

南岳慧思心识论简析

——以《随自意》、《安乐行》、《无诤门》为范围

刘朝霞

(四川大学哲学系,成都 610064)

摘要:以南岳慧思的《随自意三昧》、《法华经安乐行义》、《诸法无诤三昧法门》为范围,探讨慧思别具特色的心意识说。慧思继承《大集经》、《大智度论》中对心相与心性的分类,更为深入地探讨了心性论问题。在八识说中,慧思首先强调六识中意识对前五识的重要地位,接着认为意识作用之改变,是初心菩萨所用之第七转识,初心菩萨的根本所依是第八藏识,它为如来藏真心的异称。在慧思关于心与识的分析中,处处贯以大乘空观,这是他作为注重禅修实践的禅师的特色。

关键词:南岳慧思;心识论;心;心性;转识;藏识

中图分类号:B948 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2007)04-0026-07

南岳慧思流传下来的作品不多,《随自意三昧》(简称《随自意》)、《法华经安乐行义》(简称《安乐行》)、《诸法无诤三昧法门》(简称《无诤门》)及《大乘止观》四篇可以认为是其思想的代表。《大乘止观》的风格、思想与另外三篇作品有较大差异,因此本文把慧思的前三部作品作为一个单元,着重探讨散见于其中的关于心识的思想。

从慧思这几部作品的文字看,关于“心识”的论述可分为“心”与“识”两部分:心,有时也称心识,包括心性与心相两层;识,分为八种,有与经典完全一致的六识,还有别具特色的第七转识与第八藏识,虽也有八种识的名目,但与经典唯识学的八识说显然不同。其中关于“心”的论述源于《大智度论》为代表的龙树思想,关于“识”的论述源于地论师的某些观点,但慧思的着眼点却与众不同,完全服务于修行实践而较少理论的阐发。

一 心性与心相

慧思作品中的“心”,有时为一切心理现象的总

称,同于六识,如:

内外受名六识,亦名为心,思维分别。

六根名为门,心为自在王,造生死业时,贪著六尘,至死不舍,无能制者,自在如王,是故名无上死王。^{[1]46册,634,上}

有时指心理现象的统帅,异于六识:

六识为枝条,心识为根本。无明波浪起,随缘生六识。六识假名字,名为分张识。随缘不自在,故名假名识。心识名为动转识,游戏六情作烦恼。六识缘行善恶业,随业受报遍六道。

六识由心,意但少分。^{[1]46册,640,上}

这为根本的心识,与六识不同,发起六识,具烦恼染污性,性质似与染污的赖耶或赖耶与末那的相合。但慧思并未就此展开,在实际运用中,多是笼统地指称一切心理现象。

部派佛教已经有了对“心”从不同角度的划分,大乘佛教经论中对此的讨论尤其详细。例如《大集经》将心分为心相与心性,《涅槃经》卷29则将之分

收稿日期:2006-12-20

基金项目:本研究受“四川大学2005年度哲学社会科学青年启动项目”资助。

作者简介:刘朝霞(1974—),女,河北黄骅人,哲学博士,讲师,研究方向为佛教与中国哲学。

为“心”、“心数”，《大智度论》则吸收了这两种说法。

从心相、心性层面来说，心有生、住、灭三相，此相因种种外六尘因缘及内与无明和合的颠倒心识而生，念念生灭，相续无穷，世人因之强名为心；若求心之实性，则此心生无所从来，灭亦无所去，求心之过现未来，三际不可得，如是心之真实性实不可得，“知心性不生不灭”，称为“心性空”。不仅心性不可得，心相亦无一定、实在之相，故心相亦空。

