

杭州佛学院研究成果

唯识

要义探究

胡晓光 著

宗教文化出版社

唯识要义探究

一本以佛教瑜伽行派重要思想为专题的学术论著。它比较系统全面深刻地分析研究了唯识学中的基本问题，并且以纯哲学维度进行了逻辑论证，提出了一些新的研究方法 with 学术观点。是一本较有价值的佛教学术专著。

上架建议 宗教 佛教

ISBN 978-7-80254-384-3



9 787802 543843 >

定价：28.00元

唯识
要义探究

胡晓光 著

图书在版编目(CIP)数据

唯识要义探究/胡晓光著. -北京:宗教文化出版社,2011.5

ISBN 978-7-80254-384-3

I. ①唯… II. ①胡… III. ①唯识宗-研究 IV. ①B946.3

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第083639号

唯识要义探究

胡晓光 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿44号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 84037602(编辑部)

责任编辑: 王志宏

版式设计: 范晓博

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230毫米 32开本 9.75印张 220千字

2011年6月第1版 2011年6月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-384-3

定 价: 28.00元



自 序

《唯识要义探究》一书,是我近十几年来研究唯识学文章的结集。

本书几乎涉及唯识学的方方面面的问题,并且我力图用纯理性的方法进行了比较严密的逻辑分析与评判。这本书比较集中地反映了我的唯识学的整体观。我的唯识学理念主要由三方面组成:

一是我的唯识学基本观念与立场

二是我的唯识学研究问题与结论

三是我的唯识学研究方法与原则

我认为唯识学是最圆满最真实的佛教理论体系。它是具有特殊性与实践性的教法。我认为唯识学是主体性内在性自觉性的超越论。它的理论与实践、体系与原则是内在地有机地统一性。这就是我的唯识学基本观念与立场。

基于这种基本观念与立场,我研究分析有关唯识学

相关问题时，自然会得出这些结论。唯识学不是世间学问，唯识学不是关于外在性的知识体系。因此，唯识学不是一种本体论哲学、宇宙论科学，也不是一种世间性的精神科学和心理科学，更不是一种世间性的逻辑原理之学。而是一种出世间法，是一种彻底地主体内在性的自我超越方法与原理。在这些重要结论基础上，我认为唯识学的研究方法的原则应该恪守唯识学本身固有的理性与原则，并且依据于此而开显出适应现代文化世界的诠释方式与方法，为弘扬唯识正法而服务。

欧阳竟无居士讲佛法是“结论后之研究”，而印顺法师讲“以佛法研究佛法”。我认为这就是佛教本位立场而安立的正见。应当是每个正信佛子奉行的基本原则。佛法是内明，作为内明的极高明之唯识学，是以其不共特性而存在的。研究唯识学只有笃守内学固有方法与原则，才能真实契入奥堂。然而，非内学的研究方法种种谬解之法都是放弃了内学固有方法，走历史主义与逻辑主义道路，并且以本体论宇宙论思维方式方法来研究唯识学，结果将唯识学变成了本体论宇宙论，形成了印度式的“如来藏”和中国式的“真常唯心论”。唯识学的真实本义被彻底地遮蔽了。我认为作为佛弟子，我们应该努力回归根本唯识学的研究方法上去，开显唯识真实本义，为开启众生心智，为化除种种烦恼而服务。当然，这个任务是

非常重大的。需要众多的有志于此的同仁共同努力方可推进正法的繁荣。笔者只是有此正义冲动,也誓愿为之努力。这本小书就是笔者一份小小的工作总结。当然书中观点方法论证都会有不妥之处,还望方家不吝指正。

这次能够公开出版,离不开杭州佛学院院长光泉大和尚对佛学学术研究的重视,感谢杭州佛学院佛学研究所的支持,特别是慧仁法师的大力帮助,在此,我由衷地表示谢忱。

胡晓光于杭州佛学院

2010年11月29日

目 录

自 序 / 1

唯识学基本观念概述

唯识要义 / 2

唯识本义浅论 / 7

唯识学新议 / 16

唯识学的真实观 / 22

唯识学重要范畴分析

阿赖耶识刍议 / 28

浅议唯识学的种子论 / 37

“所缘缘”的认识论意蕴略析 / 45

唯识学“四缘”义略疏 / 55

试论“增上缘”与“自性”问题 / 71

从“二分”的规定性看唯识学的主客相关性理论 / 79

略论唯识学的“四分”结构与“三自性”原理 / 93

从能所关系看唯识义的本质规定性

——兼论唯识学理论体系之建构 / 101

唯识学缘起论之实质 / 117

略论唯识学的缘起与因果问题 / 125

唯识学相关问题论解

唯识二题刍议 / 134

略论法相与唯识的分宗意义 / 144

略论性寂与性觉理论内在的区别 / 149

略论“唯识”与“唯心”义 / 152

中国佛学“体用”义略疏 / 162

从唯识学角度看佛教心性义

——兼论无漏种子、佛性、如来藏与心性义的相关问题 / 186

真常唯心论思想初探 / 203

佛学研究断想 / 219

从唯识学角度看世间“知识”与“逻辑”的本质规定性

——瑜伽行派的超越实践基础之考量 / 233

略论“识”与“智”的区别

——唯识学与世间哲学的本质不同性之通考 / 241

因明概观 / 249

唯识学历史人物述评

从永明禅师的唯心观谈起看中国佛教的基本特质 / 256

简论欧阳渐法相唯识观 / 269

印顺与吕澂的唯识观之比较

——辨空宗与有宗异同问题 / 280

巨赞法师佛学思想简述 / 296

浅谈正果法师的佛学思想 / 301

唯识学基本观念概述



唯识要义

一、唯识思想的来源及其基本含义

1、唯识思想根源于《阿含经》之观心

唯识学是观心之学，是瑜伽学。所以唯识宗也被称为瑜伽行派，唯识宗的根本大论叫《瑜伽师地论》。唯识思想来源于佛陀的观心法，众所周知《阿含经》是最早的佛典，它比较原本地记述了佛陀的思想。《瑜伽师地论》就是本着《阿含》的精义而造的。《阿含》认为“心为法本”，能观心者才能解脱。唯识学就是基于“心为法本”的理念而广演唯识妙谛的。“三界唯心”，“万法唯识”就是对“心为法本”之义的阐释。

2、唯识思想就是讲转识成智、唯识无境

唯识者，一切法不离识而有。一切法唯识而变现，故名唯识。心所观境，皆由心识变现，非有识外之境，故名唯识无境。凡夫不知唯识之理，内执身心为实我，外执自然世界为实法，转识成智就是要转舍凡夫之遍计所执自性，转得依它起自性和圆成实自性。

遣分别之心识为无分别之智。众生贯习,恒执心外有法,不知一切皆心所变也。修佛悟道,重在观心,于心识上用功,这就是唯识之方法也。唯识之性即圆成实性,唯识目的就在于成就此性也。

二、瑜伽行派包括法相与唯识两方面内容

1、法相与唯识的区别

过去人们不加分别法相与唯识,其实法相与唯识是有区别的。法相与唯识的区别是多方面的,在这里我略举几条:①缘起义是唯识学,缘生义是法相学。②根本智摄后得智是唯识学,后得智摄根本智是法相学。③能变义是唯识学,所变义是法相学。④约观心义是唯识学,约教相义是法相学。⑤五法三自性是法相学,八识二无我是唯识学。⑥平等平等是法相学,殊胜殊胜是唯识学。法相广泛,唯识精纯。从学理入手,从观行起步,唯识与法相必须详加分析,不然因果混乱,次第不明。当然在终极原理上法相与唯识是不二的。法相必宗唯识,唯识必摄法相。唯识之识是存在的心体,法相之相是在心中所现之相,心体与心相是不一不异的。

2、法相与唯识的各自作用

学习法相就是要了达一切法之实相,法相学就是文字般若学,就是要使学人获得法住智,学习唯识就是要如是观心,唯识学就是观照般若学,就是要使学人获得涅槃智。

3、瑜伽行派的殊胜

瑜伽行派于事于理皆为殊胜。是佛法中无上无空之法门。《解深密经》中,佛陀自己为一生之教法进行判释,断定唯识为中道了义教,是三时教法的第三时,是无上无空究竟圆满的大乘。一

切法门皆只讲到六识而已，唯有瑜伽行派广讲第八识。这就是于事实上的殊胜。瑜伽行派广讲阿赖耶识缘起论，昭示万法，皆依识现。这就是于理性上的殊胜。

4、唯识的心物时空观

唯识并不把识当成实有。《成唯识论》曾云：“若执识为实有，也为法执。”唯识是对治法。在对治无明烦恼时，要如实起观行，就必须单提一念，假设“现有”，外师不解此义，往往认为唯识是认为“现在为实有”者，其实不然。唯识对心物之存在，皆以缘起无性义来观得。时空之存在在唯识学中不过是二十四个不相应行法之一而已，并没有一个实在的时空存在。时空心物都是遍计所执性所幻现之物，是情有理无的。唯识学的目就在于超情离见，转识成智，最终悟到离言离思的大般涅槃境界。凡夫之境界，内在为心（主体、主观存在）外在为物，立物必有方分，讲心必具三世，时空不过是凡夫心量的形式而已。超越时空，超越心物，这就是唯识学所要做的事。唯识者是唯缘起能相识，是了别识学；法相者是能相不是所相，是心识之能相，所谓能相者就是能界定之义。心物时空之法相皆心识之种子变现之影而已。究其根源，实无自性。

5、唯识的转八识成四智

八识者，眼耳鼻舌身识为前五识、第六意识、第七末那识、第八阿赖耶识是也。唯识学讲转八识成四智，前五识转成所作智，第六意识转成妙观察智，第七末那识转成平等性智，第八阿赖耶识转成大圆镜智，这八识在转依过程中，是六七二识在因位转，五八之识在果位上转。妙观察智是破理惑，平等性智是破事惑。理事之无明被破，自然心识之镜光明炳现。学佛用心就在于对治六、七二识

的虚妄。转识其实就是从它两开刀。六识多闻正理,多思正理就会明理解惑,七识常行平等之心,念念离我执情,就会自他融一烦恼断除。六识主要是慧学增上,七识则是在定学上增上耳。

三、唯识学与其它法门

1、唯识学与禅宗

禅宗所讲的明心见性实际上与唯识学的转识成智是有相通之处。禅宗是集瑜伽学和中观学为一体,并且以真常唯心论为宗要,达摩思想与《楞伽》有关。六祖与《金刚》有关,但是禅宗在思想实质上是具有其独特性。在方法上、在实证上却是别树一帜,顿悟成佛是禅宗特有的法门。虽然禅宗认为自己是“教外别传,不立文字,直指人心,见性成佛”,可是在禅理中,我们仍然可见唯识和中观对禅宗的影响,比如,禅宗的明心见性,其实就是“转识成智”的演变,所谓明心者,就是开发心识之无漏智,即观照般若也;所谓见性者,见是般若智,性是法性,也就是实相般若也。心性就是真如性,也就是圆成实性。明见就是照见,明心见性就是“照见五蕴皆空(真如法性)”,转识成智就是转迷成悟,就是明心见性。唯识与禅宗不同的是对于心体的认识,唯识学的心是个体的阿赖耶识,而禅宗的心则是指真常心,是宇宙心,是大本体。应该说禅宗在唯识学的基础上发展了唯识学的心体观念,最终形成了独特的家风。

2、唯识学与净土宗

唯识学认为一切法(包括外在物质世界)都是唯识所变现。所以在唯识学看来,外境是由心生,所谓“随其心净则佛土净”,心外无土,土外无心,心是内在,土是外在,内外一体,能所而已。中

国净土宗所讲净土其实也有唯心观“唯心净土，自性弥陀”之说。不过中国的净土是属于真常唯心论。这与唯识论有所不同。我认为要真正认识佛教的净土思想必须在中观与唯识的理论上才能解释清楚。净土宗的《阿弥陀经》，玄奘法师和罗什法师都翻译过，它们对净土思想的本质都有如实的说明。从中观学上讲净土的究竟处是法性土，是不生不灭的法身之土，这是理体，是一切佛的归趣，一切佛子的目的。从唯识学上讲，净土之生成，必是由心识所变现，土为所生，心为能生。观心净心实则就在净土。唯识重在转染成净，不过唯识多从内在讲，其实更本质也。因此学唯识就是净心净土，唯识学可以摄尽净土思想一切妙义。

3、唯识学与密乘

藏地崇尚密乘，但是也不废弃显教。藏地佛教认为是显教有深广二般若之法门。唯识学是属于广般若，中观学属于深般若。在藏地佛教中，文殊菩萨（代表中观）和慈氏菩萨（代表唯识）是最受崇敬的。由此可见凡是学修密乘者，不能如实通达唯识与中观之显教是无有是处的。密是显的密，显是密的显，显密本性不二。所以学密乘者一定要由显入密。在藏地佛教中，以唯识见为了义的密乘宗派是很多的。如觉囊派就是以唯识为终极的。其实应成中观派的格鲁派，不也是把唯识的经典《俱舍论》作为显教五部大论之一吗！再者唯识学是精深的心理科学，它对心理微细的存在结构及性能阐释得十分详备。密乘与瑜伽法对色身的变化阐释得究竟无遗。它与唯识合一就可以将色心之法的法相因果性理揭示出来。唯识学是密乘揭示生命奥秘的有力工具。所以学密乘者一定要好好学习唯识学。

唯识本义浅论

唯识本义究竟是何规定性？这确实是唯识学根本性的问题，关于这个问题佛教界和学术界有各种各样的解释说法。有从本体论角度对此阐述，有从认识论角度来对此说明，有从实证方法角度来对此解释。各种说法都有一定的依据，理论上也都自成体系。笔者通过多年来对唯识学的研究探索，感觉到在唯识学的理论体系中，确定是含有这些相关性的内容与观念性的本质界说。但是，事实上唯识学的“唯识”命题真实函项并不是如上各种界说或各种界说的综合。笔者认为“唯识”别有意趣，唯识学有其与一切世间学不共之处。然而，如上各种角度说明“唯识”义时，许多是用哲学思辨类比推理，也有从名相表义上做说文解字，很少有人从思想观念本性与理论逻辑体系的整合视角来统观阐释“唯识”的真实函项。众所周知，现在研究佛学几乎都是从哲学方法角度来研究，哲学方法是时尚。在某种意义上讲，哲学方法也属于格义方法，但是，现行的哲学方法是有极大的局限性，并且哲学的知识体系本身又充满着逻辑悖论性。所谓的哲学方法，不过就是用西方的哲学概念、范畴、话语来类比会通，在其中也有用中国传统哲学

概念、范畴、话语来类比会通的。用哲学方法格义本体论与唯识学时,多用西方哲学的本体论和中国传统哲学的体用论,结果,唯识学的“识”就等于了本体论的本体、实体,和能生成一切的本源、本根,具有了第一因、不平等因属性;用认识论与唯识学进行格义时,唯识学的“识”就变成唯我论的主体实在性了;用实证方法来格义唯识学时,唯识学的“识”就变成成为神秘体验的彼岸境界。实证方法虽然有可行性,但由于其偏于直觉,摒弃理性,其结果所证也未必是真实境。唯因唯识学是讲二智证真,非偏真也,所以,唯识之识不会是如其所云也。唯我论化的识是一个极端主张,它既封闭,又执实,从唯识学来衡量唯我论,可以判为全然非量。本体论的识那就离唯识学本意更相违了,众所周知,佛教是反对本体论、反对第一因、不平等因,认为这是虚妄分别所有,事实并无此事。唯识学是佛教的正法,岂能安立本体论。哲学方法的格义可以既是外在的又是情执的,自然结果是无效的。笔者认为“新格义”方法,是正确有效理解一切义理的唯一可靠的维度,它既能克服各种格义方法的局限性,又能超越各种立场的偏执谬执,从而实现沟通与切意。新格义方法是内在性理证方法,它基于“唯识无境”这个命题而展开。唯识学认为产生非量是因为有情执不明,所以要得真实量,必须首先破情执。众生执境为外为有,全然是由情所生,依理求证方知外无实境。所以唯识无境也是由理而证。因此佛教讲超情、离情、化情。识是识的直接性的现实性,它是自明的,它是认识的始点,唯识义就是从识开始,最终回归于识本身。

通过新格义方法来阐释唯识本义就可以确定唯识本义规定性的前提有效性。它的有效性表现在,一、内证与外证的划分,二、理

证与情证的区别。根据新格义方法来阐释唯识本义,识只有是现实性主体功能性存在才能被认识,识既是认识也是被认识。认识与被认识的辩证统一就是识的存在性与功能性。识不是本体、实体、客体之物;识不是先验、超验境界,识是直观的现实,识可以用现比二量证知。唯识学中的识具有存在性意义,但它不是三维空间里的客观实体,识的存在性是从识的活动中显现。不可以物格识。识是主体性的,但不是实体性的,识是无我的,识是功能。唯识学是实证方法论,他在阐释认识与被认识的关系时,是从主体能动性发挥上讲的,唯识学的目的在于“转依”,而“转依”就是主体心识自我能动性的有效合理地发挥作用,是识自身的自化。唯识学的识,只有从直观的意识本身的内觉知上,才能认识到它的直接性与现实性。识是主体也是对象物,但不是客观物、客体物。为了申明此义唯识学为确定唯识本义,首先讲“唯识无境”这个命题。众所周知,唯识学讲有两个认知系统,一是想象制约系统,二是对象制约系统。其实这两大系统都是基于“唯识无境”这个命题展开的,对象性不等同于客观性,想象性也不等于非存在性。“唯识无境”本义就是不承认有被认识的外境存在。何以证之外境非有,内识非无?认识的就是自识变现的,相见都是识体之分位,离识不见也无相。过程分别变现的境容易被理解,因为它是有意识的想象力勾画境,是识的意向性的直接性。而因缘变的境,就不容易被理解,这是因为在觉知意识中,感觉对象性是外在于主体的客观性存在,不知道对象性也是无意识之识的变现境,这里主要是第六识于第八识关系问题,世人不知,心居六识自然会执有实外境存在。唯识学的第八识的安立,就是要统一认识与被认识。不仅在

彼此能所相关性上要统一,即是在前(种)后(现)相关性上也要统一,八识就是识的整体性,也是内觉知的存在性。唯识学不同于世间哲学,用哲学本体论、宇宙论、认识论来研究唯识学是无效的,只有用唯识学本身的方法来切入,才有希望证得识之所以然。

所谓的新格义其内容不过是用自我的直接寻思为入手,格者类比也、比较也,识是分别了别,格义其实就是识的当体功能而已;义者义理也,义理就是有性质、有规律、有法相的法。“阿毗达磨”汉译就是“对法”,“对”就是相对比较,格义也就是对法,唯识学和因明学讲现量与比量,而比量者就是比较计量。这与格义也是相通的,我们可以说新格义就是内觉知与内寻思方法的统一。唯识学中讲加行智就是讲四寻思观和四如实智。而四寻思不过就对法、义、自性、差别的如量抉择。其实唯识的证量就是要内证的,识的四分也讲自证分、证自证分,离开自我认识,就没有有效性认识。离开识的直接性、现实性、能动性的前提,任何逻辑理论都无法确定永恒的前提,唯识本义就是通向真实的坐标,新格义方法就是切入真实之路的方法而已。

本着新格义的理念,我试图对唯识学的基本性问题做初步性的阐释,由于新格义方法技术上尚未建成,因此,我所阐释的唯识学问题,还是存有一定的朴素性,新格义的逻辑定式是以依唯识现行的次第规律为法尔依处,虽然技术未完善,在其意蕴中还会体察到新格义理念的固有精神。下面就对有关问题作一阐释:

唯识学是关于真如之学。唯识学是关于真如之学,何谓真如?《唯识三十论》云“此诸法胜义,亦即是真如,常如其性故,即唯识实性”,《瑜伽师地论》七十二卷云“何等为真如?为法无我所显,

圣智所行,非一切言谈安立处事”。《成唯识论》二卷云“真如亦是假施設名,遮拔无为,故说为有,遮执有为,故说为空。勿谓虚幻,故说为实,理非妄倒,故名真如,不同余宗,离色心等,有实常法,名曰真如”。《成唯识论》九卷云“真谓真实,显非虚妄,如谓如常,表无变异,谓此真实,于一切位,常如其性,故曰真如”。近世唯识学大师欧阳竟无在《唯识二十论·叙》中开头就说“唯识者,诠如实法界之一大法门也”。真如与法界名异实同,皆指诸法实相。从上引文我们可以证知,唯识学是关于真如之学,而且唯识学有其独特的真如观。作为一种理论必须逻辑严密,论证有效,作为一种实证体验必须要可操作。关于真如是什么?真如如何证知?证知真如的心理机制及其思维过程原理是怎样?这些问题关系到真如观是否有效的大事,唯识学解决了这个问题。何以知之?且云,有把真如当成实体,如真常唯心论者,就把真如当成万物的本体本源,是生成一切的原因实体。这是典型的形而上学,在存在上是形上的,在逻辑上是独断的,在实践上是超验的。所以,实体化的真如观是无效的。也是无用的。又有把真如当成规律的。规律是从世俗经验中归纳出来,有一定意义,但是世俗经验是相对性的,不是普遍性与必然性,极端的相对主义就是怀疑论。所以把真如规定在规律范畴中是不对的。中观学的空性真如,在言诠之中就有此嫌。我们应该说:真如是诸法之性,是有规律性内义,但不仅是规律性,它还有境界性,也就是主观所知性。唯识学立三自性,就是要克服中观学的二谛论的相对性的局限性。在唯识学中,真如既表现在客观规律性又体现出主观境界性。既有依言性,也又有离言性,是中道的辩证法。是相对相依的关系总和。

唯识学是内在性转依学。欧阳竟无大师在《摄大乘论本·叙》中云“所以必须佛法者，转依而已矣。所以能转依者，唯识而已矣。所以不能转依者，一大障碍执有实色而已矣。……唯异生，圣人以唯识判，唯外道内法以唯识衡，唯小乘、大乘以唯识别，行莫妙于般若，学莫精于唯识”。此言诚可不诬。

唯识之识是内在性，所谓内在性，就是指我思的主体性，能动性。它与外在性不同，内在性是我思我觉的直接现实，外在性就是恒执实色（物质实体）存在，以三维物质的存在形式来权衡一切法，世间学中有把主体性也物化，从三维空间中求主体性的存在性，这是巨谬。内在性的活动性是时间性，而不是空间性，时间与空间不是一回事。佛教讲三世因果，就是讲时间因果，也就是内在性因果，不涉外境，唯识学讲唯识无境，就是要确立内在性的有效性。唯识学所讲的内在性——识，是能相识。也就是具有能动性的，并且能界定法相。转依者，是识的能动性的自觉性活动。转者转变转化，依者依靠依托。转识成智，依真脱妄，是名转依。唯识学是主体思维学。心识是主体性存在，主体性存在是一种时间性的显现存在，并不是一个客观外在化的实体存在。识是流动的，故三世划分。识有能动性即业力的创造（有目的性的能动性）既然是动就有过程，所以也必有规律存在，这个规律就是主体思维规律。能动性的转依活动是在主体思维规律性的制约下进行的。主体思维规律是识的本性所在——真如。无常无我都说明诸法之性，也就是识的流变性。唯识学认为识性就是真如——圆成实性，是胜义有。所谓胜义者，就是主体智慧得到开显，对识性得到觉知，是殊胜境界。胜义是转依之果。唯识学是主体思维学。他在

确定思维规律性识之真如同时,有从识的依它起性上,能动地自觉地进行转依,转依是活动,转依是觉知境界的变更。所以唯识学理论的重心在依它起性上,依它起性的思维学内容极为丰富,世间人多不懂遍计所执性与依它起性的关系。学佛者多不懂依它起性与圆成实的关系。独断论、怀疑论、相对主义、本体论都是在三自性上执迷不悟。若彻见三自性,主体思维的本然就自然明了,也就真正能够得到主体的转依道果。从如上所言,我们即可得知,唯识学是约思维主体思维范畴而开展的。

唯识学不同于自然主义——心理主义(外在论、执实论)(内在执性论)。世间学术多从自然主义——心理主义思维方式出来,这都属于外在论。所谓自然主义就是把存在当成外在于主体的客体存在物,三维空间性存在是其形式特质。自然就是存在,存在物本身如此,就是自然。这个自然概念来源于世人的常识感知,自然主义基于常识感知建构理论。他们把主体精神也同于物体一样进行研究。常识经验是基于归纳逻辑,一切证验之理都是或然性,因此自然主义也是相对主义,由于得不到普遍性与必然性的知识之理。所以,自然主义的极端是怀疑论。所谓心理主义,就是把主体的认知活动归属于存在的肉体生理心理活动。心理活动是事实存在,而事实存在是没有绝对性和精确性的。心理主义的认识论不能证明出无矛盾性逻辑之真。不论是自然主义还是心理主义都没有摆脱既定功能,是主体的应缘与随缘。唯识学与之相反,唯识学从主体反思上入手,扬弃常识思维的自然主义、心理主义方式,从内在性觉知相关性系统上进行研究体悟存在的真实性。真实性不在外在存在,而在内在觉知中,只有对内在觉知彻底澄明,

才能实现真实性。唯识学理论是从否定自然主义——心理主义思维方式取向开始的。

唯识学拒斥形而上学。佛教讲缘起论,一切法都是缘起事物,当体没有自性可得,缘起法内无实体自性,缘起法外也无实体自性。我人现观一切都是缘起有,所以佛教否定有实体自性存在的本体。形而上学是本体论。讲存在的终极实体,本体是一切存在的第一因,在西方哲学中第一因的本体论表现形式是多样,有以神本的、有理念的、有原子的、有主体灵魂的。由于这些本体论是终极价值上的虚构,所以无法实证,是凡夫虚妄心识的遍计所执性的产物,唯识学基于缘起论精神,对形而上学本体论进行的有力拒斥,唯识学安立阿赖耶识论,就是对本体论、形而上学的具体否定,同时对相对主义、虚无主义、怀疑主义的否定。阿赖耶识之主体是非常非断,以恒转故。非常者就是对真常实体性存在的拒斥,非断者就是对断灭论的拯救,法体缘生,实无自性,因果互依,究竟平等,那有什么在者外的在,物外的物本。唯识学的识有是内在性的觉知之有,不是外在空间性的质量度统一性物。世间之谜就在于对空间性存在的执实性,形而上学的本体论就是执实性思维的产物。要转迷成悟,首先就必须拒斥形而上学。

唯识学是中道主义。中道就是正道,正道就是真如之理,唯识学就是实践的中道主义。唯识者就是中道。唯识学的转依始终贯穿中道精神,中道不仅是一种正确的观念(境界),同时也是思维合理的方式(规律性)方法(实践性),是境界、规律、实践三者的辩证统一。唯识学的中道是实现生命存在的真解脱的正法。然而要在凡夫心中升起正信来,那还要有严密的无矛盾性的逻辑理由支

持,否则对信者来讲是无效的,唯识学就是大乘菩萨学,是度化众生的法宝,因此,唯识学的理论建构就是要满足逻辑严密性的要求,逻辑的真是唯识学的理论基石,要确立逻辑之真,必须摈弃外境(实存世间),摈弃心理情欲,以中道的思维方式对因明法式和中观法义进行综合统一,建立一种出世道逻辑,这个逻辑能证明逻辑之真,是唯一有效的逻辑。信者人言也,人言无理不足信。言之有理,理即逻辑之真也。历史上种种学术悲剧就在于没有寻到关于逻辑之真的方法论。唯识学就是逻辑之真方法论,这个方法论的有效性主要在于,一是内在性,二是理证性(扬弃情欲因素),三是综合平等性,即中道性,所以我们完全可以称为唯识学是中道主义方法论(境界、规律、实践之统一)。

唯识学新议

一

我认为佛学是有理性整体性体系的,它的维度及基本原则乃至表述观念的方式、方法都根于佛陀的如实观。然而就其文化体系的构成,则在唯识学中成型。佛学的命题判定应以佛陀为正量,因而结论后之研究,确实是唯一有效治佛学之方法原则。就文化传播而言,佛学形成了三大系,汉传、藏传属于大乘教,南传则属于小乘教,可是就其理论性的深度和广度而言,则仍是印度大乘瑜伽行派的唯识学为至极。然而印度佛教已灭亡数百年,唯识学的要典基本上都保留在汉传佛教中,我们现在要彻底了精佛学奥蕴,必须要从唯识学入手,因为唯识学全面、深刻、系统地反映了佛陀正量之精神。

二

我以前讲过,佛学是现实的、理性的、人生的、实用的。我认为

这是符合佛学本有精神的。从以下三点就可以看出佛学是这样的，一是十四无记、二是法四依、三是三法印。所谓十四无记，就是对十四个形上问题，佛不给解答，因为这不是现实性的问题，它无益于人的生命超越解脱。所谓法四依，就是佛为学佛者制定的理性原则，坚持理性，反对迷信是佛教一大特质。所谓三法印，就是佛陀正量的真理观，是佛法的大结论，它揭示了人生宇宙万法的实相，由而可见，佛法是以真实谛理为宗极的。太虚大师讲人生和现实问题时，有两句至切的名言。那就是“仰止唯佛陀，成就在人格，人成即佛成，是名真现实”和“现变实事，现事实性，现性实觉，现觉实变”。

三

关于唯识学。唯识学是多灾多难的，传唯识学之人更是如此。在中国历史上，唯识学有过两次兴盛，一是唐代，由玄奘法师之弘传，但是也只有四、五十年就衰亡了，二是近代，由支那内学院欧阳竟无大师之复兴，同样也仅存三十多年就消沉了。有人认为，唯识学之厄运是由于其理至深，其文至奥，不合大众口味，特别不契一向好简喜约的华夏人士之心理，因而厄运当头。我认为持这种观点之人是立足于俗见上的，他忘记了佛法是化俗，不是俗化。唯识学是佛法的真传直说，如若顺俗则必违真，唯识家坚持这种信念，宁可法灭，不可灭法。昔时玄师求法历经艰辛，广译法藏要则。欧阳大师悲愤而学，唯识慧命方得法住。百年以来，讲唯识者虽有数家，但能契合本义者，唯有内院宜黄欧阳大师。或依真常观讲唯

识,或依中观讲唯识,或依世间哲学见而讲唯识,结果都把唯识本义给埋没了,只有用唯识来讲唯识,才能回归唯识原义上。欧阳大师是深达唯识本义的,他是唯识学史上巨人,玄奘窥基之后实无人可匹也,欧阳大师的学术成果,有待后人逐步认识。

四

中国佛学问题。我认为有两个概念要说明一下,汉传佛教与汉化佛教是有区别的。汉传佛教是指传入汉地的印度佛教,其主体是印度佛教文本。汉化佛教是指中国人所创建的中国化佛教,其主体是以中国文化精神为成因。一切文化,在人类历史长河中都有异化现象存在,“异化”是一种历史规律,是一种必然性。佛教文化也不例外,正因为有异化性,佛陀说其法有正、像、末三阶段。“异化”者就是事物向自我的相反方面转化。中国佛教对印度佛教而言,就存在异化性。中国佛教深受中国传统文化影响,一道一理的本体论、宇宙论被中国佛教所吸取,形成了中国特有的佛教真如缘起论。代表印度正宗的中观学和唯识学都没有久住之力,只能在文献上保留,由于政治原因,连文献都遭劫火,时至近世,有杨仁山居士从日本取回失传千载之文献,由欧阳大师的阐扬,唯识学方在学术园地得显露,其在社会大众心里仍无影响。中国化佛教在中国是主体地位,它的纯粹理性与印度佛教精神是相左的,当然中国化佛教也有许多优良传统,这主要表现在道德理性上。我是从学术上看待佛学问题,因而有些言词过于偏激,尚望阅者见谅。

法相与唯识是两种学,欧阳竟无大师首判法相与唯识是两种学,欧阳大师对此论点详加论证,非常有说服力,我十分赞成其说。不过欧阳大师认为佛法是非宗教非哲学的,基于这种观念,他的理论自然有了局限,他看到佛法与世间宗教和哲学的区别处,却没有看到相关相同处,这是他的不足处。他所指的宗教确实是迷信,故破之有理,他所指的哲学确实是妄见,故斥之有据。但是宗教与哲学的内涵确实不像欧阳大师所想象那么简单,其实佛法中包涵了宗教和哲学的成分,应说求得正信与正见是佛教的宗教理念和哲学理念。

欧阳大师判法相与唯识的区别,主要在于《摄大乘论》中有缘起与缘生之分别。据缘起义而谈唯识,依缘生义而讲法相;唯识学是观心之学,以根本智为主,法相学是教相之学,以后得智为要;就历史上学系来讲,法相学的方法知识结构论与唯识学的方法知识结构论也是有区别的,法相学以《五蕴论》为体系,唯识学则以《百法明门》为建构;平等平等是法相义,殊胜殊胜是唯识义;能变学是唯识义,所变学是法相义;五法三自性是法相义,八识二无我是唯识义。我们现在从哲学分析维度看,欧阳之论可谓真知灼见。太炎先生赞云“独步千古”,“诚可不诬”。

欧阳大师之论虽然精确,但是真正理解者不多,只有支那内学院诸学人尊奉而已,然而反对者很多,最著名的是与欧阳大师同门太虚大师。太虚大师认为“法相必宗唯识”,“唯识必摄法相”。太虚大师之论自有一套道理,但考其理路,不外乎是以真常论观点来理解唯识学,其实用现在方法来界定这个问题,就不会有如此争议了。首先我们只要对法相的法和唯识的识进行一下考察,自然结

论就得出了。

法一般是指一切事物,而唯识中的法是约思维之概念的。一切法都是缘起性空,缘起性空就是诸法实相。法相学就是阐释一切实相之学,中观宗以讲性空实相为务,所以瑜伽有宗的法相学实与般若中观学为一类学。中观学讲因缘不立种子义,所以它不讲八识。唯识学讲因缘立种子义,是因为它讲八识,讲八识就是为了观心。在唯识学看来,第八识是所知依,第八识能持藏一切法之种子(因缘)。但此识与法种是不一的,所谓不一者,就是说识体与法种是能依所依之关系,并不是识体能生法种,只是能藏法种而已。这本是唯识学之正解,太虚大师则从真常唯心论维度来看识体与法种之关系,心是法种之本体,法种是心体之显用,所谓万法唯心,心生万法之解也。唯识学的心识是藏万法,而真常学的心是能生万法,两者心的内涵不相同,唯识学讲识体与法种有不一的一面,也有不异的一面,而所谓的不异者,是不可分开义。识体如镜,法种如镜中之影,我们不能说影之相就是镜体,所以影相与镜体是不一的,影相离镜体不得显现,所以是不异的。中国佛教真常唯心论者在讲心体与万法时总是用体用关系来比附,心能产生万法是用,万法尽归一心是体,体用不二,这样就构成真常唯心论的宇宙发生论和实体本体论了。

唯识学是内省认识论。它所讲的一切法都是识化概念,并不是指实存界物体。唯识学的种子是内种,识体如同电脑,种子则如同软件信息,识体有能相功能(界定法和显现法),即有自控机能。识有二智,一是根本智,二是后得智。根本智是识体直觉澄明,是即用显体(涅槃性),后得智则是识体借法种而变现诸相,并对诸

法相之理性得正解。唯识学是观心之学,也就是根本智学,法相学是所相学,也就是后得智学,唯识学的宗趣之体是识体,而法相学的宗趣之体是法种(现)。就终极而言,不论是法种还是识体都遵守同一客观规律——缘起性空,从这一点看,一切法之真理是宗法相。但又从终极存在而言,阿赖耶识是一切法之唯,故也可以是一切法之存在是宗唯识。不过唯识学与法相学之区别是在经验界中建立的,是知识性质的划分,有其深远的理论意义,这是为转识成智提供有效方法论。我们要知道唯识学是认识论的方法论,而不是经验的存在论的本体论。

唯识学的真实观

唯识学是由存在论和认识论两大部分组成。所谓唯识义者，就是阐述万法唯识、唯识无境的存在观；所谓法相义者，就是诠释万法性相的真实原理，也就是唯识学的认识论。在理论上，存在论与认识论是互为前提的，没有存在论的认识论是无效的，反之亦然。唯识学认为，唯识学是内明的“无上无容”的法门，是释尊一生教法的极谈。唯识学的存在论和认识论更能体现一种独特的优越性，那就是它所阐释的道理十分圆满，令人生起净信，并且具有可实践性。在唯识学看来，一切世间学没有了达真实，所以就不可能有真实的存在论；同时一切世间学既然没有对真实的认识，所以也自然不会有真实的认识论。世间学的这种虚妄性，是由遍计所执性造成。所谓遍计所执性者，就是指主体心识于一切法周遍计度，执取为实，安立名言。这种认知功能是于情而生的，是情有理无的。用现代哲学语言来讲，遍计所执性是一种知性化思维，是形而上学的思维方法。它是能取与所取的分离，也就是主体与客体的二元化。唯识学认为，只有以真实的存在为所观境，才能形成真实的认识。唯识学在确定自己的理论与实践的取向时，是先破遣外执，成立唯识义。所谓唯识者，就是讲识外无境，唯有内识。即

一切法离识无体,一切法唯识所现。唯识学认为我人所观一切法皆不离识,是识所转变,并无有识外之物可被认识。唯识者,就是唯能无所。“唯识无境”之命题确定了唯识学的所观境。在唯识无境这个存在论的前提下,对识的性相进行如实观就是法相学了。法相学是诠释五法三自性为内容的。所谓五法者,即名、相、分别、正智、真如。所谓三自性者,即遍计所执自性、依他起自性、圆成实自性。法相学顾名思义就是诸法实相学。在法相学看来,一切法的真实相是真如,这个真如是无为法,是不生不灭的法性理体,由正智(菩提)所觉知。世间学说,是依虚妄分别之识来缘名相,并妄执为实有。法相学认为,只要破遣了名相分别,就可契入正智与真如之界。名相分别为遍计所执性所摄,正智与真如为依他起性和圆成实性所摄。法相学具有极为深刻的认识论内涵,它在阐释转识成智的过程中,对是非两种不同的认识进行了细致的分析和解释。转识成智是内明的目的,在转依过程中,有转舍和转得两个环节。遍计所执性的思维方式就是要转舍的,圆成实性的心性真如就是要转得的。三自性中,依他起性是转依的轴心。所谓依他起性者,我认为是缘起能相识,它有净依他性和染依他性。遍计所执是于依他起性法上,起有情见之执,这就是染依他性。圆成实性是于依他起性而呈现不变理体,所以可称为净依他起性。圆成实性就是唯识真如。法相学对诸法的分析是为唯识观行提供真实观法,所以说法相学是真理学,是原理学;唯识学则是存在学和实证学。唯识学的内容就是八识和二无我。所谓八识,就是一眼识、二耳识、三鼻识、四舌识、五身识、六意识、七末那识、八阿赖耶识。所谓二无我,即一人无我、二法无我。八识就是有情之一切。八识有

三能变之功能，一异熟变、二思量变、三了别境识变，一切法相皆三能变之现行果。唯识学认为，凡夫于情起执，对能变与所变之法起人我执和法我执，由二执故生二障。二障者，一是烦恼障，二是所知障。因有二障，故有二种生死。二种生死者，一是分断生死，二是变异生死。唯识学认为，只要用我法二空智，就可以破除人法二执，执除障断，二死自然解脱，由此即可证得二胜果。二胜果者，一是菩提果，二是涅槃果。唯识学就是究竟解脱之学。二无我者，可显圆成实性，因为圆成实性就是二空（无我）所显之真如。真如法性是不生不灭的理体，唯妙智所证，它是绝四句、灭百非的，是心行处灭、言语道断的，唯识学称为是废詮谈旨諦。

基于这样的存在论和认识论，法相唯识学当然是与一切世间学说共不共的。从唯识法相的原理出发，可以判定世间学说的三大错误，一是识外的存在论，二是二元性的认识关系，三是经验论和唯理论的逻辑方法。基于这三种观点，是永远无法认识到真实的。唯识学的存在论和认识论并非是从凡夫心识推演出来的，而是受到先觉的启示，依圣言量而建立的。“唯识无境”是现量命题，它是无法用比量证成的。虽然唯识学在一些知识性问题上用了许多因明逻辑和中道辩证法，但是唯识学并不承认逻辑可以证明真如的存在性和实在性，因为因明与中道都只是言思范围的工具，只是一种对治方法，而真如——这种终极真实只有在妙觉果地方可了知。唯识学是因地法门，是从承诺价值入手，把对绝对真实的判断放到正觉时。我们必须承认，绝对真实对于我们凡夫来说，它只是一个目标和假设，并不是一个现量。内学的一贯方法，是以破妄来显真。绝四句，就是破世间句义（即种种判断）之虚妄性，在世间

句义中并无真实存在,因为真如是亲证境界,并不是一个抽象概念范畴。对治世间学说的虚妄分别,最有效的方法就是缘起论。缘起论是否定论,是对自性实体的否定。有人把缘起论当成真理观,其实是一种误解。经论中有言缘起性空是诸法实相之句,仅是指言说之真如,并不是指离言法性真如,所以不可把言说真如当定理,否则内明就会落于四句之内。唯识学认为,世间学说都是于识外求法,所以终不得实在。基于一个外在求法的前提,而开演的二元性认识关系,就更无法与真实相契合了。二元性的认识关系的错误在于主体与客体的绝对分离,这样所谓的主体就永远无法成为认识的对象。因为在二元性的认识关系中,所认识的主体也是客体化的主体,并不是主体对主体自身的现量直观。自缘自在二元性的认识形式中是不可理解的,然而唯识学正是这样的,唯识把二元性摒弃掉了,从阿赖耶识的维度把主体与客体统一了起来,并摄所归能,即在认识关系上讲唯识。《瑜伽师地论》说“相由想生”,相就是客体相分,想就是主体见分。境由能境,能由境能,主客一体。世间外学种种学说,无论宏观微观、物质精神、唯物唯心、辩证形而上、经验论理性论、可知论不可知论等等,从唯识学角度来看,不外乎是用世间现量和世间比量所立量果而已。而唯识学认为,世间现量并不是真实的现量,只是六识中刹那刹那的率尔心;世间的比量不过是逻辑规范,即归纳与演绎、分析与综合、幻想与类比等等方法和工具而已,这些方法和工具是认识不到绝对真理的。唯识学认为,这些都是遍计所执性,是虚妄分别有,并不是客观存在。当然就有情世间而言,世间的现比二量还是相对极成的,因为这正是有情世间这一族群共业所感之果,而并非是如实境

界。《瑜伽师地论》讲四种真实,认为世间的真实有两种:一是世间极成真实,二是道理极成真实。世间极成真实就是世间现量境界,由共业所感,得成共许。道理极成真实就是世间比量境界,也由共业所感,得成同比量。然而唯识的真实是净智所行真实,是断除烦恼和所知障后所显的真实。这个真实就是心识的本性,也就是圆成实性,是正智所觉境界。

唯识学认为一切法都有自相与共相,所以与之相应也就有尽所有性智和如所有性智。这二智实际上就是出世间法的现量与比量。唯识学认为出世间法的现量与比量和世间现量与比量是完全不同的。世间之现比二量是颠倒的和分离的,而出世间法的现比二量是正等和不即不离的。在唯识中,一切法自相,就是一切法相的差别自体;一切法共相,就是一切法性的平等理体。自相是一切之一,共相是一之一切。唯识学所讲的正智,就是悟万法不离一理,明一理不遗万法。这也就是唯识和法相的差别之处。唯识唯证一心之理,法相妙观万法之实相。法相学是尽所有性智学,唯识学是如所有性智学。尽智是比量,如智是现量。世间之自相是现量觉,共相是比量知,出世间法则可以说正与之相反,同时又别有不可思议的意趣在。从如上之散论,我们可以看出唯识学的真实观是独特的,是不可与世间学说同日而语的。唯识学不是科学,也不是哲学,因为存在论、认识论都与它们不同,更主要的是价值取向不同。从唯识学维度看一切世间学说的真实量果,都不过是于情见之识心而生的虚妄分别的遍计所执性而已,与诸法真实无从相契。唯有唯识学的存在论和认识论才能契入真实,实践法相与唯识的智观,才能最终亲证诸法真实。

唯识学重要范畴分析



阿赖耶识刍议

阿赖耶识是唯识学的核心范畴,在某种意义上说,唯识学的主旨就是在于建立以阿赖耶识为主体的认识论。唯识学的认识论是与实践方法论相统一的,它从深层次揭示心识结构与功能,目的在于实现转识成智,证得圣果。一般世间哲学都是心向外求,以探自然本体。从本体论出发的哲学认识论,是外在普遍性与必然性原理的认识论。当哲学家觉得这种研究方法是一种独断论时,才开始转向主体反思理性思维。在西方从笛卡尔的“我思故我在”开始,走进了哲学反思认识论时代,从笛卡尔到黑格尔,他们的认识论都遵循着逻辑演绎法,对我思之概念进行知性反思,缺乏实证精神,对心性并无了悟。在佛法中,唯识学以外的诸宗之学,虽然也是向内求证,但少有严格的步骤和系统的方法。唯识学基于“我觉(识)故我在(法)”的唯识理念,为心识的向上转依提供了一套精密的方法论。唯识无境义就是唯识学对外境的扬弃,把识觉范围规定在内心所缘境界上。唯识学不像西方哲学认识论仅局于内在反思概念上,而是从排遣概念思维开始,最终实现心识转依,证得心性真如。有鉴于此,笔者多年参究唯识法相之理,对我人心识

之所以然有一点管窥之见，特撰此文，以求证于方家。

一、唯识学为什么要建立阿赖耶识论

唯识学为在认识上解决认识的根源和存在的根源而建立阿赖耶识论。唯识学称阿赖耶识为根本识，它是前七转识（现行识）起作用的根据，这是对一切法存在根源的解释。唯识学也称阿赖耶识为所知依。所知是一切法，所知依是阿赖耶识，认识的事物（一切法）都是依阿赖耶识而有，这就是唯识学对一切法认识根源的说明。唯识学建立阿赖耶识论是为了抉择存在与认识而谈唯识，阿赖耶识论的建立是成办唯识义的基础。唯识学有别于小乘佛学和大乘中观学，就在于唯识学洞见阿赖耶识奥秘。中观学虽然对一切法之本质阐释无遗，但对心识及心识所变现之法的结构、功能以及法法因果关系实无深入涉及。唯有瑜伽唯识学，以观心方法入手，对心识深微之处详有论列，所以说阿赖耶识论实是唯识学的专论。唯识学抉择存在与认识，是把自在的存在与自为的存在区别开来。自在的存在是宇宙存在论的存在，自为的存在是主体识化的存在（观念的存在、符号性的存在）。唯识学认为在人的认识中，自在的存在实际无法直接被认识到，人的认识是主体心识自变境界，也就是说认识的只是自为的存在。唯识学的阿赖耶识之存在是自为的存在之根本识，也是心识所知依。唯识学的存在与认识统一于阿赖耶识。世间学人不知唯识学的阿赖耶识之义，误把阿赖耶识当成自在存在的宇宙实体，和发生宇宙万有的根本自性。其实唯识学是以无我论为宗的，阿赖耶识只是动态的心识之流，并

不是形上之实体。唯识学建立阿赖耶识的目的在于从认识论和方法论上确证解脱道方法论的有效性。

二、阿赖耶识之界定

阿赖耶识翻译过来就是“藏识”，阿赖耶识之藏有三义：一是能藏，二是所藏，三是执藏。所谓能藏者就是阿赖耶识当体功能，能含藏一切法之种子，如世间仓库一般具有含藏万物之能，故名为能藏；所谓所藏者，就是阿赖耶识中所藏的一切种子。由于种子与藏识不一不异，所以把种子之所藏也列为阿赖耶识之一义；所谓执藏者是说阿赖耶识恒常被第七识所执为自内我体，故名为执藏。阿赖耶识有受熏持种之用，约受熏义可名为所藏，约持种义可名为能藏。由如上之功能，第八识阿赖耶得名藏识。阿赖耶识还有三相三位之差别，所谓三相者：一是自相，二是果相，三是因相。所谓自相者就是指阿赖耶识，具有能藏、所藏、执藏之义，这是显示第八识所有自相；所谓果相者就是指异熟识，此识是能引诸界趣生善不善业的异熟果，故说名异熟，此即显示第八识不共之果相；所谓因相者就是指一切种子识，此现行识能执持诸法种子令不失，故名为一切种，此即显示第八识不共的因相。自相就是自体义，在三种藏义中，执藏的过失最大，所以阿赖耶表示第八自相，是特约执藏义而言。因为第八识的自体上具有因果二义，为了显示第八识体上有此差别之义，所以《成唯识论》中建立第八识三相之差别。自体是总相，因果是别相，总为别所依，别为总所包。以总相摄别相，自相即摄因果二相为自体了。所谓三位者，就是凡夫从发心至成佛

过程中,次第差异,于第八识转依上就有了三位差别:一是我爱执藏现行位,二是善恶业果位,三是相续执持位。我爱执藏现行位,是七地以前菩萨、二乘有学、一切异生,从无始来名阿赖耶,即执藏;到无人执位,这个阿赖耶的名字就被舍弃了。善恶业果位即从无始至金刚道时,乃至二乘无学位,名毗播迦,此云异熟;到无所知障位,这异熟识之名字也就舍弃了。相续执持位,就是从无始乃至成佛尽未来际利乐有情位,名阿陀那,此云执持,执持种子根身等永无舍弃。唯识学用三藏三相三位来界定阿赖耶识,较全面地对以阿赖耶识为主体的图景世界进行了描述。对于阿赖耶识的存在问题,《成唯识论》中有五教十理八证为理由而证明确实存在。唯识学认为每一个有情都有一个阿赖耶识,宇宙中有无数有情也就有无数个阿赖耶识。阿赖耶识与阿赖耶识之间关系是增上缘关系,各个都是周遍宇宙、互不相碍,如一室千灯,光光互映。这实质是一种一体宇宙多元精神主体论,阿赖耶识是一种精神单子(其大无外,其小无内)。这都是形而上学存在论上的论断,而唯识学的着重点在于主体认知上,使主体心识得到转依,证成圣智。法界其体其相,果究如何?唯圣智者可知,于凡夫位比拟推度无非如此。阿赖耶识的范畴界定也就规定了唯识学所要研究的对象内涵,对其内涵的本质探究就是唯识学的根本任务。

三、阿赖耶识与外道神我灵魂不同

世间外道神学多是神我灵魂论,我有大我(宇宙创生神)和小我(个体灵魂)。他们认为神我是真实之存在,是宇宙的本体,它

是非物质的存在者。这个灵体居于肉体内,它可以主司一切,是万物之灵。肉体死亡,小我灵体可以随生前善业出体上升天堂,也可以随生前恶业而下至地府。所谓的轮回,就是小我灵体轮回。这是一种有我的轮回论。唯识学认为这种有我(实体)的轮回论是自教相违的。虽然神我论者比唯物论者高明一些,但仍然没有看破神我也是无自性的。印度的婆罗门教就是神我论,佛教是从反对神我论中产生的,于神我论之对面建立了符合法尔的我无我轮回论。阿赖耶识是我(无实体)性的主体精神,是流动的意识流,它内变种子、根身,外变器界,阿赖耶识是物质现象(色)和精神现象(名)的统一体,时空是心色之法的分位,因此不可以在时空中寻到阿赖耶识的实体。阿赖耶识是我人所知的宇宙存在的一切,它与外道神我灵魂是截然不同的两回事。世间学人甚至教内一些信士也常把阿赖耶识当成变相的灵魂,考其原因,皆由不知缘起论的甚深法义。缘起论是对实体论的否定,存在都是无自性的存在,轮回是对运动规律的承认。正因为本无实体,才可有业力轮回。若实有自性,轮回则不能成立。唯识学立阿赖耶识就是确定轮回的主体是无我性的业力,而不是神我灵魂实体。从五眼所观法而论,肉眼只能看到有形物质,微观无形(场性存在)物质就无法可见;天眼者不但可见有形物质,更可见到人体场性存在物(灵体),但是由于天眼者有执著心,不知灵体也是业力显相,并非实有不变;只有慧眼者,方能见一切法本体空性,但这是出世道的圣人阿罗汉才能具有;法眼者是菩萨修成所具,它可以彻见一切法殊相因果差别,即对万法之妙用了然尽知;佛眼者可谓统摄一切总别性相,是究竟圆满者,唯佛具有。阿赖耶识于凡夫位是无记性,只有

成佛时,其体大圆镜智得以开显,方可彻见法界。唯识学的转识成智就是最终实现阿赖耶识的根本转依。世间外道不知阿赖耶识说奥秘,妄执身中有一真实自我为本体,这实际上是常见外道。《解深密经》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。”世尊早就尽知凡愚之辈不知阿赖耶识之义,易将无我之我当成有体实我。故知唯识学有深义趣,它将化导有情了知自心本是流变之用,实无自体可言,依解脱道原理如理修习,最终可以有效地转识成智,从必然转依到自由。而依外道神我论则永无出期。

四、阿赖耶识与无为法

唯识学认为阿赖耶识是有为法,所谓有为法者就是指有生有灭的事物。有为法的法性(规律)则是无生无灭的,并且是无相无体的,这个法被称为无为法。阿赖耶识与前七识转识成智体时称为菩提果,这菩提果(妙觉)是有为无漏法,这是修行所证之法,它所亲证的就是无为法性(真如、涅槃理体)。能证者是菩提,所证者是涅槃,菩提与涅槃是唯识学所求证的两大圣果。对菩提而言,涅槃是体,菩提是用;对涅槃而言,菩提是能知,涅槃是所知。唯识学不同其它学派,唯识学认为无为法是依因,不是生因,是增上缘,不是亲因缘,所以无为法在唯识学只是抽象的理体。《成唯识论》云:“此诸法胜义,亦即是真如,常如其性故,即唯识实性。”唯识实性就是真如性,这是指唯识之识的所以然(理体),并不是指识有一实体为真如实性。《大智度论》云:“离有为法则无无为。所以

者何？有为法实相，即是无为；无为相者，则非有为。”这把有为法与无为法的关系说得相当明了。然而世间一些学佛之人，常把无为法当成实体自性，认为无为法是生起宇宙万有的本体，并且把无为法称为真如自性心，是宇宙的大全，阿赖耶识之心成了妄心，是真如性海的相用。这在唯识学看来是谬见，这就是因为不知有为法与无为法的关系和阿赖耶识缘起的真义。欲想尽知唯识学的本义，不把阿赖耶识的内义和阿赖耶识与无为法的关系弄懂是不可以的。世间诸学者谬见所生皆由此故，悲哉！

五、阿赖耶识的存在论意义与认识论意义

世间学理一般都是先确定存在，然后从存在出发推出认识。存在决定认识，这是典型唯物论。唯识学与之相反，唯识学从认识出发，从认识中推出存在，是认识决定存在，在认识论上唯识学是典型的唯心论。阿赖耶识的存在并不能为凡夫的觉知所证实，所以唯识学依圣教量和因明比量推度来证明阿赖耶识的存在。因而阿赖耶识的存在论，对于凡夫位而言实是一个先验概念。建立阿赖耶识存在论的意义主要在于，主体心识在认识上有其依托。在认识论上，唯识学是讲唯了别识，了别识是前六识，特别是第六意识，它能缘一切法尘（概念符号所构造的主观图景世界）。转识成智就是从第六识开始，唯识学的认识论实际上是以第六识之功能而建立的。于第八阿赖耶识只是建立先验的存在论，为第六识提供根本依，通过转依的进化，于圣果位阿赖耶识成就了大圆镜智，它可以直觉法界真如理体，这当然也是认识论，不过这就入不可思

议的境界了。唯识是对治义,是转依的方法论,就诸法本质而言,实无法可唯。于凡夫位建立以阿赖耶识为主体精神的存在论,可以确立人的终极价值。唯识学就是对终极存在的终极关怀、终极解释与终极超越。

六、现代研究唯识学的意义与价值

这个问题应从两方面来看,一是对于佛教徒而言,二是对社会学者而言。佛教徒是修行佛法的人,一个修行者应该对所修之法有足够的认识,唯识学就是对修行方法、修行过程、修行目的以及修行主体心性本然的解释之学。不懂唯识学就等于不知如何修证佛法。其它法门也讲修行方法,但是由于对法相细节没有详明阐释,因此所谓的修行实际上是笼统的。印度佛教大乘法共有两轮,一空一有,空宗是中观学,是深般若学,也就是佛法根本见之学;唯识学是有宗之学,是广般若学,也就是修行之法、瑜伽之学。有宗后出,它把中观深见全部继承过来,并于法相细节详加论述,揭示了心识转依因果规律。对于一个修行实践佛法的佛教徒而言,研究唯识学的意义与价值实在是最为直接现实的。对于现代的社会学者来说,唯识学也是值得研究和借鉴的。唯识学中包含着极为丰富的心理学、逻辑学、伦理学、辩证法之内容,特别是唯识学对人的心理结构、心理功能、思维机制的阐释,对于今天的心理学家,也有极大启发作用。唯识学的方法论是把因明逻辑和中道辩证法有机地统一在一个思想体系中,所以唯识学的范畴和命题在论理上都是极成的。唯识学家反思我人心识深层,并有效地将心识深层

的智能开发出来,从而使我人之存在由必然性化为自由性,仅这些就值得科学时代的今人所探求。今天的时代是方法论的时代,自然、社会和人类心理的原理,要有有效的方法论方可契入,唯识学就是认识诸法实相的方法论。今天的时代是人本的时代,唯识学就是以人为主体的心识学,唯识学在某种意义上讲,就是人学。识化世界就是人化世界,人与佛本性不二,只是迷悟有别。所以作为实践主体的人,要转迷成悟、转识成智,就必须按照有效方法来实现转依,而唯识学正提供了圆满的实践方法。如上所述,唯识学的现代意义与价值就自不待言了。

七、结语

现在已跨入 21 世纪,人们普遍认为 21 世纪是文化的世纪、信息的世纪、高科技的世纪。在我看来,21 世纪将是人类回归自我和超越自我的世纪,是人类心灵革命的世纪。而人类心灵革命的方法论,恐怕只有佛家唯识学方能堪任也。

浅议唯识学的种子论

大乘有宗是由法相学和唯识学两方面理论所构成,法相学与唯识学的学术问题密切相关但不相同。近世佛学泰斗欧阳竟无先生认为五法三自性是法相学内容,八识二无我是唯识学内容。唯识学与法相学在研究的对象和内容上是有区别的,即使在方法论和认知思维上也是有区别的,然而在基本原理上则是绝对相同,都是基于佛陀所开创的缘起义而展开的。有宗是与空宗相对的学派,其立论维度在“有”上,所以称为有宗。佛法是讲辩证思维的,空与有是缘起无碍的,在俗谛上空有是二,在真谛上空有一如,有宗与空宗的关系就是如斯。在印度大乘佛学中,只有空有双轮,别无其它学派。唯因空有是相辅相成至极圆满的,无需别立宗义。有宗晚出于空宗,但对空宗义理则能全承其要。法相学就是有宗的中观学,它继承和发展了空宗中观的般若思想,如法相学的三自性理论就是对空宗的二谛论的超越。有宗的精纯在于唯识,唯识学乃转识成智之学也,是佛学的实证方法论。唯识学的妙义在于谈阿赖耶识与种子论,在佛学中,只有唯识学对心识深层次的认识和解释是彻底圆满的。唯识学在讲诸法唯识缘起时,是以种子论

方式建立的,这与其它学宗是不同的。在此仅就唯识学“种子”论的哲学思想及理论意义进行一番研究和分析,尚请教界明士指正。

一、何谓“种子”

在唯识学中,“种子”是比喻词,指能生诸法果相之势能为种子义。种子有许多名目,如“功能”、“习气”、“气分”等。关于种子名相的运用,在有宗里,有法相义种子和唯识义种子。在法相学中,种子的定义如《瑜伽师地论》五十二卷云“云何非析诸行别有实物名为种子,亦非余处?然即诸行如是种性,如是等生,如是安布,名为种子。亦名为果,果与种子不相杂乱,若望过去诸行,即此名种子,望彼诸法,不可定说异不异相,犹如真如”。由上可知,法相学的种子概念就是指存在的一切法之因果关系的因方面,种子就是因,现行就是果,佛教的核心观念是缘起论,所以法相学在讲因果论时,也是以缘起论为特质的。所谓缘起者,就是讲一切法无自性,皆从因缘而生起。一些学人不知法相学的真实意蕴,妄执法相学之种子是多元论,这是一种倒见。法相学是缘起论的法相学,因此在逻辑上,不可能承认有一实体自性存在,如《瑜伽师地论》对种子下了七个定义:一常法不能为因,二无常法已生未灭时与他性为因,三无常法已生未灭时与后念自性为因,四必得余缘,五须成变异,六与功能相应,七必相乘相顺。我们从种子的这些规定性上看,根本就寻不到多元实体的痕迹,倒是一个无尽的缘起相对相关网络存在。法相学言种子仅于所观法相上论及,比较宽泛。法相学的种子就是因缘,是亲生自果的功能差别。与法相学相关的

唯识学,对种子义的阐释则重在精纯。在某种意义上讲,唯识学十分重视对种子义的研究。唯识学种子与法相学的种子在宏观定义上是一致的,两者不同是方法论的取向不同。《成唯识论》讲种子有六义:一是刹那灭,二是果俱有,三是恒随转,四是性决定,五是待众缘,六是引自果。这六个意蕴与《瑜伽师地论》七个定义是完全吻合的。唯识学的种子理论重在讲述种子与藏识关系,而法相学重在讲种子的缘起因性。唯识学通过对种子性质功能的揭示从而为观心治心转识成智提供有效的方法论。法相学则以诠释种子性来揭示一切法缘起性空之真理。法相学是真理论,唯识学是实证方法论,真理与方法是一致的。

