

唯识学

“转识成智”说研究

陆 沉 著

四川出版集团
四川人民出版社

唯识学

“转识成智”说研究

陆 沉 著



四川出版集团 四川人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

唯识学“转识成智”说研究 / 陆沉著. — 成都:
四川人民出版社, 2005.12
ISBN 7-220-07028-4

I. 唯... II. 陆... III. 唯识学-研究
IV. B946.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 150323 号

WEISHIXUE ZHUANSHICHENGZHI SHUOYANJIU

唯识学“转识成智”说研究

陆 沉 著

责任编辑
封面设计
技术设计
责任校对
责任印制

何昌宇
解建华
杨 潮
叶 勇
李 剑 孔凌凌

出版发行
网 址

四川出版集团 (成都槐树街 2 号)
四川人民出版社
<http://www.scpph.com>
<http://www.scmcbbs.com>
E-mail: scmcbbsf@mail.sc.cninfo.net

防盗版举报电话

(028)86259524
四川福润印务有限责任公司

印 刷

146mm × 208mm

成品尺寸

印 张

10

字 数

240 千

插 页

1

版 次

2005 年 12 月第 1 版

印 次

2005 年 12 月第 1 次印刷

书 号

ISBN 7-220-07028-4/B·291

定 价

28.00 元

■ 著作权所有·违者必究

本书若出现印装质量问题,请与工厂联系调换
电话:(028)87593466

作者简介

陆沉 哲学博士，四川大学哲学系副教授。1956年9月出生于四川成都，祖籍河北邯郸广平。经成都北纱帽街小学、书院西街中学1974年7月高中毕业后，下乡、当兵、做工，直到1980年9月考入四川外语学院法德语系学习德语语言文学，1984年7月获文学学士学位。随后从事翻译工作，闲暇时间曾长期追随海思先生研究哲学，于1991年9月考入四川大学哲学系专攻西方哲学，1994年6月毕业论文《为“万有”寻找超验的根据——柏拉图的“相”和〈巴门尼德篇〉对“相”或范畴的纯粹探求》通过答辩，获哲学硕士学位。随即留哲学系任哲学讲师，2000年7月晋升哲学副教授。与此同时，自1998年9月起，在职考入四川大学宗教所研究佛学，2005年6月学位论文《唯识学“转识成智”说研究》通过答辩，获哲学博士学位。作者长期关注与研究先验思路哲学，着重探讨古希腊柏拉图的“相论”，德国康德的先验哲学和胡塞尔的先验现象学，以及印度与中国佛家的法相唯识学，发表学术论文二十余篇。不过作者自白：他最终服膺的还是中国文化，归宗的是儒家。

[内容提要]

近代以降，西学东来，本土文化受到猛烈的冲击。国人始而茫然，无所适从。继而有激进反传统者，叫嚷全盘西化。有文化守成者，主张中西融合。但是，中西如何融合？恐怕当务之急仍然在于：我们如何继续深入地理解与认识西方文化及文明，尤其是如何继续深入地理解与认识西方哲学及科学，宗教及艺术？历史上中华民族曾经成功地融合与汲取了印度佛家的精神与智慧，今天，昔日成功的经验能否帮助我们渡过难关？孜孜以求的人们重新发现与发掘出那称得上佛家最高智慧样态的法相唯识学，想以此来抗衡乃至融合一种新的异质文明，一时间研究唯识学蔚然成风，学人僧人相互切磋，相互砥砺，研究成果斐然。尤其熊十力先生竟依此创建了“新唯识论”哲学体系，彪炳后世。

