

# 唯识学八识结构及其奥义演绎（下）

◎ 袁经文

## 四、阿赖耶识与十八界

在唯识学的八识中，阿赖耶识是根本和枢纽，被视为是世间万象的原因和众生轮回的所依，是佛教实证出世间正智的所缘境，也是涅槃的依托。

阿赖耶识是染净同源。

染的方面：由于阿赖耶识受到虚妄现实的相应熏习，即阿赖耶识是对前七识杂染现行诸法力用的储藏而含有不净因子（种子），由此称阿赖耶识是染污的。

净的方面：有两层涵义。其一，由于阿赖耶识对世间“境”“尘”没有任何具体介入、没有任何闻见觉知，对世间现实没有任何贪著，所以阿赖耶识便具有不遮蔽真理实相的“无覆无记”的伦理性质，由此在阿赖耶识的识体上便显出清净性；这种清净性便是阿赖耶识实性，又称此为真如（此指因地真如，而不是成佛时的果地真如；因地真如是见道圣者正智生起的所缘；而且，由于八识和万法可以通约为唯是一个阿赖耶识的存在，即当以阿赖耶识表述法界——实相和物质世界——时，阿赖耶识所显的真如，也是我空和法空等二空所显的真如）。其二，众生第八识中所含藏的无漏种子也是清净质性的。因地真如和无漏种子的存在，是佛教提出众生平等和一阐提人<sup>[1]</sup>皆能成佛的理论基石。

在唯识学看来，这里提到的阿赖耶识的染污和清净，实质是为了建立文字法义而以意识的视界方便设立的；因为阿赖耶识本无所谓染净可言，对

或染或净的划分是意识在现实“境”“尘”中的一项认知，而阿赖耶识并不具有第六意识的认识功能，阿赖耶识也不是意识的认识对象。《瑜伽师地论》76卷便指出了阿赖耶识具有的隐藏性：

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。<sup>[2]</sup>

即是说，阿赖耶识虽在众生的色受想行识五蕴身中被涵括受持，但阿赖耶识却是隐藏于众生的五蕴身中，并与众生同处于或安详或危急的种种不同境况。由此，唯识学认为，阿赖耶识的存在与否，凡夫众生无法知晓，唯有见道的圣者能够直觉现观<sup>[3]</sup>。阿赖耶识这种空、无相、无愿性，并与认识无涉的隐藏性，便是大乘佛教涅槃的真实涵义：

一切众生阿赖耶识，本来而有，圆满清静，出过于世，同于涅槃。<sup>[4]</sup>

阿赖耶识具有见分和相分，在图3中，阿赖耶识的相分便是种子、有根身和器世界。其中的器世界，便是十八界中的六境。有根身，是指六根中的前五根，不包括意根；也即意根并不由阿赖耶识的相分所摄。种子仅是喻说，实质是“本识中亲生自果功能差别”<sup>[5]</sup>，即第八识阿赖耶识潜藏的变现万法的诸种功能集合；种子，实质就是产生现实的潜在势能，也是上文提到的因子。

阿赖耶识相分中的有根身和器世界这两个部分，成为十八界中的前五根和六境；由此，十八界与阿赖耶识便呈现复杂而紧密的关联性。

在十八界中,由于六根中的意根,既是意根又是末那识,所以,在六根、六境和六识合称的十八界中,便涉及唯识学八识中的前七个识。而且,六根中的前五根和六境是阿赖耶识的相分。由此,十八界与阿赖耶识便可共同通约为唯识学中八个识的存在。

在唯识学的八个识中,便包含了佛教关于世间和

外,六根中的前五根和六境虽然是第八识的相分,但尚不能与第八识的涅槃完全等价。因为阿罗汉进入无余涅槃时,是六根、六境和六识等十八界全部灭去,此即阿罗汉的“灰身灭智”,这是不听佛语规劝者进入的毫无意义的一种归于寂灭的结局;此时前七识不存,唯留存涅槃的第八

识;但此时第八识的相分唯存种子,已没有前五根和六境。也即是说,前五根和六境虽是第八识的相分,却不是远离现实的纯粹涅槃存在。

据以上两个方面,便可视六根和六境是一类中介性的存在,它们的存在或安立,使六识与第八识的关联和过渡有了具象性或逻辑性。其中,以末那识意根的中介性最为重要和突出。

在图3中,通过末那识对第八识见分的执持作用,第八识的见分便对其自身相分中的种子产生驱动,从而使种子潜藏的势能得以流注变为现行,在图3中,便以种子发出的箭头指向末那识、六根、六境和六识来表示。