二、种子的类别

唯识学的种子可以从三个方面来划分,一在存在上,可以分为业种子和名言种子两类,二在起源上,可以划分为本有种子和始起种子,三在认识上,可以划分为有漏种子和无漏种子。关于种子的存在性,我认为唯识学的业种子和名言种子就是构成存在的基本条件,在唯识学中有因缘缘起义和增上缘缘起义,业种子与名言种子就是这两个缘起义的主因。业以思为体,思是心所有法,名言就是概念符号信息。业能助名言种子起现行,故业种为名言种子之增上缘,业种本身也是名言种子,只是对其它名言种子而言方可称为业种子。从唯识学的种子论可以看出,唯识学是在认知上构造以心识为主体的符号图景世界,这是因为人所认知的都是心所变现的相分,而相分又都不离识体存在。业是一种力能,是心力能,

然而人的心识活动都是一系列符号程序的运动,这些符号就是名言种子(信息)。业之思是助推与拉动名言种子活动的增上力,就本质而言,业思就是主体自我意向性活动。唯识学的存在论意义在于揭示认知关系,不在于澄明存在的自在性,从这一点就可以断言,唯识学不是哲学意义上的本体存在论,而是一种独特的心智学。关于种子的起源问题,历史上有三种不同意见,一是主张本有说,二是主张始起说,三是主张调和说。前二说据理不成,调和之说符合实际,种子有本有之种子即先天性的种子和始起种子即后天性的种子,这就是调和说的主张。所谓先天性种子就是人的与生俱来的潜能力,所谓后天种子就是人的经验熏习而成的信息潜藏态。从三世来讲,先天与后天是辩证的。从现见上讲,思考和思之者是有区别的。思考是与生俱来的先天能力,思之者则是经验熏习的观念符号存在,是后天的。种子的来源是一个辩证性问题,讲本有或讲始起都是片面的主张,只有将本有与始起辩证地统一起来,才会很好的解决种子的来源问题。关于认识上的种子问题,唯识学的种子论是为认识的发生关系而建立的。唯识学认为人的认识能力有两种潜力,一是有漏种子,二是无漏种子。漏者烦恼之义也,烦恼是一种心情状态。唯识学的心智学,是将知情意统一在一个主体上来研究,不像西方的认识论,仅从理性上大讲概念,忽略人的实际存在的心性意知,西方的认识论是无人身的理性抽象表现。所谓有漏种子者,就是指凡夫心识活动的潜力,它包括两方面,一是自私性(情执),二是执实性(不正见),于心识上是隶属于第七识和第六识的功能。由于对一切法生遍计所执性心,所以不能如实亲见一切法之实相,执实性是依自私性为根,自私性由执实

性而增胜。自私性是情思惑,执实性是见解惑,超情离见是佛法的宗教旨趣。唯识之心智学是排除主体心识情见之惑的方法论,所谓烦恼就是情见。在认识上,由于主体心识有情见存在,所以无法亲见体悟诸法实相。作为认识活动,不能如实尽心知法,这个心知就是有限性认识,反之无漏性心识则是无限性的圆满认识。无漏法种子就是排除了情见之后的心识潜力,佛学也称为佛性。所谓佛性者就是成佛的可能性或成佛的因性即种子。《法华经》云“佛种从缘起”,也就是指成佛必须要有缘起种性。无漏种之现行就是圆具四智的心识成智,种子的类别无穷无尽,但略举大端三类即可统摄种子论之内蕴。

三、种子与阿赖耶识

阿赖耶识是藏识,它含藏由前七识所熏习的经验。种子是经验信息,阿赖耶识是信息库。唯识学认为阿赖耶识有三藏之义,一是能藏义,这就是阿赖耶识之当体功能;二是所藏义,这就是种子;三是执藏义,这就是第七识恒常执第八识体为内自我。种子与阿赖耶识是不即不离的关系,种子离识别无自体,种子是第八识之相分。唯识学是以认识论为核心的理论,把人的认识活动本身当成反思体悟的对象是唯识学的根本课题。人的认识有三种思维方式,一是形式逻辑思维方式,二是辩证逻辑思维方式,三是直觉逻辑思维方式。唯识学从认识发生论和认识结构原理方面着眼,在处理主体认知问题上采用了形式逻辑思维方式即因明论理观念,这是合乎思维的演进规律的。在对种子与阿赖耶识的关系之

分析,唯识学没有用有机辩证方式来说明,在论及世俗谛因果关系上,为了证明“因果不乱,作受不失”,“已作不失,未作不得”之理,必须用机械性的因明方法才可以,否则就会无效。有机性思维方式把一切法都归于一个统一性,那样虽然见体,但无从论用,机械性思维方式虽然于见体方面,有失圆融,但于法相之用上则善巧无边。另外唯识学为有宗之学,其立义就在于世俗谛上。唯识学是转依之学,它有能对治的作用,欧阳竟无大师曾云“唯识学诠用义为一大要旨”,就是此义。

四、种子与真如

唯识学的真如是一切法的理体,是不生不灭的大道,它是一切法的依因,而不是生因。一切法之生起皆由自体种子所生,种子是有为法,真如是无为法。在法相学中,种子就是因缘,它是一切法生起的根本原因,所以称为种子,这个种子是现象论的原因。在唯识学中,种子是被人为规定的符号信息,它是观念论中的存在,并不是一个实体性的存在物,所以称为名言种子。心识与种子都是有为法,但它们都有其法尔的真实性,这就是其理体,也即真如,《成唯识论》云“此诸法胜义,亦即是真如,常如其性故,是唯识实性”。真如是体(是依之体,不是生之体),种子是用(是依体而生用,不是从体起用),真如是所,种子是能。真如之理须无漏种子生起现行智时可照见,无漏种子依附于第八识体,但不是第八识所藏,这是因为无漏种子(功能)是八识自体的法尔之性德。世间学人不知唯识学立论的善巧处,妄批种子论,斥为多元论,斥阿赖耶

识为灵魂论,这都是倒见。唯识学是彻底的缘起论,它是承认一切法无自性的,所以多元实体论、灵魂神我论都与唯识学不同,倘若说唯识学是什么论的话,那就是究竟无我论。真如是无我之理,种子是因果变化之事相,理与事相关,理与事绝对不是一个东西,这就是唯识学的真如观。

五、唯识学建立“种子论”的理论意义

呈现在我人面前的世界,是多样性和变化性的世界。为了在观念界把这个世界因果关系阐明,唯识学建立了符合自身理论旨趣的种子论。人是通过心识功能来认识世界和自我的,心识的有意活动,就是一种模拟过程,在某种意义上讲,唯识学就是内心模拟思维学,种子是内心虚拟世界的单元。唯识学认为,转识成智首先要对心识内在功能进行如理认识和向智化方面转移。唯识学是了别学,是对符号性世界的认识学。不知道唯识学的特殊性,就无法真正得到唯识学的底蕴。唯识学为了说明认识的发生,当然认识与存在是同一规律,对认识的认识就等于对存在的认识。认识就是世界,世界就是认识,在方法论上,不建立种子论,就无法描述认识存在之过程。中观学讲发生论只在因缘无性上讲。真常学讲发生论,全在于一心真如之体上讲。唯识学与它们都有不同,唯识学认为中观学式的因缘论可以把现象实理讲出,但无从说明认识的逻辑关系,种子论的提出就是要克服中观学在认识论上的不足,真常学之发生论是一种一体多用论,在唯识学看来,这违反因果规律,至少在世俗谛上是这样的。为了说明什么因得什么果,或者说

什么果必有什么因,所以唯识学才建立种子论。在佛教中,只有唯识学的认识论、方法论、实践论是完整的、有效的,所以玄奘法师才竭尽全力弘扬阐发唯识妙理。我人不能离开思想进行思想,我人不能离开逻辑来理解事物,唯识学的种子论就是构成我人的思想逻辑的基本要素。学习唯识学种子论是彻悟唯识奥蕴的玄机。种子论的理论意义在于为唯识学的内在认识论提供了坚固的基石,唯识学把世界的原理,纳入种子的范畴中进行研究与揭示。在某种意义上讲,唯识学就是研究种子与现行之原理。

“所缘缘”的认识论意蕴略析

唯识学有一套独特的认识论,它是佛教终极目的——转识成智的实践方法论。为了确证内在思维的独立性,唯识学对人的认知原理进行了深入的研究,从而发现人有两套心理认知系统,一是内外相关的觉知关系,二是内在自缘觉知关系,唯识学的重心放在内在觉知关系系统上。为了区分两套认知系统,唯识学立“唯识无境”义,张明自宗旨意。认知关系的核心问题,就是主体与客体的关系问题。在唯识学中,认知关系问题主要反映在“所缘缘”上,有相唯识学极重视对“所缘缘”的研究,不论是陈那论师的《观所缘缘论》,还是护法论师的四分唯识说,以至玄奘法师所立的“真唯识量”,都与“所缘缘”问题相关。在某种意义上讲,“所缘缘”是有相唯识学立量的关键。玄奘法师所传的唯识学就是针对“所缘缘”问题而展开的,所以我们对唯识学认识论的研究,也就势必要从“所缘缘”谈起。“所缘缘”的认识论意蕴极为深邃,笔者学识肤浅,只能依管窥之见略析而已,尚祈方家指教。

一、“所缘缘”的概念界定

《成唯识论》卷七云：“所缘缘，谓若有法是带己相心或相应所虑所托。此体有二，一亲二疏。若与能缘体不相离，是见分等内所虑托，应知彼是亲所缘缘。若与能缘，体虽相离，为质，能起内所虑托，应知彼是疏所缘缘。亲所缘缘能缘皆有，离内所虑托必不生故；疏所缘缘，能缘或有，离内所虑托亦得生故。”依上界定，我们可以把“所缘缘”理解为认知关系上的范畴，因为认知关系之核心就是主体与客体的相关性问题。在唯识学中，主体是能缘，客体是所缘，在心识上，能缘是见分，所缘是相分。所缘可以为能缘所虑所托，故此称之为所缘缘。第一个缘是能缘心之对象（所虑），第二个缘是对象能使能缘心起作用的条件（所托）。所缘缘有二法，一是亲所缘缘，二是疏所缘缘。能所不离，见相同种，这是亲所缘缘。能所种异，其体相离，但可为其质，而能牵引内所虑托，则为疏所缘缘。亲所缘缘在能缘心上悉皆俱有，离能必不生起现行。这就是说能缘心生时，变现彼相，为自所缘之相分。亲所缘缘之相分，依能缘心而俱生。疏所缘缘者，对能缘心而言是异质的，即不同种的，但它可以为能缘心之相分的增上缘。众所周知，唯识学有两层唯识义，一是第八识心品唯识义，二是第六识心品的唯识义。在凡夫位，人的认识活动主要在第六识心品，第八识心品于凡夫位是无记的，是不起认知作用的，转识成智在于先转六识七识之后方可牵动第八识之转依，所以在于所观境的认识上，唯识学立唯识无境是以第六识为主体而立的。于第八识上讲，唯识学不但承认其

它众生有心识,而且承认其它众生可自变其依报之色法存在,这些可为自八识之增上缘或疏所缘缘。以往的学人对唯识本义的误解,主要就是对“所缘缘”的内涵以及唯识的心识构造与功能不了解所致。我们一旦认识“所缘缘”的概念界定,就可以由此对唯识学的认识论进行深入的研究。

二、有相唯识主要是对“所缘缘”的理解

在印度佛教史上存在唯识古义(或称无相唯识)和唯识今义(或称有相唯识)。陈那、护法属于有相唯识家,安慧、难陀等属于无相唯识家。有相唯识学是“随理”而成,无相唯识学是“随教”而立。玄奘法师是属于有相唯识家。所谓有相唯识者,就是承认相分为识了别之境。为了确立有相唯识的有效性,陈那论师造一部《观所缘缘论》,该论主张带相说。所谓带相是说人们在认知诸法时,见分带有相分的相状,即相分的相状在见分里呈现。正因为认为见分带有相分之相状,所以才称其为有相唯识说。陈那论师的带相说对认知关系的论证还没有达到完备,这是因为陈那论师自身的哲学理论体系有局限。在心分上陈那论师主张“三分说”,后来的护法论师看到“三分说”的不足,从而建立了“四分说”。“四分说”全面概括了心识的认知逻辑结构。玄奘法师在仗林山得玄鉴居士所传护法论师的学说,深得精髓,于是面对小乘及外道论师们对唯识学“带相说”之非难,慨然立量,力破群疑。玄奘法师认为,小乘与外道不知“带相说”含义,带有变带和挟带二义,相也有体相和相状二义,其实陈那论师的“带相说”仅有一义,就是变带

相状而已。玄奘法师提出还有挟带体相之义,实是对“带相说”的发展,使唯识学认识论达到圆满。据《唯识枢要》所载,玄奘法师还有“三类境”说,所谓性境、带质境、独影境是也。境为相分,相为所缘缘,所以我们可以说有相唯识学主要就是对“所缘缘”问题的引申理解和发挥。

三、“所缘缘”问题的解决是确立“唯识无境”的关键

唯识学是佛法的认识论和方法论。佛法是有别于一切世间法的出世法,它把主体证觉作为首务,要成办证觉就必须要有有效的方法,才可以如愿,所以认识与方法在佛法中是至极重要的。人们不了解人的认识能力、认识范围、认识过程、认识规律等问题就无资格判定存在的是与非。有鉴于此,唯识学首先把认识、方法问题作切入法性的窍要。唯识学的意义在于认识论,而不在于存在论。如果把唯识学理解成为一种精神主体存在论,那则是对唯识学的最大误会。从存在论上永远推不出认识论来,这是因为存在是自在性的,认识是自为性的。在西方哲学中,古代哲学是存在论哲学,结果是无效的。到了近代,由笛卡尔提出“我思故我在”之认识论命题,从而使西方哲学找到了认识的起点,但是他们没有有效的方法论。至现代胡塞尔建立了现象学,才对自我意识认识论构造出方法论的端倪,然而佛教的唯识学早就完成了认识论与方法论的统一。

唯识学在区别存在论的认知方式时,提出了“唯识无境”这个命题。唯识学认为人的认识对象是不能离开主体心识而独立存在

的。识所缘境是识之相分,相分是在自识之内。所以立唯识无境,意思是说在唯识学中(或者在人的认识过程中)认识之境是认识之识的相分,并不是外在于识的境。在存在意义上讲,唯识学承认有他心识和他心所变色存在,但这是被第八识心品所缘,而且是疏所缘缘。于认识意义上讲,第八识亲所缘缘应是自识所变境,自识所藏种之现行。所以于认识意义上讲“唯识无境”是依理成立的。第六识的认知关系则完全是依根本识而存在,立“唯识无境”义更是极成。境是所缘缘,认识所缘缘就是对认识的对象性之认识。认识对象性存在不离认识指向性。所谓相见共依自证起故,一切法皆是所观境,一切法皆依识所变,而能变识有因缘变和分别变之别。因缘变是随因缘势力故变,第八识和前五识之境是。分别变是随分别势力所变,六七二识随自计度分别之势力而缘境是。“唯识无境”是在唯识学的“所缘缘”问题解决后而立的方法论命题。唯识学的认识论是以解决“所缘缘”问题为始,从而构成四分认知关系,再依因明立量方式而完成认识论体系。“唯识无境”是基于唯识学的认识论而立唯识学的方法论之开端。“唯识无境”是修证观心的要道,是瑜伽禅定的境界。任何一种信仰,任何一种道理,都必须要有理由为其根据,否则就是无效。佛法的信仰与道理,就是建立在真实的基础上。唯识学说就是大乘佛法理论圆满的说明。

四、唯识学揭示了人类认知原理

唯识学的认知原理就是转识成智的成佛之道。这个原理的实

在意义在于澄明了认识的终极指向性的如实性,心识本性的实然之理,也就是存在的本质。唯识学认为凡夫的认知定式泥于遍计所执之思维方法,并且分不清识与根的认知差别。在凡夫心态上的认知活动无法达到对主体自身认识能力的转化,因而也就无法最终认识意识深层结构、功能原理。我认为唯识学在认识论上有两大贡献,一是对识与根认知差别的划分,二是有效性方法论的构建。认识是一种了别过程,它不同于生理主义的根身领纳之受。虽然认识的启动有赖于主体与客体相关性,但是形成认识则实属于心识内在之活动,唯识学所谓的“转变差别”是也,也就是内在信息自我加工过程。人的认识不能直接面对客体,因为认识只是识的分别变之活动。认识的活动是意向性构造活动,不能把认识还原成单纯的生理实在。佛学立十八界,就是区别根、尘、识的起源(种子)不同,识的功能是了别。一切功能作用取决于存在的结构组织。主体八识结构的描述是唯识学展示了别学的所知依。所谓所知依就是认识的对象,同时又是认识者本身。世间哲学认识论无法克服二元论的认知方式,原因是他们没有发现主体心识的深层结构,不知有八识系统存在,所以把自识所变之境当成外在实有客体。只有唯识学认识到这一点,因此提出唯识无境义。唯识学的认识论转依过程分两步,一是六七识的因位转,二是五八识的果位转。在唯识学中,了别作用最强是第六识,所以说认识了解第六识的性质、功能及其结构是学习唯识的关键。六识以七识为根,是思维意识。它所缘之法是法尘。法尘就是符号存在,它可以将所有法符号化。这种符号化的功能是六识所有。六识“所缘缘”所虑所托,皆不离自体,是分别变之境。我们可以这样说,唯识学

有两大唯识义，一是六识唯识义，二是八识唯识义。六识的唯识义主要解决认知问题，八识唯识义主要解决认知根源问题。在这里我不想多讲唯识学认识论之细节，仅是将所缘缘之认识论的意蕴略陈点滴，如能引起读者兴趣则是笔者所望。

五、玄奘法师的唯识学是因明与唯识相统一的思想体系

一部《成唯识论》都是依据因明学立量轨范而成的。《成唯识论枢要》云：“依梵文应译为‘唯识成论’，为随顺汉语文法而译为‘成唯识论’。”这个“成”字我想应有二义，一是法尔现成，非是妄构，故名为成；二是依法如理立量，故名为成。唯识学的“成”是认识（量理）与存在（识性）相统一的。《成唯识论》这部力著，表现了印度唯识理论的最高成果，同时也体现了玄奘法师对唯识义理的创造性解释。过去的因明只是轨式之学，虽然陈那有《集量论》，但是这部论是从因明中推演出量理认识论，后期的法称对量论有所发展，完成了因明化的认识论。玄奘法师没有走陈那、法称的理路，而是以唯识学的四分说原理为基础，运用因明工具，而形成了切合内明的佛法认识论。我们知道，唯识思想是超越中观思想而形成的，于所观法立三自性而阐实相，较之中观二谛尤为善巧全面。执中观见之人多破因明，就连现在的印顺法师也是如此。然认识到因明与内明的相符相成性者，唯有藏传佛教的宗喀巴大师和唐代玄奘三藏法师。玄奘法师自己的撰著不多，但是这些文字也足以表现其思想的博大精深、自成体系。《八识规矩颂》可以看做是玄奘法师的心体结构及功能思想观，《三类境偈》可看做是

玄奘法师于所观境的对象观,《真唯识量》可以看做是玄奘法师唯识认识论的核心观念,同时也可以看做是因明轨式与唯识原理有机结合的典范。玄奘法师的论著都与“所缘缘”密切相关,原因是不把所缘缘问题彻底解决,就无法揭示认识原理。对认识原理的茫然也就自然无法构成自我澄明的方法论。所以玄奘法师对所缘缘问题的关切是合乎正理认识原则的。因明学为何物?因明乃是理由推演论证之学术,《因明入正理论疏》云:“因明论者源为佛说,文广义散,备在众经。”可见佛陀说法,如理成量,不违因明法式。陈那在《因明正理门论》开首就说,“为欲简持能立能破义中真实,故造斯论”,可见因明家把因明当成求证真实的法门。因明的真实不是法的如理本性,而是法的如量仪轨。关于法的如理本性之学,则是内明追求之道,唯识学是内明的极唱。唯识与因明的结合是理应如此,无形式则内涵无法表现,无内涵则形式空虚,形式与内涵应是统一的。玄奘法师统一二者是理所当然、势所必至的。何谓唯识?唯识者境不离识也。不离识之境为识之相分,亲所缘缘也。唯识有辨别识与了别识之不同,在认识论上,唯识学是唯了别识学,在唯了别识学中确实不涉及外境,唯缘内所变境,故此名为唯识。玄奘法师把唯识的义理用因明方式来诠释,这正好切合人们的逻辑思维。我们如果从世间逻辑学角度看,玄奘法师的思想也会有极大的启发作用,因明与唯识就是以主体思维活动为研究对象。我们如能理解这一点,那么基本上就掌握了何谓因明唯识的定义了。

六、唯识学的现实意义

唯识学是观心实证之学,起源于瑜伽唯识观,是实践性很强的一门自我体悟的技术。在以往的唯识家那里,或偏重于实证,忽略了理论总结,成了一个禅者;或偏重于思辨,无实证功夫,成了一个量理专家。其实二者是不能分开的,实是一体的两面。由于心识本身就具有尽性智与如性智,二智都应开发。偏于量理,终不得实在;然偏于实证(仅指直觉而言),也不得所以然。从佛法普度众生的社会现实性意义上讲,我们尚需多闻熏习,以成就法住智(量理学问)为始,以证得涅槃智为终。若无正理法要,无以示人悟人。佛陀一生皆依所证真实之量理对众生开示悟入佛之知见。现在学习唯识者,应该回归到原始佛陀的教诫本义上去。今日之世界是高科技的信息时代,知识显得尤为重要。唯识学对人类理性的反省有极深的智慧,研究开发唯识学宝藏实在是当今佛子的一项重要工作。过去的唯识家重教的多,而随理引申发挥者少。这实际上对唯识学妙谛的阐扬是有消极性的。佛法真理是如实的客观存在,它是不怕人们来研究检验的。科学的精神就是实证精神,其实唯识学也是以这种实证精神为特色的。科学的真正难题不是外在宇宙,而是内在的人类心灵。恰巧唯识学正是以揭示人的心灵本性为主旨的法门,它可以弥补科学之不足。人不单单是自然人,还是社会人,更应是理想人和超越人,唯识学是成就理想人、超越人的妙道。然而人能弘道,非道弘人,今日之学唯识者,应着眼于唯识学的现实意义,对人的心智潜能的开发起积极作用。现实

是我们切入理想的基石,从现实出发,才能超越自我,实现理想人(佛)的目标。现实性的人在心识上主要表现出有高度的自我反思意识。这种反思意识,就是了别功能,实际上就是人的认知过程。人类意识直接面对的是意识自我,并不是意识之外的对象世界。识虽然可以通过根受而使外境信息(种子)转化为内种子(概念),但识所亲知的应是法尘(以人为主体的图像世界),这就决定了唯识学心识转依路径的合理性。人类认识的直接对象是什么?这确实是认识论最重要的问题。世间学理恒执心外为所缘境,不知自心所缘实是心之所变自相分而已。由于不能如实面对所缘境之真实性,所以世间学理常生倒见,迷于凡尘。唯识学依佛陀所开心地法门,深入观照,精心总结,最终完成具有现实性、可操作性的认识论和方法论。唯识学的现实意义,可以体现在对当今世界社会文化的影响,尤其对哲学、心理学、伦理学、思维科学乃至自然科学的认知方法论都会有巨大的启迪作用。再者,佛法是生命的解脱大道,对于一个虔诚的信仰者而言,佛法真理不但是仰望的目标,同时也是实践的方法。要成就目的,首先要了解我的本性是什么?我的对象是什么?我的目的是什么?我的道路是什么?我的方法是什么?我实践过程的原理是什么?不然我们的行为就是无理由的造作。唯识学的意义就是将这些问题统统给予了解释,并且指明生命的解脱道。我认为唯识学兴则真佛法兴,唯识学晦则真佛法晦,因为唯识学代表大乘佛法的真精神,是佛法的慧命所在,堪称为佛教的正法眼藏。这就是我的唯识学现实意义观。

唯识学“四缘”义略疏

佛法以缘起论为思想理论基础,而缘起论的具体内容则是从“四缘”义展开引申的。缘起论是佛法的特质,是佛法区别于一切外道异执的根本标志。它是佛法的诸法实相观,在佛法中是最胜义。

龙树菩萨在《回诤论》中云:“佛说空缘起,中道为一义。敬礼佛世尊,无比最胜说。”作为最胜说的缘起论,它是一切法的普遍法则,是一切法的共相本质,佛法就是以此作为立说大本。如《中阿含经·舍利子相应品》云:“若见缘起便见法,若见法便见缘起。”又如《了本生死经》云:“佛说是:‘若比丘见缘起为见法,已见法为见我。’”又如《佛说稻秆经》云:“见十二因缘即是见法,即是见佛。”佛在世时,有人问佛依何说法,佛陀回答:“我说缘起,论因说因。”佛陀所说法不离缘起义。佛陀在《杂阿含经》中给缘起下过定义,即“此有故彼有,此无故彼无;此生故彼生,此灭故彼灭”。有与无属缘起义,生与灭属缘生义。缘起义约因说,缘生义约果说。缘起与缘生理同而角度有异。

佛陀在《分别缘起初胜法门经》对缘起的定义进行了系统概

括,云:“诸缘起义略有十一,如是应知:谓无作者义是缘起义,有因生义是缘起义,离有情义是缘起义,依他起义是缘起义,无动作义是缘起义,性无常义是缘起义,刹那灭义是缘起义,因果相续无间绝义是缘起义,种种因果品类别义是缘起义,因果更互相符顺义是缘起义,因果决定无杂乱义是缘起义。”

当代佛学大师印顺法师在《佛法概论》一书中对缘起的定义也有十分精辟的阐释:“简单的,可解说为‘缘此故彼起’,任何事物的存在——有与生起,必有原因。‘此’与‘彼’,泛指因果二法。表明因果间的关系,用一‘故’字。彼的所以如彼,就因为此,彼此间有着必然的‘此故彼’的关系,即成为因果系。此为因缘,有彼果生,故缘起的简单定义,即是缘此故彼起。在这‘此故彼’的定义中,没有一些绝对的东西,一切要在相对的关系下才能存在,这是佛陀观察宇宙人生所得的结论。”我认为缘起论所讲的就是一切事物的相对相关性,是对实体存在论的否定。在某种意义上说,缘起论就是关系网络存在论。缘起是法的实相,诸法实相就是缘起,缘起就是性空与无我。实相就是真实法相,法相即诸法之相状、义相、体相也。

《阿毗昙心论》云:“能知诸法自相、共相名为佛。”佛法以缘起为宗,以实相为本,特别是大乘佛法是以开演诸法缘起实相宗本为唯一妙趣。大乘佛法认为众生由于执迷二边、生灭断常之见,而作无明业,故有生死流转,不知有离二边的缘起中道存在,为此因缘佛出现于世,广开缘起中道实相法门,显示微妙真理,令众生得以悟入佛之知见。佛之知见是大智慧,由此可破无明异执边见。解脱生死以正见为因。

《妙法莲华经》对此义有详细说明，经云：“尔时世尊从三昧安祥而起，告舍利弗：诸佛智慧甚深无量，其智慧门难解难入，一切声闻、辟支佛所不能知。所以者何？佛曾亲近百千万亿无数诸佛，尽行诸佛无量道法，勇猛精进名称普闻，成就甚深未曾有法，随宜所说意趣难解。舍利弗，吾从成佛已来，种种因缘，种种譬喻，广演言教，无数方便引导众生，令离诸着。所以者何？如来方便知见波罗蜜，皆已具足。舍利弗，如来知见广大深远，无量无碍，力无所畏，禅定解脱三昧，深入无际，成就一切未曾有法。舍利弗，如来能种种分别，巧说诸法，言辞柔软，悦可众心。舍利弗，取要言之，无量无边未曾有法，佛悉成就。止！舍利弗，不须复说。所以者何？佛所成就第一希有难解之法，唯佛与佛乃能究尽诸法实相。所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。”（勘梵藏本，最后“十如是”段云：“如来所知法，唯有如来能相互说，此一切法唯彼自知。所谓诸法是何？诸法如何？诸法何似？法相是何？法性如何？此等诸法是何、如何、何似、何相、何性，一切能知。”此以五门分合而说，无“十如是”句。晋本及论牒文均同，此译句是以《大智度论》卷三十二说意改文。）

又云：“佛告舍利弗：如是妙法，诸佛如来时乃说之，如优昙钵华时一现耳。舍利弗，汝等当信佛之所说言不虚妄。舍利弗，诸佛随宜说法意趣难解。所以者何？我以无数方便种种因缘譬喻言辞演说诸法，是法非思量分别之所能解，唯有诸佛乃能知之。所以者何？诸佛世尊，唯以一大事因缘故出现于世。舍利弗，云何名诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世？诸佛世尊，欲令众生开佛知见

使得清净故出现于世,欲示众生佛之知见故出现于世,欲令众生悟佛知见故出现于世,欲令众生入佛知见道故出现于世。舍利弗,是为诸佛以一大事因缘故出现于世。佛告舍利弗:诸佛如来,但教化菩萨,诸有所作常为一事,唯以佛之知见示悟众生。”佛法就是以智慧破无明,以真理驳谬误,以诸法缘起实相道理为善巧方便来尽除一切异执戏论,这就是一大事因缘的所在。众生执迷不过两边,开示中道能破两边之执,如《大智度论》卷四三云:“常是一边,断灭是一边,离是二边行中道,是为般若波罗蜜……诸法有是一边,诸法无是一边,离是二边行中道,是为般若波罗蜜。”《中观论·观因缘品》云:“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出,能说是因缘,善灭诸戏论。”中道就是缘起实相。佛陀在《杂阿含经》卷十二中云:“佛告婆罗门:自作自觉则堕常见,他作他觉则堕断见……离此二边,处于中道而说法,所谓此有故彼有、此起故彼起。”

在佛教中,大小乘各宗都有各自对缘起论的一套解释,其观点与方法产生差异的原因,则在于对缘起法与缘生法具体内容“四缘”的分析理解上。缘起法与缘生法的方法论,在印度佛教中,有三大派“四缘”观。一是一切有部派,也称善说因部派,二是般若中观派,三是瑜伽唯识派。一切有部主张“三世实有,法体恒存”,这种观点明显地偏离了缘起论的基本法则。所以般若中观派对一切有部派的缘起观进行了彻底批判与否定。般若中观派虽然讲缘起真谛彻底究竟,但是它以破为立的方法,则使人无所适从,且易误落断见,成恶取空者。为此瑜伽唯识派在方法上建立表诠,对一切法的根本依做了详细的解释,提出了阿赖耶识缘起论。它是对

十二有支的补充与拓展,使缘起论及四缘法义都纳入到唯识学的范畴中,这是极善巧且又契佛本怀的缘起论。唯识学有两大组成部分组成,一是唯识义,二是法相义。唯识学论缘起义,而法相学则论缘生义,从而圆满阐释了缘起法。

在解释唯识学“四缘”义之前,先将一切有部与中观学的“四缘”义做一下引述。

《入阿毗达磨论》卷下云:“缘有四种,谓因、等无间、所缘、增上缘。除能作,余五因名因缘;过去、现在心心所法,除阿罗汉最后心等,名等无间缘;一切法名所缘缘;能作因性名增上缘。”又《阿毗达磨俱舍论颂疏》云:“说有四种缘者,说谓契经中,说有四缘性,谓因缘性、等无间缘性、所缘缘性、增上缘性。言因缘者,因即是缘,持业释也。等无间者,前后心心所,体各一故,名之为等,如心心所中,受体是一,余想等亦尔。故论云:谓无少受无间生多,或复从多无间生少,想等亦尔。于自类中,无非等义。又解,前心心所齐等,与后心心所为缘,非是前受生后受、前想生后想,自类中等也。又解,后心心所,等用前心心所为缘。故此等字,通缘及果。言无间者,前心心所,生后心心所,中间无有余心间隔,名为无间。故此无间,通缘及果。或等无间即缘,是持业释也;或等无间之缘,是依主释。所缘缘者,谓所缘境为缘,能牵生心心所法。所缘即缘,持业释也。增上缘者,增上即缘,是持业释也。”又《俱舍论·分别根品》云:“如契经中说四缘性,谓因缘性、等无间缘性、所缘缘性、增上缘性,此中性者,是缘种类。”

如上引文是一切有部的“四缘”义解释,下面我们继续引述中观学对“四缘”义的解释。《大智度论》卷三二云:“一切有为法,皆

从四缘生,所谓因缘、次第缘、缘缘、增上缘。因缘者,相应因、共生因、自种因、遍因、报因,是五因名为因缘。复次,一切有为法,亦名因缘。次第缘者,除阿罗汉过去、现在、末后心心数法,诸余过去、现在心心数法,能与次第,是名次第缘。缘缘、增上缘者,一切法。复次,菩萨欲知四缘自相、共相,当学般若波罗蜜。问曰:如般若波罗蜜中,四缘皆不可得。所以者何?若因中先有果,是事不然,因中先无亦不然。若先有则无因,若先无,以何为因?若先无而有者,亦可从无因而生。复次,见果从因生,故名为因。若先无果,云何名因?复次,若果从因生,果则属因,因不自在,更属余因,若因不自在者,云何言果但从此因生?如是种种,则知无因缘。又过去心心数法都灭,无所能作,云何能为次第缘?现在有心则无次第,若与未来欲生心次第者,未来则未有,云何与次第?如是等则无次第缘。如一切法无相无缘,云何言缘缘?若一切法无所属,无所依,皆平等,云何言增上缘?如是四缘不可得,云何说欲知四缘当学般若波罗蜜?答曰:汝不知般若波罗蜜相,以是故说般若波罗蜜中四缘皆不可得。般若波罗蜜于一切法无所舍、无所破,毕竟清静,无诸戏论。如佛说有四缘,但以少智之人着于四缘而生邪论,为破着故,说言诸法实空无所破。如心法从内外处因缘和合生,是心如幻,如梦虚诞,无有定性。心数法亦如是,是心共生心数法,所谓受、想、思等,是心数法同相、同缘故,名为相应。心以心数法相应为因,心数法以心相应为因,是名相应因。相应因者,譬如亲友知识和合成事。共生因者,一切有为法各有共生因,以共生故更相佐助,譬如兄弟同生故互相成济。自种因者,过去善种,现在、未来善法因;过去现在善种,未来善法因;不善无记亦如是。如是一切

法各有自种因。遍因者，苦谛、集谛所断结使，一切垢法因，是名遍因。报因者，行业因缘故，得善恶果报，是为报因。是五因名为因缘。心心数法次第相续无间故，名为次第缘。心心数法缘尘故生，是名缘缘。诸法生时不相障碍，是为无障。复次，心心数法从四缘生；无想、灭尽定从三缘生，除缘缘；诸余心不相应诸行及色从二缘生，除次第缘、缘缘；有为法性羸故，无有从一缘生。报生心心数法从五因生，不隐没无记，非垢法故，除遍因。诸烦恼亦从五因生，除报因。何以故？诸烦恼是隐没，报是不隐没，故除报因。报生色及心不相应诸行从四因生，色非心心数法故，除相应因；不隐没无记法故，除遍因。染污色及心不相应诸行亦从四因生，非心心数法故，除相应因；垢故，除报因。诸余心心数法，除初无漏心，皆从四因生，除报因、遍因。所以者何？非无记故，除报因；非垢故，除遍因。诸余不相应法，所谓色心不相应诸行，若有自种因则从三因生，除相应因、报因、遍因；若无自种因则从二因生，共生因、无障因。初无漏心心数法从三因生，相应因、共生因、无障因。是初无漏心中色及心不相应诸行从二因生，共生因、无障因。无有法从一因生。若六因生，是名四缘。菩萨行般若波罗蜜，如是观四缘，心无所着，虽分别是法，而知其空，皆如幻化。幻化中虽有种种别异，智者观之知无有实，但诳于眼，为分别知。凡夫人法皆是颠倒虚诳，而无有实，故有四缘，如是云何为实？贤圣法因从凡夫法生，故亦是不实，如先十八空中说。菩萨于般若波罗蜜中，无有一法定性可取故，则不可破；以众生着因缘空法故，名为可破。譬如小儿见水中月，心生爱着，欲取而不能得，心怀忧恼。智者教言虽可眼见，不可手捉，但破可取，不破可见。菩萨观知诸法从四缘生，而不取

四缘中定相。四缘和合生,如水中月,虽为虚诞无所有,要从水月因缘生,不从余缘有。诸法亦如是,各自从因缘生,亦无定实,以是故说菩萨欲如实知因缘、次第缘、缘缘、增上缘相,当学般若波罗蜜。问曰:若欲广知四缘义应学阿毗昙,云何此中欲知四缘义当学般若波罗蜜?答曰:阿毗昙四缘义初学如得其实,求之转深,入于邪见,如汝上破四缘义中说。复次,诸法所因因于四缘,四缘复何所因?若有因则无穷,若无穷则无始,若无始则无因,若然者一切法皆应无因。若有始,始则无所因,若无所因而有则不待因缘,若然者一切诸法亦不待因缘而有。复次,诸法从因缘生,有二种。若因缘中先有,则不待因缘而生,则非因缘;若因缘中先无,则无各各因缘。以戏论四缘故,有如是等过。如般若波罗蜜中不可得空,无如是等失。如世间人耳目所睹,生老病死是则为有,细求其相则不可得。以是故,般若波罗蜜中但除邪见,而不破四缘。是故言,欲知四缘相,当学般若波罗蜜。”从引文中可以证知,中观学是破执而不破法,其破执方法是有针对性的,它对一切有部的“有见”极力破除,可以说中观学主要是从破“有见”中形成的。中观学只破不立,是否定论的方法论,所以被称为随应破派,或应成派。中观学破有见最为核心的就是破“生相”,无相、无生、无自性,以空为究竟义,如《中论》云:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。未曾有一法,不从因缘生,是故一切法,无不是空者。以有空义故,一切法得成,若无空义者,一切则不成。”中观学讲诸法实相侧重于诸法性空义,与唯识学不同。唯识学不但讲性空,也讲无我,更讲缘起事相业用因果,对中观学而言是一种补充。中观学在破生相上极为究竟彻底,可以说对有见生相的种种异执扫荡

无余。如《中论》云：“问曰：何故造此论？答曰：有人言万物从大自在天生，有言从韦纽天生，有言从和合生，有言从时生，有言从世俗性生，有言从变生，有言从自然生，有言从微尘生，有如是等谬故，堕于无因、邪因、断、常等邪见，种种说我我所，不知正法。佛欲断如是等诸邪见、令知佛法故，先于声闻法中说十二因缘，又为已习行有大心堪受深法者，以大乘法说因缘相，所谓一切法不生、不灭、不一、不异等，毕竟空无所有，如般若波罗蜜中说。佛告须菩提：菩萨坐道场时，观十二因缘，如虚空不可尽。佛灭度后，后五百岁像法中，人根转钝，深着诸法，求十二因缘、五阴、十二入、十八界等决定相，不知佛意，但着文字，闻大乘法中说毕竟空，不知何因缘故空，即生疑见：若都毕竟空，云何分别有罪福报应等？如是则无世谛、第一义谛。取是空相而起贪着，于毕竟空中生种种过。龙树菩萨为是等故，造此中论。

不生亦不灭，不常亦不断，
不一亦不异，不来亦不出。
能说是因缘，善灭诸戏论，
我稽首礼佛，诸说中第一。

以此二偈赞佛，则已略说第一义。问曰：诸法无量，何故但以此八事破？答曰：法虽无量，略说八事，则为总破一切法。不生者，诸论师种种说生相，或谓因果一，或谓因果异，或谓因中先有果，或谓因中先无果，或谓自体生，或谓从他生，或谓共生，或谓有生，或谓无生，如是等说生相皆不然。……生相决定不可得，故不生。”彼论偈云：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”

总上引文有两大端，一切有部执法体有以求四缘义决定相为

一端,中观学破一切“有见”以无自性空解四缘义无决定相为一端。如依唯识学角度看,一切有部有法执在,而中观学虽然破有究竟,但非完全了义,特别是所用方法单刀直入,唯遮不表,于理则难全部相应。唯有三时了义教的唯识学在方法上有立有破,有遮有表,双开智剑,妙断两边,于理全能相应,诸法缘起中道实相得以呈现。下面即就唯识学中的“四缘”义做一番系统引述与论证。

在解释“四缘”义之前,我们应先诠释一下唯识学的基本命题——唯识。何为唯识?《成唯识论述记》云:“唯谓简别,遮无外境;识谓能了,诠有内心。识体即唯,持业释也。识性识相,皆不离心,心所心王,以识为主,归心泯相,总言唯识。唯遮境有,执有者丧其真;识简心空,滞空者乖其实。所以晦斯空有,长溺二边;悟彼有空,高履中道。”《成唯识论》云:“复次,生死相续,由内因缘,不待外缘,故唯有识。”又云:“内境与识,既并非虚,如何但言唯识非境?识唯内有,境亦通外,恐滥外故,但言唯识。或诸愚夫迷执于境,起烦恼业,生死沉沦,不解观心勤求出离,哀愍彼故说唯识言,令自观心解脱生死,非谓内境如外都无。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。此中识言亦说心所,心与心所定相应故。”又云:“诸心心所依他起故,亦如幻事,非真实有,为遣妄执心心所外实有境故,说唯有识。若执唯识真实有者,如执外境,亦是法执。”《大乘法苑义林章·唯识章》云:“今此多取简持解唯识者,心也。由心集起彩画为主之根本,故经曰唯心;分别了达之根本,故论称唯识。或经义通因果,总言唯心;论说唯在因,但称唯识,识了别义在因位中识用强故。”又《成唯识论》云:“既有异境,何名唯识?奇哉固执,触处生疑,岂唯

识教但说一识？不尔如何，汝应谛听。若唯一识，宁有十方凡圣尊卑因果等别？谁为谁说？何法何求？故唯识言有深意趣，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，总立识名；唯言但遮愚夫所执定离诸识实有色等。若如是知唯识教意，便能无倒善备资粮，速入法空，证无上觉，救拔含识生死轮回，非全拨无恶取空者违背教理能成是事，故定应信一切唯识。”从如上引文可以看出，唯识学的唯识义是与缘起论本义相符顺的，而且又有不共余宗的特胜处，这就是唯识义有破有立，以显诸法实相中道为宗。唯识义的主旨在于转识成智、出离解脱。唯识法门是观心修证的方法论，故它唯在因位、内在及事用上立义，唯识者就是唯阿赖耶识。《大乘阿毗达磨经颂》云：“无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。”又云：“由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开演。”这说明阿赖耶识是一切法的根本依，但此识并非本体，亦非自性神我，如《解深密经》云：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”阿赖耶识也称阿陀那识，有执持义。由此可知唯识学确是一种殊胜法门，有别意趣。关于阿赖耶识为根本依义，《显扬圣教论》云：“此阿赖耶识亦是有情世间生起根本，能生诸根、根所依处及转识等故；亦是器世间生起根本，能生器世间故；又即此识亦是一切有情互相生起根本，一切有情互为增上缘故。”关于阿赖耶识的体相，《成唯识论》云：“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，是界趣生施設本故，性坚持种令不失故。转谓此识无始时来念念生灭，前后变异，

因灭果生非常一故,可为转识熏成种故。恒言遮断,转表非常,犹如瀑流,因果法尔。如瀑流水非断非常,相续长时,有所漂溺;此识亦尔,从无始来生灭相续,非常非断,漂溺有情令不出离。又如瀑流,虽风等击起诸波浪而流不断;此识亦尔,虽遇众缘起眼识等而恒相续。又如瀑流漂水上下,鱼草等物随流不舍;此识亦尔,与内习气外触等法恒相随转。如是法喻,意显此识无始因果非断常义,谓此识性无始时来刹那刹那果生因灭,果生故非断,因灭故非常,非断非常是缘起理,故说此识恒转如流。”通过如上引文可以证知,唯识学的阿赖耶识义就是唯识缘起义。唯识学广演法相妙义,也依四缘来阐释缘起谛理。何谓四缘?一因缘,二等无间缘,三所缘缘,四增上缘。四缘依何处立?《成唯识论》云:“所说四缘依何处立?……论说因缘依种子立,依无间灭立等无间,依境界立所缘,依所余立增上。”四缘不仅条理井然,更具全面概括性。《中论》也云:“一切所有缘,皆摄在四缘,以是四缘万物得生。”这些论断都是对四缘方法论意义的肯定。

因缘者,《成唯识论》云:“一因缘,谓有为法亲办自果。此体有二:一种子,二现行。种子者,谓本识中善染无记诸界地等功能差别,能引次后自类功能,及起同时自类现果。此唯望彼是因缘性。现行者,谓七转识及彼相应所变相见性界地等,除佛果善、极劣无记,余熏本识生自类种。此唯望彼是因缘性。”唯识学论因缘义特立种子,意趣甚深,对众生于法种种迷执,俱能断除破遣。以种子义释因缘是唯识因果论殊胜之处,也是唯识善巧之处。关于种子,《成唯识论》又云:“此中何法名为种子?谓本识中亲生自果功能差别,此与本识及所生果不一不异,体用因果理应尔故。虽非

一异而是实有,假法如无非因缘故。此与诸法既非一异,应如瓶等是假非实,若尔真如应是假有,许则便无真胜义谛。然诸种子唯依世俗说为实有,不同真如。种子虽依第八识体,而是此识相分非余,见分恒取此为境故。”又云:“然种子义,略有六种:一刹那灭,谓体才生,无间必灭,有胜功力,方成种子。此遮常法常无转变,不可说有能生用故。二果俱有,谓与所生现行果法俱现和合,方成种子。此遮前后及定相离,现种异类互不相违,一身俱时有能生用,非如种子自类相生,前后相违必不俱有。虽因与果有俱不俱,而现在时可有因用,未生已灭无自体故。依生现果立种子名,不依引生自类名种,故但应说与果俱有。三恒随转,谓要长时一类相续,至究竟位,方成种子。此遮转识转易间断,与种子法不相应故,此显种子自类相生。四性决定,谓随因力生善恶等功能决定,方成种子。此遮余部执异性因生异性果有因缘义。五待众缘,谓此要待自众缘合,功能殊胜,方成种子。此遮外道执自然因,不待众缘恒顿生果;或遮余部缘恒非无,显所待缘非恒有性,故种于果非恒顿生。六引自果,谓于别别色心等果各各引生,方成种子。此遮外道执唯一因生一切果,或遮余部执色心等互为因缘。唯本识中功能差别具斯六义,成种非余。”从上文可以证知,唯识学用种子六义释因缘故,是对种种异执边见的否定,同时是对万法唯识实相中道义的肯定。如种子的刹那灭义,是说常法实体自性不存在,因为一切有为法体都是刹那灭,这是唯识学的法体观。种子的果俱有义,讲的是三法展转,因果同时。所谓三法,就是种子生现行、现行生种子、种子生种子。果俱有义是同时因果观,是对异时因果的否定。种子的恒随转义,是对断灭见的否定,种子自类相生、一类相

续,是唯识学的法相观。种子的性决定义,是讲因与果性质一致,是对因与果性相违论的否定,是唯识学的诸法性能决定观。种子的待众缘义,是说诸法因果须待众缘方生,是对自然因论的否定,是唯识学的诸法缘起观。种子的引自果义,讲的是诸法果相无量,其因相亦然,因为各各因法引生自类果法。引自果义否定唯一因论,即一因生多果论,否定色心诸法可以互为因缘,是唯识学的因果观。种子六义缺一不可,具足六义方是唯识学所说的种子。种子只是功能,不是实体,是性空无我的。唯识学中种子的分类颇多,如有漏种子与无漏种子、本有种子与始起种子、善种子与恶种子、业种子与名言种子、色法种子与心法种子等等,恐繁不述。

等无间缘者,《成唯识论》云:“二等无间缘,谓八现识及彼心所前聚于后,自类无间,等而开导,令彼定生,多同类种俱时转故。”等无间缘也称次第缘,是指前念为后念生起的条件,前念灭时,可为后念生起让位开路,所以前念是后念之缘。所谓无间就是中间无障碍。此缘只有心法有,色法则无。《成唯识论》又云:“前因灭位,后果即生,如秤两头,低昂时等。如是因果相续如流,何假去来方成非断?因现有位后果未生,因是谁因?果现有时前因已灭,果是谁果?既无因果,谁离断常?若有因时已有后果,果既本有,何待前因?因义既无,果义宁有?无因无果,岂离断常?……应信大乘缘起正理,谓此正理深妙离言,因果等言皆假施設。观现在法有引后用,假立当果对说现因;观现在法有酬前相,假立曾因对说现果;假谓现识似彼相现。如是因果理趣显然,远离二边契会中道,诸有智者应顺修学。”这是唯识学对三世时间因果观的阐释。等无间缘义与种子果俱有义相通,都是关于心法相续的因果

问题。唯识学等无间缘的时间观与一切有部三世实有的时间观不同,唯识学认为时间是假施设的,如《阿毗达磨杂集论》云:“时者,谓于因果相续流转,假立为时。何以故?由有因果相续转故。若此因果已生已灭立过去时,此若未生立未来时,已生未灭立现在时。”又《成唯识论述记》云:“依一念生灭,假说过、现、未,而实无有时分可得。”诸法生起,皆由识变,诸法因果及其种种分位差别如幻如化,实无自性法体可得。时间亦复如是,由于时间因果之相属心法范畴,所以主张“唯识无境”的唯识学只讲内在因果。众生由执我而有轮转,“我”者就是迷者妄执于心之幻相。佛说十二因缘法,讲的就是三世因果。所谓出世间法者,就是对时间妄执的超越。唯识学讲“唯识无境”,就是扬弃客观空间。因为我人所觉所知的一切法,皆是识化的时间幻现的空间之相,我人的觉知无法直接与客观空间接触。以时间否定空间,最后以无我性再否定时间,这就是转依过程。空间外在,时间内在,唯识讲内在,就是从时间上进行观行。轮回如时轮,解脱轮回就是超越时轮。世间哲学有以时间为宇宙本体的,他们认为宇宙是从时间产生的,这就是时间实有论。等无间缘义体现了唯识学的时间观,揭示了时间的奥秘。

所缘缘者,《成唯识论》云:“三所缘缘,谓若有法,是带己相,心或相应,所虑所托。此体有二,一亲二疏。若与能缘体不相离,是见分等内所虑托,应知彼是亲所缘缘;若与能缘体虽相离,为质能起内所虑托,应知彼是疏所缘缘。”所缘缘义是建立“唯识无境”的理论依据。所缘缘是相分,是认识的对象,不过所缘缘法是不离识的。在唯识学中有两唯识,一是第八识唯识,是真异熟;二是第六识唯识,是异熟生。第八识是总报体,第六识是别报体。识所缘

境有亲有疏,见相同种是亲所缘缘,见相异种则是疏所缘缘。在第六识中,相分有对象性、客观性,但无外在性,因为所缘一切不离总报识体。在第八识中,于凡夫位对所缘境无了别功能,故称无记性。但彼识确有所缘缘,亲者自变;疏者则是识外识,是增上缘,是异在关系,是一切有情共相种界。认识论问题即属于所缘缘范畴,唯识学对所缘缘问题阐释最细,立三类境以诠相分种类,立四分说广释认识结构与关系。唯识义重要的一面就是对所缘缘义的阐释。

增上缘者,《成唯识论》云:“四增上缘,谓若有法有胜势用,能于余法或顺或违,虽前三缘亦是增上。”增上缘义此较易懂,凡是异体余法有作用于他,或顺或违都可称为增上缘。

通过对唯识学四缘义的分析研究,可以得出几点结论:一、唯识学是彻底和有效的缘起论。二、唯识学是内在论。三、唯识学是事用论。四、唯识学是观心修证论。五、唯识学的立论有两大依据——圣者的现量和贤者的比量,既有事实证据,又有理性证明。六、唯识学是认识论和方法论,它对心识结构功能的分析极为精微。唯识学的彻底性在于把一切法纳入到识的范畴中,如《大乘法苑义林章·唯识章》所云:“摄法归有为之主故,言诸法皆唯识。”识是功能,识有能动性,举心动念、作业受果皆不离识,识是现量实事,唯识学讲的就是实事求是。唯识学的有效性就在于反观自觉识——即了别功能,所以是具有可操作性的修证法门。当然能够得出这一结论,在一定意义上,是靠对缘起正理及其具体的“四缘”法义的如实观。

试论“增上缘”与“自性”问题

唯识学在大乘佛学中有其独特思维方式。对于法的生成关系,唯识学虽然也采用了佛教传统的“四缘”生诸法的说法,但是唯识学于诸法生起别立“种子”义,“种子”学说应该说是唯识哲学的一大理论特质。“种子”义实质就是承认诸法有其自性存在,虽然这个自性是有内在的刹那灭、果俱有、待众缘、引自果、性决定、恒随转之义,但自性是存在的。这就是唯识学的自性观。与唯识学不同的中观学则主张无自性,故说诸法生时不立种子义。我们知道大乘佛学有两大支:一是唯识学,二是中观学,史称中观学为空宗,称唯识学为有宗。所谓空宗就是无自性宗,所谓有宗就是有自性宗。那唯识学与中观学于此是否互相矛盾?其实二者并无矛盾,而只是立论的角度不同,采用的思维方法不同,所以二宗安立的宗趣有别。我们若知道佛学探讨的问题对象是什么,就不会误解佛学与世间学的关系。佛学的目的在于转识成智,因而佛学的问题对象是我人的内在心行,而不是心外之物(存在)。基于这个出发点,我们就不难理解唯识学的自性理论是在什么条件下建立的了。“种子”(自性)一般被理解为一个内在相关性概念,而与

之相反的“增上缘”则是一个外在相关性概念。“增上缘”这个概念在唯识学中具有极为重要的意义,它关系到唯识学存在论的性质问题。由于唯识学承诺了法有自性这个观点,就势必会使增上缘也自性化。如果增上缘的自性化被确立,那么唯识学的存在论也就自然是一个普遍性的外在相关性存在论,这样的外在相关性存在论是否有效则需论证。另外这个外在相关性的存在论建立在什么意义上,也是十分重要的问题。本文试图通过对“增上缘”与“自性”内涵的分析,试图对此做出回答。

一、“增上缘”之定义

据《成唯识论》云:“增上缘者,谓若有法,有胜势用,能于余法或顺或违而使令生。……就此与力不障能使令生之用,名为增上缘也。”这是唯识学对“增上缘”下的经典定义。唯识学是有自性宗,所以在确立“增上缘”定义上,规定了增上缘与余法的外在相关性,这样就等于承认有异己的客观性存在,否则增上缘就无实际意义了。与唯识学相反,中观学主无自性义。《中观论》云:“诸法不自生,亦不从他生,不共不无因,是故知无生。如诸法自性,不在于缘中,以无自性故,他性亦复无。”这就是中观学对诸法自性的否定。从字面上看,唯识与中观是对立的,但是我们稍微细心考究一下中观与唯识理论思维的出发点和思维方法,就会理解这个对立关系的意义。我们要知道,我人的言思仅是表达觉知的工具,可以刻画觉知的现象,但不能判定事物的实相,这是佛教各宗都共许的观念。所以在言思上,唯识学是在知性思维上描述诸法关系,所

以在增上缘上承认有客观性存在,实质就是对自性的肯定;中观学是在理性思维上反省诸法关系,所以于诸缘中不承认有自性存在,对客观性也是否定的。唯识学的知性思维类似一种静态分析方法,而中观学则是在动态上观照一切。两种思维都是人类觉知事物的内在能力,都有其合理性。我们必须知道,言思的功能仅可以描述现象,不能够判断法性本质,否则就会落在四句见上。而正在这一点上,世间哲学往往是一种佞妄,它们常常企图仅用思辨逻辑来推度法界本体,这其实是无法办到的。因为逻辑的作用就是对经验界的事相抽象化,但对超验界的本体是无能为力的。唯识学“增上缘”概念就是在经验心识上建立的诸法关系范畴。唯识学有一个核心命题,那就是“万法唯识所变”。其实知性思维方式与理性思维方式都是主体心识变现之法,它们反映的法相都是依其方式来确定属性。因而关于增上缘的定义,中观学与唯识学的差异是在思维角度上的差异,而其根本思想并无矛盾。

二、唯识学是在心行上讲“增上缘”

我们知道唯识学是主张“唯识无境”的,所谓的“唯识无境”就是对外境(存在)的扬弃,唯识就是在心行上讲一切法(概念)之本性,因为这样可以实践转识成智的修道。唯识义本为认识论、方法论、实践论上之施設,如果把唯识理解成存在论命题,那确是对唯识本义的误解。我们不排除唯识义具有存在论理解上之可能,但是唯识学的旨趣是在认识论、方法论、实践论上,或者说唯识学是在心行上讲存在,并不是一种纯粹的存在论哲学。关于存在的问

题,实质上是世间哲学的终极论题,唯识学作为一种理论体系,自然也不例外地会触及这个论题,并且也必须给予确当明了的解答。唯识学关于存在的相关性问题,是以“增上缘”这个范畴来阐释的,由于唯识学对法的自性的承诺,势必使增上缘成了外在相关性。唯识的存在是一个心行概念化的存在,概念与概念之间在知性逻辑上自然具有机械性的外在相关性。我们要知道,唯识是用知性(形式逻辑、因明)方式来阐释心行概念,所以增上缘在这个意义上是一种外在相关性。

三、唯识学的“自性”是在知性层面上建立的

唯识学是讲“假必依实”的,这个“实”就是“世俗有”的自性。唯识学的世俗谛是知性范畴,唯识的自性概念不同于外道的实体自性,因为唯识学的自性不具有本体论意义,而只具有认识论、方法论意义。如果把唯识的“自性”理解成为哲学本体论之实体自性,那就会大违唯识本义,更与佛法宗趣相违。唯识学的认识论是从人的认识发生开始讲的,而人最初的认知结构就是知性思维。在这个思维层次上,概念即是以“自性”的方式存在的,因而唯识学的“自性”观合乎人类知性思维的固有特点。思维的形式是法尔固有的,在不同的思维形式上面所起执见则是虚妄无实的。佛法是破执不破法,也就是说对法尔固有的存在是不破除的,只是破除于法上所生之执。一般学人不知此理,往往用辩证思维来破知性思维,这是一大谬误。在佛教内部也有人用中观见来破唯识学的,考其原因,无外乎是对法与法执之关系没有弄清楚。我人一旦

认识到这一点就不难契入唯识妙理了。

四、唯识学与中观学是由不同层次思维而建立的理论体系

人的思维有三个逻辑层次：一是知性形式逻辑思维，二是理性辩证逻辑思维，三是直觉非逻辑思维。唯识学基本方法论是因明学，因明学有类于形式逻辑学。在形式逻辑中，概念的确定性是基础。唯识学中的“自性”含义实质就是强调概念（名言种子）实有，从而方名为“有宗”。唯识学是以因明学方法论为契入点，从而进行心识转依。在唯识学中中道原理还是占主导地位，所谓中道原理就是对实体性的否定和对缘起义的首肯。在交流中，语言的规范、思维的同一体性是基本条件，所以唯识学才建立起既符合佛法本义、又不违世间逻辑的理论体系。与唯识学相反，中观学是从辩证逻辑思维出发，对一切概念中的自性义进行彻底的破斥，直面法性缘起实相。在印度早期大乘佛学中，中观学与唯识学是一致的，最终都归于实证真如、绝诸名相，只是两者在方法论上有些差别。由于这个差别导致后期两家论师的争论，以至相互非难。唯识学者认为中观学易堕顽空，中观师则认为唯识学有执实之嫌。另外还有一些中观学者，总把形式逻辑思维与形而上学之观念混为一谈。在西方哲学中黑格尔也是如此，他用辩证逻辑来否定形式逻辑的合理性与有效性。在佛教中，当代的印顺法师也是如此，他在《中观今论》中，就是用中观见来批评因明学。其实观念与思维是两个不同范畴，观念借思维而表现，思维不过是观念的心思形式而

已。思维本身是中性存在,是法尔之存在。形式逻辑与辩证逻辑是不同层次上的逻辑,两者并不矛盾。唯识学对因明法式的推崇,是合乎人类思维实际的,形式逻辑与语言法则具有相同性质,所以在立言上都必须要恪守形式逻辑之理,不然就无法正确表达思想。其实中观学在语言形式上也是遵循这个原理的。唯识学的因明扬弃了外道正理学中的思想成分,从而使因明成为实在的思维科学。中观与唯识虽在立意角度上是不同的理论体系,但在终极意趣上是不二的。对此有独特玄鉴的有两大高士:一是唐代的玄奘法师,他把瑜伽唯识与般若中观冶为一炉,将中道与因明同视为求真之法门;二是西藏宗喀巴大师,他是第一个极重视因明的中观师,他把因明与解脱道联系起来,认为因明具有重大的解脱道意义。其实唯识学一直就认为真实有不同的层次,如《瑜伽师地论》上就讲“四种真实”,因明与唯识所诠之义也是诸法的如是真实理。全部佛学皆在心识上建立,故云“万法唯心”。我人的主体心识是有逻辑层次的,依法尔之层次而建立相应之教理,这是佛学方法论之善巧。佛学本是超言离相的,只因真如唯证乃知,依言立相皆是方便,但有言说全无实义,这是究极之谈。中观与唯识二学恰是在符号思维上的权立法门,其宗旨皆在废诠谈旨。唯识学的“有”是知性思维上的“有”,中观学的“空”是理性思维上的“空”。唯识学与中观学的“有”与“空”,在其思维方式中,都是极成的,唯识之“有”与中观之“空”是不相违的,“有”与“空”都是对诸法的法体而立。要对“有”与“空”的实义进行细解,“增上缘”是一个关键范畴。中观学之“空”与唯识学之“有”都是在不同层次上对“增上缘”义的解读,在某种意义上说,中观之“空”与唯识之“有”都是由

