



传统文化典籍导读③

大乘成業論

导 读

主编：谈锡永
导读：王联章

中国书店

传
统
文
化
典
籍
导
读
3

大乘成業論

导 读

主 编 : 谈锡永
导 读 : 王联章

中 国 书 局

图书在版编目 (CIP) 数据

传统文化典籍导读/谈锡永主编. —北京: 中国书店,

2006. 10

ISBN 7 - 80663 - 396 - 0

I. 传... II. 谈... III. 佛教 - 宗教经典 - 中国

IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 119297 号

传统文化典籍导读

谈锡永 主编

责任编辑: 润农

出版: 

地址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号

邮编: 100050

发行: 全国新华书店经销

印刷: 北京柯蓝博泰印务有限责任公司

开本: 880 × 1230 1/32

版次: 2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

字数: 3110 千字

印张: 186

印数: 0001 - 2000

书号: ISBN 7 - 80663 - 396 - 0/B·130

定价: 358.00 元 (全 21 册)

敬告读者

本版书凡印装质量不合格者由本社调换,

当地新华书店售缺者可由本社邮购。

卷首语

近年对佛家经论有兴趣的人多，而能读佛家经论的人却少；演绎佛学的著作译作较多，而能引入导读、有系统的经论丛书则未见。此套丛书精选佛家经论若干种，小乘大乘，空宗有宗，显乘密乘，规模略具。

佛家经典，即使精心选注，也很难了解其经论大义，很可能仅得一偏之见。因此，便需要指导怎样去读经论，令读者直接领会经论的真义，“导读”之作遂生。

“导读”之作，除注释或讲解经论外，最重要的，还是指出一经一论的主要思想，以及产生这种思想的背景，同时交代其来龙去脉，即其启发承先的作用。读者循序而入，便当对佛学发展的脉络了然，亦能体会佛说一经的用意，菩萨演绎一论的用心所在。

总 序

九十年代初，拟出版一套能引导学人自行研读佛家经论的丛书，厘定经论二十种，初期完成《异部宗轮论》、《心经》、《四法宝鬘》三册，分摄小乘、大乘、密乘。

丛书编写历经十余年，并经多次严格修订，除订正误刊错字外，并补充资料内容，令其更能引导读者，于从书中诸经论能融会贯通，及能旁及其余经论。

一

读佛家经论，困难的地方不在于名相，而实在于领略其旨趣。若不得其旨，则虽诵经终身，开卷终觉茫然。

经论有不同的旨趣，衍生成不同的宗派，实由于行者根器不同、修学不同之故。印度晚期，将此归纳为四宗部，而修学次第则分为九乘，这已成为藏传宁玛派的传统。若根据这传统来读经论，在领略经论意旨方面，会容易一些，也能深入一些。

本丛书的编辑，实亦根据此传统。且依古代论师的善巧方便，先依唯识抉择部派佛教的经论，再依中观应

成派抉择唯识，最后则依了义大中观（如来藏）抉择应成派。

所以本丛书可视为桥梁，由此即能领略宁玛派九乘次第的基、道、果意趣。亦即由小乘的止观修学，依次第而至大圆满的修学，皆须知其基、道、果，然后始可修学。

二

依宁玛派的观点，一切经论实为了修学而建立，或说体性，此即为基；或说观修，此即为道；或说现证，此即为果。依龙树中观，以般若波罗蜜多体性为基，修观中道为道，其果即为现证般若；若依弥勒瑜伽行，则以法相为基，修观唯识为道，其果即是如来藏。前者为二转法轮的教法，后者则为三转法轮的教法。

因此，本丛书所收的经论，实为各修学次第的基。其重要性，亦即在于此。

指出这一点，非常重要。近代佛教学者接受了西方的治学方法，喜欢用“发展”这一观点来处理一个系统的学术，因此便将佛家经论视为一系列的“思想发展”。然而这样做，却实在非常不恰当。

佛陀当日教导弟子，依次第而教，因此开示的理论便亦依次第。但我们却不能说佛陀于教导“四谛”时不识“十二因缘”，于教导“十二因缘”时不识“中观”，

于教导“中观”时不识“唯识”，于教导“唯识”时不识“如来藏”。因此，我们不能说这种种学说，实由“发展”而来，而非佛陀的次第说法。

是故各种不同的佛家见地，只有传播的先后差别，而非由一个思想发展成另一个思想。也可以这样说，有“佛家思想传播”的历史，而无“佛家思想发展”的历史。至于在传播方面，由于传法者的根器与修学各各有别，是故对法义可有不同的演绎，但这亦并非“发展”。

