



国学网 &gt;&gt; 正文

打印本页

搜索

搜索

## 论佛教唯识学的转识成智

作者：魏德东 [2001-8-6 8:38:03]

方东美先生说：“假使你讲唯识而执著识，认为识是真实，这可以说是一个根本错误的思想，永远不能解决问题。”（注：《华严宗哲学》上册，黎明文化事业股份有限公司，1989年5月第4版，第438页。）“唯识学最后的目的是在转识成智，所以不是唯识学而是唯智学。”（注：《华严宗哲学》上册，黎明文化事业股份有限公司，1989年5月第4版，第439页。）这是真知灼见，一语道破唯识学的真谛。

唯识而不拘囿于识，根本原因在于，唯识学的终极目的，不是建构理论体系，而是通过唯识思想的确立，引导众生解脱成佛。唯识学的成佛途径就是转识成智：转舍世俗的心识，成就超越的智慧。这是唯识学的终极关怀，是唯识的实现，也是唯识的超越。

本文拟全面分析佛教唯识学转识成智的必要性、条件及内容，并简评其理论得失。

### 一、转识成智的必要性

“转识成智”的必要性，是由佛教对“识”与“智”的理解决定的。在佛教中，“识”与“智”既是认识论范畴，又有价值论意义，既含假真，亦带染净，这是与今天一般的认识理论迥然不同的。在定位上，“识”与“智”分属有漏界和无漏界，前者虚假染污，后者真实纯净。就认识而言，只有去假得真，才能确定正确的认识；就实践而言，必须舍染归净，方可赢得人生的解脱。

在梵文中，“识”写作vijñāna，本义是了别。字首vi的意思是分析、分割，动词词根jnā是知、了，两者合成，表示通过对事物的分解、分析而产生认知。这也就是我们日常的认识。《成唯识论》卷2说“了别即是识之见分”（注：《大正藏》第31卷，第10页下。），盖属此义。

在唯识学中，“识”的最大特色是它的能变功能。所谓能变，指识不仅是认识能力，不仅是能了别，而且它还变现认识对象，转出所了别。内在的心识与外在的对象，都从属于识。识变的终极依据是蕴含善恶一切法种子的阿赖耶识，此识是能变的本体。种子凝聚万法，呈潜在状态；万法体现种子，是种子的现行。任何种子的现行，都须经过第七识末那识的审察与思量，末那识的特点是永恒执著阿赖耶识为“我”，以我痴、我见、我慢、我爱为本性，是自我意识发生的根源。当种子变现为万法时，经过末那识的染污作用，现行便永远带有主体“我”的属性，世界永远是个体“我”的世界。

依据这一原理，不离自我的世间之“识”，如影随形有两个特质：第一，任何“识”都是“我的”认识，没有普遍性可言，不是绝对真理。这些“识”，作为个体的、有局限的“所知”，甚至是普遍的、绝对的菩提智慧产生的障碍，因此被称作“所知障”。第二，“识”把一切都执取为“我的”，是烦恼生起的根源。有了“我”的观念，便有贪、嗔、痴、慢的产生，众生的心灵从而染污不净，成为涅槃解脱的障碍，佛教称其为“烦恼障”。唯识学以此二障作为成佛的根本障碍，《成唯识论》称其为“二重障”，《成唯识论述记》卷1本说：“由烦恼障障大涅槃，流转生死；由所知障障大菩提，不悟大

觉。”（注：《大正藏》第43卷，第234页下。）转舍二障，转得菩提与涅 p á n ①，就是成佛。由于所知障与烦恼障均是“识”的特质，因此，“识”的克服与超越便是唯识学的题中之义。

在原始佛教的十二因缘理论中，识排在第三位，前面是无明、行，后接名色。“名色”也就是心物，自它开始，世界二分，执著与烦恼现起，而“名色”的直接之缘就是“识”。部派佛教中，“识”常被叫作“业识”、“妄识”、“情识”等等，是一个明显带有负面价值的概念。大乘瑜伽行派的转识成智理论，更以“识”作为必须转舍的对象，而且识的舍弃与否是成佛的关键。

