

• 哲学传统研究 •

智顗与吉藏佛性论之思维方式比较

——以“佛不断性恶”与“中道佛性”为探析焦点

王志楣

摘要: 智顗与吉藏同是陈、隋之际的佛学宗主。智顗向被尊为天台智者大师,吉藏则被视为三论宗祖师,二人生平背景有许多相似之处。南北朝时期,佛性论是中国佛教界普遍流行的思潮之一,随着《涅槃经》传入中国,佛性思想广受佛教界关注及讨论,成为当时重要议题。在此背景下,智顗与吉藏无可避免地亦深受当时佛性论影响。二人在相关论著中,皆非常重视佛性论,大量引用佛性概念作为义理论述发挥。由于二人佛性论牵涉甚广,前贤已多有论述,故以学界罕言之思维方式作为论题核心或可见出新意。聚焦于智顗的“佛不断性恶”与吉藏的“中道佛性”,不仅可以溯源二人相关佛性思想内容,其思维方式亦可归纳出相同点(否定性、圆融性)与相异点(现实具象与超言绝象、即与离)加以比较。

关键词: 智顗; 吉藏; 佛性; 中道佛性; 思维方式; 性恶; 佛不断性恶; 天台宗; 法华经; 三论宗

中图分类号: B94 文献标志码: A 文章编号: 2095-0047(2012)04-0034-14

一、前言

智顗(公元538年—公元597年)与吉藏(公元549年—公元623年)二人是陈、隋之际的佛学宗主。智顗向被尊为天台智者大师,吉藏则被视为三论宗宗主,二人派别虽不同,但生平学思历程与背景却有许多相似之处,如二人处同一时代,皆具早慧,青年时期即曾代师讲学;在信仰上,二人均重视《法华经》之弘扬^①,而又建构各自的法华思想;二人均在晚年(50岁后)分别提出别具特色的“佛不断性恶”(简称性恶论)与“中道佛性”之佛性概念。

作者简介: 王志楣,台湾政治大学中文系教授。

① 《法华经》是天台所依止的主要经典,智顗是天台宗的实际创建者,其一生无论是在经论讲学或止观禅修上,无疑皆属天台佛门人物,而吉藏则是在五十岁后始重《法华经》。《续高僧传》(卷十一)“释吉藏传”说他大业初年(公元605年)后,书写《法华》二千部,讲《法华》三百余遍,相对之下,他讲空宗的《三论》只有一百余遍,讲《大品般若》只有数十遍。可见吉藏晚年对《法华经》的重视,超过三论宗。参见《大正藏》(第五十卷),第514页中-下。

南北朝时期,佛性论是中国佛教界普遍流行的思潮之一,随着《涅槃经》传入中国,佛性思想广受佛教界关注及讨论,^①成为当时重要议题,特别是竺道生所提出的“一阐提”亦具有佛性得以成佛之说,对当时佛教界不免造成一大震撼。在此背景下,智顗与吉藏无可避免地亦深受当时佛性论影响,二人在相关论著中,皆非常重视佛性论,大量引用各自的佛性观作为义理论述的发挥。

智顗主众生与佛本觉之性,悉具善恶诸法的“性具”说,不仅使该宗迈入佛教主流新阶,其圆融之思维体系更将佛学中国化推向成熟高峰。不过,天台性具的学说特点,并不表现在众生本有之佛性上,乃在于佛性之特质;智顗一反佛教传统看法,指出清净的佛与如来,不但本具佛性之善亦有本具之性恶。此论一出,不仅震动思想界,亦标志出天台与其他宗派之分野。宋代沙门知礼即说过“只具一字,弥显今宗,以性具善,他师亦知,具恶缘了,他皆莫测”^②。可见“佛不断性恶”确是天台智顗的独门主张。

吉藏在中国佛教史上,虽被视为三论宗集大成者,然而吉藏的思想实不能只限定于空宗龙树、提婆之《三论》(《中论》、《十二门论》、《百论》)范围,因吉藏晚年转向专研真常如来藏系《法华经》,也受到当时《涅槃经》的深刻影响,导致具有学僧性格的吉藏,对《法华经》一乘思想的深入探讨,必须寻求其理论上之合理基础以契合法华原意,为了响应此一难题,并说明一乘义理的实相,其独树一帜的“中道佛性”概念的产生,自是必然的选择了。

事实上,无论是智顗的天台圆教体系以及性恶说的评价,或是吉藏的中道佛性论,历来已分别普见于思想史、哲学史或各家专书、论文,似已无须置喙,然本文的切入点,则尝试从过去着重理论内容分析转向罕言的认识方法研究上,从文化积淀形成的不同思维方式,来译码二位代表性人物的“佛不断性恶”与“中道佛性”论,并比较二人异同之处,以期从另一个侧面寻索出智顗与吉藏的论理动机、思维型态与意义。

二、智顗“佛不断性恶”之思维渊源与内容

(一)“佛不断性恶”之思维渊源

智顗如何能“别出心裁”创立新说?当代释圣严法师在考察中、印心性染净问题时曾提出:

印度的经典,纵然具有如慧思及智顗所理解的性恶之意,但在印度毕竟未曾发生过明显而理论化的性恶之说,何以到了中国的陈隋之际,即形成一股强大的思潮?^③

① 佛性是作为佛教学说的重要立论基点,光是根据吉藏《大乘玄论》(卷三)的记载,吉藏当时之南北朝就有十二家不同的佛性论内容,吉藏曾批判其中的十一家。参见《大正藏》(第四十五卷),第35页下-第36页上。

② 知礼:《观音玄义记》(卷二),《大正藏》(第三十四卷),第905页上。

③ 释圣严:《大乘止观法门之研究》,载《法鼓全集》第一辑第二册,台北:东初出版社1993年版,第186-187页。

对此疑问,释圣严认为首先宜从中国思想史上寻索。^①

1. 远承中国传统之人性论

自从先秦孟子、荀子分别提出性善性恶后,引起学者纷纷论究,其中影响很大的是汉朝董仲舒人性含善恶之说,他并将善恶配上阴阳性情,主张阳善阴恶、性善情恶,谓:“身之有性情也,若天之有阴阳也”、“天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性”。^②董仲舒认为人性具有善恶,如同天具有阴阳一般。到了东汉扬雄,除主张人性善恶混合说外,还进一步点出人如何成善成恶:“人之性也善恶混,修其善则为善人,修其恶则为恶人。”^③

