

复印报刊资料

宗 教

B9 · 双月刊

2016年 第 3 期

RELIGION





2016.3

(双月刊)

主 管：中华人民共和国教育部
 主 办：中国人民大学
 编辑出版：中国人民大学书报资料中心
 中心主任：武宝瑞
 总 编 辑：高白龙
 副总编辑：钱 蓉 李军林

编 委 会

主 任：卓新平
 副 主 任：何光沪 张志刚
 编 委(按姓氏音序排列)：

曹南来 方广錡 高占福
 葛兆光 何光沪 赖永海
 李秋零 卢国龙 沈卫荣
 陶飞亚 王邦维 王建平
 魏道儒 宣 方 詹石窗
 张风雷 张广保 张志刚
 卓新平

执行编委：宣 方 曹南来

学术支持：中国人民大学佛教与
 宗教学理论研究所

责任编辑：熊春兰 张安民
 编辑部地址：北京市海淀区中关村大街
 甲59号文化大厦

电 话：(010)82504550-2602
 通 信：北京9666信箱
 邮政编码：100086
 电子信箱：wsbjs@zlzx.org

宗 教

RELIGION

目 录

佛教研究

- 3 身体、疾病与治疗：以中古《维摩经·问疾品》疏为例 龚 隽
- 9 中古佛典序跋题写者的演变 赵纪彬
- 15 华严之因果别义学说 王 颂
- 21 《净住子净行法门》的仪式研究
 ——以道宣《统略法门》为中心 曹 凌
- 27 眉山水陆考 侯 冲、张蓓蓓
- 34 自然、宗教和隐喻：汉地佛教文化中的菌类 芦 笛

道教研究

- 44 从斋戒规范论古代国家祭祀对汉晋道教的影响
 ——兼对吕鹏志博士一系列论著的商榷 王承文
- 68 古琴与修行
 ——以宋代白玉蟾的诗文为例 陈进国

伊斯兰教研究

- 80 马注论“命” 金宜久

目 录

- 86 萨图克·布格拉汗麻扎谢赫任命书中的
“新兴宗派” 白海提
- 94 伊斯兰研究、东方学与美国(上) (法)穆辛·马哈迪
- 100 伊斯兰研究、东方学与美国(下) (法)穆辛·马哈迪
- 107 论当代我国伊斯兰文化的传承 赵国军

基督宗教研究

- 116 “双向祛建制性”与乡村天主教血缘家族一体化
——来源于冀中赵村田野经验的研究 聂家昕
- 125 流离与凝聚:巴黎温州人的基督徒生活 曹南来
- 131 刍议现存敦煌唐代景教文献的真伪问题 张雪松

当代中国宗教研究

- 136 教育与宗教信仰的代际传递阻滞
——兼论我国部分农村“宗教热” 阮荣平等
- 150 交换断裂
——妙峰山庙会的危机 曹何稚

- 158 索引
- 160 英文目录

刊 号: ISSN 1005-4162
CN 11-4247/C

出版日期: 双月17日

发 行: 北京报刊发行局

发行范围: 公开发行

邮发代号: 2-595

印 刷: 廊坊市广阳区九洲印刷厂

订 购: 全国各地邮局

中国人民大学书报资料
中心市场部

订购电话: (010)82503412、82503440

(010)82503029

开户银行: 中国银行北京人大支行

户 名: 中国人民大学书报资料中心

账 号: 344156031742

广告热线: (010)62514919

广告经营许可证: 京海工商广字0086号

书报资料中心网址: <http://www.zlzx.org>

启 事

敬请文章被全文转载的作者与书
报资料中心稿酬室联系稿酬事宜。

电话: (010)62515937

(010)62513249

华严之因果别义学说

王 颂

【摘 要】因果学说是佛教的核心理论,华严宗的因果说则别具特色。本文在简要梳理佛教思想史上的各种因果学说的基础上,指出了华严宗因果学说的思想史背景和所面对的义理问题。与一般常见的华严因地果地说的研究不同,本文指出华严因果说的核心在于“六义说”,并剖析了“六义”的内涵与意义。法藏等人运用“六义说”对此前的各种因果理论进行扬弃,奠定了华严学法学界缘起、重重无尽说的哲学理论基础,其重要性不言而喻。可以说,剖析“六义”是解读华严义学的一把钥匙。此外,本文还通过比较华严学与唯识学因果学说的异同,间接回应了近代《起信论》论争中涉及因果问题的讨论。

