

20世纪中国唯识学视域中诸子人性说释义之辨

袁宏禹

(福州大学 中国思想文化史研究所, 福建 福州 350116)

[摘要] 20世纪中国思想界出现了以佛教唯识学释义诸子人性说的学术现象,唯识学者们阐释诸子人性善恶问题时产生了分歧。待辨析处有三:其一,针对孟子性善说,以“我爱”(烦恼心所)抑或“不害”(善心所)释性善;其二,针对荀子性恶说,以“意根”(第七识)抑或“意识”(第六识)释性恶;其三,针对告子性无善恶说,以“异熟识”(第八识阿赖耶识之体)抑或“异熟生”(第八识阿赖耶识之用)释人性善恶。虽然诸家观点不一,但是唯识学存有共法,佛教唯识学的认知体系是有助于调适诸子人性说纷争的一种方法,也是解答人生、社会伦理困惑问题的时代的选择,对于当代社会人性善恶的道德判断依然具有一定的启发意义。

[关键词] 唯识; 诸子; 人性说

[中图分类号] B946.3

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2019)05-0005-08

人性善恶的探讨一直是中国文化、中国哲学亘古不变的话题。20世纪中国,在佛教唯识学复兴思潮的背景下,唯识学者们热衷于以唯识学教理解义国学经典等诸学,例如,章太炎作《齐物论唯识释》,太虚作《大乘起信论唯识释》。而诸子人性说的唯识释也是引人瞩目的学术现象,又如,章太炎作《诸子学九篇》(1910年)、《诸子略说》(1935年),太虚作《论荀子》(1915年),王恩洋作《荀子学案》(1945年),其著述中均涉及到以唯识学阐释人性善恶说。1924年,太虚的弟子唐大圆模仿了《三字经》文风体例著有《唯识三字经》,开篇即为:“人之初,性无记;非善恶,名藏识。”^[1] 1924年《学衡》杂志第26期上刊载了缪凤林的《阐性——从孟荀之唯识》和王恩洋的《书缪凤林君阐性篇后》两篇文章,参与到当时人性说的讨论。新儒家熊十力在1932年出版的《新唯识论》中把孟子人性善提升到本体性,言:“孟子灼然见到天性,故直到一善字。”^[2] 另一位对唯识学颇有研究的新儒家梁漱溟于20世纪80年代出版了《人心与人生》,从心理学角度来探讨人性,此与唯识学有莫大的关联,说道:“在唯识书中,情感意志方面的种种概属于‘心所有法’,简称‘心所’。

……其于人的情致意态探幽索隐,殆备举无遗,足资今后治心理学者之参考。”^[3]

百年来唯识学者们对诸子人性说的释义莫衷一是、各有千秋,故而有分辨、释疑的必要。目前海内外学术界对此议题语焉不详,更缺乏系统的梳理。诸子人性说众说纷纭,知名的有三家:孟子的性善说、荀子的性恶说、告子的性无善恶说。本文从佛教唯识学视角出发,以孟子、荀子、告子三家人性说思想为中心,以问题意识为导向,提炼出争议的焦点,以期对先秦诸子人性说的唯识学释义作出深入的辨析。

一、“我爱”与“不害”之辨:

孟子性善说唯识学释

以唯识学释义孟子性善说有两种对立的观点:一是用“我爱”烦恼心所释性善,以章太炎为代表;二是用“不害”善心所释性善,以缪凤林为代表。这两种观点都有理论上的困境,要放在《孟子》文本中进行考察。孟子言见孺子入井有“怵惕惻隐之心”的文本语境中,既有“怵惕”义也有“惻隐”义。“我爱”与“不害”释性善均有偏颇,释义为“我爱”烦恼

[收稿日期] 2019-04-15

[基金项目] 国家社科基金后期资助项目“20世纪中国唯识学史要”(15FZJ003)的阶段性成果。

[作者简介] 袁宏禹(1979—),男,江苏盱眙人,哲学博士,副教授,硕士生导师,主要从事中国哲学、佛教唯识学研究。

心所侧重在“怵惕”义，释义为“不害”善心所侧重在“恻隐”义。

(一)“我爱”释性善

“我爱”，是常伴第七识意根的心所，用其解释孟子性善说是极有挑战的，因为“我爱”在唯识家看来为根本烦恼心所。章太炎 1910 年在《诸子学九篇·辨性》中首次提出，孟子言性善与唯识学“我爱”心所有关。章太炎说：“孟子虽不言，固弗能异。意根当我爱我慢，有我爱故贪无厌。”^{[4]113}后来，太虚也赞同章太炎“我爱”一说，认为孟子的性善说，“乃意识推意根之我爱而泛爱孺子”^{[5]356}。即是说见孺子入井之泛爱，是第六意识推转第七识意根“我爱”心所而来。意根，即第七识，是第六意识之根。第七识又名末那识（末那为梵语 manas 之音译），意译为“意”，思量之义。与第七识恒常相随的是我痴、我见、我爱、我慢四根本烦恼心所，“我爱”为四根本烦恼心所之一。

