

觉群 佛学译丛

名誉主编 季羨林
主 编 觉 醒

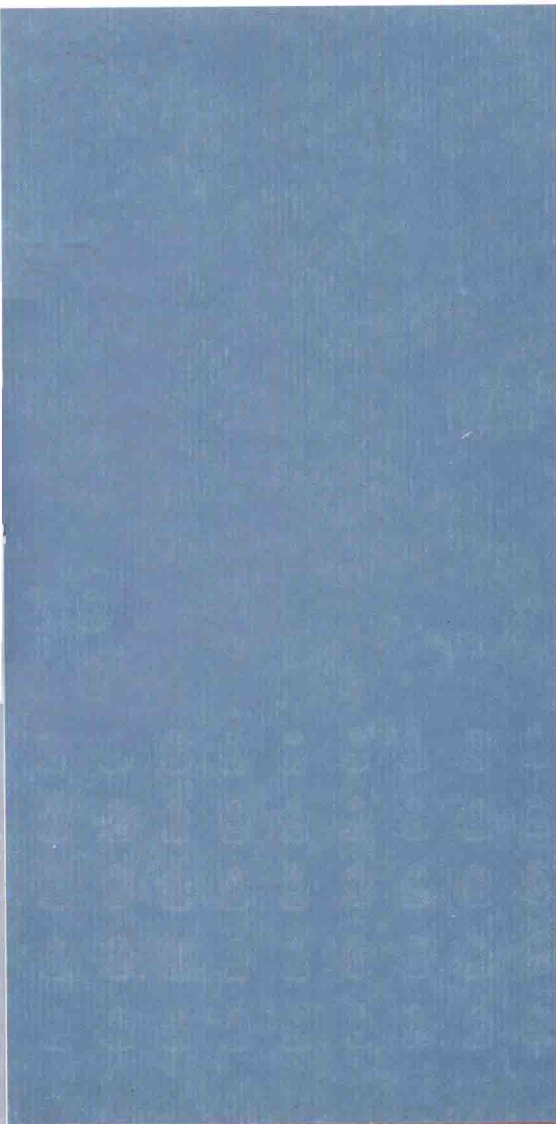
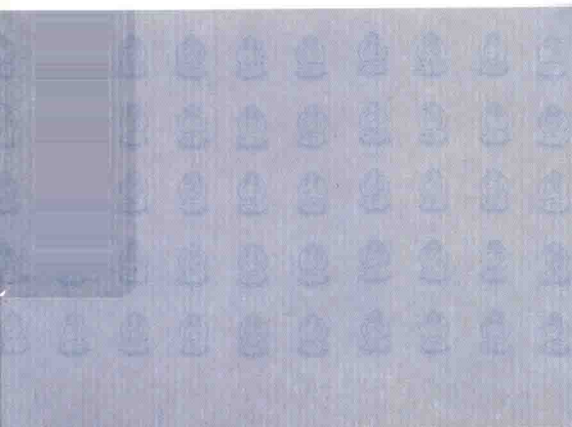
万 法 唯 识

唯识论的哲学与教理分析

[美] 托马斯·伍德 著

晏可佳 罗 琤 黄海波 译

上海古籍出版社



觉群 佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

万 法 唯 识

唯识论的哲学与教理分析

[美] 托马斯·伍德 著

晏可佳 罗 琤 黄海波 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

万法唯识：唯识论的哲学与教理分析 / (美)伍德著；晏可佳，罗琤，黄海波译. —上海：上海古籍出版社，2015.3

(觉群佛学译丛)

ISBN 978-7-5325-7558-9

I. ①万… II. ①伍… ②晏… ③罗… ④黄… III. ①唯识宗—研究 IV. ①B946.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 043474 号

觉群佛学译丛

万法唯识

——唯识论的哲学与教理分析

[美]托马斯·伍德 著

晏可佳 罗琤 黄海波 译

上海世纪出版股份有限公司 出版
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.co

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

常熟文化印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 13.5 插页 2 字数 213,000

2015 年 3 月第 1 版 2015 年 3 月第 1 次印刷

印数：1—1,500

ISBN 978-7-5325-7558-9

B·895 定价：52.00 元

如有质量问题，请与承印公司联系

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，筭路蓝缕，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，亦无不以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