【关键词】华严;因果;六义;起信论;唯识

【作者简介】王颂,北京大学哲学系宗教学系副教授。

【原文出处】《中国哲学史》(京),2016.1.110~116

引言

近代佛教有关《大乘起信论》的争论早已为学界所熟知。其中,围绕《起信论》义理,王恩洋的《大乘起信论料简》、《起信论唯识释质疑》两篇,拥护、批驳者虽各不相让,但于其文其义却一致予以高度重视。该两文也可谓是这场论辩之中的代表之作。

《唯识释质疑》一篇,原本是针对辩论的另一方太虚大师的《起信论唯识释》而作,其中对太虚观点的批驳,最重要的有以下两点:一、真如不可以为因而成就缘起。真如是无为常法,常法无生,不自他生,不可为因;且真如是一,万法是多,以一生多是不平等因;真如是净,万法是染,染净不可混杂。综上三点,真如缘起不合唯识义。二、可以以因缘说缘起,可以以增上缘说缘起,但不可独以等无间缘说缘起。等无间缘于诸法缘生非必具,且势用劣故^①。

据笔者目力所及,太虚对此批评并未做正面回应,盖因为在唯识学的框架之内,王的批评确实切中要害,难以为复。然而,若就佛法整体而论,特别是从太虚一系推崇的“真常唯心”立场出发,太虚的

观点也自是持之有据。事实上,即便是王恩洋,也并非对此立场差异视而不见。举例而言,在《起信论料简》引起轩然大波,遭到围攻之后,王表示:“《起信论料简》出,世人大哗,常惺法师、唐大圆、陈惟东诸居士咸起诤辩,武昌出《起信论研究》专书焉。余曾答常惺师文一篇,自余皆未与辩也。”^②据王恩洋自述,他之所以单独回应常惺,其余一概置之不理,其重要理由在于佩服常惺“于贤首宗义寝馈深沉”^③。也就是说,他承认两宗的立场差异,对熟谙本宗义理的常惺予以了“对手的尊重”。

依笔者管见,贤首一宗立论,概念与表述取自唯识者虽多,立意却大有不同,太虚“以唯识释起信”,实则是以贤首宗的“唯识”义来解《起信论》,太虚对此是否有所自觉,另当别论;然以此问题为线索,发掘贤首宗的因果别义,前人鲜有所为,故此撰文一论。

一、因果说在佛教思想史上的发展线索

若欲了解华严因果学说的独特意义与价值,有必要先梳理一下佛教思想史上因果学说发展的脉络。

人类有关因果的学说见解,古往今来,不外乎两大类:一种寻之于外,一种取之于内。寻之于外的认为因果是自然界或者外界的一种客观规律,人类只是对其进行发现总结而已。取之于内则认为因果是人类认识的一种特殊产物,换句话说,因果律是人创造的。这又可以细分为两类,一种如康德,认为因果律是先验的,是人类认识的一种先天框架;一种如休谟,认为是后天经验的,因果只不过是对于习惯常识的一种总结,并不具有决定的必然性。还有一些观点把因果归入超验的理念一类,看起来是外界客观性的,实际上属于所谓“客观唯心主义”的认识,归根结底还是认识所投射的。佛教的因果认识,大致上属于“取之于内”一派^①,只不过这样的认识是逐步发展,渐渐明晰的。

在原始佛教阶段,因果的认识是朴素、模糊的。以原始佛教的代表教义“十二因缘”为例,十二支虽统称为“因缘”,但事实上并非严格的因果关系,各支之间的联系是松散的,且可细分为几组不同层次的关系。例如“识”、“名色”、“六处”、“触”、“受”等可以看作是认识论层面的分析,说明了认识过程之间的因果联系;而“无明”、“行”乃至“老”、“死”又是本体论层面的生命论。后世对“十二因缘”进行了多种诠释,我们从这些诠释的“弹性”(flexibility)上也可以看出其因果链条的松散性。例如,在部派佛教时代就已经确立了的“三世两重因果说”以“无明”为中心,将“识”到“受”的环节看作是当世流变的过程(实际上也是三世都具有的过程),而《十地经论》则以“识”为中心,将认识论提升到本体论高度,奠定了唯识与业报主体的联系。

