

觉群 佛学译丛

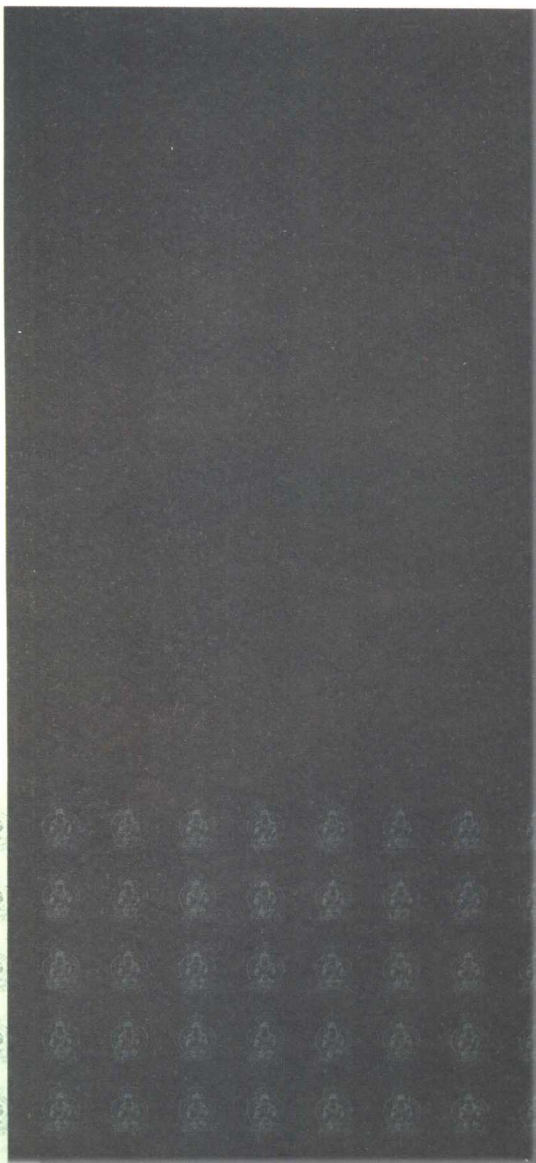
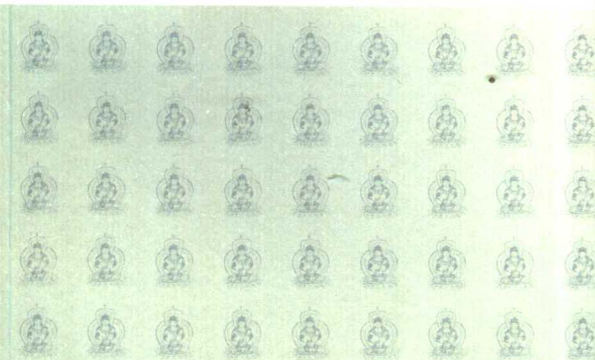
名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

般若思想史

[日] 山口益 著 肖 平 杨金萍 译

上海古籍出版社



佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

般若思想史

[日] 山口益 著 肖 平 杨金萍 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

般若思想史/(日)山口益编;肖平,杨金萍译.
上海:上海古籍出版社,2006.7
(觉群佛学译丛)
ISBN 7-5325-4236-X

I. 般... II. ①山... ②肖... ③杨... III. 大乘-思想史 IV. B942.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第120090号

本丛书由觉群编译馆主持编译
责任编辑 罗颢

Hannya Shisoshi
Copyright©1999 by Susumu Yamaguchi
Chinese translation rights in simplified characters arranged with
Hozokan Ltd,Kyoto through Japan UNI Agency,Inc.,Tokyo

觉群佛学丛书
般若思想史

[日]山口益 著
肖平 杨金萍译

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行
上海古籍出版社
(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1)网址: www.guji.com.cn

