

doi:10.3969/j.issn.1674-117X.2014.02.012

[主持人语]本期刊发的三篇论文,都以微观研究视角对中国佛教文化艺术提出了自己的独到看法。张同标《尼泊尔佛塔曼荼罗考述》(下)把尼泊尔地区作为中印佛教美术交流的中间地带,补足了中印两国已经缺失的密教美术源流与传播的部分环节,而且,尼泊尔佛教美术研究也是我国学者殊少关注的。傅映兰《佛教的出世精神》力辩出世等于出家的误会,认为出世与入世是辩证的统一。佛教所说的“世间”,指是运动变化的一切物质和精神及其构成的世界,即生死轮回本身,出世即是对这个世界的超越,而并非是完全脱离佛教所赖以生存的人间社会,相反,佛教徒对入世自有他们所理想的责任感和救赎愿望。褚国娟基于大足石篆山碑铭《严逊记》的校勘识读,分析了施主严逊的家世财产,以及政策、土地、住持、赞助人等问题,认为佛会寺创建于宋代是明代僧人的有意杜撰,得出宋代并没有佛会寺的结论,同时指出了以严逊为代表的宋代居士佛教的思想信仰特征。

佛教的出世精神

傅映兰

(湖南艺术职业学院 舞蹈系,湖南 长沙 410012)

[摘要]人们通常以为佛教的“出世”即意味着“出家”,这是始于原始佛教时代的一种误会,将“在家”与“出家”,“社会生活”与“山林古寺”对立起来。小乘佛教的“出世”精神打破了这种二元对立,即“出世”并非一种空间转移和身份转换的问题,却视“烦恼”与“菩提”,“生死”与“涅槃”等为对立的二元。大乘佛教进一步打破了这种妄执,以体用不二的逻辑,从根本上实现了“烦恼”与“菩提”,“生死”与“涅槃”,“自度”与“度他”等的不二一如。在大乘佛教,“出世”是“入世”的本性,“入世”是“出世”的相用;可以说,“出世”即“入世”,“入世”即“出世”。

[关键词]佛教;出世;二元对立;不二一如

[中图分类号]B946.5

[文献标识码]A

[文章编号]1674-117X(2014)01-0053-07

Buddhism Supramundane Spirit

FU Yinglan

(Department of Dance, Hunan Vocational College of Arts, Changsha, 410012, China)

Abstract: People often think that in Buddhism “supramundane” means “leaving home to be a monk”. Actually this is a misunderstanding originating from the original Buddhist era. This misunderstanding counterposes the “being at home” and “leaving home”, “social life” and “forest temple”. The spirit of leaving home in Hinayana Buddhism breaks the binary opposition, namely “leaving home” is not spatial transference or identity conversion. However it views “afflictions” and “Bodhi”, “Samsara” and “Nirvana” as two opposites. Mahayana Buddhism further breaks down the false ego. It fundamentally achieves the non-duality between “afflictions” and “Bodhi”, “Samsara” and “Nirvana”, “saving self” and “saving others”. In Mahayana Buddhism, “supramundane” is the nature of “getting into the world”, and “getting into the world” is the function of “supramundane”. We can conclude that “supramundane” is just “getting into the world”, and “getting into the world” is just “supramundane”.

Key words: Buddhism; supramundane; binary opposition; non-duality

收稿日期: 2013-09-19

作者简介: 傅映兰(1973-),女,江西九江人,湖南艺术职业学院讲师,中国哲学博士,主要从事佛教哲学研究。

中国传统儒释道三家文化的具体功用,宋孝宗曾制《原道辩》说:“以佛治心,以道治身,以儒治世。”^[1]宰相张商英以治病为喻说:“儒疗皮肤,道疗血脉,佛疗骨髓。”^[1]这些言论,立足于融合三教的立场,对三教的社会角色、社会职责做了大致划分。明末高僧憨山大师说:“为学有三要:所谓不知《春秋》,不能涉世;不精老庄,不能忘世;不参禅,不能出世。”^[2]这种分判,大体上代表了长期以来人们对于儒释道三家文化与社会人生之间关系的认识:儒家入世,道家忘世,佛教出世。其中,对佛教出世的判断,往往由佛教给人们的见闻观感联系在一起——出家为僧尼,于山林水下,伴青灯古佛,研教参禅,体悟心性——这种观感往往又给人以消极厌世、避世自安的误会。由外在观感而导致误会,由误会而导致排斥,这是佛教自传入中国之后,长期以来受到儒家群起攻击的主要原因之一。盛唐之后,佛教逐渐沦为边缘文化,其山林佛教的特色愈加突出,进一步加强了人们的误会。

