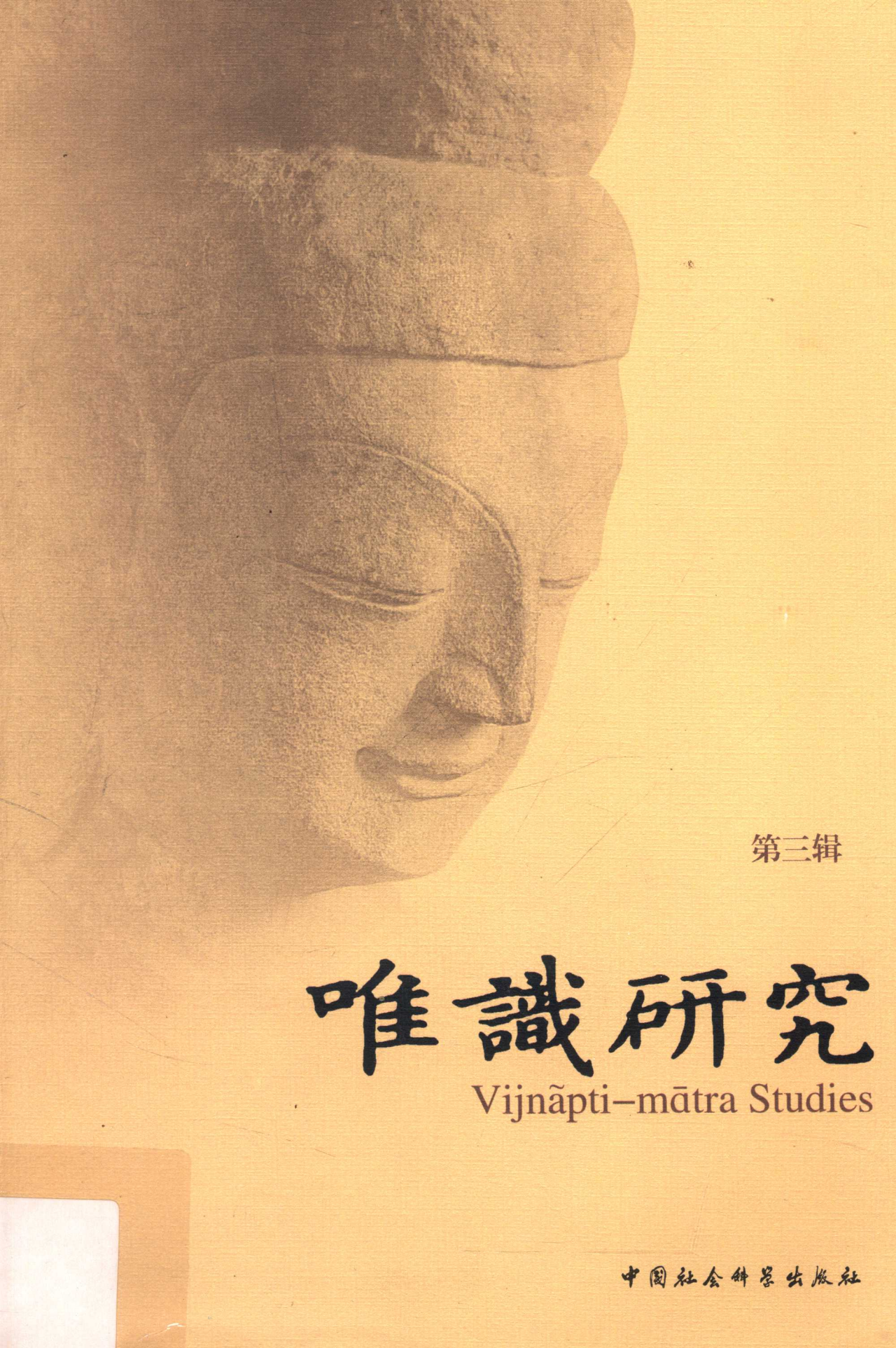


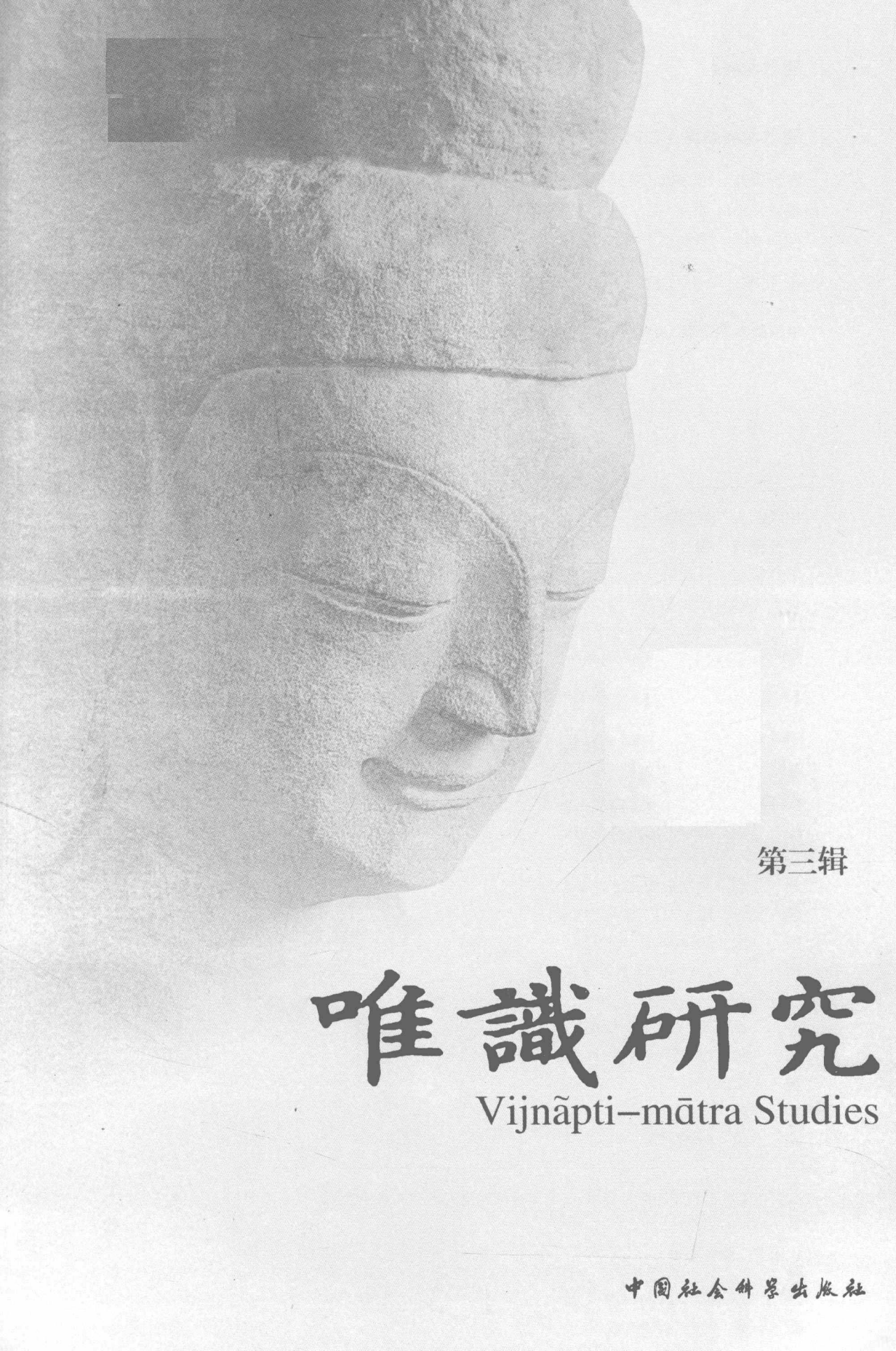


第三輯

唯識研究

Vijnāpti-mātra Studies

中國社會科學出版社



第三輯

唯識研究

Vijnāpti-mātra Studies

中國社會科學出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

唯识研究. 第三辑 / 杭州佛学院编. —北京: 中国社会科学出版社, 2014. 11

ISBN 978 - 7 - 5161 - 5159 - 4

I. ①唯… II. ①杭… III. ①唯识宗—研究 IV. ①B946. 3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 279730 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 喻 苗
责任校对 任晓晓
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspi.cn>
中文域名: 中国社科网 010-65106619
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2014 年 11 月第 1 版
印 次 2014 年 11 月第 1 次印刷

