

玄奘大师的唯识思想

耀 法

本论文乃呈交予国际佛教大学
以作为获取文科硕士学位的
部分毕业条件

2014 年 3 月

论文独创性声明

本人所呈交的学位论文是我在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名：_____

鸣 谢

光阴似箭，两年的学习生活很快过去。在这两年中，给我留下了许多难忘的记忆。为了成就我们能安心的完全学业，许多人在为我们默默的付出，给予了许多关心、支持和帮助。想起这些，心中充满了无尽的感恩。

首先要感谢泰国佛教国际大学的创办人上惟下悟法师。法师本着一颗无私奉献的慈悲心，创办了这所学校。老法师为了佛学人材的培养、佛法的传播，不辞辛劳，为我们创造了学习、提升自己佛学修养的机会。并且还设立了“助学基金”，帮助了许多求学困难的贫困学子，减轻了我们在经济上的担忧，使我们顺利的完成了学业。如果没有法师的慈悲胸怀，怎么能够成就这么多的佛子呢？

学校的教务总监上真下禅法师，不但要管理教学等事务，平时还经常深入到学生们中，了解学习、生活状况，给予无微不至的关心。身处异乡他国，当我们遇到困难的时候，法师都代表校方帮助我们解决，使我们没有后顾之忧，能全身心的投入到学习中来。在毕业论的书写方面，法师也多次亲自给我们讲解、指导。认真的审阅每个人交上去的论文题纲，给我们安排相应的指导老师。法师不但关心我们的学习生活，同时也关心学生们的内心成长，多次和我们座谈，亲自了解学生的心里状况，给予开导。

在八门课程的学习中，各位老师们都对我们进行谆谆教导。老师们都认真备课，仔细的讲解。对每科小论文练习，都耐心的指导。末学在此非常感谢我们的每一位受课老师。如果没有他们的付出，也不

会有我们的成长。每当想到这些，心中都充满了对老师们无以言表的感激。比如我的毕业论文的指导老师魏查理教授，他知识渊博，待人诚肯、谦和。讲课风趣、气氛活跃，引导学生积极的去思考，开发着每个学生的心灵智慧。在论文的书写指导上，鼓励我们大胆的去探讨，提出自己的观点。当我在书写的过程中出现问题时，无论他有多忙，他都耐心的给予讲解。教授很忙，经常到许多国家开学术会或者讲学，但无论他在哪里，只要收到学生的邮件，他都认真、快速的回信，帮助我们解答疑惑。当我的论文进展到一半的时候，我越写觉得心中没底。因为玄奘法师是中国唯识大家，他主要是译而少作，很难分清哪些是他的思想，哪些是护法论师的思想。再加上他的思想太深广了，因此我觉得抓不住重点，只是泛泛的谈，让人感到空洞乏味。我正在烦恼和犹豫是否继续写下去时，教授给了我耐心的讲解与鼓励。由此，我又重新回到电脑旁，继续写下去，最后终于完成了这篇文章。教授在我们心中，不但是个智慧的老者，同时也是我们的朋友，因为在他面前一切都很自然。他不会有固有的意见，常常从不同的角度或层次来理解讨论问题，启发人更深的思考……。感恩教授。

我能完成这篇论文，还要感谢上真下觉法师和法庆老师，以及图书馆的酷老师。当我在决定论文题目的时候，真觉法师给我提了很多宝贵的意见。并且在提纲的拟定上也给予了指点。还帮我找了很多相关的资料。

我们能够完成大论文的书写，也不仅仅只是光凭这最后的努力，与平时作业小论文的练习也是分不开的。在这方面要由衷的感谢法庆

老师，在一年半的上课过程中，法庆老师都一直陪伴着我们。老师不但给我们传授知识，在学术论文的书写方面，也是重点的训练我们。比如在论文的选材、构思、收集材料、书写的方法以及论文的格式上，都以正规学术论文的写作来要求我们。使我们掌握了学术论文的撰写方法，这将是一生都受且不尽的宝贵财富。

完成一篇论文，要查阅大量的资料。在这方面图书馆的 ku 老师给了大量的支持。不管什么时候去图书馆，ku 老师都热心的帮我们在众多的书籍中耐心的为我们寻找相关的资料。当然不仅仅是这些，在平时的生活中 ku 老师也给了我们无微不至的关怀。感谢 ku 老师。

此外还有一起在泰国学习的同窗好友们，不但在平时的生活学习中给了我无数的帮助，在论文方面也提了很多建议。同时还要感谢我以前在中国四川尼众佛学院学习的上如下意法师等师长们。末学虽然愚钝，不能写出一篇好的学术论文，但如果没有她们多年来的教导，也不会有我今天的成长。上如下意法师不但是我以前的授业恩师，她和我的剃度恩师在经济上给了全部的支持。如果没有她们两，我也不能完成来泰国读书的心愿。

每件事情的成就，都凝聚着很多的因缘。看似短短的两年学习生活，不但只有以上所提到的师长们的帮助，同时也凝聚了很多人的关心、支持。因此，在此感恩曾经从不同角度，以不同方式帮助过我的师长、道友们！谢谢！

内容提要：

近当代对玄奘法师的研究者比比皆是，成果也颇为丰硕，但大多是从史料文献和人物传记方面进行探讨，对于思想方面的研究较少或者说是较为零散，因此让学人难以总体把握玄奘法师的思想体系。无著、世亲于古印度三至四世纪左右所创立的瑜伽行派（Yogacāra）（又称为：唯识学派），在中国的流传大体可分为三大体系。最早是由菩提流支等传入，他翻译了《深密解脱经》、《入楞伽经》、《十地经论》等，后来依此创立了“地论宗”，使得无著、世亲的瑜伽行派的思想在中国开始流传。其后有陈·真谛法师以及唐朝的玄奘法师等，先后翻译了大量的唯识经论。依真谛所译的《摄大乘论》等成立了“地论学派”，又以玄奘所译的大量唯识经论，而成立了中国八大宗派之一的“唯识宗”。此两大派对中国佛教都产生了深远的影响。近当代中国学者如支那内学院的欧阳竟无、吕澄等，维护玄奘大师为正统，排斥真谛的思想。在日本学者中如长雅尾人等，也提倡玄奘的思想，并称玄奘一系为新唯识，认为真谛的思想继承于安慧论师，称为唯识古学。宇井伯寿、上田义文等则认为真谛真正继承了无著、世亲的思想，因此大力提倡唯识古学，对玄奘的思想进行批判。在此文中将玄奘大师的思想作一个大略的归纳，并和真谛等的思想进行一些必要的、具有代表性的粗略的对比，凸显出谁的思想更接近于无著、世亲的观点。

目 录

第一章 序 论	1
第二章、略述唯识学在中国的流传	5
第一节 “地论学派”的形成	7
一、《十地经论》的翻译	7
二、南北二道的起源及心识思想	8
第二节 真谛与摄论学派	11
一、 真谛的生平	11
二、 真谛的思想	14
第二节 法相宗的源流	15
一、 玄奘大师的生平	16
二、 玄奘大师的译经事业	20
三、 唯识宗的学统	23
第三章 玄奘法师的主要唯识思想	25
第一节 主张“八识”说	26
一、 八识名义	26
二、 真谛的九识说	29
三、 真谛、玄奘对阿陀那识的不同理解	32
第二节、“四分说”及“三类境”	33
一、 四分的建立	34
二、 四大论师的不同观点	36

三、 相分三类境的成立	37
(一)、性境	38
(二)、独影境	39
(三)、带质境	41
第三节 转依	43
一、 转“八识”为“四智”	44
二、四智与三身	48
第四节 对唯识、唯心、法相的判释	51
一、唯识、唯心的异同	51
二、唯识与法相	57
结 语	59
参考文献	62

第一章 序 论

作为法相唯识宗的创始人-----玄奘法师，在中国佛教史上占有重要地位。玄奘法师的一生主要从事于经典的翻译，他的著作较少，根据《玄奘法师行状》、《续高僧传》本传、《慈恩三藏法师传》等记载。玄奘大师在印度游学期间曾撰有三部论：为回应中观学者狮子光对瑜伽行学说的非难，玄奘撰写了《会宗论》三千颂，¹以会通瑜伽、中观二宗。为破斥小乘正量部学者般若鞠多所作《破大乘论》中对大乘的毁谤，玄奘写的《制恶见论》一千六百颂。²而后，玄奘又在东印度的迦摩缕波国（今印度阿萨姆邦西部）为国王拘摩罗王撰写了《三身论》³三百颂，用来阐扬佛陀的功德。

要探哪位大德或学者的思想，必需要从他的著作中窥见。现在要来探讨玄奘大师的唯识思想，当然就要从大师的论著中来研究。但玄奘法师的论著较少，在印度时著的三部论可惜在中国都没有流传。在中国现存玄奘法师的著作有两部，一部是《大唐西域记》，另外一部是《八识规矩颂》。《大唐西游记》是由玄奘法师回国后，奉唐太宗之命，玄奘法师口述，弟子辨机笔录編集而成。是一部游记性著作，也就是说这是一部玄奘法师游历印度、西域旅途十九年间的游历见闻。要从此书中找到玄奘法师的思想，那是很难的。

1、《慈恩三藏》卷四中记载：“法師為和會二宗言不相違背。乃著會宗論三千頌。論成呈戒賢及大眾。無不稱善。並共宣行。師子光慚赧。遂出往菩提寺。”《大正藏》冊 51，頁 244 下。

2、同上，“於是至夜屏去諸人令講一遍。備得其旨遂尋其謬節申大乘義而破之。為一千六百頌。名破惡見論。將呈戒賢法師。及宣示徒眾無不嗟賞。”《大正藏》冊 51，頁 245 下。

3、《玄奘法師行狀》卷一中記載：“……法師為王（拘摩羅王），述讚如來三身利物。因即為造三身論三百偈。”《大正藏》冊 50，頁 217 中。

玄奘法师在印度留学时，唯识学的流传正是如日中天。法师事师于唯识大家护法的弟子戒贤。戒贤论师对唯识学的思想体系有很深的造诣。印度唯识学从世亲之后，到护法论师为止有十大论师的盛行。当时世亲号称“千部论主”，他的论著等身，在他的晚年作了《唯识三十颂》后，没来得及作长行，并去世。《唯识三十颂》的出现使唯识学的思想体系发展到了登峰造极的境地，当时曾引起学术界的哄动，于是十大论师都有对《唯识三十颂》作注。由于各自从不同的角度，或者说各人的理解不同，对《三十颂》的解释也就有了不同的意见。

玄奘回国时也带回了护法等十大论师对《唯识三十颂》的注释。在译经过程中，听取了窥基法师的建议。认为十大论师的解释较为深邃，怕后来学人难以把握。因此，窥基提出揉和十大论师的观点而作翻译。于是玄奘采取了此建议，综合十大论师的观点，以护法论师的思想为正义，编译成了一部《成唯识论》。后来玄奘又根据此论作了《八识规矩颂》，全部以颂文的形式出现，一句七字，四句为一颂，共十二颂。《八识规矩颂》可以说是玄奘法师唯识思想的纲领性著作，概括了玄奘法师的唯识思想。玄奘大师的主要贡献是对经典的翻译上，可以说是译而少作。

玄奘法师著作甚少，是不是就对我们研究他的思想就有很困难呢？其实也并非困难，因为他的弟子们继承了他的思想，并记载于弟子们的疏注当中。继承法师思想的主要弟子应该要数窥基大师，他在《唯识二十颂述记》中称：

“我师不以庸愚，命旌厥趣，随翻受旨，编为《述记》。每至盘根

错节之义，叙宗回复之文，旨义拾释，以备提训，更俟他辰。”⁴

因此，窥基之作大多亲受于玄奘，玄奘的意旨多保存于他的著作中。尽管有些记释作于玄奘去世之后，他也是以当初听讲记录为根据的。如窥基的《杂集论述记》归敬颂中说：“微言咸绝杳无依，随昔所闻今述记。”⁵所以窥基大师的著作也就代表了玄奘法师的思想义趣。窥基大著在唯识方面的著作主要有：《成唯识论述记》、《成唯识论掌中枢要》、《瑜伽论略纂》、《杂集论述记》等著述，可以说玄奘法师所译经论，大多数窥基大师都作了疏释，因此，有“千部疏主”之称。

玄奘大师虽然著作现存仅有两部，但他所译经论较多。在他所译的经论和疏注中，完全可以体现出玄奘法师的唯识思想，尤其是《成唯识论》以及相关注疏。因此，本论文主要以《成唯识论》、《成唯识论述记》、《摄大乘论》等，唯识学的主要著作作为依据，试图进行一个探讨。在决定写这篇文章之前，末学也曾多次犹豫过，觉得玄奘法师是一代祖师，依我浅陋之见解，岂能窥见法师思想之精深。为了作为一次学习的机会，最后还是决定一试深浅，望诸位方家给予教导。

关于玄奘法师一系唯识学方面的论著数不胜数。从古至今，无论是在中国还是日本，都有很多学者进行研究。也有很多专门对玄奘大师方面的论著进行了收集，以便后学们参考。如张曼涛主编的《现代佛学丛刊》对玄奘大师的研究的文章编有《玄奘大师研究》上下册，共三十几篇文章。都是近当代著名学者或佛学大师们的著作，如欧阳竟无、印顺法师、吕澄、太虚大师、熊十力等。每一篇文章都深刻的

4、《唯识二十论述记》卷一，《大正藏》册 43，页 1590。

5、《杂集论述记》第一卷，续藏第四十八册，页 1b24。

透析关于玄奘大师的一些根本性的重要问题。但是这些文章大都是从史料文献或传记方面去研究，对法师思想性的研究的较为缺乏。现代学者们的著作，对玄奘法师的思想论述的文章，目前在我的阅读范围之内有田文棠的《论玄奘法师的唯识境界》⁶；圣凯法师的《玄奘与摄论学派》⁷；惟睿法师的《从陈译摄论观真谛三藏的思想》⁸。后两篇文章都在以摄论学派或者是真谛的思想为主，为了凸显其思想，才提到玄奘法师的思想，对于玄奘法师的思想谈得简略。遗憾的是语言上的障碍，因为不懂英文或日文，所以不能阅读英文或日文方面关于玄奘大师的论著。