由是可知，佛家经论实为由上向下的建立，而非由下向上的发展。

由上向下建立理论，是为了修学的需要。所说证空性，如何去证空性呢？那就非依次第修学不可，那就需要由上向下建立各次第的基。盖至最上时，实无“空性”可证，唯现证“乐空无二”，这才是行人的“最后一着”。但若一开始即不唯说空性而说“乐空”，行人亦必无入手处。是故由“乐空”境界向下建立，如是于中观始有“四重缘起”的观修，于瑜伽行始有“离相四加行”的观修。

指出各次第的基，其旨趣所在，是这套丛书的基本观点。

三

理解佛家经论，宜由修学着眼。若离修学去理解，

则生疑惑。

以《楞伽经》为例。倘离修学，则会觉得其不纯，既非纯说“唯识”如《解深密经》等，亦非纯说“如来藏”如《如来藏经》等。笔者当年即持此疑，向敦珠无畏智尊者（Dudjom Rinpoche）请开示。尊者只答一句：“《楞伽》说菩萨的心识，但菩萨亦由凡夫起修，是故便亦说凡夫的心识。”笔者即因尊者这一句开示，才得叩开“如来藏”的大门，建立“了义大中观”见，亦即“智境唯藉识境而成显现”的“如来藏藏识”境界。

盖佛家一切法门，无非只是心理改造，由凡夫改造为圣者，即是法门建立的目的。是故释迦说“四谛”时，亦说“四谛十六行相”。所谓“行相”，便即是心的行相，也即是心理状态。

《楞伽》说“如来藏藏识”，即是“圣凡心理状态”的分析。那实在是为实修作指导，而非建立一种思想。如是理解，即知《楞伽》并非不纯。同时亦可明白，当年达摩尊者何以只传四卷《楞伽》以印心。“印心”者，即是洞悉心理状态变化，而与修学的见地相印。

举此一例，即知经论不是纯理论的建立。

四

丛书于印行前，各导读者重新再次修订，力求此丛书能令修学者不堕入虚无，亦不偏执于宗义。虽非尽善，

或可庶几。

乃为之颂曰：

文字原非障	实为修道基
所修亦不执	次第断毒尘
是故佛因位	喻为金刚心
顶礼诸圣众	洒我以甘霖

護錫社

别 序

本论所研究的，是众生业果的问题。

佛家认为，众生的行为、语言、思想，都具有因果力用，是故即将此力用称之为“业”（karma）。若分类，则行为所作者为身业，语言所作者为语业，思想所作者为意业。此即所谓身、语、意三业。

三业依性质来分，又可分为善业、恶业、无记业等三种。“无记”即是中性，不属于善业，亦不属于恶业。例如饮一口茶，这便是身业，此身业的性质即为无记，因为饮茶这一行动，非善非恶。

佛家这样建立业力，本来很简单明快，可是一跟佛家其他观念联系，立时便变得复杂起来。

对于因果，佛家的主张是“自作自受”，绝不可能“自作他受”。你作善业，将来诸缘具足（客观条件齐备），便会自己受到善报；作恶业者亦如是，业果绝不转嫁于他人。所以依佛家观点，不可能有“报在儿孙”这一回事。

如果光是持着这个观点，还没有什么麻烦，麻烦出在“自作自受”的“自”身上。

“自”即是“自我”。在诸外道，问题很容易解决，他们承认有自我，称之为灵魂、神识、神我、梵我等等，总而言之，即是永恒不变，能独立自存自成的“我”。这个“我”，不断流转生死，成为不同的生命形态，而“我”的本质则永恒不变。

然而佛家跟一切外道的分别，却正在主张“无我”（anātman）。这个观念，是“三法印”之一，亦即是用来印证分别佛法与非佛法三大观念中的一个观念，因此，实在是一个不可动摇的观念，若对此观念违背（例如说有一个永恒的灵魂，或说可以永生），则所说的一切便变成非佛法了。

这样一来便引发了一个严重的问题，用什么去承担业力一段一段地、一生一世地“自作自受”的个体呢？换而言之，或善或恶的身、语、意三业，到底附着在什么个体之上，作生生世世的流转？

