

吴越佛教

杭州佛学院
光泉 主编

第四卷

九州出版社
JIUZHOU PRESS



吴越佛教

杭州佛学院
光泉主编

第四卷

图书在版编目(CIP)数据

吴越佛教 / 光泉主编. —北京: 九州出版社, 2009. 7

(吴越佛教研究丛书)

ISBN 978-7-5108-0095-5

I. 吴… II. 光… III. 佛教—研究—华东地区—文集 IV. B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 094475 号

吴越佛教 (第四卷)

作 者 杭州佛学院 编 光泉 主编

出版发行 九州出版社

出 版 人 徐尚定

地 址 北京市西城区阜外大街甲 35 号 (100037)

发行电话 (010)68992190/2/3/5/6

网 址 www.jiuzhoupress.com

电子信箱 jiuzhou@jiuzhoupress.com

印 刷 北京毕诚彩印厂

开 本 787×1092 毫米 16 开

印 张 21.75

字 数 480 千字

版 次 2009 年 7 月第 1 版

印 次 2009 年 7 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5108-0095-5

定 价 48.00 元

目 录

- 1 韩廷杰：阿赖耶识探源
- 5 刘鹿鸣：论阿赖耶识建立中的两种意趣
——以《解深密经》与《摄大乘论》之阿赖耶识安立为中心
- 12 宗 礼：略论阿赖耶识
- 17 肖永明：论唯识学建立的意趣
- 21 傅新毅：有关“三类境”的几个问题
- 29 周贵华：瑜伽行派早期之有无说
- 42 寂 肇：种姓之本有、新熏之净
- 48 吕新国：缘起法有两种
- 53 袁经文：阿赖耶识与真如及唯识古学今学辨析
- 62 秒 相：三自性与唯识中道义
- 67 定 智：唯识三自性面面观
- 74 光 通：妙法唯识
- 78 香 象：略论《瑜伽师地论·真实义品》
- 85 林建德：论初期佛教“识”之概念及其特点
- 97 隆 藏：从依他起自性概念谈形上思维的克服
——从缘起和唯识两个角度
- 104 慧 仁：如来藏与唯识学关系问题之分析
- 112 刘朝霞：天台别教与唯识古学
——智者大师的唯识观（之一）

- 120 本 悟：唯识三性与台宗止观
- 124 海 慧：批判与回应
——略论中观应成派对唯识学三自性思想的批判
- 138 圣 凯：三种佛性与真实胜乘
——摄论师的佛性、一乘思想
- 148 妙 智：试论圆测法师生平及其唯识学思想
- 151 金易明：太虚大师唯识学思想探索
- 158 孙劲松：唯识古今学对九识学说的不同解读
——兼论《宗镜录》对此问题的态度
- 164 杨维中：窥基与唯识宗的创立
- 177 徐文明：慧愷、真谛与早期唯识学的命运
- 182 照 贤：玄奘法师对律宗之影响
- 190 梅谦立：简论梁漱溟对唯识宗的理解和改造
- 200 刘 震：以唯识理论来试解梵文写本的疑难之处
- 205 林国良：“五重唯识”观辨析
- 211 吴学国：唯识与印度传统的语言哲学
- 224 德 澄：唯识学中的知识论
- 242 王全龙：唯识学建模之初步探讨
- 246 养 辉：唯识“八识”与康德“纯粹知性”的比较
- 254 廖乐根：唯识五遍行心所及其与现代心理学相关概念之比较
- 262 杨新宇：六根的知觉空间解释
- 276 胡晓光：从哲学维度看唯识学的理论实质与实践意义
- 279 姚南强：唯识、中观因明旨趣之举异
- 282 冯 晶 张忠义：因明与认证
- 287 宝 僧：论同品异品中除宗有法之说
- 293 汤铭钧：论佛教逻辑中推论前提的真实性问题
- 301 肖 平 杨金萍：藏俊著《唯识比量钞》解题

- 306 郑伟宏：“万世立量之通轨”还是“一时之用”？
——关于玄奘唯识比量
- 315 朱 立：真唯识量唐疏蠡测
- 320 李 峰：论法称的现量观
- 324 阿旺旦增：试论唯识宗与因明的关系
- 329 何松旭：评《唯心与了别》
- 332 胡晓光：第六届吴越佛教暨唯识学学术研讨会学术总结报告
- 337 张化蒙：“第六届吴越佛教暨唯识学研讨会”会议综述

阿赖耶识探源

中国社会科学院 韩廷杰

一、原始佛教的阿赖耶思想

唯识学创始人之一无著造《摄大乘论》，称《阿含经》中已经有阿赖耶识之名，即爱阿赖耶、欣阿赖耶、喜阿赖耶。但于现存汉译《阿含经》找不到这几句话，我们能因此否定它吗？不能。因为梵本佛典往往有不同版本，汉译《阿含经》依据的梵文底本已佚，此类问题已无从考查。汉译《阿含经》是全文翻译，还是节译？亦无从考查。

我们完全相信无著所说是事实。为什么呢？因为无著是公元四、五世纪的古印度人，此时正是大乘佛教和小乘佛教的激烈斗争时期，玄奘法师的《大唐西域记》记载说，大乘佛教徒和小乘佛教徒不同饮一井水，可见双方的对立情绪是非常严重的。小乘佛教攻击大乘佛教“非佛说”。大乘佛教徒为了论证自己是佛说，把大乘佛教中观学派之“空”和唯识学派之“有”，都探源到《阿含经》，因为大乘佛教和小乘佛教都承认《阿含经》是佛说。无著时期梵本《阿含经》仍存，如果无著胆敢造此谣言，小乘佛教徒很快就会戳穿他，我们至今没有发现小乘佛教徒对此问题的反驳。由此断定，无著所说是事实。

