经妙义，宜备有古德之注释以为参究之资。唐窥基大师所撰《妙法莲华经玄赞》（下简称《法华玄赞》），群流宗仰。兹于演讲《妙法莲华经》之时，即假《玄赞》以为敷陈经义之佐。”^⑥当时《妙法莲华经玄赞》甫自日本传回不久，在当时唯识学成为佛教显学的背景下，选取此本依唯识义理解《法华经》的注释书是可理解的。太虚的成熟佛学思想体系是以本于佛性如来藏学说的“法界圆觉学”为最高教理，民国二十三年在四明延庆寺讲《大乘妙法莲华经悬论》，又转以天台教学为讲演依据，当然也与延庆寺为宋代天台大家四明法智（知礼）弘宣此经的道场有关。^⑦本文所关心的，是太虚依本窥基注疏解释《法华经》文义之时，如何调和佛性如来藏思想之“一切皆成”与唯识学说之“五姓各别”的巨大义理差异。

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

② 如吕澂《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局，1979年，第190—191页。

③ 《略述法相义》卷2“五姓各别”条文：“捺分众生有五种姓：一、菩萨；二、独觉；三、声闻；四、不定；五、无姓。即是十卷《入楞伽》第二卷、《无上依经》上卷、《善勇猛般若》第一卷、《大般若》第五百九十三卷，说五种姓；《大庄严论》第一卷末《种姓品》，及《瑜伽》第二十一《声闻地》，皆说有五种姓别，故知定有法余差别种子也。”见《国家图书馆善本佛典》第36册，CBETA,D36,no.8895,第84—85页。

④ 如太虚于《优婆塞戒经讲录》说：“盖有一类经内，曾言一切众生皆有佛性。有一类经内，言众生分为五种性：有无性者，即是无声闻、缘觉、菩萨等涅槃性；次有定性声闻；定性缘觉；及大乘菩萨种性；又有不定性者，于声闻、缘觉三乘种性不定。今此经言一切众生皆无佛性，与彼诸经如何会通？虽佛法为一贯之理，但说经造论各有特重之点。”见《太虚大师全书》精第16册，台北：善导寺佛经流通处，1980年，第43—44页。

⑤ 窦敏慧：《窥基说无垢称经疏的如来藏诠释——以佛性论为核心》，《中国文学研究》2016年第42期，第45—78页。

⑥ 太虚：《法华经演讲录上》，《太虚大师全书》精第10册，第28页。

⑦ 太虚：《大乘妙法莲华经悬论》，《太虚大师全书》精第11册，第654-655页。

本文聚焦于两大问题，其一是窥基在“五姓各别说”的论述上，是否尝试融合佛性思想而有所妥协；其次是太虚如何本于众生成佛的最高义理标准而融通唯识学的种姓观点。

二唯识经论的种性差别说

较早传出的初期大乘佛教经典如《八千颂般若经》与《无量寿经》，均否定已在声闻乘获得决定者的成佛可能性，他们必定取证阿罗汉果位而入涅槃，脱离生死轮转。辟支佛乘的情形可依此类推。姚秦鸠摩罗什所译《小品般若波罗蜜经·释提桓因品》（属《八千颂般若经》系）说：“若人已入正位，则不堪任发阿耨多罗三藐三菩提心。何以故？已于生死作障隔故。”^①唐代玄奘译《大般若经·第四会·帝释品》的译文更为明晰：“诸有已入声闻、独觉正性离生，不复能发大菩提心。何以故？懦尸迦！彼于生死已结界故。”^②已进入二乘“正位”（领悟觉悟的正性而离凡夫性的位次）者，必然朝向阿罗汉或辟支佛菩提的觉证，不可能再发起追求无上菩提之心，遑论成佛。曹魏康僧铠所译《无量寿经》虽言及西方安乐国土的修行者有菩萨种与声闻众，却又说转生该国的菩萨皆能“恭敬供养无量诸佛，常为诸佛所共称叹。究竟菩萨诸波罗蜜，修空、无相、无愿三昧、不生不灭诸三昧门，远离声闻、缘觉之地”^③。叙说菩萨行者不应为二乘的修证境地所局限。此处见到大乘与二乘的对立之势，甚至主张二乘入正位后不再有成佛可能，将三乘果位做严格的区分。

《法华经》倡议一切学佛者皆成佛的一乘思想，力主阿罗汉与辟支佛终会成佛。然而，或许因为这样的新兴观点有违当时三乘分立的主流大乘思潮，弘扬《法华经》的菩萨团体受到强烈抨击。^④《法华经》的这种特殊思想逐渐获得接受，如《大智度论》在大乘与二乘分立的立场上，同时又引述《法华经》说：“问曰：佛亦名为宝，亦名为无上福田，若人从佛种善根，必以三乘法入涅槃不虚。如《法华》中说：‘有人或

① 《大正藏》册 8,第 540 页上。在东汉支娄迦谶所译此经同本异译之《道行般若经·难问品》已有对应文句：“以得须陀洹道，不可复得菩萨道。何以故？闭塞生死道故。”《大正藏》册 8,第 429 页上。

② 《大正藏》册 7,第 134 页中。

③ 《大正藏》册 12,第 274 页中。

④ 《法华经》的第二《方便品》到第九《授学无学人记品》反覆阐述汇合三乘归于一乘的主题。又在第十三《劝持品》中反映他们的学说被其他大乘团体视为外道议论。《大正藏》册 9,第 5—30 中，及第 36-37 页上。相关问题的讨论可参见望月良晃：《法華經成立史》，平川彰等编：《法華思想》，东京：春秋社，1982 年，第 47—78 页。

以一华，或以少香供养于佛，乃至一称南无佛，如是等人皆当作佛。‘若尔者，有人作是念：’但行五波罗蜜，欲作佛时乃观空，何用常行般若波罗蜜，难知难得空行？’答曰：以是事故，佛自答阿难：’于佛福田中虽不虚诞，要得三乘入涅槃，应当了了行六波罗蜜，乃至一切种智了了行故，疾得佛道，不久受生死苦。般若有如是等利益功德故，应当行。’”^① ① 受到《法华经》影响，承认三乘行者都可证得佛果究竟涅槃。

一切众生皆可成佛的思想理念在大乘《大般涅槃经》得到确立，该经以众生本具佛性作为成佛的依据；尽管如此，在此经最先传出的部分（前分）却排除“一阐提”这类人的成佛机会，如东晋法显译《大般泥洹经》说：“一切众生皆有佛性，在于身中无量烦恼悉除灭已，佛便明显，除一阐提。”^②到了此经后分，虽在许多地方仍强烈反对一阐提的成佛可能，但在几个地方开始对此决定说辞有所修正，说一阐提性非永恒不变，若却除一阐提的质性，亦可成佛，如北凉昙无讖译《大般涅槃经·如来性品》说：“不定者，如一阐提究竟不移，犯重禁者不成佛道，无有是处！何以故？是人若于佛正法中，心得净信，尔时即便灭一阐提，若复得作优婆塞者，亦得断灭于一阐提，犯重禁者灭此罪已，则得成佛。是故若言，毕定不移，不成佛道，无有是处。”^③《大般涅槃经》虽提出一切众生本具佛性的观点，但有很明显的一阐提无法成佛的论调，又给出一些开通说法，互相冲突。此经的“一阐提”说与瑜伽行派的“无种姓”有意义上的交涉。

隶属于瑜伽行派的《解深密经》主张三乘行者的种姓差别，导向不同的修证目标，认为像《法华经》那样的一乘皆成观点其实是出于佛的“密意”，有情种性差别方为了义之说。该经卷2《无自性相品》说明如下：

诸声闻乘种性有情，亦由此道此行迹故，证得无上安隐涅槃；诸独觉乘种性有情、诸如来乘种性有情，亦由此道此行迹故，证得无上安隐涅槃。一切声闻、独觉、菩萨，皆共此一妙清净道，皆同此一究竟清净，更无第二。我依此故，密意说言唯有一乘，非于一切有情界中无有种种有情种性，或钝根性、或中根性、或利根性有情差别。^④

三乘同样断除贪、嗔、痴三界烦恼，证得解脱涅槃，在这种层次的修证境地是通同的；然而，这种解脱生死的涅槃境地并非佛果究竟涅槃。佛教行者在根性上有钝

① 《大智度论》卷79《嘱累品》，《大正藏》册25,第619页中。

② 《大般泥洹经》卷4《分别邪正品》，《大正藏》册12,第881页中。

③ 《大正藏》册12,第393页中。

④ 《大正藏》册16,第695页上。

根、中根与利根之分，唐圆测《解深密经疏》卷4解释如下：“此即第三辨三乘差别。……言非一者，谓于一切有情数中，非无五种种性差别。言五姓者，所谓三乘、不定、无性。言无性者，谓于身中无有三乘涅槃种性。就有性中，有其四种：一、声闻种性，谓于身中唯有声闻涅槃种性。二、独觉种性，三、菩萨种性，此二种性唯同声闻。四、不定种性，谓于身中具有三乘涅槃种性，而彼回心定趣佛果，由佛菩萨大悲方便所摄受故。”①他将三种根性对应于三乘种性。无种性的众生无法证得三乘涅槃，最多只能实践人天善法；三乘种性都可证得涅槃，但唯有菩萨种性得证无上佛果；不定种性在三乘行道尚未确立，可以回心趣像佛果。这种种性差别之说在《瑜伽师地论·声闻地》的《瑜伽处·种性地》和《瑜伽处·趣入地》亦可见到。②另外，《瑜伽师地论·菩萨地·摄事品》也说到声闻、独觉与如来三种种性的区分，只有后者能安处于无上正等菩提最上乘中。③又如同属唯识学派依经之一的《楞伽阿跋多罗宝经》卷1《一切佛语心品》言：“有五无间种性，云何为五？谓：声闻乘无间种性、缘觉乘无间种性、如来乘无间种性、不定种性、各别种性。”并说“一阐提”为不般涅槃的有情，可分成舍一切善根及菩萨本自愿方便两种。④种性差别说是瑜伽行派经论共同持有的见解。

《解深密经·无自性相品》或许受到《法华经》主张声闻乘亦可回小向大之观点的影响，对声闻行者的界定有所松动，特别将声闻种性的有情分成“一向趣寂”与“回向菩提”两类：

若一向趣寂声闻种性补特伽罗，虽蒙诸佛施設种种勇猛加行方便化导，终不能令当坐道场证得阿耨多罗三藐三菩提。何以故？由彼本来唯在下劣种性故、一向慈悲薄弱故、一向怖畏众苦故。……若回向菩提声闻种性补特伽罗，我亦异门说为菩萨。何以故？彼既解脱烦恼障已，若蒙诸佛等觉悟时，于所知障，其心亦可当得解脱。由彼最初为自利益，修行加行脱烦恼障，是故如来施設彼为声闻种性。⑤

① 《新纂卍续藏》册21,第273页上。

② 《瑜伽师地论》卷21,《大正藏》册30,第395-401页下。如《瑜伽处·趣入地》言：“当知此中如是一切补特伽罗六位所摄。何等六？一、有堪能补特伽罗；二、成就下品善根补特伽罗；三、成就中品善根补特伽罗；四、成就上品善根补特伽罗；五、究竟方便补特伽罗；六、已到究竟补特伽罗。”《大正藏》册30,第400页上。另有“无种性”的补特伽罗。论中并有详细解说。

③ 《瑜伽师地论》卷43,《大正藏》册30,第531页中。

④ 《大正藏》册16,第487页上。

⑤ 《大正藏》册16,第695页。

“一向趣寂”一类方为声闻定姓，即使如来运用方便化导，也不能使他们转向大乘菩萨行道。他们根性已经固定，慈悲心薄弱，只求自利解脱生死，背弃利益众生的济度事业。“回向菩提”声闻非真正的声闻种性，是一种假施設，他们其实内蕴菩萨种性，只是暂时从事声闻法门的实践，等到能够解脱烦恼障，不再畏惧生死，值遇诸佛重新唤起他们的菩提心，便能转行菩萨道，继续断除所知障。

《成唯识论》是玄奘与窥基师徒揉和印度十家论师注释《唯识三十颂》的著述而成，以护法的解释为主，内含玄奘的法义取舍与抉择。^①此论依据对《瑜伽师地论》相关文义^②的理解，说明五种种姓的差别可由无漏种有无及有障无障加以解释：

依障建立种姓别者，意显无漏种子有无。谓若全无无漏种者，彼二障种永不可害，即立彼为非涅槃法。若唯有二乘无漏种者，彼所知障种永不可害，一分立为声闻种姓，一分立为独觉种姓。若亦有佛无漏种者，彼二障种俱可永害，即立彼为如来种姓。故由无漏种子有无，障有可断不可断义。然无漏种微隐难知，故约彼障显性差别，不尔，彼障有何别因而有可害不可害者？^③

有人主张种性差别非取决于无漏种子的有无，而是决定于有障无障，《成唯识论》抉择此义，指出有障无障是由无漏种子的有无来决定。全缺无漏种子者，即无法破除烦恼障与所知障，此为非涅槃法，意同断善根的一阐提。具有二乘无漏种子者，能断尽烦恼障而无法破除所知障，即为声闻种姓或独觉种姓。如果具备佛无漏种者，可以完全断除二障种子，旧立为佛种姓。由于种子的意义隐微难知，所以借用烦恼障与所知障可断与不可断来显示种性的差别，不可将无漏种子有无与有障无障割裂为两件事来进行理解。

综而言之，瑜伽行派对“五姓各别说”的态度是十分坚决的，这不一定悖离印度大乘经论的相关教理，只能说唯识学派对此种区分论说得更为绝对，更为突出，

- ① 《成唯识论掌中枢要》卷1言：“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：自夕梦金容，晨趋白马，英髦间出，灵智肩随。闻五分以心祈，揽八蕴而遐望，虽得法门之糟粕，然失玄源之淳粹。今东出策贵，并目击玄宗，幸复独秀万方，颖超千古，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，禀者无依。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。”《大正藏》册43，第608页。
- ② 《瑜伽师地论》卷52言：“由有障无障差别故，若于通达真如所缘缘中有毕竟障种子者，建立为不般涅槃法种性补特伽罗。若不尔者，建立为般涅槃法种性补特伽罗。若有毕竟所知障种子布在所依，非烦恼障种子者，于彼一分建立声闻种性补特伽罗，一分建立独觉种性补特伽罗。若不尔者，建立如来种性补特伽罗。”《大正藏》册30，第589页上。
- ③ 《成唯识论》卷2，《大正藏》册31，第8页中。

并提出理论加以证成。当此派传入已普遍接受佛性如来藏义理的中国佛教圈，不可违背师承家法，便显得欠缺转圜余地。汉地佛教学人较缺乏印度佛教文化背景知识，出于普愿有情成佛的宽广情怀，对于玄奘所传唯识学所坚持的“五姓各别说”可能难以同情吧！

三太虚对五姓各别说的当代诠释

太虚依本《法华玄赞》讲解《法华经》的教理，必须直面众生成佛与种姓差别之间的义理冲突。下文首先厘清窥基《法华玄赞》的种性差别论点，再据以对显出太虚的创造性诠释。①注释学上强调“疏不破注”，也就是疏要顺着注讲，思想家又必须讲求自家论点的前后一致，太虚如何调和两类不同的观点，呈现佛性与唯识的义理融通，对于窥基注释本的弘通实有重大的意义。

在《法华玄赞》通论《法华经》全经部分的“显机”（显示闻经者根机）一项，首先，面对众生悉有佛性与唯一乘法的义理挑战，肯认种性差别的窥基必须有所疏通，他说：“依《涅槃经》唯有一机，故彼经云：‘师子吼者是决定说，一切众生悉有佛性。’又云：‘众生亦尔，悉皆有心，凡有心者悉皆当得阿耨多罗三藐三菩提。’此经亦云：‘十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三，除佛方便说，但教化菩萨，无声闻弟子。’乃至广说：‘若声闻若菩萨，闻我说法皆成于佛。’依此唯有一大乘性。此经既说一乘被彼大乘根性，然性有二：一、理性，《胜鬘》所说如来藏是；二、行性，《楞伽》所说如来藏是。前皆有之，后性或无。谈有藏无，说皆作佛。”②大乘《涅槃经》与《法华经》所讲述的佛性或一乘，是就众生本有的“理佛性”而言，未提及真正决定能否成佛的“行佛性”，而唯识学派关注的正是行佛性。窥基虽然尝试调和佛性思想与唯识学说，但并未牺牲自家立场，他是在“行佛性”这个层面上证成种姓的差别，而且行佛性相较于理佛性在成佛实践更显示出意义。因此，不能看到表面上的佛性与

① 傅伟勋提出“创造的诠释学”，举出实谓、意谓、蕴谓、当谓、必谓等五个层次。其中蕴谓是说思想家可能要说的是什么，当谓意指思想家（本来）应该说些什么。参见氏著：《从创造的诠释学到大乘佛学——“哲学与宗教”四集》，台北：东大图书公司，1990年，第9-44页。诠释者有时尝试帮文本说出其内蕴意或言外之意。

② 《法华玄赞》卷1，《大正藏》册34，第656页上。

唯识的调和论述，便说窥基持有融通主义的观点。

理佛性一切众生本具，可作为成佛依据却非成佛决定因素，窥基真正的立场是站在“行佛性”的视角，依唯识相关经论来论究种姓差别的原理及如来种姓的有无。窥基在《法华玄赞》中汇集唯识经论与其他经论的相关说法如下：

依《善戒经》、《地持论》中唯说有二：一、有种姓；二、无种姓。彼经论云性种姓者，无始法尔六处殊胜展转相续，此依行性有种姓也。无种姓人无种性故，虽复发心数行精进，终不能得无上菩提，但以人天善根而成就之，即无性也。此被有性，非被于无；此依行性以说有无，已下多依行性而说，理性遍有故，依有非无，胜劣异故。天亲《摄论》亦言：“上乘、下乘有差别故，菩萨、声闻各分三藏。”又处处说如来十力中，有根上下智力，此即上乘菩萨藏摄，被上根故，依有非无，依异非同，以通就别。此经又言：“为求声闻者说应四谛法，为求缘觉者说应十二因缘法，为求菩萨者说应六波罗蜜法。”此经说一乘，即为求菩萨者说应六波罗蜜法。……《涅槃经》言：“譬如病人有其三种：一者若遇良医不遇良医决定可差，即菩萨也。二者若遇即差、不遇不差，即二乘也。三者若遇不遇决定不差，即一阐提。”此经亦言：“轮王、释、梵是小药草，声闻、缘觉是中药草，大小菩萨名大药草。”随逆次第亦同《涅槃》。今此唯被菩萨性人，先虽是声闻，后作菩萨故；又亦可言被彼声闻，如前已说，依有非无，通别类异。又《大般若》“善勇猛菩萨言：唯愿世尊哀愍我等，为具宣说如来境智，若有情类于声闻乘姓决定者，闻此法已速能证得自无漏地；于独觉乘姓决定者，闻此法已速依自乘而得出离；于无上乘姓决定者，闻此法已速证无上正等菩提。若有情类虽未入正性离生，而于三乘姓不定者，闻此法已皆发无上正等觉心。”诸论虽说圣亦回心，今说不受变易生死，以回心者故，言未入正性离生。此经被彼大乘定性、声闻定性、及不定性，如前已引，然无被彼独觉机文，有无双彰，以通从别。又《胜蔓经》言：“譬如大地持四重担：一大海，二诸山，三草木，四众生。如是摄受正法善男子，堪能荷负四种重任，谓离善知识无闻非法众生，以人天善根而成就之；求声闻者授声闻乘；求缘觉者授缘觉乘；求大乘者授以大乘。”此被大乘可及声闻，非余二姓，依有非无，通别类异，现当非有。《楞伽经》云：“佛告大慧：有五种种姓证法。一声闻乘姓，二辟支佛乘姓，三如来乘姓，四不定乘姓，五者无姓谓一阐提。此有二种，一者，焚烧一切善根即谤菩萨藏；二者，怜愍一切众生，作佛尽一切众生界愿，是菩萨也。……”此经被声闻及如来乘姓、不定乘姓及一阐提中大悲菩萨，非独觉性及断善者，有、无并说，通、别类异，现断毕无。又《大庄严论》云：有五种姓，初四同《楞伽》；第五有二种：一时边，二毕竟。时边即暂时，毕竟谓无因。此经被前四，中除独觉及第五姓，依有及无，当成不成，通别类异。《瑜伽》又说有五种姓，前四同前；第五唯一，谓无种姓。此经被彼与《庄严》同。若以一乘为宗，唯被有菩萨姓不被唯声闻姓，一雨所润三草各别，可被声闻。①

不论是唯识学所依经论还是佛性经论，都可找到众生根性差别的说法，可大分为有姓与

无种姓两类。无种姓者全无可能证得三乘涅槃，只能仰赖人天善法获得修行成就。无种姓只是“一阐提”中断尽善根的一类，另有一种菩萨一阐提，发愿度尽一切有情，因众生无尽，所以无限期推延取证佛果涅槃的时间。能证得三乘菩提的根机称为有种姓，又区分为声闻种姓、独觉种姓、菩萨种姓及不定种姓。《法华经》所被闻法根机是菩萨种姓，旁及声闻定姓。窥基相信此经依行佛性述说成佛的可能与否，他征引诸部经论讲述根机差异的文句来证成己说。窥基认为《法华经》为了接引不定种姓的行者，欲使他们回小向大，所以随其意欲而说“一乘为实，二乘为权”的方便教说，在《胜鬘经》的决定义则是“一乘为权，四乘为实”，有大乘、声闻、独觉与无闻非法众生的根机别异。^②他显然是倾向《胜鬘经》之说，在种姓论述上从未偏离唯识学派的基本立场。

在《法华经演讲录》的“前言”，太虚提出在讲解《法华经》之前必须先厘清的三个问题，第一是“五乘一乘孰为权实”，接着是“佛性有无孰为权实”，第三是“大乘一乘之异同”，主要围绕着一乘权实与佛性有无的议题。太虚必须辩明这些问题，是因唯识学的种姓观点与他所认同的法华一乘思想出入甚大，不能不先加以调解，以免造成经义解释上的滞碍不通。若将太虚的义理表述与《法华玄赞》的相关内容进行对照，可窥见太虚的特殊理解与佛学立场。第一个问题就五乘与一乘的权实问题而论，不同的经论或说一乘为实，或说一乘为权，太虚强调两种说法可融通无违：

一、五乘一乘孰为权实：本经以一乘为宗，就佛出世本怀而言，唯一大事因缘，无二、无三。如一雨之所润，一地之所生，故应以一乘为实，五乘为权。

① 《法华玄赞》卷1，《大正藏》册34，第656-657页。

② 窥基所撰《观弥勒上生兜率天经赞》卷1言：“第一佛成权实者，权谓随宜接物，实谓究理过真。佛之身说皆有此二。只如《法华经》为引不定性云：‘唯此一事实，余二即非真。’显一乘教为实，二乘教为权，即《涅槃经》半满教也。《胜鬘经》中明决定义云：‘若如来随彼意欲而方便说，唯一乘，无有二乘。即唯说有一乘为权，说有四乘为实，谓大乘、独觉、声闻，及无闻非法众生，以人天善根而成就之。’《大正藏》册38，第272页。依《胜鬘经》而将《法华经》与《涅槃经》视为权说。

然众生机类各各不同，如三草、二木形相互异，故应以五乘为实，一乘为权。又就佛法言，众生根性虽有差别，然皆以实相为体，如三草二木不离一地所生。就众生法言，实际理地虽平等无二，然离种种差别亦无所谓平等，如一地即是种种山川草木，非除去山川草木别有一地。是以各就一方面言，或以五乘为实，一乘为权，或以五乘为权，一乘为实，皆不违理。^①

就《法华经》将五乘行者最终都会归于一乘的意趣而言，侧重通同的面向，一乘方是真实的，分成五乘不过是化导过程的权宜施設，所以说一乘为实，分成诸乘为权。虽然众生本

具平等的实相理地，却因智慧潜能不同而表现出根性差别，五乘的素质差异是现实存在的，如来依此提供不同层次的化导，因此就差别面来看，说五乘为实，一乘为权。太虚认为这两种说法只是就同一件事的两个不同视角来观照而显示出理解差异，在深层义理层面上可以会通无碍。太虚的佛学体系以依于佛性如来藏义理的法界圆觉学为最高法义指导，自然倾向于肯认《法华经》的一乘为实之说。

《法华玄赞》本来是在区辨《法华经》与《胜鬘经》的一乘经说差异，其中《胜鬘经》所述较相应于唯识学义理体系。《胜鬘经》提出众生四种根机的差别（无闻非法众生、求声闻者、求缘觉者、求大乘者）是现实情况，窥基用更强的意义说四者根性已然固定，不可再行改变，是一种实质的区分，所以说“四乘为实”。^②据此，如来若说“一乘”，则不符合现实所见，应视为方便权说，因为一乘法义非能适应所有四类有情的智慧能力。《法华经》主要教化对象是退菩提心的不定种姓声闻^③，最终都会将他们归于权说的一乘，在这种理想意义上说一乘始为真实，二乘只是方便权法。窥基根植于“五姓各别说”，强调除不定种姓之外，无种姓、声闻定姓、独觉定姓与如来种姓皆已固定不移，不可混滥。^④由于《胜鬘经》与《法华经》教化的对象有别，随顺根性而说不同体系的法义，所以窥基不同意将两经的一乘教说强行会通。

太虚并未明言“五乘为实”是否即为永不可改变的实有，但他在对《法华经》的文句解说中，经常跨越窥基释义的框限，表达种姓并非永恒固定的见解，以证成其一切众生皆可成佛的基本立场。如《法华经演讲录》解《药草喻品》“如来于时观

① 见《太虚大师全书》精第10册，第26-27页。

② 《胜鬘经》原文见《大正藏》册12，第218页。

③ 《法华经玄赞》卷1说：“然《瑜伽》及《法华论》说声闻有四：一、决定种姓，亦名趣寂。二、增上慢，此是凡夫得第四禅谓阿罗汉。三、退已还发大菩提心，亦名不定种姓。且法华会得记声闻名退菩提心，舍利弗等皆是此类，故《经》自云：‘舍利弗，我昔教汝志愿佛道，汝今悉忘，而便自谓已得灭度。’”《大正藏》册34，第652页。退菩提心的不定种姓声闻是指曾发过大乘菩提心，因菩萨道修学困难而退回声闻行，但根性尚未固定，非真正的声闻行者，《法华经》中佛陀将他们全会归一乘。

④ 法相学统的五种姓与一乘的相关讨论可参见廖明活：《中国佛性思想的形成与开展》，台北：文津出版社，2008年，第194—204页。

是众生诸根利钝……于诸法中任力所能渐得佛道”段说：

众生根性之中，利之中尤有利，钝之中仍有钝，根性之差别无量，即说法之方便无量，故曰种种无量；而要皆能使众生各各获益。获益之别有二：一、为世间果，如善根未种者种，未成熟者成熟，均名现世安隐。现世既能如是，故其后生亦在善道之中。以正因果之道，受正因果之乐，是为以道受乐。二、为出世间果，久闻佛法，渐离烦恼及所知之二障以入于道。或无种姓令得前果，或有种姓令得后果。若为二乘，则离见、思障碍，若为菩萨，则离无明障碍。均由是以入于无上菩提之道。^①

不论是为有种姓还是无种姓的闻法者演说种种法义，都意在让他们最终趣入“无上菩提之道”，也就是诸佛的圆满果证。因此，太虚认为种姓差异只是一种暂时性结果，各种学法的成果与利益仅是阶段任务的完成，一乘佛果方为如来为他们设定的终极目标。如果根性的差别是永远固定的，那么唯一佛乘的说法即成虚妄，因为只剩一类根性的行者（菩萨种姓）得以成佛。太虚既然接受众生成佛之说，种种根性就只能解释为临时的固定。

第二个问题关于佛性有无的权实说法。有的经论倡言众生皆有佛性，亦有经论主张根性差别，另有经论对佛性做不同性质的区分，太虚同样认为这些差别观点是可予以会通的权实之说：

二、佛性有无孰为权实：就各种经论中，有谓一切有情皆有佛性；阐提不得作佛者，权巧之谈。有谓众生实有五性差别；言皆有佛性者，乃诱导不定性众生权巧之辞。兹以二门解说之：一、就理性行性言：理性则一切众生皆同，以理性即一相无相平等不二之真如性，亦即佛性，故无一众生不完全具足。因众生性与佛性本无二故，皆同一实相故。行性则一切众生不必皆同，以一切众生相乃种种业行所成，业行既异则众生界应各自成差别，故佛性不必皆有。以上二义，各具一理，皆真实了义也。二、就现实门展转门言：吾人现前一念上，观察过去之过去及未来之未来，众生种性皆各不同，决定有五性差别。若于十法界展转缘起上观察，则非有决定性。唯识论上，种子有本有、新熏两说，本有之种子虽不完全，因新熏则可成故。由以上二门，可知众生皆有佛性，其立言虽异，均不违理。^②

^① 见《太虚大师全书》精第10册，第265-266页。

^② 见《太虚大师全书》精第10册，第27-28页。太虚判定“理佛性”与“行佛性”都是了义教说，两者可以互相补充，而成整全的教理。“若于十法界展转缘起上观察，则非有决定性”，这是根据华严的法界缘起说与天台的一念三千思想^①，万法缘起相依，反对法相宗五姓差别的固定不变说，以利证成一切众生皆可成佛的命题。不论属于何种种姓的有情都具足“理佛性”，这是成佛的依据；使理佛性得以实现者是“行佛性”，某些种姓有情暂时不具备

行佛性，非 永远不具，因此都不被排除成佛因缘。本有种子容有差别，但新熏种子有无限可能，至少从新熏种子这个侧面来看，种姓是不可被永恒决定的。同样运用理佛性与行佛性 及种子本有与新熏的教义，太虚却论证出一套与窥基相左的结论，此点显示唯识 学说尚有不够稳妥之处。

第三个问题是一乘与三乘中佛乘的关系，这是注释《法华经》的重要课题，显示 太虚支持一乘说的立场，然与“五姓各别说”较无直接关涉，所以于此略 而不论。

太虚的立基于法界圆觉学的圆融主张，不是只有在《法华玄赞》的特殊注释语 境才尝试调和唯识学说与佛性思想，应该视为他的一贯思想。当时唯识学说正当显 学，佛教学人很难回避对其做出回应，太虚也撰有唯识学专著，时或藉助对唯识教 说的创造性诠释以表明自己的佛学观点。在《大乘宗地图释》，太虚依种子本有与新 熏的理论阐释众生成佛的精深道理：

然此佛种必本有耶？抑亦可熏生耶？解此问题，颇多净辨，余采本有兼熏 生义， 于此行性种子说有二义：一、现实如是义，二、展转增上义。若此种子 定是本有决不 能熏生者，则有有佛性与无佛性之二种决定，无佛性者终不成佛； 若容可熏生者，谓 由佛之平等意乐无尽愿悲，展转增上不舍众生，以此缘力熏

①关于“十法界展转缘起”的具体内容，太虚于《佛教的人生观》一文中说：“佛教一心十法界大统系中的人生 观：依佛法论，可以说为无本亦无末。若云有本，心即其本，以一切不离心有。故华严云：‘三界上下 法， 唯是一心作。’又云：‘应观法界性，一切唯心造’。起信论亦云：心真如、心生灭、真如生灭唯是一 心。今 谓一心之本相即真如，一心之变相即生灭，真如即心之无为体，生灭即心之有为用。有为法有假相 而无实体， 但其业用不空，皆仗因托缘所生起成就之果。业行差别无量，故因缘差别无量；因缘差别无量，故果报差别 无量；果报差别无量，故相用差别无量。然此无量差别都无自体自性，一一当体即唯心平等性。 凡一一变相 皆一差别，而一一差别皆是心平等性；虽实唯心平等性，而因缘所生之业果相用，实各有其差 别之分位。就 其业果相用之差别分位以言，故分十种法界之依正；而每一种法界依正之心平等性，实即其 余九种法界之心 平等性，故一种法界可隐通潜摄其余九种法界。虽可隐通潜摄其余九种法界，而不失其自 一种法界业果相用 之差别分位。然其因果果相之由致：一、由迷觉于心平等性之浅深；二、由所起业行染 善之厚薄，遂致相用 成十种胜劣微妙之差别。”见《太虚大师全书》精第 22 册，第 919-920 页。

生诸无姓者无漏种子，如此则虽本无佛性众生，亦终可熏生佛性之种子。由此，其一现事实中，虽无佛性种子不可成佛，其二然将来不无熏生佛种之可能亦可成佛。此中其一即现实如是义，谓诸有情法尔或具佛性种子，或无佛性种子；就现前事实论，观彼无佛种者，确实永无成佛之可能性，故曰不可成佛。其二即展转增上义，谓一类有情虽现前无有成佛之可能性，而依仗佛菩萨之大智慧愿力，亦终久可熏习以生佛种，得以成佛。……故《法华经》虽为一切不定姓者说皆可以成佛，然亦以从佛有度生大愿力故，一切有情久之久之皆有成佛可能，故云“佛种从缘起，是故说一乘”。由上二义，补充行性佛性之义，依圣教量及诸正理决定成立或无佛性，皆有佛性，二俱实义而非权教，有情现实确如是故，依佛有情互成辗转增上力故。①

这是在论说行佛性的情况。就有情本有成佛种子的有无而言，可论断其在当前状态下是否具有成佛的可能性，如果欠缺本有的佛种姓种子，依照现前事实必须说他没 有成佛可能。然而，这并不妨碍成佛种子的新熏生起，特别是佛菩萨的大智慧愿力 必将资助有情新熏佛性种子，所以只要时间够久，一定会取得成佛可能性。因此说 无佛性或说有佛性，两种教说均不违圣教量与正理论证。既然行佛性包含本有与新熏两类种子，新熏种子是缘起所成，有情新熏佛性种子的因缘不可将之彻底否定，尤其是在有佛菩萨的大愿力作为强力增上缘的条件下。

窥基忠实于瑜伽行派教理，虽不否决一切众生悉有佛性的经说，但将之归为“理佛性”，属于方便权说，真正决定成佛可能性的是“行佛性”，在现实情况下就有五种姓的别异，或能成佛，或永不成佛。太虚立基于佛性思想而采取较融通的观点，同样接受理佛性与行佛性之分，及种子本有与新熏的理论，却导出一切众生皆有成佛可能的理想性结论。不可讳言，太虚的论点较能合乎佛教的缘起思想，现象界的任何事物不应被永久固定。

四结论

瑜伽行派的“五姓各别说”将佛教行者的根性区分为声闻定姓、独觉定姓、菩

① 见《太虚大师全书》精第5册，第915—917页。

萨种姓、不定种姓与无种姓，其中菩萨种姓必定成佛，不定种姓若转成菩萨种姓亦能成佛。种姓的分立可用无漏种子有无及有障无障予以说明。然而，种子理论分歧甚大，有主唯有说，或主唯新熏说，亦有调和折衷的本有新熏合说，玄奘所传护法唯识学即依据本有新熏合说。窥基注释《法华经》不能违背众生本有佛性及唯一佛乘的教说，但巧妙地运用“理佛性”与“行佛性”二分的框架，将佛性论与一乘说归为理想面的理佛性，为方便说；而以现实面的行佛性支持种姓差别说，为真实说，以维护瑜伽行派的立场。

太虚虽本于佛性如来藏与一乘皆成的理念，却能真正融通唯识与佛性的义理，他指出理佛性与行佛性都是了义实说，可以统合为更完全的义理体系。理佛性所指涉的众生皆有佛性，可作为成佛依据；即使在实际决定能否成佛的行佛性，亦能证成众生成佛的命题。行佛性植基于本有与新熏的佛性种子，本有种子决定现前的种姓差别，新熏种子则具各种的可能性，暂时缺乏佛性种子，不能据此否定未能新熏生起的机缘。特别是佛菩萨的大智慧愿力是有情新熏成佛种子的强力支柱，可说是 一切有情皆能成佛的保障因子。佛教提出缘起说，避免任何固化实有观念，太虚因此将“五姓各别说”理解为暂时的固定，众生成佛说始为终极真理。

“唯识”之辩与现代新儒家的佛家“体用”论衡定

吴忠伟^①

【摘要】唯识学的复兴为近现代中国佛学界的重要思想事件，其中支那内学院无疑扮演了举足轻重的角色。从熊十力到牟宗三先生，现代新儒学“体用”论之构建正是通过直接或间接地与支那内学院唯识学系统的论辩而展开的。在一定意义上讲，现代新儒学的成立可视为是“唯识”之辩的思想效应。

【关键词】唯识体用论 欧阳竟无 熊十力 牟宗三

唯识学的复兴为近现代中国佛学界的重要思想事件，其中支那内学院无疑扮演了举足轻重的角色。不过吊诡的是，伴随着唯识学的近代复兴，不只引发了佛学界内部激烈的义理之争，且产生了始料未及的思想效应，即相当程度地激发了现代新儒学的产生。事实上，正是由于对“唯识”学的不同理解，促发了现代新儒家的主要创始人熊十力先生脱离内学院之唯识旧说，改树唯识新义，从而转释为儒，开启了现代新儒学的绪篇。熊十力先生新唯识学的根本在于，基于易学立场批驳既有唯识学的体用之说，此牵涉到对佛学宗旨及诸学派形态的判释。为此，本文以“体用”论为中心，分别围绕欧阳竟无、熊十力及其弟子牟宗三三位先生展开论述，以期说明“唯识”之辩与现代新儒学形态演化之关系。

一 欧阳竟无与如/智体用二分说

近代以来，佛教义学凋敝，此乃中国佛教形态之积弊所致。不过如何认识此弊，

^① 作者单位：苏州大学哲学系。

如何改弦更张以应近代西学冲击之影响，并非止于激情之发所能解决，而需要对中国佛学之知识形态予以批判性清理、检讨，以奠定其新的知识论基础。作为支那内学院领袖，现代著名居士佛教思想家欧阳竟无先生于此深有反思，故其于1922年支那内学院成立大会之际，即作《唯识抉择谈》之演讲，藉检讨佛法之弊而立法相唯识学研究之本位，以申明其佛学研究之旨趣。在此之前，欧阳竟无先生已作《佛法非宗教非哲学而为今时所必需》之演讲，于中辨析佛学知识论之殊趣，确立佛法之根本实为“知”学，以为“若必谈知识之本源，惟有佛法为能知也”^①，从而为检讨中国佛教形态提供了一理论操作平台。继之于此，《唯识抉择谈》则特别申说“唯识”之旨。欧阳竟无先生以为，作此表态并非出于宗派之见也，实乃以法相唯识学为佛学精审样态，以之准衡诸宗，对治传统中国佛学之诸弊，改其思想笼统敷衍之样态，从而确认佛学真正之旨归。故此唯识“抉择”，非树一己之宗，实乃现代思想语境下，中国佛学自身之“清理”、“澄清”。为此，欧阳竟无先生于《唯识抉择谈》中先略举五端以明今时佛法之弊，所谓：废教不用，徒拾禅宗公案作野狐禅；思想笼统，乏精密之研究；台贤诸宗畛域自封，致使佛法黯淡；不知简择唐人之精当著述，义解常错；全无研究之法，进退失据。显然，欧阳竟无先生对中国传统主流佛学形态的立场是明确的，批判是严厉的，而其以为要祛除如上诸弊，则必先入唯识、法相之门。故示以唯识抉择十义，其中第一义即是“抉择体用谈用义”以处理体用之辨。其中尤值得注意者在于，欧阳竟无先生基于体用之分，将批判目光直指中国佛学经典《大乘起信论》。其时，欧阳竟无先生虽尚未否认该论出于马鸣，为印土梵典，然对此论所主之“真如随缘”说予以明确否定。其以为，“无为是体，有为是用”^②，故明示体为非生灭，用为生灭，体用不可混淆；而如加细别的话，则还有体中之体、体中之用、用中之体、用中之用。如其所云，“何以谓一真法界为体中之体？以其周遍一切故，诸行所依故。何以谓二空所显为体中之用？以其证得故，为所缘缘故。何以谓种子为用中之体？以种子眠伏藏识，一切有所依生故。何以谓现行用中用？以现行有强盛势用，依种子而起故”^③。显然，欧阳竟无先生分别以“真如理体”与“种子”建立两层体用关系，此是对唯识学“两依”说的坚持，其意在基于唯识学立场处理“体用”关系议题。

为此，欧阳竟无先生特别指出，真如理体非表法之实体，但由用显体也。明乎此，则可辩“真如随缘”之义。所谓“真如随缘”者，《起信论》之本旨也，其指真如理体可随缘受熏，以此生起诸法，横通体用二界、生灭法非生灭法。然在欧阳竟

① 欧阳渐：《佛法非宗教非哲学而为今时所必需》，欧阳竟无：《欧阳竟无内外学》，北京：商务印书馆，2015年。

② 欧阳渐：《唯识抉择谈》，欧阳竟无：《欧阳竟无内外学》，第388页。

③ 欧阳渐：《唯识抉择谈》，欧阳竟无：《欧阳竟无内外学》，第389页。无先生看来，此横通体用之“真如随缘”说似是而非，是对“唯识”三性之“依他起性”之误解，难以成立。因为谈缘起，必谈种子，所谓依他者，即依阿赖耶识所藏种子；而种子又分净分、染分，《起信论》将依净分之缘而起同于依真如理体而起，实混淆了体/用、智/如、能缘/所缘。智为依他，为能缘，真如则就无漏言，乃所缘。能是其用，所是其体。真如无种，无有熏习之事；种子有用义，斯有其事。总之，欧阳竟无先生否定真如随缘受熏生起万法之说，坚持体/用相分之立场。

《起信论》乃是隋唐宗派佛学大纲，故欧阳竟无先生之批判《起信论》的“真如随缘”说，意在根本否定以贤首宗为代表的隋唐诸宗之体用思维，对此，其弟子吕激、王恩洋同期有赞同其师之表示。故有学者总结：“这说明在欧阳《瑜伽》学系研究的末期，欧阳师徒已经把宋以后中国佛学的一切弊病，归结为体、用淆乱的形上模式。”^①

二熊十力“新唯识论”论与“性寂”“性觉”之辩

民国初期，欧阳竟无居士领导的南京支那内学院为当时中国最重要的佛教义学研究团体与最著名的居士佛学道场，由于竟无先生作为佛教思想家的学思品质与宗教家的人格魅力，内学院吸引了众多杰出人才，一时间学院英俊云集、学界名流问学不绝。这样一种情形自然壮大了内学院的声势，极大推动了佛学界与思想界的互动，然也带来了多元异质思想的混杂并处，从而为内学院内部日后的思想分争埋下了伏笔。就此方面而言，熊十力先生的反唯识旧说、立唯识新论可谓是一焦点事件。熊十力先生虽一般被视为是现代新儒家的开创者，且其以辛亥元老身份由政界转入学界，进内学院问学于欧阳先生之时年已三十五岁，应基本奠定了其一生学思方向，但必须承认，内学院的佛学研探对其日后新儒学体系的构建起了关键之作用。设若没有内学院这一学术经历，熊先生自然不会反戈一击，破唯识旧说而树“新唯识论”^②，自然也无更系统的《体用论》之作。考虑到此点，本文特别突出了熊十力先生新儒学思想体系建立与内学院内部思想分歧间的关系，强调“新唯识论”乃是熊先

① 程恭让：《抉择于真伪之间—欧阳竟无佛学思想探微》，上海：华东师范大学出版社，2000年，第35页。

② 《新唯识论》初作为一份讲稿，于1923年讲授于北京大学，后经历多年改定，刊印于1932年，诚如熊十力先生对《新唯识论》写作缘起的说明，“《境论》初稿，实宗护法。民十一授于北庠，才及一半。翌年，而余忽盛疑旧学，于所宗信极不自安。乃举前稿尽毁之，而《新论》始草创焉”。见熊十力：《新唯识论（文言文本）》绪言，《熊十力论著集之一·新唯识论》，北京：中华书局，1999年，第42页。

生对内学院唯识学体系的“变异”与“扩解”，通过这一途径，熊先生得以“移花接木”，为新儒学奠定其“本体论”基础。

熊十力先生批驳唯识旧说，树立唯识新论，一个基本的哲学方法论之前提即在，必须分别哲学玄学与实证科学之法，不以“分析法”处理“心识”，故其否定唯识旧师“唯识无境”说之破境执识，分别心/色，以为“唯识”本有其义：“大乘遮拨外境，甚有义据。夫识对境彰名，才言识，便有境。如何可言唯识无境耶？原夫境识以义用分，而实全体流行，非可截然析成两片耶。唯其非顽然之体，故幻现能所相貌……是故一切境相与识同体，感而遂通，其应如神，以其一体本无隔离故也。据此，则唯识为言，但遮外境，不谓境无，以境与识同体不离，故言唯识。唯者殊特义，非唯独义。识能了境，利用殊特，说识名唯，义亦摄境。岂言唯识，便谓境无？”^①熊先生批判唯识旧师处在于，旧师以分析之法处理“心识”，“不悟心识为流行无碍之全体，而妄析成八聚”^②，显然这是不同意唯识学分别真如（性）与妄染心识之立场，而要合心与性，以“心”作为本体说明现象世界的造化流行。为此，熊十力先生展开的论证主要集中在两个方面：一是区别“功能”与“习气”，否定护法“种子”说；二是分别“心”（本心）与“习”（心所有法），坚持从玄学立场上把握“本体”

之“心”。

我们先看第一点：区别“功能”与“习气”，否定护法“种子”说。奘基之学承继护法唯识学而来，故坚持以“种子”即同“功能”，以此说明诸法“因缘”现行而起来。由此，旧师所谓“功能”也就是“潜伏”之作用，其同于“习气”。对此，熊先生极不认同而力辟之，以为：“护法唯未见体，故其持论种种迷谬。彼说本来真如为体已，又乃许有现境而推求其原，遂立功能作因缘，以为现境之体焉。若尔，两体对待，将成若何关系乎？”^③唯识学立“解脱依”、“染净依”之“两依”有其考虑，本是要解决真如理体与现象经验世界两立不混杂而现象经验世界如何生起的问题，其思可谓精巧，然在熊先生看来，此“两依”则有“两体”之嫌。其以为，要解决此“两体”之过，当摒弃护法之“功能”概念，区别功能与习气。此如熊十力先生所云，“我们所说功能，本与护法异旨，盖以为功能者，即宇宙生生不容己之大流”^④，此“功能”乃“原唯本有，无别始起。所以者何？功能为不可分之全体，具足众妙。无始时来，法尔全体流行，曾无亏欠，岂待新生递相增益”^⑤。功能既是“宇

① 熊十力：《新唯识论（文言文本）》，《熊十力论著集之一·新唯识论》，第53页。

② 《新唯识论（文言文本）》，第58页。

③ 《新唯识论（文言文本）》，第80页。

④ 《新唯识论（文言文本）》，第82页。

⑤ 《新唯识论（文言文本）》，第82—83页。

宙生生不容己之大流”，则其与“习气”非一。这里，熊先生一个最基本的立场是，“功能”是基于“本体”而言，“习气”则就“经验界”而说，所谓“功能者，天事也。习气者，人能也。以人混天则将蔽于形气儿昧厥本来”^①。基于功能/习气的本体界/经验界、天/人之分，熊十力先生也就判“功能”为“无染”，而“习气”则为“染净”杂糅，即便是“四净习”，仍属“习气”，故为“功用”，而非“功能”。对此熊先生还作了一解释，“习之与性，有顺有违。顺性为净，违性为染。戒等只是顺性而起，故说为净习。净习者，性之所由达也。虽复名习而性行乎其中，然不可即谓之性。净习染习势用攸殊，此消彼长，顺吉逆凶”^②。显然，熊先生这一说明乃是依循《起信论》的思维，以“心体”随“染净缘”而有“染净事”，顺净缘成净事，此“事”终为“习”，而非“性”。

由第一点之区别功能与习气，熊先生也就进一步对心（心体）与习（心所有法）予以区分，这同样也涉及到对唯识旧师的批驳。依印度佛学一般之说，“心”（识）但为“妄染”，而“性”则为“清净”，唯识学则由于对“心”系统、细致地分析，更强化了心/性之对立，故而要“转染成净”，以此“转识成智”。《起信论》则基于中土肯认“心”的立场，在综合佛教地论、摄论心识说的基础上给出了“一心二门”说，从而调停了心/性之对立。《起信论》这一思维与后起的奘基之学形成对立，然对隋唐以后宗派佛学影响颇巨，成为以贤首宗为代表的汉语宗派佛学的理论基础。故前述欧阳竟无居士以唯识为宗，从知识论立场反思汉语宗派佛学形态时，必然要批判《起信论》的“本觉”思维，确立体/用、智/如之分。

对于竟无居士的这一体/用二分之说，熊先生显然不认同，故必须确立“心”的“本体”地位。不过熊十力先生对“心”的处理虽然持《起信论》的立场，然也是抱一两可的态度，因为其早已指出心/色二元，故心非本体；然“心”又可称为“本体”，因为所谓“夫一名为心，即已与物对，而非恒转本体矣。故但曰心之实性是恒转，而未可斥指心以为实性也。然以此心不落于物而为恒转自性之力显发也，则又不妨曰心即实性。易言之，心即恒转本体也”^③。在此，作为“本体”的“心”因无彼我之对、时空之隔别，故非是心/物对立意义上的“心”。事实上，熊先生之意即在于，区别“本体”之“心”与“作用”之“心”，以前者为“本心”，后者为心理学意义上的“习心”。其坚持，“中土学者，大抵皆从伦理实践上纯粹精诚，超脱小己利害计较之心作用，以认识心体”^④。基于此点，熊十力先生批判唯识学对“心识”

① 《新唯识论（文言文本）》，第 83 页。

② 《新唯识论（文言文本）》，第 86 页。

③ 《新唯识论（文言文本）》，第 99 页。

④ 《新唯识论（文言文本）》，第 101 页。

的处理方法，以为唯识旧师乃是用“分析”之法，而非“体认”之法，实未达“本体”，其坚持“佛家量论，要归内证。吾言体认，岂其有异？然唯识旧师如护法等，乃唯分析是务者何哉”^①。接下来，熊先生即对唯识学史予以述评，以为世亲之前的唯识学尚无“建立”“唯识”义，及至世亲，“造《百法》等论，并三十颂，遂乃建立唯识，而以一切法皆不离识为宗。唯之为论，显其殊特”^②。在熊先生看来，由世亲之建立“唯识”义，进而由护法突出缘依心识“种子”，现行生起诸法，此一思路乃是纯离“本体”而谈作用，非是体用相即之

说，“作用者，乃以言乎体之流行，状乎体之发现，而假说作用。故谈作用即所以显体矣。若谓体上另起一种势用，其既起即别于体而为实体，如此始名作用者，是将体用看作两片，斯倒见也”^③。事实上，当熊先生以体/用“隔别”判唯识旧师之“唯识”建立义时，其已特别从体/用关系角度定位“心”与“心所有法”，故将“心”理解为“本体”，而将“心所有法”理解为“心理活动”（作用），二者有一系属关系，故不可等“心”为“心理活动”，所谓“夫心所法者，本旧师所已成。所之为言，非即是心。而心所有，系属心故，得心所名。惟所于心，助成、相应，具斯二义，势用殊胜”^④。熊先生既坚持心/心所有法的体用关系，则也区别了功能与种子，以为前者乃是心之本体义，而后者则是心所法义，种子与现行的关系不是“能所”，只是心所有法之“隐显”，所谓“然种子现起而为心所之部分，与其未现起而仍潜伏为种之部分，只有隐显之殊，自无层次之隔”^⑤。这样，通过心/心所之别，熊十力先生乃是要得出这样的结论：心为性，乃本来故；心所为习，是后起义。因“本来任运”之“心”与“后来有为”之“心所”乃性/习之别，故不可以“心所”为“心”，离心体而言用。正是在此意义上，熊十力先生否定唯识有宗而更认可空宗，以为：龙树空宗有“遮诠”之妙法，故得“即用显体”；而有宗则违背此“遮诠”之法，主“唯识”建立义，故有体用之隔。若是，则熊先生之“新唯识论”不是离大乘佛学传统而空说，毋宁说是基于中观“遮诠”立场^⑥而对唯识学所作的一种改造。后来，熊先生进一步结合易学，以心之“翕辟”两用作为本体功能之体现，建立其新儒学体用论。

熊十力先生《新唯识论》于1932年甫一刊印流通，即在学界引起反响，而其对内学院系统的震动更是巨大。为捍卫内学院的唯识学立场，欧阳竟无先生师徒对

① 《新唯识论（文言文本）》，第112页。

② 《新唯识论（文言文本）》，第113页。

③ 《新唯识论（文言文本）》，第115页。

④ 《新唯识论（文言文本）》，第119页。

⑤ 《新唯识论（文言文本）》，第121页。

⑥ 对于此点，陈少明较早有所论述。见陈少明：《价值的形上学思考——论〈新唯识论〉的本体观》，方克立、李锦全主编：《现代新儒学研究论集》（二），北京：中国社会科学出版社，1991年。新论予以了激烈的回击。同年12月，先有竟无先生弟子刘衡如之《破新唯识论》之出，竟无居士亲作序而助之，以为“愈聪明者愈逞才智，愈弃道远。过犹不及，贤者昧之，而过之至于灭弃圣言量者惟子真为尤”^⑦，其痛感熊十力先生恃才逞智若此。虽然如此，《新唯识论》对欧阳竟无先生的思想显然有一冲击，这表现在两个方面：一是，竟无居士坚定其说，故在此后与诸多弟子如陈真如等的书信往还中屡屡批驳熊先生之学，此实也激发了竟无居士在一更大的思想格局中确立唯识学宗旨，如竟无居士于1936年所作之《〈藏要·大乘密严经〉经叙》中坚持真如之体与正智之用之别，不可淆乱体用性相，称此文为“渐晚年论定之学说”^⑧。其二是，竟无居士为回应熊先生对佛教体用隔别的批驳，必须更为系统全面地分疏儒佛旨趣，说明内外学之关系，故而对儒学义理进行了深入研探，如其在同样作于1936年的重要论文《孔佛》中特别从“体用”关系角度说明孔佛之学，以为体用相依，寂智须臾不可离，故“孔道，依体之用也，行也……佛法，依体之用，而用满之体也，行而果也”^⑨，此辨孔佛之同异也。究言之，“佛与孔之所判者，判之于至不至，其为当理，适义一也”^⑩。通过以寂/智、体/用关系说明孔佛学说之趣义，竟无居士否定了佛教“寂体”消极性的判定，捍卫了佛教的体用义。

此后，作为内学院后期领导者，吕激先生继承师说，以书信形式对熊先生之说展开了严厉批评。吕先生于1943年与熊先生的论学书中，明确将心性本觉与心性本寂作为西方佛学与中土伪说之根本不同之辨^⑪，以为一为返本，一为开新，显示了其对隋唐以降为《起信

论》思维所支配的汉语宗派佛学形态的批判。而在其后期的中印佛学史研究中，配合着对菩萨乘“即世而转世”积极意义的说明，吕激先生要确立瑜伽行派作为全体佛学的合法性，特别以“名想”转化（所谓转依）来说明“解脱”的意义。为此，其在处理印度大乘佛学时，调停空有之辩，特别将无著世亲之瑜伽唯识学与“龙树之学”连贯一致，以为“般若瑜伽之分，乃以时有先后，说有详略，方便立说，其理趣实系一贯。旧来一边一分之言，空有相待之论，皆有未当”^⑧，从而否定了扬空宗抑有宗之说。至于空有二宗的区别只在，瑜伽唯识学为菩萨乘的“充分”实现形式，而“龙树之学”则尚未将菩萨乘的意涵充分揭发。为此，在对“龙树之学”进行解读时，吕先生特别关注龙树的“假名”论，将之与瑜伽唯识学的“名想”概念联系起来，以此说明龙树思想向唯识发展的方向。由此，吕先

① 欧阳渐：《〈破新唯识论〉序》，《熊十力论著集之一·新唯识论》，北京：中华书局，1999年，第211页。

② 参见徐清祥：《欧阳竟无先生学术年表》，欧阳竟无：《欧阳竟无内外学》。

③ 欧阳渐：《孔佛》，欧阳竟无：《欧阳竟无内外学》，第614页。

④ 欧阳渐：《孔佛》，欧阳竟无：《欧阳竟无内外学》，第615页。

⑤ 《辩佛学根本问题—吕激、熊十力往复函稿》，《中国哲学》第十一辑，北京：商务印书馆，1984年。

⑥ 吕激：《菩提资量论颂要》，《吕激佛学论著选集》（二），济南：齐鲁书社，1996年，第767页。

生指出，相对于台贤宗派佛学，玄奘、窥基传承的唯识学非是狭隘一宗之学，乃是融合了龙树、无著之学而来的全体性大乘佛学，故有义理上的合法性。显然，吕激先生通过发展内学院的“龙树法相学”之说，从而确立了“唯识学”作为全体佛学的意义，这在相当程度上可视为对熊十力先生扬空宗抑有宗立场的回应。

三、牟宗三的天台圆教说与佛家“吊诡”的体用论

牟宗三先生因早年师从熊十力先生，故而熏习佛学甚早。然在其晚年写作《佛性与般若》之前，牟先生对佛学的领悟虽高，但主要是傍依于其对宋明理学的研究。可以说，正是由于其对宋明理学的创造性解读，分判理学诸系统，使得牟先生对天台“圆教”表达形式有一“有条件”的接受。由此我们也就不难理解，牟先生“天台圆教”论的早期形态乃是由《佛家体用论之衡定》一文给出的，而此文是以附录形式，收于其关于宋明理学的巨著《心体与性体》（上册）中。考虑到熊十力先生的“起信论”思维与内学院唯识立场的对立这一思想历史背景，我们在很大意义上可以说，牟先生乃是要用“天台圆教”调停熊十力先生与内学院系统之争，从而在一新的理论层次上维护熊十力先生的新儒学体用论的合法性。

首先我们可以看到，牟宗三先生《心体与性体》一书的出发点是，藉对宋明理学的系统

判别与义理掘发，构架一儒家的“道德的形上学”，以一“圆满之教”回应康德哲学“圆善”（最高善）之主题，以此汇通中西哲学。故有别于学界对宋明理学一般性的以朱子为正宗的处理，牟先生依对“道体”的理解，分宋明理学为三系，进而化约为二系：“依’只存有而不活动’说，则伊川、朱子之系统为：主观地说，是静涵静摄系统；客观地说，是本体论的存有之系统。简言之，为横摄系统。依’即存有即活动’说，则先秦旧义以及宋、明儒之大宗皆是本体宇宙论的实体之道德地创生的直贯系统，简言之，为纵贯系统。系统既异，含于其中之工夫入路亦异。横摄系统为顺取之路，纵贯系统为逆觉之路。”^①横摄系统的根本是“只存有而不活动”，而纵贯系统之实质为“即存有即活动”。经此判释，横摄系统的朱子被定为“别子”，而纵贯系统的横渠、明道、五峰等则为“正宗”。将宋明理学判为纵贯系统/横摄系统，分为正/别，这显然是吸收了佛教判教之知识论形式，所以牟先生实际上即以纵贯系统/横摄系统为理学内部的圆教/别教，此圆/别之分即在“道体”与“作

^① 牟宗三：《心体与性体》（上），上海：上海古籍出版社，1999年，第51页。用”之关系，亦可云是本体与工夫之关系，二者相即为“圆教”，反之则为“别教”。可见，牟先生之理学分系取法于佛教判教，而判定原则乃在中国本土的“体用相即”思维。正是在此背景下，我们可以理解《佛家体用论之衡定》一文的给出，因为其目的乃在由佛教之“圆教”而进一步引出儒家理学的“圆教”。由此，在处理释家体用论时，牟先生自身即表现出一“吊轨”行：一方面以为佛教但是“空寂”义，否定佛教有所谓“体用”义；另一方面，则要“借用”佛教特别是天台圆教的“吊轨”逻辑而成立儒家“体用”论。正由此，牟先生后期的“天台学”转向可视为是，通过对康德先验知识论的接纳，在一新的理论层次上，“借用”天台圆教的“吊轨”逻辑来调停熊十力先生与内学院之争。

《佛家体用论之衡定》一文的理论基点是《起信论》，牟先生乃围绕此论而展开其对佛家体用论的勘定。牟先生以为，无论是印度中观之“空”论，还是唯识宗之阿赖耶识缘起说，虽然都以不同形式处理了“诸法”的缘起问题，然均不可以“体用”说；惟如来藏系统因讲如来藏自性清静心，“即讲一超越之真心，为一切染净诸法之所凭借”^①，故在此系统下似可以说体用矣，而依此系统之契经而成立之《起信论》则可说将此体用义系统性发展。在此，我们看到牟先生对《起信论》与玄奘唯识学有一特别之判决，而这很大程度上是回应民国时期内学院系统对《起信论》的批判。对比内学院以玄奘唯识学为判准，破斥《起信论》之伪，牟先生虽无其师熊十力先生之“新唯识论”之作，然继承师说，认为从护法以至玄奘唯识学乃是唯识学“后来淘滤而成者”，实有不彻不尽处，故其形态类同儒家之朱子形态。相反，《起信论》承真谛之古唯识而来，“以如来藏为中心而成一条理整然义理明透之另一完整系统”^②，从而成立一“性宗”。据牟先生，性宗为中国佛教之所创，其是大乘佛教发展之自然趋势，故中国佛教判之为最高之圆教。在此，《起信论》作为“圆教”，乃是特别相对于类同朱子学的玄奘唯识学，故其之为“圆教”但是一广义含混之言，并非精审之论。是在在对《起信论》之体用义进行检查后，牟先生要进一步引出对天台、华严体用义之甄别，

以此确定“圆教”根本义之所在。牟先生以为，《起信论》以“真如熏习”解释诸法生起，此虽有体用义，然有隔别分解性。因为严格意义上讲，此一“真如”与“生灭法”的体用关系是间接而成的，前者只是一“凭因”而非“生因”，故“当该是无明识念凭依如来藏而缘起，并非如来藏自身真能缘起生灭法也。如来藏既非生灭法之体，而生灭法亦非如来藏之用，则两者实亦可说不相资不相待”^③，这就呼应了牟先生于《佛家体用论之衡定》文首所云的佛家体用不相资

① 牟宗三：《心体与性体》（上），第494页。

② 牟宗三：《心体与性体》（上），第497页。

③ 牟宗三：《心体与性体》（上），第526页。不相待。这样说也就意味着，牟先生以佛教中是否有体用义是一回事，而体用义是否圆极又是另一回事，自然，这仍是依据儒家之判准。故此，牟先生解说《起信论》之后中国佛教系统之发展，以为华严乃是以《起信论》之超越分解为其义理依据，通过“真如随缘”之形式，将染净诸法之缘起皆“统于”如来藏。依牟先生，此一“性起”之“统”乃是“超越”的“统”，因为“就净法说，是既统且具，就染法说，是统而不具”^①。故相对于《起信论》，华严之“体用”义有一圆融性发展，然仍是一“分解”之系统，而天台不依《起信论》而依《中论》，其成立之“性具”说则为真正圆教之所在。原因在于，天台之“性具”乃是即就“介尔心”而言“一念”“本具”、“理具”染净诸法，此之“具”为“直具”，而非华严之“曲具”。在此，我们特别注意到，牟先生虽是由智者“一念三千”说而起，将智者、湛然、知礼之学贯通，予以一同一性之处理，而实落实于知礼的“别理随缘”（理具）说，故其以“性具”作为天台圆教之根本所在时，实突出了天台“性具”圆教与华严“性起”论的对立性。基于此点，牟先生对圆教概念予以辨析，指出：华严之为“圆教”乃是“形式的圆教”，故有隔别；而天台之为圆教则是“客观地真实而具体之圆教”，故为“真正之圆教”。换言之，华严乃为“分解思路”之圆教，而天台的“辩证圆融思路”之圆教，后者“是通过那些分解而辩证诡谲地、作用地、遮诠地消融之之圆教”^②。

不过牟宗三先生虽认可从智者至知礼一脉相承的天台圆教义，但他并未止步于此，因为这非是其最终研究的旨归所在，牟先生的目的在于通过对天台圆教义的阐扬而烘云托月般地将宋儒的价值凸显出来。在牟先生看来，天台之教义虽至圆极，但终只是在“圆教”（表达方式）上，而非“圆善”上，即并未给出一个圆满的“道德的形而上学”，所以台贤二宗“两圆教虽殊途而实同归，仍不失佛家寂灭教义也”。用牟先生的话说，佛学无有体用模式，但是“缘起性空”，“虽极圆融、甚至说无奈世可出，无生死可度，无涅槃可得，说出如许圆融、吊诡异的妙论，亦仍是圆融地灭，圆融地出世，不诡饰而辩掩也”^③。由此，佛教但有苦业意识，而无法挺立出道德意识。继之而起的宋儒，则从佛教之“缘起”义转出了“创生”义，由此，种种道德行为之“实际的完成”虽待众缘，而“天理不可以缘起事说”，故“总起来说，即是道德创造之不容已，亦是恒久而不已。扩大地说，天地之道亦只是创造之不容已，恒久而不已。……是以道德行为，虽有生有灭，缘起流转，而却不是虚妄幻假，根于无明，无明识念之所缘起，此乃是天理之实事，天命之不已之所命者”^④。故此，牟

① 牟宗三：《心体与性体》（上），第531页。

② 牟宗三：《心体与性体》（上），第550页。

③ 牟宗三：《心体与性体》（上），第554、555页。

④ 牟宗三：《心体与性体》（上），第563页。先生认为陆九渊所说的“儒者虽至无声无臭无方无

体，皆主于经世”乃是指出了儒佛本质之差异。

从牟先生《佛家体用论之衡定》之论述逻辑可以看出，其在空有之辩中是站在“空宗”立场，而勘定天台为“辩证诡谲”之圆教，乃说明“天台”将“中观”“作用”（观法）之吊轨发展为“存有论”之吊轨，故指示天台为大乘佛学发展之至极形态，以此对近代宗《起信论》思维者与唯识立场者之辩予以调停。然牟先生亦指出，由于天台圆教不脱佛教苦业意识，其体用论终是一“寂灭”之义，而不能成就真正的体用相资相待。就此而言，天台圆教即非“终极”圆教，最终圆教之成立要待宋儒。即如牟先生所说，要从佛教“虚系无碍”的非体用的体用进一步转出儒家基于道德主体心的实体创生、贯通为一的真实体用。由此，宋儒可视为是对天台圆教的下一“转语”。

综上所述，可以看出，从熊十力到牟宗三，现代新儒学“体用”论之构建不是无所凭借，而是通过直接或间接地与支那内学院唯识学系统的论辩而展开的。①在一定意义上讲，现代新儒学的成立可视为是“唯识”之辩的思想效应。②

① 林镇国指出，熊十力与牟宗三二人均有得于佛学，而对话的态度则不同：熊十力先生是崇儒抑佛，有由佛归儒的明显“转向”；牟宗三先生则擅于会通，以佛学“增补”儒学。见林镇国：《空性与现代性：从京都学派、新儒家到多音的佛教诠释学》，台北：立绪文化事业有限公司，2004年，第70页。

