

唯识的结构

——《成唯识论》初读

陈克艰

[提要] 佛教的宗旨在于破我执、证我空，大乘瑜伽行派的义学，即唯识学，是以其富有结构性的理论概念系统来贯彻这一宗旨的。唯识的结构，主要应从心与心所的相应、俱有、依、缘这些方面作整体的把握。玄奘《成唯识论》对于唯识结构中“所缘”的讨论，最能体现唯识学以立为破、破在立中的基本精神。第八阿赖耶识是唯识结构的核心，阿赖耶识见分则是核心中的核心，第七末那识以藏识见分为所缘，与末那相应恒转的萨迦耶见顽固地将此所缘执为“自内我”，这就是我执的最深根源。看懂魔术背后的机制，等于破了这个魔术；同理，唯识学通过彻底说明我执之所从来，达到破斥我执的目的。

[关键词] 唯识 《成唯识论》 阿赖耶识 我执

一 空宗和相宗成就同一个理境

印度佛学经历过长期而复杂的演变过程，产生过多样而丰富的义理系统，一般性、简单化的说法，将其概括为原始佛学、小乘佛学、大乘佛学几类。“原始”一词表时间，原始佛学即早期的佛学；但“小乘”、“大乘”，却并非表示佛学的先后阶段。吕澂先生指出：“小乘一名，是大乘成立并盛行后对部派佛学的贬称。”然而经久色褪，“现在用‘小乘’一词，已并不含有贬义，仅表明这样一个事实：在大乘学说流行以后，部派佛学还在继续发展，不过蒙受大乘影响，学说有所改变，而进入了一个新的发展阶段——小乘阶段。这个阶段延续的时间相当长，可说与大乘佛学相终始。”^①玄奘西游归国后，著《大唐西域记》，记叙在印度的经历见闻，其时大乘盛行已久，奘师仍到处见到习学小乘法教的伽蓝部众。

佛教的宗旨是救人出离生死苦海，获得解脱。这里又有一般性的说法：小乘是自了，大乘是普渡；一叶扁舟，只能载得自家，万吨巨轮，方为众生慈航。致于对世界、人生的认识，大小乘的义理差别被总结为：小乘讲我无法有，大乘讲我法二空。这当然又是极度的简单化了。稍稍加详，大乘佛学可以划分为初、中、后三期。初期龙树的中观学派，议论恣肆，扫荡一切，素有“空宗”之称；中期无著、世亲的瑜伽行学派，如理观相，建立万有，结穴于“唯识”，故标“有宗”之目。为便于区别，小乘说一切有部又叫“小有”，大乘唯识之有又叫“大有”。

但是，欧阳渐先生不满意“空宗”、“有宗”的对立分法，尽管龙树后人与无著门徒争论激烈，终大乘之历史而不稍歇，欧阳却以会通、而非对立的观点来看待两造。他强调说：“龙树不异于无著”，“龙树阐宛然中寂然，故五蕴皆空；无著阐寂然中宛然，而三科善巧。”^②大乘的根本经典是《般若》，般若的精神，首先由龙树及中观学派从“性空”的方面加以阐发，而唯识学则在此基础上从“缘起”

^{①①} 《印度佛学源流略讲》，见《吕澂佛学论著选集》卷4，齐鲁书社，1991年7月版，第2107页。

^② 《大智度论初品品目》，见《藏要》卷3，上海书店1991年6月版，第144页。

的方面从事建设。欧阳先生通论之曰：“一切法空宗为般若，一切法无我宗为唯识。智慧与识属法相事，空及无我属法性事。空是其体，无我是用，唯识诠用义是一大要旨。”^①“般若”，可直译作“智慧”，但玄奘说：“般若郑重，智慧轻浅”^②，根据其“五不翻”的原则，《般若经》决不能翻译成《智慧经》。无我本来就是空义，但空与无我又有“体用”之别，^③可以说，无我是顺着空的一种具体解说，或曰，无我是空的“顺说”；同理，智慧是般若的“顺说”。依此言路，则唯识、缘起应该是性空的“逆说”。中观派的重点在性空上，故又称“性宗”；瑜伽派的重点在依缘起而观相上，故又称“相宗”。至少在语词上，性与相是相成的关系，不若空与有是相反的关系。复此，欧阳又于相宗中细分法相学和唯识学：

《集论》、《五蕴论》等，以三科（蕴、处、界）统摄一切法，是法相学；《摄大乘论》、《百法明门论》等以五位（心、心所、色、不相应行、无为）统摄一切法，是唯识学。总之，无论顺说、逆说，性宗、相宗，法相学、唯识学，都是在打开和成就着同一个理境。

事实上，疏释《三十唯识论》的十大论师中，玄奘最为心契的护法，就已经取的是经由无著来理解龙树的途辙，他这方面的代表作有《广百论释》，特别是其中的《教诫弟子品》。该品运用有无、真假、空不空、能不能、俗言胜义、言诠亲证等等范畴，反复多方地进行问答辩难；表面看起来，像是在玩玄虚的辩证法，实际上是通过反复论难，将范畴所可能具有的多层次、多维度的意义揭示出来了。例如关于二谛，一般认为瑜伽行派主张俗谛无而真谛有，中观派主张俗谛有而真谛无，简直针锋相对，但护法就此作了会通之说：“应作是言：真非有无，心言绝故。为破有执，假说为无；为破无执，假说为有。有无二法，皆世俗言，胜义理中，有无俱遣。圣智所证，非有非无，而有而无。”^④会通不是无原则的调和，上面引的这段话，隐然而确定地体现着一种论证的方向性，这就是，有之于无，真之于假，两对范畴中，“真-假”这一对更基本些。法之有无，可随情境、随言路而施設；是真是假，则不得含糊，理论上可以分清真假，实践中可以遣假达真。信受佛教的人，修行证果，觉幻悟真，是有进度有阶位的；含识众生与在位菩萨，迷幻觉真，是判然有别的。正是主要在这一实践的意义上，有时显得吊诡的佛家言说，将自己与八面玲珑、无可把捉的掏浆糊式的“辩证法”区别开来了。

护法的会通立场，对玄奘影响至深，这不难从玄奘在印度留学期间的唯一翻译就是这本《广百论释》看出来。此论奘师返国后于高宗永徽初年又翻译一次，实系润饰旧稿而成，译竟而情不自禁说颂二偈，缀于文末。其言曰：

三藏法师于鹫岭北得闻此论，随听随翻，自庆成功而说偈曰：

圣天护法依智慧，为挫群邪制斯论；
四句百非皆殄灭，其犹劫火燎纤毫。

故我殉命访真宗，欣遇随闻随译论。
愿此速与诸含识，俱升无上佛菩提。

^① 《成唯识论研究次第》，内学院刻本，第1页，左。

^② 《翻译名义集》卷1，新修大正藏经，卷54，第1057页。

^③ 牟宗三先生曾精辟地简别儒家的体用义和佛家的体用义，指出，佛家的体用，乃是“虚说”的体用。氏著《心体与性体》（上）附有《佛家体用义之衡定》一篇长文。

^④ 玄奘法师译撰全集，第28函，《大乘广百论释论》卷10，第13页，左。

玄奘在那烂陀寺五年，拜护法的弟子戒贤为师，博极经论之余，除翻译《广百论释》，还曾作过一部长达三千颂的《会宗论》。此论缘起，是为了驳斥当时大德师子光偏执《中论》、《百论》，攻击瑜伽行派的议论。《会宗论》遵循护法会通中观和瑜伽的基本理路，依之为“真宗”，将“《中》、《百》论旨唯破偏计所执，不言依他起性及圆成实性，师子光不能善悟”的道理，大大发挥了一番，“《论》成，呈戒贤及大众，无不称善，并共宣行”。^①可惜的是奘师此论未曾传译，早已佚失。