“我爱”心所是理解孟子性善说的枢纽，章太炎在《辨性》中解释说：

推我爱以爱他人，虽非始志哉，亦不待师法教化。孟子曰：今人乍见孺子将入井，皆有怵惕恻隐之心，是审善也。^{[4]113-114}

上段文字大意为：由“我爱”能够推导出爱他人，即使不是自己的情志所愿，也不需要等待老师的教诲和法度的约束，具有内在的自发性。《孟子》言乍见孺子入井生起的善端“怵惕恻隐之心”，就是唯识学“我爱”心所，生起“我爱”这个过程为“审善”。因为第七识“意根”是恒审的思量识，执第八识为自我，执著于我善也是烦恼。对于“审”字，章太炎有这样的解释：“无以为者，任运而起，不计度而起，故谓之审。”^{[4]115}“审”的道德行为特征是出于天性。而“审善”，即为爱他人的意思，章太炎说：“今独以诚爱人为审善。”^{[4]115}

不过，以“我爱”释性善最大的争议不在于“我爱”一词通常的字面含义和引申义，而在于佛教给“我爱”限定的伦理属性。佛家认为“我爱”心所属于唯识学烦恼心所，与善心所针锋相对，似与孟子性善说的善义不符。

那么，章太炎为什么要把孟子言性善释为烦恼心所“我爱”呢？此与荀子性恶说与孟子性善说对峙有关。章太炎于 1935 年在《诸子略说》中则明确说明：

若纯依儒家，不能判也。佛法阿赖耶识本无善恶，意根执着阿赖耶为我，乃生根本四烦恼，我见、我痴、我爱、我慢是也。我见与我痴

相长，我爱与我慢相制。由我爱而生恻隐之心，由我慢而生好胜之心。孟子有见于我爱，故云性善，荀子有见于我慢，故云性恶。^{[6]985}

历来，孟子性善说与荀子性恶说争讼不已，章太炎认为纯粹以儒家思想是裁决不了的，而必须用佛家唯识论临上观之。痴、见、我、爱之所以伴随着意根为四根本烦恼，在于一个对“我”的执著，就产生了善恶之念。可以说，“我爱”是人追求幸福的欲望之心，“我慢”则是人竞争求胜的欲望之心。章太炎以“我爱”释孟子言性善（怵惕恻隐之心），以“我慢”释荀子言性恶（好胜之心），是针对孟荀人性说相对立而言的。

需要注意的是，对于孟子所述“怵惕恻隐之心”，章太炎并没有区分怵惕心与恻隐心，笼统地一并归为唯识学“我爱”心所。以章太炎在思想界的影响力，他对孟子性善说的理解及其唯识释，很快引起了不少学人的关注。由此，引发了缪凤林的激烈反对，认为应该用善心所而不是用烦恼心所来释义孟子人性善思想。

(二)“不害”释性善

以“不害”善心所释孟子性善说，是缪凤林对章太炎“我爱”观点的驳斥。在唯识学重镇南京支那内学院学习过的缪凤林撰写了一篇《阐性——从孟荀之唯识》文章寄给欧阳竟无坐下得力助手王恩洋征求意见，王恩洋特撰《书缪凤林君阐性篇后》对该文作出肯定和修订。两篇文章均刊载于 1924 年《学衡》杂志第 26 期上。缪凤林在文中批评章氏观点的错谬，说：“章太炎《国故论衡》载《辨性》上下二篇，虽以唯识解性，然今观其文，凡涉及唯识者，几无一语不谬。”^{[7]14}从缪凤林撰文的内容来看，针对的一大目标就是以“我爱”释孟子性善说。缪凤林指认孟子说的“怵惕恻隐之心”是“不害”善心所。

唯识家立十一个善心所，“不害”和“无瞋”是其中的两个善心所。不过“不害”没有自体，是“无瞋”的一部分。无瞋，对治的是害命的瞋心；不害，对治的是损恼有情的害心。基于这样的认识，缪凤林认为：“见孺子入井而有怵惕恻隐之心，名之曰仁。唯识家名曰不害，系无瞋分为体。”^{[7]16}意思是说，见孺子入井而有怵惕恻隐之仁心就是指“不害”之心。

既然“不害”属于善心所，也就是说与第七识“意根”四烦恼心所是对立的，不被“意根”心王所摄，而是附属于前五识（眼耳鼻舌身五种识）和第六意识。同时，“恻隐之心”即“不害”心所生起时，会引发其他心所生发的连锁反应。缪凤林说：

