

唯识学与道学思想关系嬗变的四个历史阶段

袁宏禹

(福州大学中国思想文化史研究所, 福建福州 350108)

摘要:唯识学与道学发生过激烈的思想碰撞。从思想史的发展脉络中,可以梳理出佛道两家的相互嬗变关系,将其划分为四个历史阶段来阐述:(1)南北朝唯识学派对道家、道教的借鉴;(2)唐代唯识宗与道教的争论;(3)唐末宋元唯识学与道学的相互吸纳;(4)明清晚近唯识学与道学的进一步融合。唯识学原本是极具印度化色彩的佛学,在传入中国后,不断与以道学为代表的本土文化发生交集、冲突和融合。探讨此议题,有助于深入了解佛道思想文化关系的发展历程。

关键词:唯识学;佛教;道学;道家;道教

中图分类号:B949;B959 **文献标识码:**A **文章编号:**1002-3321(2019)01-0019-05

唯识学与道学^[1]在中国佛道关系史上是一个容易被忽略的问题。任继愈主编的《中国哲学发展史》(隋唐卷)“隋唐道佛之争”中,曾讨论过玄奘翻译《老子》为梵文本引发争论的话题,折射出唐代唯识宗与道教有过一段思维火花碰撞的历史。这触发了笔者进一步的思索,如果把佛道思想关系置于历史的长河中,用学术史的眼光去考察,二家的相互关系不仅仅发生在唐代,上可追溯到南北朝佛教唯识学的初传,下至近代佛教唯识学的复兴。目前学界缺乏对唯识学与道学的思想关系作出系统的历史梳理。本文尝试把唯识学与道学思想的交涉、嬗变关系化分为四个历史阶段进行阐述,可以廓充我们对佛道思想关系的理解,使其在中国哲学史、宗教学史上具有一定的学术价值。

一、南北朝唯识学派对道家、道教的借鉴

佛教初传时,东汉安世高译《安般守意经》,题解为“清净无为”,支娄迦谶译《道行般若经》把“真如”“实相”译为“本无”。按照日本学者镰田

茂雄《中国佛教简史》的说法,安系小乘禅数学是“道教性佛教”,支系大乘般若学是“道家性佛教”。唯识学在南北朝时期才传入中土,形成了地论师和摄论师两个唯识学派。他们延续了佛教初传时对道家、道教的借鉴,唯识学在翻译佛典时常说的“无为”“有为”,即来源于道家的《老子》(道教称名《道德经》)。

南北朝时期,地论师和摄论师都借用了道学的“无为”“有为”术语。地论师菩提流支等译《十地经论》说:“彼复三乘法中,示有为、无为依顺行,如经有为法行如实知无为法行故。”^[2]唯识学把一切法分为:有为法、无为法。这两大类法包含世间、出世间万法。这句话理解为:破除因缘生灭变异之有为法,方能显现清净寂灭空无真性之无为法。摄论师真谛译《摄大乘论释》时还说:“一切法谓有为、无为,有流、无流,及四界三乘道果等,如此等法实唯有识。何以故?一切法以识为相,真如为体故。”^[3]唯识学讲万法唯识,后两句话意思是说:有为法以识为相,无为法以真如识性为体。

收稿日期:2017-11-08

基金项目:国家社科基金后期资助项目“20世纪中国唯识学史要”(15FZJ003)

作者简介:袁宏禹,男,江苏盱眙人,福州大学中国思想文化史研究所副教授、硕士生导师,哲学博士。

“有为”“无为”的挪用,看起来好像是翻译学问题,其实涉及诠释学,即佛教传入时对道学的“格义”。无论是道学还是佛学,“无为”都是其核心思想,道家言无,佛家倡空。关于佛家空性的翻译,唯识今学家吕澂先生认为,“译成‘本无’原不算错,而且‘无’字也是中国道家现成的用语”,但是“译出以后,读者望文生义,就产生了很大的错误。最初把这一概念同老子说的‘无’混为一谈,以后联系到宇宙发生论。……以后‘本无’改译成‘如如’‘真如’等,反而错上加错,以至于认为是真如生一切”。^[4]道家认为在无为与有为关系上,无为能够生成有为,例如《老子》云:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”而南北朝唯识古学家又把无为法等同于心真如,在无为法到有为法之间架起了心真如缘起诸法的观念。

摄论师明显有以唯识无为法会通老庄道体的证据,并持心真如一说。摄论师道基在《摄大乘论释序》中说:“《摄大乘论》者,盖是希声大教,至理幽微,超众妙之门;……若夫实相宗极,言亡而虑断,真如体妙,道玄而理邈,壮哉法界,廓尔无为;……藏识常流,譬洪川之长注;三性殊旨,混为一心。”^[5]道基以老子“众妙之门”无为之道体来解释实相、真如,并且归入一真心。

