

觉群佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

中国六世纪的心识哲学

真谛的《转识论》

[美] 蒂安娜·保尔 著

秦瑜 庞玮 译

上海古籍出版社

觉群佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

佛教解释学

[美] 唐纳德·罗佩兹 编 周广荣 常 蕾 李建欣 译

走进中国佛教

《宝藏论》解读

[美] 罗伯特·沙夫 著 夏志前 夏少伟 译

顿与渐

中国思想中通往觉悟的不同法门

[美] 彼得·N.格里高瑞 编 冯焕珍 龚 隽 秦瑜 唐笑芝 等译

明末清初的思想与佛教

[日] 荒木见悟 著 廖肇亨 译

正统性的意欲

北宗禅之批判系谱

[法] 伯兰特·佛尔 著 蒋海怒 译

中国六世纪的心识哲学

真谛的《转识论》

[美] 蒂安娜·保尔 著 秦瑜 庞玮 译

中国六世纪的心识哲学

真谛的《转识论》

[美] 蒂安娜·保尔 著
秦瑜 庞玮 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国六世纪的心识哲学:真谛的《转识论》/(美)蒂安娜·保尔著;秦瑜,庞玮译. —上海:上海古籍出版社, 2011.9

(觉群佛学译丛)

ISBN 978-7-5325-5950-3

I. ①中… II. ①保…②秦…③庞… III. ①唯识宗—佛学史—中国—南北朝时代 IV. ①B946.3

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第125170号

本丛书由觉群编译馆主持编译
责任编辑 罗 颢

觉群佛学译丛

中国六世纪的心识哲学

——真谛的《转识论》

[美]蒂安娜·保尔 著

秦瑜 庞玮 译

上海世纪出版股份有限公司 出版

上海古籍出版社

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1)网址:www.guji.com.cn

(2)E-mail:guji1@guji.com.cn

(3)易文网网址:www.ewen.cc

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

启东人民印刷有限公司印刷

开本 787×1092 1/18 印张 10 $\frac{6}{18}$ 插页 5 字数 195,000

2011年9月第1版 2011年9月第1次印刷

印数:1—2,800

ISBN 978-7-5325-5950-3

B·733 定价:36.00元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

上海文化发展基金会觉群佛教文化艺术基金资助项目

©1984 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Jr. University.
All rights reserved. Translated and published by arrangement with
Stanford University Press.

©1984 斯坦福大学董事会版权所有。斯坦福大学出版社授权翻译和出版。

总 序

佛教源于印度，而发扬光大却在中土。自东汉时输入，经诸多朝代之努力，将原为梵文（或巴利文）等古天竺文字的佛经译为汉语，并通过手工抄写到印刷技术之运用，终于使佛法深入人心，广大信众，同沾法益，此功德无量之善举前后持续了千年有余。特别是我国国民与天竺人民早有往来，其思想趋向也颇为接近，复经魏、晋、南北朝数百年与中国传统思想文化之相互激荡、磨合，乃至酝酿、吸收，至隋唐而大成，创宗立派，鼎盛繁荣，前所未有的。影响所及，朝鲜、日本、越南等邻邦亦多流行大乘佛法。以后，历经宋、元、明、清各代，我国始终为大乘佛教之重镇，有“佛教第二故乡”之誉。此殆与我国僧俗两界人士究心于佛法义理密切相关。

佛理探究，自古以来即有僧伽、居士之分，虽无“研究”之名，而出于信仰之诚，寻求佛教精义者，彪炳史册，所在多有。降及近世，因科技发展之刺激，佛法潮流，亦屡有扩张。自 19 世纪德国学者马克斯·缪勒提出“宗教学”概念以来，欧美之宗教学研究方兴未艾。佛教，作为古老的宗教之一，海外研究也日见蓬勃，从东瀛至南亚，从德意志、法兰西至英吉利，于研究南传佛教圣典及历史文化方面卓有成效。尤其是在美利坚，自 C. R. 莱曼等创办《哈佛东方丛书》、奠定美国佛教研究基础以来，从地域上说，其研究范围已囊括南传佛教、印度佛教、中国佛教（包括藏传佛教）、东亚佛教，举凡教理、经典、仪式、经济、政治等无不涉及，成果斐然。目前已发展至巴利文、梵文及藏文，横跨文献学、社会学、人类学、哲学、伦理学、语言学、历史学等多门学科，在宗教学界已呈后来居上之势。就佛法源流而言，佛教从印度本土向南、北方向分别传播，菩萨高僧，筚路蓝缕，而成北传大乘、南传上座二极，于今因缘增上，不断发展，已趋于世界佛法之域，可谓千载一时也欤！

因此之故，时有台湾蓝吉富氏主编出版《世界佛学名著译丛》一百册，介绍国际佛教学术界之研究成果、研究方法与研究工具等，内容广泛，对于国内学界拓



展学术视野,提升佛学研究水准,甚有裨益,可喜可贺!惜其著作多属近代,且以日文为主,时过境迁,欧美近代以后之佛学研究日新月异,相关成果不断涌现,将此类新知卓见译为汉语,嘉惠学林,已成迫切之势。

藉此因缘,敝寺故有觉群编译馆之设立,集思广益,斟酌权衡,适时推出《觉群佛学译丛》,实欲借古人译梵为汉之经验,取信、达、雅之准则,推陈出新,俾在家出家,两俱得益。佛法虽重在行持实证,佛经所说理趣,亦无不以求证生死大事之门径,若依文解义,理事分途,则徒成慧业,殊失佛法之宗旨。然此乃针对僧伽悟道而言,非指俗世传教之事,况时际浊世,佛法传扬端赖因缘,适应时会,则日以广信,僧伽寄质尘寰,岂可遗世而独立者乎!

倘参以此译丛为契机,重视我国古代传译之汉文圣典,探悉诸宗玄义,同时摄取世界各地佛法之优长,融贯现代国际佛学界之研究成果,“他山之石,可以攻错”,深信国内会有更好的研究成绩出现,佛教亦将进一步充实与光大,余之愿也,因序之而随喜赞叹云尔!

2004年8月佛欢喜日觉醒序于般若丈室

致 谢

我要向所有促成此书最终完成的同事致谢。首先要感谢的是我在日本的同事，他们不仅影响了我个人的工作，且还不断在为他人已拟定的真谛研究提供思想资源。诸君时下正致力于完成各自有关真谛的研究著作，而我有幸在日本时得与诸君相询讨教。在东京大学时，与高崎直道教授讨论甚多，高崎君非常慷慨地将其研究心得和盘相赠。长尾雅人教授计划积十年之功翻译《摄大乘论》，目前正翻到此书的前二章，他也拨冗数度批阅此书文稿，并提出了一些中肯的建议。服部正明教授有关瑜伽行派的著作是我见过对瑜伽行派最为明晰的阐述，我在京都大学逗留期间承蒙他通篇细阅了我的书稿。

要感谢的还有我的其他很多同事——梶山雄一、Lewis Lancaster、Al Dien、Douglas Daye、Julius Moravcsik、Whalen Lai、Alan Sponberg、袴谷宪昭，及其他的很多、很多人——我还要感谢这么多年来对我的这项研究提供帮助、批评和支持的人。我要向 George Hart 致以最深的敬意，他是我的同事也是我的梵文导师，感谢他一次又一次地和我一起研读梵文，还要感谢他帮我打开了电脑时代的大门。他是我最为特别的朋友和同事，和他一起工作永远有如沐春风的感觉。

我能如期完成此项研究，要归功于我的研究助手 Graeme Johnson、Kenneth Tanaka 和 Elizabeth Kenney。尤其是 Elizabeth Kenney 耗费了不少时间去阅读本书的多个文稿。Gigi Wang 和 Jon Atkin 是我在电脑方面的助手，他们对电脑细节一丝不苟的关注减轻了我准备此书的难度。我的编辑 Shirley Taylor 以其丰富的经验和细致的态度使本书最终得以定稿。

这项工作的雏形曾在《印度哲学》、《国际佛教研究协会会刊》和《东方与西方



哲学》等刊物上发表。在此我向上述刊物表示感谢,还要感谢《东方与西方哲学》的出版者夏威夷大学出版社允许我将已于该刊发表的工作并入本书。

美国国家基金翻译项目资助了我在 1977 年夏天,以及 1981 至 1982 学年假期期间的研究。我尤其要感谢翻译项目的主任 Susan A. Mango 的协助。斯坦福大学的东亚研究中心给我提供了到日本游学的机会,并且在本研究的最后阶段给予了经费上的支持。斯坦福大学宗教研究系也为本书的写作提供了经费,人类与科学学院院长办公室则提供了电脑方面的相关经费。没有上述的慷慨资助,本书的出版将是绝难想像的。

蒂安娜·保尔

前 言

公元6世纪,佛教在其创生地印度已传逾千年,传入中国也已六百余年。中国南北各地,举凡文人思想、机构制度和艺术形式,无不见佛教的影响渗透。大量以印度或中亚文字写就的佛教典籍被转译成中文,中国佛教正以注解经论的方式形成对印度佛教思想的独特诠释。当真谛以传法僧的身份于公元546年抵达中国时,中国南方正沉浸在有关佛性和人如何成佛的各种理论之中,并且开始发展出自己的宗派:三论宗(Mādhyamika)、涅槃宗(Nirvāṇa)和以阿毗达磨教义为核心的成实宗(Satya-siddhi)。然而,来自印度的佛教经论在当时仍被视为不容置疑的信条,中国信众在佛教义学上亦罕有创见。

在众多将佛法传至中国的译经家中,真谛被目为6世纪超群卓著者,与公元5世纪中国北方的高僧鸠摩罗什,以及之后公元7世纪的玄奘并驾齐驱。然而,与这两位译经大师不同,真谛未曾享有皇室的供养,而那将是可能使他得以安安稳稳翻译自己携至中国之大量典籍的重要保障。尽管如此,就所处环境而论,真谛依然成功地转译了一批佛教经典中最为艰深的著作。

外来的哲学观念激发了中国人的想像力,使其发展出与中国文化相融的伟大的佛教哲学体系,而真谛正是将此等观念引入中国的一个关键人物。他为隋唐时期鼎盛的佛教宗派——华严、天台、法相和禅——在教义上的创造性探索开辟了道路。天台和华严就是在真谛译著的基础上发展起来的,而且还对真谛开创的摄论宗做出了回应。此二宗的法主(天台宗智顓和华严宗法藏)都曾深入研究过真谛的主要作品,正是这些作品启发他们创造出与真谛所传思想相应的系统而又独特的中国宗法。禅宗在唐朝时试图革新佛教,也同样是以真谛的译著作为依据。

玄奘,这位光芒几至遮蔽真谛的大师,无疑也深受真谛的影响,并且还曾受教于真谛的几位弟子门下。为了考量真谛译文的准确程度,他不得不只身前往印度求取梵文原典。在对真谛译文进行评判,并对诸多此类瑜伽行派文献进行



重译的基础上，玄奘创立了法相宗，即唐代的瑜伽行派。

这些伟大的汉传佛教宗派不再仅求仿效和趋近印度的佛教思想。在隋唐时期，他们秉承汉地佛教思想家的著述，跻身于优秀的思想家之列。法相宗得益于真谛对瑜伽行派重要教义的传译，而其他宗派的作品亦不同程度地受到了真谛开拓性译著的影响。

那些为真谛赢得译经大师声誉的作品，几乎无一例外属于瑜伽行派。其中为汉传佛教传统所重之最著名者，当数他对四世纪印度两位伟大的瑜伽行学者——无著、世亲两兄弟作品的转译，其中包括世亲的《阿毗达磨俱舍论》、《辩中边论》、《唯识二十颂》和《唯识三十颂》，无著的《摄大乘论》以及《瑜伽师地论》的一部分。此外，真谛进行的一项最复杂、无疑也是最重要的工作，是他对世亲《摄大乘论释》的翻译，这部作品乃是世亲对无著瑜伽行教理纲要所作的评释。也正是这部作品为摄论宗的创立奠定了理论基石。

无著、世亲的主要论著经过系统化后，成为印度佛教宗派中为人所知的瑜伽行派(Yogācāra)或称唯识学派(Vijñānavāda)。他们的作品是对空义的阐释，这是所有大乘佛教理论的核心教义，空者即否认一切现象的自存性或实体性。据此则无物能依其自性或自力而独立存在，亦无物可以具有不变的属性。在承袭空这一核心教义的同时，瑜伽行派或唯识学派更广泛地探究了主体的性质问题，即探究诱使感知者认为确有自存实体存在的心理过程的结构。对瑜伽行派或唯识学派而言，称诸法皆空(Empty)即意味着诸法皆为心识所造——一切发生于我们视为实体之上的相互作用皆不过是心之所现。心(Mind)及其世界是一个纯粹由心识运作的闭合系统。存在的不过是自意识演生出来的图像和符号，而我们却将这些演生物误作一个包含众多物体的外部世界。心的造物本身就是信号，提示我们意识正在起作用，而我们所经验到的世界本质上是由我们自心所造的图像组成。意识演生出多种形式，这些形式貌似客观事物，实则仍是意识的形式：一念催生者仍是一念，而非外在事物。由此，事物不过是被假想为具有实体性的观念罢了。意识呈现出诸多不同的、不断变化的多元形式。不过，意识不应被解释为各种静态的形式，而应被解释为经验显现其中的流转过程的不同状态。这些状态相互作用，且没有任何一种状态是绝对的或终极的。整个过程按逻辑的顺序而非按时间上的先后顺序来加以描述。每一种状态都涉及一连串感觉信



息的产生,我们又从这些信息中构建出所谓的客观世界。“此学派唯一承认的实在(reality)乃是思想的实在。所谓思想,不是指思想的客观内容,也不是指主观的思想者,而仅仅是思想本身。”^①换句话说,知觉(perception)并非是一外在的或本体论意义上的对象与某一名称、概念或认识论对象之间进行的关联活动,而只不过是心的活动或是心识的流通过程。

当瑜伽行派的典籍于公元五世纪上半叶初次传入中国时,时人一定切实感受到了其文本翻译之难。有着法护(Dharmarakṣa, 385—433)和求那跋摩(Guṇavarman, 367—431)两个译本的《菩萨地经》,显然是这些典籍中首部被译成中文者。求那跋陀罗(Guṇabhadra, 394—460)不仅翻译了瑜伽行派的典籍,还翻译了如来藏学的经典,其中最著名的当数《胜鬘经》、《楞伽经》和《解深密经》。在南北朝时期,借北魏菩提流支(Bodhiruci)、勒那摩提(Ratnamani)和佛寂(Buddhaśānti)之力,瑜伽行派典籍的传译速度得以大大提升,其中佛寂翻译了《十地经》、《宝性论》(一部如来藏学的经典)以及《摄大乘论》。随着文本翻译的推进,世亲和无著的作品被更广泛地引介进来。勒那摩提与菩提流支合译了《十地经》,其中出现的阿梨耶识(ālayavijñāna)理论开始影响中国佛教,该理论认为个体的所有感官经验会在潜意识状态下含藏于阿梨耶识中。至真谛抵达中国之际,已有南北地论两种瑜伽行派理论在中国落地生根。

除了传译瑜伽行派的典籍,来自印度和中亚的传法僧也致力于翻译如来藏学的经典,如来藏思想亦为印度佛教思想中重要的一系。求那跋陀罗已经译出了《胜鬘经》,勒那摩提翻译了《宝性论》,后者很大程度上依托于《胜鬘经》,而且在专门讨论如来藏思想的经论中,它是目前仅存有梵文本者。由于上述大师同时兼译如来藏和瑜伽行派的典籍,所以在吸收这些译著的中国读者心中这两种思想逐渐被紧密联系起来。这种将如来藏和瑜伽行理论联系起来的倾向,也出现在真谛对经典所做的某些诠释当中。此外,那些在真谛译著基础上演绎发展起来的隋唐佛教宗派,也很注重这两种思想体系的融合。从教义上来看,如来藏学的核心信念是一切有情众生皆有觉悟成佛之质。初发心被形象地比作胎儿或种子,能在其自身的子宫之中发展、成熟,直至成佛。而觉心,即“自性清净心”,

^① O'Brien, "A Chapter on Reality from the *Madhyāntavibhāgaśāstra*", 283 页。



则是坚不可破的。如来藏理论重新阐释了空义，给空这一概念赋予了积极的属性。在印度的著述中，瑜伽行与如来藏思想的综合，往往混合了对如来藏思想中的无垢清净心更为虔诚的信仰，以及对瑜伽行派阐释的心理过程更为哲学化的分析。由于两种教义自印度即有了义理上的融合，并且从在汉地传播之始就有了历史上的联系，所以真谛的思想，尤其是他的阿摩罗识或曰“净识”这一观念，也常常被看做是瑜伽行与如来藏思想的某种融合。其中，真谛对阿摩罗识清净性的关注与如来藏思想相应，而对以阿摩罗识作为终点的心理过程的哲学分析则借自瑜伽行派。后继的隋唐佛教各宗派无疑都依据如来藏学说对真谛的大部分著作进行了诠释，因而这些宗派自身的发展，本身也体现出了这样的一种融合。

在揭示真谛瑜伽行思想纲要的《转识论》中，有许多关于最具特色的瑜伽行派教义的讨论。不仅如此，这部短小的作品还包含了对阿摩罗识这一真谛重要的教义发明的阐释，而真谛其他篇幅更大的作品则对此付之阙如。《转识论》是对世亲《唯识三十颂》的翻译，同时夹有真谛的大段评释。《唯识三十颂》形式简要地说明了瑜伽行派的基本教义，相当于阐释瑜伽行派哲学基础的一个精炼的纲要。因此，对于理解由世亲塑造、真谛诠释的瑜伽行派最核心的教义而言，《转识论》可谓至关重要。事实上，无论是对于阐释真谛自身的思想，还是就论证印度和中国瑜伽行派的本质差别而言，《转识论》都是一部极为重要的文献。不仅如此，《转识论》还昭示了后继的中国佛教宗派的某些思想倾向。

《转识论》是一部完整的作品，不像真谛的其他一些译作那样仅为残篇。作为一部纲要，它指示了通向真谛所传思想体系的门径。与此同时，它提出了大量复杂的论证，却又并不显得琐碎和纷乱（可与《摄大乘论》相较）。《转识论》提出了对认知功能的一种“系统化”的解读，即一连串强化某种行为和观念模式的刺激—反应图式。这种心灵观使得该论不仅在从事亚洲研究的人文学者看来极富魅力，而且对那些从事比较哲学和心理研究的学者来说也颇可玩味。《转识论》中展现的意识流过程假设了一个潜意识“清算所”（阿梨耶识）的存在，它以某种有点类似电脑的运作方式储存、整理和编制心理状态。瑜伽行派的佛教学者与今天的许多认知心理学家一样，有着远大的抱负和雄心壮志：试图将诸如语言、记忆过程、知觉、推理和情感之类的众多认知功能，用一个统一的理论框架展



现出来。在真谛所诠释的作品中,关于心的分析说明了知觉以及概念的形成何以有众多模式的原因。他以现象学的方式来研究心灵哲学,即从最基本的意识层面一步一步地向语义话语层面的分析推进,并与瑜伽行派的教义保持一致。在从事比较哲学研究的学者看来,瑜伽佛教的新颖之处即在于其论题所具有的心理基础:语言引发心理态势和情感;情感扭曲知觉;冥想不仅是一种修行实践,也是疗救扭曲之途,对于整个体系的合理性至为关键。

尽管真谛的各个作品在思想上并不一致,但他至少将瑜伽行看作这样一个体系,其中,我们经验到的世界乃是从不断运转的认知行为中演生出来,除此之外别无世界可被我们经验到(*experience*) (这与声称别无世界存在(*exist*)是两回事)。

真谛是一位丰产的译者和论者,他显然在自己身处的那个时代就已引发了争议,这导致他的一些作品颇为突然地消失了,而另一些作品则被割裂成片段。同时,也很可能有一些归于真谛名下的作品乃是伪托,而并非出自他的译笔。在我翻译真谛作品的过程中,遇到了很多困难,好在有《唯识三十颂》和安慧评释的梵文原本可资比对,这些困难才稍有所减。此外,有《成唯识论》中所含同题为《唯识三十颂》的玄奘译本存世,也为理解玄奘和真谛所释世亲思想的主要差异提供了宝贵信息。

学界关于真谛的研究于二十世纪三十至四十年代步入巅峰,关于真谛和瑜伽行派的重要研究成果主要出自法国和日本。许多瑜伽行派典籍的翻译,如梵文本的《唯识二十颂》、《唯识三十颂》,以及玄奘校译的《摄大乘论》均完成于这一时期。然而,对真谛的关注仍未上升到应有的高度,研究者往往忽略了他对汉传佛教独创性的贡献,而更多地讨论了他对梵文文本的翻译问题。当然,与印度的佛教传统进行比较,对发现汉译本的增、异之处也很重要,但真谛的重要贡献不在于此,而在于他几乎凭借一己之力就将瑜伽行派传至中国。《转识论》是《唯识三十颂》最早的汉译本,从而体现了这种印度的心识哲学被介绍给中国的知识阶层时的最初状态。

本研究首先讨论了真谛的标准传记以及僧传的要素,接着展示了真谛时代印度和中国南方的历史、政治背景的总体状况。当时,中国正逢乱世,真谛一面呕心沥血于其哲学和宗教伟业,一面不得不经常面对政治上的劫难,正是这样的环境导致其某些作品前后不一,并有部分作品散为片段。第二章继续以真谛的



工作为主题,一方面表明他的那些重要弟子在历史上所起的作用,一方面提出了存在于南、北地论之间的某些重要的教义争端。

接下来的两章,主要介绍真谛对瑜伽行派关于语言和认知过程的观点所做的哲学阐释,此二者正是瑜伽行派思想体系的核心所在。文中将对意识结构加以描述,并对关键的论证部分进行意译。

第五章会将《转识论》置于一个更大的文本脉络中进行讨论,《转识论》无疑曾是此文本的其中一部分。在对该文本进行分析时,会以玄奘译本和梵文原本作为例证,以阐明真谛对汉传佛教的贡献及其原创特性。第五章后附有本人对《转识论》的英译。附录一是关于真谛生平主要活动的年表,附录二是归于真谛名下的作品列表。附录三是地论和摄论两宗主要弟子的世系图。本书的注释,尤其是那些有关《转识论》英译问题的注释,涉及了佛教学上的专门讨论。

目 录

总序	觉醒	1
致谢	蒂安娜·保尔	1
前言		1
第一章 真谛的生平和所处时代		1
印度和扶南		3
梁末陈初之际的中国南方		6
真谛		10
第二章 真谛思想的传播		26
真谛的弟子和法嗣		27
地论和摄论思想		34
第三章 瑜伽行派的语言理论		57
语言和真的关系		59
真谛对瑜伽行派心识内在结构的看法		69
瑜伽行派对语言哲学的贡献		76
结语与评述		77
第四章 心识哲学		79
文本资料		80
识的结构		83
唯识		87
心的造作与虚妄分别		88
相互依存与自我意识		91
绝对与唯识		93



阿梨耶识的空性	97
第五章 析《转识论》.....	102
文本概览.....	110
《转识论》与玄奘《成唯识论》的主要区别.....	119
一个悬而未决的问题.....	129
附：《转识论》译文	141
附录.....	149
一、真谛生平年表	149
二、真谛的主要作品	153
三、摄论和地论的传承谱系	157
参考资料.....	158
一、缩写	158
二、参考书目	159
三、汉文对照表	168
译后记.....	173

第一章 真谛的生平和所处时代

在宗教传记或圣徒传中,传记材料的选取对于宗教人格的突显,所起作用尤为关键。^①成书于公元6世纪的《高僧传》,从很多方面将僧人们的世俗生活和宗教事迹结合起来,书中既写了僧人们一如普通人的情感、抱负和弱点,也记录了他们之所以堪称高僧的种种独特修行及精神修为。换言之,《高僧传》及其后继的《续高僧传》,都按照年代顺序记录了那些被中国佛教徒视为宗教典范的僧侣们的生平事迹。^②《续高僧传》里的《真谛传》就在公元6世纪那种人心异变、政治动荡的时代背景下,描绘出了一个虔敬的学者形象。

那时正当中国南北朝晚期,随着受南北朝各朝廷资助的印度传法僧人大批来华,各种佛教学派涌现并蓬勃发展。可以毫不夸张地说,中国的佛教思想很大程度上就是在译经师对经文诠释的影响下成形的。自然,王权稳定的太平之世所出译经与天下动荡的乱世所出译经相比,译经数量和学术水准都远为殊胜,因而也流布得更广。通常,最为重要的译经和解经都是在那些深受佛教影响的朝廷官员的资助下才得以完成的。实际上,说当时中国佛教思想的发展方向在很多方面都是受那些来自印度和中亚的主要译经师的翻译所影响,也是合乎实际情况的。

当然,中国的佛教“宗派”并不是有着组织分明的等级制度和绝对权威的教条典章的教育机构。无论是宗教的还是世俗的教育,人们的任何努力能否历劫而存都与当时的政治历史环境和地理经济条件息息相关。特别是在南北朝晚

① Reynolds 与 Capps 编辑, *The Biographical Process*, 第3页。

② 《高僧传》和《续高僧传》,分别见于 T. 2059. 50 和 T. 2060. 50。《高僧传》由梁朝慧皎(497—554)约于公元530年编撰而成,记录了公元67至519年间,大约257名高僧以及他们的243名侍者或弟子的传记。这部僧传成为此后续出的所有僧传的典范。《续高僧传》,即《高僧传》直接的后继者,由唐代道宣(596—667)约于645年编撰而成,记录了公元520至641年间,340名高僧以及他们的60名侍者的传记。《真谛传》就包含在《续高僧传》中。



期,那些印度大师们的卓越人格和感化伟力让人耳目一新,他们充当教授师和译经师,向他们的中国佛教弟子传授前所未闻的教义。这些先履中土的印度僧侣不满足于对经文仅仅进行学术上的翻译,他们想以某种方式来解经,以使他们的中土弟子能自己作注分析经典,进而把佛教转化成可以被中国本土文化吸纳的宗教。为了达成这一宏愿,这些来自印度的僧人们也不得不对来自那个时代政治和经济上的各种挑战一一做出回应。

真谛向南中国的上层社会精英输入瑜伽行派佛学思想正值梁、陈乱世。真谛,这名来自印度的僧人,成为在中土不遗余力布传瑜伽行派学说和教义的第一人。他的工作标志着一个积极阐述和讨论瑜伽行派或唯识宗一些最重要典籍的时代的开端。真谛被公认为瑜伽佛教当中一位主要的义学僧和解经者,他的工作对梁朝至唐朝中叶中国佛教思想的发展有着重要影响。真谛为其忠实的追随者选译的瑜伽行派经典系统且具有代表性,让此后唐朝的中国僧人得以在此基础上建立起两个伟大的佛教宗派:华严宗和法相宗。华严宗最引人注目的代表人物是智俨(602—668)和法藏(643—712),而法相宗最知名的人物则是玄奘大师(600—664)和他的弟子窥基(632—682),此宗亦被称为慈恩宗。^①

正是主要得力于真谛博大精深的译经和解经,瑜伽佛教才会在之后三百年的时间里对中国人的思想产生持续影响。不仅是禅宗和华严宗,甚至是后起的很大程度上受到这两宗影响的新儒家,都从真谛系统的思想中获益良多。佛教学者中长期存在着关于心之表象与人性本质的争论,真谛的译著则成为这场争论的转折点。真谛的兴趣主要在于分析心识活动的结构和这些活动与心灵觉悟之间的关联。如果人性本善并且注定成佛,那么人们为什么不愿意相信自己本即是佛,并且依照这个信念去行动呢?真谛提出的这个问题触及大乘佛教的核心,也成为真谛所有主要译著关注的焦点。

终其一生,真谛目睹了他的传法事业所遭受的各种际遇:既有一度间对他关于佛教义理精彩的全新诠释的认可和推崇,也有因供养他的朝廷遭受动荡和衰亡而带来的种种困苦艰辛。我们先对真谛的个性和他与官场的交往做个大概的

① 结成令闻(Yūki Reimon),《世亲唯识の研究》,第9页,称:隋末唐初,真谛建立的摄论宗已完全被转化成了华严宗。



了解,这将有助于我们了解他在历史上以及佛教思想发展中的地位。从教与学两个方面,真谛倡导了一种在其之前不为人所知的佛教理论。他是政治劫难的幸存者,尽管因自己珍视和希望传布的思想而被放逐,他仍然在磨难中设法继续自己的工作。他被一些跻身朝廷的僧侣所嫉妒和算计,被贬逐出政治和宗教的核心地带,但是真谛不仅度过了难关,而且几乎完全凭一己之力,在没有得到那些身居高位的供养人帮助的情况下度过了难关。

真谛东履中土之前,有关其生平细节的历史记载可谓凤毛麟角,但其独特的僧人气质已于以上这些点滴事件中彰显无疑,且和《续高僧传》中关于他的其他记载遥相辉映。由于史料的缺乏,我们只能粗略考察公元6世纪的印度,以及真谛曾居住过一段时期的印度属国扶南的政治和宗教情况,然后再转而看一下真谛东渡广州前夕,南中国政治经济表象下隐藏着的动荡不安。

印度和扶南

真谛生于公元499年,比对他思想发展产生过最重要影响的瑜伽行派思想家世亲^①大约晚了150年。乌贾因(Ujjain)位于现在印度中央邦(Madhya Pradesh)北部省的中心,在公元5世纪末,它已经脱离了自公元4世纪前半叶开始一统北印度的笈多王朝^②的统治。尽管笈多王朝要到公元6世纪中期才最终瓦解,但是帝国的光辉早已大大消退。随着王朝的消沉,印度北部回复到王国林立的状态。在卡提阿瓦半岛,伐腊毗从摩揭陀国中独立出来,因而居于乌贾因的真谛一家成为隶属于马尔瓦省这个自治王国的一部分。

笈多王朝对包括乌贾因在内的西马尔瓦除了名义上的统治,看不出还有任

-
- ① [译注]:世亲,古印度大乘佛教瑜伽行派的创始人,约公元四、五世纪之间出生于北印度健驮罗。初修习小乘,后改宗大乘。著有《十地论》、《摄大乘论释》、《大乘百法明门论》、《三十唯识颂》等五百部大乘论著,再合之前所著的小乘论著五百部,总共有千部,所以人们称誉他为“千部论主”。
- ② [译注]约公元320—550年期间统一印度的封建王朝。疆域包括印度北部、中部及西部部分地区。首都为华氏城(今巴特那)。笈多王朝是中世纪印度的黄金时代,大乘佛教盛行,印度教兴起,在超日王时期,中国高僧法显游历印度,著有《佛国记》。此外,笈多王朝时期,在梵文文学、绘画、雕刻、建筑艺术等方面取得显著成就。



何其他纸上谈兵之外的举动。^①在真谛生活的早期,西马尔瓦位于乌贾因北边的地区盘踞着几位分封领主。其中最突出的是耶素达曼王(Yasodharman),他与罗摩那(Toramāna)之子厌哒王魔醯逻矩罗(Mihirakula)战斗的英雄事迹近乎传奇。^②魔醯逻矩罗是婆罗门传统的塞维教中某一教派的信徒,据传他对佛教徒实施了残酷的迫害。^③魔醯逻矩罗和他的军队遇到了西马尔瓦的奋力反抗,并且在公元527至533年之间的一次战斗中被马尔瓦的耶素达曼王所败。^④此后,魔醯逻矩罗是否转而侵扰摩揭陀国,并被罗信诃芑多·婆罗阿迭多二世(Narasimhagupta Balāditya II)所败仍然存疑。^⑤

即便是在魔醯逻矩罗和曼特逻格(Maitrakas)时期,该省的统治者仍被允许继续统辖民众。^⑥所以真谛的青年时期当处乌贾因的魔醯逻矩罗和那罗信诃芑多·婆罗阿迭多二世之时,后者随后成为摩揭陀国笈多王朝的国王。而马尔瓦的耶素达曼王在大约公元532年生擒了魔醯逻矩罗,所以大约就在真谛将要去国离乡之际,马尔瓦的耶素达曼王可能已经成为了乌贾因的统治者。我们只能猜测真谛从耶素达曼王和婆罗阿迭多二世那里都得到了庇护,至少得到了传播佛法所需的财物支持。真谛大概于公元545年左右离开印度东履中土——因为准确日期无法确定——所以其时真谛可能已获得了婆罗阿迭多二世或更可能是

① Chattopadhyaya, *Early History of North India*, 页 227—228。

② 魔醯逻矩罗(Mihirakula)即伊朗人所称 Mithra(梵文: Mitra)。他可能是自六世纪早期开始统治伐腊毗的 Maitraka 王朝的开创者。魔醯逻矩罗的生平和事迹大多不详。曼达索尔(Mandasor)刻石中把耶素达曼描述成匈奴人和笈多王朝都无法染指其地的伟大统治者,而魔醯逻矩罗也于公元533—534年臣服于耶素达曼(Fleet, *Corpus Inscriptions*, 3: 142—158)。瓜里尔(Gwalior)刻石提及了魔醯逻矩罗统治的第十五个年头。

③ Watters, 译, *On Yuan Chwang's Travels in India*, 1: 289。

④ 如果魔醯逻矩罗统治的第15年在公元526—527年,并且他在公元533年向耶素达曼称臣,则魔醯逻矩罗的统治一定中止于526—527至533年之间。

⑤ Filliozat, *Political History of India*, Spratt 译, 180—181页。耶素达曼也许以罗信诃芑多·婆罗阿迭多二世属臣的身份已经参加了对魔醯逻矩罗之战。罗信诃芑多·婆罗阿迭多二世也许曾于公元517年试图对魔醯逻矩罗开战,但是未能成功,其时后者正在征伐克什米尔地区。在耶素达曼战胜魔醯逻矩罗之后,婆罗阿迭多二世可能再度攻打了摩揭陀。一些历史学家声称,魔醯逻矩罗并未遭受两次失败。见 Goyal, *A History of the Imperial Guptas*, 350—353页。

⑥ Filliozat, 176页。



他的儿子鸠摩罗笈多(kumaragupta)三世的资助。与后来的许多笈多王一样,此二王均对佛教襄助有加。伐腊昆为真谛所奉瑜伽行派的修行中心所在,公元525至545年处于穆克里(Maukhari)王 Dhruvasena 一世的统治之下,真谛的传法可能也得到了他的支持。

据《续高僧传》记载,真谛乘舟起航,往彼方遥远岛屿传布佛陀教诲,然具体时间已不可考。《续高僧传》提到的真谛所到传法之地,除了中国,只余扶南。^①扶南自公元1世纪起即为印度所辖,当真谛时,扶南是涵盖印中次大陆(高棉、泰国部分地区以及越南湄公河三角洲下部)繁忙的印中贸易区的中心。作为印度的殖民地,扶南以印度教为主,但公元6世纪佛教徒的传法活动也已兴起,据说当时佛教的信徒甚众。

据知,在梁武帝统治时期,已有僧人从扶南被派往中土翻译佛经。僧伽婆罗(Samghapāla 或 Samghabhara, 460—524)于公元506至522年在华居留,曼陀罗(Mandra 或 Mandrasena)为其协力。^②扶南王闍耶跋摩(Jayavarman)之子留陀跋摩(Rudravarman),于公元517年至539年期间至少6次派遣使团前往中国,并向朝廷进献了如白檀木佛陀像、珍珠、活犀牛、藏红花等各色珍奇贡品,其中还包括佛陀的真身至宝(传说为一束12英尺长的遗发)。^③

根据真谛时期上述地区的佛教发展状况,我们可以明确两点。首先,当权者

① 扶南是现在普通话中的读音,古称“跋南”,为高棉语 Bnam 的转译,意为“山”,意指该国国王自称 śaila-rāja,“群山之王”或神秘的须弥山之神圣山主。见 Coedès, *Les États Hindouisés d'Indochine*, 第二版, 74 页。

② 曼陀罗和僧伽婆罗的译作列于《古今译经图纪》,分别参见 T. 2151. 55. 364b14—20 及 364b21—c6。曼陀罗译经三部:《宝云经》、《法界体性无分别经》、《文殊师利说般若波罗蜜经》,共 11 卷。僧伽婆罗译经 11 部,包括《阿育王经》、《菩萨藏经》和《文殊师利说般若波罗蜜经》(可能是与曼陀罗合译)。《续高僧传·真谛传》(T. 2060. 50. 431a4—6)末尾有一注文提到,陈朝一名为须菩提的扶南僧人译《大乘宝云经》八卷,与梁世曼陀罗所译七卷本稍异。须菩提的译经亦见于《古今译经图纪》365c2—5。《续高僧传·僧伽婆罗传》(426a3—b12)中说,《古今译经图纪》曼陀罗名下的三部译经都是僧伽婆罗与曼陀罗合译完成。《续高僧传》没有为曼陀罗单独立传。

③ 闍耶跋摩(Jayavarman)与其子扶南末代王留陀跋摩(Rudravarman)见于《梁书》(北京,1974)54章789—790页。欲了解留陀跋摩的兴衰起伏,也可参见 Coedès, *Les états Hindouisés d'Indochine*, 104—105 页。或参见 Malleret, *La Culture du Fou-nan*, 369 页,以及 Majumdar, *Kam-buja-désa*, 34 页。



对佛教的支持是扶南和中国贸易关系中的重要因素，在真谛前往广东前的一段时期，上述地区的僧人到中国的传法活动已经日渐频繁，真谛远非其中的先驱者。其次，真谛在扶南传法时当为留陀跋摩王在位期间，无论是出于个人原因还是为了政治谋略，留陀跋摩王对佛教表现出了明显的兴趣。大约在真谛离开扶南之际，留陀跋摩王的统治戛然而止。

尽管扶南的国教是印度教，但是梁武帝仍然选择以扶南作为迎请高僧之地，这一事实表明，在公元6世纪时那里有相当程度的佛教传法活动。但刚一进入7世纪，佛教实际上就已经从扶南消失。真谛在接受中土迎请时，也许已经预见到佛教在扶南将会渐渐失势。

梁末陈初之际的中国南方

改元“大同”(535—546)，标志着梁武帝御宇海内已进入了第四个十年。众所周知，梁武帝(502—549年在位)是中国历史上最热心佛法的皇帝。《续高僧传·真谛传》对此多有记载：“……梁武皇帝，德加四域，盛唱三宝……谛欲传翻经教不羨秦时(作者注：前秦：351—394；后秦：384—417)，更出新文，有逾齐日(作者注：479—502)。”^①

在中国南方建立梁朝的武帝，原本信从道教，即便在公元504年皈依佛教，并随后还下旨敕令道士还俗之后，武帝仍始终保持着与道教的联系。^②武帝方御海内之时，物丰民富，天下太平，但随着时日增长，他越来越无心于国事。他自目为可为天下效法的佛教国王，大兴庙宇，最著名者为同泰寺(建于512—527年)，此举使国库空虚，国家积弱。

大同末年，六十三岁的梁武帝有过一次短暂退位为僧的经历。在同泰寺，武帝参加了一些引人注目也备受朝野议论的佛教活动，包括法会，在法会上僧人们

^① 《续高僧传》(2060.50.429c11—12,20—21)。译者注：此处《续高僧传》“谛欲传翻经教不羨秦时，更出新文，有逾齐日”原指真谛，引文在这里将这些活动归于梁武帝名下，乃作者误读。

^② 见 Strickmann, “On the Alchemy of T’ao Hung-ching”, 尤见 155—158 页。梁武帝还是著名的道教学者陶弘景的支持者，后者在茅山重新编修了道教典籍。



会对佛教经典的微言大义进行长篇累牍的讨论，梁武帝也会在法会上大赦天下或颁布意旨。就在真谛抵达建康(南京)之前不久，梁武帝为了从富贵的门阀世族那里为寺庙募集布施，“舍身”同泰寺为奴。^①他要求官员们用来奉赎他出寺的财富不计其数，以公元533年的货币单位来计算，约相当于100,960,000钱。^②武帝试图通过所有这些虔敬之举来使自己和其他人脱离轮回之苦。此等宗教热忱为梁武帝赢得了“菩萨天子”的称号，同时也招来了儒家史官的批评，他们认为武帝挥霍无度，任由盗僧横行，并且还说他不重法度，为求慈悲之名而对触犯刑律者过于宽大。

尽管一味重佛，支出无度，梁武帝确实也对社会和经济进行过重要改革，尤其是在他对中国南方近五十年统治的早期，而且他也试图通过加强对南朝世族的控制来稳定这种统治。^③然而自东晋末年以降，随着出身平民但野心勃勃又能迎合地方官员心意的“寒人”得势，门第深重的世族已经失却了朝廷中大部分曾为他们所世袭的职位。

南朝社会权力的更替，无不与拥有大量土地的地方豪强为了经商得利而与寒人阶层联合起来相关。从北方移民而来的南朝世族皆是为逃避鲜卑入侵而南渡长江，他们有很高的社会地位，但是往往并不握有实权。那些管理各省的皇室成员更加重用身边的南方本地人，这也意味着这些皇室成员往往无法掌握本省军权，因为军队正是从当地的那些大户中募兵。

政治上，梁朝的京畿首府设于建康(即《续高僧传》中的建业，今天的南京)，而诸皇子则流转于各藩，从而构成一个大一统的政府。军事上，梁朝不仅受到来

① 南齐以来达官贵人的“舍身”一直很普遍，但梁武帝是第一位“舍身”的皇帝。公元527年，梁武帝64岁时第一次舍身，他在同泰寺为奴四天，并大赦狱囚。公元529年，他再次舍身同泰寺，这次是着布衣在庙里当工匠。他讲《涅槃经》并向大臣索取一亿万钱的赎身费。这次舍身持续了17天。第三次在公元546年，梁武帝同时舍身法伽寺和同泰寺，为时37日。一年后(547年)，再次舍身43日。人们这样评价武帝：“太清元年，武帝弃九五之尊，舍身为奴。”更详细的讨论见森三树三郎(Mori Mikisaburō)，《梁の武帝：佛教王朝の悲剧》，144—148页，166—169页。武帝舍身的念头来自于僧伽婆罗所译的《阿育王经》(T. 2043. 50)。

② Ch'en, *Buddhism in China*, 126页。

③ 见宫川尚志(Miyakawa Hisayuki)，《六朝史研究》，138—143页，关于梁朝覆灭和陈霸先得势的分析。



自北方的异族统治者拓跋家族的威胁，而且还要应付来自国内的叛乱。梁朝末期，来自北方的威胁随着北魏分为东魏和西魏而暂时减轻，但是国内由于地主对农人百姓的强取豪夺，形势却愈演愈烈。梁朝却想利用北魏分裂的机会对其用兵。晚年的梁武帝转向“寒族”，试图借助他们的力量夺取中国北方。这些被重用的“寒人”大多是出色的官吏，虽身份卑微却有腾云之志，而且尽管由于自己出身平民而被南渡的世族轻视，却也并无反抗之意。

梁武帝的北征野心受到了一些南方豪门宗族和南渡世族的阻挠，他们想取梁而代之。同时，国力衰弱的梁朝已无力兼顾对外用兵和重佛礼法所需的大量花费。自刘宋以来，铜钱不足一直是普遍的社会问题。^①到梁末，钱币贬值，谷价飞涨，使得很多“寒族”因经商而暴富，同时大量农人百姓不得不去给本地的豪强地主充当兵卒。

声名狼藉的侯景起兵叛乱，顿时应者云集，究其原因非一日之功，其中各种触发因素相互交织，错综复杂，史学界对此仍有争议。^②侯景原为高欢军中一员干将，高欢逐北魏孝武帝，孝武帝西逃长安投奔宇文泰，却于公元534年为宇文泰所弑。高欢遂于公元535年在洛阳立孝靖帝为傀儡，建立东魏，侯景亦成为东魏大将。东魏建立后近13年的公元547年，高欢亡故，其长子高澄（？—549）把持东魏。高澄对其父之旧臣侯景并无好感，但是高澄在公元549年亦被梁朝战俘所刺。^③高澄的弟弟高洋（529—559）接掌军权，于公元550年自立为帝（文宣），建立北齐。在与高阳的一次争执之后，侯景于公元547年率兵欲与高澄的老对头、鲜卑实权的把持者——西魏的宇文泰联合。宇文泰并未轻信侯景，而令侯景攻占东魏的首都洛阳。侯景自觉身陷两魏之间，腹背受敌，为了求得转机，他于公元548年决定向梁武帝归降。

此时的梁武帝已年老昏聩，将多数朝政都付与他人处理，其中虽不乏能臣良将，但也有大量不堪此任的皇室宗亲。武帝不听亲信谏言，封侯景为河南王，以

① 见川胜义雄(Kawakatsu Yoshio),“La décadence de l’aristocratie chinoise sous les Dynasties du Sud”。

② 见侯景传，《梁书》，56章，833—867页；《南史》（北京，1975），80章，1993—2018页。

③ 见官川尚志，《六朝史研究》，147页。



节制东魏和西魏。两面三刀的侯景突然发难，率军节节进逼，而梁武帝自始至终都未能有效地召集勤王之师，致使国土丧失，国都临难。侯景军一路几乎未曾遇到梁朝军队的任何抵抗，起兵六个月之后即于公元549年4月24日，借武帝儿子萧正德之力，攻入建康。侯景不费吹灰之力就巩固了他的地位。就在叛军猛攻皇宫大门时，武帝带着一国之君的尊严，于宫中接见了侯景。^①公元549年6月12日，梁武帝在软禁中被饿死。

侯景以武帝太子萧纲继承皇位。^②与此同时，武帝第七子湘东王萧绎则在招兵买马，准备夺位。萧绎要他的侄子萧誉和萧察相助起兵被拒，尽管二人并无贰心，他还是发兵攻打萧察，萧察遂向西魏求援。西魏兵力远胜梁朝，公元550年越境进逼，萧绎只得接受新的北方边界并与西魏议和。公元551年春，萧绎挥军顺长江而上，侯景则率军往黄河下游移动。

在名义上保持梁朝正朔两年半之后，公元551年7月，侯景让人先灌醉傀儡皇帝简文帝（萧纲），然后用土囊闷杀之，并大肆屠戮简文帝子嗣。侯景接着又立萧栋继简文之位，短短的三个月后，公元552年1月1日，侯景囚禁萧栋，自立为帝，国号汉。^③然而篡位后仅三个月，侯景就在奉萧绎号令的大将王僧辩（？—555）、陈霸先（503—559）的攻打下被迫逃离建康，^④后被羊鹜所杀。公元552年5月26日，王僧辩得获侯景的尸体并在建康曝尸示众。百姓割裂侯景的尸体分食之，焚其骨骸。侯景的首级被传至江陵，萧绎下令悬之于集市，然后烹煮涂漆，列于武库。^⑤

江陵距南京西南大约450英里，为湘东王萧绎的封地。公元552年12月13

① 关于侯景崛起的时势分析，见川胜义雄的两篇文章：“Kokei no ran to Nanchō no kahei keizai”和前引的“La décadence de l’aristocratie chinoise”。

② 按严之推的说法，公元531年，作为梁武帝储君的太子萧栋之死，给梁朝播下了动乱的种子，因为正常的续统被打断，武帝每个儿子都认为自己有资格登上皇位。见 Dien, *Pei chi 'shu* 45; *Biography of Yen Chih-t'un*, 页6。

③ 《南史》，80章，2016页。

④ 见《王僧辩传》，《梁书》，45章，623—637页；以及《陈霸先传》，《陈书》（北京，1972），1—43页。关于是役，《梁书》56章，861页记载了侯景之败（还可参见《梁书》，45章，627—629页以及《陈书》，第1章，3—6页）。

⑤ 《梁书》，56章，862页以及《南史》，80章，2016页，两书都详细描述了侯景之死和尸体被毁的情况。亦见于《梁书》，第5章，125页。



日，萧绎在江陵登基，自称梁朝皇帝，并将都城迁至此地。^①大将王僧辩击败叛逆弑君的侯景，于南梁有存国之功，此时仍在南京。也许是怀疑王僧辩怀有异心，新皇萧绎明智地选择待在江陵，而命两员大将驻守南京。从侯景之乱中劫后余生的南京世族，纷纷前往萧绎朝廷所在地寻求庇护。^②萧绎（梁元帝）同样害怕自己在四川的弟弟萧纪与自己争夺皇位，于公元553年8月借西魏之手杀了萧纪，^③但是四川也随之落入西魏宇文泰手中。

西魏开始拓展自己的疆域，不断蚕食梁朝西北方的领土。争夺领土的军事行动最终消耗了南梁大部分国力，公元554年底，西魏大军据称在萧绎的侄子萧察的指挥下轻易攻占了江陵。萧绎被俘，西魏欲置萧绎于死地，^④以土囊压之而亡。公元555年2月7日，萧察在西魏军事统治的阴影下成为傀儡皇帝（死后谥豫章王）。

而此时，梁元帝的两员大将——身在旧都南京的王僧辩和陈霸先，正为争夺显赫的拥立之功而互相倾轧，同时不断受到来自西魏和取东魏而代之的北齐的威胁。因为正常的继续顺序被打断，谁该继承南梁皇位成了一个复杂的问题，起先，王僧辩和陈霸先都以萧绎的儿子萧方智为当然的继承人，但是之后，被放逐到北齐的梁武帝的侄子萧渊明在北齐军队的支持下夺取梁朝东部，王僧辩为了取悦北齐转而支持萧渊明。公元555年7月1日，萧渊明在北齐的支持下成为傀儡皇帝，萧方智被降立为储君。北齐将南京牢牢掌握在手中。这种形势仅仅延续了五个月，陈霸先和王僧辩兵戎相见，王僧辩这位曾剿灭侯景的大将兵败而亡。王僧辩扶立的萧渊明被废，15岁的晋安王萧方智在陈霸先的拥立下登上了南梁皇位（即后世所称梁敬帝）。^⑤北齐和梁朝达成和议。陈霸先经过了大约两年时间的等待，于公元557年11月16日废萧方智自立为帝，开始了陈朝的统治。

真谛

《续高僧传》记载了真谛的家庭背景和出生地的基本情况，这些记载据说基

① 具体日期见《梁书》，第5章，131页。

② 见川胜义雄，“La décadence de l'aristocratie chinoise”，18页。

③ 见《梁书》，第5章，133页。

④ 见令狐德棻（583—666）所修《周书》（北京，1971）50章，尤其是第2章，36页。及《梁书》，第5章，135页。

⑤ 见《梁书》，6章，143—144页。



于曹毗所作的一则传记，曹毗是真谛最喜爱的弟子慧恺的侄子。^①这则传记不仅明确了真谛的异国出身，而且证明了一个印度的传法僧人可以与那些中土上层社会中的士人一样举止得体、富有学识。我们得知，真谛本名“Kulanātha”，意为“家族的救星”；真谛是他的法名，意为“无上的真理”。真谛的出生地——乌贾因，是印度教传统中的七大圣城之一，他的父母均为婆罗门，属于地位优越的颇罗堕种姓(*gotra*)。^②真谛因其作为一名佛教僧侣的德行威仪而受到称誉：道德毫无瑕疵，性格冷静且气度不凡，精通经文、文学艺术、神通、美术和手工艺。一个真正具有天赋异禀的人，他的学识不能局限于对佛教教义的掌握，仿佛天生还要能非常适合传教的生活：要经历许多漫长而艰辛的旅程，同时丝毫不畏惧异国民众的“背弃”。^③或者说他的慈容善举要使他能与所到之地的民众和睦相处。这些，当然都是真谛所代表的理想的传法僧人所必备的素质。

关于真谛在印度的生活，史料很少。我们只知道，作为一名僧人(*śrāmana*)，真谛已因其学识和行旅而声望卓著。据《续高僧传·真谛传》记载，当时梁武帝虔心发愿要在中土弘扬佛教，于是在大同(535—545)年间，他派遣直后张泛和一队人马，送扶南献使(Cambodia)返国。^④武帝欲延请弘扬大乘佛教的高僧将重要的经论输入中土。此时，真谛的学者声誉和他在扶南的行化经历想必已引起使者关注，因为使者最终送真谛入朝以完成武帝的旨意。

除上述史实，我们对真谛成年时期的生活再无所知，直到他四十多岁之际抵

① 《续高僧传》2060.50.429c6—431a6。关于真谛的所有传记资料，皆是基于曹毗所作的这则传记，除非另有注明。在同一时期出现了三则关于真谛的传记，一则为僧宗所作，一则为智休所作，仅曹毗所作部分内容被《续高僧传》保留，并构成了《续高僧传》中《真谛传》的基础。见《续高僧传》2060.50.430b16和432a4，其中提到了其他失传的传记资料。宇井伯寿(Ui Hakuju)已对《真谛传》进行了详尽分析(《印度哲学研究》，6:5—130)；他的著作是我在分析《续高僧传》时所见的唯一一份最为重要的二手资料。且部分内容已被译成法文，见高楠顺次郎(Takakusu Junjiro)，“La Sāmkhya-kārikā”。

② 乌贾因，位于马尔瓦省(今天的中央邦)，在昌巴尔河(*Chambal River*)以西20英里，伐腊毗以西约250英里。见《摄大乘论》序，T.1593.31.1124，其中有关于真谛种姓颇罗堕的记载。

③ 《续高僧传》2060.50.429c10—11。

④ 《续高僧传》2060.50.429c12—13。武帝遣人送扶南献使返国可能发生在大同初年。见《梁书》，3章，79页(北京，中华书局，1972)，书中提到一名扶南使者于大同元年(535)七月，初秋时节，带贡品来朝。真谛抵达南京的时间，546年，则为大同末年。



达广州踏入中土。总的来说,既然真谛已明显获得扶南使者的认可,可能还包括扶南朝廷的认可,我们可以推断出,他在扶南行化可能已历经时日。

文献中关于真谛的中国传法之行存在诸多差异,其中首先涉及的就是他离开扶南时的情况。据《续高僧传》中真谛的标准传记记载,他从扶南被派往中国,随身携带了大量经文。^①无论是佛教史书还是官修史书,都明确记载了梁武帝如何殚精竭力、广为布施,以求弘扬佛法和寻求传法僧人。《续高僧传》中的记载基于宝贵为“新出”^②八卷本《新合金光明经》所做的序,此序存于《历代三宝记》中:

梁武皇帝愍三【恶】趣之轮回,悼四生【胎、卵、湿、化】之漂没,【希望】泛宝舟以救溺,秉慧炬以照迷。大同年中,敕遣直後张汎等送扶南献使反国,仍请名僧及大乘诸杂华经等。彼国【扶南】乃屈西天竺优禅尼国三藏法师波罗未陀,梁言真谛,并赍经论,恭膺帝旨。

法师游历诸国,故在扶南,风神爽悟,悠然自远,群藏渊部,罔不研究。太清元年(547),始自京邑引见殿内。武皇躬伸顶礼,于宝云殿供养。欲翻经论,寇羯凭陵。大法斯舛,国难夷谧。^③

这个记载也许是可靠的,因为宝贵的序作于 597 年,距 545 年真谛由扶南被召至中国仅约 50 年,而距 569 年真谛圆寂仅 28 年。此外,宝贵的老师、曾是真谛弟子之一的道安圆寂于 581 年(北周末期),距真谛 569 年辞世仅 12 年。^④因

① 《续高僧传》2060. 50. 429c12—16。

② 译者注:梁朝时《金光明经》已有北凉县无谿所译四卷本,但县无谿已认为所译“篇品阙漏”,后真谛携经文人武帝朝,发现县无谿所译果然阙漏《三身分别》、《业障灭》、《陀罗尼最净地》、《依空满愿》四品,真谛将此四品译出,并订正县无谿所译合为七卷本。其后,北周耶舍崛多再译成五卷本,补译出《寿量》、《大辨陀罗尼》二品。隋朝闍那崛多和达摩笈多一起又补译《银主陀罗尼》、《鬘累》二品。隋开皇十七年大兴善寺沙门宝贵综合各家译本,删同补缺成为《合部金光明经》八卷,二十四品。《历代三宝记》记有此八卷本,称之为《新合金光明经》。本译注参考了《大周刊定众经目录》、《历代三宝记》等相关资料。

③ 《历代三宝记》,2034. 49. 106a3—12。

④ 年代推测也可参考注 34。



此,由于所涉及的年代相对较近,宝贵的记述在细节上可能比后来的那些作者所述更为准确。关于真谛在中国南方的行纪,部分晚出的文献称:梁武帝派了一名使节前往摩揭陀国(Magadha),而不是扶南,以求取佛经并延请法师;该使节在摩揭陀遇到了三藏法师真谛(Kūlanātha,波罗末陀,又名拘罗那陀),真谛起先执意不愿前往中国,但最终还是携助手乔达摩(Gautama)等人泛舟入梁,随身还携带了一尊紫檀木佛陀像,以供奉于武帝朝中。^①《开元释教录》结合了上述两个版本的行纪,即称直后张泛(或云张汜)陪同扶南使者返回彼国,然后又去了摩揭陀国。^②《开元释教目录》里的这个先至扶南后往摩揭陀的说法,是所有记载中最为可疑的一个,因其章节乃逐字从《续高僧传》和《大乘起信论》的跋文^③里过录,不过将文字拼合成章而已。

