

湛然“无情有性说”之我见

霍进凤

(福建农林大学 金山学院, 福建 福州 350002)

[摘要] 湛然的佛性论思想可谓是湛然对天台宗的最重要的贡献,而湛然对无情有性说的系统论证则尤为突出。他在佛教经典与前人理论的基础上旁征博引,并加以个人之发挥,从多个角度展开了对于无情有性学说的详细论证,从而最终使得无情有性说在其笔下粲然夺目、蔚为大观。

[关键词] 无情有性; 无情; 有情; 佛性; 无情无性

[中图分类号] B946.1

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2018)06-0022-05

“无情”是指身外无情识的事物,如草木尘砾等,“性”则指佛性。所谓“无情有性”,即是说不能发心修行的无情识之物也有佛性。应该说,无情有性说并非湛然的独家说法,在湛然之前,这种思想就早有萌芽了。近观中国佛教思想,远览印传佛教经论,都不例外。但首次对无情有性说进行了系统的阐发和论证的还是天台湛然大师,他藉以佛教经典和前人理论为基石,对无情有性说展开了系统论证,终于使无情有性说在其笔下粲然夺目、蔚为大观,成为中国佛教史上重要的一笔。

一、湛然对无情有性说的系统论证

湛然基于诸经典以及前人理论,立足自家、援引他宗,经个人之发挥,从众多角度展开了关于无情有性说的全面论证和系统阐发,该学说也因此而获得广泛流传。湛然无情有性说的论述主要集中在其著作《金刚錍》中,其他某些著作如《摩诃止观辅行传弘决》、《大涅槃经疏》也略有涉及。关于湛然无情有性说的论证诸多学者多有研究,因此,本文只拟在诸家的探讨之余,仅就湛然对无情有性说的几大立论依据进行了简单阐释。

(一)“佛性犹如虚空”,“安弃墙壁瓦石?”

湛然要谈无情有性,那么大经《涅槃经》中关于墙壁瓦石无情之物无有佛性的说法当是其首要克服的问题,所以湛然在《金刚錍》的一开始就设客问难曰:“仆忝寻释教薄究根源,盛演斯宗岂过双林最

后极唱究竟之谈,而云佛性非谓无情,仁何独言无情有耶?”^{[1]781}即谓诸经谈论佛性,莫过于《涅槃经》,而其又为“双林最后极唱究竟之谈”,亦只谓一切众生悉有佛性,而不谓无情有性,那么尔今倡之,是否有违经说呢?关于这一问题,湛然先以“未足可怪”对那些主张无情无佛性者抱以理解的态度,后再以教之权实来融通之。他首先指出,“今立众生正因体遍,经文亦以虚空譬之。故三十一迦叶品云:众生佛性犹如虚空,非内非外。若内外者,云何得名一切处有?请观有之一字,虚空何所不收?故知经文不许唯内专外,故云非内外等及云如空。既云众生佛性,岂非理性正因?!”^{[1]781}意即《涅槃经》既云“众生佛性”,即是“理性正因”;“众生佛性犹如虚空,非内非外”,即言“正因体遍”,内外皆收,不别有情无情。“今问若瓦石永非,二乘、烦恼亦永非耶?故知经文寄方便教说三对治,暂说三有以斥三非。”^{[1]781}无情非佛性唯是方便说法,一如二乘、烦恼亦不是永非如来、涅槃。所以最后湛然得出结论,“故知经以正因结难,一切世间何所不摄,岂隔烦恼及二乘乎?虚空之言何所不该,安弃墙壁瓦石等耶?”^{[1]781}既云佛性犹如虚空,而虚空又是非内非外,遍一切处而无所不该的,那么,“安弃墙壁瓦石等耶”?墙壁瓦石等无情之物具有佛性也就是自然的了。