玄奘法师的唯识思想，还出现于近现代人的讲记当中。无论是古代代人的注疏还是现代人的著作、讲义，都没有把大师的作为立宗基础的思想集中、独立的列出来。因此末学在前人的基础上，斗胆一试，作一劣作，以对玄奘法师的思想进行一个探讨。

6、《中国文化研究》第二期，北京文化大学主办，199年。

7、<http://hk.plm.org.cn/gnews/20061227/2006122736144.html>

8、《法相学会集刊》第四辑，香港佛教法相学会出版。

第二章 略述唯识学在中国的流传

产生于古印度四至五世纪的大乘瑜伽唯识思想，由无著(Asaṅga)约公元 310---390 年)、世亲 (Vasubandhu 约公元 360---440 年⁹) 所创立。后又经过了护法、德慧、安慧、亲胜、欢喜、净月、火辨、胜友、胜子、智月“十大论师”的阐扬。五至七世纪，主要由菩提流支、陈真谛、唐玄奘传入中国，从而形成地论学派、摄论学派、唯识宗。在印度世亲以后虽有十大论师，在中国虽然也有地论学派、摄论学派、唯识宗的形成，但主要以以下两个流派成为唯识思想的主流，占有重要地位。一是由德慧、传至安慧的称为“无相唯识派”。他们的思想一部分被真谛带到中国，乃有“摄论宗”的成立。另一派是由陈那传至无性进而到护法的“有相唯识”，此派的思想则由跟护法的弟子戒贤学习的玄奘传入中国，成为“法相宗”。前者称为“旧译”，后者称为“新译”。从唯识思想来看，摄论学派祖述无著、世亲之学而推阐，称为“古学”；玄奘则是继承陈那、护法的思想，称为“今学”。¹⁰如吕澄先生说：

“实则无著世亲之学先后一贯，后有祖述二家学说的而推阐之者，是为古学。有演变二家学说而推阐之者是为今学。”¹¹

⁹、根据印顺法师在《世亲的年代考》中提出。

¹⁰、演培以安慧为唯识古学，以护法为唯识今学；以菩提流支与真谛为旧译唯识，以玄奘为新译唯识。见《谛观全集杂说二·唯识思想演变史略》天华出版事业股份有限公司，1988 年出版，第 281 页。

¹¹、《吕澄佛学论著集》第一册，齐鲁书社，1991 年，第 73 页。

第一节、地论宗的形成及其思想

在中国最早的唯识系文献翻译，可说是昙无讖（公元 385 至 433 年）所译的《菩萨地持经》，及求那跋陀罗（公元 394 至 468 年）译的《胜鬘经》、《楞伽经》、《相续解脱经》（即《解深密经》的后二品），由此而介绍了唯识学的经典。

到了南北朝时代，有菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多等人来华，各自译出《十地经论》、《宝性论》、《摄大乘论》，于是无著、世亲的学说，才介绍到中国来。菩提流支与勒那摩提，同样译出《深密解脱经》及《十地经论》。《十地经论》是世亲解释《华严经·十地品》的释论，论中有“阿梨耶识”的教说，所以在北方的佛教界，大家都竞相研究此论，终于形成了“地论学派”。

此学派以弘扬《十地经论》为中心，兼习《华严经》、《涅槃经》等。以菩提流支、勒那摩提所译经论为主，经过慧光、道宠等人的弘扬，从而形成南北二道。《十地经论》的翻译、南北二道的形成，历来异说纷云。

一、《十地经论》的翻译

《十地经论》的翻译是以勒那摩提、菩提流支为中心而展开。但是有关译者的说法，存在有勒那摩提、菩提流支共译、别译或与佛陀扇多译，或慧光合翻等种种说法，本文对此暂不作论述。赖永海教授在他的《中国佛教通史》卷三中认为佛陀跋陀罗和那勒那摩提同属一

人。¹²经过大量篇幅的论证，赖教授推测《十地经论》的翻译过程是由勒那摩提主译、菩提流支助译《十地经论》卷一，最后由菩提流支全部译出。所谓的“三人共译说”“一字为异”¹³“三人别译，后人合译”¹⁴“慧光合翻”¹⁵，是南北二道在各自法系之争而产生的误传¹⁶。根据对相关文献的考查，我还是同意赖教授的观点。

二、南北二道的起源及心识思想

地论学派是弘扬、传承《十地经论》及相关经论为中心，通过师资相传，从而蔚成的一大学派。但是，作为学派谱系的建构，并不是来自地论学派本身，称地论学派的学者为“地论师”是智者（538至597年）吉藏（549至623年）等。所以地论学派谱系的建构，是隋唐佛教对北朝佛教的总结而产生。作为记载北朝佛教史最重要的文献《续高僧传》，是考察地论学派的依据。在《续高僧传·道宠传》说：

“一说云：初勒那三藏教示三人，房、定二士授其心法，慧光一人偏教法律。菩提三藏惟教于宠，宠在道北教牢、宜四人，光在道南教凭、范十人，故使洛下有南北二途，当现两说自斯始也，四宗五宗亦仍此起。”¹⁷

后世学者则依此说法，不断推演而建构了地论学派南北二道的思想谱系。认为菩萨流支传道宠，道宠在流支门下三年，随听随记，写

12、赖永海著《中国佛教通史》第三卷，江苏人民出版社，2010年，267——272页。

13、《续高僧传·慧光传》卷二十一，《大正藏》册50，页607上。

14、《续高僧传·菩提流支传》，《大正藏》册50，页429上。

15、《续高僧传·慧光传》，《大正藏》册50，页607上。

16、同11，第294页。

17、《续高僧传·道宠传》，《大正藏》册50，页482下。

成《十地经论疏》。同时即能宣讲，影响很大，有“匠成千人”之说。在这千人之中，著名的有僧休、法断、延礼、牛宣，成为后来的所谓“北道系”。由于此系的学说与摄论师相通，所以在摄论师势力发到北方之后，二者合流。后来也就只知道摄论师的传承了。

勒那摩提门下有两个方面，因为他兼传定学，禅定方面传给了道房、定义。教学方面传给了慧光，慧光门下著名的有十人，主要为法上、道凭、僧范、昙遵。再后由法上传净影寺慧远，道凭传灵裕，昙遵传昙近。这就构成了所谓的“南道系”。这一系的传承，直到隋唐未断，后来发展出贤首宗，才被融合了进去。

《十地经》是主要讲菩萨修行的十个阶位，称为菩萨十地。在此经的卷八诠释第六地时讲道：“三界虚妄，但是一心作。如来所说十二因缘分，皆依一心。”世亲在《十地经论》中解释到：“但是一心作者，一切三界，唯心转故。”¹⁸除六识外，还立有阿梨耶识之说。而此阿梨耶识与六识及与真如的关系，在《十地经论》中没有明确的表示，故使菩提流支及勒那摩提二人的意见不一致，竟在两系统上面，形成不同之说。

南道地论以阿梨耶识为纯净无垢的真识，但北道地论师不赞成此说法，立染污生灭的妄识。因此两派不同的分歧只是在是在于“心识真妄”之上。若要了解北道所说的思想理论，如今非常困难，只能从一些有关残存的史料中窥见一些。如《玄义释讖》卷十八说：

“如地论有南、北二道，陈渠以前，弘地论师二处不同：相州北

18、《十地经论》卷八，《大正藏》册 26，页 169 上。

道，计阿黎耶。以为依持，相州南道计於真如以为依持。此二论俱稟于亲，而所计各异，同於水火。”¹⁹

在《法华文句》卷七，也有同样的说法：

“古弘地论，相州自分南、北二道，所计不同。南计法性生一切法，北计梨耶生一切法，宗党既别，释义不同。”²⁰

南道以真如为依持，或以法性为依持，认为万有一切诸法是由真如法性成立，所以就以真如法性为依持。北道以梨耶为依持，认为一切诸法，是由无明梨耶而成立，故以无明梨耶为依持。如果分别来说，即前者是“真如缘起说”，后者是“梨耶缘起说”。

北道所说梨耶，虽是指无明妄识，但此妄识为“真妄和合”，与法相唯识所说的虚妄的妄识是不同的。因此北道所说诸法的缘起，与“摄论学派”的思想相同，所以摄论学者特别力助北道，并将北道思想摄入摄论学派中。

吉藏的《法华玄义论》卷二中云：

“又摄大乘论阿僧伽菩萨所造、及十八空论婆薮所造，皆云八识是妄，谓是生死之根。先代地论师有为佛性，谓是真极。”²¹

这种梨耶即是佛性，或是如来藏的说法，是相州南道的思想。它的思想是地论的本义，北道思想是地论的异流，这也是北道少为学者所提及的原因。²²

19、《法华玄义释藏》卷十八，《大正藏》册 33，页 942 下。

20、《法华文句》卷七，《大正藏》册 34，页 285 下。

21、《法华玄义》二卷，《大正藏》册 34，页 380 中。

22、《地、摄二论立宗及其弘传》，内明杂志第七卷合订本，第八十三期，十一页。

第二节 真谛与摄论学派

摄论学派是以研究与弘扬真谛（499-----569）所传的唯识学为中心，其所依典籍以无著作的《摄大乘论》及世亲的《摄大乘论释》为主。而真谛译的唯识学经论，以及后来所出现的摄论学派，在中国佛教史上具有一定的影响力，为当时的佛教注入了新的血液。因此要探讨唯识学在中国的流传，对真谛法师以摄论学派是不可忽视的。

一、真谛的生平

真谛三藏（梵名 Kulanatha Paramartha,）为五、六世纪间著名的译经师，音译“拘那罗陀”，华言“真谛”。于公元 490 年降生于西印的优禅尼国，婆罗门种姓。幼年聪敏，辩才无碍，常游方於外，方度众生。《续高僧传》对他的描述是：

“群藏广部，罔不厝怀，艺术瞭练，虽遵融佛理，而以通道知名，远涉难关，无惮夷险，历游诸国，随机利见。”²³

梁武帝在大同年间（公元 535 至 545）派张汜护送扶南国（今柬埔寨）使，于返国时，顺道访求高僧大德和大乘经典。于是真谛带着经论梵本 240 夹于大同十二年（546 年）8 月到达南海郡（今广东省南部）。由于他沿途度生，所以太清二年（公元 548 年）8 月才到达建业（今南京）。其后因发生“侯景之乱”使他无法实现翻译的原望，只有离开建业，从此过着颠沛流离的生活。

太清四年（公元 550 年）他来到富春（今浙江富阳县），县令陆

²³、《续高僧传》卷一，《大正藏》册 50，页 429 下。

元哲有感法师佛法渊博，并迎住私宅，召集沙门宝琮等二十余人，开始翻译《十七地论》。刚翻五卷，即因世乱而中止。天宝三年（公元552年）在金陵正观寺和愿禅师等二十几人，翻译《金刚明经》。其后在承圣三年至陈武帝永定元年（公元554至557年）他先后住在豫章（今江西省南昌）宝田寺，新吴（今江西省奉新县）美业寺，及始兴（今广东省曲江县）建兴寺，还到过南康（今江西赣县西南）佛力寺。至此真谛来华已有十二年，但经常转徙各地，生活极不安定，但对于翻译经典和讲习经典却是：“随方翻译，栖遑靡託。”²⁴虽年已六十，仍与法侣、僧宗、法准、法忍等重新核定所翻诸经论。此时，他已经有离华之意。

文帝天嘉二年（561），从晋安搭乘小船到了梁安郡（今广东省惠阳一带），住建造寺，译讲《解节经》等。三年九月，译事告一段落，遂泛海西行，打算回国。不料风向转变，十二月间又飘回广州。此时刺史欧阳頔请他为菩萨戒师，请他译讲《大乘唯识二十论》（即《唯识二十论》）和《摄大乘论》等。并迎住制旨寺（即今光孝寺）。陈宣帝太建元年（569年）正月十一日逝于广州，时年七十一岁。

真谛一生为弘扬佛法，却一直没有固定寺院及善缘，种种不如意，致其有舍生的念头。其实，除了社会动乱，生活奔波之外，其学说一直得不到当时皇室及上层社会的重视，亦不无关系。弟子僧宗、慧恺曾想送他回建康，但是遭到当时建康学者的反对，《续高僧传·拘那罗陀传》说：

²⁴ 、同上。

“会杨肇硕望，恐夺时荣，乃奏曰：岭表所译众部，多明无尘唯识；言乖治术，有蔽国风，不隶诸华，可流荒服。帝然之。”²⁵

梁陈两朝的建康学风，崇尚般若、三论、成实，其学说难以得到建康佛教界的承认。而且，建康学者惟恐真谛回建康，影响他们的名声与既得权势。致使真谛一生的译经事业，受到很大的冲击，其学说亦不能广为传播。

真谛的译经事业，在中国佛教史上占有很重要的地位，他的译经范围比任何一个人人都广，且被称为“四大翻译家”之一。根据道宣记载有 64 部，合 278 卷²⁶，但至今保存的还未过半。根据汤用彤先生认为真谛的译著中，有 23 种重要经典没有明确标出翻译年份。²⁷吕澄先生亦认为，真谛的译经通过证明现存的应有 26 部，87 卷。²⁸

从真谛所译经论的内容来看，他所弘扬的主要是无著、世亲的“瑜伽学系”，例如他译的《决定藏论》即是《瑜伽师地论·抉择分》的一部分。《三无性论》相当于《显扬圣教论》的“无相性品”。《解节经》相当于玄奘译《解深密经》的“序”和“胜义谛相品”。《转识论》即唐译《唯识三十论》。《中边分别论》即是《辨中边论》。他的译经中篇幅最大，也最具代表性的是《阿毗达磨俱舍论》、《摄大乘论》和《摄论释》。其中《俱舍论》可谓是世亲前期的思想总结，《摄论释》则是他后期的一个开端。这些都是“瑜伽学系”的主要经论，所以中土瑜伽学系的规模，可以说是他开创的，他的翻译可说是法相先河。汤用

²⁵ 、《续高僧传》卷一，《大正藏》册 50，页 430 中。

²⁶ 、同上。

²⁷、汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》下册，北京中华书局，1988 年 8 月，第 866 页。

