



图书在版编目 (CIP) 数据

唯识研究 . 第八辑 / 释光泉主编 . -- 北京 : 宗教文化出版社 , 2022.1

ISBN 978-7-5188-1233-2

I . ①唯… II . ①释… III . ①唯识宗—研究 IV . ① B946.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2022) 第 002482 号

唯识研究 (第八辑)

释光泉 主编

出版发行：宗教文化出版社

地 址：北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话：64095215 (发行部) 64095200 (编辑部)

责任编辑：余 葶

版式设计：武俊东

印 刷：中国电影出版社印刷厂

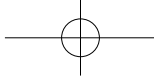
版权专有 侵权必究

版本记录：787 毫米 × 1092 毫米 16 开 26.25 印张 500 千字

2021 年 12 月第 1 版 2021 年 12 月第 1 次印刷

书 号：ISBN 978-7-5188-1233-2

定 价：198.00 元



《唯识研究》编委会

主 编：释光泉

副主编：释慧仁

顾 问：黄心川 倪梁康 林镇国 释宗性 横山紘一 佐久间秀范

编 委：林国良 程恭让 张志强 姚治华 傅新毅 杨维中 胡晓光

黄国清 陈一标 赖贤宗 刘宇光 吴学国 胡海燕 释慧仁

释隆藏 释慧观 汤铭钧 赵东明

本期执行主编：程恭让

助理编辑：慧 持 妙 悦

负责机构：东方唯识学研究会 杭州佛学院



目 录

唯识学与佛教中国化

作为佛教中国化“内在机制”的善巧方便概念思想

——兼论从瑜伽行派到窥基论师关于大乘佛教善巧方便概念思想的抉择

..... 程恭让 3

潜在格义与佛教中国化

——再谈唯识今学的佛性问题 张利文 49

前唯识宗时期的“反照智”问题

——理解“唯识学”中国化的新视角 许 伟 64

初期中国唯识的转依 (parivṛtti) 与真如 (tathatā) 李子捷 91

“思业” (cetanā karma) 与“思已” (cetayitvā)

——从印度到中国的考察 张晓亮 109

唯识学的思想、人物与文献

四分认知论 林国良 133

“二缚”在大乘唯识学中的意义 释净智 153

论“五色根”在唯识学中的定位 郑屹君 168

《瑜伽师地论》对迷信观念与活动的驳斥 [法]文森特·埃尔茨辛格 180

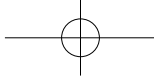
关于圆测唯识学之我见 [日]橘川智昭 193

真谛三藏是否许有第九识

——依据真谛译著考察阿摩罗识 释则生 225

元代云峰《唯识开蒙问答》思想研究

——聚焦于八识体同体异与心心所关系 黄国清 255



《百法忠疏》相关问题考辨····· 演 真 271

与唯识学相关的早期、部派、中观与量论研究

早期佛教文献中时间的存在与实有问题

——从《弥兰王问经》到《阿毗达磨大毗婆沙论》····· 陈群志 295

再辨中观应成派之破自证····· 罗劲松 312

莲华戒 (Kamalaśīla) 对于如何获得无分别智 (nirvikalpajñāna) 的说明

····· [奥] 比尔吉特·克尔纳 (Birgit Kellner) 324

清辩论师“掌珍比量”论理形式初探暨《大乘掌珍论》对瑜伽唯识学诘难窥豹

····· 金易明 337

“正如天空之城的那扇窗”

——印度佛教论证所辩护的唯识思想

····· [法] 伊莎贝拉·雷迪 (Isabelle Ratié) 365

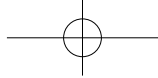
唯识学经典文献翻译

宝藏寂《成立唯了相论》译稿····· 释法光 385

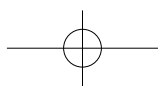
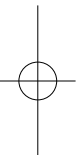
唯识学与中国思想

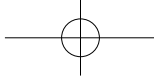
从“先验功能”论到“理气合作”论

——对牟宗三之“朱子学是‘唯识宗’形态”论的检讨····· 吴忠伟 396



唯识学与佛教中国化





初期中国唯识的转依（parivṛtti）与真如（tathatā）

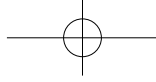
李子捷^①

【摘要】“转依”这一汉译用语在梵文佛典中，其原语除了“parivṛtti”之外，还有“parāvṛtti”的情况。高崎直道博士将这两种梵文原语在教理上进行了区别。具体说来，“tathāgatagarbha”（如来藏）和“tathatā”（真如）出现的情况下，“转依”与“parivṛtti”结合，强调“真如的显现”。而在“ālayavijñāna”（阿赖耶识）和“bīja”（种子·习气）出现的情况下，“转依”与“parāvṛtti”结合，强调“种子的转换”。这一观点十分重要，不仅在于指出两种原语的并存，更说明了“tathāgatagarbha”（如来藏）和“tathatā”（真如）的“转依”与“ālayavijñāna”（阿赖耶识）和“bīja”（种子·习气）的“转依”并不完全相同。

对高崎博士这一观点，Schmithausen 博士则认为结论正相反，“parivṛtti”应当意味着净化意义上的“真如的改变”。对此，袴谷宪昭氏在对藏文译本，尤其是 DhDhVV（《法法性分别论注》）进行考察后认为，就像其中“thun mong pa snod kyi rnam par rig pa'i de bzhin nyid yongs su gyur pa”这样的原文所明示的那样，这意味着“parivṛtti”反映了“真如的变化”。很明显，这样的争论不仅限于对个别文本的个别用语的探讨，甚至对东亚佛教的真如缘起说是否具有印度佛教的根据这一深层问题都有较深的触及。