此外,湛然在《大涅槃经疏》中也曾指出:“章安依经具知佛性遍一切处,而未肯彰言,以为时人尚

[收稿日期] 2018-06-17

[作者简介] 霍进凤(1981-),女,河北秦皇岛人,讲师。主要从事中国哲学研究。

未信有，安示其遍？”^{[2]184}湛然认为，关于佛性遍一切处，章安大师早已知之，但因“时人尚未信有，安示其遍”？故“未肯彰言”。“佛性既具空等三义即三谛，是则一切诸法无非三谛，无非佛性。若不尔者，如何得云众生身有于虚空？众生既有，余处岂无？余处若无，不名虚空，思之思之。”^{[2]184}佛性具空义，而三谛本圆融，故佛性即三谛；而一切诸法无非三谛，故一切诸法无非佛性；若不尔者，虚空之义则名不副实。如此，湛然通过三谛圆融的理论把虚空佛性和一切诸法沟通了起来，借助天台祖师及三谛圆融说更进一步地论证了佛性虚空遍在、无情亦有佛性的说法。

（二）带权说实，“以空譬正缘了犹局”

如上所论，正因佛性遍在已被证明并不违经，但是天台是主张三因佛性的，那么缘、了二因又当如何解释呢？如何说明此二者也是遍在的呢？湛然指出，“况复以空譬正缘了犹局，如迦叶所引三皆有者，此乃涅槃带权门说，故佛顺迦叶三皆是有。……且云正遍犹如虚空，欲赴末代以顺迦叶，岂非迦叶知机设疑？故佛覆实述权缘了。”^{[1]782}未言缘了遍在，亦乃是《涅槃》的方便法门，是佛“欲赴末代”的“覆实”权说，所以以空喻譬正因但云正遍犹如虚空，而“缘了犹局”。那么，“何故权教不说缘了二因遍耶”^{[1]782}？湛然答曰：“众生无始计我我所，从所计示未应说遍，《涅槃经》中带权说实，故得以空譬正，未譬缘了。”^{[1]782}人们长期以来执着于“我”及“我所”，考虑到这一情况，佛才随机教化，从所计示，带权说实，但以虚空譬正因佛性遍在，而“未譬缘了”。“若教一向权则三因俱局，如别初心闻正亦局，藏性理性一切俱然，所以博地闻无情无，依迷示迷云能造是，附权立性云所造非。”^{[1]782}如果是权教，则三因具局，俱不言有佛性，甚至如别地初心，闻正亦局，连如来藏性、理性正因也要被否认掉。有些经典就是“依迷示迷”、“附权立性”而但说众生有佛性而无情无佛性的。故而，湛然殷勤提醒到，“此子不知教之权实，故涅槃中佛性之言，不唯一种”^{[1]782}，“若执实迷权尚失于真，执权迷实则权实俱迷”^{[1]782}，所以应该懂得教之权实之说。“世人多引涅槃为难，故广引之以杜余论，子应不见涅槃之文，空教世人瓦石之妨，缘了难正殊不相应，此即子不知佛性之进否也。”^{[1]782}“以子不闲佛性进否教部权实，故使同于常人疑之。今且为子委引经文，使代好引此文证佛性非无情者，善得经旨不昧理性，知余所立善符经宗。”^{[1]781}正因教部权实之明晓与否对于“佛性进否”的理解有着直接的关系，所以湛然才予以特