目 录

总序 觉 醒 1

导论 1

第一部 空和三自性的教义

第一章 《辩中边论》..... 9

第二章 《三自性论》 33

第三章 《唯识三十颂》 43

第二部 涅槃和佛性

第四章 《唯识三十颂》和《三自性论》 53

第三部 他心智的存在和佛陀的一切智

第五章 《唯识二十颂》和《成唯识论》 75

第六章 《成他相续论》 82

第七章 《摄真实论(注)》..... 106

第八章 《破他相续论》..... 119

第四部 集体幻觉之教理

第九章 《唯识二十论》和《成唯识论》..... 131



第十章 集体幻觉之教理的批判·····	139
结论·····	155

附 录

一、作者与文献·····	161
二、《成他相续论》·····	167
三、作为唯识论文献的《摄真实论(注)》小论·····	177
四、《破他相续论》·····	180
参考书目·····	188
索引·····	205
缩略语表·····	207
译后记·····	209

导 论

唯识论系大乘佛教的两大宗派之一。在公元4—12世纪的印度盛极一时，公元12世纪穆斯林征服时期随其他佛教诸派一起湮灭。

唯识论(又称有宗或瑜伽行派)主张,万法唯心、万法唯识。既然万法唯识,则唯识论与东、西方唯心主义哲学颇多类似,即便如此,唯识论乃唯心主义之佛教表达方式,正因其作为一种特殊的佛教唯心主义,唯识论方显出与众不同之处。

(1) 与其他各种类型的唯心主义不同,唯识论的佛教唯心主义是一种关于虚幻(摩耶, *māyā*)的教义。佛教诸派认为,一切都是不定、无有和无常(*anitya*)。然而,大乘佛教更进一步主张,世界本身实际上就是非有(*asat, māyā*)。唯识论对此教义做了这样的解释:由于受到了无始虚幻或者无明(*avidyā*)的影响,无论是在清醒还是在睡眠状态,心都自以为能够认识外境,可是,外境其实只不过是心本身的投射或表现而已。因此,虽然心实有,但世界(亦即心所感知到的事物)却是非有。^①

(2) 唯识论之所以令人感兴趣,还因为不完全适合简单地划入唯我论、有神论唯心主义、或一元论等任何范畴。首先,唯识论不是唯我论,对此我以后还要详加论证。其次,唯识论不相信世界包含在神的精神里面,也不相信它包含在一个绝对的精神里面。就此而言,唯识论者是纯粹的正统佛教徒,因为,虽然佛教相信无数神灵(*devas*)的存在,但不相信存在一个无限的、全能的、无所不在的上帝或绝对,所以是一种无神(*anīśvara-vāda*)的宗教。因而唯识论所主张的“万法唯心”的教义并不意味着世界是无限的或者是绝对精神的显现或创造。

① 世亲的《唯识二十论》开篇即言明:

安立大乘三界唯识……心、意、识、了名之差别。此中说心意兼心所。

接着,仿佛是为了表达其坚定的唯心论立场,他还补充道:

唯遮外境不遣相应。



如果万法唯心，唯识论者既非唯我论、有神论，又非绝对论，那么他认为世界包含在谁的精神里面呢？答案如下，我在书中还要详加论证：

世界(至少在相对真理的层面上)存在于诸多独立的心里面。这些心拥有一个共同的(亦即为其他心所感知,也为其自身的心所感知的)外境,此种了别是绝对虚妄的。尽管如此,对于这些心的经验——或者至少它们在清醒状态时得到的经验,是可以相互作用的,因为这些心发生直接的、心与心的接触。正是这种在清醒状态下经验的相互作用,产生了关于外部世界的错误印象。我们在清醒状态下似乎看到的这个世界,事实上和我们晚上梦见的不真实的世界是一样的。唯一的差别在于,在正常状态下看到的外境是**集体**幻觉,而在睡眠状态下看到的则不是。

(3) 唯识论和其他形式的(东、西方)唯心主义的另一个重要区别在于,作为佛教徒,唯识论者的主要兴趣在于心的择灭无为(*pratisamkhyā-nirodha*)。佛教对心或意识所作的分析——正是此种分析可使我们能够理解唯识论对心的全盘否定的评价——概述如下。

佛教哲学主张无我、无自性(*ātman*),根据以下五种构成元素或组合来分析人:色(*rūpa*)、受(*vedanā*)、行(*samskāra*)、想(*samjñā*)和识(*vijñāna*)。此五蕴(*skandhas*)复又分解成若干称为法(*dharmas*)的构成元素。^① 识蕴(*viññāna-skandhas*)就是由各种类型的内心的印象或思想(*viññapti*，“了别”)所构成。^②既然佛教徒主张,在任何地方都不存在作为基础性的自性(*ātman*)或实体(*dravya*),则心本身也概莫能外——因而在佛教哲学中,心、识、观念、印象等,都是无差别的。因此,在唯识论或其他任何佛教宗派看来,说心或人有了别并不完全确切,因为识(*viññāna*)只不过是这些了别(*viññapti*)之相续。