虽然历代思想家曾分析善恶产生之先天或后天性,并提出种种修养工夫以期弃恶扬善,然而,在天台性具理论产生之前,人性善恶始终相反对立,不仅理论尚无法达成矛盾的统一,更遑论以性恶资助善的完成。智顗性恶说,虽不能断言必然受到中国思想家影响,不过,以智顗对中国经教的深解,应不致不知前贤理论。

2. 近绍慧思性染说

向称天台三祖的南岳慧思禅师,是智顗的出家师,著有《大乘止观法门》,书中“性染说”主张不空如来藏具净、染二性;其后,智顗一脉就相承老师的性染思想且更发扬光大成天台宗性具的性恶论,故性染说被视为智顗学说的先声。^④不过,两者所据经论不同,观点亦有所差异,有人认为《大乘止观法门》所言之净染,是从主体主观的心性上解释,《观音玄义》所呈显的性恶乃属客观法门。^⑤总之,本文以为智顗勇于直言“佛不断性恶”及创造性的继承师说,才使天台性具说受到瞩目。

(二)“佛不断性恶”的主要内容

“佛不断性恶”的性恶论,虽是天台思想殊胜之处,但在智顗论述的所谓“天台三大部”(《法华文句》、《法华玄义》、《摩诃止观》)中,却不见“性恶”字眼,不过,三大部所阐扬之重要义理如“十界互具”、“百界千如”、“一念三千”里实已蕴含了性恶精神,直至智顗晚年,才在《观音玄义》一书中,正式出现“佛不断性恶”、“如来性恶”名相。

智顗性恶说的文字直接出处即是在《观音玄义》卷上“释名章”中之第九义“释缘了”一节之问答,由于该段内容成为历来讨论之焦点,故本文先引原文并略作说明如下:

① 除了中国之外,亦可从印度佛教方向探讨智顗性恶说源头。对心性问题上,从部派佛教开始,已有若干论究,如属大众部的经典《异部宗轮论》有云:“心性本净,客尘随烦恼所杂染,说为不净。”参见《大正藏》(第五十卷),第15页。这是说众生心性本净,只为客尘烦恼污染,若能去掉染垢则可呈现清净本心得到解脱,这是一切众生悉有佛性的先驱思想。但与此相反的,说一切有部则持否定心性本净说,《阿毗达磨顺正理论》就有“不应说心性本净”之语,参见《大正藏》(第二十九卷),第733页。故知部派佛教时,心性问题上已出现大别两种不同的思想倾向,一是心性本净说,一是主张具有染净。到了大乘佛教,则多以心性本净为范畴并开展出许多思想学派。

② 董仲舒:《春秋繁露·深察名号》。

③ 扬雄:《法言·修身》。

④ 释圣严:《大乘止观法门之研究》,第186-187页。

⑤ 参见赖志铭:《天台智顗性恶说研究》,台湾中央大学哲学研究所硕士论文,1984年,第87页。

《观音玄义》卷上云：

问：缘了既有性德善亦有性德恶否？

答：具。

问：阐提与佛断何等善恶？

答：阐提断修善尽但性善在，佛断修恶尽但性恶在。

问：性德善恶何不可断？

答：性之善恶但是善恶之法门，性不可改，历三世无谁能毁，复不可断坏，譬如魔虽烧经，何能令性善法门尽？纵令佛烧恶谱，亦不能令恶法门尽，如秦焚典坑儒，岂能令善恶断尽耶？

问：阐提不断性善还能令修善起，佛不断性恶还能令修恶起？

答：阐提既不达性善，以不达故，还为善所染修善得起，广治诸恶。佛虽不断性恶而能达于恶，以达恶故于恶自在，故不为恶所染，修恶不得起，故佛永无复恶。以自在故，广用诸恶法门化度众生，终日用之终日不染，不染故不起，那得以阐提为例耶？若阐提能达此善恶，则不复名为一阐提也。

……

问：若佛地断恶尽，作神通以恶化物者，此作意方能起恶，如人画诸色像，非是任运如明镜不动色像自形，可是不可思议理能应恶？若作意者与外道何异？

答：（按：原文本无“答”之字，然实为答之意）今明阐提不断性德之善，遇缘善发。佛亦不断性恶，机缘所激慈力所熏，入阿鼻同一切恶事化众生，以有性恶故名不断，无复修恶名不常，若修性俱尽则是断，不得为不断不常，阐提亦尔，性善不断还生善根，如来性恶不断还能起恶，虽起于恶而是解心无染，通达恶际即是实际，能于五逆相而得解脱，亦不缚不脱，行于非道通达佛道，阐提染而不达，与此为异也。^①

上文首言“缘”、“了”，乃属三因佛性，^②指出佛性中同具善恶（即性德善、性德恶）。次组问答中，智顗将善分成性善与修善、将恶分成性恶与修恶；“修”是显现于实践的意识 and 行为，属事相一面；“性”是潜藏于本体界根性，属理体一面；在此，佛之性恶与阐提性善适成一对比。既然几无丝毫善行可言之阐提，其善性却具而未断，依理仍有成佛之希望，那么智顗称佛“性恶”仍在，当如何解释一向予人以断恶断惑的佛如来形象呢？难怪问者要继续追究。

^① 《大正藏》（第三十四卷），第 882 页下—第 883 页上。

^② 三因佛性是指正因、缘因、了因。以非有非无、不染不净之实相为正因佛性；以能观照显发实相的智慧为了因佛性；以能资助觉智开显正性之功德善行为缘因佛性。三因互具，才能在理论上得出性具染净善恶的结论。有关三因佛性的解说，散见于智顗的诸论著之中。

