



略論性具與性起

胡曉光

性具與性起觀念分別是中國佛教天台宗和賢首宗所主張的理論核心，所謂性具，即真如自性具足三界內外一切諸法，所謂性起即真如自性隨緣能生起一切諸法，性具與性起觀念都屬於依真如本體觀念而建立的哲學思想，但是性具與性起的立論的維度則有所不同，因此在認識論的意義上所解決的具體問題也就有了一定的差異，性具與性起由於都是基於真如本體論為其理論的前提，所以勢必決定了它們的終極在邏輯上的一致性，在我們辯解性具與性起的理論思維的內涵差異與終極統一性時，首先應當對二者共同遵守的理論前提的真如本體論做一下詳細闡釋。

中國佛教與印度佛教在哲學觀念上是有一定的差別，其差別的所在，就是在於對真如這個理論範疇的理解，由於印度佛教在哲學上主要講有為緣起論，只在認識論的層面上講中道真理觀，真如一詞只是一個認識的事物的本來實相而已。並不具有產生萬有的始基意味，與之相反，中國佛教則賦於真如以本體涵義。但

是必須要知道，中國佛教真如本體論與西方哲學的本體論則有本質上的區別，西方哲學的本體是一個在時間上先於宇宙萬有的絕對存在實體，宇宙萬有是由它而產生的。而真如本體論則是一個邏輯先在性本體論，真如作為宇宙萬有的本體它並不是一個先於宇宙萬有而存在的實體，而是遍在於宇宙萬有的絕對理性，真如作為本體的絕對理性它是一個不變性，但又是隨緣可以變化為宇宙萬有。本體與現象的關係在真如緣起論來看，只不過是真如不同的表現形式而已，也就是說本體與現象就是體與用關係，真如緣起論者認為，體用是不一不異的。在事物相上體是用的存在原理，在理性上，用是體的存在形式，體與用是存在的整體，真如是這一整體的統一性原理，對於真如本體的親證體認從主體上講有兩種即統一又區別的能力，即直覺與理智，由於一般人在認識絕對真理時，都把主體的直覺與理智斷然分開，不能辯證的統一起來，對不一不異的中道真如理性進行體認。真如本體作為宇

宙萬有的統一性原理，它是主體直覺所觀照的實相，真如本體作為宇宙萬有的差別性存在，它是主體理智所覺知的殊相。本體與現象的關係的解決也就是體用關係的解決，對存在的體用關係的解決也就意味着在認識論層面上已達到終極，真如緣起論者在其哲學認識論上闡釋其真理觀時，就是把體用關係作為真理論的實質蘊含，佛教共認真理有兩種，一真諦二俗諦，真諦就是絕對真理，俗諦就是相對真理，俗有真空，有非真有，空非真空，真空即妙有，妙有即真空，相對真理與絕對真理是辯證同一的。由此可以看出，真如緣起論的本體理論實質就是一種絕對理性的辯證法。

宗本真如本體論觀念的天台宗它在此為其理論思想的出發點，在闡釋性具哲學時，它是從空間性角度來引申真如哲學理論，賢首宗則從時間性角度來引申真如哲學理論。所謂從空間性角度就是說，從真如本體是一個包容一切又非一切的觀念講的，所謂從時間性角度就是說從真如本體作為宇宙一切的生滅觀念講的。性具與性起在立論的角度是有差別的，但是在義理上又有互補性，這是因為時間與空間作為現實存在的形式是有內在聯繫的，各自獨立的存在是沒有的，時空的統一性就是現實的存在性，存在的彼此因果與相續因果就是時間與空間的本質規定，性具與性起哲學就關於時空既有聯繫又有區別的邏輯原理學問，中國佛教天台宗與賢首宗就是從真如本體論為其認識的邏輯前提而闡述，以性具與性起為理論核心的現象論及方法論。

真如自性作為宇宙萬有的統一性原理或說為絕對理性，當它訴諸語言思維時（依言真如），它就邏輯地呈現出三大特徵，即邏輯性、非邏輯性和超邏輯性，性具與性起是作為性即理而言的，這就是它的絕對理性，或說為邏輯先在性，性外在地表現為

性具與性起的邏輯理性，這是其絕對存在性，性內在地表現為是性覺的絕對精神性，這是一個邏輯後在性，絕對理性與絕對精神是體現真如存在的內外二種構成屬性，在絕對精神中又表現出其三個與絕對理性三個特徵相對應的，三個特徵，即：理智、非理智、超理智，真如作為萬有的整體存在者，它隨緣內化為絕對精神，內化為絕對理性，絕對精神與絕對理性各具三個特徵則是其存在的三個環節，又可以說是真如本體的內涵之量。

