

佛教道德的双重维度

丁小平

[摘要] 佛教道德的核心,是对善恶的取舍乃至超越善恶的出世追求,而善恶的缘起现象则展开为周而复始的因果循环与无始无终的因果洪流,在消解了善恶的第一因的同时,保持了善恶的无限相续。在佛教看来,善恶因果的主体承担者和善恶因果本身,因为远离常、一、自在等实体特征,才使得世间现实和出世间追求具备逻辑可能性,其逻辑可视为真如、缘起体用不二,是立体、辩证的逻辑,而非平面、形式的逻辑。

[关键词] 缘起生灭;无性为性;体用不二

[作者简介] 丁小平,湖南师范大学公共管理学院哲学系副教授,哲学博士。

佛教思想理论的展开,有两重维度,即世俗谛与胜义谛的维度,又称为有与空、相与性、染与净、用与体等的维度,即凡夫所认识的缘起事相的世界,与圣者所证得的缘起性空的理则;二者不是划然不同的两物,不是平面、形式的逻辑关系,而是现象与体性,是立体、辩证的逻辑关系。

世俗谛与胜义谛的双重维度,有着两个层次,即“本然”和“应然”的层次。从世俗谛来说,它是凡夫的“本然”认识,应被打破而走向“应然”的胜义谛,这是佛教所追求的境界,是其价值观的目标。从胜义谛来说,它是凡夫“本然”的世俗谛的体性,即世俗谛的本性就是胜义谛;而圣者对胜义谛的亲证,则是将本来如此的“本然”体性予以开显,实现“应然”的目标,即如实知见此体性而已,并非创造而得、创见而知。

落实到有关道德的思想理论,佛教的双重维度,则集中表现在对善恶等法的取舍和超越善恶的出世追求。有学者认为“佛教的伦理与实践可以用一个‘善’字来概括”^{[1](P104)},其中应该隐含着对于“恶”的舍弃,这主要局限在世俗谛的层面。从层次的差别上来看,佛教的道德理论,也应有其“本然”和“应然”层次的差别。

一、缘起法则:道德现象之缘生缘灭

佛法世俗谛的思想理论,是为缘起论,这是佛教的理论基石和纲宗,可谓贯穿小乘各部派、大乘各宗派乃至人、天乘佛法的基本原理。缘起,又译“缘生”或“因缘生”“缘集”,指依靠条件而生起,由相互依从的关系而成立。缘起理论的种类,华严宗曾概括为业感缘起等四种,近代太虚大师则概括为六大缘起等六种,其中最为典型、最具代表性的缘起理论,是小乘佛教的业感缘起和大乘佛教的阿赖耶缘起。

业感缘起即十二因缘理论,有顺观和逆观两种思路,顺观则为杂染缘起,从现实人生缺陷之老死而追溯种种痛苦的因缘,追究出十二个互为条件的因果链条。十二支中,无明即爱、取,是为惑;行即有,是为业;识、名色、六入、触、受即生、老死,是为苦。如此,十二因缘即构成了惑——业——苦——惑——业——苦周而复始的因果循环。从周而复始的因果循环来看,无明不是起点,无明之前有生、老死,生、老死不是终点,生、老死之后有无明、行。因此,十二因缘从形式上来看构成周而复始的因果循环,从内涵上来看则构成了无始无终的因果洪流。反之,要斩断因果恒续不断的生死轮回之苦,需要

[基金项目] 国家社会科学基金重点项目“中国传统道德本体建构研究”(14AZX016)

从根本上解决,这就是逆观的思路,即从断除无明开始,到断除老死之终点,是为还净缘起。

十二因缘理论,有三个要点需要特别的注意。

首先,无明等同于爱、取,具体指因为不能如实知见个体无我的真相,所以有着个体的我执,是一种深刻执著自我的本能,为满足自我需求而生起种种贪爱和追求,产生相应的身、口、意行为,并引发相应的结果。如此,以惑为缘,以业为因,以苦为果,三者犹如相互依靠的束芦,缺一不可地构成因、缘和合而有果报的循环与洪流。说是循环,是从形式上看,即惑以苦为缘,苦以业为缘,业以惑为缘,惑、业、苦三者彼此互为增上缘,构成一个圆圈,找不到起点,也没有终点,这是生死轮回无始也无终的内在逻辑。如果认为十二因缘最终将生死轮回的起点落在无明,无明成了第一因,将生死轮回的终点落在老死,老死成了最后果,那是莫大的误会,是将无明、老死实体化的误会。说是洪流,是从内涵上看,惑、业、苦三者和合,而又刹那刹那生灭,十二支各有其具体行相,而且任前一支是任后一支的生起因^{[2] (P194)},如此形成生灭的前后相续相,即因果果报的相似相续,乃至有过去、现在、未来的三世之别,即以三世因果为内涵而构成生死轮回的洪流。

