

唯识种子断论

徐 东 来

(上海大学 社会科学学院, 上海 200444)

摘要: 唯识种子理论是关系唯识学整个理论存亡的关键,自其成立以来,就受到了来自各方的责难。从纯学理层面来看,种子不同种类的划分与种子本质的规定之间具有某些不可协调的成分,这种不协调的内容对我们如理解种子的地位与作用带来一些难处,这种局面的产生可能与我们今天对唯识思想本身的内容未能全面、系统掌握有关。对今天的研究者来说,最合适的态度可能就是把唯识的理论,当作既有历史遗产接受下来,进行分析研究。

关键词: 佛教;唯识;种子

中图分类号: B946.3

文献标识码: A

文章编号: 1007-6522(2006)01-0128-06

佛教以缘起理论解释世间万法的生灭变化,代表了佛教看待宇宙人生的根本态度,成为其独具特色的世界生成理论。不论何时,不论何地,缘起理论都是佛教各种流派禀承的基本思想。

缘起是说“此有则彼有,此生则彼生,此无则彼无,此灭则彼灭”的生灭流转现象,强调彼此的依存性。这种依存性并不限于时间上的先后关系,而且也指明了内容上的创造关系。“法不孤起,仗境方生”,世间的事事物物(一切有为法)都不是凭空而有的,也不能单独存在,必须在各种因缘条件和合之下,才能现起和存在。一旦组成的“因缘”散失,事物本身也就不复存在了,这就是佛教所谓“诸法因缘生,诸法因缘灭”的道理。佛陀所证悟的关于世间缘起的思想,在原始佛教时代,就已经具备了完整的理论体系。在其后的发展过程中,陆续形成了业感缘起、赖耶缘起、真如缘起、法界缘起、六大缘起等关于缘起的理论。其中,又以唯识学的赖耶缘起最具理论代表性。

一、缘起与种子

唯识学是义理佛教中最具思辩特色的学派,其理论代表了大乘佛教的成熟理论。它建立八识说、种习说及其他一系列相互关联的理论,直接化解佛祖创教以来面对的困难。

“三界唯心,万法唯识”是对唯识思想的简明概括。在唯识学中,世间万法皆唯识所变,此能生万法之心识有作,即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那和阿赖耶识。唯识学所言之识,均摄八识及其相应之心所。所以八识心王为识之自相;遍行等六位五十一心所为识之相应;见分及相分(十一种业)为心王、心所之所变;二十四不相应行法是心王、心所及色法三者之分位假立;六种无为法为空理所显之真如,亦即心王、心所、色、及不相应行法等四者之实性。此等百法皆不离识,故总立识之名。

收稿日期: 2005-06-17

作者简介: 徐东来(1965-),男,江西大余人,上海大学社会科学学院哲学系副教授,哲学博士。主要研究方向为佛教哲学(因明学)及中国哲学。

与缘起论相对有实相论关于宇宙万法生成的理论。前者主要从时间上来说明万法间关系,后者主要从空间位置上来说明万法间的关系,但细究其内容,时间上关系的说明实际也内蕴着万法之间的空间的关系。

此八识又可分为两大类,即阿赖耶识与转识。《瑜伽师地论》卷六十三曰:“略有二识,一者阿赖耶识,二者转识。阿赖耶识是所依,转识是能依,此复七种。所谓眼识乃至意识”。这里,前七识以阿赖耶识为所依,缘色、声等境而转起,能改转苦、乐、舍等三受,转变善、恶、无记等三性,故称为“七转识”。前七识与阿赖耶识之间是能依与所依的关系,故有时又以本识或种子识来称谓阿赖耶识。《转识论》云:“谓是一切种子识者,是阿赖耶识,为诸法种子及所余七识种子,及所余七识种子并能生自类无量诸法,故通名一切法种子识也。如此如此者,由此等识能回转造作无量诸法。或转作根,或转作尘,或转作我,或转作识。如此种种不同,唯识所作,云如此造作回转也。……”。转识就是一切杂染品类诸法,因一切杂染诸法,都是以识为体的。本识与转识的关系,《阿毗达磨大乘经》中的偈颂说:“诸法”就是转识,“于识藏”就是转识望于种子阿赖耶识的摄藏,现行诸法皆从赖耶种子所生,所以是赖耶的所生果,赖耶就是诸法的因。反之,阿赖耶“识”望于现行诸“法”的熏习,那赖耶为现行诸法的果,诸法又是赖耶的因了。所以说二者是“更互为果性,亦常为因性。”

