

# 唯识学的体用思想略论

丁小平

[提要]唯识学有着丰富的体用思想,所涉及到的层次和角度众多。依据体用必须一致的原则,有对于外道、小乘佛教体用之执的辨破。依据相对的体用不二原则,有对于世俗谛之内体用之间关系的辨析。依据绝对的体用不二原则,有胜义谛、世俗谛之间的体用关系辨证。在具体的思想论述中,“体”、“用”的具体意涵丰富多样,而二者之间的关系却是一以贯之的不一不异“体用不二”。

[关键词]体用一致;体用不二;正智与真如

中图分类号:B948

文献标识码:A

文章编号:1004—3926(2020)01—0073—07

基金项目:国家社会科学基金项目“太虚与欧阳竟无佛学思想对比研究”(14BZJ015)阶段性成果。

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,研究方向:近代中国佛教。湖南长沙410081

## 一、体用必须一致

体、用这一组范畴,在中国传统佛教禅宗、天台宗、华严宗等宗派的经典中并举而用的频率非常高,一般被认为是佛教中国化的产物,其实,体用范畴的并用在汉译佛经中即已经常出现。《大乘理趣六波罗蜜多经》卷十中,外道微末底认为大自在天常恒不变而又创造一切,佛陀批评说,如果大自在天常恒不变,那么所创造的一切万法也应常恒不变;如果说只有大自在天常恒不变,而其所创造的一切万法却有前后变化,那是不合逻辑的。佛陀说“用不离体,应是常住;体不离用,应非常故。”<sup>[1] (P.91)</sup> 经中,佛陀还从体与用的一和多、善与恶等角度展开,以体用必须一致的逻辑,反证外道所坚持的大自在天理论的谬误。此外,《大乘本生心地观经》《华严经》《大般涅槃经》《大乘密严经》等佛经,也常体用并举来论证诸佛的特质,或阐释三自性之间的关系等问题。

唯识学经典中体用并举来破除外道的我执,同样遵循着体用必须一致的逻辑。《成唯识论》卷一中,破斥了数论、胜论、尼乾子、兽主等外道乃至犍子部等小乘部派佛教所执的种种实体“我”。其具体思路,是从“我”所具的常、一、主宰、自在等实体性特征,与无常、非一、无主宰、不自在等缘起性功用,阐明体与用之间的矛盾,从而质疑实体“我”的逻辑合理性、思想合法性<sup>[2] (P.1)</sup>。而针对如果没有实体性自我,那么谁在记忆、读诵等质疑,唯识学回答说,如果有实体性自我,恰恰使得记忆、读诵等一切都变得不可能,因为实体性自我具有常、

一、主宰、自在等特征,而首先是“常无变”的,所以记忆、读诵等功用应该前后保持恒常不变,要么一直没有,要么一直都有,与恒常不变的自我之实体保持一致。如果说,自我之“体”没有变化,而记忆、读诵等“用”却在前后变化的话,那么就会出现体与用的分离和矛盾,而正确的逻辑应当是体用一致,要么用也恒常不变,从而与恒常之体一致,要么体也无常变化,从而与无常之用一致。这里的论述,与《大般涅槃经》卷三十八中佛陀对于先尼梵志“若无我者,谁能忆念?”之问的回答,可谓完全一致“若有我者,何缘复忘?善男子!若念是我者,何因缘故,念于恶念,念所不念,不念所念?”<sup>[3] (P.595)</sup> 对比可知,《大般涅槃经》中,除了从“常”与“无常”的角度来论证实体我的不可能之外,还从“自在”与“因缘”的角度展开了论证,这与《成唯识论》中同样从此角度破斥外道和小乘佛教之实体我大体一致。

此外,针对外道的质疑,如果没有实体性自我,那么谁在造业受果、谁在生死轮回、谁解脱涅槃等,《成唯识论》的回答基本上都是从体用一致的逻辑进行反驳,结论是:恰恰因为没有实体我,所以造业受果、生死轮回、解脱涅槃才有可能,否则就不可能。

总之,以《成唯识论》为例,唯识学对于外道和小乘部派佛教的种种“人我执”和“法我执”的批评和否定,主要就是从体用之间的关系入手,遵循般若经典等佛经,坚持体用的一致,反对体用的分离;以其体用之间的形式逻辑矛盾,而得出“人我”

