

“自证分”略论

◎ 徐湘霖

“四分说”是关于心识认知的结构与功能的理论。有关“四分”的问题,古来就有四家之说,如安慧仅立自证分,称为一分家;难陀立见、相二分,称为二分家;陈那立见、相、自证三分,称为三分家;护法立见、相、自证、证自证分四分,称为四分家,故有“安难陈护,一二三四”之说。其实,四家之说不过是代表了唯识诸家对于心识结构及功能认识的一个渐进过程,即由存有论到认识论的认识进路。历代也将护法的“四分说”作为唯识正理,但大多对于四分心识的研究属于静态的解释性的较多,而较少从发生学或实践修行的角度去考察它在“转依”中所具有的功能和作用。

那么“自证分”在“四分”中的功能和作用是什么?与其它三分的关系又如何?诸识的心王有了别境(对象)的作用,其自体必生起四种差别,就叫作四分。分,是指心识的分限区域或范畴的意思。我们的心识有认识作用,认识的对象,就是相分,是识所缘的对象,并非实有,而是识所变现的影像,玄奘称为“似所缘相”;见分,是心识的认识能力,玄奘称为“似能缘相”。所以,相分是所缘,是客观,而见分是主观,是能缘。见分虽然能认识相分,见分却不能认识见分自身,就象灯不能自照、刀不能自割一样。但我们的认识能力有一种功能,就是:

“别有知见分之用,此名自证分。”^[1]自证分,即自身意识(self-awareness),是指相、见二分所依的自体有证知见分的功能。“证”,即证知,准确的解释应该是“亲证”。这里的“证”,不是指思维逻辑的证明,而应当是一种“直接的意识到”,即心识对自己的活动本身的一种非对象性的“反观觉照”,即是窥基所说的“能返缘故”、“心体还缘自”^[2],而自证分必然产生一个量果,那就是证自证分。确证前自证分的作用叫作证自证分,即是从自证分再起能缘的作用返照前自证分,但证知这个证自证分的作用,仍是自证分。所以,第三、第四分,互为能缘所缘,亦互为量果。

有人比喻说,“四分说”里,自证分是生起见相二分的自体,如镜体,相分是镜中之像,见分如镜之明净,而证自证分如镜体之背面。其实这个比喻还较平面,护法立“四分”的真实意旨,似欲从立体递进的层次去观察心识的要素、结构与功能。见分缘相分构成一重能所关系,为心识了别境之用,是心识之外围较粗易知的部分;自证分缘见分又构成一重能所关系,即是说心识不仅能了别境,还能了别自己,换句话说,就是“能了别自己能了解”的那一种能力的范畴,是自体对自己认识能力的反思,属于心识的内缘部分;而自证分与证自证分又构成更深一重能所关系,是心识深细难明的核心部分。窥基把“四分”分

成二重关系,其实这个“二”是一个虚指,应是多重之义,旨在提供一个纵深观察心识的视角。唯识是观心之学,从他建立“五重唯识观”,也可知正是从修行观心的角度,一重重地引领瑜伽行者进入内证体验,去观察心识深微、玄妙的实相。

一、佛陀有关“自证”的说法

印顺法师说过,唯识思想的源泉,应从《阿含经》去探索,因为《四阿含》当时是大小乘共信的,特别是最早的《杂阿含经》。在这部经里,找到了佛陀本人有关“自证”的说法:“我于此法自知自觉,成等正觉”、“自证得成阿耨多罗三藐三菩提”、“无上圣智要由自证得来”^[3]。世尊在经中多次提到“自证”,并提到了两个重要的关键词,“自知”与“自觉”。“自知”就是自我的证知,心在了知对象的同时,还对自身有反观觉察作用,即心能了解自变之相;“自觉”指自我的觉知、觉悟。“我乘内证智者,楞伽悬记文也。内证与自证眼目异名也。……希有,世尊说此诸佛自证三菩提(文)所说法门自证三菩提。”^[4]可知“自证”即是“内证智”,即是说,要证得“三菩提”,必由自身亲证、观察和体验。

如何“自证”呢?我们在《杂阿含》的《大念住经》中触处可见到世尊以自己的亲身实践指导弟子:“于行住坐卧时,要能了知自己在行住坐卧。观前顾后、屈身伸身时,都要正知正念。”^[5]又“彼善男子难陀,觉诸受起,觉诸受住,觉诸受灭。正念而住,不令散乱。觉诸想起,觉诸想住,觉诸想灭。觉诸觉起,觉诸觉住,觉诸觉灭。正念心住,不令散乱。是名善男子难陀,正念正智成就。”^[6]上述两段经文,世尊把觉知观察的整个“自证”过程描述的再详细不过了,不论是日常生活中的“行、住、坐、卧”,还是五蕴心身的“受、想、觉”之观察,都要心识的参与,都要时时处处清楚地觉知“起、住、异、灭”的变化。经文中反复提到“觉”与“知”是什么?