第八阿赖耶识是唯识学所说的最根本的心,“具有能藏、所藏、执藏义”。^{[1](卷二, P7)}能藏就是阿赖耶识之当体功能,能含藏一切法之种子,如世间仓库一般具有含藏万物之功能;所藏者,就是阿赖耶识中所藏的一切种子;所谓执藏者是说阿赖耶识恒常被第七识所执为自内我体。作为一切种子识,过去的业变成种子在阿赖耶识中受熏习,它不仅产生眼识乃至末那识七识,同时也产生根身器界并持续任持之。阿赖耶识本身是刹那生灭的,不是常一主宰性的我。然而依阿赖耶识产生之末那识,却将阿赖耶识误解为常一主宰的我,加以执着并进而导致对世象的计执。

至此,我们可以看出,针对佛教中心思想的缘起论,唯识学以八识说提出了赖耶缘起的理论。在八识说中,第八识与前七识之间的关系就是种子识与转识的关系。第八阿赖耶识中含藏了前七识的种子,在遇缘生用的前提下,现行各各认知的对象。由此可知种子与识的关系,同时也可知种子与世界万法的关系:唯识学说世界万象皆是由识所变现,实质是唯阿赖耶识所变,进一步说,是唯阿赖耶识中的种子所变。种子是世间万法生起的亲因缘。

二、种子释义

从前述内容可以看出,种子是藏于第八识中的根身器界的最后导生者,它有很多的异名,如功能、习气、气分等,它是唯识学者见于我们经验世界中的许多自然与社会现象,如植物等不断处于种子——胚胎——开花——结果(种子)的循环往复之中,而借用的世俗的概念,以譬喻阿赖耶识中含藏着一切事物现象得以存在、发生、发展的原因。

“此中何法名为种子?谓本识中亲生自果功能差别。此与本识及所生果,不一不异。体用因果,理应尔故。”^{[1](卷二, P8)}种子就是第八识中能直接生起各自果相的各种功能。“此种子者,习气异名,习气之法,必由熏有,如胡麻中所有香气,华熏故生。西方欲作涂身香油,先以香华,和于苕胜,聚之一处,令便极烂,后以押油,油遂香馥。”^{[2](卷十三, P305)}

种子与阿赖耶识一样,在唯识学中,它们只是限定于认识体系中的一个类精神性实体,而非实有可触摸的物理实体。故《成唯识论》说它与阿赖耶识及其所生果,“虽非一、异,而是实有”。^{[1](卷二, P8)}从本质上来说,种子它什么都不是,但却在唯识学的认识体系中起着关键性的作用,以至很多人都将其看作阿赖耶识一样,是万有世界缘起的实有主体,其实它本身也只是人类对世象的一种借用而已。为了说明种子的本性,《摄大乘论》及《成唯识论》从六个方面对其作了说明,即常说的种子六义。具体如下:

(一)刹那灭:“谓体才生,无间必灭,有胜功力,方成种子。此遮常法。常无转变,不可说有能用故。”^{[1](卷二, P9)}

所谓刹那生灭,就是才生即灭,灭已即生。种子是有为性,故它本身的条件,要刹那生灭。假如不是刹那生灭,则不能起变化作用。其次,种子必具特胜功能性,以生起自果,如谷种子若不能变为芽,那就不成为种子了。这样一来,我们就不能认为有唯一不动不变种子来作为引生整个世界的主因(或本体)。这种说法遮除了大众部等的无为缘起观;遮除了正量部长时四相的理论;遮除了外道自性神我常法为因的思

想;同时还遮除了真如为常住能生万物之法的理论。

(二) 果俱有:“谓与所生现行果法,俱现和合,方成种子。此遮前后及定相离。现种异类,互不相违,一身俱时,有能生用;非如种子,自类相生,前后相违,必不俱有。虽因与果,有俱不俱,而现在时,可有因用。未生已灭,无自体故。依生现果,立种子名,不依引生自类名种,故但应说与果俱有。”^{[1](卷二, P9)}

