

# 法相唯识学复兴的回顾

佛 日

法相唯识之学，由公元四世纪顷出世的无著、世亲兄弟发扬光大，以其谨严的学风、细密的思辨，组建起“万法唯识”的庞大思想体系以解释宇宙万象及解脱成佛的原理，成为印度大乘佛学高度成熟的标志。其学传扬不久，即输入中土。先有天竺僧菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多于北魏永平元年(508)至洛阳，译出法相唯识系的《深密解脱》、《摄大乘》等经论，门弟子竞相讲习阐释，形成“地论宗”。其后，西印僧真谛于萧梁中大同元年(546)应请西来，其传译以法相唯识学为主，门下形成以弘讲《摄大乘论》著称的“摄论宗”。至唐初，玄奘大师冒禁只影孤征，远赴西竺留学，得护法一系法相唯识学传承，辩才智慧，震动五印，归国译述，门下英才济济，宏开慈恩一宗，法相唯识，一时蔚为显学。然传承未久，即告绝嗣，玄奘三传弟子智周之后，慈恩传承无考。会昌法难中，唯识学典籍多有散佚，虽有五代永明延寿、元至清初云峰、高原、通润、广承、大真、智旭、王肯堂、王夫之等人著书阐发唯识义理，但慈恩专宗已不复存在，因典籍不备，师承中断，后人对唯识学的阐述难免有未能尽合唐代慈恩学之处。清初以后，法相唯识凋零无闻，再不见有这方面的著述问世。

清末民初，沉寂已久的法相唯识学，碰到了复兴的大好机遇，被一批教界、学界杰出人士选为传统文化中最堪以回应西方文化挑战的法宝、最为当机的法门，热情研习弘扬。法相唯识学的复兴，不仅是整个中国佛教复兴运动中最引人注目的事件，也是整个中国近现代思想史、文化史上的一件不容忽视的大事。面临世纪之末，对本世纪初的这件大事作一番回顾总结，对于中国佛学、中国文化的重建，是很有意义的。

## 教界研习唯识学的盛况

与唐代慈恩宗学仅在寺僧中师资相传不同，近代法相唯识学的弘传，居士和学者起了较僧尼更为重要的作用，出现了由居士主持的专弘唯识学的教育机构支那内学院、东方文教研究院、玄奘学院，乃至专弘法相唯识的佛教团体三时学会、法相学社、法相学会等。

法相唯识学复兴的发动者，当推近代佛教复兴运动的首发轫者杨文会居士，在他创办的“祇园精舍”里，培育出了僧俗两界弘扬法相唯识的旗帜性人物太虚和欧阳渐。1910年，杨文会创立佛学研究会，以促进义学研究、纠正禅宗荒疏教义之流弊为宗旨，教导学人须彻底通达因明、唯识，高推唯识学为“末法救弊之良药”，“参禅习教之士，苟研究此道而有得焉，自不至颠预佛性、●伺真如，为法门之大幸也。”(杨文会《十宗略说》)杨文会规模弘广，门下多才，专长法相唯识学者有欧阳渐、章太炎、孙少侯、梅光羲、李证刚、蒯若木等人。僧界弘扬唯识的主将，是佛教革新运动的领袖太虚大师。他早年精研唯识，颇有心得。虽然统观全体佛学，融会贯通，主张八宗平等，不专承某宗某派，但从应机弘法的角度，特别强调法相唯识学的重要性。认为科学进步，神教失其依据，哲学降为科学之附庸，陷于唯心、唯物之聚讼，唯有唯识学，可满足新近学术思想上最要之需求，提供给世人一种能善用科学而不被科学所迷误的真自由法，为人类思潮别开生面。太虚对佛教义学的讲述，明显侧重唯识，其《全书》中专阐唯识者达5册、50余篇，内容涉及唯识学的方方面面。其中主要者，曾编为《法相唯识学》一书，由商务印书馆于1938年出版，影响颇大。太虚所创办的武昌、闽南、汉藏教理等佛学院，都将法相唯识学列为最重要的必修课程。以太虚大师为中心，形成弘扬法相唯识学的重要一派，其特点是注重从圆融贯通和应时契机的角度，联系近代科学、哲学和现实人生以诠释唯识学，赋古学以新义，作为革新佛教的重要理论基础。

太虚门下及太虚创办的佛学院毕业的学僧中，精于唯识、从事弘扬者甚众，重要者有芝峰、正果、印顺、法尊、福善、度寰、法舫、慈航等。芝峰(1901—1966)长期任《海潮音》编辑，在该刊发表唯识方面的论文多篇，并从日文译出《唯识三十论讲话》，颇受读者欢迎。正果(1913—1987)长期从事佛教教育工作，主讲多在唯识，其《佛教基本知识》，是一本以法相唯识学观点编写的佛学概论。法尊(1902—1980)以翻译藏文佛典为使命，晚年译出陈那《集量论》、法称《释量论》及依僧成注释编译的《释量论略解》，撰文依藏传格鲁派之学阐述唯识义理，对法相唯识学的弘扬贡献重大。印顺(1906—)在佛学研究上成果累累，其《唯识学探源》一书，溯唯识思想之源于原始佛教，为近代唯识学研究的力作。福善(1915—1947)发表有《三唯论》、《安难陈护四分义之看法》等唯识学方面的论

