

“性起”、“性具”、“心具”

——华严、天台、禅宗佛性论的形而上学考察

杨 虎

摘 要: 佛性论在探讨众生成佛可能性以及如何成佛等问题的同时,也对于一切事法、一切现象的存在如何、如何被给出,作出了本体论说明。就这个层面而言,佛性论就属于一般形而上学的一种特殊形态。从形而上学的角度考察,华严宗主如来藏性起万法;天台宗主中道佛性具足万法;而禅宗则直指众生之自心、本心具足万法。华严宗之性起呈现为一种纵贯式系统的形而上学形态,而天台宗和禅宗分别以性具和心具的思想性格呈现为一种圆摄式系统的形而上学形态。

关键词: 性起;性具;心具;佛性论;形而上学

中图分类号: B946 **文献标识码:** A **文章编号:** 1004-7387(2013)02-0129-06

一、问题的提出:佛性论与一般形而上学

“佛性”一词又作如来藏、觉性等,即谓“佛陀之本性,或指成佛之可能性、因性、种子。佛之菩提之本来性质。为如来藏之异名。据北本涅槃经卷七载,一切众生悉有佛性”^[1]。对于佛性的一般理解是:众生觉悟之性,成佛的根据和可能性。顾名思义,佛性论即关于佛之体性,众生成佛的根据和可能性等问题的思想学说。

如果说佛性论仅仅停留于这些问题上,还并不能构成一般形而上学的一种特殊形态。一般形而上学所探讨的问题是:众多相对的、形而下存在者是如何被给出的?用“前现象学”的方式讲,一切差别的现象,它的“本体”是什么?一切形而下的存在者,它的终极存在根据是什么?那么中国哲学视域中的佛性论是否也探讨这个问题?

众所周知,佛教对于中国思想开始产生广泛影响是伴随着大乘佛学的传入而发生的。而大

乘佛学最初传入中国是以空宗般若学开始的,牟宗三先生有一个基本的判断“中国吸收佛教是从吸收般若学开始。”^[2]空宗般若学经过玄学化阐释与鸠摩罗什、僧肇等人的倡导而盛行一时。但是进入南朝以来,随着有宗经论的译传并以其注重“妙有”的佛性论逐渐占据了中国佛学的主导地位,空宗开始式微。当然,这并不意味着空宗般若学不再影响中国佛学。事实上,空宗般若学,尤其是倡导不落两边、不舍不住的中观般若学一直是中国佛学包括隋唐以来出现的宗派佛学的基本精神和思想品格。但是,如果分解的说,则般若学更重视“真空”,而有宗则更重视“妙有”。应该说,既讲“真空”,又重“妙有”是中国大乘佛学尤其是自宗派佛学建构以来的基本思想品格。这无疑是大乘佛学佛性论的思想推进所带来的理论后果。赖永海教授指出“舍去基本照搬印度大乘有宗的法相唯识学暂时不论,较富有中国特色的佛学主要有两大流派:一是主性空之般若学,二是主妙有之涅槃佛性说。”^[3]那么,这两大流派,空宗和有宗之间最根本的差别

收稿日期:2013-01-09

作者简介:杨 虎(1989-),男,河南周口人,山东大学儒学高等研究院2011级硕士研究生,济南,250100。

在哪里呢?

关于这个问题,牟宗三先生有一个精到的判断:“两宗之本质的差异即在有宗是一系统,对于一切法有一起源性的说明,所谓赖耶缘起如来藏缘起是也;而空宗则非一系统,缘生法是现成的所与,而不须予以存有论的说明,只须以般若智穿透之,见诸法实相,即是佛。”^[4]按牟宗三先生的意思,般若学乃是共法,是空有二宗都具有的基本精神。但是,与空宗不同,有宗对于一切事法有一个存在论的说明。当然,空宗以缘起性空也能够具有一个存在论的姿态,例如龙树菩萨《中论·观四谛品》云“以有空义故,一切法得成,若无空义者,一切则不成。”^[5]但是,空宗所针对的法是“现成的所与”,般若学只是荡相遣执,并不对这一切事法的来源作一说明。换句话说,般若学所讲的一切法数都是已经被给出的,至于它是如何被给出的则没有说明,也无须说明。与之不同,注重妙有的佛性论则对于一切法的存在如何,一切法是如何被给出的有一个存在论的说明。