摄论学派的唯识学属于唯识学古学系,这要从摄论学派创始人真谛说起。真谛在翻译唯识经典时对《摄大乘论》《转识论》等予以改造,例如,真谛翻译《摄大乘论》时加入“解性”含义,翻译《转识论》时加入了“阿摩罗识”(后来摄论师提出“九识”)。周贵华在《唯心与了别:根本唯识思想研究》一著中提出“有为依唯识学”与“无为依唯识学”二说,认为真谛唯识学属于“无为依唯识学”,与如来藏学有关,后来在中土发展成为“真常唯心说”。真谛把原本是以阿赖耶识为中心的有为依唯识学论典改造成以如来藏思想为性质的无为依唯识学论典。

特别要提及的是,真谛还翻译了《大乘起信论》。关于《起信论》的争议,至今在佛学界仍然持续。摄论学派的唯识学说,在第八识上加了一个第九识“阿摩罗识”,融入了《起信论》的“真如缘起说”。关于真谛以“阿摩罗识”解释如来藏,圣凯认为:“其思想发展至《起信论》是一种必然趋势;而以如来藏思想或《起信论》对‘阿摩罗识’进行‘本觉式’的解读,亦是理所当然的。”^[6]而中国佛学大体上均可归入心性本觉说,属于觉动性质的

动态的本体论模式。

《起信论》有着老庄道体说的影子。《起信论》的“一心开二门”(真如门和生灭门),与《老子》一书中道生成万物的思想极为相似。吕澂指出中国学人喜欢横通,他说:“在《起信》全书结构上,最重要的自然是开宗明义的‘一心二门’——心真如门、心生灭门了。……联想到《道德经》所谓‘玄之又玄,众妙之门’上去。”^[7]可见,《起信论》极有可能借鉴了道学文化的元素。

古代中国有一套属于中国人所特有的思维方式,这包括道学在内的“道”的体用观,是由体起用的生成哲学观念。唯识学在南北朝初传时,难免会受到中国人思维里本具有的根源性的宇宙观的影响。往往会与道家、道教讲的“道生万物”联系在一起,故而饱受后人非议,到了唐代唯识宗的产生,这个问题被激化了。

二、唐代唯识宗与道教的争论

唯识学在唐代产生了由玄奘、窥基创立的唯识宗,属于唯识今学,有别于南北朝时期地论师、摄论师的唯识古学。佛教经过汉魏两晋南北朝几百年的酝酿,逐渐摆脱对道家、道教的依附和借鉴,形成宗派繁荣的局面。历史上出现多次佛道之争,在教义上也存在着唯识宗与道教的争论,唯识宗是坚决反对道教“道生万物”的宇宙发生说的。

贞观二十一年,唐太宗诏令玄奘把《老子》翻译成梵文,道士蔡晃、成玄英两人参加。成玄英等主张把“道”译为“菩提”,玄奘坚持译为“末伽”。玄奘说:“佛陀天音,唐言觉者;菩提天语,人言为觉。此则人法两异,声采全乖。末伽为道,通国齐解。如不见信谓是妄谈,请以此语问彼西人,足所行道彼名何物?非末伽者,余是罪人。”^[8]玄奘为何坚持要把“道”翻译成“末伽”而不翻译成“菩提”呢?其实存在着中印不同文化的区别,主要原因还在于对道性、佛性不同的理解上。玄奘当年到印度求学,困扰他的就是“佛性”问题,菩提为“觉悟”义,指修行者对佛理的觉悟,言“佛性”有内在的体性;而道家、道教的“道性”更多具有外在的体性。我们知道,玄奘唯识学属于唯识今学,明确排斥真谛唯识古学中类似于别立一个绝对的实体的第九识,只承认第八识“阿赖耶识缘起说”。道教秉承了先秦道家的“道”,“道”作为自然之体,有生成的意蕴,玄奘自然不能把其翻译成具有内在觉悟性的“菩提”一词。玄奘之后,唯识宗与