在提及梁朝使节的四份史料中,《起信论》被疑为伪作,而《开元释教录》则汲取了《起信论》的部分内容。如果我们因这两份史料不可靠而排除之,则我们可能已经断定——梁朝大同年间,真谛正于扶南传法。

① 《大乘起信论》, T. 1666. 32. 575a17—22。《起信论》及其被认为是智愷(又作慧愷)所做的序,都可能是托名伪作,《起信论》亦并非真谛所译。关于《起信论》作者及译者是谁的争论在日本佛教界已持续了近50年。望月信亨(Mochizuki Shinko)在其经典著作之一《〈大乘起信论〉研究》(1934)中,列出了有关《起信论》历史资料中文献方面的矛盾之处,他认为归于智愷名下的序文是伪作,经文的翻译风格也与真谛不合,而且法经在其编写的《大隋众经目录》(编于公元594年)中已经怀疑此经文的来源不确。法经附注云,此经不在真谛的译述之列。望月提出,《起信论》也许是综合南北地论之作,故而其文在阿梨耶识究竟为清净或染污这个问题上持折中观点。宇井伯寿(《印度哲学研究》, 6: 62—64)在质疑真谛并非《起信论》译者问题上,展开了更多的讨论。据宇井的说法,归于智愷名下的《起信论》序不可能由智愷在梁乘圣三年(554)写就,因为智愷直到陈朝天嘉四年(563)才成为真谛弟子。而且序文称《起信论》译于承圣三年、四年,但是《历代三宝记》和《开元释教录》都说为太清四年(550)所译。此外,《四论玄义》也说《起信论》为一北道地论师所造。另一方面,常盘大定(Tokiwa Daijo)在《支那佛教の研究》, 2: 38中认为,《起信论》的确表露了真谛的思想,即认为摄论与北道地论宗内容相似(第二版, 104页);望月则认为摄论、南道地论和《起信论》之间关系密切。

② 《开元释教目录》, 2154. 55. 538b24—27。

③ 译者注:此处作者用了“colophone”,应指《大乘起信论》的题记,但《大乘起信论》通行版本只有智愷的序而无题记。现将序文中相关内容摘录于后:“故前梁武皇帝,遣聘中天竺摩伽陀国取经,并诸法师。遇值三藏拘兰难陀,译名真谛,其人少小博采,备览诸经,然于大乘偏洞深远。时彼国王应即移遣。法师苦辞不免,便就泛舟,与瞿昙及多侍从,并送苏合佛像来朝。”



各文献之间除了对扶南的记载有相抵之处,关于真谛启程的年代亦不确定。没有哪份历史文献给出了确切日期。《续高僧传·真谛传》提到:大同年间(大同年号使用了十年多一点),以直后张泛为首的使团被派出访求僧人和经典。而所有其他提及真谛出发日期的文献都沿用了《续高僧传》的说法。

然而,我们知道,真谛于546年9月25日抵达南海(即今之广州),其时为大同末年。设与真谛以充足的行旅时间,则可以推测他离开扶南时,已是大同中期。沿着南中国海岸,真谛走走停停,两年后,于太清二年的闰八月(548年8月20日—9月17日)抵达梁朝都城建邺(位于今之南京南部)。^①当真谛抵达武帝朝时,85岁的梁武帝以格外尊崇的方式对其顶礼,并于宝云殿召见了他。^②

面见武帝时的真谛已年近五十,他既是一位见多识广的旅行者也是一位经验丰富的传法僧人。梁朝朝廷的供养使他有进行更多的翻译工作。但就在真谛开始他的新征程之际,侯景可能已在策划谋反之事。真谛抵达南京之后仅两月,叛乱爆发,之后仅过了八个月,即公元549年6月,梁武帝就被饿死在软禁之中。

文献所载的下一事件,即真谛去往浙江富春,时间约在太清四年十月(550年10月26日—11月25日)。富春地处富阳地方,在南京东南方约150英里,毗邻萧山。在富春地方官陆元哲的支持下,真谛继续译经工作。在包括宝琼(504—584)^③在内的二十位大德名僧的协助下,真谛于太清四年(550)译出《十

① 《历代三宝记》援引宝琼为《新合金光明经》所作序,给出的日期为“太清元年”,547. Cf. T. 2034. 49. 106a10. 据宇井伯寿《印度哲学研究》6:13,这应该是抄写者的笔误,因为所有其他文献给出的都是“太清二年”。

② 《续高僧传》中的《真谛传》是唯一一份提到梁武帝宫中宝云殿的文献。但是,在昙鸾(《续高僧传》2060. 50. 470a29)、宝琼(479a20)、僧达(553a7)和慧云(650b17)的传记中,都提到了一处重云殿,那是梁武帝请他们去讲经说法的地方。《僧明传》(693b等处)中称,有诸多令人称奇的佛像供奉于重云殿中。宝云殿也许是重云殿之误,或者也许是为了纪念梁朝曼陀罗仙(Mandra)和僧伽婆罗(Samghapala)所译《宝云经》,故该殿名称于梁末被改为宝云。武帝曾亲自讲演佛经,高僧们在重云殿听他说法。参见《梁书》,3章,96页。

③ 《宝琼传》见于《续高僧传》(478c6—479c20),但其中对《十七地论》或真谛均未提及。



七地论》五卷。此本现已亡佚。^①陆元哲彼时刚刚皈依佛教，希望可以于自己的宅邸请真谛大师为其讲演佛经。据《开元释教录》，僧人们在翻译《十七地论》的过程中，显然遇到一些困难而不得不中止翻译。^②《续高僧传》云：“而国难【政治和军事上】未静，【真谛】侧附【或后释】通传。”^③然而“传”并不意味着译本是被完整地交付抄写，所以《续高僧传》和《开元释教录》中的记载并无任何相抵之处。较早的经录《历代三宝记》和较晚的《大唐内典录》，对译经中断一事都付阙如，但是两本经录在翻译的时间和地点上给出的记载，则与《续高僧传》和《开元释教录》一致。^④

大约在《十七地论》翻译肇始之时，真谛应侯景本人之邀，于天宝三年(552)返回梁都建邺。^⑤侯景无疑知道真谛在陆元哲府上的活动，所以召他入朝。《续高僧传》悲叹道：“于斯时也，兵饥相接，法几颓焉。”^⑥在寓居陆元哲府邸两年半的时间里，真谛独安一隅正好译经，这正是他旅居中国的主要目的，但他同时肯定也为谋弑武帝者执掌下的朝中局势感到悲痛。协助真谛译经的僧人定然对国

- ① 《十七地论》是一部针对其同名佛经所作的论，此经包括部分《菩萨地经》。《菩萨地经》为《瑜伽师地论》的一部分，《瑜伽师地论》讨论了达于涅槃之境的十七种境地，包括缘觉地(Pratyeka-Buddha)和声闻地(Srāvaka)在内(一共有十七地)。境野哲(Sakai no)称，我们只要看看玄奘译本中《菩萨地经》相关部分的卷数，就可以断定真谛的译本不可能是完整的(境野哲，《支那佛教史纲》，1972年第二版，707页)。通伦在其《瑜伽论记》(T. 1828. 42. 311b28)中给出了真谛抵达富春的日期。据真谛为瑜伽行派大师世亲所作传记(T2049. 50. 188c13—16)称，弥勒菩萨自兜率天降生，为无著开示《十七地经》。波罗颇迦罗蜜多罗(Prabhākaramitra)的传记提到，戒贤法师(Śīlabhadra)弘传的一部经典名为《十七地论》(《续高僧传》2060. 50. 440a3)。在窥基所作玄奘传(《大慈恩寺三藏法师传》)中也说到，窥基和玄奘“誓游西方以问所感，并取《十七地论》以释众疑”。
- ② 《开元释教录》2154. 55. 538b11—14。【译者注——原文如下：十七地论五卷(与唐译瑜伽师地论同本。翻得五卷，遇难遂辍。】
- ③ 《续高僧传》2060. 50. 429c25。
- ④ 《大唐内典录》，2149. 55. 266a24—25，及《历代三宝记》2034. 49. 99a4。《历代三宝记》还将《大乘起信论》也列在此时此地所译，尽管《起信论》几乎可以肯定不是真谛所译。《古今译经图纪》也列出了《大乘起信论》(364c12—14)。
- ⑤ 公元552年为梁朝承圣元年，但是《续高僧传》采用的却是北齐年号。《大正藏》收录的部分文献使用太宝或大宝年号，但是大宝年号只用了一年。如果沿用大宝年号，则公元552年应为大宝三年。
- ⑥ 《续高僧传》2060. 50. 429c26—27。



中饿殍遍野、满目疮痍和暴行肆虐的境况感到尤为沮丧。^①尽管没有文献对《十七地论》的翻译为何中断做出任何解释,但是对那些协助真谛将原典译成中文的僧人们来说,心理上的压力和翻译上的疑难肯定都是迫使他们不得不中止翻译的原因。

《续高僧传》未表明真谛对侯景的征召作何感想。真谛,不幸地发现自己已身处叛乱风暴的中心,现在正被召回南京,而且是被谋害曾资助过自己的梁武帝的凶手召回南京,此刻距他自扶南北上第一次踏入武帝宫门已逾四年。揣摩侯景邀真谛入朝此举背后的动机,是一件饶有意味的事。他显然希望得到僧众的支持,这从他篡位后立刻下令修建新的佛寺可见一斑,虽然在攻陷南京之前,他曾焚毁了无数庙宇。^②或许名僧大德可被用于标榜侯景伪装出来的对佛道的热忱。侯景可能是想利用一位异域高僧的德望,来挽回自己在谋篡帝位、劫掠南朝之后的声名。要掌控真谛和他富甲一方的资助者可能带来的政治资源,莫若以对他的学术活动感兴趣为名,将其留在宫中置于自己的监视之下。还有什么会比这个办法更好呢?无论如何,真谛都无以拒绝侯景的征召,因此他离开富春地方官陆元哲的居所前往南京,并适时地受到了叛逆者的褒奖。

我们已不可能准确推算出真谛在富春寓居了多久,但是我们可以猜测,他在549年6月武帝饿死后迅速离开了南京,并于第二年迁至富春。可以设想,不是真谛自己就是他的支持者意识到其生命受到了威胁,移居富春则使他免于惨死在侯景手上。大约两年半后,公元552年,真谛见到了侯景。他肯定已经意识到自己正处于一个敏感的政治环境中,因此在叛逆者面前必须表现得极为谨慎。然而,真谛毋须忍受这种紧张的环境太久。我们知道,侯景的统治只持续了120

① 有故事称:有一僧人忍饥挨饿一年余,几至死亡边缘。那个满目疮痍、粮食稀缺的时代正值梁末,侯景开始作乱南方。有人布施一碗米饭给他,然而微有猪肉掺杂其中,虽“腹如火”,他还是没有吃这碗饭,以免破了荤戒(《续高僧传》2060.50.481a4—7)。

② 《僧达传》(《续高僧传》2060.50.553a12)说,侯景在名为天观的山上造寺两座,但是《续高僧传》中其他地方都未提及这两座寺庙。《昙隐传》(608c6—10)称,侯景造寺两座,一座为神仙所造,在起兵反叛之后又在邺东建大衍寺。《僧明传》中记录了大量有关侯景叛乱的信息(尤见692b21—693b24),包括令人称异的佛像显灵放光和预知命运。侯景死后,在梁朝末年和陈朝初年间,这些灵迹亦现于重云殿。



天,因而可以想见,真谛在侯景宫中暴虐无限的环境里生活,至多不过四个月。^①

公元552年12月13日,梁元帝以承圣年号继登大统。在元帝统治的三年时间里,真谛驻锡于南京正观寺。由此可以推断,真谛并没有追随元帝朝廷前往江陵,而是选择了留在南京,此时的南京正为实权在握的大将王僧辩和陈霸先携手驰骋之地。在这里,真谛与愿禅师等二十余名僧人一起,译出了《金光明经》。

史料在这里又出现几点不合之处。首先,《续高僧传》没有提及翻译《金光明经》的任何具体日期,只记载了真谛在梁元帝,即承圣年间(552—55),于南京正观寺译出《金光明经》。其他一些史料则给出了不同的翻译时间。《历代三宝记》所记时间为承圣元年,即552年,翻译地点是正观寺及南京长凡杨雄宅。^②在翻译时间和地点上,《开元释教录》和《大唐内典录》与《历代三宝记》所记相同。^③《古今译经图纪》所记翻译时间为承圣三年(554)。^④敦煌写本中,宝贵所撰《新合金光明经》第一卷序中提到,真谛的翻译起于承圣二年二月二十五日(553年3月25日),至于该年三月二十日(4月18日)。^⑤这意味着《历代三宝记》、《大唐内典录》、《开元释教录》和《古今译经图纪》中的记载均有误,除非我们假设敦煌文献中所勾画的时间段,对于翻译一部七卷本的经书来说太短了。实际上,也许不仅是真谛的翻译速度不允许短时间内完成此项伟业,而且侯景的叛乱对于学术翻译活动来说也不是一个有利的环境。因此,更为合理的假设是,真谛及其助手于承圣元年(552)开始翻译,然后持续修订完善译本直至第二年的四月十八日。仅有《古今译经图纪》提到了承圣三年(554),这或为记载错误,或者是表示该译本的进一步修订完成于554年。文献中《金光明经》的两处译所表明,译经僧众

① 《南史》(80章2011页)讲述了一个有趣的故事,说是一名僧人在梁武帝被篡位前,如何预言了侯景的死亡惨状。梁武帝据说还曾占察过侯景的名字,破侯景二字成六字,意为“小人百日天子”。

② 《历代三宝记》2034.49.98c22。另一位在正观寺参与译经的僧人是僧伽婆罗,他是扶南僧人,受梁武帝延请入华(《续高僧传》2060.50.426a13.)。

译者注:杨雄故宅位于建康(今江苏江宁县南)长凡里。

③ 《大唐内典录》2149.55.266a22;《开元释教录》2154.55.538a27。

④ 《古今译经图纪》2151.55.364c13。

⑤ 宇井伯寿引用了一份宝贵撰集的《新合金光明经》(T.664)敦煌写本文献,参见《印度哲学研究》,6:16—18。其他的经录都称《金光明经》是真谛于陈朝所译,如法经的经录(T.2146.55.115a18)和静泰的经录(T.2148.55.182b6)。



很可能先于 552 年于正观寺开始翻译,自 553 年 3 月 25 日始移至位于南京长凡里的杨雄宅,在那里至少停留至 553 年 4 月 18 日。^①

承圣三年二月(554 年 3 月 19 日—4 月 17 日),真谛自南京向西南约 300 英里,抵达豫章。《续高僧传》提到,这次是再访,然而没有任何现存文献提及真谛对该地的初次造访,那么,真谛之前是否已经造访过豫章?《续高僧传》在这个问题上的记载也许有误。《古今译经图纪》似乎认为真谛乃是初造豫章,因为其中所载为——真谛“适”豫章,而非还返豫章。(部分内容基于《续高僧传》的《开元释教录》,此处完全沿袭了《续高僧传》的说法)。另一方面,既然萧绎(梁元帝)于 552 年 12 月在江陵即位,那么真谛为了面圣,很可能在旅居豫章的前期,不妨假设就在他前往南京正观寺的途中,已经面见梁元帝。无论如何,真谛 554 年前往豫章的行程都要一段时间。在豫章,据说真谛曾与高僧警韶(508—83)会面。^②他对周边地区寺庙的造访,如始兴,可能还有新吴,也应当就在此际。

宇井伯寿假设,真谛首次去往豫章乃是在他从南海(现在的广州)去南京的途中。^③按照这个说法,自 546 年 9 月 25 日真谛初次于广州离船登岸,到 548 年 8 月 29 日至 9 月 17 日间最终抵达南京,真谛在广东各地游历达两年之久。如从广州沿水路北上南京,其间所经各地之一就有豫章,豫章距这两个大城市的远近大致相等。汤用彤对真谛首次造访豫章的情形做出了相同的假设。^④无论如何,豫章在数次事件中都成为真谛的避难地,故而在真谛传记中还会再度出现。

554 年,在豫章宝田寺,真谛在慧显等十余名僧人的协助下,译出了《弥勒下生经》和《仁王般若经》。^⑤在那里,真谛遇到了著名的佛教学者警韶,当时警

① 宇井伯寿,《印度哲学研究》,6:18。一位日本僧人统计过玄奘的译经速度大约为每周三卷,如果真谛要在上述日期完成译经,也必须要达到这个速度。见深浦正文(Fukaura Shobun),《玄奘三藏是非论》,12 页。

② 宇井伯寿,《印度哲学研究》,6:19,但是书中没有给出此信息的出处。见《警韶传》,《续高僧传》2060.50.480a7—9。警韶在豫章见到真谛,但是到底是真谛哪次豫章之行并不清楚。宇井伯寿说,其时警韶 47 岁,真谛 56 岁(按照中国的年龄计算方法),据此,真谛与警韶会面当在 554 年。

③ 宇井伯寿,《印度哲学研究》,6:19。

④ 汤用彤,《汉魏两晋南北朝佛教史》,855—867 页。

⑤ 《历代三宝记》2034.49.98c24—99a3,a10。《续高僧传》未载《弥勒下生经》和《仁王般若经》及其注疏之名。



韶年四十六岁，真谛五十五岁。据《续高僧传·警韶传》记载，真谛提到警韶时说道：“罕值斯人。”^①需要注意的是，根据《历代三宝记》和《大唐内典录》，《仁王般若经疏》早在五年前，即549年就已编译完成，但是这个时间很不可信，因为侯景那时正在发动叛乱，事实上，就连这样一部经疏似乎都不太可能曾经存在过。^②

在完成上述翻译后，真谛移居新吴，驻锡美业寺，可能还译了现今已佚的《九识义记》(Commentary on the Theory of Nine Consciousness)，两卷。^③之后他又移居始兴，并据说于承圣二年(553)在那里翻译了《大乘起信论》。然而，这两部书的作者和翻译时间都极为可疑。

自始兴北上，真谛越过南岭来到南康(靠近今天的江西赣州)。太保萧勃派兵护送他越过南岭，并且还穿过了始兴县(梁元帝时称作东衡州)侯欧阳颢的辖地。^④萧勃曾多方设计监视始兴及其周边地区，还数度智取欧阳颢，因此他深谙南岭地形，可以很方便地帮助真谛前往南康，同时，借护送真谛行旅之名，他还可以行掌控该地之实。^⑤这次翻山越岭之行必然发生在554年末到557年3月(4月15日—5月13日)萧勃被杀之间。^⑥557年2月，在被杀前一个月，已经手握重兵意欲谋反的萧勃，北度南岭前往南康。也许就是在这时，真谛结束了556年到557年在始兴的大好时光，由萧勃护送至南康。在这段时间里，真谛“连年颠沛流离，不遑宁处，仍随方翻译和讲说。”^⑦据说真谛在始兴还翻译了注解德慧

① 《警韶传》，《续高僧传》2060.50.479c21—480c1。警韶的授业弟子包括梁简文帝、邵陵王和岳阳太子。

② 见《历代三宝记》2034.49.99a10；《大唐内典录》2149.55.266b3。

③ 《九识义记》见于《历代三宝记》2034.49.99a11，被列为太清三年(549)的译品，但此日期应该不准确，因为那一年正值侯景反叛、真谛避往富春。如果真的曾有这部经书，那也应当是554年真谛离开富春之后翻译的。尽管《大唐内典录》收录了与《历代三宝记》记载一致的有关此经的资料，但是于《续高僧传》和《开元释教录》中均未见此经。《历代三宝记》此处所记应当有误，见结成令闻，《支那唯识学典籍志》，38页。

④ 见《梁书》，6章，147页。萧勃于556年12月被授予太保一衔；《陈书》，9章，158页。

⑤ 《欧阳颢传》，见《陈书》，9章，157—159页，其中对欧阳颢和萧勃的关系叙述甚详。

⑥ 《梁书》，6章，148页。

⑦ 《续高僧传》2060.50.430a1—2。



《俱舍论》的《随相论中十六谛疏》。^①

绍泰三年(557),已近梁末,真谛应平固县南康内史刘文陀之请,在这年九月八日(10月16日)完成了《无上依经》的翻译。^②这个日期见于《开元释教录》中《无上依经》的跋文,该跋文还批评了《历代三宝记》将此经定为陈朝译品的做法。^③

永定二年七月(558年7月31日—8月29日),真谛返回豫章,这至少是他第二次再履此地。他还造访了临川(位于江西南部,距豫章约40英里)和晋安(位于福建,为一沿海口岸,在豫章东南约350英里)。他先在较近的临川驻足,并在那里翻译了世亲的《中边分别论》和《唯识论》。^④

-
- ① 此疏见于《历代三宝记》2034.49.88a20,书中并未提及此疏的翻译日期,也未将此疏归于德慧名下。而归在德慧名下的另一部作品《随相论》被录于《历代三宝记》(88a8)。二者都被归在陈朝译籍名下。此处,要么《十六谛疏》是在早于陈朝的555或556年,译于始兴,要么就是翻译地点所记有误。《大唐内典录》、《古今译经图记》、《开元释教录》都将德慧的《随相论》列为陈朝译品(2149.55.273b25;2151.365a2;2154.545c19)。也许《十六谛疏》对应的是现存《大正藏》中被简单命名为《随相论》的译作。而这部《随相论》并不是德慧的那部已经失传的《随相论》。宇井伯寿(《印度哲学研究》,6:97)对《随相论》和《随相论中十六谛疏》是译于陈朝还是梁朝、《十六谛疏》译所是否始兴这个问题未作论断。也许《大正藏》中所录《随相论》是梁末在始兴翻译的。而德慧名下现已亡佚的《随相论》则为陈朝所译。
- ② 尽管《历代三宝记》将其列为陈朝永定二年译品(T.2034.49.87c13),《无上依经》可以确定是梁朝所译。《开元释教录》否定了《历代三宝记》所记日期,因为绍泰三年和永定二年的年号对不上,《历代三宝记》所记年号应该对应于太平二年和永定元年。但是直到绍泰三年九月八日,还未有永定年号,更无陈朝国号。见《开元释教录》2154.55.538b1—2,546c25,596c22—27(引《无上依经》跋)。
- ③ 《开元释教录》2154.55.538b1—2。《历代三宝记》称此经为陈朝所译,永定二年(558)完成于南康静泰寺(2034.49.87c13)。《大唐内典录》亦持此说(2149.55.273a29)。跋文部分保留于《开元释教录》(596c20—27)。《开元释教录》对《历代三宝记》的纪年方法多有批评,《历代三宝记》的目录只列到梁朝己日薄西山的承圣五年(556),对应为绍泰二年。该年九月易年号为太平,第二年(557)十月,陈朝建极。由此《开元释教录》辩称,557年10月16日仍属梁朝(22天后,陈霸先建立陈朝,开元永定)。据高崎直道(Jikido Takasaki)的观点,《无上依经》也许是改编自《宝性论》,参见他的论文“Shindaiyaku Shōdaijōron seshinshaku ni okeru nyoraizō setsu”。
- ④ 《开元释教录》2154.55.545c2,5。目录中没有给出翻译日期,但是既然真谛于558年年中迁至豫章,继而于561年去往福建,这些经论应该译于那段时间。亦见《大唐内典录》2149.55.273b15,c17(名为《唯识论文义合》),以及《历代三宝记》2034.49.88a3—12(所记与《大唐内典录》同)。



真谛在晋安显然会见了几位名僧，像僧宗、法准、智文（509—99）、慧忍、慧恺、法忍、慧旷，以及为见真谛而特地赶到岭南来的法泰。据《法泰传》称，真谛已旅居中土十余年，望乡思归，却在广州被欧阳颢挽留。^①传中还记载了法泰、僧宗、慧恺和其他渴望受教于真谛的僧俗二众，皆赶往广州制旨寺听真谛说法。《慧旷传》也提及他曾与僧宗、慧恺和法准同时受教于真谛门下，却略去了任何关于南度岭南的记载。^②据《智文传》记载，智文、僧宗、法准和其他高僧与真谛一起在晋安停留。从传中看不出这次会面的时间，也不知道这是他们首次见到真谛还是再次拜访。^③这也是唯一一次清楚表明他们曾造访晋安。梁安是五年后（563）真谛的居所之一，据宇井伯寿的大致考证，梁安就是指晋安。因此，如果我们接受宇井伯寿的这一说法，那么我们就可以说，这些僧人为求聆听新的教法，或于558年或于563年在晋安拜见了真谛。^④已知于晋安译出的经文只有《正论释义》一部，见于《历代三宝记》和《大唐内典录》，据经录所载，此经乃于陈朝佛力寺译出。^⑤

真谛此时已年届六十，开始厌倦了辗转迁流的生活。《真谛传》中写道：

真谛虽传经论，道缺情离，本意不申。更观机壤。遂欲泛舶往楞伽修国。道俗虔请，结誓留之。不免物议，遂停南越。便与前梁旧齿，重覆所翻。其有文旨乖竞者，皆熔冶成范，始末伦通。^⑥

尽管思绪万端，但正是在身处福建、江西东南一隅时，真谛开始着手翻译那些日后将成为他一生中最重要的译著的作品，其中很多被收录于《大正藏》中。新罗瑜伽行派大师圆测在其《解深密经疏》中，将真谛所译《解节经》视为北周保定（561—565）年间译品，当时真谛正在四天王寺。圆测引用了一份真谛著作目录，

① 参见《法泰传》，《续高僧传》2060. 50. 431a9—12。

② 《续高僧传》2060. 50. 503b22—23。

③ 《续高僧传》2060. 50. 609b19—21。

④ 宇井伯寿，《印度哲学研究》，6:24—25。

⑤ 《历代三宝记》2034. 49. 88a13；《大唐内典录》2149. 55. 273c8。

⑥ 《续高僧传》2060. 50. 430a3。



其中将此经定为天嘉二年(561)于建造寺所译。^①然而,在目前的所有经录中,除了将此经泛泛列为陈朝译品之外,对于翻译时间和地点都未注明。

宇井伯寿称,慧恺指明了《唯识论》的翻译日期,乃是自天嘉四年四月十六日(563年5月23日)至天嘉五年三月五日(564年4月1日)。宇井伯寿认为,《摄大乘论》的翻译紧接《唯识论》之后,尽管这与《续高僧传》不合,《续高僧传》所记次序刚好相反,将《唯识论》的翻译放在了《摄大乘论》之前。^②《法泰传》尽管对上述两经的具体翻译次序不是很明确,但是提出《摄大乘论》是在广州欧阳颙寓所翻译的。^③而欧阳颙卒于563年,因此由他资助的《摄大乘论》的翻译至多也就持续到那时,即天嘉四年。因此《摄大乘论》可能译于《唯识论》之前,这与《续高僧传》、《大唐内典录》、《历代三宝记》及《开元释教录》的记载相合。^④这项翻译工作可能是在太守王方奢的资助下,于561年在建造寺就已开始,继而移至四天王寺进行,后或于563年在欧阳颙处完成,或在欧阳颙死后在其子欧阳纥的资助下又继续下去。

至天嘉四年(563),真谛已名动南疆,信徒弥笃,其中许多人,如慧恺、僧宗、警韶、法侃和法泰都长途跋涉亲聆法教,尤其偏宗《摄论》:

扬都建元寺沙门僧宗、法准、僧忍律师等。并建业标领。钦闻新教。故使远浮江表,亲承劳问。谛欣其来意,乃为翻《摄大乘》等论。首尾两载,覆疏宗旨。而飘寓投委,无心宁寄。^⑤

在《摄大乘论》的翻译开始前或翻译进行期间,虽有许多忠实弟子追随,又有太守王方奢欲增其名望而从旁相助,但真谛定然已对周遭环境升起了厌离之心。

① 《解深密经疏》,ZZ. 34. 299b5—12。

② 宇井伯寿称,慧恺在其所作《摄大乘论》题记中给出了这些日期,但是在这份题记中,或是于收录在《大正藏》里的《大乘唯识论》的题记中,都没有出现以上关于时间的信息。《印度哲学研究》,6:20—26。

③ 《法泰传》,《续高僧传》2060. 50. 431c7—9。

④ 《历代三宝记》2034. 49. 87c21;《大唐内典录》2149. 55. 273b8;《开元释教录》2145. 55. 545b24。

⑤ 《续高僧传》2060. 50. 430a8—9。



天嘉三年九月二十五日(562年11月7日),据宇井伯寿考证,或是在同年九月间(9月17日—10月16日),真谛誓愿离开晋安,并搭乘一艘小船从梁安驶往印度。但是在海上漂泊三月之后,在十二月间(563年1月10日—2月9日),强风和“赋命”将真谛又带回了广州。继归途厄难之后,真谛受欧阳颙之邀,住广州制旨寺,开始翻译《摄大乘论》和《唯识论》。尽管我们不知道563年欧阳颙亡故的具体日期,但是《续高僧传》中明确记载了在欧阳颙身后真谛又得到其子欧阳纥的资助。欧阳纥(538—70)天资聪颖,对译经资助有加,对翻译勤加视事。“帝顾此业缘,西还无措”,^①于是在中国一段相对稳定的统治时期内,开始快步推进其译经工作。

《续高僧传》在记载了欧阳纥为真谛檀越,助其译传经论之后,有一小段关于“圣人”真谛的描写。真谛的德行在一系列奇闻轶事中被凸显出来。就如同佛教史中的许多僧人一样,这些奇闻轶事描述了他们与超自然力的关联,而这些关联就好像真的曾发生过一般。我们难以分辨这些传说的真伪,但是对记事者而言,这些故事对信仰的形成意义重大。显然,在广州珠江三角洲沿海一带,真谛有一容身之岛,岛边水流湍急,岛岸崖壁陡峭。欧阳纥面对危流不敢举步,但据载真谛却能不费吹灰之力越过湍流。又一次,欧阳纥前往造访真谛,《续高僧传》写道:“帝乃铺舒坐具在于水上,加坐其内,如乘舟焉。浮波达岸,既登接对,而坐具不湿,依常敷置。有时或以荷叶拓水乘之而度。如斯神异,其例甚众。”^②

真谛活跃与频繁的译经活动(译出经典如《金刚经》、《广义法门经》及《俱舍论》),在欧阳家族慷慨的资助下得以持续了五年左右。但是在光太或光大二年(568年7月10日—8月8日)六月,真谛做出了一个决定:

帝厌世浮杂,情弊形骸,未若佩理资神早生胜壤,遂入南海北山将捐身命。时智恺正讲《俱舍》,闻告驰往。道俗奔赴,相继山川。刺史又遣使人,伺卫防遏,躬自稽颡,致留三日,方纡本情。^③

① 《续高僧传》2060.50.430a18—19。

② 《续高僧传》2060.50.430a23—27。

③ 《续高僧传》2060.50.430a27—b3。



在这次试图自杀之后，真谛与他最亲密的弟子僧宗和慧恺停留在王园寺，此时，慧恺已得文帝获准，欲送真谛进京。但朝中“硕望恐夺时荣，乃奏曰：岭表所译众部，多明无尘唯识，言乖治术，有蔽国风，不隶诸华，可流荒服。帝然之。故南海新文有藏陈世”。^①

两个月之后，即光太二年八月十二日（568年9月18日），真谛最心爱的弟子慧恺辞世。真谛悲恸不已，携其余弟子在法准室中燃烛焚香。在失去了慧恺的协助后，真谛继续翻译《俱舍论》，然而不久自己也身染重病。569年2月12日中午，在慧恺辞世五个月后，真谛于七十岁上圆寂。第二天，他的遗体被焚化，并在潮亭（靠近广州）起塔供奉。十三日（2月15日），僧宗、法准及余弟子返回江西庐山，继续真谛未竟之业。

真谛虽深陷重重政治风波，但仍译出卷帙浩繁的经论典籍，就此，我们即可了解到他是一位多么虔信专注的僧人学者。他坚韧不拔、毅力非凡，专注于对经文细致繁难的梳理。因为注定会对朝中达官以及首都攀附权贵的僧人构成潜在威胁，《续高僧传》里的《真谛传》很明显地多次描述了真谛自险象环生中脱逃出来的场景：“且帝之梁，时逢丧乱，感竭运终，道津静济。流离弘化，随方卷行，至于部帙或分，译人时别。”^②

对真谛来说，不仅在梁朝如此，在陈朝亦是如此。《真谛传》将他描述为动荡世事中一名耐心、勤勉的僧人，同时也是一位大德，被誉为菩萨戒师，^③而且还能显现神通。这甚至可以从真谛译品之精良中显现出来，传记作者亦对此赞服不已。在被迫的流转迁徙中能译出如此精深的奥义典籍来，这难道不是一种神通和高度自律本性的体现么？《真谛传》中的另一面也饶有意味。作为一名退隐红尘的佛教学者却被迫卷入政治漩涡中，其精神之苦闷读来令人感到心酸和真实。由于不习惯中国南方的政治环境，与各色官员的不断交涉已使真谛心力憔悴，因此他试图掌控自己的生活。然而，他的境遇在南国僧侣中很普遍而非例外，在南方，与像欧阳颢及其子欧阳纥这样的地方军政要员进行务实的合作，才能得到政

① 《续高僧传》2060.50.430b4--7。

② 《续高僧传》2060.50.430b16--19。

③ 慧恺的《摄大乘论序》，T.1593.31.112c22。



治和经济上的支持。

明慧淡泊的真谛，终其一生首先自始至终是一名传法僧人，其次是一个政治触觉敏锐的外国人，与此同时，他身上的凡人一面不仅没有冲淡、反而深化了他作为一个清苦、自律的智者的儒雅形象。现将《真谛传》中的两则轶事全文引述如下：

一日，气属严冬，衣服单疏，忍噤通宵，门人侧席。恺等终夜静立奉侍。咨询言久，情誼有时，眠寐，恺密以衣被覆之。谛潜觉知，便曳之于地。其节俭知足如此。恺如先奉侍，逾久逾亲。

谛以他日便喟然愤气冲口者三。恺问其故。答曰：“君等款诚正法实副参传。但恨弘法非时，有阻来意耳。”恺闻之如噎，良久声泪俱发，跪而启曰：“大法绝尘，远通赤县，群生无感，可遂埋耶？”

谛以手指西北曰：“此方有大国，非近非远，吾等没后，当盛弘之。但不睹其兴，以为太息耳。”^①

这些轶闻描绘了真谛最器重的弟子对他的情感，同时还显现了真谛的性情和性格。这个西来传法僧人的学者声望及才智，引得各地政要对其竞相追索、中土名僧求慕为徒。但让真谛在中国佛教史中获得天才之誉的，则是他在翻译与哲思中所闪耀的光芒。真谛是构建心识说并将之系统化的关键人物之一，他的灵感预示了中国于隋朝将形成独特的佛教宗派。我们只要考察一下真谛对瑜伽行派教理的独特阐述，以及他对中土佛教的影响，就会清楚地看到他对之后于隋唐之际到达顶峰的中土佛教所作出的独特贡献。

^① 《续高僧传》2060. 50. 430c2—13。

第二章 真谛思想的传播

评价真谛对中国佛教思想发展的贡献,会碰到许多文献和史实上的困难。人们通常将真谛与鸠摩罗什和玄奘并称,目之为最伟大和最丰产的佛教译经家之一。然而遗憾的是,真谛的经论注疏仅有一小部分在汉文佛典中被保留下来。^①自古至今,真谛翻自梵文的译文质量如何一直是论辩的主题:新罗批评者圆测、中土僧人窥基,以及现代的许多日本佛教学者都曾争论过此问题。^②

雪上加霜的是,除了原始文献残缺和学界对真谛译文准确性各执一词的问题之外,我们关于南北朝时期佛教思想最重要的两个宗派——摄论宗和地论宗及其衍生支派的文献资料也很匮乏。这两个宗派不仅继承了真谛对瑜伽行和如来藏思想的弘传,而且还在真谛译著的基础上发展出一套自己的诠释系统。到唐朝时,这两个宗派均被其他宗派,尤其是中土极重义学的佛教宗派——华严宗和法相宗的光芒所遮蔽。^③此后,摄论和地论两宗传人的著述和历史记录大量散失,以致我们实际上已无法再建两宗法统。^④虽则如此,此二宗之存在已表明了

① 见附录 B,其中列出了据信为真谛翻译或编撰的全部典籍。目前藏经中保存的真谛作品,总计有佛经四部,共 5 卷;论,二十五部,共 101 卷。如果把《大乘起信论》算在内,则有经论二十六部,共 102 卷。另外,真谛还著有关于世亲的传记,1 卷;翻译了自在黑的《数论颂》之一部分,计 3 卷。

② 关于瑜伽行派在中国的不同派别,以及关于玄奘和真谛两人译品究竟何者更为准确,长久的争论已于佛学研究中产生出卷帙浩繁的文献。我找到的对于评价真谛对佛教思想之贡献最有用的研究包括:深浦正文,《玄奘三藏是非论》,《佛教学研究》(1949 年 1 月),1—18 页;上田义文(Ueda Yoshifumi),《佛教思想史研究》,尤见 38—64 页;结城令闻,《世亲唯识の研究》,尤见 145—164 页;Paul Wilfred O'Brien,“A Chapter on Reality from the *Madhyāntavibhāga śāstra*”,*Monumenta Nipponica*9(1953):277—303;特别可参考宇井伯寿,《印度哲学研究》,卷六。

③ 有关瑜伽行派教义在华严宗形成时期的贡献的讨论,参见镰田茂雄(Kamata Shigeo),《中国华严思想史の研究》。

④ 关于摄论和地论宗门人及传法世系的一个很好的讨论,见常盘大定,《支那佛教の研究》(1978 年第二版),2:37—44;佐佐木月樵(Sasaki Gesshō),《汉译四本对照摄大乘论》,36—52 页;胜又俊教(Katsumata Shunkyō),《佛教における心识説の研究》,639—689 页,767—801 页。



真谛在教、学两方面思想内涵之丰富。基于我们目前所掌握的基本文献，在试着去说明这两个佛教支派中更杰出的人物之前，对于 569 年 2 月 12 日真谛圆寂后，他的那些最主要的弟子所处的环境，我们还须做一番简单回顾。

真谛所翻经论及注疏在南方的传播，似乎在其亲传弟子凋零后就已戛然而止。梁陈之际，南方朝廷内佛教僧众的兴趣在于《涅槃经》、《大般若波罗蜜多经》和《成实论》，真谛的译著则被搁置一边。公元 574 年北周灭佛之后，知名的地论师纷纷南来，之后，他们将真谛的译著带回北方。于是，不无讽刺的是，当真谛的观点在南方被压制时，它们在北方各省的义学团体中却成了思想的主流。

真谛的弟子和法嗣

僧宗、法准和智休

真谛逝世前，在遗言中嘱托其弟子要勤于传抄他的译述。我们可以认为，那些长期侍奉真谛的最亲密的弟子一定热诚地试图实现先师的遗愿。^①据《真谛传》记载，569 年 2 月 14 日真谛的肉身靠近广州的潮亭焚化并起塔供养，此后，其弟子僧宗、法准及余未具名的弟子返回江西庐山。^②僧宗、法准无传记传世，因此我们无法得知他们在返回庐山途中是如何传布真谛作品的，甚至连他们是否完成此任都难以确定。尽管僧宗、法准和其他僧人携真谛所翻经论注疏返回了江西，但据说真谛的手稿都被传付给了弟子智休。^③僧宗整理了真谛的注疏，在不改变真谛思想大义的情况下还加入了一些自己的注解。他参与了修订《摄大乘论》的重要工作，并首撰《摄大乘论》义疏，但其注疏现已亡佚。他还撰有

① 本节并未提及真谛一系的所有主要弟子。关于这些僧人以及他们在《续高僧传》中的相应文字，吉田同光(Yoshida Dōkō)列了一份很有用的表，见“Chūgoku nambokuchō Zui-Tō-sho no Jiron-Shōron no kenkyū shatatsu”。亦可参见胜又俊教，《佛教における心识说の研究》，747—801 页。

② 《续高僧传》(缩写 HKSC) 2060. 50. 430b10—12。其他的僧人的确曾与僧宗、法准同往广州，但是在《真谛传》中没有提到他们。这些人中，包括了慧恺、法忍、警韶、智文和慧旷，他们都将于下节中提到。据我所知，现在真谛墓塔上的铭文无一字存世，而且就我所能接触到的材料，我也无法确定潮亭的地理位置。

③ HKSC 2060. 50. 430b8—9。



《真谛三藏行状》，此传于《续高僧传》编撰之际曾广行于世，但是现在也已亡佚。也许智休所传乃是僧宗整理、注解真谛注疏后的抄本。关于僧人智休，除了在其师圆寂时被提到过一次之外，我们再没有关于他的其他信息或其单独的传记资料。我们所知的是，智休、道尼和其余二十位僧人一起将《摄论》及其注疏合为一编，并且还因宣讲这部论疏而闻名于世。与真谛身后思想传播相关的，除上述诸人外，《真谛传》中再没有提到其他僧人的名字。

法泰、靖嵩、智凝和僧辩

法泰(?—601)，我们可以找到许多关于他的有价值的信息，可见他是弘传真谛教法最有影响、最活跃的人物之一。^①法泰比他的老师多活了三十二年，其一生中的大部分时间都在传播印度传法僧真谛的全新教法。据《续高僧传·法泰传》记载，法泰在广州制旨寺见到真谛，随即受到刺史欧阳颢的供养。此前，他与慧恺、僧宗、法忍、法准、智文(509—99)，^②及慧旷(534—613)^③，同习于杨都建元寺。他们都决定南渡长江，向南辗转千里前往广州。在广州，法泰于真谛身边笔受文义。由此我们可以推测，他与其余诸僧遇见真谛的时间不会早于562年真谛移居欧阳颢的家庙之时。真谛圆寂两年后的太清三年(571)，法泰携真谛新翻经论返回南京，在那里，他给这些经论作注，并开讲《摄大乘论》和《俱舍论》。^④但因其时皇帝偏重三论教义和《大品般若经》，法泰的讲经据说几乎默默无闻。

《法泰传》还提到了法泰最著名的弟子靖嵩(537—614)，靖嵩在北周武帝灭佛时，和其他许多僧侣一样从北方逃至南京。^⑤靖嵩曾是慧顺的弟子，^⑥而慧顺

① 《法泰传》：HKSC 2060. 50. 431a7—432a8。

② 《智文传》：HKSC 2060. 50. 609b7—c29。

③ 《慧旷传》：HKSC 2060. 50. 503b15—c17。慧旷据说曾是曹氏宗族中的一员，虽然我们并不知道他与同属曹氏宗族的曹毗和慧恺是否有亲族关系。慧旷千里迢迢从南京前去拜见真谛，刚好与曹毗和慧恺居于广州制旨寺同时，因此他很有可能与曹毗和慧恺有亲族关系。

④ HKSC 2060. 50. 431a19—21。

⑤ 《靖嵩传》(HKSC 2060. 50. 501b6—502a25)中记载了他拜见法泰，以及他所研习的功课，其中包括了真谛的主要作品：《佛性论》、《辩中边论》、《无相论》、《唯识论》以及《摄大乘论》、《俱舍论》两书的纲要。

⑥ 《慧顺传》：HKSC 2060. 50. 484b3—23。



是南地论宗慧光(467—536?)的亲传弟子。^①在从法泰处听闻真谛的全新教法之后,靖嵩热切地研读了真谛的著作。最迟于590年,靖嵩已返回彭城开讲真谛译著,同时还作了九识注疏一部。^②靖嵩也许是第一位在中国北方传播真谛瑜伽行派教义的北朝僧人,但是我们对此尚缺乏足够的证据。靖嵩的弟子中,法护(576—643)^③、智凝(562?—609?)^④、道基(577—637)^⑤,还有善慧(587—635),^⑥均为摄论宗的重要人物。在靖嵩的这些弟子中,智凝尤为突出。智凝的弟子僧辩(568—642)^⑦和智则^⑧,后来据说都成了玄奘的弟子。同时还有证据表明,僧辩曾做过后来的华严宗二祖智严(602—68)^⑨早年的老师。上述这些摄论宗师的传记还表明:彭城寺和长安大禅定寺是当时中国北方两个重要的寺庙中心。^⑩然而,就在注重《摄大乘论》的摄论宗思想在中国北方日渐兴盛时,中国

① 《慧光传》:HKSC 2060.50.607b18—608b29。

② HKSC 2060.50.502a2。

③ 《法护传》(HKSC 2060.50.530b20—c27)中提到了法护与靖嵩的会面,以及法护研习《摄论》所取得的成就。

④ 《智凝传》(HKSC 2060.50.504c26—505a29)记载了靖嵩和智凝这对师徒的一段对话,对话中智凝称,他无暇亦无理由再去研习《摄论》以外的其他经论。

⑤ 《道基传》(HKSC 2060.50.532b14—c27)没有提到他与靖嵩的会面,但是《靖嵩传》则生动地描述了道基对其师靖嵩的痛悼。道基是玄奘年少时最早的导师之一。参见《玄奘传》(HKSC 2060.50.446c24—27)。

⑥ 《善慧传》载于HKSC 2060.50.688b7—c14。善慧在彭城寺习得《摄论》之学,也许是在靖嵩指导之下,尽管《善慧传》并未提及靖嵩是善慧的老师。善慧还曾听闻西藏宣讲《法华经》。

⑦ 见《僧辩传》:HKSC 2060.50.540a24—c13。僧辩在禅定寺智凝座下修学,禅定寺是弘传摄论学说的著名寺庙之一。他对《俱舍论》的理解异常精妙,以至于道岳(真谛的亲传弟子道尼的弟子之一)请求他宣讲此论。僧辩还对真谛所翻的一些重要经论作注,包括《摄大乘论》、《唯识论》和《无相论》。有记载称,僧辩在听闻玄奘辩说《俱舍论》之后即拜在玄奘门下(HKSC 2060.50.447b6—9)。然而这种说法很难成立,因为在《僧辩传》中并未提及僧辩与玄奘会面一事。

⑧ 据《智则传》(HKSC 2060.50.655a19—b6)记载,他在出家为僧后不久即遇到了智凝,其时他二十岁。在听智凝讲说《摄大乘论》后,他将毕生的目标确定为研习此法。

⑨ 见《智严传》:HKSC 2060.50.602a25—c7。亦参见 Robert M. Gimello, “Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism”(未发表的博士论文,哥伦比亚大学,1976),论文令人信服地论证了僧辩和智严之间的师徒关系。

⑩ 据《续高僧传》所载,在《续高僧传》编撰时期(公元645年),大禅定寺已更名为大总持寺。参见《道岳传》(T. 2060.50.527c13—14)。



南方则仍是以中观和般若学说为主。

曹毗、慧恺和法侃

曹毗是真谛最得意的弟子慧恺(518—568)的侄子,也是《真谛传》的作者,我们可试着通过他,将真谛另一支直系弟子的群像重建出来。曹毗所作的《真谛传》是《续高僧传》中《真谛传》的蓝本。曹毗可能与其叔慧恺一同于真谛座下受学近十五年。我们对曹毗和慧恺的了解源自《续高僧传》里的记载,同时还得益于《法泰传》中保留的信息。真谛曾如此提及慧恺:“吾早值子,缀缉经论,絀是前翻,不应缺少。今译两论,词理圆备。吾无恨矣。”^①慧恺是《俱舍论》和《摄大乘论》的主要笔录者,他显然为这两部论都做了注,其中《摄大乘论》疏八卷、《俱舍论》疏五十三卷,惜此两疏均已亡佚。作为真谛的助手和笔录者,慧恺未曾离开其师一步,直至568年他在五十一岁时圆寂。他的逝去令真谛悲悼不已。慧恺仅存的传世之作乃是他于563年为《唯识论》所写的一篇跋文、564年为《摄大乘论》写的序,以及567年为《俱舍论》所作序。^②

慧恺的侄子曹毗,并非出家人而是一位儒家学者。然而,当中土的佛教僧人为理解真谛学说而寻求帮助时,曹毗却成了他们的指导者。《法泰传》如是描绘曹毗:

明敏深沉,雅有远度。少携至南,受学《摄论》。咨承诸部,皆著功绩。太建三年,毗请建兴寺僧正明勇法师,续讲《摄论》,成学名僧,五十余人。晚住江都,综习前业。常于白塔等寺开演诸论。冠履裙襦,服同贤士。登座谈吐,每发深致。席端学士,并是名宾。禅定僧荣、日严法侃等皆资其学。^③

① HKSC 2060. 50. 431b7—9.

② 此处关于慧恺作品的纪年参考了宇井伯寿,《印度哲学研究》,6:5—6,宇井并没有给出如此纪年的依据。《唯识论》的翻译当在天嘉三年十二月之后(即非常接近562年年末)。《摄大乘论》译于563年,开讲此论始于564年。《俱舍论》译于天嘉五年或564年。就此来看,宇井是根据这些经论的翻译年代对慧恺所做序跋进行纪年。然而,有些令人感到困惑的是,据说慧恺在《俱舍论》完全译出之前就为此论写了序,因为《真谛传》明确记载了真谛在慧恺逝世之后继续翻译《俱舍》。

③ HKSC 2060. 50. 431b24—c2.



