

言诠与意趣

——佛教义学研究

周贵华/著



中国社会科学出版社

言詮与意趣

——佛教义学研究

周贵华/著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

言诠与意趣:佛教义学研究/周贵华著. —北京: 中国社会科学出版社, 2012. 4

ISBN 978-7-5161-0781-2

I. ①言… II. ①周… III. ①佛教—研究 IV. ①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 079348 号

言诠与意趣 周贵华 著

出 版 人 赵剑英

选题策划 黄燕生

责任编辑 储诚喜

责任校对 王俊超

封面设计 大鹏设计

技术编辑 戴 宽

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84024579 (编辑) 64058741 (宣传) 64070619 (网站)

010-64030272 (批发) 64046282 (团购) 84029450 (零售)

网 址 <http://www.csspw.cn> (中文域名: 中国社科网)

经 销 新华书店

印 刷 北京君升印刷有限公司 装 订 廊坊市广阳区广增装订厂

版 次 2012 年 4 月第 1 版 印 次 2012 年 4 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 16.25

字 数 273 千字

定 价 48.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

自序

一

笔者从事专业哲学研究已达九年，在此过程中一直在进行佛教义学研究方面的探索。佛教义学研究有别于一般的佛教学术研究，是随顺佛教意趣的研究。这比同情性理解更要进一步，包括对佛教义理的组织与推阐，所谓“照着说”、“接着说”，乃至翻揭新说，所谓“变着说”。所以，有道的追求在里面。这相当于将佛教研究从学术研究，通过文化研究，推向道学研究。在此意义上，历史与逻辑将不再构成最根本的诠释构架，而需道意的因缘显现赋予意义。因此，一切都承载这样的意义，而非纯粹或者琐碎的客观知识。当然，佛教义学的研究趣向必定是以求真即探求宇宙人生的实相为先、为本的，而力图远离无根与无益的戏论。

在 20 世纪，欧阳竟无先生提出佛学研究是“结论后的研究”，这属于佛教义学研究角度的立场。这里暗含有一个前提，即佛教作为佛学，是真理之学，其言说皆正确无疑。所以，对其的研究只限于理解、说明，不能批判、反驳，或者证伪。但问题是，把佛教视为一个真理系统，是否正确，或者，在什么意义上为正确？至少按照大乘佛教思想意趣，需要审思。如果“结论”意味客观的知识，即把佛教看成一个客观的知识系统，显然与大乘佛教旨趣并不相符；但如果是在将佛教视为获得真理的方便而能间接开显真理的意义上而言的，则没有问题。不过，欧阳先生更多是在前者的意义上使用“结论”一语的，所以其立场并非不可置疑。

而 20 世纪另一位重要佛教思想家，也是一位重要佛教学术家的释印顺，主张“以佛法研究佛法”，亦属于佛教义学研究的立场。其中第二个“佛法”谓所

研究的内容，指佛教所摄的一切；而第一个“佛法”谓用于研究的方法，称指佛教的最根本、最普遍的法则，即空性与缘起性，或者作为其体现的三法印，即诸行无常、诸法无我与涅槃寂静。但必须指出，对何为佛教最根本法则大小乘及其各宗派未必有一致的看法，即使在名义上一致，在意义上也大为有别，比如对空与缘起，大小乘及其宗派的解释就不同，对三法印亦不例外。所以以佛教某一具体道理为佛教义学研究的原则不能说完全不可取，但至少非常冒险。

佛教义学研究定然具有一些原则，其最基本原则应是对佛陀作为彻底解脱者与圆满觉悟者的承许，具体体现就是以佛陀的大小乘一切教说，即佛陀的全体圣教量为依止。在这个意义上，义学研究的出发点是佛陀的全体圣教量。圣教量有其意趣以及所摄的道理境界，所以义学研究也可以依于后二者展开，但基本出发点应是全体圣教量。这样，佛教义学研究可称“依于全体圣教量的研究”。全体圣教量作为佛陀的全体教说，又称完整佛教，所以佛教义学研究又称“依于完整佛教的研究”。在其中，作为佛陀种种意趣统一体的完整佛教是研究的出发点、准则与方法。在此基础上，才有逻辑与历史方法的运用。简而言之，凡贯彻了佛陀意趣的研究，就属于佛教义学研究。

二

本书是笔者在佛教义学研究方面的一个探索。从具体内容看，本书内容主要来源于笔者近几年发表的一些义学研究的文章，内容相关互补，恰可整理改写成两编。一是唯识明义论编，二是佛教思想明论编。