开 本 787 × 1092 1/16
印 张 15.75
插 页 2
字 数 292 千字
定 价 49.00 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联系调换
电话: 010-64009791
版权所有 侵权必究

《唯识研究》编委会

主 编：释光泉

本期执行主编：倪梁康

编 委：	周贵华	胡晓光	释刚晓	释慧仁
	释慧观	吴学国	姚治华	傅新毅
特 邀 编 委：	倪梁康	林镇国	横山纘一	佐久间秀范
助 理 编 辑：	释香象	卢迎春	卢 坚	

负 责 机 构：杭州佛学院 唯识学研究室

目 录

一 现象学家与佛教的思想关联

- 现象学与唯识论 [日] 玉置知彦 (冼立群译) (3)
- 舍勒的现象学佛教与形而上学佛教 [美] 欧根·凯利 (张任之译) (14)
- 海德格尔与佛教 [日] 梅原猛 (许鹏译) (25)
- 附论: 梅原猛“海德格尔与佛教”
- 文章评论 [美] 琼·斯坦博 (许鹏译) (35)
- 唯识哲学与沙特之现象学 [加] 陈荣灼 (郭晁荣译) (40)
- 树如何看我
- 天台宗和梅洛—庞蒂哲学中的有情与无情 [美] 任博克 (王亚娟译) (54)
- 对现象的两种解构: 德里达的悲观主义、瑜伽行派佛教的乐观主义,
以及对于基督教神学的后果 [美] 大卫·R. 彭斯加德 (朱刚译) (79)

二 佛教现象学的思想路径

- 阿迪·商羯罗与埃德蒙德·胡塞尔的
- 意识现象学 [印] 苏亚·坎塔·马哈拉那 (高燕译) (101)
- 瑜伽行派中作为生活自身发现的
- 智慧之路 [日] 司马春英 (陈水长译) (120)
- 道元的时间现象学作为当下哲学
- 研究之源 [德] 罗尔夫·埃尔贝菲尔德 (肖德生译) (132)
- 心: 在藏传佛教中的存在、结构及活动方式
- 与现象学之比较 [波兰] 维斯拉夫·库尔皮耶夫斯基 (秦瑜译) (155)

此在中的不性

——现象学与佛教净土宗 [日] 林克树（谢利民译）（175）

印度哲学与胡塞尔现象学

——两种思考方向中的“感知”

概念 [德] M. K. 玛霍特拉（陈伟译）（192）

胡塞尔哲学与佛教哲学中的自我与生命 ... [日] 山口一郎（李云飞译）（200）

东亚人的宗教—神话态度与胡塞尔现象学 ... [美] 金相基（韦海波译）（208）

日本绘画与禅宗的比较现象学 [美] 克莱伦斯·舒特（吴洲译）（218）

书评：悦家丹《佛教现象学：一项对佛教唯识学与

〈成唯识论〉的哲学研究》 [美] 亚历山大·迈耶（张琳译）（231）

现象学家与佛教的思想关联

现象学与唯识论*

[日] 玉置知彦

引言

现象学是诞生于 20 世纪初的西洋哲学，唯识论是起源于古印度的佛教的其中一个派别的教义，也是大约 1300 年前经由中国传至日本的法相宗的根本教义。乍看之下，两者无论是其时代还是成立背景都完全相异，似无可比之处。

关于两者的共通性，早有学者从现象学的依归进行了论述。^①然而，由于这些观点都采取了从现象学目前所面对的前沿性问题意识向唯识论靠近的方式，而且基于广博的佛教学识进行论述，对于初学者而言几乎是不可接近的。

本文将从现象学的基本观点出发，验证两者在根本性的构想上如何达到共通。此举若成，非但是发掘类似的思维方式，更使得系统地纵观两者成为可能，这是对前沿性问题的靠近，也开拓了东西哲学的融合之道。