这就意味着,佛性论在探讨佛、佛性与众生的关系问题的同时,也探讨佛性与万法的关系。根据赖永海教授的考证“佛性之‘性’在印度佛教中,原为‘界’字……至大乘佛教时期,‘界’已含有更深的意义,被作为形而上的真理的别名。这样,佛性又具有本体的意义。”^[6]所以,佛性之于万法乃是乃是一种本体论的关系,特别是在大乘宗派佛学兴盛的隋唐时代,诸如华严宗、天台宗、禅宗的佛性论中,这个问题表现的殊为突出。一切法的存在如何、一切法是如何被给出的,这个问题无疑属于一般形而上学的一种特殊形态。

如果说我们能够通过“性起”对华严宗佛性论的形而上学性格作一集中概括和把握,通过“性具”概括和把握天台宗佛性论的形而上学性格;那么禅宗^[7]佛性论在形而上学形态上与天台宗倒属于一类。就思想特色来说,与华严宗的“性起”说相比,禅宗佛性论更接近天台家的“性具”说。但细究起来,禅宗佛性论与天台家的“性具”说还是有所不同。毋宁说,我们用“心具”来概括和把握禅宗佛性论的思想性格更为妥帖。

二、华严宗“性起”之纵贯式系统

对佛性论作形而上学的考察,就意味着对佛性论关注的重点不是佛性与众生的关系,而是佛性与万法的关系。不过,众生亦属于万法之一种,因而归属于佛性与万法的关系这一本体论视域。就佛性与众生的关系而言,一切众生皆是真如佛性的体现,从佛之真心而成就众生的思想颇为常见。例如唐代翻译的《圆觉经》云“一切众生种种幻化,皆生如来圆觉妙心”^[8],华严宗亦持相类观点:

佛性者,是一切凡圣因,一切凡圣皆从佛性而得生长。^[9]

一切众生体,是如来藏。^[10]

这就是说,佛性乃是一切众生之因,一切众生之体性。佛性不仅是一切众生之体性,更是一切事法之体性。例如法藏说“鉴微细者,谓此尘及十方一切理事等,莫不皆是佛智所现。”^[11]万法皆起于佛性,一切世出世法皆是佛性之体现,皆依佛性而起现。这就意味着,佛性乃是万法的本体,一切差别之相皆是依据佛性而生现。用我们今天的话说,一切相对存在者都是依据于佛性这个绝对本体而存在。

那么,这种绝对本体必然是能够涵摄一切世出世法,有为无为法的。在华严家看来,佛性本身是清净无染的。法藏认为佛性乃是一自足而清净的绝对本体:

显一体者,谓自性清净圆明体。然此即是如来藏中法性之体,从本已来,性自满足,处染不垢,修治不净,故云自性清净。^[12]

既然佛性乃是一切法的本体,它就必然要能够说明一切世出世法的存在根据,这同时就涉及到了华严宗“法界缘起”的思想。

法界缘起与“性起”在理论形态上并无二致,正如法藏在《修华严奥旨妄尽还源观》所说“依体起用,名为性起”^[13]。法藏的这个说法可以看做是华严宗性起说和法界缘起说的最集中的阐释。根据这一说法,“性起”至少包涵了两层意思:第一,佛性乃是万法之体性,一切差别相的本

体。第二,依据佛性这一本体而起一切法,所谓“依体起用”。而这第二层意思就具体的体现为法界缘起。法藏在《华严经义海百门》中说:

入法界者,即一小尘缘起,是法;法随智显,用有差别,是界。此法以无性故,则无分齐,融无二相,同于真际,与虚空界等。遍通一切,随处显现……若性相不存,则为理法界;不碍事相宛然,是事法界。合理事无碍,二而无二,无二即二,是为法界也。^[14]