其次,从杂染缘起的角度看,惑、业、苦这三者中,惑是缘,业是因,苦是果报。从对于果报产生的作用来看,业是主要的、直接的因,而业行又是由内在的惑推动的,所以惑的作用更为重要。《杂阿含》卷二十八说:“诸恶不善法生,一切皆以无明为根本,无明集、无明生、无明起。”^{[3] (P198)}《随相论》说:“烦恼为正,烦恼生业,业不能生烦恼,烦恼是本故。”^{[4] (P159)}在小乘佛教看来,众生首先由于深刻的个体我执而有贪嗔痴等种种烦恼,然后进而产生杀盗淫妄等恶行,造成种种自害害他的苦果,因此,以个体我执为核心内容的无明,就被视为恶的根本原因。

从还净缘起的角度看,要破除惑、业、苦三者的循环和洪流,根本是要破除无明,使无明转而为明(具体是生空智),即斩断贪嗔痴等烦恼而为清净涅槃心。《杂阿含》卷二十八中佛言:“若诸善法生,一切皆明为根本,明集、明生、明起。”^{[3] (P198)}在小乘佛教看来,众生只有破除了深刻的个体我执,才能产生相应的生空智,并进而修行八正道,最后破除贪嗔痴等烦恼而获得解脱,即实现清净涅槃。

总之,无明是生死轮回的根本,而明则是涅槃解脱的根本。

再次,无明是恶不善法的根本,又是生死轮回的根本,这是两个不同的层次,涉及到恶与善的具体层次之差别。小乘佛教不脱法我执,以生死与涅槃是相对立的二法,在善恶的分判上,以生死轮回为“胜义不善”,以清净涅槃为“胜义善”。《俱舍论》卷十二说道:“胜义善者,谓真解脱,以涅槃中最极安隐,众苦永寂,犹如无病……胜义不善,谓生死法,由生死中诸法皆以苦为自性,极不安隐,犹如痼疾。”^{[5] (P71)}胜义善恶的标准是苦的有无,因为生死轮回的一切都以苦为特质,所以是胜义恶,而解脱涅槃破除了生死轮回中的一切痛苦,所以是胜义善。在这种意义上,无明是胜义恶的根本,而明则是胜义善的根本。

在胜义恶的生死轮回中,又有世间善恶的分判。《阿毘昙毘婆沙论》卷二十八引经说:“何故名善?答曰:有爱果、妙果、适意果、可意果,故名善,报果说亦如是。何故名不善?答曰:有不爱果、不妙果、不适意果、不可意果,故名不善,报果说亦如是。”^{[6] (P204)}世间善恶的标准,是果报的可爱、美妙、适意、可意与否,即通过行为产生的客观结果之好坏来判断行为本身的主观善恶。在世间善恶的范围中,无明不仅是恶的根本,也是善的根本。

结合前文内容来看,就可知在小乘佛教出世间的思想理论中,善恶的起源问题,是被集中在内心这一个焦点上。如果内心没有智慧,不能如实知见个体无实体、非真实的真相,而以我执、自私为动力源发动的一切或善或恶或无记的行为,都是胜义恶;反之,以如实知见个体无实体、非真实的真相,而以无我、无私为动力源发动的一切或善或恶或无记的行为,都是胜义善。简言之,在胜义恶的范围之内,以现实社会的伦理属性来看,则能引发客观善果的行为本身是善,能引发客观恶果的行为本身是恶;无明我执则是世间善和世间恶的共同起源。需要强调的是,根据前文阐述十二因缘的内容可知,无明仅仅是在产生果报的因、缘二者中更为重要的缘,本身并非实体,不是第一因,因此,这里所说的世间善恶都起源于无明,也仅仅是局限于考察无明在造成苦乐果报的重要意义上,并非以无明为实体性的本源或本原。

大乘佛教的阿赖耶缘起,主要是唯识宗的理

论。唯识学所建立的阿赖耶识,是包含了物质现象(色法)与精神现象(心法)的整体,被视为一切万法的统一体,又包含着种子和现行的两面。现行是指现实的阿赖耶识,即一切现前的心理活动和物质世界等一切事物,是“七转识及彼相应所变相、见、性、界、地等”^{[71] (P40)},其中最核心的是“能熏”的前七识。种子则是续生未来一切心理活动和物质世界等事物的潜能,是“本识中亲生自果功能差别,此与本识及所生果不一不异,体用、因果,理应尔故”^{[81] (P8)}，“本识中善、染、无记诸界、地等功能差别,能引次后自类功能,及起同时自类现果”^{[71] (P40)},种子是阿赖耶识自身不断复制延续的潜能,它与阿赖耶识之间是体用、因果的关系,非一非异。具体而言,种子是因相,遇缘而产生现行,现行是果相。如此,阿赖耶识的种子由因缘和合而产生一切现实的心理活动和物质世界等一切事物,这是“种子生现行”;而前七识现行的活动虽然刹那刹那生灭,但是念念熏习阿赖耶识而为种子,或增长已有种子的功能,或熏成新的种子,这是“现行生种子”。种子、现行、新种子之间,“种子生现行”“现行生种子”的因果关系,是同时因果而不是异时因果,即能生之种子,所生、能熏之现行,所熏之种子,三法展转互为因果,被称为“三法展转因果同时”,是因缘缘起。

