

2005



玄奘研究

赵樸初題

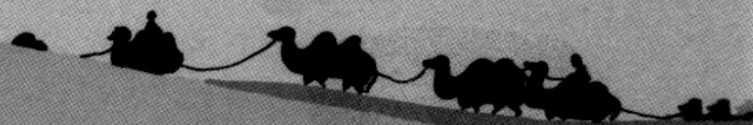


中州古籍出版社



玄奘研究

趙樸初題



中州古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

玄奘研究. 2005/黄心川主编. - 郑州:中州古籍出版社, 2006. 4

ISBN 7-5348-2608-X

I. 玄… II. 黄… III. 玄奘-人物研究-文集
IV. B949.92-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 022895 号

责任编辑:卢海山

责任校对:古 群

出版社:中州古籍出版社

(地址:郑州市经五路 66 号 邮政编码:450002)

承印单位:河南第二新华印刷厂

开本:787mm×1092mm 1/16

印张:7.5

字数:146 千字

版次:2006 年 4 月第 1 版

印次:2006 年 4 月第 1 次印刷

书号:ISBN7-5348-2608-X/K·1018 **定价:**12.00 元

本书如有印装质量问题,由承印厂负责调换。

新华书店
PDG

玄奘研究

主 编 黄心川

副主编 孙宝纲 薛克翘 徐金星(执行)

编 委 黄心川 孙宝纲 徐金星
薛克翘 卢海山 李海波
王关林 董煜焜 王竹林

责任编辑 卢海山
责任校对 古 群
装帧设计 李志英



▲ 玄奘思想与当代社会研讨会

▲ 黄心川先生在“玄奘思想与当代社会”研讨会上发言

► 玄奘幼年时期聆听佛学的地方——玄奘寺



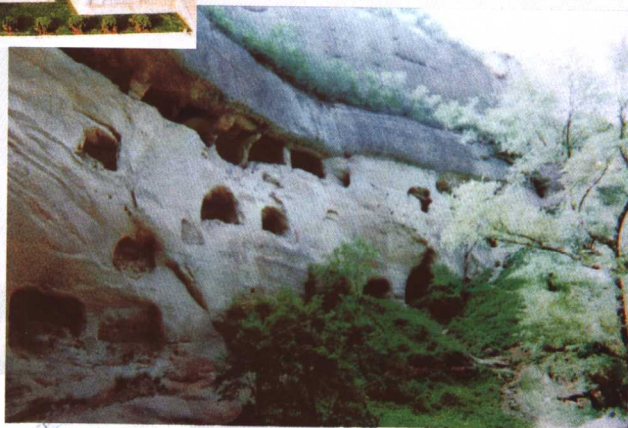


◀ 2004年8月，偃师市访日代表团在市长李明智带领下访问了东京慈惠寺、奈良药师寺。图为市长李明智、缙氏镇党委书记张会卿与日本慈惠寺住持大岛见顺商谈玄奘头盖骨回归事宜。



◀ 新修复的西安玄奘三藏院

▶ 玄奘的圆寂地—铜川五华宫遗址



◀ 玄奘故里纪念玄奘诞辰1400周年，十万群众前来助兴，图为大会一角。



目 录

佛学探索

- 真如说与玄奘的创新 涂仪明(1)
- 试论唯识经论中阿赖耶识意义的演变 张志强(5)
- 玄奘“真唯识量”论略 魏澍东(12)
- 关于唯识学种子论的探讨 理 证(17)
- 唯识佛法“种子”的成立条件 正 刚(26)
- 唯识宗源流 培 杰(33)
- 《因明正理门论》导读 郑伟宏(39)
- 王恩洋先生的唯识学著作 黄夏年(58)
- 微精神分析与唯识学 涂钢泓(62)
- 以佛教直观解读卜杖、术数原理 李海波(70)

玄奘生平

- 玄奘法师西游及其对佛学的贡献 王恩洋(74)
- 大型传记人物壁画《唐玄奘》前言 黄心川(86)
- 回鹘文《玄奘传》及其研究 杨富学(89)
- 玄奘与成都 弘 学(93)
- 玄奘与佛道名位 郭绍林(98)
- 玄奘和《大唐西域记》(电视剧本连载) 孙宝纲(105)

学术信息

- 第二届玄奘国际学术研讨会在铜川市召开 (92)
- 玄奘大师与紫阁寺学术论证会专家意见书 (104)
- 玉华玄奘研究所成立 王仲澍(108)
- 评横山统一、广泽隆之教授著《瑜伽师地论总索引》 黄心川(109)
- 讴歌玄奘精神 弘扬玄奘事业
- “玄奘思想与当代社会”研讨会在偃师召开 董煜焜(111)
- 修复玄奘故里的回顾 葛黔君(113)

