

唯识学研究：试论无相唯识与有相唯识理论差异及其实质

唯识学研究：试论无相唯识与有相唯识理论差异及其实质

试论无相唯识与有相唯识理论差异及其实质

慧仁

印度唯识学是一个庞大而周密的佛学理论体系，其精深义理至今仍极具价值。我们知道，任何思想体系都不可能一蹴而就，必有其理论发展与演进的过程，其间往往会出现各种分歧。唯识学的演进过程亦是如此，从浅至深，由粗至精，内部也有许多思想分歧，其中最具代表性的就是无相唯识与有相唯识之辩。汉地佛教界一般认为，安慧论师为无相唯识的代表人物，陈那、护法论师是有相唯识的代表人物，而玄奘大师、窥基大师在唐代开创的唯识宗，继承的就是护法的有相唯识理论。有相唯识、无相唯识两家分歧的核心是关于二分(见分、相分)的有无问题。无相唯识学者认为二分为遍计所执性，故主无；而有相唯识学者认为二分为依他起性，故主有；对同一概念的存有性质做了截然相反的判定。由于这一理论分歧牵涉唯识学极

重要的几个思想范畴，且可视为古唯识向新唯识演进的标志，故笔者就此问题试做分析，力图找出这种理论分歧的实质，恳祈方家指正。

一、唯识存有层二分的意义

识是唯识学的核心范畴，见相二分则是唯识学重要概念之一。简单来讲，见(梵文 d32wa)分指识的缘虑作用，即意向性。相(梵文 lak2aza)分指识的对象性。安慧论师本人的汉译论著不多，有关他的无相唯识观点是作为批评对象，散见于《成唯识论》及玄奘弟子的论疏当中，数量也不多。以下一段出现在《成唯识论》之中，是关于无相唯识理论最长最直接的论述。论云：“有义：三界心及心所，由无始来虚妄熏习，虽各体一，而似二生，谓见、相，即能、所取。如是二分，情有理无，此相说为遍计所执。二所依体，实托缘生，此性非无，名依他起，虚妄分别缘所生故。”[1] 安慧认为由于虚妄分别熏习的作用，令有漏心识产生似乎实在的二种成份(见、相分)，此二是虚妄不实的，应为遍计所执性，因此他对二分的存在性进行了否定。而二分所依之心体(自证分)为因缘所生，故为依他起，有其存在性。有学者以为无相唯识的理论依据是《辩中边论》中的偈颂“虚妄分别有，于此二都无。此中唯有空，于彼亦有此。”[2] 仅从字面来看，似乎弥

勒菩萨此颂亦主张虚妄分别的心体(自证分)是有的,而见相二分为无。但作为有相唯识学者的玄奘大师在《成唯识论》中则提出了相反意见,认为“一切心及心所,由熏习力所变二分,从缘生故,亦依他起。遍计依斯妄执定实有无、一异、具不具等,此二方名遍计所执。”[3]玄奘大师认为,依心变现之见相二分同样从缘而生,为依他起有,而依此产生的错误认识,如执著有实我实法、无我无法、或一或异、亦有亦无、非有非无、亦一亦异、非一非异等等,这样一些对立概念才是遍计所执无。在玄奘这里,“于此二都无”之“二”是指上述这些对立的观念。他认为作为对立观念的二分,它们是有漏心识的错误认识,是虚妄不实的,为无。我们可以发现,在玄奘大师这里二分有两层含义,即心识变现的二分及作为错误认识之对立观念的二分。前者为依他起有,后者为遍计所执无。

究竟如何看待这一问题,首先有必要对二分的由来及其在唯识学中的意义作一分析。从现有资料来看,唯识学派两大创始人无著、世亲对二分在唯识显现(存有层面)中所起的作用都分别加以肯定。无著菩萨《摄大乘论》在解释如何成立诸识唯识义中云:“复次,云何安立如是诸识成唯识性?略由三相:一由唯识无有义故;二由二性,有相有见,二识别故。三由种种,

种种行相而生起故。所以者何？此一切识无有义故，得成唯识。有相见故，得成二种。若眼等识以色等识为相、以眼识识为见，乃至以身识识为见；若意识以一切眼为最初、法为最后，诸识为相，以意识识为见，由此意识有分别故，似一切识而生起故。”[4] 无著首先对外道和小乘所执著的离识之客观外境(义)进行了否定，认为一切唯是识的显现，这是成立唯识说的根本。然后将此唯识显现之内境大致分为二性(见识和相识)，即以识为见，以识所对之显现境为相。如依十八界来讲，眼耳鼻舌身意六根分别以其六识为见识，以其分别所对之六尘为相识(若论八识，则七八二识亦各有见相)。同样，世亲菩萨《唯识三十颂》云：“是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。”