见孺子入井而有怵惕恻隐之心，此为不

害,无嗔一分为体。此之不害,除必托眼识及五俱意识外,与之俱起者,尚有其他心所。^{[7]34}

所谓“五俱意识”,指当前五识现起时,第六意识一定同时俱起。意思是说,当眼识看见孺子入井时,并同意识生起了“不害”善心所。同时,也会生起其他心所。缪凤林认为,五个遍行心所(触、作意、受、思)和别境心所中三个心所(胜解、念、定),也会跟着“不害”生起。

“不害”生起时,还会带动善心所中的“无贪”、“无嗔”。缪凤林说:

如起不害,心非所以内交于孺子之父兄,非所以邀誉于乡党,是曰无贪。非恶其声而然,是曰无嗔。^{[7]34}

所引原文“非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也”,语出《孟子·公孙丑上》。意思是说,“不害”心所生起后,救孺子出井,不是因为想跟孺子的父兄做朋友,不是因为要想在乡邻朋友中博取声誉,此属于“无贪”心所;也不是因为厌恶孺子哭声而产生惊惧问情心理,此属于“无嗔”心所。

值得注意的是,缪凤林的“不害”唯识释也没有把“怵惕恻隐之心”中怵惕、恻隐分别论之。其实,见孺子入井而产生的“怵惕恻隐之心”拆开来有两层涵义:一是担惊受怕,二是同情怜悯。缪凤林仅仅是指认了这个人人皆有的不忍人之心为善心所“不害”,而非章太炎说的烦恼心所“我爱”。

(三)对“我爱”、“不害”释性善的辨析

以上是唯识学心所释义孟子性善说的两种观点,分别围绕“我爱”、“不害”为中心展开。可是,两种释义均有理论上的困境。对章太炎释性善为“我爱”最大的质疑属烦恼心所,与善心所是截然对立的,背离了孟子性善说以善作道德基础的立论。对缪凤林释性善为“不害”的质疑是属于诸多心理现象的臆测,缪凤林自己也承认当见孺子入井“不害”心所生起的时候,“或尚有其他种功能,亦未可知”^{[7]34}。

唯识学认为,心所“我爱”又名“我贪”。《大乘义章》卷五曰:“贪染名爱。”^[8]《成唯识论述记》卷八曰:“耽染名爱。”^[9]我爱是为贪爱,一种执著的力量,属于根本烦恼心所。佛教不谈世俗之“爱”,而讲“慈悲”。这也是为什么章太炎把孟子“怵惕恻隐之心”释义为“我爱”(我贪),会遭到发难,而“不害”善心所就是一种慈悲心。还有,需要说明的是,唯识学心所讲的善恶与儒家讲的善恶不同,佛家以染净解脱谈善恶,儒家以道德好坏谈善恶。

本文认为,要辨别和裁断章太炎和缪凤林对孟子性善说的释义,必须要回到《孟子·公孙丑章句上》文本的原义中,然后再用佛教唯识学义理进行合乎情理的解释。孟子言“怵惕恻隐之心”文本语境中既有“怵惕”义也有“恻隐”义。怵惕与恻隐是对立统一的矛盾两个方面。在对立方面,怵惕之心是利己的表现,恻隐之心是利人的表现。在统一方面,怵惕之心推出去则为恻隐之心,利己扩大开来则为利人。由怵惕心而有恻隐心,有时间上的先后之别,符合了儒家关于推行等差之爱的一贯立场,《孟子·尽心上》即云:亲亲而仁民,仁民而爱物。再有,孟子虽然言见孺子入井而人皆有“怵惕恻隐之心”,但在证明性善四德“仁义礼智信”之“仁”时,归纳“仁之端”只说“恻隐之心,仁之端也”,却将“怵惕”二字摘下。这也引发了后人对此问题不断的注解和辩论。

综上所述,“我爱”和“不害”两种观点是站在不同角度而言的。章太炎的“我爱”唯识释侧重在“怵惕”义,缪凤林的“不害”唯识释侧重在“恻隐”义。因为见孺子入井有“怵惕”之心,这样发出的爱心,不是纯净的爱,是伴随着恐惧警惕的,为利己心,所以可把其理解为第七识根本烦恼“我爱”,为烦恼心所之爱。也因为见孺子入井有“恻隐”之心,这是一种悯爱救护之心,为利他心,所以才把其解读为“不害”善心所。

二、“意根”与“意识”之辨:

荀子性恶说唯识释

以唯识学释义荀子性恶说主要有两种观点:一是依第七识“意根”释性恶,以太虚为代表;二是依第六识“意识”释性恶,以王恩洋为代表。这两种观点相异处在于:依第七识“意根”摄人性恶,着意于“意根”(隐性、内在)的特点;依第六识“意识”摄人性恶,着意于“意识”(显性、外在)的特点。但是二说也有融通之处,第七识是第六意识之根,造作恶业直接参与的是“意识”,背后的依据则是“意根”。

