

# 佛教心灵哲学重构之我见

高新民 胡水周

**摘要** 佛教有自己的心灵哲学这已得到了西方哲学的普遍认可，但对如何用标准而规范的心灵哲学框架爬梳其要点、重组其结构、揭示其实质和精要、挖掘其现代意义，却莫衷一是。佛教心灵哲学的核心是一心二门论，围绕它建构起了博大精深的、即使与今日西方心灵哲学相比也毫不逊色的思想体系。其内容和方法相对于世间心灵哲学来说，既有其共性，又有其个性。所关注的许多问题和思想即使在今天仍有闪光之处。其创新及尚未被超越之处在于，它有三大重要“发现”，即发现了隐藏于常见心理现象之后的真心，比西方人所说的无意识还要深细的末那、阿赖耶识乃至第九识、第十识，具有现象学性质的真心和妄心。它对广泛心灵哲学问题尤其是真心、末那识和阿赖耶识等深层心灵样式、相状、特点和功能的探讨，既展示了它的深邃和服务于学理及人生解脱的双重意义，又为当代心灵哲学对心灵的本体论等根本性问题的进一步探究提供了思想源泉和灵感。

**关键词** 一心二门 真心 妄心 心理地理学 识精

作者高新民，华中师范大学心灵认知研究中心教授（湖北武汉 430079）；胡水周，华中师范大学心灵认知研究中心博士研究生（湖北武汉 430079）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2018)05-0025-11

20世纪50年代以后，随着心灵哲学概念框架的变化尤其是放宽，以及对印度思想的了解加深，国际学术界将心灵哲学研究的视角对准了佛教，不仅承认佛教的心论中包含有博大精深的、具有现代意义的心灵哲学思想，而且对之展开了多角度的深入研究。就西方而言，研究佛教心灵哲学的论著呈与日俱增之势，其内容既有概论性、思想史性质的，又有研究具体著作、人物、学派、学说的，还有比较性的。许多主流心灵哲学家如 S. Shoemaker、H. Smith、G. Allport 等也加入了研究的行列，特别是在心灵哲学、认知神经科学中颇有建树的 O. Flanagan，不仅从心灵哲学和脑科学角度研究了佛教的禅定、幸福理论及实践，而且对佛教心灵哲学的广泛问题，如自我论、现象学、自然主义倾向、意向性理论等展开了深入研究，取得了大量有较高水准的成果。但同时应看到的是，西方已有的关于佛教心灵哲学的解读和研究仍只是初步的，不仅有误读、不到位的解读，而且还有许多空白，特别是佛教带有开创性的、至今仍未被超越的许多思想，它在一些重要问题上的建树及其特质，并未得到应有的注意和客观的揭示，它关于心的大量论述所隐藏的现代心灵哲学意义并未得到必要的挖掘和彰显。其主要有两种倾向：一是紧缩主义，其表现是，根据分析性心灵哲学框架，只承认佛教中有十分有限的心灵哲学；二是自由主义倾向，即把佛教的但凡关于心的论述都看作是佛教的心灵哲学。在中国，尽管已有好的开端且有一些成果，但规范而标准的解读尚在探索中。本文的目的在于：依据我们认为比较标准的心灵哲学概念框架，挖掘学界特别是西方关注不够而又确实是佛教的带有个性化的、能体现佛教特质的、纯正的心灵哲学思想，并揭示其现代意义。

## 一、心理标准论与心理“地理大发现”

心灵哲学不同于其他以心为对象的学问（如心理学、认知科学等）的独有的、最重要的课题是，在查明心理现象的本体论地位的基础上揭示心理现象的本质。而要如此，又必须弄清心理现象的“家底”或“库存清单”，至少要把心理现象的典型的个例、样式弄清楚。个例知道得越多，对一般本质的揭示就越可靠。而要查清个别，又必须找到将心理现象与非心理现象区别开来的标准，即找到只为所有心理现象所共有而不为别的现象所具有的特征或标志。西方大多数心灵哲学家承认，心是不同于非心的，但对于如何确定区分它们的标准，则众说纷纭。例如，有两种极端的看法：一是所谓的沙文主义标准，其特点是只承认人类有心理现象，只承认有意向性的现象才是心理现象，因而被反对者认为犯了人类沙文主义错误。二是所谓的自由主义标准，认为只要一主体有接受和加工信息的能力，就可认为它有心。根据这一标准，老鼠夹子也有心理，其错误显然是把标准无原则地放宽了。

根据佛教的看法，心与非心是不能混同的，因为它们之间有明确的界限。这界限是什么呢？佛教的看法介于上述两极端之间，即既不宽又不严，认为心理现象有两大类，一是真心，二是妄心（详后）。不管什么心，所有一切心理共有的最一般的、不同于非心的特点是具有明性或觉性。所谓明，是指有情在有心理现象时，不仅知道它发生了，而且只要愿意，就能明白其发生的过程、相状、性质、特点等。圆瑛法师说：“心以灵知不昧为性，有觉明之用。”<sup>①</sup>这种“明”有两种情况，一是真心的“自明”“本明”，此“明”与真心的寂然的特点一如一体、无二无别，如一般常说的，真心寂而常照（明），照而常寂；二是妄心的“明”，即依赖于心动的“明”，这种“明”离不开能（主）与所（客）的关系，即只要有此种“明”发生，就必然有能明与所明。这就是《楞严经》所说的妄能与妄所。这种“明”实即世间哲学所说的经验自我意识或反省，其特点一是能明与所明的二分，二是有心念的动变，如一心理活动发生了，与此同时让注意力关注此活动，进而便有对第一活动的明了或觉知。这种明了的活动是第一个活动（妄心）之上的又一妄念。而第一种“明”，即真心的明，则不同，它超越能所，不依赖于心念的动变，不是又一个妄念，可称作“妙明”。一当想从外面去“明”，有“明”的念头生起，便是“因明立所”，进而因所妄立，而有妄能之立。这就是说，由于心有二门（任何一心都有二门），即有两种显现方式，要么表现为真心，要么表现为妄心，因此它们的标志性特点尽管都是明，但明的方式是不一样的，于是便分别有两种区分心的标准和方式。只要具备两种明中的一种，就可看作是心，否则就是非心。例如，如果有本明的特点，寂而常照、灵明不昧，就可说有此特点的事物是真心，如果是依于心动的明，此被明了或觉知到的心便是妄心。由于大多数心理都是以妄心的形式表现出来的，因此佛教讨论得较多的是妄心的区分方法。佛教认为，判断一种心是不是妄心，除了上述区分标志之外，还有很多辅助性的区分方法。