② 卢升法认为，“现代新儒家形成的过程，亦即是‘新佛学’的形成过程”。见卢升法：《佛学与现代新儒学》，沈阳：辽宁大学出版社，1994年，第419页。

历史与文献

唯识文献所呈现出的两种倾向

佐久间秀范^①

一引言

关于瑜伽行唯识文献究竟是由何人所写的问题，有着种种不同的传承，这是一个长久以来悬而未决的问题。然而，在近代佛学研究中，很多研究者在研究的推进过程中，对于作者是何人这个问题中所蕴含意义这一点，却渐渐地明晰起来。比如说，作为瑜伽行唯识派之始祖的弥勒菩萨（Maitreya），尽管传说他撰写有五部关于唯识学的著作，但有关这五部著作的具体所指，却在汉传佛教和藏传佛教之间表现出不同的传承。弥勒菩萨之后，即关于无著（Asanga）和世亲（Vasubandhu）的著作，各研究者之间也有着各种不同的看法。有鉴于此，本文试图通过最初期的唯识文献《瑜伽师地论》、《大乘庄严经论》、《中边分别论》和笔者将其定位在中期位置的《摄大乘论》、《唯识二十论》、《唯识三十颂》等唯识文献，提出在唯识文献中呈现出两种倾向的观点。

二关于本论所涉及的论典

那么，在提出两种倾向之际，为什么要选择上述论典，在此有必要先略阐述其理由。关于瑜伽行唯识文献与弥勒菩萨、无著、世亲这些人物之间的关系，笔者在2010年发表的《印度瑜伽行派诸论师系谱的若干笔记》（Sakuma2013, "Remarks

^① 作者单位：日本筑波大学人文学部。

on the Lineage of Indian Masters of the Yogacara School Maitreya, Asanga, and Vasubandhu") 中已做了详细的描述。这次则试图在其基础之上做进一步说明。

首先，经仔细查询可归属于弥勒菩萨名下的五部唯识文献，发现其作为最古的唯识文献，可纳入《大乘庄严经论》、《中边分别论》的文本范畴。关于其发展过程，袴谷宪昭在追寻长期以来研究成果的基础上，通过发表各篇论文而渐次将其澄清。非常难得的是，由这些论文集集合而成的三部论文集即《唯识思想论考》（2001）、《佛教教团史论》（2002）、《唯识文献研究》（2008）在出版之际，又将其上述诸篇论文以及公开后所出现的研究进展情况做了补充，并作为研究成果提出。

其中，根据袴谷宪昭 2001 年《唯识思想论考》里面再收录的第一部第一章“瑜伽行派的文献”、第二章“敦煌出土藏语唯识文献”、第三章“西藏地区弥勒菩萨五法的轨迹”、第四章“关于唯识学系的西藏撰述文献”，被认为是唯识文献中最古老部分的《大乘庄严经论》和《中边分别论》由此得到确认。

进而，传闻无著在禅定的状态下进入兜率天，得到弥勒菩萨的传授，依出定后之记述而完成《瑜伽师地论》，实际上，即使无著与其编撰之间存在着一定的关系，今天的研究者们也仍更倾向于认为《瑜伽师地论》是花费了约百年时间编纂而成的一部经典。

关于这三部经典的成立时间，首先来看《瑜伽师地论》和《大乘庄严经论》的成立顺序。《瑜伽师地论》中被认定为最初期成立的“本地分”《菩萨地》的构成、内容，有与《大乘庄严经论》相同或者说极其类似的部分。从内容上看，与前者“本地分”相比，后者具有更为发达的理论思考，正是依据这些情况，可以推定《大乘庄严经论》是在《瑜伽师地论》“本地分”之后才出现的。另外，对于可以看作《瑜伽师地论》新成立部分的“摄抉择分”来说，也有很难解决的新旧成立顺序的问题，可以确定的是，《大乘庄严经论》与《瑜伽师地论》“摄抉择分”旧的部分大约出于同一个时代，相较于新的部分来说，是在那之前的时代。

此外，从思想内容来看，《中边分别论》确实像是与《大乘庄严经论》大约同一个时代的作品。不过，《大乘庄严经论》的内容并不是一个统一的整体，而更像是依照修行者们各种体验的一种集合。与之相对，《中边分别论》则以第三章的三性说作为核心，第一章可以看成是展示凡夫与佛看待事物的不同方式，由此以加深读者的印象，并使全体结构得到良好的整合。首先，针对所谓凡夫看待事物的方式而提出虚妄分别（*abhiita-parikalpa*），与之形成对比，作为佛看待事物的方式而提出了空性（*sunyata*），进而作为三性说的结构而提出了“凡夫成佛的结构”。我正是根据以上观点提出了“使全体结构得到良好的整合”的看法。假若以这种倾向作为背景来进行描述的话，那么判定《大乘庄严经论》、《中边分别论》二论典的不同性质便轻而易举了。

以上于《大乘庄严经论》和《中边分别论》所表现出的两种倾向也适用于分析《唯识二十论》和《唯识三十颂》。《唯识二十论》偈颂的部分和自注部分被认为同样都是由世亲所作，因为仅从偈颂部分便可以看出世亲的创作意图。然而就《唯识三十颂》来说，若仅仅看偈颂部分，则很难了解是依据何种意图加以总结的。因此，根据《唯识三十颂》的构成和内容，我做出它是基于《摄大乘论》之内容的判断。正是基于这样的考虑，我在本次的演讲中加入了《摄大乘论》的内容。

二两种倾向是什么？

在这里，为了将瑜伽行唯识文献分成两种倾向加以阐述，我特别设定了“修行者视角”这个角度。此是在20年之前就开始酝酿并表明的观点，即在《大乘佛教系列7——唯识与瑜伽行》（2012）的第二章“瑜伽行唯识思想是什么”的开头便已经拉开序幕，在那之后《为了唯识思想解析的修行者视角》（2016）中也做了相关的阐释。基于这样的目标，我提出了如下两种倾向。

第一，瑜伽行唯识文献可以被看作是，记载了基于修行者们的体验，对于之后修行者以什么样的形式去体验并将其理论化，应照什么样体验才能将唯识理论活用在每日的修行之中的文献。第二，可以认为是为了使唯识的修行体验比较少的普通学者们也能够理解，以应该具有的普通常识为标准，构成相应内容的文献。关于这个想法，迄今为止我在其他不同题目的演讲中也做过阐述，也在德国的汉堡大学、中国的台湾“国立”政治大学、日本的筑波大学、美国的哈佛大学所进行的演讲的一章中阐明过。而这次，则是将这两种倾向作为主要内容加以发表的第一次。

四将修行者的立场与修行者的修行过程相结合进行说明的倾向

关于第一种倾向，我想说明一下着力于修行者本身的理由。正如《瑜伽师地论》的标题所示，从现在一般将这个学派称作瑜伽学派也可以看出，瑜伽师（yogacārin）即热心于瑜伽实践的修行者们，将修行的体验内容记录下来，并将同样体验内容进行整理并促成其理论化，进而再通过某种程度上被固定下来的形式将这个团体的观点加以认知化的表达。

可以将此视为瑜伽行唯识的理论。由此在初期文献中我们还 能够看到一些有关修行体验的不成熟的记述，这些都在所料之中。正是这个原因， 分散在初期瑜伽行唯识文献中基于相同框架所形成的理论，出于整体性的需要，也 就有了其中包含着矛盾的情况。另外，针对相同经典中所出现的不同看法而不得不 加以接受的情况，也存在于其中。作为其中之代表可以列举出的，便是《大乘庄严 经论》。（三性说：菅原论文）

与此相对，《中边分别论》却有着唯识理论作为一体的整合性。这是第二种倾向。 唯识理论作为一个体系的完成是在世亲写成《唯识二十论》、《唯识三十颂》的时候，这一点也得到了学界的普遍认可。在此之后的陈那(Dignaga)、无性(Asvabhava)、安慧(Sthiramati)所著的各种注释书，可以看出与之前相比，有着更高的整合性倾向。 假若将玄奘所创立的唯识教学看作其终端的话，那么其整体的流向便清晰可见了。

本文限于以上文献来进行考察，关于《摄大乘论》，还有一点不能不加以说明。 那就是《摄大乘论》现存有汉译的四个版本和藏译的一个版本，而缺少原典。而且，汉译本也随着时代的发展而有着相应的变化。其中，真谛译本与其说是翻译，更不 如说是类似于讲义记录的内容，并不能认为是由原文直接翻译得来。我们假定由印 度出身的真谛作为主讲，即一边阐释一边叙述，而由中国的弟子们根据自己的理解 而对内容进行重新组合再记录下来，那么真谛译本就似乎意味着带有中国式解 释的内容了。这也正是真谛译本在中国广为流传的一个很大的原因，由此也可以想 见，看到其内容与原文之间存在很大差异的玄奘，尽管当时真谛译本已经广为流传，却仍然执意基于原文重新加以翻译的一个很大的理由。相较于汉文的译本，更新的是藏语译本。我们暂且把真谛译本先放到一边，当考虑到不断地向最古的汉译中注入新内容而形成了现在的形态之际，《唯识三十颂》将怎样程度的《摄大乘论》内容 置入了偈颂即成为一个问题。关于这一点，本文不打算涉及。

这样的前提之下，当结合两种倾向对文献进行整理之际，便能得到以下结果。《瑜伽师地论》“本地分”特别注重将修行者的最直接体验原原本本地记录下来，因 而，没有试图作为理论体系进行整合的迹象。而在“摄抉择分”中却能够看得出来 这些慢慢加以理论化的倾向。

关于这种倾向，特别是看转依思想的成立过程，就会发现修行者的视角明显地 显露出来。并且，可以称为后代中国唯识教学以及日本法相教学之旗帜的五性各别 在印度也见不到。更加确切地说，通过等级区分将五种性依次排列的思想在印度初 期瑜伽行唯识文献的时代并不存在。不过，五性各别的源流可以追溯到印度。在印 度初期瑜伽行唯识文献中所呈现的三乘思想的流派，以及有无可以到达涅槃的因子（有般涅槃法 [parinirvana-dharma] 和无般涅槃法 [aparinirvana-dharma] ），此两种 流派可以认为是五性各别的源流，玄奘在翻译《佛地经论》的时候，将原本没有等 级区分的排列想法加以明确化，可以认为这是将无种性 (agotra) 置入其排列而获得 位置的诱因。玄奘自身并没有表述其后的内容，但在通

过其弟子窥基所确立的中国 唯识教学中，却作为自宗派的一个重要主张被加以宣扬。

当把在印度所看到的五性各别的源流对比现代社会来看之际，不定种性是处于 还没有被确定要向三乘的哪一个方向去走的阶段，而随着修行的推进，老师会明确 地告知去往三乘的哪个阶段，即描述的是教育现场的样态。就此不难理解，假如是 在大学，就好似作为一名新生接下来要决定去哪一个专业的状态。对于修行道场或 者教育现场，假定学生以一流的学者为目标，应该走学究的道路，还是断了念想而 在普通社会上选择一条成功之路，这样的决断与有般涅槃法和无般涅槃法的情况十 分地相似。就像这样，原本是就修行者修行道场现场的生动描写，后来则变成了五 性各别的源流。

关于虚妄分别（*abhiita-parikalpa*）也是一样的。这个术语在《维摩经》、《智光 明庄严经》中也可以见到，有着比喻伽行唯识文献还要早成立的可能性。有人认为 这个词应该可以理解为“将虚妄的东西进行分别”。作为凡夫的“分别自体本来就是虚妄”的立场在树立的时候，恰好就是从修行者的视角来说的（举例：《中边分别 论》安慧释）。那是作为修行者在努力进行修行实践的过程中，从语言的概念中解放 出来，修行者们用身体去感受修行体验。作为凡夫最重要的看待事物的见解，为虚 妄分别做了定位。

然后，此分别即是 *parikalpa* 的 *kalpa*，其中观派所强调的龙树菩萨的著作中， 作为一个要点而出现。这里，作为原型的动词 *Vklp* 有着各种各样的含义。其中，采用 *doubleAc* 则有“将 A 看作 B”或者“安放在合适的地方”、“分配”等含义。在 *vikalpa* 这个概念中，恰如其被理解为 *difference of perception* 等一样，如果 考虑到作为某种认识作用而依语言概念具有区分作用的话，那么便与传统汉译中的 “分别”相吻合了。

在这里，因承载着“分开来认识并判断”的内容而构成“分别判断”。不管怎么 样，我们能够认为，*citta*、*vijnana*> *vikalpa*、*parikalpa* 等在唯识文献中以相同的含 义作为言语表现的作用而使用了“言语道断”。总而言之，针对无法认识“物”本身 之元凶，将本来无法用语言加以表达的事物加以语言概念化，就是所谓“言语道断” 了。换言之，语言原本就具有虚假性。可以说，将此语言概念化（*vikalpa*）定性为 一切烦恼之元凶的是龙树菩萨，而将其不仅仅停留在“画饼充饥”上，而是付诸实 践的，则是众多的瑜伽师们。

在此处出现的“物”本身(vastu-matra),是在《菩萨地》“真实义品”和《中边分别论》中出现的重要术语。并且,在“真实义品”中,表现“事物原本的状态”(tathata-matra)的是,“分别判断”即是当离开依赖 vijñāna 和 vikalpa 等语言概念而实现的语言表现时,本来的姿态才得以显现的体验。其之所以可能,恰恰是因为将修行者们实际的体验集中在一处,即在离开“分别”之处(即西洋哲学中所说的理性)。

基于这样的情况考虑,被称为瑜伽行唯识派的人是修行者,因此,从修行者的视角来对文献的内容进行解读则成为必要,这便是设定“修行者视角”的理由。

五基于一般常识说明的倾向

那么,为什么有必要基于一般常识来立论呢?这是因为,针对这个团体的修行者们的主张,社会上有着相应的批判,具体而言,如在印度的思想界也有用“Vijñāna navada”这个称呼来进行批判(举例说明)的。其批判的矛头主要指向“这些人主张只有认识存在,而物并不存在”之类的内容。类似于汉译“唯识”这个词,其所包含的要素也很容易被误解。瑜伽行唯识学派绝不是主张没有物质的。至少可以说,我所分类的初期和中期的文献中没有类似的说法。倘若在汉译中存在的话,那么就是“唯识无境”之类的说法,而其也不是在说“唯识无物质”。即之所以认为执唯识学者确信外界是存在的,而并不是加以怀疑,因为那只是依据语言概念所创造出来的幻像,而并非是在认识“物”的本身(vastu-matra),即如实的姿态本身(tathata-matra)。

那么,怎么做才能看到其“原本的状态”呢?首先,作为基础必须理解的是,所谓具有一般常识之人完全沉浸(abhiniveṣya)在语言概念所创造出现象世界中这个事实。即作为凡夫的所谓一般常识者,其沉溺在语言概念之中而不能觉察。对于所谓一般常识人来说,因为自己使用语言概念将自己束缚起来的缘故,使用相同的语言概念而将语言概念进行去除是非常困难的。那么,这个语言概念应该如何来去除呢?

这个方法就是通过瑜伽的实际训练,换言之,修行者们通过实践用身体所感受到的体验。若这样来理解的话,我们便能理解尊以来佛教教义的含义了。恰如在中国也有类似的神仙思想一样,即在宇宙自然之中观察自身,这种情况也可以被认为是用身体去感受。在佛教传到中国之前便已经存在的《庄子》这本书里,可以找到与佛教相同理念的思想,但其恐怕并不是在讨论由语言概念所形成教义的问题,而是处于宇宙自然中的修行者在把用身体所感受到的东西传达给他人时所遇到的语言问题。即,对于依据 vijñāna^ vikalpa 等语言概念所得到的 abhilapa,即除了使用语言来描写所体验

的内容外，并没有其他办法传达给对方，有关这一点，瑜伽行唯识派的修行者们是完全了知的。（举例）

我之所以用“一般的学者”或者“所谓一般常识人”来表述，正是事先预设了教义的争论。若是争论对手的话，即便是“一般人”，也应该是指具有某些学问基础的“学者”吧。而且，那是一般常识所通用的思考方法，即是用理性可以理解的事物。针对一般学者“瑜伽行唯识学派主张只有认识存在，而没有外界的对象。但是，用常识来想一下，外界的东西本来就是一直存在的。这难道不奇怪吗”的批评，瑜伽行派的修行者们都熟知，如果不做出“并非是那样主张，你们所说不存在的仅仅是语言概念所创造出来的外界的对象”的话，便无法得到对方的理解，所以才需要特别地结合一般常识进行语言化的处理。

争论的时候，假如说“如果你也没有修行的体验的话，便没有办法理解我所主张的内容”，那么交谈将无法进行下去。在明明知道有误解的前提之下仍使用基于言语概念的语言表现的瑜伽行唯识文献有《解深密经》、《大乘庄严经论》等多部经典。因此，在《中边分别论》中，首先从能够引起一般学者注意的 *vikalpa*、*parikalpa* 出发，之后再将构成 *parikalpa* 的 *grahya*、*grahaka* 从修行的过程中去除之后，其空性才得以自动显现出来，即采取表现为 *parinispanna-svabhava*（玄奘译圆成实性）的结构。

同样情况也适用于《唯识二十论》。《唯识二十论》用最初的第一偈以及自注表现了修行者看待事物的方法之后，从第二偈开始，展示了一般学者所理解的看待事物方法的四个基准，用作为一般常识的，即当时所通用的地狱故事、原子论等，表现了佛看待事物的方法有着超越 (*nirabhilapya*) 语言表现的特性。这是《唯识二十论》中瑜伽行唯识思想所特有的三性说和不使用阿赖耶识这样专业术语的理由，在此之上，再将“仅仅是构想” (*vijñapti-matra*) 这一核心专业术语与一般常识的基准结合起来，按照顺序加以阐释说明。

六经量部的思维方式

有见解认为《唯识二十论》是从经量部的立场上来编撰的。其中一个理由便是，《唯识三十颂》采取的是阿赖耶识、末那识、六识之三层识的结构，而《唯识二十论》将 *citta*、*manas*、*vijnana*、*vijnapti* 表现为 *pariyaya*，由此构成单层识的结构。对

于说一切有部等传统的佛教来说，有将 *citta*、*manas*、*vijnana* 看作单层，在那之上，主张 *vijñapti-matra* 汉译为“唯识”，这被看作是经量部的想法。

这里首先通过回顾有关“经量部”的研究史，谈谈经量部这一思考方法是如何定位的。

经量部的梵文是 *Sautrāntika*, 与之被看作同样部派的另有经部, 巴利语为 *Suttavāda*, 梵文为 *Sītrantavadin*。部派的名称多种多样, 根据传播的典籍和传承有着相应的变化。通过塚本启祥 2001 年《印度佛教中的虚像与实像》的第三章 (pp.55 任.) 得以一目了然。这个部派引人注目的是, 在藏传佛教中, 是依照说一切有部、经量部、唯识派、中观派的顺序依次排列的, 其优越性显而易见, 这一点从西藏各宗派的宗义论书中也可以得到判断。另外在佛教的逻辑学中, 从有将自己的立场先定位于经量部中而再与其他学派进行争论这一点看, 也可以知晓经量部是一个重要存在。

然而, 正如加藤纯章在 1989 年《经量部的研究》中所明确过的, 经量部这个部派的存在是极为流动的。根据从事此项研究的多位研究者, 特别是 Kritzer 和原田和宗 针对在同一时期且各自独立的经量部的观点所展开的详细调查, 澄清了以 *Sautrāntika* 作为其主张而登场的, 其实只有世亲的《俱舍论》这一事实, 而其中构成核心观点的, 全部都是从《瑜伽师地论》(特别是很老的部分) 中所抽取出来的。此究竟意味着怎样的情况, 真可谓耐人寻味。说《瑜伽师地论》是其本源, 因为 *Sautrāntika* 的主张从某种形式上与 *Yogācāra* 有关联, 故而有必要就其关联性加以考察。

在后代之寂护 (旃 *ntarakṣita*) 所撰写的《入菩萨行论》里有着耐人寻味的记述 (斋藤明论文)。这位寂护继承了清辨的传承, 可以认为是后代中被称为瑜伽行中观派的人物。参看由 Minayev 所校订的梵文原典, 其中第九章“般若波罗蜜”开头部分三偈的第三个有如下表示:

tatra loko dvidha dvidha drsto yogi prakrtakas tatha/ tatra prakrtako loko yogilokena
badhyate (世界 [意识世界, 现实世界] 同样可以被看作两种。瑜伽行者的和普通人的。普通人的世界会因瑜伽行者的世界而被否定。)

进而, 作为此论书之注释的《入菩萨行论解说细疏》(作者不明) 又将瑜伽行者的世界对应于 *yogācāra* (瑜伽行者), 而把普通人的世界对应于 *Sautrāntika* (经量者)。这究竟有着怎样的意义?

假如我们把表示经量部的梵文 *Sautrāntika* 用巴利语 *Suttavāda* 加以表述的话, 那么正如到目前为止所阐述的, 经量部之含义所指向的是“以经作为基准的人们”, 倘若将其视为以极为普通的认识世界为基准的人们的话, 那么就与瑜伽行者的世界构成了鲜明的对照, 即其所指的就是以日常常识看待事物的方法。因为佛教逻辑学在

与其他学派的争论中，作为第一目的便是追求精密的逻辑性，而对于瑜伽行者的世界而言，瑜伽行者们一边通过直接知觉 *yogi-pratyaksa* 获得充分认识，一边又不把关注点放在那里，而是以有意识地回避的形式搭建其理论构造，如果这一推测成立的话，那么说这个立场是具有经量部性质的，也就顺理成章了。

以此通常的认知世界为基准所构建的日常常识的观念在《瑜伽师地论》中也有浓厚的反映，这与今天作为主题在前面所叙述的两种倾向十分吻合。关于经量部想要展示的思考方法，一般的理解是“相对于认为没有外界对象的瑜伽行唯识派，经量部认为外界是存在的”。存在于瑜伽行唯识思想底层的，是针对所谓语言概念所带来的含义对象，其并非像构想一样存在，而不是说其本身不存在。当把一般常识中的对象（*artha*）用语言加以表述而进入耳朵之际，那么对于以“外界之对象”的意义来捕捉的普通人来说，是无法避开“做出仅有识（意识）存在，包含物质的对象不存在之理解是不可避免的”，而对于这样的情况，瑜伽行唯识派的瑜伽行者们是十分了解的。

由此，日常生活中基于常识看待事物的方式的所指已经逐渐明朗，那就是以经作为基准的人们（*Sautrantika*），之后中观派又使用别的词语即“*praktaka*”来加以表现，从这个意义上讲，此两种倾向的观点就更具说服力了。由于这是针对龙树菩萨所提出的“二谛”而用其他形式加以表现的，所以作为瑜伽行派将龙树菩萨的构想以实践论的形式来继承的看法也就顺理成章了。瑜伽行派的瑜伽行者们主要因为有感于大乘佛教运动而从说一切有部即从上座部的系统开创了独自的实践理论，若考虑到这过程对于印度的思想世界有着很大的影响力，那么将被认为是以大众部系统为母体所发起的大乘佛教运动，特别是从中观派（辛岛静志文）角度，认为通过其他表现来捕捉瑜伽行派的表现，就不见得是错误的思考方式了。

七结语

在以上的各种思考中，若认为瑜伽行唯识文献也是基于此两种倾向编撰而成的话，那么在《大乘庄严经论》与《中边分别论》以及《唯识二十论》与《唯识三十颂》这两对论书中，可以看出都存在着这样的两种倾向。关于这个见解，有必要进行更加详细的具有论据的论证，而本文仅仅是叙述一下其轮廓而已。

感谢大家的聆听。

印度论师智称的宗派归属初探

陆辰叶^①

【提要】印度佛教晚期的佛教哲学思想的一个特征是中观派与瑜伽行派的交涉。辨别宗派哲思的学问随着佛教的发展而逐渐盛行。本文通过分析印度佛教晚期论师智称的《入真实论》，讨论其中对唯心概念的判释及其对龙树思想的阐发，判断智称的哲学思想倾向于瑜伽行中观派。以智称宗派归属为例，可以在一定程度上了解印度佛教晚期的佛教思想。

【关键词】智称《入真实论》唯心 龙树

本文以印度佛教晚期论师智称（Skt. *JnanakTrti, Tib. Ye shes grags pa）为例，讨论其所持的宗义见地，试图确认其属于哪种宗派，进而管窥印度佛教晚期的宗派哲思。宗义（Skt. *siddhanta*, Tib. *grub mtha*⁵），即一个宗派的义理，标志着该宗派的信仰与主张。每个宗派所持的教义，必然暗含着该宗派所认定的正统观念，亦即对“何为了义”有着明确的认识。宗义学在藏传佛教中相当盛行，反映宗义学的这类典籍依次解说印度佛教各个宗派学说的分类，被称为“宗义书”。古有吐蕃时期论师智军（Yeshes sde）所作之《见差别 *MI Taba 7khyadpa*）^②，今有宁玛派敦珠法王等撰写

① 作者简介：复旦大学文史研究院博士后。

② 智军《见差别》的研究与汉译，参见许明银：《智军的〈见差别〉蕃本试译（上）》，《东方宗教研究》1990年第2期，第397-427页；《智军的〈见差别〉蕃本试译（中）》，《东方宗教研究》1993年第3期，第299-332页；《智军的〈见差别〉蕃本试译（下）》，《圆光佛学学报》2000年第5期，第197-225页；邵颂雄亦作更佳之汉译，参见敦珠法王等：《宁玛派四部宗义释》，谈锡永、沈卫荣、邵颂雄、许锡恩译，台北：全佛文化，2008年，第172—253页。

的《宁玛派四部宗义释》。①

一般而言，宗义书论述的是四大部派，即毗婆沙部(说一切有部，Vibhāsa)，经量部(Sautrantika)、瑜伽行派(Skt. Yogacara, Tib. mal 'byor spyod pa)和中观派(Skt. Madhyamika, Tib. dbu ma pa)，合称“四部宗义”。前二者属于小乘佛教，后二者属于大乘佛教。更细分的话，瑜伽行派(又称唯识学派，Vijñānavāda 或 Citta-mātravāda)又分为有相唯识(Skt. sa-karajñānavāda, Tib. mam pa dang bcas par smra ba)与无相唯识(Skt. nirakarajñānavāda, Tib. mam pa med par smra ba)，中观派又分自续派(Svatāntika)和应成派(Prasāngika)。

瑜伽行派与中观派是印度大乘佛教的主要派别，两者观念对立，世代相因。在藏地，瑜伽行派也被称为广大行派、广见派，中观派也被称为甚深见派、深见派。瑜伽行派推崇弥勒(Maitreya, 约 350—430)为祖师，到无著(Asaṅga, 约 395—430)、世亲(Vasubandhu, 约 400—480)之时，建立起瑜伽行派，后有陈那(Dinnaga, 约 480—540)、护法(Dharmapala, 约 530—561)、德慧(Ghṛāmatī, 约 460—540)、安慧(Sthiramati, 约 510—570)、法称(Dharmakīrti, 约 600—660)等重要论师。《解深密经》(Sandhinirmocana-sūtra)与《瑜伽师地论》(Yogācārabhūmiśāstra)等是该派所奉行的主要经典。中观派则以龙树(Nāgārjuna, 约 150—250)为宗，龙树及其弟子圣天(Aryadeva, 约 170—270)在宗派思想上有奠基性。该派奉龙树《中论颂》为经典，后续继承者皆以注释《中论颂》的方式传承阐发中观见。圣天著有《四百论》(Catuḥśataka)②，后世的清辨(Bhavyaviveka, 约 490—570)在“中观派”的构建工作上有关键性作用，使得中观思想成为一种宗派，具体而言，清辨所建立的是“中观自续派”。③而中观应成派则由佛护(Buddhapālita, 约 470—550)及其弟子月称(Candrakīrti, 约 600—670)所建立。佛护著有《中论释》(Buddhapālita-mūlam adhyamakāvṛtti)④，月称著有《明句论》(Mūlamadhyamakāvṛttiprasaṅgapaṇḍita)⑤、《入中论》(Madhyamakavatāra)等。⑥

到了8世纪初，寂护(Śāntarakṣita, 约 725—788)及其弟子莲花戒将二者观点融合，产生了“瑜伽行中观”这样一种调和的见地。寂护著有《中观庄严论》(Skt.

① 敦珠法王等：《宁玛派四部宗义释》，谈锡永、沈卫荣、邵颂雄、许锡恩译。

② 关于中观思想与中观派概念的形成与对比，参见 Akira Saito (斋藤明)，"Is Nāgārjuna a Mādhyamika?" In *Hokekyō to Daijōkyōten no Kenkyū* (莲华经 L 大乘经典研究)，edited by Kaishuku Mochi-zuki (望月海淑)，东京：山喜房叻书林，2006，pp. 153(662)-164(651)；叶少勇：《〈中论颂〉与〈佛护释〉——基于新发现梵文写本的文献学研究》，上海：中西书局，2011年，第 11-13 页。

③ 最新的研究，参见叶少勇：《〈中论颂〉与〈佛护释〉——基于新发现梵文写本的文献学研究》。

④ 《明句论》的新近权威研究，参见 Anna McDonald, *In Clear Words: The Prasāngapadda, Chapter One (Vbl. I, II)*, Wien: OAW, 2015.

Madhyamakalanakra, Tib. dBu ma'irgyangyitshigle'urbyaspa), 莲花戒著有《中观庄严论 释难》(Skt. Madhacimakalcindkrepanjika, Tib. dBu ma'i rgyan gyi dka' 'grel)、《中观光明论》(Skt. *Madhyamakaloka*, Tib. dBu ma snang ba)及三篇《修习次第》(Skt. 8"时泌 fo, *TM bsGom pci rim*

pa)等。①他们的见地随着寂护与莲花戒被藏王邀请入藏而传入,持瑜伽行中观见者在藏地具有深刻影响。

二 智称及其《入真实论》

在10世纪下半叶至11世纪上半叶的东北印度,有论师名为智称(Skt. *Jnanakirti, Tib. Ye shes grags pa)。他是印度佛教晚期重要人物宝藏寂(Ratnakaraṣṭi,简称 Santipa,意译即寂静论师,10至11世纪)的老师之一,在印度佛教史上同样有着一席之地。在藏文大藏经丹珠尔(bsTan⁹gyur)中仍然保留他的著作的藏译本,即《入真实·善逝无余言教略摄释论》(Skt. *Tattvavatdrdkhydsakalasugatavacasmksipta'ydkhy aprakarana*, Tib. *De kho na nyidla 'jugpa*,德格版 No. 3709, Tsu. 39a2-76a4,以下简称《入真实论》)及《波罗蜜多乘修习次第口诀》(Skt. *Paramitayanabhanakramopadesa*, Tib. *Pha rol tuphyinpa7 thegpa7 bsgompa'i rimpa'i man ngag*,德格版 No. 3922=4542, Ki. 72b5-77b3)。②按印度佛教史中的宗派思想年代更迭的情况来看,智称经过了瑜伽行中观思想洗礼,是否也可算作持瑜伽行中观见者?或是有更倾向某一派的观点?这需要具体考察他的论著内容。

智称的两篇论中,《入真实论》篇幅较长,内容较为丰富,较能代表智称的思想倾向与实践理论。《入真实论》的内容很大程度上体现了印度佛教晚期的特点。《入真实论》在布顿大师的文本分类中被归为“道次第”(Tib. lam gyi rim pa)之中。③这一定程度上说明了该文本的性质。《入真实论》是一部包含密咒乘、波罗蜜多乘和声闻乘三乘修习次第的论典(sastra)。换言之,该文本是智称结合各家经续所著之论,

① 关于莲花戒第一篇《修习次第》的研究,参见周拉:《莲花戒名著〈修习次第论〉研究》,北京:宗教文化出版社,2010年。

② 关于智称生平、著作与师承等详细情况,笔者略作考证,参见拙论:《智称〈入真实论〉研究:以经部大手印为中心》,中国人民大学博士学位论文,2017年,第9-15页;《印度佛教晚期论师智称人物考》,《亚非研究》2018年第1期。

③ 藏文参见 Bu ston Rin chen grub, Bu ston chos * byung gsung rab rin po che' i mdzod. Pe cin: Knmg go' i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1988, pp. 303, 305. 汉译见布顿大师:《佛教史大宝藏论》,郭和卿译,北京:民族出版社,1986年,第428页;布顿:《布顿佛教史》,蒲文成译,兰州:甘肃民族出版社,2007年,第224页。

而非一篇对某一部具体经续的专门注疏。这说明印度佛教晚期对阿闍黎/论师个人学识的崇拜风潮,提倡个人撰述说法。

笔者对《入真实论》做了初步科判,如下:

序分

名义

开篇颂

正分

甲一、总说

乙一、差别决定 (dBye ba'i mam par nges pa)

乙二、师法决定 (sLob dpon gyi tshul zhes bya ba'i mam par nges pa)

乙三、共通教法 (Thunmong bstanpa zhes byaba)

甲二、别说

乙一、密咒门之行品 (gSang sngags kyi sgo⁵i spyod pa kyi le[^])

丙一、宣说上根行者口诀 (sPyodpa dbang po rab kyi manngagbstanpa)

丙二、宣说中根行者口诀 (sPyod pa, i dbang po bar ma'i man ngag bstan pa) 丙三、
宣说下根行者口诀 (sPyod pa, i dbang po tha ma, i man ngag bstan pa) 乙二、般若波罗蜜
多不退转相品 (Shes rab pha rol tu phyin pa, i phyir ma Idog pa'i rtags kyi le'u)

丙一、宣说殊胜口诀 (mChog gi man ngag bstan pa)

丙二、宣说中根口诀 (dBang po bar ma⁵i man ngag bstan pa)

丙三、宣说下根修行 (dBang po tha ma⁹i spyod pa bstan pa)

乙三、离贪之道 ('Dod chags dang bral ba'i lam)

末义

三智称对唯心概念的判释

《入真实论》中有关瑜伽行派与中观派二者思想交涉的论述主要集中在《般若波 罗蜜多不退转相品》(Pha rol tu phyin pa mchog gi man ngag bstan pa)。例如对如何观 察外部世界做了如下论述：

【藏译】|[C62v4] de Itar mnyam 'jog shes nas ni |

I [G81v5] de nas [N68r4] shes rab bskyed bya ste |

I gzugs dang [D62v3] gzugs med dbye ba yis①|

I don [P 69r 8]de nyid la® [B 56r5] mam dpyad bya | (v.II. 13)

I de la re zhiḡ gzugs can nyid mam par dpyad par bya ste | ci sngon po la sogs pa'i mam pa⁵di dag mam par shes pa [N68r5] las tha mi dad [C62v5] pa yin nam | tha dad[G81v6]payin |③ de la shes pa las thami dad[P69v1]pa nyidyin[B56r6] na I④[D62v4] khams gsum de⁵i rang bzhin du 'gyur te | thams cad sems kyi dngos po nyid du 'gyur⑤na |®gang gi phyir sngon po la sogs pa'i mam pa [N68r6] gcig pa nyid du mthong ba de yang shes pa yin te | de las gzhan nye [C62v6, G 82r 1, P 69v2] bar mi® [B 56v 1] dmigs so |

I der®ni 'di Itar 'gyur te | gang yang mdun na [D62v5] gnas pa'i sngon po la sogs pa ni mam par shes pa'i rang bzhin yin mod kyi | 'on kyang [N68r7] de ni yul dang dus la sogs pa'i nges pa gzhan du mi⁵thad pas [P69v3] phyi,i [B56v2, G 82r2] don du brtags pa yin no zhe na | de ni ma yin te |

【今译】如是了知等住者，此后将生般若慧。

色与无色有分别，其境本身应观察。(v.II.13)

于彼，首先应观察有色本身。青色等此等品类与意识无异否？相异。于彼，若与识无异，三界转为其自性。若一切仅是心之实体，彼故，则见青色等为同一物。彼亦为识也。除此之外，不可近缘。

于彼即是如此。任何前置之青色等，虽是意识之自性，但除却彼者，即境与 时等决定之外，其他不容有，故观察外境。若[如此]问，彼者并非[如此]。

智称强调首先应观察色即客观对象，从而区分了内外二境。所谓色(gzugs)与无色(gzugs med)即有形无形的客观对象，属于外境，与意识(mam par shes pa)是有分别的。而内外二境若无分别，则所观察到的客观对象就会同一化，这点与现

CDGNP 作 yin。

CDGNP 作 ni。

D om. |o

B om. |o

CD 作 reng, GNP 作 ni red。

DGNP om. I □

GNP 作 ma。

B 作 de。

实相违背。但当将内外二境理解为：即便所观察到的客观对象是内部意识的反映，也会受限制于时间地点等因素。智称又不承认这种观点。原因是认识内外二境仅仅是达到真理的第一步。

之后，关于唯心思想，智称又做了如下判释：

[藏译]| (de'i phyir^⑧) nye bar brtags^②pa 'dis^③na^④| sems tsam la ni brten^⑤(nas su^⑥)I
 phyi rol don la [D63v2] mi [N69r7] rtag^⑦go | |^⑧zhes (bya bas te |^⑨)phyi [P 70v2] rol med
 pas^⑩gzung bar bya ba med pa* i phyir |^⑪[G83r3, B57v4] 'dzin pa po'i mam par shes (pa
 [C63v4] yang^⑫) yod pa ma yin la |^⑬gzung^⑭ba dang 'dzin pa'i mam pa dang bral ba^⑮(gnyis
 su^⑯) med pa'i tshul gyis^⑰de bzhin^⑱nyid la [P 70v3] gnas [N69v 1] nas^⑲gzung ba dang
 'dzin pa'i tshul gyis sems [D63v3] tsam^⑳spang bar bya'o |

I [B57v5] (de yang^㉑) [G83r4] ji^㉒skad du |

de bzhin nyid du^㉓dmigs nas su |

① GNP 作 de ci, i phyir zhe na |。

② CD 作 brtag。

③ CD 作'di。

④ C 作 ni。

⑤ GNP 作 gnas。

⑥ N 作 nasu。

⑦ GNP 作 brtag。

⑧ GNP om. I |。

⑨ BCD 作 ba ste。

⑩ N 后加字 sa 书于基字 pa 之下。

⑪ C om. |。

⑫ BGNP 作 pa, ang。

⑬ GNPom. |。

⑭ GNP ad. bar bya。

⑮ BGNP 作 bas。

⑯ N 作 gnyesuo

⑰ GN 作 dang。

⑱ GNP ad. gyingo boo

⑲ GNP ad. |。

⑳ GNP ad. yang。

㉑ B 作 de^sang, C 作 de thang。

㉒ C 作 di。

㉓ GNP 作 la。

| sems tsam nyid^①kyang 'da'®bar [C63v5] bya | (v.II.16)
 I zhes gsungs pa (yin no^③)|
 I [P70v4]de i phyir |®
 mam par shes [N 69v2]la brten nas su |
 I phyi yi don ni yongs su spang |
 I stong nyid dmigs pa [B57v6] la gnas nas |
 I 'dzin byed cha [D 63v4] yang spang bar bya | (v.II.17)

【今译】彼故，若依此近察，依止唯心，外境无常，如是。无外故，因无 所取之故，能取者之意识亦无。离能取所取之种类，依无二之理，住于真如后， 依能取所取之理应断除唯心。

复次，如云：

缘于真如已，唯心亦应灭。(v.II.16)

如是说。

彼故：

依止意识已，外境皆断除。

住于所缘空，能取分亦除。(v.II.17) ⑤

这段文字中提出了反对唯心(sems tsam)的主张。不过，这种断除过程是逐步 进行的。首先，要对外境(phyi rol don),也就是外部世界进行观察。在意识到万 法(一切现象)唯心之后，接受唯思想。而在意识到能取(gzungba)所取('dzin pa)即主客二体的相互关联性，再摆脱这种相互依存之理并得到真理，这就需要断 除唯思想。这一过程在两首偈颂中浓缩地表达了出来。这种先接受后扬弃的步骤， 暗示了智称思想的复杂性，不能简单地将其划归到某一个宗派阵营。

四智称对龙树思想的阐发

智称推崇龙树大师。他引用龙树《中论颂》(Mulamadhyamakakarika)中的偈颂

① BGNP 作 las, C 作 nyad.

② CDGNP 作 bzla.

③ G 作 yinoo

④ GNPom. |o

⑤ 【今译】为笔者自译，下同。偈颂编号，亦请参见上揭拙论。
来确定“生者”（skyeba）实无的道理：

[藏译]| de nyid kyis na skye ba'ang mi rigs te | rgyu dang [B58v6] 'bras bu, i tshul gyis tshad ma med pas so || sngon dang phyi ma'i tshul gyis [D 64r6] tshad ma la 'jug [C 64v 1] na rgyu dang 'bras bu'i tshul du (gzhang pa'i①)[N 7Or 7] mam pa gnyis [P71v1]po las mam par dben pa gnyis su med pa'i shes [G84r3] pa la ni sngon dang phyi ma'i [B59r 1] ⁵jug pa dang Idan pa ma yin la®| de las gzhan pa'i shes pa③yod pa ma yin pas tshad ma med par bshad pa yin la | de Itar [D 64r7] gang gi [N 70v 1] tshe rgyu dang [P71v2] 'bras [C64v2] bu'i tshul gyis④tshad⑤ma med pas skye ba [B 59r2] nyid kyang med pa de⁵i tshe bdag dang gzhan [G84r4] las (sam |⑥) gnye ga⑦las sam | rgyu med pa las ga las skye |®de bas na yang dag pa⁵i shes pa ni mam par dpyad pa, di nyid kyis chos [P71v3] thams cad skye (bar ma®) mthong [N70v2] bas® [B59r3] slob dpon [D 64v 1]klu sgrub kyir®zhal snga nas [C 64v 3] kyis⑫ |

ma rig rkyen las byung ba yi |

I yang dag shes pa la Ita bas |

I [G 84r5] skye ba'am yang na ⁹gag pa ni |

Iyang nye bar ma⑬dmigs so | (v.II. 19)

I⑭zhes bshad pa (yin [P71v4] no⑮) |

【今译】若依真实，生亦不如理，依因果之理无正量故。若依前后之法悟入正量，从两种安立因果之法，寂静无二之识即前后之悟入不具有。其他识无有故，解说为正量。如是，何时依因果之法无正量故，生亦无，彼时，[生]于自

① C 作 bzhag ba, i, N 作 bzhag pa, i°

② B 作 zhing。

③ B 作 p^ango

④ GNP 作 gyi。

⑤ D 作 chad。

⑥ N 作 sam I |。

⑦ B 作 ka。

⑧ Nad。|。

⑨ CDGNP 作 ba。

⑩ Bad. I, G 作 ba。

⑪ C 作 gyi。

⑫ B ad. kyang。

⑬ N 作 mi。

⑭ GNPom. ||。

⑮ GN 作 yino。

与他？或[生]于二者？或[生]于无因？从何而生？因此，清净识，即依此伺察，不见一切生，故依龙树大师之尊口所言：

无明起于所缘中，照见清净之意识，
所生抑或所灭者，任何悉皆非近缘。（v.II.19）如是解说。

以上散文部分可以解读为：生者，即所产生的事物，因为因果之道而无法认知，既不产生于自身，也不产生于他者，也非自身与他者共同产生，也不可能无因而产生，因此也就不存在。偈颂部分则表明：无明（ma rig）是从所缘（rkyen）中产生，因为观察到清净的意识（yangdagshespa）。所产生的事物或者所灭除的事物，都不可缘（ma dmigs）即不可得。由此可见智称对龙树“空观”的认可，但智称指出了是通过清净的意识来认识到“空”。

智称所解说的内容与所化用的偈颂在意义上基本等同于龙树《中论颂》第一品《观因缘品》中除去皈敬颂之外的第一、二颂：

【梵文】na svato napi parato na dvabhyam napy ahetutah | utpanna jatu vidyante bhavah
kvacana kecana || 1.1 na hi svabhavo bhavanam pratyayadisū vidyate | avidyamane
svabhavo prarabhavo na vidyate || 1.2

【藏译】bdag las ma yin yin gzhan las min ||
gnyis las ma yin rgyu med min ||
dngos po gang dag gang na yang ||
skye ba nam yang yod ma yin || 1.1
dngos po mams kyi rang bzhin ni || rkyen la sogs la yod ma yin || bdag gi dngos po
yod min na || gzhan gyi dngos po yod ma yin || 1.2

【鸠摩罗什译】诸法不自生，亦不从他生，
不共不无因，是故知无生。1.1

如诸法自性，不在于缘中，
亦无自性故，他性亦复无。1.2

【吕激译】非从自从他，非从共、无因，
随何等何处，物终无有生。1.1

【叶少勇译】[论主]：从自生或从他生，从两者或无因生，
所生事物皆无有，无论何者于何处。1.1

因为事物之自性，于缘等中不可得，
自性若是不可得，他性亦是不可得。1.2①

智称这种破斥生者的坚决态度，可谓直接继承了龙树中观思想。

紧随其后，智称从“真理无所生”导出“实之理中亦非有”(dngospo'itshul nyid du yang yod pa ma yin),即真理不产生于具体实事之中。其原话如下:

【藏译】| de Itar de [B 59r4] kho na [N70v3] nyid la skye ba med pas dngos po, i tshul nyid du yang yod pa ma yin te | 'byung [D64v2] bas na dngos po^② [C64v4] ste[®]yod pa sngon du 'gro ba can gyi^④, byung ba nyid la mam par ⁵jog pa [G84r6] (yin no^⑤) || de Itar de 'jug pa'i tshul gyi [P71v5] rang [B59r5] bzhin can dngos [N70v4] po med pa'i tshul nyid kyang med do || dngos po dang dngos po med pa'i ngo bo nyid med pas spros pa thams cad kyang med pa yin te | de mams ni [D64v3] dngos po [C64v5] dang dngos po med pa dag la gnas pa nyid kyis (de [G84v 1, P71v6] gnyis^⑥) khyab pa[®] [B59r6]^⑧yin pa'i [N70v5] phyir te | de Itar khyab pa permed pas khyab par bya (ba yang[®]) med pa'i (phyir ro^⑩) |

【今译】如是，真实无所生故，实之理中亦非有。若依大种，实有，具前提之大种本身安住也。如是，彼具悟入理之自性，无实之理本身亦无。实与无实之本性无有故，一切戏论亦无有。彼等[戏论]即依住于实与无实二者，因周遍彼二者之故。如是，周遍者无有故，因所周遍者亦无有之故。

再进一步，智称认为，认识真理，就“应超越无显现之理”(snang ba med pa⁵i tshul

① 叶少勇：《中论颂：梵藏汉合校·导读·译注》，上海：中西书局，2011年，第12-13页。

② C作bo。

③ Bad. |o

④ N作gyiSo

⑤ GN作yinoo

⑥ B om. GNP ad. Kyis,

⑦ B作par。

® B ad.byed pa。

⑨ B作pho。

⑩ B作ba⁵ang。

⑪ G作phyiro。

du 'da bar bya)。

【藏译】I de bas na mam par dpyad pa 'dis spros pa med pa nyid yin pa'i phyir'gr。 ba mams chos kyi sku'i bdag nyid du shes [D64v4] par [P71v7] byas [C64v6] la[®] [B59v1] sems tsam las (yongs su^②) [G84v2, N70v6] ('das nas^③) gcig dang du ma nyid la sogs pa'i tshul gyis de kho na nyid kyang snang ba med pa'i tshul du 'da'^④ bar bya'o |

I de bas na | ⑤

sems tsam las ni 'das⑥nas su |

I snang ba med⑧las 'da'③[P71v8]bar[B59v2]bya | (v.II.20)

I ⑨ zhes gsungs pa (yin no⑩) |

【今译】因此，依此观察，因无戏论之故，众生了知法身自性，超越唯心已，依一与多等理，真实亦应超越无显现之理。

因此：

超越唯心已，超越无显现。⑧ (v.II.20)

如是说。

① B ad. |o

② GN 作 yongsuo

③ CD 作 bzlas la, GNP 作 bzlas pa。

④ CDGNP 作 bzla。

⑤ GNPom. |o

⑥ CD 作 bzlas 。

⑦ N ad. Pa。

⑧ CDGNP 作 bzla。

⑨ GNPom. I |o

⑩ G 作 yinoo

⑪ 对《入真实论》此句的英译：“Going beyond mere mind, one must even go beyond nonappearance”, 参见 Karl Bnmholz, *Straight from the Heart: Buddhist Pith Instructions*, Ithaca, New York, Boulder, Colorado: Snow Lion Publications, 2007, p. 136。此句出自《楞伽经》第十偈颂品：Skt. cittamatramatikramya nirabhasamatikramet I (10.257a), 参见 LASv, p. 124; LA%, p. 298。实义难陀译：“若超过心量，亦超于无相”，参见《大乘入楞伽经》卷六，T16, No. 672, p. 629b 13o 菩提流支的翻译有所不同，其译为：“过心境界已，远离诸寂静”，参见《入楞伽经》卷九总品第十八，T 16, no. 671, p. 571b 16o 谈锡永译：“由于得超越唯心，彼亦超越无相境”，参见谈锡永译：《〈入楞伽经〉梵本新译》，台北：全佛文化事业有限公司，2005年，第260页。黄宝生译：“应该超越唯心，超越无影像”，参见黄宝生译注：《梵汉对勘入楞伽经》，北京：中国社会科学出版社，2011年，第596页。铃木大拙英译：“By passing on to Mind-only, he passes on to the state of imagelessness”，参见 Daisetz Teitaro Suzuki, *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1932 [reprinted 1956], p. 247。

到此，智称认识真理的方法，经过了依止唯心、断除唯心、超越唯心到超越无显现的过程。

五结语

智称的《入真实论》中讨论了有关内外二境、能取所取、唯心等概念，体现了印度佛教晚期瑜伽行与中观思想的融合、细化，甚至试图超越二者的尝试。因此，智称的宗派归属更倾向于瑜伽行中观的立场。实际上，这一逻辑是蕴含在修行实践的步骤之中的，最后导向了智称主张的大手印(Mahamuds)修习解脱之道。

缩略语

- ad. added in,添加。
- B 八邦寺版《印度大手印文集》(dPal spungs edition of the *Phyag chen rgya gzhung*)之《入真实论》: vol. hum, fols: 20v4-77r3.
In *Nges don phyag rgya chen po'i khrid mdzod*. TBRC W23447. Vbl. 3, pp. 744- 857. [new delhi] : [mam par rgyal ba dpal zhwa dmar ba'i chossde/] ,[1997] . [http://tbrc.org/link?RID=O01CT0022|O01CT0022dle2114\\$W23447](http://tbrc.org/link?RID=O01CT0022|O01CT0022dle2114$W23447).
- C 卓尼版《丹珠尔》(Co ne bsTan 'gyur)之《入真实论》: No. 3709, rGyud, Tsu, fols. 38v6-75v6.
TBRC WIGS66030. Vbl. 78, pp. 80-154. [Co ne dgon chen] : [Co ne] ,[1926] . [http://tbrc.org/link?RID=O 2DB 20796|O 2DB 207962D B235O2\\$W1GS 66030](http://tbrc.org/link?RID=O 2DB 20796|O 2DB 207962D B235O2$W1GS 66030).
- D 德格版《丹珠尔》(sDe dge bsTan 'gyur)之《入真实论》: No. 3709, rGyud, Tsu, fols. 39r2-76r4.
TBRC W23703. Vol. 78, pp. 79-153. Delhi: Karmapae Choedhey, Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1982-1985. <http://tbrc.org/link?RID=01GS6011|01GS 601137884SW23703>.
- G 金写版《丹珠尔》(gSer bris ma bsTan 'gyur)之《入真实论》: No. 2539, rGyud 'grel, Nu, fols. 52r 1-99r6.
TBRC W23702. Vbl. 74, pp. 105-199. Tibet: [sNar thang] , [17-?].

<http://tbrc.org/link?RID=O00CR0008|O00CR000800CR033336>
\$W23702.

- LAS_N 《入楞伽经》 (*Lankavatara Sutra*)
Ed. by BunyiuNanjio. Kyoto: Otani University Press, 1956.
- LAS_V 《妙法入楞伽经》 (*SaddhannQlankavcitsimsiitm*)
Ed. by Vaidya, P. L. Darbhanga: The Mithila Institute, 1963.
- N 那塘版《丹珠尔》(sNar thang bsTan 'gyur)之《入真实论》: No. 4532, rGyud 'grel, Nu, fbls. 42v7- 84vl.
TBRC W22704. Vol. 74, pp. 87-172. [Narthang] : [s.n.], [1800?].
<http://tbrc.org/link?RID=O2DB75712|O2DB757122DB 78339 SW22704>.
- om. omitted in, 省略。
- P 北京版《丹珠尔》(Peking bsTan 'gyur)之《入真实论》: No. 4532, rGyud 'grel, Nu, fols. 42v2- 84v2.
The Tibetan Tripitaka. Peking Edition: kept in the Library of the Otani University, Kyoto, Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto, vol. 81. Suzuki, Daisetz T. ed. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute, 1957, pp. 125-142.
- r recto, 正面。
- Skt. Sanskrit or Sanskrit text, 梵文或梵文本。
- T
Tib. 《大正新修大藏经》(*Taisho Shinshu Daizokyo*) Tibetan or Tibetan text,
藏文或藏文本。
- v verso, 反面。
- v. verse, 偈颂。
- 符号
- * 构拟的梵文词汇。
- 若干梵文字母的省略。
- ◇ 无文本脱漏时的补充。 danda, shad, 单垂符。
- II double danda, nyis shad, 双垂符。

参考文献

菩提留支译: 《入楞伽经》, T16, No. 671o

实叉难陀译：《大乘入楞伽经》，T16, No. 672o

布顿大师：《佛教史大宝藏论》，郭和卿译，北京：民族出版社，1986年。

布顿：《布顿佛教史》，蒲文成译，兰州：甘肃民族出版社，2007年。

敦珠法王等：《宁玛派四部宗义释》，谈锡永、沈卫荣、邵颂雄、许锡恩译，台北：全佛文化，2008年。

陆辰叶：《智称〈入真实论〉研究：以经部大手印为中心》，中国人民大学博士学位论文，2017年。

黄宝生译注：《梵汉对勘入楞伽经》，北京：中国社会科学出版社，2011年。

谈锡永译：《〈入楞伽经〉梵本新译》，台北：全佛文化事业有限公司，2005年。许

明银：《智军的〈见差别〉蕃本试译（上）》，《东方宗教研究》1990年第2期。许

明银：《智军的〈见差别〉蕃本试译（中）》，《东方宗教研究》1993年第3期。许

明银：《智军的〈见差别〉蕃本试译（下）》，《圆光佛学学报》2000年第5期。

叶少勇：《〈中论颂〉与〈佛护释〉——基于新发现梵文写本的文献学研究》，上海：中西书局，2011年。

叶少勇：《中论颂：梵藏汉合校·导读·译注》，上海：中西书局，2011年。

周拉：《莲花戒名著〈修习次第论〉研究》，北京：宗教文化出版社，2010年。

Akira Saito (斋藤明), "Is Nagajuna a Madhyamika?," In *Hokekyō to Daijōkyōten no Kenkyū* (莲华经 h 大乘经典 <3 研究), edited by Kaishuku Mochi-zuki (望月海淑), 东京: 山喜房书店, 2006, pp. 153 (662) -164 (651) .

Anna McDonald, *In Clear Words: The Prasannapada, Chapter One* (Vbl. I, II), Wien: OAW, 2015.

Bu ston Rin chen grub, *Bu ston chos 'byung gsung rab rin po che 7 mdzod*. Pe cin: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1988.

Daisetz Teitaro Suzuki, *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1932 [reprinted 1956].

Karl Brunnholzl, *Straight from the Heart: Buddhist Pith Instructions*, Ithaca, New York, Boulder, Colorado: Snow Lion Publications, 2007.

《瑜伽菩萨戒》的传译及其思想特胜

释法圆^①

【摘要】“菩萨”是以上求无上佛果、下化无边有情为目标的佛弟子的称呼，在此上求下化过程中，菩萨需要有一定的依止轨则，受持一定的戒法，作一定的誓约，以助于更好地完成这个目标，这个轨则誓约就是“菩萨戒”。简单言之，戒有在家、出家二种之别。其中又有声闻戒、菩萨戒之别。声闻戒唯局出家五众弟子可受持，菩萨戒则通于在家出家七众弟子，或者范围更广。又菩萨戒有多种译本，今就《瑜伽师地论·菩萨地》之“戒品”所录出的《瑜伽菩萨戒》进行探讨，对其在中国的传译、发展及特胜思想进行一番解读剖析，浅谈其对中国佛教的影响，以及它对于社会和谐、人心教化等方面之可借鉴处。

【关键词】菩萨戒 六度四摄思想特胜 开遮持犯

引言

佛教自释尊化世，说法四十余年，虽广有三藏十二部、八万四千法门之称，但佛法修行的总纲领不外乎“戒定慧”三学所摄。研修佛法究极目的是为成就清净的菩提智慧，而戒是定慧之基。故经云“依因此戒，得生诸禅定，及灭苦智慧”^②。“汝常闻我毘奈耶中，宣说修行三决定义，所谓摄心为戒，因戒生定，因定发慧。是则名为三无漏学。”^③经中指明，因持戒清净才能生起禅定，因禅定起观，才能产生照了诸法的智慧，所以佛法的修持首先要从戒开始。

^① 作者单位：福建佛学院。

^② 《佛垂般涅槃略说教诫经》卷1，《大正藏》第12册，第1111页上。

^③ 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷6：《大正藏》第19册，第131页下。

纵观佛教的发展史，佛教无论是在印度的流传，还是在中国弘传发展为具有中国特色的十宗、八宗，都不能离开戒律作为基础。而戒有声闻戒、菩萨戒之不同。中国号称大乘佛教国家，对于菩萨戒的修持更不可或缺。

在诸多经论中，都有涉及到菩萨的戒行内容，但都比较零散，不同于声闻戒有专门的律藏典籍。“菩萨戒”一般是从大乘经典中辑录而出，如《华严经》、《法华经》、《大般涅槃经》、《菩萨瓔珞经》、《梵网经》等经中，都有关于菩萨戒的内容。在中国“菩萨戒”有多种不同的翻译及传承，如姚秦三藏法师鸠摩罗什翻译的《梵网经菩萨戒》，姚秦竺佛念所译《菩萨瓔珞本业经》，北凉昙无讖所译《菩萨地持经》《菩萨戒本》，刘宋求那跋摩所译《菩萨善戒经》、《优婆塞五戒威仪经》、《佛说菩萨内戒经》，唐玄奘所译《菩萨戒本》等。

中国菩萨戒的翻译、弘传和授受，始于鸠摩罗什(344-413)□他所翻译的《梵网菩萨戒经》，在中国汉地流传最广。唐代宗永泰年间，朝廷敕大兴善寺，建立方等戒坛，临坛大德各置十人，依次传授声闻戒和菩萨戒。从此，在传授声闻戒之基础上，再传授菩萨戒成为中国佛教传统，直至现今。而汉地感得菩萨戒的作法则是由昙无讖而成。《中国律宗通史》说：“至于菩萨戒受戒之作法则以时居凉州的昙无讖(385—433)为肇始。”^①昙无讖在敦煌译出《菩萨戒本》后，有张掖沙门道进闻风驰往，求受菩萨戒。后凉州名僧道朗，又自减少戒腊，从道进受菩萨戒，一时从受者甚多。南朝梁、陈二代，受菩萨戒风气盛行。梁武帝、陈文帝均为菩萨戒弟子。

在中国佛教史上，菩萨戒对佛弟子的日常行持具有相当大的意义，虽然菩萨戒版本众多，现如今所流行的也不是《瑜伽戒本》，但《瑜伽戒本》的圆融、普遍、易行、详细等特点优于其他菩萨戒，故本文旨在探讨其在中国的弘传情况，同时对各个版本做简单介绍，抉择出《瑜伽戒本》的优胜。再从它的七个特胜方面反映《瑜伽戒本》的可操作性，可实行性。不仅仅对佛弟子有所帮助，甚至对于社会人心的教化，亦有所助益。

一 《瑜伽菩萨戒》的传译

《瑜伽菩萨戒》是出自于唐玄奘大师所译的《瑜伽师地论·本地分菩萨地初持瑜伽处戒品第十》。在中国佛教史上，对于《瑜伽菩萨戒》有四个不同版本的翻译。

① 王建光：《中国律宗通史》，南京：凤凰出版社，2008年，第102页。

(一) 昙无讖所译《菩萨地持经》、《菩萨戒本》等

昙无讖，或名为昙摩忏，意为法丰，本是天竺人。据梁《高僧传》卷2记载：

蒙逊素奉大法志在弘通，欲请出经本，讖以未参土言又无传译，恐言舛于理不许即翻。于是学语三年，方译写初分十卷。时沙门慧嵩道朗独步河西，值其宣出经藏，深相推重。转易梵文嵩公笔受，道俗数百人疑难纵横，讖临机释滞清辩若流。兼富于文藻辞制华密，嵩朗等更请广出诸经。次译大集、大云、悲华、地持、优婆塞戒、金光明、海龙王、菩萨戒本等六十余万言。^⑧

《大唐内典录》记载：昙无讖译有二十四部，一百五十一卷经。《出三藏记集》说：“嵩朗等更请广出余经。次译大集、大云、大虚空藏、海龙王、金光明、悲华、优婆塞戒、菩萨地持，并前所出菩萨戒经、菩萨戒本，垂二十部。”^②

昙无讖法师在华译出经典甚多，其中关于菩萨戒的经卷也有不少。《中国律宗通史》说：“昙无讖主要译有《优婆塞戒经》十卷、《菩萨戒经》八卷、《菩萨戒本》一卷、《菩萨戒坛文》（或为《优婆塞戒坛文》）一卷等重要菩萨戒经典。”^③其中，《菩萨地持经》即是《瑜伽师地论·菩萨地》的同本异译。又称《菩萨戒本经》、《地持戒本》，乃自昙无讖所译《菩萨地持经》卷4之《方便处戒品》别录出四波罗夷、四十一轻戒之戒文而成。系慈氏菩萨所说而为大乘菩萨所持之戒本，收于《大正藏》第24册。

昙无讖法师自译出《菩萨戒本》后，大力弘扬菩萨戒法，当时从法师受菩萨戒者接踵而至。《法苑珠林》卷89记载：

惟斯戒本，流来汉地，源始晋末。中天竺沙门昙无讖者，赍此戒经及优婆塞法，东渡流沙。撮举章条，抄出戒本。凉州有道进法师者，道心超绝，慧力俊猛。流闻戒来，乃驰往敦煌，躬自迎接。戒法既至，时无其师，于是谨依经文自誓而受，于时凉州道俗并未之知也。既而彼寺道朗法师，梦进从佛受记。又僧尼信士十有余人，咸同此梦。互相征告，俄而进还，果受斯戒。朗年德崇重，西土之望，既爱乐大乘，兼证瑞梦，心喜内充，既从进受。以为菩萨胜地超过三乘，遂屈其年腊降为法弟。既而名德僧尼清信士女，次第受业三千许人。凉州刺史闻

① 《高僧传》卷2，《大正藏》第50册，第336页上。

② 《出三藏记集》卷14，《大正藏》第55册，第103页中。

③ 王建光：《中国律宗通史》，第103页。

进戒行，奉遵师礼。于是菩萨戒法流布京国，自尔已来黑白依持受者无量。^①

《高僧传》记载：

初讖在姑臧，有张掖沙门道进欲从讖受菩萨戒。讖云：“且悔过。”乃竭诚七日七夜，至第八日，诣讖求受，讖忽大怒。进更思惟：但是我业障未消耳。乃勸力三年，且禅且忏。进即于定中见释迦文佛与诸大士授己戒法。其夕同止十余人，皆感梦如进所见。进欲诣讖说之，未及至数十步，讖惊起唱言：“善哉 善哉。已感戒矣。吾当更为汝作证。”次第于佛像前为说戒相。

时沙门道朗振誉关西，当进感戒之夕，朗亦通梦，乃自卑戒腊求为法弟，于是从进受者千有余人。传授此法迄至于今，皆讖之余则。②

《高僧传》中说有千余人受菩萨戒，《法苑珠林》更提到有三千多人受菩萨戒。至此，受菩萨戒风气盛极一时。在圣严法师的《菩萨戒指要》一书提到驹泽大学佐藤达玄教授介绍菩萨戒的流布说，首由昙无讖译出《大般涅槃经》、《优婆塞戒经》、《菩萨地持经》、《菩萨戒本》，大力弘通菩萨戒，同时指出境野黄洋著《支那佛教史讲话》告诉我们《菩萨璎珞本业经》、《梵网经》、《地持经》，是大乘戒经中的三大圣典。可见《地持经》在佛教戒经的地位不可忽视。

（二）求那跋摩所译《菩萨善戒经》、《优婆塞五戒威仪经》

求那跋摩法师是古印度僧人，刹帝利种姓，跋摩20岁时出家、受戒，精通九部经，博晓四《阿含经》，诵经百万余言，对律部有深入研究，妙入修禅的要道、禅法的要义，当时的人们都称跋摩为“三藏法师”。“归宾国三藏法师求那跋摩，宋言功德铠。元嘉年来达乎建邺。”③求那跋摩法师在元嘉年间来到建业，开始了他的翻译事业，他在华所译经典，《高僧传》记载有二十六卷，而《历代三宝记》中则记有七部三十八卷④。

关于《菩萨善戒经》，这里有几个问题需要探讨一下：

1. 《菩萨善戒经》与《菩萨地经》的正本问题

据《高僧传》：

① 《法苑珠林》卷89，《大正藏》第53册，第939页上。

② 《高僧传》卷2，《大正藏》第50册，第336页下。

③ 《历代三宝记》卷10，《大正藏》第49册，第90页中。

④ 《历代三宝记》卷10，《大正藏》第49册，第90页中。

后祇暉慧义请出菩萨善戒，始得二十八品，后弟子代出二品，成三十品。未及缮写失序品及戒品，故今犹有两本，或称菩萨戒地。初元嘉三年，徐州刺史王仲德于彭

城请外国伊叶波罗译出杂心，至择品而缘碍遂辍。至是更请跋摩译出后品，足成十三卷。并先所出四分羯磨、优婆塞五戒略论、优婆塞二十二戒等，凡二十六卷。并文义详允梵汉弗差。^①

《高僧传》提到祇演的慧义请跋摩翻译《菩萨善戒经》，跋摩翻译了前二十八品，后二品由弟子代译，共成三十品。还未来得及缮写，就丢失了序品和戒品。所以现存有两个版本，或称为《菩萨戒地》。但僧祐大师在《出三藏记集》中指出又有一经《菩萨地经》，与《菩萨善戒经》是同本，但品数杂乱前后参差，不知哪本方是正译：