文。法航(1904—1951)曾主编《海潮音》，赴印度、锡兰留学任教，撰有《唯识史观及其哲学》等。慈航(1895—1954)四十年代赴南洋、台湾弘化，创办“弥勒内院”开讲唯识、因明，有《成唯识论讲话》等著述传世。太虚一系僧伽中，遍能、惟贤、雪相、惠庄等法师，近年来还在佛学院校讲授法相唯识。此外，僧尼中弘扬唯识学而有影响者，还有守培、巨赞、蕙庭、应慈、默如、清净、世光、佛悦等。守培(1884—1955)曾创办“玉山佛学社”，讲经说法，著述不辍，所撰《新八识规矩颂》、《唯识三十论释》、《真实义品略解》、《唯识新旧两译不同意见》等，在唯识学坛上独树一帜。巨赞(1908—1984)法师所撰《评熊十力所著书》，对熊十力关于唯识学的误解作了评判。传扬东密的持松和“教宗华严、行在禅宗”的应慈二法师，也有唯识方面的著述。

在居士界，弘扬唯识者更多，其中影响最大者为所谓“南欧北韩”二大系。“南欧”即杨文会门下所出欧阳渐(1870—1943)，人称“宜黄大师”者。杨文会逝世后，他遵师遗嘱经办金陵刻经处，校刻佛典，与李证刚、桂伯华等创立佛教会，设研究部招收学员研习佛学。1922年，与章太炎、陈三立等发起建立“支那内学院”，自任院长，一时名流如吕澄、姚柏年、汤用彤、梁漱溟、梁启超、陈铭枢、王恩洋、黄树因等，皆入“内院”，拜投欧阳门下学习唯识。抗战中，“内院”迁至四川江津，至1952年停办，三十年间，先后入院学习者达数百人之多。欧阳渐虽不专主一宗，自称“得佛法全体之统绪”，然立足点实在法相唯识。

他十分重视佛典之整理考究，组织内院师生编刻了法相唯识要典、章疏百余卷，又精选重要经论，校刊订正，编成《藏要》三辑流通，至今尚为学界所重。欧阳渐气概雄毅，学风谨严，对佛教、佛学持独特主张，在当时佛教界形成了与太虚相轩轻的一派。欧阳渐关于唯识学著述，有《唯识抉择谈》、《唯识研究次第》等三十余种。欧阳渐弘法事业的得力助手和继承主持者，是吕澄(1896—1989)，他自1918年应欧阳渐之邀协助筹办支那内学院起，数十年全力投身于佛学研究，先后任内院教务长、院长，通梵、巴、藏、英、日等文字，对佛学作了全面的研究，硕果累累，贡献重大，在法相唯识学方面有《因明入正理论讲解》、《因明纲要》等著述，并从藏文译出唯识要典《安慧三十唯识释略抄》、《观所缘缘论会释》、《集量论释略抄》等。他承欧阳学统，独尊法相唯识学为纯正佛法，对中土台贤禅诸宗持否定态度。欧阳渐门下弘扬唯识的居士，还有王恩洋(1897—1964)、黄树因(1898—1925)、黄忏华等。王恩洋于1929年在家乡四川南充创办“龟山书院”讲授佛、儒二学，1942年举办“东方文教研究院”授徒讲学，佛学方面以弘讲唯识为主，有《唯识通论》、《八识规矩颂释论》、《摄大乘论疏》、《二十唯识论疏》、《因明入正理论疏》等唯识学专著。黄树因曾广搜藏文法相唯识典籍16种，又远赴印度搜集梵文佛典，准备翻译，不幸英年早逝。其胞兄黄忏华终身致力佛学研究，有《唯识学轮廓》等传世。曾游学于王恩洋所办龟山书院的唐仲容(1926—)，数十年钻研佛学孜孜不倦，目前在四川省佛学院讲授法相唯识学，常有论文发表于《法音》等佛刊。

与“南欧”并称的“北韩”，指活动于北京的韩清净(1884—1949)。1921年，他与朱芾煌、徐森玉、饶凤璜、韩哲武等发起成立“法相研究会”研究唯识学，讲解不辍。1927年，该会改名“三时学会”，韩清净被推为会长。该会从《宋藏遗珍》中披寻出法相唯识学典籍46种印行，校勘颇精细。韩清净特重《瑜伽师地论》，积多年研究，写成《瑜伽师地论科句》、《披寻记》，凡百余万字，订正译本错简之谬多处。他还著有《唯识三十颂论句》、《唯识指掌》等，治学态度极为严谨。门人有朱芾煌、周叔迦等。朱芾煌编纂有《法相辞典》。

南欧北韩之外，弘扬唯识学的名居士，还有梅光羲、范古农、唐大圆、史一如、张化声、张克诚等。梅光羲(1880—1947)早年入祇洹精舍随杨文会学佛学，常以薪俸资助佛教事业。1910年后专究唯识，数十年孜孜不倦，有《相宗纲要》、《相宗史传略录》、《宗镜法相义节要》等著述传世，在佛教界声望甚高，与北京夏莲居齐名，时人有“南梅北夏”之称。唐大圆(?—1943)多年主讲唯识学于武昌佛学院，主编《海潮音》、《东方文化》，他出版的《唯识方便谈》、《唯识易解》、《唯识三字经》、《唯识的科学方法》等小册子，解说唯识义理深入浅出，影响颇大。与他同时执教于武昌佛学院的张化声，学识渊博，笔力雄健，发表有《触之研究》、《见色之研究》等唯识学方面的论文。武昌佛学院另一重要教授史一如(1876—1925)精于因明学，撰有《佛教论理学》，晚年移居上海专究唯识。范古农(1881—1951)曾任上海佛学书局总编辑、《佛教月报》主笔、世界佛教居士林林长等，一生出版佛书、讲经说法不倦，所主重在唯识。1947年，在上海发起成立“法相学社”，手编教材，亲任主讲，撰有《八识规矩颂贯珠释》、《观所缘缘论贯珠释》等。张克诚(1865—1922)有《成唯识论提要》、《百法明门论浅说》、《八识规矩颂浅说》等阐扬唯识义理。