从心与心数层面来说：心指六识，或将能认知的六识之总体称为心，但多指意识；心数指善恶等心所法，相当于部派佛教所说的心法与心所法。

慧思关于“心”的划分，基本继承了《大智度论》的思想：

更总说心：作二分名心相，二分名心性。相常共六识行，心性毕竟常空寂。^①

内心外心中间心，一切皆是心心数。

行者初学求道时，观察心数及心性。

观察心数名方便，觉了心性名为慧。

……

一名心相二名性，三假（内假外假内外假）由相不由性。

从无明缘至老死，皆是心相之所造。

此假名身及诸受，善不善法及无记，

皆由妄念心所作。^{[1]46册,637,中}

心相与心数所指相同，为心之表层部分，心或心性所指则比较复杂，后文将分别论述。

确切地说，凡人所见之一切心理现象皆为“心相”，所谓“相常共六识行”，比喻说，心数犹如幻师的种种游戏，“故示六趣形，种种可笑事”，此为“凡夫颠倒识”。

对于心相进行观察，以了达其真相的方法，在慧思作品中有以下几种。

1. 随顺心理现象之生住灭，观察种种心理之因缘本末，知心无主：

复次，行者初学禅时，思想多念，觉观攀缘，如猿猴走，不曾暂停。假使行者，数随心观，亦不能摄，即作是念：“三界虚妄，皆心所作。”即观是心，从何处生？心若在内，何处居止？遍观身内，求心不得，无初生处，亦无相貌。心若在外，住在何所？遍观身外，觅心方所，都不见心。复观中间，亦不见心。如是观时，不见内入心，

不见外入心，不见内外入心，不见阴中心，不见界中心。当知此心空无有主，无名、无名行，无相貌，不从缘生，不从非缘生，亦非自生。是是名者，能观心念。心念生灭，观念念生灭，观念念相，不可得故，亦无生灭。如观我心，他心亦然。^{[1]46册,637,下}

倘若具体落实于根尘相接的当下一念，则是对此一念产生之因缘——根、尘、识一一进行分析，明了种种因缘的个性，进而了达此因缘际会的当下一念本来无我，观察根、尘、识皆无我、空、寂灭，那么，因根尘相对产生的烦恼就此止息。例如眼见物时：

菩萨尔时观此眼根，作是念：何者是眼？云何名根？作是观时，知此眼根无主，若空无主，即无眼根。求根不得，亦无有眼，但以虚妄所见青黄赤白种种诸色，贪爱念故名之为眼，无眼故不了。如向谛观知无根，情若无眼即无情。识既空、无主、无分别者，亦无虚妄种种诸色，各各不相知，故亦无和合，毕竟寂灭，空无所有。如是观竟，亦无能观法，无所得故，无眼，无眼名字，是为眼无作解脱门，亦得名为无缚，何以故？既无系缚，谁解脱者？是时无根、无色尘，既无根尘，亦无有识，是故名为无眼无分别者。^{[2]98册,697}

这种观法分为两个层面，一是观根、尘、识无我、虚妄，从而息灭由此产生的种种烦恼，破除十二因缘中由根尘相对之“触”而产生的“受”，此后一系列之爱、取、有亦不再产生；二是虽无烦恼妄情产生，但又执著一个能观诸法无我的“主体”在，所以进一步观“无能观法”，破除深层自我的执著，而这第二层观法则与观心性一致了。观眼如此，观其它诸界亦如此。

2. 了知心相种种，而修对治行，试图把握自己的心念动转：

初坐禅时观不净，观出入息生灭相，

不净观及出入息，是心心数非心性。^{[1]46册,637,中}

现观十二因缘，亦是观心相：

从无明缘至老死，皆是心相之所造。

此假名身及诸受，善不善法及无记，

皆由妄念心所作。

观妄念心无生处，即无烦恼无无明。^{[1]46册,637,下}

这种观法的作用,似于《阿舍》所说之“法住智”,唯识之“方便唯识观”,乃是对世间诸法因缘本末的了达,也可以说是对法相的分析,是对出世间慧——明了法性的准备工作。慧思认为此种观法为“方便”,真正的不共凡外的智慧,来自于观心性。

慧思对心性的说法,非常复杂,不同作品,甚至同一作品的前后章节相关论述往往不甚一致,倘细分析,有以下几层含义。

1. 指如来藏,为染净诸法之依。

身本者如来藏也,亦名自性清净心,是名真实心。不在内、不在外、不在中间;不断不常,亦非中道;无名无字,无相貌,无自无他;无生无灭,无来无去,无住处;无愚无智,无缚无解,生死涅槃无一二,无前无后无中间,从昔已来无名字。^{[1]46册,628,上}

以月喻真心:

身本及真心,譬如虚空月:无初无后无圆满,无出无没无去来。众生妄见谓生灭,大海江河及陂池,溪潭渠浴及泉源,普现众影似真月。身身心心如月影,观身然欲甚相似,身本真伪亦如是。月在虚空无来去,凡夫妄见在众水,虽无去来无生灭,与空中月甚相似。虽现六趣众色像,如来藏身未曾异。^{[1]46册,628,中}

