

■ 哲学

法藏的唯识观

——以阿赖耶识和如来藏为中心

李子捷

(陕西师范大学 宗教研究中心, 陕西 西安 710061)

摘 要: 阿赖耶识与如来藏之间的交涉关系可看作隋唐佛教性相之争的缩影, 也是中国佛教思想史上长期以来争论不休的热点问题之一。本文在此背景之下考察华严宗巨匠法藏对这一对本是唯识学的概念的理解, 并以此了解隋唐以后禅宗等中国化佛教的本体论特色。法藏对此问题的观点反映了唐代以降中国佛学思想的主流观点。第一, 阿赖耶识是不生不灭之无为法和生灭缘起之有为法的结合, 即二者共同组成了所谓阿赖耶识; 第二, 真如也可受熏, 并参与形成此本识。这可看作贤首大师对法相唯识学之整体理解的根基, 是受之前旧译诸经典之影响所致。而在今天看来, 这只是唯识学中的一支, 其受真谛等无相唯识学的影响颇深, 并站在《楞伽》、《起信》等以如来藏来统摄阿赖耶识的思想上来发挥如来藏系思想, 并不能代表整个唯识思想, 其与玄奘大师所传的唯识亦不同。而这也不仅是法藏本人的观点, 它还反映了以禅宗、华严宗、天台宗为首的整个中国佛教性宗的理路。

关键词: 法藏; 唯识; 阿赖耶识; 如来藏

中图分类号: B946.6

文献标识码: A

文章编号: 1008-472X(2011)03-0119-05

收稿日期: 2011-03-23

作者简介: 李子捷(1987—), 男, 江苏徐州人, 生于陕西西安, 现为陕西师范大学宗教研究中心 2009 级硕士生, 宗教学专业, 佛教方向。

阿赖耶识与如来藏之间的交涉关系可看作隋唐佛教性相之争的缩影, 也是中国佛教思想史上长期以来争论不休的热点问题之一。印顺大师曾将大乘佛教判为中观、唯识和如来藏三系, 但近年不少国内外学者提出如来藏并非独立一系, 而是唯识思潮中的一支。而众所周知的是, 隋唐以后以禅宗为首的中国佛教性宗在《楞伽经》调和阿赖耶识与如来藏思想的影响下几乎一边倒的倾向于以如来藏或清静本心来统摄阿赖耶识, 最终走向了三教合一的心性论。而玄奘大师所传的护法一系的印度唯识仅数十年就因水土不服而在中国谢幕亦与之直接相关。本文则在此大背景之下考察华严宗巨匠法藏对这一对本是唯识学的概念的理解, 并以此了解隋唐以后禅宗等中国化佛教的本体论特色。

利智绝伦。薄游长安, 弥露锋芒。寻应名僧义学之选, 属奘师译经。始预其间, 后因笔受、证义、润文见识不同而出译场”^[1]。法藏出生于贞观十七年(643), 玄奘大师圆寂时, 法藏仅二十岁出头, 且尚未出家, 故这则资料可信度值得怀疑。但这从侧面反映了一个问题, 即当时玄奘大师所倡导的新译受到了很大的阻力, 不少受旧译影响甚深的高僧大德对玄奘大师所传来的护法一系的思想心存排斥。而这其中很大的一个原因就在于阿赖耶识与如来藏之间的关系。

法藏在《华严一乘教义分齐章》中按判教的次第对阿赖耶识进行了论述。在说到小乘时讲到: “第一心识差别者, 如小乘但有六识, 义分心意识, 如小乘论说, 于阿赖耶识但得其名, 如《增一经》说”^[2]。即法藏认为阿赖耶识在小乘这里最多只是有名无实而已。接着, 关于大乘始教, 贤首大师指出: “若依始教, 于阿赖耶识但得一分生灭之义, 以于真理未能融通。但说凝然不作诸法, 故就缘起生灭事中建立赖耶”^[2]。这种说法明指中观, 实际上似亦包含了玄奘所传的唯识。我们知道, 中观般若思想是以无自性的缘起生灭为基础