袴谷氏尽管在总体上赞成 Schmithausen 氏博士的观点，但他同时也表示，高

^① 作者简介：伦敦大学亚非学院博士后。本文获得日本科学促进会研究资金的资助，属日本科学促进会研究员研究成果的一部分。



崎博士所提出的“真如的显现”这一观点，有助于区别如来藏思想与其他思想，具有思想史的意义。因此，笔者在本文中将在意识到高崎博士的观点的前提下，对南北朝时期的中国佛教的“转依”（parivṛtti）和“真如”（tathatā）进行考察。这一问题对于我们进一步理解当时唯识思想在中国的流传状况有着非常重要的意义。换言之，这是对玄奘之前的初期中国唯识思想中，“转依”（parivṛtti）和“真如”（tathatā）这两个唯识学中极为重要的概念被阐释和理解的方式的探究。

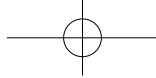
【关键词】转依（parivṛtti）；真如（tathatā）；《宝性论》；《楞伽经》；地论师；摄论师

一、《楞伽经》和《究竟一乘宝性论》的转依（parivṛtti）与真如（tathatā）

就笔者目前所知，中国佛教在南北朝时期，“转依”和“真如”最早出现在《楞伽经》和《究竟一乘宝性论》中，这两个文本对这两个名相的解释相同，因此，笔者先讨论这两个文本对于转依和真如的解释。

《楞伽阿跋多罗宝经》和《入楞伽经》提到“种姓”（gotra）一词，《楞伽经》提到有四种种姓，真如属于“圣种姓”和“佛乘种姓”。

sā punar bhrāntir viparyāsāvīparyāsenā vikalpyamānā gotradvayāvahā
bhavati yad uta āryagotrasya vā bālapṛthagjanagotrasya vā / āryagotraṃ
punar mahāmate triprakāram upayāti yad uta śrāvakaṃpratyekabuddhabu
ddhaprabhedataḥ / ... (中 略) ...ata etasmāt kāraṇān mahāmate bhrāntir
vicitravastutvena kalpyate bālaiḥ / sā ca na vastu, nāvastu / saiva mahāmate
bhrāntir avikalpyamānā āryāṇāṃ cittamanomanovijñānadauṣṭhulyavāsanās
vabhāvadharmaṃparāvṛttibhāvād bhrāntir āryāṇāṃ tathatety ucyate / ata etad
uktaṃ bhavati mahāmate - tathatāpi cittavinirmukteti / asyaiva mahāmate
padasyābhidyotanārtham idam uktaṃ mayā - kalpanaiś ca vivarjitaṃ



sarvakalpanāvirahitam iti yāvad uktaṃ bhavati // (Lāṅkāvatāra-sūtra, Vaidya, 44-45)^①

求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》：

大慧，凡有者，愚夫妄说、非圣言说。彼惑乱者，倒不倒妄想，起二种种性。谓圣种性及愚夫种性，圣种性者，三种分别，谓声闻乘、缘觉乘、佛乘。云何愚夫妄想起声闻乘种性？谓自共相计著，起声闻乘种性，是名妄想起声闻乘种性。大慧，即彼惑乱妄想，起缘觉乘种性。谓即彼惑乱自共相不观计著，起缘觉乘种性。云何智者即彼惑乱想起佛乘种性？谓觉自心现量，外性非性，不妄想相，起佛乘种性。是名即彼惑乱起佛乘种性。又种种事性，凡夫惑想，起愚夫种性。彼非有事，非无事，是名种性义。大慧，即彼惑乱不妄想，诸圣心，意，意识过习气自性法转变性，是名为如，是故说如离心。我说此句显示离想，即说离一切想。^②

菩提流支译《入楞伽经》：

大慧，分别彼迷惑法，颠倒非颠倒者，能生二种性。何等二种：一者，能生凡夫性。二者，能生圣人性。大慧，彼圣人性者，能生三种差别之性，所谓声闻辟支佛佛国土差别性故。……大慧，彼迷惑法，愚痴凡夫虚妄分别种种法体。大慧，彼迷惑法非是实事，非不实事。何以故？大慧，圣人观察彼迷惑法不虚妄分别，是故圣人能转心。意，意识身相、离烦恼习故，是故圣人转彼迷惑法，名为真如。大慧，此名何等法？大慧，此名真如法、离分别法故。大慧，为此义故，我重宣说真如法体离分别法，彼真如中无彼虚妄分别法故。^③

① *Lāṅkāvatāra-sūtra*, ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963. Furthermore, [日]南条文雄校订，梵文《入楞伽经》，The Otani University Press, 1923, pp. 107-108.

② (刘宋)求那跋陀罗译：《楞伽阿跋多罗宝经》，《大正藏》16. 493bc.

③ 菩提流支译：《入楞伽经》，《大正藏》16, 535ab.