此外,我们还可以看到,佛教所谈的“因缘”与严格的“因果”有所不同。因缘自一开始其外延就大于因果。在原始佛教和部派佛教阶段,“因缘”主要是为了强调诸法缘生的特质,是用于解释现象和事物生成与关联的一种宽泛的认识。

部派佛教沿着原始佛教的基本思路,在哲学上进行了提升。他们试图将“缘起”界定为各种因果性的范畴,从而使理论更加深化与系统化。部派佛教有关因果的集大成观点当然就是说一切有部的“六因”、“四缘”、“五果”说。这三组相互关联的范畴成功地将“缘起”进行了理论化剖析,区别了宽泛

意义上的缘起和严格意义上的因果。

首先,它们区分了作为主要条件的“因”与辅助条件的“缘”。其次,它们对具有严格因果含义的“因缘”与其它三种“缘”进行了区分。第三,它们运用“能作因”与“增上果”这一对范畴,将广义的、弱因果性的缘起纳入了因果体系。“能作因”是消极的因性,凡是不障碍果之生起的都可以称为能作因。这样一种因果关系可以说是最稀薄的因果关系(在佛教之外的学说中往往不构成所谓因果关系)。由此,事物的普遍联系、互为条件,也就是“缘起”得到了理论的界定,缘起的普遍性也获得了理论的证明。因为如果不障碍能够构成“因果”关系,那就没有任何一物不与其它物不构成因果关系了。如光明障碍黑暗,光明与黑暗之外的任何一物都构成能作因与增上果的关系;而由于光明的出现能导致黑暗的退隐,光明与黑暗也构成另一种“因果”关系,由此,障碍与不障碍皆构成“因果”关系,缘起的普遍性就得到了证明。第四,六因的层次依然有模糊甚至混乱的成分。如“同类因”中有关色法与余蕴法关系的复杂讨论表明^②,物理关系与伦理关系纠缠在一起。“同类因”中分立“遍行因”^③、“俱有因”中分立“相应因”^④,也是将外延不同的范畴并列。第五,因果范畴带有很强的宗教伦理意味,基本上是在以烦恼为代表的有为法之间确立的,如“离系果”无对应因^⑤。以上几点可以看出部派佛教在因果学说上展现出的理论特色和高度。其中最重要的贡献,就是他们对因果关系进行了系统梳理,并且从宽泛的缘起认识中提取出了因果关系。

关于中观派的因果观,在此我们以龙树《中论》的经典学说为例,试做分析。龙树的最大贡献在于破斥了外道哲学与部派佛教普遍存在的对因果关系的实体化理解。《中论》对“因缘”、“因果”、“业报”等问题做出了不同以往的论述,其如此论述的出发点,在于他们通过对所谓的因果关联性的破斥,破除众生对实体、自性的执迷。他们从逻辑上寻找有关因果认识(戏论)的悖谬,进而否定因果关系,从否定因果关系,进而否定构成因果关系的主体,即拥有自性(名言自性)的实体,从而揭示缘起性空的道理。

《中论》的这一论述具有重要的理论意义。事

实一些辨别有身六法误科基理起他他是他消的相法学果唯实说为也外亦如词面办万价希日

实上,不仅仅外道、部派有对因果的实体化认识,一些后世的大乘论者仍然对此问题缺乏清晰的理论辨析。例如如来藏学、涅槃学中再次出现的“因中有果”还是“因中无果”等命题^⑧,实际上部分重复了六派哲学的错误。而佛教的根本立场,是对这种错误采取批判的态度。广义言之,以物理学为代表的科学,乃至上溯到古希腊的以区分存在与存在者为基础的因果认识,都是对于因果关系的一种实体化理解,这一点是与佛教有着根本不同的。