据赞宁《宋高僧传》的记载, 贤首大师起初参与过玄奘大师的译场, 但后来退出了。原文为: “释法藏, 字贤首, 姓康, 康居人也。风度奇正,

的，即所谓“依此有故彼有，此生故彼生”^[3]。所以法藏在这里所说的建立阿赖耶识的基础正是这处于不断生灭的缘起之理。此外，玄奘及其师戒贤等所主张的有相唯识学也应属于此范围。《成唯识论》对阿赖耶识的性质表述为：“转谓此识无始时来念念生灭，前后变异，因灭果生，非常一故，可为转识熏成种故。恒言遮断，转表非常。犹如瀑流，因果法尔。如瀑流水，非断非常，相续长时，有所漂溺。此识亦尔，从无始来，生灭相续，非常非断。漂溺有情，令不出离。又如瀑流虽风等击起诸波浪，而流不断。此识亦尔，虽遇众缘起眼识等，而恒相续。又如瀑流漂水下上鱼草等物，随流不捨。此识亦尔，与内习气、外触等法恒相随转。如是法喻，意显此识，无始因果，非断常义。谓此识性无始时来，刹那刹那，果生因灭。果生故非断，因灭故非常，非断非常是缘起理。故说此识，恒转如流”^{[4][12]}。阿赖耶识在玄奘这里被认为是处于不断的生灭之中，且属于染法。这和贤首大师对大乘始教的阿赖耶识观相吻合。

关于大乘终教的阿赖耶识，法藏表示：“若依终教，于此赖耶识得理事融通二分义。故论但云不生不灭与生灭和合非一非异，名阿梨耶识。以许真如随熏和合，成此本识，不同前教业等种生故”^[2]。这一说法很有代表性，在某种程度上反映了唐代以降中国佛学思想的主流观点。其中有两点值得注意，第一，阿赖耶识是不生不灭之无为法和生灭缘起之有为法的结合，即二者共同组成了所谓阿赖耶识。第二，真如也可受熏，并参与形成此本识。对于这一论点，贤首大师紧接着又补充了经典依据：“《楞伽》云，如来藏为无始恶习所熏，名为藏识。又云，如来藏受苦乐，与因俱若生若灭。又云，如来藏名阿赖耶识，而与无明七识俱”^[2]。贤首大师在这里引据了《楞伽经》，而该经在调和阿赖耶识与如来藏两系思想上对中国佛教性宗的影响极其深远，其观点甚至可以视为唐五代以后整个中国佛学唯识观的主流。禅宗以《楞伽》来印心，其最终归属和贤首大师的思路可谓不谋而合。身兼禅宗与华严宗两派的圭峰宗密曾指出：“《楞伽》云，寂灭者名为一心，一心者即如来藏，如来藏亦是在缠法身。如《胜鬘经》说，故知四种心本同一体。故《密严经》云，佛说如来藏以为阿赖耶，恶慧不能知藏即赖耶识（有执真如与赖耶体别者，是恶慧），如来清淨藏世间阿赖耶”^[5]。由此可见，在对如来藏与阿赖耶识的关系问题上，禅宗与华严宗可谓殊途同归，故我们从法藏对这个问题的观点完全可以看出禅

宗对此问题的态度。魏译《楞伽》有言：“阿梨耶识者，名如来藏，而与无明七识共俱，如大海波常不断绝，身俱生故。离无常过，离于我过，自性清淨……大慧！如来藏识不在阿梨耶识中，是故七种识有生有灭，如来藏识不生不灭”^[6]。宋译《楞伽》也有相似的部分：“如来之藏是善、不善因，能遍兴造一切趣生……为无始虚伪恶习所熏，名为识藏。生无明住地，与七识俱。如海浪身，常生不断。离无常过，离于我论，自性无垢，毕竟清淨”^[7]。两种译本之间有所差异，但对阿赖耶识和如来藏的关系而言，我们可以统一理解为，如来藏是一切之能造，且本性清淨，乃净法，也就是上述法藏所说的真如。但当其受熏后，沾染了恶习，便化为阿赖耶识，受苦乐生灭，而修行的目的就是要使其中本身不生不灭的清淨如来藏显现出本来面目。对此，法藏还引《起信论》的话予以补充：“又《起信》云，自性清淨心因无明风动成染心等，如是非一”^[2]。由此，法藏受之前旧译诸经典之影响而对阿赖耶识和如来藏之间关系的理解可见一斑，并且这也可看作贤首大师对法相唯识学之整体理解的根基。而如上所述，这种观点也完全适用于禅宗。永明延寿大师在《宗镜录》中就明确表示：“《楞伽经》云，如来藏名阿赖耶识，而与无明七识共俱。如大海波，常不断绝。又云，如来藏者为无始虚伪恶习所熏，名为识藏。若此一心，推末归本者，谓证第一义，则得解脱”^{[8][434]}。很明显，该观点与贤首大师如出一辙，都是对之前旧译经典思想的传承与发展。

