

当代中国哲学丛书

# 境界与 言诠

唯识的存有论向语言  
层面的转化

JINGJIE YU YANQUAN

吴学国 • 著

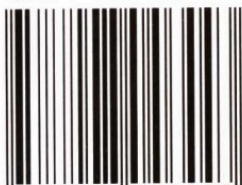
Wu Xueguo



当代中国哲学丛书



ISBN 7-208-04644-1



9 787208 046443 >

定价 30.00 元

易文网: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)





Wu Xueguo

当代中国哲学丛书

# 境界与 言诠

唯识的存有论向语言  
层面的转化

DANGDAI ZHONGGUO ZHEXUE CONGSHU  
上海人民出版社

吴学国 • 著

图书在版编目(CIP)数据

境界与言说:唯识的存有论向语言层面的转化/吴学国著.

—上海:上海人民出版社,2003

(当代中国哲学丛书)

ISBN 7-208-04644-1

I.境... II.吴... III.唯识宗—研究

IV. B946.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 032563 号

责任编辑 杨承纮

封面装帧 王晓阳

·当代中国哲学丛书·

境界与言说

——唯识的存有论向语言层面的转化

吴学国 著

世纪出版集团

上海人民出版社 出版、发行

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

新华书店上海发行所经销 上海天马印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 14.25 插页 6 字数 283,000

2003 年 9 月第 1 版 2003 年 9 月第 1 次印刷

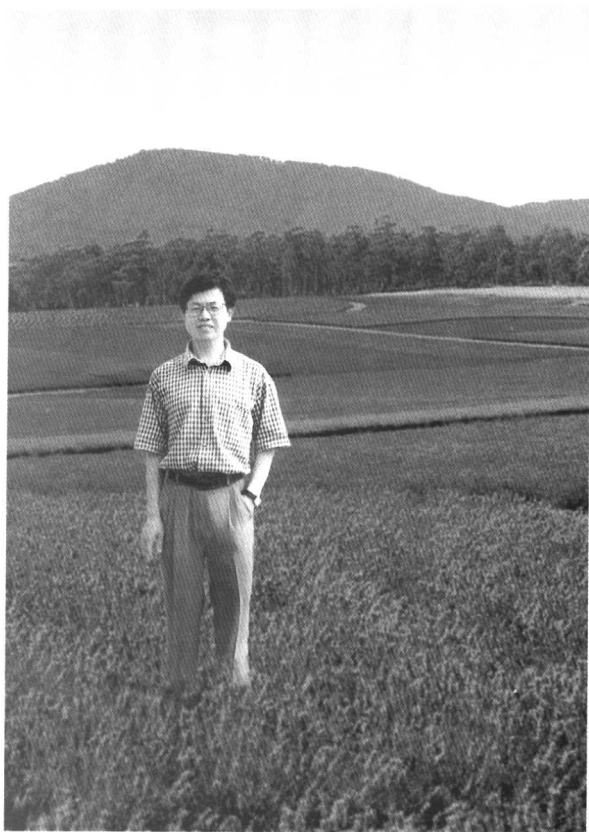
印数 1—3,100

ISBN 7-208-04644-1/B·380

定价 30.00 元

新华书店  
PDG





作者近影

## 作者简介

吴学国，湖北公安人，1967年5月生。1995年获哲学硕士学位。后于南京东南大学任教。1997年考入复旦大学哲学系继续攻读博士学位，师从潘富恩先生和王雷泉先生，先是攻读唯识学，然后选择了唯识与西方哲学的比较作为研究方向。2000年7月论文答辩通过，获哲学博士学位，专业为佛教哲学。现为南开大学哲学系讲师，主要从事佛教哲学、印度哲学与比较宗教哲学研究。发表相关论文多篇。

## 总 序

---

中国正处于一个历史巨变的时代。虽仍困难重重，问题重重，但一个蓬勃向上的中国已经出现在历史的地平线上。希望使人激动与兴奋；困难又使人焦虑与迷惘。在这千载难逢的历史时刻，我们这个伟大的民族迫切需要智慧的思想——哲学，这是历史对处于命运转折点的当代中国人提出的时代要求。

的确，社会上存在着一股崇尚实利的思潮，在此情势下，似乎没什么比谈论哲学更不合时宜了。但是，每一个伟大的文明背后，都有伟大的哲学存在。哲学是一切文化的核心，是民族精神生命的体现，是文明成熟的标志。它是文明人类对自身命运和全人类命运的思考，它指引人类理智地选择自己的道路和趋向的目标。人无远虑，必有近忧。没有哲学的民族更是注定不会有远大的前途。王国维讲，哲学是“人类一日存，此学即不能一日亡也”，正是指明了这一点。一个物质文明飞速发展的中国，不能没有，也迫切需要与之相适应的思想建设和文化建设；处于历史巨变中的中国，需要有自己的哲学家为之深思和前瞻；崛起的中华民族，应该再次给人类提供

自己的智慧和思想。我们生活的时代,正由“国际化”向“全球化”发展。我们不仅面临自己的特殊问题,而且也面临人类共同问题。从人类历史发展的宏观角度看,人类文明正处于一个紧要关头。一方面,现代科技和经济制度第一次向人类展示了永久摆脱贫困的现实可能性;另一方面,人类在其精神生活和价值体系上从未像现在这么不定和迷惘。各种社会冲突乃至战乱不断向人类提出这样的问题:我们如何进入下一个一千年?回答这样的问题需要思想,需要智慧,一句话,需要哲学。不错,哲学从未像现在这么衰落,但哲学自我更新的契机也正在这似乎黯淡的现实状况中。“当代中国哲学丛书”的出现,恰恰证明了这一点。

哲学起源于人类的问题意识,起源于人类对自己生存的一般状况、一般条件和前景的困惑和疑问。今天,我们处在一个前所未有的重要历史时刻,面临许多前所未有的重大问题,迫切需要有新的思想去思考、探索、研究和总结。这种历史要求证明中国哲学已经具备自我更新的外部条件。然而,哲学本身的特性决定了不断创新是哲学的动力与生命。“哲学”一词在古希腊文中的原义是“爱智之学”。哲学追求的不是平庸空洞的抽象构造或人云亦云的陈词滥调,而是启人心魂的智慧创造。这也是人们对哲学的最大期待。中国哲学的前途在于有原创性的思想。因此,我们期待,也努力促成成为当代中国哲学的研究和发展开拓新路的著作不断问世。

新的历史条件不仅要求哲学有新的思路,也要求它更加直面生活,直面世界及其问题。但这不等于说哲学不应该有自己的问题。历史上哲学的重大问题无不来自哲学家对现实



问题的思考。当哲学家将这些问题上升到理论和哲学层次时,就更突出了它们的基本性和重要性。无论是历史条件还是哲学自身的发展,都要求哲学家,尤其是一流哲学家,将眼光放在那些重要而基本的问题上,放在有远大发展前景的理论与方法上,放在已成为人类宝贵精神资源的伟大思想上。

必须承认,与人文科学的其他学科相比,哲学在中国近代以来的发展是相对落后的。这表现在像政治哲学、法哲学、社会哲学、道德哲学、宗教哲学、艺术哲学、文化哲学和历史哲学等专门哲学门类在中国几乎还是空白。不要说专著,即使是专门的研究论文也不多见。就此而言,当代中国哲学离国际水准和规模还有不小的距离。逐步建立这些哲学分支学科不仅对于建设当代中国哲学,而且,对于将中国哲学研究提高到国际水准都具有极为重要的意义。“当代中国哲学丛书”希望能为此作出自己的贡献。

哲学探讨的是关于人类存在最一般和最基本的问题,因此,哲学的概念、范畴、问题与方法有相当高的普遍性,哲学思想的任何成果都具有普遍的意义。哲学首先是哲学,然后才有传统、立场、学说、倾向和内容等等区别。无论是中西哲学还是马克思主义哲学,只要是哲学,就应有共同关心的基本问题,区别只在于这些问题的提出、理解和回答上。因此,沟通各种不同的哲学传统对于发展当代中国哲学来说就尤其显得重要。成熟的中国哲学只能在融会贯通了各种不同哲学传统精华的基础上产生。正如王国维早就指出的:“异日发明光大我国学术者,必在兼通世界学术之人,而不在一孔之陋儒,固可决也。”当代中国哲学只有在与世界哲学积极对话交流中才

能形成自己的特色。这就要求中国哲学家同样能研究国际哲学界关心的一般和前沿的哲学问题,并提出自己的独特见解。当代中国哲学应该在未来的世界哲学中占有它应有的地位。这就要求当代中国哲学著作具有国际公认的专业性和学术规范性。这也是本丛书给自己提出的基本要求。

我们深信,中华民族将充满着智慧进入 21 世纪。生机勃勃的当代中国哲学将向世人证明我们是一个睿智的民族,一个成熟的民族,一个真正优秀的民族。

谨序

“当代中国哲学丛书”编委会

# Summary

The name of a thing in primitive thought is undifferentiated from its being. Thereafter with the coming forth of the concept of substance language and world slowly began to departure from each other. But modern language ontology aims to deconstruct the European concept of substantiality, and recover the ancient understanding of the original unity of world and language, with which the formation of Vijnaptimatrata ontology is found to have much similarity.

I believe that Vijnaptimatrata came to the same standpoint with western language ontology in the interpretation of worldly being, namely they both regard that the “being” of things as produced by virtue of the saying of language, and therefore they have only a language being. In our work, the analyses of Vijnaptimatrata are divided into two parts: “artha”(being) and “mind”(citta). The discussion on “mind” also consists of two aspects: firstly the relation between “mind” and “self”; secondly the relation between words and thing. In the modern language philosophy view, there is no “mind” outside of language, language is the “mind” in itself.

In Vedic India, there seemed to be no idea of a separate self,

the Upanisads also emphasize on the essential unity of self and world, it is up to about 5 – 6 B. C that the Samhya philosophy established the concept of pure selfconsciousness of knowledge, which was afterwards introduced into Buddhism by Sautrantika.

Vijnaptimatratra thinking overcame the Sautrantika concept of self-consciousness, so their ur-Mind or alaya Vijnana is not a self substance or pure consciousness, but the “mind” of language, or language consciousness, and the pratitya-samutpada of alaya Vijnana can be interpreted totally as the movement of language, so I think the transition of Sautrantika to Vijnaptimatratra is virtually a transformation from consciousness philosophy to language philosophy.

Vijnaptimatratra also overcame the substantial understanding of words prevailing in Mimamsa, Vaisesika and Buddhist Hiniyana circle, restored the old concept of words as the root of beings. We found the Buddhist language ontology position was expressed more clearly in earlier Vijnaptimatratra, namely the theory of Maitrey, Asamgha and Vasubandu, and in “Mahayana-Sutralankara” by Asamgha it was developed in the most perfect system, whereas the later Vijnaptimatratra school of Dharpala, under the influence of Sautrantika, often represented the tendency to go back to the position of mind philosophy.

“Artha” in Vijnaptimatratra is roughly “beings” in western language. Vijnaptimatratra interpreted in the sense of ontology that the being of all existent beings is language. Vijnaptimatratra considered all the “mundane” existence as artificial, which is forged out by



## Summary

---

speech, whereas the only “true being” is beyond the yoke of language. In the discussion on “artha” and “Prakriti”, We firstly explained the formation of Vijnaptimatratra’s ontological position, and then expounded the main ideas of its theory of the being of things.

The Vedic Indian thought had an original understanding of the unity of being and language, Rgveda has described language(Vak) as the abode of things and the support and keeper of world, and the later Upanisads interpreted the truth of original being as emptiness (asat), whereas worldly being(sat) as only language, which also shows that in ancient Indian thought the languageness of being necessarily means its falsity or voidness.

But the Indian concept of “being” has lost their language perspective in the age of systems(namely Sutras Era), it’s also the case as in the Sarvastivada Buddhist scholasticism. The Sautrantika and the Prajnavaada are two anti-Sarvastivada schools inside Buddhism, the former substituted the Sarvastivada realism with a kind of pure knowledge-theory, while the latter deconstructed the Sarvastivada substance by way of the Sunyataavada. Moreover, the Sunyataavada led to Madhyamikas Sunyata-nominalism, which maintains the identity of being and language in a negative sense.

The two anti-Sarvastivada trends converged in Vijnaptimatratras theory of “arth”. I believe that Vijnaptimatratra switched the Sautrantika knowledge-theory into the horizon of language and transformed the Madhyamikas nominalism into a language ontology. Finally we discussed the Vijnaptimatratra concept of “being” in five

topics in a language ontology perspective.

In the fourth chapter we explained the semantic position of Yoga-Sautrantika, they believed that the beings which are regarded by ordinary people as real have only an existence endowed by our language and speech. We also find that in the development of Mediaeval buddhist logic, there was a shift from the semantic attitude of Dignaga to the pragmatic attitude of Dharmakirti, which made possible the connexion of the sense of words with the life practice of human being. And we pointed out that the buddhist logic, without so much pure formality as in western logic, is always involved in human experience, and so it is in better conformity with the actual formation of the sense of words than it is in the western logic.

Moreover our discussion on Dharmata theory made clear the essential difference between Vijnaptimatratra and western language ontology. That is, quite contrary to the position of their western counterpart who believe truth and being can only lie in language or logos, the yoga-acaray scholars thought that Dharmata, as the truth of being and the essence of world, is totally languageless. But Dharmata can only be correctly interpreted in view of its unity with language in the occurrence of being; language and the languageless constitute the dual-structure of beings occurrence, and I think this ontology structure of Vijnaptimatratra, which should be called the *twi-Tattvas-pratityasamutvada* of Purusa and Prakrti, has been borrowed from Brahmanical astika (orthodox) Philosophy. Firstly Vijnaptimatratra formed their concept of Dharmata by inspiration of "Prakrti" theory

## Summary

---

in latter Veda, Upanisads and Samkhya. Secondly they fused together the ontological sense of language, that has been developed by Upanisads and the buddhist Madhyamikas, and the Purusa-Prakrti Parinama, which has been shaping in Rgveda and Samkhy system. According to Vijnaptimatrata, the prativityasamut is the interaction or correlation of language and the languageless, from where “being” of beings comes forth, and Parinama is the movement of language itself. To the end of this topic we exposed directly Vijnaptimatratas Dharmata concept in five aspects with a view to its relation with language phenomenon.

# 目 录

---

总 序————— 1

引 言————— 1

**绪论 从中国佛教史看诠释学与佛学之关系**————— 3

    1 诠释学意识的觉醒————— 5

    2 历史与现在————— 9

    3 “佛性本有”与“即心即佛”————— 15

**第一章 心论(上):语言与“自我”**————— 24

**第一节**

印度哲学:自我与世界之源始统一及其破解————— 29

    1 阿特曼与梵————— 30

    2 数论的补鲁沙————— 37



第二节

自我理解之建立:经部学	45
1 心体与心性	46
2 心与境	50

第三节

唯识:自我向语言层面的消解	55
1 自证概念:唯识古学与今学之别	55
2 “空”、“无我”与转依	61
3 阿赖耶识的转变	70
4 缘起与业力	83

第二章 心论(下):名言与器物

121

第一节

印度的语言思想:语言与世界的源始统一及其丧失	122
1 吠陀时代之语言思想	124
2 史波达说	128
3 弥曼差和胜论学派的思想	132
4 部派佛教的语言概念	139

第二节

唯识学:语言的存有论意义之重新获得	141
1 般若中观思想:语义实在论的消解	142

## 目 录

2 唯识:语言向存有论层面的转化	145
3 “种子”的本体义	151
4 熏习的概念	157
<b>第三章 境论(上):境与相</b>	<b>185</b>
<b>第一节</b>	
存有概念之演变	190
1 吠陀时代对存有的语言性之源始领悟	190
2 实在论的流行	194
3 实在性的破解与存有之语言性的复归	198
<b>第二节</b>	
法相论:唯识的存有概念	207
1 六识境相	207
2 五位百法	213
3 识体四分	216
4 假、实分别	220
5 有、无之辨	225
<b>第四章 境论(下):境与声</b>	<b>246</b>
<b>第一节</b>	
陈那的阿波哈说和语境理论	247
1 陈那的量论	247

2 阿波哈说	254
3 陈那的语境理论	256

## 第二节

法称思想向语用论立场的转移	265
1 《释量论》的遮诠思想	266
2 法称对印度语义思想之指称含义的消解	267
3 法称的语义生成理论:从观念论到实用论的转变	272

## 第五章 性论:本体与语言

286

### 第一节

冥性与觉性:唯识的本体概念之构成	287
1 “神明”与“玄冥”	292
2 梵与我	299
3 自性与补鲁沙	312
4 法界与本识	319

### 第二节

法性论:佛教的究极存在	327
1 有分别相与无分别相	328
2 自性与真如	333
3 三性与三无性	343
4 四重二谛	357

## 目 录

---

5 正智与解脱	361
结论	401
参考文献	414
后记	423

# CONTENTS

---

## **Preface**

### **Introduction: The Relation between Hermeneutic and Buddhism, with Reference to Chinese Buddhist History**

1. The awakening of a hermeneutic consciousness
2. History and now
3. The saying "Buddhahahtu already had" and "Buddha is the Self"

### **Chapter 1 Citta ( I ): Language and "Self"**

#### **I . Indian Philosophy: the Original Unity of Self and World and its Decay**

1. The Atman
2. Purusa of Samkhya

#### **II . The Establishing of Self-understanding the Sautrantika Philosophy**

1. The existence and qualities of mind
2. Mind and arth

#### **III . Vijnaptimatratra: the Dissolution of Self in the Sphere of**

### **Language**

1. Selfcognizance: the difference between the old and the new schools of Vijnaptimatratā
2. "Sunya", "niratman" and "āsraya-parivṛtti"
3. The parinama of alaya
4. Pratityasamutpāda and karma: the running of life

## **Chapter 2 Citta ( II ): Word and Thing**

### **I . Indian Language Theory: The Essential Unity of Language and World and its Declination**

1. The language concept of Vedic era
2. The Spotavada
3. The language theory of Mimamsa and Vaisesika school
4. The language concept of Hinayana Buddhism

### **II . Vijnaptimatratā: the Regaining of Language Ontology Horizon**

1. Prajna-Madhyamika: Dissolution of semantic realism
2. Vijnaptimatratā: Transformation of language into the sphere of ontology
3. "Bija" as essence of beings
4. The concept of vāsana

## **Chapter 3 Artha( I ): Being and Phenomenon**

### **I . The History of the Concept of Being**

1. The primeval understanding of the language character of being in Vedic times
2. The prevailing of realism

## CONTENTS

---

3. Destructure of realism and the recovery of the language character of being

### **II . The Vijnaptimatratas Concept of Being**

1. The being of the “six minds” (sadvijnanakaya)
2. The one hundred dharmas
3. The fourfold structure of mind
4. The artificial (prajnapatisat) and the real(sadbhava)
5. Being and nothingness

### **Chapter 4 Arths( II ): Being and Words**

#### **I . The “Apohavada” and Context Theory of Dignaga**

1. Dignaga’s pramana theory
2. Apohavada
3. Dignaga’s context theory of word sense

#### **II . The Shifting of Dharmakirti’s Sense Theory to a Pragmatic Position**

1. The Pramana-varttikam
2. Dharmakirti’s dissolution of reference structure in Indian semantic theory
3. Dharmakirti’s theory of sense formation: from idealism to pragmatism

### **Chapter 5 Bhuta-Tathata: Noumenon and Language**

#### **I . Prakriti and Purusa**

1. Deva and Aditi
2. Brahman and Atman
3. Dharmata and Purusa

4. Dharmata and Alaya

## II . Dharmata: the Ultimate Reality in Buddhism

1. The nirvikalpa and the savikalpa
2. Dharmata and Truth
3. The three-svabhava and three-nihsvabhava
4. The four-fold Twi-satyas
5. Wisdom and freedom

**Conclusion**

**Bibliography**

**Postscript**



## 外文资料缩写

- RV *The Hymns of the Rigveda*, E. J. Larzarus, Benares, 1963.
- AV *Atharva-Veda Pratisakhya*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi-1, India, 1962.
- Sat Br *The Satapatha Brahmana I—V* (The Sacred Books Of The East X II ~ X LIV) Motilal Banarsidass, Delhi, 1963.
- Up *The Thirteen Principal Upanisads*, Oxford University Press (India), 1995.
- SK *The Sankhya Karika*, The Oriental Translation Fund Oxford, London, 1837.
- SPS *Samkhya-Pravachana Sūtram*, *The Samkya Philosophy*, Oriental Books Reprint Corporation, 1979.
- SPB *Samkhya-Pravachana Sūtram Bhāshya*, *The Samkya Philosophy*, Oriental Books Reprint Corporation, 1979.
- BG *The Bhagavad Gita*, State University of New York Press, Albany, 1984.
- NS *Nyaya Surtras of Gotama*, Sacred Books of the Hindus No8, The Panini Office, 1930.
- VS *The Vaisesika Surtras of Kanada*, Sacred Books of the Hin-

- dus No6, The Panini Office, 1923.
- W *The Wisdom of Nyaaya*, Sterling Publishers PVT LTD, Delhi, 1978.
- MS *Mimamsa Sutra with the commentary of Sabara*, Gaekwad's Oriental Series, Oriental Institute, 1933.
- IP1 *Indian Philosophy Vol. 1*, the Macmilian Company, 1924.
- IP2 *Indian Philosophy Vol. 2*, G. Allen&Unwin LTD, London, 1931.
- S *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University press, 1957.
- HIP1 *A Histroy of Indian Philosophy Vol. 1*, Cambridge University Press, 1957.
- HIP2 *A Histroy of Indian Philosophy Vol. 2*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1975.
- HIP3 *A Histroy of Indian Philosophy Vol. 3*, Cambridge University Press, 1952.
- IL *A Histroy of Indian Logic*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1978.
- GI1 *Geschichte der Indischen Philosophie Bd1*, Otto Mueller Verlag Salzburg, 1953.
- GI2 *Geschichte der Indischen Philosophie Bd2*, Otto Mueller Verlag Salzburg, 1956.
- OI *Outlines of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1993.
- IPL *Indian Philosophy of Language*, Kluwer Academic Publish-

ers, Dordrecht, 1991.

SZ *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1979.

EM *Einfuehrung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1987.

HW *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1983.

WM *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1986.

GW2 *Gesammelte Werke Band2*, J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1986.

## 引 言

---

大乘佛教中,中观以一切诸法皆无实体,惟有“假名”的存在;唯识以言诠分别为世界开显之原理,以世俗说为实有之一切境相为言说相,此实以为世间万有唯依言说方有,一切事物之存有皆是语言性的。这种结论与现代西方的语言存有论没有什么不同,因此我们也称唯识哲学为一种语言存有论。

然而,每一个民族都有其独特的存在理解和生存态度,这决定了其思想观念之根本旨趣肯定是不同的。若依唯识的观点来看,西方哲学所谓的存有即完全属于“假有”的范畴,故以西学之论,为不知本;而反过来,西方哲学则可能会认为大乘佛学的离言本体是无意义的。如果把唯识哲学和西方语言存有论所达到的共同结论,放到他们各自不同的思想传统中去,其意义将是大大不相同的——事实也的确如此。

唯识说世间法有两种存在意义,即所谓“二谛”。约俗谛则一切诸法皆为言诠安立,此略同于西方语言存有论;约真谛则一真法界寂然无相,故废诠谈旨,此则为西学所未到也。大乘诠俗在于会真,依彼破彼,以复归于超言绝相之本体,故唯识根本意趣,与西学实为南辕北辙。

所以本书说唯识之有所同于西方语言存有论,不过是伴它走上一段路,路前固然取迳有异,且走到路尽头必须分手——要紧的是,此分手处正是大乘以为真见道处。

尽管如此,唯识与现代语言存有论得到共同的结论,也有其内在的必然性。盖由最初世界与语言之混然不分,到存有与语词判为二途,乃至最后又在新的立足点领悟到语言与世界之同一,可以说是思想发展的普遍规律。当原始民族值语言之初兴,万物豁然开显,故其以存有与语言同一,诚属必然。后因私产确立,乃有实有之执著,故法、我成为言外之实体,亦属必然。而世界和语言之统一,比之语言 and 实有我、法之相互隔越,前者是源始的,后者是次生的,二者有本末先后之关系。祛蔽则必然显真,削末乃决定知本(此“本”者,即语言与世界之本原同一也)。故当西学破实体现存之执,佛教空“人”、“法”二我,遂皆复归于对存有之语言性的领悟,亦曷尝不是必然!故对存有的语言性之理解,是唯识与现代语言存有论所必同者。西学的立论仅止于此,而唯识则由此一跃入于无言之境。

对佛教唯识学的思想渊源之梳理,要在展示思想发展的这种必然性。其次,任何真正的理解都是一种对话,在对话中,我们总是不断地深入对方的世界,因此对话就不能永远仅仅停留在现在,而是应该深入到谈话者的历史中去,因此真正的诠释学对话永远都是一个过程。

## 绪论 从中国佛教史看诠释学与佛学之关系

诠释学者，古作训诂。诂者以今况古，训者以俗会雅。这就是用今天的、通行的道理来解释古代的、高深的学问。

从历史上看，诠释学产生于克服自我与文本精神的距离之要求。诠释学现象同时包含了我们熟悉的世界和陌生的世界的联系。我们总是从自己熟悉的世界来解释陌生的东西，这个熟悉的世界就是我们进行理解和解释的当前情境。距离的克服也就是克服文本的陌生性，这就意味着使本来陌生的、异己的东西成为熟悉的、属于我们自己的东西<sup>[1]</sup>。

在读解古典文献的时候，克服这种意义的距离就是一切诠释学的核心问题。这里我们不得不反思从 19 世纪以来一直在思想史研究中占统治地位的一种诠释学态度，这就是历史主义的态度，它力图通过对有关的背景资料的梳理，来重建作者当时的实际情境，由此获得对文本意义的理解。在从 19 世纪迄今的西方佛学研究领域，历史主义态度为佛教文献学、考古学、语文学及思想史研究提供了永不枯竭的动力，历史主义方法的广泛运用的确带来了极为丰富的研究成果。但是我们认为即使我们通过上述研究使佛教的经典作者乃至佛陀本

人当时的思想、文化语境和个人的心理情况达到了充分的明析性,也不见得就真正理解了佛学;历史主义的研究可以帮助我们弄清经典的历史意义,但是却无助于我们理解文本中的真理。这是因为,历史文献并不仅仅是历史性的。所以历史主义的态度有其不可克服的片面性。要理解文本的真理,惟一的方法就是争取让它在当前的情境中说话<sup>[2]</sup>。

因此,诠释学距离的克服不是通过使我们放弃自己当前的情境而投入文本所从属的历史视域,而是力图使文本的意义进入我们自身的当前性中,并在此得到揭示,所以真正的理解不可避免地就是一种视域的融合。

解释视域的获得是一种视域融合。解释是解释者原有的语境同解释对象的对话。它像谈话一样是一个封闭在问与答的辩证法中的领域。这种视域融合意味着通过理解者和理解的对象经过充分的、完全平等的对话,双方达到了某种意见的一致,也就是达到了一种更高的普遍性。

学佛的过程就是一个诠释的过程。而对于我们大多数现代的佛学研究者来说,诠释学距离来自两个方面,一是自身的固有传统与佛教思想的文化差异,二是现代思想与古代传统的历史差异。这一章的内容就是要在诠释学上发展出一种针对这两种差异性的正确的方法论态度。克服思想的差异性的惟一途径只能是对话。

真正的理解必须是一种对话。在我们理解佛教思想传统时,不仅对话是不可避免的,而且这种诠释学对话逻辑本身也必须通过对话确立。因此通过对佛教诠释学史的初步分析我们看到,诠释学的对话结构对于佛教诠释学也不是外来的异

己之物,而是在与我们的谈话中逐渐展开的,它实际上也是其自身长期发展的结果——只不过是在那里还没有达到一种明确的诠释学反思。而我们这里的任务就是通过对话使佛教达到这种诠释学反思。

但是在对话中也经常会碰到这样的情况,即谈话者没有真正进入对方的问题域,结果在谈话中双方都各说各的,就不能达到真正有效的一致。在这种情况下,谈话实际上已经破裂,而理解也就根本失败了。有时候对话不一定能达到足够的深度,这时双方的思想没有充分展开,那么这种对话就是不充分的。

与佛教智慧的对话毫无疑问是很困难的,尤其是当我们力求使这种对话达到必要的深度的时候。真正的对话总是对未来无限地敞开的。理解并不是一次完成的,我们总是通过对话而使自己对对方的理解逐步加深。这就要求在对话中,对话的双方都必须努力放弃自己的局限性。在佛教中,我们凡夫自身所固有的这种局限性就是所谓“无明”,或贪、瞋、痴等。学佛的过程实际上也就是一个不断地自我否定的过程,这是一个漫长而艰苦的旅途,最终的收获也很难期望。但我们却决不能因此而放弃这场对话,而是要尝试,这种尝试要求我们必须把自己的全部生命投入其中。

## 1 诠释学意识的觉醒

据传我国最早的佛教译籍是在东汉末年以前就已流传的《四十二章经》。据僧佑《出三藏记集》记载,东汉末年桓灵二帝时,有外国沙门安世高、支娄迦谶等相继来华,以洛阳为中



心,译出了大量佛教典籍。影响较大的有安世高的《安般守意经》一卷,支娄迦谿的《般若道行经》十卷等。这时期翻译活动的主要特点是:译者主要是外来僧侣,对于华夏文化传统了解还不够充分;以译经为主,极少有注释和撰述;对原典缺乏明确的选择,往往是得到什么梵本就译什么经<sup>[3]</sup>。

由此我们得出的结论是,由于译者对汉地文化传统了解得不够充分,翻译没有上升到足够的视域意识,没有领会到意义对于传统的从属性。译者似乎没有料想到本文意义所要进入的视域与它本来从属的视域的根本差别。可能由于这种距离意识的缺乏,使得译者没有感到注释的必要。

诠释学意识的觉醒是由于对本文意义与自身距离的明确意识而引起的。早期佛经翻译中距离意识的缺乏,意味着所指向的传统没有进入真正的提问,所以翻译活动没有进入问与答的逻辑,也就是说这时实际上还谈不上真正的理解和诠释。在中国佛教史中诠释学意识的真正觉醒,是在后来佛典翻译的漫长过程中才逐渐达到的。

而距离意识产生的一个前提,就是要认识到本文意义对于历史视域的从属性。在文化交往中,只有从这种从属性出发,才能进一步体会到本文与自身所隶属的传统的差异性。因此对诠释学距离的自觉首先就在于视域意识之获得。

我们认为只是在三国时期的佛教中,翻译活动才初步达到了这种视域意识。这一时期比较突出的人物是支谦和康僧会。他们的译述活动与此前的译经僧人相比,有两个显著特点:一是译者对于中国文化都有了相当深入的了解和认同;二是译经与注释同时进行,所译佛典在思想倾向上尽量向华夏

文化传统靠拢。与此相联系,这时期的翻译思想有两个特点:首先是在此阶段翻译中,出现了“文丽”与“质朴”两种风格的争论。支谦就属于尚“文”派。据传支谦曾批评同时代的译家竺将炎的翻译“其辞不雅”,谓“将炎虽善天竺语,未备晓汉,其所传言或得胡语,或以义出音,近于质直”(《出三藏记集》卷七)。但正如东晋道安指出:叉罗、支越之译经“巧则巧矣,惧窵成而混沌终矣”,过分追求译文之美巧,有可能会使意义离开原文。与支谦同时的维祇难就属于尚“质”派。他说:“佛言,依其义不用饰,用其法不以严。其传经者当令易晓,勿失厥义,是则为善。’……今传胡义,实宜经达。”(同上,卷八)但那种过于质朴的译文又很难为汉地民众理解和接受。因此在这场争论中尽管尚“质”派似乎取得了理论上的胜利,但在当时及此后很长一段时间内佛典翻译实际上都是以尚“文”派为主。另外,当时的译者也自觉借助于汉地思想来达到对佛经的理解。比如支谦的译文就受到当时始兴的玄学思潮的极大影响,他的译籍中重要的哲学概念几乎全部来自《老子》。而稍后到达吴地的康僧会,在翻译中混杂了小乘佛学、大乘佛学和儒学的思想,用儒家思想来解释佛教,提出了颇具特色的“佛教仁道”说。

所谓视域意识,就是认识到文本的意义对于传统的从属性。关于“文丽”与“质朴”两种风格孰优孰劣的争论,实际上就是由于在如何处理这种从属性上的分歧引起的。文与质的两种风格的争论,使人们清醒地看到文本语言对于传统的从属性。争论反映了人们就对话中两种文化传统各自地位的不同看法。译者对于风格的考虑,本身也意味着他达到了某种

诠释学反思。正是由于这种视域意识的存在,使我们将三国时期的译述活动作为中国佛教诠释学发展的真正起点。

但是仅仅认识到这种从属性还远远不够,对诠释学距离的自觉还需要对文化传统之差异性的明确反思。不管是支谦的以老喻佛,还是康僧会的以儒释佛,与一种确定的距离意识都还十分遥远。

诠释学的历史意识和距离意识,就在于认识到他物的“他性”。伽达默尔在《真理与方法》中曾将距离意识简单地等同于历史意识,但他随后在其全集第二卷中对这一立场进行了反省,认为距离在同时性的交往中,特别是在具有不同文化背景的人们的交往中,也是同样起作用的<sup>[4]</sup>，“正是距离,才使诠释学的任务得以展开”。

诠释学起源于克服距离的要求。因此诠释学意识的觉醒,是以对距离的自觉为前提的。对于后者来说,只有当解释者对本文与理解的当前性所从属的传统都有了更深的领会才是可能的。

在佛教传入的早期,佛教徒只是以“容服非恒,无跪拜之礼,弃君臣夫妇之道”受到士大夫的攻击。在从汉末到南北朝三百多年间,佛学与儒、道两家之间不断地进行着争论。到了东晋十六国时期,由于这场争论的逐渐深化,使得两种文化传统之间的巨大鸿沟日益清晰地显现出来。所以,佛典的翻译才获得了真正的诠释学距离意识。

作为中国佛教三大译家之一的鸠摩罗什的翻译思想,毫无疑问是上述发展的受益者。在鸠摩罗什那里,我们才首次看到了一种清醒的距离意识。鸠摩罗什曾就翻译之困难对弟

子僧睿发表感慨说：“……但改梵为秦，失其藻蔚，虽得大意，殊隔文体，有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕啜也。”（梁慧皎，《高僧传》卷二）当然这种感慨并非仅仅是针对文体学的，对于文化传统的深层差异的自觉，更使他感受到文化传播与交流的困难。他感叹道：“吾若著笔作大乘毗昙，非迦旃延子比也。今在秦地，深识者寡，折翻于此，将何所论！”（同上）而与庐山慧远的长期讨论所暴露出的分歧，无疑更使鸠摩罗什意识到制约着汉地僧人对佛教理解的传统因素。比如慧远对大乘佛学的理解主要就是以玄学本体论为思想基础的，他将法性当作有为世界的最后本体，用道体之“生化万物”来解释缘生，而他的“法身”概念则脱胎于对“真人”或“神人”的传统信仰<sup>[5]</sup>。慧远与鸠摩罗什在佛教思想上的分歧，实质上是两种文化传统的差别之暴露。而且这一分歧暴露得如此的彻底，以至于在此前极为普遍的以老释佛或以儒解佛的现象，在此后的佛学思想中几乎变得不可能了。

翻译史上的争论，实际上都是由于在如何处理诠释学距离上之分歧。具体地说，分歧就在于，在诠释活动中，到底应该如何处理熟悉性与陌生性，历史与现在（Gegenwartigkeit）的关系？

## 2 历史与现在

在诠释活动中，总是会碰到古代与现代、理性和历史的对立。在西方诠释学史中曾经有两种对立的诠释学态度：一种是启蒙运动的态度，强调理性是认识的绝对权威和真理的最终来源；另一种是浪漫主义的态度，认为理解是对历史真理的

完全皈依。

在文化翻译过程中,这种视域当前性与作为理解对象的传统之间的矛盾,也就是两种文化传统的矛盾。与启蒙运动的立场相类似的是,较早的佛教翻译家们强调的是译者的当前视域优越性。鸠摩罗什的翻译与此前的译家相比是最准确的,但我们从他的译籍也常常能看到“屈就”本土文化的情况。为了适应汉地文化,鸠摩罗什就经常对原本进行删节甚至改动<sup>[6]</sup>。鸠摩罗什所译《中论颂》中有名的“三是偈”,就是为了适应汉地的思维习惯对梵本的原意进行了很大的调整<sup>[7]</sup>。这个“三是偈”后来成为中土法性学说的源头。但我们也不得不承认,在文化交往中,单纯“屈就”一方往往意味着对于对方的见解没有保持完全的开放性。

因此,无论是在鸠摩罗什,还是在以前的支谦等人那里,文本的历史视域似乎都没有得到充分的展示。但是在玄奘所开创的慈恩之学那里,我们看到了一种几乎完全相反的诠释学态度。

玄奘对于思想转译过程中,译者的当前视域与原始文本视域之间的距离,以及转译的艰巨性是有着清醒的认识的。在佛法东渐的过程中,这种诠释学的距离实际上同时包含了两个方面:一是华夏文明与印度佛教两种文化传统的由于地域限制所造成的差异性。玄奘曰:“信夫汉梦西感正教东传,道阻且长未能委悉,故有专门竞执多滞二常之宗,党同嫉异致乖一味之旨。遂令后学相顾靡识所归。是以面鹫山以增哀,慕常啼而假寐”<sup>[8]</sup>;二是作为理解对象的印度佛教传统自身也存在当前与历史、古代与现代的差距,而且玄奘也认识到,文

化交流自身也有其历史性和阶段性。玄奘曰：“自大师厌俗，能仁不宰，鹫山留影，像化空传，鹤树韬音，微言允被。”在《启谢高昌王表》中有云：“但远人来译，音训不同。去圣时遥，义类差舛。遂使双林一味之旨，分成当现二常，大乘不二之宗析为南北两道。纷纭争论凡数百年，率土怀疑莫有匠决。”<sup>[9]</sup>在这两个方面中，玄奘强调的是后一方面，实际上也是用后者来包含前者。

与鸠摩罗什等人相比，玄奘的翻译活动有着鲜明的特点，这不仅在于玄奘译籍在数量和质量上都达到了前所未有的高度，而且在于他的翻译思想也是与前辈译家截然不同的。

毫无疑问，理解总是试图克服自身与文本的“时间”与“空间”距离，使诠释者的当前视域与文本的传统之间达到某种一致性。但与鸠摩罗什等人不同的是，玄奘在这种“距离克服”中，力图彻底归附到理解对象的视域，因此，理解和解释就是要不断克服自身的先入之见，恢复和重建作者的历史语境。在玄奘看来毋庸置疑的是，佛学文本的意义是自在的，而且与我们理解者的传统没有关联。只有当我们尽量回复到无著、世亲乃至佛陀本人当时的情境，才有可能理解他们说法的真实意蕴。这实际上是与西方 19 世纪盛行的历史主义解释学的立场完全一致的。

我们认为，玄奘的诠释学立场在以下几个方面得到了体现。

首先是在翻译题材与内容的选择上，玄奘几乎不考虑对汉地群众的针对性。比如史载：“至五年春正月一日起首翻《大般若经》。经梵本总有二十万颂，学徒每请删略。法师将

顺众意，如罗什所翻，除繁去重。作此念已，于夜梦中即有极怖畏事，以相警诫。……觉已惊怖，向众人说，还依广翻。夜中乃见诸佛菩萨眉间放光，……觉而喜庆，不敢更删。一如梵本佛说此经”<sup>[10]</sup>。属于护法—戒贤唯识的五种性说，将一切有情众生之机类分为五种，也就是众生在成佛之道路和结果上存在的五种先天决定之可能性。此五种性即：声闻乘定性、独觉乘定性、如来乘定性、不定种性、无种性。五种性中，定性声闻、定性缘觉及无性三者，毕竟无佛种子，定不成佛。唯定性菩萨及不定种性中之具有佛果者必定成佛。这种思想与中国固有的人性思想及已经形成佛性论传统存在着很大的冲突<sup>[11]</sup>，但玄奘还是忠实地将它移置过来，并以之作为慈恩宗的秘学（见《宋高僧传·窥基传》）。

其次在慈恩宗自身之立宗的主旨上，玄奘一改菩提流支和真谛等所传的唯识古学立场，成立唯识今学。所谓唯识古学是指在玄奘以前传播的地论学与摄论学，他们的学说更接近如来藏系的思想。比如地论南道派以真如法性为一切法依持；摄论学于八识之外另立第九庵摩罗识为诸法的依持，第九识同时是如如与观如智。其共同特点是：性相一如、理智一如、心（本识）性一如。这种法性论思想很容易与中土本有的体用一源的观念达到协调。而玄奘的法相唯识学是以护法唯识为宗，其特点是：八识别体；相见别种；识体四分；五、八识无遍计，唯六、七识遍计；种子本有新熏；二重转依；五姓各别，三乘真实，一乘方便；心性各别；性相分别；理智分别等等。后来的佛教史证明，如来藏系统的思想的确更能适应中国的思想环境，因而得到持续发展；法相唯识学却始终拒绝与本土文化

传统的结合。由于不能达到两种传统的视域融合,法相唯识学就始终没有真正成为中华民族自己的东西,这一点决定了它在中国思想史中的命运。因此虽然地论与摄论之学在传播无著、世亲的思想上的确不如慈恩宗那么准确,但他们的思想却对国人的思想产生了深远的影响,后来的华严、天台及禅宗都是融摄了他们的思想而形成的;而慈恩宗则是在中土三传而绝,对于中国思想实际上没有产生什么深远的影响。我们认为,法相唯识学在中土迅速衰落的根本原因,就在于它实际上没有进入与华夏思想传统的真正对话。

虽然历史主义是试图通过克服由于诠释学的距离而自然产生的前见,恢复文本从前的历史视域而揭示其自在的真理;然而,正是由于距离的存在,对文本在字面上的“忠实”复述或历史重建反倒会造成对其真实意义的歪曲。而真正正确的诠释从来就应该用不同的方式表达出同样的意义。因此诠释不是一种复制行为,而始终是一种创造性行为。这又回到了我们的诠释学讨论。

人们究竟应该在处理诠释中存在的文本与自身的距离上采取何种态度?在这个问题上,玄奘等人的立场与欧洲 19 世纪的古典诠释学一样,都是从消极的意义上,仅仅把距离看作必须消除的鸿沟。但实际上距离不只是鸿沟,它也准备了沟通的桥梁。距离的克服并非像朴素的历史主义所想象的那样,是把我们自己置入历史处境并重建文本的历史视域。理解一种传统无疑是需要一种历史视域,但这并不意味着必须将自己置入历史处境中,而是意味着在理解中进行对话的双方都向一个更高的普遍性提升。因此在理解中进行的辩证的



自我否定并不是“丢弃自己”(sich ab-zu-sehen),而是实现了一种“视域融合”。而历史地被理解的文本实际上被迫离开了要说出真相的要求,也就是说,在这里我们已经从根本上抛弃了在流传物中发现对于我们自身有效和可理解的真理的要求<sup>[12]</sup>。

因此,玄奘之重构历史视域并不比支谦等“屈就”当前情境更正确,他们的共同问题是,没有看到在理解的自身性与他性之间决不是一个非此即彼的选择问题,而真正的理解就意味着双方的视域在一个更高的层面上达到融合。

正如古代与现代,当前的理论性的东西和历史之间的对立都不是绝对的,不同文化传统的对立也不是绝对的<sup>[13]</sup>。在交往中的双方都不可能是自身封闭的,毋宁说,这里理解就是两种传统的对话和调解。诠释学的逻辑就是一种对话逻辑,在对话中始终存在的问答辩证法构成理解的诠释学结构。一方面理解本质上就包含有对文本的提问:“对于那个把本文意义理解为对其回答的问题的重建变成了我们自己的提问。因为本文必须被理解为对某个真正提问的回答。”<sup>[14]</sup>理解一个意见,就是要把客观存在理解为对某个问题的回答。另一方面,本文也在向我们提问,因此我们作为理解者必须时刻返回到自身,不断克服自身前见中对理解造成障碍的因素,在这种意义上说任何理解都包含了自我理解。在这种对话中,没有一方被牺牲,而是通过不断的自我否定,双方都共同达到了一种更高的视域普遍性。因此惟有通过双方平等的对话,才能实现一种视域融合,这也是我们在不同文化传统的交流中应该看到的情形<sup>[15]</sup>。

### 3 “佛性本有”与“即心即佛”

正是在禅宗的佛性论那里,我们看到了这种视域融合。这表现在,解脱不再是通过追求所谓的“西天净土”,而是要看到“本地风光”。对真理的体悟是在禅者当前的生活境遇中实现的,在任何一次的证悟中,“佛性”都得到了一次生动的表达。我们可以说,禅者是力图将自己的生命视域放到佛性中去,但同时也可以说,佛性来到他的生命视域之中,并且在其中表达自身<sup>[16]</sup>。

在禅宗的思想中,我们不仅看到了存在论上的视域融合,而且在其教学中也存在着中国固有的诠释学传统与汉晋以降的佛教诠释学的融合。从孔门弟子开始,对于儒家经典的讲授和传播上,一直就存在着“传经”与“传道”两派。后来逐渐形成“汉学”与“宋学”之争。总的说来,汉学重训诂,宋学重义理。近人治经学者认为:“宋之学风,一言以蔽之曰,由客观的趋向于主观的而已。”<sup>[17]</sup>此是说汉学着重于阐发经典的自在意义,而宋学则强调用圣人之道来指导修身养性的活动。但即使是汉学,仍然要强调“通经致用”,这在汉代谶纬之发达可见一斑<sup>[18]</sup>。因此无论是汉学还是宋学,其经典诠释的目的首先都是要让经典在解释者的当前情境中“说话”<sup>[19]</sup>。这种传统与此前慈恩宗中存在的力图通过清除自身的存在关联,从而将自身置入本文作者的情境的历史主义倾向恰好是相反的。佛教诠释学正是因为结合了中国哲学中存在的这种诠释学传统,才形成了后来禅宗之教学应机逗教、鲜活生动的宗风。

我们认为只是在禅宗的教学中,自我作为对话者的尊严才真正在佛教诠释学里面得到完全的承认。这一地位的获得,也是佛学的存在论思想长期演变的过程的结果。般若经类从实相论的立场,首次提出“生佛不二”的说义,这是就见道的圣者以无分别智观察无我、无众生、无佛而说,对于众生并不就是事实。唯识提出人人皆有自性法身,此说法身即是佛身;《大涅槃经》则高唱“一切众生皆有佛性”。唯识与《涅槃》实际上将般若的思想从实相论转变到本体论或本性论立场上来,因而有了“佛性本有”的观念。但这里“性”即是因,“佛性”即是成佛之因。“性”又可兼摄“心性”与“法性”两个方面,前者是“种子”,乃成佛之亲因,后者即“真如”,是成佛之助缘。因此佛性是指成佛之条件。但是在中国佛学中,“性”从原来的“原因”转变为主要指“本性”或“本体”的意思,因而“佛性”概念便迅速与中国传统的体用论和人性论传统结合起来,“佛性本有”也就变成了中土佛教(特别是禅宗)的“一切是佛”、“即心即佛”或“见性成佛”的观念(《坛经·机缘品》、《圆悟佛果禅师语录》卷十六等)。后者并不认为佛性真理是某种必须通过否定生命流转才能显现出来的东西,佛果也不是一种彻底的自我否定的结果,而是本来圆具、现成在此的,凡圣的区别只不过是因为我们凡夫没有发现它的存在而已。

我们认为这一发展使自我的诠释学地位得以确立。在参禅过程中,我(禅者)作为一个理解者,其自身的存在及其所具有的世界都得到了承认。真如或佛性就在自心之中,就在现前的世界之中。如《坛经》说:“汝今当信,佛知见者,只汝自心,更无别佛。……吾亦劝一切人,于自心中常开佛之知见”,

“菩提只向心觅，何劳向外求玄？听说依此修行，西方只在眼前。”这里禅宗的佛性论实际上包含两个相互联系又互相区别的方面，即所谓“即心即佛”与“万法皆真”。

首先，与前此的佛教不同的是，禅宗并不是把佛性、真如当作某种必须通过我们向“身外”求索才能得到的自在意义，相反，它们都只有在禅者的活泼泼的生活中，在每一次真实的宗教体悟中才能获得其现实性。因此禅者自身始终是作为一个对话者而出现的。

作为对话的一方，理解者是不可能将自身的情境对象化的，他也不可能通过某种方法论的对象化手段对它进行合目的性的改造。因此必须承认“自心”作为修习的前提。所谓“禅”，也就是识得自家本来面目。《坛经》说：“世人尽有，为迷不见，外觅三身如来，不见自身中三身佛。”在禅宗内部，这种“即心即佛”的立场后来甚至发展到肯定众生心中向为佛教所诃责的活动，比如宗密述洪洲禅意“起心动念，……皆是佛性全体之用，理更无第二主宰。……佛性亦尔。全体贪瞋痴，造善恶，受苦乐，故一一皆性”（宗密《圆觉经大疏抄》卷三）。

与强调“即心即佛”相联系，禅宗内部表现出一种蔑视权威和经典的倾向，诃佛骂祖、焚像废经成为一时风气。比如以宗风刚猛著称的临济义玄就是“逢佛杀佛，逢祖杀祖”。德山宣鉴的话也是很典型的：“这里无祖无佛。达磨是老臊胡，释迦老子是干屎橛，文殊普贤是担屎汉。等觉妙觉是破执凡夫，菩提涅槃是系驴橛，十二分教是鬼神簿，拭疮疣纸。四果三宝、初心十地是守古冢鬼，自救不了”（《五灯会元》卷七，德山宣鉴禅师）。

正如在谈话中,理解与其说是理解谈话的对方,不如说是理解对方向自己说出的真理。佛教的体悟也并不是理解作为对象的佛菩萨本人,而是领会他向我们宣示的真理。引起理解的是佛菩萨的说法,或者说是这些说法提出的问题。问题总是针对理解者的视域而提出的,理解者带着问题不断深入到作者的视域之中。如此理解则是一种永不停止的对话。理解圣人之旨的惟一正确的方法只能是:力图让他们的言句在我们自己所处的思想语境中说话,而不是通过一种自我取消回复到这些古圣先贤的历史情境中去。在这一点上,禅宗所采取的诠释学态度是完全正确的。

其次,禅宗不像唯识宗那样将“佛性”区分为“行佛性”与“理佛性”,“佛性”与“真如”的区别的确是很模糊的,因此所谓“万法皆是真如”,也包括在禅宗的佛性思想中。在这种情况下,禅宗试图让学者明白,佛所说的真理不在西天,就在眼前,就在我们自身的世界之中。

这里禅宗要给我们的一个启发是:对佛法的理解就是要我们在本有的世界中发现更深的真理,而绝不是要抛弃自己的世界关联而重建一个新的世界。中国传统的宇宙论的特点是“体用一元”,“体”与“用”、“理”与“事”之间融洽无间。在这种思想传统的影响之下,中国佛教吸收楞伽等经论的“真如缘起”思想,产生了作为中国大乘法性论之重要特征的“万法皆如”的观念。由于这种法性论的影响,大乘佛教的“权宜方便”,就脱胎而成为禅宗教学中的“应机逗教、触处皆真”的鲜活宗风。“随机化导,如响如声,触物皆明,动为至会”成为禅宗教学的特点。

我们认为六祖慧能的话是发人深省的：“东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？”若用我们自己的话，这就是说，企图通过历史视域的重建来理解某种超越的真理是行不通的。相反，禅宗认为，学者不应该舍弃自己已有世界去另求解脱，而是应从自身的当前境遇中去体悟佛法真理。黄龙慧南禅师语录载：“上堂云：‘法身无相，应物现形；般若无知，随缘即照。’遂竖起拂子云：‘拂子竖起，谓之法身，岂不是应物现形？拂子横来，谓之般若，岂不是随缘即照？’故说雾锁长空，风生大野，百草树木作狮子吼，皆是演说摩诃大般若，三世诸佛就在脚跟下转大法轮。不悟则外慕徒业，舍近求远；悟则随缘即化，触处皆真。

这样禅便与学者的切近的生活情境联系起来。请看天竺道悟与龙潭崇信的一段对话：“（信）一日问曰：‘某自来到，不蒙指示心要。’皇曰：‘自汝到来，吾未尝不指汝心要。’师曰：‘何处指示？’皇曰：‘汝擎茶来，吾为汝接。汝行食来，吾为汝受。汝和南时，吾便低首。何处不指示心要？’”（《五灯会元》卷七，龙潭崇信禅师）；而洪洲禅意，则“起心动念，弹指动目，所作所为，皆是佛性全体之用，更无别用”（宗密《中华传心地禅门师资承袭图》）。

这种倾向发展到大慧宗杲，便导致对世俗生活的全面肯定。即使是在体悟佛法真理上，出家生活对于在家也不再具有优越地位；“喜时怒时，净处秽处，妻儿聚头处，与宾客相酬酢处，办公家职事处，了私门婚嫁处，都是第一等做工夫，提撕警觉底时节”（《大慧普觉禅师语录》上）。禅宗在宗杲那里，进一步模糊了僧与俗、凡与圣之间的界限。宗杲赞扬一些当时

的社会名流也参得禅,认为这比那些“终日鬼窟里打坐”的禅师要强得多;“何以故?我出家儿,在外打入;士大夫在内打出。在外打入者,其力弱;在内打出者,其力强”(《指月录》卷三)。

在禅宗看来,佛教的真理只能存在于我们的理解中,而不是作为某种自在意义出现在于我的理解所不到的某处。故道远乎哉,触事而真;圣远乎哉,体之即神。道之与圣,总在禅者拄杖头上。

然而,虽然禅者口头上说“宁愿永沉生死海,不向诸圣求解脱”,但是参禅的活动本身就意味着某种自我否定。因此自我不是封闭的,而是向更高的宗教体悟保持开放。禅宗之强调自我当前视域的重要性,并没有导致对话的逻辑结构的取消,而是使自我作为一个对话者更加清楚自己所扮演的角色,使诠释学的谈话更好地进行下去。

禅宗的教学可以看作是对慈恩宗所代表的历史主义倾向的反动。佛教诠释学经历了支谦和鸠摩罗什的“屈就”当前情境与玄奘的重建历史视域之后,在禅宗那里实现了一种否定之否定。也正是以此之故,禅宗的教学才真正能够实现一种视域融合。

总的说来,中华民族对佛教的理解和吸收,是世界文化交流史上最成功的典范。它使我们充分地看到了一个富有生气的民族在吸收外来文化方面所能表现的博大胸襟和超越智慧,同时也鼓励我们努力实现一个新的视域融合,即佛教智慧与现代思想的融合,而佛教若要普渡众生,则这种融合是不可避免的。

注 释:

- [1] 在欧洲,施莱尔马赫之前的诠释学,似乎对这种距离缺乏明确的意识,因而不能提出诠释学的真正任务。但是在佛教,我们凡夫与佛的境界的距离一直是如此地突出,因此诠释的工作便显得极其紧迫,从凡夫位到佛位的整个修行就是一个诠释学的过程,慧学如此,定学、戒学又何尝不是如此?
- [2] 在诠释学看来,“理解就已经是诠释”(WM, 373)。因为理解建立起一个诠释学视域,而被理解的对象只有在这一视域中才有意义。为了使任一意义对象为所把握,就必须将它转换成我们的语言,这意味着将其置入同我们藉以进行语言的整个可能意见的联系中。“所谓诠释就在于,让自己的前概念(Vorbegriffe)发生作用,从而将文本的意义带进言说中”(WM, 374-375)，“概念性的解释就是诠释学经验本身的进行方式”(同上,380)。
- 一切诠释都必须受制于它所从属的诠释学境况。但这并不意味着,诠释的真理会沦为一种纯粹的主观性和偶然性。这是因为,一方面,诠释不过是意义本身的实现;另一方面,进行理解的概念也不是偶然的,而必须是针对文本意义的。
- [3] 参见任继愈等:《中国佛教史》第一卷,中国社会科学出版社1981年版,第151页。
- [4] GW2, 9
- [5] 参见《大乘法华经》及慧远《大智度论抄序》,《出三藏记集》卷十。
- [6] 《大智度论》本来有十万偈,共三百二十万字,经过鸠摩罗什选译,仅得梵本十分之一;提婆《百论》凡二十品,鸠摩罗什以为后十品于中土无益,故阙而不译(僧肇《百论序》,《佑录》卷十一)。译《中论》时,又对青目注释进行了删改(《佑录》卷十一)。
- [7] 鸠摩罗什译为“因缘所生法,我说即是空,亦谓是假名,亦是中道义”;但是质诸梵籍,此偈的实际意思是说:我们把缘起的东西,称



作空性,缘起只是假名;这才是中道。

- [8] 石峻、楼宇烈、方立天、许抗生、乐寿明编:《中国佛教思想资料选编》,中华书局 1983 年版,第二卷,第三册,第 11 页。
- [9] 同上书,第 6 页。
- [10] 大正 50·275 - 276。
- [11] 参见吕澂:《中国佛学源流略讲》,上海人民出版社 1979 年版,慈恩宗之四。
- [12] WM, 287
- [13] WM, Vorwort zur 2 Auflage, Seit X XII.
- [14] WM, 356
- [15] 近来偶然读到学人有将翻译工作区分为两种境界者,其一曰:“人在屋檐下,不得不低头”,盖云译者于两种语言、文化尚未融通,故于所译不免局促难安,虽于原文步步紧逼,惜不能得其神韵也;其二曰:“月上柳梢头,人约黄昏后”,此谓大匠于两种语文体体会既广且深,故能与本文言动心会,其传译方毕尽其妙。这就是说,高手应该进入与文本的平等交谈,翻译工作才能造乎化境。
- [16] 这也就是说,佛性是直接在我们的生活中说话;但禅者认为,由于我们自身的种种限制,以致听不到它。如杨岐方会所说:“弥勒真弥勒,分身千百亿,时时示时人,时人皆不识。”(石峻、楼宇烈、方立天、许抗生、乐寿明编:《中国佛教思想资料选编》,中华书局 1987 年版,第三卷,第一册,第 214 页)。
- [17] 蒋伯潜:《十三经概论》,上海古籍出版社 1983 年版,第 19 页。
- [18] 从存在论的角度来说,所谓“用”就是事物与构成理解者的“在此”的存在整体性之间的关联。因此在诠释学的层面上看,海德格尔试图从“日常此在”之分析揭示存在本然的真理,与宋明儒者强调“在事事物物上着功夫”,禅宗在“挑水担柴中体悟佛法”,

立场是完全相同的。海德格尔的存在论思想毫无疑问与美国实用主义存在着紧密的关联,存在物的存在本质上就是它的“效用”(海德格尔:《存在与时间》,三联书店 1987 年版,§ 17, § 18, § 22)。

- [19] 政治活动也包含了诠释学的层面。中国的诠释学传统也体现在古人的治国之术:“圣人之道,有经有权。”“权”者权变,杰出的政治家必须懂得根据变化了的情况对“经”(最高原则)作出新的诠释,否则如果有“经”无“权”,就会犯“泥古不化”的错误。

## 第一章 心论(上):语言与“自我”

《庄子·应帝王》讲了这么一个寓言:南海之帝叫倏,北海之帝叫忽,中央之帝叫混沌。倏和忽经常到混沌处去作客,混沌每次都很热情地接待他们。倏和忽为了报答混沌的美意,就一起商量说,人人皆有七窍,惟独混沌无窍,所以决定为他凿出来。日凿一窍,待七窍成,混沌就死了。在中国古代的思想家看来,在盘古开辟天地之前,世界本来是一个混沌状态。如《易纬·乾凿度》说:“太初者,气之始也;太始者,形之始也;太素者,质之始也。气、形、质具而未散,故曰混沌。混沌者,言万物相浑成而未相离也。”

宇宙之形成就是这样一个从混沌到有序、从朦胧到分别的过程。《系辞传》说:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”周敦颐的《太极图说》继承了这一思路,认为宇宙演进的秩序是无极而太极,太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦,由此而生天地、万物、鬼神。其中无极始终是太极的本体和实质,太极则是世界的原始统一体。

中国哲学始终坚持无极与太极的统一,这种统一毫无疑问反映了一种存有论的事实,存在或世界就是混沌与有序、无

分别与有分别、模糊性与清晰性之源始统一,说到底,也就是无与有的统一。因此《易传》与宋儒的宇宙形成理论,说的都是从无到有的生成论过程。

我们发现不同的古代民族对于宇宙起源的解释往往是非常相似的。宇宙起源被认为是从某种原始的统一逐步建立区分的过程。在人类思维的最早阶段,这一思考不可避免地披上了神话的外衣。在属于《梨俱吠陀》最早阶段作品之“因陀罗赞歌”,因陀罗(雷电之神)被认为是宇宙秩序的建立者:他以自己的神力开辟了天地;以闪电之光辉,摧毁了无边的黑暗;他通过与象征混乱的“云魔”,以及各种敌人的无休止的战斗,保护了“法则”(婆楼那)和“光明”(密特刺)的尊严<sup>[1]</sup>。

但是《梨俱吠陀·创造赞歌》却并没有像其他的吠陀作品那样借助于神话,而是用一种冷静的、极富力度的语词描绘了世界产生之前的状态及产生过程:

彼时,无有非在,亦无有在;  
无气,亦无超越于彼之天,  
何物隐藏? 何处隐藏? 谁人隐藏?  
彼处可有无底之渊?

彼时无死,亦无恒久之生;  
亦无昼、夜之征者。  
彼惟一者,以内在之力,无风而呼吸:  
舍彼超越者,无有存在。

太初,黑暗隐藏着黑暗;

无有标记，彼惟无限之水。  
生存，为虚空所遮蔽，  
彼惟一者以热力入乎存在。

于初，愿欲入乎彼惟一者：  
此是思——彼为果者——最初之种子。  
圣者以智慧在自心中探寻，  
于非在中觅得存在之界缘。

其辉耀将光明贯于黑暗：  
然彼惟一者为居于上，抑或于下？  
创造之力在也，彼生育之能量：  
在下者能也，在上者冲力也<sup>[2]</sup>。

宇宙被认为是从绝对黑暗到光明，从存在与非存在、生命与死亡之混然一体到宛尔分殊的过程。这种分殊却并未损害其源始的统一，而是对它的丰富。《梨俱吠陀》认为水是世界之原质。太初惟有无限之水，然后有“大”(Tapas)升起，此即世界之原始冲力，即存在之“涌现”。藉于大之作用，乃有有与非有，我与非我，神我与自性之对立。此后之宇宙演变惟赖于神我与自性之相互作用。盖神我是主动者，以爱欲为德；自性是被动者，以冥性为德。由此爱欲之扰动，方有理智之产生<sup>[3]</sup>；神我遂假理智之助，观照于自性，自性由此受到激发，故有各种表相升起，于是有万有之建立焉。但绝对者始终保持其绝对，它仍然在一切事物中存在<sup>[4]</sup>。

《奥义书》继承此种思想，而将其推到宇宙论层面，彼乃认

为梵、我均为世界之原质(阿特曼,亦为神我),世界遂从此次第生出。如《大林奥义书》比世界为补鲁沙(神我),日出于其目,月出于其心,因陀罗及阿耆尼出于口,空气出于其鼻端,天出其首,地出其足,此即世界之升起也;殆轮回之将终,则亦从此次第没收:语没入于心,心没入于命,命没入于火,火没入于彼最高之精神,此世界之人灭也<sup>[5]</sup>。《奥义书》持梵我同一,我与梵同为世界之始基,万物从此而生,而又复归于此,然此自我则为常住,不可见闻,不可思拟,而为物之究竟。因此从宇宙论层面而言,世界起源也就是从一种作为绝对同一性的原始物质逐渐分化,而开展出丰富的可能性的过程,这与中国古代从混沌生出万物的思想是一致的。

在古代思想中,世界的起源是从冥然一味之“本无”到万殊之“存有”的转变。起源问题贯穿了一与多、有与无、生与死的辩证关系,所以起源问题并不是单纯的神学问题,也不仅仅是宇宙论或知识论问题,而是一个存在论问题。由于古代先民在存在思考中的共同关怀,因此他们的思想表现出那种相似性也不是偶然的。

只有吠檀多思想和大乘佛学才开始真正从存有论角度来思考存有问题。吠檀多系整理发挥奥义书思想而成,其根本宗义,即梵我合一之说。彼以“绝对精神”(阿特曼)为世界之本质,亦为自我之本质,在其中二者达到同一。可惜其于创世之说,乃未脱离古人宇宙论思想之藩篱<sup>[6]</sup>。吠檀多之大师商羯罗假借佛家之“二谛”释彼大梵与世间之关系:盖依世俗谛则有世界之创造,宇宙之轮回,万有之分殊,生命之流转;依第一义谛则世间皆幻,名色非有,惟一味之梵(我),无色无臭,恒

常遍满也。盖愚者则恒留于世俗，惟觉者方得悟第一义。此第一义谛即：“我即是梵”，悟此即入不二一元论<sup>[7]</sup>。其《吠檀多论》曰：“于分别识升起之前，彼我（彼实是纯粹之光）之本性是无分别者，非由其色身，色根，意，义境与受所限制者，亦非能见者等……。其自性差别之显与非显皆不成就，以其自性惟是其自性故。故彼最高梵与我之分别，殆非实有，惟属虚妄分别之识，以彼最高梵与一切物无系属故，如空。”<sup>[8]</sup>此种思考已经入乎存有论的维面。世界是由彼我之分别力所彰显者，故“分别”实是宇宙创造之根本原理。世界的起源非依乎神力，亦非赖于自然，纯系本心之分别所作。

“分别”梵文是“vikalpa”，即是分割(vi-)、了别(kalpa)之意。分别就是心。在商羯罗思想中，分别不是一种主体行为，因为它是先于我与非我的。分别就是世界之原始的区分。本原的存在是一种神秘的、模糊的同一性，也就是无，分别就是将这种原始存在区分为种种差别之相，显然它不仅仅是一种知识论意义上的意识作用，而且远远先于它们，它是一种存在论的“区分”。无与有的区分实际上就是纯粹的存在与存在者的区分，它是一切存在得以彰显的条件<sup>[9]</sup>。此种分别纯属虚妄，其分别之果亦属妄幻，惟愚夫恒执以为实有，而圣者乃达其本无。

在古代思想中，情况往往是，分割同时就意味着连接<sup>[10]</sup>，这包含了古人对存在之创生的本真领会，分别就意味着将事物引入某种存在联系。但是古代思想往往没有明确地体会到，事物的存在联系仅仅只存在于语言中，而且分别、存在之创生，惟有通过语言之“道说”才能实现；分别就是语言之分

别。正是由于有了语言,一切事物才突然变得清晰起来。处在开化前夜的蒙昧人,对这一“显明”过程一定是有真切的体悟的,此即宇宙起源之说所由产生也。因此世界起源实际上就是语言的起源。但是只有唯识学才首次看到语言是一切分别之原理,从而真正在存在论意义上将语言与世界关联起来。

在唯识学看来,经验世界实即语言世界。早期唯识以为分别即是三界心心所,凡此皆依意言习气(概念)而生起。由于语言之设施名相,世界意义得以建立,故语言之“道说”就是世界之缘起。唯识阐述了名言分别在世界建构中的意义,虚妄分别、缘起、识转变与心,都是在同样的意义上使用的,在早期唯识学中,它就是语言之生起、运动。

### 第一节

## 印度哲学:自我与世界之源始统一及其破解

---

在中国哲学史上,有仲尼“勿我”之训,有庄生“丧予”之叹,洎宋明儒者,“无我”遂成士大夫涵养心性之重要功夫。然“无我”之论,非仅系于东土,西人亦有之。19世纪以前之西方神秘论者亦常持一种“无我”说,如基督教神秘主义哲学家爱克哈特,认为自我观念之消灭是与上帝合一的途径;帕斯卡也将自我之存在与对上帝之认识对立起来。

然于“无我”之义开发最著者,当属印度哲学;其中以佛教尤为系统,故其于天竺旧义,恍若百川归海,不可以涯涘。但



“我”既所指非一，则“无我”应寓意有多；故言“无我”者常以“真我”为体，其所“无”者“假”；说“有我”者每依“无我”为用，故所“有”者“真”。

盖生民之初，天人混一，生存之需，悉获于天，故亦不觉有我。后民智渐萌，人口益滋，布帛衣食，必得于劳作，自然遂委为资具，依此终有人天分殊；此后百业职司渐趋固定，尤以私有财产普遍确立，始有明确之“自我”概念<sup>[11]</sup>。其后自我愈炽，理智愈扬；千途竞巧，万计争锋。殆治术竭于寸宅，生民困于泥辙，才知苦乐在天；及耳目倦于喧妘，思虑疲于谋构，始悟心当有本。故有智者出焉，重申(人天)“合一”之宗，再显(自我)“本无”之理；追绍往圣之道，以启今世之迷。

故自我概念之发展，初必无“我”，后渐有“我”，终归于“无我”；自泰西以至东土，蔑非如是。然观当今西方学术，实依语言现象之领悟而洞悉名物之统一，故万有归于一言，以此消除心物分隔；辄天竺之学有似此者乎。

### 1 阿特曼与梵

#### 一、吠陀典籍中之原我

吠陀时代之印度人并无明确的自我意识概念，其自以为是宇宙万物中之一员，故于观念上殊未虑及由所居住之世界抽身而出，也未曾注意到己身与周围物事之本质区别。人们或以日月、草木、山石、鸟兽等为朋友或伴侣，或以之为宿敌；由此而生之爱与恨，洋溢在吠陀诗篇之中。早期吠陀的思想以为人的本质——灵魂之存在与他物本无根本差异，它并被赋予种种物质的属性<sup>[12]</sup>。

阿特曼(atman)、意(manas)、阿殊(asu)乃吠陀用以指称灵魂的话语,其中阿特曼后被广泛使用,其本意为“气息”<sup>[13]</sup>,后被当作人和宇宙之最高实在<sup>[14]</sup>。灵魂是活动之生命原理。吠陀时代的人们相信灵魂有时会脱离人身而居于他物之中,《梨俱吠陀》提及人们试图从石头、太阳、草乃至动物体内召唤失去知觉之人的灵魂,使其重返主人之身<sup>[15]</sup>。吠陀思想深信,事物一旦存在,就成不灭,故人死之后,灵魂应该仍然存在于某处,大概就是日落处阎摩之所居。据传死者须涉一河,过一桥,再进入一个由二犬守护之大门,才算是到了阎摩国。阎摩是人类始祖,他为子孙们发现了这一安居之地,在此死者得与祖辈重新相见。梨俱将阎摩之国想像成极乐世界,人们在尘世所希冀之各种满足都可以在此得以实现<sup>[16]</sup>,所可惜者不能入乎不死。惟有诸天才得不死,据说他们是靠飧饮须摩方得永生。《梨俱吠陀》曾提到死后有所谓“父祖之路”和“天神之路”,据说此由死后毗茶时烟焰上升之形状特点而定<sup>[17]</sup>。除了上述两者以外,人死后似乎还存在第三种归宿,在吠陀诗歌中,行恶之人被大神婆楼那推入黑暗之深渊,因陀罗藉魔咒之力将伤害其信徒者置于黑暗之地下深处<sup>[18]</sup>。盖“深渊”之“黑暗”,是与天界及阎摩界之“光明”相对而立者,意指全无任何喜乐;在彼处,罪恶的灵魂将处在无限的沉闷之中,永世不得翻身。至于后世地狱之说,辄似乎尚未出现。在梵书时代,始有转生之说,并与关注善恶赏罚的业力观念结合,形成作为印度思想之一大特点的轮回学说。《沙塔帕达梵书》认为那些没有正确地执行祭仪的人,将会一再转生,以受死亡之苦<sup>[19]</sup>;而如法奉行牺牲的人命终必为不朽,其灵魂乃达于天界,与阿

迪达和阿耆尼同享天神之尊<sup>[20]</sup>。明确之灵魂不灭观念在此得以建立,并与赏善罚恶之业报说结合,勾划出人生未来之趋向:“人将投生于自己所造之世界”;“凡属人今世之食物者,人 come 世必为其所食”<sup>[21]</sup>。人死后必转生他趣;据说死者要被置于天平上,称量其一生业行,由此决定转生之界趣:上者天国,下者地狱,中者即阎摩之国。但人生一世,行善积恶皆有有限量,故于他界福祸受用应有尽头,届时必再投生此世……如此生生不已,循环往复,尽未来际。然在梵书时代,林栖之修行日重,出世之心渐行,离欲息心之志亦萌,故有与轮回相对之另一道路,即解脱之道。故梵书有以轮回相续为生命之枷锁,以出离死生为人生之鹄的者:“彼勤诵吠陀者,遂不再受死,乃得以与大梵同一也。”<sup>[22]</sup>“人依其智识升于彼(不死)处,于中,一切爱欲不复现有。……其唯属有此智识者。”<sup>[23]</sup>故梵书始开后来印土所有苦行出世观念之先河。总之,在吠陀思想中,灵魂亦不过是万物之一种,灵魂之常住亦无异于他物之常住。

非但如此,依吠陀的观念,自我与宇宙之最高本质是同一的。《阿闍婆吠陀》提出我们必须崇拜“迦拉”(时)、“伽麻”(爱)、“室干拔”(持)三者;其最尊显者即“室干拔”,就是“原我”(purusa)、“大梵”或“生主”(prajapti);此即宇宙万物之最高实在,包括了一切时、空、诸天、吠陀等,故亦是所有存在物之全体<sup>[24]</sup>。梨俱乃以为“我”是宇宙创生之原理。盖梨俱以水为宇宙万物之始基,但水又生于阿蒂谛(Aditi,无制限者、混沌或非有),此种创生乃为(原我之)爱欲所推动。此类思想在梨俱之创生歌与《沙塔帕达梵书》中尤为系统。前者以为世界之初即“彼惟一者”(tad ekam),后由“达帕”(tapas,生显或苦行)

增盛,彼绝对者遂由一分演为二元,故有“有”与“非有”、“我”与“非我”及“自性”(prakṛti, 转变)与“原我”(puruṣa)之对立,其中原我与自性是世界开显之根本原理<sup>[25]</sup>。创生歌以为,因有非我之故,自我遂生爱欲,由此爱欲之扰动,自性乃激起而突入我中,彼惟一者由是得以显发,故万殊物用宛尔现前<sup>[26]</sup>。爱欲、意志、我、心识、言语,凡此皆是绝对精神之属性或异名。吠陀思想家乃以“喜乐”(Ananta)为此绝对精神之本质或终极实在性。精神创造器界,并在其中播下自种。如同生主之雕刻众形,赋之以生气;及父亲之生育儿女,禀之以灵性。另外,精神创生万物,由一分而为多,其于自体亦并无损害,反使精神愈益丰赡,得大喜乐,此亦与为父之生子相类者<sup>[27]</sup>。而梨俱《原我歌》则迳以原我之身为世界创生之始基,创造同于祭祀,其中原我即是牺牲,补鲁沙由此而变成世间万形,歌云:“补鲁沙即一切世间,一切已有者或将有者。”<sup>[28]</sup>总之自我与世界之实在是本来同一,是一体之二用。

## 二、自我意义之本体论展开

以自我为世界之本体,在奥义书乃发展为“梵我一如”的系统。盖梵是世界最高之真理,而阿特曼乃人性最深沉之本质;此二者,其实即是一,同体而异名<sup>[29]</sup>。今有得自我而知之者,则得一切世界,一切喜乐。然则孰为我,孰为究竟之道?且奥义书之谓我,非为一抽象之原理,乃普遍之精神。其贯乎宇宙生生以内,且盈于殊然万形之中;是故既是内在的,又是超越的。故云:“我其为此宇宙乎!”<sup>[30]</sup>

昔者诸天、阿修罗因各遣因陀罗与毗卢遮那求我义于生主,《唱赞奥义书》述其事曰:

生主初尝谓因陀罗、毗卢遮那：“尔等其美丽装束，周遍华饰，而后自鉴于水！”二人方如是装束且自鉴已，生主乃问：“汝何所见耶？”二者乃答：“如我等在此美丽装束，周遍华饰，彼等在彼处亦复如是。”生主遂曰：“此‘自我’也，是永生者，是无畏者，此即大梵也。”二人闻此，满心欢悦而去。未久因陀罗复手执束薪而返，爰申其疑：“夫若此身美丽装束，则彼乃美丽装束，此周遍华饰则彼周遍华饰，……然则若此盲则彼必盲，此跛则彼跛，是则若此灭而彼必随灭矣！故我不见此中之可乐也。”答曰：“彼在梦中逍遥游者，‘自我’是也。彼是永生者，是无畏者，此即大梵也。”彼遂欣足而去，复疑而返曰：“彼（于梦中）虽不以杀身而被杀，然犹若被杀者，及被缚者等。故我不见此中之可乐也。”乃告之曰：“若于极深睡眠，不知梦境，此即‘自我’也。……”彼遂欣足而去，又疑而返曰：“今其人不复识此自我，亦不复知其余一切物事，是则堕于灭尽也，故我不见此中之可乐也。”乃谓彼曰：“如是，此熟睡者，起乎此身而达于至上光明，以其自相而现焉；是为‘至上之夫’。彼于此而游而嬉戏。如驯马服车，生命之气息乃系于此身体。

“彼处若眼入乎空，是此有限之夫，以眼而视也；

“若彼知‘我且嗅此’，此‘自我’也，以鼻而嗅也；

“若彼知‘我且听此’，此‘自我’也，以耳而闻也；

“若彼知‘我且说此’，此‘自我’也，以语言而说也。

“敬拜此‘自我’，是故一切世界皆属焉，一切喜乐皆归焉。……”[31]

故彼自我,当远离罪恶,远离朽坏,远离死亡,远离诸苦,远离饥馁,远离干渴,所独愿欲者,即达乎实在<sup>[32]</sup>。《泰迪利亚奥义书》开出自我之五重结构,谓形我(annamaya atman),命我(pranamaya atman),意我(manomaya atman),识我(vijnanamaya atman),喜我(anandamaya atman)<sup>[33]</sup>。故自我之最终的实在即是极喜(ananda);人之于此也,则无声无臭,无苦无乐,无主体亦无客体,亦无粗显有、无之相;惟有绝对纯净之识,如默然之渊,朗然之镜,一味相续。此阿难陀即是梵,即是世界之本然真理,故“彼是永生者,彼是无畏者,彼即大梵”。惟彼阿特曼、大梵方为真实,舍此则一切皆妄,惟属梵我所变现之幻相。奥义书盖以此种证悟确定生命之意义,乃大张梵书祸福报应之说,及解脱离欲之道。其以得道之人死后即得永生,而失道之人必永陷轮回,实即绍续沙塔帕达梵书之精神,惟使其愈见系统也;独以证真为解脱之旨归,则为别开生面。故惟体悟此寂静圆满之阿难陀,且达乎梵、我一如,方得究竟,脱离轮回,不再受死;此则决定印土兹后解脱观念之根本指趋焉。然其以解脱为皮壳之彻底化解,意识之完全熄灭所致之无穷黑暗,则与释氏相扞格也<sup>[34]</sup>。

《蒙达羯奥义书》曰:

譬若蜘蛛之有卷舒,  
譬若大地之生草木,  
譬若(人)躯首之附毛发,  
由彼不灭者,万物遂得其存在。  
宛如由彼猛火中,火花四溅,  
彼彼事物由此喷涌而出。

由彼不灭者，诸有遂得生，而复归于彼。<sup>[35]</sup>

此梵我即是世界之本体，即是世界之胎藏。盖初仅有彼惟一之梵，其以渴望为多故，遂变为地、火、水三种原料。彼乃入乎此三者，由此塑成无量形物。梵乃是单纯、具体、绝对且惟一者；它既是自在的，又是自为的；既是创造者，又是被造者。泰迪利亚书曾说梵我创世：“彼尝有欲焉：我将为多，我将生殖。乃内修苦行。修苦行已，乃造此宇宙万物，凡有者皆此也。创造之已，乃自入乎其中。既入乎其中，则凡现存者与超越者、可言与非言、有依持者与无依持者、识非识、假与实，皆为其所化作。彼实在者，化作一切诸物。彼即所谓实在也”<sup>[36]</sup>。故梵我即是普遍之宇宙精神。《唱赞奥义书》与《大林间奥义书》称其为“Aum”，表示其为创生（“A”）、护持（“U”）、毁灭（“M”）之统一整体。奥义书又以阿难陀为宇宙本体，泰迪利亚书曰：“舍此空中之阿难陀，其孰有呼吸哉？”<sup>[37]</sup>蒙达羯书亦云：“凡物之辉明，依彼之辉明。由彼之照耀，众相方显露。”<sup>[38]</sup>阿难陀既是世界之起源，又是世界之终结；既是其因，又是其果；既是其本，又是其末。盖梵我是一生命整体，此正如奥义书所云：“爰有古木，其根上长，其枝下垂。此即彼光明者，即彼大梵，彼不死者，十方世界悉入于彼，无一超越于彼者”<sup>[39]</sup>；“犹如车辐之属于轴，及属于轮；如是诸天、诸界、一切生者，悉皆归于自我。”<sup>[40]</sup>此我者，一方面覆载众有，行化无方；另一方面又寂静一如，恒守自性。故以太极之“于穆不已，生物不测”明之，最为精当也。依现代学者的观点，则梵之造世决非宇宙论意义上之创生，盖若使物由无而有，方为“创生”。然依奥义书，则宇宙间从无始以至尽未来际，皆是一味

之梵我,充塞上下,恒常无变,故其所说创造,实即“幻现”<sup>[41]</sup>,即于此不变之梵,幻起摇荡之假相,其于梵固亦未尝有损也<sup>[42]</sup>。故世界植根于大梵,知识建基于阿特曼,器界悉以我为归依。

但奥义书哲学并没有建立一种作为实体的自我意识概念。诚如当代印度学者拉达克利须南所说,奥义书决无西方近代哲学意义上之主体概念,于世界意义之主观性亦诚所未闻<sup>[43]</sup>。此中,虽则自我是知识之创生原理,然自我于知识皆直接缘取,我与知识本来是一,非如数论哲学将意识本质规定为自我理解,并进而以意识为与外界对立之一单独实体<sup>[44]</sup>。知识并非以人类知性为条件;世界诚然植根于梵,但梵不同于人类理智,而是世间存有的究极真理。

故与其说吠陀与奥义书中的原我、精神或梵是自我意识,倒不如说是语言或语言中的精神更为恰当。吠陀原我歌既以语言为彼绝对精神之异名。而现代学者也指出,在奥义书中作为自我和世界之最高本体的“梵”(Brahmana)这个词本来就意味着“语词”<sup>[45]</sup>。梵不是自我意识,而是生生不息之存在整体,是普遍之精神,亦是人类语言之运动。同时唱赞书又说阿特曼是整体之世界,它即是生命、即是语言、即是心识<sup>[46]</sup>。因此“梵我一如”所强调者,乃是精神与世界之统一,它体现了古人对语言与世界经验的同一性之朴素领悟。

## 2 数论的补鲁沙

在印度思想中,作为知识条件之纯粹主体性的发明,是由数论哲学才得实现的。说者以数论于奥义书之变更要在两



点：一是建立原我、自性之二元<sup>[47]</sup>；二是肯定原我之多数性<sup>[48]</sup>。盖奥义书中，个我并无独立之自体，惟存彼大梵之相用，故体是一；而数论则以之为独立之实体，并无一普遍精神（梵我）为其本根，故其必然为多也。数论以为存有之显明乃由于原我、自性两种独立之超验原理相互影响之结果。此种作用殊为复杂，要言之，即由混沌之原初感觉逐渐上升，始达乎自我意识之完全明了，亦始有世间形器之显出也。

数论以为世间存有凡有三种：变易（转变）、自性（本性）、原我（我知）。自性是一切存有之根本，由我映现于自性故，使彼发生转变，遂有种种诸相升起。真谛三藏所译《金七十论》卷一述其义曰：

本性无变异，大等亦本变，

十六但变异，知者非本变。

本性者，能生一切，不从他生，故称本性。能生于大等，是故得本名，不从他生故，是故非变异。大、我慢、五尘，此七亦本亦变异。大从本性生，故变异，能生我慢，故是本。我慢从大生，故变异，能生五唯，故称本。五唯种从慢生，故变异，能生大及根，故名本。声唯种者，生空及耳根，故为本。乃至香唯种，生地及鼻根，如是七谛亦本亦变异。十六但变异者，空等五大，耳等五根，舌等五作根，及心。此十六者，但从他生，不生他故，非本但变异。知者非变异者，知者此中名我，知为体故，此我不能生，不从他生，异前三，故非本非变异<sup>[49]</sup>。

此中自性，又谓冥性，为自我之对象，然并不即是外境，而是精神现象极暗劣、消极、被动之部分，即所谓心之质料也。自性为能生之本体，然非作外物刺激心识使其生知。实际自

我体恒一如,并无能创之功;质料量亦有定,爰无新生之理。故所谓自性之变易,宇宙之创生者,实即精神由太初之完全混沌,因意识之了别,渐具形式,形成有效之知识也。故自我是意识纯然之体,觉等为意识创生之具,自性复为制作之材质,而世界则惟是一心之所造也。

依数论义,自性有三德,《金七十论》云:“喜、忧、暗为体,照、造、缚为事,更互伏、依、生,双、起三德法。”<sup>[50]</sup>是三德者,一萨埵(sattva)、二罗遮(rajās)、三达磨(tamas)。喜为萨埵,即是轻微、光照之相,若喜增长,一切诸根能缘于尘,故以照为(事)用;忧为罗遮,持动之相,即内心躁动之力也,若忧增长,则能造诸业;暗为达磨,重覆为相,若暗增长,则诸根被覆,不能执诸尘,能为系缚。三德中,此盛则伏彼,故曰互伏,如于诸天,则喜强盛,故忧暗匿而不显;于人则忧盛,故喜暗覆而不昭;于禽兽则痴暗强盛,故喜忧隐而不著。此三德又能互相依持,共为一事;或相生、相伴,互缘而起。是三德者,原自有体,且自性即由之相合而成,非如胜论等以德仅为属性也<sup>[51]</sup>。此无量之德,离而复聚,聚而复离,即是诸法生灭变易之因。于初,三德相互颀颀,故能保持一种平衡,是谓般赖耶(pralaya),古称冥谛,即混沌之本体也。顾此般赖耶,并非止息,而是包含极活跃之运动,独此未及肇生新事、德也。若乃神我以其愿欲,映现于自性,而使摇荡,则自性转变之始也。然后诸有由斯而生。虽则依神我自性结合方有转变,然诸有实从自性一本所生。故小乘涅槃论曰:僧佉人说一切法一;义净《南海寄归内法传》亦云:僧佉从一以始生。

近世数论学研究者 R. 加尔伯曾以僧佉之学为印度哲学

之最著者,乃云:“惟于羯比罗(Kapila,传为数论之始祖也)之学,人类意识之完全独立与自由,其于自身势力之确信,方得显明焉”<sup>[52]</sup>。任何经验之解释,皆以承认彼能知主体与所知客体的现实性方得可能。盖三德之细微行相,必由于与一种智性原理之关联,方能形成系统连贯之人生经验,故经验必是智性化之结果。此种智性化,实即对吾人心中所有表相之解释、整理,使其成为系统有序之经验。此种智性原理即是补鲁沙<sup>[53]</sup>。

印度学者达斯古普塔严析僧佉知识论之于感觉、知觉、理智的分别,以觉谛为知觉之综合,而自我为对此之进一步理解<sup>[54]</sup>。盖以外境之作用,内心始生冥暗的感觉(自性)<sup>[55]</sup>,于此感觉之上,有较明晰之知觉(觉谛、大)升起,知觉将明了的表相付于神我,此即纯粹的自我意识。用自我之领受,方有经验形成。

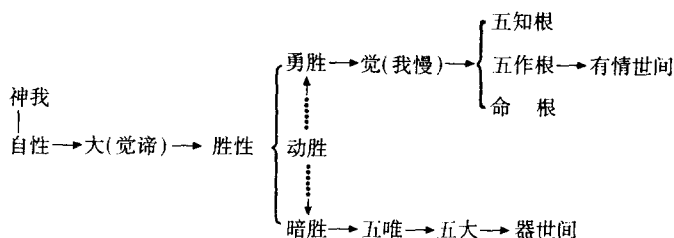
但诚如德人伽达默尔所言,以意识(经验者)为自我意识,乃是(欧洲)近代形而上学之基础<sup>[56]</sup>。盖数论学自性、原我之作用,包含一种反思结构,后者实为欧陆意识哲学特征的自我意识与自我理解之本质<sup>[57]</sup>。故数论以自我意识为一切知识之原理,以自我理解为全部经验之本质,乃与西方近代之意识哲学完全同其指归。

故余以为,僧佉之宇宙创生论,实即知识之形成,其理论主要是在意识哲学维面得以展开。一切形物,皆是因自我、冥性结合而有。盖自我体性,无声、无臭、无为、无德、无生、无灭,亦无形相方所,惟其体恒一如,常住自性;冥性亦无声、无臭、无形相方所,且常住自性,然有德存焉,体恒转变,生生不

已。冥性无知而能作,而自我无作而有知;自我、冥性结合,遂使中直(独立不倚)之神我,无作而如作者;三德之自性,无知而如知者<sup>[58]</sup>。《金七十论》有所谓跛盲人喻,谓神我为跛,自性为盲,独盲不能视,独跛不能行,惟盲者负跛于上,方能行走,作诸事业<sup>[59]</sup>。神我独存中直,为绝对之观者。自性因神我故有转变,神我误认此转变之心色等行相为自身,而被系缚。故自我(神我)即纯粹之主体,一切知识皆以彼与冥性(自性)相接而生,遂以彼为根本之原理。

所谓自我意识者,如数论以识非某种自身明了之物,必须借助神我之光照,方被觉了。在数论学中,自性、变易共二十四谛,皆属被了之知识内容,决无对于自身之“知”也;惟神我是知者。初为神我受用故,自性三德中,萨埵增长,即是觉了。由此萨埵遍觉万物,如镜面之映现,或如烛光之明照,但却不足以成为神我之知。当萨埵增上,而生诸觉(buddhi),觉之种类是谓“觉谛”(buddhitattva);以其涵容万物故,又说为“大”(mahat)。觉者,谓心中明了之行相,即是形物之达乎明晰者也。故大又称“陵伽”(linga),意即“显者”;而冥性则为“阿陵伽”(alinga),即“非显者”也。续起之转变曰胜性(ahamkara,或曰我慢),此有三种:依萨埵增上而有勇胜(vaikarika ahamkara);依罗遮增上而有动胜(rajāsika ahamkara);依达磨增上而有暗胜(tamasika ahamkara)。于中动胜非独立势用,乃为勇胜、暗胜之推动也。故胜性转变,实惟二途:以勇胜故起我慢(abhimana,觉)<sup>[60]</sup>,随后生起五知根(耳、皮、眼、舌、鼻)、五作根(舌、手、足、男女、大遗)、命根。我慢者,即执有我、我所。耳、眼等知根各了当前自境(如耳能取声、皮能取触等);舌、手

等作根各司其功能(如舌能言语、手可执捉等)。此十根者,或能知、能作,然不能分别。能分别者即是心根<sup>[61]</sup>。心根即觉谛之在人我者,此即心于感觉之统摄能力也。其体极微细,于身内转动。如目有见,心根即奔赴与俱焉。觉谛依根、心缘境所成之相,而有明确之判断。如人行于路,见有高物,则知根之用。而心根乃缘此分别。而判定其为人,则为觉谛之事。然十三作具,悉本于自性。故神我仅为能知,而知识之内容则全属自性。另外依罗遮之助力,达磨增上,此暗胜之途,是即大初(bhutadi)。由大初生五唯(香、味、色、声、触),五唯(tanmatras)生五大(地、水、火、风、空):声唯生空大,触唯生风大,色唯生火大,味唯生水大,香唯生地大(《金七十论》主此说,《明谛论》说与此有异<sup>[62]</sup>)。五唯又称无差别尘,极细无别,非五根所取。五大(paramanu)称有差别尘,又曰量,粗显而有别,为根所取境,是组成形物之元素。故由自性转变之逐渐展开,现象世界森然显现,喧嚣扰动,至劫灭而止。次劫复然,如是轮回不已。今将僧佉之宇宙论图示如下<sup>[63]</sup>:



故知识之产生,乃先由五知根缘于五大,而生感觉,次生心根之分别,且将明了之相付之我慢,我慢遂执此为属于我者。我慢付之觉谛,觉谛即将统一之印象付于神我,乃有效

之知识形成。在数论学中,觉谛与自我的关系可谓深杳难明。其称前者为心所(citta),后者为心(cit)。一方面,心以其澄明映现于心所,俾其能知;另一方面心所以所知投影于心,方得形成最终之经验。数论所谓心所(与十一根)即是心之工具,与大乘瑜伽所说相同(惟后者以为心所即是心体之用,前者则以其离心别有自体)。故心所反映了心对杂多感觉的整理作用。数论以为心所通过意根对由五根所得之无分别相区分、联结、综合,赋予知觉以形式和意义,乃从混沌之感觉形成知识<sup>[64]</sup>,故“所有意识现象必经自我理解方克形成心灵之经验”<sup>[65]</sup>。故僧佉之知识与西方认识论哲学一样,皆是把自我意识作为一切知识之条件,这也是反思活动的先验化所导致的结果。故余以为僧佉哲学实即一种意识哲学。

凡有情身皆由五尘之粗身与觉、慢及诸根形成。有情由不明障覆,不知自我本与自性无涉,故恒流转于生死苦海中。然(五大)粗身生灭而无相续,自我相续而无生灭,故数论别立细身,以为轮回之主体。每一细身皆是由原我与觉、慢、十一根、五唯所成。其形状当与现象之身无异,惟其不含五大粗质,故不可见。当细身堕胎中,始与粗身相合,发展为共和合身。此身死时崩坏,惟细身相续常住。且死后细身之轮转,皆依前此业行而定。一般而言,行善业者得生善趣,故死后脱生为天、人;行恶业者必入恶趣,故死后将转生于兽道。而究竟解脱在于从根本上脱离轮回,不受生死。有情因为根本不明,不悟本源,遂见自性转变,而执以为我,同其悲戚、烦恼。一切有情遂以此被系,陷溺于三苦(内苦、外苦、天苦)三缚(自性缚、布施缚、变异缚)中,轮转不已。若得正遍智生,则见诸

象之隐显生灭，乃悟其本为自性转变，为与真己毫不相涉，故不为所扰，神我乃得复其常住独存、光净无染之本体也。此如观歌伎登台表演，知其非我，故能安坐直住，而伎亦退。如是解三缚舍轮转，便得解脱，此必善修九喜八成，证得真实之内智，方克成就。