对“增上缘”法的理解而形成的。

五、从存在论上理解“增上缘”的难度

由于唯识学对自性的承认,增上缘的存在就成为一个法与法之关系的外在相关性存在。我人的自身存在,就是心识主体阿赖耶识的自性存在。唯识学认为宇宙中有无数个阿赖耶识存在,而各个阿赖耶识之间是互为增上缘关系,不能互生、缘生。从这个意义上讲,阿赖耶识之存在是一个存在论性质的多元实体存在。宇宙多元实体论与宇宙一元有机论是对立的,存在论的这两种理论模式在逻辑上都有难度,都为二律背反所否定。存在论是纯形而上学,从佛教本义上讲,纯哲学性的形而上问题是被否定的,或者是被搁置的。唯识学是恪守佛教这个正统理念的。我们在存在论上去理解“增上缘”,或是使之实体化,或者使之性空化,都会与法的实相相违背。中观学和唯识学都是从心识思维上立论的,是对心识自性的自我澄明,因而把“增上缘”理解成认识论问题就不会有过患。“增上缘”是形式思维的法之关系之特性,性空则是辩证思维的法之特征。若从存在论去理解“增上缘”,则无法做到在逻辑上的圆融有效。我们不否认唯识学在存在论上的多元实体论性质,我们可以这样理解:存在论的唯识观是超验性施設,并不具有可证明性和证实性。唯识学重在认识论、方法论、实践论,并不在于形上存在论。在存在论上,中观学的性空论和唯识学的自性论都无法彻底极成。承认宇宙中有无数个阿赖耶识自性存在,是唯识学特有的价值本体论,并不同于玄学的本体论。为了确定价值

的存在,就必须设定一个永恒主体存在(自性),否则价值意义就建立不起来。唯识学基于这个理念而构造出独特的宇宙价值本体论,唯识学又对这个本体论进行了知性思维方式的诠释。“增上缘”即是在这个方式上被理解为外在相关性。我们认为,从逻辑上出发,一切由言思所构成的观念都有被否定的可能性,佛学也不例外。佛学重在体认,重在超越逻辑,但为化度有情,依言思而传离言思之妙道。于佛学上讨名相之真义,万不可寻章摘句地知解,要知意在言外。唯识学认为凡夫的思维观念是泥于遍计所执自性上,故于法生执。于法执上讨正法,真可谓缘木求鱼,自然困难重重。

从“二分”的规定性看唯识学的主客相关性理论

主体性与客体性是一切反思认识理论的主题,不论是西方哲学还是中国哲学,乃至印度哲学都是如此,在佛教中,唯识学是最具有系统性的反思认识理论,所以主体性与客体性也自然是唯识学的一个重要基本问题。

在西方哲学中,主体性与客体性一般被理解为分化对立的存在、灵与肉的对立、心与物的对立、人与神的对立等等,这都是从主体性与客体性中衍生出来的问题,主客二元性的对立,是人之常识,然而从本体论角度来考量,为什么存在会以二元性之方式存在?产生二元性的根元是什么?最终如何统一二元性?这就是西方哲学乃至西方神学所十分关切的大问题。在某种意义上讲,西方科学也有力图解决此问题的意图。在中国哲学中,存在的统一性是共同的信念基础,因而主客二元性的对立是被理解为统一性的内在相对对立。它最终以“天人合一”的境界来消解主客对立性。在印度哲学中,这个问题比较复杂,有类于西方哲学的思维

的,也有类于中国哲学的观念的,也有不同于二者的独特观点的,如印度大乘佛教唯识学就是如此。

唯识学把主体性与客体性纳入认识论范畴来进行如理考量,在某种意义上讲,西方哲学、中国哲学乃至印度一些哲学,都没有摆脱本体论的视角来探知主体性与客体性。可以说唯识学是人类有史以来第一个系统的认识论。当然后来的西方、中国乃至印度一些哲学也走向认识论,但是时间上要晚得许多,另外它们的认识论是与本体论捆绑在一起的,而唯识学则是纯粹的认识论。唯识学的认识论是与方法论和实践论、境界论统一在一起的。

鉴于此,我们有必要从体系中的有机相关性上,对唯识学的认识论之主体性与客体性问题做一深入研究,同时必然会涉及唯识学的实践论即“转识成智”问题,此问题是关系到对“主体性与客体性”问题消解之道是否有效问题,因此,笔者将其综合在一起做一论证,从而确证唯识学的理论与实践的有效性。

一、“我”、“法”的施設与唯识的“二分”

唯识学经典《成唯识论》开头就讲:“今造此论,为于二空有迷谬者,生正解故,生解为断二重障故,由我法执,二障具生,若证二空,彼障随断,断障为得二胜果故。由断续生烦恼障,证真解脱,由断碍解所知障故,得大菩提。又为开示谬执我法迷唯识者,令达二空,于唯识理如实知故,复有迷谬唯识理者,或执外境如识非无,或执内识如境非有,或执诸识用别体同,或执离心,无别心所,为遮此等种种异执,令于唯识深妙理中得如实解,故作斯论。”唯识学的

基本问题在这段话已概括无余了。纵观唯识学的基本问题的实质所在,其实就是“我”、“法”的真实认识。“我”与“法”就是认识论中的主体性存在与客体性存在。

关于“我”、“法”之本质,有两种截然不同的两种认识:一是迷态认识,二是悟态认识。唯识学认为迷态认识的“我”、“法”是无体随情假,悟态认识的“我”、“法”是有体施設假。按照唯识学的专门术语讲,无体随情假是遍计所执自性,而有体施設假则是依他起自性。唯识学的目的在于“转依”,而“转依”有两种:一是迷悟依,二是染净依。真如为迷悟依,藏识为染净依。由二转依而证二胜果也。二胜果者,菩提与涅槃是也。菩提者能证之智也,涅槃者所证之理也。从唯识学的认知关系中,我们可以看到唯识学也是以二元性而展示认识关系原理的。

所谓唯识者,其实就是认识关系的中道实相原理。主体性与客体性的存在事实是不可否定的,这是世间与圣教共许的,然而不同的是圣教唯识学有与世间不共的主体性与客体性的认知观,同时也有不共的定义。在某种意义上讲,世间学术的主体性与客体性存在是本体论的独断概念,不具有可证实性,从知识角度上看是无效的。唯识学紧紧抓住了认识的主体性,以认识的绝对性为出发点,从而展开我人的认识图景结构,并由此而揭示认识的过程、规律及其实质原理。

主体性与客体性在唯识学中具有双重意义,这双重意义是取决于唯识学的认识实践性,由两种状态的心识结构,因此有双重性的主体性与客体性的概念意义。唯识学的认识实践性就是转识成智的有效操作性。在凡夫位的认识关系中,唯识学假施了我(主

体性)法(客体性)来对治世间所恒执的我法实体。唯识学从认识论角度对世间恒执的我法实体进行了破斥。理由是:世间所执我法是虚妄分别所计,当体无性,何以故?依经验实证,一切法无常,故无实体不变的自性存在。于主体性上讲,我本无我,于客体性上讲,法本无法,所以世间所执之我法是情有理无的。无我无法岂不是断灭了?非也。唯识学依缘起理而施設,依他起自性的我法二相,此之我法是认识关系中的功能作用,并非有一实体自性存在,故依此我法,可现证二无我空性,并以此显真如。

真如境界是相应境界,是有为无漏法与无为法相应的境界。这个境界中,应然有主体性与客体性,这里的主客关系是不一不异不即不离的关系。在这个境界中,主体性由菩提来体现,客体性由涅槃来体现。涅槃是无为法,是法性,也即是法尔道理,据《解深密经》云:“法尔道理者,谓如来出世,若不出世,法性安住,法住法界,是名法尔道理。”此法尔道理就是唯识之实性。《三十唯识颂》云:“此诸法胜义,亦即是真如,常如其性故,是唯识实性。”又如《大智度论》三十二卷云:“复次,离有为法则无无为,所以者何?有为法实相,即是无为,无为相者,则非有为。”又如《大智度论》二十二卷云:“有为法无常,念念生灭故,皆属因缘无有自在。无有自在故无我,无常无我无相故心不着,无相不着故即是寂灭涅槃。”从如上引文中,我们可以比知其义,有为法与无为法是不一不异的,是不即不离的。从不一不即上讲,无为法是常住的理体,有为法是无常的事相。从不异不离上讲,菩提与涅槃是相应相顺的。所以在唯识佛法中,主体性与客体性的存在,在凡圣两种境界中,都是确有其事,然区别在于有真妄之差别而已。记得太虚大师

在《竟无居士学说质疑》一文中说：“至君门下王君恩洋，于有情法界为一为异之间，毅然持法界定异之说。”由此可见，唯识家是持差别义的，主体性与客体性的真实含义就是在于认知的相对性。没有相对性的主客体，于凡于圣都是不能成办事业的。唯识佛法与世间学术之差别不在于是否承认主体性与客体性的存在，而在于主体性与客体性的相对相关性的本质内含。主体性与客体性是因缘法，是不可破的。如《大智度论》三十二卷云：“般若波罗蜜，于一切法无所舍，无所破，毕竟清净，无诸戏论，如佛说有四缘，但以少智之人，着于四缘而生邪论，为破着故，说言诸法空，实无可破。”又云：“般若波罗蜜中，但除邪见而不破四缘。”由此义故，唯识佛法但破我法二执，不破因缘我法二分。由二分可立缘起唯识中道义。若破二分则同断灭戏论也。由此义故，凡圣都依二分而建立主客体，然所观本质则大不同也。

二、我法二分的建立意义及其认知关系

“二分”是法尔的存在相关性。于二分之事，凡夫虚妄分别而生二执，圣者于此无颠倒而生二空真如。《楞伽经》云：“一切妄法，圣人亦现，然不颠倒。”由此可知，圣凡之别，是迷悟之差也。关于“二分”问题，世间学术与圣教都有种种论说，然能如实契合实际者，唯有大乘佛法唯识学。何以故？一般人多从本体论角度主张“二分”为二元性实体有，也有主张“二分”实为一元性之内分，以一元性实体含摄“二分”义。本体论本身就是基本自性见而立，于法不是增益就是损减，没有如实契中道实相的。然从认识论

角度上讲,也存在两种边见。一是以简单的统一性来化解“二分”对立,二是以实无“二分”由妄计生有“二分”,以之破“二分”。无“二分”论者,是不知诸法相用,误解一切相用皆是遍计无,此是混淆了二取与二分的区别。统一性的“二分”仅看到“二分”的不异不离性,不解不一不即义。只有系统的唯识学如理如量地于“二分”上,尽显实相。

为什么要建立“二分”?为成立唯识义故,有事实依据故,有如理证明故。何为唯识?有二义故,一是“只有识”,这是从存有层面立,二是“不离识”,这是从认知层面立。权说“只有识”是依体而立,“不离识”是依用而立。近世唯识大师欧阳竟无先生在《成唯识论研究次第》一书中云:“唯识诠用义是一大要旨。”又说:“一切有无为,二分摄尽。”又在《唯识讲义》中说:“设有问言,唯识何事?应告之曰,唯识事是因果事。”欧阳大师这三句话概括了“唯识”概念的本质。从实证角度上讲“不离识”的定义,是从可证明的事实上建立的命题,因此“不离识”义是“用”义,也就是从认知(了别)活动中,自觉认知关系。然而识的法尔形式是“不离识”义的先天定式,“二分”就是“不离识”义的事实依据。由有“二分”才能形成认知关系,才能形成活动,因此“不离识”义才能建立。一切有无为法,一切事相因果关系,都依“二分”的法尔形式而得彰显,所谓显现与了别,都必须依“二分”义方可建立。“二分”就是识的“用”,无“用”则无法知“体”,“体”不自知,依“用”显“体”。欧阳大师在《唯识抉择谈》中云:“涅槃是体,菩提是用,体不离用,用能显体,即体以求体,过则无边,但用而显体,善巧方便,用当而体现,能缘净而所缘即真,说菩提转依即涅槃转依,唯识所

以巧妙莫阶也。”从引文中，我们可以看出，体用与能所的内在关系，如不立“二分”义，则无法成立唯识。

若细究唯识的认知结构关系，“二分”内蕴含“四分”之结构功能，即护法论师所倡导，然确有如理如量的说服力。至于“只有识”这个定义，它是一个存在论层面上的承诺，是先天性命题，它是回答一个“是其所是”的问题，它的意义在于“不离识”的彻底澄明而后得以彰显的事实。因此从知识的出发点上讲，“只有识”是没有认识论意义，它本身仅是一个名词，而不是一个充满证明性的概念。换言之，“只有识”是圣者的真实境界，而不是凡夫的现比量所知的实然。众所周知，圣境是离言思的，故唯识学的“唯识”应从“不离识”义为始基，而后最终达至“只有识”之境。一些不深谙唯识者，有执体废用之观念，不解唯识是依用显体之学，结果失其善巧，而又不得如如之真。由此于圣道有损减之过也。唯识学立“二分”的意义，就在于为认知提供前提，这个前提是当然事实。由此依据，方成真能立，依此真能立方有如理证明，唯识义才有效合理也。

佛法的根本问题，就是一个认识问题，而这个认识问题是实践性的，所以转识成智的认识实践的目的在于于认识中获得正确的知见，“二分”是识的存在形式，于“二分”上，有迷有悟，迷者有二取，生二执，成二障，落生死无明中。悟者离二取，破二执，证二空，成就解脱菩提。“二分”是依它起自性，“二取”是遍计所执自性，“二空”是圆成实自性。据《瑜伽师地论》卷十中云：“问：应以几智知缘起耶？答：二，谓以法住智及真实智。云何以法住智？谓如佛施設开示，无倒而知。云何以真实智？谓如学见迹，观甚深义。

问：如世尊言：是诸缘起非我所作，亦非余作。所以者何？若佛出世，若不出世，安住法性法住法界。云何法性？云何法住？云何法界？答：是诸缘起无始时来理成就性，是名法性。如成就性，以无颠倒文句安立，是名法住，由此法住，以彼法性为因，是故说彼名为法界。”又《瑜伽师地论·抉择分·真实义品》中云：“复次，三种解脱门亦由三自性而得建立，谓由遍计所执自性故立空解脱门，由依他起自性故立无愿解脱门，由圆成实自性故立无相解脱门。”又云：“问：遍计所执自性何等智所行，为凡智耶？为圣智耶？答：都非智所行。以无相故。问：依他起自性何等智所行？答：是二智所行，然非出世圣智所行。问：圆成实自性何等智所行？答：唯圣智所行。”由上引文我们可以得知，三自性是唯识学的认识内容。《成唯识论》中云：“若唯有识，何故世尊处处经中说有三性，应知三性亦不离识。”从这个意义上讲，唯识学是以“二分”为识的认知形式，以“三自性”为识的认识内容，而最后以“四分”过程来得出正确的量果。这也就是唯识学的基本认知关系。

三、“二分”与“二取”的相关性

唯识学的“识”不仅有相对相关性，也有相续相关性。在某种意义上讲，“识”的相续相关性更具有重要性。据《密严经》中云：“无始时来界，一切法等依，由此有诸趣及涅槃证得。”又云：“由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示。”又如《解深密经》中云：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”由引文我们可以得知，唯识学的“识体”是有相续执

持功能的主体性的。然于凡夫位是受熏习的,而能熏习的则是前七转识,即现行识。唯识学的“识体”运动是由“变”而得实现。“变”有“因能变”和“果能变”。所谓因能变者即是种子变,所谓果能变者,即是现行变,由现行变而有相对相关性的“二分”相转。

于凡夫位,“二分”与“二取”是混合在一起的,凡夫是区别不了它们的差别。这是由于无始以来,不共无明恒与识俱之故。若欲断离“二取”习气,必须要得正法熏习,如《摄大乘论·所知依分》中云:“又出世心,昔未曾习,从何种生?是故应答:从最清净法界等流正闻熏习种子所生。”又如《佛地经论》中云:“如是四智相应心品种子,无始法尔本有,不从熏生,名本性住种姓,发心已后,外缘熏发,渐渐增长,名习所成种姓。故无漏种,本新并建。”从引文中我们可以看出,唯识学所讲的转识成智实践是一个主客相关性的活动,内在因素与外在条件如实相应的结合,才能实现。无明导致二取随眠,也即是产生遍计所执自性,由而常落两边,不契中道。唯识的“转依”就是要获得离边之中道。据《辨中边论》中云:“虚妄分别有,于此二都无,此中唯有空,于彼亦有此,故说一切法,非空非不空,有无及有故,是则契中道。”根据此颂之义,我们可以看出唯识学的“转依”是一种转舍与转得相统一的中道。转舍能取所取之随眠二障,转得二空所显真如。由凡至圣,“识”都是以“二分”的基本结构而得相续。在圣位上,“识”无遍计所执自性之法,然应有相续执持功能,也就是仍有“识”的存在。既然“识”的相续常是不变的,因此“识”的内在与外在的法尔存在属性也是不变的。所以“识”的主体性与客体性是一个法尔存在,不增不减,但于凡夫位颠倒故,不知也。于圣者位则如实亲证实相而

已。唯识学是认识论,因此从“二分”的实际情况下,对“二取随眠”进行破除,从而显现我法之空性,成就无上二胜道果。“二分”与“二取”的区别,就是分辨遍计所执自性与依他起自性,同时当下即证圆成实自性。所以我们认为,讲唯识不讲“二分”就无法抉择中道义,也就无唯识可言。“二分”与“二取”的相关性就是唯识学的认识论主题。如果没有“二分”的存在,也就没有转依的依据,也就不会存在果地的二胜之法体,那么就会成为神秘主义的“绝对无”思想了。

四、由“二分”而建立的“转识成智”方法的实践有效性

众所周知,佛教有两大道:一是解脱道,二是菩提道。简单地讲,解脱道就是小乘法所克求的破人我执而证得我空智,即真解脱涅槃。菩提道则是大乘法所亲证的双破人我法我二执,而得二空真如境,即大菩提果。我执依见分而生的虚妄分别。法执则依相分而生的虚妄分别。相见二分是依识体(自证分)而起转变。相见二分不是静态的相对立性的主体与客体关系,而是在互动相依的相续中而存在的作用关系。为什么破我执可证得解脱,但尚未尽破法执,还有变异生死?为什么破了法执就可以究竟解脱两种生死?为什么依二分可以立两种修道?为什么在统一的“识体”上,有两种境界的受用?等等问题,若细考量,奥理无穷,然从犬端上讲,这里含有“识体”的本质性及其功能原理。

为了系统地回答如上所问,我们有必要对“识体”及其“转似二分”的功能原理做一全面诠释,关于“识体”问题,据《显扬圣教

论》中云：“阿赖耶识是有情世间生起根本，能生诸根、根所依处及转识等故，亦是器世间生起根本，能生器世间故，又即此识亦是一切有情互相生起根本，一切有情互为增上缘故。”从引文上看，唯识的“识”就是以阿赖耶识为根本。阿赖耶识为“识体”是法尔存在的。所谓“只有识”就是指只有此“识体”，此识体不是常一主宰的实体自性，而是相续执持的生命意识之流。此流就是凡圣的生命之整体。迷者流转三界，悟者出离解脱。依此义故，唯识“识”是内在运动、外在互动的主体。何以证知？依“二分”即可了然。

在“二分”中，“相分”内容十分丰富，玄奘大师将“相分”区分为有“三类境”。三类境者：一是性境，二是带质境，三是独影境。此中“性境”是最为关要的。关于“性境”，应有两类，一是胜义性境，唯圣者亲证。二是世俗性境，由现量所知。所谓的性境与现量，其实就是认知上的直接性，并且是不颠倒的认识。一般上讲“性境”有五义：一有实用，二从自种生，三或仗质，四现量所证，五性与系不随心，故名性境。而“现量”据《因明入正理论》中云：“此中现量，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。”又如《瑜伽师地论》十五卷中云：“现量者，谓有三种：一非不现见，二非已思应思，三非错乱境界。”又玄奘大师有一偈：“性境不随心，独影唯从见，带质通情本，性种等随应。”《成唯识论学记》中云：“一者性境，诸真法体，名为性境，色是真色，心是实心。”从如上引文中我们可以看出，不论在凡夫位还是在圣者位，性境与现量都是一种直接性、正确性及主客异在性。从认知的角度上讲，不论是第六识所缘境，还是第八识所缘境，其实都有增上缘性质的性境存在，不然那就会成为真正意义上的唯我论了，唯

识不是唯我，唯识的意思就是一切存在都是识化的存在，一切存在都离不开识的活动。在具体的生存个体，识的认知主体性有其相对的独立性，不然的话解脱道与菩提道的受用差别就不存在了。建立解脱道与菩提道的受用差别的事实依据就是识体的内在“二分”功能。人有两个层面上的执取，一是人我执取，二是法我执取。人我执取，缘于“见分”，法我执取，缘于“相分”，“相分”通内外，而“见分”唯在内。故但破人我执，即可永离生死而证真解脱。小乘圣人但证人我空，故于“相分”应有种种迷执，故有变异生死之相存在。而菩提道圣人于“见相”分都能破除虚妄分别之执，圆证二空法性，故得究竟菩提。小乘圣人但证内空，未得外空，而大乘圣人则双证内外空。修道与受用都是心所缘境，“二分”就是所缘的对象，“二分”是存在的基本形式，依之建立修道是有真实依据，迷此则成颠倒，悟此则证真如，所以唯识学的“转识成智”方法的实践性的有效性就在于立基于存在的事实“二分”法体上，所以它是有效的合理的并且具有可操作性的。

五、“二分”与“四分”及其“带相”之意义

在唯识学发展史上，关于“识体”之分有四家之说，一是安慧，主张“一分”也就是仅肯定“自证分”的存在，在某种意义上讲，“一分”就等于“无分”，这是“只有识”义的唯识观的根本主张，在学术界一般称其为唯识古学，或“无相唯识”，是“随教派”。二是难陀，主张“二分”，他把“识体”活动的内在关系划分出来，认识到“识体”的基本存在形式及功能，但尚未完备，是唯识认识论的初级阶

段。三是陈那,主张“三分”即相分、见分、自证分。他是“有相唯识”的真正体系建构者。四是护法,主张“四分”即相分、见分、自证分、证自证分,他是“有相唯识”体系的完成者,“四分”说是“随理派”。它是为了成立量果,必须在认知形式及关系中,形成正量的结构功能体系来,否则人的认识结果就没有依据。在某种意义上讲,“二分”是从基本形式上安立的,而“四分”则是从“二分”的内在活动关系的功能上安立的。“四分”是认识论的体系。

认识论的中心问题,就是关于“所缘缘”问题,所缘缘问题就涉及“带相”问题,陈那著有一本《观所缘缘论》,其中就讲“带相”问题。如彼论中云:“所缘缘者,谓能缘识,带彼相起,及有实体,令能缘识,托彼而生,色等极微,设有实体,能生五识,容有缘义,然非所缘,如眼根等,于眼等识无彼相故,如是极微,于眼等识,无所缘义。”又玄奘大师所译《成唯识论》中云:“所缘缘,谓若有法,是带己相,心或相应,所虑所托,此体有二,一亲一疏,若与能缘体不相离,是见分等内所虑托,应知彼是亲所缘缘,若与能缘体虽相离,为质能起内所虑托,应知彼是疏所缘缘。亲所缘缘,能缘皆有,离内所虑托,必不生故。疏所缘缘,能缘或有,离外所虑托,亦得生故。”从如上引文我们可以看出,所谓的所缘缘就是“带相”,是识的能缘活动中的“有相”特征。关于“带相”义,印度的陈那论师仅讲一种,即“变带”,还不完备。玄奘大师认为“带相”有二义,一是带有变带和挟带,“相”有“相状与体相”之区别。陈那讲的是“变带相状”,而玄奘大师更讲“挟带体相”。由此可知,“识体”活动,于凡于圣,都有所缘缘之“相”存在,它是“识”的一种内在因素,如果不立“有相唯识”则唯识理则难建立,何以故?一般世间学者,

对于遍计所执自性与依他起自性的关系区别不开,而一般学佛者又对依他起自性与圆成实自性的关系区别不开,考其原因,皆由不知“识体”的所缘缘之义,唯识学的转依问题,就是在所观境上,抉择真妄,破迷开悟,而所缘缘的“有相”义则是转识成智的必要条件和充分依据。这就是“有相唯识”的“带相”之甚深意义之所在。

略论唯识学的“四分”结构与“三自性”原理

唯识学的目的在于“转识成智”。所谓转识成智者,就其本质而言,就是转变认识问题。佛教认为一切众生皆因无明而生种种颠倒妄想。所谓颠倒妄想就是遍计所执自性,也就是“恶见”与“不正知”。十方诸佛皆因破无明而远离颠倒妄想,亲证诸法真如,也就是“正遍知”。因此佛教的现实任务,就是要对治凡夫的种种颠倒妄想,也就是要破除遍计所执自性。然而如何对治则是一个更为切要的问题。唯识学对此有深刻地研究,并且提供了有效的、合理的又可操作的方法理论。本文仅拟对唯识学的方法理论的最基础的问题进行一番论析,什么是最基础性的问题呢?那就是识的“四分”与识的“三自性”问题。何以证知?“四分”是缘识上的普遍性的认知结构形式,“三自性”是所缘一切法的认知属性,所以“四分”与“三自性”是最为基础性的问题。在佛学中,特别是在唯识学中,认识主体结构与认识对象本质属性都是至为关键的大问题,如果不能如理如量地解释明确,那么就意味着理论与方法的无效。关于“四分”与“三自性”问题,在唯识学中,也有诸多不同意见,为了辨清是非,笔者不揣浅陋,故对此问题做一深

人分析,从而确立玄奘所传唯识学的纯正性与有效性。

一、“四分”的建立与量果的形成

护法菩萨所传唯识学,是继承陈那菩萨的“有相”唯识学并有发展,“四分”说就是他的最大贡献。陈那菩萨立“三分”说,是在破小乘执有识外境。小乘的认识论是一种反映论,识与境是一个反映关系,不是一个变现关系。为了确定“唯识”义,识与境之关系的解决是根本性问题。所谓唯识者,就是境不离识,唯识无外境,“只有识”。然“识”法尔恒动,无间相续。识的动相,一隐一显,即种子态与现行态。在现行态中,就自然有见相二分的形相出现。见相二分互动而形成“自我意识”,而这个“自我意识”就是识体“自证分”识。自证分就是现行识,而识体转似二分,也就是自证分的内在结构。由“二分”而形成的识与境的认知关系,自然成了识的内在相关性。陈那菩萨立“三分”说,破除了小乘执外境实有观,确定了境不离识,一切只有识的“唯识”义。但是从一个有效的量果形成上讲,“三分”说虽然是必备的条件,但还缺少其充分的条件。因此护法菩萨立“四分”说以救其说。“四分”说就是又立一个“证自证分”。为什么要立此“证自证分”呢?理由是成立量果。关于“四分”的论述,近代熊十力的诠释较为全面,虽然熊十力于传统唯识学多生非难,然于“四分”则予充分肯定。这也看出他对量论的重视。他在《佛家名相通释》一书中云:“四分缺一,便不成量。所以者何?《识论》有言,所量、能量、量果别故。如以尺量物时,物为所量,尺为能量,解数之智,名为量果。心心所

量境,例亦皆然。相分为所量,见分为能量,自证为量果。具能所量,及量果故,始得成量也。然量须具能所,此犹易知,云何须立自证为量果耶?若无自证,但具见相,如尺量物,无解数智,空移尺度,不辨短长,云何成量?问:见分何不自为果耶?曰见分同时不自知故,必须自证缘见,证知是见,缘如是相,即为量果。若尔,即立三分已足,何须第四?为成第四,故立量云:第三分心,应有能缘之心。宗也。心分摄故。因也。犹如见分。喻也。又量:第三为能量,应有量果。宗也。能量摄故。因也。犹如见分为能量。喻也。故须第四。问:见分不为第三果,何耶?曰诸体自缘,皆证自相。果唯现量,见缘相分,亦有非量,故不应立见分为果。《述记》有多伏破,此姑不述。由此,第四理应建立。然第四,第三,互为量果,不须增立,无无穷过。又四分中,初唯所缘,相分之心,无能缘用。后三通能所缘,见唯缘相。第三能缘第二第四,证自证唯缘第三,不通第二,以其为自证分所缘也。……又此四分,前二名外,相分似外故,名外。见分缘外,即以用外故,亦名为外。后二名内。自证是体,故名内。证自证从体摄,亦名内。然见分外缘,故通三量。三四内缘,由亲挟所缘,故皆现量摄。”从如上引文中我们可以看出,唯识学的“四分”说是建立在量果论上的,而且揭示了唯识学的认识结构机制。“四分”说其实是两重认知关系:一是外在相关性认知,二是内在相关性认知,也就是自发意识与自觉意识。由于两重认知的相关联系从而形成确定之量果。如果不立“四分”,那么就无法解释认识关系中的诸多要素原理。“四分”是如实地把认识关系、认识结构、认识规律阐释出来了,这在唯识学发展史上是划时代的意义。由此唯识学才真正具有了系统的认识论

体系。

二、“四分”是认识形式并不是认识内容

“四分”是认识活动的形式，并不是认识活动内容的本身。认识活动的内容有两大类，也就是凡圣的本质差别。一是有漏法的认识活动，二是无漏法的认识活动。在认识综合活动中，其要素是多方面，非常复杂。一般人很容易混淆它们内在关系。由于认识的能取所取的有漏性，必然就会产生遍计所执性的量果，若认识上扬弃二取，于法达二空，即属于无漏性摄，这自然就会产生圆成实性。唯识学的认识论是一种关于心识综合活动机制原理的认识论。要对其内在的诸多要素差别有如实地全面了解，这样才能把握唯识学的认识论。如果不能认识，认识的形式与认识的内容的区别，那么就会产生错误的判断，从而导向边见。有些人认为，凡夫位一切认识都是有漏的，都是遍计所执自性，因此就要全面破除。这样将认识的内容与认识的形式都否定了。这是最典型的不能区分遍计所执自性与依他起自性关系。“识的形式”是依他起自性，而于识的形式上产生的二取心理，则是遍计所执自性。此二取之物是情有理无的。若不加区别二性，则会落于断灭见上。而转依则无依据，根本识是凡圣共同的所知依，在凡不减，在圣不增，它一类相续，非断非常。此根本识是依他起自性，“四分”是其了别的结构形式。依依他起自性之识，而由二取恒生执著，这就是颠倒妄想，也就是遍计所执自性，也就是有漏性。唯识学的目的在于破二取执著，并不是要破识及“四分”。若明了这个道理，自然就

会以慧抉择其性分野,不会再将形式与内容混为一谈。

三、三自性和正量与非量的关系

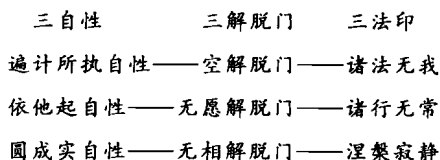
三自性是圣教的真实观,一遍计所执自性,二依他起自性,三圆成实自性。正(是)量与非量则是通凡圣二位的认识范畴。量有两种,一是现量,即直接性认识,二是比量,即间接性认识。真现量与真比量是正(是)量,似现量与似比量是非量。在世间与圣教的二量中,又各自的内容与性质有所区别。圣教的判断真似二量,是以三自性为尺度。一切世间种种认知都是遍计所执自性,因此皆是非量。只有依他起自性和圆成实自性是正量。然而于世间上讲,现比二量也有所证真实,世间真实有二,一是世间极成真实,二是道理极成真实。世间极成真实就是感性认识,道理极成真实就是理性认识。感性认识就是世间现量,理性认识就是世间比量。世间二量所证真实都是约世间极成意义上讲的,若从圣教上讲,世间二量皆依遍计所执自性而产生的量果。虽然世间量果是非量的,但是是由世间共业所极成的量,自然于世间中,有其功能力用。在世间中,所谓的正量与非量,其实就是凡夫位的认识判断标准。它的证明与证实都依于二取心智,如“ $1 + 1 = 2$ ”的判断,就是世间正量,“ $1 + 1 = 8$ ”的判断,就是世间非量。若从圣教上讲,这都是非量,因为它的判断方式是一个遍计所执自性的定式法,圣教认为,实无定法可得。《金刚经》讲“凡所有相,皆是虚妄”,就是说一切所取之妄想都是不真实的,即遍计所执自性是无体之法。由此可知,所谓的正量与非量,最终应以佛法的三自性原理解释,才能

显发胜义谛的真理。不然就会混淆凡圣，颠倒正非是也。

四、三自性的本质规定性

据《解深密经》中云：“谓诸法相，略有三种，何等为三？一者遍计所执相，二者依他起相，三者圆成实相。云何诸法遍计所执相？谓一切法假名安立自性差别，乃至为令随起言说。云何诸法依他起相？谓一切发缘生自性，则此有故彼有，此生故彼生，谓无明缘行乃至招集纯大苦蕴。云何诸法圆成实相？谓一切法平等真如，于此真如，诸菩萨众勇猛精进为因缘故，如理作意，无倒思维为因缘故乃能通达，于此通达渐渐修习，乃至无上正等菩提方证圆满。”又云：“相名相应，以为缘故，遍计所执相而可了知。依他起相上遍计所执相以为缘故，依他起相而可了知；依他起相上遍计所执相无执以为缘故，圆成实相而可了知。”又云：“若诸菩萨能于诸法依他起相上，如实了知遍计所执相，即能如实了知一切无相之法；若诸菩萨如实了知依他起相，即能如实了知一切杂染相法；若诸菩萨如实了知圆成实相，即能如实了知一切清净相法。善男子，若诸菩萨能于依他起相上如实了知无相之法，即能断灭杂染相法，若能断灭杂染相法，即能证得清净相法。”又如《楞伽经》中云：“菩萨摩訶萨，当善三自性。云何三自性？谓妄想自性、缘起自性、成自性。大慧，妄想自性，从相生。大慧，白佛言，世尊，云何妄想自性从相生？佛告大慧，缘起自性事相相，行显现事相相，计著有二种妄想自性。如来应供等正觉之所建立谓名相计著相，及事相计著相。名相计著相者谓内外法计著。事相计著相者谓即彼如是内

外自共相计著。是名二种妄想自性相。若依若缘生，是名缘起。云何成自性？谓离名相事相妄想，圣智所得，及自觉圣智趣所行境界。是名成自性，如来藏心。”从上所引经典文句中我们可以看出，佛教的三自相或称三自性，是对一切法的本质的揭示，它把真实与虚妄的关系辨析清清楚楚。因此它是佛教的转依的根本理论依据，三自性中，其实中心是依他起自性，因为它是缘起之事体。凡夫依他而生妄想，成遍计所执自性，圣者依他而开悟，证圆成实自性。遍计所执自性是无体法，圆成实自性与依他起自性是不一不异不即不离的关系，圆成实自性是依他起自性的理体，是无为法，是法性。而依他起自性则是有为法，是法相。事实存在的就是缘起诸法，一切诸法之体就是唯识。此识之性，也就是真如，也就是圆成实自性。佛法的目的在于破妄显真，也就是对妄想自性的破除。所以学佛就是要在实践上把握三自性义，以此作指针，由知三自性即可证得三解脱，由得三解脱，又可印证三法印，它们名异理同，为了醒目，我们现将三自性与三解脱和三法印画成关系图：



明了三者的本质规定性实质是一个内容，全部佛法都是依此而建立。转染成净，转迷为悟，转识成智，转凡成圣名异理同。《妙法莲华经》中云：“诸佛随宜说法，意趣难解，所以者何？我以无数方便，种种因缘，譬喻言辞，演说诸法，是法非思量分别之所能

解,唯有诸佛,乃能知之。”从这句经文中,我们可以看出,甚深佛境唯佛能证能知。一切教相种种差别皆是因缘随宜施設,以导有情开悟见性而已。若学佛法,应如教誡,如理思维,依慧抉择,以根本法印为准,破妄显真。唯识学是大乘佛法,它主要讲认识论问题,从认识上进行转依修证,最终以转识成智为目的。若修唯识法门,应依此法门之规矩而如实奉行。然其唯识之事理则应首先明确,“四分”与“三自性”就是其事理的具体内容耳。

从能所关系看唯识义的本质规定性

——兼论唯识学理论体系之建构

何为唯识？唯识者是“只有识”和“不离识”的统一。从存在意义上讲，唯识就是只有识。从认识意义上讲，唯识就是不离识。据《显扬圣教论》云：“阿赖耶识是有情世间生起根本，能生诸根，根所依处，及转识等故，亦是器世间生起根本，能生器世间故，又即此识亦是一切有情互相生起根本，一切有情互为增上缘故。”《显识论》云：“三界但唯有识，何者是耶？三界有二种识：一者显识；二者分别识。”唯识学虽然承认“只有识”，但这个识不是一个本体实体，而是一个恒转之流，并且内在地与转识互为缘起。如《显扬圣教论》云：“阿赖耶识与转识为二种因：一为种子生因，谓诸转识生时，一切皆因赖耶识中种子而生；二为所依止因，谓如五识由赖耶识所执持，净色根为依止故，而得转生，又由有赖耶识故，得有意识根，由此意识根为依止故，意识得生。”又云：“转识与赖耶识为二种因，一于现法中，长养彼种子故，谓善不善等转识生时，能熏发习气，入彼赖耶识中，成为当来一切转识种子故，二于后法中，为彼得出摄植彼种子故，谓转识缘彼赖耶识时得熏生赖耶种，引摄当来第

八识故。”从上引文我们可以看出，唯识学的“识”实是有情生命的一切。所以从“识”体的相续性上讲“只有识”是确切的。这可以被理解为唯识学的存在论。然而，识体的作用还有相对性，即见相关系。也就是认识关系，从这个相对性上讲“不离识”。据《成唯识论述记》云：“唯谓简别，遮无外境，识谓能了，诠有内心。识体即唯，持业释也。识性识相，皆不离心，心王心所，以识为主，归心泯相，总言唯识，唯遮境有，执有者丧其真，识简心空，滞空者乘其真，所以晦斯空有，长溺二边，悟彼有空，高履中道。”又如《成唯识论》云：“诸识生时，变似我法，此我法相，虽在内识，而由分别，似外境现，诸有情类无始时来，缘此执为实我实法，如患梦者，患梦力故，心似种种外境相现，缘此执为实有外境。”又云：“是故我见，不缘实我，但缘内识，变现诸蕴，随自妄情，种种计度。”又云：“由此应知，实无外色，唯有内识，变似色生。”又云：“由此应知，实无外境，唯有内识，变似境生。”又云：“是故一切皆唯有识。”又云：“如是诸法，皆不离识，总立识名……故定应信，一切唯识。”《成唯识论》又云：“愚夫所计实我实法，都无所有，但随妄情而施設故，说之为假，内识所变，似我似法，虽有而非实我法性，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。由此便遮增减二执，境依内识而假立故，唯世俗有，识是假境所依事故，亦胜义有。”

从上引文我们可以看出，唯识学的“不离识”义唯识，是破执外境实有。因识所缘境皆依识现，故曰不离识。执实有色，执实有离识外境，是遍计所执性。实色外境情有理无。对此问题，近代唯识学大师欧阳竟无居士有精辟论述，如《摄大乘论·叙》中云：“所

以必须佛法者，转依而已矣，所以能转依者，唯识而已矣，所以不能转依者，一大障碍执有实色而已矣，天地物我，终古扰攘而不能转，斯不亦大可哀乎！若唯有识，色即是识，识本无碍，色法自转，色法即转，心法亦转，一切智智依即全转。”欧阳大师又在《难〈到汉微言〉成内色义》一文中云：“先明唯识旨意者，若论‘圆成’，非色非心。世间遍计，既执有色，又执在外。执到究竟，则与大觉全不相应，是故遍计为无。今许‘依他’，有杂乱识，但去其执，则与大觉非全不应，是故依他是有而不真实。此唯识旨意也。论者方便善巧，就俗名言，论不执法以破遍计，须得其旨方不堕负。若许其色则唯是内，世间无‘外’之一字。盖内则‘色’、‘识’浑融，虽言是色，与识无异，是为不执之色，故曰内色非无。若许其外则唯是识，世间无‘色’之一字。盖识则内外浑融，虽言是外，与内无异，是为不执之外，故曰他心是有，故唯识家，但涉外境，明言必加‘似’字，曰似外境。”又云：“然唯识家许物唯是识者，许物是有情所变，唯是有情之识故，非许物各一识故。又许有多识者，许多有情之多，非无情之多故。”亲光菩萨《佛地经论》云：“外物岂是极微合成，实有体性，多因共感？但是有情，异识各变，同处相似，不相障碍，如众灯明，如多所梦，因类是同，果相相似，说名为共。”从上引文我们可以看出，唯识学是从破实外境色而建立唯识义的。虽然唯识学讲唯有内识无识外境，但并不执取内识为实有。如《成唯识论》中云：“若执唯识真实有者，如执外境，亦是法执。”此义何故？实有者即实有其体，常一不变也，唯识之“识”不是实体。如《成唯识论》云：“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，是界趣生施設本故；性坚持种，令不

失故。转谓此识无始时来念念生灭,前后变异,因灭果生,非常一故,可为转识熏成种故。恒言遮断,转表非常。”依此可知,唯识学“识体”不同于哲学中的神本体、物本体、心本体、理本体。唯识学的“识体”是生命意识的整体,它内在具有丰富的结构功能,是自觉的事实存在。从这个意义上讲,唯识学不是哲学,“识体”不是形上存在者。唯识学是基于事实存在的“识体”为实证对象。并对其进行自我认知。从这个意义上讲唯识学所讲的存在是事实存在,所讲的认识是事实认识,所讲实证是事实实证。因此,可以称唯识学即是真实学。真实之事就是因果关系,“识体”内在的结构功能就是存在的实然。欧阳大师在《唯识讲义》中云:“设有问言,唯识何事,应告之曰,唯识事是因果事。”存在与认识是对立统一的。存在为认识的逻辑先在性,认识为存在的事实先在性。因此,唯识学重在识用,也即是认识论。欧阳大师云:“唯识学诠用义为一大要旨。”也就是说唯识的方法论建立意在即用显体。唯识学的“转依”实践就是实证事实真如的方法论。

我们从如上所论可以得知,唯识的“不离识”义与“只有识”义是用处不同,并非本质有别。从缘起义讲,就是“只有识”,从缘生义讲,法相是所变,识体是能变,所不离能,故可说“不离识”。有相唯识重视认识论,故而多从不离识义讲唯识正理。唯识学的“识体”内在存在差别性、依转性以及因果性。唯识学的认识论就是对这些问题的澄明。在解析“识体”内在的相关性问题上,唯识学习惯用“能所”这对范畴对问题进行分析。如能变与所变、能藏与所藏、能熏与所熏等。下面我们就通过对能所范畴所反映的“识体”内在的相关性问题,进行一番论析,从而澄清唯识的“识体”本质规定性。

能变与所变,识是功能。能变与所变都是唯识之功能。唯识学认为识有八识之差别。即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。这八识可分为三类,第八识阿赖耶识为一类,第七识末那识为一类,前六识为一类,这三类识为三能变识。能变者即能显现也,所变者即所显现也。能变之中可以分为因能变与果能变,因缘变与分别变,共变与不共变。所谓因能变者即种子能变,现体为所变所缘。果能变者以现体为能变,相见为所变,因变与果变不是异时,而是从同时用义上划分之。据《成唯识论》云:“一因能变,谓第八识中等流异熟,二因习气。”“二果能变,谓前二种习气力故,有八识生,现种种相。”因能变即是以种子为因,而生体识。果能变即是由识体现起相见二分。在果能变中,有相见二分生起。见分为能缘,相分为所缘。唯识学认为相随见起,并同依识体变现,即摄所归能,所以,成其唯识义。在果能变中,所缘相分,有因缘变与分别变之区别。据黄忏华的《唯识宗大意》中解云:“有漏诸识变现境相,有因缘变、分别变二种。因缘变者,所谓随因缘势力故变。即五八识随增上异熟因即先业为缘,名言实种为因之势力,故变于境。此境不借能缘心之分别力,唯从自种子因缘任运生,有色心之实体实用。即三类境中性境。分别变者,所谓随分别势力故变。即六七识,随自计度分别之势力,故变于境。此有二类,一偏随能缘之分别力,既无能生种子,亦无所托本质,即独影境。二带本质亦有能种子,然借能缘之分别故,不称境之自相,无色心之实用,即带质境。”从如上引文我们可以得知,识所缘境有三类之别,即性境、独影境、带质境是也。因缘变与分别变揭示了三类境的起因所依。从认识论角度上讲,唯识学所讲的因缘变

与分别变和所变三类境,实际就是对认识对象的起因形式与类别的确定。唯识学为了更细致地把境相划分清楚,又在因缘变与分别变基础上提出共变与不共变。据《唯识宗大意》中解云:“第八阿赖耶识,变似色等器世间相,有共变不共变二种。所言共变不共变者,第八所持种子,有色心有漏无漏等别。于中色法种子,复有共相种子不共相种子二类。共相种子者生自他共受用果之种子。不共相种子者生自他不共受用果之种子。然此二种种子者,名言种子也,必籍善恶业种之增上缘,始能生自现果。业复有二,若业种之力用,能令诸器世间种种差别,谓之共业。又若业力,能令有情世间种种差别,谓之不共业。于此,共相亲因缘种,由共业种为增上缘,变生现行,曰共变。不共相种,由不共业种为增上缘,变生现行,曰不共变。如外器世间者,共变。内有根身者,不共变也。即器界者,诸有情共同之业力所变。而有情根身者,各有情别异之业力所变也。共不共中,总分为四。一中共共,即共种所变,共受用。如四趣有情共变山河等,又共受用之。二共中不共,即共种所变,不共受用。如己田宅衣服等,余人不能受用。又如饿鬼所见猛火,鱼所见水等,余趣不能受用。三不中共共。即不共种所变,共受用,如扶根尘等,自识所变,然有少分他受用义。四不共中不共,即不共种所变,不共受用,如胜义根等,自识所变,唯自识依用。此宗谈人人各自唯识,虽云共变,非众多有情共同变作一器世间,兼用他所变意。实各自变作一器世间而受用之。然各有情能感之业力相似故,所感器界其相相似,互为增上缘。令自他共受用,故名共变。此众多有情各自第八本识所变器界,一一各别,而相相似,同在一处,不相障碍。如一室中,有百千灯,别别放光,多光似一,

而光光各别。一一各别，而互不相碍。”从上引文我们可以得知，境相之分别与受用是由共业与不共业所成。唯识学的能变与所变为唯识义提供了事实存在合理性与认识关系的条件性。因能变与果能变把识体内在结构功能与整体性对立统一起来，从而，确立了事实存在的合理性。这也是唯识学的存在性——识体论。因缘变与分别变是认识关系层面上的。它把认识对象性与客观性以及外在性都做了严格界定，从而为量理提供了必备前提。至于共变与不共变则为行为提供了因果规则性和生存受用境相差别性。总之，唯识学通过能变与所变确定唯识义的“只有识”与“不离识”之义。

唯识学的“识”深层意蕴还在能藏与所藏和能熏与所熏义中包含着。唯识学认为，八识由于作用不同可以划分为两大类，一是根本识即阿赖耶识，二是前七转识。根本识与转识的关系是展转相生，互为因果的。如《瑜伽师地论》云：“识有两种，一者阿赖耶识，二者转识。此复七种，所谓眼识乃至末那识。”这个阿赖耶识是藏识，能藏一切法种子，故名藏识。藏有三义：一能藏，二所藏，三执藏。所藏是种子；执藏是末那识恒执阿赖耶识为自我体。转识即前七识是现行识，有能熏之力。熏习有能熏与所熏二类。能熏具四义，据《成唯识论》云：“一有生灭，若法非常，能有作用生长习气，乃是能熏。二有胜用，若有生灭，势力增盛，能引习气，乃是能熏。三有增减，若有胜用，可增可减，摄植习气，乃是能熏。四与所熏和合而转，若与所熏同时同处，不即不离，乃是能熏。”所熏也具四义。《成唯识论》云：“一坚住性，若法始终一类相续，能持习气，乃是所熏。二无记性，若法平等，无所违逆，能容习气，乃是所熏。三可熏性，若法自在，性非坚密，能受习气，乃是所熏。四与能

熏共合性,若与能熏同时同处,不即不离,乃是所熏。唯异熟识,具此四义,可是所熏,非心所等。”又云:“唯七转识,及彼心所,有胜势用,而增减者,具此四义,可是能熏。”《述记》中云:“如是能熏与所熏识,俱生俱灭,熏习义成,令所熏中种子生长,故名熏习。”又云:“熏者,发也,或由致也。习者,生也,近也,数也,即发数果于本识内,令种子生,近令生长故。”由上引文我们可以得知,前七识有能熏义,第八识有所熏义。第八识就是以受熏持种为功能,因此,第八识是能藏与所熏之法体。而前七识则是能熏与所藏之业用。唯识学的深义就在于此,它把识体的内在运行机制讲出来。识有两种状态,一是种子态,二是现行态。种子与现行是因果关系,但又是互动关系。所谓种子生现行,现行生种子。由于识的两种状态的转化规律,决定了识的功能机制。种子即功能。《成唯识论》中云:“然种子义,略有六种,一刹那灭,谓体才生,无间即灭,有胜功力,方成种子。二果俱有,谓与所生现行果法,俱现和合,方成种子。三恒随转,谓要长时,一类相续,至究竟位,方成种子。四性决定,谓随因力,生善恶等,功能决定,方成种子。五待众缘,谓此要待自众缘合,功能殊胜,方成种子。六引自果,谓于别别,色心等果,各各引生,方成种子。”又云:“此中何法名为种子?谓本识中亲生自果功能差别。”由于种子与现行展转互动,故而,种子又有本有与始起之别。如《成唯识论》中云:“一者本有谓无始来,异熟识中,法尔而有生蕴界处功能差别。二者始起,谓无始来,数数现行,熏习而有……此即名为习所成种。”本有种子就是先天性功能,始起种子就是后天性经验熏习而成的功能。唯识学所讲的能熏与所熏义就是从经验上讲的,在经验(现行)界中,现

行生种子就是熏习。而熏习有三：一名言熏习，二我见熏习，三有支熏习。所谓名言熏习是指运用名相而熏习，由此熏习阿赖耶识所形成的种子叫名言习气。这类习气种子能诠释义理，又能了别境相，是引生三自性的原因，即产生差别法相的原因。我见熏习，是指执著于“我”的观点而熏习，这种熏习影响到阿赖耶识中，就是我见习气种子，这类种子是现实中区别我、你、他等种种不同的原因。有支熏习就是十二有支的构成部分。有支熏习是指善恶诸业熏习，此熏习到阿赖耶识中就是有支习气种子。这个种子是死后数得不同果报的原因。总之，种子习气是指人的先天本能与后天经验，尤其是后天经验而言。后天经验是认识范畴，由此可见，种子习气主要是由认识所形成，它是指人的认识功能与主体认识分别作用。关于三种熏习经典中分法不一，如《成唯识论演秘》中云：“问：此三熏习，为定同别？答：其义不定。后二熏习定是名言，名言自有非后二者，即诸无记而非执者，及无漏熏种，皆非后二熏习故。”《成唯识论述记》中云：“我见熏习种子，于名言中，别离出故。”而三熏习之分别在《摄大乘论》则是从认识、观点以及行为三方面而划分三熏习。经典之间差别是开合不同，并非本质有别。不过从认识论角度上讲，三熏习之分别是有条理的，由三种熏习的活动现行，唯识学的自我意识系统中结构功能得以转动。一个认识的发生及其结果实在是先天本能与后天经验的对立统一的互动结果。从这个意义上讲，唯识学是反对先验论的认识论和反对经验论的认识论。因为它们都有偏颇，都不如实如理。《成唯识论》云：“然本有种，亦由熏习，令其增盛方能得果。”《述记》中云：“法尔种子，必由熏长，新熏熏生。”由此我们可以看出，现行的熏习，

是种子与生成的重要中枢。唯识学的转依也是基于熏习而建立的。我们通过对能所关系考察了识的能变与所变、能藏与所藏以及能熏与所熏的内在因果关系,识的存在结构、生成机制,以及认知原理,通过能所关系都得到了具体表现。唯识之所以唯识,就在于其丰富的内涵本质规定性所决定。现在有一些学唯识者,执取于语义名言,从表相上揣摩唯识定义,这样是不得唯识义旨的。唯识这个命题是全部唯识理论的体现,因此要在唯识学的体系中去把握。唯识学的理论体系建立主要就是基于识变而形成的,而识变的展现,其内在有差别性、依转性、因果性,所以能所范畴就十分有效地深入了唯识学的内在原理,并且很好地把唯识义诠释出来。因此笔者认为能所范畴作为一种方法,是契入唯识理的一个有效方法。当然其它方法也有,但不如此善巧而已。

为了使读者能够更深入地认识唯识义的本质规定性,下面笔者再从四个方面对唯识学的理论体系的建构进行系统的阐释。这四个方面是:一、存在生成论与存在结构论;二、认识形态论与认识方法论;三、止观实践论与修道次第论;四、种姓差别论与佛果功德论。我们通过对这四个方面的全面系统的论述,从而在逻辑结构上形成一个完整唯识理论诠释体系形态,为现代善于运用理性思辨认知的学人,提供一个了解唯识学义理的参考系。

在世间哲学中,“存在”这个范畴,总是被理解为是形上之物。“存在”是万物之因,宇宙本体。因此,“存在”是一个超验存在。它是大全,它是整体。在神教中,这个“存在”与“神体”是一个东西。“存在”的存在是不可否定的。不过“存在”是如何存在,这才是最为重要的问题,只有知道“存在”是如何存在,这个“存在”才

是一个真实存在。否则,就是一个虚幻中的“存在”,即“非存在”。哲学与神教中存在与神体是没有可证实的本质规定性。它是一个没有外延的概念,因此,也没有真正的内涵。它的存在实际是“非存在”。唯识学是承认“存在”存在的,不过,唯识学把“存在”称之为“法”。“存在”是“有”、是“是”。唯识学的“法”也具有“有”的特质,“是”的属性。与哲学和神教中的“存在”、“神体”不同的是,“法”是有规定性的。何以证知?《成唯识论》中云:“法谓轨持。”《述记》中解云:“轨谓轨范,可生物解,持谓任持,不舍自相。”据此解释,我们可以看出,“法”是现实感知之存在者的普遍规定性。唯识学是从现成存在者(法)的观行中来显现存在(法体)。唯识学不从超验的思辨维度来分析认知存在(法体),而是从有情本位上,即(生存此在)从主体上据实据理的认知法体。法体存在不是一个永恒不变独立实体之物,而是一个有其运动规律,保持属性可被认知的特质之存在。这个法体规定性是从所知得来的,所知之法体,不离能识之识体,故唯识学立诸法唯识义。识体与法体是统一的。法体是从自在性即存在性而立的范畴,识体是从自为性即认识性而立的范畴,存在实际就是一个自在自为的存在者。唯识学称之为“法尔如是”,即自然事实。作为自在自为的存在者是有其内在性、转化性、因果性的。从这个意义上讲,法体与识体不是一个本体实体,而是恒转之流。法体与识体的存在在其内在性中,是有逻辑生成序列的。这个序列对认识而言是有实际意义的,而对存在而言则是无所谓的。在讲存在生成机制上,唯识学从三个角度对存在的内在相关性进行了诠释。三个角度是:一是能所关系,也就是受用缘起,即从受用上讲,存在之生成。受用缘起

讲十八界,即六根六尘六识。根为能,尘为所,识为能所之统一。二是前后关系,也就是业感缘起,即从业感上讲存在之生成,业感缘起讲十二有支(三世因果)。受用缘起是从认识上讲起,业感缘起是从行为上讲起。认识就有主客能所关系,行为就有前后相续关系。三是因果关系,也就是分别自性缘起,也是阿赖耶识缘起。这是从存在的整体性上讲起,对其内在因果相关性进行分别了达,从而彻底澄明存在本质规定性。由于从整体性角度对存在进行认识,所以结构性就必然是其内涵。作为此在的识体,其内在的结构性是以因果展转互动而形成的。所谓因能变与果能变。识体以功能而显现。就能变可分为三种,一是异熟变,其所变者为其相分,有三种,内变种子和根身,外变器界。这是内识所缘境相,非实在识外有其境相。由此故可说“只有识”,存在就是识。二是思量变,其所变之相分就是识体之见分,恒执为实,此思量识为情本。三是了别识变,其相分为一切法,摄尽十八界。从三能变识的划分上我们可以看出,三种缘起之所本,受用缘起就是以了别识而展开,业感缘起就是以思量识而展开,业以思为体,分别自性缘起就是从异熟识而展开。识体的整体与内在功能的互动形成了识体的结构性。唯识学认为法有两种,一是有为法,二是无为法。有为法者就是具有能造作性的法,其实就是识,识就是有为法。无为法则无所为法,即清净法界理体。也包括有为法之性。唯识学认为法界中有无数个个体心识,彼此互为增上缘。无为法之法界是一切识体的依因,即增上缘,不是生因、亲因缘。一切所知相都是依止于识体而生起,故阿赖耶识称为根本依与所知依。阿赖耶识之体是能藏之体,一切法种子是所藏之体,因而,阿赖耶识不是万法

本因,也是依因。一切法皆有自种,由此可知,唯识学不是一因多果论。种子即功能,它有两类:一是本有;二是始起。其实是先天性与经验性。把先天性与经验性互动起来的是转识的熏习功能。熏习有能熏与所熏之别。根本识是所熏识,转识是能熏,阿赖耶识有受熏持种之功能。能熏习气有三类,一是名言熏习,二是我执熏习,三是有支熏习。名言形成认识,我执形成观点,有支形成行为。由熏习而植入识中成习气种子,也即是心种。这三种熏习就构成了识体的结构功能整体条件,也就是存在的生成的机制。

识的认识形态论内涵也是十分丰富的,它是熏习力的具体化。如认识的形成条件,认识的种类,认识对象的种类,认识的性质,认识的形式,认识的过程,认识的内容,认识的动机与目的,认识的转化机制以及认识的整体性形态构造等。唯识学讲认识的形成条件主要从四缘讲起,所谓因缘,所缘缘,增上缘,等无间缘,并且在因缘中详讲内识种子因缘性;讲认识的种类主要从三分别上讲:一自性分别,二计度分别,三随念分别;讲认识对象的种类主要讲三类境,即性境、带质境、独影境;讲认识的性质主要讲有漏识与无漏识之区别及三自性;讲认识的形式主要讲识之四分结构作用;讲认识的过程主要讲五心轮;讲认识的内容主要讲名相与真如;讲认识的动机与目的,主要讲“欲”与“想”二心所法及相关心王之功能;讲识的转化机制主要讲“转依”即戒定慧三学、闻思修三法等;讲认识的整体性形态构造,主要从藏识与转识的互动关系上讲。

唯识的认识方法论主要由认识的诸法分类法,认识的名言分类法以及抉择方法所组成。诸法分类如五位百法,五蕴法等;名言分类法如名身、句身、文身等;意识分类如独头意识、五俱意识、定

中意识、梦中意识等；抉择方法如辩中边方法等。唯识学的认识形态论与认识方法论揭示了识体的内在功能原理，它把一切存在都以识的形式显现出来，并且，通过识的自为性（能动性）对一切存在性相、事理、因果之法则都全然揭示出来，从而为识的转依提供了实际基础与充足理由。

唯识学基于存在的真实性与认识的合理性，又建立了因果关系必然序列性的止观实践论与修道次第论。存在的真实性、认识的合理性以及行为实践的有效性构成了唯识学的修道可行性。止观者定慧而已。由止观双运而得无上道果。修道次第有五位：一资粮位，二加行位，三见道位，四修道位，五究竟位。在具体观行上，唯识学讲五重唯识观，即遣虚存实识观，舍滥留纯识观，摄末归本识观，隐劣显胜识观，遣相证性识观。这里具有极深奥的内涵。只有真正如实亲证体认，方可了知这里名相的意蕴。唯识学不同于其他法门，最为突出有三大特征。一是讲第八识为根本依，二是讲修行无上乘须三大无央数劫，三是讲有情法尔心性有别。这三大特征在中国不受欢迎，因为不合中国人文化心理口味。中国一般学佛人都求简单的、直接的、快速的、高级的、大广的、全面的法门。因为印度佛法本身不具有如此特性的综合法门。唯识学的种姓差别论讲五种姓，其中肯定一类有情无佛性，故永不能成佛。讲有情心性齐等一性者，是基于共相之理而设定的共同性体。这个共相之理的性体在心性上是无现实性意义的。因为共相的一性是抽象的，在具体存在上没有动力因，只是普遍的形式因。一性只能是一个“理”，这一点唯识学也承认，唯识学称为“理佛性”，唯识学认为五姓是究竟了义教，而一性则是方便不了义教。一性与五姓