上编唯识明义论共有六章。前两章是分析唯识学的结构。首先是对笔者提出的有为依唯识学与无为依唯识学概念进行了系统的阐明与澄清，从多个角度具体比较了二者的区别与联系，这其中涉及唯识学与印度如来藏思想以及中国化佛教的关系，进而分析二者在印度与中国佛教思想史上的不同命运，然后对唯识学中法相分学与唯识分学的二分从核心概念角度予以阐释，同时采用新的认识视角，即内学与外学的比较角度，对中国 20 世纪的三位主要佛学家欧阳竟无、释太虚、释印顺的相关观点进行了评析。

第三章根据梵文原典、藏文与汉文译典的比较，对唯识学的核心概念“唯识”与“唯了别”予以文献学、语言学、义理学基础上的比较与分析。在笔者

以前的著述《唯心与了别》中，主要说明了二者的差别，在这一章中则主要说明二者的相通之处。

第四、五、六章是对唯识学的基本理路的辨明与阐释。首先是依据早期唯识经典，阐述了唯识学对诸法实相即真理境界的论说，其次以梵藏汉文本的对比为基础，论说唯识学关于智慧即无分别智的理论，最后是系统探讨唯识学关于转依的理论。转依作为唯识思想最终的归趣，反映了唯识思想作为宗教学说的本质。这是在笔者所著的《唯识通论》中相关内容的基础上对唯识转依思想的系统阐明，并由此讨论了唯识学思想的复杂性。

下编佛教思想明论是对佛教思想的几个方面的论显，共分四章。前三章涉及佛教的最基本教理。第一章是佛教的佛陀观，主要从解脱道角度对佛陀从不同角度予以显示；第二章是佛教的信仰观，系统阐明了佛教信仰的性质及其内容、原理；第三章是愿行观，从普贤愿行统摄佛教的一切愿行角度，揭示佛教的菩提愿行的性质、意义、内容与作用。这三观构成了三个层次，是佛教教理展开的基础。

第四章是依据佛教从传统形态转变为现代形态的背景，对佛教的现代形态即人间佛教类型的反思，对其中最具理论性的形态即印顺的人间佛教思想予以评析。

三

本书的出版得到了一些朋友的支持与帮助。尤其感谢纪华传博士、刘昌明先生为本书的出版资助牵线搭桥，田文红、王立新同志提供资助。也感谢选题策划黄燕生先生与责任编辑储诚喜博士付出的辛勤劳动。

目 录

上篇 唯识明义论

第一章 有为依唯识学与无为依唯识学	(3)
第一节 唯识学二分的安立:历史性与逻辑性	(4)
一 从佛教思想史的角度看	(5)
二 从理论的内在逻辑看	(8)
第二节 唯识学二分的特质:一致性与差别性	(13)
第三节 唯识学二分在佛教意识形态上的关系:疏离与紧张	(19)
第二章 法相分学与唯识分学	(23)
第一节 法相分学与唯识分学	
——从汉译《集论》与《摄论》之“识”谈起	(23)
一 法相与唯识之区分	(23)
二 法相分学:识作为了别/识别	(24)
三 唯识分学:识作为了别/显现	(25)
四 有相唯识与无相唯识之别:识别与显现	(28)
第二节 关于法相与唯识的“分合之辩”	(31)
一 欧阳竟无:法相与唯识“二事也”	(31)
二 释太虚:“法相必宗唯识”	(34)
三 释印顺:“唯识必是法相的,法相不必宗唯识”	(37)
四 小结	(41)

第三章 “唯识”与“唯了别”	(45)
第一节 “唯识”与“唯了别”:用语差别与意义相通问题	(45)
一 “唯识”与“唯了别”用语之差别问题	(45)
二 “唯识”与“唯了别”意义之相通问题	(48)
第二节 “唯识”与“唯了别”:意趣问题	(51)
第四章 唯识学之有无思想	(61)
第一节 言说与有无	
——以早期唯识关于言说与有无的论说为中心	(61)
一 言说与有无	(62)
二 离言自性	(66)
第二节 对《解深密经》有无说之诠释	
——以圆测的《解深密经疏》为中心	(73)
一 对《解深密经》有无说疏释之特点	(74)
二 关于胜义谛离言自性	(77)
三 关于三自性	(83)
四 关于三无自性性	(90)
第五章 唯识学无分别智之亲证思想	(99)
第一节 无分别智	(99)
第二节 无分别智之所缘以及生起	(102)
第三节 无分别智与真如之冥契	(105)
第六章 唯识学之转依思想	(111)
第一节 转依及其结构	(111)
一 转依之名、义	(111)
二 关于转依之名、义的争论	(113)
三 转依的四分结构	(115)
四 转依的五分结构	(116)
五 转依说类型	(117)

