

智慧、无明与时间

张祥龙

内容提要 在印度和中国的古代思想中,智慧与无明有着某种内在联系。所以应该区别两种无明,一种是智慧的反面,另一种则是意义及存在的不自觉的生成。这后一种无明会以原本时间——它既不同于物理时间,又不同于心理时间——的方式,将终极实在展示或幻化为一个现象世界。古印度的《吠陀》、《奥义书》和佛教波若中观学说中,都有相关的表述;而中国古代的先秦道家、儒家,特别是古老的《周易》中更是充溢着时义,因为它们都否认自身独立的终极实在和与黑暗不相关的智慧光明。印度的大乘佛教,特别是波若中观学说和如来藏心识说,之所以能够成功地进入中华哲理思想,并发展出新形态,一个重要原因就是它们具有原本时间的意识,让中国佛教徒能够与之产生思想深处的共鸣。

关键词 两种无明 幻化 原本时间 方便

张祥龙,北京大学外哲所暨哲学系教授 100871

以下第一节将提出一个总在触动东方哲人的问题,即智慧为什么会牵涉到无明?并提供一些证据,以便确认这是一个真实的、躲不开的问题。第二节先区分了两种无明,即作为智慧反面的狭义无明和一种意义发生方式的广义无明,然后以印度的《奥义书》为主要材料,讨论了第二种无明的一个重要存在方式——原本时间。第三节则诉诸以《周易》为主的中国古代哲理文献,展示“无明”和“原本时间”在其中的表现。最后一节则论述了印度佛学如何通过对广义无明和原本时间(比如表现为游戏神通式的“方便”)的自觉,成功地进入了中国思想,激发出一波又一波的中国佛学的创新。以这种方式,智慧与无明及

时间的关系能得到一个有历史深度的理解。

一、智慧为什么离不开无明?

智慧(prajñā, wisdom, insight, 波若)与一般的知识是什么关系呢?一般意义上的知识要区分对与错、利与害。这种知识几乎任何生命体都在或多或少、或有意识或无意识的程度上拥有,不然它就无法活得下去。就此而言,知识(knowledge)与智慧有重合之处。一个古老部落中的某一位老年人知道在大旱之年,哪里还能找到水;大饥荒时,哪种野生植物可以充饥。他的这种知识对于这个部落来说,就是智慧。智慧使人得以长久地生存,而且生存得有意义。

但是,进入所谓文明社会乃至有文字记载的历史以来,知识与智慧就开始分离了。有些知识很多的民族乃至文明,比如希腊罗马文明,灭亡了。而促使灭亡的民族当时反倒知识较少。知识很多的个人与家庭,并不一定活得长久和特别有意义。甚至知识很多的思想家,比如玄奘(Hsüan-tsang, 569-664),其思想影响力的长久与深刻,也不一定比得上知识少的,比如惠能(Hui-neng, 638-713)。所以老子讲:“为学[知识]日益,为道[智慧]日损。”(《老子》48章)

那么,智慧与知识的差异何在呢?除了其他的之外,有一个差异非常重要,即智慧不但要区分对与错(就此而言,智慧与知识一致),还要达到对与错还没有分离的那样一个更加原初的行为和意识的状态。这却是知识型头脑无论如何也理解不了的了。东方的古老哲学和宗教对于这个智慧的特点极为敏感,有各种表达它的方式,其中一个就是主张智慧与无明(avidyā, ignorance)或无知有某种内在的关联。

印度的不少哲学与宗教将人生痛苦的原因归为无明。比如释迦牟尼(Sākyamuni)的四谛(four noble truths)说就将人生的痛苦的最终原因指认为无明^[1]。《羯陀奥义书》(Kena Upanisad)也是如此,所以它将无明与明或智慧(英文译文往往将其译为“knowledge”)完全对立起来,而且说那些无明者“自认为自己很有知识”^[2]。所以很自然,克服人生苦难和获得人生真理的正道就是摆脱无明和它带来的欲望(craving)获得开悟,解脱烦恼,一了百了。但是,就在奥义书传统和佛教传统中,也有另一种说法。它否认智慧(明)与无明可以被明确地区别开来,从而也否认智慧可以在完全不关联到无明时被获得。

什么是“明确地区别开来”?数学计算的对与错就可以被明确地区别开来,可以吃的植物和不可以吃的植物、朋友和敌人在一般情况下也可以被明确地区别开;“真的”与“假的”、“善的”与“恶的”、“美的”与“丑的”,有时可以明确区别开,有时却难于现成地区分。按印度及中国的某种古老表述,当人要想按某种既定的学说、方式、程序去追求终极的开悟(enlightenment, 明)、摆脱无明时,却会失去开悟的可能,而且会陷入新的更严重的无明。简言之,开悟的智慧是不能作为一个明确目标去直接地、线性地追求的,这样的追求会使目标丧失,甚至导致一个反目标。

于是我们在享有崇高地位的、古老的《伊莎奥义书》(Isa Upanisad)的第9节至第11节中读到:

投入无明的人

进入茫茫黑暗,
但那追求明见者
则进入更大的黑暗。

一方面,他们说,要从明见中获得[智慧],
另一方面,他们说,要从无明中获得[智慧]。
智者就是这么告诉我们的,
智者者向我们显示出“彼一”。

人于是意识到明见与无明
要合在一起,
通过无明来超脱死亡,
通过明见来获得永生。^[3]