祐寻旧录，此经十卷，是宋文帝世三藏法师求那跋摩于京都译出。经文云，此经名善戒，名菩萨地，名菩萨毘尼摩夷，名如来藏，名一切善法根本，名安乐国，名诸波罗蜜聚，凡有七名。第一卷先出优波离问受戒法，第二卷始方有如是我闻，次第列品乃至三十。而复有别本，题为菩萨地经。检此两本，文句悉同，唯一两品分品、品名，小小异，义亦不殊。既更不见有异人重出，推之应是一经。而诸品乱杂，前后参差，菩萨地本分为三段：第一段十八品，第二段有四品，第三段有八品。未详两本孰是三藏所出正本也。^②

《阅藏知津》卷32：“菩萨善戒经（九卷，一名菩萨地，南仕摄北辞）刘宋中天竺沙门求那跋摩等译。”^③

从以上《高僧传》、《出三藏记集》以及《阅藏知津》的文意，可以了知慧皎、僧祐、智旭三位大师都认为《菩萨善戒经》以及《菩萨地经》就是同一部经并是同一人所译，只不过是所用经名不同，并有一本是由弟子续出二品，且品数杂乱，故不知哪本方是求那跋摩法师的正译本。

2. 《菩萨善戒经》的卷数问题

《菩萨善戒经》的卷数问题在诸部著述中有一卷、九卷、十卷、二十卷甚至有三十卷的差异。

如《历代三宝记》卷10：“菩萨善戒经二十卷。（于祇疋寺第二出，与讖翻八卷

① 《高僧传》卷3，《大正藏》第50册，第341页上。

② 《出三藏记集》卷9，《大正藏》第55册，第62页下。

③ 《阅藏知津》卷32，《大正藏》第32册，第132页中。小异。见祖录及《高僧传》。后弟子定林寺更出二品，成三十卷。）”^④

《开元释教录》卷12：“菩萨善戒经九卷（一云菩萨地。或十卷）。”^⑤

《右宋元嘉八年罰實三藏》：“右宋元嘉八年，罰廣三藏求那跋摩等于杨都祇疽等寺译。见竺道祖录。（沙门慧义等笔受，此十卷本兼后单卷者共成十卷。具如《开元释教录》中述。）”^①

《开元释教录》卷五中云：“菩萨善戒经九卷（一名菩萨地。或十卷，于祇疽寺出。见竺道祖、僧祐二录，及《高僧传》、长房等录，并云《善戒经》二十卷。又云弟子更出二品，成三十卷。并非也。）”^②“《菩萨善戒经》一卷（优波离问菩萨受戒法，见宝唱录。若准祐记，将此为初卷，兼前九卷，共成十卷。然北地经本离之已久，不可合之，且依旧定。）”^③

《开元释教录》卷5总录之五：

跋摩即于祇疽寺译菩萨善戒经等十部。（其《善戒经》长房等录并云十卷。下注云后弟子于定林更出二品成三十卷者非也。今但九卷或云十卷，应是传写差误加其二字。僧祐录中只云十卷，故知余录传写误也。又按《高僧传》云：祇沮慧义请出菩萨善戒，始得二十八品。后弟子代出一品成三十品。房等录云续成三十卷者误之甚也。又长房等录复云：跋摩译杂阿毘昙心十三卷。今以伊叶波罗译出十卷，跋摩后续成其十三，非谓跋摩更别翻出。二处俱载此亦不然，今此删之载于前录。）^④

《历代三宝记》中记载有三十卷，《开元释教录》中记载九卷或十卷。九卷与十卷的差别，这个问题在《右宋元嘉八年罰廣三藏》中解释说：本来只有九卷，加上之前翻译的单卷本，即《菩萨善戒经优波离问菩萨受戒法》一卷，故成十卷。而二十卷、三十卷的差别，在《开元释教录》中认为这种说法是错误的。《历代三宝记》中说二十卷，后弟子再出二品，故成三十卷，这种说法，从逻辑上看，就不通。所以三十卷的说法明显有误，或者是抄写有误，或后来印刷有误。而说到二十卷的问题，在《开元释教录》中提到，在《高僧传》、《出三藏记集》等录中都说是十卷，应该是在传写的过程中误加了“二”字，所以有了二十卷的说法。并提到僧祐大师

① 《历代三宝记》卷10，《大正藏》第49册，第90页上。

② 《开元释教录》卷12，《大正藏》第55册，第606页上。

③ 《大唐开元释教广品历章》卷15，《大正藏》第98册，第277页中。

④ 《开元释教录》卷5，《大正藏》第55册，第526页上。

⑤ 《开元释教录》卷5，《大正藏》第55册，第526页上。

⑥ 《开元释教录》卷5，《大正藏》第55册，第527页上。所说将《优波离问菩萨受戒法》放在九卷经文前当初卷，而成十卷的做法并不是很恰当。原因是北地经本分开已经时间长久，不应该合在一起。故考其经文，《善戒经》九卷本中“戒品”并无受戒及戒本的内容，而单卷的《菩萨善戒经》正是菩萨戒的内容，可以说是单行的戒本。

3. 《菩萨善戒经》与《菩萨地持经》的同异问题

昙无讖所译的《菩萨地持经》与求那跋摩所译的《菩萨善戒经》都是《瑜伽师地论·菩萨地》的同本异译。《历代三宝记》卷13说：“《菩萨善戒经》十卷，《菩萨地经》十卷，《菩萨地持论》八卷。（上三经论同本别译异名。）”^①昙无讖与求那跋摩所处年代相近，可以说是同时代人。求那跋摩法师到达建业时，昙无讖法师依然在世。自昙无讖以后，大乘戒始盛传于中国北方，而南方传大乘戒，则以求那跋摩为始。虽然二者同出一世、同译一经，但仍有差别之处。

据《出三藏记集》卷9：

又菩萨地持经八卷，有二十七品，亦分三段：第一段十八品，第二段四品，第三段五品。是晋安帝世，昙摩忏于西凉州译出。经首礼敬三宝，无“如是我闻”。似撰集佛语，文中不出有异名。而今此本或题云菩萨戒经，或题云菩萨地经，与三藏所出菩萨善戒经，二文虽异，五名相涉，故同一记。又此二经明义相类，根本似是一经。异国人出，故成别部也。并次第明六度，品名多同，制辞各异。祐见菩萨地经一本，其第四卷第十戒品，乃是地持经中戒品，又少第九施品，当是曝晒误杂，后人不悉，便尔传写。其本脱多，恐方乱惑，若细寻内题，了然可见。若有菩萨地经阙无第九施品者，即是误本也。^②

在《出三藏记集》中提到二经的同异有几点：一是品数的差别，《菩萨地持经》共有八卷二十七品，《菩萨善戒经》则有十卷三十品。二是经文有异，《地持经》无“如是我闻”的经首语，经首有礼敬诸佛，文中没有提到经名的异名。《善戒经》则有七个异名，经首有“如是我闻”。《地持经》戒品中有受菩萨戒文及菩萨戒本，《善戒经》即无。三是两经名义相似，皆次第说明六度，品名多同，在用词上稍有差异。

据《开元释教录》卷12：

右一经群录皆云与地持经同本异译，今详文理非不差殊。其善戒经前有序品，后有奉行，地持经并无。其地持戒品中有受菩萨戒文及菩萨戒本，善戒经

① 《历代三宝记》卷13，《大正藏》第49册，第114页下。

② 《出三藏记集》卷9，《大正藏》第55册，第63页上。

即无。自余之外，文意大同。地持复出瑜伽诸录成编入论，既有差殊未敢为定。又按梁沙门僧祐菩萨善戒经记云：此名善戒，名菩萨地，名菩萨毘尼摩戒，名如来藏，名一切善法根本，名安乐国，名诸波罗蜜聚，凡有七名。第一卷先出优波离问受戒法，第二卷始方有如是我闻，次第别品乃有三十。而复有别本，题为菩萨地经。今按寻经本

与祐记不同，经初即有如是我闻，而无优波离问受戒法，但有九卷。其优波离问受戒法，即后单卷菩萨善戒经。是若将此为初卷，即与祐记符同，然此地经本离之已久，乍合成十，或恐生疑。此善戒经亦同地持作其三段：第一段名菩萨地有三十品，第二段名如法住有四品，第三段名毕竟地有六品。祐云次第列品者或恐寻之未审也。^①

综上所述，《地持经》与《善戒经》同是一本异译无疑。

（三）唐玄奘所译《瑜伽菩萨戒本》

在圣严法师所著的《戒律学纲要》一书中，把汉传佛教中的菩萨戒分为三类：以《梵网经》和《楞珞经》为代表的顿立戒；以《瑜伽菩萨戒》为代表的渐次戒；以及为在家众受持大乘修六度者所立之《优婆塞戒经》。

在这三类菩萨戒中，瑜伽戒作为渐次戒有其独具的特色，在历史上曾深受重视，一度产生了较大的影响。尤其是唐代的玄奘大师，更是将瑜伽戒的弘传推到了高潮。在唐时，由三藏法师玄奘译出《瑜伽师地论》100卷。《瑜伽菩萨戒本》全一卷，为弥勒菩萨所说，出自于《瑜伽师地论·本地分菩萨地初持瑜伽处戒品》（卷40及41）。通称《瑜伽戒本》，又称《菩萨戒经》、《菩萨戒本经》。收于《大正藏》第24册。此本所说有四条重戒、四十三条轻戒，依据其他律疏，因开合不同，则有四重四十二、四十四、四十五轻戒等说。

玄奘的译本不同于以前二家，另有剪裁。若论三部《戒本》，则玄奘本更为完善、齐整。

1. 《瑜伽菩萨戒》的弘扬

虽然前县无谶及求那跋摩法师皆曾译出《菩萨戒本》并弘扬，但到了玄奘法师译出《瑜伽师地论》，《菩萨戒本》的弘扬更为广泛，唯识宗传人大多受持菩萨戒，而称号大乘某，最有名的如窥基即称大乘基。在《大唐大慈恩寺三藏法师传》中也曾记载玄奘为当时各州刺史、王公大臣传授瑜伽菩萨戒的盛况。唯识宗传人亦重视《瑜伽菩萨戒》，如“基生常勇进造弥勒像，对其像日诵菩萨戒一遍，愿生兜率，求

^① 《开元释教录》卷12，《大正藏》第55册，第606页上。其志也”^①。窥基大师造弥勒像，并每日对佛像诵《菩萨戒》一卷，以此作为生兜率净土之缘。

对《瑜伽菩萨戒》注释的有遁伦所著《菩萨戒本记》一卷、元晓的《菩萨戒本持犯要记》一卷、睿尊的《应理宗戒图释文钞》二卷等。虽不是单为《菩萨戒本》作释，但亦有涉及的有窥基大师所著《瑜伽略纂》、遁伦法师的《瑜伽论记》、韩清净居士的《瑜伽师地论科句披寻记》。

2. 《瑜伽菩萨戒》与《地持戒本》及《善戒经》的差异

《菩萨戒本》经四次传译，其内容虽大同但仍有小异。昙无讖法师所译的《菩萨戒本》卷首记载有归敬偈，是昙无讖法师专为诵戒而出。后世诵《梵网菩萨戒本》者，亦加此归敬偈。其次即依布萨说戒之仪则列举各项轻重之戒文，最末为劝说诵持之文。依明代智旭之《菩萨戒本笺要》之命名，其四波罗夷为：（1）自赞毁他，（2）悭惜财法，（3）嗔不受悔，（4）谤乱正法。另于四十一轻戒中，第二十六戒为“不习学佛”，此戒条又有分为“学诸外道”与“爱乐邪法”者，而总计为四十二轻戒。

刘宋求那跋摩之《优婆塞五戒威仪经》，亦列举四十一轻戒，然开合略有不同。内容包括归敬偈、戒文，并阐明持戒之五事功德，劝人远离身口之诸恶、邪命、掩饰、放逸等，且举出忏悔、受绳、受锡杖等作法。同为求那跋摩所译之《菩萨善戒经》一卷本，共列举八项波罗夷，（加杀盗淫妄四重戒）而总计有五十条戒文。然看《优婆塞五戒威仪经》的戒文，更注重在对于在家居士的戒法上。而《菩萨善戒经》则更着重出家众的行持。并且似乎对于受菩萨戒的先必须要受比丘戒方能合格。经中将受戒分为四个层次：“菩萨摩訶萨成就戒，成就善戒，成就利益众生戒，先当具足学优婆塞戒沙弥戒比丘戒。若言不具优婆塞戒得沙弥戒者，无有是处；不具沙弥戒得比丘戒者，亦无是处；不具如是三种戒者得菩萨戒，亦无是处。譬如重楼四级次第，不由初级至二级者，无有是处。不由二级至于三级，不由三级至四级者，亦无是处。”^②提到先受优婆塞戒、再受沙弥戒、次受比丘戒、最后受菩萨戒的层层递进关系。看似必须受比丘戒方能进受菩萨戒。会性法师在《菩萨戒本经讲记》也认为《菩萨善戒经》是专为出家众所讲。但《善戒经》中又提到在家、出家二众均可受菩萨戒，并提到在家六重、出家八重戒的不同。从这可以推断《善戒经》中确实肯定在家出家二众皆可受菩萨戒，但前提是在家至少需受优婆塞戒，方可进受菩萨戒，而出家则必须受沙弥戒或比丘戒，再受菩萨戒。因戒文云“四重如前”。若未受任一戒法，又何来“如前”之说？这一点也符合《瑜伽菩萨戒》是渐次戒的说法。不同于《梵网菩萨戒》的顿受，“若受佛戒者，国王、王子、百官宰相、比丘、比丘

① 《宋高僧传》卷4，《大正藏》第50册，第726页中。

② 《菩萨善戒经》卷1，《大正藏》第30册，第1013页下。

尼、十八梵天、六欲天子、庶民黄门、姪男姪女奴婢、八部鬼神金刚神、畜生乃至变化人，但解法师语，尽受得戒，皆名第一清淨者”^①。能受者范围非常广泛，并且没有《善戒经》的严格次序要求。

玄奘大师所译的《瑜伽菩萨戒》与前二者还有很大一个区别，即在于七支性罪的开缘上。圣严法师在《菩萨戒指要》中说：“在《瑜伽论》四十一卷轻戒九条及十条之间，菩萨可为悲心而开口七支（十善业的身三口四性罪），到了《地持经》及《善戒经》的相同

位置，便将此项开缘删除。”^②这一点，有人认为是开性罪条件太严苛，非常人所及。亦有说此与当时国家统治制度有关，故避而不译。续明法师在《瑜伽菩萨戒本讲义》中也认为，这些性罪的开缘，都是地上菩萨所能为的，不是一般初发心的人所能做到的。所以在自己的智慧慈悲没有巩固之前，这些性罪不可以轻易开许。否则自招罪愆，于自他无益。

通过对以上三种戒本的分析，可以了知《瑜伽菩萨戒》在本土的弘传情况，虽然断断续续，但它对大乘行人的重要性及特殊性仍不可忽视。

二 《瑜伽菩萨戒》的思想特胜

瑜伽戒在汉传佛教体系中，有昙无讖、求那跋摩、玄奘等人先后进行了四次传译。本文所采用的是玄奘所译的瑜伽戒本。由于瑜伽的戒学思想并不局限于戒品，实际上，在《瑜伽师地论》本地分之菩萨地及抉择分中都有大量的对菩萨戒学的讨论。本文在研究时将参考整个《瑜伽师地论》中的戒学思想，从以三聚净戒六度四摄为纲领、对声闻戒与菩萨戒的融摄、对外道世间法的抉择学习、以心性为导的判犯标准、对初发心与地上菩萨的要求、对菩萨戒开遮持犯的说明、对法的重视等七个方面对《瑜伽戒本》的思想特胜进行一番探讨。

(一) 以三聚净戒六度四摄为纲领

《瑜伽菩萨戒》在《大正藏》中名为《菩萨戒本》，与昙无讖所译《菩萨戒本》同名。但不同于昙无讖本的有所删减，它完全是直接从《瑜伽师地论》中录出。《瑜伽菩萨戒本》是比较具体化的以三聚净戒及六度四摄作为菩萨戒法的核心指南，这与《菩萨瓔珞经》、《梵网菩萨戒》以及《优婆塞戒经》的系统都有所不同。《瑜伽菩

① 《梵网经》卷2，《大正藏》第24册，第1004页中。

② 圣严：《菩萨戒指要》，台北：法鼓文化事业股份有限公司，1998年，第50页。

萨戒》与其他菩萨戒经不同点，还在于《菩萨瓔珞经》、《梵网菩萨戒》皆是从佛所说经文中涉及，即是释迦佛亲自宣说，而《瑜伽菩萨戒》则是从弥勒菩萨依众多大乘经典中涉及菩萨戒的部分辑录而成，可以说是属于二次作品，不再是佛陀的原创。正如论中说：“复次如是所起诸事菩萨学处，佛于彼彼素怛缆中随机散说，谓依律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，今于此菩萨藏摩咀履迦综集而说。”^①

虽然在诸经论中，最早提到三聚净戒的，应当要属《华严经》，但其内容只以十善为总纲，并没有详细的戒相戒条。《菩萨戒指要》中圣严法师提到：“从印度传译成汉文的经论之中，叙述三聚净戒的戒相条文，而能具体化的，应该是《瑜伽师地论》，以及其中

抽拔异译的《菩萨地持经》及《菩萨善戒经》。所以也是中国汉、藏 两地传菩萨戒的主要根源，因为此三经论，综合了大乘戒学，而以三聚净戒作为三 大纲领，统摄全部。”^②但三聚净戒的名称在三个译本中，却不尽相同。《瑜伽师地论》中名为：律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。《菩萨地持经》中名为：律仪戒、摄善法 戒、摄众生戒。《菩萨善戒经》中则有二种名称，一种名为：戒、善戒、利益众生 戒；另一种名为一切菩萨戒、摄持一切菩提道戒、利益一切诸众生成。《善戒经》中 的名称差异较大，只是从不同角度说明。

在《瑜伽师地论》卷 40《戒品》中对三聚净戒及其内涵做了分别的说明：

云何菩萨一切戒？谓菩萨戒略有二种：一在家分戒、二出家分戒，是名一 切戒。又即依此在家出家二分净戒略说三种：一律仪戒、二摄善法戒、三饶益 有情戒。

律仪戒者，谓诸菩萨所受七众别解脱律仪。即是苏刍戒、苏刍尼戒、正学 戒、勤策男戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒。如是七种，依止在家出家二 分。如应当知，是名菩萨律仪戒。

摄善法戒者，谓诸菩萨受律仪戒后，所有一切为大菩提。由身语意积集 诸善，总说名为摄善法戒。云何菩萨饶益有情戒？当知此戒略有十一相。何等 十一？谓诸菩萨于诸有情能引义利，彼彼事业与作助伴……方便引令入佛圣教 欢喜信乐生希有心勤修正行。^③

由上引文可以看出《瑜伽师地论》将菩萨戒从身份上分为在家、出家二种，而 在内容上则以律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒为总纲。以七众律仪戒为菩萨律仪戒，

① 《瑜伽师地论》卷 41《戒品》，《大正藏》第 30 册，第 521 页上。

② 圣严：《菩萨戒指要》，第 37 页。

③ 《瑜伽师地论》卷 40《戒品》，《大正藏》第 30 册，第 511 页上。

以六度统摄摄善法戒，以四摄法统摄饶益有情戒。这点在历代研究《瑜伽菩萨戒》的祖师大德中都是如此观点，如遁伦法师所著《瑜伽论记》卷 10 中，将四十三条轻 戒分作前后两类：“初犯三十二轻，障于六度摄善法戒。后犯十一种轻，障于四摄利 众生戒。”^①四十三轻戒中，前三十二轻戒为摄善法戒。第 1—7 条为障布施度者，第 8—14 条为障持戒度者（其中含摄七条性罪的开遮），第 15-18 条为障忍辱度者，第 19-21 条为障精进者，第 22-24 条为障禅定者，第 25-32 条为障般若度者。后 十一为摄众生戒，第 33-34 条为障同事摄者，第 35 条为障爱语摄者，第 36-39 条为障利行摄者，第 40-43 条为障同事摄者。

《瑜伽师地论》云：“如是三种菩萨净戒，以要言之，能为菩萨三所作事：谓 律仪戒能安住其心；摄善法戒能成熟自佛法；饶益有情戒能成熟有情。如是总摄一 切菩萨所应作

事，所谓：欲令现法乐住，安住其心，身心无倦，成熟佛法，成熟有情。”但三聚净戒虽然是指戒的内容，但它涵盖了菩萨一切所应作事，安住自心、成熟有情、成熟自佛法的一切自利利他事。三聚净戒的内容也可简略为：誓断一切恶、誓修一切善和誓度一切众生。

《瑜伽师地论》中说：“如是菩萨唯有尔所菩萨净戒；唯有尔所净戒胜利；唯有尔所净戒所作。除此无有若过若增。”^③说明对于规范菩萨修行的菩萨戒来说，三聚净戒已经圆满摄持一切，不会再有超出三聚净戒之外的了。三聚净戒是瑜伽集诸多经典教义之大成，作为大乘佛教的构成戒律，流传广泛，对整个大乘佛教产生了巨大的影响，后世凡是谈菩萨戒的无不以三聚净戒来建构。

而六度四摄则是菩萨度生修行的主要法门。《解深密经》中佛告观自在菩萨说：“善男子！菩萨学事，略有六种，所谓布施、持戒、忍辱、精进、静虑、智慧到彼岸。”^④《菩提道次第广论》卷10：“如是当以何等胜身？圆满何等自他二利，安住何乘？由具几种方便之相，修行何学，能满能摄如是身、利、大乘、方便及诸学？当知即是六波罗蜜，总摄菩萨一切修要。温枪南，乃至未得广大信解，应当思维。”^⑤“佛说此为成办一切众生义利贤善方便，故摄徒众，应须依此。”^⑥菩萨所行一切法门皆含摄在六度当中，范围极其广泛。太虚大师在《菩萨学处》一文中谈到：“在《瑜伽师地论》中，论及观察菩萨种性时，即观察其人能否实践菩萨道以断定其菩萨善根之有无：菩萨道，即实践六度行是。”^⑦《瑜伽菩萨戒》只举出关于六度的三十二

① 《瑜伽论记》卷10《戒品》，《大正藏》第42册，第538页中。

② 《瑜伽师地论》卷42《戒品》，《大正藏》第30册，第523页上。

③ 《瑜伽师地论》卷42《戒品》，《大正藏》第30册，第523页上。

④ 《解深密经》卷4《地波罗蜜多品第七》，《大正藏》第16册，第705页上。

⑤ 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷10，莆田广化寺印，2005年，第261页。

⑥ 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷10，第261页。

⑦ 太虚：《菩萨学处讲要》，《太虚大师全书·僧制》第18册，北京：宗教文化出版社，2005年，第274页。个方面的行持，可说是千分不及一、万分不及一、千万亿分乃至算数所不能及。只是《瑜伽菩萨戒》将之具体化、规范化，使得菩萨们有行可依，有方可循。菩萨修六度行，其目的是在断除烦恼获得智慧，不舍离大众，利益大众。但仍是自利偏重。而四摄法门则纯粹以利他作为目的，是菩萨为引导众生归向佛法的四种手段。四十三轻戒中后十一条为四摄的内容，即是摄众生戒。太虚大师曾赞叹瑜伽戒本：专明应如何修六度以修集诸善法，应如何行四摄饶益有情，故此戒最明白而扼要者，正大乘菩萨之特殊精神所存，不学此菩萨戒，无以见菩萨之殊胜。

（二）对声闻戒与菩萨戒的融摄

向来认为声闻戒与菩萨戒是不相同的，二者有许多不同之处。

首先，所依律典别。声闻戒有佛陀亲为声闻弟子随犯随制的随缘所制戒，有它专门的律典所依，在三藏中独占一藏的内容。而菩萨戒是佛为大乘菩萨所制的心地戒法，皆在大

乘经典中涉及戒的一部分，并无专门的律典。

其次，重轻戒别。这点在《瑜伽菩萨戒》表现最为明显，声闻戒及余菩萨戒皆将杀盗淫妄四性罪列为根本戒，如《梵网》、《楞珞》提到十重，甚至同本异译的《菩萨善戒经》亦将此四法列于根本戒中。而此《瑜伽戒本》唯以（1）自赞毁他，（2）悭惜财法，（3）嗔不受悔，（4）谤乱正法四种列为四重。为什么只列出四重？其原因，藕益大师在《菩萨戒本经笺要》中提出三个：

菩萨戒法，通乎七众，若优婆塞、优婆夷，必已先受五戒，若沙弥、沙弥尼必已先受十戒。若式叉摩那，必已先受六法，若比丘、比丘尼，必已先受具戒，万无单受此菩萨戒之理。是故通途根本四戒，已于七众戒中明之，此不重说，今但申明菩萨增上戒也。由此四戒，失许重受，若杀盗淫妄犯者，须见好相，故不于此同列。又杀盗淫妄，菩萨为众生故容开，如唐译本广明，今此四重唯遮不开。故独列之。^①

薄益大师认为受瑜伽菩萨戒必须要有戒的基础，绝无单受菩萨戒的道理，而此四重虽然也是菩萨重戒，只是略而不显。若是这样，那与《善戒经》八重无别。《善戒经》也没有具体列出四重名目，只说“四重如前”。第二个观点是若犯杀盗淫妄，按《梵网经》中忏除的时候，必须要见好相，才能重受菩萨戒，而犯此四重戒，虽失菩萨戒体，但只要诚心忏悔，就能重受。所以单列菩萨四增上戒。第三个意思是杀盗淫妄四戒，以悲心度生的缘故，可以开许特殊的因缘，而此四重唯遮不开故。

再次，舍戒有别。“略由二缘舍诸菩萨净戒律仪：一者弃舍无上正等菩提大愿，二者现行上品缠犯他胜处法。若诸菩萨虽复转身遍十方界在在生处，不舍菩萨净戒

^① 《菩萨戒本笺要》卷1，《大正藏》第39册，第180页下。律仪，由是菩萨不舍无上菩提大愿，亦不现行上品缠犯他胜处法。若诸菩萨转受余生忘失本念，值遇善友，为欲觉悟菩萨戒念，虽数重受，而非新受亦不新得。”^①菩萨戒舍戒因缘在《瑜伽师地论·戒品》主要举出两点：一舍菩提大愿，即是忘失菩提心。菩提心是菩萨与声闻人不共之处，菩萨之所以为菩萨，就是因为具足菩提心，所以菩萨受戒的首要条件即是发菩提心。“若诸菩萨欲于如是菩萨所学三种戒藏，勤修学者，或是在家或是出家，先于无上正等菩提发弘愿已，当审访求同法菩萨，已发大愿有智有力，于语表义能授能开。”^②舍菩提愿即舍菩萨戒。二现行上品缠犯他胜处法，菩萨三品烦恼犯戒，唯上品烦恼所缠而犯四重，即失菩萨戒。若下中品烦恼而犯，虽然也要忏悔，但不失戒体。又虽失菩萨戒体，但今生再发菩提心仍可重受，非新受新得，且菩萨戒体竖穷三际，横遍十方，不受时空的限制。而声闻戒舍法有五种，一命终舍、二二形舍、三断善根舍、四作法舍、五犯重舍。在此五法中，菩萨无命终舍、二形舍、三断善根舍。因为菩萨所受期尽未来际，故无命终时舍；二形亦允许受菩萨戒，故无二形生舍；又有说因菩萨本性纯善，恶业轻微，故无断善根舍。菩萨戒起不同心便失戒，故不待断善方舍。又不同小乘中经部、上座部、正量部等主张三品缠中无论生起哪一品缠，只要犯了四重之一，都失去解脱戒体。

最后，三业别。菩萨戒是心戒，主要从心判犯，制身口意三业诸行。而声闻戒主要从制身口七支业行。

对于二者的区别，在《清淨毗尼方广经》中寂调伏音天子与文殊师利有这样一番问答：

时寂调伏音天子问文殊师利：“云何名为菩萨毘尼？云何名为声闻毘尼？”文殊师利言：“天子！怖畏三界毘尼，是声闻毘尼；受无量生死、欲化一切诸众生等，生于三界毘尼，是菩萨毘尼。……自断一切诸烦恼结，是声闻毘尼；欲断一切众生烦恼，是菩萨毘尼。不念成熟一切众生、一切佛法，是声闻毘尼；念欲成熟一切众生、一切佛法，是菩萨毘尼。……渐次毘尼是声闻毘尼；一念悉知是菩萨毘尼。断三宝种是声闻毘尼；持三宝种是菩萨毘尼。……无六波罗蜜、无四摄法是声闻毘尼；有六波罗蜜、具四摄法是菩萨毘尼。……又复天子！略说有所摄，有少法功德、有少戒闻定慧解脱解脱知见，是声闻毘尼；无量无量所摄，无量功德、无量戒闻定慧解脱解脱知见，是菩萨毘尼。③

① 《瑜伽师地论》卷40《戒品》，《大正藏》第30册，第515页下。

② 《瑜伽师地论》卷40《戒品》，《大正藏》第30册，第514页中。

③ 《清淨毗尼方广经》卷1，《大正藏》第24册，第1076页中。

在此经中，文殊菩萨从十七个方面说明声闻戒与菩萨戒的差异，也说明菩萨戒在十七个方面胜于声闻戒。将菩萨戒功德比作海水，而声闻戒的功德比作牛迹之水。

《瑜伽师地论》中对二者的功德也做了比较：“如是菩萨所受律仪戒，于余一切所受律仪戒，最胜无上无量无边大功德藏之所随逐，第一最上善心意乐之所发起，普能对治于一切有情一切种恶行。一切别解脱律仪，于此菩萨律仪戒，百分不及一，千分不及一，数分不及一，计分不及一，算分不及一，喻分不及一，鄂波尼杀昙分亦不及一。摄受一切大功德故。”①声闻戒法之所以劣于菩萨戒，主要在于发心的广狭。虽有此差别，并不代表菩萨就要舍弃声闻戒，而是将声闻戒与菩萨戒互相容摄。如宗喀巴大师在《广论》卷11中说：“若执别解脱律是声闻律，舍弃此律开遮等制，说另学余菩萨学处，是未了知菩萨戒所有扼要。以曾多次说，律仪戒是后二戒所依根本及依处故。”②《瑜伽戒》中也明确指出，若作为菩萨，而认为只要专学大乘教法就好，至于声闻教法何必听闻、受持、精勤修学，起这样的观念，即犯轻垢罪。

由以上种种的区别，故有很多相矛盾之处，在早期经典中，虽有提到三聚净戒，但大多不以声闻戒为摄律仪戒，而是以十善法作为摄律仪戒内容。如在《十地经论》中说：“自体净者有三种戒：一离戒净，二摄善法戒净，三利益众生戒净。离戒净者，谓十善业道。从离杀生乃至正见，亦名受戒净信。”③《珍珞经》中则将十波罗夷重罪作为律仪戒的内容：“摄律仪戒，所谓十波罗夷。”④但《瑜伽菩萨戒》将声闻戒列入了菩萨三聚净戒之摄律仪戒中，成为菩萨戒不可或缺的一部分。声闻戒即是七众弟子所受的别解脱律仪，是

佛亲自为声闻弟子们随犯随制的戒法。从佛最初制定 到后世的竖世五师，到横世五师的弘传，再到中国唐代道宣律祖的专弘四分，四分 律对于声闻戒法的制定为：在家受五戒、八戒、出家沙弥沙弥尼十戒、式叉尼六法、比丘二百五十戒、比丘尼三百四十八戒。然此声闻戒法当体是小乘，注重自身的修行解脱，与菩萨自利利他的精神有相矛盾之处。这些矛盾在《瑜伽戒》中得到了很好的融会。

在《瑜伽戒》中四十三轻戒，与声闻戒法相关的有：4. 不应供受忤戒，5. 不受 重宝施戒，8. 与声闻共学戒，9. 与声闻不共学戒，10. 住邪命法戒，11. 不折伏众生 戒，19. 染心御众戒，26. 背大向小戒，28. 专学异论戒，34. 不往看病戒，35. 非理不 谏戒，39. 不如法摄众戒，42. 不行威折戒，43. 不神力折摄戒。这些戒条有些是声闻 共学，有些是不共学的，声闻人对于钱宝的要求非常严格，不得捉持。不得读外道

① 《瑜伽师地论》卷40《戒品》，《大正藏》第30册，第515页上。

② 宗喀巴：《菩提道次第广论》卷11，第284页。

③ 《十地经论》卷4，《大正藏》第26册，第145页下。

④ 《菩萨瓔珞本业经》卷2《大众受学品第七》，《大正藏》第24册，第1020页下。

世俗典籍。弟子犯错不得行杖责等苦刑，唯呵责、默挨、灭挨、为大众服役等。又 不得于不同法者前现神通等。而菩萨若为度生故，皆可开缘。若为一己私利，而不 受钱宝等，反而是犯菩萨戒。为什么有此不同？在“与声闻共学戒”“与声闻不共学 戒”两条中讲得非常清楚明了：

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，如薄伽梵于别解脱毘奈耶中，将护他故，建立遮罪，制诸声闻令不造作，诸有情类，未净信者令生净信，已净信者令倍增长。于中菩萨与诸声闻应等修学，无有差别。何以故？以诸声闻自利为胜，尚 不舍弃将护他行，为令有情未信者信，信者增长，学所学处，何况菩萨利他为 胜。若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，如薄伽梵于别解脱毘奈耶中，为令声闻少事 少业少希望住，建立遮罪，制诸声闻令不造作；于中菩萨与诸声闻，不应等学。 何以故？以诸声闻自利为胜，不顾利他，于利他中少事少业少希望住，可名为 妙；非诸菩萨利他为胜，不顾自利，于利他中少事少业少希望住得名为妙。①

《瑜伽菩萨戒》声闻与共不共学的原则是：若是能令有情未信者信，已信者增长 的戒条则是声闻、菩萨共学之戒。佛在律典中说明制戒的十益中，未信者信，已信者 令增长，就是其中二条。此二条也是利他为原则的，自利为先的声闻人尚有，何况专 利他的菩萨呢。而声闻戒中佛为弟子们能够安心办道，少事少业少希望住，成就自身 解脱建立遮罪，制诸声闻令不造作的一些戒条，是菩萨不共学戒。如文中所举出的：

如是菩萨为利他故，从非亲里长者居士婆罗门等，及恣施家，应求百千种种衣服，观彼有情有力无力，随其所施如应而受，如说求衣，求钵亦尔。如求衣、钵，如是自求种种丝缕，令非亲里为织作衣。为利他故，应蓄种种慵奢耶衣，诸坐卧具，事各至百，生色可染百千拘月氏，复过是数，亦应取积。如是等中少事少业少希望住制止遮罪，菩萨不与声闻共学。②

续明法师说此段文中，只是举出比丘戒五篇中第三篇三十波逸提中的九条戒，为菩萨不共学，余下二百四十一条皆为共学戒。又云或加二十七舍内学外、二十八专学异论戒成十一条为不共学戒。作为声闻人除了衣被贼所夺、丢失三衣、衣被火烧、被水所漂等的情况下，可从非亲里居士居士妇求衣，但不得多求。比丘蓄钵唯许一个，多则成犯。对于丝缕等丝织品不应受用。这些都是为断声闻弟子的贪心，

① 《菩萨戒本》卷1，《大正藏》第24册，第1110页下。

② 《菩萨戒本》卷1，《大正藏》第24册，第1111页下。

有碍自身道业的增进，故佛遮止不应蓄积。而菩萨为利他故，蓄积种种衣服饮食卧具等诸资身具，好行布施之利他行。因菩萨的主要目的是为利有情。而声闻人以自利为胜，不顾利他。二者立场不同故所作亦不相同。

又此瑜伽戒本，更进一步有对七支性戒的特殊开缘。“若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，善权方便为利他故，于诸性罪少分现行。由是因缘，于菩萨戒无所违犯，生多功德。”①菩萨所行无非利他方便，虽开许，但绝非滥开，而是少分现行，即在特殊情况下的开缘。且是以“善权方便，为利他故”、“为当来故，深生惭愧，以怜悯心而断彼命”、“起怜悯心，发生利益安乐意乐”、“唯观有情义利，非无义利，自无染心”、“以饶益心”、“令彼有情，欢喜引摄，自在随属，方便奖导，出不善处，安立善处”。绝对利他，绝无为己的清静心、大悲心、无染心作为根本。充分体现了大乘积极利他的精神。但落实在行持中，既要求对众生有真实的利益，同时又不允许有丝毫自利或染着之心的存在，这对菩萨自身的素质要求是相当高的，并非人人可行。续明法师认为须地上菩萨方能行之。

又此文中，特对菩萨学与声闻学的一个误区作了引导，即第25条的“不学小法戒”和第26条“背大向小戒”。因经典中佛多处呵斥二乘为“焦芽败种”，故有些大乘学者，自诩是大乘，从而轻视小乘，认为其教法是“半字教”“不究竟者”，故不肯学修二乘声闻经律，认为自己是大乘行者，当不须注重事相上的行持，只要不执着便好的这样一种观念。在此戒文中明确指出这种观念的错误，因菩萨旨在利他，外道世学尚且需要去学习，何况同样是佛陀清净之语。且“声闻教法”乃是出世间法的根本。但又指出一定的度，仍是要以菩萨法作为根本，不能一向弃舍菩萨学而专修学小乘，此亦是本末倒置。

• 326 -唯识研究（第六辑）

作为大乘菩萨，既不能因菩萨身份而枉顾自身所受的声闻戒法，舍弃一切声闻教法。又不受受制于声闻戒法而只顾自利，忘记菩萨利他的本怀。《瑜伽菩萨戒》对于声闻菩萨共不共学戒的解说，为声闻、菩萨二戒同受的佛子，解决了一大难题，提供了可依循的轨度。于今日佛教界中所存在的或执著戒条，急求自了，舍弃利他的广大行，或自称大乘而不守护净戒、轻弃僧制的两种偏差，瑜伽戒无疑是最佳的 对治良方。

（三）对外道及世间法的学习抉择

处在一个科技飞速发展、知识大爆炸的信息时代，专注于佛学的研究学习，似乎已不能满足世间众生的需求。作为大乘菩萨行者，想要接引各式各样、各行各业的众

① 《菩萨戒本》卷 1，《大正藏》第 24 册，第 1112 页上。

生，对于佛法以外的知识，也需要适当地了解掌握。佛陀对于菩萨要求通达五明，说菩萨在五明中求。然而，对于外道法、世间法的学习，应如何把握好这个尺度，方不至于本末倒置，或耽误自身的佛法修行，《瑜伽菩萨戒》给我们树立了一个标准指南。

四十三轻戒中，第二十七条舍内学外戒：

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，现有佛教，于佛教中未精研究，于异道论及诸外论精勤修学，是名有犯，有所违越，是染违犯。无违犯者：若上聪敏；若能速受；若经久时能不忘失；若于其义能思能达；若于佛教能如理观察，成就俱行无动觉者；于日月中，常以二分修学佛语，一分学外，则无违犯。①

第二十八条专学异论戒：

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，越菩萨法，于异道论及诸外论研求善巧，深心宝翫，爱乐耽味，非如辛药而习近之，是名有犯，有所违越，是染违犯。②

作为一名大乘菩萨，对大小乘教典的研究学习，都是根本行业，因为菩萨并不只是度生，亦是为自身的解脱，断烦恼，开智慧，这些都须依靠佛的教言才能究竟。所以必须要精勤修学，对于佛教义理专研透彻之后方能再研究学习其他。在此列出在六种情况下，可以开缘学习外论：（1）若菩萨本身智慧卓绝，上根利智；（2）若菩萨对于佛法能速受持；（3）若受持后经过长久时间能不忘失经义；（4）若于佛法教义能思惟通达；（5）若于佛教如理观察，成就俱行不为外论所动觉者；（6）于日月中，常以二分修学佛语，一分学外，则无违犯。此六个条件具足，前提都是菩萨具有相当的智慧、定力，对于佛法的教义已能深入其心，不为外道世法所迷惑而失去应有的正见，否则得不偿失。时间上也要有一定的把握，明白佛法为主，世法为辅的关系。并且要做好心态的调整，以如苦药一般的心态来学习外论，才不至于生起耽执。说明菩萨为了化外，应当通达外论，却不可以安住于外论，而当安住于自佛法当中。这点对于现代佛教僧人尤其具有指导意义。

（四）以意业为导的判犯标准

前面提过声闻戒法以身口二业作为主要判犯标准，而菩萨戒重在心性上的行持。所以从三业来判，并以意为主要标准。《摄论》云：“菩萨具有身、语、心戒，声闻唯

① 《菩萨戒本》卷1,《大正藏》第24册,第1113页下。

② 《菩萨戒本》卷1,《大正藏》第24册,第1113页下。

有身、语二戒，是故菩萨心亦有犯，非诸声闻。”^①是说菩萨具有身、语、心三戒，不但身犯成罪，心犯也会招过；而声闻唯有身、语二戒，要身犯了才成罪，心中的起心动念，虽是犯戒的方便，但并不成罪，因为小乘律仪并不注重内心的动机，单是心思意念，未通过身、语二业，是不成根本罪的。菩萨倘在心中有所意念，虽未见于身语二业，已是犯戒。因为大乘律仪重在戒心，所以，“菩萨心亦有犯而非诸声闻”。

前面提到在两种情况下，会失去菩萨戒体，其中之一即是现行上品缠犯他胜处法。瑜伽戒将烦恼缠分为上中下三品，也是以生起这三品烦恼的轻重来判犯戒的轻重。《大乘百法明门论》中将烦恼法归为二十六种，其中根本烦恼有六：贪、嗔、痴、慢、疑、不正见，随烦恼有二十。《瑜伽菩萨戒》所列四他胜处法即是以贪嗔痴为根本烦恼而犯。“他胜处法”在其他律典中皆名为“波罗夷”，意为“弃”，谓犯此罪，永弃佛法大海之外；又翻为“无余”，谓犯此法，视同死人，更无余善。同本译异的《菩萨戒本》即名“波罗夷”，《善戒经》则名为“重罪”。而玄奘大师译为“他胜处法”，似乎更能突显烦恼为主的意义。智慧为自，烦恼为他，今智慧不敌，为烦恼所胜，故毁犯净戒，一切毁犯皆从此生。四他胜处法分别为：（1）自赞毁他戒——贪；（2）悭惜财法戒——悭；（3）嗔不受悔戒——忿；（4）谤乱正法戒——邪见。其中贪与邪见是根本烦恼所摄，悭、忿是随烦恼摄，但悭以贪一分为体，忿以嗔一分为体。“忿者，依对现前不饶益境，愤发为性，能障不忿，执仗为业。执仗者，仗谓器仗。怀忿恨者，多发暴恶，身表业故，嗔一分摄。”^②“言悭者，耽着法财，不能惠舍，秘吝为性，能障不悭，鄙畜为业，亦贪分也。”^③忿是嗔烦恼一分为体，即对现前不饶益境不能堪忍，能引发身上的斗殴事件。悭则是对已有的财法吝啬不施与人。“恶见者，于诸谛理颠倒推度，染慧为性，能障善见，招苦为业。盖恶见者，多受苦故。”^④邪见又名恶见，不能正确认识真理，即是愚痴。故此四法即是贪嗔痴三不善业道，是意业所摄。这成为瑜伽戒不共的特色。又悭贪能障布施度，忿能障忍辱度，邪见能障般若度。此三法障碍菩萨六度的修行，极为严重，故列为四他胜法。从此意说，此四法虽在四重所收，但非属摄律仪戒摄，而是摄善法戒所收。如续明法师所说：今云菩萨住戒律仪，乃正指摄善法戒及摄生戒名住戒律仪，而别解脱戒中未说此四名为犯重，乃正约摄善为住戒律仪。

“菩萨若用软中品缠，毁犯四种他胜处法，不舍菩萨净戒律仪。上品缠犯，即名

① 《摄大乘论本》卷3，《大正藏》第31册，第146页中。

② 《大乘百法明门论解》卷2，《大正藏》第44册，第49页中。

③ 《大乘百法明门论解》卷2，《大正藏》第44册，第49页中。

④ 《大乘百法明门论解》卷1，《大正藏》第44册，第49页上。

为舍。”^①犯此四法，非唯是重，亦有轻犯。此是起上品缠故犯重，若中下品缠，则是轻

犯，非此四重所摄。如“自赞毁他”一戒，中下品缠犯，在后轻垢戒中亦有。又“慳惜财法戒”属四重之一，而后轻戒中第6“不施其法戒”及第38“不施财物戒”虽都是慳惜财法，但后烦恼轻故，判为轻戒。

对于上中下三品缠的定量，在经中“若诸菩萨毁犯四种他胜处法，数数现行，都无惭愧；深生爱乐，见是功德，当知说名上品缠犯”。具足三个条件，名为上品缠：（1）知烦恼数数现行，都无惭愧，不知对治；（2）深生爱乐犯戒之事；（3）起邪执，不见犯戒过患，反认为是功德。此种人烦恼猛利，恶心难除，所以犯重。后四十三轻戒名为“轻垢”，“垢”亦是烦恼异名，烦恼能染污清净心，所以说名垢。四十三轻垢中，以所生烦恼不同，而判重轻：是染污犯、非染污犯、无违犯的三品重轻。四十三轻垢中，有21条因嫌恨心犯、11条有提到恚恼心、7条提到骄慢、4条因贪爱犯。嫌恨者，“由忿为先，怀恶不舍，结冤为性，能障不恨，热恼为业。恼者，忿恨为先，追触暴恶，恨戾为性，能障不恼，蛆螫为业。言追触等义，谓追往恶，触现违缘，心便恨戾，多发器暴，凶鄙蠢言，蛆螫他故，此亦瞋分也”^①。嫌恨心、恚恼心都是嗔心一分所摄，而骄慢、贪爱皆贪分摄，此四法属于随烦恼中小随烦恼所摄，指与小分之染污心相应而各别现起之烦恼。能染污菩萨净心，障碍菩萨修习六度、四摄，有违菩萨摄取众生之道，故是染污犯。

而差不多的非染违犯中，皆是因懒惰、懈怠、放逸三种烦恼而结犯，亦有加忘念、无记等烦恼。

言懈怠者，于善恶品修断事中，懒惰为性，能障精进增染为业。言增染者，以懈怠者滋长染故。言放逸者，于染净品不能防修，纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业。此放逸以何为体？曰：懈怠三根，不能防修染净等法，总名放逸，离上四法别无体性。失念者，于诸所缘，不能明记为性，能障正念，散乱所依为业。^②

懒惰、懈怠、放逸、忘念四者，其发生作用范围最广，遍行于一切染心，故是大随烦恼。因此，生起的频率较高，范围较广，不是轻易就能去除的。但它们的过失较小，虽是烦恼心所，但非染污菩萨心地，但因此四法的缘故，对于生善灭恶之事，不能精进修习，所以仍是结罪，但属轻罪中轻罪。但在四十三轻罪中，有两条

① 《菩萨戒本》卷1，《大正藏》第24册，第1110页中。

② 《大乘百法明门论解》卷2，《大正藏》第44册，第49页中。

③ 《大乘百法明门论解》卷2，《大正藏》第44册，第49页下。因懒惰懈怠而犯的罪，是染违犯的。即第一条“不供三宝戒”与第二十条“耽着睡眠戒”。其戒文如下：

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于日日中，若于如来，或为如来造制多所；若于正

法，或为正法造经卷所，谓诸菩萨素咀纛藏，摩咀理迦；若于僧伽，谓十方界已入大地诸菩萨众，若不以其或少或多诸供养具而为供养，下至以身一拜礼敬，下至以语一四句颂赞佛法僧真实功德；下至以心一清净信随念三宝真实功德；空度日夜，是名有犯，有所违越。若不恭敬懒堕懈怠而违犯者，是染违犯。若误失念而违犯者，非染违犯。无违犯者：谓心狂乱；若已证入净意乐地，常无违犯。由得清净意乐菩萨，譬如已得证净苾刍，恒时法尔于佛法僧，以胜供具承事供养。

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，懒堕懈怠，耽睡眠乐卧乐倚乐，非时非量，是名有犯，有所违越，是染违犯。无违犯者：若遭疾病；若无气力，行路疲弊；若为断彼生起乐欲，广说一切，如前应知。^①

菩萨受菩萨戒之后，对佛法僧三宝，不勤修供养、礼拜、称赞、忆念三宝功德，白白浪费时间，如果是因自身的懒惰懈怠而不去造作这些善法，即是染污犯。若因失误、忘念等因缘而暂时不作，非是故意，虽犯但非染污。又因懒惰懈怠的原因，而耽着于睡眠，不看时间、数量的倚卧床榻，是染违犯。此两条皆是因为懒惰懈怠而空度时日，作为菩萨应当精进勤修一切善法，因懒惰懈怠的缘故，荒废道业，情节严重故。又前者懒惰皆是因为不恭敬三宝的缘故，是出于轻慢之心，故是重垢。

与“无违犯”相关的因缘，“又一切处无违犯者：谓若彼心增上狂乱。若重苦受之所逼切；若未曾受净戒律仪。当知一切皆无违犯”^②。虽然前四十三戒中除个别戒外，皆有无违犯的开缘情况。但在最后总结通用于一切戒的开缘中：心狂乱、众苦所逼、未曾受戒这三个条件，其中除第三个未曾受戒之外，心狂乱及众苦所逼皆是心性上的迷乱故。

从以上分析可以明显地看出瑜伽戒对心行的重视。其优点在于直接对治的是生死根本——烦恼染污之心，而不至于执著在外相上，为外相所束缚。正如经中所说：“又诸菩萨已能安住摄善法戒，若于身财少生顾恋，尚不忍受，何况其多。又于一切犯戒因缘根本烦恼少分烦恼忿恨等生，亦不忍受。又于他所发生患害怨恨等心，亦

① 《菩萨戒本》卷1，《大正藏》第24册，第1110页下。

② 《菩萨戒本》卷1，《大正藏》第24册，第1115页中。不忍受。又于所起懈怠懒惰，亦不忍受。”^① 菩萨哪怕对于少许的贪、嗔、痴、懒惰懈怠等烦恼，都不能忍受励力断除，所以说菩萨对于烦恼的断除是比声闻人更加急切及究竟的。

（五）对初发心与地上菩萨的不同要求

菩萨阶位从始发菩提心直至成佛之前，都可称为“菩萨”，其范围之广，跨度之大，是所有五乘人中最殊胜者。从时间上可以说是历经三大阿僧祇劫，修行位次上有五十二阶

位的不同，即十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉。对初发心的菩萨，仍是凡夫，具足一切烦恼，但地上菩萨已经断一分无明、证一分法身，与初发心菩萨境界不可同日而语。对于菩萨戒的制定，如何做到平衡，不至于定位太高，而使初发心菩萨无所适从，丧失信心，也不至于要求太低，对深位菩萨可有可无，实为不易。《瑜伽菩萨戒》综合了此两者，无论是初发心的菩萨，或地上菩萨皆可受持，具有伸缩自如的特性。如“不供三宝戒”中“无违犯者：谓心狂乱；若已证入净意乐地，常无违犯。由得清净意乐菩萨，譬如已得证净芯刍，恒时法尔于佛法僧，以胜供具承事供养”。对于菩萨因为不恭敬懒惰懈怠而不供养三宝是结犯的，但这是针对初发心菩萨，还没有一定的功夫能够自律，能被种种烦恼所转。若是证入清净意乐的菩萨，虽有时不供三宝，亦不犯。什么是清净意乐？即登地菩萨的境界。“又诸菩萨从净胜意乐地，乃至决定行地所有一切增上意乐。是名菩萨清净意乐。”②妙境長老解释：净胜意乐地就是初极喜地，已经开始断烦恼了，决定行地就是第九地菩萨。登地菩萨对于三宝的净信之心，如初果圣者证得佛法僧戒四清净信心，自然不会出现不恭敬懒惰懈怠等的情况。

又诸多戒条中，皆有“为断彼生起乐欲，发勤精进，摄彼对治，虽勤遮遏，而为猛利性感所蔽，数起现行”。这都是为初心菩萨而名其不犯，因初发心，烦恼心犹重，虽发心努力精勤的断除，但因自身智慧力不足，境界现前，仍是无法遏止烦恼的生起。

又所开的身口七支性罪，非是初发心的具足烦恼的菩萨所能行的境界，须是地上菩萨具足善圈权方便、住大悲心、宁自入地狱也要阻止众生犯罪的心态来少分现行。

又“闻深毁谤戒”：

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，闻菩萨藏，于甚深处最胜甚深真实法义，诸佛菩萨难思神力，不生信解，憎背毁谤；不能引义，不能引法，非如来说，不能利

① 《瑜伽师地论》卷40《戒品》，《大正藏》第30册，第512页中。

② 《瑜伽师地论》卷47《增上意乐品》，《大正藏》第30册，第552页中。

益安乐有情，是名有犯，有所违越，是染违犯。如是毁谤，或由自内非理作意；或随顺他而作是说。若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，若闻甚深最甚深处，心不信解。菩萨尔时应强信受，应无谄曲，应如是学，我为非善，盲无慧目，于如来眼随所宣说，于诸如来密意语言而生诽谤。菩萨如是自处无知，仰推如来，于诸佛法无不现知，等随观见，如是正行，无所违犯。虽无信解，然不诽谤。①

此戒应是对初发心菩萨而言，初发心菩萨闻甚深真实之法，真如实相，诸佛菩萨的不可思议的神通境界，因是凡夫不能测圣境，自心发起邪分别，或听他人邪说而憎背毁谤圣

教，如是不仅自招过失，亦能引发其他有情背舍深法，过失很重，故是染污犯。若是地上菩萨，已能进入圣位，与如来同一鼻孔出气，《楞严经》云：“于大菩提，善得通达，觉通如来，尽佛境界，名欢喜地。”②谓菩萨智同佛智，理齐佛理，彻见大道，尽佛境界，而得法喜，登于初地。故对于甚深真如之理已能契证，不会有此过失产生。

由以上分析证明，瑜伽菩萨戒的圆融、周普，可以说是普被三机的，收摄了从初发心直至登地以上的菩萨所应行的戒法。这使得菩萨戒法并非高深不可持，而是人人可以行持，拉近了菩萨与普通信众之间的距离。太虚大师说：“《梵网》《楞珞》诸本，戒相之详略有殊，其高者或非初心。堪任，而复偏于摄律仪、摄善法之共戒。旧译之《弥勒戒本》，亦尤有讹替，唯奘译《瑜伽师地论》百卷中所录出之《菩萨戒本》，乃真繁兴二利、广修万行之大标准。”③太虚大师认为佛法的要义就体现在瑜伽菩萨戒中，是真正兴自他二利，广修万行的标准。

（六）对菩萨戒开遮持犯的详细说明

一谈到戒律，包括止作二持，开遮持犯的运用，戒律虽是条条框框的不可轻犯，但佛陀也因制宜的有开缘、遮止、是持戒、是犯戒的种种不同。戒也是因缘法，在不同情况下有不同的结犯。别解脱戒的开遮持犯，律藏中佛都有明显的指示，但菩萨戒中，很少有明显的犯不犯、轻重、开遮等的详细说明。如《菩萨瓔珞本业经》中只提到十重之名，《梵网经菩萨戒》虽具体提出十重四十八轻，但也没有如此详细的开遮持犯的说明。因此，对菩萨戒开遮持犯的明细说，也是《瑜伽菩萨戒》的一大特胜。

《瑜伽菩萨戒》中，将每条戒都分为染污犯、不染污犯、无违犯三个结果。染污

① 《菩萨戒本》卷1，《大正藏》第24册，第1114页上。

② 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷8，《大正藏》第19册，第142页下。

③ 太虚：《志行自述》，《太虚大师全书·僧制》第18册，第165页。

犯即是重罪，不染污即是轻罪，此二应当遮止，无违犯即是开缘的范围。而在染污犯不染污犯中，又因上中下三品缠的生起不同，而导致犯戒情节的轻重不同。因此，四重中有轻重，四十三轻中也有轻中轻罪和轻中重罪的判罪不同。四重戒文中虽无染犯不染犯的差别，但因三品缠的不同，亦有结犯差别。“菩萨若用软中品缠，毁犯四种他胜处法，不舍菩萨净戒律仪。上品缠犯，即名为舍。”①犯四重也就意味着舍菩萨戒法，失去菩萨资格，若想要再当菩萨，必须重受。但若是下中品烦恼而违犯四重，不失菩萨戒体，只需对首忏悔即可恢复清净。

对于四重如是，四十三轻亦如是，“如是菩萨安住菩萨净戒律仪，于有违犯及无违犯，是染非染，软中上品，应当了知”②。作为受了菩萨戒的菩萨，对于戒律的犯不犯，如果犯了是染污犯（重）还是不染污犯（轻），又染违犯中是因何种烦恼而犯的，都需要了解清

楚。这样才能够如法的行持戒法，有犯也能及时忏悔清净。在《瑜伽菩萨戒》中，有14条戒无非染违犯，3条唯染违犯、“不神力折摄戒”，1条戒缺染违犯、“背大向小”，1条戒唯有非染违犯、与声闻不共学戒中遮戒部分，无无违犯，余下23条戒皆具足三种。可见《瑜伽菩萨戒》判戒的细致，使初学菩萨能有所依止。

对于四重四十三轻戒的轻重差别，还可以从它忏悔的方法中了知：

如是菩萨一切违犯，当知皆是恶作所摄，应向有力，于语表义能觉能受小乘大乘补特伽罗，发露悔灭。若诸菩萨以上品缠，违犯如上他胜处法，失戒律仪，应当更受。若中品缠，违犯如上他胜处法，应对于三补特伽罗，或过是数，应如发露除恶作法，先当称述所犯事名，应作是说：长老专志，或言大德，我如是名，违越菩萨毘奈耶法，如所称事，犯恶作罪。余如苾刍发露悔灭恶作罪法，应如是说。若下品缠，违犯如上他胜处法，及余违犯，应对于一补特伽罗发露悔法，当知如前。若无随顺补特伽罗，可对发露，悔除所犯。尔时菩萨以净意乐，起自誓心，我当决定防护当来，终不重犯。如是于犯，还出还净。③

根据所犯罪的轻重，忏悔的方法有几种：（1）对一具戒者忏悔：四十三轻中，因染违犯的过失，要对一受菩萨戒者，或声闻人发露忏悔；若非染违犯，则只须自责其心便可。若下品缠生起而违犯四重者亦对一人忏。（2）对三具戒者忏：中品烦恼生起而违犯四重戒者；（3）重受：上品缠犯四重者，失戒体，不可还复清净，须重受。（4）自誓：若都无人可对忏悔，可起清净心，自誓不再重犯，即可忏悔清净。

① 《菩萨戒本》卷1，《大正藏》第24册，第1110页中。

② 《菩萨戒本》卷1，《大正藏》第24册，第1110页下。

③ 《菩萨戒本》卷1，《大正藏》第24册，第1115页下。此四种忏悔法，针对不同程度的犯戒情况。这也是《瑜伽菩萨戒》的完备之处。无论是戒的种类、如何受得菩萨戒、菩萨戒的轻重条文、如何护持净戒、犯戒之后如何还复清净等一系列的作法，都很清楚了。

（七）对师资品格的重视

“五度如盲，般若如导”，佛教最重视的是对本具智慧的发启，智慧的启发则需要有一定的方法教导，这教导的内容就是法，而法的实践必须要有施教者——师，也有受教者——资。对于师资相摄的理念，在大小乘律典中都占据一定的地位。而对于法的重视，在《瑜伽菩萨戒》中有相当大的一部分，谈到关于法师以及学法者的相关戒条，可以说这也是《瑜伽菩萨戒》的一大特胜。

首先，作为菩萨，一切众生都属菩萨摄受的范围，因此，从广义上看，四十七条戒，

皆是属于师资的内容。若专就法师及学法者来说，在《戒本》中提到这二者的戒条有以下21条：

其中，重戒有2条，轻戒有19条。此21条中，关于说法师的有11条，分别是重戒：第一悭惜财法戒、第四谤乱正法戒，轻戒：6不施其法、7弃舍恶人、12倒说菩萨法、14不折伏众生、19染心御众、35非理不谏、39不如法摄众、42不行威折、43不神力折摄。作为说法师，不能因为吝啬、嫌恨等各种原因，而不说法。说法时，不能以颠倒迷乱的心态，向学法者传播不正确的内容。对于学法者的种种不如理的行为心态，作为说法师，应当要加以谏劝，若谏劝无效，就用种种威折、神通力加以感化，若都无效，作为说法师，仍不能因此弃舍众生。也不能贪求利养，而胡乱收徒，不加以教育引导。

关于学法者的有10条，皆是轻戒：3不敬同法、22不求教授、25不学小法、26背大向小、27舍内学外、28专学异论、29闻深毁谤、31骄傲不听法、32轻毁法师、36不知报恩。作为学法者，对于自己的学长或尊长应当恭敬，对于想要学习的内容应该虚心求教，对于所学的内容不能有所偏颇，要有一定的次序，明白本末，坚定立场，如果听到自己无法理解契悟的深法，不能起毁谤心，也不能毁谤说法师。对于说法师的恩德应常常忆念，思当报恩。

王惠雯在《大乘菩萨戒中的教育伦理》将《瑜伽菩萨戒》的师资关系总结如下：

1. 师对生：以正确的心态，教导（布施）自己所知之法、鼓励（赞扬）、治罚（调伏）等种种以饶益为主的关系。
2. 生对师：恭敬、求教、闻法等以依止学习为主的关系。
3. 彼此之间：不互相伤害损恼、互为助伴、随顺彼此的心意为主之互动关系。

从本文前述的分析与归纳，师生之间的主要对当关系即是：教导与学习。而其各自所具的不共实践原则，分别是饶益、恭敬。由此二原则向内心开展，即是为师者不当以贪、嗔、痴而教导；学生不应以轻慢心、懈怠心、傲慢心的态度学习。

经过以上七个方面的探讨，总结出《瑜伽菩萨戒》的特胜，无论是对菩萨、声闻还是外道等学，都给予综合、收摄，显示了菩萨道精神的涵容广大，并且从最根本心性下手，无论是凡是圣，都能依止修学。

瑜伽系列的菩萨戒，在经过昙无讖、求那跋摩以及玄奘大师的三次传译，也得到了不同程度的弘传。每部经皆有它的特色，但相对而言，玄奘所译本，更具体、通俗、直观。

《瑜伽菩萨戒》在唐时虽兴盛一时，但后世随着唯识宗的衰没而无人问津。唐之后的受菩萨戒皆以《梵网菩萨戒》及《优婆塞戒经》为主。但到了近代，随着唯识经典的回归、研究、弘传，不少大德在提倡弘扬《瑜伽菩萨戒》，其中尤以太虚大师为代表。太虚大师依菩萨戒的精神，倡导“人生佛教”的实行，对中国近现代佛教有着深远的影响。如太虚大师说：“大乘菩萨之学，重在精神与实践之行，原不限制于固定形式之中。修菩萨道者，随其智力行力的浅深，接受六度四摄法门，则为完成菩萨之人格。于是各就其各阶层所处之本位，如服务于文化、教育、慈善、政治、军人、学者、商业、工人、农民中，都可依佛法之精神，为群众之表率。本菩提心，修菩萨行，将佛教的精义真理，广泛地投入大众的识田中，建立实用的人生佛教，以造成和平快乐的净土乐园。”^①认为瑜伽菩萨戒的特质是强调菩萨的入世性，并契合现今的应用。此外，值得注意的是瑜伽菩萨戒的可行性。如太虚大师曾谈及瑜伽菩萨戒初心可堪持、现法可重受、能作日常修行的标准等。这正好对治中国佛教中崇尚空谈，学在大乘，行止小学的弊病。

故《瑜伽菩萨戒》不仅是研究学习唯识者应学，甚至世间的慈善事业、教育事业、弘法事业乃至人际交往等方面，都可在其中的菩萨思想行为中借鉴一二。

^① 太虚：《菩萨学处讲要》，《太虚大师全书·僧制》第18册，第282页。

参考文献：

1. 《菩萨地持经》，北凉中印度三藏昙无讖于姑臧译，《大正藏》第30册。
2. 《菩萨善戒经》，宋罽宾沙门求那跋摩译，《大正藏》第30册。
3. 《优婆塞五戒威仪经》，宋罽宾沙门求那跋摩译，《大正藏》第24册。
4. 《梵网经》，后秦龟兹国三藏鸠摩罗什译，《大正藏》第24册。
5. 《菩萨瓔珞本业经》，姚秦凉州沙门竺佛念译，《大正藏》第24册。
6. 《菩萨戒本》，北凉中印度三藏昙无讖于姑臧译，《大正藏》第24册。
7. 《菩萨戒本》，弥勒菩萨说，玄奘奉诏译，《大正藏》第24册。
8. 《瑜伽师地论》，弥勒菩萨说，玄奘奉诏译，《大正藏》第30册。
9. 《大乘百法明门论解》，天亲菩萨造，唐玄奘奉诏译，唐窥基注解，《大正藏》第44册。
10. 《出三藏记集》，僧祐撰，中华书局，1995年11月。
11. 《高僧传》卷3，释慧皎撰，《大正藏》第50册。

12. 《菩萨戒本记》，唐遁伦撰，新文丰出版公司印行，1977年7月。
13. 《历代三宝记》，费长房撰，《大正藏》第49册。
14. 《开元释教录》，智升撰，《大正藏》第55册。
15. 《菩萨戒本笺要》，薄益大师笺要，《大正藏》第39册。
16. 《菩提道次第广论》，宗喀巴大师撰，莆田广化寺印，2005年。
17. 王建光：《中国律宗通史》，南京：凤凰出版社，2008年。
18. 圣严法师：《菩萨戒指要》，台北：法鼓文化事业股份有限公司，1998年。
19. 《菩萨戒本经讲记》，会性法师主讲，财团法人佛陀教育基金会，2013年12月。
20. 《瑜伽菩萨戒本讲记》，续明法师讲述，慈光图书馆印赠，2004年4月。
21. 《菩萨戒对照表》，作者不详，义德寺三宝弟子印赠，2002年1月。
22. 《菩萨戒修学指要》，净界法师讲述，佛陀教育基金会印赠，2014年2月。
23. 《佛教伦理学导论——基础、价值与问题》上，[英]彼得·哈维著，李建欣、周广荣译，上海：上海古籍出版社，2012年。
24. 太虚：《太虚大师全书，制藏·律释》第18册，北京：宗教文化出版社，2015年。
25. 《瑜伽菩萨戒之特质初论》，载《戒幢文学》（第三卷），济群主编，上海：上海古籍出版社，2009年。
26. 《瑜伽师地论笔录》，第40—42卷，妙境长老宣讲。

窥基《受菩萨戒法》考辨

雒少锋^②

【摘要】汤用彤先生考证窥基著作有 48 部，曾有《西方正法藏受菩萨戒法》一卷，这是唯识宗受菩萨戒仪轨的重要文献，但现已佚。本文尝试对该文本重新进行考证，认为窥基弟子慧沼《劝发菩提心集》中的《大唐三藏法师传西域正法藏受菩萨戒法》与窥基所传之受菩萨戒法本子有密切关联，并通过敦煌法藏 P.2147 抄本与慧沼本比对考证，发现法藏本很可能就是窥基所传本，但此本很可能不是汤用彤本。而根据现有文献记载，窥基的文本很可能得之玄奘，但玄奘也可能是对一个更早在 中国流传的受菩萨戒法文本进行了唯识宗化的修订，从而使得窥基本带有了明显的唯识宗特点。