²⁸ 、吕澄著《中国佛学源流略讲》北京中华佛学书局出版社，1978 年 8 月，148 页。

彤先生亦认为真谛实得无著、世亲的真传。²⁹ 但他在世时译述只在中国南方一带流行。

二、真谛的思想

《摄大乘论》在北魏时已由佛陀扇多译出，但因释论未译，因而流行不广。真谛来华后，于陈天嘉四年（公元 563 年）译出《摄大乘论》三卷，世亲《摄论释》十五卷。真谛译经范围虽广，但却对《摄大乘论》及疏注较为重视。他的弟子弘传《摄大乘论》的有慧愷、智敷、道尼、法泰、僧宗、慧旷等。后世称真谛以及弟子一系，为“摄论学派”，弘扬本论的学者称为“摄论师”。

摄论学派以《摄大乘论》以及世亲的《摄论释》为立宗的主要经典。《摄论》以“十种胜相”论大乘的义理，主要说明第八阿赖耶识是“妄识”，为一切法之所依。但此妄识中又有一分纯净之识，这与“真妄和合之说”及地论师北道派的主张相近。真谛在八识之外，别依《楞伽经》、《决定藏论》等，将阿黎耶识中纯净之识立为第九识“阿摩罗识”。阿赖耶识则为有漏的“随眠识”，第七识则名为“阿陀那识”，只有我执烦恼，而无法执。

第八阿黎耶识有“解性”、“果报”及“染污”三种义。“染污”的第八识即有法执，缘真如而起四种谤：有、无、亦有亦无、非有非无。

“果报黎耶”缘十八界，“解性”黎耶有成佛义。第九阿摩罗识即“本觉”，取真如二义中的“能缘义”名为识。修行者只要将妄识去除，得

²⁹ 、同 26，615 页。

无分别智，证得“无住涅槃”，便能显现三身。因此一切众生皆有佛性，没有永不成佛的众生。这种观点与玄奘大师的“五种种姓说”截然不同。真谛法师的观点，在很多方面与玄奘大师不同。

第二节 法相宗的源流

法相宗又称慈恩宗，因创宗者玄奘大师的上首弟子窥基法师曾住大慈恩寺，因此通称为“慈恩宗”。此宗以无著、世亲的唯识思想为立宗的基础。以唐代玄奘大师为宗祖，依五位百法，判别有为、无为之诸法，以“一切唯识”或“唯识无境”为宗旨，所以又称为“唯识宗”。根据《成唯识论述记》卷一所说，本宗总取《华严经》、《解深密经》、《如来出现功德经》、《大乘阿毗达磨经》、《入楞伽经》、《厚严经》等六经，以及《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《大乘庄严经论》、《集量论》、《摄大乘论》、《十地经论》、《分别瑜伽论》、《观所缘缘论》、《唯识二十论》、《辨中边论》、《大乘阿毗达磨杂集论》³⁰等十一论为所依，又特以《解深密经》及《成唯识论》为依据，成立一宗之旨。

一、玄奘大师的生平

无著、世亲的学说能在中国流传，并造成很大的影响，真谛法师和玄奘大师有很大的贡献。在中国唯识学的弘传历史中，真谛法师和玄奘大师是两个非常重要的人物。在中国佛教史上，甚至在中国历史上，玄奘都毫无异议的屹立于最伟大的人物行列。

³⁰、《成唯识论述记》卷一，《大正藏》册 43，页 229 下至 230 上。

作为中国历史上最伟大的高僧，玄奘的生平自然很引人关注，唐代关于玄奘法师有三部传记资料。第一种是冥祥著《大唐故三藏玄奘法师行状》一卷，第二种是道宣《续高僧传·唐京师大慈恩寺释玄奘传》，第三种是慧立著《大慈恩寺三藏法师传》十卷。这三种传记都均撰写于玄奘卒后几年之内，也是与玄奘同时代的人所写，作为叙述玄奘大师生平事迹的基本材料很受后世的重视。

玄奘大师，生卒于隋开皇二十年(公元 600)到唐麟德元年(公元 664 年)

³¹ 俗姓陈，名炜，河南洛州人（今河南偃师县），³²大师生于一个破落的官僚家族。大师少时聪慧，如《大慈恩寺三藏法师传》所说：“机智有殊，聪敏绝异。”因家境困难，大师十三岁跟着他的胞兄长捷法师（俗名陈素），在洛阳净土寺出家。《续高僧传》说：

“兄素出家，即长捷法师也。容貌堂堂，仪局环秀，讲释经义，联班群伍，住东都净土寺。以奘少罹穷酷，携以将之。日授精理，旁兼巧论。”³³

出家之后，玄奘与兄长捷法师同住于洛阳净土寺学习。于慧景法师学《涅槃经》，与严法师学《摄大乘论》。《行状》中说：

“时有景法师讲《涅槃经》执卷伏膺，遂忘寝食。又学严法师《摄大乘论》，爱好逾剧，一闻将尽，再览之后，无复所遗，众咸惊异。乃令升座覆述，抑扬剖畅，备尽师宗，美问芳声，从兹发矣。”³⁴

³¹ 、关于玄奘大师的生卒年有很多争议，此根据冥祥《大唐故三藏法师行状》云：“谓弟子及翻经僧等曰‘有为之法，必归磨灭，泡幻之盾，何得久停？今麟德元年，吾行年六十三，必卒于玉花，若于经论有疑，宜即速问，勿为后悔。《大正藏》册 50，页 221 下。

³² 、《续高僧传》卷四，《大正藏》册 50，页 446 下。

³³ 、《续高僧传》卷四，《大正藏》册 50，页 446 下。

³⁴ 、《大唐大慈恩寺三藏法师传》，《大正藏》册 50，页 221 下。

隋末，大批僧人前往蜀地，玄奘法师对其兄说：“此无法事，不可虚度，愿游蜀受业焉”。³⁵于随兄经秦入蜀，在成都大慈寺受具足戒。并从蜀中名僧道基，僧景等受学《摄大乘论》及“毗昙”（包括《杂心》、《发智》二论）等学。以后从成都出来，又去相州（河南）、赵州（河北）等地，先后参学了当时有名的学者十三人，学习了《涅槃经》、《成实论》、《俱舍》等经论。当时《俱舍》、《摄大乘论》是真谛在南方译传，而《涅槃》、《成实论》、《毗昙》等又是北方流行的，因此可以说他对当时南北所传的佛学，都作了研究。但是他感到“各擅宗途”，即说法很不统一。如《行状》说：

“自是学徒改观，誉满京邑。法师既遍谒众师，备凜其说，详考其理，各擅宗涂，验之圣典，亦隐显有异，莫知适从。”³⁶

他深知这与译经不全以及译经者的学派师承不同有关，因此发大愿西行求取佛典。

唐贞观二年（628年），玄奘大师遇到来华梵僧波颇密多罗尊者，得闻那烂陀寺戒贤大师在讲《瑜伽师地论》，能总摄佛法大小三藏之说。他认为可凭借这部书求得中国当时各家异义的融通，并可解决一些疑难问题，因此他说：

“誓游西方，以问所惑，辨取《十七地论》以释众疑，即今之《瑜伽师地论》也。”³⁷

于是便发愿西行受学求法，于贞观三年（公元627年）大师二十

³⁵ 、同上，页222上。

³⁶ 、《大唐故三藏法师行状》，《大正藏》册50，页214下。

³⁷ 、《大唐大慈恩寺三藏法师传》，《大正藏》册50，页222下。

七岁，从长安出发，一路向西。大师历时四载，途经西域十六国。一路上备受艰辛，他本着“宁可西行一步死，绝不东回半步生”的大无畏精神，终于到达了目的地中印度摩羯陀国那烂陀寺。在寺中他师从戒贤论师学习《瑜伽师地论》、《顺正理论》、《显扬圣教论》、《对治论》等。他除了学习当时流行的瑜伽行派的学说外，还对其他的学说，如中观、毗昙、因明、声明等等，也勤加学习。玄奘在那烂陀寺很受欢迎，被推为精通三藏的十大德之一。据传记所载，他所参访的名师，有名字可考的就达十四人之多，因此他的学识远远超过了当时印度学者的一般水平。

在寺学习早晚精勤不息，历时满五年。其后为了能更广泛的学习，便离开那烂陀寺，遍游五印各国，后又去杖林山，从胜军居士学习《唯识抉择》、《摄大乘论》。游历四年后，又回到那烂陀寺。

另外，大师还于中观学及大小毗昙学都深入研究，同时为了息灭瑜伽、中观两家之争，大师曾著《会宗论》以调和，又应戒日王之请，著《制恶见论》以折服正量部般若瓊多，反对大乘非佛说的邪见。玄奘法师在印度还著了《三身论》，但回国后都没有译传。

玄奘在印度所学至此已经大成，他很想回国弘法，得到戒贤的赞许。此时戒日王多次派使者，请玄奘法师参与第六次的“无遮大会”。以玄奘法师所著的《真唯识量》为标宗，经 18 日无人能提出异议，于是大师名贯五印，声誉极高。被大乘人称为“大乘天”，二乘人称为“解脱天”。

唐贞观十九年正月，大师携梵本 657 部回长安，得到唐太宗的支

持。唐太宗留他住长安的弘福寺译经，由朝廷供给所需，并召集国内各地大德二十余人相助，分任证义、缀文、正字、证梵等职，组织了规模完备的译经场。译出经论 75 部，1335 卷，玄奘法师所译经论与和他同名的罗什、真谛、不空三位译师所翻译经论总和相比，还要多出六百余卷。

唐麟德元年（664 年），元年在玉华宫的庆福殿，翻译《二十颂》，由窥基大师执笔记注《唯识二十论述记》。颂未讲完玄奘大师便圆寂，享年 65 岁。窥基伤痛的写下偈言：“莲城易托，法宝难窥。”³⁸玄奘大师所译经论，因他舍弃意译而改用直译法，更因他对梵文的精通，因此，在中国的译经史上开辟了一个新纪元，后人称其译籍为新译。法师为中国佛教事业，做出了杰出贡献。他的一生崇高伟大，他不仅是佛教的骄傲，更是整个中华民族的骄傲。

二、玄奘法师的译经事业

玄奘大师的一生，最大的贡献主要在译经事业上。在中国佛教史上，玄奘的译籍数量最多，品类最齐全。大师从印度回后，仅仅准备了一百天的工夫，就从事他毕生的翻译事业，直到他去逝，整整译经 19 年。在这 19 年中，译经地点虽然迁移了好几处（弘福寺、慈恩寺、西明寺、玉华寺），此外，在随时应召陪伴皇帝的间隙，在皇宫等临时住地玄奘都没有停止翻译工作。在翻译作品的类型上，尽管他心仪的是瑜伽行派，但他仍然立足于全面地翻译介绍佛教的整体内容，佛

³⁸ 、《唯识二十论述记》卷一，《大正藏》册 43， 页 979。

教经、律、论，大乘、小乘，几乎所有品类的经典，都有译本现世。

玄奘在译经上主张直译，成了中国译经史上的化时代人物。他主张“五种不翻”之说。即遇到五种情形，对梵文仅译音而不译意。宋朝释法云（1088至1158年）著的《翻译名义集》卷一中说：

“唐奘法师明五种不翻：一秘密不翻，陀罗是。二，多含故不翻，如”薄伽梵“含六义故。三此无故不翻，如阎浮树。四，顺古不翻，如”阿蓐菩提”，实可翻之，但摩腾已来存梵音故。五、生善不翻，如”般若“尊重，智慧轻浅。令人生敬，是故不翻。”³⁹

北宋赞宁在他的《宋高僧传》卷三中也提到“五种不翻”：

“逖观道安也，论‘五失三不易’；彦琮籍其‘八备’；明则也，撰《翻经仪式》玄奘也，立‘五种不翻’。引皆类左氏之诸凡，同史家之变例。”⁴⁰

玄奘大师译经大体上可分为三个阶段，下文将依据唐靖迈《古今译经图书》、唐智升《开元释教录》以及参照历代学者的研究成果，根据年代先后，给以简要叙述。

开头一个阶段，始于法师回国那一年到贞观末叶的五年间(贞观十九至二十三年，即公元645——649年)。在这一阶段内，法师从事翻译大乘瑜伽学系的“一本十支”诸论书。计出瑜伽学的根本论典《瑜伽师地论》一百卷；明染净以立教之旨的《显扬圣教论》二十卷；发展瑜伽学说，特阐所知依，开创唯识学的《摄大乘论》三卷，及此论的世亲、无性的释本各十卷；综括瑜伽法门，以三科为宗，建立法相

³⁹、《翻对名义》卷一，《大正藏》册54，页1057下。

⁴⁰、《宋高僧传》卷三，《大正藏》册50，页723下。

学的《阿毗达磨杂集论》十六卷；广立唯识义理的《唯识三十论(颂)》一卷；随出略录瑜伽本地分的名数、境事，分别明一切法无我的《百法明门论》和《五蕴论》各一卷。开示菩萨行纲领的《大菩萨藏经》二十卷（后菩提流志收编于《大宝积经》内，为第十二会），标出所宗。瑜伽之极果究竟于佛地，同时译出《佛地经》一卷，《佛地经论》七卷。瑜伽学着重践行，特出弥勒菩萨集菩萨诸学处而成的《菩萨戒本》及《菩萨戒羯磨文》各一卷，以示大乘戒之通轨。又译出瑜伽学抉择境、行、果所据的《解深密经》完本五卷。还译出和瑜伽学说立异的清辩论师的《掌珍论》二卷，以供参考。又出专明思辨真似、论议立破理则的《因明入正理论》和《因明正理门论》各一卷，为因明学奠下基础。

次一个阶段是从高宗永徽元年（650）到显庆四年（659）的十年间。在这一阶段内，法师以代表小乘毗昙最后结论的《俱舍论》为中心，译出世亲菩萨的《阿毗达磨俱舍论》三十卷，以及和《俱舍论》有关的有部诸重要论书。在《俱舍》以前的有部重要论书，有所谓“一身六足”。法师译出了被尊为“一身”的《阿毗达磨发智论》二十卷，和对《发智论》广事解释的《阿毗达磨大毗婆沙论》二百卷，以及“六足”内的《阿毗达磨识身足论》十六卷，《法蕴足论》十二卷，《品类足论》十八卷。在《俱舍》以后的，译出众贤论师批评《俱舍》，为有部辩护的《阿毗达磨顺正理论》八十卷，及略出《顺正理论》正宗义的《阿毗达磨显宗论》四十卷，以及代表后来有部思想趋于极端的《入阿毗达磨论》二卷。法师在这阶段之初，先出无著菩萨结大乘毗昙之