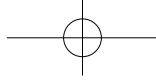
这一切说明真如没有有为法，真如与分别、虚妄分开；再者，真如只能生圣种种姓，而不生所有种姓。根据梵本《楞严经》，因为转依（parāvṛtti）的字义为“心、意、意识的转变”，圣者称虚妄迷惑为真如。根据四卷的《楞伽经》记载，圣者可以转变心、意、意识，这种转变是指真如的“如”，其意思是“与心分开”。根据十卷的《入楞伽经》，圣者可以转变心、意、意识，并与痛苦分离，这称为真如，意思指“与分别分离”。

值得注意的是，事实上，真如不是心、意、意识，而是它们的转变，梵本和汉译文本都肯定了此观点。根据坂本幸男（Yukio Sakamoto）的研究，心、意、意识分别对应第七、六、五意识，这也许并非是地论宗的主张，而是源自《楞伽经》的思想。^① 我们已知早期地论师，如法上（495-580）主张心、意、意识分别对应第七、六、五意识，他视真如为第八意识，而非第七意识，这与上面翻译的《楞伽经》内容毫无抵触。^②

通过上述讨论，我们观察到根据《楞伽经》，心、意、意识与痛苦和习气相关；相反的是，转依（parāvṛtti）可解除它们的痛苦，之后，无痛苦的心即是真如。也就是说，这并非是真如转变转依（parāvṛtti）的模式，而是转依的主体是心、意、意识。若我们依照高崎博士的见解，我们可下定结论：真如与转依（parivṛtti）相关，目的是为了强调真如的显现。然而，这段梵本的《楞伽经》没看到 parivṛtti（转依）一词，只看到 parāvṛtti（转依）。梵本《楞伽经》的句子提出解答：“心、意、意识过习气自性法转变性”（cittamanomanovijñānadauṣṭhulyavāsanāsvabhāvadharmaparāvṛttibhāvād）。因此，转依的主体是心、意、意识，不是真如。不用说，阿赖耶识也是心、意、意识的一部分，并非真如的一部分。因此，高崎博士宣称阿赖耶识和种子是与转依 parāvṛtti 有关，强调种子的转变。

① [日]坂本幸男（Yukio Sakamoto）：《華嚴教学の研究》，平乐寺书店，1956，第383页。

② 根据笔者意见，不只四卷的《楞伽经》提出心、意、意识分别是第七、六、五意识的理论，日本三论宗的禅那院珍海（1091-1152）在其所著的《八识义章研议抄》也提出：“又说第七名业相识。采集业称正当此义故、菩提流支既以心能集诸业之文解业相识、即释心能集诸业文云第七识。”（《大正藏》70.666a）；菩提流支（?-508-535-?）所著十卷的《入楞伽经》提出心是第七意识。



接下来讨论的是《究竟一乘宝性论》的“转依”。根据高田仁觉 (Jinkaku Takada) 的研究, 我们知道古汉语把 parivṛtti 翻译成“转身”, 《究竟一乘宝性论》的第二章全是关于转身的讨论。^① 笔者接下来要讨论转依 (parivṛtti) 与真如的关系。

汉译本《究竟一乘宝性论》, 有些例子把转依 (parivṛtti) 翻成真如:

tatra katamā nirmalā tathatā yāsau buddhānām bhagavatām
anāsravadhātau sarvākāramalavigamād āśrayaparivṛttir vyavasthāpyate
/ sā punar aṣṭau padārthān adhikṛtya samāsato veditavyā /tatra yo
'sau dhāturavinirmuktakleśakośastathāgatagarbha ityukto bhagavatā /
tadviśuddhirāśrayaparivṛtteḥ svabhāvo veditavyaḥ / (RG, 79)^②

无垢如者, 谓诸佛如来于无漏法界中远离一切种种诸垢, 转杂秽身得净妙身, 依八句义略差别说彼真如性无漏法身应知。……实体者, 向说如来藏不离烦恼藏所缠。以远离诸烦恼转身得清净, 是名为实体应知。^③

梵本和汉译文本都强调转依和真如的关系, 汉译文本使用中文名相“无垢真如”和“真如性”强调真如的存在和重要性, 梵本说: “无垢如者, 谓诸佛如来于无漏法界中远离一切种种诸垢, 转杂秽身得净妙身。” (tatra katamā nirmalā tathatā yāsau buddhānām bhagavatām anāsravadhātau sarvākāramalavigamād āśrayaparivṛttir vyavasthāpyate.) 这意指无痛苦的污垢真如是转依 (parivṛtti)。再者, 清净 (viśuddhi) 是依转 (āśrayaparivṛtti), 显然的是, 《究竟一乘宝性论》这部分与上述高崎博士的观点符合, 也就是, 这不是真如的转变, 而是转依的活动显现真如, 这与上述《楞伽经》的观点无冲突。《究竟一乘宝性论》的汉译文本中, 把转依的实体 (parivṛtteḥ svabhāva) 翻译成实体, 这例子清楚地说明真如移除痛苦, 并转换成清净, 这与梵

① [日] 高田仁觉 (Jinkaku Takada): 《宝性論における転依 (acrayaparivṛtti) について》, 《印度学仏教学研究》, 6-2, 1958.

② *Ratnagotravibhāga*, ed. by E. H. Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950. (It is the same as below.)

③ 勒那摩提译: 《究竟一乘宝性论》《大正藏》31. 841a.