于数论之灵魂概念中，尤其引人关注者，即“什婆”（jiva，又译人我）与补鲁沙我之关系。识比丘说人我即补鲁沙与胜性之结合，故其非补鲁沙自身<sup>[66]</sup>。盖此人我实即一心理主体，即个人内在生活体验之总体性，而以细身为其资具。人我由与胜性之结合，即被系缚而轮回三道：其上者可通于天界，得住二十八月宫；下者乃至可入于禽兽果蔬之内。人我即是个体之自我意识，是一种心物统一体；其有神我之澄明，又不离于冥性转变之影响，说者即以此我为“经验自我”<sup>[67]</sup>。故人我与补鲁沙我之关系，即是经验自我与纯粹自我、个体“小我”与普遍“大我”之关系<sup>[68]</sup>，此则有似于西方意识哲学之论“心理主体”与“先验自我”者也。数论之原我，实即纯粹之自我意识，由此方使内感之诸印相上升为意识<sup>[69]</sup>。

正如现代学者所指出，数论之纯粹主体与客体纯是思维的抽象：“至若数论将经验之统一体斫为主、客二概，且妄计二者为绝对，是则离经验之事实远矣。”<sup>[70]</sup>此外数论之混淆心理学与形而上学，恰如奥义书之混淆宇宙论与存有论，亦每为今人所诟病也<sup>[71]</sup>。至如数论哲学之执有独立纯粹之我，实为意识哲学的普遍特征。此种自我之建立，实即语言的理解被实体化的结果。余以为僧佉之论原我，乃将吠陀与奥义书中涵容万相之梵我引入一种自我反思的形式，故物我乃相对独立

之实体,自我委为单纯之知性,由此对语言的世界性之领悟已是非常困难的了。而数论思想在当时之影响可谓既深且巨;其熏习、相续、转变等概念,及以灭除惑业为宗旨之修道观念,皆为佛教经部思想取用<sup>[72]</sup>;而后者更在数论促进之下,一反佛教部派时期占统治地位的有部实在论,而转变到一种心理哲学或意识哲学立场。

## 第二节

### 自我理解之建立:经部学

在佛陀时代,数论学成为一种主流思潮,其对佛学之影响是显然的。说者有持释教与耆那教皆本于僧佉,而德国哲学家马克斯·韦伯乃以数论传说之始祖迦毗罗与释迦为一人,虽事实未必尽然,而其以数论为诸外道之影响佛教最著者,则可无疑<sup>[73]</sup>。信如晚近印度哲学家拉达克利须南所云,数论之心识转变为佛学蕴等相续之基础。雅可比亦云佛教(经部等派)之二元论悉本于数论。威尔逊等以为佛教关于器界之起源、物性之原理、解脱之门迳等事皆同于僧佉<sup>[74]</sup>。而释门各派中,受数论影响最大者,则舍经部莫属焉。

经部学折衷数论,使佛教之心论由有部实在论转变到意识哲学立场。盖经部之建立自我,要在两方面:一是心识论方面,确认自我意识之独立实有;二是知识论方面,以自我理解作为经验之本质。此即本节之要旨也。



## 1 心体与心性

初心识论即摄心体、心性二门。初论心体。盖释迦初依缘起义立无我，并以“无我”为“三法印”之一。在原始佛教时期，佛教在理论上一味和合。譬部派竞兴，缘起与业力之说亦分为二途：重缘起者如有部持我体假有实无，主业力者如犍子以我虽假合，而有其体。故后人乃分别称二说为“假无体家”和“假有体家”<sup>[75]</sup>。犍子乃依有部之“假和合我”<sup>[76]</sup>，折衷数论常我，遂有非即蕴非离蕴之“不可说我”提出<sup>[77]</sup>。及说转部，则明言有胜义补特伽罗（真我），此为经部有我论之始也。近世印顺法师以为说转部持有胜义我，实亦折衷有部与犍子计<sup>[78]</sup>，然经部之细心相续及唯识之阿赖耶识等等，皆与犍子部“不可说藏”有关。故说者以为阿赖耶亦是神我之变相，良有以乎<sup>[79]</sup>？而上座部等持有无心所之细心，经部譬喻师持灭定有心，皆因数论独立于心所（觉谛）之心识的影响而成立。此外，于心性论，大众及上座分别系唱“心性本净，客尘所染”，此实为释教前此所未闻，故亦必是受僧佉“神我本净，（因）转变被缚”之观念而有也。故余以为，佛教之持有实我或一味之心识者，皆因数论之影响而有。此种影响之体现于经部者尤著<sup>[80]</sup>。

经部在佛灭四纪成为主导<sup>[81]</sup>，其论心体者，一是强调统一之自我意识的独立性；二是揭明意识之本体论意义。

首先，在经部学中，自我意识实际上成为超验的实体。此如经部譬喻师说灭定位细心犹存。《大毗婆沙论》卷一百五十二记曰：

谓譬喻者分别论师，执灭尽定细心不灭。彼说：无有

有情而无色者,亦无有定而无心者,若定无心,命根应断,便名为死,非谓在定。

作为经部本计之说转部亦云:

有实法我,能从前世转至后世。……但是微细难可施設,即实我也。不同正理等非即蕴离蕴,蕴外调然有别体故也<sup>[82]</sup>。

盖大众分别说系与譬喻师说,在早期皆以细心为第六意识之细分。至经部本宗的说转部乃由譬喻师的细心说出发,进一步发展到持有一类相续的诸蕴,且明确提出六识外别有细心。再就是鸠摩罗多因熏习建立的因果和随界说。细心是受生命终者,根身执持者,亦是缚解的连系者;它是微细潜在的,并且是一味相续不间断的,以此成为业报轮回之主体。故经部本计发展了犍子的实我论与大众、分别系“一心是常,业界是常”的思想,使细心俨然成为常住的实体。

在佛学中,心体常住的观念每与心、心所关系相关。心常论者每持“一心论”,说惟有心而非心所,或心所为常住心体之相用,《顺正理论》卷十一记譬喻师义说:“有譬喻者,说惟有心无别心所,心、想俱时,行相差别不可得故。”盖譬喻师反对有部的多元实在论,成立一心前后之说,故以王所一体,而依一心之相用、分位差别而假说心所,“故唯有识,随位而流,说有多种心心所别”(《顺正理论》卷十一)。受譬喻师影响,《成实论》亦以心所为心生,如论卷五有云:“心所生法,名曰心数。心从心生,名曰心所。”故心心所法前后而起,依后际心假名心所。

与此相关,经部亦持灭定有心无所论。此如《大毗婆沙

论》一百五十二云譬喻者分别论师，执灭尽定细心不灭。经部上座室利逻多，亦说灭定有细意识，如《顺正理论》十五载：“然上座言：思等心所，于灭定中不得生者，由受想生因同故，非由展转为因生故，彼许灭定中心现行故。”晚期之一类经为量者皆附会此义。随顺经部的《大乘成业论》亦说：“……处灭定者，身行皆灭，……识不离身。”“故此位中，唯余意识，无诸心所。”而经部及有部一部分学者（如法救、觉天等）持王所一体，前后续生，或持一心异名等，皆是心常论之表现。

经部一方面以真我为实有，另一方面又继承有部承认心外境为实在，故必然导致一种形而上学的二元论立场<sup>[83]</sup>。盖自有部即有内境与外境之区分，谓前者即心心所法，后者即大种及所造色等。在经部，这种立场遂转化为境、识实有之二元论。盖经部一方面以蕴身崩坏之后，细心仍然相续，且以细心为内在一切心心所法之依止；另一方面以外境为知识之条件，故比知外境必然是有<sup>[84]</sup>。且经部亦认为外境为感官所不能知，唯依量智比知是有。譬喻师等的色心互熏之说，即是二元论的体现。及晚期经部之室利逻多，乃综合譬喻师之细心说与《大乘阿毗达磨经》之藏识说，把经部本计之“随界”解释为二元论的性质<sup>[85]</sup>。经部此种立场，为后来佛教新因明大师陈那、法称所继承。

在经部学中，自我逐渐具备了本体论的意义。

盖犍子部即以补特伽罗为六识生起的所依，早期经部以此为基础发展出细心相续、色心互熏、互为因果的观念。到公元2世纪，鸠摩罗多放弃譬喻师的细蕴说，而是结合了熏习与因果，建立三相前后、诸法渐生的相续转变差别说。《顺正理

论》尚述其学曰:

然业所引相续转变差别,能生当果。业相续者,谓业为先,后后刹那心相续起。即此相续,后后刹那异异而生,名为转变。即此转变于最后时,有胜功能无间生果,异余转变名为差别。<sup>[86]</sup>

“相续”是指在从种子熏生,到感得果报的过程中,业力一直相续不断;“转变”是指业种子在相续中并非恒守自体,而是不断转变的,在这一过程中种子的势力或消或长、或胜或衰,数数变迁,直至感果;“差别”是指业殊胜力故,感得各各自类果报。经部依此熏习、转变的结构,将业果关联纳入心识相续的流动之中,破除了有部六因说的俱时因果论,此为经部思想成熟之标志。

关于能熏与所熏的自体,也就是相续转变差别的依持问题,经部也持说不一。较多的是持心心相续。即是六识互熏,或熏成“识类”。而后期之一类经为量者,由一味之心开出集起、种种二门,成立异熟果识,将种、现各别且互为因果的概念与相续转变差别结合起来。

一类经为量者将鸠摩罗多的业报因果开展为支配一切法生灭相续之根本原理,相续转变差别遂成世界开显自身之环节,故本心俨然成为世界之本体。此如《大乘成业论》说:

一类经为量者,所许细心彼位犹有。谓异熟果识,具一切种子,从初结生乃至终没,展转相续曾无间断。彼彼生处,由异熟因品类差别,相续流转,乃至涅槃方毕竟灭。

即前所说异熟果识,摄藏种种诸法种子。余识及俱有法善不善性数熏发时,随其所应种力增盛,由此相续转

变差别；随种力熟，随遇助缘，便感当来爱非爱果。依如是义，有说颂言：心与无边种，俱相续恒流，遇各别熏缘，心种便增盛。

种种心即六识，以所缘境界，取境行相，都有种种差别，故名种种。而集起心即是一切有情异熟果识，其体一味相续不绝，以其含摄一切法种子，故名为集；以其受熏增长，遇缘而发，能生起可爱不可爱一切法之果，故名为起。集起心与种种心之区分，几同于唯识种子、现行之分，实即将一味之自我意识分为经验意识和先验意识。

集起心或异熟识类似于西方所谓之先验主体。盖婆沙亦曾说命根是异熟，或众同分为异熟（《大毗婆沙论》二十七），说假部亦说业增长为因，有异熟果转。而一类经为量者以集起心说异熟识，乃将生命轮回、因果报应与宇宙开阖卷舒融为一炉。异熟识摄藏一切诸法种子，不但是有情生命之本质，还是宇宙生化之动力，是世间万有之本源。诚如印顺法师所言，到经部晚期，唯识学之本识思想，已是呼之欲出了<sup>[87]</sup>，故异熟识或本心，类似于近代西方哲学之绝对主体性，实即一切经验可能性之先验条件。

## 2 心与境

自我意识之核心地位，亦体现于经部的知识理论。

《述记》卷一曰：“经部虽立有细意识，即是第六别位起故。”盖经部初立细意识，乃以此为统赅余识之具，即旨在强调一切知识必经自我理解方为可能。此细意识后来转变成一味蕴或细心等，则立说更见完备，而其初衷亦未尝改也。经部以

为,惟属自身之感觉、观念者方可被知<sup>[88]</sup>,故知识本身当有一种内在的二重性逻辑<sup>[89]</sup>,此则全同于西方自我意识之反思结构。此种结构乃表现在经部对识的体性、内容的解说中,就前者乃有“有相知识论”与“无相知识论”之纷争,依后者而有自证理论之提出。

盖部派佛学悉主心外有境,然对心识缘境的方式持说不一。其中正量部认为心能直接缘境。余部或以为境可以引生心中影像,或谓心缘境之后,变现似境的影像而缘之。西藏佛教论书即称呼前者为“无相知识论”(nirakarajnanavada),后者为“有相知识论”(sakarajnanavada),而其中只有有相知识论持带相缘境之说,即指经部和唯识也<sup>[90]</sup>。

无相知识论以心直接显现境的相状,此即是说,心中所了知的相状,是属于外境界的;故映现外境相的“识”自身不持有行相。此如胜论学派以为由根、外境、我、意和合而生觉了。说一切有部也认为根(或识)触境生觉,所觉即是义境本身之形象,故知即对外境的客观反映,知与外境之间存在一一对应关系。

而经部的有相知识论持外实境不为心所觉知,而是作为知识之条件,影响作为认识主体之心,使之产生与实境有着某种类似性的表象(似境)。故所觉相状皆由心所变现,此固受数论转变说之影响。故缘境之心是持有行相的。且惟有通过心识自身变现的影像,心识才能缘于外境。而外境虽是实有之物,且构成吾人认识之原因,却不能为吾人之感官所知。凡所知境相必然是属于自心的。

外境要为内心所知,须将似境的心相投入识中,且须为心

所缘相生起的条件。比如火,必须从心中引生暖等相,并能为此相产生之原因,方知有实火。故实火等,非为现量觉了,惟有(从其发识的结果)比量推知。经部亦完全取消无相知识论就外境与内心关系而建立的反映论结构<sup>[91]</sup>。在经部看来,凡所知境,皆属知觉行相构成的世界;经验的世间既是自心所变现,因此属于内在世界。心外的实境虽可以作为心法生起的原因,支持着“内在世界”,但它与心识所知之内境还是判然有别的。而在世俗知识中被视为外在对象的事物,实际上都还属于内在世界。吾人一切经验对象,实际都是心中影象,为自心所变的相分。与此相反,外在的实境永远是不可知的。要超越这种心象去了知外在的实境是不可能的。而世间万物皆是众多心象之假合,而不是超验的物自身。此如后期经量部认为实体性的极微不可知,可知者惟有众极微和合所成之蕴等世俗法<sup>[92]</sup>。以直观不能达于物自身,故经部认为无相知识论强调的知识与对象的一一对应,根本无法证实,是故徒为无意义之戏论<sup>[93]</sup>。

经量部对其带相说的论证是很独特的。盖其有相之论,殆与其因果异时、刹那生灭之说有关。其以认识之第一刹那,根境和合,然非了别;第二刹那方有觉了,而境已谢灭。故所觉了,必是自心影象<sup>[94]</sup>。

另外经部的自证理论,亦对后世佛教思想有很大影响。盖大众本宗有计心法能知自体,如灯自照,亦照余物<sup>[95]</sup>。经部在数论影响下,取大众义而变之,遂有自证理论之提出<sup>[96]</sup>。经部所谓自证(svasamvedana)者,今人谓之自我意识<sup>[97]</sup>;其所谓自证理论,即是以自我意识为一切知识之本质也<sup>[98]</sup>。

经部认为有四种现量,除五根现量、俱时意识现量和定心现量外,还有自证现量。识对于自体的觉了,就是自证现量;此即是说,识生起时非徒能了外境,且能了别自体。比如受心所有自性受与境界受,前者即对受自身的觉了;又如眼识在了别青等时,不仅有对于青等的知觉,而且同时也知觉到自身对于青等的“知”;另外自证现量也体现在记忆现象中,对任何知觉之记忆总是包含了对于这种知觉自身之觉了的记忆。故一切知觉、观念须经自我意识方被吾人所知<sup>[99]</sup>。

后来随顺经部的《集量论》认为任何心法现起,都同时显现出其自身和所缘境相两者,其中了境是量,自了是果,仅有了境而无自了就不能构成知识。《集量论》曾举尺喻明之,谓如用尺量布,量布是能量,所得布之尺寸是所量,心对于能量所量之觉了方是量果。能量、所量、量果分别相当于识的见分、相分、自证分<sup>[100]</sup>,故一切知识必经自我理解方能成就也。

经量部自证理论显然受到数论学的影响。盖僧佉派首次将知识之行相区分为“无分别相”(nirvikalpaka)与“有分别相”(savikalpaka)<sup>[101]</sup>;且明许自我理解为一切经验之前提<sup>[102]</sup>。经部即以此思想为基础,一方面严格区分现、比二量<sup>[103]</sup>,以比量为一切世俗知识之基础;另一方面消除心识直接缘境,将知识之本质归结到自证。故经部的知识论,完全是站在意识哲学的立场。

经部对自证理论之论证亦甚独特。经部以为了境之心同时亦应自了。如“采菊东篱下,悠然见南山”诗;须于见“山”同时知有此“见”,方能为此。何以知是“见”了?当依后来之回



忆知之也。如吾人往昔见过一书,今忆及之,乃将注意集中于“见”上;以是知必曾有对此“见”之“见”,否则不会有对“见此”之记忆<sup>[104]</sup>。

经部思想对后来的唯识学影响极为深刻。印顺法师曾说经部的“细心相续”是唯识本识思想的直接来源<sup>[105]</sup>。而经部中后期依“相续转变差别”建立种、现因果的联系,则为唯识的存有论奠定了基础。公元5世纪,陈那通过经部的带相说,将经部的所缘理论引入了瑜伽行派的体系<sup>[106]</sup>;其次,陈那采取经部的自证理论以补充瑜伽的识体说,这些都规定了瑜伽知识论的根本特点。因此,我们有理由认为经部学实际上是唯识学的真正源头。唯识与经部也是相互影响的,比如一方面经部的理论被大量吸收到陈那、法称的思想中,以致出现“随顺经部的唯识学”,另一方面唯识(因明)思想也影响经量部,出现了“随顺量论的经部学”<sup>[107]</sup>。

《智慧藏集论》指出,唯识与经部的区别,即在于“非无积聚色”<sup>[108]</sup>,即在是否承认有外在的实境。唯识学一方面继承经部的有相知识论,另一方面对于经部所谓的实有外境加以破斥,乃企图以此消解经部的二元论。这种批评集中表现在世亲《唯识二十论》通过对于“极微”说的破斥,将知识的原因全部归结到心的相续流动中<sup>[109]</sup>。与此相关,余以为唯识学对经部之变革还在于否定经部学中那种实在的自我意识,由此而使心与世界建立起本质关联。故经部到唯识的转变实即从意识到语言之转变,这是下文要加以讨论的。

### 第三节

#### 唯识:自我向语言层面的消解

诚如伽达默尔所明,自我的纯粹先验主体性来自对语言的理想化,即把语言转变成一具有语言功能之实体(而彼实无自体性)<sup>[110]</sup>。依自我理解的框架,则吾人永远无法领会语言与世界的关系,及语言自身之本质,故亦不可能达到对人自身之正确理解。必得破除此种自我意识之优越性,复归于古人对语言与存在之源始同一的领悟,物、我之对立方的破冰圻,对语言之本真领会才为可能,是诚为大乘唯识之功矣。

唯识所谓阿赖耶识既非“自我意识”,亦非“心灵”或“灵魂”,它就是人类的语言。盖种子既为意言(《庄严论》),则种子识即必为语言或语言意识。本节认为唯识早期通过遮破经部的自证理论,实际上毁坏了经部知识论中自我意识或自我理解的结构。其次唯识发挥大乘“无我”,破“法我”空,故使实体之自我意识或灵魂无立足之地;同时建立阿赖耶识以代替“自我”。最后,唯识将“无我”归结为阿赖耶识的无我性、运动性以及与世界的源始统一性,这都是人类语言意识所具有的特征<sup>[111]</sup>。从经部到唯识思想的转化,与现代西方哲学所实现的从意识哲学到语言哲学的转化是一致的<sup>[112]</sup>。

#### 1 自证概念:唯识古学与今学之别

唯识学早期,通过扬弃经部的自证理论,打破了经部知识

论中自我理解的结构。

经部将佛学引到意识哲学的层面,其中,自我理解成为一切知识的本质。唯识学初期,虽然亦继承了经部的“有相知识论”立场,但对于其自证理论是持怀疑态度的。由于对境相之真实性的争议,导致唯识学的注释者们后来又分为“有相唯识”与“无相唯识”二系。其中后者忠实于早期唯识的观点,属于唯识古学,而前者每自创新义,又称唯识今学;至若联系思想史之实情,则应以古学更符合弥勒一世亲之原义。

在我们今天看来,经部的自我意识理论是不能成立的。20世纪初,知觉现象学对唯心主义反思性自我意识之实体化的批判,已经使近代知识论中自我理解之框架完全破灭。胡塞尔认为原初的意识现象是意向性(Intentionalitat),意向活动(noesis)和意向对象(noema)是意向性的统一体的两个方面,这种统一性是前于反思的<sup>[113]</sup>。马克斯·舍勒也批判了把自我反思活动实体化的荒谬,而指出,意识只能指向事物,而决不可能是指向思维中对于事物的反映或表象<sup>[114]</sup>。早期的唯识学,就试图站在一个与此相同的立场上,遮破经部的自证理论。

在梵文原著中,“唯识”之“识”字,本有“Vijnapti”与“Vijnana”两字,汉籍皆译为识。但二者意义还是有区别的:“Vijnapti”指知识、经验、识境相;“Vijnana”是认识、主体性、心;现分别将其译为“识相”与“识体”。但依“无我”,则于“识相”与“识体”中,皆无一实我可得。

今所推研之自证理论,即属识相说。唯识的识相说,也就是其知识论,这方面包含有早期唯识和护法戒贤的新学的区

别<sup>[115]</sup>。依近世吕澂先生之说,汉籍中惟唐译《大乘庄严经论》,最能代表唯识的早期立场<sup>[116]</sup>。论曰:

能取及所取,此二唯心光……种种心光起,如是种种相,光体非体故,不得彼法实。

现见法界故,解脱于二相。心外无有物,物无心亦无。以解二物故,善住真法界。无分别智力,恒平等遍行<sup>[117]</sup>。

于见道位了无能取、所取相;于通达位了达无境唯心,善住唯识。是故入于初地的菩萨,能够消解众生心中,对纯知觉(所取)与能知主体性(能取)的二元性的虚构。在实际经验中,知觉总是被知觉到的知觉,知觉内容决不仅仅是一种事后发生之反思的对象,相反,活动与内容始终是一个统一体的两个方面。那种认为存在着知觉活动与知觉内容相对立的想法,基本上就是一种抽象。这关系到唯识古义与今义之最大不同处<sup>[118]</sup>。

这种不同与他们对经部知识论之不同态度有关。盖经部的知识论,以自我理解为经验之本质,其基础即所缘相与能缘心之并立,而唯识初破之。包括《庄严论》在内的早期唯识思想,一方面继承经部之有相知识论,同时吸收大乘空观,产生了无相方便相的禅修意趣。观能所相空,则无有所现、无有所执,如是谓之分别不生,如是谓之妄灭,如是即显空性真如也。真实法界即平等无二、无相无分别。故真实存在者,惟一识性,而无独立之相、见分。如《述求品》偈曰:“能取及所取,此二惟心光。贪光及信光,二光无二法”,《随修品》亦说:“(不真分别)于平等法界无二相处,而常见有能所二相”<sup>[119]</sup>。由

于否定这种二取的分别，早期唯识便有一种识体为一的理论，如《成唯识论》八述其义云：“有义三界心心所，无始妄熏。虽各体一，而似二生，谓见相分，即能所取。如是情有理无，说为计执。二所依体，实托缘生非无，名依他起。……圣教说虚妄分别是依他起，二取名为计所执故”。从以相见分为一体所显，又扩展到不许心、心所法有各别独立自体，于是一切诸法皆是一种识体之虚妄表现，此即早期唯识所持之“一心论”。如《摄论》以眼识等为阿赖耶识之相、见分，《中边论》以阿赖耶识为主，而判前七为能所等，皆是此种倾向之表现。这与护法识体四分、八识别体之说是有很大区别的。盖有相唯识系，自陈那始随顺经部，立识体三分，谓能量（见分）、所量（相分）、量果（自证分）三者；护法续其义而推广之，遂成四分、八体之说，此辄离世亲本义远矣！

《庄严》等解三性亦与今义不同。夫三自性之说，乃唯识存有论之根柢也。且《庄严》解三性，即以依他、遍计同为虚妄分别，以前者为虚妄分别性，后者为虚妄分别境。如《述求品》第三十五、六偈云：“意言与习光，名义互光起。非真分别故，是名分别相。所取及能取，二相各三光，不真分别故，是说依他相”<sup>[120]</sup>。而《摄论》绍述其义，陈译论五云：“分别是识性。识性何所分别？分别无为有，故言虚妄。分别为因，虚妄为果，由虚妄果得显分别因。……分别即是乱识，虚妄即是乱识变异。虚妄分别广说十一识，略说四种识。……就此虚妄分别中何者为依他？何者为分别（即遍计所执）？”且《中边》亦党其说，如陈译卷一：“此中虚妄分别，谓分别能执所执。有者但有分别，无有二者，谓能执所执此二永无”。

是以知十一种识或六种光,皆是虚妄分别,而由异义故成依他起,又由异义故成遍计所执,故《庄严》复举幻师义以明之也。如《述求品》第十二偈云:“如彼起幻师,譬说虚分别;如彼诸幻事,譬说二种迷”。释云:“譬如幻师依咒术力变木石等以为迷因,如是虚分别依他性亦尔,起种种分别为颠倒因。……譬如幻像金等种种相貌显现,如是所起分别性亦尔,能取所取二迷恒时显现”<sup>[121]</sup>。盖分别性就虚妄显现言,依他性就缘而生言。然依第一义谛,则彼幻师、幻事皆无实体,以其同为幻故。故论云:“如彼谓幻者、幻事无有实体,此譬依他分别二相亦无实体,由此道理即得通达第一义谛。……幻者、幻事体亦可得,此譬虚妄分别亦尔,由此道理即得通达世谛之实”<sup>[122]</sup>。此说二相在俗谛俱实,在真谛俱空也。遍计所执相、见二分是虚妄分别境,体性皆无;依他起即虚妄分别性,妄幻无实。于是依他同分别皆为非真,故说其性皆应断尽。此实与今学(相、见)二分(归)依他,依、圆实有,稍异其趣耳<sup>[123]</sup>。

从《庄严论》的上述说法也可以看到它与今义对唯识之宗旨的理解有异。盖庄严以万法皆一识性解唯识,乃至心所、真如等皆是一心所变。如偈曰:“种种心光起,如是种种相。”释云:“种种心光起即是种种事相,或异时起,或同时起,……惟有光相而无光体;是故世尊不说彼为真实之法”<sup>[124]</sup>。《成唯识论》十引其义曰:“或相分等皆识为性,由熏习力似多分生。真如亦是识之实性,故除识性无别有法”。早期之《辩中边论》说心法恒为染,心法性恒为清净,即与此同。而以护法为代表之唯识今学则异此,乃以不离之义说唯识也。如《成唯识论》卷七记曰:“故唯识言有深义趣。识言总显一切有情各有八

识、六位心所，所变相见分位差别及彼空理所显真如，识自相故，识相应故，二所变故，三分位故，四实性故。如是诸法皆不离识。惟言，但遭愚夫所执定离诸识实有色等”。

后学因为对无著世亲之说义理解有异，遂有古学与今学之争。难陀、亲胜、安慧三家，似乎更忠于古义，而护法则每创新声。难陀谓识所变是所取，所取无故能取亦无，即本于《庄严》旧义<sup>[125]</sup>。由难陀—安慧一系发展出“无相唯识”派，盖以为八识遍计，相见二分皆虚妄分别而有，真实存在者惟自体分。今人发现安慧《唯识三十识释》，其释识转变义云：“如是，一切所知，都是(存在于)遍计所执自性的状态；从事实言，都不存在”；“依是，阿赖耶识、染污意、转识，连同(它们的)相应(心所)，均以分别为自性(，由此)三种分别，于是一切所分别的器、我、蕴、处、界、色、声等实物，都不是实有”<sup>[126]</sup>。《成唯识论》七亦记曰：“安慧解云：何名转变？谓是三识自体皆能变似见、相二分。识自体分名为转变。转变者变现义，即识自体现似二相，实非二相，其实二相即所执故。即遍计所执，似依他有，理实无也。或转变者是变异义，谓一识体变异为见相二分用起也”<sup>[127]</sup>。此解转变，与护法等的唯识今学大异。今《成唯识论》学宗护法，乃今学之大成耳，其论识转变乃云：“是诸识者，谓所说三能变识及彼心所，皆能变似见、相二分，立转变名。所变见分，说名分别，能取相故；所变相分，名所分别，见所取故。由此正理，彼实我、法离识所变皆定非有；离能、所取无别物故。非有实物离二相故”(《成唯识论》卷七)。此即以相、见二分为依他实有之法，而遍计实我等依之而起，是称“有相唯识”。夫“有相唯识”义，盖起自陈那。陈那以随顺经

部自证理论,故立识体三分<sup>[128]</sup>。护法乃进而立四分之说,谓相、见、自证、证自证,即成内外三品双重能所也<sup>[129]</sup>。

说者以为难陀、安慧等解,虽朴直简狭,然更接近无著世亲之原义<sup>[130]</sup>。而护法之说,虽则体系严紧,然伤在隔裂;故一体四分者,恐属强生区别,划水难分;而八识一身,直是宛然殊格,转沙不聚耳!

故在唯识古义,自证与其说是自我意识,毋宁说是自我明证性<sup>[131]</sup>。夫存在物本来是一,因虚妄分别而有种种,而分别实即语言之言说<sup>[132]</sup>。由于自我理解之消解,语言与事物之本质联系方有望建立。

总之,余以为早期唯识乃以自性与言诠之关系,消解经部之自证理论,存在与语言之存有论结构于斯始立;而其取途固与西哲有异耳。盖西方现代哲学似更注重事物与存在整体之关联,而否认有脱离此关联之纯知觉、纯思维,故自我理解便告瓦解<sup>[133]</sup>,是依俗谛也;而唯识泯我相于自性之圆融、发分殊于言诠之设施,是依真谛说。然其皆以自我消解于语言经验之生成运动<sup>[134]</sup>,殆为二者之所同焉。

## 2 “空”、“无我”与转依

一、唯识学彻底破除小乘和外道执蕴等为实我的观念,而成立阿赖耶识。

《成唯识论》七云:

彼实我法,虽识所变,皆定非有,离能所取无别物故,非有实物,离二取相故。

盖此所谓我即是补特伽罗(人)我。以众生之取著异趣,辄显



现之我相殊科，故我有种种。《述记》一本云：“世间我种种相，谓我亦名有情、意生、摩纳缚迦、养育者、数取趣、命者、生者”<sup>[135]</sup>。而数论之神我、萨婆多之意根、犍子部之非即蕴非离蕴补特伽罗、经量部之一味蕴或胜义我等，皆属此列，而唯识乃一以破之。另外瑜伽说诸愚夫从依他所起唯事，不了知故，以八种分别而起有情世间及器世间<sup>[136]</sup>。盖我、我所分别因缘故生见我慢等事。顾我等相，完全是依名言虚妄分别而有，体空如幻，瑜伽即以此成无我义也。

盖佛教之两大理论支柱：缘起论与业力说之间，一直存在内在的不一致性。于是后世思想中，谈业力者乃许有命我之相续，论缘起者则全拔我义，教理遂开二门。夫世尊初说三法印，以示空义，曰：诸行无常，诸法无我，诸受皆苦。于三法印中，空（无常）乃就体言，无我就用言，即合此二为一法印也<sup>[137]</sup>。故无我义，实是佛教之存有论基础<sup>[138]</sup>。故小乘之谈缘起者，亦必主无我。此如多闻部本宗同义，谓佛五音是出世教：一无常，二苦，三空，四无我，五涅槃寂静。有部以空摄空无我，无愿摄苦无常。故见行依空，爱行依无愿。见行有二：一我见增上；二我所见增上，我见增上依无我空三摩地，我所见增上依空空三摩地。爱行亦二：一懈怠增，依苦生死多苦，勿著懈怠放逸乐故；二我慢增，依无常无愿三摩地，以皆是无我，勿起我慢故。《对法》以七门分别空性，谓真如、实际、无相、胜义、法界、无我、空，故无我即是实相也。

但唯识亦非仅遮蕴我。依大乘教，所谓我相有人我、法我二种。如起信论云：凡夫不悟人身乃五蕴假和合，强立主宰，计我为人，称为人我；二乘人不了诸法空性，计一切法各有体

性,称为法我(《大乘起信论》卷下末)。另成实论说蕴我即是人我,盖愚夫于五蕴中计有实在之自我,相续常住,非如蕴等;法我见即执蕴等法是常(《成实论》卷三、卷十二)。盖瑜伽初破人我,即筷子等计,此同有部;而所破如经部执一味蕴等,即法我也,此说无我则不同于小乘矣<sup>[139]</sup>。殆此所谓蕴我即个体之身命,而法我即纯粹自我意识也。大乘说这种法我亦属非有。唯识认为以第八识见分,执持根身、种子、器界,受异熟果报,识体相续不绝,性无变化故,第七末那识谬执以为常一之我,是为法我,异五蕴我。然此所执法我,体非即是八识,以第八见分唯为末那疏所缘故,末那识量恒为非(量)故。故彼所执常我,体非实有,而第八阿赖耶识固未尝无也。

故唯识完全否认小乘所说实我之存在,乃在业力相续方面,建立第八阿赖耶识,作为宇宙开阖、生命轮转的承担者。

二、唯识认为由阿赖耶识所执之自我亦属虚妄性的,故其存在亦在断除之列。

第八阿赖耶识体有三位,如《成唯识论》二云:“此(第八阿赖耶识)识具有能藏、所藏、执藏义故,与杂染互为缘故,有情执为自内我故”<sup>[140]</sup>。此执着自内我的势用,即是纯粹自我意识。

阿赖耶识即因众生于八识执为常我、命者而得名,故自我意识是阿赖耶识的根本属性。《成唯识论》三亦云:阿赖耶识以摄藏一切杂染品法令不失故,我见、爱等执藏以为内自我故,故名阿赖耶,此名惟在异生有学,非无学位不退菩萨有杂染法执藏义故<sup>[141]</sup>。后来护法有八识别体之说。至若依唯识古义,辄每以阿赖耶识指谓心识之总体。如契经云:“譬如大

海浪，斯由猛风起，洪波鼓冥壑，无有断绝时；藏识海亦然，境界风所动，种种诸识浪，腾跃而转生。”<sup>[142]</sup>以第八识体恒相续故，包藏七识故，喻如大海，外境熏击，方有诸识转起也，故曰“外境扰浊心，似种种相现”，以实言之，诸识不外藏识也。八识是实体，而转识是相用，是以末那即阿赖耶识上执藏之用也<sup>[143]</sup>。故阿赖耶识不仅是所执，而且是能执，摄论以染第七执八识以为内我名执藏义（《摄大乘论》卷一），真谛三藏即以染七识为阿陀那识，良有以乎<sup>[144]</sup>。故末那识即是阿赖耶识中执取自身之相用，即是纯粹自我意识<sup>[145]</sup>。

这种自我意识是阿赖耶识执取的相状，其体性虚妄，故应断除。关于末那的体相，《唯识三十颂》曰：“次第二能变，是识名末那，依（第八识）彼转缘彼，思量为性相。四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱。……阿罗汉灭定，出世道无有”。盖我执有分别起与俱生二位，其分别起与俱生之有间断者，与第六相应；俱生起恒相续者，与第七相应，故第七末那识即自我意识之本质。惟末那又名为意，恒审思量，于识胜故。末那缘境，为带质境，非量摄；其以八识见分为疏所缘，依此变出自识相分，为亲所缘缘，于是起妄分别，执为自我。于境妄计，不如理思择，故量为非；恒依质（第八见分）起，境名带质。且其不正分别，故名“有覆”，任运相续，自他无损，不造业故，为无记性，故其性类是“有覆无记”。与阿赖耶识三位相应，末那识亦有三位<sup>[146]</sup>。故述记说末那相应有人我、法我及纯末那三种相<sup>[147]</sup>。

佛学以我执为根本无明，故末那识的体性是完全虚妄的<sup>[148]</sup>。唯识宗在大乘“人”、“法”二无我基础上，又约“三性”

立“三无我”:一为无相无我,谓遍计所执之实我乃情有理无,以体相皆无,故称无相;二为异相无我,谓依他所起之似我似法乃如幻假有,而无实我之体,然其相并非全无,而异于遍计之我相,故称异相;三为自相无我,谓圆成实性,以无我所显之真如为自相,故称自相无我(《成唯识论》卷八)。盖先依虚妄义破人我,次依缘生如幻破法我,然后证无我实相。

以现代之术语会之,殆所谓人我,即是个体之心一物统一体,而法我即吾人之纯粹自我意识也。而“空”、“无我”则等于西方现象学哲学所谓“悬搁”与“还原”<sup>[149]</sup>。但现象学实际上仅破“人我”,而以纯粹自我意识(属“法我”)为绝对存在,似亦非全免于“执”也。故其于“无我”,有所谓遮而不遍,破而不周者。而自我意识之彻底消解,惟有在语言哲学的视域之内方能实现。

顾唯识所破之法我,即对第八识见分之了解,相当于西人所谓纯粹自我意识。唯识即以其第八识缘生相续,非恒常住破之。此实与现代语言哲学依语言之历史性遮断先验意识异曲同工也。

今海德格尔用一种“实际性诠释学”取代胡塞尔的意识分析,认为此在的实际性(Faektitat),而不是纯粹我思的普遍性应当成为现象学提问的基础。海氏认为,主体性必须从时间视域获得存有论规定,“存在本身就是时间”;这种领悟,“彻底炸裂了近代西方哲学所有的主体观念”<sup>[150]</sup>。所谓时间,即“曾在一当前的将来整体性现象”<sup>[151]</sup>,是此在被抛(Geworfenheit)、筹划(Entwerfen)与出离(Zukunftig)的生存论整体性。故时间就是存在的事件,就是发生,是传统、理解的当前性与事

物的原始统一性。这种时间决不是胡塞尔的(内时间)意识的先验时间性,而就是此在自身。它不是作为意识哲学理想的“自我反思”概念,而是世界之在“此”(Da)<sup>[152]</sup>。然而在海德格尔,对语言的思考仍然停留在人(此在)的范围之内,因此语言哲学没有最终突破主体性的界限。

伽达默尔的语言存有论,试图通过充分发挥语言本质上的事实性来突破这种界限。语言自身本质上的事实性(Saechlichkeit),使我们看到语言在存在物被理解的过程中总是否定自身。语词总是要消失于被揭示的存在者中,而且惟有通过这种自我消灭,语词才能体现出它真正的存在:“有什么比我们置身于其中的那种语言的神秘循环更无意识,更无我的呢?它使存在的东西得到表达,于是存在‘到时’了。”<sup>[153]</sup>语言的这种彻底的无我性,完全摧毁了意识哲学中占统治地位的自我理解的优越性,因此也使先验主体性再也没有其立足之地。

语言哲学之论“无我”与唯识学的一致性并不是偶然的。诚如此文前面所指明,从经部到唯识学之进展本质上即从意识哲学到语言哲学之转变。盖若非毁灭三界,应许世间有本;于常情言之,辄物我二元,似所难免,于是语言与存有之同一即被遗忘。然若观一切世间,皆是依自性、言诠二者安立,则悟物、我之所从出,故我见溘然息矣<sup>[154]</sup>。故依语言本体则必持“无我”,反之依“无我”,则于世间法之起源必假于语言本体之解释,此参中观之假名说与唯识之意言论可明矣。

三、佛教以虚妄的我执为烦恼和染污法的本质来源,故人、法二种我执之断除,成为瑜伽行派修行道的基础。

《成唯识论》卷五曰：“……(从)无始至未转依位，此意任运相续缘藏识，与四根本烦恼相应。其四者何？谓我痴、我见，并我慢、我爱，是名四种。……此四常起，扰浊内心，令外转识恒成杂染。有情由此生死轮回，不能出离，故名烦恼”。末那为六转识染净依，以末那体染，故令诸识不得纯净，虽六识行善，犹是有漏，惟此识得净，六识方成无漏。此识为我执之根本，恒与我痴、我见、我慢、我爱等四烦恼相应。复由我见生我所及边见；由我慢能生一切余慢，故我见、我慢是一切邪见、慢之本。是以我执是染污之根本，众苦之渊藪。

解脱在于断染成净，故瑜伽之修道，要在破除人、法二执，是即二无我之教法。

《成唯识论》卷一说：“然诸我执略有二种：一者俱生，二者分别。俱生我执，无始时来虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教及邪分别，任运而转，故名俱生。此复二种：一常相续，在第七识缘第八识起自心相，执为实我；二有间断，在第六识缘识所变五取蕴相，或总或别，起自心相，执为实我。此二我执细故难断，后修道中数数修习胜生空观，方能除灭。分别我执亦由外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别然后方起，故名分别，惟在第六意识中有。此亦二种：一缘邪教所说蕴相，起自心相，分别计度，执为实我；二缘邪教所说我相，起自心相，分别计度，执为实我。此二我执粗故易断，初见道时观一切法生空真如，即能除灭”。分别我执非与身俱，要待邪教及邪分别等外缘力方生起故，如数论等外道所执神我、自在，及小乘所计蕴和合我等，此执惟在第六意识中有<sup>[155]</sup>。分别起执行相粗猛故易断，行者于初见道时观生空真如即能除灭。

夫菩萨长时修行，于加行位终，引发无漏圣智，此智生时，了达二空、实证真如，名为见道。然此见道略说有二：一真见道，即依无分别智，总观二空法性；二相见道，别观诸法空性。唯识释真见道有“三心”与“一心”之说，依一心见道即以一无分别智观我、法同一空性；依三心见道即由人法总别之三方面遭一切有情等假<sup>[156]</sup>。凡此皆依实证无我为入见道也。

俱生我执许在第六、七识中有。末那我执于未得无漏位以前恒相续起，要入佛地方永不生，以于有漏恒无转易，故名相续。属第六者为有间断，第六识缘识中分位，起自心相，执为实我<sup>[157]</sup>。此二种我执微细难断，菩萨从初入位，于十地中数数修习胜生空观，方能除灭<sup>[158]</sup>。第七识中细法我执，于十地数数修，至金刚心现在前时顿断。金刚心前，但令伏不起。六识相应者，于十地数数修，地地别断，金刚心位方能断尽。此中说胜生空观，简有漏及游观心<sup>[159]</sup>。

至若菩萨之全断末那细我之执，必经十地修行，方能成就<sup>[160]</sup>。盖除灭有两种：一伏，二断（《述记》二）。伏者令不现行，断者灭除种子。就现行而言，于见道位即可伏除，谓由第六识勤修加行故，得二空观，违彼我法二执，令不现行也。此后亦容有生起。故凡夫、二乘之有学、七地以前之菩萨等皆属有漏心位，即生我见相应位，以末那亦缘第八识起我执须待加行方不起故；二乘无学及菩萨八地后，得无相无功用住，人我永远不现行，成纯无漏，但末那仍缘第八见分起法执，是谓法我见相应位，此时人我已灭，然法我容有；我执永伏，然其种犹存。彼法我种子，须在法空智果起位，金刚喻定现在前时，一切永断，为平等性智相应位，由是得毕竟转依，乃入于

佛地<sup>[161]</sup>。

所谓平等性智者,乃四智心品之一,即转第七末那识所得之智慧,依此智慧而了知一切事相及自他皆平等,乃生起大慈悲心,故建立佛地无住涅槃(《佛地经论》卷三)<sup>[162]</sup>。平等性智者,以两种相得名平等:一者观有情自、他平等故;二者观一切诸法平等故<sup>[163]</sup>。

故菩萨以法我毕竟空,了知法、我一体,众生与我亦是一体;一体空而不空,法界空而不空,此即如来大悲所由生也。且佛性即如来体性,亦即是法界;一切众生皆有佛性,故说众生即是法界,亦即自性法身。故《金刚经》云:我今灭度无量众生,而实无有一有情得度者,众生本无,惟有一清净法界也。据实相言,众生是空,诸佛是空,法界是空,一切法是空。以毕竟空,故得一体,故得平等,毕竟无我。

故无我者,实乃大乘之肯綮,修道之著龟也。

今以凡夫一切欲望,皆来自于人类之语言,贪、瞋、痴、恶见等,莫非由人类语言而规定<sup>[164]</sup>。自我概念亦非人之本有,亦是由名言分别而有。《瑜伽》论曰:“若我分别,若我所分别,此二分别能生一切余见根本及慢根本、萨迦耶见,及能生一切余慢根本,所有我慢”(《瑜伽师地论》卷三十六),即以分别戏论所依缘事为依止故,有我见、慢等生起。谓依名言,于蕴等法,执取补特伽罗等非法,依二分别,生萨迦耶见等。

在现代哲学家中,胡塞尔也曾分析自我意识的观念是如何从我思之杂多性构成的<sup>[165]</sup>。故自我意识是一种概念化活动的产物,这与唯识论之论我执亦可相互发明。今以为,作为一个理解活动的成果,自我是语言性的,而惟引出此“我”的语



言自身之道说才是真正的“我”<sup>[166]</sup>，在唯识学中，惟有阿赖耶识之转变可当于此。

### 3 阿赖耶识的转变

唯识所谓阿赖耶识既非“自我意识”，亦非“心灵”或“灵魂”，它就是人类的语言或语言中的精神<sup>[167]</sup>。对自我意识的消解，必然引向对语言的辩证特性的洞察。在唯识学中，这种洞察表现在对阿赖耶识的活动性（即识转变），及阿赖耶识作为存有之总体的说明。

《摄大乘论》云：“复次声闻乘中亦以异门密意已说阿赖耶识，如彼增一阿笈摩说世间众生爱阿赖耶、乐阿赖耶……。于大众部阿笈摩中，亦以异门密意说此名根本识，如树依根；化地部中亦以异门密意说此名穷生死蕴，有处有时见色心断，非阿赖耶识中彼种有断”（《摄大乘论》卷一）。阿赖耶思想之萌芽，盖始于原始佛教时代，在部派声闻教中，仍然相续潜伏，不绝如缕，皆惟以之为生命流转之维系者<sup>[168]</sup>。至大乘佛教兴起，则先后有马鸣菩萨阐阿赖耶识之义，弥勒、无著、世亲亦分别造论述阿赖耶缘起之说，以一切万有皆缘起于阿赖耶识，故阿赖耶识乃成世界之本体，由此成立唯识哲学之思想系统。

#### 一、阿赖耶识的流转

云何阿赖耶识？《解深密经·心意识相品》颂云：

阿陀那识甚深细，一切种子如暴流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。

《摄论》亦说：

如是已说阿赖耶识安立异门。安立此相云何可见？

安立此相略有三种:一者安立自相;二者安立因相;三者安立果相。此中安立阿赖耶识自相者,谓依一切杂染品法所有熏习为彼生因,由能摄持种子相应。此中安立阿赖耶识因相者,谓即如是一切种子阿赖耶识于一切时与彼杂染品类诸法现前为因。此中安立阿赖耶识果相者,谓即依彼杂染品法无始时来所有阿赖耶识相续而生。”(《摄大乘论》卷一)

阿赖耶识,为梵语“alaya”(摄持、集起)之音译,为八识之一,或称无没识、藏识、本识、宅识等,或直名第八识,或名心等<sup>[169]</sup>。由于有阿赖耶识才能变现万有,故唯识学主张一切万有皆缘起于阿赖耶识。《摄大乘论》卷一云:“复何缘故此识说名阿赖耶识?一切有生杂染品法于此摄藏为果性故,又即此识于彼摄藏为因性故,是故说名阿赖耶识。或诸有情摄藏此识为自我故,是故说名阿赖耶识”。《成唯识论》说:“此识具有能藏、所藏、执藏义故,谓与杂染互为缘故,有情执为自内我故”。故阿赖耶识自相有三义:其一,能藏义,就是指阿赖耶识能够摄藏诸法种子。阿赖耶识具有能受熏的作用,因此现行法能熏习自种子于八识中,使第八识生长、增益,以为转识生起的因缘。其二,所藏义,是指阿赖耶识中的种子,是第八识所摄藏故。其三,执藏义,是指有情染第七恒执以为内自我,以此故第八识得名为阿赖耶<sup>[170]</sup>。阿赖耶识虽具三义,但主要是从执藏得名。二乘果位及菩萨八地以去,应舍此名,无我执现行故<sup>[171]</sup>;于三能变则以多位故遍名异熟。故言阿赖耶识三相者,以三相成阿赖耶识恒转义。以阿赖耶识与诸杂染法互为因性、果性,故阿赖耶识在相续流转中,恒为生起有情

世间，亦恒受诸染品法熏习成长；故于此恒转中，曾无常住之实我可得。

《摄大乘论》卷一：

复次阿赖耶识与彼杂染诸法，同时更互为因，云何可见？譬如明灯，焰、炷生烧，同时更互。又如芦束，互相倚持，同时不倒。应观此中更互为因道理亦尔。如阿赖耶识为杂染诸法因，杂染诸法亦为阿赖耶识因。

述记谓阿赖耶识与杂染法互为缘。而赖耶受熏成长，则是其流转之根本原因。依《义灯》，盖首先第八识可与现识为因缘，赖耶为彼现行生起因故；亦可为其增上缘，为彼转识之所依故。现行法容与第八识作因缘，有漏之前七识熏习第八见、相分种，生第八现行故；亦可与八识为增上缘，有漏诸转识熏习自种子于第八故，同一有情八识相望定为增上缘故<sup>[172]</sup>。由于唯识学认为阿赖耶识与现行识互为缘性，使其与数论的大等望自性（最胜）的能所关系区别开来。无性《摄大乘论释》卷一云：“能摄藏诸法者，谓是所熏，是习气义。非如大等显了法性藏最胜中。阿赖耶识亦复如是。为简彼义，是故复言‘一切种子识’。与一切种子俱生俱灭故。阿赖耶识与诸转识互为缘故，展转摄藏，是故说名阿赖耶识。非最胜即显了性。显自简劣故。”<sup>[173]</sup>此说阿赖耶识非如自性不受熏习，而是亦与现行识为果性，熏习生长，转变不已。

关于阿赖耶识之体性，《成唯识论》结曰：“阿赖耶识为断为常？非断非常，以恒转故，恒谓此识无始时来，一类相续，常无间断，……转谓此识无始时来念念生灭，前后变异，因灭果生，……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”(《成唯识论》卷三)。盖阿赖耶识中诸功能在不断转异,其势力或转更增盛,或复衰灭,固无有常恒者也。

复次阿赖耶识的流转义乃与其种子义不可分。阿赖耶识体即一切诸法种子,如《摄论》云:“复次阿赖耶识中诸杂染品法种子为别异住为无别异。非彼种子有别实物于此中住,亦非不异,然阿赖耶识如是而生,有能生彼功能差别,名一切种子识。……又若略说阿赖耶识用异熟识一切种子为其自性,能摄三界一切自体一切趣等。此中五颂:外内不明了,于二惟世俗,胜义诸种子,当知有六种,刹那灭俱有,恒随转应知,决定待众缘,惟能引自果,坚无记可熏,与能熏相应,所熏非异此,是为熏习相”(《摄大乘论》卷一)。《成唯识论》亦曰:“(阿赖耶识)是一切诸法真实种子,缘击便生转识波浪,恒无间断,犹如暴流。”(《成唯识论》卷四)“此中何法名为种子?谓本识中亲生自果功能差别,此与本识及所生果不一不异”(《成唯识论》卷二)。今第八识既以一切诸法种子为自体,故亦与种子同其生灭转易也。

如此成立阿赖耶识之“无我”义,盖于其无限之流转生灭之中,曾无一法常住,而可执为实我者。《摄大乘论》一云:“若萨迦耶见名阿赖耶,于此正法中信解无我者恒有厌逆,于中执藏亦不应理。阿赖耶识内我性摄,虽生恶趣一向苦处求离苦蕴,然彼恒于我爱随缚未尝求断。……虽于此正法信解无我者厌逆我见,然于藏识我爱随缚,是故安立阿赖耶识,名阿赖耶成就最胜。”此辄庶几乎可明阿赖耶之非我矣。

种子之转易与熏习有关。《成唯识论》七云:“此识中种余

助缘故,即便如是如是转变,谓从生位转至熟时。……谓一切种,摄三熏习,共不共等识种”。《瑜伽》卷五十一:“谓如依止阿赖耶识,善、不善、无记转识转时,如是如是于一依止同生同灭,熏习阿赖耶识;由此因缘,后后转识善不善无记性转更增长,转更炽盛,转更明了而转。于后法中为彼得生植延续种子者:谓彼熏习种类,能引摄当来异熟无记阿赖耶识”。《大乘阿毗达磨经》亦说诸识与阿赖耶识为两种缘性:可长养彼种子故;可熏成新种子故<sup>[174]</sup>。

阿赖耶识因熏习故有转易,此其所不同于西方知识论之永恒的先验意识者。故它不是纯粹自我,而是具有历史性、有限性之具体的精神和生命;不是静止的一潭死水,而是不断流转,不断自我积累、自我更新之过程性总体。种子识的这种时间性和可变性的深刻内涵,与 20 世纪哲学对先验意识的解构立场是十分相似的<sup>[175]</sup>。海德格尔正是通过将时间性规定为人类此在之本质,从而使理解不再表现为先验意识的自由活动,而成为传统与当前直观之间的相摄相入之场所。

但我认为,只有语言才具有这种存在特征:它作为经验形成的前提,同时又通过经验理解而不断成长。唯识学持本识受熏、相续、转变的立场,可以说是与现代哲学同步的。对过去的世界理解和经验,会以某种潜在的形式(种子)储存在第八识之内。本识的能藏作用就是由这种潜在的功能或势用决定的。阿赖耶识的存在,使得过去成为一种永无穷尽的“意义可能性”的来源。本识随着“熏习”(即对于世界的理解)的相续的进行而不断在发展,因此它从来就不是一种纯粹的先验意识,而是生生不息的流动的历史性的主体。这与海德格尔

用被抛(Geworfenheit)、筹划(Entwerfen)与出离(Zukunftig)来刻画人的存在的时间性和历史性,是完全一致的<sup>[176]</sup>。只有语言才能承担这种历史性。

我们此后的分析也要指出,阿赖耶识的这种生动的时间性,还特别体现在赖耶缘起(转变)的过程中。

### 二、阿赖耶识与名言

在唯识的术语中,“种子”即是语言的概念,故种子识即是语言或语言意识。如《大乘庄严经论》云:“意言与习光,名义互光起”。释云:“习光者,习谓意言种子,光谓从彼种子直起义光”<sup>[177]</sup>。此说“意言种子”为名言概念之潜在状态,“习光”谓名言种子现起境义,依名起义,依义熏名。名义互依而起,境界非实,故名分别相。此皆明名言概念为世俗法之依处也。《成唯识论》亦曰:“诸种子者,谓诸相名分别习气”,或曰,“名言习气,谓有为法各别亲种”(《成唯识论》卷五、卷八),“相名分别习气”或“名言习气”即是语言性的概念,以其由语言经验熏习构造而成,故名“习气”;以其为能产生现实经验之潜在本体,说为“种子”。

唯识早期认为,色等一切诸法皆言说境相,故得道的圣者,知一切能分别心及所分别境,皆惟有名字<sup>[178]</sup>。如《辩中边论》释云:如是知见一切眼色乃至意法皆惟有名,即能对治一切差别;若依世俗非但有名,可取种种差别相故。故若胜义则诸法但为名言,若依世俗则于名言增益为心外实法(《辩中边论》卷下)。此外瑜伽说色等想事皆假名有:“云何当知色等想事色等施設,是假名有,非实物有?谓诸名言熏习之想所建立识,缘色等想事,计为色等性,此性非实物有,非胜义有。

如此色等想法，惟是遍计所执自性，当知假有”（《瑜伽师地论》卷七十四）。诸佛世尊为令他了诸法离言自性，于自相境假立言说。然此假立之法，实无有性。而众生因名言串习力故，执有实我相现。推而广之，如瓶、军、林等一切世法，悉是依言诠施設，因名言串习力故有。

世间诸法之存有的语言性就在于，它们实际上都是由于名言分别所建立的。在《庄严论》中，这种名言分别被称为“意言”，即是以言词为根据的心识活动<sup>[179]</sup>。名言为先故想，想为先故说，是为分别戏论生起次第<sup>[180]</sup>。由彼种种分别戏论，即于此依缘事分别计度，或执自性，或执差别，或总执我及余假法，各有非一众多品类差别<sup>[181]</sup>。

唯识以为名言习气是一切虚妄分别之根据，因此也是世间诸法之本体。瑜伽七十四即说色等想法依名言熏习之想所建立；《解深密经》卷二亦说由言说随眠故、由言说随觉故而有遍计所执种种有相生起。《成唯识论》亦说名言习气为有为法各别亲种；且云名言有二：一表义名言，即能诠义，音声差别；二显境名言，即能了境心心所法。随二名言所熏成种，作有为法各别因缘（《成唯识论》卷八）。《述记》谓此二种名言，摄一切法习气尽，故是三性诸法因缘<sup>[182]</sup>；因名故心随其名变似五蕴三性法等而熏成种，因名起种名名言种。一切熏种皆由心心所。心心所熏种，有因外缘，有不依外；不依外者名显境名，若依外者名表义名<sup>[183]</sup>。此两种名言所熏成种，能作一切有为法亲因缘，即感未来三界一切等流果，为世间诸法生起之根本。

今若以种子为语言之概念，则赖耶实即人类之语言意识，

相当于西人所谓之“逻各斯”(Logos)。逻各斯不是具体的某种语言,而是语言之本质,而语言辄为逻各斯之“被说出状态”(Hinausgesprochenheit)<sup>[184]</sup>。逻各斯是生存的语言,它就是“道说”(Rede),是语言之“存有论—生存论基础”,易言之,此实即活动于语言中之生生不息的人类精神<sup>[185]</sup>。没有语词,就没有事物,也不会有经验。任何观念,惟依言诠之显表,才能成为经验。经验之形成就是经验“说出”自身,即是吾人寻找并找到正确表达经验之语言,这一过程实即“逻各斯”、“思想”言说自身<sup>[186]</sup>。

### 三、识分别和阿赖耶识的转变

然而语言之无我性本质上在于其辩证性,语言必须消失到所说的事物中,它惟有通过否定自身才能获得其真实的存在。因此语言只能存在于说话的过程之中,它就是理解与表达的过程本身。阿赖耶识之无我性从根本上也体现在其不断生成万物之识转变过程中,此识转变亦名分别(分别即现行识之通名,彼以虚妄分别为其相故)<sup>[187]</sup>。

识转变即是分别。《庄严论》说意言即是分别,又说意言是名、义等境相生起之原因(《述求品》第十二),即是我们前面所论之虚妄分别。缘起、识转变、虚妄分别,实际上就是指语言之表达,或语言经验之形成,这一点海外学界已经给予充分的阐明<sup>[188]</sup>。因此我们认为阿赖耶识缘起或识转变,实际上就是语言的运动。任何事物,必须在这种语言运动的整体性中才能获得其存在。

关于名言分别的自相,《摄大乘论》卷二有偈云:

名事互为客,其性应寻思。于二亦当推,唯量及唯



假，实智观无义，唯有分别三。彼无故此无，是即入三性。观待名而假立义，观待义而假立名，名、义都无自体，故曰“互为客”也。于名、义之自性、差别二者，亦当推知彼皆是由心量分别而假立。若以实智观之，名、义等皆无自体，惟依名义、自性、差别三种分别而得以存在。若灭此三分别，则名、义等假法随灭。《庄严》党同其说，立有觉、无觉、相因三种分别；而《瑜伽》菩萨地立七种分别，皆以此说明宇宙开显之所由，此皆与《摄论》同其宗旨<sup>[189]</sup>。

而分别即是依语言概念进行的思维活动。《大乘庄严经论》谓于集大聚位（即菩萨初位）知所思法义类悉以意言为性，意言即是分别，其论五云：“意言者谓义想。义即想境，想即心数，由此想于义能如是如是起意言解”<sup>[190]</sup>。《摄论》亦引《庄严》颂曰：“福德智慧二资粮，菩萨善备无边际，于法思量善决已，故了义趣唯言类。若知诸义唯是言，即住似彼唯心理”（《摄大乘论》二）。凡此皆极成诸义唯假言诠分别。

然此（名义、自性、差别）三分别皆以阿赖耶识为体，体出辄用生矣。盖赖耶摄藏一切诸法名言种子，彼皆遇缘生起现行，是为种种名言分别。故《庄严论》云：

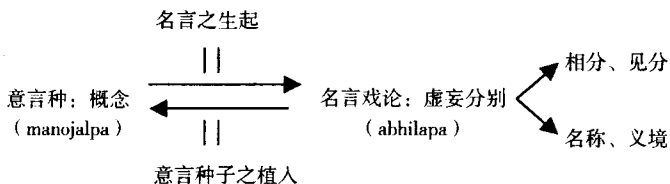
意言与习光，名义互光起，非真分别故，是名分别相。<sup>[191]</sup>

盖相有两种，一者所相，二者能相。所相即色、心、心所、不相应行、无为五种。能相即分别、依他、真实三种。分别相即遍计，是一切世俗法升起之所由。《庄严》说分别相复有三种，一有觉分别相；二无觉分别相；三相因分别相。由此而有种种虚妄分别境界显现。夫此诸分别皆依言说戏论串习力而行，实

即语言性之理解。庄严释云：“意言者谓义想，义即想境，想即心数。由此想于义能如是如是起意言解。此是有觉分别相。习光者，习谓意言种子，光谓从彼种子直起义光未能如是如是起意言解。此是无觉分别相。名义互光起者，谓依名起义，光依义起，名光境界，非真唯是分别世间。所谓若名若义，此是相因分别相，如此三种相，悉是非真分别。”<sup>[192]</sup>盖三分别实以阿赖耶中意言种子之发用为本，而阿赖耶亦本非离三分别而别有转变也。故虚妄分别体即阿赖耶识之转化，分别与赖耶转变是一体之二面。

这种识转变即是语言精神之运动。一方面精神依其潜在语词之实现来完成交流和理解，另一方面，这种交流和理解亦使语词进一步丰富或积累了新的语词。故有说者完全依语言维度解释阿赖耶之转变，此即以意言种与显在之名言的关系来阐述阿赖耶识因、果二能变之结构<sup>[193]</sup>。

故阿赖耶之转变，庶几可依下图略而示之<sup>[194]</sup>。



盖于日常之理解与交流中，吾人必使用概念性之语词，而此使用亦必使概念意义发生变化。且语词固有潜在、显化之两种状态。故依潜在之语词而有显在之语言使用，而显在之语言运用复植下同类种子或熏习成新种。唯识学称那种显在之语词为名言或意言，而潜在之语词为意言种子。以故学者称阿

赖耶转变之原理为“语言哲学”，且以为语言经验之产生，实即识转变之精髓<sup>[195]</sup>。

阿赖耶转变的原理说明，阿赖耶识只有通过否定自身才能生成现实世间；而且阿赖耶转变与识分别之同一性亦表明，它惟有在经验之产生中才能使自身之存在得以实现。所有这些，都是与语言所要求的辩证特性完全符合的。

#### 四、从语言视角看唯识的转依说

早期瑜伽之修行道，也是由这种语言反思规定次第的。故转依，几乎是与缘起相逆而行的。于是缘起是语言现象之升起，而转依则是语言之息灭。

盖于般若思想中，虚妄分别之本质便被归结到名言戏论，而佛教的修行就与灭除对言说法之执着结合起来。这种思想也被早期唯识所接受，如《辩中边论·辩无上乘品》说，“于自相无倒，知一切惟名，离一切分别，依胜义自相”。释云：“如实知见一切眼色乃至意法皆惟有名，即能对治一切分别。应知是于自相无倒。此依胜义自相而说”<sup>[196]</sup>。这就点明了除灭名言分别在瑜伽修行中的核心地位。唯识根据这一宗旨来规定菩萨修行的次第和内容。

大乘之修行，共立五位，起于资粮位发心，而迄于究竟位得成佛果<sup>[197]</sup>。依《庄严经论》，此即初于胜解行住，以胜解加行力故，伏除名言戏论分别之现起，后于修习位渐次断除意言种子体，最后达到究竟寂灭，虚妄分别永不起也。

初必于资粮位依胜解力故，以分别慧数数观察诸法惟有假名，都无实体。论曰：“净持意言境，了别义光已，安心惟有名”<sup>[198]</sup>。盖圣者于能取、所取、能所取三种所缘法净持意言

境即得闻慧,若于三缘了别义光已即得思慧,若于三缘安心名唯有名即得修慧<sup>[199]</sup>。

菩萨修顺解脱分法既圆满已,复于加行位,修顺抉择分法,伏除名言分别现行。此加行总有四位,谓暖、顶、忍、世第一义法。《教授品》第十五曰:

尔时此菩萨,次第得定心,惟见意言故,不见一切义。

(暖)

为长法明故,坚固精进起,法明增长已,通达惟心住。

(顶)

诸义悉是义,由见惟心故,得断所执乱,是则住于忍。

(忍)

所执乱虽断,尚余能执故,断此复速证,无间三摩提。

(世第一义法)

初菩萨暖位者,谓初得定心离于意言,不见自相、总相一切诸义,惟见意言。此位名明,名见法忍<sup>[200]</sup>。加行位的菩萨,应以四寻思、四如实智了知分别性。依《瑜伽》论,四寻思谓名、事、自性假立、差别四种寻思<sup>[201]</sup>。其次第曰:一者于名惟见名,谓了名即于相所立言说,不增益为实有,是为名寻思;二者于事惟见事,事即言说所依所缘,故舍言说无色等性,是为事寻思;三者于自性假立惟见自性假立,了知言说法悉假故,无别自性,是名自性假立寻思;四者于差别假立但见差别假立,了知诸法差别,惟是愚夫分别而起,殆非实有,是名差别假立寻思。论云:“此诸菩萨于彼名事或离相观,或合相观,依止名事合相观故。通达二种自性假立、差别假立”<sup>[202]</sup>。四如实智者,即名、事、自性假立、差别四种寻思所引如实智。于四加行

四位(四顺抉择分法)中,即于暖位,修下品寻思,于顶修上品寻思,观所取空;于忍位得下品如实智(且忍有三品:下忍印所取空,中忍乐能取空,上忍印能取空);最后依世第一义法双印空性,依此无间即入见道。

若菩萨于加行位圆满已,于所缘境了知惟是名,于名亦不可得,是故人于无别智;不取种种戏论相故,彼时无有行相、无有所得;故亲证诸法空性真如,是人见道位。庄严《述求品》云:

能持所持聚,观故惟有名;观名不见名,无名得解脱。能持谓所闻正法,所持谓正忆念,聚谓福智满,由先聚力故而有所持。依此而了知蕴等一切诸法,但有言说无有义。又唯名者,唯识故、非色四阴故。复次于所观名亦不见其名,由义无体故,又不见识故,又不见非色四阴故,如是名亦不可得。离有所得,故名解脱<sup>[203]</sup>。此即由意言相之彻底伏除,而证诸法无相、无得、一味之空性也<sup>[204]</sup>。此与《中边》、《深密》之说修无相方便相,实同其宗旨<sup>[205]</sup>。实证法性,故名见道;初登觉(大乘修习)位,是名通达。

最后言“果”。依庄严所述之瑜伽修行,菩萨必于十地以后,法空智果现在前时,一切意言分别种子方毕竟断尽:“如是种子转,句义身光转,是名无漏界,三乘所同依”<sup>[206]</sup>。种子转者,谓阿赖耶识转,句义身光转谓余识转。如是语言运用之现实性与可能性皆彻底拔除,于斯可见大乘修行实以语言之消灭为根本目标。是故佛教乃足为“无言”之教,而释迦方得有“默王”之称耳!

今以为任何存在皆属于语言,故阿赖耶识作为语言意识

实即世间存有之根本也。方其卷舒阖辟、千变万化,故世界由之以立;若其宅宇空荡、寂然无声,则尘间因之而解。

故唯识与西人之语言存有论,实取迳相同而宗旨有异也<sup>[207]</sup>。

#### 4 缘起与业力

阿赖耶识缘起的观念,实脱胎于佛教的业力与因果之说,此二者于古代思想中尝未获得明确区分,于后世思想中仍时而争于一途,校轸无已。至若印土思想,初以客观之因果观念尝未确立,故实以业力论赅摄自然因果<sup>[208]</sup>。故业力说至少包含了下述三个意义层面:宇宙论层面,伦理学层面,本体论层面。而唯识乃扬弃旧说,自辟天蹊,开出业力说之语言层面。

##### 一、唯识产生以前的业力学说

上古之民,控侗颛蒙,其于人与自然,固未有明确之区别;或将人性与自然力混为一谈,或以意志与因果汇于一窠,此于远古神之形象表现最著。故因陀罗当其怒也,必化为雷电之形;阿耨尼俟其享也,必复于烟炎之态。盖神之为神者,实即人性与自然力之结合,即自然力之人格化。

故印度思想将伦理价值与自然规律杂于业力之说,亦属自然。这也表现在,一种超验的人格(生主神)成为宇宙创生之原理,故自然之因果完全从神的意志得到解释<sup>[209]</sup>;而欲望(kama)遂成为世界起源之原动力。神既是创世之主,则人予取予求,必委于神。故神亦是一切财富之来源,祸福夭寿,悉由主之;至若人生欲求之满足,务必悦神以通之,此即祭祀之

礼所由生也。

于初,祭祀仅为悦神之具,而由于对祭祀的实践与效果关系之思考,遂有“业”、“果”概念之提出。然而在本于悦神之祭祀中,魔法之力日隆,而神性之影响稍减,故“业”、“果”连系,乃成为超越神与人的意志之客观力量;此即印土最早明确的因果观念。在祭祀中,各种细节形成一个相互关联之整体,其中哪怕极微小的失误也可能造成严重后果。如捶须答通过祭祀之力,产生了一个魔鬼,欲使之杀死因陀罗。但仅仅由于其咒语中一个词重音念错,导致结果完全颠倒,魔鬼乃为因陀罗所杀。然而如果祭仪之每一细节都如实执行,则任何力量皆无法阻止祭祀目标的实现,故“业”、“果”之间是客观的因果关联<sup>[210]</sup>。

因果的客观性亦与“刺达”(Rta)的观念有关。刺达本来是上帝的意志,它同时表现为自然和伦理的规律<sup>[211]</sup>。后来这一概念逐渐摆脱神意的局限,而成为客观的规律。且随着祭祀之重要性的提高,刺达乃成为作为一客观的因果连续体的祭祀整体之代称<sup>[212]</sup>。这标志着业果概念开始消除神话或人为式理解,而成为客观的现实规律。

厥后民智益长,神权渐削,则道德与自然始分二途。尤其当佛教之初立,极毁神教;乃以缘起摄自然之因果,依业力释生命之相续,故宇宙论与人生论遂开为二门。其论缘起则说六因、四缘、五果<sup>[213]</sup>。故缘起论之实质即关于事物之因果关系的理论,其主张世界万物无一不是由因缘和合而生。有因必有果,有果必有因。其谈业力则说三性、四有、六道<sup>[214]</sup>。故由前世造业必得未来果报,行善者得入于善趣,为恶者必入

于恶趣;然必有一体相续之心,作为业报赏罚和轮回流转的承担者。

经部建立相续转变差别的概念,而重铸缘起、业力于一炉。盖数论否认诸法实有相生之关系,而惟依“显”、“隐”之别以释“有”、“无”,故因果问题完全被转移到存有论层面。经部掩迹僧佉之说,追蹶转变之议,故种、熏之论始立。其以为非徒业力,一切诸法皆可成就熏习,而影响心识之流转;前者熏成善、恶思种子,感异熟果,后者熏成名言种子,感等流果。且以熏习摄一切未来诸法因性;依异熟识因、果摄熏、报之相续,故宇宙之开张,在于一心之发用也。故经部使佛教思想上升到存有论哲学的层面,而此时大乘唯识之学已是呼之欲出了。

然而正如本书所曾指出,经部知识论乃依自我理解为中心而建立,故其属于意识哲学或心理哲学范畴。而唯识打破了这种自我意识,实际上是从一种意识哲学转变到语言哲学,故其论业力,也主要是在语言的层面展开的。

### 二、唯识业力说的语言维面

研究古学者,宜先明诠释学对“意义”与“真理”的区分<sup>[215]</sup>。若要发抉传统所蕴涵之真理,必待吾人当前情境与文本所在之历史语境的“视界融合”。而在当代思想之语境下,实体灵魂的概念固已早被抛弃,而纯粹意识亦业已崩解;故存有所系,惟有人类语言耳!今以为业力说之真谛,乃在于揭示人的当下之生命存在与语言的关系(“业”者,业行也,即今人所谓“实践”,亦即当下之生命存在)。今略依以下两点明业果理论之语言层面。

首先,陈那、法称之学,认为实践(业)与语言具有一种存



有论关联。如法称因明,将概念形成与人的具体生活实用联系起来,其云:“诸别虽各异,然见彼诸义,能作彼彼事,见余亦离余,为境之诸声,结合能了知”;“为使人了知,能作成其事,为办彼而转,于义说其名”(《释量论》卷一)。语言为通达某种业用安立。凡与实业用系属之名言,即是能得实事之所依故<sup>[216]</sup>。故名言之设立,是为了在听闻者身上产生了知、行为,通达某种实事。言声之正确与否全视其是否有用,能否有助于完成某种作业,此即法称及后来的因明家关于词句应理与否之判断标准。故法称的语义理论相对于前人有一个立场转移,此类似于西方语言思想从“语义论”到“语用论”之过渡。正是这种实用论立场的存在使得语词之意义和真理与百姓日用联系起来。

然而因明学并没有将语词对经验之规定作用揭示出来。法称一方面继承陈那等人,以为惟有纯粹的直观相方为真实之存有;另一方面以为吾人之语言性经验胥为虚假,等于在语言与真理之间挖了一条鸿沟,从而完全否认语言对任何真实东西的表达作用<sup>[217]</sup>。法称的语用思想虽然使语词与人的实际活动联系起来,但是他过分强调人在语言使用中的随意性,实际上仍然是将语言当作一种工具,似乎我们对于它可以采取一种非常自由的态度。因此他对概念的存有论意义也是很不清楚的。语言对人的生活的影响并非仅仅在于它能够有助于带来某种现实感受,而主要在于它对存在者的存在意义的引导作用;实践并非仅仅是语言所要达到的某种被动的效果,而是规定了语言的本质结构。故一方面语词构成人的理解的当前情境,从根本上决定了人的生命展开方式;另一方面,语

词又是在生命的阐释运动中积淀而成,因此它也必须服从人的生活实践的具体目的。由此我们认为,仅仅停留在因明学的思想层面,则对于实践之本质,以及实践与人类语言之关系都不能获得充分的理解。而法相唯识学的种识相续与转变之说,则庶几能免此难。

其次,阿赖耶识缘起说,揭示了语言概念(种子)与理解的实践之间(业、识分别)的互动关系。唯识以阿赖耶缘起,收摄业力与因果,以名言种子之流转解说一切有为法的因、果关联。而依无著古义,名言种子实际上就是语言的概念。一方面,它是由过去世的名言戏论熏习所形成,即谓人之实践能有作用于语言的构成,从而影响我们此后对事物的理解;另一方面,它又是一切现行心识分别(即现实的理解)的基础。

在唯识学中,所谓业即是识分别的实行。小乘佛学所说的业,还偏于伦理行为方面。业有身语意三种,体即是思<sup>[218]</sup>;剋实言之,身语二业,非能自发造作,成办事业,而必由意相应思所发动,故曰此思为业自体,身语为作业之具<sup>[219]</sup>。五识无加行,非直接造身语意业,七、八识任运而行,无损益用,亦不造业,故言作业惟指第六<sup>[220]</sup>。

唯识所谓业,则不仅是近人所谓之伦理行为,而是包摄了对世界的认知和理解的实践。自经部立熏习概念,不仅善不善心所有熏习,一切世间诸法皆有熏习,故业力说由一种伦理学态度转变为存有论态度。而唯识学正是以此为契机,将因果缘起的理论加以糅合,于是形成了诸法(诸识)与藏识相互转化、互为因果的思想,即阿赖耶识缘起论。

唯识学将一切法的存在归结为识,故业也是心识的作用,

也应该属于识分别的内容。《成唯识论》等认为诸识大用凡有三种：一认识、二作业、三受果；若简言之，皆可谓之业用。又《瑜伽》卷五十一说业有四种，谓一，了别器业；二，了别依业；三，了别我业；四，了别境界<sup>[221]</sup>。在佛教唯识学中，实践活动是依认知的主体（六转识）进行的。如《瑜伽》卷一说眼识等作三类业：一了别业；二随转业；三取果业<sup>[222]</sup>。而意识有七种与五识相关作业及两种胜作业<sup>[223]</sup>。其与五识相关作业略当于西人所谓之感性或知觉判断（联结）的层面。意识的两种胜作业是：分别所缘，谓七分别，大致相当于西人所谓之知性判断<sup>[224]</sup>；审虑所缘，谓如理所引、非如理所引、非如理非不如理所引三种审虑，大略相当于西人所谓反思判断。故大致上可以说，唯识所谓识分别与作业实际是同一种活动，就其有了别境物之用，名为分别；就其性有善恶染净，能影响后世生命运动之道路，说为造业。故“行”即包含“知”。在这种业力说中，也不存在像西人那样的实践主体与认识主体之明确区分，而是泯泯棼棼、混然为一。业即包含了我们对于现实世界之了知、理解和解释<sup>[225]</sup>。

然而唯识论以为，一切识分别皆是名言戏论分别。分别即是言诠之道说。认识和理解的生命运动，同时又是一种语言运动<sup>[226]</sup>：它必须是以语言为前提，同时又对语言有构成作用。有情以戏论分别为业，于本识中熏习生成名言种子，此种名言种又有感生将来戏论分别的势用，这也可说是弥勒、无著之学对业力论的新解说。

在大乘空宗与早期的唯识看来，任何分别都依是名言概念而进行的，故称言说戏论分别。因此有所谓“一切分别法，

皆是戏论相”之论。如《中边分别论》卷下曰：“熏习言语思维，是能执所执虚妄分别依处”<sup>[227]</sup>；其上卷亦云：“相及与分别，名字二性摄”<sup>[228]</sup>。盖本体一味，因思维故有种种分别相显现；思维即名言分别，其由言语名句等所生故，故以名言等为依处，而名言等复由无始来戏论分别习气而生。于是一切存在皆因言说而有，且本质上必居于语言之中，故《庄严论》云：“三缘得三智，净持意言境，了别义光已，安心惟有名”<sup>[229]</sup>。

另一方面，戏论分别又有熏生新的名言种子的作用。诸圣教以为众生沈着戏论所生杂染种子，是不得解脱的根源。即此产生的系缚曰相名缚；由此杂染种子复现起一切世间。如《深密》说于依他起自性随起言说，由言说熏习心故，执着遍计所执自性相（《解深密经》卷二）。瑜伽意地说：一切种子识，于生自体虽有净不净业因，然惟乐著戏论为最胜因；于生族姓色力寿量等果，即净不净业为最胜因<sup>[230]</sup>。安慧师亦云：“七识相应诸心心所皆名分别，能熏习故，即由分别熏习种生”（《成唯识论述记》卷一）。因此概念（名言种子）是在语言理解（戏论分别）中相续生成的。故解缚之道，要在断灭此诸戏论分别熏习，如庄严论述果位相状云：“如是种子转，句义身光转，是名无漏界，三乘同所依”<sup>[231]</sup>。

因此由戏论分别之熏习、名言习气之现起，以及名言习气自身之相续流转，构成唯识的业力说与阿赖耶识缘起的全部内容，如《深密经》云：“彼诸有情，于依他起自性，……随起言说如如，随起言说如是如是，由言说熏习心故，由言说随觉故，由言说睡眠故，于依他起自性，及圆成实自性中，执着遍遍计所执自性相如如，执着如是如是，于依他起自性，及圆成实自

性上,执着遍遍计所执自性。由是因缘,生当来世依他起自性;由此因缘,或为烦恼杂染所染,或为业杂染所染,于生死中长时驰骋、长时流转,无有休息”(《解深密经》卷二)。这就是说,由语言的熏习、语言的潜伏(随眠)以及语言的生起(随觉)构成的心识转变,是众生业报相续、生死流转的根源。

而人类的生命存在既是受业力支配,故不同于近代形而上学所谓的无限主体性,而是受过去、受历史环境决定。故作为业力之承担者,这个“生命”决不是西方人所谓之自我意识,我们认为这就是语言或语言之运动。

### 三、十二有支

护法依阿赖耶识缘起来解释十二缘生,故将业力与缘起结合到生命之整体的运动中。总的说来,唯识学是力图将业力论纳入到种、现互动的缘起框架。作为小乘业力论之理论轴心的三世轮回观念被淡化。而业力说更多是指人的实践对其自身存在的规定和塑造作用。

《唯识三十颂》云:“由诸业习气,二取习气具,前异熟既尽,复生余异熟”。诸业即能造作福、非福、不动(业)的有漏善不善思(心所)<sup>[232]</sup>。业习气,即业气分,谓业所熏成种。业习气非与现果,而是招引果报,故为胜增上缘。如是习气,展转相续,当成熟时,招异熟果。二取习气即名色、心心所等所熏发,亲能生彼本识上功能,名二取习气<sup>[233]</sup>。在生命之展转相续中,业习气与二取习气相互资助,前者感异熟果,为有为法疏缘;后者亲生现果,为有为法亲因缘。然二取种受果无穷,而业种子感果有尽;当业种成熟,异熟果受用尽已,复熏生新果,如此相续展转无穷、尽未来际。复次业有引业与满业,引

业招总报,即决定众生受生之界趣;满业招别报,决定同趣之众生根身、资财、寿夭等差别。引业为主、满业为辅。有情之轮转三界,皆是由意识之业力所牵引。引满二业,惟是善恶,无记不招后有故。瑜伽又以为总报即第八异熟识体,别报即由异熟识(真异熟)所生之前六识的果报(异熟生)<sup>[234]</sup>。按唯识宗喻,总如作模,别如填彩。此处言真异熟与异熟生,皆总摄种、现二门说。

此论业、果,展开即是十二有支(之缘生)。十二有支者,即以惑、业、苦三道摄缘起,谓从无明乃至老死,如《杂舍》说缘无明行、缘行识、缘识名色、缘名色六处、缘六处触、缘触受、缘受爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死(《杂阿含经》卷十三)。唯识宗为重显业、苦因缘,复将十二略摄为四,谓能引支、所引支、能生支、所生支。《成唯识论》云:

然十二支略摄为四:一、能引支,谓无明、行,能引识等五果种故,此中无明,唯取能发正感后世善恶业者,即彼所发,乃名为行。由此一切顺现受业,别助当业,皆非行支。二、所引支,谓本识内亲生当来异熟果摄识等五种,是前二支所引发故,此中识种谓本识因。……三能生支,谓爱、取、有,近生当来生老死故,……四所生支,谓生老死,是爱、取、有近所生故,谓从中有,至本有,未衰变来,皆生支摄<sup>[235]</sup>。(《成唯识论》卷八)

此即唯识宗释生死相续之完整学说。十二支中,初能引支摄无明、行二支。无明即惑,行即造业。初无明者,为烦恼之别称,以愚痴为其自相,谓不如实知见,亦即不如实通达解了佛说四谛等法,如杂舍说无明为“不正思维因,不正思维缘,不正

思维缚……”(《杂阿含经》卷十三末)。唯识宗谓无明为与第六意识相应之“痴”，能起善恶之业，称为无明<sup>[236]</sup>。无明为发业惑，以无明发业殊盛，胜余烦恼<sup>[237]</sup>，虽则一切烦恼即可发业，然总立无明以赅之。故众生一切造作，皆是因不真思维而发起的，是谓无明缘行。因惑起业，因业引(异熟)果，故说惑、业为能引支。复次应知唯识之业果联系是以种子为中介的。即无明所发有漏善非善业，熏习成自类业种子。此业种子随八识相续恒转，随缘成熟，招感相应异熟果识，是谓行缘识。

识缘名色者，识即异熟果识中名色等各别亲种；以其为一切蕴处界等依持(生因)，故曰识缘名色等。异熟果摄十二支中从识支到受支之种子，为上述五支之依止故。识等五种，虽同时生，然依主伴、总别、胜劣、因果相异，或依当来现起分位有次第故，说有前后。以其为前二支所引发故，名所引支。

所引支中，缘受生爱，于可爱受恒起贪爱故。此即依迷外增上果愚，缘境界受，发起贪爱，缘爱复生欲等四取，受取合润，能引业种及所引因，转名为有；此爱、取、有三支复缘迷内异熟果愚，发正能招后诸业为缘，引发亲生当来生老死位五果种，故名能生支。

复次爱、取滋润而有有。有即是作为一种生命体的异熟果识，四有中从中有历生有、本有至未到死有，是生支摄。生、老、死三位之五果种，皆由爱取有所引生，故曰所生支。

护法之学，严格区分在生现行果时，善恶业种子具有的增上缘，与亲生诸法的名言种子的因缘两种不同的作用。亲办自果方名因缘。善恶业亦办自果，即业种子也。但业种子成熟不直接转生诸现行识，而是对于能生诸识的名言种子起牵

引作用(此牵引者,非如实有一物从彼处引至此处,而是依其使相应之种子增盛而具感果功能,即以显此隐彼故,名“牵引”。此如行善业感可爱果,即善业种子成熟时能使彼乐受相应之诸法种子转更明盛,似乎形成一“聚”,故得“引”之名也)。故善恶业于异熟果但可为增上缘,不为因缘<sup>[238]</sup>。

学者将唯识之十二缘生解释为“二世一重因果”的缘起,但从我们上述分析似乎可以看出,业果之相续完全可以在一个生命形态之内得到解释,而不必借助于生命存在前世和后世的粗糙假设,因为任何一个现实的生命存在无疑都受到过去的巨大影响。正是过去为一个人的现在和将来准备了各种可能性,因此人的存在永远是具体的、历史的。诠释学的存有论认为,对存有的理解须从既有的传统出发,而这个传统则是通过人类自身的实践而形成的,因此,我们过去的经历,就规定了现在的世界面貌。而人类惟有通过语言,才能获得其历史的存在。

唯识与西方语言存有论虽属不同文化传统,其根本宗旨譬若霄壤<sup>[239]</sup>,但其在具体内容上具有很大的—致,亦决非偶然,而是由来有自<sup>[240]</sup>。盖原始民族,论及事物之存有,必以语言为本。暨理智完备、私产确立,始有实体之执。故从思想史言,对语言与世界之同一性的领悟是源始的、本然的,而对脱离语言之实有的执取则是次生的、枝末的。剥藪存实、伐柯见本,故西方由实体自我意识之解构,佛教由“空”、“无我”,皆决定悟入一切存有之语言性;此其一也。另外由于实有之执着,于是或自我、或原物,乃僭本体之位,语言的存有论意义遂



被遮蔽。而大乘瑜伽既遮人、法二空，则本体之尊，舍语言孰归；此亦与现代哲学通过解构超验主体性的块垒，以恢复对语言的存有论意义的体悟，如合符节。盖依语言本体则必持“无我”，反之依“无我”，则于世间法之起源必假于语言本体之解释，此参中观之假名说与唯识之意言论可明矣；此其二也。所以唯识之有所同于语言存有论的立场，诚属必然。

注 释：

[1] S, 5-6.

[2] S, 23.

[3] 《沙达帕达梵书》认为爱欲是存在之种子，生主以原欲创造生灵及万有。其言曰：“于初惟有生主在焉。其自思曰：我云何繁衍乎？乃行斋戒与苦行。其遂创造生物也”(Sat Br ii. 5. I. 1-3.)。在欧洲古代思想中，亦有以愿欲为世界产生之根源者。如古希腊神话将厄洛斯(Eros)与宇宙创生连结，亚里士多德亦认为愿欲是世界运动的原因(亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆1991年版，1072a25-35，第246-247页)；近世弗洛伊德之“性力说”，乃是此种思想之心理学形式。

[4] IP1, 101-102. 然而此绝对者，或惟一者，是否即是原初之水，或与之是何种关系？这在吠陀中似乎是很模糊的。

[5] 参考汤用彤：《印度哲学史略》，中华书局1988年版，第19-20页。

[6] 详细内容请参阅《印度哲学史略》，第160页。

[7] 在后来的印度教中，创造、护持、毁灭三个环节构成了宇宙演化的统一体；梵天(创造神)、毗湿奴(护持神)、湿婆(破坏神)常常是同一个最高神的三个名称。而这种三神一体制是以“刺达”(Rta)的

概念为基础的。Rta 乃宇宙之秩序和永恒法则,即天理也。而对法则之破坏,即无序,则每被认为是虚假,故是最大之邪恶。美德就是与天理(宇宙法则)之符合。在他们看来,创造是宇宙秩序之建构、护持是宇宙秩序之维持、毁灭是宇宙秩序之消解。(关于“Rta”之概念,请参阅: *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957. P, 25 - 31. and also: IP1, 109 - 110.)

- [8] Samkara, *The Vedanta Sutras with the Commentary by Samkara* (Oxford: Clarendon Press 1890) I. iii. 19; S, 515.
- [9] 海德格尔所谓的存在论区分(ontologische Differenzierung)就是存在与存在者的区分。这种区分是先验的,海德格尔称之为存在之澄明(Lichtung im Sein),亦即此在(Dasein)之此(da),它是所有存在者前来照面的条件。海德格尔晚期思想很明显地包含有对古印度的传统的阐释。
- [10] “kalpa”就包含了上述两方面的意思。它与海德格尔存在论中的一个重要概念“勾划”(Aufgliederung)意义极为相近,勾划即是有区分的连接,是存在者进入澄明之境的途径;“kalpa”也是通过对事物有区分地连接,使其被“了别”。
- [11] 作为主体的“自我”之发现当是以财产之占有为前提的。在德语人称代词中,表示所有权的“mein”(我的)比“Ich”(我)起源更早,并且意义也更基本,比如“Ich”的第三格“mir”、第四格“mich”从词形上看就与“Ich”不存在直接变换关系,而与“mein”存在直接变换关系,因此是先有表示所有关系的“mein”,后有表示单纯的主体性的“Ich”。这种现象在许多西方语言中都存在。
- [12] 此如早期印度思想以为灵魂之体即水、火、风等等(GII, 49.); 涅槃俱吠陀,则主灵魂即“风”或“气息”(梨俱吠陀中亦有些篇章以为“本我”[Hiranyagarbha]是从彼原初之水而生)(GII, 60.)。
- [13] 德语的“Atem”(呼吸)可能与之存在词源关系。吠陀以“伐育”

(Vayu or Vata, “气息”或“风”)为一切生命和运动(盖运动必是生命现象)之能源,进而以此指生命或运动本身。如梨俱颂曰:“(阿特曼即)诸神之气息,世界之种子,彼神物随意而游。闻其雷吼,却不睹其形。彼伐达者,其为吾人以祭物而崇礼乎!”盖初以伐育能动,故为世界之灵魂;次以体即灵魂,演为世界之本体。

参考 S, 15.

- [14] HIP1, 26.
- [15] IP1, 116.
- [16] IP1, 114.
- [17] RV10.88.15.
- [18] RV10.132.4; RV 4.5.5; RV 9.73.8; RV 10.152.4.
- [19] Sat Br1.9.3.
- [20] Sat Br11.6.2.5.
- [21] Sat Br12.9.11.
- [22] Sat Br10.5.6.9.
- [23] Sat Br10.5.4.15.
- [24] AV10.7.7.13.17.
- [25] RV10.129.
- [26] RV10.121; RV 10.72.
- [27] IP1, 103.
- [28] RV10.9.
- [29] HIP1, 45 - 46.
- [30] Brh Up4.3.23. IP1, 158.
- [31] Chand Up8.7.1.2 - Chand Up 8.12.1.6. 参考徐梵澄译文。对原文有较大删节。
- [32] Chand Up8.7.1.3.
- [33] Taitti Up2.1 - 7.