这里碰到了思想史研习中经常会出现的所谓“逻辑”与“历史”的关系问题。黑格尔的名论是“逻辑与历史的一致”，这是要“历史”向“逻辑”看齐的一致。而有趣的却是两者不一致的情况。如上所述，历史上中观和瑜伽行两派是始终对立的，争论激烈；但逻辑上这两种始于相反的学说，却能够经由会通而终于相成。这种情况在唯识学的集大成者世亲身上，有更典型、更集中的表现。

世亲先是在小乘萨婆多部（说一切有部）出家，精通该部的主要论典——卷帙浩繁、有十万颂之巨的《毗婆沙论》。他“后为众人讲毗婆沙义，一日讲，即造一偈，摄一日所说义”，“如此次第造六百余偈摄毗婆沙义”，“即是《俱舍论偈》也”。《俱舍论偈》传到毗婆沙的产地罽宾国，毗婆沙论师们“见闻大欢喜，谓我正法已广弘宣”。但他们感到“偈语玄深不能尽解”，遂要求世亲“为作长行解此偈义”，世亲的解偈长行就是堪称小乘第一论典的《阿毗达磨俱舍论》。罽宾国的毗婆沙师们高兴得太早了，他们万万没有想到，世亲在《俱舍论》长行中，竟是处处以从萨婆多部派生别出的经量部义，来破斥毗婆沙义；“论成后寄与罽宾诸师，彼见其所执义坏，各生忧苦。”^②

世亲后来听从其兄无著的劝导回向大乘，“就兄遍学大乘义”，“如兄所解，悉得通达”，因而对“毁谤大乘”的“先誓”深自咎责。世亲忏悔心诚，对无著说：“我昔由舌故生毁谤，今当割舌以谢此罪。”无著劝告他：你就是割一千条舌头，亦难灭罪，“汝舌能巧以毁谤大乘，汝若欲灭此罪，当善以解说大乘。”世亲从此发愤为大乘作解人，著述无算，至有“千部论主”之誉：“华严、涅槃、法华、般若、维摩、胜鬘等，诸大乘经论悉是法师所造。又造唯识论，释摄大乘、三宝性、甘露门等诸大乘论。凡是法师所造，文义精妙，有见闻者，靡不信求。故天竺及余边土学大小乘人，悉以法师所造为学本。异部及外道论师闻法师名，莫不畏伏。”^③在冲着世亲而去的“边土学人”中，就有大唐玄奘这样的高僧。

《俱舍论》非常关键。从历史情况来看，它是世亲为了撮要小乘有部的宗义而作的，而自从世亲皈依大乘，它自然也就属于其忏悔自责的“先誓”了。但是，从逻辑义理来看，《俱舍论》却又是“舍有部义取经部义”，对小乘有部作了一次有力的批判。而且，“有部结小有之终，经部开大有之始”，在欧阳渐的眼里，《俱舍论》实在是义理上由此及彼、承前启后的枢要。说得具体一点，欧阳曾为《俱舍》“表其大略”，“得有所谓趋义者十，比事者三”，十义之中，“三者种子义，四者依义，此二义是阿赖耶识接近义。”^④“种子”和“依”在唯识结构中也

^① 《大慈恩寺三藏法师传》，中华书局 1983 年 3 月版，第 97、98 页。

^② 《婆薮槃豆法师传》，新修大正藏经，卷 50，第 190 页。

^③ 同上，第 190、191 页。

^④ 《阿毗达磨俱舍论序》，见张曼涛主编，现代佛教学术丛刊，《俱舍论研究》（上），第 15、16 页。

都是重要节目，阿赖耶识则是唯识核心，世亲在回小向大以前已与之“接近”；所以如理而言，小乘《俱舍》之作，对于大乘唯识学，实在不是什么过愆，而是莫大的贡献。

上述这种历史情况与逻辑义理不相一致而又缠绕在一起的现象，成为思想史学术处理上的一大困难。以往佛学方面有所谓“内学”、“外学”的区分；既然“外道”一词在佛门弟子的口中是骂人语，则兹学分内外，自然也就寓褒贬之意了。吴大猷先生谈到那些将易经与现代物理学乱相比附的“研究”，称之为“外学的泡沫”时，“外学”一词亦取贬义。徐梵澄先生有《韦陀教神坛与大乘菩萨道概观》一文，在韦陀（吠陀）教的诸神与号称无神论的佛教诸菩萨之间，寻找历史的联系。例如，《黎俱吠陀》中的“智慧女神”，在佛教中成了“辩才天女”；又如，佛教中的佛有“法身”、“报身”、“化身”之三身说，追溯起来，实在是以吠陀时代在天为日、在空为闪电、在地为世间所生之火的“三位一体”的火神，为其胚型的。文末徐先生以微带讥讽的语气说：“凡此所说皆为‘外学’，即于此‘外学’亦是些外行话，那么，诸希指教。”^①既是自谦，亦表示了对学分内外的不满。当然，“内学”并不尽是皋比自封，内学院出身的吕澂先生，就最注意将佛学的内在义理与历史传衍两方面结合起来进行研究。其证《起信》、《楞严》之伪，主要论据，在于二书的思想与印度佛学有系统性的严重不合，此可说是“内学”的对证；其论唯识有古学、今学之别，则颇借助于新发现的梵本与传下来的译本、唐玄奘的新译与陈真谛的旧译之间的比较，此可说是“外学”的对勘。

人间世风水轮流转，内外的褒贬，近来似乎有倒转的趋势。例如，科学史方面就颇严“外史”、“内史”之别，而且“内史”已被权威地论定为“传统的方法”，此处“传统”是“过时”的同义语。又如，有人为“哲学史”与“思想史”划界，谓哲学史只需注意学说的逻辑方面和内在联系，而思想史则必须探求思想与政治、经济、社会诸外缘的互动，尤其应该将重点从“精英思想”即思想家的思想，转移到“一般思想”即老百姓的思想上去，简言之，哲学史属内学，思想史属外学。果不其然，现在的书市上，“思想史”热火朝天，“哲学史”无人问津。这一内外尊卑的易位，是全球化时代的必然，外向接轨之不遑，又何有与内向之学呢？

唯识学的典籍文献，通常有“六经十一论”的说法；即使取其“最小集合”：“六经”中唯取一经——号称“经中之论”的《解深密经》，十一论也仍然是缺一不可的。十一论中，一为“本”，余十为“支”。一本者，《瑜伽师地论》（省称《大论》）；十支者，《百法明门论》、《五蕴论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《阿毗达磨集论》、《辩中边论》、《二十唯识论》、《三十唯识论》、《大乘庄严经论》、《分别瑜伽论》。十一论中除了《分别瑜伽论》和《庄严经论》外，都有奘译。以思想史的观点研究唯识学概念和学说变迁的情况，至少需要熟悉这些经论，不学如下走，根本无能为力。笔者的“研究”唯识，只是想在“内学”的理解方面有点着落。幸亏十一论之外，还有奘师的《成唯识论》在。《成唯识论》（省称《识论》）系奘师“揉译”护法等十大论师对世亲《唯识三十颂》的疏释而成，实际上可以看作奘师本人的著作，也是唯识学的一部综合性、集大成的著作。欧阳先生盛赞《识论》，称其为唯识学的“昌极”之作。欧阳将《识论》与

^① 《中国佛学论文集》，陕西人民出版社，1984年6月版，第363页。

诸论对比，说明读《识论》是进入唯识学的最佳途径：“研唯识学但凭《大论》，迹其自违，益增迷闷；但凭《集论》，误彼随顺，或堕小知；但凭《摄论》，聊得端倪，乌能深刻。今乃有此《成唯识论》，百炼千锤，成为利器，固法门最好之作品，亦学者神魂之依归。”^①《识论》固然是“内学”的最好教材，而即使从思想史的观点看，也多有启发，如其中许多处各种“有义”的辩论，就往往能为探寻概念和学说的变迁提供线索。