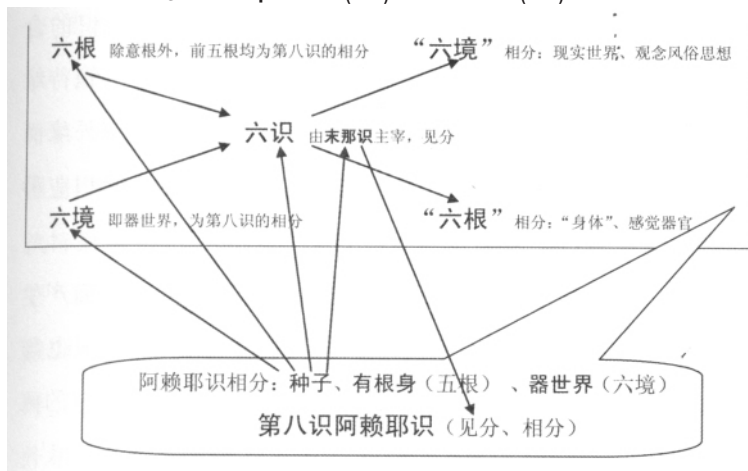
上文提到,六识是依托于六根和六境的相互作用才有,那么,六根和六境之所以能够相互作用,其原动力来自何处?唯识学认为,这一力用的启动,便来自于种子。

唯识学指出,八个识均具有五种功能(即“五遍行心所”):作意、触、受、想、思。

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。<sup>[7]</sup>

这里所说的“引令趣境”,是指阿赖耶识在作意时,使见分趋向于自身的相分;而“所缘境”便是指阿赖耶识的相分。也即是说,作意便是通过见分而使相分中的种子(“心种”)发起。阿赖耶识之所以能够作意而发起潜藏的种子,又是由末那识的作意驱动的;在末那识对阿赖耶识见分的

图3 八识:十八界(上)与阿赖耶识(下)



出世间的全部内容。

所谓出世间,便是非现象界的涅槃存在;第八识阿赖耶识正是与人们的经验无关的彼岸涅槃存在:

一切众生阿赖耶识……出过于世,同于涅槃。<sup>[6]</sup>

所谓世间,便是现象界的存在;从唯识学对阿赖耶识和十八界的逻辑看,十八界中的六识是现象界的存在,而六根和六境则不属于现象的存在,只是现象界的依托。

实质上,六根和六境是世间和出世间之间的过渡或中介。

这是因为,首先,意根不是色法(色即是物质性),其本质是识法,所以有将意根称为“无色根”,而六根中的前五根和六境又是第八识的相分,此均不能成为意识的内相分,从而不是现实的存在;但是,六根、六境由于是现实的依托即疏所缘缘或外相分,从而又与现实间接相关。

其次,末那识在现实“境”“尘”中因具有微弱慧力和主宰性,从而末那识又与现实具有直接相关性。此

执持中,末那识同时具有通过阿赖耶识的见分而令种子按照末那识自身的习惯力而相应启动的功能。

由“作意”发起种子后,依然在阿赖耶识的相分中,六根和六境因得种子之滋润而相互作用;同时,种子也浇灌末那识和六识而使之起用,于是,“触”便发生:

触谓三和,分别变异,令心、心所触境为性,受、想、思等所依为业。谓根、境、识更相随顺,故名三和;触依彼生,令彼和合……<sup>[8]</sup>

也即是说,六根和六境相触,六识便随之生起;与此同时,“受”(感受对相分的认识而发生喜爱、厌恶或非喜爱非厌恶等三种不同欲望<sup>[9]</sup>)、“想”(施設安立相分,认识对象由之出现<sup>[10]</sup>)、“思”(心发起造业的势能<sup>[11]</sup>)等三种心理功能,刹那具足,一并出现。

这便是在种子作用下,六识依托六根和六境而生起的详尽过程。

结合上述图1、图2,在十八界与阿赖耶识之间形成的循环,便具有两个具体向度:

一是末那识与前六识共同演绎现实,并形成现实中谢幕的势能,以此势能不断熏习着阿赖耶识,由此,阿赖耶识中相应的种子便不断处于动态变化;对那些尚未获前七识的熏习而没有产生任何变易的种子,阿赖耶识也确保着其势能的储藏,并等待或应对着使种子成熟的相应外缘。