- [34] IP1, 239.
- [35] Mund Up1.1.7. Mund Up2.1.1.
- [36] Taitti Up2.6.
- [37] Taitti Up2.7.
- [38] Mund Up2.2.10.
- [39] Katha Up4.3.23.
- [40] Brh Up2.2.15.
- [41] IP1, 189.
- [42] 然即彼梵所变器物,体性为何,学者亦有争论。盖商羯罗(Samkara)持“如幻”之说,凡物悉为梵所起之假相,体同水月、阳焰,无任何之实性,此显然受我佛家不二中观之论影响所致也。另罗摩努遮(Ramanuja)则以万物既为彼梵所生,故亦应分有彼之实性,故虽卑如尘垢,亦享其真(HIP1, 53)。此二子之争论,又与佛家中观、瑜伽之争相互发明,由是知佛氏性、相之论固与印度传统存在紧密关联。
- [43] IP1, 187,191.
- [44] 拉达克利须南指出:数论派之二元论,于奥义书思想乃实所未闻也(IP1, 182.)。
- [45] 此见本书第二章第一节的分析。
- [46] IP1, 190.
- [47] 汤用彤先生曾指出,数论所谓我法之二元者,非西哲精神物质之二元,亦非本体现象之二元,此种差别,实应加以注意(汤用彤:《印度哲学史略》,第79页)。
- [48] IP1, 259.
- [49] 《金七十论》卷上(大正新修大藏经第54册)。此书的颂即《僧佉论》(Samkya-karika)之偈颂部分,传为自在黑(Isvara Krsna)所造,约成于公元3世纪以前。其释论则不悉成于何人何年。

- [50] 《金七十论》卷上。
- [51] HIP1, 244.
- [52] 转引自 IP1, 2, 249.
- [53] 参考 HIP1, 240 - 241.
- [54] HIP1, 240n; 241.
- [55] 说者以为, 数论实以感觉、情绪为最终之实体, 如 S. 达斯古普塔所云:“(于僧佉论,) 感觉即物自身, 即意识及粗显之对象所由建构之最终实体也”(HIP1, 242.); 汤用彤先生亦曰:“(数论人) 分析万有而最终归之情态, 于苦感乐感之外, 人常有麻木沉闷之情感”(《印度哲学史略》, 第 80 页)。
- [56] GW2, 148.
- [57] 参见伽达默尔:《哲学解释学》, 上海译文出版社 1994 年版, 第 122 页。而当代西方哲学, 则试图通过发掘语言本身之自我遗忘性, 以克服意识哲学中自我理解之优越地位(GW2, 150 - 151.)。
- [58] 汤用彤:《印度哲学史略》, 第 81 页。
- [59] 《金七十论》卷上。
- [60] 此我慢(abhimana)不同于“ahamkara”, 为区别故, 文中权将后者译为“胜性”。盖胜性有三, 中惟勇胜(vaikarika ahamkara)变作我慢(abhimana), 余则不然; 故我慢仅为胜性之一途耳。
- [61] “pranas”(命根)又作“manas”, 译为心根、意。
- [62] 汤用彤:《印度哲学史略》, 第 85 页。
- [63] 惟于创生之义, 僧佉古师持论非一, 此乃折衷《金七十论》、The Samkya-karika of Isvara Krsna、The Tattva-kaumudi [from: The Source Book of Indian Philosophy, Princeton University Press, 1957], 并参考 S. Radhakrisnan, Indian Philosophy V2; S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy V1 以及汤用彤:《印度哲学史略》。
- [64] 参见 HIP1, 261. 拉达克利须南亦云: 心根之重要功能即将感觉

之资料综合为统觉;且僧佉每于觉谛、我慢、心根缺乏明确之区分,有时即统称为“内根”(antahkarana),实即心之理智能力也(IP2, 269 - 270.)。

- [65] HIP1, 238.
- [66] SPB 6.63.
- [67] IP2, 283.
- [68] 拉达克利须南即以僧佉之什婆、补鲁沙与不二吠檀多之个我与(普遍之)大梵相互发明,而以为什婆即补鲁沙、阿特曼之个体化(IP2, 286)。
- [69] IP2, 296.
- [70] IP2, 303.
- [71] IP2, 277.
- [72] 日人横山雄一曾描述佛教因数论之影响而发展出经量部之“相续转变差别”这一重要概念之过程,及其对唯识思想之影响。参阅高崎直道等编:《唯识思想》,华宇出版社,第161 - 164页。
- [73] IP1, 472.
- [74] IP1, 472 - 473.
- [75] 此名称见于窥基《述记》。于此二义中,前者强调心识统一,后者强调一心相续。
- [76] 说一切有部认为:“有情但依现有执受相续假立,说一切心皆刹那灭,定无少法能从前世转至后世,但有世俗补特伽罗说有移转。”(《异部宗轮论》,大正49·16下)
- [77] 犍子部说:“谛义胜义,补特伽罗可得”;“补特伽罗非即蕴离蕴,依蕴处界假施設名”(分别见《论事》,南传五七·一;《异部宗轮论》,大正49·16下)。至于犍子之折衷数论,请见印顺:《唯识学探源》,正闻出版社,第56页。
- [78] 印顺:《唯识学探源》,正闻出版社,第59页。

- [79] 《唯识学探源》，第 56、58 页。
- [80] 如学者以为经部早期之熏习生果、刹那生灭等概念亦是取自数论(参考:HIP1, 161)。其晚期之《成实论》受数论影响尤巨,如所云:“色阴者,谓四大,及四大所因成法,亦因四大所成法。……因色、香、味、触成四大,因此四大成眼等五根,此等相续故有声”(《成实论》,大正 32·261 上),显即袭数论由大等成世间之说。
- [81] IP1, 613.
- [82] 窥基:《异部宗轮论述记》卷下,1911 年江西刻经处校刊。
- [83] 参考 IP1, 615 - 620.
- [84] 13 世纪学者摩闍婆在《一切见纲要》(*Sarvadasana-samgraha*)中列举了经部证明外境实有之四条理由。其首先即以知识之二重性证明其必有对象,其次以内境相必有其因故比知外界为有,以(外物)被感知之种种属性比知其有,最后以外境之状态不依人意志变更而知其为实有。参考 IP1, 619 - 620.
- [85] 参考吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社 2002 年,第四章,第二节。
- [86] 《阿毗达磨顺正理论》五一,大正 27·774。
- [87] 《唯识学探源》,第 81 - 82 页。一类经为量者的异熟果识实即唯识种识概念之直接先驱。
- [88] IP1, 621.
- [89] IP1, 620.
- [90] 唐人以为除正量部外,其余小乘各派都是持心法带相缘境,现代学者认为这种看法是不正确的,实则持带相说者惟有经量部(参阅吕澂:《略述经部学》,《现代佛学》1955 年第十二期)。
- [91] 后者如说一切有部,以感觉器官(五根)为划分“内”、“外”境的界限,同时“内”识之映“外”境,又是通过五根为中介来进行的。因此五根既是心境沟通的津梁,又是区别内外的分水岭。

- [92] 述记谓经部计十处“粗假细实”。盖极微是实不为眼等根所得，眼等所得惟和合色，然是世俗假法。其记曰：“经部等极微随眠，色等十处摄；然非是假，非眼识得，成和合色为眼等境故。以理而论，唯意识得，应法处收；以实从假，色等处摄，以假揽此实法成故。”(述记卷一末)
- [93] IP1, 625.
- [94] 盖有部持因果同时，而经部以刹那灭反之。其证刹那之义，亦颇特别。盖彼以实在即为能生，然能生则三世有别，如现法于过、未无能生用，过去于现、未无能生用，故知其刹那灭也(以上并参考吕澂：《印度佛学源流略讲》第四章第二节；以及 HIP1, 159)。
- [95] 《成实论》卷五，大正 32·279。
- [96] 参考释印顺：《印度佛教思想史》，正闻出版社，第 74 页。
- [97] 自证即心在了解境相同时，对自身所具有之反省作用。参阅吕澂：《印度佛学源流略讲》，第四章第二节。
- [98] 此参考日人冲和史的观点，请查阅高崎直道等《唯识思想》，华宇出版社，第 256 页。
- [99] IP1, 621.
- [100] 见陈那：《集量论·现量品》(《集量论略解》，法尊译，中国社会科学出版社，1982 年)。护法乃承此将心法分而为四：即相、见、自证、证自证分，此将心法之缘虑依其对象分为内、外缘两种，每一种缘虑又各有能、所，因此便成四种识体。
- [101] 前者即由五知根初缘境所得之直观相，后者是经心识之分析与综合所形成的明确形象。参见 HIP1, 261.
- [102] HIP1, 238 - 239.
- [103] 参考高崎直道：《唯识思想》，第 255 页。
- [104] 参考吕澂：《印度佛学源流略讲》，第四章第二节。
- [105] 释印顺：《唯识学探源》，第 48 页。



- [106] 经部认识论对唯识的影响实际上不止于此。如《成唯识论》(卷四)(金陵刻经处刻本,1896年)提到后来唯识家的难陀论师以五识种子作五根,陈那以五根为识上色法功能,悉因经部所缘以根境为先之理论推演而出。后来法称的因明学,将同时意识说成第二刹那,以前念之五识境为所缘,显然也是与经部上座的立场相同的(吕澂:《略述经部学》,《现代佛学》,1955年第十二期)。
- [107] 另据吕澂先生说,经部之开展受已佚失的唯识早期经典《大乘阿毗达磨经》之影响(《印度佛学源流略讲》,第四章第二节)。
- [108] 吕澂:《略述经部学》,《现代佛学》1955年第十二期。
- [109] 经部之实境乃作为认识之逻辑条件而设施;但正如费希特、黑格尔等人对康德知识论的批评所指出,这种作为认识原因而设置的物自身,非但多余,且是自相矛盾的。唯识学对经部思想的批评,与德国古典唯心主义对于康德的批评的立场有一致处;所不同者,唯识非以此建立自我意识之绝对统治,而是一如我们将要指明的,在乎消解自我的实在性,以达乎语言生生之用。
- [110] WM, 330.
- [111] 所有原始民族,皆具有对语言与事物之存有的本原统一的领悟(见本书第二章第一节的有关讨论)。后由于对实有的执著产生,于是自我、原物,皆成独立之实体。大乘瑜伽既破人、法二我,乃复以语言为世界之本体;此与现代哲学通过解构(主、客体)实体性的块垒,以恢复对语言的存有论意义的体悟,如合符节。我们认为大乘由性空无我论走向一种语言存有论决非偶然。盖依语言本体则必持“无我”;反之依“无我”,则于世间法之起源必假于(古代思想中)语言本体之解释,此参中观之假名说与唯识之意言论可明矣。故唯识之有所同于语言存有论的

立场,诚属必然。

- [112] 中土既无意识哲学,亦无语言哲学。中国思想走的完全是另一条道路(对此本书第五章第一节亦有分析)。故在唯识哲学与当代西方所实现的存有论转向,在中国思想史上是消息全无。
- [113] 请参阅胡塞尔在《观念 1》中对意向性结构的论述: *Ideen1*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen 1980. Seit, 181 - 183.
- [114] 马克斯·舍勒的立场请参阅其长文《自我认识的偶像》的引言部分,《舍勒选集》上卷,上海三联书店 1999 年版,第 114 - 123 页。
- [115] 关于此一提法及其详细差别,参阅吕澂:《论庄严经论与唯识古学》,1924 年《内学》第一辑。
- [116] 吕澂:《论庄严经论与唯识古学》,1924 年《内学》第一辑。
- [117] 分别见于《大乘庄严经论·述求品》第三一、三二颂,大正 31·631;《真实品》第六至十颂,大正 31·599 上。
- [118] 我们认为,在唯识古义中,不存在一种认识论的框架,后来受经部影响而带有了认识论色彩。唯识的识本来不是“认识”义,而是“显现”义。如中边定义识为虚妄分别,而虚妄分别根本不是对一个已经现存的对象的认识,而是境相得以出现的显现活动。故虚妄分别主要不是认识论概念,而是存有论概念。而日人悟不及此,乃以为识即知觉,而转依则是泯灭识而达乎“无知觉”,完全将唯识学解释成一种认识论,这至少是不符合唯识早期的思想实际的(此见高崎直道:《唯识思想》,第 42 页)。对此本书在其后部分亦有说明。
- [119] 大正 31·622 下。
- [120] 大正 31·613 中。
- [121] 大正 31·611 中。
- [122] 大正 31·611 下。
- [123] 此种差别在于古说不承认自我理解之结构,而今学则重新向经

部的自我理解靠近。

- [124] 大正 31·613 中。
- [125] 真谛立第九识,及谓依他遍计二性皆空,众生悉有佛性,皆与《庄严》同。参考吕澂:《论庄严经论与唯识古学》。
- [126] 此依霍韬晦之译,分别见于霍韬晦:《安慧唯识三十论释原典译注》,香港中文大学出版社 1980 年,第 19、111 页。
- [127] 关于安慧之释转变,《述记》一记载说:“安慧解云:变,谓识体转似二分。二分体无,遍计所执。除佛以外,菩萨以还,诸识自体即自证分。由不证实,有法执故,似二分起;即计所执,似依他有。二分体无,如自证分相貌亦有,以无似有。即三性心皆有法执,八识自体皆似二分;如依手巾变似兔头,幻生二耳;二耳体无,依手巾起。……问:此二体无,识体如何转似二分?答:相见俱依自证起故;由识自体虚妄习故,不如实故,有感执故,无明俱故,转似二分。二分即是相及见分,依识体起;由体妄故,变似二分,二分说依自证而起。若无识体,二分亦无;故二分起,由识而有。既有自体及此二分,依何分上假说我、法?答:依斯二分施設我、法;依此相、见计所执上世间、圣教说为我、法。此相、见之中说为我、法;彼我、法二,离此相、见无所依故,故依所执相、见二分施設我、法”。即识体为一,转变为二分。按,安慧并无相、见分之概念,此故所引是慈恩学依今义整理安慧说也。
- [128] 虽陈那亦责小乘以意根为纯意识并以精神现象为对象之观点,如《集量论》卷一(《集量论略解》,法尊译,中国社会科学出版社,1982 年)说:“乐等非是所量,亦非意根所缘”。虽则认识活动容有主、客,但意识本身不可再分二部。能取缘于所取,但在能取中不能再由一部分观察另一部分。因而在陈那看来,经部学以这种对外部对象的认识模式说明自证是错误的。是以纵

在有相唯识派,其自证理论亦与经部有别,以(前者)亦(同唯识余部)许自证为识自体故(参考舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,商务印书馆 1997 年版,第 193 页)。按陈那之破能取有二分,与现西哲评破理性、感性之对垒,强调语言之事实性(Saechlichkeit),实同一旨趣,此见本节下面几个注释。

- [129] 四分者,即法相宗以为构成吾人认识作用的心识之四位也。其中相分又作所取分,即相状、所缘之义,为知识之境相,相分复可分为影像相分、本质相分两种;见分又作能取分,即了知、能缘之义,为认知之主体性;自证分,又作自体分,即识自体,亦即自体上能证知见分之作用;证自证分,即证知自证分之认识作用,亦即自证分之再证知。见、相二分称为外二分,自证、证自证二分则称为内二分;四分中每一分都可与其他二分成所量、能量、量果。详情请见本书第三、四章。复次依《成唯识论》,识体分说凡有四种,即所谓“安难陈护,一二三四”:即一,安慧一分说(仅立自证分);二,难陀二分说(立见、相二分);三,陈那三分说(立见、相、自证三分);四,护法四分说,已释。

[130] 《安慧唯识三十论释原典译注》,第 14 页。

[131] 在经部学中,自证指心识对自身内容之了解,而唯识(早期)则破除这种自我理解的模式,认自证为识之自体或未分别的真实状态,并使它取得了作为诸法本然的地位。故唯识通过自证概念所强调者,乃是识体是先于主、客分裂之本然统一,此种意趣则与经部完全相反。盖后者,自证理论即以知觉与知觉作用之二元为前提,故其所谓自证,庶几乎同于西人所谓自我意识或自我理解。在陈那以后,有相唯识派遂取经部义入唯识,故经部自证理论又得以复归。

[132] 自性与言诠乃存有之二元。夫依自性,则诸法融然一味,无有形相;加以言诠之发用,方有种种诸物生焉。故依自性则无我

无物,以言诠则万象森然,斯即真俗二谛所由立也。

- [133] 按照伽达默尔的看法,现象学中意识对象与意识活动之真正统一,是通过一种视域意识实现的。胡塞尔对意向活动和意向对象的相互关系之分析远远超越了“心”与“物”的对立,意向性决非具有自为存在而且可以自由选择认识对象的自我意识对于对象的一种主观意指活动;在胡塞尔看来,意向性就是“视域意向性”。在意向的意指活动中,当我们的注意力指向一个具体的某物时,总有一个现存东西的整体也伴随着呈现在我们面前。这种随某物一同被意指的意向性视域,自身并不是意指活动的对象。用胡塞尔的话说,它是一种“匿名的意向性”(参阅: Husserl, *Ideen*1, Seit190 - 192. 以及《胡塞尔选集》上卷,上海三联书店 1997 年版,第 586 - 589 页)。但是在理解中活动的视域,归根到底是语言的世界视域。因此作为这个出发点的归宿,现象学对反思意识之优越性的批判最终引向了对语言中存在的世界性和历史性的思考。在海德格尔思想中我们看到了这种发展的完整的结果。海氏认为人类此在是“在世界之中的存在”,世界是此在展开自身的生存的存在论环节,而此在则是存在物面向着前来照面的此,因此此在的阐释不是对于某种外在的客观世界的理解,而是应当说,此在展开世界的理解是世界之分为对立的主客体的存在论条件;而且事物的存在不是一种反思意识的综合作用的结果,而是在一个意蕴整体性中得以展开(请参:SZ, § 18, § 22, § 23.)。而由于不具备这种视域意识,上述发展在唯识哲学中就是不可能的。

- [134] 夫大乘意趣,一言以蔽之,可说为“世界本空,执著而有,执著亦空”。执著即是概念思维,又曰虚妄分别,又曰言诠安立,即是语言经验之生成也。复次本文认为阿赖耶识即是虚妄分别之统一体,因此即是语言运动之整体性,这个整体性即是世界,其

中无有任何“我”相。

- [135] 世亲《金刚般若论》约三世总别立四种我相,《大般若经》立十三种我相。
- [136] 《瑜伽师地论》卷三十六(金陵刻经处刻本)及韩清净:《瑜伽师地论披寻记》,三时学会,第1212页。自业所感内分生死蕴身,名有情世间。
- [137] 杂舍经即以三法印为一,谓因无常故苦,由于苦而不得自在,故为无我。《杂阿舍经》卷一至三、卷十(大正新修大藏经第2册)。
- [138] 大乘佛教后期的如来藏思想又有所谓“大我”之说。此大我者,即远离我执染污,而达自在解脱之最高我。盖以如来究竟法身,为真、常、极乐、自在,故称为大我,此实即一度被佛教的“空”、“无我”所否定的印度传统的阿特曼概念之复活(见《大日经疏》卷五)。
- [139] 观有情依五取蕴假合而成,曰人无我。观一切法皆依因缘而生,无独自、固有之本性(自性),曰法无我。
- [140] 《述记》释曰:此识体总三位:一我爱执藏现行位,即惟七地以前菩萨、二乘有学、一切异生,从无始来,谓名阿赖耶,至无人执位,此名执藏;二善恶业果位,谓从无始乃至菩萨金刚心或解脱道时,乃至二乘无余依,谓名毗播迦,此云异熟识,至无所知障位;三相续执持位,谓从无始乃至如来,尽未来际利乐有情位,谓名阿陀那,此云执持,或名心等(续藏77·0151)。
- [141] 《成唯识论》卷三:“阿赖耶识以摄藏一切杂染品法令不失故,我见、爱等执藏以为内自我故。此名唯在异生有学,非无学位不退菩萨有杂染法执藏义故。或名异熟识,能引生死善不善业异熟果故。此名唯在异生、二乘诸菩萨位,非如来地犹有异熟无记法故。或名无垢识,最极清净,诸无漏法所依止故,此名唯在如来地有,菩萨二乘及异生位持有漏种可受熏习未得善净第八

识故”。

- [142] 卍续藏 77·0269。
- [143] 唯识关于末那识之存在,有所谓“二教六理”之证明,即两种教证,六种理证。详见《成唯识论》卷四、卷五(金陵刻经处刻本,1896年),及《成唯识论述记》(卍续藏经第77册)。
- [144] 《摄论》似亦以八识体实即一阿赖耶识。玄奘译摄论世亲释(第四)云:“于阿赖耶识亦得安立相见二识,谓阿赖耶识以彼意识及所依止为其见识,眼等诸识为其相识,以一切法皆是识故”。隋译云:“亦成立阿梨耶识为相见二识,意识及依止是阿梨耶识见分,眼等识及一切法是相分,此等即是阿梨耶识体故”。故阿赖耶识是体,而余识则为其相、见用也。
- [145] 至护法力主八识别体,即以我执归于末那识,且以末那为独立之自体,为恒执阿赖耶为我之染污识也。
- [146] 《成唯识论》卷五曰:“此意差别略有三种:一、补特伽罗我见相应,二、法我见相应,三、平等性智相应。”其人我见相应位,为末那识缘第八阿赖耶识而起人我见之位;法我见相应位,为末那识缘第八异熟识起法我见之位;平等性智相应位,乃起无漏平等性智之位,即菩萨以法空观入见道,又于修道位起法空智果及佛果。以上三位之中,前二位属有漏之位,第三位则属无漏之位。
- [147] 夫我虽有多种,概括不外此三类也。而意识所执之和合蕴我,属生我摄,故生我有两种:一和我我,为意识所执;二命我,为六、七二识所执。前者属分别起,后者属俱生。盖末那所执之我,惟属俱生,非如意识通分别起。此则可会合大、小之说矣。若以现代术语言之,则生我即心理现象之统一体,法我即纯粹的自我意识。关于末那三位之说,详情请参见《成唯识论述记》卷五,卍续藏 77·0390—0401。

[148] 《成唯识论述记》卷五：“如世尊言出世末那，云何建立？答有二义：一名不必如义，彼无漏第七，不名末那，名是假故。二能审思量无我相故，亦名末那”（已续藏 77·0368）。此说出世末那依无我相故，不名末那。故属末那识者，体皆虚妄，合在法空智果现前位断除也。

[149] 今言悬搁、悬置、排除，亦要在破执。就现象学而言，悬搁要消解人们“自然态度”中一系列未经批判的偏见或执着，用胡塞尔的话说，悬置就是“使那种属于自然态度之本质的一般设定失效。我们把任何存在意义上的东西置入括号之内；因此也包括整个的自然世界”（Edmund Husserl, *Ideen 1*, Seit 56）。故悬置就是将自然态度中的素朴的存在信念取消。

故现象学之悬搁，实与大乘之破“人我”同功也。要之，自然态度的特点就是视世界与人为“存在”的东西，即实在。在胡塞尔看来，那种作为心—物统一体，抑或心理统觉的自我本身是超越的，也就是说，它不属于意识的直接所予性。胡塞尔认为，作为实体的意识应该在现象学还原中被排除，而那种悬搁的剩余物就是“纯粹的”或“先验的意识”。胡塞尔说：“自我意识有其自身的存在，出于其绝对的、独特的本质，它能够保持自身不会受到现象学悬搁的影响”。故对自我的悬搁，实际上就是消除那种把自我当作世界的（意识）领域的观点，而是返回到意识的先验性领域（参考《胡塞尔思想的发展》，第 363 - 365 页）。排除并不是对于存在的彻底否定，而是要取消对于实在存在的“设定”行为。因此悬置亦有其肯定的方面，这就是使我们得以接近一个新的领域，即纯粹意识的领域。

[150] WM, 243.

[151] SZ, 326.

[152] 海德格尔对胡塞尔的先验主体性的破除最终应归结到对千百



年来作为“在场”的存在理解的批判。这种批判实际上使海德格尔上接古希腊(爱利亚派哲学)对无(Nichts)的思索。“无”即不在场,它隐含了自由和死亡,实际上是此在的本真的能在。一切形而上学却是只看到“有”,没有看到“无”。但由于人类本质上固有的存在敞开性,任何的“有”同时也是“无”,一切存在物都是“有”与“无”的统一(参阅 Martin Heidegger, *What is Metaphysics?*, *Heidegger's Basic Writings*, Harper & Row, 1986. p. 104 - 111.)。海德格尔则通过这种“无”的思想,彻底摧毁了在近代欧洲思想中占统治地位的“在场性”的结构,从而“将西方形而上学的开端和结局彼此连接起来”(WM, 243)。故海氏之谈无,如同我佛说空,要在破执,即破形而上学于实“有”(即“在场性”)之执也。这种“无”的存有论与大乘思想之相似是不容否认的;海德格尔确是惟一可与佛教思想进行深层对话的西方哲人。

[153] GW2, 125 - 126.

[154] 存有之建立,必依赖自性、言诠之二元。今所谓自性即诸法自相,性离言说;言诠即依之而起的名言分别。自性与言诠之关系类似于西哲之“思”与“在”或“概念”与“直观”;由此二元之遇合,方有存在之显出,适如阴阳合而万物生也,暨康德亦云“概念无直观则空,直观无概念则盲”。但自性不是系于某个主体之单纯知觉,言诠也不是“纯我”之功能(是则与“概念”、“直观”别也);故二者非如物我之可离也。其属于绝对无条件者惟有二者之相互作用,此即是存有之澄明、言诠之道说也。故惟有在语言哲学视域之内,对“纯我”或“纯思”之消解才是可能的。因此大乘佛教之论无我与语言存有论毕竟同一归趣,也是非常自然的。

[155] 安慧说分别通依五识起,今依护法,唯举第六。以分别计度五

## 第一章 心论(上):语言与“自我”

识无故,执有间断违第七故,唯第六识有分别筹度之慧,且间断非恒,故容有分别法执。(《成唯识论》卷二)。

- [156] 此三心者,即一内遣有情假;二外遣诸法假;三遍遣一切有情诸法假(《唯识抉择谈》三)。

关于两种见道,参考《唯识抉择谈》三(欧阳渐:《欧阳渐文选》,上海远东出版社1996年,第30-33页);《成唯识论》九;罗时宪:《成唯识论述记删注》,佛教志莲图书馆,1998年,卷一,第251-274页,等等。

- [157] 法执缘蕴等或总或别,我执唯总。必总执蕴等方有我;然亦可别执一一根尘等以为法也。

- [158] 问曰:初地既属见道位,应唯断分别起执,为何亦属除俱生细执位?初地有入、住、出三心(即无间道,解脱道,胜进道),入心时断分别见惑,属见道;住、出二心以迄佛位,断俱生修惑,属修道。故于理无违。(见《疏抄》等)

- [159] 通途所谓生空观包括四种:一、以根本智断我执,观生空理;二、以后得智断我执,观生空理;三、以有漏心观生空;四、以无漏心游观生空。此说胜者,但取一、二,能断烦恼,故得“胜”名。

- [160] 末那转依时,以其无加行用故,必待六识而与俱转。

- [161] 以上总依《成唯识论》卷十,《成唯识论述记》卷十本。

- [162] 另《心地观经》卷二:“平等性智,转我见识得此智慧。是以能证自佗平等二无我性,如是名为平等性智”(大正3·298下);《秘藏记》卷上本:“平等性智,清净智水,不简情、非情故,彼此同如故,常住不变故,名曰平等性智”(大正86·2中)。

- [163] 有情自他平等者,大慈悲等恒共相应,由观他苦如自苦、观他乐如自乐,故于他苦,同与拔除,于他乐事,必皆施与。以摄一切有情同自体故,成大我阿世耶,故恒能与大慈大悲相应也。诸法平等者,无住涅槃于焉建立。由了知一切法平等,故观诸染

法,幻化非有,故无厌怖;观诸净法,幻化非有,故无贪着。以染净平等故,不住生死,不住涅槃,为度众生,长住世间,而不染世间;恒在涅槃而不住涅槃,是为建立无住涅槃。

- [164] 卡西尔以整个文化系统为人类之符号,人类精神即依此而得以表达也,文化符号对人类之原始冲动有塑造的作用。弗洛伊德以为原始之本能是混沌的,即是自性,惟其纳入文化形式,以言诠充乎其中,方表现为特定的欲望、意志等规定性(圣教云:“若离名言,于诸事中喜乐不可得故;若名言具,于诸事中喜乐可得故,是一道理。又复展转相依而生。何以故?事为依止,名言得生,名言为依止,事可得生故”。此即以言诠为情欲等之条件也。瑜伽卷七三末)。故凡夫众生之欲求、贪婪、沉溺等等,皆是语言、文化所规定,是知凡人生活实无一物属于其真己也!
- [165] 其云:“……现在显现在我们面前的是另一种综合,它以独特方式统握我思杂多性之全体,以此构成同一性之‘我’,即作为在全部意识体验中的意会者、领受者且因之达乎对象极之自我”(E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1980. S. 67 - 68)。
- [166] 伽达默尔曾分析了语言的游戏特征,在游戏中,真正起作用的“自我”不是作为游戏参加者的人,而是游戏的进行本身。WM, 464 - 465.
- [167] 另外本书证明,从“无我”观念走向一种语言存有论,完全是必然的。而且对自我意识的消解,往往就意味着对古代那种语言与世界之源始统一的复归。
- [168] 小乘中,亦以异门密意说此阿赖耶识。萨婆多持命根、众同分是真异熟,此如《大毗婆沙论》卷二十七云:“此命根唯是异熟,不相应行。如心受等,一有情身,一刹那顷有一无二”;又曰“问此众同分,为长养?为等流?为异熟?答:是异熟及等流。……异熟者,谓趣同分等”。化地部执离本识有穷生死蕴。彼立有

三种蕴:谓一、一念顷蕴,指于一刹那即生灭之法;二、一期生蕴,就是在有情一期生命中相随恒转之法;三、穷生死蕴,是指直至金刚位前恒转之法。其他如上座部、分别论者同执有分识(无性摄论释卷二曰:“上座部中,以‘有分’亦说此识。”)凡此皆是种识萌蘖之所由也。故《成唯识论》卷二说,“初能变识大小乘教名阿赖耶”。

[169] 《成唯识论》卷三亦曰:“然第八识,虽诸有情皆悉成就,而随义别立种种名。谓或名心,由种种法熏习种子所积集故,彼摄法异据一边说;或名阿陀那,执持种子及诸色根令不坏故;或名所知依,能与染净所知诸法为依止故,或名种子识,能遍任持世出世间诸种子故”。

[170] 述记云:“能持杂染种,种名所藏,此识是能藏。是杂染法所熏、所依,染法名能藏,此识为所藏”(《成唯识论述记》卷二)。这首先是从八识与识中种子的关系层面上,说八识体是能藏,种子是所藏。其次是从现行转识与第八阿赖耶识的关系层面而言,则现行是能藏,阿赖耶识是所藏,这一层意思却不是《成唯识论》所明确指出的。最后阿赖耶识的执藏义,此如《摄大乘论》本卷一云:“或诸有情摄藏此识为自我故,是故说名阿赖耶识。”无性释卷一:“或诸有情摄藏此识为自我者,是执藏义”,故执藏是指有情染第七末那恒执第八识之见分以为内自我,此即阿赖耶识的执藏义。此执唯属烦恼障,不说所知障;无学除阿赖耶识,不断所知障故。

[171] 《成唯识论》卷二云:“此识(阿赖耶识)自相分位虽多,藏识过重,是故遍说。”谓此识虽有我爱执藏现行位、善恶性果位、相续执持位三位,但在我执过患之重,是故遍说。

第八识有三位。第一我爱执藏现行位,此指第八识自相而言,以恒为第七末那识所执藏故得名。从凡夫乃至菩萨七地以

前,以及二乘有学皆属此位。第二善恶业果位,指第八识果相而言,谓第八识体是由前际善恶业所感的异熟果。菩萨十地以前及二乘无学皆属此位。第三相续执持位,此指第八识因相言,谓第八识能摄持色心种子、根身,以为现行生起的所依。此通一切有情乃至成佛尽未来际。

- [172] 无漏现识虽能熏无漏种子,但不能生阿赖耶识,以阿赖耶识唯杂染故,且无漏对治彼杂染故。故无漏现识不与阿赖耶识互为因缘,但阿赖耶识可与无漏现行为增上缘,以阿赖耶识能藏其种子故,八识互为增上缘故。
- [173] 数论大等望自性,但是能藏,自性唯所藏。而阿赖耶识与现行则互为能所,故以别之。
- [174] 《述记》引其偈曰:“诸法于识藏,识于法亦尔,更互为果性,亦常为因性。”“识于法亦尔”、“更互为果性”者,谓种子识与诸转识互为对方所生之果;“亦常为因性”者,谓此二法互为因性,亦非离此别有因性。
- [175] 学者以为,海德格尔的此在现象学和伽达默尔的解释学的一个重大贡献,就是揭示了人的存在的时间性和历史性,从而结束了从笛卡尔以来一直统治着哲学的一个强烈偏见,即对于一个自足(*selber-gnuegende*)意识的信仰。在哲学解释学看来,过去的作用不仅仅是为我们提供解释的对象,而且还规定了理解活动之基础。过去形成理解的“有效应的历史”,并且已在解释者的当前情境中起作用。所以伽达默尔说:“并不是我们的判断,而是我们的前见构成了我们的存在”(伽达默尔:《哲学解释学》,英译者序,第7页)。我们业已证明唯识的八识受熏和流转的观念与语言哲学的上述看法的一致性。
- [176] 按海氏的术语,筹划就是理解,被抛就是指人总已经居于以前的理解形成的前见之中,出离就是说我们对未来的筹划都是由

过去的前见所形成的视域投射出去的。

[177] 大正 31·613 下。

[178] 大正 31·610 中。

[179] 庄严《述求品》第十二(大正新修大藏经第 31 册)云:“……若于三缘了别义光已,即得思慧,谓知义与光不异意言,由此得思慧。若于三缘安心唯有名即得修慧,谓知义与光但唯是名”。

[180] 瑜伽本地分说此名言分别复有两种:若婴儿等不善名言者所有分别戏论,是谓“名想言说所摄”,谓由言说随眠之所摄故。若诸根成熟善名言者所有戏论,是名“名想言说所显”,谓由言说随觉所显了故。

[181] 参考韩清净:《瑜伽师地论披寻记》,三时学会刊行,第 1213 页。

[182] 《成唯识论述记》卷八本,卅续藏 77·651。

[183] 《述记》八本云:盖有能诠法,令此心因境而起执,流转生死,带此胜用为缘而熏,故立表义名言熏习。又一切法,名为先故想,名在于内发,诠如法胜,但说依名,不说依境。虽亦依句等而熏习,总说为名,诠召诸法名最胜故,从胜为目,但说名言熏习。(卅续藏 77·653)

《述记》又云显境名言即七识见分等心,如彼名言能显所了境,故说名名言,体非名言。此则显与《庄严》等早期唯识典籍持一切有为法以意言为性相左耳!

[184] 此乃为德人海德格尔所彰明也,其以情绪、理解和言说,为此在之“结构上的”三个构成因素(SZ, 161 - 162.)。按海氏后来不再强调语言是此在的结构因素,而是事实上把语言当作此在之基础。本质性的言说是发生(Ereignis),由此人的言说才作为“跟着说”(Nach-sagen)而说出来。

[185] 参考 SZ, 160 - 161.

[186] 在经验的形成中没有自我理解的反思结构。一方面,经验并不

是起先没有语词,然后被主体的反思归入语言的普遍性之中,而是已经就是语言性的;另一方面,“语言性的语词不是由人制造,传播和使用的符号,它也不是人用来置入意义的观念性(Idealitaet),以使其他的存在者论表出来的载体。……毋宁说,意义的观念性已经存在于语词自身之中。语词一向就已经是意义”(WM, 394)。

[187] 识转变有“生变”(种生现)与“缘变”(依现缘变似影像)二位,后者说为现行位;克实而论,并非存在两种识变,而是依其分位假说为二,实为一体。分别体即阿赖耶识转变,故两者是体、用之别,而非二体之殊也。论转变(缘起)者必谈分别,反之亦然。

[188] 见《唯识思想》第五章第四节。

[189] 唯识的识不是“认识”义,而是“显现”义。这从中边定义识为虚妄分别就可以得知,虚妄分别本来就不是对一个已现存的对象的认识,而是境相赖以生起的显现活动。故虚妄分别主要不是认识论概念,而是存有论概念。而日人以为识即知觉,转依则是知觉之渐灭,此说简直无一字到位也(《唯识思想》,第42页)。

[190] 大正 31·613 中。

[191] 大正 31·613 下。

[192] 大正 31·613 下。

[193] 《唯识思想》,第 240-241 页。

[194] 参考《唯识思想》,第 241 页。

[195] 参考《唯识思想》,第 238、241 页。

[196] 大正 31·475 中。

[197] 五位者,曰资粮位、加行位、通达位、修习位、究竟位。见《成唯识论》卷九。

[198] 大正 31·610 中。

[199] 夫净者信决定,持者择彼种,由此得闻慧也。知义及光不异意

## 第一章 心论(上):语言与“自我”

---

言,由此得思慧。知义与光但唯是名,由此得修慧。

[200] 大正 31·625。

[201] 《瑜伽师地论》卷三十六。并参考韩清净之阐释,见《瑜伽师地论披寻记》,北京三时学会,第 1216-1219 页。

[202] 《瑜伽师地论》卷三十六。

[203] 大正 31·614 下。

[204] 《解深密经·胜义谛相品》(金陵刻经处刻本)曾述见道所证云:“当知胜义谛是遍一切一味相,善现,譬如种种非一品类异相空中虚空、无相、无分别、无变异、遍一切一味相。如是异性异相一切法中胜义谛,遍一切一味相,当知亦尔。尔时世尊欲宣此义,而说颂曰:此遍一切一味相,胜义诸佛说无异,若有于中异分别,彼定愚痴增上慢。”

[205] 《辩中边论》云:“依识有所得,境无所得生,依境无所得,识无所得生。”

[206] 大正 31·614 中。

[207] 按:这最终是因为,佛教与西方哲学的生存态度和存在理解是有差别的,这一点请见本书第五章注 1。

[208] 依今日之解构哲学,西人依工具理性而建立之客观因果概念,实以事物之功能联结为基础,其服务于人类统治世界之需要,然并非事物之真理也。今发现此种因果概念在东方思想中并未获得充分发展,且并非本来具有者。

[209] IP1, 100.

[210] HIP1, 21.

[211] 吠陀亦以为,刺达是事物的本质和真理,“整个宇宙都建立在刺达之上,并在其中运动”(RV 4.23.9.)。这种观念与柏拉图的理念论有相似之处。

[212] IP1, 110.



- [213] 六因即能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。四缘即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。五果即异熟果、等流果、士用果、增上果、离系果。
- [214] 三性即善、恶、无记，是人的行为之三种性质。四有即本有、生有、死有、中有，即生命轮回之四个阶段。六道即天、人、阿修罗、地狱、鬼、傍生等，是生命流转之六种趣向。
- [215] 故于今世，若仍执灵魂轮回之说，则恐诘鞠为病。盖近代自康德《批判》问世，灵魂常有之说已为庙堂清议所耻，而徒为村妇愚夫所崇也。且生物学亦不许有生命守恒现象；然生命守恒之结构一旦破坏，辄轮回之说便失其依据。

若依解释学，辄在变化之语境下，对原作字面上之“忠实”解释，非徒不能免于诘问之讥，且只会导致对作品意义之完全歪曲。曩之学者，或执权说以为实，或溺邪教而不知，固有以也；然今之学人若仍袭之，以为实有命根、细心等于三道轮转者，斯则不省业力之真义，而陷释教于奇诡荒唐之论，曷异于谤佛？

- [216] 法称：《释量论略解》（法尊译），中国佛教协会，第78-79页。
- [217] 在现代语言哲学看来，一方面语言实际上就是世界，故“有”与“非有”，“真”与“非真”之区分只有在语言世界的范围内才有意义；另一方面（反思哲学）对一种前概念的“纯直观”的假设也不符合人类理解的实际情况（此见 H-G-Gadamer, 'Text und Interpretation', GW2, Seit 339）。
- [218] 其中身业即是于自他损益的行为；语业是于他或为损恼、或为饶益的言语；意业即思，或说为行为之意志、动机，造作为性，役心为业，于善不善无记诸行恒为加行。
- [219] 《成唯识论》卷二说：“能动身思说明身业，能发语思说明语业，审决二思意相应故，作动意故，说明意业”；“故身表业定非实有，然心为因，令识所变手等色相生灭相续，转趣余方，似有动

作。表示心故,假名身表”。

- [220] 唯识家中,亦有许五识少分造业,本书不许,理由如前。
- [221] 一谓阿赖耶识了别外无分别器相;二谓其了别内执受相;三谓染末那恒审思量自我相;四谓眼等六识了别各自境相。
- [222] 其中了别业复有四种:了别自境所缘、了别自相、了别现在、惟一刹那了别;随转业为一种,而分三位:随意识转、随善染转、随发业转;取果业一种,谓取爱非爱果。故总成六种业,略属于感性意识的内容。
- [223] 七种随五识作业,谓了别自境所缘、了别自相共相、了别去来今世、刹那了别或相续了别、为转随转发净不净一切法业(五识唯随转,意识亦转)、取爱非爱果、能引余身染净心起,能引等流识身。
- [224] 七种分别者,谓有相分别、无相分别、任运分别、寻求分别、伺察分别、染污分别、不染污分别。
- [225] 这与诠释学的存有论是一致的。因为实践本质上就是人类此在阐释着的自我展开的活动。
- [226] 关于识分别的语言性,如庄严论四说:“意言者,分别也。”此即明确以虚妄分别同于语言之诠表也。
- [227] 大正 31·461 下。
- [228] 大正 31·456 中。
- [229] 大正 31·611 中。
- [230] 夫染净由心,染者缚也;而早期瑜伽受数论影响,亦有以不真分别为众生系缚之原因者(如《庄严论》),故得道必以无分别智毁坏名言分别尽净,乃依此断除名言熏习也。
- [231] 大正 31·614。
- [232] 能招欲界善果的称为福业,招欲界恶果的称为非福业,而招色界、无色界善果的称为不动业。

- [233] 《成唯识论》卷八说诸习气总有三种，曰：“然诸习气总有三种，一名言习气，谓有为法各别亲种，……二我执习气，谓虚妄执我所种，……三有支习气，谓招三界异熟业种。”有支有二：一有漏善，是能招可爱果业；二诸不善，是能招非爱果业。此中所言有支习气，即是颂中所言业习气；我执、名言习气，即是颂中所言二取习气。
- [234] 总报之果体（引果），但指异熟果之趣向而言，而不关乎其实际内容，故无关乎同趣生类之根身寿命寿福非福等差别，而此类差别，但是别报所生，属满果。
- [235] 诸衰变位总名为老，身坏命终，乃名为死，老非定有，附死立支。
- [236] 依唯识宗义，无明有相应无明与不共无明，不共无明复有恒行不共与独行不共，释见《成唯识论》卷五。
- [237] 述记曾说无明发业有十一殊胜（见《成唯识论述记》卷八末）。
- [238] 《成唯识论》二曾以此破本有师熏长为因缘义：“非熏令增长可名因缘，勿善恶业与异熟果为因缘故。”
- [239] 此种区别，用佛教术语说，即是“圣谛”（真谛）与“俗谛”之别。二谛不仅是两种道理，而且是存有的两个意义层面。在佛教看来，西方哲学的东西大概永远停留在“俗谛”的层面。佛教也谈“俗谛”，在这个层面它可以跟西哲谈得一样，但谈“俗”是为了会“真”。大乘佛教也说一切法惟有言说，这与西方现代语言存有论完全一致；所不同的是佛教不会永远停留在世俗、语言的层面，而是以此为方便，以通达“真谛”，“真谛”则是离言绝相的，这就是佛教高明之处。
- [240] 用最通俗的语言说，大乘与西方语言存有论之“同”，不过是伴它走一段路。但他们所以都走上这共同的一段路，则完全是有其内在必然性的。

## 第二章 心论(下):名言与器物

在远古的思想中,事物的名称与它的存在往往是混然不分的。古代印度人把词语、语言都叫做“声”,一些现存文献表明,声似乎代表了存有的本质。这反映了古人对语言与存有的本原同一性的理解。而在吠陀和奥义书中,词不仅仅是事物的名称,而且在事物的存有之展现中起着关键作用。但是在印度思想后来的发展中,词语自身被实体化了,它的意义完全在于完成一种指称,所以语言的意义揭示功能完全消失了。这种立场也规定了小乘部派思想的语言概念。

我们在唯识哲学中,发现了一种对古代的语言思想的回归。在弥勒一世亲的唯识古说中,作为存有发生之根源的(意言)种子或熏习实际上就是潜在的语言能力(或语言概念)。唯识接受空宗对于存有的语言性的理解,并且在此基础上进一步建立起阿赖耶识缘起的体系,以言说戏论作为世界现身的机制,以意言种子作为存在物之本体,这也可以说是在新的层次上对吠陀时代语言与世界之源始统一的复归。

另外在印度哲学中,声的概念从来就是很模糊、有很多歧义的。弥曼差派、胜论派和佛教因明学者所说之声,相互之间

意思有很大的区别。比如声生论谓“声”有响音、声性、能诠三义，响音是无常，后二者为常；声显论认为声仅有能诠之义，故为常住；胜论派则谓声仅为响音，主张其无常。也就是说，声可以意指语言的发音、名称、概念三者。关于声的本质的争论很大程度上是由于这种概念的歧义性所引起的。

### 第一节

#### 印度的语言思想：语言与世界的源始统一及其丧失

刘勰《文心雕龙·原道》云：

言之文也，天地之心哉！若乃河图孕乎八卦，洛书韞乎九畴，玉版金镂之实，丹文绿牒之华，谁其尸之？

像中国古人以为河图洛书之文乃是天成一样，在印度婆罗门的正统思想中也有所谓“吠陀天启”的观念。梵书称吠陀是自在者之呼吸<sup>[1]</sup>。此即以为吠陀之言声并非是某个人或人格神创造，而是在宇宙中本来存有。故吠陀亦称为“室鲁谛”(Srutī)，即谓无限者之声音，惟圣者之灵魂乃得闻之。当人完全祛除了贪欲等情绪的遮蔽，以纯净之心智进行直观，才能见到其真理；当然，只有吠陀中的仙人(rsi)才做到了这一点，其见之、受之、传述之，后学凡夫乃得与闻。故言声乃被认为是亘古不变者。

在远古时代的印度思想也像在所有古代民族的思想中一样，语言和事物的存在之间实际上是混然不分的，这也透露出古人对二者的源始的一致性的理解。那时候，任何真理都是

以神话的语言表达出来的。在《梨俱吠陀》中,语言被人格化为一个威力巨大的神——“婆柯”,他的特点是容纳所有事物,并居住于它们之中,他是宇宙间的秩序维持者和真理的守护者。奥义书克服了吠陀的神话形式的束缚,而且此时“梵”从最先作为祈祷者的颂歌,逐渐转变成为世界创生之原理,所以从吠陀崇拜很自然地导向了一种以语词作为世界之本体的观念;奥义书对语言具有的神秘力量的信仰,也促使语言逐渐变成宇宙万物背后的东西,即作为它们的根源或基础。语言由此而渐渐表现出与人、物乃至神的存在本身的同一性。

约在公元前7世纪逐渐形成的史波达说,将语言理解为现象世界的本质形式,语言与事物的存在出现了分裂。同时无论是史波达说的支持者,还是佛教或六派哲学中的反对者,实际上都没有将语言的真理功能和其意义特征区分开来,其结果是完全遮蔽了语词的存有论意义,完全从存在者的角度来理解语词的存在。由此产生了两种相反的结果,一是认为语言具有一种自身独立的此在,事物就存在于语言中,因而我们只要有了关于某物的语言,就获得了有关它的一切知识;二是认为语词完全没有自身独立的存在,它的存在只是对于外在事物的指称——而且在很多派别看来,这种外在事物还是虚幻的东西。史波达学说和后来的弥曼差学派持前一种观点;而胜论学派则持后一种观点。

总之,随着史波达说原先的存有论意蕴的丧失,对语言的思考完全变成了一种语义学和逻辑学的研究。在弥曼差思想中,语言已经完全坠落为一种实在的“物”,故对语言的本质理解,以及对词与物之存有论的统一性全被遗忘。这种遗忘也

规定了小乘部派佛教对语言的解释。

## 1 吠陀时代之语言思想

古代先民往往是将事物的名称与事物本身混为一谈<sup>[2]</sup>。名称是与实际事物的本质相等同的。在荷马史诗中奥德修斯为独眼巨人所捉,假说自己叫“无人”,因而免掉了灭顶之灾,但在脱险之后不得不告诉它自己的真实名字,以收回自己的本质<sup>[3]</sup>。

在古代民族中,语言和事物的存在之间这种混然不分的情况,也透露出二者的源始的一致性,这在印度思想也不例外。在《梨俱吠陀》中,语言被人格化为一个威力巨大的神——“婆柯”,并有专门对他的赞颂。婆柯(语言)的特点是容纳所有事物,并居住于它们之中。其“婆柯赞歌”曰:“富有宝藏,充满思想,在所有神圣之中最值钦敬,我(语言)乃女王。于是诸神为我,广置宅宇,让我进入,让我居住。”《吠陀》还认为“语言”是人间和天上的秩序维持者,并且他存在于所有事物之中,歌云:

我高举婆楼那和蜜希那,因陀罗和阿耆尼,还有阿希文。

我庇佑和维护着高涨的苏摩,支持着特注希达,蒲仙,巴伽;

我升起和解决人间之纷争,渗透了大地和天空<sup>[4]</sup>。

吠陀说婆柯威权极大,他容纳所有存在,将万有置于自己的威力之下:

气息强如风暴,而我将所有的存在汇集。

在我的光辉之中,我的威权如此巨大,  
超越地表,超越诸天。<sup>[5]</sup>

《梨俱吠陀》的这种思想与基督教的创世神话有类似之处。正如在基督教,语言在上帝的创造活动中具有特殊的作用<sup>[6]</sup>,在印度古代神话中,语言也与世界之创生和维持的大问题紧密相关。这些神话体现出原始民族对于语言与世界和存在的同一性的朴素思考。但是《吠陀》同样也反映了人类早期思想的模糊性。它似乎是要弄清语言在事物存在之揭示过程中的作用,但是由于它实际上对语言与事物的存在区别含糊不清,因而不可能完全将语言的存有论意义完全解释清楚。

《奥义书》继承和发展了《吠陀》对于语言之探讨;它接续《吠陀》所思考的语言与世界之关系这一课题,同时也提出了语言自身的本质与起源问题。

《由谁奥义书》第一偈就问道:“由谁所策动?人作此言语?”答案是“梵”,“语言所不表,由彼表语言,彼知如大梵,非世所尊者。”<sup>[7]</sup>

奥义书对语言的本质和来源进行了非常深入的思考。《考史多启奥义书》认为语言为彼大梵之“侍女”,其言曰:此呼吸之精神即大梵也,意识为其使者,语言为其侍女<sup>[8]</sup>。由于大梵也经常被解释为一超验的“自我”(般若,阿特曼),故语言亦成此我之表现:“语言以一切名言倾注其中;彼以语言而得一切名。……语言为(般若)分位;名者,其相应之外境也。”<sup>[9]</sup>盖一方面语言属于自我,另一方面由于语言之命名,使自我作为惟一者显现为诸多差别相。语言赋予万有以意义,故一切皆因语言而成为可识<sup>[10]</sup>,自我与语言被认为是梵创造世界的资



具<sup>[11]</sup>。

这种语言的命名,或以名称而进行的区分,本身就具有存有论的意义。《羯闍奥义书》将一切分为“本无”(asat)与“有”(sat),凡人一切经验皆属于“有”,但“有”之产生,乃是由于心识于无分别的“本无”之上,以名言力,强加分别而生起,因此一切存有惟属名言。由无分别之本无而生纷然杂厕之经验,是谓(存有)转变、变易,乃必依语言而实现。《大林奥义书》也说梵我(即“本无”)本来无言相差别,而一切差别境界皆由言相建立:“信然,于初世界无有分别。有名相故,分别境界方生,如说‘其有如是名,如是相’……”<sup>[12]</sup>盖本无是一,而世间经验是多,故谓存有转变,即是由一而生多,这与语言经验之生起,是同一过程。因语言之命名、执持,种种差别的存有境界才得显现、生成。故在奥义书思想看来,存有之发生,即是语言或语言中的精神的业用,亦即言诠之“道说”。

在诸奥义书中,《唱赞奥义书》最为集中地探讨了语言的本质及其存有论意义。首先《唱赞奥义书》的语言思想体现了婆罗门的吠陀崇拜和极端强调唱祷之神秘作用的倾向<sup>[13]</sup>。吠陀崇拜之发展的结果,是导致对传布吠陀之语言的崇拜,到后来认为语言与吠陀实际上是同一的<sup>[14]</sup>,比如《唱赞奥义书》就说:语言即是《梨俱》,即是《三摩》<sup>[15]</sup>。“梵”本来是祈祷者致于神的颂歌,它逐渐从行祈者的主观力转变为其所愿求之目的;从祈祷之原因变为牺牲之力量,既而由于《梵书》认为整个宇宙乃牺牲之所引出者,梵乃成为世界创生之原理<sup>[16]</sup>。所以从吠陀崇拜很自然地导向了一种以语词作为世界之本体的观念<sup>[17]</sup>。

首先,语言被认为是一切事物可理解的条件,语言的界限就是世界之界限<sup>[18]</sup>。其次,由于古代印度思想常常是将对事物之理解与事物的存在等而同之<sup>[19]</sup>,因此上述思想发展的结果,就是导致《唱赞奥义书》最终将语言作为世界之存在关联起来。故唱赞书赞语言为“大地”,且惟语言“道咏”与“护持”此一切世间,已明揭语言为存有之居所也<sup>[20]</sup>,且以《吠陀》及其语言是一切存有的精华,是世界的最高真理以及万物的究极原因或形上本体<sup>[21]</sup>。

毫无疑问,在神话的时代,语言与世界的同一性也必须包含与神的同一性。在《唱赞奥义书》中,语言的不同音素分别与对应的神同一,一个音素往往体现或者说分有了某个特定的神的存在:“凡母音皆因陀罗之自体。凡齿音及呵声,皆造物主之自体。凡其余子音,皆蜜黎第(死神)之自体也。”“若有诟病其母音者,则可应之曰:‘我已皈依因陀罗神,彼将答汝矣’。”“一切母音,皆当发之圆满而清刚,以为如是乃助因陀罗之力也。”<sup>[22]</sup>实际上,不管是天地万物还是众生鬼神等等,在奥义书思想看来,都是作为世界惟一本体的最高神——“大梵”的体现。因此语言与物、与人、与神的同一最终都归结到与“梵”的同一。然而梵就是真理、纯粹存在和世界本身,所以语言与梵的同一实际上就是与存在、与世界本身的同一。

此外,《唱赞奥义书》还从存有发生的角度,认为存有之转变,世界之升起,乃因语言而完成。世间存有惟藉语言方显,故世界惟显现为言说相,如说“有如是名,斯有此相也”。昔者优陀刺羯尝语其子曰:由未知者转变为已知者,如塑湿泥然,一切泥所制器皆可知,本体是泥,而不可知;形成器物之“转

变”，只是言诠分别，惟有名称耳；实在仅如“泥”，太朴无形，超越一切言诠分别<sup>[23]</sup>。商羯罗在对奥义书的解释中也说：“维在名言之中，转变方能升起且持存……。故彼（转变）唯属名言，非为实有。”<sup>[24]</sup>

奥义书所揭示的语言的存有论意义，后来都为大乘佛学所继承和发展。但奥义书似对精神（阿特曼）与语言之存有论关联缺乏本质把握，语言有时似乎仅仅被从存在者层面理解为一种精神本体的造物或结果<sup>[25]</sup>，其存在不过是绝对精神显现之“相”，是转变的产物，而非变易之主体；而精神似乎是可以脱离语言而独立存在的。但实际上恰恰相反，精神向来就是语言之精神，精神惟有存在于语言之中，它就是语言的本质。

总之，《吠陀》与《奥义书》的思想，皆缺乏对语言与事物的存有论差别的认识。故语词时而被认为是事物意义得以揭示的条件，时而又被认为是这些存在物的一种<sup>[26]</sup>。

## 2 史波达说

优陀塔卡拉曾在《正理释论》(Nyaya-vartika)中提到有些学者认为物非以文字指示。后来瓦卡帕提(Vacaspati Misra)在《正理释论注疏》(Nyaya-vartika tatparya-tika)中说，他们就是“史波达说”(sphotavada)的支持者<sup>[27]</sup>。史波达说为研究吠陀的文典学家们所提出，到语法学家伐拉呵利(Bhartrhari, 公元6—7世纪之间)的时代，史波达说已成为一种有巨大影响和完整体系的哲学思潮。但其思想却显得古老，它在帕尼尼(Panini, 约公元前4—前3世纪)、巴丹遮梨(Patanjali, 约公元前2世

纪)之著作中已有较清晰的表述,实际形成当远在此前<sup>[28]</sup>。

史波达说系继承了吠陀时代声性实在的观念,但是它放弃了《吠陀》的神话形式,我们认为这也使那种以神话形式表达的关于词与物的本质联系的领悟被隐藏起来。语言思考变为主要是对语言作为一种存有现象的特点的探究。

史波达说的重点是探讨语言之形上学本质,而主张其为实在性之有。语法家帕尼尼和数论派学者巴丹遮梨以史波达为声之本质。所谓史波达,系由字音而开显,同时亦开显言声之超感觉原理,由此原理而言,字音乃声(意义)之媒介;而声则指谓事物。史波达说认为在组成言声之众多刹那生灭之字音以外有一种全声形式,它非由字音构成,而是为其所显<sup>[29]</sup>。6、7世纪,文法学家伐拉呵利采取吠檀多思想,认为史波达系潜藏在现象内之超越的实在,亦即视史波达与梵同一。此说认为不但语言之内在本质,而且显示此本质之意义者皆为“常住不灭”,故谓其与宇宙最高原理之“梵”为同一。语法学派对于语言本质的看法,给予后来的语言思想极大的影响。

持史波达说的学者们认为,词的每一单个字音并不能产生与词相应的物的知识,在它们的集合亦不能。每一个字皆出口即逝,因而不能形成一个完整的词,它们不能同时存在以产生关于某物的知识。在听到最后一字音时,我们亦不能由前此的字音的记忆之助而产生对某物的知识,因为字音之记忆仅能让我们了解字音,而非与之相应的某物。然而毋庸置疑的是,我们在听闻“牛”声时确产生对“牛”之知识。故必有超越于文身而与产生某物之知识者,史波达说认为此即是于每一文身被说出之后,得以彰显之“聚声”(conglomerate

sound)。它由文身所显,但并非即是文身。这种“聚声”,这种词语的整体之彰显,即是“史波达”(sphota),此即“声音之绽开”也<sup>[30]</sup>。我们听到第一个字音时,即有对史波达之揭示,并以随后之字音逐渐发出,对史波达之揭示亦愈见清晰,直至完全把握该词所指之义境<sup>[31]</sup>。

史波达说以为声性(史波达)是常、自在,与它指称的法有恒常之联系。当我们听闻“jala”(水)之声时,字音“j”“a”……相继逝去,但“jala”之声性是常,并始终指称着“jala”(水)这个对象。故史波达为名、句、文等所显,而非为其所引生。

另外,声与所指示之义境之间有恒常之联结,故闻名、句、文之声性必引生对相应义境之知。比如对“jala”声,当听到第一字“j”,即有对“jala”之声性的显示,当然这种显示仍不够清晰;次听到“a”时,此种声性之显示也还不甚明了;直至听到最后“a”,“jala”之声性才完全明了地彰显,而水之相才得到指示。史波达就是这种声性之完整的彰显。

与后来的弥曼差派思想不同,史波达说认为声性是独立于文身等而存在的。单个的文(字)没有指示之功能,只有声的聚合之开显才有指示作用。也就是说,只有由文身等开显之声性(名称或含义),才能与外境界存在指称关系。史波达为声之本质,并为名、句、文所显。后来的学者由此开出三种声性,其中名所显者称“名史波达”(pada-sphota)、句所显者称“句史波达”(vakya-sphota)、文所显者称“文史波达”(Vama-sphota)<sup>[32]</sup>。

11世纪的正理论者伽延陀认为史波达说是不堪一击的。如果语言自身能指称事物,为什么还要增加一个既非现量所

知,亦非比量所知的实体,即所谓史波达呢?他问道:史波达之显示是自然而显,抑或待缘而显?若是自然而显者,则应于一切时一切处皆可显了,此即不成;若是待缘而显者,孰为所缘?故伽延陀认为史波达之设施是不成立的,而且完全是多余的<sup>[33]</sup>。

我认为,无论是史波达说的支持者们,还是它在六派哲学中的反对者,都没有在语言的意义揭示功能和词语的含义之间作出本质区分<sup>[34]</sup>,其结果是完全遮蔽了语词的存在论意义,仅仅从存在者的角度来理解语词的存在。由此产生了两种相反的结果,一是认为语言具有一种自身独立的此在,事物就存在于语言中,因而我们只要有了关于某物的语言,就获得了有关它的一切知识;二是认为语词完全没有自身独立的存在,它的存在只是对于外在事物的指称——而且在很多派别看来,这种外在事物还是虚幻的东西<sup>[35]</sup>。两种结果在印度思想史中都存在:史波达学说和后来的弥曼差学派持前一种观点;而胜论学派和佛教的因明家们则持后一种观点。前一种观点又分两种情况:瑜伽的史波达论以为词语是意义(史波达)的体现,则词语与史波达的关系就是一种现象与本体的关系<sup>[36]</sup>,后来吠檀多思想,即视史波达与梵同一,将史波达解释成现象界背后之超越的本质世界。与此不同的是,弥曼差派并没有将语词和含义分开,因此其言论的主要构架是语言与对象的指称关系。但实际上,即使在史波达说,也隐含了一种指称理论作为背景,在以后的思想发展中,这一背景事实上显得越来越突出。后一种观点同样也包含两种情况。如果认为词语的指称是实在的对象,这就是一种语义学实在论立场,

这是胜论学者的态度；而如果认为语词并无实在的指称，则语词的含义就是其意义，这是一种语义学的唯名论的立场，这是大乘佛教的态度。

### 3 弥曼差和胜论学派的思想

印度哲学关于语言之探究，起源于对经典的诠释。以后陆续有耶斯卡之《尼禄达》，波尼尼之《文法》，以及巴丹遮梨之《大疏》等问世；此类作品主要讨论具体语法问题，其对语言本质之理解，实受惠于史波达说思想<sup>[37]</sup>。

史波达说以后的语言思想，完全丧失了正确的方向。语言被一致当作一种现存之实物，一种与所有其他在者并列的东西。于是，对语言本质的追问变成了对语言实体属性的探究；语言与世界之关系完全变成了一种语义学和逻辑学研究的内容，词与物之间仅存一种指称关系。由此而有：其一，关于“声”是“常”或是“非常”之探究，即关于“声性”的问题；其二，有关于语词之“意义”与“指称”等等之考察，即关于“声”、“境”关系的问题。印度语言哲学在这一阶段的思考完全进入了误区，但它所提出的问题却是此后佛教中观派与唯识派的语言观念得以展开的前提。

#### 一、声性问题

关于声性问题，印度哲学中弥曼差派与胜论学派的立场是相互对立的。弥曼差派主声性常住，且声义之连系亦为常住，由声常住论复演出声显论、声生论两派。与声常论刚好相反，胜论一正理学派持声体刹那无常论，且以为声、义联系亦非先天具有，而是以串习之权便而有。

弥曼差派因持声是常,故得名为“声常论师”或“声论师”。早在《吠陀》与奥义书的思想中,就有持“声”是常的观点。另外印度在梵书时代就已信奉“祭祀万能”,其中包含了对祈祷语言之迷信。而史波达思想,乃将此种实化的语言改造成一种形而上学概念。弥曼差继承了《吠陀》和史波达说的思想,开展出其独特的语言理论。

弥曼差学派认为,《吠陀》经在对法的领悟上有着极为特殊的神圣地位。弥曼差理论的宗旨是要揭示蕴涵在《吠陀》经中的“法”,在他们看来,所谓法就是关于祭祀的指令<sup>[38]</sup>。《吠陀》是永恒的,它不是神或人所创造出来,而是在宇宙间亘古长存。依感觉、知性都不能知“法”,法只有靠《吠陀》的词语之晓喻才能被知。语词与意义之间存在不可分离的直接联系<sup>[39]</sup>;故语词是知识的独立来源,且其存在完全是独立的,无关乎吾人之听闻与理解。

弥曼差持声体是常,其以为声体本有,待缘而显,体性当住,窥基《大乘法苑义林章》即有述焉。弥曼差学者认为声是空之德,词语则是常住之实体,故一切声皆常住不变,依于(不变之)空故。且在弥曼差派,事物之种类、联系皆是恒常之实有。声常住论又衍生出声显论与声生论<sup>[40]</sup>。其中声生论主张声性并非无始本有,乃因音响等缘而发生,生起之声称谓为声音;既发生之后,即成常住<sup>[41]</sup>。声显论则认为声性本来实有常住,待音响等缘而显现;即谓声为常住,声音则为无常。耆米尼和莎巴拉等人显然都是持声显论的<sup>[42]</sup>。关于常住之声,其体性为何,于《弥曼差经》未见说明。

弥曼差学派并主张声所表示之义境亦是常<sup>[43]</sup>;且以为声



及其义,二者之结合关系为先天具有之本性,而非为权巧之习惯性,此种说法与胜论等所说不同。但是既然言声与义境都是常住,则二者之关联如何建立?各个字音既为语言之本体,则此字音何以能表示意义?对于此类理论困难,弥曼差派似乎并没有考虑过。

我们认为声常论是一种概念实在论。弥曼差派认为语词含义是独立的,与我们的感性完全无关,实际上是将语言与具体的理解活动分开,使语言成为自在物。

在语言思想上,与弥曼差派的声常论完全相反的,是胜论—正理派的声体无常论<sup>[44]</sup>。胜论学者有两种声:一(名句)文身,二一类无义声,而作为语言之声惟属于前者。彼以为声是由事物摩击而生,生已即灭,灭已复生他声,声即以此生灭相续得以传递,这种传递以(空)气为媒介。胜论强调声的感性存在,且每以声(语词)与其发音等而同之。他们反对认为声义之间存在先天连系的观念,而倾向于认为声义之系属乃是人为约定者。

关于声的存在方式,胜论以为,声是耳根所缘之境,并且依止于实,为其属性<sup>[45]</sup>;待缘而生,故声体无常。《胜论经》及随顺胜论师的正理派皆曾对声体无常有过论证<sup>[46]</sup>。正理派反对弥曼差的声显论,而站在声生论的立场,其以为一声生后,刹那即灭,然一生生他声,他声又生他声,如此相续传递。故声为所生,而非为所显。

另外就语义学而言,正理论者亦不满弥曼差派声(sabda)、义(sabdārtha)之间存在自然联系的观点<sup>[47]</sup>,乃以为声、义之联系非为先天具有,是因串习之权便而有。此种争论又与

一种语义生成理论相联系。弥曼差派持声义之联系是常,最终导致枯马立拉学派之持词语与事物之间有先天之对应关系,此即声义先天符合论。而胜论持声、义联系非常,则很容易导致一种关于词义的约定理论。公元7世纪的优陀塔卡拉解释了正理派的立场,其云:若吾人初闻某一语词,并非开始之字音即可产生知识,而是当听到最末之字音时,因对前面字音之记忆,以及由于串习之联结力故,彼词才足在吾人心识产生关于某物之知识<sup>[48]</sup>。故字音与义境并不存在自然的一一对应关系,只有字音之聚合才能指称义境,而且这种指称是由于串习之联结力完成的,这就是声义之经验约定论的思想。我们认为从一种语义约定论出发,必然会导致否定语言性概念的绝对普遍性。

胜论学派将词语的概念性意义淡化,其以为吾人对事物之普遍性知识实非由语言而来;普遍性客观地存在于对象世界之中。故在胜论,表示所有事物最大普遍性之最高范畴——“有”句义,及表明事物整体性关系之范畴——“合”句义等,皆属现存之实体<sup>[49]</sup>。普遍范畴和关系范畴之建立皆与语言活动无关,而语言中的相应概念仅仅是反映了其客观存在<sup>[50]</sup>。因此胜论学派与弥曼差学派一样,都是持概念实在论立场<sup>[51]</sup>。

### 二、意义与指称

这时期的语言思想所探讨的另一重大课题是语义理论。11世纪的婆罗门学者伽延陀曾将印度的语义生成理论概括成两种:一是“已显聚合论”(abhihitavaya-vada);二是“聚合方显论”(anvitabhichhana-vada)<sup>[52]</sup>。伽延陀说巴塔弥曼差(枯马立

拉学派)持第一种理论,即认为语言性的知识依赖对句中词语含义之间的本有聚合之直接了解,句中词语在传达其各自含义之后即行消失,于是词的含义在吾人心中产生一种它们相互联结的知识,这就是语言性知识。而语法学派以及弥曼差之普拉巴卡拉派则持第二种理论,认为只有在句中,语词才能论显其含义,从而在我们心中产生关于其含义之相互联结的知识,这就是语言性知识。

现代学者以为上述区分可概括成一种语义学的指称理论和意义理论的区别<sup>[53]</sup>,而类似分歧在史波达说就已经存在<sup>[54]</sup>。尽管在绝大多数情况下,印度哲学的正统学派并不认为语言有指称之外的含义,然而仍有少数哲学家似乎模糊地意识到概念的内涵中有非指称的意义<sup>[55]</sup>。在这少数承认概念的非指称意义的哲学家中,又可以分出两个群体,即持彻底意义理论的语法学派,以及持较温和态度的普拉巴卡拉学派。

所以在印度正统哲学中,就有三种语义理论:一是以巴塔弥曼差和尼耶派为代表的理论,其以词为基本语义单元,每个词指称一独立实体,命题含义乃是各个语词据某种关系组合而成,故可称之为一种“词语加关系”理论;二是以伐拉呵利为代表的语法派理论,其以命题为基本语义单元,词义仅是一种语法的抽象,只有整个命题才能指称一种事态,此谓“纯命题理论”;三是另外与巴塔同属弥曼差之普拉巴卡拉派,试图调和前两种倾向,其以词义为处在与同一命题之其他词所指称之诸实体之关联中的一个实体,词语因与其他词之关系而实现其指称,故学者称此种语义理论为“相关指称理论”<sup>[56]</sup>。

巴塔弥曼差派与正理派坚持词义的指称理论。就词语与

命题在意义生成中的关系,他们都认为词的含义是独立的、充分的<sup>[57]</sup>。在他们看来,词义就是其指称,而命题的意义就是以某种方式将词语组合起来而形成的。现代的语义学称这种意义生成理论为语义的“组合原则”(composition principle)。

但巴塔弥曼差派与正理派亦有区别。巴塔派认为语词径指实体,且伴随着也隐示诸实体间的关系<sup>[58]</sup>。在听到一个句子时,首先被领会的是每个词分别指称的无联系的实体。而正理派在承认词义的独立性时,也认为每个词都对其他的词有一种意义预期。由这种相互的意义预期使这些词组合起来,形成一个命题。弥曼差派与正理派还有一个更根本的区别。枯马立拉认为声与实之联系是先天成立,且无始恒有,故在指称作用之建立上,持声、义先天符合论<sup>[59]</sup>;相反,《正理释论》以为声、义连结乃是在习惯中约定俗成的,属于一种含义约定论<sup>[60]</sup>(吠檀多派亦持此说),与巴塔弥曼差的理论相比,这种约定论在语义学上更容易向一种意义理论妥协。其次,与巴塔弥曼差和尼耶派截然相反的是,语法家伐拉呵利认为词并不是单独的语义单元,词必须在与其他词的关联中才能明确其含义,类似的理论在现代语义学中被称为“语境原则”(context principle)。伐拉呵利相信若无名言,则不能形成任何心象,因而在他看来,那种独立于语言、无规定性的纯粹直观是不可能的。后来佛教倡导新因明的大论师陈那对语法家的语境理论就采取同情态度<sup>[61]</sup>。

另外,与枯马立拉同时的弥曼差学者普拉巴卡拉的思想却与前者有很大的不同,这是由于对耆米尼《弥曼差经》的不同理解造成的<sup>[62]</sup>。他的注释者枯马立拉认为词语是各自独

立地指称一对应实物,而普拉巴卡拉则认为词语不能独立指称任何物,指称作用必须在词语与同一句子中的其他词的语境关系中才能完成,这就是所谓“相关指称理论”的立场<sup>[63]</sup>。

相关指称理论试图调和“组合原则”与“语境原则”。它以为词义是其与在同一个命题的其他词之关联中的指称,也就是说只有通过这些关联才能确定个别词的指称。普拉巴卡拉派认为,正理论者和枯马立拉的理论很难解决在一个命题中词语之间的关系由何产生的问题,而如果否定这种词义的联系,则一个有意义的命题与任何一组词语的杂乱混合之间都无从区别<sup>[64]</sup>。然而完全贯彻语境原则也有可能导致一种“无限关联”的诘难,因为任何一个词所处的语义关联都可以是无限的,因此纯粹通过这种语义关联来确定个别词的含义同样不可能。相关指称理论就是考虑到这两方面的困难而提出的。普拉巴卡拉派承认词有一种独立的自身含义作为在所有语义关联中的同一内核,我们对它的所指是可以直接领会的。于是词义的这种内核与其语境意义就形成词的双重含义,此即是说,每一个词皆有一个独立的非命题的自身含义及非独立的句法含义。所以现代学者认为,在普拉巴卡拉那里初步达到了一种与弗雷格的理论类似的对于词的意义与指称的区分<sup>[65]</sup>。

这里顺便要补充的是,伽延陀认为“聚合方显论”会导致词语在不同句子中含义不确定性。持语词无确定含义是荒谬的,但伽延陀也不认为单靠语词就能产生语言性知识,因此也不完全同意“已显聚合论”的立场。他的立场是,句子具有超越于语词之上的意向(tatparya),以此才能将语词的各自含义

组合起来,形成一种聚合,此说显然是由早期正理派关于语词的“意义预期”理论发展而来。但是这种说法也容易引起疑问:这种意向是确定了词语的非指称的意义呢,抑或仅仅是帮助词语完成一种指称作用?如果是后者,则仍然没有摆脱《弥曼差经》与早期正理派的立场。

说者以为在印度语言哲学中,无论是指称理论还是意义理念皆以一种语义实在论为基础<sup>[66]</sup>。语法家伐拉呵利将命题作为描述整体,并从中确定词的功能;巴塔弥曼差和尼耶派则是以词作为指称的单元,并由词语的联系建立命题的意义。两种理论都设定了实在的事态对语言的独立外在性。这种语义实在论的基础就是宇宙实在论<sup>[67]</sup>。普拉巴卡拉派对指称与意义之模糊区分并没有从根本上破坏这种语义实在论的基础,实际上仍然是在一个新的立场上利用着它。这种情况只是到大乘佛学那里才有所改变<sup>[68]</sup>。

总之,无论是胜论学者还是弥曼差学者等等,都是将语词作为一种有自身独立的存在的“物”<sup>[69]</sup>,此“物”的作用最终还在于完成一种指称。

### 4 部派佛教的语言概念

佛教也一直很重视语言现象的研究。说一切有部将诸法分类为五位,于其中第四“心不相应”中,有名身、句身、文身等,为世界构成的实在要素之一。迦多衍尼子《发智论》(第一章),以及《大毗婆沙论》、《俱舍论》均有关于名身、句身、文身之议论<sup>[70]</sup>。但在我们看来,部派佛学对语言的理解仍然没有摆脱史波达说以来的正统学派所具有的束缚。

部派佛教的语言概念与上述传统观念基本上是一致的，而且几乎没有增加任何新的内容。首先，几乎所有小乘派别都以为语言是实有之物。他们持异色心等有实诠表为名、句、文身<sup>[71]</sup>。如众贤论师造《顺正理论》云：“此中经主作如是言：岂不此三，语为性故，用声为体，色自相摄；如何乃说为心不相应行？此现非理，所以者何？由教及理知别有故。教谓经言‘语力’，‘文力’，若文即语，别言何为？又说‘应持正法文句’……由此等教，证知别有能诠诸义名句文身，犹如语声实而非假。”（《顺正理论》卷十四）另外《对法》卷一说声有三种：一为执受大种因声，执受大种者，即有情根身也，阿赖耶识执受身内大种为根尘故，以此为因（增上缘）所引之声，曰执受大种因声，亦即言语声等；二为非执受大种因声，为外器所摄，非阿赖耶识执受之大种所引声，如风、林声等；三为因俱大种声。三种声中第一执受大种因声与第三因俱大种声可许有诠表，并能善恶等三性，体即是语。此即以语言为依众缘所生之物。毗婆沙等将此实有之名句文身摄于五位法之“不相应行法”，为意所缘、为法处所收<sup>[72]</sup>。此皆以语言为实有现存之物事也。

小乘思想如萨婆多宗，对于声性之认识与弥曼差学者几乎没有二致。萨婆多以法体为实在、恒常之有，名句文身亦复如是，其以声等能生名句文身，生已常住；或声能显名句文身，如灯照物<sup>[73]</sup>，此皆与声常论说声生、声显大同。

其次，萨婆多等对语词与事物之关系的理解同胜论等一样，也是完全服从指称结构的。有部计有声体具音韵屈曲，故能生离声体别有之名等为能诠法。词与物的关系就是能诠与

所诠的关系,语言作为能诠法,就是人们用以指谓、表示事物义相的手段。因此诸佛亦依如是次第名句文身而为他宣说<sup>[74]</sup>。故说名句文身是佛教用,或说佛教以名句文身为体<sup>[75]</sup>。佛说名句文身与诸法亦是能诠、所诠关系,如婆沙有云:“名句文身诠表显示诸行性相作用差别令易解了,彼三惟在此蕴摄故独名行蕴”<sup>[76]</sup>。故语言是“蕴法”之一种,它是诠表诸法性相的工具。因此小乘佛教没有脱离印度正统的语言思想的限制。

我们认为,只是到了唯识哲学,才开始在存有论的立场上将概念与物区分为不同的存在,从而扬弃了古人思想的素朴的含糊性;也只有大乘佛学,才彻底破除了在印度语言思想中占统治地位的指称框架。

### 第二节

## 唯识学:语言的存有论意义之重新获得

---

大乘空宗的性空假名论,彻底销毁任何形而上学的实在论,故一切世间万有皆成为一种通过言诠假立施設的存在;故尘界众法,皆是语言性的。

唯识接受空宗认为实际事物都是一种语言性存在的观念,它在一定程度上肯定诸法假名有的意义,而且进一步探究存有的原因,于是建立起阿赖耶识缘起的体系,乃以言诠分别作为世界现身的机制,以意言种子(概念)作为一切存在物之本体,从而使语言现象上升到存有论哲学的层面。



在古代印度思想中对于词语的存在与事物混然不分的情况,也限制了对语言与事物的本原统一性的理解。唯识通过其种子理论,将语词与事物在存有论上区分开来。在此基础上,概念的构成、概念与事物的关系才首次得到正确的阐述。正是这种区分才使语词与事物在真实的基础上得到统一,在这种意义上我们说种子论恢复了印度远古时代对语言与事物之源始统一性的领悟,以及把语言当作世界之本体的思想。

### 1 般若中观思想:语义实在论的消解

部派佛学的语言思想仍然没有脱离史波达说以来的正统学说之藩篱。而大乘空宗的性空假名论,则使对语言的理解进入了一个新的层面:首先性空学的存有论彻底消毁任何形而上学的实在论,从而破除了对脱离于言诠之实有的执着,也使语言不再具有一种实在的指称结构;其次作为此过程的结果,中观的假名论认为一切世间万有皆为一种通过言诠假立施设的存在;故尘界众法,皆是语言性的。

我们认为,在指称理论的支配下,对语言本质的正确理解是完全不可能的。指称理论产生于语义学的实在论,而后者又是以形而上学的实在论为背景的。一方面,只要接受形而上学的实在论,并且承认语句的真值条件完全由这种独立的实在解释,那么语义学的实在论就是不可避免的;同样,在语义实在论之下,只要承认词的含义为其外延所穷尽,那么指称理论同样也是不可避免的。如果要重新达到对语言的本质理解,就必须消除印度哲学中挥之不去的指称模式,而般若中观

哲学正是通过对形而上学实在论之遮破,从而破坏了指称模式的理论基础。

早期的般若经类的思想就是以遮破一种形而上学的实在论为宗旨。盖自释迦灭度,佛教内部思想日趋保守,上座思想一度占据主导地位,在形而上学上持实在论立场。后有激进的大众思想产生,就对这种实在论持怀疑。其中如一说部说世出世法皆无实体,但有假名,名即是说,意谓诸法惟一假名,无体可得,其余说出世部、说假部等亦持类似观点<sup>[77]</sup>。今以般若法门始于南印度,而南印度是大众系的化区,故学者胥以为般若法门乃从大众系的思想脱胎而出,故亦继承了大众思想中的反实在论倾向。

般若空论思想之产生,除了上述的理论渊源之外,再一个重要原因是禅观上产生了新的体验。这主要在于“修无相方便相”之禅修新方法的引入,导致禅定的境界具有了不同的内容,而且慧学受到空前重视,大乘乃以一般若统赅三十七道品,以一实相印含摄三法印,故整个禅修活动都是围绕对“无相”、“空性”之证解而展开的。

般若经的根本思想是“一切法本性空”、“一切法不可得”、“一切法本不生”,归结到一个字,就是“空”。解脱就是以般若的根本智观察作为诸法的本质的“空性”,达到无分别的境界。彻底的空既不是“有”,也不是“无”,而是于“有”“无”都无所不得。经言菩萨摩訶萨以一切诸法不可得故,出三界,住萨婆若。而龙树将般若的“空”义转变到“无自性”上面<sup>[78]</sup>。也就是说,有为诸法都没有自身独立的存在,而是因缘而生,因而是假的。如《回诤论》说:“诸缘起法即是空性。何以故?是无

自性故。诸缘起法其性非有，无自性故。……无自性故说为空。”故诸法悉以因缘设施而有，无自体故，一切悉假。

以诸法体性空故，则名字对法之表诠（指称）殆乎已不可能。如《中论》卷三云：“空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说”。青目释曰：“诸法空则不应说，诸法不空亦不应说，诸法空不空亦不应说，非空非不空亦不应说，何以故？但破相违故，以假名说”<sup>[79]</sup>。故云第一义谛者，普过一切言语道故，令离一切分别因故。法与非法，皆非语言所能诠表。

另外，般若中观的假名论也表明了一切存有的语言性。般若经以一切但有名字，说菩萨、般若波罗蜜都不可得。《大智度论》说有有三种：相待有、假名有、法有，三者皆依名言设施<sup>[80]</sup>。故智者于有无法不得其相，知但有假名。非徒世间法但有假名，出世法亦是如此，涅槃、解脱、缚非缚、世间出世间等皆是方便设施，故无实体。因此菩萨知一切世间若出世间皆是假名，如论说“一切法但假名字，于名字和合中复有名字”<sup>[81]</sup>。

故因缘所生的一切诸法，都是依名言施設安立为有；生死、涅槃，皆是如来假名设施。于是中观思想很自然地由法性论转变到假名论，所以印顺法师称龙树的中观之学为“性空唯名论”<sup>[82]</sup>。它是在一种消极意义上证明了语言是一切世间存有之渊藪。

般若中观思想对宇宙实在论的破除，使得在大乘佛教内部，任何语义学的实在论都失去了思想基础，这也为后来瑜伽行派的法性论奠定了根基<sup>[83]</sup>；同时它的假名思想将一切世间存在归结为语言，使言与物在存有论上关联起来。在这个意

义上我们可以说,中观学规定了此后的语言探讨的途径。

### 2 唯识:语言向存有论层面的转化

唯识接受空宗认为实际事物都是一种语言性存在的观念,而且进一步探究存有的原因,于是建立起阿赖耶识缘起的体系,乃以言诠分别作为世界现身的机制,以名言种子(概念)作为一切存在物之本体,从而使语言现象上升到存有论哲学的层面。

中观哲学实际上是一种彻底的唯名论,其以为一切法都无实体,皆是因缘施設,假名而有。所谓因缘施設,乃是吾人之颠倒戏论,即于离言之空性,分别有有、无、一、异、断、常等,从而于无相中有种种假相现起,由此忆想分别,隐覆真见,不悟如来清净佛性,有贪、瞋、痴、慢等生,随缚世间受诸种苦<sup>[84]</sup>。这说明了因缘施設是一切诸法得以显现的过程。但空宗的立论,要在遮破,故对于诸法只断其体空,而不表其幻有;其说因缘施設,意义完全是消极的。

而唯识则在一定程度上肯定诸法假名有的意义。故不同于中观之破相解性,唯识是诠假而显实。其只遮遍计所执的心外法为空,而承认幻有作为依他缘生的心内法为实际之有,并且力图解释因缘而生之戏论法的存在根据。识转变概念代替中观的因缘施設成为世界开显自身的原理;因缘施設の消极意义也被一种积极的意义所代替。因此从中观到唯识实际上是从一种彻底的唯名论转变到一种语言存有论。当然,这种转变经历了一个十分漫长的过程。

作为唯识学最早的典籍之一,据传为弥勒所造的《辩中边

论》，继承了般若的性空学立场，承认空性是一切法的本体，而所有境相皆是在此空性本体之上，依戏论串习颠倒而建立起来的假相，即是遍计所执自性。为了解释遍计所执的言说境相产生的原因，《辩中边论》首次提出了虚妄分别的概念。虚妄分别就是一切境相之显现的经过<sup>[85]</sup>。首先，中边所谓虚妄分别乃是一切心识活动的代称，如论卷上云：“三界心心所，是虚妄分别。”这就是以虚妄分别赅摄一切心心所法尽。其次论以为一切诸法皆是由心识之虚妄分别所变现出来的境相，论云：“识生变似义，有情我及了，此境实非有，境无故识无，虚妄分别性，由此义得成，非实有全无”（《辩中边论》卷上）。

论又云：“三二七杂染，由虚妄分别”。此即以为十二支缘起皆由虚妄分别而展开。其中三杂染谓烦恼、业、生杂染三种；二杂染者，一因杂染谓烦恼业，二果杂染谓所余支；七杂染者，谓七种因，即无明（颠倒因）、行（索引因）、识（将导因）、名色及六处（摄受因）、触受（受用因）、受取有（引起因）、生老死（厌怖因）。中边论说“此诸法杂染无不皆由虚妄分别而得生长”（《辩中边论》卷上），乃欲以一虚妄分别总摄十二有支。而唯识学是以十二缘生为宇宙开显自身之原理，故虚妄分别是器间万象得以显现之工具。

中边与空宗一个重大的不同即在于它明确地肯定虚妄分别之“有”，因而是“遮”、“表”双运，因而与中观派的但“遮”不“表”不同。如论开头就说：“虚妄分别有，于此二都无。”就是说由虚妄分别所产生的二取等言说境相体性是无，而导致此二取相的虚妄分别则并非是“无”，而是实际之“有”。心外之法为虚妄分别境故，为遍计所执自性，体恒非有；心内法为虚

妄分别性故,为依他起自性,体非全无。此外像《大乘庄严经论》说强幻师喻,谓由诸幻事所幻生之宅宇人像车马等物体性皆无,而诸幻事则应许实有,此皆与中边之表显虚妄分别实有持同一立场。一切虚妄分别实际上都是言说戏论分别,虚妄分别概念的提出,意味着早期唯识学开始从积极的方面看待言诠和因缘施设的存有论意义。

此外,其他最早流行的唯识典籍,也都曾明确地将名言假设为一切遍计所执境相产生的原因。如深密即说:世尊假施設句,即是遍计所集,言辞所说。若是遍计所集,言辞所说,即是究竟种种遍计言辞所说,不成实故,非是有为。谓诸圣者以圣者圣见离名言故,现正等觉,即于如是离言法性,为欲令他现等觉故,假立名相,谓之有为法等(《解深密经》卷一)。经又说诸凡夫于依他起自性及圆成实自性中,随起言说如如,随起言说如是如是,执着遍计所执自性相如如,执着如是如是,由此因缘,或为烦恼杂染所染,或为业杂染所染,于生死中长时间驰骋、长时流转,无有休息(《解深密经》卷二)。瑜伽也说名言为依事可得生,色等想事皆假名有<sup>[86]</sup>,因此戏论言说是一切杂染诸法产生的原因,也是生命系缚于轮回不得解脱的根本原因<sup>[87]</sup>。

而稍微晚出的无著之学,一方面接受中边的虚妄分别概念,另一方面鞠此名言戏论虚妄分别性之根据,于是沿袭经部的种子、熏习概念而变之。如《大乘庄严经论》以为一切名言分别法皆由名言熏习种子(概念)而生<sup>[88]</sup>,此即以名言概念为世界万物之本体。

盖最早提出系统明确之种子学说者,当属经量部。以前

的大众和说一切有部,都是将习气当作诸多烦恼的潜在力量。降及经部学,就从业力潜在的思想,慢慢地走上种子论。经部把熏习用到一切法上,因此熏习的习气就是一切诸法的种子<sup>[89]</sup>。《俱舍论》依业所引色心种子“相续转变差别”建立一切世间诸法体相:“谓业为先,后色心起,中无间断,名为相续,后后刹那异前前生,名为转变。于最后时有胜功能,无间生果,胜余转变,故名差别。”(《俱舍论》卷三十)所以习气一方面是由一切诸法熏习而成,另一方面也是诸法的本体。然而在经部学,种子始终是作为一个心一物统一体的主体的机能,熏习概念也主要是解释过去的心理现象对此后的心理的影响。熏习的概念全未与语言挂钩,故论缘起与言诠分别还是宛然殊途<sup>[90]</sup>。

瑜伽乃随顺经部,最初在唯识中引入熏习概念<sup>[91]</sup>。然而与经部不同的是,瑜伽受早期性空大乘的假名论影响,以为一切境相皆是戏论分别之结果,故说熏习是由过去言说戏论所生,并且感生将来虚妄分别之果。因此熏习概念便与语言联系起来。如论卷一云:“一切种子识,谓无始以来乐着戏论,熏习为因,所生一切种子异熟识。”卷七十四曰:“云何当知色等想事色等施設,是假名有,非实物有?谓诸名言熏习之想所建立识,缘色等想事,计为色等性,此性非实物有,非胜义有。是故如此色等想法,惟是遍计所执自性,当知假有。”将言说戏论与种现的熏习因果糅合起来,实际上属于无著学的内容<sup>[92]</sup>;种子是名言熏习(概念),是虚妄分别的根据、世间诸法之本体。

在《大乘庄严经论》中,早期唯识学对名言概念的存有论

地位的反思得到了最集中的表现。首先《庄严论》以为一切存有皆是语言性的,如《真实品》释云:“由解一切诸义唯是意言为性,则了知一切诸义悉是心光。”<sup>[93]</sup>进而论说一切言说境相皆由虚妄分别所建立,如偈云:“能取及所取,此二惟心光,……种种心光起,如是种种相。”<sup>[94]</sup>“观法唯分别,此义如前知,菩萨无分别,说彼速成佛。”<sup>[95]</sup>摄论则具体描述了根、境、情非情世间由名言生起的过程,如云:“此识自言熏习为种子,及一切识言熏习为种子,由无边分别,一切处分别。”释曰:如说根尘之名,数习此名熏习于本识以为种子,由此种子,后时意识变似根似尘而起名为境界;如说六识名,数习此名熏习本识为种子,由此种子,意识后时似六识而起,名为识识<sup>[96]</sup>。

然而,任何虚妄分别皆是以无始来言说戏论熏习为根据的。如论《述求品》说:“意言与习光,名义互光起,非真分别故,是名分别相。”<sup>[97]</sup>释云意言者谓义想;想即心所,由此想于义能如是如是起意言解,此说义想即是虚妄分别之体。习即意言种子,光谓从彼种子起如是如是意言解。此外同为无著所造《摄大乘论》亦云:“由此意识用自名言熏习为种子及用一切识名言熏习为种子,是故意识无边行相分别而转,普于一切分别计度,故名遍计。……谓缘名为境,于依他起自性中取彼相貌;由见执着,由寻起语,由见闻等四种言说而起言说,于无义增益为有,由此遍计能遍计度。”(《摄大乘论》卷二)或曰虚妄分别所摄诸识,若身、身者、受者识、彼所受识、彼能受识、世识、数识、处识、言说识,皆由名言熏习种子,由此诸识一切界趣杂染所摄依他起相虚妄分别皆得显现(《摄大乘论》卷二),世亲释论更详细地解释了名言的熏习与缘起的机制<sup>[98]</sup>。名



言熏习种子是世俗虚妄分别之因缘<sup>[99]</sup>，以此为根源方有世界之相续流转。盖虚妄分别境是遍计所执，体性是无；而虚妄分别性则是依他缘生，体是实有，其所依（因缘）就是阿赖耶识中由于众生过去世之虚妄分别熏习所形成之名言种子。故依他起自性，即是由这种名言熏习（概念）而生起的实际活动，即是语言的概念运动。

复次，诸圣教说依他起相即缘起相，如是皆以缘起之相为虚妄分别也，以依他起即是虚妄分别性故。故缘起与分别，是一体之二面：从其为名言种子现起而言谓之缘起，从其现实活动以虚妄分别为体性而言谓之分别<sup>[100]</sup>。缘起即存有境界之转变，即是由无始以来种种名言戏论熏习力故，于所缘自性境界中起名言分别，有种种遍计境相生起；此即是言论（安立）之道也。古学以能、所取辨依他、遍计，即是以依他为取言说相之功能，而以遍计所执为所取之言说境界；且由依他起之言论安立方有遍计之种种言说相转起也。此如《解深密经》云：“由遍计所执自性相故，彼诸有情于依他起自性，及圆成实自性中，随起言说如如，随起言说如是如是；由言说熏习心，由言说随觉故，由言说随眠故，于依他起自性及圆成实自性中执着遍计所执自性相如如，执着如是如是。”（《解深密经》卷二）依他以遍计为所缘境而起；由名言虚妄分别而起诸言说，可熏习于心，形成名言种子；复由此名言种子（言说随眠）为依缘故，由名言习气现起（言说随觉）故，执着而生遍计所执自性种种言说戏论之相。

今以为阿赖耶识之谓心，实即语言之“心”，即人类的语言意识。虚妄分别作为心识之缘起，即是今人所谓之语言运动，

故缘起即是语言之道。种子在阿赖耶识中之熏生、流转、相续与转变,即是语词在人类语言整体中的构成、流变、持续与自身实现(形成经验)。所有一切心、物(实体)、因果、世(时间)、方(空间)、数等种种相,皆是在语言的运动整体中显现出来的。

早期唯识以一名言分别义摄缘起、三界、三性一切法尽净,故万物皆应在言诠运动之整体性中得以存在;此言诠运动之整体,即是宇宙生化之体,是谓存有之大全<sup>[101]</sup>。所以在唯识哲学中,语言重新获得了与本然世界的统一性。我们认为早期唯识对虚妄分别及其与名言的关联的阐述,使语言概念实现了向存有论层面的转化。故海外有学者称唯识哲学为一种“语言哲学”<sup>[102]</sup>,良不诬也。

### 3 “种子”的本体义

在《庄严》、《摄论》等所代表的早期唯识那里,(意言)种子是言说法之潜在状态,因而种子就是语言的概念<sup>[103]</sup>。种子由名言戏论熏习而成,复生余名言戏论。种子与诸法不一不异,一方面种子生起现行,另一方面现行熏习种子。二者的相互作用,构成宇宙存有生化不息的运动。

在古代印度,(生物繁衍后代之)生育模式是因果关系之基本形式(事实表明,多数民族之神话阶段,均以此种生育模式为惟一之因、果图式)。据梨俱《生主歌》,万物是从一个共同始祖如生孩子般渐次生出。像人从父亲的精液生长成形一样,事物皆从自己的种子生长出来,这种因果模式后与业力学说结合,成为六派哲学与佛教之共同观念<sup>[104]</sup>。

这种因果模式也决定了佛教的宇宙观。《阿含经》由此而有“种子”之说<sup>[105]</sup>。部派时期,各派于“种子”义有颇多说明,而且聚讼纷纭,在多以种子为一种现实的存有<sup>[106]</sup>。暨大众初标“异熟因、果”,才似乎达到种子与现行之模糊区分<sup>[107]</sup>。故业力为异熟因,是心心所的潜在功能,与诸法实际行相有别。而蕴等则是此异熟因之果<sup>[108]</sup>。

最早从存有论上阐释种子学说者,当属经量部。早期经量部批评有部和正量等派以蕴等为因,亦不同意有部的无表业的概念(认为无表业无实体性),故以思种子为业之体。后期经部学扩大种子概念,种子不仅是业力熏成,任何现行法皆可熏习成种;其变革之尤为深刻者乃是,种子不惟是诸受之因,亦是所有知识之根据。

经部后期,实以为一切意识现象悉从心中种子变现而出,故种子成为一切知识对象之本体。后期经部学之存有论与欧陆 17 世纪迄今之意识哲学的立场十分相似。在形而上学方面,经部持一种二元论立场<sup>[109]</sup>,其以为外境独立于心识存在,它引生心相,然不是后者之真实原因。而吾人所知,惟属自心之对象,而不能有丝毫越界<sup>[110]</sup>。另外,在经部学者眼中,种子只是个人的一种心理潜能,其生灭行止似乎完全属于一种个人行为之结果<sup>[111]</sup>。因此,经部的种子还不是概念,而是心理上一种潜在的习惯性。因此我们认为经部思想实际上还囿于意识哲学和心理主义立场,而唯识方一抉旧学藩篱,将种、熏概念引向语言的层面<sup>[112]</sup>。

早期唯识所谓的意言种子实际上就是语言性的概念<sup>[113]</sup>。《解深密经》卷二:“由言说熏习心故,由言说随觉故,

由言说随眠故,于依他起自性,及圆成实自性中,执着遍计所执自性相如如,执着如是如是。”此说言说随眠即是种子,言说随觉即种子之现起,言说熏习即戏论熏习心生成种子,此即完全以名言概念之产生和活动解释种子熏习、起现。《摄大乘论》卷二亦说:“由此意识用自名言熏习为种子及用一切识名言熏习为种子,是故意识无边行相分别而转,普于一切分别计度,故名遍计。……谓缘名为境,于依他起自性中取彼相貌;由见执着,由寻起语,由见闻等四种言说而起言说,于无义增益为有,由此遍计能遍计度。”此即以名言分别为一切世间境相之原因,而名言种子(概念)则是所有识分别之种子。所以名言概念是世间万物之本体。

名言即是日常使用之语词,而名言种子即指精神蕴涵之语言能力,略相当于西人所谓之潜在词<sup>[114]</sup>。《庄严经论》将所有语言活动总称为“意言”,以之作为世间万有生起之根本原理。意言活动之显在状态称为名言戏论,其潜在状态曰意言种子(《大乘庄严经论·述求品》)。今以为,词于实现之前仅是潜在的,虽可塑造成形,然尚未完成,因此可说为“种子”;这种语言之潜能,可以转化成现实的语言经验。语词之实现即经验之形成,相当于由潜在之意言种子生现行之意言分别的过程<sup>[115]</sup>。

《唯识三十颂》云:“识有一切种。以相互力故,如是如是转,彼彼分别生。”<sup>[116]</sup>此即说,以有一切种子存在故,方生种种心识分别活动,故种子实即一切分别活动之最后根据。这种分别又称识转变,是三界一切诸法生起之原理,《唯识三十颂》曰:“由彼彼分别,种种物分别。此遍计所执,自性,无所

有。”<sup>[117]</sup>如瓶、军、林等，本来体性完全空无，然依串习之名言力故，使我辈于各别蕴等自相生虚妄分别，起总相觉。名言即是此总相（普遍知识）形成之前提；故名言实即一切经验之本体<sup>[118]</sup>。

护法等的唯识今学，对种子之本体意义解释颇为完备，但倾向于经部立场，以知觉相为由种子生起的实有<sup>[119]</sup>。

《成唯识论》说种子有三种，其云：

然诸习气总有三种：一名言习气，谓有为法各别亲种。名言有二：一表义名言，即能诠义音声差别；二显境名言，即能了境心心所法，随二名言所熏成种，作有为法各别因缘。二我执习气，谓虚妄我我所种。我执有二：一俱生我执，即修所断我我所执；二分别我执，即见所断我我所执。随二我执所熏成种，令有情等自他差别。三有支习气，谓招三界异熟业种。有支有二：一有漏善，即是能招可爱果业；二诸不善，即是能招非爱果业，随二有支所熏成种，令异熟果善恶趣别。应知我执有支习气，于差别果是增上缘。此颂所言业习气者，应知即是有支习气。二取习气者，应知即是我执名言二种习气。（《成唯识论》卷八）

习气即种子，故《成唯识论》即是把种子当作世间一切法之根源或本体。三类种子在宇宙建构中的作用是不同的。其中业种子（于现起时）主要是引导、集起其他种子，故又称“引因”。所谓“感业生苦”，即指（由感所发之）业种成熟时，引生名色等（苦）法，论曰：“感业苦种，皆名习气，前二习气于生死苦为增上缘，助生苦故。第三习气，望生死苦能作因缘，亲生苦故。”

(《成唯识论》八)然而后二种习气才是一切诸法产生的根本原因,它规定了现行诸法的全部内容,因此称为“生因”<sup>[120]</sup>。故世亲《唯识三十颂》结曰:“由诸业习气,二取习气具,前异熟既尽,复生余异熟。”异熟又包括真异熟和异熟生,实际上就是众生之生活世界的整体<sup>[121]</sup>。而如若以实我我所等为心之境相,则二取之我执习气亦可归入名言习气中。故二取中当以名言习气为主,所以《成唯识论》又说诸种子谓诸相名分别习气(《成唯识论》卷二)<sup>[122]</sup>。

若依《成唯识论》,似还可将种子分为二类:其一乃作为吾人心中种种知觉相之生起原因。在唯识学看来,色、身、香、味、触、法等知觉相才是真实的存在,它们悉由种子产生,唯识称之为“依他起自性”。其二则是现行虚妄分别识生起之原因,由此而有二取分别,及实我法等相显现;彼类诸法皆是虚妄不实的,唯识称之为“遍计所执自性”。故名言种子之作为虚妄分别根据者,方是语言之概念。我们认为这种看法与护法等随顺经部义持“有相唯识”有关,而与弥勒一世亲之古义有较大出入<sup>[123]</sup>。

在护法唯识,“概念”即相当于共相种子。述记卷二本曰:共相者,若法体性言说所及,假智所缘,是为共相;若法自体唯证量智知,言说不及,是自相<sup>[124]</sup>。护法的有相唯识以直观相(即自相)为第一性存在(现量所得之胜义境),是诸法之本然真理,而(世俗之)普遍知识,皆是在此原初直观上通过错误的判断(假智或比量智、虚妄分别)而建立起来<sup>[125]</sup>。其以为词语只诠事物之共相;而自相是识亲证,非言语之比量智所缘境界。盖五识亲取自相,五俱意识也同取现境;五后意识随五识

后,缘彼起智,方发言语等。此意识及所起假智诠等,但得所缘、说法之共相,不得自相<sup>[126]</sup>,如《二十唯识论》说:“现觉如梦等。已起现觉时,见及境已无,宁许有现量。”故共相境界为假,是在名言串习力(概念)支配下虚妄分别的结果。自相离于诠表,惟共相方为所诠,故一切言说境相皆是共相法,名言串习(概念)只能生共相假法。

今以为种子生诸法的活动相当于语词在经验形成中的作用<sup>[127]</sup>。语词先于一切经验而存在,且是经验本身的积极条件和指导。对直观的任何了解皆以普遍的前概念为条件<sup>[128]</sup>,因此经验的形成是以普遍概念为根据的。正如法称的《释量论》说:知觉无论其为肯定的还是否定的,都不能形成具有严格必然性的知识,后者只有依于因果概念和实体概念才是可能的<sup>[129]</sup>。经验与概念意义存在着一种内在的同一性<sup>[130]</sup>。

正如海外佛教学者指出,这种“语言哲学”不仅决定了唯识对世间存有的思考,也决定了瑜伽解脱道的基本内容<sup>[131]</sup>。故唯识修道,即在于通过对“言词”的反思(即所谓“四寻思”与“四如实智”),最终认识到一切惟有言诠,从而破除对语言法的迷执,而悟入寂然之本体(此见《辩中边论》第五等等)。而大乘十地的修行,根本在于以彼无言之智,数数断除言说法之根源——意言种子。最终达到言语道断、心行路绝,一切分别影像永不生起,只有平等法性,寂默无相,一味相续<sup>[132]</sup>。

我觉得,尽管西方语言存有论认为能被理解之“有”惟有语言,并在这一点上与大乘真谛相扞格(二者之根本区别,本书第三章引言有简要说明),但是就语词之存有论作用,唯识

学达到了与语言存有论完全一致的结论。纵使在唯识学中,世界徒为一虚假之幻相。

#### 4 熏习的概念

云何熏习?《述记》卷三云:“熏者发也,或由致也。习者生也,近也,数也。即发致果于本识内,令种子生,近令生长故。”熏者本意为以烟火熏灼于物,亦兼指某物以气息熏蒸他物;在佛教唯识学中,此谓现行法熏击第八阿赖耶识,留下余势力,致第八识中发生种子习气或使本有习气增盛。

从释尊本教而言,习气就是烦恼的气分。习气的有无,构成佛与二乘断障在果位上的区别,如《大智度论》说阿罗汉、辟支佛,虽破三毒,气分不尽,如舍利弗慎悲余习,难陀淫欲余习,譬如人被锁,初脱时行犹不便,而佛则三毒永尽无余<sup>[133]</sup>。此后,在大众系那里,习气成为烦恼因性的意思<sup>[134]</sup>。有部的熏习概念,与此大致相同<sup>[135]</sup>。但不管是大众还是说一切有部,都还将习气当作诸多烦恼的潜在力量,到经部学,就从业力潜在的思想,慢慢地走上种子论。经部把熏习用到一切法上,因此熏习的习气就是一切诸法的种子<sup>[136]</sup>;习气一方面是由一切诸法熏习而成,另一方面也是诸法的本体。

在唯识学中,种子义与熏习义合二为一。唯识学以种子、现行的双重因果关系,建立起宇宙创生的完整结构;以阿赖耶识作为业力的承担者,八识与现行是所熏和能熏的关系。一方面,就七识现行熏习的过程而言,现行是果,熏习成的种子是果;另一方面,就七识现行熏习的种子,作为一种势用始终随八识而转,直到现行(受报),从种子生起现行的过程而言,



种子是因,现行是果。故现行是能熏、所生;种子是能生、所熏。两个方面构成唯识世界生存的存有论整体性。如《成唯识论》卷三云:

依何等义立熏习名?所熏、能熏各具四义,令种增长,故名熏习。

能熏体即是现行识,现行识相粗显,容有善恶性能熏习第八阿赖耶识令增长故;所熏体即是阿赖耶识,阿赖耶识体恒无记,一味相续能受熏并摄藏诸法种子故<sup>[137]</sup>。如是能熏与所熏俱生俱灭,熏习义成(《成唯识论》卷三)。故能熏生种、种生现行,种现之中,三法展转,因果同时,如焰炷之相生,芦束之相依,故熏习与转变,使种子与诸法在存有论上建立起一种双重因果的关系<sup>[138]</sup>。

今以为唯识学所谓现行诸转识,相当于今天所谓经验意识,而熏习则相当于经验的“理解”(理解同时也是一种“领会[eignung]”,即对内容的“占有”,这与“熏习”强调“本心”从现行的经验意识获得一种潜在势能的说法是相通的)。意言种子是潜在之言说能力(即语词或概念),它相对于现行识(即经验意识),具有一种先行的基础地位,而熏习概念则揭示了经验意识对于语词概念(意言种子)的构成作用<sup>[139]</sup>。因此唯识的意言种子不同于近代西方认识论哲学作为纯粹形式的概念,而是接近于现代语言存有论的概念,后者是包含了直观的,而且是在经验中不断构成的。

在今天看来,语言的概念与经验意识之间的张力似乎是唯识关于种子来源问题争论的原因。在佛教思想中,种子论与习气论来源不同,二者的立论始终没有达到完全一致;到经

量部将习气的观念纳入种子论,此种不一致就表现为种子“本有”与“新熏”说的矛盾。经部本宗计种子是熏习而来,在这种情况下,习气与种子没有本质的差别,不过说种子是强调其生果功能,提到习气则是说它由引发而来。但经部后期的一类经为量者的说法则与此不同,乃以无始以来种子恒随心识流转,遇外缘熏习势力增盛,乃有胜用,而非熏习方生<sup>[140]</sup>,这实际上是种子本有论的立场<sup>[141]</sup>。这种争论在唯识学中仍然在延续着。

按《成唯识论》,诸师中持一切种子惟属本有者,为护月论师。彼说以识中有漏、无漏一切种子,皆是法尔本性而有,非是本无而今始生。故诸圣教说种子由熏习有者,是说熏习能使本有之种子增长,而非熏习使新生。与此相抗衡者,为一切种子惟属新熏之说。持此说者为难陀等师。其以为一切有漏、无漏种子皆法尔新熏而有<sup>[142]</sup>;种子即是习气异名,而习气必须由熏习方有。另外还有本、熏合说之义,为护法师说,而慈恩宗学即以此为正义。盖《阿毗达磨经》尝谓诸识与阿赖耶识为两种缘性:可长养彼种子故,可熏成新种子故<sup>[143]</sup>;《瑜伽论》复显本、熏合说之义,全同护法立论<sup>[144]</sup>。《成唯识论》乃顺承此说,谓种子各有二类,一者本有,谓无始来异熟识中法尔而有,生蕴处界功能差别,此即名本性住种;二者始起,谓无始来数数现行熏习而有,此即名为习所成种(《成唯识论》卷二)。我们认为在三种观点中,护法的立论比较符合经验意识与语词概念的关系<sup>[145]</sup>。

另外我们也不得不承认,种子学说没有像现代语言存有论那样,达到一种对于语言意识的自觉反思。语言的世界视

域没有进入专题的领悟。因此对于种子的思考不是像语言哲学对于概念的思考那样,始终将一种存在整体性的背景放在眼前。种子不是被放在世界的关系中,而是一个个孤立的实体,有点像莱布尼茨的单子,因此也没有完全摆脱概念实在论的影子<sup>[146]</sup>。在种子与现行的关系中,仍然有传统哲学(如对大自在和梵天的信仰)的生殖隐喻的影子。即使是在唯识学最成熟的形态(慈恩宗的法相唯识学),存有论的态度仍然是不彻底的<sup>[147]</sup>。

当然,我们不应该苛求古人。而且在一种文化传统中产生的思想观念,本来就是其自身文化精神的结晶(是其独特的存在理解和生存态度的反映)。正如我们不能简单地断言不同的文化精神之优劣,同样,唯识思想的上述不彻底性似乎也并不意味着是一种缺陷。我们在这里主要不是站在西方的立场批评唯识论,而是要澄清二者的不同之处,以使一场诠释学对话更好地进行下去。

最后还要指出的是,唯识与西方哲学属于不同的文化传统,而且两种文化的根本旨趣是格格不入的,但唯识的存有论在一定阶段走上与现代语言存有论相同的道路,却不是偶然的<sup>[148]</sup>。

### 注 释:

[1] Sat Br11.5.8.