道教还发生了多次辩论。

显庆三年,慈恩寺僧人慧立与道士李荣辩难。李荣立“道生万物”义,慧立发难说:“向叙道为万物之母,今度万物不由道生,何者若使道是有知则惟生于善,何故亦生于恶?据此善恶升沉,丛杂总生则无知矣。……则道是无知不能生物。何得云天地取法而为万物皆之宗始乎。据我如来大圣穷理尽性之教也。天地万物是众生业力所感。”^[9]李荣认为有个灵知的道体存在,而这正是佛教所要破斥的地方,即便是唯识古学家们也不会承认有个独立的本体存在,佛家言“实相”即为“无相”,其意便在于此。那么万物非由道生,又是从何而来呢?慧立以阿赖耶识缘起思想解之,认为天地万物为众生共业种子所成。唯识论自有一套阿赖耶识宇宙发生模式。

阿赖耶识缘起说属于多元论,因为众生都有阿赖耶识。而且,阿赖耶识仅仅是“用”,也不是究竟之“体”。欧阳竟无在《唯识抉择谈》中把体用关系分为四个层次:体中之体、体中之用、用中之体和用中之用。第一层“体中之体”,即一真法界;第二层“体中之用”,为二空所显真如(又三性真如);也只有第三层“用中之体”,才是第八阿赖耶识及所含藏种子。唯识宗《成唯识论》的教行是“转识成智”,就阿赖耶识而言,是把有染净种子的第八识转成清净无漏的大圆镜智,这是一种由下而上的修学法门;真谛译《起信论》心真如缘起的“性觉”或“本觉”思想,更多指向为一种由上而下的修学法门。而道学“道生万物”的思想也是由形上而形下的,道教与唯识宗(仅指玄奘唯识今学,而非真谛唯识古学)是两条明显不同的教理及修学路线问题。

龙朔三年,慈恩寺灵辩与道士方慧长进行辩难。方慧长提出“道为物祖能生万象”的说法,灵辩以“母子”作喻对慧长进行诘难。《集古今佛道论衡》载:“道能生万法,万法即是道;亦可如母能生子,子应即是母。又前言:道为万法祖。自违彼经教。老子云:‘无名天地始,有名万物母。’母祖语虽殊,根本是一义。道既是无名,宁得为物祖?惠长总领前语不得。”^[10]灵辩认为道教的“道生万物”命题过于简单,道如何生成万物?从无如何生成有?“虚无”的道怎么能生成“实有”的万物呢?从佛教徒自身的立场来看,佛教自创立之初,就反对梵天创世说,一直想把佛教的本体论与宇宙发生论剥离开来。

从佛教单方面的文献记载来看,获胜一方总是佛教,道教徒似乎面对佛教徒的诘难毫无还手之力。实际上,不能片面地、孤立地从单方面去褒贬道佛任何一家,若从争论的影响来看,这无形中促使了后来的道教对唯识学的吸纳,从而推动道学理论和践行的发展,同时唯识学也在吸纳道学的思想。

三、唐末宋元唯识学与道学的相互吸纳

唐代发生的关于唯识宗对道教“道”体的发难,从某种程度上促成了道教对唯识学的吸纳。道教在极力消解“道体”的宇宙生成说,向内在的“心体”转向。反而,水土不服的唯识宗却很快绝嗣了,不过唯识学却以如来藏学的方式得以继续发展,吸纳了道学思想以丰富其佛学理论。

唐末道教对唯识学义理的吸纳,可见的有王玄览的《玄珠录》。王玄览提出了“道在境智中间”的命题,他说:“道在境智中间,是道在有知无知中间。”^[11]“境”“智”都是唯识学用语,“境”通常指相分,“智”与“识”相对而称。唯识学讲“唯识无境”,唯识的目的还在于“转识成智”,体证真如无为法,以达“智如不二”之境界。唯识宗对道教义理批判的根源处在“道生万物”中,王玄览提出道在“境智之间”的说法,无疑消解了道体生成说,开始由外在自然的道体,向内在心体的转向。

经过宋元两代,道教对唯识学思想的吸纳越来越丰富了。例如,《紫阳真人悟真篇三注》《生天经颂解》《太上洞神三元妙本福寿真经》《玉清无极总真文昌大洞仙经注》《太乙金华宗旨》《重阳真人金关玉锁诀》《道德真经集义》《太上洞玄灵宝元始无量度人上品妙经注解》《上阳子金丹大要》等道书中就经常引用唯识学的“八识”概念。其中较能引人注意的是王重阳的《太乙金华宗旨》,在第十章“性光识光”中,用破除八个识的方法来解释“回光之法”,即:“究竟见性既带八识,非真不还也。最后并此一破,方为真见性,真不还矣。”^[12]道教注重对唯识学心性思想的吸纳,这与唐宋以后道教由外丹向内丹转化的整个背景大体是一致的。

