



- 首页
- 中心简介
- 研究动态
- 玄奘研究
- 唯识学研究
- 因明学研究
- 大唐西域记
- 玄奘文化
- 玄奘在国外
- 专家学者
- 研究专刊
- 学术会议
- 相关胜地
- 玄奘论坛

无为依唯识学在印度的发展/周贵华

发布时间：2006-9-15 10:50:00 浏览：2548

无为依唯识学在印度的发展

(本文曾发表于《法音》2005年第12期)

一、无为依唯识学在印度的发展简述

无为依唯识学(1)是在瑜伽行派根本唯识学发展时期由弥勒、世亲的著述(如《究竟一乘宝性论》、《辨中边论》、《大乘庄严经论》、《佛性论》等)提出的,与《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《唯识三十颂》等提出的有为依唯识学构成瑜伽行派唯识学的两支。“无为依唯识”作为一个概念描述范型,可以看成是用“无为依”对“唯识”的一个限定。“无为依”意为,无为法心性真如是一切法(万有)之根本所依,这主要从本体论意义上而言。“唯识”则指一切法的唯心(识)性,以及一切法以心为因而缘起,主要从识境论以及缘起论(发生论)的角度而言。显然,“唯识”要求以心(识)为中心诠释、建构一切法。在此意义上,如果以心识为一切法之根本所依成立本体论,则可看到这种本体论与“唯识”自然是内在一致的;但如果依据“无为依”概念成立本体论,即以心性真如而不是以心为一切法之根本所依,结果,这样的本体论与“唯识”并非自然的内在一致。因此,前者作为唯识学是“纯粹性”的,而后者作为唯识学则是“杂糅性”的。为了将这两种唯识学区分开,笔者称以有为法心为根本所依的“纯粹”唯识学,为“有为依唯识学”,而称以无为法心性真如为根本所依的“杂糅”唯识学,为“无为依唯识学”。换言之,以“有为依”与“无为依”二者限定唯识学而构成唯识学的内在区分。

无为依唯识学的“杂糅性”不仅表现在其理论的内在性质上,而且也通过其理论的外在特征即外在性,具体而言,即理论的历史渊源,表现出来。无为依唯识学的心性真如与法界、自性清净心、佛性、如来藏等同体异名,它实际是与“心性本净”说合流的佛性如来藏思想(一般简称如来藏思想)对唯识思想影响的结果。因此,无为依唯识学也可以看成为瑜伽行派中的如来藏思想。在此意义上,可以认为它是如来藏思想与唯识思想“杂糅”的产物。这是从外在性对“杂糅性”的考察。

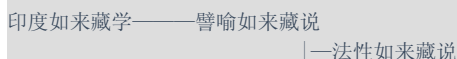
不同于“有为依唯识学”作为一种“纯粹”类型是印度瑜伽行派唯识学之主流学说,“无为依唯识学”作为“杂糅”类型,虽然在弥勒、无著、世亲著述所代表的根本唯识学发展时期已经出现,但在印度瑜伽行派唯识学的进一步发展中被边缘化。对“无为依唯识学”的忽略及扬弃,一方面是唯识学的“学院化”发展的结果,另一方面是唯识学“意识形态化”的表现,标志在印度中后期唯识学发展中,唯识思想完全摆脱了佛性如来藏思想的影响,只保留唯识学的“纯粹”形态——有为依唯识学。

无为依唯识学在根本唯识阶段由《究竟一乘宝性论》等论提出后,接着就在《楞伽经》、《密严经》中得到进一步诠释。即在印度,无为依唯识学经过了论的发展阶段与经的发展阶段。经过此二阶段,无为依唯识学的完整结构即本体论、识境论与缘起论之三分具足。在前一阶段,《究竟一乘宝性论》、《辨中边论》、《大乘庄严经论》、《佛性论》等论典主要阐述了无为依唯识学的本体论及识境论,而缘起论仅略示,而在后一阶段的经典《楞伽经》、《密严经》中,缘起论亦得到明确说明。无为依唯识学的结构特征可表如下:



此中,简而言之,本体论阐述心性真如为一切法之根本所依,识境论揭示一切法之唯心性,缘起论则说明一切法以心识所摄之习气种子为因而生起。

如果从如来藏思想的发展角度看,无为依唯识学亦即印度如来藏学的最终形态。早期的如来藏思想经以譬喻说明如来藏(可称譬喻如来藏),发展到以一切法之法性真如(与法界、自性清净心、佛性等等同)为如来藏(可称法性如来藏),在与唯识思想合流后形成无为依唯识学,转以一切法唯心之心性真如(与法界、自性清净心、佛性等等同)为如来藏(可称心性如来藏)。因此,无为依唯识学与印度成熟的如来藏思想(心性如来藏说)实际是同一理论体,只不过是不同角度阐述而已。比如从结构而言,无为依唯识学常分为三分,即本体论,识境论,缘起论,而与此相应的如来藏学,则还有二分即如来藏说、缠解说,可将印度如来藏思想的发展表为下面图示:

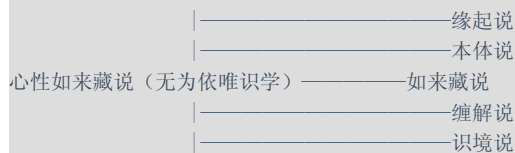


玄奘研究

- 第二次玄奘国际学术讨论会...
- 第一次玄奘国际学术讨论会...
- 百年玄奘研究综述/黄夏年
- 第三次玄奘国际学术讨论会...
- 玄奘研究中心主任黄心川教...