本《究竟一乘宝性论》的真如观点完全不同。

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha
ity ucyate / nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivṛttilakṣaṇo
yas tathatādharmakāya ity ucyate...tatra samalā tathatā yugapad ekakālaṃ
viśuddhā ca saṃkṣiptā cety. (RG, 21)

此偈明何义？真如有杂垢者，谓真如佛性未离诸烦恼所缠，如来藏故。及远离诸垢者，即彼如来藏转身到佛地得证法身，名如来法身故。……真如有杂垢者，同一时中有净有染。^①

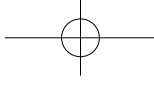
这一部分有明显的不同。在梵本中，有垢真如（*samalā tathatā*）不同于无垢真如（*nirmalā tathatā*），转依则与无垢真如有关。假如我们根据高崎博士的观点，可以解释有垢真如是真如尚未转依的状态。^②我们该注意的是梵本《究竟一乘宝性论》中的句子“无垢如者、谓诸佛如来于无漏法界中远离一切种种诸垢、转杂秽身得净妙身。”（*nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivṛttilakṣaṇo*），这句话指出无垢真如是如来境所呈现的转依；换句话说，在梵本《究竟一乘宝性论》中，转依是指无垢真如相，而不是有垢真如。然而，汉译《究竟一乘宝性论》，又称《宝性论》，说：“谓真如佛性未离诸烦恼所缠、如来藏故。及远离诸垢者、即彼如来藏转身到佛地得证法身”，意指真如佛性是一种如来藏，可通过转依，到达如来境。因此，可看到南北朝的中国僧人修习《宝相论》/《究竟一乘宝性论》的汉译本，而不是梵本。他们主张真如的传送和转变，我认为这是东亚佛教“真如缘起”和“如来藏缘起”的起源。^③

如前所述，“转依”的梵文是“*parivṛtti*”和“*parāvṛtti*”。通过《究竟一乘宝性论》和《楞伽经》的梵本研究，我们可以确定高崎博士的结论，即“如来藏”和“真如”

① 勒那摩提译：《究竟一乘宝性论》，《大正藏》31.827a.

② 见上述高崎直道的论文。

③ 玄奘译的《佛地经论》中六句义的前部分与《究竟一乘宝性论》的转依部分几乎一样。关于此研究，见前述高田仁觉的文章。



与转依相关,其目的是强调真如相;“阿赖耶识”和“种子”与转依(parāvṛtti)相关,其目的是强调种子的转化。这也是说,并非是真如的转变,而是通过转依的作用,真如显现,这也可称为真如转依。相反的,在汉译文本中,通过转依,真如佛性到达如来境,也就是说,真如成为转依的主体。^①

二、地论宗的转依 (pārivṛtti) 和真如观

在这段中,笔者将讨论南北朝中国佛教的转依理论,特别是汉译本《究竟一乘宝性论》和《楞伽经》流通之后的理论发展,尤其是地论宗的解释。

首先讨论菩提流支(? -508-535-?)的译本,《深密解脱经》写道:^②

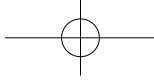
佛告文殊师利:“如实修行十地婆罗蜜,转身成就得妙法身,是名诸佛如来法身相应知。文殊师利,彼佛法身有二种相不可思议。何等为二?所谓法身离诸戏论,离诸一切有为行相,而诸众生执着戏论,有为行相。”文殊师利白佛言:“世尊,声闻、缘觉转身所得,为是法身,为非法身?”佛告文殊师利:“非法身也。”文殊师利白佛言:“世尊、若非法身、是何等身。”佛言:“文殊师利,名解脱身,非法身也。依解脱身,声闻、缘觉,诸佛如来其身平等,而佛法身差别殊胜。法身胜者,胜彼一切声闻,缘觉无量无边阿僧祇功德。奇特殊胜,不可为譬喻。”^③

应注意声闻和缘觉可通过转身接收解脱身,不是法身。声闻、缘觉和佛如来可分享解脱身,但法身属于如来,因此,转身在此是指解脱身,不是法身相和真如。

① 当我们讨论7世纪前的中国佛教,笔者不同意袴谷宪昭的结论。笔者认为研究7世纪前的中国佛教,重要文献的来源是梵本和汉译佛典。众所周知,藏译佛典是翻译梵文佛典或西域的语言,是两百年之后才开始。比起藏译佛典,我们无法确定是汉译文本时翻译自梵文原典,还是翻译自西域的佛典。

② 由于目前尚未有《深密解脱经》的梵文全本,我只引用汉译本,见袴谷宪昭(Noriaki Hakamaya)《唯識の解釈学——‘解深密経’を読む》(春秋社,1994),仍需参考现代藏译本。

③ 菩提流支译:《深密解脱经》,《大正藏》16.685a.



也就是，这并非是如来藏的转依，而是阿赖耶识和种子的转依。

同样，接下来的解释可在佛陀善多（生卒年不详）的《摄大乘论》中见到，佛陀善多与菩提流支是同一时期来到中国的。^①

何故报身不名真身成？有六种相故，示现色身故，及无量佛世界中分别现故，随信现故，不定见真实异种种见故。现同生事，菩萨声闻天等种种众杂见故，及阿梨耶识等转身现故，唯成报身，不名真身，有何义故。唯是应身，不名真身。^②

可以说菩萨的阿梨耶识和声闻可通过转依（parāvṛtti）转变成报身，而这种转变称为应身。我们看到“转身”一词在此是指阿梨耶识的转依，因此，这只是报身和应身，不是真身。

根据高崎博士，在《摄大乘论》中，转依的梵文可能是 parāvṛtti。而且，在真谛译的《摄大乘论》中的句子“转依者、对治起时、此依他性由不净品分永改本性、由净品分永成本性”，其中转依在藏译本中为 gshan-gyur，^③这是上述结论的证据之一。

相反的，在南北朝有一些其他关于转依的理论。在《十地论义疏》中，法上（495-580）的主张如下：

法身者法性身，心者第七心，意者第六意，识者五识。故《楞伽经》云：“心为采集主，意为广采集，现识分别五。”离此七种识转为智，故云唯智依止。^④

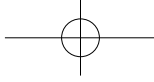
根据坂本幸男的说法，法上的“阿赖耶识”包含真实与虚妄，这种状态称为“真

① 若是需要参考藏译的现代翻译，见[日]长尾雅人（Gajin Nagao），《摄大乘论——和訳と注解》（上）（讲谈社，1982）和《摄大乘论——和訳と注解》（下）（讲谈社，1987）。

② 陀善多译：《摄大乘论》，《大正藏》31.112a..