[5] 《成唯识论》对此解释说：“是诸识者，谓前所说三能变识及彼心所，皆能变似见相二分，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。”[6] 其意思是说三种能变识(第八、第七、前六识)都是以见相二分的模式来进行转化显现的(立转变名)。其中见分指识的分别缘虑作用，它能缘取对象；而相分即是见分的缘取对象，称为所分别。

离开这种二分显现模式的客观外境是不存在的(非有实物离二相故)。而所谓唯识的“唯”义,只是否定离识之外境,而不是否定不离识的心所法、见相分等识所显现之境。并且世亲在《辩中边论》对上述弥勒菩萨的偈颂(所谓无相唯识的依据)解释为“虚妄分别有者,谓有所取能取分别。于此二都无者,谓即于此虚妄分别,永无所取能取二性。”[7]也就是说世亲认为弥勒所言的分别中实质包含有所取、能取分别(即见、相二分)。

我们知道唯识理论的基础是对离识外境的否定,主张万法皆为识所摄藏的种子所显现。如从第八识来讲,它作为总持(种子)、万法所依,即成能显(第八识必有缘虑作用即成见分),而其所持种子的显现即为所显(相对于第八识即成相分)。同样其余七识亦各有见相二分。由此看来,二分实质为唯识显现之基本结构。二分概念的产生实是唯识学特有理论的逻辑必然。唯识学否定的只是离识外境,对识内境是承认的。《摄大乘论》在解释依他起相中云:“此中何者依他起相?谓阿赖耶识为种子,虚妄分别所摄诸识。此复云何?谓身、身者、受者识,彼所受识,彼能受识,世识,数识,处识,言说识,自他差别识,善趣恶趣死生识。”

[8] 其中的身识指五根;身者识指第八识;受者识

指七识；彼所受识，指六尘；彼能受识，指六识；世识，指时间之相续性；数识，指数量；处识，指物质所处一定之方隅处所；言说识，指各种概念；自他差别识，指事物间的差异性；善趣恶趣死生识，指轮回。

《摄论》试图用以上数识包揽万有现象，认为这一切都是阿赖耶识所藏种子的显现，故都称之为识。它们都是依他起，在识内境中有其存在性。

无相唯识否定见、相二分，但承认心体(自证分)的存在，似乎更多的是对相分的否定。但如果将识内境意义上的相分否定，这样一来就将种子的显现给否定了，即将唯识内境全盘否定了，这是有违唯识基本原理的(且这种对相分的极端否定亦会有一无法克服的理论困难，因为唯识学持一种多元的阿赖耶识论，承认离自心识外有他心识，相互之间为增上缘的关系，也就是说他识相对自识为相分——疏所缘)。佛家的缘起说指的是“此生故彼生，此灭故彼灭”这样一种相依相待的关系论，这是对婆罗门教梵天创世说这种一因论的反对。而唯识学的阿赖耶识缘起理论则是建立在种子与现行(种子的显现)相互熏生之上，即种子遇外缘成熟发生力用(显现)，同时此种力用(显现)又在第八识中留下作为下一次显现的潜能(种子)，由此因果相续不绝。而无相唯识理论对相分(种子的显现)的否

定，将会造成这种种子——现行——种子的缘起理论无法展开，具体体现唯识学缘起论的四缘、十五依处、十因等理论更是无从建立，有倒向一因论的危险。玄奘大师在《成唯识论》中认为否定二分还会造成以下后果：“不尔，无漏后得智品二分应名遍计所执，许应圣智不缘彼生，缘彼智品应非道谛，不许应知有漏亦尔。又若二分是遍计所执，应如兔角等，非所缘缘，遍计所执体非有故。又应二分不熏成种，后识等生应无二分。又诸习气是相分摄，岂非有法能作因缘？若缘所生内相见分非依他起，二所依体例亦应然，无异因故。由斯理趣，众缘所生心心所体及相见分，有漏无漏皆依他起，依他众缘而得起故。”[9] 玄奘认为：

- 一、如果否定二分，那么佛的无漏后得智的见相二分也是遍计所执，如果是这样的话，那佛之后得智就不是依此二分生起(由此二分为遍计所执染污故，关于这点后面会作详细分析)，或者依此染污二分生起的应该不是无漏智。
- 二、如果二分是遍计所执，那就如同兔角子虚乌有，是不能作为所缘缘的。
- 三、二分如果为遍计所执，则虚幻不实，无有实体，这样的话二分在活动过程中就不能熏成种子，以后心识再生起之时就没有了二分。
- 四、一切种子(习气)为第八识的相分，如果相分为遍计所执，那么虚幻不实的东西(种子)怎么能作为万法之生因？
- 五、因缘所生的见相二分是虚