我们从《续高僧传》保存的《法侃传》(551—623)中得知,曹毗曾于一所名为安乐寺的庙宇中对自己的著作进行编撰和修订。^①法侃,于曹毗座下研习经义,并学有所成。在离开曹毗后,法侃去往日严寺传布真諦教法,但他离开曹毗的确切时间我们已不得而知。我们所知的是,曹毗在陈朝末年,大约 586 或 587 年,居止于安乐寺,因此法侃前往日严寺的时间应该大致在隋初的 589 年而不应早于此日期。法侃的弟子除慧侃(524—605)^②外,再无其他人的资料在历史文献中留存下来,史料中也没有任何其他地方提到曹毗的弟子僧荣。

智 敷

智敷(?—601),又一位在传布印度高僧真諦教法中发挥重要作用的僧人,但《真諦传》没有专门提到他的名字,《续高僧传》也没有为他单独立传。我们所掌握的关于智敷的大部分生平资料都散布在《法泰传》中。^③智敷年轻时,先是受到佛教成实宗的影响。后来他遇见僧人法明,二人同对《金刚般若波罗蜜经》的相关论说产生了兴趣。在智敷于欧阳頔家庙见到真諦之前,他还研习过《毗婆沙》和中观派教义。在广州,智敷与慧恺、道尼合作,一同协助真諦翻译《摄论》和《俱舍》,同时还在二十余僧相助之下,编撰《俱舍论》注疏一部。在慧恺和真諦圆寂后,弘传真諦教法的重任就落在了道尼和智敷的肩上。

太建九年(577),智敷仍在继续宣讲《俱舍》,忠实地传布着真諦的教法。至此时,那些曾与真諦直接接触过的僧人存世者已寥寥无几,声名卓著者更是屈指可数。^④智敷则是少有的几位既以演说《俱舍》闻名,又以精通《涅槃》著称的僧人之一。然而,在 592 年毁佛期间(开皇十二年),广州王仲宣治下的所有佛教典籍和庙宇都被付之一炬。^⑤建授元年(601),法泰圆寂,道尼返回九江。智敷还编写了一份记录真諦翻译著述的年表,在《续高僧传》成书年间,该年表尚流传甚广,

① 《法侃传》:HKSC 2060.50.513a19—c18,尤见 2060.50.513a29。

② 《慧侃传》:HKSC 2060.50.652b11—c3。传中记载,慧侃在去岭南(即广东)之后,因阅真諦著作,而于禅定中深有所悟。

③ 见《法泰传》:HKSC 2060.50.431c2—a8。

④ HKSC 2060.50.431c14—16。

⑤ HKSC 2060.50.431c27—28。



但现已失传。^①因我们无法知晓智敏弟子的全名,故其法脉至此湮没难寻。

道尼和道岳

道尼,常与智敏和慧恺并称。在隋朝建元以前,道尼已是专弘《摄论》的大家。^②通过查阅摄论宗其他弟子的传记,我们可将道尼生平的一些情况拼合出来。开皇十年(590),道尼携弟子智旷离开南京,前往都城长安。^③两人居止于大兴善寺,继续宣扬真谛的思想。部分由于道尼和智旷离开了南京,江苏、安徽两省作为摄论研习中心的影响力开始消退。在摄论学派迅速发展的过程中,一位颇具影响力的僧人是道岳(568—636)。^④从他的传记中我们得知,道岳在年轻时遇到过道尼,那时道尼已因对摄论思想的诠释而声名卓著,这次碰面应发生在道尼离开九江前往都城长安之前。因为至开皇十年(590),朝廷已下旨令道尼和门人前往长安,并禁止他们在中国南方宣讲《摄大乘论》。

此时(590),道岳年仅二十二岁,落发为僧不过八年。许多年后,道岳被延请至广东显明寺,在那里,他得到了一部真谛注释《俱舍论》的长疏抄本、真谛译的《十八空论》^⑤(为《中边分别论》的一部分),以及慧恺的注。显明寺是真谛驻锡过的寺院之一,也是慧恺的主要居所。612年,道岳前往大禅定寺,此时的大禅定寺已成为弘传摄论教法的中心,在寺僧徒逾三百人。道岳当时四十四岁,以学识著称于世。其他高僧,如法常(576—645)、智首(567—635)、僧辩(568—642)和慧明,都曾与自谦的道岳论辩,然都为其所败。^⑥还有一回(627年),居留都城

① HKSC 2060. 50. 432a3—5。

② 佐佐木月樵(《汉译四本对照摄大乘论》,40页)提出(尽管没有给出文献依据),道尼在《摄论》的研习上可能得到了慧恺的指导。

③ HKSC 2060. 50. 671b28—29(《智旷传》)。

④ HKSC 2060. 50. 527a13—528c3。

⑤ HKSC(2060. 50. 527b29)仅简单提到《十八论》。这里指的是真谛译的《十八空论》(T. 1616. 31. 861),此论被错归于龙树名下,其实乃是世亲所著《中边分别论》的一部分。

⑥ 这次论辩的细节在道岳与众僧间的对话中有所揭示,见 HKSC 2060. 50. 527b12—c29。《法常传》, HKSC 2060. 50. 540c14—541b23。《智首传》, HKSC 2060. 50. 614a1—615a24。《僧辩传》, HKSC 2060. 50. 540a24—c13。慧明没有单独的传记,但在玄奘传和波罗颇迦罗蜜多罗传中,都提到了慧明(分别见 455a13 和 440a28—29)。



的梵僧波罗颇迦罗蜜多罗(《大乘庄严经论》的译者)遇见道岳,对其在《俱舍论》上的精湛学识称赞不已。^①玄奘曾于道岳座下研习《俱舍》,在道尼和昙迁的另一弟子慧休(548—645)门下学习《摄论》。^②道岳长于著述,但其作品均未存世。

昙迁

与其他弟子相较,独自担负起弘传摄论思想之使命的一位极为重要的僧人当属昙迁(542—607)。与真谛一样,昙迁生活在一个社会政治急剧动荡的时代。在北周武帝开始毁佛时,昙迁于577年逃往南京。^③此时,他已精通《华严》、《地论》之学,而且还精于《楞伽经》、《维摩诘经》和《大乘起信论》,并且还拜了慧光弟子昙遵为师。^④在居留道场寺期间,昙迁从桂州刺史(广西郡治)那里得到了一部《摄大乘论》的抄本。^⑤581年,隋朝初创之际,昙迁北还至彭城,于诸多经论中开始宣讲《摄大乘论》、《楞伽经》和《起信论》。他被认为是北传《摄论》的第一人。^⑥587年,昙迁应隋文帝之请前往都城长安,在居止大兴善寺期间,他还于宫中创建了法堂一座。尽管靖嵩差不多同时也在北方传法,但是昙迁可能要比靖嵩早三年左右将《摄论》带入中国北方。目前尚不清楚二人是否谋面。当时的义学高僧如慧远(523—92)、慧藏(522—605)^⑦、僧休和昙延(516—88)^⑧——都曾参加过昙迁的法筵。昙迁的著述主要是围绕《摄大乘论》、《楞伽经》、《大乘起信论》和《唯识论》所作注疏,此外还有一部关于“九识”的专著。^⑨这些著述现在均佚。

① HKSC 2060. 50. 528a24—b1。胜又俊教,《佛教における心识说の研究》,776页,给出了波罗颇迦罗蜜多罗名字的完整音译。

② 《慧休传》,见 HKSC 2060. 50. 544b1—545b11。

③ 《昙迁传》,见 HKSC 2060. 50. 571b12—574b6。关于他逃往南京一事,见 HKSC 572a8—9。

④ 《昙遵传》,HKSC 2060. 50. 484a11—b2。昙遵又名僧宗,他的生卒年月不明。

⑤ HKSC 2060. 50. 572a26—27。

⑥ 《续高僧传》的编撰者道宣认为,昙迁是首传摄论学说于中国北方之人(HKSC 2060. 50. 572b14—20),习惯上大家都沿用此说,但实际上,要真正确定是谁第一个将真谛思想传播到中国北方确为了一件十分困难的事。

⑦ 《慧藏传》:HKSC 2060. 50. 498a23—b29。

⑧ 《昙延传》:HKSC 2060. 50. 487b3—489c7。

⑨ “九识”通常被归入摄论宗的讨论范围。《续高僧传》2060. 50. 574b3—4提到一部现已失传的关于“九识”的著作,这或可进一步证明历史上确曾存在过与此论题相关之作。



县迁无疑是他那个时代最具学识和天赋的僧人之一，他不仅将真谛所翻经论注疏付之流通，而且还对地论和摄论的主流学说加以融合。他对《摄大乘论》，以及其他关于唯识或瑜伽行派经典的精妙诠释，引得长安佛教界所有有识之士为之侧目。甚至连真谛的一名再传弟子——慧休（道尼的弟子）也成了县迁的追随者，这证明了县迁于《摄论》之精通，而此论乃是真谛向其直传弟子亲口所说。

净影寺慧远

在县迁的众多弟子中，净影寺慧远是最为知名的一个。^①起初，在县迁出家修行的早期，慧远曾是县迁的老师。后来，慧远为县迁对瑜伽行派经典独具一格的阐释所折服，以致于年长的慧远反做了县迁的弟子。正是得益于慧远留下的一些极为重要的史料，我们才得以重建中土佛教摄论和地论两宗的传法世系和义理学说。《县迁传》同慧远的著述，尤其是慧远的《大乘义章》，均向我们描绘出同一种思想发展历程，即上述几位南地论宗的传人，如慧远、智严和县迁，他们都曾深受真谛义学作品的影响。^②在南地论宗（曾经孤传于中国北方）和摄论学说（由真谛引入中国南方）之间，教理和概念上的界限均很模糊——实际上是中土佛教两个地缘宗派融合的结果——这种融合部分是源于六世纪七十年代北周武帝的毁佛灭僧，这一事件导致大批佛门弟子逃至中国南方。

由于北地论宗的史料分散而且有时自相矛盾，实际上已不可能重构该宗义理。但是，慧远记录下了地论宗分化为南北两派之前总的发展情况，这有助于我们建构地论思想某些形式下的一些基本教义。尽管有时与摄论思想相左，但在公元六世纪下半叶，地论宗仍将对真谛心识哲学进行补充，有时甚至是发出挑战的最为重要的佛教支派。

地论和摄论思想

公元五世纪上半叶，许多如来藏及瑜伽行派的典籍被介绍到中国。法护

① 《慧远传》：HKSC 2060. 50. 489c26—492b1。

② 《大乘义章》，T. 1851. 44，二十六卷。



(385—433)所译《菩萨地持经》和求那跋摩(367—431)所译《菩萨善戒经》，似乎是中土最早出现的两部瑜伽行派经典。^①公元六世纪初，两部非常重要的瑜伽行派经典——《十地经》^②和《楞伽经》^③，已经传遍中国南北。此外，《胜鬘经》也由求那跋陀罗(394—468)于435年译出，且流传甚广。^④这些经典的传入，使中国的佛教学者得以将瑜伽行思想和如来藏学说融合成一个完整的思想体系。

508年，勒那摩提、菩提流支和佛陀扇多抵达北魏都城洛阳，开始合作翻译世亲为《十地经》所作注疏《十地经论》。^⑤513年，菩提流支开始重译《楞伽经》^⑥，因该经糅合了瑜伽行和如来藏教义，故被当时的僧侣视为理解瑜伽行派思想的重要典籍。勒那摩提和菩提流支在见解上存在分歧，导致中国北方的瑜伽行学说分成两派，菩提流支一系因其寺院坐落于相州北部而被称为地论北道；勒那摩提一系位于相州南部，故被称为地论南道。^⑦两系的传法世系以及相互间的论

- ① 《菩萨地持经》，T. 1581. 30；《菩萨善戒经》，T. 1582 与 1583。
- ② 《十地经》的第一个译本是法护所译《渐备一切智德经》(T. 285)，5卷。此译本成于西晋元康七年十一月十一日(297年12月11日)。见圆照的《贞元新定释教目录》，T. 2157. 55. 791a21。第二个译本《十住经》(T. 286)，4卷，为鸠摩罗什于后秦弘始四年至十一年(402—409)译出。见《开元释教录》2151. 55. 359a16, 359c1。第三个译本，被编为《华严经》第二十二品，由佛陀跋陀罗以《大方广佛华严经》(T. 279)为题译出，据法经的《众经目录》此译乃于418年4月30日至422年2月5日间译出，见T. 2145. 55. 11c9。据《开元释教录》2151. 55. 357a13所记，此译本的翻译始于398年(东晋隆安二年)。
- ③ 求那跋陀罗译《楞伽经》全称《楞伽阿跋多罗宝经》(T. 670)四卷，时为刘宋元嘉二十年(443)。见《大唐内典录》2149. 55. 258c14，以及明佺的《大周勘定众经目录》，T. 2153. 55. 387b8。
- ④ HKSC 2059. 50. 344a5—345a23。求那跋陀罗译本为中土流传的第一部瑜伽行派经典，此经为中印度一学僧435年经锡兰前往广州时，随身所携，但此经直到后魏都未受重视。求那跋陀罗的译经包括《大法鼓经》(T. 270)，一部关于如来藏的经典，《续解脱地波罗蜜了义经》(T. 678)和《楞伽经》(T. 670)。
- ⑤ 《十地经论》(T. 1522)，12卷。见《开元释教录》2154. 55. 541a8, c23—29；HKSC 2060. 50. 428c26—429a18(《菩提流支传》)。
- ⑥ 《历代三宝记》2034. 49. c15—16；见《入楞伽经》(T. 671)，10卷。
- ⑦ 关于地论南北两道分立的一个历史性的简要总结，见前引结城令闻的两部作品：《支那唯识学典籍志》和《世亲唯识的研究》，7—12页；结城参考的文献主要有，慧远的《大乘义章》、智顗(538—597)的《法华玄义》(T. 1716. 33)及《摩诃止观》(T. 1911. 46)。另参见深浦正文的《唯识学研究》，1：180—208。更为详尽的研究见境野哲的《支那佛教史纲》(第二版)，655—697页。我在讨论地论和摄论宗时引用了上述诸书。结城在他的文章《支那唯识学典籍志》(26页)[接下页注]



争,已在其他的佛学著作中详加讨论,故于此处,我们将仅述其梗概。

勒那摩提和菩提流支两系间的争论,主要是围绕人的根本心性问题的。《十地经》的翻译将一种藏识理论首次引入中国,这种藏识能含藏一切习气,被称为“阿梨耶识”(ālaya-vijñāna),中国人对此说反应热烈。他们对这种藏识的性质感兴趣,这种兴趣某种程度上是对当时中国南北两地政治动荡的映射,同时也根源于历史上文人士大夫长久以来对人本善还是本恶这个哲学和宗教问题的关注。在真谛入华前,地论师说已发展了四十年。故而,尽管地论宗许多基本教义与真谛所传相通,但其最早期的教义断无可能受到真谛本人思想的影响。没有任何历史资料表明南道地论大师法上(495—580)^①曾与真谛或其弟子有过一面之缘。而法上后辈弟子中,许多南道地论大师都热诚地皈依于真谛的教法之下,其中最值得一提的就是慧远,尽管如此,仍有一些佛教学者认为,法祚不长的北道地论与真谛的学说体系更为接近。^②不管怎样,如果要确定当时流行的佛教教义与真谛所传的全新义理之间的密切关系,地论南北两道作为重要的思想背景均须考虑。

考虑到地论南道比北道传布更广,且在六世纪佛教义学的发展中持续更久,我们将先讨论南道的教义。此外还有一个原因,即由于法上和慧远的著作尚存,而除了保存于南道典籍中的史料外,我们没有关于北道的一手资料,所以,相较

[接上页注]中称,地论北道和《楞伽经》都坚持“九识”说;而这种说法也是地论南道在从菩提流支的见解中分离出来前,最初所持有的。结城假设,慧远的九识论源自法上对《楞伽经》的研究,同时,结城还否认摄论宗在其早期阶段信奉九识(28—31页)。他认为要寻求完整的九识论,必须到真谛的作品之外去寻找。但是我认为,这并不排斥真谛的作品是九识论的文本依据,而且传统说法也明确把九识论的来源归于真谛,还归于《楞伽经》。结城辩称,《显识论》给出了阿梨耶识(alaya)的九种名称,这些名称被后来的注释者们错误地与第九识联系起来,但是,所有描述九识的评注者都明确地称第九识为阿摩罗识(amala)。真谛的现存作品清楚地表明,阿摩罗识与第八识阿梨耶识有很大的不同。在这个问题上,结城的看法是错的。

① 《法上传》:HKSC 2060. 50. 485a1—486a6。

② 例如,望月信亨在其文章《〈大乘起信论〉之研究》中认为,摄论宗和地论北道更接近,因为在后者的教法中,阿梨耶是虚妄的,且万法依其而起,尽管在后继的讨论中他将地论南道和摄论宗归为一组。常盘大定(《支那佛教史》,684—685页)也认为,地论北道是摄论思想传播过程中与之最接近的宗派,他认为地论北道信奉九识,因为八识不真;然而,他援引的文献(《法华玄义释签》卷18, T. 1717. 33. 942c21—22)仅说,摄论与地论北道在对阿梨耶的看法上相同,而并未说北道持九识说。(译注:《释签》原文:“《摄大乘》兴亦计黎耶,以助北道。”)常盘大定没有给出完整引文,完整引文见胜又俊教的《佛教における心识说の研究》,654页。



地论北道而言,地论南道相对能更完整地重新勾勒出来。^①

南道地论(Southern Ti-lun)

在与合译者菩提流支分立后,勒那摩提创立了中土佛教地论南道派。勒那摩提最重要的亲传弟子是慧光。作为一名义学高僧,慧光弟子众多且享有举国之誉。慧光最著名的弟子法上以及法上的弟子慧远(对历史学家来说,慧远更值得关注),给我们留下了丰富的史料,使我们在论及公元六世纪中国南方的心识哲学时,能够明了这些佛门中人主要在关注什么。

法上(495—580),从法上所著《十地论义疏》^②现存残本中,我们可以一窥南道地论如何看待法身(Dharma Body)、法性(Dharma Nature)和凡夫所具的七种识。在当代佛教学者重构地论南道教法的努力中,《十地论义疏》的内容并未得到彻底分析。然而,通行的看法已经确立,即认为地论南道派主张真如(*tathatā*, Suchness)为万法所依,并且认为这一观点部分基于求那跋陀罗所译的《楞伽经》。法上在《十地论义疏》中描述了七种“识转”(evolutions of consciousness),以表明一种七识理论:

法身者法性身,心者第七心,意者第六意,识者五识。故《楞伽经》云:“心为採集主,意为广採集,现识分别五。离此七种,识转为智。”故云:“唯智依止。”^③

法上仍以“三性”(trivabhāva)说来解释他说的“智”(wisdom):

三种同相智者:一缘起、二妄相、三真如。缘起者第七阿梨耶识,是生死

① 我发现,尽管在我表述自己有关地论和摄论思想教义的看法时,结城的著作是最有用的二手资料,但是在此,我还要提及其他一些对我的观点形成具有启发作用的佛教研究成果,其中有:山田亮贤(Yamada Ryōsen)的文章——《唯识教学与末那识的特性》;佐佐木月樵的《汉译四本对照摄大乘论》,尤其是其中第五章;以及胜又俊教《佛教における心识说の研究》,尤其是657—789页。

② T. 2799. 85. 761—782b13.

③ T. 2799. 85. 763c23—26.



本也；妄想者六识心，妄生分别，邪著六尘；真如者佛性真谛，第一义空也。此三解无别，异名为同相。^①

从上述引文，我们看到，法上建构了一幅更清晰的认识论图景。心者，第七心，即阿梨耶识，与智的“缘起”一面相对应，即唯识宗里的“依他起性”(*paratantra-svabhāva*)。意者，第六意，与五种感官识一同代表了智的“妄想”一面，亦即“遍计所执性”(*parikalpita-svabhāva*)或云虚妄分别性。智的另一特性或特征，即与空(Emptiness)等同的真如、佛性真谛，亦即“圆成实性”(*parinispāna-svabhāva*，又称真实性)。智的这一特性未被明确称为第八识。

上面的理论体系初看简单，实则不然。真如，即真实，本义是未受虚妄分别或缘起染污的智，而智却在凡夫心识中起用，参与种种分别活动，并随之前发生的诸事而缘起。上述法义似乎表明，诸法实相(all phenomenal reality)——智的三个方面——最终依止于与佛性、真如等同的第一义空。而妄想和缘起心则暂以阿梨耶识为其依持或根本。

《十地论义疏》中一处极不寻常的论述表明，真如的确被法上释为第八识，该句云：“八识位中，七识无体，依真而用别。”^②这里的八识指的是什么？此八识即是真有(truly existent)，亦是用来指称如来藏的佛性：

妄依真有。是故，辩阿梨耶识共生以为万惑之本。故【胜鬘】经云：“以如来藏故说生死。”是故，如来藏是一切法本。以有二种本故，二处而明也。^③

这些观点与《胜鬘经》和《楞伽经》里的说法一致，我们知道这两部经曾对法上思想的发展产生过某些影响，在这些经典里面，实相之根本是与如来藏等同的众生本具的清净心。在此，我们有理由假定，法上坚持主张，有七种识造成了我们对实相的虚妄分别，而第七识是其余六种感知和意识功能的基础。在一个已

① T. 2799. 85. 764b6—10.

② T. 2799. 85. 771c11.

③ T. 2799. 85. 771b29—c3.



获智慧的人那里,这七种识于认知过程中会以不同的方式起用,因为它们无有自体(real essence)或其他源自真如的体性,也就是说,它们仅如如来藏中所现。因此,根据地论南道大师法上的解释,万法皆以佛性或如来藏(被视为第八识)为其所依。在惑妄生起,而阿梨耶的实体性或永恒实在性被否认的情况下,缘起暂依阿梨耶识的模式进行。

然而,真如在某方面也可说与阿梨耶识完全无关,即,在心与智的本真状态同一时。当分别不再发生,这就是心的自体状态,是“真有”和万法之根本。因此,真如除了被视作七识的终极原因之外,还必然被认为在逻辑上先于其他七识。

我们至今仍无法判定,法上是否意图使第八识或佛性与法性完全同义。在早期《十地论义疏》关于真如的讨论中,法(Dharma)被表述为自体真如(essential Suchness);法上使用了真如法性(Dharma Nature of Suchness)一说,但是法性就其本身而论,从未与佛性或智等同。^①因此,我们无法确定,法上是否打算以如下两种方式来定义真如:一种是作为智(wisdom)的一面,即与佛性等同的第一义空;另一种是法性自身,即理论层面上的缘起共生义(principle),无需依存现象界中的任何具体事例。法上断言,当法佛相应时,就可以见到真如法身。隐含的意思是,二分的法佛可于真如法身中彼此相应,^②无疑,这是关于如来藏的又一种说法。真如义与真如智不二,是如来藏思想的典型特征,但是我们仍旧难以断定法上是否认为法性与佛性同一。^③

要概括法上的心意识体系,有一个包含了如下基本结构的分类法,即凡夫具有七种妄识,这其中包括了它们依之缘起的阿梨耶识,阿梨耶识为第八识所覆,第八识在其空性意义上,代表了心灵本觉的状态以及真如智。阿梨耶识是第七识;如来藏作为真如的一个向度,是第八识,即众生本具的清净心。这种理论没有任何关于染污识的观念可与末那识(*manas*)相对应。

法上为何要发展这种理论?他的观点可能源自菩提流支译的《楞伽经·佛

① T. 2799. 85. 764a8—9。(译注——“故次辨法。法名自体真如。真如法性也。”)

② T. 2799. 85. 773c2。(译注——“见法身佛者。与法佛相应已见真如法身。”)

③ 见竹村牧男(Takemura Makio),《地论宗摄论宗法相宗》,279页,289—292页,竹村讨论了如来藏思想中有为无为不二的观点,作为与法相宗里有为无为二分思想的对照。



性品》，此品认为“如来藏识不在阿梨耶识中”。地论南道通常并不把菩提流支的译著视作权威。求那跋陀罗所译《楞伽经》认为，阿梨耶识与如来藏同义。^①《胜鬘经》将真识或如来藏描述为其余六种感官识和意识的基础。法上更像是从菩提流支而非勒那摩提那里承袭了此说，即认为七识虚妄染污，而八识未受染污，且在认识层面上与其余七识不同。^②《解深密经》亦将第七识指称为阿梨耶识。

如上所示，针对一种观念体系产生了两种不同的说法，这一事实向我们表明了六世纪和七世纪不同派系的佛教学者之间争议的关键所在。在所有综合了如来藏与瑜伽行派观点的经典中，这些经典主要以《楞伽经》、《胜鬘经》^③、真谛所翻经论注疏，以及地论北道和某些地论南道的著述为代表，佛教学者们都未能见到一种共同的明确说法，故而，关于诸识如何流转如何起用的“数位系统”(numbering system)即成了他们中间众多争论的主题。对各种识进行排序的理论依据，似乎是要把列举法作为一种认识工具，以此将各种妄识从觉心以及从本质上永远清净、未受染污的如来藏中区分出来。从最早期瑜伽行派学者关注于对妄识的分析以来，凡夫日常生活中识的流转即成了关注的焦点，同时，众生本具清净心缘起染污的看法则遭到了强烈反对。法上关于七识的分类，综合了瑜伽行派和如来藏思想。完全觉悟了的心灵所具有的心识才是绝对真实的，而阿梨耶识的真实性则以其虚妄而终被否定。

慧远(523—592)，慧远是法上最著名的弟子，曾写下几部极其重要的史学著

-
- ① 《入楞伽经》，北魏菩提流支译，T. 671. 16. 556b29—c1：“大慧，阿梨耶识者，名如来藏，而与无明七识共俱。”“如来藏识不在阿梨耶识中。是故七种识有生有灭。如来藏识不生不灭。”(c11—12)。后面这段认为如来藏识与阿梨耶识不同的话，既没有出现在梵文本中，也没有出现在求那跋陀罗的译本中：“不离不转，名如来藏、识藏。七识流转不灭。”(T. 670. 16. 510b16—17)参见高崎直道《胜鬘经と唯识思想》针对此节所作的讨论。高崎声称，由于前六识刹那灭，故而在某些关于《胜鬘经》的早期注释书中，第七识被认为是心本身。
- ② 菩提流支可能已断言，在他的心意识学说中，可能在假定一个独立的染污识或曰末那识(*manas*)前，只有七种识。第七识是“种子识”，而“种子识”通常被认为是阿梨耶识的别称。见胜又俊教，《佛教における心识说の研究》，第657—665页。
- ③ 鹤见良道(Tsurumi Ryōdō)在《〈胜鬘宝窟〉研究の视点》一文中，对《胜鬘经》和吉藏所作经疏进行了比较；吉藏于注疏中称，“心法智”(knowledge of mental entities)代表第七识，“藏识”(storehouse consciousness)是第八识，即阿梨耶识(第136页)。《胜鬘经》没有讨论阿梨耶识(*ālaya*)，而仅讨论了如来藏。经中的确包含了与南北地论思想体系一致的相同的数位模式。



作,他还深受昙迁、摄论学说,以及《起信论》和《胜鬘经》的影响。慧远的三部著作——一部是注解《起信论》的《大乘起信论义疏》,①一部是注解《十地经》的《十地经论义记》,还有一部题名为《大乘义章》——其中所阐发的义理向我们提供了关于那个时代心意识学说的大量信息。与此同时,慧远提供的信息还使我们得以合理准确地推断出,公元六世纪中国南方各省的佛教思想家在关注什么。慧远的三部作品中,最早完成的是《十地经论义记》,透过这部论疏,地论学派对慧远的影响显而易见。该疏所持的八识说表明,慧远与地论南道大师法上的关系紧密,我们将先就此疏展开讨论。

接着,我们还将阐释慧远的后两部作品——《起信论义疏》和《大乘义章》——以说明慧远从较早期的八识说到“较新”的九识理论的思想转向,此转向表明了真谛对慧远思想的影响。我们同样要问:慧远为何会做出这一思想转变?即他为何会放弃法上的主张而转向新引入的九识论?试着对这一问题作答,须考虑如下事实:慧远,起初乃是地论南道派的一名弟子,在其晚年,他遇见了昙迁并研读了真谛的全部作品,进而意识到需要对其早期著作中的心意识学说做出改变。

在《十地经论义记》中,慧远在谈到凡夫的心识活动时,采用了法上的七识说,并以《楞伽经》作为经典依据:

若依《楞伽》②,别就五识六识七识,以分三种,如彼经中,第七妄识集起

① 吉津宜英(Yoshizu Yoshihide),《净影寺慧远の〈起信论疏〉について》,讨论了《大乘起信论义疏》的作者问题,许多日本佛教学者认为,该疏编撰的时代应是在慧远之后。然而,在中国的佛教传统中,没有人对此疏的作者产生过怀疑。吉津宜英指出,该疏展示了亦见于慧远其他作品的那些基本教义,因此很可能是由慧远的一名弟子写成。平川彰(《大乘起信论》,399页)赞同吉津宜英的看法,并由此推断《大乘义章》的完成时间应在此义疏之前。无论义疏的作者是谁,该疏均准确地反映了慧远的思想观点。虽然我发现吉津宜英的说法很有说服力,我也赞同他在这一问题上的说法,但为了证实我的推论,我还是信任地使用了慧远的其他作品。

② 菩提流支所译《楞伽经》中,与此处引文意思相似的段落:“心能集诸业,意能观集境,识能了别识,五识现分别。”(T. 671. 16. 523c4—5)“本识但是心,意能念境界,能取诸境界。故我说惟心。”(T. 671. 16. 567c14—15)求那跋陀罗所译《楞伽经》:“心名采集业;意名广采集;诸识识所识,现等境说五。”(T. 670. 16. 484b24—25)



之本,说名为心。第六意识遍伺诸尘,说以为意。五识之心了别现境,说名为识。今此当应就后言耳。此皆除,故名为离心……故离一切心意识等。既离心等,当知即用真识为体,真通前七,合有八识。^①

在此,我们看到,上述引文中出现了与法上《十地论义疏》中关于七种识转同样的分析,这七者代表了凡夫妄行中的识用。与法上的思想体系一样,七种识无有真体,并且尽管这较低层次的七识于染污中流转起用,但却以真识为其所依。第八觉心是七识之本,并为七识所依。然而,即便在慧远思想发展的这一阶段,他似乎与其师法上亦有所不同,慧远认为第八识不仅等同于如来藏(如法上所见),还等同于阿梨耶识(法上则将阿梨耶识降为第七识)。这表明,慧远承袭的是求那跋陀罗本的《楞伽经》,而非与本学派对立者地论北道菩提流支所译的《楞伽经》。

阿梨耶者,此翻名为无没识也。此是第八如来藏心,随缘流转。体不失灭,故曰无没。斯乃生死之本性也。妄不孤集,起必由真。故说名色共梨耶生……名色共彼生者,名色共彼真识生也。^②

与法上一样,真谛指出,妄想分别(“名色”)暂依阿梨耶识而起。在慧远看来,此阿梨耶识应是第八识而非第七识。法上和慧远似乎在阿梨耶识的染污本性这一问题上看法一致。他们也同样认为,真识为万法之根本和真体,同时,法上和慧远还将此真识等同于如来藏,而如来藏即是二人所说的第八心。将阿梨耶识视为诸法所依之本识,这一观念同见于地论南北两派中。阿梨耶识与真如之间的联系,与识的体和用之间的联系一样,这一观点得到了地论南道派的肯定,尤其是在法上的作品中;但同时也得到了地论北道的认可,如我们将于下文所见。慧远以集中讨论阿梨耶识与如来藏之间的联系作为出发点,视前者为后者因缘和合之一面,并因此而为真识自身之用。换句话说,在慧远看来,阿梨耶识并未与如来藏完全分离,阿梨耶识的真实性也未如他的老师法上所认为的那

① ZZ 71. 155ab. (译注:亦见 X. 0753. 45. 44b21—c4.)

② ZZ 71. 218b. (译注:亦见 X. 0753. 45. 107c14—18.)



样被否认。法上更愿意将有为 (conditioned) 无为 (unconditioned) 分属两个不同层面, 即阿梨耶识和如来藏。法上的《十地论义疏》认为阿梨耶识是染污识, 慧远后来补充了一个第七识的观念, 使染污识不再与阿梨耶识等同。此第七识对应于真谛所说的阿陀那识 (*ādāna-vijñāna*)。

只要我们查阅一下慧远在受昙迁和摄论思想影响之后, 即, 587 年昙迁于长安开讲《摄大乘论》后, 所作的阐述心意识学说的另外两部注释书, 我们就会发现他在这之后几年发展自己学说体系的一些线索。《大乘起信论义疏》, 一部关于《大乘起信论》四卷本的注释书, 尽管可能的确是由慧远的一名弟子编撰而成, 但还是可作为慧远关于识的独特分类的代表作。该疏将见于《胜鬘经》中的如来藏思想与真谛所阐释的教义融为一体。心具有真如相, 即为诸法体 (the essence of all phenomena) 所充满之第九识。^①《义疏》继续说道, 彻底离言和断绝种种缘的一心 (One Mind), 即是第九识。^②为支持这一著名论断, 它还引《胜鬘经》云: “若无藏识, 不种众苦。识七法不住, 不得厌苦乐求涅槃。”^③心真如者, 即是第九识,^④暗指积极寻求觉悟的动力之源。与九识相较, 真相识 (the true aspect of consciousness) 即是第八识,^⑤又名阿梨耶识, 该识将转化为虔诚向道之心, 于染污的众生界中不离言绝缘而起用。

《大乘起信论》和《起信论义疏》中描述的第七识, 提供了一些有趣的信息, 既表明有关七识的说法受到真谛《转识论》及其相关文本的影响, 但同时又反映出对真谛心识体系所做的某些改动。尽管对《起信论义疏》和真谛的心识体系进行比较并非本研究的目的, 但是这样做对于评注慧远注疏中所说的第七识, 可能会有所帮助。

① T. 1843. 44. 179a21—22. (译注: 原文为“心真如相者即是第九识, 第九识是其诸法体故。”)

② T. 1843. 44. 179a26. (译注: 原文为“于一心中绝言离缘为第九识。”)

③ T. 1843. 44. 179b8—9. 出自《胜鬘经》的引文已被稍稍改变过。求那跋陀罗的译本使用了“如来藏”一词, 而《起信论义疏》使用的是“藏识”, 并且还改变了语句的顺序。求那跋陀罗译的《胜鬘经》原文如下: “世尊, 若无如来藏者, 不得厌苦乐求涅槃。何以故? 于此六识及心法智, 此七法刹那不住, 不种诸苦, 不得厌苦乐求涅槃。”(T. 353. 12. 222b14—17)《起信论义疏》(185c26—27 页) 以更为接近经文原文的方式引用了《胜鬘经》里的同一段话。

④ T. 1843. 44. 179c14.

⑤ T. 1843. 44. 186c15.



不觉心起者是第七识，而有其念者是染心也。通而言之皆是妄识。别而言之不觉是其根本无明。染心是其业识，以后乃至相续识也。^①……

不灭之体即是真心，非第七识。问曰：若七识灭者谁得菩提？谁证涅槃？释曰：心相虽复灭尽，心性犹在。心性在者，即是真识。^②

我们甚至从这些简短的片段中亦可看到，《起信论义疏》归于第七识，即染污识的诸多功用，与真谛关于阿梨耶识的说法相一致，尤其是就需灭尽无明或业识之本方可证菩提而论。此外，《起信论义疏》没有使用阿摩罗识或阿陀那识这两个术语。

上述关于《大乘起信论》的诠释，清楚表明了早期地论思想与昙迁和摄论所传的新观念的综合。心之真如相，即法上所阐述的三相智中的一种，对应于圆成实性或曰真实性。真如心不再被降级为第八识，与法上所指的佛性或如来藏相对应，而是加一级成为第九识，类似于真谛著名的新九识说，名为阿摩罗识。真如是诸法体，即是《起信论》所说的“一心”，离言绝缘的无为心。真相识，与真识相较，是第八识或曰阿梨耶识，又曰如来藏，该识于染污的众生界，以及语言和观念的世界中，积极有力地发挥着作用。因此，阿梨耶识事实上是真妄和合识。在《大乘义章》中，这一点将变得更加明显。

《大乘义章》(Compendium on the Principles of Mahāyāna)提出了一种阐释得更为详尽的八识说。以求那跋陀罗所译《楞伽经》作为经典依据，作者提出了第七、第八识的如下特征：

阿陀那者，此方正翻名为无解。^③体是无明痴暗心故。随义傍翻，差别

① T. 1843. 44. 185c17—20。

② T. 1843. 44. 197c5—8。

③ 在题名为《摄大乘论章》的敦煌写经中，阿陀那识被称作“无解识”(the unenlightened consciousness)，与四惑相应(T. 2807. 85. 1013b28)。《起信论义疏》释“无觉”与“无解”(可能是“无解脱”一词的简写)同义(T. 1843. 44. 182c19—22)。道基的《摄论章》，为凝然的《华严经目章发悟记》所引，列出了阿陀那识的七种名称，其中就包括“无解”。见《大日本佛教全书》，122卷，75b—76a(393—394页)。胜又俊教引用的文字表明(《佛教における心识说の研究》，726页)，凡摄论宗传人一概将阿陀那识视为第七识。



有八。一无明识，体是根本无明地故。二名业识，依无明心不觉妄念忽然动故。三名转识，依前业识，心相渐粗，转起外相分别取故。四名现识，所起妄境，应现自心，如明镜中现色相故。五名智识，于前现识所现境中，分别染净违顺法故。此乃昏妄分别名智，非是明解脱为智也。六名相续识，妄境牵心，心随境界，攀缘不断。复能住持善恶业果，不断绝故。七名妄识，总前六种非真实故。八名执识，执取我故，又执一切虚妄相故。

阿梨耶者，此方正翻名为无没。^①虽在生死，不失没故。随义傍翻，名别有八。一名藏识，如来之藏为此识故。是以经言：“如来之藏，名为藏识。”以此识中涵合法界恒沙佛法故名为藏。又为空义所覆藏故，亦名为藏。二名圣识，出生大圣之所用故。三名第一义识，以殊胜故。故《楞伽经》说之以为第一义心。四名净识，亦名无垢识，体不染故。故经说为自性净心。五名真识，体非妄故。六名真如识，论自释言，心之体性无所破故，名之为真。无所立故，说以为如。七名家识，亦名宅识，是虚妄法所依处故。八名本识，与虚妄心为根本故。^②

从慧远关于第七、第八识的解释中，我们能更好地理解他在识的分类问题上与其前辈法上之间的差别。上述慧远对阿陀那识和阿梨耶识所下的八种定义表明，妄执有我(ego)和不断累积的业(karma)，即是阿陀那识，而其根本则在阿梨耶识中。第七识所涉活动范围非常广泛，但由于法上的体系中并没有末那识或阿陀那识，故于法上的《十地经疏》中未见说明。对慧远而言，第七识，即阿陀那识，其基本形式和内容皆从我执中获取；第八识是由染净之习气和种子和合而成的识，分别包含了存在论意义上的真与妄：

-
- ① 称阿梨耶为“无没”，未见于真谛任何现存的作品中，尽管法藏(《大乘起信论义记》，T. 1846. 44. 255c4—6)和其他人均将此说归于真谛。该词确实出现在了敦煌写经《摄大乘论章》中(T. 2807. 85. 1013a27—b1)，该写经可能出自真谛的一名摄论宗传人之手。“无没”一词与真谛翻译风格之间的联系很难解释清楚。也许“无没”一词曾被用于这位印度大师的某些已佚的作品中。
- ② T. 1851. 44. 524c7—525a1。虽然《摄大乘论》中，阿梨耶识乃是心中流转的种子依止之处，但慧远却未视阿梨耶为习气种子含藏之所，而视之为真如以及无明发起之源，因此而缓和了来自《摄大乘论》的影响。



亦得说九。故《楞伽经·总品》中云：八九种识，如水中之波。其状如何？分别有二。一真妄分别，以说九种；妄中分七，谓六事识变与妄识；真中分二，谓阿摩罗及阿梨耶。义如上辨。以此通前，故合有九。二真妄离合，以说九种。独真为一，所谓本净阿摩罗识。真妄和合，共为八种。^①

阿梨耶识的真实体性即是如来藏、圣智、第一义心、无垢净识、真体、真如实相，与阿梨耶识八种译名中的第一至第六种相对应，并与法上关于佛性或如来藏的说法，以及真谛关于第九识，即阿摩罗识的观念相一致。^②第四种译名——净识或无垢识，除将其“净”归于阿梨耶之外，清楚地表明了真谛的阿摩罗识对慧远诠释的佛教心识说产生的影响。《大乘义章》所示八种译名中的最后两种，将虚妄心的流转归于阿梨耶识，这与法上所说阿梨耶识的特性以及真谛的体系相一致，但《大乘义章》又给阿梨耶识加上了与如来藏相连的净性。

真谛对慧远义学思想发展的影响最明晰的证据来自对阿陀那识的描述，在法上的现存著作中则找不到这一说法。真谛在多部著述中使用阿陀那识来指称凡夫染污的第七识。描述此心法或功能序列更为常用的术语是末那识(*manas*)或染污意(*kliṣṭa-manas*)。真谛主要关注于此运转过程产生我执的作用和包含的内容，在对面真谛思想的分析中我们会看到，这种观念也被慧远完全吸收到自己的心意识学说中。^③

尽管如此，慧远体系中的意识结构仍然坚持了法上以真识为诸法所依的信

① T. 1851. 44. 530c8—14；《楞伽经》原文，T. 671. 16. 565b24（菩提流支）。在求那跋陀罗的译本中，没有章节与引文中所说的“总品”相对应。

② 真谛在下述文本中谈到了阿摩罗识：《转识论》，T. 1587. 31. 62c19—20；《十八空论》，T. 1616. 31. 863b20—24. 864a26—28；《三无性论》，T. 1617. 31. 872a5—15；《决定藏论》，T. 1584. 30. 1020b11—27, 1022a15—17, 1025c23—25, 1031a3—5。这些段落将于第五章再作讨论。《大乘庄严经论》亦解释了该词的用法，T. 1604. 31. 623a9，一般认为该论为无著所作，唐代波罗颇蜜多罗译。

③ T. 1851. 44. 530c9—16。尽管慧远引用《楞伽经》作为他关于阿陀那识这一说法的经典依据，但是以阿陀那指称第七识的说法却未见于《楞伽经》中。胜又俊教（《佛教における心识说の研究》，668页）指出，阿陀那这一观念乃是慧远后来的作品中发展出来的，表明了真谛对慧远思想的影响。



念。知觉和心念的变化之所以能够发生，只是因为它们与心的真实性相依，而此真实性即是智慧与真如：“真心变异，为彼妄法。真外无别妄想法故。故[华严]经^①宣说：‘一切虚妄唯一心作，所谓唯一真心所作。’”^②

回到早先提出的议题，如所周知，慧远以求那跋陀罗所译《楞伽经》和《胜鬘经》为主要依据，将阿梨耶识与如来藏联系起来，我们从中看到慧远与其南道地论业师不同，在思想观念上发生了转向。那么，这些观念的转变为何会出现在慧远的心意识学说中？首先，法上的心识运转体系代表了某一较为早期的瑜伽行传统，而此时世亲和无著的许多重要著作尚未被完全翻译出来。这一传统对累积妄念的妄识或心理作用的第七层次并未展开讨论。而关于第六意和五种感官识的说法则基本上是瑜伽行派之前早期佛教六识学说的体现。位于七种染污识之上的是与真如(Suchness)的真实性相联的心灵的觉悟状态(如来藏)。世界的流转最终追溯至意识源头(如来藏)，而此源头自身是无为的，似乎与佛同一，又似乎以某些不甚明确的方式等同于法性。总的来说，法上在南中国佛教中留下的独特印迹很可能代表了南道地论的早期形式，他将众生所具最圆满的识等同于庄严的真如实相以及相伴而生的真如智，并视之为人类经验所依。这样的识，即如来藏，最终对识的染污状态或阿梨耶识做出了否定。

慧远与法上不同，他将阿梨耶识分成一个双向的运行系统，这也与《胜鬘经》将如来藏分为空(empty, śūnya)与不空(not-empty, aśūnya)一体两面不同。^③《胜

① 此处引文《大正藏》误作出自佛驮跋陀罗所译《华严经》的卷26，实则出自该经的卷25：“又作是念，三界虚妄，但是心作。”(T. 278. 9. 558c9—10)。可与较佛驮跋陀罗所译经更早的西晋竺法护的译文相对：“又复思惟，其三界者，心之所为。”(T. 285. 10. 476b9—10)虽然鸠摩罗什在任何一部译经里均未像佛驮跋陀罗那样用“一”字来修饰“心”字，但是鸠摩罗什的一段译文(T. 286. 10. 514c25—26)却与佛驮跋陀罗的译文完全一致。唐代实叉难陀的译文最为晚出，“复作是念，三界所有，唯是一心”(T. 279. 10. 194a13—14)。

② T. 1851. 44. 527b21—23。

③ 《胜鬘经》中有关如来藏空(Empty)与不空(non-Empty)体面的讨论，见 T. 353. 12. 221C12—23(求那跋陀罗译本)，以及 T. 310. 11. 677a19—29(菩提流支译本)。英译本有 Diana Paul 的 *The Buddhist Feminine Ideal* (Missoula, 1980)，以及 Alex 和 Hideko Wayman 的 *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā* (纽约, 1974)。



鬘经》是慧远最喜爱的经典之一，他还为之做注，即《胜鬘经义记》，尽管在现存的《胜鬘经义记》中既没有提到阿梨耶也没有出现如来藏，但此经很可能在事实上对慧远有关阿梨耶识的新解产生了影响。在《大乘义章》中，慧远的确坚持真心之中有本净的阿摩罗识，以及随妄识流转的阿梨耶识。^①他还公开引用了真谛所译《摄大乘论》中的一段，而《起信论义疏》则从未有过此类引用。与法上一样，慧远也认为所有的虚妄观念都来自于一个虚幻的世界，而阿梨耶识则为此由心所造的染污世界之基石。不过与其前辈不同的是，慧远触及的资料更为丰富，他对感觉信息的表现，以及对此信息进行估量、判断的自我，都进行了更为细致的现象学分析，并借用真谛理论中的阿陀那识(ādāna-vijñāna)来指代这一自我。由于阿陀那识无法保有和唤起过去的欲望和习气，^②因此这些过去习气的累积或存放就必须从自我的执取功能中脱离出来。出于此种考量，慧远在接触到真谛译的瑜伽行派作品之后，自然就会发现法上的体系在这一点上的不足。

有关慧远和法上学说上的分歧，还有一点必须予以关注。在法上形成的观念之中，心灵对事物本质的任何真实认识都必须以实在本身为基础。他的论证基于一个前提假设，即无实在内容或无本体性的状态无法支撑起人类的经验世界。因此，阿梨耶识作为运转机制不断催生无明，但其本体性必然植根于某些实际的真实之物，或说真如之中。据此，我们就能理解菩提流支译《楞伽经》中所言：“如来藏识不在阿梨耶识中”，概因阿梨耶识本身并非实有。阿梨耶识只不过是作为错误认识的源头而暂时或临时存在罢了。

慧远在对心识活动所有模式的排序中有所游移，这一点亦与法上不同。在法上的体系中，催生无明的仅有七种识，尽管在认识活动中各有其用但都不能实在自存。在对识的所有(all)模式进行排序时，这其中包括如同真实存在的我们的经验在本体论意义上的真实本性，就会出现第八识，用以描述事物如何存在于世，即事物如何无我亦无虚妄分别的如其所是(真如)。我怀疑法上之所以对意识成分进行如此排序，是为了概念上的清晰。七种识对应一切凡夫认知活动中

① T. 1851. 44. 530b7—11.

② T. 1851. 44. 527c1—2.



的共同结构；^①但这些仅仅是暂时的。第八识则代表内在于一切人认知活动中的真实结构。我认为法上的意图是用真如(*tathatā* 或 *Suchness*)一词来替代《楞伽经》中的“如来藏”。更准确地说，法上用真如来诠释如来藏和佛性，以此泯除本体论和认识论上的各种范畴之间的差别，这是瑜伽行派最常用的手法(亦见于中观派的某些派别中)。提出两套序列系统其目的是为了表明前七种认知模式在认识论上有别于第八种，尽管在本体论上八者无所分别。以此观之，阿梨耶识就其功能而言，必须是独特的，且必须从如来藏中分离出来。

反观慧远，他以阿梨耶识诠释如来藏，此做法为法上所无，而与《胜鬘经》的解读有关。^②正是在这一点上，我们看到慧远泯除了阿梨耶与作为第八种认知模式的如来藏二者之间的差别。他还常常区分出第九种模式作为阿摩罗识(*amala-vijñāna*)，或作为真谛所指的真实性(*pariṇiṣpanna-svabhāva*)。慧远对意识进程的排序，可能依据了法上使用过的同一原理，同时部分融合了真谛的心识学说。然而，认为真心(*True Mind*)的部分作用——即《起信论》中所称的阿梨耶识——会引起垢行，这确是慧远的个人创见。摄论宗不认可此说，而《起信论》本身亦说只有善行才由真心所致。^③与摄论宗将阿梨耶视为心灵的一种染污功能不同，慧远视此第八识为既净且染。这是慧远思想中最为独特之处，而视阿梨耶

① 也许这七种心法最早就是由《胜鬘经》提出来的：“于此六识及心法智，此七法刹那不住。”T. 353. 12. 222b16。

② 见慧远自《胜鬘经》中引用的文字：T. 1851. 44. 530a25—26。无论是求那跋陀罗还是菩提流支所译的《胜鬘经》，均未使用“藏识”一词来指称如来藏。也许慧远掌握的是一部现已不存的《胜鬘经》译本，又或者他将更为常见的如来藏与藏识一词做了置换，这是在《楞伽经》中出现过的一种做法，藉此将如来藏与阿梨耶识等同起来。见本人的文章，“The Concept of Tathagatagarbha in the *Śrīmāla-devī-sūtra*”。吉藏在他的《胜鬘经宝窟》(T. 1744. 37)中引用了一位不具名的注释者的观点，此人将六识等同于事识，将第七识在迷时等同于心，而在悟时则等同于法智。第八识是藏识或阿梨耶识，即暗示了如来藏是第八识(83b25—27)。吉藏还引用了《楞伽经》，举例说明他的同时代人是如何融合了阿梨耶与如来藏：“此如楞伽说。六七非受苦乐，非涅槃因。藏识受苦乐，是涅槃因。”(83c18—19)如来藏无疑是有为法和无为法的基石，因此将对染污归咎于如来藏的否定就成了一个悖论，这部分是由于汉传瑜伽佛教各派之间的教义冲突所致。

③ 常盘大定，《佛性の研究》，页 196—200，对慧远的观点与《起信论》做了比较。常盘大定认为，慧远将混杂着染污的一心(*One Mind*)与他自己对阿梨耶识的看法结合了起来。他还认为，在有关阿梨耶识的阐释上，慧远似乎与《大乘止观法门》的作者、陈朝的天台宗慧思的观点相近。



识与如来藏同一则强化了这种特质。摄论师慧延在坚持本宗瑜伽行派教义的同时,亦认为第八识并非净识。尽管《起信论义疏》的作者引用了慧延的作品,表明对其有所借鉴,但在此问题上,他却与摄论思想分道而行了。^①

《大乘义章》同样也依从阿梨耶识有染净两面之说。虽然很难从书中看出真如心或第八识是否对染污行为也有影响,但其中似乎暗含此意,因为书中视阿梨耶识与如来藏同一。

尽管慧远有别于法上,亦有别于真谛,认为阿梨耶识具有双重性,即结合了与根本识和官能识分别对应的真、妄两种观念,但他同样也论及了一种在阿梨耶识统摄下关于凡夫染污心法的八识理论。换言之,第八识的一部分是虚妄的,与法上的第七识和真谛的第八识相对应。当阿梨耶识的真实属性藏匿不见时,意识就表现为虚妄。撇开此点,正如我们在《大乘起信论义疏》和《大乘义章》中所见,一种九识体系将诸法体在其清净本性中的依止者归于真如,并将此第九识等同于一心(One Mind)或真如相,《大乘义章》又将其等同于阿摩罗识。此第九识超越了语言和概念。从功能上看,至阿梨耶识或如来藏这一层面,语言和概念才开始起用。

在慧远和法上关于意识进程的构架中,支撑凡夫心识活动并使之能产生作用的,是等同于真如和佛性(如来藏)的意识本身。不过,当慧远提出一个与如来藏相关联且具有双重性的阿梨耶识时,他就与法上分道扬镳了,因为法上视阿梨耶识为完全染污之识,且与如来藏相分离。法上否认阿梨耶的真实性,仅视其为诸法暂时所依。慧远则将染污之阿梨耶与一净识相融合,此净识乃是其他一切意识活动的基础,即如来藏,而这样的融合则是菩提流支的北地论宗和法上所强烈反对的。即便在其最早期著作如《十地经论义记》中,也很难看出慧远为何将阿梨耶与如来藏相融合。而这种将如来藏和染污之源联系起来的做法,无论是法上还是真谛都是难以认同的。

北道地论

菩提流支的法脉由其大弟子道宠承传而下,即所谓的北道地论学派。由于

^① 见吉津宜英(Yoshizu Yoshihide),《净影寺慧远の〈起信论疏〉について》,页85—86,关于慧延与慧远观点所做的比较和总结。



历史上有关地论北道思想特征的文献匮乏,使得即便是粗略地重建此宗法统亦殊为困难。北道的流行传布远不及地论南道。但是从其他僧人论及“地论大师”的作品中,我们还是能推测出北道地论的某些基本教义的要害。

隋代天台大师智顛(538—597)在其《法华玄义》中总结了可能是地论北道或分裂前的地论思想的特点:“若地人明阿梨耶,是真常净识。”^①“此是地师所用,据八识是极果。今《摄大乘》破之,谓是生死根本。”^②这两段非常简短的文字将阿梨耶识视为意指修行实践最终结果的第八净识,我们可以推断出这完全不是法上的观点,因为他以第七识为阿梨耶识、为生死根本,继而为染污之源。同样,智顛提到的这两段描述也无法与真谛的观点相合。那么,是不是慧远被当成了南道地论宗思想的典范?尽管有人可能会争辩说慧远更像是一位独特的思想家而非南道地论的典型代表。但由于法上坚持阿梨耶识为第七识而非第八识,且为染污识,所以对地论教义的如此描述指向的当是慧远一系的南道地论宗。以阿梨耶为第八净识也许曾是不为法上认可的一个南道地论宗的主张,亦或者曾是北道的教义。不过真谛一直以来被视为北道地论教理的来源,所以既然智顛说摄论师反驳了“地论”的观点,则可推断其所指当为地论南道。很明显,既然法上的思想与这两段的描述完全不符,则智顛所指必是慧远一系。

隋代三论宗最著名的大师吉藏(549—623)亦评述过地论宗,及与地论宗意见相左的真谛的摄论宗,语见其所著《中观论疏》:

又,旧地论师以七识为虚妄,八识为真实;摄大乘师以八识为妄,九识为真实。又云八识有二义,一妄二真。有解性义是真;有果报识是妄用。《起信论》:“生灭无生灭,合作梨耶体。”^③《楞伽经》亦有二文:一云梨耶是如来

① T. 1716. 33. 744b20—21。

② T. 1716. 33. 794c29—795a1。

③ 《起信论》原文出自 T. 1666. 32. 576b8—9, 英译为:“What is referred to as ‘non-arising and non-ceasing’ and ‘arising and ceasing’ are combined, neither being identical nor different. This is named the *ālaya-vijñāna*.” 出自 Yoshito S. Hakeda 的英译本, *The Awakening of Faith in Mahāyāna* (纽约, 1967), 36 页。



藏；二云如来藏非阿梨耶。此一品正是破地论人义，不破数论等。^①

由此段引文，“旧地论师”所持观点与法上相类，即以第七妄识为阿梨耶，以第八识为如来藏。这种看法亦与菩提流支和地论北道相一致，他们亦将阿梨耶与如来藏区分开来。很多日本佛教学者也持此说，他们认为地论宗的原初形式当如菩提流支所倡，而地论南道（在我看来法上除外）则偏离了这些早期的思想。不过，如果我们换一个角度来解读此段引文，则可说地论南道为文中“旧”字所指。也就是说，如果第七识不是阿梨耶，而第八识才是阿梨耶，那么终极实在就是阿梨耶识或如来藏，这正是求那跋陀罗译本中所主张的同一，而据信他的译文是慧远所用经典的来源，后者则将阿梨耶识与如来藏这两个观念结合起来。故而，在慧远将阿陀那(ādāna)这一观念引入之后，南道地论方可被视为一个八识体系，第八识即被视为真实的阿梨耶识或如来藏。求那跋陀罗的译本为部分南道地论宗人所用，这意味着法上出于某些未知的原因，自行选择了菩提流支的译本，而抛弃了他的业师勒那摩提所选定的求那跋陀罗的译本。不过，关于这点仍然存疑。

也许北道地论已经偏离了地论宗的原初教义，他们将阿梨耶识与如来藏相分离进而打破了原本统一的地论体系，亦如法上所为。引文中，吉藏还提到另一不具名的宗派以二义诠释阿梨耶识，称第八识有解脱性则为真，有果报之识用则为妄。吉藏在此引用了《大乘起信论》，可能暗指慧远一系的宗派教义，从慧远的《大乘起信论义疏》和《大乘义章》中皆可见端倪。接下来，吉藏用《楞伽经》说明阿梨耶或即如来藏或非如来藏，二论抵触不合，法上似乎依从菩提流支的译本选择了自己的立场（阿梨耶非如来藏），而慧远则基于求那跋陀罗的译本似乎站到了另一面（阿梨耶即如来藏）。如果我们参考吉藏所说，以第七识指代阿梨耶而第八识指代如来藏，并注意上面那段引文中引自《楞伽经》的那两句，则吉藏在此说阿梨耶与如来藏同一将与地论教义不合。由此可见，某些早期形成的地论教义并未将这两种识的功用等同起来，而法上所坚持的正是此义。正因为地论的

① T. 1824. 42. 104c7—13。吉藏将清净之第八识这一观念与地论宗联系起来，同时将第八净识与阿梨耶和慧远的思想等同起来。据 Koseki,《吉藏的大乘玄论》，208—209 页。关于慧远理论进一步的思想发展，吉藏不是有所忽视，就是根本一无所知。



其中一派认为阿梨耶识具有净识之用,所以在我看来,慧远可能试图用自己对佛教心识学说的诠释将地论南北两道统合起来,很可能北道地论起初就对阿梨耶识和如来藏做了区分,这就为慧远后来将阿梨耶识解析为代表修行实践之极果的净识提供了合理的论证基础。南道地论,自慧远开始,泯除了阿梨耶与如来藏之间的差别,称如来藏就是阿梨耶识。

关于北道地论的思想仍然留有许多疑问,原因在于我们尚不清楚第七识和第八识究竟何指。按照几位日本佛教学者,如胜又俊教和坂本幸男(Sakamoto)的看法,地论北道的菩提流支似乎只信奉七识说,即以第七识为阿梨耶识。^①由于菩提流支所译《楞伽经》区分了阿梨耶与如来藏,那么如来藏必然代表了一种可视为真实的第八识。然而,一心赞同此说的却似乎是早期南道地论诸师中最为著名的法上。地论北道的特点也在于以阿梨耶识为诸法真实的依持(support),这暗示了诸法所依之阿梨耶识或终为虚妄,或即是真实本身。无论是哪种情况,在法上和地论北道之间都存在一个关键性的区别,即,对法上而言,真实的依持者不可能在阿梨耶识中。合理的假设是,北道地论以阿梨耶为虚妄之第七识,但同时也将其视为诸法所依。南道地论在此依持问题的看法上异于北道。法上认为,我们经验到的世界有两种依持。我们的日常世界乃依持于妄识,即独以惑妄(阿梨耶识)为根本——此处,他保留了北道地论以阿梨耶为第七识的数位系统,但否认了以阿梨耶识作为诸法所依。于是,如来藏成为诸法最终的依持,而阿梨耶只是暂时为惑妄所依。这最终使得法上眼中的佛智(*jñāna*)成为无为法(*asaṃskṛta*),而在与阿毗达摩教义更为相近的北道地论中,阿梨耶和一切智(*jñāna*)则是有为法(*saṃskṛta*),且与如来藏相离。

北道地论以阿梨耶为诸法真实所依。湛然在其《法华玄义释签》中说到:“北

① 这一说法的依据,见凝然(1240—1321)撰于1292年的《华严十重唯识圆鉴记》,书中探讨了四种大乘的心理理论。其中所列的第二种即菩提流支的说法,称菩提流支仅确立了七种识,凝然继续谈到的第四种理论指的是真谛的说法,认为真谛阐释了一种九识说。《大日本佛教全书?华严宗》,42:82b(524b)。坂本幸男(《华严教学の研究》,页386—387)依据菩提流支所译经文指出,七识与八识同为菩提流支所倡;他还指出,菩提流支所译《楞伽经》在称阿梨耶是第七识还是第八识的问题上有所游移。而凝然在其《华严孔目章发悟记》中明确指出,菩提流支仅解释了七种识,视第七识为阿陀那识,而没有谈到八识或是九识。见《大日本佛教全书》,122:70b(388b)。



道计阿黎耶以为依持；相州南道计于真如以为依持。此二论师俱禀天亲，而所计各异，同于水火。加复《摄大乘》兴，亦计黎耶以助北道。”^①在《法华文句记》中，他又对地论南北两道做了如下描述：“南计法性生一切法。北计黎耶生一切法。”^②

然而，如我们在法上作品的残篇中所见，他不仅将法性(Dharmata)视为诸法最终的依持，同时亦承认阿黎耶为一切染法所依。湛然在评注中似乎的确不曾对此做出解释。不过，法上注疏中的一些观点的确与南道地论最具特色的观点相背，实际上却与我们在此描述的北道地论的观点相合！

地论宗与摄论宗之比较

慧远发展自己对瑜伽佛教见解的后期作品，无疑受益于真谛的心识学说。在接下来的几章里，我们将对真谛的心识学说展开讨论，而在此之前还需对地论和摄论两宗教义上的关联做一些评论，这将有助于我们将真谛学说置于他所处时代的思想背景中。在《摩诃止观》中，智顓对地论和摄论两宗学人的争端做了如下分析：

地论云：“一切解、惑、真、妄，依持法性。法性持真妄，真妄依法性也。”《摄大乘》云：“法性不为惑所染，不为真所净。故法性非依持。言依持者，阿黎耶是也。无没无明盛持一切种子。”

若从地师，则心具一切法。若从摄师，则缘具一切法。此两师各据一边。若法性生一切法者，法性非心非缘。非心故而心生一切法者，非缘故亦应缘生一切法。何得独言法性是真妄依持耶？

若言法性非依持，黎耶是依持；离法性外别有黎耶依持，则不关法性。若法性不离黎耶，黎耶依持即是法性依持。何得独言黎耶是依持？^③

先不论智顓对地论和摄论两宗在义理问题上所做的批评，单就此处论及的

① 见湛然，《法华玄义释签》，T. 1717. 33. 942c19—22。

② T. 1719. 34. 285a5—6。

③ T. 1911. 46. 54a23—b6。



地论观点而言,如果以法性为如来藏,可缘起无论解、惑在内的一切经验,且以阿梨耶为虚妄的话,则此处的地论观点倒是与法上有关意识进程的架构相应。不过这可能是对法上观点的过分简化,因为在法上那里阿梨耶并非无明的根由,而只是作为不断重复的认知错误的一个暂时所依。摄论批评[南道]地论的观点,反击说阿梨耶实际上是最终的依持,包含了引发愚痴妄行的一切种子,而法性则不受无明的影响。摄论视阿梨耶为染污,而慧远代表的南道地论则认为阿梨耶既净又染。在之后章节对真谛构建的心识体系进行分析时,我们将看到,真谛认为在梨耶依持之外另有一种依持,即净识或阿摩罗识,此识须待阿梨耶的作用泯除后,方可显其自身之用。摄论宗提出了一个净识,即阿摩罗识,来与染污的阿梨耶识相对。这是该宗教义最为明显的特征。

在智顛对两宗思想的描绘中,更具意味的是那些关于诸法真实性为何所造的话题。对地论宗而言——我们假定智顛指的是南道地论——心(*mind*)造一切法的本性。而摄论宗人则针锋相对地指出,缘(*conditioning*)造一切法的本性。也就是说,严格而言摄论宗人并不像地论宗人或后期的许多瑜伽行派大师那样是唯心论者,其教义乃是建立在如下的思想观点之上,即诸法皆由真如缘起,阿梨耶识仅是该缘起过程(*paratantra-svabhāva*,依他性)中非常重要的一环,因而并不具备最终的真实性和圆成实性(*pariniṣpanna-svabhāva*,圆成实性)。与中观派的观点一致,真谛始终坚持并非心胜于物,统摄心与物的乃是缘起法则。

南道地论和摄论宗学者的共同之处就在于,将本善与本真视为一切实在和经验之源。尽管法上更倾向于用真如(*Suchness*)一词来指称这种依持,而真谛则通常是以净识(*Pure Consciousness*)或阿摩罗识(*amala-vijñāna*)与真如一词并举,来指称这种经验之基——它既不可被染污亦不能被净化,因为它始终如一、无为本净。以此观之,使我们的各种经验得以展开的过程乃是由心灵世界与对象世界相互缘起的作用所致。简而言之,地论宗坚持心即(*is*)我们视为客体的世界,而摄论宗则认为只有在对自身缘起过程进行分析时,心才能明白其本质既是被缘起的对象又是被缘起的主体。在《止观辅行传弘决》中,湛然部分记述了真谛所说的因缘体系:

谛三藏云:“阿陀那,七识,此云执我识。此即惑性,体是缘因。阿赖耶,



八识，此名藏识，以能盛持智种不失。体是无没无明。无明之性，性是为了因。庵摩罗，九识，名清净识，即是正因。”唐三藏不许此释，云：第九乃是第八异名。故新译《摄论》不存第九。地论文中亦无第九。但以第八对于正因，第七对于了因。^①

对一切经验的依持做出何种假设，以及对可使意识行为规范化的运转机制如何排序，实为全部争议的焦点，这不单纯是地论和摄论学者之间细枝末节的学术争论，也不是对图式化和构造分类系统的偏执狂热。我们发现，在隋朝真谛作品广为传播的那段时间里，一切由心造的理论已成了一个备受关注的有关存在的问题。是否存在哲学和心理学上的依据使我们可以假定人性本善，进而可以相信人类能够合群而居，并可被教化？放眼今日之世，无论察众人之质还是观众人之行，设想人性本善是否过于乐观？对于像慧远和他的老师法上这样的僧人而言，世人的倒行逆施和谰妄狂放本为虚妄，一切皆以真(the real)善(the good)为本。就此而论，我们可得出这样的结论，即在地论南道诸师看来，恶(evil)是人们对人类行为的性质加以考量时所做出的错误判断。

在人性问题上，真谛与大多数如来藏信徒一样，也属于这样的乐观派。他将认知模式列为九种，其中八种陷于不断强化妄知和妄想习气的封闭系统之中，第九种则超越一切妄想，成为心灵最基本的结构，即成为使自我觉悟得以发生的内在的善。与后来的瑜伽行派思想家如玄奘、窥基等人（甚至可将圆测也包括进来）不同，在真谛看来，凡众生心皆具此本有之善。

众生本具自性清净心的观念已经渗透至所有大乘佛教派别之中，并被用于解决菩萨修行和佛性的问题。后起的华严宗即依据真谛对心的现象学分析来构建和界定了佛性。真谛的法脉经昙迁和慧远之后，至华严宗著名大师法藏时为之一变。华严宗不再强调对心识如何分类，而是转向一个认知的有机模式。不过，若在此论证真谛模式向法藏模式的转变，恐将离题太远。回到本书，在接下来的两章里，我们将考察瑜伽行派是如何追寻语言和概念形成的本质的，并将以真谛题为《转识论》的一部短小论典为依据，来探究其思想中的特质之处。

① T. 1912. 46. 221c2—9.