从印度唯识典籍中，我们可以发现一条以心性真如作为一切法之根本所依的线索。在《究竟一乘宝性论》中，真如就作为本来清淨的法体而显现：“佛法不相离，及彼真如性，法体不虚妄，自性本来淨”^[9]。《佛性论》也有言：“一正得法身者，体是真如，世间无物可为譬者”^[10]。由此可见，这条以心性真如、如来藏为根本所依，阿赖耶识只是其染污状态为主线的无相唯识学（或无为依唯识）正是法藏所继承的唯识观，同时也是唐五代以后以禅宗为首的中国佛教界普遍所理解的唯识思想。而在今天看来，这实际上只是唯识学中的一支，并不能代表整个唯识思想，其与玄奘大师所传的唯识亦不同。日本唯识学权威，已故的龙谷大学教授深浦正文在其名著《唯识学研究》中就指出：“（安慧的学风）和护法完全不同，采取的是承认现象即真如的性相融合的态度……这种性相融合的学风正是被真谛继承，并构建了自己的真妄和合的梨耶学说，如此一来，就可以

说形成了一性皆成的性宗教义”^[11]。因此，法藏的唯识观也是从安慧、真谛，最终到中国性宗佛教的这一系的影响下而形成的，至少是深受其影响，而禅宗自然也不例外。而这其中的纽带则是从汉魏时期开始直到玄奘大师新译之前几百年的旧译在中国所扎下的根基。

对于上述真如受熏与否的问题，历来也有不同的看法。日本唯识学者铃木宗忠对印度唯识根本三大师的思想进行考察后得出结论：“弥勒持净识说，无著持和合识说，而世亲则持妄识说”^[12]。玄奘大师从戒贤那里继承了世亲这一传统，并在《成唯识论》中关于真如明确表示：“真如亦是假施設名，遮拨为无，故说为有。遮执为有，故说为空。勿谓虚幻，故说为实。理非妄倒，故名真如。不同余宗离色、心等有实常法，名曰真如。故诸无为，非定实有”^{[4]6}。由此可看出，玄奘大师恪守了世亲的只有作为染法的阿赖耶识的存在，而无根本清净的真如的妄识说^①，关于真如则表示其仅为假施設而已。最后一句更是旗帜鲜明的站在相宗的立场上涉及到了性宗的真如观，即性宗所谓的真如是离于色法、心法等一切具体实常法的无漏法，也就是根本所依的自体，并表示这与奘师所传不同。进而关于如真如等无漏法的熏习，《成唯识论》有言：“有漏不应为无漏种，勿无漏种生有漏故……种子现行性相同故”^{[4]8}。此处明确的表示，无漏种子是不可能生有漏法的，因为种子和其生起的现行在性质上应是一致的。不难想象，真如这样的无漏法当然也应符合这一原则，故真如不应和现行染法互熏。但如前所述，贤首大师以及后来众多性宗人士对这个结论似乎并不赞成。法藏曾表示：“先明妄心熏习，后显真如熏习”^{[13]277}。“问，《起信论》以真如熏无明，无明熏真如，其相云何。答，不他故，不相知故。谓真如平等义，无明迷自。义非真如无无明，非无明无真如，是故互熏也。此义即显事理明暗相即相融义，入无分别理也”^[14]。再加上前文已提及的“以许真如随熏和合，成此本识”等观点，贤首大师的作为无漏法的真如可以和无明等有漏现行互熏这一主张则不难理解。《宗镜录》对真如受熏问题也指出：“谓无明熏真如成染缘起，真如熏无明成净缘起。染成万类，净至成佛”^{[8]492}。而这一点也正是中国佛教史上长久以来争论的热点问题之一，笔者在此不妄下结论。