阿赖耶缘起理论中,也有三个要点需要特别引起注意。

首先,阿赖耶缘起“种子生现行”“现行生种子”的具体内容,实际上是潜在的阿赖耶识与现实的阿赖耶识之间的同类相续。从能熏的前七识与所熏的阿赖耶识的关系来看,前七识是因,熏生阿赖耶识种子,阿赖耶识种子是因,产生前七识;或者说现实(现行)是因,潜能(种子)是果,潜能是因,现行是果——构成形式上周而复始的因果循环,内涵上无始无终的因果洪流。这与十二因缘理论可谓一致,是大小乘佛教轮回理论之所以无始也无终的内在逻辑。《大智度论》卷三十一说:“一切法各各为因,各各为果,是名因果相。”^{[91] (P294)}这一原理落实到阿赖耶缘起,正是种子与现行、阿赖耶识与前七识之间的关系,而从同时因果的立场,假名安立了因果相续而无始无终的三世轮回理论。于此也可知,阿赖耶缘起中,现实世界的一切善恶根源于阿赖耶识种子,而阿赖耶识种子又根源于现实世界的一切善恶,如此而构成因果的循环与洪流。

其次,阿赖耶缘起理论中,善恶法的成立同样遵循着因果相续、同类复制的逻辑。在现行熏生种子的过程中,前七识是能熏,阿赖耶识是所熏,前七识的善恶现行熏成种子,种子遇缘产生相应的善恶之现行。“种子”的六种特征中的“性决定”指“谓随因力,善恶等功能决定”^{[81] (P9)},即是说虽然被现行的前七识熏生的种子本身是无记的,但是遇缘产生的现行,仍然是与能熏现行的善恶相应一致。唯识学在对于心识、心所进行善恶、染净属性的分析时,以阿赖耶识及种子为非善非恶的无覆无记,阿赖耶识本身既不覆障心性、不覆障佛道,也非善非恶,是众生心受染污而起惑、造业、感果的根本,也是得以修行转依、获得自在、圆满菩提的根本。前五识本身无有善恶,随意识而有善恶,无所谓染污,随意识而有染污。意识则具足善、恶、无记三性,既受染污而有俱生我执和分别我执,又能闻法而生智慧,是修行而转依的关键。末那识为有覆无记,虽然非善非恶,但是会覆障心性,覆障佛道,恒续不断地与我爱、我见、我慢、我痴等四种烦恼相应,具足俱生我执与俱生法执(恒行不共无明),是前六识的所依,是一切烦恼的根因,“异生善、染、无记心时,恒带我执”^{[101] (P25)},即是说一切凡夫众生的起心动念都是以末那识相应的二种我执为基础,不离自我中心的立场,都是染污的。而要转染为净,使得一切不脱染污性的善恶等法,成为纯粹的、清净的善行,关键即在于破除末那识相应的二种我执,使恒审思量自我相的末那识转为恒审思量无我真如的平等性智,而其关键又在于以意识正观而得生空智、法空智,以此而转舍末那识相应的二我执,转得平等性智。《宗镜录》卷五十七说:“第六入生、法二空观时,第七识中俱生我、法二执现行伏令不起,故第七成无漏。”^{[111] (P743)}与十二因缘相比,唯识学主张末那识相应的恒行不共无明是生死轮回的根本,而所转的生、空二智(妙观察智和平等性智)则是涅槃解脱的根本。

再次,末那识相应的恒行不共无明是一切烦恼染污的根本,染污烦恼虽然不直接等同于恶,在色界、无色界即因为禅定的力量而为有覆无记,而与意识、欲界等相应的烦恼,则都被称为“自性恶”。《大乘阿毘达磨集论》说:“何等自性不善?谓除染污意相应及色、无色界烦恼等,所余能发恶行烦恼、随烦恼。”^{[121] (P669)}与“自性恶”相对的是“自性善”,指的是不与烦恼相应的“信”等十一种善心所法。此外,

自性善、自性恶相应的其他心所,是“相属善”“相属恶”;自性善、自性恶的习气力量,是“随逐善”“随逐恶”;自性善、自性恶所发起的身体、语言行为,是“发起善”“发起恶”^{[12] (P669)}。在这里,可知是否与染污烦恼相应,是善恶的分判标准。而如果以是否破除末那识相应的恒行不共无明为善恶的标准,则有更高层次的善恶判断。《大乘义章》说:“体顺名善,谓真识中所成行德。相状如何?法界真性是己自体,体性缘起集成行德,行不异性,还即本体,即如不乖称曰体顺。若从是义,唯佛菩萨体证真行是其善也……体违名恶,一切妄心所起诸业,违背真体,同名为恶。若从是义,上至三乘缘照无漏齐名为恶,妄心起故。”^{[13] (P697)}这里从佛菩萨所证真识、真性的角度而言,即意识、末那识与真如本性相应,转成妙观察智、平等性智,转得十力、四无所畏等无量功德,这才是真正的善。反之,但凡没有破除末那识和意识层面的俱生我、法二执,违背真如而发起的行为都是恶。如此,则凡夫的生死轮回固然是恶,小乘佛教的无漏之行,乃至所证的清净涅槃也都是恶,因为没有破除法执,有对生死的舍弃和对涅槃的执著。

