

九思想出的内在：以根本心中心

メタデータ	言語: zho 出版者: 公開日: 2020-07-10 キーワード (Ja): キーワード (En): Shelun school, ālayavijñāna, Amala-vijñāna, nine-consciousness theory 作成者: 冉, 茂娥 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/1250

On the Internal Logic of the Appearance of Nine-Consciousness Theory: Centered on the Theory of Fundamental Consciousness

RAN Maoe

Key words

Shelun school / *ālayavijñāna* / Amala-vijñāna / nine-consciousness theory

Summary

The nine-consciousness theory is one of the particular theories of the *Shelun* school which was active in the period from Northern and Southern Dynasties to the first half period of the Tang Dynasty. In this article, there are two logical points. One is the defiled *ālayavijñāna* theory which proposed by Asaṅga and Vasubandhu, which provides no clear metaphysical basis for becoming a Buddha. On the other hand, the *Commentary on the Mahāyānasamgraha* translated by Paramārtha contains the theory of *tathāgata-garbha*, believing that the causes of awakening is innate in all beings, thus solving the theoretical difficulty of the defiled *ālaya-vijñāna* theory. This logically implies that there is a more fundamental level of consciousness beyond the defiled *ālayavijñāna*, namely the pure and undefiled ninth amala-vijñāna.

It is precisely because the theory of eight consciousnesses has such an internal logic of developing into the theory of nine consciousnesses, the later appearances in the background of the enthusiastic discussion of the theory of Buddha nature at that time, under the influence of the *Laṅkāvatāra-sūtra* and other sutras. For in that period of *Dilun* school, *Samdhinirmocana-sūtra* and *Laṅkāvatāra-sūtra* were seen as the teachings of Buddha himself held different opinions on consciousness. Viz., the former held that there are seven consciousnesses but the latter maintains that there are eight with the eighth *ālayavijñāna* sometimes being

seen as pure *tathāgata-garbha* and sometimes as defiled. These sutras were well-read among the Buddhist scholars at that time, and there was no complete and systematic introduction of the thought of Asaṅga and Vasubandhu. This made the thought of consciousness at that time quite confusing and complicated. However, if we analyze the main contradiction, it lies in the nature of *ālayavijñāna*, and whether it is the most fundamental consciousness. Then, Paramārtha came to China and translated systematically the works of consciousness-only theory and after decades the *Shelun* school spread into the north of China. As a result, the nine-consciousness theory as found in the *Lankāvatāra-sūtra* became popular.

Since the theoretical difficulty in the era of *Dilun* school is emblematic of the difficulty of consciousness theory in the *commentary on the Mahāyāna-saṃgraha*, and is also the manifestation of the theoretical difficulty between the *ālayavijñāna* theory in India and the *tathāgata-garbha* theory in China, the appearance and popularity of the nine-consciousness theory at that time is no accident, and has important theoretical significance, namely the theory of nine-consciousness is a theoretical result of the ideological interaction between *tathāgata-garbha* and *ālayavijñāna*, so it resolves the contradiction between these two kind of consciousness theories.

论九识思想出现的内在逻辑

——以根本心识说为中心——

冉 茂 娥

论九识思想出现的内在逻辑

——以根本心识说为中心——

冉茂娥

〈关键词〉摄论学派／阿摩罗识／阿赖耶识／九识理论

前言

继般若和佛性如来藏思想先后传入中国并被广为接受之后，菩提流支、勒那摩提和佛陀扇多等人于六世纪初先后来到北魏的洛阳，较为集中地翻译了一批唯识学的典籍。随后，以研习世亲的《十地经论》为中心形成了所谓的地论学派，并因心识思想等理论上的分歧而分派南北。¹⁾地论北派主张前六识加上第七阿梨耶识的七识说，持杂染的阿梨耶识缘起论，而南道则认为妄识之上尚有真心而主张八识说。到六世纪中叶，被称为中国四大译经师之一的真谛来华并系统地译介了无著、世亲一系的唯识学。其中由无著撰《摄大乘论》、世亲释的《摄大乘论释》最被重视，其研学者众多，形成了所谓的摄论学派，一直持续到玄奘回国重译唯识典籍为止。

第九阿摩罗清净本识思想被认为是摄论学派最具特色的代表性理论之一，后代论师多有引述，且在日本佛教史上有更为重要的影响。²⁾所谓“最具特色”是指在此之前的唯识学乃至整个佛教思想中都几乎没有第九识一说，在其之后的新译唯识学也无九识说的主张。那么，与之相关的一系列的疑问就产生了，包括第九识的理论内涵为何、其出现与当时的佛学思想背景有何关联及其在佛学思想史上有何意义等等。对于九识说的出现，学界已有的研究侧重于从文献角度或从外在视角作描述性的分析，本文则尝试侧重从思想内史和思想外史相结合的角度集中探讨九识说出现的内在逻辑及其理论意义。³⁾

本来无著、世亲的唯识学所主张的是阿赖耶识缘起的八识说（前六识、第七末那识和第八杂染的阿赖耶识），世亲《摄大乘论释》中也不见第九识及阿摩罗识之名。所以九识思想无疑是回应当时佛学思想内在的张力才产生的独特理论，其产生和流行都受到了《涅槃》《楞伽》《起信》等所持的佛性如来藏思想的影响。⁴⁾ 不过为什么会受到影响才是问题的关键，亦即作为摄论学者的九识说的提倡者们基于什么理由而提出或接受第九识？换言之，虽然九识说的出现毋庸置疑地受到如来藏系真心缘起论的影响，但也许不应该将这种影响看成似乎是外在的嫁接，毋宁说，真谛译世亲《摄大乘论释》中本来就具有开显出九识思想的潜质，从而给九识说受到外在的“影响”而在实际展开的历史中的出现埋下了伏笔。这里有两个关键的点：第一，先行的八识杂染缘起说有其内在的缺陷；第二，将第八识直接等同于如来藏而与阿赖耶识同位并立的理论的不完善。

一、世亲《摄大乘论释》中无著、世亲的阿赖耶识纯粹染污说及其理论上的困难

如众所周知，真谛的翻译常常加入了他自己的见解，从而带有一定程度的编译的特色。《摄大乘论》及其释论的梵本现今不存，但玄奘的翻译被认为高度忠实于梵文原文，所以本文以其所译世亲《摄大乘论释》为参照，对比真谛的译本，来理清真谛译本中哪些属于无著、世亲本人的思想，哪些是真谛加入和改译的部分。⁵⁾

《摄大乘论》主要是从转染还净的角度对到世亲时代为止的大乘教法从唯识学的立场加以概括和提炼。其所主张的心识说为阿赖耶识、末那识和六识。但与《楞伽经》等如来藏系经典不同的是，《摄大乘论》中的根本心识阿赖耶识为纯粹染污的。

1、阿赖耶识纯粹染污说

《摄大乘论》为无著解释《阿毗达摩大乘经》中的《摄大乘品》的著作。论中引用《阿毗达摩大乘经》中的偈来作为阿赖耶识存在的圣言量：

无始时来界，一切法等依。由此有诸趣，及涅槃证得。⁶⁾

无著和世亲将此“界”解释为阿赖耶识，而至少从文字上而言，这似乎符合《阿毗达摩大乘经》的原意。因为其中另一首偈为：“诸法依藏住，一切种子识。故名阿赖耶，我为胜人说。”⁷⁾不过此中的阿赖耶识被解释为纯粹染污性质的。无著论曰：“一切有生杂染品法，于此摄藏为果性”，⁸⁾“此”即指阿赖耶识。值得稍稍注意的是，无著没有说杂染品法之外的无为的清净品法与此识的关系。不过世亲对此句的解释为“一切有生者，诸有生类皆名有生。杂染品法者，是遮清净义于中转，故名为摄藏。”⁹⁾“遮清净义于中转”表明阿赖耶识所摄藏的诸法种子唯是杂染的。