虽然在第三组问答里,智顗表明佛与阐提皆不断性善恶,二者于此并无差异,且此性乃永不可改、不能毁、不可断,换言之,性乃一绝对存在,不依附任何实践主体(佛、魔)或外缘(佛经、恶谱)。

不过,性具善恶的思想,在现实问题上会遇到一个质疑:若阐提不断善根还生善,则诸佛不断恶性还会起恶生恶吗?对此,智顗在第四组问答中有明确的回复,意思是阐提不断性善却不了达性善,故会受熏染而起善修善;佛则不同,既具性恶又了达性恶,恶法于佛本已自在,因而不存在修恶问题,故佛永不复恶,^①关键在于达与不达。达,乃彻底觉照之意。

智顗倡佛不断性恶,究竟显示何种意义?在第五组问答中答道,正因为如来不断性恶,故在因缘感应下,便以自在神通之力,权以诸恶法门化度众生,假如如来性恶亦断,则入涅槃之后,住常寂光净土,将不能任运起恶教化众生了。亦即指佛若断尽恶性,则其需“作意”方能渡众,如此则与外道无异,佛若失去化物的必然性,那么,已觉知的佛与无明众生终将隔绝,无复同体性。

三、吉藏“中道佛性”论之思维渊源与内容

(一)“中道佛性”之思维渊源

属大乘佛教的《般若经》和《法华经》本无讲论佛性的,其后出现的《涅槃经》才着重阐述佛性问题。吉藏身处佛性说炽盛时代,其采用佛性概念论述,乃必然之趋势,故吉藏在对《法华经》的义理诠释上,常以佛性作为论述主要内容,由此可见吉藏对佛性概念的重视。不过吉藏曾自称其思想主要是依据“关河旧说”^②,所谓“关河旧说”即是指鸠摩罗什及其弟子僧叡等之关中学统以及河西道朗之合称。罗什与其弟子是传译龙树般若空观之三论名僧,道朗是弘扬《涅槃经》之宗师,并为《大般涅槃经》作序,^③因此吉藏佛性论必然受到般若空观与真常如来藏义理方面影响。

考察吉藏之学思渊源,乃其所面对之佛教界,较三论宗初传时复杂,若欲尊仰自宗,则必须对当时所流行之佛性论议题有所回应才行,因此吉藏作了一番融摄贯通,亦即对龙树一派相传之正统三论学加以转化。^④

吉藏的“中道佛性”说虽超出传统三论学所讨论范围,然而,吉藏所重视的《涅槃

① 在《观音玄义》(卷上),智顗还从另一角度论证佛不断性恶却再生善:“明阐提断善尽,为阿梨耶识所熏更能起善。梨耶即是无记无明,善恶依持为一切种子,阐提不断无明无记,故还生善,佛断无记无明尽,无所可熏,故恶不复还生”。这是以熏习力说阐提还生善,佛不再生恶。按瑜伽唯识学理论,成佛即转识成智,阿梨耶识就不存在,则不能熏佛再生恶。参见《大正藏》(第三十四卷),第882页下。

② 吉藏于其所撰之《法华论疏》(卷一)提及“余讲斯经文疏三种:一、用关河叡、朗旧宗;二、依龙树、提婆通经大意;三、采此论纲领以释法华”。参见《大正藏》(第四十卷),第785页上。

③ 参见《大般涅槃经》(卷一),昙无讖译,《大正藏》(第十二卷),第365页上。

④ 吉藏主张的“中道佛性”论是能生出善恶万法,学界一般认为这种意义显然不是原本《般若经》或《三论》所说的中道空观义。

经》后分,本身乃是受到印度北方般若学者之修正,亦即以《般若经》空义净化前分如来义色彩,因此,《涅槃经》之佛性观与中观学在印度即有某种程度之合流趋势,^①此为吉藏佛性说吸纳了三论宗之思想体系提供了理论的线索。

也曾有人针对吉藏身为三论宗学者,却大谈佛性论提出质疑:

问曰:《涅槃》可明佛性,《般若》何有此说?答曰:《涅槃》明佛性,《般若》未明佛性,此是诃梨门人作如此说;今婆薮弟子明般若、佛性,乃是眼、目异名,是故《般若》亦明佛性。^②

也就是说,吉藏预设佛性之妙有与般若之真空融合一致之立场,因而毫不犹豫宣称“《般若》亦明佛性”。

由上述可知,对于吉藏的中道佛性论,唯有将其思想之形成,放在历史脉络下来观察,才能对吉藏整体佛性思想获得一同情性理解。

(二)“中道佛性”之主要内容

1. 以中道为佛性

在《大乘玄论》卷三,吉藏除了对十一家正因佛性加以批判评破之外,也提出自己对佛性的界定,但限于篇幅,本文不讨论十一家的佛性义,仅从《大乘玄论》卷三,拣择出吉藏所认定的佛性内涵代表如下:

(1)非真非俗中道为正因佛性。^③

(2)第一义空名为佛性,不见空与不空,不见智与不智,无常无断名为中道,只以此为中道佛性也。^④

(3)非因非果乃是正因,非因非果名为佛性。^⑤

(4)佛性即是中道种子。^⑥

(5)无在无不在名为佛性。^⑦

(6)体用平等不二中道方是佛性。^⑧

(7)若知因果平等不二,方乃得称名为佛性。^⑨

吉藏在这里除指出“中道”才合乎真正佛性外,也说明非真非俗等等是佛性中道所具有的特质。

① 参见陈世贤:《吉藏对三论宗之转化——以吉藏之佛性思想为中心》,载《正观》第五期(1998年6月),第72页。

② 吉藏:《金刚般若疏》(卷一),《大正藏》(第三十三卷),第85页中。

③ 《大正藏》(四十五卷),第37页上。

④ 同上书,第37页中。

⑤ 同上书,第38页上。

⑥ 同上。

⑦ 同上书,第38页中。

⑧ 同上书,第38页下。

⑨ 同上。

那么,究竟什么是吉藏认为的中道呢?《三论玄义》中有许多解释,^①然因文长不及赘引,简言之,其所谓的“中”,实即“不中”,意指绝对的真理、诸法实相是不可言说的;不论佛陀所说的中或不中,都是为了度化不同根器的众生而说的方便教法,所谓的“中”,只是假名的中,本来应是无名的,而没有中、不中的问题。换言之,“中”只是方便用的描述语,是为了达到超然于相对的中道,因此其他如真、俗、有、无、非有非无等亦都不足以形容中道。