(2)E-mail: guji1@guji.com.cn

(3)易文网网址: www.ewen.cc

上海发行所发行经销 上海市印刷三厂印刷

开本 787×1092 1/18 印张 5 $\frac{6}{18}$ 插页 5 字数 100,000

2006年7月第1版 2006年7月第1次印刷

印数: 1-3,300

ISBN 7-5325-4236-X

B·522 定价: 16.00元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

总 序

佛教源于印度,而发扬光大却在中土。自东汉时输入,经诸多朝代之努力,将原为梵文(或巴利文)等古天竺文字的佛经译为汉语,并通过手工抄写到印刷技术之运用,终于使佛法深入人心,广大信众,同沾法益,此功德无量之善举前后持续了千年有余。特别是我国国民与天竺人民早有往来,其思想趋向也颇为接近,复经魏、晋、南北朝数百年与中国传统思想文化之相互激荡、磨合,乃至酝酿、吸收,至隋唐而大成,创宗立派,鼎盛繁荣,前所未有的。影响所及,朝鲜、日本、越南等邻邦亦多流行大乘佛法。以后,历经宋、元、明、清各代,我国始终为大乘佛教之重镇,有“佛教第二故乡”之誉。此殆与我国僧俗两界人士究心于佛法义理密切相关。

佛理探究,自古以来即有僧伽、居士之分,虽无“研究”之名,而出于信仰之诚,寻求佛教精义者,彪炳史册,所在多有。降及近世,因科技发展之刺激,佛法潮流,亦屡有扩张。自19世纪德国学者马克斯·缪勒提出“宗教学”概念以来,欧美之宗教学研究方兴未艾。佛教,作为古老的宗教之一,海外研究也日见蓬勃,从东瀛至南亚,从德意志、法兰西至英吉利,于研究南传佛教圣典及历史文化方面卓有成效。尤其是在美利坚,自C.R.莱曼等创办《哈佛东方丛书》、奠定美国佛教研究基础以来,从地域上说,其研究范围已囊括南传佛教、印度佛教、中国佛教(包括藏传佛教)、东亚佛教,举凡教理、经典、仪式、经济、政治等无不涉及,成果斐然。目前已发展至巴利文、梵文及藏文,横跨文献学、社会学、人类学、哲学、伦理学、语言学、历史学等多门学科,在宗教学界已呈后来居上之势。就佛法源流而言,佛教从印度本土向南、北方向分别传播,菩萨高僧,筌路蓝缕,而成北传大乘、南传上座二极,于今因缘增上,不断发展,已趋于世界佛法之域,可谓千载一时也欤!

因此之故,时有台湾蓝吉富氏主编出版《世界佛学名著译丛》一百册,介绍国际佛教学术界之研究成果、研究方法与研究工具等,内容广泛,对于国内学界拓



展学术视野,提升佛学研究水准,甚有裨益,可喜可贺!惜其著作多属近代,且以日文为主,时过境迁,欧美近代以后之佛学研究日新月异,相关成果不断涌现,将此类新知卓见译为汉语,嘉惠学林,已成迫切之势。

藉此因缘,敝寺故有觉群编译馆之设立,集思广益,斟酌权衡,适时推出《觉群佛学译丛》,实欲借古人译梵为汉之经验,取信、达、雅之准则,推陈出新,俾在家出家,两俱得益。佛法虽重在行持实证,佛经所说理趣,亦无不求证生死大事之门径,若依文解义,理事分途,则徒成慧业,殊失佛法之宗旨。然此乃针对僧伽悟道而言,非指俗世传教之事,况时际浊世,佛法传扬端赖因缘,适应时会,则日以广信,僧伽寄质尘寰,岂可遗世而独立者乎!

倘参以此译丛为契机,重视我国古代传译之汉文圣典,探悉诸宗玄义,同时摄取世界各地佛法之优长,融贯现代国际佛学界之研究成果,“他山之石,可以攻错”,深信国内会有更好的研究成果出现,佛教亦将进一步充实与光大,余之愿也,因序之而随喜赞叹云尔!