“智”，梵文作 jñāna，本义是对事、理的判断、取舍，又作智慧，后来比较多地指断灭烦恼的精神作用。佛教以智与识相对，识是对世间法的了别与知解，智也有此意，但其主旨不在此。智是超世间的智慧，是对世界本质的直接体悟，是成佛觉悟的依据。智对世界的把握，不在主客对立的格局中实现。智是超分别的，属于直觉领悟的范围。空宗的般若之智，有宗的无分别智，莫不如此。唯识学提出四智理论，认为它是菩提智的具体内容，是八识转依后的归宿。

宋译《楞伽经》卷3曾专门论述了智与识的区别，经中说：“彼生灭者是识，不生不灭者是智；复次，堕相、无相，及堕有无种种相因是识，超有无相是智；复次，长养相是识，非长养相是智。……复次无碍相是智，境界种种碍相是识；复次，三事和合生方便相是识，无事方便自性相是智；复次，得相是识，不得相是智。”（注：《大正藏》第16卷，第500页下-501页上。）这是对识、智问题最集中的表述。在这里，“识”与“智”各有六个特征：就“识”而言，它是根境识三事和合而生的，或有或无，有具体相状，能增长养育种子，障碍圣道，有生灭；“智”则相反，它不由和合而生，超越有无，没有具体相状，对种子没有增长养育作用，不碍圣道，无生无灭。

综上所述，“识”是有分别的具体认识，有局限，有染污，是成佛的障碍；“智”是超分别的直觉体悟，究极、纯净，是觉悟的智慧。转识成智是唯识学的必然要求。

## 二、转识成智的条件

在说明转识成智的必要性后，我们来讨论其可能性。唯识学否认转识成智的普遍性，认为其实现必须具足两个条件，缺一不可：第一，必须具有“智”的种子，具备成佛的先验本性；第二，必须有缘得到佛法的正闻熏习，以确保本性的实现。

《成唯识论》卷9解释谁人能够悟入唯识时，指出大乘有两种种性：“一本性住种性，谓无始来依附本识法尔所得无漏法因；二习所成种性，谓闻法界等流法已，闻所成等熏习所成。要具大乘此二种性，方能渐次悟入唯识。”（注：《大正藏》第31卷，第48页中。）此二种性是唯识学成佛的主体，其具体内含即是成佛的条件。本性住种性的特质是拥有先天本有的无漏种子，习所成种性的特点是听闻正法熏习。先天的无漏种子和后天的正法熏习，是唯识学成佛的条件。

什么是唯识学的无漏种子呢？种子是阿赖耶识亲生自果的本性，分有漏和无漏两种，前者染污，后者纯净。无漏种子即阿赖耶识中的清净种子，是转识成智的根本依据。种子的来源有两个，一是无始以来先天本有，二是后天行为的熏习。在唯识学中，护月主本有说，难陀主新熏说，护法综合两者，认为“诸法种子各有本有、始起二类。”（注：《大正藏》第31卷，第9页中。）应当说，护法的理解较为公允。现在专就无漏种子言，若无“本有”，无漏不应存在，因为“有漏不应为无漏种”（注：《大正藏》第31卷，第8页下。），即便是世俗的善心，也是染污，“有漏善心既称杂染，如恶心等性非无漏，故不应与无漏为因，勿善恶等互为因故。”（注：《大正藏》第31卷，第8页下。）但另一方面，仅有本有也是不够的，“新熏”的设定同样必要。“然本有种亦由熏习令其增胜，方能得果，故说内种定有熏习。其间熏习非唯有漏、闻正法时亦熏本有无漏种子，令渐增盛，展转乃至生出世