第一，可看它们是否具有特定的整体论特征。第二，心有辗转相因的特点，即前心是后心因，“后心是前心因，所以者何？如水流时，后水能逼前水使流”<sup>②</sup>。第三个特点是等无间，即相续很紧，绵绵密密，无有间断。当然这是大部分世俗心的特点。心的第四个特点是，不可能有二心同时发生在同一个人的心中，一个人不可能同时生起两个心，即“无二心辗转相因”，但有“二心辗转相续”<sup>③</sup>，即前心可缘后心。第五，心“犹如猕猴，舍一取一”，念念贪著、攀缘，只要处在清醒状态，没有一刻安宁的，总要攀附在一个东西上。这说的当然是妄心的特点。第六，心不同于有质碍性、占有空间的身体和外物，无形无相。如智者大师所说：“不见色质”，但又不能因其无色质而断言其是无，必须“适言其有”。<sup>④</sup>从心与身的关系来说，妄心有依于四大、六根的一面，在特定意义上甚至可以说，妄心实即四大、六根的组合模式，经云：“六根、四大，中外合成……此虚妄心，若无六尘，则不能有，四大分解，无尘可得。”<sup>⑤</sup>

① 圆瑛：《大佛顶首楞严经讲义》，北京：宗教文化出版社，2012年，第12页。

② 《阿毗昙毗婆沙论》卷第5，《大正藏》第28册，台北：台湾新文丰出版公司，1983年，第35页。

③ 《大毗婆沙论》卷10，《大正藏》第27册，第47页。

④ 智者：《法华玄义》卷第1上，《大正藏》第33册，第685页。

⑤ 《圆觉经》，《大正藏》第17册，第914页。

如前所述，要知心之本质，必不可少的是了心，尽知一切心，即对所有一切心理现象有全面的认识、把握。而对心与非心区分标准的澄清又为全面了知心的一切样式提供了前进方向。怎样才能如实认知一切心理现象呢？在佛教看来，做到这一点完全有其可能，当然这取决于智慧，例如，十方诸佛为了如实知心以便由此而获得究竟解脱，通过累世的实证亲历，通过大量的对心理的“田野调查”“古生物学研究”“心理地理、地质普查”，进而运用逼近心理现象本质的下述方法，即“观心心法”（即观察一切心理的心法、要诀）或“心相观法”或“观尽法”（能将一切心法观尽）<sup>①</sup>，尤其是用特殊的智慧内证自心，最终获得了关于心的本来面目的如实遍知。

佛教用这种类似于“人口普查”的“观尽法”所要把捉的心理现象当然是经验性的、作为有为法表现出来的东西。相对于真心来说，它们都属妄心，即是真心之显现、之妙用。从范围上说，它们属于五位法中的心法、心所法，以及行法中的部分法。在心理现象的“人口普查”中，有部的许多论著做出了不可磨灭的贡献，不仅努力对一切心理现象作尽可能全面的考察、调查，而且依次按照三分法、四分法……十分法的顺序将它们排列出来，以建立一个全面完善的“汇总表”。当然，大乘经论的贡献也很大，如《大日经》等将凡夫的心概括为六十种，还有把妄心分为一百二十八种、一百六十种的。仅就智这种心理形式而言，《大集经》将其概括为六十八种之多。较多的一种说法是以万为单位，如仅就三昧智来说就有六万之多，其种类不可胜数。<sup>②</sup>最多的一种说法，是说有无量无边的智。

佛教心灵哲学无疑是人类心理“地理大发现”的一支重要生力军。人类心理学和心灵哲学正是因为有多种力量的共同努力，才有新的心理现象的不断被发现。而这又为心灵哲学在更宽更广的层面上更为科学地抽象心理现象的本质与规律提供了动力和材料。就对心理新大陆的认识来说，发现的进程直至今日仍未终结，例如，今日西方心灵哲学争论得不可开交的“感受性质”（*qualia*）就是一个新的发现。佛教心灵哲学不仅在这一工程中做出了独到贡献，而且有些发现在今日仍有领先性和现实的学理意义。概括地说，主要有如下三大类新发现：（1）在妄心中所获得的发现，如随眠（*anuśaya*）、慢心、略心、掉举心、结生心、死心等都是世间心理学、心灵哲学未予注意的现象。这些发现有双重意义，一是有利于如实知人心。因为若这些为佛教所发现的妄心是真实存在的，不予关注显然就有悖认识的实事求是原则。二是有利于人的离苦得乐。因为要调治身心，实现心理健康，首先要知道有哪些有害、不健康的心理。而佛教的心理新发现可满足这一需要。（2）于真心中所作的发现（详后）。（3）发现了介于两者之间的心理现象。如接近真心的但又没有脱离妄心的中间性的心理现象，即较细妄心。它是修行达到相当高的境界人才会碰到的心理现象。它们的特点如《楞严经》卷第四所云：“乃至分别都无，非色非空。”圆瑛法师说：这里的“非色非空”“犹如真心，切勿错认”，因为这里的意思是：内守幽闲，法处灭尘境界，已离六尘粗相，故非色；犹如寂静细境，故非空，另外，“非色”还有“不同于色界四禅天定”之意，“非空”有“不同于空处空无边处灭定”之意。<sup>③</sup>佛教发现的最重要的、介于真妄之间的、既具有心灵哲学和认识论意义又具有人生解脱论价值的心理现象，就是“识精”。它本是真心，由一念妄动，与生灭和合，成第八识见分，此见分即识精。<sup>④</sup>这些新发现的现象都是佛菩萨借他们独有的“观心心法”所发现的东西，带有鲜明的现象学性质，因此从现象学角度看，是真实不虚的。若遗漏了这些心理现象，将使所建立的心灵哲学失去它的“哲学”意义。如果西方心灵哲学新发现的“感受性质”值得重视，那么佛教所发现的那些有真实存在地位的心理现象也应如此。