若刹那灭即是种子,那么前念的种子,应当是后念现行的种子。自他身的法,亦可互相说为种子。为简别此等误说,故说果俱有义。唯识学的种子说虽是借日常现象来说明,但种子与其所生现行的关系,与我们日常生活中所理解的种子与果的关系不同。一般我们认为果是由种子引起的,待果实成熟时,种子早已不存在了。种子与其果在这里具有异时性的关系,即种先果后,历然分明。而唯识学的种子说则认为,如果因果异时,则种子就不能与它的果法俱时和合而成为种子,所以它必须是与果同时而存在的。种子是刹那灭,必须是现在,现有,显现,和合,方可为诸法的亲因缘。比如谷种子生了芽茎枝叶花蕊,原在地下的那粒种子虽然坏了,但是种子的性能并不是没有的,种子的功能是和那正在发展的芽茎叶枝等和合为一体。不过你只见到茎叶,而不能见种子罢了。所以种子在这阶段上,和芽茎等是同时现起的,种子的本身(能起用的功能)绝未消失。心识外的种子与现行法如此,我们人生的现行业果和能招感的业种子的关系也是如此的,所以说现行与种子是和合不分的。

(三) 恒随转:“谓要长时一类相续,至究竟位,方成种子。此遮转识,转易间断,与种子法不相应故。此显种子自类相生。”^{[1](卷二, P9)}

这说明种子随现行法的时间性。种子能始终不断地生起,自类相续,无转易,无间断。这就决定了只有第八阿赖耶识才能任持种子,因为前六识随境生灭,不具永恒性。第七识虽恒执第八执见分为实我实法,但其至佛位最终也是要转易的。即种子随现行法转变与现行法一类相续,至究竟位。在外种上说,就是要到结成果实的时候为止。在内种现行上说,就是至招感异熟报尽的时候为止,或说至对治道生起时,才是究竟位。依无漏道说,就是要成佛的时候,方名究竟道。

(四) 性决定:“谓随因力,生善恶等功能决定,方成种子。此遮余部,执异性因,生异性果,有因缘义。”^{[1](卷二, P9)}

此明种子有类性的差别点。种子随它本身能熏的是善是恶是无记的性,到了它生起现行的时候,也决定了其现行的善恶无记性。即善种子决定生起善的现行,恶种子决定生起恶的现行,不相杂乱。明显地说,就是种子能熏的现行因是善,种子所生的现行果必定是善;能熏的现行因是恶,所生的现行果必定是恶。即善性种子为善因,感乐的果报,这性质是决定的,恶性种子,亦复如是。也即是说,不同性质的种子不能成为引生他果的直接原因。此遮简小乘有部等说善、恶、无记等为同类因的错误。

(五) 待众缘:“谓此要待自众缘合,功能殊胜,方成种子。此遮外道执自然因,不待众缘,恒顿生果;或遮余部缘恒非无。显所待缘,非恒有性,故种子果,非恒顿生。”^{[1](卷二, P9)}

此谓种子须待众缘具备方能生起现行。每一众生的第八识中虽然拥有了无量的种子,但真正能成为现行的,只是其中的很小一部分。因为种子必须要有很多条件来帮助才发生作用。也就是说,种子要待众缘和合,种子转变,方能生起现行果。这就遮除外道等执自然为因,不待众缘,恒能生果的谬执(那些设全能的造物主、大梵或上帝等的思想与此同)。以及小乘有部,执三世实有,一切时缘体,恒有非无的计执,若是果体恒有,果应当恒时生起现行。现在种子,既不能恒时生起现行果法,说缘恒有,于理相违。前遮外道,是显种子须待众缘;同时也遮除小乘,是显所待缘亦不能恒时有。

(六) 引自果:“谓于别别色心等果,各各引生,方成种子。此遮外道执唯一因,生一切果;或遮余部执色心等,互为因缘。”^{[1](卷二, P9)}

此谓色心等一一果法都从一一法自己的种子生起。即色法种子,唯能引生色法现行;心法种子,唯能引生心法现行。这与外道执一因果义及有部主张的色心互为因果义不同。从这一点上说,一切法的生起是从各自的种子而生自果的,决无有一因生一切果,如上帝造万物之学说。