值得注意的是,吉藏是以“非真非俗”说明中道特质,却不用“非有非无”,吉藏在《大乘玄论》“二谛义”中说,以非真非俗二谛合明中道,不但超越了真谛之“无”和俗谛之“有”,而且还超越了非有非无的“真谛中道”;他认为,非有非无的真谛中道,其实还只能算是真谛,不是真正的中道。^②

这样,中道佛性就在吉藏的理解下,不仅超越了有无,甚至超越了空与不空、智与不智、常与断、因果与非有非无,总言之,中道佛性超越了任何两相对立的概念。

2. 以“八不”论中道佛性

吉藏在说明中道佛性时,还用了他平时所常用的方法论“八不中道”,来强调佛性所具有的超越性概念,如其在《中观论疏》所言“八不即是中道佛性”^③。

“八不”在吉藏的中道佛性论中,占有极核心的地位,吉藏所有的辩证体系,都可说以环绕“八不”为中心推衍出来,无论是经律论,吉藏认为都是以“八不”为经纬,“八不”最后的指向皆是佛性心行的表现,因此《大乘玄论》开宗明义便说“八不者,盖是诸佛之中心,众圣之行处也”^④。

那么,是哪“八不”呢?《大乘玄论》记载:“不一亦不二,不常亦不断,不来亦不去,不生亦不灭。”^⑤《中观论疏》也有云:“中道佛性,不生不灭,不常不断,即是八不。”^⑥

“八不”之所以可以用来说明佛性,主要是因为佛性具有不生不灭的特质,而不生不灭的特质恰是一种吉藏所谓的中道叙述型态,包含了是生是灭、非生非灭,因此可说它不生不灭。

吉藏又认为“八不”与龙树《中观》的三句偈互相呼应,因为不生不灭即是与三句偈的第三句“中道”契合。《大乘玄论》载:

问《中论》四句品云,因缘所生法,我说即是无,亦是假名亦是中道。则是三义云何耶?答明此偈多种势。今一种意释之,此一偈有三句,即胜八不。八不正是一中道句。……以假生灭不名生灭,故即是第三句不生不灭中道。^⑦

①《大正藏》(第四十五册),第14页。

②参见林明莉:《南北朝佛性思想研究》,台湾政治大学中研所博士论文,2007年,第370-373页。

③《大正藏》(第四十二册),第9页下。

④《大正藏》(第四十五册),第25页上。

⑤同上书,第30页中。

⑥《大正藏》(第四十二册),第21页中。

⑦《大正藏》(第四十五册),第31页上。

综上所述,“八不”是中道佛性不落言诠的叙述型态,知晓“八不”,可以对吉藏的佛性意涵有更深层的认知。

四、“佛不断性恶”与“中道佛性”之思维方式比较

历来思想家多如牛毛,若再加以著作等身,则欲理解其思想内涵,实如纷然杂陈之千头万绪,难有下手之处,若能掌握其思考模式,则较能诠释其语脉关键,收条分缕析之效,故本文对照智顓与吉藏佛性论后,续归纳成以下几项特质并比较其同异。

(一)相同

1. 否定性

智顓以“佛不断性恶”一说掀起千余年来大家对“性具”思想的讨论话题。“佛不断性恶”属否定性语气之命题,智顓提出此句之动机为何?读者又如何从否定的观念进行了解呢?事实上,对否定式的思考或陈述,不能仅限于表层的认知,否则可能会造成所谓的“死在句下”,而否定词句往往包含几项特征:(甲)引导大家注意到被否定物之外的领域;(乙)利用否定句以推展特殊、含蓄之意义;(丙)表示对其他细节的掌握。^①准此,则否定就不是纯粹的否定,而是隐含对思想和行为的一种强调性指导。例如,假设以“佛不断性恶”为A,若要使A成立为真、有意义,则可借着它的对反命题“非A”即“佛断性恶”来获得,如《观音玄义》中有言:“纵令佛烧恶谱亦不能令恶法门尽”、“以恶化物,但作神通变现度众生”(见前引文)。由于毁尽恶法仍不能尽恶行、如来以神力现恶等实相,都是显示断恶性之理为非、不可能,故其效果乃是以“否定非A以肯定A”的方式。同时在证明“佛断恶性”为非的过程中,不仅探讨出“佛不断性恶”,亦可推演出是否“佛不断性善”、“佛断性善”等命题,并间接凸显天台“性具”善恶意义,颇符合上述否定词句所说的特征。

如此吊诡的辩证属于一种反讽法,反讽式的思考即是由A与非A相互组成,所谓相互组成的意思是指A常常取决于非A,亦可经由非A诠释,反之亦然,这也是一种自我纠缠的表现。^②

至于吉藏,其佛性论思维模式,大致可归纳为否定相对两边(如:非真非俗)以肯定一绝对(中道佛性),亦即由破而立、由否定而形成肯定的逻辑过程。吉藏采用这种表达型态有何特殊意义呢?应该是吉藏已意识到,凡所有“立”的理论型态,都有被攻破的危险,而吉藏想要表达的中道佛性,性属普遍而圆满的意念,因此势须不能有所

^① 参见杨儒宾、黄俊杰编:《中国古代思维方式探索》,台北:正中书局1996年版,第50-51页。文中指出中国思想家无论儒、道,都善用否定词句以凸显正面意涵,如《论语》、《老子》、《庄子》中的“无为”并非真指“不为”,而双重的否定常潜藏有特别强调的肯定力量,如孟子的“不忍人之心”,实是指道德心;孔子以“人不知而不愠”当作是君子修养的标志。