## 二、心理类型学与结构论

对心理现象作出分类是一般心灵哲学必不可少的一项工作，因为这是完成揭示心之本质这一根本任务的需要。佛教也有自己的分类论，当然由于佛教承认的心理现象的个例多，范围大，因此所面临的分类工作便比一般的要繁难得多。这里，我们只拟从中选择重要的、有代表性的分类予以简释。第一，从真妄角

① 《增一阿含经》卷5，《大正藏》第2册，第569页。

② 《大集经》卷12，《大正藏》第13册，第80页。

③④ 圆瑛：《大佛顶首楞严经讲义》，第128、96页。

度,佛教常把心分为真心和妄心两大类。这一分类在《楞严经》《大乘起信论》等论典中较突出,中国化佛教对此的阐发尤为充分、完备,禅宗甚至把它看作是理论根基。第二,从心与烦恼的关系看,心可分为相应心(与烦恼相应)和不相应心。第三,从心的管理、调适的角度看,心可分为定心与散乱心。第四,从心的表现形态看,心可分为肉团心、思虑心、集起心、真实心。第五,按时间分,有过去心、未来心、现在心。第六,根据是否有受,可把心识分为内识(有识受)和外识(无识受)。第七,根据心识在体验时是否清晰、分明,可把心识分为粗识和细识,若识与欲界有关,涉及的是欲界,则是粗识,若与色界有关,或与无色界既有关又无关,即为细识。第八,根据心识的载者、持有者来分,可把心分为人心、夜叉心、阿修罗心、迦楼罗心、紧那罗心、摩睺罗伽心、地狱心、畜生心、饿鬼心、声闻心、辟支佛心、菩萨心、佛心等。第九,按心理发生时的相状、作用方式,一是把心分为受想行识四种,这是佛教最常见也是讨论最多的一种分类;二是五位法中的心法、心所法和部分行法。第十,从心的指向性分,可把心分为证他心与自证心。所谓证他心是指,指向心外对象的识,外缘识,或关于外界的认识,如外知觉。除自证分以外,五根现识、意现识、瑜伽现识以及一切分别心,都属此类。再放大一点,即是由外界所引起的心理现象,包括知情意等。所谓自证心,即向内的识或内缘识,或关于自心的认识,如内知觉,再放大一点,则包括由内心所引起的心理现象,有知情意等样式,也可以说是内知觉中所显现的一切心理现象。

佛教不仅像精神分析学一样承认有深层次的心理现象,而且走得更远,挖掘到了无意识后的更深的心理,真可谓穷边达底。由此也决定了,佛教的心理结构分析面临的任务比一般的心灵哲学更繁重。佛教对心理现象的结构分析既有对作为整体的心的结构分析,又有对作为部分的心的结构分析,还有对作为个例的心的结构分析。这里择主要的略作考释。

先看佛教对作为个例的心的结构分析。从历时性角度看,任何一个心理现象尤其是认知性心理必然要经历下述依次继起的五种心理:(1)率尔心(始对外境所起之心);(2)寻求心(欲知之心);(3)决定心(决断之心);(4)染净心;(5)等流心(前后念念相续,无有间断,可引出后续之心)。就善心来说,它们由萌芽至成就,要经历八个阶段或八种心,即种子心、芽种心、疮种心、叶种心、敷华心、成果心、受用种子心、婴童心。从历时性角度的另一描述是,前后接续的心理现象具有等无间性。这是佛教的心理结构学说中最有个性而又最有学理价值的思想。所谓等无间性,是指在前的心对于其后紧接着的后续的心是等无间缘。历时性分析像共时性分析一样也可以进至微观世界。例如,从微观角度分析一念心的历时性过程就能如愿。《楞严经》说一念有九十刹那,一刹那有九百生灭。《仁王般若经·观尝品》云:一念有六十刹那,一刹那有九百生灭。大量论典对一念的历时性结构作了不同的重构,有的分为九阶段(即九轮),有的分为五轮。所谓轮即轮子。识的运行像轮子转动一样,要经历自己的过程和阶段。僧伽婆罗译的《解脱道论》卷十、窥基著的《成唯识论》中论述的九轮分别是:有分心、转向、五识见心、领受心、分别心或推度心、确定心、速行心、彼所缘心、有分心。

从共时性角度看,它有三方面:能量,即能测度、量知对象之能力或主体;所量,即被测度、量知的对象;量果,即经量知而形成的结果。另一常见的描述是把心看作是由见分、相分、自证分、证自证分四方面构成的现象学实在。这种描述是对活生生的、显现出来而非静止的心的描述,极具合理性。相分即所量,见分为能量,自证分为量果。见分是识的能识知的功能,或对相分的了别、把握。见分的对象是相分,自证分所照的对象是见分,证自证分的对象则是自证分。

佛教心灵哲学最有个性化的心理结构分析是对心之深浅结构的分析。在作这种分析时,佛教还做出了这样一些贡献,即像探矿师一样在心理的中层、底层找到了许多不为人们所知的心理现象,如前面提到的末那识、阿赖耶识,再如在菩萨和佛的心中找到了许多深心。三地菩萨具有的深心是,净心、猛利心、厌心、离欲心、不退心、坚心、明盛心、无足心、胜心、大心。<sup>①</sup>六地菩萨具有的深心是,决定心、真心、甚深心、不转心、不舍心、广心、无边心、乐智心、慧方便和合心。<sup>②</sup>从整体上说,阿赖耶识还不是最后、最细

①《华严经》卷24,《大正藏》第9册,第551页。

②《华严经》卷25,《大正藏》第9册,第559页。

的识，因为其后还有一一心识、一切一心识、庵摩罗识，所有一切心识最后的根本是真心，此心才是“心中心”。总之，基于上述分析，可这样描述心的从浅至深的结构：(1)粗妄心；(2)细妄心；(3)八识内部及其细心（见分、相分、所藏种子识）；(4)识精；(5)深心；(6)真心。

佛教常见的一种结构描述是把心看作是一种像由染水、净水构成的水一样的结构。例如，唯识宗对心体结构、真心与妄心的关系的看法与《楞伽经》等经如出一辙，它们都把心看作类似于水的东西，妄心似沉渣、污秽，它们不离真心，真心如清水。但清水不是浊水外的水，将污秽清除，即是清水。心也是这样，将妄心清除，即显真心。