这也就是说,当人追求智慧时,无明是必要的参与者。没有无明参与的明见就与智慧无关,顶多是知识。此奥义书也隐约给出了理由,即:智慧或智慧所领悟的终极实在,无论叫“彼一”(tad ekam)、“梵”(Brahman)或“大我”(Ātman),不是任何意义上的知识乃至明见的对象。“此彼一不动,却比心思还要快捷,任何感官(或诸天, devas)达不到它,因它总是先行。/……/它既动又不动。/它既远又近。/它在所有东西的里边,又在所有东西的外边。”^[4]只有在那些要把握住对象的知识追求者的眼中,这“彼一”才是“矛盾的”,在那不离无明的智慧看来,这里边没有矛盾,它是最真实者的存在方式。

龙树(Nāgārjuna, 约三世纪时人)的《中论》(Mūlamadhyamakakārikā)对于中国佛学产生了重大影响。此论的“观涅槃品第二十五”的第19偈:

涅槃与世间,无有少分别;

世间与涅槃,亦无少分别。^[5]

涅槃(nirvāna)由波若智慧(prajñā)达到,世间(samsāra)则是生死轮回主宰的尘世经验世界,由无明造成。按一般想法,佛教的目的就是超出世间而入涅槃。但龙树却断言它们无分别,想脱离世间而入涅槃的想法是妄想。由此可见,在大乘佛教看来,智慧与无明有着根本的联系。这一思想在《大乘起信论》^[6]中被充分体现,表现于“一心有二门”的学说。此心乃如来藏(Tathāgatagarbha),含心真如门和心生灭门,“二门不相离”^[7]。所以,“无明之相,不离觉性;……如大海水,因风波动,水相风相不相舍离。”^[8]

如此看来,无明(avidyā)应该有两种含义:狭义的指邪见,让人执着于各种对象(包括“我相”),非破除之不足以达到解脱(mokṣa)或开悟(bodhi);广义的

则指一种根本的意识发生和存在生成,它还不自觉,浑噩懵懂,可能堕落为狭义的无明,但却是一切意识与存在的一个前提,因而也是智慧的构成因子。这么看来,第二种或广义的无明是一种深邃的可能性。而那些不包含深刻的可能性或可变性,只有必然性、实体性的思想不会是智慧,这样的存在者也不会是终极实在。

这种“无明参与智慧的构成”的思想是中国古代哲理的一大特色。《老子》28章曰:“知其白,守其黑,为天下式。”《周易·系辞上》认为“一阴一阳之谓道,……阴阳不测之谓神。”这里讲的“黑”与“阴”,就是无明的某种汉语表达。仅仅“知其白”之“知”,绝不是智慧。

二、时间:无明的一种表现

如何更真切地理解第二种无明呢?它如何参与智慧的构成呢?这些是富于挑战性的问题,忽视它们会使人丧失进入东方智慧的机会。但它们又是涉及广泛的问题,本文无法全面地回应之,而只能讨论这种无明的一种表现,并从这个特殊角度来尝试着回答有关的问题。

第二种无明的一个表现是人类的时间意识。当然,这里要讨论的时间不是可以被钟表测量的物理时间,也不是主观感受到的心理化时间,而是那令人困惑又令人着迷的原本时间(original time)。奥古斯丁(Augustine, 354-430)在《忏悔录》第11章中倾诉道:“那末时间究竟是什么?没有人问我,我倒清楚,有人问我,我想说明,便茫然不解了。”^[9]时间在没有人问到时,是“清楚”的,表明它的原本,总已经潜伏在人的生存感受和日常意识之中了。但一旦要用概念、比如“存在/不存在”这对概念来“说明”它,就让人茫然不解,这又表明它在终极处的非对象性(object-ness)或不可线性地表达性(ineffability in lineal sense)。“既然过去已经不在,将来尚未来到,则过去和将来这两个时间怎样存在呢?现在如果永久是现在,便没有时间,而是永恒。”^[10]对于知识意识来说,时间是如此神秘,完全找不到它的存在真身,但我们人类、包括智慧者,都生活在这所谓“不真实存在”的时间中,在日常的不经意之间意识到它(“我活着”,就是一种基本的时间感),在智慧的开启中领会了它。

自从黑格尔之后,西方人往往以对于时间真实性的某种意识为开端,来赢得哲学的新视野,比如柏格森(Henri Bergson)、詹姆士(William James)、胡塞尔

(Edmund Husserl)、玻尔(Niles Bohr)、海森堡(Werner Heisenberg)、海德格尔(Martin Heidegger)、德里达(Jacques Derrida)、普利高津(I. Prigogine)等等。对于古代的东方人,时间却早已被看作是智慧的子宫。