幻不实的，那么他们所依之体自证分也应该是虚幻不实、不存在的。上述五点论证极有力度。所以玄奘认为不管有漏无漏位，随因缘所生的心、心所法及见相二分都是依他起的。

然而安慧论师果真持此见解吗？近来一些学者提出了质疑。主要原因在于从近代发现的安慧注释《唯识三十颂》的梵文本中，并没有发现上述极端否定二分的思想。另外，历来被认为传承安慧唯识思想的真谛对二分的依他起性亦是肯定的。真谛这一思想记载于圆测的《解深密经疏》中，论云：“又解，眼等八识见分、相分为依他起，妄所执境为分别性，依他无生、分别无相为真实性。”[10] 意思很明显，其中妄所执境是指心识在认识中产生的一些虚妄错误的概念。真谛也认为见相二分是八识显现的基本模式，是依他起性，而心识依此产生的一些二分概念(错误的对立概念，如前玄奘所说)是遍计所执(分别性)。无生是指非实体生，依他起法因为因缘和合而生，没有实体性，但对其存在并不否定。无相是指彻底的空无所有，因为分别(遍计所执)是心识在认识中产生的错误概念，没有与其相对应的实在。也有学者认为，前述无相理论是玄奘师徒为了建构理论的需要虚拟出来的，当然这只是推测，当时印度受末流中观思想的影响，或有

持此观点的论师也是可能的。这个问题尚有待更多关于安慧思想的梵文资料被发现才能下结论。但无论如何，这种极端否定二分的学说在唯识学传统中只是一种异端，于教于理都说不通。

二、作为错误认知内容的二取意义

主客对立是人类根深蒂固的思维模式，西方哲学直至近年提出所谓“后主客概念”才对这一问题有所反思。唯识理论破除外道、小乘对客观外境的执著，提倡“境识不离”说，实质即是力图超越这一模式。这是唯识学的立论基础，亦是任何一位唯识家的首要任务。那么安慧否定的二分应该就是上述二元对立的思维模式(亦即是能取、所取之二取，严格来讲此二不能定义为二分，因为二分指认识的能缘作用及其对象)。“三界心及心所，由无始来虚妄熏习，虽各体一，而似二生，谓见、相，即能、所取。”即是说染污的心识由于无始来的业力熏习作用，在认知时总是采取主客对立二元论的模式(二取)，执著离识有实我实法。而玄奘所说的“遍计依斯妄执定实有无、一异、具不具等，此二方名遍计所执”，则是基于这种二元对立思维模式而更增添的错误认识。我们可以将上述这些二取归为错误的认知意向内容，它们是虚妄不实的。但它们不能与作为认识主体(见分)与认识对象(相分)的

二分相混淆。

对此，无著在《摄大乘论》中对能遍计(见)、所遍计(相)与遍计所执(虚妄的认识内容、二取)三者进行了明确的区分。论云：“复次，有能遍计，有所遍计，遍计所执自性乃成。此中何者能遍计？何者所遍计？何者遍计所执自性？当知意识是能遍计，有分别故。所以者何？有此意识用自名言熏习为种子，及用一切识名言熏习为种子，是故意识无边行相分别而转，普于一切分别计度，故名遍计。又依他起自性名所遍计。又若由此相，令依他起自性成所遍计，此中是名遍计所执自性。由此相者，是如此义。复次，云何遍计能遍计度？缘何境界？取何相貌？由何执著？由何起语？由何言说？何所增益？谓缘名为境，于依他起自性中取彼相貌，由见执著，由寻起语，由见闻等四种言说而起言说，于无义中增益为有，由此遍计能遍计度。”[11]这段话的大意是说：一、意识(第六识)，它能以三世、十八界作为其认识对象，对之进行周遍计度分别，故名能遍计。它在活动过程中熏习成两种种子，见分种子(自名言熏习为种子)与相分种子(一切识名言熏习为种子)，并以此(见、相二种子)作为下一次生起之因。二、意识所对之对象(如色、声、香等前五识所对境)为所遍计，它是依他起的。三、意识依于

