

《楞伽经》与灵辨的《华严经论》¹⁾

张 文 良(中国人民大学佛教与宗教学理论研究所副教授)

국문초록

《화엄경론》은 현존하는 제일 오래된 《화엄경》 주석서다. 하지만 이 논리에 관한 사상 특징 및 중국불교사상사에서의 위치는 아직 모호한 면이 많다. 본 논문은 《화엄경론》과 《능가경》의 관계에 입각하여 ‘자심소현’, ‘팔식’, ‘장식’ 등의 개념을 중심으로 삼아서 《화엄경론》과 《능가경》이 사상면에서의 연계와 다른 점을 분석하였다. 《화엄경론》은 비록 《능가경》의 일부 개념을 계승하였지만 경전에 내포한 내용에 대해서는 다시 범위를 확장하였다. 예컨대 여래장이 아닌 ‘진여’의 입장에서부터 제법이 존재하는 근거를 파악하였다. 《화엄경론》의 입장은 비록 지론종과 화엄종에서 주류 위치를 잡지 못하지만 지론종 북도파와 법장 등에 미친 영향은 여전히 주목할 만하다.

◎ 주제어

영변, 화엄경론, 능가경, 팔식, 장식

1) 本稿为日本学术振兴会2009年度科学研究费补助金(特别研究员奖励费)资助项目研究成果之一。



灵辨的《华严经论》是中国佛教学者对《华严经》最早的注释书之一。²⁾ 此注释书本来是百卷大著，但现存的只有十二卷。这部著作是在问世百多年之后才为法藏所瞩目，并向当时的佛学界做了介绍。³⁾ 此书作为现存最早的《华严经》的注释书，对我们了解中国佛教学者最初是如何理解《华严经》的具有重要意义。自该经论的部分残卷在日本被发现，特别是其五十一至五十六卷在韩国被发现之后，学界陆续发表了相关的研究成果，其版本、流传和基本的思想倾向逐渐得到解明。⁴⁾ 但由于史籍中关于灵辨的记载很少，现存的《华严经论》本身又不是全本，所以如何定位该经论在中国佛教思想史上的位置，仍然有许多问题有待探讨。特别是它受到哪些思想的影响，其思想又是如何影响到后来的地论宗和华严宗的，仍有许多问题有待解明。

本文拟从《华严经论》所援用的典籍入手，考察《华严经论》的思想来源和思想特质。《华严经论》所援用的经论包括《楞伽经》、《菩萨缨络本业经》、《净度三昧经》、《大方等大集经》、《十住毗婆沙论》、《十地经论》等。其中，《华严经论》与《楞伽经》的关系特别值得关注。特别是在《华严经论》的“唯心”说、“八识”、“藏识”说等思想中，可以明显看到《楞伽经》的影响。本论文力图从《楞伽经》对《华严经论》的影响这一特殊视角，对灵辨华严思想的特征进行考察，并对《华严经论》在中国华严思想发展史中的意

2) 据法藏的《华严经传记》记载，灵辨的《华严经论》完成于公元520年。

3) 据《华严经传记》记载，《华严经论》于公元683年传到长安，得到流通。

4) 关于灵辨的《华严经论》的研究，代表性成果有：佐藤泰顺：“关于灵辨的华严经论 - 新发现六卷部分的解说 -”，《印度哲学与佛教的诸问题》，岩波书店，1944年，249~279页。木村清孝：《初期中国华严思想的研究》，春秋社，1977年，34~48页。石井公成：“敦煌写本中的灵辨《华严经论》断简”，《华严学论集》，镰田茂雄博士古稀纪念会编，1997年，大藏出版。

义略做管窥。⁵⁾

一、《楞伽经》与《十地经》

据学者们的研究,《楞伽经》属于唯识学发展第三期的经典,其内容以所谓“五法、三自性、八识、二无我”等为中心而展开,关于唯识的论述,与《瑜伽师地论》、《成唯识论》等正统唯识的思想有很大不同⁶⁾。其中最引人注目的是将如来藏说与阿赖耶识说结合起来,提出“如来藏识”作为一切染净法的生因。这种说法对后世的中国佛教思想特别是对地论宗、华严宗等产生了很大影响。