种子的六义,已如上述。此六义主要是就遮简的方面来说的。若就这种子的自相,唯刹那灭(明其体是有为生灭法)和恒随转(明其体虽生灭,而没有间断)。其余的四义,皆是唯因遮他而立的。所以六义之中皆

有简别。第一刹那灭,是简无常法等。第二果俱有,是简前后定相离等。第三恒随转,是简转识等。第四性决定,是简有部执异性因生异性果等。第五待众缘,简外道执自然因等。第六引自果,简执唯一因生一切果等。只有具备上述六义的特性,方能称为种子,而符合这一条件的,只有那执藏于第八阿赖耶识中的能生各种现象的作用和功能。明了种子的含义之后,我们就可以对唯识学与此相关的人理论作论述了。

三、种子类别及其引生的问题

根据不同的划分标准,我们可以将唯识种子分为以下几类:本性住种和习所成种、有漏种与无漏种、功能性种子与经验性种子。每种关于种子的划分都有可供深究的理论内容。接下来我们就逐一分析。

(一)本性住种、习所成种与种子的熏习

这是从种子的最初形态来划分的,又名为本有种与新熏种。《瑜伽师地论》卷三十五中说:“云何种姓?谓略有二种:一本性住种姓;二习所成种姓。本姓住种姓者:谓诸菩萨六处殊胜有如是相,从无始世展转传来法尔所得,是名本住种姓。习所成种姓者:谓先串习善根所得,是名习所成种姓。”关于这个问题在唯识学上有护月、难陀、护法三师的不同主张。

护月论师主张种子是本来具有的。认为八识中所摄藏的一切有漏无漏的种子,皆是法尔本有的,并不是从其它能熏的熏习而有。经论中说有能熏法熏习有者,这能熏的一言,不过说能熏的法,熏习这本有种子,令起增长,不是说这能熏之法,能于本有种子以外,可另熏生新的种子。所以种子仍是本有,没有新熏。他引了几种说有漏无漏种子皆本有的经论,来证明他的理论。

难陀论师主张种子的起因唯是新熏。就是说,一切有漏无漏的种子,皆是由现行能熏的法,熏习而有,不是法尔本有。经论中所言法尔的意思,是说依法尔道理,新熏而生。他认为一切有漏无漏的种子,不是原来就有的,都是经过熏习起来的。如说我们怎样会有佛性种子呢?这就要有多闻熏习,听闻正法,依法修行,如此熏习而成佛种子增长。如培养善的种子,消除恶的种子,乃至最后成为纯善品的无漏种子。所以说一切种子都是新熏起来的。若是本有的,就无须熏习了,无须用功修习了。为了成立这唯新熏的道理,他也引了几种经论的内容来说明。

折衷派的护月论师主张本有、始起并有说。他认为诸法能够生起现行的种子,是同时具有这两种种子的。此本有、始起二类种子,生起诸法的现行,是相待生起。其中,有唯从本有种子生起者,如在见道最初刹那现起无漏智。但是,一般说来,都是本有、新熏两类种子相待相助而生起现行的,并不是单一的能生起现行。护月论师批驳了上述两种单一种子的说法,认为“若唯本有,转识不应与阿赖耶识为因缘性”,“若唯始起,有为无漏无因缘故,应不得生”。^{[1](卷二, P9)}

在佛教本身看来,上述关于种子的三种说法,以护法本有、新熏并立说最为圆融。然而即便如此,我们还是能从中可以看出佛教种子立义的某些不究竟处。从种子唯本有说来看,除了违理违教的二种过失外,其与佛教立教基础缘起论精神也是矛盾的。从缘起论的精神来看,佛教主张命由心造,在某种程度上肯定了有情自主自由的权利,而若种子(特别是无漏种子)唯先天本有的话,与人的自主自立精神完全背弃。从种子唯新熏的观点看,同样有违理与违教的过失,无法说明菩提涅槃的获得。单一说种子唯本有或唯新熏的主张,在《成唯识论》中已被多方批驳,现代学者也对其局限作了详细的说明。^[3]从护法的本有新熏并有说来看,从形式上看似比上述二者圆融,而若深究其意,它也并不将前有的问题消解,更是将前有问题集中在了一起。论上说依障建立种性差别的说法,也是无法解决无漏种子获得的问题的。^{[4](卷二, P8)}