### 三、自我意识与佛教心灵观

自我及自我意识问题是当代心灵认知哲学的前沿和热点问题，几十种独树一帜的理论在这里竞相争妍。有意思的是，许多论者认为，这一局面的出现得益于以佛学“有我一无我论”西渐为中心的“第二次文艺复兴”。因此，要了解西方这一领域的来龙去脉，就有必要回到作为它的源头之一的佛教的相应的理论。

佛教自我理论的特点是，先搁置有我无我、我是什么之类的形而上学问题，直接从这样的认识论、现象学问题入手，即人们的自我观、自我感是什么，是怎样形成的。这一解决自我问题的方法论路径已成了当代西方自我研究的普遍共识。

佛教认为，有这样的现象学事实，即每个现实的人都有我痴、我见、我慢、我爱。所谓我痴、我见，即一般人的貌似天经地义的观点和惯性思维，以为人除肉体存在之外，还有我存在。我是人的主体、中心，因此一切以我为转移。对于这个“我”的构成、性质、作用、特点等，人们还有大致相同的看法，即认为它有同一性，即不随身体变化而保持自己的同一性，此外，它还有单一性、主宰性、恒常性等特点。有此自我意识或自我感是事实。佛教不否认这一点，但认为，由此断定自我的存在是错误的。因为有观念，不一定有观念所关于的对象，例如，许多人有关于上帝的观念，但上帝不一定是存在的。另外，深入分析人们的自我感的起源，也有助于弄清自我究竟存在与否。佛教关于末那识的理论要做的正是这一工作。

佛教认为，人们的自我感及其伴随的上述四烦恼都根源于末那识，因此，末那识是佛教在心灵的深掘中所找到的一个有助于说明常人的我执、我慢、自我意识等现象的深层心理。末那识尽管也可称作“意”，此“意”尽管也是一种思量作用，但显然不同于作为第六识的意识。因为第一，它的对象只有一个，即恒缘第八识的见分为我。第二，它的思量根本不同于第六识的思量，因为后者是间断的，且不会持续太久，尤其是在睡眠时会停下来，而前者一刻也不中断，只要人活着，就一直盯着第八识，以为它是自我。故经论在概括它的特点时常说“恒审思量”。第三，它尽管是意识的一种形式或“分位”，但它比一般的第六识要深、要细，例如远离粗浅的自我意识，故一般人事实上都有此识，但却不知有它。是故，可把它看作是表层心理之后的一种深层心理。《唯识三十论颂》分十门，即分别从十个方面对此识作了深入细致的剖析。一是“举体出名门”，主要是从体和名称上分析众生关于我的观念。二是“所依门”，主要是从依止上分析末那识。依即依止、仗托，即它是依止于第八识而相续转起的，意即末那识是以阿赖耶识为基础的，其相续、流转是根源于后者。三是“所缘门”，讲的是这识的所缘之境。此境从大的方面来说，不出阿赖耶识或藏识，即以第八识为所缘之境。四和五是“体性门和行相门”。概括地说，末那识以思量为其体性和行相，特点是恒审思量。六和七是“心所相应门”，即说明随自我意识而发生的心理现象，说明它与有关心所的关系。它必然伴有四种主要的烦恼（我痴、我见、我慢、我爱）和若干次要的烦恼（掉举、昏耽、不信、懈怠、放逸、散乱、不正知等）。八是“三性分别门”，即从价值上看，它为烦恼所覆盖，但本身无所谓善恶。九是“界系分别门”，即说明它所处的界系。它究竟在三界九地中的哪一界地，全由第八识决定。十是“伏断位次门”，即认为末那识是可灭的，如论中说：“阿罗汉灭定，出世道无有”，即修行到三个位次就可灭除末那识，一是到了阿罗汉位，二是入灭尽定位，三是出世道位。这些足以说明，常人尽管客观上有这样那样的自我意识、自我信念、自我感，但并没有人们所相信的那个常一不变的我。自我只是在无明驱使下错误执着第八识而形成的一个幻觉。它在认识上是错误的，在实践上害人不浅，最严重的是让人沉沦苦海。

既然佛教否认了常识（其实也包括佛教以外的大多数哲学理论）的自我论，自然也否认了它们的心灵观。所谓心灵观即是关于心理世界的总的根本的观点，是对心理地理学、地貌学、结构论、动力学、运动论的总的看法。常识心灵观用西方现今常用的一个词即“小人理论”加以表述是十分恰当的。根据这种心灵观，每个人的心理世界犹如一个人，自我外的各种心理样式犹如人的头手足等，而自我则是人中的小人，是所有主、是主体、是动因，拥有且操控一切。佛教通过对末那识的剥蒜头似或挖井式的解析，有力地解构了这种自我观，相应地，它必然也会建构自己的心灵观。这主要体现在它对阿赖耶识及其体、相、用的论述之中。从字面说，“阿赖耶识”有着落处、依处、窟宅、家、藏、根本识等意，是佛教在向深层心理、微观意识深掘中所发现的一种心理现象。之所以被称作阿赖耶识，是因为它是一切业行的果，一切后来新产生的法（如身体、心）的因。由于“阿赖耶”是有执持作用的心，因此有情在任何时候所做的事情都以种子形式储存在它之中，为它所持有。以后只要所需条件成熟，里面的种子就会作为原因变现成相应的实在。此识不仅是身体的根本、基础，而且是人现实的意识的根源。经云：“阿赖耶识与寿命、暖、触和合而住，意住于此。”即是说，有此和合便有意识之作用，而余五了别识依意识而有，故说“识复住意”。它有很多别名，如种子识，意思是它积集、生起种子；异熟识，这是从引果的角度说的，意为它是能产生异类结果的识，如让众生受生六道，受各种各样的果报。异熟即引果的因与所引果不同类。<sup>①</sup>

阿赖耶识表现上类似于常识心灵观所说的“小人”，其实根本不同。只要明白佛教对其相状和特点的揭示，就能明白这一点。其相状可描述为“恒转”，或有“转相”，即总处在生生灭灭的转变之中，始终相续不断，而没有一时停顿。可见佛教所看到的心是像水流一样的东西，而非围绕我这一中心所组建起来的静态结构。其“转相”可从四方面加以说明。第一，从其所缘来说，它因内外两种所缘而转。“于所缘境，念念生灭，当知刹那相续流转，非一非常。”第二，阿赖耶识与五种遍行心所法（作意、触、受、想、思）“恒其相应”，这也是它的一种“转相”。第三，阿赖耶识不仅有其能缘性，即能缘内外诸法，以它们为所缘境，而且还能成为别的心法（其余七转识）的所缘。此一特点即是它的“二缘性”，或者说是它与诸转识“互有缘性转相”。<sup>②</sup>第四，阿赖耶识还能与其他转识“俱转”，即同步流转。这有不同的情况，例如在一切时处，它与末那识俱转，因为后者始终要以前者为所缘境界。在有的情况下，它也可与二识俱转，例如与末那、意识俱转，有时也可与三识俱转。<sup>③</sup>