对象(所遍计)进行了错误的分别计度(又若由此相)而产生了一些错误虚妄的概念(令依他起自性成所遍计),这些错误的认识概念是遍计所执。意识具体如何进行遍计?首先依于感官经验(五识境)作为认识对象,对之安立名言(缘名为境),同时产生相应的执著(执为外境),并由寻思等心理作用最终产生语言进行表达。无著对意识活动过程进行了细致的分析。其中可以看出意识的活动特征是对对象进行虚妄的名言安立(亦即是意识的概念认知特性),并由此产生执著。这些错误虚妄的概念是意识的错误认知意向内容,它是遍计所执,无著认为它不能与意识的能遍计作用(见分)与意识的认知对象相混淆。这是《摄大乘论》所要强调的。无著对上述三者的区分导致了后来所缘缘理论的产生。所缘缘简单讲就是认识的对象性。其中又可分为亲所缘缘与疏所缘缘。《成唯识论》云:“若与能缘体不相离,是见分等内所虑托,应知彼是亲所缘缘;若与能缘体虽相离,为质能起内所虑托,应知彼是疏所缘缘。”[12]亲所缘缘与认识主体(能缘)同一主体(不相分离),是见分等(自证分、证自证分)的内在的认识对象和依托对象。亲所缘缘即是心识的直接认识对象,相当于认识内容。疏所缘缘与能缘主体虽非同一(体虽相离),但它能作为本质(对象,所托),令心识变现与其相似的相分(亲所缘缘)成为心识的内在认

识对象和依托对象。疏所缘缘相当于所遍计，即认知对象。所缘缘理论的建立是对无著思想(所遍计与遍计所执的区分)更加理论化的表现。

从否定、排遣这种二元对立思维的角度来讲，有相唯识与无相唯识的立场是一致的。从对《唯识三十颂》安慧释梵文本的研究来看，安慧论师所继承的唯识古学只是注重对外境的破遣，而后期唯识学对理论进行了大量引申发挥，注重对于识内境的分析。对此玄奘大师提出了三类境及因缘变、分别变学说，使得唯识理论更趋于细致合理。

一、性境指第八阿赖耶识的见分所缘取的种子、根身、器界三种境及前五识及五俱意识的见分所缘取的色、声、香、味、触五种境(感性经验，现量认识)，它为依他起，属于因缘变(依因缘任运而生)。二、独影境为第六识所对之境，没有所托的本质(疏所缘)，完全是意识产生的一些虚幻概念。此境客观上完全不存在，只是主观上的颠倒计度单独所变的影像(比量认识)，如梦境，属于分别变(依分别作意力而生)。三、带质境，“带”有两种意义，一是挟带；二是带似(变带)，指主观能缘心(第七、六识)所缘取的境界，虽然有所托的本质(疏所缘)，但是心识对之进行了错误的认识，与所对之境不相符合。例如第七识缘取第八识

见分执著为实我，第六识见绳为蛇，这些都是虚妄不实的(比量)，属于分别变。而无漏第六、第七识所对之境与对象相符，则属依他起，有其真实性。

这样来看，即使认知内容也各有虚实，不可一概而论。其中第七识及第六识的错误认识(独影、带质一分)为遍计所执，是虚幻不实的。

三、作为认知形式二分的意义

随着理论的发展，后期唯识学的焦点逐步从存有层转向了认识论层面。“唯识无境”命题的意义发生了转变，突出了认识在哲学上的优先性，这是唯识理论的提升，在笔者看来亦是唯识学现代意义之所在。

(一)唯识比量

比是推度、筹量的意思。比量即指运用概念进行推理、分析的认知形式。知性认识与理性认识都是比量认识，现代所谓的形式逻辑思维与辩证逻辑思维都属此一范畴。后期唯识学在这方面多有研究，即对心识认知原理做了深入的分析，二分的意义在此被提升到了认知层面。二分在此作为心识的认知形式而具有其存在意义，并且由二分逐渐演化为三分说，最后以四分说使理论达到完善。亦即是说，二分的意义发生

了重大的转向。这一点很重要，而历来学人对此似乎少有清楚的认识。下面简要介绍一下四分理论大致的发展脉络。

1、难陀的二分说：《成唯识论》云：“此了别用见分所摄，然有漏识自体生时，皆似所缘能缘相现，彼相应法应知亦尔，似所缘相说名相分，似能缘相说名见分。若心心所无所缘相，应不能缘自所缘境，或应一一能缘一切，自境如余，余如自故。若心心所无能缘相，应不能缘，如虚空等，或虚空等亦是能缘，故心心所必有二相。”[13]应该说难陀的二分理论在认识论上是很简单的，只是认为心识在认知时必有能所，见分为能缘相，相分为所缘相，否则认识是无法完成的。即如果没有自变相分，那么心识就会没有认知对象，或者彼此心识的认知对象就会混同；如果没有见分，那更不可想象，因为见分体现了心识独有的缘虑作用，将之否定则心同虚空，谈何认识！