一是末那识通过恒审思量永不停息地作用于第八识见分(阿罗汉进入无余涅槃除外)形成我执,末那识同时接受现行六识的影响而形成相应的种种惯习势能,这种势能便通过末那识对阿赖耶识见分的执持而促使阿赖耶识相应的种子具备成熟的因缘力,从而使这类种子源源不断地流注,成为现行中末那识和六识也即现实世间的原因和具体依托。

这便是唯识学认为的众生五蕴身和认识得以

产生、现实世界得以显现的具体程式和作用机理。

有关末那识与意根的区别,也需予以辨明。

第七识既是识也是根,就末那识而言,末那识执著第八识的见分为我,从而对前六识面向现实境尘作出的分辨进行有利于自我的抉择和主宰。同时,末那识接受第八识先天和前六识后天二维向度的作用力,其中,通过教化、修行或习气的长期持续,而由前六识影响着第七识,而且,前七识的合力也形成新的熏习力沉淀于第八识,由第八识待缘异熟而化现出新的现实。由此,末那识恒审外缘而对第八识产生作用,从而使第八识储藏的相应种子,得以流注具现,现行由此形成。

就意根而言,意根的作用是与法尘相触而产生意识。意根与法尘(不带双引号)相对,意识也与“法尘”(带双引号)相对,那么,法尘与“法尘”的区别何在?

意识所面对的“法尘”(带双引号),是指人类由大脑意识所形成的观念、知识、风俗、思想、学说、理论、宗教和科学技术,直至人类的一切认识和真理等等。在图1和图2中,这类存在是安置在“六境”中,因为这是“六境”中的一部分,此即“法境”或“法尘”。而这些观念性的存在,应是意识下的存在;现将“法尘”与“色境”等五“境”归为同类安置,表显出唯识学对观念、知识等“法尘”的一种体认倾向,也即“法尘”是能够被他人分享或复制的,是意识见分下的存在。而且,在人们的常识中,观念、理论等本属于精神层面,现在却将之归为对象性的存在,也表显出“境”不离识、“境”随识转的唯识学本质。

意根所面对的法尘(不带双引号),则是意识尚未出现时的一种混沌状态;或者说,人类的认识对之作出任何界定均是无效的。因为以法尘和意根作为基础,才有意识出现,所以人类的认识不能触及法尘。人类的灵感、直觉能力,以及一切不依赖

于逻辑推理作为过渡的天赋能力,便应是一种由意根直触法尘的特殊性状。法尘应是色声香味触等前五境的未予分判时的一种状态,因为只有意识的出现才有所谓的五境区分。而且,可以认为,六境的区分,有可能只是一种方便,是为了与意识状态下的“六境”等的认识相对应而作出的一种外相分的逻辑设定,有否这些具体内容,以人类的理性而言,可能不得而知。

综上,末那识与意根的根本区别是,末那识执持第八识的见分,而意根则执持第八识相分中的有根身(前五根)和器世界(六境)——意根之所以不执持第八识相分中的种子,是因为种子的现行是由第八识的见分决定——此外,末那识也具有微弱的慧力而能够对“六境”和“六根”等现实性进行分辨。也即是说,末那识和意根,二者的合一,能够对外相分(种子除外的前五根和六境)和内相分(“六境”和“六根”)均形成缘取的功能,这便是末那识遍缘一切境的特性。

需予注意,在唯识学语境,意根并不是大脑,尽管意识是大脑的功能;因为意根是无色根即属于非物质性的存在,而大脑是物质基体性的有色根;在唯识看来,作为意识依托的物质性大脑只属于不带双引号的眼根乃至身根等五根(含浮尘根和胜义根)中的胜义根。而被人们认识的“大脑”(含医学解剖下的“大脑”)却属于带双引号的“眼根”乃至“身根”等“五根”(含“浮尘根”和“胜义根”)中的“胜义根”。

此外,上述在分析末那识时,曾提到“自我”是缘起缘灭的变易性存在,也提到佛教的修行指向便是去除“无明”我执。而“自我”乃至我执的出现,实质又是由末那识执持第八识的见分才有。那么,唯识学的逻辑追求是否要终止第七识对第八识见分的作用呢?回答却又是否定的。