别重视，并从伊始便不避客难、委引《涅槃》经文而使“代好引此文证佛性非无情者”“善得经旨不昧理性”，从而知其所立的无情有性之义乃是“善符经宗”、不悖经义的。

（三）唯心体具色即心，心体不可局方所

基于一切唯心的思想乃是佛教之共识，湛然从唯心的角度也对无情有性说进行了论证。他认为：“今搜求现未建立圆融，不弊性无，但困理壅故于性中点示体遍，傍遮偏指清净真如，尚失小真佛性安在？他不见之，空论无情性之有无，不晓一家立义大旨。故达唯心了体具者焉有异同？”^{[1]782}言佛性常在，已无“性无”之弊，“但困理壅”，因此湛然方运用无情有性的论题，破斥真如唯净，指出佛性遍在，否则，“尚失小真，佛性安在”？恐怕连通过观苦集二谛以契会真如的小乘都不如了。若明白了此点，便可避免无情是否有性之“空论”，晓知天台圆顿之“大旨”。所以，对于“达唯心了体具者”，染净相即悉具佛性，有情无情泯然无差。故而，“若不立唯心，一切大教全为无用；若不许心具，圆顿之理乃成徒施。信唯心具，复疑有无，则疑己心之有无也。”^{[1]782}既谓万法唯心，却又怀疑无情无性，岂非“唯”的不彻底？既许心具三千，而又否认无情有性，岂非“具”的不周全？所以既信唯心体具，而又怀疑无情佛性之有无，则同怀疑己心佛性之有无无别。湛然后又说到，“又云遍者，以由烦恼心性体遍云佛性遍，故知不识佛性遍者，良由不知烦恼性遍故，唯心之言岂唯真心？子尚不知烦恼心遍，安能了知生死色遍？色何以遍？色即心故。何者？依报共造正报别造，岂信共遍不信别遍耶？能造所造既是唯心，心体不可局方所故，所以十方佛土皆有众生理性心种。”^{[1]783}唯心岂唯真心？佛性遍在的根本原理和前提乃在于“烦恼心”遍。烦恼心遍则生死色遍，色即心故。依报共造正报别造，能造所造既皆唯心，那又哪有只承认共造依报之遍在而否认别造正报之遍在的道理呢？心体是不可局定于一定方所的，所以说“十方佛土皆有众生理性心种”。

（四）克小依大，“真如随缘即佛性随缘”

为了使无情有性说的论证更有说服力，湛然还引用和改造了《大乘起信论》的真如缘起论从本体论上加以说明。他认为，“若分大小，则随缘不变之说出自大教，木石无心之语，生于小宗。子欲执小道者而抗大逵者其犹螳螂乎？何殊井蛙乎？”^{[1]782}故随即他以大教立论，“故子应知，万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故。”^{[1]782}真如因具有随缘和不变二义故能与万法全体相即，而真如又无非

佛性异名,所以“子信无情无佛性者,岂非万法无真如耶?故万法之称宁隔于纤尘,真如之体何专于彼我?”^{[1]782}万法既不隔于纤尘等无情之物,那么真如又何专于彼我之有情众生?进而,他又以波水之譬喻证此理,“是则无有无波之水,未有不湿之波,在湿诤间于混澄,为波自分于清浊。虽有清有浊,而一性无殊。纵造正、造依,依理终无异辙。若许随缘不变,复云无情有无,岂非自语相违耶?”^{[1]782}波有清浊但湿性无殊,造正造依依理无异,所以既许真如随缘不变,却又说无情无性,这是自相矛盾的。^①

据说波水之譬颇使野客信服,故其言到“波水之譬其实理然”,但与此同时却又重生疑问:“仆曾闻人引《大智度论》,云真如在无情中但名法性,在有情内方名佛性,仁何故立佛性之名?”^{[1]783}真如遍在万法已无异议,但又如何解决真如两派的问题呢?湛然首先从经论上着手,答曰:“亲曾委读细检论文都无此说,或恐谬引章疏之言世共传之,泛为通之,此乃迷名而不知义。”^{[1]783}也就是说真如两派之说实际上并无佛典依据,恐怕是谬引误传而已;而且,泛为通之的话,也是迷名而不知义。进而他解释到,“法名不觉,佛名为觉”^{[1]783},二者“理本无殊”,但因“众生虽本有不觉之理,而未曾有觉不觉智,故且分之令觉不觉”^{[1]783},虽然“凡谓之离”,而实际上,“觉”与“不觉”“自会一如”。“故知觉无不觉不名法性。不觉无觉法性不成,觉无不觉佛性宁立?”^{[1]783}法性与佛性乃是就“不觉”与“觉”相对而言的,“是则无佛性之法性,客在小宗;即法性之佛性,方曰大教。”^{[1]783}法性与佛性二者本来相即为一,即同一真如,此乃“大教”。在以“小宗”、“大教”为真如两派问题定性后,湛然更于此反问到:“故今问子,诸经论中,法界实际实相真性等,为同法性在无情中,为同真如分为两派?”^{[1]783}并在解决真如两派之疑的过程中进一步地通过法自性空将真如与佛性直接的完全的等同起来。他反复地援引华严诸偈,如“了知一切法,自性无所有;若能如是解,则见庐舍那”^{[1]783}、“法性本空寂”、“性空即是佛”,“法性本清静”、“能见大牟尼”,“一切法无相,是则真佛体”^{[1]783},从而证明“真佛体”乃“在一切法”中,并指出,“故真如随缘即佛性随缘,佛之一字即法佛也,故法佛与真如体一名异。故《佛性论》第一云:佛性者,即人法二空所显真如。当知真如即佛性异名。”^{[1]783}从而最终得出结论,“所以法界实际一切皆