(一)“意根”释性恶

“意根”,即意,思量义,为第七识末那识的异名。以“意根”详细阐释荀子性恶说的是太虚。1915年,太虚依唯识义作《论荀子》,他特别推崇荀子,说:“盖荀子之在儒,殆犹唯识之在佛,借彼明此,反之即藉此明彼。”^{[5]347}还说:“儒家言人性者,惟荀子最为随顺法性矣。”^{[5]359}在《论荀子·性恶篇论》中,太虚认为荀子所说的人生来就具有的恶性是第七识意根的作用,太虚说:

性字从心、从生，荀子之界说性字曰：生之所以然者谓之性。盖如是心生，即有如是法生。……生之所以然者何指？盖有生之类，有意根号曰末那，译曰染意，此但意根，而非意识。^{[5]351-354}

太虚以佛教的心法来摄取荀子人性说。唯识学的一个根本教义为：三界唯心，万法唯识。与孟子明显不同的是，荀子给人性下了定义：生之所以然者谓之性。也就是说人性具有与生俱来的原始质朴的自然属性和自然本能。太虚认为荀子所说的人性的自然生理性类同于唯识学《百法明门论》所讲的“异生性”。太虚说：“荀况虽未明无性净性，而此方言性诸家，莫之尚矣！盖能明乎人性染矣（人性，即《百法明门论》异生性）。”^{[5]353}“异生性”为唯识学二十四种不相应行法之一。《相宗八要直解·大乘百法明门论》曰：“异生性者，妄计我法，不与圣人二空智性相同，依于圣凡相对假立。”^[10]异生性是不同众生的生命状态，如五趣六道众生，异于出世圣者的生命属性。

而人性，即“异生性”生来就是有染污的，是人的自然性。太虚在《人性可善可恶——在人生哲学研究会座谈会讲》中指出荀子所说的人性恶，“系指人类所常有的动物性而言”^{[11]191}。因为，人的第七识“意根”的特性是恒执第八识为“我”，执著身心为我，执著于自身的存在。太虚据此认为荀子说的人性相当于“意根”，即第七识末那识，为第六意识的根。而这样的“意根”，为染法，常与我痴、我见、我爱、我慢四烦恼俱。并且，太虚在行文中指出，“盖有生之类”这样初生之人性，乃“此但意根，而非意识”的作用。

人之初生好利，为染，是恶的，为第七识意根所摄。对此，太虚进一步解释说：“荀子以人生而好利，故争夺生而辞让亡；生而疾恶，故残贼生而忠信亡，用证人皆有自营残物之情，故谓性恶。此亦据业用缘习而论者，乃意识顺意根之四烦恼，率同前五根识而转趋外境者也。”^{[5]356}还说：“人类之生由于染意，染意必与四烦恼俱，意识必依意根而发，意根染故，意识亦染。顺之而偕前五根识，交待外缘，起为行业，必有营私凌人之恶，则人类生定之分也。”^{[5]359}因为染执的原因，第七识“意根”偕同第六意识和前五识（眼耳鼻舌身识），“转趋外境”、“交待外缘”，造作恶业，必定会具有营私凌人的恶性。太虚认为这是荀子高明的地方，领悟到人性之染，符合了“意根”具有染的特性，荀子领悟到人性之染是正确的。我们知道，就唯识学而言，心所有法五十

一个，其中善心所十一个，烦恼心所二十六个，烦恼法要比善法多一些。

一方面，太虚对荀子是赞扬的，认为很高明；但另一方面，他又立足于唯识学立场批评荀子的性恶说。太虚说：“荀卿知以人生之所以然者为人性，此其所由高矣！顾未悟意根无记，谓之性恶，则不然也。”^{[5]354}太虚指出，荀子并没有完全领悟到第七识意根是无记性（不记善恶），过于走向人性恶的极端了。唯识学教理是，第七识“意根”具有“有覆无记”的伦理属性，虽“有覆”（染）但“无记”（不记善恶）。

不过，太虚并不想在荀子人性恶问题上过多纠缠，他试图把有漏的人性升华到无漏的本体之无性性、真如性，或唯识学所说的“圆成实性”，成就人性圆满的觉性、佛性。有漏、有覆是染；无漏、无覆是净，“能转染成净、转恶成善者故智；不能转染成净、转恶成善者故愚”^{[5]353}。我们还知道，荀子讲“化性起伪”，靠后天学习改恶向善，此与大乘唯识学转染成净的观念遥相契合，以便发扬大乘佛学自度度他的精神，这也是太虚托荀子以抒己意的用意所在。

（二）“意识”释性恶。

而以第六意识释义荀子性恶说是王恩洋的主张。王恩洋 1945 年在《荀子学案·论性第九》中，以佛法唯识学作为心性论的解决方法，来解释荀子性恶说。他认为荀子言人性恶是第六意识直接作用的结果。他指出：

