

中国佛教的“无情有性”说

张爱林

(西南大学 政治与公共管理学院, 重庆市 400715)

摘要:佛教的“无情有性”是随着“佛性”概念而产生的重要思想。关于无情识之物是否有佛性的问题,在佛教中争议很大,争议的关节点在于怎样理解佛性这个概念。如果说佛性为根本觉性的话,无情自然不具有能动的觉性,因此没有觉知佛性,如果把佛性理解为真如理性,站在法性无二或一切唯识的角度,我与世界本是一体,则情与无情同具佛性。因此,无情是否有佛性问题关键在于如何界定佛性概念。

关键词:佛教;佛性;无情有性;无情识之物

中图分类号:B241 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2010)06-0081-04

早期佛教秉承印度文化追求个体解脱的出世传统,宣说业报轮回、四谛因缘,不太关注心性和世界存在的有无及其关系和本质问题。但是,对于轮回的主体、成佛根据、诸法实相等问题的疑问毕竟是无法回避的。释迦牟尼佛逝世百年后,随着佛教的发展,这些问题进一步凸显出来,为大乘佛教的盛行提供了思想上的契机。这些问题既关涉到佛教理论能否圆融处理解脱主体与世界存在的关系问题,也涉及哲学上的根本问题——心与物的关系,也就是思维与存在的关系问题,具有重要的思想意义。

一、“无情有性”问题的提出

大乘佛教修行的最终目的是解脱成佛,而成佛的根据便是众生皆有佛性。在佛教看来,有情识的生命是众生的正报,无情物所构成的环境是支持有情生命生存的依据。一般说来,有情有佛性,无情无佛性。但是,随着佛性概念的展开,佛性普及到了一切万有的存在。当然从“有情有佛性,无情无佛性”到“无情也有佛性”有一个观念的发展次第。也就是说,“无情有性”的思想不是一开始就作为一个普遍接受的成熟理论提出来的,而是有一个产生、发展和成熟的过程,这个过程是与佛性概念的出现及其阐释同步展开的。首先出现争议的是众生是否都具有佛性。

《涅槃经》最早使用“佛性”一词。佛性(bud-

dha-dhatu)是佛(buddha)与界(dhatu)的结合。“界”有领域、要素、类别等意思,如来藏系典籍将“如来”或“佛”与“界”连用时,其意义是佛的本性、佛的因性、佛的种性。

《涅槃经》关于佛性问题有许多看似矛盾的说法,既提出了有些众生无佛性,又说佛性不断,一切众生皆有佛性,还论述了佛性即是含藏一切的如来藏,即是“常、乐、我、净”的“我”,即是如来法身,并以“贫女家藏真金”、“力士额珠”、“雪山一味药”等喻开示众生本有佛性。《狮子吼菩萨品》第十一之六还详细解说了佛性与其他佛教概念和理论的关系及其功德意义^[1]。

在40卷本的《大般涅槃经》的前部分,即前十卷,佛性的含义基本上与善根同义,带有价值判断的意味,认为一阐提断绝善根,没有佛性,不能成佛。这一部分首先传到中国,引发了一场大争论,从而产生了中国佛教史上著名的“生公说法,顽石点头”的公案。南北朝时期的竺道生是中国佛教史上率先宣扬佛性论者,当时论述佛性的主要经典是《涅槃经》,开始只有法显翻译的6卷本《大般泥洹经》,认为“一阐提”断了善根,没有佛性,不能成佛,这个观点在当时佛教界形成共识。而竺道生根据佛教众生平等的理论认为“一阐提”也有佛性,也能成佛,因而遭到僧众的诘难和排挤,并被逐出寺庙,跑到苏州的虎邱山讲涅槃经,没有人听讲,他就终日对着石头说法,有一次说到“一阐提”也有佛性的

* 收稿日期:2009-12-27

作者简介:张爱林(1971-),男,山东寿光人,哲学博士,西南大学政治与公共管理学院,副教授,主要研究宗教学。

时候,诘问石头究竟有没有佛性?据说石头也点头了。后来昙无讖的40卷《大般涅槃经》译出后证明了道生的看法。这个公案一方面排除了佛性善恶的价值判断,表明一切生命觉性平等,同时“顽石点头”也为无生命存在物也有佛性埋下了伏笔。