“法我”不能成立的结论。而这里所说的“体”,具有着实体的意义,指绝对静止(常)、绝对无分(一)、不受制于他(主宰)、不需条件(自在)的实体。这里所说的“用”,理应遵循体用一致的原则,具有与实体之“体”相一致的特征;唯识学正是从外道、小乘佛教所述的“用”义入手,阐明其与“体”义相分离和相违背,从而论证其所预设的实体之“体”的不合理性。外道和小乘部派佛教的体用论则是双表无遮,同时肯定常、一、主宰、自在的实体,和无常、非一、非主宰、因缘的相用,在无常、非一、非主宰、因缘的相用之后,要寻找恒常、独一、主宰、自在的实体之体,作为其理论安立的前提和基础,这必然构成形式逻辑的矛盾。反之,唯识学的体用论则是遮表同时,在否定常、一、主宰、自在的实体的同时,肯定无常、非一、非主宰、因缘的缘起相用,例如,否定常即是肯定无常,肯定无常即是否定常,其体用之间是完全一致的。

## 二、相对的体用不二

唯识学在回答外道质疑的谁在生死轮回、谁求解脱涅槃等问题时,还极为简略地从正面阐述了阿赖耶识种子理论。阿赖耶识种子的根本特质,即是缘起性。《成唯识论》卷三说“由有此第八识故,执持一切顺流转法,令诸有情流转生死……由有此第八识故,执持一切顺还灭法,令修行者证得涅槃。”<sup>[2] (P.14)</sup> 一切众生的阿赖耶识因现行与种子相互熏生,从而有记忆和读诵等功能,阿赖耶识也可谓造业受果、生死轮回、解脱涅槃的缘起性主体。《大般涅槃经》卷三十八中,佛陀回答先尼梵志“若无我者,谁见谁闻?”等问题时,说:“内有六入,外有六尘,内外和合,生六种识,是六种识因缘得名。”<sup>[3] (P.595)</sup> 虽然没有使用阿赖耶识种子的概念,但同样是强调见闻等产生的缘起性;作为生死、涅槃的缘起性主体的阿赖耶识,以受前七转识现行所熏为果相,以能持前七转识种子为因相,受熏的因相与持种的果相即是阿赖耶识的自相;也就是说,阿赖耶识的自相是因相与果相的统一,而不能离开因相与果相。因此,唯识学所安立的阿赖耶识缘起学说中,阿赖耶识的体用问题,就必须结合前七转识的现行与种子来进行考察。

首先,阿赖耶识与种子之间是体与用的关系。《成唯识论》卷三引用并解释《阿毗达磨大乘经》中的偈颂说“无始时来界,一切法等依,由此有诸趣,及涅槃证得。此第八识自性微细,故以作用而显示之。颂中初半显第八识为因缘用,后半显与流转还灭作依持用。”<sup>[2] (P.14)</sup> 阿赖耶识是生死、涅

槃的主体,种子是生死、涅槃的因缘用和依持用,即依阿赖耶识杂染种子而有生死流转,杂染有漏种子是生死流转的生因;依阿赖耶识清净种子而能证得清净涅槃,清净无漏种子是清净涅槃的依因。种子一词,是借用自然界植物种子而有的比喻说法,它指“本识中亲生自果功能差别”<sup>[2] (P.8)</sup>,是阿赖耶识中能产生前七转识等现行法的具体功能,即阿赖耶识是体(自性),种子是用(功能)。

其次,阿赖耶识与前七转识之间也是体与用的关系。前文所述,种子是因,七转识的现行是果;作为因的种子与阿赖耶识之间既然是体用关系,那么作为果的七转识与阿赖耶识之间同样是体用关系,二者的差别只在于因位与果位的不同。《大乘入楞伽经》卷七说“变起诸果报,谓诸识及意,意从赖耶生,识依末那起。赖耶起诸心,如海起波浪,习气以为因,随缘而生起。”<sup>[4] (P.640)</sup> 阿赖耶识种子遇缘而产生前七转识的现行,如同大海产生层层波浪一样,其中,末那识从阿赖耶识种子而生,前六识的因同样是阿赖耶识种子,但是其染净依末那识而染净,所以又称依末那识而有。《瑜伽师地论》卷六十三说“略有二识,一者、阿赖耶识,二者、转识。阿赖耶识是所依,转识是能依。此复七种,所谓眼识乃至意识。譬如水浪依止暴流,或如影像依止明镜。”<sup>[5] (P.651)</sup> 阿赖耶识与七转识之间,是能依与所依的关系,犹如波浪依水流、影像依明镜,所依为体,而能依为用。