然,故知法性之名不专无情中之真如也,以由世人共迷法相名异体一故也。”^{[1]783}法性和佛性本是名异体一,但因世人“共迷”,方有了真如两派的说法。如此而言,真如两派既不成立,则法性、佛性当悉为同一真如,真如遍在,故佛性遍在。

但是湛然的观点还是很辩证的,他在论证法性、佛性与真如“名异体一”后,又继续指出二者“然虽体同不无小别”^{[1]783},“凡有性名者多在凡在理,如云佛性理性真性藏性实性等”^{[1]783},而“无性名者”则“多通凡圣因果事理,如云法界及实相等;如三昧陀罗尼波罗蜜等,则唯在于果”^{[1]783}。所以言无情有性者,并非专就智断果上立言,而是指佛之体性、理性遍在^{[3]51}。

(五)圆理不二,“一切不隔”,“咸成佛因”

《金刚錡》的最后,湛然还应“野客”之请,以四教来略判佛性及无情佛性之有无。他认为:“自法华前藏通三乘俱未禀性,二乘憊教,菩萨不行,别人初心教权理实,以教权故所禀未周,故此七人可云无情不云有性。圆人始未知理不二,心外无境谁情无情?”^{[1]785}藏通三乘乃至别教菩萨或未禀性,或禀性不周,所以对此七人只可云无情,但不可云无情之有性。而天台圆人则于始于末皆能“知理不二”,心色、能所等别于“理”上泯然无异,那么“心外无境谁情无情”?湛然又指出,“法华会中一切不隔,草木与地四微何殊?举足修途皆趣宝渚,弹指合掌咸成佛因,与一许三无乖先志,岂至今日云无情无?”^{[1]785}正因至法华圆教之时方开权显实,“知理不二”,所以也才至此时盛唱三乘作佛,始谈无情有性。“藏见六实,通见无生,别见前后生灭,圆见事理一念具足。论生两教似等,明具别教不诤,种具等义非此可述,故别佛性灭九方见,圆人即达九界三道,即见圆伊三德体遍。”^{[1]785}唯知圆理方能“事理一念具足”,“即达九界三道,即见圆伊三德体遍”,明白无情亦有佛性的道理。

当野客问到天台圆理“如何能摄依正因果”时,湛然以其“理具三千”的实相说来答复,并指出此理“虽则通依一切大部,指的妙境出自法华”^{[1]785}。于后又说到,“又依大经及以大论,立三世界故有三千,具如止观及广记中,故知因果凡圣恒具三千”^{[1]785};“由前四时兼但对带部非究竟,故推功法华。涅槃兼权意如前说”^{[1]785};“子应从容观时进否,

① 赖永海先生认为,湛然的这一说法是针对华严宗的。因为华严宗既然主张真如有随缘义,那么万法即真如之体现;而真如为佛性异名又为佛界之共识,由此应该可以合乎逻辑的推出万法皆具佛性的结论;而华严宗以《起信论》为依据,主张真如具有不变和随缘二义,但同时又认为无情无佛性,这在湛然看来是自相矛盾的。(参见赖永海:《湛然》,台北:台湾东大图书公司,1993年,第47页)

