

僧肇的心体论及其在中国佛性论建设中的地位

韩国良

(南阳师范学院文学院, 河南 南阳 473061)

〔摘要〕 在东晋佛教史上,僧肇的出现代表着“六家七宗”时代的终结,意味着印度佛教已经摆脱了对中国文化的长期依附,走上了独立发展的道路。尽管僧肇的心体论思想与真正的佛性论思想还有一段距离,但在印度佛教中国化的过程中也占有十分重要的地位,无论是他的般若无知论还是万法唯心论,对于竺道生佛学思想的产生都具有十分重要的借鉴价值。

〔关键词〕 僧肇 心体论 般若无知 万法唯心

〔中图分类号〕 B235.9 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1004-6917(2010)01-0040-03

在东晋佛教史上,僧肇的出现代表着“六家七宗”时代的终结,意味着印度佛教已经摆脱对中国文化的长期依附,走上了独立发展的道路。当然这里说的“独立”是相对的,只是相对而言它能更多地保持印度佛教的本色。据《高僧传》载,僧肇乃京兆人,少而家贫,以佣书为业,外学内典,无不毕览,在弱冠之年即已成为一位很有名气的佛教学者;后罗什来华,僧肇投其门下,为罗门四大杰出弟子之一。僧肇的佛学著作,现在所能见到的主要有《维摩经注》和《肇论》,另外也可见到少量经序。

中国佛教一般都包括两个板块:一是法性论,探讨色法的真假属性;二是佛性论,探讨众生成佛的依据。二者大体上与中国本土哲学中的道体论和心体论相对应。由于僧肇的佛性论思想还处在佛性论的早期阶段,虽然它也涉及成佛的依据问题,但毕竟与后来以探讨众生是否具有成佛的资质为主要内容的佛性论思想还有一段距离,因而还不能称之为佛性论,只能套用中国哲学的术语,笼统地称它为心体论。僧肇的心体论思想,在印度佛教中国化的过程中具有十分重要的地位,无论是他的般若无知论还是万法唯心论,对竺道生佛学思想的产生都具有十分重要的影响。

一、僧肇的心体论

(一) 般若无知论

众所周知,佛教之所谓般若也即成佛的智慧,僧肇的般若无知论,所讨论的也同样是一个究竟具有了什么样的心智才可达到成佛的境界问题。对于这个问题,他主要从两方面加以论证。

1. 从本体论的角度加以说明。僧肇指出“夫有所知,则有所不知。以圣心无知,故无所不知。不知之知,乃曰一切知。故经云:圣心无所知,无所不知。”^[1]也就是说一切所知都是有限的,因而也都是不周延的,只有超越于一切具体的所知之上,保持其本然的一无所知的特性,才能获得无所不知、无所不应的大全之功。

为了进一步说明“无所知”与“无所不知”的关系,僧肇进一步指出“夫圣人功高二仪而不仁,明逾日月而弥昏,岂曰木石瞽其怀,其于无知而已哉?诚以异于人者神明,故不可以事相求之耳。”^[2]也就是说圣人的心体并不是像木石一般毫无感知,而是有神明可言的,只不过这一神明之心清净无染,超越言象,人们是无法对它加以具体把握的。正因如此,僧肇又说“经云般若清净者,将无以般若体性真净,本无惑取之知,

〔收稿日期〕 2009-11-20

〔作者简介〕 韩国良(1964-),男,河南新野人,南阳师范学院文学院副教授,博士。

本无惑取之知 不可以知名哉? 岂唯无知名无知? 知自无知矣。”^[3]显而易见,在僧肇看来,般若之知之所以不能名以为知,并不是因为它完全无知,而是因为它于万物事相一无所取,没有一丝一毫,哪怕是一闪念的执著,与世俗之人因为愚惑不明,执著于事相而不放的邪智是根本不同的。因此,虽然在表面上同样都是知,但在本质上却是有天壤之别的。

那么般若之知到底是有还是无呢? 对此,僧肇描述说“欲言其有,无状无名;欲言其无,圣以之灵。圣以之灵,故虚不失照;无状无名,故照不失虚。”^[4]所谓虚即虚寂无知,所谓照即不假计虑,当下直观。一言以蔽之,也就是般若之知确实存在,但它却是没有形相的。僧肇说“圣知之用,未始暂废;求之形相,未暂可得”^[5],所述可谓正是此意。