再次,阿赖耶识与种子之间是非一非异的关系。非一非异简称为“不二”。阿赖耶识与种子都是无常、非一、非主宰、因缘的。《成唯识论》卷三说阿赖耶识是“恒转”的,“恒”指阿赖耶识前后“一类相续,常无间断”,“转”指阿赖耶识“念念生灭,前后变异,因灭果生,非常一故”<sup>[2] (P.12)</sup>,是间断性与连续性的统一。另外,阿赖耶识与七转识互为因缘,七转识是阿赖耶识的两种因,“一于现法中长养彼种子故,二于后法中为彼得生摄殖彼种子故。”<sup>[2] (P.566)</sup> 七转识的熏习,一是在现法中不断增长阿赖耶识种子,二是在后法中摄殖阿赖耶识种子,引摄后法中的阿赖耶识。这些体现了阿赖耶识需要因缘(因缘)、受制于因缘(非主宰)的特征。另外,作为阿赖耶识之用的种子具有六种特征,称为“种子六义”,其“刹那灭”“果俱有”“恒随转”的特征,说明种子是无常的、非一的;其“性决定”“待众缘”“引自果”的特征,说明种子是非主宰的、需因缘的。总之,阿赖耶识与种子都非实体而是缘起,这从根本上肯定了阿赖耶识与种子

的缘起一致性,远离了前文所述种种实体性执着中,体用之间一是实体、一非实体的形式逻辑矛盾。

阿赖耶识与种子之间的体用一致,说明二者不是相异,二者也并非同一。七转识熏习阿赖耶识所成的种子,并非有别于阿赖耶识的独立物,也不是同于阿赖耶识的同一物,而是能产生未来七转识的功能。《成唯识论》卷二说“何法名为种子?谓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。”<sup>[2][P.12]</sup>这里就清楚地阐明,种子与现行是因果的关系,而阿赖耶识与种子是体用的关系,理应不一不异。说阿赖耶识与种子不一,是因为无量的现行杂染法所熏生的种子也是无量的,而阿赖耶识却一味恒续。说阿赖耶识与种子不异,是因为种子不是独立的实物,而是七转识熏习阿赖耶识而生的具体功能,一方面种子不能离开阿赖耶识而独立存在,另一方面阿赖耶识也不能离开种子功能而独立存在。因此,“将阿赖耶识和种子一体化或者异体化,实际上都不离将它们实体化、自性化的窠臼”<sup>[6][P.39]</sup>。

可以说,阿赖耶识与种子的不一不异,是世俗谛层面的“不二”,也是对于体用之间不可一是实体、一非实体,而应体用一致的思想的深化,即体用不仅都非实体,从而一致,而且在此基础上,更具有既区别又联系的辩证矛盾之关系。这里的“体”,指的是自体(有时也译为“自性”),即综合受熏、持种之因相、果相功能于一体的阿赖耶识自身。这里的“用”,指的是具体的功能,即依于阿赖耶识而存的、能产生未来杂染品法的因相功能。

最后,阿赖耶识与七转识之间也是非一非异的关系。《成唯识论》卷七说“八识自性不可言定一行相、所依、缘、相应异故,又一灭时余不灭故,能、所熏等相各异故。亦非定异,经说八识如水波等无差别故,定异应非因果性故,如幻事等无定性故。”从具体阿赖耶识与七转识的行相、所依、所缘、相应、生灭、能所等方面来看,它们之间不是同一的关系。从阿赖耶识与七转识彼此互为因缘、皆是缘起如幻等方面来看,它们之间又不是相异的关系。

同样,这里所说阿赖耶识与七转识的不一不异,也是世俗谛层面的“不二”,是既区别又联系的辩证矛盾之关系。这里的“体”,指的是作为七转识的根本所依,任持七转识之因种的阿赖耶识自身。这里的“用”,指的是依于阿赖耶识,而又不间断熏习阿赖耶识而增长新种子的七转识。

总之,在唯识学所安立的阿赖耶识缘起学说中,阿赖耶识与种子、七转识之间的体用关系,完全脱离了实体之体与缘起之用之间的形式逻辑矛盾,而是在缘起内部展开,依据能所、因果等关系而呈现出体用之间的关系,其核心的特点是在体用一致基础上的体用不二,既区别又联系(非一非异),可谓辩证矛盾的关系。

