



# 唯识学八识结构及其奥义演绎(上)

◎ 袁经文

唯识学作为佛教难治之学,是佛教义理的充分诠释和经教思想的根本依托。唯识学常被学界视为触及和揭示了哲学上有关认识论的诸多范畴和繁富义深问题的学理。唯识学对佛教内涵所具有的囊括性和表述的精致性,成为其最有待认识的重要方面和特征;因为唯识学常被学界误解为是大乘佛教思想的产物,其实,小乘“阿含部”经典就有隐覆而说的唯识义蕴。唯识学也一贯被误认为与中观学系、如来藏系构成三系格局;实质上,这种三系分立至多只是认识上的权宜,根本而言,唯识学能够涵括中观和如来藏系思想并与之交融而具一体化。佛在《楞伽阿跋多罗宝经》中便指出:

大慧!是名五法、三种自性、八识、二种无我,一切佛法悉入其中。

五法、三自性、八识、二无我,便是唯识学的主要结构和内容。唯识学具有对一切佛法的包容性,这是佛教体系内给出的原则;但这一点,常被学界漠视而忽略,从而导致佛教研究中歧路重重。

本文只探讨唯识学的八识。在唯识典籍中,八识的结构扑朔迷离,几乎没有一部经籍文献给出全面会通的阐释。文献中涉及的八识内容近乎各自支离,即便收集所有分散的阐述,也难以得出统合的结论而窥其堂奥。本人发现,唯识学的难度,实质表现在学术研究与经籍实证精神的疏离。所以,学界退而求其次,基本形成着以思想发展史的研究方法,对唯识学周密的体系作出割裂判教,研释出

所谓前后分期性的演变、融合等种种与唯识实义隔阂的不实结论。实质上,唯识学的逻辑极为周密严谨,构建或敞开的是一个“自组织”系统;人们可以根据对唯识基本精神的领会,演绎出唯识学潜在的内容;从而,能使唯识学的体系性深邃义理和解释功能得以周全揭显。但是,如果不能驾驭唯识学能够演绎思辩的主旨,唯识学的研究便只会程式化而扼杀着体系中灵动的生机,始终游离于唯识深义外的学术,也由此不可避免。为改变这一状况,围绕唯识学的八识,在认识结构上进行义理逻辑演绎,便成为唯识研究晋阶的关键一环。

## 一、八识的基本内涵

八识是指:(1)眼识(2)耳识(3)鼻识(4)舌识(5)身识(6)意识(7)末那识(8)阿赖耶识。八识的每一识均具见分(认识主体、认识心理)和相分(认识客体、认识对象)两部分。八识被认为每一众生具有,是使缘起五蕴得以存续并实现将世界幻变出来而再予认识的根本因或基本机能。八识被分为以下三类:

其一,前六识,即眼、耳、鼻、舌、身和意识,这与现代心理学的视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉和意识相对应;在唯识中,这六识被统称为第三能变识。

其二,第七识,即末那识,被称为第二能变识,末那是梵文 Manas 的音译,含义为“意”或“思量”。

末那识在人们的生活经验和诸种哲学思想中是陌生和疏离的。心理学中的潜意识虽可归为末那识,但潜意识并不能就此反映末那识,因为末那识还有此外诸多内容。

其三,第八识,即阿赖耶识,被称为第一能变识,阿赖耶是梵文 Alaya 的音译,含义为“藏”,阿赖耶识即是藏识义。本文认为,凡是哲学中不断在提点着却又在规避其来源或无法自圆其说其来源的先验性或原初给予性等等,与唯识学认为的对个人现行有影响作用的、谓之为个人历史和往世积淀的潜在势能,二者之间具有近同性;唯识中的这些潜在势能或信息便被认为是依存储藏于阿赖耶识。

八识被界定为三类“能变识”,透显出唯识学将万事万物等现实境尘通约为由八识变现而幻有的“境不离识”、“境随识转”和“万法唯识”的唯识思想。

## 二、六识产生的机理和内涵

在三类“能变识”中,若围绕前六识的产生机理进行挖掘,便可将八识的结构、功能和相互关系梳理出来。

佛教将六根、六境和六识,合称十八界。六根,是认识的主体;六境,是认识的对象;六识,是在六根和六境的基础上才出现。以下是六根、六境和六识的具体对应:

六根:(1)眼根(2)耳根(3)鼻根(4)舌根(5)身根(6)意根

六境:(1)色境(2)声境(3)香境(4)味境(5)触境(6)法境

六识:(1)眼识(2)耳识(3)鼻识(4)舌识(5)身识(6)意识

六境又称为六尘,是依据六根而一一对应设立的,即色境(尘)与眼根相对,声境(尘)与耳根相对,直至法境(尘)与意根相对等等。此中的意根,实质便是第七识即末那识;也即是说,在唯识学中,末那识既是识也是根,一识同时兼具两个层面的功能和含义。

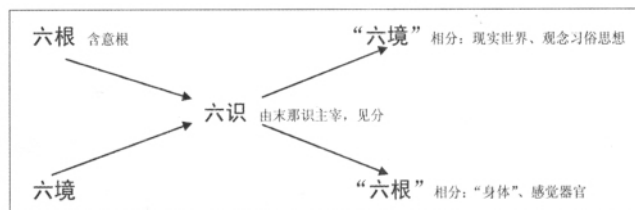
十八界是佛教的普适性概念,大小乘共用,其以

认识主体之六根作为视点,确立类别与之归属对应的六境作为认识对象,表显出唯识(唯了别、唯认识)思想在佛教中所具有的普适性和通贯性。

在十八界中,六根、六境是六识产生的前提和依托。

参看图1所示,图中以六识为中轴,分为左右两个区域。左区的六根和六境是不带双引号的,而右区的“六根”和“六境”是带双引号的。而且,根据图中的箭头指示,不带双引号的六根和六境,共同指向了六识;而六识则分叉指向带双引号的“六根”和“六境”。

十八界——六根、六境和六识 (图1)



(注:六识含见分和相分,“六根”和“六境”作为六识的相分而归属于六识)

这一图谱(连同以下两个在层次上深化的图谱),表述出唯识学在认识活动上的精致建构和丰富深刻的义理。这里不妨先分析与六识相关的部分:

(1)六识是依托六根和六境而有,而六识并不能逆向认识不带双引号的六根和六境。无论是眼耳鼻舌身等五识的任何一识,还是意识,均必须以眼根乃至意根作为依托前提,例言之,如果眼睛器官(眼根)出现问题,显然视觉(眼识)功能便受到影响甚至丧失。但这里与常识不同的是,在唯识看来,眼睛器官(眼根),并不是指人们的视觉(眼识)所能见到的“眼睛”(此为“眼根”,带双引号),即便是医生手术解剖下的“眼睛”也只是带双引号的“眼根”而已;也即谓,眼耳鼻舌身意等六根(不带双引号),实质并不与我们的认识相应,它们始终与我们的认识隔绝。六根和六境,是六识永远无



法到达和认识的境域;所以,图1中六识是被六根和六境的箭头所指向,而六识并没有指向六根和六境的箭头。

六识依托于六根易于明白,而六识何以也要依托于色声香味触法等六境或六尘?严格说来,六识是依托于六根和六境的相互作用才有,这一相互作用的原力何以能够生发?此中蕴含深刻的唯识义理,下文另详。

(2)六根和六境相互作用而有六识,六识依此的被决定性,试图再度认识自己的来源,但实际得到的是“六根”和“六境”(带双引号)。这意味着,人们在此常被自己的认识机能所迷惑,自以为我们是在以带双引号的“六根”,譬如,以日常经验到的“眼睛”、“手”、“身体”等器官来构成我们的认识主体,从而以此去接触现实对象等认识客体。唯识学认为,这是被现象遮蔽了;主客分立的观念由此在人们的思想中根深蒂固。

带双引号的“六根”和“六境”实质是完全由六识决定;也即是说,六识的认识机能决定着“六根”和“六境”的存在。我们所谓的现实世界——含自然物、人文物品和观念、习俗、思想、学说等——以及我们的“身体”和“感觉器官”,在图中就分别以归属于“六境”和“六根”来标示。这里传递出唯识学的意涵,即现实世界和我们所能看到的我们的“身体”,都是由六识立义和赋予;唯识学认为这实是由意识幻变的结果。

六识的每一识均含见分和相分两部分。图中心的六识,实质是六识的见分;“六根”和“六境”实质归属于六识,此即是六识的相分。也即是说,六识的见分和六识的相分共同形成完整意义的六识;由此,在六根、六境和六识的十八界中,虽没有将带双引号的“六根”和“六境”表显出来,但已将之隐含其中。上述人们观念中的主客分立,在唯识看来,本质便是在一体的六识内分出了见分和相