近读叶均翻译的《清净道论》，第十六章提到阿赖耶之名：“或以阿赖耶、喜阿赖耶、破阿赖耶、破阿赖耶之方便，而说为四。”（叶均汉译本第464页）叶均于第一个阿赖耶之后加注“执著”，并于书后《汉巴名词索引》中注明阿赖耶的巴利文原文是 aLaya，这个词的梵文和巴利文是一样的，都是 aLaya。这个词本身并无“执著”之意，“执著”的梵文是 sanga，巴利文与梵文同。可见叶均采用的是远离本文的意译，就像把观自在翻译成观世音一样。严格来讲，注为“执著”欠妥，应当译为“我执”，因为有情众生的第七识末那识总是妄执第八识阿赖耶识为“我”。本段引文的第一个阿赖耶是我执，是造成有情众生痛苦的根源，所以第一个阿赖耶相当于四圣谛的第一圣谛“苦谛”。以下的“喜阿赖耶”即“爱我”，相当于四圣谛的第二圣谛“集谛”，即造成痛苦的原因是因为“爱我”而产生的贪欲。再往后的“破阿赖耶”，即破除我执以达涅槃，相当于四圣谛的第三圣谛“灭谛”。再往后的“破阿赖耶之方便”，即破除我执的权巧方便法门，具体来讲就是八正道，相当于四圣谛的第四圣谛“道谛”。本段引文的“而说为四”，正好说明佛教的基本原理“四圣谛”。

《清净道论》的作者佛音，所处的时代是公元五世纪，与无著同时或稍后，《清净道论》与无著的《摄大乘论》关于这个问题的论述基本一致。

对原始佛教的十二因缘仔细分析，已有阿赖耶识的萌芽。十二因缘，又称为十二支，这十二支通过去、现在、未来三世，可以概括为两重因果：由无明、行二支作为过去世的因，识、名色、六处、触、受五支则成为现在世的果。由爱、取、有三支作为现在世的因，生、老死则成未来世的果。总称为“三世两重因果”。任何一个生命体，在没有获得解脱以前，都要按照这种因果律在三世、六道中生死流转，直至涅槃方休。可见十二因缘是轮回理论。

在十二因缘里，值得注意的是第三支“识”和第四支“名色”。名里也有识，和第三支“识”

是什么关系，二者的区别是什么呢？二者肯定有区别，如果没有区别，就重复了。小乘佛教无法回答这个问题，大乘有宗即唯识学派认为：第三支的“识”是第八阿赖耶识；第四支“名”所含的“识”是前七识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识。

《长阿含经》卷10《大缘方便经》对识和名色的关系讲得很清楚：“阿难！缘识有名色，此为何义？若识不入胎者，有名色不？答曰：无也。若识入胎不出者，有名色不？答曰：无也。若识出胎，婴孩坏败，名色得增长不？答曰：无也。阿难！我以是缘，知名色由识，缘识有名色。我所说者，义在于此。阿难！缘名色有识，此为何义？若识不住名色，则识无住处，宁有生老病死忧悲苦恼不？答曰：无也。阿难！若无名色，宁有识不？答曰：无也。阿难！我以此缘，知识由名色，缘名色有识。我所说者，义在于此。”（《大正藏》卷1，第61页）

从这段经文我们可以看出，胎儿的形成，必须有识入母胎，一般称为入胎识。这入胎识是指什么呢？根据大乘有宗的观点，这入胎识就是十二因缘的第三支“识”，也就是大乘有宗的第八识阿赖耶识。

为什么说入胎识就是第八识呢？大乘有宗认为：一切有情众生，从死到生的阶段称为中有，又称为中阴，在此阶段只有第八识阿赖耶识存在。正如《八识规矩颂》所说：“去后来先作主公。”“去”就是死，“来”就是生。在中有存在的第八阿赖耶识待转生时，即进入另一个躯体，胎儿形成后就具备了名色，“色”是肉体，“名”是精神现象。

十二因缘的“缘行有识”，用唯识观点来解释，就是由现行产生种子，存在于阿赖耶识当中。

二、部派佛教中的阿赖耶思想

阿赖耶识还可以追溯到部派佛教犍子部的补特伽罗、上座部的有分识、大众部的细意识。

原始佛教不承认起主宰作用的“我”（灵魂），这是佛教区别于外道的一个主要特征。佛教主张轮回，人们不禁要问：靠什么轮回呢？这个问题长期以来困扰着佛教徒。释迦牟尼佛涅槃三百年后出现的犍子部及其支派正量部、法上部、贤胄部、密林山部，大胆提出有补特伽罗（pudgala，意译为我）的主张。理由如下：

1. 补特伽罗是轮回的主体。如《异部宗轮论》说：“诸法若离补特伽罗，无从前世转至后世，依补特伽罗，可说有转移。”（《大正藏》卷49，第16页）犍子部认为：人的肉体在人间的存在是有期限的，是有始有终的，而补特伽罗则是永恒的，它既可以附着于肉体，又可以独立存在（中有），还可以从这一肉体转移到另一个肉体。佛教的因果报应，有的是在本世受报，有的是在来世受报。一切有情众生在没有达到涅槃以前，都是在六道不停地轮回。这样的轮回需要一个主体。犍子部认为，这种轮回的主体就是补特伽罗。