对比小乘佛教的业感缘起和大乘佛教的阿赖耶缘起理论,可知佛教善恶道德理论的安立,都是依据因缘而有。而在无明烦恼与身口意行为之间,在潜在的世界与现实的世界之间,其周而复始的循环消解了善恶的第一因,无始无终的洪流保持了善恶的无限延续。而缘起理论的深度之差别,对于我执破除的程度之差别,则造成了大小乘佛教对于善恶的分判,是有着非常大的不同。

二、无性为性 道德本体之实体破除

缘起而有种种世间的善恶差别,乃至有世间、出世间善恶的安立,这是在事相层面的因果安立,另一方面,缘起理论的结论同时是在体性层面的实体祛除,即事相的安立而有实体的祛除,即实体的祛除而有事相的安立,即破即立,遮表同时,这是佛教缘起性空、性空缘起的两方面。

对实体的祛除,意味着佛教对道德实体性本体的拒斥。实体,又称自性,可分为两个层次,一是众生个体生命的实体(人我),一是构成众生生命的物质现象和精神现象的实体(法我),祛除前者的结论是人我空,祛除后者的结论是法我空。

释迦牟尼在世时,佛教的主体是小乘佛教,主

张的是解脱道,即个体生命从生死轮回中解脱出来,最终进入无余涅槃而独享清净安乐。达到解脱的关键,在于祛除人我执,这是因为众生生死轮回的根本是贪欲(淫欲),所谓“一切众生从无始际,由有种种恩爱、贪欲故有轮回。若诸世界一切种性,卵生、胎生、湿生、化生,皆因淫欲而正性命,当知轮回爱为根本。由有诸欲,助发爱性,是故能令生死相续”^{[14] (P842)},而贪欲(淫欲)的产生又根源于人我执。小乘佛教所追求的无余涅槃,内涵是“贪欲永尽,瞋恚永尽,愚痴永尽,一切诸烦恼永尽,是名涅槃”^{[15] (P126)},这种内在的逻辑,即要求破除人我执,才能进而斩断贪欲等烦恼,进入无余涅槃。从公元一世纪左右开始盛行于印度,后来成为中国佛教主体的大乘佛教,则是主张菩提道,以与一切众生共同觉悟成佛的菩提心为基础,修行自觉觉他的菩萨行,以空性智慧而不像凡夫那样执著生死轮回,以慈悲方便而不像小乘那样执著清净涅槃,即在无始无终的生死轮回中度化一切众生而共同觉悟成佛。实现觉悟的关键,是在祛除人我执的基础上,进一步祛除法我执,即觉悟一切精神现象、物质现象都是没有实体的,从而生死轮回本身没有实体,清净涅槃也不是实体,因此无生死轮回可舍,无清净涅槃可取,在生死轮回中实现清净涅槃,在清净涅槃中安住生死轮回,这就是大乘佛法所主张的无住涅槃。

小乘佛教所追求的无余涅槃,和大乘佛教所追求的无住涅槃,都是对于诸法空性真如的证得和开显。如前文所述,世间万法的本来真相是缘起性空的,即没有实体的,但是一切众生无始以来在内心深处(意识和末那识相应)有着深刻的我执,虚妄地执著常、一、主宰、自在的实体性自我(惑),由此而产生世间善、恶、无记的行为(业),造成相续不断的结果(苦),这就被称为是生死轮回。如此惑、业、苦互为因缘而不断进行的生死轮回,是完全违背了一切诸法的本来真相的,是以众生的虚妄执著(无明)为根因的,因此,要想出离生死轮回(小乘)或者圆满觉悟(大乘),其关键都在于按照一切诸法的本来面目进行如实的知见,按照一切诸法的本来面目进行如实的行为,才能达到无余涅槃或无住涅槃的目标,这可谓对于惑、业、苦的彻底翻转。因此,佛教的逻辑就是,一切诸法的本来真相就是没有实体的,只要按照一切诸法的本来真相去认识、去行动,就是清净涅槃,而根据其智慧的深浅有小乘无余涅槃和大

乘无住涅槃的差别。

这里有几个重要的问题:如果没有实体性的自我,那么谁在轮回?谁进入无余涅槃或无住涅槃?如果没有实体性的精神现象和物质现象等诸法,那么善恶何以可能?轮回和涅槃如何可能?

这些问题,可以展开为几个步骤的追问。

第一个追问,小乘佛教和大乘佛教所破除的人我执和法我执到底是什么?