作者研究唯识学自觉是接续前贤的。而研究一定是以问题——作者考虑再三最终选定“转识成智”这个唯识学乃至整个佛学的中心问题——为主线，在厘清这条问题主线的过程中，达到重新安排与展现，乃至更明晰地揭示唯识学的义理系统，尤其是尽可能在正确理解与深入阐释的基础之上，尝试看能否将唯识学修行实践的原理转化为我们现实及未来重建社会的伦理道德方面的一支重要资源。这样的问题当然不是一篇论文所能完全解决的，也许作者就只能满足于指出其可能性罢了。而论文研究所依凭的唯识学典籍，主要是以《成唯识论》为主体，尽量参照《成唯识论述记》以及“唯识三疏”，和尽可能地上溯“唯识六经十一论”（无汉译本的除外）等等，以及旁涉中观学乃至部派佛教的一些典籍，再者还尽可能多地参考往昔学人们的研究著作、论文，等等。

论文的具体结构则为：第一章是关于研究方法的，重点在于阐明作者曾受教于海思先生并通过自己研究西方哲学而特别进一步体会和总结出来的一种被称为“先验思路”的哲学及其相应的“先验方法”。人类往往拥有一些共同的思想财富，尽管它们也许在各个民族的文化当中表现形式不尽相同。先验方法能否也算作人类共有的思想财富？如果答案是肯定的，那么，先验方法的主要特征在佛学尤其在法相唯识学中又是如何体现的？进一步，在我们更加深入细致地把握与理解唯识学的过程当中，先验方法能否以及如何可能给我们以更多更好的帮助？等等。这些都是作者在第一章中要思考并尽力解决的问题。方法问题解决之后，接下来便是对论文主题的直接探讨与研究，其中第二章着力研究与探讨佛家唯识学的“识”与自我。对照原始及部派佛教的“六识”说，以阐明佛家唯识学的“八识”说，八识说是如何得以建立的，其建立的根据与必要性究竟何在？以及唯识学是如何论证它在世间方面的核心主张“三界唯心”与“万法唯识”的？由此便过渡到第三章转识成智的证修：部派佛教之“智”与中观之“智”，这一章主要分析与探讨部派佛教有关“智”的各种分类及其意义，探讨中观之“智”与菩萨道之间的联系，以为下一步的研究做好充分必要的准备。第四章唯识学“转识成智”的证修是全篇论文的又一中心部分。在这里作者逐一完整地展现出唯识学“入唯识五位”的证修实践，转识成智，亲证大涅槃，成就佛果。佛家唯识学正是在这里最能体现出它真正宗教的精神及特征。最后第五章结论，着重处理论文中涉及却并未展开论述的一些问题，譬如自我问题，成佛问题，佛性问题等等。此外，论文还有一个附录，专题处理《成唯识论》与《新唯识论》的公案。

关键词：唯识学；转识成智；研究；先验方法；识；智；证修。

An Enquiry Concerning “Pravṛtti – vijñāna” of Vijñānamātra Abstract

European culture has come into China since modern times. How does man understand European culture and civilization? Can help us Buddhist wisdom (prajñā) which was assimilated by us in the past? So man studies Vijñānamātra – theory (唯识学) again. I carry on with the study of my seniors and select “pravṛtti – vijñāna” (转识成智) as my theme in order to decide whether its principles are applied to our moral practice. *Vijñaptimātratāsiddhi -śāstra* (《成唯识论》), *Triṃśikā-vijñapti-bhāṣya* (《唯识三十论释》) and so on are my objects. The treatise has five chapters.

In the first chapter, I make inquiry about a transcendental method which though is from European philosophy, can help me to understand and interpret Vijñānamātra – theory better and afford me reliably methodical guarantee.

In the second chapter, I make inquiry about vijñāna (识) and atman (自我) of the early Buddhism (部派佛教) and of Vijñānamātra – theory. The former was psychological, the latter transcendently phenomenological. I prove it to be right that Xuan – zang (玄奘) translated vijñaptimātra into Chinese “唯识”. I analyse Kui – ji’s five – stratum vijñaptimātra (窥基之五重唯识观) with phenomenological Reduction.

In the third chapter, I make inquiry about prajñā (智) of the early

Buddhism and Mādhyamika (中观行派) in order to make sufficient and necessary preparations for the next deep studies.