2004年8月佛欢喜日觉醒序于般若丈室

译者序

本书作者山口益(1895—1976),京都人,日本著名的佛教学者。大谷大学文学部毕业,后留学法国。1933年开始出任大谷大学教授,其间曾担任该校校长,退休后被聘任为该校的名誉教授。历任日本学术会议会员,1963年曾荣获紫绶褒章。1965年被选为日本学士院会员。山口先生精通梵、藏以及汉文,以深厚的语言学功底研究印度中观、唯识两派论书的原典文献,在国际佛教学研究领域有极其广泛的影响。山口先生一生著述颇丰,如《世亲之成业论》、《佛教思想入门》、《西藏语之系统》、《印度文化史》、《中边分别论释疏》、《月称造中论释》、《中观佛教论考》、《世亲唯识的原典解明》、《般若思想史》等等。译者在山口先生众多著作中之所以首先择取《般若思想史》介绍给中文读者,其理由主要有三:一是《般若思想史》的部头虽然不大,但它却是山口先生在深入研究原典文献的基础上旨在揭示印度中观和唯识两派思想之内涵的总结性著作。二是山口先生将此著冠以《般若思想史》的名称,其用意极深,即这是一种从学术的角度试图通过“般若”理念打破中观、唯识及如来藏思想间壁垒的极其有意义的尝试。三是山口先生《般若思想史》中从历史实践的角度就如来藏思想的产生背景做了深入的探讨,并从《究竟一乘宝性论》中挖掘出“缘起即是如来藏”的核心思想,换言之,在他看来,《究竟一乘宝性论》中提及的“如来藏”一词指的就是“缘起”,这对于解决近二十多年来国际上围绕“如来藏思想”所发生的种种争端有着极其重要的参考价值。

在翻译过程中,尽量本着忠实原著的原则,对其中感到有异议或不解的地方,多方查证,可圆满解决者,亦或无法解决者,均在译者注中注明。另外,原著的引文多出自佛典,所以,对原著的引文,尽可能地查阅佛陀教育基金会刊印的《大正新修大藏经》。但是因为原著中有大量引文出自藏传佛典,译者无法对照原文,另外,原著作者在撰文过程中对一些引文未加注出处,故无法得知其所引自何处。对于无法对照原文的引文,译者只能按照日语原文加以翻译,并以译者



注的形式标明。不尽之处,敬请原谅。

另外,原著中有大量表示名称的专有名词,原作者对其中的一些词,给出了其梵文,但多数只是给出其读音,而没有给出梵文,译者均将其还原为梵文。以便读者索查。

原著由十个部分构成,原作者按照一、二、三等的顺序表示,译者为了清楚眉目,以第一章、第二章、第三章等形式表示。另外,各章中之各小节,原作者或以1、2、3的形式,或以(1)、(2)、(3)等的形式表示,译者均按中文习惯将其统一为(一)、1.(1)等。在目录中,各小节均有标题,但正文中却没有。译者为了便于读者阅读,均将各小标题补上。

由于译者水平有限,加之此著虽然篇幅不长,但是以文言体形式撰写的,所以在翻译过程中难免出现误译或表达不当的情况,故恳请诸方专家批评指正,以便我们在修订时及时改正。

2004年3月译者识于广州

作者序

我本人是从原典学的角度对龙树以后的印度佛教圣典进行研究,并将此作为主要研究课题的。正因为如此,我并未对整理整个佛教思想体系倾注过心力。但是,就在我从原典学的角度对印度佛教圣典进行多方探索的过程中,我感觉到自己在不知不觉之中就要触摸到其中流传着的思想史的体系。近来,应各方要求,我也曾尝试着发表一些自己在这方面所做的浅尝辄止的研究成果。