分两部分。

根据唯识学这一原理,人们现实中的认识活动,实质是面对自身、由自身敞开、以自身为源泉;也即,人们的认识,实质是认识了自身能够认识或自身想认识的所谓对象。

(3)图中的六根和“六根”,以六识为中点,分布在同向的轴线上。这是表示,六根和“六根”,分别是外在和内显(这里的内外,是基于意识的视点)的一体关系;内显的“六根”在唯识学中称为“内相分”或“亲所缘缘”(直接攀缘认取的对象),外在的六根称为“外相分”或“疏所缘缘”(间接攀缘认取的对象)。也即是说,“内相分”的“六根”是以“外相分”的六根为依托。六境和“六境”的关系,一概如此。

(4)在唯识思想中,六根和六境是本真的存在,“六根”和“六境”则是被六识设定而属于派生性的模型性的虚幻存在。六识是一切认识的起点,现实便是六识的表象。

(5)意根和末那识本是一体的,图中将二者分立,是想表明二者具有不同功能。图中将意根归置于六根旁,表示意根是六根之一,意根要面对六根中的法境(也称法尘),如此,由意根和法尘相互作用才产生出意识(机理下详)。而将末那识安置于六识旁,是为了表述六识的实质主宰和决定权全在于末那识。意识乃至前六识的合一(指意识或六识的见分),实质只是起到分辨作为相分的“六境”和“六根”的作用;若要将自我与外界进行区分,并作出有利于自我的盘算和抉择等,实质便是末那识所起的功能。

### 三、第七识末那识的特征功能

在唯识学看来,人们之所以意识到有一个“自我”,感受、觉知和体认到这一“自我”性,并不是由于阿赖耶识,而是由于末那识。

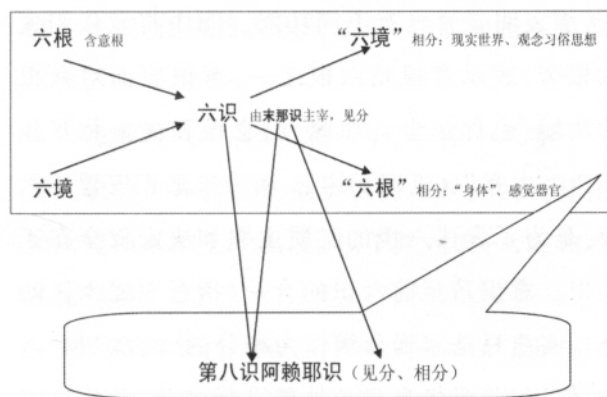
阿赖耶识由于具有受纳前七识的发用结果而

将之储藏为异熟因子(即种子,下详)的功能,从而对后续的前七识具有新的总枢纽性的决定作用;而现实世间的内涵和一切作业活动以及情绪、意志等,全系由前七识来演绎和承当。所以,阿赖耶识就不必具体干预和介入世间现实,而不对现象界具有任何觉知见闻和喜怒哀乐。

在图2中,第八识阿赖耶识的框体居于十八界的框体以下,其直插矩形下端的尖角,表述阿赖耶识对十八界的整体决定性(具体过程下文另详);而阿赖耶识显然不参与六识境域下“六境”和“六根”这一所谓现实世间的纠葛或分辨。

同时,唯识学认为,末那识和六识等前七识也组成一个整体,对第八识阿赖耶识具有熏习影响的反作用,从而将七识的一切业力——含身业、口业和意业,即行为、言语和念头等三种作用力——反馈并影响着阿赖耶识的积藏。在图2中,此以六识和末那识发出的交汇箭头指向第八识来表示。

十八界(上)与阿赖耶识(下)(图2)



也即是说,在前七识与阿赖耶识之间,具有一个因果循环且是相互依存的作用与反作用的路径;《摄大乘论》便指出了这种路径:

阿赖耶识与彼杂染诸法,同时更互为因,云何可见?譬如明灯,焰炷生烧,同时更互;又如芦束,互相依持,同时不倒。应观此中更互为因,道理亦尔。如阿赖耶识为杂染诸法因,杂染诸法亦为阿赖耶识因。唯就如是安立因缘,所余因缘不

可得故。<sup>[1]</sup>

“杂染诸法”便是指杂多、染污现实中的万事万物,由于这是相分的存在,此便可通约为六识或七识的执著存在。也即是说,阿赖耶识与前七识二者均以对方为原因而获得各自生发,并在此二之间形成循环。这其实是在为佛教的因果报应思想和现实得以存续流变的思想,给出唯识意义的根源性诠释,并具体确定了机理发生的落点和过程。

也许会有观点指摘,前七识与阿赖耶识之间的循环,因没有新元素的介入而将使唯识学的这一建构变得缺乏意义和毫无必要。也即认为,这一循环是封闭和固结的,有陷入二元论和循环论之嫌;但实质情况是否如此呢?