虽然在蕴之构成元素(法)的分类和数量上,佛教内部并未达成一致,但是所

① 归结为五蕴中每一蕴的构成要素(法),其数量各派不尽相同。

② 唯识论者对传统的五蕴说采取一种唯心论的态度。例如,《大乘阿毗达磨集论》(唯识论的一部论著)历数标准的五蕴之后问道:“为什么只有五种呢?”答案是因为自我就显现为色、受、想、行、识(“何因蕴唯有五?为显五种我事故”)。



有佛教徒都同意,组成一个人的一切无常之法皆苦(*dukkha*)。只要我们还活在此世,就不能完全杜绝这种苦。尽管如此,如果一个人遵循佛陀指明的正道(*mārga*),那么他就能截断(或至少减少)了别之相续。得此果位可暂缓痛苦;亦复有助于择灭导致往生和来世苦的烦恼。凡是择灭(*pratisamkhyā-nirodha*)了别之相续、度佛教生活,断灭一切“烦恼”的佛教徒就称阿罗汉。据说阿罗汉已于今生证得“有余涅槃(*sopadhī-śeṣa-nirvāna*)”的果位,有余涅槃亦即色、受、行、想、识五蕴俱在的涅槃。尽管如此,阿罗汉注定在肉身死亡之际将永远解脱痛苦。此种痛苦的彻底解脱就称“无余涅槃”(*nirupadhī-śeṣa-nirvāna*)。

确切地说,前文所述皆为小乘佛教的涅槃观,与其相比,大乘佛教的涅槃观要略微复杂一些,因为大乘佛教引入了一个教义,即(和阿罗汉不同)佛陀在拘尸那揭罗(*Kuśīnagarī*)灭度时并未进入无余涅槃。^①相反,他们宣示说,佛陀进入了所谓“无住涅槃”(*a-pratiṣṭhitam nirvāṇa*),继续为度脱诸有情的轮回(*saṃsāra*)之苦而劳作。

正统的佛教教义总是在轮回(*saṃsāra*, 有为法 *saṃskṛta* dharmas) 和涅槃(*nirvāṇa* 或无为法)之间做出泾渭分明的区别。而有一位由色、受、行、想、识(或其中任何一蕴)所构成的有为的、后-拘尸那揭罗的佛陀,这个教义却削弱了此种绝对的基本的佛教教理。事实上,根据传统教理,涅槃竟包含任何蕴之说在术语上其实是自相矛盾的。

大乘佛教无住涅槃的主张给佛教带来的难题,在唯识论的一些著作中表现得一览无余。本书第一部(“空和三自性的教义”)和第二部(“涅槃和佛性”)各章即关注这些教义上的难题,尤其是要探讨与之密切相关的若干问题,其中包括唯识论的三自性论(*tri-svabhāva-lakṣaṇa*)以及唯识论对佛教空的教义所作的解释等。

本书第一部第一章讨论《辩中边论》;第二章讨论《三自性论》;第三章讨论《唯识三十颂》,而第二部第四章则讨论《唯识三十颂》和《三自性论》中相互关联的话题涅槃和佛性。我将在这几章中论证,大乘无住涅槃的教义导致唯识论形

① 大乘佛教徒用“大乘”一语指称他们的观点,而小乘一语则是指不接受大乘之核心观点的佛教徒。



成一个非常特别的关于**绝对**的观念。唯识论的“**绝对**”不是心(*viññāna*)——甚至不是绝对的或者无二的心——而是“无心”(*acitta*，“非心”、“不思议”)(尽管如此,心只是它的变现而已)。唯识论者将此**绝对**等同于空,既然心没有有分别的、完全非有的外境(亦即物质),便认识到心即是空(*sūnya*),由此证得了此种空。

第三部第五一八章关注他心智存在的问题以及与此密切相关的佛具一切智的问题。对于唯识论者而言,他心智的存在多少会造成一些难题。契经(*sūtras*)明确认为,他心智的存在是毋庸置疑的,但是它们又赋予“普通”的瑜伽行者和佛具有直接地(亦即超感官地)知道他心智的能力。此外,大多数佛教宗派都认为佛具(或者曾经具有)一切智,大乘佛教徒甚至主张佛已完全超越了主观-客观区别。这就引发了某些有趣的问题。如果瑜伽行者和佛具他心智,这些看似互相分离的心是否就真的是分离的呢?尤其是,如果佛具有直接知道他心智的能力,而且如果他的知识是无二的,那么对于佛而言,怎么可以说他心智存在呢?