所谓“其中流传着的思想史的体系”,若依敝见,就是构成大乘佛教主干的般若思想经一历史人物龙树首先理解和阐释以后,印度佛教的思想家们处于各种思想史的环境之中,始终沿着龙树的路线,从各自的角度理解和阐释般若,展开其般若理念,乃至在这个过程中形成了一个独特的般若思想史的体系。具体说就是无论是瑜伽唯识还是如来藏,无论是净土教系统还是密教,都包含着可理解为大乘般若思想史扩展的成分。在上述情形中,我认为这里面还包含着自古以来龙树之所以被尊崇为八宗祖师的缘由。

向学界推荐这种般若思想史的体系,在佛教学现今的状况下原来就是一件不容易的事。况且这也不是像我这种整天埋头于原典,在原典的各个角落里面打转转之人所必须做的工作。对于我个人而言,也没有展开如此庞大工程的想法。所以在本书中,我只能够进行一些肤浅的描述。

本书由十章构成。根据各章阐述问题的不同,描述方式也不尽相同。前三章对于整本书而言相当于序论部分,因为必须在这里阐明各种观点,以备第四章以后之用。

本书也可被视为印度佛教史的一种形式。在本书起稿之际,承蒙促使我把印度佛教史作为研究课题的学友大谷大学讲师佐佐木教悟氏多方面的援助。尤其在文化史的叙述方面,多有依赖于佐佐木氏之处。值此深表谢意。

昭和 25 年 10 月

山口益

目 录

总序.....	1
译者序.....	1
作者序.....	1
第一章 印度古代精神文化的轮廓.....	1
第二章 佛陀及其觉证.....	4
——十二因缘和四圣谛	
第三章 佛教阿毗达磨的展开.....	9
经律论的成立——佛教与希腊思想的接触——阿毗达磨的性格	
——说一切有部——其他各部派——贵霜王朝统治下的佛教状况和态	
势——大乘经典的成立	
第四章 龙树的中观说	14
——空和假	
一、根本中论——八不——戏论寂灭——空性·胜义谛——空用	
二、空义·世俗谛——假设——中道	
三、对恶取空的规戒——空的行道——般若波罗蜜——般若空中的净	
土教思想——假与识	
四、龙树与诸大乘经典	
五、提婆诸百论的倾向	
第五章 无著——世亲的瑜伽唯识	22
——通往空的道路的设定确定	
一、瑜伽唯识的兴起及其文化地位	
二、三时法轮	
三、针对空性论展开的识论——三性说的设定	



四、通往唯识无境和识无的道路	
五、唯识缘起的当相	
六、识的空无——转识得智——无有	
七、从空无之慧到无有之智的悲——唯识的宗教性——与中观说关于佛身说之间的异同	
八、中观与唯识有关唯心解释之间的异同	
第六章 如来藏思想	36
——空·法性的历史实践	
一、《究竟一乘宝性论》的如来藏说	
二、缘起即如来藏	
三、超越般若的如来藏	
四、如来藏的自体义,佛的誓愿	
五、如来藏的因义(大乘法的信解,般若波罗蜜,虚空藏三昧,大悲)	
六、如来藏的果义(如来法身功德的四波罗蜜,光明无量和寿命无量)	
七、与瑜伽唯识之间的相似非相似性	
第七章 中观瑜伽的历史交涉 附:清辨的教系	54
第八章 归谬论证派	61
第九章 自立论证派与瑜伽唯识	65
一、中观自立派——中观经量派	
二、有相唯识与无相唯识	
三、唯识派的《中论释》和观誓的《般若灯论释疏》	
四、瑜伽中观派	
五、瑜伽中观派的旁流——狮子贤的《现观庄严论宗》	
(一) 狮子贤的学派	
(二) 现观庄严的谱系	
(三) 《现观庄严论》的历史性格	
(四) 西藏的中观宗	
(五) 《现观庄严论》的内容概述	
(六) 《现观庄严论》中之瑜伽唯识的要素	
第十章 中观思想的密教化	82