但《楞伽经》的思想成份很复杂,除了唯识、如来藏思想之外,中观的思想、唯心的思想、无我的思想、十地思想等在其思想体系中也占有重要位置。其中的唯心思想和十地思想,直接与《十地经》有密切关系。

众所周知,唯心说源于《十地经》的第六现前地的著名的唯心偈。⁷⁾即三界一切法都是人的心识所造,如梦幻泡影,没有真实性。在《楞伽经》中,同样认为我们的认识对象和周围的环境都是内心所显现,虚幻无实。如世尊在回答大慧菩萨的“青赤诸色像”如何产生时云“譬如工画师,及与画弟子;布彩图众形,我说亦如是。彩色本无文,非笔亦非素”。⁸⁾即用画

5) 本论文所依据的基本文献为奎章阁所藏灵辨撰《华严经论》第51~56卷,正续藏所收(一辑九五套第五)卷10。正仓院圣语藏《华严经论》卷3、14、16、17、18(分别见于《南都佛教》9号、10号、11号、12号、13号)。

6) 参见舟桥尚哉:《初期唯识思想的研究》,国书刊行会,1976年,128~235页。

7) 《华严经》卷10“心如工画师,画种种五阴。一切世界中,无法而不造。如心佛亦尔,如佛众生然,心佛及众生,是三无差别”。大正藏卷9,465下。

8) 《楞伽经》卷1,大正藏卷16,484下。

师画出种种图像的譬喻来说明世界的虚幻性，这与《十地经》的唯心偈如出一辙。

又如在说明如何灭除众苦时云：

妄想三有苦灭，无知爱业缘灭。自心所现，幻境随见。⁹⁾

即众生之苦是基于分别的颠倒之见所生，如果消除了无知与爱等根本烦恼，消灭了诸业生起的条件，则能够认识到对象的世界都是自心所现，如同幻境，有相而无实。获得了这种认识就是获得了“如实正观”。《楞伽经》的“自心所现”说是《十地经》的唯心说的另一种表达。

在《楞伽经》看来，众生成佛的过程，就是“净除自心现流”的过程。所谓“自心现流”，即由自己的“心”所现出的世界的持续。在《楞伽经》看来，作为自心根源的阿赖耶识以身体(感觉器官)、受用(感官的对象)、建立(环境世界)的形式而自我显现，并以不断的刹那灭的形式而持续。只要这种刹那灭在持续，则主客对立的世界就被误认为是实在的世界，人就陷入轮回而不得解脱。截断了这种持续，则意味着获得了觉悟。

《楞伽经》中的“唯心”概念虽然与《十地经》有关连，但又不是《十地经》的“三界唯心”思想的简单继承，而是在吸收唯识思想的基础上，做了进一步发挥。从佛教思想发展史看，唯识说从对“识”的分析出发，深化了对“心”的认识，对心与境、心与物的关系做了更深刻的考察。《楞伽经》的唯识说虽然与瑜伽行派的正统的唯识说有所不同，但在继承和发展《十地经》的“唯心思想”方面是一致的。

关于菩萨到佛的修行次第，《楞伽经》也吸收了《十地经》的菩萨十地

9) 《楞伽经》卷1, 大正藏卷16, 483中。

的思想，特别对八地以上的菩萨的修行和境地做了详细的分析。如《十地经》认为，菩萨到达第七远行地，菩萨的所有的修习结束，其境界远远超过声闻、缘觉，而进入“无功用”的境地。即菩萨从此位到佛地任运自在救济众生，虽救济一切众生而不作救济想。《楞伽经》则认为在到达第六地、获得灭尽定之前，菩萨行与声闻、缘觉二乘并行，而到达第七地则证得“自心所现”，通达三界唯心，完全觉知法的无自性。从第八地到第十地称为“无显现地”，在这一阶段，得到佛的加持，获得十力、自在、神通、大悲、善巧方便及无幻三昧。第十地称为“法云地”，菩萨由诸佛国土诸佛授灌顶，获得法的皇太子之位。虽然《楞伽经》对十地的内涵的表述与《十地经》不尽相同，但其基本理念是一致的。

正因为《楞伽经》与《十地经》之间有着密切联系，灵辨在对《华严经》特别是对其中的十地品进行注释时，参考和吸收《楞伽经》的思想就是自然了。《华严经论》对《楞伽经》思想的吸收主要集中在“自心所现”、“八识”、“藏识”等概念。