终的《阿毗达磨集论》七卷，最胜子论师造的《瑜伽师地论释》的卷首一卷。中间还译出大乘中观学说的要典、即圣天(提婆)菩萨的《广百论》(相当于《四百论》的后分)一卷，及对此论用瑜伽学说来解释发挥的护法论师的《广百论释》十卷。另译出世亲菩萨成立爱非爱缘起说的《大乘成业论》一卷，陈那论师成立唯识相分唯在心内的《观所缘缘论》一卷。最后，法师还以穷极发展瑜伽学说的用意，采纳其高足窥基的建议，将印度注释世亲菩萨《唯识三十论(颂)》的十家论书糅纂为《成唯识论》十卷，而以护法论师之学折衷众说，对于各项法义都作了抉择的结论，以指示瑜伽学之究竟。

第三个阶段是在高宗显庆五年到麟德元年(660——664)的最后四年间。法师以编译《大般若经》为中心，译出《大般若经》四处、十六会，全部总六百卷。他在这期间内，特重译瑜伽学系分别中道义的《辨中边论》三卷。又出世亲菩萨成立唯识无境义的《唯识二十论》二卷。还补译“六足”中之《阿毗达磨集异门足论》二十卷，《界身足论》三卷，法救论师解释世友尊者《五事论》的《五事毗婆沙论》二卷。又重译关于部派佛教的首要史料《异部宗轮论》一卷。

三、唯识宗的学统

玄奘法师翻译了大量的唯识学的经论，为唯识宗的建立打下了基础，因此说玄奘法师是中国唯识宗的初祖。在当时玄奘大师门下有三千学子，七十高贤。其中以窥基、圆测、普光、慧观、立范、义寂等最为著名，称为当中国唐代唯识学的六大家，其中以窥基最为优秀，

著疏也较多。窥基大师继承了玄奘法师的思想，完善了唯识宗的理论体系，因此称他为唯识宗的第二祖。在《宋高僧传》中说：“奘师为瑜伽唯识开创之祖，基乃守文述作之宗。”⁴¹之后有慧沼、义忠、智周等师资相承。

窥基法师（631 至 682 年）十七岁于玄奘门下出家，二十五岁参与玄奘翻译工作。窥基法师著作较多，涉及面较广，而以瑜伽学系为重点，对玄奘所译的唯识系经论几乎都有注释。在这些著述中，窥基以护法一系学说为重心，解释印度瑜伽行派经典。他不仅提议编译了以护法注释为主的《成唯识论》，而且再三注释此论。以《成唯识论述记》二十卷，《成唯识论别抄》十卷，《成唯识论掌中枢要》四卷，《成唯识论料简》三卷等最为著名

窥基圆寂后，慧沼（650 至 714 年）继承了窥基的事业。关于慧沼的著述，《神塔碑》⁴²等文献统计有共有 20 余种，其中《成唯识论了义灯》十四卷，与窥基的《成唯识论枢要》、智周的《成唯识论演秘》总称为唯识三疏。慧沼此著作以玄奘、窥基为正统，对圆测、道证等诸家异说进行批判。

智周（668----723）19 岁受戒，23 岁入慧沼门下，得慈恩宗嫡传。智周著作据统计有 16 种，现存十一种。其中《成唯识论演秘》十四卷，是对窥基所著《成唯识论述记》的随文解释，同时也是唐代有名的唯识三疏之一。

唯识宗在智周之后，佛教经历了“会昌法难”，整个中国佛教由

⁴¹、《宋高僧传》卷四，《大藏正》册 50，页 726 中。

⁴²、《续藏》第 88 册，第 384 页。

此发生了转折，而对于经典和师承都很重视的唯识宗，其师承的线索也就中断。会昌法难之后的唐末五代以及宋、元、明等，虽然也有人在研习唯识学，但没有形成气候。到清末民初杨仁山先生从日本带回大量唯识学经论，创建“金陵刻经处”，以后唯识学开始复兴。直到今天不管是教内还是教外，都掀起了学习唯识学的热潮。但兴起的是唯识学，而不是唯识宗。

第三章 玄奘法师的唯识思想

综上所述唯识学在中国的流传可分为三大系：第一是菩提流支继承当时北印度的瑜伽行派学说，其师承为世亲-----金刚仙-----无尽意-----圣济-----菩提流支⁴³，将印度瑜伽行派学说传播到中国汉地。第二是由真谛法传翻译大量唯识学的著作，其传承为世亲-----德慧-----安慧-----真谛。第三系是世亲-----陈那-----无性-----护法-----戒贤-----玄奘，由玄奘法师建立了中国八大宗派之一的法相唯识宗。从思想层面来说，菩提流支所传译的经论，是属于世亲早年的著作，如牟宗三认为是“一时不成熟之见”⁴⁴。但是从思想史的发展来说，世亲无疑继承了瑜伽行派的思想，菩提流支所译经论可以说是理解初期瑜伽行派与早年世亲思想的重要依据。真谛三藏，是梁大同元年（公元 546 年）来中国，那时护法人师虽说已经出世，但是否已出家，现无法可知。然而玄奘去印度，是唐贞观元年，事师于戒贤那烂陀寺是唐贞观五年，与真谛的来游相距约 90 年。在这 90 年的时间中，正是唯识思想发扬的时代，一般弘化于北方的法匠差不多都研究世亲的唯识学，所说的“十大论师”也都是在这时期出现。真谛虽直接传译无著世亲的唯识学，但他对后来论师们的唯识义没有了解。玄奘在印度虽曾亲近很多名师，但主要的是从戒贤学习，受戒贤影响特深，而戒贤是护法的门人。因此，旧译的真谛与新译的玄奘的思想上有很大不同。

43 、《金刚仙论》卷十，《大正藏》册 25，页 874 下。

44 、牟宗三：《佛性与般若》上册，台北，台湾学生书局，1997，第 227 页，。

第一节 主张“八识”说

一、八识名义

“八识”是玄奘法师所传唯识学的核心思想，世出世间染净一切诸法，都依“八识”而所建立。在印度的原始佛教、部派佛教乃至中观学派，都只提到前六识。中国的几大宗派，除唯识宗以外所涉及的也只是前六识。“八识”又称之为“八识心王”，是人精神世界的主体。人的内心世界，从唯识宗来说，包括了八识心王以及与心王相应的心所。识即了别义。如《成唯识论》卷一中说：“识谓了别。”⁴⁵了即觉了，别谓分别。从梵语来看：识的梵语：“vijñāna”，前缀“vi”是“别”之义，字根：“√jñā”是“知”，加后缀“na”构成名词。就是指众生所具有的对事物的了解、分辨、认识的能力和作用。“八识”即是我们认识外界事物的能力分为了八类，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、第六意识、第七末那识、第八阿赖耶识。在《显扬圣教论》玄奘译，卷一中说：

“问何等为识。答识有八种。谓阿赖耶识眼耳鼻舌身识意及意识。”

46

了别色尘境界的功能作用，称为眼识。《显扬圣教论》卷一中说：“眼识者，谓从赖耶种子所生，依于眼根，与彼具转，缘色为境，了别为性。”⁴⁷

45、《成唯识论》卷一，《大正藏》册31，页1上。

46、《显扬圣教论》卷一，《大正藏》册31，页480下。

47、同上。

了别声境的作用，称为耳识。鼻识了别香境，身识了别触境，意识了别尘境。《显扬圣教论》卷一中云：

“意识者，谓从阿赖耶识种子所生，依于意根，与彼俱转，缘一切共不共法境，了别为性。”⁴⁸

末那是梵语(*manas*)，汉译为染污意。由于此识恒与我痴、我见、我慢四根本烦恼相应，故称为染污意。如论中说：

“意者。謂從阿賴耶識種子所生還緣彼識。我癡我愛我我所執我慢相應。”⁴⁹

第七识又称为意识，因其恒审思量的作用最胜。第六识名意识是依根立名，第七识名意识是依用立名。名虽同而意有别，但怕产生混乱，故第六识名意识，第七识用梵音(*manas*)末那，故称末那识。末那识以阿赖耶识中自种子为亲因缘，又以阿赖耶识为根作增上缘，然后又恒审思量阿赖耶识的见分为我。

第八识，新译为阿赖耶识，旧译为阿黎耶识：汉意为藏识，此有能藏、所藏、我爱执藏三义。阿赖耶识梵语：*Ālaya - vijñāna*。*Ālaya* 的词根 $\sqrt{\text{li}}$ 汉意为：“住着”、“摄受”、“藏隐”之义。前缀“ā”“全面”、“完全”、“回”。合意为：完全、全部收藏、摄持。那么阿赖耶识全部、完全收藏、摄持的是什么呢？根据《成唯识论》卷二说阿赖耶识具有：“具有能藏、所藏、执藏义故。”⁵⁰ 阿赖耶识之所以有能藏、所藏的功能作用，主要是因为阿赖耶识中具有能生现行诸法的功能作

⁴⁸ 、同上。

⁴⁹ 、同上。

⁵⁰、《成唯识论》卷二，《大正藏》册 31，页 7 上。

用,即一切有漏无漏的色心诸法,皆是从第八阿赖耶中所含藏能生功能作用遇缘而生起。包括了我们的精神世界,以及个体所拥有的根身,所处的器界(生活的环境)。都是由各自的阿赖耶所变现。阿赖耶识之所以能变现根身、器界以及精神活动,是因为阿赖耶识中含藏有生法的潜能,此潜能称为种子。种子(梵语:bīja)原意是指植物的种子,如谷麦的种子。这是以世间谷麦等种子具有能生芽叶等的功能来比喻阿赖耶识中的能生万法的功能。因此,把赖耶中能生法的功能名为种子。也就是说阿赖耶识含藏了全部能生现行诸法的种子,无一不藏。

能藏:阿赖耶识能含藏、摄持诸法种子。此从持种义来讲,阿赖耶识是能藏,种子是所藏。所藏:前七转识及相应心所等现行诸法,熏习成种,能被阿赖耶识所藏,此从熏义边讲。我爱执藏:无始以来,第七识恒执阿赖耶识见分为我,我见所摄,故名执藏。又被执以为我而起贪爱,故又名我爱执藏义。阿赖耶识只与五遍行心所相应,不与烦恼心所相应,因此属无覆无记性。在《成唯识论》中说:

“阿赖耶识何法摄耶?此识唯是无覆无记异熟性故。异熟若是善染污者。流转还灭应不得成。”⁵¹

根据玄奘所作的《八识规矩颂》中说阿赖耶识的功能作用有八个方面,即“受熏持种根身器,去后来先作主公。”

1、受熏:第八识接受前七转识的熏习。也就是说我们身、口、意的种种善恶行为,熏习阿赖耶识,产生一种能生现行诸法的功能,即

51、《成唯识论》卷三,《大正藏》册31,页12上。

称为种子。前七识为能熏，第八阿赖耶识为所熏，接受前七识的熏习。

2、持种：阿赖耶识能摄持种子，令不散失，作为将来生起一切诸法现行之因。

3、内变根身：由四大和合而成的根身即眼、耳、鼻、舌、身五根，是由第八阿赖耶识中的种子所变现。

4、外变器界：器界即我们所依住的外部世界，经中称为器世间，是由第八阿赖耶识中的外四大种所变现。

5、去后来先：第八识是生命轮回的主体，当一期生命结束时，第八识最后离开身体，在入胎时，阿赖耶识最先到来。

“八识”是唯识学的核心思想，可以说一切的理论都是围绕着八识而展开。这是唯识学派不同于部派或者中观等思想的主要标志，也是玄奘唯识理论的基石，是玄奘唯识思想不同于真谛的主要地方。

二、真谛的九识说

玄奘法师的唯识思想，心王主张有八识，而真谛法师依《决定藏论》立有九识，并且对阿黎耶识的解释也不一样。圆测在《解深密经疏》卷三中说指出：

“真谛三藏依《决定藏论》立九识义，如《九识品》说。言九识者，眼等六识，大同识论，第七阿陀那，此云持执，持执第八为我、我所，惟烦恼障，而无法执，定不成佛。第八阿赖耶识，自有三种：一、解性梨耶，有成佛义，二、果报梨耶，缘十八界。故《中边分别论》偈：根尘我及识，本识生似彼。如彼论等说，第八识缘十八界；

三、染污阿梨耶，缘真如境，起四种谤，即是法执，而非人执。依安慧宗，作如是说。第九阿摩罗识，此云无垢识，真如为体，于一真如有二义：一、所缘境，名为真如及实际等；二，能缘义，名无垢识，亦名本觉。具如《九识章》引《决定藏论·九识品》中说。”⁵²

根据以上这段话，可以看真谛对赖耶的解释也有三义：

A、果报黎耶：黎耶为众生生死流转的异熟报体，具有受熏持种、执持根身的功能。这相同于玄奘唯识学。

B、染污黎耶：阿黎耶识以真如为所缘境，而起法执。因此，黎耶具有染污的特性。但唯识新学认为阿赖耶识以种子、根身、器界为所缘境，没有法执，是无覆无记性。微细的（俱生的）法执只于第七识有。

C、解性黎耶：解性即觉性。解性黎耶是不灭的，为成佛以后的报身，与如来藏相同。而新唯识的阿赖耶是妄识，要经过十地修行，经过转依后的，到了佛果位才为净识，称为无垢识。

真谛一系的唯识学，对阿赖耶识的解释与玄奘不同，同时还主张九识说。

唯识宗对“九识”说进行诘难，窥基批评真谛说：

“唯无漏依，体性无垢，先名阿末罗识，或名阿摩罗识。古师立为第九识者，非也。”⁵³

窥基之意，实质是肯定阿摩罗识，但不赞同立为第九识。阿摩罗识是转依之后才有。

52、《解深密经疏》卷三，《续藏经》第34卷，第720页至第721页。

53、《成唯识论述记》卷三，《大正藏》第43卷，第344页下。

在《决定藏论》中表述的正是这样的思想，如论中说：

“断阿罗耶识，即转凡夫性；舍凡夫法，阿罗耶识灭。此识灭故，一切烦恼灭；阿罗耶识对治故，证阿摩罗识。阿罗耶识是无常，是有漏法；阿摩罗识是常，是无漏法。得真如境道故，证阿摩罗识。阿罗耶识为粗恶苦果之所追逐，阿摩罗识无有一切粗恶苦果。阿罗耶识而是一切烦恼根本，不为圣道而作根本；阿摩罗识亦复不为烦恼根本，但为圣道得道得作根本。阿摩罗识作圣道依因，不作生因，阿罗耶识于善无记不得自在。”⁵⁴