一 对“出世”的误会

世俗社会所误会的佛教“出世”,“出”是“离开”的意思,“世”是“世间”,即“家庭”“社会”,与之相对的就是“山林”“古寺”。“出世”的具体内容就是离开家庭,到深山古寺里出家,从此不生儿育女,导致香火断灭而无后,不承担社会责任,不从事社会生产;每天念经拜佛,了此残生,临死念佛求生到一个虚无缥缈的西方极乐世界去。其人的存在,至多只有个人信仰层面的价值和意义,对家庭来说只是一个过客、自私鬼,对社会来说只是一个累赘、寄生虫。如此理解的“出世”,纯粹是一种空间转移、身份转换的概念。

这种误会,实际上在释迦牟尼佛的时代,就已经出现;《阿含经》等经典中,就已经有对这种误会所进行的批评。《中阿含经》卷二十九说:“彼或在无事处,或在山林树下,或在空闲居,念三不善念:欲念、恚念、害念,是我圣法中说不善数往求索也。彼作身恶行,口、意恶行,彼作身恶行,口、意恶行已,因此缘此,身坏命终,必至恶处,生地狱中,是我圣法中说不善收缚也。”^[3]在这里,佛陀批评的正是那种以出家住在山林中为“究竟”(出世)的人。他们身在山林,心染红尘,贪嗔痴等烦恼、身口意之恶行丝毫未减,因此不仅无法解脱生命的种种缺陷,而且来世必然堕落到地狱中去受苦。离开家庭和社会,来到无事

居处、山林树下,并不意味着出世;如果烦恼、罪恶不减,则与迷恋红尘的世间凡夫并无二致。这里,释迦牟尼佛针对部分佛教徒的误会进行批评,这些佛教徒的“出世”心理与世俗社会对“出世”的理解,侧重点有所差别,在实质上却是一致的。

在《杂阿含经》卷四十九中,有一位赤马天子(天人)就向释迦牟尼佛请教说:“颇有能行过世界边,至不生、不老、不死处不?”^[4]³⁵⁹当年乔达摩·悉达多太子就是因为发现众生都避免不了老、病、死三大缺陷,于是出家寻求解脱老、病、死三大缺陷之道,最终觉悟成佛,获得了终极的解脱。赤马天子正是从其天人的角度(按照佛教的观点,天人是不会生病的,所以赤马天子问题中无此一问,而代以“出生”),问的这个最根本的问题,而其思路恰恰是一种误会:既然这个世界中的三界六道都免不了生命的缺陷,那么是不是可以超过这个世界的边际,到另外一个不生、不老、不死的世界中去?赤马天子的视野虽然比人类更为宽广,但是基本逻辑与世俗社会对“出世”的误会一样,都是以空间转移、身份转换为“出世”的内涵。经中,赤马天子回忆说,自己过去世曾经是外道仙人,修成了神足通,“能登一须弥,至一须弥,足蹶东海,超至西海”,走一步就能从一座须弥山到达另一座须弥山,从一个大海到达另一个大海。如此惊人的速度,“唯除食息便利,减节睡眠,常行百岁,于彼命终,竟不能得过世界边,至不生、不老、不死之处。”^[4]³⁵⁹赤马天子终其一生,以神足通拼命飞行,想到另外一个不生、不老、不死的世界,但没有成功。之所以无法成功,是因为赤马天子对于佛陀所说的解脱、出世,有着根本性的误会,因此即使离开家庭、社会,甚至离开这个宇宙,穿越过无数个宇宙,到达难以想象的无数宇宙之外的未知宇宙,仍然不脱“世间”的范围,与佛教的“出世”毫无关系。

《仁王护国般若经》卷上说:“善男子!诸众生类一切烦恼、业异熟果、二十二根不出三界,诸佛示导应、化、法身亦不离此。若有说言‘于三界外,别更有一众生界’者,即是外道《大有经》说。”^[5]这里就明确说众生的一切烦恼、业果等,以及诸佛三身等功德,都不在三界之外,并不离开三界。如果说在三界之外,另外有一个众生世界、诸佛的三身功德乃至净土世界,这是外道《大有经》的歪理邪说。这就说得非常清楚,“出世”绝非在三界之外去追寻,从烦恼充满的凡夫,到解脱、觉悟的佛,并非离