第三章 瑜伽行派的语言理论

早期印度瑜伽行派重要的经典著作,均由该领域的研究者进行过分析检视,其中最著名的当数《摄大乘论》、《唯识三十颂》和《唯识二十论》。^①在翻译这些作品的过程中,真谛对语言和知觉之间的关系,及此二者共同作用下对态度和行为产生的影响,提出了自己的一些观点。瑜伽行派的语言理论在该派对意识进程(conscious processes)的分析中起着重要作用,所以我会先对其进行讨论,然后再介绍《转识论》这部短小论典中所包含的关于心(mind)的现象学结构。由于真谛在《转识论》中对语言理论所言甚简,并未发展出一套完整学说,因此,我将主要以《三无性论》作为一手资料,对真谛的语言观展开评述。

关于语言以及语言如何影响我们认知自我及我们生存其间的这个世界,有许多佛学著作对这些问题发表过看法。其中部分论述宣称,如果我们能舍弃对语言含糊不清的使用而之以有限定更为严格且意义明确的言辞,我们就可以摆脱语言中的陷阱,进而能愈加准确地认知自我及周围世界。早期部派佛教中的阿毗达磨论者(Abhidamarists)就明确持有此说。他们认为,语言能够表达真理(truth),或者说,能够清楚地表明实相(reality),前提是如果我们能以定义十分严格的语项来构建语言。^②另有一些佛教学者则对此说持有颇为不同的见解,其

① 真谛所译的《摄大乘论》在宇井伯寿的《摄大乘论研究》及佐々木月樵的《摄大乘论》中已得到了详细研究。对《唯识三十颂》和《唯识二十论》中所含瑜伽行派教义的深入研究,可见:结城令闻,《世亲唯识的研究》;深浦正文,《唯识学研究》,此书乃是以《成唯识论》中所含的玄奘译文作为研究对象;以及佐々木月樵和山口益合著的《唯识二十论的对译研究》。

② 阿毗达磨(“有”部)派的观点,尤其是在公元5世纪的经典——世亲的《阿毗达磨俱舍论》中所记,很可能受到印度同时代其他派别的时间观念的影响,特别是弥曼差(Mīmāṃsakas)派和正理一胜论(Nyāya-Vaiśeṣikas)派。当时弥曼差派已经发展出一套关于不变语词(eternal words)与本质含义(natural meanings)的理论。正理一胜论派认为,外部世界对应于语言的不同范畴,共相(universals)乃是现实实有(actual entity)。阿毗达磨论者则认为,名(nāman)将义(artha)赋予某个词或话语(vāk),名被定义为对法(dharma)性的指称。所以,名乃是“与义俱生”[接下页注]



中最著名的学者出自两个重要的大乘教派，中观派和瑜伽行派。在他们看来，语言扭曲了我们对自我的认知以及对世界的观念；^①无论人们如何精确或严格地定义语言体系中的语项，这种对语言的重构亦永远无法消除拘囿我们的概念陷阱。

根据大乘佛教思想，要想免除对周围世界的错误观念，途径之一就是探究构成语言的基础，并从中明了我们虽使用各种语言结构来承载思想，但并不能说明这些语言结构本身能够表达真理或描摹实相。诚然，语言具备有效的社会公共功能，使人们可以相互交流，建立起人际关系，并在我们所处的各种团体中促进相互理解。然而，实相却无法借助语言媒介来了解，而必须以一种非常个人和直接的方式去体悟。受到语言影响的心灵话语(Mental discourse)亦非大乘行者推崇的个体化、直接化的了悟。他们认为，心灵话语是在各种概念基础上由虚妄分别而成，而那种对实相进行的在语言之先、自我觉察式的了悟则与心灵话语无涉。凭借这类直接的了悟，我们在观照世界时方可不受扭曲了的语言媒介的影响。

许多意义理论和真理论(theory of meaning and truth)都暗含本体论论断，认为语言联系着某个纯客观的世界。与之相反，语言交流理论(communication-oriented theory of language)常常会对这些意义理论和真理论提出批评，一则认为它们做出的本体论论断不合理，二则认为它们未意识到隐含在每一特定理论

[接上页注](*arthasahaja*)的，并能传达法的本性。对阿毗达磨论者来说，正确的知识就是去认知被专门清晰定义过的名，那样的名会是义与法性的传达者。见 Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, 22—27 页，以及 Jaini, “The Vaibhāṣika Theory of Words and Meanings”。

- ① “事实上，[大乘]佛教学者会将我们的思维与其他心理活动可能涉及到的所有事物都置于同一层次；这将不仅包括，a. 当下确实存在的事物(比如被大众或实在论者认为存在的事物)；而且还包括，b. 当下确实不存在的事物(例如过去与未来之事物)；c. 不可能存在的事物(譬如兔角)；还包括，d. 若说其存在则造成逻辑矛盾的事物(例如石女之子)。”见 Matilal, “Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic”, 103 页。知识在构造上所具有的先验特性，被叠置于世间的物体或已知的事实之上。大乘佛教学者基本上是唯名论者，声称语言仅具概念性和实用性，而无本体论基础。见 Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, 5—8 页。尽管中观派认为对现象世界的任何断言都会导致语义矛盾，晚期的瑜伽行派逻辑学者(自陈那始)最终还是宣称，语词的意义可以指谓概念(内涵)，不过不能用来指谓特称(外延)。见 Matilal, *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, 39—49 页, 159—162 页。



背后的形而上学预设，^①三则认为它们忽视了自然语言的结构可用以日常实际交流为目的的行为模式来加以描述。除此之外，这类理论还无法对交流的意向(intention)进行分析。交流理论对语言的看法，亦如许多大乘佛教学者所倡，认为语言和对象之间的任何对应或联系，都是极其矛盾和混乱的。

瑜伽行派的语言观重点关注语言的交流功能，尤其是语词形成的随意性，语言指称(reference)的意向性，以及语言对态度和行为的影响。与所有大乘佛教学者一样，真谛对语言可以表达真理的提法深表怀疑，并对实在论者的语言观提出了尖锐批评，因为实在论者认为语言可以指称经验世界中的对象；比如阿毗达磨论者，他们就持此种观点，故而也最易受到真谛的批评。

真谛的两部较为短小的译著——《三无性论》^②和《转识论》，^③阐释了瑜伽行派对语言的看法。瑜伽行派关注的是交流过程中的语言，在对此展开深入探讨之前，我将先讨论在语言和对象之间存在的所谓的联系，因为正是这种联系形成了我们有关语言和所指的部分常识性观念。

语言和真的关系

“命名”(Name Giving)

《三无性论》开篇就提出了两个问题：为世间万物命名是否是了解世界的关

- ① 然而，以罗素为代表的一些哲学家试图发展出一套表述理论，即利用量词来消除语法上的主语，以此来避免本质本体论(ontology of substance)。奎因同样赞成发展非指称性的语言，以此避免作出任何本体论承诺。见 Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, 第7章及第13章。
- ② 《三无性论》(T. 1617. 31. 867)乃是对现象的三种非实在性的解释，作为理解现象本性的三种途径，包括：分别性(*parikalpita*)，依他性(*paratantra*)和真实性(*pariṣpanna*)。《三无性论》与《显扬圣教论》(T. 1602. 31. 557b4—560b1)的第七品“成无性品”据推测都源自同一部经典，后者系无著编撰，玄奘于645年译。宇井伯寿《印度哲学研究》，6:207—358)比较了玄奘与真谛译文中的相似部分，并对真谛的文本做了分析。
- ③ 《转识论》(T. 1587. 31. 61)据称是对世亲所著《唯识三十颂》的译释，它以识转(*vijñāna-pariṇāmu*)理论为核心，概括了八种识及其相应的功能。《转识论》中不时提及真谛所独创的第九识，阿摩罗识(*amalavijñāna*)，真谛将其作为其他八种识的超验基础。我将在下章中对此展开讨论。见宇井伯寿，《印度哲学》，6:405—497，关于玄奘与真谛译本的比较，以及关于真谛译文的分析。



键所在？用语言来描述，并赋予各个事物的属性（相），是否提供了关于世间之物的准确知识？

针对此二问，真谛作了如下解答。贴标签或“命名”纯粹是一种随意之举。实际知识，或者说以交流为目的的知识，是通过属性的直接领悟而非通过命名或是仅仅贴个标签就能获得的：“谓名言所显诸法自性即似尘识分……由相无性，说名无性。何以故？如所显现是相实无。”^①

我们凭借各种属性或特征来进行认知，其方式与我们经由媒介感知各种识相类。感知模式的这种相似性构成了公共理解和公共交流的基础。一语项的含义（sense）或意义（meaning）仅存在于心理层面上，而非存在于语项本身，这构成了语词所指（referent）存在的基石。我们不能仅仅因为有某种含义或意义存在，便得出有一外在对象或客体存在的结论。即便不考虑语言的真值（truth-value）问题，语言也同样是可理解的、有意义的和实用的。

根据瑜伽行派的说法，我们之所以可以相互交流乃是因为事物间存在着官能（functional）联系，这种联系被称为事物的属性或特征（lakṣaṇa；相）。属性或法相（aspects of phenomena）特指一物在与他物相互依存或缘起的关系中表现出来的那些特征。事物的属性唯有依存于他者（paratantra）（依他性）才会改变：“谓诸法品类为名句味所依止。”^②对他者的依赖性（依他性）或对官能上相联系的诸法的依赖性，被等同于事物的属性。^③“名”或“符号”无须与构成实在的元素或“所指”相关联，它们只不过是其所指的一些随意的称谓罢了。命名则是根据使用某种特定语言的人所确立的规则，对某种非语言的实在加以标明的过程。真谛在《三无性论》中如是谈到命名：“共期者，世流布所立名字，皆共期契所作，欲令同作一解也。”^④

真谛时代的印度思想中流行着一种普遍看法，认为万物皆有天赋之名（nat-

① 参见《唯识三十颂》第二十四颂，以及安慧的注。《三无性论》1617. 867b24—25, c3—5。

② 《三无性论》1617. 868a2—3。

③ 《转识论》1588. 31. 63a15—16。

④ 《三无性论》1617. 869b22—23；参见山喜房（Wogihara）所编《菩萨地经》，第 50 页。



ural name),掌握这些天赋之名就有了获得真知的可能。^①瑜伽行派却否认名与所指(referent)的本质之间存在特定联系,认为两者间的联系是任意的,因此反对物有天赋之名的说法。^②名,往往被错误地等同于名之所指的本质或属性,而实际上并无任何表明事物本质的内禀结构。名与本质之间不过是一种指称关系罢了。根据瑜伽行派的说法,含义或意义^③被赋予所指,乃是因为属性间存在着某种特定的功能联系,还因为有些可被感知的特性存在。名的存在方式与其所指的存在方式不同,因为名是被随意赋予的,而名之所指则不仅在它们自身相互间,亦在它们和语言的使用者之间,均存在着功能上的联系。含义或意义就是由语言共同体对所指对象的这些功能性特征达成的共识。

“意指对象”(Object Intended)或所指(referent)

瑜伽行派提出了如下论题:语言从根本上来看是意向性的,就是说,语言是人类心智为了对意识对象进行表达和分类而构造出来的,而不论那些对象实际上存在与否。故而,语言之所指就是意识的对象,或称为“意指对象”。

中文的“义”通常被用于指经过命名的言说对象。它表示“内涵”(intension)，“意义”(meaning)或“原则”(principle)^④，系对梵语 artha 一词的对译，而 Artha 在梵语中或表示含义(sense)或表示所指(referent)。Artha 不包含“名”之义，在许多印度的语言理论中，名对于传达某个陈述的含义并不是必须的或必不可少的。在《三无性论》和《转识论》中，反方论者举了大量事例来支持自己的观

① 前弥曼磋(Pūrva Mīmāṃsā)派相信“在语词及其意义之间存在永恒联系”。见 Jayatilīke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, 314—315 页。

② 早期佛教典籍，尤其是《阿含经》，宣称事物具有的某些特性为人们使用某些名称来指谓那些事物提供了基础和依据(Jayatilīke, 297 页)。在柏拉图写的晚期苏格拉底对话录《克拉底鲁篇》中亦有相似观点，认为合适的名称应当是自然的，而非约定的。赫谟根尼(Hermogenes)争辩说，名称是依据习惯用法约定和形成的。苏格拉底说名称是教会人们如何分辨事物本性而使用的工具(388c)，但他也同意赫谟根尼关于“名称是约定的，它对于那些就此名称达成共识的人，以及那些在意指事物前已经对所指之物有所了解的人来说有意义。”(433d—435d)

③ 受 Frege 观点的启发，本人在另一篇文章“An Introductory Note to Paramārtha's Theory of Language”中，就真谛对含义和指称的使用进行了更为专门的研究。

④ 对“义”的定义，见望月信亨《佛教大辞典》，1:493b—c，以及诸桥辙次《大汉和辞典》，9:75—76，28504。



点,他们认为名传达了义(artha),或者说传达了含义和所指(reference),如此则将含义与所指混为一谈。^①在反方论者看来,artha一词既表示含义又表示所指;而正统的瑜伽行派教义则避免陷入此种逻辑错误之中。

要从《三无性论》译文的字里行间去理解瑜伽行派的演绎脉络,首先必须明确的是,在以上几种关于“义(或 artha)”的含义中,真谛译文所要表达的是哪一种。汉语中通常用“义”表示“内涵”或“意义”,绝不见指语言世界之外的对象,这为我们阐明某些更为晦涩的论辩提供了重要线索。从某种程度上说,“义”可能是某个名的所指,这就暗示了这样的所指是意向性的(即,视心的意向而定,并依存于语言的使用者),这一点对真谛和整个瑜伽行派来说相当重要。

命名所包含的是赋予某一所指以名称的过程,该所指是一个被意指的对象,存在于意识之中,而非存在于意识之外。因此,为使相互理解和识别(identification)得以成功进行,语言的使用者必须对意指对象而非对外物达成共识:

以作意为因,外尘为缘,故识得起。若先作意欲取色声二尘,后则眼耳二识一时俱起,而得二尘。若作意欲至某处看色听声取香,后亦一时三识俱起,得三尘。乃至一时具五识,俱起亦尔。^②

举一例可有助于澄清瑜伽行派的论点。在某种假定的文化中,人们相信有各式各样的神灵和鬼怪存在,并且关于那些神灵的交流是可能的。大众对这些

① Artha指的是“被言说对象的意义,即语词和句子的意义”。部分巴利文《阿含经》中试图区分语词及其意义:“某含义中,意义不同,名称也不同;某含义中,意义相同,而名称不同。”见 Jayatilke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, 第 311, 315 页。《胜义论疏》支持自然名称的观点,认为诸法“与名俱生”(opapātikanāma)而非由他人命名。毗婆沙师和无垢友(Dīpakāra)则认为,名“与义俱生”(artha-sahaja),以此表明含义与所指的融合。见 Jaini, “The Vaibhāsika Theory of Words”, 100—101 页。

② 《转识论》1587. 31. 62b10—14。认知指引其注意力向外延伸;它“渴望执取”基于自身感觉材料的某物,于是感知发生了,并且感觉材料作为外在对象而被“执取”。此节出自《唯识三十颂》第十五颂的注释,与安慧的注释相吻合(Lévi 编辑, 33—34 页)。《解深密经》中亦多处反复重申此主题;该主题首次出现,乃是安慧在其《三十唯识释》中所引,见经文第一章(T. 677. 16. 692b19—c1)。《解深密经》中还拿一位变出各种魔法物品的魔术师与具有感受性能构建出外部对象的识相类比(T. 677. 16. 712a12. b16)。



神灵的共同信仰促使人们展开蕴含深意的对话,同时还使他们在谈话之前就预先有了某种关于神灵和鬼怪的观念,尽管那些神灵和鬼怪本身并不存在。

《转识论》中称,要实现交流这一目的,人们无需任何真理观和客观存在的所指。只要有意指对象以及对意指对象达成的共识,人们就可以进行交流;因此,对象真实存在与否的问题是多余的。在下面的章节中,我们将会对瑜伽行派在反驳客观指称必要论并代之以意向指称的观点时,所用到的一些关键论据进行考查。

以意向性(intentionality)为前提的指称

在瑜伽行派的理论体系中,所指的存在是由人们假定的,尽管它可能是也可能不是一个现实对象:“若说分别体,谓三界心及心法。依止及境界更无别体。以似尘义,类为依止。以似尘义,类之名为境界耳。”^①这里,意向性被视为交流和识别的必要条件,据此,语言过程可用意指行为和语言使用者间达成共识的行为来进行有效描述。意指对象是假定的所指,它既是必须的,同时还在逻辑上先于我们所感知到的那些作为对象性质和含义基石的属性。众多语言使用者之所以能以相似的方式意指某物,正是由于事物可被感知的属性构成了有效交流的基础。

瑜伽行派认为,命名在心理上预示了命名者相信有一个此名所指的对象存在。故而,命名,从其指称某物的原本意义上来看,已经假设了有物存在,或者说预设了有与此名相应、与此指称过程相称的某物存在。而这个命名者所标记的对象就是“意指对象”(或称为“意向之物”)。

瑜伽行派还指出语言和对象之间不存在客观联系,以此论证所有对象皆是意向性的,名仅仅意味着所指。人们之所以常常将名的存在误作所指的存在,乃是由于日常语言的使用处处受到实在论侵染的缘故。

① 《三无性论》1617. 870c3—6; 此处对应《辨中边论》的第八颂(*prabheda-lakṣaṇa* 和 *paryaya-lakṣaṇa*); *abhūta-parikalpaś ca citta-caittās tridhātukāḥ tatrārtha-drstir vijñānam tad-viśeṣe tu caitasāḥ*)。见 *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*, 长尾雅人编(东京, 1964), 第 20 页; *Madhyānta-vibhāga-tika*, Sylvain Lévi 与山口益(Susumu Yamaguchi)编(Nagoya, 1934), 30—31 页。安慧在注释《唯识三十颂》第二十一颂时还引用了该颂的第一句。



含义(sense):对意指对象功能属性的理解

《三无性论》简要讨论了含义的心理学特征。之所以会有对世界中可感知形式的分别和理解,乃是因为每一个体皆与语言相关,尤其是与命名相关,亦由于我们的心识结构本就倾向于意指他物,并倾向于将意指之物视为实在。^①换言之,对现象的分别和执著乃是习惯性反复使用语言的结果。这样的分别又是由作为心识(尤其是阿梨耶识)结构基础的若干印象(impression) (“种子”)构成。而大多数人则会不假思索地认为,我们赋予意指对象的名准确地描述了对象的本质:“但有名无义。何以故?如世间于义中立名,凡夫执名分别义性,谓名即义性,此为颠倒。”^②

瑜伽行派声称,名并不指谓(denote)客观世界,对象、共识以及交流都建立在语言的个体或群体使用者的意向之上;为支持上述观点,真谛举出三条论据,将名和义区分开来,用以驳斥持相反意见者。从逻辑先后的角度,真谛提出了第一条论据,大意如下:^③

(a)如果如反对者所称,名和所指必有关联,则将会导致命名在前,而关于对象的认知在后。〈先于名,智不生〉(b)如果名称意谓(signify)了意指对象的本质,则如果没有听闻名称,我们将无法理解此意指对象。〈若此名即是义体性者,未闻名时,则不应得义既见〉(c)因为在没有听闻名称的情况下,我们能够理解被意指的对象,则名称不意谓意指对象的本质。〈未得名时,先已得义〉(d)一旦某人理解了被意指的对象,他也应该理解了对象的名,这种情况并非真实。〈若名即是义,得义之时即应得名,无此义故,故知是客。〉^④

① 《三无性论》1617.31.868b27—c3。

② 《三无性论》1617.31.868a10—12。

③ 作者在这里并非引用原文,而是原文的意译,尖括号〈〉中的文字为译者所加,以为参照,下文讨论另两条论据时亦复如此。

④ 此处是关于反对者的论辩及真谛回应的片段。完整的论辩见《三无性论》1617.31.868a16—26。



无著在《摄大乘论》中对认为名和所指必有关联的观点进行了反驳,^①现将其意转述如下:名是通过约定而被任意赋予对象的,名的确立既不是以含义也不是以对象的属性作为基础。因此,指称的过程也是任意的,并未暗示名和所指之间有任何必然联系。如果名和对象之间有某种严格的必然联系,则名将会成为了解对象体性的唯一媒介。而若果真如此,则我们在未曾听闻某物之名的情况下,将会无法理解该物。然而,名是被随意赋予对象的,这种命名并不以意义或对象的属性作为基础。结果是,我们无须知道其名即可了解该物(或者通过它的含义,或者通过作为含义基石的属性)。因此,名不意谓对象的本质,同时名也不是了解对象的唯一媒介。由此可知,瑜伽行派在名和对象之间找到了一个中介,即对象的属性,正是这些属性构成了含义的基础并使我们能够理解我们所意指的对象。

感知者无须借助对象之名就能理解和领悟意指对象。获得这种理解和领悟的要素,即要有对意指对象的功能特征(functional aspects)进行感知和理解的能力,而功能特征就是那些被我们称为事物属性的东西:该事物如何受周围世界的影响,它又是如何影响他者。

一种观点认为,如果不知道某物之名,就不可能获得关于该物的全部知识。瑜伽行派驳斥了这一说法。既然我们在无涉语词对象在世间存在与否这一问题的情况下,通过讨论语词形成的随意性以及含义与指称的意向性,就可以对日常语言的使用做出说明,那么,我们也不必再费心去关注语言是否表达了真理。当我们将意义与对象的名称相联时,我们面对的是对象的功能、实用特征,而不是对象的真实属性。这些特征乃意指对象所有,而非现存对象所有,同时,这些特征还为我们作为使用某种语言的共同体,提供了对于所经验到的世界达成共识和进行认知的基础。

真谛的第二条论据,从空间性的角度,同样含蓄地描摹了名、义和指称之间

① 见第二章, Jñeya-lakṣaṇa, 真谛的翻译见 T. 1593. 31. 120b12—19; 玄奘的翻译见 T. 1594. 31. 140a14—21。真谛所译的世亲注更为详细地表述了在《摄大乘论》(T. 1595. 31. 191a9—23)中所言甚简的第一及第二种争辩,此二辩亦见于玄奘编译的《摄大乘论释》(T. 1597. 31. 343a21—b14)。



的三重结构：

(a)如若如反对者所称,名称意谓了意指对象的本质,那么若一物有多个名称,则有多少名称,就应有多少【各具本性或本质的】实体与之相应【既然对反对者而言,每一名称意谓一意指对象的本质】。〈若名即是义性,或有一物有多种名,随多名故应有多体。〉^①(b)如果有多少名称就有多少实体与之对应,则不同的表象将会占据空间中的同一位置【如果名和所指之间有必然联系的话,则对每个名而言,都将有一个与之相应的表象】。〈若随多名即有多体,则相违法一处得立。此义证量所违。无此义故,故知是客。〉^②

这第二条论据可详述如下:在反对者看来,名称意谓了对象的【所有】本质,而一个对象可以有多个名称【和多种含义】。瑜伽行派经典对此反驳道,如果一个对象仅有一种本质【实质】,则名【和义】将无法意谓该对象的【所有】本质,因为该对象有多个名【和多种义】,但其本质却是唯一的。因此,没有哪个单一名称能够将某一对象的本质完全描述出来。如果对象的数量和赋予它们的名称一样多,那么每个名称都应指称处于空间中同一位置的不同对象(那将会导致一个空间位置有多个对象),或者每一对象为了和多个名称对应将不得不同时处于多个空间位置中。但是没有物体可以同时存在于不同的空间位置,也没有两个物体可以占据同一空间位置。【在许多语言中】人们用多个名称来指称只占据一个空间位置的特定个体。尽管可以有多个名称,但是任一已知个体都仅有一种本质。因此,名称和它们指谓的对象间并无一一对应的关系,同样,名称和那些对象的本质之间也没有一一对应的关系(而仅有表面的联系,呼为“客尘” āgantuka)。名无须分布于空间(以及时间)中,但物体却需要如此。

真谛在此表明了瑜伽行派的观点,即,在众人共识之物所显示出的属性基础上,建立起来的是名的含义,而不是名本身。有许多对象可以为多种含义、多个名称所指,但它们的本质却是唯一的,在此唯一本质的基础上建立起来的乃是含

① 《三无性论》1617.31.868a21—22。

② 《三无性论》1617.31.868a22—23。关于《摄大乘论》中的指称,参见本章注21。



义,而非名称。名称或可多指,同一名称常暗指多物,但如果不同名称有相同的含义,则它们的所指亦必相同。此皆因含义源自用于表征意指对象特征的属性,反观名称就无此联系,而是随意赋予对象之上。据此,真谛补充说道:名指称对象,乃是根据语言使用者的意向,而含义则是建立在意指对象的功能属性基础上。正由于有含义和指称作为基础,我们才有了通过语言获得共识并进行交流的可能。

第三条论据所用的推理方式与前两条类似,讨论的是不定名(*general names*)或同名异物(*homonyms*)的问题:

(a)既然【不确定的】名称【对其所指】不确定,如果名称意谓了意指对象的本质,则意指对象的本质也将是不确定的。〈三者名不定故。若名即是义性,名既不定,义体亦应不定。〉(b)一名除了特指某物外,还可指称其他多种事物。〈何以故?或此物名目于彼物故。〉(c)因此,在反对者看来,我们可以知道名称,但意指对象仍是不确定的。〈知名则不定物。不如此故知但是客。〉^①

此处的论证考虑了同名异物或同音异义(*homophone*)的情况。同名异物会使听闻此名者联想到除言说者希望指谓的对象之外的多个对象。由于这种不确定的名称被赋予了多个个体,因此这类名称的指称也是不确定的,就是说,它们的指称也被赋予了多个个体。既然不定名或同名异物只能进行不确定的指称,而不可能指谓一个单一的意指对象或对象的独特本质,因此,对于不定名而言,单一指称(*singular reference*),即,确定的指称(*definite reference*)将是不可能的。只有在名称的含义是单一和确定的时候,才可用此名称来指

① 《三无性论》1617. 31. 868a24—27。见真谛所译《摄大乘论释》, T. 1595. 31. 191a24—b26。这段著名的论辩亦见于《尼鹿多论》II. 5 及许多佛教典籍中,如世亲编撰的《俱舍论》(Pradhan 校订本)81 页, 1—3;法称的《释量论》(*Pramāṇa vārttika, Pramāṇa-siddhi*)II, 第十五颂。此段全文如下: *gaur ity eṣā śabdo navasv artheṣu kṛtāvidhiḥ; vāg-dig-bhū-raśmi-vajreṣu paśv-akṣi-svar-ga-vāriṣu nava-svartheṣu medhāvī go-śabdām-upadhāra-yeṭ iti*。“音节 *go* 可以表示噪音、地方、泥土、光、闪电、牛、眼、天或水这九种含义中的任何一种。”



谓某一特定的对象。既然名称的不定使得同名可以异指,故而不能用不定名来指谓意指对象。^①

瑜伽行派对名所属的类,以及名指谓的对象所属的类进行了区分。名和指称在逻辑上不属于同一类,因为一个是语言学上的实体而另一个则不是:“……此名及义皆是客(āgantuka,意为“双方都视对方为外来者”)故。所以然者,名于义中是客,非义类故。义于名中亦客,非名类故。”^②在名和意指对象之间起中介作用的要素是含义,含义既不是完全主观的心理意象(mental image)(思想 idea),也不是客观的所指。含义与我们使用语言时的具体实践有关,从而既有主观的成分,又有客观的成分。按瑜伽行派的说法,通过与他物对比而对事物各种属性(相)所进行的分别,亦如在各种现象以及现象与感知者的联系之间建立起的某种功能联系,成为构建意指对象含义或意义的依据;也成为一种关于实在的间接而又最为近似的知识。

瑜伽行派坚称,对意指对象的认识在逻辑上要先于对诸如蓝或黄,“此”或“彼”之类的特性或属性的感知。依此类推,感知在逻辑上则又先于名称的赋予。换言之,在逻辑顺序上,对所指的注意要先于所指的含义,末后方是命名。

若如汝【指非佛教徒】言:义实有者,用名显义,如灯照色。是义不成。何以故?要先得义后立名故。未得义时不得立名。既由先取义后方立名,取尚不能了义,何况其名而能了耶?以灯照物,义则不尔。要因于灯故能了物,无先了物然后须灯。是故照义不平等也。释曰:言取尚不能了义者,如识先得义,次取青黄,或是非等。从取后方立名。若取能了义,则不应未取之时识已得义。是故不因于取能得了义。名在取后,岂能了也。又若名能了义。余人未识名时,则不应闻名,不得其义。譬如由灯照色,此人因灯能显了色,而余人因此不能见色。无有此义。决定因照能显色故。由名显义

① 真谛认识到,对被认为是预设对象所具有的属性进行分别,不同于给这些对象命名。尽管意指的功能有所不同,可以是区分对象或抽象推断,但意指对象的本性如一。见《三无性论》1617. 31. 870a24—29。由于在玄奘译本中未出现此段,故我们不妨推测它要么表达了真谛自己的观点,要么传递出真谛所遵从的某一瑜伽行派传统的看法。

② 《三无性论》1617. 31. 868a14—16。



则不如是。是故照义不平等也。^①

瑜伽行派的反对者以灯喻来解释命名,试图以此支持己方的观点:名使我们对物的认知得以完成。用灯光来与名相比,乃因二者都是了解对象的手段。^②正如灯光显现了物体的颜色和形状,名也同样可以揭示对象的属性。就如真谛明确指出的那样,对方的这种类比是不成立的。与其说是名,不如说是含义使我们对物的认知得以完成,起码对日常交流而言应是如此。真谛在注解中还指出,既然对方认为指称仅发生于感知之后,那么以灯相喻就是不合适的:如果坚持用灯来类比感知与指称之间的关系,那将意味着某人看见物体【感知】在前,使用灯具【指称】在后。在真谛看来,感知与含义和指称之间的联系皆从属于意指行为——也就是说,首先我们将注意力指向一物并预设此物存在,然后在其与他物以及言说者的功能联系中感知此物的特性,继而再以这些特性为基础得出该物的含义。最后,我们根据含义赋予此物一个名称,即便如此,我们对所指的命名仍是通过约定而成。

由上述论证可知,想要理解我们所运用的语言结构的依据,需要研究的不是世界的本体论结构,而是心灵的认识论结构。以此为出发点,真谛在对瑜伽行派教义的诠释中,进一步勾画了认识论意义上的或“意向性的”对象所具有的底层结构(underlying structure)。

真谛对瑜伽行派心识内在结构的看法

《三无性论》指出,我们习惯性地依据语言结构来进行思考,就好似我们凭借语言范畴区分开的各种表象有着与我们所用的区分方法本质上相联的属性。通过语言系统,我们谈论众多表象,仿佛它们将一成不变。依照瑜伽行派的论述,分别识(discriminating consciousness)需同时具备意指对象和语言这两个要素方

^① 《三无性论》1617. 31. 868b4—17。此段在《摄大乘论》、《摄大乘论释》(见本章注24)及《大乘庄严经论》第十三章十六节,均有引用(Lévi 编辑,第88页)。

^② 类似的将名称视为工具的观点在《克拉底鲁篇》387a—391中亦有表述。



能运转,意指对象是分别识的内容,语言则是我们表达所区分内容的工具。反而观之,如果没有分别这一过程,也就没有了语言,没有了意指对象,也没有了对被视为现存实体的对象的执著。

与瑜伽行派同时代的某些语言哲学家把注意力集中在意义和句子结构上,目的是为了更好地理解公共话语;与他们不同,瑜伽行派虽然也讨论语言结构,但其最终目的却并非为了分析交流过程本身。尽管语言在事实上确实有着实际意义,它使我们得以参与公共话语,但语言同时也影响了我们置身世界的行为和价值。我们的日常话语催生出各种情绪和不同的行为倾向。^①因为这种在语词和我们的行为以及态度之间存在的心理联系,语言的内在特征常被误认为是对象本身固有的。我们迷恋上某些事物,乃是因为它们激起了我们愉悦的情感。而语词本身就常常能够唤起这些情感。建立于与某类语词及其所指的情感关联基础上,并随着这类语词及其所指而不断缘起的分别,逐渐成为一种习惯。由于我们所受到的言语刺激,我们的行为反应也开始遵从固定的模式(pattern)。语言的范式使我们总是围绕某些范畴来进行思考,并使我们依据自身赋予某些词语和概念的情感关联,来对我们所处的环境做出评判。这些范畴和情感成为一种固定框架,一旦出现相似的言语刺激,就会做出可预见的反应。用瑜伽行派的术语来说,个体之所以会对他人和各种现象产生“僻执”(attached),皆因过去种种行为(Karma,业)所种下的“种子”(seeds)。^②

瑜伽行派的认识论中隐含了这样一种行为趣向,即要我们消除与语言因素相关联的一切心理系缚,并朝着更道德的社会行为方式去改变我们的意向。在此,真谛所关注的是如何展现隐含于瑜伽行派语言分析中的哲学和宗教目的。他对认识论的考察并不着眼于描述语言的使用本身,而是注重所有的心理活动如何以某种方式受到语言的使用以及对意指对象进行分别的影响。瑜伽行派试图证明,语言为我们理解由意向性对象构成的世界设下了心理屏障。是语言使

① 真谛讨论了语言的蕴涵性质以及语言如何引导出特定的行为和心理状态。习惯使我们先入为主地将特定的感情与特定的语词相联。见《三无性论》1617. 31. 868b18—c11, c22—29; 869b24—870a8;《解深密经》677. 16. 712c10—25;《转识论》1587. 31. 62c21—63b14。

② 《三无性论》1617. 31. 868b25—c11。



用者的意向,而非语言表述真理的功能,使得交流成为一个有效的过程。因此,要想改变某种行为模式,必须改变的是我们意指对象的方式,这同时也改变了我们交流的方式。

既然对象的意向性之出现要先于关于对象的共识,也先于对象含义的明确表达,那么对象所构成的世界从一开始就是意向性的,是心法(mental states)作用过程的一种体现。对被意指的对象与意指该对象的主体之间关系的理解,才是对这世间之物如其所是之正确理解。最终,真谛对瑜伽行派教义诠释如下,实在世界的两面——色(material)与心(mental),二者相互依存,均视心理过程而定;而同属瑜伽行派传统的其他僧哲,则对心体(mental entity)赋予了更多的本体论意义。我们所处的世界实际上并未被分成两个世界——表象的世界(感性)和观念的世界(超感性)——而是一个独特的统一整体。

在本体论层面上,真谛声称,独立于心理作用之外的意指对象不具任何本体论意义。他也不认为,名或名的含义表达了真理。在真谛的哲学理论中,一种理想的形式语言或理想科学的观念是不存在的。真谛相信,我们是经由如下途径来使用语言的,即我们预先假定了有现实对象作为所指而存在;他进一步解释道,在瑜伽佛教看来,这样的本体论预设乃是基于意指对象的行为,而不是基于任何真理观念。

为了说明对意向性对象的分别如何可能,真谛介绍了瑜伽行派对各种因素的分类,并指出,促成意指行为以及该行为所引发的分别的因素可被归为两类:(1)基于名的不同(即,我们给予各种表象以不同的名称),而预设对象存在;(长劫妄执名义 artha-nāmābhiniṣeṣa-kalpa);以及(2)基于感知的不同,而对意指对象进行比较(自性 svabhāva 和 妄想分别 viśeṣa-vikalpa)。①在真谛译的《三无性论》中,第一类因素集中研究了心识作为支撑分别和日常语言交流的底层结构是如何起作用的。瑜伽佛教含蓄地批评了那些认为我们的(自然)语言足以充分说明实相的语言理论学家,因为这些理论学家除了把名看做是我们感知其指称对象特征或属性的途径之外,并未对名的使用是否有前语言基础做出令人满意的考察。只要我们试图通过语言来表达关于诸多表象的各种观念,就会发现这些

① T. 1617. 31. 868c12—29.



观念是何等的自相矛盾和充满歧义。

真谛列举了在意指行为中基于名之不同而得出的五种分别。^①这个子分类包括：依据名来解释所指，进而与他人交流；对已识别的对象命名；执取那些已经做出的分别为依据，进一步做出更多分别；依据过去那些涉及对象种类和特征的语言信息，对事物进行界定和分类。这个子分类是对下述第二个子分类中的第一项，即“自性(svābhava)分别”的扩展。

第二个子分类，基于感知的不同，对意指对象进行区分，它包括：基于名和对象之间的某种假定联系，对自存的实体(self-existent entity)进行分别；在任一意指对象中的感觉材料(sense data)之间执取差异；感知某意指对象，并将其名告知他人；感知某意指对象，却无法将该对象告知他人，例如动物能感知却无法言说；根据过往行为所产生的情绪效应进行分别；通过命名或无须命名而通过观察来进行分别。^②这个基于意指对象间的差异而得出的分别子类，其所描述的分别行为既考虑到了当下直接的感受，也考虑到了由个体生活中过往心理经验所引发的惯常反应。此处隐含着有一个有趣的说法，即过去经验所产

- ① 《三无性论》将意向性行为分为五类，都是对自存(self-existent)对象所作的预设：(1)基于名的不同，预设意指对象的“自性”(self-nature)(依名分别义自性 *nāmanīśrityārtha-svabhāva-parikalpaḥ*)；(2)基于感知上分别的对象[与其名有必要联系]，预设名的“自性”(依义分别名自性 *artham niśritya nāma-svabhāva-parikalpaḥ*)；(3)基于其他的名分别，预设名的“自性”(依名分别名自性 *nāma niśritya nāma-svabhāva-parikalpaḥ*)；(4)基于对象中感知上的不同，预设意指对象的“自性”(依义分别义自性 *artham niśrityārtha nāma-svabhāva-parikalpaḥ*)；(5)同时基于名分别和感知分别，预设名和对象的“自性”(依名义分别名义自性 *ubhayam niśrityobhaya-svabhāva-parikalpaḥ*)。见 T. 1617. 31. 869a5—b4。对名和对象的这五种区分亦见于《摄大乘论》(Lamotte 编辑, II. 19, 112 页)；真谛译本, T. 1595. 31. 188c9—189a4；玄奘译本, T. 1597. 31. 342a7—13。真谛所译的《摄大乘论释》中对此五类意向行为分别举例并释义，玄奘则只是作了简要疏释而未展开或举例。针对区分名称的第三类意向行为，真谛以事物的外国名称为例，某人一开始不能理解此外国名称，但是通过实践和对名称所属范围和定义的认识，进而能理解此名称。对名称和意指对象的这种区分，见《大乘庄严经论》第十一章，77 节(Lévi 编辑，第 76 页)，在菩萨行(Bodhisattva practice)中则完全不见此区分。
- ② 基于各种名和感知的不同的这六种感知分别，亦见于玄奘所译的《显扬圣教论》，该论与真谛的《三无性论》乃是同一梵文经典的不同译本。对二者平行文本的比较，见宇井伯寿，《印度哲学研究》，6: 219—20。这六种分别似与《摄大乘论》中的四种遍计(parikalpa, 真谛译为分别)相关，四种遍计分别是：svabhāva 自性遍计，siśeṣa 差别遍计，niṣṇāta 有觉遍计，和 aniṣṇāta 无[接下页注]



生的强烈情感的影响力能够扭曲或完全左右感知行为,不过我们无法在此对其展开讨论。

意指行为是对被视为不变的、本质上真实的对象加以分别的基础。瑜伽行派主张,如果我们能明了构成意向性行为的识的转变过程,我们就能够改变那些因草率依赖语言和概念的模式而形成的看法。^①而为了明白构成意向性行为的这些识的转变过程,我们必须对意指行为中所包含的两类结构进行考察,一类是那些基于名的不同而产生的分别,另一类则是那些基于对功能上相联的对象感知的不同而产生的分别。

名的不同乃是源于语言本身,它是生起分别的更为间接的方式。在名分别的层面上,语言是如此深刻而广泛地误导着我们对世界的看法,以至于我们沉浸其中而不自知。我们会认为,对应于经由我们命名的所指,有一个或多或少持久稳固的实体存在,甚至还会认为我们赋予所指的名称准确地指谓了该对象不断变化的属性。

聚中执一分别。谓于色所阴,执我、众生、命者、受者。如是等名,共期所立。执此而起分别。又于多法聚中,执聚为因,谓屋、军、车、衣、食、饮等。如是等名,皆是共期所立。执此而起分别。是名聚中执一分别也。此两即

[接上页注]觉遍计(II. 19),在此四者之上,《显扬圣教论》和《三无性论》还加上了行为的影响(prayoga“加行”)和语言或非语言的分别(vyavahāra和avyavahāra?)。增加这两项的理由我还不完全清楚。它们或是替代《摄论》(III. 8)中所记 sanimitta-darśana-dvaya, nānātva, nāma, artha, svabhāva和viśeṣa的另一序列,亦或是替代《瑜伽师地论》中所举的五种遍计(parikalpita-svabhāva), T. 1579. 30. 703b13—16, 参见宇井伯寿的《印度哲学研究》, 6: 314。真谛和玄奘在各自所译的《摄大乘论释》中都只给出了《摄论》中所列的四种遍计(分别见 T. 1595. 31. 188c1—8及 T. 1597. 31. 342a5—7)而省略了后两种。

- ① 根据《三无性论》,通过反复思考一切心识活动的基础,进而进入通向智慧之路的第二阶段——见道(*darśana-mārga*),包括四种沉思(*paryeṣaṇā*, 寻思):(1)对语言的沉思(*namā-paryeṣaṇā*, 寻思名言);(2)对意指对象类别的沉思(*arthar-paryeṣaṇā*或*vastu-paryeṣaṇā*, 寻思义类);(3)对假定的“自性”虚假或表面特性的沉思(*svabhāva-prajñāpti-paryeṣaṇā*, 寻思自性假);及(4)对分别的虚假或表面特性的沉思(*viśeṣa-prajñāpti-paryeṣaṇā*, 寻思差别假)。见 T. 1617. 31. 875b5—876a11;《菩萨地论》(Wogihara 编辑)第 53—54 页;《法句经》,第十九章,47—48 节(Lévi 编辑, 168—69 页);《大乘起信论》,III. 7 和 13(Lamotte 编辑, 161—62 页, 169—70 页)。



是内外分别。前执有人，后执有法。^①

如果我们的语言结构中没有包含主一谓这种语法形式，我们就不会试图去建构一种能反映我们的语法的形而上学，而我们之所以还如此天真地想去建构这样一种形而上学，就在于我们还未意识到此点。真谛在对《三无性论》的注解中用较为间接和委婉的说法表达了这一看法；而在玄奘修订的《显扬圣教论》中则未见如下评述：

谓此人先未得义，前得色名。闻说色相：如此有形碍，可捉持，有坏灭。如此等相，名之为色。此人后见色体品类相貌。如昔所闻，知其是色。即是由名字能分别色体性。……^②如人先已识名识义，后重分别前所识名义，谓此为色体，此即色名。^③

依照大乘佛教的说法，一切自然语言的语言结构都会将我们牵扯进一个认为人与表象是客观实在的形而上学中，原因在于，我们是通过具有时间延续性的主体和客体来表达自我以及周围的世界。如果我们深入考察心识结构，就会明白心识具有意指他物的能力，且视该物独立于主体之外。这些意指行为受到我们构建起来的名分别的影响。据此，我们可以理解语言是如何强化了一种二元的世界观，即强化了一个主客对立的世界。

既然我们每天用来表述这个世界的心识结构本质上是意向性的，那么不存在的实体也可以是客体，即，被意指的对象。如果我们已经先入为主地认为人与表象具有不变的本质，那么我们就将会将这些本质归于我们所意指的对象。于是，

① 《三无性论》1617. 31. 869b16—21。这仅是心识通过心智构建的过程和语言，对识的世界所进行分别和客体化的八种途径之一。《三无性论》在这一节里还列举了其他例子，并附有真谛的大段注释。这八种途径可见于《菩萨地论》(Wogihara 编辑)，50—53 页，及玄奘修订的《瑜伽师地论》，T. 1579. 30. 489c10—490b1。

② 《三无性论》1617. 31. 869a11—14。

③ 《三无性论》1617. 31. 869a29—b2。这两句与其他文本对应部分的比较，见宇井伯寿，《印度哲学研究》，6:221—22。



一道通往主观唯心主义的大门被打开了,因为我们相信,由名分别和感知分别所构想出来的意指对象归属于心识的流通过程,且是心识不可或缺的组成部分。瑜伽行派在驳斥经验论者的观点时进一步指出,心识结构已经给我们提供了意指对象的途径——即,利用我们进行名分别和感知分别的能力。

对意指行为来说,感知分别比名分别更为原始和根本,因感知分别乃是基于感觉进行的区分,并且在逻辑上先于语言,也就是先于名的分别。命名是任意的,无须借助被归因于所指的感知分别。即便感知分别是心识结构中固有的,它们实际上也并未构成对象的本质或真实属性。

综上所述,每一意指行为都是随着或依赖于语言或依赖于感知的心识活动而缘起。我们可以根据既定的心理结构来意指世界中的某物。在心识的感知结构中,心识凭借其所具有的对对象进行鲜明对比的能力来意指某物。具有感知能力的心识先是在意指之物感觉材料的基础上,对被赋予该物的属性进行分别,然后再将此物作为外在对象与心识中所含之物进行比较。由于心识对被视为存在着的某物的直接关注或理解,使得被意指和被感知之物的各种属性或特征显现在意指该物的心识之前。在原始的直接的感觉感知层面,人们对心识最重要的意指作用的了解或认识还很不清晰。心识作为进行比较的媒介与其所比较的对象之间存在着辩证关系。我们至今仍不能确定,心识的性质是否等价于心识意指的对象以及心识形成的分类,而世界正是通过这些对象和分类而被感知。

依存于语言的心识活动为我们提供了一条理解心识结构的可能途径。与更为原始和基本层次上的直接感觉感知相比,在交流这个层次上人们更容易觉察到心识在语言—塑型结构(language-formulating structure)的基础上作为语言对象的制造者所起的作用。在此层面上,人们能接受并承认正是语言的使用者为意指之物创立了各种范畴。当我们进行反思和内省时,关于这些语言范畴的考察使我们有了从根本上以意向性来理解对象世界的可能,还使我们可以将对象世界假定为存在于模仿语言构建方法而建立起来的某种范畴表中。

语言研究对真谛和所有瑜伽行派僧侣来说都可谓意义重大,因为通过对语言的哲学式审察,人们被导向了关于建构语言实体以及本体论实体的心理能力



的考察。真谛正是想通过对语言进行原初性的批判反思,从而引导他的读者去理解心识的比较性或分别性,以及理解支撑我们对世间之物进行名分别和感知分别的心识结构的统一性和意向性:

如是,自他互相转作,前后不同。故云互相随逐也。种种所作并皆是识,无别境界。起种种分别等者,一一识中皆具能所。能分别即是识,所分别即是境。能即依他性,所即分别性。故云起种种分别及所分别也。由如此义,离识之外无别境。^①

瑜伽行派对语言哲学的贡献

真谛在《转识论》和《三无性论》中所示的语言既有个体维度也有公共维度。语言的个体维度包含了指称的意向性;语言的公共维度则给人们提供了空间去对用于实际交流的意向性对象达成共识以及相互识别。正是真谛对瑜伽行派语言理论的分析 and 评述,使得他的哲学理论具有了创新性和研究价值。对于深受瑜伽佛教传统熏习的真谛而言,语言的界限当然不是我们的世界的界限。不过,对语言依赖的进一步研究的确有助于洞悉我们如何先入为主地观想这个世界。知识的这些先天形式为我们理解心灵的结构建立了基础,并使我们避开了经验论者的偏见。

在真谛看来,问题的核心不在于心灵与对象的分野,而在于二者有一个统一的基础,即意指行为,这是真谛的心理学理论的基石。尽管大多数西方哲学一直注重真理及真理(或者科学)的法则,而佛教哲学则总体上一直关注着影响我们的态度和行为的意向及心理预设。真理易于被那些熟悉逻辑规律的人所理解,相对真理的这种公共性,意向是个体化的,尽管它也通过日常交流被分享。感觉印象、情感和态度都与逻辑无关。

瑜伽行派的认识论否认内在(主观)世界与外在(客观)世界相对的二元结构。意指行为被构想为一个统一的结构,支撑着意指对象的主体以及被意指的

① 《转识论》1587. 31. 62c8—14;这是真谛对《唯识三十颂》第十八颂(Lévi 编辑,36页)的注释。



对象。^①根据真谛对瑜伽行派教义的阐释,习惯性反应(habitual conditioning)将心灵结构区分为依存于语言和依存于感知的二元模式,日常交流会强化这种区分,只有在这种情况下,意向世界才会被概念化为内在的和外在的两个层次。真谛没有将意指行为解析为实体或静态形式,而是在表述中将语言世界的展开视为一个由心灵的语言结构主导的动态过程,主体和客体乃是此过程中的一个个切片。同时,功能上与客体相联的感知属性的展现,被表述为一个由心灵感知结构所主导的过程的切片,感觉材料正是在此过程中得以进行比较。因此,意指行为不可被分割为内、外两个世界,而是一个环环相扣的持续过程。它们既不构成主、客体的分野,也不构成有别于主、客体的第三种实体形式,同样它们也不是在两个逻辑上以及本体论上都不同的类别之间的桥梁。

真谛用一种“以系统为指向”的构架来取代西方哲学中典型的三重结构,后者往往借助诸如感觉之类的中介来连接心灵世界和对象世界。^②这种全新的构架是瑜伽行派哲学观念的特征,其中各个组成部分根据系统的结构各自行使不同的职能。整个系统是“意向性”的,它将我们的注意力导向对构成系统自身的所有成分的关注。依据系统的分别结构,语言和感知专门行使交流和分类的职能,继而把实体遮蔽起来。结果是,无论语言还是感知都被视为维持整个系统运转必不可少的机制。

结语与评述

在真谛的分析中,心灵的前语言自我认知结构从本质上被视为是意向性的,同时,在实际进程中受语言和感知的影响。为了理解语言和感知所依据的底层心理结构,为了考察在与他人交流时我们使用语言的方式,真谛翻译并评释了瑜

① 如《转识论》所述,唯识乃是深层法则,在此法则中识并不将识本身视为客体,感觉域则由此识进行区分。参见 T. 1587. 31. 62b22—28。

② 我将真谛的认识论描述为一个“以系统为指向”的模型,因为真谛称我们不仅无法区分感觉材料和被预设的对象,而且离开意识状态的诱导活动,我们亦无法确知意识的存在:“由事故知有此识。此识能生一切烦恼业果报事。……相境无差别,但由事故,知其有也。”见《转识论》1587. 31. 61c12—13(译者注:此处作者引用页码有误,应为 1587. 31. 61a13—14);62a2—3。



伽行派的论典。真谛对语言的分析重点在于“意向性”这一观念，以及语言的自相矛盾性。无论是命名、分类，还是赋予事物以属性，所有这些活动的前提条件是：人们对假定存在的事物中所感知的属性达成共识。瑜伽行派的反对者声称语言是理解事物本质的关键所在，我们在瑜伽行派针对这一观点的论辩中看到，瑜伽行派对含义和指称做了初步区分。^①

在早期的瑜伽佛教中，区分含义和指称是为了表明，所指的存在是被预先假定的，而含义的确立则与存在或非存在问题无涉。人们相信，即便语言不能表达真理，也无碍于人们进行日常交流。我们对事物的理解受到个人心理因素的影响，所以，如果要改变我们的行为，就必须先改变那些心理因素。因此，理解语言和感知的意向性本质，目的是要改变我们的行为和心态。在真谛眼中，实际交流中所包含的各种意向的和心理的变数，不仅关系到析词辨意，更重要的是还关系到我们对人类身、心本质的理解。

^① 我在另一篇文章“An Introductory Note to Paramārtha’s Theory of Language”中，对此观点进行了充分讨论。

第四章 心识哲学

佛教创立之初已明确说明了精神解脱 (spiritual liberation) 所需的三要素: 戒 (discipline, 梵文 *śīla*)、定 (meditation, 梵文 *samādhi*) 和慧 (wisdom, 梵文 *prajñā*)。①修持戒、定、慧三学是为了断除解脱之路上的一切烦恼、欲望和执著, 因为它们皆是痛苦之源。明白说来, 精神之路的终点将是以般若智慧 (*prajñā*) 照见真如 (reality as it is, 梵文 *tathatā*), 以及对真实自我 (true self, *anātman* 无我) 的觉悟。②解脱就是对摆脱执著与迷妄之后的自我真性的认识。这种认识是通过分析导致执著的识的转变过程获得的。而了解识的转变过程就是为了不再受其影响。所有佛学体系的基本问题都在于, 要提高对真如的悟性, 就须先明了无明 (ignorance) 和迷妄缘何而起。