[2] 弗雷泽说:“未开化的民族对于语言和事物不能明确区分,常以为名字和它们所代表的人或物之间不仅是人的思想概念上的联系,

而且是实在的物质的联系。”(弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社 1987 年版,第 362 页)

- [3] 这则神话另一方面意味着,曾经被视为神圣的名称,现在也可以作工具性的使用了。因此奥德修斯也代表了一种为更早的希腊人所不熟悉的语言观。关于古代希腊人对语言与生活之素朴观念,洪涛博士曾经有很生动的描述(请参阅洪涛:《逻各斯与空间:古代希腊政治哲学研究》,第 116 页及有关章节)。
- [4] 其中,婆楼那(Varuna)是秩序与法则之神,因陀罗(Indra)是掌管战争与雷电之神,阿耆尼(Agni)是火神,阿希文(Asvins)是一对骑士,司信使之职,苏摩(Soma)是月神,特洼希达(Tvostar)是黎明之神,莆仙(Pusan)是日神,巴伽(Bhaga)是阿迪达亚八神之一,后者掌管财富、爱情与婚姻。
- [5] RV10·125·8.
- [6] 《圣经·创世记》:“太初上帝创造天地,地是空虚混沌,渊面黑暗。上帝与其逻各斯(话语)运行于水面。”《圣经·约翰福音》则称,逻各斯(话语)太初与上帝同在,万物是藉他创造的,“逻各斯变成了肉身,住在我们中间”——此是中世纪神学家解释三位一体的根据,逻各斯即是圣子,肉身即作为其体现之耶稣基督。
- [7] Kena Up 1.1; Kena Up 1.4. 参考徐梵澄译文。
- [8] Kau Up 2.1.
- [9] Kau Up 3.4-5.
- [10] Brh Up 4.1.2.
- [11] Brh Up 1.1.5.
- [12] Brh Up 1·4·6.
- [13] 其云:“若人诵《梨俱》已,则高唱‘am’;于《三摩》亦然;于《夜柔》亦然。此声,即常住者,即不灭者,即无畏者。诸神入乎是,故得无畏而不死。凡有如是知此者,念诵此音,于此音,此不死之声,

无畏之声而得护持。”“人若以如是知，而尊此音为‘乌特吉他’，则可以唱祷得一切所欲矣。”(Chand Up1.4.4-5; Chand Up 1.2.14.)其中已经透露出吠陀之声是常的思想。

- [14] 印度人的语言观念之特点，是对语言和语言的内容没有清晰地区分开。因此后来的逻辑家们，往往将《吠陀》等作为知识的四种独立来源(四量)之一，并直接以“声”(śabda)名之。考虑到这一特点，在吠陀时代中上述观念之转移其实是很自然的。
- [15] 《唱赞奥义书》说：“语言者《梨俱》也，……。《梨俱》，又《三摩》也。……”(Chand Up1.3.4.)。
- [16] 参阅 IP1, 124.
- [17] 从对《唱赞奥义书》的分析中也可以看到，与圣典崇拜相结合的是，在印度古代思想看来，语言具有一种神秘的力量，它可以改变宇宙的秩序，也能够左右个人和国家的命运，甚至影响到诸神的活动(如 Chand Up 2.22:“为天神求其永生，为父祖之灵得其享祀，为他人得其愿求，为牲畜得其水草，为祀者得其天国。为一己得其食粮，人当唱祷。”)。这种思想发展到后来，就是使语言逐渐成为宇宙万物背后的东西，即作为它们的本质。语言渐渐具有了与人、物乃至神的存在本身的同一性。
- [18] 其曰：“天、地、风、空、水、火、诸天、凡人、家畜、飞鸟、草、木、野兽，……皆以‘言’而为可知者也。”“其敬拜‘语言’为大梵者，凡语言之所届，彼皆得无限自由。”(Chand Up7.1-2.)
- [19] 在后来的胜论和弥曼差派等思想中，“有”即等于“所知”。帕拉沙斯塔帕达之《句法纲要》云：“有性、可说性、可知性三者，六句义同有也”(Prasatapada: adarthadharmsamgraha, 3.11(S, 399))。
- [20] Chand Up3.12.
- [21] 故《唱赞》开篇即云：“万物之本质为地。地之本质为水。水之本质为草木。草木之本质为人。人之本质为语言。语言之本质为

《梨俱》”(Chand Up1.1.2.)。

[22] Chan Up 2.22.3 - 5.

[23] Chan Up 6·1·4 - 7.

[24] IP1, 188.

[25] IP1, 190.

[26] 但实际上语词既不是先于经验事物而摆在那里的东西,也不是与它们同时并列的对应物。语言从来就不是外在于事物的东西,正是语言的这种事实性决定了语言跟世界具有存有论上的源始统一性。

[27] Vacaspati Misra, Nyaya-vartika tatparya-tika 2.2.55 (H IL, 131.)

[28] 关于史波达说最早出现的时代,目前并无定论。我们只能从思想史演变之逻辑来猜测。我们注意到史波达说有一个明显的特征,就是其立说绝少诉诸神话,因而基本可以断定其形成当在神话时代(史称“吠陀时代”)之后。另外在学界有以为,《奥义书》、《摩诃婆罗多》等认为语言之本体与宇宙最高原理之梵为“一如”,都存在史波达说的影响;倘若可信,则史波达说最晚当与晚期奥义书同时。

[29] HIP1, 397n.

[30] 在梵文中,“sphota”一词指语词之“爆裂”、“绽开”(英文译为“explosion”或“conglomerate explosion”),也就是词义通过字音之聚合而得以绽出。

[31] Nyaya-vartika 2.2.55. (I.L, 131.132.)

[32] 由于持史波达说的学者在这三种声性上侧重点有所不同,因而在这种思潮内部实际上有三种意见,持“名史波达说”者认为论表某物之声性,惟由名得彰显;持“句史波达说”者,认为惟有句子之整体才能有彰显声性之功能,名等只是句之组成部分;另外持“文史波达说”者,其义可依此类推(IP2, 106.)。

[33] I.L., 148 - 149.

[34] 这种区分在早期史波达学说中就很模糊:它一方面认为语言的本质(史波达)就在于对于意义的揭示,史波达实际上就是语言的真理功能;另一方面又认为声性是常住之实体,且其作用在于完成一种指称。这种概念的模糊性,导致现代学者至今对史波达的确切意义仍存争议(详细请见:IP2, 106.)。

关于语言的揭示功能,中世纪的教父哲学曾有充分的阐述。奥古斯丁就是从创世角度阐发了语言在存在之开显中的意义。词语的对于存在物的揭示能力被叫做“语词之光”。时间中的有限词所具有的这种揭示光是来自于无限词。无限词自身就是这种纯粹的光,无限词是上帝自我展示为存在和真理,它是创造性的词。存在者就是通过上帝这种创造性地作出规定的词而获得存在。因此无限词是一切存在者的存在意义的来源。这是用语言哲学来解释创世的过程。作为思维之光,词也就是精神与生命。语言不仅仅是对现存存在的表达,相反,语言是被当作存在者存在的本体论条件。语言行为不是一种指涉行为,而是一种存在行为,即存有论上的揭示行为。这种领会对于所有古代民族实际上都不陌生。

[35] 这些观念产生之根源就是,由于我们前面提到的这种思想模糊性的结果,使得语词的意义揭示功能几乎被遗忘。因此对语言与事物之间的关系产生了种种异论。同时,以前根本不存在的一些问题现在也提了出来,比如,语言与指称对象之间的恒常联系如何建立?语词的概念,它的感性形式与意义之间到底是什么关系?这些现在成了印度“语言哲学”研究的主要问题。

[36] 这种观念与柏拉图的逻各斯理论极为相似。在后者看来,理念的纯粹思维(即所谓 *Dianoia*)是不发音的,而逻各斯就是从理念出发而通过嘴发出的声音之流。作为感性存在的语言与理念的

纯粹思维之间是现象与本质的关系,前者是后者的体现或摹仿。与逻各斯说一样,史波达理论认为语词非常,而作为其背后之本质(声性)的史波达则是常住不变的。

- [37] 印度关于语言的许多思想流派的起源当在史波达学说正式提出之前(约公元前2世纪),但构成史波达说的一些观念在其形成完整体系之前早已存在,故可能影响到其他流派。
- [38] S, 487.
- [39] 弥曼差派认为声境的关系是内在的、不可分离的,而否定关于词语含义之约定论(S, 498.)。
- [40] 其中声显论通于数论,声生论通于正理。依佛教因明家之说,声论总计有八派之别。此两派由计体多、计体一、计全分常、计一分常,而各有四派,合成八派(参阅,窥基:《大乘法苑义林章》卷一)。
- [41] 言声既然是待缘所生者,何以常住?此种看似矛盾的思想在印度哲学却是自然之事。《梨俱吠陀》深信事物一旦存在,即永不消亡,此亦印度宇宙轮回观念所由产生也(参见:IP1, 114)。
- [42] S, 489. 另外,弥曼差学派中持声生论者,尚不能确定究为何宗;其说或为他宗所提及,而乏直接之资料。
- [43] 从计声是常到以为声所诠之义亦常之过渡,似乎是很自然的。前弥曼差派学者枯马立拉说:“吠陀固已弃舍诠非常法之可能也,……。盖以吠陀常故,非诠非常者也”(S, 505)。
- [44] 在印度哲学,声的概念向来即是颛臆笼统、颇有歧义;此亦是声性之诤论所由生也。弥曼差派和胜论派悉将语言之感性形式与其概念性意义混为一谈。故若强调语言之概念性者,每将响音摄于概念意义中,以为声仅有能诠之义,故前者亦为常住矣,此即弥曼差说;强调语言之感性形式者,则以响音含摄能诠,谓声仅为响音,故主概念亦属无常,此即胜论说。



- [45] Kanada, *Vaisesika Sutra*, 2.1.27: "By the method of exhaustion (sound) is the mark of ether (akasa)"; And also, *Prasasatapada, Padarthadhar-masamgraha*, 3.137: "Sound is the property of akasa. It is perceptible by the ear, it is momentary; and counteracted by its effect, by its cause and by both; it is produced by conjunction, disjunction and another sound; it has a limited existence; and it brought about by homogenous and heterogeneous causes" (*The Padarthadhar-masamgraha of Prasasatapada*, E. J. Lazarus & Co., 1916, Tans by Ganganatha Jha). see also: VS2. 1.30; S, 390.
- [46] NS 2.1.14. W, 117. NS 2.2.19. W, 119. NS 2.2.13 - 36; VS2.2.26 - 37. IP2, 105.
- [47] 其云：“有说声与义有恒常联结者。谓某声必当某义，如‘牛’声指牛，非指马、瓮或他物。故声与义，必有恒常联结。若我宗义，谓由串习故，声义为人所知。故声义联系，为由串习故有，非为本有。声义之结合殆由人力，故非不离”（I. L., 106 - 107.）。
- [48] IL131.
- [49] 依胜论派的观点，事物之“同”是因为它们具有“同”（*samanyam*）句义，同句义作为相同事物之“同”性的本质而居于事物之中并赋予之“同”，由此我们才认识到事物之“同”，它同时是言声之义境。德国学者弗劳瓦勒尔认为，胜论学继承了语法家对自相与共相之区分，并将共相观念从前者所理解的仅仅是一种语言概念转变为实在的范畴（句义），弗氏在其《印度哲学史》中详细地分析了这一发展过程。参见：Frauwlner, *Geschichte der Indischen Philosophie* Bd2, Otto Mueller Verlag Salzburg 1956. Seit, 144 - 149.
- [50] S, 398 - 399.
- [51] 与古希腊思想之强调名称与事物之内在统一性所不同者，印度思想更着重词语（声）的独立实在性。这也决定了西方的概念实

在论与印度的正统语言思想的区别。前者试图通过把概念作为事物的形式本质来解释概念与物的统一,然而却使概念越来越脱离事物而成为独立的本体;后者则因对概念与其感性存在的关系模糊不清,亦使概念日益脱离与事物的存在论关联而成为独立之物。他们的共同缺陷是:都没有从存在论上真正弄清楚概念与物的区别,所以都没有找到解决二者之关系的正确的立足点。

- [52] Jayanta Candra, *Nyaya-manjari*, chapter12, colophon, p. 659, Vizianagaram Sanskrit series; and also:IL, 147.
- [53] IPL, 77 - 78. 简而言之,指称理论认为词语的含义(meaning)由其独立的实在物之指称(reference)所穷尽。而意义理论则认为词语的含义完全由其在特定语境中的语义学功能——“意义”(sense)所规定。前者认为词语有独立的含义,反之后者认为词语含义不是独立的,而是由它在句中与其他词语所构成的语境(context)关系决定的。
- [54] IP2, 106.
- [55] IPL, 65.
- [56] IPL, 35 - 36.
- [57] 这里我们看到,作为弥曼差派的先驱的史波达学说在语义理论上与前者还是有很大区别的。史波达说认为声是独立于字音存在的,而由后者之聚合方显。而弥曼差派则认为字音即是声之本体,因此可以有自身之含义。史波达说显然属于“聚合方显论”的立场。参阅 HIP1, 397.
- [58] 其以为指称与语词被理解与否无关,尽管含义在被告知之前,听闻者亦不可能预先知道(HIP1, 395.)。
- [59] 另外弥曼差派似乎对词语到底是指称个物抑或共相缺乏规定,但正理派却于此发挥较多(Kumarila Bhatt, *Slokavartika* X VI. 1. 41

- (S.498.))。
- [60] 正理论认为是神祇(Isvarasamketah)创造言声。早期的正理论者认为是神把言声与含义联结起来,晚期的作者们则承认人也可以确立这种联系,因为词语和语法的规则在不同的人群是可变的。见HIP1, 396.
- [61] 关于伐拉呵利的年代亦有争议,依德国学者弗劳瓦勒的观点,伐拉呵利的年代约在460-520年间,故当与陈那同时或稍早(*Geschichte der Indischen Philosophie*, Bd2, Seit, 144)。因此后者受其影响是可能的。
- [62] 《弥曼差经》说:“(于句中)具有决定境相之诸声只有与指称某一业行之声结合,方具有指谓作用;(句子之)义境乃是以彼(各别之声义)为依止。”(S.491)耆米尼似乎认为句子的意义由单词而来,但是《弥曼差经》的这个说法很容易引起歧义。
- [63] IPL, 35-36.
- [64] 为解决这一困难,正理派提出了一种“意义预期”的理论,即认为在句子中每一个都存在对其他的词的意义预期,由于这种预期使它们结合,组成一个意义整体。但是词对句中其他成分的这种“预期”与其自身含义之间的关系如何,正理派尚无明确的界定,实际上这个问题在一种单纯的组合理论的框架内是很难解决的。
- [65] 弗雷格认为,命题中除了名称(Namen)及其指称(Bedeutung)之外,还有第三种因素,即名称的意义(Sinn)。一个名称只能具有一种指称,但在不同的语境关系之下,它的意义却可以有多种。对一个名称来说,其指称的真值情况由外在的对象决定,而它的意义则是由命题中的语词关系决定的。弗雷格本人持一种纯命题理论。命题被认为是最基本的意义单位。用弗雷格自己的话说:“决不能孤立地询问一个词的意义,而只能在命题的关系中

询问词的意义。”(弗雷格:《算术的基础》,牛津1956年,第V页。)

另外,对普拉派的上述区分,请见:IPL, 35-36.

- [66] IPL, 65-66. 所谓语义实在论就是认为命题的真值条件是由独立于语言的事态所决定,词语除直接和间接之指称外绝无其他功能。但这也并不意味着词语与独立的现实对象必然有一一对应的指称关系(比如弗雷格就是从语义实在论中区分出意义(Sinn)与指称(Bedeutung)作为词语的内涵)。
- [67] 宇宙实在论包括形而上学的实在论与认识论的实在论,前者认为事物的共性是真正独立的存在,而事物不过是这一自在的共同性的存在样式;后者认为认识对象具有先于认识者的存在,并且构成真实的认识的全部内容。
- [68] 在佛教新因明的大师陈那看来,把语义学的意义当成实有,从理论上讲存在着一个严重的危险,这就是会导致执着有“我”。本来“我”仅是遮遣“非我”,并不真有一个与这名称相对的实体存在,然而在其使用中,我们逐渐地似乎觉得有一实物与“我”对应,成为它的含义。这就是将意义误作指称。
- [69] 德国学者伽达默尔曾说:“那以语言的普遍性为基础的(对词语的)客观化假象,最为彻底地掩盖了语言(的世界性)。”(GW2, 73)当然,正如我们前面的分析所指出,在印度古代思想中,语言的物化的起源也是与西方思想有区别的:在西方思想,语言的物化起源于将语词的句法功能实体化,而在印度,它来自对语言与其感性存在的关系含糊不清。一方面,印度人的语言思想正是由于这种含糊性而使得他们避免了陷入一种像欧洲人的语言观念的那种形式主义和符号论传统之危险;另一方面,这种语言思想也使得语言与事物的存有论区分变得更加模糊。
- [70] 佛教各派对于语言考察之大致思路,窥基大师于《大乘法苑义林章》卷一有载,可以参阅。

- [71] 云何名句文身？略说即吾人所谓语言。《成唯识论》卷二：名诠自性，句诠差别；文即是字，为二所依。
- [72] 《大毗婆沙论》卷十四，大正 27·70 上；卷七十三，大正 27·380 中。
- [73] 见于《俱舍论》卷五。
- [74] 《大毗婆沙论》卷十四，大正 27·70 中。
- [75] 《大毗婆沙论》卷一二六：“名句文身是佛教用，……此说依名转者，谓语起名，名能显表，展转而生”；又云：“佛教以何为体？答谓名句文身，次第行列、次第安布、次第连合。”（大正 27·659 中、上）
- [76] 《大毗婆沙论》卷七四，大正 27·384 下。
- [77] 见本书第三章第一节。
- [78] 印顺法师也曾说，《般若经》说空，着重于本性空、自性空，较少就“无自性”义谈空；而龙树思想则重点发挥无自性空（释印顺：《印度佛教思想史》，98-99 页）。
- [79] 大正 30·30 中。
- [80] 《大智度论》卷十二，大正 25·147 下。
- [81] 《大智度论》卷四十六，大正 25·390 上。
- [82] 释印顺：《印度佛教思想史》，第 131 页。
- [83] 中观学，特别是后来在提婆那里得到充分表现的遮破立场，以及它对言说于法之诠表作用的置疑，都为此后瑜伽因明关于词义的“阿波哈”（遮遣）理论准备了前提；实际上《中论》等指出诸法不可表诠，“但破相违故，以假名说”（大正 30·30 中），已经是对遮遣立场的直接揭示。
- [84] 中论青目释卷第四，大正 30·31 上。
- [85] 唯识的识不是“认识”义，而是“显现”义。这从中边定义识为虚妄分别就可以得知，虚妄分别本来就不是对一个已经现存有对象的认识，而是境相得以出现的显现活动。故虚妄分别主要不

是认识论概念,而是存有论概念。而日人悟不及此,乃以为识即知觉,而转依则是泯灭识而达乎“无知觉”,此说简直无一字到位也(《唯识思想》,第42页)。

- [86] 《瑜伽师地论》卷七十四云:“如静虑者内静虑时,如如意名言作意思维,如是如是有所知事同分影像生起,方便运转现在前故,如是当知名言为依,事可得生。又于名言修对治时,若安置心于无相界,一切诸相,皆不现前。若不安心于无相界,不随所欲,便为诸相漂转其心。”又云:“云何当知色等想事色等施設,是假名有,非实物有?谓诸名言熏习之想所建立识,缘色等想事,计为色等性,此性非实物有,非胜义有。如此色等想法,惟是遍计所执自性,当知假有。”
- [87] 故《解深密经》卷一罽曰:“愚夫于此痴所惑,乐著二依言戏论,彼或不定或邪定,流转极长生死苦,复违如是正智论,当生牛羊等类中。”
- [88] 盖庄严作者,传译有诤。西藏说为弥勒,玄奘师属之弥勒(本颂)、世亲(长行),法人莱维说为无著。据吕澂先生考证,庄严本颂作者是无著,长行作者为世亲(《论庄严经论与唯识古学》,《内学》第一辑)。今从学理言之,亦以为庄严论是无著学。盖《庄严》建立种子与熏习的概念,境相许为实有体性,及立一种心、七转为意及识,皆与摄论、显扬相同,而别于中边论也。此外世亲之学则于随一识皆立相见,亦与庄严之精神不同。故庄严论实与无著思想最为一致。
- [89] 《顺正理论》提到经部所持由前际诸法熏习而生且为后际法之界性的“旧随界”,谓“是种种法所熏成界以为其相”(《顺正理论》卷十八),又曰:“即后心上功能差别,说为种子”(《顺正理论》卷十二)。
- [90] 经部说的种子完全是心理主义的,因而没有上升到概念的层面。

这一点请见本章第三节的有关分析。

- [91] 如《瑜伽师地论》卷五十二云：“过去生中净不净业已起已灭，能感当来爱不爱果，此种子摄受熏习，于行相续展转不断。”此种熏习概念取自经部学。
- [92] 汉传以为瑜伽论是弥勒述、无著记，因此不能否认在瑜伽论中包含无著学的成分。
- [93] 大正 31·599 上。
- [94] 大正 31·613 中。
- [95] 大正 31·608 下。
- [96] 此中“名”指词语的感性存在，“种子”指其概念性存在（大正 31·187 上）。
- [97] 大正 31·613 下。
- [98] 世亲摄论释卷四：“惟一本识由熏习差别故有三种，……。若能见色根有声说谓眼，数习此言说，于中起爱熏习本识，此熏习是眼根生因。若果报眼根应生，从此本识中言说爱熏习生，是故立言说熏习为眼根因，如眼根于于耳等根一切言说熏习生应作如此知。”由言说熏习生眼等根及境界，复由眼根及境界之戏论分别而生言说熏习，故此因果展转不绝。
- [99] 名言种子，即今所谓概念。盖概念在其实现之前，属于潜在的存在，故可说为种子（此如希腊教父哲学所谓之潜在词也）。虚妄分别即是心，而名言概念即心之机能也。
- [100] 以现代术语明之，此即概念之实现与经验形成之同一关系。名言种子类似于今人所谓概念，如此则（名言种子生起现行之）缘起即是概念由其潜在状态而转变为现实存在之运动，此即理解之活动。虚妄分别是具体的精神运动，这种运动被诠释学哲学等同于理解的活动；这一活动既是概念之自我实现的过程，又是经验得以形成的过程。人类经验正是在理解活动中形成，而

经验的形成与概念的自我建构始终是同一过程(参考:WM, 381)。

- [101] 早期唯识所说的依他缘起,就是这种语言言说运动的整体性,对这一点本书第四章第三节有比较详细的说明。
- [102] 高崎直道:《唯识思想》,第232页。
- [103] 护法的唯识今学对早期尚且朴素的种子概念加以改造,提出相、见二分种子,以及业等三种种子之说;根据其对象言习气的构想,则种子不仅是概念,也是譬如眼所缘青等无分别自相的胚芽,以显境名言离言诠故。此种诠释可能与古说有较大出入。盖早期唯识以为真如无相,以一切境界是言说相故,为遍计所执自性,此可详核于中边与庄严等。而护法师出陈那,主有相唯识,故以为有无言之境相,亦为因缘所生之实法,此中因缘即是显境名言种子。然则陈那实受经部影响很大,恐有失大乘意趣,于弥勒、无著之旨亦不全相合也(此见本书第四章第三节之讨论);故今欲不失古师之意者,必稽之以中边、庄严之立论。
- [104] 印度思想认为,人之所有业行均可产生一种类似种子之物质,它依附在灵魂(或相续的心识)之上,一俟众缘具备,就会产生出新的东西。如弥曼差派所持的“阿补婆”(apurva,无对)说和胜论派之“阿孜达”(adrsta,非现)说,皆是此类(详细请参阅 IP1, 224; HIP1, 405.)。然“apurva”也好,“adrsta”也罢,都还是世界万物之一种,尽管不像其他事物之可见可触。
- [105] 如说有“识种”、“心种”、“五种子”。
- [106] 如《顺正理论》说到部派的诸师各取种子之一点,而立随界、增长、不失、熏习、功能、意行等种种不同名字(《顺正理论》卷十二、五十一等)。其中萨婆多宗认为,身表与语表业,刹那引生一种不见无对的色法,叫无表色。此无表色,由四大所造,以行



为决定有善、不善性，相续如流，直至引生诸受。从有部流出的正量部、化地二部，反对有部将业力说为一种物质性之“色法”，而把业力思想归结到心理层面，乃云：“身语表色，同能引思有善不善性”；此说持戒等身语善(恶)表色，皆能产生与思相应之善不善心所，此即是业；业刹那过去，但会在心、心所中遗留下一类感果之力用，正量部称之为“不失法”，故《显识论》云：“正量部名为无失，譬如券约。故佛说颂：诸业不失，无数劫中，至聚集时，与生众报。”然而不论是有部的“无表色”，还是正量部之“不失法”，实际都还与大种、蕴等法混为一谈。

- [107] 如《大毗婆沙论》十九云：“或复有执唯心心所有异熟因及异熟果，如大众部。”
- [108] 南传的《论事》就说，大众部主张“声是异熟果”、“六处是异熟果”。
- [109] 这种二元论，在陈那、法称、法上等随顺经部的瑜伽学者那里仍然得到表现。法称认为现量就是单独由外境引起(而不与名言分别相关)的表象；法上认为境与心相非因果关系，而是决定与被决定的关系(HIP1, 153-154)。
- [110] 故于后期经部学，人类知识似乎被禁锢于自我意识之狭小天地，自在之物与吾人知识之间被掘出一无法跨越之鸿沟；其立场与康德知识论非常相似。
- [111] 此从经部的熏习概念可见一斑。盖所谓“熏习”，实即吾人之具体经验。但在吾人所有经验中之最深刻者，当属与本民族文化、语言打交道之经验。如此则“熏习”实即吾人之“理解”。此处要强调者，吾人通过每一次之理解不惟养成了一种心理习惯，其尤为重要者，乃是获得了一个世界。故种子并非仅是一种心理潜能，它还是语言的概念，后者乃是一切理解之基础。故“熏习”就是概念之构成。而经部说熏习即指心、物或一心前

## 第二章 心论(下):名言与器物

后之相互影响,缺乏对概念作用之明确反思。

- [112] 见本书第一章第三节的分析。
- [113] 就种子为语言的概念,日人的研究尝有较充分的说明,请见高崎直道:《唯识思想》,第228-250页。
- [114] 名言与种子(潜在词)之关系,与中世纪教父哲学家奥古斯丁关于语言之“内在词”与“外在词”学说颇相发明。奥古斯丁说语言之本质是“内在词”(Verbum Interius)或“心灵之词”(Verbum Cordis),又称着心之言谈,心之理性等。外在词仅是内在词之符号。奥古斯丁把思维和言说活动理解为“生产”;内在词之产生及生育,实即知识之词的表达。正如奥古斯丁通过区分内在词与外在词,并将存在之显现归结为内在词之光线的照亮,从而使语言具有了存有论意义,唯识亦将思考之视线由旧学对作为现存东西之名、句、文身之单纯语言学探讨,转移到对种子与现行的存在论关联之阐发上。
- [115] 现代语言哲学有以为经验的表达实即概念实现自身,此时概念从可能性化为现实存在,其自身完全消逝于事物中;这与唯识种子生诸行的说法基本相同。
- [116] 此与以下之所引,分别是世亲《唯识三十颂》之第十八、二十颂,依香港霍韬晦译(《安慧唯识三十论释原典译注》,第6、7页)。此二颂玄奘译本当与梵本原意有些出入(玄奘译为:“由一切种识,如是如是变,以展转力故,彼彼分别生。”“由彼彼遍计,遍计种种物。此遍计所执,自性无所有。”)。
- [117] 霍韬晦:《安慧唯识三十论释原典译注》,香港中文大学出版社,1980年,第7页。
- [118] 自康德以来之欧陆哲学,皆唯以此普遍知识方为真正之经验,今亦许之。
- [119] 有相唯识学以纯粹直观相为绝对存在,在印土亦招致许多思想

流派之攻讦(详见本书第四章第三节有关讨论)。实际上言诠之道说是一切存在物之存在的条件,一切境相皆是言诠相;因此正像耆那教所说的那样,脱离言诠的境相仅仅是一种理论的抽象(舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,商务印书馆,1997年,第202页)。

- [120] 世亲以内种生正果名生因,生残果名引因,也就是说种子生现在身名生因,生六处等皆名生因(参考《述记》卷三本)。无著、世亲皆许二因实为一体,以望果不同而说为二。《摄论》世亲释卷二十云:“如是所说二种子,谓外及内,应知皆有能生能引。……由引因故,多时续住。若二种子惟有生因,此因既坏,果即应灭,应无少时相续住义。若谓刹那展转相续,前念为因后念随转,是则后边不应都灭。由此决定应有引因。此二种子,譬如放弦,弯弓为因,箭不堕落,远有所至。”无著所造《阿毗达磨集论》卷四以四支摄十二因缘尽:谓以能引支摄无明、行、识;以所引支摄名色、六处、触、受;以能生支摄爱、取、有;以所生支摄生死,盖是依所望果之近、远名生、引因,与世亲释意望正、残果名生、引因有别。与《成唯识论》持说基本一致。另外瑜伽约润、未润位立生引因,未润位前七支为引因,已润爱取有名生因(《瑜伽》卷九、卷十二);无性约已润位立生引因,谓在胎中,业种子能生第八识现行,名生因;本识既受生已,名色渐增,业种子望名色为引因。以上诸说中,以无著与《成唯识论》所说最为圆满。

- [121] 唯识学种子说的建立,使佛学对缘起的认识提高到一个新的层面。从种子学说产生到唯识学的成立,大致经历了两次大的思想转变:一是无著破除外道和小乘实有因缘之说,而以一切功能摄归唯识。功能之说,于小乘外道即已有之,如数论以对立于现象界的“自性”为色心诸行生起的原因;婆罗门教以“梵天”

为现实事物产生的原因等等,《摄论》悉皆破之。盖自龙树倡“八不”中道,外小诸家实有因缘之论已难成立。无著继承龙树中道义的精神,在缘起论上抛弃诸说,另立阿赖耶识以统摄诸功能,这实际上意味着佛教思想对缘起的认识已脱离前此诸说的宇宙生成论和宇宙构成论倾向,而进入了本体论—存在论的层面。二是世亲变法相家种子义,而立唯识功能说。无著的法相学,虽谈种子,亦只是以为诸行本来具有能生的势用,非于诸行外别立一物为种子(《瑜伽》五十二说阿赖耶识中种子“望彼诸法不可定说异不异相”。《摄论》云:“阿赖耶识中诸杂染品法种子,为别异位,为无别异?非彼种子有别实物于其中住,亦非不异。”)。依唯识家义,色心诸行,各各有自种子为生因。故种子实际上是潜藏于阿赖耶识中,为阿赖耶识的相分,因此诸行与种子各各有其自性,成为相对独立的实体,种子才能在现行界后成为诸法的生因,这是唯识种子说的第二次大的转变。

[122] 名言种子是器世间生起之本体,亦是个体的色根等生起之根本,生起前者之名言曰共相种,生起后者之名言曰不共相种。论曰:“由共相种成熟力故,变似色等器世间相,即外大种及所造色。虽诸有情所变各别,而相相似处所无异。”“不共相种成熟力故,变似色根及根依处。即内大种所造色。有共相种成熟力故,于他处亦变似彼。”(《成唯识论》卷二)

[123] 护法学以为有脱离言诠之外的影相,为依他起的实法,此则为古圣所不许;依庄严、摄论之旨,一切境相皆遍计所执言说之相,依名言熏习而起,故名言概念为一切存有的本体,故所说种子即是一种,不存在一种纯知觉相种子(见本书第五章第三节的有关讨论)。以知觉为实有,即是随顺经部意识哲学立场。盖护法等的唯识今学,对种子之本体意义解释最为完备,弥勒玄义,于此发抉无遗;而或有强生分别、诘鞠为病者,学者亦必

详为简择也。

- [124] 《成唯识论》卷三：“谓假智诠不得自相，惟于诸法共相而转。”
- [125] 反之，安慧等的无相唯识以为一切境相皆是言说相，自性真如则无相无分别。
- [126] 小乘有执言说为得自相者，述记卷二末语曰：言说不得自相，否则说火之时应烧口，为以烧物为自相故；缘亦如此，缘火之时火应烧心。今火不烧，故知缘、说俱得自非共。唯识学认为比量假智但缘共相，现量则可通缘自相、共相，如菩萨十地及佛位，以后得智缘苦、空等相，亦说为现量所得，以离名言，亲证得故（见《佛地论》卷六及《义蕴》等）。
- [127] 种子生现行的转变过程又称缘起。唯识认为有因果二能变。其中因能变，一名生能变，即阿赖耶识中之等流、异熟二习气，以其望现行为因故，名因能变；果能变，一名缘能变，即等流果和异熟果，以其依种子成熟能变现种种分别相，故名果能变。由这两种能变，三界六趣，万千世界得以展开。
- [128] 伽达默尔以为经验通过语言生动的隐喻构成概念共同性，这种构成活动亦为概念所决定（W. M, 409.）。
- [129] 参考舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，第301页。舍氏对陈那哲学的康德化解释即使在西方也遭到不少批评。但舍氏的工作充分地揭示出，陈那和法称的学说已经将某种先验概念作为经验形成的条件，并且概念就是这种先验作用。这项工作的基本结论应当受到肯定。舍氏的失误在于过分相信陈那的学说相对于康德范畴理论的完整性，而没有注意到文化传统的差异性使两种理论根本不可能站在相同的立场上。
- [130] 概念代表了一种心的机能，通过它，那种不断向我们涌来的直接的东西被转化了，于是事物之存有意义得到揭示；如此才有经验和世界。故经验必须有所“道说”，就是说，经验必须通过

词语以表达自身;此即经验的自我实现。经验寻找词语,即发现直观可融入之整体性;后者即概念的意义。

- [131] 参考高崎直道:《唯识思想》,第229-230页。
- [132] 本书第四章第三节对瑜伽的修行道进行了讨论。
- [133] 《大智度论》卷二。
- [134] 大众部提出“久习结缠则名为使”,这里“使”即种子,“缠”即习气,“习”就是熏习;大众部在别的地方又把“缠”称为“随眠”,是一切烦恼的种子,这或是本具的,或是新熏。
- [135] 如《顺正理论》卷二十八:“所有不染心及相续,由诸烦恼间杂所熏,有能顺生烦恼气分;故诸不染心及眷属,似彼行相相续而生。”此说习气即是身心的相续,它由烦恼熏习而成,并且似彼行相相续生起。
- [136] 根据《俱舍论》与《顺正理论》中的经部思想,习气不仅是业力熏成,任何现行法都可以熏习成种;习气亦不仅仅是诸受的原因,而且是一切意识现象的根据。《顺正理论》提到经部所持由前际诸法熏习而生,且为后际法之界性的“旧随界”,谓“是种种法所熏成界以为其相”(《顺正理论》十八),又曰:“即后心上功能差别,说为种子。”(《顺正理论》十二)《俱舍论》则依业所引色心种子“相续转变差别”建立一切世间诸法体相:“谓业为先,后色心起,中无间断,名为相续,后刹那异前前生,名为转变。于最后时有胜功能,无间生果,胜余转变,故名差别。”(《俱舍论》卷三十)
- [137] 能熏所熏,皆依四义成立。首先是所熏四义:一、坚住性。坚者谓法体性不易,住者谓法体不间断。所熏体须是从无始以至究竟位,一类相续,性不间断,能持习气。诸转识性不坚住,故不能持种,余根、尘及法处色等亦尔(第七识在初地见道无漏心时即断灭一分,非如阿赖耶识须至究竟位方断也,故亦非坚性)。

二、无记性。所熏体之性类必须是平等中庸，而非极粗猛，故于善恶法习气皆无所违拒，由此方能成就受熏，故所熏体必是无记性。此遮善、恶法势力强盛，无所容纳，故不成所熏。三、可熏性。在唯识看来，惟有若法体性自在独立，且体虚疏，性非坚密，惟虚疏之法可容种子，坚密法不能，方可受熏，是所熏义。此遮二法不为所熏：其一、心所，其二、无为法，故惟心王方能受熏。四、与能熏共和合性。此即是说，所熏体必须是与能熏和合相应，方可成就熏习。如《摄论无性释》云，能熏所熏和合相应者，必具三义方可成就：一同时，二同处，三不即不离。若如他识身及于一识身中前后念间，即不成熏习，能所熏习不同处故、不同时故，非和合相应。故惟有众生之第八识心王符合上述四义，合是所熏，而非余识及与心所（《述记》卷三）。

其次是能熏四义：一、有生灭。即是说能熏法必须是体性非常，有作用者，才能熏习生长习气。否则如无为法体恒不变，则无作用，不能形成熏习。二、有胜用。《成唯识论》谓“胜用”即指法势力强盛有生果之用，能引习气，故是能熏。故惟前七识心心所法之自体分为能熏。三、有增减。能熏体合有增减，可生上、中、下三品种子。如论卷三：“若有胜用可增可减，摄植习气，乃是能熏。此遮佛果圆满善法，无增无减，故非能熏。彼若能熏，便非圆满，前后佛果应有胜劣。”四、与所熏和合。指能熏必与所熏同时、同处，不即不离，如所熏说。此遮他身及前后念不和合故，非能熏法。故唯识学以为惟前七识心心所法之自体分及见分为能熏。自体分中除极劣无记性者，皆是能熏。见分即是自体分能缘之作用，相分即所缘的影像。基师强调能缘熏者，即是说惟有七转识之自体分及见分可为能熏法，余相分及本质不能熏习自种。惟有当见分熏时，所带之相分及本质，方托彼之力，皆随之而熏生新种，此即所谓相分熏。护法学认

为异熟心、心所势力羸劣,非为能熏。此外佛四智品亦非能熏。

- [138] 摄论最初以此二喻明种现因、果,其云:“复次,阿赖耶识与彼杂染诸法同时更互为因。云何可见?譬如明灯,焰炷生烧,同时更互。又如束芦,互相住持,同时不倒。应观此中更互为因道理亦尔。如阿赖耶识为杂染诸法因,杂染诸法亦为阿赖耶识因。惟就如是安立因缘,所余因缘不可得故。”(《摄大乘论》卷二)无性释云:“譬如明灯,于一时间灯炷灯焰生烧烧炷,互为因果。阿赖耶识与诸转识于一时间互为因果,其性亦尔。如是束芦更互依持,令住不倒。若于其时此能持彼,令住不倒,即于尔时彼能持此,令住不倒。”《成唯识论》亦补充说:“惟依此二建立因缘,所余因缘不可得故。”(《成唯识论》卷二)

- [139] 意言习气与熏习的关系类似于亚里士多德的记忆与经验的关系。亚里士多德说,“人从记忆积累经验;同一事物的屡次记忆最后产生这一经验的潜能”(见《形而上学》,981b26 - a1,中译本第1页)。他即认为统一的经验是通过记忆而从许多个别的知觉推导出来的,在概念的引导下,经验总是在寻找观察的共同性,并将其联系起来,这一过程本身又是一个新的概念构成。现代语言存有论论述经验意识与语词概念之关系,也与唯识之论意言分别与意言种子相类似。伽达默尔曾云:“(因语词意义而被意指之)一般概念自身,亦因每次事实直观(理解)而得到充实,以故终亦生出一种更适于直观事物自性之更为专门之新语词构成。”(WM, 405.)

- [140] 如《成业论》说:“即前所说异熟果识,摄藏种种诸法种子。余识及俱有法善不善性数熏发时,随其所应种力增盛,由此相续转变差别;随种力熟,随遇助缘,便感当来爱非爱果。依如是义,有说颂言:心与无边种,俱相续恒流,遇各别熏缘,心种便增盛。”



- [141] 释印顺:《唯识学探源》说:“一类经量的种子本有论,就是经部的毗昙化。”盖有部持法体恒有,种子本有论者以为诸法的种子也早已存在,在相续中恒流,与此类似。
- [142] 《成唯识论》有处亦许种子惟熏习有,如论卷二:“若诸种子不由熏生,如何转识与阿赖耶识有因缘义?”
- [143] 经云:“诸法于识藏,识于法亦亦,亦常为因性,更互为果性。”本书下章对此颇有阐释。
- [144] 论云:“……诸转识与阿赖耶识作二缘性:一、于现法中能长养彼种子故;二、于后法中为彼得生,摄植彼种子故。于现法中养种子者:谓如依止阿赖耶识,善、不善、无记转识转时,如是如是于一依止同生同灭,熏习阿赖耶识;由此因缘,后后转识善不善无记性转更增长,转更炽盛,转更明了而转。于后法中为彼得生植延续种子者:谓彼熏习种类,能引摄当来异熟无记阿赖耶识。”(《瑜伽师地论》五十一)
- [145] 在今天看来,语词(习气)对于事物经验(现行)的先在性,与理解(熏习)对概念之构成作用,二者其实是内在统一的。一方面概念非如西方认识论所说的纯形式,具文空画以俟感觉质料之来,而是包含了直观,并在直观中构成自身;另一方面理解也不是离开前概念的盲目过程,而是以特定的前概念为条件(概念无直观则空,直观无概念则盲)。概念(意言习气)对理解的规定作用(缘起)与理解(意言现行)对概念的扩张(熏习)形成一个交互运动的整体,在这种(意言与习气)交互作用中,存有得以显现出来。

概念的构成与经验之产生是同时进行的,二者其实是同一个过程。经验之构造即言诠本身之道说,它一方面应以具普遍意义之前定词为前提;另一方面又是一种经常的概念构成过程,语言的意义生命因之而使自身继续发展。这与佛教的种子

与现行的关系是相互类似的。

但我们也不得不承认唯识学的种子概念包含了一种意义的含糊性,而且种子本、熏二义之争论就与这种含糊性有关。“思”与“在”的性质经常被混淆。与此相关,本、熏二家都隐约地承认了一种在印度传统中十分特殊的实在论观念,这就是对概念及所有心理机能的物质性的理解(比如无表色的概念)。如从这种出发,则种子本、熏二义就是绝对矛盾的。但如完全服从一种语言存有论的理解,则本有新熏的对立根本就不会产生。我们认为从护法对于难陀的批评中可以看出双方都还受制于对种子概念的实在论解释。

[146] 把概念当作实体,混淆了“思”与“在”的性质,实际上是将思忖列于存在者的世界之中,这与西方近代唯灵论似有相似之处。近代的现象学哲学对古典时期的唯灵论的批评,也主要集中于此。如胡塞尔批评莱布尼茨和笛卡儿等的哲学,指出他们都是把“意识”(思)作为存在世界的“一个多余的尾端”。这种唯灵论不仅忽视了知觉事实作为知识之先验条件的意义,而且不能看到思维和概念本身在认识中的真正作用及意识的本质。因此,如果唯识要上升到一种更为彻底的语言存有论立场,“种子”概念还有待提炼。

[147] 在现代的语言存有论看来,一种语言的词语也并非像唯识学所说的种子那样,是一系列单独存在的东西的集合,相反,词语只有从它与世界视域的关系中才取得自身的意义。所以在严格意义上说,赋予存在某种东西的不是个别的词语,而是作为语言整体性的“逻各斯”,因为正是逻各斯把事物归置于我们据以对它进行解释的关系结构,而后者是在一个语言共同体中得以建立的(唯识对这一点缺乏领会,也是由印度传统思想的特点决定的。古代印度的思想往往不太关注人的社会本质及人与

社会环境的关系,因此语言以及人的实践等问题都没有与社会共同体的存在联系起来。关于这一点的讨论还可参考本书第四章的相关讨论)。

另一方面我们同意现代语言存有论的看法,认为语词的流动性从根本上在于概念的存在实际上就是过程性的。这一点唯识学似乎没有意识到,而西方则说此甚明(基督教三位一体的思辨就已表明了语词的过程特性,正如中世纪经院哲学所证明,语词并非在认识完成之后才产生,并非是理智通过理念纳入形式之后才被构成,相反,语词就是认识过程本身)。严格说来,语词并不具备自身的存在,而是指向所表达之事物——它惟有存在于存在者生成的过程之中;语词就是理解的进程。所以伽达默尔说,“语词是一种过程,意义的统一性就在这种过程中达到完全的表达”;而且作为理解的进程,语词乃是思辨性的,“它们没有确切的自身存在,而是反映对它们所呈现的图像”(WM, 449),语词本身是一种“事件”(WM, 464)。

- [148] 见本书第一章的有关讨论(另外大乘有真、俗语二谛,言其为一种语言存有论,仅仅是约俗谛言;第一义谛超言绝相,不通诠表)。

### 第三章 境论(上):境与相

在世俗说法的层面,早期的唯识学坚持所有境相皆是言说相,已经明确开示了一切事物之存有的语言性,这与当今西方的语言存有论的根本立场并无区别。因此,我们也可勉强称唯识为一种语言存有论。

但是这种语言存有论与伽达默尔的语言存有论的精神是有根本区别的。这在于,西方人论及存有的语言性,乃是为事物存有之有效性寻求根据,任何东西,必须进入语言,方能成为真正的“有”;而对唯识来说,事物存有的语言性,适足证明其虚妄性,指明事物存有的语言性在于显示它对于真正的经验(修道的体验)来说是无效的。二者都企图依语言建立一个世界,但对前者来说,建立一个世界就意味着使它具有有效性,从而为我们的生活实践,以及存有之揭示奠定“基础”;而对后者来说,如此建立一个世界,不过是为了最终证明其虚妄性。可以说,前者是为“居住”(用海德格尔语)而建立(“筑”),而后者则为“毁坏”而建立。

谢遐龄先生曾论述过一个民族的文化精神对于社会存在的决定作用(《复旦学报》1995.3.)。文化精神直接包含了一

个民族自身的存在理解,它规定了这种文化所具有的价值追求、思想观念以及社会制度等等,而后者也对文化精神造成影响<sup>[1]</sup>。我们认为文化精神具有“消辟”和“执着”(即今人所谓“解构”与“建构”)两种势用,这是由不同民族具有的生存态度之差异造成的<sup>[2]</sup>。而(包括生存态度)文化精神的差异只有通过观念形态、价值追求等的区别才能表现出来。

我们认为,佛教与西方文化从属于两种不同的生存态度,其差异性决定了对于语言现象的不同理解。佛教所表现的生存态度是“空”,其认为言诠之道皆是“虚妄分别”<sup>[3]</sup>。其所谓虚妄分别,即由本无之自性幻起种种境相,其相虽为有,而体性实际是无。一切言说相皆因虚妄分别而有,故皆是假非实。如般若经以“名”、“实”对立;其染于名相者,悉假非实。《密严经》亦云:瓶、衣、车乘等,名言所分别,色相虽可说,体性无所<sup>[4]</sup>。又大乘起信论计名字相即指由妄执假立之名言所分别之相。凡此教量,皆证言说境相系假立而无实体。言说仅为方便施設,若执着于名言,便落舍义求文之大患,而难悟实相中道之妙理。故大乘以为,言诠之道不但非(通达)实有之津,且直为妄谬之途。

而西方文化的生存态度倾向于“有”,乃以语言为一切有效经验形成的条件,以“逻各斯”为一切真理揭示之所,并以通过语言显现之存有为惟一之“有”。根据西方语言存有论的观点,一切皆因言诠而说出,而“本无”无任何意义。西人以直观为“本无”,在他们看来,纯粹直观实际上不包含任何的“有”<sup>[5]</sup>。正如伽达默尔指出,直观的东西仅仅是与环境(Umwelt)相关联,而不能表述世界。个别的直观有属于自身的

“情况”(Verhalt),但不构成“事实”(Sache)。仅仅处在环境的情况之中,我们可以感觉到饥饿、感觉到寒冷以及种种需要,但却不能获得对“事物”存在的任何理解。而只有通过以语言进行的判断,我们才得以脱离感觉的环境束缚性,从而进入一种“世界视域”,惟藉此之助,存有之揭示方为可能。事物只有通过这种语言的“世界视域”才成其为“有”,在现代语言存有论看来,只有在世界之中存在的事物才是真正的事物。也就是说,只有通过这种世界视域,才能形成真正有效的经验。

这里应该提到的是,一个民族特有的思想观念,必须是其文化精神的反映。因此唯识学的立场与西方语言存有论的差别,也应该归结到其文化精神的巨大不同。大体说来,西方文化“执着”势用较为强盛,而在大乘佛教中,“消辟”的势用占据主导。与此相一致,就他们在存有论的立场,我们也可以说,前者重在建构,后者重在消解<sup>[6]</sup>。但单纯的强调建构,则会导致壅塞、褊狭,会使文化发展失去活力;反之单纯强调消解,则文化简直无从创生和积累(因此在本体上应该在建构与消解之间塑造一种平衡,在这一方面,近代熊十力先生的思想是很值得借鉴的)。

佛教(乃至整个印度文化)的精神从整体上说是消极的,而西方的文化精神则基本上是积极的。作为文化精神的反映,唯识学便与西方现代语言存有论的旨趣有根本不同。现代语言存有论的立场是:事物正是因语言之故,而成为实际之有;而唯识的立场则是:事物既是因语言故有,此有必非真实之有。前者以为因概念授予普遍之效准故,万有方成其为有;后者则以为正是因为这种普遍性之故,诸相必属于虚幻。前

者认为因为有了语词,才会有事物的存在;后者认为正是因为名言概念之使用导致事物丧失其真实存在。因此,尽管我们认为唯识学是一种语言存有论,但它所得出的结论却是与西方现代的语言存有论大相径庭的。

文化精神也决定着不同民族在社会生活上的取向。在西方文化中,“执着”势用强盛,其对社会组织的态度,倾向于建构;故道德之标准,恒依社会共同体之意志而建立。在古代印度,由于在文化精神中“消辟”势用强盛,因此古代印度的文化精神,对于社会建制,倾向于消解,而非倾向于建构,在这一点它与西方文化是对立的;其论道德,也全属个人修养问题,与社会共同体之存在无直接关系<sup>[7]</sup>。

文化精神所包含的生存态度的区别,是造成佛学与西方思想对待语言的态度之差异的主要原因。在西方思想中,只有逻各斯才可能是真的,而感觉直观则与真伪无关,所以一切真理都在语言中。但以唯识为代表,佛学认为一切执着虚妄相皆是因言说戏论习气而有,这也就是说语言是一切虚假认识的最终根源,所以惟有不依于语言的直观相(更准确地说,是本无)才是究竟的真理。世界意义即吾人依语言方式所安立、所设施;在语言哲学看来,此无损于其合法性,而唯识学则由此得出了世间虚妄的结论。

与此相关,在真理观上,唯识只承认“本无”是真,而经验则是虚幻的东西。因为经验都是言说之相,而诸法自性离于言说。一切言说境相,皆是“安立谛”,就是说,它是由于假设安立而显现的。所以人类的所有经验都是虚幻的,真实的东西是分别识升起之前的状态,即“本无”。与此截然对立,在西

方哲学,“本无”毫无意义,直观或印相只有上升为经验,才真正成其为“有”。因此在本无中绝无真理可言,真理惟有存在于逻各斯中,存在于语言对存有的揭示运动中。

文化精神的区别还决定了东西方文化在价值追求上的巨大反差。诚然一切文化皆以意志之自由为理想的生存境界,但他们之间对于自由的理解却是大相径庭的。在西方哲学看来,在人的一切自由中,最根本的还是言说的自由;惟有通过逻各斯(言说),才有人的自由,因为逻各斯使人能够保持与直接涌来的东西的距离,从而摆脱了环境的束缚性。然而在大乘佛学,最根本的自由恰恰在于摆脱语言和概念性思维的制约,从而体会在语言和知性思维产生之前的无分别状态。彻底消除言说分别是唯识修道论的基本宗旨<sup>[8]</sup>。因此,在西方文化看来,我们只有通过我们身上的社会存在才能获得真正的自由;而在佛学看来,自由恰恰就在于解构这种社会存在。

用大乘佛学的名相来说,西方语言存有论,仅仅在“世俗谛”的层面是正确的;但西人以为能被理解之“有”惟有语言,此则与大乘“胜义谛”相扞格。盖“谛”有“二谛”,即真谛(胜义谛)与俗谛;“有”有“二有”,即“妙有”与“俗有”。依俗谛说,一切皆是言说安立,言语之外无有有相,但此说“有”是“俗有”(今日语言存有论,所论亦仅止于此也)。依真谛说,一切言说境相实际是无,惟一真法界,本来寂静、一味相续、圆融无边,此一真法界即是“妙有”;而西人见不及此,其于自性本体,尝无领会。故西人所谓存有,略相当于我佛所谓“俗有”,其于“真空妙有”,则所未到。

唯识论俗空,旨在标显此妙有(即离言之自性)。然俗不



自俗，待真而俗；真不自真，由俗而真。若不依俗谛，则不知胜义。故唯识之开显世俗与言说相，乃是执柯伐柯，以彼攻彼；若反以此世俗为实，则是舍鱼留筌，因药成毒。故若有人，竟至于以言说之道为自由、真理之所系，这在唯识看来，实无异于以縲继为准绳，以图圜为兜率也。故佛与(西方)今学，孰为知本，不辩已明矣。

但是，虽然有文化传统上的巨大差别，唯识与西方语言存有论走向相同的道路，也是具有其必然性的<sup>[9]</sup>。

### 第一节

## 存有概念之演变

---

至于语言初兴，万物暂然而显，原始民族，良必于此有明确记忆。故其论事物存有，必以语言为本。暨理智完备、私产确立，始有对实体现存性的执着，于是或自我、或原物，乃僭本体之位。而大乘瑜伽既遮人、法二空，故复归于对存有的语言性的领悟。这与现代哲学之通过消解(主、客体)实体现存性以恢复对语言的存有论意义的体悟，完全同其辘轳。故唯识之有所同于语言存有论的立场，亦属必然。若必以此(语言存有论)为西人所专美，而于我佛所无，反倒有自扃门户，缩屋称贞之嫌。

### 1 吠陀时代对存有的语言性之源始领悟

古代先民往往是将事物的名称与事物本身混为一谈。正

如弗雷泽说:未开化的民族对于语言和事物不能明确区分,常以为名字和它们所代表的人或物之间具有内在的同一性<sup>[10]</sup>。名称是与实际事物的本质相等同的,在某种意义上,我们的名字就代表了我们自己的本质<sup>[11]</sup>。

事物的存在和语言之间这种混然不分的情况,也透露古人对二者的源始统一性的朴素领悟,这在印度思想也不例外。在《梨俱吠陀》中,世界万有被归结到一个威力巨大的语言之神——“婆柯”。梨俱说语言容纳所有事物,并居住于它们之中。婆柯容纳所有存在,将万有置于自己的威力之下:“气息强如风暴,而我将所有的存在汇积。在我的光辉之中,我的威权如此巨大,超越地表,超越诸天”<sup>[12]</sup>。因此,世间万物都只有在语言中才能存在。与梨俱相类似,在基督教的创世神话中,造物之存有也是被归结到上帝的话语<sup>[13]</sup>。古人似乎恍惚地意识到,所谓事物之存有,其实也就是其被说出状态。

这种观念因为古人对世界之本体的思考而得到深化。在吠陀中存在着一种二元创造的思想。其一方面以一种混沌的原质为存有之本体。如梨俱之创生歌以水为宇宙万物之始基,但水又生于阿蒂蒂(Aditi,无限制者、混沌或非有)。梨俱之创生歌说世界之初即“彼惟一者”(tad ekam),彼惟一者既不是“有”,又不是“无”,既无“生”,又无“死”,而是完全的黑暗、静止和混沌<sup>[14]</sup>。此种混沌或冥性,即是世界之本体。

另一方面,梨俱又以原我、心、语言等为世界产生之根本动力。创生歌以为,因为自我的爱欲之扰动,彼混沌由方得显发,故万殊物用宛尔现前<sup>[15]</sup>。《阿闍婆吠陀》说世间乃由“室

干拔”所造,彼即“原我”(purusa)、“大梵”或“生主”(prajapati);此原我即宇宙万物之最高实在,他包括了一切时、空、诸天、吠陀等,故亦是所有存在物之全体<sup>[16]</sup>。故原我也是世界之本体。梨俱吠陀又指出,所谓语言、语词、欲望、意志、自我意识、心等等,所有这些皆是无限的精神之异名,这就是那运行于水上的神、居于永恒喜乐之上的胜主(那罗延);原我作为存有之本体,其实质就是语言<sup>[17]</sup>。比如意指自我或精神的词,“阿特曼”(atman),原来就具有“呼吸”和“语言”的意思<sup>[18]</sup>。另外,在《梵书》中,“梵”从一种祈祷语言<sup>[19]</sup>,渐渐演变成为世界创生之原理<sup>[20]</sup>,所以从吠陀崇拜也很自然地导向了一种以语词作为世界之本体的观念。

因此在《梨俱吠陀》中,就存在着“冥性”(prakṛti)与“原我”(purusa)之对列,冥性与原我、或混沌与语言乃成为世界开显自身之根本原理<sup>[21]</sup>;这种二元性在印度思想史上是一直存在着的。

在奥义书中,对语言所具有的神秘力量的信仰逐渐发展,到后来就使语言变为宇宙万物背后的东西,即作为它们的本质。语言渐渐具有了与人、物乃至神的存在本身的同一性。因此,在《唱赞奥义书》中,语言不仅是一切事物可理解的条件,而且语言的界限就是世界之界限,故得语言则得世界<sup>[22]</sup>。《唱赞奥义书》还提出语言是天地万物之种子和本质,而吠陀则是语言的本质,故“唱赞”开篇即云:“此万有之本质为地。地之本质为水。水之本质为草木。草木之本质为人。人之本质为语言。语言之本质为《梨俱》。……”<sup>[23]</sup>这就是说,《吠陀》及其语言是一切存在的精华,是世界的最高真理以及万物

的究极原因或形上本体。

在《唱赞奥义书》中,世界与语言的同一性,还表现在语言与神的同一性:语言的不同音素分别与对应的神同一:“凡母音皆富力神之自体。凡齿音及呵声,皆造物主神之自体。凡其余子音,皆死神之自体也。”<sup>[24]</sup>不管是天地万物还是众生鬼神等等,都是作为世界惟一本体——“大梵”的体现,语言与天地人神的同一就应归结到与“梵”的同一。但正如《泰迪利亚奥义书》指出,梵就是真理、纯粹存在和世界本身,梵就是世界之本质,所以语言与梵的同一实际上就是与存在、与世界本身的同一。

在《奥义书》中,似乎存在通过梵的概念,将两种世界本体合而为一的企图。因为梵即是自我,同时也是冥性,对二者之结合的体验叫“阿难陀”(喜乐)。根据后来罗曼努遮之制限一元论,阿难陀即是世界惟一之最高本体,它是无相、无差别之混沌,又是万物之真实自我,世界就是由此一味之梵变现出来的<sup>[25]</sup>。由混沌所变现出来的境相,则是有相、有分别的,是言诠安立之相。

印度学者拉达克利须南曾指出:“在《梨俱吠陀》的早期思索中,神话、宇宙论与宗教是交织在一起的。”<sup>[26]</sup>这种模糊性在很大程度上是由于他们所使用的语言的局限性所造成的,在远古时代,人们用神话、宗教和宇宙论的词语表达对存有论的领悟,这使得他们的存有论观念带上了神话学和宇宙论的色彩。然而亚里士多德就曾经指出,米利都学派对宇宙本原的思考,实际上要解决的是存有论问题<sup>[27]</sup>;同样在吠陀思想(乃至后来的唯识思想)中,通过那种宇宙论的话语所表达的

也并不仅仅就是单纯的宇宙论思想,而是(同时)使一种存有论观念得到表述。

## 2 实在论的流行

在远古时代,存有论思想一直未能摆脱神话和宇宙论的话语结构。此后,由于神权的崩解,以及人对于语言的逐渐疏离,导致实在论思想的兴起。同时宇宙论逐渐取代存有论,对事物的存在理解完全是从其体现存性得到规定,现存性的基础问题则从来就没有进入人们思考的视域。而古人对存有的语言性之真切的体悟,同吠陀时代对神曲的纯洁吟唱,已经消失在遥远的深谷庙宇的陈旧祭坛之上,只能透过历史的浓雾偶尔传出微弱的回声。

神的权力的下降在奥义书中就已表现出来,“在奥义书中,诸神的黄昏变成黑夜;众神远逝,仅成为怀旧者之梦”<sup>[28]</sup>,而内省禅修取得了比琐细的宗教祭仪更重要的地位<sup>[29]</sup>。神性的失落使人们开始从事物自身寻找存有的根据。在印度思想的“史诗时代”,反婆罗门的沙门思想蓬勃兴起,这些异端思想大多属于实在论乃至唯物论的立场。印度教曾区分此后的思想为两种,一曰那须谛迦(nastika),一曰阿须谛迦(astika),并说前者是邪教,后者方为正教<sup>[30]</sup>。

初那须谛迦,则佛所说六师外道,其哲学完全是宇宙论,以阐明世间器界之原始为宗。其皆以为宇宙由数种不变之实体组成,此类实体(或曰极微等)即独立不依之真实存有;或以自我为独存之实体,或以为亦由其他元素构成。要之,皆属于多元实在论。

就世界观而言,彼皆以元素或极微为惟一真实的存有,其他事物皆由此构成。此中如顺世外道及未伽黎等,可说是印度的唯物论者。顺世论梵曰“迦伐卡”,其有两派,一曰杜达迦伐卡派(Dhurta carvakas);二曰稣室尸达迦伐卡派(Susiksita carvakas)。前者即认为世间由地、水、火、空四种极微构成。尼乾子立六句义(命、法[动]、非法[静止]、时、空、四大),其所谓物质(即非命,如四大)即补特伽罗,为极微所成,极微是常,且无方分,其有四种,谓地水火空(气)。盖物有粗细,粗者极微所成,即诸器物;细者即业,附于命我轮回。未伽黎持十二元素说,谓地、水、火、风、空、苦、乐、生、死、得、失、命,认为宇宙人生,悉由此十二者组合而成。另外还有阿夷多立五大(地、水、火、风、空)、鸠鸠陀立七元素(地、水、火、风、苦、乐、命[或加虚空为八种])。其基本的立场都是大同小异。

诸沙门外道均倾向于认为世间容有朽坏,而组成世界之元素则是不变之实体。如迦旃延,“说七类非所作,亦非使所作,非创生、亦非使创生,乃是无生,安住如此,坚立如柱(伊师迦)不动,无有转变,互不相触,无补于乐,名苦或乐。何等为七?谓地、水、火、风、苦、乐及命为七。此七类非所作,非创生,亦非使创生,乃是无生,安住如此,坚立如柱(伊师迦)不动,无有转变,互不相触……”<sup>[31]</sup>。另外,《白骑奥义书》说有两种外道,谓必然外道与或然外道,此就论世间变化之原因而区分也。前者如拘舍罗,谓一切皆由前定,是谓宿因论;后者如顺世外道与富兰迦叶等。顺世论以为一切事物,胥自然而生,自然而灭;如棘刺之锋、鸟兽之色,皆自然而成,非假外力<sup>[32]</sup>,故无有因,命根亦然。富兰迦叶亦谓无因无缘,故诸世

事皆出偶然,故无果报。

就自我之体,其所争论之点,不外乎我为即蕴为离蕴二者。或谓色身是我,名谓欲界天是我,或谓空处是我<sup>[33]</sup>。而六十二见中,谓我见有三十二种,其中十六种谓我是有想;八种谓我是无想;八种谓我是非想非非想<sup>[34]</sup>,要之,皆以我作为一种现存之实在物。耆那教谓一切存有可分为两种:命(jiva)与非命(ajiva),类似于通途所谓灵魂与物质<sup>[35]</sup>。命本来清静,降生四大中,缚于业,迷于漏,遂有时间空间之限,有善恶诸行。而顺世外道或言身与我一,如杜达迦伐卡派;或身我有异,如稣室尸达迦伐卡派,而皆否认灵魂之存有;认为命根及心识乃由极微构成<sup>[36]</sup>,寿尽复委之于极微,身坏神灭,故曰死后无我,亦无有业报,亦无善、恶之法。故其立说,乃以纵欲为解脱之正道。另外还有阿夷多立五大说,认为人死之后,骨肉复归于地、水、火、风,诸根归于虚空。

总之,沙门思潮彻底消除神学的影响,而以自我、原物为组成世界之实体,为真实之存有,且世界之创生完全从物质元素之相互作用解释,世界创生的思想完全被宇宙起源论代替。这种存有概念对以后的印度思想的影响是极为深远的。

其次印度教所谓阿须谛迦,即指史诗时代以后之婆罗门教正统哲学。在《摩诃婆罗多》史诗中,沙门思想的态度首次得到反映<sup>[37]</sup>。史诗引进了“意识”(manasah)的概念,它是眼根中之视者、鼻根中之嗅者,是思维之原理,此即是命<sup>[38]</sup>。意识是纯粹之知者,即知识论的主体性,这一概念的提出,意味着自我意识观念开始萌芽。说者以为,在《摩诃婆罗多》史诗中,不仅存有之实性完全被归结到数种元素,而且自我(命或命

者)也不同于吠陀所说之惟一的世界精神(阿特曼),而是被认为是各个个体的生命<sup>[39]</sup>。因此自我丧失了其作为世界之本体的意义,吠陀时代的存有论领悟完全被一种宇宙生成论所代替。

这种多元实在论,决定了婆罗门六派哲学的基本立场<sup>[40]</sup>。实在论的存有观念,认为存在物是独立于心识或精神的,它完全切断了存有与心、与语言的关系,因此存有的语言性完全被遗忘,同时对语言思考也完全变成对词语与外在于词语的客体之间指称形式的讨论<sup>[41]</sup>。

学者以为在印度语言哲学中,无论是指称理论还是意义理念皆以一种语义实在论为基础<sup>[42]</sup>。语法家伐拉呵利是将命题作为描述整体,并从中确定词的功能;巴塔弥曼差派和尼耶派则是以词作为指称的单元,并由词语的联系建立命题的意义。这两种理论都设定了实在的事态对语言的独立外在性。这种语义实在论的基础就是宇宙实在论<sup>[43]</sup>。而普拉巴卡拉派对指称与意义之模糊区分并没有从根本上破坏这种语义实在论的基础,实际上仍然是在一个新的立场上利用着它。这种情况只是到大乘佛学那里才有所改变。

总之,随着印度思想的体系化时代的到来,那种浸透在吠陀颂歌和奥义书的玄想中对存有与语言的源始统一性的体验已经完全被遗忘了;存在物丧失了与语言的存有论关联,而成为各别的实体,这一过程与欧洲的实在论思想的产生也是极为相似的<sup>[44]</sup>。

小乘佛学的存有概念,与这一时期的印度哲学并无实质的区别<sup>[45]</sup>。其中犍子部,计我、法实有,有补特伽罗非有为无



为,与蕴不即不离。说一切有部计过现未三科之法皆属实有。大众部与化地部本宗同义说于三世法中过去、未来法皆无,然许现在及无为法是实有。另外大众部、说假部谓于现法中界处是假,然说蕴法是实(《异部宗轮论》)。

萨婆多宗,在这种实有论的影响下,乃析诸行以至于最后之实体,如《发智论》区分诸种实体法为六十七种,其后《品类足论》区分诸法为色法、心法、心不相应行法、无为法之五位。世亲初习小乘,造《俱舍论》即采用《品类足论》之基本结构,而增益为七十五法(《百法明门论》等复增益为一百种法,其基本框架亦未尝变也)。盖有部在存有论上,持“分析”空。彼宗学者,解析诸法至于最后的存有单元,以明世界是和合而有,而非真实有。这最后的存有单元,就是不可再分的实体。此类实体数量无限,而且恒守自性。这实际上也是一种“多元实在论”的观点。另外小乘诸宗皆以语言之体为即名句文身,其与实有亦完全是指称与所指(能诠与所诠)之关系,此皆与胜论等所说无别。

### 3 实在性的破解与存有之语言性的复归

在外道实在论与小乘佛学(特别是有部的婆沙论)的思想中,吠陀与奥义书对本然之自性与言诠安立之道的神秘开示就不再被提到了;存有的语言性完全被遮蔽。因此对佛学而言,要重新达到对存有之本真体悟,就必须彻底破除婆沙论所代表的实在论立场。

在佛教内部,伴随着《大毗婆沙论》之集结,在有部的持经、譬喻师,以及甘露味毗昙系的学者中间,酝酿着一种反萨

婆多的思潮<sup>[46]</sup>,同时大乘思想也渐渐开始萌芽<sup>[47]</sup>。因此在反婆沙的思潮中,就存在着两种思想倾向,一是经量部,企图以一种知识论立场取代有部的宇宙论;二是初期大乘,企图以性空论遮破实有论。我们也经常可以看到经量部与初期大乘是声气相通的。

#### 一、经部思想对有部宇宙论的否定

经部初期的譬喻论者,像大众部、分别论者一样,持过未是无、现在是有的立场,反对有部的三世实有及法体恒有。且以“四谛”说来统括佛陀所说法,并由此出发,进一步将四谛系之于一心;在有论的层面,譬喻论者持有为相、表无表业、因缘相、择非择灭都无实体<sup>[48]</sup>。另外经部初期说心心所体一义异,也是旨在反对婆沙的实有论和机械分析论。经部譬喻师建立一心前后说,也旨在反对有婆沙学者循名执实,以心所法为离心而存在的实体的立论。但经部之料简婆沙,主要是在知识论上,以“有相知识论”代替婆沙的“无相知识论”。前者以为境可以直接引生心中影像,也就是说,心中所了知的相状,是属于外境界的。因此映现外境相的“识”是不持有行相的。比如胜论学派,以为由根、外境、我、意和合而生觉了。说一切有部则认为根(或识)触境生觉,所觉即是义境本身的形象,因此知即是对于外境的客观反映,知与外境之间必然存在着——对应的关系。

后者则否定心可直接取境,认为心缘境之后,乃变现似境的影像而缘之,即为带相缘境。外实境并不能为心所觉,故所觉相状,乃是由心变现而有,也就是说,缘境的心是持有行相的,而且惟有通过心识自身变现的影像,心识才能缘于外境。

因此外实境,虽然是离我们的实有之物,并且构成我们认识的原因,但却不能为我们所知,所知必然是属于自心的。比如后期的经量部,认为实体性的极微不可知,可知的惟有众极微和合所成之蕴等世俗法。而一切境界不过是所知相,因此都是心的影相,是自心所变的相分。故任何事物都是众多的心象的集合,而不是某种超验的物自身<sup>[49]</sup>。经部后期,实际上是将有部所执之诸实有皆收摄到一心之发用之中。

### 二、般若思想对实在论的遮破及其对存有的语言性的揭示

初期大乘的般若思想,也是以遮破一种形而上学的实在论为宗旨。自释迦灭度后,佛教内部思想日趋保守,上座部思想一度占据主导地位。于佛灭一百年后,有激进的大众部思想产生。总的说来,上座部更倾向于实在论的立场,而大众部则对此持怀疑态度。其一说部说世出世法皆无实体,但有假名,意谓诸法惟一假名,无体可得;说出世部明世间之法既颠倒生,故但有假名,都无实体;说假部谓于现法中界处悉假,惟蕴是实<sup>[50]</sup>。而般若法门乃从大众部的思想脱胎而出,故亦继承了大众部思想中的反实在论倾向。

般若空论思想之产生,除了上述的理论渊源之外,再一个重要原因是禅观上产生了新的体验。这在于两点,一是引入了“修无相方便相”的禅修方法,导致禅定的境界具有了不同的内容。《阿含经》尚提及以空、无相、无愿三摩地为趋向涅槃的甚深观行,而大乘即以此作为禅修之核心,大乘经并径以此三者表示涅槃。二是由于慧学受到高度重视,故有《般若经》以般若(智慧)统摄三十七道品,以一实相印含摄三法印,因

此,整个禅修活动都是围绕对“无相”、“空性”之证解而展开的。

因此我们看到《般若经》类的一个根本特点是将智慧(般若)作为解脱的根本途径。般若智慧又称“空慧”,就是要领悟作为宇宙之根本实相的空性,以此解除凡愚对于实有的执着。根本实相又云甚深,经云:

甚深相者,即是空义,即是无相、无作、无起、无生、无灭、无所有、……深奥义者,空是其义,无相、无作、无起、无生、无灭、无所有、……如是等法,是为深奥义<sup>[51]</sup>。

《般若经》的根本思想是“一切法本性空”、“一切法不可得”、“一切法本不生”,归结到一个字,就是“空”。解脱就是以般若的根本智观察作为诸法的本质的“空性”,达到无分别的境界。彻底的空既不是“有”,也不是无“无”,而是于“有”“无”都无所碍。经说菩萨摩訶萨以一切诸法不可得故,出三界,住萨婆若。

龙树将般若的“空”义转变到“无自性”上面<sup>[52]</sup>。也就是说,有为诸法都没有自身独立的存在,而是因缘而生,因而是假的。如《回诤论》说:

诸缘起法即是空性。何以故?是无自性故。诸缘起法其性非有,无自性故。……无自性故说为空。

故诸法悉以因缘设施而有,无自体故,一切悉假。夫依大品般若之义,辄假有三:法假、受假、名假,故蕴、处、界、众生等等都是假法。另外龙树自性空的说法也表明,对于这些假法来说,不仅仅是因为它们和合故空,而且“本来是空”、“当体即空”。故《般若灯论》九曰:“实无有一法,自性可得者。”<sup>[53]</sup>诸法从众

缘生，无自性故不可得。

既然诸法本来是空，而依缘起又显现为有，故万有皆是空性的体现，一切有为相体性皆是空无，“幻化”而为实有。因此空也包含了“如幻”的意思，这也是龙树空论的一个重要特点。如智论云：“若无常、空相，则不可取，如幻如化，是名为空。”<sup>[54]</sup>《般若灯论释》九亦曰：“因缘生法如幻梦焰，世谛中有，非第一义。”<sup>[55]</sup>盖《般若经》已有“十喻”之说，谓诸法如幻、如焰、如虚空、如水中月、如镜中像、如响、如乾闥婆城、如梦、如影、如化；而智论以一空义摄大乘十喻，故幻等意义都转移到存在论的层面；一切法如幻如化，涅槃亦如幻如化。

从《般若经》类的本性空，转变到龙树的无自性空，也意味着空宗的思想从一种以表诠为主的态度转移到以遮诠为主的态度。因此后来提婆之广破异论，也是建立在空的理解的这种转变的基础上。以此可看到，对小乘与外道思想中的实在论的破除，已成为中观哲学的使命。

以诸法体性空故，则名字对法之表诠（指称）殆乎已不可能。如《中论》卷三云：“空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说。”青目释曰：“诸法空则不应说，诸法不空亦不应说，诸法空不空亦不应说，非空非不空亦不应说，何以故？但破相违故，以假名说。”<sup>[56]</sup>故云第一义谛者，普过一切言语道故，令离一切分别因故。法与非法，皆不是语言所能诠表的。

但般若中观的假名论也表明了一切存有的语言性。般若经以一切但有名字，说菩萨、般若波罗蜜都不可得。中观宗更进而明确地提出：“一切言说法，皆是戏论相。”《大智度论》说

有有三种:相待有、假名有、法有<sup>[57]</sup>。相待有谓长短彼此等事,皆依事物相形差别分位而假施設,假名为有。假名有即如众生所执实有补特伽罗等,是不可得但有假名,种种因缘和合故有此名字<sup>[58]</sup>。第三法有,即色、香、味、触及蕴等法,皆属幻化非实,如论卷三十一说四蕴等亦是假名、色等亦是假名破。故智者于有为法不得其相,知但有假名。非徒世间法但有假名,出世法亦是如此,涅槃、解脱、缚非缚、世间出世间等皆是方便施設,故无实体。因此菩萨知一切世间若出世间皆是假名,如论说“一切法但假名字,于名字和合中复有名字”<sup>[59]</sup>。

故我们的整个世界乃是由名言与戏论而产生的内容<sup>[60]</sup>,而所谓“八不中道”,实际就是“戏论寂灭”。所以因缘所生的一切诸法都是于和合假立名称,施設为有,众生心横加执着,颠倒分别以为实有,实际但有假名;生死、涅槃,皆是如来假名施設,依胜义谛则既无生死,亦无涅槃。于是中观思想很自然地由法性论转变到假名论,所以印顺法师称龙树的中观之学为“性空唯名论”<sup>[61]</sup>。中观的存有论是一种彻底的唯名论<sup>[62]</sup>,它是从一种消极意义上证明了语言是一切世间存有之渊藪。

般若中观思想破除了外道和小乘对实有的执着,同时它的假名论将一切世间存在归结为语言,使言与物在存有论上关联起来。在这个意义上我们可以说,中观学规定了此后的语言探讨的途径。

#### 三、两种反婆沙倾向之综合与唯识的语言存有论之建立

在唯识理论中,经部与般若这两种反婆沙倾向得到综合,唯识将后期经部的心识转变概念与中观的因缘施設结合起

来,因此(在世亲唯识中)识转变就变成因缘施設,即是假名安立。识转变概念代替中观的因缘施設成为世界开显自身的原理;因缘施設の消极意义也被一种积极的意义所代替。

唯识接受了空宗认为实际事物都是一种语言性存在的观念,但是将这一观念从单纯的遮诠立场转变到表诠的立场,实际上是从一种彻底的唯名论转移到语言存有论。中观宗以为一切法皆是因缘施設,只有假名的存在;但空宗的立论,要在遮破,故对于诸法只断其体空,而不表其幻有,故其说假名有,但遮不表,因此最终假名有也应该完全空掉。但与中观之破相解性不同,唯识是诠假而显实。唯识在一定程度上肯定诸法假名有的意义。其只遮遍计所执的心外法为空,而承认幻有作为依他缘生的心内法为实际之有,并且力图解释因缘而生之戏论法的存在根据。故义净寄归传也说,中观是“俗有真空,体虚如幻”,而唯识是“外无内有,事皆唯识”。唯识不仅讲“二谛”,而且讲“三性”,并且是用“三性”来统摄“二谛”,用海外学者的话来说,这实际上是拯救了“无”之“有”的存在<sup>[63]</sup>。

唯识从一种积极的意义上说任何存有(境相)都是语言性的。当然唯识学的理论是服务于修证的实践的,而认识到一切世间万有皆属于语言,被认为是见道以后的圣者才能达到的。如《辩中边论》卷下:“于自相无倒,知一切唯名,离一切分别,依胜义自相。”释云:如是知见一切眼色乃至意法皆唯有名,即能对治一切差别;若依世俗非但有名,可取种种差别故。故若依胜义则诸法但为名言,若依世俗则于名言增益为心外实法。此外瑜伽说色等想事皆假名有:“云何当知色等想事色等施設,是假名有,非实物有?谓诸名言熏习之想所建立

识,绿色等想事,计为色等性,此性非实物有,非胜义有。是故如此色等想法,惟是遍计所执自性,当知假有。”(《瑜伽师地论》卷七十四)又说:依他起谓一切所诠有为事,即蕴事、处事、界事、处非处事、根事、业事、烦恼事、生事、恶趣事、四大天王事、梵众天事,乃至见道事、修道事……(同上)。《大乘庄严经论》亦云:“若于三缘净持意言境即得闻慧。意言者分别也。……若于三缘了别义光已即得思慧,谓知义与光不异意言,由此得思慧。若于三缘安心唯有名即得修慧,谓知义与光但唯是名。”<sup>[64]</sup>

事物之存有的语言性,就在于它是通过语言之表达而显现的。《瑜伽师地论》卷七十四云:“如静虑者内静虑时,如如意名言作意思惟,如是如是有所知事同分影像生起,方便运转现在前故,如是当知名言为依,事可得生。又于名言修业对治时,若安置心于无相界,一切诸相,皆不现前。若不安心于无相界,不随所欲,便为诸相漂转其心。”

这种语言之表达,用早期唯识的术语来说,就叫做“意言”(manojalpa)。《庄严论》说意言即是分别,又说意言是名、义生起之原因(《述求品》第十二),即是我们前面所论之虚妄分别。意言就是缘起或识转变,这一点日本人的研究已经是充分证明了的<sup>[65]</sup>,因此缘起或识转变,实际上就是语言的运动。任何事物,必须在这种语言运动的整体性中才能获得其存在。事物必须在言说中显现,但这并不是说事物是语言显现出来的现存物。实际情况是,事物只有在显现中才存在,或者说,其存有就是这个显现过程本身。事物只有在世界中才成为“有”,而世界就是语言运动的整体<sup>[66]</sup>。



缘起或识转变包含两个意义层面：其一如《庄严论·述求品》云：“意言与习光，名、义互光起。”即以概念为因而生虚妄分别，使种种“名”、“义”之相生起；其二如《深密·一切法相品》：“譬如清净颇胝迦宝，若与青染色合，则似帝青大青末尼宝像。……如彼清净颇胝迦上，所有染色相应，依他起上，遍计所执相言说习气，当知亦尔。”此即依诸法自性清净之本体，而幻起种种世间诸法，是隐真而显妄也（以依他起为根据，从圆成实性相转变到遍计所执相）。今之学者有说识转变一是指言词之潜在状态与显化状态之相互转变，二是指从无分别之识体生起主、客、名、义等相<sup>[67]</sup>。所言盖与此同。