“佛者名觉,既自觉悟,复能觉他。”^[7]“佛陀,秦言知者,知何等法,知过去、未来、现在、众生数、非众生数、有常、无常等一切诸法。菩提树下得了了觉知,故名为佛陀。”^[8]“觉”即觉了,觉悟,“知”就是智慧现前,有了这个智慧的“觉知”,就可以调伏一切烦恼和妄念。世尊接着打了个比喻:“譬如觉知有贼,贼无能为力。”^[9]这个“贼”自然是比喻人的贪瞋痴慢,它们就像“贼”一样偷走了你的智慧,但是你一旦“觉知”它,它就动弹不得,不生起现行的了。所以,要时时“正念而住,不令散乱”,安住在正念的觉观中,不要带有杂念和执着。如是觉知观照的当下,不管身心处于乐受还是苦受,不管有贪欲还是有烦恼,当下就远离颠倒梦想,当下就可亲证到“离欲、灭尽到舍”,证得“正念正智”。而“涅槃”就是“正念正智”进一步的体验:“转舍”到贪瞋痴永灭,烦恼永尽。佛陀正是通过自身的证知和觉悟证得“阿耨多罗三藐三菩提(无上正等正觉)。”

由此可知,从自知到自觉可看成是自证过程的两个阶段。自证即是内证智,这个内证的智慧就是“觉知”,是用觉知的方法观察自己身心变化,从而体验到无常、无我和苦的“止息”。佛陀教导这个方法、证知的这一个量果并非来自外在,而是法尔如是,人人本具的。这是佛陀亲证的宇宙万法的实相,也是世尊亲传的观心之法。

二、自证分与“毗婆舍那”

唯识的观行法门中本来就有“唯识止观”一法。《解深密经》云:“一切声闻及如来等,所有世间及出世间一切善法,当知皆是此奢摩他毗钵舍那所得之果。”^[10]《分别瑜伽品》中还记载了弥勒就“奢摩他”(止)与“毗婆舍那”(观)问了世尊十八个问题,世尊皆一一作细解:“何以故?由彼影像唯是识故。善男子!我说识所缘,唯识所现故。”^[11]此处经文向来被认为是唯识思想开出的根源所在。世尊传授

了止观法门后赞叹道：“吾已为汝宣说圆满最极清静妙瑜伽道。”也明证了瑜伽行派始祖弥勒所习之观心法门乃世尊所亲传。

何谓“毗婆舍那”？梵文 vipaḥyana, vi 是识别义，即是观；vipaḥyana 就是如实地观察事物，并非如其所见，而是“收视反听”，向内去观察、领会、了悟事物的本质。《涅槃经疏》十二曰：“毗婆舍那，此翻为观，亦云见。”《慧苑音义上》曰：“毗婆舍那，此云种种观察，谓正慧抉择也。”^[12]近年来译为“内观”，是一种如实觉察自己身心的实相，从而达到净化心灵、了悟生命存在的方法。所言之“观”，有观察、觉知、觉照等涵义，而心识活动时所缘之行相有差别，故云“种种观察”。这种特殊的“观察”又称之为“般若观照”，法藏《心经疏》曰：“观照，能观妙慧”^[13]，可释为观照实相之理之智慧，俗称“慧观”。后来修习“毗婆舍那”的瑜伽行者继承佛陀心法，便把“觉知”作为入门方法和智慧原则运用到日常生活中，对自身的起心动念、言动视听皆细细觉察了知，由此体验到只有时时安住在“自知”的觉性上，当下的“自觉”才会发生。

在唯识经论中常“止观”并提，也提倡“止观双运”。这里需要说明的是，“奢摩他”（止）并不关涉自证分，再说“毗钵舍那”的随观修习中本身就含摄“奢摩他”（止），因非题中之义，暂且不论。而这个“毗婆舍那”（观）就与自证分相关了，自证分当其在“自证”时，其能动性就在于它的“反观觉照”，这与毗婆舍那的功能性是一样的。就发起“观”功能来说，自证分是“出识之体”，是能观之识，是能缘；见分也是能缘，但见分只能缘相分；而自证分不仅能缘相分，也能缘见分，它能知“见分之用”，即反作用于见分，有“观照”见分的作用，佛陀把它称之为“觉知”。自证分在观照“见分之用”时亦能缘一切法，遍通一切心、心所，但是只要它发起“觉知”，就能“于相而离相”，“于念而不念”。“见分之

用”（缘虑）常常会使人落入二元对立、颠倒妄想，落入分别我见，而自证分（觉知）的出现，我们可以把它比喻作猫，只要猫一到，老鼠（妄念）就逃遁无影了。其觉性犹如一盏探照灯，在光亮的照耀下，黑暗（无明）立马就消逝了。此时，你尽管有欲念，有贪痴，有习性，但都不会起作用了。所以，四分中只有自证分独具这个功能，这个功能的作用就是如是“观照实相”，就是内证智。

在这个意义上，自证分自然可称为“慧观”。当然这个“慧”绝不是一般世俗智慧，应是般若之智，《坛经》云：“菩提般若之智，世人本自有之”，而般若之智其中之一指的就是“观照般若”，“菩提般若之智是清净的智慧，是内照自心，了知无一法可得……简言之，般若就是返照。”^[14]所以，只就这一“反观觉照”的功能上讲，自证分与“毗婆舍那”、与般若中观皆可道通为一，因为心识的本质就是功能，从观心修行的实践来看，各家各派运用“观照实相”之智乃是识体之自证分所本有，亦是“世人本自有之”，只是我人碍于名相术语的不同，对此功能作了概念上的分别而已。

三、自证分的体用

《成唯识论》云：“变谓识体转似二分，相见俱依自证起故，依斯二分施設我法，彼二离此无所依故”^[15]。文中的这个“变”，指的是“识变”。这个能变的识共有八识，分为三类：“此能变唯三，谓异熟、思量、及了别境识”^[16]。最先生起的是“异熟能变”，即第八阿赖耶识的能变；次为“思量能变”，指第七末那识的能变；最后才是前五识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识）与第六识（意识）的能变叫做“了别境能变”。在三种能变当中，第八阿赖耶识是本识（根本识），其余的前七识都是由第八阿赖耶识转生，称为“转识”，意为前七识以第八阿赖耶识为根本而生起现行和变现出世间的万事万物。见分是