二、“自心所现”

“唯心”思想出自《华严经》“十地品”，但“十地品”中的“心”的概念并没有一个统一的、确定的含义。其中即讲到心的遍在性、明净性、解脱性，也讲到心的如幻性、染污性和束缚性。总体而言，“十地品”中的“心”可分为“关于众生所说的”部分与“关于菩萨所说的”部分。前者即“关于众生”的“心”的概念，是众生的贪、嗔、痴等烦恼之心。而后者即“关于菩萨”的“心”的概念，主要指菩萨厌离欲望、追求解脱之“心”。第六现前地所说的“三界唯心”是指前者，即“众生之心”，亦即源于贪、嗔、痴的烦恼

之心。但这里对“心”的描述都是心理或精神现象层面的描述，并没有探讨“心”的本质或本性，所以它并不是后世所说的与“真心”、“理心”相对的“妄心”、“事心”。¹⁰⁾

如上所述，《楞伽经》以“自心所现”的概念，发展了《十地经》的“三界唯心”的概念，这种发展表现在两个方面，一是认为“自心所现”的世界包括人的身体感官、认识对象和周围的环境，都是刹那生灭的烦恼之“流”；二是将“自心”规定为藏识或阿赖耶识，自心所现就是由阿赖耶识生发出前七识和一切烦恼。即通过引入如来藏和阿赖耶识说，来具体说明“自心”如何生起诸法。

《华严经论》也继承了《楞伽经》的“自心所现”的概念。如云：

不正思惟者，自心现染净虚伪，转非真如相故。… 虚妄攀缘者，依彼地自心现，起意识身故，如鹿逐热时，非水水想。¹¹⁾

这里的“不正思惟”即人的意识活动，它们虽然为“自心”所现，但在性质上却是与事物的真实本质“真如”相反的虚妄之心。如鹿饥渴时，会幻想出水的样子，但实际上并不存在实在的水。这里的“如鹿逐热时，非水水想”的譬喻，也出自《楞伽经》卷二“一切佛语心品”。¹²⁾ 在《楞伽经》中，譬喻众生由识所生境界皆虚幻不实。

烦恼之流的说法，源自《大方广佛华严经》卷三十五“一切众生为大瀑水波浪所没，入欲流、有流、无明流、见流”；¹³⁾ 即众生由于无明而为欲望、

10) 参见丘山新：“三界唯心的原典解明”，《佛教学》第2号，89~107页。

11) 《华严经论》卷52，奎章阁本，1b~2a。

12) “幻梦水树影，垂发热时炎。如是观三有，究竟得解脱。譬如鹿渴想，动转迷乱心。鹿想谓为水，而实无水事。如是识种子，动转见境界。愚夫妄想生，如为翳所翳。”大正藏卷16，491下。

13) 大正藏卷10，186中。

邪见所困扰，如同处于大波浪中不能自拔。

《华严经论》在解释此段经文时云：

没烦恼水者，自心现无始无依住地，妄想虚伪等名烦恼性。展转流注不思议，摄受因，集诸阴，以为瀑水。藏识妄想，随顺沉溺，名为所没。以自心所现妄想，摄所摄虚妄流注故。经说是诸众生为诸烦恼瀑水所没。¹⁴⁾

在这里，灵辨引入“藏识”的概念，认为作为“自心”的“藏识”的本质是虚妄的。而且不仅认识的主体(摄)“自心”是虚妄的，而且作为认识对象(所摄)的诸妄想也是虚妄的。这种虚妄性用譬喻来表达，则如同瀑流，“辗转流注”，念念生灭，没有真实性。而众生由于认识不到真理，执虚妄为真实，生出种种烦恼，所以为烦恼瀑水所吞噬。