真如说与玄奘的创新

徐仪明

“真如”，是梵文 Tathatā 或 Bhūtathatā 的意译，亦译为“如”、“如如”。早期佛教译籍中则译为“本无”，意为事物的真实状况、真实性质。由于佛教各个宗派从不同角度去加以理解，它又形成了众多的名称，如：“性空”、“无为”、“实相”、“法界”、“法性”、“实际”、“真实”、“真性”、“实性”、“佛性”、“法身”等，它可以理解为绝对不变的永恒真理或本体。但是玄奘所传的唯识论，在以前理论的基础之上，又作了一定的改造与创新，这就是本文所要着重探讨的问题。

—

玄奘在其唯识论中提出“万法唯识”，把一切现象都归结为识的作用，“识”决定现实世界一切；只有进入真如世界之后，“识”才与之消融。这是唯识宗与其他各派学说不同之处。玄奘等人认为精神境界有高级与低级之分，相对于“识”，“真如”就是高级的精神境界，它超越一切、至高无上。

唯识宗继承了印度佛教龙树、提婆的大乘般若空宗关于破除我、法二执的观点，认为大乘般若空宗否定现实世界的真实性，正是为了显示真如世界的真实性和永恒性。“唯识性”即宇宙万有的共体，它无处不驻、无作无为而又永恒不变，任何名言都不能将其表达，就此来说，它颇似老子的“道”。因为“真如”为万理之全体，万物之全体，万善之全体，永恒之全体，它无所不包。语言表达是指谓、描述事物的必然形式，而一般的语言表达都有主、谓语之分，比如最常见的

“甲是乙”或“甲非乙”，甲、乙必然被区别为两物。但是，“真如”却无法被分为两物，因为其所涵盖无限广大，没有任何东西可以独立于真如之外。这就不能仿照世俗的表达方式“甲是乙”或“甲不是乙”那样表达为“甲是真如”或“甲不是真如”。因为按照形式逻辑的思维方式，主语已经包括在谓语“真如”之中。语词、概念在日常生活中所能发挥的功能，对“真如”完全丧失了作用。而按照佛教的逻辑思维方式，对真如是不能加以描述的，这种表达方式也是不允许的，因为“真如”无对，是一个绝对体。对于“真如”，只能用直观去体验其真实性，却无法用任何语言描述其任何性状。只能通过佛教宗教的长期训练、熏陶，逐渐养成一种神秘的直觉与观照。在这里，语词、概念不仅不能引导人们通向真理，反而成了认识事物的障碍。显然，在其看来，思辩、概念、判断和推理，只是世俗的思维工具，而对“真如”却是无能为力的。

小乘佛教承认有认识者与被认识者两个方面，至少从被认识者的这一方面来说，容易引起承认外界的可能。大乘空宗的般若学派为杜绝小乘佛教的这一倾向，就进一步强调了“空”的观念，即所谓“我法二空”。一方面对认识主体作了各种各样的分析，最后将之归结为“空”；另一方面又将客观世界及其规律也说成是“空”的。由于小乘佛教还保留着某些承认现实世界的习惯看法，承认有所谓“物”、“我”之间的对立存在，因此在佛教信仰者看来，大乘空宗般若学派的

“我法二空”观念较之更符合佛教教义的根本精神。但是,空宗的重要经典《大般若经》中说的“七空”或“二十空”,不仅空外境,而且认为对于最高原理也不宜执为实有,否则会导致人们对现实世界产生客观实体的感觉,这样就把空论引向了极端。“涅槃”是佛教认为修行所祈求达到的最善、最完美、最幸福、最高尚的精神境界,而大乘空宗却告诉人们它是虚幻的,甚至说如果有比涅槃境界更高的精神境界,同样也是虚幻的。空宗把话说得丝毫没有后退的余地,从更全面的佛教立场来看,这种说法也有不利之处。唯识宗继大乘空宗之后,提出了新的补充,目的在于防止大乘空宗可能导致的新偏差。

玄奘及其弟子们认为,如果把“空”强调得太过分,把真如、佛性也掏空了,从佛教的长远利益来看,显然是有害的。因此,玄奘指出大乘空宗存在着“五种过”。第一种过,动摇佛教徒成佛的信心,使之产生畏难思想;第二种过,对众生(一切动物)的成佛决心估计不足(轻慢诸众生);第三种过,夸大了一切皆虚妄的原理(执著虚妄法);第四种过,站在佛教立场上看是最严重的错误,如一切皆空,连“佛性”、“真如”也给掏空了,简直是对真如佛性的诽谤(谤真如佛性);第五种过,是由第四种过引起的后果。意思是说,不承认真如佛性为实有,势必导致脱离佛教的根本立场,放弃了“真如”、“佛性”,而走向相信有一个不生不灭、永恒存在的“神我”的邪门歪道的信仰之中。

