



- 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

## 印度瑜伽行派唯识学之分流/周贵华

发布时间：2006-9-15 8:15:00 浏览：3440

### 瑜伽行派唯识学之分流

#### 一再谈无为依与有为依唯识学的区分

(本文曾以《瑜伽行派唯识学之结构》之名发表于《中国哲学史》2004年第4期，此处个别字句有改动)

#### 摘要

笔者曾将唯识学区分为有为依与无为依唯识学两支，本文予以了详细分析，其中着重分析了“有为依”、“无为依”二概念。并且讨论了奘传唯识对瑜伽行派唯识学本来面目的遮蔽，以及唯识思想与如来藏思想的关系等。

关键词 唯识，有为依，无为依，如来藏

瑜伽行派（唯识学派）虽然著述浩繁、流派众多，但其基本思想特征是很鲜明的。笔者曾将其唯识学说依其结构特征判为二分，即无为依唯识学与有为依唯识学，（1）本文拟对此区分作一细致的讨论，并据此探讨一下唯识学与如来藏思想间的关系。

#### 一、玄奘的传译、诠释对瑜伽行派唯识学本来面目的遮蔽

要对唯识学的分流予以分析，不得不首先讨论汉传唯识学传统及其与印度瑜伽行派唯识学的关系。在汉传佛教史上，佛教学者几乎一致认为奘传唯识是对印度唯识学的忠实传译与阐释。因此，在玄奘的“新译”出现以后，汉传佛教一直奉奘传护法(Dharmapa<sup>la</sup>)系唯识为印度唯识正统。但在近代以来，教界与学术界借助文献学与比较研究的方法渐渐发现，向来以忠实性、完整性、精密性著称的奘传唯识，实际上是一种经过“纯化”的唯识思想，不能代表印度唯识学的全貌，其“单面性”特征遮蔽了印度唯识思想的本来面目。笔者的研究进一步表明，奘传唯识对印度唯识学本来面目的遮蔽，比迄今学界与教界所认识到的还要严重。笔者认为，这种遮蔽反映在微观与宏观两方面。

在微观方面，从上世纪上半叶始，教界与学术界已有所分析批评。就内容而言，玄奘所传是被重新诠释过的护法(Dharmapa<sup>la</sup>)唯识思想。护法是印度瑜伽行派唯识学发展史上的体系阶段的主要代表人物之一，他发展的唯识理论被称为“有相唯识学(sa<sup>ka</sup>ra- vijn<sup>apti</sup>ma<sup>tra</sup>- va<sup>da</sup>)”。在翻译、诠释护法唯识思想的过程中，玄奘及其弟子对之进行了进一步“纯化性”发展，比如通过对基本概念的限制性诠释，如将“唯识”释为“不离识”，或者有意误读，如将“唯了别(vijn<sup>apti</sup>- ma<sup>tra</sup>)”一概释为“唯识(vijn<sup>a</sup>na- ma<sup>tra</sup>)”，以及对异派唯识思想的清除，如排斥安慧(Sthiramati)的“无相(nir- a<sup>ka</sup>ra- vijn<sup>apti</sup>ma<sup>tra</sup>- va<sup>da</sup>)唯识学等余家唯识，等等，使奘传唯识成为一种经院哲学形态的、极端“单面化(纯粹)”的“有相唯识学”，笔者称之为“新有相唯识学”或“护法一玄奘唯识学”。(2)“新有相唯识学”是唯识学体系的最严密的构造，也标志着“纯粹”唯识思想形态的终结。玄奘及其学派贯彻护法的“有相化”诠释方式不仅表现在唯倡扬护法的“有相唯识学”，而且表现在对唯识根本三大师弥勒(Maitreya)、无著(Asan<sup>ga</sup>)、世亲(Vasubandhu)的唯识著述亦用“新有相”思想模式进行译传与诠释，使之带上“有相”色彩。

但在宏观方面，迄今教界与学术界还没有清楚的认识。瑜伽行派唯识思想是大小乘思想的汇流，属于集大成的产物，在佛教流派思想中最具丰富性与复杂性。如果单提其思想特征，可简略地区分为有为依与无为依唯识学两支。此二者的核心概念极为不同，一者为有为的阿赖耶识(sam<sup>skr</sup>!ta- a<sup>laya</sup>- vijn<sup>a</sup>na)，一者为无为的心性如来藏(asam<sup>skr</sup>!ta- cittata<sup>-</sup> tatha<sup>gata</sup>- garbha)。有为依唯识学(sam<sup>skr</sup>!ta- a<sup>s</sup>/raya- vijn<sup>apti</sup>ma<sup>tra</sup>- va<sup>da</sup>)以阿赖耶识(a<sup>laya</sup>-vijn<sup>a</sup>na)为一切法(事物)之本体与根源，由此说明一切法的依存性、因果关联，并阐发流转与还灭的宗教意义。而无为依唯识思想(asam<sup>skr</sup>!ta- a<sup>s</sup>/raya- vijn<sup>apti</sup>ma<sup>tra</sup>- va<sup>da</sup>)则以心性真如(如来藏)为一切法之本体与根本因立说。奘传唯识属