尽管佛教各宗派都认为, 无明与执著须依据导向精神自由的三学来对治, 但各派教理对心识如何受无明影响、③如何界定心识结构, 以及如何提升心的力量④等问题却各执一词。本章将围绕六世纪哲学家真谛所译的几部早期瑜伽行

-
- ① 巴利文藏经的大多数经文描述了僧人依此三项要求所进行的修行, 首先从戒律开始, 继之以禅定, 终之以智慧。觉音的《清净道论》(*Visuddhimagga*) 将此三种修行称为阿罗汉道。优波提沙 (*Upatissa*) 的《解脱道论》(*Vimuttimagga*) 则列出了五项要求, 除了上述戒、定、慧之外还加上了解脱 (*vimutti*) 和解脱知见 (*vimutti-nānadassana*), 以为消除分别所必需。(见 *The Path of Freedom*, N. R. M. Ehara 等英译, Ceylon, 1961, 253 页)。解脱和解脱知见通常被归于慧学 (*prajñā*)。
- ② 尽管 *anātman* 的字面意思是“无我” (non-self), 但更准确地说, 它表示的是由多重不断变化因素 (*skandhas*, 蕴) 所构成的个体本身所处的一种非实在的无常状态。这种将自我本性视为一连串非绝对、非超自然的心理物理活动的理解, 可被作为对个体或自我真实本性的限定。
- ③ 关于此问题, 最大的理论分歧存在于说一切有毗婆沙部 (*Sarvāstivāda-Vaibhāṣika*) 和经量部 (*Sautrāntika*) 之间。这种教义上的差异促使世亲于四世纪编写了著名的《阿毗达磨俱舍论》, 见 Louis de la Vallée Poussin 所译的法文本 *L' Abhidharmakośa* (巴黎, 1925)。
- ④ 关于佛门中人普遍关注的对心理过程的理解及其宗教含义的经典研究, 见 “La Négation de l'âme et la doctrine de l'acte”, Louis de la Vallée Poussin, *Journal Asiatique* (1902—1903)。



派重要典籍,讨论其中关于精神解脱与心识结构之间的关系。^①

文本资料

《摄大乘论》和《阿毗达磨俱舍释论》是真谛所译最大部且最完整的作品,但是《摄大乘论》与归于真谛名下的另外三部作品的关系更为紧密,它们是《三无性论》、《转识论》和《显识论》,此三论又同被称为《无相论》。^②任何一部汉文经录里都没有关于这三部作品年代方面的明确记载,不过,真谛似乎是在翻译《摄论》和《俱舍释论》期间完成它们的,就是说,是在563年至567年之间。因此,我们可将这些作品视为真谛思想发展到最成熟时期的那些杰出观念的代表。不仅如此,这三部作品还共同体现了真谛思想最为独特的一面,即确立了一个终极的无垢识(pure consciousness)——阿摩罗识(amala-vijñāna)。^③

-
- ① 尽管无著和世亲两兄弟所著的早期瑜伽行派重要经典大多数已被翻译出来,但与关于《俱舍论》的系统研究相比,初期瑜伽行派关于可使行为模式得到强化的运转体系的详尽阐释,尚未被如此彻底地讨论过。我主要关注的是真谛的观点;玄奘的观点,尤其是他最著名的《成唯识论》已由他人讨论过。见 Louis de la Vallée Poussin 所译的 *Vijñaptimātratāsiddhi; La Siddhi de Hi-uantsang*, 第六卷(巴黎,1928—1929)。不过,玄奘代表的是护法(*Dharma-pāla*, 达摩波罗)一系的瑜伽行派传统。对无著《摄大乘论》最为完备的研究,见 Étienne Lamotte 的译注,题为: *La Somme du grand véhicule d'Asaṅga*(Louvain, 1938; 第二版, 1973), 此书沿用的是玄奘的译本而非真谛译本。
- ② 见《国译一切经》, 148(瑜伽部); 1—2。慈恩大师窥基的弟子惠沼在其《成唯识论了义灯》(T. 1832. 43. 729b28—c12)中也引用过一篇真谛所译名为《无相论》的文本,在三处引文的开头处都声明乃引自《无相论》。见《大正藏》31卷, 1587, 1617及1618。结城令闻对此三处引文的考证难点做了充分说明,见氏著《世亲唯识の研究》, 163—164页。本书第五章也将对此进行讨论。
- ③ 关于人性本质上是否是精神性的,即觉悟的能力从何而来的问题,使六至七世纪的中国僧人备受困扰。《宝性论》(*Ratnagotra vibhāga*)暗指有阿摩罗识存在。一个被用来指示如来阿梨耶识的名称是无垢识(*vimala-vijñāna*)。见 Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, 443—444页。参见 *Siddhi*(La Vallée Poussin 编), 1, 167。真谛为了明了起见,可能将阿梨耶识的这两种模式做了更系统的区分,以无明状态的第八识或第八阶段为阿梨耶识,而第九识为阿摩罗识。阿摩罗识一词未见于《摄大乘论》,但我认为这可能是为了调和南、北地论之间的争议,北地论认为阿梨耶识不是完全的净识,仍和无明有浅层联系;而南地论则认为阿梨耶识本质上是完全清净的。有关“无垢识”和“阿摩罗识”的简要但明晰的讨论,见深浦正文,《唯识学研究》, 1: 188—288。



《转识论》

《转识论》编译自世亲的《唯识三十颂》。虽然一些专家已将《转识论》视为《唯识三十颂》的译本,不过更准确地说,《转识论》是对总题为《唯识三十颂》的三十首梵文偈颂的意译,其中还夹有未见于梵文原本的自由释评。^①

《转识论》界定了心识活动的八种流转模式(evolutionary mode),其中包含了大量用以表达各种好、坏以及中性心理状态的术语。^②分别(discrimination),即,通过现象概念化而展现的心的造作(mental construction),在瑜伽行派的唯识(Consciousness-Only)框架中得到解释。感知者和被感知对象间官能性的依存关系也被论及。与心的造作无涉的实相(reality),在论中被等同于心识的某种无比清净的状态。《转识论》看上去自成一体,清晰流畅地勾画出真谛对瑜伽行派义理的诠释,它对佛教研究者来说尤为重要,因为我们同时还有玄奘的译本、带有安慧评释的梵文偈颂,以及真谛自身的注解可供研究。

《三无性论》

《三无性论》是在同被称为《无相论》的三部作品中最为艰深的一部,亦是讨论早期瑜伽行派思想最精细的一部。^③与《转识论》不同,它并不像是要完整讨论瑜伽行派心识说的总体框架,而更像是一部更大作品的片断,即玄奘所译题为《显扬圣教论》的一部分。^④如《三无性论》题名所示,该论主要关注于实相的非实

① 宇井伯寿认为《转识论》和《唯识三十颂》是同一文本,不过加上了自由解经式的评注,参见宇井伯寿,《印度哲学研究》,6:107,434—435。深浦正文认为题名为《无相论》的三部作品皆为伪托之作,都是从归属于无著名下的《显扬圣教论》(T. 1602. 31)发展而来。而结城令闻对以上两人的观点都进行了批评,他认为此三部作品并非《显扬圣教论》的简单变体,而是世亲的作品。见《世亲唯识の研究》,尤见63—78页。

② 对心理状态的列举罕有相异。玄奘译文以及梵文原本中列举了十一种善的心理状态,而非十种。第十一种为无痴(amoha),意为“没有虚妄”。结城令闻分析了真谛《显识论》中的阿毗达磨论(论藏)框架,并提出除了少数细处不符,真谛依从的是世亲一系,而玄奘则更贴近无著一系。有关结城和宇井在颂、论的作者问题上的争议,见《世亲唯识の研究》,51—55页;以及62页,n. 5。

③ T. 1617. 31. 867b—878b。

④ T. 1602. 31. 480b—583b;颂单独印出(T. 1603)。宇井伯寿对相关文本进行了比对,见《印度哲学研究》,6:207—290。



在性。^①与《转识论》相比,它更为详细地讨论了心的造作性或分别性,并且通过提出分别行为与语言之间的依存关系而扩展了这一讨论。在本书第三章中我们已经看到,语言的使用乃是建立在对感知者与被感知对象间官能性联系的区分之上。这样的运作网络会形成一个闭合系统,其间由惯常的无明和贪着所导致的分别模式会重复出现,直至有人将此循环打破为止。从此循环中寻获解脱之道即构成了菩萨的精神之旅。

《显识论》

《三无性论》的后半部分和整部《显识论》^②都在对丰富多样的经验种子(bija)进行界定,因为它们是形成先入为主的分别习惯的动因,既能不断生出愚痴和执著之举,亦能生出智慧。尽管宇井伯寿拿《显识论》中的观点与《摄大乘论》进行了比较,但我们仍然不清楚《显识论》所依据的经典究竟为何。^③同一种子系统能产生两种不同的结果,一为轮转无明的闭合系统,一为从此轮回中解脱,这两者之间的关系则揭示了对系统本身的理解。由某些心识结构操纵着的运转程序,可以通过禅修而由那些同样的结构终止。^④

① 众所周知,三自性(svabhāva)指的是:遍计所执性(parikalpita)，“心的造作”或“分别”；依他起性(paratantra)，“相互依存”或“依存于他者”；以及圆成实性(pariniṣpanna)，“绝对真实”或“圆满”。无自性(niḥsvabhāva)作为自性的空性而与后者相联,即:心识所依凭的相的空无(alakṣaṇa,无相),生成或自因的空无(anutpāda,无生),以及所有内在本性的空无(asvabhāva,无性)。见《三无性论》1617. 31. 867b20—867c28。

② T. 1618. 31. 878c—882b。

③ 见宇井伯寿关于《显识论》的讨论,《印度哲学研究》,6:379—403。

④ 也许可以将电脑的递归函数,即从一套有限参数编制出可无限持续的运行程序,视为真谛体系中心识运作的一个类比。递归函数在定义中调用了自己,就是说在运行过程中又将整个递归函数作为一个过程来运行。一个“循环”或调用函数将依照某个规则或形式不断重复自身,在某个特定条件被满足前进行有限步的运行。我们这里所关注的真谛所提出的逻辑结构与计算机科学中的“循环”或递归函数类似。一个递归函数将不断调用自身,直到运行中某个指定条件被满足方才中止,如果没有条件被指定或指定的条件未被满足,则“循环”就成为“无限循环”,程序就将无限运行下去。如把阿梨耶识看作“电脑”,则种子就好比心理“程序”,“习惯—种子—习惯”的序列与循环类似,该循环每次运行都包含了激发下次循环的必要条件,只有在禅定状态中人们才能明了此“循环”机制,这是中止种子“程序”的必要条件。



识的结构

大乘佛教信仰者对现象世界有着一致的看法,他们认为通过彻底考察心识系统的运作方式即可理解世间万物。为控制和最终消除识的某些状态或活动,我们必须先明了其发生和形成的过程。决定行为和感知的运转模式被称为“缘起”(conditioning,梵文 *Pratitya-samutpāda*)。^①此“缘起”是在佛教看来无常和无自性的世界中永不停歇的变化过程。因此,要理解心识系统,就必须对决定识的各种结构如何运转的缘起过程进行分析。一旦理解了心识系统,就能够确定那些习惯性的行为和感知模式的起因何在,进而做出改变。因此,尽管总的来说瑜伽行派的修行目标是通过禅定和持戒去悟实相,但他们还是倾注了大量精力去关注无明和贪著驱动下的识的流通过程。

要理解系统如何运转,就必须对该系统中的缘起因子进行考察。为实现这一目标,《转识论》根据那些已显现为感知和行为的各种进程对识进行了界定。它描述了依据所需条件不同而被分为三个层次或三种结构的八重识转。^②

《转识论》开宗明义:“识转有二种:一转众生,二转为法。一切所缘不出此二。此二实无,但是识转作二相貌也。”^③这段开篇声明指出,含摄众生与万物的世界乃由心识所造:识的流转(*viññāna-pariñāma*,识转)既演生出对我(ātma)的误解(*upacāra*,假立言说),亦演生出一个现象(*dharma*,法)世界。世间的一切

① 缘起(*Pratitya-samutpāda*)在佛教思想中被反复论及。中土瑜伽行佛教大致可分为两派:(1)一派认为真如(*Suchness, tathatā*)或实相是世界变化之基础;(2)一派以心的第八种形态或功用,即阿梨耶识,作为世界变化之基础。真谛属于前者;玄奘和窥基属后者。通常认为这两个中土派别分别对应印度以安慧为代表的伐腊毘(*Valabhi*)学派,以及以护法为代表的那烂陀(*Nalanda*)学派,但学界对此仍存争议。有关真谛思想可能与藏传佛教,即觉囊派的对应,见 Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha*, 439—444 页。Lai 的一篇出色文章,“Chinese Buddhist Causation Theories”,总结了中土佛教文献中缘起的含义,尽管我并不认同他将法藏视为主张真如缘起第一人的观点。因为,真谛引人的阿摩罗识无疑已表露了同一原理。

② 识的三重结构被认为是处在不断流转或转变(识转)之中。见《唯识三十颂》,第一颂。流通过程中,主动之一面(*grāhaka*,能取)执取被动之一面(*grāhya*,所取),亦如能动的众生与不能动的万物。

③ T. 1587. 31. 61c1—3.



或被理解为某一自我,或被理解为某一实在之物,而这两者又同为识的对象。识与世界之间的联系根本上乃是由识所造。这种心智活动或识的流转使感知和行为得以“缘起”。世亲在《唯识三十颂》中指出,有情众生与其所处世界之间的联系在由心所造的系统内处于连续不断的变化之中(*viññāna-pariñāma* ‘yam vikalpo 是诸识转变,分别所分别),且于该系统之外再无任何存在(*tena tan nāstitenedam sarvaṃ vijñāpti-mātrakam* 由此彼皆无,故一切唯识)。这与声称有情众生与各种现象“实为非存在”异曲同工。据此,一切皆成了心识活动的副产品或演生物。

识的作用在于缘起,即作为缘起者或缘起之力量去影响或构造事物。《转识论》接着说到:“次明能缘有三种。一果报识,即是阿梨耶识。二执识,即阿陀那识。三尘识,即是六识。”^①照此分类,识的各种结构是在三个层次上运转。总的来说,从瑜伽行派的宗教观来看,识的报应结构(retributive structure)主要属于道德领域,且被认为是一切心识活动的基本或根本功能。要考察此底层结构,需待其活动停止之后方可进行,真谛在《转识论》中认为这需至禅定的最高层次,玄奘则认为应是在“转依”(āśraya-parāvṛtti)阶段。后面我们会回到识的功能从导致无明到生发清净智慧的跳变这个问题上来。^②

名为阿梨耶识的这种底层结构,在识的流转或发展过程(*viññāna-pariñāma* 识转)中代表了识基于过去的习惯和行为构建未来行为的能力。阿梨耶识

① T. 1587. 31. 61c3—4。见《唯识三十颂》第二颂,其中将第二层次称为 *manana*,即 *manas*(意识)。《成唯识论》中始终使用阿梨耶识和阿陀那识表示第一种层次或结构,对应于识的第八种功能。见佐伯定胤(Saeki Join)所编《新导〈成唯识论〉》,14—15页。对玄奘而言,阿陀那识指的是“种子的汇集”。对真谛而言,阿陀那窃据本我,行使通常由 *manas*(意识)来完成的功能。《大乘义章》用阿陀那识表示第七识,并称此用法沿袭自《楞伽经》。见深浦正文,《唯识学研究》,1:194—195。真谛有时用阿陀那识指代第八识,有时也用它指代第七识,我目前仍不清楚此中原由;见《唯识学研究》,1:332—333。

② 说一切有毗婆沙部和经量部之间关于善行与愚行间的因果联系存在着争议,Jaini 在其“The Sautrāntika Theory of Bija”中对此进行了出色的研究。述其要旨,上座部(Theravādin)称,愚痴和智慧之间存在一中性的中间因素(*avyākṛta-citta*,无记心),可使人的心理状态发生改变。说一切有毗婆沙部则运用一个引力(*prāpti*,得)或斥力(*aprāpti*,非得)来说明善恶心理状态增长或受阻的原因。经量部则同时反对上座部和说一切有部的理论,并提出了一套种子说,其中潜在的善、恶和中间态的心理能量或倾向交替作用,进而造成了心理状态的改变。



的功能被界定为维持一定的行为模式和感知模式以及某些观念或概念的识的活动。佛教术语中,阿梨耶识被形象地称为业(karma)的容器(receptacle),因为它是表现为“习气”(impression,梵文 *vāsanā*)或习惯的旧业的结果(*vipāka*,果报),这些习气和习惯亦是缘起未来诸业的“种子”(bija)或动因。^①

真谛指出,我们只能通过阿梨耶识对某一个体行为的影响而间接知晓此结构的存在。^②从某一虚妄的行为或想法中,我们推知有一准备阶段存在,而在此阶段中来自阿梨耶识这一“清算所”(clearinghouse)中的某种潜在习气会影响人们以虚妄或无益的方式行事。举个例子可能会对我们的理解有所帮助。我们就以一个习惯扭曲事实真相的说谎者的行为为例。若要说谎这一行为能够发生,则必须存在一个阶段,其间来自过去说谎行为的潜伏习气像产生新谎言的“种子”一样影响此人,让他以相似的方式采取行动。当新的说谎行为发生时,此种子的力量或能量会顺势转变成一种习气,于是,这一循环会持续下去,直至它被打破为止。

① *bija*(种子)和 *vāsanā*(习气,熏习)在表述中通常被用作心的力量(*vaśa*)或能量(*śakti*)的同义语,真谛有时用可以互换的“习气”和“熏习”来表示 *vāsanā*。而 *bija* 或 *vāsanā* 本身仅是名义上的存在,也就是说,它只是作为隐喻被用来描述心念和心态变化的过程罢了。见 Jaini, “The Sautrāntika Theory”, 242—244 页。Anacker 的 “Vasubandhu: Three Aspects”, 对 *bija* 和 *vāsanā* 进行了区分,他沿用无著《摄大乘论》I, 18 的说法,将 *vāsanā* 视为“一个过程,在此过程中过去经验中的一切进入心识流动以助心识发生转变”(第 246 页)。亦见《唯识三十颂》第十八颂,以及安慧的《唯识三十颂释论》,安慧将 *sarva-bijam*(一切种)释为 *sarva-dharmot-padāna-śakti anumānā*, 即“随力生起万法”。真谛对种子以及种下种子的行为即习气也做了类似的区分。来自过去诸法的潜在习惯或影响(熏习),既是植下诸法种子的行为或过程(《转识论》62c22),亦是在未来某事中影响心识流动的行为本身。这些习气的能量乃是自熏习的影响或植入中得来。两者的分别非常简单:过去的习惯或影响(熏习; *vāsanā*)为未来诸法种下种子(*bija*)。来自这些习惯的能量(习气; *śakti*),或者说这些种子(*bija*)的能量,在现实中表现为愚痴的行为(或智慧的行为),见《转识论》63a8。这种联系也许可以从潜伏的倾向(*anusāya*, 随眠)与活跃的染污(*pariyavasthāna* 缠,或 *upakleśa* 随惑、烦恼)间的联系中找到其原型,并分别与习气(*vāsanā*)和种子的影响或能量(*śakti*)相对应。《胜鬘经》中有与此极为相似的说法,真谛在《转识论》(63c13)中亦有所引用。《三无性论》的第一卷即主要讨论了各种类型的习惯及其延续。

② 见《转识论》61c9—62a2。我们推知阿梨耶识存在,因为我们能观察到其效用,即,有行为因过去的经历而产生。为了说明在过去和现在的行为之间有“缘起关系”,我们假定过去经历的累积或替换是真实存在的,并能对现在的行为造成影响。真谛在解经的过程中曾举无明为例,不过他也自认这个例子不甚明了。他声称,我们仅能通过它对我们行为的影响来推测无明的存在。



识转的第二层次或结构名为“执识”(ādāna-vijñāna, 阿陀那识),^①同样得名于其功能,意思是“去占据”或“去获取”。这一层次乃是建立在阿梨耶识的基础之上,是以自我为中心或为了“我”而去占有的行为。通过执取(ādāna),个人所想的一切(all conceptualizations)皆与一种虚妄的自我认同(self-identity)交织在一起,于是其存在亦依其所占有或所获得者而视,无论其所占有的是物质财富、他人,还是思想和准则。以上面的说谎者为例,他说谎不仅是因其过去有说谎的习性,还因为他相信将由此获得某种好处,也许是名也许是利。他之所以不断说谎正是因为受到了依名利建立起来的自我形象(self-image)的影响。

识转的第三层次或结构,即“六识”(six vijñānas),在感觉和思维的过程中发挥作用,因为感觉与思维所涉机理相同。此分析中的所有感觉材料基本上都是心理上的。当三种元素交互作用时,就会有感觉或思维发生,这三种元素是:感觉能力(indriya, 根),感觉材料(viśaya, 境)和识(vijñāna)。^②三种元素交互作用的进程就是识的流转,并显现为一个由物与人组成的外化世界。我们与过去经验的关联,以及我们对所处世界进行区分时所用的语项,都会对我们如何感知和

① 识的第一和第二层结构之间的区别主要在于,第二层次的识或云阿陀那识有着更多的特殊性。尽管识的所有正常状态都以双重方式发挥作用(同时作为主观和客观组合),阿陀那识却有着占支配地位的、自我执持的潜意识结构和意识能量,可将自身的本性视为某种基质(substrate)。《转识论》和《三无性论》都未对阿陀那识展开讨论,《显识论》则指出执持是阿陀那识(或是玄奘译文中更常见的说法:意识)的特征,它会将阿梨耶识执为自我。执持就是阿陀那识,其特征就是执信自我(T. 1618. 31. 879b10—11, 15—16)。此外,阿陀那识虽认取或占据(与 upādi, 取类似?)身体,但并不含藏任何种子(《显识论》879b5),这与《解深密经》中关于阿陀那一词的用法相同。然而,玄奘和菩提流支却在各自所译的《解深密经》中将阿陀那等同于阿梨耶(分别见 T. 676. 16. 692b15—c14 和 T. 675. 669a23—b16)。见 Weinstein, “The Ālaya-vijñāna in Early Yogācāra Buddhism”, 56—57 页。亦见本章注 19。不过遗憾的是,真谛和求那跋陀罗所译的《解深密经》中没有相应的描写阿梨耶和阿陀那的段落。

② 《转识论》1587. 31. 62a6。见 Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, 46—47 页:“依从同样的法则(*pratitya-samutpāda*, 缘起),心识元素从不会单独显现,而总是依止于某一对象(*viśaya*, 尘)和某种接受能力(*indriya*, 根)。”有关触(*sparsa*)的定义, *saṃprayuktas*, 见《舍论》, 3:143, “Concours des trois, *trika-saṃnipāta*. La triade est l’organe, l’objet, le Vijñāna (*indriya, viśaya, vijñāna*)... Ces trois préexistent à l’état de Bijas.” 143—145 页举例说明了这三种元素的相互作用。



构造世界产生影响。举例来说,一个孩子对黑暗的恐惧可能源于他感觉夜晚有妖怪藏在自己的房间中,而这些“怪物”则很可能是在他之前的经历中被塑造出来的,比如孩子的父母说如果他(她)不乖就会有妖怪来打屁股。如此一来,每当这个孩子犯了错,在畏惧惩罚的同时都会重现对黑暗的恐惧。这样的恐惧影响了孩子的感觉,让他觉得房间里有妖怪;“黑暗”一词会在孩子的脑海中唤起所有的这些情感、感觉和观念。

感觉和思维的进程也与其他认知状态相关联:作意(*attention*,梵文 *manasikāra*),受(*sensation*,梵文 *vedanā*),思(*volition*,梵文 *cetanā*)和想(*conceptualization*,梵文 *saṃjñā*)。①这些意识活动的底层结构就是阿梨耶识,阿梨耶识好比“水流”,而上述五种知觉状态则好比“波浪”,②激起混乱和虚妄。智识或意识(*mano-vijñāna*s,又名分别事识)除了在禅定、睡眠和昏厥等特殊状态外,会一直处于活动状态中。③

唯识

amala-vijñāna(阿摩罗识),字面意思“清净识”(Pure Consciousness),相当于唯识(*Consciousness-Only*)。就是说,“唯识”的反向定义是,通过泯除境界以及能感、能动的识,使一切焦虑、贪欲和执著得以解除。而其正向定义是,如实观照

① 《转识论》(62a8—11)针对这些认知状态作了如下譬喻:“作意如马行,思惟如骑者。马但直行不能避就是非。由骑者故,令其离非就是。思惟亦尔。能令作意离漫行也。”佛学研究者尚未完全领会作意(*manasikāra*,*manaskāra*)的含义。作意是心的基本功能,时刻准备着转向某一对象。对于像真谛这样的早期瑜伽行派僧侣而言,心的这种原初状态已经开启了心智构造,或是“意指某物”的进程。关于各宗派对作意(*manasikāra*)一词的不同解释,参见《俱舍论》,3:146—147。关于界定此状态时所遇到的困难,见 Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, *ābhujati*,*ābhoga* [关于 *manasikāra*(*manaskāra*)的注解],99页。与作意相当的语词,最有趣者如下所列:“假设”,“指向具体存在之某物的努力”,或者我更愿意将之称为“准备指向某一假定的外在对象”,“意指”,或是“为感觉所做的准备”。安慧持如下说法:*ābhujanam ābhogar h/ ālambane yena cittam abhimukhikriyate*。见 Poussin 在《俱舍论》中的引文,147页。

② T. 1587. 31. 62a11—12。

③ 《转识论》62b17—19:“问:此意识于何处不起?答:离无想定及无想定、熟眠不梦、醉闷、绝心、暂死。离此六处,余处恒有。”这是《唯识三十颂》第十六颂中的一段。



事物的智慧,以及不再受无明控制的心识活动。《转识论》中云:“今境界既无,唯识又泯。即是说唯识义成也。”继而又云:“离识之外无别境。……遣境为欲空心。……是故境识俱泯,是其义成。此境识俱泯即是实性。实性即是阿摩罗识。”^①

真谛所述境识俱泯的“空”心状态与龙树对“空”(Emptiness)的表述相似。^②“唯识”被用来指示对作为某种意识活动的无明之起灭的理解。心的禅定状态与无明状态一样,同在一个系统中运转。龙树以否定的辩证法(negative dialectic)为工具,^③消除认为现象与心智是不受他者影响而独立自存的实体的这种错误观念。真谛也使用了否定的辩证法,以修正这些同样的习以为常的错误观念,但他从意识活动的角度出发对这种辩证方法进行了重新表述,而正是这些意识活动演化出了如自存实体一般的拟人和拟物。^④此外,二人在否定辩证法的使用上还有一个关键区别:真谛在确立“清净识”时,有其独特的信仰方面的目的,而这种精神信念成了对龙树空观学说的补充。

心的造作与虚妄分别

瑜伽行派的修行,是以削弱并最终泯除那些透过五官和分别心经验世界的习见模式为目标。那些模式是无明与妄行最粗重的形式,因此也最易被消除。从信仰的角度而言,对意识活动进行分析,就是为了明确那些可以增加或是解除

① T. 62c13—14, 17—19。比较安慧对二十二颂做的注解: *yadi hi pariniṣannaḥ paratantrād anyañ syād evaṃ na parikalpītena paratantraḥ śūnyaḥ syāt*。意为“如果真实性与依他性相异,则依他性中分别性不空。”真谛和安慧在三性说上的差异将在第五章另文讨论。

② 见 Streng, “The Process of Ultimate Transformation in Nāgārjuna’s Mādhyamika”, 其中对龙树以辩证方法作为解脱心灵痛苦的疗心法门进行了诠释。尤需注意 19—21 页以及 12 页所引的颂 18:4.5 和 7。

③ 译者注:此处应指龙树的“八不”学说,即不生不灭,不常不断,不一不异,不来不出,这四对范畴。

④ McDermott 简要地论证了中观派至少和瑜伽行派的某些理论有很近的亲缘关系。她举出最主要的相似点在于,当无明不再起作用时,即,当来自过去无明的影响泯除之后,阿梨耶识与实相(reality, *tathatā*)同一。见“*Asaṅga’s Defense of Ālaya-Vijñāna*”。真谛将这种同一性命名为阿摩罗识。



痛苦的行为所具有的果报影响。^①的确,不是所有的意识活动都会有果报存在。比如说,菩萨的行为是不再受过去经历影响的。一旦从过去行为及其影响中解脱出来,菩萨就能够在不受意识活动影响的情况下自由地体悟实相。^②然而,在此层次上的凡夫意识,则仍是一个需要承载一切心理活动之果报的结构。

所有感性知识和观念的形成,必然伴随着包含若干想(*saṃjñā*)、受(*vedanā*)成分的心理状态。换言之,一切感受和想法都受限于心的造作,并依存或是取决于某些情绪或情感。瑜伽行派分析了心的造作(*vikalpa* 妄想分别, *parikalpita* 遍计所执)与心法(*mental states*)整个系统之间的关联。所有感受和感知都被认为是间接的,因为它们都是通过分类而被构造出来的;外在对象仅是一种推测。与造作无涉的心理进程只有在禅定中才会出现,即使是在禅定的初级阶段,但是想(*saṃjñā*)和受(*vedanā*)却需至禅定的最后阶段(*nirodhasamāpatti*, 灭尽定)才会被完全泯除。^③

让我们从讨论能感和能知的缘起主体与所感和所知的缘起对象之间的关系出发。也就是说,我们将先考察能感知对象的意识之功能。^④感知者或主体(意识)与被感知者或对象(感觉域)^⑤的关系被真谛分别表述为“依他性”(*paratan-*

① 见 Matilal, "A Critique of Buddhist Idealism", 载于 *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*, 139 页;“正如‘空’义(*śūnyavāda*)为涅槃法门提供了哲学基础,唯心论(Idealism)或转识义也为人们在纯净透明的识,即‘真实’的状态中,依照修行步骤实现涅槃,提供了形而上学的理论依据。”

② 证悟菩萨心行等同于获知七种真实(*tathatā*),《三无性论》1617. 31. 873a23—29。意识基本结构的流转(*āśraya-paravṛtti*, 转依)分为两种五位:(1)不完全转依,乃是指二乘(Two Vehicles)和初地菩萨;(2)积极转依,指七地菩萨通过九地、十地的修行,最终成佛(《三无性论》1617. 31. 874c3—12)。关于菩萨是如何运用语言和分别的,在《三无性论》(875b5—876c1)中有大段论述。关于七种真实的讨论,见《大乘庄严论》,XIX, 44 颂(Lévi, 167—168 页)。

③ 在初期的瑜伽行派体系看来,一切非禅定状态中都有心的造作存在,这与陈那的观点相异。现象的三种无实性中的第一种就是分别性(*parikalpita-svabhāva*),即由心想所造。心的造作在禅定中开始消除,但并未完全泯灭,直至禅定的最高阶段,灭尽定(*nirodha-samāpatti*),当此之时,想、受俱泯。见 Anacker, "Vasubandhu: Three Aspects," 157—165 页。

④ 此处的论述以及图 1, 图 2, 均基于《三无性论》中的以下内容: 867b27—c1; 867c29—868b24。

⑤ 对象(object)在中文里写作“境”或“境界”,根据所对译梵文的不同,这两个词具有各种可能的含义。长尾雅人在其 *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* 中,将梵语 *artha*, *gocara* 和 *viṣaya* 对应“境”;而将 *ālambana*, *gocara(tva)* 和 *jñeya* 对应“境界”。由于《转识论》是对《唯识三十颂》的[接下页注]



tra)和“分别性”(parikalpita)这样一对相关术语。这是瑜伽行派针对二元建构惯用的标准程式。为表述此意识进程,真谛还新加了一对相关术语:“体”(substantive)和“无体”(nonsubstantive)(见图 1)。

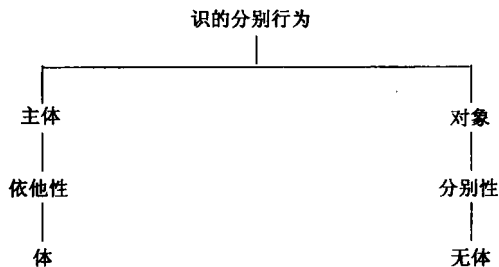


图 1

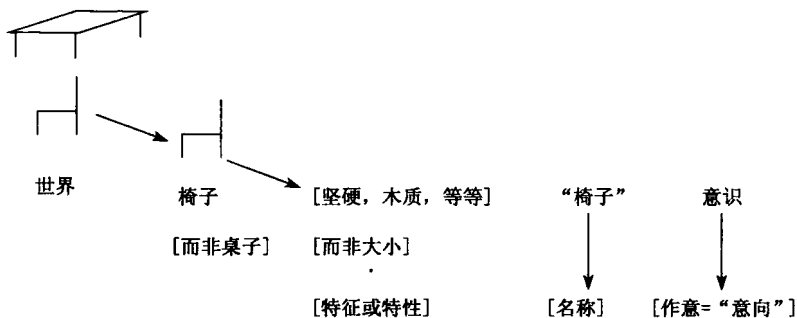


图 2

[接上页注]释译,我们发现在第二颂和第八颂中,出现的梵文是 *viṣaya*,而真谛将其译为歧义较少的一个字,“尘”,字面即“灰尘”之义。*viṣaya* 是感觉的对象,即感官所接触到的感觉信息。梵语 *ālambana* 出现在第五和第二十八颂,分别被译为“缘”和“缘境”。参见长尾雅人, *Madhyāntavibhāga*, 186 页, *enkyōgai: ālambane. ālambana*, 严格来说,是一个可以有所指亦可无所指的意识对象。换言之,它可以是由某一对象缘起的观念,正如汉字“缘”所暗含之义,“与什么有缘”,“由(什么)缘起”,或“缘起(什么)”。“境界”可简单用作“所分别”的注脚,或第十七颂中梵文 *yad vikalpyate* 的对译,即,意识所分别的对象。在此意义上,“境界”与 *ālambana* 所表达的含义更为接近,即心的被对象化了的内容,以及被感知的对象。见 La Vallée Poussin, *Siddhi*, 1, 42。



要讨论主体与对象之间的缘起过程,必须先理解何谓“分别性”(discriminated nature)。①对某物的分别乃是取决于将此物与他物区分、比较后所得出的那些特性或特征。也就是说,我们对任一物的区分,比方说一张椅子,都是在与他物(柜子,桌子,等等)进行比对的基础上进行的。这种从一物与他物关系的角度去掌握此物特性或特征的比对过程就叫做“分别性”,这一过程同时也是命名和指称对象的基础。

图 1 和图 2 说明了能感、能知、能言,以及对象或意识内容这四者间的关联是怎样的。在此层次上,意识媒介还未认识到,所谓“具有意识”就是“对已由意识系统自身的内部运作加以构建和分类的某物具有意识”。在掌握某个感觉域,继而对某一感觉对象做出推断之前,必须先经过一个阶段,即须先对对象有所注意,并将所指或“意指”对象视为外在于意识主体的存在。

在此层次上,“作意”或在感觉和观念形成前的心理准备活动,还未被人们所理解。个体还未察觉到(意识的)对象具有可分别性,也没有认识到或是没有充分认识到属性和特征乃是意识嫁接于对象之上的。一开始,对象的可分别性或可比性被认为与意识的主观性存在根本区别;主观意识被认定与其对象不同,对象是自存于心灵之外的,然而又是可知的。意识依赖于此“他者”或对象,因此被称为具有“依他性”,②不过换个角度看,这相当于又进行了另一种比较或分别。也就是说,就像心灵能在桌子和椅子之间进行比较一样,心灵也同样能在作为主体的自身与作为对象的自身之间做出分别。所以说,既然脱离心理结构就无法了解对象,那么至关重要的就是去分析能演化出事物和众生的意识系统,而不是去试图分析那些被演化出来的产物或对象本身。

相互依存与自我意识

一旦认识到意识具有演化出各式各样对象的能力,就会使对象本身成为主

① 即“what is discriminated”或“that which is discriminable”。梵语: *parikalpita*。中文: 分别性。该词通常被译为“nature of discrimination”或“the discriminative nature”,但此概念的核心更偏重于指世界的对象化,偏向于预设对象的独立自存、偏向于将能分别的主体所构想出来的各种特性投射到所分别的对象之上。

② 梵文: *paratantra*, 字面意思为“依赖于他者”,真谛谨慎地将之译为“依他性”。



观性的或心理的。只要意识将自身投射为某一对象,即是说,变成“自我意识”,则所有对象就都会变为意识的对象。意识之外的世界将仅具有假设意义。^①换言之,事物之所以可知,乃因其皆是由意识活动演化或构想而成。我们的经验世界是由心灵构想出来的,而且还是可知的,仅因为意识具有分别和构想的本性,要理解这一点,就意味着我们将不再执著于生命之外是否有一个足以自存的对象世界。^②凭借过往经验,我们假设对象完全外在于心灵世界,进而虚构出一个对象世界。与此同时,我们又将这些对象视为实现人格同一性(personal identity)的必需之物。作为一个具有自我意识的存在者,如何把握我们的真我本性,这既是知识唯一恰当的内容,也成了瑜伽佛教所追求的宗教目标。

泯除对象乃自存实体之念,泯除意识能脱离心理结构去认知自存对象之念,此即“唯识”所带来的精神解脱。《转识论》中云“今境界既无,唯识又泯,即是说唯识义成也”^③,即述此意。如果对象与意识彼此完全不同,且仅具有分别性(*parikalpita-svabhāva*)而无依他性(*paratantra-svabhāva*),那我们将完全不可能拥有任何类型的知识,无论对对象还是对意识进程(self-knowledge,自我认知)都是如此。在真谛看来,如若我们无法将意识本身视作对象:就意味着我们

① 很多研究瑜伽行派的专家认为,整个瑜伽行传统就是在坚持一个唯心论点,即主张外部对象在任何情况下都不存在。尽管一些后期的瑜伽行派学者如玄奘确实可能给人留下如此印象,但世亲的作品却尤其未必如此。对于那些认为自己能了解对象世界并可明了其真实本性的自满的对手,世亲在哲学论争中抨击了他们的观点。在做出如下推断时,他未必犯了逻辑错误,即,因心灵除其自身状态外无法认识他物,故无法为心灵所认知之物并不存在。Anacker的“*Vasubandhu's Karmāsiddhiprakaraṇa*”,及 McDermott的“*Asaṅga's Defense*”,都赞同我对初期瑜伽行派思想实质所作的阐释。在我看来,将世亲的观点贴上“主观唯心论”的标签,与给龙树的观点贴上“虚无主义”的标签一样,都是一种不公正的做法。尽管世亲声称感觉对象依存于心灵,但他也推断心灵在正常认知状态下亦依存于对象。世亲的兄长无著可能更适合“唯心论者”的称号,因为他游离至对一个无有对象的世界的冥想观照之中。尽管如此,两人作品中所讨论的“对象”始终都是指意识的对象(*ālambana*)。

② 过去经历累积的影响(*vāsanā*,习气),决定了个体构建自身所处世界的方式,即以一种高度自我的方式来建构世界,而同时又视这个世界仿如独立于自身的理解之外。这些习气是形成错误观念的根源,即认为对象在个人存在之外有独立自存的力量。见 Matilal, “*A Critique of Buddhist Idealism*”, 146, 154 页。

③ 《转识论》62b22—23。



将无法获得自我认知或自我意识^①。意识的作用将不可知晓,个体将永远被放逐在无明之域,对自我和存在的真实本性茫然不知。简而言之,瑜伽行派僧侣想要得出的结论是,只要我们可以获得无论何种知识,就足以表明对象和意识不可能如此相异。

自我觉知(self-awareness, 自证)主观世界与对象世界之间的关联,这是瑜伽行派教义中至为关键的一步,因为意识所扮演的宗教角色站到了论争的最前沿。意识及与之相异的对象之间的关键区别就在于,意识能将自身作为对象,或者说意识能成为自我意识。对瑜伽行派来说,比这种自我意识更为精深、形式更为高级的自我探究(self-investigation)会在禅定中出现。意识和自我意识之间所进入的联系,与意识和其对象世界之间的联系不同。意识与自我意识之间无法像意识与对象之间那样相互区别。意识可与对象进行比较,然而,它同时又依存于对象,一如对象需依存于意识才能被认知。^②这两者间的联系是相互的;瑜伽行派将这种联系称为“依他性”(paratantra-svabhāva)。龙树的观点正与此相类,龙树提出,在均无自性的主体与对象之间,存在着相互依存的关系。

绝对与唯识

真谛采取了多种途径以求理解获得自我意识的过程。《转识论》中最先讨论的即是,在比较和分别感觉材料的功能基础上,主体与对象之间的偶然性(conti-

① 在真谛对“种子”结构的描述中,可以看到与自证(*sva-saṃvitti*)或自我觉知相当的论述,自证将投射到与己相反或相对的对象上的主体从根本上统一起来。关于 *sva-saṃvitti* 的简要总结,见 Matilal, “A Critique of Buddhist Idealism”; 亦见服部正明(Hattori Masaaki)的 *Dignāga: On Perception*, 101—106 页。《唯识三十颂》和安慧所作《释论》中都没有关于 *sva-saṃvitti* 的理论,尽管这一理论暗含于真谛关于颂的译释中。

② 整个讨论见《转识论》62b25—c20。这一段提出的问题集中在“唯识”这个名称上。如果所感知的对象与能感知的观念意识都被消除,那么“唯识”又将如何说起? 答案分为两部分。(1) 意识的运转是我们唯一所知的一种世界;只要理解了意识如何运作的系统,就是理解了“唯识”。(2) 只要完全理解了意识与其对象的相互依存性,就是认识了空无。这种相互依存性同时被真谛表述为圆成实性(*pariṇiṣpanna*),以及阿摩罗识(*amala-vijñāna*)。换句话说,对真实的了悟被称为“唯识”或“阿摩罗识”。



gency)问题。不过最能体现瑜伽行派唯识观的关键论述,则集中在意识的自我造作回转(*self-generating operation*)上。

意识的自我造作过程是一个闭合的运转系统,被形象地比作“种子”或印象(*impression*),而种子则被认为是一切感觉、感知以及感受得以从中生发出来的意识能量(*conscious energy*)^①。一切现象——人和事——皆源自同一源头,即,源自作为意识根本结构的种子。当意识自视为“种子识”(seed-consciousness),^②就是说,开始对自我真性有所认知时,就已踏上了将此种子识转变为纯净的“无种子”(seedless)结构的精神之旅。此阶段(*yoniso-manaskāra*,如理作意)为获得觉悟(enlightenment)的必经之道,又名“加行道”(prayoga-mārga),为修行“见道”(darśana-mārga)的每一阶段所必需。在理解了现象乃为种子所缘起的情况下,我们就能使现象保持在其本真状态下,并可对之加以控制。瑜伽行派的设想是,一旦这种自我意识被完全获取,种子将不再生出无明。我们马上将论及此点,但是,作为唯识学说的一种隐喻,我们需先对种子的复杂结构进行解析。

在前文中,现象经验的多重性被描述为,凡夫由无明(或无明“种子”)所缘起的那些执著的欲念、武断的知见^③和虚妄的行为。由于这些潜在习气及其即将发生的效应的不断累积,导致这整个思想和行为系统无止境地重复下去。这些

① 与此意识能量对应的中文辞为“习气”,“气”表示“能量”,“习”表示“习惯”。对应的梵文是 *vāsanā*,根据是 Lamotte 的“Passions and Impregnations of the Passions in Buddhism”,第 91 页,而据长尾雅人的 *Mudhyāntavibhāga*,第 130 页,“熏习”,意为“潜在的习惯”,方是 *vāsanā* 的对译。“熏”的字面意思为“气味”、“水汽”或“香气”,乃是对 *vāsanā* 含义中“用香味熏染”和“浸染”的对译,这也同《俱舍论》中所见的譬喻相合,即过去法的持续效应留存于心中,就好比受到花香熏染的胡麻种子带上了香气。见 *Abhidharmakośa* (La Vallée Poussin 编译),第 4 章,249 页(对应玄奘译本的第十八卷,页码 17a—b)。比较《显识论》1618. 31. 880c11—15。Siddhi, I, 122 中重复了此譬喻。通常在梵文翻译中,习气和熏习可互换使用,但它们之间似乎存在某种先后关系。习气是熏习通过种子所产生的能量。恰当地说,习气是指 *vāsanā* 或是指来自过去习惯的能量,过去的习惯拥有效能(*bīja*,种子),持续留存于心中(熏习),如同受孕一般(熏习也可能是内观禅修,即 *bhāvanā*),继而又生起染污,此染污又有一种习惯能量(习气)或效能,能使上述循环再次开始。见 Siddhi, II, 475, 以及本章注 21。

② “种子识”是我对《唯识三十颂》第二颂中 *vipakāṣarvabijakam* 的简单翻译,意为“包含所有种子的果报(识)”。见《转识论》61c6—8。

③ 即,无明(*ātma-moha*,我痴)和我见(*ātma-dṛṣṭi*)(《转识论》62a15)。

习气的潜质又被意识活动的第二种结构,阿陀那识所“执取”。“种子”具有的能量能使其同时以两种对立的身份活动:能执的主体或阿陀那识,以及透过六种能感能知之识(*pravṛtti-vijñāna*, 转识)而成为阿陀那识所执取的对象。因此,引发主—客体关系的意识能量或曰“种子”,具有的是一种明显的双重结构(图 3)。

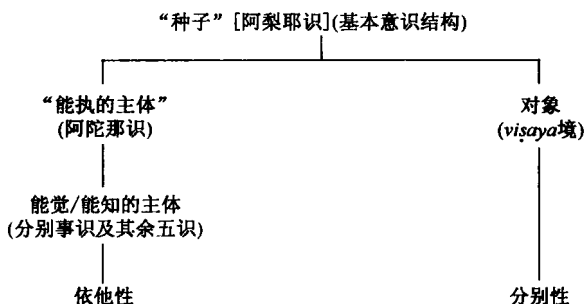


图 3

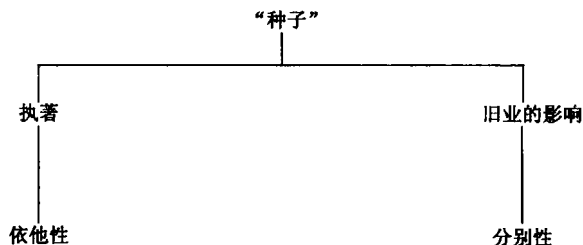


图 4

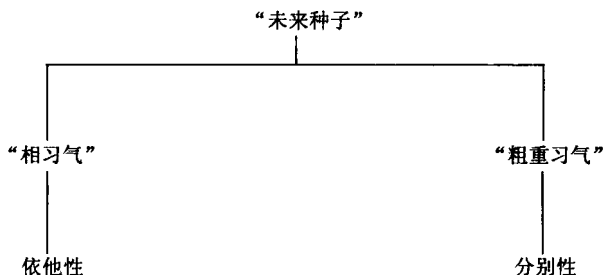


图 5



图4和图5表明了种子的行为结果。在种子的休眠阶段(图4),自累积的旧业(karma)而来的缘起过程反映出种子具有的双重结构,这与种子在感知活动中揭示出来的双重结构一样。而在种子的活跃阶段(图5),种子也是以双重运转模式缘生新业(kleśa,烦恼),即以“相习气”来平衡“粗重习气”。^①

种子结构中的这种对立面的同时发生性,有如下三重要义:

1. 图3描绘了三种循环的整体结构或意识活动的多重结构。最基本的结构只能基于其双重效应被推断为一底层的统一结构。

2. 图4描绘了图3效应中与旧业相关的一部分。它展示了缘起过程中个体的反应如何受到过去的影响。自我对过去的执取或执著,会导致个体在未来做出相似反应。^②

3. 图5同样描绘了图3效应的一部分,不同的是此处是与未来的业或烦恼(kleśa)相关。尽管过去的业可能已消失殆尽,但如图4所示,仍有源自旧业的未来果报存在。换言之,这一层次(图5)更易受控制。而在第二层次(图4)中,来自过去经历的微细影响仍会波及到感知、想法和感受,故知阿罗汉并没有完全控制或消除各种种子。^③

要想彻悟与精神解脱同义的唯识,则需泯除影响我们生活的主一客结构。

① 相习气即“influential force of aspects”,粗重习气即“gross influential force”,是对《转识论》和《三无性论》中出现的两个抽象概念的概译。所分别的对象是潜在习气的粗重形式,它生发出烦恼得以存在的潜在环境。而能分别的主体则构建起虚妄所包含的内容,即对象在世界中的特征或表现。见《转识论》62c26—63a17。《三无性论》中将两词掉转,用“相惑”来表示所分别的对象,用“粗重”表示能分别的主体。见《三无性论》870c10—16,871a14—19。《转识论》中,真谛指出了用词上的这种颠倒,但并未解释原因。

② 《转识论》62c21—25。这是真谛对《唯识三十颂》第十九颂的释评。安慧对此颂中执著(*grāha*)的两种潜在习气作了如下评述:*pūrvotpanna-grāhya-grāhaka-grāhākṣiptam anāgata-tajjātiya-grāhya-grāhaka-grāhotpatti-bijaṃ grāha-dvaya-vāsanā*。意为“执取的两种潜在习气,乃由之前发生的能执或所执行为所生,这些行为亦是未来某一时刻生起相似的能执或所执行为的种子。”

③ 习气,即来自过去习惯(*vāsanā*)的潜在能量,通常并不被视为染污(*kleśa*,烦恼),而被视作反射性反应模式的累积。Lamotte举了一些幽默的例子以说明僧人保有的习气(*vāsanā*),尽管他们已不再会做出什么虚妄之行。例如,有一位名叫难陀(Nanda)的英俊僧人,他仍会习惯性地盯着他所教授的女子看,尽管他已不再对她们有任何爱欲。见Lamotte,“Passions and Impregnations”,93页。



换句话说,若想泯除潜藏于整个系统运行之下的“种子”,就必须回到导致法执和我执的缘起过程的源头。我们通过推导,得知这些种子是存在的,因为如果缺乏对能分别的主体与所分别的对象进行比较的能力,则主—客体相互作用下的运转将是不可能的。对此种心理结构进行理解的能力,仅可能存在于能把自身作为研究对象的某种结构之中。因此,最终也是最后可知的就是“种子”的本性,即阿梨耶识,正是它同时制造了主体、分别事识,以及其所分别的对象世界。换言之,对“种子”本性的理解就是唯识所要教导之义。

阿梨耶识的空性

与几乎所有其他佛教宗派一样,真谛否定了我(selfhood)是一不变的实体,那么摆在真谛面前的任务便是,在没有恒常实在性的前提下,如何对作为一系列有效且合乎道德行为的我(self)或人(personhood)的观念做出充分说明。于是,该问题与某一单一的但不断变化着的有机体中众多的心理和生理活动关联起来,而这些活动则由某个名称或是心理进程的某种体系所统摄。正是所有意识活动以及心识活动的流转进程这一系列的活动(*saṃtāna*,相续)本身,被称作了“人”(person)或是“我”。

“我”或“人”的观念仅为名义上的存在(*prajñapti-sat*,施设有)。感觉和思维的流转进程(*pravṛtti-vijñānas*,转识)可通过语言传达出来。阿梨耶识的潜意识进程与具有认知能力的识(*pravṛtti-vijñānas*,转识)的感觉和思维活动一同塑造了受(*sensations*)与想(*conceptualizations*),亦构成了心识相续(*saṃtāna*)的总集,却被错误地当成了一个不变的我或自我(*ego*)。换言之,对阿梨耶识及其相关内容的分析乃是对早期中观派空性学说的扩展。^①

每一个行为或活动都会留下一一种心理印象(*vāsanā*,习气),此印象于心识相

① 追溯由龙树和般若学传统所建立的“空”(Emptiness)与相互依赖的存在(*pratitya-samutpāda*,因缘)之间的联系,会发现“空”并非总是以否定性的语词来描述。见 Obermiller 的文章,“A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā”,以及长尾雅人的“*What Remains in Śūnyatā: A Yogācāra Interpretation of Emptiness*”。亦见 Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha*, 319—357 页,对如来藏文献中将有关佛的真实体悟定义为“空”,做了出色、详尽的描述。



续 (consciousness-series) 过程中转而会释放出促成未来流转 (*pariṇāma*, 转变) 的能量或“种子” (*bija*)。 *Pariṇāma* 指的是心识相续 (*saṃtāna*) 过程中的转变 (transformations) 或改变 (changes), 其可藉居于识转过程中能动之一面的阿梨耶识、阿陀那识 (或意识) 和转识之力中, 使相续之心识显现为万物或众生。^① 在具有道德属性的行为背景下, 任何特定行为的种子在行为发生之后会在潜意识的清算所 (阿梨耶识) 中保持休眠状态。之前的行为会留下残存的印象 (*vāsanā*, 习气), 之后, 此种子会成熟为源自之前行为的报偿或果报 (*vipāka*)。根据整个佛教史中已确立的传统, 入定 (trance-induced) 状态 (包括无梦睡眠和昏迷中的无意识状态) 会使所有正常的意识活动暂时中断, 因此佛教哲学家们不得不在意识活动恢复之后, 才能对留存的果报种子、记忆和过往的习惯做出说明。即便正常的意识活动于禅定状态中已被暂时中断, “种子”也能藉着刹那的间隙而得到补充。那些来自过去经历的具有影响力的种子也同样能得到补充, 且一旦与过去事件相关联的条件出现, 它们就会在我们进行回忆或做出习惯反应的情况下再次复苏。

早期瑜伽行派通过阿梨耶识这一观念, 来说明正常的意识功能暂时终止后“种子”的果报、记忆等等的延续性, 这一观念以譬喻的方式表明影响行为和感知的潜在“种子”处于不间断的相续状态中。潜意识的相续状态会继续发挥作用, 会于顷刻间稳固地流贯整个无意识过程。因此, 无需打断冥想、无梦睡眠等无意识状态, 过去经历的“种子”就可以不断替换自身。

真谛独创了超验 (transcendent) 且清净 (pure) 的第九识 (*amala-vijñāna*, 阿摩罗识), 并最终阿摩罗识的真实性终结了阿梨耶识种子的运作系统。^② 识的这种全新结构, 亦称作“唯识”, 乃是染污种子消除后所余留之物。阿梨耶识是潜意识的贮藏地, 为业的种子提供含藏之所, 以便日后起用, 但只要阿梨耶识的功用终止, 业的循环与再生的连续统一体就会随之中断。剩下的便是绝对的真实, 阿

① 见 La Vallée Poussin, *Kośa*, II, 185; 《唯识三十颂》, 第一颂及《颂论》。

② 泯除对那些实际上仅为附着而非实有的事物属性的分别, 即泯除了阿梨耶识的构建功能。这种智慧佛教中称为“无分别智” (*nirvikalpa-jñāna*), 即据其所无来加以限定的智慧。这种体悟可正向定义为对真实, 对万法真如 (Suchness) 的体悟。按真谛自己的诠释, 此真如亦可称作无垢识 (阿摩罗识), 或流转分别的基础 (*āśraya-parāvṛtti*, 转依)。《转识论》1588. 31. 63c4—5; 《三无性论》1617. 31. 871c22—24, 873c23—24; 《唯识三十颂》第二十九颂。



摩罗识,识的“无种子”状态:“境界既无,云何生果?如种子能生芽,种子既无,芽从何出?是故无生也。真实性,名无性性。无有性,无无性。”^①

根据真谛对《唯识三十颂》的诠释,只要获得了阿摩罗识之智,阿梨耶识及其生出执著与虚妄之“芽”^②的过程就会失去效用。阿摩罗识的本性与阿梨耶识不同。仅凭一组心识活动无法将意识内容从错误理解的观念转变为对真实的了悟;相反,需待阿梨耶识所代表的整套机制不再运转才行。在真谛的解经中,净识(pure consciousness)等同于真实(*pariniṣpanna*, 圆成实)或“真如”(Suchness)。按照真谛的看法,知晓识的结构本质上是“纯净”的,就是要认识到真实性根本上是可知的,是心灵与阿梨耶识中的染污相分离之后的呈现。

菩萨道就包含在理解心灵与其世界之间关系及消除妄念和执著的过程中。《三无性论》对如何消除烦恼和知见造成的障碍进行了详细说明。^③障碍的消除最终走向菩萨修行的最高阶位无分别智(*nirvikalpa-jñāna*)^④,也走向了成佛这一最终结果。翼获此智慧,据称需要使心识基本结构发生变革或转化(*āśraya-parāvṛtti*, 转依),这对真谛而言,就是使阿梨耶识的运转机制转变为阿摩罗识的机制。只要分别的系统停止运转,业的循环就会中止。换种方式来说,阿摩罗识乃是具大智慧者所有的运转模式,他能洞观无明贪著之源即阿梨耶识中的种子系统。这种类型的智慧唯有在禅定中方可了悟,因其他任何意识活动都包含有

① 《转识论》63b21—24。比照安慧对二十五颂的注: *Sa yasmāt pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ sarva-dharmāṅm paratantrātmakānāṃ paramārthaḥ tad-dharmateti kṛtvā tasmāt pariniṣpanna eva svabhāvaḥ paramārtha-niḥsvabhāvatā pariniṣpannasvabhāva-svabhāvatvāt*。意为“因真实性是相互依存之诸现象的真实性,故其是那些[现象]的法性(Dharma Nature);因真实性没有[如某种物质实体那样的]存在,故而无有真性。”

② 种子与芽的譬喻是用于传达意识流转的无间相续,以及出现在意识相续瞬间中的变化。见 La Vallée Poussin, *Kośa*, IX, 296;《唯识三十颂论》对第十九颂的评注。

③ 《三无性论》的大部分篇幅被用于分析建立于心的造作,即,烦恼障(*kleśavarana*)和所知障(*jñeyāvarana*)基础上的各种类型的分别(868c12—871b15)。随后还解释了在有无这些障碍的情况下,相应的对真如的认知(871b15—873a17)。关于如何使分别最终消除以及如何理解主客依存关系的修行之道,也得到了详细地说明。(874a29—878b25)

④ 菩萨地和佛地方可证得无分别智(《三无性论》876c9—10),但是菩萨的因果在于方便善巧,而佛的因果则在于不再执著于生死(*samsāra*)或涅槃的自利利他(878a10—b25)。



一定程度上的心智构想。

既然关于行为的学说,或者说关于业(karma)的教义,是对凡夫心理状态做出终极解释的基础,那么当作为业种储藏之地的阿梨耶识停止运转时,真谛就感觉需要引入另一个无业(non-karmic)的识。这样做偏离了瑜伽行派的标准形式,即改变或转依阿梨耶识本身。行为或业总是从本质上被理解为思想或意志,并可以用道德来加以限定。^①每一个已发生的行为或思想都必然与某种果报相联。阿梨耶识说在无需假设一个永恒不变的基质的情况下,解释了报应机制如何相续。对中观派而言,行为永远不会被完成——故而无果报亦无受者。而对瑜伽行派如真谛者而言,在心识相续流转(*saṃtāna-pariṇāma*)的过程中,表层的行为会通过种子的习气(*vāsanā*)对阿梨耶识产生影响。

真谛将阿摩罗识看做是不带任何谬见、染污的自我的真实本性。它是由菩萨修行至最终成佛的禅观实践中所达成的一种心灵状态。作为佛智的阿摩罗识,与早期大乘佛教教义中的如来藏(*Tathāgatagarbha*)^②以及存于《俱舍论》中的经量部(*Sautrāntika*)的说法相类,该说法认为好的或纯净的种子(*kuśala-bija*, 善种子)贯穿于整个心识相续的过程中。^③如是,解脱为心灵结构内在所本有,故而人人可得解脱。

善种子的不可破坏性或心灵本质上的纯净无染在佛教思想中由来已久,尤见于大众部(*prabhāsvarāma cittam*, 自性清净心),^④经量部(*kuśala-bija*, 善种子)以及如来藏思想之中。真谛建立阿摩罗识学说的哲学和宗教目的似乎是双重的:(1)是为了说明在坏习惯已经形成之后,好习惯仍有可能产生。(2)是为了解释不受业习影响的行为,以及无余涅槃(*nirvāṇa without remainder*)。在真谛看来,阿梨耶识作为引起习惯性愚痴倾向的心识结构,无法用来解释无有业果的心智状态,因为阿梨耶识本身就代表了果报体系。尽管在真谛之前,其他那些并非专倡如来藏学说的十分杰出的大乘佛教学者确已假定心灵有一种底层的、根本

① *Kośa*, IV, 1—2.