心。”（注：《大正藏》第31卷，第9页上。）这表明，无漏种子拥有本有和熏习两个来源。本有是熏习的基础，熏习增益了本有，两者结合筑起佛家解脱的基石。

无漏种子是否为一切有情所具备？唯识家的回答是否定的。唯识家认为有的种性，先天不具本有无漏种子，没有转识成智的基础，注定不能成佛。《成唯识论》卷2指出：“依障建立种性别者，意显无漏种子有无。谓若全无无漏种者，彼二障种永不可害，即立彼为非涅 pán @①法；若唯有二乘无漏种者，彼所知障种永不可害，一分立为声闻种性，一分立为独觉种性；若亦有佛无漏种者，彼二障种俱可永害，即立彼为如来种性。故由无漏种子有无，障有可断可不断义，然无漏种微隐难知，故约彼障显性差别。”（注：《大正藏》第31卷，第9页上。）在这里，无漏种子的有无成为区别种性的标准。种子本性潜伏，无漏种相状不易被知，因此判别无漏种子有无的方法，就转化为它所对治的烦恼障和所知障的有无。根据这一标准，有情可分为三类种性。一是全无无漏种性，完全没有无漏种子，永远不能断除二障；二是声闻种性和独觉种性，他们具有声闻乘和独觉乘的无漏种子，能灭除烦恼障，但不能断灭所知障；三是如来种性，具有佛的无漏种子，能断灭一切障。依据这一标准，如来种性可以彻底地转识成智，声闻与独觉种性能够部分地转识成智，而没有任何无漏种子的种性，则没有转识成智的任何可能性。

依据唯识学对无漏种子的这一理解，转识成智不是普遍性的人生归宿。部分众生由于全无无漏种子，肯定不能成佛。

从转识成智的第二个条件看，成佛也不是普遍的。有缘正法熏习，可遇而不可求，具有极大的偶然性。有些人，甚至大部分人，毕生都没有机缘听闻正法，因此即便有无漏种子，也因缺少听闻熏习这一增上缘，而不能成佛。

要之，成佛是可能的，因为存在本有无漏种子；成佛不是普遍性的，因为部分众生没有本有无漏种子，亦或仅有无漏种子而无正法熏习。这一特点，鲜明体现了唯识学解脱论的个性特征。

### 三、转识成智的内容

转识成智是唯识学成佛理论的核心。“识”分为八，“智”有四种。“转识成智”就是转舍有漏之八识，转得无漏之四智。八识与四智的相应关系是：转前五识为成所作智，转第六识为妙观察智，转第七识为平等性智，转第八识为大圆镜智。

《成唯识论》对转识成智在唯识学中的所处有明确定位，论中卷9提出了“悟入唯识”（亦即成佛）的五个阶段，叫作“唯识五位”，分别是：资粮位、加行位、通达位、修习位和究竟位。所谓资粮位，指为悟入唯识准备资粮之位，其主要功能是发心，生起对唯识实性的信解与追求，积聚有利于修行的功德、智慧。加行位是在资粮位的基础上，为获得无漏智而进一步加力修行之位。通达位又叫见道位，指进入第一欢喜地，初证无分别智，“实住唯识真胜义性，即证真如”之位（注：《大正藏》第31卷，第9页上。）。第四是修习位，指二地至十地菩萨，于见道之后，通过反复修习无分别智，“由转烦恼得大涅 pán @①，转所知障证无上觉”（注：《大正藏》第31卷，第51页上。），断灭一切障，获得根本转依。第五是究竟位，指佛果之位，诸漏永尽，无漏界摄，永恒安乐，成就无上。

转识成智属于修习位。此位的所证是涅 pán @①与菩提（无上觉），被称作“二转依果”，其内容即究竟位的相状，是唯识学的终极追求。“前修习位所得转依，应知即是究竟位相。此谓此前二转依果，即是究竟无漏界摄。”（注：《大正藏》第31卷，第57页上。）菩提觉悟的内容就是四智，“由圣道力断彼障故，令从种起名得菩提。起已相续，穷未来际，此即四智相应心品。”（注：《大正藏》第31卷，第56页上。）断烦恼障证得涅 pán @①，断所知障证得四智，前者着眼生命境界，后者倚重认知智慧。涅 pán @①是菩提之境，菩提显涅 pán @①之慧，两者体一不二。转识成智是唯识学转依成佛理论的核心部