2. 从真谛与般若的关系入手进行分析。僧肇认为般若之知,也即真智,之所以是一种不知之知乃是由真谛的性质决定的。这样说是因为:“《放光》云:不缘色生识,是名不见色。又云:五阴清静,故般若清静。般若即能知也,五阴即所知也,所知即缘也。夫知与所知相与而有,相与而无。相与而无,故物莫之有;相与而有,故物莫之无。物莫之无,故为缘之所起;物莫之有,故则缘所不能生。缘所不能生,故照缘而非知;为缘之所起,故知缘相因而生。是以知与无知,生于所知矣。”^[6]其意是说般若与五阴乃是知与所知的关系,二者也是互为因缘的:没有“所知”也就无所谓“知”,没有“知”也不会有“所知”。般若之知一方面因为五阴的显现而有所观照,另一方面又因五阴的虚假不实而无所攀缘,也即一无所取。有所观照即有知,一无所取即无知,将二者结合起来就是不知之知。所谓“知与无知,生于所知”讲的正是这个意思。

大概僧肇感到这样的论述还不够详细,因此,他对此又作了进一步的阐释。关于般若何以无知,他进一步解释说“夫智以知所知,取相故名知。真谛自无相,真智何由知?”^[7]也就是说万法之真谛是超越缘相的,对它不能有丝毫的拟议,一切拟议都会对它有所圈定,只有无拟无议才能与之合一。据此而论,则万法皆空,五阴皆无,自是无相可取的。当然,说真谛无相并不是说它等于零,它的无相还是要靠有相之缘来显现的。僧肇之所以在肯定般若无知的同时,又强调它的有知,原因也在于此。僧肇说“圣人无无相也。何者?若以无相为无相,无相即为相。

舍有而之无,譬犹逃峰而赴壑,俱不免于患矣。是以至人处有而不有,居无而不无,虽不取于有无,然亦不舍于有无。所以和光尘劳,周旋五趣,寂然而往,怕(泊)尔而来,恬淡无为,而无不为。”又云:“(圣人)非无心,但是无心心耳。又非不应,但是不应应耳。”^[8]所谓无心心,即不以心为心;所谓不应应,也即不以应为应。一言以蔽之,圣人虽然应物,但却并不取相于物,留恋于物;虽然有心,但却并非有意于心,较计于心。明白于此,则僧肇之所以称般若无知,也就不言而喻了。

那么,般若与真谛到底是什么关系呢? 对此,僧肇这样总结说“是以般若之与真谛,言用即同而异,言寂即异而同。同故无心于彼此,异故不失于照功。是以辨同者同于异,辨异者异于同,斯则不可得而异,不可得而同也。何者?内有独鉴之明,外有万法之实。万法虽实,然非照不得。内外相与以成其照功,此则圣所不能同,用也。内虽照而无知,外虽实而无相,内外寂然,相与俱无,此则圣所不能异,寂也。是以经云:……般若与诸法,亦不一相,亦不异相。信矣!”^[9]也就是说般若之知与诸法实相虽然都有寂然无相、难以臆度的一面,但它们毕竟又是两个不同的东西。许抗生先生说“般若与照功,真谛则无。”^[10]所言可谓是非常准确的。尽管佛教极力反对有物我之分,但实际上它仍然只是只空色法,而不空我心的。不管它说得如何巧妙,般若妙心的实有而在,它是无论如何也否定不掉的。因为如果真的否定了心神的存在,也就等于否定了觉悟的主体,如此则不仅成佛成为泡影,就连整个众生世界也将变得不存在了。

(二) 万法唯心论

所谓万法唯心,即万法皆虚,本性空寂,而人心无明,执以为实。僧肇的这一思想,其实在他的《般若无知论》中就已有了表现了,但是相对而言,在他的《注维摩诘经》中表现得更充分。其《佛国品第一》注说“万事万形,皆由心成。心有高下,故丘陵是生也。”^[11]《弟子品第三》注说“万法云云,皆由心起,岂独垢净之然哉?”^[12]人心垢净,丘陵高下,一切诸法,皆是因缘巧会而成,当身即空,非缘灭空。僧肇说“邪见、彼岸,本性不殊。曷为舍邪而欣彼岸乎?”^[13]说的也是这个意思。也即是说,包括佛教所