2. 记忆的主体。曾见曾闻的事情可以留下记忆。犍子部认为，这记忆的主体就是补特伽罗。《大毗婆沙论》卷11称：“犍子部说，我许有我，可能忆念本所作事，先自领纳今自忆故。”（《大正藏》卷27，第55页）

3. 补特伽罗是认识的主体。认识客观事物靠六识，六识的所依是补特伽罗，六识间断时，补特伽罗仍然存在。正如《大乘成业论》所说：“我体实有，与六识身为所依止。”（《大正藏》卷31，第785页）

补特伽罗的三大功能与阿赖耶识有许多相通之处，由此可见，阿赖耶识的形成受到补特伽罗的很大影响。

犍子部提出“有我”的主张，使当时的佛教界哗然，纷纷指责犍子部是依附于佛教的外道，要开除他们的僧籍。在强大压力下，犍子部解释说，他们设立的补特伽罗“非即蕴离蕴，依蕴处

界，假施設名。”（《异部宗轮论》，《大正藏》卷49，第16页）“非即蕴”是说补特伽罗不等于五蕴，因为五蕴是生灭无常的，而补特伽罗是常住的。“非离蕴”是说补特伽罗与五蕴有着不可分割的联系，离不开五蕴。所以依五蕴、十二处、十八界虚假施設一个不可说的补特伽罗。据《成唯识论述记》卷1，犍子部把一切事物分成过去法藏、未来法藏、现在法藏、无为法藏、不可说法藏这五藏，不可说法藏就是补特伽罗。犍子部这样讲补特伽罗，就和外道所说的“我”不同了。外道所说的“我”是实有，犍子部所说的“我”是假有。这就没有理由开除他们的僧籍了，这件事被认为是佛教史上的重大事件，从此以后出现的佛教论典都要对“无我”问题明确表态，否则就被认为是外道，如《俱舍论》和《大毗婆沙论》都专门设立了《破我品》。

唯识学派的阿赖耶识，不仅继承了犍子部补特伽罗的本质特征，也继承了上座部“有分识”的本质特征。上座部佛教把“细心”看成是轮回的主因，称为“有分识”，“有”即三有：欲有、色有、无色有，也就是三界：欲界、色界、无色界，“分”为成分，也就是构成轮回的条件或原因。“有分识”具有三界轮回的条件或原因。

关于“有分识”，无性著《摄大乘论释》卷2曾作过这样的说明：“上座部中，以有分识亦说此识，阿赖耶识是因故。如说六识不死不生，或由有分，或由反缘而死，由异熟意识界而生。如是等能引发者，唯是意识。故作是言：五识于法无所了知，唯所引发，意界亦尔。唯等寻求，见唯瞩照。等贯彻者，得决定智。安立是能起语分别，六识唯能随起威仪，不能受善不善业道，不能入定，不能出定。势用，一切皆能起作。由能引发，从睡而觉。由势用故，观所梦事。如是等分别说部，亦说此识名有分识。”（《大正藏》卷42，第386页）

玄奘弟子窥基据此提出“九心轮”的主张，实际上只有八心，因为从有分心开始，又到有分心结束，把有分心一分为二而成九心。窥基著《成唯识论掌中枢要》卷下称：“上座部师立九心轮：一、有分，二、能引发，三、见，四、等寻求，五、等贯彻，六、安立，七、势用，八、反缘，九、有分。然实但有八心，以周匝言，总说有九，故成九心轮。”（《大正藏》卷43，第635页）最早提出“九心轮”的是巴利文《法集论》，它把心分为89种，又把一般的心理作用分为12心，再把12心概括为9心。这里所说的9心和《成唯识论掌中枢要》所说的9心，只是名字不同，内容完全一样。

1. 有分心。此时刚刚受生，还未起分别心，此时之心完全处于平静状态。
2. 转向心或能引发。境与心欲相缘，生起警觉，好像从睡眠状态刚刚醒来一样。
3. 见或见心。其心于境地上转，随着眼、耳、鼻、舌、身五根而起五类感觉作用。
4. 受持心或等寻求。有了“见心”，便对境界产生了痛苦或欢乐的感受。
5. 分别心或等贯彻。有了分别心，就可以分别善和恶。
6. 令起心或安立心。能分别善恶后，就对境界安立了好或坏的相状。
7. 速行心或势用。开始下决心并采取行动。
8. 果报心或反缘。外境对心所起的影响。
9. 有分心。再回到平静状态。

生命刚开始称为“结生心”，生命结束称为“结死心”。一切有情众生就像轮子一样，从有分心到有分心，一直轮回循环不已，直至涅槃。由此可见，有分心可以通达生和死，很像大乘有宗的阿赖耶识。

阿赖耶识的设立与大众部的“细意识”也有着密切关系。据《异部宗轮论》，大众部主张“心遍于身”，窥基的《异部宗轮论述记》对这句话进行了解释：“即细意识遍依身住，触身夹足，俱能觉受，故知细意识遍住于身。非一刹那能次第觉，定知细意识遍住身中。”“心遍于身”是从执

受推论出来的，心能执受，所执受的是根身。心就是细意识，亦称“细心”，这“细心”有生起六识的功能，相当于大乘有宗的阿赖耶识。《摄大乘论》称：“于大众部阿笈摩中，亦以异门密意说此名根本识，如树依根。”（《大正藏》卷31，第134页）大乘有宗的前六识依附于阿赖耶识，也像树干和树枝依附于树根一样。