开三界而到之外的另一个世界。这里就说得清清楚楚,世俗社会将佛教所说的阿弥陀佛极乐世界等净土世界,视为与“世间”相对的“出世间”,仍然是一种不脱空间转移、身份转换之窠臼的误会。于此,我们可以推论,既然“出世”不是离开“世间”的概念,当然也不可能是世俗迷恋、执著“世间”的概念,那么就应是“即世间”而“出世间”。

二 “世间”的正义

要避免前面所说的种种误会,正确理解佛教所说的“出世”之旨,首先得弄清楚其“出世”之中“世间”的概念。佛教所说的“世间”,并非人们所误以为的“家庭和社会”,而有更宽广、深刻的内涵。

《杂阿含经》卷四十九说:“何等为世间?谓五受阴。何等为五?色受阴、受受阴、想受阴、行受阴、识受阴,是名世间。”^{[4]359}《华严经》卷十二说:“何等为世间法?所谓色、受、想、行、识。”^[6]《宗镜录》卷七十九说:“色即收尽无情国土,名即收尽有识世间,五阴即世间故。”^[7]都是以色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴等五蕴为世间,即物质(色蕴)、精神(受、想、行、识四蕴,总称为“名”)的总体就是世间。

《杂阿含经》卷九说:“云何为世间?谓六内入处。云何六?眼内入处,耳、鼻、舌、身、意内入处。”^{[4]56}《法华经文句》卷四说:“世间者,即是阴、界、入也。”^[8]《摩诃般若波罗蜜经》卷四说:“何等名世间法?世间法者,五阴、十二入、十八界,十善道,四禅、四无量心、四无色定,是名世间法。”^{[9]242}能够认识的感官机制眼、耳、鼻、舌、身、意等六入,所认为的色、声、香、味、触、法等六境,以及所产生的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六识,主观、客观以及主、客观相作用的认识结果,总体的十八界,全体组成“世间”。这里需要注意的是,以五蕴、十二入、十八界等为世间,是从构成宇宙的因素上来说的;而以这些因素所购成的欲、色、无色界等三界为世间,是从所构成的现实宇宙来说的。

近代太虚大师说:“举要言之:五蕴、七大、八识、十八界、十二因缘、二十五有等一切有为法,以有生、老、病、死故,以有生、住、异、灭故,以有成、住、坏、空故,以有对治、破除故,皆世间法也”^[10]。总之,只要是由物质和精神构成的,只要是众生认识范围之内的,不管是认识主体,还是认识对象、认识结果等,都是“世间”;之所以说它们都是“世间”,因为它们具有共同的特征:绝对的运动变化。

《杂阿含经》卷九说:“危脆败坏,是名世间。”^{[4]56}也是说“世间”的基本的特性就是绝对的运动变化(危脆败坏)。

总之,运动变化的一切事物及其构成的世界,就是佛教所说的“世间”。

世间被分为三种类型:“一者五众世间,二者众生世间,三者国土世间。”^[11]一切生命(众生)、生命的一切因素(五众,即五阴)、非生命之物质世界(国土),是为三种世间,这种划分侧重在世间的横向结构性。世间又可分为“一欲世间,二色世间,三无色世间”^[12],即由欲界、色界、无色界所构成的宇宙整体(这样的宇宙是无量多的),总和起来称为世间,这种划分侧重在世间的纵向层次性。此外,除了全体的无量宇宙和宇宙中的一切事物之外,佛教所说“心不相应行法”(非物质非精神)也属于世间。太虚大师在《佛教两大要素》一文中说,文字、语言、数量、时(时间)、方(空间)、和合法、因果法等都是有为法,都属于世间^[10]。在佛教的思想中,生死轮回中的一切事物的总和,即是“世间”;也可以说,“世间”即是生死轮回本身。

按照上文所述的“世间”的内涵,可知人们所误会的“世间”,即“家庭”“社会”固然是属于世间,而“山林”“古寺”,乃至这个宇宙及其之外的其他宇宙,都不脱物质和精神的范围,不脱众生的认识范围,都是“世间”。在人们的认识对象中,可谓无一物而非“世间”。因此,在佛教看来,即使离开了“家庭”“社会”,走到了“山林”“古寺”,脱下了俗服,换上了袈裟;甚至穿上宇航服,乘上宇宙飞船,飞到千万亿个宇宙之外的某个不知名的宇宙,也仍然是在“世间”,只不过从“世间”的这个角落转移到了那个角落而已,而与佛教所说的“出世”毫无关系。

到了这里,我们已经能够确定不移地知道:“出世”绝非一个空间转移、身份转换的概念,因为“世间”包含了全体的无量宇宙及其中的一切事物,要想以空间转移、身份转换的方式实现“出世”的目的,从逻辑上和事实上,都是讲不通的、不可能的。这也就是前文中赤马天子失败的根因。

三 小乘佛教“出世”的内涵

那么,“出世”的内涵究竟如何?“出世”的精神究竟如何?“出世”与“入世”之间的关系究竟如何?