### 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

于前者。事实上玄奘学派是回避甚至可说是排斥无为依唯识学的。玄奘有意不翻译瑜伽行派的无为依唯识学的主要论著《大乘庄严经论》、《究竟一乘宝性论》、《佛性论》等，对瑜伽行派中期唯识思想宗崇的阐述如如来藏唯识思想（当然属无为依唯识思想）的重要经典《楞伽经》、《密严经》也没有传译，就清楚地说明了这点。无为依唯识思想实际即是唯识学的如来藏思想（tathāgata-garbha-vāda）。玄奘对无为依唯识思想的回避、排斥，也就表明了其对如来藏思想的态度。他的这种具有明显“意识形态”色彩的思想倾向，导致玄奘学派对真谛（Paramārtha）等所译的无为依唯识学性质的唯识著述予以否定，而且进一步导致奘传有为依唯识思想与其它佛教流派思想发生断裂。在中国佛教史上，从古代到现、当代，唯识学人与如来藏学及依此发展的中国佛教思想追随者间在思想上的相互敌视、责难，乃至攻击，就是这种“断裂”的明证。结果，部分唯识宗人比如支那内学院诸师，甚至判定中国佛教为相似佛教；反过来，支那内学院诸师则被指斥为坏法之“恶魔”。（3）

总之，玄奘通过有选择地译与限定性诠释，达成了中国唯识思想的“意识形态”“纯化”，遮蔽了瑜伽行派唯识思想的本来面目。（4）因此，现今唯识学者的主要任务之一就是要突破传统唯识的窠臼，恢复瑜伽行派唯识思想的完整面貌。这需要借助印度唯识学梵本及汉译、藏译本间的比较，对印度唯识学典籍进行全面、细心之解读，才有可能。笔者对瑜伽行派唯识学的分流区分就是这种尝试之一。

## 二、瑜伽行派唯识学的二分：有为依与无为依唯识学

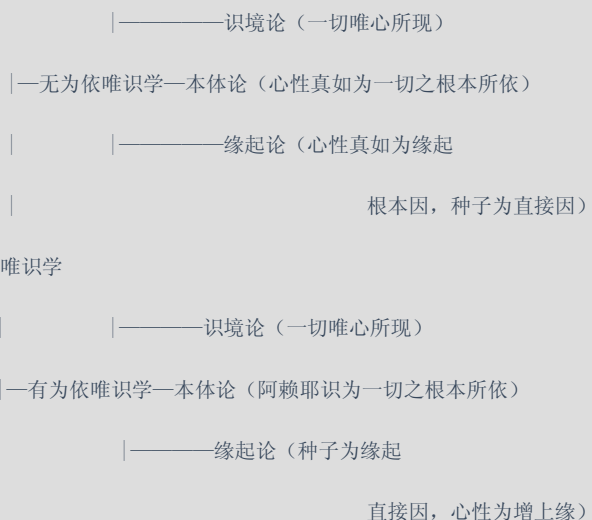
### 1、有为依与无为依唯识学的区分

瑜伽行派的唯识思想是原始佛教、部派佛教以及前期大乘佛教的集大成之发展。从唯识学的思想路线上，明显可以看到两种不同的来源。由来源的思想差异，形成了两种迥异的思想结构，即有为依与无为依唯识学。有为依唯识学是主流的一支。它是围绕阿赖耶识建构的，即以阿赖耶识统合心身功能，作为轮回、修行“主体”，以及一切现象之本体与根源。换言之，一切染净现象皆以阿赖耶识为根本所依与因体。从源流上看，阿赖耶识作为一切法之本体，综合、发展了原始佛教的“爱、乐、欣、喜”之“阿赖耶说”，以及部派佛教的“细心（意识）说”、“穷生死蕴说”、“根本识说”、“有分识说”等。（5）而阿赖耶识作为种子体与一切现象法构成互为因果的缘起说则是吸收、改造经部的种子与熏习理论而形成的。成立阿赖耶识为根本识，应看是从原始佛教到部派佛教再到大乘佛教图示系统说明一切现象法的和合缘起与相似相续所进行的持续努力的结果。有为依唯识学的奠基性著作是《瑜伽师地论》的〈本地分〉以及《解深密经》、《阿毗达磨大乘经》，它们提出了有为依唯识学的本体论与缘起论。而到《摄大乘论》，在前述本体论与缘起论的基础上，结合《辨中边论》、《大乘庄严经论》等的识境论，完成了有为依唯识学的基本思想结构。有为依唯识学的代表性经典是《解深密经》、《阿毗达磨大乘经》以及《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《唯识三十颂》（及其释书《成唯识论》）、《唯识二十论》等。