② 例如见《胜鬘经》中关于睡眠(*anuśaya*),或与心相离之染法的讨论。分别说部(*Vibhajyavādins*)亦持此说。

③ Jaini, "The Sautrāntika Theory of Bija", 248—249 页。

④ 见我在 *The Buddhist Feminine Ideal* 一书第二章中关于大众部、经量部和如来藏思想的讨论。



的精神本性,但却没有任何一种早期理论对心灵进行过如此系统的现象学分析,提出心灵依据其本性即可从自身获得解脱。正是凭着世亲的睿智著述以及像真谛这样的传承者,一种新的心识哲学得以建立起来。

阿摩罗识,这个心灵根本上善的结构,不再被因果果报的链条束缚,真谛创立这一观念用以体现中土佛教信徒最珍视的信念,即一切众生心中本具明了其真实自性的能力,众生凭此力皆可觉悟或修行。这种认为心灵能向着自身的自我发现自然流转,亦能明了其自身流转过过程的提法,已成为许多中国传统思想的显著特征,尤其是在关于“心”或事物真实本性的分析中。

总之,因为心识的自然流转会逐渐走向对其自身的了悟,因此对于大多数早期瑜伽行派的哲学家而言,心识结构是一个非常重要的研究对象。在中国佛教学者眼中,这条思维之韧越发显得动人心弦,充满挑战。心识能了知其自身的流转过过程,能通过特定文化下发展出的语言以及心灵与其对象之间的相互依存关系来理解心识结构的本质,于是这样的心识就成了有力的研究和争论的主题。瑜伽行派最终的分析表明,既然我们所能认识的仅是一个由心智创造的符号世界,那么我们唯一可知的事物就是心。对真谛和瑜伽行派而言,这个世界要通过哲学探索和禅修才会向我们展现。这两种方式的探索目的都在于理解精神自由的获得乃是在于养成觉察心灵真实本性的能力,即觉察自我真实本性的能力,进而将个体的存在从导致执著与妄想的意识进程中解脱出来,因为正是这一进程将个体缚于全是愚痴和妄行的无休止的循环之中。

第五章 析《转识论》

在所有最为久远的佛教经录和高僧传中,只有编撰于695年的《大周录》^①和编撰于730年的《开元录》^②将真谛所译《转识论》录为一条。《续高僧传》中,未有传记提及此论。据《开元录》记载,此论最初乃是作为《显识论》(A Treatise on Consciousness as Perception)的一部分加以刊行,在730年《开元录》编撰之时,“真谛译”三字已经加诸两论之上。译此两论的时间和地点则无任何文献记载。而据《显识论》其文自述,《显识论》亦出自一部更大的论,题名《无相论》(A Treatise on the Unreality of [Phenomenal] Characteristics),副题为“显识品”(“品”暗示了《显识论》最初只是《无相论》的一节或一章)。《三无性论》也被认为出自《无相论》,《开元录》记载其翻译地点为广州制旨寺。由于《转识论》、《显识论》与《三无性论》最初曾以同一题名刊行,我们不妨假设前两论与《三无性论》一样亦撰于制旨寺。至于翻译时间,不会早于562年,因为真谛于是年到达广州,三个月后方在欧阳颙的资助下驻锡制旨寺开始翻译《摄大乘论》。由于《摄大乘论》乃于天嘉五年七月,即564年译成,那么《转识论》、《显识论》和《三无性论》的翻译必在此之后。^③在这段时间里,真谛完成了其最为著名和宏大的译作:《摄大乘论》和《阿毗达磨俱舍论》。在译成这两部伟大的佛教经典之后,真谛在其生命的最后六年时间里又完成了三部论典,因此,一度题为《无相论》的这些短小论典折射出的乃是真谛最为成熟的哲学思想。

研究这一领域的佛教学者现在一致认为,《转识论》是已佚《无相论》中的一

① 《大周勘定众经目录》简称《大周录》,由唐·明佺编撰于695年。有关《转识论》、《三无性论》和《显识论》的条目见:T. 2153. 55. 408a1, 406c13 以及 407b2。《大周录》将《显识论》误作玄奘所译,但《大正藏》中的脚注已正确地将此三部论典的译者定为真谛。

② T. 2154. 55. 545c4。

③ 《大唐内典录》2149. 55. 273b8;《开元录》2154. 55. 545b24。



部分。^①高丽本《转识论》在题记中加了“自无相论出”几个字。而宋、元、明三本，以及日本知恩院(Chion-in)古老的宋代写本和天平写本中，则未见此题记。^②

除《大周录》、《开元录》和高丽本中给出的线索之外，此三论(《转识论》、《显识论》和《三无性论》)与《无相论》的密切关系亦可通过其他一些原始资料的作者来加以印证。我们这里讨论的原始资料仅限于那些写明了援引《无相论》者，以及与现存的《转识论》相对应者。这其中最早的当属法藏的《大乘起信论义记》：“如《无相论》云：问：‘此识何相何境界？’答：‘相及境界不可分别，一体无异。’”^③我们在《转识论》中找到了这段文字，乃为描述阿梨耶识的一个片段，^④宣称若不从其果上推断就无法知晓阿梨耶的存在。与此相似，法藏引用此段文字来注解《大乘起信论》中勾画的不觉心(unenlightened mind)三种相中的第一种，即不觉心起念相续不断，并因此而无可避免地与苦相联。^⑤法藏借用《转识论》中阿梨耶与其相及境界一体无异的说法，提出正如阿梨耶与其所生之境无法分别一般，不觉心之中的念(conceptualization)即是苦。这意味着我们从诸如苦之类的果中，可知晓心(阿梨耶)的微细流转。

慧沼(650—714)在《成唯识论了义灯》中，也引《无相论》云：“第三宅者，亦《无相论》云，是种子之宅舍故。”^⑥这非常接近于《转识论》中的“亦名宅识，一切种子之所栖处”。^⑦

另一处对《无相论·转识品》的引用，见于日本僧人真兴(Shingō, 934—1004)的《唯识义私记》：

《无相论·转识品》云：“能缘有三：一果报识，即阿梨耶；二执识，即末

① 宇井伯寿，《印度哲学研究》，6, 94, 105—109, 291—299, 及书中其他各处；佐佐木月樵，《摄大乘论》，8—9 页；胜又俊教，《佛教における心识说の研究》，750—765 页及全书其他各处。

② 见 T. 1537. 31. 61, 注 36, 及宇井伯寿, 105—106 页。据宇井伯寿称，高丽本《显识论》在论的题名中未出现“品”字，而宋、元、明三本则皆在“论”字前插入了一个“品”字。

③ T. 1846. 44. 262c5—6。

④ T. 1587. 31. 61c8—9。凡真谛用“境”字处，法藏在其著述中皆用“境界”。

⑤ T. 1666. 32. 577a8—10。

⑥ 凡真谛用“所栖处”，慧沼皆用“宅舍”。见 T. 1832. 43. 729c1—2。

⑦ T. 1586. 31. 61c8—9。



那；三尘识，即六识。（乃至）境识俱泯是空性。其空性者，阿摩罗识。（乃至）唯阿摩罗识是真如。”^①

此处的《转识品》指的肯定就是现存的《转识论》，因为这段引文与《转识论》中的内容相对应，^②不过有一处显著的差别，即《转识论》将执识称为阿陀那识，而非如引文中所用的更为常见的末那识。尽管其他一些文本也提到执识或阿陀那识，但选择使用此一术语可能已成了真谛的独特风格。^③

《续高僧传》中，没有哪篇僧传提到僧人们研习的经论里有《转识论》、《显识论》和《三无性论》。然而，靖嵩（537—614）传里却提到了《无相论》，言其陈朝时

① T. 2319. 71. 369a22—25.

② T. 1587. 31. 61c5—6; 62c18—20. 《转识论》中说“能缘有三种”，多一“种”字，并且音译的是 *ādāna* 而非 *manas*。《转识论》有两处用的是“实性”而非“空性”。我未能找到“唯阿摩罗识是真如”一句在《转识论》中的对应。

③ 《显识论》详细讨论了阿陀那识与阿梨耶识之间的关系，见 T. 1618. 31. 878—882，其中描述了阿陀那执阿梨耶为其境界，并将其视为自身。阿陀那因此成为一切自我观念的基础。此第七识通常被称为末那识或染污识，阿陀那一词则被用作阿梨耶的同义语。某些时候，真谛确实用阿陀那来代指阿梨耶，例如在他所译的《摄大乘论》中，见 T. 1593. 32. 114a10—17，真谛于此处引用了《胜鬘经》中的一颂。参见深浦正文，《唯识学研究》，1: 332—333。此后如慧远等偏好摄论宗者，用阿陀那一词来指称第七识。北魏菩提流支所作的《十地经论》中，阿陀那出现了一次，被用来指称未觉悟的识（无解识），但并未表明此识是否是第七识。不过，在《十地经论》中（T. 1522. 26. 170c），阿陀那也曾作为一种离于阿梨耶的独特认知状态而被提及。高崎直道教授已向我指出，藏文本中没有阿陀那一词，而有转识（*pravṛtti-vijñāna*）。见北京版的《丹珠尔》，104卷，105页，第三函，258段2—3行。阿陀那一词值得在此再费一些笔墨。在《唯识三十颂》和《摄大乘论》关于引自《解深密经》的一段经文的注释中，阿陀那与 *upādi*（取）和 *upādāna*（执取，执著）紧密相联，意指那执取遮蔽了阿梨耶识的肉体的某物，同时也指执取身体器官及其所依以及归因于感觉信息等等之上的属性习气的意识能力。换言之，在最早期的瑜伽行文献中，阿陀那与轮回转世过程中心与身的延续密切相关。对此可对比真谛（T. 1595. 31. 157b10—158a17）与玄奘（T. 1597. 31. 324b24—325b4）的译文。Weinstein 在两篇文章中讨论了 *ādāna* 和 *upādāna* 之间的联系：“The *Ālaya-vijñāna* in Early Yogācāra Buddhism”和“The Concept of *Ālaya-vijñāna* in pre-T’ang Chinese Buddhism”。虽然真谛和安慧对第七识或曰末那识的看法相似，认为阿陀那始终是一种染污识（*āsrava*，漏），且不可能在佛中存在，而玄奘在《成唯识论》中则认为第七识可以成为一种净识。因此至少在这一点上，安慧和真谛对教理有着相同的看法。参见佐佐木月樵，《摄大乘论》，49—50页。



在法泰(故于 601 年)座下研习经论四十部,其中就有《无相论》,而法泰是真谛最有影响的亲传弟子之一。^①我们可据此推测,《无相论》被分成许多独立篇章应在靖嵩和法泰活动的那个时期,不会早于公元六世纪末,并应该是在 695 年《大周录》编成之前。由于公元七世纪晚期编撰的一些唐代文献仍提到《无相论》,这就意味着《无相论》在其章节已独立刊行后一定还在继续流传。直到《历代三宝记》之后,就没有经录再收录《无相论》。既然《开元录》^②称《转识论》和《显识论》是在陈时(也就是在 589 年陈朝灭亡之前)独立刊行的,那么靖嵩可能就是最后一批在其章节开始分散流布之前研习《无相论》的僧人之一。此外,《转识论》似乎先是成为《显识论》的一部分,后来方才独立成篇。换言之,《无相论》在 589 年之前已不知被分成了几份独立文本,《显识论》就是其中之一,继而在 695 年之前的某个时间,《显识论》又进一步分成现在所称的《显识论》和《转识论》,并于 695 年由《大周录》分别收录。真谛最初肯定曾想要逐步深入地研究《无相论》这一共同题名下的《转识论》、《显识论》和《三无性论》中的内容。既然现存版本的《转识论》引用了《三无性论》,则《转识论》的译述必在《三无性论》之后,不然就是出自《三无性论》的引文乃为后人所添。

除了上述号称三部曲的《转识论》、《显识论》和《三无性论》之间已经确立的联系外,还有一些文本被认为原属已佚的《无相论》,但是证据颇为有限。例如《唯识论》,一般认为《唯识论》可能就是现存的《大乘唯识论》,^③宇井伯寿则认为《唯识论》与《大乘唯识论》实难相符。^④宇井称这两部文本的主旨并不相同,因为其他文献所引出自《唯识论》的文字,未见于现存的题名为《大乘唯识论》的文本中。按照宇井伯寿的说法,这些引文从义理上看似乎与《转识论》和《显识论》相似。但有一种可能性宇井并未提及,即现存的《大乘唯识论》可能是一个缩略本,或者,已佚的《唯识论》也许在义理上确与《转识论》和《显识论》相似,然其却未必就是《无相论》中的章节。

① 《续高僧传》2060. 50. 501c19.

② T. 2154. 55. 609a18—21.

③ 《大乘唯识论》(T. 1589. 31),题为世亲所作。

④ 宇井伯寿,《印度哲学研究》,6:113.



从上面几段谈到的引文,以及从其他那些归于《无相论》亦能在《显识论》和《三无性论》中找到对应文字的引文,我们能够断定《转识论》、《显识论》和《三无性论》一度曾是《无相论》的一部分。但由于还有许多据称引自《无相论》的段落没有在上述三论中找到对应文字,我们可以推断,要么原本还包含其他现在已佚的节本,要么在《无相论》的章节被分别刊行时就已删去了一些属于《无相论》的文字。宇井伯寿还提出,也许真谛根本就不曾译出整部《无相论》,但宇井的这种说法缺乏说服力。^①

唐代的新罗僧人圆测是玄奘最重要的弟子之一,他认定《三无性论》乃是一部重要典籍的异译,与玄奘于645年译出的《显扬圣教论·[成]无自性品》相对应。^②圆测等人认为,这部典籍应是无著所作,不过圆测却又将《三无性论》和《唯识三十颂》定为世亲的作品。^③不仅如此,圆测还继续声称,由于世亲是在其兄长无著以及弥勒的思想体系之上建立起他的无性(*insubstantiality, asvabhāva*)观的,因此关于有(*existence*)、无(*nonexistence*)本性上的不一致之处反映出的乃是真谛的诠释有误,而非诸位大师之过。但他接着又说,真谛的《三无性论》所本与玄奘的《显扬圣教论》不同。这不禁让我们感到困惑,圆测将真谛所译定为无著的《显扬圣教论》,同时又声称《三无性论》是世亲的作品,其意究竟为何?如细观《显扬圣教论》,我们可以看到真谛明显省去了玄奘译本中对应于韵文的部分。^④尽管真谛译本中的释评似乎对这些省去的部分均做了阐释,但令人困扰的是,该释评既可能为真谛所作(当它与玄奘理解的瑜伽行思想相异时),也可能如圆测所暗示的那样为世亲所作,即使玄奘译本中并没有与之相对应的评注。

既然圆测声称真谛的《三无性论》译自另一部重要典籍,那么《三无性论》所

① 宇井伯寿,《印度哲学研究》,6:109页。

② T. 1602. 31 及 T. 1603. 31 [颂]。此作梵文原本的题名不存,玄奘的两个译本讨论了《瑜伽师地论》中最为重要的教义,其结构与《大乘阿毗达磨集论》(*Abhidharma-samuccaya*)的整体架构同类,后者亦为无著所撰。现今无任何一部专门注解《显扬圣教论》的作品存世,但历史上至少有五部这样的注疏确曾存在过,其中一部即为窥基所作。见上村真肇,《显扬圣教论内容の特异点》,第32页。

③ 圆测,《解深密经疏》,《大日本续藏经》(ZZ). 34. 382b15—383a3。

④ 宇井伯寿提供了一份非常方便的有关玄奘和真谛译籍的对照表。关于《三无性论》的对应文本,见宇井的《印度哲学研究》,6:207—290。



译的会不会是世亲对其兄长无著作品的诠释之作，而玄奘则只是专门关注了无著的观点？许多佛教思想家会将注释文单独付印，这也许可以解释玄奘译的《显扬圣教论》为何会有两个版本，一版包含了注释和颂，另一版则只包含了颂。宇井伯寿则猜测，此注释是出自真谛的学生对其老师个人观点所作的记录。^①结城令闻批评深浦正文和宇井伯寿，认为他们不加质疑地接受了《无相论》的部分内容是自《显扬圣教论》部分章节简单衍生而来的观点。^②结城令闻的说法是，真谛也许打算用《三无性论》来表述世亲对无著《显扬圣教论》中观点的看法，这就可以解释圆测在说《三无性论》是世亲对其兄韵文所做评注的一部分时究竟何指；换句话说，当谈论《三无性论》与《显扬圣教论》是不是同一典籍时，圆测是在暗示《三无性论》就是世亲对《显扬圣教论》的诠释之作。^③但是结城令闻似乎忽略了这样一个事实，即《三无性论》中的某些评述，尤其是那些涉及阿摩罗识的评述，所表达的既不是世亲也不是无著的观点，而是至少依据传统看法被认为是出自真谛的主张。为了确认何处是对无著观点的补充，以及这些补充是否为世亲抑或真谛所作，我们需要对玄奘和真谛的译作以及《瑜伽师地论》，一同做更进一步的分析。

唐代遁伦集撰的瑜伽行纲要《瑜伽论记》中有如下记述：“备师又云：‘昔传，引《无相论》阿摩罗识，证有九识。彼《无相论》即是《显扬论·无性品》，然彼品文无阿摩罗名。’”^④这再一次表明，与阿摩罗识相关的段落极有可能为真谛所添，因为我们无任何根据说世亲曾持有这样的教义或曾使用过这一术语。圆测和遁伦的著作一方面证明了《三无性论》和《显扬圣教论》之间存在密切联系，另一方面还表明了《无相论》和《显扬圣教论》密切相关。这两部唐人作品年代相当，但一人引用了晚出且单独刊印的《三无性论》，而另一人则引用了较早的《无相论》。结果很清楚，《无相论》或者说其中被单独题为《三无性论》的部分，与无著的《显扬圣教论》和《瑜伽师地论》有密切关联，而关于据说为世亲所作的评释部分则仍然疑问重重。

为了增加将三部论典置入同一部完整作品的难度，我们从《转识论》中找到

-
- ① 宇井伯寿，《国译一切经》，148:2(瑜伽部)。佐佐木月樵(《摄大乘论》，第9页)亦认为此注解为真谛所作。
- ② 结城令闻，《世亲唯识の研究》，63—78页。
- ③ 同上，第50页。
- ④ T. 1828. 42. 318a13—15。



一大段与后面会提到的一部敦煌文书极为近似的文字：

分别与依他定一者，分别性决定永无，不为五法藏所摄；依他性亦应永无。若尔便无生死解脱善恶律戒法。此为不可。既不如此，故分别性与依他性不得定一。若定异者，则分别性便不能遣依他性。既由观分别性是无所有，方见依他性亦无所有，故不得定异。^①

《三无性论》中亦有一段文字与同一部敦煌文书几乎完全对应，尽管敦煌文书并没有将《三无性论》中的整段文字全部显示出来。整段文字如下：

由分别性永无故，依他性亦不有。此二无所有，即是阿摩罗识。唯有此识独无变异，故称如如。前称如如，但遣十二入。小乘所辨一切诸法，唯十二入非是颠倒。今大乘义破诸入，并皆是无，唯是乱识所作故。十二入则为颠倒，唯一乱识则非颠倒，故称如如。此识体犹变异。次以分别依他遣此乱识。唯阿摩罗识是无颠倒，是无变异，是真如如也。前唯识义中亦应作此识说。先以唯一乱识遣於外境。次阿摩罗识遣於乱识故。究竟唯一净识也。^②

简单题名为《摄大乘论章》的一部敦煌文书，^③援引了作为《无相论》之一部《无相品》中的文字，与上述两段引文相似：“分别性永无，依他性亦不有。此二无所有，即是阿摩罗识。……故究竟唯一净识也。”^④这段文字在《三无性论》中亦可找到，故而将《三无性论》与《无相论》中曾题为《无相品》的一章或一节联系起来。^⑤正如《转识论》和《显识论》均为《无相论》这部更大作品中的一部分，故而以

① T. 1587. 31. 63a25—62。

② T. 1617. 31. 872a5—15。

③ T. 2807. 85。

④ T. 2807. 85. 1016c19—21。

⑤ 胜又俊教，《佛教における心识说の研究》，758—759页。胜又俊教在书中没有参考《大正藏》里的《三无性论》(T. 1617. 31. 872a5—6; a14—15)，也未表明出自《三无性论》的材料有哪些被省略了。敦煌写本《摄大乘论章》本身也未提及其引用是否有所删节。《转识论》中亦可找到类似的文字，1587. 31. 63a25—b2。



“品”为题(后被改为“论”)一样,现存版本的《三无性论》最初亦称为《无相品》。这个题名也许是为了表明,《无相论》中教义之要旨尽在此一题名为《无相品》或《三无性论》的小节中。至此,除遁伦将《无相论》与《显扬圣教论》中题为《[成]无[自]性品》的一节联系起来之外,圆测亦将《三无性论》与此节联系起来,从这两份文献中我们看到“无相”和“无性”这两者间竟可以相互替代。现存的《显扬圣教论》中没有题为《无相》的品目,而只有《成无性品》。综上所述,我们得出结论,《三无性论》原为《无相品》,《显识论》即《显识品》,《转识论》即《转识品》,三者同出自篇幅较大的《无相论》。三者中的第一部(《三无性论》),与《显扬圣教论》中的部分内容相对应,至少部分由无著编撰而成,且与《瑜伽师地论》第73和74卷的内容关系密切。《显扬圣教论》中没有与《显识论》和《转识论》相对应的内容。

其他归于《无相论》但不见于《转识论》、《显识论》和《三无性论》的引文必曾为原论所有,其中也许就包括了据宇井伯寿推断曾是《无相论》一部分的《唯识论》。《三无性论》提到了其他的节或“品”,如《立空品》(Establishing Emptiness)、《法无自性品》(The Insubstantiality of Phenomena),以及《无性品》(Insubstantiality)。《显扬圣教论》中有一节称为《成空品》(The Attainment of Emptiness),但无法确定此品或上述《三无性论》中提及各品是否也与现存《显扬圣教论》中的各品相对应,抑或是另有所指。此外,《转识论》曾在某处引用了《三无性论》,不过这可能要么为后人所添,要么所言《三无性论》其实是《无相品》的别称。作为《中边分别论》之一部分的《十八空论》也提到了《三无性论》,以致我们不清楚是否真谛本人确曾以《无相论》作为总题,同时又以不同的题名来指称各品。根据胜又俊教的说法,可能是真谛的一名弟子将《无相论》这一题名用作了这组短小论典的总称。^①

从这些原先曾构成《无相论》的零散篇章中,我们所能暂时重构的是,《无相论》曾含有数章,其中对应于无著《显扬圣教论·成无性品》的,即现存的《三无性论》,内含可能为世亲所作的评述以及关于阿摩罗识的注解。此章还是《瑜伽师地论》的一部分。另外一章——《转识品》,对应于世亲的《唯识三十颂》,即现在

^① 胜又俊教,上引书第759页。《十八空论》,T. 1616. 31. 864b12。该论将阿摩罗识等同于清净心(*prabhāsvarāṃ cittam*),显示了来自如来藏思想的影响(864a28)。



的《转识论》，内含几段出处不明的评述，也许为真谛所作。以《转识论》为名而为人所知的这一章，如《大周录》和《开元录》所示，可能曾独立刊行，也可能曾被纳入《显识论》中。《显识论》有几段文字界定了阿梨耶识生发九种识(*viñāpti*)的不同功用，与《摄大乘论》中的十一种识(*viñāpti*)惊人相似。^①此后，在较《显识论》稍晚的某个时期，《转识论》即自《显识论》中独立出来，并被刊行于世。

要理清《显识论》和《转识论》之间联系的实质颇为困难，前者可能与无著的《摄大乘论》关系紧密，后者则可能是对世亲《唯识三十颂》的校译。将《瑜伽师地论》和《摄大乘论》的部分章节与《唯识三十颂》糅为一论，这样做的原因究竟何在？想象一下，含摄以上这些作品以及其他作品为其章节的著作，会是一部怎样的论典？在完成整部《摄大乘论》后，为何还要编写《显识论》？我们所能得到的印象是，已经失传的《无相论》是一部类型奇特的选集，既包含了世亲所作的《唯识三十颂》，又包含了无著造论、世亲做注的《显扬圣教论》和《显识论》。也许是因为不断的颠沛流离，真谛不得不采取了这种类似大杂烩的编写方式。又或者，真谛以六十四岁暮龄，百计返归印度而最终无望，故而于沮丧中将几部未尽的作品勉强编成了一部完整之作。

文本概览

核其史实，虽然《转识论》可能曾是《显识论》的一部分，而后者又是已佚《无相论》中的一品，但是《转识论》仍可作为阐述瑜伽行派基本教义完备而自洽的论典来阅读。除了用散文而非韵文写就，几乎从任何一个方面看，《转识论》都依循《唯识三十颂》，并以之为范本和灵感之源。不过，尽管《转识论》是对世亲《唯识三十颂》的意译，并且遵照相同的次序来安排内容，但它可能更适合被看成一部解经之作而非简单的译作。比如结城令闻就指出，既然真谛在所有其他译作中都保留了原作的文体，那么《转识论》从韵文转为散文就不只是单纯地文体转换。

^① 见 Lamotte 翻译的法文本, *La Somme du grand véhicule d'Asaṅga*, 第二章, *Jñeya-laksana* (法相所知境, *The Characteristics of the Object Known*), 88—89 页; 真谛译《摄大乘论》, T. 1593. 31. 118a21—b1。宇井伯寿指出,《显识论》和《摄大乘论》之间具有相似性,但他未将《显识论》视为对《摄大乘论》的释论。



其他包括深浦正文^①和宇井伯寿在内的佛教学者也认为,《转识论》不是一部仅仅对《唯识三十颂》进行逐句注解的译作,而是阐释真谛自身观点的解经之作。

实际上,用散文而非世亲的韵文文体,正是《转识论》的显著特征。从某种角度来看,散文文体本身已使真谛的翻译成为一种诠释。当然,《转识论》解经式的评释还存在一个作者的归属问题。中国佛教史家传统上已将所有这类插入的评释都视为真谛所作,并且该领域的现代学者总体上亦仍未偏离此传统看法。不过,对于《转识论》中某些不见于《唯识三十颂》的评述,有一种看法也很值得参考。如我在翻译《转识论》时做的注中所示,《转识论》包含的某些观念,可以从属于瑜伽行传统的其他梵文文献中找到。其中就包含了被称为阿摩罗识的所谓第九识的观念;虽然梵文文献中并未明确提出这一观念,但偶尔会出现九识和净识的提法。不仅如此,我们还应考虑文献中将阿摩罗识与真如(Suchness, *tathatā*)、真性(absolute nature, *pariniṣpanna*)等同视之的情况。这些议题待我们通览《转识论》的结构及其基本义学主旨之后再作讨论。

《转识论》开篇即发语不凡,其文亦见于梵文本《唯识三十颂》第一颂,曰:“识转有二种,一转作为众生,二转为法。”^②无论是有生命的众生还是无生命的法俱由心识所造,俱不过是心识自身造物的表相。接下来的评释继续说到,一切皆由心识缘起,离于识及识自身所造之物则无真实存在。^③这是对认知活动的客观内容所进行的描述。

梵文本第二颂描述了三种识转(*viññāna-pariṇāma*):引发道德果报的生成力,“执取”或占有[终归虚妄之物],以及对某种境界的感知和构想。^④这三种心识活动分别对应于阿梨耶识(*ālaya-viññāna*, *ālaya-viṣāka*)、末那识(*manana*,

① 结城令闻,《世亲唯识的研究》,108—109页;深浦正文,《唯识学研究》,2:267。

② 文中参考的《唯识三十颂》所有梵文偈颂皆出自 Sylvain Lévi 编辑的 *Vijnaptimātratā-siddhi* (巴黎,1925)。为了便于参考,该书于 14—15 页上已将偈颂集中编排在了一起,在该书 15—45 页上,还将偈颂散置于安慧注中。《转识论》见 T. 1587. 31. 61c1。深浦正文的《唯识学研究》,1: 294—310,对玄奘译本和真谛译本进行了平行比对,同时宇井伯寿的《世亲唯识の研究》,1: 198—206,对梵文本与玄奘的译本进行了比对。在 79—100 页上,宇井对玄奘和真谛的译本也进行了比对,其所作比之深浦正文的更为准确,深浦正文在比对中出现了几处错误。

③ T. 1587. 31. 61c2—3。

④ Lévi 上引书,14 页;安慧注,见同书 18—19 页。



manas 或 *ādāna*) 和了别境识 (*viññaptir viśayasya, pravṛtti-viññāna*)。《转识论》评释部分就此展开: 果报识源于烦恼和业 (*karma*); 它是最根本的识, 因为它是一切有为法种子 (*impressions, bīja* 或 “seeds”) 的栖止之处。^① 总之, 第二颂及其评释讨论了心识活动主观之一面。

接下来的内容与第三颂对应, 将“果报识” (*retributive consciousness*)^② 定义为种子隐伏之所。《转识论》的释论部分 (以及安慧的注中) 问道, 果报识的相 (*aspects, ākāra*) 与境 (*objects, ālambana*) 如何可知。继而又答道, 从可观察到的一些效果, 我们可推知其存在。我们无法直接领悟此果报识的相与境,^③ 但它产生的一些效果, 譬如无明, 则是可以知晓的。《转识论》的释论提到, 此识或曰阿梨耶识有八个名称, 并引《九识品》 (*Chapter on the Meaning of the Nine Consciousnesses*) 为证, 但八个名称中仅有一个被列举出来。在第三颂第二行中, 触 (*sensory contact*)、作意 (*attention*)、受 (*sensation*)、思惟 (*volition*) 和想 (*conceptualization*), 与阿梨耶联系起来。接下来在对第四颂的注释中, 《转识论》形象地将作意 (*manaskāra*) 和思惟 (*cetanā*) 比喻成一匹奔驰着的马: “作意如马行, 思惟如骑者。马但直行不能避就是非。由骑者故, 令其离非就是。思惟亦尔。能令作意离漫行也。”^④ 由于《九识品》据信是真谛编撰的一本小册子而非译作, 因此对《九识品》的引用清楚表明, 这段注释可能出自真谛本人而非什么其他的论者。第四颂声称, 这些与阿梨耶识的无记 (*indeterminate, anivṛtāvyaākṛtam*) 性相应的心法 (*mental states*) 处于持续不断的运动中, 念念相继, 如同河中水流。^⑤ 第五颂称, 阿梨耶的延续至阿罗汉果位方中止, 安慧的注亦同意此说。第一、第二颂及对此两颂的诠释, 构成了对三种识转中之第一种, 即阿梨耶识的简要讨论。

① T. 1587. 31. 61c5—8. 安慧注与此类似。

② Lévi 上引书, 14 页; 安慧注, 见同书 19—21 页。

③ T. 1587. 31. 61c8—62a4. 安慧注与此不同。阿梨耶之所以可知, 乃因有对我 (*ātman*) 及诸如色 (*form*) 等诸法之分别。当然, 《转识论》与安慧在此问题上的意图相似, 因为安慧举的例子亦是基于对无明义的阐释。

④ T. 1587. 31. 62a4—11. 作为譬喻的一部分, 想 (*samjñā*) 未被论及。既然此心法是《转识论》所关注的要点, 故而在后文中, “想”将作为分别思惟 (*vikalpa*, 分别) 而被详述。(所论及的马喻, 见 62a8—10.)

⑤ Lévi, 上引书, 14 页; 安慧注, 见同书 21—22 页。另见 T. 1587. 31. 62a11—14.



第五颂中，称三种识转中的第二种为阿陀那识（《唯识三十颂》中称为末那识），^①乃是以阿梨耶识为基础。《转识论》释中称，此识以“执著”（appropriating, *ādāna*）为本。^②第六颂提出四种感妄——无明（ignorance, *ātma-moha*）、我见（views of self, *ātma-dr̥ṣṭi*）、我慢（conceit, self-pride, *ātma-māna*）以及我爱（self-love, *ātma-sneha*）——此四感与末那识（*manas*）相应，此识被称为无记（indeterminate），这与阿梨耶相同；同时又被成为有覆（hidden, *nivṛta*）（受染污之故），这与阿梨耶不同（阿梨耶识无覆 *anivṛta*）^③。第七颂指出，阿罗汉以及那些进入“无心定”（cessation-meditation, *nirodah-samāpatti*）状态者能泯除这四惑。^④释论还补充道：“若见谛害烦恼识及心法，得出世道十六行，究竟灭尽。”^⑤第五、六、七颂以及释论，完成了对末那识或阿陀那识，即第二颂所说三种识转中之第二种的描述。

梵文本第八颂开头两个词——*dvitīyaḥ pariṇāmo'yam*（汉译为：是名第二识）——回顾了第二种识转，接着提出了三种识转中的最后一种。六种感官识（sensory consciousness）（即，五种感官识以及作为第六“感”的意识）有如尘埃（sense data 或 matter, *viśaya*）一般。释论将这些识与三性（*trisvabhāva*）联系起来。在第九颂中，十种善恶行为连同大小感妄，与上述感官和意复合而成的六识联系起来。^⑥第九至第十四颂，列举了这些善恶行为和大小惑（*klēsa* 烦恼和 *upaklēsa* 随烦恼）。释论对十种善行进行了总评：“此十遍一切三界心，及无流心，数名大地。此是自性善。”^⑦

第十五颂与安慧注解的内容相一致，而与《转识论》给出的译文有着本质的不同。梵文原文意为：“在本识（*mūla-vijñāne*）中，五识依缘（conditions），或时俱

① Lévi, 上引书, 14 页; 安慧注, 见同书 22—23 页。实际上, 此颂对 *mananā* 的论述与第二颂一致, 但安慧在注中将其解作第五颂中的 *kliṣṭa nmanas* (染污意)。

② T1587. 31. 62a14。

③ Lévi, 上引书, 14 页; 安慧注, 见同书 23 页; *nivṛtāḥ kliṣṭavāt* (有覆染污), 见 T. 1587. 31. 62a14—17。

④ Lévi, 上引书, 14 页; 安慧注, 见同书 23—24 页。

⑤ T. 1587. 31. 62a17—20。

⑥ Lévi, 上引书, 14 页; 安慧注, 见同书 24—25 页。T. 1587. 31. 62a20—23。

⑦ Lévi, 上引书, 14 页; 安慧注, 见同书 25—33 页。T. 1587. 31. 62a27—29。此段在《转识论》中对应于第九至第十四颂; T. 1587. 31. 62a27—29。



起,或不如此,如水中浪。”^①真谛对此颂的翻译如下:“五识于第六意识及本识、执识,于此三根中,随因缘,或时俱起,或次第起。”释论中详细说明了受(sensation)的缘起过程,以作意为(直接的)因,以外尘为(第二位的)缘,使意识得以发生。《转识论》关于此颂的释中,将创生一尘并将其投射为外境的内部过程,描述为五种可次第起,或一时俱起的感官识。每种感官识都与一尘相应(眼对色,耳对声,等等)。为获到一个单独的清晰影像,必须有多重感官识与多种尘同时发生。七种识(在这些由识与尘构成的主客动态系统中)于阿梨耶识中互相影响,^②“如众像,影俱现镜中。”

第十六颂,指出了意识(*mano-vijñāna*)不再起现需具备的因缘:禅定(*samāpatti*)的两种最高形式、怠惰或深度睡眠(*acittikaṃ middham*),以及无意识状态(*acittikā mūchā*)。^③《转识论》在此之后还加了第六种情况,“熟眠不梦”(dreamless sleep)。所有与智力相关的思维过程(诸如语言、符号生成,融合感觉信息,以及概念的形成)在这五种或六种情况下都将停止运转。^④第八颂至第十六颂完成了对三种识转中之第三种的描述,其间主要是感官识和意识在起作用。

第十七颂,开始讨论分别(*discrimination*)的双重性,谓分别与识转同义,颂中云,识转不离两义:(1)能分别(*the discriminator*), (2)所分别(*the discriminated object*)。^⑤这里重复了见于《唯识三十颂》第一颂的模式;即,识将自身一分为二,即能造其自身世界的行动者或自我,以及成了外在对象的自身所造之物。这一双重系统是真谛有关瑜伽行或唯识整体诠释的关键。释论中云:“……能分别亦无。无境可取,识不得生。”接着又引原颂最后一部分:“以是义故,唯识义得成。”^⑥正如我下面将要解释的,此段也许可以表明,真谛于此将发展出一种不同于安慧及世亲一系思想主旨的新观念。《转识论》进一步阐释道:“何者立唯识

① Lévi, 上引书, 15 页; 安慧注, 见同书 33—34 页。

② T. 1587. 31. 62b8—17。

③ Lévi, 上引书, 15 页; 安慧注, 见同书 34—35 页。

④ T. 1587. 31. 62b17—19。

⑤ T. 1587. 31. 62b19—20。

⑥ T. 1587. 31. 62b21—22。安慧注, 见 Lévi, 上引书 35—36 页。



义？意本为遣境遣心。”^①常被文献引用的这段文字乃是对唯识(*vijñaptimātratā*)所下的又一重要定义，它与其他的佛教典籍中的定义不同，可能是出自真谛自身的独特想法。这一定义比之第十七颂或安慧的注都要更为激进。

针对第十八颂，^②《转识论》云：“谓是一切法种子识，如此如此造作迴转，或於自於他，互相随逐，起种种分别及所分别。”^③《转识论》在第十八颂处，首次使用“释曰”对原颂进行逐行评释。接着，《转识论》详细地提出了有关阿摩罗识和三性说(*trisvabhāva*, *niḥsvabhāva*)的独特观念(这些新观念并不见于安慧对分别性和依他性之间关系的注解中)。最后十二颂的内容都被间接用来支持《转识论》的三性说，并且也正是从这里开始，论中的注释开始带有更多不见于原颂的个人发挥。自此，自《转识论》中与第十九颂对应的文本以下，真谛开始用“释曰”的方式，引用《三无性论》、《九识义品》这些他自己的作品和译述来支持自己所要表达的观点。论中位于“释曰”后面的部分内容必然预示了，此处表述的如果不是现已失传与安慧注不同的印度传统思想，就是由真谛高度原创的观念。

获得智慧之道始于对心外无物的认识。接下来《转识论》以反问的形式提出一问：“问：遣境在识，乃可称唯识义。既境识俱遣，何识可成？”答：“立唯识乃一往遣境留心。卒终为论，遣境为欲空心。”接着又对消除意识的主观成分进行了解释：“此境识俱泯即是实性。实性即是阿摩罗识。”^④将阿摩罗识(净识)与实性(reality)或真如(Suchness)等同，即是真谛思想的核心所在，也是中国佛教摄论宗的理论基石。

《转识论》以散文文体翻译的第十九颂，一开始就谈到了来自宿业(*past karma*)的熏习(*influence*)以及两种习气(*grāha-dvaya-vāsanā*)，后者被形象地称为寓于阿梨耶识中的“种子”。^⑤这些种子不仅生成了我们的内部世界，还生成了我们所谓的“外部世界”。

① T. 1587. 31. 62b22—24.

② Lévi, 上引书, 15 页; T. 1587. 31. 62b25—28.

③ T. 1587. 31. 62b29—c2. 宇井伯寿认为，“释曰”表明该处是真谛自己的观点，但也可能是指接下来是对上文更为详细的逐行注解。“释曰”之后的文字基本上都不同于《唯识三十颂》，且的确引入了阿摩罗识这一主题。

④ T. 1587. 31. 62c15—19.

⑤ T. 1587. 31. 62c20—21.



有两种宿业熏习,及两种习气。《转识论》对两种熏习和习气进行了区分,熏习乃是来自具有道德性的过去行为的潜在影响,习气则是形成一种二元世界观并执著于该世界的潜在能量(*vāsanā*)。然而梵文第十九颂仅讨论了执(*grāha*)的两种习气(*vāsanā*)^①,且并不认为诸业产生的习气(*vāsanā*)也有两种。《转识论》将熏习解释为业习,将习气释为烦恼。此二者又被等同于业的“种子”(*bīja*)。^②《转识论》解释道,宿业熏习而来的执著即是能分别,来自宿业的习气则是所分别。(无论是安慧的注还是世亲的颂,均未将业习解析为两种。安慧对种种习气的注解将两种感知习气^③描述为能感(*perceiver*)和所感(*perceived*);并指出业习驱使个体进入轮回。)《转识论》则与安慧不同,暗示有两种业习:对宿业的执著,即是能分别;业习本身即是所分别。这是对梵文本非同寻常的偏离。不仅如此,《转识论》对习气的阐释中称,习气具有染污性,这种提法在《唯识三十颂》或安慧注中均无对应。习气分为两种:相(*imputing features or characteristics on things*)习气,和粗重(*primitive 或 gross*)习气。前者是意识的主观一面,为依他性;后者是意识被对象化的一面,为分别性。^④泯除两种习气及其相应的烦恼,即可通达绝对真性。

根据此种说法,每一种子(*bīja*)都有对应于业习气和感知习气的双重维度。^⑤这意味着《转识论》将每个种子都解析为二元的,不仅包括业习气,还包括与执著习气(*grāhavāsanā*)或曰感知的双重习气严格对应的部分,这与安慧和世亲对后一种习气双重性的解析相类。《转识论》提到,《三无性论》不仅对习气有别的称谓,并且还将分别性和依他性与两种习气的对应关系做了对调。^⑥

《转识论》对第二十颂至第二十一颂提出的三性说进行了诠释。分别性并无实体,而依他性则须依存于他者。《转识论》对第二十颂的译文云:“如是如是分别:

① Lévi, 上引书, 第 15 页; 安慧注, 见同书 36—37 页。

② T. 1587. 31. 62c20—23。

③ T. 1587. 31. 62c23—2。安慧注曰: *grāhadvayam: grāhyagrāho grāhakagrāhaś ca* (Lévi, 上引书, 第 36 页)。

④ T. 1587. 31. 62c26—63a2。

⑤ T. 1587. 31. 63a2—10。

⑥ T. 1587. 31. 63a10—17。



若分别如是如是类,此类类名分别性。此但唯有名,名所显体实无。”^①所译第二十一颂云:“此所显体实无;此分别者因他故起。立名依他性。此前后两性未曾相离;即是实实性。”《唯识三十颂》第二十一和第二十二颂所言依他性(*paratantra-svabhāva*)和真实性(*pariniṣpanna*,又译作圆成实性)之间的联系,以及安慧关于这些偈颂的注释,都主张依他性可从分别性中分离出来,最终成为真实性。^②梵文本称,依他性和分别性可分离,而依他性和真实性不可分离。汉译本则强调,分别性和依他性之间不可能存在此种分离。这是《转识论》的特异之处,以致释论部分还花费了一些篇幅对此观点进行辩护。当一个人认识到这两者互为所缘时,就理解了真实性(*pariniṣpanna*):“若不见分别性,则不见依他性。”安慧认为,第二十二颂后半部分所说“若不见其一,则另一亦不为所见”,指的是依他性和真实性。安慧还在注释中称,若欲将真实性从心识所造的分别性中解脱出来,进而领悟真实,依他性所起的作用至为关键。

为表明分别性和依他性此二性不可分离,《转识论》对安慧的论点进行了反驳:“若相离者,唯识义不成,有境识异故。由不相离故,唯识无境界。无境界故,识亦成无。由境无识无故,立唯识义。”^③《转识论》未断言心或物质的世界是否实有,而视二者为相互依存,我们可从此推理中嗅到很浓的中观派味道。这种相互依存性被称为真性(*absolute reality*)、净识(阿摩罗识)或唯识,所有这些称谓都带上了应成中观派(*Prāsaṅgikan Mādhyamika*)无法接受的某些肯定意味。《转识论》所代表的瑜伽行派亦不认可识的独立存在,因为这样的独立存在既无法获得经验的支持,亦无法经受住教义的审查。^④

① T. 1587. 31. 63a17—21.

② Lévi, 上引书, 第 15 页; 安慧注, 见同书 39—41 页。

③ T. 1587. 31. 63a21—23.

④ 真谛的《转识论》似乎与宝作寂(*Ratnākaraśānti*)所说假相唯识派(*nirākāravādin Yogācāra*)的教义最为一致,而与有相唯识派(*sākāravādin Yogācāra*,又译作实相派)相异。前者认为最高层次的智慧,即真智,离于主客关系及其诸像之外,而那与主客关系相涉的识则仅为方便智(俗智)。对这两种瑜伽行派别的出色总结,见梶山雄一(*Kajiyama Yuichi*), *An Introduction to Buddhist Philosophy*, 148—149 页, 154—155 页, 及服部正明(*Hattori Masaaki*)和上山春平(*Ueyama Shunpei*)所编《佛教思想》,第四卷, *Ninshiki to chōetsu Yuishiki*, 106—107 页。安慧常被归为假相唯识派,但长尾雅人不认为如此。见《中观と唯识》,第 20 章注 40, “Yuishikigi no [接下页注]



接下来,在对第二十二颂的注释中,安慧对无定(*anityatā*)和行(*saṃskāras*)之间的异同进行了比较,与安慧的做法相类,《转识论》亦脱离了第二十一颂和第二十二颂的议题,转而对分别性和依他性之间的异同进行比较,而安慧比较的则是依他性和真实性。^①《转识论》认为依他性和分别性是俗谛(conventional truth),只有真实性才是真谛(absolute truth);安慧则认为,在依他性与分别性不再相涉的情况下,依他性和真实性皆是真谛。

第二十三颂介绍了三性(three natures, *trisvabhāva*)和三无性(three naturelessnesses, *triniḥsvabhāva*)之间的关系。“无性”即无实在性(devoid of substantiality)。第二十四颂列举了三无性中的两种,即相无性(*lakṣaṇena niḥsvabhāva*)和生无性(*svayambhāva niḥsvabhāvatā*),第二十五颂列举了第三种,即胜义无性(*paramārtha-niḥsvabhāvatā*)。^②《转识论》对三无性中的每一种都进行了阐释:“体似尘相。尘即分别性。分别既无,体亦是无也。因亦无者,本由分别性为境,能发生识果。”^③在对第二十五颂的转译中,《转识论》解释道,一切法的真实性即是三无性。^④《转识论》在对此颂的释中云:“欲显此三无性,故明唯识义也。”^⑤此处,梵文本和汉译本主要的不同在于,《转识论》用“三无性”一词替代的仅为三性中的第三种,即真实性。对真谛来说,三性皆是真如(Suchness);而对世亲和安慧而言,只有第三种才是真如。根据《转识论》所示,真实性或唯识与真如同义,并显现于三种无实在性的状态之中。^⑥

据《转识论》所译第二十六颂,如果想要坚定地立足于唯识,则须彻底泯除执

[接上页注]kiban to shite no sanshō-setsu”,第498页,关于第479页的讨论。按长尾雅人的说法,由于安慧在其《唯识三十颂释论》中说到由识生相(*ākāra*),则其不可能是脱作护(Mokṣākāragupta)传统上界定的假相派学者。

① 安慧, Lévi, 上引书 40 页; T. 1587. 31. 63a25—b14。

② Lévi, 上引书, 第 15 页; 安慧注, 见同书 41—42 页; T. 1587. 31. 63b15—16。

③ T. 1587. 31. 63b19—21。

④ T. 1587. 31. 63b25—26。

⑤ T. 1587. 31. 63b26—27。

⑥ 关于第二十五颂 *viññaptimātratā* 一词的注释: *ati viśuddha-lakṣṇāvabodhād yotho'ktam*, Lévi, 上引书, 第 42 页。



著于主(subject)客(object)两面的种种偏向(*anūsāya*, 随眠)。^①随后的释中补充道:“由此义,故立一乘,皆令学菩萨道。”第二十七颂警示道,切不可自以为是地,或凭借不充分的理解便断言“此即唯识”,因为分别行为将会继续发生。《转识论》对第二十七颂的翻译如下所示:“若谓‘但唯有识’现前起此执者,若未离此执,不得入唯识中。”^②《转识论》所翻的第二十八和二十九颂指出,了悟唯识即不再显境(sense objects),亦不再有境识的二元差别。第二十九颂将这种智慧称为出世间智(*jñānam lokottaram*):至此,心的状态发生了彻底转变(*āsraya-parāvṛtti*),觉悟之路上不再有任何障碍。第三十颂(*Triṃśikā-kārikās*)对这种智慧做了进一步描述:这种智慧将使心灵具备善(goodness)、永恒(*dhruva*)、解脱身(*vimukti-kāya*)、无漏法界(*anāsravadhātu*)等种种品质。^③结尾部分讨论了阿梨耶识中阻碍觉悟的障碍的本质,并引《胜鬘经》中关于无明住地及其中断的说法为证。《转识论》结尾部分的几句话最常被世人引用,讨论的是何以说境识俱无的问题,^④而境识俱无正是论中对唯识和阿摩罗识所下的定义。

《转识论》与玄奘《成唯识论》的主要区别

尽管我们在概览真谛和玄奘两位思想家的众多作品时,已发现两人之间的诸多差异,但在此我们仅限于讨论《转识论》和玄奘于659年所译《成唯识论》^⑤间最主要的三点不同。这三点分别涉及对 *āsraya-parāvṛtti*(转依), *trisvabhāva*(三性),和 *viññāna-pariṇāma*(识转)的看法。

① Lévi, 上引书, 15 页; 安慧注, 见同书 42 页; T. 1587. 31. 63b27—29。

② Lévi, 上引书, 15 页; 安慧注, 见同书 42—43 页; T. 1587. 31. 63b29—c2。

③ T. 1587. 31. 63c4—5; Lévi, 上引书, 15 页; 安慧注, 见同书 43—45 页; T. 1587. 31. 63c4—5, 8—10。

④ T. 1587. 31. 63c10—19。

⑤ T. 1585. 31. 1—59。此作乃是基于玄奘业师戒贤(*Sīlabhadra*)的教义,戒贤传承的乃是护法的瑜伽行思想。在讨论中,我略去了四善根说,该说完全未见于真谛的《转识论》,而是玄奘译本的核心内容;我讨论的三个问题乃是《唯识三十颂》的核心议题,它们将有助于反映真谛在义理上的创新之处。



āśraya-parāvṛtti 转依

复合词 *āśraya-parāvṛtti* 意为“基础的改变(或转变)”(change or transformation of the basis),即,本识的转变或阿梨耶识的转变。^①安慧将 *parāvṛtti* 一词解释为:两种恶报(*daṣṭhulya-vipāka*)习气的中止,以及因彻悟法身(*Dharma-kāya*)了知真谛而使阿梨耶发生转变。^②汉译本中,真谛将其译作“转依”,英译写作“the evolving basis”或“evolved basis”,他也用同一个“转”字来译 *pariṇāma*(或“evolution”)和 *pravartate*(即“to function”或“to occur”)。“转依”一词在《转识论》(63c5)中仅出现一次,正如 *āśraya-parāvṛtti* 在《唯识三十颂》(第二十九颂)中仅出现一次一样。《唯识三十颂》和《转识论》都认为,欲使阿梨耶识中的这种心理变化得以发生,需要消弭无明和染污种子带来的一切障碍。安慧的注也对此表示认同。这种转变最终会趋同于佛的净智,或曰无分别智,并等同于真实或真如本身。

玄奘承认上述理论,但他更倾向或更看重另一种诠释:

依谓所依,即依他起,与染净法为所依故。染谓虚妄遍计所执,净谓真实圆成实性。转谓二分转舍转得。由数修习无分别智,断本识中二障粗重。故能转舍依他起上遍计所执,及能转得依他起中圆成实性。……或依即是唯识真如,生死涅槃之所依故。愚夫颠倒,迷此真如,故无始以来受生死苦。圣者离倒,悟此真如,便得涅槃,毕竟安乐。……故能转灭依如生死,及能转证依如涅槃。此即真如,离杂染性。如虽性净,而相杂染。故离染时,假说新净,即此新净,说为转依。^③

关于 *āśraya-parāvṛtti* 的诠释,玄奘所倡正是上述引文中的第一种解释,而

① *parāvṛtti* 意为转向,朝相反方向行进;*āśraya-parāvṛtti* 意为“心态上的根本转变,了悟真谛的必经之路。”见 Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, 320 页; *parāvṛtti*. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 591 页, *parāvṛtti* 被定义为“turning back or round, returning, revolving, change, interchange, exchange”(回转或转身,返回,流转,改变,交换,更换)。

② 安慧注, Lévi, 上引书 44 页。

③ T. 1585. 31. 51a3--16.