能认识的作用,相分是似外境的影像,依此二分施設(假说)我法,而相、见二分,“离此无所依故”,此,就是指的自证分,也就是说八识心王、及各各相应心所,皆能从自体转变(变现)出相分和见分,离开自证分这个识体也就没有相、见二分。“言有二分者定有自证分,譬如牛头,牛头譬自证分,牛二角譬见相二分。”^[17]由此可知,唯识的基本结构是见相二分,而自证分是二分的必然依体。

自证分另有一个重要的功用,那就是“别有知见分之用”^[18]。文中的“知”应是觉知、证知之义;“别有”二字,即是说自证分除了生起见相二分,为其量果外,另外还有一个觉知、证知见分的作用,这个作用就是“心体还缘自”,即自体证知自己的认识活动。这样心识就具有一个双重作用:如果说在自体上变现的“见分缘相分”是认识事物的话,那么,“自证分缘见分”,就是“自己认识自己”。由于自证分“返观见分”的起用,人的上述两种认识,“认识事物”和“认识自己”便有了不同的意识层次和意识向度:

一是内外之别。玄奘把见相二分称为“外二分”,自证分和证自证分为“内二分”。“若细分别,要有四分,其义方成。三分如前,更有第四证自证分。初二是外,后二是内”^[19]。“此四分中相、见名外,见缘外故。三、四名内,证自体故”^[20]。若依“唯识无境”来看,一切外境皆不离内识。所谓“外”,是相对见分喜欢攀缘外境(相分)而言。那么,当自证分缘见分,即“觉知”发动时,就意味着把一切外境(见分缘相分)都向内“还原”到意识的层面来进行观照,故三、四二分的“证自体”(自己认识自己),必定是在“内观”中进行的。比如“五重唯识观”中的“遣虚存实识”和“舍滥留纯识”,“虚”指遍计所执性;“滥”指相分,此观法就是要破外境的遍计所执性,即见、相分上的二取执(我执、法执)。但在“觉知”中,所谓的“破”、“遣”、“舍”并非采用排斥否定

的方法,而是“存而不论”,在“观照”中保持的中道立场和态度,借用现象学的一个术语,即是将外境的事物、行为活动、你的经验和成见统统都“悬置”(epoché)起来,只是看着、聆听和感知,既不评价亦不分析,更不能把感知变成思考。当你在“看”它时,已经发生了“转变”。“这份对于‘我在’的了解,就不是一个思想了,它是对你自身临在的一种感知,是超越心智而生的。所以,当你聆听你的思想时,你不但觉察到了思想,也觉察到自己在观察思想,一个新的意识向度就出现了”。^[21]

二是境事之别。别有深意的是,玄奘把外二分“所认识的物”称为“境”;内二分“自己认识自己”称之为“事”。“境依内识而假立,故唯世俗有;识是假境所依事,故亦胜义有”^[22]。“相、见所依自体名事,即自证分。”^[23]这里的“事”与“境”显然也有着本质的区别,看似简单却含有极深的义蕴。相分所显现的“境”是似所缘相,是假安立的、虚妄分别之境,而在“证自体”内观活动中所显现之“事”是心、心所的自体相,“谓行于相见分能缘说名为事,是心、心所自体相故。是释事义”。^[24]

试以“带相”说来说明“境”、“事”之别。比如“我看见一棵树”与“我意识(觉知)到我看见一棵树”显然是不同的两种认知向度,但都是识的作用。一切认识都是对某物的认识,心识必带有其相分,唯识学称之为“带相”。“谓能缘之识带彼相起”^[25]。而“带”有二义,即“变带”与“挟带”,正可解释上述两种认识的不同之处。如前一行活动“认识事物”,主体依经验心识(有漏)所变现的似所缘境(树),其所变带之相是为“相状”,为义相,是影像相分。这是因为主体的“看”是有判断分析的思维活动,“看”还可伴随着情绪、心理活动(及相应心所)等等;而后一行活动“认识自己”,是自证分缘见分,玄奘把它与正智缘真如同列,均称为“挟带”。“虽无相分而可说此带如相起不离如故,

如自证分缘见分时不变而缘,此亦应尔”^[26]。《宗镜录》中说的更清楚:“若无分别智缘真如,……及内二分相缘,并自证缘见分,是挟带”^[27]。而“挟带”之相,则为自相或体相。这个“自相”所现就是自证分所缘的见分(所相),是心识的整个活动,应该包括客体我、见分、相分以及相关一系列意向性行为活动等等,皆称之为“事”,它是心识“自缘之行相”。而“自相”是离分别觉,即是离开语言、概念、判断及推理等思维形式的,故这个“相分”准确地说,是非对象性的“对象”,是“无相之相”。窥基把“挟带”解释为“逼附”义正是为了解决这个“无相之相”^[28]。所谓“逼附”,即逼近契中、冥合一体之义,因为自证缘见与圣者亲证真如之时,能缘之正智亲冥契合于所缘之真如理体,此即为挟带,所缘真如与能缘正智不一不异,主客一体并无相分变现生起,而无相之相,正即真如之体相。所以,“我意识到我看见一棵树”,作为觉知所观之树,它一定是树的实相,而不是“树”这个词语所表示的概念。因为“树”这一语词可适用于任何树,是分别、思维所造作出来的概念,是“比量”,是“共相”,这和在观照中所知觉到树“自相”是有差别的。现量的“自相”实际上是无法描述的、不能定义的,只能在心灵层面的感知中全体性地被把握。