前文所述赤马天子的经典中,释迦牟尼佛针对赤马天子的疑问,以小乘佛教的四谛思想进行了回答,阐明小乘佛教的出世宗旨就在知苦、断集、证灭、修道中,“若比丘于世间苦若知、若断,世间集若知、若断,世间灭若知、若证,世间灭道迹若知、若修。赤马!是名得世界边,度世间爱。尔时,世尊重说偈言:‘未曾远游行,而得世界边,无得世界边,终不尽苦边。’”^{[4]359}就在世间生活中,如实了知生命的缺陷(苦),如实了知缺陷的原因(集),如实达到灭苦得乐的目的(灭),通过种种具体方法去实现此目的(道),这就是实现了“出世”的宗旨。“出世”与空间转移、身份转换没有关系,“未曾远游行,而得世界边”,没有跑到别的地方去,就已经实现了超过世界边际而“出世”的目的。《杂阿含经》卷九说:“多闻圣弟子于六入处集、灭、味、患、离如实知,是名圣弟子到世界边、知世间、世间所重、度世间。尔时,尊者阿难复说偈言:‘非是游步者,能到世界边……世界边唯有,正智能谛了,觉慧达世间,故说度彼岸。’”^{[4]356}这里更从能认识的眼、耳、鼻、舌、身、意等六入,如实了知集(集)、灭(灭)、味(苦)、患(苦)、离(道),即转六识而为正智,从而超过世界的边际,到达“世间”的“彼岸”(出世)。这里强调的是,如实知见的正智、觉慧,才是超过“世间”的边际而到达“彼岸”的关键。

“出世”的另一种表述,即是“涅槃”,一如“世间”的另一种表述是“生死轮回”一样。《佛说大集会正法经》卷四说:“出世法者所谓涅槃法,若了诸法自性,是即了知涅槃胜法。”^[13]《大方等大集经》卷十三说:“不生不灭,即是出世。”《圆觉经类解》说:“涅槃者不生,涅槃者不灭,不生不灭,故曰涅槃。”^[14]这里有三个概念是等同的,出世、涅槃、诸法自性,它们有共同的特性:不生不灭。我们需要注意的是,这里所说的“诸法自性”不是“常”“一”“主宰”“自在”的实体性“自性”,而是指的“无常”“非一”“无主宰”“不自在”的“空性”,是破除了实体性“自性”的“无性之性”。

在小乘佛教,“出世”的具体内容指的就是斩断生死轮回而入涅槃。斩断生死轮回之现实,即需斩断生死轮回之因:人我执及种种烦恼。《佛般泥洹经》卷上说:“净心、思心、智心自思惟,其有智知经者,是慧心本,婬心、怒心、痴心皆灭去。三心清净,欲得度世道不难,以得罗汉道,诸婬、怒、痴皆消灭去,当自说已弃是三事,不复作生死之法。”^[15]即明

确以“净心、思心、智心”而消灭“婬心、怒心、痴心”,就是以小乘的“尽智”和“无生智”(声闻菩提、缘觉菩提)斩断生死轮回而获得涅槃。《杂阿含经》卷十八说:“涅槃者,贪欲永尽,瞋恚永尽,愚痴永尽,一切诸烦恼永尽,是名涅槃。”^{[4]126}也是明确以消灭贪嗔痴等烦恼为涅槃。在这里,我们需要注意的是,涅槃有体、用的两方面,一方面是如实知见人我空的真实,即能消灭人我执和种种烦恼的人我空性智慧(生空智,此为用);一方面是烦恼断尽的心灵真实,即无实体生而无生、无实体灭而无灭的涅槃(有余涅槃、无余涅槃,此为体)。对比大乘佛教而言,小乘佛教的“出世”“涅槃”所对应的只是诸法的偏空性,即诸法无自性故空,将“烦恼”与“菩提”、“生死”与“涅槃”对立起来,而没有发扬其本具无量清净功德而不空、空与不空不二的面向。

