

从知性思辩到感性体验

徐湘霖

提要：

印度佛学缘起性空、三自性与三无性的知性思辩，在中国化为禅宗了悟自心的感性体验。

徐湘霖，四川师范大学文学院副教授。

主题词：中道观般若观照见性开悟

“缘起”论是全部佛学的理论基石。“缘起性空”论是大乘中观学派提出的被称为佛学最高的般若智慧之学。

所谓“缘起”是指一切事物和现象皆由因缘和合而生，随因缘变灭而风流云散。因，是指事物产生的原因和根据。缘，是指事物产生的条件。因为这些原因和条件都是在不断变化的，所以一切事物和现象存在的状态就是：不能静止，不能自主，也不能自与其他事物的关联中脱离出来。既然如此，因而一切事物和现象都无自性，这就是“性空”。“性空”是从事物的本质存在上说，“缘起”是就事物呈现的现象而言。

龙树在他那首著名的“三是偈”中，集中地表述中观学派的“缘起性空”理论：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”（《中论·观四谛品》）偈文中表述了因缘、空、假名和中道四者的内在关联。因缘是一切事物和现象生起的原因和条件，离开了因缘，就没有一切存有之物，所以说是“空”。但这个“空”，不是虚无之义，不是不存在，不是没有，是指自性空，即谓一切存有之物没有质的规定性，没有独立的、永恒不变的实有本性。因此，一切概念、名言都无法套上去。这是从真谛说明事物的本质存在。但是不用名言概念如何使人把握真谛呢？为了证得真谛，就得为“真谛而说俗谛”。真谛和俗谛的关系建立在运用名言概念的解释上，“空”是真谛，为表述这个“空”性，在俗谛还须用“我说”和“假名”。“假名”是有，但其本性亦是“空”，因为假名是因缘生法，所以说“我说即是空”。空和假名是同一缘起法的两个方面，是密切地相互联系的。因为是空，才有假设，因为是假设，才是空。也就是说，事物虽从本质上是空，但是表述千差万别的事物的概念是有的。这样在俗谛上既不执着有（假名），故非有；在真谛上又不执着空，故非空。依此二谛

来观察世界一切现象的缘起，即入“非有非空”的中道。

大乘空宗的所谓“中道”观，要求佛徒在宗教义理的控制下，透过万物的“假有”看到它的“性空”。目的是消除部派学者对“法”在名相上的执着。依《中论》、《百论》的精神看来，是破斥一切企图用语言概念说最高真实的哲学。因此，凡用语言概念，即有正反两端，必待经双遣“非有非空”之后才能达到中道。中道，就是对事物真实相的把握。

但是，龙树中观学派讲的“因缘生法”，确切地说，是指外因缘，即事物生起的外部原因和条件，且仅限于现象界的范围。在这样的前提下强调事物的无自性，即“空”性，这就容易使人们的思维处于不可捉摸的状态。这种观物方式发展到后来，实际上严重地唯我化、观念化、空义化。它反对执法执空，结果又陷入“顽空”。

与大乘空宗所不同的是，大乘有宗不是讲事物的“无自性”，而是从“自性缘起”的角度来认识缘起现象。所谓“缘起”，就是识的作用，识的分别，也就是把世间各种现象之间的区别，最终归结为认识上的原因。这个“识”就是种子，又叫阿赖耶识。《成唯识论》：“何法名为种子？谓本识（阿赖耶识）中亲生自果，功能差别。”^①这段话有三点要义：其一，种子，即阿赖耶识是一切现象产生的本原，故称“本识”；其二，世间万物之所以各具形态，各显作用，是因为阿赖耶识中贮藏种子所具有不同的功能差别。所以，事物的自性缘起，决不是无缘无故的缘起，也不是随心所欲的缘起，皆由种子的“性决定”、“果俱有”等所制约；其三，种子生果，表明种子（阿赖耶识）是一种认识功能，其存在和运动的规律是：种子是因，为潜能，现行是果，为显能。种子生起现行，现行薰染种子，潜能转化为显能，显能又转化为潜能，由此三法辗转，种现薰生，因果互变，相似相续，非断非常。《成唯识论》：“无始时来，因果相续，恒转如流，果生故非断，因生故非常，是为大乘缘起正理。”^②。这个“缘起正理”，又叫“赖耶缘起”、“种子缘起”、“自性缘起”、“内因缘生一切法”的有为缘起。这是瑜伽行派由此建立法相唯识学的理论基础和宗教实践的主要根据。