## 学界研讲唯识的风气

法相唯识学复兴的一大表征，是唯识学走出佛教圈子，在不少高等学府被作为一门课来讲授，被不少学术界人士研究、阐扬。这是自法相唯识学成立以来从未有过的现象。

1918年，在教育部供职的著名学者蒋维乔(1873—1958)建议在北京大学哲学系开设唯识课，被采纳。北大开创先例后，其它大学哲学系也陆续效法。佛教界人士如太虚、韩清净、张克诚、唐大圆、张化声、王恩洋、黄忏华、周叔迦等，都曾应请讲唯识学于北京、武汉、厦门、上海、成都诸大学。主要活动于学界而研究、讲授唯识学的学者，有刘洙源、谢无量、李证刚、景昌极、缪凤林、熊十力、梁漱溟、王季同、虞愚、蒙文通、韩镜清、罗香林、田光烈、霍韬晦、吴汝钧、胡晓光等，其中有些人是受过三皈依的佛教居士。

这批学者中，有的专治佛学而任职于教育、文化机构。如李证刚(名翊灼，1881—1952)曾入祇洹精舍从杨文会学佛学，与欧阳渐、桂伯华并称佛学界之“江西三杰”，先后执教于东北大学、清华大学、中央大学，讲授佛教哲学、周易，以善讲唯识学著称。虞愚(1909—1989)十九岁赴支那内学院从欧阳渐学唯识、因明，后多年执教于贵州大学、厦门大学，晚年调任中国社会科学院哲学所研究员，著有《因明学》、《印度逻辑》等书，撰有《唯识学的知识论》等论文。田光烈(1910—)早年亦曾入支那内学院学法相唯识，历任云南大学、南京大学等校教授，撰有《玄奘》等有关唯识的著作，现任闽南佛学院教授，讲授法相唯识教典。韩镜清(1910—)为汤用彤先生研究生，曾亲近欧阳竟无、韩清净，通藏文，现任中国社科院世界宗教所研究员。他数十年孜孜钻研唯识学典籍，从藏文大藏经中译出未曾译汉的印度唯识学论典《解深密经论》、《大乘广五蕴论释》、《入瑜伽论》等约三十种，并对勘汉藏二译，逐字校订，整理补充窥基的《成唯识论述记》为《成唯识论疏翼》，改正传写错讹，历经半个多世纪始克完工。1993年，他与首都学术界人士黄心川、张岱年、金克木等发起成立“东方传统文化研究院慈氏学开发中心”，研习法相唯识学。霍韬晦(1940—)毕业于香港新亚研究所，从唐君毅学法相唯识学，现任香港中文大学讲师，有《佛家逻辑研究》、《佛家哲学中的转依义》、《唯识三十颂异熟转化段译注》等关于法相唯识学的著述。

此外，还有不少专治文史的学者兼究唯识。如历任四川高级师范、成都大学、四川大学等校文科教授的刘洙源(1875—约1952)，曾在成都创立“少城佛学社”，讲经说法十余年，所著《唯识学纲要》缕述唯识义理甚为条畅。谢无量(1884—1963)曾在杨文会门下习佛学，历任东南大学、四川大学等校文科教授、四川省博物馆馆长、中央文史研究馆副馆长，他所著《佛学大纲》、《论理学精义》中，对唯识学、因明学论述颇悉。著名哲学家熊十力(1884—1968)也曾从欧阳渐习佛学，多年任北京大学哲学系教授，他的《佛家名相通释》是一本以解释法相唯识术语为形式的佛学入门书，影响颇大。他还有《新唯识论》、《因明大疏删注》、《唐代佛学旧派反对玄奘之暗潮》等唯识学方面的著述。他援佛入儒，以组建自家的哲学体系，所讲唯识未免与佛家本义有所相左，太虚、巨赞、刘定权(欧阳渐弟子)等曾撰文批评指摘，熊十力撰《破破新唯识论》还击。熊十力门人唐君毅、牟宗三执教于港台学府，成果累累，颇有法相唯识学方面的文字。另一文化名人梁漱溟(1893—1988)也曾随欧阳渐学唯识，他1918年出版的《印度哲学概论》一书，多涉佛学包括法相唯识学，在当时颇有影响，曾引导不少知识青年研习佛学。梁漱溟有《唯识述义》一书，其名著《东西方文化及其哲学》、《人心与人生》中，多处论述佛学，谓唯识学为研究知识的方法，非唯主观意识之唯心论而为唯生命全体的唯心论。景昌极、缪凤林也曾从欧阳渐学唯识，历任东南大学、东北大学、中央大学等校哲学教授，开讲唯识学以代认识论，发表有《见相别种辨》(景昌极)、《唯识今释》(缪凤林)等文章，曾就唯识学上的重要问题进行学术论辩。梁启超、谭嗣同、章太炎、杨度等文化名人，虽非专主唯识，也都与唯识学有甚多瓜葛。梁启超曾赴支那内学院听欧阳渐讲佛学，在其《唯心》、《佛教心理学浅测》等文章中对法相唯识义理作了通俗生动的解说。谭嗣同曾习佛学于杨文会门下，其所著《仁学》中多处可见唯识思想之踪迹。章太炎亦曾在杨文会门下习佛学，以善唯识著称，自称“独尊法相”，在上海狱中“专修慈氏、世亲之书”。在他风靡一时的《建立宗教论》、《无神论》等文章中，对唯识思想多有运用发挥。其《齐物论唯识释》则以唯识思想释庄学，《诸子略说》中又以唯识思想比附孔孟荀扬。曾自号“虎禅师”，鼓吹“新佛教”的文化怪杰杨度，融通禅宗与相宗，主张禅、相双修。多年执教于四川大学的历史学家蒙文通，兼治佛学、佛教史，撰有《唯识新罗学》等。冯友兰、李石岑的《中国哲学史》及侯外庐、任继愈、郭朋、方立天等学者的不少著作中，对作为中国思想史、哲学史上重要一家的法相唯识学，皆列专章评析。近年来学界介绍研究唯识学的著作，有台湾吴汝钧的《唯识哲学》、杨白衣的《唯识要义》，大陆韩廷杰的《唯识学原理》等。