由上述可知,自证分缘见分是在一个“新的意识向度”——“证自体”内观活动中,其所显现之“事”是心、心所的自体相,它是一个全然的临在(pre-sense),见相一体,能所不分,它是“一个东西”(梁漱溟语),这是因为主体我=客体我,观者即是被观。

四、自证分与念心所

从知觉理论来看,自证分的发生一定是在“后时念”,即前事件发生之后的第一念中进行,也就是在“前一念”(见分缘相分)的“忆念”活动中进行

的。“此若无者,应不自忆心、心所法,若不曾更境,必不能忆故”^[29]。依玄奘所言,一般认为自证分能够成立的一个基本前提,是因为人在日常经验中有回忆存在,自证分是对过去认识(前念)之对象的忆念和再次认识。但惠沼认为“此释并未能尽理”^[30],因为“念”之根归属于“意根”,即第七末那识,末那识有五个异名,其中之一就叫“相续识”,以念相续不断故。人的烦恼乃是因为有“念头”产生,由于“意根”的恒常攀援,不是对过去诸事产生想念、忆念,就是对未来诸事产生思虑或担忧,“念头”秒秒时时一刻也未曾停止。如何从“忆念”困扰中解脱出来,对“忆念”的觉知就是达成“转念”的关键。

那么,如何转妄念为正念呢?所谓“正念”,即是对当下的实相保持觉知。“如念种子,是证智,能生当念功能差别。”^[31]“当念”的含义,“念”虽是“后时念”,但在“忆念”或“观照”中却是“现在心”,那么,这个“功能差别”就显现为生忆念心还是“证智”?我们知道人的回忆活动之所以可无限地进行下去,那是因为“念心所”落在第六识的思维分别心里,于是回忆前事也就有“无穷过”的问题,而自证分在“后时念”的观照活动并不是“回忆前事”。陈那《集量论》颂文云:“知境知彼别,故即觉二相;亦由后时念,成二相自证”^[32]。二相,指“义相”和“自相”,陈那认为每一识都有两个显现,“对象的认识”(义相)和“对象的认识的认识”(自相)。“知境”指知相分义相,“知彼别”,即“别有知见分之用”义,指知见分自相,“故即觉二相”自证分所觉知的正是这“二相”。“亦由后时念”,“亦”译得太准确了,即是说,“忆念”是“后时念”,“自证分”亦是“后时念”,因为“觉知”本身就是对“前一念”的观照,故说自证分成就(证得)二相性,即义相性和自相性。韩镜清翻译的藏文版《集量论》要说的更明白一些:“颂曰:若由是故,知于境时,亦生起后时曾更忆念,即由是故,亦当成就识二相性,亦即自证

性。何以故耶？若谓犹如色等亦为余识所领受者，则亦非理。颂曰：若为余识所领受，则无穷。言‘无穷’者，谓又由余识能领受。”^[33]我们注意到这段译文说，在什么情况下才能成就“识二相性”，即自证性呢？那就是“知于境时”，知，即觉知，于所忆之境能发起觉知观照；反之，则为“又由余识所领受，则无穷”，若落入其余识的领受（回忆心）中，就会产生回忆之再回忆，以至无穷。所以，只有在对“忆念”觉知的情况下，念种子才是证前智，才是当念，当下之心。“心、心所法，能记前境，通名为念；能证前境，通名为智。故言‘如念种子，是证智生’。”^[34]由是观之，“自证”（摄证自证分）之“证”正是“证前智”之功用。

由此看来，第六识与之相应的念心所在观行的实践中之所以重要，是因为它是“忆念”（迷）与“觉知”（悟）的机枢之处。习性思维常使人落入“领受”的回忆中，在纷乱的忆念心中打转。观行中你需要不断地提起警觉，自证分就会发起觉知，观照“忆念”活动，也就掐断了种种妄念分别心，与五别境中的定、慧心所相应，从而亲证前境，与“正智”（证自证分）相应。所谓“一念觉众生即佛，一念迷佛即众生”说的也是这个道理。所以，不独唯识，禅宗等各家亦皆重视“念头”作用，正是要在“转念”上下功夫，而这个“一念之转”的关捩就在自证分。

五、自证分与慧心所

“能观唯识以别境慧而为自体”^[35]作为“能观唯识”，指的是第六意识的自证分，它的所观体，是一切诸法，即遍、依、圆三性真妄境。如前所述，“念心所”之根既然在“意根”，而对“念头”的拣择、推度、断疑则由慧心所决定。《成唯识论》曰：“于所观境，简择为性，断疑为业”^[36]。拣择应该是比量智，于一切所知境界，拣择其得失，而推度决定，故拣择即慧的自性；由拣择而除掉疑惑，即是慧的业用。需

要辨析的是，慧有三种，闻慧、思慧和修慧，与意识相应的慧心所，也包括世间慧与出世间慧。而闻慧、思慧中乃至包括意识的种种邪见、不正见的拣择和断疑，也是慧心所的作用，属于世间慧；而“修慧”更多地是在闻慧和思慧的基础上，依于五根、五力中的“慧根”和“慧力”，属于初发菩提心所起的智慧和如实知见。在上述唯识观修行的每一重观法中，对诸心、心所的体验、验证，所抉择判断是否符合经典，都是“别境慧”的功能。

我们知道第六识的根在第七识，称为意根，为自我意识，又叫俱生我执。意根以“恒审思量”为特性，恒常执持第八识见分为我，而思量计度的作用，则是末那识的行相。与意根相应的心所，有十八个之多，“八大遍行别境慧，贪痴我见慢相随”，特别是与四根本烦恼“任运相应”，唯识学便把末那识称之为“染污识”。这个“染污识”不仅染污我人的眼耳鼻色身和意识，还天生不守本分，处处作主，时时作主，故成为众生烦恼和迷情的根源。