意识依意根起，遍缘一切法，能思虑计度，能造善，亦能造恶。……通常人所谓心者，多指意识说，荀子即其一也。^{[12]726}

就“意根”与“意识”的关系而言，意根是第七识，意识是第六识，意根是意识的依持，意识依意根而生起。王恩洋认为，第六意识具有思虑计度的功能，能造作善业和恶业，若就恶业而言，正是荀子性恶说所指。也就是说，造作恶业是由第六意识这种理性思维直接发动的，第七识意根只是隐藏在第六意识背后而已。

针对第七识“意根”，王恩洋否认了人性善恶乃“意根”的发用，这是由“意根”的伦理属性决定的。王恩洋说明道：

其有覆无记，则亦但无记而不能善恶，如第七识。故就一般人性论而论，则不可说人性是善是恶，且不止于善恶，人性乃具备善恶无记三性者也。^{[12]729}

第七识“意根”为有覆无记，虽然有染，但不记善也不记恶。第七识不像第六识那样具有能够分辨善恶的功能。王恩洋的意思是说，如果从第七识

的角度来审视,泛泛而谈人性为善或者为恶都是错误的,人性通于善、恶、无记(非善非恶)三性。也就是说,王恩洋认为只有从第六识“意识”来看待人性善恶,孟子人性善说或者荀子人性恶说才能说得通。

王恩洋进一步分析说,正是因为人的第六“意识”有生起善恶念头、思虑计度的功用,才能够修正前五识因情感乖谬引发的恶性,从而改恶向善,这恰恰也能解释荀子提出的“性恶善伪”的命题。对此,王恩洋说道:

由是主张性恶。性即恶也,复何以能为善。荀子则曰“情然而心为之择谓之虑,心虑而能为之动谓之伪”。……心为知虑,谓即知识,而知识中不包括感觉,彼以目视之明,耳听之聪,亦皆归于性者,此荀子之特别主张也,心能计虑,故尔能修正情感之乖谬,起伪化性以归于正。^{[12]725-726}

荀子此处言“心”有“虑”的作用,“心”即王恩洋所指的“意识”。认识分为感性认识和理性认识,前五识(眼耳鼻舌身识)属于感性认识,第六意识则属于理性认识。而王恩洋所说的“知识”应理解为认知,属于理性思维,区别于前五识感性思维。第六意识对前五识起着管控、引领作用,从而能修正情感乖谬之恶性,以此来理解荀子的“化性起伪”思想。缪凤林对第六意识与前五识的关系有这样的描述,以眼识见名利为例,说:“见名利少艾则起贪性,此见为眼识及五俱意识。”^{[7]17}唯识宗强调第六意识有“五俱意识”的功用,与前五识同时并生,明了所缘之境。比对王恩洋的观点,可以理解为,眼识见名利是一种感性思维,同时一定有“意识”这种理性思维揣度“名利”并做出是否“贪”的抉择。如果用“意识”的理智来克制“贪”,也就是“起伪化性以归于正”了。

(三)对“意根”、“意识”释性恶的辨析

分别以“意根”、“意识”来释义荀子性恶说的代表人物是太虚、王恩洋。太虚用“意根”来释义荀子性恶说存在着理论上的困惑。因为第七识“意根”具有“有覆无记”的伦理属性,虽然“意根”有覆具有染性是可以理解人性之恶,但是“意根”为无记性,恒审思量不发业用不造善不造恶,来理解人性之恶通常就会有思维逻辑上的矛盾。而“意识”则为“有覆有记”性,有染污且造善造恶,王恩洋用“意识”来释义人性恶,就会显得更直接。

那么,又如何辨别用唯识学对荀子性恶说释义的两种观点呢?我们知道,第六意识依托于第七识

意根,在思维的结构上,有隐性与显性、内在与外在的分别。故而,两种观点的分歧点在于:太虚依第七识“意根”摄荀子人性恶,反映了“意根”具有的隐性、内在的特点;王恩洋依第六识“意识”摄荀子人性恶,反映了“意识”具有的显性、外在的特点。

但是,二说亦有融通之处。如果说,造作恶业是第六意识挟前五识直接参与的结果,那么第七识意根就是背后的依持。“意根”的特性是恒审思量,处处作主,第七识不仅是第六识“意识”的根据,也是前六识共同的根据。

三、“异熟识”与“异熟生”之辨:

告子性无善恶说唯识释

以唯识学释义告子性无善恶说的分歧在于:一是持“异熟识”释人性,以章太炎为代表;二是持“异熟生”释人性,以太虚为代表。二说分别从体与用的层面来谈。“异熟识”为第八识阿赖耶识之体,“异熟生”则为第八识阿赖耶识之用。章太炎持“异熟识”释性无善恶是在体的层面,太虚持“异熟生”释性无善恶是在用的层面。