从小乘佛教的角度来看“出世”,很容易会因为其注重出家修行的外在形式而产生空间转移、身份转换的误会。我们知道,在佛教产生之前一千多年,古印度就已经存在婆罗门教,婆罗门教的长期熏陶让古印度人普遍地相信三世因果,普遍地向往在人生的特定阶段(45岁之后)出家修行,普遍地追求个人的来世升天。为了顺应这种文化背景,顺应古印度人的心理习惯,释迦牟尼佛时代的佛教,即以特别注重出家专修、追求个体解脱的小乘佛教为主,以今世证得人我空智慧,证得有余涅槃,临终进入无余涅槃为目标。因此,古印度佛教的教团即以出家人为主,作为住持佛教的代表。后来的中国佛教,虽然大乘佛教占据了绝对的主导地位,但是从形式上,仍然继承了古印度佛教,而以出家人为主,以出家人作为住持佛教的代表。这种外在的形式,非常容易让人“望文生义”,以为“出世”就是“出家”。

但是,即使是小乘佛教,也不鼓励人们都出家修行,而是对出家有极为严格而近乎苛刻的要求,要求满足种种条件才可以出家。首先,必须具有对佛法的正信,自觉追求解脱,现世就要实现成为圣者的目标。《宝雨经》卷六说:“于如来教中正信出家,非因王力逼令出家,不为盗贼抑令出家,不为负债方便出家,不为惊怖而求出家,非怖、不活、邪命出家,希求正法以信出家。”^[16]一切因为违犯法律、强盗逼迫、债主讨债等,或者恋爱失败、经商破产、升官无望等,迫不得已或灰心失望而出家的,都被视为“邪出家”,不可能获得戒体而永远不是一

个真正的出家人。其次,应该满足六根具足,不能是畸形、残疾、奇丑、两性人、超过了70岁等上百个条件,才能出家受戒得到戒体。再次,必须父母同意才能出家。《根本说一切有部毘奈耶出家事》说:“若有来求出家者,应先问父母,许已,方与出家。若不先问,与出家者,得越法罪。”^[17]在小乘佛教,出家的目的非常清楚,即今世就要获得解脱,成为圣人,证得阿罗汉果;因此可以说,小乘佛教的出家制度,是专门为了培养圣人、人天师表而设立,所以出家条件之严格,绝非平常所能想象;而能满足这些条件的,也绝非平常人所能够。因此,释迦牟尼佛时代,古印度信仰佛教的人大致有30万,而出家人只占百分之一左右。佛教发展到今天,这种出家佛教徒占极少数,在家佛教徒占极大多数的情形一直未变,并且呈现出愈来愈甚的趋势。另外,根据佛经的记载,在释迦牟尼佛时代,不仅在家佛教徒的人数占绝大多数,而且在家当时就证得圣果成为圣人的,绝对数量远远超过出家佛教徒,多达数万人。例如,《长阿含经》卷二即记载到,佛陀经过一个山村(那陀村)时,即授记说该村去世的在家佛教徒中,有562人皆已证得初果罗汉及以上圣果成为圣人^[18]。根据小乘佛教的“出世”内涵,可知这562位乃至数万位在家佛教徒都已经基本实现了“出世”的目的,但他们并没有出家,而是在原有的国家、家庭中生活,尽家庭义务、承担社会责任、从事自己的职业等。如果说这些在家佛教徒与其他普通人有什么区别的话,那就在于他们有佛教信仰,受持佛教戒律,实践佛教的人天善法,消灭人我执和烦恼,实现涅槃,成为一个圣人,并且基本实现了这个目的。

总之,在小乘佛教,“出世”并不意味着“在家”与“出家”的二元对立,也不意味着“社会生活”与“山林古寺”的二元对立;“在家”和“出家”,“社会生活”中和“山林古寺”里,都可以实现“出世”的目的。但是,“出世”却意味着“烦恼”与“菩提”、“生死”与“涅槃”、“自度”与“度他”等的二元对立。小乘阿罗汉、辟支佛进入无余涅槃之后,其“世间”与“出世”的一体即成为两截,其“出世”涅槃从此与“世间”轮回没有关系。《摄大乘论释》卷九说:“声闻所得解脱,犹如斩首,毕竟安住般涅槃故。”^{[19]369}即以斩首之喻来阐明小乘的无余涅槃对于众生的毫无益处,其无益即由于不在生死轮回中利益众生。这种二元对立的问题,到了大乘佛教,才得以