研究专刊

- 《玄奘研究》第二期
- 《玄奘研究》第一期



无为依唯识学在印度唯识学的经院式发展中与有为依唯识学分道扬镳被边缘化后，作为唯识学一支，再没有重要著述出现。(2)这是从汉藏地所传译的经典来分析得出的结论。或许是有，但随着印度佛教的灭亡而永远地失传了，不再得闻。但这并不能断言印度无为依唯识学在印度中后期的佛教发展中就没有传承。可以从两方面考察其传承与影响。首先，无为依唯识学作为唯识学中的如来藏思想，在晚期大乘的密宗经典中成为其思想核心之一。即在本体论角度以心性为佛性如来藏，强调如来智慧的本来具足（本觉说），在现象方面强调万法唯心所现之唯心性。其次，在中国早期传译的唯识学经典中，均带有无为依唯识学的色彩，经过与梵藏文本以及玄奘所传译的相应文本对照研究，可知部分文本是将有为依唯识思想改译而成，即在唯识学的“旧译”中，普遍存在通过译者改造而“无为依化”的现象。从忠实于原本而言，这是一种有意的误译/误读。在此意义上，玄奘学派对“旧译”的指责是可以理解的。这种早期唯识译本的普遍“无为依化”的特点，在很大程度上可以说明这些译师传承的唯识学属于无为依唯识学。可以进一步推测，在印度是有无为依唯识学的独立传承的，构成与有为依唯识学不同的流派。

二、无为依唯识学的本体论思想

无为依唯识学本体论的最基本思想即是以心性为一切法之根本所依。此思想的形成，有其内在原因，与外在的影响。内在方面是指瑜伽行派学说的共同原则，分二，一者心性原则，即心性为心所摄一切法或说唯心性一切法之实性，换言之，一切法之法性在一切法唯心的意义上被诠释为心性；二者即“假必依实”原则，这在有为依唯识学中被诠释为一切法的安立必依依他起性法体，而在无为依唯识学中被诠释为一切法的建立最终必依圆成实性心性。外在方面是指大乘的如来藏思想如心性本净说、佛性说、如来藏说等的影响。但就本体论而言，内在的原因使之成为可能，而外在的原因则使之得以最终成立。下面就通过唯识学典籍中的如来藏思想来略述无为依唯识学的本体论的确立依据。

1、心性真如与虚妄分别之主、客关系

在《辨中边论》、《辨法法性论》等中将存在之法分为两类，一者虚妄分别，二者心性（真如，法界，空性）。虚妄分别为心识所摄，它显现为能、所取，但所显现的能所二取如龟毛兔角，完全不存在，因此虚妄分别如幻，是一种颠倒的幻现性。如果认识到虚妄分别所显现之境（能、所取）决定非有，则于虚妄分别中二取非有之性实存，这就是二取非有所显之空性，亦即一切虚妄分别平等具有的不变真如，亦即一切法本来清净的本性，更进一步亦即摄一切虚妄分别之心识的实性即心性。以虚妄分别与心性摄一切法，即将一切法判为虚妄分别所摄的杂染性，以及心性所摄的清净性。但此中的杂染与清净间绝非是相待的关系。如《辨中边论》所说：

颂曰：此杂染清净，由有垢无垢，如水界金空，净故许为净。论曰：空性差别略有二种：一杂染（sam!klis!t!a^ˆ），二清净（vis/uddha^ˆ）。此成染净由分位别，谓有垢位说为杂染，出离垢时说为清净。虽先杂染后成清净，而非转变成无常（anitya^ˆ）失。如水界等出离客尘（a^ˆgantuka- mala^ˆ），空净亦然，非性（svabha^ˆva）转变。（《辨中边论》卷上，辩相品第一，大正三十一册）(3)

此中意为，心性（空性）有染净二位，由虚妄分别存在说染，去除虚妄分别即说净。但此净并非由染转变而成的对待性净，而是本有清净。对待性之净是相对的，说为无常，而本有之净是超越对待的，是心性本来具有的恒常之性。此义该论有明确言说：

颂曰：知法界本性，清净如虚空，故染净非主，是于客无倒。论曰：法界本性净（prakr!ti-vis/uddhatva^ˆt）若虚空。由此应先染后净二差别相，是客（a^ˆgantukam）非主。如实知见此客相者，应是名于客无倒。（同上，卷下，辩无上乘品第七）(4)

意为，作为空性、法界之心性，就如虚空，本性清净，是主，而差别对待之杂染相、清净相，如同虚空中来去之乌云，皆是客。换言之，恒常清净之心性相对于可除离之尘垢杂染虚妄分别，是主，或说内在性，而起灭不定之虚妄分别是客，或说外在性。这样即成立唯心意义上之“心性本净”说。所以，该论说：

颂曰：非染非不染，非净非不净，心性本净故，由客尘所染。论曰：云何非染非不染？以心性本净故（prabha^ˆsvaratva^ˆc cittasya）；云何非净非不净？由客尘所染故（kles/asya a^ˆgantukatvatah!）。（同上，卷上，辩相品第一）(5)

此中即以心（citta）的明净性（prabha^ˆsvaratva）作为心的本来清净性。而此“心”在论中即指心性（空性）。在《大乘庄严经论》中，这种思想得到清楚说明与发挥，如说：