意根虽有我见，却不会分别思想，它离开意识也无能为用。末那识只与五别境中的慧心所相应，其作用极微弱，故必依第六意识的别境慧处处做主，时时做主，才能思量决定种种心行；而意识虽有别境慧，却不能修正自己的善恶行为，须待思维分别拣择之后，再由意根末那识作主。所以，了知“别境慧”在第六识和第七识之间的特殊作用，就知道它的“转依”上的重要性。要使末那识改变其染污性，转变为清净意根，就必须依靠意识之别境慧及思维慧。“六转呼为染净依”，六识真正的根在这个“染净依”上，第七识的相分是染污的，但它的自证分（识体）却是清静的，因为末那识的根又在阿赖耶识里，赖耶识为“染净依”的总根源。而意识心与末那识互为阴阳两面，意识染，它即染，意识转净，它即转净，二者之关系如此，那么，要使第六识转净，第六识“反观觉照”之能动性至为关键，与

之相应“别境慧”的自证分,除了在觉知中对所观察的一切境相简择分别,断除疑惑外,更重要的是,“别境慧”还要随第六识带起转动(观照)第七识的杂染相。即使到了一念清净,正智、真如跑出来相应,或断我见的时候,仍然需要“别境慧”的决断作用。正如南怀瑾先生说,第六识转了,分别妄想不起,变成“清明在躬”时,第七识也变成净相,这个“我”,才成干净的面。而只有第六意识和意根清楚了,智慧才透出来了。这是慧的境界,不是思想出来的,在第七识里头,这个智慧,“不思而得,不勉而中”(《中庸》),即不去思考,不去强求它,一通百通,自然悟得。^[37]

从修行实践看,“断我见”并不是那么容易,这个“我执”是那么坚固有力,又是染污之源,故必须依靠第六识的般若慧观,来调伏第七识“恒审思量”作用,一旦思想失去掌控你的力量,不再认同你的心智,那个“处处做主”的“我”就开始步向终结。在此观行过程还需与五别境的胜解、念、定心所的配合,相互为用,特别是在日常生活结合“四寻思”、“四如实智”之唯识观,于止观定慧中来逐渐伏除能取所取,引发真见道。所谓的“六七因上转”是到出世间法见道后,渐起“择法觉分”,必须依意根之作主确认自己并无真实不灭之自性,乃决定放舍自我,转为平等性智,第六识转为妙观察智。

六、自证分与三自性

“三自性”是唯识学的核心理论,规定了人的认知层次和认知方法,故唯识以“三自性”为宗。“三自性”作为正确的观物方式,揭示了心识所显现的一切现象都是依他起的,故依他起又为“三自性”的轴心理论,因为修行的最终目的是“转依”,即“转染成净”、“转识成智”。《摄大乘论》云:“转依谓依他起对治起时转舍杂染分转得清静。”^[38]故“转

依”有效性最终要落实到依他起的对治和运作上,而自证分即是依他起,“此自证分,从缘所生,是依他起,故说为有”。^[39]

但是,一般讲唯识的人都把三自性当成所相,遍计所执是一个虚妄错觉;依他起是事物的缘起相;圆成实性被当成事物的性空态,这都落在认识的结果上,当成所思之法的三种属性了。虽然这样说也没错,但实际上产生了一个问题,即对“三自性”理解在理论上都阐述得头头是道,而于实践运用上却无操作性,也找不到修行的下手处。如果我们从认知的发生学来看,三自性其实是三能相,是心识三种思维层次之能力^[40]。遍计所执是主体的虚妄分别,是一种执实性的思维,也是一般人的习惯性思维,并不能认识事物的本质;依他起是法相思维,“他”,是指因缘,但不是指客观外在之因缘,而是指内识所显现一切境相皆仗因托缘而生。按照唯识学解释,依他起有三层含义,一是一切法皆不离识体,能相所相都是识自身,不在识外;二是识所显现和变化的内在根据和条件,皆托因缘而生;三是对一切法非如其所见,而是“如其所是”观之,借用现象学的一个术语,要求对一切法(现象)进行“还原”,即“让人从显现的东西那里,如它从其本身所展示的那样来看它”^[41],即要求在反观中对对象进行本质直观的把握,而依他起上具有这个“观照”功能的,正是自证分。当自证分在见相二分上发起“反观觉照”时,便获得一种对意识本质的自明性的直观,这就是证自证分,也是圆成实性。圆成实是直觉化思维,可称之为法性的思维,法相与法性不一不异,故依他起、圆成实也是即体即用的。

从缘起义上讲,“四分”皆为依他起,但依他起有染净二分,即染分依他和净分依他。“依谓所依,即依他起,与染、净法为所依故。染谓虚妄遍计所执,净谓真实圆成实性,转谓二分转舍转得”^[42]。若

有漏的自体分上生起见相二分,见分缘相分之境上有二取执(我执、法执),为遍计所执性,为染分依他;若自证分缘见分则为“反观觉照”,是“挟带义”,其能缘为正智,为清净的智慧,故为净分依他。这样,“转依”的问题就集中在依他起的染净二分上,关键是如何“转舍”、“转得”?