唯识论是在大乘空宗用全力破除现实世界真正存在这一基础上建立的佛教哲学体系。所以唯识宗的创始人玄奘大师,用了一生最后的精力,译成了600卷的《大般若经》。他并不真正相信大乘般若空宗是最高

的真理,而是认为自己的大乘有宗是在它的基础之上而建立的,两者在基本立场上应该说相一致的。尽管大乘空宗有这些缺点,但比小乘佛教承认世界有主客观对立的说法要好一些。玄奘就是从这样的原则出发来立论的。因此,说唯识论不反对大乘般若空宗,从这一方面来看无疑是正确的。但是如果据此认为玄奘相信般若空宗如同相信法相唯识宗一样,甚至以往有论者认为玄奘不专守一家,而对各家各派都加以崇奉,这却是一种误解。在以三时判别佛教各宗高下深浅之时,法相唯识宗的态度就很鲜明。在其根本经典之一《解深密经·无自相品》(大意)中说:“初时,为小乘说有教,明人空、五蕴空,未显法空,很不彻底;第二时,大乘空宗所依之《般若经》,然是有上,有容,未为了义;第三时,有宗,说非有非空,中道教。”这就是说,般若空宗的学说,是唯识宗学说的低级阶段。最高的真理还是大乘有宗的理论。玄奘在印度曾作过《会宗论》(参见《慈恩三藏法师传》卷四),今已不存。据《解深密经》的上述判教原则以及隋唐各大佛教宗派判教的通例,可以推知他必以唯识论作为最高原则,般若学说是唯识学说的低级阶段。调和大乘空宗和大乘有宗的对立,这是隋唐各佛教宗派的共同倾向。《慈恩三藏法师传》卷四中这段话就很可能说明问题:

(玄奘)法师又以《中[论]》、《百[论]》论旨唯破遍计,不言依他起性及圆成实性。师子光不能善悟,见论称一切无所得,谓《瑜伽[师地论]》所立圆成实等亦皆须遣。所以每形于言,法师为和会二宗,言不相违背,乃著《会宗论》三千颂。

当然,唯识论并不是不讲空,因为不讲空不能承认现实世界是虚幻不实的,就不

能建立其所构造的“真如”、“佛性”的体系。如《解深密经》、《瑜伽师地论》都说有十七空,《显扬圣教论》说有十六空,《辨中边论》也有相类似的说法。在玄奘以前,真谛译有《二十八空论》,也是从法相唯识的角度宣扬“空”即是一切的宗教学说的。从根本点上来说,玄奘的佛学思想并没有与之相背离。

二

然而,玄奘所传的法相唯识学,又修正了旧唯识派的一些观点,在理论上作出了创新。主要表现在将古印度马鸣所著《大乘起信论》原本理解的“真如”为宇宙之心,改造为“真如”为个体之心,这样就为佛教信众的修为开启了方便之门。

玄奘在《成唯识论》卷八论“七真如”时讲到“三唯识真如,谓染净法唯识实性”,这里就将“真如”与“识”的染净相关联了。在旧唯识论派的理论中,认为阿赖耶识为污染,不是本体。而本体则为无垢识(阿摩罗识),或叫第九识。此第九识为纯净且无污染。玄奘一派的唯识学则以阿赖耶识为更高的识体,指出在理论中不需要抬出比八识更高的第九识。玄奘及其弟子们认定“识”为阿赖耶识,染净并存去恶从善,舍染归净,并由此而进一步提出了六度(或十度)的解脱途径。

因此,对阿赖耶识的论证就成为玄奘一派新“真如”说的理论基石。《成唯识论》卷三对阿赖耶识的涵意加以概括,其云:“谓或名心,由种种法熏习种子所积集故;或名阿陀那,执持种子及诸色根,令不坏故;或名所知依,能与染净所知诸法为依止故;或名种子识,能遍任持世出世间诸种子故;……或名阿赖耶,摄藏一切杂染品法,令不失

故;……或名异熟识,能引生、死、善、不善业异熟果故;……或名无垢识,最极清净,诸无漏法所依止故。”阿赖耶是梵文ālaya的音译,意译为“藏”,这就是由于它含藏着变现一切法的种子。因此,阿赖耶识也叫藏识。玄奘一派认为,阿赖耶识是八识中最基本的识,因为前七识都是由它转变而来的,是它的变相。第八识叫根本识,前七识则叫枝末识或转识。