唯识学对于心、心所本身的构成,有一分、二分、三分、四分说,这些思想在理论的深度和周圆度上虽然有种种差别,但是对于心、心所构成的体用辨析方面,则是一致的。以阿赖耶识的构成为例,《成唯识论》卷二说“异熟识于自所缘有了别用,此了别用见分所摄,然有漏识自体生时,皆似所缘、能缘相现。”“相、见所依自体名事,即自证分。”<sup>[2][P.10]</sup>阿赖耶识自体,即是自证分,是相分、见分所依之体,而见分、相分则是自证分的了别之作用,其中见分是能缘,而相分是所缘。能缘与所缘,构成阿赖耶识的认知作用。如果将能缘的作用彻底展开,则可分为见分、自证分、证自证分,这就是四分说;如果将能缘的作用合并,则自证分、证自证分都可以合并到见分,是能缘义<sup>[2][P.10]</sup>,这就是二分说。至于一分说和三分说,其区别在于主张见分与相分是无体的遍计所执性还是有体的依他起性,前者即是一分说,后者则是三分说。对比二分说,三分说是将证自证分合并到自证分,是将对自体(自证分)的证知作用归入自体,可谓摄用归体。而二分说,则是将后三分合并为能缘之用(见分),能缘(见分)与所缘(相分)合而为阿赖耶识,可谓以用显体,同论卷四说“相、见俱以识为体故”<sup>[2][P.21]</sup>,即是强调的这个内容。总之,唯识学关于心识的构成理论,是围绕着能缘、所缘所构成的认识来建立的,即心识本身是不能离开认识之作用而独立存在的。其中关键的在于:四分说的能缘、所缘之间,同样是非一(非即)非异(非离)的关系;其能、所之间固然是非一非异,其体、用之间同样是非一非异。联系前文所说摄用归体的三分说、一分说,以及以体显用的二分说,可知这里所说的“体”,指的是合能缘、所缘作用于一体的阿赖耶识自身,而“用”则指的是依于阿赖耶识自体而有的能缘、所缘之认识作用。阿赖耶识的体用是如此,七转识的体用也是如此。

唯识学有关心与心所的理论,对于心、心所之间的关系,同样是界定为体用的关系。从世俗谛的角度来说,心所离开心有其自体,但是不能独立存在,是依附于心的势力而产生之用,与心恒续相

应。从胜义谛的角度来说,则心所与心之间的关系,就如同阿赖耶识与七转识之间的关系一样,同样是体用不二的。这里需要注意的是,所谓“世俗谛”“胜义谛”的具体层次,按窥基《大乘法苑义林章》卷二中说心所离开心有其自体,是从第二重世俗谛(道理世俗谛)的层次来说的,因为心所有其具体的缘起内容(事差别)。说心所与心非即非离,是从第二重胜义谛(道理胜义谛)的层次来说的,因为心所与心是因果、体用的关系。

《大乘法苑义林章》卷二还从四重二谛思想的整体,将八识、心心所的相互关系总结道“如前所说识差别相,依理世俗即第二俗,非真胜义,真胜义中心言绝故,即第四真。又彼卷解,八识自体非定一异即第三俗,对心言绝即第四真;虚妄识性是第一俗,真实识性即第四真,即以初俗对四真。第二俗对三真,第三俗对二真,第四俗对一真,理皆如是。由准是理一一推寻,从粗入细相对为言,通二四谛。”<sup>[7] (P. 288)</sup> 这里以识有差别相是从第二重世俗谛层面上说,而从第四重胜义谛来说则无差别相等为例,得出的结论是,四重世俗谛和四重胜义谛之间,彼此的对应是相对的,从较低层次的世俗谛来说有自体、有差别,而从较高层次的胜义谛来说则无自体、无差别,乃至四重世俗谛和前三重胜义谛都可归为世俗谛,共有七重世俗谛,只有最后一重胜义谛才是真正的胜义谛,一切体用的差别最终都可以归到言语道断、不可思议的不二之真如理体。

在这里,非常值得注意的有三个方面。

第一、从究竟、彻底的义理层面看,四重世俗谛和前三重胜义谛都是属于世俗谛的层面,但是,就在世俗谛内部,也有世俗谛与胜义谛的相对差别,每一重世俗谛与胜义谛之间,可构成体用的相对独立与体用不二的相对统一。体用的相对独立,与体用不二的相对统一,站在不同的层面或角度,有不同的结论。

第二、四重世俗谛与前三重胜义谛内部的体用不二,都是缘起法内部的体用不二,此缘起法与彼缘起法之间所构成的不二关系,是一种既区别又联系、矛盾辩证的关系,相互依赖、不可或缺,是一种相对的不二。这种相对体现在两个方面:一、是各有自体还是体用不二,是从不同层次相对而说的;二、体与用是两种缘起法相待而有的关系。