无为依唯识学是另一支，是瑜伽行派唯识学的旁支，直接来源于早期大乘的佛性如来藏思想。在般若思想中，以空（sūnyā, 空相、空性, sūnyatā）遮一切法之实有性，法界（dharma-dhātu）、法性（dharmatā）、真如（tathatā）、实际（bhūta-koti）也表同样的意思。但在般若思想的进一步发展，空相（空性）作为一切法之法性开始成为超越性实有。这与永恒之佛体性的概念结合起来，导致法界等被称为一切众生之佛性（buddha-dhātu, buddha-gotra），及诸佛之体性。并受“心性本净说（citta-prakṛti-prabhāsvara-vāda）”的影响，演为在缠与出缠如一的如来藏概念。佛性如来藏思想反映到唯识思想中，即以唯心意义上的心之实性即心性（cittatā）为佛性、如来藏，为自性清净心（prakṛti-prabhāsvara-citta, 法性心, dharmatā-citta）。此心性如来藏即是一切法之根本所依，以此所依为核心观念，形成了“糅合性”无为依唯识学，亦即唯识学中的如来藏思想。在《究竟一乘宝性论》中提出了无为依唯识学的本体论，而在《大乘庄严经论》中，将无为依唯识学的本体论与识境论、缘起论结合了起来，建立了无为依唯识学的较完整形态。无为依唯识学的代表性经典为《大乘庄严经论》、《究竟一乘宝性论》、《佛性论》，以及《楞伽经》、《密严经》。

唯识学的二支结构可表示如下：

图一



此中，无为依唯识学与有为依唯识学皆各有三分，即本体论、识境论、缘起论。其中，二者的识境论相同，皆说明一切法为心识所显现的道理，如在《辨中边论》、《辨法法性论》、《大乘庄严经论》、《摄大乘论》、《三自性论》、《二十唯识论》等中所述。无为依与有为依唯识学二者在本体论方面的差别最为明显，前者以无为的心性真如（如来藏）为所依本体，后者以有为的阿赖耶识为所依本体。但在缘起论方面，二者有同、有不同：二者皆以阿赖耶识所摄习气种子为缘起一切现象法之直接因（或称亲因，direct cause），也就是发生因（generative cause）；但心性真如在无为依唯识学中作为如来藏，是根本因（basic cause），即是生灭、缘起以及流转、还灭之内在根据，而在有为依唯识学中，心性真如仅是缘起的增上缘。

## 2、有为依与无为依的建立

有为依与无为依唯识学的根本区别在于其本体论的不同，即以不同性质之根本所依为染净一切法所依之本体演绎学说。具体而言，有为依唯识学以有为的阿赖耶识为根本所依（mu<sup>ˆ</sup>la- a<sup>ˆ</sup>s/ra<sup>ˆ</sup>ya），而无为依唯识学以无为的心性真如（如来藏）为根本所依。下面对此予以较细致讨论。

### （1）依的概念

在唯识学（以及如来藏思想）中，从结论而言，“依”有三义：

第一指依凭、依存之义。由此，“依”可分为能、所之二分，即能依与所依。能依依凭于所依，或者能依依存于所依，皆以所依为本，能依为末，可用海水与海浪、镜与影、大地与草木三喻说明。（6）“有为依”与“无为依”之“依”是指“所依（a<sup>ˆ</sup>s/ra<sup>ˆ</sup>ya）”。其中，“有为依”阿赖耶识是有为的所依，余一切有为法为能依；而“无为依”心性真如是无为的所依，一切有为法是能依。

第二指因之义。能依依凭、依存于所依，所依对于能依之生起当然具有因义。但所依仅是能依生起之根本原因，而非直接原因（直接原因即亲因、发生因，如种子）。如在海水与海浪喻中，海浪生起的根本原因是海水，但直接原因却是风。又如大地与草木，大地是生草木的根本原因，但直接原因则为草木之种子。所以，所依为因，称根本因，或称“（所）依因（a<sup>ˆ</sup>s/ra<sup>ˆ</sup>ya- hetu）”，或“建立因（pratis<sup>ˆ</sup>t!ha<sup>ˆ</sup>- hetu）”，非是直接因（或说亲因、发生因）。这是“所依”作为因的最基本含义。

第三，所依与能依相待而立。特别是在“无为依”概念中，心性真如（如来藏）作为法性，与一切法不一不异，因此，心性如来藏不是独立于现象法的实体，亦就不是独立自在之“梵我”或者“神我”。

### （2）阿赖耶识作为“有为依”

能依、所依的概念在部派佛教时就有提出，（7）不过是在大乘佛教中，才建立了作为一切法的本体的所依概念，笔者称为根本所依（mu<sup>ˆ</sup>la- a<sup>ˆ</sup>s/ra<sup>ˆ</sup>ya），简称根本依。有为依唯识学建立阿赖耶识为根本依，这在有为依唯识学的几部奠基性经典中就有说明。如〈本地分〉说：

种子依谓即此一切种子执受所依、异熟所摄阿赖耶识。（《瑜伽师地论》卷一本地分中五识身相应地第一，大正三十）

即由阿赖耶识摄一切现象法之种子称种子依。摄种子即摄一切法，亦即是一切法之根本，因此，种子依也就是是一切法之根本所依。在《解深密经》中，亦说与一切种子阿赖耶识异名同义的阿陀那识是唯心性一切法的所依：

……阿陀那识为依止、为建立故，六识身转。……。譬如大瀑水流，若有一浪生缘现前，唯一浪转；若二若多浪生缘现前，有多浪转；然此瀑水自类恒流，无断无尽。又如善净镜面，若有一影生缘现前，唯一影起；若二若多影生缘现前，有多影起；非此镜面转变为影，亦无受用灭尽可得。（《解深密经》卷一心意识相品第三，大正十六）