第八识所以叫做藏识有如下三重意义:能藏、所藏、执藏。《成唯识论》卷二说:“初能变识,大小乘教名‘阿赖耶’。此识俱有能藏所藏执藏义故。”所谓能藏,是说第八识能摄藏前七识诸法的种子。所藏是说由前七识熏习影响各种现象的种子藏在第八识中,执藏则是说第七末那识经常执著此识以为自我。在这三重意义中,能藏最为重要,它说明前七识得以转变的基础,是形成世间一切法的基础和依据。《成唯识论》卷三中说:“心与末那,二恒俱转;若起第六,则三俱转;余随缘合,起一至五,则四俱转;乃至八俱,是谓略说识俱转义。”这是说第八识(引文中的“心”指第八识)与第七识末那识,乃至一至五识、六识都是密切联系的,有转化关系的。《成唯识论》卷七又说:“依止根本识,五识随缘现……根本识者,阿陀那识,染净诸识生根本故。依止者,谓前六转识以根本识为共亲依。”这就是说,其他各识都是以第八识(根本识)为条件和基础形成的。《成唯识论》不仅指出了前七识与第八识的联系,还谈到了八识之间的相互联系。它说:“五识俱有所依,定有四种,谓五色根;六、七、八识,随阙一种,必不转故……第六意识,俱有所依,唯有二种,谓七、八识,随阙一种,必不转故……第七意识,俱有所依,但有一种,谓第八识,藏识若无,定不转故……

阿赖耶识,俱有所依,亦但一种,谓第七识,彼识若无,定不转故。”(《成唯识论》卷七)这就是说,前五识是以五色根(眼、耳、鼻、舌、身)和六、七、八识为“依”的,第六识是以第七识和第八识为“依”的;第七识是以第八识为“依”的;即使是第八识,虽然前七识都以它为“依”,但它也有所“依”,它的所“依”则是第七识。而所谓“依”则是指识与识之间的“托缘”。

第八识又叫异熟识,是就“种子”成熟而为“现行”的异时而熟、变异而熟、异类而熟所言的。所谓异时而熟,是指“前世”造业,“今世”受果,或“今世”造业,“来世”受果;所谓变异而熟,是指“因”位的“种子”有了变化,才能招感成“熟”了的“果”;所谓异类而熟,是说在人间造了“善业”,可以转生到“天堂”,而造了“恶业”,则要转生为牛马或者下“地狱”。

玄奘所传唯识论认为,世上所有的“法”都是由阿赖耶识变现出来的,包括作为认识主体的“我”也是阿赖耶识变现的结果,这就是所谓的“我、法”两空。《成唯识论》卷一说:“由假说我、法,由种种相转,彼依识所变……此我法相,虽在内识,而由分别,似外境现。……愚夫所计实我、实法,都无所有,但随妄情而施設故,说之为假。”这就是说,“我”和“法”只是一种假定,它们其实都是由识变现而成的,由内识(即阿赖耶识)转变而成。世俗人们所认为的实际存在的“我”和“法”都是假的。

在玄奘等人眼中,阿赖耶识是处于永恒流转的意识暴流,其无始无终非断非常,《成唯识论》卷三说:“阿赖耶识,为断为常?非断非常,以恒转故。恒,谓此识无始时来,一类相续,常无间断……如暴流水,非断非常,

相续长时,有所漂溺;此识亦尔,从无始来,生灭相续,非常非断,漂溺有情,令不出离。又如暴流,虽风等击起诸波浪,而流不断。此识亦尔,虽遇众缘,起眼识等,而恒相续。……谓此识性无始时来,刹那刹那,果生因灭。果生故非断,因灭故非常,非断非常,是缘起理。故说此识恒转如流。”这种暴流因众缘击起前七识的波浪因而相续不断,又因其果生因灭,故而非断非常,众生在这一意识暴流中生死轮回不能出离。

怎样才能脱离生死轮回,进入真如境界呢?玄奘认为这就必需强调修习的必要性,玄奘在《成唯识论》中提出染净二法种子各有“本有”、“始起”的主张。染、净俱有先天性,众生本性都有成佛和不能成佛的内在原因。《成唯识论》卷二说:“阿赖耶识与杂染法,互为因缘。如炷与焰,展转生烧。又如束芦,互相依住。唯依此二,建立因缘。所余因缘,不可得故。”这就是说,阿赖耶识有染净种子。染法种子自能生染法;净法种子自能生净法。阿赖耶识能生诸法,诸法还“熏”阿赖耶识。正因为这样,如果后天刻苦学习,净化第八识,化染成净,即可成佛。这就需要经过修行方能“转识成智”得成正果,所以修行就是“转”的过程。按玄奘在《成唯识论》所说修行共分五个阶段,称为:(1)资粮位;(2)加行位;(3)通达位;(4)修习位;(5)究竟位。到达第五阶段之后,八识皆转为“智”。此时的识都为无漏识。无漏识亦为能变,诸种佛身佛土为其所变。至此也可以看到,玄奘一派与大乘空宗不同的是,一方面既认定现实世界是“空”的,另一方面又小心翼翼地维护着“真如佛性”的“有”,更加明确地肯定了“真如”、“佛性”的实在和不“空”。