1. 构想的原点——意向性、视域

现象学与唯识论的构想很相似，大家都认同这一点。尽管一为以严密科学为宗旨的哲学，一为以解脱为目的的宗教。假若构想相似，现象学的原点——“意向性”也会是共通的。法相宗大本山药师寺的松久保秀胤贯首作出如下的论述。

* 笔者曾将“第二届胡塞尔研究会”上发表的论稿归纳刊载于《融合文化研究》第 2 号，本文是笔者对此稿重新审视并加以修正得之。

① 新田义弘：《作为现代疑问的西田哲学》（岩波书店 1998 年版）的第六章“现象概念”，就唯识论指出其构想的共通性。司马春英的《现象学与比较哲学》（北树出版 1998 年版）及“现象学与大乘佛教”（《思想 No. 916 现象学 100 年》，岩波书店 2000 年版，第 10 页），则对现象学与唯识论进行了真正意义上的论述。

人通过集中精神使阿赖耶识发挥积极作用。这种向对象投以注意力的精神作用，在唯识中称之为“作意心所”。此即为能藏，因其能动地且积极地去感受、认识。^①

或有概念可对应于现象学的“意向性”。松久保秀胤贯首却将“作意”考虑为“注意力”，不太强调其重要性。但是，他确实将“作意”考虑成“能动地且积极地感受、认识”的作用。这种看法不就跟“意向性”相类似吗？法相宗经典《成唯识论》写道：

作意谓能警心为性。于所缘境引心为业。谓此警觉应起心种引令趣境故名作意。^②

“作意”是向对象“引心”，而“对象”原文作“所缘”，所以认识的对象（所缘）是依存（缘）于认识的。故而，所有的意识体验都是“关于某事物”的意识，主观与客观在先，主观并非认识客观的体验。这可对应于下文所引的现象学意向性。

人们也把意识体验称之为意向体验。但在这里，意向性（Intentionalität）这个词的意思无非是指意识的这种普遍的基本属性，即意识是关于某物的意识；作为我思而在自身中承载着思维对象。^③

回到“作意”的定义，前半句记述的是关于已经觉醒的意识的意向性，而后半句中“心种”的表述在唯识论中的正式称谓为“种子”，指的是阿赖耶识这个潜在领域中所显现的东西。松久保秀胤贯首的说明中也出现了阿赖耶识。也就是说，“作意”并非所谓“注意力”的一项意识表层机能，而是意味着意识的整体状况。

那么，对应于阿赖耶识的概念就是现象学的意向性吗？胡塞尔就“视域”

① 松久保秀胤：《唯识初步》，铃木出版2001年版，第34页。

② T31, no. 1585, p. 11, c6~c7. 原文据《国译一切经 瑜伽部七》（大东出版社，改订第5刷，1996年版）翻译成现代日语，下同略。——译注

③ 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第45页。原文引用滨涡辰二的日译本（岩波书店2001年版），下同略。——译注

作了如下说明。

由此也就表明了意向性的一个更进一步的基本特征。任何体验都有一个在其意识关联的变化中和在其自身的流动阶段的变化中不断变换着的“视域”——即一个指示着隶属于这个视域本身的那些意识潜在性的意向视域。^①（下划线为笔者所加）

“视域”伴随着“意向性”，与潜在性有关。不过，由于唯识论的阿赖耶识表示潜在领域，可以说“作意”是以“种子”为媒介与“视域”发生关联的。通过以上对照，显然“作意”与“意向性”的两个概念是相通的。即所谓“作意”，就是关于某事物的意识，且同时伴随着视域。