此中即用水与镜喻阿陀那识，用浪与影喻六识，说明阿陀那识是六识生起之根本所依（依止）。但直接说阿赖耶识为一切法根本所依的是《阿毗达磨大乘经》：

无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，与涅槃证得。（《摄大乘论本》所知依品第二，大正三一）

此颂笔者称为“dha<sup>ˆ</sup>tu颂（界颂）”。颂中的“界（dha<sup>ˆ</sup>tu）”，根据《摄大乘论本》所引《阿毗达磨大乘经》其他偈，就是指种子体阿赖耶识。阿赖耶识作为一切法之共同所依（或说平等所依，sama- a<sup>ˆ</sup>s/ra<sup>ˆ</sup>ya），即是一切法之根本所依。

在一切有为依唯识学典籍中，共许阿赖耶识是一切法之根本所依。而且，阿赖耶识虽然是从杂染之一面立论，首先是杂染种子体，但它亦可摄一切净种子，即亦是一切净法之根本所依，只不过在佛位阿赖耶识由转依（a<sup>ˆ</sup>s/ra<sup>ˆ</sup>ya- para<sup>ˆ</sup>vr<sup>ˆ</sup>!tti）即舍名而称无垢识（amala- vijñ<sup>ˆ</sup>a<sup>ˆ</sup>na）而已。（8）

### （3）心性真如作为“无为依”

在无为依唯识学中，心性、真如、法界、法性、实际、佛性、如来藏、自性清静心、法性心等是自体异名。心性真如作为一切法之所依，可以追溯到文殊类经典。在该类经典中就以众流归海喻万法归一，实际上说明的是法界为一切法平等之所依的观点。（9）在北本《大般涅槃经》中有直接以法之实性为所依的说法，如云：

若法是我、是真、是常、是主、是依，性不变易者，是名为我。……如来亦尔，为众生故说诸法中真实有我。（卷二寿命品第一之二，大正十二）

而在《智光明庄严经》（Jñāna-loka-lamkāra-sūtra）则以法界真如等为所依或“依处（依所，gshi）”，如说：

无名（ming med pa）为无差别之物，真如（de shin nyid, tathata）为依所（gshi）。不停留之物（gnas med pa）为无差别之物，法界为依所。（10）

到《胜鬘经》则谈一乘是声闻乘缘觉乘世间出世间一切善法之所依，并最终归结到如来藏上：

世尊，生死者依如来藏。……有如来藏故说生死，……非如来藏有生有死。如来藏者离有为相，如来藏常住不变。是故如来藏，是依、是持、是建立。世尊，不离不断不脱不异不思议佛法，世尊，断脱异外有有为法依、持、建立者，是如来藏。（《胜鬘师子吼一乘大方广经》，大正十二）

即如来藏是一切法之依（nis/raja，同所依a'sraya义）、持（a'dha'ra）、建立（pratis!t!ha），依如来藏建立一切法的流转、还灭。在《佛说无上依经》卷上（大正十六）亦有类似说法。而在无为依唯识学经典《宝性论》中，不仅引述了《胜鬘经》的如来藏作为依、持、建立的观点，而且表述得更为明确。如说：

经中偈言：无始世来性（dha'tu），作诸法依止（sama-a's/raja），依性有诸道，及证涅槃果。（卷四无量烦恼所缠品第六，大正三一）

此偈颂即是前引《阿毗达磨大乘经》中之“dha'tu颂”。此中，《宝性论》以如来藏释“无始世（时）来”之性（界，dha'tu），不同在《摄大乘论本》中以阿赖耶识释。此无始时来之如来藏，是一切法之平等所依（共同所依），亦即一切法之根本所依。如果从宗教解脱论而言，就是轮回诸趣（诸道，gati）与涅槃所摄之染净一切法之根本所依与根本原因。而此如来藏，在无为依唯识学中，即是唯心意义上之心之实性即心性，在《大乘庄严经论》中称法性心dharma-citta与自性清净心，在《楞伽经》与《密严经》中称第九识，真谛、波罗蜜多罗等“旧译”常译为阿摩罗识（amala-vijnāna，即无垢识）。因此，唯心意义上之心性作为如来藏，即是染净一切法之根本所依。

#### （4）根本所依作为因

前文已述，能依依凭、依存于所依，因此，根本所依具有因义。根本所依的因义，有“狭”、“广”之分。就狭义而言，根本所依作为因，是根本因（或说所依因、建立因），而非直接因（或说亲因、发生因）。就广义而言，亦通后者，即既是根本因，亦是直接因。“无为依”属狭义，“有为依”则被用为广义。下面分三点予以简单说明：

第一，“无为依”心性如来藏是根本因，而非直接因

虽然在早期佛性如来藏经典中谈到如来藏是所依（a's/raja，或依止，nis/raja），是持（a'dha'ra）、建立（pratis!t!ha），含有因义，但直接说之为因是在重缘起思想的唯识思想兴起后，受到唯识学影响的结果。《宝性论》卷四说：

此中明性（dha'tu）义以为因（hetu）义。以是义故，经中偈言：无始世来性（dha'tu），作诸法依止（sama-a's/raja），依性有诸道，及证涅槃果。此偈明何义？“无始世界性（dha'tu）”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。……“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。（同上）