分。

《摄大乘论》“彼果智分”在五蕴格局中阐述转识成智，提出由转依色、受、想、行、识五蕴，可得相应的五种自在，其中转舍识蕴之后所得的自在即四智。论中说：“一由佛土自身相好无边音声不见顶相自在，由转色蕴依故；二由无罪无量广大乐住自在，由转受蕴依故；三由辩说一切名身句身文身自在，由转想蕴依故；四由现代变易引摄大众引摄白法自在，由转行蕴依故；五由圆镜、平等、观察、成所作智自在，由转识蕴依故。”（注：《大正藏》第31卷，第149页中一下。）此论对转识成智的内容没有更具体的描述。

《大乘庄严经论》对转识成智的论述最为明晰具体，其“菩提品”指出：“偈曰：四智境不动，三智之所依，八七六五识，次第转得故。释曰：四智境不动，三智之所依者，一切诸佛有四种智：一者镜智，二者平等智，三者观智，四者作事智。彼镜智以不动为相，恒为余三智之所依止。何以故？三智动故。八七六五识，次第转得故者，转第八识得镜智，转第七识得平等智，转第六识得观智，转前五识得作事智。”（注：《大正藏》第31卷，第606页下一607页上。）此论对转识成智的具体内容以及四智的概念、特性都作了系统分析，是把握转识成智理论的经典著作。

转识成智的具体内容是什么呢？

第一，转阿赖耶识为大圆镜智。“大圆镜智”，又叫“镜智”。所谓大圆镜，比喻此智光明、平净、圆满，映照万象如其所是，纤毫不离，完全无遗。在八识中，阿赖耶识积聚万法种子，是其余七识及整个世界的依止；转识成智后，大圆镜智也有类似的属性，它是其余三智的藏所，称作“大藏”，在把握世界的方式上，具有整体、连续、彻底、无相等特点。

《瑜伽师地论》在论述修行问题时，已经谈到阿赖耶识的转依，其卷51有言：“于阿赖耶识中总为一团一积一聚，为一聚已，由缘真如境智，修习多修习故，而得转依，转依无间当言已断阿赖耶识，由此断故，当言已断一切杂染。当知转依由相违故，能永对治阿赖耶识。”

（注：《大正藏》第30卷，第581页下。）这段话的意思是说，阿赖耶识为万法种子的积聚，镜智是其对治，通过不断修习，就能断除一切染污，获得转依。所谓真如镜智，即纯净真实的佛智，以镜之名，喻其体现佛智的如实。又说：“若出世间法生已，即便随转，当知由转依力所任持故。然此转依与阿赖耶识互相违反，对治阿赖耶识，名无漏界，离诸戏论。”（注：《大正藏》第30卷，第589页上一中。）

世亲在《佛性论》中，亦曾论说阿赖耶识的转灭，他称其为“拔除”，“阿梨耶者，依隐为义，是生死本。……于法身中，由两道故，二世灭尽，故说拔除。言两道者，一无分别智，能拔除现在虚伪，能清净法身，即名尽智；二无分别后智，能令未来虚妄永不得起，圆满法身，即无生智。拔者清净，灭现在惑；除者圆满，断未来惑，故名拔除。”（注：《大正藏》第31卷，第803页上。）通过“拔除”，断灭依阿赖耶识而生之惑，获得无分别智。