^② 有关否定性论证理论可参考杨儒宾、黄俊杰编:《中国古代思维方式探索》,第64-74页。

“立”论(固定)的痕迹,亦即不能着相,所以吉藏用了对称性的连续否定与四段论证的辩证方法,展现他对真理的诠释。他经常用“非真非俗”,“非有非无”等,意思均在警醒人不要着真俗相、有无相;从不着真俗相、有无相的境地,再转过来谈真俗与有无,因此,佛性所说的“有”,不是执着的“有”,佛性所说的“无”,亦非执着的“无”,而是“有”乃“无之有”,“无”是“有之无”,这是从相反的方向往回推。^①于是,立而不立,不立而立,所欲表达的意思、目的已达到却没有痕迹,这就是吉藏的“中道”佛性型态。

从前文中可看出,吉藏的否定性用语中不外“非”、“不”、“无”等字。非、不、无,三字虽不同,但意思有相通之处,吉藏用之,其目的用途何在?《大乘玄论》载:

又经中明百非,非与不及无,三明亦得通目一法,亦不无其异……虽异,而为洗诸法,即明三字不异,还是一意。以八不洗除,尽净诸法。故经中具有百非,即还是百不百无等,故多有关义。所以竖入群经之深奥,横通诸论之广大也。^②

可知“非”、“不”、“无”是通用的,而吉藏用此否定性方式旨在“洗诸法”,因此,“即明三字不异,还是一意”。不过,吉藏用的最多的还是“非”字,应是“非”具有较强烈的否定意味。

2. 圆融性

中国思维的特质之一,即是对完善事物的存在固予以肯定,如佛菩萨境界的真善美,对不完善的事物存在,亦不会全盘加以否定,而系认为它在现实中必有所象征,如“祸福相倚”之观念产生,因而,思考上的圆融性,也形成一种结构关系,认为一切自然现象和社会人事的发生、发展、消亡,都是周而复始、相互作用转化的进行,譬如阴阳、昼夜、生死;同时,一切对反矛盾都在循环的流通过程中得到和谐。

至于圆融性思维方式,在论理方面所呈显的意义,如同否定性思维法,有推动整体思想的作用,也就是说,欲将一个整体认识清楚,势须对该事物在循环活动中的各阶段环节作综合观察,反之,从一个侧面进行了解,也往往能蕴含整体并揭示该事物的本质特性。

以智顗《观音玄义》为例,文中提到性德善与性德恶、修善与修恶、性恶与修善、性善与修恶、净与染、佛与阐提、作意与任运、非道与佛道等等,均可从各自的独立面着手,再打通彼此内在的联系途径,向外扩展以深入认识“佛不断性恶”、“如来性恶”的整体意义,否则将会割裂天台性具思想,无法凸显“十界互具”教义的圆融特质。^③在此“十界互具”理论基础下,智顗衍生出“佛(如来)不断性恶”论。《观音玄义》中言:

^① 参见朴成文:《吉藏的中道佛性思想方法之研究》,台湾大学哲学研究所硕士论文,1991年,第71页。

^② 《大正藏》(第四十五卷),第25页上-中。

^③ 天台宗“十界互具”是指佛、菩萨、缘觉、声闻、天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱,前四界属悟界,后六界是迷界;十界中的每一界,均具有十界属性,因此地狱中的众生亦潜存佛性,与此同理,佛也具有走入迷界的可能。

“通达恶际,即是实际,能以五逆相而得解脱,亦不缚不脱,行于非道,通达佛道。”^① 智顗在此段之意是染净了然于胸的佛菩萨,是为了善巧方便济助众生才行恶、行于非道,不过,若就现象界观之,人世间因此而无绝对的恶人,也无绝对的善人,这就是智顗表现在善恶与凡圣、理论与实践上的圆融处。

至于吉藏,他结合了《涅槃经》的佛性常有和《三论》、《般若经》的空观中道来诠释《法华经》的“一乘”,因此,一乘、佛性、中道三者都变成了同义语,而分别阐述它们的《法华经》、《涅槃经》和《般若经》,也就可会通成一经了,所以吉藏说过“《法华》、《涅槃》皆《般若》异名”^②。而且,不但一乘、佛性、中道是同义语,甚至真如、法性乃至法界、如来藏自性清静心、八识、首楞严三昧等佛经上常见的名词,吉藏都认为是佛性的同义词,《大乘玄论》卷三就有一段话是:

经中有明佛性、法性、真如、实际等,并是佛性之异名……故于《涅槃经》中名为佛性,则于《华严》名为法界,于《胜鬘》中名为如来藏自性清静心,《楞伽》名为(第)八识,《首楞严经》名首楞严三昧,《法华》名为一道一乘,《大品(般若)》名为般若法性,《维摩》名为无住、实际。如是等名,皆是佛性之异名。^③

吉藏的佛性主张,巧妙地将客体性的真理“中道”和主体性的“如来藏”、“阿赖耶识”合而为一,消解了二者之间存在的对立与矛盾,而中道佛性也因而成为超出万有,形成乃是能生出善恶万物的根本;体悟它,即是解脱之善,但若由于无明而歪曲它,则不二之中道即成染净和合的如来藏、阿赖耶识,进而流变成万法,如同《涅槃经》中把佛性譬喻为雪山中的“一味药”,这一味药流入众河之中,受到两岸泥土的污染,即成了各种不同的异味,如同常住之佛性,因受到无明烦恼的污染,生出杂多无常的万法一样。^④

杨惠南先生说,吉藏将佛性与如来藏、阿赖耶识视为同义语,与其把它当作字面的了解,不如把它作一个宽松的诠释,所以吉藏的意思应该是,中道佛性一词可以用来说明如来藏或阿赖耶识生起万法的理论,因为佛性比起其他二词更为根本。^⑤ 可见吉藏的中道佛性论,是将中道空性与佛性常有统合起来的圆融发挥。

(二)相异

智顗和吉藏二人所运用的思考模式有上述近似之处,也有迥异之处,以下续析之:

1. 现实具象与超言绝象

① 《大正藏》(第四十三册),第 883 页上。

② 《大品经义疏》(卷五),《卮续藏》第 38 册,第 67 页 D。

③ 《大正藏》(第四十五册),第 41 页下。

④ 吉藏是在《仁王般若经疏》卷中引《涅槃经》之譬喻作为说明。参见《大正藏》(第三十三卷),第 337 页下-第 338 页上。

⑤ 杨惠南:《吉藏的佛性论与心性说之研究》,载《台大哲学论评》1989 年第 1 期,第 273-274 页。

众所周知,中国思想因受传统儒家影响,一向侧重现实性目的,与实际生活有密切关连,如伦理学、政治学等。在思考推理上,较欠缺逻辑学的高度发展,因为形上逻辑与实用无关,因此具体性的形象思维属中国文化中较常见到的思维方式。^①这种以人间为向度的思维型态,影响到宗教,即形成侧重现世的倾向,^②如流行于中国的不是以遁迹山林、重视个人修行为主的小乘佛教,而是强调不离现实世间的大乘佛教。

本来大乘的兴起也分成“信增上”与“智增上”的不同,^③重信与重慧原为大乘两大法门,因中国佛教徒偏爱招福消灾、祈祷神佛庇佑,因此,强调闻声救苦、利济众生的观世音菩萨,遂与中国民间信仰紧密结合广泛盛行,在此环境下,虽号称天台智者大师的佛教哲学家智顗,也不得不随俗宣扬教理,例如在《观音玄义》中,智顗所以倡佛不断性恶,无非欲通过至善之佛尚且具恶,说明众生与佛乃凡圣平等,而非彼此隔绝不通。其论旨原在求个人生命之解脱,但在宣扬同体大悲理念时,仍未能免俗地遵循了中国现世化的大乘佛教精神,毕竟,观世音任运化现救渡形象,比起与现实较无明显关连的形上逻辑,无疑在教化上,对广大的信众更具说服力。

中国与印度很早即开始出现观世音信仰,^④被称为“大悲观世音”的观音菩萨,承袭了佛陀境界才有的大悲大德,^⑤其化身无数、寻声救苦的形象早已深植人间。智顗的佛不断性恶论在《观音玄义》中正式被提出,而《观音玄义》是以宣扬《法华经·观世音菩萨普门品》救渡精神为中心,智顗安排佛不断性恶理论出现此部论著中,应有特别的意义。《观音玄义》说佛不断性恶,只要机缘所激,则亦与地狱众生同事而化之。如来因不断性恶之故,故能“起恶”,虽起于恶现五逆之相而实解脱自在、行于非道实通达佛道,这也就是《观音玄义》文中所言的“解心不染”(见前引文),恶事在无量之心心中实表未修恶惹尘埃,反是修善,因此,智顗佛不断性恶的思考,可说为《法华经》中“应以何身而得度者,即现何身而为说法”的观世音化身找到了理论上的依据,同时也运用众生熟知的观世音,为其抽象的性恶思想作了最具体的印证说明。

① 形象思维与抽象思维是两大不同的认识方式,在人类的实践与认识活动中,二者都可能视情况各自出现,但总体而言,中国的形象思维较抽象思维发达。参见刘长林:《中国系统思维》,北京:中国社会科学出版社1991年版,第98-99页。

② 中国的现实性特色不仅表现在哲学、宗教、历史、文学方面亦可窥其一貌,如中国著作中,关于天、地、日、月、人的缔造,不如西方丰富的神话性解释,即使有,亦往往被视为怪诞不经,属传统文化的“旁系”,“正统”《史记》中,对传说时代五帝本纪的人类生活最初纪录,就较少提及超自然的神变和不可思议的故事。孔子被问到死后问题时,即答道“未知生,焉知死”。此即一重视现实的典型例子。

③ 从《阿含经》以来,佛教求道者通常分为利根慧深的“法行人”与钝根慧浅的“信行人”,故有信增上与智增上的不同。重信的,信十方佛菩萨及净土而有忏悔法门、往生净土法门等;重智慧的,则偏重对一切法空的深悟,如般若法门、文殊师利法门等。参见印顺法师:《初期大乘佛教之起源与开展》,台北:正闻出版社1989年版,第2-3页。

④ 中国在后汉灵帝熹平元年(公元172年),由竺佛朗译出《道行经》后,观世音之名就陆续列于众经,故推论述说观音信仰之原典,应在汉译之前已盛行于印度,时间不会晚于一至二世纪。参见后藤大用:《观世音菩萨本事》,黄佳馨译,台北:天华出版公司1989年版,第254页。

⑤ 印顺法师表示,在早期佛教中,大悲观世、现身说法是佛所有的不共功德(佛有十八不共法);凡夫与声闻圣者只能说“悲”,不能说是“大悲”,而具有大乘精神的观世音菩萨,虽然位阶为菩萨,但其救苦救难愿力实与佛无二致。参见印顺法师:《初期大乘佛教之起源与开展》,第488-489页。

不同于智顗,吉藏对佛性论之诠释则多循形上之超言绝象方式。他认为绝对的真理是不可用语言文字来描述。反之,凡是能用语言文字描述者都不是真正绝对的真理。在这种真理观之下,说真理是“有”固然错误,说真理是“无”或“空”也同样错误,甚至说真理是“非有非无”也是错的,因为它还是落在语言描述的层次中,所以吉藏常用“八不”、“绝四句”^①来扫除语言障碍并避免用“非有非无”,他宁可用“非真非俗”来称呼“中道”,以表示与其他学派的不同,如果情况允许,吉藏可能连“中道”一词也不采用,因为它毕竟也是日常语言中的词汇,而真正的真理则是不可言说的。^②

吉藏用语言文字符号将“佛性”的真实意义表达出来,但又为合乎“中道”以避免落入偏执言说,因此,吉藏的思考模式,如同冬天在雪地向后倒走入室,每走一步就用手将雪地上足迹擦去,走一步擦一步,俾使进得室来,地上已无足迹。^③