众生平等是佛教的所有教派都承认的,而众生是否都有佛性,佛经说法不一,昙无讖的40卷《大般涅槃经》译出暂时解决了这个争议,至于无生命的自然存在物是否有佛性的争议却一直存在。《大般涅槃经》上说,佛想给尼拘陀树授记,但因它是无心之物,故不能授记。唯识宗仍然相信断了善根的一阐提没有佛性,玄奘法师也相信“有一分不能成佛的众生”,如《大慈恩寺三藏法师传》卷3说:

法师欲往求请,乃买种种花,穿之为鬘,将到像所,至诚礼赞讫,向菩萨跪发三愿:一者、于此学已,还归本国得平安无难者,愿花住尊手;二者、所修福慧,愿生睹史多宫,事慈氏菩萨,若如意者,愿花贯挂尊两臂;三者、圣教称众生界中,有一分无佛性者,玄奘今自疑不知有不,若有佛性修行可成佛者,愿花贯挂尊颈项,语讫以花遥散,咸得如言。既满所心欢喜无量,其傍同礼及守精舍人,见已弹指鸣足言未曾有也。^{[1]卷50, p239}

玄奘法师把承认众生中有一分无佛性作为前提,征询自己是否有佛性。可见当时一切众生皆有佛性并不是普遍的信念。唯识宗认为,每一众生的第八识阿赖耶识所含藏的无数的种子,都能生起“现行”,即变现出相应的物质现象和精神现象。种子为原因,现行为结果。反过来,结果也能影响原因,在“现行”的作用下,形成在“本有种子”之外的“新熏种子”。众生能否成佛,就根性(种姓、种子)而言,凡有五种不同:具有听闻诸佛说法而悟道的无漏种子,将来能够成就阿罗汉果位的为“声闻种姓”;具有不须听闻佛说也能悟道的无漏种子,将来能够成就辟支佛果位的为“缘觉种姓”;具有如来无漏种子,将来能够成就佛果的为“佛种姓”;具有声闻、缘觉、菩萨“三乘”中二类或三类无漏种子,成就不确定果位的“不定种姓”;只有修习世间善法,将来成就人天果位的有漏种子的为“无种姓”。上述“五种性”中,声闻种姓、缘觉种性、无种姓三者没有成佛的种子,因此也就不能通过修行而成佛。只有佛种姓和不定种姓中具有佛果的种姓,将来才能成佛。唯识宗有时也称种性为佛性。

事实上,唯识宗的种性已不是真如或法性意义上的佛性,种子就其自身而言当然有其自相和功能,但是种子是无尽的,现行又可以成为将来的种

子,不同的因缘又生成不同的种子。为了调和这种矛盾,窥基、慧沼等提出了理佛性和行佛性之说。理佛性是众生所依的理体,不生不灭,是一切众生普遍具有的本性,行佛性是从事相上讲的,阿赖耶识本有的种子,分为有漏无漏两种,种子不同便有五种性的差别。

随着大乘佛教在中国的发展,佛性内涵进一步扩大和复杂化,“佛性”一词与真我、如来藏、法身、实相等概念具有同样的涵义。“佛性”是佛之成为佛的根据,也是众生修行成佛的根据。丁福保编写的《佛学大辞典》是这样解释的:“佛者觉悟也,一切众生皆有觉悟之性,名为佛性。性者不改之义也,通因果而不改自体是云性,如麦之因,麦之果,麦之性不改。华严经三十九曰:‘佛性甚深真法性,寂灭无相同虚空。’涅槃经二十七曰:‘一切众生悉有佛性,如来常住无有变易。’”在一般意义上,佛性主要指生佛同具的不生不灭的觉悟之性,也可以说是本源意义上的生命能动性,后来又扩展到诸法的本性,即法性,无情有性之“性”主要在“法性”这层意义上应用。