偈曰：已说心性净，而为客尘染，不离心真如（dharmata^ˆcitta，直译为法性心），别有心性净。释曰：譬如水性自清而为客垢所浊，如是心性自净而为客尘所染。此义已成。由是义故，不离心之真如别有异心，谓依他相说为自性清净。此中应知，说心真如（cittatathata^ˆ，直译为心真如）名之为心，即说此心为自性清净。此心即是阿摩罗识。（《大乘庄严经论》卷六，随修品第十四，大正三十一）(6)

此中按梵文本性清净之心在本颂中说为法性心（dharmata^ˆcitta），在长行释文中解释为心真如（cittatathata^ˆ），但汉译文中二者皆译为心真如。但不论是法性心还是心真如，皆说明本性清净之心不是

有为生灭之心，而是唯心意义上之无为真如、法性，即心性。此即明确说明“心性本净”是指心性的本性（本来，自性）清净（prakr!ti- prabha^svara）。

总之，在《辨中边论》、《大乘庄严经论》等中“心性本净”说，已将原始佛教意义上的心与烦恼间的主客关系，解释为唯心意义上的心性与虚妄分别的主客关系。（7）这奠定了在解脱论与本体论意义上理解心性的思想基础。

2、心性真如为染净转依之所依体

在心性真如本来清净的诠释中，不但关联到杂染状态，还关联到离垢状态，即从凡转圣的问题。这是心性本净说原本的解脱论含义。由虚妄分别法所覆染，即是凡夫。而这种覆染是无始性质的，换言之，无始以来心性就处于染位，其清净性（明净性）即被遮蔽，而不彰显。但由于心性与虚妄分别杂染为主客性，后者是可以去除的。因此，除离虚妄分别之染垢，心性真如的本来清净性（明净性）显现出来。此即净位，或称离垢位、圣者位。显然，凡圣二位虽然从显相观察而有染净之别，但实际二者的心性是一，其本来清净性，前后并没有转变。在此意义上，杂染与清净法（或者说轮回与解脱）之所依均为本净之心性。在《辨法法性论》中，将此本净之心性说为转依所依体。该论颂云：

直达彼体性，谓真如离垢（藏译，离垢dri ma med par gyur pa），一切唯真如（真如de bzhin nyid）、显现（snang ba），即彼谓、转所依成就。由十相转依（转依gnas yongs gyur）、悟入为无上：悟入自体物、数取趣殊胜、所作与所依、作意及加行、过患功德故。此中于自体、悟入，谓客垢（客垢glo bur ba yi dri ma）、及与真如性、不显现显现，即真如离垢。……。（8）

此中意为，真如去垢即是转依。但转依前后真如如一如不变，只是在前不显现、在后显现而已。因此，真如是转依之所依体。在该论中，对转依从十个方面予以论述，此处不细述。有一点必须强调，此中所说之转依体是自性清净之真如，不同于有为依唯识学说转依体为阿赖耶识，这也构成了无为依唯识学与有为依唯识学主要区别之一。

在解脱论意义上作为转依体，实际表明了心性真如为染净一切法之根本所依，这如同心性本净说强调心性相对于虚妄分别的主性或说内在性，已经具有了本体论含义。

3、心性真如作为一切法之根本所依

在早期如来藏经典中，法性真如为佛性如来藏。在此基础上，由如来藏含摄如来一切净法以及为烦恼所染裹之义，推阐出如来藏为染、净一切法之根本所依的思想。在《胜鬘经》中有这样的表述：

世尊，生死者依如来藏。以如来藏故，说本际不可知。世尊，有如来藏故说生死，是名善说。……如来藏者离有为相，如来藏常住不变。是故如来藏是依（nis/raja）是持（a^dha^ra）是建立（pratis!t!ha^）。世尊，不离不断不脱不异不思议佛法，世尊，断脱异外有为法依持建立者，是如来藏。（《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》自性清净章第十三，大正十二）

此中谓如来藏在有情生灭中常住不变，如同坚固之大地相对于无常之草木。故说有情生死之所依者，是如来藏。并进一步说道，一切不可思议之佛法，乃至一切生灭无常之有为法，皆以如来藏为依、持、建立。换言之，此如来藏即是一切法所依的本体。此含义在瑜伽行派的《宝性论》中更有明示：

经中偈言：无始世来性（dha^tu），作诸法依止（sama^s/raja），依性有诸道，及证涅槃果。此偈明何义？“无始世界（来，笔者）性”者，如经说言，诸佛如来依如来藏说诸众生无始本际不可得知故；所言“性（dha^tu）”者，如圣者《胜鬘经》言，世尊，如来说如来藏者，……。“作诸法依止”者，如圣者《胜鬘经》言，世尊，是故如来藏是依是持是住持是建立。……此明何义？明如来藏究竟如来法身不差别、真如（tathata^）体相、毕竟定佛性体（gotra- svabha^va），于一切时一切众生身（sattva- dha^tu）中皆无余尽应知。（《究竟一乘宝性论》卷四无量烦恼所缠品第六，大正三十一）（9）

此中所引偈颂，取自瑜伽行派所宗经典《阿毗达磨大乘经》，玄奘译为：“无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得”。（《摄大乘论本》卷上所知依品第二，大正三十一）