说的彼岸、涅槃、佛陀、净心、四谛、十二因缘等各种教人解脱的方便法门在内,世间的一切都是空幻不实的,而世人之所以将它们据为实有,并因此产生种种分别,在僧肇看来,这都是心有所执造成的。如果能够托心玄冥,照不失虚,动不失静,则虽万法并陈,也将无住于心。尽管僧肇有时也说“心者何也?染有以生”^[14]，“心者何也?惑相所生”^[15]，“夫有由心生,心因有起”^[16]，好像心、法乃相缘而生,而实际上万法一如,本性空寂,人们之所以执以为有,据以为相,最根本的原因仍在人心。僧肇说“心因有起”,其目的仍在批评人心对有的把持,并非在为心的执著开脱责任。把握这一点,对认识僧肇万法唯心的思想无疑是十分关键的。

二、僧肇的心体论在中国佛性论建设中的地位

由以上所述不难看出,僧肇的思想虽然并无直接涉及“顿悟成佛”和“人人皆有佛性”的问题,但在实际上与竺道生的思想却是遥相呼应的。

首先,他直接用“无知”来描述“心体”应而无累的特征,对般若智慧的“完全直觉”功能表述得无疑更为真切。不仅在“心体”功能上实现了与魏晋玄学的完全交融,而且也为竺道生“顿悟说”的产生进一步打下了基础。在魏晋玄学中对心体直觉表述得最为完备的是郭象,他尤善运用的概念是“冥”和“直”,如其《庄子·齐物论》注“夫物有自然,理有至极,循而直往,则冥然自合,非所言也。”^[17]“无知”的概念他虽也有使用,但使用频率远没有“冥”和“直”大。而恰好相反,僧肇虽也使用“冥”、“直”,如云“(圣人)虚心玄鉴,闭智塞聪,而独觉冥冥者矣”^[18]，“夫欲弘大道,要先直其心。心既真直,然后入行能深”^[19]，“直心者,谓内心真直,外无虚假,斯乃基万行之本,坦进道之场也”^[20],但相对而言,对“无知”的强调乃是他的心体论思想的最突出的特征。用“无知”更能显示心体的恒然之寂、未尝不定、无所推求,更能揭示心体的本来面目,从而也能更好地说明心体虚而能照、寂而有用、空而有应的直觉特征。由于竺道生之所谓顿悟,其实也就是指一种摒除了一切概念、思索,刹那之间一切遍知的心理直觉,因而僧肇有关人的心体直觉特征的描述,对于竺

道生“顿悟说”的产生显然也是有先导作用的。简言之,竺道生的顿悟实际上也就是顿然之间对僧肇所宣扬的不知之知的般若境界的直接契入或体认。很难想象,如果没有僧肇对般若境界中摒除了一切概念、计虑的“无知”特征的特别强调,竺道生的“顿悟说”会由怎样的途径产生。

其次,僧肇有关般若与真谛的划分,以及万法唯心思想的确立,已经把思维的触角延伸到了众生何以才得成佛的佛性论领域,也可以说已经拉开了中国佛教由法性论向佛性论转换的序幕。虽然对于般若与真谛,也即成佛智慧与万物法性的划分,只是将认识主体与认识对象区分开来,有关万法唯心思想的探讨也只是初步确立了成佛与否与主体之心的关系,二者都没有直接涉及是否人人皆有成佛的资质问题,但是既然万法之起皆由于心,皆是由主体的般若智慧为无明所蔽,使他无法体悟万法之空,因而产生种种执著所致,则显而易见众生的解脱自然也就应从心上下工夫。僧肇上承“六家七宗”的佛学思想,继续对人的心体之“在”之“净”加以肯定,并进一步阐明了成佛与否与心体之净的关系,这样的见解无疑对竺道生佛性论思想的产生也是极有借鉴价值的。甚至还可以这样说,僧肇尽管并未直接提出人人(或者说绝大多数人)皆有一清净本心的说法,但在实际上他的所有论述都是以此为前提的。否则,所谓万法唯心,所谓真谛与般若之别云云,也就无从谈起了。

[参考文献]

[1][2][3][4][5][6][7][8][9][18]大正藏:卷四十五[Z].台北:佛陀教育基金会,1990:153;153;153;153;153;154;154;154;153.

[10]许抗生.僧肇评传[M].南京:南京大学出版社,1998:215.

[11][12][13][14][15][16][19][20]大正藏:卷三十八[Z].台北:佛陀教育基金会,1990:338;356;351;333;353;372;335;363.

[17]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1961:99.

[责任编辑:吴晓霞]