道教在吸纳唯识学的同时,佛教也在积极地吸纳道家、道教的理论以丰富其佛学思想。隋唐两宋时期,除了唯识宗,中国佛教各家宗派并不排斥真谛提出的与如来藏同义的“阿摩罗识”,这在各家经论中经常可见。而且唯识宗内部也存在分歧,历史上就有“慈恩”“西明”之争,在圆测与窥

基对待真谛唯识古学的看法上,学术界至今仍有不同意见。其他宗派治唯识有两个重要的人物,即宗密和延寿。宗密著《唯识疏钞》《禅源诸论集都序》,延寿著《宗镜录》,他们的唯识学思想往往具有如来藏学本觉真心色彩,而且把道家、道教的思想也吸纳了进来。

唐宗密在《禅源诸论集都序》中作了一个《阿赖耶识圆相图》,以道教魏伯阳所著《周易参同契》炼丹术的思想,以及“水火匡廓”“月体纳甲”等图式,来说明佛教的“断妄修真”境界。宗密说:“故常具真如生灭二门。各二义者:真有不随缘二义;妄有体空成事二义。……今于此门,具彰凡圣二相,即真妄和合,非一非异。名为阿赖耶识。”^[13]这段话大意其实来源于《起信论》的“一心开二门”思想。宗密作图来解释,他以月满图来表示“众生心”(即一真心),同样的月满图来表示“真如门”,而用“水火坎离匡廓”图来表示“生灭门”(即阿赖耶识)。再用两个十重“月体盈亏圆相图”的变化来表示修证的阶地。

再有,宋延寿著一百卷《宗镜录》多发唯识学思想,《宗镜录》文中倡真谛的“阿摩罗识”,曾记载:“问:万法唯识者,于诸识中,何识究竟?答:唯阿摩罗识,此云无垢净识,无有变异,可为究竟。”^[14]延寿还把《老子》的“无名天地始,有名万物母”释为“如来藏性转变为识藏”。他说:“《老子》云:‘无名天地始,有名万物母。’若佛教意,则以如来藏性转变为识藏,从识藏变出根身器世间一切种子。推其化本,即以如来藏性为物始也。无生无始,物之性也;生始不能动于性,即法性也。”^[15]在对《老子》文本无名(无为)到有名(有为)转化关系的解读上,延寿把如来藏系佛学与唯识学两学系统捏合为一,从如来藏性(真心)直接可转变为识藏(阿赖耶识),从而缘起诸法诸境。

从某种意义上,永明延寿及其《宗镜录》的出现“是法相唯识宗终结的象征”^[16]。《宗镜录》的出现并不以玄奘唯识宗学为独尊,兼收并容了唯识古学和今学,并广采佛道思想资源。

四、明清晚近唯识学与道学的进一步融合

明清以降,佛道思想的交融越来越密切。到明末兴起研习唯识学的热潮,参与者有洪恩、明昱、王肯堂、智旭等人。虽然说是对玄奘唯识学的经典进行注疏和整理,可是都宗于华严、天台或净土,他们用如来藏学去融释唯识的教理并不稀奇。这种以性宗释唯识的思潮一直影响到清末民初的

唯识学者,杨文会、章太炎、太虚等都把如来藏佛学引入到唯识学。唯识古学、如来藏学与唯识今学一个很明显的区别在于,别立一个第九识“阿摩罗识”或者说“如来藏”本觉真心。在这种背景下,唯识学与道学进一步融合,道教以唯识学来解释道学理论,佛教甚至出现以唯识学的观点来注解道书。

道教经常引用唯识学的观点来阐释道学思想。编成于明代的《灵宝领教济度金书》多处引“八识”的说法,清代刘一明的《周易阐真》《修真辩难参证》《修真九要》,还有王常月的《碧苑坛经》等都会经常援引“八识”概念来解释修道理念。其中最明显的是一部明代的著作《性命双修万神圭旨》,该书还作了一个《八识归元图》,并解释说:“释氏谓:人之受生,必从父精母血与前生之识神,三相合而后成胎。精气受之父母,神识不受之父母也。盖从无始劫流来,亦谓之生灭性。故曰:生灭与不生灭和合而成八识也。盖造化间有个万古不移之真宰。”^[17]关于“生灭与不生灭和合识”即“八识”,本出于《起信论》,《起信论》讲阿赖耶识为“真妄和合识”,阿赖耶识能够缘起宇宙万法,也就是“不变随缘”。可是,《起信论》还讲“随缘不变”,此“不变”而能性起万法的即是“一真心”。《性命圭旨》把《起信论》中的唯识思想融入道学,这与明代兴盛的以如来藏学解唯识的思潮是符合的。另外,明清具有浓厚道教色彩并杂糅儒佛思想的民间宗教黄崖教,也借鉴了唯识学实践法门,禀持“心息相依,转识成智”的修持方法。