释尊在世时，没有解答这个问题。

释尊寂灭以后，佛弟子便各自思索，各自提出问题的答案。

犍子部（Vātsīputriya）提出一个“不即不离蕴我”，作为担负业力、接受果报的个体。

化地部（Mahi śāsaka）则提出一个“穷生死蕴”。

大众部（Mahāsaṅghik）提出的叫做“根本识”。

说假部（Prajñaptivāda）提出的则名为“有分识”。

种种建立，虽然都有一个概念，尽量将自己所建立者说为非永恒，非自存自成，企图不与“无我”这个法印抵触，然而实际上他们却办不到，因为他们的理论都有漏洞。

后来说一切有部（Sarvātivada）提出“无表色”，说法即较精当。所谓“无表色”，即是无形的物质，但这些物质却可以感染业力，引生果报。

大约同时，经部（Sautrāntika）则提出“种子”之说，谓有情的一切身心活动，其实都由种子引发，是故此种子便亦可以感生业果。

后来大乘空宗（中观学派 Madhyamaka）的“业力”说，大乘有宗（瑜伽行派 Yogācāra）的八识种子说，其实都可看成是分别对这两部派说法的深入传播，由“无表色”衍为“业力”；由“种子”衍为“八识种子”。印度后期佛教，只承认有四宗部，即有部、经部、中观、瑜伽行，主要即是基于对业果问题的看法。四宗部的见地虽有精粗之别（先出者粗，后出者较精），但原则上都不与“无我”这法印抵触，是故便受到承认，而其余诸部派，则仅因其依佛教仪注受戒而被承认为佛弟子，他们的说法，并不受到承认。

本论论主世亲论师（Vasubandhu），即是在众说纷纭的情形下，作扫荡的工作，从而建立瑜伽行派的业果学说，即所谓“阿赖耶缘起”。

在本论中，世亲先用经部的观点，来辩破余部派的观点。然后再用大乘瑜伽行派的观点，来辩破经部，从而建立自己的观点。全论主旨，即在于此。是故研读本论，即能了解佛家由部派时代起，以至瑜伽行派为止，一切对业果问题的观点，我们不妨将这些观点，视为佛之后世论师对业力因果问题处理的一个发展过程。但须注意，其“发展”实亦跟佛家思想的传播有关。一个思想传播出来，便发展出对一些问题的看法。到了瑜伽行派，业果问题已解决得相当圆满，而本论则为对这问题的一大归结。

至于后来月称论师（Candrakīrti）依中观应成派否定唯识家的说法，这一论题则当然不在本论范围之内，因为月称的年代比世亲至少晚了二百年^①。

可是中观宗的大中观派，亦即重视“如来藏”（tathāgatagarbha）思想修习“大圆满”的宁玛派无上密乘行人，却并不反对唯识家的说法。这一派的祖师即是《维摩诘经》（Vimalakīrti-nirdeśa）的主角维摩诘居士，他的活动年代与释尊同时，亦同样不谈及业力由谁承担、“无我”如何承受果报的问题，这情形一直维持至公元七世纪。后来大中观派谈到这些问题，于世俗立场，则亦采取唯识家的观点^②。那是因为他们认为，如来藏是智境，无可显现，必须藉识境始成显现，所显现出来的，对我们来说，便称为“藏识”（阿赖耶识 ālayavijñāna），

所以便同意唯识家的说法（然而其究竟义，则无非视八识种子为假施設）。是故称本论为这些问题的一大归结，即使站在中观家的立场，亦很适当。

然而在胜义方面，大中观则并不视阿赖耶缘起为了义，这就涉及“四重缘起”的观修问题了。

大中观所说的四重缘起，是龙树（Nāgārjuna）的传授，即是业因缘起、相依缘起、相对缘起，与相碍缘起。这学说传入汉地，便成为华严宗所说的四种缘起——业感缘起、（阿）赖耶缘起、真如缘起、法界缘起。

前面我们所说，各小乘部派企图建立一个非自我的个体，来承担业力的延续，一切建立，其实都只滞留在业因、业果的层次，是故即可被阿赖耶缘起超越，世亲这部论著，便是超越的归结。

但何以却只说它的层次但为世俗呢？因为“阿赖耶”的建立，根本就是世俗的建立。大中观家在观修的过程中，还要用相对缘起来超越它（姑无论名之为“阿赖耶缘起”或“相依缘起”），于超越时，便是相对缘起（或名为“真如缘起”）的建立了。