“非一非常”这个概念极为重要，准确地把阿赖耶识的自相及特点揭示出来了，同时又把佛教关于心之主体和基质的思想与世间心灵哲学的实我论、断灭论区别开来了。根据实我论，有情身上有一个独立于五蕴和合的身体的实体性的、起主宰作用的、能维持有情之同一性的精神实体或我。而根据断灭论，有情身上完全没有我或心灵。佛教的观点介于两者之间，承认有情身上有我，但这个我非一、非常，即不是实体性、常一不变的存在，它生生灭灭，变动不居，同时，它又非异、非无常，即有其相对的常性，就像流水一样，后水与前水不是同一个水，因此古希腊哲学家说人不能两次踏进同一条河流，但前后相续的水毕竟有其相对的同一体性，不同于分别装于不同地方的水。

佛教尽管力主无我，但在特定意识上又立我。这个我有两种，一是真心（详后），二是阿赖耶识。后者的特点是非断非常、恒转如暴流。由于它能作诸识之依，诸身根之基，因此似有人们常识的“我”的作用。是否真的如此？如果这里的“我”指的是独立于色身的实体性的我，那么佛教不会承认此识是我。如果按佛教的原则去重新界定，那则要另当别论。《密严经》云：“一切外道，于阿赖耶识生我见。”其实，人身上“唯有识心及心法，无别有我，如盘中果，如笼中灯……但以因缘心、心法生”。意为，阿赖耶像别法一样，也是因缘和合而生，无常、体空。“微妙一相，本来寂静。”<sup>④</sup>说阿赖耶识因缘和合，主要表现在：佛教一直强调它是生灭与不生灭的和合；说它有生灭，是因为它是像流水一样的幻法；说它不生不灭，是因为它是由真心在一念无明妄动时转化出来的。是故它之内也有真心之清净体性。基于这一认识，佛教表达了一种

①《大乘密严经》，《大正藏》第16册，第742页。

②③《瑜伽师地论》卷第51，《大藏经》第30册，台北：台湾新文丰出版公司，1983年，第580页。

④《密严经》卷下，《大正藏》第16册，第739页。

介于识神恒常论与断灭论的辩证的心灵观。根据这一观点，心以及作为其核心、基础的阿赖耶识是“非断、非常、恒转”的。恒的意思是常、无间断，但此常是由不停的生生灭灭所构成的，因此又有间断性。<sup>①</sup>从作用上说，它“性坚、持种，令不失”。由于坚，它才能受持种子，也才能成为新熏种子的所熏之地。如果像六、七识那样不坚，那么就不能受熏。再看转，“转谓此识至前后变异”，即转动、转变、转化。此字强调的是该识无常的、间断的一面，既如此，它就不是通常所说的我、一、实体。<sup>②</sup>由于它既断又常，因此它的行相“极不明了”，不可能有形而上学所要求的那种片面的明确性、确定性。同理，人们也没法分别它的“违顺境相”，因为它“微细一类，相续而转”。论云：“阿赖耶识为断为常，非断非常，以恒转故，恒谓此识无始时来，一类相续，常无间断，是界、趣、生施設本故，性坚、持种，令不失故。转谓此识无始时未，念念生灭，前后变异，因因果生，非常一故”，即不是常一不变、能保持不变同一性的实体，而是既断又常的如流水般的实在。“如瀑流水，非断非常”，非一非异。<sup>③</sup>简言之，此识无始恒转如流。

#### 四、妄心伏断与心理本质探究的独有路径

妄心其实是世间心理学所关注的生生灭灭的、有念头现起的心理现象，从根本上说，即使是其中的以快乐、愉悦形式表现出来的心理现象，也都以烦恼、有漏为特征，因此妄心就是烦恼。世间心理学也十分重视探讨如何管控、调适心理，当然只涉及明显负面、有害的心理。佛教不仅有这种关切，而且还有这样的课题，即探讨烦恼、妄心的产生与断除的问题。这里最富挑战性的探讨是，佛教不仅探讨妄心的自然生起和消亡问题，而且探讨能否人为予以生起和灭除的问题。这种探讨不仅有解脱论的意义，也有重要的心灵哲学意义，即它有助于我们从一个独特的角度切入对心理结构及本质的探讨。因为要调控乃至灭除妄心，首先要弄清有无人为调控、灭除的可能性。而要如此，肯定要进到对妄心的结构与本质的探讨之中。佛教通过自己的研究，不仅肯定了这样做的可能性，而且进一步探讨了调控和灭除的具体途径和方法。在这样的探讨中，佛教深入到了对妄心的种类、形成原因、过程、表现方式、危害等的探讨，尤其是探讨了它们形成的机理、内在本质，以真正做到“如实知了”。不然的话，灭除就是一句空话。因此完全有理由说，烦恼问题是佛教心灵哲学独有的主题。它既主要表现为价值性心灵哲学的问题，同时又有求真性心灵哲学的意味。因为对烦恼的地毯式搜索和挖地三尺的探讨必然涉及心理的本质与生灭等问题。总之，佛教在探讨妄心调伏、灭除问题时，在建立关于烦恼的完备理论体系时，开辟了切入心灵哲学的心理本质研究的独特进路。这无疑是佛教对心灵哲学的宝贵贡献。

佛教之所以倾巨力探讨烦恼，是因为有无烦恼是凡圣的区分标志。而去凡成圣是佛教的宗旨和根本任务。有一丝烦恼，就不名圣人。从心理体验的角度来说，烦恼是令众生最难受因而最不愿看见的东西，是众生追求幸福生活的最大障碍。因此，无论是从世俗谛还是从胜义谛上说，断除烦恼都是刻不容缓的。《佛性论》云：“不生烦恼，乃名涅槃。”<sup>④</sup>