第二节 凡佛、迷悟与妄真之转依说	(119)
一 凡佛之转依说	(119)
二 迷悟之转依说	(121)
三 妄真之转依说	(123)
第三节 染净之转依说	(125)
一 法性如来藏转依说	(126)
二 心性如来藏转依说	(127)
三 心性转依说	(128)
四 界转依说	(130)
五 “阿识”转依说	(132)
六 依他起性转依说	(138)
七 第八识转依说	(141)
第四节 从转依思想看唯识思想与如来藏思想的关系	(142)
一 有为转依说	(143)
二 无力转依说	(143)
三 有力无为转依说	(145)

下篇 佛教思想明论

第七章 佛陀	(149)
第一节 解脱道中作为大解脱者的佛陀	(149)
一 解脱道中作力大解脱者的佛陀	(149)
二 解脱道中佛陀的大解脱与烦恼的示现	(152)
三 解脱道中佛的大解脱与苦的示现	(154)
第二节 解脱道中作为大觉悟者的释迦牟尼佛	(156)
一 解脱智	(156)
二 佛智与阿罗汉智之别	(157)
三 解脱道中作为大觉悟者之佛智	(160)
四 小结	(163)

第三节 解脱道中佛陀对三界的超越	(164)
一 佛陀觉悟的超三界性	(165)
二 佛陀解脱的超三界性	(166)
三 佛陀体性的超越性	(167)
四 佛陀神通力对三界众生能力的超越	(170)
五 佛陀大悲对众生悲的超越性	(172)
六 佛陀对三界的超越与不离	(173)
第四节 解脱道末流的“人间佛陀观”及其对佛陀的“矮化”	(174)
一 解脱道末流的人本意义上之“人间佛陀观”	(175)
二 解脱道末流的“人间佛陀观”对佛陀的“矮化”	(175)
结论 菩提道中的佛陀	(178)
一 菩提道与佛陀	(178)
二 佛果及其境界	(179)
三 示现与本师	(181)
 第八章 佛教之信仰	(182)
第一节 佛教信仰的界定	(182)
一 信仰相	(182)
二 皈依:归敬与依止	(185)
三 信:忍可与乐欲	(186)
四 小结	(188)
第二节 佛教信仰的意义	(189)
第三节 佛教信仰的内容	(193)
一 作为佛教信仰建立基点的佛信仰	(194)
二 作为佛教信仰之根本的法信仰	(196)
三 作为佛教信仰现实表征的僧信仰	(198)
四 小结	(200)
第四节 佛教信仰的原理	(201)
一 佛教信仰的层次	(201)
二 佛教信仰的发生	(204)
三 小结	(207)

第九章 佛教之愿行——以华严系经显示的普贤愿行为中心	(208)
第一节 从文殊愿行到普贤愿行	(208)
一 文殊与普贤	(208)
二 从文殊愿行到普贤愿行	(210)
第二节 普贤愿行	(213)
一 愿行	(213)
二 普贤行	(214)
三 普贤行愿	(218)
第三节 普贤境界	(219)
第四节 普贤愿行与普贤清净刹土	(222)
第五节 普贤愿行与西方净土	(227)
一 往生入、神通别入与神通遍入	(227)
二 往生入与西方净土	(228)
第十章 佛教之现代变型——以释印顺的“人间佛教”思想为中心	(233)
第一节 “人”与“人间”概念：人正性	(233)
第二节 “佛”概念：人佛性	(236)
第三节 “佛教”与“人间佛教”概念：人本佛教	(238)
略评	(243)

附录

《究竟一乘宝性论》“佛宝品”简说	(249)
一 序说	(249)
二 “佛宝”名义	(250)
三 “佛宝品”简说	(251)