(一)“异熟识”释性无善恶

以佛家思想阐扬告子人性说的龚自珍,欣赏告子的性无善恶说暗合佛理,1833年他在《阐告子》一文中自称:“龚氏之言性也,则宗无善无不善而已矣。”^[13]逐渐引发了后人对告子人性思想的重视。而用唯识思想阐释告子人性说的是杨文会,他是20世纪中国佛教唯识学复兴的开启者。杨文会在《孟子发隐》中把告子“生之谓性”解释为“随业受生之识为性”^[14]。杨文会并没有详细说明,但人之初生以“异熟识”(第八阿赖耶识果体)为性的观点呼之欲出了。所谓“异熟识”,为第八识阿赖耶识之果体,系由善恶业薰习而感召因果业报的主体。阿赖耶识(阿赖耶是梵语 ālaya 之音译),亦译作“阿罗耶识”、“阿黎耶识”,意译为“藏识”,谓含藏一切善恶因果种子之识。

真正意义上以唯识学释告子人性说,并指认其为“异熟识”(阿赖耶识果体)所摄的是章太炎。章太炎曾师从杨文会,受到杨文会的影响,他于1910年在《诸子学九篇·辨性》中直指告子言性为阿罗耶识(即“阿赖耶识”、“异熟识”),说道:

告子亦言生之谓性。……即生以为性,是阿罗耶识也。阿罗耶者,未始执我,未始执生。不执我则我爱我慢无所起,故曰无善无不善也。^{[4]114}

章太炎1935年在《诸子略说》中,进一步强调

了告子“无善无恶”之性即为阿赖耶识,说道:

告子谓“性无善无不善”,语本不谬,……又谓“生之谓性”,亦合古训。此所谓性,即阿赖耶识。佛法释阿赖耶为无记性,无善无恶,而阿赖耶之义即生理也。^{[6]999}

章太炎以“异熟识”(第八阿赖耶识之果体)释义告子的人性说,有个连贯的过程,把告子言“生之谓性”释为“阿赖耶识”,再推及到“性无善恶”。有两处须辨明:

第一,对于告子“生之谓性”的唯识释。章太炎训释“性”之本义为“生”,指出了人性具有生命本能的自然属性。在中国古代,性出于生字。傅斯年作《性命古训辨证》倡言“独立之性字,为先秦遗文所无;先秦遗文中,皆用生字为之”^[15]。性即人之初“生”。按照唯识宗的教义,“异熟识”(阿赖耶识果体)是身、心依持的根本,具备无所不包和无休止运动的特征,能派生出人的身体五官等生命形态以及整个外在的表象世界。章太炎据此认为,阿赖耶识能生的特性可解释告子的“生之谓性”。

第二,对于告子“性无善恶”的唯识释。此说是紧连着“生之谓性”来的。“异熟识”(阿赖耶识果体)是能“生”的,而生的过程中自身表现出来的伦理属性却是没有善恶分别的。根据唯识宗的教义,“异熟识”(阿赖耶识果体)具有“无覆无记”性,即指不覆障圣道的非善非恶之法。《成唯识论》卷五曰:“于善不善益损义中,不可记别。故名无记。”^[16]章太炎据此认为,阿赖耶识的“无记性”(无善无恶)可解释告子的“性无善恶说”。

(二)“异熟生”释性无善恶

“异熟生”释告子性无善恶说,是对“异熟识”观点的辨正。太虚 1915 年在《论荀子》中使用了唯识学“异熟生”来修订章太炎的说法。太虚并没有完全否定章太炎的观点,认为以“异熟识”(阿赖耶识果体)释告子性无善恶说有其合理性,说:“章太炎君谓其指阿黎耶识而言者,是矣。”^{[5]358}不过,他认为告子人性说更准确的释义是“异熟生”。太虚 1932 年在《人性之分析与修证》演讲中还说:“真异熟,即第八阿赖耶识之自体。阿赖耶识能藏一切种,为产生万有之潜势力。《孟子》上有个叫做告子的,他说‘人性无善无不善’,只讲到佛学上的异熟生。”^{[11]194}

关于“异熟识”(即,真异熟)和“异熟生”的区别和联系,太虚在《论荀子》中解释说:

然犹有辨:阿黎耶识,无性无生,其所以有生者,则由意根执为内自体相,以其持种名执

藏识,以其受报名真异熟。此真异熟,但自内我,与身根异熟生有别。异熟生之本质,虽亦即是阿赖耶识见所了相,亦由阿赖耶识之所住持,而身根积聚相,则非阿赖耶识所了,是前五识及意识所变起似带质境耳。^{[5]358-359}