若从依他起能相来看,“转依”即是在诸识的依他起上发起“般若智观”,具体落实就是在第六识的“能观”功能上。窥基云:“何识为能观者?六识有染,离染唯第六。于大乘中古德或谓七识修道八识修道,皆非正义不可依据。若能观识因唯第六。”^[43]为什么只有第六识为“能观识”,而其它诸识却不能呢?这是因为,一是第六识虽有虚妄分别,因其造作功能特别强大,其自证分之反作用也相对其他心、心所更为殊胜。“离染”即是“于染而离染”,一如六祖慧能的“无相者,于相而离相;无念者,于念而无念”^[44]。其调伏烦恼和妄执的奥妙正是般若慧观之实际践行,故也只有第六识可以担当,而其它诸识,如五、七、八识皆不能“离染”;其二,唯有第六识才与别境心所相应,特别是与慧心所相应。“能观唯识以别境慧而为自体”^[45],而第七识末那只与少分慧心所相应,第八识阿赖耶在凡夫因地时,不与五别境心所相应(唯除佛地无垢识),其余前五识只能与其相对的五尘有粗略的了知而已。其三,第六识与第七末那互为阴阳两面,意识染,它即染,意识转净,它即转净。故要使第六识转净,第六识“反观觉照”之能动性甚为关键,第六识转了,分别妄想不起,第七识也变成净相,这个“我”,才成干净的面。所以,在“转依”中,第六识的自证分是能转,转似见相二分,若境上有二取执,为遍计所执;若转舍相分境之“二取”(我执、法执)和“二障”(烦恼障、所知障),便转得净分依他(无二取、二障)的清净心识,进而证得圆成实性。

由此可知,在“转舍”、“转得”的二分中,自证

分起着何等关键的机枢作用,自证分能否发起“觉知”(观照)可以说是迷悟、染净的分水岭。而依他起构成的两种转依义,一为迷悟依,一为染净依。转迷为悟而得菩提,转染为净而得涅槃。转迷为悟而得菩提为之用,转染为净而得涅槃为之体,亦可看作是自证分与见分构成的体用和能所之双重关系,自证分既是生起见相二分之体,又能反观“见分之用”,这就意味着自证分在两种“转依义”都发挥了重要作用。欧阳竟无云:“一切法仗依,迷悟依于真如,染净依于藏识,转迷为悟而得菩提,转染为净而得涅槃。教及如来藏赖耶法身是染净边事,经与唯智定土世间是迷悟边事也。何以迷悟依于真如,染净依于藏识耶?能依于所,所依于能故也……何以转依必以二也,体用异类故也,菩提是用,涅槃是体故也。”^[46]

所谓唯识观行的“转识成智”,归根到底要落实到三自性的“依他起”性上,而“依他起”是否能“转迷为悟”、“转染成净”,又具体落实到自证分能动的反观作用上。所以,开掘和凸显自证分这一能动功能,旨在强调“依他起”能相的一面,而不是仅仅停留在三自性所相之理论阐释上。依他起这一“能”、“所”之易位,意义可谓重大,不仅关涉到能否实现“转依”问题,也意味着唯识观行的实践操作在个体自身上找到可切入的下手处,而且既简单、有效又易行。

七、自证分与现量

“夫证自体必现量摄。”^[47]自证分作为依他起的内在觉知,当其明照诸法自体时,其功能显现有一个重要的特征,那就是“现量”。其实“量”本身就含有对存在正确性的确认,在印度哲学中主要是指获得正确知识之方法。“量”,梵文为Pramana。“Pra”之义,于时间为初,于空间为本,于程度为最;mana义为观见、衡量。故量者,初见也、本见也、极见也,

即证见存在本真之谓。初见故曰新生,本见故曰无欺,极见故曰智慧。”^[48]由此可知,“量”的呈现就是真实的当下发生,正如瑜伽行者在觉知中悟到“苦”、“无常”和“无我”一样,都是突然间灵光顿显,可知“证见存在本真”并不是指在一般心智的层面,由知解、概念、推论而获取,乃是在自证分深层感知层面,由自我知觉的体验中证得的般若实相(智慧)的确认,且这一确认绝非含有错谬的认识(无欺),同时,这一确认又是当下刹那的确认(新生)。“现量”的梵文为 Pratyaksa。Pratya,意为原初、起始;ksa 意为刹那,故“现量”即是原初刹那之义,用现在的话说,对第一个刹那呈现的真实的确认才称之为“现量”。

由于八识心王皆有自证分,故自证分亦遍通于诸心、心所。诸识的自证现量,指“唯向内缘取行相”,即是心法、心所法的自证作用,也就是心法、心所法的自我了悟、自我体验之实相真知的确认,包括前五识(根现量)、五俱意识(意现量)、第八识等都是现量认识。“现量谓无分别”是其重要特征,“无分别”意味着摆脱名言概念的认知形式。对于前五识的自证分,冯达庵以自己的亲证体验区分了两种自证分的现量境,一种是“眼所见种种形色,融归于一道光相,是谓眼识自证分,耳所闻种种声音,融归于一道响相,是谓耳识自证分,余三识准此,此皆变相观空之初级境界”;另一种则是“若将五识自证分,一概融归于净色根总体,不分由自身五门出发,唯从脑部开放等同虚空之如如总相,庶称变相观空之高级境界。实证此境,能将如如色性遍布全身,随缘开出应用法相。是名后得智。”^[49]所谓的“光相”和“响相”,乃是五识现量所显现的自相境,“光”和“声”浑然一体,自然无分别,而次第悟入所证得的“变相观空”之两种境界则为阶段性的“量果”,也可称为证自证分。