In the fourth chapter, I make inquiry about *pravṛtti - vijñāna* of *vijñānamātra* (唯识之转识成智) which is a central party in the treatise. I point out *Vijñānamātra* - theory and *Mādhyamika* - theory are all very deeply speculative philosophy and they both are highly mutually complementary in their systems of theory. In the transcendental philosophy the former which always carried out *vijñaptimātra* not only in theory but also in practice, was a transcendental idealism and the latter an *a priori* idealism.

In the fifth chapter, I draw the conclusions from the aforementioned inquiries. I dispose of emphatically problem of the self, problem of Buddha - become, and of Buddha - caste and so on.

In addition, the treatise has an appendix where I solve the problems and contradictions between *Vijñaptimātratāsiddhi - śāstra* and *Neo - vijñaptimātra - theory* (《新唯识论》).

Keywords: *Vijñānamātra*, *pravṛtti - vijñāna*, enquiry, transcendental method, *vijñāna*, *prajñā*, *adhigama*.

目 录

序 言	(1)
第一章 导论：研究方法问题——哲学上的先验方法	(23)
第一节 非对象性或纯粹对象	(25)
第二节 形式性或纯粹形式	(29)
第三节 观念性或纯粹观念	(31)
第四节 现象性或纯粹现象	(34)
第五节 规定性（非生成性）或纯粹规定性	(37)
第六节 主体性，亦即先验主体性或纯粹主体性	(39)
第七节 纯粹性或绝对性，亦即非相对性	(41)
第二章 佛家唯识学的“识”与自我	(48)
第一节 原始及部派佛教的“六识”说	(48)
第二节 佛家唯识学的“八识”说	(61)
一、第八识及其种子	(62)
二、第七识及自我或无我	(79)
三、第六识与前五识及其心所法	(88)
第三节 “三界唯心”与“万法唯识”	(111)
第三章 转识成智的证修：部派佛教之“智”与 中观之“智”	(129)

第一节 部派佛教有关“智”的各种分类及其意义	(130)
第二节 中观之“智”与菩萨道	(141)
第四章 唯识学“转识成智”的证修	(157)
第一节 修行以明道：论资粮位、加行位、通达位	(161)
一、资粮位（顺解脱分）：十住、十行、十回 向——于所证修勇猛不退	(161)
二、加行位（顺抉择分）：暖、顶、忍、世第一法 ——达“无二我”而“有若无我”之境	(164)
三、通达位（见道位）：真见道与相见道——生如 来家，住极喜地，善达法界，得诸平等	(167)
第二节 论修习位	(171)
四、修习位（修道位）：住十地，修十胜行，断十 重障，证十真如——转烦恼得大涅槃，转所 知障证无上觉	(171)
第三节 论究竟位	(201)
五、究竟位（佛果之位）：成就如来三身（自性 身、受用身、变化身），具足无量功德	(201)
第五章 结 论	(217)
附录 《成唯识论》与《新唯识论》	(249)
主要参考文献	(288)
后 记	(305)
补 记	(311)

序 言

熊十力先生曾言：“今日治哲学者，于中国、印度、西洋三方面，必不可偏废，（中略）佛家于内心之照察，与人生之体验，宇宙之解析，真理之证会，此云真理，即谓实体。皆有其特殊独到处。即其注重逻辑之精神，于中土所偏，尤堪匡救。（中略）揆之往事，中人融会印度佛教思想，常因缘会多违，而未善其用。今自西洋文化东来，而我科学未兴，物质未启，顾乃猖狂从欲，自取覆亡。使吾果怀自存，而且为全人类幸福计者，则导欲从理，而情莫不畅，人皆发展其占有冲动，终古黑暗，而无合理的生活，如何勿悲。本心宰物，而用无不利，现代人之生活，只努力物质的追求，而忽略自心之修养，贪瞋痴发展，占有冲动发展，心为物役，而成人相食之局。直不知有自心，不曾于自心作过照察的工夫。异生皆适于性海，异生，犹言众生。性者，万物之一原，故喻如海，见《华严》。人皆见性，即皆相得于一体，而各混为己之私，世乃大同。人类各足于分愿，大同之世，人人以善道相与，而无相攘夺，故分愿各足也。其必有待中、印、西洋三方思想之调和，而为未来