以论证佛学符契科学著称的知名科学家王季同(?—1948)，对法相唯识也颇有研究，在他为周叔迦《唯识研究》一书作的长篇序言及《佛学与科学之比较研究》、《佛法省要》等著述中，论述了唯识学与科学新知识“不谋而合”。

## 唯识义理的研究探讨

教界、学界的一批学者，不仅在各地研习、讲解唯识，校刻、注释、出版了多种唯识古籍，印行了不少概述唯识学义理的入门书，而且运用多种方法，对唯识学的源流、传承、典籍、义理方面的重大问题，进行了相当深入的研究，展开了讨论争辩，这些问题主要有：

### 一、相宗新旧二译不同之辩

宋代以来，混淆相宗新旧二译，在佛教著述中时有发现。梅光羲于1931年发表于《海潮音》的《相宗新旧两译不同论》，考证世亲学传入中土，先后有菩提流支、真谛之旧译及玄奘之新译三系。旧译出于唯识十大论师之先，其义与新译护法一系唯识义理多有歧异，主要者有八条，并附列唐代灵润所辨相宗新旧二译不同义十四条，认为并非真谛故异护法或别有一途，乃是其学未至护法所使然。唯识学至护法，方确然可立，纯粹以精。此论发表后，引起佛学界争论。太虚发表《相宗新旧两译不同论书后》，认为世亲出世应早于菩提流支百年、真谛百余年，世亲所学甚广，非专宗唯识，即亲承世亲之学者，也不妨所传有异。唯识学入华之初，菩提流支等所传译者为泛世亲学，所涉甚广，非专弘唯识，而地论师之说，出佛陀扇多弟子慧光，他以第八识为真心、真如，盖禅宗之见，慧光疑即禅宗二祖慧可。真谛所传唯识义，多误解揣测，有如元明清台、贤等宗人说唯识，非悉由学级未穷所致，可名曰误传世亲学。正世亲学，当以新译为准。出身于禅宗的守培法师，则独持相反意见，认为空、有二宗之争，发端于护法，因而非难护法学，谓相宗新旧二译，“旧译无非处，新译无是处”，并著《新八识规矩颂》破护法、玄奘一系的正统唯识学。印顺法师曾撰文指责守培不顾史实、未穷教理、成见太深。韩镜清在《净影八识义述》等文中，以护法学正统观点为权衡，指摘地论师唯识说之疏谬。

### 二、法相、唯识为二宗之争

对中国佛学界由来称慈恩一系为“法相唯识宗”的惯例，欧阳渐断为失确，认为“唯识、法相是两种学，法相广于唯识，非一慈恩宗所可概。”（《欧阳大师遗集·与章行严书》）说法相学创之于前，广于《瑜伽师地论·本事分》，略于《阿毗达磨杂集论》，《五蕴》、《庄严》等论亦阐释之。法相义者，谓说遍计、依他、圆成三性及相、名、分别、正智、如如五法，立非有非空义。唯识学则始于《瑜伽师地论·抉择分》，发挥于《摄大乘》、《二十唯识》、《成唯识》等论，其学说“唯”以遣除众生误认心外有实境之执，“识”谓破有之空而存破空执之有。玄奘学法相于戒贤，学唯识于胜军。法相、唯识二学可相接而不可混淆杂乱。“顾法相结局，亦必精微而归诸唯识，故总曰唯识学。”（《欧阳大师遗集·支那内学院训释》）太虚大师撰《竟无居士学说质疑》、《论法相必宗唯识》、《再论法相必宗唯识》，再三破欧阳渐之说，主张法相、唯识不可分，法相必宗唯识，谓凡属言思所诠所表所遮所缘者，皆为法相，“法相绝然不成宗义”，“法相所宗持者曰唯识，而唯识之说明者曰法相”。（《太虚法师文钞初集》三编）他据窥基之言，分大乘教法为空慧、唯识、真如三宗，不承认唯识外别有一法相宗。

### 三、唯识学源流问题

佛悦《唯识学成立之经过》、演培《唯识思想演变史略》、世光《法相唯识学的历史发展》等文章，对唯识学在印度成立发展的历程作了相当详尽的论述。印顺法师的《唯识学探源》用思想史的方法，溯唯识思想之源于原始佛教，论证唯识思想发端于《杂阿含》等经中以心识为造成世间、众生主因、根本的“由心论”。书中着重考察了部派佛教各派解释轮回与无我关系时对“本识”的不同看法及关于唯识无境论的探讨，认为大乘唯识思想酝酿于经部的论争，特别是在大众部思想的基础上发展而成。部派佛教之学虽尚无本体论意义上的唯识论，却有认识论意义上的唯识无境论。大乘唯识思想，出发于认识论，达到本体论，而又转到认识论上境不离识的唯识论。又将大乘经中的唯识思想归纳为由心所造、即心所现、因心所生、映心所显、随心所变五义，这五义起初是逐渐地引发，各别深入研究，后来经交流与综合，才产生真正的唯识学。由此得出结论：唯识学是几种思潮的合流。