【关键词】窥基本 慧沼本《西方正法藏受菩萨戒法》法藏本

一问题的由来

汤用彤先生在《隋唐佛教史稿》中提到，窥基^③（632—682）的著作中有《西方正法藏受菩萨戒法》（以下简称“汤用彤本”）一卷，但已佚失。^④由于笔者近来关注

- ① 本文系陕西师范大学中央高校基本科研业务专项资金项目一般项目“唐代梵网戒注疏研究”（立项号：16SZYB18）阶段成果。
- ② 作者单位：陕西师范大学马克思主义学院。
- ③ 何欢欢在《是谁弄错了“窥基”的名字？》（http://culture.chinaxom/j1170626/20151220/20974539_alLhtml#page_2，2015 年 12 月 20 日）一文中详尽地考察了“窥基”一名的问题，认为“窥基”称谓错误，应为“基”或“大乘基”等，此误解当为宋人所为。但是目前中国学界对于“基”的通行称谓仍是“窥基”，此处也暂以通行名为之。
- ④ 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，南京：江苏教育出版社，2007 年，第 121 页。

唐代菩萨戒的问题，汤先生此说遂引起笔者注意，随后笔者对《西方正法藏受菩萨戒法》进行了文献调查。尽管汤先生说存录此书，但笔者未能在现有的三藏经录中找到此书名，而汤先生亦未能指明其说的根据，故此书是否为窥基所作便成疑案。^①然在笔者文献调查过程中又有新的发现，窥基的弟子慧沼（651—714）编撰的《劝发菩提心集》中有一篇关于受菩萨戒仪的文章，题目为《大唐三藏法师所传西域正法藏受菩萨戒法》（以下简称“慧沼本”）。此题名与汤先生提到的窥基书名高度一致，又根据慧沼和窥基的师徒关系，可以大胆猜测这两个文献很可能是同一个。这一点在日本大正大学现存的两份文献中可以得到印证。大正大学藏有一份题为“翻经沙门基录”的《西域正法藏受菩萨戒法》（以下简称“大正本”），同时还有一份收录了三种受菩萨戒法的合册文本，其中有题为慧沼撰的《玄奘三藏传来西域戒贤论师戒仪》（以下简称“合册本”）。尽管这两个文本的题名和作者不同，但是内容完全一致，也与慧沼《劝发菩提心集》中的《大唐三藏法师所传西域正法藏受菩萨戒法》内容完全一致。合册本的抄录时间是在日本嘉永年间（1848—1853），而慧沼本的记录最早见于永超在宽治八年（1094）所集的《东域传灯目录》中。^②因而，合册本可能就是直接从慧沼的《劝发菩提心集》中抄出，合册本与慧沼本可以按照同一个文本处理。

日本的大正本和合册本的出现，对于我们分析慧沼本题名还是很有帮助的，比如慧沼本中有“大唐三藏法师”的称谓，按照慧沼的身份，此称谓当指玄奘（602—664），而非窥基。合册本中直接用到“玄奘三藏”可说直接点明此所指。另外，慧沼本和合册本中都提及的“大唐三藏法师传”或“玄奘三藏传来”都意在说明此受菩萨戒法来自玄奘，这就为汤先生的论断又增加了一重疑难，即他所认为归属于窥基的这部著作的作者可能是玄奘。甚至根据大正本中明确标注的“翻经沙门基录”而非“基撰”的表述可知，不论是汤用彤本或大正本都可能来自玄奘，而非窥基本人创造。甚至从合册本的题名可以知道，此受菩萨戒法也不是玄奘的创作，而是玄奘从他的印度老师戒贤那里传来。此点亦可从慧沼本的题名得到印证，因慧沼本中说“大唐三藏法师所传西域正法藏”中的“正法藏”一词，在唯识宗的语境中一般是指玄奘的印度老师戒贤，如唐代静迈所作的《菩萨戒羯磨文序》中就说：“爰有大正法藏，宴号戒贤。”^③《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷3也说：“将法师参正法藏，即

① 笔者进一步考察了国内研究窥基的相关著作，有些也引述了汤先生的论断，但是皆未进一步考证这些著作的具体出处。

② [日]永超：《东域传灯目录》卷1：“《劝发菩提心集》三卷（慧沼）。”（《大正藏》第55册，第1163页中）有关慧沼的《劝发菩提心集》的版本考证，可参看吕姝贞：《劝发菩提心集研究》，台湾妙心出版社，2006年，第60—66页。

③（唐）静迈：《菩萨戒羯磨文》卷1，《大正藏》第24册，第1106页下。

戒贤法师也，众共尊重不斥其名，号为正法藏。”^①既然如此，那么合册本、慧沼本、大正本的原文很可能不是汉语，而是玄奘所翻译。^②当然，这仍然是一种猜测，是否确实如此，恰是本文所要具体讨论的重点之一。

在进行此考证前，可以确证的是，玄奘确实有为他人受菩萨戒的经历，在《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷7记载：“二年春正月壬寅，瀛州刺史贾敦頔、蒲州刺史李道裕、谷州刺史杜正伦、恒州刺史萧锐因朝集在京，公事之暇，相命参法师请受菩萨戒。法师即授之，并为广说菩萨行法，劝其事君尽忠，临下慈爱。群公欢喜，辞去。癸卯各舍净财，共修书遣使参法师，谢闻戒法。”^③从此可知，玄奘应当传有专门的受菩萨戒法无疑。而根据慧沼本的提示，玄奘给他人受菩萨戒所采用的本文很可能就是窥基乃至慧沼所存的本子，而非当时社会上流传的其他仪式。^④

根据大正本的题目与汤先生给的题目，二者除了“西域”和“西方”有别外，其他内容完全一致，可以大胆推测，汤用彤本很可能就是大正本。因为如果考察窥基现存著作也会发现，很多著作中同时出现了“西域”和“西方”^⑤，而慧沼本和合册本也都使用了“西域”，可知“西域”和“西方”的使用差别并不大，因而，汤用彤本很可能就是大正本。但是汤用彤明确说窥基的这个著作已佚，故汤用彤当时并不知道大正本的存在，他很可能是参看了其他文献中提及此著作名。不过，即便汤用彤本就是大正本，正如土桥秀高先生已经发现的，合册本（或慧沼本）和大正本内容一致而作者和题目表述不同^⑥，导致我们尚不能就此认为大正本或汤用彤本就是历史上所传的窥基所造之受菩萨戒法（以下将假定的窥基所造本简称“窥基本”）。当然，历史上是否真的有这样一个文本尚不确定，而这正是本文的核心问题，通过对窥基本与慧沼本关系的分析，最终探究出历史上所传的窥基本存在的真实状况。

①（唐）慧立本，彦棕笺：《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷3，《大正藏》第50册，第236页下。

②一些中国学者认为此受菩萨戒法是玄奘翻译而来，如湛如法师的《敦煌菩萨戒仪与菩萨戒牒之研究》（《敦煌研究》1997年第2期）指出，此说为《开元释教录》卷19所载，然笔者检索只有“《菩萨戒羯磨文》一卷六纸”并无慧沼本的题名。这一论断大概是根据慧沼本题名所作的推测，而非考证之后的断语。

③（唐）慧立本，彦棕笺：《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷7，《大正藏》第50册，第260页中。

④唐代之前流通中国的受菩萨戒法，在据称是隋代智颚所造的《菩萨戒义疏》中曾列举了八种：一、《梵网》本，二、《地持》本，三、高昌本，四、《嚧瑠》本，五、新撰本，六、制旨本，此外，还有依《优婆塞戒经》所制的在家受戒仪，以及专门作为自誓受戒用的《普贤观受戒法》。

⑤此方面的用例，如窥基的《金刚般若经赞述》卷1：“但是此方凡情浪作图度，不可依据也。尔时，长老者，西方以耆尊为长老也。”（《大正藏》第33册，第128页上）此处的“西方”是作为一个与“此方”相对的概念被使用，而所谓的“西方”就是指的西域乃至印度。而“西域”的用法如窥基的《妙法莲华经玄赞》卷2：“梵云：健闼缚，此云：寻香行，即作乐神。’干闼婆’讹也。西域由此呼散乐为健闼缚，专寻香气作乐乞求故。”（《大正藏》第34册，第676页上）这里很难看出“西域”与“西方”的使用差别。

⑥[日]土桥秀高：《敦煌本受菩萨戒仪考》，《印度学佛教学研究》8卷1号，1960年。

二 慧沼本非传自戒贤

由于大正本、合册本和慧沼本内容完全一致，而且从题名看，慧沼本更为古老，因而，以下考证主要借助慧沼本进行。慧沼本作为受菩萨戒法，还没有严格的受戒次第，但是根据其中以“次教”或“次说”的内容来看，这些都是不同阶段之标志，由此可以分为十二门：第一开导、第二三皈、第三请师、第四发菩提心（包括教发菩提心和询问是否发菩提愿）、第五忏悔、第六说三聚戒相、第七问是否为菩萨、第八发深重心（受戒）、第九证明、第十现三品相、第十一说持犯相、第十二发愿。从内容上看，此受菩萨戒法是以《瑜伽师地论》中的《受菩萨戒羯磨文》（以下简称“瑜伽本”）为依据，二本很多内容一致，但是慧沼本中也有很多超出瑜伽本的内容。就二者之相同部分观之，可以肯定的是慧沼本所据的不是玄奘所译的《菩萨戒羯磨文》，而是来自北凉昙无讖所译的《菩萨地持经》（以下简称“地持本”）。比如瑜伽本在请师中有一个表述是“唯愿须臾，不辞劳倦，哀愍听授”^①，而在慧沼本中表述为：“今于师所，求受菩萨戒。大德于我不惮劳者，慈愍故（三说）。戒师答云：‘好。’”^②“不辞劳倦”与“不惮劳者”含义虽同而表达不同，但慧沼本的表述非其造作者修订瑜伽本而来，因为在《菩萨地持经》卷5《戒品》的表述是：“我于大德乞受菩萨戒，大德于我不惮劳者，哀愍听许。”^③慧沼本与此完全一致，可知慧沼本的法取于此。慧沼本与地持本密切关联的另一个证据是，瑜伽本中以“他胜处法”说重罪，但慧沼本中依旧使用“四波罗夷”，而“四波罗夷”的用法出在《菩萨地持经》卷5《戒品》：“如是菩萨住律仪戒者，有四波罗夷处法。”^④

不过，我们也不能就此确定慧沼本原本脱胎于地持本，因为慧沼本中又有超出地持本的术语。比如慧沼本有一句为“仰启尽虚空遍法界一切诸佛”，而《菩萨地持经》卷5《戒品》的相关表述是：“尔时，智者于佛像前敬礼十方世界诸菩萨众。”^⑤很显然，地持本略去了“无边无际”的修饰语，故知此句不是来自地持本。但

① 《菩萨戒羯磨文》卷1，《大正藏》第24册，第1105页上。

② （北凉）昙无讖译：《菩萨地持经》卷5，《大正藏》第30册，第912页中。

③ （北凉）昙无讖译：《菩萨地持经》卷5，《大正藏》第30册，第912页中。

④ （北凉）昙无讖译：《菩萨地持经》卷5，《大正藏》第30册，第913页中。

⑤ （北凉）昙无讖译：《菩萨地持经》卷5，《大正藏》第30册，第912页下。

是此句亦非来自瑜伽本，因该本的表述是“十方无边无际诸世界中诸佛菩萨”，此中与慧沼本“尽虚空遍法界”对应的是“无边无际诸世界”，而“尽虚空遍法界”的表述方式不仅不见于瑜伽本中，在玄奘的任何译本中都没有这样的表达。此表述方式较早见于隋代费长房的《历代三宝记》卷12：“隋皇帝佛弟子姓名，敬白十方尽虚空遍法界一切诸佛、一

切诸法、一切诸大贤圣僧。”^①这一表述方式多为唐代的华严宗和密宗的诸多译师和学者用到，比如唐代实叉难陀所译的《大方广佛华严经》卷25：“如一佛刹，尽虚空遍法界一切佛刹悉亦如是。”^②唐代那提所译的《离垢慧菩萨所问礼佛法经》以及唐代不空的诸多译经中也多次出现，如《金刚顶经瑜伽十八会指归》卷1：“尽虚空遍法界一切如来异口同音。”^③因而，慧沼本绝非完全来自地持本，似乎与华严宗和密教有一定的关联。

尽管如此，若仔细比对慧沼本和地持本就能够发现，慧沼本的原本确实以地持本为基础，但不大可能是对地持本和其他经典的摘录编纂而成，更可能的情况是对唐之前在中国本土流传的两种受菩萨戒法的继承：一种是地持本，另一种是对地持本有所增广的高昌本。从上文的考证可知，慧沼本对于地持本的增扩内容甚多，故更可能是从对高昌本的修订而来。^④由此也可以确证，慧沼本绝非玄奘的翻译本，更不可能是从戒贤那里传来。

不过，唯识宗人也非完全接受了古来所传的受菩萨戒法，而是对其进行了唯识宗化的修订。比如慧沼本在说明四重罪时使用的是“四波罗夷”，“波罗夷”的译名来自地持本，但是慧沼本中解释“波罗夷”等于“他胜处”。这种解释可能是唯识宗人后加的，原因有二：一是慧沼本中在具体说明四种重罪时仍然使用的“波罗夷”而非“他胜处”，可知此为旧文本有。而“他胜处”是玄奘的新译，唯识宗人是用新译名对旧译名加以解释，当是便于唯识宗人乃至唐代的僧人理解其含义。二是唯识宗人的其他著作中也多有此类解释，如《释净土群疑论探要记》卷7也说：“成波罗夷罪者，太贤《古迹》云：波罗夷者，此云：‘他胜处’，善自恶他，恶法所胜，戒是持犯，所依名处（已上）。”^⑤

此外，慧沼本受到唯识宗人修订的证据，还可以通过一个玄奘的新译名“曼殊室利”加以佐证。“曼殊室利”即“文殊师利”，此译名在北周圈那崛多的《种种杂

① (隋)费长房：《历代三宝记》卷12，《大正藏》第49册，第108页中。

② (唐)实叉难陀译：《大方广佛华严经》卷25，《大正藏》第10册，第134页上。

③ (唐)不空：《金刚顶经瑜伽十八会指归》卷1，《大正藏》第18册，第285页。

④ 慧沼本是否来自高昌本问题颇为复杂，此处无法详细处理，需要留待他文讨论。此处重在说明慧沼本绝非翻译本。

⑤ 佚名：《释净土群疑论探要记》卷7，《国家图书馆善本佛典》第44册，第310页中。咒经》中出现过一次：“右呪曼殊室利菩萨以六千颂释。”^①此前的汉译佛典中大部分采用“文殊师利”的译名，而“曼殊室利”的新译名在唐代才开始大量使用，特别是玄奘和义净的译经中全部采用新译名。但在唐代也并非全部译经者都使用了新译名，如菩提流支的《文殊师利所说不思議佛境界经》、唐代不空的《大圣文殊师利菩萨佛刹功德庄严经》中都用的是旧译“文殊师利”。尽管如此，不空的《大方广如来藏经》和菩提流支的《五佛顶三昧陀罗尼经》中又都译为“曼殊室利”。很可能情况是，其他译家逐渐接受了玄奘的新译名，这点从唐代之后的译经中很少使用“文殊师利”译名的情况可以知道。^②

大部分译家接受新译名的原因应该是认识到“曼殊室利”才是“文殊师利”的正确音译。唐代慧琳的《一切经音义》卷9曾在对“满子”的解释中指出了此点：“经中或作：

满濡，或作：文殊师利，或言：曼殊尸利，译云：妙德，或言：敬首，旧《维摩经》云，汉言：濡首，《放光经》作‘哀雅’，咸皆讹也，正言：曼殊室利，此云：妙吉祥，经中有作：溥首，案，‘溥’，此古文‘普’字，疑为误也。”窥基也说：“梵云：曼殊室利，此云：妙吉祥，‘文殊师利’音讹也。”^③据此推测，“曼殊室利”出现在慧沼本中是唯识宗人对旧译名的改正。为了考察此推测，可参看与此类似的情况。在慧沼本中有“索诃世界”一词，玄奘的《大唐西域记》卷1对此有明确说明：“索诃世界（旧曰：娑婆世界，又曰：娑诃世界，皆讹也）。”^④“娑婆世界”是唐代前比较流行的译名，而“娑诃世界”的译名在梁陈时代比较多用，甚至唐代不空翻译的不少经典中采用了“娑诃世界”一词。^⑤由于前文已经确证，慧沼本的原本要早于玄奘，而慧沼本中使用“索诃世界”的译名很可能与“曼殊室利”一样，是唯识宗人所改。

从以上考辨能够确证慧沼本绝非玄奘所译，但是慧沼本和合册本的题目中又明确说明此受菩萨戒法是玄奘从戒贤那里传来，何以会有此增补？笔者以为，此增补的题名很可能是一种误传。唐代静迈曾为玄奘所译的《菩萨戒羯磨文》作过序，其中就提及“有三藏法师，是称玄奘。弱龄轶俗，凝神气于白云……故能出玉门而遐往，戾金河而殉妙。爰有大正法藏，宴号戒贤，道格四依、称流五印……因固请受菩萨律仪，一稔三祈肇允殷望。法师以菩萨净戒，谅一乘之彝伦；授受宏规，信十地之洪范。特

①（北周）阇那崛多译：《种种杂咒经》卷1，《大正藏》第21册，第640页上。

②特例是在宋代的施护所译的《佛说护国尊者所问大乘经》卷1中仍然采取了旧译名：“总持自在王菩萨、文殊师利菩萨摩诃萨等。”（《大正藏》第12册，第1页上），但这是非常特殊的译例。

③（唐）慧琳：《一切经音义》卷9，《大正藏》第54册，第358页下。

④（唐）玄奘述，辩机撰：《大唐西域记》卷1，《大正藏》第51册，第869页上。

⑤比如真谛所译的《佛说解节经》卷1：“从此娑诃世界，向东最远极东方世界。”（《大正藏》第16册，第712页中）所吟味，匪替喉衿。以大唐贞观二十有三年，皇上御天下之始月魄日，于大慈恩寺奉诏译周羯磨戒本，爰开两轴，盖菩萨正地之流渐也”^①。这很可能是玄奘所译的受菩萨戒法得之戒贤说法的源头。因为瑜伽菩萨戒本确从戒贤那里传来，因而，静迈的说法并无问题。只是静迈的说法在唐至宋的日本佛教学者那里已经产生了一种文本的混淆，如大谷大学所藏的写本《菩萨戒纲要钞》就说：“遂至唐朝玄奘三藏贞观三年秋之比，乘赤马趣西天，诣中印度那兰陀寺正法藏之所，开一代疑，传三聚戒体。……其中基法师尤为上足，仍亲受三藏口说，广制章疏，就中戒门，殊以详审，是以或委述业体，即如《表无表章》等是也，或正教受法，即如《受菩萨戒法》等是也。”^②此中特别提及玄奘传窥基的是受菩萨戒法，而非瑜伽菩萨戒本。而现存于慧沼本题名中的“大唐三藏法师所传西域正法藏”的说法当是受到此传说影响为后人所增补。与此类似，大正本中虽然题为“基录”，但是因为题目中仍然标注了“西域正法藏”，所以其与慧沼本一样，可说也受到此传说的影响，将此受菩萨戒法推定为印度原本。如此一来，题为“基录”和“慧沼撰”之间的矛盾实际并不存在，因为其最终的造作者是玄奘或戒贤，窥基或慧沼都只是传承人。不过，由于这两个文本内容完全一致，所以两个作者中一定有一个是原来就有的，另一个则很可能是根据此传说而修改的。根据目前的资料看，很可能慧沼本所标注的作者是本有的，而大正本的作者为后人根据慧沼本修改了作者。修改的理由应该是，此传说中并未提到慧沼，而是窥基，而且在慧沼本中题为“慧沼撰”，这与传说是玄奘传严重不符，所以有修改作者的必要。当然，这

仍然是一种推测，对此在后文进一步论证。

总的来说，唯识宗中存在着传自印度的受菩萨戒羯磨文（即瑜伽本）和受菩萨戒法（即慧沼本或大正本）两个文本，而日本学者可能把静迈对菩萨戒羯磨文来历的说法误传为他们看到的慧沼本的来历，从而给慧沼本增加了印度起源说。不过，我们也不排除为慧沼本增加印度起源说并不是无意的误传，而是一种故意的行为，即为唯识宗流传的一切文本寻找正统性根源。尤其是慧沼本这样带有浓厚中国本土创造色彩的文本，特别需要提供许多的修订和正统性的说明。通过以上考证，基本推断出，现存的慧沼本或大正本绝非玄奘传自印度的汉译本，而是一个早于玄奘生活年代的中土古本。不过，由于慧沼本中又有浓厚的唯识宗化的

①（唐）静迈：《菩萨戒羯磨文序》卷1，《大正藏》第24册，第1106页下。

②佚名：《菩萨戒纲要钞》，《大正藏》第74册，第100页。尽管我们很难断定此本的具体年代，但从其所引述的内容看，当为晚唐到北宋间的作品。而类似的说法也出现在日本英心的《菩萨戒问答洞义钞》中：“大唐遍学三藏至五天于那烂陀寺遇戒贤论师（亦名正法藏）传瑜伽，始受此法。还震旦则授基法师，其后我朝道昭（629-700）和尚入唐受此法归朝弘之。”（《大正藏》第74册，第88页中）按英心称道昭为“我朝”，可据道昭的生卒年大概推知英心此文的撰述时间当在中晚唐时期。而目前看到的慧沼本较早出现在日本是在北宋时代，故慧沼本有根据此传说修改的可能性。

痕迹，因而，现存的慧沼本可以肯定一定出自唯识宗人之手，而进行此唯识宗化的人物不外玄奘、窥基和慧沼三人。从目前流传的主要文献来看，都将原创者指向玄奘甚至戒贤，但是这些都来自一个误传或故意的改写，很可能情况是玄奘确实对中国古来流传的一个受菩萨戒法文本进行了改造（将此假定的文本可称为“玄奘本”），进而将其传给窥基，窥基传之慧沼。要对此推测加以考证，只能依据现存的一份敦煌法藏P.2147号抄本中的《受菩萨戒文》（以下简称“法藏本”）^①，此本恰好与慧沼本几乎完全吻合。不过，法藏本与慧沼本有两个明显的差别：一个是题名不同，法藏本题为“受菩萨戒法”，没有其他解释此文本来源的内容，而这也符合此类文献的一般题名方式。^②第二个差别是法藏本没有存在于慧沼本中的发愿内容，但多出慧沼本中没有的舍戒内容。就此二本的整体内容相似度观之，可以基本断定，法藏本是唯识宗人的修订本。而为了分判法藏本与慧沼本哪个更早，可先借助一些专业术语的差别分别，比如慧沼本中用到“曼殊室利”之处，法藏本用的是“文殊师利”，显示出法藏本比慧沼本更古。但当我们对照“索诃世界”一词时，发现两个本子中是一致的，这样虽然不能完全证明以上的推断，但是却可以部分地推定法藏本的存在时间更早。为了深入考辨这两个本子的关系，下文将主要对照法藏本和慧沼本内容上的差别，推断法藏本是否是上文所假定的玄奘本或窥基本。

三法藏本应当为窥基本

由于我们的主要目标是考察法藏本的来源，所以此处仅将法藏本中有而慧沼本所无的舍戒内容抄录如下，不对慧沼本有而法藏本无的内容加以考证。

- ① 该抄本是一个连写本，抄写了很多的戒律文献。而此抄本与慧沼本相类似的是在此抄本最开端的部分，紧接其后的是《受十善戒法》，此后还有其他内容，大致可以理解为戒律部分，但不能确证具体的来源。鲁镇根据对此连写本的书法字体考察，认为其中有武后时期新造的字，因而，此本至少是出现在武后时代或稍晚。参见鲁镇：《笔墨精妙的敦煌书法》，《中国书法》2005年第2期。目前来看，学界对此抄本的研究较少，兰州大学张春梅的硕士学位论文《敦煌本受菩萨戒文研究》（2010）中对此抄本曾有比较简要的讨论，论文中将此抄本与中国流传的诸多受菩萨戒仪进行了比照，但内容上都不符合，遂不能确切地分别此本的出处。在论文的最后附录中还有此抄本的全文，但是其中错字甚多，断句亦有不合理者，而之所以造成此问题主要是抄本为行草书写，有的字迹确实不好辨认，但她若能发现其与慧沼本的关联，便可以互相对照抄录，从而减少很多错误。另外，值得一提的是，土桥秀高先生对于敦煌的受菩萨戒仪的很多文本进行了详细的考证，并且找出了从南北朝到唐宋时代的受菩萨戒法的基本谱系，对此方面贡献良多。但是在他的相关论文和著作中，始终没有关注到此抄本，从而对于慧沼本的来源不能阐明。
- ② 不论是智颚所列举的八种受菩萨戒法，还是目前敦煌出土的各类受菩萨戒文，尚未见到标注受菩萨戒法来源的例子。

教受戒者，持斋修善，乃至极少，犹须七日，每日随其所应，诵经念佛。略由二缘，舍此净戒：一舍无上菩提大愿，二上品缠犯他胜处。下中缠犯，不舍净戒，数犯四种，都无惭愧，乐犯为德，名上缠犯，非一暂行，即名为舍。若无二缘，虽转余生，净戒不舍，余生忘失，虽数更受，觉寤戒念，非新受得。若上缠犯，或三或多，解诸乘者，如法悔灭，悔已更受。下中缠犯，对一发露，现前若无可对灭者，净意自誓，更勿重犯，由此于犯，还出还净。

这段内容出现在法藏本的最后一段，在相同的位置，慧沼本是发愿的内容，这正是二本内容上的最大的差别。对法藏本的以上内容进行文献调查，发现除了开头的“教受戒者，持斋修善，乃至极少，犹须七日，每日随其所应，诵经念佛”一句之外，其后的内容与窥基《般若波罗蜜多心经幽赞》（以下简称《幽赞》）卷1中的相关内容完全一致，由此可以预先排除法藏本为玄奘本的可能。当然，是否即是窥基本亦需详细的考辨。为了详细比对，以下列出窥基与上文相同文字外的一些背景文字。

有四他胜处法：一为名利恭敬自赞毁他，二从求财法慳吝不与，三害恼归谢不舍怨结，四谤菩萨藏乐宣像法自信随他。犯此，不堪增长净意摄大资粮，相似菩萨，非真菩萨。略由二缘，舍此净戒：一舍无上菩提大愿，二上品缠犯他胜处。下中缠犯，不舍净戒，数犯四种，都无惭愧，乐犯为德，名上缠犯。非一暂行，即名为舍。若无二缘，虽转余生，净戒不舍，余生忘失，虽数更受，觉寤戒念，非新受得。住此戒者，于佛法僧及安造处，应日日中，随应供养。……如是一切，若心狂乱，重苦所逼，未受净戒，及住十地，皆无违犯。与上相违，当知有犯。若上缠犯，或三或多，解诸乘者，如法悔灭，悔已更受。下中缠犯，对一发露，现前若无可对灭者，净意自誓，更勿重犯，由此于犯，还出还净。^①

笔者已将《幽赞》与法藏本的相同内容标黑，可见是完全的一致。这一发现使人会直觉地认为法藏本就是窥基所作。但是由于法藏本和《幽赞》内容的完全一致，反倒造成两大疑点：第一，这段文字究竟是窥基自己所加还是他人辑录窥基的文字于此？之所以有这样的困惑，就在于，尽管可以非常确定这段文字是窥基的，但是两个本子文字完全同一，似乎不像是窥基自己的重新创作，而是抄写于此，那么这

^①（唐）窥基：《般若波罗蜜多心经幽赞》卷1，《大正藏》第33册，第530页上。就很难说是窥基本人所为，也可能是他人使用了窥基的文本。第二，为何会用《幽赞》中这段文字结尾，而非发愿文？第一个问题可以说相当的困难，但第二个问题可以首先有所回答。选择窥基这段文字作为结尾，大概有两大原因：一方面是《幽赞》这段文字紧接四种他胜处而来，与

法藏本前面的内容完全一致，因而是一个自然的过渡。当然，这只是说这段文字放在这儿不会突兀，但并不能说明应该放在此处。而应该放在此处是基于第二个原因，即法藏本要与瑜伽本的结构呼应。我们看到《幽赞》中被选择的这段文字主要说明的是舍戒状况，而之所以提及舍戒的问题，是因为在瑜伽本的受戒文结束之后，还附加了忏悔和舍戒两组内容。由于忏悔的内容在法藏本中于受戒前已经提到，因而后文不用再言。但舍戒的方式并没有在法藏本中提到，因而，法藏本中增加《幽赞》中舍戒的论述可以看成是为了更好地呼应瑜伽本的文本结构，显得更符合唯识宗的正统。此点也可以在慧沼本中得到呼应，尽管慧沼本也没有提到舍戒内容，但是由于慧沼本是在《劝发菩提心集》的整个文本当中，此受戒法之后就是“得舍门”，引述的正是瑜伽本中的舍戒原文，可知慧沼本人也已经安排了舍戒的内容。以此，慧沼本和法藏本实际上都有按照瑜伽本结构组织受菩萨戒法的意图，故《幽赞》的舍戒内容被安置在法藏本应该是顺理成章。

我们再回到第一个问题，《幽赞》的这段文字是否为窥基自己所增加呢？若为其所增加，那么法藏本就可以完全断定为窥基所造或至少为其所修订。但是根据文字的比对可知，这段相同的文字因为没有任何改动地移植到此处，所以反倒显得不像窥基所作，似为他人辑录窥基的文字作为结尾。此点可借助现存的《梵网古迹抄》的残本中的相同内容加以推定，《梵网古迹抄》卷8载：“《幽〔（天*天）/贝〕》上云：‘中下缠犯，对一發露，现前若无可对灭者，净意自誓，更勿重犯，由此于犯，还出还净。’”^①此处“幽”后的文字当为“赞”，应该就是窥基的《般若波罗蜜多心经 幽赞》，可能抄本原文字迹模糊，录入者未能分辨。《梵网古迹抄》中引述窥基《幽赞》的内容至少说明窥基此段文字在唯识宗人中是比较引起关注的，由此推测法藏本应该是其他人辑录窥基的《幽赞》文字而成便有一定的可能性。一般认为，如果是窥基自己增加的内容，应该不会与自己书上的文字如此的一致。当然，此问题还可以进一步考辨。但是即便为他人辑录窥基的文字于法藏本，那么也说明法藏本的作者有意想要此受菩萨戒法与窥基发生关联，甚至以窥基的文字证明此受菩萨戒法为窥基所修订。如果这是他人的意图，那么奇怪的是，为什么法藏本的编辑者不直接指明此受菩萨戒法为窥基所传呢？或者如《梵网古迹抄》所作的那样，指明这段文字的出处呢？而这种隐匿文字出处乃至不指出此受戒法作者的方式，似乎只有这

^① 佚名：《梵网古迹抄》卷8，《国家图书馆善本佛典》第15册，第383页上。

段文字的作者本人会这样做。恰好在法藏本还有另一段与窥基有关的文字，可以佐证法藏本的修订者很可能是窥基本人，而非其他人。

法藏本中与窥基相关的文字为“教发菩提心”的内容：

次教发菩提心云：菩提心者，广则无边，略有三种：一者厌离有为心、二者欣求菩提心、三者深念众生心。厌离有为心者，即是广说生死过患，令深生厌离，五法相似，生死大海，得大海名。一、处所无边相似故，二、甚深相似故，三、难度相似故，四、不可饮相似故，五、大宝所依相似故。求菩提心者，即是广说三身菩提所有功德，令起忻求。深念众生心者，即是广说怨亲等想，令俱生慈愍，发心度脱。

这段文字同样出现在慧沼本中，且没有任何的文字改动，可知慧沼本延续了法藏本的内容。而这段文字也没有出现在瑜伽戒本中，甚至这段解释文字也很难在其他受菩萨戒法中找到。之所以难以找到正是这段文字的内容是窥基比较独特的解释，在他的很多著作中都提及菩提心的这三种表述，如窥基的《妙法莲华经玄赞》卷5说：“或因谓菩提心，略为三种：一厌离有为，二求菩提，三深念众生，即如是住、如是修行、如是降伏其心。”^①窥基的《金刚般若经赞述》卷1有相同的表述：“云何住者，即谓深念众生心也。云何修行者，谓求菩提心也。云何降伏者，谓厌离有为心也。”^②现存文献中，比窥基较早用到此三心表述的只有华严二祖智俨（602-668）的《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》卷3：“论家就此十番观中，三门分别：一就厌离有为心中观十二因缘，此即是前满足生灭门；二就深念众生心中观十二缘，下说为悲随顺观，言随顺者，此即起悲随顺缘生，即是前悲为首；三求佛心观十二缘。”^③智俨的表述内容与法藏本基本一致，其中“求菩提”与“求佛心”对应，但是由于智俨的三心的次序和表述背景与法藏本有显著差别，可知法藏本的三心说不来自于智俨。实际上，之所以窥基和智俨会有相似的说法，是因为三心说来自世亲（别译名“天亲”）所造的《十地经论》卷5：“论曰：是中厌离深念利益，示现三种因：一者远离妄想因，善厌离一切有为行故；二者不舍世间因，深念一切众生界故；三者发精进因，趣一切智智无量利益故。”^④而世亲是为了解释《华严经·十地品》中的一段经文：“菩萨如是善厌离一切有为行已，深念一切众生界，趣一切智智无量利

①（唐）窥基：《妙法莲华经玄赞》卷5，《大正藏》第34册，第736页上。

②（唐）窥基：《金刚般若经赞述》卷1，《大正藏》第33册，第129页中。

③（唐）智俨：《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》卷3，《大正藏》第35册，第62页中。

④ [印]天亲造，（元魏）菩提流支译：《十地经论》卷5，《大正藏》第26册，第154页下。益，实时依如来智慧，救度众生。”^①由此来说，智俨的三心次序是完全按照世亲的论而构建，只不过将“趣一切智智”概括为“求佛心”。窥基也在《金刚般若论会释》卷1解释道：“然天亲论中，初住心深念众生，次修行菩提心，后降伏厌离有为。又此三问，初恩德因，次智德因，后断德因，即是法身、报身、化身因，亦逆次第，断恶修善，度脱众生。”^②可

知，窥基的三心说来自世亲，而且从他的三心表述来看，很可能参考了智俨的说法。但是他重新对三心次第进行了排序，重排后认为世亲论中是逆次第，故顺的次第正如他在其他论中所说的那样“一厌离有为，二求菩提，三深念众生”，故知法藏本中的顺序是完全依照窥基顺次第的样式而来。当然，即便如此，窥基之后的学人仍然有借用窥基三心内容写下此段内容的可能。但是如果将窥基和其后唯识宗人对三心的引述内容加以比较，可知法藏本的表述是窥基比较独特的。比如慧沼的弟子智周（668—723）在《法华经玄赞摄释》卷1也提及三心：“疏：三妙观者，厌离有为、求于菩提、深念有情三心是也。”^③智周明显引述了窥基的说法，但是最后一心的表述中，以“有情”替代了“众生”。类似的，在良贲（717—777）的《仁王护国般若波罗蜜多经疏》卷2中也提及与窥基一致的三心内容，但表述有别：“然此三问即是发心求菩提者三种妙观：厌离有为、欣求菩提、悲愍有情。”^④这两例也是现存文献中与窥基表述最接近的内容，但都有显著差别，足见法藏本的三心内容可能是窥基本人所造。^⑤当然，仅仅通过几个关键词尚不足以完全证明此段为窥基本人所造，要有比较确凿的证据，还需对此全段内容与窥基的相关论述比对。在窥基的诸多相同的表述中，最与法藏本这段文字意涵匹配的恰好出现在《般若波罗蜜多心经幽赞》卷10只不过窥基没有直接说这三种心是菩提心，而是将其作为发菩提心的一个条件，“我当发心令余学我起菩提愿，由此便发大菩提心，将欲发心，先具十胜德，起三妙观。”^⑥此处的“三妙观”就是以上的三心内容。

① [印]天亲造，（元魏）菩提流支译：《十地经论》卷5，《大正藏》第26册，第154页下。

②（唐）窥基：《金刚般若论会释》卷1，《大正藏》第40册，第721页上。

③（唐）智周：《法华经玄赞摄释》卷1，《卮续藏》第34册，第32页上。

④（唐）良贲：《仁王护国般若波罗蜜多经疏》卷2，《大正藏》第33册，第463页下。

⑤ 与良贲用法类似的还有唐代宝达的《金刚映卷上》卷1：“一厌离有为心。即诸有漏法，是勤断诸恶。勤断诸恶者。即解脱戒。乃定道律仪戒等，是摄律仪戒也。二求菩提，即普修诸善。普修诸善者，二空真智及于二乘生空之智，乃至凡夫所能随大乘有漏善心身语等业。若不尔者，地前一劫，纯有漏修，及七地前有漏者应非大行，即是摄善法戒。三悲愍有情心。谓于昼夜十二时中，普观三界法有情类深心非愍，思求济拔等，此即摄众生戒。”（《大正藏》第85册，第54页中）和唐代智云的《妙经文句私志记》卷14：“或因即菩提心，略为三种：一厌离有为、二求菩提、三深念众生。即如是住、如是修行、如是降伏其心也。”（《卮续藏》第29册，第478页中）这两个著作中都引述慈恩的许多解释，可知其在窥基之后，而其用法与良贲基本一致，可知这是窥基弟子们的基本用法。

⑥（唐）窥基：《般若波罗蜜多心经幽赞》卷1，《大正藏》第33册，第525页下。

四大，能生恶业，九孔常流臭秽不净，三十六物之所集起，无量烦恼，烧煮身
 三妙观者：一厌离有为，谓观生死恶趣无暇等众苦逼迫，自身之中，五蕴
 心，如沫如泡，念念迁流，痴覆造业，六趣轮回，谛审思惟，深心厌舍。二求
 菩提，谓观佛果相好庄严，法身本净，具戒等蕴力无畏等，无量胜法，成二妙
 智，慈愍众生，开导愚迷，令行正路，诸有情类，遇皆除恼，见是功德，修集
 希求。三念众生，谓观众生痴爱所感受大剧苦，不信因果，造恶业因，厌舍正
 法，信受邪道，四流所流，七漏所漏，虽畏众苦，还为恶业，而常自作，忧悲
 苦恼，爱别离苦，见已还爱，怨憎会苦，觉已弥怨，为欲起业，生苦无厌，求乐犯戒，
 怀忧纵逸，作无间业。顽蔽无惭，谤毁大乘，痴执生慢，虽怀聪敏，
 具断善根，妄自贡高，常无改悔，生八无暇，匿法无修，虽闻不持，翻习邪业，得世
 妙果，谓证涅槃，受彼乐终，还生恶趣，见是等辈，深心悲愍。①

笔者之所以完整地引述这段文字是因为此段文意与法藏本比对可以发现，这两段文字确实具有关联性，只是法藏本的表述更为简化，而《幽赞》中的这段文字阐述得非常丰富。实际上，仔细考察法藏本的表述，在具体解释每个心的内容时，都会提及“广说”。所谓“广说”就是说得很丰富，而法藏本以“广说”要提醒读者的就是，受菩萨戒法中的这段文字是简化或归纳了另一个更丰富的文本而来。而之所以如此，是因为受菩萨戒法是一个仪式中使用的文本，不需要详尽的解释。当然，法藏本中还是有两处明显不能在窥基这段内容中找到的表述，即在解释“厌离有为”中，提到“五法相似于大海”后给出五条解释，此不见于《幽赞》。又在“求菩提心者，即是广说三身菩提所有功德”中，提到三身菩提，而窥基的解释中则唯提及法身，而未说明报身和化身，此中明显的差别如何解释？

第一个差别的内容实际来自《瑜伽师地论》卷70：“复次，五法相似生死大海，得大海名：一处所无边相似故、二甚深相似故、三难渡相似故、四不可饮相似故、五大宝所依相似故。”②此段文字可以理解为窥基重新编辑这段文字时引述的内容，此增加内容并不能反驳此段文字非窥基造。第二个差别确实存在，但仍然不能反驳此段文字非窥基造，因窥基在《瑜伽师地论略纂》卷11说：“言菩提者，即三身菩提。”③此说与法藏本完全一致，故此说本是窥基的基本观点。而从法藏本和《幽赞》的文字比对可以推测，法藏本应该出现在《幽赞》之后，而且是法藏本作者归纳了《幽赞》的内容，那么这个归纳者就非常可能是窥基本人，而透过法藏本与《幽赞》

①（唐）窥基：《般若波罗蜜多心经幽赞》卷1，《大正藏》第33册，第526页上。

②《瑜伽师地论》卷70，《大正藏》第30册，第688页上。

③（唐）窥基：《瑜伽师地论略纂》卷11，《大正藏》第43册，第141页上。内容的出入可进一步看到，法藏本是窥基借助《瑜伽师地论》对《幽赞》内容的补充和完善，似乎在增强此受菩萨戒法的唯识宗特性。

另外，笔者在找到这段《幽赞》中的“三妙观”文字时，还发现相同的段落出现在窥基的《金刚般若经赞述》卷1中，只是二者前后的背景略有差别。由于这两部著作都是窥基所作^①，且保存了相同文字，如果我们认同窥基有直接移植有些文字的先例，那么法藏本中出现《幽赞》原文的辑录内容也非常可能是窥基所为，而非他人。据此可以推知，法藏本很可能就是窥基本，而汤用彤本或大正本尽管标注为基录，反倒不可能是窥基本。

按照本文的相关考证，基本可以证实汤用彤先生认为窥基有受菩萨戒法的说法是正确的，但是汤用彤本应该是大正本，而非真正的窥基本。敦煌出土的法藏本基本可以确证就是窥基本，而慧沼本则是对法藏本的进一步修订。本来到此可以对窥基《西方正法藏受菩萨戒法》的考辨告一段落，但是由于窥基本前很可能还存在一个玄奘本，那么法藏本也很可能非窥基本人所造，而是对玄奘本的修订。即便果真存在一个玄奘本，那么结合前文对慧沼本中诸多重要术语的考察可以确证，玄奘本也是对一个非唯识宗的受菩萨戒法经过唯识宗化的本子，由此成为唯识宗人的受戒仪轨。而从法藏本到慧沼本的差异看，慧沼本中仍然保存了窥基的文字，应该说窥基对此受菩萨戒法有比较大的修订。反过来说，玄奘所传的受菩萨戒法很可能是一个没有经过多少改造的文本。而那个没有唯识宗化的受菩萨戒法古本究竟来自哪里？此问题值得进一步研究。

^① 关于《金刚般若经赞述》的作者是否是窥基，学界尚有争论，比如林香奈的《基撰〈金刚般若经赞述〉® 真伪问题》（《东洋学研究》[50]，2013年）一文对窥基是否为该著作的作者提出质疑，但是目前还没有非常有力的证据说明此书作者非窥基，此处暂定为窥基之作。

玄奘唯识比量研究资料杂抄

——导论、选文与评析（下）①

汤铭钧②

2a.文轨论“自许”：ZYS Ms. 9-19

2a.1 (9-11) 问：[如立宗]③云“真故极成色，非定离眼识”，因云“自许初三摄，眼所[不摄故”，同]④喻云“如眼识”。此因既云“自许”，应非极成。

文轨《庄严疏》关于唯识比量的段落，其敦煌传本（选文 2a 部分）、日本现存本（选文 2b 部分），与元晓《判比量论》关于“相违决定量”的核心段落（段落 5.2-5.6）之间文献学上的关联，已如导论所述。三部分段落之间的对应关系，兹表列如下：

《庄严疏》敦煌传本	《庄严疏》日本现存本	《判比量论》
2a.1 问如立宗……应非极成	2b.1 问如立 ……应非极成	5.2 今谓此因……犹如眼根
2a.2 答此云自……故不例也	2b.2 答此云自……故不例也	
2a.3 问既不简……自许言耶	2b.3 问既不 ……自许言耶	
2a.6 答虽得避……遮相违难	2b.4 答此为 ……须自许言	5.2 遮相违难避不定过
2a.6 谓他作相……难便成也	2b.4 谓他作 ……故如眼识	5.3 辱类于前……犹如眼根

① 本文上篇载《唯识研究》第四辑，北京：中国社会科学出版社，第 189-222 页。摘要、关键词、参考文献和缩略语已见于上篇，这里不再重复。

② 汤铭钧，复旦大学哲学学院青年副研究员，tmj@fudan.edu.cn。

③ “如立宗”，据段落 2b.1 补，参见 Shen2008: 218,n.1。

④ “不摄故同”，据段落 2b.1 补，参见 Shen 2008: 218,n.1。

续表

《庄严疏》敦煌传本	《庄严疏》日本现存本	《判比量论》
2a.6 若言自许……遮相违难	2b.4 今遮此 ……识之色耶	5.4 我遮此难……识之色耶
	2b.4 若不云自……遮相违难 2b.5 问但云 ……须自许耶	5.5 若不须自……不定过者
2a.4 答此为遮……不定难 K	2b.6 答若不 ……不定过云	5.5 他亦为我作不定过谓
2a.4 此极成色……离眼识耶	2b.6 极成之 ……故云自许	5.5 此极成色……离眼识耶
2a.5 问但应云……自许避之	2b.6 若为避 ……所不摄者	5.6 若为避此……初三等者
[2a.6 大意]	2b.6 即不得 ……言自许也	5.6 则不得遮彼相违难云云

本段引述唯识比量，继而设问：本量的因命题既需要“自许”这一限定语，便应当不满足“共许极成”的要求。此中有两点值得注意：第一，《庄严疏》自始至终都未提到本量的作者实即玄奘。这可能是由于玄奘在译讲的当时仅以本量为例来说明因明的简别理论。在现存文献中，文轨《庄严疏》是唯识比量的最早记载，窥基《因明大疏》则首次明确指出本量乃玄奘所制。第二，在《庄严疏》中，唯识比量宗命题的谓项（所立法）作“非定离眼识”（not certainly separate from the visual consciousness）而非窥基所谓的“定不离（于）眼识”（certainly not separate from the visual consciousness）。①

2a.2（11-12）答：此云“自许”，不简他许。彼云“自许”，即简他许，以他不许“我”为“德所依”故，故不例也。

本段作答：唯识比量因命题中的“自许”不是要排除论敌原先承认的内容（不简他许），因为“极成之色，初三所摄，眼所不摄”本来既已满足“共许极成”，为辩论双方共同承认。这与“我为德所依”（自我是属性的承载者）②不同，后一命题本来便不满足“共许极成”，为辩论中的一方佛教徒所不承认。

2a.3（12-13）问：既不简他许，何须“自许”言耶？

本段设问：既已“共许极成”，又何以要“自许”来限定？

2a.4（13-15）答：此为遮他不定过故。谓他作不定难云：此极成色，如眼

① “非定离眼识”见段落 2a.1、2a.4 与 2b.1、2b.6，“定不离（于）眼识”见段落 1.1、1.5、1.6。

② 参见 NP3.2.1（4）论“所依不成”（*asrayasiddha*）。

识，初三所摄、眼所不摄故，非定离眼识耶；为如我宗所许“释迦菩萨实不善色”，初三所摄、眼所不摄故，定离眼识耶？

本段作答：如果因命题中的“初三”缺少“自许”来限定，敌论便能以唯独他们承认的“释迦菩萨实不善色”^①为反例，提出如下“不定言”来指出唯识量犯有“他不定”(*par^naikantikata)的过失：

“极成色”究竟如“眼识”，由于包括在“初三”中，而不包括在“眼根”中，因而并非与“眼识”必定分离(非定离眼识)；还是如我们小乘所许的“释迦菩萨实不善色”，由于包括在“初三”中，而不包括在“眼根”中，因而与“眼识”必定分离(定离眼识)？

“他不定”即立方提出的理由相对于敌论的理论而言有“不定”过，这里指在敌论的理论中存在反例，即在敌论认可的“异品”范围中存在体现“因法”的个体。允许敌论自许的“释迦菩萨实不善色”能体现因法“初三摄、眼根不摄”，这就默认了未加任何限定的“初三”除了包括双方共许的眼根、色境、眼识外，还能包括唯独立方大乘承认的“他方佛色”与唯独敌论小乘承认的“释迦菩萨实不善色”。这实质上是默认了“于共比量，自法、他法皆得不定”，对佛教逻辑的论证式应取一种非认知解释(non-epistemic interpretation)。这是文轨与窥基在因明基本理解方面的一项重要差异。^②

用“自许”来限定“初三”，便能将“初三”的范围缩小为立方大乘承认的“初三”，即双方共许的眼根、色境、眼识，以及唯独立方大乘承认的“他方佛色”，而唯独敌论小乘承认的“释迦菩萨实不善色”则被排除在外。从非认知解释的角度来看，“定离眼识”的“释迦菩萨实不善色”虽能体现属性“初三摄、眼根不摄”，但不能体现属性“自许初三摄、眼根不摄”。故而文轨认为唯识量中“自许”的作用之一一是防止敌论的“他不定难”。

2a.5 (15-16) 问：但应云“极成初三摄，眼所不摄故”，亦遮此难，何须别用“自许”避之？

本段设问：用“极成”（双方共同承认）来限定“初三”，将其限定为双方共许

^① 即“最后身菩萨染污诸色”，参见段落 1.4 及其评析。

^② 详见上文段落 1.10 及其评析。

的眼根、色境、眼识，也能起到在其中排除唯独敌论小乘承认的“释迦菩萨实不善色”的

作用。为何一定要用“自许”来限定“初三”？

从非认知解释的角度来看，“极成”限定“初三”，同时也在其中排除了唯独立方大乘承认的“他方佛色”。而从认知解释的角度来看，未经任何认知算子限定的“初三”就已经是“极成初三”的意思，“他方佛色”与“释迦菩萨实不善色”本来便不在其中。故而窥基的唯识量解释中，并未提到“初三”在缺少“自许”限定的情况下，敌论有可能从“他不定”的角度来反驳（他不定难）。在窥基看来，“自许”的作用仅仅是为了预防敌论的“有法差别相违难”。①

2a.6（16-19）答：虽得避不定过，然不能遮相违难。谓他作相违难云：

“此极成色，应非即识之色②，极成初三摄、眼所不摄故，如眼识。”此难便成也。若言“自许”，彼难不成，以得用他方佛色，与彼相违作不定过故。用“自许”之言，一遮他不定难，遮相违难。

本段作答：“极成”限定“初三”，虽能防止敌论的“他不定难”，但不能防止如下“有法差别相违难”：

宗：‘极成色’并非与“眼识”同一的“色”（非即识之色③）。

因：因为它包括在双方共同承认的“初三”中（极成初三摄），而不包括在“眼根”中。

喻：如“眼识”。

现在用“自许”来限定“初三”，在“自许初三”的范围中除了“极成初三”以外，还包括唯独立方大乘承认的“他方佛色”。当敌论对带有“自许初三”的唯识量提出“有法差别相违难”时，其难破的因法便成为“自许初三摄、眼所不摄”。此时，立方大乘便能以“他方佛色”为反例，指出该难破存在不定过。在此难破的“异品”即除宗有法“极成色”以外的“即识之色”中，存在“他方佛色”能体现属性“自许初三摄、眼所不摄”，该难破“异品有因”○

在文轨看来，用“自许”限定“初三”的作用有二，一是防止敌论的“他不定

① 详见上文段落 1.8 及其评析。

② “即识之色”原作“即色之识”，据段落 2b.4 改。

③ 此处“有法差别相违难”的所立法作“非即识之色”（亦见段落 2b.4），与窥基所谓“非是不离眼识色”稍有不同，见上文段落 1.7、1.8o

难”，二是防止其“有法差别相违难”。窥基仅承认后一点。从认知解释的角度来看，“他不定难”本来便不存在。

2b.文轨论“自许”：ZYS 2.21b2-22a10^①

2b.1 (21b2-4) 问：如立宗云“真故极成色，非定离眼识”，因云“自许初三摄，眼所不摄故”，同喻云“如眼识”。此因既云“自许”，应非极成。

本段对应段落 2a. 1。以下凡与选文 2a 部分重合的文字，不再另行说明。

2b.2 (21b4~6) 答：此云“自许”，不简他许，以他亦许“极成之色，初三所摄^②、眼所不摄”故。彼云“自许”，即简他许，以他不许“我”为“德所依”故，故不例也^①。

本段对应段落 2a.2。与之相比，更展开说明了唯识量因命题中双方本已达成共识的具体内容，即“极成之色，初三所摄、眼所不摄”。

2b.3 (21b6-7) 问：既不简他许，何须“自许”言耶？

本段对应段落 2a. 3。

2b.4 (21b7-22a3) 答：此为遮相违故，须“自许”言^④。谓他作相违难云：“极成之色，应非即识之色，自许初三摄、眼所不摄故，如眼识。”今遮此难云：此极成色，为如眼识，自许初三摄、眼所不摄故^⑤，非即识之色耶；为如我宗所许“他方佛色”，自许初三摄、眼所不摄故，是即识之色耶？若不云“自许”，即不得与他作不定过，遮相违难^⑥。

① 选文 2b 部分为《大疏抄》完整援引，见 IDS 530a18-bll, 异文详下。藏俊《大疏抄》撰写于 1151—1152 年间，见 Takemura2011: 113。引文以“文轨疏一云”发端，可知本部分位于藏俊所引《庄严疏》的第一卷。选文 2a 部分所属的敦煌写卷尾题作“[因明入] 正理论疏卷上”，见 ZYSMs. 173o。

② “所摄”，IDS 530a22 作“摄”。

③ “例也”，IDS 530a23 作“例”。

④ “言”，IDS 530a25 作“言也”。

⑤ “眼所不摄故”，IDS 530a28 作“故”。

⑥ “难”，IDS 530b2 作“难也”。

段落 2b.4 与 2b.5 大致对应段落 2a.6,但具体文字相差不小。针对上段所设的问题,本段作答:用“自许”限定“初三”是为了防止敌论随后作出的“有法差别相违难”(遮相违难)。

段落 2a.6 给出了“极成”限定“初三”的情况下,敌论“有法差别相违难”的具体表述,但未给出“自许”限定“初三”情况下立方的回应。本段则给出了“自许”限定“初三”的情况下,该难破的具体表述及其回应。在上文段落 1.7-1.8 中,窥基仅给出了“初三”未经任何限定的情况下敌论的难破表述,以及用“自许”限定“初三”之后立方回应的具体表述。兹对照如下:

难破(1): 段落 1.7,窥基	极成之色,非是不离眼识色,初三所摄、眼所不摄故,犹如眼识。
难破(2): 段落 2a.6,文轨	此极成色,应非即识之色,极成初三摄、眼所不摄故,如眼识。
难破(3): 段落 2b.4,文轨	极成之色,应非即识之色,自许初三摄、眼所不摄故,如眼识。
回应(1): 段落 1.8,窥基	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?
回应(2): 段落 2b.4,文轨	此极成色,为如眼识,自许初三摄、眼所不摄故,非即识之色耶;为如我宗所许他方佛色,自许初三摄、眼所不摄故,是即识之色耶?

由于窥基取“认知解释”而文轨取“非认知解释”,故而窥基未加限定的“初三”实即文轨所谓“极成初三”。从认知解释的角度来看,难破(1)与难破(2)实际上都是立方未用“自许”限定“初三”情况下敌论的有效难破。

但在“自许”限定“初三”的情况下,根据“有法差别相违难”的构作规则,敌论的难破特别是它的因法应当如何表述,这个问题很重要。我们如果根据窥基给出的回应(1)来反推,则此情况下敌论难破的因法便应当为“初三所摄、眼所不摄”。似不正确。因为立方的因法既已成为“自许初三摄、眼所不摄”的形式,敌论难破的因法唯有照搬特别是照搬其中的“自许初三摄”才合乎规则(合式, well-formed),而不能依旧是未经限定的“初三所摄”。后者仅在立方未限定“初三”的情况下才构成“有法差别相违难”,如上难破(1)与难破(2)所示。而且,正如上文段落 1.8 评析已述,窥基给出的回应(1)本身亦不构成一则有效的回应。因为立方回应的因法必须有“自许初三摄”而不能仅有“初三所摄”,才能合法地援引“他方佛色”作为反例。“他方佛色”仅存在于“自许初三”而不是未经限定的“初三”中。

因此,在立方已用“自许”限定“初三”的情况下,不论在敌论的难破还是立方的回应中,使用的因法都必须有“自许初三摄”而不能再是“初三所摄”。唯如此,敌论的难破才合乎规则,立方的回应也才能继而有效地揭示该难破的无效所在。文轨

给出的难破(3)和回应(2),恰恰证实了我们的如上考虑。唯有难破(3)和回应(2)才是立方用“自许”限定“初三”的情况下双方辩难的正确表述形式。亦唯有找到双方辩难的正确表达,才能准确把握“自许”在唯识比量中的作用。

2b.5(22a3-4)问:但云“初三所摄^①、眼所不摄”,亦得作不定过,何须“自许”耶?

本段设问:即便立方对“初三”未作任何限定,“他方佛色”也能包括在其中,当敌论提出“有法差别相违难”的时候作为反例来使用。又为何一定要用“自许”来限定“初三”?