③ 同上，见高崎直道。

④ （北魏）法上撰：《十地论义疏》，《大正藏》85.763c.



妄和合”。^① 据我们所知，法上认为阿赖耶识是第七识。根据上述法上的解释，我们可以看到若是通过转依，第七阿赖耶识可以转变成智（智慧），但问题是，智是不是法身？

我们可以从真谛翻译的《摄大乘论》中找到答案。

云何受用身不成自性身。由六种因故：一、由色身及行身显现故，二、由无量集处差别显现故，三、随彼欲乐见、显现自性不同故，四、别异别异见、自性变动显现故，五、菩萨声闻天等种种大集相杂和合时、相杂显现故，六、阿黎耶识及生起识见、转依非道理故。是故受用身无道理成自性身。^②

这显然与上述佛陀善多翻译的《摄大乘论》不同。也就是说，真谛翻译的《摄大乘论》中，阿黎耶识和生起识见的转依是不合理的，所以受用身与自性身不同，阿黎耶识的转变是通过转依而成为自性身是不可能的，这个主张与法上的观点不同。

然而，不应该否定真谛译的《摄大乘论释》的句子：“释曰：阿黎耶识及生起识即是受用身、此二识转依名法身。”^③ 但这与上述真谛译的《摄大乘论》不同。在《摄大乘论释》中，认为是通过转依，阿黎耶识转变成自性身。依此观点，笔者建议，若是我们研究南北朝的中国佛教的梵文名相起源，可知与阿黎耶识和种子相关的转依是 parāvṛtti，与清净法身相关的转依梵文是 parivṛtti。

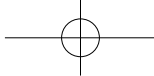
顺道一提，在《大乘义章》中，净影寺慧远(523-592)视转识与阿陀耶识为同义词。据我们所知，净影寺慧远把阿陀耶识当作是阿黎耶识的同义词，这与早期地论宗的主张不同，坂本幸男认为净影寺慧远的观点是依据《大乘起信论》。^④ 若这是正确的，《大乘起信论》的转依或转识既不是 parivṛtti，也不是 parāvṛtti，而是阿黎耶识和无

① 见 [日] 坂本幸男，第 390 页。

② 真谛译：《摄大乘论》，《大正藏》31.132a.

③ 真谛译：《摄大乘论释》，《大正藏》31.267b.

④ 见 [日] 坂本幸男，第 394 页。



明的活动。^①虽然这个问题需进一步研究，但笔者怀疑净影寺慧远没有阿黎耶识转依的概念。^②

青木隆史说明地论宗南派主张真修观和缘修观：当人断离烦恼，并认识到“空”义，这是缘修，在缘修之后产生的真如相称为真修。^③笔者同意青木隆史的结论，也就是说，缘修与阿黎耶识的转依（parāvṛtti）相关，真修和真如的转依（parivṛtti）相关。与此相反，上述提到地论宗南派内部持有不同的意见，如法上和净影寺慧远。对于这个问题，青木隆史提出地论宗南派并没有正确理解最初的转依理论，^④这似乎不同于早期地论宗的观点。

三、真谛译本和《摄大乘论》注释本中的转依 (parivṛtti) 与真如

在这一节中，笔者将讨论真谛（499-569）翻译的文本和《摄大乘论》注释中转依的部分。

众所周知，真谛及他的助理对印度佛典在中国流传的主要责任，《转依》也是其中一部分的观点，其解释可分为几种。

我们检视真谛的译本。《无上依经》写道：

阿难、何者名为菩提自性。十地十波罗蜜如理如量修出离道、所得转依寂静明净。声闻缘觉非其境界。是即名为菩提自性。阿难、是界未除

① 就这点，《大乘起信论》说：“生灭因缘者、所谓众生依心、意、意识转故。此义云何？以依阿梨耶识说有无明不觉而起、能见、能现、能取境界、能念相续、故说为意。此意复有五种名。云何为五？一者，名为业识、谓无明力不觉心动故。二者，名为转识、依于动心、能见相故”（《大正藏》32.577b）。

② 有关净影寺慧远的意识思想，见[日]吉津宜英（Yoshihide Yoshidu），《净影寺慧远的“真识”考》（印《度学仏教学研究》，22-2，1974）；[日]吉津宜英：《净影寺慧远的“妄识”考》（《驹泽大学佛教学部研究纪要》，32，1974）；[日]冈本一平（Ippei Okamoto），《净影寺慧远における初期の識論》（《地論宗の研究》，国书刊行会，2017）。