“无情有性”的佛性说不能有力地说明能觉意义上的生命能动性,无情可以成佛的确存在很大疑问。如果无情可以成佛,没有识心如何觉悟?如有识心,而我们所用衣食住行一切用具的获得都在残杀生命。这是说不通的,无情无性与无情有性说是在不同意义上使用佛性概念。密教虽然说六大即佛身,但也强调,就前五大而言是本初佛体,若就心大,草木等不具识大,唯就自体来说是本来佛。因此,佛性并非个体的觉性,而是佛的法身自性。正如我们凡夫的肉体不是“我”,而也并非离开肉体另有一个“我”,也可以说诸法非佛,亦非非佛,二者不一不异,诸法都有佛性,但觉性并非被诸法分割为无数个体,以至每个个体的法都能修行成佛。只能说无情物为众生之依报,正报成佛时,依正不二,故云成佛,可以说是眷属佛。若正报未成佛时,依正各殊。

“无情有性”说是随着越来越多大乘经典的译出、研究及对佛性讨论的不断展开而凸现出来的,具体系统地论述“无情有性”的主要有三论宗的吉藏,天台宗的湛然和禅宗的牛头宗和石头宗。

二、吉藏的“无情有性”说

最早系统提出“无情有性”论的是三论宗的祖师吉藏。吉藏在他的著作《大乘玄论》卷3中,以“十门”广解佛性义,把当时已有的佛性论归为三类十一家:(1)以众生为正因佛性;(2)以色、受、想、

行、识“五阴”及由其构成假名的人等六法为佛性；(3)以心(识)为佛性；(4)以冥传不朽为佛性，指“识神”；(5)以避苦求乐为佛性；(6)以真神，即“识神”的本体为佛性；(7)以阿赖耶识自性清净心为佛性；(8)以当果，即当有佛果为佛性；(9)以得佛之理为佛性；(10)以真如为佛性；(11)以第一义空为佛性。这十一种又可以分为三类：(1)(2)是以人或众生为佛性，以明有情与无情之界；(3)到(7)是以心识为佛性，以明主观能动之“心”与客观之境之别；(8)至(11)是以究竟之理为佛性，以明凡圣之分^[2]。

《大乘玄论》卷3认为：“经中有名佛性、法性、真如、实际等，并是佛性之异名。”^{[1]卷45，p40}三论宗的宗旨是“无所得”，吉藏认为佛陀说真说假，说有说无是有所针对的，本身并无实义，因此他把佛教真理观叫做“于谛”，即“对于……是谛”，真俗二谛称为“于二谛”。吉藏在辨众生佛性有无时，也运用了这个方法，以“理内”和“理外”区分佛性的有无。根据不同的参照，可以分为“理外无佛性、理内有佛性”和“理内无佛性、理外有佛性”。“理外无佛性”是对于万法唯识，心外无法而言，即是指唯识的“理”，吉藏引用《唯识论》以证明。“《唯识论》云：唯识无境界，明山河草木皆是心想，心外无别法。”^{[1]45，p41}至于“理内有佛性”，吉藏认为：

此明理内一切诸法依正不二。以依正不二故，众生有佛性，则草木有佛性。以是义故，不但众生有佛性，草木亦有佛性也。若悟诸法平等，不见依正二相故，理实无有成不成相，假言成佛。以此义故，若众生成佛时，一切草木亦得成佛。^{[1]卷45，p40}

可见吉藏的“理内有佛性”，是指诸法平等、依正不二，因此不但一切众生有佛性，草木无情亦有佛性。“依正”指依报和正报，前者为有情所依止的物质世界，后者为依住于物质世界的佛、菩萨及一切众生。在真如理中依正平等无二，诸法如如，无非菩提。由此众生与草木一如无二，同具佛性。

吉藏“草木亦有佛性”说的“有”，是涵摄义的“有”。因此他说：“众生弥勒一如无二故，若弥勒得菩提，一切众生皆亦应得。众生既尔，草木亦然。”^{[1]卷45，p40}