在唯识看来,每一众生均是业因和果报的独立发出和承担者;阿赖耶识虽然与前七识形成一个循环,但是,前七识却是开放的。也即是说,依此开放性,众生之间保持着紧密的关联性;众生与众生之间的互动,便使任何个体的前七识与其阿赖耶识的循环呈现出丰富的变数。如此,在众生的相互关系所形成的复杂网络中,各各个体所具有的主观精神和能动效用便得以强化和凸显,个体伦理道德的承担由此便被摆在决定性的重要位置,从而,这便为佛教具有立教的必要、众生具有教化的可能提供了教内理论的支撑。所谓二元论和循环论也由此与唯识学绝缘。

此外,上述的论证过程,也折射佛教的一种观念,即任何众生都是依照自己的阿赖耶识等八识,在幻变着一个现实世界并在其中滋生种种追逐和悲欢离合。那么,对此的置疑便有,如果是每一众生都在依其八识幻变出一个世界,那么,每一众生为何能与其他众生幻变的世界具有叠合或共通性?

关于此点,唯识学认为,在同类众生中,譬如





在同是人类中,各自幻变出来的世界才具共通可能。对此可以类比理解为,人类视鲜花为美丽、浪漫或情爱的象征,而牲畜则只视之为饲料,所谓牛嚼牡丹、煮鹤焚琴之类是之。同是人类的每一个体,之所以能对同一对象具相同或相近度的认可和气味相投,唯识认为,这是由这类众生的共同业力所感化,也即正是因为具有相同业力,他们才共同感生为人类而不是其他动物;由此,人类便能实现相互幻成共识而彼此沟通。凭藉业力而转世轮回的思想,也正是唯识学肯认、求证和演绎的思想。

接续上述思路,需要提点的还有,唯识学认为,众生的第七识和第八识永恒存在,即便众生亡故后,依然存留末那识和阿赖耶识——佛教的来世和轮回思想便是依此建立——也即是说,八个识中将有六个识灭去;由于末那识既是第七识也是意根,所以,在众生的十八界中,当死亡时,除了意根外,其余的十七界将一并消亡。此十七界便是六境、前五根和六识。这里涉及的疑问是,众生的六识和前五根在死后之消亡是与经验一致而易于获解,而谓任何一众生的六识所认识到的现实世界等,其内在依托性的存在,即色声香味触法等六境(不带双引号)也将随之消亡,这似乎便难以解读。佛教为了利益凡夫众生,常用一个譬喻来达成对此中深义的浅层把握,此喻即是“千灯一室”。当一间密室被千盏明灯照耀之时,灯光的照耀是彼此毫无障碍,其中任何一盏明灯的灭去,对于被千灯烘托出一室光明而言,是不被知悉或是不受任何明显影响。实质上,在佛教的唯识增上慧学中,对此也有甚深而系统的理论回应,但却已是属于地上菩萨所涉的道种智范围。

在阿赖耶识与前七识的循环中,末那识起到关键作用,那么,末那识的具体特征还有哪些呢?

(1)以第八识见分为“我”。末那即是“意”或

“思量”,末那识具有恒审思量的功能,即恒常思虑、念念不忘地执著第八识的见分,以此为“我”;在图2中,以末那识指向阿赖耶识见分的箭头来表示。末那识的中介功能,正是由其指向、执持第八识的见分来实现。

(2)“无明”的根源。末那识由于维持连续性执持的需要,便恒以第八识的见分为“我”。第八识连续性的可能,是因为阿赖耶识是对历史信息的储藏,历史的连续性,为末那识构建“自我”的连续性成为可能;所以,末那识便恒常执持之,“自我”便依此不断具显。对于这一“自我”体,由于尚能作出析理细分,即谓这远不是最根本的存在;而且,这一“自我”是无法独立自存,需要依待其他条件;且这一“自我”也不是永恒不变。所以,佛教称之为“无自性”或“空”;也即,此“自我”并无实体性,只是一种缘起缘灭的变易存在。由此,佛教认为,众生的苦难和轮回正是由于执著这一变易性的“我”造成的,这便是佛教经常提到的去除“无明”(对真理和实相的无知)的原理所在。