世界新文化植其根，然则佛学顾可废而不讲欤？”^①熊子所言极是！忆昔我也曾在包括熊子在内的大师们的感召之下，对中印西三家哲学作过一番剖判^②，一并呈现于此，以聊表我的心迹。

由于种种原因，譬如像历史意识是否强烈、各自不同的自然及人文环境，关注问题的不同取向，切入问题的不同方式，等等，导致了各民族的哲学，除了具有共性外，还具有各自不同的独有的特质。

希腊以及后来的西方哲学乃近于科学，以求知而谈哲理，以把握甚至征服自然（包括人自身）为首要目的，是一种彻底入世的哲学。他们一开初切入的问题就是：世界的本原（archee）是什么？于是有了自然哲学；人是什么？——灵魂论；德性是什么？——德性论，等等。追问“是什么”的问题，势必要作定义，厘清语言表达与事物的关系，于是，产生了修辞学、逻辑学以及认识论。所以，至今西方哲学特别注重对概念名相的分解与分析，注重逻辑推理与论证。他们哲学的核心观念就是后来在每一门学科之后都要加缀上去的“逻各斯”（logos）。正是得力于这种严格的认知与周详的务实精神，使得他们开启出了科学与民主自由政体。

印度哲学近于宗教，以出世解脱为最高薪求，具有彻底出世的倾向。其要意有三：一曰业报轮回，我人所做的一切。无论善事或恶事，由于身死而灵不灭，将均在来身受报；二曰解脱之道，以戒律（乃至苦行），禅定，智慧（对

① 熊十力著《佛家名相通释》，3-4页（“撰述大意”），北京：中国大百科全书出版社，1985。

② 详请参阅陆沉《哲学与哲学的未来》，载《成都行政学院学报》，1999年第3期，52-53页。

治无明), 信仰(神权、祭祀、密咒等)达至脱离苦海, 超越轮回之境; 三曰人我问题, 何为我? 何为宇宙与人我之关系? 如何达至梵我合一的正果? “梵”因此成为了印度哲学的核心观念。总之是谈理所以得究竟, 智慧有待于修证(即修行亲证)。^①

以上两家的共同之处在于皆力求完备、系统地言说不可言说者, 因此建构起各种庞大的理论体系, 卷帙浩繁、著作等身, 故称为“有言之系统”。

中国哲学则近于艺术, 和谐与交融了入世与出世的对立。为首先把握“生命”而求取智慧。因为重视与关心自己的生命, 所以重德, 重修身养性的躬身实践。由克服和克制自家一己(不合“理”或“礼”)之私欲, 而让普遍之“仁体”、“本心”、“良知”真真切切地当下呈现, 乃将自家的生命同宇宙之生生不已的大生命贯通, 达至道通为一的圆满境界。因此, 中国哲学的核心观念是“道”。因为道是整全, 层层名相分析的言说无法把握道, 故中国哲人更习于直觉智悟地心观全体。言说仅为了当下的开悟, 更少有庞大的系统理论的建构。牟宗三更特别强调, 直觉智悟与躬身实践是理性的自觉与自律, 是理性的智慧, 般若妙智, 其远超知性的认知与分解。(当然, 这或许也是中国逻辑学与科学不发达, 民主自由政体不能开出的主要原因。)它既正视人生及宇宙的荒谬, 同时又肯定此人生与宇宙是可以提升至鉴赏的境遇, 乃至由于可忧虑而提升到仁体笼罩的德性之最高境界。由宋明儒最终开出的“超越领域”, 真切地构成了德性, 美