中观派重新界定了缘起的理论意义,他们的缘起观与原始佛教和部派佛教在立意上有显著不同,他们的侧重点不在说明“缘生”,而在说明“性空”,他们对“假名有”从不作肯定的论述,他们的缘起观是一种众缘和合的缘起观,强调缘的平等性,因此,他们消解了因果性,是一种非常特殊的因果观。

中观派确立了缘起性空的根本立场,但他们却消解了因果问题,从而也就回避了对于现象关联性的正面论述,这是不能令人满意的。瑜伽行派在法相分析的基础上,借用了经量部等部派哲学的说法,确立了以本识(阿赖耶识)与种子为中心的因果学说。种子生现行,现行熏种子,这种二重俱时因果关系构成了严格的因果说。

但值得注意的是,鉴于“唯识无境”的大前提,唯识学实际上否定了外境即自然和物理世界的真实性^⑨,唯识学的因果说也是用内识产生的机制来说明外境的关联。这样一种学说将外境彻底定性为遍计所执性的妄法,既否定了其自身的真实性,也否定了其相互关联的真实性。这使得认识、理解外境,以及事物之间的因果性变成了一种假问题,对于法执深重的众生(对科学思维下的现代人更是如此)来说,是难以令人满意的。

与唯识学有着密切关系,但又为正统唯识学批评的如来藏缘起说,存在着一个天生的悖论:一方面他们用如来藏缘起来解释一切现象源于如来藏,从而等流平等,从而消解了唯识学无法正面回答的万象差别问题(就胜义而言无差别);但另一方面,它们又与自己的哲学基础,唯识学的基本原则相抵牾,具体到因果问题,就是出现了一生多的不平等因问题。

按照唯识学以及大多数佛教派别共许的观点,

有为法与无为法不能发生因果关系。只有有为的、变动的法才能成为因果的一方,无为法恒常不动,既不可能成为因,也不可能成为果。再者,染与净不能相互混淆,因与果必然在染净上性质相同,因果锁链在传递过程中不能发生质的转变。再者,一不能生多,若绝对的“一”产生千差万别的“多”,则与外道的原始因、第一因无异。再者,所依因与亲因不能混淆,如本识阿赖耶识是诸法的所依因,而种子是其亲因。同理,因缘与其它三缘也不可相互混淆。因此,如来藏说在上述问题上也存在理论难点。

综上所述,我们分析了法藏等人确立华严因果说之前的几种主要因果学说的异同。他们的共同特点,也可以说是佛教有关因果学说的共许观点包括:第一,佛教的因果关系首要关注的是宗教伦理问题,“业”、“自性”、“我(补特伽罗)”等是他们理论的出发点。这样的立场是在印度独特的宗教文化氛围影响下形成的^⑩。由此,第二,自然界的因果律不是佛教考虑的重点。在很多情况下,古代印度人对于物理自然现象的因果关系与人伦因果关系的区分是模糊的,物理的往往也受到伦理的影响^⑪。例如前面所举部派和大乘共许的“六因”说中,同类因就具有伦理性的、心理性的(遍行因)和物理性的诸多方面。第三,与经验论和科学思维不同,佛教的因果关系并不强调异时性(虽然描述业报的异熟因果是异时性的),毋宁说,在一些派别如瑜伽行派那里,俱时性因果才是核心。种子与现行的因果关系就是俱时性的,这与瑜伽行派只承认现在法为真的立场是一致的。第四,缘起学说作为一种广义的因果关系,为各派所共许,它强调的是事物之间的普遍关联性。他们的差异则如上所述。综合而言,各家在理论上都有不圆满之处。了解了上述共性与差异,我们在分析华严学的因果学说时就不会感觉那么晦涩难解了。

二、法藏有关“六义”的学说

提及华严学的因果说,人们往往会想到“五周因果”、“因果理实法界”等说法^⑫。事实上,这些有关《华严经》的释经学的说法,其哲学基础在于华严

宗有关因果范畴的界定与论述,其核心体现是法藏等人在前人基础上所提出的“因门六义”说^①。

“因门六义”源自于唯识学经典中阐述的种子六义。玄奘译《摄论》中有关种子特质的颂文称:

刹那灭俱有,恒随转应知,决定待众缘,唯能引自果。^②

“刹那灭”与“恒随转”指种子刹那生灭、无始时来、前后等流、相似相续的特点。“果俱有”指种子与现行俱时互为因果的特点。种子(潜隐功能)在一刹那生起现行(显现法),种现为一重因果;而在同一刹那,现行法又反过来熏习阿赖耶识产生新的种子,为另一重因果。“待众缘”指种子在机缘成熟的情况下,才能生起现行法,否则只有种子的自类相续。“性决定”和“引自果”则说明了种子的性质决定了现行的性质,种现即因果在性质上相应、相称、相顺。而法藏对此有独特的诠释,他归纳说:

谓一切因皆有六义:一空有力不待缘、二空有力待缘、三空无力待缘、四有有力不待缘、五有有力待缘、六无力待缘。^③

此“六义”与偈颂的对应关系如下:

初者是刹那灭义。何以故?由刹那灭故,即显无自性,是空也。由此灭故果法得生,是有力也。然此刹那非由缘力故,云不待缘也。

二者是俱有义。何以故?由俱有故方有,即显是不有,是空义也。俱故能成有,是有力也。俱故非孤,是待缘也。

三者是待众缘义。何以故?由无自性故,是空也。因不生缘生故,是无力也。即由此义故,是待缘也。

四者决定义。何以故?由自类不改故,是有义。能自不改而生果故,是有力义。然此不改非由缘力故,是不待缘义也。

五者引自果义。何以故?由引现自果,是有力义。虽待缘方生,然不生缘果,是有力义。即由此故是待缘义也。

六者是恒随转义。何以故?由随他故不可无,不能违缘故,无力用。即由此故是待缘也。^④

“六义”因为空、有二门而分为两组,每组各三,实际

上因与缘的关系只有三种,即“一、因有力不待缘,全体生故,不杂缘力故;二、因有力待缘,相资发故;三、因无力待缘,全不作故,因归缘故。”^⑤也就是说:“六义”并非限定于种子,可以普遍于一切因缘。而因与缘的关系无外乎三种:因发挥全部作用;因需要缘的辅助而发挥作用;因不能够发挥作用,因与缘的位置发生转换^⑥。

三、华严因果说对前人的扬弃

法藏等人的“因门六义”说,其理论出发点是什么,在思想史上到底具有什么样的意义?就结论而言:一方面,他在因果范畴的界定上,借鉴了唯识学的名词,但改变了其内涵,并对唯识学因果说限定于种子的观点进行了批判;另一方面,他在论证方式上借鉴了中观派的形式,并且肯定了其“缘起性空”的立场,但他并没有止步于中观的境界,通过自身以“法界缘起”为主旨的因果观,对中观的不足进行了补充。

我们已经看到,法藏敏锐地捕捉到唯识因果说的核心在于种子因缘义。但他实际上大幅度修订了种子义的内涵。

第一,他强调了对因与缘的平等性。

问:因望缘得有六义,未知缘对因亦有六义不?答:此有二义。增上缘望自增上果得有六义,以还是亲因摄故;望他果成疏缘,故不具六。^⑦

也就是说,就广义的因缘或者说缘起(即增上缘与自增上果)而言,因与缘皆具六义,因缘平等。不仅如此,种子与现行的关系也是平等的。他说:

问:若尔,现行为种因,岂得有六义?答:随胜缘不具,如《论》说种子有六义,此约初教。若缘起秘密义,皆具此六义,约终教。以此教中六七识等,亦是如来藏随缘义,无别自性,是故六七识亦具本识中六义也。^⑧

在此,他明确承认了自己与唯识学派观点的差异。他指出:唯识学派只应许种子六义,而如来藏学以六七识乃如来藏随缘显现,别无自性,亦具六义。六七识呈现的是现行法,故而现行也具六义。在此,法藏虽然并未明确自己的立场,但从问答到此