对于第六识的自证现量,比较难于理解的是陈

那《集量论》的颂文:“意亦义贪等,自证无分别。”^[50]“意亦义”,这里指的是“意现量”,即第六识,也包括“五俱意识”,而“贪等,自证无分别”是指贪、瞋、痴等“心所法”的自证也是“无分别”,仍然是属于“自证现量”的。这如何理解呢?注意陈那特别提到的这个“自证”,就是说只有在“自证”的觉照下,“贪等”才是无分别的,才能是现量。举例来说,我们吃东西的时候遇到好吃的食物,这时“贪”生起了;遇到不好吃的,这时“瞋”生起了,这就是分别心,但陈那却说“不遮此中自证,现量无分别故”^[51],贪瞋痴属于“三毒”,当然是分别心了,但是诸心所因亦有自证分,你只要在这“三毒”心所上发动觉知,观照这个“好吃”或“不好吃”感受,就是“不遮此中自证”,就是没有分别的,因为,那种“好吃”、“不好吃”的感受在觉照中成为“自相”,浑然一体,故无分别之见了。所以,陈那说,我没有说见分缘相分是现量,见分缘相分时出现“贪等”,这并不影响自证分缘见分是现量。当那种“贪等”的感受在“观照”中如梦幻泡影消失的时候,生灭的刹那,便直接呈现“如如净境”,冯达庵将之概括为:“了知诸法如梦幻泡影,不复再被尘相迷惑,能将五尘尽收入心回复净色根总相。当时五俱意识同返内心,与此总相相函,自起无分别之见,所缘成一片如如净境,即契意识自证分。”^[52]如此“现量之境”虽然是一位修行者个人的密契体验,但毕竟是现观亲证,实相所见,我们仅从经典文本是很难了知根现量(前五识的自证分)与意现量(第六识的自证分)是如何证得的,如何相续相即的,也很难了知八识心王及诸心所的自证分是现量无分别的,除非自己去亲身体验和实践。

有了“现量”这个观照依准,意味着在唯识观行上进入更深层次密契体验的状态,对自己在自证中所悟得生命存在的实相和智慧从某种程度上也可说获得了一种确证。从量论来看,前三量:根现量、

意现量和自证现量都应归属于“自知”阶段发生的心识体验,这一阶段的“自知”还是一个有意识的行为活动,属于“有为法”;之后的“瑜伽现量”,即指“证见道位前的定心现量”,才是生命得以进入最后解脱的终极阶段。也就是说,没有证到“定心现量”的境界,那么人生最后的解脱也就不再可能。因此,前三种的体验可称之为“有为法”,而后一种的修行可称之为“无为法”。冯达庵曰:“觉性总体对此等自证分起一种微细净识,则名证自证分。”^[53]这个微细纯净的意识就是自证分的量果证自证分,由此进阶一层的悟入就是“自觉”达成的目标——“圆成实性”了。

从自证分发起觉知开始到观照现量无分别,我们可证知“自证分”已然是“智”的境界,而非“识”的境界。也就是说,诸心法、心所对自证分的领会和感悟,就意味着心识由染污到清净的净化过程,也就是佛陀所说从“自知”到“自觉”的证悟过程。这个过程的修习训练是需要持之以恒的,“觉知”是自证分达成的一种状态,是无法训练的,需要训练的是我们的意识。人的思想行为常常被经验心识(种子习气)左右,故须常常提起“觉知”,保持“正知正念”,特别是到了见道的阶段,“其精微处必时时用力省察克治,方日渐有见”^[54],这个“见”,指实见。“实见”决不是从眼耳感观所得,乃是心灵智慧的开启。时时保持“觉知”状态,随着不断练习,洞察力和明白度会逐渐加深。事实上,它的深度远远没有尽头。“行之明觉精察处”^[55]才有对自身深层次的省悟,才意味着“转识成智”的开始。“如果你所有念头活动都寂灭了,就没有观察者了,而寂灭的本身就具有创造性的了悟。”^[56]这个“创造性的了悟”指主体由“觉知”到“觉悟”所体验到的内在深处散发出来的微妙喜悦,这是来自本体的喜悦。当“自我”消失,超越了“四分”的模式,“此中无有少法能见少法”^[57]最后连那份“觉知”也消逝了。当身心观照很清明,很

平和的时候,就会生起实相般若,体验到一种生命澄明之境,你也能观照到心了,正如《坛经》所云:“智慧观照,内外明澈,识自本心”。^[58]

结 语

从生命的“流转”和“还灭”来看,“四分说”可以说构成人生的两极,见相二分构成生命的痛苦流转,自证分和证自证分构成生命的解脱和觉醒。在这个意义上,“四分说”的作用和价值,远远不止是心识的构成要素,也不仅仅停留在认知的原则上,它实际上贯穿着唯识学的境、行、果,更关涉到唯识观行“转染成净”、“转识成智”的根本问题。然而,实事求是地说,在唯识学汗牛充栋的论著中有关“四分说”的专论却是少之又少,更遑论鲜为人知的“自证分”。但是,当你不是在经典文本中寻找,而是在实践中去体验那份“觉知”,追问那个源头时,才发现自证分本来就在那里,它是你的本能,而这个原本的力能是何等重要,何等有效,因为它能带你“回家”。

(作者为四川师范大学文学院教授。该文章成果属于国家社科基金立项项目,立项名称:《唯识思想的现代意义》)