近代佛教唯识学复兴与杨文会是分不开的,杨文会喜看道书,善用佛理解道以注解《阴符经》《老子》《庄子》等书。杨文会的唯识学思想不纯粹属于玄奘系唯识今学,而是融入如来藏佛学,这与晚明唯识学的传承大致是一致的。他在《〈阴符经〉发隐》中说:“性有巧拙,可以伏藏。(此节属心。妙智无住,名之为巧。业识染著,名之为拙。巧拙由心而云性者,从其本也。智现,则业识伏。识生,则妙智藏。)”^[18]杨文会以唯识学古学理论对《阴符经》的“性有巧拙,可以伏藏”进行诠释。他认为心性作为本体,涵摄了智(妙、巧)与识(染、拙),为一体两面。实际上,这是《起信论》“一心开二门”的翻版。杨文会特别强调的“本”,指的就是如来藏妙觉真心,亦或第九识“阿摩罗识”。

近代有一个重要的唯识学者,即章太炎。章太炎著《齐物论唯识释》,引《瑜伽师地论》《摄大

乘论》《成唯识论》《起信论》等观点来解释《庄子》，文中透显了庄佛会通思想。章太炎不仅以唯识学理论建构了庄子的《齐物论》，更在思路中融入了唯识古学、华严学之精髓，以“庵摩罗识”（第九识）释“真君”，这继承了晚明以来以如来藏系佛学来解唯识的传统，也与杨文会在学理上大体是一致的。章太炎说：“其体不生灭而随缘生灭者，佛典称如来藏，正言不生灭体，亦云庵摩罗识。《德充符》说：‘以其知得其心，以其心得其常心。’心即阿陀那识，常心即庵摩罗识。彼言常心，此乃谓之真君。”^[19]真君即所谓“道心”“道体”“常

心”，章太炎以“如来藏”“阿摩罗识”释之。因为其体具有不生灭的恒常性，但是随缘而又有生灭性。章氏以此会通佛道，解释由本体缘起万有的相用世界。

需要提及的是，杨文会、章太炎之唯识学与后来内学院欧阳竟无、吕澂批判如来藏学的唯识学立场是明显不同的。受到道学及中国传统文化因素影响的如来藏系佛学作为中国佛教的主流思想，在中土传承及发扬已是不可逆转的历史规律。唯识学与道学的不断融合，早已汇入中国文化历史的滔滔洪流之中。

注释：

- [1] “道学”名称主要有两种涵义：一是指以黄帝、老子为代表的道的学说；二是指宋明道学、理学或者宋明新儒学。胡孚琛著的《道学通论》，以“道学”立名，论证了道家、道教及内丹学关系。本文所述“道学”即为道家、道教之道学。
- [2] 《十地经论》，《大正藏》第26册，台北：财团法人佛陀教育基金会，1990年，第186页。
- [3] 《摄大乘论释》，《大正藏》第31册，台北：财团法人佛陀教育基金会，1990年，第200页。
- [4] 吕澂：《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局，1979年，第3-4页。
- [5] 《摄大乘论释序》，《大正藏》第31册，台北：财团法人佛陀教育基金会，1990年，第152页。
- [6] 圣凯：《摄论学派研究》下，北京：宗教文化出版社，2006年，第396页。
- [7] 吕澂：《大乘起信论考证》，《吕澂佛学论著选集》第1卷，济南：齐鲁书社，1991年，第347-348页。
- [8][9][10] 《集古今佛道论衡》，《大正藏》第52册，台北：财团法人佛陀教育基金会，1990年，第387,388,393页。
- [11] 《玄珠录》，《中华道藏》第26册，北京：华夏出版社，2004年，第2页。
- [12] 《太乙金华宗旨》，《藏外道书》第10册，成都：巴蜀书社，1992年，第341页。
- [13] 《禅源诸论集都序》，《大正藏》第48册，台北：财团法人佛陀教育基金会，1990年，第409页。
- [14][15] 《宗镜录》，《大正藏》第48册，台北：财团法人佛陀教育基金会，1990年，第609,842页。
- [16] 杨维中：《中国唯识宗通史》下，南京：凤凰出版社，2008年，第841页。
- [17] 《性命圭旨》，《藏外道书》第9册，成都：巴蜀书社，1992年，第529页。
- [18] 杨仁山：《杨仁山集》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第38页。
- [19] 章太炎：《章太炎全集》六，上海：上海人民出版社，1986年，第71页。

[责任编辑：石雪梅]