此“dha^tu颂”中之dha^tu，一般译为“界”，引文中译为“性”。颂义为，“性”具有本来性，是一切法的共同所依（“等依”，其中依、所依、依止，即a^s/raja），依此所依之界，即可安立轮回与解脱所摄之染净一切法。《宝性论》将此颂用《胜鬘经》的如来藏为“是依、是持、是建立”之“自性清净藏”来解。这样“性”即被释为如来藏，亦即真如。而且由于在该论中真如亦同佛性、自性清净心，因此，即有真如、自性清净心、佛性、如来藏同一，而为一切法之所依。这种同一，亦即一切法之法性真如与自性清净心的同一，在《大乘庄严经论》中说为唯心意义上之法性心（或心真如），如前所述。在《楞伽经》中亦说空性等为如来藏，如云：

佛言，……大慧，如来应正等觉，以性空（s/u^nyata^，即空性）、实际（bhu^ta- kot!i）、涅槃（nirva^n!a）、不生（anutpa^da）、无相（animitta）、无愿（apran!ihita）等诸句义，说如来藏。……是故诸佛说如来藏，不同外道所说之我。若欲离于外道见者，应知无我如来藏（tatha^gata- naira^tmya- garbha）义。（《大乘楞伽经》第二卷集一切法品第二之二，大正十六）（10）

此空性如来藏在该经中是作为阿赖耶识（a^laya- vijn^a^na，还译为识藏，藏识）之体性成立的，亦即是心性如来藏。空性受无始习气之熏染，从习气边说为阿赖耶识（识藏，藏识），从空性（心性）边说为如来藏。因此，在《楞伽经》中，如来藏与阿赖耶识常联称为“如来藏藏识”。就此心性如来藏与一切法的关系而言，由于心性如来藏摄一切法之习气，因此是一切法之所依。如该经云：

如来藏是善不善因（kus/ala^kus/alahetuka，具善不善因），能遍兴造一切趣生，譬如伎儿变现诸趣，离我我所，以不觉故三缘和合而有果生，外道不知执为作者，无始虚伪恶习所熏（ana^dika^la-

vividha- prapañca- dāyā- vāṣāṇā- vāṣitāh! saha, 与七识俱) 无明住地, 譬如大海而有波浪, 其体相续, 恒注不断, 本性清静, 离无常过, 离于我论。(同上, 卷五刹那品第六) (11)

此中以被习气 (vāṣāṇā) 熏染 (vāṣitā) 之如来藏为藏识 (即阿赖耶识)。此藏识与七识俱, 如同大海而有波浪。换言之, 七转识之习气熏于藏识, 或说覆于如来藏上。由此说如来藏具善不善一切法因。此即以阿赖耶识为一切法之直接所依, 而以如来藏为一切法最终之根本所依。即确立心性如来藏为一切法之本体。在此方面, 《密严经》也是同一意趣。而且《楞伽经》与《密严经》二者皆有立第九识, 应是心性如来藏之别称。(12)

三、无为依唯识学的识境论思想

无为依唯识学谈心识与诸法的关系方面, 与有为依唯识学所谈是一致的。换言之, 无为依唯识学与有为依唯识学的识境论并没有本质之不同, 事实上, 后者的识境论是以前者的识境论为基础发展的。在无为依唯识学中, 承许独立于心识之外境根本不存在, 外境是心识错乱 (bhraṅti) 之所显现, 似有实非有, 诓骗凡庸, 使其颠倒生执。心识的错乱体性, 是一种颠倒显现 (pratibhaṅsa), 被称为虚妄分别 (abhūta-parikalpa)。如《辨中边论》所说:

识 (vijñāna) 生变似 (pratibhaṅsa, 显现) 义, 有情我及了, 此境 (artha) 实非有, 境无故识无。(《辨中边论》卷上, 辨相品第一, 大正三十一) (13)

即心识所显现之境 (外境, artha) 如义 (artha)、有情 (sattva)、我 (ātma)、了别 (vijñapti), 虽似独立之实存, 但决定非有。由外境作为所取非有, 识作为能取则失去相待, 亦非有。因此, 能所之二元实体, 唯依心识错乱之显现而立, 并非实存。其中, 此错乱显现相, 即是虚妄分别性, 揭示了一种幻性的存在。如说:

颂曰: 似二性显现 (dvayena pratibhaṅsatvam!), 如现实非有 (tathā avidyamaṅnata), 知离有非有, 是于义无倒。论曰: “似二性显现”者, 谓似所取能取性现, 乱识似彼行相 (tad-aṅkāra) 生故。“如现实非有”者, 谓如所显现实不如有。“离有”者, 谓此义所取能取性非有故。“离非有”者, 谓彼乱识现似有 (tat-pratibhaṅsa- bhraṅti- sadbhaṅvaṅt) 故。如实知见此中义者, 应知是名于义无倒。(同上, 卷下, 辩无上乘品第七) (14)

即在心识的显现中, 所显现的外境二取 (二性) 无体, 但似二取显现的心识非无, 是有体 (sadbhaṅva)。这种无到有的颠倒显现, 即是错乱 (bhraṅti), 是心识的虚妄分别体性的本质。依据显现概念, 《辨中边论》将一切存在作了判摄, 即虚妄分别 (错乱识) 所显现之外境 (即能所二取) 摄凡夫的认识境界, 是遍计所执性, 非有; 由虚妄分别似有之显现相, 说其为幻有; 而由虚妄分别所显现之外境的非有性, 说为真实有。(15)

前述由错乱之虚妄分别识的显现而安立万法并揭示所显现非实的思想在《大乘庄严经论》中得到展开说明。如说:

偈曰: 能取及所取, 此二唯心光 (prabhaṅsa, 显现), 贪光 (ābhaṅsa, 显现) 及信光 (ābhaṅsa), 二光无二法。释曰: ……能取所取, 此之二种唯是心光 (pratibhaṅsa, 显现)。……如是贪等烦恼光, 及信等善法光, 如是二光亦无染净二法。何以故? 不离心光别有贪等信等染净法故。是故二光亦无二相。偈曰: 种种心光 (ābhaṅsa) 起, 如是种种相 (āṅkāra), 光体 (pratibhaṅsa) 非体故, 不得彼法实。释曰: 种种心光即是种种事相。……如是染位心数净位心数, 唯有光相而无光体。(《大乘庄严经论》卷四述求品第十二之二, 大正三十一) (16)

即能所二取所摄之外境, 仅仅是心 (citta) 所显现的妄相, 并非有其实存体性。一切法皆是如此。如贪等烦恼所摄之杂染法, 信等善所摄之清净法皆是显现 (pratibhaṅsa, ābhaṅsa, prabhaṅsa), 或者说是于显现上安立的差别对待之法, 并无种种实在之差别相。心识的这种无显现为有的错乱性, 导致在现象界唯有幻性之存在可寻, 找不到常一的实在。《大乘庄严经论》以“幻 (maṅyaṅ)”概念为枢轴反复阐释心识作为虚妄分别的错乱显现性。该论云:

偈曰: 是事 (ākrānti) 彼处有 (asti), 彼有体 (bhaṅva) 亦无, 有体 (astitva) 无有 (nastitva) 故, 是故说是幻 (maṅyaṅ)。释曰: “是事彼处有, 彼有体亦无”者, 此显幻事有而非有。何以故? 有者, 是幻像事, 彼处显现故, 非有者, 彼实体不可得故。“有体无有故、是故说是幻”者, 如有体与无体无二, 由此义故说彼是幻。(同上, 卷四述求品第十二之一) (17)

此中对“幻”义给予了说明。幻的体性是其不定性, 即似是而非, 似非而是, 不能定说有还是非有, 换言之, 幻所显现之物决定非有, 但幻虽非是如其所显现而有, 但亦非全无所有。因此说幻是有与非有之别 (avis/esla), (18) 译文中说为无二。幻揭示出心识错乱之显现本质。在心识的如幻的显现中, 显示一切法没有独立于显现之实存, 仅是依于显现之对待安立, 不论是能所还是染净, 皆不越此量。该论在此意义上说明了唯心 (cittamaṅtra) (19) 之义。以“幻”概念揭示“显现”的无二相, 与前述《辨中边论》所说的显现的离有与非有之无二相含义相同。

在《辨法法性论》中, 对一切法与心识的关系亦是围绕“显现 (snang ba)”概念说明的。如云:

此中法相 (mtshan nyid) 者, 谓虚妄分别、现 (snang ba) 二及言说, 实无 (med) 而显现、由此为虚妄 (yang dag ma yin pa); 复一切无义、唯计故分别。……无而显现故, 错乱 (khrul pa) 即染因。如幻象等现, 及有 (yod pa) 不现故。(20)

此中，现象性法之体相即是虚妄分别（心识）。虚妄分别生时，无而显现为有，因此其相即错乱性显现。虚妄分别不仅无颠倒显现为有，而且它还遮蔽真实存在，即在它显现时，有（真实）则不显现。虚妄分别之错乱显现，即是心识的体相，而被归为了别（*rnam par rig pa*）。这样一切法依心识的显现安立的唯心性，在该论中被释为“唯了别性（*rnam par rig pa tsam nyid*）”。（21）

无为依唯识学的识境论在《楞伽经》中有充分的解说。众生心识为虚妄分别习气所搅浊，而现（*dr!s/yate*）种种影像，众生对之分别执着而安立种种物事，换言之，一切事物皆为众生心识所现（*citta- dr!s/ya*），并非心外实有之，众生所分别之种种实存皆是执著。如《大乘入楞伽经》说：

譬如明镜无有分别，随顺众缘，现诸色像。彼非像非非像而见像非像，愚夫分别而作像想，外道亦尔。于自心所现（*sva- citta- dr!s/ya*）种种形像，而执一异俱不俱相。（卷三集一切法品第二之三，大正十六）（22）

因此三界一切之存在即是心识所现，完全为假相，没有实存性，被喻为幻梦等，如说：

诸识蕴有五，犹如水树影，所见如幻梦，不应妄分别，……如是识种子，动转见境界，如翳者所见，愚夫生执着，……明镜水净眼，摩尼妙宝珠，于中现（*dr!s/yate*）色像，而实无所有，心识亦如是，普现（*dr!s/yate*）众色相，如梦空中焰，亦如石女儿。（同上）（23）

这样，能取所取所摄一切法，皆是唯心性，所谓“能取及所取，一切惟是心（*cittama^tram*）。二种从心现（*pravartate*），无有我我所。梵天等诸法，我说惟是心。若离于心者，一切不可得。”（卷第五无常品第三之余）（24）在该经卷四还说明了心识幻现种种境界的原因，是由于习气对心识的熏染，结果，众生将无颠倒执为有，按能所区分，即是执为能取、所取二种境界。如说：

譬如镜中像，虽现（*dr!s/yate*）而非实，习气心境中，凡愚见有二。不了唯心现，故起二分别。若知但是心（*citta-dr!s/ya*，实即心现），分别则不生。心即是种种，远离想所相，如愚所分别，虽见而未见。三有唯分别，外境（*ba^hyam artham!*）悉无有。妄想（*vikalpam!*）种种现（*dr!s/yate*），凡愚不能觉。（同上，卷四无常品第三之一）（25）