如果世亲此处的解释可以被理解为单纯依文解义而不能成为他主张阿赖耶识纯粹染污的证据的话，则其关于出世心的生起的阐释则更明显地看出其主张阿赖耶识为纯粹染污。

出世间心的生起之因被认为是从最清净法界等流的正闻所熏习的种子。对于此闻熏习种子与阿赖耶识的关系，世亲在《摄大乘论释》中说：

论曰：此闻熏习为是阿赖耶识自性，为非阿赖耶识自性？若是阿赖耶识自性，云何是彼对治种子？若非阿赖耶识自性，此闻熏习种子所依云何可见？乃至证得诸佛菩提，此闻熏习，随在一种所依转处，寄在异熟识中，与彼和合俱转，犹如水乳。然非阿赖耶识，是彼对治种子性故。¹⁰⁾

此中所言的闻熏习，世亲释为“最清净法界等流正闻熏习”。对此正闻熏习，世亲进一步解释到：

为显法界异声闻等，言最清净。由佛世尊所证法界永断烦恼、所知障故，从最清净法界所流经等教法，名最清净法界等流。无倒听闻如是经等故，名正闻。由此正闻所起熏习，名为熏习。或复正闻即是熏习，是故说名正闻熏习。¹¹⁾

此中“闻熏习”是听闻从最清净法界等流而来的佛法，此听闻即是熏习。熏习是指作为能熏的转识（前七识）熏习本识（第八识）。此中的“闻熏习”

应该理解为听闻清净佛法熏习而形成的清净种子。阿赖耶识虽然也是此清净的闻熏习种子的所依，但闻熏习种子只是寄存在阿赖耶识之中，却非是阿赖耶识。由此可见，似乎在世亲的观念中，阿赖耶识只是纯粹的染污性的。不过，在阿赖耶识的概念之外，尚有寄存在阿赖耶识之中却不属于阿赖耶识的清净的正闻熏习种子。此外，还有出世间最清净法界的存在，但是未明确说此清净法界与众生心识的关系。

2、理论上的困难

如果众生的心识只有前六识、第七末那识和第八阿赖耶识，而作为一切法生起之因的阿赖耶识唯是染污，则会面临一些理论上的困难，其中一个就是出世心如何能够生起的问题，或言众生成佛的正因为何的问题。世亲在《摄大乘论释》中并非没有探讨这个问题：

论曰：复次，云何一切种子异熟果识为杂染因，复为出世能对治彼净心种子？又出世心，昔未曾习故，彼熏习决定应无。既无熏习，从何种生？是故应答从最清净法界等流正闻熏习种子所生。¹²⁾

对此种子，世亲作如下解释：

释曰：从最清净法界等流正闻熏习种子所生者，……即此（正闻）熏习相续住在阿赖耶识，为因能起出世间心，是故说言从最清净法界所流正闻熏习种子所生。¹³⁾

从此段引文可知，出世心是从“最清净法界所流正闻熏习种子”而生起。无著和世亲似乎认为，即使众生的心识在唯为染污的异熟果识或阿赖耶识之外或之上没有先天本具的出世心生起之因，众生也能够实际地生起出世心并圆满佛果。这被后代唯识学者解释为出世无漏种子唯新熏说。唯识思想史上主张无漏种子唯新熏说的不乏其人，比如窥基所著《成唯识论述记》中记载难陀和胜军即是。但此唯新熏说面临着无法真正解决清净无漏的出世心生起之因的问题，下面简要说明为何。

《摄大乘论释》中阿赖耶识唯是杂染，且为众生最深奥细微的心识。新熏的无漏种子寄存于中，但并非此心识所本具。“新熏”意味着，此听闻从佛所证悟的最清净法界等流之法而熏成的出世成佛的种子对被熏的众生心识而言是外来的和经验的。且众生心识若本不具先天本有的出世正因，那么，即使听闻佛证悟的最清净法界等流而来的正法，也只是属于有为法范畴的世间的闻熏习，如何能够“熏习”形成属于无为法范畴的出世间心种子？

此外，若众生唯有八识，而第八阿赖耶识唯是杂染，出世种子为新熏，则最初佛是如何觉悟的问题也难以得到圆满的回答。众生的出世种子尚可说由佛所证悟的清净法界等流而来的正法熏习而成，但佛自身的出世法身种子如何生起？若说是由听闻先佛正法而生起，那么先佛的出世种子如何生起？如此，若持出世种子唯新熏说，这样的解释会陷入无限循环。

因此，若不承认杂染的阿赖耶识的深处还有更为根本的心识作为出世间心生起的正因，而只承认以杂染的阿赖耶识为根本心识的八识心结构，则会出现经验性的世间有为熏习与作为出世间的无为法的法性种子之间永远无法弥合的鸿沟。

3、对此困难的理解

如前面已多所言及，此困难存在的前提是阿赖耶识的性质为纯粹染污，且其上或其根底里没有更为根本的作为出世心生起之正因的心识。但从原始佛教到部派佛教，再到大乘佛教，心性本净思想可以说均为无可置疑的理论底色。¹⁴⁾ 对于无著和世亲本人是否有作为成佛正因的如来藏思想，甚至惯常被认为持染污阿赖耶识缘起的《摄大乘论释》是否也具有如来藏思想，学界皆有不同观点。¹⁵⁾ 据传世亲（天亲）“造大乘论，解释诸大乘经。《华严》《涅槃》《法华》《般若》《维摩》《胜鬘》等诸大乘经论，悉是法师所造。又造《唯识论》，释《摄大乘》《三宝性》《甘露门》等诸大乘论。”¹⁶⁾ 若此皆为实，则很难说世亲本人不具如来藏思想。仅从玄奘译《摄大乘论释》中，也可读出世亲本人也有与如来藏思想相近的心性本净的思想，如解释圆成实性时说有四种清净心：

云何应知圆成实自性？应知宣说四清净法。何等名为四清净法？一者自性清净，谓真如、空、实际、无相、胜义、法界。二者离垢清净，谓即此离一切障垢。三者得此道清净，谓一切菩提分法波罗蜜多等。四者生此境清净，谓诸大乘妙正法教。¹⁷⁾

其中明言有自性清净心，故不能说无著和世亲的思想与如来藏思想矛盾或不相容。此外，《摄大乘论释》中，还有几处显示了无著和世亲的思想隐含着如来藏思想的因素，如世亲对所引《阿毗达磨大乘经》偈中“因”的解释：

界者谓因，是一切法等所依止。现见世间于金矿等说界名故。由此是因故，一切法等所依止因。体即是所依止义。¹⁸⁾

不过如果此处金矿的比喻可解释为只是新熏习的清净种子的话，那么另一处则似乎能更明显地看出众生心识中本具出世心生起或成佛之因，即著名的金土藏的比喻：

论曰：《阿毗达磨大乘经》中，薄伽梵说法有三种：一杂染分，二清净分，三彼二分。依何密意作如是说？于依他起自性中，遍计所执自性是杂染分，圆成实自性是清净分，即依他起是彼二分。依此密意作如是说。于此义中以何喻显？以金土藏为喻显示。譬如世间金土藏中三法可得：一地界，二土，三金。于地界中，土非实有而现可得，金是实有而不可得。火烧炼时土相不现，金相显现。又此地界土显现时，虚妄显现；金显现时，真实显现。是故地界是彼二分。识亦如是，无分别智火未烧时，于此识中所有虚妄遍计所执自性显现，所有真实圆成实自性不显现。此识若为无分别智火所烧时，于此识中所有真实圆成实自性显现，所有虚妄遍计所执自性不显现。是故此虚妄分别识依他起自性有彼二分，如金土藏中所有地界。¹⁹⁾