法相唯识理论的核心是“三自性”和“三无性”，又称为唯识“中道”观。“三自性”是指遍计所执自性、依它起自性、圆成实自性。何谓遍计所执？遍，周遍；计，思量，计度；所执，指我法二执，能所二取。执我为实而有烦恼障，执法为实而有所知障。遍计所执就是周遍地观察而有虚妄分别，把现象执为种种实有的差别。遍计所执所得的认识是错误的认识，也就是对现象主观的虚妄的解释。依它起自性，依，仗托，它，指因缘。凡世间一切现象皆伏因托缘而生，事物和名言概念并无必须联系，故一切现象只有幻相而无实体。依它起性所得到的认识是相对的真实。

“三自性”中，依它起性是主干。若依于迷执，便是遍计所执。遍计所执虚妄分别，体相俱无，如龟毛兔角，故“非有”；若依于智悟，了知一切现象皆因缘而生，就是依它起性。依它起性有相无

体，如梦幻泡影，故“非空”；在依它起性上远离颠倒妄想，去掉安立在它之上的遍计所执，所显出事物的真实性，就是圆成实性。“此空性遍于世出世间，包括有为无为，故谓之圆；本来如是，现成而有，故谓之成；此理真实不虚，故谓之实。圆成实又称真如，法性，实性，真谛，胜义，无为法等。”③圆成实性，可以称为认识所达到的绝对真实，如太虚空，清静无相，故“非有”。

法相唯识学还在“三自性”上建立“三无性”：遍计所执，依无明邪见，迷情所起，执我执法而有分别执著，所执境相，不但无体而且无相，所以名“相无性”；依它起性是缘生法、从缘所生的一切现象随因缘生灭变化，自无实体，认为没有自然而生的实有性，故名“生无性”；圆成实性，无有一切实我实法相，清静离言，是胜义谛，一法不立，是为“胜义无性”。“三无性”显示了一切法空，主要是空主观上的执著，执著空了，唯识性相圆满现前，便进入“非有非空”的中道。

佛教认为任何一法（现象）都有“空”“有”两面，空即性空，有即相有。因相是有，所以成立遍计、依它、圆成三自性，为唯识相；因其体空，故说相、生、胜义三无性，为唯识性。然而，相虽有，只是幻相，并非实有；性虽空，也不是虚无之无，而有诸法的真实本性、我法二空的无颠倒真理，故非空。这样一来，三自性与三无性又构成一重“非有非空”的中道。

经过这三重“非有非空”的中道，层层双遣，即由错误的认识，到相对真实的认识，再到绝对真实认识。认识了三性，也就认识无和真，假有和实有，从而获得全面的无偏见的认识，才是真正地彻底地契合中道。

为更清楚地表示这三重“非有非空”的中道观，现图示如下：

相 三 自 性 （非空）
遍计所执 依它起性 圆成实性
如龟毛兔角 如梦幻泡影 如太虚空
体相俱无 有相无体 清静无相
非有（空） 非空（有） 非有（空）
相无性 生无性 胜义无性
性 三 无 性 （非有）

《辩中边论》：“虚妄分别有，于此二都无。此中唯有空，于彼于有此。故说一切法，非空非不空。有无及有故，是则契中道。”④“虚妄分别有”，指能所二取之执的识是存在的（非空）；“于此二都无”，此，指依它起性，在此之上能所二取的事物体相俱无（非有）；“此中唯有空”，此，仍指依它起性，空，即圆成实性的空理；“于彼于有此”，彼，指圆成实，即谓圆成实性上显有

依它起的幻相，在依它起的幻相中有圆成实的空理存在，亦如《心经》所说的“色即是空，空即是色”之义；“故说一切法，非空非不空”，一切法，指遍计、依它、圆成三性，决不离非有非空之理。“有无及有故，是则契中道”，有，指虚妄分别的识有；无，指遍计所执的体相俱无；“及有故”的有，则是指“于彼于有此”句中依它起的幻相有、圆成实的空理有（非空）；故，即是总结以上四句，意谓经过这三性之“非有非空”，层层双遣，才完全彻底地契合中道。在这里，我们看到法相唯识学是何等精密而完善地深化了龙树的中观理论，在理性思辩中把“非有非空”的中道观发挥到淋漓尽致的地步。这也许就是恩格斯所说的只有古代希腊和印度人才懂得的“最高的辩证法”吧

⑤。

作为一种认识理论，“缘起性空”深刻的揭示一切事物和现象产生的本原，一切事物“二元对立”辩证存在的最高真实，它涉及到个体生命的起源与解脱，因而具有存有论的价值。作为一种人生的正确的观物方式，“非有非空”的中道观被大乘佛学称为是最高“般若智慧”之学，并具有方法论的意义。