人我执是小乘和大乘佛教都破除的共执,其所执著的“我”,主要指古印度婆罗门教、胜论派、数论派等宗教和哲学的“阿特曼”“神我”等,以及小乘犍子部等部派所执著的“非即蕴非离蕴我”等,具有常(绝对静止)、一(不可划分)、主宰(不受制于条件)、自在(不需要条件)等特征——执著自我生命个体具有如此特征的实体(自性)“我”,即是人我执。大小乘佛教经典对于人我执的破除,虽然侧重各有不同,但根本上也是围绕常、一、主宰、自在等特征进行破除的。

法我执是大乘佛法所破除的实体执,主要指古印度胜论派、数论派等宗教和哲学所执著的构成其阿特曼、我等个体我的大等诸法、实等句义、大自在天、大梵、时间、空间、本际、自然、虚空、神我、声音等,以及小乘佛教所执著的有对色等色法、得、非得等不相应行法,以及无为法,具有常、一、自在等特征。大乘佛教经典对法我执的破除,虽然角度、方法各有侧重,但是都是围绕常、一、自在等特征展开破除的。

总之,小乘佛教和大乘佛教的破除人我执和法我执的结论是:不存在绝对静止(常)、绝对无分(一)、不受制于条件(主宰)、不需条件(自在)等特征的个体生命的实体,也不存在绝对静止(常)、绝对无分(一)、不需条件(自在)等特征的构成个体实体的物质现象、精神现象等实体。

第二个追问是,大小乘佛教否定了实体的存在,主张的是无实体(无自性)之空,那么,“空”是不是意味着对生死轮回和清净涅槃的否定?

根据前文内容可知,“空”是缘起的结论,缘起是“空”的原因,由此可知缘起即空,空即缘起,由此可知“空”是对缘起的肯定而不是否定,同时是对实体的否定而不是肯定。而缘起是运动变化、无限可分、受制于条件、需要条件的存在,因此肯定缘起,即是肯定这样的存在;依据当代哲学的一般结论,

现实的世界是绝对运动的、可以无限划分的、受制于条件、需要条件的等,以此而类比论证可知,佛教肯定缘起即是肯定现实的世界。反之,实体是绝对静止、绝对无分、不受制于条件、不需条件的存在,因此否定实体,即是否定这样的存在;依据当代哲学的一般观点,本体论即是与经验世界相分离或先于经验而独立存在的系统,是纯粹概念的推论,以此而类比论证可知,佛教否定实体即是否定抽象本体的存在。另外,清净涅槃也是缘起理论的结论,在小乘佛教即是人我空所显的生空真如的别名,在大乘佛教则是二我空所显的二空真如的别名,它是生空智、二空智所证得的或所显得的。涅槃的语义是,涅是不生,槃是不灭,指缘生缘灭的事物本身不是实体,事物的缘生缘灭不是实体性的生灭,没有生灭的实体性。对于绝对运动变化的现实世界,如实了知其生灭无有实体性、无有实体性生灭,这就是对涅槃的证得。《中论》卷四说:“涅槃与世间,无有少分别,世间与涅槃,亦无少分别”,“一切法、一切时、一切种,从众缘生故,毕竟空故无自性……是名诸法实相,亦名如、法性、实际、涅槃”^{[16] (P36)}。在大乘佛教看来,涅槃是世间的真实本性,如实了知此真实本性,即是对诸法实相、真如、法性、实际、涅槃的证得。

总之,站在无自性、无实体“空”的立场,从其表述缘起的角度看,是对于缘起的肯定,推而广之,即是对于生死轮回的肯定,对于生死轮回的众生的肯定——正是因为一切都是运动变化、无限可分、受制于条件、需要条件的存在,所以生死轮回是可能的、现实的,众生进行生死轮回是可能的、现实的。同理,对涅槃的以遮为表的肯定,即是对众生破除妄执而如实知见一切事物真相的可能性和现实性的肯定。

反之,如果认为众生的生命个体是实体性的存在,精神现象、物质现象等事物是实体性的存在,是绝对静止、绝对无分、不受制于条件、不需条件的存在,那么生死轮回、清净涅槃等恰恰成为不可能。《成唯识论》卷一的结论是:“故所设难,于汝有失,非于我宗……故彼所言,常为自害。”^{[17] (P2)}即是总结那种“如果没有实体我,生死轮回如何可能?清净涅槃如何可能?”等观点,其所提出的理由恰恰是对其自身观点的妨害和否定,所得出的结论是“正因为没有实体我,生死轮回才有可能,清净涅槃才有可

能”反之则不可能。

第三个追问是,佛教有没有本体论?