2. 验证——感知现象学：意向活动、意向相关项、同一性、知觉、外界构造

假若意向性的思考方式是共通的话，以感知为对象系统地进行调查则是最佳。皆因现象学以感知为本原之故。下面将从感知现象学的观点出发，对一些基本概念进行比较探讨。

2.1. 意向活动、意向相关项

“意向活动”与“意向相关项”，在唯识论中被称为“行相”和“所缘”，是讨论认识时使用的概念。关于唯识论如何对待感知问题，富贵原章信作了如下论述。

现前有支笔。以眼见笔，即是在眼识的能缘上有笔的影像投射。眼识本来就是现量，将那支笔与其它物体，如旁边的墨水瓶、书本等区别开来。在这一点上，就算不是有意要看，但事实上看到了那支笔，所以笔的影像就必然反映在眼识的能缘上。而且，假设现在看到那支笔是眼识的行相（意向活动），在看、有缘、所反映出来的笔的影像及笔本身，总括起来就是所缘（意向相关项）。^②（意向活动、意向相关项两词为笔者插入）

① 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第60页。

② 富贵原章信：《唯识研究——三性与四分（富贵原章信佛教学选集第二卷）》，国书刊行会，1988年，第198—199页。

此处所用的“现量”在该书中有如下说明。

所谓现量，即是离一切概念作用，方有分别一切。^①

胡塞尔则就此等唯识论的感知分析进行了如下的论述。

每一次的我思都不是在无差别的空无中意识到它的思维对象的，而是在一种描述性的多样性结构中意识到这一点的，这种多样性的结构具有一种完全确定的、在本质上恰好从属于这个同一个思维对象的意向行为——意向对象的构造。^②

而且，胡塞尔就“现量”作了如下论述。

如果我们在经验中使一个具体的对象突出地表现为某种自为的东西，以及如果现在就将关注着把握性目光投向它，那么，在这种素朴的把握中，它就只是“经验性直观的一个不确定的对象”。^③

此处论述了在明确把捉对象之前，并非主动地把握而是被动地作用。这一记述就是“现量”。如果明白这点，便能反过来折射出“现量”就是在潜在领域中显现的种子作用，即与作意的“唤醒心种”作用有关。

所谓感知的意向性分析，就是对意向活动——意向相关项的构造进行分析，可见与源自“行相”、“所缘”的唯识论是同样的构想。甚而，两者对感知主动地运作之前的状态“原量”也有同样的把捉，这一点应予以强调。

2.2. 同一性

接着，来看看富贵原章信关于感知进行下去的状态所作的记述。

看笔的位置变化，其形状也会变化。如果开窗光线变强，原本看起来很旧的东西就会突然显得新了。这样一来笔便发生转变，但即便如此，眼

① 富贵原章信：《唯识研究——三性与四分（富贵原章信佛教学选集第二卷）》，国书刊行会，1988年，第289页。

② 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第55页。

③ 同上书，第138页。

前的笔是同一支笔，仍保持着其姿势。倘若此笔并没有形成它作为笔的像，那么该笔就不可能存在于此。看来，笔形成了像（想），才会存在。^①（下划线为笔者所加）

此处论述了心所中的遍行（作意、触、受、想、思）次第作用的情形。首先由识产生意向（作意），被看到（触），接着被感受到（受），还有对象物被看作同一的自体存在（想）。至此，便可离开直接感知对象物的场景，浮想心像、使用语言，就对象物进行思考（思）。

那么，胡塞尔对于感知中的对象同一性是如何解释的呢？

我就会在纯粹的反思中看到，这个色子是在那些确定地所属的显现方式的某种多样态的可变的多样性中，作为一个对象性的统一体而被给予出来的。这些显现方式在其显现的过程中并不是诸体验的一种毫无关联的前后相继。相反，它们在一种综合的统一性中流逝着，由此，在它们之中，同一个东西才会被意识为一个显现着的东西（Erscheinendes）。^②（下划线为笔者所加）

这个同一的色子，即便离开感知的场景，也能通过异于感知的意识方法，即想起、预期、评价等方式显现出来。这段胡塞尔的引文就像是给富贵原章信传达指令的文书。

2.3. 动觉

上文富贵原章信对感知的分析省略了唯识论所讲的“触”的分析，所以在此就“触”进行探讨。何谓“触”？《成唯识论》写道：

触谓三〔感觉器官（根）、对象（境）、主体（识）——译注〕和，分别变异，令心心所触境为性，受想思等所依为业。^③（下划线为笔者所加）

乍一看，不好理解其所言。《成唯识论》由于其表述使用简洁的定义，是一

① 富贵原章信：《唯识研究——三性与四分（富贵原章信佛教学选集第二卷）》，国书刊行会，1988年，第199页。

② 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第54页。

③ T31, no. 1585, p. 11, b19-20.