达摩西来，把这个“般若智慧”传到中国。然而，重感性体悟的中国人好“思”却不擅“辩”。到了六祖，惠能大胆地简化了佛学繁琐的哲学，将现实生活中入世而出世的超然心态说成是人的“自性”，又是佛的本性，并认为成佛不过是在瞬间顿悟中发现“自性”。于是，“不立文字”与“见性成佛”成为禅宗革命的两面旗子，从此把佛徒从人格神和理性思辩的压抑中解放出来。

然而，一字不识的惠能却能真正了悟大乘佛学的“缘起性空”与“三自性”。他所谓的顿悟自性就是在依它起性上发起“般若观照”。依它起性的根据，就是人有“真如本性”，“清静自性”，这是人的本质属性，也是心的本质属性。那么，什么是般若之智，智慧观照呢？它有两个物质：一是源于“真如本性”（自性）；二是它显现为一种“念”，不过不是一般的念，而是“于念而无念”，“于相而离相”，“于一切法无住”的超然之念。《坛经》云：“于一切法不取不舍，即是见性成佛道”

⑥。慧能非常简明而确定地告诉人们，只要你“于一切法上”“不取不舍”，“于念而无念”，“于相而离相”，就掌握了“非有非空”的中道，立即“见性成佛道”，顿悟就这么简单。但是，在“念念流转”的禅修中，令禅人们困惑的仍是念（意识）所造成的知性障碍。知性是人认识、掌握外部和内部世界的概念网络，意识主体的自我和外在我非我的对立，主观的自我和作为意识对象的客观世界的二元对立，是知性能够成立的基础。为了破除对知性的偏执，慧能又提出“三十六对法”：“动用三十六对，出没即离两边。说一切法，莫离于性相。若有人问法，皆取法对，来去相因，究竟二法尽除，更无去处”，“问有将无对，问无将有对，问圣将凡对，问凡将圣对”⑦。在答非所问中，

以执破执，以毒攻毒，以边见破边见，从而造成知性的失落，达到“边见”互破而相“离”，中道相

合而引“生”，让人在瞬间体悟澄澈空明的无意识心态，形成“于相而离相，于空而离空”的超然心态，从而复归于自性。具体操作起来，虽然有些不合逻辑，甚至全无理路，但正是在这否定中有所肯定，在不确定中有所确定，“三十六对法”才保持了一个空灵的世界：“内外不在，来去自由，能除执心，通达无碍。能修此行，即与般若波罗密经，本无差别。”^⑧这样，成佛不依靠知性思辩，也不依靠坐禅，自性的发现，仅在发起般若观照的瞬间，而见性开悟，只须当前大彻大悟的一念。于是，慧能把中观的思辩智慧化为一种感性的生命体验，更把它融进运水担柴的日常生活中，成为一种简便易行的实践修行方法。这是禅化的般若智慧，或是般若之智的禅化。

惠能之后，禅门后学的机锋、棒喝和参话头更是在荒谬古怪、毫无道理的问答中把人的思维逼入进退维谷的境地，让人孤立无援，一筹莫展。《五灯会元》上有一则著名公案，南泉禅师的弟子宣州刺史陆亘，一次他问南泉：“有人在一肚大到小的瓶中养了一只鹅，鹅长大了，出不了瓶。有什么办法既不伤坏瓶，也不伤害鹅，使鹅安然无恙地从瓶中出来呢？”这本是一个无法解答的思维难题，在实践中也根本办不到。但南泉禅师解决了这个问题，他叫了一声：“大人。”陆亘说“在。”南泉幽默地说：“这只鹅不是出来了吗？”陆亘因此而开悟。思维本身是超然于思维对象之上的，如果陷在了具体的思维对象之中，思维就失去了自己的母体性和优越性。正如钥匙是开锁的，把钥匙锁在锁内，也就失去了钥匙的功用。思维方式在禅宗这里的确发生了质的变化。在这些话头里，思维完全是被架空了的，不允许附着于任何内容之上，甚至包括空。此时，这个思维既不空，又不有，什么内容都没有，又不是没有内容，这样的思维是一种什么状态？话头的意义就是要超越逻辑，让精神和思维在超逻辑中亮相，这样的精神状态是不可说，也说不出，说出来也不是那种意义了。这种状态，就是禅宗开悟的入门通道——超越一切精神的现象，契入精神的本体。而机锋棒喝和参话头，就是以逼问的方式，把精神和思维强行推入这样的状态之中。禅宗的方法，就是从单一的念头下手，使之在其对象上超越，并成为经验，运用于万事万物之中。这样彻底自由的精神状态，本身就不是第六意识和第七意识所能规范的，但又不离第六和第七意识，从而体现了全体精神和生命的力量。