对于唯识学源流上的重大问题——唯识今学与唯识古学的划分，吕澄作了深入研究，认为唯识学的今古，不能仅从时间上看，应从义理上看。古、今学传习的根本经论各有异文，“无著、世亲唯识之学先后一贯，而后有直述二家而推阐之者，是为古学；有曲变二家学说而推阐之者，是为今学。古谓顺从旧说，今谓改变新说。”（《内学》第一辑《论庄严经论与唯识古学》）唯识古学在印度的代表人物，是亲胜、火辨、难陀（后来又改为难陀、安慧），今学代表人物为护法、陈那。中国译述，则真谛为古学，玄奘为今学，古今学之异，“在俱言唯识而所解不同”，古学说能取、所取、心、心所法皆以识为性，名曰唯识；今学则认为一切都不离识，故说唯识，并非一切皆以识为性。今学与古学孰是孰非，未可易言，玄奘门下斥古学“非正义”，未免门户之见。

#### 四、相、见同种、别种之辩

关于诸识见、相二分与种子的关系问题，印度唯识师看法各别。景昌极于1928年撰《见相别种辨》，取安慧之说，主张见、相二分同种，诘难见、相别种说，谓别种说非护法、玄奘本意，虽然见于《成唯识论述记》，应是窥基传述过甚所致。缪凤林撰《唯识今释》等文驳难此说，认为见、相别种乃护法、玄奘本义，阿赖耶一切种分见分种、相分种，赖耶持种分识种与色种。见、相同种说困难迭出，不能成立。奘、基二师所宗，见、相二分随其所应或同或异，如缘根身器界托质而变，则见、相别种，如缘龟毛、兔角等则见、相同种，如颂云：“性境不从心，独影唯从见，带质通情本，性种等随应。”便是明证。安慧亦主见、相别种，在《成唯识论》卷四有明文。景昌极不认可此说，又撰《唯识今释补义》驳难，唐大圆、太虚亦卷入这场争论，依护法之义驳景昌极之见相同种说。四十年后，霍韬晦撰《相见同种别种辨》（1968），据唐代慧沼之《成唯识论了义灯》，对印度关于见、相二分同种、别种的四种说法一一进行分析，指出认本质、影像、见分三法同种，见相二分同种，八识相分均于见分外别有其种三种看法，皆有理论漏洞；第四家相、见种随其所应或同或别之说，乃依据量论严密考察而建立，最为圆满。比量了共相，共相乃假法，其所依只能是见分，不可能有其自种。现量所了自相，因不能随能缘同善、恶性，不能从能缘同一界系，不随能缘同一种生，不随能缘是异熟，由“四不随”，故见、相二分绝不可能是同一种生。玄奘创“挟带”一语补充陈那“变带”义，破了正量部论师般若多之诘难，可圆满解释见、相同种、别种的问题。

#### 五、对真如缘起论的批判。

近代唯识学者对中国台、贤、禅等宗所宗的“真如缘起论”，颇多持批判态度者，先有欧阳渐在《唯识抉择谈》中对《大乘起信论》的真如受熏说进行批评，谓真如与正智为体用关系，不可说能熏所熏，犹如刀不割刀，指不指指。用以香熏衣喻之，实在不当。在《大乘密严》等叙中，欧阳渐一再批驳《起信》，指斥天台、贤首等宗“乃无一纸切当示要之论”。其弟子王恩洋据师说撰《起信论料简》，论证《起信》乃中土人士伪撰，与唯识正义不合。吕澄对真如缘起论批驳更力，断《起信》、《占察》、《金刚三昧》、《圆觉》、《楞严》等真如缘起论系的经论一脉相承，俱为“中土伪书”，并撰《楞严百伪》举百余条理由论证此经为伪。认为台贤等宗的核心思想“心性本觉”乃据误译建立，为“中土伪说”，不符印度佛学，印度佛学只以“本寂”来解释心性本净，无本觉之说。“性觉”说肯定果性已净，有妄念为真净，使人沉沦于杂染之害。对熊十力依心性觉说建立的“返本求心”义，多次去信批评。印顺则认为真如缘起系的“真常唯心论”虽然源出一类印度大乘经，然“融摄世俗的方便更多，也与婆罗门教更接近。”（《妙云集》中编《佛法概论》）台湾杨白衣、杨惠南等，抨击“真常唯心论”也甚力。对中国佛学主要宗派的理论核心的否定，成为现代中国佛学界一种反传统的强劲思潮，这种思潮，主要由唯识学者所掀动，对中国佛教起着巨大的破坏作用，自然会遭到教界人士的反对。《楞严》、《起信》真伪之辩，曾在当年中国佛教界、学术界掀起轩然大波，卷进了不少人参与论战。太虚大师超然于中印诸宗派，从八宗平等、不偏执一家之见的圆融立场出发，撰《佛法总抉择谈》等对欧阳渐专主唯识、否定他宗的态度作了回应。他以唯识宗所立三性判摄全体大乘教义为般若、唯识、真如三宗，指出三宗实质无殊，其歧异只是言说方便之不同，并无是非邪正之分。唯识宗与真如宗所说真如，含义有宽窄之别，唯识宗依用显体，故唯许心之本净性是由空无我所显真如，或心之自证体非烦恼故，名为本净；真如宗依体而彰用，其所言自性清净不仅指心之真如体，亦兼指心之净相用，此净相用从未起现行，仅为法尔所具无漏种子。故二宗真如义实际相合，二宗各宗一义立说，“不相为例，故不相妨”，不能拿唯识宗的尺子去衡量一切。若诽谤《起信论》的真如缘起说，则摄一切归无为之主的真如宗经论如《楞伽》、《华严》等，亦属唯识宗所宗依者，便应皆被诽谤了。这是有关佛学的慧命问题，应极审慎。印光、南怀瑾、贾题韬等，也都反对用学术研究方法轻易否定佛祖经论，强调佛法的智慧未必从考据中得来，要靠理论和实践去验证。