在唯识学看来,如果第七识对第八识见分的作

用力消失,便是钝根阿罗汉进入了“灰身灭智”,那么此时一切将不再存在,由此便进入涅槃,也由此远离轮回,处于一种住涅槃而不住生死的状态。但这种状态,却是大乘佛教极力反对的;大乘的理想追求,是不住生死、不住涅槃,此即佛地果位的究竟涅槃。因此,在唯识学意愿的证果上,第七识对第八识见分的作用力必须维持,但这一维持,在果位时,却已不是因地时的“我执”无明,而是最终实现了“转识成智”,即转八识而成四智:第八识转为大圆镜智,第七识转为平等性智,第六识转为妙观察智,前五识转为成所作智。此时的八识,虽是依然存在,但已非因地境界可以比拟。其中,第七识已从“自我”、从区分主客自我,升华至广阔无垠、泽被万法众生的平等智慧——平等性智,这是一个崇高境地,可能已远不是芸芸众生的智慧所能理解。

所以,消除缘起缘灭的“自我”,与维持第七识对第八识见分的作用力,在唯识学中,二者并不矛盾。通过“转识成智”的指向和达成,二者实质已成为手段和目的的依存关系。

## 五、八识的理论价值

唯识学八识结构的动态流转,具有深刻的哲学思想。这一结构图谱,与中国哲学、与西方哲学的全部学说流派在有关思维与存在的关系或物质与意识的关系等基本立场和观点上,具有全面的会通性;本人认为,唯识学的这一建构,对诸哲学在这一问题域上的多元走向,具有涵括无遗的理论深刻和诠释力度。

首先,就存在对思维的决定(也即物质决定意识)向度而言,上述三个图谱的六识,是建立于以左区域的六根和六境的存在为基础的。唯识学认为,六根和六境是实义的存在,而六识是派生的虚妄存在。就此而言,实然决定虚妄,物质决定意识,



意识只是物质性大脑的一种功能。这是一种经验论或唯物论的走向。

其次,就思维对存在的决定(也即意识决定物质)向度而言,上述三个图谱的六识,决定着右区域的“六根”和“六境”。这是一种唯理论或唯心论的走向。

在以上第二个向度中,连同第八识阿赖耶识的属心性功能而言,又包含两个路向,即由六识视界所体现和决定的主观唯心,由阿赖耶识的整体决定性所体现的客观唯心。

唯识学由此透显出思维和存在各自为主的二维兼有,或唯理论和经验论兼有的双向进路;而在唯心派或唯理论中,又同时兼有主体唯心和客体唯心两条路径。

但这并不意味着唯识学结构的矛盾、紊乱或无序。

尽管阿赖耶识是总的枢纽,具有对世界和人生的整体决定性,但是,唯识学的阿赖耶识与客体唯心主义的思维又截然不同;因为客体唯心的哲学流派,是主张绝对地由客体起着一维决定性作用。而唯识学的阿赖耶识,不是一个恒定不变的单向绽放的决定性存在,就本质而言,阿赖耶识毕竟是接受前六识或前七识的影响而在不断改变中。也即是说,主动权在众生自身,真正起作用的是六识或前七识,是人自身主观能动的一切作为。尽管现实的众生依然受制于以往的积淀,现行的小力无法改变过往现行累积的大力,但是,将决定权放置于意识之下的六识,从而使人们所做的一切均由自己来担当,唯识学便由此具有积极的伦理意义,体现出自作自受和积极向上的惩恶扬善的伦理自觉。

唯识学以其宗教本质,通过教化建立起道德和修行的信念,将人生的活动和道德践履,与其相应的结局果报,相关联地结合着;也即,将动机和后果,纯粹安置于个人自身,全部安置于六识或八识

中,由个人的全部行为或主动或被动地来承担;这便使佛教稟具积极有为的构设理念和旷达意境,从而使佛教呈现出向上的积极的社会功能;由此也使唯识学探讨的内容,不但在认识论上呈现出深化和复杂的态势,而且在逻辑上也彰显出本具的清晰意义和鲜明主线,在人类众多的思维模式中透显出卓然不凡、别具一格的理性精神。

由此,学术界有观点认为,唯识学是无神论走向的理论。因为在唯识学看来,创造世界的不是任何造物主,而是众生自身的八个识,其中以阿赖耶识为储藏历史的信息遗留,而以前七识作为生发或变数的基本立足点。

诚然,阿赖耶识所具有的涵括整体或对整体的决定性,是难以被经验证知证实。从而传统的佛教研究,一般将之归为客观唯心主义,这也有其一定的合理性。但是,没有正视阿赖耶识之被前七识所决定,则是传统研究之不足。也即是说,阿赖耶识实质上并不完全符合客观唯心主义的特征。