吉藏论述的理内外有无佛性问题，也是一种“于谛”，佛性是不定有无的。吉藏秉承的是龙树菩萨不落两边的中观思想，归宗为心无所著，标准是般若无得，在佛性上提倡的也是中道佛性，中道佛性乃非有非无，非理内、非理外。若悟“有无内外”平等无二，方可名为正因佛性，因此吉藏的结论是佛性不定有无。不过，若就“不定”中权说“定”，则众生

有佛性，草木无佛性，因其无心。但就真如佛境的涵摄一切而言，则草木与众生无异，亦可言草木有佛性。吉藏以无情无心，故虽有佛性，不能成佛。

如果说吉藏的“无情有性”仍然属于消极涵摄意义上的，天台宗的湛然则在更加积极意义上进一步推进了这种学说，认为无情不但有性，且能成佛。

三、湛然的“草木有性”说

天台中兴之祖湛然立足天台宗的性具学说和“一念三千”思想，吸取《大乘起信论》的真如缘起说和色心不二说，提出众生成佛时，依正二报同时成佛的观点，极力倡言“无情有性”，其主要论点见于《十不二门》、《止观辅行传弘决》和《金刚錍》。

天台智者大师根据《大般涅槃经》卷28的三因佛性思想，认为一切众生无不具有正因、了因、缘因佛性，其中正因佛性为众生先天本有，称为“性”，同时三因互具，一必具三，三即是一。天台宗人认为，一切事物都是缘因，缘因也是佛性，无情自然具有佛性。天台宗还以空、假、中三谛喻三因。智者大师说：“系缘法界，一念法界，一色一香，无非中道。”^{[1]卷46，p1}“一色一香”即一草一木，那么世间万物都具中道实相之理，也就是都具有佛性。

湛然还从色心不二出发论证佛性周遍。在《十不二门》的第一门中，湛然认为，般若观照之境，分别说有色法和心法，而摄别人总，总在一念，因此“一切诸法无非心性。一性无性，三千宛然”^{[1]卷46，p703}。“三千”就是宇宙万法。色心不二，万法一如，因此，草木瓦石皆有佛性。在《止观辅行传弘决》中，湛然提出了十个理由，即“十义”，论证无情有性，从法报应三身相即、身土依正不二、性修相即、真俗体一等的圆教色心平等观，归结到“一尘具足一切众生佛性，亦具足十方诸佛佛性”^{[1]卷46，p151}。譬如，湛然说：

一者约身，言佛性者应具三身，不可独云有应身性。若具三身，法身许遍，何隔无情？二者从体，三身相即，无暂离时。既许法身遍一切处，报应未尝离于法身，况法身处二身常在，故知三身遍于诸法，何独法身？法身若遍，尚具三身，何独法身？^{[1]卷46，p151，152}

《金刚錍》是湛然为了批判华严宗的无情无佛性说而著的。湛然在《金刚錍》中运用真如缘起观继续论证无情有性：

万法是真如，由不变故；真如是万法，由缘起故。子信无情无性者，岂非万法无真如耶？故法之称宁隔于纤尘？真如之体何专于彼我？^{[1]卷45，p782}

湛然所言“万法是真如，由不变故”，就是说万法因真如随缘而起，当体即真如法性，虽变而不变，随缘的万法即真如，真如即佛性。湛然在《金刚錍》中进一步从依正二报同时成佛的角度论证无情也能成佛：

我心，彼彼众生，一一刹那，无不与彼遮那果德身心依正自他，自他互融，互入齐等。我及众生皆有此性，故名佛性。其性遍造、遍变、遍摄，世人不了大教之体，唯云无情，不云有性，是故须云无情有性。^{[1]卷45, p782}

湛然由此推导，众生一人成佛，连带草木瓦砾、山河大地也都成佛，也就是依正二报同时成佛。

事实上，湛然并没有解决华严宗提出的“灵知不昧”的心性作为佛性问题，仍然在概念界定问题上争辩，只是华严宗坚持的是灵知佛性，但并不否认草木瓦砾具有真如本体的理性，这一点是与湛然相同的，而且无情成佛不具有主动性，是被连带成佛的，当然只是名之曰成佛。二者的争论犯了因明学上所说“俱一分所别不极成”的错误，双方争论所论述的佛性的涵义有交叉，但不完全相同，争论的前提概念不是共许的，因此说是无效的。