《华严经论》用“流注”和“瀑水”解释“识”与由“识”所生诸法的作法，显然吸收了《楞伽经》中的“自心流注”的概念。《楞伽经》在解释“识”的特质时云：

诸识有二种生住灭，非思量所知。诸识有两种生，流注生及相生；有两种住，谓流注住及相住；有两种灭，谓流注灭及相灭。¹⁵⁾

“流注”在十卷《楞伽经》中翻译为“相续”，指“识”即认识作用刹那生

14) 《华严经论》卷52，奎章阁本，5b~6a。

15) 《楞伽经》卷1，大正藏卷16，483上。

灭的样态，指“识”本质上的虚妄性、非真实性。《入楞伽经》卷九云：

初识生分别，种种熏种子。识如瀑水起，断彼则不生。¹⁶⁾

灵辨的“自心所现”说在表述上虽然受到了《楞伽经》的影响，但灵辨所说的“自心”是否就是《楞伽经》的“自心”值得怀疑。因为，如下面所详述，《楞伽经》中的“自心”当是指“藏识”，是善不善因、生死涅槃的所依。而《华严经论》中的“自心”则是指“真心”、“真如心。”在《华严经论》中，诸法虽然是自心所现，但在性质上两者却染净不同。如果用后世地论宗的概念来表达，则《楞伽经》的“自心”近于“真妄和合识”，而《华严经论》的“自心”则近于“真识”。显然，两者关于“唯心”说的不同表述，源于两者对“识”的不同认识。

三、“八识”与“真识”

关于“识”说，无论是《四卷楞伽》还是《十卷楞伽》，在“识”有八种的认识上没有差异。如《四卷楞伽》云，“大慧白佛言，世尊，不建立八识耶。佛言，建立”。¹⁷⁾同样的说法也见于《十卷楞伽》中。¹⁸⁾

但关于“八识”的具体规定，《四卷楞伽》与《十卷楞伽》则有所不同。首先是关于“八识”分为两类还是三类，二经的说相不同。《十卷楞伽》在言及“八识”时则云：

16) 大正藏卷16, 567下。

17) 大正藏卷16, 496上。

18) 《入楞伽经》卷4“世尊，世尊可不说八种识耶。佛告大慧，我说八种识。”大正藏卷16, 538中。

大慧，有八种识。略说有二种。何等为二，一者了别识，二者分别事识。¹⁹⁾

根据经文的解释，“现识”是指眼耳鼻舌身意等前六识，而“分别事识”则相当于“意识”。正如先学所指出的，《楞伽经》与《瑜伽师地论》等正统唯识说的很大不同是重视“自心”即“意识”。在正统的“八识”说中相当于第六识的“意识”，在《楞伽经》中往往以第八识的样态出现，其意义也与阿赖耶识大致相同。²⁰⁾ 而无论是了别识还是分别事识都是以无始以来的习气为因而生起。这里的习气被称为“不可思议习气”、“无始时来的戏论的习气”。

但在四卷本中，“八识”被分为三类，称为“三种相”或“三种识”，“三种相”为“转相”、“业相”、“真相”；而“三种识”则为“真识”、“现识”、“分别事识”。

诸识有三种相，谓转相、业相、真相。大慧，略说有三种识，广说有八相。何等为三，谓真识、现识、分别事识。²¹⁾

“相”指作用、功能，“真相”指阿赖耶识自体，“转相”是指“识”对对象进行把握的功能所显现的相状，而“业相”则是将“真相”与“转相”连接起来的“习气”、“种子”的功能。三种相是从功能、作用方面说明诸识生起的机理和相状。

而三种识则是具体描述“八识”的特征。这里的“现识”、“分别事识”，与《十卷楞伽》中的“现识”、“分别事识”一样，分别指前五识和“意识”。

19) 同上，522中。

20) 参见舟桥尚哉：《初期唯识思想的研究》128~130页。

21) 大正藏卷16, 483上。

这里的“真识”是《四卷楞伽》独有的译语，不仅是十卷本《楞伽经》、七卷本没有此译语，而且梵文本也没有与“真识”相对应的词。这里的“真识”概念是理解《四卷楞伽》与《华严经论》思想特征的关键性概念。

灵辨的《华严经论》对“八识”的表述，完全是按照《四卷楞伽》的说相而非《十卷楞伽》和《七卷楞伽》的说相而展开的。²²⁾ 如云：

识有八种，略有三相，谓真转业识。²³⁾

又：

是心有八种，略有三相，谓真转业差别。²⁴⁾

在这里，灵辨明确地将“八识”（八心）分为三类，即“真识”、“转业”、“业识”（业差别），这里的“转业”与“业识”，显然是源自《四卷楞伽》中的“转相”、“业相”。与《四卷楞伽》对“相”与“识”加以区分不同，灵辨直接将两者合一。但在两个根本上，两者是相通的。一是灵辨将“八识”分为三类而非两类；二是肯定“真识”的存在。