在第三部的四章中,我将论证,佛拥有无二一切智的教义推动了唯识论发展出一种**绝对**的概念。我倾向于认为,在这一点上,唯识论者并没有成功地将他们的观点和正统的、传统的佛教教义协调起来。(从正统的、传统的佛教教义的究竟看,岂能得出这样的结论?)我还倾向于认为,这些难题是难以(像唯识论者所尝试的那样)依凭世俗谛(*samvṛti*)和胜义(*paramārtha*)的区分而加以解决的。

不管怎样,唯识论者相信在世俗谛的层面上存在各种他相续的多元性。唯识论者认为,各种他相续的印象是相互协调的,因为各种心智相互之间通过一种特殊的因果作用而进行直接的心与心的接触(*paras-parataḥ*)。^①

我所指的这个诸多心智之相续相互协调的教义,就是**集体幻觉**(Collective Hallucination)的教义。本书第四部第九章即讨论世亲的《唯识二十论》以及玄奘的《成唯识论》所述**集体幻觉**的教义。第十章阐述对该教义的批评。第十章的主旨是要证明,唯识论并没有找到一种在哲学上令人信服或切实可行的东西,一方面取代唯物论,而另一方面取代有神论的唯心论。(我认为唯我论全然不是一种哲学教义,但是我同意,唯识论者绝不可能出于教义的原因而成为一以贯之的唯

① 唯识论将此法体称之为“增上缘”。这是一个传统的阿毗达磨术语,看来唯识论拿来为他们所用。



我论者。)在该章中,我无意捍卫(任何一种版本的)作为哲学教义的唯物论、唯心论或者二元论,也不想为它们辩护。尽管如此,我确实论证,如果不采纳这种或者那种版本的有神论的唯心论(不管它是一元论的还是二元论的),我们就完全不能理解万法“唯心”。

我详加讨论的唯识论文献有:《辩中边论》、《唯识三十颂》、《三自性论》、《唯识二十论》、《成唯识论》、《成他相续论》、《破他相续论》以及《摄真实论》的首章。我在第一、二、三章和第五章分别翻译了《辩中边论》、《三自性论》、《唯识三十颂》、《唯识二十论》。在附录中对《成他相续论》和《破他相续论》做了意译。

在附录一(“作者与文献”)中,我扼要论述了书中讨论过的作者和文献。

附录二《成他相续论》的意译,以舍尔巴茨基和北川秀则的两个英文译本之比勘为基础。

在附录三(“作为唯识论文献的《摄真实论(注)》小论”)中,与藏传佛教以及一些显然步藏传佛教之后尘的现代学者不同——我论证《摄真实论》是一部纯粹的唯识论文献。

附录四对宝称的《破他相续论》做了意译。

文中提到和引用的第一手资料和第二手资料参考书均列入书末的书目。

第一部
空和三自性的教义

第一章 《辩中边论》

在普通西方人的心目中,转世的教义几乎等同于印度教、佛教和耆那教等印度各主要宗教。这在一定程度上不无道理,因为只有在这些大的宗教体系里面,转世的教义才被当作正统的观点,因而居于宗教信仰的核心地位。然而人们并非总是认识到,在这些宗教里,转世被认为是令人不悦的。这三大宗教都特别注重如何从转世轮回中获得解脱(*mukti*, *mokṣa*)。例如印度教就是要达到和神(*īśvara*)或绝对(*brahman*)圆融一体的境界。而另一方面,佛教则开示一种通往涅槃之道。

“涅槃”一语指某物被吹灭(就像吹灭灯光)、扑灭、消除、平息、安宁,或从外境解脱出来,或者指此种状态之发生。关于“吹灭”还是“扑灭”的微言大义在佛教各宗派中时有争议,但是在整个印度佛教史上,“止息”或“灭”的意思都是“涅槃”一语的最主要的含义。对“涅槃”持有最坚定的虚无论态度的小乘佛教或为经量部(*Sautrāntika*),它主张涅槃本身既不是一种境界,也不是某个事物,而是组成我们所言“人”或“个体”存在的一切因缘之灭尽。而他们的主要哲学对手说一切有部(*Sarvāstivādin*)则主张,涅槃是一种本身存在的实有境界,可是细究起来,甚至这个观点似乎也是虚无主义的,因为即使说一切有部也将涅槃定义为一切实有因缘灭尽的境界。^①