阿赖耶识还可以追溯到经量部的一味蕴和化地部的穷生死蕴。经量部认为人体内有一种叫做“一味蕴”的细意识，细微难言，称为胜义补特伽罗，以它为基础长出根边蕴，即通常所说的色、受、想、行、识五蕴，由此构成世界上的一切有情众生。由一味蕴长出根边蕴，很像十二因缘的“识缘名色”，胜义补特伽罗就像阿赖耶识一样，是轮回的主体。

小乘佛教的化地部认为有个穷生死蕴，《摄大乘论本》卷上称：“化地部中，亦是异部密意，说此名穷生死蕴。”（《大正藏》卷31，第134页）“说此名穷生死蕴”即把阿赖耶识称为穷生死蕴。世亲著《摄大乘论释》对穷生死蕴曾作这样的解释：“穷生死阴，恒在不尽故，后时色心，因此还生。于无余涅槃前，此阴不尽，故名穷生死阴。”（《大正藏》卷31，第160页）此中“穷生死阴”就是穷生死蕴，它于无余涅槃前，有能生一切色法和心法的功能，也很像十二因缘的“识缘名色”，即由阿赖耶识的种子变现出色受想行识五蕴，形成新的生命。

总之，阿赖耶识可以探源到原始佛教和部派佛教，说明唯识理论的形成曾经漫长的历史时期，是逐步完满逐步成熟的复杂理论体系。也反驳了小乘佛教关于“大乘非佛说”的诘难，说明大乘是佛说。

论阿赖耶识建立中的两种意趣

——以《解深密经》与《摄大乘论》之阿赖耶识安立为中心

南京大学 刘鹿鸣

阿赖耶识概念的建立是唯识学中的核心问题，而它的安立也是一个逐步发展的过程。本文讨论在阿赖耶识概念建立过程中的两种意趣：一是针对有情流转之业果安立问题，二是针对一切法之缘起安立问题。用了“意趣”这个词，是想表达在阿赖耶识概念建立过程中不同的理论侧面，或者说不同的思维趣向、逻辑进路等，由此给出对这个概念的又一种思考角度。其中主要的问题是，当我们把有情流转之业果安立的生命论问题的讨论，扩大为对一切法之缘起安立问题的讨论时，二者会有什么不同？会产生那些新的问题？本文以《解深密经》与《摄大乘论》之阿赖耶识安立为中心来讨论这个问题。

一、阿赖耶识建立中的两种意趣

1. 意趣之一：有情流转之业果安立

建立阿赖耶识的意趣在部派佛教的论义中就已经出现了，更早一点说，在《阿含经》中就已经出现了。《杂阿含经》第58经^①记载了一个具有哲学头脑的“钝根”比丘受批评的故事。佛住舍卫国东园鹿母讲堂的时候，有二比丘来问法。一比丘问“五受阴”之“味、患、离”及“我慢”、“漏尽”、“无我”等问题；另一比丘即寻思，“若无我者，作无我业，于未来世，谁当受报？”可以看出，这是一个很重要的问题，佛教既然说“无我”，那么有情业报谁来承当呢？诸法无我，诸行刹那生灭，那现在造业的身心，与未来受果的身心有什么联系？业的作用，并不是立刻受报，有的业要在无量劫之后才受报，那么这个业又是如何保存的呢？倘使业依旧存在，那又怎么可以说诸行无常？当无我观与三世相续、业力任持的流转生命观相遇时，自然会觉到它的深奥难知。这就是佛教中如何同时成立“无我”与“安立业果”这两个看似矛盾对立观点的问题，也是后来小乘、大乘要解决的理论难点之一。逻辑地看，顺着这个问题出发，自然会建立“阿赖耶识”概念。但原始佛教时代，更重视当下离欲、出离的解脱道，哲学思辨并不受鼓励，所以这样的思考被看作是支衍，经中称这个比丘为“钝根无知，在无明壳起恶邪见”，反映了原始佛教对“法”的讨论是着眼于解脱道的现实态度。

然而一个真正的思想问题往往会随着理论的发展而突显出来。部派佛教时期，为了解决“无我”与“安立业果”的矛盾问题，开始出现作为一切有情业果含藏、生死流转之根本所依的概念。在部派佛教中出现了如大众部的“根本识”、化地部的“穷生死蕴”、经部的“细心说”等观点，这些观点也被《摄大乘论》“声闻异门教”中部分引证以成立阿赖耶识。《摄论》中引文有：

（1）《增一阿含经》云：“世间众生爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，慧阿赖耶，为断如是阿赖耶故，说正法时恭敬摄耳，住求解心，法随法行。”于声闻乘《如来出现四德经》中