所谓“法界”同于真际、实际、真如等,即一切法的本质。一切诸法皆依性待缘而现,故依体显用而生差别万法。从根本上说,一真法界周遍无遗,于一切世出世法无二无异。如果分别的说,则“就性相不存说,则是‘理法界’;但从随缘显现的具体事物看,它又事相宛然,这就是‘事法界’。”^[15]一切事法与理不二,一切事法皆依性而现,是为依体;依性待缘而现一切事法,是为起用。依体起用,举理体与事法不二,是为法界。所以,法界缘起与性起在理论形态上并无二致,都是从依体起用的角度论证佛性与万法的关系。然而,即便是说体用不二,仍然是基于体-用这一架构。就如来藏性起而言,如来藏为体,性起为用;就法界缘起而言,法界为体,则缘起为用。

离佛心外无所化众生,况所说教?是故惟是佛心所现。此义云何,谓诸众生无别自体,揽如来藏以成众生。然此如来藏即是佛智证为自体,是故众生举体总在佛智心中。^[16]

法界者,是总相也,包理包事及无障碍,皆可轨持,具于性分,缘起者,称体之大用也。^[17]

这两段话集中的表明了性起与法界缘起皆是依体起用。就性起而言,一切众生及万法皆是依如来藏(佛性)、佛智心而起现;就法界缘起而言,法界为体,缘起乃是体之用。综观地说,则法界亦佛之真心所体证“佛智证为自体”;因而,依佛之真心所体证之一真法界而缘起万法,是即法界缘起,亦属于如来藏性起。赖永海教授认为:“所谓性起说,其实就是法界为体,缘起为用的思想在生佛关系上的具体运用。”^[18]如果仅从生佛关系来考量性起说,则性起无疑属于法界缘起的一种形态。但是,如果从佛性与万法的关系这一

本体论视域来看,则可以说法界缘起是依据于性起而来的,因为一真法界乃是如来藏自证。

那么这种依体起用的“性起”与佛学的共法“缘起性空”比较而言,有哪些不同呢?首先,缘起性空作为佛学之共法,仅在于荡相遣执,而并不对法的存在如何,法是如何被给出的作出说明。华严宗的性起说则对于万法的存在如何,万法是如何被给出的作出了本体论的说明。如来藏性起一切法,是通过这样的理路进行的:如来藏自证为一真法界之体性,以此一真法界之体,而缘起为用起现一切法。其次,在某种意义上说,如来藏性起就相当于对“缘起性空”的一个翻转,即“空性缘起”。当然,“缘起性空”本身就是一个分析命题,缘起即是性空,性空故是缘起。但是经过这么一个翻转,就把单纯的般若观智转变成了一个本体论命题了。这样,华严宗通过依体起用这一本体论架构就说明了万法之存在,万法是如何被给出的问题了。这样一种依体起用的本体论架构乃是一种纵贯式系统的形而上学形态。

与之不同,天台宗的“性具”说则呈现为一种圆摄式系统的形而上学形态。

三、天台宗“性具”之圆摄式系统

与华严宗不同,天台宗言佛性善恶皆具,即“性具善恶”。如前所述,华严宗主张佛性乃是纯净不染的;依据这种自性清净体而待缘起现一切法,这倒颇类似《大乘起信论》的一心二门的理论架构。与之不同,天台宗智者大师倡佛性染净皆具,此一具足并不需要通过一个曲折的方式,而是一体具现的。如果分解的看,性具善恶的思想理路是如何完成的呢?根据赖永海教授的研究:

首先,智顗把佛性分而为三,曰正、了、缘,其次指出正因非染净无善恶,而缘了二因则具染净,有善恶;复次又反复说明三因佛性,本自有之,非适今;最后指出三因互具、圆融无碍。通过一系列的推衍论证,天台性具染净、善恶的思想就成为言之有据、顺理成章的了。^[19]

性具善恶的思想使得天台宗在宗派佛教中独树一帜,可谓最大程度的体现了注重“妙有”的

思想品格。我们要考察的根本问题乃是：天台宗之言“性具”的“性”与万法的关系。当然，既然是“性具善恶”就意味着此性乃一体具足一切世出世法、有为无为法。所以，我们的考察重点就是：第一，性具之“性”；第二，性具之“具”。