③ [日]Takashi Aoki，《地論宗南道派の真修、縁修説と真如依持説》，《東方学》，93，1997。

④ 同上。



烦恼壳、我说名如来藏至极清净。是名转依法。^①

也就是说，转依与菩提自性相关，这是清净如来藏，而不是有限的声闻、缘觉。我们可以说这是接近如来藏和真如的转依。^②

而且，以下是《三无性论》的解释：

若说不净品谓有流界，若说净品谓无流界，此无流界以转依为体也，此转依不可思惟，复有二种。言转依者，约位有五种。一者，一分转依，谓二乘人依我见我我爱灭故，无流相续，异于凡夫，所以名转回转，异前凡夫所依有流也。二者，具分转依，谓初地菩萨具得人法两空也。三者，有动转依，谓七地已还，有出入观，故名之为动。四者，有用转依，谓十地已还，事未弃故，不舍功用，故名有用。五者，究竟转依，谓如来地至得圆满，故名究竟，是名转依也。^③

若是我们按照上述《三无论性》的解释，转依可以分成更多类型。其中，最高的是究竟转依。这种分类的基础显然是菩萨果位的理论。值得注意的是，转依被认为是无漏法的基础，因为根据南北朝的中国佛教，无流是无漏的另一种汉语翻译，由此可见，一般人的转依是可能的。

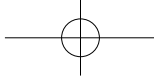
转依不只可分为五种，在《三无性论》中提到三种转依：

复有三种转依者、三乘转依。二乘者，且约声闻自有二种。一、一向寂静，二、回向菩提。问曰：尽后生人，云何受得无上菩提？答曰：住

① 真谛译：《无上依经》，《大正藏》16.470c.

② 真谛译：《佛性论》说：“无垢者、一切智障灭故。澄静者、客尘所不能染、以本性清净故。转依者、胜声闻、独觉、菩萨三人所依止法故。又有四种相应知：一者为生依、二灭依、三善熟思量果、四法界清净相。一生依者，佛无分别道相续依止。若不缘此法、无分别道即不得生。以依缘此故、名此法为道生依。二灭依者、一切诸惑及习气究竟灭不生、无所依止故。若不依此转依法究竟灭惑者，则声闻独觉与佛灭惑无异。”（真谛译：《佛性论》，《大正藏》31.801ab）此段与真谛翻译的《无上依经》之间的关系很重要，相关的讨论，见李子捷：《真諦訳とされる〈仏性論〉における“真如”と“信衆”——〈解節經〉と〈無上依經〉との関連を中心に》，（《駒澤大学大学院仏教学研究會年報》，49，2016）。

③ 真谛译：《三无性论》，《大正藏》31.874bc.



于化身，修菩提到、非住报身也。声闻转依，背于生死，修无流道。独觉亦尔，并修习所得。菩萨转依者，由修正方便，及依止无二智。^①

这个分类是根据三乘的理论，而不是菩萨果位的理论。声闻、独觉离生死，修行无流道。菩萨的转依包括正方便和无二智慧，因此，如所见，如果参照《三无性论》的解释，菩萨的转依与声闻、独觉的转依是不同的。而且，真谛翻译的《转识论》提到转依是如如智的例子：

是名无所得，非心非境。是智名出世无分别智，即是境无差别。名如如智，亦名转依。舍生死依，但依如理故。粗重及执二俱尽故，粗重即分别性、执即依他性。二种俱尽也，是名无流界，是名不可思惟，是名真实善，是名常住果，是名出世乐，是名解脱身。于三身中即法身。^②

如如智(=真如)是转依，与无漏界和法身有关。显然，这里的转依是真如的转依。

接下来，我将讨论受到地论学派影响的摄论派，以及真谛翻译的文本。由于受到本文篇幅的限制，我只讨论敦煌文本 S.2435《摄大乘论章》。^③

关于转依(parāvṛtti)和阿梨耶识(ālayavijānina)的关系，我们在敦煌文本 S.2435 中看到下列讨论：

言梨耶识者，此方正翻名无没识。此有二义：一、识生灭门，能受净熏，终能转依成应身功德，名为无没。二、就识真如门，终可显了成就法身，名为无没。^④

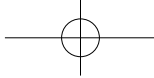
在这段中，转依直接与阿梨耶识相关。若是阿梨耶识经历净熏和转依，它会成为应身，这显然阿梨耶识的转依(parāvṛtti)。除此之外，敦煌文本 S.2435 的作者声称《大乘起信论》中通过生灭门和真如门的使用，阿梨耶识的转依是应身，真如

① 真谛译：《三无性论》，《大正藏》31.878a.

② 真谛译：《转识论》，《大正藏》31.63c.

③ 我将在另一篇文章中讨论摄论宗的转依(parāvṛtti)。

④ S.2435《摄大乘论章》，《大正藏》85.1013a.



是法身。

此外，敦煌文本 S.2435 中有另一相同的例子：

本识六识在初地已前，未证真如，名之为妄。初地已上，净品转依，证会法身，名之为真。故“智差别胜相”中说云：阿梨耶识及生起识名受用身，此名应身，以为受用身也。以陀那识中无其净品，转依证真如义。^①

也就是说，阿梨耶识和六识可以在初地后，因转依而显现法身和真如。换言之，清净真如可以通过阿梨耶识的转依而出现。

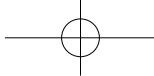
顺道一说，需注意到阿梨耶识是通过净熏和转依而转变成应身。不可忽视的是，熏息和转依的关系也非常重要。S.2435 的作者对这个问题的解释如下：