在幻师喻中,以幻师所现之种种形象喻心数,以睡眠的幻师喻真心:

身本及真心,譬如幻师睡,身心无思觉,寂然不变易。^{[1]46册,628,中}

此真心为妄识之依:

妄识本无体,依因寂法生。^{[1]46册,632,下}

进一步解说时,思师认为此真心既是法性,即是法身:

如此法性无涅槃,亦无有生死。^{[1]46册,628,中}

不仅凡夫所见为幻师的游戏,为水中之月,即使诸圣六度万行,历劫修持,成佛作祖,亦是游戏,亦如梦幻,只不过对此梦幻有觉与不觉的差异而已:

非但凡夫如梦幻,月影现水种种事。复次,诸佛菩萨圣皆尔,从初心至佛果,持戒禅定种种事,甚深定心不变易,智慧神通幻化异,法身不动如空月,普现色身作佛事,虽无去来无生灭,亦如月影现众水。^{[1]46册,628,中}

他引用《摄论》中金与矿的比喻来说明凡圣如来藏之异:凡圣虽同具如来藏,然如金在矿,不经六

度万行的磨练,不得真金之用,清净法身不显现。

此处之心性如来藏,同于地论师南道之真识,明显有如来藏缘起说的倾向。

不过,此种心性说在其体系中是作为行者所具之知见之一与最终达成的境界而被运用的,与《安乐行》之“观一切众生皆如佛想”一样,最初只是一种所观境,如何实证之,则必要经由空性的桥梁——唯有现观空性才可扫荡无明烦恼,进而开显如来藏本具的功德。

2. 心性为心相(心数)之体,是一切心理现象产生的依托,二者同为“无明”。因此,观心性为观此心体本来无我寂灭,从而破此无明。

关于心性为心相之体这一点,《随自意》所说最为清楚。

《随自意》中将心念分为四相:未念、欲念、念、念已。其中欲念、念心相当于心数(心相),而未念心——无任何念头产生,亦无深层心理的躁动——相当于心性。此心性本来涅槃寂灭,而凡夫妄执为自我,故起惑造业,流转不息。因为凡夫妄执为自我,所以此处的心性就转为无明,而且它是相对于我们意识中的具体无知(枝末无明)更为深层的根本无明。他称之为“无始无明”与“有始无明”:

妄念思想未生时,是时毕竟无心者,名为无始;求自性清净无始心毕竟空寂,名为能破众生,是故佛言:“无始空破众生,毕竟空破诸法,无始空破未念心,毕竟空破欲念心。”是无始空破无始无明,毕竟空破有始无明。^{[2]98册,689}

这段话中,“无始”、“自性清净无始心”、“未念心”、“众生”、“无始无明”所指基本相同,都指“妄念思想未生时”,未被遮蔽的清净心性,它不受时空所拘,故称“无始”;未与外尘和合,故称“自性清净”;未起思爱,故名“未念心”;众生执之为我,故称“众生”^②;它是众生无始轮回的根本,故称“无始无明”。

相应地,有始无明是根、尘相对时所起心念,故名“欲念心”。它有两重涵义,一重是指在无始无明基础上,以“我”为根本而起的对法的分别;另一重是指众生无始流通过程中所累积下的对外境及概念等的习惯性反应(习气),这种习惯性反应通于凡圣。人们通常所用之无明多指前者。

在《无净门》中,有一段关于无始无明与有始无明的论述:

未睹色时,名为独头无明,亦名无始无明,亦名不共无明。若眼不对色,则不能生爱,无伴共合故,无爱、行二法,不能于中种识种子,是故名为无明、独头无明、不共无明。……无明共爱合故,名之为伴,能作行业,名为始生,是身初因,是故为无始无明(根据文义,当为‘有始无明’——笔者)。^{[1]46册,639,中}

无始无明是根尘相对以前,心性尚未落于具体时空(眼等五根与外境相对是空间的展开,意法相对则体现为时间的绵延)时的生命状态;有始无明则是现实生活中念念流转的人生。前者具有先验的特质,后者则是经验中的一切^③。前者恒常存在,故称“无始”;后者根尘不对时则有起灭,故称“有始”——始于根尘相对之刹那。