佛教经论对“异熟生”的概念一直界定不清。“异熟生”的含义则有狭义和广义之分。“异熟生”狭义的解释认为“异熟识”(真异熟)与“异熟生”有区别。所谓“异熟识”,又名“真异熟”,是一切有情总报第八识阿赖耶识(或阿黎耶识)之果体;所谓“异熟生”是从“异熟识”(真异熟)所生之前六识别报(包括身根等)。“异熟生”广义的解释因袭了说一切有部《俱舍论》的观点,认为异熟因、异熟果、异熟识、异熟生属同义词,依《成唯识论述记》,“异熟生”是包含了第八识总报之果体及一切别报。太虚的意思是说,“异熟生”之本质即归属于阿赖耶识,与“异熟识”(真异熟)可统一起来,但是严格地区分开来,“异熟生”和“异熟识”则是不同的。

鉴于“异熟识”与“异熟生”的区别和联系,以及“异熟生”含义的广狭之分,告子人性说的唯识学释义可从“异熟生”不同的含义来理解,太虚指出:

详告子之所计,盖是指异熟生之身根积聚相者;异熟生亦唯无记性。前五根识善恶,皆由意识而发,故告子谓之无善无恶,最无妄矣。^{[5]359}

“异熟生”要放在不同的语境下来判断是否是狭义还是广义。引前文太虚所说“详告子之所计,盖是指异熟生之身根积聚相”,句中为狭义的“异熟生”,指第八阿赖耶识所生的别报(身根),是针对告子“生之谓性”的生理、生命的自体而言的。按照太虚的意思,“真异熟”(即异熟识、阿赖耶识之果体)虽然能变生出人的身体五官,但是“异熟识”只是个精神实体,是不能用来释义告子“生之谓性”的自然人性,这也是太虚不完全赞同章太炎观点的原因所在。引后文太虚所说“异熟生亦唯无记性”,句中为广义的“异熟生”,指第八阿赖耶识自体。因为只有阿赖耶识总报之果体——异熟识,才能具有不记善恶的伦理属性,也才符合告子“性无善恶”的人性说观点。

(三)对“异熟识”、“异熟生”释性无善恶的辨析

“异熟识”(阿赖耶识之果体)具有无记性(不记善恶),是可以释义告子的性无善恶说。然而,“异熟识”只是个精神实体,虽有变生出人生命体的功能,但来理解告子“生之谓性”人的自然生理就会比较牵强。鉴于此,太虚修正了章太炎的观点,提出

了以“异熟生”来释告子人性说,但是“异熟生”也存在着概念不清、内涵混淆的问题。

“异熟生”,顾名思义系指由“异熟”所生之义。何为“异熟识”?作为佛教大乘唯识学的基础理论,“异熟识”的名称多样,有真异熟、阿赖耶识、阿罗耶识、阿黎耶识、藏识、第八识等异名。通常的说法叫第八阿赖耶识。唯识学认为,人有八识,(眼耳鼻舌身意)识为前六识,第七末那识,第八阿赖耶识则为根本识。作为异熟或真异熟的第八识,是总报之果体。

为了判别“异熟识”和“异熟生”对告子性无善恶说的释义,本文借用“体”和“用”这对范畴以示二者的关系。“体”与“用”是中国哲学的一对重要的范畴。如果说,“异熟识”是第八识阿赖耶识之体,“异熟生”则是第八识阿赖耶识之用。此体与用的关系,有一个由体起用的动态过程,是由“异熟识”生起“异熟生”。在对告子性无善恶说的理解上,分开来说,章太炎持“异熟识”是从阿赖耶识之体上言人性,太虚持“异熟生”是从阿赖耶识之用上言人性;合而言之,二说均可统归为第八识阿赖耶识摄人性。

四、余 论

为何 20 世纪唯识学者热衷于探讨人性话题?这要放在当时特定的学术环境和时代背景下考察。就学术环境而言,这一百多年来是中国社会由古代向近现代社会的转型时期,与中国传统哲学重人伦道德相比,佛教唯识学缜密的知识论符合了现代学术求知、开智的诉求,唯识学研习思潮应机而起。再有,佛学“格义”、儒学“六经注我”的传统又影响到了近现代唯识学者的诠释方法。于是,出现了以唯识学对中国人性说的道德观念任运解读的治学理路。就时代背景而言,诸子人性说的唯识释指向于人生、社会。积极推广“人间佛教”的太虚以唯识释《荀子》时说明:“近世天演学者,谓人皆有贪生营私之欲,义亦符契。故荀子性恶,于义为诚。”^{[5]359}物竞天择、适者生存的进化论同样影响到章太炎对人性说的抉择,他根据唯识学的染净观念认为在社会进化过程中,善和恶、苦和乐“俱分进化”。在某种意义上,佛学新释下的人性学说是解答现实人生、社会伦理困惑问题的一种道德选择。