此外，对唯识学方面的不少重要问题，如空有二宗的关系、如来藏与阿赖耶识的关系、真如是否为疏所缘缘、“转依”的真义等，学者们都作了深入研究，其探讨范围涉及唯识学的方方面面。尤其是在唯识学所运用的论证工具——因明学的研究方面，成绩十分可观，有多部专著问世，这是因明学传入中国后从未有过的盛况。

## 对西方文化的回应

晚近法相唯识学的复兴，实质上是东方传统文化对近代西方文化挑战的一种回应，弘扬唯识的人士，不少怀有佛学救国、学术救国的热忱，对面临的时势挑战，具有较清醒的认识，对唯识学所具的优势和弱点，也不无反省。太虚大师从俯瞰时代思潮、纵观全体佛学的高度，提出应时契机弘扬“新的唯识论”之口号。此所谓“新”，便新在对西方文化挑战的回应。这种回应，在唯识学复兴运动中大致表现在以下几个方面：

### 一、强调唯识学为当今时代所必需。

晚近学者，率多从时代潮流着眼，强调唯识应时契机，论证弘扬此学堪以针治时弊。欧阳渐 1922 年在南京高师所作的讲演《佛法为今时所需》中，认为时势人心混乱不堪，武力专横，金钱骄纵，贫富悬殊，怨毒潜伏，皆西学泛滥、信仰崩溃所导致的恶果。全球面临着被暴力宗教所压服的厄运，觅一能力挽狂澜、预防大祸者，非佛法尤唯识学莫属。太虚在《新的唯识论》开首，纵观新近世界文化潮流，指出宗教与哲学，已为科学所穷，而科学本身亦掣襟露肘，“正犹专制君主、立宪君主，皆为民主政治所推陷，而民主仍无以治平，致心海茫茫，莫知奚届！”詹姆士之“实际主义”、罗素之“新实在论”、柏格森之“直觉论”，皆有局限，无济于事。人类文化思想需求之倾向，“展转逼近到新的唯识论边，有山穷水尽疑无路，柳暗花明又一村之概。”章太炎指出：“盖近代学术，渐趋实事求是之途，自汉学诸公分析条理，远非明儒所能企及。逮科学萌芽，而用心益复缜密矣。是故法相之学于明代则不宜，于近代则甚宜，由学术所趋然也。”（《章太炎全集》第四册 370 页）桂柏华说：“今世科学理论日益昌明，华严、天台，将恐听者藐藐”，今世弘法，“非法相不能引导”。唐大圆认为：“佛教中之有学，且足以纠正今世科学之误，匡西洋哲学之谬而特出者，则莫如唯识。”（《十五年来中国佛法流行之变相》）霍韬晦在《中国近代唯识宗再兴的机遇》一文中论述说：法相唯识学具兼宗教与学术二任于一身的性质，系统精致，条理井然，运用逻辑和知识检验的方法进行推论，具科学之长而无中国化佛学尚直觉、崇圆顿、玄深●侗、疏于逻辑思辩等缺点，且早就输入中国，由华人发扬，在国人心理上常视之为中国传统文化，这使它在东西文化对垒中占有有利条件，“在西潮冲击之下，藉唯识学以应西学，是当时许多学者的愿望。”唯识学正是趁时代文化思潮的这种趋向和需求而应运复兴的。

### 二、力图用现代语言和现代学术思想阐明唯识学。

唯识学作为古印度佛寺中产生的一种僧侣文化，名相繁多，用语艰深，带有浓厚的经院哲学、玄学气味，与现代人之间无疑存在着深深的鸿沟。唯识学者率多认识到了唯识学的这一弱点，力图改进讲解方式以适应时势。太虚大师强调新的唯识学需“用新近之思想学术以阐明”，人心趋向之形势既殊，顺应之方法应随之而变。尤其是名句文义●格尤大，“故非用现代人心中所流行之活文学，以为表显唯识学真精神之新工具。”（《新的唯识论》）他力图翻新唯识旧学，重组唯识学的阐述结构，分为“宇宙人生的唯识论”等七义，易阿赖耶识为“生化体识”、末那识为“意念性识”。在其《法相唯识学概论》中，将唯识学义理重新整理为虚实、象质等十四个问题，创立了一种从六识到八识、从共不共变到自他形成、从现行果到种子因、从现象差别到生命差别、从染唯识界到净唯识界的讲授法。《文化人与阿赖耶识》一文则从社会教育的角度，把人们引向唯识学。慈航的《唯识学 ABC》、默如的《唯识学概要》、黄忏华的《唯识学的轮廓》、摩尼的《唯识哲学》、唐大圆的《唯识的科学方法》等，都用通俗易懂的现代语言，深入浅出地讲述唯识学的艰深义理，力求让一般人能看懂、听懂。不少人在讲解唯识时，尽量利用、联系现代科学、哲学。如张化声《见色之研究》，引述西方心理学关于视觉形成来源的散出、波动、以太诸说，及生理学的眼球解剖图、视网膜成像图，说明唯识所说眼识形成的原理，既符契科学而又有对科学中难题的解答。熊十力《新唯识论》、缪凤林《唯识今释》、朱宝昌《唯识新解》等，都多处引证西方哲学之说以释唯识。如《唯识新解》参照怀特海哲学，将唯识学所讲的“识”解释为“经验的动作”，谓唯识所言“种子”便是怀特海所谓“使一个经验动作显现的‘主观要求’”，经验动作便是怀特海所谓“主观要求得到了个体满足”。至于利用科学成果如显微镜下的观察证实佛经所言水中、人身中诸