菩提流支翻译《大乘楞伽经唯识论》(又名《破色心论》)将心分为二种:

如《十地经》说:“三界虚妄,但是一心作故。心意与识及了别等,如是四法义一名异。”此依相应心说,非依不相应心说。心有二种,何等二?一者相应心,二者不相应心。相应心者,所谓一切烦恼结使受想行等诸心相应,以是故言“心意与识及了别等义一名异”故。不相应心者,所谓第一义谛常住不变自性清净心,故言“三界虚妄,但是一心作”,是故偈言“唯识无境界”故。^{[3]31册,64,中}

其异译——陈真谛之《大乘唯识论》并无此种分类,唯有“应知此心有相应法”一语,无多解释。唐译与陈译大同。这可能是译本不同所致,也可能是译者观点的差异,不管怎么说,这反映出大师们对此问题的分歧。

魏译所说之“不相应心”为解释《十地经》之“三界虚妄但是一心作”,是结使净尽的“净心缘起说”,为如来藏缘起;而“相应心”则是“染心缘起说”,为赖耶缘起。

慧思文中的未念、欲念等或许受此相应心与不相应心的启发,他有时也说未念心即是“自性清净心”,但更多时候其不相应心乃指心不与贪嗔痴等粗重烦恼相应,但它恒与根本我执相应,为“无始无明”,这正是最大的结使。可见它与如来藏决然不同——如来藏为成佛的根据,无明则是生死的罪魁祸首。当然,觉了者,即是涅槃,即是如来藏。这“觉了”的功夫用在观空上:

求无始法不可得故,名曰无始空。无有无始可破故,亦无无始空。^{[1]46册,639,下}

观心性,即是观其本无自体,无我寂灭,其方法与观心数破和合证无我,同出于般若中观之经论。

复观心性,无有心性。无有心性,亦无相貌,毕竟无心,亦无不见心。如是观竟,身心空寂。^{[1]46册,636,下}

此种观法乃是对治凡夫认心性为有的妄执。观心性也就是观心之空性,在慧思著作别的地方又称之为“观心实相”。在性空无我这一点上来说,心性与心数平等无二,“心性即是烦恼性”,二者皆悉寂灭,本来无我,如幻。

也可以说,观心相与观心性,是对心之假有与真空的两种现观,因此,中道智慧是“心数心性平等观”,如此便可“具足禅慧成大圣”。而观心性,往往也要借助于观心相才可:

心性无念不可观,观四念处心想尽,烦恼尽故即尽智,若观心性了四念,解无生法无生智,无妄念心无缘虑,无杂染故无六道。^{[1]46册,637,下}

即,观心相无我空寂就可称为观心性,在《阿含》中,此种观法成就为得“涅槃智”,这种观法也似于唯识学正观唯识——观识之如性。

进一步,慧思以表诠的方式描述心性,称“心性清净如意珠”,这是在第一义意义上的心性。

二 意

如果说从“心”的角度分析心理现象主要是继承了龙树的观点,那么从“识”的角度探讨心理构成,慧思则主要吸收了唯识古学,尤其地论师南道派的观点^④,并进行了改造。智者《净名玄疏》卷5介绍了地论师的八识说:

地人言:六识是分别识,七识是智障波浪识,八识是真常识。^{[4]38册,552,上}

慧思主要接受了其中关于六识与八识性质的说法。

在慧思作品中,“意”有时称“意识”,有时称“意根”,所指基本相同,即意识为六识之一,意根为其所依,但意根并无唯识学中末那识的作用,常常是意识的异称。

从前文的分析可见,心与意识是不同的,有时心为六识的总称,有时为六识之根本或统帅,而意的范围则要小得多,其作用一为“注意”,二为“记忆”,如:

六识由心,意但少分,不能尽知。攀缘计较,名之为心;属当受持,名之为意。^{[1]46册,639,上}而且认为观心性与观意性为不同的观行方法:

是故《大集经》中坐禅学道法行比丘但观三性:一者心性,二者眼性,三者意性。此三法轻利用事强故。

不过,在意识与前五识的关系上,慧思认为意有绝对的优先地位,是个大总管:

众生五识但能当境,能知现在五尘之事,不能究竟属当受持。然此意根虽无处所,遍能属当五识之事,然其意识都不曾往与五识合,虽无往还,能悬属当五尘、五识因缘之事。虽无住处,属当五识计较思维,远近受持,皆悉不忘。善、恶、无记,亦复如是。如是意根、意识,虽无处所,亦不动摇,如梦中识,六能觉了,总摄六根之事。^{[2]98册,696}

前五识的作用是直接感知外物,意识则有记忆、判断、推理等作用。前五识、五根的作用必须当境才能现起,而意识、意根由于对前五识有觉了的功用,故能总摄六根。所谓“当境能知现在五尘之事”是指唯识学中“五俱意识”的功用。慧思认为根尘相对“不能记录,故名无记”,“设有记者,悉意等三事和合,乃能记之,独不能记”,甚至认为意根“譬如神龟,悬悟密事,悉能记录”。他举例说:眼根对色尘时,“意不属当,即不见色”;再如,如果人专心思维某事时,有人在附近出大音声,他也听不到,原因是意识没有参与这种活动。

因为“意”有总摄六识的作用,其功用巨大,所以如何运用它成为转凡成圣的关键。思师认为凡夫的特点是不了知意识与前五识有根本性质的不同,因此六识各行其是,随缘系缚:

凡俗愚人,是六种识随缘系缚,亦不能知五根有处,意根无处,谓各各缘,不能了知总别之想,是名凡夫分张识相,生死根栽,非是圣慧。^{[2]98册,696}

此时的六识名为“生死识”、“分张识”——不知意识有注意、记忆等特别的功用,可作五识的首领;又名“六情识”,随情流转,不能觉了诸法实相。不知诸法本寂,处于动荡之中,向外攀缘,流转生死,无有休息。

意根被称为“凡圣根”,圣人所具之六识虽与凡夫完全相同,但其对之的运用却完全相反。向外攀

缘的意识改转了方向,其随情的愚妄转为随智的觉了,此时的意识与意根称为“转识”,与它同时发挥作用的,还有“藏识”。

三 转识与藏识

慧思在回答学人对意识的质疑时,清晰地区分了凡圣用心的差异:

一切众生用心有异,不得一等,愚痴凡夫用六情识,初心菩萨用二种识:一者转识,名为觉慧,觉了诸法,慧解无方;二者名为藏识,湛然不变,西国云阿梨耶识,此土名为佛性,亦名自性清净藏,亦名如来藏,若就随事,名智慧性,觉了诸法时,名为自性清净心。^{[2]98册,701}

这种关于“藏识”的含糊说法是当时佛教界的普遍现象。《十地经论》中提及阿梨耶识、自性清净心、解脱如来藏、法界藏等思想,当时学者以其中的阿梨耶识、自性清净心与《楞伽》所谓如来藏心、《涅槃》所谓佛性同视,说为真常净识^⑤。慧思又称藏识为第八识,而其基本特征同于如来藏:

藏识者,名第八识,从生死际乃至佛道,凡圣愚智未曾变易,湛若虚空,亦无垢净,生死涅槃,无一无二,虽假名亦不可得,五根不能见,无言能空,何以故?无空无无想,亦无有无作,不合亦不散,亦相法亦无,善恶虚空华,解即会其如,能了是圣人,不了是愚夫,法虽无一二,愚智不共居,不了是有为,了者即无余。^{[2]98册,701}

慧思又称藏识为“自性清净心”,这就与前文他称无始无明为“自性清净无始心”(有时亦直呼“自性清净心”)似乎有雷同之嫌,的确,在他对二者的描述用语上确实有相似之处,但倘若深究,二者的区别还是不难发现的:藏识乃出世之本体,具有如来藏所具的种种特性,为一切净法之所依,乃出世之本体;无始无明是妄念思想未生时所袒露的心体,《无净门》中将“心”分为“心性”与“心相”两部分,可见其最多为世间之本体,倘进求出世法还要进一步观“心性空”。从根本上来说,倘未能现证诸法“性空缘起”的实相,那么心性就只是世间心之“性”^⑥。不过,对于大多数人来说直观到无始无明的存在已属不易,一般来说,这必须要关闭六根才有可能。