佛教探讨妄心伏断的逻辑进程是：先扫描，次归类，再分析它们的性质特点、产生条件及原因，最后讨论伏断的原理及方法。《大乘义章》云：“烦恼尽名之为断，断是智果，果仍因名，故号断智。”“虽智是智，断是智果，故说断智。”共有九种，如欲界地苦集谛下烦恼断处，即是断智，灭道谛下烦恼尽处分别有两种断智，等等。<sup>⑤</sup>这里讲的是作为果的断，即断尽后的结果，此结果即是转识成智。还有作为因的断或断智。窥基大师认为，要断烦恼，必须知根，根即我执。“我执为根，生诸烦恼。若不执我，无烦恼故。证无我理，我见便除，由根断，枝条亦尽。”所知障也是妄心，其根源是法执，因此破法执便能断所知障。<sup>⑥</sup>《唯识三十颂》在讨论每一识的性、相、因相、果相等之后，专门有一个主题就是讨论在何位次才能伏断它们。

①② 窥基：《成唯识论述记》卷3末，《大正藏》第43册，第337页。

③ 《成唯识论》卷3，《大正藏》第31册，第12页。

④ 元晓师：《涅槃宗要》，《大正藏》第38册，第241页。

⑤ 《大乘义章》卷13，《大正藏》第44册，第736页。

⑥ 窥基：《成唯识论述记》卷第一本，《大正藏》第43册，第235页。

它的整体结构也可说明心之伏断问题在佛教心灵哲学中的地位。唯识宗对识的讨论分这样几个阶段，一是唯识相相，二是识之伏断，三是唯识位及其修证。例如，至圆位的伏断是这样的：“五品已圆解一实四谛，其心念念与法界诸波罗蜜相应，遍体无邪曲偏等倒，圆伏枝客、根本惑故，名伏忍。”到十信位，“破界内见思，界内界外无知尘沙”。“十行、十回向、十地、等觉，皆破无明，同是无生忍住。妙觉断道已周，究竟成就，名为寂灭忍。”<sup>①</sup>

与此密切相关的另一课题是，探讨活着的众生是否可以做到无心，即有心与无心的问题。这也是佛教心灵哲学独有的问题。佛教的回答是肯定，即认为可以做到无心。佛教不否认人在大多数时候有常识心理学所说的心。如前五识在了别对象时是有心，有寻有伺是有心，无寻唯伺是有心。无寻无伺中，除无想定、无想定、灭尽定以外，其余的都是有心，无心睡眠、无心闷绝也是有心，因为在这些过程中，七、八识仍在起作用。无心的情况主要有，在无想定、无想定、灭尽定中，人在特定意义上是无心的，因为这些过程中没有常识心理学所说的心理现象的发生。另外，任何现实存在的心理现象，都是众缘和合的结果，例如，只有当根、境、识同时存在并相互结合而起作用时，才有相应的心理现象发生。若缺一缘，便不会有相应的心生。明白了心的这样的根源和本质，就不难找到调伏和灭除妄心的方法。例如，只要不让有关条件共具，就可以做到无心。当然，这只是相对意义上的无心。论云：“若缘具，此心得生，名有心地。若缘不具，彼心不生，名无心地。”最后，无心有真假两种。例如，人处在无余依涅槃中，是真正的无心，因为“诸心皆灭”，而其他的无心，如无想定、灭尽定，这里的无心是“假名无心”，因为相对于没有相应的转识而言是无心的，但在这些过程中，“第八识未灭尽”，因此不是真无心。<sup>②</sup>佛教承认心、心所法是“世第一法”，但同时强调“世第一法得亦舍”<sup>③</sup>，意为即使得到了，最终也必须予以舍弃。

《解深密经》是佛教心灵哲学的重要原典。它分析心意识，旨在弄清其“秘密之义”，找到灭除的原理和方法，找到关于心意识的“秘密善巧”。菩萨之所以为菩萨，就是因为他们掌握了此秘密善巧，例如能于心意识秘密善巧。<sup>④</sup>佛世尊在本经中所作的论述有两方面值得一提，一是说明了心意识的“深密之义”，以让人们知道这里的“一切秘密善巧”，即掌握认识心意识甚深结构、奥秘的善巧方法；二是说明了人们对心意识应采取的实践上的态度。这就是所谓的“胜义善巧”或“第一义方法”。此方法很简单，那就是于内各别的心意识，“不见”，或于念离念，见即远离。佛教把能如是行的菩萨称作“胜义善巧菩萨”。<sup>⑤</sup>

## 五、一心二门论：佛教心灵哲学核心与特质

所谓一心，即我们每个人当下能觉知到的现实的一切心理现象；而二门即心的两个既相互区别又相互通达的方面，即真如心和生灭心。

真心具有一实多名的特点，如可用如下名号来替代，如来藏、平等不二、一道清净、不起不动、无断无缚、无去无来、去世间无四相（生住异灭）、寂灭、大总相、真如无虚伪。从解脱论、价值论的角度说，真心可替换为下述表述式，“利益心，能与一切众生乐故；哀悯心，不作诸恶故；大悲心，堪任荷负诸众生故；大慈心，消灭一切诸恶道故；白净心，不求余乘故；无爱心（没有贪爱之心），离于一切结使浊故；是净心，其性净故；如幻心，无有物故；无所有心，离所有故；坚固心，不动摇故；不退转心，达诸法故”<sup>⑥</sup>。也可以说，这些词表述的是真心之妙用，意为只要证得真心，一定会有大悲心等妙用显现。

真心是佛陀的一大本体论发现，本不可说，为“度众生”才强说。他对真心的言说只是不得已而为之，充其量是权说、方便之说。此说类似于“伐喻”或“指月之手”。之所以不可说，是因为真心至真，而至真无形，无任何可诉诸言语的相貌、特征，那里什么也没有，一切如如。经云：“心亦不有，亦不无，亦不能

① 智者：《妙法莲华经玄义》卷5上，《大正藏》第33册，第735—736页。

② 《瑜伽师地论释》，《大正藏》第30册，第887页。

③ 《阿毗昙毗婆沙论》卷3，《大正藏》第28册，第21页。

④⑤ 《深密解脱经》卷1，《大正藏》第16册，第692页。

⑥ 《菩萨行方便境界神通变化经》卷上，《大正藏》第9册，第302页。



得，亦不能知处。”即使佛能直说，但其言说有游戏的一面，即为了度化众生而施设的善巧或方便言说，在本质上近于为哄哭闹的小孩而施的手法。虚云大师说：“真心亦不过因有妄物对待而立之的假名，究其实，所谓真心亦非是”，佛教立真心论，乃是因为众生“一念迷惑时，心成物，无成有，空成色，真心成妄”，若超越了迷惑，真心之类的假名自然消失。<sup>①</sup>