然而，谈何容易。笔者多年来，有时也翻翻《识论》，基本上是读不懂，总是翻几页就觉头昏眼花，终卷之不能，遑论通解乎？两年前，好友林国良兄以新著《成唯识论直解》见赠。国良兄好学深思，勤勉谨愿，长期专研唯识学，他的这本《直解》，有信达的语译，有翔实的注释，有提要撮义的评析，给予有心的读者极大方便。《直解》为我扫清了障碍，假之可以从头读下去了，读之未过半，我觉得上了一个台阶，竟能够自己一路走了。如果没有国良兄赠我以《直解》，我是不可能去“研究”唯识的，所以，这篇“论文”其实是拜国良兄为师而缴的一份作业。下文凡引《识论》语，均据《直解》本。

二 外境非有如识 内识非无如境

《成唯识论》开篇即揭明了“为生正解”的宗旨：“今造此论，为于二空有迷谬者生正解故，生解为断二重障故。由我法执，二障俱生；若证二空，彼障随断。断障为得二胜果故：由断续生烦恼障，证真解脱；由断碍解所知障，得大菩提。”^②由于我法二执，人们陷入了烦恼和所知二障；而如果能对我法二空之理有正解和实证，则人们就能断掉二障，获得大智慧和真解脱。与别的宗教相比，佛教似乎特别注重讲理，注重理的正解在教的信受中的作用；可以说，佛教是教理并重、信解双行的宗教，当然，信解之后，还须以修行来实证。

解二空之理的方法，《识论》与《中论》是完全不同的。《中论》可说纯是破斥，纯是遮拨，从一开头的“八不”（不生不灭，不常不断，不一不异，不来不出）到最后品的“观邪见”，仿佛有一把铁扫帚，左右两边、一以贯之、疾如迅风地扫将过去。读《中论》，于其摧陷廓清之功，感到畅快淋漓之余，隐隐然总觉得有所不足，有待充实，因此，果然，而有《识论》。《中论》扫清了基地，《识论》来从事建设。《识论》也有破，但《识论》的破法却是“立破”，以立为破，破在立中。空理本义即是破，不仅“空有”，即破掉有，还要“空空”，即破掉“恶取空”。空空之空，是为真空，^③其现为“妙有”，所以从整体上说，从基本精神上说，《识论》乃是致力于建立一个“胜义有”的世界，从这个世界看出去，被住在“三界火宅”里的众生计执为实有的自我与万法，便都失去了“自性”，也即都是空的了。这就好比近代以还的物理学，用质量时间并长度、电荷磁矩同位旋、波粒

^① 《藏要》卷4，第544页。

^② 《成唯识论直解》，林国良撰，复旦大学出版社，2000年4月版，第3页。

^③ 亚里士多德的《物理学》将“真空”理解为“同物体分离的虚空”，并用相当多的篇幅证明“虚空是不存在的”。亚氏认为虚空只是几何学抽象研究的对象，所以他坚定地主张：物理绝不能用数学（几何学）来研究。这一点，是解释亚氏物理学之所以“一败涂地”（T·库恩语）的关键所在。然而，对古希腊人的真空观念与佛家真空义作一些比较，应该是很有趣的。

二像测不准、四种基本作用力等等抽象概念重新建设了一整个世界，^①从这个世界看出去，常识里的许多知识便毫无意义了，特别是那种固执认定外部质碍性的粗糙的唯物主义，更是没有了立足之地；仍然有许多常识继续成立，但在物理学妙有世界的参照下，它们只是“世俗义谛”了。

《识论》本颂三十偈，每偈四句，每句五言，三十偈总共不过六百言；每偈后有长篇大论的疏释，牵涉很广，布局严整；因为是“揉译”，玄奘在讨论某个概念或问题时，常常采用诘问辩难的方式，又常常排出多种“有义”，每种“有义”其实是十大论师中某一家的说法，后面的“有义”常对前面的“有义”提出批评，最后一种“有义”则是玄奘所认可的护法的说法。三十颂的前二十四偈讲“唯识相”，第二十五偈讲“唯识性”，后五偈讲“唯识位”。“唯识位”说的是修行次第，好比理论物理学的实验证实部分，是实验物理学；“唯识性”是对前面广说细绎的唯识世界再作一次总结，再提一次纲领；而这部广大精深的佛家“物理学”的“基础理论”部分，是在“唯识相”。《识论》的文本结构大体如此。

三十颂的第一颂是这样说的：“由假说我法，有种种相转；彼依识所变，此能变唯三。”^②“我”（自我）与“法”（万法）的存在，是由于假说，那无穷无尽的现象似乎与“我”、“法”相应，而其实都是由识所变现，这能变现现象的识只有三类。三能变者：初能变是第八识，即阿赖耶识；第二能变是第七识，即末那识；第三能变是眼、耳、鼻、舌、身五识，再加第六识，即意识。第八识是根本识，余七识则称为“转识”。《识论》就是采取“三能变”变现万法这一总路线来论述唯识相的。

首先应辨明的是，“变现”不是“生出”。就生出而言，能生和所生都是实有；就变现而言，能变现是实有，所变现不是实有，或说得更确切些，所变现没有“自性”。（《中论》有言：“自性即是自体。”^③）譬如在魔术师的手中，美妙少女被一截为二，空布袋里飞出唐老鸭，诸如此类就是变现，不是生出。喝彩鼓掌的观众心知肚明：少女身首异处这回事是没有的，唐老鸭无中生有这回事也是假的。但是，变化所现之像，却又实有其事，少女被一截为二的现象是不假的；就其所要表征的“自性”来说，它是幻象，就其本身为一种现象来说，又千真万确。又如做梦，也是变现。梦中之事并非实有，但作为一种心理事实，以及梦境所现之像，又决定是真实。变现自有它的道具和机制，变现之像虽没有自性，变现的道具和机制则有其自性。

佛书中就常用梦境、幻象之类的譬喻，来描述芸芸众生的生存状态和认知状态。唯识学所宗《解深密经》里，解甚深密意菩萨回答如理请问菩萨时，以“善幻师”为例，将众生分为两类：一类是愚夫，“愚痴顽钝恶慧种类无所知晓”，他们对“善幻师积集草叶木瓦砾等现作种种幻化事业”都认为实有，“见已闻已作如是

^① 数学和物理学的抽象理论当然是人类的理智构造，但是大科学家往往对它们有很深的“存在的感受”，当代大数学家邱成桐说：“科学，尤其是基础科学，像物理学，是自然的一部分，而表述物理学的基本语言是纯粹数学。‘数学’为试图理解自然而构造对象（包括算子代数、四元数等），当这些对象的理论很丰富时，我们认为它本身是自然的一部分。”（见《当代数学精英——菲尔兹奖得主及其建树与见解》，李心灿等编，上海科技教育出版社，2002年8月版，第164页）

^② 《直解》，第6页。

^③ 《藏要》卷2，第914页。

念：此所见者，实有象身，实有马身、车身、步身、末尼、真珠、琉璃、螺贝、璧玉、珊瑚，种种财谷库藏等身，如其所见，如其所闻，坚固执著，随起言说。”另一类非愚夫，“非愚非钝善慧种类有所知晓，于草叶木瓦砾等上诸幻化事，见已闻已作如是念：此所见者，无实象身，无实马身、车身、步身、末尼、真珠、琉璃、螺贝、璧玉、珊瑚，种种财谷库藏等身；然有幻状迷惑眼事，于中发起大象身想，或大象身差别之想，乃至发起种种财谷库藏之想，或彼种类差别之想。不如所见，不如所闻，为欲表知如是义故，亦于此中随起言说。”^①