在《楞伽经》中，“真识”就是如来藏或如来藏识。它是指“识”的自体、

22) 在讨论《楞伽经》与《华严经论》的关系时，首先碰到的问题就是影响到《华严经论》的《楞伽经》，是《四卷楞伽》还是《十卷楞伽》的问题。众所周知，《楞伽经》历史上凡有四译，而现存的则有三译，即公元435年求那跋陀罗所译四卷本《楞伽阿跋多罗宝经》、公元513年菩提流支所译十卷本《入楞伽经》以及公元700年实叉难陀所译七卷本《大乘入楞伽经》。据法藏的《华严经传记》的记载，灵辨的《华严经论》著于公元516年，所以从时间上说，四卷本《楞伽经》和十卷本《楞伽经》皆可能影响到灵辨。但从《华严经论》所引用的《楞伽经》的内容可以确定，它所依用的《楞伽经》应该是四卷本。

23) 《华严经论》卷55，奎章阁本3b。

24) 同上，10b。

真相，其真相即自性清静、常住不变。与此“真识”相对，前七识则是生灭的染污识。那么，清静的“真识”如何与染污的前七识联系起来呢？《四卷楞伽》用“覆彼真识”的说法，来说明“真识”所具有的虚妄分别。而这种思维特点与自行清静思想分不开。

在《华严经论》中，灵辨也认为八识是一切世间的生起因：

报差别集者，是集有三种观门，一者观众生界八识集二种世间，如实知故。²⁵⁾

即众生世间和器世间都是众生界的“八识”所集而成。在灵辨的“八识”说中，对于“第八识”为何，是指阿赖耶识、如来藏还是其他，一直没有做明确的说明（至少在现存的《华严经论》中是如此）。但从《华严经论》的以下说法来看，“第八识”似乎既不是阿赖耶识也不是如来藏，而是与前七识（七心）在性质上截然不同的“自心”、“真心”、“真如心。”即前七识是虚妄分别，带来的是烦恼的果报，而“第八识”则是“真心”，与真如、法身等几乎同义。如灵辨解释“法身常住”时云：

转业心虚妄，自心真实。²⁶⁾

坏果不坏法身常住，七识灭，真心体净，不为坏法之所坏故。²⁷⁾

这里的“自心”、“真心”，都是超越生灭的真实的存在，与作为生灭心的眼耳鼻舌身意以及第七识不同。“真心”又称为“真如心”。灵辨从“非性”

25) 《华严经论》卷16, 《南都佛教》第11号, 135页。

26) 《华严经论》卷55, 奎章阁本11b。

27) 《华严经论》卷10, 续藏3.3下。

和“性”的不同来比较“七心”与“真如心”的不同：

非性者，七心妄想是；性者，性净真如心。²⁸⁾

即前七识作为“转识”、“业识”是虚妄的、染污的存在，而“真如心”作为“心”的本性或真实的本质则是清淨的。灵辨虽然没有明确说“第八识”就是“真心”或“真如心”，但从上下文的语义推断，本性清淨之真如心应该就是作为第八识的“真识”。

可见，虽然《华严经论》吸收了《楞伽经》的“八识”和“真识”说，但对“八识”和“真识”的解释却与《楞伽经》有很大区别。其中最明显的区别是《华严经论》中的“真识”是“真心”、“真如心”之义，而非阿赖耶识或如来藏。《楞伽经》将“真识”视为第八识的“真相”或真实的本质，而《楞伽经》的“真识”则与如来藏、阿赖耶识没有直接联系。

四、《华严经论》中的“藏识”

众所周知，《楞伽经》最重要的思想特征是将如来藏思想与阿赖耶识思想相结合，这无论在如来藏思想发展史上还是在阿赖耶识思想发展史上都有着重要意义。本来在佛教思想发展史上，如来藏说与阿赖耶识各有其思想发展脉络，彼此属于不同的理论体系。在唯识说中，阿赖耶识是异熟识，即前世的果报，是轮回的主体。而如来藏作为存在于烦恼的心底、未被污染的自性清淨心是众生成佛的根据，本质上是与烦恼的世界异质的存在，