此中将虚妄遍计所执比喻为土，将清净圆成实性比喻为金，具有染净二分的依他起二分则譬比为具有金土二相的地界。虽然其中没有明确表示土中金矿为出世心生起的正因，但不难看出，此中隐藏着如来藏思想。

但前面我们不是分析论述了《摄大乘论释》中主张阿赖耶识唯染污说，出世心的生起之因为正闻熏习而来的种子吗？的确如此。从整体上而言，《摄大乘论释》谈论唯染污的阿赖耶识作为诸法的所知依，强调染污的阿赖耶识缘起。但在一些地方，也隐隐透露出如来藏思想的痕迹。这似乎暗示了世亲在《摄大乘论释》中尚未有意识地将完整的心识结构清晰地呈现出来，即是说，如果深入挖掘《摄大乘论释》文本，其在“所知依分”中明显主张的包括唯杂染的阿赖耶识在内的八识说不应该被看成是众生心识的全部，否则就会出现前面所说的理论上的困难。这尚未说尽的部分暗示了之后会出现将之说尽的理论。

二、真谛对阿梨耶识之染净性质的解释及对“理论困难”的克服

如果将真谛所译《摄大乘论释》中的思想的全部看成真谛认同的思想，则真谛的阿赖耶识思想具有内在的矛盾。一方面，真谛认同无著、世亲的观点，将阿赖耶识看成是纯粹染污的。比如论中言：“此闻熏习即非本识，已成此识对治种子故。”²⁰⁾又说“由对治阿梨耶识生，是故不入阿梨耶识性摄”。²¹⁾另一方面，将阿赖耶识解释为如来藏思想。将阿赖耶识看成染污的说法，基本与玄奘译《摄大乘论释》一致。但真谛译本对原文增广的部分中，却与无著、世亲的解释有明显的理论上的差异。本文捡取其中与论题相关的两点加以论述。

1、阿黎耶识为如来藏

在对于论中所引《阿毗达摩大乘经》中的著名偈子，即“此界无始时，一切法依止。若有诸道有，及得有涅槃”，真谛译本中的解释与玄奘译本的相比就有很大差别，其中将“此界”解释为如来藏：

释曰：今欲引阿含证阿黎耶识体及名。阿含谓大乘阿毘达磨，此中佛世尊说偈。此即此阿黎耶识界，以解为性。此界有五义。一体类义：一切众生不出此体类，由此体类，众生不异。二因义：一切圣人法，四念处等，缘此界生故。三生义：一切圣人所得法身，由信乐此界法门故得成就。四真实义：在世间不破，出世间亦不尽。

五藏义：若应此法，自性善故成内；若外此，法虽复相应，则成穀故。约此界，佛世尊说：“比丘！众生初际不可了达，无明为盖，贪爱所缚，或流或接，有时泥黎耶，有时畜生，有时鬼道，有时阿修罗道，有时人道，有时天道。比丘！汝等如此长时受苦，增益贪爱，恒受血滴。”由此证故，知“无始时”。如经言：“世尊！此识界是依、是持、是处，恒相应及不相离，不舍智，无为，恒伽沙等数诸佛功德。世尊！非相应、相离、舍智，有为诸法是依、是持、是处。”故言“一切法依止”。如经言：“世尊！若如来藏有，由不了故，可言生死是有。”故言“若有诸道有”。如经言：“世尊！若如来藏非有，于苦无厌恶，于涅槃无欲乐愿。”故言“及有得涅槃”。复次，“此界无始时”者，即是显因。若不立因，可言有始。“一切法依止”者，由此识为一切法因故，说一切法依止。“若有诸道有，及有得涅槃”者，此一切法依止，若有是道，则有果报。亦有由此果报，众生受生。²²⁾

《阿毗达摩大乘经》目今不存，故无法得知世亲和真谛谁的解释更符合经之愿意。据高崎直道研究，真谛译本中如来藏思想与《宝性论》关系至为密切。²³⁾

同时，论中所引另一首《阿毗达摩大乘经》中的偈子说：

诸法依藏住，一切种子识。故名阿黎耶，我为胜人说。²⁴⁾

这两首偈子都是在回答论文中提出的“世尊于何处说此识，及说此识名阿梨耶”²⁵⁾的问题。前面将一切法依止的因解释为如来藏，此处则明言此一切种子识名为阿黎耶识。如后面我们会以《楞伽经》为例分析的那样，这种将阿梨耶识和如来藏等同位并立的观念是如来藏思想的重要特征，但这种解释与《摄大乘论释论》中世亲的原意有一定的距离。

2、出世心生起的正因和增上缘

与阿黎耶识 = 如来藏之解释逻辑一贯的是对出世心生起之因的解释。这种解释与无著、世亲将出世心生起之因归结为从最清净法界等流正闻熏习所生的种子这种出世种子新熏论不同：

论曰：佛世尊说，从闻他音及正思维，由此二因，正见得生。

释曰：清净品以正见为上首。……从他闻音及正思维，此二因即是正见增上缘。……今所言因是通名，即是说缘为因。²⁶⁾

这个解释不见于玄奘译本中，故应为真谛所加，不属于世亲的思想。世亲将“闻他音”及“正思维”这种清净的闻熏习作为出世心生起的正因，但真谛将之解释为仅属增上缘，说其为因不过是“说缘为因”。那么，真正的出世之因是什么呢？

论曰：出世最清净法界流出故。

释曰：……此显法身为闻熏习因。闻熏习因异本识，闻熏习果亦异本识。²⁷⁾

又，

论曰：由对治阿梨耶识生，是故不入阿梨耶识性摄。

释曰：……此显法身为闻熏习果。²⁸⁾

此中“论曰”为无著的思想，释却为真谛所加，明言法身为闻熏习的因，亦为闻熏习的果。此与世亲的思路的差别在于，世亲将出世最清净法界流出的正闻熏习作为因，因为没有显明众生本具出世或成佛之因，所以对正闻熏习的主体而言，此因似乎是从无到有；而真谛着眼于正法之来源，即出世最清净法界（=法身），将之看成为闻熏习之因。由此闻熏习因，熏成出世种子，成显法身之果。因果传递，故本有法身为所成显的法身之“因”。并且，闻熏习之因比闻熏习作为因具有逻辑上的优先性，即在真谛看来，出世最清净法界正闻熏习之所以能在经验的世界中熏成出世种子而使众生生起出世间心，理由正在于此所闻熏习的正法是从众生本具的法身或最清净法界所流出。换言之，出世间心的根本正因为众生本具的法身，而世亲所谓的作为出世之因的正闻熏习实际上是出世心生起的增上缘，言其为因只是“说缘为因”。

可见，在真谛这里，由于法身为本有（如来藏思想），故出世之因亦为本有，而非如世亲释的从无到有。由此，真谛克服了前述的将众生心识之本归为唯为杂染的阿赖耶识在出世心生起或成佛问题上面临的理论上的困难。²⁹⁾