因此单纯从存有境界言，缘起或名言分别，就是从本然的真如法性转变到虚妄的言说境相，实际上是一种存在领悟的转移。盖法性是“无”，言说而有种种“有”相显现，“无”即不现。此种道理，弥勒《辨法法性论》所言甚明。其云：“通达自性谓无垢真如，不现客尘，惟现真如。”<sup>[68]</sup>又云：“由无始来不知真如，虚妄分别一切种子，是现似不实二取之因，……其因与果，虽现似有而非真实。由如是现，法性不现。”<sup>[69]</sup>故法显现则法性不现；法性显现则法不现，法与法性殆为世界之二边：法为生死边，法性为涅槃边，是为有、无之别。然无即“无性”，即是有为之本体，有即“有相”，是本体之相用<sup>[70]</sup>。依言说则“有”，离言说则“无”。事物之存有皆是语言性的，言诠之外者即是寂然的自性本体。有、无之相摄与分别，是本章下一节内容展开的线索。

第二节

法相论:唯识的存有概念

1 六识境相

一、六识行相

《八识规矩颂》云:

性境现量通三性,眼耳身三二地居。遍行别境善士一,中二大八贪嗔痴。五识同依净色根,九缘七八好相邻。……带相观空惟后得,果中犹自不诳真。圆明初发成无漏,三类分身息苦轮。

此即释前五种现行识之体相也。唯识以为八识皆有现行,然末那但缘内境,第八细微难知,今约粗显且取外境者而论,故惟说六识。六识者,即眼、耳、鼻、舌、身、意六种识聚,集心、心所相见分等,名之为聚。六识之中,先说前五。五识但缘现在自相境,不缘带质独影境。故五境界,惟属于自性境,其与第六意识区别在于不缘过未名言一切境界<sup>[71]</sup>。五识之中,鼻舌二识惟初地有;眼耳身识三者初二地居;色根则通于四禅。此五识无十种小随烦恼,后者缘计度分别而起,行相猛利;而此五识无计度分别,且非粗猛,故不相应。另外此五者无执,没有我、我所分别,故无慢、疑、恶见三种根本烦恼。是以五识但容与余五遍行心所、五别境心所、十一种善、两种中烦恼、八种大烦恼、三种根本烦恼相应也。五识各以其净色根为自所依,是为俱有依,即增上缘也。但识之生起,必四缘具备,非徒依

此增上缘而成办也。其中,眼识应具九缘,谓眼根、第六识(分别依)、第七识(染净依)、第八识(根本依)、作意、空、明、色境、眼识种子<sup>[72]</sup>;耳识八缘,谓耳根、第六七八识、作意、空、声境、耳识种子;鼻识七缘,谓鼻根、第六七八识、作意、香境、鼻识种子;舌识七缘,谓舌根、第六七八识、作意、味境、舌识种子;身识七缘,谓身根、第六七八识、作意、触尘、身识种子。其中诸缘,随阙一种,则识不生。应知此诸缘皆归于四缘(因缘、等无间缘、增上缘、所缘缘)中。复次,鼻、舌、身三识,根、境相接,始得发生;眼耳二识,根境相离乃得生起,故颂亦言“合三离二观尘世”<sup>[73]</sup>(尘世者,即色、身、香、味、触五尘和合所成之内、外境,通名尘世间也)。五识观尘世,所缘惟是尘境,不缘余心心所法及不相应行法、无为法。五识转依,名成所作智。盖智分三种:一加持智、二根本智、三后得智。成所作智属后得智摄。因五识于因、果位皆只可观察诸法事相,不能观察诸法真理,故虽能仿效六识根本智起相变似空性而观察之,但不实证空理,故惟属后得智。

意识与五识不同的是,它可以遍缘一切法,包括一切名言分别境界。故五识局、六识通。《八识规矩颂》复云:

三性三量通三境,三界轮时易可知。

意识通善不善无记三性,遍与一切善不善等心所相应。遍缘一切境界,故通三量,三境,亦通三界。三量者,即现、比、非三量也<sup>[74]</sup>。此三量通三种境:现量惟取性境,比、非量之所取是独影境和带质境。意识所缘之境,略别为二种:一曰共五识,谓色、声、香、味、触等,主要为五俱意识所缘,此惟属于现量、自性境;二曰不共五识,如心、心所、蕴、不相应行法、及法处之

无对色<sup>[75]</sup>,此摄比非二量、带质独影二境。六识所依,为第七识(意根、染净依)、第八识(根本依)、作意、法境(或无)、意识种子五种。

从知识论而言,意识缘境与五识之最大区别,在于其能依比、非二量,缘带质,独影二境,故达于名言之域。盖五识缘境惟属现量,故亲证色等,但不取色等名言相,此即是说,它不能以概念来执定缘生之诸影像,因而没有进入言诠之发用。但意识除此之外,还能以比量缘境,非但能观诸法自相,亦能观其共相。依言观义,以一名言摄持多法,是名观察诸法共相,如以“无常”总摄一切有为法;以“有情”遍摄三界诸天、人、阿修罗、傍生、饿鬼等生类。另外意识所缘法处摄色之遍计假色,亦必依名言分别而有。此遍计所摄色者,如长短、高下,乃至兔角、龟毛等,本来是无,非眼等所缘,全因戏论虚妄分别,依第六识之情见妄执而显现为似有<sup>[76]</sup>。故《百法论疏》云:“眼等五识缘实尘,不缘于假,所以者何?眼等五识缘证量尘不待名言,不待此余根境。由长短等诸余假色要待名言及待此余根境。”(《百法明门论疏》卷上)是故眼识不缘长等假色,而独能遍计之第六识方能缘之。

#### 二、慈恩宗之三境说

境是相对于识而立的。若依玄奘大师,诸转识所缘之境共有三种,即性境、带质境、独影境。其曰:“性境不随心,独影惟从见,带质通情本,性种等随应。”是为三境之规矩也。

三境中,第一性境,属当下的直观,是实体性之境,属因缘所生之法,成立性境的条件是:第一,它必是因缘而生之实有惟事;第二,它必须有实体用;第三,必须得境自相。性境的内

容有：前五识及五俱意识心品所缘的相分（现量）<sup>[77]</sup>；定心所缘的相分；第八心王所变缘之种子、根身、器界；无分别智所缘真如。“性境不随心”者，即是性境之体性等不随顺能缘之心而决定。依慈恩说义，此不随有三种义：一种不随，即是说，此境是由离见分的自种生起，见相各别异种也；二性不随，以五识心通善恶无记三性，然性境自性恒为无记，故不随彼而迁；三系不随，即性境的界系，不随见分心而转移。

第二独影境，必非因缘所生，而是五位意识中的独头意识所变的没有实体性的（影像）相分。独影境又有两种：一是无本质对应，单独而起的幻相，如兔角、龟毛、过未等是；二是有本质之相，此指凡夫思维无为真如而浮起的分别影相，此处本质不是实境<sup>[78]</sup>。“独影惟从见”者，独影境有三种随心：一性随心，即其善恶无记性，恒随能缘心转变；二种随心，即与能缘见分同种；三系随心，其界系随顺见分界系而转。

第三带质境，即能缘心识缘取实境时，由不正分别所变的虚妄影相。此种虚妄的相分是无自体性的，如缘绳为蛇，缘石、麻执瓶、衣及末那恒执第八见分为我等，皆属带质境，依实质境而升起故。“带质通情本”，情者见分，本谓本质，此谓带质境必仗本质之力用及见分的功能而变现，故其性、种、系三皆通情本<sup>[79]</sup>。本质意义有两种：相分本质与非相分本质。相分本质即带质境中所缘之自识实相分，属于不可知，但可表诠也；非相分本质是八识所变的器界，非六识实相分，但为其疏缘，故属不可知、不可表<sup>[80]</sup>。

八识之于三境者，前五、第八惟一性境<sup>[81]</sup>；第七末那惟一带质境<sup>[82]</sup>；第六通三境<sup>[83]</sup>。

同一有情,则眼识等境不能为余耳等四识亲缘,但五识境通为意识所缘,故若以五识为心之感受性层面,而意识为心之自发性层面,可不违也。

### 三、所缘缘义

《观所缘缘论》云:

所缘缘者,谓能缘识带彼相起,及有实体令能缘识托彼而生。

盖所缘缘必须具备所缘义与缘义方成,故如古萨婆多所执极微,设许是五识缘,非所缘缘,无所缘相故。经部所执极微和合粗相,然以体假故,既许是所缘(识上有相名所缘),亦非所缘缘,体假无缘义故。故论有颂云:“极微于五识,设缘非所缘,彼相识无故,犹如眼根等。和合于五识,设所缘非缘,彼体实无故,犹如第二月。”由此二者皆不成所缘缘义。

唯识不许有心外法为识亲所缘缘。部派佛教中,有化地部持不相应慧能了实有外在色法,另有西方论师(即是印度西北健陀罗国之论师),持五识俱时慧(慧俱五蕴)能亲缘净色根与扶根尘<sup>[84]</sup>。因此,法称曾专门著《观相续论》,来破斥主张外部世界实有,从而确立识自体分为终极的实在。外境虽无,而有内色似外境现为所缘缘,《观所缘缘论》曰:“内色如外境,为识所缘缘,许彼相在识,及能生识故。”故自识相见分,缘从同一识体而出;能缘所缘,悉本于一心,以此成就唯识。

同时唯识亦认为他聚心心所不为自心所亲缘,如《成唯识论》卷二说:“现在彼聚心心所法非此聚识亲所缘缘,如非所缘,他聚摄故。”除佛以他心智直接缘取他心外,余位的有情,皆不能如实知他心境相<sup>[85]</sup>。这里所谓的他心,或指他有情

心,或指自身中八识相望,各别异体。彼聚心心所虽说不可作为此聚心心所的亲缘,但是却可以作为它的疏所缘缘<sup>[86]</sup>。

唯识更进而认为,同聚心与心所亦不能互为所缘缘。其以为凡夫和因位的菩萨之智,不仅不能缘于他心,而且自身中每一识聚不缘余识境,如耳识不缘青等。盖上座部与法藏部等,计同聚相应心心所法能互为缘。此谓如眼识起时,任一心所,如受,能缘于相应之任意心王、心所;诸识心王亦准此知<sup>[87]</sup>。化地部持慧有不相应慧,能了色法及前后念心心所<sup>[88]</sup>。为破彼计,应立量云:同聚心心所法亦非亲所缘,体非同故,如诸色根及他聚心心所。有问:佛大圆镜智相应心品,能缘余心心所,岂不与此相违?答曰:此但遮亲缘,不遮疏也(《述记》二)。于佛大圆镜智相应之心王见分上,可以变现似彼心心所等影相而缘之(《义演》等),是疏缘也<sup>[89]</sup>。

故能为所缘缘者,必是自心之亲相分。而有相唯识论所谓之实境,即是此种相分,乃为离名言之知觉相也,其含义与自性境全同。当然,这种解释与无著、世亲的早期唯识论思想还是有区别的,依无著、世亲之说,所缘相必依能缘心而显现,心所现一切境相皆是遍计所执,体非实有,故决非自性(真如),自性真如无有相故;而有相唯识论认为存在着离开心识分别之纯直观相,是思维活动的原料,这实际上是意识哲学的立场。我们认为它包含了对早期唯识论的误读,因为后者并不承认有这种纯粹的直观相,相反,它认为一切义相皆依言诠分别显现而有,如摄论说义相依赖于名言,惟意言分别,义即六识所缘境,离名无别此境<sup>[90]</sup>。故说前者属于意识哲学立场,而后者属语言存有论立场<sup>[91]</sup>。

故在唯识学中,境之体相、真妄,当从与名言之关系来确定。

## 2 五位百法

宜黄欧阳竟无先生,于20世纪初倡法相、唯识二宗之分。是法平等曰法相,万法统一曰唯识<sup>[92]</sup>。乃曰:“三科、缘起(十二有支)、处非处、根(二十二根)、六种善巧,法相所修。自性(八种识)、相应(诸心所)、色(诸所缘)、及无为(识体)、百法明门,一切唯识,唯识所修。法相道理等说万法,有即说有,无即说无,故依他圆成真幻俱立,遍计本无不加增益,此之谓如量之证;唯识道理独尊识法,摄一切法不离心王,识亦虚幻,法空无我,归无所得。两宗究竟,一唱极高,宁有容上!”<sup>[93]</sup>

但法相与唯识,实一宅之二门、一体之二面也。详核法相,爰归唯识;敷衍唯识,斯立法相。故说五位百法,初依法相义剖析至极,后依唯识一统于心也。

唯识以为实有者,即从色到无为共一百种法,盖以此为组成世界之元素。《百法明门论》云:

一切法者,略有五种。一者心法,二者心所法,三者色法,四者心不相应行法,五者无为法。一切最胜故,与此相应故,二所现影故,三位差别故,四所显示故等。

其中第一心法,共有八种,即一眼识、二耳识、三鼻识、四舌识、五身识、六意识、七末那识、八阿赖耶识。诸识行相、性类、分位、缘境差别等,如前文已明。

第二心所有法,略为六种:一遍行,八识遍有,于一切时但相续起者,名遍行,其又有五种,谓作意(作动于心,令缘外



境)、触(心境和合)、受(领纳外尘觉知苦乐)、想(依名言分别,于境取方圆等相)、思(令心造作善恶无记业);二别境,非如作意等遍于诸识,而是别缘诸境,故名别境,其又有五种,谓欲(于自乐境希望愿求)、胜解(于所缘境心生决定)、念(于曾所习境明记不忘)、三摩地(令心于一境界专注不离)、慧(抉择是非善恶);三善法,有十一种,谓信、精进、惭、愧、无贪、无嗔、无疑、轻安、不放逸、舍、不害;四烦恼,谓六种根本惑,即贪、嗔、痴、慢、疑、恶见也;五随烦恼,随本惑而起名之为随,恼乱身心同贪等故亦名烦恼,此有二十种之多,谓忿、骄、忌、慳、诳、谄、不信、懈怠、放逸、不正知等;六不定,于三界中不定一处,故名不定,其有四种,谓睡眠、恶作(于已作未作善不善事心怀追悔)、寻(于所缘境粗审虑相)、伺(于所缘境细审虑相)。

第三色法,即五净色根(眼耳鼻舌身),六相应尘(色声香味触法<sup>[94]</sup>),共成十一种。质碍之法名之为色。五根非扶根尘,以后者为四大所造粗色,非实能了境,而有持助色根之用;根非为现量了知,但依比量方知其有。六尘中,声、香、味、触四者,其义易了;眼所缘色,复有显色、形色、表色,《瑜伽论》说显色即青黄赤白光影明暗云烟尘雾及空一显色,形色谓若色积集长短方圆等分别相,表色谓此积集色生灭变异、取舍曲伸、行走坐卧等相(《瑜伽师地论》卷一);法处摄色非眼等缘,为意识所行境界,包括极略色、极迥色、受所引色、遍计所起色、自在所生色(凡此五者,余处已释)。

第四心不相应行法者,不与心相应故得其名。言不相应简别心所有法,言行者则简心、色等。略有二十四种,谓得、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、相应、次第、方、时、数、和合性等。

第五无为法,体恒不动,无有变异,无能作用,是名无为,无为法凡有六种,谓虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动无为、想受灭无为、真如无为。言虚空无为者,谓无色性、容受、一切所作业故,名为虚空;言择灭无为者,慧有简择,故名为择,由择得灭,故名择灭;非择灭无为者,因缘不会,诸法不生,非由择得灭,名非择灭;不动无为者,第四静虑以上,惟有舍受现行,不为苦乐所动,故名不动;想受灭无为者,灭尽定中心心所法灭,以(得此定前)想受用胜,名想受灭;真如无为者,法性本来常自寂灭,无有动作,名为真如(参考《百法明门论疏》卷下)。

如是以此百种赅一切法相尽。即以此成唯识者,则有二门。初如《庄严》古义以万法皆一识性解唯识,乃至心所、真如等皆是一心所变。故有偈曰:“种种心光起,如是种种相。”释云:“种种心光起即是种种事相,或异时起,或同时起,……惟有光相而无光体;是故世尊不说彼为真实之法。”<sup>[95]</sup>《辩中边论》说心法恒为染,心法性恒为清净,亦与此同。是即以五位百法同归于一识性而说唯识。

护法今学则异于此,乃以不离之义说唯识。五法事理皆不离识,故曰唯识。故有五位唯识:曰自性唯识、相应唯识、所变唯识、分位唯识、实相唯识。如《成唯识论》记曰:“故唯识言有深义趣。识言总显一切有情各有八识、六位心所,所变相见分位差别及彼空理所显真如,识自相故,识相应故,二所变故,三分位故,四实性故。如是诸法皆不离识。唯言,但遭愚夫所执定离诸识实有色等。”(《成唯识论》卷七)

夫世界本空，执着而有。故学人依已竟、未竟别唯识古学与今学之义，良有以乎。诸法本体，谓一真法界，不生不灭、一味寂静、非有非无、离分别相，即是本然自性；是所谓绝名言于分别之场，灭戏论于妄想之迳者也。愚夫为无明所覆，故于自性本体，起种种名言戏论、虚妄分别，一切实有，于斯始立。故五位百法，由乎一言；三界万有，载于一心！以此摄法相于唯识，良不诬也。

### 3 识体四分

《成唯识论》以为任一心心所皆有四分，即相分、见分、自证分、证自证分（《成唯识论》卷一）。其中相分就是所缘之相状，如色有青黄之相状、香（尘）有香臭之相状、触有坚湿暖动等相状。见分就是识自体上能缘之用，以能照了前境，名之为见。自证分即识体能缘于见分之用，此亦名自体分。证自证分，即识体缘于自证分之用。

故四分之中，见分惟缘相分，自证分缘见分、证自证分，证自证分缘于自证分。以量三品摄之，则见分缘于相分时，见分为能量，相分为所量，自证分为量果；自证分缘见分时，自证分为能量，见分为所量，证自证分为量果；证自证分缘于自证分时，证自证为能量，自证为所量，即以所缘之证自证为量果；自证分缘证自证时，自证为能量，证自证为所量，以所缘之自证分为量果。此四分者，是就识之义用差别而立，非有自体，以皆目自证为体故。见分通现、比、非量<sup>[96]</sup>，自证、证自证皆惟现量摄。

夫相分即所缘境，而能缘见分必带彼相而缘之，以此成所

缘义;以带相之方式不同,则所缘之境界固有异也。玄奘大师区别带相有两种,一者挟带,即能缘见分亲缘自相分,带之而起,而不相离,如刀剑之于鞘,实有其物然;二者变带,即见分于疏所缘,变似其相而带之,凡夫智缘真如及末那缘第八见分即属此种。前者所缘影像属性境,后者属独影境或带质境。然纵是带质独影,能缘心于自所变之相分亦是亲缘。《成唯识论》说:自心外相,或有或无,自心内相,决定是有(《成唯识论》卷二)。如是所说一切法执,其所缘本质或有或无(如第七识中法执缘于第八识,本质恒有。第六识中法执所缘,无质独影境,本质则无;有质独影境并带质境,本质容有。若修断所缘,本质定有;若见断所缘,本质或无<sup>[97]</sup>);自心所变影像相分决定是有,以执所缘自心内似相由种生故,为他缘故,决定是有;缘所生故,是如幻有,如阳焰。

顾相、见可否实有,是“有相唯识”与“无相唯识”之争论焦点。依《成唯识论》,识体分说凡有四种,即所谓“安难陈护一二三四”<sup>[98]</sup>:即一,安慧一分说(仅立自证分);二,难陀二分说(立见、相二分);三,陈那三分说(立见、相、自证三分);四,护法四分说。护法—玄奘之学属有相唯识;而难陀—安慧之学盖属无相唯识也。此争论实际包含两个方面,一是识体分是否皆许为实有;二是相、见等是否同种。

首先识分实有义,《述记》云:“护法等云,谓诸识体即自证分,转似相、见二分而生,此说识体是依他性,转似相见二分非无,亦依他起,依此二分,执实二取,圣说为无,非依他中无此二分,论说惟二依他性故。”<sup>[99]</sup>《成唯识论》释识转变乃云:“是诸识者,谓所说三能变识及彼心所,皆能变似见、相二分,立转

变名。所变见分，说名分别，能取相故；所变相分，名所分别，见所取故。由此正理，彼实我、法离识所变皆定非有；离能、所取无别物故。非有实物离二相故。”（《成唯识论》卷七）此即以相、见二分为依他实有之法，而遍计实我等依之而起，是称“有相唯识”。盖护法识体四分皆容实有，许因缘而生故，有实作用故，属依他起性摄。夫以六、七遍计，故其影像相分体性可有可无；第八识任运而起，相见等分全属依他，必为实有。“有相唯识”义，盖起自陈那。陈那以随顺经部自证理论，故立识体三分，实际是使唯识复归于经量部的意识哲学立场。护法依此推演，进而立四分依他实有，即成内外三品双重能所，恐难免叠床架屋之讥，非但徒增烦柯，且直有背本意也<sup>[100]</sup>。

难陀、亲胜、安慧三家，则每本于唯识古说。如难陀谓识所变是所取，所取无故能取亦无，即是根据《庄严》旧义。而安慧的“无相唯识”，盖以一切所知，皆是遍计所执之相，剋实言之胥无实体，亦不诬古圣之旨。今人发现安慧《唯识三十识释》，其释识转变义云：“依是，阿赖耶识、染污意、转识，连同（它们的）相应（心所），均以分别为自性（由此）三种分别，于是一切所分别的器、我、蕴、处、界、色、声等实物，都不是实有。”<sup>[101]</sup>故识转化乃是由无即言说戏论分别习气增长，故有我、法等种种影相产生，其实皆是虚妄分别幻现为有；真实之法本来无相，一切影像惟依言（诠）生（起）。法性离言，非我非法；一切我法（相），皆依假说<sup>[102]</sup>。

安慧既持诸法自性本无形相，以故相见二分皆虚妄分别而有，真实存在者惟一体分，八识遍计有种种相现。《述记》载安慧之释转变曰：“安慧解云：变，谓识体转似二分。二分体

无,遍计所执。除佛以外,菩萨以还,诸识自体即自证分。由不证实,有法执故,似二分起;即计所执,似依他有。二分体无,如自证分相貌亦有,以无似有。即三性心皆有法执,八识自体皆似二分;如依手巾变似兔头,幻生二耳;二耳体无,依手巾起。……问:此二体无,识体如何转似二分?答:相见俱依自证起故;由识自体虚妄习故,不真实故,有感执故,无明俱故,转似二分。二分即是相及见分,依识体起;由体妄故,变似二分,二分说依自证而起。若无识体,二分亦无;故二分起,由识而有。”(《成唯识论述记》卷一)即识体为一,转变为二分也<sup>[103]</sup>。若依《庄严经论》,此转变即是言说戏论分别现起,盖自性本体,原无形相,加之以名言分别,方有种种法相展转生起<sup>[104]</sup>。安慧持义,庶几同于此也,而护法之学辄与此大异其趣矣。

其次相见同种异种义,《述记》卷一:“许有相见二体性者,说相见同种或异?若同种,即一识体,转似二分相用而生,如一蜗牛,变生二角,此说影像相见离体更无别性,是识用故。若言相见各别种者,见是自体,义用分之,故离识体更无别种,即一识体转似见分别用而生,识为所依;转相分种似相而起,以作用别,性各不同,故相别种,于理为胜。故言识转似二分,此依他起,非有似有,实非二分,别计所执二分见相,故立似名。相别有种,何名识变,不离识故;由识变时,相方生故,如大造色;由分别心相境生故。”<sup>[105]</sup>安慧以识体惟许一分实有,相见等分皆属情见所执,虚妄无体,故不熏习成种;惟识自体分许熏习成种子,故相、见不从自种子生,而识自体分种现起之时,彼即随之幻现也。《述记》云:“若安慧解,七识相应诸心

心所，皆名分别，能熏习故，即由分别熏习种生。熏者击发义，习者数数义，由数熏发有此种故，后诸识起变似我法。”<sup>[106]</sup>即是以一分别识自体，依此建立熏习种现之义也。

至如护法所持，则相见同种异种之义颇为复杂。四分之中，后三体分定为同种，此三皆是能缘故，乃从同一能缘种子而生。相与见分则有两种情况，其属与性境相应者，则相、见必非同种，二者皆为实有相故；其与独影境相应者，相、见必是同种，如缘龟毛等时，相分无体，惟依见（分）起故，故与见（分）同种<sup>[107]</sup>；其与带质境相应者，就通本质边言，可称异种，就影像边言乃为同种<sup>[108]</sup>。

诚如本书指出，陈那、护法的识体三、四分之说，实际是受经部意识理论之影响，故将一味之存有，划为心（见分）、相（相分）之隔裂也<sup>[109]</sup>。顾《庄严》、《中边》之早期唯识思想，乃撮一切境界入于言诠，离诸言诠即无影相，故无心、相之实；而有相唯识论受数论影响，以自证为一切所知之模式，复有主、客之分<sup>[110]</sup>。故说护法唯识包含对意识哲学立场之复归，当代学者以胡塞尔之意识现象学来解释护法唯识中“识”的内容，以“意向活动”（noesis）与“意向内容”（noema）阐述相、见二分<sup>[111]</sup>，就是从意识哲学层面来阐发护法的唯识论。

#### 4 假、实分别

小乘中，说出世部以世间之法既颠倒生，颠倒不实，故世间但有假名，都无实体；出世之法非颠倒故起，道及道果皆是实有。一说部说世出世法皆无实体，但有假名，名即是说，意谓诸法惟一假名，无体可得<sup>[112]</sup>（《异部宗轮论》），此实为大乘

之先声也。

若举一言以挈大乘中道之理,其惟“假名”乎。龙树《中论颂》云:“因缘所生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。”盖缘起(法)是俗谛,空性是真谛,而一以入于假也。盖以“假”故非实有,缘起法本来是“空”;“假”亦非实无,空真如不离缘起。故一“假(名)”摄缘起与空性皆俱,是以“真”、“俗”并存,谓为“二谛”;“二谛”圆融,无有偏废,方是“中道”。且假者依名言而立,缘起即言说之道,故学者曰般若中观为“性空唯名论”<sup>[113]</sup>,良不诬也。

唯识说假,仍然继承了般若“遮”、“表”结合的态度。盖假者借也,即安立施設之意,安立之境界亦名为假。《唯识三十颂》开篇即云:“由假说我法,有种种相转,彼依识所变。”即是以假施設作为种种境相转起之所由。则所谓安立施設,实即识转化之实质也。夫假立之法,亦有事相故,非全是无;本无实体故,亦非全有;非无非有,是成中道。

然依唯识中道,则论“有”、“无”固已与般若异,其解“假”、“实”自然不同也。《述记》曰:“内境是有,外境都无,皆依内识而说为假。”<sup>[114]</sup>故惟有内识是实有,而依之而立的种种境界,皆为假法,以此成假实分别。

然此说假实,亦有古学今学之别,应依世亲旧义料简。今以为安慧解说较忠实于原义,且合于中边、庄严之说;如安慧释假实云:“施設诸我及诸法,名我法施設。这也就是我的假安立和法的假安立。种种,即显非一类,如诸我、命者、生者、人、童蒙等,都是我施設;蕴、处、界、色、受、想、行、识等,都是法施設。这两种施設,都只是识的转化,并非实在的我和诸



法。”<sup>[115]</sup>案此实即以假设安立赅缘起义尽也。盖由于无始名言戏论分别习气增长,从阿赖耶识中生起我等影像和色等影像分别,于是我法等施設虚妄而起,故缘起义即是虚妄分别义、即是假设安立义。故言施設者,即是在彼处本来无有,而假说为有。其所谓假者,一切诸法;所谓实者,离言自性。故缘起境相,全是遍计所执,以此成就一切皆幻,庶几不忝古义也。

而《成唯识论》云:“愚夫所计实我实法都无所有,但随妄情而立故,说之为假。内识所变似我似法,虽有而非实我法相,然似彼现,故说为假。外境随情而施設故,非有如识;内识必依因缘生故,非无如境。”“境依内识而假立故,惟世俗有,识是假境所依事故,亦胜义有。”(《成唯识论》卷一)此说假实,以假法无体,故非识转化因缘所生,此固与古说有别矣。盖新学之释三性,与古学之精神有别:古学以(虚妄分别之)能、所辨依他、遍计二性,并不强调依他之属实,故其虽说依他起性是因缘所生,乃是解释虚妄分别之来源,并非以缘生为实有之根据<sup>[116]</sup>。护法乃变而释之,谓依他起性为实有,因缘生故;遍计所执为虚妄,情见起故。但仍以内境似我似法为假,故其解二假,谓外境随情假,即实我法相;内境因缘假,谓内识所变似我似法,因缘所生,体非全无。

然《述记》之解二假,则又有别于此耳。《述记》云假有两种:“一者无体随情假,多分世间外道所执,虽无如彼所执我法,随执心缘亦名我法,故说为假;二者有体施設假,圣教所说,虽有法体而非我法,本体无名,强名我法,不称法体,随缘施設,故说为假。因二起言,称之为说,……世间圣教说有我

法,但由两种假名言故,说有我法种种相转。”<sup>[117]</sup>世间圣教所言我法,由假说故,有此种种诸相转起,非实有体,说为我法。我法实无,假依何立?彼我法相依内识等所变现相,而起假说我法诸相,非依离识实有我法而起假说,但依内识所相见而假说故。而依假说所因之体是有是无,区分假有两种。

一为无体随情假,即愚夫依识所变妄情为缘而起于执,说为我法,而体是无;以无依有,随情(情者见分心也)说假,然体无故,故曰无体随情假。谓由无始来横计我法分别心故,熏习本识后遂有相见分生,愚夫不了此唯内识,依之妄计有实我法;我法实无,随彼相妄情主之相名为我法,是假非实。故经颂言:“如愚所分别,外境实皆无,习气扰浊心,故似彼而转。”<sup>[118]</sup>

二为有体施設假,即圣者依此内识所变为起言论,引生真见,假为立名;设体虽有,不称其名,故曰有体施設假。谓依识体上有我法义,义依于体,别依于总,依有体法说为我法,即说所执能计之情及所诠之法皆识所变,以为我法。故我法二假乃属于说,彼体都非。说为我法,法体实非若我若法,惟假言说以为我法,故知圣教所说我法亦假说也。是故经言:“为对遣愚夫,所执实我法,故于识所变,假说我法名。此解除两种我法之名依识变立。”<sup>[119]</sup>

盖有体施設、无体随情两种,惟依愿欲分别安立,而非缘起之法,故与古圣之旨,相去益远矣。文胜于质则史,至若瀚简烦苛,墩臬旧教,其惟安慧学是归乎!

世亲菩萨云义有两种,曰自性,曰差别,悉无所有,但是假说<sup>[120]</sup>。一切施設安立,固不能不待名言而行也,故假法即是

言说法，是以般若假、名合举，挾假名以遮实有。名言假智惟缘共相，而诸法自相不为所诠<sup>[121]</sup>，故述记二末也说：言共相者，如言色时遮余非色，一切色法皆在所言，贯通诸法不惟在一事中，故名共相，说为假也；遮得自相，名得共相。《成唯识论》亦云：“谓假智诠不得自相，惟于诸法共相而转。”（《成唯识论》卷二）故瑜伽宗以共相体性是假是无，惟能观心作共相解，约此行解名为共相。而自相为现量所亲证，故是实是有。以三境例之，自相即性境，共相属独影、带质。

诸法自性离于言说，可说者皆是依言法性，非实真如。故凡有言说，皆属安立谛，依假施設而有。假智及诠必依语言而起<sup>[122]</sup>，言语所不及处，假诠无法起用。故吾人之理解，舍语言即无法进行。盖性体一味，即是本无；而凡有意义（可表），皆是假法。如安慧解两种我法皆是别无依于总无，见相二分施設假说性非有故<sup>[123]</sup>。故缘起义趣，实是以无生无，依性无生于体无也。

今究竟言之，假即言诠境界，实即自性本体。故瑜伽经量部以是否有能作用辨假实，谓凡有实因果效能者为实法，否则即假，是密意说。然其以现量境为惟一之实在，世间存有皆依此由思维施設假立，亦为可取。盖自性本来是空，然依世间无始虚妄熏习名言力故，而起转变，故有种种言诠分别，从而各种有相次第生起。是以一切言说，皆是“无”中生“有”，全体皆假。愚夫不悟其本，故日溺生灭戏论之场，乃至以囿囿为兜率，曷尝思归也。圣人鞠其元始，故一挾语言藩篱；于是乎揽三界六道于空性，搜四象八卦于无极<sup>[124]</sup>。遂示涅槃为寂灭，标法身为无相；故语默之道，殆圣人之心乎？

### 5 有、无之辨

老子云:天下万物生于有,有生于无。王弼注:天下万物皆以有为生,有之所始,以无为本,将欲全有,必反于无也(《老子本义》第四十章,《诸子集成》本)。王淮说:常于“无”处以观照道体之深微,微妙玄通,深不可识;常于“有”处以观照道用之广大,上下四方,无不穷尽(《老子探义》)。

则贵无崇本,为佛老所同。汤用彤先生论王弼云:“此无对之之本体,号曰无,则非谓有无之无”;“‘本无’者乃‘真如’之古译。佛家因之名本体。道安解曰:‘无在元化之先,空为众形之始,故称本无。非谓虚豁之中,能生万有也。’”<sup>[125]</sup>而有无之辨,乃为一切存有论之核心也。

通途之所谓有,实际上是思维客观化的产物,故有恒为某物之有。盖所谓有者,不外乎有情世间与器世间。胜论宗立一种有性,以为实德业等存有之依止<sup>[126]</sup>;《智论》说有三种有<sup>[127]</sup>;婆沙提出有两种有、三种有、五种有之说<sup>[128]</sup>,皆属此类也。与此相应,无即思维无法予以客观化者。胜宗立有五种无,一未生无,二已灭无,三更互无,四不会无,五毕竟无(《成唯识论述记》卷一末)<sup>[129]</sup>。《正理经》说瓶之“非有与类属为常者”<sup>[130]</sup>,晚期的正理论者甘格夏乃秉此而持两种非有<sup>[131]</sup>。另僧佉持有四无、八不可见之说(《俱舍光记》卷七十)。弥曼差派之枯马立拉持有两种无:境无与心无;其后夏巴拉主复以为有四种境无与一种心无<sup>[132]</sup>。凡此所谓无,即不存在。然大圣之谈有、无,则与此大不同也。

故今于有、无之义,开三门以详核之。此三者,即相、体、

性三者。且俗云有、无，乃以相言，故有、无即相有、相无<sup>[133]</sup>；圣所云有、无，乃依性言，有、无即性有、性无<sup>[134]</sup>；依体言者，许通圣俗，即以其是否缘生实有而辨有、无也。《中论》说有戏论有与实相有，即是相有与性有，前者为浅智所缘，后者则独为圣智境界<sup>[135]</sup>。《瑜伽》说有五种无，即以未生、已灭、相互说相无，以毕竟无说体无，以胜义无说性无<sup>[136]</sup>。《中边》以一切有为法为空（无），而以诸法空性为有，以故相无则性有，相有则性无（《辩中边论》第一品）。

且欲详明唯识有无之道，必依识性内外、三性体用、二谛假实刊之<sup>[137]</sup>，然后归之于言诠语默之道也。

初辨内外。《辩中边论》颂曰：“依识有所得，境无所得生；依境有所得，识无所得生。由识有所得，亦成无所得，故知二有得、无得性平等。”《成唯识论》云：实我、法相虽在内识，由分别力似外境现（《成唯识论》卷一）。故识即是内，境即是外。境无而识是有，以此成唯识道理，此如《楞伽经》云：由自心执着，心似外境现，以彼境非有，是故说唯心；窥基《述记》释“唯识中道”义云：惟谓简别，遮无外境，识谓能了，诠有内心<sup>[138]</sup>。此说有、无即体有、体无。

难哉圣者之言内外也！盖内、外之甄别，皆以“心”为其畛界。心者我也，我既有大小、真妄之殊，故其言内、外岂能无异？夫大其心者，乃至以宇宙为一我<sup>[139]</sup>；而诸佛世尊见一切法平等空性，无有分别、无有边际，故无内外，以无内外故成一体，此即如来无缘大慈、同体大悲所由生起也。于是大圣由无我观此诸法平等自性，自性即是法界、即是真我，故由“无我”而知此“大我”，此即因相以得性，由用而达体者也；故庄严论

云：“清净空无我，佛说第一我；诸佛我净故，故佛名大我。”<sup>[140]</sup>此所谓我，即自性我。今以彼自性我内、外例有、无，则知此说有、无即性有、性无矣<sup>[141]</sup>。复次于世俗中，凡夫众生皆自性涅槃，故大我不可或缺；然了知世界，应对万物，小我亦不能不存也。此约性空义解我。

复次，若依缘起以解我，则异于前说。盖名言以具普遍必然性，属于大我；而自性不可范围、不可言说，无公共性，故属于小我。此说大我即吾人之语言意识，小我即个体意识。凡大我以为内者，小我则恒以为外，大我以为外者，小我翻许为内；反之亦然。世（俗存有论）说之有、无，即有相、无相；有相必依名言起故，属于大我，不属小我；无相即是自性法故，属于小我，不属大我。此与依性空说我者正相反对<sup>[142]</sup>，然实为唯识学未发之密也<sup>[143]</sup>。

次依三性。《唯识三十颂》曰：“……此遍计所执（此四字与以下二字读为一词）自性，无所有；依他起自性，分别缘所生；圆成实自性于彼，常远离前性。”护法以为二取分别由熏习力故，从缘生故名依他；依斯妄执定实有无一异等方名遍计，此恐不合世亲之古义。而安慧之说庶几义准先贤也。安慧释云：三界心及心所，由无始来虚妄熏习，虽名体一，而似二生，谓见相分，如是二分，说为遍计所执，情有理无；二所依体，实托缘生，名依他起，虚妄分别缘所生故，此性非无（《成唯识论》卷八）。盖《庄严》、《中边》皆以虚妄分别为依他起，以所分别境相为遍计所执，《摄论》以能遍计性为依他起，此皆与安慧说相近，而与护法义不仇。今依古义，故言有无者，依相为有，而体、性皆无是遍计所执；依体、相为有，而性为无是依他起；

体、相皆无，而性为有，是圆成实性。

复次，《庄严经论》云：“能持所持聚，观故惟有名，观名不见名，无名得解脱。”<sup>[144]</sup>其释曰：唯名者唯识故，盖以识即名、名即识也<sup>[145]</sup>。《庄严》即以此偈解三性之义，其以为一切诸法有、无之相，皆是依意言分别而生，实不外于言诠者也，凡夫以其为离意言之实在，即是遍计所执，但有影像相而无体、性；“观故惟有名”者，一切诸法皆具有意言性之存在，此即依他起性，虽有体、相而无自性；“观名不见名，无名得解脱”者，一切名言分别有、无之相于是渐灭，复归于本来寂默之本体，是即圆成实性，体、相皆无，而为性有。

再依二谛。龙树《中论颂·观四谛品》云：“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。”第一谛者，即真谛、空谛、性谛、胜义谛；世俗谛者，即假谛、有谛、相谛、安立谛。大乘唯识以一真法界，为绝对之本体，全真非俗，不通世谛；实我法相，纯系妄执而起，体性全无，故全俗非真，不通胜义（《大乘法苑义林章·二谛义》）。护法云：世者隐覆可毁坏义，俗谓显现随世流义，隐覆空理，有相显现，如结手巾，免相显现隐本手巾相；又复性堕起尽名之为世，体相显现目之为俗，世即是俗，名之世俗。故世俗谛者，相有性无，其中又分两种：究竟世俗，体、性皆空；余许体有，性亦为无<sup>[146]</sup>。胜者殊胜，义者事理，即真实有体之事理，名为胜义也。诸胜义中，一真法界，性有体无；余通世俗，体相皆有。二谛有无，准此应思。

最后依言诠例有无。安慧解云：“复次，真事亦无。因为彼自相超越一切思虑、言诠境界。有关存有自身之了解，只能依思虑、言诠而以彼属性相展现，因为彼自相非（思虑、言诠）

所能触及故。若不如此,即有属性无意义过。为甚么呢?因为离思虑、言诠之外,再无其他的方便以识别事物之自相故。因此,若以存有自性为境,则思虑、言诠无,所以不可以说真事毕竟是有。……如是能诠与所诠无故,真事毕竟非有。复次,此一切有只是似有,而非真有。为甚么呢?因为似有者假名,即以此为依,彼以种种不实在相生。……因此真事毕竟非有。”<sup>[147]</sup>盖此说存有,即言说相,彼有必依思虑、言诠之用而显现。然此有只是似有,而非真有,即是有相而无性。若执真事为言外之境,则惟是相有,体、性皆无。若存有之自性,则名言所不涉,假智不着,性是无名,以无名故无相,故性是有,然体、相为无。

夫有、无辮轳,其义难思。举一物以挈之,即言诠之用、之寂;故三义(内外、三性、二谛)差别,卒辐凑于语默之道矣。

老子一章云:无名,天地之始,有名,万物之母。王弼注:凡有皆始于无,故未形无名之时,则为万物之始,及其有形有名之时,则长之育之,亭之毒之,为其母也(《老子本义》上,《诸子集成》本)。故所谓有者,有名也;无者,无名也。盖本体无名,为世界之究竟;名言之法,为万有之根柢。此示器物因言诠而生显,以寂灭而归无也。故以言诠别有、无,老氏所同有,非为佛家所独享。然其广狭深浅,自有区别,此不待言也。

#### 注 释:

- [1] 当然,社会生活是一个有机的整体,其中各个环节是相互依赖的,因此说其中谁决定谁也是勉强说法。



- [2] 我们认为,文化精神的内容是多层面的,它包括自性本体、言诠之道、存有境界、生存态度。其中自性本体即是本无,这对于任何民族未尝有异,自性涅槃众生俱故,法界如虚空遍满无差别故。众生由言诠之力,于本无上执着名、义,遂有种种境相生起。言诠之道即是执着,由此显现之言说境相即是存有境界。不同的文化传统,言说之道必不相同,故存有境界定有本质之差别。生存态度有“空”、“有”(此中“空”、“有”皆作动词)之别,众生对于离言自性(本体)与名言分别(言诠之道)之趋向性不同,造成生存态度之区别。若趋向前者,则必然否认存有之真实性,而以本无为惟一真实,故生存态度倾向于“空”;若趋向后者,则以本无为非存在故在真理之外,而执存有为一真实,故生存态度倾向于“有”。大略言之,西方思想自柏拉图以来,乃以一切真理惟在逻各斯(Logos,即言诠也),故其生存态度是“有”。而印度思想自奥义书以来,多以弃绝言诠所证之本无为宇宙之最高真理,故其生存态度是“空”。不同民族文化精神具有不同的势用,这是由生存态度的巨大差别所决定的。若生存态度是“空”,则文化精神中“消辟”之势用强盛;反之,若生存态度是“有”,则“执着”之势用强盛。比较印度与西方思想,则此说皆明白易知也。言诠之道与存有境界属于存在理解之环节。文化精神的差别,一是由存在理解的差异造成的,一是由生存态度的差异造成的。其中文化精神表现出不同势用,主要是由生存态度的区别决定的。
- [3] 而本无作为惟一真实之“有”(此“有”不同于西人所谓存有),惟言说不起方能如实证知。
- [4] 大正 16·739 中。
- [5] 因此在他们看来,(像瑜伽经量部)以纯粹直观为事物的终极真理,是很费解的。
- [6] 在西方,尤其在其近代思想中,存在理解逐渐片面化。人们习惯

于从某一种狭隘的视角来观照存在,并将这一视角固定化——这也就是佛教所批评的“执着”的意思。海德格尔晚期强调“转折”(Verkerung)就是为了消解这种片面化。在当今时代,美国式价值取向日益成为全球的标准,美国人的思维方式正在以前所未有的速度统一和消除世界各民族文化的差异性。在这个时候,海德格尔所提出的问题显得比五、六十年代更具紧迫性。

- [7] 这表现在,对实践问题的思考则始终没有直接与社会共同体的存在联系起来。道德问题不是从解决人与社会或自我与他者的关系出发,而是从自己的过去行为与将来的结果之间的关系出发,善与恶完全是由某种特殊的“功利”标准得到衡量的,因此这种道德学说,实际上不是西方意义上的真正的伦理学。这种情况从客观上说,是人与社会的关系被转换成人的过去与现在、将来的因果关系;这在古代印度思想中占统治地位的宿命因缘说里面得到表现。

印度古代的宿命因缘说,是否是一种特殊的伦理学,也就是说,在这里自我的过去与未来的关系实际上是社会与个人的关系问题的转化形式?这一点是很难说清楚的。但即使情况确乎如此,也很难找到其他的证据证明在古代印度的人性论思想中具有对人的本质的社会性的自觉,实际情况倒是,人的社会习惯与他身上的生物本能始终被混为一谈。

- [8] 早期唯识论认为名言所缚是不得解脱(自由)的根本原因,如《解深密经》说诸凡夫于依他起自性中随起言说如如,随起言说如是如是,执着遍计所执自性相如如,由此因缘或为烦恼杂染所染,或为业杂染所染,于生死中长时驰骋、长时流转,无有休息(《解深密经》卷二)。中边、庄严及辩法性论等皆认为修道即是断除名言分别,其在见道位初断,复于十地中数断除名言熏习,于十地法空智果现在前时乃究竟断尽,即得如来清净法身,于此方得根本

- 解脱(即佛教所追求之绝对自由)。
- [9] 大乘仅以世俗谛通于西学,而胜义谛则绝不通西学。因此本书也曾说,唯识之所同于现西哲者,略相当于伴他走过一段路,路到尽头必然分手。尽管如此,唯识之与西人走上这一段路,亦决非偶然,而是思想史之必然,这一点本书第一章也有说明。
- [10] 参考弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社1987年版,第362页。
- [11] 请参阅本书第二章第一节的有关讨论。
- [12] S, 15 - 16.
- [13] 《圣经·约翰福音》称,逻各斯(话语)太初与上帝同在,万物是藉他创造的。
- [14] S, 23. 读者亦可参阅本书第一章引言中翻译的一段吠陀颂歌。
- [15] RV10.121; 10.72.
- [16] AV10.7.7.13.17.
- [17] IP1, 103.
- [18] HIP1, 26.
- [19] 近代学者如马克斯·缪勒等,认为“梵”(Brahman)本来就是“语词”(word)的意思(见 IP1, 164n.)。
- [20] 参阅 IP1, 124.
- [21] RV10.129.
- [22] Chand Up 7.1 - 2.
- [23] Chand Up 1.1.
- [24] Chand UP 2.22.
- [25] IP1, 167.
- [26] IP1, 72.
- [27] 亚里士多德:《形而上学》,商务印书馆1991年版, A3, 983b8.9.
- [28] IP1, 93.
- [29] 这种思想在《奥义书》中得到了反映,如《圣德格耶奥义书》中就

说：“行祭祀苦行者入王界，于其中轮回；惟住于梵者能得不死。”《奥义书》在理论上的主要创新是：一、将吠陀中较为粗陋的多神论转变为一神论，另外也出现了以大神梵天作为我与世界的本质和真理的泛神论倾向，与此相关的是产生了企图用存在自身的演进而非神创来解释世界起源的思想。二、真心的梵我论，将最高之我与神或世界本质等同起来。三、用业感轮回说，而不是以某种超验存在物的意志来解释宇宙人生的起源。（参见《歌者奥义书》、《由谁奥义书》、《考史多启奥义书》等）。

- [30] HIP1, 67.
- [31] 《巴利文沙门果经》，引自汤用彤：《印度哲学史略》，中华书局1988年版，第22页。
- [32] 《大毗婆沙论》卷一百九十九引无因论者云：“现见孔雀鸾凤鸡等，山石草木花果刺等，色形差别，皆不由因，自然而有。彼作是说：‘谁刮诸刺？谁画禽兽？谁积山原？谁凿涧谷？谁复雕？草木花木，如是一切皆不由因。于造世间，无自在者。’由斯便执我及世间皆无因生，自然而有。”
- [33] 《长阿含经》卷十七。
- [34] 汤用彤：《印度哲学史略》，第32页。
- [35] 耆那教认为轮回者为有色之物，《奥义书》则谓轮回者为无色之我，即后世（数论）所谓细身也。耆那教还认为命有两种，曰轮回命；曰解脱命，前者于生死道中相续，后者则脱离轮转，而入涅槃。此命我，是实体，且为永恒。宇宙间命之数为无限，其体随身量大小而有卷舒。若脱离肉身之束缚，则为清净独存，彼时则有无量智、无量能、无量喜乐(HIP1, 188 - 189.)。
- [36] HIP1, 79.
- [37] Mahabharata (Calcutta: Elysium Press) 12. 183 - 187. & GII, 124 - 130.

- [38] 在史诗第十二章婆罗锤遮(Bharadvaja)与大仙步厉古(Bhrgu)的对话中,宇宙论的兴趣占据了主要地位。步厉古以为宇宙之初,惟气遍满空间。其次有水从中产生,由水生风,由水、风之摩击生火,风、火又使水之一分转化为土,火又转化为星、日。而宇宙事物即由气、地、水、风、火五大元素所组成。声是气之德、触是风之德、视是火之德、味是水之德、臭是地之德,每一德皆有多种,且相互交织,形成各各事物之表象。另外,命者(灵魂)被认为是身坏犹存,如薪尽时化为极微,复归于无形,命者亦然。(GII, 130.)
- [39] GII, 131.
- [40] 如数论将世间存有区分为二十五谛(可参见本书第一章第一节)的介绍),及胜论立六句义,皆是属于这种多元论立场。胜论之持一种语义学的纯指称理论完全是由其所持的极端实在论决定的。此派学者认为灵魂不灭,而且灵魂是多元的。他们将经验对象分成六种类型:实、德、业、同、异、合,后期胜论学派还加上非有,遂成七种。胜论还认为所有事物由不可分之极微(原子)组成,极微有四,即地、水、光、气。现代学者认为,伽难陀(Kanada)的《胜论经》(Vaisesika Sutra,约公元前3世纪之后)基本上持一种无神论立场。但伽难陀的注释者们似乎觉得,仅仅靠极微说(和业力说)不能解释世界之运动,因而必须有一个最高的推动者,这就是神。而且从圣典学之探讨似乎也表明,必须有一个神祇存在,以作为吠陀的作者,以及语词意义之约定者。
- [41] 见本书第二章第一节的有关内容。
- [42] IPL, 65 - 66.
- [43] 一方面,只要接受形而上学的实在论,并且承认语句的真值条件完全由这种独立的实在解释,那么语义学的实在论就是不可避免的;另一方面,在语义实在论之下,只要承认词的含义为其外

延所穷尽,那么指称理论同样也是不可避免的。

- [44] 伽达默尔曾经说过,在某种意义上,希腊哲学开始于对词语与事物之间的本质同一性的怀疑,词语与事物成为各自独立、于存在上互不相关的东西,语言被认为是一种工具,人类以此来描摹存在物本身(这种观念在柏拉图的《克拉底鲁篇》中就有描述)。另外,通过伽达默尔的分析似乎也可以得出这样的结论,即由于经院哲学在文艺复兴中受到冲击,基督教思想中本来存在的上帝语词相对于世俗存有的基础意义被完全抛弃,这也是近代欧洲的实体形而上学产生的一个重要原因。
- [45] 说者以为小乘有部持“三世实有,法体恒有”,就是受到外道(婆罗门与沙门思想的实在论)自然哲学影响而建立的体系(参见圣严法师:《印度佛教史》,第六章第一节。另外请参阅本书第二章第一节的有关内容)。
- [46] 一方面,有尊者法救,依法胜“心论”,料简婆沙,造《杂阿毗昙心论》,企图沟通两系的思想,以极成有部。另一方面,受大乘思想影响,有经部室利逻多著《经部毗婆沙》。在萨婆多的排斥下,大众部、分别论者等逐渐与经部结合成一股强大的反有部力量。
- [47] 释圣严:《印度佛教史》第六章第二节。
- [48] 吕澂:《略述经部学》,《现代佛学》1955年第12期。
- [49] 由于直观不能达到物自身,像无相知识论强调知识与对象的一一对应,就根本无法证实,因而也就是没有意义的。实际上在经部后期,由于事物存在的原因完全从心识之相续转变差别来解释,对物自体的设定似乎也变得不那么重要了。
- [50] 窥基大师定义部派各种异执为六宗(六宗之中又分十六异计),其中说假部、说出世部、一说部分别属于第四“现能假实宗”、第五“俗妄真实宗”、第六“诸法但名宗”。见《大乘法苑义林章》卷一本。

- [51] 《摩诃般若波罗蜜经》十七,大正 8·344 等。
- [52] 台湾的印顺法师也曾说,《般若经》说空,着重于本性空、自性空,较少就“无自性”义谈空;而龙树思想则重点发挥无自性空(印顺:《印度佛教思想史》,正闻出版社,第 98 - 99 页)。
- [53] 大正 30·95 上。
- [54] 《大智度论》卷三十一,大正 25·290 下。
- [55] 大正 30·93 下。
- [56] 大正 30·30 中。
- [57] 《大智度论》卷十二,大正 25·147 下。
- [58] 《大智度论》卷八,大正 25·117 下。
- [59] 《大智度论》卷四十六,大正 25·390 上。
- [60] 今之学者以语言起,灭辨中观之“空”“有”、“假”“实”,盖已成定论(《唯识思想》,华宇出版社,第 306 页)。
- [61] 印顺:《印度佛教思想史》,第 131 页。
- [62] 今以为,语义学的实在论必定是宇宙实在论,但语义学的唯名论却并不一定是宇宙唯名论。比如婆罗门教的语法学派和欧洲中世纪的唯名论者都持宇宙实在论。只有中观哲学,既是语义学的唯名论,又是宇宙唯名论。
- [63] 在唯识的影响下,中观派的月称导入“唯世俗”的概念,与“胜义”不同,亦与作为执着性的世俗有别,略相当于唯识之依他起自性(《唯识思想》,华宇出版社,第 311 页)。
- [64] 大正 31·610 中。
- [65] 见《唯识思想》第五章第四节。
- [66] 唯识以一依他起相总摄三相,即是突显存有发生之整体性,这一点可以参见本章第三节的有关内容。
- [67] 《唯识思想》,第 237 - 241 页。
- [68] 此依法尊译:《唯识典籍研究(二)》(张曼涛编:《现代佛学研究丛

- 刊》,第 200 页。
- [69] 《唯识典籍研究(二)》,第 201 页。
- [70] 以体、用释性、相,对于唯识古学当不陌生,只是在护法的唯识今学,这种立场已变得格格不入了。今人重新检讨护法一玄奘之学,而认为真谛所传唯识更接近古学的立论(《唯识思想》,第 6-7 页)。
- [71] 五识缘境任运、无分别、无取着,基本上相当于西人所谓之感性。
- [72] 此不列等无间缘(开导依),添此则成十种,余识类此应知。
- [73] 但此之合、离,皆惟指根境。以为指识者,其义不然:识非色法,不据空间,与彼根境无离合故;其所亲缘,惟相分故。
- [74] 意识有五位,即一、五俱意识,随五识了别诸境;二、定位意识,即三摩地中缘境之识;三、独头意识,即不待境,单独生起之识;四、梦中意识;五、乱意识。此中一、二是现量,余为比量或非量。
- [75] 无对色,即法处所摄色,共有五种:一极略色,为以假想慧分析五根、五境至极微;二极迥色,为分析虚空令至极小;三受所引色,谓受戒所引之无表色;四定所引色,一名自在所生色,定果实色,是八地以上的菩萨由定力所变之五境;五遍计所起色,依遍计所起之影像,如兔角、龟毛等,系由独散意识之虚妄分别变现而生之假法(《百法明门论疏》卷下)。
- [76] 形表等假色,不是五识所缘,而是意识假想设立。如《述记》二:“五识惟缘实,五识惟现量明了缘自相故。如色处中惟青等实眼识缘之,五识同时意识明了取得长短等,故长等假色色处所摄。”(唯识中亦有以此假色摄于法处者)另眼识缘境无大小等解,此皆依意识建立也,“意识缘之作大小相,非五识能缘作大小解,即是假形。”(同上)
- [77] 护月等师不许种子有相分义。此见本书论种子意义部分。
- [78] 盖真如虽实际是有,但不为凡夫心所仗(本)质,以其体属无为,



是不生法；凡夫能缘心变似彼相生起，实但与能缘同一种生，非真如所生。此时影像惟从见生，不得自性，故非性境；虽有本质，然不为缘，托质不著，故亦不同于（下述之）带质境。

- [79] 性通情本者，如第七缘第八见分之时，此所缘之相分，如从本质言，是无覆无记性，如从见分言，是有覆无记性。种、系之通情本准此应知。
- [80] 对经验意识来说，前者是内在的，后者是超越的。此谓亲、疏之别者，若相分与能缘见分直接毫无间隔，为见分所缘取，又能为见分等之依托，则此相分为见分之亲所缘缘。若与能缘见分相离为质能引内所虑托，则为彼疏所缘缘，以彼不能直接缘取其形相，而必在自心变似彼相而缘之也，此如缘他识所变是也。
- [81] 云何第八惟有性境？惟任运缘，得境自相故。
- [82] 云何第七惟有带质？以心缘心真带质故。
- [83] 云何第六通三境？五俱意识得境自相，故缘性境。其缘心心所是带质境。缘无体法是独影境。
- [84] 《婆沙论》卷九：“西方诸师作如是说：与慧俱生诸蕴相续，自身摄者是俱有法。……彼作是说：五识能取自身中境，意识不能。”述记二：“西方师说慧俱五蕴名俱有法，五识依色根俱有，身中色等是根种类，故能缘之。意识惟依无间意，所依非色，不能缘俱有身中色等，非根种类故。”此处五蕴者，五色根名色蕴，余为同时起之受、想、行、识四蕴。“身中色等”，即扶根尘，“是根种类”者，与根属同一色法也。眼识俱时慧能缘五根及扶根尘，眼识及受想思等亦能缘之，曰识俱五蕴、受俱五蕴、想俱五蕴、思俱五蕴等。按，此实即一种反映论。另外化地部说第六识以前念无间意为根（意根），意根非色故，非身中扶根尘种类，故不以为缘，但缘同时心所等。这就散心而说，若在定心，许有差别（见《疏抄》）。西方师亦同持此解，故不别述。

- [85] 诸圣教中,就佛他心智是否亲取他识境,有两种异说:一谓亲取,一谓不亲取。世亲唯识持第二说,如义净三藏译《成唯识宝生论》之卷五有云:“……虽于他心不缘为境,似彼相状识上现耶。是故离心无境可得。……此中但是领似彼相,由此名为不如实知。”又《成唯识论》卷七云:“外色实无,可非内识境;他心实有,宁非自所缘?谁说他心非自识,但不说彼是亲所缘。谓识生时,无实作用,非如手等亲取外物,目等舒光亲照外境;但如镜等似外境现,名了他心,非亲能了。亲所了者,谓自所变。”《成唯识论述记》卷二末也引用护法说义云:“佛他心智所变之相是与本质心相相似故,胜余之智,非谓亲能取得他心名异余智;不尔便有识非唯故。”本书但说除佛他心智以外不取彼聚心所,依大、小乘所共许故。
- [86] 我们当然不能直接感受他人的痛苦,但却可以借助于他人的表情、处境及语言等,对他人的体验达到间接的了解。这在心理学上叫做“移情”。虽然胡塞尔晚年曾试图将移情放置到先验的主体间性上去,但这也并不表明,我们可以“参加”到他人的感受中去,体验的个别性决定它不能被当作主体间共在的内容。维特根斯坦也曾说:我永远不能体验别人的体验。我不能感受别人的痛苦,也不能代替别人的痛苦,正如我不能代替别人活着或死去。
- [87] 《大毗婆沙论》记载说:“……或复有执心、心所法能了相应,如法密部。彼作是说:慧能了相应受等。”(卷九)
- [88] 化地部持慧有两种,谓相应慧及不相应慧。了相应法(同聚中俱起之心心所)之慧名相应慧,了不相应法(色法及心心所法非同聚同时俱起者)之慧名不相应慧。相应慧能了不相应慧,因为后者与前者亦是相应法;此念之不相应慧亦能了知相应慧,以是二慧之随一故,如相应慧。关于这一点,《婆沙论》九有记载:“或复

有执心心所说能了俱有，如化地部。彼作是说：慧有二种，俱时而生，一相应，二不相应。相应慧知不相应者，不相应慧知相应者。”（以上参阅《毗婆沙论》、《罗时完全集》卷九，第 772 页）

- [89] 镜智相应心心所许相缘者，与上座部持同聚相缘有别，此是变影而缘故。另如来见分亦不自缘，是自证分缘，体相同故，不违镜智。（《义演》，《义蕴》）
- [90] 大正 31·203 中。
- [91] 夫名言与自性，乃为世间之本体也。剋实言之，全离名言之相应不存在，以全无分别，故无形相，亦无有无，是以诸法自性本来无相、湛然寂灭，故有与无、有相与无相，皆已是言论分别之存有，此即无著、世亲之古义，而护法等说则显然与此有别也。
- [92] 信矣宜黄大师之此分也！盖《深密》广释法相，而三十论深弘唯识；由法相而唯识，固有似乎西人从描述现象学到先验现象学之转移也。
- [93] 欧阳渐：《唯识抉择谈》第八，《欧阳渐文选》，上海远东出版社 1996 年版，第 45 页。
- [94] 此处“法”即法处所摄色（《百法明门论疏》卷下）。
- [95] 大正 31·613 中。
- [96] 第五、八识见分恒为现量，末那见分恒为非量，第六见分通于三量。
- [97] 修道所断俱生法执，如第七缘第八识、第六识缘蕴处界起自心相，定有本质。若见道所断分别法执者，或有本质，如缘蕴等起分别执是；或无本质，如外道缘神我，自在天等。
- [98] 《成唯识论述记》卷一本：“或实说（识体）一分，如安慧；或二分，亲胜等；或三分，陈那等；或四分，护法等。”
- [99] 《成唯识论述记》卷一本，续藏 77·25。
- [100] 护法于世亲旧说，颇树新义。如就二分说，《述记》亦云：“安慧

以前古德等皆说二分是计所执,护法已后方计三四依他分也。”  
若于古圣本无之意,如此增益推广,恐是歧以为长,隐以为广也。

- [101] 见于《安慧唯识三十论释原典译注》,香港中文大学出版社 1980 年版,第 111 页。
- [102] 《成唯识论述记》卷一本,续藏 77·26。
- [103] 《成唯识论》七亦记曰:“安惠解云:何名转变?谓是三识自体皆能变似见、相二分。识自体分名为转变。转变者变现义,即识自体现似二相,实非二相,其实二相即所执故。即遍计所执,似依他有,理实无也。或转变者是变异义,谓一识体变异为风相二分用起也。”按,安惠并无相、见分之概念,此故所引是慈恩学依今义整理安慧说也。
- [104] 自性与名言,既为存有之二元。而名言之外,无有形相,此亦为西人所明矣(如海德格尔反对有前于人类理解之纯声音,伽达默尔亦批评反思形而上学所设定之脱离语言的纯粹知觉的存在)。故自性本空,原无形相;依此执有,有种种相现。以无相,故无差别;以有相,故有千差万别。盖不同文化,其于本体固无有异,然因名言分别之道异,故存有之境殊;此因一切杂染法相,皆本乎名言故尔。故余抉择西学,乃以自性一名言之义,为佛氏未发之秘也。
- [105] 已续藏 77·25-26。按,此为许识体二分义者,于二体分可有同种异种之义,但其说同种,摄一分家义,以持识体一分必许同种故。
- [106] 已续藏 77·28。
- [107] 此时相分无体,故不能单独熏习成种,必假见分之力,带同熏种。
- [108] 教云“带质通境本”,盖带质境有本质、影像两种相分,其本质相

分许有实体,体非全等于见分也,与之异种,此同性境;其影像相分无实体,全依见分而生,故与见分同种,此同独影境。

- [109] 今以实核之,虽陈那亦责小乘以意根为纯意识并以精神现象为对象之观点,故非全同于经部学也,如《集量论》卷一说:“乐等非是所量,亦非意根所缘。”即使认识活动容有主、客,然意识本身不可再分二部。因而在陈那看来,经部学以这种对外部对象的认知模式说明自证是错误的。是以在有相唯识派,其自证理论亦与经部有别,以(同唯识余部)许自证为识自体故(参考舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,第193页)
- [110] 此可参见本书第一章第三节的分析。
- [111] 张庆熊:《胡塞尔的现象学与熊十力的新唯识论》最后一章,上海人民出版社1995年版。
- [112] 经部本宗计界是实,蕴处是假。俱舍计界处是实,蕴是假有。
- [113] 印顺:《印度佛教思想史》,第119页。
- [114] 《成唯识论述记》卷一,续藏77·31。
- [115] 霍韬晦译:《安慧唯识三十论释原典译注》,第18页。
- [116] 安慧释缘起义,略同于此,其云:“若无依仗,则施設亦不能故,故必须把识转化作为一实事上的有来了解;即以此为依,我、法施設产生。”(《安慧唯识三十论释原典译注》,第19页)
- [117] 《成唯识论述记》卷一,卅续藏77·19-20。
- [118] 卅续藏77·20。
- [119] 卅续藏77·20。
- [120] 大正31·210下。
- [121] 用现代术语明之,则假法即是经验之对象,共相即语词的概念普遍性。经验寻找词语,就是要找到直观可以融入的关联域,也就是经验共同性的领域。这个共同性的领域就是概念的意义。因此经验的表述也是概念自身构成的过程。概念的普遍

性是在经验中构造出来的东西,正是在这个意义上它等同于假法。而纯粹直观则不是语言所能表达的内容。

[122] 在佛教中,语言这个概念即以“声音”来表达。假诠必依声起者,此就我们所处的婆沙世界中说。余若方中,有依妙香起假诠者、有依味起假诠者、有依光明起假诠者,等等。另无色界中无声、耳根,故虽有假智、假诠,而不依声起也,惟依法尘拟声起能诠名。(《疏抄》)。

[123] 已续藏 77·20。

[124] “空性”之空,言空语言也;“无极”之无,言无思虑也。故体默则是真,心虚方为道耳。

[125] 《汤用彤学术论文集》,中华书局 1983 年版,第 235-236 页。

[126] 《十句义论》云:“何者为有性?谓与一切实、德、业句义和合,一切根所取,于实、德、业有诠智因,是谓有性。”(大正 54·1263 下。)

另帕拉沙斯塔帕达之《句法纲要》说:“有三种属性是六句义皆有者,此即:有性,可言说性,可知性”(Prasasatapada, Padarthadharmasamgraha 3.11 (S. 399.))。

[127] 此三种有是:一相待有,如对长而有短,对境而有心,又如轻重、彼此、大小、高低等亦如是。二假名有,假多法集合为一物,如假四大和合为人,又如山林等亦如是。三法有,一切法由因缘而生,虽无自性,然亦非如兔角龟毛之有名无实,故称为法有(《大智度论》卷十二)。

[128] 其中五种有是:“一、名有,谓龟毛、兔角、空花纒等。二、实有,谓一切法各住自性。三、假有,谓瓶、衣、车乘、军、林、舍等。四、和合有,谓于诸蕴和合,施設补特伽罗。五、相待有,谓此彼岸、长短事等。”(《大毗婆沙论》卷九,大正 27·42。)

[129] 室利哈沙注《句法纲要》云:“非有有四种:一、先在的非有;二、

灭；三、互遮；四、绝无。若遮牛之于马，及返，此为互遮。绝无者，即遮无有之物也。”此立四种无，盖以第一、四摄昔所云“不会(无)”也。(Padarthadharmasamgraha 6. 110 (S. 416))

- [130] 非有为常者，盖以瓶毁之后，非有长存，瓶不再有故。共相为常者，盖瓶有坏灭，而瓶性无灭(Nyaya Sutra 2. 2. 15 (Bahadur, *Wisdom of Nyaya*, P. 119))。
- [131] 此两种非有为：一、一类非有；二、关系非有。其中一类非有又分三种：一先前非有；二后续非有；三根本非有。先前非有指某物在产生之前非有；后续非有指该物毁灭之后非有；根本非有指该物在过去、现在、未来三世皆为非有。关系非有指二个事物之间同一性之非有，如锅非瓶等(参见 I. L., 415)。
- [132] 舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，商务印书馆，1997年，第451页。
- [133] 此实世俗论存有之最初层面也(切实而言之，此尚不足称为存有论。其次即以有、无为有相、无相，方为存有论)。此说相有、相无即同于前说存在、不存在，而不同于所说有相、无相，以相有相无皆属有相故。存在与不存在皆是有，而无相之法则是非有，故“相无”亦与“无相”不侔也。
- [134] 性有、性无固不同于有性、无性。故戏论法是性无，而非无性；诸法空相是无性，而非性无。反之，自性法身是性有，而非有性；因缘生法是有性，而非性有。殆性有、性无指境界言，有性、无性指体性言。无性(本无)即是一真法界，即是本体；有性(存有)即是诸法自相共相，即是缘生幻现之法。
- [135] 《中论·观六种品》：“浅智见诸法，若有若无相，是则不能见，灭见安隐法。”青目释云：若人未得道，不见诸法实相，爱见因缘故种种戏论。见法生时谓之为有，取相言有。见法来源时谓之有断，取相言无。智者见诸法生即灭无见，见诸法灭即灭有见。是故一切法虽有所见，如幻如梦。不见灭见安隐法故，则见有

见无。

- [136] 瑜伽释五种无义云：“何等名为所观无法？当知此相亦有五种：一未生无，二已灭无，三相互无，四胜义无，五毕竟无。未生无者，谓未来诸行。已灭无者，谓过去诸行。相互无者，谓诸余法，由所余相若远离性，若非有性，或所余法诸余法不和合性。胜义无者，谓由世俗言说自性，假说言论所安立性。毕竟无者，谓石女儿等。”（《瑜伽师地论》卷十六）
- [137] 此涉及三性二谛处，学者若于唯识学无基本了解，建议先阅读本章第二节。
- [138] 窥基：《唯识述记》卷一。
- [139] 故一切皆在此大身之内，无有遗于外者，此即圣人所以见草木摧折而有切肤之痛，睹禽兽哀鸣觳觫而起惻隐之心也。而菩萨观法界等流众生，皆吾一体，故有悲悯生焉，此皆广大其心，揽寰宇于怀者，故天下万物无有外于我者。
- [140] 大正 31·603 下。
- [141] 复次，内外皆可言有相，故不依相有、相无以辨之，以于此无明确分别故。
- [142] 存有之本体方名为我，然性空义强调本体为离言自性，缘起义强调本体为名言种子，二者皆不可废也。盖护法唯识立两种依：法性依与迷悟依（《成唯识论》卷十），后人晋为二重本体。然事相既许有真俗二谛，则事体岂能无性、种二依乎？如是知护法之说，盖有以也。
- [143] 此中意趣，学者请参见本书第一章第三节。
- [144] 大正 31·614 下。
- [145] 大正 31·614 下。
- [146] 唯识区分二谛各有四重，详见本书第五章第二节。
- [147] 《安慧唯识三十论释原典译注》，第 31 - 32 页。



## 第四章 境论(下):境与声

瑜伽经量部的对语言与事物的意义关系的思考,也是唯识的语言哲学的重要组成部分。瑜伽经量部主要是从语义学的角度考察事物的存在与语言的关系。陈那的因明理论将为自比量作为一种知识论条件,而由于事物的存在只是我们的知识,所以比量智也是事物得以显现的自体论条件,这样语言就成为经验形成的前提了。遮遣说消解了语词的指称结构,使意义完全成为观念性的。语境理论则把事物与语言中的存在整体关联起来。这使瑜伽行派进一步朝一种真正的语言哲学靠拢。

此后,在法称那里,词语的含义变得完全虚无,语词与实在之间的联系被消解了。这样法称就彻底消除了指称理论的基础。法的真实存在被认为是言语绝对无法企及的,而现实的语言对象只不过是心的虚妄分别的结果,声、义联系也完全是人主观地建立起来的。法称的语义学隐含了一种意义约定论和实用论倾向。另外与陈那不同的是法称进一步将概念的形成与人的生活实践联系起来,这与西方语言思想从“语义论”到“语用论”的转变很是类似。

## 第一节

### 陈那的阿波哈说和语境理论

古代印度思想关于语词的本质的争论,类似于西方思想中唯名论与唯实论的矛盾。唯实论(如安瑟伦的极端实在论和托马斯·阿奎那的温和实在论)的主要特点是认为共相具有独立于个别事物的实在性。而唯名论者(如邓斯·斯各脱及威廉奥卡姆)则认为共相不是实在的,实际存在的只有个别事物,共相只不过是对于存在于个别事物的相似性的概括<sup>[1]</sup>。

在印度语言哲学中,巴塔弥曼差派认为词语(vama)是常住的实体(dravya)。语词及其声音都是自在存在的实物,发音只不过是将来存在的词语显明出来,如同光线照亮物体。在他们看来,不仅共相,就是关系,也都是实在的东西。毫无疑问这是一种唯实论的思想<sup>[2]</sup>。

而佛教的瑜伽经量部则认为终极的真实存在只是刹那生灭的个别的法(唯识称作自性或现量境),而任何具有结构和整体性的东西都是依名称施設而有的假法,事物之同、异等关系也都是假立而有的。比如陈那认为语词只是从无始习气而来的分别行为的否定性符号。因此我们同意大多数西方学者的看法,即大乘佛教的概念论实际上是一种唯名论。

#### 1 陈那的量论

佛教唯识学的语言思想,是与其逻辑理论紧密联系在一起

起的。

相对于西方而言,印度逻辑学起步较晚。直到公元2世纪时,才在遮罗迦、马鸣等的著作中有五支论式出现。从2世纪起,印度逻辑学有了较迅速的发展,出现了专治逻辑的正理学派。佛教思想起初对于正理派的学说采取批评态度,但大乘瑜伽行派发展的中期,便逐渐吸收正理学说,形成了“因明学”。世亲就曾经造了《论轨》和《论式》两部因明学著作。世亲的弟子陈那更是大显因明,作有《集量论》,扬弃瑜伽,随顺经部。陈那的再传弟子法称著《释量论》与《正理一滴》等,都是目前研究因明的重要资料。

因明学到了中期瑜伽行派那里,便从以往的一种单纯的逻辑学,变得越来越具有知识论的意义。这比如《成唯识论》定义“三量”为能量、所量和量果,分别指的是认识作用、认识对象和认识结果,并依此成立识的四分说,完全是把量论当作一种认识理论(《成唯识论》卷二)。这种(向知识论靠拢的)趋向在陈那因明理论中最初得到体系化,它主要体现在陈那的量论和概念论中。

对于“量”的性质和种类,佛家因明学的说法也有变化。早期因明认为有“现”(直接的经验事实、直观的知识)、“比”(由推导而得的结论、间接知识)、“声”(听闻所知的观点)三量。陈那刊定只有现、比二量。

所谓现量,《因明入正理论》说:

现量谓无分别,若有正智于色等义,离名种等所有分别,现现别转,故名现量<sup>[3]</sup>。

《因明入正理论疏》卷上:

能缘行相,不动不摇,自循照境,不筹不度,离分别心,照符前境,明局自体,故名现量。

唯识认为现量可以分为五根现量、意识现量、自证现量、瑜伽现量,在形式上完全是继承了经部的思想。但由于唯识学与经部学在本体论思想上存在着巨大差别,对于四种现量的理解也就很不一样。比如,经部学继承有部的实在论,认为外境实有,并能各别刺激与境相对之五根,从而产生五种直观相。而唯识认为根、境都不是直观相的亲因,后者是以识中各别的名言种子为因,因此五色与五根的对应,只具有形式的意义<sup>[4]</sup>。其次,唯识对意识等三种现量与经部的理解亦有不同<sup>[5]</sup>。

比量就是由已了知之因,推证出未知之宗的思维活动。瑜伽立五种比量,谓相、体、业、法及因果比量(《瑜伽师地论》卷十五)。陈那和法称将五种归为为自比量与为他比量两种,以三种量(现量与两种比量)包含因明的全部内容。其中为自比量是于意言境自心推度分别而形成的比量,为他比量是为晓谕他人而立的比量。这种区分对于印度思想造成了深远的影响,可能是与陈那同时的胜论学者普拉夏斯塔巴率先将其引入胜论的逻辑学中<sup>[6]</sup>。此后这一区别便成了印度逻辑学中被普遍接受的理论。

在陈那看来,只有判断和推理才可能有错,反过来,凡是现量都是真的。法称则对于构成真现量还另加了一个条件,就是“不错乱”。因为在现实的心理活动中的确有些表象,属于知觉相的范畴,但却由于种种原因,而并非真实,如由于眼疾视虚空中有云等相,又于狂疾、热病等情况下感觉错乱,以

及在世人日常生活中见太阳东升西落,于行驶的舟车中见林舍之移动等等,皆属于此。

陈那对于所量(量的对象)分析的主要特点是:从所量与认识主体的关系上来确定量的性质和归属。所量只有两种:自相(事物的个别特性)与共相(事物的共同特性)。其中自相是脱离心的分别的直观相,是实际存在的法;共相是思维分别计度、设施而有的假法。只有现量能得到法的自相,而比量则只能得法的共相。

陈那从知识论的角度区分现、比量,的确有着非常重要的意义。因为旧的量论,不管是佛教内部的异说,还是外道的邪执,都是从感官与对象的关系来确定现、比量的特征,这就从根本上规定了他们思想的两个特点:一是在知识论上不得不追溯直观相的来源,并设置根与境的关系作为经验的根据;二是在本体论上必须设定一个永远保持同一性的意识,因此经验来自于知觉对意识的刺激。由于这两个特点,决定了小乘部派佛学的思想永远只能停留在意识哲学和心理哲学的层面上。

但陈那的理论是从思维与表象的关系角度,来解释现、比量问题。这就使旧说中对于实在的外境的设置成为不必要的,从而与瑜伽从心识相续来解释现象世界的立场完全达到一致,使唯识的本体论在其量论中得到了贯彻。

其次陈那与小乘的知识论单纯从一种心理的自我出发不同,而是从更带普遍性的思维出发,这个思维不仅仅是心理主体,也不仅仅是个体的意识,而且是精神的普遍性,它就是概念的综合作用。

陈那因明学将量论改造成知识论,对唯识学有极为深远的影响。这主要表现在以下两个方面:

第一,陈那因明学将为自比量作为一种知识条件,而唯识学坚持事物只能作为吾人之知识而有,故比量智成了事物得以显现的自体论条件,与唯识的识分别联系起来。

陈那明确地规定:所谓心识的分别,实际上就是概念性思维。如《释量论》一云:

如由串习语,无义亦生心,由自缘相属,而了多种相<sup>[7]</sup>。

识分别必须是根据语言而起的思维活动。分别就是主体对各种差别的知觉相(现量)的一种范畴作用<sup>[8]</sup>。名言概念就是分别的所依,这使陈那的比量论与范畴论联系起来。

在印度逻辑史上,正理派认为世界是由七个范畴(七句义)所形成的。它们是:实、德、业、同、异、和合、非有。而与正理关系接近的胜论派学者不立非有,故成六句义。陈那的因明学显然受到了胜论——正理思想的影响。他对胜论的范畴理论进行了重大的改造,使得范畴论成为其先验本体论的一个环节<sup>[9]</sup>。陈那将范畴作为心的虚妄分别的过程。有五类范畴,即名(专名)、种(类名)、性(形容词)、业(动词)、实(名词)。在其中也存在着实(名、实)、德(性)、业(业)的区分,但不同的是,陈那认为这些名言都不再是实在的东西,而仅仅是思维的分别(kalpna)。另外正理派的同、异二句义被取消,因为实际上每一范畴都是同句义(共相),而绝对的异相(诸法自相)则不可言说,因而也不属于名言范畴之列。

瑜伽经量部的知识论已明确地看到了概念之先验性与经

验性的区分。在此前的印度哲学中，“词”与“名称”的意思是相同的，对同一事物的两个谓词（两相名称），如“所作”与“无常”，乃是以两种不同的方式显示所指，也就是说，它们是后者的两个名称。在这种情况下，词语仅仅有经验的意义。但瑜伽经量部则认识到，词语不仅仅是指称某物的名称，它同时与该物之意义的形成有关。

法称《释量论》云：

现相为是、非，不生实类、果，依名言分别。

这就是说，知觉无论其为肯定的还是否定的，都不能形成具有严格必然性的知识，后者只有依于因果律和同一律才是可能的<sup>[10]</sup>。而后来的寂护和莲华戒对一种前于经验的意义预期的强调，也是受到法称这方面的影响。此如《真理要集疏》云：“言声因先前之聚合，遂有预于未来法之义者也”<sup>[11]</sup>。

瑜伽行派的世界是依概念而先验地构造的世界。陈那、法称的因明学正是从这种先验论出发，乃进而认为知性范畴的数目是有穷尽的。近代俄国佛教学者舍尔巴茨基参照康德的先验演绎，从瑜伽经量部之理论整理出了一个可穷尽的范畴表<sup>[12]</sup>。在陈那、法称等人看来，事物的必然关系只有两种，要么是因果性的，要么是同一性的<sup>[13]</sup>。这种必然关系的根据是我们的概念性思维，或曰心识的分别。

所谓分别，就是心在直观的基础上，通过名言概念来进行解释，形成概念性的知识。陈那等的有相唯识认为，凡是依言建立的法都是假有。只有诸法自相是依他的实法，共相则是依自相境假设施之法，并非实有。比如作为实法，有各别之青等表象，但通言之所谓“青”，就不是实际存在的东西，惟属分

别计度而有。这里有相唯识学的一个基本的前提是,惟有单纯地属于感性直观的心像才是真实的,而由与名言表达有关的分别心而产生的心像则是虚假的,不具有自身的存在。

实际上,所有世俗认为是实有的法其实都是名言分别而有,如瓶、军、林等,皆是由我们的思维在独立存在的个别性基础上加以综合而产生的,这种综合显然离不开概念和范畴的作用。瑜伽经量部达到了与先验哲学同样的结论,因此语言成为经验形成的前提。

第二,由于因明逻辑的特点,使得陈那的概念论较少西方逻辑那种形式主义特征,而是始终与经验紧密结合在一起,这更符合概念的实际构成的情况。

古印度的形式逻辑跟西方的三段论的推理形式相比,可能主要是一种类比推理<sup>[14]</sup>。如果把形式逻辑当作一种真值涵项的运算,那么这种运算应该以重言式为得到必然结论的基础,苟其如此,则有充足的理由可以认为因明学的五支式(宗、因、同喻、异喻、结)或后来经陈那改良的三支式(宗、因、喻)推理是不严密的<sup>[15]</sup>。也就是说,因明推理不是一种必然的推理。然而印度逻辑也有其独特的优点。比如五支论式就比三段论的推理形式更符合我们思维的心理过程。乔达摩的《正理经》将每一个具体的思维过程分类为(“探寻”等)若干个刹那,而将论式中的五支配列于其中,因此推理的形式直接就是思维的心理过程。这种类比推理,比西方那种严格的演绎推理更好地反映了人类经验中自然的概念构成过程<sup>[16]</sup>。

实际上只有在西方逻辑的支配下,才会有这种对一个纯粹形式的必然性系统的追求。尽管康德的范畴理论真实地反



映了概念在事物存在意义的建构中的作用,但是概念和范畴在这里被认为是不包含任何直观内容的纯粹形式,这并不符合语言中的概念的实际情况。正如我们前面的分析指出,印度逻辑缺乏一种抽象的形式主义特征,而主要是一种从事实到事实的推理,它始终是与经验直观紧密相联的。因此陈那因明学也从来没有把概念和范畴作为一种先天必然的形式原理,而是包含了自身内容的。陈那认为名义因申习故有。概念虽然带有普遍性,而且是一切必然知识的条件,但是却始终对新的直观保持开放,并且其意义也会在新的环境中发生变化。

然而,现代的语言存在论却更接近陈那的立场。实际上通过我们前面的分析已经可以看出,旨在寻找现量之相似(或相异)关系的因明比量论本身也更接近人类语言中自然的观念构成过程。在这种观念构成中,人实际上是通过类比在寻找经验的同一性,并将同一的经验联结起来,形成概念。这个观念构成过程同时也是经验自身得到表达的过程<sup>[17]</sup>。不管是所谓比量也好,还是经验之表达也好,其实都是将直观的东西引向语言性经验的通道。

总之,在陈那那里,表象与思维的关系实际上也就是直观与语言的关系。所以,陈那的量论,包含了一种从意识哲学到语言哲学的转变。思维既然必须通过名言概念来进行,那么思维就不能脱离语言,不能脱离语言所包含的种种前提和偏见。思维与分别都是一种语言活动,即语言自身的道说。

## 2 阿波哈说

为了解释词语的本质,陈那提出了一种颇为独特的“遮遣

说”(Apoḥa,或曰阿波哈说)。阿波哈说是佛教徒在与声论者的争论过程中建立的,后者认为声与义之间有肯定关系<sup>[18]</sup>,而阿波哈说则相反。阿波哈即是“分割”、“离析”之意。所谓阿波哈说,简而言之,就是认为“声”(词语、概念)并不是直接诠表对象,而是通过遮诠的方式,即遮遣其他的对象,而显示所要诠表的对象<sup>[19]</sup>。以“牛”声为例,非指个别的牛,乃表示牛之种类。遮遣说认为声并不直接、肯定地表示此意,而通过遮除非牛(马等),才能表示此意义。

遮遣说的基础就是所谓“声非亲诠”。陈那说:“观声所诠义,此非根行境;若此声等转,非各别诸根”<sup>[20]</sup>。惟根能取境,以声非根,故无取于境。因此声之所诠,不是实有之境象。声之于境,实无所得,故说声非亲诠。由于声不能直接显示于境,因此,它就只能通过一种否定的方式,即遮遣相异的东西,间接地有所表达。词语的意义就是遮他,并无任何肯定的内容。

在陈那看来,词语之所以无所显示,首先是因为纯粹知觉(自性境)是不可用语言来表达的,“诸现量境无可显示”<sup>[21]</sup>。比如说对于“红”,我们就不能给予直接的描述,而只能说“红即非非红”。当然这个“非红”也就包含了“青、绿、蓝、紫”等等,通过对这个系列的排除,使我们了解了剩下的惟一的“红”的意义。由于陈那的有相唯识认为这种纯粹知觉是惟一真实的境界,这就意味着语言不能表达任何称得上完全真实的东西。

陈那之所以认为声非亲诠,另一个重要的原因就是发现事物的名称与指称之间并不存在内在的关联,名称与所指的

事物之间的联系完全是人为的、偶然建立的。如《集量论》云：“是由言此之声，与手指示或旧名称相系属，了解彼义。非由波那萨果声，了解彼义”<sup>[22]</sup>。这里所谓系属就是在听者的具体条件（“缘”）的制约下，声作为“能量”与由此产生的知识，即“量果”之间的联系。陈那自己解释道：“系属者，谓波那萨果之义与声，由他量缘已，谓此即是此”<sup>[23]</sup>。因此系属是偶缘性的。我们可以任意地将以前称作“A”的事物，改称为“B”、“C”、……。因此陈那认为概念“A”不同于事物“A”，而事物“A”可能并不存在。

最后陈那在《集量论》卷五中总结说：“如由串习语，无义亦生心，由自缘相属，各了多种相”<sup>[24]</sup>。语词不能以指称作为自身含义，因为词与物之间并无本质的必然联系，它们的系属关系完全是人为建立的：“是由言此之声，与手指示或旧名称系属，了解彼义”。

其后法称由此出发，认为词义完全是主观人为地设立的，并且这种含义的建立不需要任何根据，是主体随自己的“意乐”而为。如《释量论》一说：“缘性分别觉，无义似有义，从非彼果义，异究竟而生，……彼由意乐力，宣说为有总，由此了知觉，错知似一事”。正如我们此后的分析指出，法称这种解释，实际上是将遮诠的自义虚无化倾向朝一种意义的主观性方向发展。

### 3 陈那的语境理论

在陈那的理论中，语词的含义仅仅是否定性的，它不能确定地指谓任何具体的事物。用现代语言哲学的术语来说，这

就取消了语词的独立和直接的指称作用。言声既然不具备自义,则其含义只能从与他声的聚合中确定,因此从遮遣说就很自然地会得出一种语境理论。因为,遮遣只有在一定的语境关系中才能实现。词的含义仅仅是它自身的含义,而不是指称。

虽然在陈那的哲学中语词没有对应的指称(reference),但它仍然有其含义(meaning),这就是词的意义(sense)。指称是词的独立的自身含义(own-meaning),它由一个外在于语言的实体所决定;而词的意义则是在它与其他词的关系中得到确定的,它就是一个词在特定的词语关系中对命题含义的贡献,因此意义不可能是外在于语言的东西。

陈那将处在这种语义关系中的词与物、词与我们自身的相互作用称为“系属”。所以有两种系属作用。首先是语词与所表达的事物之间的系属作用。陈那称那种有系属作用的法为“有系法”,有系法可以是一种虚拟对象。在陈那那里,词语的意义也就是它遣除他义的功能值。《集量论》云:“彼由余语义,许为所遮义,知系属语义”<sup>[25]</sup>。故每个词的意义都是通过遮遣相异的语义而获得的,而且词是在与句子中其他词的语义关系中完成其遮遣作用的。其次,由于这一意义,与听闻者的情境相系属,从而产生种种表象。《集量论》云:“由观待串习之语,如能作义而生了解,如说常等,及彼无别,虽无外义,由与自缘相(系)属,能生种种分别”<sup>[26]</sup>。比如听闻爱情语词,于离欲者识上起随顺厌心,于有欲者识上起随顺贪心。因此可以说,对声义的每一次理解都是由这种系属作用所决定的<sup>[27]</sup>。

语词不能以指称作为自身含义,因为词与物之间并无本质的必然联系,它们的系属关系完全是人为建立的<sup>[28]</sup>。陈那的语义学否定语词的指称理论,而认为语言的意义实际上就在于它能给我们的行为带来某种影响。显然,只有句子才导致行为,而单个的词则不能,因此陈那最终不得不选择一种像语法家那样的纯命题理论。

后世之寂护、莲华戒皆认为,遮遣的意义也是在一定的语境关系中确定的。如《真理要集疏》云:当听闻某词矣,虽不明其聚合,亦有心相,似萦绕于彼词语者,盖声义之解了非由独闻彼而成就,乃由诸所闻解语句之义,(聚合)而有一不决定之似义相,若萦绕于彼声者也<sup>[29]</sup>。这就是说,在一个新的句子里面,名词会将以前使用中的诸多含义作为一种意义预期。在没有理解特定的语境(聚合)的情况下,由于以前的理解,就围绕一个词的含义形成了一个意义视域,它所包含的具体理解的可能性实际上是无限的,因而我们就无法确定这个词的确切含义。只有当我们理解了该词所处的语境关系,才能从上述意义视域中遮遣其他的理解,而达到对词义的一个确定的理解<sup>[30]</sup>。所以遮遣活动本身是由特定语境关系所决定的。

寂护和莲华戒对陈那遮诠论的另一个重要补充就是,通过语义理论的修正,回答了陈那的纯语境理论所碰到的“语义无限关联”的责难。这个责难就是,在纯语境理论条件下,由于词所能进入的语境关系实际上可以是无限的,因而其含义亦应成无限,这就意味着,形成一个确定的词义是不可能的。

这一责难之产生,从根本上说是因为陈那将词语的意义和我们对词语的理解混为一谈。对此责难陈那自己没有能够

给出明确的说明。而寂护和莲华戒则在这一点上对陈那的学说进行了调整,主要是在意义与理解之间进行了初步的区分。在他们看来,词确有含义,但只有在命题的语境关系中才有含义。他们跟随法称,对于命题意义完全采取了一种实用论立场,认为句子的含义就在于能在听者身上导致某种行为。它实际上是联系听者前一状态与后一状态的功能值。由于同一词语在不同命题和语境中都保持了某种含义同一性,因此词必须有一个共同的含义内核<sup>[31]</sup>。

语词只有在语境关系中才有遮遣功能,脱离这种语境,听闻者就无从确定被遮遣的知识。因此词的单独的似义,只不过是其在其他句子中的义相的相似者。陈那也并不承认有一种实体或心理内容构成词的自身意义。的确有一种不变的成分,但它却不是一种在不同命题中起作用的实体,不变的是在词语的语义功能中,对由句子的语境关系所规定的词的意义的任何非有样态的排除。在词的具体语义联系确定以前,我们对它只能想象出多种可能性,它决不意味着我们把握了一种确定的一般事实。自身含义只是为了解释对新命题的理解而提出的一种理论建构,而不是一种实际的存在。

根据寂护的理解,并没有像巴塔弥曼差派所想象的那种不受语境关系制约的自身含义。在不同语境中保持不变的东西并不是对实体的指称,而是由对词的每一次具体理解所形成的意义整体,这个整体只是观念性的。

因此,寂护和莲华戒的理论很好地回答了上述悖论。在我们看来,这种理解非常正确地反映了概念的本质,概念作为事物存在的意义,本身就是一种观念。每一个词语都包含了

无数的直观,并且不断有新的直观加入,它实际上是一个意义视域。这种观念可以通达无数的可能性表现或充实,它对未来的体验是永远保持开放的。

陈那站在其遮遣论和语境理论的立场上,对印度逻辑思想中指称理论的错误进行了批判。在陈那看来,词的意义就是它在特定的语词关系中对命题含义的贡献,因此意义不可能是外在于语言的东西,概念的意义与词语所诠事物的存在完全是同一的;众生之执着本质就在于,在语词的长期使用中,逐渐地将语言的这种遮诠的含义误作指称。这就意味着使词义从一种语境意义转变为独立的自身含义,从而使词义成为语言之外的境界。《集量论》云:“语性与彼义,直接于声义中无差别故。后由缘声义增上慢安立,如无钩制故”<sup>[32]</sup>。这就是说语言的对象从来就不具有超越于语言之外的存在。对象仅仅存在于语言中,并从与语言内的其他事物的关系确定其意义。在语词的含义中,概念的意义与事物的存在具有直接的一同性。但后来由于我们对这些概念起“增上慢”,从而将词语所显示的意义安立为语言之外的独立自主的“无钩制”的实有,也就是使词义脱离了其所处的语境关系,而成为一种独立的“自身含义”。因此陈那的学说是在一种语境理论的立场上展开的。

另外陈那也对印度哲学中的唯实论进行了批判。在《集量论·观遣他品》的颂中,陈那表明了自己的立场,他说:“诸异无类声,无边故乱故;种类或具声,非别诠异义”<sup>[33]</sup>。其中,前两句颂的立场是反归纳法的;次两句则是反对概念实在论的。