真谛提倡的则是后一种。在对二十一和二十二颂的注释中，安慧为了将依他而起的 (*paratantra*) 世界视为真实 (*pariniṣpanna*, 圆成实)，同样主张泯除分别 (*parikalpita*)，但他未将此转化过程冠以 *āśraya-parāvṛtti* 之名。《成唯识论》结合双重依他性对 *āśraya-parāvṛtti* 进行解释，但梵文原本中并无如此系统的表述。梵文本第三十颂中所用的 *paratantra* 一词与 *parikalpita* 根本没有任何联系，因为《唯识三十颂》视 *paratantra* 与法身等同。在《转识论》中，真实性是无论如何不可能被染污的，但是安慧注解的《唯识三十颂》却在第二十一、二十二和二十九颂中对此提出疑问。玄奘将 *paratantra* 与染净相联，他与安慧一样注重第二十一和二十二颂；而正如上文对《转识论》的总结中所示，真谛译本明显与玄奘和安慧的不同。真谛不认为依他性或阿梨耶有净的一面，而只认为真实性有净的一面。*āśraya-parāvṛtti* 与净识或阿摩罗识相应。真谛在他所译的《摄大乘论》中，也不承认有双重依他性。^①对玄奘而言，阿梨耶既有依他性亦有分别性。作为转依的基础，它会抵消自身中染污的一面。

安慧没有明确地将 *paratantra* (依他性) 视为阿梨耶所有 (他也未将真实性等同于阿梨耶)，但他的确将 *āśraya* (依) 与阿梨耶等同起来。^②根据推理，由于阿梨耶含藏了一切妄想分别的善恶种子，因此阿梨耶在此模式中即有依他性又有分别性。真谛的表述与玄奘和安慧都形成鲜明对比，他提出，阿梨耶同依他性一样仅具有染污性，因此不可能具有真实性。^③

三位智者都赞同 *āśraya-parāvṛtti* 具有绝对纯净的本质，但是他们在心识

① 真谛在其所译无著的《摄大乘论》中，对两重分别性进行了讨论 (T. 1593. 31. 118b6—8; 119c14—25)，但在翻译世亲的《摄大乘论释》时，真谛又称，非实有之物因分别性而得以显现，故分别性自身亦非实有 (T. 1595. 31. 182a23—b1)。玄奘所译《摄大乘论释》仅云，因分别性而显现的诸法并非实有 (T. 1597. 31. 338b11—13)。

② 安慧注，Lévi，上引书 44 页：*āśrayo 'tra sarvabijakam ālayavijñānam*。安慧在对 *āśraya-parāvṛtti* 的注解中 (Lévi，上引书 44 页) 说到了 *tasya parāvṛtti* (它的转变)，他用 *tasya* 来指代阿梨耶或 *āśraya*。因此，*āśrayasya parāvṛtti* 或 *ālayasya parāvṛtti* 所指一定是有别于阿梨耶之它物。

③ 然而，真谛在其所译《摄大乘论》中确实承认有净染依他性 (*paratantra*) 的存在，参见 T. 1595. 31. 188a12—17, b6—21，但是真如 (*pariniṣpanna*) 同时亦有两义，一为无垢真如 (*nirmalā tathatā*)，一为有垢真如 (*samalā tathatā*) (188b27—29)。



的作用问题上产生了分歧,而对于获得觉悟而言,那正是核心所在。玄奘将三性说与他对 *āśraya-parāvṛtti* 的诠释联系起来,并用 *āśraya-parāvṛtti* 一词标识依他性所发生的从分别性到依他性的关键转变。真谛则更接近原颂和安慧,将 *āśraya-parāvṛtti* 等同于法身。他也同意安慧的观点,未将 *āśraya-parāvṛtti* 等同于阿梨耶,而是将其等同于阿梨耶转变而成的某物。*parāvṛtti* 一词在瑜伽行传统的这两个支派中亦各有不同含义。在真谛的译释中,*parāvṛtti* 指的是因缘和合的阿梨耶识及其有漏种子(*āśrava-bīja*)被阿摩罗识中非因缘和合的无漏种子(*anāśrava-bīja*)所取代。而据玄奘看来,*parāvṛtti* 是指藉非因缘和合而成的无漏种子之力,渐渐证得大圆镜智(*ādarśana-jñāna*),进而消除因缘和合的种子,藉此使阿梨耶发生转变。瑜伽行派整体上当然关注的是阿梨耶,关注其如何转变为真实(或真如)和法身,但真谛的译释却要求将众生所含之真如等同于阿摩罗识,这与《大乘庄严经论》中将真如等同于如来藏相类,亦与世亲在《摄大乘论释》中将纯净的真实性等同于如来藏相类。无论是真谛还是安慧,都未将依他性和 *āśraya-parāvṛtti* 联系起来。

vijñāna-pariṇāma 识转

vijñāna-pariṇāma(识转)理论是世亲发明的最为著名的教义之一,在《唯识三十颂》(第一颂)中首次提及。该理论不见于《辨中边论》、《摄大乘论》和《大乘庄严经论》,但出现于《俱舍论》和《唯识二十论》中。^① *Pariṇāma* 意为“改变”(change)或“转变”(transformation),^②不过指的是循序渐进的变化,而非像

① 关于《俱舍论》中关于 *pariṇāma* 一词用法的讨论,见胜吕信静(Suguro Shinjo)《成唯识论三性说之研究》,其中凡该词出现之处皆一一列出,或用以描述业的相续,或作为种子于知觉中生发种种刹那相续的变化之力。*pariṇāma* 一词亦见于《唯识二十论》第六和第九颂:“若尔持有是念,以众生落于彼处(地狱)皆因业故,何不更思识转亦(由业故)?”(yadi tat-karmabhis tatra bhūtānāṃ saṃbhavus tathā/igate pariṇāmas ca kiṃ vijñānasya ne syate)“由识与境类,皆有相自种子升起故,是以智者言此二同为识之二相(能感与所感,识与境)尔”(yataḥ svabijād vijñaptir yudābhāsā pravartate/dvividhāyatanatvena te tasyā munir abravīt)。(Lévi,上引书第5页)。有关数论(Saṃkhya)派的 *pariṇāma* 理论,见服部正明和上山春平, *Ninshiki to chōetsu*, 20—22页, 110—113页。

② Conze, *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, 246页; [接下页注]



parāvṛtti 中所指的那种逆转自身性质的异乎寻常的激变。*pariṇāma* 被真谛译作“能缘”，英译为 the conditioning subjective side of consciousness，能缘共有三种。这三种能缘 (subjectivity) 与其所缘 (projected, objectified world) 同时产生，所缘亦为意识所生。能缘以三种方式流转 (*pravartate*)，即阿梨耶识、阿陀那识和转识 (*parāvṛtti-vijñāna*)。由三种流转投射出的所缘表现为有情和无情众生，与其能缘相应一同流转。^① 能缘与所缘一同流转就是识转 (*viñāna-pari-ṇāma*)，但妄想分别 (*vikalpa*) 却设想识与境相异。据《转识论》称，当转变 (*pari-ṇāma*) 不再发生，就是说，当心性中的转变 (*āśraya-parāvṛtti*，转依) 完成之后，即已了悟了真实，阿梨耶的活动亦随之终止。在《转识论》中，*āśraya-parāvṛtti* (转依) 就意味着阿梨耶识活动的终止。

玄奘将主体上的三重变化译为“能变”，其含义与真谛的“能缘”相似。但是对应于境的一面 (有情和无情众生)，玄奘译为“识所变”，^② 英译为 “changes based upon consciousness”，真谛则译为“识转”，以此表明识的作用转生出种种

[接上页注] Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, 323 页; *pariṇāma* 词条中的释义为: “development, ripening, maturing” (“发展, 成长, 成熟”), 因此我将 *viñāna-pariṇāma* 一词译为 evolution of consciousness (识的流转)。

- ① Verdu, *Dialectical Aspects in Buddhist Thought*, 34—39 页, 出色地总结了真谛对 *pariṇāma* 一词的解析。尽管他在表述真谛思想时引用了上田义文 (Ueda Yoshifumi) 的说法, 但 Verdu 在分析真谛作品 (T. 1585. 31. 1a15) 时, 清晰准确地分析了处于识境相依关系中的三重识转, 而没有掺杂上田义文的任何错误见解。上田义文在其《唯识思想入门》一书名为 “*pariṇāma*’ について” 的短文中 (109—168 页), 讨论了大乘佛教文献中有关 *pariṇāma* 的各种定义。在分析玄奘的定义时, 上田氏称《成唯识论》将 *pratibhāsa* (显现) 和 *pariṇāma* 合为一体, 而真谛则无此说法。但在阐述世亲《唯识三十颂》中 *pariṇāma* 的用法时, 上田氏误读了 *pariṇāma*, 称 *pariṇāma* 有两种: 一为 *vikalpa* (分别), 一为 *vikalpyate* (分别性), 且此二者与 *nimitta* (相) 和 *darśana* (见) 二分 (*bhāga*) 并不相应。虽然世亲从未用过 *nimitta* 和 *darśana* 这两个词, 但文本清楚表明, 他要讨论的主要是能感和所感。上田氏显然将 *pariṇāma* 看做是处于持续刹那生灭中的意识活动, 从而缩小了该词的外延。不仅如此, 上田氏还称 (同书 156 页), 真谛将 *pariṇāma* 译作“变依”和“转依”, 其意接近安慧, 而比玄奘的译法更为准确。但是在《转识论》中, 真谛却并未使用过这两个译名。
- ② T. 1585. 31. 1a15。长尾雅人, 《中观与唯识》, 343 页, 讨论了玄奘在《成唯识论》中的翻译风格。长尾雅人正确地描述了玄奘在翻译中如何用“转”来对译 *pravartate*, 但他却错误地认为第一颂中的 *pariṇāma* 也被译作“转”, 实际上 *pariṇāma* 被玄奘译作“能变”, *viñāna-pariṇāma* 被译作“依识所变”。



法相,以及刹那起现的影像或符号等识所含摄之物。在此,真谛以“转”来译梵文的 *pravartate* 也许是有意为之,是为了使其含义更接近于 *pariṇāma*。

《成唯识论》与《转识论》形成鲜明对比,认为识是一种自性有 (substantial existence),为诸法所依;同时玄奘亦不认可识境同时并生的说法,因为境依识有,从本体论上看识乃是境的前因和所依。在玄奘看来,只有识所分别之境并非实有,而识则是真实存在,无论是其依他性还是真实性都是如此。^①

有趣的是,真谛的三性理论似乎与某种非正统的观念相应,窥基在其《成唯识论疏记》中描述了这种异见:“由此,便遮增减二执。……便遮外计离心之境实有增执,及遮邪见恶取空者,拨识亦无损减空执。”^②

一方面,除非转依 (*āśraya-parāvṛtti*) 发生,否则 *pariṇāma* 似乎在三种识转 (阿梨耶、阿陀那或末那,以及转识) 中都具有双重性。识或阿梨耶识被阿陀那或末那识执取为境;自阿梨耶识中起现之尘 (或种子) 又被转识执取为境。识转 (*viññāna-pariṇāma*) 不过是一种意识活动,一种对识与境进行比对的活动,这里面的相互关系在真谛和玄奘的译作中被翻为“能”和“所”(对应的梵语词为 *vikalpa* 和 *yad vikalpyate*,以及 *grāhaka* 和 *grāhya*,见第十七、十八、二十、二十六、二十七颂)。遗憾的是,从汉传瑜伽行派建立之初,在翻译 *pariṇāma* 一词时,首先强调的是其主观的或“能”的一面,而忽视了与之相应的客观的或“所”的一面。这种对“能缘”或“能变”的强调最终可能导致将 *pariṇāma* 视为物质实体而非意识活动的危险。汉语里采取“能/所”这种对偶词的翻译方式,可能是为了帮助那些初次接触这种思想体系的读者,不过梵文本亦对这种翻译方式的正当性提供了支持。^③

① T. 1585. 31. 46b5—9:“颂言:‘分别缘所生者’,应知且说染分依他,净分依他亦圆成故。或诸染净心、心所法皆名分别,能缘虑故。”梵文原颂为:“*paratantra-svabhāvas tu vikalpaḥ pratya-yod-bhavaḥ*”(英译为“The nature of dependence is discrimination that arises from conditions”,即,依他性即自缘而起的分别)。亦见窥基的《成唯识论疏记》,T. 1830. 43. 243b20—c1。

② T. 1830. 43. 243c2—5。对玄奘和窥基而言,由于识是诸法所依,所以识是真实的。

③ 长尾雅人,《中观与唯识》,341—372页,讨论了安慧对 *pariṇāma* 的看法,其间长尾雅人辩称, *viññāna-pariṇāma* 和 *vikalpa* 可以互换。此外, *viññapti-mātratā* 意为 *viññāna-pariṇāma-mātratā*。长尾雅人提出,安慧更为强调七种识自阿梨耶中产生,而护法 and 玄奘则更[接下页注]



安慧在对第一颂的注释中指出, *pariṇāma* 就是 *pratītya-samutpanna* (缘生, 或缘起), 但是在梵文本中此处确实有歧义存在: *viññānasya* 可能修饰的是 *pariṇāma*, 也可能修饰的是 *pratītya-samutpanna*。如果它修饰的是 *pariṇāma*, 正如出自第一颂的复合词 *viññāna-pariṇāma* 所表示的那样, 则缘起 (conditioned co-arising) 即等同于识的流转 (*viññāna-pariṇāma*)。如果 *viññānasya* 修饰的是 *pratītya-samutpanna*, 则表示识的缘起乃为刹那流转 (*pariṇāma*)。^①

若接受上述对第一颂的第一种诠释, 就会如对意识状态进行解析时一般, 识转 (*viññāna-pariṇāma*) 与缘起 (*pratītya-samutpāda* 或 *pratītya-samutpanna*) 的同一亦将使中观派学者对其所持空 (*śūnyatā*) 观或缘起 (*pratītya-samutpāda*) 观进行重新界定。第一种诠释将会是一种唯心论者的观点, 且还会将实有或自性 (*svabhāva*) 赋予意识本身。安慧也认为识 (*viññāna*) 是一种真实存在 (*dravyato*, 实)。但假如我们仅讨论作为 *pariṇāma* 的识的缘起过程, 那么就不会有赋予识以某种实体性的必要。这种观念将与中观派更加协调, 而这正是真谛的看法, 接下来我将借助三性说对此进行讨论。

三 性

三性 (three-natures 或 *trisvabhāva*) 说是瑜伽行思想最为核心的议题。该学说界定了实体 (entity) 或现象 (phenomenon) 相对意识而言的三种存在方式, 同时也是三种观察世界的视角, 是逐渐从染污臻于觉悟的历程。由于瑜伽行派认可的唯一实在 (reality) 是认知活动或思想的实在, 因此三性即是识在学习的各阶段均信其为真的实在的三性。然而, 各种文献对三性说的表述却并不一

[接上页注] 强调识的双重性, 即, 相分 (*nimitta-bhāga*) 和见分 (*darśana-bhāga*); 长尾雅人还提出, 这二分等同于依他性 (*paratantra*), 是护法对教义的发明。 (《中观と唯识》, 457—464 页)。

① 安慧的《唯识三十颂释论》(16 页) 中有一行曰: *pratītya-samutpannatvam punar viññānasya pariṇāma-śabdena jñāpitaṃ*, 其中对属格 *viññānasya* 一词的理解存在歧义。从语法上看, 该属格既可以修饰 *pratītya-samutpanna* (佛教徒通常都会如是解读) 也可以修饰 *pariṇāma*。由于《释论》中的前一句已将 *viññāna* 和 *pratītya-samutpanna* 联系起来, 因此从上下文来看, 这一句似乎仍应表明这两者是相关联的; 从另一方面来看, 属格一般都置于它所修饰的名词之前, 据此则产生联系的应是 *viññānasya* 和 *pariṇāma*。



致。三性中的第一种乃是完全虚妄的分别性(discriminated nature);境被(分别性)单纯想象为意识之外的实有。这是天真的实在论者的观点,也是最常见的看待世界的方式。第二种是依他性(*paratantra-svabhāva*),可使一实体为识所知。依他性并非完全虚妄,因为它认识到事物无法自存;但同时这种看法又仅仅是部分真实,因为它仍依存于虚妄分别所造出的各种表象。所有虚妄表象背后的终极实在即是真实性(*absolute nature* 或 *pariniṣpanna-svabhāva*),只有在终止一切二元对立的感知和思想后才会显现。三性说的首次出现可能是在《解深密经》中,但其中未对每一性的具体含义作出解释。分别性(*Parikalpita*)是根据事物的体(essence)、相(characteristics)和用(function)来对其命名。依他性是对被界定为十二处(*āyatana*s,或译十二俱舍)的缘起法的依存;真实性是真如之境。^①

在对三性说的表述上,真谛的《转识论》与《唯识三十颂》、《成唯识论》以及真谛本人的其他译作皆极为不同,尤其是在对依他性概念的表述上。《唯识三十颂》第二十颂首次使用了 *parikalpita* 一词:“任何为各种分别(*vikalpena*)所分别(*vikalpyate*)者(*vastu*),其性仅为虚妄分别性(*parikalpita*),并非实有。”^②第二十一颂引入了依他性(*paratantra-svabhāva*):“依他性是随缘而起的分别(*vikalpaḥ*)。”^③在《转识论》中,真谛在对第十八颂的阐释中说到:“能分别即是识,所分别即是境。能即依他性,所即分别性。”于是,识的两重性在玄奘处对应于相分(*nimitta*)和见分(*darśanabhāga*),在《唯识三十颂》的安慧注中对应于所取(*grāhya*)和能取(*grāhaka*),在真谛的《转识论》中则成了“所分别”和“能分别”。前者指分别性,与之相联的后者则指依他性。

上述种种性都在所见之境和能感知的自我之间进行了区分,并提出了能感和所感皆有染污的说法。护法(Dharmapāla)和玄奘将此染污归于依他性;安慧

① 见北魏菩提流支所译的《解深密经》,完成于514年(T. 675. 16. 669c14—22)。

② Lévi, 上引书 39 页; *yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate/parikalpita evāsau svabhāva na sa vidyate*。胜又俊教(《佛教における心识说の研究》254—271 页)对《唯识三十颂》中第二十至第二十二颂进行了讨论,还比较了真谛和玄奘的翻译。不过,我认为他对真谛和安慧之间相似性的分析不是很清楚。

③ Lévi, 上引书 39 页; *paratantra-svabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ*。



自身的观点不明,不过他暗示该染污仅与虚妄分别性有关。^①真谛认为分别、依他二性同为染污之因,它们相互依存并使虚妄分别(*vikalpa*)得以发生。第一性(分别性),是指仿如独立于意识之外的被分别之物;第二性(依他性),与分别性相互依存,是指能进行分别活动的主体。这两者相互依存,就其自身而言,它们并不存在于这种关系之外。分别、依他二性共同构造出了我们在俗谛层面上经验到的世界。然而,即便在我们的经验世界中,识外之境亦为虚幻,因其乃是超出感觉所提供信息之外所下的某种论断。能分别的主体即便在分别过程之外也同为虚幻,但相对来说它的确显得好似真实的一样,因为意识的刹那相续是有因果效应的——即是说,与分别性不同,意识活动的每一刹那都会缘起下一刹那(*pratīyasamutpāda*,缘起)。虚妄分别性以依他性为基础,而依他性又是以另一层次的认识,即真实性或圆成实性为基础。在《转识论》看来,真谛层面上不再有主客之间的分别;也就是说,虚妄分别已经终止。

安慧对依他性的看法是,依他性层面的真实与实在是整个唯识体系的关键所在。依他性,即意识的刹那相续流转,从中既生出了分别性或虚妄分别境,又生出了圆成实性或曰真实性。在识的流转过程中,执境之识与所执之境皆由宅识中的习气(*vāsanā*)所生,此即妄想造作出来的实在:“虚妄分别(*vikalpe*)中,能感与所感(*grāhya-grāhaka-bhāvah*)皆为分别所造(*parikalpitaḥ*)。故于虚妄分别中,妄想造作出非实有的感知者和所感之物。此即名曰‘想作’(imaginative construction)。”^②

如果拿安慧此处对分别性的表述与《转识论》中的表述进行比较,我们会发现真谛对心识所生的二元结构的阐释不仅指分别性,还指依他性。本性上的相

① 识的两重性究竟为依他性还是分别性所有,安慧和护法在这个问题上存在争议,相关讨论见 *siddhi*, 第 9 页,以及 O'Brien, “A Chapter on Reality”, 288 页,注 32。长尾雅人在其《中观与唯识》中(479 页,注 38)称,安慧在《中边分别论》中,将此两重性判归依他性;而玄奘却坚持主张能感和所感属于分别性,而识本身则属依他性。长尾雅人继续推论道(483 页),心识中的两重性对护法和安慧而言可能不是分别性,就是依他性。O'Brien 则暗示,玄奘与安慧各执一端,不过他未说明谁选择分别性,谁选择依他性。圆测在对《中边分别论》所做评注《辩中边论》中称,护法视识的两重性为依他性所有,而安慧视之为分别性所有(T. 1835. 44. 16b26—28)。

② Lévi, 上引书 40 页,对第二十一颂的评注:... *tasmin vikalpe grāhya-grāhaka-bhāvah parikalpita ḥ/tathā hi tasmin vikalpe grāhya-grāhakatvam avidyamānam eva parikalpyata iti parikalpitam ucyate*. T. 1587. 31. 62c11—12.



互依存似乎不仅暗示了意识流过程中的念念相继,还暗示了认知行为主客两面之间可能具有的关联:

此所显体实无;此分别者因他故起。立名依他性。此前后两性未曾相离,即是实实性。若相离者,唯识义不成,有境识异故。由不相离,故唯识无境界。无境界故,识亦成无。由境无识无故,立唯识义。^①

虽然在安慧的著作中,其中至少有一部谈到了依他性包含能所这一双重结构,^②但是我们仍在此处看到了真谛与安慧在三性表述上的差异。《转识论》中,依他性与分别性紧密相联,正如见于认识活动中感知者与所感之境相互依存的二元结构。安慧在对《唯识三十颂》的注释中提出了自己对三性的理解,即依他性层面上对世界的认知,可通过脱离二元对立的认知过程而成为真实性(圆成实性):“因为无论何时,且无一例外,通过依他性,只要有一完全离于能感和所感的状态出现,即是真实性。”^③从语法上看,安慧注释中的这段话还可以做如下翻译:“因为无论何时,且无一例外,藉能感与所感之力,而从依他性中分离出来者,即称为真实性。”如此翻译可使安慧的说法更接近其在《中边分别论》中的观点,也与《转识论》更为相合,尽管就《唯识三十颂释论》的上下文来看这种解读不大可能出现。这种解读部分支持了真谛的表述,即依他性是主客二元结构的一部分,而真实性则完全脱离此二元结构。因此,真实性离于依他性。宇井伯寿曲解了梵文本使之能合于真谛的表述,他称真谛坚持分别性和依他性之间有不可分割的联系,意在说明识与境俱不存在。这样的说法与《转识论》相符,但却没有将

① T. 1587. 31. 63a19—23.

② 《中边分别论》,217页(第五章,第十五颂):*dva yena grāhya-grāhakatvena pratibhāsate / kaḥ / paratantra-svabhāvaḥ*。长尾雅人在《中观と唯识》中引用了此句,见该书479页及498页,注38。长尾雅人并未细究安慧在《中边分别论》和《唯识三十颂释论》中就此问题所表现出的思想上的差异。

③ Lévi, 上引书40页,对第二十一颂的注解:*tena grāhya-grāhake ṇa paratantrasya sadā sarva-kālaṃ atyantā-rahitatā yā sa pariniṣpanna-svabhāvaḥ*。



安慧的话准确地翻译出来。^①

安慧和真谛似乎在认知活动中主客二者同时并生的问题上看法一致，而不是像玄奘那样赋予感知者以逻辑上的优先。尽管如此，对安慧来说，至少就其《唯识三十颂释论》而言，这种能感与所感一时俱生可见于分别性中，而在《转识论》中，此二者分别对应于分别性或依他性。一旦照见世界的真实性（圆成实性），二者俱会泯除，此即是转依（*āśraya-parāvṛtti*），或更准确地说，此即是《转识论》中提到的阿梨耶识的终止（转依）。很难判断安慧在《唯识三十颂释论》中是否有将真实性和转依（*āśraya-parāvṛtti*）联系起来，但是他确实将转依与真如相联。真谛视真实性同于真如，同于转依，更关键的是，他视真实性同于阿摩罗识或净识。

一个悬而未决的问题

真谛与中国其他杰出的瑜伽行派学者，尤其是玄奘及其继承者之间，在教义上存在诸多不同，归于真谛名下最为显著杰出的教义当属假定第九识的存在，该识被叠置于较为常见的八识理论之上，构成了与八种染污之心识活动相抵之力。这种所谓的第九识被称为阿摩罗识或净识。现存的真谛作品中，有七部的确提到了阿摩罗识，但是却从未将此识特别列为第九识，不过从一些论断中可以推测阿摩罗识离于一切染污，且只在阿梨耶识的活动终止之后方才显现。真谛认为阿梨耶识是染污的，终将被泯除；而在玄奘看来，阿梨耶识永远不会被废止。^②

一部现已失传的作品，题为《九识义品》（Chapter on the Meaning of Nine Consciousnesses），据信是真谛所作，在其标题中明确使用了九这个数字。学者们普遍认为它所指的即是阿摩罗识。日本学者结城令闻认为，如果确曾有这样一部作品存在——而其是否真的存在过尚有某些疑问——数字九也未必指阿摩罗识，而可能是指真谛在《显识论》中对阿梨耶识或“现识”

^① *Bukkyō shisōshi kenkyū*, 45—60 页。

^② 深浦正文，《唯识学研究》，2:248—249。



(*khyāti-vijñāna*)所做的九种描述。^①阿摩罗识也可能是对《唯识三十颂》中出现的 *viśuddha-jñāna* 一词的代称, *viśuddha-jñāna* 翻成中文是指净识或“净智”(pure knowledge), 对中国读者来说这与阿摩罗识所对应的“净识”几乎无法区分。不过,这仅仅是结城令闻个人的异议,而传统上自唐代以降都将此第九识的发明归于真谛。除了之前提到的《楞伽经》之外,还有一些文本也同样提到了九识理论,例如《大乘密严经》的两个汉译本都明确声称有九种识存在。^②

在《转识论》注解《唯识三十颂》第十八颂的一些片段里(而不是在《唯识三十颂》或是安慧注中的任何其他地方),的确出现了阿摩罗识一词:“此境识俱泯,即是实性。实性即是阿摩罗识。”^③此外,由于境识的双双泯除等同于唯识,则随之而来阿摩罗识也应与唯识同义。不仅如此,三种无实在性的状态被解释为唯识,^④所以据此我们亦可用阿摩罗识代之。证得唯识被称为转依 (*āśraya-parāvṛtti*)或如如智(wisdom of suchness)。既然按照《唯识三十颂》第二十四颂的说法,唯识等同于真如,我们不妨推断真如亦等同于阿摩罗识,虽然《转识论》中没有明确表示二者等同,但传统上都将此观点归于真谛。可以肯定,“实性”(true nature)几乎与 *tattva*(真如)或 *tathatā*(如如)同义,即是说,“实性”即是真如(Suchness)或真实(reality)本身。

被断为真谛作品的《九识义品》(或名《九识义记》),可能提到过阿摩罗识,但这仅是一种猜测。^⑤昙迁和靖嵩显然都曾写过有关九识的评注,但已佚失不存。^⑥

① 结城令闻,《关于支那唯识学史上楞伽师的地位》,尤见 26—42 页。

② T. 681. 16. 734. a24; T. 682. 16. 759c29。

③ T. 1587. 31. 62c18—19。此处关键在于《转识论》在两个不同之处使用了“实性”这一说法:“境识俱泯即是实性;实性即阿摩罗识。”这明显不可能是抄手抄写“真实性”脱漏造成。真谛在其翻译中坚持用“真实性”来译“*parinispāna*”,故此“实性”可能对应其他的术语,也许是 *tattva* 或 *tathatā*(通常译作“真如”或“如如”),但这样的判读亦很难成立。

④ T. 1587. 31. 63b26—27。

⑤ 宇井伯寿相信,《九识义品》与《九识章》(Chapter on Nine Consciousnesses)为同一作品,《九识章》为圆测在其《仁王经疏》中所引,以之作为真谛九识说的依据,而阿摩罗识正是九识说的点睛之笔。由于《九识义品》和《九识章》都已不存,故而无法判断这篇仅为圆测引用过的文本是否提到了阿摩罗识。见《印度哲学研究》,6:77—79。

⑥ 见《高僧传》2060. 50. 502a2—3 之《靖嵩传》,其中仅指出有人写过对真谛之九识的[接下页注]



《历代三宝记》录有《九识义记》二卷，纪年为泰清三年(549)作于新吴美业寺。^①《大唐内典录》也有同样的条目信息，^②但类似条目未见于包括《开元释教录》在内的其他经录，如此看来，从664年《大唐内典录》编成到730年《开元释教录》修迄，如果《九识义记》确有其文，则应是于此间的某个时候佚失了。不过，为何与《内典录》同时的静迈本《古今译经图纪》，以及甚至早于《内典录》的法经所编《大隋众经目录》都未收录《九识义记》，则仍是未解之谜。

圆测在其《解深密经疏》中，引用了可能已经被判为真谛作品的《九识品》和《九识章》：

真谛三藏，依《决定藏论》，立九识义。如《九识品》说：“言九识者，眼等六识，大同识论。第七阿陀那，此云执持，执持第八为我、我所。唯烦恼障，而无法执。定不成佛。第八阿梨耶识，自有三种，一解性梨耶，有成佛义；二果报梨耶，缘十八界。……三染污阿梨耶，缘真如境。”起四种谤，即是法执，而非人执。依安慧宗，作如是说。第九阿摩罗识。此云无垢识；真如为体。於一真如，有其二义：一所缘境，名为真如及实际等；二能缘义，名无垢识，亦名本觉。具如《九识章》，引《决定藏论》、《九识品》中说。^③

圆测在此描述了我们在《转识论》中所见的九种识，并称引自《九识品》。圆测表述中的前一部分与真谛并无不同，但是接下来关于三种阿梨耶识的说法是《转识论》中所没有的。圆测称，关于阿梨耶特性的分析源自安慧，由此将真谛和安慧的学派联系起来，不过就安慧与真谛究竟在何处有所分别，他所言甚简。当

[接上页注]评注，而未指明所评文本的题目究竟是《九识义品》还是《九识章》；《高僧传》2060.50.574b4之《昙迁传》亦举出一部关于九识的注疏，但同样没有给出这部作品的完整标题。

① 真谛此时身在富春，直到554年才迁至新吴，故而《历代三宝记》中所记的翻译时间必有误差。见胜又俊教，《佛教における心识说の研究》，691页。《历代三宝记》2034.49.99a12。

② T. 2149.55.266b6。

③ ZZ. 34.360a—b。我们无法得知《九识品》是否属于某部作品的一部分，尽管“品”字有此暗示。该汉语篇名可被理解为《决定藏论之九识品》；但现存《决定藏论》中未见有那样题名的章节。现在见到的《决定藏论》均以两卷行世，但《开元释教录》(538b5)却记其为三卷。同时，有些经录未记译者，而《开元录》却将其归在真谛名下。



然,安慧没有提过阿摩罗识,我们至少可以在这个问题上对安慧和真谛所持教义做一区分。此处,圆测给阿摩罗识所下的定义颇有意味。真如被界定为具有双重含义:真如所缘境即是实际,是种种境于觉心中所现之相。能缘即是阿摩罗识,作为认知媒介它可以如实地观照自身。这样的定义一眼看上去似乎与安慧所描述的无分别智有类似之处:“当然,有离于虚妄分别的出世间智,其中既无境亦无境之所依[即识]。唯有心(*cittam eva*)居于法性(Dharma-Nature)自身中,执著于所缘与能缘的随眠烦恼(*anusāya*)亦被混除。”^①

除了《转识论》,真谛的另一一些译作也提到了阿摩罗识,它们是:《三无性论》,《决定藏论》和《十八空论》。在真谛译作之外,也有一些经论提到九识,如《楞伽经》^②(不过未将九识称作阿摩罗识)、波罗颇迦罗蜜多所译的《大乘庄严经论》(*Mahāyāna sūtrālamkāra*),此论使用了阿摩罗识一词,以及《宝性论》(*Ratnagotra-vibhāga*),此论第二十六颂引用了阿摩罗识一词。^③

我们先看《三无性论》,因为它一度是《无相论》的一部分,且先于《转识论》编撰而成。关于有(*existence*)的第五种相,即那唯一为终极真实所示的真性,《三无性论》说道:“第五相唯为真性所摄者,此不执著名义二相,即是境智无差别阿摩罗识故。”^④这是《三无性论》中提及阿摩罗识的唯一一例。玄奘的《显扬圣教论·成无性品》中仅提及圆成实性。^⑤将阿摩罗识界定为真实性的做法,与《转识论》界定的无分别智相

① Lévi, 上引书 43 页,对第二十八颂的注:*evaṃ hi samam-anālambyalambakam nirvikalpaṃ lokottaram jñānam utpadyate/grāhya-grāhukābhiniveśānuśayā prahīyante sva-citta-dharmatayā ca cittam eva sthitam bhavati.*

② T. 670. 16. 565b23—24.

③ T. 1604. 31. 623a3—9c(《大乘庄严经论》)。无著颂曰:“已说心性净,而为客尘染,不离心真如,别有心性净。”世亲注云:“谓依他相说为自性清净。此中应知。说心真如名之为心。即说此心为自性清净。此心即是阿摩罗识。”阿摩罗识一词未见于梵文本。关于梵文本和汉文本的详细比较,见胜又俊教《佛教における心识说的研究》,707—709 页。尽管这一将自性清净心等同于阿摩罗识的注释为现存梵文本所无,但它却显示出与真谛译文一致的观点。藏语文献中似乎也有一词能被重构为阿摩罗识,参见岩田良三(Iwata),《真谛の阿摩罗识说について》,48 页。《宝性论》第二十六颂提到过阿摩罗识(岩田良三,53—54 页)。

④ T. 1617. 31. 873c23—24.

⑤ 见宇井伯寿,《印度哲学研究》,6:257,其中列出了对应的段落,可方便查对。



应：“是智名出世无分别智，即是境智无差别，名如如智，亦名转依。”^①

《决定藏论》提到了阿摩罗识一词，而且该处文字与玄奘《瑜伽师地论·摄抉择分》^②中的文字一致，“摄抉择分”出自《瑜伽师地论》第51卷至第54卷。真谛所译《决定藏论》有六处谈到了阿摩罗识，第一处曰：“断阿罗耶识，即转凡夫性，舍凡夫法；阿罗耶识灭。此识灭故，一切烦恼灭。阿罗耶识对治故，证阿摩罗识。”^③在真谛用阿摩罗识一词处，玄奘用的则是转依(*āśaraya-parāvṛtti*)。在真谛看来，灭除阿梨耶识及其烦恼，即是识之根基的转变，并最终转为阿摩罗识。而在玄奘看来，从依他起性转为觉者的圆成实性，方才是识的转依。阿梨耶的作用则从未终止。

《决定藏论》谈论阿摩罗识的第二处，篇幅较长：

阿罗耶识是无常，是有漏法。阿摩罗识是常，是无漏法。得真如境道，故证阿摩罗识。阿罗耶识为粗恶苦果之所追逐。阿摩罗识无有一切粗恶苦果。阿罗耶识而是一切烦恼根本，不为圣道而作根本。阿摩罗识亦复不为烦恼根本，但为圣道得道得作根本。阿摩罗识作圣道依因，不作生因。……舍离一切粗恶果报，得阿摩罗识之因缘故。^④

玄奘未用与“有漏”(āsrava)、“无漏”(anāsrava)相对应的词，而用了“有取授”和“无取授”，而且在他的体系中，无漏种子(anāsrava-bija)乃是居于阿梨耶识

① T. 1587. 31. 63c4—5.

② T. 1579. 30. 579—601. 宇井伯寿，《印度哲学研究》，6:543—707页，列出了对应的文本，可资查对。宇井伯寿试图重建梵文标题，以证明真谛对题目的翻译确实无误，为此他声称题目中的“决定”意为“决”(nirṇaya)(对应英语里的“demonstration”或“conclusive argument”)而不是如《瑜伽论记》所说的“定”(niyama)。《Yü-chia lu-tsuān》(6:104—105)还引用了玄奘对 *viniścaya* (汉译：抉择；英译：philosophical disquisition) 一词的翻译。见岩田良三对玄奘、真谛和藏文三种译本的研究——《真谛的阿摩罗识说について》。藏文本与玄奘译本一致。胜又俊教，《佛教における心识说の研究》，699—700页，也对 *āśaraya-parāvṛtti* (转依) 与 *amala-vijñāna* (阿摩罗识) 进行了比较。

③ 宇井伯寿，《印度哲学研究》，6:563；T. 1584. 30. 1020b10—12.

④ 宇井伯寿，《印度哲学研究》，6:564—65；T. 1584. 30. 1020b12—19；23—24.



中。更为重要的是,凡真谛用“阿摩罗识”处,玄奘又一次使用了“转依”。在玄奘看来,心理上的转变是通往真如之道的缘,而《决定藏论》却没有提到过此种因缘。这种视阿摩罗识为无漏种子的说法,可能是受了如来藏思想的影响,如来藏思想有时会将烦恼与心的真实性完全分离开来。尽管如来藏一词从未出现在《转识论》、《显识论》和《三无性论》中,但是真谛所受如来藏一系文献的影响,从其所译世亲的《摄大乘论释》中即明白可见,日本佛教学者已明确指出了这一点。^①这也许可以部分解释,为何《转识论》没有依循依他性混杂染净二义的成说,进而对“杂染”的阿梨耶识进行否定。

《决定藏论》涉及阿摩罗识的第三处,描写了烦恼与阿梨耶识的同时消弭:“修善思惟故,证阿摩罗识。故知阿罗耶识与烦恼俱灭。”^②而在玄奘译本中,阿梨耶识与其染污不可能一时俱灭,所消弭的只能是阿梨耶识中染污的部分,清净的部分则为识转所依。真谛的翻译让我们想起了如来藏文献中的类似提法,即如来藏不受烦恼所扰且永离烦恼。

《决定藏论》第四次提到阿摩罗识,是将阿梨耶识与阿摩罗识进行比较:“有处说者,诸世俗法阿罗耶识悉为根本。一切诸法出世间者,无断道法阿摩罗识以为种本。”^③玄奘此处的翻译则大为不同,提到了必须灭除种子,而未提到阿梨耶识的终止。

《决定藏论》第五处与阿摩罗识有关的段落再次表明,真谛诠释的瑜伽行思

① 例如,岩田良三的研究,《真谛の阿摩罗识说について》,46—56页,其中主张,真谛保留了如来藏一词,用来描述有染境,而阿摩罗识一词则被用来描述无染境(54页)。见 T. 1595. 31. 191c20—24:“四种清净法者:一此法来自性清净,谓如如、空、实际、无相、真实、法界。释曰:由是法自性本来清净,此清净名如如,于一切众生平等有。以是通相故,由此法是有故,说一切法名如来藏。”玄奘在翻译中也提到了如来藏(T. 1597. 31. 344a3—7),但指的是与染污完全分离的佛性。见太田久纪(Ota Hisanori),《真谛三藏所译论典にみられる如来藏》。玄奘将一切法所依归于阿梨耶,而真谛则将之归于如来藏,并用《大乘阿毘达摩经》中的著名段落来注解 dhātu(界)一词。太田久纪的结论是,如来藏就是阿摩罗识(这与岩田良三的观点刚好相左)。由于如来藏文献在有关如来藏和烦恼的联系问题上的记载并不一致,因此有可能阿摩罗识的使用与此类似,亦非一致无别。小川弘贯(Ôgawa kôkan)在其所作《真谛所译诸论に於ける识》一文中,讨论了真谛在其翻译的《摄大乘论释》中对如来藏做的一些添加。

② 宇井伯寿,《印度哲学研究》,6:565;T. 1584. 30. 1020b27—28。

③ 宇井伯寿,《印度哲学研究》,6:582—583;T. 1584. 30. 1022a15—17。



想中根本不可能有清净无染的阿梨耶识相续存在：“说出世法所生相续，依阿摩罗识而能得住。以此相续与阿罗耶识而为对治。自无住处是无漏界，无恶作务离诸烦恼。”^① 玄奘则认为，圣行因转依之力而生，转依克服了阿梨耶识及其染污种子，因而是无漏的，且离于戏论(*prapañca*)之外。

第六次，也是最后一次论及阿摩罗识的段落中，阿摩罗识被等同于清净识(*viśuddha-vijñāna*)：“阿摩罗识对治世识，甚深清净，说名不住。”^② 玄奘则视清净识为如下状态：断除缘起或随眠(*anuśaya*)，不再造色、心等法，转凡夫心为恒常清净心。《决定藏论》在上述六段文字中使用阿摩罗识一词共计十九次，使得该论成为目前所能掌握的关于阿摩罗识学说最为重要的理论来源。

宗喀巴(1357—1419)曾在著述中提到九识说，但他赞同的是更为普遍的八识说而对九识理论进行了驳斥。在此之前，唐朝时新罗僧人圆测所作《解深密经疏》已被僧人法成译成了藏文，故而可知九识理论定然早已传入西藏。^③ 宗喀巴还提到了菩提流支，提到了真谛翻译的《决定藏论》以及玄奘译的《成唯识论》。在对真谛有关阿摩罗识的观点进行讨论时，宗喀巴没有引用圆测对阿摩罗识的

① 宇井伯寿，《印度哲学研究》，6:619; T. 1584. 30. 1025c23—26。

② 宇井伯寿，《印度哲学研究》，6:664; T. 1584. 30. 1031a3—4。岩田良三，《真谛の阿摩罗识说について》，47—55页，岩田在文中对真谛凡使用阿摩罗识的地方，均列出了与之相对应的梵文 *āśraya-parāvṛtti*, *āśraya-parāvṛtti-balādhāna* 以及 *viśuddha-vijñāna*。他认为，《菩萨地经》中用以描述如来智慧的 *amala-jñāna* 一词，与 *amala-vijñāna* 为同一概念，因为真谛在翻译中并未区分 *jñāna* 和 *vijñāna*。岩田还认为，*āśraya-parāvṛtti*, *amala-vijñāna* (或 *amala-jñāna*) 与如来藏三者在今真谛的译文中可以互换。尽管岩田对 *amala-vijñāna* 和如来藏做了一些十分精细的比较，但他认为这二者相同的观点看上去依据仍不充分。此外，*vijñāna* (识) 暗示有为识所知之境，而阿摩罗识则无境。岩田的举证亦无说服力，因为用 *amala-vijñāna* 一词来代替 *prabhāsavarāma citta* (清净心) 并不意味着两者相同。历史上，清静心理论的提出要早于阿摩罗识这一提法。

③ 此处有关藏传佛教传统的信息乃是基于长尾雅人在其《中观と唯识》，16章，413—425页中的说法。此处论及的宗喀巴的著作见北京版藏文大藏经，6149经，173—195页。法成所译圆测的注释书题为 *Dgongs 'grel-gyi 'grel-chen* (日本东北大学德格版4016经；北京版5517经)。圆测一般被视为非正统派，尽管他是玄奘的弟子。他在西明寺所写的著作据信是由昙旷(788年圆寂)传至敦煌周围地区，而又由法成于甘州修多寺将之译成藏文，其译本中分别有842年和846年于修多寺的题记，这似乎表明圆测的观点是经由敦煌传入西藏的。见野上俊静所编《大谷大学所藏敦煌古写经》，第二册(东京，1972)，第6页，第113—119页。



驳斥,而是提出了自己的批评意见,认为若有离于其余八识的第九识,则此第九识势必成为恒有(*nitya-bhāva*)。①由于真谛来自印度,所以宗喀巴认为九识说亦出自印度,且为印度和汉地僧徒所共信。除某些论述因明的小册子外,大多数瑜伽行派经典都从未从印度传至西藏,而真谛的独特思想竟然从汉地传入了西藏,且在真谛身灭九百年后仍被目为常说而加以讨论,不禁使人歛歛不已。

真谛最后一部提到阿摩罗识的作品为《十八空论》(*Treatise on the Eighteen Emptinesses*),此作或翻自同名的梵文本,或可能是对《摄大乘论》的注释,不过若是后者,就很难解释为何真谛要两译《摄大乘论》。②《十八空论》中阿摩罗识一词出现了两次:“问:若尔既无自性不净,亦应无有自性净,云何分判法界非净非不净?答:阿摩罗识是自性清净心。但为客尘所污,故名不净。为客尘尽,故立为净。”③与此段相对应的梵文偈颂用的是 *prabhāsvaratvāc cittasya* 一词,意为“因自性清净心”,而略去了任何涉及阿摩罗识之处。④《十八空论》第二次如此论及阿摩罗识:“二明正观唯识,遣荡生死虚妄识心,及以境界,一皆净尽,唯有阿摩罗清净心也。”⑤

阿摩罗识一词与真谛及其对瑜伽行派的传布联系甚密,以至于唐代众多僧人都称此说源出真谛。现代的日本佛教学者倾向于顺应隋唐以来的传统,不过偶见异说。⑥隋唐时期,一些杰出的佛门高僧曾在各自作品中对阿摩罗识这一观念进行过讨论。由知名僧人所作的此类文献,最早的可能当属前文所论慧远的作品。他的《大乘义章》中所含相关材料颇为丰富,可用以追寻公元六世纪时阿摩罗识学说的发展历程。慧远的一些早期作品,如《十地经论义记》,持一种更早

① 宗喀巴称真谛为 *Yāndag-bden-pa* 或 *Don-dam-pa*,称《决定藏论》为 *Rnam-par-ñes-pa'i mdzod*。长尾雅人在《中观と唯识》第 419—421 页,总结了宗喀巴对九识教义的驳难。

② 宇井伯寿,《印度哲学研究》,6:133—174,列出了对应的文本。真谛的其他译作为《中边分别论》,T. 1599. 31. 451,此论写作时间也许要早于《十八空论》(《十八空论》被误认为是龙树所作)。有关《十八空论》的译者仍然存疑。宇井伯寿认为它是篇幅更长的《中边分别论》的一个片段(《印度哲学研究》,6:101)。

③ 宇井伯寿,《印度哲学研究》,148 页;T. 1616. 31. 863b18—21。

④ 长尾雅人,《中边分别论》(东京:铃木研究基金,1964),27 页。

⑤ 宇井伯寿,《印度哲学研究》,156 页;T. 1616. 31. 864a28。

⑥ 比如,结城令闻就不相信真谛发明了阿摩罗识为第九识。



的七识学说，系自他的老师法上处承借而来，慧远又加上一个第八识，他既称之为阿梨耶识又称之为如来藏。慧远的《大乘义章》中同样列有八识，其中第八识不仅名阿梨耶识，名如来藏，还被冠以胜义心(*paramārtha-citta*)和无垢识之名，而在圆测的著作中这两者同被用来指称阿摩罗识。慧远还援引了《楞伽经》和《胜鬘经》来支持己说。^①在讨论所引经论时，他对何谓无垢做了如下发挥：

一阿摩罗识，此云无垢，亦曰本净。就真论真，真体常净，故曰无垢。……故《楞伽经·总品》中云：八九种识，如水中之波。……以说九种，妄中分七，谓六事识变与妄识。真中分二，谓阿摩罗及阿梨耶。义如上辨。以此通前故合有九。二真妄离合，以说九种。独真为一，谓本净阿摩罗识。真妄和合，共为八种。义如上辨。^②

虽然慧远的早期作品受法上的影响很大，但从其后期作品如《大乘义章》中，我们看到的是两套说法的并存，或专门与阿梨耶识相联，或同时与阿梨耶和阿摩罗识相涉。不过值得注意的是，慧远在论述中分别以《楞伽经》和《胜鬘经》作为九识和净识理论的文本依据，而未将真谛视为理论源头。在如来藏文献和真谛的作品中，恰似真如(*Suchness*)有两面，一净一染，真识(*true consciousness*)在性质上也有两重。

敦煌卷子中仅题《摄大乘论》的写经，同时引用了《无相论》和《十七地论》，并且两处都指出九识理论是“外国所传”。^③《十七地论》出自《菩萨地经》，但无论是现存汉译本《菩萨地经》还是梵文校本均未提及阿摩罗一词。《十七地经》据称为真谛所译的第一部作品，而该经已失传的校订本则可能成了敦煌写经的参考来

① T. 1851. 44. 524c7—525a1.

② T. 1851. 44. 530b7—8; c9—15. 见《楞伽经》，T. 670. 16. 565b23—24.

③ 《摄大乘论》的原文以及相关参考文献见本书第二章。

译者注：此处查《大正藏》所载敦煌本《摄大乘论》章，仅有一处同时言及《无相论》和《十七地论》，文曰：“……故《无相论·无相品》云：分别性永无，依他性亦不有。此二无所有，即是阿摩罗识。故究竟唯一净识也。又外国传云：《十七地论·菩萨品》中广辨阿摩罗识以为九识。……”依此原文，似仅指《十七地论》中所载九识为外国所传，而对《无相论》及其理论是否为外国所传并无提及。参见 T. 85. 1016c20—c22.



源。如我之前提到的，圆测将九识学说与安慧和真谛的《决定藏论》及《九识章》密切联系起来，即认为此说出自印度，但是现存安慧的作品中没有任何迹象可以表明安慧曾设想过此等学说。^①

智顛在其对《金光明经》所作注释书《金光明经玄义》中称：“庵摩罗识是第九不动识。若分别之，即是佛识。阿梨耶识即是第八无没识。犹有随眠烦恼与无明合。别而分之是菩萨识。”^②在定宾的《四分律疏饰宗义记》中，阿摩罗识被解释为由两部分组成，一是与真如共在的所缘境，一是与如如智共在的能缘主体。^③定宾的说法与如上所引圆测的说法一致，都暗示如来境中有一无任何染污的分别识存在，上述智顛对阿摩罗识的阐释亦与此相合。《转识论》似乎倾向于赋予有垢真如(*samala-tathatā*)以分别和依他二性。当消除一切主客二分之后，有垢真如将成为无为(*asaṃskṛta*)法界(Dharmadhātu)之离垢真如(*nirmala-tathatā*)。对真谛这样的思想家来说，佛智(*samyak-jñāna*，正见)是无为法，同时又是净识，这似乎没有什么纠结之处，而从阿毗达磨(Abhidharma，论藏)的观点看来，智(*jñāna*)始终是有为的，识(*viñāna*)亦始终在执取某一对象。《转识论》所展示的体系中，阿摩罗识本身是无为的，但是一切有为法皆依阿摩罗识而起。

根据窥基在《成唯识论疏记》中的说法，玄奘所谓“圆镜智”(the perfect mirror wisdom 或梵文 *ādarśana-jñāna*)即“前辈大师”误称之第九识。这里所说的前辈大师可能就包括真谛。虽然窥基认为九识所教不真，但他同时也认识到《楞伽经》中确实提出了一套九识理论，他所作的调整是将《楞伽经》中的第九识作为圆镜智或转变之后的第八识的别称。遁伦在《瑜伽论记》中也称，阿摩罗仅为成就佛性后之第八识的别称。^④

依上述文献，我们可以勾勒出瑜伽行派文献中假定阿摩罗识存在的论证风格，具体如下：如来藏乃为阿梨耶识之一面，阿摩罗识与如来藏的种种属性相联；阿梨耶识与如来藏两者间的联系可见于《楞伽经》。九种识的具体名称亦有《楞

① 《解深密经》原文以及相关参考文献见本书第二章。

② T. 1783. 39. 4a.

③ ZZ 66. 43b.

④ T. 1830. 43. 344c9—13; T. 1828. 42. 605b22—23.