结束以及上下文脉来看,他显然持与如来藏学即终教相同的立场。

概括而言:从承认因缘平等、众缘平等这一点来看,法藏与中观派的主张相同。第二,从种现平等来看,因现行是显现法,可以解释为现象。法藏把种子六义的适用范围,从狭义的、微观的种现层面,扩展到了广义的、宏观的现象界层面,用佛教的名相来说就是由细到粗,这是一个重大的飞跃。这与法藏华严学认为现象即本质,一即一切、一切即一的根本立场是一致的。综合以上两点。法藏事实上消解了唯识的种子因果说,将因缘与增上缘等同了。而且,由于法藏运用了种子学说,他事实上默认了阿赖耶识缘起所隐含的多元论的前提,法藏也就同时消解了如来藏缘起设定绝对的、原初的第一因的困难。由此,他就把如来藏学说吸纳进他的庞大体系了。这些从上面引述段落中出现的判教观点中也可以看出来。

关于法藏对中观学派的批判继承,还可以进一步从法藏对“六义”与“四句”、“八不”的关系中看出来。他说:

由合彼“恒随转”及“待众缘”无二故,是不自生也。由合彼“刹那灭”及“决定”无二故,不他生也。由合彼“俱有”及“引自果”无二故,不共生也。由具三句合其六义,因义方成故,非无因生也。是则由斯六义,因缘全夺,显缘起胜德。^②

这里明确肯定了“六义”与中观“不自生、非他生、不共生、非无因生”^③观点的一致性。他还引经证来补充说明:

故《地论》云:“因不生,缘生故;缘不生,自因生故;不共生,无知者故,作时不住故。不无因生,随顺有故。”又《集论》云:“自种有故,不从他生。待众缘故,非自生。无作用故,不共生。有功能故,非无因生。”^④

那么与此相关联的因与果的关系问题,法藏又是如何回答的呢?他说:

问:果中有六义不?答:果中唯有空、有二义。谓从他生无体性,故是空义;酬因有故是有义。若约互为因果义说,即此一法为他因时,具斯六义;与他作果时,即唯有二义。是故

六义唯在因中。^⑤

因有六义,然果唯有空有二义,由此因果不同质,不同质即因果并无实体上的关联性。他们的关系只体现在展现缘起性空、真空妙有这一点上。这也从另一个角度巧妙地否定了“因中是否有果”等问题的合理性。然而,既然法与法之间互为因果,在此情况下又如何做出区分呢?法藏回答说:“即此一法为他因时,具斯六义;与他作果时,即唯有二义。是故六义唯在因中。”同一法,为因时具有六义,为果时则具有二义,六义只在因的层面才具有。

由此,法藏明确地表示,在这一点上(二者当然不能等同)，“六义”与“八不”是可以会通的。他说:

问:此“六义”与“八不”分齐云何?答:“八不”据遮,“六义”约表。又“八不”约反情,理自显;“六义”据显理,情自亡。有斯左右耳。^⑥

法藏指出,“六义”与“八不”,在表明因缘的平等性与普遍性,彰显缘起性空上是相同的。但二者的差异,不仅仅表现于形式上的“遮”与“表”,还存在于体系整体的不同。法藏与中观派不同,他不主张单纯谈空,相反,真空妙有的命题重心是落在“妙有”上,因此,法藏的缘起普遍性落在森罗万象法上,而不是法所显现的空上。

最后,作为结论,我们可以用法藏自己的表述来明确其因果学说在佛教思想史上的意义和地位,他说:

若小乘中法执因相,于此六义名义俱无。若三乘赖耶识如来藏法无我因中,有六义名义,而主伴未具;若一乘普贤圆因中,具足主伴无尽缘起,方究竟也。^⑦

也就是说:小乘因法执所限,既没有“六义”的概念,也没有相关的义理。唯识学与如来藏学中虽然已经具有了“六义”的概念,但尚不明诸法“主伴互具”的道理,只有华严一乘圆教才揭示了诸法主伴相互转换、因果重重无尽的真理。

结语

作为汉传佛教义理基石之一的华严宗,在因果学说上有独特的创建。他吸收了大乘中观与如

来藏的思想,对唯识学既有继承,又有批判,二者的差异是明显的。由于他们对相同的概念与范畴有各自不同的定义和诠释,在学说立意和理路上又截然相反,会通二者的尝试,以及举其一而批判另一个的做法都是不可行的。回到我们引言中的话题,既然华严学吸收了《起信论》的学说,在一些方面依据《起信论》立说,而《起信论》的学说阐发又大成于华严宗法藏等人,那么《起信论》与华严说就构成了一个自洽的理论系统(当然不是简单的循环论证)。因此,无视《起信论》与正统唯识类典籍的差异、华严宗相关理论与唯识宗的差异,以唯识学去批评或者捍卫《起信论》的做法自然就是无的放矢了。