上 篇

唯 识 明 义 论

第一章

有为依唯识学与无为依唯识学

印度大乘佛教瑜伽行学（简称唯识学）可区分为两种基本类型，即有为依唯识学与无为依唯识学。^① 其中，有为依唯识学是在以有为性的第八识阿赖耶识为一切法（存在）的根本所依的立场上融贯唯识观所建立的唯识学，无为依唯识学是在以无为性的心性真如为一切法的根本所依的立场上融贯唯识观所建立的唯识学。这两支在印度唯识学的展开过程中渐渐区别开来，在传到中国后都得到进一步纯洁化、严整化，其差别在性质上被放大，最终成为在中国佛教史上引发佛教意识形态对立的基本思想原因。^② 本章围绕唯识学二分作一些澄清与阐明，主要从三个方面予以论说，一者二分安立的性质，二者二分的异同，三者二分在中国唯识开展史上的佛教意识形态紧张。^③

① 参见拙著《唯心与了别——根本唯识思想研究》，中国社会科学出版社2004年版；《唯识、心性与如来藏》，宗教文化出版社2006年版，《唯识通论——瑜伽行学义诠》，中国社会科学出版社2009年版。

② 在此二分说提出后，有几位学者提出商榷或者予以批评，其中吴可为的说法有代表性。他提出这样的疑问“所谓有为依与无为依的区别，能否真正成立？这种分别会不会只是一种解释学的想象？”吴可为（笔名慕藏）《阿赖耶识、真如空性与如来藏心（续）》，载《浙江佛教》2008年第1期等。

③ 本章只针对印度与中国的唯识思想，而不涉及东亚其他国家的唯识思想，因为朝鲜半岛、日本所弘传的唯识学可认为是中国唯识学的余绪。

第一节 唯识学二分的安立：历史性与逻辑性

对有为依唯识学与无为依唯识学二分的安立，最易遭到质疑的是无为依唯识概念。因为大乘早期佛性如来藏^①思想本来是相对于唯识思想独立成学的，但笔者所描述的无为依唯识思想，即唯识学中的佛性如来藏思想（可称心性如来藏思想），与有为依唯识思想并不相互独立，似乎不能在唯识学中形成一学。在此意义上，全体唯识学就应该是有为依唯识性质。在一定意义上这样的看法是有道理的，也符合印度后来唯识家的唯识意趣与努力方向。确实，由于不满佛性如来藏思想与唯识思想的合流，印度中后期的唯识家都在试图弱化无为依唯识思想在唯识学中的存在意义，将其边缘化，从各个角度消解其在唯识学中成学的可能。具体而言，他们采用了两个策略：一是限定无为依唯识思想的重要性，将其视为一种非了义的方便说；二是将有为依唯识思想判为了义与正宗，尽可能在唯识学中消除无为依唯识思想的痕迹。所以在唯识学的中后期发展中，唯识学就以有为依唯识形态作为标准模式而实现纯粹化，无为依唯识学则不再在唯识学范畴内发展，而是以心性如来藏思想的面目独自成学，甚至成为了印度佛教密宗的基本思想形态之一。

有为依唯识学与无为依唯识学的差异主要是其本体观造成的，即主要根于“有为依”与“无为依”二者的不同，因此，试图以有为依唯识学约化无为依唯识学的努力主要通过两个角度进行：一是根据三性说中依他起性与圆成实性互不独立，相互关联，所谓不一不异的关系，这样，作为依他起性的“有为依”（阿赖耶识）与作为圆成实性的“无为依”（唯心性的心性真如）相待而不相离；二是根据因果平等原则，在因果关系中亲因（发生因）与果必须是有为法，因此，无为性的心性真如不能是缘起的亲因，在无为依唯识学中亲因仍必须为有为法，从而“无为依”不能离开“有为依”。由这种关联性，确保无为依唯识学相对于有为依唯识学的附属性，从而完全消解其独立意义。

^① 笔者一般以佛性如来藏思想摄大乘涅槃思想、心性本净思想、一乘思想与佛性、如来藏思想，心性如来藏思想也是如此。

但无论如何，这些都改变不了唯识学存在二分的结论，否则，就不能反映印度唯识思想的真实面貌，也无法解释后来在大乘密教以及中国佛教中无为依唯识思想作为心性如来藏思想独立于有为依唯识思想的继续发展。实际上，不论从唯识思想的具体历史展开即历史性角度，还是从佛教内在义理的逻辑展开即逻辑性角度看，唯识学二分都是成立的，换言之，不论是从描述性还是从建构性角度，都必须承认二分的确当性。