要知道魔术师的“幻化事业”是假非真并不难，而要让人体会到醒着也是在做梦，眼见手触的坚固之物也是幻象，那就难了。但此类譬喻作为佛教说理的辅助手段，自有其重要功能，至少对“正解”，能起一种定向和模型的作用。科学家讲现代物理学，也常用譬喻。例如，广义相对论说我们的空间是一个有限而无界的弯曲空间，就可以用三维空间中的二维球面来比方。设想生活在一个巨大球面上的二维动物，球面对于它是内蕴空间，也即是它全部的天和地；不若我们人类本身具有三维结构，自能将球面看作嵌在三维空间中的二维空间。该动物不知道、不能想象第三维，犹如一般人不知道、不能想象第四维，因为三维空间对于人类是内蕴空间。二维动物在球面上爬来爬去，永远摸不到边界，便以为它们的空间是无限的，而球面其实是无界却有限的，这就可以比方到我们的空间，也是既无界又有限的。问“有限的空间之外是什么”，问得不到位！既然无界，当然没有“之外”，硬要针对“有限”诘问“之外”，那就涉及了更高的维度，岂是常识和想象所能及？二维动物中如果也有爱因斯坦，提出它们的相对论，那它们也就能懂空间无界却有限的道理了。相对论宇宙学的高维空间是人类天才的理智构造，其真理性是由实验间接实证的。如此比方，可以使不懂相对论艰深内容的人，对相对论的空间观有一个大致不差的了解；同样，魔术、梦境之类的譬喻也可以使人对佛教理境有一个大致不差的了解。

但是不够。真正通晓相对论宇宙学，与只从恰当类比大致了解其内容，毕竟有重要区别；同样，如理正解唯识之学，与仅以譬喻仿佛佛家理境，也有本质区别。上引《解深密经》一段话中，“坚固执著”魔术师“幻化事业”，以为“如其所见，如其所闻”的“愚夫”，固然会“随起言说”，而能知幻化非实，“不如所见，不如所闻”的“非愚夫”，为了“表知如是义故”，也得“于此中随起言说”。此种言说，光是断定所见非实、所闻非实是不够的，只有揭穿了魔术师手法的机制，才算是真正地“表知”了“如是义”。世间万象都是幻象，只是并没有一个主体的魔术师，但幻起的机制同样应有言说。万法的真如性是“离言法性”，归根要靠修行实证，但也必须对万法唯识的机制有系统的说明，才能“于一切法离言法性如实了知”。文字可以通般若，般若亦须文字通，《识论》就是一部以繁多的名相和曲折的理路，系统说明“假说我法”、“种种相转”怎样依三能变识而变化示现，从而通向“离言法性”的文字般若。

三 举例略说五位百法

^① 《藏要》卷2，第128页。

在唯识的世界里，基本的东西世亲总结为一百样，分为五类，即所谓“五位百法”。第一位心法，就是上述作为“能变识”的八识，其余四位分别是心所法、色法、不相应行法和无为法；而说到底，后四位并没有能变之外、脱离心识的实存。世亲的论著中有《百法明门论》一卷，玄奘的传人窥基曾为作解，称之为“论主急于为人，而欲学者知要也”^①；此“要”乃是提纲挈领之要，尚非精微枢奥之要，其实是一张概念清单，本文甚短，不妨照录：

第一心法，略有八种。一眼识，二耳识，三鼻识，四舌识，五身识，六意识，七末那识，八阿赖耶识。

第二心所有法，略有五十一种，分为六位。一遍行有五，二别境有五，三善有十一，四烦恼有六，五随烦恼有二十，六不定有四。

一、遍行五者：一作意，二触，三受，四想，五思。

二、别境五者：一欲，二胜解，三念，四三摩地（可译作“定”），五慧。

三、善十一者：一信，二精进，三惭，四愧，五无贪，六无嗔，七无痴，八轻安，九不放逸，十行舍，十一不害。

四、烦恼六者：一贪，二嗔，三慢，四无明，五疑，六不正见。

五、随烦恼二十者：一念，二恨，三恼，四覆，五诳，六谄，七骄，八害，九嫉，十慳，十一无惭，十二无悔，十三不信，十四懈怠，十五放逸，十六昏沉，十七掉举，十八失念，十九不正知，二十散乱。

六、不定四者：一睡眠，二恶作，三寻，四伺。

第三色法，略有十一种。一眼，二耳，三鼻，四舌，五身，六色，七声，八香，九味，十触，十一法处所摄色。

第四心不相应行法，略有二十四种。一得，二命根，三众同分，四异生性，五无想定，六灭尽定，七无想报，八名身，九句身，十文身，十一生，十二住，十三老，十四无常，十五流转，十六定异，十七相应，十八势速，十九次第，二十时，二十一方，二十二数，二十三和合性，二十四不和合性。

第五无为法者，略有六种。一虚空无为，二择灭无为，三非择灭无为，四不动灭无为，五受想灭无为，六真如无为。

以上“百法”，对初读者来说，有些可以望文想义，有些则不知所云，为免枝蔓，这里不能一一说明，只能就其类别和某些要点略作解释或例示。

心所有法，省称心所，又作心数，约略相当于、但大大宽广于心理状态、心理机能云云。状态、机能之类，通常是用形容词或动词表示的，与用名词表示的“物体”有别；但在佛学里，状态、性质、物体等等，统统叫做“法”（Dharma）；

“法”者轨持义，只要有点确定性、可以辨识分别的对象，统统属于“法”。“万法唯识”的意思是：“外境随情而施設故，非有如识；内识必依因缘生故，非无如境。”外境不象内识那样是有，故外境无；内识不象外境那样是无，故内识有。

“境依内识而假立故，唯世俗有；识是假境所依事故，亦胜义有。”^②外境也可说

^① 《百法明门论解》，金陵刻经处，页一左。

^② 《直解》，第12页。

它是有，但那是“世俗有”；外境必须依托内识才能变现，所以内识是“胜义有”。在内识非无、且胜义有的范围内，将心所有法，当作“东西”、当作“物体”来理解，较之理解为性质、状态、机能，更符合唯识原义。而在外境非有、唯世俗有的范围内，一切法都无自体，都只是假象，换言之，根本不存在“有体之物”，不存在“物体”。

内识胜义有，而“有”的方式，“有”的程度，又各各不同，《识论》对此分疏精详。如烦恼心所（又称恶心所）中，贪、嗔、痴（即无明）三者作用最为强盛，“起恶胜故”^①，最难伏断，所以立为三不善根。然则与三不善根相对的善心所无贪、无嗔、无痴，是否可以立为三善根，以表明它们也有深度的存在呢？于此有不同的看法，“有义：无痴即慧为性。”^②这种看法以为无痴的本性即是别境心所的“慧”，“为显善品有胜功能，如烦恼见，故复别说”，^③只因为慧表现在善的方面、对善的增长有强大作用，就跟恶见（即不正见）对烦恼的增长有强大作用一样，所以另立一目善心所“无痴”；这等于说，无痴虽善，却不是根，非但不是根，连自己独立的存在都没有。但是另一“有义”则认为：“无痴非即是慧，别有自性，正对无明，如无贪、嗔，善根摄故。”^④无痴是无明的对立面，与无贪、无嗔一起，成为三善根。这种看法采用“圣言量”为证明方法。《瑜珈师地论》中有一句话：“大悲，无嗔、痴摄，非根摄。”^⑤句中的“根”字明确指慧根；佛的悲愿，属于无嗔、无痴，但不属于慧根；如果无痴以慧为性，岂非佛之大悲，应该属于慧根了吗？这就与《大论》所说相矛盾了。“又若无痴，无别自性，如不害等，应非实物，便违论说十一善中，三世俗有，余皆是实。”^⑥《大论》中明明说，十一善心所中，除了不害、不放逸、行舍三者，它们是世俗有，^⑦其余都是实有；如果无痴以慧为性，别无自性，那么它应该和不害等一样，不是实有，这就又与圣言矛盾了。所以此“有义”的结论是：“由此无痴，必应别有。”^⑧《识论》中各种“有义”的辩难，每每细腻如斯，注意及此，兴味无穷。

色法，约略相当于通常所说的物质。通常人们对物质的认识多着重于质碍性，所以上物理课时要将看不见摸不着的“电磁场”、“引力场”之类也理解为“物质”就有点困难；但唯识学里相当于质碍性的，只是十一色法中的一法——