第三、四重世俗谛与前三重胜义谛所构成的七重世俗谛,与真实胜义谛之间的不二关系,不再是缘起法与缘起法之间的关系,而是相用与体性

之间的关系;不再是既区别又联系、矛盾辩证的关系,而超越了此彼、异同等二元对立,而彻底非一非异的关系。极为关键的是,此缘起有法、彼空性真如,彼此之间不是可以平列的两种具体缘起法,而是超越了言说、思维的不二中道;讲二者的体用不二,正是要从这样超越此彼、异同等二元对立的层次上讲,是一种绝对的体用不二。这种绝对也体现在两个方面:一、体就是体性,用就是相用,体与用的不二,不会因层面和角度的差别而有不同;二、体与用之间,不是两种缘起法的相待,而是体性与相用的绝对如此,远离相离、相即等相对关系。

从相对的体用不二,到绝对的体用不二,这是唯识学体用思想的关键性飞跃,也是理解不二中道理论的关键性钥匙。

### 三、绝对的体用不二

要理解绝对的体用不二,首先需要理解“体”的内涵;这里的“体”,指的是真实胜义谛,即真如无为法。这里所说的无为法、真如,是超越言诠的非安立谛,对应于唯识学四重二谛的最后一重真实胜义谛。而这里对无为法、真如的遮诠式表述,核心在于无为法、真如既不是有法,也不是无法,不能离开色、心等缘起法而独立,它是色、心等缘起法的“性”,与色、心等缘起法不一不异。对于无为法、真如的这种遮诠式描述,以及无为法与有为法、真如与缘起之间不即不离、不一不异的关系之界定,可谓大乘佛教诸系诸宗经典的老生常谈。

对于缘起有为法与真如无为法之间绝对的体用不二关系,唯识学根据二谛理论与三自性理论的相通性,而从三自性的理论上去展开论述。实际上是从不同层面和角度来阐明的诸法性相、体用,本质上并无不同。《摄大乘论本》卷中对三自性的定义是“此中,何者依他起相?谓阿赖耶识为种子,虚妄分别所摄诸识……此中,何者遍计所执相?谓于无义唯有识中,似义显现……此中,何者圆成实相?谓即于彼依他起相,由似义相永无有性。”<sup>[2] (P. 139)</sup> 以阿赖耶识种子为因缘而产生的缘起诸法,是依他起性;对于依他起性产生颠倒错误的实体性执着,就是遍计所执性;于依他起性上遣除实体性执着的遍计所执性,即依他起性的无性之性,就是圆成实性。对于三自性的一异问题,《摄大乘论本》卷中说“应言非异非不异。”<sup>[2] (P. 139-140)</sup> 三自性之间的相互关系,是以依他起性为根本而展开的三个角度、三种意义,所以不是相同的一个;而又因为三自性是从不同角度和意义所共同显现

的依他起性,所以不是不同的三个。于此可知,对于三自性之间不一不异关系的阐述,主要是立足于依他起性,以角度和意义的差别,表诠三自性的相互关系,可谓第四重世俗谛(胜义世俗谛)的假名安立。

《成唯识论》卷八说“三种自性皆不远离心、心所法,谓心、心所及所变现众缘生故,如幻事等非有似有,诳惑愚夫,一切皆名依他起性。愚夫于此横执我、法有无、一异、俱不俱等,如空花等性、相都无,一切皆名遍计所执。依他起上,彼所妄执我、法俱空,此空所显识等真性,名圆成实。是故此三不离心等。”<sup>[2](P.46)</sup>可见,三自性的核心是依他起性,而依他起性则是以阿赖耶识缘起为内容的,所以结论是三自性不离心等,即三自性是符顺唯识道理的。从三自性的内涵出发,三自性之间的关系,也就是不一不异。“此三为异为不异耶?应说俱非!无别体故,妄执、缘起、真义别故。”<sup>[2](P.46)</sup>说三自性不异,是因为它们没有独立的三个自体,而是都不离心等缘起法;说三自性不一,是因为它们分别是对于心等缘起法的妄执,是心等缘起法的本身,是心等缘起法的真义。

同论卷八特别论述了依他起性与圆成实性之间的关系,“此即于彼依他起上常远离前遍计所执,二空所显真如为性。说‘于彼’言,显圆成实与依他起不即不离。‘常远离’言,显妄所执能、所取性理恒非有。前言义显不空依他性,显二空非圆成实,真如离有离无性故。由前理故,此圆成实与彼依他起非异非不异。异,应真如非彼实性;不异,此性应是无常,彼此俱应净、非净境,则本、后智用应无别。云何二性非异非一?如彼无常、无我等性。无常等性与行等法,异,应彼法非无常等;不异,此应非彼共相。由斯喻显,此圆成实与彼依他非一非异。法与法性理必应然,胜义、世俗相待有故。”<sup>[2](P.45)</sup>这段文字极为精彩,其义理有四个重点。