2. 即与离

圣严法师曾点出智顗性恶与性具之思维关系,他指出:“智顗是以圆教中敌对相即的理论,亘于法界的一切部门,于对立及矛盾之中,开展平等与相即,显示天台的实相论。”^④可见“相即”是智顗思维模式特色之一。事实上,智顗从较早的《法华文句》卷七即提出相对种、类种两个概念,相对种近似本文前述否定性的相反相成义,至于类种,在书中有云:“一切低头举手皆是解脱种,一切世智三乘解心即般若种。”^⑤也就是结合真空妙有的关系,如《观音玄义》中,智顗借助此模拟相即法作辅助,文曰:“如秦焚典坑儒,岂能令善恶断尽耶?”(见前引文)欲以此证明善恶恒存同在;又以“如人画诸色像,非是任运,如明镜不动,色像自形”(见前引文)比喻菩萨渡众非刻意行善乃自然而为,这类譬喻,其作用无非是要透过经验中具体熟悉的事物向外演绎,以帮助了解新的抽象的事理。

至于智顗论理系统中的第一义空的实相义,亦是用“三谛圆融”来说明。所谓的三谛圆融,就是指一切诸法皆具空、假、中三谛,以三谛圆融来说明同等于佛性义的实相义。首先智顗认为佛性的中道实相,即存在万有诸法之中,只是以种种名相来表现,故《法华玄义》有“实相亦是诸名之异号耳”^⑥。智顗采《法华经》法法皆是妙法,一

① “非有非无”往往被视为中道,但吉藏认为非有非无这一否定语仍然是某种意义的“无”,仍然落入有、无对立当中。既然真理是唯一又超言绝象,那么,它就必须超越可能的语句描述,即有、无、亦有亦无、非有非无。吉藏把这四种描述称为“四句”,因此,真理必须超越四句,故吉藏在《中观论疏》(卷八)说“菩萨所悟实相,则绝于四句”。参见《大正藏》(第四十二卷),第126页下。

② 杨惠南:《吉藏的佛性论与心性说之研究》,第268页。

③ 朴成文:《吉藏的中道佛性思想方法之研究》,第69页。

④ 释圣严:《大乘止观法门之研究》,第181页。之后,张瑞良先生的《天台智者大师的如来性恶说之探究》,亦以敌对相即为范围,阐明天台宗圆融辩证法。该文载《台大哲学评论》,1986年第9期,第65-106页。

⑤ 《大正藏》(第三十四卷),第94页下。

⑥ 《大正藏》(第三十三卷),第782页下。

色一香无非中道实相的经文,来说明中道、第一义空道理,只是以不同的表现方式来呈现,换言之,空、如来藏、实相三者是相即相融的,彼此间属不一不异、非纵非横关系。“即”表当体即是,实相的修证必须站在符合即空即假即中的三谛圆融基础上来说,才是中道佛性。

智顗以三谛圆融明实相佛性目的,旨在对治众生执著,亦即呼吁众生勿执空执有。虽然智顗与吉藏都主张中道佛性,但不同于吉藏的中道义是以破而不立的方式,强调离于两边的思维,智顗则采圆融相即法,使中道佛性转向“即”的方向而逐渐建立其圆融的中道佛性观。

相对地,结合本文上述否定式、超言绝象之内容并观,即可得出吉藏是采遮诠的离、破方式凸显中道、佛性最高真理,基本上,吉藏认为要采用语言文字来“显正”是不可能的,若要“显正”,只好以“破邪”的方法才能达到目的。吉藏以八不、绝四句之非、不、无、绝的离破策略启发对真理的觉知,更能显示中道所具有的“说一则不中”特质,故其以之作为佛性义界。

总之,吉藏以离斥的思考方式讨论佛性、阐扬真理,从内容意义上观之,就会形成一切都是表相,佛性实是超脱于一切相对的范畴;在文法结构上,中道就成为智顗的叙述型态,具有两边都不沾之属性。其论证发展,在许多地方是以离、绝为基础以上达中道的鹄的。

五、结论

梁启超曾经指出,中国哲学历来讨论最热烈者,首推性善性恶问题。^①自孟、荀以来,对人性的起源、内容,一直是中国思想家关注的焦点。尔后,佛教引进中土,但在思想上并未全盘以印度佛教的方式来接受佛教,因而形成所谓的中国化佛教。智顗晚年性恶说的提出,系本于三谛圆融的性具思想延伸,但因佛(如来)性恶之说,在传来的经论中并无明文,乃智者大师随义立名,颇富创造性,因此曾招致许多非难智顗有一段话,似可作为对性恶说存疑者之答复:

但使义符经论,无文何足致疑?……今一家解释佛法,处处约名作义,随义立名,或有文证,或无文证;若有文证,故不应疑,无文证者,亦须得意。^②

这段说法可反映智顗提出佛不断性恶思想的性格,即不囿于经论文字形式,而

^① 梁启超:《儒家哲学》,台北:中华书局1969年版,第4页。除善恶问题外,仁义、理欲、知行,依序为中国哲学范畴最热门主题。

^② 《四教义》(卷一),《大正藏》(第四十六卷),第723页中。

敢直陈自己体悟之法则,颇类似之前竺道生倡导一阐提亦有佛性之举,或因此故,性恶说展现的圆融性,促使天台宗成为第一个中国化的佛教学派。

吉藏与智顗同时,不可避免地也走向融摄该宗的路线,亦不可避免地以当时流行的《法华经》、《涅槃经》为究竟。吉藏身为三论宗学僧,虽一秉龙树双遣二边、荡相破执之精神,激烈评破他家思想,但其论述背后,实意也在融通,虽然在他的融通过程中,势必会对三论学的原本立场有所转化、偏离,但“六经注我”的态度,终为成熟的隋唐中国佛教完成了本土化的铺路工作。

(责任编辑:张琳)

Abstracts and Key Words

• Philosophy as Systematic Dianoësis:

On Chen Jia-ying's Conception of Philosophy

YU Zhen-hua

Abstract: Chen Jiaying's meta-philosophical view is manifested clearly in his *Dianoësis* (2011) and *Philosophy, Science and Common Sense* (2007). Roughly speaking, Chen's conception of philosophy can be summarised as follows: negatively speaking, philosophy is neither positive science (i.e. physics in a broad sense) nor linguistics; positively speaking, philosophy is systematic dianoësis. Chen's understanding of philosophy is a result of his reflections on two important episodes in Western intellectual history, namely, the seventeenth-century scientific revolution and the twentieth-century linguistic turn of philosophy. To have a dialogue with Chen, I propose to discuss issues related to the concept of totality and the status of metaphysics.