圆满解决。

四 大乘佛教“出世”的本旨

大乘佛教的出世,更在人我空性智慧的基础上,进一步打破法我执,获得法我空性智慧(法空智),此为涅槃之用;另一方面则以诸法为本来自性清净涅槃,在打破凡夫对生死轮回的妄执的基础上,进一步打破小乘圣者对涅槃的妄执,证得不住生死、不住涅槃的无住涅槃。而对此法我执空的如实知见,即是大乘的法我执空性智慧(法空智)。

《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》卷上说:“有为无为黑白法,如微尘等不可得,智慧观照如虚空,故名般若出世间。”^[20]《大乘理趣六波罗蜜多经》卷六说:“以正智慧了一切法本性皆空,即此空性与一切法本性无二故,一切法性、空性正智本性清净,无二无二分,无别无断故。”^[21]《成唯识论》卷九说:“若时菩萨于所缘境,无分别智都无所得,不取种种戏论相故……是出世间无分别智,断世间故名出世间。二取随眠是世间本,唯此能断独得出名。或出世名依二义立,谓体无漏及证真如,此智具斯二种义故,独名出世。”^[22]《华严经义海百门》说:“出世间者,谓见尘色相作实解,即为出世间。”^[23]“于生死涅槃,若起平等智,尔时由此证,生死即涅槃。”^{[24]149}都是说的如实知见诸法本来皆空、诸法本来不生不灭的本性的智慧,即是出世间智慧。出世间智慧的根本特性在于破除了我与非我的二元、能分别与所分别的二元、心与境的二元、生死与涅槃的二元等,所以又称无分别智,或称为平等智。大乘佛教即以此智慧而破除世间与出世间的二元分别,实现即生死而证涅槃的目的。生死与涅槃的体用不二,依据出世间智慧而成为活生生的事实。

《大方广佛华严经》卷十九说:“三世五蕴法,说名为世间,彼灭非世间,如是但假名……蕴性不可灭,是故说无生,分别此诸蕴,其性本空寂,空故不可灭,此是无生义。”^{[25]101}小乘佛教以世间之苦、之集的消灭为出世,即以消灭了生死轮回之因,以及生死轮回之现实为出世,然而在大乘佛教看来这只是假名。大乘佛教认为世间之性即法性,本不可灭,法性本空,空则无生无灭,生死轮回的本性即是涅槃、出世。《摩诃般若波罗蜜经》卷第二十六说:“诸法性常空,性空即是涅槃。”^{[9]416}《宗镜录》卷七十九说:“若了五阴俱空,则是出世间。”^[7]都是说在小乘佛教打破五蕴所构成的身心之个体实体性

的基础上,进一步打破五蕴本身的实体性,即五蕴本身为空;此空即是涅槃,此空即是出世间。生死轮回中的诸法本来不生不灭,本来涅槃,因此,没有生死可舍,不必灭除生死而入涅槃,因为生死轮回本来就是涅槃。在这里,大乘佛教与小乘佛教的涅槃可谓截然不同,破除了小乘佛教对涅槃的妄执。

《大乘理趣六波罗蜜多经》卷六说:“世间法即是空,空即是世间法,二法本性不相离故。”^[21]《中论》卷三说:“不离于生死,而别有涅槃,实相义如是,云何有分别?”^[26]^[21]《中论》卷四说:“涅槃与世间,无有少分别,世间与涅槃,亦无少分别。”“涅槃之实际,及与世间际,如是二际者,无毫厘差别。”^[26]^[36]《摩诃止观》卷一说:“生死即空,云何可舍?涅槃即空,云何可得?”^[27]都是说的世间生死与出世间涅槃无有分别,二者不二,出世间涅槃是世间生死的本性,世间生死归根于出世间涅槃;世间生死是出世间涅槃的现象,出世间涅槃表现为世间生死。正是在这种意义上,佛经中常说涅槃即生死,生死即涅槃,其结论必然是无世间生死可舍,因为世间生死的本性是出世间涅槃,舍弃了世间生死,也就舍弃了出世间涅槃;而欲图灭除世间生死而进入出世间涅槃,这在大乘佛教看来,是将世间生死和出世间涅槃打成了两截。同时,因为出世间涅槃的表现是世间生死,所以也无出世间涅槃可得住(执),如果执著于出世间涅槃,也就执著于世间生死;如此,小乘佛教的追求最终与凡夫的妄执颇有一致之处。舍弃世间生死,欲在世间生死外寻求出世间涅槃,视二者为二;执著于出世间涅槃,则类于凡夫一样执著于世间生死,致二者为一。小乘佛教的逻辑,不免归于一、异(二)两边,被大乘视为法执。大乘佛教认为世间生死和出世间涅槃的关系,既不是一,也不是二(异),而是体用不二的关系,是为中道。