第一章 印度古代精神文化的轮廓

亘古以来,印度就是一块充满幻想的地方,这是自古以来便有的说法。事实上,印度由于其地域上的特性、风土上的性格以及人种的交错性等原因,逐渐孕育出与亚洲其他区域不同的独特的精神文化,其文化源泉据说可以追溯到悠久的五千年前的远古。灼热的太阳,四季冰雪覆盖的喜马拉雅高峰,苦行者冥想的气氛,从古至今没有任何变化。1924年,摩亨朱达罗(Mohenjo Daro)和哈拉帕(Harappa)的发掘工作^①揭明了所谓早于吠陀(Veda)文明的印度河流域文明的概貌。虽然通常认为该文明与雅利安系统的吠陀文明在性质上完全不同,而与美索不达米亚的苏美尔等文化相关,并且与后来的印度文化并没有直接的血缘关系,但是,我们还是很容易从中推测出曾经于此地创立的文化,它或许曾以某种形式对后世的文化产生了影响。从发掘出土的遗物中发现了一些与后来印度教有关联的物品,这或许可以构成上述推测的一个佐证。当印度河流域文明在印度河流域繁荣以后,当时居住在波斯的雅利安人越过西北边境移居到了印度河上游的旁遮普地区,在那里首先孕育出吠陀文学。所谓吠陀就是通过神的启示而获得的神圣的宗教知识的称谓,它也意味着作为这种知识根源的特定的圣典。因为吠陀既是文学也是宗教,所以作为印度文化的源泉,它在历史上极受重视,这是学者们早已指出过的。吠陀里面出现的各种神,主要是对自然界的各种现象、构成要素及其威力等的神格化,它们是分别代表着太阳神(Sūrya)、雷神(Indra)、火神(Agni)^②等天、空、地三界的各种神。吠陀宗教就表现在把这些神中的某个神迎请到某一神圣场所,颂扬其威德,奉献供品,进行祈祷念诵等活动

① 译注:哈拉帕的发掘为1921年,摩亨朱达罗的发掘则为1922年(《简明不列颠百科全书》第9卷第135页中,中国大百科全书出版社,1986年版)。

② 译注:原著中只是给出上述三神的读音,而没有给出其梵文,译者将其还原为梵文。对全书其他表示名称的专有名词,也采取还原梵文的方法。

之中。祈祷的内容最初只是效仿神的力量极其单纯的东西,后来才逐渐发展到对人生各种问题的深刻反省,以及对天地创造等的哲学思辨上。

雅利安民族后来逐渐向东南迁移,来到了恒河与朱木拿河两河之间的平原地带。据说对吠陀《本集》(Samhitā,吠陀的基本部分)进行说明和解释就是在这个时期。其所集成的文献被称为《梵书》(Brāhmaṇa),在这本书里对祭祀的方法及意义进行了详细的说明。发端于吠陀的祭祀形式在这个时代更为发达,它确立了所谓婆罗门教的基础。《梵书》的最后部分被称作《奥义书》(Upanisad,奥义),它以有关祭祀学问的秘法以及哲学的思索为内容。因为此《奥义书》位于吠陀的最后,所以也被称为《吠檀多》(Vedānta)^①。在吠檀多哲学中,一个作为宇宙统一的最高原理的梵(Brahman)被设计出,它被视为与《梵书》中的波闍波提(Prajāpati 世界创造主)相等同,它也被视为与人类的本性(ātman 我)相同的东西。吠檀多哲学认为,人生终极的归宿就在于这种梵我一如的自觉获得深化,进而构成与绝对之间相冥合的地方。这个时期出现了当人结束此世的生以后将会接受怎样的生需要由他在此世的行为,即业(karman)所决定的业的思想,以及人并不是单单地在一世中毁灭,当其肉体消亡以后,它将随着各种道德条件,即业于下一世中以各种形式转生的轮回(samsāra)思想等。所谓解脱(mokṣa)就是指从这种轮回转生的世界中脱离出来,到达不受任何束缚的不死的境界。作为婆罗门教的根本教义而被采用的这种业及轮回之说孕育出以现实的人生为业缚的假世,而欢喜彼岸永生的厌世思想。由于婆罗门教母体的婆罗门文明建立在严格的种姓制度(caste)之上,即带有贵族主义和神权政治的色彩,所以当两种思想倾向相互结合以后,便把印度民族带到了愈加保守的传统氛围之中。然而,到了公元前六百年左右,在远离这种婆罗门教中心地带的位于遥远东方的恒河中游以东的地区开始出现了活跃的思想运动,各种革新的思想和宗教开始萌动。这便是佛教、耆那教以及六师等各种学说。