虽是如幻的显现，但凡愚浑然不觉，由此显现与熏习的循环，形成幻现世界“坚固不破”。上述识境论的心识显现说在印度后期无为依唯识学的另一部重要经典《密严经》中有简洁的表述。如说：

热时见阳焰，世间相亦然。能相所相因，而无妄分别。能觉生所觉，所觉依能现，离彼则无此，如光影相随。无心亦无境，能所量俱无。但依于一心，如是而分别。能知所知法，唯心量所有。所知心既无，能知不可得。（不空译《大乘密严经》入密严微妙身品第二，大正十六）

此中不仅说明世间一切的虚幻性、唯心性，而且进一步指出，心识所现种种境界，与心识构成能、所对待，当所现境无时，能现之心识亦非实有，从而表明一切皆不可得。（26）这是唯识学识境论超出其他种种“唯心论”的殊胜之处。

四、无为依唯识学的缘起论思想

缘起法则是全体佛教说明现象法的根本原则，无为依唯识学当然承许。无为依唯识学的缘起论（发生论）相较于唯识学的另一支有为依唯识学的缘起论相同之处甚多，而基本的相异之处在于对因的界说不同。下面简单分析一下无为依唯识学的缘起论关于因的学说。

无为依唯识学的缘起论关于因的学说依据无为依唯识学本身的性质可观察到两个特点：一者，为“无为依”之性质所决定，由心性真如为一切法之根本所依而强调心性真如在缘起中的重要性，这相异于有为依唯识学的缘起论思想。后者认为在缘起中心性真如仅是缘起的增上缘而其作用的重要性被忽略。在无为依唯识学看来，正因为以胜义之心性真如为根本所依，才可能有一切染净法之施設，亦即才有世间染法的生起、消灭，才有出世净法的显现生起。在此意义上，心性真如可说为一切法缘起的最后根据，或说根本原因，即根本因。二者，为唯识学之性质所决定，即此缘起说与有为依唯识学的缘起论思想在总体原则上是一致的，换言之，皆要符合“因果平等”的原则。此中，“因果平等”原则，要求在缘起的因果联系中，因果的性质应该一致，比如二者必须皆为有为法。其中，果作为所生起之物，定是有为法，而作为能生起之因，具有发生性功能，当然亦必是有为性。因此，作为发生因的因，在因果关系中必为直接因，在唯识学中一般称亲因。“因果平等”原则在重视缘起理论的阿毗达磨论师的著述中可以清楚地观察到，而在瑜伽行派唯识学的著述中则有明确阐述。比如《瑜伽师地论》说因具七相，其中有说：

谓无常法是因，无有常法能为法因，谓或为生因，或为得因，或为成立因，或为成办因，或为作用因。（《瑜伽师地论》卷五本地分中有寻有伺等三地之二，大正三十）

无常之法为因即是有为法为因。

综上，无为依唯识学的缘起说给出了两种因，一是根本因，即心性真如（法界、空性、自性清净心、佛性、如来藏），二者直接因（发生因，亲因）。其中根本因是无为性，直接因是有为性；而且直接因在唯识学中是指一切法之习气种子，或者以摄习气种子之阿赖耶识表示之。据此，在缘起中，除根本因、直接因二因外，余一切皆被括为缘，由此因缘和合而有法的生起。有为依唯识学的缘起论关于因的学说则大为不同，因只有直接因（发生因，亲因），即习气种子（或说为阿赖耶识），包括心性真如在内的余一切法皆被称为缘。由于心性真如对一切法及其生灭皆有内在的限定作用，在此意义上，可说有为依唯识学的缘起说对心性真如在缘起中的作用有所遮蔽。

无为依唯识学的缘起论关于因的学说，是在早期大乘经的佛性如来藏思想的基础上发展而成的。早期佛性如来藏思想并没有明确或者说直接阐说真如法性具有因的含义，但因的意义已经隐含的给出。可举《胜鬘经》为代表。该经认为如来藏自性清净心是生死之间法以及涅槃之出世法的依（*nis/raja*）、持（*a^dha^ra*）、建

立(pratis!t!ha), 在前文已有引述。其中“依”、“持”、“建立”实即具有因义。这种因义在唯识学兴起后被阐释出来。在无为依唯识学经典《宝性论》中直接说真如如来藏是因。在前文所引的“dha`tu颂(界颂)”中, dha`tu被译称“性”, 释为如来藏, 亦即是真如, 而且明确说作为“性”的真如如来藏就是因。如说“此中明性(dha`tu)义以为因(hetu)义。”(27)后来在《楞伽经》中亦称如来藏为因, 如说言如来藏“是善不善因(kus/ala- akus/ala- hetuka, 具善不善因)”。(28)但这种因义在唯识学的区分中不是直接因(发生因、亲因)义, 实际是在“依(所依)”、“建立”的意义上谈心性真如(法界、佛性、如来藏)为因, 所以《瑜伽师地论》将真如称为善法生起之建立因(29)而明确其非是生因(卷五十一, 大正三十)。因此, 建立因究实是在缘(pratyaya)的意义上使用的, 明确与直接因(发生因, 亲因)相区分。(30)