28) 《华严经论》卷17, 《南都佛教》12号, 117上。

不能成为烦恼的生起之因。一个是生死的原理，一个是解脱的原理。一个是染污法，一个是清净法。它们似乎难以结合在一起。

但在《楞伽经》中却出现“如来藏识藏”、“藏识”的概念，将阿赖耶识与如来藏相结合的意图非常明显。如《四卷楞伽》云：

佛告大慧，如来之藏是善不善因。… 名为识藏，生无明住地，与七识俱，如浪。… 修行者，作解说想，不离不转，名如来藏识藏，七识流转不灭。²⁹⁾

四卷《楞伽经》中的“如来藏识藏”，是表达如来藏与识藏关系的概念。“识藏”与阿赖耶识相当，为“无始虚伪恶习所薰”，³⁰⁾属于生灭法。而“如来藏识藏”是建立在“如来之藏是善不善因，能遍兴造一切趣生”³¹⁾的基础之上，它具有以下特征：为习气所薰；如来藏及识藏与七识俱生；是佛及智慧菩萨的境界。这三种特征与《楞伽经》中常用的“藏识”概念相当。可以说，《四卷楞伽》中的“藏识”既有唯识学的第八识的意义，也有“如来藏”的意义，后一种意义更为突出。

不过关于如来藏与阿赖耶识的关系，《四卷楞伽》与《十卷楞伽》的立场也有差别。与《四卷楞伽》将如来藏与阿赖耶识视为一体的立场不同，《十卷楞伽》则认为如来藏不在阿梨耶识中，相对于七识有生有灭，如来藏不生不灭：

佛告大慧，如来之藏是善不善因。…，大慧，阿梨耶识者，名如

29) 大正藏卷16, 510中。

30) 同上, 510中。

31) 同上, 510中。

来藏，而与无明七识共俱，如大海波。…，如来藏不在阿梨耶识中，是七种识有生有灭，如来藏不生不灭。³²⁾

关于《四卷楞伽》与《十卷楞伽》立场上的差异，是《楞伽经》本身的差异，还是翻译者的立场的反映，学者有种种说明，³³⁾但尽管有这样的差异，它们之间还是有共同之处，那就是如来藏作为“善不善因”参与到诸法的生成过程之中，与“七识”一起，生起众生世间和器世间。如来藏作为众生具有的成佛的潜质和可能性，本来是修行论、成佛论的概念，但在《楞伽经》这里也成为生成论和本体论的概念，这是对如来藏概念的原始意义的扩大解释。

在灵辨的《华严经论》中，也有数处出现关于“如来藏”的表述。《华严经》讲到菩萨乘与声闻、缘觉之间的差别之一是“知见佛性，能摄涅槃”，即菩萨能知众生具佛性(如来藏)而二乘不知。灵辨注释云：

问曰：云何知见佛性，能摄涅槃？菩萨以真空般若，知诸众生具如来藏，长养大悲，教化善净，令早见之。³⁴⁾

灵辨在解释《华严经》的“菩萨入尸罗者，名无尽相”时云：

因无尽故，果亦无尽。是故诸大人尸罗名无尽相。菩萨如是应真如性，住尸罗者，名为随顺。持戒力能生大悲胜清净心。依如来藏，令彼觉涅槃故。³⁵⁾

32) 同上，556中下。

33) 参见吉津宜英：“《四卷楞伽经》与《十卷楞伽经》”，《宗学研究》第14号，122~123页。

34) 《华严经论》卷51，奎章阁本15b。

35) 《华严经论》卷52，奎章阁本13b。

而在解释菩萨“知众生不可量”时云：

入众生性方便知(智)，明众生性净如来藏自体，如虚空集涅槃界，过一切世间心意念处。于是藏处，如一切智学，悉分别知。³⁶⁾

在这里，如来藏即佛性都是指众生具有成佛的可能性和潜在的能力。不过众生虽然具有清净如来藏，但并不自知。因为此如来藏自体超越世间的“心意念处”，不是人的日常思维所能够认识的。只有菩萨以般若智慧觉知众生具如来藏，并以大悲心，教化众生而使众生觉悟到自身本来具有的如来藏，从而证得菩提和涅槃。

在这里，如来藏作为纯粹的修行论和成佛论概念而存在，与阿赖耶识没有任何交涉。这表明《华严经论》对如来藏与阿赖耶识之间的区分有着清醒的认识，没有将如来藏纳入以“八识”说为中心的生成论的思想体系之中。