第一、圆成实性是在依他起性上遣除遍计所执性所开显的真如体性,而真如体性是非有非无的,既不是遍计所执性的实体性之绝无,也不是依他起性的缘起性之幻有,所以尽管论中称之为“实有”,实际上是非有非无,莫可名状,强名之曰“实有”的。以非有非无的遮诠方式来描述圆成实性,虽然是消极和不得已的,但是最为准确,可以避免各种误解。以实有的表诠方式来描述圆成实性,虽然是积极和主动的,但是是勉强而为之,容易造成实体化的误解:如果把实有理解为实体有,那么

圆成实性就被理解成了遍计所执性。

第二、对于圆成实性的定义是“此即于彼依他起上常远离前遍计所执,二空所显真如为性”,对圆成实性的解释并非独立展开、直接表诠的,而是将三种自性统一在一起来解释,是在依他起性上远离遍计所执性而开显的真如圆成实性,即圆成实性离开依他起性则无所依托,离开遍计所执性就无所谓开显,而必须在依他起性上才能谈,必须在远离遍计所执性上才能显,这种能诠表的方式和所诠表的内容,始终在体现三自性的体用不二义。

第三、圆成实性与依他起性之间是绝对的体用不二,如果二者相异,那么圆成实性就不是依他起性的真实体性,而成了远离依他起性的独存之物;如果二者同一,那么圆成实性就成了如同依他起性一样的生灭之法。把圆成实性和依他起性看做是相异或同一,实际上都是把圆成实性给对象化、事相化、具体化乃至实体化,而偏离了圆成实性是依他起性的真实体性这一根本的方向。总之,圆成实性作为依他起性的真实体性,不会因为层次、角度的不同而有各自的自体或构成体用之间的关系,所以说,圆成实性与依他起性之间是绝对的体用不二,而不是相对的。

第四、圆成实性与依他起性的体用不二,论中还用诸行无常、诸法无我等为喻来显示。以诸行无常为例,诸行是指一切有为法,无常是指生灭性,二者非常近似于唯物哲学上物质与运动这一组范畴,即诸行类于物质,而无常即是运动。我们知道,物质是运动的物质,运动是物质的运动,二者不可相离而为二物,又不可相即而为一物。同理可知,诸行是无常的诸行,无常是诸行的无常,二者同样不可相离为二或相即为一。物质是客观实在,运动是本质属性,二者是客观实在与本质属性之间的关系,而不是两种事物之间的并列关系;同理可知,诸行是有为法,无常是体性,二者是有为法与体性之间的关系,也不是两种事物之间的并列关系。理解了物质与运动之间的相互关系,就易于理解诸行与无常之间的体用不二;理解了诸行与无常之间的体用不二,也就易于理解圆成实性与依他起性之间的体用不二。其具体内容乃至根本宗旨虽然有所不同,而其思维逻辑可谓一致。

总之,圆成实性与依他起性之间绝对的不二关系,进一步超越了前文所述相对的不二关系,不再是两个缘起法之间既区别又联系的辩证矛盾关

系,而是缘起之法相与真如之法性之间立体相应、彻底贯通、不即不离、超越言诠的关系。也正是在这种意义上的体用不二,唯识学与中观学、如来藏学在义理上融会贯通而无所障碍。

#### 四、正智与真如的体用不二

依他起性与圆成实性之间的体用不二关系,在唯识学理论展开来,其中极为重要的内容,是正智与真如之间的关系,即依他起性的清净分与圆成实性之间的关系。《成唯识论》卷九说“时菩萨于所缘境,无分别智都无所得,不取种种戏论相故,尔时乃名实住唯识真胜义性,即证真如。智与真如平等平等,俱离能取、所取相故;能、所取相,俱是分别有所得心戏论现故……此智见有相无。说无相取,不取相故。虽有见分,而无分别。说非能取,非取全无。虽无相分,而可说此带如相起,不离如故。如自证分缘见分时,不变而缘,此亦应尔。变而缘者,便非亲证,如后得智,应有分别。故应许此有见无相。”<sup>[2] (P.49)</sup> 正智证得真如,本身是完全远离自他、能所、内外等二法对立的,是思维无法达到、语言无法表述的,这里双用遮诠与表诠,在破除虚妄分别的同时安立如实知见,可谓于不可名状中勉强言之,所特别强调的有这么几点。

第一、凡夫的二法分别中的所见之相和能见之心,此时都不可得,即要破除未那识执取阿赖耶识见分而以之为内自我(烦恼障),要破除未那识执取阿赖耶识相分而以之为实体境(所知障),是内破识缚和外破相缚的统一,即双破烦恼障和所知障。