将获彼意顺佛本怀。若有众生未禀教者,来至汝所先当语云:汝无始来唯有烦恼业苦而已。即此全是理性三因由未发心未曾加行,故性缘了同名正因,故云众生皆有正性。既信已心有此性已,次示此性非内外遍虚空,同诸佛等法界。既信遍已次示遍具,既同诸佛等于法界,故此遍性具诸佛之身。一身一切身,如诸佛之感土。一土一切土,身土相即身说土说。大小一多亦复如是。”^{[1]786}由此可知,湛然所谓的“无情有性”,乃是从“性具”、“理具”的因位角度来谈的,而非智断果满的角度。

(六)湛然的“十义”论证

湛然在《摩诃止观辅行传弘决》(卷第一之二)指出“于佛性中教分权实固有即离。今从即义故云色香无非中道。此色香等世人咸谓以为无情,然亦共许色香中道。”因为“无情佛性感而惊心”,因此“今且以十义评之使于理不惑”。湛然所谓“十义”也即从十个角度和方面对无情有性进行的精简论述。分别是:一“约身”(佛性者应具三身,法身许遍何隔无情)、二“约体”(三身相即无暂离时,法身若遍尚具三身何独法身)、三“约事理”(从事则分情与无情,从理则二无差别)、四“约土”(从迷情故分依正,从理智依即是正)、五约“教证”(教道说有说无,证道则不可分二)、六约“真俗”(真故体一,俗分为二)、七约“摄属”(万法唯心,心体皆遍岂隔草木)、八约“因果”(从因有迷执异成隔,从果从悟佛性恒同)、九者“随宜”(说益不同且分二别)、十者“随教”(三教云无,圆说遍有)。

湛然的无情有性思想大体不出以上《金刚鐱》和《辅行》十条,如果再结合《十二不二门》及《止观义例》中的有关论点,则会使无情有性之旨更加了然。

二、湛然无情有性说的意义与局限

无情有性说可谓湛然佛教学说中最有特色的部分^{[3]35},它的提出既有其历史的意义,也有其哲学的意义;但与此同时也不可避免地存在着一定的局限。

(一)湛然无情有性说的意义

1. 历史意义

在中兴天台的过程中,无情有性说的提出有着举足轻重的地位和作用。在当时中国佛教诸宗并立、“侈大其学”而天台却相对式微的情况下,天台要想中兴,就有必要在思想上有所突破,或者提出

一种超越于他宗的理论。而天台创始人智者大师的学说理论已经接近圆臻妙极,很难有所突破,而他宗(尤其是华严、唯识和禅宗)的学说理论也是“道行卓犖、名播九重”的,所以如何找到一种思想使其既不落自宗之窠臼而又能超越他家之理论是很迫切也是很困难的。但是湛然的无情有性说可以说做到了这一点,它不仅发展了自宗的“性具实相”说,又超越了只承认“有情有佛性”的华严宗及倡“自心即佛”的禅宗,而对于只主张“一分无性论”的唯识宗就更不在话下了。在无情有性的大量论证过程中,湛然曾反复的强调此说乃是“大教”、真义“实”说,反之,无情无性则是“小宗”、方便“权”说,而且只有懂得了天台的圆顿之理才能更好的理解到这一学说的真义,毫无疑问,这在无形中即把天台宗的地位给提高了。

2. 哲学意义

无情有性说使当时中国的佛教心性学说更进一步,并臻于顶峰。至唐中后期,万法唯心的思想已被推到极端^{[4]296},而众生悉有佛性也无多大余地^{[3]367},于是湛然不失时机,把握时代的脉搏,打破了“无情非佛性”的传统观点,通过其系统论证,把中国佛教心性学说从“众生有性”推向了更高层次的“无情亦有性”(也即万物有性)。如果说在中国佛教史上竺道生“一阐提人也有佛性、也可成佛”的提出是佛性说第一次大的开展的话,那么,湛然的无情有性说则最大限度地扩大了佛性的存在和成佛的可能,可谓是佛性说的第二次大开展。^{[5]51}同时,这一学说还克服了“众生有性”不能进入无情范围内的理论局限,无论在有情还是在无情,都始终保持了一元论的思想体系。^{[3]67-68}