2b.6(22a4-10)答:若不言“自许”者,即有他不定过。谓他作不定过云:极成之色,为如眼识,初三所摄、眼所不摄,非定离眼识耶;为如我宗“释迦菩萨实不善色^②”,初三所摄、眼所不摄,定离眼识耶?为避此过,故云“自许”。若为避此过言“极成初三摄、眼所不摄”者,即不得与他相违难,作不定过,故唯言“自许”也。

本段大致对应段落2a.4,最后一句对应段落2a.5以及段落2a.6的主要思想。本段承上作答:“初三”若缺少“自许”限定,除“他方佛色”外,还会将唯独敌论小乘所许的“释迦菩萨实不善色”也包括在其中。敌论以“定离眼识”的“释迦菩萨实不善色”为反例,便能指出立方有“他不定过”。现在用“自许”来限定,便在“初三”中排除了“释迦菩萨实不善色”,敌论的“他不定难”便无从措手。如果用“极成”限定“初三”,虽然也能防止“他不定难”,但同时也在“初三”中排除了立方大乘自许的“他方佛色”,又无法预防敌论的“有法差别相违难”。因此,唯识比量必须而且只能用“自许”来限定“初三”。本段所述小乘“他不定难”与段落2a.4所述几乎全同,不再赘述。

实际上,允许“初三”不限于辩论双方共同承认的对象,还可以容纳唯独大乘所许的“他方佛色”与唯独小乘所许的“释迦菩萨实不善色”,这还是基于对佛教逻辑的“非认知解释”。基于这一解释,文轨在选文2b也主张“自许”有防止敌论“他不定难”和“有法差别相违难”的双重作用。而窥基基于“认知解释”,并不承认敌论可提出“他不定难”。在他看来,“自许”只是为了预防“有法差别相违难”。

① “所摄”,IDS 530b3作“摄”。

② “菩萨实不善色”,IDS 530b7作“实不善声”。

3. 道证论“自许”：IDS 520c9-26； IRMS 318a 10-22

3.1 (520c9-11) <集> 曰^①：诸释“自许”，皆失本意。三藏量中“自许”，若避他相违者，虚设锄劳。^②

本部分引述新罗学僧道证 (Tojitag, 7—8 世纪) 一部名为“集” (Chip) 的著作中关于玄奘唯识比量“自许”限定语的讨论。道证曾到中国，受学于圆测 (W6nch⁵uk, 613—696) 门下。^③在本段中，道证首先指出历来关于唯识量“自许”的解释都不符合玄奘本意。用“自许”来限定“初三”从而预防敌论的“有法差别相违难”，是无的放矢的做法。因为在道证看来，“有法差别相违难”的情况本身便不可能出现，它是一种诡辩，为因明规则所不容许。

3.2 (520c 11-13) 谓若小乘难“极成色”，合^④成“非色”，还害自宗，不成相违，必不违自，《理门》说故。若难彼“色不离识”义，是正所净，非意许故。

段落 3.2-3.5 解释“有法差别相违难”的诡辩性质。本段首先指出：敌论小乘提出的“有法自相相违难”，是要论证唯识量的理由“初三摄，眼所不摄”除了能证明其论题的主项（宗有法）“极成色”是“定不离于眼识”以外，还能够证明该主项本身（有法自相，dharmisvarupa）同时也是它自身的反面（相违，vipanta），即能证明“极成色”是“非色”。如是，该难破主张的论题（宗命题）实即“极成色非色”。在道证看来，该论题本身便不成立，无论是用怎样的理由来证明，因为它已经犯有宗过“自语相违” (svavacanaviruddha)，违背《正理门论》的相关表述 (NMul.3)。

此处“难‘极成色’合成‘非色’一句在《明灯抄》中作“难‘极成色’令成‘非色’”，以下各处“合成”在《明灯抄》均作“令成”，后一读法似更浅显。但作“合成”亦非不可解，似可理解为：用主项的反面（非色）来谓述主项（极成色），将“非色”与“极成色”复合，构成命题“极成色非色”，以难破立方提供讨论的主项本身（有法自相）“极成色”。这可以视为道证对“有法自相相违难”宗命题构成

① 本部分段落 3.1-3.5 亦见引于善珠《明灯抄》 (IRMS318a10-22) o“集曰”，IRMS 318a10 作“太贤师抄道证集云”。太贤 (T¹ aehy6n, 735—744 年间活跃) 据传为道证弟子，见 Takemura 2011 : 50。本部分所收段落落在《大疏抄》中，属于藏俊对太贤《古迹记》 (电 d 衍) 的一段长篇援引 (IDS 520b3-521a2)，详下段落 6.1 评析。

② 本段现有英译见 Moro 2015b: 362o

③ 见 Takemura 2011 : 46o

④ “合”，IRMS318a2 作“令”。

的解释。

本段继而指出：“有法差别相违难”主张的宗命题“极成色是非（不离眼识）色”，是对于立方有关主项“极成色”的隐含意向（有法差别，*dharmivisesa*）“不离眼识的色”进行难破。在道证看来，这一隐含意向正是立方主张的宗命题“极成色 定不离于眼识”本身，正是双方辩论的焦点所在，在言语层面已得到明确表达，并非言下未陈之义（意许，*iṣṭa*）。因此，实际上并无所谓“差别难”之说，其所难之“差别”无非立方的宗命题本身。但如果剥离了“有法差别相违难”的“差别难”这层含义，则又与上述“有法自相相违难”一样，是对主项“极成色”本身进行难破，“极成色是非（不离眼识）色”无非就是“极成色是非色”，同样犯有宗过“自语相违”。无论是用怎样的理由来证明，“有法差别相违难”主张的宗命题本身便有过失。

总之，“有法自相相违难”和“有法差别相违难”两者，在宗过的层面便可被排除，无待于立方随后再考察其理由具有论证效力与否。预留“他方佛色”这一特例，以备揭示“有法差别相违难”的理由有过，实际上并不必要。因而古来关于“自许”的解释皆有无的放矢的嫌疑。

3.3（520c 14-17）若彼差别得成难者，如立宗云：“声是无常，所作性故，犹如瓶等。”于此亦应出如彼①过。谓“是无常之声”、“非是无常之声”，是有法差别。立论意许“是无常之声②”。

本段指出：即便我们姑且不计“有法差别相违难”的宗过，这种难破方式其实已经对所有符合因明论证规则的可靠论证构成了威胁。若该难破被允许，则“一切量皆有此违”，论证规则本身便无法起到区分可靠论证与不可靠论证的作用。

这里便以“声是无常，因为声是所作的，凡所作的皆被观察到是无常，如瓶等”这样一则典型的可靠论证为例，来说明问题的严重性。在这条论证中，立方关于主项“声”的隐含意向是“无常的声”（有法差别），敌论的隐含意向则是“不是（无常的）声”。

3.4（520c 17-19）外作有法差别过言：“声应非是无常之声，所作性故，犹如瓶等。”

对于上述可靠论证，敌论的“有法差别相违难”如下：

① “如彼”，IRMS318a17作“彼”。

② “之声”，IRMS318a18作“声”。

宗：声并非无常之声（非是无常之声）。

因：因为它是所作的。

喻：凡是所作的个体，都被观察到并非无常之声，如瓶等。

关于“有法差别相违难”宗命题的谓项（所立法），仍需强调的是：此处的谓项“非是无常之声”应解读为“不是（无常的）声”而非“是（非无常的）声”，重点在“非声”而不在“是声”。否则，“非声”范围内的“瓶等”便无法作为同喻（正面的例证）被援引。①也正因此，“声应非是无常之声”这一命题的核心内容即“声应非声”。“有法差别相违难”在剥离“有法差别”这层外衣之后，与“有法自相相违难”的论证意图并无二致。故而道证在这里将二者放在一起考虑，在下段中便指出其谓项“非是无常之声”的实质就是“非声”。道证还指出：与此相同，唯识比量的“有法差别相违难”所欲成立的谓项（所立法）“非是不离眼识色”实即“非色”。

本则“有法差别相违难”论域全集的“三分”以声为“宗”；以“无常之声”以外的所有个体为“同品”。若纯从逻辑上来看，“无常之声”以外自然还有“非无常之声”即“恒常之声”。但由于“恒常之声”为立方所不承认，无法成为双方共许的“同品”，况且声本身就是“宗”，由于辩论双方就它是无常抑或恒常，尚未达成共识（辩论亦因此而起），故而双方共许的“同品”实际上就是所有“非声”的个体。本则难破又以“无常之声”为“异品”，由于“无常之声”为敌论所不承认，无法成为双方共许的“异品”，而且声其实是“宗”，是双方尚在争辩的对象，在“异品”中应被排除，故而双方共许的“异品”实际上是一个空集。

在此论证中，声是所作，满足“遍是宗法”；在“同品”即“非声”的范围内存在体现“所作”属性的个体，如瓶等，满足“同品定有”；“异品”为空集，自行满足“异品遍无”。“因三相”完全满足。若不考虑其宗过，“有法差别相违难”便应视为完全符合因明论证规则的可靠论证。

3.5（520c 19-21）虽持所净“无常”之义，合②成“非声”，既不成难。虽持所净“不离识”义，合③成“非色”，岂独成难？故上古释皆不可依。④

如果说唯识比量的“有法差别相违难”尚未将这种难破的诡辩性质表现得非常

① 参见上文段落 1.7 的评析。

② “合”，IRMS318a20 作“令”。

③ “合”，IRMS 318a21 作“令”。

④ 《明灯抄》引文至此结束。

明白，那么对上述典型的可靠论证“声是无常，所作性故”的“有法差别相违难”便使问题的严重性显而易见。对于所有论证，不论其可靠与否，“有法差别相违难”以及“有法自相相违难”皆能构成合乎规则的反驳。在因明中“声是无常，所作性故”论证的可靠性显而易见，即便如此仍难逃罗网。这样一种合规则的诡辩事实上已对因明论证的基本规则本身构成威胁，这正是道证的顾虑所在。^①为此，道证才在上文提出“自语相违”来主张这两种难破方式在因明中不能被允许，这里更明确指出二者与我们关于可靠论证的直观想法与因明关于可靠论证的基本观念相矛盾。

可以说，“有法差别相违难”的诡辩性质，是道证反对之前“自许”解释的主要依据。在道证看来，既不允许对因明中典型的可靠论证提出“有法差别相违难”（既不成难），那么对于玄奘的唯识比量，也不可能允许存在“有法差别相违难”的情况（岂独成难）。之前对“自许”的解释，皆默认了敌论可提出“有法差别相违难”以难破唯识比量。但这种难破方式本身应被拒斥，在因明基本理论中本不容有，“自许”的本意便不应当是为了防范这类本来便不可能出现的难破方式，“故上古释皆不可依”。

“持所净’无常’之义，合成’非声’”，这是道证对“有法差别相违难”宗命题构成的解释，意为：针对立方所欲论证出现于主项“声”上的属性“无常”（持所净“无常”之义），用立方关于主项“声”的隐含意向“无常的声”的反面“非（是无常之）声”来谓述主项，将“非（是无常之）声”与“声”复合，构成命题“声是非（无常的）声”（合成“非声”）。下句“持所净’不离识’义，合成’非色的解释准此。^②

3.6（520C21-24）然彼三藏立唯识意，通对小乘及外道宗，避外不立十八界者，一分随一不成过故，因言“自许初三摄”也。

① 唯识比量的“有法差别相违难”，详见上文段落 1.8 的评析。实际上，“有法自相相违难”的情况还要更为简单明白。本则“声无常，所作性故”论证的“有法自相相违难”为：声并非声，因为声是所作的，凡是所作的个体都被观察到并非声，如瓶等。该难破以声为“宗”，“非声”的个体为“同品”，宗有法“声”以外“是声”的个体为“异品”，“异品”为空集。声是所作，满足“遍是宗法”；在“非声”范围内存在体现“所作”属性的个体，如瓶等，满足“同品定有”；“异品”为空集，自行满足“异品遍无”。“因三相”完全满足。这样一种合乎规则的诡辩，便对于规则本身构成了威胁。在这种情况下，可以通过增加规则来弥补原先规则的漏洞，如这里提到的“自语相违”以及下文段落 4.44.7 中，净眼记载的两种限制方案；亦可以完全推翻原先的规则，另外提出一套新的理论。在历史上，合规则的诡辩构成了逻辑理论本身发展的动力之一。简单来说，“有法自相相违难”和“有法差别相违难”的问题亦出在陈那因明中论域全集的“三分”，即同、异品除宗有法，参见 Oetke 1994: 35-41。

② 参见上文段落 3.2 “难’极成色’合成’非色及其评析”。

段落 3.6-3.7 是道证本人对“自许”的解释。在道证看来，玄奘唯识比量的敌论包括小

乘以及外道，而外道并不承认佛教十八界的根、境、识分类，自然也不承认“初三”。未经限定的“初三”便导致唯识量的因法“初三摄，眼所不摄”由于不满足共许极成的要求而有“一分随一不成”(*ekadesanyatarasiddha)的过失。“一分随一不成”即因法有一部分为辩论中的一方所不承认，在这里即其中“初三摄”这一部分为敌论外道所不承认。而用“自许”来限定“初三”，标明“初三”仅仅是基于立方佛教徒的理论，便能避免“一分随一不成”。正如窥基所谓：“若自比量(*svarthanumana),以‘自许’言简，显自许之言无他随一等过^⑧”

3.7(520c24-26)因既自故，自比量摄。^②故他不得以不极成“佛有漏色”(*sasravarupa)而作不定，于自量无他不定(*paranaikantikata)故。自义已成，何遣他宗？

在道证看来，整个因命题“极成色为自许的初三所摄而且为眼根所不摄”由于带有立方的自许之义，唯识比量也就变成了“自比量”（因既自故，自比量摄），即基于己方理论的推理。根据因明的论证规则，“自比量”仅用于说明立方自身理论的内在融贯性，而与敌论持何种理论无关。^③故而道证进一步认为：既然唯识比量已经是一则“自比量”，敌论中的小乘学者便不能再以仅为他们承认的“佛有漏色”对它提出“他不定难”。

由此可见，道证亦认为不加限定的“初三”除了包括共许的眼根、色境、眼识以外，还可包括仅为立、敌双方各自承认的色境，如仅为立方大乘承认的“他方佛色”与仅为敌论小乘承认的“佛有漏色”。道证似与文轨等古师相同，对佛教逻辑亦取“非认知解释”。

^④所不同者，不论取“认知解释”的窥基，还是取“非认知解

① 见段落 1.2。与道证类似，Eli Franco 教授亦尝试从哲学背景的角度来理解“自许”，他说道：“玄奘的推论涉及到物质的各种形象，而这些形象在终极的意义上，即从瑜伽行派的观点来看，并非如是的实存。这似乎就违背了‘两俱成就’（“沥勿如记泌 a)的要求；但是玄奘指出瑜伽行派学者也承认(too accept)可见之物等等，不过与实在论者不同，他们不认可它们是独立的实体(distinct entity),而认为不过是意识当中的各个侧面(aspect),这就防止了那样一种可能的反驳。”见 Franco 2004: 205, n.21,下划线系笔者所加；关于将“自许”理解为“也承认”(tooaccept),参见上文段落 1.7 的评析。

② 本句及以上段落 3.6 现有英译见 Moro 2015b: 362,,

③ 详见上文段落 1.2 及其评析。

④ 文轨等古师取“非认知解释”，认为有“他不定难”，见段落 2a.4-2a.5、2b.6 及其评析；窥基取“认知解释”，明确主张“依自比，不可对共而为比量”，不认为有“他不定难”，见段落 1.10 及其评析。注意：道证提到的小乘自许之色为“佛有漏色”，在文字上与窥基相近，而与文轨和元晓的“释迦菩萨实不善色”稍有不同，见段落 1.4(窥基)，2a.4, 2b.6(文轨)，5.4(元晓)。

释”的文轨，都认为“自许”是对“初三”外延范围的限定，由于其中保留了辩论双方共许的眼根、色境、眼识，因而限定后的整个因命题“极成色为自许的初三所摄而且为眼根所不摄”仍能满足“共许极成”的要求，整个唯识比量仍然是“共比量”。而道证则认为

“自许”是对“初三”理论立场的限定，既然标明了“初三”仅根据立方佛教的理论，整个因命题便无法为敌论之中的外道所承认，整个唯识比量是“自比量”，只不过既然已经是“自比量”，敌论便不能再根据其所持的理论提出质难。

总之，道证认为“自许”的作用在于标明唯识量因命题中不共许的成分“初三”仅仅是根据立方自身的理论学说，整个唯识比量因而是“自比量”，而不同于文轨、窥基等学者所认为的“共比量”。他又与文轨等古师相同，取“非认知解释”，承认“自许”能避免“他不定难”。但对于“自许”何以能避免“他不定难”的解释，则是基于他对唯识比量的“自比量”理解，与文轨等古师的解释不同。本段所抄道证关于“自许”的论述，其意义主要在于他对“有法差别相违难”以及“有法自相相违难”的诡辩性质的说明。

4.净眼论“有法自相相违因”(dharmisvarūpaviparītasādhana)与“有法差别相违因”(dharmivisesaviparītasādhana): JYLC Ms. 392-411

4.0a NP 3.2.3 (3) dharmisvarūpaviparītasādhano yatha / na dravyam na karma na guno bhavah ekadravyavattvad gunakarmasu ca bhavat samanyavisesavad iti / ayam hi hetur yatha dravyadipratishedham bhavasya sadhayati tatha bhavasyabhavatvam api sadhayati / ubhayatrayabhīcarat // 古译：有法自相相违因者，如说有性非实、非德、非业，有一实故，有德、业故，如同异性。此因如能成遮实等，如是亦能成遮有性，俱决定故。

今译：能论证有法的自身性质的反面的[理由](dharmisvarūpaviparītasādhana, 有法自相相违因)，如：存在(bhava, 有性)不是一种实体(dravya, 实)、不是一种运动(karman, 业)、不是一种属性(guṇa, 德)，因为[它]具有[逐]一[单个]实体[作为它的场所]，而且因为[它]出现于种种属性与运动之中，如特殊的共相(samanyavisesa, 同异性，即低层次的共相)。因为，这个理由，正如能将存在论证为对于实体等[即实体、属性与运动]的否定[即论证存在并非实体等等]，它也能论证存在不是存在，[这是]由于[该理由]对于[“不是一种实体、不是一种运动、不是一种属性”与“不是存在”]这两项[结论]而言都无偏离

(avyabhicara, 决定)。①

4.0b NP 3.2.3 (4) dharmivisesavipaiitasadhano yatha / ayam eva hetur asminn eva purvapakse syaiva dharmino yo visesah satpratrayakartrtvam nama tadvipantam asatpratrayakartrtvam api sadhayati / ubhayatravyabhicarat // 古译: 有法差另! | 相违因者, 如即此因即于前宗有法差别作有缘性, 亦能成立与此相违作非有缘性, 如遮实等, 俱决定故。

今译: 能论证有法的 [某种] 特殊性质的反面的 [理由] (dharmivi 糾 aviparitas- adhana, 有法差别相违因), 如: 正是这同一个理由, 针对之前那同一个论题 (paksa, 宗), 也能论证 [存在] 不是“存在”观念的造作者 (asatpratrayakartrtva, 作非有缘性) ②, 即 [论证] 那同一个有法 [“存在”] 的一种特殊性质 (vi 钏 a, 差别) 即“是‘存在’观念的造作者” (satpratrayakartrtva, 作有缘性) 的反面, [这是] 由于 [该理由] 对于 [“不是一种实体、不是一种运动、不是一种属性”与“不是‘存在’观念的造作者”] 这两项 [结论] 而言都无偏离 (avyabhic 云 a, 决定)。③

4.1 (392-395) 问: 如声论师 (Sabdika) 破佛法“所作”比量云: “声应非④ 无常声, 所作性故, 犹如瓶等。”此既唯违立论有法自相相违。若言是者, 一切

① 本段英译见 Oetke 1994: 35; Tachikawa 1971: 126。有关“有性非实、非德、非业”论证的胜论哲学背景, 参见 Tachikawa 1971: 137-138, n. 46。在同一处, 立川武藏 (Tachikawa) 还指出“有性非实、非德、非业”论证实际上包含了三个独立的推论, 即“非实”、“非德”、“非业”这三个所立法, 与相应的“有一实”、“有德”、“有业”这三个理由, 而 Oetke (1994: 5-36, 尤其 n. 19) 则认为这仅仅是一个推论。他将这个推论的理由表述为“X 具有或内在于一个‘实’并且出现或内在于种种‘德’与‘业’ (x possesses/ inheres in one dravya and occurs/inheres in gunas and kannas), 将其所立法表述为“x 既不是种, 实, 也不是一种‘德’又不是一种‘业’” (x is neither a dravya nor a guria nor a karma)。《入论》的印度注释家师子贤 (Haribhadra, 约 8 世纪) 与中国注释家窥基, 在此问题上似乎都支持立川武藏的解释而不支持 Oetke, 见 NPT41, 9-42, 10 与 YMDS 546-558; 130a2-cl3。然而 Oetke 对《入论》关于第三、第四种“相违因”的这两段文字 (NP3.2.3 [3] - [4]) 背后的逻辑问题的揭示则极为重要, 见 Oetke 1994: 35-41。

② asatpratrayakartrtva (作非有缘性) 一词的解读, 参见 NPT 43, 12-14: tatha hi — etad api vaktum sakyata eva bhavah satpratrayakarta na bhavati / ekadravyavattvad dravyatvavat / na ca dravyatvam satpratrayakartr dravyapratrayakartrtvat / evain gunakarmabhavahetvor api vacyam /, 今译: “这是因为, 也能够说: 存在不是‘存在’观念的造作者 (satpratrayakarta na bhavati), 因为 [它] 具有每一个实体 [作为它的场所], 如实体性 (dravyatva), 而且实体性也不是‘存在’观念的造作者, 因为 [它] 是‘实体’观念的造作者。属性性和运动性 (gwakarmabh 互 va) 这两个理由也应这样来表述。”此处释 asatpratrayakartrtva (作非有缘性) 为 satpratrayakarta na bhavati (非作有缘性), 由此可知, “作非有缘性”应理解为“不是‘存在’观念的造作者”而非“是‘非存在’观念的造作者” (causing ≠ idea "notbeing/existmg,,, 见 Oetke 1994: 35)。

③ 本段英译见 Oetke 1994: 35; Tachikawa 1971: 126。

④ “非”原作“是”, 据段落 4.2 “非无常声”改, 参见 Shen 2008: 261, n. 5。

法因皆斯过，如何言释？若言非者，此既唯违立论有法，有①何所以得知非耶？

以下段落是净眼（7世纪）的《因明入正理论略抄》（JYLC,敦煌写卷）中关于上述“有法自相相违因”和“有法差别相违因”的讨论。讨论首先指出基于这两种“相违因”的难破的诡辩性质（段落4.1）；继而给出一种回应的方式（段落4.2），这种回应方式与玄奘唯识比量对其“有法差别相违难”的回应思路如出一辙：在这种回应无法做出的情况下，净眼又对此类诡辩式难破的运用提出两种限定方案（段落4.3-4.7）。在段落4.4以下的讨论中，净眼将此类难破的基本思路概括为“以法翻有法作”（简称“翻法作”、“翻法”）。虽然净眼的讨论将“有法差别相违因”混同于“有法自相相违因”，但由于这两种难破的基本思路一致②，故而合并讨论，亦情有可原。本部分选文与上一部分选文皆有助于我们认清唯识比量所要防备的“有法差别相违难”的实质。这种难破推出的结论实际上违背我们的直观，但是在陈那因明理论的视域下，正因为它符合该理论规定的基本论证规则“因三相”，故而是一种合规则的诡辩，对所有合规则的可靠论证皆能构成威胁。道证从根本上否认这种诡辩，而净眼则提到应对其使用进行限制。

本段再一次以典型的可靠论证“声是无常，所作性故，如瓶等”为例，指出对它可作出难破：“声应非无常声，所作性故，犹如瓶等。”③净眼问道：如果肯定这样一种难破，则“一切法因皆斯过”，即逻辑理由（因）无论用于论证何种属性（法），都将遭遇这种质难；但如果否定这样一种难破，否定的根据又何在？

净眼认为这一难破“唯违立论有法自相相违”、“唯违立论有法”，只是论证了立方所提出的主项本身（有法自相）的反面。但实际上，它是论证了立方关于主项“声”的隐含意向（有法差别）“无常的声”的反面“非（无常的）声”，而不是主项本身（有法自相）的反面“非声”。虽然“非（无常的）声”实质上就是“非声”④，但按照因明的定义，这还是属于“有法差别相违难”而非净眼认为的“有法自相相违难”。不过，鉴于二者都旨在论证“声是非声”，在“有法自相相违难”的名目下讨论“有法差别相违难”，将后者在宽泛的意义上等同于前者，对下述讨论的有效性

① 沈剑英先生疑“有”当作“又”，见 Shen 2008: 262, n. 1.

② 参见上文段落 3.4 的评析。

③ 本则难破及其“因三相”满足情况的解释，参见上文段落 3.4 及其评析。陈那在其《集量论释》中给出的“有法自相相违难”和“有法差别相违难”的实例分别为：“声是非声（aṣabda），勤勇无间所发性故”与“声是非所闻的（a细v迎a），勤勇无间所发性故”（*cyathaprayatnanantariyakatvadasabdah, asravanas ceti, PSV ad PS 3.27*），参见 Shinya Moriyama（護山真也）在“国际佛教研究协会第 17 届代表大会，第 18 组：跨越亚洲的佛教量论”上提交的论文《论“法自相相违因”》（“*Ondharmisvariipavipaitas2dhana*”，未发表）。

④ 亦见上文段落 3.4 及其评析，以及段落 1.7 的评析。

亦无实质影响。

4.2（395-397）答：应与作不定过云：为如瓶等，所作性故，非无常声，证声所作性故，非无常声耶；为如他方佛声（*lokantarabuddhasabda），所作性故，是无常声，证声所作性故，是无常声耶？

本段作答：当声论师（隔 bdika）对佛教徒提出上述难破时，佛教徒可作如下“不定言”，言其因有“不定过”：

“声”究竟如“瓶等”，由于是所作的，因而并非无常的声；还是如“他方佛声”，由于是所作的，因而是无常的声？

“他方佛声”即其他世界中的佛的音声言语，是唯独佛教徒尤其大乘佛教徒承认而声论师不承认的“声”。通过援引立方佛教徒自许的“他方佛声”作为反例来揭示对方“有法差别相违难”的不定过，这与玄奘唯识比量援引自许的“他方佛色”来揭示其“有法差别相违难”犯有不定过的做法如出一辙。“他方佛声”与“他方佛色”亦仅一字之差。所不同者，按照窥基的解释，唯识比量用“自许”限定“初三”，才使“初三”的外延扩展到立方自许的色境；此处则允许未经任何限定的“所作”便能包含立方自许的声。允许未限定的“所作”除了包含共许的对象，还能包含不共许的对象，与允许未限定的“初三”也能包含大乘自许的“他方佛色”与小乘自许的“释迦菩萨实不善色”，实际上都默认了对佛教逻辑应取“非认知解释”。由此可知，净眼与文轨均主张“因明道理，于共比量，自法、他法皆得不定”，而窥基取“认知解释”，主张“依自比，不可对共而为比量”^①。

4.3（397-399）问：若声论对胜论“所作”因作此过失，既除余极成有法外，更无不共许声，如何与他作不定过耶？

本段进一步设问：并不是所有学派的理论，都能在共许的“声”以外（除余极成有法外），还承认存在一种唯独他们自己承认的“声”（不共许声）。当胜论派的“声是无常，所作性故”论证遭遇上述“有法差别相违难”时，便无法再提出“他方佛声”或类似的其他个体作为对方难破的反例。在这种情况下，又该如何揭示该难

^① 参见上文段落 1.10 及其评析等各处。

破的“不定过”？这其实指向了一个更深层的问题：“有法自相相违难”和“有法差别相违难”由于满足陈那因明的“因三相”，对一切论证皆有普遍的难破效力，而例举自许的反例只是一种特殊手段，并非普遍适用，无法在理论层面从根本上拒斥此类难破。如何根据因明规则以一种普遍的方式来拒斥“有法自相相违难”和“有法差别相违难”，在因明理论中彻底排除此类诡辩，这还是一个相当棘手的问题。

4.4 (399-402) 答：若有斯过，应更解云：共①有法自相相违因，不得②翻法作。若翻法作者，即有难一切因过③。如言“声应非无常[声]④”是也。若不翻法，不违共许，破有法者，是有法自相相违因收，即如⑤“有性应非有”⑥是也。

本段及以下段落，便提出了两种方案，试图在理论上将“有法自相相违难”与“有法差别相违难”这两种合规则诡辩的使用限制在特定的辩论情境中，从而取消其难破的普遍有效性。这里仍是将两种难破合并讨论，故下文评析亦将其统称为“相违难”^⑦。段落 4.4-4.5 提出第一种方案：“相违难”不能“以法翻有法作”（语见段落 4.5）。“以法翻有法作”（to carry out [a refutation in the form of] negating the [very same] property-possessor by the [very same paksa] dharma）亦简称“翻法作”或“翻法”，指以立方原先论证所用的“宗法”（pakṣadharmā, 因命题的谓项，即此处所谓“法”），在字面上否定（翻）立方宗命题的主项（有法）。

这是说：合法的“相违难”不能用立方的“宗法”，在字面上否定立方的“有法”本身（尸），不能以“仔是非尸”的形式提出论题。因为“有法”的这一字面表述已为双方共同承认，既已共许，便不应再对它进行否定。本段中“共有法自相相违因”之“共有法”在《明灯抄》作“夫有法”⑧，但“共有法”亦非不可解，可理解为对于“以法”所翻之“有法”的共许特征的强调。以“声是无常，所作性故”为例，

- ① “共”，IRMS 317c6 作“夫”，参见 Shen 2008: 262, n.3。“共有法自相相违因”至段落 4.4 末尾，见引于善珠《明灯抄》（IRMS317c6-10）。
- ② “得”原作“同”，据 IRMS317c7 改，参见 Shen 2008: 262, n.4。
- ③ “过”，IRMS 317c 8 作“之过”。
- ④ “声”，据 IRMS317C8 补。
- ⑤ “因收即如”，IRMS 317c 10 作“因如”。
- ⑥ “有”，IRMS 317c 10 作“大有”。
- ⑦ 文轨以及受文轨影响的元晓，皆曾用“相违难”来特指“有法差别相违难”，见段落 2a.6、2b.4. 2b.6. 5.2、5.6 与 6.7。当然，“相违难”就其字面来说，泛指基于因明“相违因过”的难破。而“相违因过”除这里提到的“有法自相相违因”与“有法差别相违因”外，还包括“相违决定”、“法自相相违因”、“法差别相违因”，故而笔者用“相违难”来特指“有法自相相违因”与“有法差别相违因”，仅限于本部分选文的语境。
- ⑧ 见前校注。

该论证的有法“声”已经共许，敌论便不应再以原先的宗法“所作性”来论证“声不是声”或“声不是（哪一种观点下的）声”。

它只能以立方的“宗法”来否定立方关于该共许“有法”的另一种不共许的命名 P' ，以“F是非（你所谓的）P，”的形式提出论题 $\circ F'$ 与F指称相同，含义不同。实际上，这一方案限定的只是“相违难”宗命题的表达方式。尽管如此，这还是大大限制了它在通常情况下的使用，从而防止其无视论辩情境的滥用。因为，只有在敌论能找出这样一种与原先的F指称相同但又带有一部分含义为他所不承认的 P' 的情况下，“若不翻法”，避免直接否定原来的已从而“不违共许”，不违背双方关于F既已形成的共许，在不共许的 F' 的名义下实际上“破有法”，才能构成合法的“相违难”。而一般只有在极为特殊的教义性论辩中，才会存在这样一种 P' ，因为不同的命名通常出自对同一对象的不同哲学理解。通常情况下，并不存在这样一类不共许的 F' 可供敌论难破。

若我们对“以法翻有法作”的“有法”取一种宽泛的理解，只要指称相同，便可视为同一个“有法”，而无论其含义是否共许，那么净眼提到的“以法翻有法作”正可以视为“相违难”的基本论证思路。以“声是无常，所作性故”为例，其“相违难”正是照搬了原论证的宗法“所作性”来否定原论证的主项“声”，即论证“声”不是“声”或者立方观点之下“（无常的）声”。由于该“相违难”仍使用原先的“宗法”，故而“声是所作”，满足“遍是宗法”；在“非声”的范围内，很容易找到其他体现“所作性”的个体，如瓶等，故而“同品定有”亦很容易就能满足；其“异品”是“声”以外“是声”的个体，这实际上是一个空集，空集自然不能体现任何属性，故而“异品遍无”亦自行满足。“相违难”的普遍有效性，即对一切论证皆有普遍的反驳效力因而“有难一切因过”，正是由于这种“翻法作”的形式本身满足因明论证的基本规则“因三相”。

至于这种“相违难”是取双方共许的“声”，以“声是非声”为论题，还是取双方不共许的“声’”，以“声是非声’”为论题，即不论是“以法”来“翻”原先字面上的“有法”，还是“翻”某种不共许的“有法’”，只要两者指称相同，“相违难”的有效性即不受影响。在陈那因明的框架下，所能限制的仅仅是这种“相违难”被滥用的情况。这第一种方案便是要防止“F非F”形式的论题，但允许“F是非 P' ”形式的论题，尽管P与 P' 指称相同。

4.5（402-405）若依此解，但可言“有性（bh^{va}）应非大有（mah 互 sattS）”等，即违他许之“有”；不得言“有性应非离实、离德、离业有”，即是以法翻有法作，便成难一切因过也。

本段便给出了合法使用“相违难”的一则实例。以《入论》提到的胜论派论证“有性非实、非德、非业，有一实故，有德、业故，如同异性”为例^①，其“相违难”的论题只

能表述为“有性应非大有”即“存在 (bhava, being) 并非‘绝对存在, (mahasatta, absolute being)”,而不能表述为“有性应非有”(存在不是存在)或“有性应非离实、离德、离业有”(存在不是[实、德、业以外的]存在)。②所谓“成遮有性”,只能是否定“有性”是“他许之有”即胜论派所谓的“大有”,而不能否定“有性”是双方共许的“有性”,否则就是“以法翻有法作”,用“宗法”否定先已共许的“有法”,尽管“有性”与“大有”指称相同。

4.6 (405-407) 又更解云:若成立法方便显有法者,即须与作有法自相相违因过。如言“有性非实等”难,虽成立“非实等”法,意欲显离实等别有“大有”有法,故得与彼作有法自相相违因过。

段落 4.6-4.7 提出第二种方案:只有当立方以论证“法”(论题谓项)的方式实际上是要论证“有法”(论题主项)本身存在(成立法方便显有法, to show [the proper existence of] the property-possessor by means of the proof of the property [to be proved]),故论才可提出“相违难”,以直接破斥其“有法”。如上胜论派“有性非实、非德、非业”的论证,虽然表面上是论证“有性”具有“非实、非德、非业”这一组属性(法),但实际上是要论证“有性”本身乃独立于“实”、“德”、“业”的另外一种存在(entity),即论证“大有”的独立存在。这种情况下,敌论便能合法地运用“相违难”来论证“有性非有性”。

4.7 (407-411) 若但成法,不欲方便成有法者,不合作{者}③有法自相相违因。即如“声是无常”等,但欲成立“无常”之法,不是方便成立有法,故不得作有法自相相违。若强作者,即是方便破一切因,何名能破?

① 见上段落 4.0a。

② 此处“离实、离德、离业有”是立方胜论派关于主项“有性”的隐含意向(有法差别),他们认为“有性”是“实”、“德”、“业”以外的另一个独立的范畴(句义)。正如“无常的声”在外延上与“声”相同,“离实、离德、离业有”的外延亦与原先共许的“有性”相同。所谓“无常的声”只是声无常论观点下的“声”,“离实、离德、离业有”也只是胜论派观点下的“有性”。辩论中一方关于主项的隐含意向,由于不为其对手所承认,不满足“共许极成”的规定,故而对于原来的概念,起不到增加其内涵从而缩小其外延的限定作用。

③ 沈剑英先生疑此“者”衍,见 Shen 2008: 262, n. 5。

但是在常规情况下,论证的目的都在于论证“有法”(主项)具有“法”(谓项)所示的那种属性,而不是要论证“有法”本身的存在。比如“声是无常,所作性故”论证,只是要论证“声”具有属性“无常”,而不是要论证“声”本身的存在。对于这一类常规情况下的论证(normal inference),便不能用“相违难”来反驳。否则,无视对方的论证意图,强行提出“相违难”,就是“破一切因”,不应视为正确的反驳方式(d 朋 aija,能破)。因此,第二种方案规定“相违难”只能用于对手以迂回的方式论证论题主项本身存在的非常规情况。这种迂回的论证策略一般只出现于辩论双方就某个存在论议题发生争辩的场合。“相违难”仅适用于这种特殊的存在论辩难,而不是对一切论证皆普遍适用。

总之,净眼提出限定“相违难”的两种方案,第一种方案限定其论题的表达方式,第二种方案限定其适用的场合。两种方案都试图将“相违难”限定于某种特殊的论辩情境,而没有做到以一种一般的方式从根本上将其否定。玄奘唯识比量通过援引自许的实例来揭示其“有法差别相违难”犯有“不定过”的作法,在本部分选文中也作为一种可能的方案而被提及。但选文也提到,这种方案并非普遍适用。这些讨论,都可以视为当时学者对“相违难”在理论上完全可以无视辩论的具体情境而具有普遍有效性这一事实的肯定。他们已明确意识到这种诡辩在陈那因明基本理论视野下的“合规则性”(legitimacy),实质上已对于理论本身构成了威胁。理解这种“合规则性”的根据,有助于我们理解当时学者究竟是默认了何种类型的因明论证规则。

5. 元晓的“相违决定量”: IRMS 321a17-b5

5.1 (321a17-18)何以得知,本是晓制?彼师《判比量论》云:

本部分抄录了善珠《明灯抄》所引元晓(WBnhyo, 617—686)本人在《判比量论》(*P, an biryangnon, PBRN*)中对其“相违决定量”的核心阐述。

5.2(321a18-21)今谓此因,劳而无功,由须“自许”言,更致敌量故。谓彼小乘立比量言:“真故极成色,定离于眼识,自许初三摄、眼识不摄故,犹如眼根。”遮相违难,避不定过。

段落 5.2-5.6 是善珠的引文。将这组段落与日本现存本文轨《庄严疏》中有关唯识比量的论述(选文 2b 部分)进行对比,可知元晓在提出其“相违决定量”的时候,

曾参考文轨的唯识比量解释，他对玄奘比量的理解来源于文轨。^①

本段首先指出：玄奘唯识比量的“自许”限定语将招致敌论小乘运用相同的手段，提出“相违决定量”（antinomic inference）^②与之相抗衡。该量如下：

	原文	今译（元晓的解释）
示：	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。 犹如眼根。	因为它是句括在 <u>我们承认的（自许）</u> “初三”中，而不包括在“眼识”中。 如“眼根”。

假如我们承认元晓的“相违决定量”是对于唯识比量论证技巧的模仿，其中的限定语“自许”便也应当按照玄奘量的“自许”解释为对于“初三”的限定，从而采取如上翻译。而窥基则主张该违量的“自许”是对于整个因命题的限定，因为该因命题的合取支之一“极成色为眼识所不摄”为立方大乘所不承认，是敌论小乘的自许之义。^③但窥基的解读尚有商榷的余地，后来的新罗学者道证便曾对此提出异议。^④

元晓认为该“相违决定量”的“自许”也如玄奘量的“自许”一样，具有防止对手“有法差别相违难”和“他不定难”的双重作用（遮相违难，避不定过）。由此可知，元晓亦认为玄奘量的“自许”有此双重作用，这实际上是文轨的观点，而窥基则认为玄奘量的“自许”只是为了预防“有法差别相违难”，至于“他不定难”的情况本来便不存在。^⑤与文轨相同，元晓对佛教逻辑亦取“非认知解释”（non-epistemic interpretation）。^⑥

5.3（321a21-23）孱类于前，谓若为我作相违过云：“极成之色，应非离识之色，自许初三摄、眼识不摄故，犹如眼根。”

段落 5.3-5.6（元晓）与段落 2b.4-2b.6（文轨）的论述结构完全吻合，在措辞

① 参见本文导论，段落 5.2-5.6（元晓）与段落 2b.1-2b.6（文轨）之间的具体对应关系，见上段落 2a.1 的评析。

② 有关“相违决定”（viruddh 址 vyabhic 击 in）及其在因明论辩中的作用，见上段落 1.9 的评析。

③ 见上段落 1.9、1.12 的评析，窥基对于适量的六条批评见段落 1.10-1.15。

④ 详下段落 6.2 及其评析。

⑤ 见上段落 2a.6、2b.6 及其评析。

⑥ 关于“认知解释”（epistemic interpretation）与“非认知解释”（non-epistemic interpretation），见上段落 1.10 的评析。

上也几乎相同。不同之处仅在于后一组段落的讨论主题是玄奘的唯识比量，在这里 都被换成了元晓本人的相违决定量，以及这里的文字由于带有商榷性质因而语气上 更显锋芒而已。兹随文说明如下：

本段指出对于小乘的违量，原先的立方大乘亦可提出“有法差别相违难”如下：

宗：“极成色”并非与“眼识”分离的“色”（非离识之色）。

因：因为它包括在（小乘）自许的“初三”中，而不包括在“眼识”中。喻：如“眼根”。

本段与段落 2b.4 皆给出了各自“有法差别相违难”的完整形式，两处“相违难”因 命题的“初三”皆带有“自许”限定，作“自许初三”，是本量已用“自许”限定“初三”情况下对方提出的“相违难”。只不过本段的“相违难”针对小乘的违量，其否定的“有法差别”作“离识之色”。段落 2b.4 的“相违难”针对大乘的唯识量，其否定的“有法差别”作“即识之色”。两者仅“离”、“即”一字之差。而窥基提到的“相违难”则作“不离眼识色”。

①

5.4（321a24-27）我遮此难，作不定过：此极成色，为如眼根，自许初三 摄、眼识不摄故，非离识之色耶；为如我宗释迦菩萨实不善色，自许初三摄、眼识不摄故，是离识之色耶？

本段指出：小乘的违量既已如玄奘唯识量一样，用“自许”限定“初三”，将“初三”的外延范围扩展到小乘自许的“色境”之上，便可援引自许的“释迦菩萨实 不善色”作为反例，提出如下“不定言”，言说此“相违难”的理由存在“不定过”， 不构成一则可靠的论证：

“极成色”究竟如“眼根”，由于包括在（小乘）自许的“初三”中而不包括在“眼识”中，因而并非与“眼识”分离的“色”（非离识之色）；还是如我方小乘宗派承认的“释迦菩萨实不善色”，由于包括在（小乘）自许的“初三”中而不包括在“眼识”中，因而是与“眼识”分离的“色”（是离识之色）？

本段与段落 2b.4 的后续文字皆给出在遭遇上述“相违难”的情况下，己方以“不定

① 见段落 2b.4 评析中的“难破（3）”、“难破（1）”。

言”形式作出的完整回应。本段“不定言”援引自许的反例作“释迦菩萨实不善色”，这正是文轨的用语，而窥基对应的用语是“最后身菩萨染污诸色”。①在自许的反例之前标明“我宗”，这也是文轨的作法，凡提到辩论双方各自自许的实例，文轨皆以“我宗”而非“自许”发端，如段落 2b.4 援引的反例便作“我宗所许他方佛色”，而窥基的表述则是“自许他方佛等色”。②而且文轨之后在段落 2b.6 中提到小乘自许的实例也正是作“我宗释迦菩萨实不善色”，与本段给出的反例文字上完全相同。

5.5 (321a27-b2) 若不须“自许”，作不定过者。他亦为我作不定过，谓：此极成色，为如眼根，初三所摄、眼识不摄故，是离眼识耶；为如我宗他方佛色，初三所摄、眼识不摄故，非离眼识耶？

本段继而说道，“若不须‘自许’，作不定过者”，显然指段落 2b.5 中文轨所谓“但云‘初三所摄、眼所不摄’，亦得作不定过”，“初三”在不须“自许”限定的情况下也能容许己方援引自许的反例为其相违难“作不定过”。2b.5 之后的 2b.6 便紧接着指出：但没有“自许”就不能预防对手的另一项反驳“他不定难”。本段在上一句后，也紧接着提到不须“自许”的情况下“他亦为我作不定过”。

本段与段落 2b.6 两处的后续文字，皆给出了各自“他不定难”的完整形式。针对元晓违量的“他不定难”基于对手大乘自许的反例“我宗他方佛色”。针对唯识量的“他不定难”则是基于对手小乘自许的反例“我宗释迦菩萨实不善色”。两处援引自许的实例亦皆以“我宗”发端。本段给出的大乘“他不定难”如下：

“极成色”究竟如“眼根”，由于包括在“初三”中，而不包括在“眼识”中，因而是与“眼识”分离的（是离眼识）；还是如我方大乘宗派承认的“他方佛色”，由于包括在“初三”中，而不包括在“眼识”中，因而是与“眼识”分离的（非离眼识）？

正如文轨在段落 2b.5-2b.6 中肯定未经任何限定的“初三”并不限于“极成初三”，在本段中，元晓也主张未限定的“初三”能包含唯识小乘自许的“释迦菩萨实不善色”与唯识大乘自许的“他方佛色”。由于包含“释迦菩萨实不善色”，故而未限定的“初三”同样能容许小乘从中抽取这一自许的反例，揭示针对它的“相违难”存在“不定过”（作不定过）。由于其中又包含“他方佛色”，故而它又能容许大乘从中

① 见段落 2b.6、1.4o

② 见段落 2b.4 评析中的“回应（1）”。

抽取他们自许的“他方佛色”作为反例，对小乘的违量提出“他不定难”。可见，元晓受文轨影响，对佛教逻辑亦取“非认知解释”。承认有“他不定难”类型的反驳，允许“于共比量，自法、他法皆得不定”^⑧，是“非认知解释”的一项重要特征。

5.6（321b2-4）若为避此不定过故，须言“极成初三”等者，则不得遮彼相违难云云。

作为最后的补充，本段与段落 2b.6 的后续文字皆指出用“极成”限定“初三”尽管也能防止“他不定难”，但又无法预防前面提到的“有法差别相违难”。因为“极成初三”之中既排除了唯识大乘自许的“他方佛色”，也排除了唯识小乘自许的“释迦菩萨实不善色”。

5.7（321b4-5）既言“今谓”，述其比量，故知彼师所制量也。

这是善珠的总结。根据以上引文，善珠认为代小乘立言的“相违决定量”，实际上是元晓所作。这应当是可信的。

6. 善珠论“摄”：IRMS 对段落 1.12、1.14 的注释

6.1（322b 1-3）大乘自许极成之色，眼识所摄；唯汝小乘，自许共色眼识不摄。是故因中便有随一不成之过。

本部分抄录了善珠在其《明灯抄》中对上文段落 1.12 和 1.14 的注释。段落 1.12 和 1.14 分别是窥基对小乘“相违决定量”的第三条和第五条批评。段落 6.1-6.5 是对第三条批评的注释，段落 6.6-6.9 是对第五条批评的注释。其中，段落 6.1-6.5 与段落 6.6-6.9 分别见引于藏俊《大疏抄》（IDS 527c25-528a8 与 IDS 529a8-22）。

此外，段落 6.2 又单独见引于《大疏抄》（IDS 520c 1_4），段落 6.7 又单独见引于《大疏抄》（IDS 520c4_9）。这两则引用，连同上引文轨的一则残片（“因明道理……作不定过”^②），以及选文第三部分全篇^③，在《大疏抄》中都隶属于藏俊对太贤（T'aehyon, 735—744 年间活跃）《古迹记》（Koj6kki）的一段长篇援引（IDS

① 见上段落 1.10 的评析。

② 关于文轨的这则残片及其解释，见上段落 1.10 评析。

③ 见前选文第三部分。

520b3-521a 12)□ ⑧

窥基对“相违决定量”的第三条批评指出：违量因命题“自许初三摄、眼识不摄 故”的后一部分“眼识不摄”即“极成色为眼识所不摄”，是小乘的自许之义，为大 乘所不承认，整个因命题因而有“随一不成”(anyatarasiddha)的过失。本段进而指 出：大乘主张的是“极成色为眼识所摄”，与小乘“极成色为眼识所不摄”正相反对。

6.2(322b3-6)若敌救云②：敌言“自许”，岂成“眼识不摄故”因？若彼 还成“眼识不摄”，而简大乘“摄相(瓦 kara)归识”，还③以宗法为因之失。然 其“眼识不摄故”者，但④取十八界中⑤别摄。

在本段中，善珠以假设性的口吻提出敌论，即元晓“相违决定量”的同情者，对于窥基上述第三条批评所可能作出的回应。“若敌救云”在《大疏抄》的对应段落 中作“集曰此难不然”(IDS 520C1)。由此可知，本段回应实际上出自新罗学僧道证(Tojung, 7—8 世纪)某一部名为“集”(Chip)的著作。回应的观点在历史上真实 存在，并非善珠的杜撰。⑥

道证的回应指出：违量因命题中的“自许”不是要限定整个因命题，不是要标 明“极成色为眼识所不摄”仅仅为小乘学者所主张。而是为了将违量因命题谓项中 的一部分“初三”限定为小乘学者承认的“初三”，即除了大、小乘共同认可(极成)的“眼根”、“色 境”、“眼识”以外，还包括唯独小乘学者承认的“释迦菩萨实不善色”。违量中“自许” 的用法与玄奘量相同，都是为了扩大“自许”的外延范围，以 防范对手可能提出的“有法 差别相违难”。因此，违量的整个因命题，和玄奘“唯识 比量”带有“自许”的因命题一 样，也满足“共许极成”的要求。

这则回应的意义在于明确区分了“摄”(包括)的两种不同含义，即存在论 意义上的“摄”(ontological inclusion)与范畴分类意义上的“摄”(categorical inclusion)□具体来说，“x 包括或不包括在 y 中”(x is/isn' t included in y)这一 语句，可以在存在论的意义上，被理解为 x 的存在取决或不取决于 y 的存在(the existence of x does/doesn' t depend on the existence of y)□ 该语句也完全可以在范畴 分类的意义上，被理解为 x 包含或不包含在 y 中(x is/isn' t classified in the category

① 参见 Moro 2007: 329-330。

② “若敌救云”，IDS 520c 1 作“集曰此难不然”，参见上文段落 6.1 的评析。

③ “还”，IDS 520 注 8 载异文作“致”。

④ “但”，IDS 520c4 作“俱”。

⑤ “界中”，IDS 520c4 作“界”。

⑥ 见前校注，参见上文段落 3.1 评析，以及 Moro 2007: 329-330。

Ofy)。我们将前一种意义上的“包括”称为“存在论意义上的包括（摄）”，后一种意义上的“包括”称为“范畴分类意义上的包括（摄）”。这两个名称并不见于因明文献，但的确有助于我们准确把握窥基及其追随者善珠对违量的批评的要点所在。

因为，“视觉形象不包括在视觉意识中”（眼识不摄）这一语句中的“包括”如果按照“存在论意义上的包括”来理解，显然就无法为持观念论立场的大乘学者所接受，整个因命题无法满足“共许极成”的要求。而且还会有“以宗法为因”的过失，即用作理由的属性（的一部分）“眼识不摄”与论题中有待论证的属性（宗所立法）“定离于眼识”^①含义相同，故而违量就会变成实际上是用有待论证的属性作理由，自己来论证自己。

但是，如果按照“范畴分类意义上的包括”来理解，便能满足“共许极成”的要求。因为范畴分类意义上的“包括”并不带有任何一种存在论断言。在本段中，元晓的同情者（道证）就是主张违量所用到的“包括”（摄）关系，应当纯粹在范畴分类的意义上来理解。在他看来，“眼识不摄”仅仅是说：视觉形象（色境）根据“十八界”（十八种存在的基本要素）的分类，是包括在视觉意识（眼识）这一范畴以外的另一个范畴中的，即“十八界中别摄”（[the visual form] is included in a different category [from that of the visual consciousness] under the classification of eighteen dhatus）。而不是要断言：视觉形象的存在不取决于视觉意识的存在。这里的关键词“别摄”，即包括在另一个范畴中的意思。

在以下段落中，我们将看到，善珠对于这一回应的反驳，无非是再一次强调窥基的观点，即违量因命题中“眼识不摄”的“摄”无论如何都免不了被理解为存在论意义上的“包括”关系。善珠没有考虑到，敌论小乘学者完全可以通过修改违量因命题的具体表述，从而彻底消除这种存在论理解的可能性，正如道证在本段中明确指出的那样：“但取十八界中别摄。”

6.3 (322b6-9) 此亦非也。凡因明法，其言相滥，方以为过。宗言“离识”，因言“不摄”，其义全同。还以宗法为因之失，犹未得免。

段落 6.3-6.5 是善珠对上述回应的反驳。在本段中，善珠指出：仅从字面上来看，“（眼识）不摄”中的“摄”势必要被理解为存在论意义上的“包括”关系。违量宗所立法中的“离识”和因能立法中的“（眼识）不摄”，无法被理解为两种不同的属性。故而违量的整个论证还是免不了被认为存在用宗所立法来作为理由（以宗

^① 见上段落 5.2, 元晓的“相违决定量”。

法为因)的过失。

6.4 (322b9_10) “极成之色，离于眼识”，与“极成色，眼识不摄”，其二无别。“离识”之义，名“不摄”故。

这是因为，“眼识不摄”（不包括在眼识中）就是“离识”（[存在论意义上]与[眼]识分离）的意思。但有趣的是，按照善珠此处“不摄”即“离”的原则，玄奘唯识比量因命题中的“眼所不摄”（[极成色]不包括在眼根中），哪怕被理解为“离眼根”（[极成色在存在论意义上]与眼根分离），依然能为立、敌双方所共同认可。而违量的“眼识不摄”则否。

不过，我们尚未发现文献中有提到玄奘量的“不摄”也是“离”的意思。我们尚无法确定奘门弟子是否只承认“摄”是存在论意义上的“包括”，是否也承认单纯范畴分类意义上的“包括”，还是默认了范畴分类意义上的“包括”实际上以存在论意义上的“包括”为前提。因此，我们还无法十分确定地说窥基以及善珠扬奘量而抑违量存在双重标准，有偏袒玄奘的倾向。

6.5 (322b 10-13) 由此大乘不许彼自许“眼识不摄”因，于“极成色”转。是故便有随一不成，以之即为第三过失。

如果“摄”只能理解为存在论意义上的“包括”关系，那么“极成色为眼识所不摄”就只能是小乘的自许之义，大乘并不认可。违量的整个因命题存在“随一不成”的过失，正如窥基的第三条批评所主张的那样。

6.6 (322c 12-16) 前唯识量，因言“自许”，依共比量，简他小乘有法差别相违之过。后离识量，因言“自许”，显依自比“眼识不摄”。立、敌因言，既各乖角，岂符因明之轨辙？故以之为第五过失。

以下是善珠对于窥基针对违量的第五条批评（见上文段落 1.14）的注释。窥基的第五条批评指出：唯识比量的“自许”只是词项层面的限定，仅仅为了防范对手可能提出的“有法差别相违难”，不影响整个因命题满足“共许极成”和整个论证成为“共比量”；相违决定量的“自许”则是命题层面的限定，是为了标明整个因命题仅为小乘所许，为大乘所不许，整个论证因而是“自比量”。在本段中，善珠重申了窥基的批评以后指出：唯识比量和相违决定量各自“自许”用法的不同，暴露出违量是用“自比量”来抗衡“共比

量”，这不符合因明辩论的规则。这条批评仍是基于“极成色为眼识所不摄”一句中“摄”字的存在论解读，将它解读为存在论意义上的“包括”关系。

6.7(322c 16-21)若敌救言①：敌言“自许”^②，唯^③遮有法差别相违，令于“佛有漏色”转^④。谓敌意许，是^⑤“定离眼识之^⑥色”。大乘师作相违难^⑦云：“极成之色%应非定离眼识之色，初三所摄、眼识不摄故，由如^⑧眼根。”为引自许“佛有漏色”作不定过，故言“自许”，遮相违难，避不定过，孱类于前^⑨。

在段落 6.7-6.8 中，善珠又以假设性的口吻提出敌论，即元晓“相违决定量”的同情者对于窥基上述第五条批评所可能作出的回应。“若敌救云”在《大疏抄》的对应段落中作“判比量云”(IDS 520c4)。由此可知，段落 6.7 所载文字被认为出自元晓。^⑩本段内容大致对应本文所选的段落 5.2-5.4 中元晓本人对其“相违决定量”的论述。

但值得注意的是，本段在措辞上与段落 5.2-5.4 有所不同。特别是违量为了防备对手“有法差别相违难”而预留的反例，即唯独小乘承认的释迦牟尼菩萨在进入涅槃前最后一世中各种有染污的视觉形象，在这里作“佛有漏色”，并非元晓惯用的“我宗释迦菩萨实不善色”，而与段落 3.7 中道证所用的“佛有漏色”一致。^⑪

如上所述，在《大疏抄》中标明“判比量云”而与本段平行的那一段文字(IDS 520c4-9)，以及整个选文第三部分(IDS 520c9-26)，都隶属于藏俊《大疏抄》对道证弟子太贤《古迹记》的一段长篇援引(IDS 520b3_521a 12)。^⑫存在措辞上的一致现象，可能是太贤本人为在术语表达上，统一其《古迹记》中不同来源的引文，因而对元晓本人论述进行自由援引、有所改动所致。

① “若敌救言”，IDS 520c4 作“判比量云”，参见上文段落 6.1 的评析。

② “敌言自许”，IDS 529a 12 作“自许”。

③ “唯”，IDS 520c5 作“亦”。

④ “令于佛有漏色转”，IDS 520c5 无。

⑤ “是”，IDS 520c 5 作“量”。

⑥ “之”，IDS 520 注 9 载异文作“也今”。

⑦ “难”，IDS 520c 6 作“量”。

⑧ “之色”，IDS 529a 14 作“色之”。

⑨ “由如”，IDS 520 注 10 载异文作“如” o

⑩ “遮相违难避不定过孱类于前”，IDS 520c9 无。

⑪ 见前校注，参见 Moro 2007: 329-330。

⑫ 见上文段落 5.4 及其评析，以及段落 3.7，又见段落 1.4(窥基)“一切佛身有漏诸色”。

⑬ 见上文段落 6.1 评析。

更重要的是，本段论述并不足以表明其最初的作者对于窥基在段落 1.14 中所表达的批

评意见有某种了解。因而，我们无法根据本段论述最初来自元晓这一点，来推断元晓本人的确知晓窥基对其“相违决定量”的批评，并曾有过回应。因此，段落 6.7-6.8 中敌论的回应，可能只是善珠代敌论立言，自己构拟出来的。善珠只是利用了《古迹记》的材料，又为了使意思更为清楚完整，联系上文段落 6.2 中道证的观点，自己补充了段落 6.8 的文字。

本段中敌论的回应指出：违量因命题中的“自许”也和玄奘唯识比量的“自许”一样，只是为了将“初三”的范围扩大到不仅包括极成的“眼根”、“色境”和“眼识”，还包括唯独小乘自许的“佛有漏色”。当对手（大乘师）提出“有法差别相违难”的时候，就能以“佛有漏色”来指出该“相违难”的不定过。

与段落 5.3 元晓本人提到的“相违难”相比，本段提到的“相违难”在文字上 有两处不同：第一，本段“相违难”的宗所立法作“非定离眼识之色”，元晓本人作“非离识之色”，多一“定”字。结合段落 5.2 中元晓违量的宗所立法“定离于眼识”来看，将对应的“相违难”的宗所立法表述为“非定离于眼识之色”，似乎比元晓本人的“非离识之色”更为严密和准确。不过，段落 5.3 与这里的段落 6.7 都没有关于这一“定”字的展开讨论。在这里，有无“定”字，似不甚重要。①

第二，本段“相违难”的因能立法作“初三所摄、眼识不摄”，元晓本人作“自许初三摄、眼识不摄”，本处缺一“（小乘）自许”。如上导论所述，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”。既然元晓“相违决定量”的因法作“自许初三摄、眼识不摄”，对手（大乘师）“相违难”的因法也应有此“自许”。本段“相违难”表述的因法似不严格。②

6.8 (322c22-23) 故敌“自许”，不成“眼识不摄故”因，但取十八界中别摄。

敌论进而指出：故而，违量的“自许”不是要标明“极成色为眼识所不摄”只是小乘的自许之义。这一语句应能满足“共许极成”的要求，本来就不需要用“自许”来限定（简别）。因为，其中的“摄”只是说：“极成色”根据“十八界”的分类，是包括在“眼识”这一范畴以外的另一个范畴中的（十八界中别摄）。该“摄”

① 针对唯识比量的“相违难”的宗所立法，在表述上亦存在一些细微的分歧，参见上文段落 2b.4 评析中的表格。

② 关于这一点，可参照上文段落 2b.4 评析中关于唯识比量“相违难”因法的确切表述的讨论。

只是范畴分类意义上的“包括”，而非存在论意义上的“包括”。^①总之，违量的“自许”与玄奘量的“自许”用法相同，不存在“立、敌因言，既各乖角”（段落 6.6）的问题。双方的论证都是“共比量”，不存在用“自比量”抗衡“共比量”的问题。

6.9（322c23-26）此救亦非也。敌言“自许”，虽不成“眼识不摄故”因，而因中既言“眼识不摄”，明知即违大乘所许“极成色者，是眼识摄”。是故其因即有随一不成之过。

本段是善珠对上述回应的反驳。善珠指出：即便就违量的本意而言，不是要用“自许”来标明“极成色为眼识所不摄”只是小乘自许之义，不是要赋予其中的“不摄”任何存在论涵义。但“极成色为眼识所不摄”这一语句仍无法避免被理解为大乘观念论者的主张“极成色者，是眼识摄”（极成色[在存在论的意义上]包括在眼识中）的反面。由于后者之中的“摄”带有存在论涵义，前者所谓“不摄”也无法与存在论撇清关系。因此，即便违量的“眼识不摄”就作者意向而言无存在论断言，在听者感受上仍是一则存在论命题。故而，在听者（大乘师）的角度上，仍有“随一不成”的过失。仅此一点，已足以使我们将违量归于“自比量”的范畴。是否“自比量”，取决于辩论双方的认知态度，不取决于立论者（小乘师）的立量本意。

（本文完）

【附记】笔者此前对唯识比量的理解，主要见于拙著《陈那、法称因明推理学说之研究》（上海：中西书局，2016年，第99—102页）。该书的前身是笔者2010年10月向复旦大学提交的博士学位论文《陈那、法称因明的推理理论——兼论因明研究的多重视角》。当时对唯识比量尤其是其中“自许”简别语的分析，现在已全部推翻。而今尝试重新理解唯识比量，最初是受了Franco 2004论文的启发。对“有法差别相违难”的把握，则是受了Oetke 1994-书第35—41页对《入论》相关段落分析的影响。两者都强调“除宗有法”对于理解陈那一系因明学说的重要意义。但笔者之前并未意识到“除宗有法”问题也与唯识比量有关，而且从这个角度来重新审视因明疏抄关于唯识比量的分析，居然能毫无障碍。古人大部分看似费解的讨论，从这个角度居然都说得通。在Franco 2004文中未受重视的“自许”简别语，也能从这个角度来理解。因此，笔者便于2014年起草了本文的英文初稿，以作为Franco

^①参见上文段落 6.2 Wo

2004 丈的补充。英文稿虽然后来多有修订，但基本观点已形成于彼时。2015 年，笔者在英文稿基础上，整理出对应的中文版除第六部分选文的评析以外的所有文字。并将中文版“导论”和第一部分选文及其评析，以“玄奘唯识比量研究资料杂抄——导论、选文与评析（上）”为题，向《唯识研究》（第四辑）投稿。但由于各种原因，直到 2018 年春才将余下的内容整理出来。中文版与英文版互有详略，英文版以译注为主，中文版以评析为主。

2016 年 8 月，笔者有幸读到傅新毅先生发表于《世界宗教研究》2016 年第 2 期第 61—71 页的《从“胜军比量”到“唯识比量”——玄奘对简别语“自许”的使用》一文。该文对于唯识比量的解读，尤其是从“除宗有法”的角度来解释唯识比量及其“自许”简别语，与笔者基本相同。难能可贵的是，这完全是傅先生一人经年累月独立思考的成果。从参考文献来看，没有参考过 Franco 与 Oetke 二人的上述研究，却与之所见略同。现在看来，拙文只是用文献的逐段疏解来印证傅先生纵观全局的论述。如果说与傅先生有什么不同的话，那就是笔者的问题点主要在于古人对唯识比量的理解背后默认的究竟是怎样一种因明理论。正如本文开头所说：“重要的不是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，其可靠或不可靠背后默认的因明理论究竟是什么，这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。”（见上篇摘要）

比较与对话

揭示意识活动的奥秘：以瑜伽行派思想为中心

哈里·香卡·普萨德（Hari Shankar Prasad）^①

【摘要】此篇文章首先讨论佛教的特定观点，并以此为背景，展开瑜伽行派思想发展的研究，最后针对下列的核心观点，进行分析：

- 在终究相续的方式下，身体和物质的不定外境在我们的心/意识中呈现它们。
- 我们的意识在感知相续的片段下接受不定外境。
- 概念是源自于感知的共时统一和认识论的持续产生，并以语言心理建构方式贴上标签，比如“桌子”。
- 同时产生认知、自我意识、客体观察和自体光明（self-luminosity）等认识论的二元性。
- 主观性、主体，自我（ego）或本我（self）为认知主体等概念的产生。
- 意识历时的统一性所产生的根·本识。
- 八识的现象学。
- 外在真实、概念以及语言的空性。
- 与龙树“一切无自性”观点矛盾的三性说和无自性说。
- 瑜伽行派将根本转变的观点应用于根本识（asraya-paravrtti,所依一转识）。,建立菩萨戒。

【关键词】心 意识 相续 共时统一 历时统一 认知 自我意识 自体 光明主体主观性自我根·本识意识模式无自性菩萨戒

^①作者单位：德里大学哲学系。

本文题目说明此文的目的是探索动态意识或心的奥秘和复杂性。文章一开始先提出一些佛教的基本概念作为背景，以便展开瑜伽行派哲学发展的研究。众所周知，悉达多·乔达摩（Siddhartha Gautama）在看到生、老、病、死等人生阶段之后，深受冲击，他弃绝尘世，成为托钵僧或苦行者（parivr 动 aka），游历四处。他了解不管过去、现在，人的存在都是短暂、不满足的，这些冲击使他定下目标，研究存在因，寻求解决方法。他为了寻求存在的真理，选择苦行者的生活：他先离家，加入偏僻地区的苦修团体；获得真理之后，得到“觉者”、“佛陀”的称号。他觉醒的内容可分成两部分：第一是缘起因果法（pratityasamutp 互 da）与中道戒律（madhyamapratipad）：缘起法意指存有、真实或事情，不管它们在心理上、生理上，或是物质上，都是一个多要素的动态过程，相对于任何不变的统一性；中道则是避免极端。第二是他相信人的独立自主，能用慧、心清静，和精神层面的戒行去克服自身的苦。

而且，从逻辑上来看，存有的动态本质有三个形而上的特征——无常（anityata），非实体（anatmata, 无我）和苦（duydia[^]）。我们无法改变前两个，但是可以通过心的转变和定向培养戒行，消灭第三个，获得快乐，因此佛陀和追随者特别强调戒行；其中，瑜伽行派哲学在心或意识的研究方面，达到完善。

佛教主张苦的根本因是贪（r[^]ga）、嗔（dveṣa）、痴（moha），它们是心的秉性。佛教徒笃信离苦得乐的练习方法就是从贪到离欲、再从离欲到慈悲的旅程。这说明不管是此世或是来世，心是人的全部，并以冷漠和不定心解释人；而且，（1）佛教徒的主要任务就是建立一套策略，以了解心的妄想和具象的本性（心的激增，prapanca, 是指贪，r[^]ga、产生）；（2）控制和清静它（离欲[araga]=涅槃[nirvana]）；以及（3）与普遍的道德观紧密结合（“慈悲”为 com+passion 的组合，也就是指“群体”[community]+“热情”[passion]，意思是“对族群或人类有热情”），这是菩萨戒的目标。

佛教以道德为中心，有各种阐述方式，包括戒一三昧一般若（句 a-samadhi-prajna）般若一悲一三昧（prajna-karuna-samadhi）、慈一悲一喜一舍（maitri-karuna-mudita-upekṣa）八正道（aṣṭ[^]iigam 的 ga）、波罗蜜多（paramita），以及止一观一修习（samatha-vipasyana-satipatthana）等。从这些词来看，它们都是各种行为和动态心识的模式和结果，这个动态心识具有认识论的天性，是第一人称单数的经验。值得注意的是，就是这些心识的特性创造了人类世界，规范我们的行为，因此，才会有否定外在世界的至上真实，以及它对我们所显示的意义和价值。

瑜伽行派文献和教义

上述的描述指出了意识活动中最困难、最复杂、最难以理解的部分，这也解释了 我们为什么需要透过否定外在世界或是永恒真实，来进行人内在世界 L、一一的 探索。而且，瑜伽行佛教思想虽由无著建立，但他在许多著作中，把瑜伽行派的成立 归功于虚构的天界弥勒；接着，世亲使用许多术语和新颖的概念，严谨且全面地解释 瑜伽行派的观点，并丰富其思想，他对后来的印度哲学和宗教造成深远的影响。

不同于早期阿毗达磨提出的本体论和龙树的空见，无著和世亲这两位半血缘的 兄弟都强调心有认识和创造的天性。他们用瑜伽行派和现象学的方法分析它的各种 活动和模式，揭示其奥秘。从字义上来看，瑜伽行(yog 互 c 互 ra,瑜伽[yoga]-行 [acara])的原意是“禅修练习”。起初，这个词并没被视为是佛教学派名，甚至世亲 在他的《阿毗达磨俱舍论》中，只是把这个词当作是“禅修练习”。这个词第一次可 能出现于无著的书名 ——《瑜伽师地论》，其内容是阐述“瑜伽练习”所观察到的心 的世界；另一本重要著作《解深密经》建构了瑜伽行派思想的概念和教义。

大乘思想论师世亲是一位伟大的佛教系统化者、集大成者和策略者。他提 供了许多新思想和方法论，并进行阐述，以完成他的瑜伽行学派论述。从安慧 (Sthiramati)对世亲《唯识三十颂》的注释来看，可以说明瑜伽行派的哲学主要是关 于经验/心/意识的心理和现象分析。不同于安慧，陈那(Dignaga)主要从事认识 论、因明和语言哲学的研究。还值得一提的是，“瑜伽行”这个学派名是从《瑜伽师 地论》而来，顺着此脉络观察，《解深密经》虽然也提出了意识理论，但是是从认识 论的角度阐述意识活动和模式，而不是从形而上的角度，所以才会有“瑜伽行一唯 识思想”(Yogacara-Vijñānavada)复合词的产生，这说明这个学派在动态意识的范畴 内，以现象学方法，回答哲学的相关议题。

哲学议题

这篇文章将涉猎下面部分的议题：

- 瑜伽行派哲学历史的发展。
- 瑜伽行派论师的意图、目标和方法。
- 在终究相续的方式下，身体和物质的不定外境在我们的心/意识中呈现它们。
- 我们的意识在感知相续的片段下接受不定外境。
- 概念是源自于感知的共时统一和认识论的持续产生，并以语言心理建构方式贴 上标签，比如“桌子”。

- 同时产生认知、自我意识、客体观察和自我照（self-luminosity）等认识论的二元性。
- 主观性、主体，自我（ego）或我（self）为认知主体等概念的产生。
- 意识历时的统一性所产生的根本识。
- 八识的现象学。
- 外在实有、观念和语言的空性。
- 与龙树“一切无自性”观点矛盾的三性说和无自性说。
- 瑜伽行派将根本转变的观点应用于根本识（於 *raya-paravrtti*, 所依一转识）。
- 建立菩萨戒。

真实的动态本质

所有佛教徒都接受真实的三种特征 无常（*anityata*）、非实有（*anatmat* 互，无我）、苦（*duhkata*），以及缘起的因果法。从逻辑上来看，无常理论是指刹那论；非实体论驳斥不变、必要、实体和永恒的实有；苦论探讨每一事物的无常和无实性，是指我们执着于拥有的每件事与亲密的生命存在，然而因为它们注定会消逝，这些执着让我们产生不满足和痛苦。在这观念的架构下，瑜伽行派阐述无常的心世界，并探讨我们的经验与信念意识、潜意识活动，给予我们关于外境、行为模式、思考、信念、意识、我转变、菩萨戒，以及救赎论等有趣的现象观点。

瑜伽行派的观点框架

为了了解佛教意识观点的历史脉络，我们必须要先了解巴利文献所保存的佛陀教义思想的发展，以及上座部的巴利语阿毗达磨、说一切有部的梵语阿毗达磨、世亲从说一切有部一毗婆沙部的角度对经量部的驳斥、说一切有部对经量部的回应、中观龙树之后的般若文献，以及瑜伽行派一唯识思想的圆满智慧（瑜伽行派论师包括弥勒、无著、世亲、陈那、法称、寂护、智胜、宝称）等文献的论述。值得注意的是，阿毗达磨思想是这些学派的发展背景，他们都是从某些观点着手，进行意识的阐述。我把讨论限制在瑜伽行派对识的两点解释：（1）简短讨论弥勒和无著的观点；（2）详细阐述世亲的一些意识观点。我将不讨论陈那之后的唯识学派思想。

下列是世亲建构的观点框架：

1. 佛教学者普遍认为早期阿毗达磨的工作是把佛陀在阿舍经文献中所说的教义，根据主题重新安排，然后进行系统性地分析，这也是说一切有部世界观的重要工作。有部把世界区分成两类无常的真实——身，心或物质，亦即名、色。世亲早期在他的《阿毗达摩俱舍论颂》中，试图以更精细的方法，系统地介绍阿毗达磨的哲学观点。其中所呈现的说一切有部的观点，被世亲在《阿毗达摩俱舍论》的注释中，批评为经量部的虚构思想家/学派

的外衣：（1）在这批判中，经量部把说一切有部所列出的 75 法减到 43 法，因为其中的 32 法是纯粹主观性的；（2）通过一些法的三种暂时形式，否定质性和非质性的外在性和自性；（3）许多法被视为只是假名而已；（4）刹那的四个阶段（生 [utpatti]，住 [sthiti]，老 [jara]，灭 [vinasa]）被减至同步的生灭，无需住和老的阶段。经量部主张的刹那论是“刹那生灭”（引自 称友 [Yaśomitra] 的《阿毗达摩俱舍论疏》：也就是“那个升起的，即是消灭的” [yatraiva utpattih tatraiva vinasah]）。要注意的是，本着佛陀把心置于首位、外在事物为次要的精神，瑜伽行派论师以意识或心的“主观性”，作为主要探讨领域。

2. 瑜伽行派的早期奠基者弥勒和无著，以及皈依到大乘传统的无著的弟弟世亲（他因而被称为世亲），都深受中观龙树的影响，包括主观性观点和活动的分析、辩证和解构方法（prasafiga）、反真实意、无自性论，以及无宗理论（pratijna）。

3. 这些瑜伽行派论师改变龙树在他著作《中论颂》中所建立的空的否定形式。虽然这本著作让龙树得到至上怀疑论者的骂名，却让弥勒、无著和世亲得以在他们著作中阐述了意识的积极性，使世亲在他的两本唯识著作（《唯识二十颂》和《唯识三十颂》）中，建立了“三性”和“三无性”理论。

4. 瑜伽行派论师无著建立三种诠释的升序层次，显示出佛陀教义从阿含经、阿毗达磨，到龙树的中观，再到瑜伽行派哲学的次第发展，这依次相应无著所介绍的三种“转法论”的观念。这个发展也逐渐揭示佛陀的教义是以心，而不是物质为主，这心成为瑜伽行派哲学最终的研究对象。

5. 受到早期巴利文献的影响，瑜伽行派介绍世俗谛（neyartha）和胜意谛（nitartha）的差异。

6. 从“瑜伽行”的名来判断（它的禅修目的是了解与至上精神真实神秘的结合，这个至上精神是一种圆满/完美/清静的真实-----圆成实自性 [pariniṣpanna-svabhava]）。

了解瑜伽行派意识理论

要了解瑜伽行派意识理论，先决条件是我们必须先了解它的前提假设。佛陀亲自拟定的目标，是要让人从无尽轮回生命所持续承受的苦中解脱。瑜伽行派强调以各种认识论和现象学的形式，从现象学了解意识 (citta, vinapti, vijnana) 本体论的性质，所以瑜伽行派的主要工作是分析意识动态的过程。我们的问题是——意识从哪儿得到它的动力，以及它是如何以不同形式表现？我们必须仔细探索四个基本的议题，包括道德方面的业的因果关系、梦的形式、感知过程，以及以解脱为目的的我的转变。