之差别在大乘经典中存在,是客观事实。如何去抉择,则是应如理判断,唯识学是从生存自然事实维度来判断种姓之差别的。因此,是有真实存在依据的。一性观也有其逻辑合理性,但是在现实则无法与实际差别性兑现。而事实上,佛性是一个成佛的“因性”,也就是具有能生义(动力因),这就是“行佛性”,也就是真实自性觉悟功能。而能生成佛果之因,一定是与佛果一致的。因此,成佛必须要有能生佛果的“行佛性”才可以,否则,因不备,果安能得之?法界中,地水火风各有自种,虽然共相皆是无常,而自相之坚湿暖动的性能则法尔有别。心性之体亦复如此,不可能万类有情同一自性。否则,众生应同证佛果,因性体一故,法尔平等故。事实上,讲平等一性是在理性上讲的,而在事相上,法法是有别,故因果差别可以建立。如在事相上建立平等一性观,那将泯灭真实法界。一般讲皆有佛性者,都是基于绝对平等一性观而来,而且把平等一性观从理性引申到事相上,最后极端地讲事事无差。由此因缘性别被消解,增上缘被极端化。一个没有差别的法界,只能是一个幻想境界。事实上,正因为诸法有差别因,所以此有与彼有的增上关系才能建立。佛学的“转依”问题不在于平等不平等的认识,而在于有没有破除自私性与执实性。佛教认为佛有尽所有性智,显然法界中有无量差别性,若性体一性。那可真是见性即已得无上道了。五种姓义是一个深义无量的,它内涵着唯识学微妙底蕴和当然本质。所以说要是一个真正的唯识教信仰者,就一定是持五种性义者。否则,就不是真正信受唯识教理的。差别与平等是对立统一的,但不可以用平等之理而泯灭差别之相,当然也不要利用差别之理,消解平等之理。而唯识学恰恰是于事相讲差别于理性

讲平等,二者是对立统一,不是无别同一。这是值得深思的大问题。佛果功德论者,主要讲三身四智。佛果具有自性身、受用身和变化身。这是佛的正报果德,由三身而有土,即自性土、受用土、变化土。这是佛的依报。佛是依正圆满的圣果。佛的果位心量是由四智组成。四智者由转八识而成。大圆镜智,平等性智,妙观察智,成所依智。三身四智就是无上的佛果功德。佛的自性身是真实圆满的法界身,佛的受用身是美妙香洁的常乐身,佛的变化身是至善慈悲广播的神通身。佛果就是真善美的圆满成就,也是一切有佛性有情必然要趣向的目的之彼岸。佛教是以慈悲利物,以智慧觉人。对一切众生要生平等心,这个平等心是为利乐有情而发的,这是从共相之理而施设的。这类于世间的“人权之平等”一样,是尊敬一切生命价值与尊严,这并不意味着现实个体本性及其目的结果也是平等。平等是一个价值观,是一个道德律,但不是事实自然。当然,我们既要承认为事实自然,又要依据道德律而实现平等的价值观。因为虽然各自性体不同,但彼此毕竟都有增上缘关系。从平等慈悲的利他业行中,可以饶益一切有情。佛教的关怀一切有情就是基于这种理念而发的。由此心态而对宇宙人生,自然自私执实的内在妄情就会灭除。为了平衡,为了协调,我们就要各安其位,各守其职,各尽其力,平等互助。这样才能庄严国土,广利含灵。由善业而导归各个有情,各得其所。从这种理念而建构的佛教世间观是具有积极意义的,它对世间和平、安顿、快乐、吉祥是有建设性作用的。唯识学是大乘佛法,它是丰富的文化宝藏,它对于人类文明的进步和生命的自我觉照都有直接性帮助。因此,唯识学是寻求生命光明者所必须修学的。

唯识学缘起论之实质

缘起论是佛教理论的核心与基础,在佛教理论发展史上,先后形成了许多缘起论体系。如业感缘起论、受用缘起论、性空缘起论、分别自性缘起论、六大缘起论、真如缘起论、法界缘起论。这些缘起论都是有各自的立论基础。业感缘起论根于十二因缘而揭示生命相续之缘起因果关系;受用缘起论根于蕴处界三科而揭示生命存在与生命感受作用的相对相关性之缘起因果关系;性空缘起论根于法尘名相,而揭示观念逻辑之缘起因果关系;分别自性缘起论根于所知依而揭示一切法自性差别功能的整体性系统之缘起因果关系;六大缘起论根于存在基质或实体,而揭示存在的差别与同一的圆融无碍之缘起因果关系;真如缘起论根于真如心体而揭示存在的实体与生成宇宙人生之缘起因果关系;法界缘起论根于法界总相,而揭示一切法尘尘相因,互摄互融,事事无碍之缘起因果关系。

各种缘起论在论域、论题、论理、论旨、论式以及论术上,都是有所不同。一个理论体系是否有效,可以从两方面进行确证:一是实践证实,二是逻辑证明。缘起论本为佛教对诸法实相的揭示。

它的理论功能有二：一是破执，二是显真。然而，能够做到这种理论功能的缘起论只有唯识学分别自性缘起论，它具备完备系统的有效体系功能。其它缘起论或是不完整、或是不深入、或是理悖谬、或是离实际。总之，能够把缘起义的精神贯彻到位的只有唯识学。本文拟对唯识学的缘起论体系做一深入分析，同时对其它缘起论也做一必要的评述。

何以证明唯识学的缘起论体系完备且有效？理由是：要建立一个有效性与完备性的缘起论，必须论域的法体具有整体事实存在性。再者其相关的建构逻辑要对论题、论理、论旨、论式以及论术等理论要来给出完备的诠释。且要据实据理皆可操作，故而可曰有效之缘起论。与佛教缘起本义相符顺的缘起论主要有业感缘起论、受用缘起论、性空缘起论和分别自性缘起论。它们都可以从圣言量的经典中找到宗本。然而，六大缘起论、真如缘起论以及法界缘起论则属其宗自家杜撰之说。所论可为广博精深，然则与理则多悖谬，于实际则多脱离。是纯幻想之形上理论。业感缘起、受用缘起、性空缘起虽然与理相应，与实有据，然而，不完备有局限是其不足之处，故要有唯识学来完善它。佛陀在《解深密经》中判唯识教为无上无容之法门，实是基于唯识学的缘起论的完备性与有效性而发的。业感缘起侧重于有情生命之相续过程。受用缘起侧重于有情生命之经验事实。而性空缘起则侧重于概念上的理性判断。只有唯识学的分列自性缘起全面系统深刻地将生命存在的整体性诠释出来。因而它的缘起与因果是结构完备体系。至于六大缘起以及法界缘起者，则都是重于幻想，脱离实际，大而广之，内中无物。是非理性的超事实主义之产物。

关于缘起义,本来概念是十分清楚的,众所周知,在佛教中,有两句经文对缘起义做了精辟的定义。一是《阿含经》中的“此有故彼有,此无故彼无,此生故彼生,此灭故彼灭”。二是《分别缘起初胜法门经》中的“诸缘起义略有十一,如是应知:谓无作者义是缘起义,有因生义是缘起义,离有情义是缘起义,依他起义是缘起义,无动作义是缘起义,性无常义是缘起义,刹那灭义是缘起义,因果相续无间绝义是缘起义,种种因果品类别义是缘起义,因果更互相符顺义是缘起义,因果决定无杂乱义是缘起义”。这两句精辟定义是从两个角度概括此理的:一是从理性上,二是从事实上。中观学的性空缘起论就是依据此故彼的理性逻辑而广演无自性原理的。而唯识学则两者兼而有之。唯识学讲缘起义。缘起与缘生在唯识学中是有严格之区别的。如《瑜伽师地论》卷云:“云何缘起?云何缘生?谓诸行生起法性是名缘起,即彼生已,说名缘起。”又云:“何故缘起说为缘起?答:由烦恼系缚往诸趣中数数生起,故名缘起。此依字什名,复次,依托众缘速谢灭已还和合生,故名缘起,此依刹那义什,复次,众缘过去而不舍离,依自相续有得生起,故名缘起(此约长时生死相续)。如说此有故彼有,此生故彼生非余。此依义故,什名应知。复次数数谢灭,复相续起,故名缘起,此依数坏数灭义什。复次,于过去世觉缘性已,等相续起,故名缘起。如世尊言,我已觉悟,正起宣说,即由此名展转传说,故名缘起。”《瑜伽师地论》卷五十六中云:“复次,云何名缘生法?谓无主宰,无有作者,无有受者,无自作用,不得自在,从因而生,托众缘转本无而有,有以散灭,唯法所显,唯法能润,唯法所润堕在相续,如果等相,名为缘生法,当知此中因名缘起,果名缘生。”对缘起与缘生

范畴做划分剖析的要算近代唯识学大师欧阳竟无居士。如他在《瑜伽师地论叙》一书中云：“若欲造大乘法释，应由三相而造：一、由说缘起；二、由说从缘所生法相；三、由说语义，是故由缘起义建立唯识义，由缘生义建立法相义。”又如他在《成唯识论研究次第》一书中云：“一切法空宗为般若，一切法无我宗为唯识。智慧与识属相事。空及无我属没性事。空是其体，无我是用，唯识诠用义是一大要旨。”由此我们可以看出，中观学局于理体，而于用则少有言及。而唯识学则理事兼备，即用显体，处事见真，唯识学把缘起与缘生划分开，又结合在一个体系中，从而完备了因与果两方面的事实逻辑关联体系。这实际上是继承了中观般若的理念，并且充满了体系结构内在的含量。

一、唯识学缘起论完备性在于讲“所知依”

主体与客体的相关性，前后相续的因果性，如果不讲到“所知依”就不会有整体性的概念。所谓所知依，就是阿赖耶识。业感缘起仅揭示了前后相续因果过程，而受用缘起也仅把主客体的相关性划分出来。空性缘起仅对相关性的无自性之理则有所判定，它们都没有全面系统地把事实存在的整体性概括出来。因而，对于实证正等正觉，就无法提供完整的方法论与实践论。只有唯识学阿赖耶识这个概念具有整体性意义，阿赖耶识虽然具有整体性意义，但它又不同于超验的六大缘起的六大种，真如缘起的真如体，和法界缘起的法界相。六大种，真如体和法界相。都具大整体性。它们是从本体论和宇宙论角度建立的形上概念。而唯识学

的阿赖耶识则是一个现实性存在者,是各个有情法尔本有的法体。唯识学认为宇宙中有无数有情,因而,也有无数个阿赖耶识,阿赖耶识与阿赖耶识之间是增上缘关系。阿赖耶识法尔是有五种性之区别。阿赖耶识不同于神我灵魂,因为阿赖耶识是恒转之流。其性无我。唯识学认为,宇宙是统一的多元个体宇宙。有情与法界是“定异”的。而六大缘起、真如缘起、法界缘起就其实质都是大一元论,万法同因论。六大缘起、真如缘起、法界缘起实是一体系从不同维度安立而已,六大缘起侧重于用。真如缘起侧重于体。法界缘起侧重于相。体相用合为一元就是这个真常实体论。这三种缘起论不是印度佛教本有的,而是产生于演化中,日本密教空海立六大缘起义,中土贤首立法界缘起义,伪论《大乘起信论》立真如缘起义。若从大全整体性上讲一元观,势必泯灭具体在的因果差别的多样性。实际就是反因果论,反缘起论。唯识学的阿赖耶识虽然具有所知依赖性,但是,含藏一切法种子,是一切法种的增上缘。通过阿赖耶识缘起论的建立,一切法之因果缘起方可释。本识与转识,种子与现行,能变与所变,所知依与所知相等等问题都能合理的找到了答案。唯识学认为阿赖耶识为一切法根本依。其根据是:如《显扬圣教论》中云:“阿赖耶识是有情世间生起根本,能生诸根,根所依处,及转识等故,亦是器世间生起根本,能生器世间故,又即此识,亦是一切有情互相生起根本,一切有情互为增上缘故。”阿赖耶识有十八种名:无没、本、宅、藏、种子、无垢、执持、缘、显、现、转、心、所知依、异熟、分别事、根本、生、有识。从这十八种名即可见知,阿赖耶识的概念丰富性、完备性。因而,依此建构有情整体性在法体是有其事实依据和充分理由的。现实之中

的主客相对,前后相续等诸法转化因果缘起,只有以根本依与所知依的阿赖耶识为增上缘,才能建构如如实理之法。因此,唯识学阿赖耶识缘起论为一切法提供了完备性的前提。

二、唯识学缘起论的真实性在于讲“所知相”

所知依为一切法提供了存在的先决条件(增上缘)。这是唯识学讲缘起的核心。所知相则是揭示一切法当体真实性(实相),这是唯识学的缘起论(因)继续,即缘生论(果),也就是法相学。唯识学在讲所知相而立三自性义。并运用三自性义的中道观来破执显真。就其实质而言,中观学也属于所知相学。近代唯识大师欧阳竟无居士认为法相与法性是一种学,法相与唯识是两种学,“约观心立唯识,约教相立法相”。他在《辨唯识法相》一文中云:“盖弥勒学者,发挥法相与唯识二事也。初但法相,后创唯识,弥勒《瑜伽》中诠法相于(本事分),而诠唯识于(抉择分),是法平等曰法相,万法统一曰唯识。二事可相摄而不可相淆,亦复不可相乱,此弥勒学也。”中国学人一般把法性与法相分开,称中观学为性宗,称唯识学为相宗,其实这是不确切的说法。在梵文中,相与性是互训的,如诸法实相和诸法实性是一个意思,如三自性也可译为三自相。由此,我们就可以判定中观学非所诠之理也属于所知相范畴。与唯识学中的法相学不同的是中观学是用二谛义来显诸法实相的,而法相学则以三自性来诠真阐实。所谓三自性者:一是遍计所执自性;二是依它起自性;三是圆成实自性。在诠解缘起论的真实性上,三自性中道观在方法论上比二谛论要完备,要善

巧。二谛义但破不立属单提向上,而三自性破立兼有属全提向上。法相学的三自性义包涵着中观学的二谛义理。三自性中道观不仅对于所知相的存在之法有可知性,更有可证性。三自性义为转依解脱提供了真实可靠依据。所以,在唯识学来看,中观与唯识并不是对立的两个宗,而是在终极上是同一理趣的法门。不同的是在方法论上有所差别,在论义上深广博约有异而已。因此,在设教次第上讲:中观学属无上有容之教,而唯识学则涵盖其理,故属无上无容之教。三自性以认知的三个层面讲有无与真妄的关系。遍计所执自性属于知性思维、依它起自性属于理性思维、圆成实自性属于直觉(现量)思维,也可称为非概念思维。知性思维的逻辑原理是形式逻辑。理性思维的逻辑原理是辩证逻辑。直觉思维的逻辑原理是直觉性逻辑(超越概念逻辑)。三自性义揭示了思维形式、思维规律、思维过程、思维内容以及思维本质与思维转化机制。一切法为所知相,也即所变现,而能变现者是“识”。《成唯识论》中云:“应知三自性亦不离识。”实指三自性就是识变现的三种心相。而心相的真实性的在于圆成实自性。《三十颂》云:“此诸法胜义,亦即是真如,常如其性故,诸唯识实性。”由此可知,唯识学的缘起论真实性就是依所知依而立所知相,由所知相而证所知依体的真实性。

三、唯识学缘起论的有效性在于讲“转依”

唯识学的缘起论理论内含是十分丰富的。它不但揭示了一切法存在的整体性之根本依,还要对一切法存在的真实性进行诠释,

更要为实证真实性转变整体性提供实践论和方法论。唯识学的缘起论的有效性也就是在于其具有“转依”的,可操作性。就大乘佛教本身而论,成佛之道是其根本问题,而唯识学确实是大乘佛教思想的终结,它全面系统深刻也把成佛之道阐释出来。“转依”就是成佛之道的实证原理。可以说唯识学就其本质而言就是存在性、真实性、实践性三者统一的理论体系。欧阳大师在《摄大乘论叙》中云:“所以必须佛法者‘转依’而已矣,所以能转依者唯识而已矣,所以不能转依者,一大障碍执实色而已矣。”“转依”有二:一是转得;二是转舍。依者也有二:一是迷悟依;二是染净依。也可以称为涅槃依和菩提依。唯识学的“转依”是有其特质的。这里是关系到佛果论和修行论的实质问题。在唯识学看来,佛果是转依的果德。不是返本的原初本态。“转依”实指就是生命自我的革命。唯识学的修行观是有为无漏的积极的进取精神的体现。不是消极遁世,无为无作。为何佛果与修行都在于清净业行上,唯因法尔存在是业力网。无业力即无存在,存在就是业力。不同的是业力有有漏与无漏之别。业为何物?业以思为体,属于识所摄范畴。业力实质就是心力。意志力。唯识学的佛果与修行就是要转有漏业为无漏业。舍生死轮回得菩提涅槃。如此而已矣。唯识学的“转依”有效性、可行性在于其符合法尔存在的道理,是依业力的本质性而能动地自我升华进化。所以,唯识学缘起论的有效性是当然实在的。缘起论在理论功能上本身就有两方面作用:一是破执,二是显真。“转依”过程就是自我不断地破执显真过程。成佛之道,“转依”而已。(文中涉及具体问题未作深度逻辑分析与义理诠释,唯因具体问题有专文阐释,此从略。)

略论唯识学的缘起与因果问题

几年来,我一直在寻找一种有效的并且切合现代文化思维方式的佛学研究方法和解释方法。研究与解释是对“文本”的不断切近的理解与体悟。研究方法和解释方法关系到对“文本”的阅读程度,在某种意义上讲,方法是否合理更关系到阐释结果是否正确。佛教史上两千多年来的研究与解释方法是有效的,它比较客观地把佛学“文本”精神传送下来,但是这些研究与解释方法往往又受它所处的时代文化的影响,是在那个背景下人们的思维维度。近代以来世界文化环境发生巨大变化,人类的思维有了极大的飞跃,对事物的理解方式和创造性思维都有变化,在这个新的文化氛围中,就应该有新的文化思维方式。新的思维方式是新的研究与解释方法的基础,它最主要的特质在于它全方位、多层次、立体地理解和把握问题。传统的方法是古典式的,这是由历史条件决定的,而今天我们的文化理解维度是多视角的。我的研究与解释方法,就是面对“文本”问题本身,以哲学方法来研究和解释问题,重视“语义”和“语用”,而不是“语词”。尽管在所采用的语言符号上还是自然语言,却是从普遍性意义着眼。符号就是抽象化的东

西,就其本质而言,实际就是普遍性。人是符号化的生命,识化的存在就是符号化存在,在这个意义上讲,唯识学所阐释的问题就是符号学。法相就是符号,“相由想生”,相是概念,是思维的单位,是思想的要素,是内在的符号,符号的生成和符号与符号的关系就是缘起与因果关系。在认知上我人不能直接面对存在,而面对的是识化的相分、范畴、符号。我们的世界,包括我们自己都是符号化存在,阿赖耶识就是信息符号库。这就是我对唯识学的基本观点和立场。由于笔者只是一个不断探索佛法义理的行者,所以言中不免多有错谬之处,甚至是痴人说梦,尚祈教内大德们不吝教正。我认为,研究佛法、理解佛法、解释佛法是一个持续不断的历史过程,人生就是不断体悟生命大道、不断超越自我、不断完善自我的过程,这样才是转识成智的实际之路。佛法重于实修,但更重于闻思,因为闻思是学修悟道的初步,只有闻思成就,才能生起真正意义上的修行。对于我们这些凡夫,正应多闻多思多学,早立正见。愿以此与同道共勉。

一、“法”是佛法所观照的对象。“法”,印度梵语音译为“达磨”,是“轨持”之义。“法”相当于汉字中的“事”和“物”。事物只是表示存在性,而“法”则具有被觉知义和不离能觉知义。佛法中的“法”是具有认识论意义的。佛法认为“法”的实相是缘起,觉知到“法”的缘起相,就是亲证到终极真理,能觉知终极真理的心智就是菩提。“菩提”是正觉之义,正觉之智是由“转依”获得,转依方法是佛法的特有生命价值解脱方法论。在没有转依前,我人的心相是处在“识”态,“转识成智”是佛法唯识学的对治法。唯识学认为“万法唯识”和“唯识无境”,法是“识”所变现之法,法是以唯

识的方式存在的,法的性质是缘起的。在唯识上,法就是心理的概念范畴。唯识学这一主张是有根据的,来自佛陀在《阿含经》中所言:“心为法本。”法由识变,识为能相,法相必归唯识也。法相与唯识是唯识学中的核心课题。唯识者,就是唯内在,只在内识中讲所变现之法相,不涉外境,故曰唯识无境。“唯识无境”不是否定外界存在,这是从主体生命解脱价值上建立的方法论命题,这个命题具有对治性。唯识学的转依方法是以“唯识无境”为根本前提的,在这个前提下,唯识学才能有效地进行对法理的澄清(转识成智)。

二、法:缘起与因果。法是存在于心识中的事物(概念),它必然具有本性与现象。缘起义是揭示法的本性的,因果义则是揭示法的现象的。缘起义在于说明所证之法实无自性实体。在唯识学中,缘起理为根本智所亲见,缘起理是法性。因果义在于说明所知之法的变化和关系,因果义是缘生理,为后得智所觉知。缘起与因果(缘生)、根本智与后得智、唯识与法相是相关相异的,依缘起理而构建的因果论是有效的因果论,因为法相因果之事是无实体自性之事。缘起与因果的关系就是法性与法相的关系,唯识学就其实质而言就是法性缘起学,因果缘生学就是法相学。缘生根于缘起,后得智由根本智,法相归于唯识。

三、法与识。近世佛学界有一场著名的论战,那就是太虚法师与欧阳竟无居士的“法相与唯识”的关系之辨。太虚法师主张“法相必宗唯识,唯识必摄法相”,其义为法相与唯识实为一种之学,主合观。欧阳竟无居士则主张法相与唯识是两种学,“约观心说唯识”、“约教相说法相”,主分观。主合者看到了法与识的相同

性,主分者看到了法与识的相异性。法与识究为何等关系?是相同还是相异?其实法与识是不一不异和不即不离的,绝对化的相同和绝对化的相异都不能自圆其说。识是能变,法是所变,能与所在认识论上是有区别的,所以就学理上分判,欧阳竟无居士的论点是精当之论。法与识之关系就如同镜子和物像一样,镜子如识,物像如法,物像依识而显,故曰万法(物像)唯识。我们不能说物像就是镜子,也不能说镜子就是物像,镜子与物像是不一不异和不即不离的。法与识也如是。

四、内在因果与外在因果的区别。唯识者就是讲万法皆唯内识而有,唯识所变现的诸法的相,是内在的法相,法相的因果关系是一种内在因果关系。内在因果与外在因果是不相同的。我人一般经验的外界因果事实是十分驳杂的,依感觉所知的外在事物是多样性的,其形态、层次、结构、运动变化规律都有差别,所以外在因果关系也极难单一性地描述,主体经验的外在客观知识总是有限的。对外在经验的认识一般是归纳性的知识,我们知道归纳法无法成为普遍性与必然性的原则依据,所以外在因果论是一种或然性的实验知识理则,而不是有效的主体生命价值理则。能够充当生命价值论的因果论是内在因果论,因为内在因果论是必然性的理则,生命价值的确定依据必然性理则方可有效、有意义。现代的实验科学都是一种外在因果原理。唯识学与之相反,唯识学是内在因果原理,唯识学的因果原理是必然性的逻辑原理。内在因果论与外在因果论的区别,主要反映在对象的范围不同、取向不同、逻辑原则不同。在主体上,讲因果不能太宽泛,不然终极价值论就无法建立。唯识学是在主体内在界构建起的主体生命解脱

(转依)价值论,从价值论意义讲,唯识学的内在因果论是唯一有效的生命价值实践方法论。

五、唯识学的“种子”是内在因果论的枢要。在佛法理论上,唯识学是对中观学的超越,唯识学彻底地体现了佛陀的解脱方法论的内在性。为了使内在因果关系得到如理地描述,唯识学建立了符合内在因果形态的“种子”范畴。种子就是亲生自果的功能潜力。就存在而论,识是我人的存在方式,识有两种状态:一是种子态识,二是现行态识。识是流动的存在体,所以唯识学给“种子”下了六个定义:一刹那灭,二果俱有,三待众缘,四引自果,五性决定,六恒随转。识的流动之力是业,所以唯识学也称识之功能为业识。业以思为体,思即是行蕴,行就是迁流变化之相,是主体有目的的作业,所以行就是内在心志。从能生角度立“种子”名,从所生角度立“现行”名,种子是因,现行是果。因与果、种子与现行是相对而言的,种子生现行,现行生种子,这就是唯识学的内在因果关系。种子是一种唯识性的自性,这个自性是性能的保留不变,而不是性体的常住。唯识学“种子”说的建立,保证了内在因果律的必然性,有效地把“已作不失,未作不得”的必然因果原则刻画了出来。

六、佛学发展史实际就是对佛陀圣言量的解释史。正如欧阳竟无居士所说,佛学是“结论后之研究”,佛陀已全证宇宙生命的真理,得到彻底的自在解脱,佛陀的圣教就是对真理的阐释。佛陀的言教是圣教量,是法理的结论。后人都在不断地体认这个法理,不断地解释这个奥义。然而,由于解释者的根性因缘、文化心理、价值取向、解释方法上的差别,所形成的认识结果也就各有不同。

唯识学是对根本佛法最圆满最精当的解释。原始佛教是根本佛法,佛陀的“三法印”是普遍性必然性的理则,然而这个理则是在什么范围内说的?是通过什么方法得出的?我认为这个理则必须放在内在世界——识化之法中才是如此,佛学是内学、内明,就是于内在世界安立法则,于内在世界可以存在必然性法则,而外在世界对于主体觉知者而言永远是处在或然状态。唯识学很好地抓住了佛法所观境的实质,并且在此基础上引申到法相因果原理,得以对主体心灵的内在本质作出圆满彻底的解释,从而为“转识成智”提供了可靠的依据和有效方法。唯识学是原始佛教的解释学,是根本佛法的通论。当然在唯识学的形成发展过程中,也有许多支离之处,但是唯识学的主流一直与原始佛法相契合。大乘佛法的中观学对空性的体悟极深,但是它并未发展成为唯识观,而唯识学却在中观见的基础上,升华到“一切法唯识”,从而使佛学体系得到完具。

七、缘起义与缘生义。缘起是法理(法性),缘生是法相。于唯识学上讲唯第八识是缘起法性,唯第六识则是缘生法相。第六识之智是妙观察智,即量智,所观境相就是一切法尘。第八识之智是大圆镜智,即性智,所观境界为自圆成实性。缘起与缘生其理同,其相用别。学唯识学要明了缘起与缘生的关系,不然就不会悟透法相学与唯识学的区分。唯识学论八识体性,直悟二无我的缘起妙谛;法相学则论五法相用,通释诸法缘生道理。法相学与唯识学的区别在于所论法义的差别,唯识重于缘起,法相重于缘生,唯识学以缘起而摄缘生,法相学则是以缘生来回归缘起。法相与唯识在学理上必须分,这是方法论上的原则;但在终极上,法相是唯

识的法相,因为一切法毕竟是唯识的。

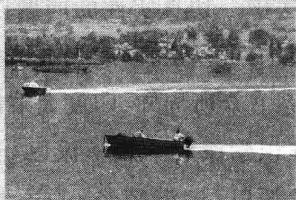
八、业与因果。“业”是有自主性的作为力,业以思为体,人是以思为特性的众生,所以造业应是人的特性。“业”类于现代“劳动”一词,有意识的、自主性的行为是业(劳动)。一般动物的行为则是本能,不是一种有意识的、自主性的行为。在业思的维系中,能生与所生的关系就是因果关系,于能生处立业因,于所生处立业果。唯识学的因果是在业的前提下讲的。因果是业力的因果,不是实体的因果,更不是虚空的因果。因果的有效性取决于业的存在,业力的存在方式就是因果关系。

九、识的缘起与识的因果。识是功能,不是实体,识有其性能业力。识是运动的,识是实有的,但不是实体性的有,而是缘起性的有。一切法(法尘)皆是假有,唯识学讲“假必依实”,就是说一切法(假)皆依缘起实有之识。缘起性是识的存在实性,识在其存在的运动中,形成了八识功能,八识之间的关系就是缘生因果关系。第八阿赖耶识是一切种子识(能藏一切法种子故),前七识为现行识,或称七转识,阿赖耶识与前七识是展转相生、互为因果。识由于不是外在性的实体存在物,所以它不具有空间性的存在形式,它仅是时间性的相续性存在。意识的流动是一维性的,识的自身因果关系也是一维性的。在一维性形式下,因果原理是必然的。如佛法中的十二因缘法,就是阐述三世两重因果关系。《华严经·十地品》云“十二有支皆依一心”,这一心就是缘起能相识。唯识学主要讲阿赖耶识缘起论。阿赖耶识缘起论是对十二有支缘起论的阐发引申。无著论师在《摄大乘论》就讲两大缘起论:一是分别爱非爱缘起(十二有支缘起),二是分别自性缘起(阿赖耶识

缘起)。这两种缘起其实是一，其坐标力用有别。十二有支力破我执，自性缘起则力破法执，唯识学的目的就在于双破二执、妙证二空，极得二胜果。识的缘起论和识的因果论是为阐释无我理和无我相的。唯识就是中道论，唯识观就是中道观，“唯遮境有，识简心空，不有不空，高履中道”，在中道义上，缘起无实体，因果相对，其中无实法存在。

十、缘起、因果与无为法。唯识学认为识是有为法，缘起与因果都是有为法。所谓有为法者，就是说有运动变化的事物都是有为法。有为法都是事，在事之上还有理，而理则是无为法。所谓无为法者就是说不生不灭、非色非心的理体是无为法。有为法与无为法两者之间的关系是事与理的关系。《大智度论》云：“离有为法则无无为，所以者何？有为法实相，即是无为。无为相者则非有为。”这里清楚地将有为法与无为法的关系做了简别。缘起与因果之理就是无为法性，缘起与因果的存在就是有为之法。无为法性是无相之理，所以一切有为之相皆不是无为理之相。缘起、因果与无为法不即不离。无为法是一切法的理性，是一切法的依因，但不是一切法的实体和一切法的生因。唯因无为法是以不生不灭为其本性。然而世间确有一类论师，硬讲无为法缘起论，硬是把无为之理体自性实体化，硬是把有为法与无为法化为体用一元论，结果缘起因果不像缘起因果，无为法不像无为法，名之与实全然相违。此类论师不解唯识理趣，只是任情作解。唯识学如理如量地对有为法与无为法、事与理进行善巧分别，于解脱道上，安立了有效的方法论。缘起与因果之法就是唯识学的生命价值自我实现的认识论和方法论的内涵原理。

唯识学相关问题论解



唯识二题刍议

唯识佛学是印度大乘佛教发展到圆满程度时期而形成的庞大的理论体系。它把佛法中一切真实性的问题以现实、理性的方式给予体系性的完整诠释。可以说,印度大乘佛教,只有唯识佛学是严格意义上的结构体系。众所周知,印度大乘佛教共有两大学派:一是中观学派、二是唯识学派。中观学派以《般若经》为宗本,由龙树菩萨开创,唯识学派以《解深密经》为法源。由无著、世亲二大揭糈,中观学派原本笃守诠经阐义的精神,是般若思想的解释学。然而后来演化成两大学支:一是应成中观学、二是自续中观学。应成派以随应破为方法,反对以立量形式建立宗说。自续派则与之相反,它以自义立量为方法,建构中观法义量论。在方法论上中观学内部是不统一的。唯识学在历史过程中,也是如此,在印度,唯识学也有两大对立观念:一是无相唯识学、二是有相唯识学。在中国,唯识学由于翻译和阐释不同,也有两派:一是旧译唯识学、二是新译唯识学。太虚大师认为大乘佛教有三大宗:一是法性空慧宗、二是法相唯识宗、三是法界圆觉宗。印顺法师则以三论来判别大乘佛学:一是性空唯名论、二是虚妄唯识论、三是真常唯心论。

太虚大师和印顺法师的分判是合乎中国佛教情况,与印度佛教历史实际不甚相符。据唐代玄奘法师和义净法师所传讲,印度大乘佛法共有瑜伽与中观两大系。旁证,西藏佛教也认为印度佛教有空有两轮。特别是宗喀巴大师就作如是说。所谓的法界圆觉宗或真常唯心论,它实质是中国化佛学。它的理论基础与思想来由,主要有两方面:一是旧译唯识学的典籍的引申与误读,二是汇综本土哲学观念。法界圆觉宗或真常唯心论是以如来藏思想为核心。关于如来藏思想在大乘佛教中,确实存在这种观念,在印度著名的经典有十六之多,论典也有,但不多。如来藏思想是关于成佛的问题,但是并不存在一个独立的如来藏思想体系。如来藏最终被唯识学纳入理论体系之中,成为唯识学的不可或缺的理论与实践内涵。然而,由于旧译唯识学的典籍在文质两方面的缺欠,导致了中国解释家们用本土哲学的体用思维方式来诠释和引申发展如来藏义。从而产生了中国化佛学。天台、华严、禅宗乃至净土、真言也都脱胎于此。从而形成了庞大的真常唯心论体系。印度大乘佛教的正统学派中观与唯识然被中国化的真常唯心论给解构了。在汉传佛教中。中观与唯识都被真常唯心化了。时至近代,由支那内学院的欧阳竟无大师的坚苦努力,才回复了唯识学的本来面目,新译唯识学才有重现之日。再加印顺法师的深入研究,正统的龙树中观才与世人见面。欧阳大师与印顺法师是中国佛教的真正当代功臣。虽然中观与唯识现已成为佛学院和学术研究的重要课题,但是真正能够摆脱真常唯心论思维方式和价值情结的人不多,特别是对唯识学的研究更是如此。近来有一些学习唯识的人,反对新译观念,主张以旧译无相唯识为究竟义,为正统说。也有主真常

唯心见,以反唯识,为不了义故。这些人的议论杂芜,甚不系统,无法一一驳斥,为了澄清唯识学的本来面目,我们有必要从唯识学的本身作一系列的量理论证,从而确定唯识学的要题本质规定性及其合理性与有效性。下面我们拟二个关键要题,以理性的揆度方式,做一深入研究论证。倘有不够恰当之处,还尚望诸家不吝指教为盼。

一、关于阿赖耶识论的建立必要性问题

建立阿赖耶识论是唯识学最为重要的工作,它可以解决一切存在与认识乃至实践与解脱的种种佛学难题。阿赖耶识的建立为所知一切提供了充分必然的前提与基础。《大乘阿毗达摩契经》云:“无始时来界,一切法等依,由此有诸趣,及涅槃证得。”由此可知,阿赖耶识就是一个相续执持的主体存在,《显扬圣教论》中云:“阿赖耶识是有情世间生起根本,能生诸根,根所依处,及转识等故,亦是器世间生起根本,能生器世间故,又即此识,亦是一切有情互相生起根本,一切有情互为增上缘故。”从引文中我们可以看出,阿赖耶识的根本性,它从存在性上完整地把勾画出存在的内在基本相关性。所以唯识学认为阿赖耶识论是佛陀立教的无上无容之究竟了义故教。众所周知,《般若经》以扫相证空为本义。是佛法体系的重要的一个环节。中观学是专门解释般若空义的,龙树菩萨的中观学与般若是相应的。由于般若经的论域没有广及所知依,仅对六识区宇之法多有阐释。所以后期中观师误认为般若经是反对所知依。并且,以简别概念自性的方法来批判阿赖耶识,认

为阿赖耶识是变相的神我,是不究竟的方便说。持这种观点的中观师在西藏最多,可以说是主流。阿赖耶识是否是神我?这个问题可以用引文回答:《解深密经》中云:“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。”又《成唯识论》中云:“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,是界趣生施設本故,性坚持种,令不失故,转,谓此识无始时来,念念生灭。前后变异因灭果生,非常一故。可以转识重成种故,恒言遮断,转表非常,犹如暴流,因果法尔,如暴流水,非断非常,相续长时,有所漂溺,此识亦尔。”据经论所述,阿赖耶识没有常一主宰固实不变之义,所以与神我之义截然不同。不可同日而语。唯识学诠用义为一大要旨,从业用的关系中,有主体性的心识整体结构,这是事实。转识不能持种,唯有阿赖耶识可以相似相续,不断不常,因果方可建立。中观师承认有业果相续存在,不承认有业果相续之整体性功能,真是只知二五,不知一十。后期中观师对八识自性的批驳是没有什么道理的,是他们误认为八识是自性实体有,唯识妙义甚深,岂能如此浅薄。其实对唯识学的阿赖耶识论构成对峙的学派,是旧译唯识和真常唯心论。旧译唯识学主要由真谛为代表,他的思想来源于印度无相唯识学的安慧论师一系。并且在方法上有创新,如立九识义,在八识之上又建立第九识阿摩罗识。他认为阿赖耶识是无常的,而阿摩罗是常的。如他在译《决定藏论》上讲:“阿罗耶是无常,是有漏法,阿摩罗识是常,是无漏法,得真如境智道故,证阿摩罗识。”又云:“阿罗耶识而是一切烦恼根本,不为圣道而作根本,阿摩罗识亦复不为烦恼根本,但为圣道而作根本,阿摩罗识作圣道依因,不作生因。”又云:

“一切行种烦恼摄者，聚在阿罗耶识中，得真如境智增上行故，修行行故，断阿罗耶识，即转凡夫性，舍凡夫法，阿罗识灭，此识灭故，一切烦恼灭，阿罗耶识对治故，证阿摩罗识。”又在《十八空论》中云：“唯识义有两：一者方便，谓先观惟有阿黎耶识，无余境界，现得境智两空，除妄识已尽，名为方便唯识也。二明正观唯识，遣荡生死虚妄识心，及以境界，一切净尽，惟有阿摩罗清净心也。”又云：“阿摩罗识，是自性清净心，但为客尘所污，故名不净，为客尘尽，故立为净。何故不说定净不净耶？答：为显法界（即阿摩罗识）与五入及禅定等义异。”从上引文我们可以看出，旧译唯识学的基本精神来，它与新译唯识学有明显区别。从旧译唯识学中也可以看出，印度无相唯识学的思想本质及其立论之根源。它们都把唯识的两个立论维度给对立起来，并且以净心唯识为究竟义，这是受如来藏自性清净心观念的影响，由于误解阿赖耶识与如来藏的关系所导致如此。旧译立九识义无相唯识反对有相唯识义都是这个缘故。阿赖耶识与如来藏是一个东西，不同的是阿赖耶识是从所知依角度立，是认识论的。如来藏是从如来境界与真实本性上安立，是存有论的。《密严经》中云：“如来清净藏，世间阿赖耶，如金与指环，展转无差别。”《楞伽经》中云：“如来之藏，是善不善因，能遍兴造一切趣生。”又云：“如来藏识藏，唯佛及余利智依义菩萨，智慧境界。”可见，藏识与如来藏实为一物，分位假名不同而已。旧译唯识和无相唯识看到了两者在名相上的不一，确没有看到两者在本质上的不异。因此，它们犯了错误。净心唯识证明了存有层的意义实在性。方便唯识则证明了认识层的结构功能形式之合理性与有效性。由此我们可以说新译唯识包摄了旧译唯识和

无相唯识的合理性,又扬弃了它们的局限性与缺欠。便唯识学具有了整体性建构。阿赖耶识的自性就是大圆统智,圆成实性。这是其净位,它还有染位,也就是与转识互依的相续执持关系。唯识学的转依就是舍染还净。阿赖耶识于凡夫位是阿赖耶,于圣人位则是阿陀那识,也可称自性清净心。阿赖耶识论的有效性与合理性是取决于它自身的实在性及其诸识结构功能形式的关系性。唯识学主要讲,一切法皆由识所变现,而能变现只有三类:一是异熟变,即阿赖耶识变;二是思量变,即末那第七识变;三是了别境变,即前六识之变。异熟变将异时,异类,变异都统摄在一个因果相续性的整体关系中,末那变把整体性的主体关系体,执取为实体,成为有情情的虚妄之源。了别识变把所现一切法都周遍计度为名相化,这就是唯识的整体内在自性的关系。转依也必须依于八识结构的功能作用来实现。不然无实依据。诸识活动必有因果关系,必有形相功能,因此有相唯识认为识是有形相的,然是相续无常的。是因缘有,不是自性无。无的是遍计所执性的妄执之情。阿赖耶识是有的,末那识执我之情是实无的。建立阿赖耶识论,前七转识有了存在的前提和生起的依因,所以唯识学的八识论是由于自身的结构性所决定建立的。旧译唯识妄在八识之上再加九识,实属头上安头,多此一举。然而,中国佛教的真常唯心论者在旧译唯识学的基础之上,并且用中国本土哲学思想方法来诠释如来藏义。所谓中国本土思想方法者,就是体用论。真常唯心论认为如来藏是真如心,是本体,是大全宇宙心体。而一切众生的阿赖耶识是用,是生灭心。如《大乘起信论》中云:“心生灭者,依如来藏,故有生灭心,所谓不生不灭与生灭和合,非一非异,名为阿黎耶识。”

又《大乘止观法门》中云：“问曰：不空如来藏者，为一一切众生各有一如来藏，为一切众生，一切诸佛唯共一如来藏耶？答曰：一切众生，一切诸佛唯共一如来藏也。”从引文中我们可以看出，真常唯心论的如来藏真如心是一切的共同本体。所谓“真如生万法，万法尽真如”，是与此完全相应的。真常唯心论用一元论统一存在本元。它反对唯识学的差别论。它们把差别判为虚妄之相，是真如体之随缘业用。因此在阿赖耶识之上又建立一个宇宙大全之真心为本体。真常唯心论确实有一套完整的体系。但是，由于它把本体真实性判为一元，因此，现实的多样性的缘起与因果必然性就无法解决了。依真起妄，息妄归真是违反现实因果的必然性和逻辑同一律。然而唯识学的以阿赖耶识为主体的生存论与经验现观之事理则完全相合，并且于当然又可达致所以然。是如实的自觉性心识理论与实践体系。总之，中观师于心识论有不及处，而真常唯心论者又多太过处，两者于心识问题都不圆满，这都是因为不真知唯识立阿赖耶识的义趣所在之故。无相唯识于唯识理没有达到究竟处，只见体不知用，以体度用，过患无边也。只有新译有相唯识学体用双张，即用显体，圆满唯识义。此处所用体用概念与中国传统哲学之体用不同，与真常唯心论的体用义也有别。它的体用是本体论的，而我们所用的体用是即事而言的，是现象的事物之关系。因此不可混为一谈，即事而言的体用义是讲，体是理体，用是事相，非是执体为有一实物也。反之真常唯心论者确实有实体物之观念存焉。唯识之识非此物也。所以唯识学的阿赖耶识论是契合中道的。被改造后的体用义是显中道之理的方法了。近代唯识大师欧阳竟无先生就是用体用义诠释唯识之理的。

二、关于“五种性”论的建立必要性问题

五种性论是有相唯识学的基本观点，是决定论。是区别于其他宗派的重要标志。五种性义与有相唯识学的思想本质是内在逻辑相统一的。何以证知？五种性义与现实性相应故，与识体无量义相应故。现观一切事物，多样性是现实性，因果关系历然不乱，以作不失未作不得，法尔如是性体决定。在如物性地水火风共相无常为其理则，自相作用决定不变。五种性是心体法尔本质，是天然决定。不因无常相应而变法尔性能本用。再者，种姓之差，决定增上义存在，外在性存在，否则同为一种性，法尔无差，因果作用，增上关系，无从建立。唯识学认为宇宙中有无数个阿赖耶识，各个识体互为增上缘，识体与识体之间若是同一属性，则必然成就一类因果，因为本体为一故，因同果必同也。然而，宇宙多样，事实如此，必然有其性能之区别，否则难可理喻也。如何说四大种构成了器界因果属性，那么五种性就是心识界的因果属性。据此理可以解释现实性。又可以理解成佛的必然性。从这个意义上讲，五种性义是从现实性而建立，一种性义则是从理想性而建立，正统的唯识学必须要坚持五种性义，否则就不是正统的唯识学。一种性义是方便说，是慈悲心摄化有情的手段，不是究竟义。若果都是一种性，为何一种性中也有利纯之别。容一种性中有利纯之别，为何不容一种性之外也有异性。法尔差别实属本然。唯识学尊重事实，因此如实表达真实观念而已，所以五种性义是法尔真理，金刚不摇

的。持一种性决定论的思想逻辑是本体是真,现象是妄,回归一真之元,当体都是佛性。由于佛性之体是各个平等,法尔为一,所以各个皆可成佛果。妙哉此言,振奋信志,然而于事实上则完全相违,永难得已证实也。

通过如上二题的探讨,我们可以看出,唯识学与性空唯名论和真常唯心论都有区别。唯识学建立阿赖耶识和五种性论是为自宗的认识与实践提供必然前提和根本原则,在印度佛教中,大乘佛学有三个立论维度,据《大乘法苑义林·唯识章》中云:“摄法归无为之主,故言一切法皆如也,摄法归有为之主,故言诸法皆唯识,摄法归简择之主,故言一切皆般若。”这里的无为之主的真如,就是净心如来藏,它与唯识都属于唯心论,唯识在有为因位立,净心在无为果境立,实际二者在唯识学中,已得到圆满的有机结合。统一在一个完整的体系里。般若是因,菩提是果,般若之简择是建立正见,是大乘法的初始,所以大乘佛学的三个立论维度是一个修行实证的三个渐次阶段。般若者,正见也,唯识者正观行也,如来藏者正果之境也。三者内在是统一的整体,所以说,大乘佛教其实是圆满的修行实践体系。然而不肖者,于法生偏执,不能善达会通,结果各执一见,标宗立义,互相攻讦。更有甚者,于文不能如实解其文义,望文随意格义发挥,从而似法大盛,正法隐晦。这种情况在印度佛教史上,也是存在的,但是最为炽盛之处是中国,特别是真常唯心论的产生,把相似佛法变成中国佛教的主流,在文化上,影响至广,结果人们普遍以为真常唯心论就是大乘佛教的究竟义。要想认清中国佛教的异化原因,只有深入研究唯识佛学,才能认清大乘佛法的究竟本义,才能知道真常唯心论如何误解大乘佛教的

唯心之义,才能在理性上认识到真常唯心论的理论体系上种种内在违理之处。但又为何能够得到中国人普遍接受。这就是中国人的真常本体价值观的情结所致。然而,这正是唯识佛学所要破遣的对象。

略论法相与唯识的分宗意义

印度大乘佛教瑜伽行派是由两种学所组成的,一是法相学,二是唯识学,法相学是教相学理,唯识学是观心方法,法相学是依缘生理而建立,唯识学是依缘起理而极成。法相学阐释诸法实相平等平等义。唯识学弘扬心王作用殊胜殊胜义。法相学开发后得智,唯识学启蒙根本智,法相学与唯识学的学理界限是非常清楚的,是不容混乱的。然而,大乘佛教瑜伽行派传入中国,随之建立起法相唯识宗。法相唯识宗在中国仅兴盛不过四五十年,而且它仅在具有高度水准的文化人群中有所影响与印象,这主要是因为法相唯识宗的经典义理博大精深,逻辑思辨性太强,很少有人能弄懂,所以感兴趣的人就不多。中国法相唯识宗在形式上,似乎还没有对法相与唯识做学科性的分类,因而,使得后学自学法相与唯识的人,误认为法相与唯识是一宗一学。其实在中国传译的瑜伽行的经论中以及唐代章疏中,对法相与唯识的概念定义,都是可以看出二者的区别。然而,后人竟未识破。当然主要也有千年来中国佛教文献流失严重。由于法难所致,瑜伽法门没有传承,因此,一些学人依据一麟一爪,而推度瑜伽行的义理,自然会将此门派所传

的法相学与唯识学混合为一。又何况中国传统哲学思想方式就是圆融性的,凡事以大统一为终极。因而,法相与唯识合一也是顺理成章之事了。时至近代,大量佛典从日本回流,能够真正反映瑜伽行派的完整原貌的经论,都得到出版刊行。这样有识之士才发现个中奥义。首先彻悟法相与唯识不同的学者,就是专门以讲学与刻经为务的欧阳竟无大师。他的研究成果得到了当时著名思想家章太炎先生的赞叹,称其为“其识足以独步千祀”。东初法师在《中国佛教近代史》中称欧阳大师为“实唐玄奘后第一人”。欧阳大师为法相与唯识的分判论据翔实,无可否定。维新著名领袖梁启超先生说:“听了欧阳竟无讲唯识学始知有真佛学。”梁漱溟先生更是如此,他讲:“我只承认欧阳先生的佛教是佛教,欧阳先生的佛学是佛学,别的人我都不承认。”就连太虚长老对欧阳大师也是非常敬重,称其为:“胜军之后有斯文。”其义欧阳大师之唯识学可以与印度唯识大师相比之。较之玄奘有过之也。从上几位名家的评价与推崇,欧阳大师在佛教界的影响可见一斑。然而,意见总是不会全部统一的,另一位佛学大师太虚长老则与欧阳大师唯识与法相观相左,太虚长老认为,“法相必宗唯识”,“唯识必摄法相”。法相与唯识是一种学。还有一位持与欧阳大师和太虚长老意见都不同的观点的大师,他就是印顺法师。他从中观学角度对法相与唯识做了判释,他认为“法相不必宗唯识”但“唯识必是法相的”。太虚长老和印顺法师的意见也是很有意思的,他们正好反映了大乘佛教另外两大思想体系的唯识观。太虚长老信奉法界圆觉宗,也就是真常唯心论。因此他所理解的唯识,已是真常化的唯心了。所以,以心识为宗体是当然的,法相由心生,法相宗唯识

则成自然之理也。印顺法师推崇法性空慧宗,也就是性空唯名论。因此他所理解的唯识,自然是唯名论化了。名相是宗体,所以,唯识也不例外,当然也被法相所包括,在这里法相广于唯识,唯识仅是法相中之一类而已,因此,法相不必是唯识的。考欧、太、印三位大师的唯识观,只有欧阳大师是从唯识学的本位上来判释法相与唯识义。欧阳大师认为“法相与法性是一种学”,“法相与唯识是两种学”,“约观心立唯识”,“约教相立法相”。我们不妨对法相与唯识这两个概念做一番分析,看一下它们的本质规定性,从而澄清概念的固有之义。“法相”者,即诸法之实相也。“法性”者,即诸法之实性也。性与相在汉文中,是一对范畴,性有不变义、实质义和属性义。相有现象义、表相义和外义。二者是有一定区别的,但是两者并不能分开和对立起来讲,因为一切法,都是形式(相)与内容(性),现象(相)与本质(性)所组成的。所以相性是合者成法,分者成无。中国化佛学将相性分开,判为二宗,这在事实上和逻辑上都说不通的,相与性在梵文中是可以互训的,在某种意义上讲,性与相是一个东西,如实相与实性,或三自相与三自性是一个意思。所以欧阳大师判法相与法性为一种学是有道理的,且又合乎事实。再说,法相与唯识的根本区别,性相之法是教相问题,是论比量义理的,唯识则是自内观心之问题,是表现量境界。法相与唯识有区别是事实,无须多论。欧阳大师讲“唯识学诠用义为一大要旨。”可见,法相与唯识的区别也要在用上划分,这是有意义的,非独唯识诠用义,全部佛法都是诠用义,并且以用显体。这是佛法一大特质。就其一切法终归唯识,这也是学理所承认的,但是这没有指导实践的现实价值与意义。一切法归唯识是理也,这

是终极的承诺,这是共相的前提。然而,佛法的任务则是在于显理体,那就必须有用处,无用则无功德,无功德则显理不会成就。立用义,就必须法相与唯识分宗,二者分开,于实践有可操作性。并且具体相有具体法则。从修证佛法角度上讲,成佛是有严格次第的,佛云:“先得法住智,后得涅槃智。”又云:“从闻思修,入三摩地。”这都是从用处上,将教相与观心分开,并且,先后次第地联结在一起,法相学就是法住智学,唯识学就是涅槃智。法相学是后得智根于根本智,以六善巧为人道,六善巧者,蕴、处、界、食、谛、缘诸法。唯识学是根本智,根于后得智,以四寻思为人道,四寻思者,一名寻思,二事寻思,三自性假立寻思,四差别假立寻思,由四寻思而引四如实智。法相与唯识从学理分途宗趣上讲,确实各有自己的力用,然从会归上讲,自然是不异的,不过方法实践是从用处立义,也就是从不一处立义,因此说,法相学与唯识学是两种学是完全正确的,而且,对于实证来讲是必要的。唯识学是能变义学,法相学是所变义学,唯识学所论是八识二无我。法相学所论是五法三自性。法相义广,普摄全教,唯识义局,唯属瑜伽一门,法相博大,唯识精纯。法相与唯识的区别是如此井然,毋庸置疑。法相学与唯识学在上千年的中国佛教史上没有被学人们自觉地发现,这主要在于大多数学人习惯于中国文化思维方式,总是以“统一性”为最高法则。用最高法则处理一切具体问题。我们认为“统一性”是最高法则,但是,它更是最后法则。如果凡事都用“统一性”来处理问题,那么,事实的具体属性我们就无法尽知。因为那样消除了一切法自相的法尔固有的差别性。印度佛教讲二者,一是如所有性智,二是尽所有性智,二者不一不异,不即不离。只有通过二智

的开发,才能真正地认清诸法自相与共相。然而“统一性”思维方式仅局限于“如所有性”。因此,中国佛教讲圆教者多,而具体实证则无法落实。这就是因为仅看到了“统一性”,没有看到“差别性”。“统一性”是理体,“差别性”是事相。二者不可混淆。佛教是讲“差别智”的,如果没有差别智(尽所有性智),那么诸法的因果谛理就无从认知。由此无漏功德无从成就。为了使佛法的理论与实践有机地结合起来,并且有效地可以运用,法相与唯识的分宗界定是完全必要的。我们必须承认,法相与唯识的区别是大乘佛教瑜伽行派理论体系中所本有的,并不是欧阳大师自己标新立异。仅是欧阳大师重新发现了而已。法相与唯识的分宗意义是重大的。它对于我们学佛修佛者至为重要。它为我们提供了学修实践佛法的具体方法,于事于理,善巧运用。把现实性与理想性,理智与灵觉有机地结合起来,但又条理井然,次第分明。因此无漏修行,因正果正。法相与唯识的分宗是中国佛教方法论的巨大进步。从而使中国佛教摆脱了笼统颠预之病。通过法相与唯识的分宗为契机,我们才真正有希望彻底悟透印度大乘佛法的本来面目。

略论性寂与性觉理论内在的区别

吕澂先生认为中国佛学与印度佛学最根本的区别就是性寂与性觉的区别。笔者完全赞同吕澂先生的论断。本文拟以这一基本论断为理论前提,对性寂与性觉论的理论内在区别做进一步论述。主要从三个方面来论证:一是存在论,二是实践论,三是方法论。佛教的存在论体现在佛教的存在(法)的实相真理观,所以存在论是佛教理论基础和思想实质。印度佛学(中观与唯识为代表的正统大乘佛学)的存在论是有为的缘起论。所谓的性觉论就是基于有为缘起存在论而建立的心性理论。中国佛学(天台、贤首、禅宗为代表的汉传佛学)的存在论是无为缘起论。所谓的性觉论就是基于无为缘起存在论而建立的心性理论。众所周知,缘起义是佛法的特质。然而什么是缘起、缘起论的有效性是什么?这是最重要的问题,是理解的关键。关于缘起,佛陀有十分精要的定义。“此有故彼有,此无故彼无。此生故彼生,此灭故彼灭”。所谓缘起,就是指一切法,皆是由因缘而生起。所谓因缘,就是指事物(法)的关系条件,没有一法是独立性的自有永有。都是相待而成因缘集合而有的体。故佛陀云:“此有故彼有。”此与彼就是因缘的代名词。从缘起论上看,一切法皆无自性。因此佛陀立“诸

法无我”与“诸行无常”为法印,并且诸法之理体的“涅槃寂静”与之合为三法印,确定佛教的教义基本特质。无我与无常可以算是法相之事,涅槃可以算是法性之理。缘起与缘生都是有为之事,有为之法因果历然,毫厘不爽,故印度佛学依此义而讲有为缘起论。理体涅槃是有为本法的依因,而不是生因。无为法的特质就在于无所作为(不动)性。

与印度佛学正相反,中国佛学专讲无为缘起论。天台宗的性具论贤首宗的性起论,禅宗的性生论,都是主张真如自性,随缘起万法,真如自性的万缘的主体,生因,真如自性是宇宙的大全体。所谓性具万法,从性而起,性生万法,自性不动,自性清静,自性不生不灭,这是最典型的大全体论,他的现相发生论是基于形上本体而来,这就是无为不动的真如自性。真如自性是无为法,但又可以缘起万法,这是一个难以逻辑的理解问题,无为法若能亲生万法,这还是无为吗?真如若是大全,包容一切,又为何受无明薰习,无明与真如是何关系?真如若是一,又何能生多诸法,这岂不是一因多果吗?真如若真是真能生,也应生真如,应与果应同故。而事实上则相反。基于这种大全体论,自然会生出大体大用的妙觉之观念,所谓性觉就是这个机缘的产物。中国佛学与印度佛学最根本的区别就在于缘起存在论上。由于缘起存在论的区别,导致中国佛学与印度佛学在宗教实践论上的巨大区别。印度佛学与中国佛学似乎在宗教目的与宗教动机上是一致的,但是它们的世界观与实践观乃至万法论都是有着本质性的区别。印度佛学的实践论(也就是成佛的实践论)是一种新式的实践论。这是基于有为缘起存在观而建立的。所谓革新式,就是认为成佛对于众生而言的,是一种生命本

质的创新革命。这是一种质的飞跃。而成佛是一种修为之果,是智慧与福德之业的圆满。成佛是宇宙人生的最为浩大的工程。与之相之相反,中国佛学的实践是一种返本式的实践论。所谓返本,就是回归自性真如本体,因为自性真如本体是本觉的本具的。万缘息去,不动于思,当下如如佛也。由于存在论的无为缘起论,自然会对佛果之境理解成为本性原真之观念。真如受熏,灭妄归真,这就是中国佛学的实践论,也就是返本同归本性式的修记法。在论证佛学存在论与实践论的方法结论上,中国佛学与印度佛学也是不同的,中国佛学的方法的范畴体系,基本上是用体用式思维方式来会解教义,而印度佛学则基本上是用事理式思维方式阐释教义。体用与事理之范畴的相关性本同,因而所诠释的法相内含也就大异典趣。体用是一对理性范畴,是揭示法的外在相关性。印度佛学认为,真如是理、是无为法,是不生不灭的涅槃性。菩提是智慧是有为无漏法。是清净功德所生,菩提是事,理是万法依因,不是生因,无为法不能生成有为法,故名有为法。菩提是证得,涅槃是显得。菩提是能,涅槃是所,二者不能混淆也。事者,法性法相之事实也。理者,诸法之所以然也。事者当然也。理者,所以然也。所以然是不能生灭的法则理体。非色非心,故无生起事法之能也。与印度佛学相反,中国佛学主张体用一元论,有为为用,无为为体,体用不二,体用一如。全体归体,从体起用。性觉恒具性起,性生都是以体用方式来诠解。这样似乎解释逻辑完美了,太又有一个大问返出来了,超越又如何可能?不要忘记,佛学的目的在于超越。完美的思维,不等于完美的事实和真理。中国佛学似乎过于重在玄学的完美化,而忽略了对诸法真实的证量之探讨。这也就是中印佛学的区别的所在。

略论“唯识”与“唯心”义

在一般佛典中，“唯识”与“唯心”这两个概念是不作分别的，如“万法唯心”与“万法唯识”实际就是同义语。有时“心”与“识”组成一词——“心识”或“识心”，都是把“心”与“识”当成同一范畴。“心”与“识”虽在概念内涵方面有共通部分，但毕竟是两个不同的名相，其词义与使用形式并不完全一致。汉译佛典中的“心”，源自印度梵文两个不同词汇：一是“质多”（*citta*），二是“汗栗驮”或“干栗驮耶”。“质多”之心是指意识活动的心，而“汗栗驮”或“干栗驮耶”之心则是指肉团心和树心、核心、心要。肉团心即心脏，是生命机体中最重要的组成部分。古时有人认为，心脏是心理活动的物质基础，心思作用是心脏的物质属性。孟子“心之官则思”，即此义也。核心、树心、心要之心，则是泛指事物最坚固、最重要的部分。汉译佛典中的“识”，也源自印度梵文两个不同词汇：一是 *vijn* ~ *a*^{na}，是指了别力，即八识之识；二是 *Vijnapti*，它含了别与显现二义。唯识学的“唯识”是 *Vijnapti - ma*^{tra}，即“唯识显现”之义。佛学中的“唯心”一词，梵文是 *citta - ma*^{tra}，指“唯”、“质多”之心，不是指“唯”、“肉团心”和“树心”、“核心”、

“心要”之心。“心”与“识”范畴不二，但在概念的建立上，“心”侧重在“体”，“识”侧重在“用”。“质多”之“心”是约主体精神存在立名，与“识”完全同义；肉团心、树心等则约客体物质存在立名，基本上不属于意识范畴。佛学的“唯心”与“唯识”皆从意识范畴立言。