(二)湛然无情有性说的局限

1. 侧重本体论的论证,而事相上的解说不足

无论是援引他宗“真如随缘”的理论,还是发展自家“性具实相”等思想,都可以说是湛然从本体论的角度对无情有性说所进行的论证,都属于“理”上的说明;但在事相上,从世间法的角度而言,关于草木瓦砾等无情之物具有佛性的表现及其将如何的修行、如何的证悟成佛等问题则在其相关论述中并未涉及和交代清楚。^①

2. 众生与木石并论,易着事相,从而忽视了主体——“人”

无情有性说虽然在理论上克服了佛性不具普

^① 周叔迦先生认为,无情有性的问题只是观行中的问题,故而不能作为事相问题来看待。(参见周叔迦:《无情有佛性》,载《佛教文化》,1999年,第4期,第15页)按照这一观点来说,湛然在事相上对无情有性的解说不足反而是情有可原而不能称其为局限的了。但本文认为,事理往往是圆融的,所以从这一角度观之,湛然在事相上对无情有性的解说不足还是说有所缺憾的。

遍性的特点,但从另一个侧面来说也带来了一定的问题。如果说竺道生“一阐提人也有佛性、也可成佛”的提出可以给罪大恶极之众生以改恶向善、放下屠刀立地成佛的信心的话,那么无情有性说能给以有情之众生的积极意义就微乎其微了;反之,对于那些所谓尚未“转迷成悟”的众生,如果一再地专执于无情与有情的事相之别及其佛性有无问题的话,也易造成但滞着于事相分别之见从而忽视自身的主体地位及见性的能动意义的问题;再有,从世间法的角度而言,谈有情有性、有情成佛比无情有性、无情成佛则当更能指导人生的具体实践,有着更为现实的积极意义。

三、结 语

综上所述,湛然的无情有性说虽然存有一定的

局限,但就总体意义上来说,尤其是在哲学理论方面,它的抽象意义和思辨价值都是无可否认的,对唐代佛学乃至此后的中国哲学都有重要启发^{[4]308}。所以,要深入地了解 and 把握中国的佛性理论,湛然的无情有性说仍是不可忽视的重要环节之一。

[参 考 文 献]

- [1] 湛然. 金刚鐔[M]//大正藏:第46册.
 - [2] 湛然. 大般涅槃经疏[M]//大正藏:第38册.
 - [3] 赖永海. 湛然[M]. 台北:台湾东大图书公司,1993.
 - [4] 潘桂明,吴忠伟. 中国天台宗通史[M]南京:江苏古籍出版社,2001.
 - [5] 方立天. 天台宗心性论述评[J]. 东南文化,1994(2).
- (责任编辑:谢光前)

My View of Zhan Ran's "Doctrine of Buddha-nature in the Insentient Beings"

HUO Jin-feng

(Jinshan college Fujian Agriculture and Forestry University, Quanzhou, Fujian, 350002)

Abstract: It can be said that Zhan Ran's theory of Buddha-nature is the most important contribution to Tiantai sect. Zhan Ran's systematical argumentation of the Doctrine of Buddha-nature in the Insentient Beings is especially prominent. He quoted a lot of words from other writers on the basis of Buddhist scriptures and former theories, gave full play to his own understanding, and detailed the argument of the Doctrine of Buddha-nature in the Insentient Beings from multiple angles, which finally let the Doctrine of Buddha-nature in the Insentient Beings be brilliant and spectacular.

Key words: Buddha-nature in the Insentient Beings; the Insentient Beings; sentient Beings, Buddha-nature; Buddha-nature isn't in the Insentient Beings