佛教对个人生命中，意识起源的宇宙论问题并不感兴趣。自人的出生开始，苦即是现

世的事实，所以苦一定有因。从佛教的观点来看，这个苦因是个人道德的业行，牵涉到个人意图，由贪、嗔、痴激发而产生果，它是一种自我节制，无外在干预。解决苦的唯一方法是当下唤醒人关于这种业的机制，以及改变人的道德行为，但是这需要人的安排，由意识的动态联结和业力提供，在产生习性(samskara)后置于意识中，并完全渗透。意识与戒行彼此强化。意识，又称为“心”，它有两种功能——作为放置习性的存储器，以及戒行的保存者。生命以此方式持续着。

瑜伽行派的世界观只有意识或心(citta),与树、山、海、椅子等外在世界无关。梦境是意识的指标，对解释唯识哲学的意识动态过程来说，是完美的例子，因为它通过有漏心，清楚说明感知的过程。这个似梦的过程包括外在感知、它们与客体的相应与互动、认知结果，以及我们(认知和情感)对它们的反应。需要注意的是，所有感知构成部分只是意识或心的活动和显示。关于这点，高德(Jonathan Gold) (2012, 30-31)做了详细的说明：

这听起来也许很奇怪，我们可以借用多人虚拟实境游戏做比喻，厘清这个观点。在共享虚拟实境中，首先是计算机系统必须能够客观地追踪所有玩家的所在地和发生的事(包括玩家的所在地、隐藏珠宝的城堡、龙隐藏的地方等)；然后，当新玩家上线，系统可以把新玩家放在多元维度的虚拟世界中；此时，计算机必须让玩家产生感知判断，使他立刻能体验到他存在于某种情境中，并拥有特殊的能力能到处移动等。但这只是软件的把戏，因为游戏世界是虚拟的，所以在这世界中，玩家的主观判断也是虚拟的。

对于瑜伽行派来说，我们的感知经验犹如此般。我们一切都只是心理的，所以介于我们内心的物理世界只是我们妄心的错误建构。而且，我们认为我们所拥有的身体，使用它的感知与世界交涉，也是不存在的。我们单一意识流产生对内在与外在真实的错误认知，以至于把这些真实看成为“二元”，而非“不二元”的架构。

世亲是一位学者，在他一生多阶段的学术生涯中，写下众多创新的作品和变革性观点。拉莫特(Lamotte) {History, 179} 观察至!]: “在不提他熟知数论哲学的情况下，有谁能相信世亲在年轻时是属于毗婆沙部、壮年时是经量部、老年时是唯识思想家，以及去世时是阿弥陀佛净土的跟随者呢？”世亲的意识理论集成于《成唯识论》中，这部著作是由《二十颂》和《三十颂》构成。他的其他四部著作可作为了解他意识思想的重要文献，这四部分别是《三性说》、《大乘五蕴论》、《大乘成业论》，以及弥勒《中边分别论》的注释。《成唯识论》有两个重点：一是显示他在不同阶段所探讨的教义问题的历史脉络，比如《俱舍论》显示他是说一切有部一毗婆沙的思想家；《中边分别论》说明他是经量部思想家；在他从事早期佛教研究时，他批判自己之前的思想；最后在哥哥无著的影响下，他主要从

事大乘佛教瑜伽行一唯识思想的研究。无著的四部著作——《瑜伽师地论》、《解深密经》、《摄大乘论》、《阿毗达磨集论》，以及弥勒的《中边分别论》对他影响很深，让他最后在《成唯识论》中建立个人的哲学观点。另一部瑜伽行派文献《楞伽经》不仅影响了他，而且激起他从实有意识的角度去批判《楞伽经》中关于奥义书的形而上绝对论（=唯心教义）。

世亲的主要工作是持续严密地研究佛陀教义——缘起论、中道、无常和非实体（无我），目的是为了克服自己和他人的苦；为此，他决定研究人的意识本质和功能。他的方式是使用诠释手段，维持佛陀教义低浅和高深的两层面：前者是明确而直接的义理（*nitārtha*），主要是针对听闻者（*gr̥vakaś*）等一般人，因为他们在智力上无法理解佛陀的一些教导；后者则是针对已学习过佛陀教义的人，因为他们能理解佛陀的高深义理（*neyārtha*）。

再者，世亲是从他早期两个阿毗达磨真实学派——说一切有部一毗婆沙部和经量部，到后来成为大乘瑜伽行派的思想家。作为阿毗达磨论师，他历经了根本的转变：（1）他在《俱舍论颂》中，把说一切有部一毗婆沙部的条件经验（独立心和缘起心两种）与超然无条件（独立的清静心）的法，建立分类学；（2）他缩短先前的分类学，在《俱舍释论》中建立经量部的心缘起法。从《成唯识论》中，可以看到他第二种的根本蜕变，这蜕变有两个轨迹，也就是他从瑜伽行派的角度写了《二十颂》和《三十颂》。他专注讨论第一人称单数的经验现象，因为此现象可提供哲学探讨的独立领域；甚至他在分析时，把外在世界弃之一边，只有在批判佛教与外道持外在真实论者时，他才讨论外在世界的问题。

从这方面来看，4世纪的世亲已经预测到20世纪胡塞尔（Husserl）：（1）对意识、经验和时间现象进行的探讨；（2）关于体现生活的内在世界；（3）用内观禅修阐述意识流的潜意识 and 无漏状态，这种无漏意识流是在清除所有本体论的我、主观、观念、创造性倾向、想象、判断、贪欲等有漏意识后显示；以及（4）他详细记录不同意识的活动和构造，这些都是受到生理、社会、文化和个人因素影响所产生的经验。

佛教总体上是避免谈论宇宙论的问题，如“谁创造了意识？”“意识什么时候被创造？”以及“是谁拥有和控制意识的活动和持续性？”。沃尔德伦（Waldron）（2003, 23-24）以河流为比喻，做了有力的说明，并巧妙地回答这些问题：

我们可以使用河流做比喻……来说明先前活动或事情的结果可能会成为后来行动和事情的基础和因。

持续的水流逐渐形成河水。一开始，雨水四处随意流动，流动方向是受到地心引力的惯性、地形，以及路上各种障碍的影响；随着水的流动，地面逐渐受到侵蚀而形成沟渠；之后，每次落雨就会流入这些沟渠；经年累月之后，沟渠加深，引导每一次雨水的流向，进而侵蚀出更深的河道，储积更多的水；最终，落雨和沟渠形成了“河

流”。由此可知，此刻引导水流的河床，本身是由先前水流所形成的；因此，整条河流的形成是通过自身互动与反馈的过程：先前的经历成为后来活动的根基和条件。

总之，意识流是一种经验的合体。另一方面，河流的比喻可解释下列的意识现象：河流不是永恒不变的单一体，它是由多层不同流速的水流所构成的聚合体。所以，从水平表面来检视，河流的不同点有不同的流速，例如在岸边和中间的流速相异；同样，从河床到河面的垂直角度来看，它的流速、结构和内容也有所差异。除了这些不一律的过程，还有一个同时和历时的统一性遍及它的持续。一般人习惯认为是同样的河水进行了长时间的流动，但是最终分析，它只是一个概念性的建构和名词。必须注意到的是，我们一段时间的持续经验，并不能断定河流是一个持久的实体，但是过程哲学能够清楚地解释现象的持续性；从现象学来分析，我们看到佛教揭示的意识本质、结构和内容，与河的动态流动相似。

身为虔诚佛教徒的世亲，他第一个目标是唤醒每个人的第一人意识及意识的各种现象和机制作用，这些现象和机制只发生在第一人称的经验中；他的第二个目标是在唤醒之后，他提供方法控制和转变他们的苦我和根本识，因为这两个充满苦，是我们无明的起源。世亲的方法可视为是一种旅程，是从有漏的固有心到觉醒心的

旅程，最后结果是精神上和道德上转化到拥有社会和救赎精神的整体行为。

此处对于意识在时间表现上的几个观察，将会帮助我们理解意识或心的持续行为。我们现象学上的时间—意识的结构为（1）此刻——它是从过去，经过现在，到未来的各种相续知觉的流动；以及（2）时长——这被教条式的形而上思想家误认为是一个独立的实有时间。这两个例子，不管哪个，时间经验对快速变化的意识是必要的。从世亲的思想中，可以观察到他的关注是从“时间本体论”到“时间认识论”，最后到“时间现象学”的转变。意识的两种形式——（1）无著所讨论的“苦我意识”（烦恼意）和世亲的“末那识”是一个自我反思的认知流（=主观性），它从孩童到死亡的整个生命中，错误地把“我”视作是永恒的；（2）世亲从现象学分析出表面看似无法察觉、未显现，以及不明显的潜意识（阿赖耶识），它其实是活跃的，同时提供支持和永久保存所有显现和有漏认知的、意动的，以及情感的活动。这两种形式的意识实际上是苦的根本因；因此，他的分析是根据内观禅修（=瑜伽行），提出方法来解决它们。他的方法是一种尝试，试图平息和净化有染心对时空客体所产生的虚妄与执着，以获得意识流的圆满状态和解脱。此外，随着中道的原则，他避免奥义书的绝对主义和龙树的怀疑论两个极端。他的哲学是唯实论、唯心论、形而上、认识论、伦理学、救赎论和社会学的杰出综合体。

瑜伽行派思想家世亲：一位伟大的集大成者

世亲的确是一位天才哲学家。不同于其他人，他把焦点限制在——第一人称的 现象经验、我们对外在世界的意识活动和意识建构、意识的认知—意动—情感层面，以及为救赎所做的意识评估和转变。值得注意的是，他并不否定外在世界的存在，因为它带给我们六类感知刺激（视觉、听觉、味觉、嗅觉、触觉和相应的五种外根，以及从事苦、乐、想、思、情绪等的内根 L、）；他不同于实在论者，但和康德一样，否定我们的经验是无法理解具有物质—属性—关系结构的外在世界。要了解他的思想，我们的主要任务是要熟知佛教范畴中关于意识的本质和活动，以及它在我们 经验中呈现的各种现象；当然，我们将使用胡塞尔的术语，精确地阐述和比较世亲的思想。世亲的观点以现象学为依据，一开始就把外在世界搁置于一边，然后以方法论 分析意识现象的内在层面（=现象学还原）。胡塞尔称它为先天或是先验哲学，强调 意识是理解树等任何外在客体的必要根本，但是不能把它表象的认知当成镜子一般，反映它外在本体论的结构；因此，世亲建议我们有必要先否定所有现实主义者的认识论和形而上的主张，就这特殊的意义来看，这不意味着他不是实在主义者，或是他如同奥义书或黑格尔一样，是一位绝对唯心论者。事实上，他的思想体系是实在论、唯心论和现象学的有趣混合：简单来说，他是直觉判断的实在论者，因为他没否定外在 客体的存在，相反地，他承认身体的感知系统；他被视为是唯心论者，因为他接受意识的主导性和内在活动，在不需要对观察的客体进行具体化和实体化的情况下，我们的经验是透过意识建构现象；他被称为是现象学家，因为他的方法是分析第一人称的意识现象经验。不管如何，他都是忠诚的佛教徒，这使他的观点在多方面不同于胡塞尔的现象学。世亲的哲学是建立在佛教的无实有（无我）、无常，以及承认意识与心 为主导的架构上。从他的核心论题可以证明他持续讨论下列的问题——中立和预思量的感官刺激、反复回忆、欲、信、想象、妄想、误解、梦、思、判断、各种思维模式、反思意识、主观和潜在我的经验、内观禅修，以及各种认识世界的方法，包括觉知、逻辑、概念、情绪、社交、文化、美学方面的认知。在胡塞尔的理论中，当我们从意识的整个功能来看，这些是意识相关项（noema）（事物是如何在知觉经验中呈现？）与意识活动（noesis）的层面。

对于阐述者和驳斥者而言，世亲的唯识论（v 单 iaptimatrata）（vijHaptimatra 一词更为正确）都同样地给予他们极大挑战。“唯识论”在字意上是指“意识”（vijñapti）-“唯”（m 瓦 tra）—“性”（ta）。首先，它显示意识的主导性，特别是指对外在的否定 与它的普遍性。它是有关我们意识现象经验的理论，当它被翻译成“唯识”、“唯有经验”、“唯心”、“唯有表象”、“唯有现象”、“唯有思维”、“唯有想”、“观点唯一”，以及“陈述唯一”时，反而让我们变得更为困惑和费解，所以当代文献对世亲的哲学思想有许多冲突的解释。在古代非佛教的文献中，也常常见到错误的理解。

不同于阿毗达磨，为了维持简单，瑜伽行派论师无著和世亲只列举了八种意识，包括六种感知意识、末那识（manana, klista-manas），以及根本或储存意识（alaya- vijñana,阿赖耶

识）。在世亲瑜伽行思想中的现象范围内，我们使用祈使语气解释这些梵文术语，指出意识的不同形式和活动。

识与诸识/唯识

“唯识”这个词一般是指意识，而不是形而上的恒有真实。从佛教刹那思想来看，这个词有认识论的意思，是指思维或意识活动，而许多意识的刹那活动构成了意识流（=vififi 却 a-sota）。这个词一开始是指我们知觉经验的第一阶段，它是一种赤裸、模糊、中性、感知，以及现象的思维。当三个限制因素，也就是眼睛等外在感官、所缘的颜色，以及潜在意识流等三方因素同时互动时，它在我们感知身体系统中产生。从这个角度分析两种形而上的意识——持续性的自我与短暂时空性的外在客体，比如树，这两种意识最后可被消除。

再者，这些认知思维或是意识（请注意是复数）产生客体持续的现象，这现象是感官刺激急速流动的结果，然而我们无法清楚观察到每一个刺激因素，（与胡塞尔的质料观点 [hyle] 比较，）因为每件事都是许多因素协调的相续，这个相续明显地也是现象的连续。这种现象（单数与复数词相同）事实上是第一个有意义的现象“给予”，它在此阶段中，在没有指向任何形而上的状态下，构成了主观性（grahaka）和客观性（grahya）的二元现象，但是这一切都是透过意识流构成，并在意识流中产生，称为意识的刻意结构，透过它，我们与世界进行交涉。从这个意义上来说，我们知觉经验大体上主要是现象而已，术语称为唯识（vijñaptimātra）。它的相续随后才被认知到，以树为例：首先，它是中立的外缘（alambana），之后才被添上价值。人们常用“前反思”（pre-reflective）的方法：“我知道蓝色”，而不是“我知道这是蓝色”（法称：nilam janati na tu nilam iti janati）的反思说法。加拉赫尔（Gallagher）（2007, 687）阐述了同样的观点：

我们发觉当我有知觉时，我总是知觉到某个事物，这个“事物”是直接作为我们知觉经验（刻意的）的客体而显现，这就是我们觉知到的事物。刻意经验是不可避免的，它是一种独特的方法，让我们从感知、概念、美感经验、情感、运算、科学等方面认识世界。

要注意的是“事物现象”也是意识的形式。通过诸识的分析，我们才能够理解主导的思维。对意识来说，每一刻都是“此刻”。

在早期佛教中，思（心与它的伴随心所）、意，以及意识被视为是近义词。在大乘瑜伽行派的思想中，霍尔（Hall）（1986, 16）说明：“当这个诸识（vijñapti）同等于心（citta）、意以及意识时，随着心的诸识就是唯识，它的内容只是纯粹短暂的心理活动。当承认对根本真实的讨论能对心理的正确了解有所帮助时，意图在这里不是指把物质还原成心理上的，

但是否定‘对分’（一分为二）。”霍尔又说（1986, 13）：“在不需要把客体、主体和认知活动分开的情况下，唯识是指根本的知觉经验现象。”

心与心所：心理状态和它们的伴随

众所周知，佛陀的过程哲学包含心理和生理世界。他与他的跟随者在一开始就让我们使用认知、认知—情绪，以及情感等方法认识这个世界，和观察我们生命的心理层面；换句话说，通过我们的认知经验，外在世界对我们敞开大门，除此之外，没有其他方法能够欣赏外在的世界。佛教主要聚焦在分析我们第一人称的经验和质疑它的样貌，佛教徒使用分析结果作为培养个人的道德和解脱的工具。但是，困难处是，如何把这个过程应用在过程哲学中，因为过程哲学把每个现象当成是多种复合因果联结的产品。在进行实证的研究中，佛教经藏和阿毗达摩文献的影响保留于之后的每一个宗派，这些文献一开始就讨论无常的认知思维或意识，而这些思维和意识与遍布一切的内在主观，构成我们的经验；因此，每个思维都是心理状态，或是意识活动，术语上称它为“心”（citta）。但是心不是单一的，它总是伴随它的多元辅助性的要素（心所/心法），这些要素负责识别各种心理思维所创造出现象，评价它们，并以情感回应。奥尔巴哈里（Albahari）（2006, 142）阐述了思维的意义：“是指天生拥有现象特质的见证意识[非实体状态]，自身的主观特性能够带来所有的知觉经验。”同样脉络，奥尔巴哈里（2006, 142）阐述了思维的核心概念：（1）它牵涉主观/客观二元的主观方；特别是（2）它的见证惯技，和（3）它固有的现象特征，这归功于它的主观状态，而不是主观所感知的客体或其周遭的状态。佛教会喜欢奥尔巴哈里的思维分析，因为她用专业的方式分析每日使用的心。

再者，宗派彼此所列出的心所清单是有所差异的，但是由于注重道德练习，所以这些心所都是与道德相关的；否则，若再涵盖非道德和科学范畴的话，将会有列不完的心所。我们同时也看到佛教以名色（五蕴）、十二处（ayatana），与十八界（dhatu）形式等不同方法分析人的生命，所以心与心所不只呈现动态意识的现象学，也同时显示了道德现象学。请记住上述每种形式的构成都是一个复合因果条件的持续过程，意指每一个构成都是受到限制的，也局限其他的构成。

让我们进一步探讨一些心与心所的例子。以“树”的现象意识为例，当我们觉察它后，评断出它是深绿色、长枝条，可在仲夏时提供大荫作为休息场所；同一棵树上若有许多猴子和小虫，它会让人惊恐而去清扫它；有人相信同一棵树是邪灵的居所，即使在白天，也会因恐惧而颤抖地靠近它；有人受到同一棵树的果实的吸引，去享受它们的味道；假如有人认出这棵树是菩提树，他会受到鼓舞，继而坐在树下进行祈祷、沉思，与佛陀交谈；若是树枝掉下来，砸断我们的腿，我们会认为它应对我们负责；失意的人看到同一棵树，也许会想要把自己吊在它的树枝上；同一棵树，有些人会贪婪地看着它，想把它做成家具等，

所有这一切都是心与心所的模式，适合从现象学探究。上段所说的五蕴等形式，也可在这些现象活动中看到。我们有无尽的可能性去探究这些不同经验，揭示整个意识的戏剧呈现。无著和世亲等瑜伽行派的思想家们，在阿赖耶识（根本识，一切种识）中，发现这些显现和第一人称经验都是由质性引起的，而且都是从过去到现世所累积的不同记忆，阿毗达摩列出的心所清单可以清楚地说明这点。我引用德莱弗斯（George Dreyfus）和汤普森（Even Thompson）（2007, 89-114）在藏文文献中所列出的五支（与无著的《阿毗达磨集论》比较）：

- 遍布的五支：受、想、思、作意、触。
- 五种决定根：信、精进、念、定、慧。
- 四不定：睡眠、恶作、寻、伺。
- 十一善：信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、勤、安、不放逸、舍、不害。
- 六根本烦恼：贪、嗔、慢、无明、见、疑。
- 二十随烦恼：忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、骄、害、无惭、无愧、憎沉、掉举、不信、懈怠、放逸、忘念、不正知、散乱。

总体而言，心是指一个伞状的类别，在它之下是所有根本或是衍生的现象要素（法），并以各种方式列出。从《法集论》（10, 123, 140, 141）和觉音（Buddhaghosa）的《清净道论》中可看到关于心的细节与它的近义词。海姆（Heim）（2013, 384-386）也对心进行详细地讨论。在比较胡塞尔的现象学观点之后，我们可以下定结论：心呈现了意识的相关项（noema）层面，在这层面中，心所呈现了意识的活动（noesis）层面。当代现象学家加拉赫盖尔（Gallagher）（2007, 687-688）对胡塞尔的“意识相关项”和“意识活动”二词做了解释：

……现象学家严谨观察事情如何在知觉经验中被呈现，胡塞尔……指出这个现象表象是意识相关项的（noematic）层面。若是我们注视面前的苹果树，现象学探究的不是关于树是否存在，或是树为什么在此，只是讨论它如何呈现在我的经验中。这种呈现是一种复杂的观点，包括某种特定的形状、颜色、背景；……现象学者以主题的探讨方式，把焦点放在我与树的接触经验，以及我的经验与树这个意识相关项的关系，树或是我的对错判断都不是讨论重点……意识相关项只是单纯的经验，因此它是意识层面，不是客体世界。（p.687）

也有可能是意识相关项的内容或是重要特征会保持相对性的稳定，但是意识本身

也会展示其他变化。举例来说，我可以改变经验模式，从感知经验改换到另一种认知操作所完成的经验；再举个例子，我可以闭上眼睛，回忆我刚看到的树，或是对树进行美感或是经济方面的判断，在改变期间，我的情绪会受到关于树的经验的影响。而且，现象反思让我能够描述这些不同的意识模式，以及建构它们的方式。关于意识，我将不讨论意识相关项的层面，而将进入意识活动的层面，它界定我的经验是存在于感知、记忆、想象、判断，或是情感的活动和状态中。（p.688）

阿赖耶识与意识的持续性

佛教传统提到六入、五外根（眼、耳、鼻、舌、身），与一内根（意）。通过这些，内外两个世界揭示它们的质性，如色、声、香、味、触，以及心理客体（如思想、概念、痛苦、心情等）。就瑜伽行派来说，无著除了主张传统的六识，还有另外两种识——烦恼识（第七识“末那识”；烦恼意）与根本识（第八识“阿赖耶识”），因此共有八识。它们都在一个复杂的因果系统中，不仅是同时维持它们的各自流动，而且这些流动在不停歇彼此的情况下，交错横穿。同样情形也发生在人的身上：当人对某一现象产生兴趣，并专注于它，对于经验者而言，那个现象思维会变得强烈和突出，其他的思维活动虽仍然如河流一般，但是处于抑制状态。举例来说，有一人（1）看着一个感兴趣的景色，但同时他（2）听着鸟鸣声、（3）握着朋友的手、（4）吃着冰淇淋、（5）闻着冰淇淋的香味、（6）想着景色的优美。这种各种思维同时流动的复杂性，加上烦恼识的持续，因而产生旺盛的自我感知；根本识是维持上述活动的根源。它们活动的奥秘在于它们不仅仅是从一个复杂的因果联结所产生的，也是向逻辑挑战。瑜伽行派的现象哲学已经克服这些问题，也解决了业的因果论、救赎论和轮回的诸多问题。

无著不满早期佛教一些学派的理性的方式，试图解决文献中最困难的议题，也就是关于思维意识的各种表现和持续性的问题。在动力过程哲学的范畴内，这个问题对业的因果、寿命，以及多次轮回等也至关重要。在无著之前的学派已经提出了不同方案，如上座部的“有分心”（bhavafiga-citta）、说一切有部的“得”（prapti）、经量部的“种子”和“相续心”（saqit 血 a-citta）等来解释这个复杂的问题，然而都以失败告终。无著在《瑜伽师地论》中对于阿赖耶识（有不同的翻译，如储藏房识、根本识、基础识、仓库识等）的独特见解，取代了之前不变、永恒、实质的认知和欲识，成功地解决了意识持续性的问题。阿赖耶识不是一种消极的觉察镜子，它就像一条意识活动的河流，作为河床，支持其他的意识形式。它在自身中储存所有根本业的布置、惯常行为，以及习性，并在时间中让这些业成熟；换句话说，作为回报，阿赖耶识保存一切显现和未显的人类活动，并为个人的业力，设置一个完整的生理和心理环境。另一本瑜伽行派文献《解深密经》也解释了整个阿赖耶识的活动。科瑟露（Cosseru）（2012, 24）根据无著的《摄大乘论释》思想，定义和解释阿赖耶识：

（阿赖耶识）作为可认知的（jneyasraya）根基或支持，它被定义为“容器”，具

有两种功能：（1）对于烦恼习性，它是容器；（2）它提供法自身的因果潜在性（I, 1-5）
□再者，容器意识有一个不寻常的特性，它是为欲界而存在的种子（I, 59）：这含义指明了我们的世界经验是感知显现的世界。因为欲界是容器意识播种的结果，我们所居住的世界最终是一个识的世界。

在动态意识的范围中，每个现象经验都有显见的主体/客体、主体性/客观性，以及经验者/被经验的二元性。知觉经验的第一层面是现象学上的证据与意识或心转变的结果，它在第一层面的形式有三种，分别是称为根本识的意识结果（vipaka, 果报）层面、意识心理层面（manana, 意），以及现象意识的客体层面（visaya- vijnapti, 了别境；请注意这里是“现”、“了别” [vijfiapti], 不是“识” [vijnana]）。现象经验可有如下解释：

1. 世亲保持他在《二十颂》（第一颂）的见解，他在《三十颂》（第1—2颂）一开始就陈述关于唯识的状态。之所以称为根本识，是因为它是所有形式的觉察经验和业活动配置的储藏室，它也被视为是所有类型的现象显现的支持/根基/根源/因（珂 a, 种子或根）。虽然它的明确地点和现象外观不易被辨识，但是它不是意识的消极面，它在自身的河流中，包含触、作意、受、想、行等的水流（《唯识三十颂》第三颂。请注意“河流的水流”的比喻：§rotasaughavat）。从这个意义来说，它在心理上不是潜意识和无意识的，它可以从现象学上探究。

世亲在《三性说》（第六颂）中讨论意识的三性时（之后我们将会讨论），他把根本识视为是遍计所执性（parikalpita-svabhāva）的起因或条件，它最主要的功能是创造经验的主观性（grāhaka）和客观性（grahya）的二元现象，并依次产生内在自我和外在世界本体二元性的错误感受。戈尔德（Gold）（2012, 31）在讨论三性时，说道：

对于世亲而言，这是极为重要的区别。在他的观念中，众生的主要问题不是在于我们正经验着一个虚幻世界，而是在于我们被愚弄地接受我们感知和想法的真实性，一旦我们不再相信，一旦我们看到妄想的不真实，妄想就会消失，我们就能够看到妄想背后的真实——那是不可言喻的“真如”（tathata）……

2. 在心或意识发展的动态过程中，意识的下一个阶段是心理层面（man。 - vyanana=manana=mananatmaka [末那识]），它是反思现象经验中主体—客体二元性的心理活动。这个阶段先产生了主观性，之后发展出永恒实有我的错误认知，这种错误认知被无著称为“烦恼意”（klistamanas）。烦恼意创造出四种强烈的拥有感——我见（atma-drsti）我痴（atma-mohatma）我慢（atma-manatma）和我爱（atma-sneha），这些是染我意识的最高显现，有危险苦恼的含义。（第六颂）但是人若是练习阿罗汉的方法，自我转变，他就能克服它们。（第七颂）而且，烦恼意应该被视作是自我反思的坚固构成。阿纳克

（Anacker）（2003）在他的无著《摄大乘论释》汉藏翻译著作中，在第七颂时解释烦恼意的知的方式、必要性和特征：

【问】人是如何知道末那识在意义上是“烦恼意”？

【答】若没有它的话，就不会有非混合的无明，也就是它没有与所有的有染 有关联，只是作为它们的根本。除此之外，知觉反思（末那识）必须有一个同时存在的支撑，如同感知意识在其自身中，同时支撑它们的质性感官。这种同时性的支撑只发生在“有染心”；而且，意的基本词意是与“我的”有关，因此只能以“有染心”解释，若是没有它的话，就没有差异和止息状态的差别，因为只有后者摆脱有染心；再者，自我存在感总是存在于非圣人的状态中：一定会有一些特殊的意识导致这种感知的持续。有染心总是被我见、我慢、我爱，以及无明（关于我）的邪见所污染，但是从道德的角度评判，它自身是中立的。

3. 第三个（现象意识）是根本识中五根所产生的现象。它们在感知过程一开始，给予五种外在客体的感受，这些都是有染心的产物。但是从现象学来看，它们是五种现象（*citta*）的主体/心理表现，在认同和建构外在客体的过程中，它们同时和 五十二支心所（*caitta*, *caitasika*）结合。这个列单是借用早期阿毗达摩思想，具有道德含义（无著的《阿毗达摩集论》第7页）。值得注意的是，我们可以看到佛教徒是如何强调道德中心主义；而且，从我们之前的讨论，可以看到世亲只承认七种识（而非八种识）。

瑜伽行派方法与利他的菩萨戒

所有佛陀和佛教思想都有一个共同目标，就是消除苦恶，也就是三种苦因——贪、嗔、痴。唯有透过觉醒、正心、正行、正念、个性转变，以及利他的菩萨戒，才能消除它们；总体而言，这是佛教的涅槃法。在这培养的过程中，各个宗派设计不同的方法与达成的目标，作为获得未来涅槃的手段。举例来说，（1）早期佛教徒讨论“普特加罗空”（*pudgala-ṣUnyatS*）；（2）中观的龙树解释上座部、说一切有部和经量部所主张“法一切空”（*sarvadharma-sunyata* “一切见空”（*sarvadfsti-sunyata*）；以及（3）瑜伽行派提出唯识理论，反对所有“外义空”（*bahyartha-sunyata*）。他们提出的观点是以缘起和非实体（无我）的思想为架构，都承认心的主要性。所有宗派跟随佛陀的觉醒，都设计出自己的禅修方法，以作为要求。

而且，每个佛教宗派都试图把他们的教义与佛陀教导结合，并采用静心（*samatha*）和内观（*vipaṣyana*）的传统禅修技巧。但是瑜伽行派思想和禅修方法被视为是最详细和最有效的。事实上，它哲学中的认识论、现象学与诠释方法帮助它建立起最有效的禅修技巧；在它之后的宗派也都深受瑜伽行派教义和练习方法的影响。在精神道德的范畴中，瑜伽行派分析了外在真实、心的世界、意识三性，以及它的

法界教义，为利他的菩萨戒莫立了基础。因为文章篇幅限制，这里无法详细阐述这些议题。

(译者：吴承庭)

参考文献

第一手文献

Abhidharmakosa (AK) with *Bhasya* (AKB) of Vasubandhy and Yasomitra[^] *Vyakhya*[^] ed. by D.D. Shastri, Bauddha Bharati, 1971.

Abhidharmasamuccaya of Asahga (1950), ed. Prahlad Pradhana, Santiniketan, Visva- Bharati.
Trimsikd-karika[^] see Vasubandhu.

Vimsatika with *Vrtti*, see Vasubandhu.

Vasubandhu, *Vijnaptimatratasiddhi-prakaranadvayam*[^] (*Vimsatika-karika* with *Svavrtti*, *Trimsika-karika* with Sthiramati's *Tika*), ed. & translated into Hindi with *Gudharthadipam* Hindi commentary by Thubtan Chogdub Sastr^T and Ramasahkara Tripath^T, in Varanasi, 1992.

第二手文献

Albahari, Miri (2006), *Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self*, Hampshire, Palgrave MacMillan.

Anacker, Stefan, in Potter, Karl H, (2003), *Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D.*, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vbl. 9, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.

Bodhi, Bhikkhu (2007), *A Comprehensive Manual of Abhidharma: The Philosophical Psychology of Buddhism*, (*Abhidhammatthasangaho*: Pali Text, Translation and Explanatory Guide - General Editor: Bhikkhu Bodhi), Kandy, Buddhist Publication Society.

Carpenter, Amber D • , 2014, *Indian Buddhist Philosophy*, Durham, Acumen Publishing Limited.

Coseru, Christian (2012), "Mind in Indian Buddhist Philosophy," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/miind-iiidiaii-buddhism/>>., 1-49.

Drefus, Georges & Thompson, Evan (2007), "Asian Perspectives: Indian Theories of Mind," in Philip David Zelazo, Morris Moscovitch, & Evan Thompson (ed.)⁵ *The Cambridge Handbook of Consciousness*89-111.

Gallagher, Shaun (2007), ^Phenomenological Approaches to Consciousness,⁵⁵ in Max Velmans and Susan Schneider (ed.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Malden (USA), Blackwell Publishing Ltd., 686-696.

Galloway, Brian (1980), ^A Yogacara Analysis of the Mind, Based on the *Vijnana* Section of 欢 subandhu's *Pancaskandhaprakarana* with Gunaprabha's Commentary,⁵ *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 3.2, 7-20.

Ganeri, Jonardon (2011), "Subjectivity, Selfhood and the Use of the Word T," in Mark Siderits, Evan Thompson, and Dan Zahavi (ed.), *Self, No Self: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, 176-192.

Garfield, Jay L. (2009), ^*Vasubandhu's Trisvabhavanirdesa (Treatise on the Three Natures)*^ 35 —45.

Gold, Jonathan C. (2012), "Vasubandhu," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/vasubandhu/>.

Hall, Bruce Cameron (1986), "The Meaning of Vijnapti in Vasubandhu's Concept of Mind," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9.1, 7-23.

Honjo, Yoshifumi (2003), "The Word Sautrantika"⁵ *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26.2, 321-330.

Harvey, Peter, 2013(a), "Dukkha, Non-Self, and the Teaching on the Four Noble Truths"⁹ in Steven M. Emmanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, West Sussex, UK, Wiley-Blackwell, pp. 26-45.

-----2013(b), "The Conditioned Co-arising of Mental and Bodily Processes within Life and between Lives," *ibid.*, pp. 46 - 68.

Heim, Maria (2013), "Mind in Theravada Buddhism,"⁵ in Steven M. Emmanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*. Malden (USA), Wiley-Blackwell, 377-394.

Husserl, Edmund (1991), *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (1893-1917), translated by John Barnett Brough, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Kalupahana, D.J., 1994, *A History of Buddhist Philosophy, Continuities and Discontinuities*, Delhi, Motilal Banarsidass.

----- (1992), *The Principles of Buddhist Psychology*, reprint, Delhi, Satguru Publications.

Kritzer, Robert (2003), "Sautr 互 ntika in the *Abhidharmakosabhasya*," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26.2, 331-384.

Lutz, Antoine; Dunne, John D.; & Davidson, Richard J, (2007), "Meditation and the

Neuroscience of Consciousness: An Introduction," in Philip David Zelazo, Morris Moscovitch, & Evan Thompson (ed.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, 499- 551.

Potter, Karl H. (2003), *Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D.*, Encyclopedia of Indian Philosophies, Vbl. 9, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.

Ronkin, Noa, 2005, *Early Buddhist Metaphysics, The Making of a Philosophical Tradition*, Abingdon, Routledge Curzon.

Siderits, Mark, Evan Thompson, & Dan Zahavi (ed.), *Self, No Self: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Vasubandhu, *Vynaptimatratasiddhi*, see Kalupahana (1992).

Waldron, William S., *The Buddhist Unconscious, The Alayavijnana in the Context of Indian Buddhist Thought*, London, Routledge Curzon, 2003.

Zahavi, Dan, *The Phenomenological Mind, An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, New York, Routledge, 2008.

“唯我论难题”、“道德自证分”与“八识四分”

——比较哲学研究三例^①

倪梁康^②

比较研究的概念曾在很长一段时期内流行过。很多研究者甚至相信，真正的研究是比较研究。因为，如海德格尔所说，如果看不到一个思想域的边界，就不能说理解了这个思想。而本己的边界恰恰是由他者构成的，看不见他者也就理解不了自己。就此而论，如果只了解一种宗教而看不到作为边界的其他宗教，也就没有真正理解这个宗教；如果只了解一种语言而看不到作为边界的其他语言，也就没有真正理解这个语言，诸如此类。可以说，他者就意味着自己的边界。看到了自己的界限，也就意味着理解了自己。比较研究正是一种通过他者来研究自己的方法，也是一种通过自己来研究他者的方法。

然而，尽管比较研究曾一度铺展很大，但真正可以令人记得住的成果却最终没有留下多少。许多时候我们面对的都是为比较而比较的工作和努力，比较研究者通常在找到共同的东西之后就放弃了进一步的思考。后来流行的更多是各种“跨一研究”，如跨文化研究、跨学科研究、跨区域研究、跨种族研究、跨语言研究，诸如此类。这些研究要求一个超越多个领域的高度和广度，尽管有它们自己不可替代的特点，但实际上也并不能替代比较研究，因而这两者始终是在并行不悖地进行着。比较研究的特点和优点在于：它的观察方式应当是贴近地面的，具体而微的，它的解决方式是目的明确的，实际有效的：它要开启两个或两个以上的视角，提供两个或两个以上的进路，从而使研究者看到从单一视角无法看到的景象，解决从单一进路无法解决的问题。

这里要做的阐释主要是一种比较研究的努力。笔者在这里希望用三个例子来表明唯识学与现象学的比较研究的重要性。第一个是唯我论问题，在这里可以用唯识

^① 此项研究获中山大学“三大建设”专项资助。

^② 作者单位：中山大学哲学系、中山大学现象学研究所。

学来支持现象学的思考；另一个是道德自证分问题，在这里可以用现象学—唯识学来支持儒家心学的思考；最后是现象学和唯识学在意识结构与意识发生方面的互证与互补的可能性。

一胡塞尔交互主体性现象学的唯我论问题 与唯识学的解答方案

丹·扎哈维曾于2016年9月24日在中山大学“心性现象学论坛”上做了“交互主体性、社会与共同体”的报告。他在其英文报告的一开始便提到：“胡塞尔只是在相当后期才开始意识到交互主体性的挑战。然而他在方法论上的唯我论承诺，其显然的观念论及其对具身性的忽视，都严重妨碍了他的工作，并意味着他意欲发展出交互主体性现象学的努力最终失败了。”^①按照我对他的了解，他本人实际上并不是胡塞尔的这个问题的批评者，但他似乎不经意地顺从了流行的说法。无论如何，我不愿意将它视作他自己的看法，而更愿意将它理解为他目前在社会现象学领域流行看法^②的一个概括。在报告后的交谈中，他也确认了这一点，并且他认为有必要对自己文稿的这段文字做修改。

为了避免误解和偏见的谬种流传，我在这里只想就这个相当流行的胡塞尔交互主体性现象学失败论的观点做三点反驳性的评论，借此表达我对这个流俗偏见的一个矫正说明。

1.我在这里首先想要借助唯识学来进行说明。我对所谓“唯我论批评”的怀疑首先在于一个由比较研究的观察引发的问题：为什么在自古以来便同样主张“万法唯识”和“唯识无境”的佛教唯识学里鲜有唯我论的争论？为什么唯我论在与胡塞尔现象学持有完全相同立场和主张的佛教唯识学中并未成为一个问题，即一个类似在胡塞尔那里引发持续批评的问题？易言之，唯识学所说的“万法唯识”或“唯识无境”中的“识”，是谁的识？若是唯识学倡导者本人的“识”，唯识家在主张万法都归于自己的“识”吗？唯有唯识学家自己的“识”才是存在的吗？才是万法之所在吗？

① Dan Zahavi, *Intersubjectivity, Sociality Community*, p. 1: "According to this narrative, Husserl only started to realize the challenge of intersubjectivity fairly late. His commitment to methodological solipsism, his trenchant idealism and his disregard of the role of embodiment, however, seriously impeded his efforts and ultimately meant that his attempt to develop a phenomenology of intersubjectivity failed."^M

② 例如可以参见 Matthias SchloBberger, *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Akademie Verlag, Berlin 2005, S. 12f.

在佛教历史上，这类与唯我论相似的问题在大小乘的争论中曾出现过，但如笔者所知案例极少。在宋代永明延寿的《宗镜录》中曾提及大小乘之间的一场论争和对话：

小乘云：唯识之义，但离心之外更无一物，方名唯识。既他人心，异此人心为境，何成唯识耶？又他人境，亦异此境，即离此人心外有异境，何成唯识？

答责云：奇哉固执，触处生疑。岂唯识言，但说一识。汝小乘何以此固执处处生疑。岂唯识之言，但说一人之识。若言有一人之识者，即岂有凡圣尊卑。若无佛者，众生何求。若无凡夫，佛为谁说。应知我唯识言，有深旨趣。

论云：唯识言，总显一切有情，各有八识，六位心所，所变相分分位差别，及彼空理所显真如。言识之一字者，非是一人之识，总显一切有情，各各皆有八识。即是识之自体，五十一心所，识之相应，何独执一人之识。①

在这场争论中，大乘唯识学在反驳中首先提出的是一个否定性的命题：唯有“识”并不意味着唯有“一人之识”的主张，或者说，在“唯有识”的主张中并不包含“谁的识”的问题。“唯识”之“唯”，非“唯我”之“唯”。而后在这里还提出一个肯定性的命题：“唯识”的主张，是对一切有情众生、凡夫佛者都有效的。“唯识”之“识”，是指所有的我心与他心。

此后在明末唯识家高原明显和王肯堂对《成唯识论》所做诠释中，“唯识”之“唯”在这个方向上得到进一步讨论。

明显在《成唯识论俗论》卷第八中首先引述了延寿记载的上述论辩，而后他加上了自己的评论：“总立识名，故有深意。唯言下，谓立唯言，但遮遍计执，不遮依他起，故亦有深意。”②而与他同时代的王肯堂以“异境非识难”为标题在《成唯识论证义》卷第七中对此也做了类似的记载和论述，他也谈到：“唯之一字，但遮遍计执，不遮依他起。”③

明显和王肯堂都提到的“但遮遍计执，不遮依他起”在这里是关键所在。两者涉及唯识学所说“三自性”中的两种自性。所谓“三自性”，在佛教经论中主要是指：(1)遍计所执自性(parikalpita-svabhava)；(2)依他起自性(para-tantra-svabhava)；(3)圆成实自性(parinispanna-svabhava)。无著在《显扬圣教论》中说：

① 延寿：《宗镜录》第六十四[0777a 16]，《大正藏》第48册 No. 2016。

② 明显：《成唯识论俗论》卷第八[0610C11]，《卍新续藏》第50册 No. 0820。

③ 王肯堂：《成唯识论证义》卷第七[0069C21]，《卍新续藏》第51册 No. 0822。

“说三自性者，谓遍计所执自性，依他起自性，圆成实自性。遍计所执者，所谓诸法依因言说所计自体。依他起者，所谓诸法依诸因缘所生自体。圆成实者，所谓诸法真如自体。”①

对于“三自性”的含义与意义，可以在佛教思想史上找到各种可能的解释。我们这里大致可以列出三种，它们都将三自性与修行次第联系起来：“依三自性如次建立三解脱门。”②对此，一种见解认为，对三自性的认识而非对三自性的否认才是修行的真正要义。

从20世纪在尼泊尔发现的世亲《三自性论》中可以发现这样的主张：“所执与依他，复有圆成实，是三自性深，智者所应知。”^③而第二种与此相对的观点则认为：唯有认识到三种自性均为空，修行才会达到最高境界。^④因而与“三自性”相对还有三种无自性性，又称三无自性，指遍计所执、依他起、圆成实等三性皆无自性，是空。这些说法与佛教中关于空有的争论互为因果，也与佛教空宗有宗学派相互关联。^⑤除此之外还有另一种说法。例如护法在《大乘广百论释论》中称：“如来处处说三自性，皆言遍计所执性空，依他、圆成二性是有。故知空教别有意趣，不可如言拨无诸法。”^⑥

① 《大正藏》第31册 No. 1602。

② 慧沼：《成唯识论了义灯》，《大正藏》第43册 No. 0038。

③ 它的中译者金克木认为：“三自性的理论是唯识宗学说的重要部分（因此藏译之一指为龙树所造，显然错误），很明显的是在小乘有宗（实在论者）经大乘空宗（虚无论者？否定论者？）驳倒之后，由大乘有宗（极端唯心论者）建立出来的新理论。这是承认‘空’的教条而加以新释，因而把它容纳在新理论系统之内，由此把以前的一正一反向前发展，结成更庞大的扶持原来正统的新理论体系（按照欧阳竟无先生说，更分法相与唯识二派）。《摄大乘论》、《唯识三十颂》建立中心理论。《辨中边论》以有说空，解决‘空’的问题。……《三自性论》有重要意义。无论它是世亲本人或世亲一派的人或其他的佛教中人所造，它所提出的理论是比《唯识三十颂》末尾更进一步，正面肯定了这一理论系统中的‘宇宙’的最后的真实性。”（金克木：《〈三自性论〉译述》，《世界宗教研究》2004年第1期，第14页）

④ 例如，《解深密经》卷二在“无自性相品”中说明：“我依三种无自性性，密意说言一切诸法皆无自性。所谓相无自性性、生无自性性、胜义无自性性。”（《大正藏》第16册，694a）《成唯识论》卷九对此解释说：“依此前所说三性，立彼后说三种无性，谓即相、生、胜义无性。故佛密意说一切法皆无自性，非性全无。说密意言，显非了义。谓后二性虽体非无，而有愚夫于彼增益，妄执实有我法自性，此即名为遍计所执。为除此执故，佛世尊于有及无总说无性。云何依此而立彼三？谓依此初遍计所执，立相无性。由此体相毕竟非有如空华故。依次依他，立生无性。此如幻事，托众缘生，无如妄执自然性，故假说无性，非性全无。依后圆成实，立胜义无性。谓即胜义由远离前遍计所执我法性故，假说无性，非性全无。如太虚空虽遍众色，而是众色无性所显。”（《大正藏》第31册，48a）

⑤ 例如，吕澂所译安慧《三十唯识释略抄》论述三自性皆空：“第一者，遍计自性。彼由相无自性，相是分别故。如说色相有碍，受者领纳等，皆无自体，犹如空华。云余复者，依他自性。彼如幻等，由他缘生，故无自性。又现似如彼。实不如彼生故，为生无性。云彼诸法胜义等中，胜谓出世智，彼无上故，彼义亦为胜。复次，犹如虚空一切一味，无垢不变，法是圆成，说为胜义，如是圆成自性，是依他自体一切法之胜义，为彼法性故，即是胜义无自性，圆成为无性之自性故。岂唯胜义说圆成耶。不尔，彼亦是如性。亦声，表非独说如性，亦应说法界等一切。”（安慧：《三十唯识释略抄》，《大藏经补编》第9册 No. 0038）

⑥ 《大正藏》第30册 No. 1571 o

据此，概括起来说，这里存在至少三种可能的解释：（1）有三种本性，（2）没有三种本性，（3）唯有第一本性（遍计所执）为空，后二本性（依他起、圆成实）为有。

现在让我们来回顾一下，明显和王肯堂所说的“但遮遍计执，不遮依他起”所指究竟为何。

“遮”在这里是包含“制止”、“破除”的意思。从明显和王肯堂的唯识学论述中可以发现，他们当时对“三自性”的理解是基本一致的：第一自性遍计执实际上是一种执虚为实的本性，因此在他们看来，它对相应五法（相、名、分别、正智、真如）中的任何一法都不能把握（摄：samgraha）。第二自性依他起则可以把握到四法：相、名、分别、正智。而最终的真如一法则只能由第三自性圆成实来把握，因而明显说：“瑜伽云：初自性，五法中几所摄？答：都非所摄。第二自性几所摄？答：四所摄。第三自性几所摄？答：一所摄。”^①王肯堂也说：“三种自性（即遍计等），相等五法。初自性（遍计所执），五法中几所摄？答：都非所摄。问：第二自性（依他起），几所摄？答：四所摄（相、名、分别、正智）。问：第三自性（圆成实），几所摄？答：一所摄（真如）。”^②

而在唯识学中得到表达的“万法唯识”之要旨在于，这里涉及的是对第一自性的把握：它是一种执虚为实、执象为行相的本性，类似于错觉，因此无法把握到真正的实在。在此意义上，这个自性是空自性、非自性。但在“唯识”一词中尚未表达对第二自性和第三自性的把握，因为这两个自性涉及的是其他层次的问题。尤其是依他起自性的问题，例如自我与他人的分别如何形成的问题。明显和王肯堂所说的唯识之说“但遮遍计执，不遮依他起”，完全可以理解为：唯识学虽然可以阻止遍计执的自性，即把握到以执为有的实质，但它并不能阻止依他起的自性，即把握对自我和他人之分别的实质。

用现代的概念来说，这个说法已经表明：这里讨论的“唯识”与“他心”实际上是两个层次的问题：认识论的和社会学的问题。前者涉及“诸识所缘，唯识所现”（《解深密经》）的道理，后者涉及我心与他心的分别和关联，即“他人心智”、“心差别智”的道理。

事实上，唯识学家们已经看到：“唯识”所说的“识”，既不意味着个体自我的心识，也不构成个体自我心识的对立面。当我们询问这个“识”是谁的意识时，我们已经脱离单纯“识”的层面，而处在一个已经分别了“我识”与“你识”或“他识”的层面上。易言之，处在交互主体性问题的层面上。

这样也就可以回答厄尔的疑问：“唯我论与交互主体性真的处在一个反思层面

① 明显：《成唯识论俗诠》，《卍新续藏》第50册 No. 0820。

② 王肯堂：《成唯识论证义》第4-10卷，《卍新续藏》第51册 No. 0822。

上，以至于前者可以消融在后者中吗？”^①也就是说，如果交互主体性现象学成功了，现

象学的“唯我论”就会自行消失吗？如上所述，答案显然是否定的。因为这是两个不同层面的问题：交互主体性的问题在于：其他自我是以何种方式被给予本己自我的？唯我论的断言在于：除我之外没有其他的我存在。交互主体性的问题恰恰是对唯我论断言的否定为前提的。这一点可以分两个方面来说：一方面，唯我论已经自行排除了交互主体理论的可能性，因而后者已经无法提供对前者的支持或反对；另一方面，交互主体理论也已经自行排除了唯我论的可能性，它要回答的并不是其他自我是否可能的问题，而是如何可能的问题。

借助于这个视角，我们也可以理解，胡塞尔为何在其写于1912至1924/25年期间的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷中划分了两个层次的主体性“观念”：其一是“前社会的主体性”，它还没有以同感(Einfühlung)以及其他主体为预设，而只具有内经验和外经验；其二是“社会的主体性”，它是共同精神的世界，在这里有了对其他主体以及它们的内心生活的经验，但在这种经验中有一些借助同感来进行的想象的因素是永远无法通过直接直观来兑现的。(Hua IV, 198f.)事实上，胡塞尔在这里已经看到了明明显和王肯堂看到的东西，并且也用自己的术语做出了相似的划分和表达了相似的见解。

2. 其次，关于“唯我论承诺”的指责在意识现象学的语境中并不是一个值得大费周折去应对的问题。这也是一个来自东方哲学的启示。应当注意到：唯我论差不多完全是一个西方哲学特有的概念。在东方哲学中几乎从来没有提出过唯我论的问题。为什么？是否因为在这里几乎没有认识论的位置，在这里始终占据强势的是伦理学，因而我们虽然有“利己”(egoism)、“自私”(selfish)的类似概念，却基本上没有“唯我论”、“本我论”的说法？

儒家心学在提出“至圣”(成为圣人)的要求时，主张个体的伦理修习以下列步骤进行：诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。这是一个与胡塞尔的现象学思想大致相同的步骤顺序：先了解和完善自己，而后再思考他人、社会、国家、天下。两个都是先内后外的视角，无论是工夫论的、实践哲学的，还是沉思的、理论哲学的。在理论层面上，它们都属于本我论的思路；在实践层面上，它们都属于内圣外王的思路。

这意味着，“唯我论”(solipsism)的问题，最初应当是一个认识论问题：“egology”的问题，后来被引到了伦理学的领域中，成为“egoism”的问题。即是说，它已经将两个层面的问题包含在自身之中。我认为，对胡塞尔的“唯我论承诺”

① Gerhard Ehrl, „Solipsismusproblem und Intersubjektivitätsfrage in Husserls Vorlesungen von 1910/11 und 1923/24,“ in: *Prima Philosophic* Band 14/ Heft 3, 2001, S. 256.

与“交互主体性现象学的失败”的批评就预设了对这两个问题的混为一体,预设了社会认识论和社会本体论的实然确证与社会伦理学的应然要求的同一性。

胡塞尔提供的是一个意识哲学的理论视角,在这个视角内,几乎所有交互主体问题的可能性都被他或多或少地斟酌过。对于他的思考结果,胡塞尔自己始终不满意,但他对自己研究的所有问题几乎都从来不曾完全满意过,因此这里难说“失败”,即便胡塞尔自己也误以为如此。我们可以批评说:这个视角本身是错误的,是不值得我们去浪费精力的;或者我们也可以批评说:仅仅限于这个视角是不够的,是狭隘的,如此等等。但至今为止还没有人能证明胡塞尔的努力是错误的;倒是更多人证明这个努力是极富价值的,尽管不是在此方向上唯一有价值的努力。事实上,扎哈维的这篇“交互主体性、社会与共同体”报告已经为我们相当清晰地勾画出,对此问题还会有许多可能的视角。当然,其中最主要的是社会学(sociology)的视角。这是与胡塞尔的本我论(egology)视角相对的视角。它是一条从社会存在到各个自我存在、再到单个自我存在的思路,也是一条从我们意识开始通往自我意识的道路。社会本体论者如哈贝马斯、图伊尼森走的是这条社会学的道路并且从这里出发来批评胡塞尔的交互主体性理论或本我论的道路。^①但这个视角也有其狭隘性,它也不能提供本我论视角所能提供的思想景观。

还应当注意到,在特奥多尔·利普斯那里,在舍勒那里,在埃迪·施泰因那里,唯我论都没有成为一个为他们认真对待的问题。^②我之所以这样说,是因为他们都在讨论“同感”,而这是一个本我论的视角。也许正因为此,胡塞尔才认为“同感”是一个“错误的表达”(Hua XIII, 335任),并选择“交互主体性”这样一个非本我论的概念。而在舍勒那里,只有“同一感”(Einsfuhlen)和“相互感”(Miteinanderfihlen)才有与此相同的功能,而类似“同感”(Einfuhlen)、“同情”(Mitfihlen)、“感染”(Anstecken)等,大都是从自我的角度出发来思考问题的。

3. 最后,胡塞尔交互主体性现象学的“失败”并非一个定论,能否这样说要看

- ① 胡塞尔本人就单子论所做的思考与研究是否也可以归入这个视角,这个问题还有待回答。因为需要考虑:一方面,单子论预设了多数,因此是社会学的视角,另一方面,胡塞尔也谈到“单子个体性的现象学”(Phänomenologie der monadischen Individualität),在此意义上单子是单数的、人格的自我,因此自身也包含了本我论的视角。
- ② 舍勒似乎比胡塞尔更清楚地看到了这一点。他并未花费力气去应对唯我论问题,而只是简单地说:“通过一种明见的超越意识,唯我论是明见背谬的。”这种明见的超越意识是指一种“在每一个‘关于……的知识’的行为中一同被给予的直接知识,它是对已经作为存在者的存在者本质上不依赖于一个知识行为之进行(以及也是对‘这个’知识行为的知识,既是在我们对我们的感知方面,也是在我们对外部世界的感知方面)的知识”。看起来舍勒是通过某种对“自我—我思—我思对象”的笛卡尔式的直接知识来解决对笛卡尔式的唯我论的指责。他在这里已经看到“问题并不在于‘集体’和‘集体成员’之间的对立,而是在于本质和这个本质的(实例)个体之间的对立”(GWU, 378)这里的失败具体所指的什么:是在德法文版《笛卡尔式的沉思》中的努力,还是在他未发表的《交互主体性现象学》中的努力。耿宁(isoKem)

曾说，在读完《笛卡尔式的沉思》之后，他曾认为胡塞尔没有解决交互主体性的问题；而在编完《交互主体性现象学》三卷本后，他认为胡塞尔已经解决了这个问题。在三卷本的编者引论中，耿宁明确地说：“在它们[《交互主体性现象学》三卷本]之中，胡塞尔在某一种程度上解决了他从一个完全特殊的视角提出的陌生经验的问题。如果胡塞尔在其《形式逻辑与超越论逻辑》(1929)中说：他在1910/1911年的讲座中已经提出了解决交互主体性和超越论唯我论问题的要点，但所需的‘具体研究’是在很久以后才得以结束的，那么这个‘结束’可以在1927年1月至2月的研究中看到。在这些研究中，胡塞尔的同感(陌生经验)理论第一次找到了一个自成一体的、在事实上经过完全仔细加工的形态。”①

简言之，胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》的第五十节并不妥当地谈及“陌生经验的间接意向性”。因而从社会学角度出发对本我论角度发出这样的批评：后者无法论证或建立交互主体的人际交往的直接性。这也是胡塞尔的交互主体性现象学被批评为失败，以及他的克服方法上唯我论的承诺无法兑现的主要根据。实际上，直接性对于社会学角度而言是一个人际交往的基本尺度。但将直接性与间接性加以简单对置的做法显然根本不适合用来刻画整个陌生经验的复合行为的复杂特征。我们在这里就已经必须更为准确地区分：如果他人的躯体是以体现的(presentative)方式“直接”被给予的，他人的心灵是以共现的(appresentative)方式“间接”被给予的，那么整个他人主体性的被给予方式就既不能被称作“直接的”，也不能被称作“间接的”。

在胡塞尔的交互主体性现象学中或在本我论视角中，他人的被给予方式本质上是用“原本性”概念来描述的：他人是“原本地”被给予我的(Hua XIV, 233)，因而既非“直接地”也非“间接地”被给予。胡塞尔在他的交互主体性三卷本中已经区分出“原本的被给予性”的三种基本类型：本己当下体验的(感知)、本己过去体验的(回忆)和他人的体验的(陌生感知)原本被给予性，他将它们分别称作“第一原本性(原一原本性)”、“第二原本性”和“第三原本性”(Hua XV, 641f.)。②

这个分析和把握，显然要比“直接一间接”的简单说法更为细致和深入地揭示了本己经验与他人经验之间的原本性层次差异。

① 参见耿宁：“编者引论”，载胡塞尔：《交互主体性的现象学》第二卷，第XXXIV页。耿宁在这里接着认为：“胡塞尔后来对此课题的阐述本质上没有提供超出这个形态的东西。即使是在《笛卡尔式的沉思》(1929)中对交互主体性理论的展示在陌生感知的问题方面也远未达到1927年的这些反思的力度和深度。”(同上)也正是基于这个理由，在耿宁为中译本提供的《交互主体性现象学》的简要选本(由王炳文先生翻译，即将作为编者主编的《胡塞尔文集》第五卷在人民出版社出版)中，1927年以后的思考内容被忽略不计。

② 关于这个问题的详细讨论可以参见我的意大利维罗那报告：“舍勒与胡塞尔关于同感的原本性问题的思考”。

二 王阳明、王龙溪、熊十力的良知问题 与现象学一唯识学的解答方案

另一个比较研究的成功案例是由耿宁通过对王阳明的“良知”概念多角度切入理解所提供的。王阳明后期的四句教中的“知善知恶是良知”，也包括他的弟子王龙溪的“一念自反，即得本心”，都让后人觉得其中含有百思不得其解的禅机，因而引发了至今仍在继续的讨论，包括在当代新儒家熊十力、牟宗三那里的讨论。

王阳明的“知善知恶是良知”看似简单，但细究起来则疑问重重。首先的问题在于：知善知恶的“知”是一种什么样的知？是孟子所确定的作为四端之一生而有之的道德知识（“是非之心”）？还是《大学》中的通过后天的学习而获得的道德知识（“格物致知”）？这个问题在王阳明还在世时已经在他的两大弟子钱德洪与王畿之间引发了根本性的讨论。

耿宁认为，在王阳明的“良知”概念中同时包含着这两种含义，甚至还有第三个含义。我在《人生第一等事》的“译后记”中对它们做了如下的概括说明：

其一，“良知”作为孟子意义上的“良知良能”（参见《孟子》中所举“入井怵惕”、“孩提爱敬”、“平旦好恶”之例），它是一种自然的禀赋，一种天生的情感或倾向（意向）。这个意义上的“良知”是王阳明在1520年明确提出“致良知”概念之前所谈论和倡导的“良知”概念。耿宁将它定义为“向善的秉性”，亦即天生的向善之能力（参见第一部分第一章）。

其二，“良知”作为通常所说的“良心”，即一种能够分别善恶意向的道德意识，借用唯识学的四分说（参见《成唯识论》中的“见分、相分、自证分、证自证分”）可以将它定义为一种道德“自证分”。即是说，这个意义上的“良知”不再是指一种情感或倾向（意向），而是一种直接的、或多或少清晰有别的对自己意向的伦理价值意识。这是王阳明在1520年“始揭致良知之教”（钱德洪语）之后明确提出的“良知”概念。王阳明曾从各个角度来描述这种对意向的伦理区分，如“见心体”、“天聪明”、“是非之心”、“本心”、“独知”等等。耿宁将它定义为“对本己意向中的伦理价值的直接意识”（参见第一部分第二章）。

其三，“良知”作为在其“本己本质”之中的“本原知识”，它是始终完善的，是带有宗教意义的“良知本体”，即“至善”（参见《大学》中的“大学之

道，在明明德，在亲民，在止于至善”）。王阳明也曾从各个角度来描述这个意义上的“良知本体”，如“天理”、“天道”、“佛性”、“本觉”、“仁”、“真诚恻怛”、“动静统一”或“动中有静”等等。耿宁认为这种“始终完善的良知本体”，“不是一个现存的现象，而是某种超越现存现象，但却作为其基础而被相信的东西。在此意义上，我们不仅可以将这第三个‘本原知识（良知）’的概念标识为超越的（超经验的）、理想一经验的和实在一普遍的（不只是名称上或概念上普遍的）概念，而

且也可以将它标识为信仰概念”（参见第一部分第三章）。

总起来看，可以用耿宁的概念将这三个“良知”简捷扼要地概括为：王阳明“良知”的第一个概念是“心理素质的概念”，第二个概念是“道德判别的概念”，第三个概念是“宗教神性的概念”。

这里还要补充耿宁的一个观察结果：“从编年的角度出发，我们将这三个概念中的第一个标识为王阳明早期的‘良知’概念，因为它在王阳明那里要先于其它两个概念出现。但这个‘早期’概念并未在两个较后的概念出现后便消失，而是也在王阳明晚年出现，以至于在这个时期的陈述中有可能出现所有这三个概念。”^①

在对这三个“良知”做出区分之后，我们再来回看一下，“知善知恶是良知”中的“良知”涉及的究竟是王阳明的哪一个“良知”概念。耿宁将它定义为“对本己意向中的伦理价值的直接意识”，也就是三个良知概念中的第二个：“道德判别的概念”。耿宁将这个意义上的“良知”理解为唯识学意义上的“自证分”，而且是“道德自证分”，即意识在自身活动的同时能够不仅自己意识这个活动，而且还意识到这个活动的善恶，因而在这个意义上是道德判别的自证分。

耿宁的这个结论是基于比较研究的视角与立场而得出的，而且不仅是对儒学和佛学的比较研究，也是对它们与现象学的比较研究。耿宁此前已经撰写过关于唯识学的自证分和现象学的自身意识的论文。^②而在《人生第一等事》中，他将唯识学的“自证分”与王阳明的作为“自知”的“良知”加以联系和比照，并创造出“道德自证分”或“道德自身意识”的表达：“王阳明据我所知没有在任何地方使用过‘自证分’这个术语来刻画‘本原知识’，他也从未提到过玄奘的‘四分说’。他自己所使用的是‘自知’的表达，这个表达既可以意味着‘从自己出发而知道’或‘关于自

① 参见耿宁：《人生第一等事—王阳明及其后学论“致良知”》，德文版：施瓦贝出版社，巴塞尔，2010年；中文版：倪梁康译，北京：商务印书馆，2014年。这里最后一段引文出自中文版第344页。

② 参见耿宁的以下三篇文章：《试论玄奘唯识学的意识结构》、《胡塞尔现象学中的自身意识和自我》、《玄奘〈成唯识论〉中的客体、客观现象与客体化行为》，载耿宁：《心的现象—耿宁心性现象学研究文集》，倪梁康编，倪梁康、张庆熊、王庆节等译，北京：商务印书馆，2012年。

己所知道’，也可以意味着‘对自己所知道’或‘为自己所知道’。玄奘的《成唯识论》在明代已成为佛教正典，在当时并非不为人知。虽然无法认定他的‘自证分’学说对王阳明的第二个‘良知’概念有直接影响，但相关的思想在知识阶层的氛围中还是或多或少为人所知晓的。但同样要注意到，王阳明的‘良知’并不可以简单地等同于‘自证分’，因为‘良知’不像‘自证分’那样是意向一般的‘自身意识’，而是对意向的善与恶的‘道德自身意识’。”^①

耿宁的这个观察和结论涉及在三种文化中都存在的共同方向上的思考：

1. 耿宁本人十分了解和熟悉的现象学自身意识理论：胡塞尔在其早期奠基之作《逻辑研究》的第五研究以及在《内时间意识现象学讲座》中已经对自身意识意义上的“内感知”、“内意识”等问题做了深入思考；其二，耿宁在台湾和中国大陆学习了唯识学后对“四分说”以及“自证分”的理解和把握：玄奘在《成唯识论》中对“自证分”的分析和阐述与现象学的意识分析结论基本一致；其三，他在对王阳明心学的长期研究中所理解的作为“良知”的“自知”。

事实上，耿宁在这里所做的已经不仅仅是几种意识理论的比较研究以及通过研究对思想视域的开拓^②，而且还有通过比较研究而完成的哲学观念与概念的创造以及对哲学问题的创造性诠释和解决。

耿宁是通过儒学、佛学和现象学三者的比较研究来完成自己的创造性哲学思考的：首先，当我们在做某件事情时有不安的感觉，受到所谓“良心谴责”，或听到所谓“良心发言”时，这个“良心”或“良知”是一种当下的呈现，还是一种随后的反思？这个问题不仅涉及王阳明的“良知”之“自知”的性质问题，也涉及王龙溪的“一念自返”之“自返”的性质问题，更是涉及熊十力的“直下自觉”这个“直复活了中国血脉”的问题。^③对此可以重温牟宗三的警示：“全部困难就是关于一个主体如何能内部地直觉它自己。”^④这里所说的“内部直觉”，实际上就是熊十力的道德本体（或王阳明的“良知本体”）意义上的“自觉”。

但对牟宗三问题的回答还不能止步于此。我们要进一步回答：如何才能理解、把握和界定这个“自知”或“自觉”呢？换言之，道德主体对它自己的内部直觉究竟是如何进行的？这个问题事关儒学的本体论和工夫论，同时也涉及唯识学与现象学的基本问题。

① 耿宁：《人生第一等事》，第219页。

② 这种比较在耿宁的书中也常常出现，例如当耿宁谈及王阳明的四句教的表达形式时，他说：“这种教理口诀在形式上让人联想起佛教的教理诗词（偈：Gatha）。”（耿宁：《人生第一等事》，第572页）