3、真谛与无著、世亲关于阿黎耶识说的矛盾

从前面的分析和论述中可见，真谛与无著和世亲在关于阿赖耶识染净问题上有着明显的文字上的矛盾。在心识论上，无著和世亲倾向于将作为根本识的阿赖耶识规定为纯粹杂染，同时没有明确表示轮转中的众生在当下还有比这杂染的阿赖耶识更为根本的清静心识存在。真谛则将阿黎耶识解释为众生本具的如来藏，此如来藏具有染净和合或染净共在的性质。这种矛盾体现在真谛译《摄大乘论释》中，则为阿黎耶识的染净在不同的地方不尽一致。这个不一致由译者和著者的思想差异所导致，它使得《摄大乘论释》的内容前后矛盾，与玄奘译本相比，显得芜杂而不规整。

但如前面已经有所交代，虽然无著、世亲一系唯识学致力于阐述杂染的阿赖耶识缘起，即使如《佛性论》这样的提倡如来藏思想的论著不是世亲所作，学者们也能从其著作中找到潜藏的如来藏思想的痕迹。因此，很难说无著和世亲本人的思想与如来藏思想矛盾。不过在理论的目的和特色上，无著和世亲着眼于描述杂染世间的缘起，从而为转染还净提供理论支持。不过，若从理论自身的完备上而言，单看以杂染的阿梨耶识缘起为核心特征的唯识学说，则尚有意犹未尽之处。因此，与其说真谛与无著和世亲在关于根本心识的染净问题上存在着矛盾，不如说无著和世亲在其著作中呈现的染污阿赖耶识说尚有待发展和完善，唯识系统的理论所蕴含而未明确提出的思想尚需进一步的提炼和开显。真谛在《摄大乘论释》的翻译和讲述中带入了来自于《宝性论》等如来藏系的思想，这也许是自觉或不自觉地试图完善持杂染阿赖耶识缘起说的唯识理论，弥合阿赖耶识和如来藏之间的理论缝隙。不过，单从其所译讲的《摄大乘论释》文本本身的文络来看，或许是限于释讲的体裁和方式的缘故，这种弥合的结果显得生硬而不成熟，因此难以说是成功的。

之所以说真谛此中的自觉或不自觉的弥合之努力不成功，主要原因在于他直接将世亲所规定的作为根本识的纯粹杂染的阿赖耶识，在某些地方替换

成如来藏，而在其他地方则保持其原意，即他维持了原有的八种心识说，而没有在世亲的阿黎耶识之上另外安立他所意欲表达的心识中尚有更为根本的真常净识，从而使其在《摄大乘论释》中的根本心识思想显得前后矛盾。

三、第九识思想及其出现的内在逻辑

《摄大乘论释》中的这个矛盾不只是一个偶然出现在释论中的个别现象，而是当时佛学思想界中唯识和如来藏思想内在张力的一个缩影性的呈现，并同时呼唤着当时有为的佛学思想家建构内在更为统一和平滑的完备性佛学理论。这既是寻求真理和认识自我这两个根植于人类心灵深处的诉求之体现，也是从理论上解决成佛的内在根据、从而为修行实践提供终极性支持的现实需求。现在让我们来试着看看如上的逻辑和矛盾如何体现在南北朝的关于根本识的争论之上，以及如何在解决这些问题的同时推动思想历史性地进展。

1、九识思想出现之前主要的心识结构思想类型³⁰⁾

在印度弥勒、无著、世亲一系的唯识学传统中，阿赖耶识一贯为杂染的根本识。唯识学在六世纪初经菩提流支（？—527）、勒那摩提（？—508—？）、佛陀扇多（？—539）的译传，以《十地经论》为中心渐渐流传开来。但此时的中国佛教学人受晋宋之际传来的《大般涅槃经》等经典的佛性思想之影响，加之菩提流支等人译传唯识系经论的同时也翻译了《入楞伽经》《究竟一乘宝性论》等如来藏经论，中国佛教学人差不多在接受唯识思想的同时即面临着如何看待和调和杂染的阿赖耶识缘起与含有真心思想的如来藏缘起之间的张力。若单就内容来看，《楞伽经》自身即为如来藏与阿赖耶识合流、且在解释二者关系时带着《起信论》心真如与心生灭的色彩的经典，但就当时的佛教学人而言，如何清晰地理解和诠释二者的关系仍然是不可回避的理论课题。当然，就如历史所展开的那样，问题的呈现和解决的方式皆非一蹴而就，而是在持不同思想者中的论争、调和和演进中，那蕴含在逻辑之中、呼之欲出的新思想才在现实的历史之中显现出来，成为与印度唯识思想不同的具有自身特色的理论来。在此过程中，围绕唯识思想的核心理论之一的根

本心识，本文选取三种有代表的观点：一为菩提流支的心识说，二为法上的心识说，三为净影慧远的心识说。

A 菩提流支的心识说

阿赖耶识（阿陀那识）为杂染的妄识是《深密》及无著和世亲的正说。地论宗的开创者之一菩提流支虽然也翻译了含有如来藏思想的经论，但其所持的心识思想却似乎是继承自《深密经》的七识说，即前六识加上染污的阿陀那识：

《摄论章》第一云。……流支三藏唯说七识。加陀那识而为第七。非八非九。³¹⁾

不过，《深密》中加陀那识是阿梨耶识的异名，而菩提流支却似乎将之分开，认为所谓的阿梨耶识只是空性之理，不具有识体的意义³²⁾：

[前-别+合]殊等《记》中引道基师《摄论章》云：至于后魏流支三藏，但说七识，谓眼识（乃至）阿陀那（第七识也）。第八梨耶，体非心识，是空理故。³³⁾

所以菩提流支的心识说实际上只是七识说，且第七识为妄识。虽然也有第八识之说，但因为第八识不具识体性质，故无八识之实。同时，由于第七识是妄识，所以可以说和无著、世亲是一系的。大竹晋等人认为，地论分派以前的心识说以流支的心识说为基础，为六识加第七阿陀那识，第八为真如，且不单独立染污意。³⁴⁾那么，地论分派之后，北道是继续坚持七识说，认为所谓的第八识不过是据七识的空性之理而假立，不认为其为一独立有体的心识。

B 法上的阿梨耶识妄识说

地论南道慧光的弟子法上（495-580）的心识思想看起来和菩提流支的比较相近：

三种同相智者：一缘起，二妄相，三真如。缘起者，第七阿梨耶识，是生死本也。妄想者，六识心，妄生分别，邪着六尘。真如者，佛性真谛第一义空也。³⁵⁾

法上和菩提流支一样，都认为第七识性质为染污，是生死之本。不过，与菩提流支认为第七识为阿陀那识不同，法上将之看为阿赖耶识。

C 慧远《大乘义章》中阿梨耶识真识说

与阿梨耶识妄识说截然相对的，是阿赖耶识真识说。被看为地论南道代表的隋代三大师之一的净影寺慧远即持黎耶为真识的八识说：

八识之义，出《楞伽经》。……八名是何？一者眼识，二者耳识，三者鼻识，四者舌识，五者身识，六者意识，七者阿陀那识，八阿梨耶识。八中前六，随根受名；后之二种，就体立称。³⁶⁾

可见，慧远持八识说，其八识说的来源为《楞伽经》。但《楞伽经》中并无“阿陀那”第七识一说。又说：“前六及七同名妄识，第八名真。”³⁷⁾对阿梨耶识为真的具体内涵，慧远说：

阿梨耶者，此方正翻名为无没。虽在生死，不失没故。随义傍翻，名别有八。一名藏识，如来之藏为此识故。是以经言：如来之藏名为藏识。以此识中涵含法界恒沙佛法，故名为藏。又为空义所覆藏故，亦名为藏。二名圣识，出生大圣之所用故。三名第一义识，以殊胜故。故《楞伽经》说之以为第一义心。四名净识，亦名无垢识，体不染故。故经说为自性净心。五名真识，体非妄故。六名真如识，论自释言：心之体性无所破故，名之为真；无所立故，说以为如。七名家识，亦名宅识，是虚妄法所依处故。八名本识，与虚妄心为根本故。³⁸⁾