试论唯识经论中阿赖耶识意义的演变

张志强

唯识学的中心理论一般来讲是阿赖耶识缘起论,在唯识学的历史发展中对阿赖耶识的染净性质及其在染净缘起中的作用的认知也经历了一个不断完善的过程。首先,关于阿赖耶识的性质的认识经由原始时期杂染依的阶段,在种子义完备以后才发展成杂染清净依的完整形态,并进而充实了对转依理论的认识;其次关于染净作用问题,不仅从与十二支业感缘起理论的简别中区分了分别自性缘起与分别爱非爱缘起之间的不同,从而树立了阿赖耶识的分别自性缘起论不同于业感缘起论的不同地位,同时在阿赖耶识分别自性缘起中又经由阿赖耶识一能变说向异熟、思量、了别三能变说以及八识心所各自缘起说的发展。其间对于缘起道理的认识也经过了一个不断深化的过程,由种现因果的因缘论向四缘齐备的缘起论的演进便体现了这种深化的痕迹。在对缘起理论的深化中种子义、相见义、熏习义、转依义也都相继完善,并成为丰富缘起理论构成的标志。同时随着赖耶缘起理论的完善,关于三性五事的法相抉择思想也日趋完备成熟,虚妄分别有的内涵被逐渐深化乃至扩大,成为了包容无漏后得的存在,从而对真如与正智的简别起到了促进作用。我们可以说唯识学丰富了瑜伽学的理论个性,增强了瑜伽唯识学实践上的适应性,从而从根本上消除了清辩恶趣空的影响,成为般若中观学的合理发展。

一、杂染依

缘起论是佛教不同于一因论、自然因

论等宇宙生起、构成理论的特色所在。同时,围绕缘起论,对缘起论的不同解释也是佛教内部诸派别分派的根据之一。甚至可以说对缘起论的理解和诠释的变化也是佛教理论不断深化的过程。唯识学自身理论特色的形成,正是由于它提出了一套自己的缘起论。

《摄大乘论》中无著将佛法中的缘起论抉择为两种,一种称为分别自性缘起,一种称为分别爱非爱缘起。他说:“此中依止阿赖耶识诸法生起是名分别自性缘起,以能分别种种自性为缘性故。”^①可见,阿赖耶识缘起便是分别自性缘起。“复有十二支缘起是名分别爱非爱缘起,以于善趣恶趣能分别爱非爱种种自体为缘性故。”^②这说明与唯识学的阿赖耶识缘起对立的另一种缘起论便是在佛陀时代已成立的十二支缘起论,也称业感缘起论。这两种缘起论在无著看来并非破立因替可以相互取代的关系,而是各有对治,相互可以补充的。十二有支缘起主要针对外道执著于我的偏见而以成立“无我”为旨趣;阿赖耶识缘起对治的范围则非常广泛,它要破除的错误观点包括:“或有计执自性为因,或有计执宿作为因,或有计执自在为因,或有计执实我为因,或有计执无因无缘”^③,等等。因此可以说,阿赖耶识缘起是在继承十二有支缘起论以缘起成立无我的精神旨趣的前提下完善了缘起论的内容。

①② 《摄论》卷一,8页,金陵刻经处版。

③ 《摄论》卷一,9页。

这种完善的首要表现,便是把十二支缘起中“识支”的地位从其他诸支中突出出来,给以分外的重视和别样的解释。对“识支”的重视实际上也是由“识支”的独特地位决定的。《缘起经》中曾有“识缘名色,名色缘识”这样的说法,《成唯识论》借以用来作为成立阿赖耶识的根据。《论》曰:“又契经说,识缘名色,名色缘识,如是二法展转相依,譬如芦束俱时而转,若无此识彼识自体不应有故。”^①也就是说以名色为缘之识应该是摄在非色四蕴即名中的识蕴,于是以识为缘之名色,便可以说是识以识为缘,这样识与名色之间的展转相依便也是识与识之间的辗转相依。我们知道五识体刹那生灭,无力执持名色,那么识与识之间以及识与名色的辗转相依又是如何可能的呢?为了解释这个问题,小乘中诸部派相继提出“穷生死蕴”(化地部)、“根本识”(大众部)、“有分识”(上座部)等多种说法,试图在识蕴当中寻找作为五识根本依持的识根。然而小乘对这种识体性质的解说,总有模糊之处,容易使人误解为有我论的复活。对此,《论》中又作解释道:“谓彼经中自作是释,名谓非色四蕴,色谓羯罗蓝等。此二与识相依而住,如二芦束更互为缘,恒时俱转,不相舍离。眼等转识摄在名中,此识若无,说谁为识?亦不可说名中识蕴,谓五识身,识谓第六,羯罗蓝时无五识故。又诸转识,有间转故,无力恒时执持名色,宁说恒与名色为缘?”^②在对识蕴的性质做出明确简释之后,指出“故彼识言,显第八识”。这说明,只有成立阿赖耶识才能解决有支缘起中的这一疑难。