③ 参见牟宗三：《五十自述》，台北：商务印书馆，1989年，第88页。

④ 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，台北：商务印书馆，1971年，第132、142页。

2. 以王阳明、熊十力、牟宗三为代表的儒家心学，已经赋予“良知”、“自知”、“自觉”等概念以道德判别的含义。这是在比较研究视域下可以看到的一种佛学与儒学的交融的结果，无论王阳明、熊十力、牟宗三本人是否意识到这一点。一旦我们将这个意义上的“良知”理解为佛学意义上的一种特殊的自证分，即道德自证分，那么在比较研究基础上就有一个新的道德哲学观念得以形成，它超越出这些被比较的哲学之上而成为一个跨文化的思想范畴。

当牟宗三将熊十力的“直下自觉”理解为“一个主体对它自己的内部直觉”时，他实

实际上已经偏离了“道德自证分”的含义。因为主体对自己的“内部直觉”只能是一种反思，它原则上不同于熊十力的“直下自觉”。当然，这里的问题在于：如何理解这里的道德本体？如果它是对象性的主体或自我实体，那么对它的直觉就是反思或反省；而如果它指的是非对象性的我思的意识活动，那么对它的把握就是具有道德判别功能的自身意识：道德自证分。这两者都可以用王龙溪的“一念自反”来描述，但在它们之间存在着本质差异。

对主体及其行为的道德反思本质上与道德判断相关，它总是在道德行为完成前或完成后进行的。当然它也可以在道德行为进行时进行，但这就意味着道德行为的中断，因为反思本身是一个对象性的行为，它不可能与一个对象性的行为同时进行。对于关注的意识而言，两个主题就等于没有主题。我们不可能在进行一个道德行为的同时对这个道德行为进行反思。我们的意识总是需要做出切换，无论这个切换的过程多么短暂。在此意义上，任何反思，包括作为道德判断的道德反省，都是一种后思，因而很难说这是一种“直下自觉”。

王龙溪曾以孟子的例子在否定的意义上谈到这种反思：“今人乍见孺子入井，皆有怵惕惻隐之心，乃其最初无欲一念，……转念则为纳交要誉、恶其声而然，流于欲矣。”^①这里的“转念”也就是某种类型的“道德反思”，即那些往往出于私欲的道德判断，或是考虑自己见死不救而造成的坏名声，或是考虑其他的因素，这里姑且不论道德判断也可以是基于正义的。^②

而真正的“直下自觉”是与道德行为同时进行的，是道德行为在进行中的自身意识。这也就是王龙溪在前引文字中所说的“最初无欲一念”，这也就是孟子和王阳明都强调的无须学习、生而有之的“良知”、“良能”。王龙溪就上述案例所说的是：“遇孺子入井自能知怵惕”^③，完全不假思索或反思。

① 《王畿集》卷五，南京：凤凰出版社，2007年，第112页。

② 笔者在《道德本能与道德判断》（《哲学研究》2007年第12期）一文中对此已有详细论述。

③ 《王畿集》卷二，第44页。

在这里需要引入现象学的研究结论：按照现象学的分析，自身意识本身不是一种对象性的意识、客体化的意识，因而不是“见分—相分”意义上的“意向活动—意向相关项”，它只是意识在进行过程中对自身之进行的意识到，即笛卡尔所说的“诸思维”（*cogitationes*）在进行时对自己的直接知识或直接意识^①，它与熊十力所说的“直下自觉”几近一致。当然，笛卡尔的“我思”可以是指“我表象”，也可以是指“我感受”或“我意欲”，或者就是指“我意识”，换言之，笛卡尔的“我思”可以指任何一种意识活动，而对“我思”的直接意识，却似乎并不会随着“我思”的意识活动的变化而变化；即是说：如果“我思”是一种“我喜欢”或“我厌恶”，在它进行时对它的直接意识并不具有相应的性质，至少无论是笛卡尔，还是胡塞尔，都没有明确地对这种直接意识做进一步的规定和描述，没有将这种对“我思”的直接意识看作道德判别的意识，亦即没有提出“道德自证分”的概念，而且就是在提出意识四分说的佛教唯识学那里，“自证分”也从未被赋予道德判别的含义。^②赋予自证分以道德含义或属性的，是王阳明和熊十力。

3. 见分、相分、自证分和证自证分的心识四分说是由唯识学家最早提出，其间按《成唯识论述记》的说法有从安慧的“一分说”、亲胜的“二分说”、陈那的“三分说”到最后护法的“四分说”的发展。^③按照唯识学的教理，自证分是对见分的证明，原则与见分属同一类型，因此会有谁来证明“自证分”以及无穷证明的问题。^④唯识学家最终是通过设立“证自证分”一项，并用它来与自证分互证，才得以从逻辑上避免无穷之过。^①而在现象学家这里，“每个行为都是关于某物的意识，但每个行为

① 参见笛卡尔的原话：“我将思维（*cogitatio*）理解为所有那些在我们之中如此发生的事情，以至于我们从我们自身出发而直接地意识到（*immediate consci*）它（*R. Descartes, Principia Philosophiae, Oeuvres, Publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897-1913, 1.9.*重点号为笔者所加）基本相同的一段文字也出现在《第一哲学沉思集》的第二答辩中：“我将‘思维’这个名字理解为所有那些如此地在我们之中，以至于为我们所直接地意识到的东西（*R. Descartes, Meditationes de prima Philosophia, Oeuvres, Publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897-1913, VII, 143.*重点号为笔者所加）这里的引文主要根据德译本译出。笛卡尔《第一哲学沉思集》和《哲学原理》两本书的译者布赫瑙（*ABuchnau*）在与“自身意识”相关的这两处都使用了德文的“*unmittelbar*”（直接）一词。与此对应的拉丁文原文是“*immediate*”，而由笛卡尔本人校订过的法译文则是“*immédiatement*”。但笛卡尔本人对“直接”一词的解释比较含糊：“我附加‘直接’一词是为了排斥那些只是从思维中推导出来的东西。”（*Descartes, Meditationes de prima Philosophia, a.a.O., S. 143*）据此，非直接的东西在笛卡尔那里既可以是指从思维中推出的间接的所思（结果），也可以意味着通过反省思维（反思）而推导出的间接的我思（活动）。但根据上下文的情况，我们在这里更有理由将“直接性”看作是笛卡尔赋予自身意识的第一个特性。（对此还可详见拙著：《自识与反思—近现代欧洲哲学的基本问题》，北京：商务印书馆，2002年，第三、四讲）

② 虽然在唯识学中常常可以读到“菩提自证”的说法，但那个“自证”与“自证分”意义上的“自证”，并不是一个意思。前者是指“自己证得菩提”，后者是指“自己认知之作用”。

③ 参见窥基：《成唯识论述记》，《大正藏》第43册 No. 1830 [0242a 17]：“或实说一分如安慧。或二分亲胜等。或三分陈那等。或四分护法。”

④ 参见《成唯识论》卷二：“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。”（金陵刻经处刻本，第17页）

也被意识到”（Hua X, 481）^①。因而意向活动、意向相关项和意识行为自身的内意识构成一个三分的整体结构。从现象学的意识分析结果来看，对直接的道德自身意识与作为道德判断的道德反思的区分标准在于，前者是非对象性意识，而后者则是对象性意识。据此，在这个三分意识结构中，前两者实际上已经形成与第三者的互证。故而在现象学家看来，没有必要再假立第四分来解决无穷循环的逻辑问题。

这样也就完成了对王阳明的“良知自知”、王龙溪的“一念自反”、熊十力的“直下自觉”的现象学界定：它是一种意识在进行过程的自身意识，且带有道德分别的作用，即不仅以非对象的、非课题的方式意识到自己的意识活动的进行，而且还意识到它的善恶。

这个“道德自证分”概念的提出，实际上集合了三家心性学的思想力量。佛教唯识学、儒家心学和意识现象学都为此做出了自己的贡献。没有比较研究的眼光，这种跨领域、跨学派的意识分析和概念创造的哲学活动是无法想象的。

三 现象学与唯识学关于意识结构（八识四分） 与意识发生（三能变）的思考与互释

在前一节中谈到的四分说属于唯识学在意识结构方面的分析结果。按《成唯识论》的说法：“心、心所，若细分别，应有四分。”^②由于“心”分八种，“心所”分五十一种，因而意味着在所有这些“心”与“心所”中都包含了“见分、相分、自证分、证自证分”的四分结构。如前所述，它与意识现象学在横意向性的结构分析方面得出的结论相似，尤其是在前六识及其相关心所方面。不过这主要是指，如果将认知行为（表象）视作建构客体的行为，将感受行为与意欲行为视作虽不建构客体，但仍指向并拥有客体的行为，那么认知行为与感受行为和意欲行为之间存在的奠基关系就与心与心所之间的奠基关系基本一致。它们符合现象学的“意向活动—意向相关项”以及唯识学所说的“见分—相分”的最基本意识结构。

然而在涉及第七末那识与第八阿赖耶识时，困难就会出现。在现象学对意识结构的分析和把握中，似乎找不到与这两种识相对应的意识类型。只有进入现象学的发生分析

① 参见《成唯识论》卷二：“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。”（金陵刻经处刻本，第18页）。

② 参见《成唯识论》卷二，金陵刻经处刻本，第17-18页。

的领域，我们才能重又发现：唯识学与现象学在意识研究结论方面又可以相互印证了。

八种识的类型划分本身就已经属于意识发生的范畴。与其说它们是相互并列的八种心

识类型，还不如说它们是一个发生的接续序列。唯识学也将它们称作发生变化的序列，即三能变。从初能变阿赖耶识到二能变末那识，再到三能变前六识，心识的变化被分成三个基本阶段。这里有一个心识的本质变化的过程。

如果唯识学主张八识都有四分，那么就意味着，“见分一相分”的横向本质结构贯穿在纵向本质发生的三个阶段的始终。

1. 现在的问题是，在阿赖耶识和末那识中，“见分”和“相分”各自是指什么？在心识发生的这两个阶段上，作为前五识的感觉材料尚未出现，对它们进行统摄的第六识也尚未发生。它们显然不同于认知行为与建基于其上的感受行为和意欲行为。那么它们的“见分”与“相分”指的是什么？这里从一开始就可以确定一点：如果第七识和第八识有“相分”的话，它一定不会是前六识的“客体”或“外境”意义上的“相分”。

“阿赖耶”的基本含义是“含藏”或“贮藏”，因而阿赖耶识也叫作“藏识”。之所以叫“藏识”，按《成唯识论》卷二的说法，是因“此识具有能藏、所藏、执藏义故”^①。由此这里已经可以得出一种对第八识的“见分一相分”的可能解释：见分和相分在第八识这里是指“能藏”和“所藏”，就像它们在前六识那里是指“能缘”和“所缘”一样。“能藏”是指含藏一切种子的能力或活动，所藏则是指被含藏的一切种子。

而末那的基本含义是“思量”，但作为第七识的“末那”与作为第六识的“末那”不同之处在于：前者是“恒审思量”^②，而后者是有间断的。那么末那识的见分和相分是什么呢？《成唯识论》在论及藏识时还列出它的在“能藏”、“所藏”之外的第三个含义：“执藏”。它是指第八识持续不断地被第七末那识妄执为实我、实法，即所谓“有情执为自内我”，“由有末那，恒起我执”。^③在此意义上，第七识的见分和相分也应当不同于第八识和前六识的见分与相分。它更可能是指“能执”和“所执”。“能执”是指将第八识执守为内自我的能力或活动，“所执”则是指被执守为“自内我”的第八识。

如此看来，“见分”和“相分”的含义，在心识发生的各个阶段上是各不相同的：在初能变阶段上，它们主要是指“能藏”和“所藏”；在二能变阶段上是指“能执”和“所执”；在三能变阶段上是指“能缘”和“所缘”。

按照这样的解释，“见分”和“相分”的说法并不仅仅与意识的横向静态结构有

① 《成唯识论》卷二，第8页。

② 《成唯识论》卷二，第8页。

③ 《成唯识论》卷二，第7、10页。关，而且也可以涉及意识的纵向发生变化。尤其是第七末那识，它以第八识为相分，这也就意味着这是一种心识对心识的纵向攀缘或纵向执着。它使“我”的产生得以可能，或为“我”的形成提供了解释。而前六识的“见分”和“相分”则与它的基本功能“了境”有关，它说明了心识对外境的横向攀缘和横向执着；它们使“法”的产生得以可能，或为“法”的形成提供了解释。

因此，心识（第七识）对心识（第八识）的攀缘是发生也是构造，心识（前六识）对

外境的攀缘是构造也是发生。于是我们也可以理解，胡塞尔晚年为何常常将“发生”与“构造”作为同义词使用。^①

但第八识的情况十分特别，因为按《成唯识论》的说法，在它的三个功能中，除了“能藏”和“所藏”之外还有“执藏”，它是第七识产生的前提。在此意义上，阿赖耶识本身既包含心识结构的脉络，也包含心识发生的脉络，它构成佛教唯识学心识分析的两条基本线索的起始点。

2. 第八阿赖耶识历来被视作佛教思想所特有的概念范畴。由于在其他文化传统中找不到对应的理解和解释，加之其本身意味的“微细极微细，甚深极甚深，难通达极难通达”^②，因而在交互文化史上常常带着神秘的色彩出现，而且在佛教内部也往往被认作是一种无法通过理解，而需通过修行才能获其真谛的境地或境界。事实上，阿赖耶识所具有的这个集两条思想脉络之起点于一身的特有性质使得它在意识现象学的研究中也几乎找不到与之对应的意识类型。

但笔者在近期对早期现象学运动核心人物亚历山大·普凡德尔的意欲现象学的研究^③中发现，“意欲”（Wollen）或“意志”（Wille）的现象所具有的特殊性质与阿赖耶识在以上所述性质方面极为相似。

对“意欲”（或“意愿”或“意志”）的最通常的中文翻译应当是“要”。而“要”可以分为最基本的两类：对某个东西的“要”和对某个行为的“要”。前者是及物动词，例如“我要一杯茶”；后者是助动词或不及物动词，例如“我要去散步”。这两个词义与“意欲”的两个意向特征是有内在联系的。及物动词的“要”是建基于表象行为或认知行为中的意欲行为。我们可以将它称作后表象的或后客体化的意欲：“后”在这里是指这种意欲在发生上后于表象，用唯识学的语言可以说是属于“心所”的一种。而助动词的“要”，原则上可以在客体化行为之前发生。我们可以

① 对此的详细论述可以参见笔者的待刊论文：《胡塞尔的“发生”概念与“发生现象学”构想》。

② 参见《解深密经》胜义谛相品第二，载《大正藏》第16册 No. 0676[0691b01]；另可参见弥勒：《瑜伽师地论》卷七十五，《大正藏》第30册 No. 1579 [0714c 14]，以及圆测：《解深密经疏》卷二，《已新续藏》第21册 No. 0369 [0228b 14]。

③ 参见笔者待刊的文章：《意欲现象学的开端与发展——普凡德尔与胡塞尔的共同尝试》。

将它称作前表象的意欲：“前”在这里是指这种意欲在发生上先于表象。^①

普凡德尔将这两种意欲纳入广义的意欲范畴，同时将助动词的“意欲”视作狭义的、“本真的意欲”的一个基本界定：它是主动的、趋向行动的，他也将这个意义上的“意欲”定义为某种“相信”，即相信有可能通过行动来实现被追求之物，如此等等。^②此后，很可能是受普凡德尔的影响，胡塞尔在《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷的第125节中曾将这个助动词的“意欲”描述为在“意识行为”（Aktvollzug）进行之前的“行为萌

动”（Aktregung）。

可以看出，如果及物动词的“意欲”属于静态结构的描述现象学领域，那么助动词的“意欲”就已经属于动态发生的说明现象学的范畴了。而如果我们把这个发生过程一直追溯到在全部客体化行为发生之前的前客体化意欲中，追溯到胡塞尔所说的在意向意识形成前的“前自我”、“前意向”和“前现象”的领域中，那么我们是否就会获得一个纯粹的意欲领域，它含有所有尚未现实展开、尚未朝向对象，仅仅是纯粹的“萌动”（胡塞尔）或“端”（孟子），亦即纯粹的、无对象的本能、本性、本欲？

还有许多思想家指出过这个同样“深密”的意识领域，例如弗洛伊德的广为人知的在“本我”（ID）的标题下对特定的潜意识领域指明；而鲜为人知的是早期的海德格尔也曾在“自己”（Selbst）的标题下讨论过本欲（Trieb）和情感（Gefühl）的领域：“最后的自身（Selbst）在其核心中是本欲和情感。作为最后的中心而形成的是捆成一束的感受与本欲（GA59, 160）

海德格尔在这里实际上将“意欲”和“情感”并列合用，这也是对在欧洲哲学与宗教传统中早已有之的“知一情一意”三分的通常用法：将认知与情感一意欲进一步分为两大类：认知或知性为一类，情感与意欲为另一类。胡塞尔也是将前者看作客体化行为，将后者视为非客体化行为，即我们所说的“后客体化行为”。海德格尔在这里则实际上是将情感与意欲和合共成一相，即合并为“前客体化行为”。这种用法有其合理之处，因为在这两种类型的心识之间的本质界限并没有它们与认知行为之间的本质界限那样明晰。中国古人也是将“七情”、“六欲”等放在同一个范畴中讨论。例如孟子的“四端”究竟是本能（良知、良能）还是情感（恻隐、羞恶、恭敬）？反过来，在第八识与第七识之间的界限也不是那么明确：第八识作为第七识的所执已经被包含在第七识中，痴、见、慢、爱的四烦恼是与第八识的执藏内在

① 关于“前客体化行为”、“客体化行为”、“后客体化行为”的详细讨论可以参见笔者的两篇论文：《客体化行为与非客体化行为的奠基关系问题——从唯识学和现象学的角度看“识”与“智”的关系》与《客体化行为与非客体化行为的奠基关系再论——从儒家心学与现象学的角度看未发与已发》，分别载于《哲学研究》2008年第11期，以及2012年第8期。这两篇文章已收入笔者即将出版的文集《心性现象学》。

② A. Pfander, *Phänomenologie des Willens. Motive und Motivation*, Verlag Johann Ambrosius Barth, München 1965, S. 86.

相关联的，它们是情感还是本能？

3. 笔者刚才已经开始将唯识学所说的第八识与第七识类比为现象学所说的前客体化的意欲意识与情感意识了。此前，还在讨论普凡德尔与胡塞尔的意欲现象学研究时，笔者便曾提出这样的比较诠释的可能性：将前六识（识）理解为知识、表象，将末那识（意）理解为情感、情绪，将阿赖耶识（心）理解为意欲、本能。若这个理解能够成立，那么作为意

欲、情感的阿赖耶识和末那识就是发生在先的，它们为作为表象的前六识提供了发生的前提或奠基。

在这个意欲意识的开端上汇集了两条意识分析的脉络起点，一条导向横向的结构意向性，一条导向纵向的发生意向性。如果我们借胡塞尔与早期海德格尔的意识之为河流的比喻来做刻画，那么这两个方向一方面意味着河水对两岸的冲刷和扩展的力量，另一方面意味着向前的流动进程。因此，意欲现象学研究的一个重要特点在于：在意欲分析中蕴涵着对意识的结构研究和发生研究两方面的可能性。在这一点上，意欲意识与阿赖耶识有十分相近之处。

这种将阿赖耶识等同于特定类型的意志或意欲的做法并非笔者的创新之举。耿宁在其哲学自传《有缘吗？——在欧洲哲学与中国哲学之间》第十二章中回忆他在北京广济寺跟随郭元兴^①学习唯识学的情形。他将郭元兴称作“时而抛出异常大胆的惊人观念和洞见”的“天才佛教学者”，并提到后者对第八阿赖耶识的一个理解和解释：“对于郭先生来说，第八识差不多就是生命意志、生存意志。”^②

这个对第八识的诠释初看上去是奇特的。但仔细想来有其道理。只是这里还需要对第八识的概念做一个外延上的扩展。耿宁此前已对阿赖耶识的另一个含义“种子识”做了说明：“第八识（主观性的）的‘种子’，也就是天生的‘功能’和通过习惯而获得的‘习气’，即第八识所具有的原初的习性，如能力、本能以及习惯等，我认为可以根据情况归属于动物的感性或人类的理性。”^③耿宁的这个理解依据的是对第八识的另一名称即种子识的通常解释。《成唯识论》将八识分为与三能变相应的三种：“集起名心，思量名意，了别名识。”^④而第八识的“集起”，是指“杂染清净诸法种子之所集起，故名为心”^⑤。按照自《瑜伽师地论》直至《成唯识论》的一以贯之的

① 郭元兴（1920—1989），江苏睢宁人。1949年后，在上海从事佛学研究，1956年参与撰写《中国佛教百科全书》和斯里兰卡《佛教百科全书》（中国佛教）的部分内容。1980年在南京金陵刻经处工作，后调到中国佛教协会研究部。1986年成为中国佛学院研究生导师。后又受聘于中国佛教文化研究所，为研究员。1989年6月30日在北京逝世。主要著述有《达摩二入四行与道家言》、《佛教与长寿》、《高僧法显行迹杂考》等。

② Iso Kern, *Zwischen europäischer und chinesischer Philosophie- Gibt es einen Grund?* 该书的德文本已经完成。中文翻译正在进行之中，字数在一百万字以上。预期近期交付出版。

③ Iso Kern, *Zwischen europäischer und chinesischer Philosophie- Gibt es einen Grund?* 同上。

④ 《成唯识论》卷二，第5页。

⑤ 《成唯识论》卷二，第15页。

说法：一切种子都可以分为两种：其一为“本性住种”，其二为“习所成种”。^①它们也就是通常所说的本性与习性。^②如果我们将各种生而有之的本能、本欲、本性都归入种子之列，那么生存意志、生命意志作为自我保存的本能完全可以被视作包含在阿赖耶识中的一类种子。

因此，可以将特定的或“本真的”意愿理解为贮藏在第八识中的种子，首先理解为本

能和本性，其次理解为通过前六识的对象化行为的现行熏习而积淀下来的习性、习惯、习俗。

而当这些贮藏的种子被第七识所持续地执守，它们便成为所谓的“自内我”。它被当作“实我”就像前六识会将外部世界当作“实法”一样，但这个“自内我”实际上只是“我执”，即获得了统一性的“思量”活动。第六识的“思量”实际上是一种以非对象的“执藏”为所执的意欲活动和感受活动。

依据这样一种解释，心意识从第八识到前六识的三阶段变化和发展，就应当被看作是一种从“藏”到“执”再到“缘”的发生过程，是从前客体化行为到客体化行为的发生过程，它是现象学和唯识学的发生研究的课题；而在作为客体化行为的第六识中，作为表象的“心”与作为情感和意欲的“心所”的关系则是一种在对象性的认知和表象行为与对象性的感受和意欲行为之间的奠基关系。

至此便可以重申一下笔者在前引关于意欲现象学的文章已经初步得出的结论：“这里出现一种意识领域中的双重奠基现象：知-情-意的结构奠基顺序与意-情-知的发生奠基顺序。它们在普凡德尔与胡塞尔的意欲现象学思考中都或多或少地显示出来。意欲在这里或者是作为意欲‘总体进程’的中间环节，或者是作为其初始环节，前者是对象性的，指向被意欲者，在语言学上是及物动词连同被及物；后者是非对象性的，在语言学上仅仅是一个不及物动词”或助动词。

笔者相信，这样一种唯识学和现象学的互补性解释可以为心性学的研究提供新的思考方向和分析路径。

最后只需说明一点：不仅是这里的例子，而且前面举出的另外两个案例都与心性现象学在心、意、识问题方面的研究有关，而且都涉及耿宁在相关领域中的比较研究和跨文化思考。

① 《成唯识论》卷二，第11页。

② 笔者在《唯识学中的“二种性”说及其发生现象学的意义》（《唯识研究》第四辑，北京：中国社会科学出版社，2016年，第247-260页）一文中对这里所说的“种子”或“种性”或“种姓”做了较为详细的说明。

胡塞尔现象学与唯识学的时间观之跨文化省思

陈群志^①

【摘要】近年来，现象学与唯识学的比较研究已然获得了学术界的较多关注，两种哲学体系的确具有某些类似之处。然而，就时间观来看，东方的唯识学能否与胡塞尔的现象学相会通，这是一个值得考察的疑难问题。藉由对胡塞尔现象学与唯识学的跨文化省思，能够论证如下观点：其一，时间观的比较研究不能只是单边描述同或异，而必须寻求相似理论结构中同一概念的同异互现；其二，两者的时间观在法相-描述/现象-描述阶段和唯识-构造/意识-构造阶段有诸多共同点，尤其都较为重视对“现在”的探讨；其三，两者的最大差异在于现象学时间观是一种“自下而上”的理论分析，而唯识学时间观是一种“自上而下”的精神指引。

【关键词】唯识学 现象学 时间哲学 跨文化省思

在我国哲学家之中，最早就佛教唯识学与胡塞尔现象学进行跨文化省思的当属方东美(Thome H. Fang, 1899—1977)。^②他在《中国哲学的精神及其发展》(*Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*)(形成于1966—1976年间)这本英文著作的“法相与唯识宗之体系”章中提出，法相唯识宗(瑜伽行-唯识学派，简称唯识学派)极其复杂的思想体系肇始于“描绘/描述现象学”(descriptive phenomenology)，发展为“建构/构造现象学”(constructive phenomenology)，终止于“超越现象学”

- ① 陈群志，湖南娄底人，哲学博士，现为江苏师范大学哲学与公共管理学院哲学系副教授、硕士生导师，研究领域为意识哲学与心性觉知、时间哲学与时间认知、修身哲学与修身伦理等。电邮：chenqunzhi 2014@163.com。
- ② 缘于方东美的影响，他的学生孙智榮(1935—)也在汉语世界比较早发表有关现象学与唯识学跨文化省思的文章，那时候胡塞尔的名字还用的是另一译名“胡色尔”。详见孙智榮：《胡色尔现象学与唯识宗佛学初探》，《中国佛教》第27期，台北：中国佛教月刊杂志社，1983—1984年。

/先验现象学”（transcendental phenomenology）。①换言之，在方东美看来，唯识学派有三个发展阶段：法相-描述/现象-描述阶段（“描绘/描述现象学”），基于对“五位百法”的诸种法相的描述；唯识-构造/意识-构造阶段（“建构/构造现象学”），表现为阐明诸种外在现象是心识转变而形成的对象；唯智-超越/究元-纯化阶段（“超越现象学/先验现象学”），说明纯粹意识/心识的本质是“转识成智”的“智”。②

笔者认同方东美对唯识学思想体系的现象学式划分，这也是我们得以就唯识学与胡塞尔现象学进行跨文化省思的基本架构。在这种架构下，关于时间问题的跨文化省思有三个位置：第一个位置属于法相-描述/现象-描述阶段，世亲（或译天亲）（Vasabandhu,约380-480）所造的《大乘百法明门论》对一切现象进行了归类划分，即所谓的“五位百法”，分心法、心所法、色法、心不相应行法、无为法五类，时间就属于“心不相应行法”之一；第二个位置属于唯识-构造/意识-构造阶段，时间在这个阶段可以理解为唯识所变，过去、现在、未来三世相状都是当下心识的变现；第三个位置属于唯智-超越/究元-纯化阶段，在此阶段的时间内涵已经属于修证意义上的本质显现。

但笔者的疑问是：东方的唯识时间观能否与胡塞尔的时间观相会通？③与此相关，就产生了三个子问题：（1）时间观的跨文化省思应该如何展开？（2）现象学时间观能否通向唯识学抑或唯识学时间观如何补充现象学？（3）唯识学的时间观与现象学的时间观是否具有方法论的差异，如果存在这种差异，对我们有何启示？本文将分三部分试图逐步解释这些子问题，进而看看能否找到回答总问题的线索。

一 如何应对时间观跨文化省思的难题

以上思路如果可行的话，那么我们首先得回答：应该如何展开时间观的跨文化

① 参见 Thome H. Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, Taipei: Linking Publishing Co. Ltd., 1981, p.276（中译本见方东美：《中国哲学的精神及其发展》，孙智荣译，北京：中华书局，2012年，第255页）。

② 参见陈群志：《论方东美关于现象学与唯识学的比较研究》，载《中国现象学与哲学评论》第十三辑，上海：上海译文出版社，2013年，第395—398页。

③ 有关现象学与唯识学的比较研究，从胡塞尔现象学产生之后的学术史来看，虽然在20世纪30年代就有日本学者（胡塞尔与雅斯贝尔斯的日籍学生北山淳友）开始启动，但直到20世纪90年代以后才得到中外学界的较多关注。研究史的考察详见赖贤宗：《从时间性的现象学诠释来看唯识思想意识分析》，载《唯识研究》第四辑，北京：中国社会科学出版社，2016年，第261-269页。

省思？就大的方面讲，无论是从物理学角度来看，还是从形而上学角度下手，抑或从语言

学角度着眼，其中任何一种似乎都存在着障碍，似乎都让人无所适从，难以通达。然而，不管是西方人还是东方人，时间在人们的日常使用中又显得如此简单明了与理所当然，以至于我们还是能隐隐约约地觉察到，那些看似无法跨越的观点又不可避免地重新被抛回而涌现在面前。这是一个非常值得进一步深究的问题，它迫使我们不得不从时间观这个切口去探寻东西方文化的异同之点以及由此而来的哲学对话。

既然如此，该如何应对前述难题呢？好在已有学者已在这方面做出了些许尝试，因而在展开全篇的核心分析之前，不妨先看看西方学者对这个论题的研究情况，以便从中获得启发。台湾华梵大学的德籍学者汉斯-鲁道夫·康特(Hans-Rudolf Kantor)曾在一篇论文中提到过两位学者对东西方时间观的跨文化思考：一位是法国汉学家弗朗索瓦·朱利安(又译于连或余莲)(Francois Jullien, 1951—)，另一位是德国学者罗尔夫·艾尔伯菲特(Rolf Elberfeld, 1964—)。^①

朱利安在《论“时间”：生活哲学的要素》(*Du "temps": Elements d'une philosophie du vivre*) (2001)这本著作中，随顺汉学家葛兰言(Marcel Granet, 1884—1940)^②的《中国人的思想》(*La Pensée Chinoise*) (1934)^③一书中的观点，认为中国思想家(尤其是儒家学者和道家学者)在哲学-宗教诸领域中并没有展现像欧洲的那种抽象时间观念。其根本原因是，汉语动词从文法角度讲没有时态的变化，也就没有发展出有关时间的抽象概念。^④不过，朱利安转而指出，中国人未曾构思出抽象的时间概念并不是一种缺陷，反而更能显示出他们对时间的另一种体会，而这种体会在某种程度上还能补充西方世界相关论题的不足。^⑤因此，他进而提出疑问：“既然中国

① 参见康特(Hans-Rudolf Kantor):《中观学的时间观——以〈中论〉与〈肇论〉为主》，《正观》第46期，南投：正观出版社，2008年，第39—81页。

② 葛兰言是20世纪法国的社会学家和汉学家，1884年生于法国南部的一个小镇，社会学方面受涂尔干(Emile Durkheim, 1858—1917)的影响，汉学方面受沙豌(Edouard Chavannes, 1865—1918)的影响，因而他的学术研究以中国的社会文化史与文明史为主，1911-1913年在北京实地考察中国人的生活状况，1940年死于兵荒马乱的巴黎。代表著作有《中国古代的节日与歌谣》(*F&tes et chansons anciennes de la Chine*) (1919)、《中国人的宗教》(*La religion des Chinois*) (1922)、《古代中国的舞蹈与传说》(*Dcmes et legendes de la Chine ancienne*) (1926)、《中国的文明》(*civilisation chinoise*) (1929)、《中国人的思想》(*Lapensee chinoise*) (1934)、《中国的封建制度》(*功feodalite chinoise*) (1952)等。

③ 参见 Marcel Granet, *La Pensee Chinoise*, Paris: La Renaissance Du Livre, 1934, pp. 77-100; Eds., Albin Michel, 1968, H, 1, "Le temps et l' espace".

④ 参见 Francois Jullien, *Du "temps": Elements d'unephilosophie du vivre*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2001, pp. 15-31 (中译本:朱利安:《论“时间”：生活哲学的要素》，张君懿译，北京：北京大学出版社，2016年，第3—28页)。

⑤ 参见康特:《中观学的时间观一以〈中论〉与〈肇论〉为主》，《正观》第46期，第40-41页。没有制造出时间的抽象概念，却同样也思考了时间，那么为何在甚至仍未追问概念之本源的情况下，一开始便能继续确定时间概念是‘原始’和‘基本’的？为何不让思想从时间的既定概念中解

放，以在中国观念的生成之中追随中国思想？”^①显然，朱利安的追问是想纠正对时间理解的片面化错误，因为中国人的特有时间观能够展现出另一种视域。^②

笔者认为，就朱利安的研究来看，他有两个基本预设：第一，西方人拥有抽象的时间概念，而中国人的时间观是具象的，因而不能从物理学、形而上学和语言学等角度来诠释；第二，中国人的时间观念基于自身的选择而与生活哲学相一致，这与西方人思考时间的方式迥然有异。与朱利安的思路不同，艾尔伯菲特不是从儒家、道家或墨家的进路来考虑东西方时间观的差异，而是根据东方的佛教传统（主要是中国和日本的佛教）进行思考的。他在《佛教中的时间现象学：跨文化哲思方法》（*Phänomenologie der Zeit im Buddhismus: Methoden interkulturellen Philosophierens*）（2004）^③中指出，在西方传统（无论是古希腊还是欧洲）中，时间理论始终不是一个核心主题，而在东方文化（印度、中国和日本）中，对时间的思考却一直居于中心位置。

由此可知，与朱利安相比，艾尔伯菲特似乎有着相反的立场：第一，他认为，时间在西方哲学传统中只是居于边缘地位；朱利安则表明，在建基于希腊传统上的欧洲哲学中，时间问题一直是非常重要的关注点。第二，他主张通过跨文化哲思东方文化（印度、中国、日本）中的时间观能够对西方起到解放其时间观边缘地位的作用，而朱利安指出，中国哲学传统中基于汉语语法之范限的时间省思只能拓展出与西方思维不同的面相。正因为他们各自思路的差别，康特总结了两者的不同目的：朱利安的目的在于“借由西方与东方哲学对谈的方式来展开有关时间现象新的一些视野，并扩展西方哲学传统的省思范围”^④；艾尔伯菲特的目的在于“经由跨文化的哲学省思方法将西方的时间观，从其边缘地位中解放出来，并且去发挥该议题在现代现象学上的意义”^⑤。

虽说如此，朱利安实际上没有涉及佛教领域，而只是主要就儒道两家的时间观

① 朱利安：《论“时间”：生活哲学的要素》，第33-34页。

② 另一个极力纠正西方人对中国时间观误解的学者当数李约瑟，他曾在1964年在英国皇家人类学研究所发表了题为“时间与东方人”的长篇讲演，主要是对盛行于中国文明中的时间态度进行探讨。详见李约瑟：《时间与东方人》，载《文明的滴定：东西方的科学与社会》，张卜天译，北京：商务印书馆，2016年，第203—279页。

③ 参见 Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus: Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004.

④ 康特：《中观学的时间观——以〈中论〉与〈肇论〉为主》，《正观》第46期，第41页。

⑤ 康特：《中观学的时间观——以〈中论〉与〈肇论〉为主》，《正观》第46期，第42页。

进行了探讨，这与阿尔伯特并非同一论域。在这种意义上，朱利安与阿尔伯菲特的立场虽然“相反”，但也只是“似乎”而已，康特觉得他们的立足点“正好相反”，语气显得太强。^①回过头看，朱利安与阿尔伯菲特的学术背景和学术旨趣来进行研究的。朱利安的基本立场始终是西学立场，汉学对他而言只是方法而非对象，在法国学界，许多汉学家并不认为他是汉学家，许多哲学家也不认为他是哲学家。阿尔伯特则比较纯粹地进行了东西方之间的哲学性对话，因而往往能够切中要害。职是之故，我们不妨再来看看阿尔伯特论述“佛教时间现象学”的核心观点，以作检视。

阿尔伯特指出，西方传统的哲学省思方式是形而上学的，而东方则是非形而上学的。在西方形而上学中，源于“存在”（Sein）与“生成/变易”（Werden）的区分，产生了与之相应的“超越时间的永恒性”与“诸行无常的时间性”之间的划界。其结果是，西方一直比较强调存在论意义上的居于形而上学地位的“超越时间的永恒性”，从而对“诸行无常的时间性”的关注要轻视得多。但是，东方的哲学传统比较重视“人心如何转化”的问题，因而也特别重视“诸行无常的时间性”及其变化。因此，在东方思想尤其是佛教思想中，时间现象反而成为了哲学省思的中心议题。^②

阿尔伯特一方面强调了东方佛学与西方传统形而上学之间的差异，另一方面也展现了佛教在时间现象的省思方面与西方当代现象学之间的相似性。不过，他主要是以海德格尔的时间理论来与佛教的时间观进行比较，以便找到两者之间的共同论域。当然，他也强调说，现象学的代表人物胡塞尔、海德格尔和梅洛-庞蒂都从非形而上学的角度重视时间现象。但因兴趣所在，阿尔伯特只重点研究了海德格尔所谈的作为“存在历史”之意义的“本有”概念，佛学探讨则是以日本12世纪的道元在《正法眼藏》中论及的“有时”^③概念为中心，他认为两者比较接近。^④

阿尔伯特的论述集中描述了佛教时间观的四个阶段：一是中观学派龙树“三世不可得”“时相不可得”的时间观；二是僧肇“物不迁论”的时间观；三是华严宗法藏“十世”的时间观；四是日本道元禅师“有时”的时间观。^⑤在他看来，道元的时间观最为成熟。^⑥不过，笔者认为，道元禅师的思想已然受到中国天台宗和禅宗

① 康特：《中观学的时间观一以〈中论〉与〈肇论〉为主》，《正观》第46期，第40页。

② 参见 Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus: Methoden interkulturellen Philosophierens*, S. 378-379。另可参见康特：《中观学的时间观一以〈中论〉与〈肇论〉为主》，《正观》第46期，第41-42页。

③ 道元关于“有时”的讨论并不很长，中译本可以参见道元：《正法眼藏》，何燕生译，北京：宗教文化出版社，2003年，第198—203页。

④ 参见 Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus: Methoden interkulturellen Philosophierens*, S. 373-379。

⑤ 参见埃尔贝菲尔德（阿尔伯特）：《道元的时间现象学作为当下哲学研究之源》，载《唯识研究》第三辑，北京：中国社会科学出版社，2014年，第132—154页。

⑥ 参见 Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus: Methoden interkulturellen Philosophierens*, S. 161-340。的影响，如果只以道元的看法作为最终标准，从而忽略中国的天台宗和禅宗的思想，那显然是成问题的。何况在原始佛教和部派佛教中，尤其是部派佛教，也有不少有关时间方面的探讨。^①至为重要的是，如果与当代现象学的时间观相比较，那么唯识学派的时间

观更是无法逾越的。

因此，反观前两位学者的研究，要应对时间观跨文化省思的难题，需要注意以下两点：首先，以笔者的粗略看法，时间问题尽管没有在西方文化中处于与形而上学等同的地位，但却一直是西方哲学、科学、宗教诸领域中的重要议题，与之相应，在东方文化中，时间问题虽然并非艾尔伯特所说的那样居于中心位置，但也有着不可忽视的价值，关键在于如何找准进行东西方时间观跨文化省思的切入口。其次，时间观的跨文化省思自然要从同异点着眼，但不能只是单边描述同或异，而必须跨越孤立思维的障碍，形成一种“回返步伐”，以求同中见异、异中见同。

基于上述两点理由，笔者认为，选择胡塞尔现象学与佛教唯识学的时间观作为切入口进行跨文化省思是个较为可取的议题。究其原因，一方面两者在思想体系上有着类似的构成方式^②，诚如前文所述，现象学与唯识学的构想非常接近，因此对相似理论领域中的同一概念（时间概念）进行比较研究显得合情合理，而不是胡乱的攀比附会；另一方面，既然胡塞尔现象学与唯识学分属于不同的文化系统，那么在某些方面就自然会有内容差异，因此在具体阐述的时候还必须兼顾到两者的同异互动。

二现象学时间观如何与唯识学相会通

胡塞尔对时间进行现象学分析的根本目的在于澄清时间本身如何构造起自身，或者更确切地说，在于解释时间意识（意识进程中的内在时间）构造时间客体是如何可能的。^③在此之中，作为内感知的纯粹意识的体验时间才是根本立足点。胡塞尔一方面排斥了对客观时间（世界世界、实在时间、自然科学意义上的时间以及作为

① 参见化声：《俱舍论时间之研究》，见《俱舍论研究》（上），收入张曼涛主编：《现代佛教学术丛刊》（第22册），台北：大乘文化出版社，1978年，第271-280页；佐伯良谦：《有部三世实有法体恒有上的体灭说和用灭说》，见《部派佛教与阿毗达磨》，收入张曼涛主编：《现代佛教学术丛刊》（第95册），台北：大乘文化出版社，1979年，第363-376页；释印顺：《说一切有部为主的论书与论师之研究》（上），北京：中华书局，2011年，第211—261页。

② 参见倪梁康：《赖耶缘起与意识发生——唯识学与现象学在纵一横意向性研究方面的比较与互补》，《世界哲学》2009年第4期。

③ 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2010年，第38页。

关于心灵的自然科学的心理学意义上的自然时间）的兴趣，另一方面把关注点集中于“原初时间域”^①在内感知之中的基本结构与构造内容的分析。这些方面无疑反映了胡塞尔现象学在描述分析细致问题方面的优越性，并能够解释或解决哲学史上令人头痛的时间问

题的某些疑难。

唯识学的时间观和胡塞尔现象学时间观有某些类似之处，比如：都排斥了客观时间作为真实之源，都比较注重时间中的“现在”这一向度，都认为时间三相是当下心识（意识）的变现（构造）。我们知道，这两种哲学体系就其产生的时间和地域而言，相互之间并无交叉的地方，一个在古老的印度，一个在当代的欧洲。然而，两者的时间观有如此惊人的共通之处，使我们不得不追问它们“如何可能”的问题，亦即现象学时间观如何通向唯识学这门一千多年前的古老学问。

（一）法相-描述/现象-描述阶段

在法相-描述/现象-描述阶段，两者都排斥了客观时间。“法相”是指事物的相状，亦即哲学里所说的范畴，唯识学派把时间范畴放在“五位百法”的“心不相应行法”中，属于二十四个分位假法之一。所谓“五位百法”，是对宇宙一切存有的现象学式描述：

1. 心法有八种，即八识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识，也就是我们的一般意识和深层意识活动。

2. 心所法有五十一种，分为六类：（1）遍行心所，即作意、触、受、思、想五种；（2）别境心所，即欲、胜解、念、定、慧五种；（3）善心所，即信、精进、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害十一种；（4）根本烦恼心所，即贪、嗔、痴、慢、疑、恶见六种；（5）随烦恼心所，即忿、恨、恼、覆、嫉、悭、诳、谄、害、懦、无惭、无愧、掉举、昏沉、不信、懈怠、施逸、失念、散乱、不正知二十种；（6）不定心所，即悔、眠、寻、伺四种。显而易见，心所法从属于心法，属于意识活动所表征出来的各种基本情绪、心理状态。

3. 色法有十一种，分五根（眼、耳、鼻、舌、身）、五尘（色、声、香、味、触）和法处所摄色，此即相当于哲学思维中的外在对象或意向相关项。

4. 心不相应行法有二十四种，分为得、命根、众同分、异生性、无想定、灭尽定、无想定、名身、句身、文身、生、老、住、无常、流转、定异、相应、势速、次第、方、时、数、和合性、不和合性。这些是指与心法、心所法等没有直接关系的“虚设”范畴。

5. 无为法有六种，分成虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动灭无为、真如无为，是指诸法的本性。^①

“心不相应行法”中的“不相应”有两种含义：一是指与心法、色法不相应，不是构成它们的质料，因此不能称之为心法或色法；二是指这些概念并不具有实体性，也就是说，没有相对应的实体为其所指。^②《瑜伽师地论》中说：“问：何因缘故名心不相应耶？答：此是假想，于诸事中，为起言说，于有色等，二种俱非，于有见等，二种俱非。”^③在这个

^①胡塞尔：《内时间意识现象学》，第40页。

阶段，时间被描述为是一种与心识（意识）与物质都不相干的概念（非色非心），同时它自身也与客观的实物不相干。^④换言之，时间不是一种客观实有，它作为概念，与空间、数字一样，没有客观实物与之对应。因此，唯识学派排除了与客观时间有关的任何设想，只是将其作为一种假立的存在，这与胡塞尔“排除所有对实存之物的超越预设”^⑤是一致的。

当然，唯识学派并非不承认客观时间（自然时间），在《瑜伽师地论》中，时间就被定义为：“由日轮出没增上力故，安立显示时节差别，又由诸行生灭增上力故，安立显示世位差别，总说名‘时’。此时差别复有多种，谓‘时’：年、月、半月、昼夜、刹那、腊缚、牟呼栗多等位，及与过去、未来、现在。”^⑥不过，就像胡塞尔的现象学态度那样，那些显示“时节差别”的时间表象（如四季更替、昼夜循环）不是唯识学者特别关心的问题，他们所关心的是心识时间的相续流转，是内时间意识的延续本身，即因诸行的生灭活动而显现出来的过去、未来、现在的“世位差别”，它们的差别实际上是心行的辗转流变。^⑦

《显扬圣教论》在解释与时间概念相关的二十四不相应行法中的“流转”、“定异”、“相应”、“势速”、“次第”、“时”、“方”、“数”时指出：“流转者，谓诸行因果相续不断性。定异者，谓诸行因果各异性。相应者，谓诸行因果相称性。势速者，谓诸行流转迅疾性。次第者，谓诸行一一次第流转性。时者，谓诸行展转新新生灭

① 参见天亲：《大乘百法明门论》，玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分）第30册，第694页。

② 唯识学派诸佛典中有关“心不相应行”的解释可参见朱芾煌：《法相辞典》上册，台北：台湾商务印书馆，1972年，第354页。

③ 弥勒：《瑜伽师地论》（卷五三），玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分）第27册，第885页。

④ 印度传统以来的“时间”概念有两种基本含义：一种称之为迦罗（*kdla*），是古代外道所使用的，指实有的时间，能够作为一切万有的根本；一种称之为三摩耶（*samaya*），即过去、现在、未来三者，指的是有为诸法相续迁流而虚构的时间。参见陈群志：《中观学派对部派佛教时间学说的辩破》，《宗教学研究》2016年第1期，第103页。

⑤ 胡塞尔：《内时间意识现象学》，第38页。

⑥ 弥勒：《瑜伽师地论》（卷五二），玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分）第27册，第876页。

⑦ 参见谭习龙：《时间的三重三世结构—从现象学的角度看〈瑜伽师地论〉的时间结构》，《现代哲学》2014年第2期。

性。方者，谓诸色行遍分齐性。数者，谓诸行等各别相续体相流转性。”^①这些界定实际上在表明，与时间紧密联系的诸种状态都是虚构的概念（假名）。无论是表征因果关系的“定异”、表征变化程度的“势速”、表征先后关系的“次第”，还是表征色法处所的“方”、表征诸行差别的“数”，它们都只是描述某种状态，没有自身实体的存在。

《阿毗达磨杂集论》中把“时间”的这种不相应行法解释为：“谓于因果相续流转，假立为时。何以故？由有因果相续转故。若此因果已生已灭，立过去时；此若未生，立未来时；已生已灭，立现在时。”^②一般来说，我们认为时间是相续流转的，是因为它表现在具体的事物上面（如草木的一岁一枯荣）。事物的不断变化（生住异灭或生老病死），其流转的形式映射在时间上，于是我们就会说时间是流变的，具有相续性，实际来看，时间本身并没有流动，也没有变化，又何来相续流转，因此所谓的“时”只是假立而已。正是因为这种假立，客观时间就不是真实意义上的存在，也正是因为这种假立，主观意识中才会有变化，才会形成在先和在后的关系，才会说有过去、现在和未来。^③从方法论上看，唯识学派把客观时间排除出去而假立它们都是心识的变现，这是唯识时间观得以成立的第一步。

（二）唯识-构造/意识-构造阶段

在唯识-构造/意识-构造阶段，两者都表明时间三相是当下心识（意识）的变现（构造），都尤为重视对“现在”（现时-瞬间/瞬间-现时、活的当下、刹那灭性）这一概念的分析。“构造”是指借助心识（意识）活动的多样性来构建外境（对象）的意义。^④在法相-描述阶段，唯识学派排除了外在时间而转向了内在的心识时间，胡塞尔同样在《内时间意识现象学讲座》（1905）中回到了延续的意识时间本身，他直接使用了“时间意识”（Zeitbewußtsein）这样的概念。纯粹主观的“时间意识”亦即“内时间意识”，在此之中，“时间”与“意识”是融合为一体的整体。“时间意识”是完整的思维构成，“时间”不是自然世界的时间，“意识”不是心理事实的意识，它们可以解释为“意识进程的内在时间”。

⑤

“意识进程的内在时间”作为“原初的时间域”不是客观时间的一部分，“客观

① 无著：《显扬圣教论》（卷一），玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分）第28册，第425页。

② 安慧：《大乘阿毗达磨杂集论》（卷二），玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分）第28册，第702页。

③ 参见牟宗三：《佛性与般若》（上），《牟宗三先生全集》第三卷，台北：联经出版事业公司，2003年，第153—154页。

④ 参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》（修订版），北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第266—268页。

⑤ 胡塞尔：《内时间意识现象学》，第39页。

时间以及与它们一起的现实事物和过程的客观世界，所有这些都是超越”^①，现象学分析所关注的是内在体验的时间，是被体验的“现在”。换言之，胡塞尔所关注的是意识体验之中的被给予物，是“时间意识”，而不是客观的事物、事件、关系等，亦即不是客观的时间位置，也不是客观现实的时间形态。意识藉由现象学还原（类似于法相-描述阶段对“不相应行法”的描述）已经失去了其物质性的现实及其空间性的联系，也就不具有在“宇宙时间”（“自然时间”）秩序中的位置，而是一种“时间意识”的表征。这种表征属于体验本身的时间，它拥有现在、在先和在后，拥有同时性、相续性等“所与性样式”。^②

唯识学派的根本观点认为，外在世界是藉由心识状态的转化才显现出来的，它表明，外在世界本来不存在，只因心识的生起-构造作用才变成了心识的对象。“正所谓‘境不离识’，一切客观世界都是主观心识变现的结果，不论是个体自我的实在性（我）还是经验世界的实在性（法），都是由含藏一切种子的阿赖耶识转化而成。”^③因此，“阿赖耶识”统摄着、构造着现象界的万法，其中自然也包括时间感知，尤其是与心识自身密切相关的时间三相/三世（过去、现在、未来）的构造问题。

前已表明，胡塞尔的目的就在于试图确立时间客体与时间意识之间的合理关系，亦即追问主观时间意识构造时间的客观性是如何可能的。时间意识理论的主要论题是：“时间点的客观性如何在持续的时间意识流中，在向过去的下坠的不断变异之持续流中构造起来，并且同样，时间段的客观性，最终个体时间对象和过程的客观性如何构造起来。”^④他的结论有两个：第一，意识对时间客体的感知本身就具有时间性，而就感知及其所有的构造成分而言，客观时间性每次都会现象学地构造起自身并随之作为客观性因素显现给我们，因此时间客体的构造与时间自身的构造是不可分割的；第二，时间意识河流不仅构造着时间客体的内在时间统一，它同期也构造着意识河流自身的统一。因此，构造起自身和内在客体的意识河流同样具有一个被构造的时间序列，各个相位都在同一条时间意识河流中持续地变化着。

在这个基础上，胡塞尔特别突出了“现在-瞬间”或“现时的现在”：“作为现时现在的这个现在就是这个时间位置的当下被给予。如果这个现象移入到过去，那么这个现在便获得过去现在的特征，但它始终是这同一个现在，只是相对于各个现时现在和时间上新的现在而言，它是作为过去而站立于此。”^⑤“我注意某特定的’现在’

① 胡塞尔：《内时间意识现象学》，第40-41页。

② 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1996年，第203页。

③ 陈群志：《现象学与唯识学具有“同构性”的跨文化省思》，《现代哲学》2015年第4期，第78页。

④ 胡塞尔：《逻辑学与认识论导论：1906—1907年讲座》，郑辟瑞译，北京：商务印书馆，2016年，第304页。

⑤ 胡塞尔：《内时间意识现象学》，第111页。

的方式，并注意到一个新的和连续更新的‘现在’紧接在这个现在之后，并本质上紧接在必然连续流中的每一‘现在’之后；同时注意到，与其相统一的每一实显的现在都变为一个当下，这个当下又接着连续地变为一此当下的一个永远更新中的当下，如此等等。”^①此即就是说，胡塞尔用“现在”概念表达了时间是一种同时性与相续性的统一体，存在着一个“活的现在视域”^②、“相对于活的现在的变换着的定向”^③、“活生生现在的机因”^④或“活生生的现前”^⑤。这些术语都表示着同一个意思，即“活的当下”（lebendige Gegenwart/living present），它的意思可理解为：内时间客体不是 O、P、Q 这样的单个对象，也不是从 O 到 P 再到 Q 的通常变化，而是原初的延续与后继本身，是像“（O-P-Q……）”一样具有整体性和统一性意蕴的“流动—静止”^⑥双重特征的“原时间的、超时间的”时间性^⑦。

一般认为，“活的当下”这个表示时间形式的概念是胡塞尔现象学后期所使用的术语，它表示着“最终起作用的先验自我（原-自我）的存在方式”^⑧。不过，根据笔者的考察，“活的当下”作为一种“现在-瞬间”存在的“最普遍形式”^⑨，从早期的“内时间意识现象学讲座”到晚期的《危机》（第三部分），胡塞尔一直都在使用这个概念或类似的概论。其中的意思蕴含着时间的先天本质：“它是时间位置的一个连续性，带有或是同一的或是变化的、充实着时间的客体性；绝对时间的同质性无法扬弃地在过去变异的河流中以及在一个现在的持续流出中构造起自身，这个现在就是创造性的时间点的现在，是时间位置一般的源泉点的现在。”^⑩

与胡塞尔相比较来看，唯识学派也非常重视“现在-瞬间”（刹那），他们主张“现在实有——过未无体”^⑪，认为过去、未来（将来）之法从本质上说是非实有的，只有现在之法的体性才是实有的。这个观点承袭了经部学派（经量部）的传统，作

胡塞尔：《纯粹现象学通论》，第 205 页。

① 胡塞尔：《内时间意识现象学》，第 85 页。

② 胡塞尔：《内时间意识现象学》，第 99 页。

③ 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，第 191 页。

④ 胡塞尔：《形式逻辑与先验逻辑》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2012 年，第 268 页。

⑤ 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2005 年，第 204 页。有关“活的当下”的“流动—静止”的统一性问题可参见黑尔德《活的当下》一书中的分析，见 *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 94-134.

⑥ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte, Husserliana[^] Materialien, Band 8*, hrsg. von D. Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006, S.22. 参见方向红：《时间与存在：胡塞尔与海德格尔现象学的基本问题》，北京：商务印书馆，2014 年，第 54 页。

⑦ 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》（修订版），第 184 页。

⑧ 胡塞尔：《关于时间意识的贝尔瑙手稿：1917—1918》，肖德生译，北京：商务印书馆，2015 年，第 170 页。

⑨ 胡塞尔：《内时间意识现象学》，第 118 页。

⑩ 参见《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷杰校释，北京：中华书局，2015 年，第 174 页。为唯识学派中坚力量的世亲就曾站在经部学派的立场，批判有部学派（说一切有部）的主张，著《阿毗达磨

俱舍论》。在《俱舍论》中，世亲以经部教义反对有部的“三世实有，法体恒有”^①的观点，指出“现在为有，过未皆无”，过去与未来都是依据“实有的现在而假立的”。“现在”并不是静止的时间点，而是相续变化的刹那（瞬间），所谓“本无今有，有已还无”^②，过去和未来（将来）仅仅是源于“现在-瞬间”的一种功能，如印顺所言，“经部的现在与过去未来，如质与能的关系，不断地转化”^③。如果与上述胡塞尔有关时间先天本质的看法相对比，显然两者都表达了一种基于“现在-瞬间”（相续刹那）而来的时间观。

唯识学派沿袭了经部学派的时间观，将其转变成了阿赖耶识（一切种识）的恒转相续之说。认为“种子”是恒常随转的，一切刹那（瞬间）念念生灭，过去是现在的原因，未来是当有的后果，都是因现在种子酬前引后而来。^④《成唯识论》论主在回答有人问“阿赖耶识种子有所间断还是恒常相续”（“阿赖耶识，为断为常”）的时候说：“非断非常，以‘恒转’故。‘恒’谓此识，无始时来，一类相续，常无间断，是界、趣、生，施設本故，性坚持种，令不失故。‘转’谓此识，无始时来，念念生灭，前后变异，因灭果生，非常一故；可为转识，熏成种故。‘恒’言遮断，‘转’表非常，犹如暴流，因果法尔。如暴流水，非断非常，相续长时，有所漂溺。此识亦尔，从无始来，生灭相续，非常非断，漂溺有情，令不出离……谓此识性，无始时来，刹那刹那，果生因灭，果生故非断，因灭故非常。非断非常，是缘起理，故说此识，恒转如流。”^⑤

由此可见，根据唯识学派的理论，阿赖耶识处在永恒的流变中，既“一类相续”又“前后变异”。这种永恒流变必然具有时间性，即如胡塞尔所说的具有统一性的“流动-静止”特征的“活的当下”。阿赖耶识的本质是以“现在”作为源泉点来说明“种子”与“现行”之间的意识流转。正所谓“依止现在，假立去来故。约当得位，假立未来；约曾得位，假立过去。作用现前者，谓眼等法正为识等所依等事故。一切一分是现在。为舍执着流转我故，观察现在”^⑥。按照上田义文的诠释，唯识学派所说的阿赖耶识非断非常的时间思想是一种“不连续的连续的存在之时间构造”^⑦。

① 参见五百大阿罗汉等：《阿毗达磨大毗婆沙论》（卷七六），玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分）第45册，第673页；众贤：《阿毗达磨顺正理论》（卷五一），玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分）第47册，第805-809页；世亲：《阿毗达磨俱舍论》（卷二十），玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分）第47册，第176页；参见释印顺：《说一切有部为主的论书与论师之研究》（上），北京：中华书局，2011年，第211-261页。

② 世亲：《阿毗达磨俱舍论》（卷二十），第178页。

③ 释印顺：《说一切有部为主的论书与论师之研究》（下），第607页。

④ 释印顺：《中观今论》，北京：中华书局，2010年，第71页。

⑤ 《成唯识论校释》，第171页。

⑥ 安慧：《大乘阿毗达磨杂集论》（卷三），玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分）第28册，第715页。

⑦ 上田义文：《大乘佛教思想》，陈一标译，台北：东大图书公司，2003年，第78页。

“从过去到现在、从现在到未来的因果关系，是在现在的刹那中，以阿赖耶识为媒介而以因果同时的方式成立的。唯识思想这种刹那灭的根本立场，把过去、现在、未来的时间视为是在现在成立者，不得不说过去、现在、未来是在现在同时存在的”^①。同样值得注意

的是，唯识学派用“暴流”来解释阿赖耶识的“刹那灭性”，胡塞尔也是用“河流”来比喻时间的持恒变化特征。^②

根据上述考察可知，在唯识-构造/意识-构造阶段，唯识学派与胡塞尔所关注的共同点有三个：第一，都认为外在世界（外境）是通过意识（心识）的构造才能被认识；第二，都表明意识河流（阿赖耶识）构造着时间的同时性与相续性的统一；第三，都尤为重视对“现在”（现时-瞬间/瞬间-现时、活的当下、刹那灭性）这一向度的探索，只是唯识学派在此基础上不承认过去和未来（将来）的实有性，而胡塞尔并没有直接表明这一点。

（三）唯智-超越/究元-纯化阶段

在唯智-超越/究元-纯化阶段，两者虽然都用了“超时间”的或“非时间”的概念来解释内在时间秩序，但是却有着目的性的区别。作为对内在时间秩序的整体说明，胡塞尔找到了一种“非对象”的存在者，即“非时间”的“自我极”（IchpoDo 唯识学派在时间问题上虽说没有像中观学派那样明确表示时间三相都是不可得的（“时住不可得，时去亦叵得，时若不可得，云何说时相？”^③），却走了一条迂曲的道路，对他们来说，可以在观察有为法的时候言说三世，只要不执著于“流转我”的存在。然而，就“内自所证”的最终解脱境界而言，时间之相是不存在的。

具体来看，在1905年的“内时间意识现象学讲座”中，胡塞尔认为构造着时间的“河流”不是时间上的“客观的东西”，其作为“现时性点”、“原源泉点”是“绝对的主体性”，“对所有这一切我们都还缺少名称”。^④而在1917—1918年的“贝尔瑙手稿”中，胡塞尔把前述还缺少名称的“绝对主体性”还原到了与“对象极”（Gegenstandspol）相对应的“自我极”^⑤概念上。在他看来，“自我极”是作为体验流起作用的极，亦即一种最原始的状态，它是非时间之物或超时间之物。“它对所有时间

① 上田义文：《大乘佛教思想》，第99页。

② 参见胡塞尔：《内时间意识现象学》，第168-169页；《关于时间意识的贝尔瑙手稿：1917-1918》，第148—150页。

③ 龙树：《中论》（卷三），鸠摩罗什译：《中华大藏经》（汉文部分）第28册，第879页。

④ 胡塞尔：《内时间意识现象学》，第122页。

⑤ 在1912年已初步完成的《观念》第二卷手稿中，胡塞尔就提出了这两个“极”概念，参见胡塞尔：《现象学的构成研究——纯粹现象学和现象学哲学的观念（第2卷）》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第88页。此外，有关“对象极”与“自我极”这组概念的解释，还可参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》（修订版），第182—183、228页。

系列都是极，并且作为自我它必然是‘超’时间的，时间对它构造自身，时间性、在体验领域意向性中个体个别的对象性在此对它存在，但是，它自身不是时间的。因而，在此意义上，它不是‘存在之物’，而是所有存在者的对立面；它不是一个对象，而是所有对象的原始

状态。”^①由此可知，这里的“自我”指的是“纯粹自我”或者“超越论的自我”（“先验自我”），是一种“非自我”的自我。“它是一切可领会之物上方的无名之物，在一切领会之物上方的这个无名之物不是伫立之物，不是漂浮之物，而是‘起作用之物’。”^②换言之，正因为这个“起作用之物”的“纯粹自我”主动注意被构造之物，指向被构造之物，从而必然会产生一个具有时间序列的连续统一体经验流。

然而，存在一个难题：不在时间中的“非时间之物”如何能够构造和把握“时间之物”以及如何把握自身？事实上，如果说“纯粹自我”是一个“非时间”或“超时间”的存在者，那么我们无法不将其视为“上帝”之类的东西，因为在时间哲学的思考中，显然只有“上帝”是“非时间”的或“超时间”的。可问题是，胡塞尔认为，按照现象学还原的观点，“回到纯粹经验的河流与这些经验的纯粹自我，回到内在的存在，这个内在存在的形式必然是‘现象学时间’^③。显而易见，这里的说法存在着矛盾，上述难题恐怕无法解决。

相比来看，在这个阶段，唯识时间观中却没有与胡塞尔类似的矛盾产生，这要归结于两者所使用的方法之差异。对唯识学派而言，既然事物是在时间中才能成为心识的显现对象，那么如果没有时间意识，也就无法感知外在事物的存在，他们的宗旨本就是要悬搁外境，回到原初的纯粹意识中来，最后转识成智，达到“非时间”的超越境界。唯识学派所说的“非时间”（“超时间”）的智-境界与胡塞尔所说的“非时间”（“超时间”）的自我不是同一类东西，而是一种弃绝了“自我”与“非自我”、“时间”与“非时间”这些抽象概念的超乎言说的修证境界。

《瑜伽师地论》中说：“问：如世尊言：有过去行，于彼行中，我具多闻圣弟子众，无顾恋住；有未来行，于彼行中，我具多闻圣弟子众，无希望住。此何密意？答：过去诸行，与果故有；未来诸行，摄因故有。所以者何？现在诸行，三相所显：一是过去果性故；二是未来因性故；三自相相续不断故。为显此理，故佛世尊说如是言。又观二义，故作是说：一为遮断于去来法实有执故，显此道理，谓若去来诸行，性相是实有者，不应由彼去来之性说言是有。二为遮断拨无执故，显此道理，谓彼妄计如去来世，现在亦尔，都无所有。”^④不难看出，唯识学派这本基础论书中总结了三

① 胡塞尔：《关于时间意识的贝尔瑙手稿：1917—1918》，第339页。

② 胡塞尔：《关于时间意识的贝尔瑙手稿：1917-1918》，第339页。

③ 胡塞尔：《关于时间意识的贝尔瑙手稿：1917-1918X》第343页。

④ 弥勒：《瑜伽师地论》（卷五二），玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分）第27册，第871页。

个观点：第一，过去、未来都是基于相续的现在而来的，现在是过去的果性和未来的因性；第二，只有现在是实有的，过去、未来是非实在的；第三，前面所说的三世法是一种随顺世间之论，如果从修证结果来看，时间三相都无所有。因此，在唯智-超越/究元-纯化阶段，

唯识学派显然区分了两者时间观：一种是体证时间观，一种是言说时间观。这种区分恰好揭示出了唯识学与胡塞尔现象学的方法论之差异。

三体证时间观与言说时间观的区分及其作用

经过前述“三阶段”的依次阐明，我们已然能够清楚，唯识学时间观在方法论上有三个步骤：第一步排斥客观时间的外境实有，回到心识时间（意识时间）上来；第二步假立时间三相都是心识（意识）的变现，不过唯有现在实有，过去、未来都是基于现在的假有；第三步表明在“内自所证”（精神沉思）的超越境界中，时间的法体（最终本质）必然是不需要言说的（离言体验），进而成就实践上的觉悟（至善至乐）。毫无疑问，这与唯识学派宣说的三种三世理论密切相关。

根本而言，唯识学继承了印度传统以来的时间观，即认为过去、现在、未来三者（三摩耶）都是假立的时间相位^①，倘若这种“假立”还有真实的一面，那么也只有“现在”这一相位能够成立。在此基础上，他们宣说了三种三世：道理三世、唯识三世与神通三世。^②道理三世依“种”而立，指的是在“现在-瞬间”的前提下，以道理推出三世诸相，因为“种子”是恒常随转的，刹那生灭的“现在-瞬间”具足过去曾有与未来当有之果，所以从道理上可以虚设成立基于现在之上的三世。唯识三世依“相”而立，过去、未来之相都是虚妄分别而有的，是通过心识（意识）中的回忆或期望才出现过去或未来的相状，它们根据现在的心识（意识）所变才能显现。神通三世依“证”而立，从“自证圣智”（pratyatm-arya-jflana）的角度，亦即凭借超越世间自在无碍的神通能力（定中之见）正观过去、现在与未来，体悟所显三世唯有现在。^③

笔者认为，三种三世说实际上可以称之为三种时间观：道理时间观、唯识时间观和神通时间观，它们能与方法论上的三步骤相对应。值得说明的是，“神通时

① 龙树：《大智度论》（卷一），鸠摩罗什译，《中华大藏经》（汉文部分）第25册，第113页。

② 参见黄忏华：《佛教各宗大意》，台北：新文丰出版公司，1989年，第128-129页。

③ 三种三世说可见于窥基《成唯识论述记》、《瑜伽论略纂》与遁伦《瑜伽师地论记》。参见窥基等：《〈成唯识论〉述记三种疏》（第二册），台北：佛陀教育基金会，2013年，第237-238页；窥基：《瑜伽论略纂》（卷二），《中华大藏经》（汉文部分）第101册，第18页；遁伦：《瑜伽师地论记》（卷一），《中华大藏经》（汉文部分）第102册，第164页。

间”虽说与唯智-超越/究元-纯化阶段的“非时间”境界相应，但表述上还有些差异。窥基（632-682）在《成唯识论述记》中指出，“依神通，其智生时，法尔皆有如此功力，由圣者功能各殊，既非妄心，所见皆实，但由智力，非是妄识之所变也。……由多修习此去来

法，法尔能现，随其势分多少时节，理实能缘及所缘法唯在现在”^①。这里有“唯在现在”的说法，并没有完全取消“名言事”（即与“智证现在”相对的“言说现在”），因为圣者具有神通之智，他能够在澄净中觉知密法，如此则一切时间都显现于当下。不过，显然“唯有现在”在此是指一种不可言说的“言说”，一种基于体证时间观（神圣直观）意义上的“言说现在”。正因为如此，窥基在另外两部论疏——《阿弥陀经通赞疏》和《妙法莲华经玄赞》——中诠释唯识学派时间观的时候并没有谈及“神通时间”。^②或许他认为体证意义上（“自证圣智”意义上）的“神通时间”是深密之法，非具有较高修行的人不能对其宣说。至于说到“道理时间”与“唯识时间”，窥基在注疏经文“一时”之时指出：

此有二义。一者道理时：说听二徒虽唯现在，五蕴诸行刹那生灭。即此现法有酬于前引后之义，即以所酬假名过去，即以所引假名未来，对此二种，说为现在。此过未世并于现在法上假立，即说听者五蕴诸法刹那生灭前后相续事绪究竟，假立三世，总名一时，那一生灭之一时也。二者唯识时：说听二徒，识心之上变作三时相状而起，实是现在，随心分限变作短长事绪终讫，总名一时。如梦所见谓有多生，觉位唯心都无实境。听者心变三世亦尔，唯意所缘，是不相应行蕴法、处、法界所摄。不别约四时八时，但听者根熟感佛为说，说者慈悲应机为言，说听事讫总名时。^③

窥基所解释的“一时”即绝大多数佛经开篇所展现的佛祖说法的场面，目的在于表明佛祖说法之“时”的神圣意涵，故而有言“听者根熟感佛为说，说者慈悲应机为言，说听事讫总名一时”。不过，窥基同时依据自宗唯识学派的基本观点进行了解读，主要依据“道理时间”与“唯识时间”来组织言说，意思有三层：第一，三世时间是假立的；第二，三世时间是唯识所变的；第三，过去、未来基于现在才有。

由此可知，窥基揭示出了唯识时间观的核心意义，认为其在根本上起着一种“精神指引”的作用。在此之中，不管是“道理时间”还是“唯识时间”都是“言

① 窥基等：《〈成唯识论〉述记三种疏》（第二册），第237页。

② 参见窥基：《阿弥陀经通赞疏》（卷上），《中华大藏经》（汉文部分）第100册，第325页；《妙法莲华经玄赞》（卷一），《中华大藏经》（汉文部分）第100册，第353页。

③ 窥基：《阿弥陀经通赞疏》（卷上），第325页。

说时间”，而非内在的“体证时间”，在获得“自证圣智”时，所现的三世时间就是“神通时间”，其中的“圣智直观”（舍尔巴茨基称之为“圣者的理智直观”^④）远离世俗妄识所见，超越言说，当下即是。因此，窥基虽然没有在这里宣说“神通时间”，但就其具体内容的指引意义来看，神通自然呈现于应机感佛之中。既然如此，那么前述的三种时间

观（道理时间观、唯识时间观和神通时间观）就可以归结为两类：一类为言说时间观，一类为体证时间观。“道理时间”与“唯识时间”属于言说时间观范畴，“神通时间”属于体证时间观范畴。

当然，我们区分“言说时间”与“体证时间”还有佛教经论的支持，如《阿毗达磨杂集论》中把时间三相说成是“名言事”，不是像“涅槃”之类的“体证事”。“何故过去、未来、现在说名言事，非涅槃等耶？答：内自行所证，不可说故。唯曾、当、现是言说所依处故。所以者何？因说过去等事，遂显经中三种言事，谓依三世建立，非涅槃等。由彼内自所证离名言故，不可宣说。又唯去、来、今是见闻觉知，言说所依处故。”^②当代唯识学者王恩洋（1897-1964）解释说，从世俗层面来看，时间之法能够“道理极成”，但就证悟层面而言，随顺世俗所说的时间法，都是为了豁显（对照显示）原初意义上的“不可言事”，“令彼知此离言义故，不可言言，已是其言”^③。因此，唯识学派是以体证时间观作为起点和终点，依世俗显现言说时间观，从而才有所谓的“道理时间”和“唯识时间”。体证作为起点，因而时间三相是假立的“心不相应行法”；体证作为终点，因而时间三相是解脱学意义上的当下即是。

台湾学者赖贤宗曾重点介绍和探讨了当代佛教现象学中有关时间研究的跨文化省思，特别分析了耿宁（Iso Kern, 1937-）的论文《从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）》^④和蔡瑞霖的论文《世亲的“识转变”与胡塞尔的“建构性”的对比研究——关于唯识学时间意识的现象学考察》^⑤，认为他们的观点都存在某些误解或局限，主要体现在缺乏考察唯识三世的解脱学层面的本体诠释（耿宁），或者企望以胡塞尔自己都认为无法指称的绝对主体性时间构造流来对勘境识俱泯的唯识学体证时间观（蔡瑞霖），因而跨文化省思的相关问题界域就显得不完备或不成功。^⑥

① Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. 1, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd., 1993, p. 163.