对于阿赖耶识，法藏还在《探玄记》中说到：“若约果报赖耶识所变等即是初教，若如来藏赖耶所现即属终教，若一切相尽唯一净心平等平等、

离言绝虑即属顿教”^[15]。显然，这里的果报阿赖耶识即是法藏所说的大乘始教中的处于缘起生灭的阿赖耶识，笔者认为也包括玄奘一系唯识思想的阿赖耶识。而所谓如来藏阿赖耶识则属于在《楞伽》影响之下的与如来藏合一的大乘终教阿赖耶识，即安慧、真谛一系唯识思想的阿赖耶识。但这两种尚皆属于唯识学研究中所说的“境灭识存”的阶段，而法藏最后所说的离言绝虑的顿教境界则变为“境识俱泯”的状态了，从而也就达到了如来藏思想的成熟形态。这也就如同宗密所说：“四一乘顿教，泯绝染净，但是一心，破诸数故。五一乘圆教，总该万有即是一心，理事本末无别异故”^[16]。其与玄奘所传的唯识思想的区别也就显而易见了。

对于八识说与九识说的关系问题，贤首大师表示：“释心八、九而成所以，何故八、九数不定耶。良以真心具有二门，一依持门，二缘起门。若不分门说八识门，若分二门，释有九识。谓缘起真心，说名赖耶。依持真心，名阿摩罗。以是义故，虽数增减，体即不殊”^{[17]148}。其意趣在于调和八识说与九识说之分歧，而最终统归于一“体”，即清静本心如来藏。第九识阿摩罗识是真谛所弘扬的理论，其为如来藏的异称。真谛在其翻译的经典中指出：“阿摩罗识是自性清静心，但为客尘所污故名不净，为客尘尽故立为净”^[18]。显然，真谛和法藏在这一问题上观点极近，而玄奘则从未承认有第九识。

除上述诸问题外，玄奘一系的唯识学中和其它各派最易引起分歧和争论的莫过于其五种性说与一阐提不能成佛说。作为唐代华严宗祖师、性宗领军人物的法藏对此问题自然也有涉及。法藏指出：“决定种性者，但有赖耶决定成佛。据此明知，一切众生皆有佛性。然有迷者作如是说，一分众生无佛性者。应与此难，汝若说言一分众生无佛性者，我亦难汝一分众生应无赖耶。经中既说赖耶体决定种性，如是广破，准义应知”^{[17]136}。很明显，法藏在此问题上所用的仍旧是上文中已提到的将阿赖耶识与如来藏佛性等同视之的思路。因为众生皆有阿赖耶识，所以也必然都具备佛性，否定持有佛性即否定阿赖耶识的存在。笔者认为，贤首大师这一诘难的力度很大，以概念转换的方式将对方置于进退两难之地，除非后者有正面反驳《楞伽》及真谛一系的勇气。而我们看到的是，后来窥基等法相宗人确实也一直怀有对地论、摄论二派的批评^②。但这种局面后来在窥基的传人慧沼、智周那里得到了根本性的改变，

他们完善了“理佛性”和“行佛性”的概念，将法相宗的非众生皆能成佛之理论深化了一大步。而遗憾的是，此颇有见地的理论创新却因法相宗后来在中国的急速衰落而并未受到应有的关注。

二

《十地经论》作为对《华严经·十地品》的解释，标志着华严经学独立流布的结束，同时也可看作唯识与华严交涉的一个个案。从目前的资料来看，很难确定世亲菩萨是否有对整个《华严经》的解释^③，但对《十地品》的解释即《十地经论》，则可作为我们考察的重点，且有将其与法藏对《十地经论》的理解进行比较的必要。