在真如本體自在意義上絕對精神與絕對理性是統一的，在真如本體自為意義上，萬法事事是差別各一的。將統一性與差別性辯證同一起來則是真如哲學理論意義的所在，在語言思維境域內建立一種統一性原理哲學，從人的現實性，指向人的終極，指向性的終極本體，而真如哲學就是從人到本體真如的中介環節。真如本體在人之中是以一種超越性地存在着，它是人的實踐性所要呈現終極實在。

中國佛教是統一性的哲學理論的體系，性具與性起是理論的端倪而最後圓滿其體系的就是禪宗，所以有人講中國佛教特質在禪，這是有道理的。禪宗旨旨就在於明心見性，禪宗不但在知解上概括了真如哲學的實質，而且在悟證上且又得到徹底的圓滿。禪宗六祖慧能大師在聽《金剛經》「應無所住，而生其心」時大開心悟，便稱性直說「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法」「由此悟證」「一切萬法不離自性」之旨。在禪宗來看，真如自性自體清淨，真如自性不生不滅，由於真如體自清淨，性不生滅，又非實物，如同虛空，即空不空，故能含藏萬有，所以說真如具足一切，能生一切隨緣不變，不變隨緣。由此可以看出禪宗已把真如哲學的本質命題道出，全面系統深刻。只不過禪宗沒有

採用常識性的邏輯格式和表詮的語言表達而已。性具與性起是表現了真如作為本體它的外在現象的因果論；而內在本質則在禪宗的性覺觀念上得到充分揭示，內外統一理智圓融，這是中國佛教哲學思想的精神特質。

性具與性起的哲學觀念產生於中國是有思想根源和社會歷史根源的。中國佛教起源印度，但又發展了中國佛教。傳入中國就和中國傳統哲學相結合，形成了具有中國特色的中國佛教哲學，本來印度佛教哲學不正面講宇宙本體論問題，這是由於佛有十四個無記問題不作答故。當時，印度外道哲學最尚本體思考，佛教認為本體不是一個經驗上的事實，只是一哲學玄思的形上概念探討它是無意義的。印度外道本體論大多是時間先在性的實體，與之相反，中國哲學雖也尚究形上本體，但是中國的本體是一個邏輯先在性，中國表達本體概念是「道」或「理」，中國哲學認為作為本體的道或理是無所不在性，所以佛教傳入中國，針對中國哲學的終極關懷的本體論作了佛教化的解釋，同時形成了佛教本體論，這是中國佛教學者對佛教的發展和貢獻，在文化層面上看，它對於中國傳統文化的進步有極大的推動作用，確實豐富了中國哲學意識。它解決了中國儒道哲學之間的矛盾，同時又超越了兩者的思想，它把出世與入世也統一起來以本體論為理論前提，創立了具有中國特色實踐性的方法，性具與性起就是這種方法論理論實質。性具與性起觀念不僅具有對中國傳統文化的超越性也具有現代的現實意義，這就體現在它把主體上的直覺與理智統一起來了，把真善美統一起來，現代西方哲學是困惑的時代，西方哲學的傳統思維方式是一種偏於知性的理解思維，而又體認的直覺則忽略了，東方哲學（除佛教之外）與西方哲學相反，確又對知性的理解思維不夠重視，反而對直覺則發揮備致，東西哲

學各有偏頗，所以造成兩種傳統思維卻面臨困境，如果走出哲學的危機，這是當代東西方哲學家們共同關心的大事，西方一些開明的學者意識到，要想超越現前的困境，有必要吸取東方哲學中的思維方法來補充自身思維的不足，從而站在新的層次上，解決終極問題。東方學者也不再固執陳規了，他們感到在現實世界裏，自身體系缺乏嚴密的科學邏輯性，對具體的存在沒有精確的理性分析，所以大開心門吸取西方思維方法，來圓滿自身，達到終極。這就是現代東西方文化必須要滲透交流之必然之勢。

其實這不過是要求人的思想圓滿，東西方文化的互補性是求得圓滿思想的取向，東西方思維方法的區別造成了兩種文明不同的特色，理智的發達帶來了科學技術的昌明，科學一味的向外尋求，成了一種自然主義，人學則只向內求證，於是成了一種人文主義，自然主義與人文主義就是當代西方哲學兩大思潮的體現，也是東方維新與守舊兩大觀念的表現，對兩者合理的統一起來其實早在古時佛教已完成，並且是從根本上完成的，即在理智與直覺的相關性上。佛學的理论是：理智向外、直覺向內，內外不二的超越性就是理智與直覺的統一性，這是佛教哲學對理智與直覺的哲學理性的本質規，以不二觀念統一一切差別相是佛教辯證法的核心，性具與性起乃至性覺觀念就是從這個最高級的哲學原理出發，解決一切存在的基本問題，這就是佛學價值意義的所在處。