“藏识”之“藏”当有覆藏与宝藏两种含义,对于凡夫来讲是隐蔽的佛性,“自性清净藏”,对于圣人来说,一切都展现无余,为“自性清净心”。所以,“识之与心,二用各别”,而这藏识,在慧思看来,从

根本上来说也并不异于六识。

能转一切生死恶业即是涅槃，能觉凡夫六分张识，令无变易，即是藏识。^{[2]98册,701}

所以他有时又说“如来藏”即是“意藏”。

“而观诸法如实相”者，五阴、十八界、十二因缘皆是真如实性，无本末、无生灭、无烦恼、无解脱。“亦不行不分别”者，生死涅槃无一无异，凡夫及佛无二法界，故不可分别；亦不见不二，故言“不行不分别”，不分别相不可得故。菩萨住此无名三昧，虽无所住而能发一切神通，不假方便，是名菩萨摩訶萨行处。初入圣位即与等，此是不动真常法身，非是方便缘合法身，亦得名为证如来藏，乃至意藏。^{[5]46册,702,下}

可见，关键是“能转”、“能觉”与否。思师认为这要靠第七识——“转识”，它的根本作用即是“觉了”（他将觉的作用归之于意识而非如来藏）。

“转识”本是唯识学的一个专有名词，相对于作为本识的阿赖耶识，前七识称“七转识”。转，转变、转起之义，谓前七识以赖耶为依，缘色、声等境而转起。慧思所说的转识与此不同，他称第七识为“转识”，实际上是指改转了方向的第六识，为与凡夫意识相区别，而称转识。慧思此说，可能有师承的影响。《传弘诀》卷一中举天台“今师相承”之祖师时，除第一位明师外，其余诸师所用法门如“融心”、“本心”、“寂心”、“了心”、“踏心”等当时对具有大乘特色的心地法门的摸索，其中说到文师（慧文禅师）“多用觉心”，这可能和慧思所谓“转识”的觉了功用有某种联系。另外，最根本的启发可能还是来自于龙树。龙树《大智度论》中认为“一切心皆与慧俱生，无明心中亦应有慧，慧与无明相违，法而（尔）一心中起净。垢亦如是。”^{[6]25册,730,上}认为一切染净之心皆与本有之智慧共生，无明心中亦有智慧，所以前念染心之中，不妨起后念之净心，反之亦然，这是法界本然之理。当然，地论师“解性赖耶”也是这一思想的重要来源。《净名玄疏》卷五云：

地论诸师解释不思议解脱者，通教缘修用七识智照佛性真理，断界内见思、界外无明。若发真解断结，则七识圆智萧然累外，名为解脱。^{[4]38册,549,下}

慧思所说转识是指改转了方向的意识，也就是既是无明、又具智慧性的凡夫第六意识从无明转向智慧的心理功能。为与凡夫六识相区别，故称为

“第七识”：

此第七识名金刚智，能破一切无明烦恼，生死结使，即是佛法。譬如健将，降伏四方夷狄怨贼，诸国弭伏，皆作民子。第七健识勇猛金刚，决断诸法，亦复如是。^{[2]98册,701}

此“金刚智”有时又称“刚利智”、“金刚利智”、“首楞严三昧”等，当源于般若经中所说能断烦恼之“金刚智”，其作用为现观诸法实相，现证空性：

新学菩萨用第七识金刚利智，观察五阴、十八界等，无有集散，虚妄不实，无名无字，无生无灭，是时意根，名为圣慧。……圣名无著，亦名清净，能度众生，立照为圣。无著者，以圣慧根觉知六根空无有主，觉知六尘无色，觉知六识无名无相，如是三六，无灭、无取、无舍。断一切受，故名无著。虽知己身及外众生诸法实相，亦能生知众生根性，是故名圣，得阴界实相，舍一切著故，名无著。若无爱著，即无染累，了知诸法，自性清净，毕竟寂然。^{[2]98册,696}

此“金刚智”不仅有“智慧”的意思，还含有一定的禅定内容，它是菩萨在未到地定时所得、所用：

未到初禅得金刚智，能断烦恼证诸解脱，是名未到地。^{[1]46册,631,上}

欲界未到地金刚智，能观五阴，毕竟尽想，不能更生，得尽智无生智，断一切烦恼，如意利刀，斩断贼头，观色如受想行识如，深观五阴如如性故，即无烦恼可断，亦无解脱涅槃可证。何以故？色即是空，空即是色，……不可以虚空断虚空，不可以虚空证虚空。^{[1]46册,632,中}