尽管若详加分辨，慧远的心识说比较复杂。比如他也有阿梨耶识真妄和合的观点，但这似乎应该理解为其在真识说的基础上，引入《起信论》的熏习理论而衍生的副理论。其在《起信论》真妄相熏的理论及觉与不觉的视角

之下阐释八识，则其原来对八识的界定均发生相应的变化，不唯独第八识如此。介于这点与本文论题不甚相关，故不展开讨论。其基本的心识理论为如上所述八识说，第八阿梨耶识被看为如来藏真识。

2、从阿梨耶识缘起到如来藏缘起

分析三人的根本心识说，可知在前述矛盾的推动下，心识思想是如何发展的。菩提流支的加陀那识妄识说应为秉承印度阿梨耶缘起的传统，尽管他所持的是七识说。无著、世亲的唯识学说与《深密经》一脉相承，只是将《深密》主张的阿赖耶识（阿陀那识、心）分为第七末那识和第八阿赖耶识（阿陀那识）。那么，这种妄识缘起论会面临和玄奘译《摄大乘论释》中的阿赖耶纯粹杂染说一样的理论困难，即出世心的生起或成佛缺乏形而上的根据。为了克服这个理论困难，法上等人接受了《楞伽》等含有真心思想的心识说，从而认为在杂染的阿梨耶识之上还有被目为真如和佛性的第八真识。

初看，慧远的心识思想与其师法上的心识思想差别很大——法上持阿梨耶识妄识说，慧远持阿梨耶识真识说——但若细加辨别，则会发现师徒二人关于根本心识的染净问题的观点基本一致，即慧远虽然认为第八阿梨耶识为真识，但是其第七阿陀那识为妄识，故与法上在不同的概念名称之下有着近乎相同的概念内涵；而法上的第八真识虽不称阿梨耶识之名，却具慧远的阿梨耶识内涵之实，二者均为在杂染的妄识之上安立的可以作为众生本具的、可以作为成佛的最终根据的佛性。

由此，我们或许可以重新看待地论南北两道的关系。所谓的地论因在关于心识思想有不同的意见而分派南北，其实是地论学者中一部分人因接受了《楞伽经》《起信论》等影响而认识到旧有唯识学的理论缺陷，从而接受了纯粹杂染的阿梨耶识或阿陀那识之上还有更为根本的心识存在。因为心识思想是整个思想的核心和根基，所以随着心识思想的差异，其他的诸如修道思想等也随着不同，以便保持理论的内在一贯性。北道派因后继乏人而早早地衰落，相比之下，南道派则持续了相当长世间，这或许不是历史的偶然，而是其（北道）理论上的不完备所致。

另外，从南道派的三教判理论中，也可佐证如上观点。尽管南地道论师

内部有多种判教方式，但其中的三教判——即小乘教为三乘别教，般若和唯识为通教，如来藏为通宗。三乘别教为六识说，通教为七识说，通宗为八识说（六识、第七妄识 / 缘智、第八真识 / 真智）——也似乎集中显示了其对原来思想的涵容和超越，体现了思想发展的内在逻辑，而不是像从外在看上去那样与北道平行和对立。

3、根本心识说与《楞伽经》的关系

为何同为阿梨耶识，法上和慧远却会对其染净性质持截然相反的观点呢？这也许要从《楞伽经》等影响其思想的重要经典中探求其原因。现以《楞伽经》为例。虽然《楞伽经》的成书时间与世亲生年的先后有待进一步的研究来确定，但就其思想而言，则被看成是初步融合阿梨耶识杂染缘起与如来藏真心缘起的重要经典。其中对阿梨耶识和如来藏之间关系的论述，或许是造成论师们对阿梨耶识染净性质有着截然相反的观点的重要原因之一。其中有一段集中论述二者关系：

佛告大慧：“(a) 如来之藏是善不善因故，能与六道作生死因缘，……众生依于如来藏故，五道生死。大慧！(b) 而如来藏离我我所，诸外道等不知不觉，是故三界生死因缘不断。大慧！诸外道等妄计我故，不能如实见如来藏，以诸外道无始世来虚妄执着、种种戏论诸熏习故。大慧！(c) 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，自性清净。余七识者，心、意、意识等念念不住，是生灭法。七识由彼虚妄因生，不能如实分别诸法，观于高下长短形相故，执著名相故，能令自心见色相故，能得苦乐故，能离解脱因故，因名相生随烦恼贪故，依彼念因，诸根灭尽故，不次第生故，余自意分别不生苦乐受故，是故入少想定、灭尽定，入三摩跋提、四禅、实谛解脱而修行者生解脱相，以不知转灭虚妄相故。大慧！(d) 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。何以故？彼七种识依诸境界念观而生，此七识境界一切声闻辟支佛外道修行者不能觉知，不如实知人无我故，以取同相、别相法故，以见阴、界、入法等故。大慧！(e) 如来藏如实见五法体相法无我故不生，如实知诸地次第展转和合故，余外道不正见，不能观察。大慧！菩萨住不动地，尔时得十种三昧

门等为上首,得无量无边三昧,依三昧佛住持,观察不可思议诸佛法及自本愿力故,遮护三昧门实际境界,遮已入自内身圣智证法真实境界,不同声闻、辟支佛、外道修行所观境界,尔时过彼十种圣道,入于如来意生身智身,离诸功用三昧心故。是故,大慧! (f) 诸菩萨摩訶萨欲证胜法如来藏阿梨耶识者,应当修行令清净故。大慧! (g) 若如来藏阿梨耶识名为无者,离阿梨耶识无生无灭,一切凡夫及诸圣人,依彼阿梨耶识故有生有灭。以依阿梨耶识故,诸修行者入自内身圣行所证,现法乐行而不休息。大慧! (h) 此如来心阿梨耶识如来藏诸境界,一切声闻、辟支佛、诸外道等不能分别。何以故?以如来藏是清净相,客尘烦恼垢染不净。 (i) 大慧! 我依此义依胜鬘夫人,依余菩萨摩訶萨深智慧者,说如来藏阿梨耶识,共七种识生,名转灭相,为诸声闻、辟支佛等示法无我,对胜鬘说言,如来藏是如来境界。”³⁹⁾

引文中, (a) 说如来藏是善不善因和六道生死之因。这个说法颇像《摄大乘论释》中所引《阿毗达摩大乘经》中的两首偈子, 即“此界无始时, 一切法依止。若有诸道有, 及有得涅槃”及“诸法依藏住, 一切种子识。故名阿黎耶, 我为胜人说”。这两首偈子被引用来作为实有阿黎耶识的圣言量, 其中“界”和“种子”都是“因”义。如前面所介绍, 真谛正是用《宝性论》的如来藏思想来解释此“因”的。不过从此句尚不能判断其染净性质。(b) 说因为不知不觉如来藏离我及我所而有三界生死因缘, 则进一步解释了如来藏如何成为善不善及生死之因。(c) 与无著、世亲系唯识说虽同为八识说, 却将阿梨耶识解释为自性清净、常恒无我的如来藏。但其中又有虚妄之因, 能生起无明的七识, 此七识不能如实分别诸法, 则阿梨耶识似又具有杂染或染净和合的特质。(d) 中又将如来藏与阿梨耶识区别开来, 言其不在阿梨耶识之中。但仍然与七识对举, 言与有生有灭的七识不同, 如来藏不生不灭。(e) 中言如来藏能如实“见”、如实“知”, 则明显具有心识的特征, 而不只是诸法的体性。(f) 又将如来藏和阿梨耶识同位并举, 并言需要修行令其清净。则似乎其言下之意, 阿梨耶识并非自性清净。(g) 中亦将阿梨耶识与如来藏同位并举, 且言凡夫及圣人之有生有灭依于阿梨耶识之不生不灭。此有生有灭依于不生不灭的说法颇有《起信论》心真如与心生灭之关系的味道。(h) 虽然同样将阿梨耶识与如来藏并举, 但进一步说如来藏是清净相,