个读者若无准备则难以理解的典型例子。但是，这一节要是从现象学的观点来看，就能推断出讲的就是动觉。用胡塞尔的话来解释吧。

这些器官的动觉也是以“我正在做”的方式递进着的，并且是隶属于我的“我能够”这样做的；此外，通过这些动觉的作用，我就能震动起来、活动起来，如此等等，从而我就能够直接而又间接地通过身体来“采取行动”了。除此之外，通过感知活动，我就能动地经验到了（或者说，我就能经验到）一切自然，其中也包括我自己的身体，因而在其中，身体已经向后回溯到了它自身。^①（下划线为笔者所加）

这段关于“动觉”的记述，可以直接当作关于“触”的定义的解说。“感觉器官（根）”是“器官”，“对象（境）”是“自然”，“主体（识）”由“我”对应。再有，“变异”就是“采取行动”。“令心心所触境为性”即“能动地经验到了一切自然”，“受想思等所依”则对应于“我自己的身体”。上文富贵原章信对感知的分析，解释了感觉器官感受对象的这个侧面，却省略了“触”的观点。感知是因活动身体或转动脖颈，将眼球瞄准对象、聚合焦点等主体作用（意向性）而成立的。但是，《成唯识论》就把握住了“触”才是我们和世界接触的原点，也是行为得以继续的出发点。

以上就感知进行了比较，揭示出两者同样的思考方式。

2.4. 外界、现象学还原、构造

正如常言“唯识”、“唯识无境”，唯识论常被认为是无视外界的观念论。唯识论对外界的态度不就可以认为是现象学还原吗？因此，就《成唯识论》如何对待外界进行验证。

色等外境分明现证，现量所得，宁拨为无，现量证时不执为外，后意分别妄生外想，故现量境是自相分。识所变故亦说为有，意识所执外实色等，妄计有故说彼为无，又色等境非色非外似外如梦所缘。^②

此处谈到三点：1. 原初体验；2. 认识设定（setzung——译注）为自体存在

① 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第132—133页。

② T31, no. 1585, p. 39, b27 - c2.

(An-sich-sein——译注); 3. 外在性为无。关于第1点, 原文作“现量”所证。第2点的原文是“分别”、“识变”, 这对应于现象学的“构造”概念。《成唯识论》对“变”作了如下定义。

变谓识体转似二分, 相见俱依自证起故, 依斯二分施設我法。^① (下划线为笔者所加)

现象学根据意向活动、意向相关项的意向性分析, 来理解“构造”。这个“变”的定义显示了与现象学同样的构想。只是, 唯识论以“构造”从对对象的执着中解放出来为目的, 故而带有关于“构造”的自觉。现象学则以理解“构造”为目标, 因而现象学还原得以实行。用胡塞尔的话来解释吧。

现象学者才能弄明白, (中略) 而且尤其是, 对每一个对象范畴来说, 构造同一性对象的这种令人惊叹的作用如何能够实现出来, 这就是说, 在同一个对象的相应的、意向活动和向对象上的变形之后, 这种构造性的意识生活对每一个对象范畴来说看起来会是并必将是怎样的。^② (下划线为笔者所加)

剩下的问题是第3点要如何考虑。关于外在性问题的处理, 在此再以胡塞尔的话来说明。

任何一种可设想的意义, 任何一个可设想的存在, 不管它是被称作内在的还是超越的, 它都处于先验主体性的, 即构造着意义和存在的主体性的领域之中。那种要把真实存在之宇宙作为某种处于可能的意识、可能的认识、可能的明见性的宇宙之外的东西来把握, 并用某个僵硬的规律把这两个宇宙仅仅外在地相互关联起来的做法, 是毫无意义的。这两者在本质上同属于一个整体, 并且在这个本质上同属于一个整体的东西也是一个具体的一, 一个在先验主体性的惟一绝对的具体化中的一。如果先验主体性

① T31, no. 1585, p. 1, b1-2.