弄清真心不是什么，有助于我们理解真心是什么。第一，真心不是“外道”所说的神我。第二，真心不是通常的“有”和“无”。第三，真心不是任何实在、任何相、任何性、任何作用，因此不可得，不可说。第四，真心不是表层可感知的心或妄心，不是妄心外的独立的心，更不是实体性的心，恰是妄心本身。不是业界之外的世界，而就是世界的全部。从肯定的方面看，可对真心的特点作这样的概括性描述：广大无边、周遍法界、不动不变、明明白白、妙明圆湛、不一不异、不来不去、不断不常、不生不灭、广大圆满，像“澄清百千大海”。也可简单说为，妙明、寂照、本寂、本明。真心的首要特点是妙明、寂常，即通常所说的寂而常照，照而常寂。“妙”即寂然不动，明即觉、即照，灵明不昧。真心的明与寂的特点在于，不是两个东西的简单相加，而是一体不二，寂本明，明本寂。这个特点也可概括为：不变随缘，随缘不变。实即本体、本原，但为什么把它称作心呢？因为它有心的灵明不昧性，能妙应万物，即有良知良能。其知、能、明的特点是，无心而知，不假主客二分。从定位上说，真心不在大脑之中，不局限于人之上，而周遍法界。

许多经论还用比喻对真心的本质特点作了说明。如《楞严经》把真心比作大讲堂——空。大讲堂可现明暗、通塞、同异、清浊八相。心也是这样，尽管心不动不变，不生不灭，但可现八相：明暗、通塞、同异、清浊。最常见的比喻是把真心比作大虚空。虚空毕竟空无，但却能生出万法。“此虚空生出一切，清净识心，变复如是，此心无心”，即像大虚空一样，什么也没有，无形无质，无挂无碍，正因为如此，它才能生出一切法，成为它们的根源、依止。<sup>②</sup>能被觉知的心都是烦恼妄心，真心本无，不动不变。“若有一切粗重分别心起，当知皆是烦恼差别所生。其能了烦恼性，离分别心，即生死、涅槃二俱清净，此清净性即诸法性，是性亦复名为真如，名为实际，亦名为空。”<sup>③</sup>

真心不仅有前述的体大、相大的特点，还有用大的特点。“用大”表现在两方面：一是能派生和决定一切；二是证得真心，即彻底解脱。因此真心是这样的存在状态：“专志一心，所行安隐，顺住法界，而常永存……自然寂静，悉无所著。”若有所著，有所动，哪怕是著真心、为真心而喜而乐，都有悖真心。<sup>④</sup>因此真心即如如、空心。“若得菩提，亦无菩提可得，是名如如。”所谓真心即空心，意思是其上绝对平静，无任何念头、动变。“烦恼妄生，为妄空故，诸法不自生，法亦空故，此心但有空名，心亦不可得，心亦空故。”<sup>⑤</sup>

所谓生灭心，也可称作妄心，即心理学所关注的表层的心理现象。它也有多名，如攀缘心、缘虑心、生灭心、覆障心等。它们都从特定的侧面反映了妄心虚妄不实的特点。一种经典的说法说它有十名，即可从十个角度分别揭示它的相应的十个特点或十种表现方式。一是藏识门，摄持一切染净法故。二是如来藏门，覆藏如来法身体故。三是起动门，相续作业故。四是有断有缚门，有治障故。五是有去有来门，有上下故。六是多相分异门，染净之法过恒河沙故。七是世间门，四相俱转故。八是流转还灭门，具足生死及涅槃故。九是相续具成门，无自成法故。十是生灭门，表无常相故。<sup>⑥</sup>

从关系上说，真心与生灭心不是两个心，而是同一个心，是同一心的两个方面。这两个方面的关系可作多角度的描述。第一，它们是覆障和被覆障的关系。妄心就像镜面上的灰尘，真心就像无尘的镜面，只要将尘埃清理干净，镜面就会显其本来面目。第二，真心与妄心就像净水与污水的关系。第三，真心与妄

①《虚云和尚全集》第1册，郑州：中州古籍出版社，2009年，180—181页。

②③ 善寂：《集诸法宝最上义论》上，《大正藏》第32册，第151、152页。

④《文殊悔过经》，《大正藏》第14册，第445页。

⑤《佛说法王经》，《大正藏》第85册，第1385页。

⑥《释摩诃衍论》卷3，《大正藏》第32册，第604页。

心是常与无常、不动不变与有动有变的关系。未成圣人的凡心总会随缘变动，生生灭灭，川流不息，但无论如何变，变动心、无常心后的心体则是不动不变的，坚如金刚。“金刚心地，坚住不移，寂静无为，无有分别。”“如是法相，不合成、不独成，不羈不绊，不聚不散，不生不灭，亦无来相及以去住。”第四，真心如虚空，妄心如其中飞扬的尘埃。“心如虚空，亦无偏党。”“一切法悉为平等。”证得此境，即为真心现前。如果妄心当道，真心则退隐，但不等于无，只是不为行者所知。<sup>①</sup>真心妄心实即一心，当心不动，即是真心，当心一动，真心便为妄心。第五，真心与妄心是一心二门的关系。自《大乘起信论》提出“一心二门”说之后，佛教中就盛行着由此角度说明真心与妄心关系的传统。经过历代大德的努力，这一说明模式愈来愈完善。根据这一模式，真心或真如心与妄心或生灭心本来就是一心，世上本来只有一心，但它有两个方面（门）。“如来藏一总源心，含其二义。一约体绝相门，谓一心性非染净等差别诸相……二随缘起灭门”，即真心随缘变现有有生灭性的诸法。尽管能随缘变现，但它本身随缘不变。<sup>②</sup>