Key words: conception of philosophy; scientific revolution; linguistic turn.

• Rethinking the Problems of the Reality of Physics:

Consulting Professor Chen Jia-ying

CHENG Su-mei

Abstract: The development of modern physics depends on the establishment of experimental and mathematical methods. Realism of physics has experienced three states: mechanical realism, classical realism, and quantum realism. The debate about the problems of the reality of physics mainly results from the non-observability of micro-particles, the probability of quantum mechanics, nonlocality and so on, rather than the complete mathematisation of physics. It is not equal to the debate on whether the mathematical world is real or not. Science is a successor of the science-philosophy. It is not a "terminator" but a "transformer" and "propellant". When we discuss the problems of reality, we should distinguish three levels of reality: reality in itself, object reality, and theoretical reality. Physical theories are obtained in the process of de-contextualisation and re-contextualisation. They are the copies of the mechanics of reality-in-itself. They attempt to discuss and understand reality, not to describe reality. This is contextual realism.

Key words: classical realism; quantum realism; theoretical reality; reality-in-discussion.

• A Reply to Prof. Cheng and Prof. Yu

CHEN Jia-ying

Abstract: Scientific concepts are not formed by extending concepts of natural languages but established by relating them within a specific scientific theory. In my view, there is a clear-cut boundary between scientific concepts and natural concepts. I roughly agree with Prof. Cheng that science is a "transformer" of philosophy. I, however, see the "transformation" of philosophy in a different light. The integrity that science aims to reach is the whole mechanism of an objectified world, while the objectifying process itself has eliminated the self, mind, and so on, in advance. Therefore, it is different from the integrity at which philosophy aims (i.e. a connectedness of rationale).

Key words: scientific concepts; concepts of natural language; the whole mechanism of an objectified world; metaphysics.

• Comparing Zhiyi's Way of Thinking with Jizang's on the Buddha-nature Doctrine

Focus on Traces of Evil in Buddha Nature and the Middle-way Buddha Nature

WANG Zhi-mei

Abstract: Both Zhiyi and Jizang are Buddhist patriarchs in the Chen and Sui dynasties. Zhiyi is respectively called the master of the Tiantai School. Jizang is considered to be the founder of the Three Treatise School. There are many similarities in their lives.

During the Northern and Southern dynasties, the Buddha-nature doctrine was one of the most popular and common currents of Chinese Buddhist thought. As the Nirvana Sutra was introduced to China, Buddha-nature thought attracted much attention and was discussed widely in Buddhist circles. In this environment, it is inevitable that the Buddha-nature thought had a great influence on Zhiyi and Jizang. Both of them placed much emphasis on the Buddha-nature doctrine in their works and made extensive use of Buddha-nature concepts in their arguments and discourses.

Since the scope of the Buddha-nature doctrine is broad and my predecessors have discussed many of its aspects, I shall choose a special way of thinking as my core topic and focus on Zhiyi's traces of evil in Buddha nature and Jizang's middle-way Buddha nature. In addition to tracing their Buddha-nature thoughts, I shall compare the similarities (negativity, compatibility) and differences (the representation of reality and the transcendence of language and perception, combination/ separation) between their ways of thinking.

Key words: Zhiyi; Jizang; Buddha nature; the middle-way Buddha nature; way of thinking; evil by nature; traces of evil in Buddha nature; Tiantai School; Lotus sutra; Three Treatise School.

• An Analysis on the Concept of “Shendu” in Bamboo-slip and Silk Book *Wuxing*:

On the Unity between *Daxue*, *Zhongyong*, *Liqi*, *Bugou* and *Wuxing*

ZHANG Jin-zhi

Abstract: Bamboo-Slip and Silk Book *Wuxing* (i.e. *Five Virtues*) has a clear semantic structure, by which we can see that “Shendu” (i.e. “to be watchful over himself/herself when he/she is alone”) remains the meaning of “Si” (i.e. “to meditate”) which is mentioned before it. Actually, in the concept of “Shendu”, “Shen” means “to meditate” and “Du” means a kind of inner state of absolute refinement and singleness of mind. “Shen-Qi-Du” means “to meditate on one's mind”. This is shown in *Daxue* (*The Great Learning*), *Zhongyong* (*The Doctrine of the Mean*), *Bugou* (*Nothing Indecorous*) and *Liqi* (*Utensils of Rites*). Generally speaking, “Jin” (cautiousness), “Jing” (reverence) and “Cheng” (sincerity) are considered as results of introspection and reflection on one's mind. They are merely the content of “Shendu”, instead of the meaning of “Shendu”.

Key words: Shendu; *Wuxing*; meditating on one's mind.

• On Ayer's and Plantinga's Concepts of “God”: A Tentative Study on Empirical Reference and Affection-endowed Meaning in Religious Language

SUN Qing-hai

Abstract: The main issue of religious language is how we human beings give the term “God” a meaning. The logical positivists such as Alfred Jules Ayer argue that the meaning of words depends on empirical evidence. This can be considered as “empirical reference”, according to which “God” should be eliminated since it is not empirically verifiable. Plantinga, however, argues that the meaning that we human beings give “God” comes from faith. Provided that a believer has faith, the concept of “God” will be real and meaningful for him. This is called “affection-endowed meaning”. It is different from “empirical reference” at their starting points. “Empirical reference” starts from human experience; while “affection-endowed meaning” begins with human affection. The difference leads to different cognitive