伽经》可本，与慧远和窥基所见相同。《胜鬘经》与其注释书《宝性论》(Ratnagotravibhāga)俱为如来藏思想极为重要的原始文献，二者亦被援引为倡无垢识一说的文本依据。如慧远引《胜鬘经》作为对无垢净心的注解，但须注意的是，《转识论》亦引用了此经。敦煌写本的《摄大乘论》同时引用了据称是《瑜伽师地论》节译本的《十七地论》，以及《无相论》，作为九识说的理论依据，该理论据说乃自外国传入，且很可能是源自印度。圆测暗示，在真谛和安慧之间可能存在教义上的承袭关系，不过他并未就此展开。

真谛题为《决定藏论》的作品是对《瑜伽师地论》部分章节的诠释，而该论正是认为真谛思想与安慧接近者主要的参考文献之一。波罗迦颇蜜多罗所译的《大乘庄严经论》中提到过阿摩罗识一词，但此译本并未被本书所涉及的各位唐代法师所引用。不过即便现存的《瑜伽师地论》各校本中都不见有九识理论，但仍然无法据此排除以下情况存在的可能，即，确曾有此旧论，在对无著（或弥勒）的作品进行注解的基础上，将无著（或弥勒）提出的瑜伽行思想与出自《胜鬘经》和《楞伽经》等诸经的思想融合贯通而成一说。文献资料表明，至少真谛在其晚期作品中，致力于将经典当中——诸如《胜鬘经》和《楞伽经》中的如来藏思想与瑜伽行派典籍中的教义相调和，以此对世亲和无著的作品进行评注。正如《宝性论》和波罗迦颇蜜多罗译的《大乘庄严经论》所示，曾有源自如来藏思想的瑜伽行理论形式存在；真谛的《无相论》、《决定藏论》和《十八空论》等作品亦表明，可能曾存在过一种传统说法，该传统说法在注解瑜伽行派用语时，用的是意指清净心或曰阿摩罗识的哲学和宗教语汇。《转识论》即是此类解经之作中的范本，它原本可能并非真谛为创立九识或阿摩罗识理论而作，而只是完全承袭了上述已失传的传统说法中对有关心性的两种不同理论观点的融合，一种以《胜鬘经》和《楞伽经》为代表，另一种以世亲、无著的论，以及或至少在某些情况下以安慧所本的理论传统为代表。

《转识论》与安慧的《唯识三十颂释论》差异如此之大，以至于《转识论》实际上可能是真谛本人对世亲《唯识三十颂》所作的独特阐释，也许不过是对世亲原颂的一种相对新颖的扩展。换句话说，在真谛离开印度前往广州之际，可能在印度本土还未出现对世亲原颂的注解，因此真谛或基于自己对世亲思想的理解，或基于自己离开印度之前对各种思想潮流的研习，编写出了自己的释论之作。无



论实情如何,我们都不能再将真谛的《转识论》视为对《唯识三十颂》的简单翻译,亦无法再将真谛的瑜伽行思想脉络归于安慧一系。现在映入我们眼帘的《转识论》,是一部关于《唯识三十颂》的经典诠释,其间暗含了与安慧的注释相类的看法,有时还提出一些甚至在真谛的其他主要作品中亦未曾出现的独特观点。

附：《转识论》译文^①

[A. 所缘之境]

[1a]识转有二种：一转为众生。二转为法。

[释]一切所缘不出此二。此二实无，但是识转作二相貌也。

[B. 能缘之识]

[1b]次明能缘有三种。

[2]一果报识，即是阿梨耶识。二执识，即阿陀那识。三尘识，即是六识。

[1. 果报识或业识(61c5)]

[释]果报识者，为烦恼业所引，故名果报。亦名本识，一切有为法种子所依止。亦名宅识，一切种子之所栖处。

[3a]亦名藏识，一切种子隐伏之处。

[释]问：此识何相何境？

[3b]答：相及境不可分别，一体无异。

问：若尔，云何知有？

答：由事故，知有此识。此识能生一切烦恼、业、果报事。譬如无明。当起此无明。

(61c11)

相境可分别不？若可分别，非谓无明。若不可分别，则应非有。而是有非无。亦由有欲、嗔等事，知有无明。本识亦尔，相境无差别，但由事故，知其有也。

① 译者注：此处，译者未保留本书作者对《转识论》的英译，以及有关《转识论》英译问题的相关注释，而是直接采用了《大正藏》中的《转识论》原文。同时，因本书第五章——析《转识论》——完完全全建立在本书作者对《转识论》文句划分的基础上，故而译者特将本书作者对《转识论》原文所进行的章节划分保留下来，以资对照。其中，方括号中的文字是作者对所分章节内容的提示；方括号中的数字表明《转识论》与《唯识三十颂》梵文原颂对应的部分；“[释]”表明，此处是真谛对原颂的评释。圆括号中的数字表明译文在《大正藏》中的对应页码。



(62a4)

就此识中,具有八种异:谓依止处等。具如《九识义品》说。又与五种心法相应。

[3c]一触。二作意。三受。四思惟。五想。

(62a6)

[释]以根尘识三事和合生触。心恒动行,名为作意。

[4a]受但是舍受。

[释]思惟筹量可行不可行,令心成邪成正,名为思惟。作意如马行,思惟如骑者。马但直行,不能避就是非。由骑者故,令其离非就是。思惟亦尔。能令作意离漫行也。

[4b]此识及心法,但是自性无记。念念恒流,如水流浪。

(62a12)

[释]本识如流,五法如浪。

[5a]乃至得罗汉果。

[释]此流浪法亦犹未灭。是名第一识。

[2. 执识(62a13)]

[5b]依缘此识,有第二执识。

[释]此识以执著为体。

[6a]与四惑相应。一无明。二我见。三我慢。四我爱。

[6b]此识名有覆无记。

[释]亦有五种心法相应,名字同前。而前细此粗。

[7]此识及相应法。至罗汉位,究竟灭尽。及入无心定,亦皆灭尽。

[释]若见谛害烦恼识及心法,得出世道十六行,究竟灭尽。余残未尽,但属思惟。

[8a]是名第二识。

[3. 尘识(62a20)]

[释]第三

[8b]尘识者,识转似尘,更成六种。

[释]识转似尘,已如前说。

[8c]体通三性。

[9]与十种心法相应。及十善恶。并大小惑。具三种受。

[4. 心法(62a23)]

十种心法者。触等五种如前。

[10a]但此为最粗也。后五者。一欲。二了。三念。四定。五慧。

[a. 善法(62a35)]

[释]此中言了者。即旧所明解脱数也。

[10b]十善者。一信。二羞。三惭。

[11]四无贪。五无嗔。六精进。七猗。八无放逸。九无逼恼。十舍。

[释]此十遍一切三界心及无流心数名大地。此是自性善。

[b. 恶法(62a29)]

翻此十为自性恶。大惑有十种者。一欲。二嗔。三痴。

[12a]四慢。五五见。十疑。

[释]小惑者。有二十四种。

[12b]一忿恨。二结怨。三覆藏。四不舍恶。五嫉妒。六吝惜。七欺诳。
八谄曲。

[13]九极醉。十逼恼。十一无羞。十二无惭。十三不猗。十四掉戏。十五
不信。十六懈怠。十七放逸。十八忘念。

[14]十九散乱。二十不了。二十一忧悔。二十二睡眠。二十三觉。二十四观。
(62b8)

[释]此小惑中有二种。一作意遍行。二不遍行。

[C. 识境之间的关联(62b8)]

[15a]五识

[释]于第六意识及

[15b]本识

[释]执识。于此三根中

[15c]随因缘。或时俱起。或次第起。

[释]以作意为因，外尘为缘。故识得起。若先作意欲取色声二尘，后则眼耳二识一时俱起，而得二尘。若作意欲至某处看色听声取香，后亦一时三识俱起，得三尘。乃至一时具五识俱起，亦尔。或前后次第而起，唯起



一识，但得一尘。皆随因缘。是故不同也。如是七识，于阿梨耶识中尽相应起，如众像影俱现镜中。亦

[15d]如众浪同集一水。

(62b17)

问：此意识于何处不起。

[16]答离无想定及无想定天，熟眠不梦、醉闷绝心暂死。离此六处余处恒有。

(62b20)

[17a]如此识转

[释]不离两义。

[17b]一能分别。二所分别。所分别既无。

(62b21)

[释]能分别亦无。无境可取识不得生。

[17c]以是义故，唯识义得成。

[D. 唯识义(62b22)]

[释]何者立唯识义？

意为遣境遣心。今境界既无唯识又泯。即是说唯识义成也。此即净品烦恼及境界并皆无故。

又说唯识义得成者。谓是：

[18]一切法种子识。如此如此造作回转。或于自于他。互相随逐。起种种分别及所分别。

[释]由此义故，离识之外诸事不成。此即不净品。但遣前境未无识故。

释曰。(62b29)[释第18颂]

谓是一切种子识者。是阿梨耶识。为诸法种子及所余七识种子及所余七识种子。并能生自类无量诸法故。通名一切法种子识也。

如此如此者。由此等识能回转造作无量识法。或转作根。或转作尘。或转作我。或转作识。如此种种不同唯识所作。云如此造作回转也。

或于自于他互相随逐者。于自则转为五阴。或为色阴乃至识阴。于他则转为怨亲中人。种种不同。望自五阴故称为他。如是他互相转作前后不同。故云互相随逐也。种种所作并皆是识无别境界。起种种分别等者。一一识中皆具

能所。能分别即是识。所分别即是境。能即依他性。所即分别性。故云起种种分别及所分别也由如此义。离识之外无别境。但唯有识义成。既未明遣识。惑乱未除。故名不净品也。

问：遣境在识，乃可称唯识义。既境识俱遣，何识可成？

(62c16)

答：立唯识乃一往遣境。留心卒终为论。遣境为欲空心。是其正意。是故境识俱泯。是其义成。此境识俱泯即是实性。实性即是阿摩罗识。亦可卒终为论是摩罗识也。

[E. 能分别与所分别分立之因]

(62c20)

[19]记曰。由二种宿业熏习及二种习气。能为集谛。成立生死。

(62c21)

[释]二种宿业熏习者。即是诸业种子。一宿业熏习。二宿业熏习执。宿业熏习即是所分别。为分别性。宿业熏习执即是能分别。为依他性。所即为境，能即为识。此二种业名相似集谛。能得五阴生。

二种习气者。即诸烦恼。一相习气。二粗重习气。相即烦恼体。是依他性。能摄前相貌。

(62c28)

粗重即烦恼境。是分别性。境界粗显故也。此二烦恼名真谛。能集令未来五阴由此似真两种集谛。若宿业已尽更受别报。能安立生死。

释曰。(63a2)[释第19颂]

二种宿业熏习者。一一种子备有两义。所分别即是宿业熏习。能分别即是宿业熏习执。所即分别性。能作生起种子法门故。说此法门名为宿业熏习。有名而无体也。能即依他性。正是起业种子。名宿业熏习执。有体而不真实也。二种习气亦尔。

(63a7)

一一烦恼皆有两义。所分别即粗重习气作起烦恼法门。有名而无体。能分别正是烦恼体。亦有而不真实。是依他性。然此中所明分别依他。与三无性中名字不同。三无性中说分别名相类。依他性名粗重。以分别性当体有其相类，



能作烦恼法门，说名烦恼也。依他性正是烦恼体。能得生死报，故名粗重。今此中为明分别性相类粗显，故名粗重。

(63a15)

依他性能执前相类，故名为相。各自有意。若欲转此中自《三无性》中名，亦好也。

[F. 三性说(63a17)]

记曰。[20]如是如是分别。若分别如是如是类。此类类名分别性。

[释]此但唯有名。名所显体实无。

[21]此所显体实无。此分别者因他故起。立名依他性。此前后两性未曾相离。即是实实性。

[释]若相离者，唯识义不成，有境识异故。由不相离故，唯识无境界。无境界故，识亦成无。由境无识无故，立唯识义。

[22a]是乃成立。是故前性于后性不一不异。

[释]若定一异则有过失。何耶？分别与依他定一者，分别性决定永无，不为五法藏所摄。依他性亦应永无。若尔，便无生死解脱善恶律戒法。此为不可。既不如此，故分别性与依他性不得定一。

(63a28)

若定异者，则分别性便不能遣依他性。既由观分别性是无所有。方见依他性亦无所有故。不得定异。

又若分别性定异依他性者。分别性体应定是有。非谓永无。有可异无。何所论异。是故但说不一不异。不可定说一异也。

[22b]如无常

[释]与有为法。亦不得定说一异。前无后无是无常义。五阴是有为法。若无常与有为法定一者。无常是无。一切诸法并皆是无。既不并无故不得定一。

(63b8)

若定异者。观无常时。不应通有为法。以其通故不得定异。此亦是不一不异也。如是一切诸法皆尔。如色等与瓶亦不一不异。若色与瓶定一。香等不成瓶。瓶则真实。若色定异瓶。见色不应通瓶。是故不定一异也。两说亦尔。



[22c]若不见分别性。则不见依他性。

[释]是故不一不异。然一切诸法但有三性。摄法皆尽。

[G. 三无自性说(63b15)]

[23]如来为众生说诸法无性。亦有三种。三性如前说。

[释]前二是俗谛。后一是真谛。真俗二谛摄一切法皆尽。

三无性者。即不离前三性。

[24]分别性名无相性。无体相故。依他性名无生性。体及因果无所有。

[释]体似尘相。尘即分别性。分别既无体亦是无也。因亦无者。本由分别性为境。能发生识果。境界既无,云何生果。如种子能生芽。种子既无,芽从何出。是故无生也。

[25a]真实性名无性性。

[释]无有性无无性。

(63b24)

约人法故无有性。约二空故无无性。即是非有性非无性故。重称无性性也。

[25b]此三无性。是一切法真实。

[释]以其离有故名常。欲显此三无性故。明唯识义也。

[H. 出世智(63b27)]

[26]若人修道,智慧未住此唯识义者,二执随眠所生众惑不得灭离。

[释]根本不灭故。由此义,故立一乘,皆令学菩萨道。

(63c1)

[27]若谓:但唯有识现前起此执者。若未离此执。不得入唯识中。

[28]若智者不更缘此境,二不显现。是时行者名入唯识。

[释]何以故? 由修观熟,乱执尽。

[29a]是名无所得非心非境。是智名出世无分别智。

[释]即是境智无差别。名如如智。

[29b]亦名转依。

[释]舍生死依,但依如理故。

[29c]粗重及执,二俱尽故。

[释]粗重即分别性。执即依他性。二种俱尽也。



[30]是名无流界。是名不可思惟。是名真实善。是名常住果。是名出世乐。是名解脱身。于三身中即法身。

释曰。(63c10)[释第 26 颂]

二执随眠所生果。或不得灭离者。即是见思二执随眠烦恼能作种子。生无量上心。或皆以本识为其根本。根本未灭支未尽。

如胜鬘经说。无明住地不断不究竟。无边四住地不断不究竟也。

[释(63c14)第 28 颂]

若智者不更缘此境二不显现故者。此境即此唯识境。唯识散乱由无境故识无。此识既无。能缘唯识之心亦无。故云二不显现。此二但谈二识所现前境。前境先已无故。是名识转品究竟也。

附 录

一、真谛生平年表

499

出身于婆罗门家庭,姓颇罗堕,原籍西北印马尔瓦省的乌贾因。

545 (梁朝:大同十一年)

在扶南传法(东南亚)。

梁武帝召至中国,由直后张泛(或云张汜)陪同。

546 (大同元年春;大同十二年)

(年 47)

9月25日:抵达广州。

548 (太清二年)

闰八月(8月20—9月17):抵达梁都南京,并蒙武帝于宝云殿召见。

549 (太清三年)

(年 50)

[4月24日:侯景攻入南京。]

[6月12日:武帝亡。]

550 (太清四年)

10月(10月26日—11月25日):逃往富春,距南京东南150英里;得到地方官陆元哲的帮助,继续译经。

译《十七地论》,5卷,得宝琼在内的21名僧人协助,未及翻完,陡然而止。

552 (大宝[天宝]三年;承圣元年)

(年 53)

[1月1日:侯景自立为帝。]

应侯景之邀,返回南京。



[4月28日:受王僧辩和陈霸先之迫,侯景逃离南京。]

[5月26日:大将王僧辩于南京得获侯景之尸。]

[12月13日:萧绎称帝(梁元帝),并迁都江陵。]

552—53(承圣元年—承圣二年)

于元帝治下的南京正观寺从事译经。与愿禅师等二十余人,于正观寺及南京长凡里杨雄宅第,翻《金光明经》。

554(承圣三年)

(年55)

二月(3月19—4月17):还返豫章。住于宝田寺,并于此地遇警韶。

得慧显在内的十一名僧人相助,在宝田寺译出《弥勒下生经》和《仁王般若经》。移住新吴美业寺。

于美业寺译出《九识义记》二卷。

至始兴,据称《大乘起信论》于此地译出(但根据题记,此论据说是译于

553—554年;据《历代三宝记》及《开元释教目录》,此论则译于550年)。

555(承圣四年;绍泰元年;大定元年)

[2月7日:萧绎亡。萧察称帝。]

555—556年,译《随相论中十六谛疏》(《俱舍论》注释书,德慧造)

[11月:王僧辩亡。萧方智称帝。]

557(陈朝:永定元年;绍泰三年)

(年58)

可能于是年三月(4月15日—5月13)箫勃被杀之前,真谛已在箫勃护送下到了江西南康。

十月十六日:在官吏刘文陀的赞助下,于南康净土寺译出《无上依经》。

[十一月十六日:陈霸先称帝。]

558(永定二年)

(年59)

七月(7月31日—8月29日):又回到豫章。

在豫章栖隐寺译出《十八空论》。

又止临川(江西)和晋安(福建)。



在临川，译出《中边分别论》，也许还译了《唯识论》。

在晋安，可能与僧宗、法准、智文、慧忍、慧愷、法忍、慧旷以及法泰相遇（此次会面或发生在 563 年的梁安）

译《正论释义》，于晋安佛力寺出。

559（永定三年）

（年 60）

欲乘船往马来西亚，因道俗相劝而止。

561（天嘉二年）

（年 62）

于梁安建造寺或四天王寺，译《解深密经》。

在太守王方奢资助下，可能于建造寺已开始翻译《摄大乘论》。

562（天嘉三年）

继续译《摄大乘论》。

九月（9 月 17 日—10 月 16 日）或十一月七日：从梁安乘船，欲返印度。

563（天嘉四年）

十二月（1 月 10 日—2 月 9 日）：乘船漂回南中国。

居于制旨寺，位于广州刺史欧阳颀宅中。

在刺史欧阳颀的供养以及弟子慧愷、僧忍的协助下，完成《摄大乘论》的翻译。

可能于此时开始译《唯识论》，或是对其加以修订。

欧阳颀死后，其子欧阳纆重为檀越。

564—568（天嘉五年至光大二年）

于制旨寺专心译经：《金刚经》、《广义法门经》、《律二十二明了论》（正量部佛陀多罗多法师造）、《无相论》（《转识论》、《三无性论》和《显识论》）、《俱舍论》，以及《婆藪槃豆法师传》。

568（光大二年）

六月（7 月 10 日—8 月 8 日）：入南海北山，欲求自了。为诸弟子以及欧阳纆所派士卒劝止。

止于广州王园寺，尽管弟子们力劝其返回南京。



文帝要求延请真谛进京,但朝中僧人害怕真谛宣扬的教理学说会对朝政构成威胁。

九月十八日:真谛最心爱的弟子慧恺(518—68)亡故。

继续翻译《俱舍论》。

病重。

569 (太建元年)

二月十二日:真谛于七十高龄圆寂。

二月十三日:火化。在广州附近的潮亭起塔供奉。

二月十五日:僧宗、法准及余弟子返回江西庐山,继续真谛未竟之业。



二、真谛的主要作品

1. 《十七地论》: HKSC; KYL538b11—12; NTL266a24; LTSPC99a4; KC36412—14。时间: 550, HKSC, LTSPC, KYL, NTL; 548—554, KC。5卷。地点: 富春, HKSC, LTSPC, KYL, NTL; 正观寺, KC。供养人: 陆元哲。附注: 与宝琼等 20 余人共译。
2. 《金光明经》: HKSC; KC364c13; KYL538a27; NTL266a22 和 314b4—5; FC115a18。时间: 552—554, HKSC; 552, LTSPC; 554, KC; 553, 宝贵; 陈, FC, NTL。7卷, FC, NTL, KC, KYL; 6卷, CT。地点: 正观寺(南京), HKSC, NTL, KC, KYL, KSC; 杨雄故宅, NTL, KYL。附注: 与原禅师等 20 余人共译。
3. 《摄大乘论》: T. 1593. 31; HKSC; LTSPC87c21; FC141c6—7 和 141c12—13; NTL273b8 和 294c10—13; KYL545b24; KC364c21—27。时间: 563, LTSPC, HKSC, NTL, KYL; 陈, FC, NTL。3卷。地点: 广州, NTL, FC, YT, CT; 制旨寺, NTL。供养人: 欧阳纆。附注: 《摄大乘论释论》, 12卷, 经, FC, CT, YT(列出 10 和 15 卷); 15卷, NTL, KYL。
4. 《广义法门经》, T. 97. 1; HKSC; LTSPC87c17; FC116b22; KYL545c10。时间: 562—563, HKSC; 陈, NTL; 563, KYL。1卷。地点: 制旨寺, HKSC, KYL; 晋安佛力寺, FC, CT。供养人: 欧阳颢。
5. 《唯识论》, T. 1589. 31; HKSC; FC141c16; LTSPC88a12; TL27c7; KYL545c5; KC365a5。时间: 562—563, HKSC; 陈, FC。1卷。地点: 制旨寺。供养人: 欧阳颢。附注: 《唯识论文义合》, LTSPC, NTL。LTSPC 引为 1 卷。
6. 《俱舍论》, T. 1559. 29; HKSC; LTSPC87c19 和 88a4, a15; FC142b6; NTL273b6—7, 17; KYL545c16—18; KC364c24。时间: 564, KYL; 陈, FC。16卷, LTSPC, NTL, KC, KYL; 22卷, FC, YT, CT。地点: 制旨寺, HKSC; 临川, LTSPC, KYL。供养人: 欧阳纆。
7. 《金刚般若波罗蜜经》, T. 237. 8; LTSPC87c15 和 88a4, a16, 88b7—8; NTL273b2, 274a6; KC364c23, c29; kyl545b20, 546a1, 和 546c1—3。时



- 间:562,陈,KC,KYL。1卷。附注:《金刚般若波罗蜜经疏合》,11卷,LTSPC,NTL。《金刚般若波罗蜜经论》,1卷,KYL,KC,LTSPC。NTL没有给出卷数。
8. 《无上依经》, T. 669. 16; LTSPC87c13 和 88a18 (评释); FC115c5; NTL273a29; KC364c22; KYL538b1—2。时间:558,LTSPC,NTL;陈,KC;557,KYL(根据书末题署)。2卷。地点:净土寺(南康),LTSPC,NTL;广州,FC;平固县,KYL。供养人:刘文陀。附注:《无上依经疏》,4卷,LTSPC。
9. 《解节经》, T. 677. 16; LTSPC87c14 和 88a17 (评释); FC120a17; NTL273b1; KC364c23; KYL545b21。时间:561,LTSPC;陈,FC,NTL,KC。1卷。地点:梁安郡建造寺。附注:《解节经疏》,4卷,LTSPC,NTL。
10. 《律二十二明了论》, T. 1461. 24, 正量部佛陀多罗多法师造: LTSPC88a5; FC140a15 和 142b9; NTL273b19; KYL545c14—15。时间:陈。1卷。附注:亦名《明了论》,HKSC,LTSPC,NTL,KYL,YT。
11. 《阿毘昙经》, T. 1482. 24. 458。时间:陈。9卷,LTSPC,NTL,KC;2卷,KYL,FC,YT。附注:《阿毘昙经论》,2卷,陈世,FC,YT,NTL。
12. 《涅槃经本有今无偈论》, T. 1528. 26, 天亲造: LTSPC99a7; KC364c16; NTL266a28, 273b20 和 295b28—c1; FC141a14; KYL538b3 和 546a2。时间:550,KYL;548—554,KC;陈,FC,NTL。1卷。地点:广州。附注:《本有今无论》:LTSPC;《大涅槃经论》:FC,CT(1卷),NTL,KYL(1卷);《本有无论》:KYL(梁);《涅槃本有今无论》:NTL(陈)。
13. 《遗教经论》, T. 1529. 26, 天亲造: LTSPC88a6, 115a4 和 120a7; KYL545B2; FC143c25; NTL273b21 和 336a12; KC365a1。时间:陈。1卷。附注:疑伪经,NTL。
14. 《决定藏论》, T. 1584(译者注:作者误为 T. 1548). 30, 无著造《瑜伽师地论》节译: KYL538b5。时间:梁。3卷。
15. 《转识论》, T. 1587. 31, 天亲《唯识三十颂》的翻译及注释: KYL545c4。时间:陈。1卷。附注:内题云《显识论》,从《无相论》出, KYL。



16. 《中边分别论》，T. 1599. 31，天亲造：LTSPC88a3；FC141b3；NTL273b15；KC364c28。时间：陈。3卷，LTSPC，FC，YT，NTL，KC，KYL；2卷，CT。地点：临川。附注：疏，3卷，NTL。
17. 《佛性论》，T. 1610. 31；LTSPC87c22 和 88a14；NTL273b10，c9 和 295a11；KC364c26；KYL545c1。时间：陈，LTSPC，NTL，KYL，KC。4卷，LTSPC，NTL，KC，KYL。附注：《佛性论义》，3卷，LTSPC，NTL。
18. 《十八空论》，T. 1616. 31，龙树造：NTL273b14；KC365a3；KYL545b23。时间：陈。1卷，YT，CT，KC，KYL；3卷，NTL。附注：LTSPC：《大空论》，3卷；豫章栖隐寺出。
19. 《三无性论》，T. 1617. 31. 867；LTSPC88a7；FC141b10；NTL273b22；KC365a1；KYL545c7；TCL406c13。时间：陈。1卷，LTSPC；2卷：KC，KYL。附注：KYL：从《无相论》出。亦可参见上面的第15条，《转识论》。
20. 《显识论》，T. 1618. 31；KYL545c3；TCL407b2。时间：不明。附注：在LTSPC，FC，YT，CT，NTL，KC 或 HKSC 中均未出现。TCL：误将此论归于玄奘名下。见上面15和19条。
21. 《无相思尘论》，T. 1619. 31；NTL273c6，295b19—21 和 321b7；KC365a4；KYL545c8。时间：陈。1卷。附注：《观所缘论》：NTL，KYL。
22. 《解卷论》，T. 1620. 31；NTL273c5，295c23 和 321c6；KC365a4；KYL545c9。时间：陈。1卷。
23. 《如实论》，T. 1633. 32；LTSPC88a18（评释）；FC141b12；NTL266a27，b1；KC364c15。时间：陈，LTSPC，FC，YT，NTL；548—554，KC；550。1卷，YT，KYL；2卷，FC。地点：富春。供养人：陆元哲。附注：《反质论》，陈，1卷。NTL：《如实论疏》，陈，3卷。
24. 《随相论》，T. 1641. 32，关于阿毗达磨俱舍的评释，德慧造：LTSPC88a8，a20；FC141b18；NTL273b25，c19；KC365a2；KYL545c19。时间：陈。1卷，LTSPC，KC，KYL；2卷，CT。地点：始兴。附注：



- LTSPC, NTL; 均列名《随相论中十六谛疏》。LTSPC, NTL, KC: 列——求那。又:同名之藏文本认为该论作者为满富城(Pūrī avaradhana)而非德慧。
25. 《佛说立世阿毗昙论》, T. 1644. 32。时间: 559, LTSPC, KYL; 陈, YT, CT; 558, NTL。10 卷。附注: LTSPC, NTL: 略去了最后的“论”字。
26. 《四谛论》, T. 1647. 32; LTSPC87c22 和 88a19; FC142b8; NTL273b11, c17; KC364c26; KYL545c22。时间: 陈。4 卷。地点: 南康, 广州。附注: 疏, 3 卷, NTL。婆薮跋摩造, KYL。
27. 《宝行王正论》, T. 1656. 32; LTSPC88a9; FC141b23; NTL273b26; KC365a3; KYL545c6。时间: 陈, LTSPC, FC, CT, NTL, KYL。1 卷, LTSPC, FC, CT, KC, KYL。附注: 梵文经题, Arya-ratnāvali, 龙树造。
28. 《大宗地玄文本论》, T. 1669. 32。时间: 不明。未列入任何其他目录或索引。也许是误为真谛作品。
29. 《十八部论》, T. 2032. 49; LTSPC99a7 和 88a17(评释); NTL266a28 和 273c2; KC364C15—16 和 365a5; KYL545c23。时间: 550。LTSPC, NTL; 陈, KC, KYL。1 卷。地点: 富春。供养人: 陆元哲。附注: 可能与下面的第 30 条《部执异论》是同一文本。
30. 《部执异论》, T. 2033. 49(译者注: 作者误为 T. 2032)。见上面第 29 条。LTSPC 列名为《执部论》。
31. 《婆薮槃豆法师传》, T. 2049. 50; LTSPC88a21; NTL273c20; KC365a6—7; KYL545c24。时间: 陈。1 卷。附注: 天亲传。
32. 《金七十论》, T. 2137. 54. 1245, 数论师自在黑作: LTSPC88a3; NTL273b16; KC364c28; KYL545c25—26。时间: 陈。2 卷, LTSPC, KC, KYL; 3 卷, YT, NTL。附注: NTL 和 KC 所列经题为,《僧佉论》3 卷。

参考资料

一、缩写

AFM	《大乘起信论》
CCC	《解节经》
CSL	《转识论》
CTTL	《决定藏论》
CWSL	《成唯识论》
FC	《众经目录(法经)》
HKSC	《续高僧传》
HSL	《显识论》
HYSCI	《显扬圣教论》
KC	《古今译经图纪》
KSC	《高僧传》
KYL	《开元释教录》
LTSPC	《历代三宝纪》
NTL	《大唐内典录》
SDS	《胜鬘经》
SPKL	《十八空论》
SWHL	《三无性论》
T	《大正新修大藏经》
TCL	《大周勘定众经目录》
WHL	《无相论》
YT	《众经目录(静泰)》
ZZ	《大日本续藏经》



二、参考书目

(一) 原始资料

1. 梵文

Abhidharma-kośa (《俱舍论》), 世亲 (Vasubandhu) 撰。Louis de La Vallée Poussin 译, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 巴黎, 1925。

Abhidharma-samuccaya (《阿毗达磨集论》), 无著 (Asaṅga) 撰。Walpola Rahula 译, *Le compendium de la super-doctrine*, 巴黎, 1971。

Bodhisattva-bhūmi (《菩萨地品》), 无著撰。Unrai Wogihara 编, *Bodhisattva-bhūmi; A Statement of Whole Course of the Bodhisattva*, 东京, 1938—1939; 1971 年重印。

Daśabhūmika-sūtra (《十地经》), J. Rahder 编, 巴黎, 1926。

Lankāvatāra-sūtra (《楞伽经》), Bunyiu Nanjio 编, 东京, 1923。鈴木大拙译, 伦敦, 1932; 1968 年重印。

Madhyānta-vibhāga-bhāṣya (《辩中边论》), 世亲撰; 无著作偈。Nagao Gadjin 编, 东京, 1964。

Madhyānta-vibhāga-ṭīkā (《辩中边论》), 安慧 (Sthiramati) 撰。Susumu Yamaguchi 编, 东京, 1934; 2 版, 1966。

Madhyānta-saṃgraha (《摄大乘论》), 无著撰。étienne Lamotte 译, *La Somme du grand véhicule d'Asaṅga*, 鲁汶, 1938; 2 版, 1973。

Madhyānta-sūtrālamkāra (《大乘庄严经论》), 无著撰。Sylvain Lévi 编译, *Bibliothèque de l'école des Hautes Études*, 159 和 190 册, 巴黎, 1907, 1911。

Ratnagotra-vibhāga (《宝性论》), Johnston. Patna 编, 1950。及 Jikidō Takasaki 译, *A Study on the Ratnagotra-vibhāga*, 罗马, 1966。

Saddharma-puṇḍarīka-sūtra (《妙法莲华经》), Leon Hurvitz 译, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, 纽约, 1976。

Samdhinirmocana-sūtra (《解深密经》), Étienne Lamotte 译, *Samdhinirmocana Sūtra: L'explication des mystères*, 鲁汶, 1935。

Śrīmālādevī-sūtra (ŚDS) (《胜鬘经》), Diana Y. Paul 译, *The Buddhist Feminine*



Ideal: Queen Śrīmālā and the Tathāgathagarbha, 蜜苏拉 (Missoula), 蒙大拿州, 1980。Alex 和 Hideko Wayman 译, *The Lion's Roar of Queen Srimāla*, 纽约, 1974。

Vijñaptimātratā-siddhi (《成唯识论》), 玄奘撰, Louis de La Vallée Poussin 译, *Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuang-tsang*, 6 卷, 巴黎, 1925—1928。

Yogācārabhūmi-śāstra (《瑜伽师地论》), 无著撰, Bhattacharya 编, *Yogācārabhūmi of Ācarya Asaṅga: Part I*, 加尔各答, 1957。

2. 中文和日文

《陈书》, 姚思廉 (557—637) 编撰。北京, 1972, 2 册。

《贞元新定释教目录》, 圆照, 公元 800 年撰。T. 2157. 55。

《成唯识论疏记》, 窥基 (632—682) 撰, 20 卷, T. 1830. 43。

《解深秘经疏》, 圆测 (613—695) 撰, 7 卷, ZZ34。

《周书》, 令狐德棻 (583—666) 撰, 50 卷, 北京, 1971, 3 册。

《决定藏论》(CTTL), 《瑜伽师地论》部分内容的异本, 无著造, 真谛译。T. 1584. 30。

《众经目录》(FC), 594 年, 法经撰, 7 卷。T. 2146. 55。隋朝佛经目录, 总计 2250 部。

《法华玄义释签》, 湛然 (711—782) 撰, 20 卷, T. 1717. 33。

《续高僧传》(HKSC), 道宣 (596—667), 645 年撰, 30 卷, T. 2060. 50。记录了 520 至 641 年间的约 340 名高僧, 及他们的 60 位侍者或弟子。

《仁王经疏》, 圆测 (613—695), 6 卷, ZZ40。

《入楞伽经》, 北魏菩提流支译, 10 卷, T. 671. 16。

《开元释教目录》(KYL), 智昇 (668—740), 730 年撰, 20 卷。T. 2154. 55。

《高僧传》(KSC), 慧皎 (497—554), 530 年撰, 14 卷。T. 2059. 50。记录了公元 67 至 519 年间的大约 257 名高僧, 及他们的 243 位侍者或弟子。

《华严十重唯识圆鉴记》, 凝然 (Gyōnen, 1240—1321), 1291 年撰。《日本大藏经》, 华严宗, 第 42 册。

《华严孔目章发悟记》, 凝然撰, 《大日本佛教全书》, 第 122 册。

《古今译经图纪》(KC), 靖迈于 648 至 664 年撰, 4 卷。T. 2151. 55。佛教经典目录, 至玄奘三藏终, 列入 1518 部经典及 298 部佚著。



- 《楞伽阿跋多罗宝经》，4卷，求那跋陀罗443年译。T. 670. 16。
- 《梁书》，姚思廉(557—637)撰，北京，1972，3册。
- 《历代三宝记》(LTSPC)，隋·费长房，597年撰，15卷。T. 2034. 49。汉朝末年至隋朝的佛教经目。
- 《南史》，李延寿(7世纪)撰。北京，1975，6册。
- 《摄大乘义章》，作者不详，4卷，T. 2809. 85。
- 《摄大乘论》，无著造，真谛译，3卷，T. 1593. 31。
- 《胜鬘宝窟》，吉藏(549—623)，6卷，T. 1744. 37。
- 《十八空论》(SPKL)，《中边分别论》异本，世亲造，1卷，T. 1616. 31。
- 《大周刊定众经目录》(TCL)，明佺695年撰，15卷，T. 2153. 55。武则天统治时期刊定的译经目录，收录经典3616部。
- 《大乘起信论》，马鸣造，真谛译，1卷，T. 1666. 32。Yoshito Hakeda译，*The Awakening of Faith in Mahāyāna (AFM)*。纽约，1967。
- 《大乘起信论义疏》，慧远(523—592)撰，4卷，T. 1843. 44。
- 《大乘止观法门》，慧思(515—577)，4卷，T. 1924. 46。
- 《大乘法苑义林章》，窥基(632—682)撰，7卷，T. 1861. 45。
- 《大乘义章》，慧远(523—592)撰，26卷，T. 1851. 44。
- 《大唐内典录》(NLT)，道宣(596—667)，664年撰，10卷，T. 2149. 55。从汉至唐初的佛教经典目录。
- 《大慈恩寺三藏法师传》，玄奘传记，窥基(632—682)撰(译者注：作者应为慧立、彦惊)，10卷，T. 2053. 50。
- 《瑜伽论记》，唐代遁伦在窥基《瑜伽论略纂》基础上所作，48卷，T. 1828. 42。
- 《唯识义私记》，真兴(934—1004)，基于窥基《法苑义林章》部分内容而作；12卷，T. 2319. 71。
- (二) 第二手资料
- 赤沼智善(Akanuma Chizen)，《印度佛教固有名词辞典》，京都，1967重印。
- Anacker, Stephan. “Vasubandhu: Three Aspects.” 未出版的博士学位论文，威斯康星大学，1970。
- . “Vasubandhu’s Karmasiddhiprakaraṇa and the Problem of the Highest



- Meditations." *Philosophy East and West*, 23, no. 3 (1972. 1.): 247—258.
- Chatterjee, Ashok Kumar. *The Yogācāra Idealism*. 新德里, 1962.
- Chattopadhyaya, Sudhakar. *Early History of North India: From the Fall of the Mauryas to the Death of Harśa (c. 200 B. C. -A. D. 650)*. 加尔各答, 1968.
- Ch'en, Kenneth. *Buddhism in China: A Historical Survey*. 普林斯顿大学, 1964.
- Coedès, George. *Les États Hindouisés d'Indochine*. 巴黎, 1948; 2 版, 1964.
- Conze, Edward. *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*. 东京, 1973.
- 《大日本续藏经》, 香港, 1967.
- Demiéville, Paul. "Sur l'authenticité du Ta Tch'eng K' I Sin Louen," in *Choix d' Études Bouddhiques (1929—1970)*, 1—79 页, 来登, 1973.
- Dien, Albert E. *Pei ch' I shu 45: Biography of Yen chih-t'ui*. *Wurzburger Sino-Japonica*, no. 6. 法兰克福, 1976.
- Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*. 纽黑文, 1970.
- Filliozat, Jean. *Political History of India*. Philip Spratt 译, 加尔各答, 1957.
- Fleet, John Faithfull. *Corpus Inscriptionum Indicarum*, 加尔各答, 1888.
- 富士龙翔(Fuji Ryūshō). "Shōron gakuha ni okeru Amara (*amala*)-shiki no mon-dai." 《龙谷大学佛教文化研究所纪要》, 第 4 号 (1965. 5.): 113—117.
- 深浦正文(Fukaura Shōbun). 《玄奘三藏是非论》, 《佛教学研究》, 第 1 卷, 龙谷大学佛教学会(1949. 1.): 1—18.
- . 《唯识学研究》, 2 册. 京都, 1954; 2 版, 1977.
- Goyal, S. R. *A History of the Imperial Guptas*. 阿拉哈巴德, 1967.
- Hacking, Ian. *Why Does Language Matter to Philosophy?* 剑桥, 英国, 1975.
- 袴谷宪昭(Hakamaya Noriaki). 《〈摄大乘论〉における心识说》, 《东洋文化研究所纪要》, 第 76 号 (1978. 3.): 197—309.
- 服部正明(Hattori Masaaki), *Dignāga: On Perception*. 剑桥, 马萨诸塞州, 1968.
- 服部正明与上山春平(Ueyama Shunbei). 《佛教思想》, 卷四: 《认识と超越唯识》



- (*Ninshiki to chōetsu yuishiki*), 东京, 1970.
- 平川彰(Hirakawa Akira),《大乘起信论》, 东京, 1973.
- 岩田良三(Iwata Ryōzō).《真谛の阿摩罗识说について》,《铃木学术财团研究年
报》,8(1971): 46—56.
- .《真谛の三识说について》,《印度学佛教学研究》,21,第1号,(1972.12.),
355—358.
- Jaini, Padmanabh S. “The Sautrāntika Theory of Bija.” *BSOAS*, 22, pt. II
(1959): 236—249.
- . “The Vaibhāsika Theory of Words and Meanings.” *BSOAS*, 22, pt. I
(1959): 95—107.
- Jayatilleke, K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. 伦敦, 1963.
- 梶山雄一(Kajiyama Yūichi), *An Introduction to Buddhist Philosophy*. 《京都大
学文学部研究纪要》, 第10号, 京都, 1966.
- 镰田茂雄(Kamata Shigeo),《中国华严思想史の研究》, 东京, 1965.
- 上村真肇(Kamimura Shinjō),《显扬圣教论内容の特异点》,《大正大学学报》,12
(1932.5.): 130—165.
- 胜又俊教(Katsumata Shunkyō),《佛教における心识说の研究》, 第3版, 东京,
1969.
- 川胜义雄(Kawakatsu Yoshio). “Kōkei no ran to Nanchō no kakei keizai”,《东方
学报》,32(1962): 69—118.
- . “La décadence de l’aristocratie chinoise sous les Dynasties du Sud.” 《亚洲
学报》,21(1971): 13—38.
- 《国译一切经》,小野玄妙编, 东京, 1958.
- Koseki, Aaron. “Chi-tsang’s *Ta-ch’eng-hsüan lun*: The Two Truths and the
Buddha-Nature.” 未出版的博士学位论文, 威斯康星大学, 1977.
- Lai, Whalen. “Chinese Buddhist Causation Theories: An Analysis of a Sinitic
Mahāyāna Understanding of *pratītya-samutpāda*.” *Philosophy East and
West*, 27, no. 3 (1977.7.): 241—264.
- Lamotte, Étienne. “Passions and Impregnations of the Passions in Buddhism.” In



- Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*, L. Cousins 编. 多德雷赫特, 1974.
- La Vallée Poussin, Louis de. “La Négation de l’āma et la doctrine de l’acte.” *Journal Asiatique*, 1902—3, 237—450. 页.
- McDermott, A. Charlene. “Asaṅga’s Defense of ālaya-vijñāna.” *Journal of Indian Philosophy*, 2(1973): 167—174.
- Majumdar, Ramesh Chandra. *Kambuja-deśa: An Ancient Hindu Colony in Cambodia Madras*, 1944.
- Malasekera, G. P. *Dictionary of Pali Proper Names*. 伦敦, 1960.
- Malleret, Louis. *L’Archéologie du Delta du Mekong, vol. 3: La Cuiture du Fou-nan*. 巴黎, 1962.
- Matilal, Bimal Krishna. “A Critique of Buddhist Idealism.” *In Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*, L. Cousins. Dordrecht 编, 1974.
- . *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. 海牙, 1971.
- . “Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic.” *Journal of Indian Philosophy*, 1, no. 1 (1970): 83—110.
- 宫川尚志 (Miyakawa Hisayuki). 《六朝史研究》. 东京, 1956.
- 望月信亨 (Mochizuki Shinko). 《佛教大辞典》, 10 卷. 京都, 1957.
- . 《〈大乘起信论〉之研究》(又名 *Nouveaux Cours des Religions Japonaises*), 2(1934): 1—88.
- Monier-Williams, M. *Sanskrit-English Dictionary*. 牛津, 英国, 1899; 2 版, 1970.
- 森三树三郎 (Mori Mikisaburō). 《梁の武帝: 佛教王朝の悲剧》. 京都, 1956.
- 诸桥辙次 (Morohashi Tetsuji). 《大汉和辞典》, 11 册, 东京, 1964.
- 长尾雅人 (Nagao Gadjin). 《中观と唯识》, 东京, 1978.
- . “What Remains in Śūnyatā: A Yogācāra Interpretation of Emptiness.” *Mahāyāna Buddhist Meditation*, Minoru Kiyota 编. 火奴鲁鲁, 1978.
- Nath, Japan. “Early History of the Maitrakas of Valabhi.” *Indian Culture*,



- 1939年4月,页407—414.
- Obermiller, E. "A Study of the Twenty Aspects of śūnyatā." *Indian Historical Quarterly*, 1933年3月,页170—187.
- O'Brien, Paul Wilfred. "A Chapter on Reality from the *Madhyānta-vibhāga-śāstra*." *Monumenta Nipponica*, 9, no. 1—2(1953): 277—303.
- 小川弘贯(Ogawa Kōkan),《中国如来藏思想研究》,东京,1976.
- .《真谛所译诸论に於ける识》,《驹泽大学佛教学部研究纪要》,23(1965): 43—58.
- 太田久纪(Ota Hisanori).《真谛三藏所译论典にみられる如来藏》,《印度学佛教学研究》,14, no. 1(1965年12月): 189—192.
- Paul, Diana Y. *The Buddhist Feminine Ideal: Queen Śrīmālā and the Tathāgatagarbha*. 米苏拉, 蒙大拿州, 1980.
- . "The Concept of Tathāgatagarbha in the *Śrīmālādevī-sūtra* (Sheng-man ching)." *JAOS*, 99, no. 2(1979年4—6月): 191—203.
- . "An Introductory Note to Paramārtha's Theory of Language." *Journal of Indian Philosophy*, 7, no. 3(1979. 9.): 231—255.
- Reynolds, Frank E. 和 Capps, Donald, 编. *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. 海牙, 1976.
- Ruegg, David Seyfort. *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*. 巴黎, 1969.
- 佐伯定胤(Saeki Join), 编《新导〈成唯识论〉》. 奈良, 1940.
- 境野哲(Sakaino Kōyō),《支那佛教史纲》. 东京, 1935; 2版, 1972.
- 坂本幸男(Sakamoto Yukio),《华严教学の研究》, 东京, 1956; 2版, 1964.
- 佐佐木月樵(Sasaki Gesshō),《汉译四本对照摄大乘论》, 东京, 1931; 2版, 1935.
- 佐佐木月樵、山口益(Yamaguchi Susumu),《唯识二十论の対译研究》, 东京, 1923; 2版, 1977.
- Sircar, Dines Chandra, 编. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*. 加尔各答, 1965.
- Stcherbatsky, Th. *Buddhist Logic*. 列宁格勒, 1930.
- . *The Central Conception of Buddhism*. 伦敦, 1923; 重印, 加尔各答, 1961.



- Streng, Frederick. "The Process of Ultimate Transformation in Nāgārjuna's Mādhyamika." *Eastern Buddhist*, 9, no. 2 (1978.10.): 12—32.
- Strickmann, Michel. "On the Alchemy of T'ao Hung-ching." In *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, Holmes Welch 和 Anna Seidel 编. 纽黑文, 1979.
- 胜吕信静 (Suguro Shinjō). 《成唯识论三性说的研究》,《大崎学报》, no. 103 (1955.6.): 31—46.
- 《大正新修大藏经》,高楠顺次郎编,85册,东京,1914—1922.
- 高楠顺次郎 (Takakusu Junjirō). "La Sāmkhya-kārikā." *Bulletin de L'École Française d'Extreme Orient*, no. 4 (1904): 60—65.
- 高崎直道 (Takasaki Jikidō),《真谛译〈摄大乘论〉世亲释における如来藏说》,《佛教思想史论集》,1963,页 241—263.
- .《胜鬘经と唯识思想》,《圣德太子论集》,1971年11月.
- 竹村牧男 (Takemura Makio),《地论宗摄论宗法相宗》,《讲座大乘佛教》,高崎直道编,8册,东京,1982.
- 武内绍晃 (Takeuchi Shōkō). "Shindaiyaku ni okeru *manas no yakugo nit suite*." 《龙谷大学论集》,no. 400—401(1973.3.): 234—242.
- 汤用彤.《汉魏两晋南北朝佛教史》,上海,1938.
- Taranatha. *History of Buddhism in India*. Debiprasad Chattopradhyaya. 西姆拉,1970.
- 常盘大定 (Tokiwa Daijō).《佛性の研究》. 东京,1972.
- .《支那佛教の研究》. 3册,东京,1941;2版,1978.
- 《大谷大学所藏敦煌古写经》,野上俊静 (Nogami Shunjō)编. 第二册,京都,1972.
- 鹤见良道 (Tsurumi Ryōdō),《〈胜鬘宝窟〉研究の视点》,《驹泽大学佛教学部论集》,6(1975.10.): 134—140.
- 上田义文 (Ueda Yoshifumi).《佛教思想史研究》,京都,1967.
- .《唯识思想入门》,京都,1964.
- 宇井伯寿 (Ui Hakujū),《印度哲学研究》. 6册. 东京,1930.
- .《摄大乘论研究》,2册. 东京,1966.



- Verdu, Alfonso. *Dialectical Aspects in Buddhist Thought: Studies in Sino-Japanese Mahāyāna Idealism*. 罗伦斯, 堪萨斯州, 1974.
- Watters, Thomas 译. *On Yuan Chwang's Travels in India (629--645 A. D.)*. 伦敦, 1904.
- Weinstein, Stanley. "The *Ālaya-vijñāna* in Early Yogācāra Buddhism." *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*, 1958, 页 46—58.
- . "The Concept of *Ālaya-vijñāna* in pre-T'ang Chinese Buddhism." 《佛教思想史论集》, 页 33—50. 东京, 1964.
- 山田亮贤 (Yamada Ryōsen). 《唯识教学与末那识的特性》, 《大谷学报》, 22 (1941. 3.): 14—31.
- 吉田同光 (Yoshida Dōkō). "Chūgoku nambokuchō Zui-Tō-sho no Jiron-Shōron no kenkyū shatatsu." 《驹泽大学佛教学部论集》, 5 (1974. 12.): 91—101.
- 吉津宜英 (Yoshizu Yoshihide). 《净影寺慧远の〈起信论疏〉について》, 《驹泽大学佛教学部论集》, 3 (1972. 12.): 82—97.
- 结城令闻 (Yūki Reimon), 《世亲唯识の研究》. 东京, 1955.
- . 《支那唯识学典籍志》(Shina Yuishikigaku shijō ni okeru Ryōga-shi no chii), 《支那佛教史学》, 1 (1937. 5.): 21—44.
- . "Tenjikiron to Yuishiki Sanjū-ju to no dōhon iyaku kankei o utagau." 《东方学报》, no. 11, pt. 1 (1940. 3.): 384—393.



三、汉文对照表

An-le 安乐	Chiang-ling 江陵
A-yü-wang ching 阿育王经	Chieh-chieh ching (CCC)解节经
Chai 宅	Chieh shen-mi ching shu 解深密经疏
Ch'an-ting 禅定	Chien-hsing 建兴
Chang Fan 长凡	Chien-k'ang 建康
Chang Szu (Chang Fan)张记(张汜)	Chien pei i-ch'ieh chih te ching 渐备 一切智德经
Chao-t'ai 绍泰	Chien-tsao 建造
Ch'ao-ting 潮亭	Chien-wen 节文
Chen-ju 真如	Chien-yüan 建元
Ch'en shu 陈书	Chih 止
Chen-ti 真谛	Chih-chi 智敎
Chen-ti i 真谛译	Chih-chih 制旨
Chen yüan hsin ting shih chiao mu lu 贞元新定释教目录	Chih-hsiu 智休
Cheng-kuan temple 正观	Chih-i 智顛
Ch'eng k'ung pin 成空品	Chih-k'ai 智恺
Cheng lun shih I 正论释义	Chih-ning 智凝
Ch'eng-sheng 承圣	Chih-shou 智首
Ch'eng wei-shih lun (cwsl) 成唯识论	Chih-tse 智则
Ch'eng wei-shih lun liao-I teng 成唯 识论了义灯	Chih-wen 智文
Ch'eng wei-shih lun shu-chi 成唯识论 疏记	Chih-yen 智严
Ch'eng wu-hsing pin 成无性品	Chih-an 智安
Ch'i-hsin lun 起信论	Ching-chieh 境界
Chi-tsang 吉藏	Ching-shao 警韶
chia 家	Ching-t'ai 静泰
	Ching-t'u 清土
	Ching-ying 净影



- Chiu shih i p'in 九十义品
Chiu shih p'in 九十品
Chou shu 《周书》
ch'u 处
chuan 转
chuan-I 转依
Chuan shih lun (CSL) 转识论
Chüeh ting tsang lun (CTTL) 决定藏论
Chung ching mu-lu (FC) 众经目录
Chung-kuan lun shu 中观论疏
Chung-pien fen-pieh lun 中边分别论
Chung-yün tien 重云殿
Fa-ch'ang 法常
Fa-chieh t'i hsing wu fen-pieh ching
法界体性无分别经
Fa-ching 法经
Fa-chun 法准
Fa-hsiang 法相
Fa-hu 法护
Fa-hua hsüan-i shih ch'ien 法华玄义
释签
Fa-jen 法忍
Fa-k'an 法侃
Fa-shang 法上
Fa-t'ai 法泰
Fa-tsang 法藏
Fa wu-tzu-hsing p'in 法无自性品
fen-pieh hsing 分别性
Fo-li temple 佛力
Fu-chun 富春
Funan 扶南
Gyōnen 凝然
han-jen 寒人
han-men 寒门
Hou Ching 侯景
hsi-ch'i 习气
hsiang 相
hsiang his-ch'i 相习气
hsiang huo lei 相感类
Hsiang-tung 湘东
Hsiao Ch'a 萧察
Hsiao Chi 萧纪
Hsiao Fang-chih 萧方智
Hsiao I 萧绎
Hsiao Kang 萧纲
Hsiao Po 箫勃
Hsiao Tung 萧栋
Hsiao Wu 孝武
Hsiao Yü 萧誉
Hsiao Yüan-ming 萧渊明
Hsien-ming 显明
Hsien shih lun (HSL) 显识论
Hsien-yang sheng-chiao lun (HYSCL)
显扬圣教论
hsin 心
Hsin-ho chin kuang-ming ching 新合
金光明经
Hsü kao seng chuan (HKSC) 续高僧传



- Hsüan-tsang 玄奘
 hsün-hsi 熏习
 Hua-yen 华严
 Hui-chao 慧沼
 Hui-hsien 慧显
 Hui-jen 慧忍
 Hui-k'ai 慧恺
 Hui-k'uang 慧旷
 Hui-ming 慧明
 Hui-yüan 慧远
 Hui-yün 慧云
 Hung-shih 弘始
 i 义
 i (manas) 意
 i-t'a-hsing 依他性
 Jen wang ching shu 仁王经疏
 Jen wang pan-jo ching 仁王般若经
 Jih-yen 日严
 ju-lai-tsang 如来藏
 K'ai-huang 开皇
 K'ai-yüan shih chiao mu-lu (KYL) 开元释教目录
 Kao Ch'eng 高澄
 Kao Huan 高欢
 Kao seng chuan (KSC) 高僧传
 Kao Yang 高洋
 Keron jūjū yuishiki jōkanki 华严十重唯识圆鉴记
 Keron kumokushō hotsugoki 华严孔目章发悟记
 Ku-chin i ching t'u chi (KC) 古今译经图纪
 Kuang-i fa-men ching 广义法门经
 Kuang-ta 光大
 Kuang-t'ai 光太
 K'uei-chi 窥基
 Leng-chia-a-pa-to-lo pao ching 楞伽阿跋多罗宝经
 Li-k'ung p'in 立空品
 Li-tai san-pao chi (LTSPC) 历代三宝纪
 Liang-an 梁安
 Liang-shu 梁书
 Lin-ch'uan 临川
 Liu Wen-t'o 刘文陀
 Lu Yüan-che 陆元哲
 Lung-an 隆安
 Mei-yeh 美业
 Mi-lo hsia sheng ching 弥勒下生经
 Miao-fa lien-hua ching hsüan-I 妙法莲华经玄义
 Ming-yung 明勇
 Mo-ho chih kuan 摩诃止观
 Nan-k'ang 南康
 Nan-ling 南岭
 Nan shih 南史
 nan-yüeh 南越
 neng-pien 能变
 neng-yüan 能缘



- Ouyang Ho 欧阳纆
Ouyang Wei 欧阳颀
Pai-t'a 白塔
Pao-ch'iung 宝琼
Pao-kuei 宝贵
Pao-t'ien 宝田
Pao-yün 宝云
Peng-ch'eng 彭城
p'u-sa t'ien-tzu 菩萨天子
p'u-sa tsang ching 菩萨藏经
San wu-hsing lun (SWHL) 三无性论
Seng-jung 僧荣
Seng-ming 僧明
Seng-pien 僧辩
Seng-ta 僧达
Seng-tsung 僧宗
Shan-hui 善慧
She chüeh tse fen 摄抉择分
She-lun 摄论
she-shen 舍身
She ta-sheng lun 摄大乘论
She ta-sheng lun chang 摄大乘论章
shen-hsien 神仙
shen-wu 深悟
Sheng-man ching 胜鬘经
shih 事
Shih-ch'i ti-lun 十七地论
Shih chu ching 十住经
shih chuan 识转
Shih-hsing 始兴
Shih-pa k'ung lun (SPKL) 十八空论
shih so-pien 识所变
shih-tsang 识藏
shih yüeh 释曰
so fen-pieh 所分别
so-yüan 所缘
Ssu-fen-lü shu shih-tsung i-chi 四分律
疏饰宗义记
Ssu-t'ien-wang 四天王
ssu-wei 思惟
Sui-hsiang lun shih-liu ti shu 随相论
十六谛疏
Ta-chou k'an ting chung-ching mu-lu
(TCL) 大周刊定众经目录
Ta fa ku ching 大法鼓经
Ta-pao 大宝
Ta-sheng ch'i-hsin lun 大乘起信论
Ta-sheng ch'i-hsin lun i-chi 大乘起信
论义记
Ta-sheng chuang-yen ching lun 大乘
庄严经论
Ta-sheng i chang 大乘义章
Ta-sheng pao-yün ching 大乘宝云经
Ta-sheng wei-shih lun 大乘唯识论
Ta t'ang nei tien lu (NTL) 大唐内典录
Ta-tsung-chih 大总持
Ta-t'ung 大同
Ta-yen 大衍
T'ai-chien 太建
T'ai-ch'ing 太清



- T'ai-pao 太宝
 T'an-ch'ien 昙迁
 T'an-luan 昙鸾
 T'an-tsun 昙遵
 T'an-yen 昙延
 T'an-yin 昙隐
 Tao-an 道安
 Tao-chi 道基
 Tao-hsüan 道宣
 Tao-ni 道尼
 Tao-yüeh 道岳
 t'i 体
 Ti-lun 地论
 T'ien-chia 天嘉
 T'ien-kuan 天观
 T'ien-pao 天宝
 T'ien-t'ai 天泰
 Ting-pin 定宾
 Ts'ao P'I 曹毗
 ts'u chung his-ch'i 粗重习气
 Tun-lun 遁伦
 T'ung-t'ai 周泰
 Tzu-en (K'uei-chi) 慈恩
 tzu-hsing 自性
 Wang Chung-hsüan 王仲宣
 Wang Fang-she 王方奢
 wang nien 妄念
 Wang Seng-pien 王僧辩
 wei-shih 唯识
 Wei-shih lun 唯识论
 Wei-shih lun wen-i ho 唯识论文义合
 wei shun 违顺
 Wen-hsüan 文宣
 Wen-shu-shih-li so shuo pan-jo po-lo-mi
 ching 文殊师利所说般若波罗密经
 Wônch'ûk 圆测
 Wu 武
 wu-ch'en wei-shih 无尘唯识
 wu chieh-t'o 无解脱
 wu ch' ü-shou 无取授
 Wu-hsiang lun (WHL) 无相论
 wu-hsing 无性
 wu-kou 无垢
 Wu-shang i ching 无上依经
 Yang Hsiung 杨雄
 Yen Chih-t'ui 颜之推
 yin-yüan 因缘
 you ch' ü-shou 有取授
 yu 有
 Yü-chia lun-chi 瑜伽论记
 Yü-chia shih ti lun 瑜伽师地论
 Yü-wen T'ai 宇文泰
 yüan 缘
 Yüan-ch'an 愿禅
 Yüan-chao 圆照
 Yüan-chia 元嘉
 Yüan-k'ang 元康
 yung 用
 Yung-ting 永定

译后记

1984年,蒂安娜·保尔(Diana Y. Paul)女士发表了 *Philosophy of Mind in Sixth-century China: Paramartha's "Evolution of Consciousness"* 一书,出版于斯坦福大学出版社。作为以西方的语言研究真谛(499—569)唯识学说的第一部专著,此书自出版后一直被视为西方唯识学研究方面的代表作。

书中以真谛为核心,探讨了唯识学说在中国早期的发展历程和思想内核。涉及历史学、语言哲学、心理学、佛教现象学等多个学科领域,同时广泛利用了可收集到的梵文、中文、日文,以及西方国家的各种研究资料,对瑜伽行派或唯识学说在中国早期发展过程中形成的种种迷思,做了尽可能详尽的梳理。

此书内容之丰富、史料之详实不仅增加了阅读此书的难度,同时也使此书的翻译多了一层困难,试以书名的翻译为例。通常,此书被学者们称为《中国六世纪的心灵哲学》,然而在翻译过程中我们发现书名似乎更宜作《中国六世纪的心识哲学》。关于“mind”一词,由于作者谈论的主要是真谛的唯识学说,尤其是对真谛《转识论》的翻译和研究,书中亦多处存在以“mind”与“consciousness”一词互指的情况,故为了凸显本书主旨,并显明佛教哲学的特点,我们决定将“mind”译作“心识”,而非“心灵”。

在关于语言理论和心识哲学两章的翻译上,遇到的此类问题更是不胜枚举。精校数遍之后,虽交付出版,仍是战战兢兢、如履薄冰,深知因译者学识所限,译文中难免不当或是错误之处。惟望方家不吝批评指正。

最后,请允许我感谢促成此书翻译的诸位:感谢业师龚隽先生的信任,将本书的翻译托付于我;感谢上海玉佛寺的悟禅法师给我们寄来了翻译所需的相关资料,并负责与出版社的联系事宜。感谢我的同事庞玮,正是在他的合作与帮助下,此书才得以顺利译成;感谢本书的编辑与责任编辑,他们对本书的修改完善也付出了辛勤的劳动。

在全书的翻译中,庞玮负责翻译了前言和第一、第二章。我负责翻译了第三至第五章,以及最后的统稿工作。

秦 瑜