《决定藏论》中也说，阿黎耶识是有漏、无常，而阿摩罗识是无漏、常。阿黎耶识是烦恼根本，阿摩罗识是圣道根本。阿黎耶识是粗重所随，阿摩罗识是离一切粗重，阿黎耶识是“一切杂染根本”。所以要转依阿黎耶识，经过转依才能证得阿摩罗识。因此真谛一系摄论师根据《决定藏论》立九识，是错误的理解。《决定藏论》卷上说：

“阿罗汉及辟支佛、菩萨、世尊入灭尽定，又世尊入无余涅槃，无阿罗耶，亦无六识。”⁵⁵

可以看出《决定藏论》的这种转依说，与《唯识三十颂》所说的阿赖耶识的“阿罗汉位舍”，是一致的。因此也并不是说在染位另有一个“阿摩罗识”称为第九识。玄奘唯识学只谈“八识”，并不立九识，但承认有“无垢识”。这是指第八识经过转依后，到了佛果位，有漏的第八识转成“无漏净分”的意思。并不是染位有个无垢识，而是转得大圆镜智后与之相应的第八识，称为无垢识。《成唯识论》卷三

⁵⁴ 、《决定藏论》，《大正藏》册 30，页 1020 中。

⁵⁵ 、《决定藏论》卷上，《大正藏》册 30，页 102 下。

说：

“或名无垢识最极清净，诸无漏法所依止故，此名唯在如来地有。”

56

并引《如来功德经》偈云：

“如来无垢识，是净无漏界，解脱一切障，圆镜智相应。”⁵⁷

三、真谛、玄奘对阿陀那识的不同翻译

按玄奘所传唯识学，阿陀那识（*ādāna-vijñāna*）作为第八阿赖耶识的异名。阿陀那识梵语：*ādāna-vijñāna*，“ā”是前缀即全部、完全、“回”之义。字根√*dā*华意为“给”。合为：取或执持之义。因此阿陀那识意译为执持识。按玄奘所传唯识学，阿陀那识作为第八阿赖耶识的异名。阿陀那识能执持根身，使之在一期生命中不会坏灭，并作为自己的生命躯体。阿赖耶识在“结生相续”（即上一期生命结束，下一期生命形成时）时能够摄受生命的相续，执取父精母血为自我。因此又称为阿它那识。由于此识的执持，才令种子及根身不至失坏，一期生命中相续而转。玄奘译《摄大乘论》中云：

“何缘此识亦空说名阿陀那识？执受一切有色根故，一切自体取所依故。所以者何？有色诸根，由此执受，无有失坏，尽寿随转，对于相正结生生时，取彼生故，执受自体。是故此识也复说明阿托那识。”

⁵⁸ 《成唯识论》卷三说：

56、《成唯识论》卷三，《大正藏》册31，页13下。

57、同上。

58、《摄大乘论》卷一，《大正藏》31册，页134上。

“以能执持诸法种子，及能执受色根、依处，亦能执取结生、相续，故说此识名阿陀那。”⁵⁹

真谛法师把执持识理解成第七识，在他译的《转识论》中说：

“次明能缘有三种：果报识，那是阿赖耶识；执识，即阿陀那识；尘识，即是六识。”⁶⁰

在论中明说第七识为执识，即是阿陀那识。同时论中还详细说明了阿陀那识的体性。

“依緣此識有第二執識。此識以執著為體與四惑相應。一無明。二我見。三我慢。四我愛此識名有覆無記。亦有五種心法相應名字同前（阿黎耶识）。而前細此麤。此識及相應法。至羅漢位究竟滅盡。及入無心定亦皆滅盡。若見諦害煩惱識及心法。得出世道十六行。究竟滅盡。餘殘未盡但屬思惟。是名第二識。”⁶¹

真谛认为识是依缘阿赖耶识而生，以执着作为体性，它与无明、我见、我慢、我爱四种烦恼相应。此识性类是有覆无记，因为有四烦恼相应的缘故。而阿梨耶识微细，执持识比较粗。执持识及相应法至阿罗汉位究竟灭尽，及入无心定灭尽，这与《唯识三十颂》所说“阿罗汉灭定，出世道无有”相同。⁶²

59、《成唯识论》卷三，《大正藏》册 31，页 14 下。

60、《转识论》，《大正藏》册 31，页 61 下。

61、《转识论》，《大正藏》册 31，页 61 下。

62、《唯识三十颂》，《大正藏》册 31，页 60 下。

第二节 “四分说”及“三类境”

玄奘所传唯识学在“八识”的前提上，对识进行了剖析，把识分为四分，唯识师们对此有不同的看法。据《成唯识论述记》记载，安慧仅立自证分，难陀立见分和相分，陈那立见分、相分、自证分；护法立“四分”即见分、相分、自证分、证自证分。在《成唯识论述记》中说：

“或实说一分如安慧。或二分亲胜等。或三分陈那等。或四分护法等。”⁶³

玄奘继承护法之说而提倡的四分说，成为中国法相唯识宗的共识。玄奘在印度为了平息“见、相同种异种”之争而提了“三类境”的说法，进一步完备了“唯识无境”的理论思想。这是玄奘法师对唯识学的重大贡献，使四分说更趋于完善。

一、 四分名义

唯识宗认为，八识各自起了别、思量作用时，其诸识自体必定起四种差别，这种差别叫“四分”。《百法明门论疏》卷上说：

“谓一心起时有四分，所谓相分、见分、自证分、证自证分”

64

“分”即分限、区域之义。也可以说把识的功能分为了四个部分，即见分、相分、自证分、证自证分。在《成唯识论》卷二说：

63、《成唯识论述记》卷一，《大正藏》册 43，页 242 上。

64、《百法明门论疏》卷上，《大正藏》册 44，页 54 下。

“似所缘相，名为相分。似能缘相，名见分。”⁶⁵

“相”即相状，也就是外界事物映现于认识主体之前的相貌形态。唯识学认为，作为识所缘的这种相状，并非实有而是虚假非实，是识所变现，故称其为“似”。“见”是照见之义，指对于境相认知分别的功能。例如眼识能了别色，耳识能了别声，鼻识能了别香等。八识的见分各以自身所缘之境为对象，能够各别了知，所以称为“见”。

八识的相分各不相同，前五识的相分是色、声、香、味、触五尘境界。第六意识的相分是六尘，即除前五尘外再加法尘。第七末那识的相分是阿赖耶识的见分，第八识的相分则是根身、器界、种子。当识在缘色等境界时，以色等境界为疏所缘缘，称为本质境。然后在自识上变现一个相似于本质境的影相作为见分所缘的境界，此境界也就是称为相分或亲所缘缘。见分所缘的相分，是自识之所变现的影象，而不是见分直接可以缘客观存在的色等境界。因此在《解深密经》中说：“我说识所缘，唯识所现故。”⁶⁶

相分和见分所依的自体是自证分，《成唯识论》卷二说：“相、见所依自体名事，即自证分。”⁶⁷“自”指“见分”，“证”是证知，“自证分”指证知见分的作用，相当于诸识之主体。进一层确证自证分作用的叫证自证分。唯识家认为如果不成立证自证分，那谁来证明自证分呢？因此说：“復有第四證自證分，此若無者誰證第三？”⁶⁸即是从自证分更起“能缘”的作用返照自证分。反过来自证分又来证知证

65、《成唯识论》卷二，《大正藏》册 31，页 10 上。

66、《解深密经·分别瑜伽品》第三卷，《大正藏》册 16，页 698 中。

67、《成唯识论》卷二，《大正藏》册 31，页 10 中。

68、同上。

自证分，二者互为证知。也就是说，此第三分、第四分互为能证、所证，故不必再立其它“分”。这护法系的“四分”观。

唯识宗又把心的能缘、所缘作用分作能量、所量、量果三量。“量”意为量度，心识能量度境相的作用称作能量，被心识所量度的境相叫作所量，而量果是量度已成后的结果。以三量配合“四分”以说明认识的过程：第一，见分缘取相分。在认识过程中，以相分（亲所缘缘）为所量，见分为能量，自证分为量果。第二自证分缘取见分，这是认识主体对认识能力及其所做的第一层次的反思审定。当其进行时，以见分为所量，自证分为能量，证自证分为量果。第三是证自证分缘取自证分，以证自证分为能量，自证分为所量，又以所量自证分为量果。第四是自证分缘取证自证分，以自证分为能量，证自证分为所量，以所量证自证分为量果。此四个阶段是识生起活动的过程，即是心里活动发生的过程。

二、 四大论师的不同观点

当时在印度唯识学系的“十大论师”中对此的不同观点，主要以安慧、难陀、陈那、护法为代表。安慧的一分说，难陀的二分说、陈那的三分说，护法的四分说，因此有“安难陈护，一二三四”的说法。

（一）、安慧论师唯立自证分。以为八识只有自证分，见、相二分本来无体，由无始来虚妄熏习，于诸识自体分上变似所缘境相而叫相分，变似能缘作用叫见分。即见相二分皆是遍计所执，是从自体所现的无体法，唯有自体分一种是依他起性有体之法。

（二）、难陀论师等立相、见二分说。以为只要有见分和相分，认识就可成立，另外不必假定自体分等作用。所以难陀等据世亲、无性两《摄论释》中说，“但立相、见以为依他”，不在此二分以外，更说三分、四分。难陀等在见、相分之中，以见分为能变识体，由此识体转似外境相现，叫它作相分。认为“此相分体实在于内，不离于识”。此说主张相分依于见分识体，为见分识体所变之现象，本身并无体性，即相见同种生，所谓“心实境虚”。

（三）、陈那论师一派折衷安慧派和难陀派，立自证分、见分、相分三分说。以为相见二分必有所依自体，假如没有自证分，相见二分应相离而有，即成别体心外有境。所以立自证分为第三分，而以相见二分为依自证分所起的作用。也就是说，这三分都是依他起的有体法，离开自证分，相见二分定不存在。并且主张相、见二分俱为实种子所生，见相二分皆是实有，即所谓“相见异种”。

（四）、护法的四分说。此说认为，诸心、心所了别境的作用，若细分析，应有四分。所以到护法论师一派，更在陈那的三分说上，加第四证自证分为证知自证分的作用。所有能量必有量果，就是证知能量的作用。见分为所量，自证分为能量，假如没有证自证分，则自证分就没有量果，所以应当别立证知自证分的证自证分。相是所缘，见是能缘，而自证分与证自证互为能缘、所缘，由此合成四分。

三、三类境

四分说是玄奘所传唯识学对主体认识活动的剖析，能缘是见分，

所缘是相分，见、相二分皆不离识体，因此得出“境不离识”的结论。从而得出个体的认识是对识所变现出的“内境”的认识。识所缘的“境”分为三类，玄奘法师对此三类境进行阐发，这是玄奘唯识思想中最具代表性的观点。后来经过窥基的《成唯识论枢要》、慧沼的《成唯识论了义灯》的解释，使得三类境的理论更为明了。

玄奘所传唯识学认为，“境”有的部份是质碍的，是相分生起的本质境。而见分所缘的相分是识的一部份，不离第八识中的种子而有。然而，当玄奘去印度时，当时印度对于“见、相”二分是同一种子所生还是不同种子所生发生争论。据慧沼《成唯识论了义灯》卷一记载，当时有四种意见：第一种意见认为见、相二分应该是同种子所生；第二种意见认为见、相二分是不同种子所生；第三种认为，相分和见分有时是同种生，有时是不同种子所生。第四种意见是认为见、相二分虽然不是同种子所生，但是见、相二分的性质可以相同，也就是说“有种别性与见同，或复性同而系种别，或复相分性随见质判性不定，或虽有质相、见同生不生本质由此不定。”⁶⁹此四种争论涉及相分和见分与种子的关系，及见、相二分本身的性质问题。为了统一这些不同解，玄奘法师作过这样一颂：

“性境不随心，独影唯从见，带质通情本，性种等随应。”⁷⁰

（一）、性境

性境指具有真实体性的境界。窥基将其定义为：“诸真法体名为性

69 、《成唯识论了义灯》卷一，《大正藏》册 43，页 677 下。

70 、窥基的《成唯识论掌中枢要》、《大乘法苑义林章》及慧沼的《成唯识论了义灯》等均有载。

境，色是真色，心是实心。”⁷¹《成唯识论了义灯》中说：

“何名性境？从实种生，有实体用，能缘之心得彼自相，名为性境。”⁷²

综合二说，可归纳出性境的三种特征：性境具有三个条件：1、从自体各别的真实种子所生；2、具有体性及作用，不像空花、水月等体、用皆无；3、各守自性，不随从能缘心，而能缘心也不能改变性境的性质，而仅仅取其自相而识别它。如眼等前五识及五俱意识的见分所缘取的色、声、香、味、触等五尘境，第八识的见分所缘取的种子、器界、根身，以及有漏定和无漏定心所缘的境，都是属性境。此性境虽然是从“真色”而有，但是“真色”（疏所缘缘）仍须变现为“相分”（亲所缘缘）才能被识所缘取。《宗镜录》解释说：

“真色、真心俱是所缘，所变相分俱名性境。或能缘心而非妄执分别构画，名为真心。真心缘彼真色等境所变相分，方名性境。若心缘心所变相分，相分无实但带质故。性者，体也。体性是实，名为性境。”⁷³

根据此解释，相分即属性境。此相分是“真心”缘“真色”（客观存在之山河大地等）等境时，在自识上变现的影象。此相分的本质境，不受见分的影响，因此说“性境不随心”。不俱意识和第七识所缘境是以心缘心，相分无实，所以不能称为性境。