虽然唯识家判释诸子人性说存有分歧,但唯识学仍然是跳出人性说纷争并对其评判、调和的一味良方。佛家唯识学存有共法,比如八识说、种子说、真如说。对于诸子人性说异说,至少有三种调适的方法:第一,用第八识进行摄涵。阿赖耶识涵盖了

性善、性恶、性无记三类因素,孟子性善说、荀子性恶说、告子性无善恶说,均可用第八识阿赖耶识囊括。第二,用种子习气进行化解。在《楞伽经》、《成唯识论》中都曾提到,阿赖耶识有染净种子,善法有善法的种子,恶法有恶法的种子,对于诸子人性善恶论均可以用唯识学种子义进行化解。第三,用真如本体性进行提升。人性的本体性是先秦以来中国人性学说发展的方向,“人性理论的发展,往往是与本体论架构亦即‘思想方面’的创新相联系的”^[17]。唯识学认为诸法实性之无为法为“真如”,由于阿赖耶识有染的种子,不能够作为理想人格与世界的究竟本体,需要将人性提升至本体性。正如太虚在《人性之分析与修证》中所说:“纯善性——纯粹之善性,即真如觉性,亦即佛性。”^{[11]192}从本体性来看,超善恶、至善的体性即真如佛性。在当代社会,关于人性思考的话题时常会触动国人内心的深处,以佛家唯识学释义先秦诸子人性说直探人性的伦理奥义,为人们的心灵环保提供可资借鉴的内容,对于新时代人性善恶的道德判断依然具有一定的启发意义。

[参 考 文 献]

- [1] 唐大圆. 唯识三字经释论[M]. 上海:上海佛学书局, 1934:1.
- [2] 熊十力. 新唯识论[M]. 北京:中华书局, 1985:643.
- [3] 梁漱溟. 人心与人生[M]. 上海:学林出版社, 1984: 152.
- [4] 章太炎. 国故论衡[M]. 上海:上海古籍出版社, 2006.
- [5] 太虚. 太虚大师全书第 22 卷·国学[M]. 北京:宗教文化出版社, 2005.
- [6] 章太炎. 章太炎全集[M]. 上海:上海人民出版社, 2015.
- [7] 缪凤林. 闡性——从孟荀之唯识[J]. 学衡, 1924, (26): 1—42.
- [8] 慧远. 大乘义章[M]//大正藏第 44 册. 台北:财团法人佛陀教育基金会, 1990:580.
- [9] 窥基. 成唯识论述记[M]//大正藏第 43 册. 台北:财团法人佛陀教育基金会, 1990:518.
- [10] 明显. 相宗八要直解第 3 卷[M]//乾隆大藏经第 161 册. 彰化:传正有限公司乾隆版大藏经刊印处, 1997: 341.
- [11] 太虚. 太虚大师全书第 23 卷·道德[M]. 北京:宗教文化出版社, 2005.
- [12] 王恩洋. 王恩洋先生论著集第 8 卷[M]. 成都:四川人民出版社, 2001.

- [13] 龚自珍. 龚自珍全集[M]. 上海:上海古籍出版社, 1999:129. 教育基金会,1990:26.
- [14] 杨文会. 杨仁山全集[M]. 合肥:黄山书社,2000:209. [17] 向世陵. 石峻先生《略论中国人性学说之演变》研究[J]. 中国哲学史,2007,(1):99—105.
- [15] 徐复观. 中国人性论史·先秦篇[M]. 上海:上海三联书店,2001:5. (责任编辑:谢光前)
- [16] 成唯识论[M]//大正藏第31册. 台北:财团法人佛陀

Interpretations of Chinese Philosophers' Theory of Human Nature in the Vision of Buddhist Consciousness-only in the 20th Century

YUAN Hong-yu

(Institute of Chinese Ideological and Cultural History, Fuzhou University, Fuzhou Fujian 350116)

Abstract: The 20th century has witnessed the emergence of Buddhist Consciousness-only philosophy, which try to interpret Pre-Qin theories of human nature. Consciousness-only scholars differ in their understanding of good and evil attributes of human nature. The first was for Mencius' theory of goodness of nature, "ātma-sneha" (worry heart caitta) or "ahim! sã" (benevolence caitta); The second was for Xun Zi's theory of evil human nature, "mana-indriya" (seventh consciousness) or "mind vij? āna" (sixth consciousness). The third was for Gao Zi's theory of non-good and non-evil human nature, "vipāka-vij? āna" (body of eighth consciousness ālaya) or "vipāka-jīvita" (function of eighth consciousness ālaya). Despite the differences, Consciousness-only philosophy holds Buddhism background of cognitive system as the only one way to settle human nature disputes. It meets the requirement of life and social ethics in a given era, and sheds light on moral judgment of good and evil of human nature in the contemporary society.

Key words: Consciousness-only Philosophy; Philosophers; Theories of human nature