此中直接说如来藏作为“性（dha'tu）”，是一切法之根本所依（共同所依，sama-a's/raja），亦是染净一切法之因（hetu）。但此因义，是根本所依所开出的因义之狭义，绝非是直接因（发生因），而是“所依因”或说“建立因”，从该论引《胜鬘经》的“依”、“持”、“建立”之语进行说明就可看出。对此，还可根据〈摄抉择分〉作进一步说明：

转依是烦恼不转因，圣道转因。应知但是建立因性，非生因性。（《瑜伽师地论》卷五一，大正三十）

此中“转依”是不生不灭性，实即是真如、法界，真谛译为“阿摩罗识（amala-vijnāna）”。“建立因”真谛译为“（所）依因”。（11）此段引语直接说明真谛译非是“（发）生因”，而是“建立因”，或说“（所）依因”。而“建立因”实际就是缘性质的，可见《瑜伽师地论》之〈有寻有伺等地〉所说。（12）

在《楞伽经》中，事实上亦说如来藏是一切法的“所依因”。宋译《楞伽阿跋多罗宝经》说：

如来之藏是善不善因，能遍造一切趣生，譬如伎儿变现诸趣，离我我所。不觉彼故，三缘和合方便而生；外道不觉，计著作者，为无始虚伪恶习所熏，名为识藏，生无明住地与七识俱；如海浪身常生不断，离无常过，离于我论，自性无垢毕竟清净。（卷四一切佛语心品之四，大正十六）

此中勘梵本如来藏“是善不善因”应为“具善不善因”（kus/ala'kus/alahetuka）。（13）由“具”义可知，如来藏非本身直接是生因，而是作为一切法之所依而具摄习气种子。换言之，如来藏本来清净，恒常

不变，非我我所，是一切善不善法之根本所依，即“所依因”。但凡夫执如来藏为我、作者等，由此为虚妄分别习气所熏覆而成识藏（a`laya- vijñ`a`na，阿赖耶识），与余七识俱转。在汉传佛教中，大多将此经中的如来藏理解为种子式的亲因，是错误的。必须注意，虽然心性如来藏在无为依唯识学中从缘起角度看，非是缘起的直接因，是缘性质的，但由于它是一切法生灭、缘起之内在根据，因此称之为根本因。

第二，“有为依”阿赖耶识是根本因，亦通“直接因”

但在有为依唯识学中，“根本所依”亦通“直接因”义，即亦可是亲因、发生因。可用前引的《阿毗达磨大乘经》之“dha`tu颂”说明，“dha`tu颂”云：

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

该经称此中的“界（dha`tu）”是一切种子，是一切种子阿赖耶识。作为种子所积集体当然既是染净一切法缘起之根本因，亦是直接因。在《摄大乘论》的《世亲释》与《无性释》中即释此“所依”为亲因义。如《世亲释》说：

界者谓因，是一切法等所依止，现见世间于金矿等说界名故。由此是因故，一切法等所依止。因体即是所依止义。（世亲《摄大乘论释》卷二，大正三一。）（14）

此中说界是因义，而且是指亲因种子。“界”作为亲因种子，在整个瑜伽行派有为依唯识学著述中是通义。这首先在《瑜伽师地论》中得以阐明，如〈菩萨地〉认为界（dha`tu）、种子（bi`ja）、因（hetu）、本性（prakr!ti）同义，皆是亲因义。（15）

总之，在有为依唯识学中，作为一切法根本所依的阿赖耶识，由于是一切法之种子体，既是根本因，又是直接因。

第三，谈根本所依，直接涉及的是一个本体论问题，但必然蕴涵有缘起论方面。

无为依与有为依唯识学谈根本所依，虽然直接涉及的是一个本体论问题，但由于一切法依凭、依存于根本所依，所以必然涉及缘起论问题。换言之，作为本体之根本所依，必然含有因义。“无为依”心性真如（如来藏）与“有为依”阿赖耶识，作为一切法的根本所依，即是一切法缘起的根本原因。在无为依唯识学中，作为缘起的根本原因的心性真如，不是缘起的直接原因。而在有为依唯识学中，阿赖耶识既是缘起根本因，亦是直接因。按瑜伽行派的“因果平等”原则，直接原因是缘起亲因（发生因），不可能为无为法，只能是有为法。因此，无为依唯识学与有为依唯识学，皆以习气种子作为缘起直接因即亲因。有一点必须注意，在无为依唯识学中，心性真如作为根本所依，是立说的核心概念，但在有为依唯识学中，真如的地位大为下降，作为法性只是缘起的助缘，即增上缘。

### 三、唯识学两支的传承与发展

弥勒作为〈本地分〉以及《辨中边论颂》、《大乘庄严经论颂》、《究竟一乘宝性论颂》等颂的作者，是无为依与有为依唯识学的开山祖师。他的思想为其弟子无著以及无著的弟子世亲发扬光大。值得注意的是，无著作为弥勒的唯一嫡传弟子，但并不重视无为依唯识学，他没有撰造无为依唯识学方面的论著，甚至没有对弥勒的无为依唯识学论著作释，而极力弘扬的是有为依唯识学。（16）从《摄大乘论》以及〈摄抉择分〉看，无著受空宗思想影响很大，比如将圆成实性诠释为依他起性上遍计所执性永无之性，着力否定圆成实性的实体性，因此，他忽视无为依唯识学是自然的。他所著的《显扬圣教论》摄释了《瑜伽师地论》的大乘思想，《大乘阿毗达磨集论》简明地诠释了有为依唯识学之法相，而《摄大乘论》则第一次完整建立了有为依唯识学的结构。在有为依唯识学方面，弥勒、无著间构成了第一代传承。