据说印度的许多哲人都追求超出了时间的永恒者,都否认终极实在与时间的根本关联,时间只与轮回和不幸的现象界有关。比如,数论派(Sāṃkhya)和瑜伽派(Yoga)讲的那“绝对独存”(kaivalya, absolute independence)的“神我”(purusa),不就是与一切时间变化分离之后,才能在瑜伽修行中达到吗^[11]?而且在达到之后,就可以再不返回这轮回着的经验世界了吗?佛教的小乘(Hinayana)不是也大致是这样来看待涅槃的吗?但如果我们仔细阅读印度哲人们的著作,就会发现,总的说来,他们否定的时间或变化,多半只是物理的或主观的时间和变化,对于原本时间,他们可能使用了其他的词汇来指称,或者是不同的方式来表达,但大多承认它与智慧的耦合关系。终极实在不在物理时间或心理时间之中,但它一定会幻化(māyā, 摩耶)为世间,而这幻化的一个基本方式就是时间,这里当然是指原本时间,即一种产生意义、意识和存在的发生机制(a genetic mechanism that produces meaning, consciousness and being),也就是广义无明的一种表现方式。狭义的无明“将不永恒(或无常)、不纯粹、痛苦和非我当作了永恒、纯粹、快乐和自我”^[12],这当然是一种幻化,因为它“将‘A当作A’并且认定这种虚假为真实。但广义的无明却还有更深的维度,那就是使得这些错置和执着可能的意义及意识的生成,而这也正是原本时间的功能^[13]。它也是一种幻化,因为按照印度古代主流思想的想法,终极实在本身无名相可言,它表现为这个世界及其现象时,就必须幻化,而时间看来是幻化出气象万千世界的必要条件,因为只有原本时间体验能让原初记忆或想象(kalpanā)^[14]——不同中的同(不异),同中的不同(不一)——出现,为其他一切意识提供可能。反过来说也可以,即非对象化的、进行被动综合^[15]的原初想象使得原本时间体验可能。几乎可以说,原本时间与原初想象是可互换的两个词。

《“唵”声奥义书》(Māṇḍūkya Upanisad, 又译《蛙氏奥义书》)大致表述了这层关系。“唵”声(Om 或 aum)就意味着包含时间的终极实在,即梵(Brahman)或大我(Ātman)。它有三音^[16]:A-U-M, 或阿-乌-摩,代表三种意识状态,又似乎隐约地与时间的三维度有关。此书第一节声称:

唵！这声音就是这整个世界。

它可以被进一步解释为：

过去、现在、未来，这一切都是唵声。

其他那超越了三重时间者，也只是此唵声。^[17]

对应着这三音的，有三个阶段，即三种意识状态：醒觉态、梦觉态和熟眠态。而第四阶段，也就是最高阶段或无音态，是大我或梵^[18]。三态中的梦觉态(dreaming state)，特别是熟眠态(deep sleep)，近乎以上讲的原本时间，醒觉态近乎狭义的无明状态。而且，这三态之间有一个源流关系，即熟眠态使得梦觉态可能，它们又使得醒觉态可能，而使这三者可能的则是第四者，即无音的大我。

熟眠态指无梦之眠，它是这样的：

这熟眠态是统合，认知在此开始聚集(just a cognition-mass)，由福乐构成，享受福乐；它的口是心思，是般若智慧，此为第三阶段。^[19]

梦觉态就是梦意识，它的特点是：

此梦觉态是内在觉知，有七肢十九口，享受精

致者，是光明心思中的寓居者，此为第二阶段。^[20]

原本时间体验在熟眠态中也存在，不然一个人不会第二天一早晨起来，告诉别人他昨夜有了一个无梦的熟眠。而且，我们好像还应该说，这熟眠态就是最原本的时间，因为这时间的意识是非对象化地或无相地(formlessly)运作，所以是原初的统合和聚集。它差不多就是般若智慧，但因为还在享受福乐，不会是最纯粹的般若智慧。梦觉态则展示了原本时间意识的幻化大能，它寓居于光明心思中，可以不依靠现实的对象而缘起造作，自作自受，所以是一种内在觉知并享受精致者的意识。与之不同，醒觉态则“享受粗重者”，是一种外在觉知。这时意识到的时间也多半近乎物理时间，或心理时间。所以，唵之三音对应的三种意识状态不等同于时间三维度，而是表现出不同的时间意识。

由此可见，此奥义书的作者认为终极实在(第四阶段)必表现为时间的幻化，因为它们都是唵声。A-U-M 不会只有第四阶段或无音阶段而无前三个阶段。但它们之间的关系可以变动，比如，可以从醒觉态占统治地位调整为三意识的平衡状态，或熟眠态占主导地位的状态(这就很接近智慧意识了)，等等。所以，熟眠态或原初时间可以被视为是智慧与无明的交接点。它是智慧，因为它既生成意义，但又不执着于它们；它是广义的无明，因为它在享受福乐，而且没有对自身的当下清楚意识。由此，智慧与广义无

明的内在关联就得到了辩护。

这种看法在《吠陀》时代就有了，所以《阿达婆吠陀》(Atharva-Veda)唱出时间的赞歌：

时间生出高远的天空，生出众多的土地；存在的和将要存在东西，都从时间中发生和浮现。

……在时间中，视野变得开阔。

心灵、气息、名字，都在时间中聚集；当时间来临时，所有这些被创造者都欢欣鼓舞。

时间中有着激情，时间中有着主宰，时间中梵在聚集；时间是万物之主，是梵的最高表现(Prajāpati)。^[21]

这位古老的吠陀智者认为：心灵、生命气息和语言诗歌，都因为这原本的时间而可能，时间有多长多深，意识也就随之加长加深，因为梵通过原本时间达到最高的表现。这是印度古人与古希腊哲学主流很不同之处。从巴门尼德和柏拉图开始，希腊的主流哲学家们就将终极实在(“存在”、“理式”、“最高实体”等)与时间分离开来。