第二、圣者所证得的根本智本身,既不是根境二法相对的认识,也不是闭目塞听、盲无所见的断灭,而是如实知见:这是说的“有见”。正智与真如之间是“不变而缘”的直接“夹带”,没有能缘与所缘的二分,即真如虽可称为“体相相”,但是并非在所缘之相:这是说的“无相”。总之,有见无相,是唯识学中于依他起性破除遍计所执性之绝对的体用不二的现实或实现。

第三、以“有见无相”来陈述根本智,是双用了遮诠与表诠的方式,同时也是互文修辞,前后内容相互补充发明,完整的表述是“有见而无见,有相而无相”。需要特别注意的是,“有见而无见”中,“有见”是指有破除了自他、能所、内外等一切二法对立之虚妄见的如实见,此处的“见”是指“如实见”;“无见”是指没有自他、能所、内外等一切二法对立之虚妄见,此处的“见”则是指“虚妄见”。合而言之,“有见而无见”的内涵是,“有如实现而无虚妄见”。“如实见”即正智,正智与真如之间是远离自

他、能所、内外等二法,是体用不二的“虚妄见”即分别,分别与外境之间是自他、能所、内外等二法对立的,是体用对立的。“有相而无相”的表述方式和内涵,与“有见而无见”一致,此处不再赘述。

第四、正智证得真如的根本智虽然是彻底的无分别,但是无分别并非一切分别都无,而是指没有二法对立的虚妄分别。同时,有破除了二法对立的如实知见,是遮诠与表诠的统一;此外,尽管如实知见是超越了凡夫的认识经验,无法以凡夫的认知方式来表述,但也并非不能予以表述。因此,经典中不乏双用遮诠和表诠的方式,来对根本智进行勉强的表述,其中的逻辑,是《维摩诘所说经》中的天女所说“言说文字,皆解脱相。所以者何?解脱者,不内、不外、不在两间,文字亦不内、不外、不在两间。”<sup>[8] (P.548)</sup>。说到底,文字与解脱、语言与根本智之间,仍然是不一不异、不即不离的体用不二关系。一方面,文字、语言是缘起法,不是解脱,不能到达根本智。另一方面,文字、语言的本性即是解脱,对此本性的如实知见即是根本智。如果彻底将语言、文字与解脱、根本智相隔离,将其中不即不离、不一不异的关系彻底相离、相异化,那是与断灭见相应的偏执。

此外,菩提与涅槃之间的关系同样是体用不二,因为菩提就是正智的圆满,涅槃就是真如的开显,所以同样是依他起性的清净分与圆成实性之间的关系。另外,唯识学所说的二种转依——持种依(阿赖耶识)转依与迷悟依(真如)转依之间的关系同样如此,因为持种依转依是转舍依他起性上的遍计所执性,而转得依他起性上的圆成实性,净除阿赖耶识中的一切杂染种子,而圆满一切清净功德,转烦恼障而得大涅槃,转所知障而证大菩提。迷悟依转依是转灭迷于真如而有的生死轮回,转证悟于真如而有的清净涅槃。真如是无为法,本无所谓染净、灭证、取舍等,但是由对于真如的迷与悟,而造成生死与涅槃的不同,所以假名说、方便说为圆成实性转依<sup>[2] (P.50)</sup>。

总之,依据于依他起性与圆成实性、正智与真如之间的体用不二关系,菩提与涅槃、持种依转依与迷悟依转依等之间的关系都可谓一目了然,因为这些都是前者的展开,原理完全一致,这里就不再赘述。