上世纪九十年代至本世纪初,佛学界就“佛学是不是本体论”而展开了激烈的讨论,大体出现了三种观点,一种是以方立天、赖永海等老一辈学者为代表,所主张的佛教是本体论,或认为真如、心性 is 本体,或认为空是本体;一种是以夏金华、傅新毅等青年学者为代表,主张佛教不是本体论,因为佛教所说的真如、体性、空等完全不符合西方哲学本体论的特征;一种是以麻天祥、吴可为等学者为代表,主张佛教乃非本体的本体论,是对实体性本体的否定,同时是对功能性本体的肯定。可以说,这三种观点属于两大类。第一种观点是第一大类,即对实体本体的肯定,这是比较明显的误会:他们没有深入理解众多佛经中对于真如、心性、空的实体性破除;没有注意到真如乃是对虚妄、颠倒的执著的遮蔽,是空的别名,而空乃“无自性故空,空亦复空,但为引导众生故,以假名说”^{[16](P33)};没有注意到心性乃至一切“诸法,皆以无性为性”^{[18](P882)},并非实体本体,而且所谓的“无性”本身也不是实体,“无有根本故,但为破性,故说无性。是无性法若有者,不名一切法空。若一切法空,云何有无性法?”^{[19](P18)}没有注意到《大般涅槃经》等所说的“常、乐、我、净”的佛性,并非绕了一大圈之后回过头来对于凡夫“常、乐、我、净”的实体执的肯定,而是远离无常与常、苦与乐、我与无我、染与净等二边,不可名状而勉强言之的不二中道,是在小乘佛教破除凡夫常、乐、我、净之颠倒的基础上,进一步破除小乘佛教无常、苦、空、无我之颠倒,而不是简单回归到凡夫的颠倒执著中去。第二种观点和第三种观点是第二大类,实际上是从正反两方面说的同一个观点,即佛教否定实体本体,而同时肯定功能本体,所谓功能本体则是从缘起角度来说的,可谓非本体的假名“本体”,例如阿赖耶识;总体而言,这两种观点合在一起,正是佛教“缘起性空”理论的完整表述,否定实体本体侧重在“性空”,即侧重在胜义谛,肯定功能本体则侧重在“缘起”,即侧重在世俗谛。

从世俗谛成立功能本体,主要是大乘佛教的理论,因为小乘佛教没有破除法我执,所以其主张的法体等本体仍然是实体本体,即在精神现象、物质现象的整体上承认本体的存在,而只有彻底破除了法我执的实体本体,才有可能建立世俗谛缘起意义

上的功能本体。大乘佛法的三系中,法性空慧系侧重在破斥法我执实体本体,其逻辑虽然是即破即立,即破除法我执实体本体,就意味着成立功能本体,但这仅仅是理论的内在逻辑,并没有具体理论的逻辑展开。例如《大智度论》卷八十三虽然将心分为二种,一种是念念生灭之心,一种是连续相似心,“以相续次第生故,虽多,名为一心”,有间断性与连续性相统一的“一心”说,但是并没有具体的心识理论之建立。法界圆觉系虽然有在破斥法我执实体本体的基础上,安立无我如来藏的具体理论,即如来藏是以无我、无实体为根本特征的清净缘起的功能本体,主要侧重站在圣者所成就的清净心来安立如来藏的功能本体。法相唯识系则侧重在破斥法我执实体本体的基础上,站在凡夫的虚妄分别心来安立阿赖耶识的功能本体,其理论非常深细,比较完满地解释了“如果没有实体性的自我,那么谁在轮回?谁进入无余涅槃或无住涅槃?”等问题,解决了善恶行为的功能本体问题。

另一方面,佛教成立生死轮回的主体(即善恶行为的功能本体),名之曰“假我”“假名我”等,这是立足于世俗谛的层面。如果立足于胜义谛的层面,那么生死轮回本来无实体、不可得,所以生死轮回的主体也不可得;真如本来无实体、不可得,所以也没有能证、所证可得。《大般若经》卷五百二十二说:“善现!真如尚不可得,何况得有安住真如修菩萨行,速当安住不退转地,疾证无上正等菩提,为诸有情作大饶益?此若实有,必无是处。所以者何?如来出世,若不出世,诸法法尔不离真如、法界、法性,广说乃至不思議界,决定无有安住真如,修菩萨行,速当安住不退转地,疾证无上正等菩提,为诸有情作饶益事。何以故?诸法真如无生无灭,亦无住、异少分可得。善现!若法无生无灭,亦无住、异少分可得,谁住其中修菩萨行?谁当安住不退转地?谁证无上正等菩提?谁为有情作大饶益?此若实有,必无是处,但于世俗假设有。”^{[20](P673)}这里即说得非常清楚,从佛教胜义谛的角度来看,“谁在生死轮回、谁修行成佛”之类的问题,是以不言自明的实体主体(谁)为前提,以实体执为起点、以实体执为终点的问题,本身就是伪问题。例如《圆觉经》对此类问题的总结就是“未出轮回而辨圆觉,彼圆觉性即同流转”^{[14](P915)},是站在执著实体我的轮回立场,而向主张无我而证圆觉的佛法所提的逻辑完全不相应、内涵完