佛教认为烦恼、分别心是心灵的枷锁，而机锋棒喝和参话头则是解脱枷锁的钥匙，把心灵的枷锁打开了，心灵就得到了解脱，所以禅宗的方法，可以说是开启心灵之门的钥匙。具体来说，不论是机锋、棒喝，还是参话头，都是对念头的剥剔。念头被剥剔得干干净净，一无所有，刹那间，“言思道断，心行处灭”，体验到无意识的真空妙有，顿见自家本来面目，就达到了“随其心净，则佛土净”。所以，慧能的“对法相因”、德山棒、临济喝，看似与知性对立，实际是对知性的超越。在这种超越中，人的认识在“悖论”中得到丰富，在“二难困境”中得到升华，实现了从知性思辩到感性体验的转化。

禅宗的确没有系统的充满理性的说教。如果说最初的几位禅学大师，如惠能、神会、怀让、行思、怀海等人还处在比喻、说明到表现的过渡阶段的话，那么，后来的禅师就完全转向内心体验与感觉的表现了。许多禅师们的“法语”，的确如他们所说的，是“羚羊挂角，无迹可寻”，“说似一物即不中”的，理性的思维、逻辑的推论似乎对此毫无下手之处，禅僧们却会在直觉体验之后，作出种种含糊玄妙的答案，令人思索。一当外在的权威毁弃，内在知性的障壁撤除，而自性的体悟既是自力、自证的“无法之法”，对禅人来说，就获得了某种精神的解放，“自由自在”的本质势必被激发出来，显露出个体生命的自性之光。

如果说，在马祖道一那里，这亲切、平易、完全属于自己的自性（心），已与人、佛不自觉地联系在一起：“全心即佛，全佛即人。人佛无异，始为道矣。”^⑨并体现为“平常心”。那么，临济义玄则直接把“平常心”具体化，形象化，把自性（超然心态）演化为活泼泼的、自由的“无位真人”。这“无位真人”，圆满具足，随缘任运，无所执著，无思无虑，无修无证，泯灭凡圣之念，是没有阶段果位的平常人，自由人 B10。一方面，他们法尔天真，“质直无伪，无背无面，无许妄心”，“赤心片片”，“天真而妙”，“有意气时添意气，不风流处也风流” B11；另一方面，又能在世俗的声色风尘里顺乎自然，万物体道。一言一默，一呼一笑，于日常生活中充满丰盈的禅机，“解道者，行住坐卧，无非是道；悟法者，纵横自在，无非是法” B12。他们是那样神通广大：“不入生死而得涅槃，不出魔界而入佛界” B13；那样自由、卓尔峭拔：“大海纵鱼跃，长空任鸟飞” B14；另一方面，面对人生苦难，他们“难行能行，难忍能忍”，充满了坚毅弘忍的布道精神，具有“我不下地狱谁下地狱”的气魄。这是禅人所向往的理想的人格精神。

中观学派和法相唯识学理性思辩的优点和长处正是它们在中国不振的根本原因之一。而禅宗的产生，原本就是对佛教学术化的一种批判。禅宗自称心宗，它要求众生之心升华——回归于佛心，这种升华——回归，是在人的精神和生命之中，而不仅仅停留于认识之中。理论需要完备与尽善尽美，而实践需要简捷明快，这是佛教遇到的矛盾，一个佛教内的二律背反，学佛需要经教作为理论的指导，没有佛教经论作为指导的修行决非真正意义的佛教，然而理论并不能使人成佛，佛教的经论往往成为“所知障”，又成了修行的大敌。中国的禅师们似乎意识到了这个矛盾。在禅宗这里，解决这个矛盾的最佳办法就是一切从“本心”出发，由说明、比喻为主的灌输式转向自我表现为主的启发式，由偏重说教转向偏重于自悟，既不需要格物，又不需要分析、推理和判断，只要在人的心灵空灵澄澈时进行全副身心的直觉体验，才能向“存在的本源突进，获得极终体验” B15，因为每个人都具有佛性——即心即佛。这个变革的意义上重大的，佛学从此走出知性的误区，把个体感性的生命体验重新归还给陷入枯寂僵死的义理和说教，重新回到了“活”的人世间。

从小乘到大乘，从中观、唯识法相到禅宗，历史似乎经历了一个怪圈。这番路程，是超越，还是回归？也许还是青源惟信禅师说的对：“老僧三十年前来参禅时，见山是见，见水是 水。及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，依然见 山是山，见水是水。”

B16 (责任编辑：秦人)

(下转第114页)



Copyright 2001 Religious Studies