无著的《大乘庄严经论》对大圆镜智的论述极为详尽，认为“镜智”的首要特点是它的依止、摄藏能力，“镜智诸智因，说是大智藏；余身及余智，像现从此起。”（注：《大正藏》第31卷，第607页上。）其解释是：“彼平等智等诸智一切种，皆以镜智为因，是故此智譬如大藏，由是诸智藏故。”（注：《大正藏》第31卷，第607页上。）“余身谓受用身等，余智谓平等智等，由彼身像及彼智像，一切皆从此智出生，是故佛说此智以为镜智。”（注：《大正藏》第31卷，第607页上。）“大圆镜智”在“四智”中的地位与阿赖耶识在八识中的地位极为类似。

无著把镜智的特性总结为四，即“镜智缘无分，相续恒不断，不愚诸所识，诸相不现前。”

（注：《大正藏》第31卷，第607页上。）具体内容是：(1)镜智是从整体上把握对象，在空间上不作任何分别，“于一切境界不作分段缘”（注：《大正藏》第31卷，第607页

上。）。(2)镜智在时间上不分过现未，相续不断，“于一切时常行不断绝”（注：《大正

藏》第31卷，第607页上。）。(3)镜智在认知上正确彻底，没有一丝愚昧，“了知一切境

界，障永尽”（注：《大正藏》第31卷，第607页上。）。(4)镜智的相状微细难知，没有任何行相存在，是圆满无分别的认识，“于诸境界离行相，缘无分别故。”（注：《大正藏》第31卷，第607页上。）我们将其概括为整体性、连续性、彻底性和无相性。

《成唯识论》卷10对大圆镜智的描述是：“谓此心品离诸分别，所缘、行相微细难知，不妄不愚一切境相，性相清净，离诸杂染，纯净圆德现种依持，能现能生身土智影，无间无断穷未来际，如大圆镜现重色像。”（注：《大正藏》第31卷，第56页上。）这与《的解释完全一致。

第二，转第七识得平等性智。第七识末那识是自我意识的直接来源，妄执“我”为实在，恒与痴、见、慢、爱相伴。转依之后，成为平等智，其特点恰恰是否定“我”的优先性，主张众生平等，并且消除烦恼，以慈悲为怀，普度众生，无有穷际。

《大乘庄严经论》称平等性智为“平等智”，指出：“众生平等智，修净证菩提；不住于涅 pán@①，以无究竟故。”（注：《大正藏》第31卷，第607页上。）诸菩萨于当下证悟佛法时，即可得到一切众生平等智；若修习此智达到最极清净的境地，即可证得无上菩提。由于众生无穷无尽，平等智的修证也就没有终极，所以它不住涅 pán@①。平等智的功用是：“大慈与大悲，是二恒无绝；众生若有信，佛像即现前。”（注：《大正藏》第31卷，第607页中。）无著解释说：“诸佛如来于一切时，随逐众生，何以故？大慈大悲无断绝故。……如其所信随彼现故，是故或有众生见如来青色，或有众生见如来黄色，如是一切。”（注：《大正藏》第31卷，第607页上一中。）

《成唯识论》的观点与《大乘庄严经论》完全相同，认为：“平等性智相应心品，谓此心品观一切法，自他有情悉皆平等，大慈悲等恒共相应，随诸有情所乐示现，受用身土影像差别。妙观察智不共所依，无住涅 pán@①之所建立，一味相续穷未来际。”（注：《大正藏》第31卷，第56页上。）

第三，转第六识得妙观察智。第六识是“意识”，是具有逻辑推理的知性认识能力。它转依为“妙观察智”，尤擅认识万法的自相与共相，在认识上没有任何障碍，且能应机说法，断惑解疑，教化众生，予人利乐。