2、陈那的三分说：《成唯识论》云：“

达无离识所缘境者，则说相分是所缘，见分名行相，相见所依自体名事，即自证分。此若无者，应不自忆心心所法，如不曾更境必不能忆故。心与心所同所依根，所缘相似，行相各别，了别领纳等作用各异

故。事虽数等而相各异，识受等体有差别故。然心心所——生时，以理推征各有三分，所量、能量、量果别故，相见必有所依体故。如《集量论》伽他中说：

‘似境相所量，能取相自证，即能量及果，此三体无别。’” [14] 在陈那这里提出了一个重要概念——量果，这是对二分理论的巨大超越，使得对认知原理的研究完全摆脱了认识内容，从而进入纯粹形式的研究。陈那认为自证分一方面作为二分所依之心体，但其更为重要的作用是对见分对相分认识的再认识(量果)，否则心与心所就不能记住自己先前的认识活动，就如同心识没有遇到过认知对象一样。所以自证分是认知过程中绝对必须的逻辑环节，缺少了它，认识同样不能完成。在此，自证分的意义与安慧自证分意义就不同了，作为认知形式的自证分是见分的量果，而在安慧处是指心识主体。

3、护法的四分说：《成唯识论》云：“又心心所若细分别应有四分，三分如前，复有第四证自证分。此若无者，谁证第三？心分既同，应皆证故。又自证分应无有果，诸能量者必有果故。不应见分是第三果，见分或时非量摄故。由此见分不证第三，证自体者必现量故。此四分中前二是外，后二是内。初唯所缘，后三通二。谓第二分但缘第一，或量非量，或现或比。

第三能缘第二第四，证自证分唯缘第三。非第二者以无用故，第三第四皆现量摄。故心心所四分合成，具所能缘，无无穷过，非即非离，唯识理成。”[15] 护法在陈那三分的基础上再加一证自证分作为第三自证分的量果。因为自证分作为对见分的再认识(它只是作为认知逻辑中的一个环节)，它自身当然亦需要被再认识(自证分亦需量果)，这样才能形成一个完整的认识。见分认识有时会采取比量形式，故会犯错误，而对自证分的认识必须是现量认识，故需另立证自证分作为自证分的量果。护法将四分分为内(见、相分)外(自证、证自证分)二分。相分只是作为所缘，余分既可作为能缘又可作为所缘。见分只认取相分，其认识形式包括现(直觉认识)比(逻辑认识)二量，有时会产生错误认识。证自证分只认取自证分(现量)，自证分对见分认识，反过来又对证自证分进行反证(现量)，这样即可避免出现“证证自证分”这样的无穷推演之过。四分说使得唯识学的认知形式理论在逻辑上得以完备。

《成唯识论》认为无漏心识的比量认知方式(佛的后得智)同样按此四分模式进行。论云：“有义此智二分俱有，说此思维似真如相，不见真实真如性故。又说此智分别诸法自共相等，观诸有情根性差别而为说故。……又若此智不变似境，离自体法应非所缘，缘

色等时应缘声等。又缘无法等应无所缘缘，彼体非实，无缘用故。由斯后智二分俱有。”[16] 首先佛的后得智不同于根本智，他在认识真如时，是以真如为疏所缘，变现与真如相似的亲所缘而缘之(即所谓“变相观空唯后得”)。且此比量智能分别诸法的殊相与共相，观察众生的不同根基而进行分别说法(这都说明后得智采取比量认知模式)。如果否定此智以二分模式(即不变似境)进行认知，这是有违唯识基本原理的(离自体法应非所缘)，造成的后果是五识认取对象的混乱(眼缘色是亦能缘声)，并且由于没有相分故不能认取无法(过去、未来等没有主体存在之法，亦即无法进行概念思维)，所以此智必具二分。上述论点是极具说服力的。

在有相唯识看来，四分是心识进行比量认知必具的逻辑认知形式，否则比量认知是无法进行和完成的。在此意义上，二分是作为四分中的逻辑环节(认识的起点)而具有其存在意义，故亦说它们为依他起性。