② 埃德蒙德·胡塞尔 (Edmund Husserl): 《笛卡尔式的沉思》, 张廷国译, 中国城市出版社 2002 年版, 第 66 页。

是可能意义上的宇宙，那么，一种外在性就恰好是无意义。^①（下划线为笔者所加）

从先验主体看事物时，外在性就毫无意义了。这种说法对应于唯识论中以阿赖耶识缘起谈“唯识”或是“唯识无境”的说法。也就是说，以唯识的观点来看外在性为无，但并非说外在性就不存在，而是指实际上毫无意义。这一点从以下《成唯识论》的记述可得以阐明。

识唯内有境亦通外，恐滥外故但言唯识。^②

是故一切有为无为若实若假皆不离识，唯言为遮离识实物。^③

由此可知，以外在性为无的唯识论主张，即唯识之教义，就是来自进行现象学还原时的先验主体性的命题。即所谓“唯识”，就是从自然态度转向先验态度，虽为同一件事，进行的是现象学还原。

司马春英就唯识无境作了如下的论述，明确摆出了以现象学把握唯识论的立场。

因此，“唯识无境”可以说是在显现与显现者的区别上，悬置显现者的存在设定（无境），向显现本身（识）——严格而言，是向显现与显现者差异的生起本身，进行的还原运动（Zu den Sachen selbst）。^④

由此再次可见，意向性的构想将意向活动、意向相关项、外在性（自体存在）、构造、现象学还原等其他基本概念紧密地交织在一起，无法独立取出其中的某一个。而且，这一点也同样适用于唯识论。只是，在印度约 1500 年前佛教思想便具有同样的构想，而今僧侣仍依据传至日本的经典进行传教。想及至此，不禁为之惊叹。

① 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社 2002 年版，第 114 页。

② T31, no. 1585, p. 59, a11.

③ T31, no. 1585, p. 38, c24.

④ 司马春英：《现象学与比较哲学》，北树出版 1998 年版，第 102 页。

3. 构想的共通性：发生现象学——视域、被动发生

在现象学中，伴随意向性的“视域”与潜在性有关。鉴于至此探讨过的构想共通性，唯识论若有潜在性的东西，可以说那就是唯识论中的“视域”。接下来将对此进行探讨。

在此，引述法相宗另一大本山兴福寺多川俊英贯首的话语。虽然这段文字会让人产生错觉以为是在谈论现象学，不过其所呈现的佛教世界鲜明地描绘了沉迷于妄执的人类。

简而言之，所谓阿赖耶识，就是使我们至今所做的一切留在记忆中的精神领域。而且，那样残存心底悄悄积蓄起来的日常各种行为、行动的心情会自然而然渗透出来——唯识认为那是我们的心灵装置。而且，那会在事物认识过程中自然渗透出来，称之为初能变。阿赖耶识留下过去种种体验、经验的心情，首先要能变成认识的对象——此为初能变。自然渗透的东西，我们无法有意识地操控。^①

现在我们可以毫不犹豫地说，多川俊英的这段话也是基于现象学还原的言论。在无法“有意识地操控”的状态下认识事物，是不可能以自然态度来生活的。在此，“阿赖耶识”可认为类似于潜在意识。而且，所谓“初能变”就是作意（=“意向性”）的定义中所产生的种子（=“意识对属于自我的潜在性的指示”）从“阿赖耶识”中显现。换言之，认识（=发挥意向性）即是指不单进入与对象间的相互关系，与自己的潜在意识间的相互关系也纠缠其中。用胡塞尔的话来解释“视域”。

这个视域既包括了那个大多还完全模糊不清的自身的过去，但也包括了那种从属于自我的先验能力和每一种习性的特点。^②

“阿赖耶识”可看作“视域”。这段话将其中提到的“视域”替换成“阿赖耶识”来读也没有任何不妥，甚至关于“阿赖耶识”的看法还变得更开阔。接

① 多川俊英：《唯识入门》，春秋社2001年版，第58页。

② 埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，中国城市出版社2002年版，第31页。