但《华严经论》中也出现了“藏识”的概念。这一概念是否直接出自《楞伽经》不能完全确定，但从灵辨对其表述来看，确实有《楞伽经》中的“藏识”的影子。

在唯识思想中，“藏识”即“阿赖耶识”，它是深层的自我执著作用，因为它摄藏一切过去的习气种子，所以又称“藏识”或“种子识”。“藏识”具有维持肉体、维持种子、生起诸法、作为轮回的主体等功能。³⁷⁾如上所述，《四卷楞伽》中的“藏识”既有“阿赖耶识”的意义，又有如来藏的意义，是如来藏与阿赖耶识的结合体。

灵辨也以这一概念解释诸烦恼的生起。如灵辨在解释《华严经》的“没

36) 《华严经论》卷16,《南都佛教》第11号, 139页。

37) 横山玄一:《唯识的哲学》,平乐寺书店,1994年,123~185页。

烦恼水”云；

问：是烦恼瀑水，何故唯彼(彼)地摄受？

答：自心现，如镜中像。藏识所起，非意五识身故。

问曰：何以知之？

答曰：藏识真如，染净不一不异集故。³⁸⁾

从“藏识”出发解释诸烦恼的根源，这一思路与《楞伽经》相似。其“自心现，如镜中像”的说法，也与四卷《楞伽经》的“譬如明镜，持诸色像。现识处现，亦复如是”³⁹⁾的说法相似。但值得注意的是灵辨所说的“藏识”与如来藏没有任何关连，而是与“真如”概念相联系，即“藏识”与“真如”是“不一不异”的关系。

真如是源于般若系经论的思想，指绝对的真实或真理。唯识系经论(如《大乘庄严经论颂》)将“般若”概念与阿毗达磨的“转依”概念相结合，来解说唯识的修行过程和修行目标。当我们的心的烦恼所覆盖的时候，由藏识生起种种虚妄分别，众生就沉溺于烦恼水中不能自拔。当通过修行证得真如，则认识到藏识的本性就是真如。当我们未证得真如时，我们就处于生死的世界，由藏识流出的就是烦恼；而当我们证得真如时，藏识就转为“真心”智慧，我们就趋向涅槃。所以菩萨通过对“心”的证悟，“生死涅槃道，皆如实知”。在这个意义上，藏识与真如是不一不异的关系。

灵辨的“藏识”说显然也是结合修行论而展开。这里的“藏识”与《华严经论》在别处出现的“识种”、“无始虚伪藏”、“不思議习气微识”等概

38) 《华严经论》卷52，奎章阁本5b~6a。

39) 大正藏卷16, 483上。

念意义相近，应该是指无始以来的烦恼习气所薰成的种子识。但此“藏识”的本性是真如，只是众生被烦恼覆蔽，不能觉知。只有菩萨修行到第七地，才能超越烦恼业识之流，证得真如。可见，藏识与真如不一不异的关系不是自然呈现的，在众生那里它只是一种未被意识到的可能的状态。只有通过修行达到一定境界，才能证得藏识的本质——真如。而只有到此时，藏识与真如的关系才成为现实态的不一不异的关系。

五、《华严经论》的思想影响

综上所述，《华严经论》在“自心所现”、“八识”、“藏识”等概念和表述方面，确实受到了《楞伽经》特别是《四卷楞伽经》的影响。但在对这些概念的解释方面，两者的立场又有根本区别。概言之，《四卷楞伽》力图从生成论和存在论的立场融合如来藏与阿赖耶识，而《华严经论》则只是把如来藏限定为修行论和成佛论的范围，并没有把如来藏视为众生烦恼产生的根源。

从后来的思想发展看，《楞伽经》的如来藏与阿赖耶识合流说至少在地论宗和华严宗中占了主流。如净影寺慧远、华严宗的智严等都在自己的著作中引用《四卷楞伽》的“藏识”说来说明诸法的生起。不过，值得注意的是净影寺慧远在《大乘义章》“八识义·真妄依持门”中的以下说法：

有人一向说彼海水喻第七识，不喻真识。此言大偏。如彼经中说，如来藏以为藏识，第七妄心，名业相识。经自说言，藏识如巨海，业相犹波浪。云何乃言，水喻七识。彼文复云，如来之藏，为彼无始虚伪恶习所薰，名为藏识，生无明住地，与七识