在这些学说中,佛教虽然从吠陀和《奥义书》中继承了其宇宙观和生命观等内容,但排除了婆罗门的牺牲、苦行、种姓制度等部分,倡导生物的生命必须受到

① 译注:Vedānta的本意为“Veda的结尾”“Veda研究之终”“Veda之归结或精髓”,所以亦有将《吠檀多》译为《最后的吠陀》者。



第一章 印度古代精神文化的轮廓

尊重。据说这是受了伊朗拜火教(Zoroastrianism)的影响。如果生命本身应该受到尊重,那么拥有此生命的人,与其所处的种姓、阶级便无关,也具有必须受到尊重的价值。佛教的旗帜通过其慈悲精神创造出一个平等接受全人类的社会获得高扬。

第二章 佛陀及其觉证

——十二因缘和四圣谛

距今大约两千四百多年前,于公元前 466 年在喜马拉雅山脚下尼泊尔的国境附近出生的乔达摩·悉达多(Gautama Siddhārtha,瞿昙〔乔达摩〕·悉达多)首倡佛教。Gautama Siddhārtha 意为释迦族的尊者,故称之为释尊,又因其有释迦族出身的圣人之意,故又称之为释迦牟尼(sākyamuni),或佛陀(Buddha,觉者)、世尊(Bhagavat,薄伽梵)等。据传,身为摩揭陀国(译注:非摩揭陀国,应为迦毗罗卫国 Kapilavastu)的国王净饭王与王妃摩耶所生的王子,悉达多于 29 岁出家,35 岁成道,其后周游各地,宣传教义,于 80 岁入灭。

关于悉达多出家的动机,一向有各种各样的传说。从外部因素来看,这或许只是按照当时一般习惯进入出家生活而已,然而从内部看,其出家动机则在于悉达多本人要从实际所面临着的人生苦恼中彻底解脱出来。据闻,悉达多刚出家时首先跟随两位修禅定者阿逻罗(ārāda Kālāma)和郁头蓝(Udraka Rāmaputta)学道。所谓修禅定者就是修习一种内心境地的瑜伽禅定,并以这种境地为终极理想寻求解脱的人。然而,悉达多并不能够满足于此法,他不得不从这两位修禅定者的身边离去。随后,他开始了欲通过摧残自己的肉体,减弱身体的力量来达到精神自由的苦行。这种苦行生活持续了 6 年,他遂觉悟到苦行之无益,翻然舍弃苦行,端坐于菩提树下观想,从而获得了彻底的觉悟。

那么,佛陀觉悟的内容究竟是什么呢?按照各种传说,佛陀觉悟的就是缘起法。此缘起之理法,以简单的形式表达正如“彼缘生果 idampratyayatāphala(此缘之果)”所示,也就是通常所说的“此有故彼有,此生故彼生,此无故彼无,此灭故彼灭”^①。关于此缘起法,可以通过五支、八支、九支、十支、十二支等种种系列方