【注 释】

[1][18]丁福保:《佛学大辞典》,[M]北京,文物出版社,1984,第378页。

[2]大正藏[A]册43,[C]《唯识二十述记》卷下,第998页。[M]台湾,台北新文丰出版公司,1975。

[3]大正藏[A]册2,[C]《杂阿含经》卷10、卷12、卷15,[M]台湾,台北新文丰出版公司,1975。

[4]大正藏[A]册79,[C]《自证说法》,日本圣宪撰,762页。[M]台湾,台北新文丰出版公司,1975。

[5]大正藏[A]册2,[C]《杂阿含经》第605-639经,[M]台湾,台北新文丰出版公司,1975。

[6]大正藏[A]册2,[C]《杂阿含经》卷11,第275页。[M]台湾,台北新文丰出版公司,1975。

[7][9]大正藏[A]册12,[C]《大般涅槃经》卷18,第469

页。[M]台湾,台北新文丰出版公司,1975。

[8] 大正藏[A]册25,[C]《大智度论》卷2,第68页。[M]台湾,台北新文丰出版公司,1975。

[10]大正藏[A]册16,[C]《解深密经·分别瑜伽品》,第701页中。

[11] 同上,第698页中。

[12] 丁福保:《佛学大辞典》,[M]北京,文物出版社,1984,第798页。

[13]大正藏[A]册33,[C]法藏《心经疏》一卷,第552页。

[14]惟觉长老:《般若——观生活中的缘起》,[J]台中:《中台山月刊》第89期。

[15] 大正藏[A]册31,[C]《成唯识论》卷1-2,第48页下。

[16] 大正藏[A]册31,[C]《唯识三十颂》,第61页中。

[17] 大正藏[A]册71,[C]日本忠算撰《四分说略私记》,第474页。

[19]大正藏[A]册31,[C]唐玄奘《成唯识论》卷1-2,第48页中。

[20] 大正藏[A]册43,[C]唐窥基《成唯识论述记》卷3,第320页下。

[21][德]艾克哈利·托利著,张德芬译:《修炼当下的力量》,[M]沈阳:辽宁教育出版社,2009,第12页。

[22] 大正藏[A]册31,[C]唐玄奘《成唯识论》卷3,第48页中。

[23]大正藏[A]册43,[C]唐窥基《成唯识论述记》卷3,第313页中。

[24] 同上,第314页中。

[25] 大正藏[A]册31,[C]陈那著、玄奘译《观所缘缘论》,第888页。

[26] 大正藏[A]册31,[C]唐玄奘《成唯识论》卷9,第50页下。

[27] 大正藏[A]册48,[C]宋延寿《宗镜录》卷71,第813页。

[28] 大正藏[A]册43,[C]唐窥基《成唯识论述记》卷2,第271页。

[29] 大正藏[A]册31,[C]唐玄奘《成唯识论》卷3,第48页中。

[30] 大正藏[A]册43,[C]唐惠沼《成唯识论了义灯》卷2,第826页中。

[31] [34]大正藏[A]册41,[C]世亲菩萨造《俱舍论》卷19,第292页下。

[32] 陈那造、法尊法师译编:《集量论略解》,[M]北京,中国社会科学出版社,1982,第7页。

[33] 韩镜清译:《集量论》,德格版,ce,16B.4p,[M]北京,手抄复印本,2001。

[35]大正藏45册,唐窥基《大乘法苑义林章·唯识义林》卷1,第358页下。

[36]大正藏31册,唐玄奘著《成唯识论》卷9,第49页中。

[37]南怀瑾:《唯识与中观》(系南老讲课录音整理),内部交流本,1999年,第358页。

[38] 大正藏[A]册31,[C]《摄大乘论》卷3,第415页中。

[39] 乐续藏经[A]册50,[C]《成唯识论集解》卷3,石家庄:河北省佛教协会出版,2006,第821页。

[40] 有关“三能相”说法,参考胡晓光《对大乘佛学一些重要问题的思考》,《法音》1996年12期,[J]北京:中国佛教协会出版,第10-15页。

[41] [德]海德格尔著,《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,[M]上海,三联书店,1987,第34页。

[42] 大正藏[A]册31,[C]唐玄奘《成唯识论》卷9,第49页中。

[43] 大正藏[A]册45,[C]唐窥基《大乘法苑义林章·唯识义林》卷1,第359页上。

[44] 大正藏[A]册48,[C]唐慧能《坛经·定慧品第四》,第353页下。

[45] 大正藏[A]册45,[C]唐窥基《大乘法苑义林章·唯识义林》卷1,第359中。

[46] 金陵刻经处《欧阳竟无内外学》本《藏要经叙·大乘密严经》。

[47] 《大正藏》[A]册43,[C]唐窥基《成唯识论述记》卷3,第321页上。

[48] 僧成大师造、法尊译《释量论释》,[M]北京,中国佛教协会,1980,第121页。

[49][52]冯达庵:《八识规矩颂释》,《冯达庵著作全集》,北京,宗教文化出版社,2006,第23页。

[50]陈那造、法尊法师译编:《集量论略解》,[M]北京,中国社会科学出版社,1982,第45页。

[51]《大正藏》[A]册32,[C]陈那造、唐玄奘译《因明正理门论》,第0003页中。

[53] 冯达庵:《佛教真面目》,《冯达庵著作全集》,[M]北京,宗教文化出版社,2006,第74页。

[54] 王阳明:《传习录》上,《王阳明全集》卷1,[M]上海,上海古籍出版社,1992,第24页。

[55] 同上,第42页。

[56] [印度]克里希拉穆提著、于自强译《最初和最终的自由》,[M]上海,华东师范大学出版社,2005,第175页。

[57] 大正藏[A]册16,[C]《解深密经·分别瑜伽品》,第698页中。

[58] 大正藏[A]册48,[C]《坛经·般若第二》,第349页下。