“心”与“识”为什么可以同“唯”字组成一词，并且成为佛学思想的核心命题？据唐代唯识宗大师窥基《大乘法苑义林章·唯识章》云：“梵云‘摩怛刺多’，此翻为‘唯’。唯有三义：一简持义，简去遍计所执生法二执，持取依它、圆成识性识相，《成唯识》云：‘唯言为遮离识我法，非不离识心心所等’（编者按：《成唯识论》作：‘唯言为遮离识实物，非不离识心所法等’）；二决定义，旧《中边颂》云：‘此中定有空，于彼亦有此。’谓俗事中定有真理、真理中定有俗事，识表之中，此二决定（识中遮表，表有遮无；遮即简持，表即决定；表有之中，俗事、真理决定互有），显无二取；三显取义，瞿波论师《二十唯识释》云：‘此说唯识，但举主胜，理兼心所；如言王来，非无臣佐。’今此多取简持解唯。识者，心也。由心集起彩画为主之根本（主即是师，为类心王），故经曰‘唯心’；分别了达之根本，故论称‘唯识’。或经义通因果，总言唯心；论说唯在因，但称唯识，识了别义在因位中识用强故，说识为唯，其义无二。《二十论》云：‘心意识了，名之差别；识即是唯，持业释也。’或顺世外道及清辩等成立境唯，为简于彼，言识之唯，依主无失。为令舍识而依于智，说唯识言（此实智与唯识得名不同）。若能观中智强识劣，若以为境皆不离心，今为所观故名唯识。又不离依主，称为唯识（此有二义：一、诸法不离识；二、识是主，故言唯识不言余）；决

断从能,故可依智。又从欣为目,经唯名皆般若;从厌为号,论标并唯毗若底(编者按:梵云毗若底,此翻为识,识者了别义)。摄法归无为之主,故言一切法皆如也;摄法归有为之主,故言诸法皆唯识;摄法归简择之主,故言一切皆般若。”我们从上述引文知晓,“识”与“心”在与“唯”组成一词时,具有三重含义,印度佛学中的“唯心”与“唯识”义都是据此建构其思想体系的。印度佛学的心识范畴是对治印度外道常断二见而产生的——“境唯”是断见,“梵我”是常见,二者不契中道。印度佛学瑜伽行派认为,“唯识”才是中道。《成唯识论述记》卷一云:“唯谓简别,遮无外境;识谓能了,诠有内心。识体即唯,持业释也。识性识相,皆不离心;心王心所,以识为主;归心泯相,总言唯识。唯遮境有,执有者丧其真;识简心空,滞空者乖其实。所以晦斯空有,长溺二边;悟彼有空,高履中道。”心识是功能,不是实体,因此心识也是无我、无常的。《阿含经》所云“心为法本”、“心尊心使”、“心持世间去,心拘引世间,其心为一法,能制御世间”。《华严经》云:“若人欲了知,三世一切佛,应观法界性,一切唯心造。”《大乘本生心地观经》云:“三界之中以心为主,能观心者究竟解脱,不能观者究竟沉沦。众生之心犹如大地,五谷五果从大地生;如是心法,生世出世善恶五趣,有学、无学、独觉、菩萨及于如来。以是因缘,三界唯心,心名为地。”又《华严经》云:“心如工画师,能画诸世间,五蕴悉从生,无法而不造。”这些都是约心识为诸法之中枢,及其胜用、勾画、显现、了别而讲的。大乘佛教有两部大论,即《大智度论》和《瑜伽师地论》,是印度大乘佛教空有二宗最具代表性与权威性的佛学通论。《大智度论》云:“心有二种,一是生灭心,二是相续心。”这是依心的体

相来划分的。心性无体，刹那生灭，缘起性空，缘生无我；然业果相续，念念执持，恒相随转——这代表了典型的般若中观学的心识观，与《金刚经》“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”可以互相印证，与《阿含经》“观心无常”的思想更是一脉相承。《大智度论》的心识观，确证了心识的非实体性。《瑜伽师地论》云：“心有二种，一集起名心，二积聚名心。”这是依心识的业用来划分的。集起义是指心识汇集蕴藏诸法种子与现行功能；积聚义是指心识当体为诸缘所积聚，是缘起有，非实体自性有。集起与积聚是瑜伽唯识学的心识观，它揭示了心识胜义有之妙用。心识之有是性空之有，不是实体之有，这是唯识学与中观学所共许的。在印度佛教中，心识与染净、真妄等概念经常相组合。这是因为佛教修证过程中，有两种转依——染净依与迷悟依。在印度大乘经籍中，有一类经论是专讲“如来藏自性清净心”和“佛性”思想的。佛教界有人把如来藏自性清净心、佛性思想当成一个独立的思想体系，将其与中观学、唯识学并立为大乘佛学三大体系，这样的判断其实并不准确。如来藏思想不是单独的体系，它与唯识思想是基本一致的。如来藏思想与唯识思想是一个逻辑体系的两个部分，或者说是两种不同维度上的表达。如来藏自性清净心是从无漏果位上的净心角度立论，而唯识则侧重于因位而立说。印度佛教正宗的如来藏思想并不是真常唯心论，真常唯心论观念在印度佛教史上确实存在，那是被佛教经典判为“异化”的“佛教”，是受“梵我”观念影响的产物，是佛教中的附法外道。这在《楞伽经》可以找到例证，如该经中云：“佛告大慧：我说如来藏，不同外道所说之我。大慧，有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅槃、离自性、不生

不灭、本来寂静、自性涅槃，如是等句说如来藏已，如来应供等正觉为断愚夫畏无我句故，说离妄想无所有境界如来藏门。大慧，未来现在菩萨摩訶萨不应作我见计著。譬如陶家于一泥聚，以人工、水、木、轮、绳方便作种种器；如来亦复如是，于法无我，离一切妄想相，以种种智慧善巧方便，或说如来藏，或说无我。以是因缘故说如来藏，不同外道所说之我，是名说如来藏。开引计我诸外道故说如来藏，令离不实我见妄想，入三解脱门境界，希望疾得阿耨多罗三藐三菩提，是故如来应供等正觉作如是说。如来之藏若不如是，则同外道所说之我。是故大慧，为离外道见故，当依无我如来之藏。”佛在经中告诫弟子，不要把如来藏当成“真我”，“如来藏”与“无我”同义。“无我”是佛教的根本义理，而真常唯心之“真我”常与外道“神我”、“自性”雷同。对真常唯心思想，近当代佛学大师印顺法师、吕澂先生都有过论述。真常唯心论观念的体系化确实是在中国形成的，它是中国传统哲学本体观与旧译唯识及如来藏思想经论的讹误相结合而产生的误读与引申。对于这一点有许多确凿的证据。如当代一些藏传佛教学者认为，藏传佛教宁玛派是属于如来藏思想体系的，他们信仰的如来藏思想与《宝性论》是一致的。他们认为如来藏思想与汉地的真常唯心论不同，特别是与《大乘起信论》有质的差别。他们认为如来藏真如是境界，而不是实体。他们还批评民国时一些藏传佛教大师在汉地弘扬的会通思想，认为他们将如来藏思想与真常唯心论等同一事是错误的，理由是汉地真常唯心论的如来藏真如是一个能生万物、能藏万物的本体，而藏传佛教的如来藏思想则把如来藏真如当成诸法如实之性理，是正觉所显的无我境界，二者的义理差别判若云泥。近代弘

传密教的大师将宁玛派与禅宗视为一途，是格义方式造成的偏颇。当然其功也不可磨，毕竟使得藏传佛教传入内地，极大地丰富了汉传佛教的思想内容。

中国化的佛教基本上都奉真常唯心论为主臬，能够保持印度佛教思想传统的仅有两大系，一是罗什三藏，二是玄奘法师。罗什传译印度大乘佛教般若中观学，是龙树学的正宗；玄奘传译印度大乘佛教瑜伽唯识学，是慈氏学的正宗。中国化佛教的天台、华严、禅宗在历史上的谱系传承实难详考，都属于性宗。所谓性宗者，就是认为心是法性心，是真如心。“心”在中国化的佛学中，是指宇宙的本体、万物的始基，是最终灵明的大全。关于“心”之定义，华严五祖宗密禅师曾在《禅源诸论集都序》卷一中云：“泛言心者，略有四种，梵语各别，翻译亦殊。一纇利陀耶，此云肉团心，此是身中五藏心也。二缘虑心，此是八识，俱能缘虑自分境故。此八各有心所善恶之殊，诸经之中，目诸心所总名心也，谓善心恶心等。三质多耶，此云集起心，唯第八识，积集种子、生起现行故。四乾栗陀耶，此云坚实心，亦云贞实心，此是真心也。然第八识无别自体，但是真心，以不觉故，与诸妄想有和合、不和合义。和合义者，能含染净，目为藏识；不和合者，体常不变，目为真如；都是如来藏。”宗密禅师对“心”的解释与《大乘起信论》“真如心”观念完全吻合。天台二祖慧思禅师在《大乘止观法门》一书中对真如的解释是：“问曰：云何名为真如？答曰：一切诸法，依此心有，以心为体，望于诸法，法悉虚妄，有即非有；对此虚伪法，故目之为真。又复诸法虽实非有，但以虚妄因缘，而有生灭之相，然彼虚法生时，此心不生，诸法灭时，此心不灭，不生故不增，不灭故不减，以不生不灭、不增不

减,故名之为真。三世诸佛及以众生,同以此一净心为体,凡圣诸法自有差别异相,而此真心无异无相,故名之为如。又真如者,以一切法真实如是,唯是一心,故名此一心以为真如。若心外有法者,即非真实,亦不如是,即为伪异相也。是故《起信论》言:‘一切诸法,从本已来,离言说相,离名字相,离心缘相,毕竟平等,无有变异,不可破坏,唯是一心,故名真如。’以此义故,自性清静心复名真如也。”我们从引文中可以看出,天台宗的真如观与华严宗的真如观基本上是相似的,都把真如心定义在形而上本体论上。禅宗《六祖坛经》也是如此,如云“一切万法不离自性”、“何期自性本自清静,何期自性本不生灭,何期自性本自具足,何期自性本无动摇,何期自性能生万法”、“一切般若智,皆从自性而生,不从外人,莫错用意,名为真性自用”、“自性能含万法是大,万法在诸人性中”、“心是地,性是王,王居心地上。性在王在,性去王无。性在身心存,性去身心坏。佛向性中作,莫向身外求”、“念者念真如本性,真如即是念之体,念即是真如之用。真如自性起念,非眼耳鼻舌能念,真如有性所以起念;真如若无,眼耳色声当时即坏。善知识,真如自性起念,六根虽有见闻觉知,不染万境而真性常自在”。禅宗将真如心提高到“性觉”的高度,使真常唯心论具有了认识论的体验性质,从而完成了真常唯心论的哲学体系。中国化佛学的真常唯心论与印度佛学如来藏思想的区别可以通过大量文献证明,中国化佛学自然有其自身的文化价值,但若从宗教信仰与真理求证角度看,中国化佛学与印度原本佛学的区别是值得认真研究与鉴别的。因为源自释迦世尊的真正佛法是具有普遍性与必然性的,佛教称之为诸法实相。中国化佛学的真常唯心论与佛陀揭示的诸

法实相到底有多大距离,是值得质疑的。

在印度佛学中,一切法皆是缘起性空,如《中观论》云:“因缘所生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。未曾有一法,不从因缘生,是故一切法,无不是空者。”《大智度论》云:“一切法皆属因缘,属因缘故不自在,不自在故无我,我相不可得故。”《成唯识论》云:“若执唯识真实有者,如执外境,亦是法执。”从以上引文可以证明,实有自性的法体,从缘起论是建立不起来的。佛教的真如是缘起性空,真如只能是无为法。《大智度论》卷三十云:“离有为则无无为,所以者何?有为法实相,即是为无为;无为相者,则非有为。”无为是理体,所以无相。真如实相是一切法之理体,不是一切法之实体。所谓“心法真如”也是指心法的理体,不是实体法体,持法体实有见者是受缘起论者拒斥的。本着缘起论讲心法性用,自然不会落常断二见。然中国化佛学的真常唯心论是本着性具、性起、性觉观念来讲心法真如,如《楞严经》云:“一切众生,从无始来生死相续,皆由不知常住真心、性净明体,用诸妄想,此想不真,故有轮转。”又云:“若诸世界一切所有,其中乃至草叶缕结,诘其根元咸有体性,纵令虚空亦有名貌,何况清净妙净明心性一切心而自无体!”《大乘起信论》云:“心真如者,即是一法界大总相法门体。”又云:“当知真如自性,非有相、非无相、非非有相、非非无相、非有无俱相,非一相、非异相、非非一相、非非异相、非一异俱相,乃至总说。依一切众生以有妄心,念念分别,皆不相应,故说为空;若离妄心,实无可空故。所言不空者,已显法体空无妄故,即是真心。常恒不变,净法满足,则名不空,亦无有相可取,以离念境界唯证相应故。”据上可知,真常唯心论是性具、性起、性觉的性有论,与中

观、唯识的性空论是迥异的。《大乘止观法门》云：“不空如来藏者，为一一切众生各有一如来藏？为一切众生、一切诸佛唯共一如来藏耶？答曰：一切众生、一切诸佛，唯共一如来藏也。”又云：“如来之藏具如是等无量法性之时，为有差别？为无差别？答曰：藏体平等，实无差别，即是空如来藏；然此藏体复有不可思议用故，具足一切法性，有其差别，即是不空如来藏。”《大乘起信论》云：“复次，此真如者依言说分别有二种义。云何为二？一者如实空，以能究竟显实故；二者如实不空，以有自体具足无漏性功德故。”又云：“依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿梨耶识。此识有二种义，能摄一切法，生一切法。”从以上引文可知，真常唯心论的真如心体有着十分丰富的内涵。我们可以这样理解，真常唯心论者认为：如来藏心是宇宙共相之本体，众生与佛同一本体；众生与佛的个体心是阿赖耶识，而阿赖耶识心是依本体而有；本体是不生不灭的大全，阿赖耶识是生灭心；本体是性，生灭心是相，二者不一不异。这种真如心体确实十分玄奥，但与印度佛学如来藏思想的心识观差别很大。《胜鬘经》是公认的如来藏思想代表作。该经认为，如来藏自性清净心是指胎藏，与佛性义同，所谓如来藏者，“是法界藏，是法身藏，出世间藏，性清净藏”，在缠为如来藏，出缠为法身。《大乘密严经》偈云：“如来清净藏，世间阿赖耶，如金与指环，辗转无差别。”唯识学认为如来藏与阿赖耶识名异实同，如来藏的依、持、建立义与阿赖耶识的能藏、所藏、执藏之义确实多有可会通处。印度佛学没有把真如、如来藏心体本体化，真如是所缘境界依，不是因缘种子依；真如是无为法，所以不能生一切法，更不能摄藏一切法，也不能受无明业习所熏。《华严

经》云：“譬如真如是佛境界，譬如真如不受熏染，譬如真如无有变异，譬如真如体性无生。”《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。”又云：“此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。”又云：“说心空理，所显真如，真如是心真实性故。”心识与真如是事理关系，不是体用关系。事理关系是外在相关性，而体用关系是内在相关性。中国化佛学的真常唯心论是用体用关系来讲心识与真如，这必然会得出真如是体、心识是用的结论。事理关系基于“性寂”观念——“心性本寂，自性涅槃”，这是印度佛学心识与真如关系的正解；中国化佛学基于“性觉”观念——“心性本觉，自性菩提”，自然得出与体用逻辑思维相合的结论。

由于中印佛学的基本观念不同和采用方法不同，造成两者正觉途径的差异：“性寂”观讲转依创新，而“性觉”观则讲返本还源；“性寂”观重在开发积极进取、趣向菩提的无漏有为法，“性觉”观重在息心归本、无为无不为；二者区别宛然。如何会通两者，是佛学研究者 and 实践者的永恒课程，而“唯识”与“唯心”则是核心课题。认清“唯识”与“唯心”的真义，才可以说真正跨入了佛法大门。

中国佛学“体用”义略疏

体用是一对中国传统文化中原创性范畴,它作为一种思想主题与思维方式始终贯穿于中国传统文化观念系统中。在某种意义上讲,中国传统文化思想特质与思维表意模式就是一种体用模式。当代中国哲学界有人认为体用范畴,可以析为四大主要关系:一是质能关系,二是常变关系,三是本末关系,四是实幻关系。其实它与有无、生灭、一异、性相、能所、理事、动静、心物、隐显、形神、真妄、名实、时空、阴阳、道器、因果、内外、权实、染净、迷悟、智如等概念都有一定的相关性。中国传统文化思想实质就是体用范畴与诸多概念范畴关系的引申与拓展。体用论若从现代思辨逻辑维度演绎分类,至少可以划分小唯物体用论、唯心体用论、唯理体用论、唯神体用论;体用实有论、体用实无论、有体无用论、有用无体论;体用不一论、体用不二论、体用互交论、体用不定论;形上体用论、形下体用论、外在体用论、内在体用论;体中体论、体中用论、用中体论、用中用论。再用现代知识结构来划分,可以再划分出本体论的体用论、宇宙论的体用论、认识论的体用论、人生论的体用论以及方法论的体用论。

中国化佛学与中国传统文化思想中的体用观不外乎是如上各种体用论阐述而已。下面我们用料简演绎方式对如下各种体用论及诸多相关概念范畴作一分析探究,从而从理性维度澄明体用论的深刻内涵与实质。

所谓唯物体用论者,认为物质为一切存在的本原本体,万物的具体的存在形式及其变化都是本体本原的作用。所谓唯心体用论者,以心为本体,以万事万物为心之所发的妙用。唯心有二:一是主观唯心,二是客观唯心。所谓唯理体用论者,以一切存在的所以然为共相理体,而以万物万事为理体的妙用。所谓唯神体用论者,以神秘的意志实体为本体,认为一切存在都是由神体而创生的,被创生之一切就是神体的妙用。唯神有四:一是大神,即一元大全神;二是小神,即多元个体灵魂;三是外在神,即创世神;四是内在神,即泛神。所谓体用实有论者,认为体与用都是实实在在的存在之事理。所谓体用实无论者,乃虚无主义的存在观,是断灭见、顽空者。所谓有体无用论者,认为本体是实有的、永恒的,而用则是幻有的、无常的,体真而用妄。所谓有用无体论者,认为存在是永恒变化的功能业用,并无不变的实体自性存在。所谓体用不一论者,认为体与用是异体之存在,体与用不是一个东西。所谓体用不二论者,认为体用是一个实体,体为整体,用为当体功能,用不离体,体即有用,体用一如。所谓体用互交论者,认为体与用是互依交感而成体用。所谓体用不定论者,认为体与用都无定性,体无定体,用无定用,体用皆依缘而假立。所谓形上体用论者,用抽象性思辨安立逻辑关联的体用关系,也有用神秘直观和超然玄想所构成的终极存在与现实的关系图式。体是大全整体,其大无外,其小

无内,无所不在,所谓用就是大全之体的妙用,其用无所不知,无所不能,是为形上体用论。所谓形下体用论者,指以常识经验概括出来的素朴存在关系,体指形体,用指形体之作用与功能体用,是直观的事物实际情况,是为形下体用论。所谓外在体用论者,指事物外界器体器用的体用观。所谓内在体用论者,指心思观念界的概念之体用观。

体用范畴如果细分可以把体分为体中体与体中用,把用分为用中体与用中用。这个体用划分是一种思辨形式与方法,可以作为方法运用在对具体事物的分析研究上。它本身是一个抽象范式。下面我们再对本体论、宇宙论、认识论、人生论以及方法论中的基本问题与体用范畴的相关性做一略析。

本体论的基本问题就是终极本体与相对现象的关系问题;宇宙论的基本问题就是存在与规律的问题;认识论的基本问题就是认识与事物的关系问题;人生论的基本问题就是意志与行为的关系问题;方法论的基本问题就是原理与技术的关系问题。

中国传统学术是以人为本,讲人天合一,所以在中国学术中并没有严格的学科分支。如果要依中国学术道体观来判释如上哲学五论,则是本体是体,现象是用;存在是体,规律是用;认识是体,事物是用;意志是体,行为是用;原理是体,技术是用。体用范畴若运用在质能概念关系时,有把质当成体,把能当成用者,也有把能当成体,把质当成用者,这就是唯物与唯能的本体观的区别。体用范畴若运用在常变概念关系时,有把常当成体,把变当成用者,也有把常当成用,把用当成体者,这就是唯事与唯理的宇宙论之区别。体用范畴若运用在本末概念关系时,有把本当成体,把末当成用

者,也有把末当成体,把本当成用者,这就是唯有与唯无的区别。体用范畴若运用在实幻概念关系时,有把实当成体,把幻当成用者,也有把实当成用,把幻当成体者,这就是唯真与唯妄的区别。中国传统学术主要对本体论与宇宙论阐释得多,对人生论、认识论以及方法论并无严格的范畴体系辩证。所以用逻辑范畴方法来考证中国学术的人生论、认识论和方法论是没有确定意义的结果的。中国道统认为,人天合一,讲天道即是讲人道,体用是不二的,所以中国传统学术思想实质上就是一个道体体用论。体用范畴作为一个名相,它有工具性作用。但是体用范畴是否有效,那必须要概念符合事实,也就是说其指称与指谓要如实相应实际,否则就是一个虚概念。体用范畴作为中国传统学术概念由来甚久,早在《易经》就有运用。如“阴阳合德,而刚柔有体”。“显诸仁,藏诸用”。“神无方而易无体”。“百姓日用而不知”。老子的《道德经》中也有,如“反者道之动,弱者道之用”。“道,冲而用之,或不盈,渊乎,似万物之宗”。“绵绵若存,用之不勤”。《礼记·礼器》中云:“礼也者,犹体也,体不备,君子谓之不成人。”最早把体用概念用在一句话里的是《荀子》一书。如该书《国富篇》中云:“万物同宇而异体,无宜而有用为人,数也。”但是作为严格意义上的哲学性一对范畴之运用,则是在魏晋时代。王弼(226—249)是较早运用体用范畴表达玄学思想的思想家。他在《老子注》中云:“虽盛德大业而富有万物,犹各得其德,虽贵以无为用,不能舍无以为体。”中国传统哲学主要关心的是常变与本末问题。质能问题主要是唯物论者所关注,然而中国传统哲学中纯唯物论不是思想主流。实幻问题主要是中国化佛学所关注。佛学自东汉传入中国,就开始了与

中国传统文化思想交流。中国化佛学实质就是传入的佛学思想与中国传统文化思想相结合的产物。可以说,中国化佛学的主题是由印度传入的,但是答案、解释模式与方法则是中国本土观念的。因此,中国化佛学与印度本有佛学是有差别的。中国化佛学可以说是中国传统文化思想的佛学化,也可以说是佛学的中国传统文化思想化。作为一种新的化合物,中国化佛学它既不同于印度佛学,也不同于中国传统文化思想,它既继承了印度佛学的基本问题,又继承了中国传统文化思想的理念与方法。中国化佛学中体用范畴就集中地反映了这一事实。本文试图通过对中国化佛学的体用范畴加以分析,从而辨别出体用范畴的语义功能及其概念限度,由此来权衡中国化佛学、印度本有佛学及中国传统文化思想之理论得失。

在我们对中国化佛学体用义进行分析前,有必要先对中国传统文化思想中的经典性体用观念做一引述。中国传统文化思想之本源就是一个“道”字,各家学说都无非是对“道”的阐释。儒家和道家都是以“道”为自体,是地地道道的道体论。儒家经典《大学》中云:

物有本末,事有终始,知所先后,则近道矣。

《中庸》中云:

天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也。

是故君子动而世为天下道,行而世为天下法,言而世为天下则。

天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。

诚者，自成也，而道，自道也。诚者，物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵，诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也，成物，知也。性之德也，合外内之道也。故时措之宜也。

唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

《易传·文言》云：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。

《周易·系辞》云：

神无方而易无体，一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

子曰：夫易，何为者也？夫易，开物成务，冒天下之道。如斯而已者也。

形而上者谓之道，形而下者谓之器。

天地之道，贞观者也。

《说卦》云：

穷理尽性以至于命。

将以顺性命之理，是以立天之道。

《孟子》中云：

尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。

万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉！

从上引文我们可以看出，儒家的道体论是人伦之道与天然之道合一之道。道体即是大全本体，又是自然与人伦法则，同时也是人主体实践理性。与儒家相左的道家之道体论是重在自然无为角度讲道。如老子《道德经》中云：

道可道，非常道，名可名，非常名，无名天地之始，有名万物之母。

道冲用之，或不盈，渊乎，似万物之宗。

孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大地大王亦大，域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

道生一，一生二，二生三，三生万物。

道者，万物之奥。

《庄子·大宗师》中云：

夫道有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天

生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。

《庄子·天道》中云：

大道于大不终，于小不遗，故万物备，广乎其无不容也，渊乎其不可测也。

行于万物者，道也。

从上引文中我们可以看出道家的道体论具有神秘性，其道体非是有为可知，以无为至虚方与道合。宇宙万物皆以道为本原，皆以道为法则。儒家讲有为，讲人伦，道家讲无为，讲自然，二者迹象不同，但本根一致，同源一道。道有体有用，体是大全，用是流行。中国传统文化思想都是基于大全之体而广论万类之用，又依妙用而回归大全之体。所以说中国传统文化思想中的体用义是从道体论衍生出来的，是道体论的解释学。

中国传统文化思想的体用观内容十分丰富，下面我们引述几则经典文句做一参考。如孔颖达(574—648)在《周易正义》中云：

此既象天，何不谓之天，而谓之乾者，天者定体之名，乾者体用之称，故《说卦》云：乾，健也。言天之体，以健为用，圣人作《易》，本以教人，欲人法天之用，不法天之体，故名乾，不名天也。天以健为用者，运行不息，应化无穷，此天之自然之理。

崔憬(唐代人)在《周易探玄》中云：

凡天地万物皆有形质，就形质之中，有体有用。体者

即形质也，用者即形质上之妙用也。言有妙理之用以扶其体，则是道也。其体比用，若器之于物，则是体为形之下谓之器也。假令天地圆盖方軫为体为器，以万物资始资生为用为道，动物以形躯为体为器，以灵识为用为道。植物以枝干为器为体，以生性为道为用。

张载(1020—1077)在《正蒙》中云：

若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏有生于无自然之论，不识所谓有无混一之常。

王安石(1021—1087)在《道德经注》中云：

道有体有用，体者，元气之不动，用者，冲气运行于天地之间。

邵康节(1011—1077)在《皇极经世》中云：

声色气味，万物之体也。目耳鼻口者，万人之用也。体无定用，惟变是用，用无定体，惟化是体，体用交而人物之道于是乎备矣。

理学大师二程兄弟在《二程外书》中云：

至微者理也，至著者象也，体用同源，显微无间。

理学集大成者朱熹(1130—1200)在《朱子语类》中云：

理者，天之体，命者，理之用。

盖举体而用之理已具，是所以为一源也。言事则先显而后微，盖即事而理之体可见，是所以为无间也。

盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一源也。自象而言，则即显而微不能外，所以无间也。其文理密察，有条不紊，及如此。

说体用，便只是一物。

有体则有用，有用则有体，不可分前后说。

要之，体用未尝相离。

心学大师王阳明(1472—1528)在《王文成全书》中云：

心之本体，即是天理。

心不可以动静为本体用，动静时也，即体而言，用在体，即用而言，体在用，是谓体用一源，若说静可以见其体，动可以见其用，却不妨。

体即良知之体，用即良知之用，宁复有超然于外者乎？

所谓动亦定，静亦定，体用一源者也。

明季刘宗周(1578—1645)在《刘子遗书》中云：

心无体，以意为体，意无体，以知为体，知无体，以物为体。物无用，以知为用，知无用，以意为用，意无用，以心为用，此之谓体用一源，此之谓显微无间。

罗钦顺(1465—1547)在《困知记》中云：

体用虽非二物，然自有形而上下之分。

分阴分阳，太极之体以立，一阴一阳，太极之用以行。

有体必有用，而用不可以为体也。

中国传统文化思想中具有独特理论体系的道教,也讲体用问题,它的理论是儒家、道家以及神仙术和合而成的,其中也受中国化佛学的影响。从如下引文可见道教的体用观。如成玄英(唐代道士)在《庄子·齐物论疏》中云:

大玄道窈冥,真宗微妙。故俄而用,则非有无而有无,用而体,则有非有无也。是以有无不定,体用无恒,谁能决定无耶?谁能决定有耶?此又就有无之用明非有非无之体者。

司马承祯(647—735)在《坐忘论·泰定六》中云:

夫心之为物,即体非有,随用非无,不驰而速,不召而至。

从上引文中,我们可以看出各家体用观有共同的基点,虽然在迹不无差别,但在本上则完全一致,不论是唯物,还是唯心,唯神或唯理论者,都承认体用不二,体用同源,显微无间。柳宗元(773—819)在《送琛上人南游序》中云:

又有能言体而不及用者,不知二者之不可斯须离也,离之外矣,是世之所大患也。

这句话最能体现中国传统文化思想立体用义之精神与情绪。所以后来者讲体用不二的自然就成为体用论道统之正宗了。像康有为(1858—1927)在《自编年谱》中云:“其道以无为为体,以阴阳为用。”马一浮(1883—1967)在《宜山会语》中云:“全体起用,摄用归体。”乃至熊十力(1884—1968)大讲体用论,也都没有新的建树,

不过是传统体用观的条理规范化了而已。如他在《新唯识论》中云：

我以为所谓体，固然是不可直揭的，但不妨即用显体。因为体是要显现为无量无边的功用的，用是有相状乍现的，是千差万别的，所以，体不可说，而用却可以说。用，就是体的显现；体，就是用的体。无体即无用，离用元无体。

这一体用观可算典型的道体论体用观，他的体用不二，即用显体思想是中国传统文化思想的实践理性，他承认体用都是实有，以此为其终极关怀的基础。可以说，中国传统哲学的主流都是基于这样的形上理想与价值观做经世致用之大业。

根据如上所述，我们可以看出，中国传统文化思想的体用义以及其基础的道体论与人生现实是密不可分的，不论是儒家的入世，还是道家的忘世，总之都没有真正出世。众所周知，佛教是讲出世的，但是中国化佛学则在其理论中确与印度本有佛学的出世精神有差别。反倒与中国传统文化思想的“在世”观念有相同之处。

下面我们再引述一些中国化佛学的经典性体用义文句，从中探知一下中国化佛学体用义之实质。《大乘起信论》可算是一本中国化佛学的经典性通论，它的理论体系就是沿用体用范畴组织建构的。如该论云：

所言义者，则有三种，云何为三？一者体大，谓一切法真如平等不增减故。二者相大，谓如来藏具足无量性功德故。三者用大，能生一切世间出世间善因果故，一切

诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘此法到如来地故。

复次，真如自体相者，一切凡夫、声闻、缘觉、菩萨、诸佛无有增减，非前际生，非后际灭，毕竟常恒，从本已来，性自满足一切功德。所谓自体有大智慧光明义故，遍照法界义故，真实识知义故，自性清净心义故，常乐我净义故，清凉不变自在义故，具足如是过于恒沙、不离、不断、不异、不思議佛法，乃至满足无有所少义故，名为如来藏，亦名如来法身。问曰：上说真如其性平等，离一切相，云何复说体有如是种种功德？答曰：虽实有此诸功德义，而无差别之相，等同一味，唯一真如。此义云何？以无分别，离分别相，是故无二。复以何义得说差别？以依业识生灭相示。此云何示？以一切法本来唯心，实无于念，而有妄心，不觉起念，见诸境界，故说无明。心性不起即是大智慧光明义故。若心起见，则有不见之相，心性离见，即是遍照法界义故。若心有动，非真识知，无有自性，非常非乐非我非净，热恼衰变则不自在，乃至具有过恒沙等妄染之义。对此义故，心性无动，则有恒沙等诸净功德相义示现。若心有起，更见前法可念者，则有所少。如是净法无量功德，即是一心，更无所念，是故满足，名为法身如来之藏。复次，真如用者，所谓诸佛如来本在因地，发大慈悲，修诸波罗蜜，摄化众生，立大誓愿，尽欲度脱等众生界，亦不限劫数，尽于未来。以取一切众生如己身故，而亦不取众生相。此以何义？谓如实知一切众生及与己身，真如平等无别异故。以有如是方便智，除灭无明，

见本法身，自然而有不思议业种种之用，即与真如等遍一切处，又亦无有用相可得。何以故？谓诸佛如来唯是法身智相之身，第一义谛，无有世谛境界，离于施作，随众生见闻得益，故说为用。

《大乘起信论》中所讲的体相用三大概括了体用范畴关系中的所有内涵，中国传统文化思想只讲体用，并没有在其中立一“相”字，这在逻辑上是不完整的，在封闭的理论系统中，三大范畴合一理论是具足的，是圆满的。它是中国化佛学对中国传统文化思想的体用义的继承与拓展。它是本体论理论体系的逻辑化完型，也是中国体用论的终结，也是中国化佛学的基本特质。从理论思辨模式上讲，三一式是最完整的组织体系，它体现了人类思维想象力的自足自恰的要求，体相用三大就是这种思维想象力的产物，同时也是一个典型范例。中国化佛学有三大宗，一是天台宗，二是华严宗，三是禅宗，它们都是基于真如本体论而建立的，如天台宗专讲三谛圆融，一心三观，全权即实，其实这都是三大模式的引申与详注而已。体相用是中国化佛学的理论核心，各宗都讲体用（相）。如天台宗慧思（515—577）大师的《大乘止观法门》讲：

今云体用无二者，非如揽众尘之别用，成泥团之一体，但以世谛之中，一一事相即是真谛全体，故云体用无二。

中国化佛学中体用之用包括相大之义，故要细审方知。华严宗法藏（643—712）大师在《华严经旨归》中云：

体用一对，谓此经中，凡举一法，必内向真性，外应群

机，无有一法体用不具。

又于《华严经义海百门》中云：

观体用者，谓了达尘无生无性一味，是体。智照理时不碍事相宛然，是用。事虽宛然，恒无所有，是故用即体也。如会百川以归于海，理虽一味，恒自随缘，是故体即用也。如举大海以明百川。由理事互融，故体用自在……恒一恒二，是为体用也。

禅宗北宗神秀（约606—706）大师在《楞伽师资记》中云：

我之道法，总会归体用两字。

禅宗南宗慧能（638—713）大师在《六祖坛经》中云：

念者念真如本性，真如即是念之体，念即是真如之用。

如灯光，有灯即有光，无灯即无光，灯是光之体，光是灯之用，名即有二，体无两般。

慧能大师的自体思想也是很具特色的，如《六祖坛经》云：

心量广大，遍周法界，用即了了分明，应用便知一切，一切即一，一即一切，去来自由，心体无滞，即是般若。善知识，一切般若智，皆从自性而生，不从外入，莫错用意，名为真性自用，一真一切真。

何期自性本自清静，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性能生万法。

自性若正起十八正，若恶用即众生用，善用即佛用，用由何等，

由自性有。

慧能大师的自性就是一心真如，也是万法的本体，一切万法都是真心自性之妙用。从体起用，用归于体，这就是禅宗的本体论的体用观。慧海大师在《顿悟入道要门论》中也云：“问：此顿悟门以何为宗？以何为体？以何为用？答：无念为宗，妄心不起为旨，以清净为体，以智为用。”《菏泽大师显宗记》也云：“无念为宗，无作为本，真空为体，妙有为用。”这里的无念就是以真如为宗体，妄心不起就是无作也是无住，是禅宗之本旨。清净就是自性清净心，如来藏，其性真空，故为体。智就是真心所生之妙用。全部禅宗确实是一个体用不二宗。从上述所及的体用观实质与熊十力所讲的体用不二是相通的。无怪乎太虚大师称熊十力哲学思想是新华严宗思想，其理与《华严》、《起信》及禅宗十分切近也。在中国化佛学中，讲体用义较为细者要算元代释知讷（1158—1210）禅师的《真心直说》和明代智旭（1599—1655）大师的《灵峰宗论》。《真心直说》中云：

真心体用一异：或曰：真心体用，未审是一是异耶？

曰：约相则非一，约性则非异，故此体用非一非异。何以知然，试为论之，妙体不动，绝诸对待，离一切相，非达性契证者，莫测其理也。妙用随缘，应诸万类，妄立虚相，似有形状，约此有相无相，故非一也。又用从体发，用不离体，体能发用，体不离用，约此不相离理，故非异也。如水以湿为体，体无动故，波以动为相，因风起故，水性波相，动与不动，故非一也。然波外无水，水外无波，湿性是一，故非异也。类上体用，一异可知矣。

《灵峰宗论》中云：

随缘哪名不变？不变哪得随缘？（一难）非不变之体，安有随缘之用，非随缘之用，安显不变之体（一解）。不变体常，随缘用无常，还是一分无常？一分常？（二难）体不变故，妙用不变，体常用亦常。用随缘故，举体随缘，用无常体亦无常，常与无常，二鸟双游（二解）。正随缘时不变安在？悟不变后，岂更随缘？（三难）正随缘随缘即不变，别无不变所在。如二月处无真月，二月即是真月。悟不变，不变随悟缘，了了常无迷惑，如净眼见真月，更不见二月（三解）。月是能随耶？见是所随耶？（四难）就月为喻，真月不变，一二皆随缘，见一见二皆随缘。见一是真见，见二是妄见，只一见体，二有真妄，不变常随缘，真见妄见总是见，随缘常不变（四解）。月是能随，即是所见，见是能见，即是所随，名不见耶？（五难）此非不二，须知月不在天，见不在目，月在天，见在目，二物相远，如何成见。又复月不来目，见不往天。月来目，无则无月，见往天，目则无见。然非月何见？非见何月？月若是见，复何名月？月若非见，云何见月？见若是月，复何名见？见若非月，月云何见？从此体会，方知能所不二，不二之性，即是不变。迷者谓二，悟知不二，总号随缘一性，随迷悟两缘，迷悟总不改一性也（五解）。

智旭大师之论是从认识论角度讲认识形成原理中的体用关系，可以说辩证精当。知讷大师之论是从本体发生论角度讲体用关系，可以说诠释细致。他们都把体用不二论思想反映出来了，较

之王阳明、熊十力之唯心论要玄奥些。

中国化佛学对于中国传统思想的贡献之一就是在认识论与本体论上发展了彻底唯心论,并且把本体论与认识论以及宇宙生成论统一在一个思辨逻辑体系中,形成了庞大的理论思想体系。中国传统文化的认识论学说不发达。道体论是从自然主义直观经验常识中抽象出来的素朴性哲学观念,体用范畴就是这种素朴实在性思维的产物。由于体用范畴的创生成因决定了它的语义功能及其概念限度,即它的本初模态决定了它的规定性,所以采用体用范畴模式进行表意活动,就不免受到体用范畴自身的局限性所限制。印度本有佛学没有采用体用范畴模式进行表意,所以它并无体用范畴局限性所导致的理论逻辑的混乱。而中国佛学就不同了,它从中国传统文化思想吸取了体用范畴模式做表意方法,结果在教相上产生了极多的歧义性。中国佛学有两大系统,一是汉传佛学,即保守印度本有佛学思想本意的宗派。二是汉化佛学,即中国化佛学,它大量地吸收了中国传统文化思想,并对印度本有佛学做了中国化的阐释。形成了异于印度本有佛学的新宗派。汉传佛学有两大支,一是般若中观学,二是瑜伽唯识学。这两支虽然力图保守纯真佛学本义,但是,在翻译和诠释义理时,所用名相也深受汉语文化圈语词系统的影响,因此体用范畴在它们的译典和注疏中也是常常被运用,虽然它们用词未必允当,但是,用意则是明显地在诠释佛学本义。在汉传佛学中,体用名相是受到严格佛学化思想的重新定义和概念关系的量理简别。从某种意义上讲,在汉传佛学中,体用范畴已异于中国传统文化思想和汉化佛学的体用范畴。换句话说,它们只是名词相同,已不是相同的概念了。

下面我们引述一下这类学者们的文句,以证如实。中观学大师僧肇(384—414)在《般若无知论》中云:

用即寂,寂即用,用出而异名,更无无用之寂,而主于用也。

三论宗(中观)吉藏(549—623)大师在《大乘玄论》中云:

问:何物是体假用假,何为体中用中耶?答:假有假无是用假,非有非无是体假,有无是用中,非有非无是体中。复言,有无非有非无,皆是用中用假,非二非不二,方是体假体中,合有四假四中,方是圆假圆中耳。

唯识宗大师玄奘(600—664)三藏在翻译《成唯识论》时,也运用了体用名相。如《成唯识论》云:

此第八识自性微细,故以作用而显示之……显第八识为因缘故……显与流转、还灭作依持用。

此第八识离眼等识有别自体。

此中何法名为种子?谓本识中亲生自果功能差别,此与本识及所生果不一不异,体用因果应尔故。

玄奘大师的掌门人慈恩大师窥基(632—682)也用体用名相,如在《法华经玄赞》中云:

法住法位者,真如住在诸法之中,体性常有,名为法住。法有染净,离染得净,分位显之,故名法位。相者体性,世间本体,即是常住,真如实性,一乘体也。

又如《百法明门论解》云:

又论为体乃声名句文，门为用于论上有不壅滞之功能，以体就用，摄用归体，云门即论，持业释也。

中观学和唯识学所讲的“体”有两重含义，一是性相之性，二是方法论上施设的性体之体。中观学专讲无自性，也就是否法体实有。唯识学中性与相可以互训，如法性与法相或实性与实相是同义。唯识学从事相上讲，承认缘起法是有体的，它是有体施設假，但属于性中依它起性摄。这与中观学的法空观是一致的。唯识学否定无体随情假的存在，因为它是遍计所执性摄。假者假名也，即在言说概念上建立的名相系统。唯识学就是唯假学。体与用在中观学和唯识学都是假立而已，实无体用之自性存在。因为中观学和唯识学都是拒斥本体论的。在近代还能继承这种观念而讲体用方法论要数佛学大师欧阳竟无（1871—1943）居士。然而执持中国化佛学的体用观的则大有人在，不过能称得一代宗师的要数太虚（1890—1947）大师。如太虚大师在《真现实论》中云：

真如为体，识等为用；诸识为体，色等为用；色、声等事为体，名等假位为用。不至真如，显体不尽，小至假名，明用不周，以用显体，依体明用，体用重重，乃能周尽。

太虚大师的体用观是真常唯心论的具体表现。体能起用，用必归体，体用总持一切法，故乃能周尽也。他的体用观其实与熊十力的体用观并无异处，都认为本体是大全、是总持义。欧阳竟无大师与他们完全相反，如他在《唯识抉择谈》中云：

又复须知一真法界不可说，何以故？不可思议故，绝诸戏论故，凡法皆即用以显体。

涅槃是体，菩提是用。体不离用，用能显体，即体以求体，过则无边。但用而体显，善巧方便，用当而体现，能缘净而所缘即真，说菩提转依即涅槃转依，唯识所以巧妙莫阶也。

又如《佛法之究竟目的在转依》中云：

涅槃无用力处，惟菩提乃可用功，故佛经中，处处劝人发菩提心，所谓转依之要亦但转识成智以显其真而已矣。

又如《唯识抉择谈》中云：

无为是体，有为是用，此粗言之也。若加细别，则有体中之体，体中之用，用中之体，用中之用。

又如《孔学杂著·孔佛》中云：

状体之相貌，强而名之曰寂，非寂而谁是以当之？状用之相貌，强而名之曰智，非智而谁有以能之？智非寻常分别之慧也，有必以见寂而常与寂相应也。

又如《瑜伽师地论·真实品·叙》中云：

清用于体，成一合相，便无差别，安有法界？清体于用，失寂灭相，既异不动，亦非如如，以是说体用义。

纵观欧阳大师的体用观，主要是约二门以诠义，一是法相，二是观行。约法相义体用细节得以详加分判，约观行义体用因果一异不可混淆。欧阳大师的体用观是方法论与实践论的体用观，他不承认真常唯心论的体用不二论。这种主张在他的高足吕澂（1896-1989）先生那里更为鲜明，如《致李石岑函》中云：

体用分明本不相滥，然自宋以来笼统之说，讲求伪学，为害无穷。淆用于体，因体灭用。

这都是对本体论的体用一如、体用不二思想观念的批评与否定。这批评与否定也适应中国传统文化思想的道体论的体用观。中国化佛学和中国传统文化思想的体用观之所以是无效的，就是因为淆用于体，混体于用。由于事相因果同异之实际无从解释，违反理性，不合逻辑，最终以神秘主义不可知论来做巧词。中国文化传统中逻辑思维不太发达，所以在古典思想中，多用格言式表达意境，少有理性分析精神。中国传统文化思想是一种“在世”观念，它是封闭性循环整体存在论。在“在世”观念中，有“入世”的，有“忘世”的，还有“顺世”的，就是没有“出世”的。“在世”观念都尊周而复始为宇宙根本大道，这类于佛学中的生命轮回律。《易经》中讲：“无往不复”；“复，德之本也”；“复，其见天地之心乎。”《老子》中云：“万物并作，吾以观复。”复者反复也，循环无端，反复其道。这就是中国传统文化思想的天道。后来的太极图，五行相生循环规律，都是这一思想形象的阐释。修身进德也以反观复性为体道。儒家的人世是积极性的有为思想，道家的“忘世”是消极性的无为思想，麻木的“顺世”是断灭性的思想，它们有共同的特质，就是都“在世”，都在环中，不得“出世”，不得出离。体用义在“在世”观念中，不过是一体多用，全体大用，一本万殊，一理分殊，事事无碍，三谛圆融，全妄即真，全权即实，立处即真，触类即道，一真一切真，万法自如如的宗体。佛学是“出世”法，不同于“在世”法。真常唯心论是异化的佛学，也就是“在世”化了的佛学。它的终极实在，是神秘主义的大全本体。它的修证之路是用体用方法来做

指导,即是以回归本体为圆满。真正意义上的出世超越在它们那里是不存在的。真常唯心论的错误主要有两点,一是接受了中国在本世的体用论本体观,二是采用了体用不二的回归修行方法。结果在理论上和在实践上都背离了佛教正法。体用问题是值得认真研究的课题。特别是在中国文化背景生存的人,如果不能正确认识体用的本义及其它在佛学中的位置和作用,那么就不可能真正理解佛学本义。学佛者一定要牢记,佛法就是佛法,惟有佛法是出世法,佛法之外皆属世间法,也就是在世法。它们的思想不论多么复杂,归根结底还是轮回范畴。佛学认为世间倒见主要有二,一常见二断见。常见就是本体论者,体用论在某种意义上讲,就是常见外道的方法论。中国化佛学和中国传统思想基本上就是常见。常见思想一般在伦理上都尊德性之至善,所以以世间相对的生存境界而言是有其正义性,但它不具有存在的真理性。它的天人合一、梵我合一及神我合一都是无明之情识所变现的虚妄幻境。佛法重在转依,转依就是出世出离,就是证大涅槃。涅槃是无为法,是不生不灭性。中国化佛学的真常唯心论不知涅槃与菩提是能所关系,反而把涅槃与菩提合为一物,成了大全本体与无尽妙用功德。这样既失寂体,又失智用,体用真义全然丧失,同于异生外道。学佛者目的在于成佛证真,所以求法必须实事求是,要依法不依人。有些中国人有一种不良之习,就是迷信古人,古人的智慧我们要尊重,但不要迷信,我们学习佛学也是要具有批判精神,所谓的依智不依识,就是要以抉择之智分判是非。不要盲目地跟着感觉(识)走。佛陀曾云:

诸比丘!如诸智者得黄金,烧炼割截复砉磨,汝于吾

言应思择，勿以尊重而受持。

此语值得深思。体用问题我们也应如是观。体用范畴作为一名相表意工具，主要在于主体赋予它什么实质定义，不在于它的指称。中国佛学只要恪守印度佛学本义的缘起性空观，以之为建构理论思想体系原则，那么所讲的体用义就可以成为诠释性空实相的方法论。中国化佛学的真常唯心论的理论之失根本在于背离了佛学本义的缘起的性空精神。以真常本体之心为万法之本，由此导致成为大本体论，与世间常见外道化成同类。基于这一观念而建构的理论的体用论，自然成为自足自恰自由自在的神秘主义了。中国传统文化思想与这种观念在本质上是完全一致的，所以后来者，持真常唯心观多讲三教合一、三教同源，甚至大讲殊途同归。这是不知真佛法的所在之故，以伪学当真学。今天我们学佛者，有一重要的任务，就是要辨别真伪，把佛教史上的种种伪说谬见扬弃掉，恢复到根本佛法的立场上。佛法的终极真理是性空之理，佛陀是空王。空是佛法的第一义谛。因此《般若波罗蜜多心经》讲：“照见五蕴皆空。”空是法性，法性是类，是诸法实相，是普遍性与必然性之原理。空是对实体的否定。因为若按空义讲，体用范畴本无立处。但若依俗谛事相上，不妨方便施設假名，用以格义空与有的辩证关系。中国佛学的体用义，当应在此范围内去安立，去领会，否则，就会失其善巧用意。下面我们再重申一句，学佛重在明理，明理就在于抉择是非，辨别异同，我们学人应以此共勉奉行之。

从唯识学角度看佛教心性义

——兼论无漏种子、佛性、如来藏与心性义的相关问题

“心性”是佛教大小乘法中的核心课题。由于对“心性”概念的不同理解,所以形成了各种不同的“心性”观。在解脱论上,有的把“心性”当成证果根据,有的则把“心性”当成趣向的目的。在本体论上,有的把“心性”本体化,有的把“心性”功能化。各种观点都有所本,似乎都确认自己是正量。笔者认为“心性”问题在佛教中是处于至关重要的地位,它是关于佛教思想性质的问题。然而,佛教是讲务实求真的。“心性”问题是一个现实问题,本身并不是一个形而上学问题。众所周知,佛教的缘起论是否定实体意义的形而上学的。“心性”一词,是心与性的结合词,什么是“心性”?所谓“心性”者,就是心的性质。心者集聚义,性者不变义。心法的本身固有的不变属性是什么?对此问题,佛教史上有两大观点,一是性寂,二是性觉。著名佛教专家吕澂先生认为性寂是印度佛教的一贯“心性”本义之正解。“性觉”义则是中国化佛教的误解“心性”本义之诠释。不论是性寂义还是性觉义都自认为是

对佛陀圣言量的正确阐释。在经典中,有“心性本净,客尘所染”之名言。为了正确理解“心性”之本义,我们应该首先认清“心”为何物。心者用现代概念来讲,就是我人的自我意识及其综合功能的总称,心者集起义。心是主体,心法是有为法,《金刚经》中云:“过去心不可得,现在心不可得,未来心不可得。”《阿含》中常云:“观心无常。”《瑜伽师地论》中讲,心有二义,一是积聚义,二是集起义。从这些说法中,我们可以看出“心”本无不变的实体之义。“性”有不变之义,“心性”之性是对心法的本身属性的规定,那么,从本体上讲,心法并无不变常恒实体之义,而是无常生灭相续之意流。因此“性”在与“心”法相结合时,并不是指心之实体性,而是指心法当体本有的功能性,也就是“是其所是”。那么,“心性”是什么呢?佛教认为“心性本净”,也就是说心的本有功能是清净的。因此,印度如来藏思想讲“如来藏自性清净心”,而印度唯识学也讲“白净识”。这都是从心性本义上讲的。“性寂”者就是“自性涅槃”义。心性本来固有的性质就是涅槃性,众所周知,涅槃义有四德,即常乐我净,这里的净就是心法所本有的属性。常有二义,一是不变实体常,二是相续不断常。显然基于缘起义的佛教“常”是指净法的相续执持常。“心性本净”义就是自性涅槃的常净。这是心法固有,当体功能,无须后天有为之成的。《大智度论》卷三十二中云“有为法之性,是无为,无为法之相则非有为”,这就证明了有为法与无为法的关系。“心性”是无为法,是涅槃的,是本净的。心法被染污是有为的,“客尘”,就是心法的异在物。这与心法相对的存在,只能从生活的感受事实上去理解,不要把它形而上学化。全部佛法立论,都是基于生存事实感受上建立

的。如“苦谛”，就是生存的事实写照，佛教讲苦的因缘，但不会讲苦的本体。因为本体性思维是基于虚妄意识的活动产物。从上可以看出，性寂义是对“心性本净”义的深入演绎，因此与“心性本净”是相应的。这都是建立在现有感受性确证事实上的。至于“性觉”义者，它别有义趣。关于这个问题，吕澂先生曾同熊十力先生有过书信论辩。熊十力就是典型的“性觉”义论者。“性觉”义认为“心性”义不但是本净，也是本觉之义。因此，后来的性觉义者大讲，自性菩提，本性是佛。性觉义者，把觉义纳入“净”义之中，认为“净”义本身就是有觉义之法义。如他们认为“心性本净”（心性明净）就是在讲“心性本觉”。这是一种理解，我们姑且不论其是否是“心性本净”的原意，仅就“心性本觉”这个概念是否成立，做一番推度。看看它是否如量如理。在“本觉”即性觉义者那里，有关本觉义有相关的几个概念，一是无明不觉，二是本觉，三是始觉，四是究竟觉。无明不觉是因客尘所染，由染污故，所以立不觉，但心体本身常恒觉性，故立本觉。本觉是心体，也即是心性，不生不灭。它有不灭义与随缘义。始觉就是心体之用，随缘而生，离染还净，心性照显，故有始觉生出，始觉约因位，究竟觉约果位，这是真常唯心论的心性本觉体用观。把觉当成本有，固有，当成本体之性，这样就会出现“心性”既然是本觉的为何可受无明熏习。觉能破无明，为何被无明所遮盖。觉与不觉都属于有为法事。即法尔之事也。非后天所为也。再者，觉为能缘法，净为所缘法。二者截然迥异，不可同日而语，更不可混为一事也。净与觉是有关系的，因觉而尘离，离尘而净显，但不可以净性，即是觉性。觉是缘起的法，《法华经》中讲，“佛种从缘起”。而净则是法尔法。由于

真常唯心论者迷信体用论。因而将觉与净混为一谈，给体用化。如果觉性是本有的，那么，成佛就是毫无意义的了。因为本身即是，何须外求，当然中国的禅宗就讲，一切即成，不求即是。可是，常言讲，“玉不琢，不成器”，玉可成器，但玉不是器。器者修为成立，是缘起而有，是第二性存在。而玉则是无为之物，是法尔本有，是第一性存在。觉与净二法也是如此。觉是第二性的是缘起而有，是修为而成的，而净则是第一性的本有的，是无为的天性。所谓的心性本净，只能是这个意义上的性寂义也，不可能是体用论化的觉净一元本有论。从上略论中可以看出，性觉论的心性观是不如理也不如量的。是典型的本体论玄想产物。这种思想是根植于人类同有心理的终极寻求而来，它的价值在于从概念与信仰上提供一个终极关怀性的存在基础。它的事实，就是虚妄分别。然而，我们必须承认这一事实，在佛教思想发展上，它的形成是有其内在缘故的和必然发展趋势的。在印度佛教中，有一类经典广讲：“佛性，如来藏。”这些经典在形成过程中，受到不少外道真常神我论影响。“佛性，如来藏”最初提出是约因位的成佛根据（可能性）和佛果境界而立的。后来确实这些概念被实体化了。这个异化在印度就开始了，后期的密教就是这种实体主义的逻辑终结。中国佛教使佛性，如来藏思想更玄学化了。“心性”即“佛性”、“如来藏性”。这种观念就成为真常唯心论的基本前提和实践的目的。心性既然都是觉性，固人人成佛也是必然。然而事实上，人人有别，各有根性，品类不等也。这是一个经验事实也。它们讲“性”只讲共性，忽略了个性，讲体性，忽略了能性。因此，它们并不知“性”义真趣。唯有唯识宗彻知性之缘故。唯识学讲“心性”，还讲

“种性”。这也是从法尔上讲的。五种性义是唯识学独有理论,是有其深刻的意蕴的。然而,在历史上,常常被一些人诋毁。斥之为不了义教。其实从经验上考量这些问题,本身并不玄奥,实属平常也。色法上有共性,也有个性,如坚、湿、暖、动即是其个性。这是个体的性能。是法尔如是的。色法如此,心法也然。众生各个有心,而心与心共性一致,但个性有别,从质从量都有区别。唯识学的五种性义,是依事而立的。并非是存在论的玄设。

佛教的心性论在唯识学得到了完满的阐释。而唯识学心性论就是性寂义。“性寂”或“本净,本寂”是心法的所缘性。心性的能缘性,有二位,一是识位,二是智位,也即觉位,觉之产生,是待缘方成,如石能出火,(可能性)必待外击方显,石出火是可能性,不是必然性。正觉的实现,有多种因缘方成,内因外缘都要俱足,非是心体本然固有之物。如果心体本然即是觉性,那么,个个成佛就是必然性的了,这种必然性实际是基于法的本然已然性上了,所以,觉不可为体性。能性,只是可能性,缘性。唯识学中关于心性之论述,没有过患,全符经验事实之理。五种性是指法尔先天的个体性能的基本条件。性寂本净,则是指法尔心法的本然真际。缘起而正觉则之指众因缘俱足而成就不可思议境界。并不是“天然的释迦,本来的弥勒”。佛教的心性论只有在实践的角度上讲,才具有真实性的意义。把心性本体化是造成性觉论的关键,心法,色法都是缘起相续的事相,那有在因位中就果性俱足的了,这不就是因中有果论吗?总之,心性问题,不要形上本体化,要在平常心中去体会它,从生命的价值实践去感悟它,那么心性的实然也就了了了。佛教的心性论,如果从大乘佛教的三大学系角度来诠释,是各有特

质,但能如理如量地解释清楚心性本质规定,那只有唯识学。众所周知,唯识学讲法性立三自性义来诠释,心性即法性,万法唯识故。三自性皆不离识,故三自性也是心识的不同层面上规定性。三自性者,一遍计所执自性,二依它起自性,三圆成实自性。唯识学在讲法的分类时立五位百法。在事理上,将清净法界归属理性,将心识归属事相。唯识学这样分别是有其理据的。它要按照有为法与无为法(事与理)的逻辑相关性上来区别诸法的不即不离,不一不异的缘起实相,唯识学承认慧[般若(有漏;无漏)]是属于心所有法,它恒依心起,与心相应,系属于心。慧是从因位立名,觉是从果位受称。慧觉实在是依心而起作用的,在唯识中被定义为心所有法的别境法。慧觉不是心识的普遍性,它仅仅是心识所缘诸法时而产生的正确感应。觉是感应的状态,并不是心法的本有性德。唯识学把慧觉法列入有为法中,就是看破慧觉的活动性。从三自性角度上讲,慧觉是属于净依它起自性,它与圆成实性是不即不离的关系,所谓不即者,就是不是一个体,所谓不离者,就是不分离的意思。心识是不停的活动的主体,所谓相续执持。受熏持种的。“心性本净,客尘所染”,讲的就是心识受客尘所熏染,执著于这种熏染境就是遍计所执自性,这也就是无明,无明与尘染有关,但不是一回事。它有能执与所执关系。心识本相是净的,与尘杂合,这是心识的现有实状,能把净尘分开,还心本相,就是慧觉,这个慧觉是有因生义的,即心识的无漏种子——佛性,唯识学特别强调,无漏种子不被心识所藏,而是依附本识,这是有深义趣的。圆成实自性,是二空所显真如,也即是法性心性。这里也有能所之别。不可混为一谈。圆成实性是所缘真如理,能缘真如的二空智则是有为

无漏智的开显。智如相关,但不相同。这就是事理论的心性观。从事理论角度上讲,“心性本净”,只能是性寂义,不能是性觉义。唯因性觉义的心性观不知能所智如的不即不离的存在关系。与唯识学不同的中观学讲心性是基于缘起性空的本质论角度上讲,心性法性都无自性,故于法不立一相。这侧重于能观心智境界上讲,并非是对所缘诸法的当体功能上判断,所以,中观学的心性观在原则上与唯识学并不相左,只是在论域范围有狭广之别而已。讲心性观最多的就是如来藏,佛性论者,大家要记住,如来藏学中有两类,一是净心如来藏理论,二是真常心如来藏理论。净心如来藏是从果位立论,实是唯识学的后半部。真常心如来藏理论是净心如来藏的本体化。也就是体用论,它将诸法的能所智如有为与无为统一在一个本元上。即大全宇宙本体心性。因此,性寂与性觉是一个东西的两方面,是即体即用,全用归体,从体起用。这是佛学走向了异化之路——形而上学化了。在净心如来藏理论中,有“如来藏自性清净心”、“一切唯识造”、“在缠如来藏,出缠法身”、“如来藏是依,是持,是建立”等说法。这和“心性本净,客尘所染”是相同的。我们对主客的净染关系,主体的无明与慧觉的关系,心自性的当体功能用与所缘所产生的作用,都要如理如量的解释,这样才能把握心性观本质。净心如来藏与唯识学一样,对此问题都有翔实阐明。主客的相对存在,是法尔自然,无须质疑。净染之德也是主客存在的固有之性质。也无须再追问盘诘。无明与慧觉本为心识两种状态。无明不是因染而成无明,而是执染而成无明,离执,净染各归其位。无障无碍。从本以来,无明在先,慧觉在后,这是一个事实存在,不是逻辑设定。真常心如来藏理论不是这样看

待这个问题。他们认为心性是本觉的。把无明等同于客尘。无明熏真如心(本觉心性),把本性完美化,无明外来化,成了无明风吹动本性心,本觉心不守自性而沉迷,它们不承认无明是心识的内在性的不完美性。是一个残缺不足。它们把心性本体化,大全化,完美化,神秘化。因此只要放下万缘,心归本性,就是天真佛。它们这是一个大错误,它们违背佛法的基本原义,全部佛法的价值精义就在于——修,修是一个动词,是一个创新,是一个自我改造,是一个革命性工作,是生命心性升华的动力。是生命最有价值的体现。修佛不可放下万缘,而是“应无所住而生其心”,“信心清净,则生实相”离染则心净,破执(内在的无明)才能离染相,由此实相才能显现。众生不是一个独立的个体存在的,而是互相增上依止而存在的,所以,唯我主义的存在论是违反存在实际的,真常唯心论就是这种存在论的典型代表。他们讲,放下万缘,当体独立,对境无心,无念为宗,以此心志内感心性真如。事实上,它们割离主体与客体,能缘与所缘,心归无记了,这是大无明心。唯识学认为全部佛学都是增上学,如《摄大乘论》中讲,增上戒学,增上心学,增上慧学。并不讲心性本有的亲因缘之慧觉之学。心性论并不复杂,实在是一个历史性所造成的错误。一些附法外道,没有放弃自身的本体论思维方法而入佛门,并且以佛法之名,广讲外道义理之实。这样才使经验上的心性问题变成了一个形上本体化的超验问题了。真常唯心论讲“一切众生,皆由不知,常住真心,性净明体,用诸妄想,此想不真,故有轮转”。又讲“一切因果,世界微尘,因心成体”。又讲“依如来藏故有生灭心,生灭与不生灭,真妄和合而有阿黎耶识”。又讲“如来藏是体,阿黎耶识是用”等等。这都

是从主体论上升到本体论和实体化的有力证据。佛教真理是生存的真理,不是玄想的真理。佛教是从生活实际出发,从人性(心性)角度看待存在的一切,如四谛,十二因缘乃至六度法都是从业感生活而发的。并不是一种形上玄想。心是一种主体,一种内在性。佛教讲观心,观心无常,或观心本净,这都是把心当亲所缘来讲的。通过观行,功德圆满,业力具足,方能成就正觉心慧。佛教本来就是如此,并非于内在讲性觉元真。真常唯心论将因果位颠倒,觉在果位,不在因位,故将佛性(佛界)的因性义当成果德,佛性本是因性,是可能性,不是必然性。也不是本然性。《华严经》中讲“一切众生皆具如来智慧德相,但因妄想执著,不能证得”。《涅槃经》中讲“一切众生皆有佛性,一切众生皆可成佛”之名句,都应该在可能性和因性上去把握。都要在活动中去体会,不要将其形式化,本体化。那样在事实上就会事与愿违了,目的在于建立一个永恒的价值本体,结果破坏生存实有的真实价值体系。生命的价值是一个生存感悟的经验实事,并不是一个抽象玄想的概念,只有放弃玄想哲学思维,才能更切近生活实际,心性问题的本身就是从生活自我体悟中产生的观心问题,根本就不是一个超验本体的事。佛教史上最大的悲哀就是误解圣义的太多,这也就是末法的主要原因,我辈佛子应深思反省也!