(二)唯识现量

前五识、五俱意识、第八识，包括前面所说的见分(一部分)、自证分、证自证分，都为现量认识，而最高的应为现证真如的瑜伽现量，即根本无分别智。

《因明入正理论》对现量的定义为：“现量谓无分别。若有正智于色等义，离名种等所有分别，现现别转，故名现量。”[17] 现量即摆脱名言概念的认知形式(故称之为离分别)，类似现代的直觉认识。而心识在认知时一起分别(比量)就必定落入四分模式，必有能所对待，否则比量认识无法完成。而现量认知则要求离分别，实则就是要摆脱四分模式。所以《成唯识论》认为通达位菩萨的根本智是唯有见分而无相分的。论云：“有义此智见有相无。说无相取，不取相故。虽有见分而无分别，说非能取，非取全无。虽无相分，而可说此带如相起，不离如故。如自证分缘见分时，不变而缘，此亦应尔。变而缘者，便非亲证，如后得智，应有分别。故应许此有见无相。加行无间此智生时，体会真如，名通达位。”[18] 就是说，根本智认知真如时唯有见而无相(亲所缘)。虽然无分别，但见分的功能还是具有的(否则就无所谓根本智了)。没有相取是因为根本智不再思辨推理产生种种概念(相)，而是直接认取存在之实相。可能有人会问：“那么这样不是违背唯识原理，等同外道、小乘的心缘外境说了吗？”对此玄奘大师提出“挟带”说。所谓带(挟带)，《成唯识论述记》云：“此缘真智，挟带真如之体相起，故名所缘，非带彼相分影像而起名缘于如，不离如故。”

[19] 挟带不是说见分带真如的影象去缘真如，因为

这还是对象性的认识方式(比量)，挟带实指主体与客体原本的紧密一体、相依相待的存有方式(阿赖耶识是色心相依相待之洪流)。而外道、小乘的错误在于他们持的是二元论(心物对立)的存有观，由此造成在认知时心缘外境的错误结果。而唯识学认为万有皆为识所藏种子的显现，心物本为不离的关系(相依相待存有论)，故在认知时不会犯心缘外境这一违背唯识基本理念的错误。通过止观修习，最终根本智摆脱了四分模式，超越了比量认知模式(变带)，直接亲证冥会存在之实相(挟带)，使得心物不离、相依相待的关系在现量认知中真正呈现，亦即在认识中达到了主客的统一。这是唯识学对直觉认识原理的研究，极其重要。

综上所述，二分在不同层面性质不同。1、在唯识存有(显现)层面，二分是显现的基本结构。如果对此相分进行否定，即是对唯识显现之内境的否定，这不符合显现之基本机制。并且对内境相分的否定(即是对种子及其现行的否定)，其后果是导致阿赖耶识缘起理论无法展开(前面已经说明赖耶缘起需要种子、现行互熏来完成)。2、在作为错误的认识内容层面，此二分(二取)代表了能所对立的思维模式，亦即是执著内在的实我、外在的实法，此二取是遍计所执，是虚妄不实的。这是唯识学，亦是有相唯识与无相唯识共同

所要破遣的。3、作为认知形式的二分是比量认识法尔之逻辑环节，它们是认知形式的起点，没有它们比量认识是无法进行和完成的。4、在现量认识中(尤其是无分别智缘取真如时)，二分若从瑜伽方法论的角度讲，是要被彻底否定掉的。

而所谓安慧的无相唯识只是局限于第二个层面，即破除外道和小乘对离识外境的执著，这是早期唯识学理论的注重点。而后期唯识学将二分在各个层面的性质做了区分，实质是唯识理论进一步演进和深化的体现。

四、料简《唯识学的第三次译传》

值得注意的是，现代唯识学者韩镜清先生晚年倒向了无相唯识的立场，在其《唯识学的第三次译传》一文中对玄奘有相唯识学进行了全盘否定，并极力否定二分的存有，认为“要真有见分相分的话，这‘能变’识体也就变成了独立存在的遍计所执性了，变成了常一不变的东西了。”[20] 笔者看来，这实质是作者错解了无相唯识本意，在理论上走向了极端。下面对该文稍作料简。

(一)《唯识三十颂》第一颂“由假说我法，有种种相转，彼依识所变，此能变为三。”[21] 关于这一

颂的翻译问题比较复杂，笔者有专文论述(在此不作分析，有意者参阅《法音》2003年第3期《关于玄奘大师〈唯识三十颂〉翻译问题之辨析》一文)，认为玄奘大师的翻译绝对不违唯识原理。

(二)关于第八识有无见分的问题。韩先生认为，“阿赖耶识本身，一个是执受种子、执受根，一个是处所的问题，这些都没法说在阿赖耶识有很显著的表现。阿赖耶识是有点不可知的，执受跟处所都不可知，不是象前六识那么清楚地可以看出来，连前六识见分相分都没法分开来，那阿赖耶识里就更分不开了。”