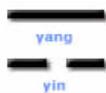
三、中国古代哲学的时间意识——以《周易》为首例

如前所述，中国古代哲理的主流看出了智慧与无明的耦合。因此，各主要学派对于原本时间倾注了极大的关注。《老子》虽然只有一次(第8章)使用“时”这个字(“动善时”——行动贵在领会时机)，但全书中隐含着深活的时义。“无”就是原本时间的流动处，“无为”、“为无为”是对于这种时机化智慧的追求。“阴阳”可以视为过去和将来，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”(《老子》42章)，过去与未来的交和产生时气。所以此“气”可以看作是原本时间，其性虚，但“虚而不屈，动而愈出”(5章)，是万物发生处和非对象化——“大象无形”(41章)——智慧的得道处。《庄子》多处直接讨论“时”：“以知为时者，不得已于事也。”(《庄子·大宗师》)。其意是说：真知是入时的意识，它只随事势而行，不以自己的名相意识(即《“唵”声奥义书》讲的醒觉态)胁迫之。又讲：“一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为。”(《山木》)明确将得道的智慧与时耦合起来。

孔子开创的儒家以时为根，所以孟子称孔子为“圣之时者也”(《孟子·万章下》)。在孔子那里，周礼首先不是一套固定的礼仪和等级秩序，而是总需要现实的亲子关系(尤其是孝悌)、诗歌、音乐、历史、政(正)治追求、启发式教育来激活和再造的生存结构。

他晚年喜爱《周易》,“读《易》,韦编三绝。”(《史记·孔子世家》)。而我们在《周易》这部被儒家和后来的道家共尊的古老著作中,也清楚地看到那影响到中华文明几千年思想史的“时化”(Zeitigung, timeli-zing)倾向。

《周易》这部书有三千多年的历史,它之前还有其他版本的《易》,而《易传》十翼也已经存在两千多年。所有的《易》都基于卦象,而所有的卦象都基于一对爻象:



实线被《易传》称为阳爻,断线被称为阴爻。它们的关系是内在的对反而又互补,所以必相交而生成某种新东西。它们是《易》,乃至中国古代思想的出发点。它们的哲学含义就是:没有任何东西,哪怕是终极实在和最高智慧,可以是独立的实体,“对反互补而生成”的关系无法逃避,任何可以想到、可以建立的东西总不是一切,总有更多,总有省略号“在前”或“在后”。所以《周易·系辞上》讲:“一阴一阳之谓道,……生生之谓易。”这“生生”就是一种深刻的变化,含死亡于其中。所以《周易》之“易”的首义被历代解注家视为“变易”^[22]。比如《周易·系辞下》云:

《易》之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。

这并非相对主义,更不是虚无主义,因为永远变易的现象根源,不是熵值最大的完全混乱和死寂,而是这样一种阴阳生生结构,总有新的意义、存在和真理的出现。而这就是写作《易传》者(孔子及其几代的弟子们)心目中的“时”。智慧者最需要领会的就是时——时势、时气、时态、时机、时中。《周易》可以被用来预测未来,它的首要关怀是时的出现和被领会。但是,要预测未来,就势必要理解过去和现在,不然就是一种无根的末世论(eschatology)。因此,《周易》以或明显或隐晦的方式将时当作自己的生命线。正如清代学者惠栋所指出的:

《易》道深矣!一言以蔽之曰:时中。(《易汉学·卷七·易尚时中说》)

简言之,以阴阳互补对生为根基的学说,几乎一定会极大关注时气和时中,也就是印度古人讲的幻化和(作为梵的表现的)时间。如《周易·系辞下》所言:

刚柔者,立本者也;变通者,趣[趋]时也。

“刚柔”是阴阳的别称。这一整句的意思是:阴阳刚柔,乃是卦象及世界的根本,变化会通,则是在趋向和构成时间和时机。它可以被视为《周易》的哲理大纲:以阴阳立本就必变而会通,变而会通(首先是三个时态的相互会通)就必构成原本时间。当然,还要加一句,阴阳刚柔和变化会通的基本结构即上面谈到的互补对生。

以《周易》第一卦“乾”为例。此卦虽然六爻皆阳,但由于爻的阴阳本性,六阳潜在地对应或“旁通”^[23]六阴,所以其中必构成时机。即所谓“大哉乾乎!刚健中正,纯粹精也[虽然六爻纯为阳爻,因而阳刚健行,但其中正(比如二爻与五爻的中位)来自潜在的阴阳互补对生];六爻发挥,旁通情也[爻义的发挥,就必会旁通异性,而生‘情’或情理];时乘六龙,以御天也[不将六爻理解为乘时之六龙,则不能领会天意];云行雨施,天下平也[六爻发挥充沛,则阴阳对生而构成时机,于是必有时气、元气、云气、天气生出,让天下进入一个时机谐妙的世界]。”(《周易·乾·文言》)

由此我们就可以理解乾卦的卦辞和《周易·彖传》对这卦辞的解释。卦辞是:

乾:元,亨,利,贞。

接下来的《彖传》解释它,意思与上面刚刚引述过的《文言》的解释类似(可能是《文言》在发挥《彖传》),甚至用语也有相同处。按照尚秉和先生的解释,“元亨利贞,即春夏秋冬,即东南西北,震元、离亨、兑利、坎贞,往来循环,不忒不穷,《周易》之名,即以此也。”^[24]其实这种四时、四方还没有穷尽此卦的时义。卦辞之下的爻辞又展示了六爻的“六位时成”(《周易·乾·彖》)的意思,从潜龙、见龙,经夕惕、跃渊,到飞龙、亢龙,乃至无首之群龙。这里边对时义的悟解,既有卦爻结构的依据,又有“阴阳不测”的时机化之“神”,不可完全规定和先传。比如“用九:见群龙无首,吉”,就颇有“涅槃与世间,无有少分别”(《中论·25章》)和原本时间的意趣。《易传》(特别是《彖传》)在阐释卦爻时,不时发出“……之时(义、用)大矣哉!”的赞叹^[25],就是出自作者观察到易象“与时消息”(《周易·丰·彖》)的奇妙感受。