于此,可知大乘佛教的本来涅槃,正是从诸法的无性之本性上说的。《解深密经》卷二中之所以说“诸法无生无灭,本来寂静自性涅槃”,是从“相无自性密意”和“胜义无自性密意”两个角度说的,前者是破除众生的妄执,后者是开显诸法的本性:“于常常时,于恒恒时,诸法法性安住无为,一切杂染不相应故。于常常时,于恒恒时,诸法法性安住故无为。由无为故无生无灭,一切杂染不相应故,本来寂静自性涅槃。”^[28]一切事物(诸法)本来皆是无有实体之生灭(不生不灭)的,与众生的妄执、生

死轮回皆不相应,这就是一切事物的本性:本来寂静自性涅槃。法空智则是对此本性的如实知见,并依此诸法本性而不住生死,生死轮回之本性本来就是涅槃,无生死可住;不住涅槃,涅槃本来即是生死轮回之本性,无涅槃可住。这样,一方面打破了凡夫的妄执生死(住于生死),一方面又打破了小乘圣者的妄执涅槃(住于涅槃),无所住而住、住而无所住于本来自性清净涅槃,是为大乘的无住涅槃。

大乘佛教以法空智证本来涅槃,正智与真如冥一,无能无所,世间、出世间平等。依此根本无分别智,起后得无分别智,在度化众生共同觉悟成佛的过程中,实践大乘菩萨行。《大方等大集经》卷十七说:“知生死性同涅槃性,虽入究竟涅槃,为断除众生虚妄颠倒故,行菩萨行,亦无行法可行。善男子,如是菩萨入于涅槃,行菩萨行。”^[29]《华严经》卷十九说:“了知法界体性平等,普入三世,永不舍离大菩提心,恒不退转化众生心,转更增长大慈悲心,与一切众生作所依处……于不可说不可说劫行菩萨行。”^[25]^[105]正是因为涅槃与生死一如不二,所以能同时入究竟涅槃,同时入无始无终的生死轮回,为断除众生的种种妄执,而依据无我之大菩提心、化众生心、大慈悲心,行菩萨道度化众生。从事实层面上来讲,大乘菩萨就在“世间”生死轮回中,实践和实现“出世”目的。这在《大般若经》《法华经》《地藏十轮经》《地藏菩萨本愿经》等经中,观音菩萨、地藏菩萨、释迦牟尼佛等诸佛菩萨都依据众生的根机、需要,而有无量的应化之身,在无数的生死轮回中度化众生,“观诸有情应以何身而得度者,即便现受如是之身”^[30],即在社会各个阶层,从事各种职业(《法华经》中观音菩萨即以国王、大臣等各种身份而进行度化众生的事业),深入生活,广交朋友,无私奉献,服务大众。如果是初发心立志而要追求终极觉悟的大乘行者,那么所谓行菩萨道度化众生,就是在日常生活中,针对在不同的对象、事件、环境、时间等条件下,自心、他心所出现的种种烦恼,以根本无分别智透过其本性而予以转化,使烦恼转为度化众生的经验、方法、技能、智慧等,成为后得无分别智,同时使一切众生都获得这种智慧。如此在无始无终的生死中,将自他无始以来的一切烦恼种子全部转化为清净的慈悲、功德、智慧等,即是圆满成佛。用通俗的话来说,就是不断净化自心、净化他心、净化社会的过程,是无我利他的过程。