但为客尘烦恼所染而不净。(i)及余处也言如来藏是如来境界,二乘和外道均不能了知。

此中可见论述如来藏与阿梨耶识的关系如下:一、阿梨耶识即为如来藏,如(c)(f)(g)(h)所言。二、如来藏不在阿梨耶识中,如(d)所言。在阿梨耶识即为如来藏的情况下,尽管说其性质清净无我,但也似乎透漏出其需要通过修行使其清净化的杂染性质,如(c)(f)中所言。(a)及其他地方言如来藏为善不善及生死之因,则为净心或真心缘起,与世亲等所持杂染的阿梨耶识缘起论相对。由此可见,《楞伽经》一方面主张自性清净的如来藏真心作为诸法生起之(正)因,从而克服了纯粹杂染的阿赖耶识缘起在理论上的困难。另一方面在融合两种缘起理论上则似乎显得略为简单,使得如来藏与阿梨耶识的关系看似明了,实则暧昧不清。

再回过头来看地论南道的心识思想,仍然以法上和慧远为例。法上将阿梨耶识的性质界定为杂染,为生死之因。此与北道继承的杂染缘起的思想一脉相承,不过他在杂染的阿梨耶识之上确立了真如作为第八识的地位,偏重如来藏不在阿梨耶识之中的说法。慧远接受如来藏即为阿梨耶识的说法,而将阿梨耶识界定为清净无染的真心。所以,虽然同为八识说和真心缘起论,在法上和慧远那里却有相当大的差异。这种差异与《楞伽经》等对如来藏与阿梨耶识关系界定的不够明晰或许有直接的关系。这说明承继《楞伽经》等思想、试图融合如来藏缘起和阿梨耶识杂染缘起的地论心识思想尚有进一步调整和完善的空间。

4、第九识思想的出现

印度唯识学的心识理论,从初期《深密》等的六识加上阿赖耶识(又名阿陀那识)的七识说,发展到弥勒一系的六识加上第七末那识和第八阿赖耶识的八识说。如前所述,《楞伽经》等如来藏思想一系也为八识说。前面分析和论述了地论南道因纯粹杂染的阿梨耶识缘起理论的不完备而过渡到统合阿赖耶识思想的如来藏缘起理论,但从《楞伽经》对阿梨耶识和如来藏关系的论述及法上和慧远的心识理论来看,关于根本心识的理论尚需要进一步的发展——九识思想由此出现。第九识之名阿摩罗识,被认为是摄论学的代

表理论之一。

若考察第九识的佛典文献上的来源，似首先出现在菩提流支所译的《入楞伽经》⁴⁰⁾。但据研究，《楞伽经》梵文并没有明确主张第九识或有其名“amala-vijñāna”。⁴¹⁾流支译本之前的勒那摩提所译的四卷本中也没有九识的概念。《入楞伽经》中的“九识”一词也只出现一次，即“八九种种识，如水中诸波”⁴²⁾，且没有赋予此第九识任何名称。无论勒那摩提和菩提流支所用的梵文原文的版本是不是有差异，或者流支译本中的“九识”是不是其翻译时所增入的概念，都显示出了重要的思想史上的意义。首先，它在《楞伽经》中的后出表明最初将之增入的人已经或许朦胧地意识到原来的如来藏阿梨耶识缘起说在理论上尚需进一步完善，即需要将清净的真识与杂染的阿梨耶分开别立。其次，它成为后面摄论学者立第九阿摩罗识的重要经典依据，九识思想成为摄论学的经典理论。

现存的含有九识思想的最早的论著是慧远的《大乘义章》。如前所述，慧远的基本心识理论是八识说，但将之真妄开合，则出现了九识思想：

本识为一，真与痴合。阿陀那识，以为第二，真妄共起执我之心。生起六识，复以为六，通前为八。真妄共为，不遍在妄，亦得说九。故《楞伽经·总品》中云：“八九种识，如水中之波。”其状如何？分别有二：一真妄分别，以说九种。妄中分七，谓六事识，变与妄识。真中分二，谓阿摩罗及阿梨耶，义如上辨。以此通前，故合有九。二真妄离合，以说九种。独真为一，所谓本净阿摩罗识。真妄和合，共为八种，义如上辨。共为本识、阿陀那识及起六识，通前九也。⁴³⁾

这是慧远《大乘义章》中少见的论述九识的文字。引文中，慧远将本识界定为“真与痴合”，再将真识独立出来为第九识，而引《楞伽经》以为之证。九识说又被分为两种，一为真妄分别，阿摩罗和阿梨耶为真识而前七识为妄识；二为真妄离合，本来清净的阿摩罗识为第九识，其余八识为真妄和合识。可见，在慧远这里，九识思想已经初步成型，但只是作为其八识思想的一个延伸的思想。尽管如此，其九识思想透露出重要的信息。首先，慧远的九识思想无疑受到摄论学的影响。他晚年参与将摄论学传到北地的摄论师

昙迁(542-607)的讲席,听讲《摄大乘论释》。此外,阿摩罗识作为识名的用语最早见于真谛的翻译,虽然在此之前翻译的《金刚三昧经》(标为北凉,失译者名)和《释摩诃衍论》(标为姚秦筏提摩多译)有异音同名的庵摩罗识和唵摩罗识,但这两部经论均被认为是后出的。⁴⁴⁾其次,其第一种依“真妄分别”而说的九识中,将阿梨耶与阿摩罗识并列为真,则似乎来源于《楞伽经》如来藏与阿梨耶识并列为真的思想,只不过将之分裂为二,别立九识,而以真谛阿摩罗识的概念替换如来藏的概念。其“九识”之“九”则直接引用《楞伽经》文作证。再次,在依“真妄离合”而说的九识中,阿摩罗识“独真为一”、其余八种识则真妄和合的思想似又受到《起信论》思维方式的影响。这段关于九识的论述虽短,其中却体现出九识说的提出者在面对不同的思想系统时试图将之汇通理解而整合性地表达的努力。

不过,若要探求事实性的历史真实,则难以据此断定慧远有组织的九识说直接来源于摄论学派。虽然湛然、圆测、澄观、元晓、遁伦等后人在各自的著作中均提及真谛立九识阿摩罗识,⁴⁵⁾但考察真谛现存的译著中虽有阿摩罗识之名,却不见九识思想的组织。对于真谛本人是否提出过九识说,学术界尚有争论。吉村诚认为真谛虽然译出阿摩罗识之名,但并没有立第九识,后人传其立九识说只是个误会。⁴⁶⁾有记载慧远从其受学的摄论师昙迁著有《九识章》,⁴⁷⁾但介于此书现今不存,且昙迁在年龄上小于慧远,故《九识章》出书年代与慧远《大乘义章》的先后无法断定。此外,同时代的摄论师靖嵩(537-614)撰有《九识玄义》,为当时学人所宗。⁴⁸⁾但无论最初明确提出九识说的佛教学者是谁,第九识思想出现在当时的事实都无可置疑,而这个事实并不偶然,且具有重要的思想史的意义。