所谓相对缘起，即是《入楞伽经》（Laṅkāvatāra-sūtra）所说的“如来藏藏识”，这个名词，许多人根本不了解它的涵义，可是却诸多质疑，其实很简单，它的定义只是——“名为藏识的如来藏”，此见于《入楞伽经》的经文，可是质疑如来藏的人却根本不去理会这个定义，

只在名相上纠缠。例如近代一些唯识今学的学人，认为“真如缘起”是邪见，他们觉得，“真如”是胜智的现证，怎可能成为“缘起”呢？

所以，假如要对“业”这个问题作深入探讨，则可谓牵涉甚多，非只限于世亲这篇论典之所说。若对如来藏思想不肯作客观的认识那就会变成将四重缘起只说至第二重。读者假如对四重缘起有兴趣的话，可以一读拙作《四重缘起深般若》，在这里，无法详细介绍。现在，只简单一说相对缘起如何超越相依缘起，读者就会明白，本论并非了义。

说“名为藏识的如来藏”，即是《入楞伽经》的主旨。这部经的主旨是，说明佛内自证的智境不可思议，不落言说，惟有藉识境而成显现，所以“名为藏识的如来藏”，便亦即是“显现为识境的智境”，因此在世俗上若局限于识境（vijñānagocara），说到阿赖耶缘起便已经够了，可是在胜义方面，却不能只局限于识境，否则便等于说佛内自证的境界亦仅为识境。这当然不合理，亦从没有一位瑜伽行派的论师（包括唯识今学的论师）会这样说。

所以若从智境（jñānagocara）方面来观察，轮回便无非只是显现为识境的事物呈现生灭现象，这生灭，遵从着识境的因果规律，只要有一业因存在，便于缘具时一定有业果显现，那是迟早的问题，根本不需要去理会

有什么个体在负荷着业力，由什么个体显现为另一个什么个体。

是故大中观学派（瑜伽行中观 Yogācāra-Madhyama-ka）便将一切识境现象视为“自显现”（rang snang），有如镜中的影像，影像的去来、生灭，只视乎影像本身的条件而定，镜面不会去追究这影像为什么会来、为什么会去，亦不必去追究前一影像跟后一影像的从属关系。

这种对待一切法生灭、去来的观点，便即是将一切法看成是法性的自显现，这时候，从属于识境的阿赖耶缘起便已无关痛痒。

所以，“自显现”是一个观修时很重要的概念。瑜伽行派其实也有这个概念，那便即是所谓“圆成自性”（pariniṣpanna-svabhāva 玄奘译为“圆成实性”）。所谓“圆成”，便即是自显现条件的圆成。

然而一进入“圆成”这概念，观修者便其实已经进入了甚深缘起，即四重缘起最深密的相碍缘起。

所谓相碍缘起，即是由一切法自显现的局限来作观修。局限便即是相碍。例如我们这个世界一切事法自显现为立体，那是受到三度空间的局限，所以四度空间的事物便受到相碍，无法在我们这个世界自显现。

观修者这时便又须修习如何离相碍（离一切局限）来认识法界。这时的观修，看起来似乎跟业与轮回的问题无关，其实关系非常密切，因为业与轮回都只是受局

限、受相碍而形成的现象，当在知见上能打破这些局限，行者便能现证业与轮回的本质，这时候，即使说有一个独立、自存、自成的个体在负荷着一大堆业力，并且称这个体为“自我”，也不违反佛家所确立的“无我”，因为这个所谓“自我”，其实毫无可以确立的本质——一个由受局限而形成的镜影，有什么本质可言呢？

所以若在这时候回头再看阿赖耶缘起，便仿佛看见镜中的影像，在一本正经地确立自己因何而显现、因何而消失、因何而变换形态再作显现，无论如何认真，都只是戏论。

上面，只大略地介绍大中观学派对缘起问题的看法，读者于研读本论时，同时须知本论所说并非佛家最彻底、最究竟的思想，否则便无法脱离识境的局限。

然而，这样说时，并非对本论加以否定，或企图贬低它的价值，恰恰相反，上面所说已成立“阿赖耶缘起”为世俗中的胜义，正如导读者所云，本论已“疏解了千百年无我而有业果的疑难，结束了部派佛教学者关于业论的纷纭论争”。这即是本论价值之所在。

本论导读者王联章居士，虽出身于唯识今学学派，为当代唯识大师罗时宪先生的入室弟子，但他却一向不惜超越唯识而立论，如他的《习定管窥》一书，简明地介绍了藏密格鲁派宗师宗喀巴大士（Tsong kha pa，