在當代，能夠拯救人類精神文化的危機的思想，只有向佛教哲學中去吸取有益的思維方法和觀念，在佛教中道哲學中，一切相對的事卻能夠得到統一，事與事也夠得即不離的無礙自由，東方與西方統一，理智與直覺統一，理性與經驗統一，唯名與唯實統一，唯心與唯物統一，主體與客體統一，辯證法與形而

上學統一，總之，統一性是佛教哲學的出發點，也就是中國佛教哲學基本特色。我們希望那些社會學者們，要認真地對待佛教文化，應當把它當成人類文化的重要組成部分，不要輕視它視它爲神秘主義迷信，佛教是偉大的宗教，千百年來正信的佛教徒都是真理的求索者，在他們的生活實踐中，積累了極爲豐富的人類思維成果，這些成果對我們來講，取是取之不盡，用之不竭的源泉，人類要想邁向自由，應向佛法中求。佛法就是覺性的方法，覺性的本體，性即覺、覺即性，性即具、具即性，性即起、起而性，性是自在、覺是自由、自由自在在於明覺心性，性即具故圓滿，性即起故周遍，圓滿周遍法界一心真如即本體，本體眞如的自明性就是妙覺靈知，這就是最高級哲學原理的總內涵，由證妙覺故成佛，成佛即得三身受用，一法身、二報身、三化身，法身就是絕對眞理爲求真之學所親證，報身就是絕對美德，爲求美之學所親證，化身就是絕對善行爲求至善所親證，在佛學中眞善美是一體的三方面，它們是圓滿統一的。作爲一種眞善美統一性的理論完型只有佛教做到了。雖然，西方哲學大師康德也建立了眞善美統一理論哲學，但是它的哲學理論是無效的，因爲從理論主體建設上到思想內容都是依知性思維結構的，他是一個二元論者，雖然知道本體存在，但又不認爲主體人可以體認本體。他的理論是一個矛盾，造成這種矛盾的主要原因，就是沒有發現作爲本體變現的主體內在是一個直覺與理智辯證統一的能力，並且這種能力協合即可見內見外一切本相，分離則只能緣其自相。所以，依這種哲學原理出發，是不可能將眞善美統一起來，更不能眞正地體認到眞善美的實質。

從哲學的普遍性原理角度看，其實眞就是一切事物本質規定，佛教哲學稱其爲體大，善就是一切事物的相關性的本質規

定，佛教哲學稱其爲用大，美就是一切事物本有結構現負規定，佛教哲學稱其爲相大。體相用三大範疇是佛教哲學高概括宇宙存在三大特徵。本體是普遍的絕對眞理，它無所不在，即遍一切處，立處即眞。德相是具體的表相，以絕對眞理，不即不離。業用是依體相而起的功能作用，完美的與至善的統一就是超越性的絕對全眞，以法身的整體性來概括存在本體，以報身的結構性來概括存在現象，以化身的功能性來概括存在作用，這是一種辯證法的具體應用，也是統一眞善美最好方法，一個有效體系不但應具備嚴密的邏輯性，更應具備可證性。所謂理論與實踐相統一，就是有效體系的前提，一般哲學就是理論與實踐脫節，直覺與理知相異，不能從萬法一如統一性中道觀的維度，去認知一切。

中國佛教性宗就是以眞如自性爲中道，從性談起，從性談具，從性談覺，起、具、覺，不離自性，這是一種純粹的以本體論講認識論，沒有本體論的認識論爲無效，這是當代哲學家們的共識，佛教聖者們在數千年以前就自覺地從這一維度建立起人類最早的哲學理論體系的有效邏輯完型，性具與性起在立論上是有差別的，這只是維度取向之別，在理論思維的前提公理上，則無二致、一理分殊，所以在具體思想邏輯上性具與性起的本質定理則不可混淆。中國佛教能作到這麼高度的理論思辯並取得超前成果。這是多麼了不起的創舉呀！性具與性起乃至性覺觀念的哲學思想是極其深奧的，妙用無邊，非本文能夠具述，本文只是一種嘗試，企圖引起好求真理的善友們對佛教哲學的興趣。由於筆者的理論水平不高，實踐體認缺乏，所以，文中不足之處或荒唐也是在所難免，望教內教外賢達不吝教正，以便將來有所提高。

(完)