四、印度佛教入华的时间契机——空假中之方便法门

为什么通过丝绸之路进入中国的众多宗教和哲理中,只有佛教或佛学最为成功?为什么佛教中又是大乘的般若中观和如来藏心识说最能吸引中国的僧

人,引出了充满新意的中国佛学?一个很不全面但可能有分量的答案就是:正是佛教的般若中观学和如来藏心识说最有“时义”,因而最能唤起浸润在中华古代的时机化哲学中的中国佛教徒的灵感。

中观大师龙树《中论·四谛品第二十四》¹⁸偈影响了中国佛教流派(如三论宗、天台宗、华严宗),特别是其话语方式。它是这样:

众因缘生法,我说即是空,

亦为是假名,亦是中道义。^[26]

“众因缘生法”说的是因缘(*pratīyasamtpāda*,缘起,英文译成“relational origination”或“dependent origination”)生成了现象世界。那么这因缘的本性是什么呢?是梵吗?或是什么自身独立的实体(比如亚里士多德讲的“不动的推动者”或犹太-基督教讲的“耶和華”)吗?看来不是,因为龙树说因缘本性为空。但该如何理解空呢?以空为本,会不会将这空又变成了某种变相的实体,就像王弼将老子道论归为“以无为为本”效果一样呢?为了预防这种曲解的“戏论”,龙树强调空只意味着无定性,所以它必以假名(*prajñapti*)的方式而存在,而成为有因缘意义的;不然的话,它导致的就或者是虚无主义,或是又一种实体主义。这种通过假名来理解空,通过假名化的空来理解缘起说的思想方式,就是中道(*madhyamā-pratipad*, middle way)。中道并非靠综合“空”与“假名”达到,而是悟透了缘起的空、假本义的结果。

这假名化了的空,或空化了的假名,就是幻化或世间(*samsāra*)化,具有内在的时间含义。所以,尽管龙树多处(比如《中论·观时品》)反驳了可对象化时间的真实性(时的俗义),但他绝不会否定原本时间(时的了义)。就在《中论·四谛品》第20偈,几乎是紧接着上边引析的那一偈,龙树写道:

若一切不空,则无有生灭,

如是则无有,四圣谛之法。

正因为有空,才有缘生灭,因为有缘生灭,才有佛教的基本学说四圣谛。其原因是:如万物有定性(*svabhāva*, self-nature),不空,那么就无所谓人生根本处的苦(*dukkha*, suffering,苦以无常为前提),无苦谛,则解释苦、摆脱苦的集谛、灭谛和道谛也就不可能。这里讲的“生灭”,不同于他在开篇“八不偈”讲的“无生亦无灭”中的生灭。那种生灭是指从无到有的“生”,从有到无的“灭”,脱开了缘起。这里讲的生灭则是纯缘起的,从空假而来,没有无与有的二分。其含义应该是指原本时间,因为我们经历的原本时间恰有这

种不断不常的特点:现在中总有过去和将来,反之亦然,但它们相互又确有差异。

波若中观的原本时间意识更清楚地由“方便”(upāya, convenience)表述出来。“方便”在佛经中的表面含义是:佛或菩萨为了开悟众生而运用的适应不同情境的各种灵活方法和手段;其深意则应该是原本时间意识的表现。《维摩诘所说经》(*Vimalakīrtinīrdesa Sūtra*)讲述的维摩诘其人,就是一个善行方便、对自己也行方便的人。此经的第二品即“方便品”。其中说维摩诘“辩才无碍,游戏神通,……以善方便居毗耶离。资财无量,摄诸贫民;……一心禅寂,摄诸乱意;以决定慧,摄诸无智。虽为白衣,奉行沙门清净律行;虽处居家,不著三界。示有妻子,常修梵行,现有眷属,常乐远离。”^[27]他主张出世与世间不异,解脱与烦恼不异,坐禅(宴坐)与凡夫事不异。并认为智慧与方便不可分,于是说道:

贪著禅味是菩萨缚,以方便生是菩萨解;无

方便慧缚,有方便慧解。^[28]

以追求某个确定目标的方式来追求智慧,反倒会导致“贪著禅味”的“菩萨缚”或“慧缚”;即求做菩萨反被这求所缚,求智慧反被这慧所缚。治这类“求慧病”,只能靠方便。“虽身有疾,常在生死,烧益一切而不厌倦,是名方便。”^[29]不要硬去割裂生死轮回与涅槃、健全与疾病,要求其一而弃其二,而是应该就在生死与疾病中“不厌倦”,“游戏神通”式地或以时机化的方式得涅槃和开悟。“这些观点对中国佛教的发展有着相当深刻的影响。”^[30]

《大乘起信论》(*The Awakening of Faith*)^[31]是一部奇书。它以某种方式结合了唯识宗和中观的见地,而又不同于两者。关于它的作者和写作时间,很久以来就多有不同意见^[32]。但这些都妨碍它成为直接地影响中国佛教诸流派形成的一部经^[33]。以上第一节中已经提及了此书的一个主张,即如来藏心包含两门——得到智慧的心真如门和处于广义无明中的心生灭门,此二门不相分离。所以,毫不奇怪,此书对于以“方便”表示的原本时间给予了强烈关注。看这一段话:

以一切法本来无相[真如“本觉”无相,原本时间或“不觉”、“始觉”之根亦无相。如此《论》所言:“心与无明俱无形相,不相舍离”^[34]],念念不生[不从无到有],念念不灭[不从有到无]。……是正念者,当知唯心,无外境界,即复此心亦无自相,念念不可得。若从坐起[从坐禅的姿态中起

来,回到日常行为中],去来进止,有所施作。于一切时[此“时”为时之浅层义],常念方便[此方便才是时之深层义],随顺观察,久习淳熟,其心得住[此“住”非定住,而是住于无相之时],以心住故,渐渐猛利[即渐渐能够无相地感知和思维],随顺得入真如三昧。^[35]

之所以是“一切法本来无相”,因为真如心和生灭心俱无形相,统为如来藏之心,在根底处不可分离。一切大乘僧人就要“唯”此“心”而行。而这样的“无自相”之心,要得真如三昧,不能只靠“坐禅”那样的有相追求,而要“从坐起”,在日常生活“去来进止”的“施作”(即《中论》讲的“假名”)之中,进行无相的、善巧方便的开启智慧之行,即所谓“于一切时,常念方便,随顺观察,久习淳熟”。如此这般,才能在“随顺”中“得入真如三昧”。这就与许多宗教、包括佛教小乘的直接追求解脱很不一样了,其中的关键就在于有没有对于原本时间的关键地位的意识。

南传禅宗以《坛经》为开端。创立此宗的惠能的学说核心,好像就从此《起信论》、乃至刚引用过的那段话改进而来。下面是《坛经》法海本的 17 章:

我此法门,从上已来,顿渐皆立无念为宗,无相为体,无住为本。……无相者,于相而离相;无念者,于念而不念;无住者,为人本性[此“本性”即此书后文中反复阐述的人的“自性”,相当于《起信论》讲的如来藏心。它无任何实体可“住”],念念不住。……念念时中,于一切法上无住。一念若住,念念即住,名系缚。于一切上,念念不住,即无缚也。此是明无住为本。^[36]

这种“于相而离相”、“于念而不念”的说法,正是中观的假名说(特别是《维摩诘所说经》)和《起信论》的“无相”说的思想方式。它与以上《起信论》引文稍有不同的地方是:那里讲“念念不生不灭”,这里强调“念念不住”。仔细品味,可知“不生不灭”与“不住”并无冲突,因为对象化的生灭是有住的。但是,后者确实更突出了心的活动状态,不限于以否定的方式指向念念本性。这样,惠能讲的“念念不住”就会导向“念念时中”^[37],因为“不住”并非无意义无意识,只是没有被对象固定的、被“系缚”的意义和意识,所以它必有自己构造意义的方式,其原发处必有原本时间。惠能两次引用《维摩诘所说经》中的话:“即时豁然,还得本心”^[38],可见他的开悟方式是全方便式的或原本时间化的。

而且,惠能将这“念念时中”扩大、深化到佛教修

行的具体方式上,不但突破了坐禅与日常行为的区别,而且开创出多种具有中国风格的、活泼无拘的开悟方式。他说:

一行三昧者,于一切时中,行、住、坐、卧,常行直心是也。……迷人著法相,执一行三昧,直言坐不动,除妄不起心,即是一行三昧。若如是,此法同无情,却是障道因缘。道须通流[因道或悟的根本处有原本时间],何以却滞?心不住法即通流,住即被缚。^[39]

可见禅宗的特点恰恰是反对崇尚一味坐禅,继承和光大了《维摩诘所说经》和《起信论》的思想,让禅和三昧“通流”起来,在“行、住、坐、卧”的“一切时中”,以非系缚的方式,或非对象追求的方式,来际会三昧,在游戏中得神通。

惠能还打破了无言与有言的二元,以“通流”化的语言方式来一行三昧。这是所有印度佛教以及他之前的中国佛教都未曾达到的一个新天地,不但塑造了禅宗的独特风格,而且影响了其他学派,比如宋明儒学。惠能去世前对弟子们说道:

谤法直言不用文字,既云不用文字,人不合言语!言语即是文字。自性上说空,正语言本性[此语极透切!海德格尔不如也];……以暗现明,来去相因。^[40]

由此看来,“语言本性”不是主体去表达对象、主体间去交流信息,而是出自本性的“说空”,以假名构造方便时机,以便领会真空妙有的三昧。惠能开发出多种“说空”的方式。一种是“出语尽双,皆取法对,来去相因”^[41],也就是上面引文中“以暗现明”的方式,从形式上应和了智慧不离无明、涅槃无异于世间的见地。另一种则有更强的随时而机变(《周易·乾·文言》所言“与时偕行”的佛教版)的特征,后来风靡了禅界。《坛经》中有一例,可让人领略其韵味。

志诚……白言:“和尚!弟子从玉泉寺[即北传禅宗宗师神秀处]来,秀师处,不得契悟,闻和尚说,便契本心,和尚慈悲,愿当教示。”惠能大师曰:“汝从彼处来,应是细作。”志诚曰:“未说时即是,说了即不是。”六祖言:“烦恼即是菩提,亦复如是。”^[42]

志诚是神秀门人,被派到惠能处来探听情况。但此探听打动了探听人,于是有这一番“白言”,即坦白之言。惠能却立感此异变的时机,不回应其善意,因那与真开悟无关,却用“应是细作”的恶言来深化此异变,激出“愤”、“悻”^[43]情势。志诚窘迫、委曲,直感时机