再者,真常唯心论认为“性觉”之觉的本觉,就是对“心性本净”的正确解释,理由是“净”有光明、明净之义,也就是承认心体本性光明澄净,唯识学中的本有无漏种子与佛性如来藏自性清净心是一致的,它们认为唯识学与如来藏真常心学在“心性本净”义上并不矛盾。事实上并不是这样。唯识学与净心如来藏学有相共

之处。但与真常心如来藏学则是全然相违的。唯识学认为“明”、“净”都有比喻性,说“心”性净明,并不一定是指心性觉性,因为觉知是一个能所相关性问题,而明,净仅是所缘法之特征。并不含着能缘之义。如唯识学中讲“九缘生眼识”,光明就是其中一个缘,即生成了别作用的一个条件。光明本身并不是了别作用。这如同“照,见”一样,照上一种外在性之表德,见是基于照性而生气如实觉知的内在作用。见不等于是照(光明的作用)本身。同理,觉也不等于是明净之性能。关于唯识学的真如义有两类,一是依言真如,二是离言真如,唯识学把识性称为圆成实自性,认为它是二空所显的胜义真如,这个真如是依言而立的,是从所观境而立的,并不是一个心体即是真如,而是心之所以然是为真如,此是理性。是一切心识的法尔本然之实相。也即是自性,涅槃性,不生不灭。在唯识学中,彻见圆成实自性是转识成智方可证得,是大圆镜智所彻见之理体。而大圆镜智本不是与生俱来的本有之东西,它是转依而成的,但本有种子性(因性,条件,可能性)是存在的,不过这个本有种子仅是生成妙觉的一个因缘而已,这与本觉,现成的佛性是不同的,唯识学的心性观是不违反缘起法则的,而真常唯心论的心性观则有此之嫌,如来的性具性起之义都是在广演本体论心性之义。

“心性本净,客尘所染”之说是根于解脱论的观行实践而立的定义。它为解脱论提供了一个理论与实证的依据,虽然这句话十分明了,但是过于简单,容易使人寻思联想纷纭。见仁见智莫衷一是。后来的义学家们,为了训诂这句名言,建立了许多方法,其目的在于从解脱论上建立一个成佛实践的必然性,而必然性的前提

则是一个实然性的。大乘佛教中,唯识学与如来藏学对心性问题的最关切,可以说他们的理论核心就是以心性论而展开的。唯识学为了论证成佛的可能性,建立了“无漏种子”学说,而如来藏,佛性论者则建立了“性觉”、“本觉”理论。如来藏义,佛性义就是性觉义的核心命题。唯识学与如来藏学是有区别的,特别是在心性问题上,是有本质性的区别。后来有人会通二家,力图圆融。事实上,这是缺乏事实依据和理论论证的。是一种无效的妄想推度。无现实意义。下面我们就对唯识学与如来藏学的相关心性问题的命题“无漏种子”,“佛性”,“如来藏”义再做一番深入探究。在分析这些命题之前,我们应该首先对“心性”概念的本义再做一下必要的诠释。何谓“心”何谓“性”,心与性合成一词,是何谓?心者,是一个非常复杂的概念,有各种不同的定义。可以说“心”是十分难讲的概念。关于心的解释与划分就很多,如,有把心与色相对立。立主体心,个体心,有把心实体化,大全化,讲宇宙一心。有把心功能化,作用化,关系化。讲主体机能心。有讲宇宙一心,有讲宇宙多心。这些心的定义有从本体论上建立,有从认识论上建立,有从先验性上建立的,有从经验上建立。那么,这些心观哪个是合乎实际呢?这个问题,我们就得从事实可证的角度出发,来解释这个问题。众所周知,佛教是重视“心”的,如《阿含经》中讲“心为法本”。《华严经》中讲“一切唯心造”。心有能动性,心有集起性,心不是一个物,即不是一个占有空间位置的实体色法。那么心又有其性能。在所知所觉的境界中,兴造种种法相。由而有人认为心既然作用人人皆知,想必其必有实体存在。否则从何起用,因此心就被实体化了,如“常住真心,性净明体”之说,就是从

实体角度上建立的心性观。佛教有一个大原则,那就是缘起义。在缘起义上是不允许有实体性存在的,因此,佛教的经典中,常云“观心无常”、“心不可得”这都是经验内省的事实。常住真心,性净明体,是个体心,抑是大全宇宙心?如果说是个体心,这与灵魂神我有何区别?如果是说大全宇宙心,那么它与上帝真神有何区别?实体化的心,不论是大全心,还是个体心,都是违反缘起存在法则的。所以佛教所立之心不可能是一个与缘起法则相违反的实体心,佛教所讲的心,就是主体心识之性能统称。是一个业力说,并无实体存在。当体是心性本空的。体空而业用不空,这样才能建立缘起与缘生法理。大乘唯识学的心就是这个意义上的心。唯识学讲心,立阿赖耶识。以此根本识概括心之全部意蕴及其功能。心是个体,心是主体的,心是相续的,心是无常的,心是非实体的。所谓心是个体者,因为人人都有一颗心识,故称心是个体的。所谓心是主体者,是从认识关系上讲,能缘者是心,主动性,志向性,故称心是主体的。所谓心是相续的,是从心相的存在活动上称谓。所谓心是无常的,就是说心相刹那生灭,无有恒常之相,故称为心是无常的,心是识之异名,识是功能,识是无我的,故心并不一个实体物,所以说,心是非实体的。这些心之特性,在唯识学的阿赖耶识义中都得到充分的解释。真常唯心论的心体观是这样的,它们认为心就是万法的本体。万法是心所生,心是真如自性,它有二义,一是不变义,二是随缘义。真如心体,就是法身,就是佛果实体。如来藏之心是共相之心,是大全之心,是法界之心。阿赖耶识是依如来藏之心而有的生灭心,是本体之用。这种心体观是典型的绝对唯心本体论。真常唯心论的心性观与唯识学的心性观是截

然不同的。它们的分歧在于对“心”的个体性与大全性不同认识，也有对“性”的不同理解。“性”有不变含义。唯识学认为心是法，性是法性，法是主词，性是宾词，性是定义心的属性的，心体无常以被大家所知，佛教不可能在“心”上再定义一个不变实体之性义。性是指性能及表相。心体的性能与表相是本来固有明净性。是受客尘所染的。所以心相上有烦恼相存在，离染还净，拂尘显明就是从解脱境界上建立的实践方法。并不是一个实体之性德。真常唯心论者就是把“性”解释为实体义是深受中国传统哲学的天理良知良能观念的影响，孟子讲：“尽其心，知其性，知其性，则知天，反身而诚乐莫大焉。”与真常唯心论的心性理路是十分相切的。近代儒学专家牟仲三有一本著作就是讲心体与性体的《心体与性体》，这都是从体用的思路而格义“心性本净”义。其实佛法的方法是从用上讲，是不讲形上实体的，如欧阳竟无大师就曾讲“唯识学诠用义是一大要旨”，即用显理，依用成就功德道果。并不是从一个先验实体出发——所谓的良知良能。这是道德上的形而上学。对心性本义的真实把握，我们要看印度的染位唯识学和净位唯心学。无漏种子，佛性，如来藏义就是他们的诠释心性功能的概念。我们通过对这几个概念的认识，就可以如实认识到心性本净的真实意蕴，及其以心性为基础的解脱论。何谓无漏种子？无漏种子与心识什么关系？种子是什么意思？本有种子与始有种子的关系是什么？无漏种子依何因缘而起的作用？无漏种子与有漏种子是什么关系？无漏种子与无为法是什么关系？等等。这些问题都是唯识学所要阐释的，如果能够把这些很好地阐释清楚，事实上，就等于建立起一个完整的实践解脱论。所谓无漏种子者，就是

指无有烦恼的清淨法种子,种子者是比喻,是指能生作用的功能,种子并不一个单子实体。唯识学讲种子有六义一刹那灭义,二果俱有义,三性决定义,四恒随转义,五待众缘义,六引自果义。这样的种子只是一种功能,并不是恒常不变的实体。种子者,是现行故。种子是因位,现行是果位,种子与现行是心识的两种存在方式。无漏种子不被心识所含藏,而是依附于心识而存在,其实,这就是从因位上讲,心识的真相(即所以然,法尔如是相)是与心识共在的本质,并不是心识中的受熏习之物。故不称为被含藏。这就是无漏种子与心识的关系。种子有本有和始有两类,所谓的本有种子就是指与识俱来的自在可塑功能性,所谓的始有种子,就是指识的运动中刹那缘起的自为创造功能性。本有与始有不是一个时间先在性关系,而是一个逻辑先在性关系。这样是反对时间本原论的原始发生观的。无漏种子又依何因缘而起作用呢?这就要靠因缘具足才能显用,如修为磨砺。功到自然成。再如二石击火,因缘相合,种子才能现行。所谓待众缘也。这样无漏种子与有漏种子又有何等关系呢?其实,有漏与无漏二法性质不同,有漏种子是基于心识功能而成的,无漏种子则是基于心识存在而起用的,这如同一张白纸,白性是纸之本有,它与纸同共,这个自性就是本有的无漏种子,而有漏种子者,则如同白纸上的墨色,是外熏而成的,不是纸所固有的,但为纸所藏。所以,心识有受熏持种之义也。有漏法与无漏法与此理类同。再者,无漏种子与无为法又是何关系呢?无为法者是不生不灭的,是非造作的。故曰无为法。无为法是所缘境理。不是能缘之体。无漏种子则是从能缘上建立的。是属于有为法范畴。无漏种子若现行,就是主体根本智得以开显,从

而可以证见无为法性之谛理。根本智虽然以无漏种子为亲因缘，但不等于无漏种子就是本觉之性，这如同生水与热水一样，热水要有外热增上缘方可成就，无漏种子成就根本智也如是。基于如上的无漏种子理论，我们可以看出，唯识学的心性理论的实质。无漏种子（本净明性）必须得众缘才能起用，这就是唯识学所讲的“转依”活动。所谓转识成智，转染成净，都是要有相关性因缘法才行，因此在训释“心性本净”义只能用性寂义去理会，不可以用性觉义来贯通。因为，觉是转依之果，不是转依之因，不可以果因倒置成因中之果。

佛性也称佛界。其实就是成佛的可能性，在唯识学中，讲佛性有两种，一是理佛性，二是行佛性。在一些经中，有把佛性则分类为，正因佛性，缘因佛性，果佛性，果果佛性等。佛者觉也。性者不变义，直解就是觉的不变之性，其实这个性是一个性能（因力）不变，并不一个实体不变。唯识学认为理佛性是一个共相性，是一切众生皆具的，它是一个无为法。本身是一个所缘性，并不起用，关键在于行佛性，这就不同了，唯识学讲众生中法尔就有五种性之别。也就是说行佛性不是人人都有的，行佛性就在行之缘起中起用。这个佛性也不能被训释为本觉之佛性。因为，行佛性是具有因缘性和能动性，并且有指向性，由此佛性才有成佛的可能性。但还不是必然性。行佛性就是佛种从缘起而成的佛性。佛性同法身一样，并不复杂，只是在中国被一些本体论者给实体化了，从而显得神秘起来。比佛性要复杂的是如来藏这个概念。如来藏义是从心性论角度展开的。不过如来藏的定义有几种不同的说法。一般可以划分为：宇宙如来藏，真如如来藏，因位如来藏，藏识如来藏等

几种。所谓宇宙如来藏者,就是指把如来藏当成法界,虚空的宇宙大全体。这是真常唯心论的立论点。真如如来藏者,就是把如来藏当成清净法界理体,这是印度净心论的立论点。因位如来藏则是一个狭义概念,也就是把如来藏同于佛性,在缠为如来藏,出缠为法身。藏识如来藏则是唯识学的主张,认为如来藏与藏识是一体异名,如论中云:“如来清净藏,世间阿赖耶,如金与指环,展转无善别。”所谓如来藏者,原始之义,就是指如来之胎藏。即如来之因位。也即是佛性佛界也。“藏”有隐藏与能藏之义。这两层含义是相对立的,一个是被藏,被隐没义,一个是能含摄藏,能包容义。如来藏一词在不同的语境中,这两层含义都有。这就须要握理抉择了,不然那就会产生自相矛盾。如上这种如来藏及其含义都与心性有关系。可以说如来藏就其本质而言就是自性清净心。唯识学把如来藏当成主体心,与阿赖耶识是一个东西。而真常唯心论则把如来藏当成宇宙大全之共相心。这是出乎缘起论的预料之外的观念。如来藏不论是真如境界义,还是因位净心义,乃至与藏识相同包容义都是以主体心识为立足点的。都是经验感悟到的如实之事实。而大全如来藏心,则是形上本体论,它们讲体相用,是一种大全体有机论,是玄想之至极的产物。无限的大全如来藏就是真如之本体,也是成佛的绝对自在的法界,性起的事事无碍,性具的三谛圆融,以及六大无碍缘起,都是这个本体论的最妙的诠释。这理论是看的好看,实际不中用,是依幻成体。了无实义。是可爱不可信的东西。可以如此断言,唯因不是现量所观境,不是经验的事实之阐释。仅是凭主观形上玄想勾画而成,是一种浪漫主义的情感遐想之诗。它是满足于意欲的本体关怀。是一种

终极寻求之结果,这是建立虚妄分别之心上,是属于遍计所执自性。是典型的有为有漏之法。佛法的真理是平常的,是现实的,是生存的,是理性与感悟所直接相触的。是可知可证的,不是一种神秘主义。也不是一种妄想主义。存在是一个法尔道理,生命是一个法尔事实。生存中的感受性之遭遇就是我人而面对的如实之所缘境,如何对治感受性中的种种杂染与无明,这是一个现实课题,也是佛法要解决的问题,佛法讲实相,就是讲事实的因果本来之事实。实事求是就是佛法,心性是我人自我觉知的第一存在,我思(识)故我在,我在故我思(识)是相统一的,心性问题放到现实的平台上,就容易理解了,唯识学是观心之学,是为观行提供有效方法的探索,它所讲的心性义是符合佛法立论的本义的,它所讲的一切都不离心识,心识是真实存在的,但不是本体,实体,而是一股无尽的生命之流,从心识中而展现出持续与广延之量的存在方式。而事实上心性确实是寂然的,唯因如此转依修证才是有意义的,才是可能的和有效的。

真常唯心论思想初探

近世太虚大师判大乘佛法为三宗,一法性空慧宗、二法相唯识宗、三法界圆觉宗,而后其门人印顺法师又将大乘佛理分为三论,一性空唯名论、二虚妄唯识论、三真常唯心论。三宗与三论所指内涵是一样的。中国佛教有两千年的悠久历史,然而占据历史主流地位的佛学则是真常唯心论。据现在学术界研究,在印度佛教史上,只存在大乘空宗和大乘有宗,也就是说只有法性空慧宗(性空唯名论)和法相唯识宗(虚妄唯识论),并没有发现真常唯心论(法界圆觉宗)的存在。瑜伽和中观是印度大乘佛教的正统,这一点印顺法师也是承认的。然而最近教界有人撰文,奉真常唯心论为至宝,并认为是佛陀一代圣教之极谈,大有贬抑瑜伽和中观之味。对中国化佛学与印度原本佛学之关系,则认为是“同者同其本,异者异其迹”,笔者觉得这些论调实甚陈陋,欧阳竟无、吕澂、王恩洋、印顺等名家具有论列,本无需再做辩驳,然这实是代表着现今佛教界信仰理念之状况,故而笔者不揣浅陋,索性运笔,草成斯文,尚望明士,当头棒喝。

一、真常唯心论所依经论。据印顺法师的《如来藏之研究》一

书所列,真常唯心论主要所依之经典有:1、《如来兴显经》三卷;2、《大哀经》八卷;3、《大方等如来藏经》一卷;4、《大般泥洹经》六卷;5、《大般涅槃经》四十卷;6、《大云经》一卷;7、《大法鼓经》二卷;8、《央掘魔罗经》四卷;9、《胜蔓经》二卷;10、《楞伽经》四卷;11、《宝积三昧文殊师利菩萨问法身经》一卷;12、《如来庄严智慧光明入一切佛境界经》二卷;13、《不增不减》一卷;14、《无上依经》二卷;15、《胜天王般若波罗蜜经》七卷;16、《大乘密严经》三卷。论典有:1、《究竟一乘宝性论》四卷;2、《佛性论》四卷;3、《大乘法界无差别论》二卷。《楞严经》、《圆觉经》、《大乘起信论》等经论在佛教史有“疑伪”问题,故印顺法师没有将其列入。统观十六经和三论都是阐述佛性、如来藏思想,严格地说这些经论是印度大乘有宗(瑜伽)净心缘起论的经论。真常唯心论实受外道哲学之影响,有“疑伪”的《楞严》、《圆觉》、《起信》到确实与之名实相符。印度佛教中,真常唯心论尚无完整体系存在,虽然佛教中一些经论之编纂不排除受当时外道哲学的影响和渗入,但确实彻底的真常唯心论在印度是不存在的。《楞严》、《圆觉》、《起信》之书是完整体系化的真常唯心论,但这些经论只在中国佛教史上起作用。在中国佛教翻译史上,如来藏、佛性一系思想的经典翻译质量最差,最容易误解、附会。中国佛教翻译史上卓有建树译师是罗什和玄奘,他俩分别承担了中观和唯识之经论的翻译,其译文质量最高,在历史上影响也最大。笔者认为真常唯心论之名冠之于印度佛性、如来藏佛典是不确切的,真常唯心论只适合中国化佛学和“疑伪”之名的《楞严》、《圆觉》、《起信》,理由是如上十六经三论都没有把主体心给宇宙本体化,都不阐述宇宙本体发生论,唯有

《楞严》、《圆觉》、《起信》等书，专以心为宇宙共同本体，并讲万物皆由此生的理念，所以作此结论。

二、真常唯心论思想的起因。印顺法师认为真常唯心论是受婆罗门教的神我思想影响。笔者认为在印度佛教史上，佛性、如来藏思想中，确实有此迹象，特别后期的密教兴起，那就更有“梵化”之味了。不过在印度的佛性、如来藏思想中，为了确定轮回有一个主体存在，只有“小我”恒有之观念，并没有把“我”（主体心）给宇宙化。佛性我、如来藏我的建立，是为一类不解无我义之人而说。此说本为方便，但是传入中国则被当成圣教极谈。印度佛教瑜伽有宗，以专将主体心识见长，所以中国佛教称之为唯识宗。讲唯识就是讲每个人都有的主体精神。唯识宗的唯识思想是以无我义为特质的。唯识宗并没有把主体心识给实体化。由于主体之心有染净之别，有转依之能，所以瑜伽学从染位讲阿赖耶识缘起论，从净位讲如来藏缘起论。阿赖耶识与如来藏名异实同。《密严》云“如来清净藏，世间阿赖耶，如金与指环，展转无差别”。我们都知道，佛教的根本教义就是无我，佛教的无我义就是以否定梵我论而产生的。任何文化在历史上都不免会受“异化”规律所支配，佛教文化亦然。“梵化”的后期印度佛教的存在是很自然的，但不过在印度佛教的梵我论（真常）还有宇宙本体论。只是这种理念传入中，由于中国一些学人误读和附会，才形成中国化的真常唯心论。彻底的真常唯心论实质是中国佛教史上的独特产品，是佛教思想“异化”的结果。

三、真常唯心论思想体系内涵。在佛学界，一般称真常唯心论为真如缘起论或如来藏缘起论。可以说真如是真常唯心论的最高

范畴。真常唯心论的思想体系就是以真如本体而展开的。构成真常唯心论的逻辑体系的著作就是《大乘起信论》。关于真常唯心论的思想体系的逻辑组织构造,此处就不繁述了,只对其核心原理进行一番论列。真常唯心论的最根本的特质就在于把主体心给宇宙本体化。宇宙万法唯是一心。在印度佛教史上,“心”这个概念,有两个著名定义,一是《瑜伽师地论》所云“一集起名心,二积聚名心”;二是《大智度论》所云“心有二种,一是生灭心,二是相续心”。这两种定义其义相通,都是对主体心识之性相的概括。在印度佛教中,小乘常讲“诸心无常”,大乘也讲,如《金刚经》云“过去心不可得,现在心不可得,未来心不可得”。这些论点都符合无常无我之教义。然真常唯心论之心实是一个宇宙大全,是一个常住真心,是不变的玄体。宇宙万物都是以此心为根本始因。据我所见,真常唯心论可以从三个方面来探破其底蕴。一是真如随缘义,二是真如受熏义,三是真妄和合义。在真常唯心论那里宇宙的大全就是永恒不变的心体。这个心体真如,可以随缘而生万法,这就是真如随缘义。所谓真如受熏义者,就是讲真如心体,可以受外在之物的影响改变,也就是随缘的缘(外在为缘),受是接受,熏就是影响,受熏就是接受影响,这就是真如受熏义。所谓真妄和合义者,就是指本体真如不生不灭,与有生灭的诸法和合而成人的主体阿赖耶识。在真常唯心论中,阿赖耶识是一个真妄和合识。如来藏心体是体,阿赖耶识心则为其相,这就是真妄和合之义。基于这三点教义,由真常唯心论而开显的生灭解脱道就成了一种归元还本的复性法门了。这些思想与印度本有佛学确实大相径庭。

四、真常唯心论与根本佛法。我所说根本佛法是指大小乘共

许的圣教量,于小乘以三法印为根本佛法,于大乘以一实相印为根本佛法。一切教义都是基于根本佛法而开出的。三法印与一实相印名异理同。所谓三法印者,一诸行无常,二诸法无我,三涅槃寂静。所谓一实相印者,就是指缘起性空规律。三法印与一实相印只是开合不同而已。三法印与一实相印是佛法的普遍原理,一切教义都必须符合于它,方可称之为佛法正理。佛法的普遍性原理是于主体心能观之智所觉知,是现观如实经验实在之理。我们完全可以说,佛教的诸法实相是主体可以如实体认的实相,并不是超验界的玄体。然而真常唯心论的终极本体(真如心)则是一无所不在形上实体。一切法皆从真如性体而生,一切法皆是真如性体之显现,此真如之性即万法之本元质体。在某种意义上讲,真常唯心论的本体就是无所不在、无所不知、无所不能的大全,如《大乘起信论》所云“心真如者即是一法界大总相法门体,所谓心性不生不灭”。以《大乘起信论》为主的真常唯心论是站在超验界形而上学的立场上构造理论体系,并认为这是佛境界地之至教。我们通考《阿含》圣典,实难发现佛陀有依超验界立教之文,到是处处以如是观(经验如理体认)而显现事实相者。佛教的缘起论的内涵就是法法的因果关系。在三法印与一实相印的普遍性原理的基础上,可以建立正确的因果论。然而要从真常唯心论上,要解决缘起论因果论与真常论的关系实是一大难事。笔者认为真常唯心论与根本佛法的区别主要在于根本佛法是从经验界上建立,真常唯心论则从超验界上立说。超验界之事对于人而言是无法证实的事,佛所设教对机启悟,凡夫执迷皆由不见实相,开经验可证之实相法,是佛法的不二法门。超验界本是妄想之物,由迷情故,而求宇

宙万化之元——本体界。求根本因是超验界之通情,不是执有外在上帝,就是恒执宇宙本身整体性就是法身大全,这是一种泛神主义。根本佛法于此类玄学论题,盖不涉及,斥为无有此事实,在《阿含》中有著名的“十四无记”来据斥形而上学。

五、真常唯心论与唯识、中观。唯识、中观皆宗本《阿含》。于一切法求共同法性而有中观学。于所观诸法性上而有唯识学。法性亦名真如,即诸法之真实之相,唯识与中观的真如观是基本一致的,都把真如法性当成涅槃理体,是不生不灭的无为法,真如法性是一切法的共同本质,而不是一切法的事物体。所以唯识学对真如的定义是“真如凝然,不作诸法”。这和《华严经》所讲“譬如真如,恒守本性,无有变易……譬如真如,不受熏染”之义完全相适应的。然真常唯心论的真如,不但是理(无为)也同时是事(有为),是体用不二的大全。《大乘起信论》给真如定义为二,一是不变性(理体),二是随缘性(事相)。唯识与中观把法性真如同缘起万法的关系理解为事理关系,而真常唯心论则理解为体用关系。另外唯识学把阿赖耶识当作心,而真常唯心论则把大法界当成心,而把阿赖耶识当成真妄和合识(妄心),据《大乘起信论》云“依如来藏(真如)故有生灭心(阿赖耶识)”。把真如当质体,把阿赖耶识当相用,所以有所谓的真如如海水,八识如波之喻。然唯识学也有波水之喻,但所指与真常唯心论不同,唯识学把阿赖耶识喻海水,视前七识为波。唯识学之心识观与真常唯心论的心识是完全相悖的,不容调和。再者,中观学以破自性实体为己则,无我是中观正义。不论是小我(灵性神我),还是大我(宇宙梵神我)都是一种自性实体见。在中观学中皆应破除。真常唯心论的真如心实质

就是一种无所不在的大我。所以在中观学的立场是不容许真常见存在的,因而当代中观巨匠印顺法师力斥真常,是有其道理的。如上所说,我们可以这样作出结论,真常唯心论与唯识中观是理不通事不合,是完全对立的思想体系。

六、真常唯心论与印度外道哲学。在印度哲学史上,可以说学派众多,有所谓九十六种外道之说。然从哲学基本见地上看,可以划分为二见,一常见、二断见。婆罗门教是常见,顺世论师是断见,佛陀出世,如实亲证诸法实相,判常断俱为边见,不契实相。只有不常不断的中道见是正见。所谓常见者,就是肯定有实体自性存在。婆罗门教哲学是将宇宙发生论的,它们认为宇宙本体是梵(大我),一切万物都是由梵神创生,梵神就是宇宙的本体和本源。婆罗门教认为一切众生都有灵魂(小我、神我)。小我和大我的合一(梵我合一)就是生命的大解脱。梵神具有无所不知、无所不能、无所不在的特性。佛陀在未成道之前,曾研究过婆罗门教哲学,最后参透婆罗门教哲学不是究竟之法,不能使人证入涅槃。佛陀并认为所谓小我和大我都是不存在的,一切法皆无自性,所以佛陀倡导无常无我教义。无常无我之义实际就是对治婆罗门教之神我论而提出的。佛陀的无常无我不是断见而是缘起中道见。所谓无常者是讲宇宙不存在永恒不变的事物,所谓无我是说一切法皆是缘起而有,并无实体我性存在。虽然内我身心都无实体,但缘起业用宛然存在。在主体心识上,有染净二位,佛法的修道就是转染成净,这个转依过程是一种自我意识的反思机制。唯识学是观心之学,也就是在主体上转化染心为净心。大乘瑜伽行派是以观心为首务,然在论及主体心识上,有两套范畴体系,一是以阿赖耶识

为主的染心缘起论,二是以如来藏自性清净心为主的净心缘起论。这两套范畴体系内在是相统一的。然中国真常唯心论则与净心缘起论有本质不同,它是对净心缘起论的误读和附会。在哲学性质上与婆罗门教哲学梵我论到有一定相同性。印度外道哲学以神我论为主体,所谓的顺世哲学那不过是肤浅的断灭论,与真常唯心论刚好相反。依印顺法师的意见,真常唯心论是佛教梵化的表现,而我则认为,真常唯心论的体系形成是在中国,更多的是受中国传统哲学之影响,虽然梵我合一与中国的天人合一有极相似之处,但在印度的如来藏类经典中,尚未达到梵我合一化,只是有“小我”自性之倾向而已,还没有构成宇宙心摄化万法之义。

七、真常唯心论与中国传统哲学。中国传统哲学以儒道二家哲学为主,儒道哲学都宗本上古之《易经》,中国传统哲学基本原理就是道生万物和天人合一。《易传》云“太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦”。《老子》云“道生一,一生二,二生三,三生万物”。这都是一种宇宙发生论。中国哲学的特质之一就是本体和宇宙成因混为一体。中国化传统哲学的道体本元与印度梵神本体论有差别,中国道体本元是一个逻辑先在性(理在先),而梵神本体论则是一个时间先在性(讲太初生成),这一点与西方基督教上帝论相同。梵神是人格化的万物始基,是一个玄妙的外在宇宙的实体。而中国的道体则是内在于万物之中,是万物的质料实体。这就是梵神与道体的区分。由于梵神与万物是一种外在相关性,所以在婆罗门教中,小我灵魂是大我的被造物,因而灵魂我就有不同层次的区别,所谓四种性教义就是由此而来的。婆罗门教中,小我要得到超越,就要用瑜伽禅定方法修为灵魂我最终实现小我与

大我的合一(梵我合一),其实这种梵我合一,只是与神同在而已,并非小我已成大神。中国传统哲学的道体与万物是内在相关性,所以小宇宙的人与大宇宙的自然(天道)只是种分关系。由而中国先哲提出了合道之法(实现天人合一之境界)。《老子》云“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复”,《孟子》云“尽其心,知其性,知性则知天矣”,“和内外为一道”,“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉”。这都是主体与大全合一的方法,最终成就天人合一,体悟“吾心即宇宙,宇宙即吾心”之境界。这是一种典型的真常论。中国传统哲学于本体论和发生论确实有所建树,但于认识论、心性论和解脱论上则不成严密之体系。佛教传入中国,在某种意义上讲,就是来丰富道体论的认识论、心性论和解脱论。真常唯心论在本体论的见地实承中国道体论,并于主体心识的修为上大大发挥印度佛教的心理分析方法和禅定方法,从而构成了中国特质的佛学思想体系。真常唯心论发展了中国传统哲学,使中国哲学达到了一定的高度。中国哲学主要范畴是体用,讲体用不二是中国哲学一个基本原理。真常唯心论也是大讲体用论,并且是本体论与发生论上讲。这就足以说明真常唯心论是中国的特产。

八、真常唯心论与中国化佛学。在这里我主要讲一下中国化佛学。中国化佛学是天台宗、华严宗和禅宗。这三宗是基于真常唯心论而建立的,在某种意义上讲,是真常唯心论的继承和发展。天台宗讲性具论,华严宗讲性起论,禅宗讲性生论。它们都把真如心性当成宇宙本体。这是真常唯心论的内涵衍化。天台宗的性具论认为,一切万法都是真如自性本具,所谓性具者就是本体具万法之妙德,是性本一元论。基于这种理念天台宗又提出与之性具论

而相应的三谛圆融的观行。万法平等圆融无碍,就是天台宗所要体证的无上圣境。天台宗这些思想都是对真常唯心论具体诠释。华严宗的性起论认为,一切万法都是称性而起,真如自性是万法之本因,万相虽差别,本体元无二,这就是性起论。华严宗基于性起之说而又提出独特的事事无碍之观。这事事无碍之境界就是华严宗的最高理念。不论是性具还是性起,都是真常唯心论的体用的不同方式的表现。体摄诸用,可谓性体本具,从体起用,可谓性起妙法。天台宗和华严宗在思辨上大大丰富了真常唯心论,使真常唯心论在理论形态上达到极致程度。但是如果从应用简捷上,禅宗则当是真常唯心论最好的运用者,禅宗自谓是心性法门,一切法皆由性生,明心见性,顿悟即可成佛。中国化佛学的一个共同特质就是反本归真,以真息妄,舍妄即真。这与中国传统哲学的复性返朴是一致的。另外,中国化佛学对语言文字的看法也与《周易》相似,《易》云“书不尽言,言不尽意”,这是典型的语言局限论。中国化佛学比《易》更极端,它认为“但有言说,全无实义”。真如是离言离相的,不可以用语言文字来表诠。语言文字在中国化佛学中,只是标月之指,有化导启示之作用,并无对实相描述性功能。在这一点上,中国化佛学与印度佛学有一定差别,印度佛学讲法住智,讲圣言量,即认为佛所阐述的命题就是指诸法实相的理论概括,如三法印与一实相印,是客观规律,是不可证伪的真理,这是不容说其为无义。倘若如此,佛教与外道之区别靠什么来证明,度化世人若无真实之语,又如何令人起信。印度佛教认为,言思中有如理者有非理者,佛教讲如理思维,也就是法住智,也就是文字般若。语言文字是抽象的,故然不是现量,但是它可以在本质上进行高度概

括,如法印的确定性就如此。从这一点上看,中国化佛学确实与印度佛学有所不同,它有其独特之风格。这个风格的形成原因,就在于真常唯心论的几本要典。中国化佛学的真常唯心论主要依据就是《楞严经》、《圆觉经》、《大乘起信论》。这三部要典,在历史上,被人认为是“疑伪”之书,近世一些专家研究,更认为是如此。从历史文献考据到义理性质分析都证明这三部要典与印度本土佛学不同。基于此,有人认为这三部要典是中国人的伪造。卫护者则认为这些要典是印度之笈,但在辩护上词穷理亏,显然证伪者占上风。不过卫护者也有一套制胜术,那就是说真常唯心论乃佛之果地境界,是不可思议的。凡夫之人无法得知其奥,凡夫有执,泥于文字,分别筹划,终难见体。他们把辨伪者视为凡夫,当然辨伪者许多是凡夫,那么请问一下,卫护者就一定是圣者了吗?凡夫不知其奥,汝等即可了达?其实卫护者全赖至信,并非于理抉择,这是典型的情感化。于此辨伪者则依于理,用中观、因明逻辑来据理以推,最终得出两者差别之论点。所以我们不要轻易地否弃辨伪者论理,要细心研究一下,很可能他们讲的更符合佛法的本义,而卫护者之论则有可能是佛教在历史上“异化”物。

九、真常唯心论之判教思想。中国化佛学另一特点就在于它的判教思想。所谓判教者就是将佛教之义理进行划分。将自宗之教奉为圆教,斥他宗之教为非圆教。近世太虚大师也判教,他将真常唯心论判为佛教圆觉宗,他判教的依据是三自性,依三自性而立三宗教。最近有人撰文为《大乘起信论》辩护,也是采用依三性而立宗之说法。三自性是何义?三自性者乃唯识之真理观。三性皆不离识,是主体心识之三层次思维。唯识学讲唯识无境,也就是说

唯能无所。三自性者，一遍计所执自性，二是依它起自性，三圆成实自性。遍计性是知性思维，依它起自性是理性思维，圆成实自性是直觉思维。三自性是转识成智的所观境。在转依过程中，一步一步地使遍计思维遣除而升华到圆成实自性之思维。因为圆成实自性是识之真如性，也是唯识学的最高境界。说依三性可立三宗，这是不符合三自性之本义的。他们错误的原因是把三自性当成所相法，并赋予三宗各执一性而立说，将真常唯心论判为是依圆成实自性而立。将唯识论判为依它起自性而立，将中观论判为遍计所执自性而立。果真如此？非也。真常唯心论乃依大全本体而立，唯识论依能观之心而立，中观论则依诸法中道而立。三宗之别，不是层次之分，而是范围有别。以真常唯心论为主体的中国化佛学在判教上，显示了其独特的思想底蕴，于此天台宗和华严宗最为精细。天台宗判佛法为教，所谓藏通别圆是也。华严宗则判佛法为五教，所谓小始终顿圆是也。有人依华严宗之判教理论来衡量唯识学和真常唯心论，把唯识学定为大乘始教，而真常唯心论则是大乘终教。唯识学与真常论是始终悬隔。但又讲始终二教可以秘密融通，其实它的融通，无非是将终教视为总体，而始教则为分体，总可摄分，分属于总。这就是所谓的秘密融通。所谓悬隔者，始终二教立论之维有别，故然有悬隔之相存在。站在唯识宗的立场上看，这种所谓的悬隔与融通皆是戏论，唯识宗从根本上就不承认真常唯心论是佛法。中国化佛学的判教在印度佛教中，是寻找不到根据的，所以所谓的判教之说无非是中国化佛学自我抬高自宗之方法而已。如果还根据判教之理论来看待唯识学和真常唯心论之异同，则确实是不算高明。

十、从中观、因明观点看真常唯心论。中观学以抉择诸法无自性为能事，因明学则以楷定正非二量为其业。在概念思维中，只有两类，一是形式逻辑思维，二是辩证逻辑思维。中观学思想类于辩证逻辑思维，因明学则类于形式逻辑思维。直觉灵悟是非概念性思维，是能所相应，中无环节的刹那心，唯内自明，此心态无法外化，即无法表诠。所以为人示理，此思维法是无用的。佛陀设教皆依实理而立，此理可用概念符号表诠，佛法之思维是如理思维，即与实理相应地思维。印度佛典就其形式规范恪守因明量式法则，就其内含原理则主中观正道为见地。因明是成量之学，量即知识，成量就是成立真正的知识。量有两种，一是现量，二是比量。于量还有真似之类，真就是正确的量，似就是错误的非量。错觉（似现量）错解（似比量）皆是非量。就其诸法形式规则尚有量式存在，何况诸法本性更应有原理存在。中观之学以诠万物之普遍原理为务。中观与因明在唯识学中，是给统一起来了，形式与内涵是不矛盾的。有人不解此理，以中观见来破因明论，此乃甚谬之举。中观之理全破形而上学之见，并不是违反因明之形式规范，其实二者内在是相符相成的，只有中观与因明的统一，方有圆满的教体，在这一点上，只有玄奘法师完成了这个任务，在西藏是宗喀巴大师看到了因明与解脱道的关系。因明学可以告诉我们，知识的类别和知识的轨则，中观学可以告诉我们知识的本性原理。真理只有一个，即诸法实相，大乘佛法只有一个宗，那就是以实相为宗。印度佛教只有学派差别，并无宗趣之不同，中观与唯识方法论上有别而所奉宗一也。小乘与大乘于理一致，于发心有别，所谓三乘同缘实相而得出离解脱。中国化佛学者判理有深浅，此谬也，理可分是非，不

应判深浅,唯因深浅并非矛盾,实是一体而已。真常唯心论者,把其论奉为至上至圆之教,至深至广之理。我们如果依中观、因明之学来考究它,就会看到其所云皆非也。有人苦心揣摩,力图化解中印佛学之别,于是大讲悬隔之因和融通之秘。说其悬隔确实如此,但在印度可无终顿圆之教也,此悬隔是内外之悬隔,非是教内悬隔也。所谓融通者,更是无稽,其所言者,全违言思法则,不合乎逻辑,全作一往之词。关于执真常唯心论见者之谬论,我在这不想多作批评,唯因王恩洋、吕澂等大师已作详述了,如再演述,实是拾人牙慧。此处笔者仅想运用中观因明之理对真常唯心论的几个基本命题,作一番探究。从而揭示出其哲学底蕴。笔者认为真常唯心论有三个比较重要的命题值得研究,那就是“真如随缘”、“真如受熏”、“真妄和合”。我们知道,真常唯心论的真如是一个宇宙大全,是体用一如事理不二的实体。从因明学上看人的知识有两类,一是现量知识,一是比量知识。除此之外,别无知识可言。人的知识范围就是十八界,六根(生理感官)六尘(物质世界)六识(心理思维)。七、八二识主要是从观心上讲,即从时态的种现关系上而建立的。真常唯心论的真如之名,在因明学是无法确定为现实的知识,此真如只能归于心思之妄想之产物。唯因大全之在人无法可知,也不可能得知,更因为其实是在没有其实体也。真常唯心论者会说,因明学不过是世间学术,没有资格来论真如,此真如者乃佛之果地境界,二乘尚不可尽知,何况汝等凡夫。此言荒唐,更是暴露其是外道,诸佛所证是诸法实相,佛之内心念念与理相应,佛之内证唯佛所知,故凡夫不会同等体会,但是佛所教示之理实从佛之心海流出,此教若明,即是法住智,与实相是相应的。凡夫是可

以开佛知见的。所谓正见就是如斯。另外佛陀何曾讲大全(总相体)?何曾以此为妙觉所证之实在?反而若依佛陀的中道观来抉择大全实体(真如自性),则自然会发现,此故实是外道立教的佛化变种。于因明论,真常唯心论无建立之地域,于中观学真常唯心论更难成其理。中观学继承《阿含》之中道,彻底圆满。中观学认为一切法皆无自性,无自性就是没有实体存在。中观学与因明学不同之处在于所观法的向度不同,因明着眼于形式规律,中观学则着眼于本性规律。真常唯心论的真如大全是一个超验之物,也就是幻想之物,因为人的心识无所对其觉知,所以现比二量都不摄故。不被二量所摄即不是实有之法。因而依因明学可判其为非量。下面我再对三个真常唯心论的命题作一下分析。“真如随缘”就是讲真如本体随缘可以生产宇宙万物。真如是因,万物是果,真如为一,万物为多,这是典型的一因多果论。我们现观诸法种类繁多,但皆是何种因而得何种果,然真常唯心论则认为,万物同一因,既然因同,为什么果有差别。此乃不解之谜。这种一因多果论于理推征实难成立。“真如受熏”真常唯心论讲,真如可以受无明所熏。真如既然是大全总相,怎么是异体之物所熏,如果承认真如之外尚有无明存在,这个真如又怎么可称为总相大全。如果说无明也在真如之内,那么这个真如即不是混合物,真如既然是本觉,又为何受无明所惑。两者究竟谁是真主宰,种种矛盾,实难自圆其说,此论可以说不破自灭。“真妄和合”这是真常唯心论的主体心识观。众生各有一阿赖耶识,而这个阿赖耶识是一个真妄和合之体。这里的真是指不生不灭义,这里的妄是指有生有灭义。不生不灭是无我法,有生有灭则为有为法,无为是性,有为是相,性

相不二是真常唯心论的心体之论。此说然否？非也。阿赖耶识是无常无我的流变之心识，是有为法，是事相法，这是唯识论的通说。真常唯心论立“真妄和合”义，是为了统一清净法界与阿赖耶识之关系，这是以体用关系的思维模式来论断的。真如法界是体，阿赖耶识是相用。体用不二，真妄和合，这样才符合真如为一大总相法门体，由而方可成立随缘生万法之妙能。其实无为与有为之关系是理事关系，是外在相关性，而体用论是内在相关性。外在相关性在因果逻辑上能说得通，而在内在相关性则多生悖论。佛教的心识与本体（理）是外在的理事相关性，这与梵我论的小我与大我的实体外在相关性形式类似，但理趣不同，佛教是超越了梵我论后而形成的如实之理。由立真妄和合义，即可以立回本反元的修道论。去妄归真，这就是真常唯心论的成佛之道。这种回归式的解脱方法与中观唯识的革新式的解脱方法完全相反。这是因为二者的哲学基础不同使然。我们如果立基于印度佛教的立场上，真常唯心论确实难能成立。《中观论》在一卷中，广破诸生论，实际对真如生万法之说已有破遣，真常之心就是大我之自性。但是我们也要看到真常唯心论确实是世间各种哲学中，最为玄妙的一种，我认为只有真正的超越了真常见，方可以契入佛法正见，因为真常唯心论是世间人最精妙的幻想之产物，是法我执的典型范例，它的内涵之繁杂和名相的巧妙，就足以令凡夫炫目了。特别冠之于佛教之名，就更有欺骗性。真常唯心论是附法外道。大乘的正统正法是唯识和中观这两大车轨。

佛学研究断想

—

当代著名佛学研究专家吕澂先生认为,中国佛学与印度佛学有本质性区别,而其区别的基本点,就是在于印度佛学主张“性寂”,而中国佛学则主张“性觉”。吕澂先生所指的中国佛学是天台宗、华严宗和禅宗,这三大宗都有严密的哲学理论体系,是中国化佛学的代表。我认为在中国佛学中,应分两派,一是汉传佛学系,二是汉化佛学系。所谓汉传佛学,是指从梵文翻译成汉文的原本印度佛典之学,实际就是印度本有佛学。汉传佛学在中国的主要代表人物是大翻译家鸠摩罗什和玄奘二位大师。所谓汉化学,是指印度佛学思想与中国传统文化相结合的产物。汉化学的主要代表人物是天台智者、贤首法藏和禅宗六祖慧能等。

巨赞法师曾指出,研究中国佛学与印度佛学的差别,应有许多途径,这是很有道理的玄鉴。吕澂先生主要是从心性论上来判别中国佛学与印度佛学之区别,这诚然是十分重要的一方面,但不是

唯一的方面。我认为从缘起论维度来研究中国佛学与印度佛学的差别也是一个甚为重要的途径,因为缘起论是大家共许的佛教核心论题。

缘起论是佛教特有的哲学理念。佛陀为缘起下的定义是“此有故彼有,此无故彼无,此生故彼生,此灭故彼灭”,生灭与有无都是相对而存,离待无性。所谓缘起,就是说宇宙万物都是依因托缘而生起,故名缘起。缘起就是对自性实体的否定,缘起就是关系与条件。佛陀将所说教理最终归结为三法印,这三法印是从三个方面来定义缘起真实,它是缘起论的最高概括。三法印是诸行无常、诸法无我、涅槃寂静。在大乘经中,更把三法印归结为一法印,即诸法实相印。所谓一实相印者,就是说一切诸法皆是缘起性空。大乘经直说万法本体,故一法印即足。不论是三法印还是一实相印,都是破自性实体的,所以佛教是以无我为宗。只要我们基于佛法的法印原理,就不难彻见佛法的原貌。在印度佛教中,由于各派的方法论不同,因而就形成了几种不同形式的缘起论,如受用缘起论、业感缘起论、八不缘起论、阿赖耶识缘起论等。这些缘起论都是把缘起性空之理作为真如,并且认为真如永恒不变,真如是理非事。故此,四川佛教学者唐仲容先生称印度佛学为有为缘起论(中观与唯识),这是有一定道理的。

中国化佛学的三大宗有一个共同性,那就是都从无为法上讲缘起论,即都依真如为本体,以真如生万法为缘起。在中国化佛学中,真如本体具二义,一是不变义,即体义、理义,二是随缘义,即事义、用义。中国化佛学沿用了中国传统哲学的体用不二论,并且把儒道二家的宇宙发生论和佛学的本体论结合在一起,形成了一种

异于印度佛学又超越了中国传统哲学的新理论体系。中国化佛学的缘起论是本体论与宇宙发生论合一式的缘起论,这无疑与印度佛学单讲本体论而不讲宇宙发生论的缘起论有本质的差别。这一事实是不容否定的。但是我们研究缘起论,就要客观地考察一下,真如缘起论是否可能有效?它对于佛法而言究竟是继承发展还是转型异化?对此我认为应该以佛陀的缘起定义为证量原则,凡是合乎原则的就是可能的、合理的,凡是异乎原则的就是不可能的和不合理的。中国化佛学的真如缘起论是否有效的问题,我已在另文讲过,此不再述,在这一段我只是想把中国化佛学与印度佛学的理论区别讲出来,以便下面阐述佛学与中国传统哲学之关系。

二

中国化佛学深受中国传统哲学思想影响,这是事实。中国的中古哲学也同样深受中国化佛学之影响。在中国佛教史上有一个现象值得我们注意,那就是讲汉传佛学的大师都是大翻译家,如鸠摩罗什法师,空宗要典几乎都出自他的译笔;玄奘法师,有宗要典更是多由他译。而天台宗的智者、华严宗的法藏、禅宗的慧能都不是佛典翻译家,又都未去过印度,当然其文化背景多是中国主体精神。对中国人而言,佛学毕竟是外来文化,它原本是以梵语为载体。我们知道,语言文字与人的思维方式方法都有密切关系,由于语言文字的形式及功能的差异,所以也就形成了理解心理上的距离。中国佛典翻译史经历了三个阶段:一是“格义”,即用本土文化思想来比附佛典义理;二是“意译”,即译师能通晓两种语言文

字,以译师所理解之义而用本土文句结构方式译出;三是“直译”,直译最准确,它是按照原本语法结构直接译成。但是对于一贯练习的汉语思维的人来讲,解读直接译成的佛典尤难。在翻译上,要随顺本土习惯,定会失去经典原貌,要直接拿来,虽不失真,但本土人士则罕能入内,这实是翻译工作的悲剧。由此之故,在中国文化史上直接产生影响的主要是中国化佛学,而印度原本佛学实际并未存在多久,只不过保留下文献而已。

佛教从东汉传入中国,传播翻译史近千年,这一千年间中国文化与外来文化进行了第一次大规模的交融。宋代以降,中国文化趋向于儒释道三教合流发展,中国固有学术在先秦时就业已形成。儒家由于受秦火之厄,致使许多儒学典籍失传,至汉代董仲舒提倡“罢黜百家,独尊儒术”,从而儒学成为中国两千多年封建社会的政治哲学。汉儒的哲学思想实际上并不成体系,直到宋代程朱之后,完整的儒家哲学思想体系方始形成,然而宋儒又深受佛学影响。不论是汉儒还是宋儒,都与原始儒学有一定距离,这应与文献失传有关。故而近世佛学大师欧阳竟无说“孟子之后无真孔”,是有一定道理的。

先秦无道教,只有老庄之道家。汉代以后,神仙方术借老庄之玄言行世,又融合方伎之法术,受佛教启发而建立了中国道教。众所周知,道家与道教在哲学观上是两回事,但是在道教徒心目中,老子一直是被奉为至尊的,这实是文化史上一大怪现象,值得认真探寻。儒家亦然,先秦儒家只是九流之一,不过是显学而已。先秦儒学是一种社会伦理学说,并不具有终极关怀的宗教特质。到了宋儒那里,由于受佛学影响,大讲本体——性命天道,有了自己的

形上学,才使儒家具有了宗教内涵。先秦中国文化中没有宗教体系而只有宗教观念,直到汉代以后,由于受佛教的影响,才形成了以中国文化为主体的中国宗教体系——道教与儒教。

中国文化是一种历史延续的文化,故而有其主体贯穿古今,这就是本土文化的延续之流。中国文化之流在哲学上,方法论不发达,故而反映在宗教寻求乃至理论寻求上都必然会向外域文明寻求帮助,就这样佛学被请到华夏。佛教传入和被中国人接受,是为本土文化心理服务的,一旦不合本土文化心理,很自然这种文化就没有生命力。为了适应华夏人士之心理,佛学家就开始了佛学中国化的工作,结果越适合中国人口味,佛学本质的异化程度就越大。另一方面,中国文化人在接受这些异化的佛学后,就开始以此为出发点对中国传统文化进行批判和改造,从而在客观上促进了中国固有文化的发展,结果印度本有的佛学理论反而隐没不彰,代之而起的是外佛内儒道的佛学。我们要看到印度佛学与中国哲学在根本问题上有本质区别,以中国哲学原理为基础的中国化佛学,也同样与印度佛学有霄壤之别。中国传统哲学讲“道生万物”,而中国化佛学讲“真如生万法”,两者何其相似!