可以看出，慧思所谓第七转识是意识、意根觉了作用的开显，是对意识、意根在凡夫位时散乱而愚昧以至随缘系缚（“六情识”）的被动地位的改转。如理思维、观察，其“嘱当受持”的功用转为定慧一体的直观，现证诸法实相，从而转生死为涅槃，获得解脱。当这种力量大到一定程度时，就会发生质变，即意根转名为圣慧根，意根“觉”的作用成为圣慧根“照”的功能，而从体上来说，二者并无二致：

是故佛言：众生性即菩提性，菩提性即众生性，菩提众生无二知。如此作天人师。凡夫六根，圣人六根，是凡圣根，无一无二，不觉是凡夫，觉了是圣人，生死烦恼根即是圣慧根，凡夫丑陋不净身，即是相好妙法身。^{[2]98册,697}

可见，初心菩萨所用的两种识，无论转识还是藏

识,在凡夫身上都各有根据:藏识凡圣皆具,转识则是意根觉了作用的发挥。所不同者,凡夫虽有觉了的潜能,但未能正确的运用,所以其本具的如来藏的性德隐而不显,只能称为自性清净“藏”;而菩萨由于正确地使用了觉照的作用,转意根为圣慧根,觉了诸法毕竟空寂,开显自心本具的光辉,所以藏识称为自性清净“心”。

虽然说“凡夫丑陋不净身,即是相好妙法身”,但凡夫丑陋不净身并不等于相好妙法身,二者在功用上尚有天渊之别。倘用“六即”理论来说,凡夫只是“理即佛”——从道理上来说佛,或者,凡夫理体与佛不二,从凡夫跻身圣贤之列,获得诸佛之福慧,尚需脚踏实地的实践。

注释:

- ①“更总说心:作二分名心相,二分名心性”语句似乎不同,联系上下文,改为:更总说心作二分,一分名心相,一分名心性。
- ②文中其他地方又称之为“真实众生”。关于此概念的解释可参考《成唯识论》卷三关阿赖耶识是“众生真爱著处”的说法。这种根本性的贪着与迷惑是生死的根本。
- ③本文所说之“先验”与“经验”是在通常意义上使用的,若从佛教观点来看,此处所说之先验亦为经验,真正的先验应只与佛性等有关。后文对“本体”等概念的运用同样如此。
- ④参见黄忏华《中国佛教史》第三章第四节《地论宗》。
- ⑤参见黄忏华《中国佛教史》第三章第四节《地论宗》。慧思之后的智者,由于熟悉摄论师的观点,已经能够区分阿梨耶识与如来藏了。智者论著中的藏识指如来藏,阿梨耶识则为染污识,世间万法之本。《净名玄疏》卷五云:“……此是受持《法华》六千功德,庄严行人六根清净,显相似藏识之用,则六尘一切法皆经也。”
- ⑥《佛教禅学与东方文明》第四章第三节《佛教禅学与宋明新儒学》之“禅宗与理学心性论”部分讨论了佛儒两家对心性看法的根本分歧,认为儒家所认之心性最多(如孟子、陆九渊、王阳明)为佛家所说的第七末那识,“这在佛家看来正是‘无量劫来生死本’”。佛儒心性之不同,大体相当于藏识与无始无明的区别,这一点是内学与外道的分水岭。

参考文献:

- [1] 慧思. 诸法无净三昧法门[G]//高楠顺次郎,等.大正藏.台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [2] 慧思. 随意三昧[G]//前田慧云,等.卍续藏经.台北:新文丰出版有限公司,1994.
- [3] 菩提流支译.大乘楞伽经唯识论[G]//高楠顺次郎,等.大正藏.台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [4] 智顓.净名玄疏[G]//高楠顺次郎,等.大正藏.台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [5] 慧思.法华经安乐行义[G]//高楠顺次郎,等.大正藏.台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [6] 鸠摩罗什译.龙树.大智度论[G]//高楠顺次郎,等.大正藏.台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [7] 黄忏华.中国佛教史[M].上海:上海文艺出版社,1990.
- [8] 陈兵.佛教禅学与东方文明[M].上海:上海人民出版社,1992.

[特约编辑:哈 磊]