对阿赖耶识成立理由的描述规定了最初对阿赖耶识性质及功能的看法。这种看法由两个方面构成:其一是认为阿赖耶识对

杂染法有依持用;其二是认为阿赖耶识与杂染法之间如同芦束相互为因。对阿赖耶识与杂染法之间相互为因的认识,防止了对阿赖耶识依持诸法作用发生一因论或有我论的误解,也符顺了缘起论的精神。对于阿赖耶识的这种最初认识,我们可以在《解深密经》中找到比较完整的表述。《心意识相品》中说:“于六趣生死,彼彼有情堕彼彼有情众中,或在卵生,或在胎生,或在湿生,或在化身分生起,于中最初一切种子心识成熟,展转和合,增长广大。依二执受,一者有色诸根,及所依执受;二者相名分别,言说戏论习气执受。……此识亦名阿陀那识,何以故?由此识于身随逐执持故;亦名阿赖耶识,何以故?由此识于身摄受、藏隐、同安危故;亦名为心,何以故?由此识色声香味触等积集滋长故。广慧,阿陀那识为依止为建立故,六识身转。”^③关于阿赖耶识成立了三种名义。阿赖耶识以摄受、收藏为名义;心以积集滋长为名义;阿陀那识以执持、依止、建立为名义。无论执持、收藏、积集都是对阿赖耶识作为诸法依持作用的说明。然而值得注意的是,作为依持用的阿赖耶识,它所依持、执受、积集的只是杂染法。关于这一点,《摄大乘论》中安立阿赖耶识三相时有比较明确的揭示:“此中安立阿赖耶识自相者,谓依一切杂染品法所有熏习为彼生因由能摄持种子相应;此中安立阿赖耶识因相者,谓即如是一切种子阿赖耶识,于一切时与彼杂染品类诸法现前为因;此中安立阿赖耶识果相者,谓即依彼杂染品法无始时来所

①② 《成唯识论》卷三,32页下,上海古籍出版社版。

③ 《解深密经》卷一《心意识相品》16~17页,金陵刻经处版。

有熏习阿赖耶识相续而生。”^①阿赖耶识之所以为阿赖耶识的自相,便是在作为一切杂染品法的生因、摄持杂染品法的种子、接受杂染品法的熏习的意义上建立的。其中摄持杂染品法种子的方面便是阿赖耶识因相,接受杂染品法的熏习而相续转变的方面便是阿赖耶识果相。阿赖耶识自相、因相、果相三相完整地说明了阿赖耶识同杂染品法之间相互为因的关系。这样一种相互为因的关系,就是因缘关系。《摄论》中还把这种互为因果的关系形象地比喻为“芦束互相依持同时不倒”与“明灯焰炷生烧同时更互”。同时还明确指出,只有这样一种形式的因果关系才是对因缘关系正确的安立,“所余因缘不可得故”。这种相互为因的关系在阿赖耶识便是对诸杂染法的执持、收藏与积集,在杂染品法便是对阿赖耶识的熏习、滋长和依止。如果说阿赖耶识自相义是对因缘义自相义的安立,那么阿赖耶识因相便是对因缘义中种子义的安立,而阿赖耶识果相则是对因缘义中熏习义的安立。实际上,在《摄论》中便有了对种子义和熏习义完整明确的表述,确立了种子义与熏习义的基本内容。《论》中引领道:“外内不明了,于二唯世俗,胜义诸种子,当知有六种,刹那灭俱有,恒随转应知,决定待众缘,唯能引自果。”^②种子义的六种特征(一)刹那灭,(二)果俱有,(三)恒随转,(四)性决定,(五)待众缘,(六)引自果,在此颂中全部提及。《成唯识论》中便据此建立起完整的种子义。根据《成唯识论》中进一步的阐释,可以使我们对种子义,进而对因缘义有更深入的了解。首先,种子是“谓本识中亲生自果功能差别”^③。这便决定了种子作为比喻的性质,也就是说它喻指的不是有形之物,而是功能作用,而且是不同的功能作用。在此