^① 参见汤用彤《印度哲学史略》, 3-5页, 北京: 中华书局, 1988。

趣，智悟之立体的统一。^① 所以，我们可以称中国哲学为“无言之境界”。

就哲学而论，无论西方以及印度的有言的系统，还是中国的无言之境界似皆已步入“山重水复疑无路”的绝境。一方面，哲学自身的发展步履维艰，另一方面也几乎无人聆听哲学的智慧。总之，哲学于人们的生活态度，于时代的精神似乎皆无所建树。有人于是声称，人类已步入空前的危机与没落的时代！其实，人类的危机与没落在任何时代都皆与人类的生存并存。只不过在过去，危机与没落呈现为地域性罢了。而自近代以来，伴随着全球愈益高度的一体化，于是便逐渐地彰显与张扬为人类整体性的危机与没落。这对人类既是灾难，又如汤因比所言是挑战^②。只有敢于应对并成功地战胜挑战的人，才可能克服危机与没落。在这方面，“黄金时代”的人类已为我们树立了楷模^③。危机的克服，取决于新的创造！重建哲学，重建信仰，复兴人类的文化与文明，创建新的生存环境。而这一切又首先取决于哲学智慧的复兴与创造。所不同的是，在全球一体化的今天，这种创造再也不可能是一无联系的地域性的行为，而必然是贯通古今中外的综合性的创造。因此我们必须深入广泛地吸纳与融汇古人

① 详请参阅牟宗三《心体与性体》第一册，第一部“综论”，特别是其中的第一章“宋明儒学之课题”（1-60页）和第三章“自律道德与道德的形上学”（115-189页），台北：正中书局，1996年重印。

② 汤因比（A. J. Toynbee）乃英国历史学家，他在其代表作《历史研究》中提出了一个著名的观点，即文明的演进取决于能否成功地应对灾难性的挑战。详请参阅该著作的中译本（曹未风等译）上册，第二部“文明的起源”，59-204页，上海人民出版社，1959。

③ “黄金时代”，亦称“轴心时代”。大约在公元前五世纪前后，中、印、希三方不约而同地出现了一大批伟大人物，通过三方各自独立的创造，产生了至今仍深刻地影响着人类的文化与文明。

以及全世界各民族、尤其西方以及印度民族的高度智慧与精神成果。况且，我们这个民族在历史上已经成功地消化过印度民族的最高智慧。不过人生觉悟之事，创造即重复，重复即创造，每一个人皆须从头来^①。

本着这样的志向与精神，我开始了对佛学的研究。一开初我还有些犹疑，因为我既不懂梵文，又不懂巴利文。后来我读了渥德尔的《印度佛教史》，便增长了一些信心。因为作者在书中说道：“现在我们已经知道早期佛教徒遵守的一个原则，无论在哪儿传教，就采用当地的语言，代替自己的语言。也许他们在许多国家传播佛法建立佛教获得成功，应当大大归功于此事。据记载佛陀亲自嘱咐弟子们用他们自己的语言记忆他的学说教义，而不要用他的语言或古语，除了婆罗门吠陀经典的可取的音调。所以保存在印度各国的三藏修订本从最早时期所用方言或语言是各不相同的，所以我们根本谈不上什么佛教原典的原始语言，事实上佛陀本人所说的是什么语言我们也还没有任何确定不移的知识。”^② 最根本的真理或道理实际上是最简单的。每个人最能够得心应手、如鱼得水般地运用的语言肯定是他的母语，或者说是自打他出生就一直听闻读说的语言，甚至方言。人们往往不假思索地说出的话（譬如梦话）也只能是他们的母语乃至方言。记得一位同事在表白自己的思想时拒绝说“普通话”，因为这样不能表达他的灵魂！佛陀、孔子等堪当人类的导师，我感觉，他们最能够牢牢地抓紧那些最简单却最根本的道理，并将它们坚定不移地贯穿于生活的始终。恰恰是在这点上，当今的“文明人”很难

① 参见牟宗三《现象与物自身》，469页，台北：台湾学生书局，1996年重印。

② [英]渥德尔（A. K. Warder）著《印度佛教史》，王世安译，262页，北京：商务印书馆，1987。

做到，故而我们往往都在干着“捡芝麻丢西瓜”的蠢事。认识与理解外来文化，尤其高深如佛学之义理，我们就应当如佛陀所教诲的那样，尽可能地用自己的语言来做。况且我们已经具备了大量的极为优秀的佛学译本，此正如熊子所言：