熏习不同，有其四种：一名资熏，二名熏成，三名熏转，四名熏显。言资熏者，真妄等法更相资助，名曰资熏，故《起信论》中名真如熏熏真如等。言熏成者，六七二心起于染净，熏彼本识成染净种子，名为熏成。故“熏习章”云：能熏者相续短，所熏者相续长，六七间起名之为短，本识相续目之为长。言熏转者，本识先已被熏成染净种子，后为圣道令所熏染种渐灭净增，名为熏转。故“寂灭相”中云：不净品永改，本性净品永成。本性名为转依，言熏显者，法性本净，为分别惑覆，名有垢真如，修无分别智，息去惑妄，本净始显成无垢真如，名为法身。故“出世净章”中本论云：闻熏习是法身种子。^②

这部分最为重要的句子是“熏转者，本识先已被熏成染净种子。……本性名为转依。言熏显者，法性本净，为分别惑覆，名有垢真如。修无分别智，息去惑妄，本净始显成无垢真如，名为法身。”也就是本性净品是在初地就已存在，称为“转依”。法的清净性因受到分别的染污，成为有染的真如。若是修行无分别智，可回

① S. 2435《摄大乘论章》，《大正藏》85.1014b。

② S. 2435《摄大乘论章》，《大正藏》85.1021b。



到清净真如，这状态又称为法身，这过程直接与闻熏习相关。^① 从这例子来看，回到清净真如的是真如的转依（parivṛtti），不是真如的转变。

需注意的一点是，上述 S.2435 中的解释与梵本《究竟一乘宝性论》中的句子“无垢如者，谓诸佛如来于无漏法界中远离一切种种诸垢，转杂秽身得净妙身”一样，也就是说，无垢真如在佛陀境界有转依的特征。换句话说，在梵本《究竟一乘宝性论》，转依是无垢真如的显现。从这来看，我们取得摄论宗某些大德，如 S.2435 的作者对于南北朝中国佛教《究竟一乘宝性论》的理解和使用。

顺便一提，在《华严经探玄记》中，法藏（643-712）引用弁法师的句子：

又弁法师云：闻熏与解性和合，转成圣人依，故入发心住也。^②

法藏介绍了弁法师的主张，弁法师可能是摄论宗的法师。通过与解性的混合，闻熏习转变为圣者的基础。摄论宗中，此处的解性被视为是与阿梨耶识有密切的关系。^③ 也就是说，摄论宗主张阿梨耶识通过闻熏习和解性的转依，获得如来果位。这明确的是，阿梨耶识的转依（parāvṛtti）是没有真如的传播和转化。^④

四、唐朝中国佛教的转依 (parivṛtti) 和真如

据我们所知，在印度佛教新教义的影响下，转依和真如的理论随着玄奘（602-664）的翻译事业得到了更新。在玄奘的努力下，转依（parivṛtti）的解释得以整合。因此，笔者接下来将特别讨论新罗元晓（617-686）和玄奘弟子对转依的解释。

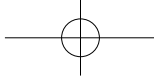
新罗元晓虽受玄奘的影响，但在他的文章中，可以看到他建立个人的转依观，

① 关于中国瑜伽学派的闻熏习观念，见 [日] 吉村诚 (Makoto Yoshimura)，《中国唯識における聞熏習説について》，《印度学仏教学研究》，58-1，2009。

② （唐）法藏撰：《华严经探玄记》，《大正藏》35.456a。

③ 举例来说，道宣编辑的《续高僧传》写道：“青州道藏寺道奘法师……立四种黎耶、闻熏、解性、佛果等义”（《大正藏》50.512a）。

④ 关于南北朝中国佛教的“解性”一词，见 Ching Keng, *Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters* (the dissertation of Harvard University, 2009).

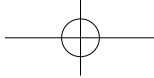


举例来说，下面段落是元晓在《涅槃宗要》中提出的观点：

真如法性本来无染，故曰性净，亦名本来清净。涅槃即如如理，凡圣一味，是故亦名同相涅槃。方便坏者，智悲善巧坏二边著，由是转依真如显现。从因立名，名方便坏。由转二著、不住二边故，亦名无住处涅槃。……就实言之，是二涅槃同以转依真如为体。但断因所显义门，名为有余果。已所显义门说名无余。如《摄论》云：烦恼业灭故言即无种子，此显有余涅槃。果报悉灭故言一切皆尽，此显无余涅槃。又《瑜伽论·决择分》说：问：若阿罗汉六处生起即如是，住相续不灭，无有变异，更有何等异转依性，而非六处相续而转。若更无有异转依者，何因缘故前后二种依止相以，而今后时烦恼不转，圣道转耶。答：诸阿罗汉实有转依，而此依转依清净真如所显。而彼真如与其六处异不异性，俱不可说。问：又下言，无余依中所得转依当言是常。当言无常。答：当言是常。清净真如之所显故，非缘生，无生灭故。……无垢真如正是涅槃。但望二身说此真如，名为有余。别余故。若望法身说此真如，名曰无余。无别余故。如《摄论》云：如缘觉不观众生利益事，住无余涅槃。菩萨即不如是，住波若波罗蜜，不舍众生利益事。般涅槃亦有余，亦无余。于法身是无余、于应身是有余。故言离住无余涅槃。以不应彼处故。又复即此转依真如涅槃望于三身，说无住处。所以然者，二身生灭不同真如，是故不住于彼涅槃。法身离相，无异真如，故非能住于其涅槃，故对三身说为无住。^①

元晓的解释有三个重点：第一点，真如法性被称为“性净”（清净）或“本来清净”，因为它最初是清净的。方便坏是真如的显现，是通过转依和二边的毁坏。第二点，阿罗汉有转依，由“转依清净真如”而显现，无垢真如就是涅槃。根据这一解释，无垢真如是涅槃，它的显现是转依。第三点，如果我们从三身的角度讨论转依真如涅槃，则二身的生死与真如不同。相反地，法身与相差距甚大，他等同于