^① 《杂阿含经》卷2，《大正藏》第2册，页15。

由此异门密意已显阿赖耶识。(2)于大众部阿笈摩中,亦以异门密意说此名根本识。如树依根。

(3)化地部中亦以异门密意说此名穷生死蕴。有处有时见色心断,非阿赖耶识中彼种有断。^①

大众部的根本识,是六识生起的所依根本因。化地部的穷生死蕴,是指第六识别有功能,穷生死际恒转不断的微细意识,是能生一切有漏色心的功能,直到金刚喻定,才灭尽无余。经部根据十八界中的“眼界”,缘起支中的“识”支;在间断的六识以外,建立起一味恒在的细心,提出六识以外别有细心的主张。无论是“根本识”、“穷生死蕴”,还是“细心说”等观点,试图解决的理论问题主要有两点:一是成立一个相续识,作为有情生命流转的所依;二是试图建立有情业果相续的摄藏之处,故后来部派佛教中又出现了种子的概念。这些观点被看作是阿赖耶识概念建立的思想前驱。从以后唯识学的发展可知,作为有情流转相续的所依之体和差别业果种子的含藏之处,这始终是阿赖耶识概念的两个中心含义。因此,大乘唯识学兴起之后,作为唯识学的根本宗经《解深密经》的阿陀那识概念,以及《楞伽经》的一切根识等阿赖耶识概念,其含义正是上述两方面内容的明确化。

综上,阿赖耶识概念的建立,首先是着眼于有情流转而论,是为了解决生命流转、业果安立的所依之体问题。这是阿赖耶识建立的意趣之一。

2. 意趣之二:一切法之缘起安立

缘起问题,原始佛教时期是从生命现象来讲的,部派佛教时期范围扩大了,不仅讲生命现象,也涉及到客观上宇宙现象的一切法。总的来说,部派佛教对一切法的分析是把一切法归纳为不同的类别,各别地讨论其性质,就一切法之总体性质的讨论还没有出现。大乘般若思想兴起之后,转向论一切法的总体性质。龙树建立的中观派的分析方法就转向从一切法的总体性质来分析,以二谛说简明有力地论述一切法的“缘起”与“空性”两个层次性质,以遮诠的论述方式破除一切相,显示一切法的实相,表现出了高度的理论概括。

与中观派相同,大乘唯识学也是基于一切法的总体性质而论。部派佛教的根本识,是在生命依持与现起六识的作用上形成的,着重从有情流转之业果主体安立来深化生命问题,涌出了深秘的本识思想,但本识的内容还没有扩展到一切法。大乘佛学基于一切法总体性质展开论义的基本立场,使得唯识学安立的阿赖耶识概念所包含的内容也扩大到了一切法,提出了“名言种子”概念,构建了“分别自性缘起说”,这与部派佛教的根本识、细心识有了实质性不同。此时,阿赖耶识是一切所知法的总依,它能发生一切法。各种法的不同自相,是因为阿赖耶识含藏有自性各别的诸法名言种子。名言种子的自性不同,一切法因之就有区别。此种阿赖耶识概念,由有情流转的业果安立问题,扩大到了一切法之缘起因果安立的所依之体问题,可以说是阿赖耶识建立的意趣之二。

简言之,阿赖耶识的建立有两种意趣:一是着眼于有情流转、业果安立的所依之体,二是着眼于一切法之缘起因果安立的所依之体。这中间,“名言种子”概念的建立是形成两种不同意趣的关键原因。然虽然作了这两种区分,也只是观察角度、论述次第的不同,究竟言之,佛教着眼于解脱论的特点,即使是基于一切法之缘起论述,也包含有情流转缘起在其中。《摄论》所云“两种甚深缘起”(一者分别自性缘起,二者分别爱非爱缘起),可以说是这两种意趣在论义中的自然反映。

⑥ 然实际上,由于对这两种意趣的解释有着不同的思路,也造成了唯识思想的种种差别,实质性地影响了唯识学思想前后期的不同解释。早期的阿赖耶识概念还是偏重于第一种意趣的,以有

① 《摄大乘论本》卷1,《大正藏》第31册,页134。

情流转之业果安立为主要内容；而唯识学的发展，越是后期，越是基于一切法之缘起安立为中心而立论。以下我们以《解深密经》与《摄大乘论》中阿赖耶识概念的建立为中心来说明这个问题。

二、《解深密经》建立阿赖耶识的意趣

1. 《深密》中的阿赖耶识概念

《解深密经》为唯识根本宗经，所论境行果皆备，对于大乘般若无相、心意识、三性、禅观、菩萨行六度、十地、法身等义论述尤为精要，属于早期唯识经典，故所论唯识甚略，为后期唯识学留下了较大的不同解释空间。

《深密》的阿赖耶识概念，偏向于前述第一种意趣，还是围绕着有情流转之根本所依之体来论说的。《深密》的阿赖耶识概念首先以阿陀那识出现，亦说异名为阿赖耶识、心。《深密》“心意识品”云：

吾当为汝说心意识秘密之义。广慧当知，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，或在化生，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。有色界中具二执受，无色界中不具二种。广慧，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义故。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，谓眼识耳鼻舌身意识。^①

《深密》的“心意识”解释首先是围绕着有情流转的“身分生起”来说的。“最初一切种子心识成熟，展转和合增长广大”，圆测疏解释为：有情受生之初，父母精血凝结，此时为一切种子异熟所摄，执受所依，和合依托，而成为羯罗蓝，名色渐渐增长，成为一个新的生命体。以一切种子心识为根本，现起了两种执受，一是“有色诸根及所依执受”，二是“相名分别言说戏论习气执受”，故名阿陀那识。梵文阿陀那，意为执持，谓由此识随逐于身，执受色根，令不坏灭，故说此识名为执持；《摄论》解释阿陀那有二义：一执受色根令不坏故，二执受自体取彼生故。两种执受中，“有色诸根及所依执受”指有情六根感受的内执受；“相名分别言说戏论习气执受”则指有情意识分别习气对整个器世界的外执受。尽管后期的唯识学可以把“相名分别执受”解释为是从一切法而言的种子义，但从《深密》最初含义来说，更是从有情对外在器世界的感受认识之执受来说的。因此，阿陀那识概念始终是围绕着有情流转之执受依止而论的。