[22] 作者认为第八识因其行相微细，所以只是作为显现(阿赖耶识本身一个是执受种子、执受根，一个是处所的问题)，故而不能在第八识处有见相之分。此不应理，因为阿赖耶识作为识就定有见分，不能因其行相微细、不为凡夫所知，就将其见分给否定了(否则就不称其为识了)。而种子、执受根、处所，相对第八识见分即为相分，也就是说见分代表第八识作为识的不为凡夫所知的缘虑作用，相分代表第八识所摄藏的种子及其显现。同样余七识亦是二分模式来进行显现的，这是唯识显现的基本结构。若对此进行否定是违背唯识原理的。

(三)作者混淆了认识内容与认识形式。文中言：

“按护法的意思，见相二分可以是现量，也可以是非量。而在前六识上讲，见相分不开，不能说现量里有所取能取、所缘能缘，不能分出见相分那才叫现量。在非量上说，也没有见分跟相分，错误的相分没有，错误的见分也没有。所以从前六识来讲，无法有见分相分的分别，兔子头上的两个耳朵不能分作两个，前六识它也不能变。末那识，它是错误的执著阿赖耶识为我，为四种我见，更提不到有一个能执著、一个所执著的问题，见相分更是不能分别。”[23] 韩先生的意思好象是说，前七识唯有两种认识，即现量认识(当然不分能所)与非量(错误)认识(所以也不能分能所)。在前文中我们已经分析二分作为认识内容与作为认识形式及在现量认识中有其不同性质，不能一概而论。现量认识是摆脱了四分认知形式的直觉认识，确实是唯能无所。作为第六识与第七识的错误认识(非量)内容，二分(二取)是遍计所执，是要加以否定的。但是这亦只是作为非量认识，而作为正确的认识内容如性境，即第八阿赖耶识的见分所缘及前五识、五俱意识所缘之境，都有相对的真实性，不能一概定为虚妄不实，当然转识成智后清净心识所对之境更不用说了。而作为比量的认识形式的二分是其中必须的逻辑环节，断然不可将之与非量的认识内容混同，而一同否定，否则比量认知是无法完成的，无论是正确的比量

认识还是错误的比量认识，二分作为认识逻辑形式有其必要的存在性。韩先生显然没有意识到这点，所以对认识内容与认识形式进行了混淆。

(四)作者的注意力过多集中在对遍计所执(二取)的否定而忽略了所遍计(认识对象，疏所缘缘)在唯识显现及认知中的作用及其含义，从而将所遍计与遍计所执一同进行了否定。在《成唯识论》中玄奘大师引用《摄大乘论》的论点说明所遍计为依他起，论云：

“次所遍计自性云何？《摄大乘论》说是依他起，遍计心等所缘缘故。”[24] 而韩先生认为：“只把遍计所执性压缩在所遍计为依他起这一个方面，也和玄奘法师翻译《摄大乘论》时自相矛盾。”[25] 韩先生所说的《摄大乘论》中的此段论文前面已提到过，即无著对能遍计、所遍计、遍计所执进行区分的一段：“复次有能遍计，有所遍计，遍计所执自性乃成……于无义中增益为有，由此遍计能遍计度。”如前面所分析，能遍计指认识主体(见分)，为依他起；所遍计指认识对象(疏所缘，因缘变)，亦为依他起；遍计所执指错误的认识内容(亲所缘，分别变)，为虚妄不实。能遍计以所遍计为认识对象，依此通过名言安立产生一些与所遍计不相符合的错误的认识内容(遍计所执)。此三者无著是有明确界定区分的，不可混同。我们看不

出玄奘大师的翻译有何矛盾，而韩先生认为“所遍计是依他起，可是‘由此相’故，就是通过能遍计名言安立的形相之中，就由名所诠成为遍计所执性。玄奘法师在《成唯识论》中只依所遍计是依他起来认为有见分相分，‘由熏习力所变二分’，只讲‘于此而空’，未讲‘由彼故空’，所遍计亦是遍计所执性。”[26] 作者认为能遍计通过名言安立使得所遍计成为遍计所执，故所遍计亦为遍计所执无(由彼故空)。在这里显然作者是将遍计所执(亲所缘)与所遍计(疏所缘)二者混淆了(亦即将认知意向与认知对象混同)，这是违背无著本意的。