由于唯识学将建立因义与直接因义区分开来, 无为依唯识学即认为在发生学意义上心性真如就不是一切法生起的直接因。正是在此区分的基础上, 依无为依唯识学发展形成的印度如来藏学虽然将心性真如与习气种子(或说阿赖耶识)二者皆作为缘起之因, 但只许可后者为直接因。在《辨中边论》卷上谈缘识(pratyaya-vijn`a`na)、《大乘庄严经论》谈界(dha`tu)与种子(bi`ja)皆是在直接因意义上使用的。而在接根本唯识思想时期出现的《楞伽经》、《密严经》, 作为如来藏学的晚期代表性经典, 也是这样的意趣。如前文所引述的, 《楞伽经》说如来藏是善不善因(kus/ala- akus/ala- hetuka, 具善不善因), 能遍兴造一切趣生(sarvajamagati- karta`), 为无始虚伪恶习所熏(ana`dika`la- vividha- prapan!ca- daus!t! hulya- va`sana- va`sitah!), 名为藏识(a`laya- vijn`a`na), 云云。(31)此中的如来藏由是具善不善因, 是一切法之所依, 虽说为“兴造”, 但实际在发生学意义上具有造作义的是如来藏受“恶习(va`sana, 即习气)”所熏习而成的藏识(即阿赖耶识), 换言之, 习气是引起一切趣生的直接因。此义在下段引文中明示:

云何观察外法无性? 谓观察一切法, 如阳焰, 如梦境, 如毛轮, 无始戏论种种执着, 虚妄恶习(vikalpa- va`sana)为其因(-hetuka)故。(同上, 卷二集一切法品第二之二)(32)

此中谈“虚妄恶习”(即虚妄分别之习气)为因, 即是直接因。而在该经中习气亦指种子。所以说“识中诸种子(cittam! vicitram! bi`ja`khyam!), 能现心境界, 愚夫起分别, 妄计于二取。”(《大乘入楞伽经》卷六偈颂品第十之初)(33)在《密严经》中一方面说藏识(阿赖耶识)之体自性清净, 此为如来藏之一面, 同时又说藏识为习气所覆, 是“一切种”之一面, 由前者说为一切法之根本所依, 由后者说为生起一切法之直接因, 如说, “藏识一切种, 习气所缠覆, 如彼摩尼珠, 随缘现众色。”(不空译《大乘密严经》卷上入密严微妙身生品第二, 大正十六)。总之, 在无为依唯识学中, 一切法皆以习气种子为生起因, 而以如来藏为建立因意义上之根本因。

根据上面的分析还可以作出一个重要的结论, 即, 无为依唯识学是本体论与缘起论(发生论)不同一的, 而有为依唯识学是本体论与缘起论同一的。这实际是无为依唯识学与有为依唯识学思想的根本区别的另一种表述。本体论与缘起论是否同一的判断标准是作为一切法根本所依之本体者是否即是一切法缘起之直接因。无为依唯识学以心性真如为一切法之根本所依, 为一切法生起之根本因, 但并非直接因, 后者为习气种子, 因此, 其本体论与缘起论不能同一。但有为依唯识学的一切种子阿赖耶识既是一切法之根本所依, 而且亦是一切法生起的直接因, 因此本体论与缘起论是同一的。对后者可引下文作一简析。前述的“dha`tu颂”即“界颂”云:

无始时来界(dha`tu), 一切法等依(sama`s/raja), 由此有诸趣, 及涅槃证得。(《摄大乘论本》卷上所知依分第二, 大正三十一)

此中的“界”在有为依唯识学中被释为种子集合体阿赖耶识, 它作为一切法之“等依”, 即共同(或说平等)之所依, 即是一切法之本体, 而依之安立诸趣所摄染法与涅槃所摄清净法, 即阐明的是界为染净一切法的直接因。显然此中的界(作为阿赖耶识)具有本体论之本体与缘起论之直接因双重意义, 体现了本体论与缘起论意义的合一。

五、小结

在印度唯识学的发展过程中, 无为依唯识学最终被边缘化, 原因在于其“梵化”色彩。印度吠陀奥义书传统的“梵我论(a`tman- va`da)”的核心思想强调一切现象的本体以及发生因同一, 为常一自在之“我(或说梵)”。无为依唯识学强调心性真如的本体论意义, 以及在缘起中的重要作用, 显然与“梵我论”有相似之处。但二者毕竟不同。第一, 按照无为依唯识学, 心性真如是一切法之根本所依, 具有本体论意义, 但绝非“梵我论”之我。因为, 心性真如是心的实性, 与心所摄的现象法不一不异, 不同于常一自在之实体我。虽然心性真如作为佛性如来藏, 有时也被称为大我, 但只是在空性、无我性意义上的方便称法, 非是了义之说, 而且具有对治意趣, 即是为了对治凡夫的我执并引导他们进入佛道的方便说法。(34)第二, 在“梵我论”中, 本体论与发生论是同一的, 所以作为一切现象本体之我, 又是一切现象之发生因, 但无为依唯识学非是如此。虽然心性真如是一切法生起的根本因, 但并非直接因(或者说发生因), 因此, 心性真如的本体论意义与发生论意义并不合一。由此可知, 无为依唯识学(以及印度如来藏学)并非“梵我论”, 但不能否认其有“梵化”色彩。正因为如此, 无为依唯识学在印度的唯识学发展中被边缘化。但传入中国后的发展, 即中国的无为依唯识学以及进一步的中国如来藏学, 强化心性真如的实有性, 以及心性真如作为因的作用, 梵化色彩趋于浓重, 甚至在相当多的用法中与“梵我论”几无差别。(35)