意义上,种子与“本识及所生果不一不异”^④。这种“不一不异”的关系,正是对阿赖耶识“恒转义”体现了的非断非常、因果相续的大乘缘起正理的准确揭示。其次,由于种子的这种功能作用的本性,所以因与果即种子与现行之间的关系便可以展开以上六种内容:“刹那灭”是指出,并非真有一法可有能生之用,诸法生起不过是前法功能强大,留下势用,刹那灭后,无间生果;“果俱有”是指出,因为种子作为功能的本性,所以种子与果之间的关系,便是“俱现和合”的,并非前后相从以及相互疏离,而是从果的发生来推知种子作用的存在,因此便可以说因果“俱有”;“恒随转”,“此显种子自类相生”;“性决定”是说种现因果之间必是同类同性的因果关系,不同种类、不同性质的品类之间不能构成因果关系;“待众缘”,这是遮斥外道所持的自然因果的观点,这种观点认为因果相生不待众缘,而是“顿生”。对此,“待众缘”便是指出“种现”之间是众缘和合的结果;“引自果”,这是对外道所执“一因生一切果”观点的对治,指出因果之间各各引生的关系,而且色心之间不能相互淆乱,互为因缘。通过种子六义的建立,便将阿赖耶识所摄的因缘义安置在了大乘缘起理的正义之上。

与种子义相适应,熏习义在《摄论》中也得到了说明:“坚无记可熏,与能熏相应,所熏非异此,是为熏习相。”^⑤《成唯识论》中将此扩展为“所熏能熏各具四义”^⑥的熏习义。熏习便是“令种生长”,而所熏则必须

① 《摄论》卷一,7页。

② 《摄论》卷一,9页。

③④ 《成唯识论》卷二,15页下。

⑤ 《摄论》卷一,10页。

⑥ 《成唯识论》卷二,18页下。

具备(一)“坚住性”,即“一类相续,能持习气”,这表明的是对习气种子的执持用;(二)无记性,这表现为对各类习气的兼容性;(三)可熏性,这是指出所熏本识必须具备接受熏习的不坚密拒斥的性质;(四)“与能熏共和合性,”这是说只有与能熏同时同处、不即不离,才是所熏,说明能所之间的和合同时的性质。与四种所熏义相应便建立起能熏四义,即(一)有生灭;(二)有胜用;(三)有增减;(四)与所熏和合而转。通过对能所熏特征的说明,我们可以对种子义、因缘义所揭示的缘起理有一种更深的认识,对一因论、自然因论,以及异类相生等宇宙构成论与佛法缘起论的界限有更明确的认识。

二、杂染清净依

在《解深密经》与《摄论》中,围绕阿赖耶识展开的因缘义,似乎仅仅是阿赖耶识同杂染品法之间的因缘关系。至于阿赖耶识与清净法之间的关系,似乎并非因缘义正面解说的内容,似乎阿赖耶识只是侧重于同杂染法的因缘关系而安立的。其实,在《摄论》中也有阿赖耶识同清净法关系的论述。《论》中对二者关系的说明是根据《阿毗达磨大乘经》中一首非常有名的伽他引申而来的。这首颂曰:“无始时来界,一切法等依,由此有诸趣,及涅槃证得。”《阿毗达磨大乘经》中的这首颂,在《成唯识论》以及坚慧的《究竟一乘宝性论》中都曾引述过。对于这一颂的解释,实际上直接关涉到对阿赖耶识外延宽狭的不同理解以及阿赖耶识名义的前后变化。下面,让我们首先从《摄大乘论》开始来理清阿赖耶识内涵的变化。

《摄论》中是这样阐述阿赖耶识与清净法关系的。《论》曰:“由若远离如是安立阿

赖耶识,杂染清净皆不得成,谓烦恼杂染若业杂染若生杂染皆不成故,世间清净出世间清争皆不得成。”^①这说明阿赖耶识是成立染净诸法的根本。那么,阿赖耶识成立清净法的作用也同它成立杂染法的作用一样是因缘种现的关系吗?这一问题,《摄论》中也曾提出:“复次云何一切种异熟果识为杂染因复为出世能对治彼净心种子?”^②真谛旧译《摄论》对此句的译解似更为明确:“云何一切种子果报识成不净品因,若能作染浊对治出世净心因?”^③此处“种子果报识”当然便是指果相阿赖耶识。问题的关键是阿赖耶识如何可能既为染法因,又能作出世净法因的。也就是说阿赖耶识又是如何可能在自身之中摄藏对治自己的种子的。通过这个疑问,起码说明了在阿赖耶识同清净法之间存在着既相互对立又相互依存的关系。对这一矛盾的疑问,还涉及到清净法种子如何可能的问题。《论》曰:“又出世心昔未曾习故,彼熏习决定应无,既无熏习从何种生?”^④根据因缘种现义,种子是熏习而生的习气,清净法既然未曾经验过,又如何由熏习而生清净法种子呢?对于这个问题,《摄论》这样作答道:“从最清净法界等流正闻熏习种子所生。”^⑤这个回答首先解决了清净种子的来源问题,指出清净种子是从最清净法界等流闻熏习而来的。“等流”是相似的意思,“闻熏”是指经由听闻而获熏习的意思,“等流正闻熏习”便是指通过听闻佛法对最清净法界进行模仿效法、如理思维、修行践证来使清净种子生起,并进而