那么性具之“性”是为何意？智者大师在《妙法莲花经玄义》中这样说：

其一法者，所谓“实相”。实相之相，无相不相。不相无相，名为实相，此从不可破坏真空得名。又此实相，诸佛得法，故称“妙有”；妙有虽不可见，诸佛能见，故称真善妙色；实相非二边之有，故名毕竟空；空理湛然，非一非异，故名“如如”；实相寂灭，故名涅槃；觉了不改，故名虚空；佛性多所含受，故名如来藏；寂照灵知，故名中实理心；不依于有，亦不附无，故名中道。最上无过，故名“第一义谛”。^[20]

在智者大师这里，佛性就是中道实相，义同妙有、毕竟空、如如、涅槃、虚空、如来藏等。所以，智者大师的性具之“性”说的乃是一切法的实相，这种实相观进一步展开为“圆融三谛”。智者大师云：

《中论》云，因缘所生法即空即假即中。因缘所生法即空者，此非断无也；即假者，不二也；即中者，不异也；因缘所生法者，即遍一切处也。^[21]

我们知道，龙树菩萨的四句偈本为不着两边、不住不舍的般若中道观。智者大师进一步把这种般若观智转换成了一种本体论形态的中道实相观。依照智者大师的阐释，一切事法均具有这三种义谛，即空、假、中三谛。三谛圆融，相即相摄，平等无二。举凡任一义谛则涵具三谛，故中道实相第一义谛能涵具一切诸法实相。

中道实相能够涵摄一切世出世法、有为无为法。反过来说，一切事法莫不含具中道实相，烦恼即菩提，无明即法性。此中道佛性乃一切众生本自具足，即所谓“一念无明法性心”。那么，这种涵摄是通过何种方式进行的呢？是类似于华严宗那样的依体起用的纵贯式系统，还是一种一体涵具的圆摄式系统？回答这个问题并不困难，因为智者大师的性具说就包含了这一层面。这就是性具之“具”，这就涉及到“十界互具”和“一

念三千”的思想。

所谓“十界”即佛教讲的六凡四圣：地狱、饿鬼、畜生、人、天、阿修罗、声闻、缘觉、菩萨、佛。“十界互具”意为十法界中的任一法界都同时具足另外九界。智者大师说：

此十界皆即法界摄一切法，一切法趣地狱，是趣不过，当体即理，更无所依，故名法界。乃至佛法界亦复如是。^[22]

智者大师明确讲到，地狱界亦同时具足包括佛法界在内的其它九法界，佛法界也同时具足包括地狱界在内的其它九法界。所以，一切法、一切现象均是互涵互摄。那么，从任一心念出发，皆一体具现一切法。智者大师根据《法华经》所讲的十如是^[23]，与十界互具相结合提出了一念三千的思想。

此一法界具十如是，十法界具百如是，又一法界具九法界，则有百法界千如是。^[24]

又游心法界者，观根尘相对一念心起。于十界中必属一界，若属一界，即具百界千法，于一念中悉皆备足。^[25]

夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间，百法界即具三千种世间，此三千在一念心。……亦不言一心在前，一切法在后；亦不言一切法在前，一心在后。^[26]

这三段话放在一块看，几乎就是一个完美的三段论。一法界即具十如是，则十法界具百如是。根据十界互具，则一法界即具千如是，千如是乘以三种世间则为三千性相一体涵具。姑且不论具体的名相之差别，这里的三段论就是：

大前提：任一法界即具足三千性相。

小前提：任一心念必属于某一法界

结论：任一心念一体具足三千性相。

由此，一切诸法、一切现象均于一念心中当体具足。所以，天台宗通过性具说就把一切法、一切现象收摄于中道佛性，一念无明法性心中。当然，对于形而下存在者是如何被给出的形而上学从理论“架构”上说都是纵贯式的。不过，从思想性格来说，我们还是可以用圆摄式系统来概括天台宗佛性论的形而上学形态。另外，从思想内容来讲，华严宗是从如来藏自证清净性体来立论

佛性的,而天台宗则是以圆融不二的中道实相来立论佛性的。不过,天台宗已经有了把这种中道佛性归于众生当下心念的倾向,尽管总体上还是从中道实相立论的。这一倾向到了惠能那里就突出的表现出来了。