(二)有漏种、无漏种与五性各别

根据种子本身是否有漏的性状,可以分为两种:能产生诸现象(众生之迷界)者,称为有漏种子;能生菩提之因者,称为无漏种子。有漏种子又可细分为二:第一,能产生与种子同种类之现象者,称为名言种子、等流种子、等流习气;第二,可帮助名言种子,以善恶业而产生异熟作用者(即具有产生当来有漏果之功

他所引的经论主要是《无尽意经》、《阿毗达磨大乘经》、《楞伽经》和《瑜伽师地论》等,见“参考文献[1]”。

他所引的经论主要是《多界经》和《摄大乘论》等,见“参考文献[1]”。

能),称为业种子、异熟种子、有支习气、异熟习气。在现实当中,名言种子为一切诸法的“亲因缘”,是因为对有情世间万象的认识均是以名言为依始的。名言种子又分成表义名言与显境名言两种。表义名言种子,指于名言(名、句、文等)中诠表诸法之义者;第六识即缘此名言,随其语言音声而变现一切诸法之相状,由之所薰成之种子。显境名言种子,指缘前七识之见分(认识诸法相状之作用)为境,随缘所薰成之种子。若就现行所受用之情形而言,名言种子又有共相与不共相二种名言种子。共相名言种子,如日月、星辰、山河、大地等,举凡可供自他共同受用者,是为共相;能生起此类共相境界之种子,皆称为共相名言种子。自相名言种子,例如各人之身体,仅能供一己受用;能变现此等自相之种子,称为自相名言种子。又就作用而言,共相与不共相之名言种子均由共业与不共业之业种子为之资助,始能招感其相,即共业种子资助共相种子,始能招感共相;不共业种子资助不共相种子,始能招感不共相。无漏种子则分为:生空无漏、法空无漏和二空无漏三种;或由修行的位次分为见道无漏、修道无漏、无学道无漏等三类。

从字面意思直解,“有漏”即指有待修补,只有待补之后方能使人的认识可以达到完满。所以,有漏种子实指将来可产生一切染污现象的种子。无漏种子则指将来可导致清净诸法的种子,它实际也是成佛涅槃的最终依据。它们二者在藏识中的关系如同水的清浊关系,是相互消长的。佛教认为两种种子是无始以来就本来具有或无始以来就被新熏所成而含藏于第八阿赖耶识中。藏识所藏的种子中,有漏种子生用了,无漏种子的作用就不明显了;无漏种子生用了,有漏种子的作用就弱了。所以说是相互消长的。菩提涅槃的获得就是无漏种子势用强大,而有漏种子作用沉伏。有漏与无漏间,根据种子六义中之性决定义,无漏不能成有漏,有漏也不能变成无漏,它们各自引生的自果也是这样。因此,无漏种子势用的强大,并非通过对有漏种的转变而得,而正如是上述提及,它是通过在—杯水中浑浊成分的沉静来显现。所以经上也常以“显得”来描述涅槃的获得。

唯识学主张,一切众生分为声闻、独觉、如来、不定种性、无性等五类。此五者由于各自潜藏于阿赖耶识中的种子(主要指无漏种子的作用)不同,其修持所得的结果也不相同:声闻可修证阿罗汉;独觉修证辟支佛;如来种性可修证为佛;不定种性的证果不确定,可修证以上三种之一;无性有情只具有有漏种子,因此要受业报轮回的限制,虽然苦心修持,也不能获得上面所说的三果。从学理上说,这种对种性的分类有其难以自圆的内容。但这种五性各别说和古代印度的种姓观是密切相关的,与其说是理论的需要,勿宁说是佛教对治现实的方便法门。明了这点,我们也就不会为其引生的理论困难再做更多纠缠了。

(三) 功能性种子、经验性种子和新知的获得

这种划分是从现代的认识理论入手的。按现行认识理论的通则,新的认识是在不断的形成的,如果用唯识学关于种子熏习的学说,在解释此种理论时会遇到一些纯学术上的困难。集中表现在新种子与旧种子之间的关系上。即如果新种子是由旧种所生,按种子六义之“性决定”与“引自果”的要求,它将不能成为新知;如果新种子是完全新生的,就变成无因了,这在唯识学上同样讲不通。