世亲非常重视《十地经》中三界皆一心所作这一观点，并以唯识学说对其进行了解释。他在《论》中表示：“经曰，是菩萨作是念，三界虚妄，但是一心作。论曰，但是一心作者，一切三界唯心转故。云何世谛差别，随顺观世谛即入第一义谛”^{[19]169}。这里将原本的“一心所作”解释为“唯心转”，那么这里的“心”指的是什么？世亲接着补充到：“常应于阿梨耶识及阿陀那识中求解脱，乃于余处我、我所中求解脱，此对治。如《经》：如是菩萨作是念，三界虚妄，但是一心作，乃至老坏名死故”^{[19]170}。这样一来就将心、阿赖耶识、阿陀那识联系在了一起，并共同作为十二因缘的所依。如此一来，阿赖耶识就成为了三界之所依。

然而，阿赖耶识在《十地经论》中已经出现了概念模糊的情况。卷三谓：“自相者有三种。一者报相，名、色共阿黎耶识生，如经于三界地复有芽生，所谓名色共生故，名色共生者，名色共彼生故”^{[19]142}。此处表明阿赖耶识与名、色共生，应属染法，且可与名、色等现行熏习。而卷十则谓：“复住报行成者，善住阿梨耶识真如法中”^{[19]180}。魏道儒在《中国华严宗通史》中对卷十此处的阿赖耶识解释为纯净识，并认为与卷三三阿赖耶识形成了一定的矛盾，从而导致阿赖耶识的所指出现含混^[20]。而笔者则认为，卷十中所提及的“阿赖耶识真如”之说法，除了可解释为纯净识外，还可理解为本文第一部分提到的类似《楞伽》中所说的真妄和合的阿赖耶识，即可与真如、如来藏等视的阿赖耶识，也就是如来藏参与熏习而带有了污染后称为阿赖耶识的状态。而这样一来，其性质就与卷三中所说的作为染法的纯净识有相似之处了，因为纯净识可理解为真谛所倡导的阿摩罗识，按《楞伽》及法藏等性宗人士的观

点，这与真如、如来藏只是名称有异而已。但若这样解释的话，我们似乎可以进一步做出推测，即《十地经论》并非如魏道儒所说对阿赖耶识的性质和功能存在模糊，而是世亲的又一部具有如来藏思想倾向的经典。但这一说法是否恰当，还需进一步研究才可定论。

法藏在其论述中也对《十地经论》有过解释，对其中的“一心”也很推崇。如其说到：“《十地经》中亦同此说，离彼现识则无尘境，反验六尘唯是一心，故云离心则无等也”^{[13]265}。但其对心做何理解呢？贤首大师说到：“又如《十地经》云，三界虚妄，唯一心作。《摄论》等约始教义释，诸赖耶识等也。《十地论》约终教释，为第一义真心也。又如《达磨经》颂《摄论》等释云，此界等者。界谓因义，即种子识，如是等。《宝性论》约终教释云，此性者即如来藏性，依此有诸趣等者。如《胜鬘经》说，依如来藏有生死，依如来藏有涅槃等，乃至广说。是故当知二门别也。若依顿教，即一切法唯一真如心”^{[2]484}。在这里，法藏显然将《摄大乘论》等独依阿赖耶识的有相唯识学经典判为始教，乃不了义。而将提及阿赖耶识真如的《十地经论》判为终教，乃了义。后面还补充说《摄论》等主张阿赖耶识，而《一乘究竟宝性论》主张如来藏。这些解释都再次证明了法藏是将如来藏看作真正究竟了义的最终本体来统摄阿赖耶识的，后者只是前者被遮蔽时的虚妄状态而已。而这一观点与禅宗的回归被遮蔽了的本来清净之本心本性的说法实质上是没有本质区别的。

三、结论

通过上述对法藏的唯识观的梳理，我们可以看出，他对唯识思想的理解以及对阿赖耶识和如来藏之间关系的判定，都可表明其受真谛等无相唯识学的影响颇深，并站在《楞伽》、《起信》等以如来藏来统摄阿赖耶识的思想上来发挥如来藏系的观点。而这也不仅仅是贤首大师本人的观点，它反映了以禅宗、华严宗、天台宗为首的整个中国佛教性宗的理路。这与玄奘所传的只以阿赖耶识为本而不给真如、如来藏与其相等地位的有相唯识学存在着不可忽视的差别，至少在理论层面如此。至于在具体修行中的情况如何，可能是另一问题。