四、禅宗“心具”之圆摄式系统

从形而上学的角度考察,禅宗的佛性论呈现为一种什么形态呢?关于这一点,牟宗三先生认为天台宗属于圆教式的存有论,而“若以此为准,以之判摄禅宗,则惠能禅属天台圆教”^[27]。而就思想性格来说,华严宗主如来藏性起,天台宗主中道实相之性具。那么,禅宗是属于性起,还是性具,还是与二者都不同呢?关于这一点,牟宗三先生认为“如依惠能的祖师禅而言,则属于性具系统。”^[28]

从形而上学形态来看,则惠能禅宗类于天台式的圆摄式系统;但是,在思想性格上,惠能禅宗既不是性起,也不单纯的性具,而是“心具”。从佛学思想理路来看,无论是华严宗、天台宗,还是禅宗都属于如来藏系。但是,就其思想品格的特色而言,如果我们用性起来概括华严宗,用性具来概括天台宗,则可以用心具来概括禅宗。当然,心具并不是禅宗佛学的固有名相,而是我们用来集中把握其思想品格,通过与性起和性具比较而做的一个概括。让我们从惠能闻法心悟说起。据《坛经》(宗宝本)记载:

(五祖)为说《金刚经》,至“应无所住而生其心”,慧能言下大悟:一切万法不离自性!遂启祖曰:“何期自性本自清净!何期自性本不生灭!何期自性本自具足!何期自性本无动摇!何期自性能生万法!”^[29]

惠能所说的自性是指众生悉皆具足的佛性、清净体性,所以从清净自性出发,说万法不离自性并不奇怪。但是,惠能说“自性能生万法”至少从表面上看类似于华严宗之性起,而不类天台宗之性具。不过,在冒然的下判断之前,如果注意惠能的另一个说法“自性能含万法是大,万法在诸人性中。”^[30]这句话几乎可以看做是对前一句

话的自注,即惠能说的“生”并不是性起,而是说自性能够涵具万法。不过,这仅仅能够说明惠能禅宗类于天台宗之性具,而其不同之处在哪里呢?

惠能认为佛即在众生的自性之中,从而把佛性收归于自性,他说“佛向性中作,莫向身外求。”^[31]不特如此,他又进一步把佛性收归于众生自心、本心:

汝等诸人,自心是佛,更莫狐疑。外无一物而能建立,皆是本心生万种法。故经云:心生种种法生,心灭种种法灭。^[32]

我心自有佛,自佛是真佛。自若无佛心,何处求真佛。^[33]

这就提出了一个问题,在惠能那里,自性和众生的自心是什么关系?惠能说“心是地,性是王,王居心地上,性在王在,性去王去,性在身心存,性去身心坏。”^[34]赖永海教授指出“按‘心是地,性是王’说,心是基础,性居心上。但按‘性在身心存,性去身心坏’说,则性又变成身心的根据。”^[35]所以,我们似乎只能说性和心是互为根据的。但是,从总体上看,惠能还是把自性收归于本心,而这也正是惠能禅宗区别于其它宗派的地方。那么,惠能讲的自心、本心是在何种意义上运用的呢?毫无疑问,作为如来藏系的禅宗,惠能言说的心肯定含有如来藏自性清净心的意义。但是,惠能讲的心,正如赖永海教授所指出“主要是指当前现实之人心。”^[36]例如,惠能说“心地但无不善,西方去此不遥;若怀不善之心,念佛往生颠倒。”^[37]然而,这样一来就面临着一个理论困境,即众生当下之心念如何能够具足万法?