“触”。作为色法的眼、耳、鼻、舌、身，并非作为心法的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识的重复；眼等五识是各自根、境、识三分的总和，而眼等五色只是其中的一分，即眼等五根，可相当于、但又并不等于眼睛、耳朵等肉体器官，眼耳等肉体器官另有一个名称叫“扶根尘”，佛教轻视肉体，等如尘土而已；根则主要就其精微的变现机制为言。根是能缘，境是所缘，故境有客观对象的意思，眼等五根之所缘即色、声、香、味、触五境。五根、五境，皆属色法。范围最广的是第十一色

^① 《直解》，第 391 页。

^② 《直解》，第 390 页。

^③ 同上。

^④ 同上。

^⑤ 同上。

^⑥ 《直解》，第 391 页。

^⑦ 此处的“世俗有”，与大分类中与“胜义有”对立的“世俗有”应有区别；是内识胜义有的范围内、“有”的方式稍欠定实的意思。说到翻译的难处，陈寅恪曾谓：“此方名少”。猜想梵文原本中，此类细微的区别较易表示。

^⑧ 《直解》，第 391 页。

法——“法处所摄色”，即“法处”所包括的一切“物质”。这里“法处”是指意识所缘之境。眼对色，耳对声，鼻对香，舌对味，身对触，如是，则意“对”法。眼等五识所缘之境的成立，必有赖于意识的参与，然而剋就纯粹的意识而言，其所缘之境并不在外，故色法又分“有对”和“无对”两类，前十法属“有对色”，“法处所摄色”则属“无对色”。^①然而意根何在？意根却并不如眼等五根属于色法，并没有其“扶根尘”；照现在的认识强为之说，意根之扶根尘应该是脑，但唯识学里并无脑这个东西。意识其实是以末那识为其“根”，意根即末那识。末那识是重要性仅次于赖耶识的心法，当然不属色法。这是唯识结构的一个要目，下文当详。

就常识的理解来说，唯识论最大的难点在于要把“色”归结为“识”，致于认识到唯物论最大的困难在于要把“识”归结为“色”，则需要比常识深一层的提问。小乘佛学的“我无法有”，“我无”这一层意思极关佛教宗旨，在小乘也是积极主张的；但“法有”这一层意思，小乘似乎是无可奈何，不得不承认；铜墙铁壁挡在眼前，没有一直往前冲，头破血流也不顾的勇气，说它是无，实在说不出口。小乘说“法有”，归根结底是说“极微”（犹今之原子、基本粒子）有，“极微”是“能成”，色法（主要是有对色）是“所成”，所成即使无自性，能成却怎么说也应该有。《识论》于是作一大片文章，专门来评破“能成极微”。此片文字首先从极微有没有质碍、有没有方分、极微是不是处于“共和合位”诸方面，揭露许有极微将会造成的理论上的矛盾和过失，由此证成极微“定非实有”。然后精辟地指出：“然识变时，随量大小，顿现一相，非别变作众多极微合成一物。”^②识的“能成”和“所成”，并不需要通过“极微”，以为中介，“极微”是个多余的概念，唯识的结构中没有“极微”的地位。

但是，为什么佛的教言中也有“极微”一语呢？回答是“为执粗色有实体者，佛说极微，令其除析，非谓诸色实有极微。”^③佛说极微，也是方便假言，目的在于破除执“粗色”实有的谬见，本质上极微与形形色色的粗色一样，都非实有。最妙的是最后一段话：“诸瑜珈师，以假想慧，于粗色相，渐次除析，至不可析，假说极微。虽此极微，犹有方分，而不可析，若更析之，便似空现，不名为色，故说极微，是色边际。”^④将“瑜珈师”三字改为“科学家”，这段话简直就是微观物理学一幅维妙维肖的写照。物理学家分析物质至于原子，并研究出原子的结构像太阳系，原子核居中，是太阳，核外电子绕核旋转，是行星，此是“犹有方分”的“极微”；进而，量子力学取消了轨道概念，电子在核外是以能级分布，不是沿轨

^① 不妨将“有对”、“无对”之分，与英国经验主义哲学家洛克区别“第一性的质”和“第二性的质”，作个比较。洛克会将色、声、香、味归于“第二性的质”，因为它们乃是主客观相互作用的产物，颜色是光波的主观反映，声音是空气波动的主观反映，等等，没有主观感觉的参与，就不会有颜色、声音等；而形状、大小、坚固性则是“第一性的质”，没有人和动物的世界里，不会有颜色、声音、香臭和滋味，但仍然会有方圆、长短、坚硬和柔软。若用佛语“格”洛克之义，则色、声、香、味固是“有对”，但“触”因为是“第一性的质”，就只能属于“无对色”了。可见洛克很不彻底。洛克后来的经验主义者贝克莱、马赫诸人，根本不承认“第一性”、“第二性”之别，在他们看来，“存在即是被感知”，一切都是“感觉要素的复合”，所以给他们贴的标签是“主观唯心论”，那么，唯识的标签可以同黑格尔一样，是“客观唯心论”了。如果说，唯识学所唯之心即阿赖耶识，则黑格尔所唯之心又在哪儿呢？依鄙见，真不如用佛语说，贝克莱等人是“有执的唯心论”，唯识学是“无执的唯心论”，比较恰当。

^② 《直解》，第 69 页。

^③ 同上。

^④ 同上。

道绕行，则此时已无“方分”可言；表征微观客体性状的诸“量子数”，其意义只能在数学结构中确定，晚近物理学家更将核子“析”为“夸克”，夸克的性质无以名之，假言色、味，而有“色夸克”、“味夸克”之称。至此，再要用常识的物质观来“格义”微观客体已绝不可能。《识论》说极微是“色边际”，细味之，不能不叹为神来之笔。陈真谛译《俱舍论》，极微译作“邻虚”，同样妙不可言。色处不虚，虚处无色，两间何有，假言极微，望色曰边际，望虚曰邻居；文字之精确雅驯，至此极矣。粗糙的说法往往引用科学，作为唯物论的论据，事实却是，科学至今的路向早已表明，科学不能、且无意于将精神归结为物质，科学不能、且无意于代替精神现象学，倒是科学对物质结构穷原竟委的探究，使得物质越来越不象物质了。借用标榜“中立一元论”的罗素的说法：“物质正在丧失其物质性，精神正在丧失其精神性。”小乘说“我空”，是空却个体人的精神性；大乘又说“法空”，更空却极微之类的物质性。但佛学并不主张另一种本体论（罗素则以所谓“原子事实”为本体），或者说佛学的本体论就是一句话：无本体。

唯识学区分“胜义有”和“世俗有”，很多时候也说“实有”和“假有”。唯识说理的要义在于免除“增减二执”：不知其假，而执假为实，是为“增执”；知其假，而承认假有，可免“减执”，“恶取空”就是一种“减执”。实有与假有、胜义有与世俗有，也并不总是非此即彼的划分，就像家用电器上的键钮，有些是ON/OFF双状态，有些是区分较细的格档，有些则是连续性的数字标度。这层意思在“心不相应行法”的建立上表现得十分明显。相望于瓶、衣等决定是假非有的外境粗色，“得”、“非得”、“命根”、“众同分”等等对说明唯识义理有不可或缺的作用，应说为有，但相望于心、心所法，以及按唯识理解的色法，则得、非得等又不如它们实有，应说为假有。“心不相应行法”这个名称，已经表明，这些“法”与其他林林总总的内识不同，内识总是在心、心所、色法的相应关系中生起的，而得、命根、众同分等则不是；之所以称为“行法”，是因为佛教早有“五蕴”之说，而这些“法”都可为五蕴中的“行蕴”所摄。“行”者造作义，“心不相应行法”就是在心、心所、色法之“分位上假立”，造作而成的。造作可，执著造作，以为实有，则不可。