(五)《摄大乘论》翻译问题。作者认为玄奘大师在《摄大乘论》关于安立诸识成唯识性一段文字翻译有误，即“复次，云何安立如是诸识成唯识性？略由三相：一由唯识无有义故；二由二性，有相有见，二识别故。三由种种，种种行相而生起故。所以者何？此一切识无有义故，得成唯识。有相见故，得成二种。”作者认为：“‘具有原由与能见’译为‘有相有见’(真谛法师译为‘相及见识’)是不正确的，梵文 nimittam，藏译作 Rgyu-mtshan，是‘原由’的意思，梵文 preksate，藏译作 Lta-ba，是‘能见’的意思。‘具有原由与能见’，是没有二的意思。任何依他起性都是

具有原由与能见，一隐一现，又是种子，又是现行，不能绝对分为两个，具有原由与能见，而不是有二义。”

[27] 而令笔者深感不解的是《摄大乘论》的梵文原本至今尚未发现，不知韩先生的“nimittam”（此词在梵文中确是原由的意思）从何而来？通观玄奘大师所译无著《摄大乘论》及释，对二分在唯识显现中的意义也是明确肯定的，难以得出玄奘大师误译的结论，仅从《摄大乘论》藏译本做出论断，论据并不充分。

韩先生立论的目的是彻底否定“二分”，提倡其“唯有了别识”的学说，其实这是误解了无相唯识的本意（即对离识外境——二取作为离识的实我实法这样一种错误的认识内容的否定），并且对二分在唯识学不同层面的意义没有厘清，从而走向极端。这种理论由于对二分的极端否定，导致的后果是唯识缘起理论无法展开，将赖耶缘起推向了一因论，并且使得二分在各个层面的重要意义无法体现。

综上所述，笔者认为安慧无相唯识与护法有相唯识并不矛盾，安慧论师较拘泥于古义，他的无相唯识理论局限于对外道、小乘执著离识外境的否定，这亦是成立唯识理论的基点（关于这点有日本学者亦认为，在法称论师以前印度并没有明确的所谓无相唯识与有相唯识学派的对立。而到了后期，从对藏译资料的研究

究来看，倒似乎出现了两家的分立。笔者推测，《摄大乘论》藏译中否定相分可能与此有关) [28]。就除遣外境来说，所谓有相亦是无相，而有相唯识家在此基础上扩充完善了唯识理论，对二分在唯识各个层面作了合理细致的分析。在笔者看来，有相唯识对认知形式的研究义蕴极深，对唯识学有极其重要的意义，它能为体现佛教终极解脱的瑜伽现量(亲证之学)提供方法，作原理说明，使之理性化、系统化，尤其值得注意。由于作者水平有限，本文只是稍作分析，望有识之士能对此进行重点研究。传统一般认为的无相唯识与有相唯识是唯识内部思想分歧的观念应该予以纠正，它们实是唯识理论之演进与完善。而近来否定有相唯识、提倡复归无相唯识之意见，实是对无相理论的误解，在某种意义上来说是思想的倒退，值得学人警惕！

注释及参考资料：

[1] 《大正藏》第 31 册，p46。

[2] 《大正藏》第 31 册，p477。

[3] 《大正藏》第 31 册，p31。

[4] 《大正藏》第 31 册，p138。

- [5] 《大正藏》第 31 册, p61。
- [6] 《大正藏》第 31 册, p38。
- [7] 《大正藏》第 31 册, p464。
- [8] 《大正藏》第 31 册, p137—138。
- [9] 《大正藏》第 31 册, p46。
- [10] 《续藏经》第 34 册, p748。
- [11] 《大正藏》第 31 册, p139。
- [12] 《大正藏》第 31 册, p40。
- [13] 《大正藏》第 31 册, p10。
- [14] 《大正藏》第 31 册, p10。
- [15] 《大正藏》第 31 册, p10。
- [16] 《大正藏》第 31 册, p50。
- [17] 《大正藏》第 32 册, p12。
- [18] 《大正藏》第 31 册, p49—50。
- [19] 《大正藏》第 43 册, p569。
- [20] 《玄奘研究》, 陕西师范大学出版社, 1999,

p200。

[21] 《大正藏》第 31 册， p60。

[22] 《玄奘研究》，陕西师范大学出版社， 1999，
p199。

[23] 《玄奘研究》，陕西师范大学出版社， 1999，
p199。

[24] 《大正藏》第 31 册， p46。

[25] 《玄奘研究》，陕西师范大学出版社， 1999，
p201。

[26] 《玄奘研究》，陕西师范大学出版社， 1999，
p201。

[27] 《玄奘研究》，陕西师范大学出版社， 1999，
p202。

[28] 《世界佛学名著译丛》第 67 册，冲和史 “无
相唯识与有相唯识”。