俱，如海波浪。云何海水不喻真识。⁴⁰⁾

据胜又俊教的研究，这里的“有人”是指地论宗北道派的论者(胜又俊教《佛教中的心识说的研究》679页)。北道派立“阿梨耶识”为第七识。根据慧远在《大乘义章》的说法，此派认为海水比喻第七识，而非第八藏识。据坂本幸男的研究(坂本幸男《华严教学的研究》384页以下)，第七阿梨耶识的说法是菩提流支所译《十卷楞伽》所特有的说法。由此推测，地论宗北道派的“识”说有可能受到了《十卷楞伽》的影响。如上所述，《四卷楞伽》与《十卷楞伽》在如来藏与识的关系问题上的立场有所不同。《四卷楞伽》认为“如来藏受苦乐，与因俱”，而《十卷楞伽》则认为“如来藏不受苦乐，非生死因”。《十卷楞伽》意识到如来藏与诸识之间在性质上的差异，更强调如来藏与前七识的不同。这也是为什么地论宗北道派认为海水的比喻是比喻第七识而非真识，因为第七识是生灭法，而真识则非生灭法。

如果这里的“有人”真是指地论宗北道派，那么他们的立场与灵辨的《华严经论》有相似之处。如上所述，《华严经论》将“八识”中的“真识”视为“真心”、“真如识”等，并对“真识”与“前七识”做了明确区分。这至少说明《华严经论》的立场，即不是从如来藏而是从“真识”(真如)的立场出发理解诸法存在的根据，在地论宗中得到了继承。

众所周知，法藏是最早关注到灵辨的《华严经论》并给予了很高评价的华严宗思想家。他在《探玄记》的第一卷中列举《华严经》的论释者时，在《十地经论》之后，列出了灵辨的《华严经论》。⁴¹⁾ 在《华严经传记》卷一中，法

40) 《大乘義章》卷3，大正藏卷44，533上。

41) 《华严经探玄记》卷1“又魏朝此土高僧灵辩法师，于五台山顶戴华严，膝步殷勤，足破血流，遂经三载，冥加解悟。于悬瓮山中，造此经论一百余卷，现传于世。后勅请法师入内，于式于殿讲此大经”。大正藏卷35，122下。

藏对灵辨撰述《华严经论》的过程及其流传做了比较详细的记述。至于《华严经论》的思想在多大程度上影响到法藏的华严思想还是一个有待检讨的问题。单从与《楞伽经》的关连看，法藏曾著《入楞伽经心玄义》，在卷一“识体真妄门”的部分，论述了“第八识”是异熟识(生灭法)还是如来藏(非生灭法)的问题。法藏最终用本末、体用等概念力图会通二说，即从本质面来看，诸法的本质是平等一味的，是非生灭的无为法；但从现象面来看，诸法唯是有为生灭法。而本质和现象圆融无碍，故不生灭与生灭和合，非一非异。⁴²⁾ 这里基本上继承了《楞伽经》融通如来藏与阿赖耶识的立场，但“第八识”举体是“真如”，以及作为生灭法的“识”与作为不生灭法的“真如”之间“不一不异”的关系，又与《华严经论》相一致。

◎ 关键词

灵辨, 《华严经论》, 《楞伽经》, 八识, 藏识

2009년 11월 25일 투고

2009년 12월 10일 심사완료

42) 《入楞伽心玄义》卷1“三识体真妄门者。有说此第八识从业等种子辨体而生，是异熟识，生灭有为。如瑜伽等说。有说是如来藏随缘所成，如金作环钏。密严经云，如来清净藏，世间阿赖耶。如金与指环，展转无差别。准此，第八举体是真如。此二说若为和会。今释有二。一约法，二就教。法中，此识本末融谿，通有四句。一摄本从末门。唯是有为生灭等法。二摄末归本门。则唯是如来藏，平等一味。三本末无碍门。起信论云，不生不灭与生灭和合，非一非异，名阿赖耶识。下经云，如来藏受苦乐，与因俱，若生若灭。准此本末合举，用以为体。四本末俱泯门。谓形夺两亡，理事无寄。下经云，不坏相有八，无相亦无相等。解云，然此四句合为一心，是故经论各随说一，于理遍通。”大正藏卷39，431中。