例如关于“得”，人们如成语所说“患得患失”，就是将“得”与“非得”执实了。小乘也执“得”与“非得”为实，小乘有义还引经说：“补特伽罗成就善恶，圣者成就十无学法”，“异生不成就圣法，诸阿罗汉不成就烦恼”^①，以为这些经文可以证明“得”有实体。《识论》破斥其“为证不成”，经过一套严密的说辞后总结说：“依有情可成诸法分位，假立三种成就：一种子成就，二自在成就，三现行成就。翻此，假立不成就名。”^②成就（得）、不成就（非得）都是假立，功名利禄，身外之物，生不带来，死不带去，说什么得不得？但是仍然对“得”与“非得”之类作一个安顿，将它们列为“心不相应行法”，纳入内识范围，假有为内识所变现的意思就突出了。又如关于“众同分”（即众生的共性），小乘也是引经说为证。《识论》指出其“为证不成”后，设言：“若同智言，因斯起故，知实有者”^③，如果因为众生都有智力和语言而说众生有共性，那又怎么样呢？回答极

^① 《直解》，第77页。

^② 《直解》，第78页。

^③ 《直解》，第80页。

其巧妙：“若于同分起同智言，同分复应有别同分。彼既不尔，此云何然？”^①如果智力和语言相同还不够，必须另有共性为其基础，岂不是这个共性也须有别的共性为其基础吗？这样就陷入了无穷递推，止于胡底？可见“同分”也就是某些事物的某些方面相同而已，“依有情身心相似分位差别，假立同分”^②，并非另外实有一个同分之体。小乘与大乘关于不相应行法的看法分歧，颇同于西方哲学史上唯实论与唯名论之争。

世亲造《俱舍论》，已开列十四个不相应行法，造《百法明门论》，又增加至廿四个，《识论》行文中是为批评小乘执不相应行法实有的观点而分别论说该位诸法的，对增加的诸法则未作具体论述，只一言以蔽之：“执别有余不相应行，准前理趣，皆应遮止。”^③而我们倒不妨尝试用唯识观点对省略的部分作些思考。例如其中的“时”、“方”二法。“时”是时间，“方”表空间。常识的观点没有办法不把时间和空间看作实在和实有，即使没有任何事情发生，没有任何东西在里面，空间和时间也存在着；但是唯识论却将其看作“行法”，即造作之法，所以是假有。这与康德的时空观倒能够相通。康德视空间与时间为“直观的形式”，“属于我们心灵的主观的‘造性’”。^④康德承认“作为我们一切经验的条件”，时空具有“经验实在性”，但是否认时空具有“绝对实在性”，“时间无非是我们内部直观的形式。如果我们从内部直观除去我们感性的特殊条件，时间这个概念也就消逝了；它并不依附于对象，而只依附于能直观对象的主体。”^⑤梁启超读康德，将时空直观、知性范畴喻为有色眼镜，述康德意为“一切之物皆随眼镜之色以为转移”^⑥，可谓既形象生动，又准确到位。唯识曰“行法”，康德曰“造性”，连用词都相同。所不同者，康德的“造性”有明确的主体，唯识则并此主体也作为“假说之我”而消解空却了。

《婆薮槃豆法师传》里，无著请弥勒菩萨为众说法，“弥勒即如其愿，于夜时下阎浮提，放大光明集有缘众，于说法堂颂十七地经，随所颂出随解其义”，白天弥勒回到他住的兜率多天，“无著法师更为余人解释弥勒所说”，这样“经四月夜解十七地经方竟”^⑦。兜率多天与阎浮提相距遥远，弥勒菩萨夜出早归，如同普通人上夜班，在普通人看来，弥勒是具有特异功能，他像飞机、火箭克服实在的空间距离一样，能每天两次克服天地之遥，只不过他的功能更大，几乎能够瞬息千里。这种见解，视空间距离为实有，须有异常的功能去克服它，但在唯识论看来，空间距离本非实有，只要不造作生起，它便无由假立，自然对治它也无须什么功能。佛书中极多能令众生舌舐不下的神奇事迹，但其讲法却往往像讲吃饭睡觉一样平常，毫无特异功能的意思。质言之，“功能”一词，在唯识学里并不表示主体的能力，只是“种子”而已。杂染法也有种子，只有伏断了杂染种子，人才能回归正常，佛菩萨只是正常人而已，何有于特异功能？金克木先生对印度古代文学作过一个极其

^① 同上。

^② 《直解》，第 81 页。

^③ 《直解》，第 94 页。

^④ 韦卓民译《纯粹理性批判》，华中师范大学出版社，1991 年 12 月版，第 62 页。

^⑤ 《纯粹理性批判》，第 75 页。

^⑥ 转引自贺麟《五十年来的中国哲学》，辽宁教育出版社，1989 年版，第 88、89 页。

^⑦ 《婆薮槃豆法师传》，新修大正藏经，卷 50，第 188 页。

精辟的概括，叫做“概念的人物化”。佛经里的“神话”，如果我们从其背后的义理去解释，把“神话”只是看作义理的形象化，神奇也就化解了。

四 说明我执的来源以破我执

唯识的基本结构是见相二分，能所二取。世界上的我法种种，都是变现、分别的结果，而所谓“变现”，所谓“分别”，就是变现出“见分”和“相分”，分别出“能缘”和“所缘”。《识论》上说：“然有漏识，自体生时，皆似所缘、能缘相现；彼相应法，应知亦尔。似所缘相，说名相分；似能缘相，说名见分。”^①不妨说，见分、能缘，表示主观的方面，相分、所缘，表示客观的方面。但通常的主客二分，只把“心”放在主观一边，而在唯识，则主客两边都是心分。梁漱溟先生体会得好：“一般所说的心但是半边的，唯识家所说的心是整个的。一般所说的心但是那作用，唯识家所说的心是个东西。”^②梁先生体会到的这个意思，《识论》上是这样说的：“变谓识体转似二分，相见俱依自证起故。依斯二分，施設我法；彼二离此，无所依故。”^③又说：“达无离识所缘境者，则说相分是所缘，见分名行相，相见所依自体名事，即自证分。”^④缘作动词时，有缘托、缘虑、认取的意思；相分是所缘，有对象的意思；见分是能缘，有主动作用的意思，这个主动作用，又叫做行相。任何心识的变现、生起，都是见分缘取相分的结果，必须当作不可分割的整体来看待，因此相分和见分必须有它们的共同“所依”，就是自证分。自证分作为“相见所依自体”，当然“是个东西”，当然不是单边的作用。《识论》又名自证分为“事”，在唯识家看来，心外无事；悠悠万事，无非心事，心中有事，“转似二分”，见分取相，完成心事。相、见二分是难陀的说法，相、见、自证三分是陈那的说法。二分说尚易致误解，三分说则已经将心识坐实为“整个”的“东西”了。后来护法又提出四分说，于相、见、自证之外，更立一个“证自证分”。四分说“微细难讲”（梁漱溟语），此处从略。事实上，《识论》对二分、三分、四分各说虽都有开列，但贯穿于具体论述中的，基本上是二分，因为只要不把相分推出去，执为离识外在的实有，作为唯识结构的纲领，见相二分是足够了。

唯识结构的基础和大本营是第八识。第八识有多种“相”，不同的相，受有不同的名称。常说的“阿赖耶”，为其“自相”，阿赖耶是藏义，故第八识又称“藏识”，表明一切种种的事件、现象、心识，都从这里酝酿和生发。第八识还有“因相”和“果相”，“因相”叫做“一切种识”，“果相”叫做“异熟识”。“异熟识”专就生死轮回而立名，“种识”则专就一切法、一切事都由其自身的种子生起，而种子无论本有抑或新熏都由此识摄藏而立名。三相分别，其体则一，并且三相的作用也总是互相贯通，彼此合作的。例如异熟识，有情众生在他的一期生命中，现行种种善恶之业，都会种因在此广大识田上，感生着异熟果，“已作不失，未作不得”，如何不失不得呢？就是因为此识能藏一切种。“由诸业习气，二