的真实,于是答道:“未说时即是,说了即不是。”惠能立刻利用这答语中沸腾的原本时间势态,将它导入佛理:“烦恼即是菩提,亦复如是。”烦恼是菩提,即涅槃是世间,颇为费解。惠能告诉志诚:费解来自不知其时义,以为它是一般的、能作为观念化思想说出的命题,平铺着放在那里。其实,“未说时即是,说了即不是”,它在“未说时”才“是”(烦恼是菩提、涅槃是世间)是个真细作、真佛理,“说了”就失其时势,就“不是”了。

可是惠能本人却正在“说”,但此说非彼说,它不是表达观念的陈说,而是以现说之时来勾连“未说时”的回旋之说、时说,或以“假说”来“自性上说空”之说。这种开启弟子智慧的说空方式,佛教史上前所未闻,却正是“涅槃即是世间”、“真如门不离生灭门”、“智慧不离无明”的缘起方便学说在中华哲理氛围中的结果。

西方传统哲学的主流思想家们从来没有达到过“智慧不离无明而浸于时间”的见地,也就是说,他们没有从哲理上领会这个道理。但敏锐的西方哲学家有时也感受到它,却不知如何“说”它,于是只能以神秘体验论(mysticism)的或相对主义的方式来表达它。比如,我们在柏拉图的学说中可以看到,一方面是智慧与无明绝对分离的理式(eidos, idea)论,认为超越经验和一切时间的理式可以独立存在,通向最高理式或至善的方式是从理式到理式的纯逻辑理性的辩证法;另一方面则断言还有一种非理性的、更快地直观理式的方法,即迷狂(mania)。他在《斐德若篇》(Phaedrus)中写道:

有这种迷狂的人见到尘世的美[可比作 samsāra],就回忆起上界里真正的美[可比作 nirvāna],因而恢复羽翼,而且新生羽翼,……昂首向高处凝望,把下界一切置之度外,因此被人指为迷狂。……如果他见到一个面孔有神明相,或是美本身[美的理式]的一个成功的仿影,他就先打一个寒颤,……当他凝视的时候,寒颤就经过自然的转变,变成一种从未经历过的高热,……。在这过程中,灵魂遍体沸腾跳动,正如婴儿出齿时牙根又痒又疼,……这疼喜两种感觉的混合使灵魂不安于他所处的离奇情况,彷徨不知所措,又深恨无法解脱,于是他就陷入迷狂状态。^[44]

这迷狂里边有尘世与上界的混合,也有沸腾的时间感受,“正如婴儿出齿时牙根又痒又疼”;但是,它还算不上哲理。阻碍迷狂进入传统西方哲理的一个原

因是,其中经验的时间(比如“凝视时”、“出齿时”),与前生的时间(比如“上界时”)没有打通,所以幻化和反幻化的联系与区别蔽而不明。而在惠能那里,“说时”与“未说时”的沟通与回旋,让“即时豁然,还得本心”成为可以理解和领会的了。

注释

[1]参见 A Source Book in Indian Philosophy, ed. S. Radhakrishnan and C. A. Moore, Princeton: Princeton University Press, 1957, p.273, p.278.

[2]同上书, p.45.《羯陀奥义书》第二章第二轮第 4-5 节。中文译文见《五十奥义书》,徐梵澄译,〔北京〕中国社会科学出版社,1984 年版,第 357-358 页。

[3]此三小节的中文译文依据两个英文本和一个中文本,由笔者译出。所据的本子是:(1)A Source Book in Indian Philosophy, pp.40-41. (2)The Upanishads, ed. S. Nikhilananda, New York: Harper & Row, 1963, p.91. (3)《五十奥义书》,507-508 页。徐梵澄的译文是:“人遵‘无明’兮,入乎冥幽。/所乐唯‘明’兮,大暗是投。//说唯异乎是兮,从‘明’所由,/说异乎是兮,‘无明’所出。/——如是闻之哲人,哲人示我兮‘彼一’。//人知‘明’与‘无明’兮,于一俱并。/以‘无明’而出死兮,以‘明’克享永生。”

[4]同上方式翻译。A Source Book in Indian Philosophy, p.40. The Upanishads, p.90.《五十奥义书》,506-507 页。

[5]译文出自鸠摩罗什。《大正藏》30 卷,1564 号,36 页。

[6]《大乘起信论校释》〔梁〕真谛译,高振农校释,〔北京〕中华书局,1992 年。此书作者被一部分学者认为是马鸣(Asvaghosha,约西元一、二世纪时人,古印度著名大乘佛教论师,佛教诗人、哲学家),但多有人不信。另一种看法是《大乘起信论》为南北朝时某位匿名的中国佛教学者所著。无论如何,此书对于中国佛教哲理的影响至大至深。

[7][8]《大乘起信论校释》第 16 页,第 36 页。

[9][10]奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,〔北京〕商务印书馆 1981 年版,第 242 页,第 242 页。

[11][12]参见《瑜伽经》,A Source Book in Indian Philosophy, p.479, p.463.