【注 释】

① 这里需要补充的是，根本三大师的思想倾向只是据其整体风格总结出的，并非绝对化。即便是世亲菩萨本

人也著有如《佛性论》等主张无为依唯识的论著，且后来根据《唯识三十颂》也出现了像安慧和护法那样对立的唯识思想。所以恐只可勾勒出轮廓。

② 如窥基在《异部宗轮论疏述记》中多处对真谛的译介及学说表示异议。

③ 《华严经》一般被认为是在西域最终形成的，其是否有较完整的梵本尚存疑，目前只发现了个别品的梵本。

[参 考 文 献]

[1] (宋)赞宁.宋高僧传[M]//大正藏(第 50 册):732.

[2] (唐)法藏.华严一乘教义分齐章[M]//大正藏(第 45 册):484.

[3] (唐)玄奘.缘起经[M]//大正藏(第 2 册):547.

[4] (唐)玄奘.成唯识论[M]//大正藏(第 31 册).

[5] (唐)宗密.禅源诸论集都序[M]//大正藏(第 48 册):399.

[6] (元魏)菩提流支.楞伽经[M]//大正藏(第 16 册):556.

[7] (刘宋)求那拔陀罗.楞伽阿跋多罗宝经[M]//大正藏(第 16 册):510.

[8] (宋)永明延寿.宗镜录[M]//大正藏(第 48 册).

[9] (后魏)勒那摩提.究竟一乘宝性论[M]//大正藏(第 31 册):835.

[10] (陈)真谛.佛性论[M]//大正藏(第 31 册):808.

[11] (日本)深浦正文.唯識学研究[M].日本:永田文昌堂,1954:341.

[12] (日本)铃木宗忠.唯識说[M]//印度精神.日本:理想社,1940:245.

[13] (唐)法藏.大乘起信论义记[M]//大正藏(第 44 册).

[14] (唐)法藏.华严经问答[M]//大正藏(第 45 册):602.

[15] (唐)法藏.华严经探玄记[M]//大正藏(第 35 册):159.

[16] (唐)宗密.大方广圆觉修多罗了义经略疏[M]//大正藏(第 39 册):537.

[17] (唐)法藏.大乘密严经疏[M]//华严藏(第 21 册).

[18] (陈)真谛.十八空论[M]//大正藏(第 31 册):863.

[19] (后魏)菩提流支.十地经论[M]//大正藏(第 26 册).

[20] 魏道儒.中国华严宗通史[M].江苏:江苏古籍出版社,1998:63.

Considering Consciousness and Tathagatagarbha as Center ——Consciousness Observation of FA-TSANG

LI ZIJIE

(Religious Research Center, Shaanxi Normal University, Xi'an, 710061, China)

Abstract: The relationship of Alaya consciousness and Tathagatagarbha is viewed as the epitome of the debate in Essential nature and characteristic for Sui and Tang Buddhist, and also is one of the hot issues debated in the history of Chinese Buddhism. The paper is under the background to study FA-TSANG's understanding about this issue and to learn about the ontological characteristics of Zen school and other Chinese buddhisms since Sui and Tang. The view of FA-TSANG on this issue reflects the mainstream thinking of Chinese Buddhist since Tang dynasty. First, the eighth consciousness is the combination of neither arising nor ceasing Unconditioned dharma and arising and ceasing arisal conditioned dharma, both forms Alaya consciousness. second, really can also be affected, and participate in the formation of base consciousness. This can be seen as Xianshou master's overall understanding foundation of hoss consciousness and reasult form the effecton of various classic translations. This is a branch of Consciousness in modern researcher's view. This is deeply impacted by zhenti's formless consciousness and apply *Lankavatara*, *Faith* and other thoughts using Tathagata to unifying Alaya to play Tathagatagarbha thought, but that can not represent the idea of the consciousness. This thought is different from the Consciousness preaching by Xuanzang and that is not only FA-TSANG's view, but also reflects the ideology of Zen, Huayan and Tendai as the represents of the whole China Buddhism.

Key words: FA-TSANG; Consciousness; Tathagatagarbha