多微虫，以光学电学知识证明佛经所说一切刹那生灭等，更是晚近唯识学著述中论证唯识学符契科学的老生常谈。

### 三、对西方宗教、科学、哲学的批判。

面对西方文化的强劲挑战，晚近唯识学者们讲述唯识时，往往依唯识学对西方宗教、科学、哲学予以反击、批判。欧阳渐的著名讲演《佛法非宗教非哲学》，论证佛法与世界所有宗教(其实主要指基督教)有质的不同，“纯以科学证实之方法立理破邪”，鼓舞人依智慧、依自力勇往奋进，自求解脱，与宗教委己以依人者大异。太虚《破神执论》、王恩洋《成立唯识义》运用佛学破“自在所作论”的传统方法，破斥神教尤西洋宗教信仰的核心——上帝创世论，析理颇为透辟。太虚大师依据佛法之智慧，广泛评论当代文化，其《宗用论》所收 184 篇文章，评论的对象遍及耶教、西洋诸家哲学、新物理学、行为派心理学、候尔特意识学、科学、美学、教育学等，多据唯识学以立论，多居高临下，一言中的。欧阳渐批评西方哲学家虽在破除迷信上比宗教家进步，但未能真不迷信，未能不谬执。如笛卡尔怀疑世上一切事实悉非真理，然随即迷信一个能怀疑一切的“我”为真；罗素能破一切唯物唯心论非真理，然而随又执定一切现象是真。柏格森之直觉论则“盲参瞎证，取舍用情”。总之，西方诸家哲学，皆堕于我、法二执，全凭意识推论，“有研究而无结论”，佛法唯识学则要在破执，虽言万法唯识，即复此识也都是妄，旨在教人离诸妄执，现量亲证真如，乃“结论后之研究”。缪凤林《唯识今释》对从亚里士多德到新实在论的西方诸家哲学，皆依唯识学进行批判，谓“西方哲学家多凭小慧以立言，当其顺逻辑之理论，觉其说有不能通时，则请出上帝以解围，而不自知其丧失哲人之态度。”唯识家虽多论述唯识学与现代科学相符契，而一面又批判科学，揭露科学的局限性和崇迷科学之弊端。太虚说科学虽发达了物质生活，而“徒严饰地球而不能获人道之安乐。”(《新的唯识论》)欧阳渐指责“科学因果律展转比量，不能超量，物理推至原子电子而术穷。”(《与章行严书》)景昌极指出：“彼科学家之与佛法异者，不在其立理原则，而在其执此原理原则为实有”，不知一切物质及人们认识到的原理原则自性本空。王季同以科学家的身份，运用科学知识揭示科学的局限，说种种科学问题与其所基之常识，“皆不过吾人夙生同业所感之总报而已。而即此业报亦无实体，唯是心识，故曰万法唯识。”(《科学之根本问题》)

### 四、据新思想对唯识学作改造与新释。

受新学影响，有些弘讲唯识的人不完全墨守佛典旧说，而参照西学，大胆改造发挥。如李●卿《唯识新论简述》从相信唯识学与科学皆是真理出发，认为唯识学在当今时代“必须通过科学的难关”，悟出“物皆有识”，乃至无生物、无机物、原子、电子也都有识，将世界的最后因归结为“能”，谓“能”即是阿耶识的能力，亦即唯识学所称“种子”。统合科学知识 with 万法唯识说，提出一种由无始无边识海动念而形成宇宙万类的假说。熊十力则统合唯识思想与易学，组建成一套本心由翕辟二力作用形成心物的“新唯识论”。此类创新发挥的新唯识论，尽管算不上现代唯识学的主流，却也影响不小，表现出唯识学在现代社会传扬的一种崭新趋向。

## 总结与反思

几千载绝学的法相唯识，在合宜的文化气候下，得以一度再兴，被不少教界、学界人士深入研究、热情弘扬，呈现出一派欣欣向荣的景象。现代唯识学者们对唯识学教典作了大量精细的整理、校订、增译、诠释、研究，并怀着文化救国的热忱，适应时势，对唯识义理作了较为明白易晓的阐述，立足唯识学，对西方科学、哲学、宗教等的文化挑战作出回应，使唯识学盛况空前，在宗教与学术两大领域大放异彩，在社会多元文化中担当了重要角色，越出佛教范围，作为一种学术思想传播于社会，对文化繁荣、社会进步，起了不容忽视的积极作用。唯识学给世人提供了一种安身立命之本，帮助不少人建立起坚强的精神支柱，获得人生智慧，提升精神境界，其鼓舞向上、安慰人心、平衡社会心理，功不可没。晚近文化豪杰中，如梁启超、谭嗣同、章太炎、梁漱溟、熊十力、欧阳渐、杨度等，皆曾研习唯识学，其精神、智慧、人格，与唯识学的陶铸关系甚深。

在现代多元文化中，在佛教诸宗思想中，唯识学有其特具的契理契机的优点。它崇重理性自觉，依智慧自我变革以直趋向上的精神，表现出一种阳刚之气，与时代文化思潮及中国儒学颇相符契；它重视逻辑思辨、严谨不苟的学风，及其广泛认识论、宇宙论、本体论、心理学等的庞大、精深、系统的思想体系，有助于深化国人的哲学思辨、理性探讨，提高民族的思维水平，针治中国传统文化畸重直觉、疏于逻辑的弊端，至今尚被不少从事哲学、心理学、物理学、人体科学等学科研究的学者们所关注、珍视；

唯识学所弘扬的不畏生死、常住世间，愿历无数劫精进不息，以无私奉献、利乐众生、庄严国土的精神，可以陶铸出高尚勇毅的人格，有淬砺民族精神、促进精神文明建设的有益作用。