无著的弟子世亲是佛教史上最博学、著述最多的论师，他对有为依与无为依唯识学都有发扬。就无为依唯识学而言，世亲虽不是弥勒的嫡传弟子，但堪称弥勒的心传弟子。他不仅注释了弥勒的所有无为依唯识学的经典，而且还著有无为依唯识学的重要著述《佛性论》。特别是通过他对弥勒诸颂之阐释以及其独立著述的发挥，无为依唯识学的本体论、识境论、缘起论的思想特征才真正定形。因此，弥勒、世亲间形成了无为依唯识学的第一代传承。而在有为依唯识学方面，无著、世亲间构成了第二代传承。世亲作为无著的嫡传弟子，弘传有为依唯识学当然是义不容辞。他对有为依唯识学进行了精简整理与系统化，其著述《唯识二十论》、《唯识三十颂》、《三自性论颂》、《百法明门论》等，皆是有为依唯识学的精要之作。由于世亲对唯识学的二支贡献甚巨，如同弥勒，他既是有为依唯识学的祖师，亦是无为依唯识学的祖师。

无为依唯识学由于是如来藏思想与唯识思想的整合，带有较浓的印度传统思想“梵我论”的色彩，因此，在瑜伽行派随后的发展中被判为非了义之方便说，被边缘化。而有为依唯识思想在无著、世亲的接力弘扬后，遂成为了瑜伽行派唯识思想的主流。接着又经陈那、安慧、护法等几代唯识学家的阐扬，有为依唯识学形成了具有多种阐释的、经院哲学式的繁复的名相体系，标志印度大乘佛教义理学的最高阶段及终结。这是印度唯识学发展的中期阶段。相互竞争、往复论辩形成的种种有为依唯识学说，可归为两支：一者是难陀（Nanda）、安慧为代表的“无相唯识学”，或称“安慧唯识学”，承许没有相分（nimitta）、甚至亦没有见分（dars/ana）的唯识思想；一者是陈那（Digna`ga）、护法为代表的“有相唯识学”，或称“护法唯识学”，认为见、相二分皆是依他起性，皆有体性，并最终建立了识的相分、见分、自证分、证自证分的“四分说”。此后，有为依唯识学就产生流变、转向，随着法称的去世渐渐衰落，最终被晚期中观派吸收而消失。

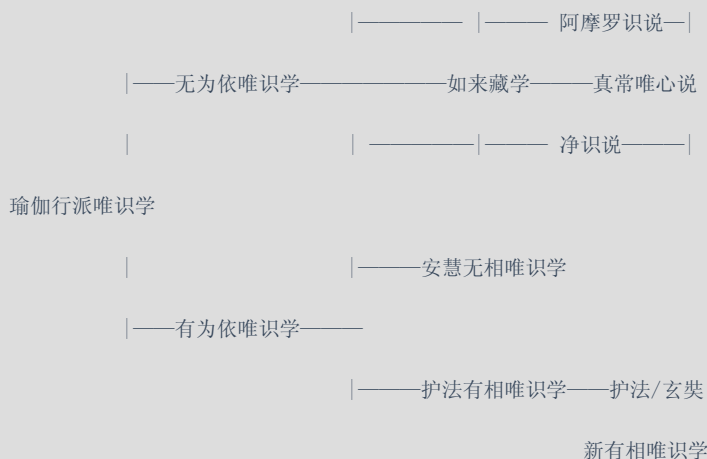
但传入中国的“护法唯识学”却打开了另一番天地。经过玄奘学派的继承与创释，在理论上更加严整，完

成了瑜伽行派有为依唯识学的最终形态。

如前所述，在世亲后无为依唯识思想被边缘化，在瑜伽行派中只余有为依唯识学一支独秀。但边缘化了的无为依唯识学并没有消失，不过在印度不再有重要论师与重要论著产生。从中国唯识学典籍的译传史看，在玄奘以前的“旧译”中，无为依唯识学占主导，说明无为依唯识思想在印度还是一直有传承的。从受菩提流支（Bodhiruci）、勒那摩提（Ratnamati）思想影响的地论师的“净识说”看，二师偏重无为依唯识学是无可置疑的。特别是真谛所传，以第九识阿摩罗识（amala-vijnāna，无垢识）为一切法的根本所依（笔者称“阿摩罗识说”），即是典型的无为依唯识学。直接从印度本土的发展看，在弥勒、无著、世亲为代表的根本唯识学阶段或稍晚传出的《楞伽经》、《密严经》，使无为依唯识学最终系统化，换言之，经过融入完整的种现的缘起思想，印度无为依唯识学达成其最终形态。这从如来藏思想的角度看，即是形成了完整的如来藏学。在传入中国后，本觉说、真如缘起说的两大创释，使如来藏学（或说无为依唯识学）发生转折性发展，并通过融合“净识说”与“阿摩罗识说”，为中国佛教思想（真常唯心说）奠定了理论基础。