① 译注:按日语原文直译则为“此有时彼有,此生时彼生,此无时彼无,此灭时彼灭”,此处随顺汉传佛典的一般译法,将“时”改译为“故”。



法进行观察,而通常十二支缘起(十二缘起、十二因缘)倍受重视。十二支缘起由无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死等十二个项目构成。首先,当提出老死为何的问题时,究其原因则发现了生,由此依次追究下去就追溯到了无明。这样,观察到缘无明而有行,乃至缘生而有老死。这种方式被称为流转分(ācayagāmi-bhāga),是缘起的顺观。反之,推究若没有什么才会没有老死时,从而得知若没有生则没有老死,依此类推,就可以观察到由无明灭而行灭,乃至由生灭而老死灭。这种方式就是还灭分(apacayagāmi-bhāga),是缘起的逆观。

不言而喻,佛陀的成道因为以人类之愁悲苦痛烦闷等苦恼的解脱为目的,为了从这些苦恼中解脱出来,而把究明这些苦恼的原因作为出发点,所以取了现实人无法回避的老死作为苦恼的代表,而通过缘某某有而有,依某某生而生的形式来探求其因缘。这正像因为佛陀本人就是被生活在这个世上的那样,作为老死的因缘,生被发掘出来。事实上,老死就缘于生,因为有生而有老死,依生的生而老死生。那么,这个生又是缘何而有,依何生而生的呢?它属于轮回境界,即是依有。有就是人类轮回徘徊的三有——欲、色、无色的存在,是人执著于其中的所爱著处。如果从内观的角度思考这个有,那么,或许也可称之为于其中预感到生死轮回的业有业力。那么,这样的有是缘何而有,依何而生的呢?这就是缘于人执著于自己以及自己的意见、行为以及其他的取。或者,正如从存在论的角度解释有,可以将三有中的个人生存引入其中那样,也可以说和合色受想行识等五蕴的就是取。即取是于存在的每个刹那中形成五蕴和合时的,换言之就是不间断地吸收各要素时的作用,即不间断地更新五蕴的营养。那么,取又是缘何而有,依何生而生的呢?它是缘爱而有,依爱生而生的。我们之所以拥有执著于外物、追求外物的取的功能,其根本就是因为有爱欲。爱欲就是生命欲。此爱欲强烈地表现在表面上时就被称为取。而且,因为这个爱的出动是因为受了客观刺激,所以说这里面表现出了爱生起的心理过程,爱缘受而有,依受生而生。受就是苦、乐、舍等三受,就是感受性。那么,受又是缘何而有,依何生而生的呢?它是缘于触的。也就是说,受不与外界接触就不会形成。而接触就是眼耳鼻舌身意等六个感觉器官即六根升起时的感觉。那么,触又是缘何而有,依何生而生的呢?它是因为有了六处。缘六处(六根)而触有,依六处生而触生。那么,六处又是缘何而有,依何生而生的呢?它是缘名色生而生的。与这些感觉相关的心理

机能必须要预想作为名色的我们的个体,即我们的身心才能发挥作用。所谓名色虽然从要素上可以再划分,名即五蕴中的受想行识等四无色蕴,色即地水火风等四大种及由四大种所造之色蕴,但是它其实就是除去作为意识统一的识以后的受、想、思、触、作意等每个具体的心理作用,以及具足了客观认识之门的六根的身体。那么,接下去,此名色又是缘何而有,依何生而生的呢?它是缘识有而有的。为了名和色被统一起来作为一个有机体存在,这里就必须不可缺少作为能统一的识。就是这样,释尊寻找着现实苦恼的根源,认为它是因为有了识的缘故。《法句经》中著名的箴言“诸法意先导,意主意造作”阐述的就是这一点。是这样,才能谛观出因识灭而有名色灭,乃至因生灭而有老死灭,这就是所有苦蕴的灭。接着,如果究明识的性格,对它进行解剖分析,就会发现这个识就是被无明所覆盖着的心理活动,即由行所构成的内容。依照经典,行被称为是所识的处、所依,它与“我有”的意志被同等看待。这个行之所以成为因渴爱而令人苦恼,因老死而令人悲伤的因素,是因为人对于真实(tattva)无智无明的缘故。无智无明就是我们这一存在本来所具有的苦恼之终级的因。