需要正视的还有,在哲学诸流派的探讨中,均面临着一个理论困境,即在心灵与物质(佛教称之为心法与色法)这二者本来就存有的差异中,人们的认识活动如何可能?也即是说,怎么可能让物质被心灵摄取而使认识得以形成;即心灵与物质的异质性,如何能够让心灵认取与自己截然不同的物质?这便是诸多哲学在苦苦求索而难以自圆其说的命题。

这一难题,在唯识学中并不存在,因为唯识学已将所谓物质异化为心法的存在。也即是说,六根和六境这一保障物质性的存在,实质也只是阿赖耶识这一心法中的相分存在;唯识学的实质意义便是唯八识,乃至唯阿赖耶识。也即是说,八识的心法性,使其所谓的物质性只不过是一种共业稳固性的显现,而并无所谓物质性本身可言。这如何理解呢?

六根和六境,是确保“六根”和“六境”等现实世界的存在不致陷入唯心、唯表象或唯意识存在的保障。也即是说,唯物论者所谓世界的物质性,在唯识学中,是由六根和六境来确保和表显的。

循着唯识学的思路,不妨探讨唯识学语境的这种物质性的实质。

在唯识学中,这种物质性的根源是由众生的共业所感而有,其实存性,是为了确保单个人的业力无法与众生的共同业力相抗衡这一逻辑内核。例言之,人类对鲜花以浪漫和美好的赋予,却依然更改不了牲畜以之为饲料的事实。无论是浪漫,还是饲料,均有一个能使二者依存的对象体(指外相分、疏所缘缘),这一对象体,就是由众生共业所感而成。也就是说,六识在六境和六根的基础上,幻化而出现的“六根”和“六境”,并不能改变这一共业的实存性。也可以认为,唯识学实质是在以实义性存在(对应于物质性)和虚妄性存在(对应于心灵),作为共业与个业的分际标准。

业报,也即业力和果报思想,也可称为因果报应思想,是佛教的核心思想。众生的一切作为,包括以往人类作为的总体,就形成了一种格局和实存性。这种实存性,不由个人的任何作为而轻易改变。这种实存性,就对应于唯物论者所认为的物质的客观存在性。当然,物质客观性的存在,是以其本身质料的存在为前提,而这种前提存在的质料,在佛教中就被称为地水火风“四大”。佛教认为,所谓“四大”依然是由阿赖耶识在决定和规约。而“四大”又是永恒存在的——佛教即便有世界毁灭的立说,也依然有新世界诞生的立说,而认为世界呈现出此生彼灭的轮转格局——就此而言,唯识学也具有物质性思想的构造。

显然,唯识学为物质性提供的是另

类解读,在人类的思维方式中,是具有独创性的原生价值,理应值得关注。

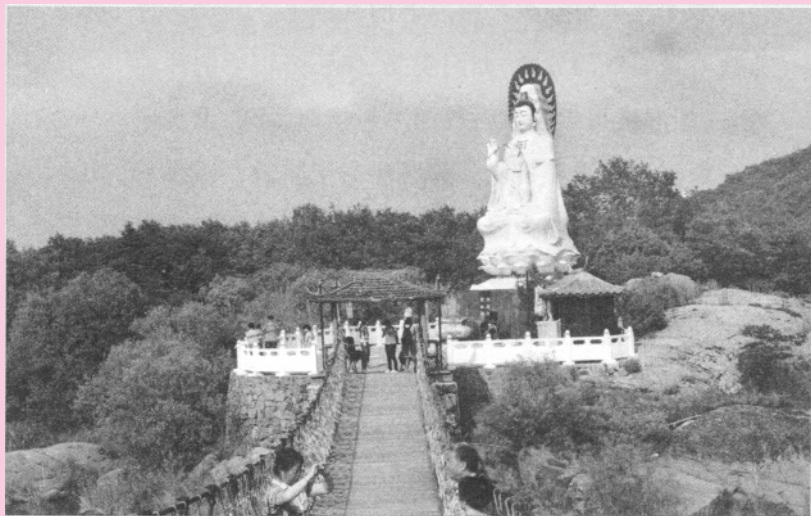
此外,唯识学上述探讨的具体问题,与西方哲学、中国哲学,均有诸多具体而详尽的共通。这里不妨列举几点。

(1)关于六根和六境,是六识永远无法到达和认识的境域——这与康德哲学提到的认识论转向和“自在之物”等具有相同点。

(2)关于人们现实中的认识活动,实质是面对自身、由自身敞开的,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——这一点与中西哲学的诸多流派,尤其与胡塞尔的现象学思想具有相通;而上述提到的六识永远无法到达六根和六境的境域,在胡塞尔的现象学中,或者成为被悬置的对象,或者成为与意识相关的连结体。