正像所有彻底的唯名论者一样,陈那的理论同时是以一

种极端的多元论为基础的。他认为,只有纯粹的个别性(自相、差别相、异相)才是实在的,并没有一种普遍性概念(共相、总相、种类)能涵盖它们,所以说“诸异无类声”。组成世界的惟一真实存在的事物只有“点刹那”,它们都是才生即灭,并且不具有空间和时间等形式特征,因而是不可言说的。这些点刹那就是一个个自相,它们相互之间毫无共同性可言。比如“白”与“甜”的自相,就无共同性可言。如果假设有一概念既于“甜”转,又于“白”转,则成“错乱”。因此,陈那认为归纳法的本体论前提是不成立的。这实际上是所有极端多元论的必然结论,纯粹的个别性之间无所谓异同,因而就不能建立主词与谓词之间的联系。其次陈那认为,个别事物在数量上是“无边”的,因而我们也不可能通过对这些事物的一一直观来把握它们的共性。比如对于最高的概念“有”就是如此。世间名物,万象森罗,法无限量,即或有一种普遍性存乎其内,我们也无由对它的广大的范围进行认识。因此归纳法从方法上也是站不住脚的。

其次,陈那坚决反对胜论学派和前弥曼差学派的概念实在论。他认为一般名称的含义并不在个别事物中显示,也就是说,在事物中不包含一种实在的普遍概念,所以说,“种类或具声,非别詮异义”。

在此陈那得出的结论是:“由此种类声,詮说不应理。……无自在非具,……假设非有故”<sup>[34]</sup>。这就是说,普遍概念并不能詮表真实的事物。其中,所谓“无自在”就是说种类声(普遍概念)并不是一种自身独立的实在,“非具”是说它也不是内在地就具有指称的含义。“假设非有”者,是说种类



声惟依人的假设施之方便于种类转及具有彼,非实有彼义。声只是一种假立的符号,这种符号代表一种语义学的功能,但是却并无实在的指称。

陈那认为像奥义书哲学认为有一种普遍的东西(比如梵)作为世界的最终本体的看法是绝对错误的。《集量论》云:“谓说种类为异体,及于事类假立为异。如为具彼所说过失,一切应说”<sup>[35]</sup>。这就是说,印度传统哲学中以普遍性(梵)为真,个别事物只不过是某种神秘的普遍本体的表现或幻化的看法,完全是将事情的真伪颠倒了。

从其极端的唯名论立场出发,陈那甚至否定事物间有任何共同性存在。他举了两种理由说明种类声非有实义,一是功德相同非有,就是说,必须要声与义功德相同,方可方具彼,但这显然不能成立;二是智转移故非有,也就是说我们的心识缘于同一声时,升起的表象是各不相同的,因此不能说声有实义。智转移同时也是说功德非有的理由。因此陈那认为我们对于共性的看法,完全是语言误用的结果:“以于所说种类,亦可增益声自性说为实故。由是说具种类及种类性等。此中亦当说如何有过……”<sup>[36]</sup>。

在另外一个地方,陈那对所有语言的误用作了总结,认为从存在论上说,任何对语义的曲解实际上都是众生由于固有的“增上慢”,而把“无”增益为“有”:“如说牛等所遣,由一切无,转变成一切体性故,应从无成为有体也。……彼中除有性所有余牛等无,增益为牛等有”<sup>[37]</sup>。一切世俗法的本质皆同于是,即诸凡夫由本来空无之相,由爱欲等之染着,坚固执着,遂为实际之有,如“我”等法。

把语义学的意义当成实有,从理论上讲存在着一个严重的危险,就是会导致执着有“我”。本来“我”仅是遮遣“非我”(“你”、“他”……),并不是真有一个与这一名称相对的实体存在。但在其使用中,我们逐渐地似乎觉得有一实物与“我”对应,而成为它的含义。这就是将意义误作指称。

总之,陈那的学说使我们明白了对象仅仅具有语言性的存在。的确,任何事物都是我们“说”出来的,它们的存在只有通过语言才能得以彰显。离开我们的言说,整个世界将成为一片废墟。没有语言就没有事物的存在。语言与世界经验是同一的。所以我们可以把陈那的学说当作唯识的语言哲学的代表。

《正理释论》(*Nyaya-vartika*)的作者优陀塔卡拉(Uddyotakara,公元7世纪)说,遮遣论者不能解决两个矛盾:一是除非我们先前对于肯定的指称有所了解,否则就不能作出否定性的指称。我们必须是先了解了“牛”的所指,才清楚何为“非牛”之所指。但是如若已经知道“牛”之所指(肯定性指称),则已无必要通过一种双重否定,即以“非非牛”来对该对象(牛)进行指称。二是对于像“总”(all)和“有”这样的概念,我们不能形成相关的否定指称<sup>[38]</sup>。对遮遣论的这种批评,我们认为完全是成立的。

在我们现在看来,陈那的阿波哈说与语言性理解的实际过程并不一致,当我们说“树是绿的”,任何人也没有感到在确定树的“绿”之前必须有一个否定的程序。我们在领会这个命题时首先将“绿”作为“树”的谓词,使之关联起来,然后才确定此“树”不是“红”、“蓝”……。因此在领会此类命题时显然是

肯定性的观念在先,在此基础上才会有否定性的结论。这与陈那的过程刚好是相反的。其次我们认为陈那提出声非亲诠的一个重要前提,即对于一物容有多名,在现在看来其实是来自印度语言哲学中非常普遍的对名称与概念的混淆,因此这个前提是不充分的。一物容有多名,但一物的概念则不能成多,名称的改变并没有导致概念意义的变化。

另外我们认为陈那的语义学理论其实是很不彻底的。对词的自身含义的否定使陈那不得不选择一种像语法家那样的纯命题理论,然而陈那像所有印度思想家一样,对于语义学与存有论的关系并没有形成明确的概念,因此他一方面持一种由中观哲学而来的语义学唯名论,另一方面却又深受经部和胜论学派等的影响,坚持一种形而上学的实在论。所以他的语义理论是很难贯彻下去的。在他的后继者法称以及后来瑜伽中观派的寂护和莲华戒那里,就逐渐采取了一种与指称理论相妥协的态度。

事实上与法称的理论相比,我们可以看出,陈那的遮遣说远不如一些现代诠释者所理解的那样彻底,而是有限制的。也就是说,他破斥的是对共相境界的指称,因为(后者作为)虚无的东西不能决定词语的含义。但他却并没有放弃词语以某种方式达到对于自相的指称,遮诠理论与语境理论最终都是为了更加明确地达到某种自相,所以它们还是完成了一种指称<sup>[39]</sup>,尽管这种指称的形式是曲折的<sup>[40]</sup>。而法称则完全取消了语词的指称作用,故语词的含义完全是由其语境联系所决定的。不变者只是一个意义整体,这整体只是观念性的。因而词没有自身意义,而以为言说者能够脱离语境领会词义,

则完全是一种假象。

## 第二节

### 法称思想向语用论立场的转移

法称继承陈那的遮诠理论和语境理论,并将其进一步朝实用论方向发展。《正理滴论》首次提出以人的愿欲之实际满足作为知识正确性之标准,而法称则进一步将它作为一切事物之真实存在的标准,因而将实用主义从一种认识论转移到存有论层面上来<sup>[41]</sup>。

法称完全取消了语词与实在之间的联系,声之“自义”变得完全虚无。它认为胜义法是言语无法涉足的领域,声之义境是心虚妄分别而有,声义之联系是随意乐建立。因此决无一种语言之外的实在作为词语的真正含义。由于这种立场,法称就完全取消了指称理论的基础。而且在法称看来,声义之联系是串习故有,因此这种语义学的观念实际上也隐含了一种意义约定论的思想。由那种指称虚无化理论和语义的约定理论,很自然就导致了法称的实用论思想。与陈那相比,法称进一步将概念形成与人的具体实践联系起来,因此他的语义理论相对于陈那有一个立场的转移,这类似于西方语言思想从“语义论”到“语用论”的过渡。在法称那里,正是这种实用论立场的存在使得事物之意义与真理与人的日常活动联系了起来。

## 1 《释量论》的遮诠思想

法称继承陈那的遮诠论立场。《释量论》卷一云：

比量亦缘法，决定一法时，应缘一切法，  
遮遣无此过，故如是说因，是遮遣有境。

这里法称认为表相缘境不决定，惟遮相缘境决定。因为以表相(直观)缘境时，种种行相刹那之间相续升起，而且心于诸法是同时遍缘，此刹那之法相互无有系属，故对此等义不能决定，要待余心方能决定。但遮相缘境时，必定明了彼法之能作之系属，及以遮他无此能作性之法，故所诠惟一。所以此时之心是有分别，有简择者，只能决定一义，不能遍缘一切差别。率尔知青色之识，是表相，缘境不决定；而定知青色之识，遮遣余义故，是以遮相为境，故其义决定。彼遮遣之根据即是青等之能作性，以各别青色，能引一类之果，故假设有一能遍之青为各差别法所同有，如同假设有瓶等一样。彼所假设青等之种类(共相)实为非有，若于此增益定执为有，则成遍计。由于表相缘境不定，故欲觉他令决定了者，必以遮相。此即言声必是遮他之因。

法称在陈那“比量遮余”的基础上，又提出了“现量遮余”的观点。《释量论》卷一云：

诸法由自性，住各自体故，从同法余法，遮回为所依。<sup>[42]</sup>

后来寂护以法称学说为根据，提出了“双重遮遣”的理论。他声称有两种阿波哈，即量阿波哈与境阿波哈。量阿波哈即我们以名言分别遮遣余法，其所缘境是作为共相一般的内心表象，它具有遍于多种对象的普遍形式。境阿波哈即指每一实

在之法都通过其自身的个别性,对余法有遮遣作用,它就是诸法自相<sup>[43]</sup>。

在总、别关系上,法称继承陈那的极端多元论,认为只有事物的差异相(个别)是真实存在的,而没有脱离差别而独立存在之总(普遍性),因而批评胜论的概念实在论,“种类及具种,若异则犯过”。就是说如果像胜论那样认为共相是独立于具彼共相之法,那就是错误的。他并申明自宗之正理:“依于诸异事,现为一义觉,由其自体性,障蔽余体性,由彼能障故,体性虽各异,蔽其各异性。有诸法体性,现似非别异。彼由意乐力,宣说为有总,由彼所遍计,于胜义中无”<sup>[44]</sup>。法称又对陈那的理论给予了发展。他认为境总(普遍对象)是无为法,然各别互依物体与此无事结合,是缘各别物体分别之因。境总是在差别法上假设为有,其意义惟是遮除余法故。但以心识串习力故,于此境总无义,增益为有,似乎各别之诸法是由一共同本质所变现,这就是颠倒真相,是遍所执之法。

在胜义谛中,境总一切是无。或有问,既境总是无,何以能诠一类之差别相,无不能摄有故。境总虽是无,但依差别法上有共同之能作事,许为似一类有。但并非境总有能,惟自性有能。如诸药有各别异相,但共有能治病之功能,故许为一类,但非药总相能治,是各别诸药能治。

## 2 法称对印度语义思想之指称含义的消解

### 一、对言声之自义的消解

法称对陈那思想的另一个重大发展表现在他彻底取消了词语的指称作用。正如我们前此的分析所显示,陈那的理论

仍然没有完全摆脱印度语义思想中普遍存在的指称理论的背景。词语在句子中,通过遮诠作用,实际上仍然在一种特定的语境之下指称了自相,尽管这种指称是间接的。

但法称却完全取消了任何隐含的指称含义。首先,法称明确指出,各别物的差别自相不是名言所趣境:“诸声显立名,彼为名言作,尔时无自相,故彼中非名。”彼立名时之树自相,非树名之所趣境,以汝于言说时已无故,以诸言声是显所立名义,为于言说时令了解其义而作故。因此与陈那不同的是,法称认为诸法自相即使以遮诠也是不能通达的。故自相虽然是实际存在,但其自身并不能与语言发生关联。其次,诸法的共相亦非名言所趣境:“其类非能作,若具彼能者,何故不直说。无边故此同”<sup>[45]</sup>。故总类常法,应非名所趣境,非能作事故。总类法体性是无,故非为所缘境。以安立名言是令士夫了知能作事后,为成办彼事而转,乃于诸义说彼名故。

因此如果谈到法称与陈那的遮诠理论有何区别,我们认为,其最大的区别莫过于,陈那的遮诠理论实际上是方法论上的,它旨在通过否定无效的表相而指谓正确的表相,故陈那虽然发明了遮遣说,但尝非以遮遣为境;而法称的遮诠论则是存有论上的,他根本否定了这种可指谓的对象的存在,声境惟是遮遣,因此任何所指对象都是方便安立的东西,其实并不存在。所以法称持一种彻底的语义学唯名论和意义虚无理论<sup>[46]</sup>。

### 二、法称的语境理论对巴塔弥曼差派的批判

法称继承和发展了陈那的语境理论。就词义之联系,他坚决反对那种巴塔弥曼差派的“已显聚合论”立场,而认为词

语如若不是在句子的聚合中,就根本不能有所表达(显)。《释量论》(一)说:“若无次序者,闻说味与海,应无差异果。”这就是说如果没有“次序”,声就不能确定其各别的含义。只有句子才能作为意义单元,而字音则只有在句子的意义整体中才能确定其含义。脱离与同一句子中其他字音所组成的语境结构的单独字音是没有确切含义的。

但同时法称又指出,字音或词语之联系不是自在存在的,而是说者由串力习,随欲编制的。如《释量论》就说:“故彼字体性,句与句他性,作者功用异,共作果差别。彼诸字次序,编制而诠转,不违欲成序,常住相违故。士夫与诸字,因果性成故,字序皆众士,如火与薪理”<sup>[47]</sup>。法称提出这种语境观念论立场,是为了进一步反对巴塔弥曼差派的理论。因为在“已显聚合论”立场上解释一个句子中的词义联系,就必须假定句子的真值条件是词语所指称的各别对象的实在联系,否则它就不能解释即使承认每一个词都有自身含义,而它们的杂乱组合却没有产生确定含义的原因。巴塔的理论实际上包含了一个双重指称结构,即语词指称独立的实体,而句子指称实体之间客观实在的关系,惟有指称实体联系的语词关系才是真的。然而法称认为句子的含义是士夫由欲编制,实际上也是观念性的,因而就彻底否定了巴塔的理论的指称结构。

遮遣作用惟有在一定的语境中才能确定。语境理论使词义与语言之意蕴整体联系起来。但正如我们指出,语言的联系就是存在联系,语境理论使词语与世界的关系更加接近,尽管这种结果似乎并没有引起法称那样的因明学家的足够注意。



### 三、对语义实在论思想的破斥

在上述发展的基础上,法称对以前的语言思想中的实在论倾向一一进行了批判。

(1) 他以否定言声与实义之实在联系遮破史波达说和弥曼差的声义先天符合论。《释量论》说:“系者无常故,系属常非有。故义与声系,是人觉善作。若与义俱生,于诸声自性,相反、不应理。假系无此过”<sup>[48]</sup>。另外法称对史波达说持声义是联系之别相,故声义虽灭,而联系常住的观点也进行了驳斥。因为如果联系是常,诸别法于种类无有饶益故,是故说种类法为别法所显不应道理。因此在法称看来,声义之联系并不是先天常住,也不是真实存有,而是分别假立,人为造作的。

(2) 在《释量论·自义比量品》中,法称批评了胜论的概念实在论:“种类及具种,若异则犯过。若谓诸言句,由事力而说,不依乐说欲,彼等第六转,分语等成过。”此即是说以种类法异于具种类者而有者,则不应理。如果认为论种类之言句不是依主观的意乐而说,而是由种类之实际事力而说,即表论实在种类,则应犯第六转声及分语等不可用之过失。同书在对五根现量的分析中,也破斥了胜论的概念实在论。根识不缘种类而住,亦不缘和合而住。故分别心所现之显形等,于眼识等境则无所见。比如缘牛生“牛性”之觉,以及缘各别杖、人而生“持杖人”之觉,此等所缘之种类与和合境相,完全是主观虚妄分别而有<sup>[49]</sup>。

(3) 法称亦坚决反对声显论的立场,他说:“诸不变、无别,能显自何作。何许彼显彼”。僧成大疏曰:“然许彼种类,

要由彼别法显了,不应道理。以能显自身全不能作任何饶益事故,外缘不能使起差别太。无变异故。……今别法对种类,声义对联系,皆无彼照了作用,故非能显”<sup>[50]</sup>。法称并反对《吠陀》天启之说,他认为语言只能存在于人的使用中,因而根本没有这样一种语言,似乎它在人们说到它之前就已经现成地存在于某处,而人的言说只不过是将来具备的东西显示出来<sup>[51]</sup>。

关于言声指涉的外境界的存在特性,法称的态度可用以下一颂得到总结:“不待于外义,诸语由说者,如能诠决定,即如是宣说。诸妃六城等,非异事安立,或名空自性,空性有何因。”<sup>[52]</sup>由此可以看出,法称实际上反对的是一切语义实在论的思想。因为没有种类法,故诠境意之诸名言完全是由说者安立。而总相法如“诸妃”、“六城”等实际上也非异事别有安立,而是本具虚空自性,以空性不待因故,总相名言不待外在之实法而有。因此语言不是由于“外义”而升起,也不能诠表它。

语言之外的境界是否存在呢?我们认为,如果要避免提问的歧义的话,这个问题应该改为:语言之外的境界到底如何存在?在法称那里,我们可以区分出两种超越性的存在:一是从中观来的胜义法,是超绝言诠之外的;二是继承经部而来的外境,这也是言语无法涉足的领域。前者是精神性的东西,后者是物质性的东西。前者不为所诠,这一点我们业已了解。至于后者,法称也认为非言语法,如《释量论·现量品》说:“彼若由闻说,能诠义何分?不知。为彼义,作名则无义”<sup>[53]</sup>。这就是说,树之名诠树何分,应不能知。以诠但缘心内相故。所

诠表者是分别所取之相,并非真实之树等。故真实之树等义境,应非树声所诠。外境即使存在,也不是语言所表。但我们认为,事物只有被说出,才具有其自身的存在和世界,不能被语言表达的东西实际上就不能被称作存在。

所以尽管在陈那那里,树等仍是声境,以遮通达,然而在法称那里,“自义”变得完全虚无。义境是心虚妄分别而有,言声惟是遮遣之用,声义之联系是随意乐建立。因此决无一种语言之外的实在作为词语的真正含义。由于这种立场,法称就完全取消了指称理论的基础。

但是,如果意义完全是人为设立的话,是否会导致这样一种危险,即将语词含义完全认为是主观的呢?然而对佛教徒来说,这不仅不是一种危险,反而是他们希望达到的一个结论,因为世界本来就是一个幻相。对他们来说,真正可能构成挑战的问题是:如果意义完全是人为设立的,则知识的普遍性何以保证?

### 3 法称的语义生成理论:从观念论到实用论的转变

#### 一、语义学的观念论

既然语言并无外境界,则语词的含义是如何建立的呢?对此,法称给出的答案是,语词的含义完全是说者随意设立的。他说:“声自体不说,此义、非此义,士设立此义,彼复具贪等。”这就是说,言声本身,作为一种感性存在,实无所说,其含义完全是由士夫随欲安立,彼复于所安立之义起贪等。

由于词语的含义被认为惟是遮遣,语言并没有真实境界,语义生成就完全成了一种主观的行为。如《释量论》一:“此无

少体性。从诸声通达,即了知遮余,其中无某别,通达某余义。……无事见具事,是由觉染坏”<sup>[54]</sup>。

法称的语义生成理论是联系到二谛、总别来谈的。胜义之诸义非一非异,故非言声分别之所取。以分别故有一、异。总别之区分属于世俗谛义。故名言所诠之总相与别相的差异完全是心识分别所建立。各别异相是现量所缘境,即事物之自相,属胜义有,有自身独立的自体。相反依言诠假立的相状则是无自体性的,是世俗的假有,这就是总相或共相。在瑜伽派看来,共相是比量所缘境,纯是概念性的认识,不涉及实际的存在。因此作为言声之义境,遮遣的建立纯属主观性依彼自性之能作事所成就,词语之意义完全是观念性的。差别自相自然不是所诠境,但却是言声分别之原因或种子。僧成大师之大疏曰:

总与共依,作一类果之各别树虽多,然由言说及知,作一类名言而转,以从非彼树果,依余相同故。如是虽一桦树,然有共依名言而转之原因,以从非彼树果义而异,亦从非桦树而返种种遮法,量了知故<sup>[55]</sup>。

名惟诠总。各差别树是实有,然于彼上所立之树总决非实有。依诸差别树有共同之能作性,能引一类果,故以为一聚,假立总名,如补特伽罗我,彼实无自体。对于总境之安立,释量论一云:“若遣余有境,诸声及觉性,亦说为总境,事无彼等故。”树总虽然并无实体,但以诸树差别自相能引一类果故,为遣他无此果者,使他人了知并导致自己所期待之果故,于树自相假立共依名言,似有一类法转。但实际上作为一般性之“树”(树总)并不存在,而且树的普遍属性,也是完

全虚无的。

根据法称的思想,任何语义学上的实在的产生实际上都是一种从“本来是无”到“执着为有”的过程。法称将众人所执着的这种实在之有称为无义觉,并阐述了它是如何产生的:首先是言声分别及似种类相之安立。论云:“于彼非能作,现似能作体,以离事各异,惟事为种子,能生无义觉,永断不能作,支分体性故,事异为依故,许义不欺诳。故遣余有境,依能作体故。”(《释量论》一)

彼无义觉之产生是以名言设施及作为其所诠之似种类法的建立为基础,此二者建立的条件就在于:一,以能作之各异实事为种子;二,于非能作现离彼实事之似能作相,故有假立名言,及似种类法转。

其次,无义觉之成立还必须针对此假立之名言,计执总名所诠之似种类法为实有种类,及似能作相为真能作相。此即《释量论》一所谓:“缘性分别觉,无义似有义,从非彼果义,异究竟而生,彼体似外一,似从余遮返,观察支无故,非是彼自性。彼由意乐力,宣说为有总,由此了知觉,错知似一事。”故执义一体,此分别颠倒。僧成大师疏曰:此谓由彼树声,了知树之觉错乱,于各别树事,了知似一类故<sup>[56]</sup>。一言以蔽之,境总之生是由于将假立的名言境当作实有故。

因此,《释量论》卷一用一颂总结境总之执产生之全部经过:“知所有诸义,为遮返体性,故似非各异,现从彼余返。其总与共依,为所行境者,由知与言说,广作错义名。”前一句谓以各异自相为因,为遮遣余法故安立声义,此义等于遮返。由此名言力的作用,有别于各异自相之似一类法显现,即似有同

一现相从余法返回。以此初步成立境总。此即依他起自性。后一句谓由知与言说串习力故,以总与共依为所行境实有。此即遍计所执自性。

语词的现有含义完全是设定的,故说:“觉从某义遮。从某义转故。善安立其声,定取其义故。余立名无义。”惟善安立其声,有所为义,方取其所诠义。安立言声的根据被认为是我们的“意乐”。故遮他实是断不乐意,而趣所乐意。对此,僧成大师释曰:“善安立其声,有所为义,是为定取其所诠义故,是为使觉从某种不乐义遮,而于某种所乐义转故。若不尔者,余则立名无义,以声非遮不乐义而趣所乐义故”<sup>[57]</sup>。这里所谓“立名无义”,就是说,如果设定的名称不能遮遣余法,则不能确定其所诠义,也就是说它不能导向某种行为,无助于达到我们所希求的确定目标。

尽管法称说词义是随意安立,但实际上,对词义的理解也必须联系到语境理论。随意是说不受外境界限制,而不是说词义是有其自身单独含义的,如果是这样,那等于又回到他所批判的指称理论的老路上去了。因此如果从法称思想的整体来考虑的话,应该承认,词义实际上是说者根据特定的语境设立的。在这一点上,法称完全继承了陈那的语境理论。

而且由于在法称看来,声义之联系是串习故有,因此这种语义学的观念实际上也隐含了一种意义约定论的思想。

#### 二、法称语义学的实用论倾向

但是如果言声并无外义,那么安立言声岂非无益?情况当然不是这样。法称的回答是,安立言声是为了通达能作用之故,这种回答将他进一步引向一种实用论的立场。正如我

们前面指出,瑜伽经量部所持的语境理论客观上使词义与世界之存在论整体关联成为可能。但语言与世界的关联毋宁说是在法称之实用论的语义生成理论上得到了更充分的体现。

由那种指称虚无化理论和语义的约定理论,很自然就导致了法称的实用论思想。

与陈那相比,法称进一步将概念形成与人的具体实践联系起来。《释量论》卷一说:“诸法一切名,依于互无杂,故遣余为境,若与事有属,是得事之依,如比量所说。”“为使人了知,能作成其事,为办彼而转,于义说其名。”“诸别虽各异,然见彼诸义,能作彼彼事,见余亦离余,为境之诸声,结合能了知。”僧成大师释曰:凡与实事有系属之名言,即是能得实事之所依故<sup>[58]</sup>。这就是说,名言之设立,是为了在听闻者身上产生某种了知、行为,通达某种实事。受法称思想的影响,属于瑜伽中观派的寂护与莲华戒从一种关于语词意义的语境理论出发,完全自觉地采取了一种功利主义立场。词只有在命题的语境关系中才有其含义。在他们看来,句子的含义就在于在听者身上导致某种行为,它实际上就是构成听者的前一种状态与后一种状态之联结的功能值<sup>[59]</sup>。

法称关于命题的真理性的判断标准也是实用论的。只有言声与自相有真实系属者才能产生行为,没有明确含义的或错误的言声则不能导致行为。句子之正确与否则完全依据其是否有用,即是否能带来特定的效果,这就是法称及后来的因明家关于句子之应理与不应理的判断标准。

语言为通达能作性而安立。言声之所以能导致行为,原因还是在于词语所系属的实事有能作性。在大乘瑜伽行派中

早就有以作用作为依他法之实有性的标准。有实体者方有作用,故境相的真实与虚妄,判别的标准就在于其是否有能作性。故法称认为,凡有效用能生果者,都是胜义实有,属自相境,现量所得。这种效用除了指一法之存在可以影响到他法之状态以外,再就是指法的存在状态的差别和变化能够影响到识的状况<sup>[60]</sup>。凡没有这种效用,都是世俗假有,属共相境,比量所得。只要有真实作用者,就是实事,反之,则是情见妄执的假法。因此法称因明学以能作性作为安立名言的基础也不是偶然的。

因此法称的语义理论相对于陈那有一个立场的转移,这类似于西方语言思想从“语义论”到“语用论”的过渡。在法称那里,正是这种实用论立场的存在使得事物之意义和真理与人的日常活动联系起来<sup>[61]</sup>。这可以说是佛教因明的语言哲学的重要成就。

公元7世纪的正理论者优陀塔卡拉(Uddyotakara)曾批驳一个名叫巴旃陀(实际上就是指陈那)的佛教因明学者说:如果某一知识不可用名言表达,它怎么能被称作(现)量呢?如果与之相应的识是不可用名言表达的,则所谓“(现)量”也将成为无意义的,如果“(现)量”仅指自相非共,它将不能被我们所领会且说与他人<sup>[62]</sup>。这种批评对法称也是同样成立的。

在我们看来,取消指称理论也并不一定意味着要割断词语与存有之间的联系,而是要像早期唯识那样,从根本上认识到事物的存有的语言性(即事物的存有意义与概念的同—性)。在原始思想中,存有与语言本来就是同一的<sup>[63]</sup>,初期大



乘佛法也以为一切世间法，皆是言说相。

所以我们认为：一方面，正如耆那教所指出，那种与语言无关的、被法称作为终极实有的纯粹直观相，只是一种思维的抽象物，它并不具备实际的存在，更无法作为真理的源泉<sup>[64]</sup>；另一方面，早期唯识关于意言熏习与识中影相之关系的说法，表明语言也并不像法称想象的那样，是一种与直观相无涉的虚幻物，而是一切影相显现的条件<sup>[65]</sup>。

因此像法称那样，仅仅从语义学意义上探讨存有与语言及语词与人的实际活动的联系还不够。还必须在存有论立场上思考存有与语言的关系。

### 注 释：

- [1] 印度的共相理论有实在论与唯名论两派，前者认为共相是独立存在的客观对象，后者认为共相唯是假名，而只有个别的存在物(自相)才是实在的。实在论者中，正理学派主张共相(和合、内在因)现知(通过某种特殊感官被感知)，胜论则否认共相现知，而认为它只能通过推理被知。数论、弥曼差和耆那教则否认有和合法。而佛教的态度大致上是观念论的，乃至是唯名论的。因明学指出诸法的共相皆是名言设施，惟有假名，都无实体，而愚夫情见执为实有。实在的只有个别(自相)，而一般性(共相)都是由于无始习气展转，心识虚妄分别而产生的，因而是情有理无的幻相。
- [2] 一般说来唯实论的倾向可能比唯名论更为古老。前者来源于古人对概念与事物之间区分的模糊不清。西方的唯实论在柏拉图的理念世界中就首次得到了明确的表达。而唯名论的产生，至少是以思想上对名称与事物的清晰区别为前提的。而在希腊世界，

#### 第四章 境论(下):境与声

这种区分是在真正的哲学思想产生之后的事情。但是印度的声常论与西方的唯实论的起源有很大的区别。在这里,明确的唯实论思想(声常论)的提出可能比唯名论更晚,它实际上是吠陀崇拜的结果。到后来的弥曼差学派,这种对经典词语的实在性的信仰,也扩展到所有的日常语词,声常论思想就产生了。

- [3] 大正 32·12。
- [4] 《成唯识论》四载陈那曾以五色根当作种子为因,难陀又将种子当作五根,此皆非唯识正义。
- [5] 在唯识那里,意识现量,是指由感官认识无间生起的意识缘境,相仍即五尘,必是在五根现量谢了之后的第二刹那方起。第三自证现量,即是心心所法对于自身的觉了。第四瑜伽现量,类似于经部定心现量,指心在定中对于道理的实证。
- [6] 舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,商务印书馆 1997 年,第 57 页。
- [7] 法称:《释量论略解》(法尊译),中国佛教协会,第 132 页。
- [8] 陈那对识分别的这种解释,属于有相唯识的立场,与无著等的早期唯识学立场是有区别的(见本书第一章第三节、第三章第二节、第五章第二节的有关讨论)。
- [9] 陈那的知识论对正理派的另一个重大改造是将正理所立的四量(即四种认识能力)改为二量。正理所立的四量是:现量、比量、圣言量、譬喻量。其中现量相当于感性的直观;比量是推理和判断作用;圣言量是经典和圣贤的言论,在大多数印度哲学流派看来,它们是一种独立的知识来源;譬喻量是根据某物与他物的类似而得到有关该物的知识。陈那将正理的后二量删去或归并到前二量,故仅余现、比二量。
- [10] 参考舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,第 301 页。
- [11] Kamalasila, *Tattva-sangraha-panjika* (IPL107 - 108)。
- [12] 依舍氏的看法,陈那的体系中包含了这样一个范畴表:

I

同一概念之下的综合类别及范畴

- 1, 个别——专名(名言分别 nama-  
kalpana)      4, 运动——业名(业性分别 karma-  
kalpana)
- 2, 种类——类名(名类分别 jati-  
kalpana)      5, 实体——体名(体性分别 Dravya-  
kalpana)
- 3, 可感性质——性名(德性分别  
guna-kalpana)

II

关系范畴

- 1, 肯定(vidhi)      2, 否定(anupalabdhī)
- (对现象之联系的必然性的肯定)      (对假设的存在的否定)

同一性(tadatmāya)      因果性(tadupatti)

参阅舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,第 293 - 294 页。我们认为,尽管陈那的理论可能并不会以舍氏想象的那种完备程度具有康德的先验演绎的结构,但舍氏之揭示陈那的概念的先验性,并以此作为陈那思想与印度其他哲学的一种根本区别,应该是正确的。

[13] 参阅舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,第 299 页。然而实在论者因为坚持一切知识均来自经验,故不承认存在的必然关系是有穷尽的,也否认知识的普遍性与必然性。

[14] 梶山雄一教授在分析早期印度逻辑时指出:由于重视现量的研究,印度逻辑中纯形式的推演明显不足。绝大部分比量均以从事实到事实的论断形式出现,也即事实如此,然后事实如此,而并非如果事实如此,那么事实必然如此(梶山雄一:《印度逻辑的基本性质》,第 4 页)。按,逻辑推理之形式有三种,即从一般到特殊的演绎推理;从特殊到一般的归纳推理;以及从特殊到特殊的类比推理。在其中,因明的比量从事实到事实的推理显然只能算作类比推理。只有演绎推理才是必然性的推理,而归纳推

理、类比推理都是或然性推理。

- [15] 法称将陈那的三支颠倒过来。举同法式与自性因相结合为例,其因明论式改为:同喻(大前提),因(小前提),宗(结论)的格式,因而与西方之三段论格式和重言式运算的原则一致。梶山雄一教授也认为,陈那的三支论式不是基于概念包摄关系的演绎推理。严格的演绎推理是在“内遍充理论”之后才成立,而遍充的理论是由法称完成的,所以只有法称的比量形式才是具有必然性的演绎推理(梶山雄一,《印度逻辑的基本性质》,第28-30页)。但现在看来,法称的思想可能并没有代表印度逻辑思想的主流。
- [16] 陈那的概念论与康德的概念理论的最根本区别是由因明的类比逻辑与西方的演绎逻辑的区别决定的。实际上康德的知识论是以牛顿的体系为范本的,而牛顿的理论是自然科学数学化最早的典范,它遵从的是一种数学—演绎模式,即试图通过建立一种关于自然的数学模型,以参数变化与结果的函数关系来反映因果的必然联系。
- [17] 概念从来就没有与直观和经验分开,它实际上是后者的观念统一体,它包含了以前的经验,并作为新的经验的条件,对未来保持敞开。概念不但不能与经验分离,而且只有在经验的形成过程中才有其现实的存在。语言的概念具有的普遍性是一种具体的普遍,而不是先验哲学所认为的那种抽象的普遍。因为概念是在人的生活的阐释活动中构成的,所以它就不能不带有人的存在的时间性和历史性的特点。
- [18] 声论者坚持认为,存在着肯定性的名称,它们是作为实体存在的共相的表达,乃至至于认为“非有”(否定性的事物)也是一种通常之实体,并且也是可以直接被感知的。
- [19] 这种遮诠论立场,在护法系唯识中亦有表现,如《述记》第二说:

“言共相者：如言色时遮余非色，一切色法皆在所言。”类似的说法也可见于《成唯识论》卷一、《瑜伽师地论》卷六、《显扬圣教论》卷九、《因明入正理论》、《大乘法苑义林章》卷一本等。

- [20] 《集量论略解》(法尊译)，中国社会科学出版社，1982年，第131页。
- [21] 《集量论略解》，第131页。
- [22] 《集量论略解》，第133页。
- [23] 《集量论略解》，第134页。
- [24] 《集量论略解》，第132页。
- [25] 《集量论略解》，第132页。
- [26] 《集量论略解》，第132页。
- [27] 陈那似乎没有把词义和对词义的理解区别开来，但后来的寂护和莲华戒却明确了这种区分。他们把词义作为一个整体的观念，而每一种理解都是包含在其中的领悟。所以，我们尽管可以说词语的全部意义都来自于系属作用，但这并不意味着某一特定的系属关系可以决定词义。
- [28] 《集量论略解》五：“是由言此之声，与手指示或旧名称系属，了解彼义”。故声义之联系完全是偶缘性的。
- [29] Kamalasila, Tattva-sangraha-panjika:

Now if the context is “Are words cognizable by means of impermanence or not?”, and cognizable is uttered, then even for the person who does not understand the explanation (i. e., the context), there still occurs a thought, in the form of something hovering about among the words, ... Then if the word has no meaning when it stands alone, how is there comprehension of meaning in this case? In reply he says, ... comprehension of the meaning is not due just to hearing the word alone, there is the conception of comprehension of the meaning (a seeming comprehension of the meaning) from hearing the word alone because his mind has been

brought near by the similarity of the word, due to the meaningfulness (of the same word) as apprehended within a sentence. And thus from just the meaning of those sentence in which the hearer possesses an understanding (of the word), there arises an ill-defined meaning of which has the form of something hovering (about the word). …” Trans. by M. Siderits(IPL107 - 108)。

- [30] IPL, 107 - 108.
- [31] 正如寂护《真理要集》说:“若有于言声之各别解了,则由围绕此言声之诸种似义中生起之觉,乃是惟一与语句相应者”。这种“似义”之总和即是词的含义内核(IPL107)。
- [32] 《集量论略解》,第 132 页。
- [33] 《集量论略解》,第 110 页。
- [34] 《集量论略解》,第 110 页。
- [35] 《集量论略解》,第 113 页。
- [36] 《集量论略解》,第 113 页。
- [37] 《集量论略解》,第 129 页。对法尊译略有改动。
- [38] Nyaya-vartika 2.2.65. I. L, 132.
- [39] 《集量论》五云:“与自随系义,是遮遣之果”。明言自相与声系属,是遮遣之果也。盖不遮余则不足以显自(《集量论略解》第 113 页)。这种指称是曲折的,即它并不是直接将自相作为词语的自身含义,而是通过遮遣他法来间接地显它。至于法称对阿波哈说之发展,请参阅本书后面对法称学说之讨论。
- [40] 瑜伽中观派的寂护在对陈那的解释中也是这么认为的,他在《真理要集》中说:阿波哈有两种,一曰量阿波哈;二曰境阿波哈。就境阿波哈而论,则遮遣之言声亦可(间接地)用于物自体。因境阿波哈本身包含了相对余法的差别和遮遣。对于不相符者之遮遣也是当下存在的。这就意味着,遮遣的意义也可间接地运用

于指物自体(见舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,第 551 页)。

- [41] HIP, 154n.
- [42] 《释量论略解》,第 70 页。
- [43] 参阅舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,第 549 页。
- [44] 《释量论略解》,第 76 页。
- [45] 《释量论略解》,第 79 页。
- [46] 法称的遮遣说将陈那的思想向前推进了一步,但言声全无自义的观点可能与圣教相违,如中论卷四、大乘起信论明说言声虽为俗谛,但能诠显真如第一义。但《成唯识论》二说:“谓假智詮不得自相,惟于诸法共相而转”,立场与法称一致。
- [47] 《释量论略解》,第 115 页。
- [48] 《释量论略解》,第 103 页。
- [49] 《释量论略解》,第 197 页。
- [50] 《释量论略解》,第 104 页。
- [51] 《释量论略解》,第 117 页。
- [52] 《释量论略解》,第 75 页。
- [53] 《释量论略解》,第 201 页。
- [54] 《释量论略解》,第 84 页。
- [55] 《释量论略解》,第 78 页。
- [56] 《释量论略解》,第 83 页。
- [57] 《释量论略解》,第 83 - 84 页。
- [58] 《释量论略解》,第 78 - 79 页。
- [59] 由于同一词语在不同命题和语境中保持了某种含义同一性,因此词必有一个独立的含义。关于晚期唯识因明学在语义理论上之实用论立场的分析,欲知较详细的情况请见: IPL, 103 - 105.
- [60] 后者如色距离眼之远近差别,会影响到视觉的清晰程度。
- [61] 就语言与人的生活实践的关系,伽达默尔曾说:“(那种)自然的

概念构成与科学的概念构成系统相去甚远。它完全遵循事物的属人方面,遵循人的需求和利益系统。……常常是偶然性引导着语词的一般意义”(WM, 412.)。这与法称的思想有相似之处。但在现代的语言存有论看来,语言对人的生活的影响并非(像法称所说的那样)仅仅在于它能够有助于带来某种现实感受,而主要在于它对存在者的存在意义的引导作用;实践并非仅仅是语言所要达到的某种被动的效果,而是规定了语言的本质结构。因此,一方面语词构成人的理解的当前情境,从根本上决定了人的生命展开方式;另一方面,语词又是在生命的阐释运动中积淀而成,因此它也必须服从人的生活实践的具体目的(关于阐释与实践的关系,请参阅海德格尔:《存在与时间》,§ 41,“此在之在——烦”;或拙文:《“烦”的释义学与早期海德格尔的实践理论》,《南京社会科学》,1999.8)。

[62] Nyaya-vartika 1.1.4 (I.L, 129.)

[63] 在现代语言哲学看来,一方面语言实际上就是世界,故“有”与“非有”,“真”与“非真”只有在语言世界的范围内才有意义;另一方面(反思哲学)对一种前概念的“纯直观”的假设也不符合人类理解的实际情况(此见 H-G-Gadamer, “Text und Interpretation”, GW2, 339)。

[64] 瑜伽经量部学者以离开言诠的纯粹直观相为实际之有,不仅与唯识早期思想有出入,在印度思想中也招来许多非难。如耆那教就明确地说佛教因明学者所持的那种语言之外的直观相只是“思维的抽象”;语法家伐拉呵利也指出:若无名言,则不能形成任何心象,故那种无规定性的纯直观是不可能的(IP2, 57n.)。

[65] 此见《瑜伽师地论》卷七十四(金陵刻经处刻本)、《大乘庄严经论·述求品》(大正新修大藏经第 31 册)及《成唯识论》卷三(金陵刻经处刻本)。



## 第五章 性论：本体与语言

钱钟书先生论诗文创作曾云：“百凡道艺之发生，皆天与人之凑合耳(homo additus naturae)”，盖绝世佳作之产生，必使“天造”与“人工”协谐如一也；斯固谈艺之文，岂非尽道体者乎。盖一切存有之发生，靡不藉天(性体)、人(心体)诤合、阴阳交会，始得现存，奚啻文艺之事哉。盖性海(天)本沆漭浩瀚，空濛鸿洞；无言无相，迆尽蹊绝。神我(人)激之，波涛乍起；涵澹恍荡，恍惚有相。横流逆折，稍失厥本；汨急漂疾，未有已时。故经验世界之生起，必赖人、天之凑合。故天与人，聊说为世界之本体。

联系印度哲学，此二重本体，即为冥性(prakṛti)与觉性(puruṣa)二谛，必须二谛结合，万有方得缘起。如阴阳交会，云授雨施，百物萌兆芽蘖，葶甲开圻。此冥性与觉性二谛义，盖已滥觞于吠陀，酝酿于奥义书，大明于数论。而我大乘唯识宗，乃隐括前人之精华，直以心体为名言分别之缘起，以性体为无言无相之法界，必心性互会，言寂融通，动静契合，一切境界乃得现起。一切境界皆是言说相，惟诸法本体无有言说；故有非真有，无非真无。因此说唯识立说，惟下一截同于西人语

言本体论,上一截则纯为自家宝藏也<sup>[1]</sup>。

### 第一节

## 冥性与觉性:唯识的本体概念之构成

在所有古代思想中,都活跃着对于冥性本体的本原领悟;这种领悟,在古印度吠陀思想中 Deva 与 Aditi 之对列,乃至在后来的数论与佛教唯识哲学中,都得到了表达。但在从奥义书到吠檀多的思想发展中,这种对存有的本真领悟逐渐丧失,原先由冥性与觉性构成的存有二元发生结构逐渐被遗忘,存有发生被理解为一元的精神本体的创生活动。我们认为,西方思想的发展进路,与印度思想的这一趋向基本一致。

我们认为,从奥义书开始的那种存有论领悟,预设了一种命运,如果说这种命运在印度只是诸多可能性之一种,那么它在欧洲却是惟一的。在这里,存有发生的二重结构同样不可避免地被破坏了,觉性代替冥性,成为宇宙的本原。这在自希腊神话以迄柏拉图、亚里士多德的思想转变中,就已埋下了伏笔。

就像所有远古神话一样,在希腊早期神话中,也充满着黑暗与光明、混沌与秩序、神与魔的斗争,它揭示了存有发生的二重结构及其包含的内在张力<sup>[2]</sup>。中国古代神话中,盘古从混沌开辟天地之说,也透露出与此相同的理解<sup>[3]</sup>。盖本原之有(physis)未有形埒垠堦;以澄明之光,去其滯翳,解其覆焘,故万有崭然而显。但光照不离其运行之轨,故存有必有其由

来之径,在希腊人那里,后者即所谓逻各斯<sup>[4]</sup>。故逻各斯与光,是空间的构成要素。而空间则是存有得以现身的“澄明境界”(Lichtung)。然而在古希腊,空间作为存有发生之场所(Ort),以及其空间的本质,实际上都还包藏在“黑暗”(Dunkel)中,此“黑暗”正是“光明”的“秘密”或藏身处(Geheimnis)。因此光明与黑暗也是相互隶属的<sup>[5]</sup>。在古希腊语言中,“在”就是“涌动”、“显现”、“生长”,是“从(黑暗中)呈现出来”<sup>[6]</sup>。

在某种意义上可以说,神性战胜魔性,是人类历史的真正开端<sup>[7]</sup>。但黑暗之被归宿于魔,并被彻底放逐,本身也意味着存有论之发生结构的破坏。而空间在积聚万有的同时,也完全否认了在此之外的东西的意义。对于作为存有之本原的冥性的遗忘,使得希腊人日益倾向于将显现者、精神、逻各斯、澄明、生成作为存有的全部来源和本质<sup>[8]</sup>。由于觉性或精神被等同于思维和语言,存有完全从后者得到规定,本无乃被目为“不存在”<sup>[9]</sup>。这就完全把对“本无”的思考从人们的思想中排除出去了,因此澄明、空间成为已经建立的东西<sup>[10]</sup>,空间被理解为既定的东西。从这里进一步发展出柏拉图、亚里士多德等对于存有的抽象概念式理解,“真有”被等于“理念”,而逻各斯则被狭隘化为陈述<sup>[11]</sup>。同时对存在的固有的揭蔽性逐渐蜕变为对现存东西的“知”,从而产生了作为西方哲学特点的主客二元论的结构。在此时的希腊思想中,存有论——生成论的整体性似被遗忘。本真存有的时间境域坍塌了,因此构成的空间变成已完成的外在空间,而作为揭蔽与存有之展现的“真理”也变成了“正确性”。尽管在柏拉图、亚里士多德那里,“存有”仍然是思想关注的核心问题,但在其后继者中,对

存有之发生、运动的理解消失殆尽,“存有”遂沦为一种贫乏、空洞、“不成问题”的现存物<sup>[12]</sup>。在后人对柏拉图的理解中,理念被看作是对存有惟一的和权威的解释,故对存有的现象学式的理解才被彻底掩盖。只有理念才是真有,而原先包含在“Physis”中的其他含义则被搁置,后者乃至成为“假象”和“非在”。

主、客的二元对立,是存有发生中冥性与觉性二重性结构的曲折反映。但二者有本质的不同,因为前者始终已被放置在一个既定的空间之内,而后者则是构造着空间的。此后基督教的经院哲学将分离的主、客体都作为上帝创造的现存物,从而进一步挡住了面向本真存有的追索目光,存有成为最不成问题的现存性,剩下可供探讨的似乎就只有主、客体的相互关系问题,这一情况规定了从中世纪初期以迄笛卡尔的哲学探讨的基本思路<sup>[13]</sup>。在黑格尔哲学中,前此的二元论结构被取消,理性、精神成为惟一真实性的存在,而“存有”本身则被当作世界精神发展的一个空洞的逻辑起点。但正如克尔凯郭尔所讽刺的那样,黑格尔这位“柏林的绝对主义教授,把存在忘却了”<sup>[14]</sup>,把世界仅仅作为逻辑精神的必然发展,似乎忽视了现实的生存状况中人的抉择(同注[14])。在黑格尔那里,精神的本质是概念,它是超时间的,而时间、空间都完全被从一种现存化的方向理解。而古希腊人那种对存有发生的时间性的体悟,对于黑格尔是非常陌生的。因此世界成为绝对精神之展开,然而正是在那种绝对主体性统治的白昼之下,对本真存有之领悟反而被推入最黑暗的暗夜<sup>[15]</sup>。

然而澄明、觉性本质上就是一种运动,即揭示运动,其中

有语言与存有、心与物、逻各斯与直观、传统与当前性的相互轳轳,它本身就包含了时间性。这在古希腊人的空间概念上得到体现。而海德格尔解释此在的时间性结构,亦旨在恢复古人对存有之原发生整体的理解<sup>[16]</sup>。其所谓“澄明”、“此在”,乃是西方哲学中对“觉性”概念之最切合表述<sup>[17]</sup>。晚期海德格尔的思想关注点从此在的存在转移到语言,他不再用此在之诸生存形态来描述存有的“揭示”、“显现”的机制,而是用“世界”与“大地”、“敞亮”与“遮蔽”相互斗争、相互统一来说明这一机制。觉性即是语言,因此澄明是语言之澄明,自我是语言之自我,意识是语言的意识,精神是语言中的精神<sup>[18]</sup>。

海德格尔晚期曾经指出,西方形而上学只看到在场的“敞亮”(Licht),而看不到“澄明”(Lichtung)<sup>[19]</sup>,并认为以前的真理观只将真理当作单纯的“去蔽状态”(Entborgenheit),而没有看到真理其实应该是“去蔽”与“遮蔽”之交涉<sup>[20]</sup>。这表明在他看来,存有之本质,实际上就包含了精神之灵光照射与存在者向冥暗之境退隐的相互纠缠、交织,而他后来多次提到天、地、人、神的“四重性”,也是服务于这一主题的。针对工业时代技术革新统治的思维的无限膨胀,以及控制与制造的贪婪目光力图将所有存在者纳于网罟之中这一事实,我们更应该强调的是保持存有开显的平衡结构,对存有采取“泰然任之”(Gelassenheit)的态度,允许存在者的退隐,并保守存有之“秘密”(Geheimnis),这也是海氏晚期技术思考的宗旨<sup>[21]</sup>。在“何为形而上学”一文中,海德格尔又指出,西方思想的最大问题在于只看到存在者之“有”,而没有看到与“有”相对的“无”<sup>[22]</sup>。本真的存有理解,就必须要求在“有”与“无”之间建

立一种平衡。

海氏思想为我们解决存有之本原的问题带来了曙光。正如我们指出,自我、精神、意识、心、主体、思维、理性等等都是觉性的表相,而思维与存在、理性与感性、心与物、我与境之对应,都是觉性与冥性之二重性在不同思想层面的表现,而语言乃是觉性之最切近的体现,在语言境域之中展开的“解蔽”与“遮蔽”、“澄明”与“冥闇”、“有”与“无”的交错纠缠,最恰当地透露了西方思想对存有发生运动的源始领悟。

而思想从其开始时就决定了它此后的命运和局限性。觉性的奇微显化,乃西方存有思考之始,故其归存有于意识、精神、心、主体性等,诚属必然。海德格尔固力辟主体形而上学之非,然其破坏者,要在对自我理解之偏执、于实体现存之谬解,故于觉性奇显,尚未脱离,而于冥性本体,殆无印度往哲之超越体悟也。故海氏言“无”,乃以“无”意指人的自由能在之本真的不确定性,因此“无”非但不泯灭有相,反倒“首次将此在带到‘如其所有’之诸有跟前”<sup>[23]</sup>,正是在“无”的虚豁之中,开启了存有的无限可能性,“有”与“无”皆是通过一种语言境域展开,是以皆系于语言(觉性)。故此说“无”,与印度思想中作为冥性、本体之“无”(本无),尚有区别。同样,海氏所谓“澄明”与“冥闇”、解蔽与遮蔽之斗争,乃是指在语言中发生的存有之遗忘与现前、在场与不在场的交涉,它主要与人在言说中之自由、人自身存在的有限性,以及存有理解之境域局限性有关,故此斗争,乃是在语言之内进行,不可越出语言之垠堦半步<sup>[24]</sup>。因此我们认为海氏思想并没有从根本上突破西方思想的命运<sup>[25]</sup>。

与此不同的是,唯识哲学在一开始就确立了法界与本识、觉性与冥性及本体与言诠的二元性存有发生结构,因而得以领会存有之本然。就印度思想而言,在某种意义上正是由于唯识存有论的出现,重新唤起了人们对于冥性或本无的证会,从而改变了其传统的命运。同样在西方形而上学主体性一脉独张的今天,要恢复对存有的本真领悟,可能还必须唤醒那命运开始之前的本无证会。这样,我们对佛教唯识的存有论的阐发,其意义就不仅仅是历史性的。

### 1 “神明”与“玄冥”

夫神者明也<sup>[26]</sup>,神话学研究表明,古希腊的主神 Zeus,古罗马的 Jupiter,条顿部落的 Tyr 或 Tyi,来源于一个为古老的印欧民族共同尊奉的神 Dyaus,后者即 Div 或 Deva,即“光明”之意。明不仅是光,而且是通过光亮而给予,所以 Deva 是布施者,因为他给予面包;Deva 是师长,因为他传授德性和学问;Deva 是诸神,因为他们授予存在;甚至 Deva 也是客人。从根本上说,给予就是将某物“带近前来”(hervor-bringen),即将其置于某种存有关联,从而获得一种存有意义。这种授予与世界的创造有着密切联系。神的授予将事物引进存在的光亮中。这种通过“使显现”而实施的给予活动,即是觉性。觉性是神明的运动,它也是神性的本质,而诸神则不过是澄明或觉性的象征<sup>[27]</sup>。

最早的时候,惟神得享光明。此后光明乃加于日、月、星、空之属,而惟其有了神之光,才有日月星等之明。因此在古人眼中,日月之光不仅仅是自然之光,而且也是神性之光。因那

惟一真正的光即是神性,事物惟因分有神性,方有其光辉。因此在所有古代民族中,日、月等因为有光而成为自然现象中首先被神圣化的东西。与光的给予能力相一致,大地之为神,也在于其生育无穷之物产,富集一切生存之所需(天地常常被比喻成父亲和母亲,它们不仅生产出所有生命,而且养育着他们);风雨雷电等,莫非有所施予,皆为自然万物生生不息创造条件。

但若从存有论言之,惟有人之“心”为能给予,而神明、自然之给予,实皆为本心的给予与创造之隐喻也。本心即是神,即是明。神之创世,即是将万物由暗处引向澄明,此实为觉性之功也。因此吠陀中的神明,实即觉性之谓。

在吠陀中,尚有一种与其他诸神品类有别的存在,名 Aditi。Aditi 者,谓无形象、无限量之体,即是本无,它从四周包围着我们,实际上是存有之基础。在吠陀颂歌中,Aditi 并未完全被神格化,它指诸神和世间产生之前的玄冥之境。因此 Aditi 也是世界之最终根源。梨俱歌云:“Aditi 是天,Aditi 是中界,Aditi 是父、母、子,Aditi 是所有神圣及五部众,Aditi 是所有已生及当生者。”<sup>[28]</sup> Aditi 即是冥性,实为数论(作为世界之)“自性”概念之嚆矢<sup>[29]</sup>。且 Aditi 冥然无照,与诸神之光辉昭明形成对比。而世间万物都是在冥漠之境与神性光耀相互交涉中产生的。

冥境与神光之相互交涉,包含了一种矛盾。这种矛盾在较晚期的吠陀作品中,曾被描述为因陀罗与克里希纳的斗争。因陀罗是雷电之神,是光明的射入者,他带来闪电和雷雨,给万物注满了生命和鲜活之气,同时他又在与黑暗之神(克里希



纳)的斗争中带入光明;正是在黑暗与光明的相持中,存有得以彰显。如果说因陀罗是光明的给予者以及秩序与法的维护者,那么起源于印度东部地区的非雅里安部落的神克里希纳(大黑天),则是无序、黑暗与混沌的象征,他体现着人类本然的生存及欲望之自然放纵状态。因陀罗与克里希纳之对立,类似于希腊神话中阿波罗与狄俄尼索斯之对立。在吠陀诗篇中,因陀罗和克里希纳的战斗以因陀罗的彻底胜利而结束<sup>[30]</sup>,这象征着神明消除了冥性,成为世界的本质。对于由觉性的殊胜所规定的文化传统来说,神性的彻底胜利就是必然的。这一胜利支配着奥义书以后的婆罗门思想的主要倾向,同时也决定了整个欧洲思想的命运<sup>[31]</sup>。值得庆幸的是,由于印度思想一直就包含的多样性,印度文化似乎没有遭遇与西方文化相同的命运。在梨俱赞歌中克里希纳的失败,似乎也并不是最终的定论<sup>[32]</sup>。在印度的史诗时代,克里希纳又重新收回其失去的领地。在《薄伽梵歌》中,黑天(克里希纳)成为惟一的尊神。它充塞天地宇宙,且体现在万事万物之中。它是如如不二,无差别、无形象方所的究极存在。这种惟一神的概念,在很大程度上是取代了梵或惟一的“绝对者”的地位。在因陀罗与克里希纳的相持中,事物的存在得以涌现,只有在这种二元的运动之中,存有才能本真地被理解。我们认为吠陀神话,提示了一种本源的存有论,后者乃至对佛教唯识思想都有影响。

在吠陀思想中,存在着从多神论向一神论,最终向一元论过渡的趋势。早期吠陀的多神论是对自然现象的神格化的必然结果。其以为在宇宙万物,山河大地之间,充满着各种各样

的神。每一种引起人们恐惧和崇拜的自然现象与事物,如天、地、雷、电、风雨等,都被冠以神之名。这使吠陀中神的数目达到 3306 位之多。然而多神论与人的宗教意识、与(作为宗教基础的)人们对无限的普遍性的渴望,都是相矛盾的。因此从多神论过渡到一神论是宗教思想发展的必然逻辑。在吠陀中,这一过程是依靠对众多的神的本质同一性的认识而实现的,这与希伯莱等西方宗教通过依暴力消除异己思想,而达到一神教的方式有所不同<sup>[33]</sup>。在吠陀思想发展中,因陀罗、婆罗那、密特刺等都被认为是同一普遍“精神”的(彼惟一者)的别名或化身<sup>[34]</sup>,歌云:“彼真实者是一,知者以多名称之,曰阿耆尼、阎摩、马闳厘须梵。”<sup>[35]</sup>又云:“诸神之体其实是一。”<sup>[36]</sup>

在吠陀中还有这样一种趋势,即把至上神视为宇宙最高之本体。神不仅超越诸有,而且它就是万有之整体。它同时是精神化的 Aditi 与实体化的 Rta(刺达,译为“天理”)。它是最高的实在,生存于万有之中并使之运动。此实在者随花儿之开放而显现、随云彩之闪耀而显现、随风雨雷电之强力而显现。要之,厥即以神为万物之根源(此实与神之精神性相称戾也)。这一思想实为后世梵我一如观念之嚆矢。

正如晚近的印度哲学家拉达克利须南所说,神是世界的灵魂、是遍满之光辉、是永恒之能源、是无限的生命与精神<sup>[37]</sup>。神是澄明境界之运动的全体,在此运动中,万有得以显现或复归于遮蔽。此澄明之境,即是吾心虚灵不昧之灵明,物来则应,以其照了,万相森然以具。然若剋实言之,辄神明不可混说为世界之最高本体<sup>[38]</sup>。盖神即澄明之光,而本体即

是藉此光而得以显现者。神光之运动与冥境之涌现,实为存有发生之二元,不可以言其一而废其他也。

本真意义上的神,就是普遍的人类精神,亦即“大我”,这从吠陀、奥义书对神与我(阿特曼)的描述语言之相同,昭然可见;在《薄伽梵歌》,则迳以神、我等同,故神(克里希纳)成为原我之化身。但在我们现在看来,人类精神惟有在语言中才存在,精神即是语言的运动与生命。神性之光,只体现在语言阐释的照了中。语言才是真正的“自我”(Selber)。语言规定一切,而语言自身不可被规定,它是永远不可对象化的、无形无象、不可捉摸的光。语言又是无限的,它克服了个体之我的有限性,因而包蕴一切存在理解之可能性,几乎可以无所不知。这种无限性又表现在语言是无所不在的,它包含一切万物,并规定它们的现身之道。万有人其提封,而世界乃同于语言。另外,语言也规定了人自身的本质。所以从存有论而言,在古代思想谈神、人关系,实际就是语言中之精神与人的个体性之关系,亦即“大我”与“小我”之关系也。

在古代神话中,神性之光与冥然之境的这种二元性,充分地体现在古人关于创世的构想中。盖神功与原质,同为创世之因,故皆不可废。纵有鬼斧神工,而无可斩刻之材具,亦必不见其成;故神力虽巨,而尚不足以代原质之圭勺也。因此一切创世神话,皆曾力图于神性之外另求宇宙之原质,以为世间一切存有之最终真理与根源,此即是存有之真实本体。

故古希腊人以水、气等作为世界之构成原质。而吠陀亦云彼原初之水,经时间之力、爱欲之力、灵智之力、达帕(tapas)之力而发育,形成现存世间;亦或以混沌、疾闇或空等为原质,

而水则由彼而生。梨俱吠陀第十编乃迳以世界之本体为本无 (asat, 非有)<sup>[39]</sup>。本无同于 Aditi, 即是最初的非有非无、无言无相之冥漠境界。

在梨俱创世赞歌中, 达帕之力对应于神的作用, 即是觉性之原初形态。但那原初热力或无风之呼吸, 与那本无或惟一者是何关系呢? 第十曼达罗书曾以本无为彼热力之来源, 此实为吠陀后期一元形而上学发展之结果, 故当与全部吠陀之根本精神有隙。盖第三、第七曼达罗诸书及第十曼达罗之其余章节所持创世说义, 无不明确设定有一原质为创造之材料<sup>[40]</sup>, 第十书并穷鞠诸神何以获致创作之资财, 由此明知本体作为独立于神性之一元, 实属吠陀颂歌所信持者<sup>[41]</sup>。

本体是无, 即是冥性。吠陀最终确定此本无、冥性、惟一者, 即是梵。因梵与我相互交感, 故有世间生成。创世歌描述了冥性与觉性之二元互动, 以及万有由之喷涌而出的过程。盖宇宙泰初, 既无有, 亦无无, 只有彼绝对黑暗渊玄、杳渺无别的冥然之体, 此即是惟一者, 即是梵或本体。然后由达帕之力, 方有有与无、我与非我、原我与自性产生。盖本体即冥性之体, 达帕即觉性之功, 二者交会, 诤合无间, 遂有分别境相升起。最初生原我与自性, 此后由此两种原理转化出世间诸相。由于有非我(自性)现前, 原我遂起爱欲, 经爱欲之扰动, 原我乃被引向非我, 此时形物亦得介入原我之澄照中, 故印度思想恒以爱欲为联系有与非有之纽带<sup>[42]</sup>。

盖宇宙之创始, 必假原质, 而由于吠陀中存在着一种将形上本体拟人化的倾向, 因此宇宙本身被当作一独一无二的巨人, 所以原质亦被说为补鲁沙(原人)。故诗云:“补鲁沙是一

切世间,是一切已在和当在。”<sup>[43]</sup>宇宙创生又被解释为诸神以原人为牺牲的祭祀行为。歌云:“从其(原人)口生婆罗门,从其两臂生王种,从其两腿生吠舍,从其双足生首陀罗。从其息生月,从其目生日,从其嘴生因陀罗与阿耆尼,从其气息生风。从其脐生中界,从其头生天,从其脚生地,从其耳生四方。由此形成世界。”<sup>[44]</sup>

故在创世活动中,一方面是本无、梵、原初之水、混沌、原人等,皆冥性之谓也;另一方面是达帕、我、爱欲、神等,乃觉性之谓也,二者阙一不可,故古代的宇宙起源论主要是二元创世之说<sup>[45]</sup>。盖冥性之境,因觉性之光,澄明照了,才有存有发生;故冥性与觉性,为存有转变之二足,不可偏废也(此种发生论机制,在数论二元转变论中最具系统)。梵与我之关系,应从这种二元性理解<sup>[46]</sup>。而自奥义书以降,一元哲学寝兴,学者或尊彼大梵以代觉性,或崇此原我以噬本体,而古圣圆满说法,遂致陵夷。

神的本质是光。创世神话的一个基本隐喻就是,一缕光线射到无限的黑暗和混沌中,以后光明迅速扩大,世界豁然开显。在中国古代思想中,没有本真意义上的神,那种在其他古代民族普遍存在的光明与黑暗相搏斗的世界起源模式,在中国古人的思想中几乎踪迹全无。这是因为神即是觉性的象征,而中土对觉性尚未形成反思<sup>[47]</sup>。

二元性与西人近代之心物二元论有别。盖神光与冥境、觉性与冥性等,皆非现存之实体。神即是揭示、照耀和开显着的精神与生命,它不是真正意义上的存有(境)。冥性是有,且是惟一真实之有;它是存有的本质、真谛和基础。在吠陀思想

中,一方面,一切存有皆因觉性而显现,且居于精神之中,存有就是精神性的,在这种意义上可以说,精神、觉性与世界就是同一的。另一方面,一切存有之本然真理即是冥性,存有之显现亦必以冥性为根基,冥性渗透于一切存有之中且为其本性,故存有虽千变万化,皆无有出乎其外者,在这种意义上也可以说冥性与世界就是同一的。因此吠陀说觉性与冥性同为世界之本体,且在一定意义上皆许说为彼“惟一者”,而无害二者之并列。但毫无疑问,觉性与冥性并不是在同样的意义上被称作“本体”,因此,吠陀二重本体之说,既不能被当作二元论,也不是奥义书中弥漫的一元论<sup>[48]</sup>。

## 2 梵与我

### 一、奥义书中“梵”与“我”的概念

Deva 与 Aditi 之二元,在奥义书中,被梵与我(阿特曼)的关系所代替。大梵与大我,在奥义书时代乃被尊为两种终极之存有(世界之基本原理),二者实际是“支撑整个印度哲学大厦之二梁”也<sup>[49]</sup>。

奥义书所谓梵,即离言绝相的自性本体。梵(brahman),本意即祈祷,在吠陀晚期,乃演化为存有之根源。Brahman 的字根 brh,即“涌现”、“生长”、“力能”之意。因其涌现、生长、激扰,故世间诸法皆破粹而出。盖梵书早已揭橥“梵为宇宙创生原理”之大意,奥义书则绩其学而增益之,乃弘其域界,恢其堂庑,坚其基石,故其于彼大梵之阐发,可谓详且备矣。

梵为一切存有之本体。正如吠陀所说:“凡诸有来之所自,生之所居,死之所归,彼即是梵。”<sup>[50]</sup>《伽闍奥义书》云:“爰

有古木，厥根上长，枝末下生，彼即是光明、梵、不死者。凡诸世间胥归于斯，靡有愈者。”<sup>[51]</sup>以大梵海涵万有，而万有靡非大梵之体现，且各具最高本体(梵)之实质。故曰：“凡属于其子者，胥属其父，凡属于其父者胥属其子。”<sup>[52]</sup>是以珠玉瓦砾，一切皆梵；落石飞控，不离厥本。

梵为离言独存之真如。盖奥义书已启真、俗二谛观法。依俗谛言，有说梵之为神主、为创造者、为虚空、为(宇宙之)精气、为风(印土以风为生命之本)。盖以其为世界本质，故日月水火等皆可指为梵，而梵亦说为差别世间之总体。

依真谛言，梵即是本真存有之相，说为真如，体恒一味，义如虚空，不落言诠，须遮不表。首先梵无相状，不可计别，非世间知识所知，说为本无。如《蒙达羯奥义书》曰：“(梵即)彼非见、非触、无色、无名、无耳、无目、亦无手足，充塞时方、圆满周遍、细微不变，智者知此为存有之本体”<sup>[53]</sup>。《唱赞奥义书》中，优陀那羯欲教其子室伟塔克图梵之真义，令其子取无花果之实来，剖之，惟见诸多细小种子。父曰：“取其一而分之。”子曰：“已分毕矣，吾父。”曰：“所视者何？”曰：“空无一物，吾父。”优陀那羯乃开示曰：“彼虚空者，实为彼(无花果)树之最高本质。彼即一切世间之本质，彼即胜义有，彼即是汝”<sup>[54]</sup>。盖本体性离言缚、寂然无相、非言说所及；圣者离言默照、息诸思虑，故得证之。大梵无言无相，而为名相世界之本体，故存有转变，亦即名相之升起也。

然于古代思想，本真存有之概念，与宇宙生成论之“根源”或“始基”每每汗漫不分。故本体之幻生万物，每被说为由一种宇宙始基肇生群有之过程。而寓存有论于宇宙论之中，为

诸奥义书之共同特征。但涉及世界发生之详情，则诸书持说颇相扞格，未尝一致云<sup>[55]</sup>。

阿特曼(自我)一词，盖为雅利安族所共有，其本意为气息，在梨俱中，或指世界之呼吸、生命、精气等。奥义书乃以阿特曼指自我。盖其初以气息为命根，后乃至径以其为生命之本质，此即是自我之“意”(根)。其云：“自我者，乃人类固定不变之本质，永住喜乐，如无梦寐，虽彼无知而知之。但彼所不知平常之知。盖以其不灭，而知者之知无有已时。”<sup>[56]</sup>故我是绝对之知者，一切知作非即彼体，而为彼之用<sup>[57]</sup>。奥义书又称此自我为光，为神明，为造物主。曰：“凡诸辉耀者，皆因彼之辉耀而辉耀。维因其澄明，万物丕显”<sup>[58]</sup>；“信然，自我是彼(人)之光。其(祠皮衣仙人)云：‘信然，以有自我之光故，彼乃行、止、作、还’……自我是人心中之光。”<sup>[59]</sup>盖此心一点灵明，体恒一味，圆照万物，体即觉性，曰自我，曰光，曰神，曰澄明，皆依其别用名之也。

故自我即朗然明觉之性，非存有境界，不涉理路，不落言诠，体非为“有”(sat)，而属“非有”(asat)。如《疑问奥义书》等云：“彼不可知、不可见、亘绝世俗、不可思议；性离言诠、不可推度；圆融无别、非为所取；彼即心识之本体，宇宙之归宿；平等安详、妙乐充满，彼惟一者，彼即阿特曼”<sup>[60]</sup>。故自我非常情所知，圣者于逍遥(ananda)中得见其体，此时能知与所知，能见与所见，融而为一。

此自我或觉性，不是自我意识，亦非与客体对立之主观性，此为奥义书言之甚凿也。惟依二元论，方有知与知者、见与见者，以及言、听、信、解之对象。若乃万物归我一身，则谁



为视者？谁为所视？谁为听者？谁为所听？谁为知者？谁为所知？<sup>[61]</sup>自我创生万有，入乎其内而包于其外，在这种意义上可以说我即是世间；故自我者，即至大无外，至小无内，充于忽微而涵容太虚者也。而若执一物外于此我，则成隔裂，而病在不仁。于是有主客对峙，是自设囹圄，而不悟宇宙之大全也。在奥义书中，自我意识或知性，被当作一种应该抛弃的假象，而弃圣绝智，复归于婴儿，才是婆罗门所循之正道<sup>[62]</sup>。同样，唱赞书中，生主为因陀罗开示自我之五重结构<sup>[63]</sup>；曼都羯书揭著意识四相等<sup>[64]</sup>，皆以自我意识为人生一定境界显现之境相，而非如西人所持之实体也。

故梵与我，皆窘绝言路，不属世俗存有(sat)种类，而属非有(asat)之域；盖依无言以生于有言，惟属此非有者，方为存有之本体。

### 二、梵我一如的观念

世以为奥义书之核心思想即梵我一如观念。在晚期梨俱吠陀、阿闍婆吠陀、梵书及奥义书中，对终极存在之探寻殆有两种思路：一曰梵本论，盖以绝对无差别之梵为器世间和有情世间之最高本体，余一切皆由此而生焉；二曰原我论，即以原我为情非情世间一切之惟一本体。前者可诉诸《创世》之颂，后者则昉于《原人》之歌；梵书且标举大梵为本，而奥义书辄崇隆原我为归；降及《薄伽梵歌》，乃激赞原我，且俨然以之为神<sup>[65]</sup>。在奥义书与《摩诃婆罗多》史诗，此两种思想皆存在。然要之皆主梵我合流，此即“梵我一如”之说所由建立也。盖既以梵、我皆为最高本体，则其必然为一。因为世界不许有两种最高本体（否则将与世界之统一性相忤），此实为奥义书之

圣者所揭明者。故奥义书所标举之最高真理即“我即是梵”、“汝即是彼”(Tat tvam asi)<sup>[66]</sup>。

此外梵我一如概念之产生,还在于奥义书通过接受吠陀中“原人”(补鲁沙)观念影响,对自我(阿特曼)的内涵进行了扩充。我们前面的分析表明,在印度古代思想中,补鲁沙主要指人的个体生命或现实存有方面,而阿特曼则强调人(我)的精神、智性或能知的主体性方面,而奥义书往往将二者不加区分地调于一辙,故言梵我一如,实际上包含了一种存有概念的笼统混乱,此亦不失为梵我同一概念产生的原因之一。

总之奥义诸书所论梵我概念,义指颇相舛互;故所说梵我一如,亦不免于暧昧纷拏也。首先,梵的意义即有多种。盖《大林奥义书》已揭明梵有二相,其一为有相、见,有生、灭,且属于经验世界;其二为无相、见,无生、灭,属于超验存在<sup>[67]</sup>。后世学者则发挥其说,区分“无德”(nirguna)梵与“有德”(saguna)梵二义。无德者,谓其寥然绝对,渊玄无方,清静无染,即冥性也;有德者,谓其生化万物,而为世间存有之本源、根基与居所也,故其为创造者,为护持者,为大自在,即神性也。或曰无德梵为出世之绝对,有德梵为世界诸有之总体。故梵有“在世”与“自在”二相,前者迥迈万有,后者则寓于经验存有之中且为其实相或全体;就前者言,梵非世间;就后者言,梵就是世间<sup>[68]</sup>。

其次,印土思想的自我概念,亦颇不一致。自吠陀至奥义书,印度哲学之论我者,要分二门:一为阿特曼论,此可强名之为知识论的思路,即从以自我为感觉能力,进而以之为经验自我(manasa),进而推知其为知识论之主体(vijnana),进而为一切

意识内容之全体(anandamaya),进而为纯粹之智慧(prajna),最终上升到虚灵不昧之觉性,或绝对之精神,此即阿特曼也。《唱赞奥义书》中生主开示因陀罗之教,《曼都羯奥义书》所论自我四阶,及《羯闍奥义书》所示自我七重结构,皆属此类也<sup>[69]</sup>。二为补鲁沙论,此可强名之为生命论的思路,即从初以生命为风(vayu),进而为气息(prana),进而为命(jiva),进而为意(manasa),节节上升,最终认识到自我即原始的宇宙生命,即补鲁沙(purusa)也,此见诸考史多启等奥义书,而对于此一过程,德人弗劳瓦勒尝细溯其源流,学者可详参焉<sup>[70]</sup>。

其中,阿特曼论,侧重于开示自我作为存在物之揭示运动,补鲁沙论侧重于探讨自我作为一种生命存在物本身的性质。而世界之精神即是生命,故奥义书遂合此二门为一,即一普遍之“大我”,为精神,为生命,为世界,为宇宙之运动等等。此之论我,可谓恢阔弘大、生机沛然、既美且富者。然而于奥义书中,自我的概念似意思颇杂。我或为个人之心(anandamaya),或为普遍之精神,或指个体灵魂(jiva),或目为宇宙生命,未尝达到完全一致。

“梵”、“我”既汗漫笼统,梵我一如之说亦不免义指多出,缴绕难辨也。奥义书论梵我一如,大致有以下几种情况:一,若以梵为有德,以我为普遍精神,则梵即为世界本身,而此世界就是精神之展开,故言梵我一如,可许为笃论;二,若以我为个体意识或生命(小我),而以梵为宇宙自我(大我),以小我融入大我为解脱之道,或以我为经验之自我,而以梵为冥性(无德梵),以我相本自空寂,不离冥性故说梵我一如,皆非为失据;三,奥义书中有云宇宙为一巨人,阿特曼为其自我,梵为其

躯壳,日月风等为其耳目之官,故梵我一如乃明其同属一体,而以个体生命消解于斯<sup>[71]</sup>,此种观点为印土所特有,世之学者称之为泛神论<sup>[72]</sup>,其于学理亦可无碍;四,若以彼大梵为无德(最高本体),即所谓冥性,且以我为阿特曼,即觉性,而云梵我一如,则恐厥有珍戾不通者<sup>[73]</sup>。后当明之。由以上诸义,奥义书中均有存焉,且诸义之间,虹洞混蒙,无有垠堦,似为一体,故无不举一而挈其余也。但奥义书之最高精神,为上述第四义。说者以为奥义书就思想来源而言有两条路线,一以梵为最高本体,一以阿特曼为最终本体,两种本体终于合而为一。

依梵我关系之解说不同,奥义书思想亦可分为两类:一以梵我异质而同体不可离;二以梵、我同质。大致说来,属《黑夜珠吠陀》的诸奥义书,皆持前一看法,而属《梨俱吠陀》的诸书,则倾向于后一种看法。

我们认为,在诸奥义书中,以属《黑夜珠吠陀》的诸书,如《白净识者奥义书》与《蒙闾羯奥义书》所说较为应理。前者以神与梵各司其位,而构成一整体,如云:“有牝赤、白、黑,多子似自身,一牡乐与嬉,一牡乐且去”<sup>[74]</sup>，“一树有二鸟,相亲且同居,其一食甜果,其一不得食”<sup>[75]</sup>,此说开数论学之先河;又云梵为车,而惟依于神之力梵之乘方得运转,“惟依神力,梵轮方转,依彼促动,世间转起,彼即智性,时间之母,全具诸德,无处不在”,<sup>[76]</sup>又云梵为本体,而创造之主为“幻化师”(摩耶, mayin),“凡此诸世间,皆为幻师造,大梵为其质,诸有为所缚”<sup>[77]</sup>。这一方面开示了梵与我、觉性与冥性的存有论差异,另一方面又强调二者固有的统一性,并且明确指出,世间之生

起、存有的转变,就是在二者的密切配合中完成的。而孤立之觉性与冥性,则不能实现转变,此论梵我“一如”,与吠陀 Deva 与 Aditi 双显之教,是一脉相承的。

《蒙闷羯奥义书》说梵为居室,而我为居者;或以梵为埵鹄,我为利箭;或以自我为觉照,梵为明物<sup>[78]</sup>,与白氏书全同。此外同属黑夜珠的《弥勒奥义书》,说在梵之寂然境界中,惟原我独醒并从冥然境界中觉起诸法,在这种意义上说凡诸世间皆是此心所变<sup>[79]</sup>。此亦不在于否定梵我一如之说,而是意味着,像唱赞等奥义书以梵、我为同质,并进而以梵我作为独立之精神本体而创造宇宙的看法恐怕是有问题的。

因此在梵、我关系上,白净识者等诸奥义书持说较为平实。故梵我一如,应是指精神与存有、觉性与冥性在世界转起中之共同作用,二者不可强以为一,亦不可相互离析也。就像《考史多启奥义书》说的那样,若无智性,则无存有,若无存有,亦无智性,随阙其一物,则世间不能生<sup>[80]</sup>。

但奥义书论梵我合一,其主流倾向乃是持梵与我的同质性。这一倾向在属于《梨俱吠陀》、《三曼吠陀》的《爱塔列亚奥义书》、《唱赞奥义书》等中间得到充分体现。

今以为奥义书中强梵、我为一者,实即以冥性归诸觉性,故本体成为一元,譬如强合油水于一味,合雉鸡于同巢,必不相得。盖世界与精神,语言与存有,心与物之间,必具有内在的同一性(oneness)。盖一切存有,皆由语言、精神所展开,故无有出其外者,在此意义上说,语言或精神就是世界与存有。但此种“同一性”,切不可误作“同质性”(sameness),否则即以宇宙万物为精神内部之“实在”(Reil),此适足为荒唐之言<sup>[81]</sup>。

若持同质性，必以为世界由精神单独产生，从而陷入彻底的唯灵论，在希腊哲学中，如普罗提诺之流射说，柏拉图之理念论，盖属于此。然而纯粹思想不能生物，恰如独阳不育，孤雌不孕。故以孤立之大我化生万物，在哲学上不成立。奥义书中强调梵我一如，也包含以精神代替存有的倾向，神、大我、宇宙精神成为世界的创造者和最终本质。如《爱塔列亚奥义书》说：“于初惟有原我，无其他瞬目者。其自思云：我其创造诸世间。（于是）创造诸世间：水、光、死亡、海洋……。其复自思云：已有世间已，我其创造世界之护持者。于是从诸水中形成一人（补鲁沙）。”<sup>[82]</sup>其后又以此我等同于人之智慧（般若），曰：“意识、知觉、分别、智、识、思……命、欲、意，凡此皆为般若异名。彼即是梵；彼即是因陀罗；彼即生主；即诸神；即五粗因；地、风、空、水、光；……（世界之）根氏是智性。梵即智性”<sup>[83]</sup>。而《大林奥义书》所说，与此类似，其曰：“于初此世间只是身为原人之‘自我’。其环视无余物，惟存自身，遂曰：‘我在’，于是便有（名言）‘我’。……其云：‘我从自身流射生有，我即为此创造也’。于是便有‘创造’，凡知此者皆预于此创造中矣。”<sup>[84]</sup>此说梵我合一，实际是将梵与我完全等同起来，故梵生成世界的存有转变过程，完全被解释为精神的独立创造。我们认为这种合一，实是将冥性与觉性调于一辙也。

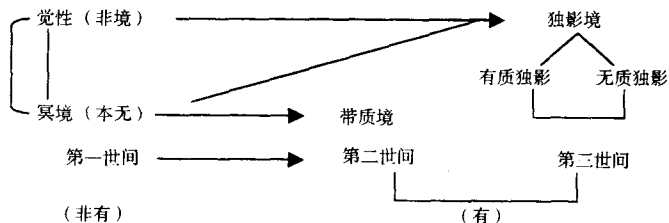
但详核吠陀思想，则此二者并非在同一层面上得名为“有”，亦非在同一意义上称作本体，故二者必有不可等而为一者。梵我一如应该意味着梵与我的统一性，即二者在相互交涉中完成转变，而不是指梵与我，或冥性与觉性的同质性。因此就梵我关系的说法，当以《弥勒奥义书》等所说较为应理。

盖属梨俱、三曼之诸奥义书，大较于时为早出，故有蹈袭故旧，仍仰绩神道余绪者，而黎俱后期逐渐由多神论过渡到一神论或泛神论，正是这种一神论或泛神论对奥义书思想造成重大影响。至黑夜珠吠陀之诸书，则斲其残枝，培其新蘖，故全无神教色彩，而力主理性之发扬。是以爱塔列亚、唱赞等书，仍颇多古风，浸淫于祀神之事、僮僮于魔咒之术；而于泰迪黎亚、大林间等奥义书中，则慧日君临，祀事湮迹，而远古神话竟委为隐喻也。

今观奥义书之属于梨俱、三曼吠陀者，其论自我(觉性)，大率落于吠陀一神论或泛神论彀中，而“本我”之观念乃尽同于“神”矣<sup>[85]</sup>。神既是世界之灵光，又是万有之材质，故在神教(特别是泛神论)荫翼之下，觉性与冥性合而为一，为尊神、为元始、为太极、为大全、为彼惟一者。故由神教而导致“一元唯心论”，实属自然。此外，神既是存有之全体，故此说义必属于“在世论”，以上两点，验之唱赞等书不枉也。

然时事迁衍、神恩徂谢，学派消长、宗绪剥复，故在属夜珠吠陀之诸(奥义)书中，诸神逊位、性灵独尊，禳祈之力稍减、智慧之功日炽。故世间存有，悉发于自我；三界诸天，咸括于一心。或以自我体即是梵，或以梵、我各有体用，要之皆不许本体之同于造物(此不同于泛神论者)，故悉以“出世论”为归焉。其中(属于黑夜珠的)毗桑帕衍那氏(Vaisampayana)、白净识(Svetasvatara)及弥勒氏(Maitrayana)诸家之学，则进而阐本体、觉性异体之旨，开自我、大梵殊用之端，实更契于吠陀“神明”与“玄冥”对待之教，故应许为诸说中之第一义谛也。进而连在世、出世于幻化，畅觉性、冥性于无极<sup>[86]</sup>。

奥义书关于存有境界之区分,以《泰迪奥义书》所论最为完备。其云:“太初惟‘非有’,由此‘有’始生。以其因自作,故曰为善成”(Taitt Up 2.7.参考徐梵澄译文)。由于此“非有”创造、进入世界,因而有此与彼、有形与无形、有识与无识、虚与实等等产生,这些都有属于“有”的范畴(Taitt Up 2.6)。这完全继承了梨俱创生歌的意趣。世俗经验变异之世界,以有行相、有差别、有诠表,故说之为“有”(sat);反之绝对本体(tyat)无有相状,不可言说,称为“非有”(asat 或 anrtam)。非有无相而独真,有则有相而胥假。而此假有又有带质独影两种,前者如瓶盆军林等,必依真实相状(本质)而立,故曰带质(境);后者又分有质独影与无质独影,有质独影包括法权、人格、产格等等观念之物,虽无直观,但尚有明确所指,无质独影包括龟毛、兔角,无明确所指,二者皆纯由心造,不依行相(本质),了无实凭,故曰独影(境)。而非有复有二类,一曰“本无”,谓其无相状,而是一切有相者之本根,即是冥性,或一真法界;二曰“非境”,谓其本无相,不可以现量缘取,惟比度方知其有,且非实境,即是觉性、精神、本心等。故通论存有,应包含三个维度,或曰三重世间。今下图略示存有境界区别,及其转变关系:





觉性非境，然由觉性而生情见执着，此执着临之冥性本质，遂生带质境；若无本质，情见亦可转变自生境界，是为独影境。剋实言之，觉性非为实有，体即转变，与冥性合，方有诸种境界产生。由是观之，“本我”或“真我”应是觉性，而个人身命心识之我，皆属于存有境界。其中，命者身者，盖以生、老、病、死、长、短、寿、夭、妍、媸，皆有相可知，然其实体为无，为带质境，本质即是冥性，而非觉性；人格、法权主体等，既无形相，不可感知，本来无体，惟因情见执取为有，为独影境，虽无本质，然亦以冥性为本体，本来是空，有空性故。若说我之性同于梵者，惟依此“假我”方能成立，而言觉性同于梵，实即将存有之第二世间和第三世间(有)混同于第一世间，因而造成概念混乱。

但在印度思想命运中，明觉之性充溢寰宇；而冥漠之体乃悄然退隐，直至全被废逐于存有之外，根除于视界之中，故觉性俨然成为宇宙惟一本体。更以(奥义书)宗论错迁、异端篡言，诸议繁兴，而真识反致湮没。加之时代悠远，传说积渐，而觉性寝蜕为人之智性、心识。其论宇宙起源，殆已堕落到西哲前康德的理性唯灵论水平。故世之印度学者，咸目奥义书之旨为“一元唯心论”<sup>[87]</sup>，且以新康德主义、新黑格尔主义忖度之<sup>[88]</sup>。此种纰误，至数论哲学建立神我、自性的二元存有论，始稍得纠正，而待唯识建立存有二重所依，方得根本解决<sup>[89]</sup>。

### 三、奥义书对语言的存有论意义的阐述

在奥义书中，对本体与语言在存有发生中的关系之阐释，是其中最有价值的内容之一。梵我是世界本体，本体无言无相、亘绝世俗。而存有则属世俗建立，必有言相、差别。如《羯

《奥义书》描述最高境界云：“一切皆究竟无分别，彼惟见分别者，流转生死”；《大林奥义书》说梵我本来无言相差别，而一切差别境界胥由言相建立：“信然，于初世界无有分别。有名相故，分别境界方生，如说‘其有如是名，如是相’……”<sup>[90]</sup>。由无分别之本体而生纷然杂厕之经验，是谓(存有)转变、变易，乃必依语言而实现。因语言之命名、执持，方有种种差别境相(存有)显现。

本体无分别，体即是一，而世间经验是多，故谓存有转变，即是由一而生多。这与名、相(语言经验)之生起，是同一过程。故转变、存有发生，即是语言或语言中的思维的业用，亦即本源之道说。

存有之转变，世界之升起，乃因语言而完成。昔者优陀剌羯尝语其子曰：由未知者转变为已知者，如塑湿泥然，一切泥所制器皆可知，本体是泥，而不可知；形成器物之“转变”，只是言诠分别，惟有名称耳；实在仅如“泥”，太朴无形，超越一切言诠分别<sup>[91]</sup>。商羯罗在对奥义书的解释中也说：“维在名言之中，转变方能升起且持存；未有现实之(因)果。故彼(转变而生之存有)惟属名言，非为实有”<sup>[92]</sup>。言相境界即从彼惟一者产生，并展现出森罗万象，然而转变的过程却同时掩盖了绝对者作为世界之本质。故去蔽显真，构成了奥义书中圣者修道的主要内容。

彼惟一之本体超越知性，不可分别，不可言说，彼即是无。故圣者于本体，但遮不表，知彼为言诠所不及故。昔者韦陵迦请问梵于白伐，白伐应之曰：“趣学梵，吾友。”即复默然。及再三请问，乃曰：“吾实诏汝而汝不悟。默然即此神我也。”<sup>[93]</sup>

《大林奥义书》云：“彼（圣者）非计度于言词，知彼惟属语言之喧扰故”<sup>[94]</sup>。《般须那奥义书》曰：“譬如江河消失于海，失去名相；圣者因超脱言缚，而趋入彼无上者（梵我）。”<sup>[95]</sup>《蒙茵羯奥义书》曰：“得无上智者与大梵合一，彼已从名相解脱，如江河进入大海之寂静，无名无形。”<sup>[96]</sup>

总之，奥义书的语言思考，揭示了语言的存有论意义，而且规定本体为非语言之境界，故解脱之道在于摆脱语言束缚，这些都为大乘佛学所继承和发展。但奥义书言此种解脱似乎趋向于意识之完全熄灭，此则不同于释教（尤其是大乘佛教）也。

此外更为可惜者，奥义书似对觉性或精神（其说为原我）与语言之存有论关联缺乏本质把握。语言有时似乎被从存在者层面理解为觉性之造物、结果或表现，而觉性或精神则被认为与梵同一，这种惟一之最高本体，体现为气息、为命、为意、为语言、为诸有<sup>[97]</sup>，语言等不过是彼惟一者显现之“相”，是转变的产物，而非变易之主体，而梵我作为最高本体，则是迥绝言诠的。总之在奥义书思想看来，精神似乎是可以脱离语言而独立存在的，但在我们看来恰恰相反，精神惟有存在于语言之中，它就是语言的本质。精神向来就是语言之精神，觉性也惟有在语言中才能存在。奥义书的上述概念含混性，可能导致将本来隶属于语言的精神、觉性错划到本无的范畴。这种误解直到唯识学以语言意识解释觉性或精神，而以一真法界为究竟本体才得以根本纠正。

### 3 自性与补鲁沙

数论哲学克服了奥义书中觉性与冥性混淆暧昧的情况，

而揭橥自性与神我之二元。在《梨俱吠陀》之创生歌等中,即有对觉性与冥性之存有论意义的开示,这包含数论哲学的最早萌芽。奥义书的主流倾向是观念的一元论,因而我们认为它在一定程度上背离了吠陀的存有论宗旨。比如属于梨俱吠陀、三曼吠陀之诸书,如唱赞歌书、爱多列亚书等,有较强烈的一元有神论色彩。但奥义书思想原本汗漫杂厕,其立论并未达完全一致,故在属于黑夜珠吠陀的羯闍、泰迪、弥勒等书中,一元观念论似较淡薄,故其论梵、我,采取了一种类似梨俱创生歌及后来的僧佉哲学的立场。一般而言,数论哲学对前者采取批评态度,而对后者则有继承和发挥<sup>[98]</sup>。在数论哲学看来,存有之产生、宇宙之进化、生命之演替,实际皆是灵明与冥境、显现与消隐、解蔽与遮蔽之相互交会、相互斗争而呈现的生动画面。

在神我与自性观念中,就贯穿着灵明与冥境的关系。神我即是灵明、觉性或光;而自性则是玄境、冥性或存有。神我是惟一知者,是纯粹的精神和恒常之光<sup>[99]</sup>。惟依神我照了,吾人乃得以知悉自性之有。僧佉谓神我体相,无德无形、常住不灭、无为无染、无缚无解;神我为不动的知者,譬如明镜,物来则应,而物之来去,于镜之明性未尝有所损益。数论以神我惟为知者,不为所知,此种消极的自我观念,在一定程度上是继承法了羯闍等奥义书的“阿特曼”概念(如羯闍书喻人之皮壳为车,意为缰绳,诸根为服马,觉谛为御者,而我仅为乘车历境之“大人”<sup>[100]</sup>)。僧佉论神我,盖将阿特曼完全引到知识论层面,故存有如俳優作戏,虽千变万珍、色彩粲然,然必依我之观赏方有意义。森罗万象,但为自我受用,方得显现。是以一

切外境界，先须作用于五根，形成直观，付之心根、付之我慢、付之觉谛，乃最终由觉谛付之神我，方成其为知（故“知”就是自我意识，即是对自心中的境相的知。盖根、心、我慢、觉谛等皆不能知，惟因觉谛将所得之相付于神我，方成为知。此如镜映物而不为知，必由我观之，方能成为现实的知识）。因此数论之论“神我”，与西方作为纯粹知识论主体之自我意识乃契若针芥然。但灵明也好，精神也好，自我意识也好，皆是觉性之别相，在僧伽论者那里，觉性就是一独立自存、恒常不变之超验实体。

与神我对立，自性就是梵、冥性或本体。如《金七十论》说：自性或名胜因（本体），或名为梵，或名众持（《金七十论》卷上）。本体是冥然无对者（avyaktam），无声无臭、无言詮方所，而为万有生成之根本，可谓于穆不已，生物不测。便沙（Vyasa）释云：“彼（自性或本性）非有非无、亦有亦无、圆满无阙、无形无相，而为一切（诸法）之根氏”<sup>[101]</sup>。自性不是物质的实体，也不是心理的实体，而是一切物质与意识现象之本体，其体默默如渊，昊昊如天，似无所有，而实为存有之渊藪；似无所见，而万相皆潜藏于斯。且氤氲化醇，万物萌兆芽蘖；本性明觉，群有崭然而显。故自性生物，并非无中生有，而是破符去遮，使存有得以显明。而存有若显若藏，且不出自性藩篱，故言自性者，实以指存有之大全也<sup>[102]</sup>。然则境相之生，不为自存，乃为神我受用；自性与神我会合，有形乃得发生。若无神我之观照，单独的冥性固不能产生变易，而若无自性为源泉，由孤立之精神本体更不能生发万物，此数论不同于奥义书及吠檀多者。

我们不同意世之学者以数论哲学为“心理主义”或“唯物主义”<sup>[103]</sup>,或以自性为物质原理,以三德为物质属性的说法<sup>[104]</sup>,否则数论转变之说将全落宇宙论窠臼。且僧佉学实际继承吠陀与《羯闍奥义书》觉性与冥性之二元联系,其立论概依乎存有论,而非宇宙论。三德者,实即存有之澄明、遮蔽与涌现三种境界(此与希腊人那里由“空间”[chora]、“锁闭”、“逻各斯”三者构成存有发生之整体,如合符节然)。故自性,即为此三者之全体云,依此则释上述二难也。