三

中国哲学中的道是终极存在,《老子》云:“有物混成,先天地生。”又云:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”“万物生于有,有还无。”《易传》云:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”这里的太极就是道。《易传》是儒家经典,《老子》是道教宗

经,这两部中国哲学史上最权威的经典所阐述的主题,在宇宙发生学上是同一观念,都认为道是宇宙的本原基始。老子与孔子的人生观是有差别的。老子与孔子的哲学基础都是《易经》,不过二人解读的途径不同。老子以坤卦之德为人生法则,故道家讲阴柔,讲无为而治,讲道法自然;而孔子以乾卦之德为人生法则,故儒家讲阳刚,讲有为进取,讲克己复礼。老子是一个有自然主义性格的哲学家,孔子是一个有人道主义性格的伦理学家。他们的道都具有两重涵义:一是本元存在实体,二是万物之规律。这和中国佛教经典《大乘起信论》的真如有相似之义。《大乘起信论》讲真如者有二义:一是不变义,二是随缘义。不变义是指其为理性,随缘义是指其为事相。理为自体,事为相用。《大乘起信论》讲体用不二,这和中国哲学道体用论是一致的,但与印度佛学的真如义不同。印度佛学的真如只有一义,那就是“真如凝然,不作诸法”。真如是万法之理则,是万法的所以然,即诸法实相。佛教的三法印就是真如的基本定义。由于佛陀对形上学问题持默然态度,故而印度佛学对宇宙发生论问题基本上是不作解答的。因为时间的起因本元问题,只是一个抽象玄想问题,并不是一个实存的现量问题,而佛法的真理是依佛陀的真实现量而建立的,它不是一种哲学玄思产物。真如法则是万物的依因,而不是万物的生因。换言之,真如之理是万法的增上缘,而非是万法的亲因缘。真如是法的真实如如规定性,并不是一个存在实物之事体,而是由无上智证知的普遍法性。在缘起论的原则上,一切事物的不变自性体是建立不起来的,缘起必是性空,性空必是缘起。佛教是彻底的无自性缘起论,作为一个事体,不论在时间上还是在空间上,不论设立它是刹

那时,还是恒久时,不论设定它为极微体,还是无穷大,它都是变异之在,其体实无自性。中国哲学的道体,有其大无外、其小无内、散之弥六合、卷之退藏于密之义,实是一个无法为经验证实的玄体,中国化佛学的真如义就具有如此性质。按照印度佛学来理解真如,凡是变的就不是不变,凡是不变的就不是变的。如果真如可变,那就不是真如。这种认识与佛陀所说经义是吻合的,我们应视为真如义正解。而中国化佛学的真如义与原本佛法有了质变,实与中国哲学相结合了,并且帮助中国哲学完成了逻辑体系结构的建构。在某种意义上讲,中国化佛学是中国哲学发展的顶峰,它使中国哲学的体系更加完整、简洁。而在中国哲学发展的同时,印度原本佛学则在中国湮没了。时至近世,杨仁山居士由日本取回失传千载的印度原本佛学的典籍,并由欧阳竟无中兴之。现在我们得以了解印度佛学,实应感谢金陵刻经处以及支那内学院的三代人。我认为佛学的本有精神具载于经典中,故佛教称经典为三宝中的法宝,佛将经典称为法身舍利。然而印度是佛教的发祥地,一切经皆从印度传来,研究佛教本来面目,从文化的维度提出“回到印度去”是有道理的。印顺法师认为“中国人的书(指论典)不一定不好,印度人写的书不一定都好”,这固然是十分客观的,但是我们从考证求实角度讲,印度文献更能反映佛陀本有精神,则是无可置疑的。所以我认为,支那内学院的研究方向是可取的。有许多人认为内院学者否定中国化佛学是一种武断,这是不客观的。内院学者不但深谙国教,并且精通印度原典,他们的学术主张是慎重提出的。而大多数反对者,并非是博通之士,多为情感所蔽,不忍两千年之传统被毁,为教团着想,恐道心无法安立。然而我佛是

无执著的,专讲实事求是,佛陀教导弟子们要善抉择,不要盲目迷信,要以法为依。中国化佛学与印度本有佛学在哲学基本原理上的差别昭然若揭,我们不必回护这一事实。当然得出这种认识是基于人的理性,并非靠某种神悟玄鉴而知的。如果有人能够把真如缘起论同无自性缘起论统一起来,那将是我们的期待。

四

在认识论上,中国化佛学重视“性觉”,也即是“禅悟”,这和中国传统哲学的“玄览”有相同意趣。《老子》云:“涤除玄览,能无疵乎?”河上公注:“心居玄冥之处,览知万物,故谓之玄览。”具体做法为“塞其兑,闭其门,挫其锐,解其纷,合其光,同其尘”。《易传》云:“易无思无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。”这都说明,认知万物的终极本体,并不是通过人类的概念思维,而是通过人类心理中的那种排除杂念专一守静的神秘玄览直觉。在印度佛学看来,永恒的真理是真俗不二的统一,诚然真谛是以直觉来体认,但是真谛与俗谛并不是二元性存在,而是一体两方面,所以直觉与理性正智是圆融一体的觉知。理性用概念的如理思维来认知俗谛,印度佛学称如理思维之智为法住智,称直觉体认之智为涅槃智,在悟道的次第上是先得法住智,后得涅槃智。所以八正道中,正见在首,正见就是法住智,三般若也是以文字般若居第一位。然而中国化佛学由于受到本土思维方式的影响,重真弃俗,只是一味地讲直觉禅悟,直指心源性觉;认为落于文字,即堕虚妄。殊不知佛法的善巧方便妙在立言,以文载道,闻思修为序,如理思维是学佛之关

键。所以印度佛学是以多闻为尚,正闻熏习;而中国化佛学则受老子“为学日增,为道日损,损之又损,以至于无为,无为而无不为”的观念影响,以为向内尽性,彻见本性,明心大觉可证。多闻在中国化佛学中多数是一个贬义词,如一些疑伪经中讲阿难由多闻而险落魔网。在体道上印度佛学是向外求闻正法,以熏习成智,属于教育式;而中国佛学则是向内冥证,以显性觉为成智,属于内敛式。印度佛学是革命性的创新,而中国化佛学则是返朴归元的还本,总之二者区别甚大。虽然天台宗和贤首宗中也有教观相资之说,但毕竟最后都归于禅定的无念性觉上了。这就是中印佛学在认知上的基本区别。

五

在方法论上,印度佛学经常用性相范畴对一切法抉择。性是理性,相是事相,用现代名词来比拟,性就是本质,相就是现象,任何一法都是由现象和本质所构成。中国化佛学继承了中国传统哲学的体用论,以体用范畴诠释万物。在拼音文字的哲学范畴中,本质与现象可说是其特有的类型;而以象形文字为工具的中国人,他的哲学范畴,必然要产生体用这一类观念。拼音文字有连续性、抽象性特质,象形文字有中断性、具象性特质,文字语言不同,思维方式也就各异。中国化佛学把性相范畴体用化,这是不符合印度性相范畴本义的。性是法的理性规定性,相是法的事体存在之相,一是抽象,一是具体。感性觉知法相,理性认知法性,这是性相之正解。而体用范畴则都是感性直观事实,体者法的存在整体,用者法

之力用功能。体用的全部内涵,实类于印度佛学之相而已,并不包含性之内义。把体与法性类同,把用与法相比拟,这是不正确的误解。历史上华严宗、禅宗善讲体用,常以性相通训,近世熊十力更是如此,这大概都是因为没有从文字语言的层次去考察概念的原始本义,而是格义望文自圆其说吧。体用的范畴是有局限性的,一旦把体用当做最高哲学范畴,那就势必形成实体执。体者是质,质是实存之事。中观见认为任何一法都无质的规定性,法性之性是本质,而不是质,本质与质是有区别的。本质属于哲学观念论范畴,质则属于哲学存在论范畴。万物中没有不变之体,体是有为缘起的事相,因而因体用讲出世法则有失善巧。而性相范畴则无此患。性是理性,万法本性是无为法;相是事相,万法显相,是有为法;有为变化,无为凝然。法性是真谛所述,法相是俗谛所述,这样来讲出世法是极为善巧的。在这里我要说明一下,汉文在表达高度抽象性的理论时,确实比不上梵文和一些发达的拼音文字,因而藏文佛典之翻译在体现原意上比汉文质量高。语言文字有许多不可比性,佛教产生的文化载体是拼音文字,我们要了解佛法本义,应该注意到这一点。当然我不是说汉文不能诠表佛理,而是我们在用汉文佛典时要看到汉文自身的特质,以免见指忘月。理解文本是一项艰辛的工作,语言、思维工夫都要有,并且要考究当时的文化环境,不可以己意进退佛说,中国化佛学的病结就在于此。现在我们提倡人间佛教,我以为更应提倡人间佛学,建立一个有效方法论,以有效的方法来解读佛学文本,这样才有可能回归原本佛法的真精神上。

六

在真理观上,佛教讲中道,中道是佛法的终极。中国儒教哲学则讲中庸之道。我们下面再对这两个概念做一下研究。佛教的中道是指客观法性真理,两极都是谬误,不落两极,即是中道。两极是遍计所执,离执即是中道。佛教的中道既有客观理性主义,也有主体正见之义。如《大智度论》云:“常是一边,断是一边,离是两边行中道,是般若波罗蜜。有是一边,无是一边,离是有无行中道,是般若波罗蜜。”般若之智既有实相真理之义,又有观照正见之义,所以可以说佛教的中道是一种实践性的真理论。关于中国哲学的中庸观念,历史上各家解释歧义太大,一般来讲原始儒学把中庸当作伦理思想。《论语》中云:“中庸之为德也,其至矣乎!”这就是把中庸当成人的最高美德。《礼记·中庸》云:“君子之中庸也,君子而时中。”“择乎中庸,得一善,则拳拳服膺,而弗失之矣”。“执其两端用其中于民”。这些文句都是阐述中庸的,是人的道德规范、行为准则。一句话,儒家之中庸,意在令君子守中时中。仅就这一点而言,儒家原始中庸之义与佛教之中道是有相通之处,但是由于儒家的终极哲学原理与佛教基本教义是相左的,所以儒家中庸与佛教中道还是不可同日而语。由于其哲学基础是有为有执之观念,故而其中庸方法实际起到执中保守性作用,并未像佛教的中道具有超越性、离执性。这一点说明,观念与方法是有区别的,观念正确而方法不巧则为独断无效,方法虽巧而观念荒谬则成虚幻。印度佛学好就好在方法与观念都达到正确和善巧的程度,而

中国的原始儒学在方法上虽有善巧之处,但终因其观念上不究竟之故,其理论没有达到彻底充分的程度。

七

在中道原则基础上,印度佛学提出转识成智的具体方法——观心之学。而观心之学的理论出发点则是以“万法唯识”这个命题为核心。所谓万法唯识,《成唯识论述记》云:“唯遮境有,执有者丧其真,识简心空,滞空者乖其实。”唯识意谓没有离识而独立存在之法。一切法依识而有,唯识所现,为识所了。唯识之识也是无我性,它只是认知的主体而已。万法区别,各有其种,森罗万象的宇宙显现各有其因缘,但皆依识所现,为识所了,被识所藏。凡夫有执于识了别不得正觉,而成虚妄遍计颠倒,故有轮转生死。佛学目的在于破执以转识成智得正觉,唯识学的安立就是转识成智。唯识学的唯识观念是瑜伽修为方法,它不同于哲学上的唯心主义实体论。心与境都是缘起法,都是依他起性,不过心具能相,境具所相,心法最胜故,故言唯识。如果把唯识当成实体主义的唯我论,那则是大错。中国儒教亚圣孟子曾云:“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉。”又云:“尽其心则知其性,知其性则知天矣。”“合内外为一道”;宋儒陆九渊也讲“宇宙即是吾心,吾心即是宇宙”。从这些文字的表面含义上看似乎近似唯识之义,但是由于儒佛的终极原则不同,所以在解读文句时,也要从其整体哲学上来理会。儒教讲天人合一,天即大我,人即小我,大小合一,即是“以天地合其德”,这与印度神教的“梵我合一”说类似,与基督教之“神我合

一”也是同类概念。“我”就是灵魂,佛学是讲无我的,也就是否定灵魂观念。另外天人合一的观念产生于超越论,是理想性之命题,是无法证实的玄思假设。孟子的我,就是一个具有浩然之气(阳刚)的真我,他的尽其心、知其性,就是穷尽真我实体元真,“知性知天”即是合内(小我)外(大我)为一道(真我)。中国化佛学也讲佛性真我,实受孟子影响。孟子的真我就是宇宙万物的本体真道,它是宇宙发生万物的始基。近代熊十力讲《新唯识论》,其实不过是以孟子真我论为轴心,与陆王心学同一鼻孔出气。他自认为宇宙论宗本于《大易》,然实受华严、禅宗之影响,其哲学体系仍没有超过《大乘起信论》之框架。他的唯识只是个虚名,他讲唯识而反对有阿赖耶识,不满种子论,哪还有什么唯识存在!熊十力与欧阳渐、吕澂的区别,就在于欧吕二位大师是宗本印度佛法古义,而熊十力则是宗性觉说,以中国道本体为基址。现在一些学者认为支那内学院是反传统佛学,其实这是误解。传统之义,应是有一不变之道体贯穿,方为传统;另有学者认为,传统佛学是指中国历史上的佛学,这个概念也是不精确的。中国化佛学是历史上的一个阶段佛学,并不是原始佛学,而欧吕为首的内院派是讲印度原始佛学,其实他们才是真正的传统佛学。他们反对中国化佛学,不一定都有道理,但他们讲的原始佛学则是正确的。吕澂学术成就我们应给予充分肯定。赵朴初先生在祝吕澂九十寿辰贺信中,称吕澂“居士继往世之绝学,为法门之重镇,精义入神,昌明众贤之心曲,显微阐幽,廓清内学之积晦,正法索怀,功垂永久”,这实为最公允之评价。

八

中国化佛学与中国哲学密切相关,它与印度佛学有区别,这是认真研究证明的事实。我们研究佛学要本着客观求实的态度,按照佛陀垂海的理性原则来抉择法义,不要被沉重的历史包袱压住,在真理面前,当仁不让于师。我们佛教信仰的就是真理,一个真正的佛教徒,实际上就是一名寻求永恒真理的人。佛教反对神秘的权威,因此佛教不承认上帝万能。佛教相信生命中的智慧(般若),只有生命的大智慧才能认识到宇宙人生的终极真理,只有证得终极真理,生命才能获得真正的自由。我们学佛的目的在于求得真理与自由,我们唯一的大导师释迦牟尼佛,就是圆成真理与自由的人。我们只应按照圣者佛陀的证量法语,如理作意,法随法行。历史上一切佛教贤圣,都是佛语的诠释者,他们的意见值得参考,但是在实证上我们一定要以佛为依,以法为依,不可以把构想理论当作实证的原则。中国化的佛教在某种意义上讲,就是宗本家师多,宗佛则少;重自我体认者多,重多闻正思者少。造成这种局面,不能不说是中国哲学意识影响的结果。我们要想认识佛教的本来面目,应该对印度佛学原典进行解读,同时要深入了解佛教发展史、佛教法义问题解释史,另外更重要的是佛典语言学。佛教是佛的言教,佛法是以语言文字为媒体的,不懂佛典语言学,实难得其本义,而中国化佛学似乎就是忽略了佛典语言学。

从唯识学角度看世间“知识”与“逻辑” 的本质规定性

——瑜伽行派的超越实践基础之考量

—

唯识学是瑜伽行派的观心之学。事实上，唯识学只是一种观心方法，它是瑜伽行派的超越性实践的系统工程技术。它不是一种实在论性的知识体系，也不是某种观念论性的玄妙原理。唯识学只是自觉性的自证瑜伽行学。这种自觉性是超越性的，唯识学称之为“转识成智”。显然，唯识学主要是对治这个“识”的。在唯识学看来，“识”与“智”的区别，是“虚妄”与“真实”的不同。“识”是“虚妄”的。而“智”是“真实”的。依这一原则，唯识学划分了世间法与出世间法之区域。世间法的生成是由无明业行所感，其实就是“识”的显现。由“名”、“相”、“分别”组成。唯识学认为生起“世间法”的原因是“有漏种子”，这个“世间法”是生死轮回的，

唯识学的目的在于超越生死。特别是超越变异生死即对法我执的破遣。所谓“法我执”就是凡夫执取“法”为实有之存在，也就是依凡夫的所知所觉与所思所想而恒执为“存在”实有自性。

据《瑜伽师地论·真实义品》讲，真实可以划分为四种，世间法有两种，出世间法有两种。世间法真实是世间极成真实、道理极成真实。出世间真实是烦恼障净智所行真实、所知障净智所行真实。这里的世间法是约凡夫共许的报体而安立的，非是真实的真实。它是世间性的真实。所谓世间者，据《成唯识论述记》讲：“言世间者，可毁坏故，有对治故，隐真理故，名之为世，坠世中故名世间。”由此可知，“世间”实质在唯识学看来是要对治虚妄不实之法。然而凡夫所妄立的世间法，凡夫确皆执为实有，并且依之而建立种种“知识”存在论和种种“逻辑”原理论。“知识”与“逻辑”其实就是“世间法”，并且是依“法”的“自相”与“共相”及“现量”与“比量”而建立。“知识”与“逻辑”其实就是“识”所显现的内容。唯识学的“转识成智”就是对“识”所量现的“知识”与“逻辑”的彻底超越。从这一点上看，唯识学不是知识性体系与观念性原理而是一种彻底的“知识”与“逻辑”的超越论。

二

唯识学的超越性实践是一个整体性的系统工程。据《唯识三十颂》讲，转识成智须经五位次第，即一资粮位、二加行位、三见道位、四修道位、五究竟位。这五位是修行的全部过程。共分五十二阶段，即十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉。这是从初发

心到成佛的所行之法。也就是具体地将“信”、“解”、“行”、“证”与“教”、“理”、“行”、“果”之佛法以系统性的超越性实践而得以彻底开显。从这一点上我们可以看出,唯识学是有目的性的,并且十分明确以此为宗要。“成佛”就是“转识成智”。“识”所显理,就是凡夫的种种我相、法相,是由“名”、“相”、“分别”组成。是依虚妄分别而生起。“转依”就是对治“识”所显现的种种法。这显现的种种法,但由妄想执著,当体实无自性。所以唯识学的成智就是超越凡夫之识心与识境。凡夫所谓的存在与知识、规律与逻辑其实都无真实性可言,皆是凡夫的识心与识境的似量幻相而已。只有转识成智的智心与智境是真实量真实相。然而要成就此圣果则须依次第修行方可。这就是唯识学安立超越性实践方法的整体性与系统性工程之必要。

三

唯识学依三自性原理抉择真实与虚妄以及存在与虚无。瑜伽行学是由两部分组成,一是法相学,二是唯识学。法相学主要是从存在与本质角度阐释诸法之原理。而唯识学则是从结构与功能角度诠释心识之体相用。两种学构成了完整的大乘佛教瑜伽行学。法相学的基本法数是“五法”、“三自性”。唯识学的基本法数是“八识”、“二无我”。所谓五法者:“相”、“名”、“分别”、“正智”、“真如”是也。所谓三自性:一“遍计所执自性”;二“依他起自性”;三“圆成实自性”是也。所谓八识者:眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识是也。所谓二无我者:人无我、法无

我是也。在如上这些事法数中，“五法”和“八识”，都是诸法分类的范畴，而“三自性”和“二无我”则重在讲本质与原理。特别是“三自性”，最具有普遍性，可以说“三自性”原理是大乘佛教中最根本性的原理。它可以概括一切。所以，根据三自性原理抉择，唯识学认为，一切凡夫皆由无明颠倒妄想而坠世间，受三界六道轮回，然而，凡夫的依正二报皆是虚妄与虚无的，是无自性的。依三自性义讲，凡夫心量与报尘皆是遍计所执自性。遍计所执自性的三个要素：一是能遍计；二是所遍计；三是遍计所执。生命是有目的性的实践主体，是以内在情知调控行为的。因此内在性是生命主体的内在原因，这个内在原因就是业力。内在性就是业识。唯识学的目的在于对治此“业识”，要转识成智。业识是一种功能，它的存在结构与存在方式，决定了它功能性质。由于凡夫以业识为主体的方式，从而构成了主体与客体的二元对立式。二元结构是凡夫境界的基本结构。唯识学认为识的活动形成了二分即相分与见分。由二分故，生种种我相、种种法相。这就是分别与所分别。在凡夫活动中，只有相、名、分别而已，这些都是染依他起法。于此增益出遍计所执自性来。遍计所执自性是情有理无的，是虚无的。然而凡夫确恒执为实有。这就是虚妄分别。《辨中边论》中云：“虚妄分别有，于此二都无。此中唯有空，于彼亦有此，故说一切法，非空非不空，有无及有故，是则契中道。”《中论》中云：“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义，未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”《唯识三十论》中云：“由假说我法，有种种相转，彼依识所变，此能变为三，谓异熟思量，及了别境识。”从这三段引文中我们可以看出，大乘佛教的论著的基本

观念；一、“虚妄分别有”是显现的无自性法，凡夫的能显现的结构是二分的，在二分中所生起的能取、所取都是空的，空的是二取，不空的是自性。二、“因缘所生法”，就是在二元性中，主客交互作用，而生起的显现之法，这个因缘法就是空的。只是假名安立而已。明了此义，即知中道也。凡夫所知一切法，皆从因缘生，所以都是无自性的。三、“由假说我法”，就是虚妄分别有的假我、假法，就是因缘所生的法。由于执取了二元性，故有似我、似法的显现，并且有种种我法相变化转动，而三能变识显现有情存在的一切。这就将凡夫生存与觉知的一切都纳入到虚妄的虚无的范畴中，是属于遍计所执自性。而真实的存在的，则是由转识成智后，方可亲证，即圆成实自性。圆通成实自性是一真法界理，是超越相对的二元结构的，然而，主体内在性是有凡圣两种属性的，一是有漏性，二是无漏性，或者说，一是识性，二是智性。识性是有漏的染依他起性，智性是无漏的净依他起性。转识成智就是在主体内在性上。对内在原因的转变，即通过转舍、转得而实现。染依他起性导致识用分化，形成对立结构即失去真实存在的实相，显现出种种主客幻相即遍计所执自性。净依他起自性，不生倒想，不取外境，自证空性，超越二元，直面实相。这就是圆成实自性。唯识学依据三自性的原理，建立了转依实践方法论，成功克服了生命的认知困境。因此，我们可以说，唯识学是成佛之学，是大乘佛法的根本与究竟处。它把凡圣差别的核心问题和转变这个问题方法都阐释清楚了。我们现在的常识或者科学都十分崇尚“知识”性和“逻辑”性，视“知识”与“逻辑”为实有，然而，唯识学认为世间的种种“知识”与“逻辑”都是由“名”、“相”、“分别”而组成，实无自性。“知

识”与“逻辑”其实就是法的自相与共相。关于此法的分别,就是现量与比量。然而,在变化不居,实无自性,念念生灭,幻化不实的世间里,事实上,不存在真实性与存在性的。有的就是虚妄与虚无。所以世间自相与共相是幻相。现量与比量是非量。由此世间的“知识”与“逻辑”也皆属妄想执著而已。从这个名义上讲,唯识学是反世间“知识”与“逻辑”的,是以对治世间“知识”与“逻辑”为最终的超越之道。世间的“知识”与“逻辑”的本质规定性,是没有脱离主体内在性的识化二元结构。它的本质就是识的共业与个人的虚拟存在,无真实性,无存在性。瑜伽行派的超越性实践就是建立在以对治世间开始的。所以,瑜伽行派的超越实践基础是以法相学为核心的。从基本任务上讲,法相学(其实中观学属于法相学一部分)主要在于破凡夫种种虚妄分别。以显实相真实为目的的应属于涅槃学。唯识学则主要在于转识成智,观心制心。以升华智慧力对治妄想为宗极,应属于菩提学。二学虽然各有所司,然而又是整然一大体系的两大功能而已。然而世间学唯识法相学,多不分别,笼统对待,这样会遮蔽内在细节,甚至根本属性。如世间人普遍认为唯识学是知识论,是心理学,甚至是本体论,宇宙论等等。我们若依据三自性原理来抉择,就会发现唯识学的意趣在于生命的内在自觉性实现,非是如等等之谬执谬论也。

四

只有认识到唯识学的不共性,才能契入唯识学本身,只有认识到唯识学的真实意趣,才能正确认识到世间的“知识”与“逻辑”的

本质规定性,只有具备了正确的唯识观,才能真正建立起如理的瑜伽行派的超越性实践基础。而瑜伽行派的超越性实践基础其实就是“菩提心”。是修大乘佛法就是要发菩提心,而菩提心是以信、勤、念、定、慧为体的。菩提者,觉也。发无上正觉之心,是为发菩提心。一切诸佛皆依菩提心而成就。菩提心是成佛的正因。信、勤、念、定、慧五善根就是瑜伽行派的超越性实践基础。这五善根能生起五善力,成就无上道果。在修道次第中,十信为基。信者,《成唯识论》解云:“云何为信?于实德能,深忍乐欲,心净为性。对治不信,乐善为业。然信差别,略有三种。一信实有。谓于诸法,实事理中,深信忍故。二信有德。谓于三宝,真净德中,深信乐故。三信有能。谓于一切,世出世善,深信有力,能得能成,起希望故。由斯对治,彼不信心。爱乐证修,世出世善。忍谓胜解。此即信因。乐欲谓欲,即是信果。确陈此信,自相是何?”从如上引文中,我们可以看出,大乘佛教唯识学是以信为基础的,并且,这个“信”是有非常丰富内涵,实是信仰与胜解,认识与实践相统一的整体。故《华严经》云:“信为道源功德母。”《金刚经》云:“信心清净则生实相。”《大智度论》云:“佛法大海,信者能入。”大乘佛教的信仰就是对智所证境的承诺,就是对世间种种法的超越与扬弃。至于“勤”就是精进努力,勇猛强劲,是主体内在性的重要素质。“念”则是恒守正法,不忘正道。“定”则是精诚专一,全神贯注之力也。“慧”者,抉择是非,了悟不邪之能力也。从五善根与五善力上看,瑜伽行派的超越性实践是基于内在性的综合素质与能力开发的,是以对治种种执识执境为“知识”与“逻辑”的自体观的。从这样的事实上看,唯识学是出世间法,而世间哲学则是地地道道

的世间法。两者的道路意趣以及基本观念是完全相反的。这也正是唯识学的特殊性的所因所在。一切世间法从本体上讲,是无自性,故无实在之作用,因此“知识”与“逻辑”纯属无明虚拟而已。从真实性存在性讲,世间法的“知识”与“逻辑”等于零。

略论“识”与“智”的区别

——唯识学与世间哲学的本质不同性之通考

唯识学是有特殊性的,它是“结论后之研究”。它是有坚定的立场与确定的目的性的,并且是有固定的给予前提与原则的。唯识就其本质而言,是对心识功能及其所显现的现象境界的彻底的超越之道。唯识学的给予前提与基本原则是依据圣教量而施设的。这个目的性与立场是唯识学的特殊性的具体体现。由给予前提与基本原则以及目的性与立场而形成的教相理论与实践方法就是唯识学的基本内涵。唯识学的理论旨趣与实践目的就是“破妄证真”与“转识成智”。由此,唯识学认为唯识佛法是最极了义圆满的教法,是出世间上上乘之道。与世间及二乘有本质区别,所以,唯识学认为唯识佛法是不共的殊胜殊胜语。我们若依据唯识学的这种立场与观点来看待世间哲学理论自然会得出这样的一个结论:世间哲学就其本质而言,是世间法,是经由凡夫的心识之虚妄分别计度所构建,是属“识”化的名、义、分别之境,当体无实自性,是属于非量范畴。此正是唯识学的转依所要对治的。事实果

真如此吗？下面我们就基于唯识学的基本原理和世间哲学的普遍性的本质(类性),做一比较之分析,从而澄清这个问题的原委与实质。

一、唯识学对“识”与“智”的结构与功能的基本规定

唯识学是属于“结论后之研究”，也就是说，唯识学的研究是依据圣言量而进行演绎与理解的。对于唯识学而言，唯识学是典型的公理式的推理与论证。从这个意义上讲，唯识学不是一种外在的“知识”论。它不以获得“知识”为目的。在对于知识本性的问题上，唯识学是彻底的否定知识，它是以超越知识性而达到智慧性的。“识”与“智”的性质与区别主要在于，“识”属于“分别”性质。“智”是属于“无分别”性质。“识”是有相的，“智”是无相的。“识”是有所得的，“智”是无所得的。“识”是有漏有染的。“智”是无漏无染的。“识”的结构与功能是基于二元性存在结构建立的，“智”的结构与功能则是基于超二元存在结构建立的。“识”是染依他起自性，它所执境为遍计所执自性。“智”是净依他起自性，它所缘境是自觉法性，即是圆成实自性。若从功能上讲，“识”主要是由“有执”的业力起动。“智”主要是由“无执”的慧力生起。这些就是“识”与“智”的基本规定，也就是“识”与“智”的基本区别。

二、“识”的虚妄性及其对治“识”的“转依”原理

从凡夫认知关系上讲，主体不能直接认知自体。凡夫的认知

是通过“识”的显现而产生的。也就是说，“识”是通过活动才形成意识。而这个意识活动是基于二元结构存在的。“识”是分化的存在。“识”是功能。所以，只有通过“用”方可知“体”。即“即用显体”也。然而，“识”的“用”是虚妄性的显现。依虚妄显现境而执取之“体”也非真实之“体”也。何以征知，“识”之“用”与“体”皆为不实之虚妄？这些须依据圣教量方可判定。《大方等大集经·贤护分》中云：“心不知心，心不见心，心不生心。”《大乘显识经》中云：“佛言善听，非未见谛而能见识，识不可视，非如掌中阿摩勒果，识不在于眼等之中，若识在于眼等之中，剖破眼等应当见识，贤护，恒沙诸佛见识无色，我亦如是见识无色，识非凡愚之所能见，但心譬喻而开显耳。”

从上引文我们可以知道，佛典中的圣教量认为心识的真实相是由圣智慧所证，非凡愚之识心所知，见谛方可见识，见谛者就是真实圣智也。识心所知，皆由能所二元建构。因此“心不知心，心不见心”也。由心识所现，皆是虚妄，非是心识本身，故又云：“心不生心也。”因此，唯识学要转识成智，就要对治由心识所显现的种种妄相。佛教认为“心为法本”、“三界以心为主”。心有二位，一是识心，一是智心。识心有种子与现行的功能。智心也有种子与现行的功能。但二者体用不同也。识心是染依他起自性，所显现是遍计所执自性之境。智心是净依他起自性，所证是心性之圆成实自性。“识”是了别义。凡夫之了别皆是依于见、相二分而立，故而形成主体与客体、主观与客观，甚至是心与物、能与所、知与在的对立。由于对立性是存在的基础，所以存在的本身就把实相彻底遮蔽了，因此，唯识学认为对立性是由无明颠倒所致，并非

实有其自性存在。因此唯识学的转依才能真正实践并且有效。“转依”的基本原理就是：一是转舍，二是转得。舍者舍其妄，得者得其真。识心为妄。智心为真。转识成智就是转依。从这个意义上讲，唯识学的目的在于唯智。唯识学是以求真务实的态度，进行主体自我超越，最终达到破妄显真，化识为智。

三、世间哲学的共同基础及其本质

从人的感知关系与思维形式上讲，人的所知所觉与所思所想是有共同的存在的 premise 与发生基础的。这个存在的 premise 与发生基础就决定了人的生存与认知的本质属性。生命存在的基本形式就是活力。而活力必须存在于主体与客体对立的二元性结构中。所以，就其本质而言，我人的生命存在的 premise 是二元结构。二元性的互动是产生内在动力的基础。由此，生成了我人的感知与认知。在这个二元结构存在的 premise 与二元论互动发生基础上自然形成了，以主体与客体、自相与共相、感性与理性为基础的观念。世间的各种科学知识和世间各种哲学理念都必须以存在的基本事实和基本观念为始基。特别是世间哲学，在观念中，对存在的 premise 与发生基础进行各种各样的执取，形成了各种本体论、认识论、发生论以及宇宙论。虽然在表达上，在侧重点上，有区别，但是归根结底，都是从 premise 与基础而演化来的。所以世间哲学就其本质而言，是有共同性的，那就是世间哲学的共同基础及其共同本质即先天性的二元性结构。在二元性结构存在中，不论你采用分析方法还是综合方法，都无法克服与超越二元性，这就是世间哲学的局限性所

在。何以世间哲学不能超越其先天性二元结构,究其原因还是因为它的根本方法与基本立场观点与法性实在不相应。

四、世间哲学的方法有限性及其原因

世间哲学的基本问题主要有二:一是关于存在的问题,二是关于认识的问题。本体论与认识论就是最集中回答这个问题的理论。本体论的本原性与本质性承诺是一种基于主观意见而非实证知识。认识论的经验性、理性以及直觉性的认知,是一种基于主体思维而施設安立的,没有超越主体性。个体的主体性是二元结构分化的产物,是经验中的主体,所以,它无法克服自身先天二元结构的有限性性质。方法论是有目的性、有系统性、有实践性的主体施設。但是方法论是存在事物的方法,存在的基本结构与性质自然决定着方法的操作性与有效性。显现的存在,是衍生物,是非本质性的存在,所以,关于显现的存在(包括经验中的主体性与客体性)的方法论,自然不具有直入本质性存在的功能,这就是世间哲学的方法论有局限性或有限性之所在,它的原因在于执实主体性(个体经验中的),因此它是无法超越个体主体的对立性结构。何以世间哲学千百年来无休止地争论这些基本性问题。其实,它的基础与原因,都是没有真实性与确定性,它们的方法都没有合理性与实证性,世间哲学就其实质而言,就是主体思维的自由想象与反思,是我思与所思的事情,能与所都是虚妄不实,故而永无结论。

五、唯识学与世间哲学的本质性之比较

我们通过如上所述可以得知,唯识学与世间哲学是有着最根本性的区别的。我们将唯识学与世间哲学在本质性问题上做一比较是有一定现实意义的。依据佛教唯识学理论来讲,唯识学与世间哲学的本质性区别主要在于,唯识学是以“智性”为真实性的。而世间哲学则是以“识性”为其本元性的。虽然在表达式上,世间哲学形态种种,或执心为体,或执物为元,或执心物不二,或执玄理根,或执时空为本,或执事素为基,如此等等。其实皆由识性的二元结构所衍生而已。由于“识性”的基本结构决定主体与客体的互动关系就成了经验的最直接性的事件。依之而有了主体反映论、主体先验论,还有所谓建构论等等,都是以承认“识性”为存在的。哲学从本体论转向认识论,就是从在性向知识性的转向,从客体向主体转向,由于生命的组成物是概念符号语言,所以哲学再转向于语言论上,结果现代的哲学主流是关于语言的哲学了。依“识性”而显现的存在之一切,皆是虚妄性存在,当体无自性。而唯识学所讲的“智性”则是对“识性”的彻底地超越,它所直显的是真实法界。所以世间哲学与唯识学的本质区别在于此。

六、唯识学的对世间哲学的超越之道及其合理性

在某种意义上,唯识学的对治之道就是克服与超越凡夫的种种世界观、人生观、价值观及其行为的。世间哲学就是集中表现人的种种观念与行为目的的理论结构体系。佛教称呼世间哲学为外

道邪见。因此佛教首先建立起对治外道邪见的“八正道”。所谓的八正道者：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定是也。这八正道就是具体对治凡夫的一切异端邪见的。若依据唯识学的修行次第，唯识学的超越之道是一套非常完整系统的修行实践工程。它把凡夫的种种过失都一一对治，并且将出世的超越性功德一一建立起来，所谓转识成智是也。这里的可操作性在于其合理性。所谓合理性就是随顺法性。唯识学的超越之道共分五位：一是资粮位、二是加行位、三是见道位、四是修道位、五是究竟位。这五位是转依实践中的量化规定，而唯识学的实践之道的基本原则则是三自性义。所谓三自性者：一是遍计所执自性，二是依他起自性，三是圆成实自性。世间哲学的基本性质就是遍计所执自性，是情有理无的。唯识学大师窥基讲“五重唯识观”，一是破虚存实，二是舍滥留纯，三是摄末归本，四是隐劣显胜，五是遣相证性是也。窥基在《心经幽赞》中讲：“如是所说空、有；境、心；用、体；所、王；事、理五种从相至细，辗转相推，唯识妙理，总摄一切。”由此可见，唯识佛法是事理兼备圆满具足的教法。

然而，世间哲学则是虚无的、荒谬的、没有真实的归依处的。只有我人自觉的反思与亲近正法，才有可能获得真正的超越之道。世间哲学的体、相、用都是遍计所执自性，只有彻底地加以否定，如此加行，我人本有的法性的无漏慧根才能得到显发。唯识学的超越之道就是建立在对治世间种种虚妄荒谬的邪知邪见上的。它的合理性就在于它以实践的方式去不断地随顺真实法性。它其实就是真实法性的依于心智而得以开显的力量。合理性是一种依因力，超越性是一种生因力，二者有机的相应就是如理如量的真实

行。而唯识佛法的真实行是出世间的无漏功德行,不是类于二元性的以“知识”为存在原则的相对性经验行为,在真实行的心境中,是以智性为存在原则。《唯识三十论》中说:“无得不思议,是出世间智。”由此可知,唯识佛法是以毕竟空与无所得为超越之道的。它的目的性十分明确,就是对治凡夫是虚妄分别的种种法同时尽显出世间无上真实之功德也。

七、唯识佛法的真实义

我们通过如上所论及通考,可以看唯识学与世间哲学的性质之区别和各自的理论结构与实践的特征,似乎世间哲学的局限性、虚妄性及其种种悖谬都是可以看出来,然而,对于唯识佛法的真实则无法在凡夫的经验中得以充分地证实,这主要原因在于,唯识佛法的真实义,并不可以以虚妄性的心识证实。所以,唯识佛法是以否定世间性来指向出世间性,唯识佛法的真实义,在凡夫的认知领域是以遮诠方式来诠释的。由于主体性是实践性的,是有目的性的,所以否定性作为合理性的前提是有效的。正因为凡夫的主体性认知关系是有局限性和虚妄性的,主体的自觉性具有自我否定能力,这种否定性能力,就是出离的加行力量。也就是凡夫主体性自我的对治力,当然,依据圣教量讲,凡夫的善根是生起出离心的直接内因,也是最终实证真实性的主体。因此,我们可以从目的论角度承认佛法的实践有效性,它的终极价值在目的性是合理的,并且是可以操作的,但是确实唯识佛学的真实义是不可以依据凡夫之认知去证明证实的。

因明概观

佛教是一门独特的学术,它的哲学观是与一切世间哲学观不共的。一种哲学思想是所诠,而能诠则是语言思维方法。因明学是佛教用来诠解哲学思想的形式方法,故而它在佛教中占有一定地位,特别是在藏传佛教中,因明学是义学一门重要科目和论辩方式。近代以来由于西方文化的传入,西方的哲学、逻辑学也广泛地影响到中土的社会意识形态,大有西方中心论之趋势。人们笃信科学、逻辑,对东方传统文化讳莫如深,一些善意的东方文化同情者,常常暧昧地把东方文化比附西方文化,以求共鸣,从而确立东方文化之存在价值。我认为这是“跪着”造反。毋庸讳言,我是一个东方文化主义者,我认为东方文化自有东方文化的价值,东方文化是无法用西方文化取代的。基于这种信念我来谈一谈对因明学的一点看法,以作“因明与内明”的导言。

一、因明学不是逻辑学

因明学是佛学的论辩术,论辩就要论及论题的真实性及其原

因,所以因明是关于理由的智慧学术。因明学是论辩术,所以它的主要方法就是立论、论证,它是内容求真之学。它与逻辑学不同,西方逻辑学中的亚氏逻辑是形式逻辑,它不干涉思想内容,是纯形式化的演绎,它是对论式形式结构和规则的研究。虽然两者都涉及思维语言的理则,但是两者学术的取向是有本质区别的,因明学涉及的内容近于西方哲学的辩证法(辩证法之古义就是论辩艺术)。

二、因明学中有逻辑思想

所谓逻辑者,就是理性规则。一切以理性为出发点的学问,都要合乎理性逻辑,因而可以说一切学问都是实用逻辑学、具体逻辑学。因明学是具体的论辩学问,所以它自然含有理性逻辑内容。但是,由于因明的根源在于内明,内明有超理性的体认观念,所以因明又不全是理性逻辑的实际运用。形式逻辑是形式、是抽象,它不涉及内容,一旦涉及内容,那么它就不是形式逻辑,而是具体的内容科学了。因明是内容的因明,它有逻辑思想,但这不意味着因明与形式逻辑有什么同一性,倘若言其同,那不过是逻辑学与因明学都是人类思维的产物,都要恪守一定的法则而已。这如同语法一样,不同的学科,所涉及的内容不同,但在语言思维上要遵守共同的语法规则。虽然都是一种语法规则,但不意味着是相同的学科。因明与形式逻辑亦然。

三、因明的主旨在求真

《因明正理门论》开宗即云“为欲简持能立能破义中真实，故造斯论”。形式逻辑只关心立破论式的规则通不通、合理不合理而已，它的论式与论旨是两回事，因此它不涉及论旨之真实。因明学是求证论旨真实为主旨的，至于论式之理则则是附带的。佛教认为名能诠义，佛法的真实之理是可以运用因明方法来显现。如唐代高僧玄奘法师就是运用因明量式来论证唯识真理的，一部《成唯识论》的内容陈述结构就是因明量式结构。因明中的主旨是哲学观念，因而必有立场根据。而西方形式逻辑则无哲学观念，只是思维理性经验的抽象总结而已。内明在于证真，因明在于论真，一知一行本应合一。

四、从正理到因明

现在一些治因明学的人，普遍认为佛教的因明学是从正理学发展而来的，这只能说对了一半，并不完全正确。这就像佛学是从婆罗门教发展而来的一样，这是一场革命性超越。因明扬弃了正理学中的谬执，就如同佛教否定了婆罗门教的神学观念一样，已成为一种新的思想体系，两者本质是截然不同的。倘若说有联系，那不过是文化相续相关之联系，而并非是内涵上有一致性。《因明大疏》云：“因明论者，源唯佛说，文广义散，备在众经。”又云：“求因明者，为破邪论，安立正道。”这个论断是历史的实际情况，反映了因明的本质。其实佛立四谛，就是因明论式的宗因并举：苦者逼迫

之果,一切皆苦,可为宗题,苦由集生,集为招集有漏业,有漏业故可为因。由果推因是因明的论式特质。其实正为佛说。这也正是安立正道,以破外邪之执也。玄奘大师从认识论出发,立唯识比量也是安立唯识正道。佛教的因明一直是为教义服务的,一旦空洞地论究论式而不论论旨,那就成为世间之学术了,也就成为遍计所执性思维逻辑了,所谓因明也就不能成为正因之明处了。

五、因明方法的运用在历史上是有变化的

正理学在论式上是五支法,而陈那论师则用三支论法,后来的法称论师则用二支论法。因明论式有繁简精拙之别,无对错之分,只要论旨真实,能诠量式陈述全面就为能立。中观学反对正理学的哲学观念,因此中观学批判形式逻辑思维方法,当代佛学家印顺法师就是用中观辩证逻辑来否定因明正理的形式逻辑观念。不过形式逻辑思维方式与形式逻辑思维观念不是一回事的,形式化的观念应批,而方式则应善巧应用。所以西藏的中观师就大讲因明学,因明学成了必修课。现在一般人区别不开方式与观念,往往把方式当成观念,这是大错特错。就语言的运用、逻辑的方式,佛学与世间学并无区别,只是在观念上完全相异。因明学是观念之真的论理,因此因明学不同于世间逻辑学的是观念。因明学运用的变化,是因文化变化而变化的,其求真之观念则无变化。如若变化,因明就不成为因明了。

六、历史演进是一个辩证法

因明蕴含在佛典中,陈那论师从佛典中总结出因明的论式结构,自觉地考察了能立的合理性,法称论师更又回归于佛学本有的认识论,但这已是自觉自明的认识理由学了。一般都认为法称完成了佛教因明学与认识论的结合,其实玄奘法师也是完成这个任务的人,并且较之法称更有深度。真唯识量就是因明与认识论合一的典范,《成唯识论》就是佛教认识论的因明量式的最好运用。

七、因明学不可以世俗化

现在治因明学的许多人热衷于符号化,他们认为,符号化的逻辑就是精确的。其实并非如此。精确之学莫过于数学,因而有数理逻辑出焉。然而数学毕竟是世间之学,是四句形式思维的产物,在佛学看来都是六识的遍计所执自性,是无明凡夫的执见之根。中道逻辑是无法抽象化符号化的。因明的论旨在于讲中道之真,在于破斥遍计所执自性,因明若世俗化,那么就无中道可证明了。世间逻辑是科学的工具,它解决的是感性殊相之问题,它无法论证大全之真。因明学的语言载体是日常生活语言,因而在表意上往往更真切。符号语言不具体,离实际太远,所以不如日常生活语言在表达上更容易。符号化是为满足抽象化思维的需要,其实精确性越高,普适性越不够,这往往是妄想分别心态的特质。所以因明无须符号化,因明不可以世俗化。

八、治因明者当以内明为根据

我认为无因明则内明不可立,无内明则因明不可成。内明是本体,因明是方法,无本体则方法无效,无方法则本体难知。因明唯一之旨在于求真,而这个真是一个证悟之真。虽然现量比量中包涵了世间凡夫之经验知识,但是因明学目的在于,由凡夫现比二量而悟入圣贤现比量上。在内明中,比量与现量是统一的,是二而一。而在因明中,比量与现量是差别的,是一而二。从中道辩证法的高度来看,统一现比二量,是认识论的最高课题。然而这一课题,本来已经解决了,在一切经中,一切命题都是现量之真,一切解释都是用比量来论证。量为知识,即已理性化了。无比量则无现量,无现量也无比量,分开二量是世间之知见,合明二量才契合中道之旨。因明宗题能立之根,在于真如实性上,也即是内明所证之实相也。

唯识学历史人物述评



从永明禅师的唯心观谈起看 中国佛教的基本特质

永明禅师的唯心观是华严宗的教理和禅宗的观行,他主编一部巨作《宗镜录》,其核心要义是以禅宗为权衡法义之标准,在永明禅师的观念中,教禅是一致的。也就是就其实质而言,华严宗的圆教与禅宗的领悟心法是殊途同归的。从历史文本上考究,华严宗的教理与华严经之本义并非全同,禅宗之禅与印度大乘佛教之禅也并非一致,可以说华严宗与禅宗都是中国化的佛教产物。它的基本特质在于“宇宙本体论”也就是实体化的如来藏心性论。本文不拟对永明禅师的唯心观作细节诠释。仅试图对以永明禅师所推崇的华严宗和禅宗的共同本质的“如来藏”义,做一探讨,将它与印度大乘佛教的本义之区别抉择清楚,从而辨明佛学思想在历史上异化的原因。

一、印度大乘佛教是反对宇宙本体论而中国佛教 则立足于宇宙本体论

众所周知,印度大乘佛教是反对宇宙本体论的。原因是:宇宙本体论是关于超验性的形而上学问题的阐释,本体不是一种实证知识,因此无实际意义。佛法所关注的是生命的生存实在,对于非知识性的玄学问题给予拒斥,在经典中有著名的“十四无记”。就是对玄学问题悬置,认为无有此事实,于修证无益,故不作正面回答。然而经学是现量智,属可证实的区宇,故于形上问题自然会作出扬弃抉择。可是论学则情况不同,论学是比量智、属于思辨与想象的范围,故于形上形下都有揆度,然,是否如量则须如实精审方知。宇宙本体论者,是指生成宇宙的实体之因及宇宙万物之理体的理论,此种理论具有终极价值意义,但无实证之可能,是纯想象性的主观臆构玄思。大乘佛教以“缘起性空”的实相观来否定自性实体观念,于实体与本元不作绝对性断案。虽然大乘佛教于存有层不立宇宙本体论,然在认知层则立主体结构论。大乘佛教唯识论就是最为圆成的主体论。这个主体论不是实体主义的神我论,而是一个功能性业力相续法体。中国化佛教把主体性阐释成为实体本体。将主体心扩充为宇宙整体心,把阿赖耶识与如来藏划分开,建立了宇宙心本体论。与印度大乘佛教唯心论相区别的是一部在中国最有影响的伪论——《大乘起信论》,可以说《大乘起信论》是中国化佛学的基础和通论。特别是华严宗和禅宗最受其影响,在某种意义上讲,禅宗和华严宗就是此论的发挥和阐扬。

为什么中国化佛学不守印度佛学本义,而要别出心裁另立总义,究其原因,不外有二,一是社会文化原因,二是思想逻辑原因。中国是一个文化发达,历史悠久的大国,佛教传入中国时,中国已是一个大一统之帝国,作为一个大一统的国度,自然有自己的文化价值主体意识存在,什么是中国本土的文化价值主体意识呢?那就是“天道本体观”以及“天人合一”的生命体悟境界。关于中国本土文化意识的生成定式有其自身的原因在,这里不予探讨。中国的本体论是有其特性的,它与西方哲学的本体论和印度的神学本体论都有所不同。中国的本体论是体用不二论的本体论,是本体论与宇宙发生论合在一起的本体论。基于这种本体论的意识观念,自然十分重视直觉性反本思维方法,所以中国传统哲学的逻辑思维不甚发达,本体论决定了思维方法,思维方法规定了本体论的类型。佛教传入中国,与这种文化价值意识相接触,并且要化度这种观念,就必须寻找对话的吻合点,佛典的最初传译就是采用“格义”方式,其实在某种意义上讲,中国佛学史就是一部“格义”史。“意译”、“直译”其实也是比附理解,语言与语言的通约,文义与文义的互训,都是格义。佛教化中国,结果,佛教中国化了。本体天道是中国文化的至上命题,中国佛教将佛学的“如来藏心”比附于本体,天道,《大乘起信论》就是最为成熟的一部佛教化的中国天道宇宙本体论。我们必须承认,中国佛教发展了中国本体天道论,使它彻底地唯心化了。正因为如此,中国佛教在中国传统文化中,占有极为重要的地位。由于把如来藏心本体化,所以修正开悟就成了自证心性的方法,也就是一种类于“天人合一”之法,这和中国人的直觉思维是相同的。然而,我们知道,印度大乘佛学是讲二智

的,即一如所有性智,二尽所有性智。如所有性智可证诸法共相,尽所有性智可知诸法自相。《阿毗昙心论》云:“能知诸法自相,共相,名为佛。”然而中国化的佛教特别是禅宗和华严宗对共相之理十分重视,并且将其本体化、实体化、主体化。而于诸法自相则无多甚解,依中观之空见理解法自性,由无自性故,而立事事无碍法界,由此缘起无尽矣,大苏妙悟法界理体,即成究竟觉者了。

总之,中国佛教是异化的佛教,它对中国文化思想贡献极大,它使中国传统哲学体系走向完整化,精密化。中国哲学主体性,唯心义就是中国佛教赋予的。然而,中国传统文化对中国佛教也作用巨大,使佛教理论趣向玄学化,将主体性给宇宙本体化。这是与印度佛教截然不同的,印度大乘佛教是反本体论的,特别是外在生因论(一神创世论),认为无有此事实。大乘佛学有两大基本命题,一是诸法缘起义,二是诸法唯心义。缘起义破自性实体观,唯心义破外在神性观,此唯心义是各个有情都有之心性,并不是大宇宙心。中国化佛教于此都有异解,于缘起义立无尽法界(宇宙无限性),于唯心义立真我自性(宇宙永恒性),这都超出认知层,走向形上学价值层上了,印度佛教的本义结果在中国并没有得到彰显,这是值得认真研究的。

二、中国佛教真常唯心论与印度大乘佛教唯心义之迥异

大乘佛学主张万法唯心义。而唯心义究竟如何理解,则是中国佛教真常唯心论和印度大乘佛教法相唯识论的产生分歧之处,法相唯识论者依可证明可证实的原则,对“唯心”义给出实际定

义。而中国佛教的真常唯心论则将“唯心”义阐释成为一个超验性的大全本体。作为一种判断句,如果不能用理性逻辑进行辩证揆度,又不能从经验观现得以证实,换句话说,就是从现量与比量上得不到确定性实际存在性,就是非知识性的无实际意义的命题。真常唯心论的唯心义就是这种“概念”。何以证知?真常唯心论的“心”是宇宙整体大全,据《大乘起信论》讲:“心真如者,即是一法界大总相法门体,所谓心性不生不灭,一切诸法唯依妄念而有差别,若离心念,则无一切境界之相,是故一切法从本已来,离言说相,离名字相,离心缘相,毕竟平等,无有变异,不可破坏,唯是一心,故名真如。以一切言说假名无实,但随妄念,不可得故,言真如者,亦无有相,谓言说之极,因言遣言,此真如体无有可遣,以一切法悉皆真故,亦无可立,以一切法皆同如故。当知一切法不可说不可念,故名真如。”又云:“真如自体相者,一切凡夫声闻缘觉菩萨诸佛,无有增减,非前际生,非后际灭,毕竟常恒。从本已来,性自满足一切功德,所谓自体有大智慧光明义故,遍照法界义故,真实识知义故,自性清净心义故,常乐我净义故,清凉不变自在义故,具足如是过于恒沙不离不断,不异不思议佛法,乃至满足无有所少义故,名为如来藏,亦名如来法身。”又云:“如来藏无有增减,体备一切功德之法。”又云:“一切世间生死染法,皆依如来藏而有,一切诸法不离真如。”又云:“依如来藏故有生灭,依如来藏故得涅槃。”又云:“依如来藏故有生灭心,所谓不生不灭,与生灭和合,非一非异,名为阿黎耶识。”《楞严经》云:“一切众生,从无始来,生死相续,皆由不知常住真心,性净明体,用诸妄想,此想不真故有轮转。”又云:“诸法所生,惟心所现,一切因果,世界微尘,因心成体

……若诸世界一切所有，其中乃至草叶缕结，诘其根元，咸有自体，纵令虚空，亦有名貌，何况清净妙净明心，性一切心，而自无体。”从上引文我们可以看出真常唯心论的“心”的超验性，具有大完整体本元性。

真常唯心论是依形上本体性建立终极存在论，为永恒价值提供绝对性本元基础。这种想法虽好，但是确实立于玄思范畴之中，毕竟是人的本体情绪冲动之产物，不是真实亲证之量理也。关于“心”之界定，大乘般若学，唯识学以及印度如来藏学都有自己的解说，如般若学的代表作《金刚经》中云：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”“信心清净则生实相”。这个心是指主体意识。唯识学的“心”是指八识而言，若专指可以单称第八识阿赖耶识为心，唯识学认为“心”是“集起义”这个心也是指主体意识，不过八识之心是意识结构整体性相关功能体系，是现实自我意识所知所觉之实际之事实。印度如来藏学的“心”较为复杂，关于如来藏学的经典有十六部之多，其中所谈如来藏义颇多差异，然，有一点是一致的，那就是都不是从宇宙大本体论角度建立如来藏心。据《胜鬘经》云：“如来藏者是如来境界。”又云：“如来藏者，是法界藏，法身藏，出世间上上藏，自性清净藏。”又云：“如来藏离有为相，如来藏常住不变，是故，如来藏是依，是持，是建立。世尊，不离不断，不脱不异，不思议，佛法，世尊，断脱异外有为法依持建立者，是如来藏。”又云：“阿耨多罗三藐三菩提者，即是涅槃界。涅槃界者，既是如来法身。”《密严经》云：“如来常住，恒不变易，是修念佛观行之境，名如来藏，犹如虚空，不可坏灭，名涅槃界，亦名法界，过现末诸佛世尊，皆随此而宣说故。”又云：“如来清净藏，世间

阿赖耶，如金与指环，展转无差别。”《楞伽经》中云：“如来藏自性清静，转三十二相入于一切众生身中，如大价宝垢衣所缠。如来之藏常住不变，亦复如是，而阴界入垢衣所缠，贪欲恚痴不实妄想尘劳所污。”又云：“我说如来藏，不同外道所说之我。”又云：“如来应供等正觉为断愚夫畏无我句，故说离妄想无所有境界如来藏门。”又云：“于法无我离一切妄想相，以种种智慧善巧方便或说如来藏或说无我，以是因缘故说如来藏不同外道所说之我，是名说如来藏，开引计我诸外道故，说如来藏，令离不实我见妄想，入三解脱门境界，希望疾得阿耨多罗三藐三菩提，是故如来应供等正觉作如是说如来之藏，若不如是，则同外道。所说之我，是故大慧，为离外道见故，当依无我如来之藏。”通观引言，我们可以得知，印度大乘佛教如来藏思想是与大乘佛教基本原则是一致的，即法体性空无我，依无我性空之理，诠释主体能显现之心识。如来藏自性清静心天然本净，不可思议，这是约体性而论，是主体性存在层之先验本性，唯成圣者方可穷奥。凡夫不可知也。因此方称如来藏为如来境界。若约业用而言，如来藏是佛性，是因性，是生起如来境界的内在因缘。由于印度大乘佛教如来藏思想主张：“一切众生，皆有佛性，一切众生，皆可成佛。”所以传入中国后，使中国学人将主体性的本质一致扩充到宇宙大全整体的一致性上，由于性体一致，因而共相一如，所以万法皆空，事事无碍也就成了宇宙现象的实然真境了。中国真常唯心论由此而高倡一真法界。其实关于主体心性的业用差别，印度也有一种深刻的说法，那就是唯识学的“五种姓”理论。众生天然之性（能力）法尔有别。由于种姓是多元的，所以就无必要建立一个形上统一性的大全体以摄藏万有。真常唯心

论是一元论、一因论、一性论,所以于宇宙整体上必须建立一个无所不包的大全本体,以之总持一切摄藏万有。并且为一切现有之本因本元。这种设想是受中国传统哲学的道本体论的启发。中国真常唯心论与中国传统哲学一样,都推崇“一”,这个“一”是宇宙的整体,存在的本性,平衡的法理,无为的元真,它把一切相对性都化归一体,全体起用,全用归体,无有差别。所谓转相,皆是周而复始,必然一如,起心动念,皆是妄为,息心灭情,回归本体,“一”就是这一切的最高本质,当然在文字游戏中,真常唯心论也会讲,“一”不住“一”,“一”不可得,“不一不异”吗,语言文字的巧弄不能掩盖其思想之终极旨归的实际,从本体论角度上讲,真常唯心论是思辨哲学中最为玄妙的本体论,它比西方哲学的唯心主义和神学本体论要高级,西方的本体(神)是一个外在的,是恶无限。真常唯心论的无限性是大全整体内在的无限性,是善无限,类于黑格尔哲学的绝对精神。黑格尔哲学虽然产生于西方,但它的精神实质是东方化的辩证逻辑思维,对于西方的知性逻辑思维传统实是一种反叛,不是西方的哲学主流。可以说是异端,因为他把本体(神)自然化了。黑格尔哲学与真常唯心论有诸多类似之处,但实质还是有差别的,黑格尔哲学是概念体系,而真常唯心论则是直觉性幻想体系,较之比黑格尔更为神秘。这就是在方法层面,它用直觉方式化除存在的多层次功能差别的局限性,直接为宗教目的提供所谓明心见性之法。较之印度的外道本体论也要玄妙,它的“一”超越了“小我与大我”的位格差别,使主体性成了至上之神。何以使得真常唯心论到此地步,唯因“一”也,离开了限制,离开了差别,离开了相对性,离开了现比二量,人的幻想思维就可以任情

驰骋,艺术夸张,法体法用随意设想,结果所谓妙用则成虚妄之乱用也。这就是没有现比量的规定性的唯心论必然最高形态。其实印度大乘佛教的唯心义是约用义立,约观心而设,非有实体性义也。对于量理来讲,差别是存在的,大全是不可知的,本体是无意义的,生存是现实的,解脱是经验的,唯心是自觉的,因果是必然的。

三、中国化佛教真常唯心论与印度大乘佛教法相唯识论的缘起论之区别

中国化佛教真常唯心论的缘起论可称为真如缘起论或如来藏缘起论也可称为无为缘起论,它的极致就是华严宗的无尽缘起论或称法界缘起论。真常唯心论讲缘起之事,不立因缘种子义,而用中国传统哲学的体用论方法来讲“真如生万法,万法归真如”,“一即一切,一切即一”,“相即相入”。“重重无尽,事事无碍”。这是对般若自性空的极度发挥。用体用观来摄入诸法空理,并以妙有以诠真空,化法相法性为体用不二。以大完整体为法体,以幻现万有为事用,从体起用为缘起,摄用归体为显体。性具,性起,性觉等义都是对此妙义的演绎阐发。其实真常唯心论的缘起论就是一因多果论,因真果幻论,或体真用幻论。由于规定事事无差,法法无别,同一本体,故可以用全息观来诠释,真常唯心论认为这种法界实相缘起是佛之境界,非凡夫可知,唯有回归本体,息灭妄心,即可现前无上真实法界。众所周知,佛果不可思议,故不可以言表,不可以思知,岂有用玄言臆构之艺境者来诠释不可思议境者。可说

可说,不可说不可说,是如实之原则,岂可违也。岂可以此起信凡夫人圣道也。缘起之法,本为观现实际之理,不离当下用心处,法相唯识论讲缘起论是从法相因果之实际上讲的,种子现行,因果报皆是由心识所现所知之法相也。缘起是所观自然法则也,是必然规律,是心识运动原理,虽然法体变化,但有性能相续常存,所谓业力不灭因果恒有是也。凡夫之人于法,生执实性观念,颠倒是非,遍计所执。由此起心作业,轮转异生业趣,不得出离。法相唯识论立缘起义以为观心破执而用,以破妄显真而用。从实际出发,对人生现实之境遇而施設对治方法,因此,可以说,法相唯识论是重经验,重现实,讲理性,讲正受的,所以,所讲缘起论也是与此观念全然相应的。然而真常唯心论者则重超验,重玄想,讲直觉,讲幻境,其所讲的缘起之事与现实之法全然不得相应。只能满足于幻想性心理之人的神秘主义之憧憬。法相唯识论讲缘起论实质就是对我人生存之现象之实相的揭示,法相者实相也,万法唯识所显现也,唯识无境,由而建立认识主体性,这是生命的自觉之现实。是实践性的结果,是真实知识之境界,无一点形上玄学之品味。真常唯心论与法相唯识论在缘起观上也是有本质性的区别的,产生这种区别的原因是有种多样的。其主要原因就是在于情于智之立场之不同,法相唯识论是在理智的立场上建立如是法要,真常唯心论则是在寻求终极关怀的情结的立场上,建立理想化的玄妙法境。真常唯心论是伟大的艺术性思维之产物,是价值体系的圆满形态,是审美艺境的创造,是大全整体宇宙模式的具体体现,然似乎于释尊立教原则有所超越,而唯识法相论则严守法规,如实步步深入亲证也。总之,真常唯心论的缘起论是无为缘起论,法相唯识

论的缘起论是有为缘起论,无为法如何缘起?若可缘起又何故为无为,此论于教于理皆说不通者也。

四、如来藏本义是境界而中国化佛教认为如来藏是实体

中国佛教最推崇如来藏思想,然而中国佛教的如来藏义与印度佛教如来藏义有本质区别,中国西藏佛教也有许多宗派推崇如来藏思想,有所谓如来藏十经之讲,民国时,藏传佛教有人将西藏如来藏义传入汉地,把禅宗之如来藏义与西藏如来藏义混为一谈,近年来有人考证发现二者不同,汉传是实体如来藏,藏传是境界如来藏。二者不可混为一谈。如来藏是佛性,是清净心性,是阿赖耶识的本来面目,是一个个体心性,并不是宇宙心,然而《大乘起信论》则把如来藏与阿赖耶识分开,立如来藏为实体宇宙大全之心,立阿赖耶识为主体心,如来藏是生起一切万法的本元自性。它成为一种内在性整体性大全。印度佛教是以实践为主任,以开发心性觉悟为目的,如来藏是成佛的基因和境界。如来藏义是约实践性而建立的,不是约形上存在层建立的。可以说大乘佛教都是基于实践性而建立的可行性之菩萨之道。没有一丝一毫之玄学味道。而中国佛教则以满足玄想之终极关怀之心里,以艺术化之说,说不可说之玄境。中国佛教继承了中国传统的文化思维方法,并且使之更为玄妙,后来儒家讲心性,也受中国化佛学之影响,道家讲修心也用中国化佛学的原理,最终在明季形成了佛道儒三教合流之势,这内在实在是具有共同的本质存在。众所周知,儒道都尊崇《易经》,《易经》是中国文化的源头活水。它的本体论、发生论是

一种内在性、整体性的大全宇宙论。《易》云：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”《道德经》云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”这里的“一”就是大全宇宙整体，它内在地衍生两仪（阴阳）由两仪化生宇宙万象，《易》云：“一阴一阳谓之道，阴阳不测谓之神……神无方而易无体。”这些论断与《大乘起信论》的一心二门三大类同的。这种相同性实在是体现了人类于玄思的同感心理，大全思维方式是一种终极关怀，它的逻辑是循环逻辑，也是轮回思维。它与一神外在论是对立的，一神论是直线逻辑，也就是一种中断性思维，两者是边见，不是中道，只有印度大乘佛教的思维是中道逻辑思维。出轮回不中断。不即不离，不一不异。如何达此境界，这就在于如何建立“如来藏”主体心识。不执取外在为实境。也不妄想大全为整体本体，于现观实事如理亲证真实。这是大乘佛教唯心义。也就是一种实证境界而已。中国化佛教同中国传统文化一样具有极为珍贵的人文价值，是文学艺术的极品，是世间最为玄妙的智慧之花，是通过玄想而达到内心最为平衡的境界，然而，这毕竟与生命实在的解脱道菩提道有着极大的区别。佛法者正觉真实之学也。唯有唯识学能够全切佛法究竟本义，于缘起义与唯心义得正解释。缘起之理，现观之事，唯心能了，法尔如此，离开了缘起与唯心去讲一切都是无立足之地。佛法在世間，也是一种文化现象，但是若用文化现象去研究佛法就是舍本逐末了，佛法必须要用佛法来去实证，否则皆是佛法之外道。中国佛教发展史，内在也存在真正的正法，如唯识宗就是最为典型的一个，然而这个正法在中国流传不广影响不大。然似教者兴盛尤烈，这是为什么？法外之法易破，法内附法难除，唯因伪信士和鲁钝者推

崇之。我们今天有必要在学习研究中国佛教史,时同时对佛法本来面目也该认真研究一下,不要数典忘祖。要回到释迦牟尼的教诲中去。要在有情心身实在中去现观如是法,不要妄想思维揆度圣境,不要虚拟本体以为终极旨归。中国佛教史上的最大不幸就是将佛学当成一种文化来品味,文人谈禅说经,成为时尚,无多从身心实感中去体悟生命之大道。佛教的唯心义是实践义的唯一心观。《金刚经》云“信心清净,则生实相”,如来藏是信心清净的实相境界。是认知层的最高境界。自性实体,于言思中是无法建立的,所以缘起性空的妙理,就是矫正认识的执实性思维取向。佛法无多事,唯一实证真如理,而能证者主体心识是也,所以若从学理上讲,“真理认识论”才是大乘佛法的唯一核心要题。也可以说,这个认识论可以摄尽一切有实在性的关系与原理,唯识学就是这种认识论的大宗大本。在某种意义上讲,中国佛教的如来藏义就是对唯识义的误解。永明禅师是中国化佛教的典范大师,是一位道德学问俱佳的伟大人物,然而他的《宗镜录》一书,则是一部地地道道的真常唯心论的如来藏义宝典,有正解的唯识学人一定会知道个中原因及本质,由此也定能知道中国化佛教的基本特质的所在。今天在纪念永明大师之际,野人不揣浅陋,别弹一调,以求正于方家。不吝批评。

简论欧阳渐法相唯识观

欧阳渐字竟无，世称“宜黄大师”，金陵刻经处杨仁山居士之衣钵传人，支那内学院创立者，本世纪第一流的法相唯识学大师，欧阳江西宜黄人，1870年出生，早年科举得仕，国学根基甚厚。在南昌皮锡瑞讲习之“经训书院”受业，实为其中英才，而立之年，受友人桂柏华之影响，由儒入佛，不惑之年专攻印度大乘瑜伽之学，天命之年彻悟佛法之底蕴，于三藏经典奥义得其统绪，随即创办内学院聚众讲学，所谓“讲学以刻经”实为欧翁毕生之事业，古稀之年由博反约，讲晚年定论，其义将唯识、唯智、涅槃治为一炉，化孔佛妙理为一味。欧阳不但是一位儒佛学理之重镇，更是一位罕见的大教育家，在其门下不乏栋梁之材，如吕澂、汤用彤、熊十力、梁漱溟、蒙文通、陈铭枢、唐君毅等都曾亲炙受业，就是作为维新变法名将的梁启超先生也在欧翁面前执弟子礼。由此可见，正如梁漱溟所称欧翁为“时之泰岳，我不如也”。欧阳于佛学之建树也如太炎先生所称“独步千祀，诚可不诬”。

欧阳思想博大精深，自成体系，研究欧阳实为中国近代哲学史一大重要方面，本文仅就欧翁思想体系中的一些重要内涵进行一

番初步的探究,从而确证欧阳思想的历史地位及其学术价值。

大乘佛教共有两系,一空一有,欧阳渐继承了唐玄奘法师所传的大乘瑜伽有宗。在历史上有宗之学,常被称为唯识学或法相学,有时也连称法相唯识学或唯识法相学,一般没有人注意到唯识与法相的对象区别。玄奘法师所传有宗在中国历史上,仅存四五十年就衰败了,这主要由于有宗之学是纯印度式的佛学,其理论体系过于庞大,概念名相繁多,不具有较高的文化素养和擅长于抽象思辨的人不易入内,再加“法难”,佛典文献流失,因而有宗之学在中国历史上并没有产生多大影响,时至近代,佛教复兴之父杨仁山居士从日本取回中国失传千载的有宗文献,再由其掌门人欧阳渐先生深入探究,历经十数载,终得参透有宗奥蕴玄机。欧阳认为法相与唯识是两种学,他说“法相与法性是一种学,法相与唯识是两种学,约观心说唯识,约教相说法相”。欧阳对这一论点进行多方面地详加论证,他的理由主要是:“五法三自性是法相学内容,八识二无我是唯识学内容;唯识依缘起理而立,法相则依缘生事而成;平等平等义是法相义,殊胜殊胜义是唯识义,以根本智摄后得智为唯识学,以后得智摄根本智为法相学,能变义为唯识义,所变义为法相义。”