(3)“我执”、“法执”与主客二分。由于有了对“自我”的体认,从而便出现“我执”,随之也相应出现“法执”(“法”即是万事万物),便对外在于“自我”的客体进行分辨和确认,由此形成主客二分——在第八识阿赖耶识上,是一种没有任何分别的圆融一体的存在——末那识正是“我执”和“法执”这二种执著的根本原因。由此,末那又称为染污意;染污者,谓我痴、我见、我慢、我爱四惑这四种根本烦恼与之相伴随。

(4)苦难现实的原因。唯识学认为,末那识“我执”的成见和执见很深,正是因为末那识的执著并不断凸显“自我”,随之而起种种业力,由此才会具有人们现实中的烦恼、悲伤和痛苦等种种不幸。

(5)“有覆无记”的伦理属性以及受阿赖耶识和前六识的影响。末那识的伦理趋向,即或善或恶及

其力用大小,是同时受到前六识的影响和熏习而处于动态改变。唯识学称之为“有覆无记”性,即末那识的本质虽是遮蔽实相真理,但其清净性或染污性并无恒久固结的确定性。末那识的性质既取决于阿赖耶识先天已有的潜藏势能,也取决于前六识的后天影响;先天的历史储藏决定着末那识具有一贯性,后天则使末那识处于开放性,开放性便意味着末那识具有可变性;从而,所谓先天的一贯性也只具有相对意义。

但是,后天的六识活动和观念,必须是串习性的结果才会构成对末那识的影响。也即是说,在现实中,长期形成的、具有连贯性习惯性的意识活动才会对末那识具有作用力;反之,即时学到或即时形成的前六识的活动或观念,由于飘忽不定、未形成鲜明或固定的态势而不具足够的力能,从而无法构成对末那识的影响。

对末那识的任何影响均具有重要意义,末那识的伦理属性及其力能力用的大小和种类,是决定第八识何种种子得以流注的关键原因。

尽管前七识的任何业力作为,能够瞬时对第八识产生熏习的反作用而将信息储藏存留于阿赖耶识中,但是,由第八识潜藏的种子势能对前七识和现实的流注作用,却是被选择的结果,这种选择便由末那识来担当;也即是说,潜藏的种子不能瞬时全部生发流注,种子的流注是有条件的,种子的流注便取决于末那识的习惯力。而末那识的习惯力正是由前六识的长期连贯活动才能促成。

(6)修行标的指向。佛教整个的修行思想和立教的根本,便是围绕末那识,围绕如何消除末那识的染污性而展开。凡夫众生由“我执”而导致“烦恼障”,由“法执”而导致“所知障”。若能证得“我”“法”二空,净除“烦恼”“所知”二障,便能最终成为没有烦恼、没有知识障碍的觉悟者,这便是佛教意义上成佛的基本涵义。

由于末那识需要意识的不断影响才能改变效应,所以,佛教认为,修行而成为一个觉悟者必须是长期的,需经过多生多世的三大阿僧祇劫才能达成。而且,修行的核心便是通过佛的教化而确立正知正见,由此不断在现行的身心活动中强化这一认同感,从而逐渐实现影响和改变末那识的预期。

(7)对前六识施加作用与人格魅力。末那识为我,为第六识之执主,第六识所缘善恶行为观念的转变,即或转染成净、或转净成染,全由末那识主宰决定。若去除此识不同程度的染污执著性,便成为佛教意义的菩萨;若完全净除此识的染污性,便成为觉者。

唯识学认为,末那识得到不同程度的净化后(这一过程是通过熏习净化阿赖耶识来实现),末那识便通过作意于阿赖耶识而焕发潜藏的净化种子,由此对此后相当长时期的意识或前六识形成一种良性导向的有效施用力能,从而使行者沐浴于化境而具有崇高圣洁的人格。

若要领会这种去除“我执”与人格高洁的关联性,似乎能够从这样的现实中获取类比的旁通:那些无私忘我的人往往能获得大众的景仰和爱戴,他们在群体和社会中的贡献和影响也大;从这类案例,不难体会出由“我执”的净除所具有的生命价值、伦理意义和社会学、人类学的考虑和高远意涵。

(8)末那识与意根的区分。此点需借助下面的展开才能阐述,故在此暂略。

此外,末那识尚有诸多复杂的内涵和功能,限于篇幅,略过不表。

(待 续)

(作者为广西大学公共管理学院哲学系副教授)

#### 【注 释】

[1]玄奘译《摄大乘论本》,《大正藏》第31册,第134页下。