而且，有为依唯识学与无为依唯识学二分在本体观上的不一不异的关联，并不影响二者各自成学。二者在本体观上的关系，相似于“一总二别”中别门间的关系。“一总”是指一切有体法，“二别”是指一切有体法可分为有为法与无为法两分。有为法是差别性法，有无量种种，而无为法虽也有种种，但都是真如的异名，而真如为无差别性法。这其中，有为法与无为法间是不一不异的关系。当分别从有为与无为角度去观察与统摄一切法时，就成立了有为门与无为门，从而形成了“一总二门”的结构。此二门由于在本体观上的关联而不可能相互独立，但却各成一学，也就是无为门之学与有为门之学。同样，当从“无为依”之门去融贯唯识学时，成无为依唯识学，而当从“有为依”之门去融贯唯识学时，则成有为依唯识学。所以本体观上的关联，并不妨碍二者各成其学。

下面就从学说的历史展开与义理的逻辑展开角度对唯识学二分给出描述性与建构性的说明，从而表明二分的确当性。由于二学的差异根本在于本体观即“无为依”与“有为依”的不同，下面的分析主要围绕此二者进行。

一 从佛教思想史的角度看

按照其意趣，唯识学是诸佛菩萨以大智大悲所安立的，既有相应于诸佛菩萨所证真实境界的一面，又有善巧看待众生的根器平台、方便度化众生即随宜示教的一面，因而其出现在外相上多随顺世间历史因缘的显现。正是在后者的意义上，可以从佛教思想史角度观察唯识学的兴起。

具体而言，印度唯识思想形成有为依唯识思想与无为依唯识思想两种形态，既反映了对所化众生的根器平台的针对性，又反映出其作为思想历史显现与展开的复杂性。唯识学作为义学在印度佛教思想史上属于集大成的性质，其相当多重要思想要素在阿含佛教、部派佛教以及早期大乘佛教中都已经出现。按照

世间的历史观，后期思想的兴起必有前行思想作为背景与准备条件。由此可以说，依于唯识观与部派佛教说一切有部、经量部的思想的融摄，形成了有为依唯识学；依于唯识观与早期大乘佛性如来藏思想的融摄，则形成了无为依唯识学。

笔者对唯识学的二分的认知是有一个过程的。最初在唯识学方面的熏习，完全是奘传唯识即新译唯识思想，当时在笔者心中留下了两个重要印象：一者，只有奘传唯识是真正的唯识学，它完全代表了印度唯识学；二者，玄奘没有佛教宗派意识形态之见，其翻译反映了印度大小乘思想的完整面貌。但笔者在作博士论文的过程中发现，玄奘恰恰在翻译唯识经典时放弃了系统翻译、反映全貌的旨趣。众所周知，他在翻译十大论师对《唯识三十颂》的释论时，并没有将十种全译，而是以护法的释论为正义，选列其他诸家观点为旁义，而糅译成一部《成唯识论》。笔者进一步注意到，玄奘对其他印度唯识学典籍也仅是部分译传，而且在选择上带有明显的倾向性，其中印度唯识学所宗的六经十一论中的一些重要经论如《楞伽经》、《密严经》、《大乘庄严经论》等都未翻译。在笔者看来，已译与未译的两类重要经典在性质上有所不同，分属不同思想类型，所谓有为依与无为依类型。玄奘所译传者属于有为依类型，而未译的一类属无为依类型。在此意义上，奘传唯识只是玄奘所宗的唯识，并不能反映印度唯识思想的全貌。

玄奘所译唯识经典最主要是《解深密经》、《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《大乘阿毗达磨集论》、《成唯识论》等这种有为依思想类型，因为其基本思想特征是在唯识观基础上，以有为性的阿赖耶识为一切法的根本所依。从学说史角度看，有为依唯识学以印度部派佛教说一切有部、经部（经量部）学说为其前驱学说，特别是经部思想有其相当多的思想要素。经部以种子为心、色所摄一切存在之因，甚至进一步主张有异熟识摄一切种子而为一切法的根本所依与发生因。可举一例。如《大乘成业论》云：

若尔，云何许灭定等诸无心位亦有心耶？应如一类经力量者所许细心彼位犹有，谓异熟果识具一切种子，从初结生乃至终没，展转相续，曾无间断，彼彼生处由异熟因品类差别相续流转，乃至涅槃方毕竟灭。即由此识无间断故，于无心位亦说有心；余六识身于此诸位皆不转故，说为