瑜伽行派唯识学的分流可总结为如下的结构图式：

图二



上图即是唯识学从印度传到中国其学说流变之图示。从图中还可看到，作为无为依唯识学的形态“阿摩罗识说”以及“净识说”，皆被吸收入于“真常唯心说”。此中“真常唯心说”如果以心性如来藏为直接因，即属外道之“梵我说”；如果只以心性如来藏为根本因，则属佛教之如来藏思想。在中国，前者居多。

#### 四、瑜伽行派唯识学与如来藏思想的关系

##### 1、关于二者关系的两类代表性观点

在印度著述中，印度大乘佛教就基本思想之立场而言，一般被分为两系，即中观行派与瑜伽行派，前者谈空（s/u<sup>nyā</sup>-va<sup>da</sup>），后者谈有（sad-va<sup>da</sup>）。按照这样的划分，谈有的如来藏思想被归于瑜伽行派。但在印度大乘佛教传入中国以后，由于判教的兴起，对印度大乘佛教形成了种种新的判摄。特别是中国偏重如来藏思想的发扬，将如来藏思想从瑜伽行派思想中独立出来予以独尊，比如在天台与华严宗的判教思想中有明确体现。

将如来藏思想区分出来的做法在现代为太虚、印顺师弟所呼应，二师直接将全体大乘佛教判为三系。太虚先有“三唯”的判分即唯性、唯识、唯智宗，后更名空慧宗、唯识宗、真如宗，最终定名为法性空慧宗、法相唯识宗、法界圆觉宗。其中的法界圆觉宗实指如来藏思想，被独立出来而与分别代表中观行派、瑜伽行派的法性空慧宗、法相唯识宗相并列，但其重心落在中国佛教对如来藏思想的诠释与发挥方面。（17）印顺则在重经重论与思想特质两角度抉择区分出性空唯名论、虚妄唯识论、真常唯心论。他的三系判分主要针对印度大乘佛教，因此，其真常唯心论亦是根据印度大乘经典（主要是经）成立的，如他说，“这是依宣说如来藏、如来界、常住真心（之）《大般涅槃》等一分大乘经而立的，……。”（18）印顺明确区分了瑜伽行派唯识学与如来藏思想的不同，认为前者所“唯”之“识（心）”是生灭变化的有为法，而后者所“唯”之“心”是恒常不变的真如如来藏。此观点断言如来藏思想与唯识思想截然不同，二者异质。这代表了一个极端。

与此相对，有另外一个方向的极端见解。日本当代“批判佛教（Critical Buddhism）”思潮的一个代表人物松本史朗（Matsumoto Shiro<sup>h</sup>）则断言，从思想结构与性质看，如来藏思想与唯识学皆属“梵我论”性质的“基体说（dha<sup>tu</sup>-va<sup>da</sup>）”。在此判摄下，如来藏思想与唯识思想同属一系，因此松本认为印度大乘佛教只能成立中观学派与瑜伽行派两系，不可能将如来藏思想独立出来另立一系。他甚至认为，瑜伽行派学说的基本概念与思想结构皆源于如来藏思想。换言之，他将庞大、复杂的瑜伽行派思想体系归为了如来藏思想的流变。他说：

事实上，如来藏思想和唯识派均处于dha<sup>tu</sup>va<sup>da</sup>的框架内。或者说，如来藏思想才是dha<sup>tu</sup>va<sup>da</sup>的正统，而作为学说的唯识说与作为学派的唯识派，恐怕是在此基础上通过增加阿毗达磨的分析，或通过dha<sup>tu</sup>va<sup>da</sup>的正统在逻辑上的偏离而形成的吧。（19）

他将如来藏思想与唯识思想视为同质之学说，恰与印顺认为二者异质形成两极。

## 2、对二者关系的说明

印顺与松本史朗的观点所代表的两种极端立场都不能如实反映如来藏思想与唯识思想的关系。前文已述，唯识思想含有两支，即有为依唯识学与无为依唯识学。有为依唯识学主要源于部派佛教的思想，是“纯粹”唯识思想部分；而无为依唯识学是如来藏思想影响而成的，是如来藏思想与“纯粹”唯识思想“糅合”的结果，可以称为“杂糅”唯识思想，亦是瑜伽行派唯识学中的如来藏思想。因此，瑜伽行派的唯识思想既非如印顺所说的与如来藏思想截然有别，亦非松本史朗所说的与如来藏思想完全一致（当然亦绝非完全是如来藏思想的流变）。

根据本文的分析，就唯识思想与如来藏思想的关系，笔者得出两点主要结论：

第一，唯识思想对如来藏思想的最终系统化起了关键作用。早期如来藏思想，在唯识思想兴起阶段，通过糅入“纯粹”唯识思想，形成《究竟一乘宝性论》、《大乘庄严经论》等代表的无为依唯识学。无为依唯识学经过进一步充实熏习思想，到《密严经》、《楞伽经》的阶段，形成成熟、完整的如来藏学。从核心概念看，早期依法界（法性、真如）立如来藏，到瑜伽行派，转而依唯心意义上之心性（真如、法界）立如来藏，从此，心性如来藏成为如来藏学的基本概念模式。因此，如来藏学是无为依唯识学的发展形态，也就是无为依唯识学的系统化。在此意义上，如来藏学属无为依唯识学，反过来看，无为依唯识学属如来藏学亦成立。