[13]关于原本时间体验为何以及如何能够生成意义和意识的问题,可参见胡塞尔的《论内在时间意识的现象学》、海德格尔的《存在与时间》和德里达的《声音与现象》。

[14]印度吠檀多不二论的思想家曼陀纳弥室罗(Mandana-misra,或简称曼陀纳,约西元 670-720 年)受到语言哲学家伐致呵利(Bhartrhari,约五世纪后半叶人)的影响,认为“无明常常被等同于想象(kalpanā),并被描述为是不可被确定的[anirvacanīya]。……曼陀纳描述受缚和解脱都是想像(kalpita-visaya)的对象。这种看法反映出伐致呵利使用这个词的方式的影响。对于伐致呵利来说,时间既存在又不存在,这种不二的等一性就来自想像(kalpanā)。”(译自 Sthaneshwar Timalisina: “Bhartrhari and Mandana on Avidyā”, Journal of Indian Philosophy(2009)37, p.370)

中译文出自本文作者,两位印度思想家的中译名来自孙晶《印度吠檀多不二论哲学》〔北京〕东方出版社 2002 年版,第 9-10 页。

[15]“被动综合”(passive Synthesis)是胡塞尔后期著作中的一个重要术语,用来表示原本时间的功能,即在“自我不做”(ohne Tun des Ich)或“无自我”(Ichlos)的情况下仍然发生着的意识流动,导致意识的统一和原初意义的生成。

[16]按乔荼波陀(Gaudapāda,约 7 世纪末至 8 世纪初)的《圣教论》,Om 包含四个成分,即 a、u、m 和一个无音的字母。见《圣教论》第一章第 23 节:“阿音(第一)导周遍,乌音(第二)导炎光,摩音(第三)导有慧,无音(第四)导不动。”(乔荼波陀:《圣教论》巫白慧译释〔北京〕商务印书馆 2002 年版,第 46 页)

[17][19][20]本文作者根据以下两译本译出。A Source Book in Indian Philosophy, p.55, p.56, p.55;《五十奥义书》,第 737 页,第 737 页,第 737 页。

[18]同上书,第 2、4 节。

[21]《阿达婆吠陀》19.53。译自 The Upanishads, p.20。

[22]《易传》、《周易乾凿度》、《说文解字》及历代解《易》者,大都持此说。参见《周易译注》,黄寿祺、张善文撰,上海古籍出版社 1989 年版,15-17 页。

[23]“旁通”是指阴阳爻完全相反的两个卦象的关系。如果一个卦象甲的阴阳爻全部变性,阴变阳,阳变阴,则生成一个新卦象乙,反之亦然。我们就说,乙与甲互为旁通。它是汉代解《易》者观看易象的一种重要方式。参见《周易概论》,刘大钧著〔济南〕齐鲁书社 1986 年版,第 86-88 页。

[24]尚秉和:《周易尚氏学》,

[25]见《周易》的“豫”、“随”、“颐”、“遁”、“睽”、“蹇”、“解”、“革”等卦。

[26]《大正藏》30 卷 1564 号,33 页。鸠摩罗什原译文为“我

说即是无”。此“无”是对“sūnyatā”的翻译。后人大多改为“空”。

[27][28][29][30]《中国佛教思想资料选编》,第四卷第一册,楼宇烈编〔北京〕中华书局 1992 年版,第 383 页,第 398 页,第 399 页,第 377 页。

[31]此书的英文译本据中文古本译出,因为很久以来就找不到梵文本了。英文本的信息是:The Awakening of Faith, attributed to A vaghosha, trans. By Yoshito S. Hakeda, New York & London: Columbia Uni. Press, 1967.

[32]关于《大乘起信论》的著者是谁的问题,本文作者基本上同意这样一个看法,即此书不是印度的马鸣所著,而是出自南北朝时一位天才的中国匿名僧人之手。从这部书可以看出印度佛学影响中国佛学的途径,以及中国僧人如何改造印度学说而创立自己的哲理和话语。

[33][34][35]参见《大乘起信论校释》〔梁〕真谛译,高振农校释〔北京〕中华书局 1992 年版,序言第 14-17 页,第 36 页,第 167 页。

[36]法海本于近代在敦煌洞窟中被发现,有少许残缺,但却是在现在数个版本中最原初可信的本子。此引文依编校者的意思补足,纠正了残缺和错讹之处。引自《坛经》对勘,郭朋著〔济南〕齐鲁书社 1981 年版,第 35-36 页。

[37]引文中强调符(字下点)为引者所加。以下还有类似情况。

[38][39][40][41][42]同上书,第 41 页、第 68 页,第 32 页,第 138 页,第 137 页,第 98-99 页。

[43]《论语·述而》:“不愤不启,不悱不发。”

[44]柏拉图:《文艺对话集》,朱光潜译〔北京〕人民文学出版社 1980 年版,125-128 页。

〔责任编辑 陈天庆〕

Wisdom, Avidyā and Time

Zhang Xianglong

Abstract: In ancient Indian and Chinese thoughts, wisdom is in some way essentially connected (but not identified) with ignorance (avidyā). So ignorance bears two senses: one as the opposite of wisdom; another as the un-Self-conscious genesis of meaning and being. The latter transforms or māyā-lizes the ultimate reality into a phenomenal world by assuming original time, which differs from both physical and psychological time. The aforementioned doctrines can be found in Indian Vedas, Upanishads and Buddhist Mādhyamika philosophy. Similarly, there is deep time-consciousness in pre-Qin Taoism, Confucianism, and especially the aged Book of Changes, since they have even more clearly the insight that there is no self-independent reality and wise brightness without relating to ignorant blackness. One important reason for the success and prosperity of Mahāyāna Buddhist, especially the Mādhyamika and the doctrine of Tathāgata-garbha (Storehouse of the Thus-come) Mind in China, is attributed to their time-awareness. It generates the profound resonance in the thinking of Chinese Buddhists.

Keywords: two kinds of ignorance (avidyā); māyā transformation; original time; convenience (upāya)