进而，《深密》指出阿陀那识亦名阿赖耶识，这是因为“此识于身摄受藏隐同安危义故”。此句菩提流支三藏翻译为“以彼身中住着故，一体相应故。”“摄受”含义同于阿陀那识之“随逐于身，执受色根”；“藏隐”含义，圆测疏也按照《摄论》、《成唯识论》的阿赖耶识藏识义来解释，应该看作是对《深密》文句的引申解释。根据菩提流支译文对照来看，此句的重点似还不在于摄藏、含藏等义，而是着眼于六识身转之所依体的含义；故下文云“阿陀那识为依止为建立故，六识身转”，与此含义相合。故可以说《深密》的阿赖耶识含义是显说“执受根身”，隐说“摄藏”；而在《瑜伽师地论》之《本地分》、《摄抉择分》及《集论》中，从一开始就是以一切种子“摄藏识”义论说，这是二者的显著不同。

《深密》言“一切种子心识”，所言甚简略，含义不很明显。《心意识品》最后总结说：“阿陀那识甚深细，我于凡愚不开演。一切种子如瀑流，恐彼分别执为我。”此中“一切种子”含义，

^① 《解深密经》卷1，《大正藏》第16册，页692。

可看作是以种子说解释一切法缘起随转的一个隐密语，为后来唯识的解释留下了足够空间，虽然也可以解释为是一切法之名言种子，但总的意趣更偏重于从有情的相名分别言说戏论习气而论。也就是说，《深密》安立阿赖耶识，从一切法种子识的角度安立的意味还未特别突出，主要还是从六识身转之所依之体角度安立，与部派佛教根本识、细心识等理论构建自然相承。然其第八识、第七识区分还不明显，尤其是第七识的含义尚未明显出现。

要之，《深密》安立阿赖耶识（阿陀那识）的旨趣在建立一个随六识身转的一切种子心识，建立一个“于身随逐执持”的本识。须指出的是，这个“于身随逐执持”的一切种子心识，其性质如同原始佛教之五蕴身一样，是一个集合体的概念，本体论意义上的所依本体概念也隐密不见。所以，《深密》“心意识品”最后又说：“如实不见阿陀那，不见阿陀那识；不见阿赖耶，不见阿赖耶识；不见积集，不见心。不见眼色及眼识，不见耳声及耳识，不见鼻香及鼻识，不见舌味及舌识，不见身触及身识，不见意法及意识。……齐此名为于心意识一切秘密善巧菩萨。”这是承前面“胜义谛相品”的般若正见而说，在《深密》论阿赖耶识性质，还是基于般若无自性性论说。

2.《深密》如何讨论一切法之性质

在对一切法之真实性的解释上，《深密》首先还是依大乘初期的般若实相见地论说，次论心意识，次论三性三无性。太虚大师《深密纲要》就用这种观点解释《深密》的境论。《深密》品二～五境论的论述次第，太虚科判为：

第二“胜义谛相品”明真空胜义谛，如经文云：“内证无相之所行，不可言说绝表示，息诸争论胜义谛，超过一切寻思相。”第三、四品以唯识义安立世俗谛，安立阿赖耶识并以三性论一切法的性质。第五品显中实谛，抉择一切法三无性义，所谓“相无自性性，生无自性性，胜义无自性性”，成立遍计所执无、依他起圆成实有的观点，以显真空不空，俗有非有，中道圆实之胜义。^①

无论从科判，还是从对阿赖耶识、三性的解释上论，《深密》都是基于般若无自性性思想说唯识，是把中观与唯识的空有二种思想合在一起论说的。这与后期唯识基于“假必依实”的识变义论唯识无境有较大的不同。毋宁说，《深密》在这个问题上倒是与般若中观的实相无相义更近。

与《摄论》从一开始就安立阿赖耶识作为一切法的种子识，从而以种子识讨论一切法之缘起不同，《深密》主要是从三性三无性论一切法的性质，而没有直接以种子说论一切法的缘起，这是《深密》与《摄论》二者的一个比较大的不同点。

这说明，在《深密》这里，阿赖耶识种子说还主要用来解决六识随转之所依体问题，对于一切法之缘起与种子的关系还没有细致论说，有情流转依止与一切法性质是分为两个问题来讨论的，还没有把两个问题统一在唯识义中。原因在于，《深密》中阿赖耶识概念的建立还是简略的、摄义的，还没有建立细致的阿赖耶识与一切法种子之间的唯心说（唯识说）。成立唯识义是阿赖耶识理论构建中的一个关键内容，尤其是把基于有情流转的种子说扩展到一切法种子说之后，需要建立针对一切法的唯心义（唯识义），这在《深密》中基本上没有论说。《心意识品》中没有论及，只是在论禅观的《分别瑜伽品》中出现一句：“我说识所缘，唯识所现故。”^②《摄论》也引用此句作为成立唯识义的经典依据。然《深密》论一切法的性质，还不是唯心义（唯识义）的，也没有建立识转变说，在《一切法相品》和《无自性相品》两品中，所论三性三无性要义，是依据般若中观