《大乘庄严经论》称妙观察智为“观智”，其含义是：观智识所识，恒时无有碍，此智如大藏，总持三昧依。”（注：《大正藏》第31卷，第607页中。）无著的解释是：“观智于所识一切境界恒无障碍，譬如大藏，与一切陀罗尼门、一切三昧门而为依止。何以故？如是二门皆从此智生故。”（注：《大正藏》第31卷，第607页中。）所谓“陀罗尼门”，是一种非凡的意识能力，特质是记忆力卓绝，能忆持任何复杂的法要不忘。“三昧门”即禅定，是佛教常用的精神修炼术，能凝聚心神，直抵冥想之境。这两种能力皆为妙观察智所摄。此智的功用是：“恒在大众中，种种皆示现，能断诸疑网，雨大法雨故。”（注：《大正藏》第31卷，第607页中。）《成唯识论》的说法与此相同，指出：“妙观察智相应心品，谓此心品善观诸法自相共相，无碍而转，摄观无量总持之门，及所发生功德珍宝，于大众会能现无边作用差别，皆得自在，雨大法雨，断一切疑，令诸有情皆获利乐。”（注：《大正藏》第31卷，第56页上。）

第四，转前五识得成所作智。“成所作智”又叫“事智”，是以身口意三业为众生行善，利益有情之智，由言耳鼻舌身五识转来。《大乘庄严经论》说：“事智于诸界，种种化事起，无量不思议，为利群生故。”（注：《大正藏》第31卷，第607页中。）无著解释说：“彼作事智于一切世界中，作种种变化事，无量无边不可思议，如此等业，皆为利益一切众生故。”（注：《大正藏》第31卷，第607页中。）至于“所作”的具体内容，无著举出摄持、等心、开法、作事四种，“摄持者，谓闻法摄持故；等心者，谓于一切众生得自他平等故；开法者，谓演说正法故；作事者，谓起种种化业故。”（注：《大正藏》第31卷，

第607页中。)《成唯识论》的说法是：“谓此心品为欲乐诸有情故，普于十方示现种种变化三业，成本愿力所应作事。”(注：《大正藏》第31卷，第56页上。)意思与《摄大乘论》相同。

可以看出，转舍之八识与转得之四智，在内容上是相互呼应的，与八识一样，四智也有分工与侧重。成所作智是处理种种具体世俗事物的智慧，妙观察智是圆融地认识世界个性与共性的智慧，平等性智是超克自我意识优先性的智慧，大圆镜智则统摄三智，是圆满、绝对、永恒地把握万有的智慧。拥有四智，便能在任何时间地点、任何条件下，对任何对象都拥有的真理性把握，达到这种境界即已成佛。

《成唯识论》卷10总结说：四智摄尽了无漏佛地，是成佛之道，由无漏界摄。“清净法界可唯无漏摄，四智心品如何唯无漏？道谛摄故，谓无漏摄，谓佛功德及身土等，皆是无漏种性所生，有漏法种已永舍故，虽有示现作生死身，业烦恼等，似苦集谛，而实无漏，道谛所摄。”(注：《大正藏》第31卷，第57页上。)转得四智即是成佛，众生自应勉力追求。

“智虽非识，而依识转，识为主故说转识得。又有漏位智劣识强，无漏位中智强识劣，为勤有情依智舍识，故说转八识而得四智。”(注：《大正藏》第31卷，第56页中。)

转识成智之后，二障永尽，成就无上，唯识学称其为获得“法身”。法身是无量无边无畏等大功德法的体性与依止，有三种形态，“一由自性身，二由受用身，三由变化身。”

(注：《大正藏》第31卷，第149页上。)“自性身”是佛的真净法界，离相寂然，绝诸戏论，具无边际真常功德，是一切法的平等实性。它是受用身和变化身的所依，也可以直接叫作法身。“受用身”又叫食身，有二种，一是“自受用”，指诸佛无始以来，修集无量福慧资粮，生起无边真实功德，色身圆净，相续不断，自己永恒于中受用。二他受用，指诸佛示现微妙净功德身，为众生示现大神通，转正法轮，决众疑网，令众生受用大乘法乐。“变化身”指佛变现无量随类化身，居净秽土，为未登地见道的众生称彼机宜，现通说法，使他们各自获得利乐。