① 参见《阿毗达磨俱舍论》(ii. 55, DŚ ii. 326—327)。在这段经文里,说一切有部认为,契经所言涅槃乃是“离尽染灭”,“不取不生”,这意味着在涅槃里一切余苦“不生”。而经量部则认为,这段经文所言涅槃是指心解脱犹如火焰熄灭(“如灯焰谢,心解脱亦尔”);所以,涅槃就是“无别有物”,同理,世尊的心解脱也是如此(“如灯涅槃,唯灯焰谢,无别有物”)。称友的注释(《阿毗达磨俱舍论明了义释》)特别指出,余苦“不生”是指,涅槃就是达到痛苦不生(non-appearance),因此,经量部的“不生”乃是绝对的不存在,换言之,经量部所言余苦不生不是指涅槃的后果,而是指涅槃本身。[译者按:DŚ,指迪瓦利卡达萨·萨斯特里(Dvarikadasa Śāstri)所辑的本子。参见本书《附录》(一)。]

月称(《中观根本明句论》25. 4—9)对说一切有部和经量部的争论做了同样精准(转下页注)



任何将涅槃理解为某种实有境界的解释,似乎都有可能遭到佛教的一条最基本教义四圣谛(*ārya-satya*)的排斥。此四圣谛是:苦、集、灭、道。我们应当注意到,根据佛教教义,一切存在——甚至最高等级的诸天境界都不是永恒的,苦(*duḥkha*)境也是如此。既然涅槃被规定为痛苦的止息,既然一切实存的境界都包含苦,那么似乎可以推断,涅槃也就是一切实存境界的止息。如果涅槃是某种实有的实体,那么四圣谛就应当提到一种独立于苦、集、灭、道以外的实有的境界(*ens*)的存在。然而,即使最古老的契经似乎也根本没有提到它。^①至少在早期契经里——如同在四圣谛的系统阐述中,涅槃仅被规定为轮回的止息。^②

我们且考察一下,例如巴利文经典《婆蹉卫多火喻经》。在该部经书中,有个名叫婆蹉卫多的普行者问佛陀:世界是常住的还是非常住的,世界是有边的还是无边的,命与身是相同的还是不同的,如来在死后尚存还是无存,是死后既存在又无存,还是死后既无存又无无存。佛陀回答婆蹉说,对于这些问题他没有任何见解。婆蹉问为什么,佛陀答道,这些问题和“梵行”无关:这些见解挑起争端和结缚,“不为厌离、不为离欲、不为灭尽、不为寂止、不为通智、不为正觉、不为涅槃转起之。”婆蹉又问,那些得了心解脱之比丘,往生何处?佛陀答道,“往生”、“无往生”、“往生亦无往生”,“非有往生亦非无往生”,都不合适。婆蹉对这样的说法

(接上页注)的分析。他指出说一切有部的特点(25.4)主张涅槃一个真实的事物(*bhāva*, *nirodhātmakaḥ padārthahaḥ*)。针对经量部主张涅槃只是(如同灯焰谢那样)寂灭,说一切有部论证说,这个比喻的意思一定是指涅槃是痛苦在其中得以解脱的真实存在要素(法)。另一方面,月称(《中观根本明句论》25.9)也阐述了经量部的主张,即涅槃只是非有(*abhāva*)。

说一切有部还认为空间(*ākāśa*)和涅槃一样是真实的、无为法。然而,经量部则主张,空间并不是像事物、感官等等那样的独立实体;正因如此,没有受到阻力,我们才说那里是空(*ākāśa*)的。因此,在说一切有部看来,涅槃和空间都是实有(*dravya*),而在经量部看来,两者都是非实有(*adravya*)。

- ① 在这里我只是援引现代学术研究成果,最早可以考证的佛教经文包含在众所周知的巴利文契经,以及若干梵文、汉文和藏文佛经残篇里面(现存的梵文残篇似乎属于说一切有部;汉文的阿含经似乎也属于其他一些小乘佛教派别)。关于这个话题的介绍,参见渥德尔(1980:3-16)和释明洲(Minh Chau, 1964)。
- ② 参见《阿毗达磨俱舍论释》i. 7(DŚ i. 27):“离为永离(*niḥsaraṇam = niḥsāraḥ*),即是涅槃。”(称友特别指出这就是“无余依涅槃”)。应当注意,这似乎是一个涅槃的定义,因为它在好几段类似经文中出现。