根据窥基的《成唯识论掌中枢要》卷上，⁷⁴ 和《成唯识论了义灯》

71 、《成唯识论掌中枢要》卷上，《大正藏》册 43，页 620 上。

72 、《成唯识论了义灯》卷一，《大正藏》册 43，页 678 上。

73 、《宗镜录》卷六十八，《大正藏》册 48，页 798 下。

74 、《成唯识论掌中枢要》卷上，《大正藏》册 43，页 620 上。

⁷⁵的解释，“不随心”有四种：一、性不随：此境是无记性，不随从能缘心的善恶无记而起变化，不随能缘之心通于三性。“如实五尘唯无记性。不随能缘五识通三性故。”⁷⁶二、种不随：谓见分从自种生，相分亦从自种生，即相见别种生。三、系不随：系指界地系，谓所缘境之界地不随能缘之心。例如第八识系属于欲界，而所缘取的种子通欲、色、无色三界；或身在下界起神通时，眼耳二识缘取上二界；身在上地，眼耳二识缘取欲界。四、是异熟不随心，第八识的见分是异熟性，而其所缘取的五尘之相分却和它不同。宗上四点故说：“性境不随心”。

（二）独影境

“独”，简别于本质疏所缘境。“影”，为影像，即亲相分。即依能缘之心的虚妄分别而变起境相，别无本质，仅为影像。如随第六意识之虚妄分别变出种种境相等，窥基解释为：

“皆是随心，无别体用，假境摄故，名为独影。”⁷⁷

慧沼说：

“能缘心但独变相，无别本质。”⁷⁸

《宗镜录》中说：

“独影者，独者单也，单有影像而无本质故。相名独，如缘龟毛、石女等相；或虽有质相分，不能熏彼质种，望质无能，但有假影，亦名为独，如分别心缘无为相及第八识心所相，及余准此知。”

⁷⁵ 、《成唯识论了义灯》卷一，《大正藏》册 43，页 578 上。

⁷⁶ 、《成唯识论掌中枢要》卷上，《大正藏》册 43，页 620 上。

⁷⁷ 、《成唯识论掌中枢要》卷上，《大正藏》册 43，页 620 上。

⁷⁸ 、《成唯识论了义灯》卷一，《大正藏》册 43，页 578 上。

此由可以看出独影境，是由见分的虚妄分别所变现出来的相分。此相分与能缘的见分属于同一种所生，所以其相分没有本质境。

独影境有质、无质两种。如曾经经历的种种境相，虽未现前，而有似境影像于心中显现，即名有质独影。如《八识规矩颂补注》卷一中说：

“有質獨影者。即第六緣五根種現。是皆托質起。其相分亦與見分同種生。”⁷⁹

如果虽有虚幻影像现起，而无相应境相存在，即名无质独影。如一些科学幻想小说、梦境等。正如所说：

“言無質獨影者。即第六緣空花兔角及過未等所變相分。其相分與第六同種生。無空花等質。”⁸⁰

此境有三种随心：一、性随心，谓境与能缘心同性。二、种随心，谓境与能缘心同种生。三、系随心，谓境与能缘心同一界系。故说“独影唯从见”。

（三）带质境

带质境指能缘的心所缘取的境界，虽然有可以依托的本质，然而变现出的相分却与此境的自相不相符。《成唯识论掌中枢要》卷上说：

“带质之境，谓此影像有实本质，如因中第七所变相分得从本质，是无覆无记等；亦从见分是有覆所摄，亦得说言从本质种生，亦得说

⁷⁹ 、《八识规矩颂补注》第一卷，《大正藏》册 45，页 470 下。

⁸⁰ 、同上。

言从见分种生，义不定故。”⁸¹

慧沼说：

“能缘心缘所缘境，有所仗质而不得自性。此之相分判性不定，或从能缘心，或从所缘境。种亦不定，或质同种，或见同种，或复别种，名带质通情本。”⁸²

综合二释，可以这样理解：能缘之心缘所缘之境时，此时的相分（境）可以是依本质而生，但并不依“质”而得此“相”。这种相分（境）性质不定，或从属于能缘之心，或从属于所缘之境。种子也不定，或与其“质”同种而生，或与见分同种而生，或与见分别种而生，这就是“带质通情本”。

带质境有二种差别：1、似带质境：谓第六意识对所缘取的本质起非量的相分。例如夜间见绳，误以为蛇，即是此境。绳为本质，蛇为非量相分，是见、相同种生。故说：

“似带质者，以心缘色，中间相分唯从见分一头生起，变带生起。”

⁸³ 2、真带质境：此境是由心、境二者之力合成，居于性境与独影境之间。如第七识缘第八识见分时，自变的亲所缘境即是。此相分一分与第七识的见分同种生，另一分与第八识的见分同种生。故说：

“真带质者，以心缘心，中间相分从两头生。”⁸⁴

带质境有三种通情本，其中，“情”，为能缘之末那识见分；“本”，为本质，即阿赖耶识见分。一、种通情本：谓此末那识所缘之亲相分，

81、《成唯识论掌中枢要》卷上，《大正藏》册43，页620中。

82、《成唯识论了义灯》卷一，《大正藏》册43，页678下。

83、《八识规矩颂补注》第一卷，《大正藏》册45，页470下。

84、同上。

既有一分与疏所缘缘本质相分（阿赖耶识见分）同种而生，也有一分与末那识见分同种而生。也就是说一半与本质同种生，一半与能缘之见分同种生。二、性通情本：谓此真带质境之性质，若与本质同种生者，为无覆无记性；若与能缘之见分同种生者，则为有覆无记性。三、界通情本，又称系通情本。谓此相分之界地，既通于本质之界地，也通于见分之界地，故说：“带质通情本。”

将境分作三类，无著、世亲的论著中从未说过三类境的名目，所以它是玄奘大师探诸论意的创说。据慧沼大师说，这是奘师依《瑜伽师地论》卷七十二中“本性相、影像相”⁸⁵的意义而建立。

偈颂的第四句“性种等随应”，对三类境进行一个总结。说明相分与见分在性质、种子等方面之同、别，以及三类境在复杂的认识过程、识变过程中的组合情形，必须依照以上说明的几种关系，具体地分析判定，不能一概而论。

玄奘法师以“四分”论与“三类境”合起来说明唯识学的“唯识无境”的基本理论。八识各别的自体各个变现出见、相、自证分、证自证分，而见分与能缘的相分又具有三种不同的关系，即“三类境”。总括而言，境由识变现，因此说“境不离识”。认识活动也就是主体对于识自体所变现出来的相分的认识。并不是否定客观世界，而是在揭示主体是怎样认识外部世界的，从认识论的角度建立了“唯识无境”的道理。

85、《成唯识论了义灯》卷一，《大正藏》册43，页677中。

第三节 转 依

玄奘法师所传唯识学在种子说的立场上，根据种子的本有说，建立了“转依说”，即“转八识为四智”。也就是说具有如来种姓或不定种姓的众生具有本有的无漏种子，经过“唯识五位”闻熏习的修行，分别断除阿赖耶识中杂染法的种子，使有漏八识转为清净的“四智相应心品”，以此圆证佛果。无著所著的《大乘庄严经论》对转识成智的论证最为明晰具体，其“菩提品”指出：

“四智镜不动，三智之所依。八七六五识，次第转得故释曰。四智镜不动三智之所依者。一切诸佛有四种智。一者镜智。二者平等智。三者观智。四者作事智。彼镜智以不动为相。恒为余三智之所依止。何以故。三智动故。八七六五识次第转得故者。转第八识得镜智。转第七识得平等智。转第六识得观智。转前五识得作事智。”⁸⁶

“转依说”在玄奘法师所译《成唯识论》中有较详细的论述。玄奘法师为了方便学人，特作了《八识规矩颂》对《成唯识论》中“八识”的染、净二位的情况给以提纲挈领的归纳并进行发挥、总结，唯识学“转识成智”的理论更为完善。在《八识规矩颂》中，把“八识”分为了四个部分，即前五识颂、第六识颂、第七识颂、第八识颂。每一部分的第三颂，说明“转识成智”的过程，以及转依后在净位的体相。《八识规矩颂》是玄奘法师现存唯一的著作，因此是研究他的思想不可少的文献。对《八识规矩颂》作注的人很多，但最有名的是明·普泰法师著《八识规矩颂补注》。

⁸⁶ 、《大乘庄严经论》，《大正藏》册 31，页 603 下—607 上。

一、转“八识”为“四智”

在中国佛教中，对于修行成佛有两种截然不同的看法。一种主张“归本”说，第二种则提出“转依”说。主张归本说的如中国的天台、华严、禅宗等，因为他们的理论基本上是建立在“心性本净”或者是“众生皆具如来智慧德相”的基础上。所以修行就是一个“归本还原”的过程，彻底“归本”即得成佛。如在《楞严经》中说：“归元性无二，方便有多门。”⁸⁷而玄奘法师所创立的唯识宗，认为学佛修行的过程，实际上是“转依”的过程，即“转八识为四智”。“转依”圆满即可成佛，然后以“四智”现起三身及土，行度化各类众生之事。

转有二义，一转舍，二转得。依有两种：一、染净依，即阿赖耶识。二者迷悟依，即真如。和合而言之，即是转舍染分依他起相，转得净分依他起相，转舍遍计所执相，转得真如实相。染净依转依圆满证得四智菩提，现起受用身（自受用身、他受用身）、变化身。迷悟依转依圆满证真如法身。由此完成了大菩提、大涅槃果的亲证。大菩提果是能证的“四智”，大涅槃是所证之理，即真如。在《成唯识论》卷十中说：

“谓大涅槃。此虽本来自性清静而由客障覆令不显真圣道生断彼障故令其相显名得盘。”⁸⁸

四智即转前五识为成所作智，第六识转为妙观察智，第七识转为

⁸⁷ 、《楞严经》，《大正藏》册 19，页 130 上。

⁸⁸ 、《成唯识论》卷十，《大正藏》册 31，页 55 中。

平等性智，第八识转为大圆镜智。转识成智，并不是说识转变成智，而是说通过五位的修行，经过断障，依识而有无漏智的生起。到佛果位此时的八识，仍然有，只是从杂染变成了无漏清净的识，与智相应。因此在《八识规矩颂补注》上卷说：

“智虽非识，而依识转。识为主故，说转识得。”⁸⁹

四智转依圆满，八识也从染位杂染性成为了清净的“八识”，以及二十一个净心所，即五遍行、五别境、十一个善心所，加上自净识，因此称为“四智相应心品”。在凡夫位以八识为心王，与之相应心所共五十一个。在佛果位以四智为王，以自净识和二十一个净心所为心所。即所谓的：

“又有漏位，智劣识强，无漏位中，智强识劣。为劝有情，依智舍识，故说转八识而得此四智。”⁹⁰

玄奘所传唯识学主张修行要经过三大阿僧祇劫的修行，才可证得佛果。在这修行的过程中，“八识”的“转依”在时间上也有所不同。关于前五识转依的时间，玄奘法师在《八识规矩颂》中说“圆明初发成无漏”⁹¹，也就是说前五识的转依，要在第八阿赖耶识转为大圆镜智时，它才能转为成所作智。因为由第八阿赖耶识才能有前五识的生起。所以只有第八识转为了大圆镜智和无垢识时，没有了染种，前五识才能转成成所作智相应心品。还有一个原因即是前五识生起所依的五根，则是第八识所变所缘的相分。在能变的第八识，没有转成无漏

89、《八识规矩颂补注》，《大正藏》册45，页470下。

90、同上。

91、同上，页470中。

以前，所变现的五根，也不可能成为无漏。必须在第八识成为无漏之后，依之而生起的五根五识才能成为无漏。

前五识所转得的成所作智属后得智所摄，不能亲证真如，只能托质变相，起分别作用。因此玄奘法师说：

“变相观空唯后得，果中犹自不诤真。”⁹²

真如是根本智所亲证的境界。

第六识和第七识是同时转依，并和前五识及第八阿赖耶识转依的时间不一样。六七二识在菩萨入初地时开始转依。前五识和第八识要到成佛那一刹那才转为成所作智和大圆镜智。因此有“六七因中转，五八果上圆”的说法。菩萨入初地时第六识转为下品妙观察智，因为此时已断除分别我法二执的现行和种子，但俱生的二障种子未能断除，所以初地以后，在入观位的时候，俱生的我法二执不起现行，但出观后在散心位，遇缘还会现行。因此说“俱生犹自现缠眠。”⁹³直到菩萨登七地（远行地）时转下品妙观察智为中品妙观察智，断除俱生我执，此时才能无功用行，不再起烦恼障。直到法云地后金刚喻定现前，顿断俱生二执二障的种子与现行，转得上品妙观察智。

第七识的转依与第六识是有连带的关系，第六识和第七识同时转。因为在修行过程中，第七识的功用较弱，单凭自己的力量无法转依。第七识又是第六识生起的所依根，所以在资粮位和加行位时，运用意识修行的力量，推动第七识。当第六识时入初地证得下品妙观察智时，第七识同时转为下品平等性智乃至转为上品的成所作智，都与第六识

92 、同上，页 470 上。

93 、同上，页 472 上。

同时进行。第七识也同样到了第七地以后，才能任运自如的摧毁俱生二执。

第八阿赖耶识虽然在佛果位才能转为大圆镜智，但是在因为修行过程中，也要经过三个阶位的转变。成《成唯识论述记》卷二云：

“谓此识体总三位：一、我爱执藏现行位：即唯七地以前的菩萨、二乘有学、一切异生，从无始来，谓名阿赖耶至无人执位，此名执藏。二、善恶业果位：谓从无始乃至菩萨金刚心，或解脱道时，乃至二乘无余依位；谓名毗播迦，此云异熟识，至无所知障位。三、相续执持位：谓从无始乃至如来尽未来际，利乐有情，谓名阿陀那，此云执持。”⁹⁴

第一位称为我爱执藏位，第七识妄执第八识见分为“我”，而生起我爱执著，第七识是能执，第八识是所执，因此第八识又名“我爱执藏”。菩萨修到八地，俱生我执断灭时，舍去藏识之名，称为异熟识。因此玄奘法师说“不动地前才舍藏”。⁹⁵ 第二称为善恶业果位，凡夫、二乘无学及十地菩萨，都此位所摄。必须到十地法云地满心，即金刚道现前，断除二障种子，转第八识为大圆镜智。因此《八识规矩颂》中说：“金刚道后异熟空。”⁹⁶ 第三位称为我相续执持位，从凡夫位至如来尽未来际，利乐有情，都称有执持的作用，因此名为执持识。梵名阿陀那识（*ādānavijñāna*）第八识即使转为了大圆镜智和无垢识，尽未来际利生事业中都不会舍此名。因为佛尽未来际度化众生