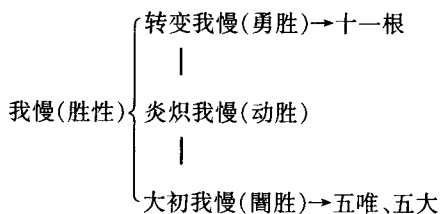
三德者,前文已述及,其曰萨埵、曰刺遮、曰达磨,各别意为“光明、精细”;“冥暗、质朴”;“激扰、动作”<sup>[105]</sup>。萨埵是揭示或照耀,是觉性之运动。事物必依萨埵之照了,才可能形成实际之“有”。因而萨埵也被认为是存有的本质(萨埵<sattva>源于“sat”,后者即“存有”或“实际”之意)。这与西方形而上学以精神为世界本质的道理是一样的。达磨是存有没有显现时的黑暗状态,是遮蔽和隐遁,其中包含了一种“虚无化”,即不断将存有包裹起来,度藏暗处,把万千殊形之相消解于一味相续的冥性(本无)境界。澄明只是茫茫宇宙中的一线光亮,而黑暗则是无限的。一方面澄明藉其光耀在黑暗中不断开辟空间,建立世界;另一方面,黑暗又始终包围着空间并崎屹三界、侵蚀群生。萨埵是事物被显现的状态;刺遮是产生显现运动的力用;达磨则是遮蔽,是事物之显现要加以克服的障碍。故萨埵是“澄明”,是“有”;达磨是“冥境”,是“无”;刺遮则是二者之斗争和交涉。数论学用“萨埵”与“达磨”,生动地揭示了世界发生、持存的机制。刺遮则是运动,是萨埵藉以显现、达磨因以排开之力用。因此自性是存有发生的运动整体,而不

是物质；三德皆是存有发生之环节，而不是现存事物之成分。降及晚期数论，乃以三德均有分位差别，相互迭加竟至无量，以此释自性转变之无穷，此固后学不肖，已失乃祖真髓，而全堕于第二义(宇宙论)矣<sup>[106]</sup>。

在数论哲学中，自性转变(*prakṛti-parinama*)作为存有发生的运动，是事物由冥闇状态进入澄明之境，逐渐得到揭示，得到彰显的过程。我们不同意有的学者将转变理解为宇宙生成论，而认为转变应该从存有论来理解。因为僧佉论者明确表示，转变是“显现”(*abhivyakti*)，而非“创造”(*arambha*)；是存有意义，是揭示、澄明，而非宇宙物质之创造、进化。与此相关，僧佉主张“(事物)本有论”(*sat-karya-vada*)，而不同于胜论的“本无(始有)论”(*asat-karya-vada*)；而大乘佛教说妄法为真实，真不异妄故(《大乘入楞伽经》卷三等)，立论与此作桴鼓应。盖依本无论，则事物初不存在，乃从虚无或某种原子构造而成，故应许为宇宙生成论；而主张本有，则存有转变实即事物由蔽而显，非从无始生<sup>[107]</sup>，故与宇宙论无关。

数论转变之说，盖与属《黑夜珠吠陀》之诸奥义书关系密切。如羯闍书以为“冥性”(*avyakta*)是“太极”(*maha-atma*，即数论之“*mahat*[大]”)之始，由此次第而生觉、意、境、根等等<sup>[108]</sup>。盖僧佉明二重本体，固取资于奥义书之论梵、我；而存有转变之次第，亦蒙沾惠，学者固有论焉<sup>[109]</sup>。转变就是二十三变易谛(二十三变易谛者，即除自性、神我，《金七十论》上云：变者，一大，二胜性[我慢]，三五尘，四五根，五五知根，六心，七五大，是七名变，自性所作故)之次第展开、显现(而非创造)。僧佉论以为因中有果；果待外缘而显露，谓之为生(*nudbhava*)，

缘去而复退隐于因中,谓之为灭(anudbhava)。转变与寂灭乃是去蔽与遮蔽之交替。转变是存有之展开,是一种意义揭示过程,因而本质上是阐释的运动。初为神我观照之故<sup>[110]</sup>, (自性)三德中灵明增长,萨埵转为殊胜,故生大(mahat),或曰觉谛(buddhi),略相当于吾人所谓理智或知性<sup>[111]</sup>。由觉谛而生我慢,我慢而执着境相为我、我所,其有六相,曰我声、我触、我色、我香、我味、我福德可爱。我、我所执决定吾人理解世界之基本解释学前提。复次我慢相有三种,即转变我慢,喜增长故;大初我慢,喜增长故;炎炽我慢,忧增长故。由此三种转起十一根、五尘等诸世间。此转变过程,可略表如下:



盖我慢(胜性)是吾辈凡夫一切现实理解的前提,而一切根、境等,皆依这一前提而得以昭示,正如在工业时代,对世界的一切理解皆以主客分立之二元框架为基础。故世间之转起,即是在我执规定的理解境域内报到和显现。故转变本质上是一个存有论的阐释过程。转变是一种存有境界的转移,在整个过程中,既没有本来全无的新事物创生,也没有已有事物之真正毁灭,有的只是事物之到场、揭示和退隐。但正如在古代希腊人那里,存有的显现同时意味着一种自身退隐,在僧法论者看来,处于凡人世界中的事物的存有总是一种片面化理解(偏执)的结果,惟有修习八种成就及瑜伽而得道的圣人,才能纠



偏流滞，而睹存有之大全<sup>[112]</sup>。

正如海德格尔曾经指出，无论是从一种主观主义还是客观主义来解释希腊人的“*physis*”（本真存有）概念，在存有论上都已起步太晚。同样，近世学人将数论解释为单纯的心理学或宇宙论，也都没有达到数论的存有论立足点。实际上在古代印度，心理实在与宇宙实在并无本质区分，二者同属自性大全。自性转变作为存有发生运动，比一切心理、宇宙演化更为基本，后者必须在存在转变中显现出来，在这个意义上我们也可以说，转变“涵括”了具体的心、物现象。

总之，在数论哲学中，冥性和觉性作为存有发生的两个环节真正得以确立。但是在这里，冥性与觉性都没有摆脱实体概念的影响，故数论学似乎又陷入了一种形而上学的二元论，此其为今之学者所诟病者<sup>[113]</sup>。此外僧佉坚持“自我”的多数性，也与对“我”的这种实体化理解，及由此导致自我的先验意义与经验意义之混淆不无关系。然而觉性与冥性却不是任何意义上的实体。作为自我的本质，觉性不是一种现存的东西，而是存有展开之运动，是澄明、显现与生成的整体。它涵载万有，然自身却并非实有；昭示众物，然而却始终隐藏自身，并且它对事物的揭示本来就包含了一种自身否定在内。冥性是存有之本体，但本体是“无”而不是“有”，本体为无形埒朕垠，不在存有封界以内，然而却是一切形物的根底、实相与真如。另外在数论哲学中，觉谛与神我形成二重自我，数论认为知识必须从根、心、我慢，次第转化、传导，引起觉谛的变化，从而为神我所知。这种看法服从于一种自我意识或自我理解的结构，这与精神或觉性的本质是相违背的。在数论学中，作为神我，

觉性是非历史性的,而业力则归于自性(盖觉谛、我慢皆属于自性)<sup>[114]</sup>,惟自性转变,而神我不变;但正如我们已经强调的,冥性无运动,惟觉性运动<sup>[115]</sup>,而数论的结论,乃缘于自我与冥性之意义混淆<sup>[116]</sup>。

此外我们注意到,原来在吠陀、奥义书中就存在着对语言的存有论意义的思考,然而在僧伽系统中,语言问题从存有论思考中彻底消失,所以存有的转变常常又被当作一种意识活动,这使数论的自身立场不能得到很好的贯彻。而佛教唯识学发挥吠陀与奥义书的本体证会,同时绍袭僧伽哲学中冥性与觉性的双重缘起结构,另外又将奥义书对语言的存有论意义的领会与数论的自我、转变框架糅合起来,故能隐括群机,揭窠奥蕴,庶几可穷尽存有论之极致也。

### 4 法界与本识

今以为大乘谈有,要依存有论立宗,故迥异小乘宇宙论,而实沾丐奥义书与数论之本体思想也。故大乘法性、真如、空性等,往往冥契梵与自性之义,而论本识、分别,亦常常合于阿特曼与神我之旨,而唯识论受数论影响尤为显著<sup>[117]</sup>。

首先大乘汲引奥义书等冥性义,以为诸法实相或本体不属经验世间,而是卓绝尘表,为存有根底,从而遮破小乘实有观念。大乘之谓本体者,曰法界,法性,真如,实相,胜义第一义谛,涅槃,法身,无分别境。

先是法性义。为破实有之执,大乘标明法性为空所显性,即空性;其论本体,皆依破而立,寓表于遮。中观要在遮妄。中论因缘品首唱“八不”以阐实相,观涅槃品悉依遮诠以说涅

槃(中论开首即云:“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出。”《观涅槃品》:“无得亦无至,不断亦不常,不生亦不灭,是说名涅槃”),故以空破一切世间有,标本体为非有非无。唯识要在显性。中边以二取空所显真如为胜义法界,其云:“略说空异门,谓真如实际,无相胜义性,法界等应知,由无变无全,相灭圣智境。”<sup>[118]</sup>论以五义显空性,曰相,即谓空真如非有(无二取)非无(有无性),非一非异;曰异门、异门义,谓空性假名为五:一真如,无变义,二实际,非颠倒义,三无相,相灭义,四胜义,最胜智所行境义,五法界,一切圣法缘此生义;曰差别,谓空性杂染清静,有垢无垢等。

唯识以本体即是空性,是诸法实际之有,体相清静,无相无分别,本来寂静,自性涅槃,宜若与梵、自性同一证会也。如《楞伽经》说真如法性不生不灭,无有分别,以摧伏外小实有,而表本无之体<sup>[119]</sup>;深密说胜义谛相譬如虚空、无相、无分别、无变异、遍一切一味相<sup>[120]</sup>,乃依遮诠而显一味之性。《成唯识论》谓真如法性为自性法身,即如来真净法界,受用变化平等所依,离相寂然,绝诸戏论,是一切法平等实性<sup>[121]</sup>,或谓真如为一真法界,即胜义胜义,体真非妄,常恒无变,湛然不虚<sup>[122]</sup>。

其次法界义。界者因义,本体无相,但为一切有相生存依处。一切境相皆从冥性生起,曰分别,曰缘起,曰转变,于一味境横加分别,故有万千殊相显现。如于湿泥塑成人物车马等各别器相。愚者但睹器相而不复识其为泥。《楞伽经》谓于分别境而起于分别<sup>[123]</sup>,《大乘法界无差别论》谓法身无差别,但为一切差别相之本体,《成唯识论》以真如为诸法之法性依,为

世间法生起之根本<sup>[124]</sup>。近人欧阳渐亦云真如是体,体不生灭,无始种子,依不生灭而起生灭<sup>[125]</sup>;或云用是生灭,体是真如,故真如与世间,是大体大用之关系<sup>[126]</sup>。复次《楞伽经》以心性同一,谓阿赖耶识即不思議境界或真如法界<sup>[127]</sup>,庄严亦有心真如之说<sup>[128]</sup>。盖早期瑜伽行派,尚未于心性二种本体明确区分,此论心、性宜袭奥义书之梵、我一如而甄陶之,而为小乘所未闻也。护法唯识,严析心、性分别,然于法界本体义,未尝有变,乃以真如为现象所依体,非当体体,是实性而非本原,此与起信别也<sup>[129]</sup>。

另外大乘以心识为诸法根源。此所谓心者,曰分别,曰因缘设施,曰执着,曰藏识,曰异熟识。般若以世间为虚妄分别而有,实际是空,并分别皆无,故但遮不表。弥勒中边亦承此意趣。而无著、世亲唯识则表诸识缘生是有,故分别所起境界,是遍计无,而分别是因缘所生,是依他有。凡世间一切境相,皆因心识分别而有。故《华严经》说“三界唯心,万法唯识”,《深密经》说“识所缘,唯识所变”,《楞伽经》说“心如画工师,画种种五阴”,或曰“譬如海水动,种种波浪转,藏识亦如是,种种诸识生,心遍及意识”,则诸识即藏识境相也<sup>[130]</sup>。一切境相生于虚妄分别,一切虚妄分别生于名言种子,故说万法皆由阿赖耶识生。分别即是心、识,一切境界皆为心所造,故亦有说本识为法界,为本体。然此之本体不同于冥性本体,盖冥性或一真法界,是体中之体,而本识种子则为用中之体云。唯识所谓阿赖耶识即是觉性,不见无对、无声无臭,超越于三界之外,而遍在于万形之中,它不属于经验境界而为一切经验之本体,它是纯粹的澄明、知者或自我。阿赖耶识之超验本体

论意义,小乘身陋所不能知,实取资于奥义书之阿特曼与数论之补鲁沙思想。

本识与真如,为两种所依,是一切世俗生起之由,即形成觉性与冥性之二元转变结构;盖奥义书与数论哲学即揭窠玄旨,惜论而不周,讲而不透,义类舛互,条贯不具,于吠陀奥蕴,皆有所遗佚然。惟我大乘瑜伽派之兴,其力判心、性,主法性、种子两种所依,故能究畅存有发生之整体,是以义光千丈,理登玄极;虽古今论有者,无以逾此也。唯识对旧义之改革,要在以下几方面:

首先,唯识严格区分冥性与觉性两种本体,它克服了奥义书哲学将二者混为一谈的情况,纠正了数论哲学对自性与神我解释之不应理处。维本体义别,心性殊功,故不同于奥义书的一元论。心与真如法性,是能缘与所缘。法性无为、不动、不生不灭、自性涅槃,是玄冥之体;而心则有为,造业受累,因缘生灭,无常变异,即是缘起、转变、运动。法性是本然之有,为真际,为胜义胜义,为究竟终极之实相。本识是分别之源,为种子,为转变,为事物显现之径。故法性本寂,不假人心而显;万相粲然,必由本识乃彰。至护法唯识乃区分法性与种子两种所依。古圣密意,由以大明;奘师东归,此学遂蔚为慈恩之弘纲。近世欧阳竟无先生,重振瑜伽,桃柴、基而祖护法,以体、用判一切世间。体者有体中之体,是谓一真法界,为一切法究竟实相故;有体中之用,是谓无住涅槃,由缘真如境而起与境无别故。用者有用中之体,是谓种子或本识,为一切现法所依体故;有用中之用,是谓诸现行法,纯为自体之相用故。体即自体,由体中之体与用中之体,乃成双重本体<sup>[131]</sup>。

此外冥性不动,惟觉性运动,此异于数论自性转变之说也。冥性即是混沌、冥漠之体,无生无灭,恒常相续,故无运动;觉性乃是精神,是灵明与光照,故必须于运动之中才得实现自身。冥性无差别,是实性,而觉性则产生且包含一切差别,是总体、大全或宇宙本身。冥性不生,谓其生者,强言之也,实即觉性以冥性为质而有生<sup>[132]</sup>。唯识将数论自性的熏习、转变结合到本识(觉性)上,而冥性本体则体属无为,故惟有本识是世界、经验与历史的承担者,而冥性则超越于经验世界,且是非历史的。

其次,在今之学者看来尤为重要者,大乘瑜伽行派将奥义书中存有论的语言视度推到对本体的阐释中,觉性与冥性,皆须以语言为参照得到说明。

大乘存有论之宗趣,一言以蔽之,曰“世界本空,执着而有”。本来之空,即是冥性、本无。执着即分别、心、识、觉性。这就是说,必于本无起诸分别,方有种种形相显现,易言之,只有当冥性与觉性二者交会,才有“有”发生。然则在唯识学中,执着即言诠分别,即语言之言说。故世间存有乃因语言于无言之境,强为言说而生起。

本体或冥性即无言之境。《中论·观因缘品》说:“诸法实相者,心行言语断,无异无分别,……寂灭无戏论,无异无分别,是则名实相。”盖冥性者即无分别境界,然分别必依言诠起故,且行言说境界故,惟息言诠方可绝分别寻思。如《解深密经》说胜义谛相微细甚深,超过一切一异性相,诸法胜义谛不可言说,寻思但行言说境界<sup>[133]</sup>;说法性本体无相无表示、不可言说、绝诸戏论,如偈云:“内证无相之所行,不可言说绝表

示,息诸诤论胜义谛,超过一切寻思相。”<sup>[134]</sup>《大乘入楞伽经》云:“第一义者,是圣智内自证境,非言语分别智境,言语分别不能显示。……是故大慧,应当远离言语分别。”<sup>[135]</sup>《成唯识论》亦云诸法自性法身为如来真净法界,受用变化平等所依,离相寂然,绝诸戏论<sup>[136]</sup>。这都是强调存有之本然真理或曰诸法本体,是超越于一切语言现象之外的境界,只有当圣者通过修行,彻底根除了语言的使用,它才能显现出来。

本体无言说,而一切境相皆依言说而生起。世俗经验皆因此心分别推度、妄计执着而有。然而在唯识学看来,一切分别皆是言说分别,即是语言之说。如《解深密经》说法性无相,但因两种遍计分别:一诸圣者于无分别境假立名相;二凡夫众生愚痴起执,由此无分别境而显现遍计影相,执为实有<sup>[137]</sup>。《楞伽经》说诸法实性本无分别,凡夫因无始戏论恶习所熏,而显现种种虚幻分别相<sup>[138]</sup>,复次经云差别境相由于十二分别显现,此十二分别者,首即言说分别、所说分别,即是语言之思维比度,其余相分别乃至缚解分别,要皆与言语妄兴有关,又说心识虚妄分别与言语不一不异<sup>[139]</sup>。故语言之道说,是存有显现的条件<sup>[140]</sup>。因此说分别即是缘起,即是语言的阐释理解活动。

一切分别转识以阿赖耶识为体,故楞伽说阿赖耶识为海,转识同波浪<sup>[141]</sup>,或说藏识与分别识不一不异,如微尘与泥团<sup>[142]</sup>。阿赖耶识即是世间诸有的种子,种子由无始言说戏论分别熏习所生,即是言说之潜在势能,此种势能,在西学中称为“概念”。语言性的概念通过经验理解而不断构成,同时又作为理解的普遍前提,是一切现实经验的基础。庄严论把

语言性理解(意言)与概念(种子)都称为“光”，盖一切世界，皆因语言之光照方得显明也，其云：“意言与习光，名义互光起，非真分别故，是名分别相。”<sup>[143]</sup>“种种心光起，如是种种相。”<sup>[144]</sup>

阿赖耶识之分别是“光”，由有觉、无觉、与相因分别三光而生一切世间。名言种子既为意言的概念，则阿赖耶识作为种子识，就是语言意识。故语言就是“光”，是觉性与澄明。三界六道，诸佛身土，惟因语言之光照才显现出来。因此所谓“唯识”实际上是“唯语言”。

业力与果报，也应该从语言视界得以阐明。中论摒弃数论自性持业相续，命根轮转的概念，揭明业果相续必依于心<sup>[145]</sup>，而非依于性。唯识并以心(本识)与经验(分别识)之双重因果关系，作为解释宇宙阖辟伸缩的机制，此如《显识论》说：“显识(本识)起分别，分别起熏习，熏习起显识，故生死轮回。”<sup>[146]</sup>在唯识哲学中，本识即是语言意识，因而将业力因果，推到言说熏习与流转生果的意义上，因而业力缘起论作为一种存有论，属于语言存有论范畴。

业力说揭示了历史与人的现实存在之关联，这实际上就是存在于语言中的历史与理解的视域当前性的关系。一方面，言说戏论分别(语言的理解)熏习为因，本识中意言种子(语言性的概念)为果；另一方面，意言种子为因，复起种种名言虚妄分别现行之果，故阿赖耶识(语言意识)与现行识(经验的理解活动)是互为因果的关系。业力说揭明了在一种语言境域内，传统与经验之间相互构造、相互生成，又相互否定、相互斗争的辩证运动，其间的联系纽带就是“熏习”。所以深密



经说：诸有情于依他起自性及圆成实自性中，随起言说如如，随起言说如是如是，由言说熏习心故，由言说随觉故，由言说随眠故，于依他起自性，及圆成实自性中，执着遍计所执自性如如。……由是因缘，生当来世依他起自性。由此因缘，或为烦恼杂染所染，或为业杂染所染，或为生杂染所染，于生死中，长时驰骋，长时流转，无有休息<sup>[147]</sup>。《楞伽经》也说现识（藏识）以言说虚妄分别熏变为因，分别事识（诸转识）以分别境界及无始戏论习气为因<sup>[148]</sup>。这都揭示了存有以及人的生存的历史和命运与语言的密切联系；历史与存在，过去、现在与将来之间，这种生生不息的相互构造，都是在语言视域之内进行的。这与当代解释学的语言存有论立场是完全一致的：正是语言或语言中历史地形成的前见，决定了我们存在的命运<sup>[149]</sup>。

所以“世界本空，执着而有”，也可以说为“世界本空，（依）言诠而有”。这实际上就开示了唯识存有论的两个基本原理：一为空性本体；二为言诠本体。前者即真如、法性，后者即阿赖耶识。必二者兼备，诸法缘起或存有发生方为可能，故唯识缘起论实为一种二元发生论。另外，空性一如，于各种文化未尝有别；但言诠各殊，故存有显现为多样，此实为必然。语言凝集了一个民族独特的历史与世界，语言之道说也规定了不同文化的存有境界之差异。

第二节

法性论：佛教的究极存在

杨诚斋诗云：“不须苦问春多少，暖幕晴帘总是春。”龙光涇禅师：“千江同一月，万户尽逢春。”（《五灯会元》十三）盖翠竹黄花，皆有佛性；佛性是春，万物是花。明道云：道通天地有形外，思入风云变态中，乃与此作桴鼓应。虽百千庶物，无非道体，故诗人以草木文章，发天帝机杼；而贤者读“水流心不竞，云在意俱迟”，“片云共天远，永夜月同孤”句，许为知道（明王鏊《震泽长语》卷下《文章》门）。另外如僧达观慧洪撰《石门文字禅序》说：“禅如春也，文字则花也。春在于花，全花是春，花在于春，全春是花。而曰禅与文字有二乎哉！”盖性体逸绝九天，而不出秋毫。故言有二谛，二谛为一；境分三性，三性同体。道体性绝言说，而言相皆出于道体，虽皆出于体，而体相不离。故古之论文者，每以无言之境与有言之性为不异。

而修习圣道者，辄以无言之体与有言之用，匪特不异，亦复不一。如弥勒《辨法法性论》说一切二类所摄，法表生死，法性表涅槃。法是有为，依名言虚妄分别所显。无而显现，是为虚妄；法性离颠倒，是为真如；前者有而无，情有体无，后者无而有，情无体有〔《辨法法性论》，《唯识典籍研究》（二）〕。法界本体不异世间，然非即是世间，即是于世间证无分别、言诠寂灭所得境界<sup>[150]</sup>。故真俗异趣，凡圣殊归。般若遂离表于遮，破相显性，中观乃唱八不，尽遣愚执。而嘉祥吉藏大师，乃提

挈胜义，总持弘纲，爰立四重二谛，即从有、无二边，层层剥除，直至言语道断，心行处灭。慈恩说四重二谛，辄真、俗各开为四，即从舍世间世俗，达证得世俗，得世间胜义，层层会通，最后舍胜义世俗，达一真法界，故俗安全消，纯乎法界如如，法性如是如是。故中观是破俗以显真，而唯识则藉用而通体。本体与相用、有言之境与无言之性，不即不离，非一非异。惟其非一，弃俗归真方为必须；惟其非异，修道证解方有阶可循。

### 1 有分别相与无分别相

夫天造草昧，鸿洞空蒙，此略为混沌之貌也。盖自性本无雕琢，凝然一体，纯朴无形，即曰本体、曰真如、曰法界。后言噪稍起，心光始照，故有相焉；万物靡然流行，斯所谓朴散为器也。然于本体有(分别)相无(分别)相，佛家亦有净焉；要之，厥必以无相之说为本义也。兹略述之。

#### 一、初辨识性有相、无相义

持无相(唯识)说者，以安慧为代表，以自性为无相无分别，厥立义随顺唯识旧说。

《辨法法性论》以为法性无相，法性显现则法相不现。无著亦说，圣者以无分别智观真如性时，诸法义相不复显现，故无有尘境<sup>[151]</sup>，或曰一切相不显现，清净真如显现<sup>[152]</sup>。世亲摄论释也说，无分别智于真如境，所缘义非有，能缘心亦非有<sup>[153]</sup>，故相、见分皆无；又云义相有两种，曰自性，曰差别，悉无所有，以本性惟量，惟分别，故一切义皆无相<sup>[154]</sup>。

安慧承其旧统，乃云：“诸识自体，即自证分，由不证实，有法执故，似二分起，即计所执似依他有。”(《成唯识论述记》卷

一本)以识自证分没有形象,属离言自性,圣智所证,体无分别。任何分别相,皆依此无相之识体施设为有。比如愚夫由无始名言熏习力故,不如实知故,于识体上变现种种相见实我实法形相,“如依手巾变似于兔,幻生二耳,二耳体无,依手巾起。”(《成唯识论述记》卷一本)此种种相,皆是遍计所执自性,情有理无;故三分中惟自证分一分体有,相见二分体无。世尊虽知自证分离言性,为除愚夫所执实我实法,于彼二分假说我的法,令知是假,而无实体。《述记》一本载安慧义云:“三性心皆有法执,八识自体皆似二分。”三性者,善不善无记三性。安慧师依世亲《缘起论》“无明支许通三性”的教量,证三性心皆有法执(三性心既容有无明,则皆通法执,法执必与无明俱故)。能执体是自证分,所执为相见二分。八识自体变似二分,故皆是能遍计。

而诸愚夫复以戏论串习力故,于见、相分上虚妄分别内、外、我、我所。据安慧解,八识相见皆属遍计故是总无;第六、七识依止总无之上别执为我种种,除七识之外余识别执为法种种,此八识之分别所执,是为别无,依无起无,故云“以无依无,别依于总”也。

持有相(唯识)者以陈那一护法为代表,以诸法自性为现量所缘境界,与古说有隙。护法认为依他相见实有,而于二分所起我的法执,则属带质境之遍计相分或独影境,故体无。若心起时必变依他影像相分,此性离言及离假智,而诸凡夫识有执故,执此以为色、声等法。如眼识所缘青等相,是现量摄,即诸法离言自相,性离言非有非无,为依他而生之实有。《集量论》认为:五识离名想心,智离分别,是为现量;此现量境,即如眼

识所缘青等,是无分别相,即诸法自相;此自相即是胜义法,亦名真如实性,世俗法以此为依虚妄分别而生起故。如《集量论释》说:“错乱俗有智,此量及所生,念欲似现量,谓于阳焰等。”释云:“且错乱智者,如于阳焰等分别为水等故,是似现量。俗有者,增益余义而分别彼体故,亦似现量。比量及彼果智,皆分别先前所受故,亦非现量。”<sup>[155]</sup>此即以依他影像为自性本体。

后期瑜伽经量部的法上也说:惟直接感知之境相是胜义有,而非情见虚构之幻有。惟有殊胜之作用之法,方是实有。故胜义有仅仅是自相而非设施的假有(经验的对象),因为前者有胜作用,而后者无<sup>[156]</sup>。故后期的有相唯识直以真如为直接之表象<sup>[157]</sup>。由此当知,只有现法是真实的,而过去、未来法则都是非真实的。胜义有即是纯粹的刹那生灭,它不具备时间空间等特性,不能对它进行明确的区分和限定,也不能用词语来描述。而世俗有(具有客观有效性的经验对象)则是虚假的,它由心识通过思维分别赋予其时间空间的位置和实体性的意义,是在直接表象基础上构造的第二序的存在,故是假设之有。终极的真实存在只有刹那的现量境<sup>[158]</sup>。

质诸唯识古义,当以无相之说为正。如《庄严》、《中边》、《显扬》等皆敷阐(诸法)自性本来无相之义。《辩中边论》上:“由相灭义,说为无相,此中永绝一切相故。”《显扬》云:“无相亦有二种,一所知,二智。所知者,谓即所知空境,由此境相,一切诸相之所不行。智者,谓如前说。”(《显扬圣教论》卷二)《杂集论》二亦说:“云何故复说此名无相,诸相寂静故,诸相者,谓色受等乃至菩提,诸所戏论。真如性中,彼相寂静,故名无相。”

谈无相者，盖以一切相皆为名言安立有事。故《瑜伽》有云：“何等为相？谓若略说所有言谈安足处事。”（《瑜伽师地论》卷七十二）《显扬》亦曰：“云何为相者，若略说一切言说所依处。”（《显扬圣教论》卷六）是以一切相悉为世俗假有，如《瑜伽》说：“问：相，当言世俗有？当言胜义有？答：当言世俗有，由二因缘故：一杂染缘起故；二施設器故。”（《瑜伽师地论》卷七十二）故世亲云一切义境有自性、差别二种，悉无所有，但是假说<sup>[159]</sup>。故一切诸相皆是遍计所执，体、性皆无<sup>[160]</sup>，如是则胜义有必为无相也。

以无相故，则无能缘、所缘。故无分别智缘境时，乃与境融然为一矣<sup>[161]</sup>。《摄论》世亲释云：“诸菩萨行相，复于所缘中，是无分别智，彼所知无相。”（《摄大乘论》世亲释卷八）盖菩萨行相，于所缘中所现无相，谓即是无分别智，于真如平等平等，生起无异相之相以为行相；如眼见青等相，非此青等于色有异，正智缘境亦复如是，是以智与真如，无异行相。

### 二、次辨无相法之为诸法依止（本体）

彼无相之自性，具二种相，一真如相，二无为相，兹依二相略示本体义。

初诸法胜义自性，谓一真法界，即真如究竟理体。此法性指诸法之真实体性，亦即宇宙一切现象所具有之真实不变之本性。盖于初小乘惟以佛说“四谛”、“因缘”之法为真如，此真如仅为相义；化地部等计离色心实有善等真如，亦不知性相区别。后般若以空真如离言说戏论分别相，非有非无，为诸法实性，真如方具性义<sup>[162]</sup>。中观以此空性为一切颠倒戏论依事，故空性即为本体，此如青目《中论释》云：“世俗谛者，一切法

空，而世间颠倒故生虚妄法，于世间是实。诸贤圣真知颠倒性，故知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛名为实。”（《中论·观四谛品》）唯识更以真如为一切杂染清净法生起之根本。如《成唯识论》说诸法有两种依：一持种依，谓一切种子阿赖耶识；二迷悟依，谓真如，诸染净法依之得生，以为究竟真实本体故（《成唯识论》卷十）。《辩中边论》以五义明空性，以空为法界<sup>[163]</sup>。《对法》于上述五者之外，另加二门，谓无我性及与空性，遂成七门分别。另外唯识古学立自性清净心，实即以异门密意说真如为自体，此如亲光释《佛地论》云：“又诸有情心平等性，即是真实，是圆成实自性摄故。……心之法性说名为心，非离心法性有异性净心。”（《佛地经论》卷三）故真如名心、名识，为一切法生起之根<sup>[164]</sup>。

复次，诸法离言自性，又名无为，以本性寂静、不生不灭、无能作用故。初于《阿含经》中，无为仅指感苦息灭后之涅槃境界，所以称为择灭；仅依遮止而说，并无表显（实体）之义。后来赤铜蝶部忠于古说，就只立择灭无为一种。而有部立三种无为法：择灭、非择灭、虚空，盖以无为为实有之法，而强调其不生不灭、恒常不变之义。后大众部立九无为，基本立场固无异于有部<sup>[165]</sup>。而在有部基础上，唯识乃进一步将无为法发展成为世界之本体。依《成唯识论》，无为法略有两种，一依俗谛说；二依真谛说。依俗谛说者，即同有部<sup>[166]</sup>；依真谛说，则无为法即诸法自性真如，即真实不动之本体。《成唯识论》说：“（无为乃）依法性假施设有，谓空无我所显真如，有无俱非，心言路绝，与一切法非一非异等。是法真理故名法性；离诸障碍故名虚空，由简择力，本性清净或缘阙所显故名非择

灭，苦乐受灭，故名不动想受不行，名想受灭；此五皆依真如假立，真如亦是假施設名，遮拔为无，故说为有，遮拔为有故说为空，勿谓虚幻故说为实，理非妄倒故名真如。”（《成唯识论》卷二）此无为体，谓法性无有变异、无有增益、无作无不作；复于一切处通照平等，于诸平等中善住平等，不平等中善住平等，于诸平等不平等中妙善平等；又谓法性无有分别，无有所缘，于一切法能证得究竟体相，非空非不空、非有非无<sup>[167]</sup>。故无为即自性清净、即平等平等、即空性真如，即一真法界。夫无为而无不为；盖变者不摄他变者，惟以不变摄群变，则群变各得其所。以本体是万物所从出，曰无不为；然其于万有中亦不失其本然之自性，故曰无为。

此即以真如、无为二义成就彼无相法之为本体也。

盖有相之说，其于经验之构成也，乃一同于西人理性本体论之说。后者即以为知性运用之先，仅有混乱之纯知觉存焉，后以此纯知觉与知性之范畴作用相合，方有经验形成。此种观念，实以欧陆古来之形质二元传统为根柢者。然近世学者咸以此二元分割为病，故有解构之论（分析哲学、现象学），有无相之论<sup>[168]</sup>；昔人对感性与理性之分于斯崩解，故有视纯直观之相为痛赘者也。要之，彼以有言为有相，若离却言诠者，辄无有、无无，无任何心、物之相，即堕混沌之自性。故自性无相，乃世亲之学深契于泰西之今学者。抑此混沌，吾东方人以为本体，西人则未曾以本体目之。

### 2 自性与真如

自性即如也。故今以三门释真如，重显真如之无相义、本



体义。

一、略释真如义

《成唯识论》云：“真谓真实，显非虚妄，如谓如常，表无变易。谓此真实，于一切位，常如其性，故曰真如，即是湛然不虚妄义。亦言显此有多名，谓法界及实际等，如余论中，随义广释。”（《成唯识论》九）因此真如即是真实、无倒、湛然不动的诸法实性。此实性，即是法界，即诸法之所依或根据。盖真如，梵言“达他多”（tathata），“达他”（tatha）为真实，即是相；“多”（ta）意为如（“如”者如其体性也），即是性；今略依性、相二门辨之。

初真如仅具相义。如佛说“四谛”，谓苦、集、灭、道，以为生命之本质，此即揭示人生之四种真实道理也，故四谛名为真如。《杂阿含经》论十二缘起，谓无明缘行、行缘识，如是乃至生、老、死；其谓如，乃“此等诸法住、法定、法如、法尔、法不离如、法不异如、审谛、真实、不颠倒，若佛出世不出世，此法常住，常住法界。”盖缘起与四谛，皆法之实相也，略当于吾侪所谓之“客观真理”，食、蕴、处、界等法，亦皆如是。此即真如之相义。

唯识中，深密立七真如，谓：“一者流转真如，谓一切行无先后性；二者相真如，谓一切法补特伽罗无我性及法无我性；三者了别真如，谓一切行唯是识性；四者安立真如，谓我所说诸苦圣谛；五邪行真如，谓我所说诸集圣谛；六清净真如，谓我所说灭圣谛；七正行真如，谓我所说诸道圣谛。当知此中由流转真如、安立真如、邪行真如故，一切有情平等平等；由相真如、了别真如故，一切诸法平等平等；由清净真如故，一切声闻

菩提、独觉菩提、阿耨多罗三藐三菩提平等平等;由正行真如故,听闻正法缘总境界胜奢摩他毗婆舍那所摄受慧平等平等。”(《解深密经》卷三)<sup>[169]</sup>《成唯识论》立十种真如<sup>[170]</sup>,略以十如配于十地,真如理地地显现、证得异故。此皆是依相说如也。

复次,般若性空论者说真如为诸法无分别之相,非有非无,为诸法实性,真如方具性义。今以为般若中观解性空亦轩轾有别。盖中观早期,“遮”、“表”双运。其主“遮”者,如智论:“是法性皆空性。空中无有法可得。”<sup>[171]</sup>中论释云:“今此大乘法中说,诸法从本以来毕竟空性,如是空性法中无人无法”(《中论》卷四)盖亦同于此也。在清辩等后来的论师谈空,即为“但遮不表”,如《掌珍论》云:“真性有为空,缘生故如幻。”<sup>[172]</sup>即是此类。然般若与中观早期谈空亦有表显(法性)之义,其许“表”者,“以遮为表”也。此如《般若》立十四门分别空真如,以真如为实性;此十四者,即真如、实际、无相、胜义、法界、法性、空性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、及与法住、虚空界、不思議界(《大品般若经》卷二十一)。智论亦云:如有二种,一各各相,二实相。一切法如皆相,以自相言,如地以坚为相,是亦法之真如,但为下如。上如则为实相。若地坚相不实,自性空,即地坚空相,是即法实相上如。诸法之实相即空,一切相同归于空,故称空为法性。(《大智度论》卷三十二)凡此皆以表显为事也。要言之,“遮”者,但以真如为二空之相;“表”者,即以真如为空所显之本然实性也。故以中观言之,于“遮”真如但是相义,于“表”真如亦是性义。

唯识中,真如亦具性义。此说性者体也,即以真如为诸法

本来自性。一切世间法中皆具涅槃之法性，如石中具有金之性质，故说此诸法本然之实性为法性，说众生、国土同一法性。如《摄论》立金土藏喻，曰：“譬如世间金土藏中，三法可得：一地界；二土；三金。于地界中，土非实有而现可得，金是实有而不可得；火烧炼时土相不现，金相显现又此地界，土显现时，虚妄显现；金显现时，真实显现，是故地界是彼二分。”（《摄大乘论》卷二）此说金性即是世间法之本然性。《辩中边论》亦以真如为虚妄分别之性<sup>[173]</sup>，说虚妄分别有空性及空性中有虚妄分别故<sup>[174]</sup>；及说二取空性即是真如故<sup>[175]</sup>，皆同摄论之旨。

本来自性者，即是实性义、空性义、寂静义、不动义、无相无分别义、离言诠义、不思議义、平等义，即是自性之相状也。如《成唯识论》云：“（诸法）本来自性清净涅槃，谓一切法相真如理，虽有客染而本性净，具无数量妙功德，无生无灭，湛若虚空，一切有情平等共有，与一切法不一不异，离一切相一切分别，寻思路绝，名言道断，惟真圣者自内所证，其性本寂，故名涅槃。”（《成唯识论》卷十）《述记》复曰：本来自性有十种义，本性清净故、具妙功德故、无生无灭故、有情共有故、不一不异故、离所取相故、离能取相故、寻思路绝故、名言道断故、圣教所证故（《成唯识论述记》卷十末），即是诸法真如实性。

复次，此真如自性以平等平等，遍于一切杂染诸法。此如深密云：“是故善现，由此道理，当知胜义谛，是遍一切一味相。”（《解深密经》卷一）即是说胜义谛遍于一切蕴中，如是一切处中，一切界中，是一味相，无别异相<sup>[176]</sup>。故一切杂染诸法无非以真如为性，一切虚妄分别无非以涅槃为性。《密严经》云：非不见真如而能了诸行皆如幻事等，虽有而非真。故

一切法本来是空、本性寂静、不生不灭、自性涅槃：“由彼三染本性即是空性等法，彼性即是诸法界，法界本来性无染故。本性自空自无相，非由空等智令三杂染今日始成空无相等。”<sup>[177]</sup>故真如为一切之本体或本性。

## 二、真如与空、无相

《辩中边论》卷上云：

略说空异门，谓真如实际，无相胜义性，法界等应知。夫真如即诸法空性，要之即无言诠分别境界。盖空与空性义别：空性是体，空是用；以用显体，然用非即是体也。此如《辩中边论述记》云：“但言空者，即二取无，言空性者，以空为门，显空性即真如也。”复云“二取之空以为门，所显之性乃真如理”，“二取空性即是真如，空之性故”（《辩中边论述记》卷上）。故空非真如，真如者，二空所显性也；反之，若以空为真如，则同方广道人堕恶趣空矣。兹且略依无相、无分别、平等、寂静三门释空性，而一归于寂默之道。

初空性即无相义。今人法尊译弥勒《辨法法性论》，即以真如为“无”或“无相”，法性相即“无色，无观，无示，无对，无住，无现，无了，无依”<sup>[178]</sup>。另外深密以空除十种相，乃以一切相为十种，除十种相即得无相真如<sup>[179]</sup>，其云：“善男子，于所了知真如义中，都无有相，亦无所得，……我说了知真如义时，能伏一切法义之相，非此了达余所能伏。”（《解深密经》卷三）瑜伽说由证三摩地，如实观察诸法无我，有知为有，无知为无；所无者诸法影像，所有者无相法性，是名空性（《瑜伽师地论》卷九十）。中边亦说杂染法本性（此说本性即空性、真如也）自空、自无相，非由空等智始成空无相等（《辩中边论述记》

卷下)。

早期唯识之言无相,通说无遍计所执相与依他起相,非如护法等但说无遍计。《庄严》、《深密》等盖以为一真法界全无有、无之相。如深密即以三种无自性性密意说言一切诸法无生无灭、本来寂静、自性涅槃:以依他、遍计都无实体相,于自性中都无少分所有;圆成实即诸法空性,本来无相。《解深密经》以为依他起性是识颠倒所生,故体是无,如眩翳人所见蝇纒等物;于此所无之物,计为实有,乃是遍计所执,如眩翳人计所见蝇等为实有。故依他起性体性是空,此是从存有论而言;遍计性执之为有,此是从认识论而言(《解深密经》卷二)。此外《辨法法性论》以法性相中无“二取,言说,根,境,识,器世间不显现故”,无依他起相。中边说依他起虚妄分别之种种心识,皆是空无相,皆与深密同也(《辩中边论》卷上)。

无相即无言詮相。盖一切相皆名言而立,由意言种子生起,故无有离言詮之境相,故无言即无相矣。空性真如即是离言、离相、冥然之自性。《解深密经》卷一述空性义云:“内证无相之所行,不可言说绝表示,息诸诤论胜义谛,超过一切寻思相。”又云:法身之相,无有生起,不可思议,无戏论故,无所为故,而诸众生计著戏论,有所为故(《解深密经》卷五)。

复次空性即无分别义。分别者,依名、义等而寻思推度。寻思有、寻思无皆名寻思。寻思有者,即分别,如摄论立五种分别即此;五种分别即遍计言、相、自性、差别等有相<sup>[180]</sup>。寻思无者,实与此相逆而行也,即去分别,如加行位所修四寻思是也;四寻思者,即寻思名、义、自性、差别之无相<sup>[181]</sup>。其中寻思有相即寻思境界;寻思无相即寻思胜义空性无相无分别,

故超过一切寻思(有相)境界。如《解深密经》卷一说：“法涌，我说胜义无相所行，寻思但行有相境界，是故法涌，由此道理当知胜义超过一切寻思境相。法涌，我说胜义不可言说，寻思便行言说境界，是故法涌，由引道理当知胜义超过一切寻思境相。法涌，我说胜义绝诸表示，寻思但行表示境界，是故法涌，由此道理当知胜义超过一切寻思境相。法涌，我说胜义绝诸净论，寻思但行净论境界，是故法涌，由此道理当知胜义超过一切寻思境相。”

应知分别即言说戏论习气分别，故无分别即是无言说境界，即是言语道断，心行处灭。庄严说彼真实无分别相即分别不行，无戏论故<sup>[182]</sup>。复次，应思寻思有相境界，即是名言分别境界，以寻思必待名言故，有分别故，如上所明；寻思无相境界即寻思无名言戏论分别相境界。故圣者由勤修四寻思，得四如实智已，乃初入见道位，得根本、后得二(无分别)智；于是伏除一切言说戏论分别相，初证诸法离言自性。如深密说菩萨于修奢摩他、毗婆舍那时，惟以缘真如作意，如是知名、句、文身之自性无所得，方能除遣一切法相及义相<sup>[183]</sup>，如是即为无分别境。《成唯识论》说见道位的菩萨于所缘境，无分别智者无所得，不取种种戏论相故，即证真如；盖有所得相如能取、所取相俱是由名言戏论、虚妄分别显现故<sup>[184]</sup>。由此知诸法自性离言说相、离思维相、离分别相，即是无相无分别义。

复次空性即平等义。无相故平等。释尊曾于《宝积经》开示诸法实性(空性、真如)，谓法性无有变异，无有增益，无有所作；复于一切处通照平等，于诸平等中善住平等，不平等中善住平等，于诸平等不平等中妙善平等；又谓法性无有分别，无

有所缘，于一切法能证得究竟体相（《大宝积经》卷五十二）。般若、佛地皆以十种平等阐明空性，即：离相差别平等、领受缘起平等、离异相非相平等、大慈平等、大悲平等、随乐示现平等、苦乐一味平等、敬受所说平等、世间寂静一味平等、无量功德平等。《成唯识论》说平等性智于法云地后方得究竟，然于真见道由妙观察智引初起（《成唯识论》卷十），即了知诸法自性，本来寂静、空、无相无差别、一味常住；因无差别故自他平等、我法平等，故平等性者，乃真如之理体也<sup>[185]</sup>。应知平等即言说相平等平等，因真如体性平等平等，无差别戏论之相故。

复次空性即寂静义。深密依空性义说：“一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃。”（《解深密经》卷二）一切法自性空，故本来寂静。《庄严》第五述求品说：真如有三种相，三相一体；此亦说空性相即本来寂静、无分别相<sup>[186]</sup>。诸法空性以无相、无分别、平等故，必为寂静也。

寂静即无生灭义。以虚妄分别故有生灭，无分别则无生灭之相。《庄严·述求品》曾立幻师喻，谓依他起之虚妄分别是幻师，我、法种种相是幻事，若彼幻师不作，则种种幻事即灭，于是复归于本来寂静之体<sup>[187]</sup>；复曰若修止观得心慧二解脱，则能取、所取二光不起，如是即证寂静本体<sup>[188]</sup>。空性无生灭义即空性寂静义。故庄严亦云：“无自体故成，前为后依止，无生复无灭，本静性涅槃。”<sup>[189]</sup>无自体即空、无性，由无性故次第成立后无生；以无生无灭则知诸法本来寂静、自性涅槃。

已说生灭相即虚妄分别相，而在早期瑜伽，一切分别皆是名言戏论分别。如《庄严》云：“分别二种，一依名分别义，二依

义分别名。”<sup>[190]</sup>此即明说分别即概念性思维，故分别即言说也。故空性真如，寂静无生灭义，即是无言诠义。盖消弭名言，方悟自性本无之体；于本无大虚空中言想灭尽，音声不起，故谓寂静也。

是以真如即无相、无言之境界，其为所有言说法之实性，然而却是一切言说所无法到达之超越性。

### 三、心真如

《大乘庄严经论》视圆成实性为真如，以为真如即诸法之本体。如《随修品》说：“不真分别，于平等法界无二相处而常见有能所二相”，乃以平等法界为分别所依，即诸法之本体也。今译弥勒造《辨法法性论》亦云：“无而显现故错乱，是杂染之因，如见幻象等。不见有亦尔。无与现中随缺一种，则错乱不错乱，杂染清净，皆不随转。”<sup>[191]</sup>此说“无”即是真如，“显现”即依他缘起，即依真起妄；故真如实性即是依他起性之本体，若随缺此真如本体，则“错乱”、“杂染”（即依他起性之谓也）即不随转。另外《成唯识论》述安慧义云：“有义三界心心所，无始妄熏。虽各体一，而似二生，谓见相分，即能所取。如是情有理无，说为计执。二所依体，实托缘生非无，名依他起。”（《成唯识论》卷八），此亦合于弥勒、世亲之古义，即以圆成（识自体）无相，而为有相法生起之所本。

早期唯识以为三界唯心所变，且不外一心，故其谈心性染净，皆是从本体上说的。心之实性即圆成实性，曰心真如，故《佛地经论》卷三云：“诸有情心平等性，即是真实，是圆成实自性摄。”

心既为万物根柢，故心染则世界是染，心净则世界为净。



然本体常乐我净,如《大乘庄严经论·述求品》说圆成实性有本净、无垢二相,其云:“(二净谓)一者自性清净,由本来清净故;二者无垢清净,由离客尘故。”盖无垢依本净而立(复其本然曰离尘染也),故心真如或法性心,是本来清净的;故曰本体常净,或曰非净非不净<sup>[192]</sup>。

复次心净即是染法寂灭之义,反之心染即是诸法缘起义也。如《庄严·随修品》说:“譬如清水浊,秽除还本清。自心净亦尔,唯离客尘故。”又云:“已说心性净,而为客尘染,不离心真如,别有心性净。”此所谓“客尘”,即缘起之法<sup>[193]</sup>。心性如金,塑成球、柱等种种形相,相即客尘;此即缘起义也。然而即使在球等形中,金性仍然不变,故缘起法仍不离真如体。所以心真如即是诸缘起法的本体。

然而在《庄严》等早期唯识典籍中,心真如兼摄心、性二义。后来的唯识家,有的将它朝“心”的意义上展开,有的将它限定在“性”的范畴之内;盖菩提流支与真谛之学并属于前者,而慈恩学则属后者也。依前者故有真如缘起之说;如地论南道派所倡的法性依持说,真谛所传之摄论学立第九庵摩罗识之说<sup>[194]</sup>,皆属于这种思想。故真如名心、名识,为一切法生起之根柢。今在《庄严》、《佛地》等早期论籍中,皆可发现这种思想的证明<sup>[195]</sup>。而慈恩学并斥之为伪,因其以护法—戒贤思想为宗,拘墟形迹,故难免容不下异说。

然而法性之本体义亦为《成唯识论》所许,其以为一切诸法皆有二种所依:一持种依,谓一切种子阿赖耶识;二法性依,谓真如,诸染净法依之得生,以为究竟真实本体故<sup>[196]</sup>(《成唯识论》卷十)。持种为依者,名言种子为一切法现起之亲因故;

真如为依者，一真法界遍一切法，且为其本性故<sup>[197]</sup>，为诸言说法所依事故。盖《辩中边论》曾以五义明空性<sup>[198]</sup>，以空为法界，即以为一切法生起之助缘也。故所谓缘起者，即以自性为依事，由无始以来名言熏习力故，种种诸法形相展转而生。《解深密经》详细阐述了依自性、名言，种种言说假施設相得以生起<sup>[199]</sup>，此施設总有两种，即：一、以愚夫邪分别为因，如经卷二说：“彼诸有情，于依他起自性，及圆成实自性中，随起言说如如，随起言说如是如是，由言说熏习心故，由言说随觉故，由言说随眠故，于依他起自性，及圆成实自性中，执着遍计所执自性相如如，执着如是如是；于依他起自性，及圆成实自性上，执着遍计所执自性。由是因缘，生当来世依他起自性；由此因缘，或为烦恼杂染所染，或为业杂染所染于生死中，长时驰骋、长时流转，无有休息。”二、以圣者正分别为因，如经卷一云：“……若是本师假施設句，即是遍计所集，言辞所说。……然非无事而有所说，何等为事？谓诸圣者，以圣者圣见离名言故，现正等觉，即于如是离言法性，为欲令他现等觉故，假立名相，谓之有为”；“即于如是离言法性，为欲令他现等觉故，假立名相……。”故因缘缘起之法，皆依离言自性，因名言戏论熏习假施設而有。

是故自性即法界、即实性、即染净诸法之依止也<sup>[200]</sup>。然以真如为离言寂灭法，则反映出东方人的存在理解和文化态度与西方传统的巨大差别<sup>[201]</sup>。

### 3 三性与三无性

世亲《唯识三十颂》云：

由彼彼分别，种种物分别<sup>[202]</sup>。此遍计所执，自性无所有。依他起自性，分别缘所生，圆成实即彼，常远离前性。故此与依他，非异非不异。

此即阐述世间存有共有三种自性。云何三性？《显扬论·无性品》曰：“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。”<sup>[203]</sup>

今依缘起义解之，即以虚妄分别为依他起，以所分别境为遍计所执，以圆成实性为依他起上消除遍计所执相所显现的真如<sup>[204]</sup>。盖种种物事皆因分别活动而显现出来，其实都只不过是一种遍计所执的存在，其体、性非有；而分别活动则是依名言熏习种子为因缘而生，故许是实有，即是依他起自性；圆成实性则是消除名言相所证得之寂静本体。

此三自性非异非不异，实依一识体不同分位说也，如《摄大乘论》卷二说：“复次此三自性为异为不异？应言非异非不异。谓依他起自性由异门故成依他起，即此自性由异门故成遍计所执。即此自性由异门故成圆成实。”三性之中，遍计、圆成以依他为体。故欲明三性奥义，首须知依他起自性。

### 一、依他分别与语言

早期唯识典籍，如《辩中边论》、《庄严经论》、《摄大乘论》等解释三性，无一不是以虚妄分别之活动性为依他，而以遍计所执为此活动之对象性也<sup>[205]</sup>。故虚妄分别即依他起，说为虚妄分别，以其显现之活动而言；说为依他起，以其活动之根据（因缘）而言。一切心心所法皆为依他起，故一切心心所法

皆是虚妄分别也，如中边论云：“三界心心所，是虚妄分别，唯了境名心，亦别名心所。”（《辩中边论》卷上）在后世唯识学者中，安慧立说似可与此相仿佛，而护法唯识则与此大异其趣矣。

虚妄分别之因缘就是阿赖耶识中，由于众生无始戏论虚妄分别熏习所形成之名言种子。如《摄大乘论》卷二云：“此中何者依他起相，谓阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识。……此中若身、身者、受者识、彼所受识、彼能受识、世识、数识、处识、言说识，此由名言熏习种子。……由此诸识一切界趣杂染所摄依他起相虚妄分别皆得显现。”名言熏习种子是世俗虚妄分别之因缘<sup>[206]</sup>。

复次虚妄分别性即是缘起，圣教说依他起相即缘起相故。如《解深密经》卷二：“云何诸法依他起相，谓一切法，缘生自性，则此有故彼有，此生故彼生，谓无明缘行，乃至招集纯大苦蕴。”《摄大乘论》卷二亦云：“何因缘故名依他起，从自熏习种子所生依他缘起故名依他起，生刹那后无有功能自然住故名依他起。”如是皆以缘起之相为依他起也。故缘起与分别，是一体之二面：从其为名言种子现起而言谓之缘起，从现实活动以虚妄分别为体性而言谓之分别<sup>[207]</sup>。

故虚妄分别者，即是由无始以来种种名言戏论熏习力故，复于所缘自性境界中起名言分别，此即是言诠（安立）之道。古学以能、所取辨依他、遍计，即是依他起为取言说相之功能，而以遍计所执为所取之言说境界；且由依他起之言诠安立方有遍计之种种言说相转起也。依他以遍计为所缘境而起，由名言虚妄分别而起诸言说，可熏习于心，形成名言种子；复由

此名言种子(言说随眠)为依缘故,由名言习气现起(言说随觉)故,执着而生遍计所执自性种种言说戏论之相。

复次,《摄大乘论》以意识为能遍计识,而一切言说相为意识遍计而有之境界,论云:“当知意识是能遍计,有分别故。所以者何?由此意识用自名言熏习为种子及用一切识名言熏习为种子,是故意识无边行相分别而转,普于一切分别计度,故名遍计。……谓缘名为境,于依他起自性中取彼相貌;由见执著,由寻起语,由见闻等四种言说而起言说,于无义增益为有,由此遍计能遍计度。”(《摄大乘论》卷二)

然而古师持一意识说,一切识皆依惟一阿赖耶识分位建立,故说意识即阿赖耶识之见识<sup>[208]</sup>。《摄大乘论》卷二:“若处安立阿赖耶识为义识,应知此中余一切识是其相识,若意识识及所依止,是其见识,由彼相识是此见识生缘相故,似义现时能作见识生依止事。”<sup>[209]</sup>又云:“若意识,以一切眼为最初法为最后诸识为相,以意识识为见,由此意识有分别故,似一切识而生起故。”故意识以阿赖耶识为体,意识虚妄分别即是阿赖耶识分别;故可以摄虚妄分别于阿赖耶识缘起。

今以为名言种子即语言性的概念,熏习即语言经验,故本心或阿赖耶识,实即语言之“心”,即人类的语言意识<sup>[210]</sup>。所以虚妄分别作为心识之缘起,即是今人所谓之语言运动。

## 二、虚妄分别之原理

以上说虚妄分别为言诠之道,乃为辨虚妄分别之机制<sup>[211]</sup>。虚妄分别即是假名安立,即于诸法离言自性,依名言熏习力故,分别执着有心、物(实体)、因果、世(时间)、方(空间)、数等种种相。

何谓诸法离言自性？《瑜伽》卷三十六云：“谓离增益实无妄执及离损减实有妄执，如是而有，即是诸法胜义自性，当知惟是无分别智所行境界。”离言自性即是无相、无分别境，性离有、无，即前所说真如实性也。

复次，瑜伽论云：“何因缘故，于一切法离言自性而起言说？答：若不起言说，则不能为他说一切法离言自性，他亦不能闻如是义。”故诸佛菩萨为觉他故，于离言自性，假施設种种事物之相，或说为色，或说为受，如是乃至涅槃，当知一切惟假建立，非有自性，惟言所行，是言境界，名诸世俗<sup>[212]</sup>。然而凡夫众生，愚痴所覆，不谙诸佛所说甚深密意，故于色等事谓有假说自性自相，于实无事，起增益执。如瑜伽云：“又诸愚夫，由于如是所显真如，不了知故，从是因缘，八分别转，能生三事。能起一切有情世间，及器世间。”（《瑜伽师地论》卷三十六）无论是有情世间还是器世间，都是愚夫于惟事义相分别而起<sup>[213]</sup>。此中分别，即为寻伺，寻伺是彼言说因故。即此寻伺，依言（名言熏习）分别，起自影像，为彼所行，所缘影像即是境界，惟以名、义为自所缘<sup>[214]</sup>。离言自性谓一切法，但假立有，故即是空；此空所显真实自性，非寻伺所行境界，彼（于离言境）无胜堪能故。

瑜伽说由诸虚妄分别能生三事<sup>[215]</sup>，能起一切有情世间及器世间。何等为三？一分别戏论所依缘事；二见我慢事；三贪受等事。其中第一分别戏论所依缘事即是器世间生起显现之依止，后二者分别是自我观念和生命流转之条件。圣教说诸分别共有八种，如《显扬论》说：“八种分别者：一自性分别，谓于色等想事分别色等所有自性。二差别分别，谓即于色等

想事起诸分别，此有色此无色，此有见此未见，此有对此无对，如是等无量差别，以自性分别为依处故，分别种种差别之义。三总执分别，谓即于色等想事所立我及有情命者生者等，假想设施所引分别，由于积聚多法总执为因分别转故。又于舍军林等及于饮食衣乘等想事，所立舍等假想设施所引寻思。四我分别，谓若事有漏有取，长时数习我执所聚，由数习邪执自见处事为缘所起虚妄分别。五我所分别，谓若事有漏有取，长时数习我所执所聚，由数习邪执自见处事为缘所起虚妄分别。六爱分别，谓缘净妙可意事境分别。七不爱分别，谓缘不净妙不可意事境分别。八爱不爱俱相违分别，谓净不净可意不可意俱离事境分别。……是故如是八种分别为起此三种事。若欲略说分别体性，所谓三界诸心心所法。”<sup>[216]</sup>复次对于分别种类，在诸圣教中亦有许多说法；而且从认识论上说，八种分别包含了几个层面<sup>[217]</sup>。由此诸分别，世间一切诸事相状展转生起，圣教说此意甚明也。如安慧释《唯识三十论》云：“由各种各样的分别活动，于是有各种各样的物事被分别出来，由内或外，乃至佛法，都是所分别的范围。因此，这一切都不过是惟分别而有，它（所分别）的对象就是遍计所执的状态。在这里，‘分别’的意思是指依他起自体，而‘缘所生’则是用以说明依他起‘这’一言诠产生的根据。”<sup>[218]</sup>三界六道蕴处界情非情一切诸有，皆是心识虚妄分别所得，即是遍计所执自性。故《华严经》云：“三界虚妄但一心作。”“心如工画师，画种种五阴，一切世界中，无法而不造。”（《六十华严》卷十）宋译《楞伽经》也说：“妄想习气转，有种种心生，境界于外现，是世俗心量，外现而非有，心见彼种种。”

复次在早期唯识思想中，一切分别皆是名言戏论分别。如《庄严》云：“分别二种，一依名分别义，二依义分别名。”<sup>[219]</sup>此即明说分别即概念性思维，故分别即言说也。而空性真如，寂静无生灭义，即是无言诠义。故虚妄分别之境相，惟是假名安立，即遍计所执。如《解深密经》卷二：“若于分别所行遍计所执相所依行相中，假名安立，以为色蕴，或自性相，或差别相，假名安立为色蕴生、为色蕴灭，及为色蕴永断遍知，或自性相，或差别相，是名遍计所执相……。若即分别所行遍计所执相所依行相，是名依他起相。”故虚妄分别性是言说性，是依他起；虚妄分别境是言说相，是遍计所执。一切分别皆是名言分别，故一切有为诸法皆是言诠所安立事。如《瑜伽》卷七十三说：“若诸相事，假立名言，则便得有，若不假立名言，则不得有。”卷七十四又云：“（依他起自性）一切所诠有为事摄。云何一切所诠耶？所谓蕴事、处事、界事、缘起事、处非处事、根事、业事、烦恼事、生事、恶趣事、善趣事、产生事、色类事、四大王众天事、乃至他化自在天事、梵众天事、乃至色究竟天事、空无边处事、乃至非想非非想处事……。如是等类差别无量。”故凡有形相，皆是语言所诠显。

总之，虚妄分别包含了言诠运动之整体，它是以名言熏习为因缘，以离言自性为依止，以缘起转变为体性，以言诠假法为结果。后三者，即三自相；是成以一依他起性（虚妄分别）摄三自性也。

### 三、依他起的存在特征

根据早期的唯识经籍，影像或义境，皆不是实际的存在。实际存在的只是产生这些影像的虚妄分别性，即依他起自性。



任何境相，都是在依他起的流转运动中显现出来，才生即灭，不具有实体的存在；它本身是依他起之分位，是缘生运动之统一体的环节。故整个世界即是这样一个生生不息的整体，即是依他之言诠分别的运动整体。前于名言分别的事物是不存在的，相反任何事物都是在语言的运动中显现出来，所以事物本质上都是过程。

以深密与中边为代表，早期唯识不以任何意义上的境相为实有。如《解深密经》卷二说：“如眩翳人眼中所有眩翳过患，遍计所执相当知亦尔；如眩翳人眩翳众相，或发毛轮蜂蝇芭藤，或复青黄赤白等相，差别现前，依他起当知亦尔；如净眼人远离眼中眩翳过患，即此净眼本性所行无乱境界，圆成实相当知亦尔。”故任何影像皆是幻化的产物，无有自体，是遍计所执相；而变生此虚妄境相之活动，可许是有，即是依他起相。前者是幻化所生，体、性皆无；后者是愚痴所覆（不谙真性），虚妄无实。故惟有将二者皆予除遣，方能证得圆成实性。

而《辩中边论》则明显地继承了般若的遮诠精神，其说虚妄分别性为依他起，而立足点在于破虚妄分别境（遍计所执相）之虚幻，而非表虚妄分别性之实有。《辩中边论》卷上云：“识生变似义，有情我及了，此境实非有，境无故识无。虚妄分别性，由此义得成，非实有全无。”此所谓识者，即虚妄分别性，许三界心心所为虚妄分别故。境者，识所取义相，似实色、根等无行相故，似实我法相非亲得故，皆非真实存有。虚妄分别则非全无，以有乱识生起故；亦非全有，以所生境相非真有故。是故依他起自性无有影像，以中边说依他实有中不摄义相，惟有虚妄分别性；此似稍别于深密之说。

唯识学在此后的发展中,逐渐脱离了中边的遮诠精神,而转变到表诠的立场上来。这在《摄大乘论》等作品中就得到了表现。首先,摄论不再像中边那样对依他起也采取遮破态度,而是肯定其存在。如论卷二说意识为能遍计,而依他起自性是遍计所缘相,缘彼起言语故、起执着故、取彼相貌故;能遍计是为虚妄,但遍计所缘境相则是实有<sup>[220]</sup>,乃至依他起的十一种识皆为实有。另外摄论首先提出依他起有染净二分的思想,允许依他一分为清净、真实的实有,通于圆成实性,这也是前此的经论中所绝无的。

其次摄论还依存有境界说三性,故许依他起亦有(实)影像,非独遍计为影像。《摄大乘论》说依他起相亦有能缘、所缘之别,该论卷二云:“此中身身者受者识应知即是眼等六内界,彼所受识应知即是色等六外界,彼能受识应知即是眼等六识界,其余诸识应知是此诸识差别。”此即以根、境、识三者例十一识;复云“(诸识)有相见故,得成二种。若眼等识,以色等识为相,以眼识为见,乃至以身识为见。若意识,以一切眼为最初法为最后诸识为相,以意识为见,由此意识有分别故,似一切识而生起故。”又云:“由彼相识是此见识生缘相故,似义现时能作见识生依止事。”是以依他起生起之诸识许有能缘见识、所缘相识两种,故境相许是依他起中实有体性。今以为中边是弥勒学,摄论是无著学,二者之区别,在此可见一斑矣。

复次摄论立一种心,七转为意及识,与《庄严》相同。如前所述,无著随顺一意识计,故总摄心、意、识为一心,此即依他起自性之体也;一体分位有别,故说为眼耳等识,说为意识,或阿赖耶识,故于转识与藏识,未尝刻意区分。八识皆是一体之

用,未有离意识之五识自体,亦未有离阿赖耶识之意识自体。是以能缘之分别、所缘之影像,皆一统于此识体之内。故若依摄论,依他起即统摄能遍计识(意识)与所遍计相(依他起之影像)。依他起性即是缘起之整体运动,而为遍计所执种种形相之因;据说同为无著所造之《显扬圣教论》即已开显此义,如云:“由熏起依他,依此生颠倒,如是互为缘,展转生相续,自性与差别,有觉悟随眠,加行名遍计,又当知五种。”<sup>[221]</sup>即说依他起由熏习生五种遍计,此五遍计同于摄论所说五分别<sup>[222]</sup>。凡此诸说,皆同于深密与中边之本旨。

在无著摄论,始明依他有相、见二分。但摄论是以相见二种说诸识分位差别,非诸识各各有相见二分。而世亲《唯识三十论》则于随一识皆立相见,此足为世亲学与无著学之别。盖世亲学出有部,其存有论受有部实在论的影响,也是很显然的。此如《百法论》、《三十颂》之立五位百法,就是随顺《发智论》等而来<sup>[223]</sup>,而带有有部多元实在论的烙印。其说相、见二分,亦受此影响,如《唯识三十颂》说:“由诸业习气,二取习气俱,前异熟既尽,复生余异熟。”二取习气即识上相、见分等之种子,此明二分皆从自种子依他缘生,故许是实有。这首先是因为,世亲已经放弃了无著和《庄严论》等持惟一意识的立场,而朋附《瑜伽》抉择分诸识差别之说,成立有相对独立性之三种能变识,实际是持八识论;而护法—戒贤即由此开展出“八识别体”之说,成为慈恩学的重要理论基础。而且识之相分被说为识亲所缘<sup>[224]</sup>,八识皆许有自各别所缘,故随一识皆应有自相、见分。后来陈那引进了经部的自证理论,将二分说变而为三。陈那弟子护法则许识体四分实有,遂成隔裂;乃非

但以诸识皆为一独立之实体，且随一识皆有一主、客对立之结构<sup>[225]</sup>，此则与古圣所持的“一心论”相去十分遥远了<sup>[226]</sup>！

古师之说三性，立场固与今学有异。可惜图书寂寞，去圣时遥；于唯识古义，难得知其全体。20世纪初发现安慧释世亲三十论之原本，庶几能由以眇古学之秘。盖安慧释论与护法迥异，且每与摄论不合，而迳接深密、中边旨趣。如其不许依他有清静，而说一切有漏三性心皆为不善，约其不善行相轻者说为善；另外其立识体一分，八识遍计，凡有影像皆计所执等等，亦皆禀深密、中边之旨。《唯识三十论安慧释》云：“由各种各样的分别活动，于是有各种各样的事物被分别出来，其实，它们都不过是一种遍计所执的存在，它们是没有（自体）的。由内或外，乃至佛法，都是所分别的范围。”<sup>[227]</sup>这是说一切境相皆是虚妄分别而有，没有自身的真实存在，属于遍计所执的范畴。另又有云：“分别的意思是指依他起自体，而‘缘所生’则是用以说明依他起‘这’一言诠产生的根据。此中分别依善不善无记的不同而有差别，即是三界心心所。如论言：‘虚妄分别，即三界心心所’。由依于各种他因、及缘（而起），故名依他起。”<sup>[228]</sup>此以为依他起即虚妄分别，缘生故有，皆同古说。

今以为依他缘起即是语言运动。而在语言之中，实无“心”与“相”、“人”与“境”之对立。世界在语言中，而语言从来就是“世界性”的，故万物皆统一于语言的生化迁衍、展转流变之中。故语言之富也，可说是生蓄万物、海涵地负；言外无物、言外无象<sup>[229]</sup>。

首先，任何影像都是在心的展转相续中显现出来，如此产

生的影像,不异于心。故一切境相惟有在心识相续转变过程中才存在,如《解深密经》说:“慈氏,无有少法能取少法,然即此心如是生时,即有如是影像显现,如质为缘还见本质,而谓我今见于影像及谓离质别有所见影像显现,此心亦尔。如是生时,相似有异所见影像,即由此道理亦显现。”于定心中随所观见青瘀等所知影像,一切无别青瘀等事,但见自心;由此道理,菩萨于其一切识中可比知惟有识无有别境相。这种心的展转相续就是语言的运动。故《解深密经》说随有境相,皆是依戏论虚妄分别显现;一切诸法,名假安立,自性差别,乃至为令随起言说,皆是遍计所执相(《解深密经》卷二)。

另外,不存在言诠安立之前的事相,以为言诠安立依事。如《瑜伽》说:“若谓诸相自性安立,即称其量假立名言,此假名言,依相而立。是则于相假立名前应有彼觉,如已立名。又于一相所立名言有众多故,有差别故,应有众多差别体性,是故名言依相而立不应道理。”(《瑜伽师地论》卷七十三)“又若诸色,未立假说诠表已前先有色性,后依色性制立假说摄取色者,是则离色假说诠表,于想法于色想事应起色觉,而实不能。……如说其色如是受等,如前所说乃至涅槃,亦知亦尔。”(《瑜伽师地论》卷三十六)故名言依相而立不应道理。故言说之外的纯知觉也是不存在的,相反,吾人可理解的任何印象皆是在语言中形成的。

总之,依他起性是言诠之道,以此解遍计、圆成二相,则遍计所执即言说所立假相;圆成实性即殄灭言论所现的无分别相,是依他起的实性或本体。盖遍计所执即一切言说安立境相,前已明矣。至于圆成实性之性质,《辩中边论》所言甚明:

“(圆成实谓)于自相无倒,知一切唯名,离一切分别,依胜义自相。”释曰:“如实知见一切眼色乃至意法皆唯有名,即能对治一切分别。应知是于自相无倒。此依胜义自相而说。若依世俗非但有名可取种种差别相故。”(《辩中边论》卷下)故圆成实性即是由于知一切法惟言说相,终止言说戏论,从而了悟清净、无分别之实相也。安慧云:“于依他中,一切时永远与这种所取、能取远离的状态,就是圆成自性。”<sup>[230]</sup>故世尊说:“愚昧思凡夫,于相为言缚,牟尼脱言缚,于相得自在。”(《瑜伽师地论》卷七十三)皆是说圆成实相。

### 四、三无性

《唯识三十颂》说:

即依此三性,立彼三无性,故佛密意说,一切法无性。

初即相无性,次无自然性,后由远离前,所执我法性。此诸法胜义,亦即是真如,常如其性故,即唯识实性。

若已如实通达三自性,则三无性之义自然明了。初相无自性性,即如《解深密经》卷二所释:“云何诸法相无自性性,谓诸法遍计所执相,何以故,此由假名安立为相,非由自相安立为相,是故说名相无自性性。……若于分别所行遍计所执相所依行相中,假名安立,以为色蕴,……是名遍计所执相,世尊依此设施相无自性性。”《成唯识论》亦云:“依此初遍计所执,立相无性,由此体相毕竟非有,如空华故。”(《成唯识论》卷九)故相无自性性是依遍计所执自性而立,说此自性体、性皆无,于实无所有依戏论熏习,情见妄执显现为有;一切言说法实际是无,以此成立相无自性性。

第二生无自性性。如《解深密经》卷二释曰:“云何诸法生

无自性性，谓诸法依他起相，何以故，此由依他缘力故有，非自然有，是故说名生无自性性。……若即分别所行遍计所执相所依行相，是名依他起相，世尊依此施設诸法生无自性性。”《成唯识论》解云：“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。”（《成唯识论》卷九）此说生无自性性依他起自性而立，即说依他起非自然而生、非自在化生、亦非常有不生，而是必须依据一定的条件，众缘齐备方能生起；依他起之名言分别，本来虚妄，譬如幻事终将息灭，以此成生无自性性。

第三胜义无自性性。经云：“云何诸法胜义无自性性，谓诸法由生无自性性故，说名无自性性，即缘生法，亦名胜义无自性性，何以故，于诸法中若是清净所缘境界，我显示彼以为胜义无自性性，依他起相，非是清净所缘境界，是故亦说名为胜义无自性性。”（《解深密经》卷二）<sup>[231]</sup>胜义无性是依圆成实立，谓由远离前遍计所执我法性故，假说为无性，非性全无；即由无分别智缘境故，知一切言说分别境相是无，故灭绝一切戏论，达于寂静、无相、本来清净的境界。

故于三无性义，契经中说结喻云：“譬如空华，相无自性性当知亦尔。譬如幻像，生无自性性当知亦尔；一分胜义无自性性当知亦尔。譬如虚空，惟是众色无性所显，遍一切处，一分胜义无自性性当知亦尔，法无我性之所显故、遍一切故。”（《解深密经》卷二）故佛说三无性，乃为密意显诸法胜真如，即“一切法无生无灭、本来寂静、自性涅槃”，此即无分别智所证诸法离言自性。

三性三无性之说，当以依他起名言分别为中心而抉择之：

故说三性,乃以一依他缘起之理而摄三者,总归于语言之运动;说三无性,则以三相摄于一真如,总归于本体之寂灭;一开一阖,赅一切性相义理尽净。故若论其广,则涵泳万化、厚载群有;若论其高,则迥超尘表、倬逸九天,诚为唯识存有论之极致也。

### 4 四重二谛

义净寄归传说:空宗以二谛为宗,故谈真绝对;相宗以三性为宗,故因缘幻有,因缘幻有者,依他起也。欧阳渐先生在“答熊子真书”中说:“二谛简无以显有,三性更简有中生灭虚妄之有,而显有中涅槃真实之有。”“二谛直捷取体,一切皆净,更不举染,故略依他。三性则尽量诠用,必染净双谈,故依他独详。”<sup>[232]</sup>而唯识立四重二谛,实以二谛摄三性而成也,故空有皆收、真俗并举,唯识中道,乃依此而立。

大乘空有二宗论二谛,皆言以语言为界限,如中论以世俗为因缘施設之假名有,胜义谛则为无相空性(《中论》卷一);瑜伽以诸所有名想言说增上所现诸相名分别,名世俗谛,而真胜义谛则超绝言相、恒常一如(《瑜伽师地论》卷六十四)。今先从空宗的二谛说起,最后阐明唯识的说法。

夫二谛之立,旨在辨空、有。龙树说二谛,谓依世俗谛则因缘法是有,依第一义谛则彼是空;然空非全无,而非有非无、非非有非非无,为诸法实相(《中论》观四谛品);故其说二谛,有遮有表:遮假以显实,遮缘相以显本体,一言以明之,即遮有显空。降及清辩等,则但遮不表,破一切皆空,空亦不表,几近于恶趣空;故唯识破此,亦有以也。



初《中边》遮有表空，大同于龙树：如说二取之有是空，而二空所显性是有，庶几同于《中论》之说二谛也。降及无著，有亦许表。护法论师，揭糞相分实有之说，且从存有境界说三性，故“有”的意义具有了复杂的层次。慈恩宗说四重二谛，即本于《瑜伽》与护法说义。

复次遮、表必依三性义说。中边说有三种根本真实相：一遍计所执自性真实相，谓离实我、法等增益损减见；二依他起自性真实相，谓离能取、所取增益损减见；三圆成实自性真实相，为离有非有增益损减见<sup>[233]</sup>。依此三种真实相，可建立三种世俗谛相：一假世俗，谓言诠安立之实我、法相；二行世俗，谓依二取之名言分别；三显了世俗，谓凡智所证似真如相（此三者，如次应知即三自性）<sup>[234]</sup>。此是以三性会二谛之始。

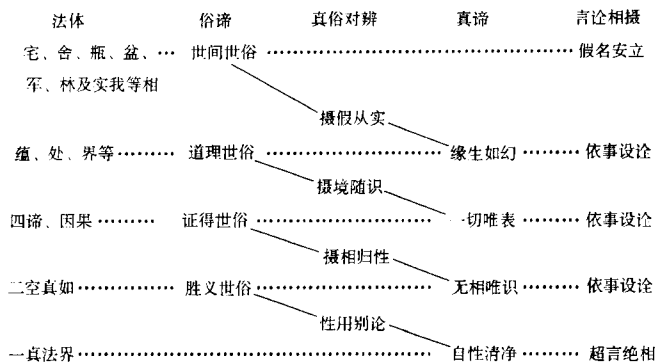
中边说二谛三重，以遮有表空为归宿。而护法一玄奘之说三重，则随顺《瑜伽》抉择分，以遮假（有）显实（有）为宗旨。瑜伽说三种世俗谛为：一世间世俗，谓宅舍瓶盆军林数及补特伽罗我等；二道理世俗，谓安立蕴处界等；三证得世俗，谓所安立预流果等及彼所依处（《瑜伽师地论》卷六十四）。其中世间世俗全假非实，道理、证得各有一分假、实。胜义谛者，谓四圣谛教、及真如实际法界等教，亦有三种：一世间胜义，谓三科等法；二道理胜义，预流果等；三证得胜义，谓二空真如。其中前两种胜义各有一分假实，第三胜义是实非假。

《成唯识论》卷八说世俗有三种，同于瑜伽抉择分。卷九立胜义有四种，前三种同抉择分所说，第四种为胜义胜义，即一真法界。其中第二、第四胜义是圆成实自性，前两种属依他起自性。

窥基大师,以俗谛与真谛对勘,遂建立四重二谛。世俗谛四者:前三种同于《成唯识论》,第四种曰胜义世俗谛。其中第一世俗,隐覆真理,当世情有,堕虚伪中,名曰世间;凡流皆有,依情名假说,名为世俗(又名假名无实谛,但有假名无实体故)。第二世俗,随彼彼义言蕴等法名为道理;事相显现差别易知名为世俗(又称随事差别谛,随机安立种种差别事相故)。第三世俗,设施染净因果差别,令其趣入,名为证得;有相可知名为世俗(又曰方便安立谛,四谛因缘等皆为对治钝根,方便安立非究竟故)。第四世俗,妙出众法圣者所知名为胜义;假相安立非体离言名曰世俗(又曰假名非安立谛,依假名说为非安立,非实离言真如故)。胜义谛四者,立名皆同《成唯识论》。其中第一胜义,体即蕴处界等,事相粗显犹可破坏故名世间;亦为圣者所知境界,故名胜义(又名体用显现谛,体相粗显、易可了知故。大乘以幻法摄之,入于缘生相)。第二胜义,体即四谛因果,学者依此知断证修因果差别名为道理;为无漏智境,过前二俗名为胜义(又名因果差别谛,安立修道因果差别故。大乘以三性三无性摄之,入于唯识相)。第三胜义,体即二空真如,圣智依诠空门显理名为证得;外小难知,惟菩萨所行名为胜义(又曰依名显实谛,假立二空显实体故。大乘以无能取、所取摄之,入于唯识性)。第四胜义,体即一真法界,自性离言,迥超众法名为胜义;惟圣者自内所证,过一切世俗复名胜义(又曰废诠谈旨谛,离言绝相,非诠所表故。大乘以自性法界摄之,入于真如)。

今参考近人欧阳渐、梅光羲等著述<sup>[235]</sup>,将窥基师四重二谛之说,略以下图示之:

## 境界与言论



正如《瑜伽师地论》所说：“（世俗谛）谓诸所有言道可宣，一切皆是世俗谛摄，又诸所有名想说、增上所现诸相名分别，如是皆名世俗谛摄。”（《瑜伽师地论》卷六十四）此外瑜伽有处立四俗谛，惟一真谛，即一真法界，为超越言诠之绝对本体<sup>[236]</sup>。故语言性实际是区分真俗二谛之规矩。论又说：“胜义谛者，谓四圣谛教、及真如实际法界等教。”（《瑜伽师地论》卷六十四）故胜义亦许有多重，若其粗浅者可通世俗，故返俗归真才有阶可循耳<sup>[237]</sup>；前三种胜义是言诠施设，第四胜义方绝论表，同于上述惟一真谛。第一世俗，情有理无，惟是依名言戏论虚妄分别而立，虽有假相，实际是无，即遍计所执。第四胜义，谓非安立空性真如，即如来之性，本来清淨、不可思议、无有形相、无寻思分别、无言诠之相<sup>[238]</sup>，唯圆成实性摄<sup>[239]</sup>（参考《唯识抉择谈》第四）。

今以为在小乘教中，亦有密意说二谛有多重者，但都是从宇宙存有论言<sup>[240]</sup>；而唯识将二谛摄于一心，且明确依语言性区分二谛，可以说是从语言存有论言。四重二谛之说，实际是

在一个新的高度,将古来论二谛之说融会在一起;故也可以说基师说义,是集佛学辨有、无之大成。

### 5 正智与解脱

唯识的存有论,是寓遮于表,同时寄表于遮。其于本体之开显,只在于证明唯识无境;于实有之破斥,仍有意于诠表无境唯识。有识皆成虚妄,知道惟在去心。这些都是为致力于求得知识之普遍标准的西方形而上学所无法理解的。唯识的存有论实际上是为其修行道服务的。

在大乘佛学看来,世俗世界惟有在人类的语言之中才能存在。中观说诸法惟“假名有”、唯识以因缘法为“安立谛”,都在强调有为法存在的语言性。但前者主要是“遮”(即从消极的意义上说),后者则“遮”中有“表”(即从积极的意义上说)。从“遮(诠)”上说,惟(惟作动词用)语言,也就是否定了世间诸法的真实存在,因为真实的理体是必须在语言之外的<sup>[241]</sup>;从“表(诠)”上说,惟语言也是表显世俗存在的特征,从而为存有划定范围。而证空遣有,乃必涉及语言。

正是从语言哲学的视角,使我们对大乘修道论之认识达到新的深度。言语道断,心行处灭,是大乘无分别智所证的境界。这种境界也提示了相应的修证方法。故依大乘顿机,则修道之教,要在破除言诠;此必修习无分别智方能成就。

所说正智即无分别智。云何无分别,于虚空法俱无有、无二分别、二戏论,故名无分别,无名言熏习虚妄分别故。如于色、色空,应知皆是是非有非无,如是于一切法及一切法空,当知亦尔。

以非有非无，故戏论不起，即是无分别智境界。如《杂集论》说：云何观无戏论无分别相？谓于所缘不起加行。此复云何？若诸菩萨，不由别行，于如实无戏论界一切法真如中内心寂定，如是乃名无戏论无分别智（《杂集论》卷十四）。《成唯识论》亦云：若时菩萨于所缘境，无分别智者无所得，不取种种戏论相故，即证真如，智与真如平等平等，俱离能取所取相故，能所取相俱是分别，有所得心戏论现故（《成唯识论》卷九）。故所谓正智即言诠寂默之智<sup>[242]</sup>。

若依大乘，无分别智凡有三种，谓加行、根本、后得。初加行者，加功而行，即于善法策励，分别抉择。此谓依四抉择分法，修四寻思，得四如实智，证能所取空。加行智非为究竟，其所得为似相真如，非实如也。加行智属地前，以随顺无漏，趣向无漏、临入无漏，故亦说为无漏（参考《唯识抉择谈》）。次根本智入无分别，即得见道。凡有分别皆属妄幻，见道谓以根本无分别智证真如体，乃去幻以显真也。根本智乃属地上，此时方了无所得，故曰无心、无所有、无所得，是无漏。然见道有二：一真见道；二相见道。根本智总缘真如名真见道，后得智别缘真如名相见道。真见道有一心见道与三心见道之异说，相见道说有十六（此见《成唯识论》卷九）。最后说后得智。据《成唯识论》卷十所云，根本无分别智与后得无分别智体同用别。依根本智直悟胜义，依后得智通达世俗；妙通空性要靠前者，断染得净须依后者。根本智亲证真空，无有影相，而后得智缘境则有似如相起，是带空相观空。然以真见道但能自悟，不能觉他，故利他之用实恃后得（菩萨以如来大悲，誓愿有一众生未得成佛，终不趣证无余涅槃，故起后得智以利群生）。

此外,根本智惟断见惑,依后得智方断修惑,故后得智在修习位起着极为重要的作用。

以无分别智伏除虚妄分别之现起,为唯识共大乘的内容,属于瑜伽地前境界<sup>[243]</sup>。而自修习位起,修道旨在断灭意言分别之种子,此则为瑜伽所独有,而为空宗所无。盖中观对于语言缘起法,承认其为存在境界之转变,但对此转变的根据,不加深究;因此所谓言语道断,只是遮破现行的虚妄分别,即是悬置当下的语言运用的现实性(即戏论分别,略相当于思维活动)。但在唯识看来,不但要取消语言使用的“现实性”,也要取消它的“可能性”(即名言熏习,相当于纯思概念)。

瑜伽的修行道,是以《解深密经》与《成唯识论》的“五位”、“十地”与《瑜伽师地论》的“十三住”等为阶梯的。十地即十三位之第二(极喜住)至第十二(最上成满菩萨住)。行者于资粮、加行二位既修行圆满,复入菩萨修习位,即所谓大乘十地。十地谓极喜地、离垢地、发光地、焰慧地、极难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地。即于十地,断十种粗重,灭二十二愚,证十真如。

菩萨即于此十地中复数修习无分别智,于本识中数数断除世间法种子,渐证得转依。于七地以前,杂染法种子容有现起,以无分别智加行力故方不现起。七地中,杂染种子行加行方现起。八地以去,一切有漏法种子不再现行,然本识中犹有极微细种子存在。于十地金刚无间道,法空智果现在前时,顿断一切(俱生与分别起)虚妄分别种子。因此转依不仅是存有论上转舍依他现行的遍计所执,转得圆成实性,而且更根本的是转舍阿赖耶识中的妄法种子,使无漏种子增盛,成净无漏

识,从而使染法(即所有虚妄分别)之可能性被荡除干净。因此根本转依实际上是断尽了世间法的本体。由于断除一切法杂染种子故,一切言说戏论分别之相永不生起。

菩萨于修习位圆满,如是即入究竟位成就佛果,得究竟解脱。

王弼洲曰:风行水上,涣为文章;当其风止,与水相忘<sup>[244]</sup>。此略可作为本体之谓也。盖本体性绝言诠,只是冥然寂然之体,忽遇言诠风起,故于此本体有种种境相涣然显现;若夫风止,则复归于彼冥然寂然之本体。故言行言止,皆依本体建立。

### 注 释:

- [1] 不同思想传统,其对于存有之真理或本质的观念有根本不同。一个民族具体的社会生活包括其存有理解、文化精神、思想观念、社会存在等方面。其中存在理解,即是一个民族直接的生存活动,它是前于任何理论反思的。而思想观念则是对文化精神的反映,其本身属于理论的范畴。思想观念与文化精神是一个民族独特的社会存在的基础。我们前面指出,文化精神包括自性本体、言诠之道、存有境界与生存态度几个方面。其中言诠之道即是存有发生,它作为人的理解运动之整体,也可以说是包含了自性本体与存有境界在内。与这种存有理解的结构相对应,存有理论(思想观念)也包括三个方面,即本体义谛(对本体的理论把握)、缘起相度(对存有发生结构的解释)、存有观念。本体即是觉性与冥性二谛。但不同的思想传统对本体的把握,或不免有些偏差,由

此决定不同文化的思想命运。而所谓“奇微”，就是造成这种偏差的机制——执偏不偶、发而不中谓之奇，隐晦未昭，动而未至于物谓之微；若二谛诤合，百物元始，则得性体之全。若觉性偏胜、澄明增上，本体独显作心；脱或冥性偏胜、闇冥增上，本体偏说为性。二谛交会，则为双重本体。故曰本体义谛有三种，为心体，为性体，为心性互缘。大率言之，欧陆思想与印土瑜伽、吠檀多及佛教如来藏等宗，乃依觉性偏胜，故以存有但依于惟一之精神本体，而中土思想发展则依冥性偏胜，以为惟宇宙太初之混沌或本无之境方为世界之真实本体，这种立场在道家和玄学的理论中得到充分表现。两种出发点既然有偏，故于心、性之体，亦皆不得其实。惟我大乘唯识，总标二谛，双显心性；如鸟之有双翼，舟之有二桡。故能翔性天于昊旻，渡心海于无极。心性之体，必依二谛互缘的发生结构，方能达到真实了解。盖缘起即存有发生。存有发生是一个整体。事物的到场、显现和退隐，一方面包含了冥性的造化、涌动、运作，另一方面也包含了觉性的揭示运动。但由于本体的奇微显化，思想往往于这一运动不能得其全体。故前此的理论，于存有发生，每每只得其一隅。缘起相度即是对存有发生之本质的思考，与本体义相相应，它也应包括三种形态，曰（觉性）揭示，曰（冥性）造化，曰（二谛）互缘发生。对于西方人而言，觉性揭示是存有发生的实质，西方思想从一开始就遮蔽了自性本体的意义，揭示之本原涌现（造化）被遗忘，所以揭示完全变成主体（揭示者）的“游戏”。对西方人而言，存有之本质就是“游戏”（Spiel），即主体不断地展现、显示（Spiel 本来就有“显现”之意）；一切存有皆因这种展现而有。相反对中国人而言，发生即是冥性造化（造者访也，达也；化者变也。由幽而显，由彼及此，皆谓之达，谓之变，即是造化之本意）。但中土思想，不承认心体的存有论意义，故造化完全变为宇宙客观的生成运动，谓之“天命”；所以对国人而言，



存有的本质就是“命”，即事物以不可改变的序列向一个完成的区域报到。因而大致说来，西人的生活态度是“积极”(active)的，而中国人的生活态度是“消极”(passive)的。

但二谛谛合，存有方生。揭示、显现同时也就是存在者之报到、访问——(物之)显现于“此”，即包含有(其)向前(来)趋进的意思；而造化、涌现实际上也包括了显现——(物之)造乎此，即于此“现身”。故揭示与造化，幸是一体之二面。惟大乘瑜伽宗，方悟缘起之大全。盖一方面其以一真法界冥绝言相，是诸法自性本体；另一方面众生心以无始戏论缘起分别力故，于无分别真如境幻起种种分别境界。缘起即是言诠之道说。惟于无言之性体，强起言说，存有方得生显，故发生就是二谛谛合，生显万物的过程。

此外不同思想传统，其缘起义相既然有别，则存有观念亦必然不同。要言之，西人以存在物之有为“在场”(Anwesen)，而在场性被理解为觉性揭示和构造的结果，故曰理念，曰形式，曰实体，曰意义等等，皆为本心所建构。中土思想解释事物之“有”为“器(用)”，曰物，曰器，曰有等等，乃因宇宙所授施(此详见下文讨论)，故中国文化将存有本质解释为“(天)命”。而要言之，中西思想皆以存有为实体现存。因不了解存有发生之二谛结构，故将发生理解为单纯的“生成”或“建构”活动，造成对存有之真实本体(自性)的遗忘。遂使存有失去冥性根基，沦为现存物。

而佛教唯识之学，乘吠陀与数论之玄思，括般若中道之妙理，揭橥二谛，融贯三性，故得存有之实际。厥言有，有真有、俗有。真有即一真法界，性绝语言；俗有即因缘设施，言诠所显。真是体，俗是用，真不无俗而真，俗非离真而俗。真寄于俗，俗必待真，故即真即俗，二谛圆融。又存有三相，曰依他、遍计、圆成；圆成即离言法性，依、遍是意言之境，然三性不离，即于一依他起自性中，有此三自性(盖三自性者，同时为一切存有之三种意义也)，故三

相实为一体,说为三性合一。依唯识论,冥性为离言自性,觉性为言诠分别。依有言入乎无言,是为缘起、为转变、为存有之开显云。故知有言无言,有相无相,本不相离也。而依中西义说,真体是有(实体现存性),依唯识立论,真体是空(冥境);本体无言,而言说相未尝离于体也。

- [2] 赫西俄德的《神谱》假缪斯之口说道:“最先产生的确实是卡俄斯,其次便产生该亚——宽胸的大地,……。从混沌中产生出厄瑞波斯和黑色的夜神纽克斯;由黑夜生出埃忒耳和白天之神赫莫拉”(赫西俄德:《神谱》,商务印书馆 1991 年版,第 29 - 30 页)。最早的诸神、自然,都是从混沌生出的,这强调了混沌对于一切存有的本原性。但在神话诗人们看来,如果光有混沌,而没有运动的话,似乎还不能使真正的存有显现出来。而克洛诺斯通过阴谋使天父(乌拉诺斯)、地母(该亚)分离的故事,则暗示了这一显现机制。这则故事在埃及神话中有其原型[埃及人认为,天空(Nut)是被她的父亲(Shu)强迫与大地(Geb)分开了]。
- [3] 天地开坼的神话表明,世界之建立,不仅与混沌或惟一者相关,而且还与一种“空间”的敞开相关。空间之敞开,是靠“光线”之射入而产生和维持的。惟有因为光束划破黑暗,才能有空间之绽开,这其中不可避免地包含了一种斗争。通过这种斗争,“天”、“地”、“人”、“物”得以产生出来。
- [4] 逻各斯“分割”和“积聚”巴门尼德的“纯存在”,本然的“一”被契合到不同的话语结构中,从而变成了“多”,逻各斯作为空间之先行展开,先行具有,就决定了存在者的“实际”意义(使其“如其所是”地公开了出来)。
- [5] 赫拉克利特说:“在(physis)喜欢躲藏到暗处。”(残篇 D123,北京大学哲学系编:《西方哲学原著选读》,商务印书馆 1981 年版,第 26 页)

- [6] 海德格尔就解释说,那种在光的照射下之“显现”,以及在“暗处”的状态,都是本质上属于“在”的事情(海德格尔:《形而上学导论》,商务印书馆,第115页)。
- [7] 从克塞诺芬尼的记述中我们了解到,当时的希腊人把神理解为光明,在很大程度上脱离了对神的人格化理解。
- [8] 人们强调“表象”与“显现”,“在”与“思”(逻各斯)的统一性,以此抵制存有论上的二元论倾向。正如海德格尔指出,在希腊人那里,存在是与人的生存息息相关的显现、去蔽并保持在场(海德格尔:《形而上学导论》,第11页)。惟有在空间,在澄明之境中,才有存在者的在。
- [9] 此如巴门尼德说:“可以言说,可以思议者存在,因为它存在是可能的,而不存在者存在是不可能的。”(《西方哲学原著选读》,第31-32页)
- [10] 这种存有论领悟在苏格拉底以前的希腊人那里是普遍的。在这种建立的空间的统治之下,神话时代对终极本体的思考,只能在米利都学派对某些宇宙原质(如水、气等)的描述,以及毕达哥拉斯派对本原的“一”的限定中激起一些回响;可惜前者几乎完全陷于宇宙论,而后者则开启了以范畴、概念为宇宙本体之先河,二者相对于古人对存有发生运动之源始体悟,皆已落入第二义。这一过程似乎是必然的。一方面,澄明、显现似乎总是要包含被照亮、显现的相状,而说话则一定包含了被说出的东西,后者不可避免地代替前者成为关注的核心,并造成对前者的遮蔽(海德格尔:《形而上学导论》,第144-145页)。另一方面在希腊思想中,存有视域之“先行性”没有得到清醒的认识。显现物不是被切入一个先行展开的空间,而是在其在场性中持存,这就成为对存有的实体化理解之嚆矢。
- [11] 在柏拉图那里,在作为理念被提升到一个超感觉的去处,而表象

则被降低为单纯的印象,在与表象被从“显现”(Schein)的源始统一一中割裂开来(海德格尔:《形而上学导论》,第106-107页)。

- [12] 海德格尔:《形而上学导论》,第92、141页。
- [13] 笛卡尔对哲学的最大发展是建立了自我意识或自我理解作为知识惟一合法条件的优越地位,自我明证性是衡量真理的最终标准。此后在康德的哲学中,存有论为知识论所代替,理性的概念被解释为人心中的认识能力,一切对象皆是原初直观经过心的综合作用而形成。因此自我意识或自我理解乃成为一切知识或经验之本质。在我们看来,在康德这里,感性与理性,以及作为感性预设条件的“物自体”与最广义的“意识”的关系,似乎也透露出本体与澄明的存有论结构的一点点消息,但可惜的是,由于“物自体”与“心”的存有论联结被切断,“意识”完全成为自我意识(澄明、觉性不是自我意识,相反它是始终指向事物并消失于世界之中),而感性与理性的关系,只不过是本体与澄明的二重性在人的意识中的折射罢了。
- [14] Gadamer: *Heideggers Weg*, J. C. B. Mohr, Tuebingen 1986. Seit 9.
- [15] 而叔本华、克尔凯郭尔和尼采等人,则试图在理性世界的阴影之中,重新唤起对人的生存和存在的关注。这一呼声在19世纪末,由于艺术界的冲击(比如梵高的绘画和陀思妥耶夫斯基的小说等)而变得十分强烈,终于导致生命哲学和存在主义思潮的产生。
- [16] *Heideggers Weg*, Seit 9. 余以为海氏存有论与西方近代形而上学之差别,在乎境界的“圆”与“方”之别:圆谓道体无垠、周遍普被、光明澄澈、无始无终,故能涵载群有、通达八面;方谓动立矩矱、精审推度、工飭肃整、法网缜严,然难免执于一隅、自为封堦。喻如巨镜百寻、所照必偏;明珠一寸、鉴包六合,其间自有轩輊。盖圆者方悟其(存有之)全,“圆”则“通”也;方者惟知其局,“方”则

“格”也。

[17] 正是在此在之“此”中，存在者的存在得到揭示。而这一揭示又是一向从一种空间的先行展开，从阐释的语境性质（海氏谓之“世界性”）得到指引的。用海德格尔自己的话说，此在的基本存在论特征是“在世界之中存在”（in-der-Welt-sein）。我们要强调的是，这一规定意味着两点：首先，此在不是一个无世界的主体或单独实体，它不是一种自身独立的存在，而是以“在世”为其特征；其次，此在这种“在世”预设了它总是“已经被抛向世界”（in eine Welt geworfen ist）（SZ, 192）。因此对此在而言，世界是前理解的事实，这就决定了此在存在的历史性（SZ, § 41）。

[18] 在海德格尔对语言的论述中，我们要强调以下几点：一，语言的“空间性”（Ortlichkeit）。海氏指出，空间的开豁、承纳和释放，这一切都应归功于语言（海德格尔：《在通向语言的途中》，商务印书馆，第 181 页），语言是一切存有得以显现而来、隐藏而去的“处所”（Ort）。这种在语言中存在的空间乃是在思之光明与黑暗的斗争中出现和持续的。二，语言的历史性。语言中活动着且历史地生长着的传统或精神，规定了一切语言性理解的方向和语言世界的基本面貌。三，语言的生命性。在语言中存在着真正的运动、精神与生命，“语言具有生命的基本结构，它通过不断吸收、消化异己的东西来丰富和发展自身”（伽达默尔语），只有在语言中才真正有“运动”（bewegen）（正如海德格尔所认为的那样，语言是在其言说中“开辟道路”（be-wegen）。参见海德格尔：《在通向语言的途中》，第 223 页）。四，语言的自我否定特性。正如海德格尔所说：“在（语言之）所说中，说总是蔽而不显。在所说中，说聚集着它的持存方式和由之而持存的东西，即它的持存（Wahren）、它的本质。但我们所发现的所说往往只是作为某种说之消失的所说”（海德格尔：《在通向语言的途中》，第 5 页）。

语言始终通过否定自身而使事物显现出来,正是通过使自身消失在事物中,语言才真正实现了它的存在。五,语言的开放性。用海氏自己的话来说,那存在于语言本质中的自在“开路”(bewegen),似乎是可以通达无碍的。故“路”可以通过城市、农庄,也可以通达深林、沼泽等等。语言揭示的这种无所不包的开放性,暗示了人的生存抉择的自由和无限可能性(WM,420-421)。

- [19] Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen 1976. Seit, 78 - 79.
- [20] *Zur Sache des Denkens*, Seit, 78 - 79.
- [21] Heidegger: *Vortraege und Aufsaeetze*, Neske Pflingen 1978, Seit, 28 - 30.
- [22] Heidegger: *Basic Writings*, Harper & Row, New York 1986. 106 - 107.
- [23] Heidegger: *Basic Writings*, 105.
- [24] 在海氏哲学中,作为存有发生之源始统一,那种天、地、人、神的四重性结构及其运作,悉涵括于语言之中(参考海德格尔:《在通向语言的途中》,商务印书馆1997年,第11页)。故惟有在语言境域之内,存有才真正成其为“有”,这也是西方语言存有论的基本结论。
- [25] 西方哲学用理念、精神、语言代替存有,皆是觉性奇微显化之发展。
- [26] IP1. 76.
- [27] 参阅 IP1. 72。
- [28] RV. 1. 89.
- [29] IP1. 82.
- [30] 梨俱歌曰:“克里希纳的部众居住在阿姆须马第河岸,有一万兵士。因陀罗以其慧力认出高声叫喊的敌酋,它并为保护我们的

- 福祉而摧毁了敌众”(RV. 8. 85. 13 - 15)。
- [31] 在欧洲思想中,正是由于神性的彻底胜利,使神光照彻寰宇。纤毫的混乱、模糊都应作为与天堂之明净纯洁不一致的尘世瑕疵而予以褫除。其结果是,作为上帝的化身,逻各斯的统治吞噬了生命直观的丰富性。因而理性的彻照反过来构成对存在本质的遮蔽,这种后果在黑格尔的哲学中表现得最为充分。因此我们将印度主流传统与西方文化的存有命运,称为觉性偏胜,而与决定中土存有概念的冥性偏胜相对立。
- [32] 印度此后史诗时代的婆罗门思想,基本上就是以克里希纳崇拜为核心展开的。
- [33] IP1. 96.
- [34] 在晚期,这个普遍者或惟一者,又被称为“造物主”(visvakarman)或“生主”(prajapti)、“黄金之胎”(hiranyagarbha)等。
- [35] RV. 1. 164. 46.
- [36] RV. 3. 55.
- [37] IP1. 95.
- [38] 最高本体指冥性,或有处说神、觉性为自体,乃为方便说法。
- [39] RV. 10. 72.
- [40] 印度神话关于宇宙开辟的学说要有四种:一,太初惟水,万物皆自水所生,此为诸说中影响最著者;二,世界由神明建造,如同造屋,如诗有喻婆楼那为建筑师,且以太阳为矩矱者(RV. 5. 85. 5),其并质疑原始材料之所从来(RV. 10. 31. 7);三,世间乃由天父地母交合而生;四,世界由祭祀之牺牲而生,此为吠陀后期祭祀主义影响之结果。
- [41] 以上并请参见 RV. 3. 32. 80; 7. 86; 10. 81. 2; 10. 72. 2; 10. 81. 4; 10. 31. 7。
- [42] 亦有颂歌以自性、原我为创世之最终本体者。第十曼达罗第 82

节就以为在天地未形之前，惟有彼原初之水，涵载世界之卵。由此卵生造物主，由造物主而创造出世间一切。此原初之水，即是混沌、阿难陀（喜乐）、本无或冥性。神或无限智慧居于此水面上，爱欲、意、识、语言为其德能。神居于永恒喜乐之上，且曰：“其存有有乎！”爰有存有现起；其乃思曰，我亦将创造世界，于是其创造诸世界、水、光等（IP1. 103）。

[43] RV. 10.90.2.