佛的三身囊括了佛的一切形态，唯识学认为，三身即是四智，两者表里不二。《大乘庄严经论》明确提出，“此前二智即是法身”，“此观智即是食身”，“此作事智即是化身”。(注：《大正藏》第31卷，第607页中。)《成唯识论》也指出三身为四智所摄，四智是三身的体性，但对具体的对应关系提出了多种意见，与《大乘庄严经论》有所区别。其中一种观点为：“转去阿赖耶识得自性身，圆镜智品转去藏识而证得故；中二智品摄受用身，说平等智于纯净土为诸菩萨现佛身故，说观察智大集会中，说法断疑，现自在故，说转诸转识得受用身故；后一智品摄变化身，说成事智于十方土，现无量种难思化故。”(注：《大正藏》第31卷，第58页上。)还有的意见认为四智殊胜，每一身均分别具有，比如自性身，它既是大圆镜智，也是平等性智、妙观察智，还是成所作智。受用身和变化身也是如此。总之，佛身以佛智为内涵，密不可分，转识成智即是成佛。

#### 四、转识成智理论的评价

以转识成智为核心的成佛理论是唯识学的重要组成部分，在思想史上具有独特的地位。转识成智的实质即思想的改造。它以众生的无漏种子为根据，主张通过主观世界的改造，舍染得净，不断提升生命的境界，直至解脱成佛，赢得绝对自由。这是一个无限的精神实践过程，是生命境界的不懈提升。这一思想方法，既包含一定的合理因素，也存在它的难点。在中国思想史上，转识成智理论对唐宋以后中国的道德实践论和人生修养论影响至巨，对中国现代唯物论哲学也有直接启发。

就积极方面而言，首先，转识成智理论强调人的宗教主体性，高扬人性的作用，这对定位人在世界与神面前的位置有积极意义。转依的本质是道德与人性的净化，是法熏习，逐步增益清净的无漏种子，断灭染污种子，以改变精神结构，提升精神境界，从而由精神境界的变化，变异对世界的看法，以达到自由自在的目的。突出人的力量，突出精神作用，这使唯识

学鲜明的理性色彩不仅体现在哲学理论层面，而且贯彻到道德修养与宗教实践领域。

第二，转识成智学说认识到人的意识活动的整体性，在升华人生境界、追求解脱的过程中强调认知、道德、心理诸因素的多层面统一，具有较大的合理性。转识成智，既是认识上的由片面到全面、由错误到正确，也是道德上的由恶转善，心理上的由染转净，是意识的整体转变。这一思想对于今天的科学认知、道德完善和心理医疗也不无启发。近代学术长于学科的细分，在解决人生问题时，科学注重认知的正误，伦理学强调道德的善恶，心理学专注心灵的健康或疾病，各自为战，互不搭界。然而，人生是一个整体，在实践中改造人的灵魂，提高人的生命境界，应当是知识、道德、心理诸因素的协调统一，这是人格完善的正路。唯识学在这方面为我们提供了珍贵的精神遗产，有待哲学、伦理学、宗教学、心理学诸学科协和努力，汲取其合理内核。

第三，转识成智理论的成佛步骤十分复杂，体现了人性自我改造的巨大难度。俗语言江山易改禀性难移，唯识学转变的就是人的虚妄本性，非下苦功不可。《成唯识论》把悟入唯识分为五位，仅在具体实现转识成智的第四位修习位就要“于十地中，勇猛修行十种胜行，断十种障，证十真如，于二转依便能证得。”（注：《大正藏》第31卷，第54页中。）这对于中国人而言，可能难以接受，但对于人性的改造，却未必不是一副良药。