全不相称的问题。因此,说有缘起我、假名我(阿赖耶识)之类在生死轮回、在修行成佛,则是顺应众生的逻辑和需要,站在世俗谛的立场而作的回答。

三、不二中道 道德体用之非有非无

佛教的胜义谛往往被称为体性,世俗谛往往被称为相用,胜义谛和世俗谛的双重维度,或被表述为空有、性相、体用等,之间的关系则是不一不异,简称为不二中道。

《阿含经》中称四圣谛、十二因缘等缘起法为“中道”,反复强调对于自作、他作等断常二边,应“离此二边,处于中道而说法,所谓此有故彼有,此起故彼起”^{[21] (P85)},核心即在于以缘起法则破除种种邪见,以缘起法则顺观诸法的流转,逆观诸法的还灭,而如理正观的结论则是证得生空真如。而“真如”只是缘起的结论,它所印证的是事物是缘起性的有,而非实体性的有,这种有是运动、流转的存在,揭示缘起的实际状况。吕澂先生解释说:“如性……便是‘就是那样’,只能用直观来体认……所谓‘如性’即‘如实在那样’,而现实的事物常是以‘不如实在那样’地被理解,因而这一概念就有否定的意思,否定不如实在的那一部分。所以‘如性’也就是‘空性’,空掉不如实在的那一部分。”^{[22] (P2438)}所谓“不如实在那样”的理解,指的是断、常等二边,即或者将“真如”理解成实体,从而陷入实体执的陷阱;或者将“空性”理解成空无一物,从而陷入断灭空的陷阱。所谓“如实在那样”的理解,指的是远离断、常等二边,将“真如”理解成对缘起性存在的肯定,将“空性”理解成为实体性存在的否定,“真如”与“空性”是一如不二的关系,肯定缘起性的存在就是否定实体性的存在,否定实体性的存在就是肯定缘起性的存在,一个侧重在无性为性的体性上讲,一个侧重在有用为用的相用上讲,是为体用不二的关系。

从小乘佛教的义理来看,“真如”指的是生空真如,“空性”指的是“人我空”,即实体性的人我是没有的,而缘起性的人我(假名我)是有的,如此构成无实体我与有假名我的统一,即无我(实体我)即是我(假名我),有我(假名我)即是我(实体我)。这种体用不二的关系,在大乘佛教则更进一步,在破除人我执的基础上更破除法我执,将“真如”阐发为“二空真如”,将“空性”阐发为“二我空”。《维摩诘经》卷上说:“说法不有亦不无,以因缘故诸法生,

无我无造无受者,善恶之业亦不亡。”^{[23] (P537)}诸法的存在远离有无等边,而是非有非无,虽然没有实体性的人我和法我,却有缘起性的假名我和假名法,即偈中所说的,诸法是因缘生,我也是因缘生,因此没有实体性的法,没有实体性的我,没有实体性的行为主体(造者),没有实体性的行为受体(受者),但是恰恰有因缘而起的假名我、假名造者、假名受者、假名善恶等法。僧肇《注维摩诘经》卷一说:“若无造、无受者,则不应有为善获福、为恶致殃也。然众生心识相传,美恶由起,报应之道连环相袭,其犹声和响顺、形直影端,此自然之理,无差毫分,复何假(借)常我而主之哉?”^{[24] (P333)}这里侧重从业行的造作者和果报的承受者上,阐述虽然没有实体的造作者和承受者,但是有相似相续(相传)的心识作为假名的造作者、承受者,所以有善恶的行为发起,有苦乐的果报承受,不必借助绝对静止的人我(常我)做造作者、承受者。进一步来说,如果有绝对静止的人我做造作者、承受者,那么不仅人我无法进行生死轮回,而且善恶行为的造作和苦乐果报的承受也根本不可能产生。

结合前文所述的十二因缘和阿赖耶缘起,可知体用不二的中道理论也是有两个维度的,一是世俗谛的维度,即凡夫的杂染缘起的体用不二,一是胜义谛的维度,即圣者的清净缘起的体用不二。凡夫众生以染污业行为因,无明惑为缘,而有种种的轮回之苦果,这是杂染缘起作用的事相;就在杂染缘起的本身,就没有实体性可得,缘起本身即是如其本来的真实而如实地显现,这就是真如的体性。凡夫因为迷昧这一真相,而以与真相相悖的无明生起染污业行,从而造成无始无终的生死轮回。圣者以清净业行为因,生空智或二空智为缘,而有无余涅槃或无住涅槃的功德,这是清净缘起作用的事相;就在清净缘起的本身,就没有实体性可得,缘起本身即是如其本来的真实而如实地显现。圣者因为如实知见这一真相,而以与真如相应的生空智或二空智生起清净业行,从而能证得本来如是的无余涅槃或无住涅槃。不管是凡夫迷昧真如本性,还是圣者如实知见真如本性,真如本性都是如其本来地显现为缘起事相的本身,缘起事相的本身即是真如体性的完整显现。《大般涅槃经》卷八佛言:“若言无明因缘诸行,凡夫之人闻已分别,生二法想,明与无明,智者了达其性无二,无二之性即是实性。若言诸行