^① 《直解》，第 149 页。

^② 《唯识述义》，见《梁漱溟全集》卷一，山东人民出版社，1989 年版，第 288 页。

^③ 《直解》，第 9 页。

^④ 《直解》，第 151 页。

取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。”^①此所谓“习气”，就是种子。习气又分业习气和二取习气，业习气就是有情所造现行种种善恶业形成的新种，直接感生着异熟果；二取习气则是无始以来藏识中本俱、总要表现出见分与相分、能缘与所缘的种子，对感生异熟果只起辅助作用。“二取种受果无穷，业习气受果有尽”^②，二取习气是无穷无尽的，在生死相续的异熟果系列中始终存在，业习气只对一期的异熟果起作用，“前异熟既尽”，一期生命受用尽了，新的异熟果也就异地而熟了，“复生余异熟”。这样的循环轮回只是有漏的第八识的行相，佛菩萨伏断了所有的杂染种子，第八识成了“净种识”，也就不再有异熟一相，出离了生死相续的轮回过程。种子当然不仅限于感生异熟果者，“此中何法名为种子？谓本识中亲生自果功能差别。”^③一切有为法都有种子，望种而言，一切有为法都是果。佛家说四缘：因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘；其中，因缘就是种子，种子就是因缘。假法如魔术、梦境等没有种子，但假法作为心识的相分，此心识之生起，有其种子。玄奘所宗护法、戒贤一系，坚决认为阐提种姓不能成佛，就是因为其本识中不存在有为无漏的本俱佛种。

业报、轮回甚至涅槃，其实都不是佛教的特创，而是佛教之前古印度的普遍思想。例如数论派就主张有“神我”，神我不死，以思为体，灵妙难言。肉体生命结束以后，神我借尸还魂，就是轮回；如能修行到远离一切，神我独尊，就是涅槃。其他还有自我、他我、即蕴我、离蕴我等等各说，总之是有我。佛陀初转法轮，针对这些种种异说，说三法印，第一印即是“诸法无我”。佛陀教理，在无我的大原则下，对轮回、业报的观念作了根本性的改造，至唯识学而形成一个无远弗届、靡细不入的理论体系。唯识学在异熟识上说生死相续、业报轮回，无我的宗旨就贯彻于其中了。“我谓主宰”，这世界没有主宰，世界上的一切东西也没有主宰，最要紧的是：即使阿赖耶识，也不能解释为“我”，解释为“主宰”。《显扬圣教论》说：“阿赖耶识者，谓先世所作增长业烦恼为缘，无始时来戏论熏习为因，所生一切种子异熟识为体。此识能执受了别色根、根依处及戏论熏习，于一切时一类生灭不可了知。”^④有情的生死，它压根就不知道。《识论》论阿赖耶识：“此识行相，极不明了”，“此识任运，无所希望”，“此识懵昧，无所印持”，“此识味劣，不能明记”，“此识任运，刹那别缘”，“此识微昧，不能简择”，^⑤那里有什么“我”义、“主宰”义在其中呢？金克木先生说得好：“有此存储业报种子之巨库，乃可释业报，解轮回，而无需一‘神我’；无我、无常、刹那生灭之教可仍持不失矣。”^⑥但是常途对佛教轮回思想的理解，却又大大地歪曲了，恰恰回到了佛教最要批判的有我论；今生受苦受难，来世荣华富贵，仿佛真的另有一个不死之“我”在那里出生入死。种子、果报这些名词，可能是从水果植物那里借用来的，但是意义结构实有根本的区别。长成这个苹果的来自那个苹果，两个苹果之间有因缘关系，至少在基因上，子苹果保留着父苹果的特征。但在前后异熟果之间却

^① 《直解》，第 564 页。

^② 《直解》，第 565 页。

^③ 《直解》，第 121 页。

^④ 《藏要》卷 10，130 页。

^⑤ 《直解》，第 175、176 页。

^⑥ 《说“有分识”》，见《梵佛探》，河北教育出版社，1996 年 5 月版，第 435 页。

不是因缘关系，异熟果的因缘（确切地说：种子）是种在异熟识里，而不是包裹在前异熟果里，前后异熟果里，并没有一个起主宰作用的不变不死之我。

笔者读到过一本《佛教哲学》，里面说：“最为尖锐的问题是：原始佛教整个思想体系所包含的理论矛盾和理论危机：无我与轮回如何统一呢？人们的认识活动需要统一，由谁来主持呢？人们的记忆又由谁来保存呢？人们的行为和获得果报，又由什么来负责和承受呢？部派佛教犊子部一系就主张有我，‘我’就是‘命’，就是生命的主体。”^①诚然，佛教的初期，在无我的大原则下还残留着一些有我论的痕迹，但这说不上是什么“理论矛盾”，更说不上“理论危机”。就像科学上初出现的新范式，必然会面临许许多多的问题，新范式正是在解决问题的过程中，将问题转化为对自己的支持，从而得以丰富和发展，并得以最终确立。事实上，佛教发展至唯识学，无我与轮回的统一早已不成问题。关键在于，像“谁来主持”、“谁来保存”、“谁来承受”，这样子问题的提法，本身即是以有我论为前提，所以并不是对佛教自身问题的揭示，而勿宁说是站在有我论的立场对无我论的质疑，是在限定和逼迫着得出一个有我论的答案，可以说根本没有进入佛教的“思想体系”。就像现代宇宙学说时间有开端，用常识不能理解，于是执着地追问：“开端之前又是什么呢？”这样提问题没有意思。

佛教允许假说“我”，无我唯识的意思，若用假说之我与实有之识的关系来表达：是“识”上“皱起”（牟宗三语）了“我”，而不是“我”拥有“识”。佛说五蕴和合即是我，唯识又言五蕴皆不离识，所以是我以识成，而不是识依止我。世亲造《大乘成业论》对这层意思辨证得非常明白，也非常周到：“又于识等我有何能，而执我为识等依止？若言识等因我故生，我体恒时既无差别，如何识等渐次而生，非于一时一切顿起？若谓更待余因助力方能生者，离余因缘如何知有我能生用？若言识等依我而转，诸法才生，无间即灭，既无住义，容何有转？故不应执我体实有，与六识身，为所依止。”^②（复印页十七）语言中似乎深植着有我思想的根底，一不小心，就说成了“我的识”、“你的识”，甚至“我的赖耶”，“你的赖耶”，于是我又成了主体，而六识甚至赖耶，反倒成了“我所”，就是唯识学的书中，也会有“有情各有赖耶”之类的话头，这些都是方便说法，在义理既明的言路中，倒也不必忌讳。

唯识的结构，还要从心与心所的相应、生起、依、缘这些方面作整体的把握。第八识因其“极不明了”、“懵昧”、“味劣”等等性质，只能与遍行心所相应，与其他心所俱不相应。第七末那识是产生我执的根源所在，与之相应的心所，除了五种遍行心所外，最重要的是四种根本烦恼，即我痴、我见、我慢、我爱。上文列举的五十一心所中，根本烦恼有六种，其中不正见又可细分为五种，即身见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见，故也可说根本烦恼有十种。与末那识相应的四烦恼中，我痴属痴，我慢属慢，我爱属贪，我见属身见；身见中另有一种“我所见”，连同边见、邪见、见取见、戒禁取见，都是从我见中派生出来的，都不与末那相应，这说明末那识所俱的我见是最深的，是一种根深蒂固的自我意识，什么都见不到，就“见”到“我”。因为有“我爱”，所以没有“嗔”，最深处的爱，是不会有嗔的；因为我见坚定不移，没有丝毫犹疑，所以末那与“疑”也不相应。关于与