昙迁将《摄大乘论》带回北地传讲后,包括晚年的慧远在内的众多南道的地论学人转向对《摄论》的研学,摄论学一时兴盛起来,九识说也随着被广为接受。九识思想的出现和南道地论师们关系密切自不待言。⁴⁹⁾即使真谛本人不曾别立第九识,熟悉《楞伽》对阿赖耶识与如来藏关系界定的暧昧不清及其中“八九种种识”的说法的南道地论师们,在研习《摄大乘论》将第八阿梨耶识视为杂染的观点后,会很自然地将真识与妄识分开别立,而将真识等同于真谛阿摩罗识的译语,从而形成更为根本的第九阿摩罗识的观念。

另一方面，就《摄大乘论》自身来看，真谛在译讲世亲《摄大乘论释》时在几个地方就已经带入如来藏的思想，使得世亲《摄大乘论释》中阿梨耶识和如来藏的关系与《楞伽经》中的一样不够清晰，而真谛在多部译作中将被玄奘译为“转依”和“净识”的经文译为“阿摩罗识”，⁵⁰⁾ 这样的频繁出现的带有强烈的专有术语味道的译语似乎表明，持如来藏思想立场的真谛仅将其看成是修道转依之后的净识，而不具有类似于本有之佛性的第九识体的意味，似乎是说不过去的。

结 语

由于同被目为佛陀圣教的《深密经》和《楞伽经》等对心识的说法有不一致的地方，即前者为七识说，阿陀那和阿梨耶不分，而后者为八识说，第八阿梨耶识有时被看作清净的如来藏，这些经典同时流传于当时的佛教学人之间，加之无著、世亲的经典唯识学尚没有完整系统地传入，以及学者们试图融合诸思思想的努力，使得当时的心识思想相当混乱而复杂。但若分析其中主要的矛盾点，就根本心识说而言，在于阿梨耶识的染净性质及其是否为最根本的心识。真谛来华之后对经典唯识学的翻译及其后摄论学的北传，使得以清净的阿摩罗识为根本心识的九识说流行起来。本文以世亲《摄大乘论释》为例，分析了以纯粹杂染的阿梨耶识为根本心识会面临成佛缺乏终根据的理论困难，真谛在翻译《摄大乘论释》时增入如来藏思想，可以说是对此困难的克服。但如来藏与阿梨耶识的关系却显得暧昧不清，真谛独出“阿摩罗识”的概念，或许正是为了解决这个问题。而《楞伽经》中“八九种种识”之说，虽只出现一次，即已如春天到来前的第一朵花一般，显示将染净心识分开而别立第九识的必要，实际上也成为摄论师九识之唱的经典依据。

《摄大乘论释》中的问题其实是地论时代的心识说问题的缩影性呈现，也就是印度阿赖耶识缘起和如来藏缘起说之间的问题在中国的呈现，故九识说出现并流行于当时确非偶然，且具有重要的思想史意义——纵观大乘佛教哲学发展的内在逻辑，弥勒开启的经典唯识学是对般若空性思想的深化和涵容性超越，而九识说则是如来藏与阿梨耶识思想交涉的理论成果，且其具体的内

涵与备受争议的《起信论》以及佛性的本有、当有或当常、现常等时代性的佛学论题有着相当大的关联。⁵¹⁾

然而九识思想在中国似乎并未流行很久。这应该与法相宗的兴起有莫大的关系。七世纪中叶玄奘从印度归来，重新翻译真谛所翻的唯识学典籍，这些论典中并未发现阿摩罗识的原语。忠于新翻的唯识学人开始怀疑真谛旧译的可靠性，第九阿摩罗识的原典依据被一一否定。⁵²⁾ 这其中的具体情况和内在原因尚需要进一步的研究，不过这应该是另一篇论文要讨论的问题了。

注

- 1) 吉村诚：《地論学派の心識説と南北二道の形成》，《印度学仏教学研究》，通号 129，2013-03-20，第 209-214(R) 页。
- 2) 参照吉津宜英：《学説史より見た九識説の発生と展開》、本化ネットワークセンター編：『九識説』とは何か：その起源、展開と現状》，东京八王子：本化ネットワークセンター，2013 年，第 5 页。
- 3) 对于九识说出现的背景思想和其在中国佛教思想史上的意义，胜又俊教、吉村诚等人也有所论述。参见：胜又俊教《真諦三蔵の九識説とその背景思想》，胜又俊教著：《佛教における心識説の研究》，东京：山喜房佛书林，昭和 36 年（1961 年）第一刷；吉村诚：《中国唯識思想史の展開》，桂绍隆、斎藤明等编：《唯識と瑜伽行》，东京：春秋社，2012 年 8 月。
- 4) 九识说受《楞伽经》《起信论》等影响，显而易见，也经吉村诚等多人指出，已成定论。例文参见注释 39 和注释 50。
- 5) 但严格而论，我们无从判断真谛和玄奘所据的梵文原本是同一个本子。因为梵文原文的词句在流传中也可能有所增减和改变。但若对照《摄论释》的四个译本，会发现真谛译本明显地带有改译或编译的色彩，这主要体现他在对世亲的《摄论释》的翻译上。其对论本的翻译与玄奘的译本除了几处明显的且具有意义的差异外，则出入不大。关于《摄论》及其释论的诸译本之对比，可参照佐佐木月樵著《汉译四本对照〈摄大乘论〉附西藏译〈摄大乘论〉》，（京都：临川书店发行，昭和五十二年（1977 年）改订新版）。
- 6) 《大正新修大藏经》，台北：财团法人佛陀教育基金会出版部，1990 年，第 31 册第 324 页上。
- 7) 《大正新修大藏经》第 31 册第 157 页上。
- 8) 《大正新修大藏经》第 31 册第 324 页中。
- 9) 《大正新修大藏经》第 31 册第 324 页中。
- 10) 《大正新修大藏经》第 31 册第 333 页下 - 第 334 页上。
- 11) 《大正新修大藏经》第 31 册 333 下。