94、《成唯識論述記》卷第二，《大正藏》册 43，页 298 上。

95、《八识规矩颂补注》卷下，《大正藏》册 45，页 476 上。

96、同上。

要示现身相，也需要阿托那识的执持。第八识到了金刚喻定现前之际，二障种子断尽，转第八识为大圆镜智，而清净的无垢识也同时生起，与大圆镜智相应。此时第六、第七识也转为了上品的妙观察智和平等性智，至此八识的转依圆满，已圆证佛果。

二、四智与三身

前五识转为“成所作智”，在《成唯识论》中解释，此成所作智是为方便利乐地前菩萨及二乘、凡夫等一切有，周遍一切十方世界示现种种无量无数不可思议的变化身、土等三业，成就诸佛本原所作的八相成道等事，玄奘说：“三类分身息苦轮。”为应地前加行位菩萨的机宜，成所作智示现丈六金身，说苦、集、灭、道四谛法，使之了脱生死。如来又为了适应各类众生不同的机宜，示现种种随类化身，随机说法，令其离苦得乐。《成唯识论》卷十云：

“三、变化身：谓诸如来由成事智，变现无量随类化身，居净秽土，为未登地诸菩萨众、二乘、异生，称彼机宜，现通说法，令各获得诸利乐事。”⁹⁷

第六识转得妙观察智，《成唯识论》卷十中解释说依持此智则能善观一切诸法的自相和共相，并且无碍自在任运而为。又摄藏无量陀罗尼门、三摩地、三十七菩提分、二力、十八不共法等无量功德，诸佛依妙观察智，能于众生及菩萨之大会聚中，现显一切自在作用，转大

97、《成唯识论》卷十，《大正藏》册 31，页 57 下。

法轮，断世间一切疑惑，使诸有情皆获利乐。《成唯识论》云：

“三妙观察智相应心品，谓此心口善观诸法自相共相，无碍而转，摄观无量总持定门，及所以生功德珍宝，于大众会能现无边作用差别，皆得自在，雨大法雨，断一切疑，令诸有情皆获利乐。”⁹⁸

关于转杂染的末那识所得的无漏之“平等性智”，此智远离我执、法执，观染净诸法，自他有情，悉皆平等。由此安住于无住涅槃并且与大慈大悲之心常相应，随十地菩萨之所乐，示现他受用的佛身、土等。《成唯识论》卷十云：

“受用身，此有二种：一、自受用：谓诸如来三无数劫修集无量福慧资粮所起无边真实功德，及报圆净常遍色身，相续湛然，尽未来际，恒自受用广大法乐。二、他受用：谓诸如来平等智，示现微妙净功德身，居纯净土，为住十地诸菩萨众，现大神通，转正法轮，决众疑网，令彼受用大乘法乐。合此二种，名受用身。”⁹⁹

平等性智所现起的受用身，称为他受用身，是为了度化十地菩萨，而所现之身。因此，颂中说：“如来现起他受用，十地菩萨所被机。”此智又是妙观察智的不共所依，并周遍缘取一切真俗境界。

转有漏的第八阿赖耶识为“大圆镜智”。《佛地经》解释说：

“大圆镜智都，如依圆镜，众相影现，如是依止如来智镜，诸处、境、识众像影现。”¹⁰⁰

玄奘在《八识规矩颂》中总结为：“大圆无垢同时发，普照十方

98、《成唯识论》，《大正藏》册 31，页 56 上。

99、同上，页 57 下。

100、《佛说佛地经》，《大正藏》册 16，页 21 中。

尘刹中。”¹⁰¹就是说此智无间无断，穷未来际，犹如大圆镜能映现众多色相。根据《成唯识论》中解释，大圆镜智远离一切境相。性相清净，远离一切有漏的杂染，为一切纯无漏功德的种子，能现起自受用的佛身、土及其余的三智影像。

“四智”作为转依之所得，是大菩提果的四种德相，是诸佛所成的四种用，而此用之体乃是真如。涅槃境界则是离染的真如性即圆成实性。四智作为诸佛之用，在如来度生的事业中，分别现起三身。成所作智现起的变化身，平等性智现起佛的他受用身及土。大圆镜智再起自受用身（或广义的法身），唯佛及佛能见，十地菩萨都不可见。第六意识所现的妙观察智不现身，作为诸佛度生之妙用。玄奘法师根据转识成智的理论，建立了四智与三身的关系，把不可思议的佛智与三身相结合，构建了一套完整的理论。这可以说玄奘唯识学的一大特点。

第四节、对唯识、唯心、法相的判释

唯识、唯心及法相，是唯识学的重要名词。唯识和唯心在玄奘所传的唯识学中，有时是通用。也就是说，可以说唯识就是唯心。但有时又是各有深义，唯识、唯心各有所指。对于“唯心”在《华严经》中说：“三界所有，唯是一心。”¹⁰²中国八大宗派之一的唯识宗，又称为法相宗。由此可以看出唯识和法相也有不可分割的连带关系。

101、《八识规矩颂补注》卷下，《大正藏》册 45，页 476 上。

102、《华严经》三十七卷，大正藏 10 册，页 194 上。

一、唯识、唯心的异同

从《成唯识》、《百法明门论疏》等论中，可以看出玄奘法师对“唯识”、“唯心”的概念从同异两个方面进行了判释。

唯识的梵文：vijñapti-mātra，¹⁰³ “vijñapti” 汉译为：识。前缀 vi, 是“分、别”之义。词根 √jñā 是“了知、了解”之义。是使役 vijñapayati（令知）的过去被动分词 vijñapta（被令知），加上名词性后缀“ti”而构成的名词。Mātra 的词根 √mā, 是“量”义，“tra”是“工具”义，合起来就是“衡量的工具”，汉译为“唯”。可以看出“唯识”二字主要是站在认识论的立场来说的。如日本学者高崎直道把“vijñapti”解释为“认识作用（了别），认识表象（认识内容）”¹⁰⁴近代以来，中外学者依据留存于世的唯识梵文原本与奘译对照研究，发现“唯识”二字原文为“vijñaptimātra”，“译成中文应是‘唯表’。而与‘vijñapti’相似的另一近义词‘vijñāna’，佛典一直当作‘识’义来用。此语是 vi-jñā 加上接尾词“ana”，而成为名词，这是表示“知的作用”（认识作用）玄奘将 vijñapti 和 vijñāna 都同译为“识”，现在两语成了同义语。依据日本学者的研究，“vijñāna”的意思有三层：“（1）认识主体：甲、精神主体；乙、认识作用的基体（器官）。（2）认识作用。（3）认识的结果（内容）。 ”¹⁰⁵然而“vijñapti”则只有后两项内容。有的学者认为玄奘把“vijñapti-mātra”译为“唯识”是误译。但也有学者进行分析，认为

103 、荻原云来编纂《梵和大词典》新文丰出版公司，1979 年，页 1199。

104 、日本胜吕信静著，李世杰译《唯识说的体系之成立》，《世界佛学名著译丛·唯识思想》第 67 册，台湾华宇出版社，1986 年版，页 126 。

105 、同上。

玄奘法师这样译，是有他的道理的。如日本学者胜吕信静认为：

“‘vijñāna’是认识作用的意思。在梵语上，表达这种作用的话语一般用法是常常把作用的主体和作用的结果的意思，一并合起来表现的。因之，vijñāna 表现认识作用之外，还含有认识主体和认识结果（认识内容）之意思。从前者认识主体的意思看，vijñāna 乃使用有两种意思：

（1）、是表示人格的精神主体（例如十二支缘起之“识”）；（2）是表示认识作用的基本（认识器官、六识）。后者的认识结果应该和认识表象相同的，在这一点，vijñapti 和 vijñāna 会变成同样的意思。”¹⁰⁶这是从梵文文法上进行分析，具有客观性，因此我觉得很道理。不管后人们怎样的去论证、推测，玄奘把“vijñapti-mātra”译成唯识，和“vijñāna-mātra”看成是同义词，这也是玄奘法师唯识学的一大特点，以待以后有更多的梵语资料发现，进一步的研究。

下面从玄奘所翻译的经论中来看“唯识”与“唯心”的意义。

在《解深密经》中说：“我说识所缘，唯识所现故。”¹⁰⁷《成唯识论》卷七中说：

“是诸识者，谓前所说三能变识及彼心所，能变似见相二分，立转变名。所变见分说名分别，能取相故。所变相分名所分别，见所取故。由此正理彼实我法离识所变皆定非有。离能所取无别物故。非有实物离二相故。是故一切有为无为若实若假皆不离识。唯言为遮离识实物。非不离识心所法等。”¹⁰⁸

¹⁰⁶ 、同上，页 125。

¹⁰⁷ 、《解深密经》卷三，《大正藏》册 16，页 698 中。

¹⁰⁸ 、《成唯识论》卷七，《大正藏》册 31，页 39 下。

这里的识即是能分别和所分别，能分别的是见分，所分别的是相。离见、相二分，无一物真实存在。“唯”是遮止之义，是在显示并没有离识之外没有一真实的色等法，也就是说“一切法皆不离识”。“唯识”二字从字面来看，可解释为“只有识”。但并不是否定识所认识的对象-----客观世界。它是在揭示，有情的认识状况。也就是说，在显示我们是怎样认识这个世界的。并不是否定客观世界，是破除众生的我法执。因此玄奘在《成唯识论》中说：

“唯言但遮愚夫所执定离诸识实有色等。”¹⁰⁹

我们所认识到的事物只是我们自识之所变现的影象，能见的是见分，所见的是相分。客观的山河大地等，是相分生起的本质境，即疏所缘缘。因此说“唯识”强调识所缘境皆不离识、识外无真实外境，的认识论。我们所了知到的一切事物，只是内心所变现的影象。众生所认为的真实的我或真实的法，那只是我们的虚妄分别。其实并没有真实的“我”真实的“法”。但如幻的缘起的事物是有，是假有。

唯识学的所依经典《华严经》所讲的“唯心”以及在唯识学的一些典籍中如《解深密经》、《成唯识论》、《唯识二十论》等中多处提到“心（cittam）、意（manas）、识（vijñāna）”。“心”在唯识学中也是个很重要的概念。“唯心”梵语：citta-mātra。¹¹⁰（词根√cit是聚、集之义。“ta”是过去分词的后缀。义为：已聚集。汉译为：心。也就是说心是聚集之义。

《成唯识论》中解释为：“第八名心，集诸法种起诸法。”心是集诸

¹⁰⁹ 、《成唯识论》卷七，《大正藏》册31，页39下。

¹¹⁰、荻原云来编纂《梵和大词典》新文丰出版公司，1979年，页470。

法种子，生起诸法现行。¹¹¹在《华严经》中说：“若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。”¹¹²心集聚诸法的种子，能遇缘生起诸法。宇宙万法都是由心所变现，不离心而有，因此名为“唯心”。从这里来看唯心主要是站在宇宙生存在论的立场来说，强调万法唯心所现、唯心所造，其中包含甚深的缘起义。“唯识”强调识所缘境皆不离识、识外无境的认识论。这是“唯心”与“唯识”的不同之处。

在唯识学中，有时又把心与识看成同义语。玄奘唯识学，把法分为五位百法，即色法、心法、心所法、心不相应行法、无为法。心法指八识心王（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、第六意识、第七末那识、第八阿赖耶识）是心的主体，而心所法是指与八识心王相应的五十一个心王所有之法，心所不能离心王而存在。因此在《百法明门论》中说：“一切最胜故，与此相应故。”¹¹³心王与心所构成了人的精神世界，也就是我们平时所说的“心”。此心包括了第八阿赖耶识、第七末那识、以及前六识。这可以说是广义的“心”。也就是说从广义来看，八识都可名为心。

在《百法名门论疏》中从六个方面对“心”时行解释。第一集起名心，这专指第八识。因为只有第八阿赖耶识才能集起诸法的种子产生现行诸法。第二为积集名心，此通八个识。因为前七转识可以集诸法现行，熏习第八识。第八识也有也有此积集的作用，因为第八识可以积集诸法种子。如论中说：

¹¹¹ 、《成唯识论》卷五，《大正藏》册 31，页 24 下。

¹¹² 、《华严经》第十九卷，《大正藏》册 10，页 102 中。

¹¹³ 、《大乘百法明门论解》卷上，《大正藏》册 44，页 47 中。

“二、积集名心，属前七。转识能熏，积集诸法种故。或集起属前七，转现行共集熏起种故。或积集名心。属于第八含藏，积集诸法种故。”¹¹⁴

第三缘虑名心，只要具有能缘的作用的都可以称为心。八识都有能缘虑的作用，都有自己的所缘境。因此从这“缘虑为心”来说，八识都可名为“心”。论中又说：“四、或名为识，了别义故。”¹¹⁵从了别名识之义来说，心又可称为“识”。因为八个识都具有觉了分别所缘境的作用。如第八识了别种子、根身、器界，第七识了别第八识的见分，第六识了别法尘，前五识了别色、声、香、味、触等五尘。因此，八识心王都可名为“识”。因此在《成唯识论》中说：心、意、识、了名之差别。”心、意、识、了只不过是名字上的差别，都是认识主体的一部分，在意义上是可以互通的。因此唯识又可名为唯心，如在《唯识二十论》中云：

“安立大乘三界唯识，以契经说三界唯心。心意识了名之差别。此中说心意兼心所，唯遮外境不遣相应。内识生时，似外境现，如有眩翳见发蝇等。此中都无少分实义。”¹¹⁶

因此，识也可名为心、意等。经中说的“唯心”的“心”是宇宙产生的中心。在玄奘的论中，却说“心、意、识、了名之差别”，三者只是名字上的不同，意义是一样。可明显的看出，玄奘法师把经典中宇宙生成论的中心的“心”发展成为了认识论的“心”。所以从这方面来

¹¹⁴ 、《百法明门论疏》，《大正藏》册 44，页 47。

¹¹⁵ 、同上。

¹¹⁶ 、《唯识二十论》，《大正藏》册 31，页 74 中。

看，玄奘的“唯心”与“唯识”是相同的，“唯心”又可以称为“唯识”。既然“唯心”与“唯识”同意，那为什么要立两个名称呢？对于唯识与唯心的立名原因，窥基在《义林章》有所阐释，该书说：