[44] RV. 10.90.6-16.

[45] 拉达克利须南说，晚期之吠陀思想，明显在一神论与一元论之间摇摆（IP1.96）。若乃一神论许神之数为—，尚未遽以神与存有等也。至一元论则迳以神与世界等同。故一神论尚许一种形而上学之二元性存在，而一元论则以一切收于神之存在，而黜冥性于虚无。

按形而上学一元论，至梨俱后期始日尊，厥固为晚起之说，而与吠陀较早时期思想中神明与 Aditi 之对列不仇。故学者当不应以梨俱季世之声，为吠陀之主调也。

[46] 此种二元性，绝无人泰西二元论之封域，盖后者乃因存有之在场性理解所规定，其曰二元固无出于两种现存之实体。印土古代思想并无此种在场性概念，厥曰二元，亦绝非两种现存实体。且觉性与冥性二谛，不在实有之域，故非为“有”，乃是无。二谛即存有发生之两种基本原理，说为两种本体。然尅实言之，两种体别：于中冥性乃存有之本然真理，曰自性本体，实有其体；而觉性并无其体，乃是精神之运动，说其为本体者，强名之也。

[47] 对精神与觉性的遗忘，构成中国传统存有理论的根本特点。我们后面的分析将表明（见本章注 89），对中国人而言，冥性的奇微显化，决定了其存有命运。

[48] 在《薄伽梵歌》，梵与自我都被尊为最高存在，如《薄伽梵歌》第十



三章阐述了梵作为世界本源(BG.13.7),第十四章又将“我”作为最高本体(BG.3-4),二者相互争夺优势地位,故有妥协之论(如歌第十四章有说:“梵是有形物的孕育之器,我为播种者亦为其父。”BG.14.4.)。

[49] OI.54.

[50] RV.1.66.1; 10.59.6.

[51] katha Up.2.6.1.

[52] Aitareya. Aranyaka.2.1.8.1. IPI.181.

[53] Mundaka Up.1.1.4-7.

[54] Chand Up.6.12.1-3.

[55] 唱赞书以为器间由地、水、火三元素形成。初由大梵生水,次由水生火,再次由火生土。厥后有持地(prthivi)、水(ap)、火(tejas)、风(vayu)四大说者,及地、水、火、风、空(kasa)五大说者。此五者,皆非眼等所知之五尘,而是微妙难知,名为细因,而眼等所缘则为粗因。盖先由大梵生出五大,后由微细凝为粗显,方有形器世界显现。奥义书中亦有将世界转变诉诸神话者,如爱塔列亚书说神即彼最高者,体本独存;复厌此寂寞,遂生出有情、非情世界诸物;后此等物繁育滋盛,各怀贪嗔,互相侵扰,喧嚣不已,彼(神)复愠怒,乃将世界收于炉中(Aitareya Up.3.2; 5.3.)。故由神之卷舒阖辟,形成世界之循环。此说当对轮回、业力之论有所启发。

[56] Brh Up.4.3.30. 按:自我之体寂然不动,谓之无知,一切知根由斯而有觉知,故谓是有知。

[57] 就我与诸知觉之关系,《揭闳奥义书》所说可许为典型,其云:“应知,我即乘车历境之大人,身躯即彼车。应知觉谛即御者;心意为缰绳。诸根,彼(智者)云,即是服马;而诸境即其驶过之地也。自我与诸根、意等和合,智者名之‘受者’。”(katha Up.3.3-4.)盖

自我为纯粹之绝对精神,皎然独存,不为知觉所染;恒为能见而不被见,恒为能听而不为所闻,恒为能思而非所思,恒为能知而非所知,体为离言而为能言(Brh Up.3.8.11; 3.7.23 etc)。此说可谓开数论神我之先河。

- [58] Mundaka Up.2.2.10.
- [59] Brh Up.4.3.6-7.
- [60] Prasna Up.1.7.; IP1,160.
- [61] Brh Up.2.4.14.
- [62] Brh Up.3.5.1.
- [63] Chand Up.8.7-15.
- [64] Mandukya Up.1-12.
- [65] 《薄伽梵歌》所崇之神“毗湿奴”(Vishnu),乃与阿特曼同体。
- [66] 昔者优陀那羯为其子室伟塔克图开示梵之真义,有结曰:“彼是世界最玄妙之原质——凡世界诸物释以之为我。彼即是真有,彼即是梵,彼即阿特曼。彼即是汝,室伟塔克图”。(Chand Up.6.10-13.)唱赞书又云:“此涵括一切业、一切欲、一切香、一切味,厚载万事万物而无言,寂然以定者,此即是吾心中之自我,此即大梵。彼其为吾死后之所归欤”(Chand Up.3.16.4.)。
- [67] Brh Up.2.3.1-3.
- [68] 由于对梵我的这两种不同意义阐发的侧重点不同,使得奥义书思想分成两派:一曰“在世论”(Saprapanca),二曰“出世论”(Nisrapanca)。前者以为绝对者即是宇宙之全体,包含了诸有的一切差别性;后者以为绝对者乃凌绝于世界之外,非世界所包含,而真实独存。前者如《唱赞奥义书》之定义梵我为“阂遮刺闾”(taj-jalan),谓“彼”(tat)可以“生育”(ja)、“毁灭”(li)、“护持”(an)世间。其云:彼惟一者,具一切业、一切欲、一切臭、一切味,彼无往弗届、完满充盈、寂静渊默,此即吾之自我,安于心中,小于谷粒,或

麦粒,而大于天,大于地,大于中界(天地之间的区域),此即是梵,吾死后乃成为彼也!(Chand Up 3·14)此言梵囊括一切世间诸法而为其全体也。后者如《大林奥义书》中祠皮衣仙人认为梵是超越一切世俗境界的,实即本无,其云:“此即彼不灭者,夏姬,此即圣者所崇礼也:非粗、非细、非短、非长、非粘、无影、无黯;无嗅、无视、无听、无言、无气、无口、无形、亦无内、外。彼非食、非为所食”(Brh Up 3·8),此言梵在一切世间之外而为其本体也。前者认为梵包含有世间一切差别相在内,故可知、可表,然对梵之知异于对世间物之知,此如《蒙阔羯奥义书》将智识分为两种,曰上智,曰下智,各别指谓对梵与经验事物之知(Mundaka Up. 1. 1.4-5.),是开佛氏二谛之先也。后者认为梵冥然无相、寂静无言,故不可知、不可表,惟依遮诠通达,故每曰其非有、非无、非近、非远、非内、非外(OI, 69),此亦启佛教大乘双遮与中道之论。

复次就存有发生原理,依在世论而有“梵转变说”(Brahma-parinama-vada),其以为由梵作为始基,演化出世间,如同由元气渐渐凝集成形物,或由胚芽长出生物个体;而同时这些世间器物,仍然是梵。依出世论而有“梵幻化说”(Brahma-vivarta-vada),其以为梵并非转变为世间,而是幻化出世间,世间但为变动之影像,而梵则体恒不变,故梵之体非即是世间也。然而无论在世论或出世论,皆以为本体属无言境界,而世间法但属言说境相,故存有之发生实即言、相之区分也。

此外还要强调的是,奥义书中关于梵的“在世论”与“出世论”的分歧,也是觉性与冥性的矛盾在梵我一如观念下的反映。二者都以冥性与觉性的混同为基础,惟前者由此混同而使本体成为转变之体,而后者则使觉性成为寂灭之性。因此无论是在世论还是出世论,都包含有一种理论上的褊狭之处。在世论片面强调梵与世间之同一,有可能忽视梵与世界之存有论差别,误

解梵作为存有本体的意义,故使存有转变几同于宇宙生成论。出世论则封本无与觉性于一牢,以其同为冥体,则本体与现象顿时分为二概,因世间与本体之界限无从跨越,故存有简直无从发生。因此必须将冥性与觉性区分开来。

- [69] 分别见于:Chand Up. 8.7 - 15. Mandukya Up. 1 - 12. Katha Up. 3. 10 - 15. etc.
- [70] GI1, 55 - 90.
- [71] Taitti. 3. 1 - 10; Maitri. 6. 17 - 34. etc.
- [72] HIPI, 50.
- [73] 参考 GI1, 72; IP1, 167 - 173; OI, 54 - 57.
- [74] “牝”喻自性,“赤、白、黑”喻刺遮、萨埵、达磨三德,前说“一牡”谓神我,后者为命根(Svet Up 4·5)。这里参考了 R·E·Humer 的注释,并稍有不同(R. E. Hume: The Thirteen Principal Upanisads, Oxford University Press (India) 1995, 403n)。
- [75] 二鸟分别喻自性、神我,此谓二者虽同居一处(共同参与存有转变),然其体、用自有别也(Svet Up 4.6)。
- [76] Svet Up 6. 1 - 3.
- [77] Svet Up 4.9.
- [78] Mundaka Up 2.2. 1 - 9.
- [79] Maitri Up 6. 17.
- [80] Kausitaki Up 3.8.
- [81] 胡塞尔曾对“实在的”(ReII)与“现实的”(Real)进行了区分。实在的必是内在的,而现实的则是超越的。原初直观为吾心中实在,此不待言,而客观世界,则为心识构筑而成,非实存于心也。伽达默尔通过对苏格拉底与克拉底鲁对话的分析也表明,世界与语言毫无疑问是相互隶属的,但这并不意味着如果我们获得了关于某物的说法,那就获得了某物本身。语言与世界的同一性

并不意味着语词的意义就等同于事物自身,或事物就存在于语词中(见 *Ideen I*, § 38, § 41; *WM*, 388 - 389)。

[82] *Ait Up.* 1. 1. 1 - 3.

[83] *Ait Up.* 3. 4. 1 - 3.

[84] *Brh. Up.* 1. 4. 1 - 10.

[85] 盖在吠陀晚期颂诗中,补鲁沙本来就列于诸神。

[86] 此如属于毗桑氏之传的《羯闍奥义书》说本体无声、无臭、无对、无触、无形象、无方所、不可闻、不可见,倬逸九天、迥绝尘表;同时又如如相续、遍在群有、广大无边、圆融周洽、清净无染,为世界万物之根柢(*Katha Up* 3. 15; *Katha Up* 6. 1; etc)。商羯罗由此认定在世与出世为一,盖以在世为俗谛,出世为真谛;真俗不离,乃以幻化系之。一幻即俗,离俗皆真,故在世、出世,乃一体之两面。

此外羯闍等书更于梵、我之上建立真心,而涵括二者。其云:“高于智性者,即彼自我;高于自我者,即彼冥境(梵);高于冥境者,即为真心。”(*Katha Up* 3. 10 - 12)此真心,又曰“无极”[梵言 *ananda*, 以字面训之,即“无”(a-)“界限”(nanda)之意也,在天竺意指欣悦,但汉言欢喜,意境太浊;道家云逍遥,则庶几乎此。然“逍遥”不当本体,故今试译为“无极”。无极而太极,故包摄阴(冥性)阳(觉性),为造化之体。盖冥性虽玄妙离言,要之亦不可在心之外,舍心则无性,故冥性、觉性咸归于一心,但并不等同,而是各有方分,正如阴阳一统于太极也]。真心之说,与爱塔等书之一元论有别,亦绝非任何西方意义上的唯心论或精神本体论。理实难言,乃为奥义书之最深密意也。

[87] *OI*, 54.

[88] *IP1*, 155 - 159; 186; etc.

[89] “梵我一如”与中土“天人合一”的概念颇有相通之处,二者似乎

都旨在消除心、物隔阂,但其存有论归宿乃截然不同。前者或倾向于持一种一元的精神本体,后者则持宇宙本体。故于本体义,前者重觉性,后重冥性。

中国古代存有概念,由冥性单独规定其本质,此其与西人及奥义书之存在命运所不同。但同样由于遗忘了存有二谛发生的互缘结构,冥性本体的真谛在此也不可能被正确理解,所以冥性从一种存有论意义上的本体堕落为宇宙本体。存有发生(缘起)被理解为冥性造化,也几乎全同于宇宙论。由于完全没有觉性之参与,故由无极、太极而生两仪、四象、八卦以至生成万物的演化模式,大致上也与古希腊时期的宇宙生成论处在同一水平。如果说在更早的神话(如盘古开天的神话)中,“空间”还是生成论的,后来的思想则一概将“空间”认为是现存的(补天神话,在思想上当为后起,它实际上接受了对“空间”的这种现存性理解)。

因此与欧陆思想和古代印度思想相比,中国古代没有真正的精神哲学,觉性、意识、精神、心的概念,都还没有进入先人的思想视野(参见吴学国:《唯识思想与儒家心性本体论》,《北京社会科学》,2002.2)。所以在这里还没有实现觉性之自觉,或精神的自我意识。中土既无意识哲学,又无真正意义上的语言哲学,那种在唯识学与现代西方语言哲学中所实现的存有论转变,与中国思想可以说是毫无干系,因此要恢复对本真存有的理解,在中国思想中已几乎找不到可资利用的传统。

我们认为尤其要紧的是,由于这种自觉性的缺乏,也规定了中国道德哲学的根本困难。我认为儒家道德哲学的问题是,缺乏一种道德的自我意识或自我理解。这又与以下两点紧密相关:一,天人合一的道德理想,从根本上否定了道德的自我理解的价值;二,人性本善的观念,使自我理解的企图得以消解。

问题不仅表现在理论上,也体现于道德实践的领域。因为道德践履本质上是一种自我超越、自我否定。故圣人谈道德实践,辄曰“克己”,曰“修身”,皆包含有一种自我否定的要求。学者超凡入圣,也在于次第破除自我局限性,与一种更普遍的理解情境融合,而德行之难,正在乎此。故道德实践包含自我理解。而泰西与印度思想中皆普遍存在,且作为其“修身”之根本动力的原罪观念,也是以这种道德的自我理解为条件的。中土既无自我意识,又无原罪观念。学道者拘墟形迹,乃至诳误世间,正在于两点:一是侈谈天人合一;二是妄论人性本善。盖德性(morality)源于天人分争,合一则无德可言[理学天人合一之境界,盖袭自老氏,而后者实际上是“非德性”(non-moral)或说是“后德性”的。性善论始于孟氏,于今观之,但以孺子人井一例而证得性善,似未能免于独断]。后世立论每病在于德性与自然无明晰之分割(如《论衡·率性》:“禀气有厚薄,故德有善恶也。”理学持论亦不违此)。此后心学误解释氏佛性论,而有满街都是圣人之说,当世者已斥为立教不慎。窃以为是今之论道者当慎也。吾国道德哲学一向是形上本体与道德意志汗漫不分,抵宋明尤甚。成圣成贤,似乎还离不开电光石火之类的“彻悟”。人必假神秘体验方能进入道德境界,此种说法,为西人所无,而属印度思想之特征。但印度(包括佛教在内)的道德境界与原儒霄壤有别。宋明儒家乃试图将禅者之“悟”与儒家伦理衔接,立论必然有病。明代心学之最大难题就是从“无善无恶心之体”如何产生“有善有恶道之用”。余以为造成此种悖论的原因,在于源自佛教的道德理想与儒家的伦理观念之内在矛盾。佛教乃至整个印度民族的道德观念是“审美”的,而不是“伦理”的。故印度人的善恶观念,与西方(及原始儒家)的道德观念毫无关系。在古代中国,老、庄的道德属于审美态度,而儒家道德则是伦理态度的。

从道家的形上学开不出伦理观念,从佛教与印度哲学也是这样。故阳明以禅境作为道德形上学本体,根本上是难以成立的。

因此,佛教的精神哲学之进入中土,未能改变中土文化的存在命运。盖冥性单独决定了中国存有观念的本质。由于澄明和本真的空间被遗忘,事物失去了和存有揭示的关联,而成为实有的东西;这种东西的存在,就在于它本来具有的效用,故其曰“器”、曰“物”、曰“有”,皆强调其有用的一面[《说文解字》释曰:“物,万物也,牛为大”,故从“牛”;盖于农耕社会,牛为日常筹划最切近上手之物,这表明“物”之为物,在于其“上手性”。又“有”从“手”从“肉”,盖远古时食物难得,故于生活资具之中,食物(比如“肉”)最为珍贵;是以有之为有,亦在于其能满足人的生活需要之用,而“手”则象征所有权——“有”中的“ナ”本来可能象征一种空间,事物必入于此空间方成其为“有”,存有发生(在中国即所谓天命造化,造即到达的意思),就意味着存有进入一种敞开的空间之内,但这个空间已不同于古希腊人那种发生的空间概念,而成为既定的了,随着私有财产之发展,这种现存的空间乃日益蜕化为所有权,相应地,“有”可能最早作动词用,表明某人对某物具备所有权,然后才转变为名词,用以指一切存有,然而事物还是先必须有“用”,才能进入“有”的范畴。另外说存有为“器”,其功利的立场更为明了]。所有这些都意味着在中土思想(同在西方思想一样),本真的存有已几乎被遗忘。

[90] Brh Up 1.4.6.

[91] Chan Up 6.1.4-7.

[92] IP1, 188.

[93] Sankara: The Vedanta Sutas with the Commentary by Sankarakary, Oxford: Clarendon Press 1896. 3.2.17; 汤用彤:《印度哲学史略》,第18页。



- [94] Brh Up 4.4.21.
- [95] Prasna Up 6.5.
- [96] Mundaka Up 3.2.8.
- [97] IP1, 190.
- [98] 一方面,针对唱赞等书的一元论,僧佉论者明确表示,由纯粹智性不能生出差别变异之境界(Tattva-kaumudi, LVI 〈S, 442〉);另一方面他们又显然发展了羯闍、白净识者等书对自我与觉谛、心、意等的说法,以及梵与我关系的看法。
- [99] SPB, I, 75; IP2, 281.
- [100] Katha Up 3.3 - 4.
- [101] SPB. I. 61; IP2, 261.
- [102] 自性(prakṛti),以当今术语言之,即本真存有。海德格尔曾说,在希腊人那里,本真的存有概念是“physis”,即是“生长”、“涌现”、“显现”之意。则“physis”与“prakṛti”意义宜若相似。盖质诸梵字,“prakṛti”即是“涌现”、“生长”、“显出”之意,其中字根“pra”,与西文之前缀“pre-”,“pro-”同源,为“(朝向)面前(显现)”之意;“kṛti”则与“creation”一字同根,为“造作”、“作为”之意。此外,本原的存有需通过自身区别或界限显现出来,故“physis”可以“直立地显现”(phy - sis),而“偏邪”(enklī-sis)或“歪曲”(ptosis)也使存有获得了更多规定性(Heidegger: *Einfuehrung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen 1987. Seit 45 - 46);同样,自性通过“萨捶”、“刺遮”、“达磨”三种生生态势之消长,也从多方面规定了存有之丰富内涵,使生命存在显现出不同的情态。
- [103] IP2, 251.
- [104] OI, 271.
- [105] 旧译勇、尘、闇,或喜、忧、痴,皆似不尽意。似应译为“明德”、

“闇德”、“动德”,或“文”、“质”、“动”,则庶几近于达也。

- [106] 参见 SPB, 1, 127; IP2, 265.
- [107] SPS, 1, 120 – 121; SPB, 1. 121; YB, 4. 3; IP2, 257 – 258.
- [108] Katha Up, 10. 13.
- [109] IP2, 250 – 251.
- [110] 神我之观照,论者称为“唯显”(samnidhya-matra)(SPB, 1. 96.)
- [111] “buddhi”,英文译者一般译为“intellect”(理智),德文译者译为“Erkennen”(知性),见 IP2, 267& GI1, 309 etc.
- [112] 诗云:“圣人道大亦能博,流辈所得皆秋毫”,庶几与此情相应。
- [113] IP2, 303 etc.
- [114] OI, 275.
- [115] 自性包含有涌动、迂衍,但没有运动;只有精神和生命才是运动,它包含了存有之转变。
- [116] 觉谛与神我之功能有重合,故导致一系列理论上的混乱。正如学者指出,“在整个数论学中,一直存在着 purusa 与 jiva 之混淆”(IP2, 323)。盖觉谛既已通于性灵,且转变为自性之独立展开,故神我似为多余。于是早期数论乃以神我在场为转变之“第一推动”,但言“推动”则与神我无为相左,于是有所谓“磁石”之喻(即以神我不动而能动自性,如磁石吸铁然),颇嫌穿凿。后来瑜伽论者乃以大自在为第一原因,则又返神教旧宅矣。
- [117] 如楞伽经说:“心为境所缚,觉想智随转,无相最胜处,平等智慧生”(《大乘入楞伽经》卷三,唐实叉难陀译,金陵刻经处刻本,1908年),就是受到数论以我为自性缚,而生觉、慢、意乃至诸世间,以及由(证性、我无涉,从而)自性所起种种转变之相趋于止息,以证智慧解脱境界等说法的影响。而唯识以种子为世间本体。缘阙时分别不起,故万种一如,种子遇缘方显现差别,余种不遇,仍复一如;此与僧佉说本体待缘而显,缘阙则处冥闇

(Pralaya)同调。而识转变说之扬弃数论自性转变说,亦已成为学界之公论。以上略举数端,在于揭明大乘存有论受婆罗门正统思想影响既深且巨,此为释门所讳言者。

- [118] 《辩中边论》卷上,金陵刻经处刻本。
- [119] 《大乘入楞伽经》卷三,金陵刻经处刻本。
- [120] 《解深密经》卷一,金陵刻经处刻本。
- [121] 《成唯识论》卷十,金陵刻经处刻本。
- [122] 《成唯识论》卷九。
- [123] 《大乘入楞伽经》卷三。
- [124] 《成唯识论》卷九。
- [125] 欧阳渐:《欧阳渐文选》,上海远东出版社 1996 年版,第 198 页。
- [126] 《欧阳渐文选》,第 55 页。
- [127] 《大乘入楞伽经》卷一,卷二。
- [128] 《大乘庄严经论·随修品》:“已说心性净,而为客尘染,不离心真如,别有心性净”。释云:“不离心之真如别有异心谓依他相,说为自性清静。此中应知说心真如名之为心”(大正原版大藏经第 31 册)。
- [129] 《成唯识论》卷八。
- [130] 《大乘入楞伽经》卷二。
- [131] 《欧阳渐文选》,第 198 页。
- [132] 此如诸佛身土中,法性土即是真如、法界,本无生灭,但以自性身所显,假说从因缘生。
- [133] 《解深密经》卷一。
- [134] 《解深密经》卷一。
- [135] 《大乘入楞伽经》卷三。
- [136] 《成唯识论》卷十。
- [137] 《解深密经》卷一。

- [138] 《大乘入楞伽经》卷三。
- [139] 《大乘入楞伽经》卷三。
- [140] 《大乘入楞伽经》又说有四种言说分别:谓相言说、梦言说、计著过恶言说、无始妄想言说,谓以此四种言说生起一切世俗境相云(《大乘入楞伽经》卷三)。
- [141] 《大乘入楞伽经》卷二。
- [142] 《大乘入楞伽经》卷一。
- [143] 大正 31·613 下。
- [144] 大正 31·613 中。释云:“意言者,谓义想,义即想境,想即心数,由此相于义能如是如是起意言解,此是有觉分别相。习光者,习谓意言种子,光谓从彼种子直起义光,未能如是如是起意言解。此是无觉分别相。名义互不起者,谓依名起义,光依义起名光境界。非真惟是分别世间,所谓若名若义,此是相因分别相”(大正 31·613 下)。
- [145] 《中论·观业品》:“如是从初心,心法相续生,从是而有果,离心无相续”。
- [146] 大正 31·878 下。
- [147] 《解深密经》卷二。
- [148] 《大乘入楞伽经》卷一。
- [149] 参考 Gadamer: *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz*, GW2, 143 - 145。
- [150] 世亲菩萨说诸法本体无言说,于无言说中强立言说,是名戏论,依言说有四种,诸菩萨说为四谤:若说有,是增益谤;若说无,是损减谤;若说亦有亦无,是相违谤;若说非有非,即戏论谤(大正 31·244 上)。
- [151] 大正 31·245 上。
- [152] 大正 31·248 上。

- [153] 大正 31·212 上。
- [154] 大正 31·210 下。
- [155] 吕澂：《集量论释略抄·现量品第一》，《内学》一九二八年十二月，第四辑。
- [156] 参见舍尔巴茨基：《佛教逻辑》，第 222 页。
- [157] 真如是无时间、无空间和不动的。但在陈那、法称特别是后来的宝称、寂护等人看来，这种无时间并不是说它是永恒的，无空间也并不是说它无所不在，不动也不是说它是包容一切的不动的整体，这一切都只是说刹那法是没有广延、没有持续、没有位置移动的原初给予的直观相。
- [158] 复次有相唯识学之以纯粹直观相为绝对存在，在印土亦招致许多思想流派之攻讦。俄国学者舍尔巴茨基曾指出，婆罗门教的现量论思想与佛教是完全对立的，其以为知识之形成必有意识（知性）参与，舍此则纯感知（现量）不成其为知识（《佛教逻辑》，第 202 页）。耆那教亦以为，佛教瑜伽行派所言之不含任何共相，仅为纯自相之真理根本无法成立。反之，一切法无非自相与共相之统一，自相中亦包含共相的因素，反之亦然。故事物同时包括自相与共相，纯粹之自相仅为理论性之假设。

实际上言论之道说乃一切存在物显现的条件，脱离言论的纯知觉，只是一种理论的抽象。因此我们认为有相唯识的立场在理论上是站不住脚的。

- [159] 大正 31·210。
- [160] 此如《瑜伽》七十六说：“善男子，云何诸法相无自性性？所谓诸法遍计所执相。何以故？此由假名安立为相，非由自相安立为相，是故说名相无自性性。”
- [161] 无分别智即菩萨于初地入见道时，缘一切法之真如，离能取与所取差别，境智冥合，平等而无分别之智。亦即远离名想概念

等虚妄分别之世俗认识,亲证自性真如。此智属于出世间智与无漏智,为佛智之相应心品。

- [162] 《般若》立十四门分别空真如,以真如为实性。此十四者,即真如、实际、无相、胜义、法界、法性、空性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、及与法住、虚空界、不思議界(《大品般若经》卷二十一)。智论即以一切法之总相、别相同归于法性,谓诸法有各各相与实相。所谓各各相,即诸法各别自相,如地之坚相等,无常、不可得,即是无自性相,故归于空法性。诸法之实相即空,一切相同归于空,故称空为法性(《大智度论》卷三十二,大正新修大藏经第25册)。
- [163] 此五义者,一真如,谓不变;二实际,谓无颠倒义;三无相,谓无分别相状;四胜义,谓为最胜智所行境界;五法界,谓为一切圣法生起之助缘。
- [164] 心者持种义。盖古学说种子义与法性义病在汗漫,而今学则一一以澄清矣。然古学发明自性本体之义,诚不可诬也。
- [165] 无为法九种,谓:一择灭,二非择灭,三虚空(此前三种,体皆一物,显有分位,非体成多,余释名等,不异诸部),四空无边处,五识无边处,六无所有处,七非想非非想处(此四无为所依之处,别有无为是灭所摄。要得此灭,依之生彼,能依细五蕴自是无常。所依四无色,自是常住。然四静虑无别所依,无为所摄。以蕴非极细界非极胜,能依心等能缘上下无隔碍故。无色不然,心不缘下,既有隔碍,别有无为为所依处,故不为例。然空作空观,空无粗色,非全空色,说名为空。释余名等皆准常释。所依随蕴以立其名),八缘起支性,九圣道支性(窥基:《异部宗轮论述记》,金陵刻经处刻本)。
- [166] 所谓依俗谛说者,如《成唯识论》云:“依识变假设有,谓谓闻说虚空等名,随分别有虚空等相,数习力故,心生时似虚空等

无为相现。此所变相,前后相似,无有变易,假谛为常。”(《成唯识论》卷二)

- [167] 《成唯识论述记》卷二末,卍续藏 77·135 - 137。
- [168] 法国哲学家德里达,谓海德格尔所谓本体论的“差别”(Differenz),应以“différance”(迂延)一词代之。盖所谓迂延者,即无所指谓、无有痕迹,它无任何确定表相,无任何界限、规矩,此即世界之本真也。故彼以为,破执(彼云去蔽,云形而上学之蔽也)首先须在“存在”(Sein)上划“x”号,殆以湔除“有相”为达于存有真理之惟一途径也(请参阅 Derrida, *Writing and Difference*, Routledge and Kegan Paul 1981, Page197 - 198)。
- [169] 《成唯识论》亦说七真如,但以三性摄如,真如兼具体、性之义。论云:“如是三性与七真如,云何相摄?七真如者,一流转真如,谓有为法流转实性;二实相真如,谓二无我所显实性;三唯识真如,谓染净法唯识实性;四安立真如,谓苦实性;五邪行真如,谓集实性;六清净真如,谓灭实性;七正行真如,谓道实性。此七实性,圆成实摄。根本后得二智境故。随相摄者,流转苦集三,前二性摄妄执杂染故。余四皆是圆成实摄”(《成唯识论》八)。
- [170] 《成唯识论》云:“十真如者:一遍行真如,谓此真如,二空所显,无有一法而不在故;二最胜真如,谓此真如具无边德,于一切法最为胜故;三胜流真如,谓此真如所流教法,于余教法极为胜故;四无摄受真如,谓此真如无所系属,非我执等所依取故;五类无别真如,谓此真如类无差别,非如眼等有异故;六无染净真如,谓此真如本性无染,亦不可说后方净故;七法无别真如,谓此真如虽多教法种种安立,而无异故;八不增减真如,谓此真如离增减执,不随净染有增减故,即此亦名相土自在所依真如,谓若证得此真如已,现相现土俱自在故;智自在所依真如,谓若证得此真如已,于无碍解得自在故;十业自在等所依真如,谓若证

得此真如已,普于一切神通作业总持定门皆自在故。虽真如性实无差别,而随胜德假立十种。虽初地中已达一切,而能证行犹未圆满,为令圆满,后后建立”(《成唯识论》卷十)。

- [171] 大正 25·693 下。
- [172] 此为一量,谓依真谛则有法空(宗),以缘生故(因),如幻化之法(喻),此即遮缘生之法为空。
- [173] 窥基:《辩中边论述记》(金陵刻经处刻本)卷上:“此显真如即是妄分别之性,此者是此妄分别,……谓妄分别上离二取之空性具有也,即妄分别中离二取唯真如,真如是妄分别体故无二取也。但言空者,即二取无,言空性者,以空为门,显空性即真如也”。
- [174] 《辩中边论》卷上。
- [175] 《辩中边论述记》卷上:“今言空性,显是真如。”
- [176] 《解深密经》卷一:“是故善现,由此道理,当知胜义谛,是遍一切一味相。善现,譬如种种非一品类异相色中虚空、无相、无分别、无变异,遍一切一味相,如是异性异相一切法中胜义谛,遍一切一味相,当知亦尔。”
- [177] 《辩中边论述记》卷下。
- [178] 其云:“通达自性谓无垢真如,不现客尘,唯现真如。”“如所显现二及名言虚妄分别是为法相,无而现者,是为虚妄,分别者谓于一切无义,唯计度耳。无能取所取能诠差别之真如,是谓法相(疑为性字误)。……无与现中随缺一种,则错乱不错乱,杂染清净,皆不随转。二者非一非异,以无别及无别故。”“通达性相亦有三相,谓住法性故,由善安住无二取离言说之法性故。无显现故,以二取,言说,根,境,识,器世间不显现故。此显彼相如经所说,无色,无观,无示,无对,无住,无现,无了,无依,是无分别智。显现故,由见一切法,如虚空故,见一切行如幻等故。”



(辨法性论,《唯识典籍研究》之二,张曼涛编:《现代佛学研究丛刊》,第199~200页)

[179] 《解深密经》卷三:“善男子,有十种相,空能除遣。何等为十?一者了知法义故,有种种文字相,此由一切法空,能正除遣者了知法义故,有种种文字相,此由一切法空,能正除遣;二者了知安立真如义故,有生灭异住性相续随转相,此由相空、及无先后空,能正除遣;三者了知能取法义故,有顾恋身相,及我慢相,此由内空,及无所得空,能正除遣;四者了知所取义故,有顾恋财相,此由外空,能正除遣;五者了知受用义、男女承事资具相应故,有内安乐相、外净妙相,此由内外空,能正除遣;六者了知建立义故,有无量相,此由大空,能正除遣;七者了知无色义故,有内寂静解脱相,此由有为空,能正除遣;八者了知相真如义故,有补特伽罗无我相、法无我相、若唯识相、及胜义相,此由毕竟空、无性空、无性自性空、及胜义空,能正除遣;九者由了知清净真如义故,有无为相、无变异相,此由有为空、无变异空,能正除遣;十者即于彼相对治空性,作意思维故,有空性相,此由空空,能正除遣。”

[180] 五分别,即依名分别名自性,依名分别义自性,依义分别义自性,依义分别名自性,依二分别二自性(见《摄大乘论》卷二,及《成唯识论》卷八)。

[181] 就四寻思,《摄大乘论》卷二有云:“名事互为客,其性应寻思。于二(即名义之自性、差别)亦当推,唯量及唯假。实智观无义,惟有分别三(即名言、自性、差别分别)”。互为客者,看待名而假立义,看待义而假立名,都无自体。此说寻思,谓:寻思名,即是思择名者惟名,皆是言说所表,与实境义相无涉,故名不可统摄诸法行相,此摄名自性、名差别;二寻思义,即思择义相(诸法行相)唯是义相,不具备真实意义,不能够归摄到名言概念之

下,此摄义自性、义差别。由此故成四种寻思。四种寻思实是要悬置思维概念之发用,即我思诸活动,由此达于无分别境界。

- [182] 大正 31·614 上。
- [183] 《解深密经》卷三:“菩萨于修奢摩他、毗婆舍那时,由缘真如作意,除遣法相,及与义相。若于其名,及名自性,无所得时,亦不观彼所依之相,如是除遣。如于其名,于句于文,于一切义,当知亦尔。乃至于是界,及界自性无所得时,亦不观彼所依之相,如是除遣”。
- [184] 《成唯识论》卷九:“若时菩萨于所缘境,无分别智者无所得,不取种种戏论相故,尔时乃名实住唯识真胜义性,即证真如,智与真如平等平等,俱离能取所取相故,能所取相俱是分别,有所得心戏论现故”。
- [185] 平等性智以了知诸法无我,故知无非我,盖以空、无相、无分别而证诸法实为一体,无蕴等我而存法性我(《庄严》菩提品,大正 31·603 下)。一切众生、乃至一切诸法,皆与我无别,菩萨大慈大悲由此而生。
- [186] 按此三相分别为:空相,无体体无二,此以无分别为体;寂静相,非寂静者由客尘烦恼故,寂静者由自性清净故;无分别相,分别不行故。大正 31·614 上。
- [187] 大正 31·612。
- [188] 大正 31·613 下。
- [189] 大正 31·615 上。
- [190] 大正 31·611。
- [191] 《辨法法性论》,《唯识典籍研究》之二,第 199 页。
- [192] 庄严《真实品》曰:“非增非减者染净二分起时灭时法界正如是住故,非净者自性无染不须净故,非不净者客尘去故。”
- [193] 《庄严论》中所引第二偈长行释文,明客尘即依他起相,而依他

起性即缘起法也(参阅大正 31·623)。

- [194] 《解深密经圆测疏》卷十一云：“依弥勒宗西方诸师三说：一、菩提流支《唯识论》云：一法性心，真如为体，此即真如心之性故名之为心而非能缘，二相应心，与信贪等心所相应。……二、真谛立九识，依《决定藏识》(即瑜伽摄抉择分)《九识品说》，第九阿摩罗识此云无垢识，真如为体云云。”
- [195] 今人已依现存早期唯识之梵、汉典籍，证明真谛之学自有其传承，且其传译较之慈恩学更接近弥勒一世亲原义(吕澂：《论庄严经论与唯识古学》，《内学》1924年第一辑)。
- [196] 所依即本体之义。近人有责护法学双重本体者，其所言不仇，上文已略明之矣。盖本体者，(世界)所本之体也，此即器间万物所由生显。今以为存有之生，必资自性、名言之二元，故两种本体当为难免。故若强之以本体一元，则或流于旧学法性依持或如来藏缘起；或即以名言摄存有体、性皆尽，而目本然之自性为非有。后者即如西方理性主义哲学，而当代之语言存有论亦持此种立场，此实为西方思想之别于东方的根本点。自性、名言两种，略当于护法说法性、持种二依。
- [197] 《成唯识论》卷八：“非不见真如，而能了诸行，皆如幻事等，虽有而非真”；另外窥基《辩中边论述记》卷下也说：“由彼三染本性即是空性等法，彼性即是诸法界，法界本来性无染故。本性自空自无相，非由空等智令三杂染今日始成空无相等”。凡此即明真如为诸行之本性也。
- [198] 此五义者，一真如，谓不变；二实际，谓无颠倒义；三无相，谓无分别相状；四胜义，谓为最胜智所行境界；五法界，谓为一切圣法生起之助缘。
- [199] 其立场与《成唯识论》基本一致，且说义较说备，姑引之以成就唯识之旨。

[200] 近代欧阳渐先生以体、用释无为、有为,故真如是体,诸法是用。于真如中又有体用之别:一真法界是体中之体,二空所显真如(三性真如)是体中之用。同样有为法中亦有体用,体即种子,为用中之体;用即现行,谓用中之用。一真法界以周遍一切故,为诸行所依故,称为体中之体;种子以眠伏藏识,为一切有为所依生故,称用中之体(二体一有用有作,一无用无作)。此说亦合于两种本体之论(《唯识抉择谈》第一,《欧阳渐文选》第25-26页)。

[201] 唯识与西方哲学在真理观上的不同表现在:唯识只承认个别直观是真,而经验则是虚幻的东西;诸法自性离于言说,故凡有言说,皆属于安立谛,依假施設而有。所以人类的所有经验都是虚幻的,真实的东西是分别识升起之前的直观(此依有相唯识而说),即“本无”。但与此截然对立的是,在西方哲学,“本无”毫无意义,直观或印相只有上升为经验,才真正称得上存在。

两种思想传统之分歧的根源还在于佛学与西方思想所具有的生存态度不同。此所谓生存态度,即由存在理解之差异性所决定,不同思想对于存在理解的结构所具有的不同趣向性;这表现在对于名言、自性之二元,取舍向背有本质差别。不同民族对于真理、自由等基本观念之理解不同,即是由于其生存态度之差异决定的。然而生存态度由整体的文化精神所规定。在西方思想中,整体的文化精神重在建构,故其生存态度肯定语言之现形,乃至不睹本性(直观)之无方,此即重于名言,而轻自性者也。其以为一切真实之物,皆惟存于语言中。而唯识反之。

故在西方思想中,只有逻各斯(言说)才可能是真的,感觉直观则与真伪无关,所以一切真理都在语言中。但唯识则认为一切执着虚妄相皆是因言说戏论习气而有,即是说语言是一切

虚假认识之最终根源，故一切言说法悉为虚妄，而惟有不依于语言的无分别境（慈恩以为即直观相）才是究竟之真理。

[202] 此两句采用霍韬晦译，其余从玄奘译。

[203] 大正 31·557 中。

[204] 在唯识诸师中，依缘起说三性者，古学也。盖缘起即是心识分别；而今已明心识既以语言为体，故缘起实即语言之运动，亦即泰西今学所谓存在之理解是也。存在理解复有三个环节：曰自性本体，曰言诠之道，曰存有境界，如前所明。此三环节实是一运动之整体，故若举一则余二者俱在。兹略举言诠之道以明依他，而自性、存有皆在于内；即是圆成、遍计依依他而立，故以一体而赅性、相皆尽也。故虚妄分别是依他起，余二者依一体分位而立。此即约缘起义说三性。

再次唯识师中，单纯从境界解三性者，为今学也。殆以遍计、依他、圆成为存有之三种意义，三者亦依一识体而立；即以言诠安立为依他起，以计言有实义为遍计所执，以言诠息灭为圆成实。今以为存有有三种性相：曰一念无别性（实相世界），曰言诠安立性（语言世界），曰我法实有性（客观世界）；任何传统之存在理解，皆具有此三性，只是轩輗有别，因而构成不同文化之生活特质。从境界释三性，即是从此三者为释也。而于此则依他亦为境相，而不复见存有之运动耳。

按前所辨真如义，无相义，是说自性。自性已明，然后说名言分别之原理。

[205] 如《辩中边论》上：“依止虚妄分别境故，说有遍计所执自性；依止虚妄分别性故，说有依他起自性；依止所取能取空故，说有圆成实自性”；《摄大乘论》说依他起之意识为能遍计，意识之遍计所显境相为遍计所执自性，如论卷二云：“当知意识是能遍计，有分别故。……由见执着，由寻起语，由见闻等四种言说而起

言说,于无义增益为有,由此遍计能遍计度。”又云:“由何异门即此自性成遍计所执,由是遍计所缘相故,又是遍计所遍计故”;另外《解深密经》卷二说:“若即分别所行遍计所执相所依行相,是名依他起相……依他起相上遍计所执相执以为缘故,依他起相而可了知。”乃是以遍计所执自性为依他起自性之所缘境相也。

- [206] 名言种子,即今所谓概念。盖概念在其实现之前,属于潜在的存在,故可称为种子(此如希腊教父哲学所谓之潜在词)。虚妄分别即是心,而名言概念即心之机能也。
- [207] 以现代术语来讲,此即概念之实现与经验形成的同一关系。名言种子类似于今人所谓概念,如此则(名言种子生起现行之)缘起即是概念由其潜在状态而转变为现实存在之运动,此即理解之活动。虚妄分别是具体的精神运动,这种运动被诠释学哲学等同于理解的活动;这一活动既是概念的自我实现的过程,又是经验得以形成的过程。人类经验正是在理解活动中形成,而经验的形成与概念的自我建构始终是同一过程(参考 W M, 381)。
- [208] 就一意识师所执云何,历来有多解。如圆测、道证等人,以为六识体一,别有七、八;慧沼等以为执七识体一,别有第八;窥基等以为执八识体一,如述记云:“有云一意识但说前六识为一意识,理必不然;此说八识是体一故”(《成唯识论述记》卷一本)。质诸《摄论》,当以述记所解为正。
- [209] 摄论说阿赖耶识为义识,包含两种:“又于一切处转时似种种相二影像转,谓唯义影像及分别影像”。此中唯义影像即相识,分别影像即见识(英译《摄大乘论》卷二)。
- [210] 见本书第一章第三节。
- [211] 今以为存在理解之三种性相,可一之于言诠之道。若夫言诠之

道异迹,故存有境界殊归,以此决定各民族文化精神之本质差异,此为从事比较哲学所不得不明者。

- [212] 《瑜伽师地论》(金陵刻经处刻本)卷三十六云:“谓于色等想法,建立色等法名,即以如是色等法名,诠表随说色等想法,或说为色或说为受,广说乃至说为涅槃。于此一切色等想法,色等自性都无所有,亦无有余色等性法,而于其中色等想法离言义性,真实是有,当知即是胜义自性,亦是法性。”
- [213] 自业所感内分生死蕴身,名有情世间;共业所感外分成住坏灭界,名器世间。两种构成人的生活世界。
- [214] 韩清净:《瑜伽师地论披寻记》,北京三时学会,第1199页。
- [215] 《瑜伽》卷七三:“如是由先八种分别故,于现在世三种事生。”
- [216] 《显扬圣教论》卷十六,大正31·558中。
- [217] 关于识分别的体类,诸圣教所说非一,其中《俱舍论》立三分别、《瑜伽师地论》立七分别,乃是从心识活动由低到高之不同程度而立。如俱舍说三分别(自性分别、计度分别、随念分别)即与五种心(心识活动之五个层面)有相摄关系,瑜伽七分别亦然:七分别中第一、第二,五心之中率尔心属自性分别,类似于西人所谓知觉直观;七分别中余五,五心之中余四,属于计度分别,相当于西人所谓我思的规定作用。随念分别但属心理内容,入于三分别之前二。复次八分别中只有第一种属自性分别,其余七种属计度分别。因此识分别活动是有层次、有步骤的。

七分别者,一任运分别,谓随境势力,于现前境任运而转所起分别;二无相分别谓于过去义,婴儿等不善名言者所起分别;三有相分别,谓于过去义,诸根成熟善名言者所起分别;四寻求分别,谓于境界寻思、推求所起分别;五伺察分别,谓已所寻思推度之义境,复加伺察安立所起分别;六染污分别,谓于决定境执染污性所起分别;七不染污分别,谓于决定境清净性所起分

别。另唯识学认为六识有五种心:率尔心,寻求心,决定心,染净心,等流心。

另外《摄论》立五分别(无着《摄大乘论本》卷二),杂集论立十种虚妄分别(《大乘阿毗达磨杂集论》卷十四)等等,皆应详核焉。

[218] 霍韬晦:《安慧三十唯识论释原典译注》,第125-127页。

[219] 大正31·611。

[220] 樊译《摄大乘论》卷二云:“(遍计所执)于依他起自性中取彼相貌,由见持着,由寻起语,由见闻等四种而起言说,于无义中增益为有,由此遍计能遍计度。”

[221] 《显扬圣教论》卷十六,大正31·558上。

[222] 复次加行遍计又有五种:一贪爱加行;二慎慧加行;三合会加行;四别离加行;五随舍加行。如显扬成无性品所说。

[223] 《发智论》总摄诸种实体法为六十七种,其后《品类足论》区分诸法为色法、心法、心不相应行法、无为法之五位。世亲初习小乘,造《俱舍论》即采用《品类足论》之基本结构,而增益为七十五法;《百法明门论》等复增益为一百种法,其基本框架亦未尝变也。

[224] 《成唯识论》卷七:“若与能缘体不相离,是见分等内所虑托,应知彼是亲所缘缘。”

[225] 此见第三章第二节论四分义。

[226] 今以心为言诠分别之运动,如是则八识体定是一,以一身不容有两种名言力故(人不可同时使用两种语言[殆指先验语言],如人不可能同时生活在两种[如三维与四维]空间之中;而曰人之不谙鸟语,亦此之谓也)。这是因为语言是世界的语言,而一人只能有一世界,绝不能有多个世界。

故一身多心论之不成立,正如一条鱼不可能同时生活在两



个鱼缸里！

[227] 《安慧三十唯识论释原典译注》，第 125 - 126 页，有删节。

[228] 《安慧三十唯识论释原典译注》，第 126 页。

[229] 在语言存有论看来，事物从来不是语言之对象；语言也不是一种符号，不是主体的一种工具。“勿宁说，意义的观念性已经存在于语词自身之中。语词一向就已经是意义”（W M, 394.）。没有语词，就没有事物（Sache）和经验。因此事物不是一个有待言语去表达的境相，相反任何事物本质上都是过程，即事物成为存有的事物的过程；这一过程是一个直接的事件（Geschehen），在其中本来就存在着心与物、精神与存在之相互隶属。

事物在其自身连续性中展开，这一过程本身是思辨的，这种思辨性反映了理解（精神）与事物（存在）之间的辩证关系，这实际上就是语言中的世界关联与个别事物的辩证关系。故伽达默尔说：“当说话者不是用他的词语摹仿存在物，而是说出同存在整体的关联，并将此关联表达出来时，他才表现出一种思辨性”（W M, 445）事物本身就在这种思辨过程中得到呈现，即它通过扬弃片面性和有限性使无限的整体呈现出来，人类精神惟有在这种前后相继之中才能思考事物的统一性。

[230] 《安慧三十唯识论释原典译注》，第 127 页。

[231] 《成唯识论》卷九所说亦略同于此。

[232] 《欧阳渐文选》，第 321 - 322 页。

[233] 《辩中边论》卷中，大正 31·468 上。

[234] 《辩中边论》卷中，大正 31·468 中、下。

[235] 欧阳渐：《唯识抉择谈》（金陵刻经处刻本）；梅光羲：《相宗纲要续编》（台中莲社）；释演培：《成唯识论讲记》卷五（天华出版股份有限公司）。

- [236] 见《瑜伽师地论》卷六十四；以及卍续藏 97·868。
- [237] 惟真俗相互对待，俗中有真，真中有俗，才得由俗以达真，依真以观俗也。盖一真法界，非能迳达，而必循历阶次以进，此即四重二谛所以建立也。
- [238] 大般若经立十四名释胜真如，谓：法界、法性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、法位、真际、虚空界、无我、胜义、不思議界等。
- [239] 后三世俗，前三胜义，依事安立，虽亦不离言说，而许有体故，为依他起摄（参考：卍续藏 97·859）。若如有相唯识论许有净分依他同圆成实者，则第二、三世俗为依他起摄，第四世俗为圆成实摄（此见基师二谛章，卍续藏 97·866 - 867）。
- [240] 卍续藏 97·861。
- [241] 本书在第一章已经表明，心识的概念，不应解释为自我意识，而应被理解为语言意识。故“唯识”实即“唯语言”。
- [242] 无言故无相，故智非以如为其相，而与其为一体不可分也。这种一体性，在智与如的两层关系得到体现：一、能、所关系，即正智与如为能缘、所缘。正智无相、无分别，故缘如时也不能以之为对象，而是与如平等平等。如《成唯识论》卷九所云：菩萨以无分别智于所缘境都无所得，不取种种戏论相故，即证真如，智与真如平等平等。故智如虽二，然现证之智缘如时，与真如所缘宛若如一，不可分别孰为能缘智，孰为所缘如，故正智与如寂然泯然如无分别。二、性相关系，即正智是法，真如是法性。《义演》卷二十三云：真如是一切法体，亦是无分别智之体，自证复是见相二分之体，据此道理说云无分别。《述记》亦云：自证分与真如境体义无别。真如为正智（法）体、正智（自证）为相、见体，故说智而如摄其中，且以之为体，法与法性非一异也。
- [243] 盖行者于地前需经初种性住（资粮位），二胜解行住（加行位）修

行圆满，方证空性，得人极喜地。在胜解行住，乃依四寻思，四如实智，修暖、顶、忍、世第一法，此四总名顺抉择分。依四寻思和四如实智，观所取能取空。四寻思，即寻思名，寻思义，寻思自性，寻思差别(后之二者入于前二者)。寻思名，即是思择名者唯名，皆是言说所表，与实境义相无涉，故名不可统握诸法行相，自性差别亦尔；寻思义，即思择义相(诸法行相)惟是义相，不具备真实意义，不能够归摄到名言概念之下，自性差别亦尔。故四寻思等者，要在对治概念性思维，即以灭除语言活动为鹄的也。

行者于加行位中，既修顺抉择分法圆满已，无间即入通达位。于通达位中无分别智方现在前也。

[244] 《舟州山人续稿》卷一百五十《吴中往哲像赞》。

# 结 论



## 语言与唯识的心识概念

---

谓“心”，可以强名之为“自我”或“意识”。在唯识学中，心即是阿赖耶识，同时心又是虚妄分别以及一切心心所。我们认为唯识是把经部学中作为自我意识的“心”的概念转变为语言意识；并且通过消解自我意识的观念，在语言的视界内恢复了古人对“自我”与世界的源始同一性的领悟。

吠陀时代的印度人并无明确的自我意识概念，其自以为是宇宙万物中之一员，而且自我与宇宙之最高本质是同一的。梨俱吠陀之《创生歌》及《原我歌》则迳以原我为世界创生之始基或本体；这种观念，在奥义书乃发展为“梵我一如”的系统。在数论哲学中，才首次出现了作为知识条件之纯粹主体性。佛教经部学折衷数论，使佛教之心论由有部实在论转变到意识哲学立场。盖经部之建立自我意识，要在两方面：一是心识

论方面,确认自我意识之独立实有;二是知识论方面,以自我理解作为经验之本质。

早期唯识思想则通过消解经部的自我意识,使自我为一种语言意识所代替。第一,唯识通过改造经部的自证理论,消解了在经部学中作为知识本质的自我理解的结构。第二,唯识发挥大乘“无我”,破“法我”空,故使实体之自我意识或灵魂无立足之地;同时建立阿赖耶识以代替“自我”概念。第三,唯识的无“我”可归结为阿赖耶识的无我性,它的转变与运动,这都是人类语言意识所具有的特征。所以唯识所谓阿赖耶识既非“自我意识”,亦非“心灵”或“灵魂”,它就是人类的语言。语言的无我性,说到底就是与世界的源始同一性,在这种意义上也可以说唯识也包含了对吠陀思想的复归。

因此在印度思想中我们可以看到,初是无“我”,后渐有“我”,最后又复归于“无我”,在唯识学,这种复归是通过将我消解在语言意识中实现的。

在远古时代的思想中,事物的存有与语言是混然不分的。古代印度人把词语、语言都叫做“声”。一些现存文献表明,声似乎代表了存有的本质。另外,在《吠陀》和《奥义书》中,古代思想对语词与事物的存有的原始统一性和语言的存有论意蕴的领悟得到了体现,词不仅仅是事物的名称,而且在事物的存有之展现中起着关键作用。

但是在弥曼差派和胜论哲学中,语言的这种意义揭示功能完全消失,词语自身也成为一种实际存在的“物”,它的意义最终还在于完成一种指称,对语言本质的思考完全被语义学和逻辑学的探讨所取代。这种立场也规定了小乘部派思想的

语言概念。

唯识哲学在一定程度上包含了对远古语言思想的回归。在弥勒一世亲的唯识古说中,(意言)种子或熏习即是潜在的语言能力(或语言概念)。唯识接受空宗认为实际事物都是一种语言性存在的观念,而且进一步探究存有的原因,于是建立起阿赖耶识缘起的体系,乃以言诠分别作为世界现身的机制,以意言种子(概念)作为一切存在物之本体,从而使语言现象上升到存有论哲学的层面。这也可以说是在新的层次上对吠陀时代语言与世界之源始统一的复归。

在《庄严》、《摄论》等所代表的早期唯识论那里,意言种子(概念)乃是由名言戏论(语言经验)熏习而成,复生余名言戏论。这种种、现因果的关系,在后来的护法唯识论中得到了更为完整的表述。种子与现行诸法(经验)不一不异:一方面种子生起现行,另一方面现行熏习种子,二者的相互作用,构成宇宙存有生化不息的运动。因此,在印度思想中,语言与世界经历了由“合”到“分”,又由“分”到新的“合”的过程。这与上述“自我”的辩证发展,是同一过程的两个方面。

二

语言与唯识的存有概念

在唯识哲学看来,本体无相,而一切存有(境相)皆依言诠而建立。因此言外无相,言外无物,一切境界本质上都是言说相,惟有语言性(名言)的存在,在这一点上,唯识学与当今西

方语言存有论立场是完全一致的。在这种意义上说,唯识实际上就是唯语言。

远古时代的思想,都体现出对事物与语言之存有论关联的体悟。《梨俱吠陀》说语言容纳所有事物,并居住于它们之中,而且以为原我、心、语言等为世界产生之根本动力。奥义书认为本体是“非有”,无言无相。而一切世俗存有则依言语分别而建立,必有言相、差别,因而惟属名言<sup>[1]</sup>。因此在印度思想传统中,存有的语言性从来就是跟它的虚妄性联系在一起的<sup>[2]</sup>。

此后,由于神权的崩解,以及人对于语言意识的逐渐疏离,导致实在论思想的兴起,对事物的存在理解完全是从其实体现存性得到规定。实在论的存有观念,认为存在物是独立于心识或精神的,它完全切断了存有与心、与语言的关系,因此存有的语言性完全被遗忘,同时对语言的思考也完全变成对词语与外在于词语的客体之间的指称形式的讨论。在印度语言哲学中,无论是指称理论还是意义理念皆以一种语义实在论为基础。存在物丧失了与语言的存有论关联,而成为各别的实体,这一过程与欧洲的实在论思想的产生也是极为相似的。

小乘佛学的存有概念,与这一时期的印度哲学并无实质的区别。如犍子部,计我、法实有,说一切有部计过现未三科之法皆属实有,化地部本宗同义亦许现在及无为法是实有。萨婆多宗在这种思想倾向的影响下,乃析诸行以至于最后之实体,其思想实际是一种多元实在论。这都与胜论、正理和弥曼差的实在论完全一致。在此,吠陀与奥义书对本然之自性

与言诠安立之道的神秘开示,就从此不再被提到了;存有的语言性完全被遮蔽。因此对佛学而言,要重新达到对存有之本真体悟,就必须彻底破除婆沙论所代表的实在论立场。

我们认为经量部与初期大乘,代表两种反婆沙的倾向,前者企图以一种知识论立场取代有部的宇宙论;后者企图以性空论遮破实有论。经部初期反对有部的三世实有及法体恒有。但经部之料简婆沙,主要是在知识论上,以“有相知识论”代替婆沙的“无相知识论”,认为心不能直接缘取外境,心所觉相状,乃是由心变现而有,经验的任何事物都是众多的心象的集合,是知识的内容,而不是某种超验的物自身。经部后期,实际上是将有部所执的诸实有皆收摄到一心的发用之中,由于事物存在的原因完全是从心识之相续转变差别来得到解释,对物自体的设定似乎也变成多余的了。

而从大众思想演变出的般若法门,从一开始就是以遮破小乘与外道思想中的实在论为宗旨。般若经的根本思想是“一切法本性空”、“一切法不可得”、“一切法本不生”,归结到一个字,就是“空”,就是要领悟作为宇宙之根本实相的空性,以此解除凡愚对于实有的执着。龙树将般若的“空”义转变到“无自性”上面,诸法悉以因缘设施而有,无自体故,一切悉假。龙树自性空的说法也表明,对于这些假法来说,不仅仅是因为它们和合故空,而且“本来是空”、“当体即空”。中观遮破外、小实在论所达到的结论是:一切存有皆无自性,但有假名。这种假名论也表明了一切存有的语言性,所以说“一切言说法,皆是戏论相”,“一切法但假名字,于名字和合中复有名字”<sup>[3]</sup>。我们的整个世界乃是由名言与戏论产生的,而所谓“八不中



道”，实际就是“戏论寂灭”。因缘所生的一切诸法都是于和合假立名称，设施为有，实际但有假名。于是中观思想很自然地由法性论转变到假名论。中观的存有论是一种彻底的唯名论<sup>[4]</sup>，它是从一种消极意义上证明了语言是一切世间存有之渊藪。总之般若中观思想破除了外道和小乘对实有的执着，同时它的假名论将一切世间存有归结为语言，使言与物在存有论上关联起来。在这个意义上我们可以说，中观学规定了此后的语言探讨的途径。

在唯识理论中，经部与般若这两种反婆沙倾向得到综合，唯识将后期经部的心识转变概念与中观的因缘施設结合起来，因此（在世亲唯识中）识转变就变成因缘施設，即是假名安立。识转变概念代替中观的因缘施設成为世界开显自身的原理；因缘施設の消极意义也被一种积极的意义所代替。

唯识接受了空宗认为实际事物都是一种语言性存在的观念，但是将这一观念从单纯的遮诠立场转变到表诠的立场，这实际上是从一种彻底的唯名论转移到语言存有论。与中观之破相解性不同，唯识是诠假而显实。唯识不仅讲“二谛”，而且讲“三性”，并且是用“三性”来统摄“二谛”，用海外学者的话来说，这实际上是拯救了“无”之“有”的存在<sup>[5]</sup>。

唯识从一种积极的意义上说任何存有（境相）都是语言性的。当然唯识学的理论是服务于修证的实践的，而认为只是见道以后的圣者才能认识到一切世间万有皆属于语言，如《大乘庄严经论》说：若于三缘净持意言境，得闻、思、修慧，则知义与光但唯是名<sup>[6]</sup>。事物之存有的语言性，就在于它是通过语言之表达而显现的。这种语言之表达，用早期唯识的术语来

说,就叫做“意言”(manojalpa)。意言即是分别,就是缘起或识转变。因此缘起或识转变,实际上就是语言的运动<sup>[7]</sup>,任何事物,必须在这种语言运动的整体性中才能获得其存在。

事物必须在言说中显现,但这并不是说事物是语言显现出来的现存物。实际情况是,事物只有在显现中才存在,或者说,其存有就是这个显现过程本身。事物只有在世界中才成为“有”,而世界就是语言运动的整体<sup>[8]</sup>。

单纯从存有境界言,缘起或名言分别,就是从本然的真如法性转变到虚妄的言说境相,实际上是一种存在领悟的转移。盖法性是“无”,以言说而有种种“有”相显现,“无”即不现。此种道理,弥勒《辨法法性论》所言甚明<sup>[9]</sup>。法显现则法性不现;法性显现则法不现,法与法性殆为世界之二边:法为生死边,法性为涅槃边,是为有、无之别。然无即“无性”,即是有为之本体,有即“有相”,是本体之相用。依言说则“有”,离言说则“无”。事物之存有皆是语言性的,言途之外者即是寂然的自性本体。此种视度,是我们讨论唯识法相论的立足点。

这一部分的讨论也显示出,现代西方语言哲学所谓“存有”,略相当于大乘的“俗(谛)有”,在唯识看来还有另一种“真(谛)有”,它是超言绝相的自性本体,这是唯识的存有论超越于西方语言哲学的根本点。我们也通过上述讨论,阐述了弥勒一世亲的早期唯识与陈那一护法—玄奘的唯识成熟时期的思想区别,认为唯识早期的存有论是一种比较彻底的语言存有论,而陈那至玄奘的唯识思想(属有相唯识)则因为受经部思想影响,而重新向一种意识哲学立场靠拢。

我们认为瑜伽经量部主要是从语义学的角度考察事物的

存有与语言的关系。其中,陈那因明将为自比量作为一种知识论条件,而由于(依唯识学)事物只能作为吾人之知识而有,故比量智成了事物得以显现的本体论条件(这就与唯识的识分别联系起来),语言乃成为经验形成的前提。遮遣说使语词的指称结构虚无化,意义完全成为观念性的。语境理论则客观上使事物与语言中的存在整体性关联起来。以上这些,使瑜伽行派的思想朝一种真正的语言哲学迈进了一大步。

法称取消了语词与实在之间的联系,声之“自义”变得完全虚无。由于这种立场,法称就彻底取消了指称理论的基础。胜义法是言语无法涉足的领域,声之义境只是心虚妄分别而有,声、义联系乃随意乐建立。另外法称的语义学实际上也隐含了一种意义约定论的思想。由那种指称虚无化理论和语义的约定理论,很自然就导致了法称的语义学的实用论思想。与陈那相比,法称进一步将概念形成与人的具体实践联系起来,类似于西方语言思想从“语义论”到“语用论”的转变。



### 言诠与真如法性

在唯识学中,本真的存有或真如法性,即是一真法界,它是超越于一切语言与思维活动之外的无分别境界,是存有与世界之本体。另外,存有亦是言诠所生,故法性与语言实际上构成存有的两种本体,而且对存有的本真理解,还必须从这种二元本体的结构中才能得到正确的阐释。唯识的这种存有

论,实际上是汲引和发挥了印度哲学中冥性与觉性二谛互缘发生的传统。觉性即是灵明,是揭示的运动,灵明不仅是光,而且是通过光亮而给予。而冥性则是本无与玄境,为存有之本然状态。

吠陀的创世神话,就描述了一种对存有的本真理解。Deva与Aditi之并存,即体现了“澄明”与“冥境”之相互交涉。创世歌描述了冥性与觉性之二元互动,以及万有由之喷涌而出的过程。盖冥性之境,因觉性之光,澄明照了,才有存有发生。一方面,一切存有皆因觉性而显现,且居于精神之中,在这种意义上可以说,精神、觉性与世界就是同一的。另一方面,一切存有之本然真理即是冥性,存有之显现亦必以冥性为根基,冥性渗透于一切存有之中且为其本性,故存有虽千变万化,皆无有出乎其外者,在这种意义上也可以说冥性与世界就是同一的。因此吠陀说觉性与冥性同为世界之本体。但若从存有论言之,惟有人之“心”为能给予,而神明、自然之给予,实皆为本心的给予与创造之隐喻也。冥境与神光之相互交涉,包含了一种矛盾。这种矛盾在较晚期的吠陀作品中,曾被描述为因陀罗与克里希纳的斗争。在因陀罗与克里希纳的相持中,事物的存在得以涌现,只有在这种二元的运动之中,存有才能本真地被理解。我们认为吠陀神话,提示了一种本源的存有论,后者乃至对佛教唯识思想都有影响。

但在奥义书思想中,冥性与觉性的二谛缘生结构受到冲击。就其论本体而言,白净识者等诸奥义书持说似较为平实,其说梵我一如,是指精神与存有、觉性与冥性在世界转起中之共同作用,二者不可强以为一,亦不可相互离析也。但奥义书

论梵我合一,其主流倾向乃是持梵与我的同质性,这一倾向在属于《梨俱吠陀》、《三曼吠陀》的《爱塔列亚奥义书》、《唱赞奥义书》等中间得到充分体现。

今以为奥义书中强梵、我为一者,实即以冥性归诸觉性,故本体成为一元。故梵生成世界的存有转变过程,完全被解释为精神的独立创造。但详核吠陀思想,则此二者并非在同一层面上得名为“有”,亦非在同一意义上称作本体,故二者必有不可等而为一者。梵我一如应该意味着梵与我的统一性,即二者在相互交涉中完成转变,而不是指梵与我,或冥性与觉性的同质性。

对奥义书而言,对本体与语言在存有发生中的关系的阐释,是其最有价值的内容之一。梵我是世界本体,本体无言无相、无有差别,而存有则必有言相、差别。由无分别之本体而生纷然杂厕之经验,是谓(存有)转变、变易。存有之转变,乃因语言而完成。因语言之命名、执持,方有种种差别境相(存有)显现。奥义书的语言思考,揭示了语言的存有论意义,而且规定本体为非语言之境界,故解脱之道在于摆脱语言束缚,这些都为大乘佛学所继承和发展。

但奥义书似对觉性或精神(其说为原我)与语言之存有论关联缺乏本质把握。语言有时似乎被从其现实存在层面,理解为觉性之造物或结果,是彼惟一者显现之“相”;而作为惟一者的精神,则是绝对的存在。总之在奥义书思想看来,精神似乎是可以脱离语言而独立存在的。但在我们看来恰恰相反,精神惟有存在于语言之中,它就是语言的本质。精神向来就是语言之精神,觉性也惟有在语言中才能存在。奥义书的上

述概念含混性,可能导致将本来隶属于语言的精神和觉性,错划到本无的范畴。这种误解直到唯识学以语言意识解释觉性或精神,而以一真法界为究竟本体时才得以根本纠正。

在数论哲学中,冥性和觉性作为存有发生的两个环节真正得以确立。数论哲学克服了奥义书中觉性与冥性混淆暧昧的情况,而揭橥自性与神我之二元。神我即是灵明、觉性或光;而自性则是玄境、冥性或存有。神我是惟一知者,是纯粹的精神和光。存有之产生、宇宙之进化、生命之演替,实际皆是灵明与冥境、显现与消隐、解蔽与遮蔽之相互交会、相互斗争而呈现的生动画面。三德者,实即存有发生之环节,即存有之澄明、遮蔽与涌现三种境界。在数论哲学中,自性转变(*prakṛti-parinama*)作为存有发生的运动,是事物由冥闇状态进入澄明之境,逐渐得到揭示,得到彰显的过程。

但是在这里,冥性与觉性都没有摆脱实体概念的影响,故数论学又有陷入一种形上学的二元论的危险;另外僧佉之论神我,乃将阿特曼引入一种自我理解模式,几乎落于西方那种作为纯粹知识论主体之自我意识的窠臼;而且僧佉派似乎遗忘了原来在吠陀、奥义书中存在的对语言的存有论意义的思考,语言问题从存有论思考中彻底消失,所以存有的转变常常又被当作一种意识或心理活动。这使数论的自身立场不能得到很好的贯彻。

而佛教唯识学发挥吠陀与奥义书的本体证会,同时绍袭僧佉哲学中冥性与觉性的二元转变结构,另外又将奥义书对语言的存有论意义的领会与数论的自我、转变框架糅合起来。唯识建立起双重体用之说,严格区分冥性(一真法界)与觉性

(本识)二种本体。它克服了奥义书哲学将二者混为一谈的情况。识转变说实际是将数论自性的熏习、转变结合到觉性上,而冥性本体则体属无为、不生不灭。其次,在今之学者看来尤为重要者,大乘瑜伽行派将奥义书中存有论的语言视度推到对本体的阐释中,觉性与冥性,皆须以语言为参照得到说明。

唯识学论藏识本体,其意蕴大致同于西方现今之语言存有论,前已有所阐明,而论法性本体,则迥超于泰西之学,兹当详述之。法性是本来之有,为法界,为真际,为胜义胜义,为究竟终极之实相。本识是分别之源,为种子,为转变,为事物显现之径。唯识说诸法自性,无相无分别、空无所有;体恒相续、无为无染;本来寂静、自性涅槃;言语道断、心行处灭,即是冥性、本无,或曰如来真净法身;要之本体或冥性即无言之境。

所以存有之本然真理或曰诸法本体,是超越于一切语言现象之外的境界,只有当圣者通过修行,彻底根除了语言的使用,它才能显现出来。所以,我们依(无相、真如、三性、二谛等)五门显法性,要之皆归于言诠、寂默之道。

注 释:

- [1] 《大林奥义书》说梵我本来无言相差别,而一切差别境界胥由言相建立:“信然,于初世界无有分别。有名相故,分别境界方生,如说‘其有如是名,如是相’……”(Brh Up 1.4.6)。
- [2] 言相境界即从本无产生,并展现出森罗万象,然而转变的过程却同时掩盖了本无作为世界之本质。如优陀剌羯说:存有转变如塑湿泥然,一切泥所制器皆可知,本体是泥,而不可知;形成器物之

“转变”，只是言诠分别，惟有名称耳；实在仅如“泥”，太朴无形，超越一切言诠分别。

- [3] 《大智度论》卷四十六，大正 25·390 上。
- [4] 印顺法师称龙树的中观之学为“性空唯名论”（印顺：《印度佛教思想史》，正闻出版社，第 131 页）。
- [5] 在唯识的影响下，中观派的月称新导入“唯世俗”的概念。它与“胜义”不同，亦与作为执着性的世俗有别，略相当于唯识之依他起自性（《唯识思想》，第 311 页）。
- [6] 大正 31·610 中。
- [7] 见《唯识思想》第五章第四节。
- [8] 唯识以一依他起相总摄三相，即是突显存有发生之整体性，这一点可以参见第五章第二节的有关内容。
- [9] 此依法尊译：《辨法法性论》，《唯识典籍研究（二）》（《现代佛学研究丛刊》），第 200 页。



## 参 考 文 献

---

### 一、佛教部分：

- 《长阿含经》(大正新修大藏经)  
《杂阿含经》(大正新修大藏经)  
《增一阿含经》(大正新修大藏经)  
《宝积经》(大正新修大藏经)  
《胜曼经》(大正新修大藏经)  
《华严经》(六十华严,金陵刻经处刻本)  
《摩诃般若波罗蜜经》(金陵刻经处刻本)  
《解深密经》(金陵刻经处刻本)  
《大乘入楞伽经》(金陵刻经处刻本)  
《大毗婆沙论》(大正新修大藏经)  
《异部宗轮论》(金陵刻经处刻本)  
《大乘起信论》(金陵刻经处刻本)  
《中论》(金陵刻经处刻本)  
《大智度论》(大正新修大藏经)  
《辨法法性论》(法尊译,张曼涛编:《现代佛学研究丛刊》,《唯识典籍研究》之二)

- 《辩中边论》(金陵刻经处刻本)  
《瑜伽师地论》(金陵刻经处刻本)  
《大乘庄严经论》(大正原版大藏经)  
《摄大乘论本》(金陵刻经处刻本)  
《显扬圣教论》(金陵刻经处刻本)  
《摄大乘论释》(世亲菩萨造,真谛译,大正新修大藏经)  
《摄大乘论释》(世亲菩萨造,玄奘译,大正新修大藏经)  
《摄大乘论释》(无性菩萨造,玄奘译,大正新修大藏经)  
《大毗婆沙论》(大正新修大藏经)  
《阿毗达磨俱舍论》(大正新修大藏经)  
《顺正理论》(大正新修大藏经)  
《佛地经论》(金陵刻经处刻本)  
《唯识二十论》(金陵刻经处刻本)  
《百法明门论》(金陵刻经处刻本)  
《成唯识论》(金陵刻经处刻本)  
《集量论》(法尊译,中国社会科学出版社,1982年)  
《释量论》(法尊译,中国佛教协会)  
《三论玄义》(吉藏,金陵刻经处刻本)  
《肇论》(僧肇,金陵刻经处刻本)  
《异部宗轮论述记》(窥基,金陵刻经处刻本)  
《辩中边论述记》(窥基,金陵刻经处刻本)  
《唯识二十论述记》(窥基,金陵刻经处刻本)  
《成唯识论述记》(窥基,卍续藏经)  
《成唯识论枢要》(窥基,金陵刻经处刻本)  
《成唯识论别抄》(窥基,金陵刻经处刻本)

《大乘法苑义林章》(窥基,卍续藏经)

《瑜伽论记》(遁伦,卍续藏经)

《六祖坛经》(金陵刻经处刻本)

《集量论略解》(法尊译,中国社会科学出版社,1982年)

《释量论略解》(法尊译,中国佛教协会)

\* \* \* \* \*

韩清净:《瑜伽师地论披寻记》,北京三时学会。

欧阳渐:《瑜伽师地论叙》,金陵刻经处刻本。

欧阳渐:《唯识抉择谈》,金陵刻经处刻本。

欧阳渐:《欧阳渐文选》,上海远东出版社,1996年。

吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局,1979年。

吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社,1979年。

梅光羲:《相宗纲要正续合编》,台中莲社。

释印顺:《摄大乘论讲记》,正闻出版社。

释印顺:《印度佛教思想史》,正闻出版社。

释印顺:《唯识学探源》,正闻出版社。

释演培:《成唯识论讲记》,天华出版股份有限公司。

王邦维(校注):《南海寄归内法传校注》,中华书局,1995年。

罗时宪:《成唯识论述记删注》,佛教志莲图书馆,1998年。

石峻、楼宇烈、方立天等:《中国佛教思想资料选编》,中华书局,1983年。

任继愈等:《中国佛教史》,中国社会科学出版社,1981年。

方立天:《佛教哲学》,中国人民大学出版社,1991年。

赖永海:《中国佛性论》,上海人民出版社,1988年。

- 舍尔巴茨基:《小乘佛学》,中国社会科学出版社,1994年。  
舍尔巴茨基:《大乘佛学》,中国社会科学出版社,1994年。  
舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,商务印书馆,1997年。  
高崎直道等:《唯识思想》,华宇出版社。  
T. R. Murti:《中观哲学》,华宇出版社。  
霍韬晦:《安慧唯识三十论释原典译注》,香港中文大学出版社,1980年。

## 二、印度哲学部分:

- The Hymns of the Rigveda* (abbr: RV), Trans by R. T. H. Griffith, E. J. Larzarus, Benares 1963.
- Atharva-Veda Pratisakhya* (abbr: AV), Trans by William D. Whitney, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi-1, India, 1962.
- The Hymns of the Samaveda*, Trans by R. T. H. Griffith, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi-1, India, 1963.
- The Satapatha Brahmana I - V* (abbr: Sat Br), Trans by Julius Eggeling (The Sacred Books Of The East X II - X IV) Motilal Banarsidass, Delhi 1963.
- The Thirteen Principal Upanisads* (abbr: Up), Trans by R. E. Hume, Oxford University Press (India) 1995.
- The Vedanta Sutras with the Commentary* by Sankarakary I, II (the Sacred Books Of the East, XXXIV, XXXVIII), Trans by G. Thibaut, Oxford: Clarendon Press 1890, 1896.
- Isvara Krishna, *The Sankhya Karika* (abbr: SK), The Oriental

- Translation Fund Oxford, London, 1837.
- The Samkya Philosophy*, Trans by Mandalal Sinha, Oriental Books Reprint Corporation 1979.
- Madhava Acaharya, *Sarva - darsana - samgraha*, Trans by E. B. Cowell and A. E. Gough (The Chowkhamba Sanskrit Series Studies X), The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi-1, India, 1961.
- The Bhagavad Gita* (abbr: BG), Trans by Winthrop Sargeant, State University of New York Press Albany, 1984.
- Nyaya Surtras of Gotama* (abbr: NS), Sacred Books of the Hindus No. 8, The Panini Office 1930.
- The Vaisesika Surtras of Kanada* (abbr: VS), Sacred Books of the Hindus No. 6, The Panini Office 1923.
- The Wisdom of Nyaya* (abbr: W), K. P. Bahadur, Sterling Publishers PVT LTD, Dehli 1978.
- Jaimini, *Mimamsa Surtra* (abbr: MS), with the commentary of Sabara, Gaekwad's Oriental Series, Oriental Institute 1933.
- Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. 1* (abbr: IP1), the Macmilian Company 1924.
- Indian Philosophy Vol. 2* (abbr: IP2), G. Allen & Unwin LTD, London 1931.
- Sarvepalli Radhakrishnan & Charles A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy* (abbr: S), Princeton University Press, 1957.
- S. Radhakrishnan, *The Philosophy Of The Upanisads*, George Allen & Unwin LTD, London 1924.

## 参考文献

- Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy Vol. 1* (abbr: HIP1), Cambridge University Press, 1957.
- A History of Indian Philosophy Vol. 2* (abbr: HIP2), Motilal Banarsidass Publishers, Dehli 1975.
- A History of Indian Philosophy Vol. 3* (abbr: HIP3), Cambridge University Press, 1952.
- S. Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic* (abbr: IL), Motilal Banarsidass Publishers, Dehli 1978.
- E. Frauwillner, *Geschichte der Indischen Philosophie Bd1* (abbr: GI1), Otto Mueller Verlag Salzburg 1953.
- Geschichte der Indischen Philosophie Bd2* (abbr: GI2), Otto Mueller Verlag Salzburg 1956.
- M. Hiriyana, *Outlines of Indian Philosophy* (abbr: OI), Motilal Banarsidass Publishers, Dehli 1993.
- Mark Siderits, *Indian Philosophy of Language* (abbr: IPL), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.
- 《金七十论》(大正新修大藏经)
- 《胜宗十句义论》(大正新修大藏经)
- 《五十奥义书》(徐梵澄译), 中国社会科学出版社, 1984年。
- 《薄伽梵歌》(张保胜译), 中国社会科学出版社, 1989年。
- 汤用彤:《印度哲学史略》, 中华书局, 1988年。
- 汤用彤(选编):《汉文佛经中的印度哲学史料》, 中华书局, 1994年。
- 黄心川:《印度近现代哲学》, 商务印书馆, 1989年。

三、西方哲学部分：

- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie* (abbr: Ideen1), Max Niemeyer Verlag, Tuebingen 1980.
- *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980.
- Eugen Fink, *Sein Wahrheit Welt*, Martinus Nijhof, Hague 1958.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (abbr: SZ), Max Niemeyer Verlag, Tuebingen 1979.
- *Beitraege zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen 1976.
- *Heideggers Basic Writings*, Harper&Row, 1986.
- *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullige, 1990.
- *Einfuehrung in die Metaphysik* (abbr: EM), Max Niemeyer Verlag, Tuebingen 1987.
- Hans-Georg Gadamer, *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tuebingen 1983.
- *Wahrheit und Methode* (abbr: WM), J. C. B. Mohr, Tuebingen 1986.
- *Gesammelte Werke Band2* (abbr: GW2), J. C. B. Mohr, Tuebingen 1986.
- Otto Poeggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg/Munnenchen 1983.
- 赫西俄德:《神谱》,商务印书馆,1991年。

#### 参考文献

- 亚里士多德:《形而上学》,商务印书馆,1991年。  
笛卡尔:《第一哲学深思集》,商务印书馆,1998年。  
康德:《纯粹理性批判》,商务印书馆,1997年。  
胡塞尔:《纯粹现象学通论》,商务印书馆,1996年。  
胡塞尔:《胡塞尔选集》,上海三联书店,1997年。  
泰奥多·德布尔:《胡塞尔思想的发展》,三联书店,1995年。  
舍勒:《舍勒选集》,上海三联书店,1999年。  
海德格尔:《存在与时间》,三联书店,1987年。  
维特根斯坦:《哲学研究》,三联书店,1992年。  
伽达默尔:《真理与方法》,上海译文出版社,1999年。  
伽达默尔:《哲学解释学》,上海译文出版社,1994年。  
《西方现代语言哲学》,南开大学出版社,1989年。  
张汝伦:《历史与实践》,上海人民出版社,1995年。  
洪涛:《逻各斯与空间》,上海人民出版社,1998年。

#### 四、其他资料:

- 梁·慧皎:《高僧传》,中华书局,1992年。  
梁·僧佑:《出三藏记集》,中华书局,1995年。  
刘勰:《文心雕龙》,黄叔琳辑注本。  
宋·普济:《五灯会元》,中华书局,1984年。  
蒋伯潜:《十三经概论》,上海古籍出版社,1983年。  
魏源:《老子本义》,《诸子集成》本。  
汤用彤:《汤用彤学术论文集》,中华书局,1983年。  
熊十力:《新唯识论》,中华书局,1985年。  
熊十力:《佛家名相通释》,中国大百科全书出版社,1985年。



王国维:《人间词话》,上海古籍出版社,1998年。

弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社,1987年。

钱钟书:《谈艺录》,中华书局,1984年。

张祥龙:《海德格尔思想与中国天道》,三联书店,1996年。

张庆熊:《胡塞尔的现象学与熊十力的新唯识论》,上海人民出版社,1995年。

## 后 记

---

国本愚颛，幸忝师门，实不过以滥竽充于雅吹也。遍求东西印，得者梧鼠五技；苦参话头禅，尝阙闻鸡一悟。

近人已明唯识有古学、今学之分。余窃以为，早期唯识实际是破除经部之意识哲学立场，而转到语言哲学层面；而陈那（护法）以后之今学，复随顺经部，故今学之立论，又有较多意识哲学色彩；此即古说与今学之别也。因此本书论及唯识，力图以弥勒一世亲之古义为本，而于护法唯识，则有所取舍。然而去圣时遥，图书寂寞，匣剑帷灯，似有所睹；慈恩新学，编什犹在，研核义理，备为详尽，可为阶梯。故余习唯识，乃以慈恩之学为入堂门阶，而每稽之以古学立场，以明学术之有本。

元曲《看钱奴》第一折《寄生草》：“你便是溅了那百壶浆，也湿不透墓门前；浇的那千钟茶，怎流到黄泉下。”此叹由人世通于冥间之难。而佛氏以为真、俗之异，尚远甚于死、生。乃欲以俗会真，依有言以达无言，其难可知也。以国之末学肤受，而造此泄泄廿万言，欲以有言达乎无言，使非徒增聒噪，亦无过于担头之看桃李，冀略胜于井蛙之谈渤澥也。

自入沪庠，迄今三易寒暑。三年中，惟潘先生始终坚持有

教无类,王先生深信一阐提皆得成佛,使朽质之人,幸得鞭策提撕;榛樗之木,非见弃于草莽。此外谢遐龄先生曾对我多有启发,书中可见;张汝伦先生、郑伟宏先生对本书写作提供了直接帮助和指导;秦琰女士对本书作了文字上的修改和润色。在此一并表示感谢。

吴学国

2000年5月

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 境界与言诠：唯识的存有论向语言层面的转化

作者 = 吴学国著

页数 = 424

出版社 = 上海人民出版社

出版日期 = 2003年09月第1版

SS号 = 11104460

DX号 = 000003043284

url = <http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000003043284&d=E2368F32520FD0E3816CAC3647B389FE&feinlei=0215040603&sw=%BE%B3%BD%E7%D3%EB%D1%D4%DA%B9>

封面  
书名  
版权  
前言  
目录  
引言  
绪论

从中国佛教史看诠释学与佛学之关系

- 1 诠释学意识的觉醒
- 2 历史与现在
- 3 “佛性本有”与“即心即佛”

第一章

心论（上）：语言与“自我”

破解

第一节 印度哲学：自我与世界之源始统一及其

- 1 阿特曼与梵
- 2 数论的补鲁沙

第二节 自我理解之建立：经部学

- 1 心体与心性
- 2 心与境

第三节 唯识：自我向语言层面的消解

- 1 自证概念：唯识古学与今学之别
- 2 “空”、“无我”与转依
- 3 阿赖耶识的转变
- 4 缘起与业力

第二章

心论（下）：名言与器物

一及其丧失

第一节 印度的语言思想：语言与世界的源始统

- 1 吠陀时代之语言思想
- 2 史波达说
- 3 弥曼差和胜论学派的思想
- 4 部派佛教的语言概念

第二节 唯识学：语言的存有论意义之重新获得

- 1 般若中观思想：语义实在论的消解
- 2 唯识：语言向存有论层面的转化
- 3 “种子”的本体义
- 4 熏习的概念

第三章	境论 ( 上 ) : 境与相	
	第一节	存有概念之演变
领悟		1 吠陀时代对存有的语言性之源始
		2 实在论的流行
		3 实在性的破解与存有之语言性的复
归		
	第二节	法相论：唯识的存有概念
		1 六识境相
		2 五位百法
		3 识体四分
		4 假、实分别
		5 有、无之辨
第四章	境论 ( 下 ) : 境与声	
	第一节	陈那的阿波哈说和语境理论
		1 陈那的量论
		2 阿波哈说
		3 陈那的语境理论
	第二节	法称思想向语用论立场的转移
的消解		1 《释量论》的遮诠思想
		2 法称对印度语义思想之指称含义
		3 法称的语义生成理论：从观念论
到实用论的转变		
第五章	性论：本体与语言	
	第一节	冥性与觉性：唯识的本体概念之构成
		1 “神明”与“玄冥”
		2 梵与我
		3 自性与补鲁沙
		4 法界与本识
	第二节	法性论：佛教的究极存在
		1 有分别相与无分别相
		2 自性与真如
		3 三性与三无性
		4 四重二谛

结论  
参考文献  
后记

5 正智与解脱