- 12) 《大正新修大藏经》第 31 册第 333 页下。
- 13) 《大正新修大藏经》第 31 册 333 卷下。
- 14) 参看周贵华:《从“心性本净”到“心性本觉”》,《法音》,2002 年第 9 期,总第 217 期。
- 15) 袁经文著:《摄大乘论研究》,四川大学博士学位论文,2005 年 9 月,第 36-41 页。
- 16) 《大正新修大藏经》第 50 册第 191 页上。
- 17) 《大正新修大藏经》第 31 册第 343 页下。
- 18) 《大正新修大藏经》第 31 册第 324 页上。
- 19) 《大正新修大藏经》第 31 册第 345 上-下。
- 20) 《大正新修大藏经》第 31 册第 173 页下。
- 21) 《大正新修大藏经》第 31 册第 174 页上。
- 22) 《大正新修大藏经》第 31 册第 156 页下-第 157 页上。
- 23) 高崎直道:《真谛訳、摂大乘論世親釈における如来蔵説》,《仏教思想史論集:結城教授頌寿記念》,1964-03-31,第 241-264(R) 页。
- 24) 《大正新修大藏经》第 31 册第 157 页上。
- 25) 《大正新修大藏经》第 31 册第 156 页下。
- 26) 《大正新修大藏经》第 31 册第 172 页中。
- 27) 《大正新修大藏经》第 31 册第 156 页下。
- 28) 《大正新修大藏经》第 31 册第 174 页上。
- 29) 圣凯法师也曾言及真谛融摄如来藏思想是为了解决瑜伽行派理论的内在困难,不过他认为这个困难是瑜伽行派的无漏种子说使成佛成为偶然的事。参见释圣凯著:《摄论学派研究》,北京:宗教文化出版社,2006 年 9 月,第 360 页。
- 30) 在此,小乘的六识说因为与论题不相关,故不讨论。
- 31) [日]凝然著:《华严孔目章发悟记》第 16 卷,《大日本佛教全书》第 122 卷,第 388 页下。
- 32) 关于第七识与第九识成立的关系,不是本文讨论的范围。不过简单说来,从实质上来讲,地论南道的心识说,特别是法上的心识说和九识说比起来,后者增加了第七识染污意。分歧的根源在于作为最早成立的瑜伽行唯识学经典《深密经》没有如后世的弥勒系唯识一样别立染污意。
- 33) 《国家图书馆善本佛典》第 37 册第 208 页上。
- 34) 大竹晋:《地論宗の唯識説》,见于金刚大学校佛教文化研究所编:《地論思想の形成と變容》,东京:国书刊行会,2010 年,第 69 页。
- 35) 《大正新修大藏经》第 85 册第 763 页下。
- 36) 《大正新修大藏经》第 44 册第 524 页中-下。
- 37) 《大正新修大藏经》第 44 册第 525 页中。
- 38) 《大正新修大藏经》第 44 册第 524 页下-第 525 页上。
- 39) 《大正新修大藏经》第 16 册第 556 页中-第 557 页上。为便于分析,笔者于引文中加了英文字母标号。

- 40) 更早的《金刚三昧经》中虽有九识之说，但此经被怀疑为后出的伪经。参见徐文明：《〈金刚三昧经〉作者辨》（《中国文化研究》1997年第4期）。于德隆：《〈金刚三昧经〉真伪考》（《圆光佛学学报》，2012.12.01）批驳伪经说，不过认为现存版本为真谛重译。
结城令闻曾指出摄论学派的九识思想和《楞伽经》具有密切关系。参见其文：《支那唯識學史上に於ける楞伽師の地位》（《支那仏教史学》，1937-04-25，第21-44页）。
- 41) 胜又俊教著：《佛教における心識説の研究》，东京：山喜房佛书林，昭和36年（1961年）第一刷，第707-709页。
- 42) 《大正新修大藏经》第16册第565页中。
- 43) 《大正新修大藏经》第44册第530页下。
- 44) 张文良：《日本の〈释摩诃衍论〉研究》，《中国佛学》，2015年第2期。
- 45) 如圆测《仁王经疏》卷2〈教化品3〉：“一真谛三藏总立九识。一阿摩罗识，真如本觉为性，在缠名如来藏，出缠名法身。阿摩罗识，此云无垢识，如《九识章》。余之八识，大同诸师。”（《大正新修大藏经》第33卷第400页中）；湛然《维摩经略疏》卷9〈佛道品8〉：“真谛云有第九识是真识，八识犹是虚妄，生死种子所依。”（《大正新修大藏经》第38册第686页上）；元晓《金刚三昧经论》卷2〈本觉利品〉：“庵摩罗者，是第九识。真谛三藏九识之义依是文起。”（《大正新修大藏经》第34册第978页上。）
- 46) 吉村诚：《真谛の阿摩羅識と摂論學派の九識説》，《印度学仏教学研究》，通号113，2007-12-20，第177-183(R)页。
- 47) 《续高僧传》卷18：“又撰《楞伽》《起信》《唯识》《如实》等疏，《九识》《四月（月＝明【元】【明】）》等章，《华严明难品》玄解，总二十余卷，并行于世。”（《大正新修大藏经》第50册第574页中）。
- 48) 《续高僧传》卷10：“又撰《九识》《三藏》《三聚戒》《二生死》等玄义，并流于世，为时所宗。”（《大正新修大藏经》第50册502页上。）
- 49) 吉村诚：《摂論學派の心識説について》，《駒沢大学仏教学部論集》，通号34，2003-10-31，第223-242页。
- 50) 蔡伯朗：《真谛的阿摩罗识义与〈九识章〉的一些问题》，《正观》第81期，2017年6月25日。
- 51) 胜又俊教和吉村诚等人也认为，九识思想是阿梨耶识思想和如来藏思想融合的结果。
胜又俊教认为，九识思想解决了地论南北两道的关于阿梨耶识真妄的理论困难。参见注3。
- 52) 吉村诚：《真谛の阿摩羅識と摂論學派の九識説》，《印度学仏教学研究》，通号113，2007-12-20，第177-183(R)页。

参考文献：

- 1、《大正新修大藏经》，台北：财团法人佛陀教育基金会出版部，1990年。
- 2、湛然著：《华严孔目章发悟记》第16卷，《大日本佛教全书》第122卷。

- 3、 岩田良三：《摄大乘論と九識説について》，《印度学仏教学研究》，通号 40，1972-03-31，第 302-305 页。
- 4、 吉村诚：《地論学派の心識説と南北二道の形成》，《印度学仏教学研究》，通号 129，2013-03-20，第 209-214(R) 页。
- 5、 吉村诚：《真谛の阿摩羅識と摂論学派の九識説》，《印度学仏教学研究》，通号 113，2007-12-20，第 177-183(R) 页。
- 6、 吉村诚：《摂論学派の心識説について》，《駒沢大学仏教学部論集》，通号 34，2003-10-31，第 223-242 页。
- 7、 桂绍隆、斎藤明等编：《唯識と瑜伽行》，东京：春秋社，2012 年 8 月。
- 8、 本化ネットワークセンター編：《「九識説」とは何か：その起源、展開と現状》，东京八王子：本化ネットワークセンター，2013 年。
- 10、 胜又俊教著：《佛教における心識説の研究》，东京：山喜房佛书林，昭和 36 年（1961 年）第一刷。
- 12、 结城令闻：《支那唯識学史上に於ける楞伽師の地位》，《支那仏教史学》，1937-04-25。
- 13、 佐佐木月樵著：《汉译四本对照〈摄大乘论〉附西藏译〈摄大乘论〉》，京都：临川书店发行，昭和五十二年（1977 年）改订新版。
- 14、 张文良：《日本的〈释摩诃衍论〉研究》，《中国佛学》，2015 年第 2 期。
- 15、 高崎直道：《真谛訳、摂大乘論世親訳における如来蔵説》，《仏教思想史論集：結城教授頌寿記念》，1964-03-31，第 241-264(R) 页。
- 16、 圣凯著：《摂論学派研究》，北京：宗教文化出版社，2006 年 9 月，第 360 页。
- 17、 金刚大学校佛教文化研究所编：《地論思想の形成と變容》，东京：国书刊行会，2010 年，第 69 页。
- 18、 徐文明：《〈金刚三昧经〉作者辨》，《中国文化研究》1997 年第 4 期。
- 19、 于德隆：《〈金刚三昧经〉真伪考》，《圆光佛学学报》，2012.12.01。
- 20、 周贵华：《从“心性本净”到“心性本觉”》，《法音》，2002 年第 9 期，总第 217 期。
- 21、 蔡伯朗：《真谛的阿摩罗识义与〈九识章〉的一些问题》，《正观》第 81 期，2017 年 6 月 25 日。
- 22、 释如定：《真谛三藏「九识说」产生的思想背景之考察——重新检讨胜又俊教之观点》，《正观》第 58 期，2011 年 9 月。
- 23、 袁经文著：《摄大乘论研究》，四川大学博士学位论文，2005 年 9 月，第 36-41 页。

(中国人民大学哲学院博士研究生)