(1) 此处唯识学是狭义的。笔者分瑜伽行派之学为五分, 即法相学、唯识学、量学、行学、果学。此中的唯识学相对于瑜伽行派学说整体是狭义的, 分为无为依唯识学与有为依唯识学二支。而且唯识学被区分为本体论、识境论及缘起论三部分。可见笔者《唯心与了别》(中国社科出版社2004年)第20-23页、124-136页。

(2) 被认为是慧慧所著的《大乘法界无差别论》应该是在相当于唯识学的早期阶段出现的。而真谛所译的部分无为依唯识学典籍, 不能断定具有独立来源, 或许如学界认为的那样, 是对三大师的唯识著述改译的结果。

(3) 《辨中边论》引文中的梵文引自G. M. Nagao编辑的*Madhya`ntavi bha`ga-bha`s!ya*(Tokyo:Suzuki Research Foundation, 1964)第24页。

- (4) 梵文引文同上第67页。
- (5) 梵文引文同上第27页。
- (6) 此中梵文引自Dr. S. V. Limaye编辑的Maha[^]ya[^]nasu[^]tra[^]lam!ka[^]ra(Delhi:Sri Satguru Publications, 1992)第253页。译文中“阿摩罗识”一词，勘梵藏文本均无对应，应是译者自己增益的。
- (7) 见笔者所著《唯心与了别》第225—226页（中国社科出版社，2004）。
- (8) 汉译文见笔者根据藏译所译《辨法法性论颂》，载于《唯心与了别》第453页，所引藏文见Byams chos sde lang即《雪域百科荟萃—慈氏五论》（民族出版社，1991）第152页。
- (9) 此中梵文引自中村瑞隆《究竟一乘宝性论研究》第141、143页。
- (10) 此中梵文引自Dr. P. L. Vaidya编辑Saddharmalan[^]ka[^]vata[^]rasu[^]tram第33页。
- (11) 梵文引自上书第90页。
- (12) 见《大乘入楞伽经》卷六偈颂品第十之初，以及《大乘密严经》卷中显示自作品第四，大正藏第十六册。
- (13) 此中梵文引自G. M. Nagao编辑的Madhya[^]ntavi bha[^]ga-bha[^]s!ya第18页。
- (14) 此中梵文引自上书第65—66页。
- (15) 见《辨中边论》卷中辨真实品第三，大正三十一。
- (16) 此中梵文引自Maha[^]ya[^]nasu[^]tra[^]lam!ka[^]ra第185—186页。
- (17) 此中梵文引自上书第175页。
- (18) 见上书第176页。
- (19) 见Maha[^]ya[^]nasu[^]tra[^]lam!ka[^]ra第185页。
- (20) 此中藏文引自《雪域百科荟萃—慈氏五论》第150页。汉译文见《唯心与了别》第452页。
- (21) 见《唯心与了别》第454页。
- (22) 此中的梵文引文见Dr. P. L. Vaidya编辑的Saddharmalan[^]ka[^]vata[^]rasu[^]tram (Darbhanga, the Mithila Institute), p. 39。
- (23) 梵文引文同上p. 40。
- (24) 梵文引文同上p. 85。
- (25) 梵文引文同上p. 75-76。
- (26) 此义亦可见于《辨中边论》等无为依唯识学著述，如《辨中边论》卷上（大正藏三十一册）云，“依识有所得，境无所得生；依境无所得，识无所得生。”
- (27) 此中梵文引语引自中村隆瑞著，梵汉对照《究竟一乘宝性论研究》，p. 141—142，华宇出版社1988年。
- (28) 梵文引语引自Saddharmalan[^]ka[^]vata[^]rasu[^]tram, p. 90。
- (29) 真谛译为“依因”，见《决定藏论》卷上心地品第一之一，大正三十。
- (30) 可参考作者的《印度佛教如来藏学之结构特征》一文，载于《法音》2004年10期。
- (31) 见《大乘入楞伽经》卷五刹那品第六，大正十六。其中梵文引语引自Saddharmalan[^]ka[^]vata[^]rasu[^]tram, p. 90。
- (32) 梵文引语见上书P. 34。
- (33) 梵文引语见上书P. 110。
- (34) 如《大乘庄严经论》卷三菩提品第十、《宝性论》卷三一切众生有如来藏品第五、《佛性论》卷二、《楞伽阿跋多罗宝经》卷二一切佛语心品之二等所说。
- (35) 释印顺称中印的心性如来藏说为“真常唯心论”是欠妥的。“真常唯心”具有两点基本含义：第一，作为本体论意义上之心是超越性的、真常的，因而有“实体”的意味；第二，一切生灭法以真常之心为生起因（发生因、直接因、亲因）。这种在无法意义上的本体论与发生论之合一，实际可以看成是“梵我论（a[^]tman-va[^]da）”之翻版，亦相当于松本史郎所说的“基体说（dha[^]tu-va[^]da）”。但事实上，印度的心性如来藏说作为无为依唯识学，虽许可心性真如的本体论含义，但并不许可其为一切法之发生因。因此，不能归于“真常唯心说”。而中国化佛教之心性如来藏说作为印度无为依唯识学之发展，虽然对心性真如的本体论与缘起论意义较印度无为依唯识学大为强化，但仍然可以解释为无为依唯识学性质，从而与“真常唯心说”有所区别。但古今中国佛学界缺少对中国化佛教的梵化色彩的认识，在其大多数用法中，“真常唯心说”之称是确当的。

（作者：周贵华）