四、禅宗的“无情说法”

禅宗最早讲“无情有性”的是牛头宗法融。法融是禅宗四祖道信传付衣钵与五祖弘忍后点化的。得法后法融提出“无心合道”、“道遍无情”、“无情成佛”的思想，据说源出三论宗的“郁郁黄花无非般若，青青翠竹尽是法身”成为牛头宗的习语。牛头禅援用中国玄学“道”的概念，利用“道”无所不在而又不在某处的涵义来表示佛的法身，并提出“虚空为道本”，而如来法身也毕竟空寂，“道”遍一切，有情无情同具道体，无情有性，无情成佛也在情理之中了。修正到“无心”便可体“道”，也就合于如来法身了。在这里，虽然牛头宗运用了“道”这个传统概念，究其理并没有超出三论和天台的渊藪。

石头宗继承牛头宗“无心合道”的思想，不去劳神寻找客观上的“道”，因为“触类是道”、“触目会道”、“道

即是法界”。石头希迁和门徒有这样的对话：

问：“如何是禅？”师曰：“碌砖。”又问：“如何是道？”师曰：“木头。”^{[1]卷51, p309}

砖头、木头都是禅，都是道，“道即是法界”无疑是无情有性的变相说法。慧能的弟子南阳慧忠国师从无情“无其情识系执”的意义上认为无情有佛性，但他同时认为无情也在说法。后来成为曹洞宗的创始人，并也声言提倡无情说法的洞山良价禅师起初并不懂慧忠国师的意思，于是去参访也持这个观点的云岩禅师，有这样一段对话：

“无情说法什么人得闻？”云岩曰：“无情说法无情得闻。”师曰：“和尚闻否？”云岩曰：“我若闻汝即不得闻吾说法也。”曰：“若恁么即良价不闻和尚说法也。”云岩曰：“我说法汝尚不闻。何况无情说法也。”师乃述偈呈云岩曰：也大奇，也大奇，无情解说不思議，若将耳听声不现，眼处闻声方可知。^{[1]卷51, p321}

佛教认为，说法并非只是用语言文字，法性真如离言绝相，禅宗更主张不立文字，当下悟入，虽然一切存在都在演说如来法音，但执著于普通感官的见闻觉知是无法听到的。

总之，佛性概念在佛学理论中具有非常广泛的含义，如何看待佛性问题，既针对不同的认识主体，取决于不同主体之所量，又取决于对佛性概念如何理解。如果说佛性为根本觉性的话，无情自然不具有能动的觉性，因此没有觉知佛性，如果把佛性理解为真如理性，站在法性无二或一切唯识的角度，人与世界本是一体，情与无情同具真如理性。因此，中国佛教史上关于佛性以及无情有性的争论并不具有严格的是非对错之分，无情是否具有佛性问题关键在于如何对佛性概念进行界定。

参考文献：

- [1] (日)高楠顺次郎，等．大正新修大藏经(简称《大正藏》)卷12 [M]．昭和五十四年(1979)：528-535.
- [2] 方立天．中国佛教哲学要义：上卷[M]．北京：中国人民大学出版社，2002：286-287.

责任编辑 刘荣军

On Chinese Buddhist Thought: Non-living beings with Buddha-Nature

ZHANG Ai-lin

(School of Politics and Public Administration, Southwest University, Chongqing 400715, China)

Abstract: The non-living being with a Buddha nature is an important thought that originated with the concept of Buddha nature. There is much controversy about whether a non-living being has a Buddha nature, whose interpretation is the focus of the disputes. Through some delicate reasoning, we suggest that whether a non-living being has a Buddha nature depends much on the definition of the concept Buddha.

Key words: Buddhism; Buddha nature; non-living being; nature