第四，转识成智理论对中国思想史的影响十分深刻久远，宋以后在中国社会占主导地位的宋明理学修养论就带有明显的转识成智的影子，这集中体现在由张载首创，而为宋明理学普遍接受的“变化气质”学说中。张载年轻时曾经治佛，后归儒家。他没有明显的师承，思想比较自由开放，颇能博采众长，有所创新。在人性论上，他提出天地之性和气质之性的区分，认为天地之性禀太虚之气，是人和物的共同本性，是先天的，是善的来源；“气质之性”是每个人生成后，因禀受阴阳之气的不同而形成的特殊本性，是人性恶的来源。气质恶者，学即能移，张载于是提出改变“气质之性”，返回“天地之性”。显然，天地之性与气质之性的区分与定义，在方法上与阿赖耶识无漏种子与有漏种子的划分形异神似，而变化气质更与转识成智异曲同工，两者思想上的联系是明显的。

第五，转识成智理论对中国当代的唯物论哲学也有直接影响，这鲜明地体现在当代中国哲学史家冯契先生的理论创造中。冯契在他的哲学体系中，“借用‘转识成智’这一传统哲学术语来表示由知识到智慧的转化。”（注：《冯契文集》第1卷：《认识世界和认识自己》，华东师范大学出版社1996年6月第1版，第411页。）他认为，知识经验的领域就是能用名言、概念来区别的世界，不是宇宙的究竟、大全或整体，不是最高的境界。“智慧”则是有关宇宙人生根本原理的认识，是关于性与天道的理论。哲学要求把握科学认识所没有的独特问题，这就是如何在实践基础上转识成智，获得关于性与天道的认识。他指出：“人的认识活动是从无意识到有意识，从无知到知和由知识到智慧的辩证发展过程。人本属于自然界，无所谓天人、主客、能所的区别，从无知到知，就有了这些区别和对立；而由知识到智慧，就要求达到天人合一的境界，即‘天地与我并生，万物与我为一’的境界，这仿佛是向出发点的回归。”（注：《冯契文集》第1卷：《认识世界和认识自己》，华东师范大学出版社1996年6月第1版，第418-419页。）由知识向智慧的发展是认识的最高阶段，是对真理的整体把握。冯契先生在唯物论立场上对转识成智理论的创造性继承，是马克思主义哲学中国化的具体体现，表明中国传统哲学与马克思主义相融合潜力，同时，它也是中国哲学对马克思主义认识论、真理观的贡献和发展，显示了中国传统哲学、佛教哲学在当代的生命力。

转识成智的成佛理论也存在一些难点。首先，它主张种性说，认为有一部分人先天不具有无漏种子，因此注定不能成佛。这一思想与印度固有的种姓制度有关，对佛教的传播、特别是中国佛教唯识宗的发展可能有负面影响。中国人自古倡导人性善，宣扬人人皆可为圣

人，面对有人不能成佛这样的歧视性条款，自然很难接受。玄奘去印度取经前已经注意到这个问题，在印度也曾就这一问题向他的老师戒贤提出疑问，表明他在这个问题上立场的游移。种性理论在实际操作上也有很大困难，因为出世种子只有到了出世解脱的阶段，才能肯定，在此之前，如何断定谁有谁无出世种子？

其次，唯识学的解脱理论非常重视人的实践，但它所强调的实践方式主要是宗教实践，未能以更开阔的眼光予其它的实践形式以更多关注。实际上，生产劳动、科学试验等对于人性的改造同样重要，在改造客观世界的同时改造主观世界，为人的解放开辟了更加广阔的天地，这是今天的道德修养论和宗教解脱论应当明确的。

字库未存字注释：

@①原字般下加木

（原载世界宗教研究1998年4期 作者系哲学博士，中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员）

作者：魏德东 [2001-8-6 8:38:03]

本条消息被浏览了[4043]回



把本页介绍给你的朋友

◎上篇信息: [论佛教唯识学的对象理论](#)

◎下篇信息: [论南顿北渐](#)

[【关闭窗口】](#)

国学网站，版权专有；引用转载，注明出处；肆意盗用，即为侵权。

[web@guoxue.com](mailto:web@guoxue.com) 010-68900123