② 安慧：《大乘阿毗达磨杂集论》（卷二），玄奘译，《中华大藏经》（汉文部分）第28册，第715页。

③ 王恩洋：《大乘阿毗达磨杂集论疏》，《王恩洋先生论著集》（第四卷），成都：四川人民出版社，1999年，第192页。

④ Iso Kern（耿宁）：《从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）》，原载《中国现象学与哲学评论》第一辑，1995年；后收入耿宁：《心的现象》，倪梁康等译，北京：商务印书馆，2012年，第155-166页。

⑤ 蔡瑞霖：《世亲的“识转变”与胡塞尔的“建构性”的对比研究——关于唯识学时间意识的现象学考察》，《国际佛学研究》（创刊号），1991年，第147-184页。

⑥ 赖贤宗：《从时间性的现象学诠释来看唯识思想意识分析》，载《唯识研究》第四辑，第261-281页。

按照他的说法：“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式的、存有论（本体诠释学的）、纵向的研究。”^①

笔者同意赖贤宗批评的一个方面，即比较研究胡塞尔现象学与唯识学的许多学者还缺少关注唯识时间观中的解脱学这一向度；但不认同他指出的可以从海德格尔的存有论角度来诠释唯识学与现象学的时间理论（纵向维度）。原因在于，海德格尔的存有论还是基于语言的，“语言是存在之家”^②，虽然他也曾认为“语言建基于沉默”^③，甚至论及语言的本质要在“默秘学”（Sigetik）^④中把握。更值得注意的是，他还如此说道：“人越是具有非存在特性，人越少固执于他发现自己所是的存在者，人就越能切近于存在（不是佛教！而是反面）。”^⑤从本体诠释学的角度讲，海德格尔纵然已经触及到了犹如禅宗“语言三昧”的境界，如关田一月（KatsukiSekida, 1893-1987）所说^⑥，他也是从存有论的层面来解释时间，因而无法与唯识学派的“非时间”（“超时间”）意义上的体证时间观（而非言说时间观）相沟通。

对唯识学派而言，体证时间观与言说时间观的区分并非一种基于“理论分析”的认识论，也不是一种基于“存在分析”的存有论，而是一种源自于圣智觉悟的自上而下的“精神指引”的解脱学（这种解脱学是非存有论的）。这恐怕是佛教唯识学与胡塞尔现象学（海德格尔存有论）在时间观方面的最大差异，也是唯识学时间观能够补充现象学时间观的关键所在。

四结论

如果我们不从修证意义上的唯识学来与胡塞尔现象学相比较，而单纯注意两种系统赋予在意识层面的时间理论，那么还是能够找到某些相似之处的，如前所述的第一、第二阶段。拉拉比（M. J. Larrabee）早在20世纪80年代初就曾对唯识学与

① 赖贤宗：《从时间性的现象学诠释来看唯识思想意识分析》，载《唯识研究》第四辑，第280页。

② 海德格尔：《关于人道主义的信》，载《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2009年，第366页。

③ 海德格尔：《哲学论稿：从本有而来》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2012年，第539页。

④ 海德格尔：《哲学论稿：从本有而来》，第86-87页。

⑤ 海德格尔：《哲学论稿：从本有而来》，第177页。

⑥ 关田一月：《禅的训练》，徐进夫译，台北：天华出版公司，1980年，第164页。

胡塞尔现象学进行了与此相关的比较研究。①他主要围绕唯识学中的“阿赖耶识”(alayavijnana)与现象学中的“时间意识”(Zeitbewußtsein)展开了讨论。在他看来,唯识学与现象学这两种哲学有着一个共同的意图:“即把自我体验的时空领域之特殊性建基在某种原初意识之中。”②拉拉比之所以强调“阿赖耶识”与“时间意识”的可对勘性,是因为胡塞尔把内时间意识称之为“河流”(fließend),而唯识学也同样把阿赖耶识比作“河流”(恒转如瀑流)。

依据拉拉比的观察,阿赖耶识学说中存在着一个似乎难以调和的“一”和“多”的问题,即如果阿赖耶识是一条永恒流动的单一河流,那么它何以可能构造个体自我心识的多样性。他认为这个“一”和“多”的问题在佛经本身中无法解决,而胡塞尔的内时间意识理论却能够提供一种不同视角的合理补充。“活的当下”兼具流动-静定(strebend-stehende)③的双重特征,它的同一性是同时的“一”和“多”。因此,如果阿赖耶识能被视为“活的当下”,那么“活的当下”的“流动”特性就足以解释阿赖耶识的流动,而“静定”特性则能够强调阿赖耶识作为一切差异化的统一性。

在笔者看来,拉拉比可能误解了“阿赖耶识”的某些特性,从而形成了一种自我预设的“一”和“多”的问题。实际上,唯识学中的阿赖耶识的“刹那灭性”与胡塞尔的“活的当下”是能够互通的,二者都是基于“现在”这个活的源泉而来的“拟-时间”④编排。既然阿赖耶识并没有任何“一”和“多”的问题困境,那么也就没有必要再用另一种理论来整合。笔者非常理解拉拉比的出发点,他是基于胡塞尔时间学说的背景来反观唯识学的相似问题,不免存在先入之见。当然,他最后也谦虚地说:“这种比较的成就,虽然没有完全将瑜伽行派的阿赖耶识整合进入现象学的架构之中,然而却能够补充关于阿赖耶识的讨论以及或许排除某些内在解释的困难。”⑤笔者觉得,在“阿赖耶识”和“活的当下”这个问题上,与其进行“差异性”⑥处理(以“活的当下”来解决“阿赖耶识”的困难),不如进行“同构性”⑦阐述。

参见 M. J. 拉拉比:《“一”和“多”:佛教瑜伽行派与胡塞尔》,陈群志译,载《唯识研究》第二辑,北京:中国社会科学出版社,2013年,第263—279页。原文出自 M. J. Larrabee, “The One and the Many: Yogacara Buddhism and Husserl,” in *Philosophy East and West*, Vol. 31, No. 1 (Jan., 1981), University of Hawai'i Press,

② pp.3-15。

③ M. J. 拉拉比:《“一”和“多”:佛教瑜伽行派与胡塞尔》,载《唯识研究》第二辑,第264页。

④ 胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第204页。

⑤ 胡塞尔:《内时间意识现象学》,第130页。

⑦ M. J. 拉拉比:《“一”和“多”:佛教瑜伽行派与胡塞尔》,载《唯识研究》第二辑,第279页。

有关两者的“差异性”比较分析可参见陈群志:《胡塞尔现象学与唯识学之间的“差异性”问题——从“同构性”原则到“差异性”反思》,载《中国现象学第21届年会论文集》,2016年,第20-29页。陈群志:《现象学与唯识学具有“同构性”的跨文化省思》,《现代哲学》2015年第4期。

当然，正如赖贤宗所批评的那样，拉拉比同样过滤了解脱学的向度，而笔者认为，在处理唯识学时间观的时候，如果忽视其体证时间观的“精神指引”价值，那么也就无法理解言说时间观的真实意涵。事实上，根据前文的研究，我们可以得出的一个基本结论：胡塞尔现象学与唯识学的时间观之最大差异就在于，现象学时间观是一种“自下而上”的理论分析，而唯识学时间观是一种“自上而下”的精神指引。

胡塞尔现象学从排斥经验世界的客观时间回到意识进程的内在时间，再从内在时间走向最原初的时间域，进而延伸至探究构造着时间河流的绝对主体性，最终还原到作为“自我极”的“超越论的自我”（“先验自我”、“非自我”的“自我”）。这是一种“自下而上”一层一层地从经验世界转向先验世界的方法道路，如前所述，在这条道路中，胡塞尔的难题最终似乎无法获得解决。

然而，在佛教唯识学中，胡塞尔的难题就不存在，因此笔者已指出，唯识学时间观能够补充现象学时间观的问题困境。唯识学派实际上采取了一种与胡塞尔截然相反的“自上而下”的解释方式。前文我们虽然区分了三个阶段来依次比较论述东西方两类时间观，但是对唯识学时间观而言，叙述次序的三个阶段应该倒过来看，从唯智-超越/究元-纯化阶段到唯识-构造/意识-构造阶段，最后到法相-描述/现象-描述阶段。换言之，理解唯识学时间观必须首先以解脱学角度为基础，然后才能走向认识论阐述，言说时间观是建基于体证时间观之上的次一层的假立描述。

最后，笔者想说的是，不论如何，“时间”作为人类思想文化中最重要议题还将继续研究下去。我们相信，有关“时间问题”的争论会伴随着人类的存在而永不停息。“时间”到底是永恒的还是变化的，实在的还是非实在的，客观的还是主观的，理论分析的还是精神指引的等这样一系列问题是一代又一代思考者心中的疑问，每个人都试图给予其有效的界定，但每个人的分析都不可能是最终的分析。英国哲学家布劳德（C. D. Broad, 1887—1971）曾说，时间问题是“整个哲学中最难解的结”^①。胡塞尔同样指出，时间问题是所有现象学问题中最困难的问题。^②在笔者看来，正因为它困难，才有不断思索的必要，正因为它困难，才有精神追求的价值。

① C. D. Broad, *Scientific Thought*, London: Routledge and Kegan Paul, 1923, p. 84.

② 胡塞尔：《内时间意识现象学》，第366页。

唯识学中“时（时间）、方（空间）”二法的哲学诠释

德澄^①

【摘要】人们对“时间”和“空间”所持的看法，是宇宙观的重要内容和有机组成部分，也是哲学知识论或认识论的重要内容和有机组成部分。本文以康德哲学与牟宗三相关思想为主要理论基础，拟对唯识学中“时（时间）、方（空间）”二法作为“心法、心所法、色法”上的因果分位差别建立及其自身的“假、实”等问题展开探讨。

【关键词】时方因果假实

一前言

关于“时间和空间”的种种看法和观点，是哲学宇宙观的重要内容和有机组成部分，也是哲学知识论或认识论的重要内容和有机组成部分。古今中外，不同的哲学家对此往往也会有不同的看法和观点。而在佛教的相关内容中，对“时间与空间”问题的看法和观点也不尽相同。其中主要有说一切有部与譬喻师在“无常”的基础上所主张的“三世实有”和大众部分别说系与经部在“缘起”的基础上所主张的过去、未来虚假不实但“现在有体”。此外就是大乘唯识与中观的看法。在唯识所讲的五位百法中，“时间”和“空间”是属于“不相应行法”范围内的“时、方”二法。本文以西方哲学中康德哲学知识论与牟宗三相关思想为主要理论基础，拟对唯识学中“时、方”二法归属“不相应行法”而作为“心法、心所法、色法”三者之因果

^①作者单位：杭州佛学院。

分位差别建立，在知识论或认识论的范围内所涉及的与三者的关系及其自身的“假、实”等相关的问题展开探讨。

二 “时、方”二法在唯识百法中的归属及定义

佛教中所讲的“法”有无量种，故称“万法”或“一切法”。但对于“万法”或“一切法”则不可能一一加以罗列说明，因此在相关的经论中，也只是涉及其中比较重要或具有代表性的一部分。如《成实论》中所列为八十四法，《俱舍论》中所列为七十五法，而在大乘唯识中所列则为一百法。对于这些法我们仍然可以进一步加以归类，就唯识百法而言，则可以归结为五类或五位，这就是一般所谓的唯识“五位百法”。唯识宗立五位百法，以总括宇宙万有。五位者：心法、心所法、色法、不相应行法、无为法。百法者：心法八，是识的自性；心所法五十一，是识的所属；色法十一，是心法、心所法之所变；不相应行法二十四，是心法、心所法和色法的分位差别建立者，也是与心、色皆不相应的法；无为法六，即前四法的实性。合之为一百法。那么“时、方”二法在唯识百法中归属于哪一种呢？其归属于五位中的“不相应行法”。不相应行法一共有二十四种，“时、方”则是其中的两种。那么什么是“不相应行法”呢？《成唯识论》云：“不相应行，亦非实有。所以者何？得非得等，非如色、心及诸心所，体相可得；非异色、心及诸心所，作用可得。由此故知定非实有，但依色等分位假立。此定非异色、心、心所，有实体用，如色、心等，许蕴摄故。或心、心所，及色、无为所不摄故。如毕竟无，定非实有，或余实法所不摄故。如余假法，非实有体。”^①

而在唯识相关的经论中，有关“时（时间）、方（空间）”二法的明确说明，大致有以下几种，列之如下。

有关“时（时间）”的有：

《瑜伽师地论》云：“复次云何时？谓由日轮出没增上力故，安立显示时节差别。又由诸行生灭增上力故，安立显示世位差别。总说名时。”^②

《瑜伽师地论》又云：“问：依何分位，建立时？此复几种？答：依行相续不断分位，建立时。此复三种，谓去、来、今。”^③

① 护法菩萨等：《成唯识论》卷1，《大正藏》第31册，第5页。

② 弥勒菩萨：《瑜伽师地论》卷52，《大正藏》第30册，第588页。

③ 弥勒菩萨：《瑜伽师地论》卷56，《大正藏》第30册，第607页。

《显扬圣教论》云：“时者，谓诸行展转新新生灭性。”^①

《大乘阿毗达磨杂集论》云：“时者，谓于因果相续流转，假立为时。何以故？由有因果相续转故。若此因果、已生，已灭，立过去时。此若未生，立未来时。已生未灭，立现在时。”②

有关“方（空间）”的有：

《瑜伽师地论》云：“问：依何分位，建立方？此复几种？答：依所摄受诸色分位，建立方。此复三种，谓上、下、傍。”③

《显扬圣教论》云：“方者，谓诸色行，遍分齐性。”④

《大乘阿毗达磨杂集论》云：“方者，谓即于东西南北、四维上下因果差别，假立为方。何以故？即于十方因果遍满，假说方故。当知此中，唯说色法所摄因果。无色之法，遍布处所，无功能故。”⑤

《大乘成业论》云：“即于和合诸聚色中，见四面等，便起方觉。”⑥

这里会出现一个问题，就是《杂集论》中解释“方”的定义时说：“当知此中，唯说色法所摄因果。无色之法，遍布处所，无功能故。”在《对法论》中，对二十四不相应行法的分位做了进一步的分类，具体内容会在接下来的第三部分“‘时（时间）、方（空间）’二法的分位差别建立问题”中一一列出。而其中是把“时、方”二法归为“因果分位差别建立者”，但没有对是否通于“色、心、心所”诸法做出明确的说明。在这里，《杂集论》则明确说“当知此中，唯说色法所摄因果”。而本文在讨论“时、方”二法分属于“因果分位差别建立者”的问题时，认为“时、方”二法是通于“色、心、心所”诸法的，并非如《杂集论》所说“当知此中，唯说色法所摄因果”。那么如何解释这一问题呢？其实回答这一问题的关键在于“时、方”二法是不是涉及具体对象。对于这一问题，可以分三种情况来加以说明：一是如果就涉及具体对象（色法）而言，那就是《杂集论》所说“当知此中，唯说色法所摄因果”，这是纯客观的说法；二是如果不涉及具体对象而言，则是属于心之主观建构，为“心、心所法”的分位，这是纯主观的说法；三是如果就能缘的主体（前五识心、心所）与所缘的对象（色、声、香、味、触等诸色法）联系起来，作为不可分割的整体看，则通于“色、心、心所”。所以本文所持的“时、方”二法作为“因果分位差别建立者”而通于“色、心、心所”诸法的观点，是考虑到“时、方”

① 无著菩萨：《显扬圣教论》卷1，《大正藏》第31册，第1602页。

② 安慧菩萨：《大乘阿毗达磨杂集论》卷2，《大正藏》第31册，第700-701页。

③ 弥勒菩萨：《瑜伽师地论》卷56，《大正藏》第30册，第607页。

④ 无著菩萨：《显扬圣教论》卷1，《大正藏》第31册，第1602页。

⑤ 安慧菩萨：《大乘阿毗达磨杂集论》卷2，《大正藏》第31册，第701页。

⑥ 世亲菩萨：《大乘成业论》，《大正藏》第31册，第781页。

二法涉及和不涉及具体对象两方面之后总的说法，而《杂集论》中所说“当知此中，唯说色法所摄因果”是单就“时、方”二法涉及具体对象一方面时的说法。这个问题在本文下一部分会做进一步的说明。

三 “时、方”二法的因果分位差别建立问题

“时、方”二法既然属于五位中的“不相应行法”，那就是说它是“心法、心所法、色法”的分位差别建立。分位差别建立关联着两方面的问题：一是它与心法、心所法、色法有关系，由心法、心所法、色法分位差别建立而来的问题；二是它作为心法、心所法、色法三者的分位差别建立，而涉及不涉及具体对象的问题，也就是“时、方”二法的“假、实”问题。依康德，时间与空间是感性的形式，或者说是感触直觉的形式，是属于“心之主观建构”（subjective constitution of mind）。如此来看，从唯识的角度出发，那与之有关系的心法就不是包括全部的“八识心王”，而只是指“眼、耳、鼻、舌、身”前五识心。时间与空间由“眼、耳、鼻、舌、身”前五识心的“执着”而形成，形成之后而用于感性。这种五识心“执”的作用就是“纯粹的想像”，或者叫“超越的想像”。时间与空间作为“纯粹影像”，其形成则是由于“纯粹的想像”，或者“超越的想像”的作用，它是前五识心执的作用的结果。那么前五识心执的作用是由谁来完成或体现呢？能完成或体现这一作用的就是与前五识心相应的“想心所”，而“想心所”则正是以“于境取像为性”。说“想心所”是直接地就“想像心”说，而说“前五识心”是就“想心所”间接或限制地说。这是因为在唯识中，“想心所”作为遍行心所，与八识心王都是相应的。而在这里，有关系的只是前五识心，而不是全部八识心王。“于境取像”是“想心所”对外缘境而发生作用涉及具体对象时的说法，如果想心所不涉及任何具体对象时，就是“纯粹”或者“超越的想像”^①

在这里，与前五识心相应的“想心所”涉及不涉及对象，其实是一个人为主观地区分的结果。这是因为“想心所”发生作用，必须要以“于境”为前提，而这个前提则是由“触心所”来完成的。“触谓三和，分别变异，令心、心所触境为性，受、想、思等所依为业”^②，“根、境、识”三者和合，令心、心所触及外境，是“触心所”的作用，同时也是“受、想、思”等心所发生作用的前提条件（所依）。因

^① 护法菩萨等：《成唯识论》卷3，《大正藏》第31册，第11页。

此，“想心所”涉及不涉及对象的问题，不是其发生不发生作用的问题，而是在“于境”的前提下，对其中发生作用的“主体”（心、心所）与“对象”（色法或者外境）加以人为主观地区分的问题。进一步说，就是在“能缘”（心、心所）对“所缘”（色法或者外境）发生作用时不可分割的关系中，人为主观将其分别开来，即就“所缘”的一方面而说“想心所”涉及对象的问题，就“能缘”的一方面而说“想心所”不涉及对象的问题。所以在这里，“想心所”涉及不涉及对象，其实是在“于境”的前提下，对能缘的主体与所缘的对象加以人为主观区分的问题。

那么时间与空间如何即是“纯粹的影像”呢？牟宗三解释说：“说感觉上的量度之纯粹影像是时间与空间，这是倒映的说法。感觉对象在直觉摄取中本已被置定并被排列于时空中，因为感触直觉是以时空为其形式条件故。是则当直觉摄取一对象时，此对象之量度即为时空这一形式条件所表象。时空这一形式条件在直觉之摄取中直接地表象所摄取者之时间性与空间性，同时亦即表象了它们的量度性。这个量度性只为时空所表象，尚未为量概念（范畴）所决定。因此，如果我们以感觉上的对象之量度（在知觉之摄取中所表象者）为首出，我们即可说此量度底纯粹影像是时间与空间。此即是说，我们通过时间与空间这一对纯粹影像，即可把那量度具体地形象化出来。是则说时间为纯粹影像是由其所原表象者而倒映回去说也。即，以其所表象之量度为首出，再倒映回去，复说此时间与空间是那感觉上的量度之纯粹影像也。”^①

“想心所”通过纯粹或者超越的想像而形成纯粹的影像，即“时间与空间”。此时的时间与空间，因为不涉及任何具体的对象，所以只是一个“纯粹的形式”，它是感性或感触的直觉的形式条件。也正是因为它是“纯粹的想像”，或者“超越的想像”的作用的结果，所以说“是属于心之主观建构”。牟宗三说：“它（时间与空间）用于感触直觉，却不是此感触直觉本身所形构成者。因为凡直觉皆囿于当下，它只不自觉地带着这本已有之的形式去摄取现象，这是它的唯一功能，它并不能再跳出其当下之囿而前后左右综览而形成一纯粹的影像，即时间与空间；它带着这本已有之的，而此本已有之却不是它所形成的。”^②这就是说，时间与空间虽然为感性或感触的直觉的形式条件，但它并不由感性或感触的直觉而来，它只是感性或感触的直觉发生作用时所需附带或具备的条件而已，并不是感性或感触的直觉发生作用的结果。这是因为感性或感触的直觉发生作用是需要涉及具体的对象的，而“纯粹的想像”，或者“超越的想像”的作用则是不涉及任何具体的对象的。在这里，感性或感触的直觉是就前五识讲的，牟宗三明确否定了时间与空间是由感性形构而成，而

① 牟宗三：《现象与物自身》，台北：台湾学生书局，1990年，第134页。

② 牟宗三：《现象与物自身》，第132—133页。

是把时空的构成作

用归于另立于感性牟宗三的这个看法直接来自于康德，因为在康德那里认知的过程 想像、之外的想像心，这也知性”三层，为了突出或重视“想像心”的作用，而将想 知性之外，就否定了时空的构这是可以理解的。但在唯识中，想像心的作用是附属 的作用，并没有成与前 五识之间的独立于心王之外，在某种意义上，甚至会更强调关系。

被分成了“感性、

像心独立于感性、

于心王的“心所” 心王与心所法之间的从属关系。唯识的这种看法，虽然有别于康德和牟宗三的看法，但似乎亦未尝不可。正是基于这种看法，本文才在唯识学的范围内，而进一步说此“想像心”是八识心王中的“前五识心”，及与其相应的“想心所”。

以上是“时、方”二法作为“不相应行法”，在心法、心所法、色法的分位差别建立中，与心法、心所法的关系。其中有关的心法，只是“八识心王”中的“眼、耳、鼻、舌、身”前五识，而有关的心所法则是与前五识相应的“想心所”。接下来再说明一下“时、方”二法与色法的关系。作为前五识所缘的对象，这里的色法是指“色、声、香、味、触”诸法。时间与空间是色法呈现的形式条件，如果“色、声、香、味、触”不是在时间和空间中呈现，那就不能作为五识所缘的对象。换言之，“眼、耳、鼻、舌、身”五识无法对时间与空间之外的“色、声、香、味、触”发生认知的作用。所以时间与空间是色法呈现时所必备的形式条件。在此基础上，唯识进一步对前五识发生作用时所应具备的“生缘”亦即条件做了说明，即《八识 规矩颂》中所谓“九缘八七”与“合三离二”。也就是说“眼识”发生作用要具备 九个方面的条件，即一、空；二、明；三、根；四、境；五、作意；六、意识；七、末那识；八、阿赖耶识；九、种子。其中，“空”是指距离，“明”是指光线，“根”是指眼的物质构造，“境”是眼所看的对象，“作意”是引导眼去看的心理作用，“意识”是分别依，“末那识”是染净依，“阿赖耶识”是根本依，“种子”则是亲依。另外，“耳识”发生作用也需要具备上面九个条件中除了“明”之外的其他八个条件，“鼻、舌、身”三识发生作用则需要九个条件中除了“空”、“明”之外的其他七个条件。这就是“九缘八七”的意思。“合三离二”则是说“眼、耳”二识发生作用需 要具备“空”的条件，即“眼、耳”根与它所缘的对象之间要有一定的距离，不能彼此接触，否则便不能发生作用。而“鼻、舌、身”根则需要与所缘对象彼此接触，所以叫“合三（鼻、舌、身）离二（眼、耳）”。如果依“四缘”来划分，其中“种子”是“因缘”，“境”是“所缘缘”，“前五识”自身前一刹那是后一刹那的“等无间缘”，而“根”等其他条件，都只是“增上缘”。由此而言，前五识发生作用最主要的条件是各自的“种子”，是“因”，而“根”等只是次要条件，是“缘”。在这里，无论是“九缘七八”还是“合三

离二”，都没有把“时、方”二法归列在内，这是因为“九缘七八”、“合三离二”是分别就五识中的特定识讲的，而“时、方”二法则是作为五识发生作用都必需具备的条件，是通于五识讲的，而不是就其中某一个特定识讲的。

二十四种不相应行法，是就心法、心所有法、色法三者分位差别所建立的。那么在这二十四个不相应行法中，就心法、心所法、色法或者是通于色、心、心所上而分位差别建立假法各有哪些呢？对于这个问题，若依《对法论》所说，则是总摄为八位，即是依八种位所建立。并且对其进一步依八种位所建立做了区分，如下所述：一、在善、不善等，增减分位，建立一种，此则是得。此得通于三性色、心、心所有法上假立。二、于心、心所法上分位差别，建立者三种，是无想定、灭尽定、无想定三种。三、于性分位差别上建立一种，即命根。四、于相似分位差别，建立一种为众同分。众同分通于色、心、心所有法上假立。五、于相分位差别建立四种，为生、老、住、无常。此四相通于色、心、心所有法上假立。六、于言说分位差别，建立三种，为名身、句身、文身，此三者通色、心、心所有法上假立。七、于不得分位差别，建立一种，为异生性。八、于因果分位差别建立者十种，即流转、定异、相应、势速、次第、方、时、数、和合、不和合。

在这里可以看到，“时、方”二法是被更具体地分属于“因果分位差别建立者”。那么什么是“因果”呢？《佛光大辞典》中介绍说，“因果”（梵语 *hetu-phala*），指“原因与结果”。亦即指“因果律”，为佛教教义体系中用来说明世界一切关系的基本理论。盖一切诸法的形成，“因”为能生，“果”为所生；亦即能引生结果者为因，由因而生者为果。以时间之因果关系而言，因在前，果在后，此称为“因果异时”；但若就空间而言，则如束芦之相倚相依的情形，这是广义的因果关系，称为“因果同时”。佛教的因果论大抵可分为大、小乘两个系统，小乘以俱舍宗为典型，提出四缘、六因、五果之说；大乘则以唯识宗为代表，以四缘、十因、五果为其因果论的主要内容，而于四缘、五果的阐释，大小二乘的观点亦相迥异。以唯识而言，既认为宇宙万有皆由含藏于“阿赖耶识”中的种子所变现，而由种子变现成诸法之间，须经由“种子生现行”、“现行熏种子”、“种子生种子”等的“三法两重”的因果关系，展转作用而变现为森罗万象。其中，种子生种子的关系为因果异时；种子生现行、现行熏种子的关系为因果同时。此外，于六因、五果之中，异熟因与异熟果的关系，以及同类因、遍行因与等流果的关系，皆为因果异时。至于俱有因、相应因与士用果的关系，则为因果同时。又能作因与增上果的关系，通于因果异时与因果同时。又同类因与等流果的关系，系以自类之法为因，引生等同流类之果，故称自类因果。①

• 450 -唯识研究（第六辑）

①《佛光大辞典》：词条“因果”。

牟宗三说：“我们是由感触直觉底形式面直接构造广度量，进而穿过形式面透至其材质面而构造强度量，复穿过此广度量与强度量进而决定现象底存在，即决定它的因果相，共在相，与常住相。”“直接披露于我们眼前的，或者说感触直觉所直接摄取的，是一些现象状态底变化。我们把这些变化的状态排列之于时空秩序中。但只是时空底前后秩序并不能表示就是因果关系。时空秩序对因果关系言，只是必要条件，并非充足条件。”^①依康德，范畴作为先验的法则性概念，是由构成普通逻辑中的每一个判断的逻辑字作索引引申而出的。传统的说法，判断可以分四类：量(quantity)、质(quality)、关系(relation)、程态(modality)。每一类下分三种，量的三种是：全称、特称(偏称)和单称。由全称判断的逻辑字“一切”(all)引申出“总体性”(totality)；由特称(偏称)判断的逻辑字(some)引申出“众多性”(plurality)；由单称判断的逻辑字(a, an)引申出“单一性”(singularity)。质的三种是：肯定、否定和无定，分别由其判断的逻辑字(is A)、(is not A)、(is "not-A")引申出“实在性”(reality)、“虚无性”(negation, nothing)、“限制性”(limitation)。关系方面的三种：主谓(subject, predicate)、条件(如果.....贝!J, if...then 析取(.....或....., either...or),则分别引申出本体(substance)属性(attribute)、因果性(causality)A交互性。程态方面的三种：或然(problematic)、实然(assertoric)、确然(apodeictic),引申出可能不可能、存在不存在、必然偶然。而在这十二范畴中，“因果相，共在相，与常住相”是属于关系概念。在这里，“共在相与常住相”不做讨论，单就“因果相”而言，因果关系是一种必然性的关系。在因果关系中，现已存在的某种状态(因)，可以对尚未出现的某种状态(果)起到决定的作用。很显然“时、方”二法起不到这样的决定的作用，所以“时、方”二法不是因果关系中的充足条件(sufficient condition),但却是必要条件(necessary condition)。就唯识而言，前面提到的“异熟”，是“果异于因而成熟”的意思。而对“异熟”的进一步分类，则通常包括“异时而熟”、“异类而熟”、“变异而熟”等，这就是说从因到果的过程中，往往会在性质(善、不善和无记性)、时间、空间等方面发生改变。其中“异类而熟”是说在性质(善、不善和无记性)上发生了变化，“异时而熟”是说在时间上发生了变化，而“变异而熟”说得比较笼统，所以除了性质、时间之外的其他方面的变化都可以归为这一类。“在因果关系中决定某某定为因，某某定为果，甚至决定这关系是因果关系，乃是由于存有论的因果概念就经验的眼见，亦即就经验的事实描述，而这样地去执定之而已。……当感性取象眼见有因果关系时，这乃只是描述地说，此即是‘感性的执’。感性‘执’成现象同时即

① 牟宗三：《现象与物自身》，第253—254页。

‘执’成有眼见的描述的因果关系。若说此眼见的描述的因果关系无必然性，那么我们即进而说概念的决定，此则有必然性。”^①当决定的因果关系(存有论的因果概念)在感性或感触的直觉(经验的眼见)中呈现时，就成为“描述性”的因果关系。而这种描述性的因

果关系，就必须具备时间与空间的形式。所以在这里，“时、方”二法是作为决定的因果关系在感性或感触的直觉中呈现时，亦即描述性的因果关系所必备的形式条件，而被归属于“因果分位差别建立者”。

四“时、方”二法的“假、实”问题

“时、方”二法的“假、实”问题，其实就是上面提到的其作为“心法、心所法、色法”三者的分位差别建立涉及不涉及具体对象的问题。如果不涉及具体对象，那么时间与空间作为感性的形式，或者说是感触直觉的形式，“是属于心之主观建构”。因为它是纯粹的或超越的想像的结果，是纯粹或超越的影像。既然“是属于心之主观建构”，“非如色、心及诸心所，体相可得”，那当然是无体的“假法”。这也是唯识五位百法中将“时、方”二法归于“不相应行法”的最主要的原因。但作为无体的“假法”是就“时、方”二法不涉及任何具体对象而言的，如果前五识心相应的“想心所”在“于境取像”的过程中，涉及具体的对象，即“根、境、识”三者和合时，“五识”依于“五根”而以“五境”为所缘。此时的“色、声、香、味、触”五境在五识心感性或感触的直觉中的呈现，就必需具备时间和空间的形式条件。当时间与空间作为所涉及的具体的对象“色、声、香、味、触”五境所必备的形式条件时，“非异色、心及诸心所作用可得”，就不再是无体的“假法”这样简单一句可以说清楚的了。与所涉及的具体的对象“色、声、香、味、触”五境一起，作为其呈现时必需具备的形式条件，是“形式的有”，而不是单纯的“假法”。

在佛教中，对时间的看法也有“假、实”两种，“实时”为“迦罗”（梵语 *kaḷā*），“假时”为“三摩耶”（梵语 *samaya*）。律中所说时、食时、药时、衣之时，是实时，经中所说一时、一日乃至一劫之时，则是假时。《大智度论》云：“问曰：天竺说时名有二种，一名迦罗，二名三摩耶。佛何以不言迦罗而言三摩耶？答曰：若言迦罗，俱亦有疑。问曰：轻易说故应言迦罗，迦罗二字，三摩耶三字，重语难故。答曰：除邪见故说三摩耶，不言迦罗。”②《翻译名义集》云：“刊正记云：即

① 牟宗三：《现象与物自身》，第254—255页。

② 龙树菩萨：《大智度论》卷1，《大正藏》第25册，第65页。

实时,谓毗尼中,诚内弟子,听时食,遮非时食,则实有其时也。故大论云:毗尼结戒是世界中实,非第一义中实。论又问云:若非时食、时药、时衣,皆迦罗,何以不说三摩耶?答:此毗尼中说:白衣不得闻,外道何由得闻,而生邪见?余经通皆得闻,是故说三摩耶,令其不生邪见。”^①这里的“迦罗”是实时,是就时间涉及具体对象时说的,而“三摩耶”是假时,则是在时间不涉及具体对象时随顺众生而说。就“迦罗”是时间涉及具体对象而说实时,容易让人生起“时间实有”之想,如果认为“时间实有”,那就成了“大邪见”。《中论》颂中说:“因物故有时,离物何有时?物尚无所有,何况当有时?”^②这是中观破斥时间实有时的说法,其意思是:时间只有在涉及具体对象时才是“有”(因物故有时)。当时间在不涉及任何具体对象的时候就只能“空”(离物何有时),就是“假”。所以对时间是“实”是“有”的问题,就需要进一步做出解释。即:时间的“有”是主观建构的“形式的有”(formal being),而不是客观自存的“真实的有”(real being)。《成唯识论》中所说的“不相应行,亦非实有”,否定的正是客观自存的“真实的有”,而不是“形式的有”。《大智度论》所说的“是世界中实,非第一义中实”也是同样的意思,这里的“世界中实”就是“形式的有”,而“第一义中实”就是“真实的有”。时间是这样,空间也是这样。所谓的“大邪见”就是认为时间与空间本身为客观自存的实有,因此如果能区分清楚主观建构的“形式的有”与客观自存的“真实的有”之间的不同,自然也就可以破除以“时(时间)、方(空间)”为实有的邪见了。

五结语

康德以“时间与空间”为“感性的形式”或“感触直觉的形式”,而说“是属于心之主观建构”;牟宗三则说“此‘心’当该即是‘想像心’”,“想像心”通过“纯粹或超越的想像”而形构成“纯粹或超越的影像”,即“时间与空间”;本文则在唯识学的范围内,而进一步说此“想像心”是八识心王中的“前五识心”,及与其相应的“想心所”。说“想心所”是直接地就“想像心”说,而说“前五识心”是就“想心所”间接或限制地说。这是因为在唯识中,“想心所”作为遍行心所,与八识心王都是相应的。在这里,有关系的只是前五识心,而不是全部的八识心。“前五识心”及与其相应的“想心所”通过“纯粹或超越的想像”而形构成“纯粹或超越的

① 南宋法云:《翻译名义集》卷3,《大正藏》第54册,第1093页。

② 龙树菩萨:《中论》卷3,《大正藏》第30册,第26页。

影像”,即“时间与空间”。“时、方”二法作为五位百法之“不相应行法”则是通于“心法、心所法、色法”分位差别建立;而就其作为决定的因果关系(存有论的因果概念)在感性或感触的直觉(经验的眼见)中呈现时,亦即描述性的因果关系中所必备的形式条件,则被归属于“因果分位差别建立者”;就其“假、实”问题而言,则“时(时间)、方(空间)”二法作为主观建构的“形式的有”,既不同于客观的“真实的有”之“实”,也不同于单纯的“无体”之“假”。

参考资料：

龙树菩萨造：《大智度论》，《大正藏》第 25 册。

龙树菩萨造：《中论》，《大正藏》第 30 册。

弥勒菩萨说：《瑜伽师地论》，《大正藏》第 30 册。

无著菩萨造：《显扬圣教论》，《大正藏》第 31 册。

世亲菩萨造：《大乘成业论》，《大正藏》第 31 册。

护法菩萨等造：《成唯识论》，《大正藏》第 31 册。

安慧菩萨糅：《大乘阿毗达磨杂集论》，《大正藏》第 31 册。

南宋法云编：《翻译名义集》，《大正藏》第 54 册，河北省佛教协会印行。

慈怡主编：《佛光大辞典》，星云监修，北京：书目文化出版社，1990 年，据台湾佛光出版社 1989 年第五版影印。

牟宗三：《现象与物自身》，台北：台湾学生书局，1990 年。

唯识学在马来西亚汉传佛教界的传播

杜忠全^①

【摘要】唯识学一度在现代中国的知识佛教界蔚为风行，早期义学不振的马来西亚汉传佛教界，虽未呼应这一风潮，却也不是完全没有唯识学的传播，其中慈航法师（1893—1954）、法舫法师（1904—1951）等先后南游及短暂驻锡，而南来的金明法师（1914—1999）即为不少向慈老学习唯识学者中的一位，金明法师之后的弘法，也将唯识学的传播包含其中。本文之作，拟通过有限的文献，来勉力梳理唯识学在马来西亚汉传佛教界的传播，除了独立前南游法师的弘法与传授，也包括独立后马来西亚佛学院的教学、高级佛学研修班的课程安排等，以见中国现代佛教唯识学热潮对外辐射之一斑。

【关键词】马来西亚 汉传佛教 唯识学 马来西亚佛学院 高级佛学研修班

前言

汉传佛教传入包括新加坡在内的马来半岛，以民间信仰模式之通俗佛教而言，自然是自有华民南迁的明清时期，便在迁民社会广为流传，迁民之中也不乏僧人。然而，以正统汉传佛教之在马新地区扎根而言，清末的海外官寺极乐禅寺之矗立檳榔屿，一般被视为汉传佛教在马来半岛确立的标志，时为1893年。

19世纪末正统汉传佛教立足于马新华人迁民社会之后，马来半岛的汉传佛教依然是中国佛教的海外辐射，住持与弘法僧人都来自中国，并未有自身的僧团与教义发展系统。20世纪的前半叶，唯识学在现代中国知识佛教界颇为风行，在以信仰为

① 作者简介：马来西亚拉曼大学中文系讲师兼系主任。

主、义理之学不振的马来半岛汉传佛教界，虽然算不上呼应这一时代风潮，却也不是完全不曾有过唯识学的传播与学习的。关于唯识学在马来半岛汉传佛教界的传播，近代名僧慈航法师（1893—1954）、法航法师（1904—1951）等先后南游及短暂驻锡，而南来之后落地生根为佛教领袖的金明法师（1914-1999），即为在慈老南游期间向他学习唯识学的僧人中的一位，金明法师此后的弘法与佛教事业，自然也将唯识学的教学与应用包含在其中。

此外，在佛学教育层面，马来西亚佛学院的课程安排，也少不了唯识学的相关科目，对青年僧人与佛教青年之唯识学学习与推广，具有一定的贡献。在正规的教育体制外，但在马来西亚佛教知识青年之中颇具影响力的高级佛学研修班，虽一年仅举办一次，属学校假期期间的短期密集佛学专修课程，招生对象主要是教师和大专青年，也不乏社会青年及僧众参与。这一研修班，历年来也安插有唯识学的传授，对唯识学的传播及推广，无疑也具有一定的作用。

本文之作，拟通过有限的文献，来勉力梳理唯识学在马来西亚汉传佛教界的传播，以见中国现代佛教唯识学热潮对外辐射之一斑。

二太虚大师门人之南游

现代汉传佛教唯识学之在马来半岛传播，主要是跟太虚大师（1889—1947）所领导的学团之成员南游有关。1940年开始的太平洋战争期间，太虚大师率领了中国佛教国际访问团从中国出发，随团者包括了苇舫、惟幻、慈航等法师在内^①，进行了为期半年余的跨国巡回宣传活动之后返回重庆。此佛教访问团的规划行程包括东南亚及南亚等南、北传佛教广为地方百姓信仰的地区。这一受官方支持之民间层级抗日宣传活动，除了在战云密布下与当地佛教界进行交流，尤其也在信息流通不发达的年代，向当地华人及佛教徒宣传中国国内的抗日情势，以对抗日方借由日籍佛教僧人在当地进行的误导性宣传。^②此行结束后，访问团即返回中国，唯随团的慈航法师征得太虚大师的同意，继续留在马来半岛，而在当地进行宣教活动，一直到1948年受邀赴台湾为止。这一二战战时及战后慈航法师的马新时期，前后约

① 释开谛编著：《南游云水情（附录篇）：佛教大德弘化星马记事 1888—2005》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2017年，第113页。

② 明成满：《民国僧侣在东南亚的抗日宣传研究：以“佛教访问团”和“步行宣传队”为中心》，《南洋问题研究》2014年第2期，第75页。

8年，为时不可谓长久，但也不算短，对马新佛教的整体影响，自然得另作评估。但是，就马来半岛汉传佛教之唯识学传播而言，慈航法师几乎可说是较早的唯识学弘传者了。

慈航法师在 20 世纪 40 年代期间随佛教访问团完成行程之后, 选择驻锡马新弘法, 其实是他一生中的第二次南游, 唯第一次南游的 30 年代前期, 虽曾一度到马来半岛小住, 但主要的弘法活动是在缅甸。①慈航法师对马新佛教的深远影响, 主要也是通过这一段 40 年代战时战后时期前后 8 年之南游岁月所展开的弘化活动。1941 年, 驻锡槟榔屿的慈航法师应邀出任弘福寺及宝誉堂的首任住持②, 以此为基地, 慈航法师开展了他在马新的佛教弘化事业。此外, 慈航法师也一度应邀驻锡 檳城菩提学院③, 前后约 3 年之久, 其间在该学院对外宣讲了包括《楞严经》、《法华经》、《楞伽经》等在内的经典, 也传授了因明学及唯识学。在太虚学团中, 慈航法师特长于唯识学, 而因明与唯识则有密切的关联, 关于慈航法师在闽南佛学院就学, 最终却凭自学的毅力通达于唯识学的过程, 在慈航法师的传记中, 每多有叙述。④慈航法师南来弘阐佛教义理, 唯识学自然也在阐发的范围中。目前尚无法完全确认, 慈航法师 40 年代前半期太平洋战争期间驻锡槟榔屿期间, 在檳城菩提学院讲授的唯识学是否为马来西亚汉传佛教首次宣讲这一深邃的大乘佛学理论, 但慈航法师此次南游并开授唯识学, 却是现代中国佛教唯识学复兴的热潮中, 向海外辐射的其中一环了。

慈航法师在马新汉传佛教推动佛教义理之学、办佛教期刊, 也在不同的地区推动成立菩提学院, 后者在他转赴台湾之后, 成为他留在马新的有形遗产。至于以自身所长的唯识学接引后学, 在当时义理之学尚未发达的马新汉传佛教界, 显然略显曲高和寡。慈航法师后来一度离开槟榔屿, 移锡马六甲青云亭。⑤在此二战马来半岛陷日期间, 慈航法师应当地僧众的要求, 专门开班讲授因明学与唯识学。按当时在其门下学习之金明法师(1914-1999)的回忆, 最初向慈航法师专门学习因明

① 叶崇正:《四海布教, 未忘救国: 记传奇海内外的闽籍高僧慈航法师》,《炎黄纵横》2007 年第 10 期, 第 58 页。

② 檳城乔治市近郊大路后(Perak Road)的洪福寺及水车路(Burma Road)的宝誉堂, 当时皆为槟榔屿佛教护法的殷商陈西祥、林耀椿母子所有, 二战前开始礼请僧团入住及住持, 唯保留产业所有权。迄今除了宝誉堂的产业权已转移僧团, 林家尚保留洪福寺的产业持有权。

③ 檳城菩提学院为芳莲尼师(1900-1937)于 1935 年创办, 主要是弘法、收容女性孤儿, 并提供佛化教育, 集慈善、弘法、教育及女学于一处。参见杜忠全:《芳莲》, 收入何启良主编:《马来西亚华人人物志》, 八打灵: 拉曼大学中华研究中心, 2014 年, 第 330—333 页。

④ 阚正宗:《台湾佛教的殖民与后殖民: 阚正宗自选集》, 台北: 博扬文化事业有限公司, 2014 年, 第 387 页。

⑤ 马六甲青云亭是包括新加坡在内的马来半岛最早的华人庙宇, 早期兼具华人事务仲裁与官方代表的政治领导角色。参见曾衍盛:《青云亭个案研究: 马来西亚最古老庙宇》, 作者自印, 2011 年, 第 5 页。

与唯识学的青年学僧, 共有 10 位同学之多, 唯这两门佛教的论理之学较深奥难学, 同期的学僧后来纷纷打退堂鼓, 最终只剩下他一人继续学习, 并且最终完成整个课程。①金明法师是福建莆田龟山福清禅寺南来僧人, 后来在马来亚独立之后落地生根, 成为马来西亚佛

教领袖，也是以汉传佛教为主流的马来西亚佛教总会第二任主席。按金明法师自身所述，二战期间向慈航法师学习因明与唯识学，对他日后的弘法及与执政当局进行疏通与协商，有着极大的助益。^②此可见得，慈航法师南来，其因明与唯识学虽然从学者不多，却在至为关键的人物身上发挥作用，其影响不可谓不大。

另一位极受太虚大师器重，并为同辈人推许为太虚大师最理想之后继者的法舫法师（1904—1951）^③，也不止一次途经马来半岛及弘法，其中也多次讲授唯识之学。1940年，法舫法师为太虚大师通过教育部委派，携同两位留学僧经缅甸前往锡兰，前者为教授，主要为当地讲授大乘佛学，后者则学习南传佛教的义理及经典，拟以此促成南、北传佛教之间的沟通与交流。1942年，法舫法师等3人终于抵达印度，隔年转往锡兰，开始在当代南传佛教核心地区的学习与交流岁月。1947年，太虚大师在上海圆寂，法舫法师获讯，遂取道马六甲海峡而途经马来半岛返上海，其间随缘接众弘法，是法舫法师第一次的马来半岛行。按竺摩法师的追述，“一九四六年，法舫法师（担任武昌世界佛学苑苑长，印度国际大学教授）从印度回国，曾经星马两地讲解唯识学和俱舍学……”^④考此时竺摩法师尚未到槟城，应是辗转听闻及追忆所及，年份应为1947之误，因法舫法师在马来半岛巡回弘法，与太虚大师圆寂而奔赴上海有关。法舫法师途经马来半岛回国，是太虚大师圆寂之后的事，而有关“曾经星马两地讲解唯识学和俱舍学”的叙述，除了这一个人的追忆，也未见其他的记录，不晓得其确实性如何。无论如何，到了1950年4月20日，槟城菩提学院新建筑落成启用，特礼请法舫法师前来主持开幕典礼及佛像开光仪式，他在典礼结束后，即在槟城菩提学院短期挂单，其间开讲了包括《唯识二十颂》、《唯识三十颂》在内的佛教义理课程，再继续路程回到锡兰履职。^⑤此是法舫法师生前最后一次到访马来半岛，翌年（1951）的10月3日，法师即在锡兰因脑溢血而逝。

① 纪晶木：《释金明与马六甲香林华文小学研究》，双溪龙：拉曼大学中华研究院中文系文学硕士学位论文，2017年，第15页。

② 同上书，第16页。

③ 郭硕：《法舫法师人间佛教思想研究》，武汉：华中师范大学历史系硕士学位论文，2013年，第14页。

④ 竺摩：《荡执成智·真空秒有：五十年来的槟城佛教》，竺摩法师：《篆香书室文集：佛教教育与文化》，槟城：三慧讲堂印经会，2003年，第237页。

⑤ 陈秋平：《人间佛教在马来（西）亚的传播与发展：以太虚大师及其学生在马来（西）亚的活动为研究脉络》，《世界宗教研究》2009年第3期，第34页。

以上所叙，为马来亚独立前的殖民时期佛教社会弘法活动中有关唯识学的部分。这一时期，马来半岛汉传之信仰及义理之推动者，几乎都以南来僧人为主。汉传佛教虽然源远流长，但在早期马来半岛的华人移民社会，汉传佛教的信仰形态即使并非完全与民间信仰混同，但在义理之学习与发扬方面，限于一般大众的理解水平，层次往往较低。^①50年代初，法舫法师在槟城菩提学院开讲《唯识二十颂》及《唯识三十颂》，其反应究竟如何，

因未见记录资料,无法预估。稍早的二战时期,慈航法师在马六甲对僧众专授唯识及因明,尚且最终只得金明法师一人完成整个学习过程,占十分之一弱。类似理论与逻辑的唯识学,早期只能在极少众的专业研修中进行,社会弘法中,恐难引起广泛的共鸣,是可以想见的。

三 马来西亚佛学院教学中的唯识学课程

自1969年创立,1970年开课之后,马来西亚佛学院(Malaysian Buddhist Institute)即成为马来西亚汉传佛教唯一气其实也是迄今整个大马佛教仅有的正规佛学教育机构。作为大马汉传佛教弘法、住持僧才摇篮的马佛学院,在课程安排方面,自然不同于讲求契机为主的社会通俗弘法,而必须将较深刻的义理之学,如中观与唯识学等思想体系的传授包括在内,才不失其佛教专业教学机构的本色。然而,马佛学院也不是一开始即将唯识学的相关课程包括在内的。按目前所见的一系列开设课程整理表^③,该院创院之后的最初几年,除了“世学”,也就是一般世俗知识与语文、技能课程之外,佛学课程较限制于汉传佛教的传统,包括一般弘法与宗教仪式中较常使用的经典,如《普门品》、《阿弥陀经》、《普贤行愿品》等,或作为佛教基础入门经典的《八大人觉经》、《善生经》、《四十二章经》等。在课表中,最早出现而与唯识学有关的,即列为1971年中级班二年级课程中一门课的《百法明门论》了,该论一向作为唯识学的入门学习教本。马佛学院创院初期每3年招生一次,并按生源程度分成初级与中级两班,初级班的部分,并未见唯识的相关课程,只在1971年的中级班二年级开始,列入《百法

① 按演培法师的追叙,1961年他应邀在吉隆坡弘法,“我讲‘佛教是真理的宗教’。写稿时,不觉深,认为老生常谈,但到讲时始知不对,因听众觉得太深,因为向少闻法……”见演培法师:《一个凡愚僧的自白》,台北:正闻出版社,1989年,第351页。

② 马来西亚佛学院自创院以来,排班顺序向北传汉传为先,南传次之,藏传再次之的传统,教学媒介也是中文,因此是立足于汉传佛教的一所佛教教育机构。

③ 这些整理表,概见陈慧倩:《竺摩法师及其佛教文化与教育事业(1954-1990)》,双溪龙:拉曼大学中文系硕士学位论文,2017年,第165页。

明门论》一门,该课也延续到1972年的中级班三年级,可知该院对《百法明门论》的学习,是以2年为一完整期限的。有关教学人员方面,第一届(1970-1972)的三年期间,该院初期为数不多的佛学教师之中,创院时期作为副院长的台湾白圣法师(1904-1989),只为第一届学生进行教学,并在他三次的在马短期逗留期间,分别负责《遗教经》、《八大人觉经》及《心经》等经典教学^①,而唯一的在家佛学教师陈清渊,则负责教授巴利文唱诵。^②按此,开设在中级班二、三年级之《百法明门论》,只有可能是院长竺摩法师或另一位全职佛学

教师觉斌法师(1920-1989)来担任教学工作了。③

1973年到1975年的马佛学院第二届课程,1973年有中级班一年级的《八识规矩(颂)》,1974年初级班二年级设有《唯识三字经》一门,而中级班二年级继续有唯识学课,但未详是哪方面的教本。到了1975年,原有的初级与中级班课程未见有唯识学相关课目,但加开的深造班,则有中观及唯识的课目。④

自1970年至1975年的首二届逐步加插唯识学课目之后,马佛学院的课程安排,一直都在中高级班维持有唯识学课目的传统,《百法明门论》、《八识规矩(颂)》、《唯识三字经》等是常见的入门基础课,除了仅仅注明“唯识”的课目无法确知教学内容及所据教本之外,基本上,《八识规矩(颂)》多安排为中级班课程,而1976年开设的深造班⑤,可见《唯识三十颂》一门⑥;1978年,同样的课目设在高级班二年级,而在1984年及1990年,该课则开设在高级班三年级。另一方面,在1982年的高级班一年级,则首次出现《唯识二十颂》的课目,该课延续到翌年该班的二年级,到1984年高级班三年级之时,则以《唯识三十颂》衔接。该《唯识二十颂》在1988年的深造班,再次开设一次。按陈慧倩硕士学位论文之“马来西亚佛学院客座教师一览表”,列明金明法师曾受聘为该院的兼职教师,专门讲授《唯识二十颂》,唯无法在记录中核实任教年份。⑦如此一来马佛学院网站资料所列之历年开设课程所做的整理表无所缺漏,则可按之推测,作为早年极少数马来

① 参见陈慧倩:《竺摩法师及其佛教文化与教育事业(1954-1990)》之表八“马来西亚佛学院客座教师一览表”,第128页。

② 参见陈慧倩:《竺摩法师及其佛教文化与教育事业(1954—1990)》之表七“马来西亚佛学院全职教员一览表(1970—1990)”,第126页。

③ 觉斌法师原籍江西新建,来自台湾,1960年在台北依白圣法师剃度出家,晚年随剃度师白圣法师来马,长期逗留,1970至1975年之间应聘为马来西亚佛学院佛教教师,任教两届,1989年圆寂于槟榔屿鹤山极乐寺。

④ 参见陈慧倩:《竺摩法师及其佛教文化与教育事业(1954-1990)》,第166页。

⑤ 按该院的开班梯次,初级班之前,如需要更初阶的教学,则开设预备班,而在初级、中级及高级各三年之后,如有留院继续修读的,则为开办深造班,该班以一年为学习年限。

⑥ 参见陈慧倩:《竺摩法师及其佛教文化与教育事业(1954—1990)》,第166页。

⑦ 参见陈慧倩:《竺摩法师及其佛教文化与教育事业(1954—1990)》,第128页。

西亚汉传佛教专精唯识学者，金明法师在马佛学院之兼职教学，应是上述开授《唯识二十颂》的年份，即1982年、1983年及1988年，当时金明法师已是70岁左右的古稀岁数了。

除当时作为马来西亚佛教领袖的金明法师之外，其他外国来马法师而受邀担纲唯识学课程教师的，有1988年来自我国台湾的传道法师（1941—2014），在8月中下旬的教学期限内，开授“唯识要义”及《唯识学探源》^①；1990年，则有智海法师开授《八识规矩颂》。这些特设的短期密集课，并不在常规课表中，它们是全院学生都暂停常规课表来听课，还是只安排高年级的学生参与，就暂时不详了。

四高级佛学研修班的唯识学课程

高级佛学研修班是由马来西亚佛教青年总会推动并主办的一项密集佛学研修课程，在马佛学院的专业教学之外，该研修班在马来西亚中文源流佛教的社会佛学研修活动中，迄今是水平较高的一个气举办地点不固定，在1986年至1997年的12年间，都是在太平佛教会举办，之前及之后都呈流动状，由马佛青与各地的属会或佛教寺庙、团体协调与敲定，唯按记录所见，历年来的举办地点，都是在西马（马来半岛），迄今未曾在东马的砂拉越和沙巴两地举办，因此虽是全国活动，然或许是基于学员来源与交通便利等的实际考量，都是在佛教徒人口较集中的西马进行。按马来西亚佛教青年总会所提供的不完整记录档^③，这一研修班自1979年开始举办，此后长期举办，除了在1981年至1984年之间的第3、4届活动日期无法确认之外，自1985年第5届之后，就延续为常年活动，迄今未曾中断。

作为密集式专修的佛学课程，自1979年以来，高级佛学研修班曾几次以唯识学为课程主题，如下：

- ① 《唯识学探源》是印顺法师的著作，而传道法师则是印顺思想的热心传播者。
- ② 所谓水平较高，体现在两方面，其一，授课老师多从境外，主要是台湾礼请特定专业的出家法师或在家老师前来授课，或有时搭配马来西亚本地法师来分别针对不同的主题穿插讲授。其二，虽采公开报名式，但公众报名之时，需提出一定的佛教书籍阅读经验，以作为录取与否的资格审核依据。该班每每安排在马来西亚的学校假期进行，虽向公众开放，但按印象观察，往往以教育工作者与师范学院生、大专生为主要来源，显然是具一定教育水平以上的佛教知识青年活动。
- ③ 感谢马来西亚佛教青年总会雪隆办公室职员红惠提供资料。

马佛青高级佛学研修班有关唯识学之主题记录表^①

届次	开始	结束	地点	讲师	讲题
----	----	----	----	----	----

13	21/8/1993	26/8/1993	太平佛教会	惠敏法师、 程法师	瑜伽行派的修 道观、禅宗的 修道观
25	19/8/2005	21/8/2005	彭亨佛教会	郑振煌教授	佛教心理学_ 八识规矩颂概 说
	22/8/2005	24/8/2005	北海佛教会		
	26/8/2005	28/8/2005	柔佛巴罗灵山		
28	29/8/2008	2/9/2008	太平佛教会	净照法师	《瑜伽师地 论》之“声闻 地”
				安慧法师	《瑜伽师地 论》之“烦恼 论”

按记录表所见，直到第 24 届为止，该班多采双讲师双主题模式，如上表中的第 13 届，“瑜伽行派的修道观”是其中一个课程主题，与“禅宗的修道观”互相搭配。该“瑜伽行派的修道观”的上课文本，其实是《瑜伽师地论》的“声闻地”，由当时甫自日本东京大学取得博士学位并返台的惠敏法师（1954-）来马主讲，该论也是惠敏法师完成的博士学位论文之一部分。如该整理记录档的缺漏部分不含唯识学的部分，则此次惠敏法师博士毕业之后首度来马授课，是该班首次规划唯识学的专题课程了。不晓得是否曲高和寡还是其他的相关原因，该研修班再次规划唯识学专题，得等到 12 年之后的 2005 年，由来自台湾的郑振煌教授（1945—）独力讲授《八识规矩颂》，而该年度的课程也史前无例地分别在马来半岛的北部（槟城州北海）、南部（柔佛州新山）及东海岸（彭亨州关丹）接连举办，形成同一个课程主题而分别在不同的地点面对不同对象开班讲授的特殊安排，此究竟是主讲者个人号召力的体现，还是授课主题引起较大的需求，目前尚需要仔细评估。三年后的 2008 年，马佛青礼聘了两位来自台湾福严佛学院的净照法师（1958-）和安慧法师（1965-），再次分别就《瑜伽师地论》的“声闻地”和“烦恼论”两个部分来讲授。这也是自惠敏法师之后，该班第二度以《瑜伽师地论》来作为课程主题。

无论如何，自 2008 年之后，虽然这一高级佛学研修班尚每年举办，但迄今尚未再有与唯识学相关的课程主题了。

①该表谨按马佛青提供的不完整记录摘取相关部分。

五结论

在马来亚独立建国之前，汉传佛教的僧人几乎都是南来僧人；独立之后，南来僧人选择落籍的，即成为第一代南来僧。按前述独立前来马讲授唯识学的僧人，如慈航法师、法舫法师等人，都是南游僧人，他们只是过境或短时期弘法；到了金明法师，则是南来而落籍的第一代僧人。这样的情况，完全符合马来西亚汉传佛教从依赖中国佛教提供出家僧人，到南来僧落籍并开始收徒及培育本土僧人，从而形成僧团的过程。从南来僧的弘化到独立后创办佛学院栽培自身住持与弘法僧才，唯识学的传播，主要就在这一专业教学机构进行，社会性的通俗弘法当然不是绝对没有，但在统计上恐怕工程浩大，无法在短期内完成。更何况，一些寺庙、佛教会、居士林等开设的普及性佛学班或课程，也可能包括了唯识学的相关内容，但这些资讯的收集，更是需要更大的精力，才能办得到的了。目前所能做到的，即本文就马来西亚佛教青年总会常年举办之高级佛学研修班之主题设置，来观察佛学院的专业教学以外，社会性教学中唯识学课程之落实情况而已。

无论如何，马来西亚汉传佛教的唯识学，迄今主要是在弘法与教学方面进行，更严谨的学术研究，可说付之阙如。究其实，这样的情况，与马来西亚汉传佛教目前仅有一所佛教教学机构，即马来西亚佛学院，而缺乏学术研究机构与机制有关。即使有赴外留学而最终走上佛教学术研究之途的少数精英，包括研究唯识学的，往往也很难回流，而在当地找到栖身并延续自己研究专业的立足之地，这是马来西亚汉传佛教发展目前所面对的最大限制了。