第二，如来藏思想与“纯粹”唯识思想（有为依唯识学）相互影响、相互调适而“糅合”成无为依唯识思想，说明从瑜伽行派立场看，二者间并没有本质性冲突。将如来藏思想引入唯识思想，就是弥勒、世亲这样的唯识学祖师肇始的。即使是在无为依唯识学被边缘化的中后期唯识学发展阶段，《大乘庄严经论》、《楞伽经》、《密严经》等仍在“纯粹”唯识学著述中被引用。正因为如此，在印度佛教中，如来藏思想一直被附属于瑜伽行派学说中，只是传到中国后才出现了分野。如来藏思想与中国本土的“道”思想等的相似性，使如来藏思想在中国迅速扎下根来。而《大乘起信论》等中国如来藏著述的撰造，以及如来藏教派天台、华严、禅宗的建立，则使中国的如来藏思想开展出特异的面貌。但在另一方面，玄奘学派唯译与阐弘“纯粹”唯识思想即有为依唯识学，极力去除瑜伽行派中具有“梵化”色彩并与中国本土思想相近的如来藏思想因素（无为依唯识学），与如来藏思想分道扬镳。结果形成奘传唯识思想的追随者与如来藏思想的追随者间在思想上的千年对抗格局。在上世纪，支那内学院与中国传统佛教界间的相互批判就是这种紧张关系的最终爆发。

（1）笔者曾在博士论文《根本唯识思想研究》中提出此区分。见笔者的《唯心与了别》第124—142页，中国社科出版社2004。另外，本文的唯识学概念，是狭义性的。在笔者的博士论文中，将瑜伽行派学说区分为法相学、唯识学、量学、行学、果学，本文的唯识学概念即对应此中的唯识学。见前书第20—22页。

（2）见笔者的《唯心与了别》第124页。

（3）近代净土法师释印光曾攻击支那内学院院长欧阳竟无为“大我慢魔种”，云：“而彼欲为千古第一高人之地狱种子，极可怜悯也。起信论之伪，非倡于梁任公。乃任公承欧阳竟无之魔说，而据为定论，以显己之博学，而能甄别真伪也。欧阳竟无乃大我慢魔种。借弘法之名，以求名求利。其以楞严起信为伪造者，乃欲迷无知无识之士大夫，以冀奉己为大法王也。其人借通相宗以傲慢古今。凡台贤诸古德所说，与彼魔见不合，则斥云放屁。……。”见《印光法师文钞三编》卷四第940页。

（4）奘师出于弘扬纯正佛法的情怀而有所抉择，本有助于彻底改变“格义佛教”之弊端，但其弟子辈抉择义理标准失之过严。

（5）可见《摄大乘论本》卷上所知依分第二，大正三一。

（6）在《解深密经》中以前二喻比喻所依与能依的关系，见卷一心意识相品第三，大正十六。

（7）在佛教文献中，能依所依的概念较早的说明可参考《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一二七，大正二七。

（8）就实而言，有为依唯识学所立一切法之根本所依应是二元的，在《摄大乘论本》有所阐明，见《唯心与了别》第153—160页，第274—288页。

（9）《佛说须真天子经》卷四道类品第十，大正十五。（10）见肖平、杨金萍译，松本史朗著：《缘起与空》第267—268页，经要文化出版有限公司2002。

（11）见真谛译《决定藏论》卷上心地品第一之一，大正三十。

（12）如说：pratis!t!ha^rthah! pratyayah!（建立义即是缘义）。梵文引自V.Bhattacharya编辑：Yoga^ca^rabhu^mi (Calcutta University of Calcutta, 1957) (Savitarka-savica^ra^di-bhu^mi), p. 111.

（13）梵文引自Dr. P. L. Vaidya编辑：Saddharmalan^ka^vata^rasu^tram (Darbhanga: The Mithila Institute, 1963), p. 90.

（14）无性《摄大乘论释》卷一总标纲要分第一亦说：“所依即是阿赖耶识，是彼因故，能引彼故。”见大正

(15) 如说: bi<sup>ˆ</sup>japarya<sup>ˆ</sup>ya<sup>ˆ</sup>h! punar dha<sup>ˆ</sup>tur gotram! prakr!tir hetuh! ---parya<sup>ˆ</sup>ya<sup>ˆ</sup>veditavya<sup>ˆ</sup>h! (复次, 种子异门, 界、种性、本性、因……异门当知)。梵文引自Yoga<sup>ˆ</sup>ca<sup>ˆ</sup>rabhu<sup>ˆ</sup>mi, p26。

(16) 见《唯心与了别》, 第94—118页。

(17) 见黄夏年主编:《太虚集》(中国社科出版社, 1995)第22、43—44页。

(18) 见黄夏年主编:《印顺集》(中国社科出版社, 1995)第35—39页。

(19) 见《缘起与空》第282页。

(作者: 周贵华)