印度佛学，亡绝已久，今欲求佛学之真，必于中国。东土多大乘根器，佛有慧记，征验不爽。奈何今之人，一切自鄙夷其所固有，辄疑中土佛书，犹不足据。不知吾国佛书，虽浩如烟海，但从大体言之，仍以性相两宗典籍为主要，其数量亦最多。性宗典籍，则由什师主译；相宗典籍，则由奘师主译。奘师留印年久，又值佛法正盛，而乃博访师资，遍治群学，精通三藏，印度人尊之为大乘天，史实具在，岂堪诬蔑。不信奘师，而将谁信？奘师译书，选择甚精，不唯大乘也，小宗遗有者，其巨典已备译，即胜论之《十句论》亦译出。唯小空传译较少，然小空最胜者，莫如《成实论》，什师已译，故奘师于此方面可省也。什师产于天竺，博学多通，深穷大乘，神智幽远，靡得而称。弘化东来，于皇汉语文，无不精谙深造。（中略）什师道业既崇，汉文工妙，若彼传译群籍，谓不足信，其将谁信？今之学子，言佛学，亦轻其所固有，而必以梵语为足征。不悟佛学自是佛学，梵语自是梵语。吾国人于《论语·学而》章，皆能读诵训诂。然试问“学”是何等义？“时习”是何等工夫？“悦”是何等境界？自康成以迄清儒，果谁解此，而况其凡乎！以此类推，通梵语者，虽能诵梵本佛书，要于学理，不必能通。学者诚有志佛学，当以中国译籍为本。中译虽多，必考信于玄奘、罗什。即中人自著之书，或自创之说，若持与佛家本旨相较，亦唯什、奘二师学，可为质正之准则。容当别论。舍此不图，而欲以博习梵语为能，则业梵语可也，

毋言佛学。虽然，吾非谓读中国佛书者，不当博攻梵语，但须于中国书中，精求义解，学有其甚，则梵本颇堪参较。近人治内籍者，亦多注意藏文。藏地固中国之一部分，其文字亦中国文字之别枝也，诚当研习。然晚世藏学，乃显密杂揉，非印度大乘真面目。无著之学，盛传于玄奘。龙树之学，宏敷于罗什。故性相二宗之真，尽在中国，非求之奘、什二师译籍不可。^①

牟宗三先生在谈到佛书译本时也给予了极高的评价，他说道：“以往的翻译是经过了几百年的传统，都已成了定本，而且他们的翻译都是纯粹的翻译，不杂以任何梵文字，即使不是意译，亦是音译过来。这样的翻译才可以独立发展。故讲述者，无论在当时，或在以后，翻译家或非翻译家，都是以译文为凭。小出入，小疵病，或不能免，然大体或不至于太差。翻译工作直到贤首成立华严宗时还在进行。贤首即曾参与八十《华严》之译事，而其引述经文却大体仍据晋译六十《华严》。他们都是行家，其梵文程度决不亚于今人。吾不是佛学专家，亦无力学梵文，故只凭东流的经论讲述中国吸收佛教过程中义理发展之纲脉与关节。”^②熊、牟二位乃今日学界、哲学界当之无愧的大家，其所言定然不诬。譬如现代学者对玄奘翻译的“唯识”概念提出质疑，果真就如他们所想是玄奘的疏忽？因为他们发现往往“唯识”，梵语却或者是 *viññapti - mātratā*，而 *viññapti* 意为了别、表别，与 *viññāna* 识、识别、辨别不是同一术语，因此有人主张不能译作唯识，据说，最先注意到这两者区别的是欧洲以及日本的佛学学者，譬如英国的渥德尔就曾指出：“值得注意的是所有的 *viññapti*（识、识造、了别、了别所生物）在语法上是造格的形式，意指有意识的

① 熊十力《佛家名相通释》，4-6页（“撰述大意”）。

② 牟宗三著《佛性与般若》上册，4页，台北：台湾学生书局，1997。