和唐代慈恩宗的兴盛未久即趋衰绝一样，唯识学在本世纪初的再兴，也是好景不长。专弘唯识的机构团体支那内学院、三时学会、法相学社等，都于五十年代初相继停止活动，人才渐趋凋零，后继乏人。若从1910年杨文会创佛学研究会提倡研习唯识算起，唯识学再兴的时间，总共才四十年。虽然五十年代以前培养出来的一批唯识学人才尚在海内外继续讲习弘扬，在港台地区还有一些专弘唯识的机构团体，各佛教院校都将唯识学列为重要课程，学界研究唯识者也不乏其人，但风靡一时的唯识热已成过去，一个有力量、有影响、传承不绝的唯识专宗几乎不复存在。这自与中国的社会环境有关，但更为根本的原因，大概还要从唯识学本身及它在现代的弘扬方式上去找。唯识学产生于印度佛教兴盛期的大寺巨刹中，本是专业瑜伽师禅思的产物，在国主供养的优越生存条件下，在教内、教外理论论战的环境中，形成其严谨宗风，其学义理艰深，名相繁多，倡三大阿僧祇劫精进修行方臻成佛，佛道悬运，闻者生畏，自难被广大民众普遍接受。终身专门研习者，尚未必能通彻，奔忙挣扎于挠挠红尘中的民众，更难入其门径。传入中国后，又面临与中土人士尚简易圆顿，不喜烦琐思辨的文化心理相格的问题，并最终以难于符契中土文化传统而绝传。这一问题，直到今天，仍然是唯识学弘扬所面对的巨大障碍。晚近学者在弘扬唯识学的过程中，未具足顺利排除这一障碍的方便，其弘扬方式，存在着重大缺陷：

一、阐述尚不够新。太虚大师提倡顺应新文化而建立“新唯识学”，自是真知灼见。然旧学之翻新，须大智慧，非属易事。教内学者，率多认唯识典籍所释义理为“圣言量”，后学只能做“结论后的研究”，因此很难离古人规矩而创新。其阐扬多循传统路径，主要整理解释教典，其诠释解说，仍显艰涩古奥，甚至将本来就过于烦琐的唯识学诠释得更为烦琐，有的人阐释唯识仍用古佛典用语，这使唯识学的传习不能不局限在一个佛教知识分子和一些治文史哲的学者的狭小圈子里。多数人讲唯识，还是墨守旧说而且只是护法系唯识学旧说，尽管有适应时势的自觉，但学力难臻，深度不足，对现代文化提出的一些尖锐挑战，未能作出有力的应答。实际上，从佛教史看，印度系统的法相唯识学，是古德应当时之机，宗依一类佛经中若干简略浑沦的说法发挥组建，是流非源，从无著到护法，唯识学一直处于发展完善之中，护法之后也还在发展。唯识十大论师、今学、古学，及地论师、摄论师、慈恩系、西明寺派等，在不少问题上看法便非一致，甚至诸经中的唯识说，也不无歧异。法本无法，应机而说，是说法的根本原则。当此人类文化高度发达、西方心理学对心识的研究日益深入，多门前沿科学与佛法遥相接轨之世，唯识学的弘扬，理应适应世间法而大胆翻新。墨守古人应当时之机而说的唯识学为佛法准绳，认流为源，未免有食古不化之嫌。

二、修证方面之不足。唯识学既为瑜伽观行的产物，以瑜伽的实证为根本依据，以指导人生为宗旨，则研习方法，应是解行相应，以实证为准则，并为世人提供可行可证、符契机宜的修行方法。而晚近的唯识学者，较忽视瑜伽实证，多数只在文字义理上下功夫，只说不行，甚至用学术界研究文史哲学的方法治唯识学，其研究不能不失去源头活水，堕入文字窠臼。慈恩宗的致命弱点——观修方法、操作技术的相对薄弱，未能被现代唯识学弘扬者所改变。

三、入世运用之不足。古德弘扬唯识，着眼于出世间了生死，对如何运用唯识利益人们的世俗生活，谈得不多。现代学者弘扬的唯识学，仍未能改变旧唯识学畸重出世间的倾向。实际上，唯识学内含许多可以现实地利益众生、造福人类的因素，可以而且应该灵活运用于世俗生活。如运用于心理分析、心理咨询、精神病治疗、教育、气功、潜能开发、罪犯改造等。“佛法在世间”，只有融入世人的生活，在人间起到利益众生的现实作用，唯识学才能在广大民众心识中成为源头活水，千年不腐，万劫不绝，导入涅槃大海。

四、圆融之不足。诸法一味，圆融不二，乃佛说法之特点，为中国佛教的长处。现代唯识学者，颇有执一非余、乏圆融不诤之雅量者。唯持一护法系唯识学为纯正佛法之准绳来衡量一切，贬唯识古学，证伪《起信》、《楞严》，断“真常唯心”为婆罗门教之见，乃至绝口不谈天台华严，绝口不谈唯识以外的一切佛法，虽不无活跃学术、深化思路之功，而违背圆融不诤之旨，轻易否定中国佛学，动摇中国佛教之根柢，其破坏作用，盖与弘扬佛法之旨趣相悖。

五、对切要问题研究之不足。唯识学本用于指导修行，与修行、运用相关的问题，对学佛者来说最为切要。如唯识与禅宗、密教、净土等的关系、顿悟与渐修说的矛盾等，为学佛人所关注思择而多迷惑不决者，唯识学者恰好研究最少。

现代唯识学弘扬中的这些缺陷，弥补解决确实不大容易。本文不敢妄自责咎前贤、时贤，旨在总结反思，唤起对这些问题的重视，与同好者致力于探索解决，完成“新唯识学”的组建，使唯识学发扬光大，万古常新，永远发挥其应有的利益众生、庄严国土的作用。

\*\*\*\*\*

【录自：法音杂志】