(3)关于六根和六境是本真的存在,“六根”和“六境”已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——这与柏拉图可感世界是理念世界的模型的思想、与海德格尔“此在”的思想,与叔本华将世界视为意志和表象的思想等西方哲学的诸多思想相贯通。

(4)关于同一类众生,譬如同是人类之间,由



于具有共业,从而可以实现对彼此幻变出来的世界具有共通或叠合的认定性——这点在胡塞尔的现象学中,也有涉及。现象学认为,所谓对象,实质是由个体赋予其主观性意义而后才得以呈现。如此,现象学也面临着何以确保人类之间的交流和互动成为可能的问题,胡塞尔称之为“主体间性”。但现象学的解释与佛教并不相同,现象学中有规避本原或难以自圆其说之嫌。与唯识学相比,其解说显出非彻底、非究竟性。

此外,在哲学史和科学史上,长期存在着对时间有否起始和空间有否边际的争论。在唯识学看来,时空只是在六识依托于六根和六境之下的“六境”、“六根”的存在。若问时间有否开端、空间有否边际,显然是非理性的,因为在技术机能性、派生性、由此是虚幻性的唯识、唯象存在中,这一问题的提出,可能毫无意义;或者说,这一问题的解决,必须回到人类自身去寻找答案。

## 六、结 语

文章开头,曾提到唯识学经籍文献的简约而增添了学者领会的困难,本文认为,实质上这直接关系到对结构义理切己体会的诉求。若能进行琢磨思辨体感,便能与经义一齐脉动,从而实现着充实文意和贯通内在义理的感应共鸣和学术愉悦。

本文在忠实唯识典籍原著的基础上,尝试通过自我心灵实践的方式,回归实义,摩切唯识学的种种搏动,还原唯识学经典系统的思想指归。而心灵实证或生命实证的践履不能认为是专属于宗教,以揭示认识学规律和机理为显征的唯识学,同样呼唤或规约着学者必须具有自身精微的体认,也许这便是唯识学研究的独特进路和题中要义。学者是否依此研究方式切近,也许应成为检验其成果的重要参数。

与此心灵观照的实践具有旁通相类的是,胡塞尔的现象学引领着目前西方哲学乃至世界哲学的学

术走向——现象学已成为现象学运动而辐射多学科和影响目前的哲学研究便是明证——其成功的核心,便是胡塞尔遵循心理实证的路径,滴墨游丝式写下思深义富的鸿篇巨作。也正是这一原因,现象学与唯识学具有诸多关切和会通,已有学者依据现象学而领悟着晦涩的唯识学,二者的比较研究遂成为当今值得关注的显学热点。

本文的构图、挖掘视角和义理演绎,已包含自身的体认,是多年浸润其中运思的结晶。这种唯识学研究的方式,在目前学界也是一种探索,应具开拓学术境域的意义。

(作者为广西大学公共管理学院哲学系副教授)

## 【注 释】

[1] “一阐提人”,指没有佛性的种姓;实质上,所谓无佛性的众生并不是了义的说法,只是相对佛性成熟需时间更为长久者而说。在了义的《涅槃经》中便指出:“一阐提人”也能成佛。

[2] 《瑜伽师地论》,《大正藏》第30册,第718页上。

[3] 参见《成唯识论》卷三,《大正藏》第31册,第14页中-下:“已入见道诸菩萨众,得真现观,名为胜者,彼能证解阿赖耶识,故我世尊正为开示。或诸菩萨,皆名胜者,虽见道前未能证解阿赖耶识,而能信解求彼转依,故亦为说。”

[4] [6]《大乘密严经》,《大正藏》第16册,第737页下。

[5] 《成唯识论》,《大正藏》第31册,第8页上。

[7] 《成唯识论》,《大正藏》第31册,第11页下。

[8] 《成唯识论》,《大正藏》第31册,第11页中。

[9] “受谓领纳顺、违、俱非境相为性;起爱为业,能起合、离、非二欲故。”见《成唯识论》,《大正藏》第31册,第11页下。

[10] “想谓于境取像为性,施設种种名言为业。谓要安立境分齐相,方能随起种种名言。”见《成唯识论》,《大正藏》第31册,第11页下。

[11] “思谓令心造作为性,于善品等役心为业。谓能取境正因等相,驱役自心,令造善等。”见《成唯识论》,《大正藏》第31册,第11页下。