注释:

①王恩洋:《起信论唯识释质疑》,收于张曼涛主编《大乘起信论与楞严经》(《现代佛教学术丛刊》),台北:大乘文化出版社,1978年。

②王恩洋:《五十自述》,四川内江东方文教院影印本,第23页。

③王恩洋:《大乘起信论料简驳议答辨》,见《学衡·述学》第23期。

④佛教的部分派别是承认物理世界的因果律的,但这样的认识由于与修行解脱无直接的联系,相关论述大多集中于因明学这种专业的范围之内,且与教义无密切关联。

⑤玄奘译《阿毗达磨俱舍论》显示,诸论师对色蕴与余四蕴之间能否构成因果关系产生了争论,“同类因者,谓相似法与相似法为同类因。谓善五蕴与善五蕴展转相望为同类因,染污与染污,无记与无记,五蕴相望应知亦尔。有余师说:‘净无记蕴五是色果,四非色因。’有余师说:‘五是四果,色非四因。’有余师说:‘色与四蕴相望,展转皆不为因。’”(《大正藏》,第29册,第31页上),又参见普光《俱舍论记》(《大正藏》,第41册,第117页下)、法宝《俱舍论疏》(《大正藏》,第41册,第561页上)。

⑥同类因与等流果强调因与果之间在性质上的同质性,是适用于一切有为法的普遍因果关系;而遍行因与等流果的关系特指遍行烦恼引生的诸烦恼。

⑦俱有因与士用果指普遍的俱时因果关系,而相应因与士

用果则特指心、心所的俱时因果关系。

⑧离系果虽是智慧择灭之所成,但它属于无为法之一,与六因四缘并不构成直接的因果关系。

⑨参见《大般涅槃经集解》(《大正藏》,第37册,第554页下)等处。

⑩唯识学对内境即作为相分的意识的真实性最终也是否定的,但不否定其相互之间的因果性。

⑪《奥义书》等著作中就提出了“善行生福德,恶行生恶果”等伦理因果思想。

⑫当然这样的思维方式在“希腊—西方近代启蒙思想—近现代科学”之外的思想体系中并非特例,朱子的“格物致知”也把物理性的理与天道的理混为一谈。即便是近代科学的开创者,集科学家与哲学家为一身的笛卡尔、莱布尼茨等人,他们在科学研究中往往也运用思辨的方法,科学与形而上学的边际是含混的。

⑬相关研究参见木村清孝《华严教学における因果の問題》(佛教思想研究会编:《因果》,平乐寺书店,1978年,第271—286页)。本文重点与木村论文不同。

⑭此说在智俨的著作中已经提出,但是对此问题最为系统和完整的论述者还是法藏,限于篇幅,本文对此说的发展脉络不再做学说史的考察,仅以法藏《一乘教义分齐章》(《五教章》)和《大乘起信论义记》的相关论述为考察对象。

⑮玄奘译:《摄大乘论》,《大正藏》,第31册,第135页上。

⑯法藏:《一乘教义分齐章》,《大正藏》,第45册,第499页中。

⑰法藏:《一乘教义分齐章》,《大正藏》,第45册,第499页中。

⑱同上。

⑲华严的“力”“无力”说是另一组具有丰富内涵的范畴,在此限于篇幅不再赘述。

⑳法藏:《一乘教义分齐章》,《大正藏》,第45册,第499页下。

㉑同上。

㉒法藏:《一乘教义分齐章》,《大正藏》,第45册,第499页中。

㉓罗什译《中论》:“诸法不自生,亦不从他生,不共不无因,是故知无生”(《大正藏》,第30册,第2页上)。又参见叶少勇《中论颂》,中西书局,2011年,第12—13页。

㉔同上。

㉕同上。

㉖同上。

㉗《中论》。