有鉴于此,林国良先生将唯识种子分为功能性种子与经验知识性种子。他认为在说明人的认识活动时,唯识学理论中有很重要的一条:心识并不是单独活动的,心识在活动时都会有各类心所(辅助性的心理功能)相伴随。一些必然在心识活动时出现的心所,被称为遍行心所。遍行心所有五种:触、作意、受、想、思。其中,想、受、思,大体相当于现代心理学说的知、情、意。或者,完整地说:六识与想心所形成了认知功能,六识与受心所形成了情绪情感功能,六识与思心所形成了意向意志功能。因此,对认知活动来说,想心所是关键。《成唯识论》指出:“想谓于境取像为性。”这是说,想的本性是“于境取像”,即在认识对象上认取其影像。他并以眼识的认识过程作了详细的说明。^{[5] (P43)} 从林先生的说明中,可以很清楚地看出在唯识种习理论的基础上对认知过程的描述。这种描述的最后结果,归结为对种子功能性状的强调,即种子就是那种能生用的功能、

此“沉伏”与经论上所说之“断灭”义同。菩提涅槃的获得是通过修习得到的,修习的过程就是使无漏种子作用生长,有漏种子作用被抑制。这种抑制,是指有漏种子生用的条件被修习者所完全排除(与六义中的“待众缘”义合),但并非将其消灭,他自身只在第八藏识中做着自类相续的“种子生种子”的运动(与六义中“刹那灭”义合)。

无性有情所具有之种子,有说也含无漏种,但只含无为无漏。他之所以最终不能成佛,在于他有为无漏的丧失。

习气。至于新种、现行、旧种之间的关系,似乎仍有诸多无法讲清楚的内容。其中原因的产生,或许正如孟领在其“无漏种子的由来”中所说:“唯识学从一诞生就偏离了佛陀缘起论”的宗旨^{[4] (P97)},成为其理论本身无法自圆的内容。

从唯识学本身关于种子性质及其作用的理论来看,它认为依照这套理论,定可将染污的八识转变为清净的四智,获得大菩提。但从纯学理的角度探究,其理论之中确实存有如上述的诸种困难。这应该作何解释?一者,可能是唯识学的认知理论仍有未被后来者发现的内容,以致对其的认识产生偏差,这个问题可能得由佛教新史料的发掘来证实,从现在的情况看这可能会是个没有结果的期待;二者,可能是唯识理论本身确实存在这样或那样不圆融的问题,但这个可能性不被信奉佛教的人所认可;三者,佛陀的建教立说,可能正如在《中阿含经·箭喻经》所说,本来就是为对治当下现实的方便法门,而并没有苛求其在学理层面上的圆融。故其对信众的要求,除了教理的修习外,对实践修行的主张也十分看重,甚至可以说修行在对他教义的理解力中所起的作用是决定性的。有了这样的认识,我们在对其理论作分析时才不至于过分苛求。

参考文献:

- [1] 高楠顺次郎. 大正新修大藏经(第31卷)[Z]. 台北:白马精舍印经会影印本,1988.
- [2] 高楠顺次郎. 大正新修大藏经(第43卷)[Z]. 台北:白马精舍印经会影印本,1988.
- [3] 雨县. 唯识学上之种子义[A]. 现代佛教学术丛刊·第25册[C]. 台北:大乘文化出版社,1978. 59-96.
- [4] 孟领. 无漏种子的由来[J]. 觉群(季刊),2005,(1):46-47.
- [5] 林国良. 唯识学中的功能性种子和经验知识性种子[J]. 灵山海会,2003,(7):42-44.

An Evaluation of the Seed of Consciousness-Only

XU Dong-lai

(School of Social Sciences, Shanghai University, Shanghai 200444, China)

Abstract: The theory of the seed of Consciousness-only is the key to decide the survival of the whole theory of Consciousness-only. It has been criticized ever since the establishment of this theory. In order to refuse this critique, distinguished monks offered many explanations through history. It still remains difficulty to explain in some respects in terms of doctrinal consistency in present time. This essay provides its own view through presenting those difficulties in different categories and in accordance with the tenet of the Buddha's teaching based on the relations between the seed and Dependent Origination and between the characteristic and definition of the seed itself.

Key Words: Buddha; Consciousness-only; seed

(责任编辑:周成璐)