“识者心也。由心集起采画为主之根本，故经曰‘唯心’；分别了达之根本，故论称‘唯识’。或经义通因果，总言‘唯心’；论说唯在因，但称‘唯识’……在因位中识用强故。”¹¹⁷

唯心在经《华严经》中已说，而唯识只有在《成唯识论》等论着中才有讲。日本学者高崎直道认为：“citta-mātra”在《十地经》等经中已用过。与此相对，vijñapti-mātra 之语，是唯识学派所创作的。既然是专案新创作之语的话，那就不是完全的同义语。而可以为有不同意思。”¹¹⁸唯心与唯识在唯识学中，有时是同一意义，有时又是各有所指。在《成唯识论》中，同时又从另一个角度来谈，八识是有差别的。也就是说从狭义方面来看，八个识又各有涵义。虽然心都有集起、思量、了别的作用，但从作用的殊胜上来看，第八阿赖耶识的集起作用最胜，因此独得“心”之名。第七识恒审思量第八识的见分为“我”，无始以来没用间断。其它七个识虽也思量作用，但前六识在五个无心位（睡眠、闷绝、无想定、无想天、灭尽定，此五个情况下前五识不会生起现行活动）会有间断。而第八阿赖耶识，只有自性分别，虽无间断，但思量的作用没有第七末那识强，因此第七识称为意。前六识了别的作用最胜，最明了，因此称为识。论中说：

“谓薄伽梵处处经中说心意识三种别义：集起名心，思量名意，

117 、《大乘法苑义林章》卷第一，《大正藏》册 45，页 260 上。

118 、高崎直道等著，李世杰译《唯识思想》华语出版社，1998，页 127。

了别名识。是三别义。如是三义虽通八识而随胜显第八名心，集诸法种起诸法故。第七名意，缘藏识等恒审思量为我等故。余六名识，于六别境麤动间断了别转故。如入楞伽伽他中说：藏识说名心，思量性名意，能了诸境相，是说名为识。”¹¹⁹

因此，此处的心专指第八识阿赖耶识。这就符合了《华严经》中的“一切唯心造”的“唯心”意。华严经中，并没有对“唯心造”的心作一个解释。但玄奘法师在《成唯识论》等论进行了解释，使此“心”意更为明了。因此，可以说玄奘法师从两个角度对“心”进行了阐述，界定“唯识”与“唯心”的同异之处。

二、唯识与法相

唯识宗又称法相宗。因为此宗通过分析“法相”而得出“识有境无”、“万法唯识”的基本结论，因此得名法相宗。因而此宗的思想学说主要就是唯识学和法相学，并据此展开了对解脱的说明。法相梵语：dharma-lakṣaṇa，¹²⁰“dharma”汉译为“法”。《成唯识论》说：“法谓轨持。”在《成唯识论述记》中解释说：“轨谓轨范，可生物解，持谓任持，不舍自相。”¹²¹用现在话来说，法就是存在之一切事物。这就是说，每一事物必然保持它自己特有的性质和相状，有一定轨则，使人们看到便可了解是何物。所以佛学把一切存在的事物都叫做“法”。

“lakṣaṇa”汉译为“相”。相即是相状、体相之义。也就是说相是对

119、《成唯识论》卷五，《大正藏》册31，页24下。

120、荻原云来编纂《梵和大词典》新文丰出版公司，1979年，页635。

121、《成唯识论述记》卷一，《大正藏》册43，页239下。

事物的体性和相状两方面的概括。法相就是对事物的现象（别相）和法则（共相）的阐述。法的相状是缘起，缘起所展现的生灭无常之特性（体性），即是“空性”。因此法相就是阐述缘起性空的中道实相。法相包括了有漏、无漏法以及圣者与凡夫的境界。

根据《楞伽经》和《解深密》经，唯识宗认为法相义的内容是五法三自性。所谓五法，就是名、相、分别、正智、真如。五法概括了凡、圣在认识上的不同性质。凡夫的认识是有漏认识，圣者的认识是无漏认识。有漏即分别，无漏即正智。分别与正智是在认知主体上受称，是能认识。名相与真如是在认知客体上得名，是所分别。分别是识之功能，正智是心之妙用。转识成智为有宗一大要旨。为了进一步地对所知理体进行深入分析，法相义又建立三自性的真理观。三自性者，一遍计所执自性，二依他起自性，三圆成实自性，三自性说就是法相义的真理理论。三自性与五法可以互摄，五法中名、相、分别、正智为依他起自性摄，真如为圆成实自性摄。遍计所执自性，是凡夫所执着的实我实法。是凡夫认识上的错误，实际上是空无所有。是凡夫在认识依他起自性时，不能如实观照诸法实相，而所起的计度分别。因此他不属于五法所摄。如《成唯识论》云：

“谓或有处(谓大论等)说依他起摄彼相名分别正智，圆成实性摄彼真如，遍计所执，不摄五事，彼说有漏心、心所法，变似所诠，说名为相，似能谁现，施设为名，能变心等，立为分别，无漏心等，离戏论故，但总名正智，不说能所诠。四从缘生，皆依它摄。”¹²²

122 、《成唯识论》卷八，《大正藏》册 31，页 47 上

五法与三自性是从各自不同认识环节上确立的，不是简单地重复。五法是能所认知关系上建立的，三自性是从认识对象的普遍理性上施设的。五法与三自性的有机统一就构成了完整的法相义。

名、相、分别、真如不离识而有。如《成唯识论》卷七云：

“识言总显一切有情各有八识。六位心所。所变相见。分位差别及彼空理所显真如。识自相故。识相应故。二所变故。三分位故。四实性故。如是诸法皆不离识。总立识名。”¹²³

正智即是依识转依而得，也不离识而有。唯识义广，法相义狭。因此太虚大师主张：“法相必宗唯识，不应离唯识另立法相宗。”¹²⁴而欧阳竟无先生，主张“法相法性是一种学，唯识法相是两种学，约教相说法相，约观心说唯识。”太虚大师还根据《杂集论》，认为唯识是从缘起而立，法相是讲缘生义。缘起是因，缘生是果。如《杂集论》中说：

“缘起是唯识义，故缘其因，说种子相。缘生义是法相义，故究其果，说成就相。”¹²⁵

唯识是从观行来讲，法相是从事物的存在状态来剖析。事物的存在不离识而有。法相明法，唯识明宗。唯识之教理即法相，法相之行是即唯识。

关于唯识与法相的关系，近现代有很多争论。最有名的如：太虚大师、欧阳竟无先生、印顺法师以及现代的胡晓光居士等。他们都站

¹²³ 、《成唯识论》卷七，《大正藏》册 31，页 39 下。

¹²⁴ 、太虚<法相必宗识>，《唯识问题研究》张漫涛主编，大乘文化出版社，1977 年 5 月，页 71。

¹²⁵ 、引用于太虚<法相必宗识>，《唯识问题研究》张漫涛主编，大乘文化出版社，1977 年 5 月，页 71。

在不同的立场，从不同角度提出各自不同的见解，各有独到之处。

结 语

玄奘法师主要忙于经论的翻译与讲解，无暇自己的著述。他的思想资料大多散见于其弟子们的各种著述之中。他的弟子以神昉、嘉尚、普光、窥基等最为著名，有“奘门四哲”之称。其弟子著作也较多，其中窥基大师著作最为出名，有“千部疏主”的称谓。法师在唯识方面造诣极深，以上只是择其重点简略而谈。玄奘法师在唯识经论的翻译上，与真谛法师不同。经论的翻译与译师的师承、理解、观点是分不开的。因此在上文的撰写中，简单、主要的提出部分与真谛不同的思想，作为代表玄奘法师的观点。

全文主要分为二大部分：

第一对唯识学在中国的流传进行简单的介绍，以理清地论宗、摄论宗、唯识法相宗的流传体系。以及对玄奘法师以及他的译经事业在前人研究的基础上进行一个介绍。凸显出他对中国佛教的贡献，以及在中国佛教史上的重大意义。

第二部分以《成唯识论》、《成唯识论枢要》、《成唯识论了义灯》以及其它唯识疏注等为主，谈谈这个在中国佛教史上曾风靡一时，并创立了中国八大宗派之一的法相唯识宗的玄奘法师，在唯识学方面有哪些代表性的观点。体现出玄奘法师在中国唯识学上的贡献。

对于“识”，玄奘与真谛有很大的区别，玄奘应该是继承了无著、世亲的思想，而真谛加上了自己的理解。识的所缘称为“境”，玄奘法师把境分为了“三类”，在印度有关经论的基础上进行了发挥，使“识”的思想更为完善。这是玄奘唯识思想的一个突出重点。还有在

转依方面玄奘法师在护法等十大论师的基础上，在《八识规矩颂》中进行组织，使得唯识学“转识成智”的理论更为明析完善。弟子们根据玄奘法师的观点，对《八识规矩颂》作了疏注，法师的观点就保存在这些疏注中。法师对唯心、唯识、法相作了解释，论述了它们之间的关系。玄奘唯识学所主张的唯心、唯识与“真常唯心系”的唯心论是截然不同的概念。玄奘法师身为一代宗师，佛学造诣极高，在唯识学方面也有很大成就。由于末学学力所囿，再加上时间、篇幅有限，定有不详或不当之处，请诸位方家多多海涵。

参考文献

古籍经典：

以下所参考的资料均来自《大正新修大藏经》，简称《大正藏》，由日本渡边海旭、小野玄妙等人编辑校勘。台北世桦印刷企业有限公司印行，1998年。“No.”代表经的编号，简称经号。

- 1、《解深密经》玄奘译，《大正藏》册 16，No.¹²⁶675。
- 2、《瑜伽师地论》玄奘译，《大正藏》册 30，No.1585。
- 3、《成唯识论》十大论师着，玄奘译，《大正藏》册 31，No.1585
- 4、《成唯识论述记》窥基大师撰，《大正藏》册 43，No.1830。
- 5、《成唯识论枢要》窥基大师撰，《大正藏》册 43，No.1831。
- 6、《成唯识论了义灯》慧沼法师撰，《大正藏》册 43，No.1832。
- 7、《成唯识论演秘》智周法师撰，《大正藏》册 43，No.1833。
- 8、《决定藏论》真谛译，《大正藏》册 31，No.1584。
- 9、《摄大乘论》真谛译，《大正藏》册 31，No.1593。
- 10、《摄大乘论》玄奘译，《大正藏》册 31，No.1595。
- 11、《唯识三十颂》玄奘译，《大正藏》册 31，No.1586。
- 12、《八识规矩颂》玄奘着，《大正藏》册 45，No.1865。
- 13、《唯识二十论述记》窥基撰，《大正藏》册 43，No.1834。
- 14、《杂集论述记》窥基撰，续藏第 48 册，No.796
- 15、《八识规矩颂补注》普泰撰，《大正藏》册 45，No.1865。

¹²⁶、“No.”代表经的编号，简称经号。

- 17、《转识论》真谛译， 《大正藏》 册 31， No.1588。
- 18、《大唐西域记》辩机着， 《大正藏》 册 51， No.2087。
- 19、《续高僧传》道宣着， 《大正藏》 册 50， No.2060。
- 20、《历代三宝记》费长房着， 《大正藏》 册 49， No.2034。
- 21、《开元释教录》唐 智升着， 《大正藏》 册 55， No.2154。
- 22、《大唐大慈恩寺三藏法师传》慧立、彦惊着， 《大正藏》 册 50，
No.2053
- 23、《十地经论》天亲造，菩提流支等译， 《大正藏》 册 26， No.1522。
- 24、《法华玄义释讖》湛然述， 《大正藏》 册 33， No.1717。
- 25、《法华文句》湛然述， 《大正藏》 册 34， No.1718。
- 26、《法华玄义》吉藏着， 《大正藏》 册 33， No.1716。
- 27、《大唐故三藏法师行状》冥祥着， 《大正藏》 册 50， No.2052。
- 28、《翻对名义》法云着， 《大正藏》 册 54， No.2130。
- 29、《宋高僧传》赞宁着， 《大正藏》 册 50， No.2061。
- 30、《金刚仙论》译者不详， 《大正藏》 册 25， No.1512。
- 31、《显扬圣教论》玄奘译， 《大正藏》 册 31， No.1602
- 32、《百法明门论疏》普光撰， 《大正藏》 册 44， No.1837。
- 33、《宗镜录》延寿， 《大正藏》 册 48， No.2016。
- 34、《大乘庄严经论》波罗波密多罗译， 《大正藏》 册 31， No.1604
- 35、《大乘阿毗达磨杂集论》玄奘译， 《大正藏》 册 31， No.1606

现代著作：

- 1、吕澄着《中国佛学源流略讲》，北京中华书局出版，1979年。
- 2、汤用彤着《汤用彤全集卷一》，河北人民出版社，2000年。
- 3、汤用彤着《汉魏两晋南北朝佛教史》-增订本，北京大学出版社。2011年。
- 4、印顺法师着《唯识学探源》台北中华书局印，2011年。
- 5、演培法师讲，守培法师记《成唯识论讲义》福建埔田广化寺印。
- 6、梅光义着《相宗新旧两译不同论》大乘文化出版社，1977年。
- 7、张曼涛编《玄奘大师研究》现代佛教学术丛刊，大乘文化出版社1981。
- 8、张曼涛编《唯识学的发展与传承》，现代佛教学术丛刊，大乘文化出版社，1977年。
- 9、赖永海主编《中国佛教通史》江苏人民出版社，2010年。
- 10、任继愈着《中国佛教史》，中国社会科学出版社，2007年。
- 12、李润生着《唯识宗种子说研究》，法相学会集刊编委员会，法相学会集刊4，香港佛教法相学会，1996年。
- 13、张曼涛编《唯识思想论集》，现代佛教学术丛刊，大乘文化出版社1981年。
- 14、演培着《谛观全集杂说二·唯识思想演变史略》，天华出版事业股份有限公司，1988年。
- 15、吕澄着《吕澄佛学论着集》第一册，齐鲁书社，1991年。
- 16、牟宗三着《佛性与般若》台北，台湾学生书局，1997年。

17、高崎直道等着，李世杰译《唯识思想》，台湾华语出版社，1998年。

18、荻原云来编纂《梵和大词典》，新文丰出版公司，1979年。