^① 方立天《佛教哲学》，中国人民大学出版社，1986年7月版，第77页。

^② 玄奘法师译撰全集，第29函，《大乘成业论》，第17页。

末那识相应的其他心所，有多种“有义”，论辩复杂，此处从略。致于眼、耳、鼻、舌、身、意前六识，则总共六位心所，都能与它们相应。

唯识学用相应心所的“生起”来说明心理状态。常途说心态如何如何，眼见财色而意有贪欲，唯识学却偏不说“心理处于贪爱状态”，而说“贪心所生起了”。常途的说法，都把心所的生起归到意识的性质，见猎心喜，见钱眼开，是思想意识造成的，贪欲是思想意识的毛病，要改变这种状态，就须改变人的思想意识，也就是要对某种顽固的本性进行改造，此所以有“江山好改，本性难移”之叹也。而唯识学论“心理状态”，只是那众多的心所在那里起起落落，有的生起，有的灭没，有的生起了旋即灭没，有的灭没了复又生起；有的生起后似乎长在，却不定什么时候就会灭没；有的灭没后久久睽隔，又焉知没有可能忽然生起。唯识学论修行，是要将所有根本烦恼和随烦恼的心所之种子尽皆伏断，使它们永远不再生起。而不是要对什么本性进行改造，因为本来就没有什么本性。以改造本性来理解修行，不免又落入不正见之一的“戒禁取见”，是“戒禁取见”在生起了。

心与心所互相的“依”和“缘”，呈现出唯识结构的整体性。

“依”有三种。一是“因缘依”。心、心所、一切有为法都依“自种子”而生起，这自种子就是它们的因缘依。另一是“等无间缘依”。心识生起后，往往会持续存在，彻底的性空之义决不许将任何东西的持续存在理解为自身等同的延续，而只能是“前念灭已，后念旋起”，只能是同类心识的相继生起，在前的心识等流无间地为在后的心识开路，前心识便成为后心识的等无间缘依，又叫做“开导依”。

“有义”颇多的是“俱有依”（又叫“增上缘依”），而《识论》认为正确的有义是：眼等五识的俱有依，“定有四种，谓五色根、六七八识”；“第六意识，俱有所依，唯有二种，谓七八识”；“第七末那，俱有所依，但有一种，谓第八识”；“阿赖耶识，俱有所依，亦但一种，谓第七识”。^①因缘依说的是因果性，等无间缘依说的是历时性，俱有依的讨论则为唯识的整体结构画出了一幅同时性的轮廓，其中第七、第八二识是互为所依。

《识论》对于唯识结构中“所缘”的讨论，最能体现唯识学以立为破、破在立中的基本精神：通过彻底说明“我执”之所从来，达到破斥我执的目的；犹如通过揭示魔术的机制，达到“拆穿西洋镜”的目的。《识论》区分我执为“分别我执”与“俱生我执”两种。比较而言，分别我执浅一些，是“见所断”。俱生我执则必须通过持之以恒的修习，才能破除，所以说是“修所断”；与末那识相应的“我见”即是俱生我执。然则“我见”究竟“见”的是什么呢？肯定不是见到了

“我”，因为“我”是没有的。“我见”是将第七识的“所缘”执实了，才形成根深蒂固的自我意识，所以问题是：第七识的所缘是什么？

这个问题上也有多种“有义”。有说末那识的所缘是第八识的见分与相分，“如次执为我及我所”；有说末那识的所缘是第八识与它的种子，“如次执为我及我所”。这些都是不透彻的见解。在“我”与“我所”的对待中执我，仍然不是最深刻的我执。玄奘赞成的“有义”问道：末那识“俱萨迦耶见，任运一类恒相续生，何容别执有我、我所？”^②萨迦耶见即身见，与末那识相应的身见，是永远以相同的形态连续生起的，不可能“别执”两样东西，既执我，又执我所；所以正确

^① 《直解》，第 275 页。

^② 《直解》，第 288 页。

的见解只能是“此意但缘藏识见分”，“此唯执彼为自内我”；^①藏识是能变识的核心，藏识见分是核心中的核心，末那识以藏识见分为所缘，与末那相应恒转的我见顽固地将此所缘执为“自内我”，这就是我执的最深根源。人们可以想得通，我的一切，一切的一切，都不是我，都不在我的范围内，但人们怎么也想不通：“怎么会连我都不是我呢？”《识论》挖出了这个“想不通”的根子。

笛卡儿说：“我思故我在”；“我思”是一种“我所”。唯识学则说：“我见（萨迦耶见）故我在”，“我见”也是一种“我所”。笛卡儿用“我所”坐实“我在”，唯识学则以“我所”说明“我执”的来源，归根是要证明“我不在”。分歧的关节点在于：笛卡儿的“我所”（我思）属于意识的层面，《识论》的“我所”（我见）属于比意识更深而为意识之所依的末那识的层面。好的医生治病，不是只对症状做治表的处方，而是揭露病根，对根施治。《识论》中如理建立的唯识结构，好比好医生所熟悉的解剖图，俱生我执的病根已准确定位，病理已清楚阐明，在这个意义上可以说，我执在道理上已被破除。又好比看懂了魔幻术背后的机制，也就等于破了这个魔幻术。但是，俱生我执不是见所能断，即使将《识论》读得烂熟，倒背如流，义理词句，分毫不差，我执也可能依然故我。关于末那识，世亲颂言“思量为性相”，末那识以思量为自性，复以思量为行相，故末那识又名“思量识”。^②“未转依位，恒审思量所执我相，已转依位，亦审思量无我相故。”^③众生有病，是“未转依位”；阿罗汉病瘥，是“已转依位”。唯识的教理行果，最终落实在“转依”上。

^① 《直解》，第 289 页。

^② 葛兆光先生著《中国思想史》，屡屡声言以写历史上的“一般思想”（而非“精英思想”）为主，这并不妨碍他在第二卷中也写到了唯识学。短短两三页的篇幅，错误百出，不知所云，有的简直是胡说。例如第 123 页的一句话：“因为种子有‘能变’，所以由于熏染，众生不能保持阿赖耶识的自我本原状态，于是经由末那识转入意识界，即‘思量识’，于是由各种感觉色声香味触，经眼耳鼻舌身五识构成了心中的种种幻象，对一切众相有了‘了别境识’。”在用最少的字句制造最多的错误和混乱方面，这句话大概可以创记录了。种子与能变的关系，明明是种子为“初能变”即第八识所摄藏，是种子在能变里面，怎么成了“种子有‘能变’”呢？阿赖耶识本身的性质虽然是“无覆无记”，但所摄藏的种子却是染净都有，其“本原状态”是“与杂染互为缘”，众生恰恰最能“保持”（其实是难以改变）这种状态；只有修行到家的人才能断掉染种，改变阿赖耶识的状态，使“一切种识”成为“净种识”。“眼耳鼻舌身五识”（还有意识），统称为“了别境识”，说“经眼耳鼻舌身五识……有了‘了别境识’”，这算什么句式？“内识非无如境，亦胜义有”，所以像“心中的种种幻象”这种词组，在意识流或后现代小说中可以尽管用，用来述唯识义，未免太不严肃。我敢说，葛先生对唯识学的经论，一页都没有读懂，否则怎么会把“意识界”说成“即思量识”呢？错得实在太离谱，太荒唐了。葛先生自己也引过《识论》开篇的偈颂：“此能变唯三，谓异熟思量，及了别境识”，明明白白交代清楚了能变识的名称：初能变第八识名“异熟”，次能变第七识名“思量”，第三能变前六识名“了别境识”。《识论》论完第八识，在卷四的中间开始论第七识，出句便是：“次初异熟能变识后，应辩思量能变识相。”葛先生的这个错误无法用“硬伤”、“疏忽”来解释，怎么解释，下走也想不明白，因为这等于是：一再告诉你，鄙姓陈，草字克艰，你还要说鄙人的名字是余秋雨。致于什么“经由末那识转入意识界”这样的话，我又敢说世界上没有一个人能懂，包括葛先生自己也不懂；葛先生令人佩服的本事是，把自己也不懂的话写下来印成书。葛书虽然严格遵守引文注出处的规矩，但是像这样子凭胡思乱想而望文生义、靠瞎七搭八以拼凑词句的后派作风，下走看来，实在太不符合学术规范。

^③ 《直解》，第 292 页。