#### 余论

综上所述,可知在唯识学经典中是有着丰富的体用思想的,所涉及到的层次和角度众多,既有对于外道、小乘部派佛教体用之执的辨破,也有对

于唯识学体用之间关系的辨析;既有世俗谛之内的体用关系之辨,也有胜义谛、世俗谛之间体用关系之辨。

有学者以唯识学为佛教的正宗代表,主张佛教既没有本体论,也没有体用论<sup>[9]</sup>(P.15-24),但是受到老庄哲学和魏晋玄学的影响,中国传统佛教却以体用论为主体构架而展开具体理论。这种观点不无片面之嫌。佛教诚然不是本体论,但是“体”之一词,并非专指“本体”而言,而是在缘起的意义上,层次众多,内涵丰富,因而“体用论”也并非就是本体论与现象论的意义上的思想构架,而可以是在缘起论的意义上,所展开的自体相状和具体作用的关系,乃至在性空论与缘起论的意义上,所展开的无为法与有为法之间的关系。另外,有学者以《成唯识论》为例,将“体”“用”一组范畴的解读,从没有正面意义,到带有中国传统文化实用理性的色彩,到似于当今哲学所说的共性与个性的关系,到绝对超越的本体与作用,认为玄奘大师糅译《成唯识论》而化用“体用”范畴,“将极具中国特色、但又极具表现力的‘体用’范畴巧妙地通过不断提升,使之佛教化了”,“这种‘佛教化中国’又同时成为一种‘佛教中国化’的过程”<sup>[10]</sup>(P.16-17)。我们知道,一组哲学范畴的内涵增长和丰富、思想的发展和成熟,在任何一种哲学体系中,都是动辄要经过上百年乃至数百年,历经众多哲学家的努力,才有可能最终完成,这里却被认为在《成唯识论》短短数卷文字中,完整、丰富、有层次、有活力地,从无到有、从浅到深地发展成熟了。这种极端的“人为拔高式”解读,显然是不符合经典实际的。

除了唯识学没有体用论和《成唯识论》中体用论得到完整地发展这类极端观点之外,还有一类认为应将体用二分的思想。近代佛学家欧阳竟无坚持体用简别的原则,对于中国传统佛教的主流如来藏学进行了严肃的批判,认为体与用在内涵、特质、表述方法上都完全不同,应当二分,不可混淆;而淆体于用、淆用于体,体用不分,正是中国传统佛教的致命问题,造成佛教正法陵夷、慧命斩断的严重后果<sup>[11]</sup>(P.24-55)。与之相反的是,近代太虚大师则坚持体用不二的思想,他依据唯识学三自性理论,认为法性空慧宗、法相唯识宗、法界圆觉宗,对于三自性各有扩大和缩小的不同侧重<sup>[12]</sup>(P.374),并无本质的差别,从教理及其功用来看彼此可以融会贯通,从体性论上来看彼此相互含摄;三宗之间的根本一致,则在于性相、体用的不二<sup>[12]</sup>(P.323)。

两位佛学大师的不同看法,究竟符不符合大乘佛教三系经典本身的内涵和特质,这显然需要做具体的研究。尤其是欧阳竟无以精研唯识学名世,其观点往往被视为代表了玄奘、窥基所传唯识学思想的权威,给佛学界带来长久而深远的影响。而通过前文的辨析,大体可以判定,欧阳竟无的观点并不能代表玄奘、窥基所传唯识学,而且其体用简别的思想与唯识学体用不二的思想,可谓完全相反。

正如太虚大师所论,从大乘佛教的整体来看,唯识学跟中观学、如来藏学的体用不二特质,在侧重点上确有较大差别。唯识学主要以双用遮诠和表诠的方式,对于阿赖耶识、种子、七转识、心所法等缘起法之间相对的体用不二有特别丰富的展开,而对于真如与缘起、圆成实性与遍计所执性和依他起性、正智与真如、菩提与涅槃、二种转依之间绝对的体用不二论述得相对较少。中观学主要以遮诠的方式,对于缘起法与真如空性之间绝对的体用不二反复辨析,通过破除外道和小乘的实体执和断灭见的二端,而达到不一不异的不二中道论。如来藏学主要以表诠的方式,对于阿赖耶识与如来藏、佛性与异生性、四种法界、空假中三谛之间即绝对而相对、即相对而绝对的体用不二关系,予以彻底、完全的融贯,形成体用圆融的鲜明特色。这些差别,终究只是形式上的差别,其体用不二的中道论,却是大乘三宗共同的本质特征,彼此完全一致。

#### 参考文献:

- [1]大乘理趣六波罗蜜多经[A]//大正藏(第8册)[Z].
- [2](唐)玄奘.成唯识论[A]//大正藏(第31册)[Z].
- [3]大般涅槃经[A]//大正藏(第12册)[Z].
- [4]大乘入楞伽经[A]//大正藏(第16册)[Z].
- [5]瑜伽师地论[A]//大正藏(第30册)[Z].
- [6]丁小平.摄大乘论本直解[M].北京:宗教文化出版社,2015.
- [7](唐)窥基.大乘法苑义林章[A]//大正藏(第45册)[Z].
- [8]维摩诘所说经[A]//大正藏(第14册)[Z].
- [9]傅新毅.佛法是一种本体论吗?——比较哲学视域中对佛法基本要义的反思[J].南京大学学报,2002(6).
- [10]肖永明.论唯识学中的“体用”义[J].《法音》2000(11).
- [11]王雷泉编选.悲愤而后有学——欧阳渐文选[M].上海:远东出版社,1996.
- [12]释太虚.太虚大师全书(第10册)[M].北京:宗教文化出版社,2005.

收稿日期 2019-10-10 责任编辑 尹邦志