①《太虚大师全书》第7册，《第六编法相唯识学》，《深密纲要》，页83。

②《解深密经》卷3：“诸毘钵舍那三摩地所行影像，彼与此心当言有异当言无异？佛告慈氏菩萨曰：善男子，当言无异。何以故？由彼影像唯是识故。善男子，我说识所缘，唯识所现故。”《大正藏》第16册，页698。

的无自性性义来论说，这与后期唯识以种子缘起义解释三性具有根本性的不同。

那么，《深密》所论三性义为，所空者只是遍计所执相，而依他起相、圆成实相不能说是空，并把依他起相分为染依他起相与净依他起相两种，而把净依他起相与圆成实相都抉择为胜义无自性性。一切法的性质，大乘中观派以二谛论说，通过分析一切相的缘起无自性性而显示一切法的胜义谛实相。中观派的论义分析着重抉择一切法的根本性质，是一种“遮诠”态度，对于如何成立一切法的缘起因果并没有给出新的说明，还需要借助于原始佛教、部派佛教的十二有支缘起和四缘六因五果说来说明。大乘唯识学的兴起，在一定意义上说就是要在二谛义的基础上，进一步安立一切法的缘生因果，故提出三性说，不仅在胜义谛意义上抉择一切法的圆成实性，而且在世俗谛意义上安立一切法的缘起因果，以“依他起性”成立缘起因果。欧阳竟无论之云：“二谛诠真，克实唯遮世俗谛；三性诠幻，克实唯诠依他起性。”^①二谛遮世俗谛以诠胜义真实性，三性则遣遍计所执以显圆成实性实有与依他起性幻有。简言之，中观二谛说主要成立胜义谛一边，而唯识三性说则不仅成立胜义谛一边，也进一步安立世俗谛缘起因果一边。然《深密》以无自性性义论三性，还是对一切法之总体性质的总论，只是由中观的“遮诠”表述转为“表诠”的正面抉择；唯识学真正能够安立一切法的世俗谛缘起因果，有待后期唯识学唯心义和识转变义的建立。

三、《摄大乘论》建立阿赖耶识的意趣

1. 《摄论》中的阿赖耶识概念

无著的《摄大乘论》是建立系统的唯识学理论体系的根本著作。《摄论》的阿赖耶识概念，完全基于一切法缘起安立的所依之体来论说，侧重于前述第二种意趣。

与《深密》对阿赖耶识（阿陀那识）的论述较为简略不同，《摄论》对阿赖耶识的讨论是甚为细致的。^②其内容可概括为二：一是成立阿赖耶识为一切法的根本所依之体，既是有情流转的所依之体，也是一切法缘起的所依之体，称之为“所知依”（“所知”即指一切杂染清净法）以之为“心体”（具有非善、非恶、无覆无记性），并予以了论证；二是成立阿赖耶识为摄藏积集诸法种子的一切种子识，并说明阿赖耶识与杂染法种子二者不一不异，通过种子六义进行深入抉择，进而构建了阿赖耶识与诸法相互为因的熏习理论，以之解释诸法缘起，使得唯识论与三性说都统一在阿赖耶识的基础之上。这两个内容，在《摄大乘论本》“所知依分第二”中首先引《阿毗达磨大乘经》的两个颂中，得到了精要的提示。颂曰：

无始时来界，一切法等依。由此有诸趣，及涅槃证得。

由摄藏诸法，一切种子识。故名阿赖耶，胜者我开示。^③

此中“界”，世亲《摄大乘论释》解释为“因”^④，成立诸法之因，一切法所依之体。而从“一切法”的角度，则可以凸显《摄论》中阿赖耶识概念的特别之处。下面举几个内容来说明。

（1）由有情流转的业果习气执受的所依之体，扩展到摄藏一切法种子的所依之体，这是一个很大的变化。此时的阿赖耶识成为与一切法相关的抽象的自体论概念，说抽象，是因为这不是一

① 欧阳竟无《辨二谛与三性》，载《欧阳竟无集》，北京：中国社会科学出版社，1995年，页124。

② 周贵华在《唯心与了别》第七章“有依唯识学的本体论”中分为五个方面，论之甚详。北京：中国社会科学出版社，2004年。页267～271。

③ 《摄大乘论本》卷1，《大正藏》第31册，页133。

④ 世亲《摄大乘论释》卷1：“界者谓因，是一切法等所依止，现见世间于金矿等说界名故。由此是因故，一切法等所依止。因体即是所依止义。”《大正藏》第31册，页324。

个在凡夫位可以完全认识的概念，不单纯是一个生命主体概念。《摄论》又称之为“心体”，含摄一切诸法种子，意及诸识转的生起必以阿赖耶识为因，阿赖耶识即是一切诸法之根本所依。因此《摄论》中的“执受主体”以第七识来说明，也就是说，此时第八识与第七识的区分十分必要；而《深密》中没有出现明显的第七识概念，与《深密》中没有明显的一切法所依之体概念是相应的。《摄论》又以识境互为因果论述阿赖耶识与诸法的关系，建立阿赖耶识与诸法的缘起关系；而在《深密》中只说到阿陀那识是六识生起之“依止”、“建立”，还没有谈到二者的相互为因的关系，更没有涉及阿赖耶识与诸法间的相互为因关系。