因缘识者,凡夫谓二,行之与识,智者了达其性无二,无二之性即是实性。若言十善十恶、可作不可作、善道恶道、白法黑法,凡夫谓二,智者了达其性无二,无二之性即是实性。”^[25](P410)这里可谓不二中道理论的具体运用,即以不二智观察十二因缘,破除无明与明、善与恶、可作与不可作、善道与恶道、白法与黑法等二法,随顺真如本性而无所执著,则所生起的一切善恶业行都是清净之行,都是成熟众生、庄严国土的清净之行,这就是无住涅槃。

结合小乘佛教与大乘佛教的体用不二中道论,可知其根本的特质是遮表同时,即对实体的否定与对缘起的肯定是同时的,因此被视为诸法体性的“真如”“空性”等,实际上是遮诠,否定实体,无性为性;被视为诸法相用的缘起,则是表诠,肯定现象,有用为用。从小乘佛教的“生空真如”、“人我空”,到大乘佛教的“二空真如”“二我空”,可谓层次有别,深浅有异,可视为不二中道由部分的开展到全体的开展。

大乘佛教对于体用不二中道的具体阐述,虽然因宗派不同而有不同的理论侧重和理论体系,但根本精神却是一脉贯通的。近代欧阳竟无认为:“性相二宗俱谈空义,但性宗之谈系以遮为表,相宗之谈系即用显体。以遮为表故一切诸法自性皆无,即用显体故依他因缘宛然幻有……善解其义者,固不见与相宗抵触,其实且殊途同归矣。”^[26](P30)性宗与相宗都共同地否定二我执,以真如为无体之体,以缘起为有用之用,主张空有不二、体用不二的中道论。

总之,大乘佛教的体用论是遮表同时,在否定恒常、独一、主宰、自在的实体的同时,肯定无常、可分、非主宰、因缘的缘起事相,其逻辑是立体的、辩证的,类似于辩证逻辑的矛盾观,矛与盾是彼此互相需要、互相依赖的存在。而实体论哲学的体用论则是双表无遮,同时肯定恒常、独一、主宰、自在的实体和无常、可分、非主宰、因缘的事相,在无常、可分、非主宰、因缘的形而下器之之后,要寻找恒常、独一、主宰、自在的形而上之道,作为其理论安立的前提和基础,其逻辑是平面的、形式的,类似于形式逻辑的矛盾观,矛与盾是彼此无法协调、无法并存的存在。

[参考文献]

[1]方立天.中国佛教伦理思想论纲[J].中国社会科学,

1996(2).

[2]华严经卷 37,高楠顺次郎等编.大正新修大藏经第 10 册[M].东京:大正一切经刊行会,1979.

[3]杂阿含经卷 28,大正新修大藏经第 2 册[M].

[4]德慧.随相论,大正新修大藏经第 32 册[M].

[5]世亲.俱舍论卷 13,大正新修大藏经第 29 册[M].

[6]迦旃延子造、五百罗汉释.阿毘昙毘婆沙论卷 28,大正新修大藏经第 28 册[M].

[7]护法等.成唯识论卷 7,大正新修大藏经第 31 册[M].

[8]护法等.成唯识论卷 2,大正新修大藏经第 31 册[M].

[7]护法等.成唯识论卷 7,大正新修大藏经第 31 册[M].

[9]龙树.大智度论卷 31,大正新修大藏经第 25 册[M].

[10]护法等.成唯识论卷 5,大正新修大藏经第 31 册[M].

[11]永明延寿.宗镜录卷 58,大正新修大藏经第 48 册[M].

[12]无著.大乘阿毘达磨集论卷 2,大正新修大藏经第 31 册[M].

[13]慧远.大乘义章卷 12,大正新修大藏经第 44 册[M].

[14]圆觉经,大正新修大藏经第 17 册[M].

[15]杂阿含经卷 18,大正新修大藏经第 2 册[M].

[16]龙树.中论卷 4,大正新修大藏经第 30 册[M].

[17]护法等.成唯识论卷 1,大正新修大藏经第 31 册[M].

[18]大般若经卷 365,大正新修大藏经第 6 册[M].

[19]龙树.中论卷 2,大正新修大藏经第 30 册[M].

[20]大般若经卷 522,大正新修大藏经第 7 册[M].

[21]杂阿含经卷 12,大正新修大藏经第 2 册[M].

[22]吕澂.中国佛学源流略讲,吕澂论著选集卷 5[M].济南:齐鲁书社,1991.

[23]维摩诘所说经卷上,大正新修大藏经第 14 册[M].

[24]僧肇等.注维摩诘经卷 1,大正新修大藏经第 38 册[M].

[25]大般涅槃经卷 8,大正新修大藏经第 12 册[M].

[26]欧阳竟无.唯识抉择谈,王雷泉编选.悲愤而后有学——欧阳渐文选[M].上海:上海远东出版社,1996.