《摄大乘论》卷二说:“诸如来任运佛事无有休

息,于其圆满波罗蜜多,复更修习六到彼岸。”^{[24]144}菩萨修行至于圆满成佛,之后并非功成事毕,而仅仅是获得了真正圆满帮助众生追求觉悟的崭新的起点,而非终点,从此更以六度万行于生死轮回中度化众生。《摄大乘论世亲释》卷十说:“一切障脱故,所作无竟故,佛毕竟涅槃,毕竟不涅槃……一切障脱故者,由佛解脱一切烦恼、所知障故,依此意趣说言诸佛毕竟涅槃。所作无竟故者,由佛普于一切有情,未成熟者欲令成熟,已成熟者欲令解脱,是所应作,此事无有究竟之期,故佛毕竟不入涅槃。若异此者,应如声闻毕竟涅槃,是则本愿应空无果。”^{[19]378}诸佛圆满觉悟成佛,意味着一切烦恼障、所知障都解脱了,“转烦恼得大涅槃”,^{[31]50}这是毕竟入了涅槃。毕竟入涅槃即是真如清净法界全体显现,乃所显而得,^{[31]54}并非灭除生死而得,这是大涅槃的体。然而帮助、教化、利益众生的愿力和事业永远没有止境,所以毕竟不入涅槃,而在生死轮回中度化众生,这是大涅槃的用。大乘的涅槃,具备体用两个方面,消极地灭除一切障而显现真如,积极地成就一切愿力和事业而度化众生。

总之,大乘佛教的出世精神,以出世为体,以入世为用,入世与出世一如不二,也就是体用一如不二,即入世而出世,即出世而入世,达到了佛教出世精神的最高层次。

参考文献:

- [1] 三教平心论[CD]//大正藏:52册.台北:中华电子佛典协会,2007:781.
- [2] 憨山老人梦游集[CD]//卍续藏:73册.台北:中华电子佛典协会,2007:746.
- [3] 中阿舍经[CD]//大正藏:1册.台北:中华电子佛典协会,2007:614.
- [4] 杂阿舍经[CD]//大正藏:2册.台北:中华电子佛典协会,2007.
- [5] 仁王护国般若经[CD]//大正藏:8册.台北:中华电子佛典协会,2007:836.
- [6] 大方广佛华严经[CD]//大正藏:9册.台北:中华电子佛典协会,2007:476.
- [7] 宗镜录[CD]//大正藏:48册.台北:中华电子佛典协会,2007:852.
- [8] 妙法莲华经文句[CD]//大正藏:34册.台北:中华电子佛典协会,2007:57.
- [9] 摩诃般若波罗蜜经[CD]//大正藏:8册.台北:中华电子佛典协会,2007.
- [10] 太虚大师全书:26册佛教两大要素[M].北京:宗教文化出版社,2005:13.
- [11] 大智度论[CD]//大正藏:25册.台北:中华电子佛典协会,2007:546.
- [12] 瑜伽师地论[CD]//大正藏:30册.台北:中华电子佛典协会,2007:386.
- [13] 佛说大集会正法经[CD]//大正藏:13册.台北:中华电子佛典协会,2007:988.
- [14] 圆觉经类解[CD]//大正藏:10册.台北:中华电子佛典协会,2007:173.
- [15] 佛般泥洹经[CD]//大正藏:1册.台北:中华电子佛典协会,2007:166.
- [16] 佛说宝雨经[CD]//大正藏:16册.台北:中华电子佛典协会,2007:306.
- [17] 根本说一切有部毗奈耶出家事[CD]//大正藏:23册.台北:中华电子佛典协会,2007:1035.
- [18] 长阿舍经[CD]//大正藏:1册.台北:中华电子佛典协会,2007:13.
- [19] 摄大乘论释[CD]//大正藏:31册.台北:中华电子佛典协会,2007.
- [20] 佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经[CD]//大正藏:8册.台北:中华电子佛典协会,2007:679.
- [21] 大乘理趣六波罗蜜多经[CD]//大正藏:8册.台北:中华电子佛典协会,2007:893.
- [22] 成唯识论[CD]//大正藏:31册.台北:中华电子佛典协会,2007:50.
- [23] 华严经义海百门[CD]//大正藏:45册.台北:中华电子佛典协会,2007:631.
- [24] 摄大乘论[CD]//大正藏:31册.台北:中华电子佛典协会,2007.
- [25] 大方广佛华严经[CD]//大正藏:10册.台北:中华电子佛典协会,2007.
- [26] 中论[CD]//大正藏:30册.台北:中华电子佛典协会,2007.
- [27] 摩诃止观[CD]//大正藏:46册.台北:中华电子佛典协会,2007:8.
- [28] 解深密经[CD]//大正藏:16册.台北:中华电子佛典协会,2007:631.
- [29] 大方等大集经[CD]//大正藏:13册.台北:中华电子佛典协会,2007:116.
- [30] 大般若经[CD]//大正藏:7册.台北:中华电子佛典协会,2007:168.
- [31] 成唯识论[CD]//大正藏:31册.台北:中华电子佛典协会,2007.

责任编辑:骆晓会