(2)《摄论》的阿赖耶识概念，以摄持一切种子作为最基本含义，称之为“一切种子识”。由于以阿赖耶识为一切法的根本所依，并以种子义说明一切法之缘起，故需要成立基于一切法的唯心论（唯识论），这样，一切法的缘生过程直接以阿赖耶识一切法种子义的唯心论来说明，这是唯识学建立中的关键问题，也是唯识学各种理论流变差别的根源之处。而在《深密》中，一切法的缘起性质以三性来说明，三性以缘起论来说明，并不一定要成立一切法的唯心论。《深密》及《瑜伽师地论·摄抉择分》中，依他起性的当体是缘起性，依他起相即是缘生自性，是诸法因缘和合而生的性质，此是大乘之通义。而在《摄论》中，一切法的缘起都以阿赖耶识种子识论说（种子为因、余法为缘而生起），缘生义的解释归结为唯心性。

(3)一切法的内容，包括有为法和无为法、杂染法和清净法。《摄论》引《阿毗达磨大乘经》的两颂，以阿赖耶识为一切染（诸趣）净（涅槃）诸法的根本所依，于染净种子平等摄持。但在凡夫位，无始以来只有染界的现行，净界不现行，因此，《摄论》并不是如《阿毗达磨大乘经》的意趣平等安立染净二分种子，而是以杂染品法种子安立阿赖耶识三相；并进而论述阿赖耶识与诸杂染品法种子不一不异，成立阿赖耶识与杂染诸法相互为因。也就是说，《摄论》的阿赖耶识是一切杂染品法之根本所依，世亲、无性的《摄论》释义都是从杂染角度解释颂中的“一切法（诸法）”、“界”、“识藏”等。问题是，能对治杂染品法的清净种子，又摄于何处呢？如同《瑜伽师地论》以染识藏摄净识藏，以清净种子寄于阿赖耶识，《摄论》亦依染种子方面立为阿赖耶识，而旁摄清净种子，并立一新词名“非阿赖耶识”，以摄藏清净种子。《摄论》安立能对治杂染法的清净种子为“最清净法界等流正闻熏习种子所生”，“此熏习非阿赖耶识，是法身解脱身摄”，不属于阿赖耶识自性，是“寄在异熟识中，与彼和合俱转，犹如水乳”。^①所谓“水乳”比喻是说，“非阿赖耶识”与“阿赖耶识”同处俱转，随着清净种子熏习的渐增，而阿赖耶识的一切种次第渐减直至灭尽永断，非阿赖耶识的一切清净种子增长直至证得真如。^②由此成立了唯识学中的阿赖耶识转依理论。故阿赖耶识作为一切法之所依本体，在世间法的意义上说是杂染品种子集合体，而在出世间清净种子意义上说，则成为转依之后的清净真如本体。因此，在真谛三藏的解释中，在八识之上又立第九阿摩罗识（清净识）。

2.《摄论》如何讨论一切法的性质

在《深密》和《瑜伽师地论》中，阿赖耶识与三性说二者之间联系的还不是很紧密；但在《摄论》，由于一切法种子识理论的深化，阿赖耶识和三性说在唯心识论基础上统一起来，以阿赖耶识种子缘起成立识境关系，并以之论一切法及真实性。这里面的问题比较复杂，有心缘起说、心显现说、虚妄分别说和唯了别说等种种不同理论观点。这里只简略论述《摄论》三性义与《深密》之不同。

《摄论》把三性解释为诸法之体，直接与诸法对应起来，不同于《深密》更多地将之解释为

①《摄大乘论本》卷1“所知依品”，《大正藏》第31册，页136。

②《摄大乘论本》卷1“所知依品”，《大正藏》第31册，页136。

一切诸法皆具三性的。《摄论》认为，一切法唯是了别，了别是识相。依他起即了别，遍计所执是了别所显现义（义即外境），圆成实是义永无有性。三者中，以依他起性了别为枢纽。三性中，核心是依他起性。依他起性之“他”，在《深密》还主要以诸法之缘起而说；《摄论》则更具体为分别自性种子待缘而起。“识”之生起，以分别自性种子为因缘而现起种种行相，此是依他生；种子作为因缘之发生还需要增上缘等，诸法相互依持而住，此是依他住。作为因缘的所谓分别自性种子，就是识的一种分别性，称为遍所计，即能遍计；而所分别显现之似义，即是虚妄分别影像，称为遍计相，即所遍计。能遍计因为即是本识的一种因缘分别作用，没有独立的自体作用，是没有真实自性的，又称为遍计所执自性。而圆成实性则实质上是从识体的无分别来说的，无分别故无执永断，由此证真实性。因此，《摄论》言依他起性是从一切种子识来说明，并最终归结为皆依心（识）。诸法的缘生机理即是种子缘起过程。由“识”种子，有见相二性，展开为“见识”、“相识”与“能相”、“所相”等；由此种种相转，种种行相生起，故“识”种子才是一切法生起之因。故对于一切法真实性之抉择，在于种子识与本识二者之转依的说明，不同于《解深密经》等主要据离言自性建立。

以上简略讨论了阿赖耶识建立中的两种意趣。从哲学的观点说，有情流转之业果安立主要是生命论问题，而一切法之缘起安立则涉及宇宙论、本体论问题。早期唯识学思想中，生命论与宇宙论两个问题是分开解说的；而后期的唯识学，由于逻辑发展的严密，越来越走向把生命论问题与宇宙论问题合在一起论说，这个问题难度极大，在哲学上是一个非常了不起的伟大成就。正是由于这个理论范围的扩大，形成了后来唯识学思想的种种变化，可以说，由缘起论向唯心论、识变论的转向，由无相唯识向有相唯识的转向等，都与这个“扩大”有关系。由于涉及的理论问题较多，这里就不详细讨论了。