不过,惠能“识心见性”的说法能够解释这一问题。如果我们注意惠能的说法“不识本心,学法无益,识心见性,即悟大意。”(《坛经》法海本)^[38]所谓见性是说明见本心即具足佛性、清净自性。这也就是说,清净自性就在于众生的自心中,不须外求。这可以说是对天台宗把法性心归于众生之当下心念之倾向的进一步推进。所谓识心,即明见一切诸法莫不具足于心,当惠能说“本心生万种法”的时候正是在这个意义上说的。而这与“自性能生万法”乃是一个意思,即本心、自性含具一切法。既然惠能把自性收归于本心、

自心;这就意味着,自性涵具万法乃是根据于自心含具万法。或者说这二者说的其实是一回事,正如明心与见性一样。

所以,尽管惠能言心主要是在众生当下之心念的意义上运用的,但是通过明了此心念念而不起妄,自能证成清净体性。惠能所强调的是自性不在众生心念之外,通过一念无念心而自证真如体性,则自然能够涵具一切法。惠能佛性论的思想理路就是:首先,把佛性收归自性;其次,把自性收归自心、本心;最后,通过一念无念而自证本心体性清净。这样一来,明了众生之自心能于念不起念则自证清净体性。因此,自性涵具万法乃是根据于一念无念心自证而成,一念无念心本自含具一切法。从形而上学的角度看,一切事法莫不具足于一念无念心。而这一念无念心也并不在众生当下心念之外,以“不断百思想”^[39],于念而不起念故。

这种一念无念心具足万法的思想与天台宗的性具还是有所不同的,天台宗讲性具虽然已经有了把中道佛性归之于众生心念的倾向,但主要还是在中道实相意义上讲的。而禅宗则把清净自性直接归之于众生之当下心念,当下心念一念无念故能自证清净体性而涵具万法。所以,与其说惠能禅宗以自性具万法,不如说是以一念无念心而具足万法。当然,这在形而上学形态上,与天台宗一样属于圆摄式系统而不类华严宗的纵贯式系统。所以,禅宗的心具是对天台宗性具的一个思想推进。

华严、天台、禅宗诸家一向被视为比较富有中国特色的宗派佛学。这些富有特色的佛性论均对于一切事法、一切现象是如何被给出的做出了一个本体论说明,所以能够成其为一种形而上学系统。这种形而上学系统的核心则是佛性、清净心性这一绝对本体。然而,在当代哲学存在论的基本思想视域看来,这种绝对本体仍然是存在者而非存在本身。所以,作为给出一切相对存在者的原初给予者,这种绝对本体本身仍然是被给出的。探讨这种原初给予者是如何被给出的,是当代哲学存在论的基本问题,这也是我们今天研究传统中国佛学以及中国哲学均值得关注的问

题。不过,这已经超出了本文的论题。

【参考文献】

- [1] (释)慈怡主编《佛光大辞典》第三册,佛光出版社 1988 年版,第 2633 页。
- [2] [4] [27] [28] 牟宗三《佛性与般若》,联经出版社 2003 年版,第 3、85、1219、121 页。
- [3] [6] [15] [18] [19] [35] [36] 赖永海《中国佛性论》,江苏人民出版社 2010 年版,绪论第 2、3 页,第 138、141、108、168、168 页。
- [5] 龙树《中论》,大正藏第 30 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 33 页。
- [7] 本文主要讨论惠能的思想,禅宗北宗不在本文讨论之列。
- [8] 《大方广圆觉修多罗了义经》,大正藏第 17 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 914 页。
- [9] [10] 智俨《华严五十要问答》,大正藏第 45 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 532、532 页。
- [11] [14] 法藏《华严经义海百门》,大正藏第 45 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 632、627 页。
- [12] [13] 法藏《修华严奥旨妄尽还源观》,大正藏第 45 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 637、639 页。
- [16] 法藏《华严经探玄记》,大正藏第 35 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 118 页。
- [17] 澄观《大华严经略策》,大正藏第 36 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 702 页。
- [20] [21] [22] [24] [25] 智顗《妙法莲花经玄义》,大正藏第 33 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 783、682、693、693、696 页。
- [23] 《法华经·方便品》云“所谓诸法,如是相,如是性,如是体,如是力,如是因,如是缘,如是果,如是报,如是本末究竟等”。详见大正藏第 9 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 5 页。
- [26] 智顗《摩诃止观》,大正藏第 46 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 54 页。
- [29] [30] [31] [32] [33] [34] [37] [39] 《坛经》(宗宝本),大正藏第 48 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 349、350、352、362、362、352、352、358 页。
- [38] 《坛经》(法海本),大正藏第 48 卷,台北:佛陀教育基金会出版部 1990 年版,第 338 页。

(编校:谭小宝)