欧阳大师的这一论点首先得到了国学大师沈增植的支持和赞许,章太炎更曰“唯识法相唐以来并为一宗,其实通局大小殊焉”、“余初惊怪其言,审思释然,谓其识是以独步千祀也”。当然反对者也大有人在,其主要人物是太虚法师,他认为“法相必宗唯识,唯识必摄法相”其理由是:大乘佛法共分三宗,一法性以空慧为宗,法界以圆觉为宗,法相以唯识为宗。太虚与欧阳谁之观点更切

实际,我们不妨依据印度佛学本义进行一番分析解释,就会得出如实量果。在梵文中,性与相是同一词,可以互训。如在佛典中讲诸法实相或诸法实性,实为一义。大乘佛教在印度有两大学系,一是在东南印度盛行的般若中观学,以龙树提婆为代表,二是在西北印度流传的瑜伽唯识学,以无著世亲为代表。中国佛教史上学人,一般称龙树中观学为法性学,称无著瑜伽学为法相学,因而法相与法性成了两种学,其实这是误把两学派当成两种学了。中观学以讲诸法缘起性空实相论为宗旨,而瑜伽学的法相也是阐释诸法实相的,故称为法相。由于中观学与瑜伽学是两个地区的学派,自然方法论的施设有差异。中观以二谛为论理法则,瑜伽则以三自性为正量规范。不论是二谛还是三自性都是对教相真义的诠释,故而法性与法相实为一种学理。欧阳之论诚可不诬。太虚之说实是站在中国化佛学立场。众所周知,欧翁高足吕澂先生,对中印佛学之异有详细考证,吕澂认为中国化佛学对名相法义有 侗颛预之病,再加中国化佛学是基于伪经伪论而建立的,所以太虚之说论据不足,至于太虚为何失误之题,我们将在另文专述,此从略。

我们知道瑜伽学比中观学晚出,瑜伽学比中观学内容要丰富,瑜伽学初立法相,后成唯识,从而有宗体系完备。唯识之义旨在阐发大乘方广之中的观心之义,佛法的目的在于转识成智究竟成佛。世人之识皆是虚妄,于诸法实相全然不知,故而中观立空义,扫相全破世人之识的虚妄分别。破妄显真,乃中观之能事,但这只是破他,而未自立。中观之法对于佛法而言仅是工具而已,实际佛法在胜义谛上要建立自宗旨义,这就是唯识学所要成立的大业。唯识者,《成唯识论述记》释云“唯遮境有,识简心空,不有不空,高履中

道”是唯识义之正解。唯识就是人心所缘一切法都依识而显现。要修为转识成智,就必须要有关于观心之法的存在,唯识学就是观心之学,欧阳此论,也证实确然。

依我们所见,法相与唯识确实是两种不同对象性学问,印度佛学也实在如此,因此欧阳判别,据理甚是。法相与唯识虽不相同,但是相涉相干,然不可相混。欧阳之论有助于更深入的了解瑜伽学秘藏。在今天来看,欧阳之分,就是将本体论与认识论进行必要的区别和分工。下面我不妨再对欧阳立论的理由处进行一下解读。

所谓五法三自性者,五法是名、相、分别、正智、如如,三自性是遍计所执自性、依它起自性、圆成实自性。名是名词,相是概念,名相有时连用,意指名词概念符号信息,这是有漏界的认知对象。分别也称了别,即人的心识当体功能,名相分别是有漏界摄,属遍计所执自性范畴。正智是正确无倒的觉智,佛学对智的分类颇细,如根本智、后得智、一切智、道种智一切种智、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智、实智、权智、法住智、涅槃智等等。如如是法界本然实相,也称真如法性。正智为能缘,如如为所缘,如如为体,正智为用,正智与如如不一不异,不即不离,正智与如如是无漏界摄,正智是净依它起自性摄,如如则圆成实自性摄。五法内容皆是法相事,与三自性可以互摄,基于此义,欧阳认为法相学是以诸法(五法)实相(三自性)为研究对象,并且认为三自性学是继承中观学的二谛义而发展来的。二谛者,一真谛、二俗谛,中观学讲二谛是约言教而立,非关理境,所谓言教者就是在思维观念和言语符号上施設,中观学以实相为宗,诸法实相是缘起性空,所谓缘起者就

是说一切事物都由因缘而生起,当体无自性存在,这就是缘起性空,缘起不碍性空,性空不碍缘起,因缘起故性空,由性空故缘起,缘起与性空是一法的两方面,所以真谛指性空,俗谛指缘起,真俗二谛也是不二的,言说分别故假说为二。我们知道佛教的方法论目的在于破异执,以破为立是中观学的特质,所破者有两极,一是常见,二是断见。常见认为有实体自性存在,断见认为万物本体是虚无。中观学抉择常断以显中道,依缘起义破虚无顽空论,依性空义而破实体自性,最终得出不有不空之中道实相。中观学的二谛与法相学三自性是可以互摄的,二谛所破之执为遍计所执自性摄,俗谛为依它起自性摄,真谛为圆成实自性摄。法相学认为遍计所执自性,是情有理无,是无体随情假。依它起自性是有体施設假,是理有情无。圆成实自性是离言离思,唯证乃知的诸法本性。这也是佛教所要寻求的终极本体。欧阳大师把法相学当作佛教所要寻求的终极真理本体之学,是有其道理的,而唯识学则是被当作寻求本体的认知方法。我们必须承认本体与方法确实是不同的两件事,但是本体与方法是相关性的,所以欧阳也如实地看到了两者分在何因,合在何事上。

所谓八识二无我者,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,对主体心识的分析之细在佛教中,只有瑜伽行派,由于瑜伽行派是以禅思为体如方法,所以对主体意识的内省较为特殊。一般的佛学论著只讲到第六识。前五识是感觉心理,第六识是思维意识,第七末那识是“染污意”,它是六识之意根,它以恒审思量为性相,常与四颠倒相应,为有覆无记摄。第八阿赖耶识是藏识,有受熏持种之义,为无覆无记摄。前七识是转

识,第八识是根本识也即一切种子识,前六识的经验印象以种子的方式摄藏于藏识中,这就是受熏之义,第八识能令种子不失故曰持种义。末那识依彼而有,缘彼为实我,这是非量。佛学认为众生的生死轮回的无明之因,就在于末那识的俱生之执和第六识的分别之执。唯识学目的在于转识成智,以正理抉择,破六七二识的非量之执。二无我者,一人无我、二法无我。八识有三能变,一异熟变、二思量变、三了别境识变,变者转似二分也。一见分、二相分。见分是主体,相分是客体。唯识学认为众生由于无明故,所以于见相之法而生执取。执见为人我,执相为法我。然见分与相分实是识体变现,非实有性,依缘起理,人与法都是无我之性,故唯识学以二无我为宗。八识是能变之意识流,二无我是八识的当体实相,由证知二无我,故可得菩提与涅槃二圣果。菩提是般若智慧的正果,即无上正觉,涅槃是不生不灭的理体,即终极法界。欧阳大师认为唯识学是以八识二无我为内容,以法相学之理为原则,大乘有宗将法相与唯识辩证地统一在一体系中,所以大乘有宗是佛法究竟学处。

为了进一步把唯识学与法相学立论的基点和问题相关处,给予清楚的说明,欧阳大师在《瑜伽师地论叙》中主要从十个方面进行了详细论例。下面我们将十个方面归纳为四点,作一番论述。

一、缘起与缘生的区别。欧阳大师对唯识学与法相学的建立理据,就是根据《瑜伽师地论》、《摄大乘论》的缘起义与缘生义的区别。《瑜伽师地论》云“谓诸行生起法性,是名缘起,即彼生已,说名缘生”。《俱舍论》也云“诸支因分,说名缘起,诸支果分,说缘已生”。由上可知,缘起与缘生的立意确有差别,缘起义广,缘生义狭,缘起义通,缘生义局。缘生是根于缘起,依缘起义,唯识学建

立阿赖耶识缘起论。法相学依缘生义建立三自性实相论。在中国佛教史上一般人们都把缘生与缘起等量齐观,不作细微分析,这主要是由于中国佛教徒受中国传统思维方式的影响,对概念分析过于笼统颠倒,印度本有佛学是崇尚名相分析的。欧阳大师一生致力于回复原本佛教的工作,他的思维观念在某种意义上讲,已是印度化了。我们知道,印度文化与中国文化差异很大,印度人所持用的语言文字与中国人所持用的语言文字在许多方面有无可比性。印度语与欧洲一些语言有相同性,在语言学界被称为印欧语系。由于语言文字的不同,而形成的文化思维自然也就有了一定差异。比如印度佛学的本体论与中国传统哲学的本体论就不是一回事。法相学中的如如就是佛学的本体概念,如如也称真如,就是那样子,被主体妙智现观,是一个纯抽象理性。然中国哲学本体则是指一由然与实体相统一物,中国化佛学就是受了中国传统哲学这一思维方式的影响,从而误读了印度佛教的本体,导致中国佛教讲本体讲心性都落在一个实体真常上,因而对印度佛学的缘起与缘生之义,就不能如实通解。欧阳大师是中国玄奘之后,一千年来,第一个通解印度佛学本义的人,也是近百年来,第一个通读大藏经并得佛法之统绪者。欧阳大师客观地把印度原义讲了出来,但是时贤不解其义,误认为法相与唯识之别是欧阳一大发明,诚可悲哉!

二、平等与殊胜。在大乘瑜伽有宗论典中,有两种知识架构。一是法相学,二是唯识学。法相学以《五蕴论》为元典,唯识学则以《百法明门论》为范式。五蕴者色受想行识是也,法相学分析名相是平行论例,故欧阳大师称为“平等平等是法相义”。百法又分五位,一心法、二心所有法、三色法、四不相应行法、五无为法。

《百法明门论》云“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”。心法为一切法之依，故为最胜故，心胜。故欧阳大师云“殊胜殊胜义是唯识义”。

三、根本智与后得智。欧阳大师认为“约缘起理建立唯识宗，以根本摄后得”、“约缘生理建立法相宗，以后得摄根本”。根本智是证道的直觉现观，也可称为现量正智，后得智是证道后依真立俗之智，也可称为比量正智。佛学认为一切法有二相，一自相、二共相，由二相故有二量。现量与比量是人的两种相关又不相同的认知能力。唯识学以现量摄比量，法相学则以比量而摄现量。比现二量密不可分，但确有侧重点之别。唯识学是观心之学，自然要以根本智为鹄，法相学是教相之学，也就当然要以后得智为下手处。我们如果说根本智是定学内容，后得智为慧学内容也是可以的。无上正定即是涅槃，由根本智亲证，甚深妙慧即是菩提，由三般若（后得智居一）而成就。定是本体，依定生慧，慧是妙用，定慧体用，能所而已。

四、能变与所变。《成唯识论》认为一切法皆是所变现，而能变现一切法的是缘起能相识。变为转变显现之义，八识如镜，一切法如镜中影，影依镜体而显，镜体为能相，影为镜所显，故能变为识，所变为法。由而欧阳大师认为“能变义是唯识义，所变义是法相义”。唯识学讲能变义说有三类，一异熟变、二思量变、三了别境识变，故称三能变，唯识学就是在这个“能”上着意。近世佛学家周叔迦居士称唯识学是唯能论，这是有一定道理的，我们也知道当代大哲学家金岳霖先生的《论道》一书中重要范畴“道：式——能”就是引用周叔迦居士的唯识学概念。可见近世学坛唯识学占

有一席之地,不是无由的。能相识是自类相续即“种子生种子”,能相识所藏种子(名言概念)遇缘能起现行,这就是“种子生现行”,前七识具有能熏之力,将生活经验之事以符号的形式提供给根本识收藏,这就是“现行生种子”。种子现行品类不一,彼彼相望,互为增上,故为“现行生现行”。唯识学的种子义有六“一刹那灭、二果俱有、三性决定、四恒随转、五、待众缘、六引自果”。熊十力认为唯识之种子是多元实体,这是错误的,因为唯识学是以无我义为宗,种子也是变化不居的,只是一种能,根本没有西方哲学的多元论性质和中国元气实体论之义。从能相变义看,唯识学就是自识反观其性之学并且自缘自是直接性,所以是现量之学。唯识学不是哲学,或者说不是西方意义上的哲学,唯识学只是瑜伽禅定之学,经云“菩萨于定中,所观唯自想”。唯识学所观之境是自识所藏种子之现行,并不是实际外境,是唯识之境,唯识但缘自变境,不涉外境,所以唯识学讲“唯识无境”。法相学是在所变义上立畴的,在某种意义上讲,种子学是法相义,能相藏识学是唯识义。法相之法是识化概念,法相之相是识化之对象,法相学就是在识中以比量智来抉择概念本性之真理。

欧阳大师以其博广的学识和精深的功力,对瑜伽学的唯识义和法相义进行了理性分别,这是合乎印度佛学本义的,因为法相义与唯识义在印度元典中,是已具有之义,只是学林尚未将之分类抉择而已,欧阳之法相唯识观实际是最忠实地继承了印度佛学本义,并且在近代史弘扬了法相唯识义。欧阳仅对法相与唯识的分判,就足以在近代中国思想史上占据一席之地。唐宋之后印度直译佛学,实已失传,唯欧阳大师于本世纪初中兴古义,使印度佛学重新

被世人所知。新中国成立以来,我国于印度学术一向是弱项,社会一些学者妄议唯识学,斥为主观唯心主义云云。殊不知,唯识学非哲学,它只是心灵自我体验技术之学,印度文化与西方文化不同,与中国文化亦然。要彻悟印度文化之底蕴,应从印度文化自身中去深思格物,不要在外面以相似相仿来比类格义,那样就会既失此又失彼。欧阳认为佛法是非宗教非哲学,但并不否定佛学中包容宗教哲学,只是认为世间宗教哲学与唯识学佛法向度与特质有别。由于佛教将情感的信仰与理性的智慧统一在一个体系中,不像世间宗教但重于信,哲学但重于智。欧阳云“哲学有智无悲,宗教有悲无智”就是意味世间学术有偏颇。欧阳之论诚可为一家之言,当然其中是非与否,则是人类文化史中的永久课题。

另外,笔者不揣浅陋向学界进一言。我国对中国近世哲学史之研究实是方起步,对近世一些大家尚无申论,尤其对佛学界大思想家的著作几乎无研究,众所周知,在中国哲学史上,中古隋唐之际的佛教哲学是占核心主导地位,中国文化是三教为主体的文化传统。然甚怪者,学界谈中国近世哲学则主要以西方新学和新儒家之学为内容,少及佛学,这实是一件憾事。近世大儒有几人不是在佛门受业,然其学力与见地又多不及乃师,可是当代学人竟是数典忘祖。我们可以这样说佛教界的欧阳渐、吕澂、王恩洋、太虚、印顺等人,较之熊十力、冯友兰、金岳霖、贺麟以及牟宗三、唐君毅、方东美等人实是有过之而无不及。尤其是欧阳渐和吕澂二先生,是学贯中西,欧阳出身今文经学之真传,又学承深柳大师,乃近世儒佛二宗之泰岳,世贤罕有可比者。然其门人又多是奇才,吕澂学承欧阳,精通六门外语,是中国最早的美学家,世界佛学界称为 20 世

纪佛学研究第一人,他所完成的学术成果是巨大的,玄奘之后实无二人,既然在佛教界居如此地位,竟然在中国近代哲学史上并不能与其生之辈相并比,实是怪事。众所周知,从哲学意味上讲儒道不及佛家高明玄奥。所谓的新儒家者又有几人不是先叩佛门,受佛学之训练,塑成自身的理论思辨素养,熊十力就是这样的人。如上所言目的就是启请关注近世中国哲学的人不要忘记,在近世中国确实有新佛学的存在,近世中国新佛学确实在近世文化史上有不可忽略的地位,继承历史,方有发展,深入研究才有见地,愿天下求真理之人皆作如是观。

印顺与吕澂的唯识观之比较

——辨空宗与有宗异同问题

印顺(1906—2005)与吕澂(1896—1989)是中国当代佛教界最著名的佛学大师。他们的佛教学术成果是世界第一流的。可以说这两位大师是玄奘(600—664)之后,中国佛教界一千多年来最有学问的佛教学术专家。印顺与吕澂是我们这个时代佛教的自豪与骄傲。两位大师的佛学思想与学术成果是极为丰富的精神财富,我们应该继承和发扬。为了推动发展中国佛教文化事业做出应有的贡献。基于此观念,笔者不揣浅陋,拟对印顺与吕澂两位大师的佛学思想做一比较研究。从而探明他们的学术风格与思想意趣。

本文以唯识学问题为核心。探索一下印顺与吕澂在唯识学方面的各自立场与观点以及方法与体系。在佛教学术研究上,印顺与吕澂有一个共同特质,那就是冷静的理性思维与严格求真务实的态度。在人生经历与学术道路上,两人又有很大的差别。印顺是一位出家法师,吕澂是一位在家居士,印顺是自学成才,吕澂是

受到最为正统的佛学教育,印顺是善于思考,吕澂是勤于考证,印顺研究仅限于汉文佛典,因为他不通外文,吕澂研究则能广涉佛学各种语言文本,因为他有外文才能。印顺小于吕澂十岁,在学术研究方面,深受吕澂学术成果之影响,在某种意义上讲,如果没有吕澂及其支那内学院的佛教学术研究成果,印顺的佛教学术研究就不会有如此成就。吕澂早于印顺成名,在学术研究方面没受印顺佛学影响。在大量的吕澂的佛学著作中似乎连印顺法师的名字都没有出现过。这是一件很奇怪的事。印顺的佛学研究是站在大乘佛教般若中观学的立场上,以《般若经》及龙树中观论为判断全体佛法的究竟尺度。吕澂的佛学研究是站在大乘佛教瑜伽唯识学的立场上,以《解深密经》及法相与唯识学为判断全体佛法的圆满标准。印顺在方法上是一味的推行空性中道观的抉择方法。他反对因明,他没有一本因明学专著。斥因明为“都不过是庸俗的浅见”。并且认为“因明等形式论理,是不能用以论证中观深义的,不能用为通达究竟真理的工具”。吕澂则在方法上,是因明与中道方法综合运用,他是最著名的因明学专家,有几本因明学的力作。他认为“在时佛家的‘因明’里,辩证法也多方面的被应用了”。印顺认为空宗(中观学)与有宗(唯识学)在方法论的差别就在于各自采用的方法论不同。中观学的方法论是“近于辩证的逻辑”,是“本源于佛陀的缘起法”。“所以在方法论的立场,通达中道实相,非依于即空的缘起法不可”。而法相唯识学的方法论是因明,而“因明都仅是正理学派方法—可说是常人的方法论的修证”。所以,在方法论上采用不同,就决定了契证究竟真理之能否。印顺法师的这种观点,唯识学者不会接受的。因为,唯识学末

尝不知,因明与内明的本质区别。再者,唯识学本身也有“二谛”、“三性”之中道方法论。这些道理也是本源于佛陀的圣典。如《解深密经》中的四种道理中,就含有证真之法。吕澂在《奘净两师所传的五科佛学》一文中就说:“因明既自成一科,就有些理论和其余属于内明的各门所说不能一致。例如:对于自相和共相的解释,在因明是一种根本道理,有它特殊的定义。这就是现量所得的为自相,比量所得的为共相。但在内明方面,佛智知一切法的自相,共相都是现量,自相不必和现比连属。如此分明成了两种范畴。可毋庸勉强附会。奘师的传授很清楚地划分了这一界线。”由此可见,印顺法师之论点,与传统的唯识学观念的事实情况不符,正如吕澂先生如上所论,因明与内明之间的界限唯识家早就将其划分清楚了。当然,作为中观者的印顺法师其论点是符合后期应成中观学的立场的。

在认识上,印顺法师最不满意唯识学的就是与中观学相关的几个范畴的阐释。如“自性”、“空”、“缘起”等。印顺法师认为,在佛教中只有中观学是最为彻底的无自性观、空性观、和究竟的缘起观。如他在《中观今论》中说:“缘起、空、中道的同一,为信解佛法所应当先有正确认识。中观学,就是对此佛陀根本教法,予以深入而严密的阐发者。龙树深刻地把握了这个,窥见了佛陀自觉以及为众生说法的根本心髓,惟有这,才是佛法中究竟的教说。”又说:“我是同情空宗的,但也主张融会空有。不过所融会的空有,不是空宗与有宗,是从即空而有,即有而空的中观中,使真妄、事理、性相、空有、平等与差别等,能得到相依而不相碍的总贯……我觉得和会空有,空宗是最能负起这个责任的。”又说:“缘起与自性

是绝对相反的,缘起的即无自性,自性的即非缘起。一般的众生,外道以及佛法中的其它各派,都是以自性为根源而出发的。而佛陀的所以与外道不同,即是‘我说缘起’,‘论因说因’。所以依中观说,中观可称缘起宗,其它各派可称为自性宗,也即是空有二宗的分别处。”又说:“如唯识宗的空,他信受一切法空性,但此空性是依于依他有法远离遍计所执而显的,此空性是胜义有。”又说:“唯识者尽管说空,终于是此空彼不空,说此空而反显彼不空,由于彼不空,才能成立此为不空,即有即空的自性空,唯识学者是从来不曾理解过的。”又说:“空宗以胜义空为究竟,其归宗所在,是毕竟空。此空,不是有空后的不空存在,也不是都无的顽空。总之,不论小乘大乘,依有宗讲,不论空得如何,最后的归结还有一个不空的存在,无能即空而说有。所以观察空义,应细察他是如何观空和最后的归宿点何在。空宗与有宗的诤点在此。”又说:“唯识学者把缘起法统统放在心心所法一依他起性上,不能到达心无自性论……所以不能尽契中道。”又说:“缘起法本是有无量差别的,虽有差别而非自性的差别。”从上引文中我们可以看出,印顺法师的基本观点。他是从根本上否定唯识学。理由是:唯识学是有自性论,是不空论,因此是违反缘起论的。印顺法师的这一论点是否成立?那我们再看看唯识学者吕澂先生的相关论述,然后再做进一步的比较分析。

吕澂先生在《印度佛学源流略讲》一书中说:“释迦常说,懂得了缘起说,也就懂得了‘法’。可见缘起说是他的学说的最高原理。”又说:“印度佛学全体的基本精神,是奠定在缘起说基础上的。从缘起理论加以推衍,跟着就有‘无我’的说法。所谓‘缘

起’，就是说，任何事物都不是单一的，独立的存在，而是和其它事物相依相待的。从这种理论出发，必然会得出‘无常’的结论来。”又说：“又后来大乘佛学发展到瑜伽行派时，他们从缘起方面而说法有自性，因而得出‘三自性’（依他、遍计、圆成）的理论，这就似乎有‘法我’的主张。这些都是出入。但是，就在他们似乎承认‘人我’、‘法我’的同时，也还有这样的说明：即尽管说人法有自性，仍与其它学派把人法我建立在常住，唯一不变的基础上说法不同。他们所以主张人法有自性，是有其实践的目的。如犊子开头提出‘人我’说，其实践意义是出于道德的责任感。为了使业报不落空，就必须承认有承担业报的主体，自己造的罪过，总不能让别人代受报应，由于这种道德上的责任感，这就是‘人我’说的实践目的。‘法我’的主张，在认识领域内也有它特别的意义。必须划清事物不同的界限与范围，以便利于思维活动的开展。否则，思维就会处在一种完全捉摸不定的状态中。这好象形式逻辑之用同一律，尽管前后的事象不可能完全一律，但为了便于思维开展，必须把概念肯定下来，使其具有一定的意义。所以，就佛学的基本精神来说是‘无我’，而有的主张似乎‘有我’，也无非是由于他们的实践要求而造成的。”又在《缘起与实相》一文中说：“佛家的实践是以他们所理解到的宇宙人生实相为依据的。关于实相的理论，在佛家始终与因果规律分不开来。他们自称其说为‘内明’，而用以区别其它学说的特点，就在于正确地说明因果，并配合着‘已作不失，未作不得’的业报法则。因此，佛家的实相说常和缘起说连在一起，主要从缘起的现象上见出真实的意义即实相；换句话说，这在缘起现象上作实相的判断，侧重‘价值’的一方面，绝不同于单

纯的客观解释。”又说：“共同实相又系怎样的呢？这就是佛家常说到的诸法无有自性的‘空’，或者更切实些说为‘空性’。”又说：“在无常的现象上要寻求主观客观常一自在的实体，自然是矛盾，不可能。同时那些的本身都用同类分子的和合或异类分子的和集来构成整体的印象显现在认识上，略加分析便可了然它们的空虚无主，而有了‘无我’的经验……最后完成空性体认，达到完全清净的地步。”吕澂先生认为佛家的缘起论有三种形态，一是业感缘起论、二是受用缘起论、三是自性缘起论。他说：“具备了这三种学说，就构成佛家缘起理论的整然体系……从三种缘起的现象上见到的实相，各有不同的意义。”从上引文中我们可以看出，吕澂先生的论点也是自成体系的。

下面我们再从唯识学的经典中引证一些经典性的定义之说。关于什么是“自性”，《唯识述记》四卷云：“自性者，冥性也。今名自性，古名冥性。今亦名胜性。未生大等，但住自分，名为自性。若生大等，便名胜性。用增胜故。”又云：“自性本有，无为常住，唯能生他，非从他生。”关于“自性空”，《成唯识论》云：“自性空者，二空所显为自性故。”关于“空”。《瑜伽师地论》八十三卷云：“所言空者，无常、无恒、无不变易、真实法故。”又云：“空者，谓离一切烦恼等故。”《显扬圣教论》二卷云：“空有二种，一、所知、二、智。所知者，谓于众生遍计性所执法中，及法遍计性此执法中，此二遍计性，俱离无性，及彼所余无我有性。于诸法中遍计性无，即是无我性有。于诸法中无我性有，即是遍计性无。即于此中有及非有无二之性无分别境。智者谓缘彼境，如实了知。”关于“空性”，《辨中边论》上卷云：“所知空性，其相如何？颂曰：无二有无故，非有

亦非无，非异亦非一，是说为空相。”《瑜伽师地论》九十卷云：“当知此中于内烦恼，如实了知，有，知为有，无，知为无，是名空性。”又云：“由彼故空，彼实是无，于此而空，此实是有。由此道理，可说为空。”关于“缘起”，《瑜伽师地论》九卷云：“缘起义云何？谓离有情义，是缘起义。于离有情，复无常义是缘起义。于无常，复暂住义，是缘起义。于暂住，复依他义，是缘起义，于依他，离作用义，是缘起义，于离作用，复因果相续不断义，是缘起义，于因果相续不断，复因果相似转义，是缘起义，于因果相似转，复自业所作义，是缘起义。问：为显何义，建立缘起耶？答：为显因缘所摄染污清净义故。”《瑜伽师地论》的缘起义与《分别缘起初胜法门经》的缘起义是相通的，如彼经中云：“复言世尊，言缘起者，是何句义？世尊告曰：如是诸分，各由自缘和合无缺，相缘而起如是名为缘起句义。复言世尊：先为略说缘起句义，其缘起义，犹未为说，云何应知？世尊告曰：诸缘起义，略有十一。如是应知。谓无作者义是缘起义，有因生义是缘起义，离有情义是缘起义，依他起义是缘起义，无动作义是缘起义，性无常义是缘起义，刹那灭义是缘起义，因果相续无间绝义是缘起义，种种因果品类别义是缘起义，因果更互相符顺义是缘起义，因果决定无杂乱义是缘起义。如是应知，缘起略义。”从上引文我们可以看出，吕澂先生的论述与唯识学的圣典之义是相统一的。也就是说吕澂先生比较正确地把握了唯识学的思想实质。唯识学的“自性”不是外道所讲的“自性”，唯识学的“自性”不是常一主宰的固实不变的实体。而是功能。因为唯识学是从观行实践上建立亲证真实之正道的。所以，他们对“自性”、“缘起”、“空”等范畴都是基于事用上诠释的。唯识学是以事摄理，以

用摄体的。

关于空宗与有宗问题。历史唯识家都十分重视空宗法义，可以说，唯识家都是精通般若中观的。然而历史上从提婆之后，中观师特别极端者，几乎都不深入研究唯识，只是一味的斥责。印顺法师似乎是唯一例外者，他比较了解唯识，也下过一番工夫。但是他对唯识学的观点确比历来的批唯识者都更有深刻性。我们不妨想一下，为什么唯识学者能包容中观，而为什么中观者不能包容唯识。考其原因，确实因为中观师囿于思辨范围，对唯识的善巧妙义不能如实体会。另外，误认为龙树提婆的中观义与唯识义是冲突的，原因就是“自性”的理解不同。据吕澂先生讲，龙树提婆不但不反对唯识，反而在思想渊源上是其导源。如他在《印度佛学源流略讲》中说：“到龙树时期，他认为释迦提出的缘起论是全面的，不单纯说有或说无，而是有无的统一。”又说：“中观不片面讲空，不片面讲假，二者统一不分离才是中，就是比较辩证地看问题的。”又说：“‘中’是从‘空’发展出来的，是对‘空’的进一步认识，由此而连带着产生‘假’又综合‘空’‘假’而成立‘中’。”又说：“中观把空同假名连带起来看，乃是对空进一步认识所必然得到的结论。”又说：“缘起之法有两个方面，第一、是无自性，即空，‘我说即是空’。这个空是存在认识之中的，是以言说表现出来的，所以说‘我说’。所谓‘法’，事物，现象等本身，无所谓空不空。有部的说法则认为法在概念上是实有。”龙树又指出，仅仅这样来认识空还不够，所以第二，还应明白诸法是一种“假名”，“亦为是假名”。这就是说，如果光说空，不就否定一切了吗？世界上何以又有千差万别的事物呢？为了不产生这样的误会，所以说空虽然是空，而还有

假名。《大智度论》把“假”音译成“波罗聂提”，别处也译为“施設”、“假设”意思是一样，都是指概念的表示。概念表示不外乎语言，文字（佛学也叫“名言”）。由此看来，对缘起法，不仅要看到无自性（空），而且还要看到假设（假有）。二者又是相互联系的，因其无自性才是假设，因为是假设才是空。用这种方法看待缘起法就是“中道观”——既不有着有（实有），也不着空（虚无的空）。这就是龙树讲的中观方法，是他对中观所下的定义。又说：“‘假名’的原意是‘假设’、‘施設’，梵文是 prajñapti。后来从这个字又引出 vñapti 一字，汉文常译作‘了’或‘表’（如表业，无表业）。Vijnapti 这个字是由‘识’（vijñāna）变化而来，是识的过去分词，不但是识义，且有‘识所表现出来的’意义。龙树第一次提出‘假名’这一范畴，‘假’用语言表示谓之‘假名’，而在思想上的表示则谓之‘了’，即‘识’。后来就说成缘起法是空，但另一方面是‘唯假’。向后发展，就说缘起法但有思想上的表现，谓之‘唯表’，也就是‘唯了’。由‘唯假’到‘唯了’（唯识）的思想变化，是很值得注意的。初期把‘假’与‘表’两个字看成一个字，曾经通用，后来才分清界限，表示两个不同的意思。这就说明，‘唯假’、‘唯识’这两种思想是有先后的内在关系。龙树的思想是指向了向唯识发展的这一方向。”又说：“龙树《中论》所说‘亦为是假名’，‘假名’就是言说施設，是与俗谛相应的，而‘我说即是空’就显示了第一义谛。因此，他的中道就含有统一二谛的意义，不偏于俗，不偏于真，这才是中道。”又说：“从认识论角度构成的唯心理论，龙树时就指出了方向，所以，从龙树到世亲，他们立说的精神仍是一脉相通的。”又说：“事实上，把世间所有学说组织到大乘方面的做法，早在龙树

的《菩提资粮论》里已经指出了方向,无著,世亲时期,则是实现了龙树这一指示,具体地做了。”又说:“瑜伽行派以唯识为中心,唯心论更浓厚了,其根源不能不追溯到龙树。”从如上引文我们可以看出,吕澂先生认为中观与唯识是有思想的渊源。在某种意义上讲,唯识是中观思想的继承和发展。

吕澂先生的结论,印顺法师是不能接受的。他虽然承认龙树中观思想有唯心之义,但是认为那是龙树的方便,如他在《中观今论》中说:“唯心论,依龙树说,也不失为入道方便。说境唯心现,这因为众生偏执外境为实有,偏执主观的心识随客观环境而转。为针对此种偏执,使众生了达外境非实,故特地强调主观心识,这只是对治悉檀。”印顺法师对“唯假”也有自己的理解,如他在《空之探究》一书中说:“在种种假中,龙树不取‘名假’,如一切是名假,容易误解,近于方广道人的一切法如空华。‘名’是心想所安立的,也可能引向唯识说。后代有‘唯名,唯表,唯假施設’的成语,唯表(vijnaptimatra),玄奘就是译为‘唯识’的。龙树也不取‘法假’,法假是各派所公认的,但依法施設,各部派终归于实有性,不能显示空义。龙树特以‘受假’来说明一切法有。依缘施設有,是如幻如化,假而有可闻可见的相用,与空华那样的但名不同(犍子部系依蕴处等施設不可说我与有部的假有不同,是不一不异,不常不断,而可说有不可说我的,古人称为‘假有体家’)。受假一依缘施設(缘也是依缘的),有缘起用没有实自性,没有自性而有缘起用,一切如此,所以一切是即空即假的。”龙树说:“‘空假中’,以‘受假’为一切假有的通义,成为《中论》的特色。”通过印顺法师的论述,我们可以看出,他似乎把“假名与名假做了区别,

认为假名是通义,而名假是别义,三假,法假、受假、名假都可称为假名,但是龙树的假名是指“受假”不是指名假。这样就可以保证了龙树中观的假名不是但名假了。印顺法师用心良苦,为了使得龙树中观与唯识(唯假)得到没有内在渊源的结论。对与唯识相通的假名,他详细地分析了龙树的“假名”的“受假”之义。然而确忽略了《般若经》中的三假为何通名为假名的意义。三假皆是缘起有,三假之通在于都是假,都是缘起,三假之别,各有专指。三假实质就含有三种缘起论,业感缘起、受用缘起、自性缘起,三种缘起论是依三假之事而立。“受假”只能表诠《般若经》中的一个假,不能全概三假。唯识讲自性种子缘起,其实就是专对名假的阐释,不过唯识同时也讲业感与受用二缘起,即对法假与受假进行阐释。从这个意义上讲,唯识学是承继了《般若经》三假之假名理论。龙树是正宗的《般若经》传人,他的假名思想自然与般若是一脉相承的。唯识学与他也自然有亲缘关系,若不然为何历代唯识家都注《般若》,都注《中观》,这内在是有不可分割的内在联系。再者,印顺法师所讲的道理,吕澂先生不可能不懂,唯识家不可能不懂。在历史上,空宗与有宗产生的法义之争,原因是后期中观师脱离了《般若》《中观》的根本立场,脱离实际,纯以凡夫思辨为能事。因此昧于唯识之善巧,也昧于中观之本义。总观中观师反对唯识的理论依据,就是认为,唯识是有自性论,不空论,反缘起论。在印顺法师的论述中,这种观念尤为突出。我们若细考量,不难发现,这是中观的极端化。他们把“无自性”、“空性”、“缘起”给绝对化。把自性与缘起,空与不空,绝对对立化。中观师一面反对因明论理,一面执持概念同一律。忘记了平等中观,忘记了不落两边。其

实唯识学是中道观的最忠实的继承者。它的自性是无自性,它的不空是空,因此,缘起即自性,自性即缘起。唯识学的“自性”是功能,不是外道的自性实体。所以说唯识学是“自性”宗是不成立的,说唯识学反缘起论是不成立的。唯识学的“自性”是对外道的“自性”之扬弃。这如同缘起义也是对外道关系论的“积聚义”的扬弃一样。“自性”、“缘起”、“空”皆是假名。唯识学的“自性”、“缘起”、“空”的真实意义是在其概念中,而不是在其名词的一般意义上,若从名词表层上取其意,则易误读。种种相关的错误判断,多因执于名词的一般表意,不能深入概念之中,进行辨识定义。佛学与外学名同义异之事是比较多的,故如理者应以概念性去思察。

众所周知,佛学中有“假”与“实”的分别,假就是名言安立,实则是唯证乃知的真实之谛。一切言教皆是假名,因此皆是唯识。《成唯识论》中云:“若执唯识是实有者,亦是法执。”这就是在否定假名实有。印顺法师也是知道“不依俗谛,不得真谛”,也讲“空”不是什么也没有。其实什么是空?据《增一阿含经》中云:“空者非有非不有,亦复无我,受想行识亦尔,此时智者所觉。”据《大智度论》十二卷,把空分为三种,一是分破空、二是观空、三是十八空。小乘讲分破空居多,唯识讲观空为主,中观多重十八空,即自性空居多。对于空的解释,欧阳竟无大师在《支那内学院院训释》中说:“佛境,毕竟空;菩萨行,则本性空,二取空。云何本性空耶?龙树有言,毕竟空者,无有遗余,本性空者,本来常尔,毕竟空者,三世清净,本性空者,但因缘和合,无有实性。毕竟空者,是其深空,本性空者,是中道空,毕竟空者,一切佛行。本性空者,菩萨所

行。”又说：“是故龙树为取真而无性，此之无性但无增语，非性全无，以有实性曰无性性。无著为导俗而自性，此之自性但有此事，非主宰有，以无主宰曰性无性。大士婆心，各以方便异门诠空，使人明了。奚必舍义，别滞于文，法苑长悲，执竟千古？”我们通过欧阳大师之论，可知佛法之空的各自意趣。有自性与无自性安立异门，然终极实证实为一体。唯识是“假必依实”，这个实不是实体自性，而是实有其事之自性功能。中观是“以假成假”，范围局于假名，故此中观之教在于言教二谛上。我们若通观吕澂及唯识学的空有抉择，也可以看异于印顺法师的融会空有的方法。也是极为善巧的，极为契合经义的。在终极思想上是极成的。都能正确把握佛法的本质。为什么在事相上，唯识家与中观家会出现分歧，这主要原因在于中观师于事相不能变通，执于空见，不能真的把“空有无碍”的精神贯彻于事相上。对此，唯识家则极有说服力地将“空有无碍”落实在事相上，如《杂集论》释《中观颂》云：“自种有故不从他，待众缘故非自作，无作用故非共生，有功能故非无因。”这是对《中观颂》的“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生”的最好的诠释。它是从事相上着眼，以空有无碍的原则，来作阐述，这是唯识学的一贯作风。在《大般若波罗蜜多心经·叙》中，欧阳大师解释非空非不空宗者时说：“龙树《中论》，无著《辨中边论》，若初得闻，入道有门，应以《中边》最初一颂，诠释《中论》中道义颂，而后非空非不空义。两圣一宗，非各别轮，曰龙树空、曰无著有。‘虚妄分别有’者，释‘众因缘生法’句也；‘于此二都无，此中唯有空’者，释‘我说即是空’句也；‘于彼亦有此’者，释‘亦为是假名’句也；‘故说一切法、非空非不空、有无及有故、是

则契中道’者,释‘亦为中道义’句也。空为一边,假为一边,合空及假,中道圆成。但空非空,空空乃空;假以济空,乃为空空;空空之空,乃为中道;是故即空即假即中。其义则是,其文不明。为是但空,为是空空,不能索解,但为诠义,非是释文。龙树空空,非初句空,乃末句中,释以无著,文始不淆。”从引文中我们可以看出,空有角度不同,所宗谛理则完全一致。

吕澂先生在《百字论释》中说:“中观瑜伽说本一贯。明乎此义,乃得二者之真。然谈中观瑜伽之学者千余年来,皆喜离而为二。”又说“龙树提婆之说与无著世亲实系一贯”。由何知其一贯,在具体观行上,中观与唯识实际是相通的。中观是“破想不破法”,这与《金刚般若经》的观行一致。《金刚般若经》云:“凡所有相,皆是虚妄,若见诸相、非相、即见如来。”这个“相”就是“想”字。吕澂在《印度佛学源流略讲》中解释说:“梵文‘想’字,不仅代表‘能想’,由想所构成的‘境’(所想)也谓之‘想’,这就是所谓果中说果……但翻译时要考虑汉文习惯,因而常把‘想’(所想)用‘相’来代指。而原文可不是‘相’而是‘想’。这一点可以在奘译《能断金刚般若经》中得到印证。玄奘就把‘相’译为‘想’。从上文所述之意,我们可以看出,中观所破的是‘所想’、‘境’、‘相’。”如提婆的《破执品第六》中云:“识为诸有种,境是识所行,见境无我时,诸有种皆灭。”又在《教诫弟子品》中说:“诸世间可说,皆是假非真,离世俗名言,乃是真非假。”这些论断与唯识义确有异曲同工之妙。唯识学的观法是以唯识无境为切入点。也就是破所相之境。笔者认为空有无净,空宗与有宗也无净,净者非真悟空有者,非明空宗有宗者。历史上形成的学派是事实,采用的方法不同

也属自然。然于圣教有据的空有二宗硬要抉择出了义不了义来，实是出于偏执，不是平等心。《金刚》云：“是法平等，无有高下。”一切言教，皆假施設，皆是方便。以方便为究竟。平等平等。谈空说有，本性无二。想必印顺法师也懂此理。然为何多难唯识，也许另有极深意趣。吾辈凡愚不得其解！如上仅将印顺法师和吕澂先生的有关空有论证之文罗列出来。按其文义，进行客观地比较研究。最后，笔者认为，还是唐代义净三藏法师的论点是有理据的，与实际最相符合，如他在《南海寄归内法传·序》中云：“所云大乘，无过二种，一则中观，二乃瑜伽。中观则俗有真空，体虚如幻，瑜伽则外无内有，事皆唯识。斯并咸遵圣教，孰是孰非？同契涅槃，何真何伪，意在断除烦惑，拔济众生，岂欲广致纷纭，重增沉结。依行则俱升彼岸，弃背则并溺生津，西国双行，理无乖竟。”

关于“自性”、“缘起”、“空”的概念定义，笔者认为，应以中道观（包括因明中的合理内容）来如理如量的抉择，“说自性，即非自性，是名自性”、“说缘起，即非缘起，是名缘起”、“说空，即非空，是名空”。此有彼有，此无彼无，此生彼生，此灭彼灭，这样才能不落思辨困境，善巧会通，即空即有，即有即空的实相之理，方可表诠。佛法两轮同归一趣。无常、无我、苦、不净与常乐我净是对立统一的，龙树大士在《中观论》中云：“涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别。”也是此意。在概念思维层面上，我们应该把握中道观，对绝对的对立性思维要进行自我超越。既不能全部否定，也不能全盘承诺，正如赵朴初先生所云：“要同时肯定，同时否定。”一分为二，合二为一，肯定即否定，否定即肯定。对“自性”、“缘起”、“空”之义应如是思，对空有二宗之妙义，皆应如是思。对

因明论理与中道方法也应如是思。如是之思,不落两边,但行中道,依之观行,当可契入,真如实相,一切概念,相互依转,同归一真,种种偏执戏论,于此观中,当得破除,自然成就即有即空非有非空的中道观,建立起正确的佛法知见。

龙树中观与唯识中道实是同趣,但在方法论上略有差异,中观以言教二谛破除断常两边之执,故有不实有,空不但空,有空相即,于此显中。唯识中道以三自性之观行而显,遍计所执,情有理无,故于观行,以空相破。这是基于中观二谛之理,而后观行。要识破遍计所执性是情有理无,必须明了中观言教二谛。于二谛理抉择两边见,再妙契离边中道,所以二谛三性相辅相成。在某种意义上讲,二谛法仅是言教化导的方法论,而三自性则是实践性的方法论。于言教中,二谛是诸佛所施設的大方便,于观行中,三自性则可为诸佛证真之圆满大法。观行在于离言显真,言教在于方便化导。所以我们在名相范畴中,应以龙树中观抉择中道义,这是因为龙树中观不落实执,以言遣言,在相离相,这是最好的方法。也是对治遍计所执性最好的言教方便。

“自性”、“缘起”、“空”作为名相存在,也自然要以龙树中观之法来如理抉择,这样才能善巧解义,成就文字般若,由此更进一步方可行大瑜伽之观行,三自性的显真中道才是现实可行之法。唯识妙理是在般若中观基础上建立的,是实证的中道法。岂能与般若中观相违背?依言论理,方便二谛,立有立空,皆是对治,佛法最终目的在于废诠谈旨,心行处灭。然不肖之人才会在名相上逻辑上求证确定之义,这岂不是中观和唯识所要破除的遍计所执性吗!

巨赞法师佛学思想简述

巨赞法师(1908—1984)是当代著名高僧,其佛学思想博大精深、自成体系,在中国20世纪佛教思想史上占有重要地位。巨赞法师的佛学造诣可与当代著名佛学大师吕澂、印顺等比肩,虽然没有撰述鸿篇巨制,未能系统全面地把他的思想体系化,但他撰写的大量佛学文章即足以体现出他的智慧与成就。巨赞法师学识渊博,通晓五种外语,研读过七千卷大藏经,对古今中外文史哲学均有极深的造诣。巨赞法师不仅仅是一个佛教学者,还是积极参与社会活动、重视人生实践的进步宗教家。最近,北京团结出版社出版了三大册《巨赞法师文集》,是目前收集最全的一部巨赞法师著作集;江苏古籍出版社也出版了两册本《巨赞文集》,都是研究巨赞法师思想体系的重要资料。笔者谨草撰此文,对巨赞法师佛学思想略作通观,以就正于方家。

江苏古籍版《巨赞文集》前言中,对巨赞法师的佛学思想做了五方面的归纳:一、印度佛教的研究,二、中国佛教的研究,三、佛教现代化的研究,四、佛学问题的争鸣,五、佛教实践的研究。这五方面的归纳应该说比较准确地勾画出了巨赞法师佛学思想的内容。

巨赞法师佛学文章的体裁主要有三大类：一是史考，二是传记，三是评论。他与当代学术界和文化界名流进行的学术探讨和争鸣极有价值，具见于与吕澂、熊十力等争鸣的论文和往还的信函。巨赞法师是极有个性的佛学家，他的学术道路是自己走出来的。虽然他的学问师承于支那内学院，但他并不拘执于印度佛学，而是以中国佛学为本位，崇尚天台，实践禅宗，认为这都是正统佛法般若思想的延续。他认为南传和藏传佛教并不比汉传佛教优越，所以晚年不钻研梵语，宁可学习法语。巨赞法师是佛学通家，不拘泥于一宗一派之见，而把全体佛法当成他的思想资源，以自己客观、理性、务实、认真的精神深入体悟。巨赞法师身经两个时代，所以他的文章表现出来的佛学思想也存在着前期与后期的不同。新中国成立前为前期，他的佛学思想主要表现在以一味的佛法为终极，以佛教菩萨行济世，着重于宗教化的信仰；新中国成立后为后期，主要就佛学问题就事论事，着重于学术化的理性。这大概是由于环境变化的缘故吧。巨赞法师前期佛学论文现存的有《〈中论〉探玄记》、《略论空有之诤》、《唯识甄微》、《〈瑜伽师地论·真实义品〉提要》、《瑜伽师地论本地分中菩萨地第十五初》、《持瑜伽处真实义品第四述记》、《评熊十力所著书》（文言文），文体皆为文言文；后期佛学论文主要有《禅宗的思想与风范》、《〈解深密经·无自性相品〉述意》、《般若思想在中国汉族地区的发展》、《关于空与有的问题》、《试谈空有之诤的焦点所在》、《评熊十力所著书》（语体文）等，文体均用白话文。

笔者认为，巨赞法师的佛学思想可以分为五大类：一是空有观，二是唯识观，三是般若观，四是禅宗观，五是实践观。

巨赞法师的空有观解决的是印度大乘佛教性相二宗争论的问题。据他考证,龙树与无著本无净,而是“空有相须,理善成立”。护法与清辨也是无净的,巨赞法师将二师的论著进行对比,理据确凿地说明了二者的无净。至于空有之争的问题,巨赞法师认为双方是“无法取得一致的,除非任何一方愿意放弃自己的主张”,因为法“有自性”与“无自性”确实难在概念上得到统一。

巨赞法师的唯识观阐明了“唯识”之“识”乃实有之主体和内在之根据。这个“实有”就是“假必依实”的胜义有。所谓“内在之根据”则主要强调了认识论的内在发生、过程之原理,即因能变、果能变,本有、始有种子及三类境和四分说之阐释。他的唯识观深受欧阳竟无的影响,认为熊十力是不懂唯识的,对护法、窥基之唯识正义多有误解,并详在辩证。

巨赞法师的般若观是以中国佛学为本位的,不同于印顺法师基于龙树中观学的演绎。巨赞法师认为智者大师的“三谛圆融”和“一心三观”把般若思想发挥到了极致,禅宗六祖慧能大师更是真传的般若精神。他以为中国佛教最主要的价值就在于般若思想的发展与运用,而对三论宗却评价不高。

巨赞法师的禅宗观是他新佛教思想的主体。他反对禅宗末流徒讲空理、不务实证,主张身心双修,把坐禅和参禅(参究事理真谛)统一起来。巨赞法师晚年还对禅观的心理与生理机制做了深入的研究。

巨赞法师的实践观是他佛学思想之核心。他认为实践应包括两大方面,一是内证的自我道德完善,二是外行的利他社会实践。他认为大乘佛教的菩萨精神,就是实践性的佛教。积极参与社会

工作,才能真正庄严国土、利乐有情。佛教团体的自身建设要基于“生产化与学术化”的方针,顺应时代,开拓进取,爱国爱教。这就是巨赞法师实践观的基本概括。

在巨赞法师的佛学思想中,值得注意并且至关重要的就是他 与吕澂先生的商榷。吕澂先生认为中国佛教与印度佛教是有严格区别的,这主要体现在“心性”问题上。众所周知,吕澂及支那内学院是反对中国佛教的,认为中国佛教背离了印度佛教的本义,而“心性”问题就是核心问题之一。吕澂先生用考据学方法,论证《大乘起信论》和《楞严经》非印度本有,而是中国所造,主要理由是中国佛教是讲本体论的,倡真如心可变生一切法,真如与妄法可以互熏;而印度佛教则不讲本体论,更不倡真如心生万法之说,真妄互熏则成无稽。对此巨赞法师不以为然,他旁征博引,认为吕澂之说值得商榷,如他引用《大智度论》卷三二“诸法实相常住不动,众生以无明等诸烦恼故,于实相中转异邪曲。诸佛贤圣种种方便说法,破无明等诸烦恼,令众生还得实性,如本不异,是名为如”。又“实性与无明合故,变异则不清净。若除却无明等得其真性,是名法性清净实际,名入法性”。又引《大般若经》卷五六九《法性品》“诸法虽生,真如不动;真如虽生诸法,而真如不生”。基于这些原典,巨赞法师认为禅宗、天台、华严都没有离开《中观》“以有空法故,一切法得成”、《维摩经》“以无住本立一切法”的论点。巨赞法师在《佛教界如何方能联合》一文中说:“佛教中更有性相之争、宗教之争、显密之争,与新旧之争同为辩生于末学。”“何谓性相之争?性即般若三论或四论,约性上破除执著,阐说空理。相即《华严》、《深密》等六经十一论,约相上表诠一切事物状态。此二

宗在印度即有争论,本人以为皆非得本之谈。兹就三论言,其《中论》为最扼要;《十二门论》或非龙树著,吉藏疏中似有此论,即或不然,亦为初学而设;《百论》破外不若护法《广百论释论》为详。故本人主张新三论,即《中论》加清辩《掌珍论》及护法《广百论释论》也。此三论之意义互相连贯,读毕《中论》后读《掌珍论》,再读《广百论释论》,只觉味如嚼榄,余甘在内。可见性相本来融通,并无争执”。

从上我们可以看出,巨赞法师的佛教观既不泥于古说,又不盲从时贤权威论断,总是用自己的学识和智慧观照佛学问题,以客观、理性的尺度来抉择是非。巨赞法师种种论点虽未必都是正确的,但足为一家之言。巨赞法师十分关注现实,力图推行新佛教实践,是有现实价值的,并对当代中国佛教的发展建设具有积极意义。

浅谈正果法师的佛学思想

正果法师是太虚大师的高足,他受过严格的佛学院教育,他的佛学基础是法相唯识学,而他一生用功最深切的则是禅宗。从某种意义上讲,正果法师是“学在唯识,行在禅宗”。在太虚大师的门下,正果法师是很有独特性格的一位,他学识渊博,但他不是一个现代式的佛教学者,他撰写了不少能够体现他广博学识的书,但是还没有一本是真正意义上的著作,而大多署名“编述”。他讲了几十年的佛法,但是他自己却没有把自己的佛学观体系化。他的这样特点是因为他没有当学者专家的想法,他是“述而不作”的典范,所以在正果法师的讲义中难以归纳出他完整的佛学观体系是完全可以理解的。正果法师力图所讲所做都是佛教的,他以戒为师,以法为依,以佛见为见。正果法师堪称为当代为人为学相统一的高僧大德。

太虚大师是中国近代佛教史上最重要的佛教领袖和佛学导师,在他的门下,培养出不少很有建树的佛教学术专家,其中法尊法师、印顺法师是最为典型的。法尊法师是精通汉藏两系佛教的大师,又是著名翻译家,可谓“当代之玄奘”,印顺法师是深通三藏

经典的当代佛教泰斗和大理论家,可谓“当代之龙树”。法尊法师在见地上是持西藏格鲁派的应成中观见,而印顺法师则以印度中期大乘龙树中观为宗极。很明显,在见地上法尊法师和印顺法师都与太虚大师相左。太虚大师是以中国佛学为本位,以法界圆觉宗为终极旨归。太虚大师曾云:“中国佛教的特质在禅。”法界圆觉宗的哲学理念也就是禅的心要,太虚大师把法相唯识学当成佛教共有的方法论,在这一点上,正果法师是和太虚大师相同的,可以说只有正果法师是基本上继承了太虚大师的见地。在学理上,我们应该承认法尊法师和印顺法师确实是继承和发展了太虚大师的佛学思想,而且他们坚持中观见自有其一定道理。从师承上讲,我们不能不说两位大师都另立自宗了。或许在他们的观念中总有“吾爱吾师,尤爱真理”吧。

正果法师是恪遵师说的。在佛教学术上他不像法尊法师和印顺法师那么着重于自身的体系构建,但在广大菩萨行上,正果法师确实是太虚大师门下的上座之人。正果法师为人为学是一致的,他老人家讲法,总是以戒定慧为总纲,以三法印为基本原则,以菩萨六度、四摄为内容。笔者是八一年皈依正果法师,曾就学术界流传的伪经伪论问题,向他求教。正果法师回答“凡合乎三法印者,就是佛法,不合乎三法印者,就是魔说。《楞严》、《起信》都是合乎三法印的,因此应当视为佛法”。由此可见,正果法师判别佛说与伪说是以法住原则为标准的,并不是以史学考据方法来确证。正果法师认为佛法不同于世间文化学术,佛法的真理要靠亲身体认方可觉知,不能把佛法单纯地看成是一套与世间文化学术一样的概念系统,否则佛法就不是佛法,而是一种世间学术知识了。佛法

的重心在智慧,世间文化学术的重心则在知识,智慧与知识是有本质区别的。知识需要聪明,智慧需要悟性,一个是外在,一个是内在。佛法是内明,也就是重于内在,所以治佛法者一定要切身实证反观内照,否则就是戏论。

正果法师的佛学思想基本可以从这几个方面谈起,一以中国佛学为本性,二以法相唯识学为架构,三以禅宗修行为核心,四以人间佛教为宗极。在近代中国佛教史上,有这样一种思潮:就是反对中国传统佛教,一些新派学者们认为,中国佛教与印度佛教有本质上的区别,中国佛教已被中国传统文化给同化了,失去了印度佛教本有的思想特质。印度佛教讲有为缘起论,而中国佛教则讲无为缘起论。有为缘起论讲性寂,无为缘起论讲性觉,两者区别甚大。因此新派学者判定中国佛教哲学思想是违背佛说的,故而对传统中国佛教一笔抹煞。正果法师对新派学者的意见是持否定意见的,他坚持中国佛教为本位,他认为有着近两千年历史的中国佛教,是对佛陀的圣教最好的继承和发展。在历史上,中国佛教大德高僧有修有证,多如丛林,他们对佛法的理解是靠修为,有体认得来的,并不像今天的新派学者是靠考据和概念名相推论得来的。作为世界佛教的重要组成部分的中国佛教,它的最大成就即是创立了具有中国文化特质的而又完全契合佛陀本义的禅宗。正果法师是一个有修有证的禅宗实践者,所以在他心目中,中国佛学是他的本位,他认为中国佛学是世界佛教史上最为巨大的成果。

一般来说中国佛教的特点是简约,正果法师看到了简约方法对利根上士是方便的,但对今天广大学修佛法者则需详明。没有详明的佛理基础,则无法导向实践。为此,正果法师十分重视法相

唯识学理论,他把法相唯识学当成入佛必备的基础知识。由此可见,正果法师是讲中道的,他既不偏于简约,又不偏于详明,而是二者兼顾,善巧运用。正果法师所讲的法相唯识学是十分传统的,是恪守原典的结构方式来讲,在其讲义中,并无创新之迹。

法相唯识学有严密的理论体系架构。它可以充当整体佛法的方法论,要建立系统性的佛学理念,正果法师认为应以法相唯识学为其架构,正因基于此见,正果法师对法相唯识学有深入的研究,他虽然精于教相,但在个人行持上则选择十分简约的禅宗。可以说禅宗是正果法师佛学思想的核心,正果法师是对全体佛法都有过研究。他师从法尊法师几十年,对法尊法师翻译的西藏黄教之祖宗喀巴大师名著《辩了不了义论》做过讲义,花费了几年时光,写了几十万字的手稿,可见正果法师对藏传佛教也是有一定的研究。他所坚持的见地,必有他所依据的理由存在,这大概更多是他老人家的内证吧!

在正果法师看来,人间佛教是菩萨行的具体体现,所以正果法师的佛学理念宗极是人间佛教。晚年的正果法师同赵朴初居士一道提倡人间佛教,并且还撰写了一些有关人间佛教内容的文章,发表在《法音》杂志上。他认为人是最宝贵的,人身难得。在三界中,只有人最容易修道成佛。佛陀曾云:“诸佛世尊,皆出人间,佛出人间,终不在天上成佛也。”禅宗六祖慧能亦云:“佛法在世間,不離世間覺,離世覓菩提,恰如求兔角。”由此可见,在人间修道是佛陀的本怀。太虚大师也曾云:“仰止唯佛陀,成就在人格,人成即佛成,是名真现实。”正果法师的人间佛教理念就是如此。基于此念,他发愿生生世世来人间,永做菩萨度众生。这是不求自己得

安乐,但愿众生得离苦的大悲之心,是完全契合佛陀的本怀精神的。人间佛教是菩萨学处,是一代佛教要开显的秘藏,正果法师可谓实证此境的大菩萨呀!

今天我们学习正果法师,就是要学习他的广大菩萨行,立足于人间,净化人心,完善人格,最终达到人佛一体。佛法是人生的佛法,佛法是现实的佛法,佛法是理性的佛法,佛法是实用的佛法。我们要像正果法师那样,以戒为师,以法为依,以佛见为见,以无我的精神,广行利乐有情和庄严国土之事,为社会主义物质文明与精神文明的建设服务。

佛是觉悟的人,佛所讲的真理是宇宙人生的现实法性。这种真理是永恒存在的,只要每个人依靠自我的理性求实之心,就必然有希望见到永恒的真理,成为一位真正自由幸福智慧的人。佛法真理是客观真理,因而它有着普遍实用性。在自然界,社会界乃至人的生命心灵中都是实用的,正果法师的为人学就是佛法本有的真理精神的最好体现。

时至今日,正果法师示寂已有十周年了,作为他的皈依弟子,我难忘吾师的慈训,法乳之恩,终身难报。现将我所知晓的法师思想略陈点滴,并加少许评说,以志纪念法师,并盼法师乘愿再来。如有人欲详正果法师的思想,则应取法师所编述的《佛教基本知识》、《禅宗大意》和《止观简介》等书读诵。

[General Information]

书名=唯识要义探究

作者=胡晓光编

页数=305

出版社=宗教文化出版社

出版日期=2011.06

SS号=12909538

DX号=000008151778

url=[http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=](http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000008151778&d=96398873D7C8A754A89EBE4E76B40CEA&fenlei=0215040603&sw=%CE%A8%CA%B6%D2%AA%D2%E5%CC%BD%BE%BF)

[000008151778&d=96398873D7C8A754A89EBE4E76B40CEA&](http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000008151778&d=96398873D7C8A754A89EBE4E76B40CEA&fenlei=0215040603&sw=%CE%A8%CA%B6%D2%AA%D2%E5%CC%BD%BE%BF)

[fenlei=0215040603&sw=%CE%A8%CA%B6%D2%AA%D2%E5%CC%BD](http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000008151778&d=96398873D7C8A754A89EBE4E76B40CEA&fenlei=0215040603&sw=%CE%A8%CA%B6%D2%AA%D2%E5%CC%BD%BE%BF)

[%BE%BF](http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000008151778&d=96398873D7C8A754A89EBE4E76B40CEA&fenlei=0215040603&sw=%CE%A8%CA%B6%D2%AA%D2%E5%CC%BD%BE%BF)