正如上述十二缘起之所示,释尊向内寻找苦恼缘起的缘由,寻找到了识,最后追究到了无明。这说明我们的苦恼并不是来源于超出我们可以把握以外的外部动力源泉,而是由我们自己的心生起的所谓唯心所现。然而,话虽如此,但它并不代表把识作为第一原因的实体而从这个识中自发地、自力地生起的我们这些具体存在的有我论。具有统一个体心的作用的识,是缘其他每个具体的心的作用以及六根所依之身体的名色而存在的东西,而这些心的作用以及六根所依的身体也把具有统一个体精神之作用的识作为动力源泉而存在,这样它的功能才能获得完善,得以形成。也就是说,识因名色之所识而有,名色之所识因识之能识的存在而存在,识和名色的关系就如同捆绑在一起的芦苇彼此相互依存,以至成为有关缘起理法得以展开的最主要的事体。缘起的道理事实上就是通过识和名色的这种相依相待性而常常被获取,而违背缘起的道理,即违背事物的真实(tattva)的“明”,那么在把握事物时就会被无明所覆盖的意志所驱使的识作为所识而捕捉,乃至有生老病死之大苦蕴生起。

就是这样,虽然诸法受统于心,但识作为单独存在的有我论的观点也被加以拒绝。站在缘起的立场上看,物就是唯心所现,就是无我。



因为缘起所意味的正如上之所述,所以在识被无明所覆盖的心的行动中被赋予了内容的无明这一最后的因缘也决不是具有第一原因性格的东西。经典中指出,作为无明依存的条件,非理作意是无明的因,而在另一方面指出无明产生非理作意,表示出了非理作意即染触作意之触的一个内容与无明之间的相依相关性,归根结底就是拒绝无明的独存性。故此,无论在识还是在无明上,凡是加入独立的存在性即我的思想都被加以否定。

正是这样,十二缘起所倡导的思想就是向内寻求我们现实中的老死苦恼的原因,从中获得了十一个因缘,然而从论理上追究这些因缘,则认为无明也有非理作意之缘,老死也以生为其所依,所以,由十二缘起所表述的我们的生存,正如前面所述,是可以通过“此有故彼有,此生故彼生”^① 这一相依相待性表述出来的。前部分的“此有故彼有”,表示存在之物并不是无因地存在,必有“此”缘才得以存在,后部分的“此生故彼生”表示因实际上原本并不是不变不动地固定地存在,而必有“此生”。也就是说,与我们的存在有关系的事物脱离与其他事物之间所具有的关系则不复存在。换言之,就是说它的自体是空的。

虽然缘起并没有给予我们作为普遍因果律的形式的东西,而它只是与人有关的道理,但对于佛陀来说,人的苦恼及其解脱是囊括了一切的问题,所以作为表述十二缘起的简略形式而提出的“此有故彼有”等等之相依相待的形式就足以成为一切事物之理法。在这里也被表达为“见缘起者见法,见法者见缘起”,亦被表述为“见法者见佛”。于是就有了此缘起无论如来出世与否都是常住的无变易的真实法性的说法。正因为如此,这里面蕴含着佛教真理性的境,即法、法性,既被赋予了作为“见缘起见法”之实践的_行,也被赋予了作为见佛之成佛的_果,在缘起中佛教的境、行、果具足。正因如此,此缘起之教法才成为构成整个佛教教理主干的内容。

如上所述,佛陀所觉悟的根本要素就是十二缘起,将此十二缘起所意味的道理让他人了解、让他人去实践的系统教说就是四谛、八正道。下面以具体的事例来加以说明。在通常认为是佛陀最初说法的《转法轮经》中,并没有将十二缘起

① 译注:日语原文为“此为るが故に彼有り,彼生ずるが故に此生ず”,意思是“此有故彼有,彼生故此生”,现根据一般习惯改为上译。