### 结语

佛教心灵哲学尽管是古老的学说和实践，但相对于心理学、心灵哲学来说，不仅有真正的心灵哲学意趣，而且还有自己超越和殊胜的一面。当然，首先应承认：佛教心灵哲学在关注的范围上，有比西方心灵哲学小的一面，例如佛教不承认人身上有作为主体、实体、主宰的心灵或灵魂或“自我”，充其量只有对它的消解。其次，佛教所认识到的心理现象又有大的一面，例如在西方现象学诞生之前，佛教早就发现：除了自在的心理现象之外，世界上还存在着具有现象学性质、亦即作为高阶现象存在的心理现象，它不是外物的刺激作用，也不是自在的心理活动，而是在许多因素具足的前提下，凸显或显现出来的心理现象。它们没有第一性的本体论地位，但却有客观的第二性的存在地位。还应说明的是，强调存在着现象学性质的心理现象尽管不是佛教所独有，但佛教在这里仍有自己的新发现，如发现了许多不为世间现象学所知的现象学性质或状态，尤其是发现了圣者现证的空境或作为显现的真心，这是一种最高深、最神奇的心理现象。换句话说，即使与今日的现象学相比，佛教所发现和关注的有现象学性质的心理现象在范围上要大得多，在深度上要深得多，因为妄心和真心中都有对应的有现象学性质的心理现象。尤其是随着禅定的深入、空无化的心理操作的拓展和深化，会出现无限的、有现象学性质的心理现象。当然，范围大还有很多表现，前面略有考释。

佛教心灵哲学的根本意趣是“实事求是”地弄清心、身、物等法的本来面目，例如有就就说其有，是无就说其无。相应地反对两种错误的态度：一是无中生有，此错即“增益”错，其表现是“于色等法实事中，起增益执”，即于无、空起有执，头上安头。二是人为否认实有，此错可称着“损减执”，即“于色等法实有唯事，起损减执”，即于色等法中的实有体性（真如、真心等）起断空执，或于真有起无执，“于真如不了知”，如否认真心的存在。<sup>③</sup>在向心的本质、真实接近的过程中，佛教心灵哲学有这样一个突出贡献，即发现了名副其实的“真心”。在它看来，世人所知、所用心，世俗科学、学说所研究的心是虚假之心、妄心。由此便有了佛教心灵哲学的这样一个任务，即开显被众生、世间学说所遗忘的一种真正的存在，即“真心”；世人所知的心是肉团心、攀缘心，其实它不是人身上的真心，真心被人遗忘了。在佛教看来，此真心也可以说是如来之成为如来的密因。圆瑛法师说：“如来密因即是十方如来，得成果觉，所依之因心；亦即一切众生所具之根性，为菩提涅槃，本无清净之体”，或者说是妙明真心。<sup>④</sup>

即便是根据现代严格的心灵哲学标准，我们也有充分的理由说，佛教有真正意义上的心灵哲学。众所周知，19世纪末以后英美哲学中的心灵研究之所以被称作“心灵哲学”，乃是因为它以分析方法尤其是语言分析方法分析心理现象及概念，提出和回答关于心灵的一系列哲学问题。最新的一种倾向是：不仅继续

① 《十住断结经》卷3，《大正藏》第10册，第989页。

② 昙旷：《大乘起信论略述》卷上，《大正藏》第85册，第1093页。

③ 《瑜伽师地论》卷36，《大藏经》第30册，第488—489页。

④ 圆瑛：《大佛顶首楞严经讲义》，第3页。

关注对心理语言的分析，而且转向了对潜藏在一般人乃至心灵研究者心中的心灵观念的研究和批判。这就是所谓的“民间（folk）或常识心理学”研究。其实质在于，通过反思批判人们的心灵观念尤其是这一观念的“古生物学”“观念发生学”，来揭示心灵的本质和奥秘。令人不可思议的是，产生于两千多年前的佛教，不仅关注、探讨、回答了现代心灵哲学的一系列问题，而且也有对民间心理学的反思与批判，其主要表现是通过对第七、八识的分析破斥常识的有我论。

佛教心灵哲学无疑有自己独有的视域和课题，但它们又没有偏离标准心灵哲学的主旨和范围。例如，佛教不仅重视对心的本质这一关键性问题的探讨，而且更热衷于探讨所有一切世间心理学所承认的心理现象之后的“真心”。与此密切相关的一个课题是，探讨表层心理（即一般心理学所知的知六识、情、意等）之后的深层心理的构成、结构、本质、运作机理及作用，这主要体现在对末那识、阿赖耶识、阿摩罗识、一一心识、一切一心识等的探讨之上。《瑜伽师地论》说，佛教的一个任务是揭示“心意秘密义”。此秘密义之一是，阿赖耶识是众生生死、流转轮回之根本；之二是，阿赖耶识（阿赖耶识中摄持根身、种子等的一种功能）是诸识、根身的基石、依止、根本；之三是，阿赖耶识可转，有些功能可灭。<sup>①</sup>

〔本文为国家社科基金重大招标项目“东西方心灵哲学及其比较研究”（12&ZD120）的阶段性成果〕

（责任编辑：盛丹艳）

① 《瑜伽师地论》卷76，《大正藏》第30册，第718页。

## On the Major Contribution and the Modern Significance in Buddhist Philosophy of Mind

Gao Xinmin & Hu Shuizhou

**Abstract:** It is widely acknowledged that Buddhism has its own philosophy of mind. Nonetheless, it is often debated how to reformulate the Buddhist philosophy of mind within the framework of Western philosophy of mind so as to grasp its focal points and to reveal its nature. As far as I am concerned, the core of Buddhist philosophy of mind is the doctrine of “one mind, two aspects” on which a much more complex and sophisticated thought system of mind than its Western rival is centered. The Buddhist philosophy of mind shares both commonalities and differences with non-religious theories of philosophy of mind in their contents and methodologies, derived from which many questions and ideas are enlightening. Especially the “three great findings” are original, namely “true mind” hidden in psychological phenomena that we are consciously aware of; “Manas-vijnana” and “Alaya-vijnana”, even the “ninth consciousness” and “tenth consciousness” which are much more refined than unconsciousness introduced by Freud; and true mind and false mind with phenomenological characteristics. By analyzing general questions of philosophy of mind such as modes, characteristics, and functions of mind, etc., Buddhist philosophy of mind not only demonstrates its depth in serving a dual purpose of truth pursuit and moksha, but offers directions for further study on fundamental questions like ontology of the mind.

**Key words:** “one mind, two aspects”, “true mind”, “false mind”, cognizant vijnana