① 《摄论》卷一,10页。

② 《摄论》卷一,14页。

③ 陈译《摄论》卷上,大正藏31册,117页上。

④⑤ 《摄论》卷一,13页。

使清净法得以现行。这样熏习的范围便被扩大了,并非经验亲证才是熏习,闻熏后模仿效法同样也可使清净种子生起。在此意义上,清净种子及其闻熏习即非阿赖耶识自性所摄,而是法身摄受,是法身种子,它“与阿赖耶识相违,非阿赖耶识所摄,是出世间最净法界等流性故”。它“虽是世间而是出世心种子”^①。

清净种子的这种特征,便决定了阿赖耶识与清净法的矛盾性质。《摄论》中这样化解这种矛盾,《论》曰:“此闻熏习随在一种所依转处,寄在异熟识中与彼和合俱转,犹如水乳,然非阿赖耶识是彼对治种子性故。”^②这就是说清净种子是寄居潜伏于阿赖耶识当中,如同水与乳的关系,性虽不同,但却能交融和合在一起。这里并没有进一步谈及清净种子是本有还是新熏的问题,而只是说清净种子实际上潜藏于阿赖耶识与杂染法的种现流转当中,等待现行的时机。这里仍然强调了阿赖耶识与清净种子之间性质的不同,也就是说阿赖耶识虽能携带摄藏清净种子,但二者之间仍然彼此性质相违。

对于阿赖耶识与清净种子之间既相违又和合的原因,《摄论》并没有给出进一步的解释,而是在《成唯识论》中才得以圆通化解的。在《成唯识论》中,首先将第八识分为二种分位,一有漏位,二无漏位。然后又根据各种功能的不同给第八识立以种种名义。在随义别立的种种名中,“由种种法熏习种所积集故”^③名心,由“执持种子及诸色根令不坏故”^④名阿陀那,“能与染净所知诸法为依止故”名所知依,“能遍任持世出世间诸种子故”^⑤名种子识。以上诸名,“通一切位”,无漏有漏一切位都可使用以上诸名。而作为“摄藏一切杂染品法令不失

故,我见爱等执藏以为自内我故”^⑥的阿赖耶识名,则唯在异生有学等根性中具备,无学位罗汉与不退菩萨已经不具执藏杂染的功能,因此舍阿赖耶名。异熟识“能引生死善不善业异熟果故,此名唯在异生、二乘、诸菩萨位”^⑦,而如来地则因没有异熟无记法的缘故,舍异熟识。在这中间,阿赖耶识由于过失最重的缘故,被最初舍弃。由此可见,阿赖耶识与清净法之间的矛盾,并非第八识与清净种子之间的矛盾。阿赖耶识只是第八识体处于有漏位对有漏杂染品法执持依止的意义上使用的名义,也就是说阿赖耶名并不能完全指称第八识体的性质与功能。可见,阿赖耶识所指范围的宽狭发生了变化。在第八识体的意义上,也可以说阿赖耶识方便地具备了染净依的名义。

然而,第八识体又是在何种意义上对怎样的清净法具有依止作用呢?前面我们讨论了第八识体同清净种子的关系,因而似乎理顺了第八识同清净法之间的因缘关系,但是,值得注意的是,难道第八识竟然也是最极清净法界的生因吗?第八识究竟是在怎样的意义上成为清净法与杂染法所依止的?

《成唯识论》卷三在对《阿毗达磨大乘经》中伽他的解释中,回答了以上的问题,同时也完成了由《摄论》指示的诠释方向。《论》曰:“此第八识自性微细故,以作用而显示之。颂中初半显第八识为因缘用,后半显与流转还灭作依持用。”^⑧在《摄论》中由于对此颂的诠解偏于阿赖耶识名义,故尔有阿赖耶识与清净种子相违和合的矛盾关系,

① 《摄论》卷一,15页。

② 《摄论》卷一,14~15页。

③④⑤⑥⑦ 《成唯识论》卷三26页下~27页上。

⑧ 《成唯识论》卷三,27页上。