^① [新罗]元晓撰：《涅槃宗要》，《大正藏》38.243a-244b。



真如。也就是说，真如的转依不同于二身的生灭，它与法身有关。

笔者认为上述元晓的解释和敦煌文本 S.2435《摄大乘论章》的解释没有冲突，也就是在如来境中，无垢真如以转依为特征，真如相是转依（parivṛtti）。看来，与地论宗的不稳状态相矛盾，摄论宗的解释对元晓的看法影响很大。

在下段中，我将讨论玄奘弟子的情况。首先，我们必须参考玄奘最重要的弟子之一窥基（632–682）的解释。窥基为玄奘翻译的《成唯识论》作注释，文本名是《成唯识论述记》。在注释中，他把转依分成三种：

转依有三：一心转即真如、二道转即前能转道、三粗重即阿赖耶故。^①

正如我们所见，窥基使用真如和阿赖耶识强调它们都是转依的一面。这一点很重要，根据窥基的解释，真如和阿赖耶识都属于转依的范畴。

从上述窥基的解释为出发点，新罗遁伦在《瑜伽论记》中，针对转依提出更详细的定义：

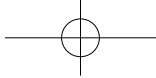
赖耶持种，由断赖耶，当知已断一切缘种之根。基云此言转依，故有三种。一心转依，谓真如转作所依也。二道转，即无分别智，此是能转也。三灭性，即择灭无为，此之所缘即择灭，由此缘之智缘真如所得，故而建立。^②

笔者认为，遁伦的解释方向与窥基相同，这大概是玄奘弟子的主流。也就是说，真如的转依是转依的一种，但并不意味是真如的传送和转变；真如反而是转依的对象。相反地，阿赖耶识是整个种子的基础，转依的目的之一是为了剪断和破坏阿赖耶识（ālayavijāna）的持续，真如的转依（parivṛtti）是在阿赖耶识的择灭之后。因此，真如的转依既不是真如的传送，也不是真如的转变。

关于转依和佛身之间的关系，遁伦在《瑜伽论记》中写道：

① （唐）窥基撰：《成唯识论述记》，《大正藏》43.595a。

② [新罗]遁伦：《瑜伽论记》，《大正藏》42.604b。



于诸地中修出离，以为了因。显净真如转依成满是法身相。第二明二乘转依不名法身，以其未断所知障故。由断惑障所显真如，名解脱身。由解脱身三乘平等。由法身故有其差别。^①

也就是说，法身的特性可以通过清净真如的转依自我完成；相反地，二乘的转依并不是法身，这是因为所知障仍然存在，真如相被称为解脱身。换言之，遁伦明确地指出，清净真如的转依与法身有关，但此刻二乘的转依还不是法身；换句话说，真如的转依与二乘的转依不同。显然，遁伦对转依的解释与敦煌文本 S.2435、元晓、窥基的转依观非常相似，它还与梵本《楞伽经》与《究竟一乘宝性论》的主张相符。

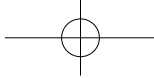
结论

本文探讨了南北朝中国佛教的转依观，就本人的论点，可归纳以下四点：

根据《楞伽经》，心、意、意识与痛苦和习气有关；另一方面，转依可以让心、意、意识免于痛苦，之后，无痛苦的心称为真如。梵本《楞伽经》中使用的名相是“parāvṛtti”，而不是“parivṛtti”。此处，转依的主体不是真如，而是心、意、意识 (cittamanomanovijñāna)。以梵本《究竟一乘宝性论》为例，我们看到“无垢如者、谓诸佛如来于无漏法界中远离一切种种诸垢、转杂秽身得净妙身”这句话，也就是说，在如来境，无垢真如是以转依 (parivṛtti) 为特征。换言之，在梵本《究竟一乘宝性论》中，转依是无垢真如的显现，与有垢真如无关。显然地，《究竟一乘宝性论》的这一部分与高崎博士的观点非常吻合。也就是说，如来藏和真如与 parivṛtti 相关，用于强调真如相，阿赖耶识和种子、习气是与 parāvṛtti 相关，用于强调种子的转化。这不是真如的转变。相反，真如显然是通过 parivṛtti 的活动而产生的，这与《楞伽经》的文本并不矛盾。

另一方面，地论宗对转依有不同的解读。在菩提流支和佛陀扇多时，地论师们

^① [新罗] 遁伦：《瑜伽论记》，《大正藏》42. 787b.



忠于梵本《楞伽经》和《究竟一乘宝性论》，但地论宗南派持有不同观点，如法上和慧远。

通过真谛和他的助手们的努力，让印度佛教教义能获得深刻的理解。其中之一是将转依分成几种，例如，敦煌文本 S.2435《摄大乘论章》与梵本《究竟一乘宝性论》的解释是一致的，也就是在如来境，无垢真如以转依为特征，这与真谛翻译的汉文文本如《无上依经》《三无性论》《转识论》的解释并不矛盾。因此，我们可以假设，南北朝中国佛教摄论宗的存在，他们理解和运用《究竟一乘宝性论》，如敦煌文本 S.2435 的作者。

唐代遁伦对于转依的解释与敦煌文本 S.2435、元晓、窥基的观点极为相似，这也应是梵本《楞伽经》和《究竟一乘宝性论》的主张。

（译者：吴承庭）