

宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

朗宇法师 主编

# 佛法真实论

陈兵 著



宗教文化出版社



# 佛法真实论

中国佛教学者文集

朗宇法师 主编

宁波姚江边著名古渡口——青林渡北岸，坐落着千年古刹宝庆寺。北宋太宗端拱年时，僧宗宁始创。南宋嘉定年间宋宁宗赐名『宝庆讲寺』。一代大儒、《三字经》作者、礼部尚书王应麟和另一大儒黄震都曾在此留下墨宝。寺周碧流环绕，绿树如荫，寺内殿堂重辉，玉佛庄严。



ISBN 978-7-80123-8



9 787801 238429 >

定价：32.00元



宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

主编 朗宇法师

副主编 圣凯 道坚 黄夏年



# 佛法真实论

陈兵 著

宗教文化出版社

佛法真实论

**图书在版编目(CIP)数据**

佛法真实论/陈兵 著. - 北京:宗教文化出版社,2007

(宝庆讲寺丛书·中国佛教学者文集/朗宇法师主编)

ISBN 978-7-80123-842-9

I. 佛… II. 陈… III. 佛教-研究 IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)023722 号

**佛法真实论**

陈 兵 著

---

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

策划组稿: 黄夏年

责任编辑: 戴晨京 卫 菲

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 12.5 印张 260 千字

2007 年 4 月第 1 版 2007 年 4 月第 1 次印刷

印 数: 1—3000

书 号: ISBN 978-7-80123-842-9

定 价: 32.00 元

---





策划组稿：黄夏年  
责任编辑：戴晨京 卫 菲  
封面设计：司博文



## 总 序

从佛法本身来说,教、理、行、证的修学次第,已经为佛弟子指明了修学的道路。但是,佛弟子因为自己的资质、喜好的不同,往往有所偏向,于是形成不同类型的佛法,有重义理、重实践等区别。但是,作为佛弟子来说,义理的探讨是为了将佛陀所要开示的真实事理,充分、完整地表达出来,如“阿毗达摩”虽然着重于论证“法”的自性、定义、关系等,但是其本意仍然在于“谛理的现观”,最终归于修证。那么,重修证的佛教,主要是从利益众生的角度,重视佛法的适应性、实效性,所以对事相的分别比较少,如初期大乘经典以“般若”、“三昧”、“解脱门”、“陀罗尼”、“菩提心”等作为中心,来表达从发趣、修行、证入的历程。虽然存在着种种不同的侧重,但都是佛法的根本,都是以义理知识与实践经验相结合为中心。中国佛教其实已经非常明显地表明了这一点,如天台智者大师的教观并重,这是中国佛教的优良传统。《高僧传》将古代僧人分为十科,其中翻译、解义、读诵便属于义解门;而习禅、明律、感通、遗身、护法、兴福,都是属于实践门;最后







一科“杂科”则是指出家人的外学修养，旁及世间经书、治世语言、礼乐文章等，无不兼通。

但是，传统意义的佛教义解，主要是注疏经、律、论，在“述而不作”中表达自己的理解与观点，当然也有一些专门性的著作。而且，这些佛教义解僧，都是从自己的信仰与经验出发，通过注疏、论著，来达到实践与弘法的目的。南北朝佛教的兴盛、隋唐佛教的辉煌，都与义解的繁荣是分不开的。而禅宗的发展则为中国佛教注入新的生命，重视主体的体认、自己身心的解脱、净土法门的流行，激发了信仰佛教的感情，为佛教走入社会提供了方便。但是，我们也应该看到，随着禅、净的流行，在这种“简单”、“不立文字”的潮流下，中国佛教徒逐渐失去探讨高深佛理、考察繁琐戒律的兴趣。于是，中国佛教重视义理研究的优良传统便丧失殆尽。

另一方面，佛学研究在佛教界之外却成为一门世界性的学问。近代意义上的佛学研究，应该是开始于欧洲殖民主义者侵入亚洲地区，殖民者为了维护自己的殖民统治，必须要深入研究亚洲的宗教及其文化。于是，通过接触梵文、巴利文等东方语言，开始了解佛教的理论，消化佛教的教义。在“理性主义”、“科学主义”思想的影响下，这些学者注重现代佛学研究的客观性、纯学术性，形成了佛学研究的现代传统，于是佛



教便成为一种学问——佛学。19世纪后期,日本佛教界开始运用西方的学术研究方法,从而推动了日本佛学研究的兴盛与发达。随着“西学东渐”、日本佛教对中国佛教的影响增强,中国开始有了近代意义上的佛学研究,这在当时中国佛教界引起很大的反响与回应,如《大乘起信论》、《楞严经》的辨伪,“大乘佛教非佛说”的讨论,“佛教非宗教非哲学”之辩等。同时,佛教界受时代流行的学术方法的影响,尤其是以太虚大师为首的“人生佛教”运动,佛教理性主义思想的高扬都直接推动了佛教界从事佛学研究,其中以印顺法师的成就最大。但是,相对来说,学术界则在佛学研究上取得举世瞩目的成就,像吕澂、陈垣、汤用彤等,皆为一代学术大师。



改革开放后,中国佛教进入了一个新的发展阶段,经过二十年的努力,佛教界基本上完成了修复寺院、重塑佛像的工作,寺院呈现出游人如织、香火旺盛的现象。于是,培养人才、弘法、学术研究等工作提到首要位置。然而,人能弘道,非道弘人,各方面人才的紧缺无形中遏制了中国佛教事业的发展。而人才的成长与培养,这又与佛教界的观念与重视程度是成正比的。

近代佛教学术研究的发展,由于受到欧美治学风气的影响,文献学、考据学、思想史、语言学、社会学、





人类学等方法被大量地使用,对佛教进行理性地分析,定性定量,促使了人们对佛教认识更加深入。学术研究作为一种工具,用来剖析佛教的历史与思想等领域,扩大了佛教的知识面,更凸显了佛教的悠久历史和文化积淀。学术研究利用各种先进的研究方法,通过对各种文献的比较研究,不断挖掘利用新出土的资料,显示其优胜之处。通过学术研究,佛教的思想体系与历史发展脉络更加清楚,提高了人们对佛法的正确认识。从事学术研究的社会学者本身就是社会的精英,对社会了解非常透彻,其思想观点往往能够补充僧界的不足;同时,他们作为佛教界与社会沟通的桥梁,圆融转化佛教的思想,向社会表达佛教的看法,这些都是有益于社会与众生的活动。

因此,佛教学术研究的根本意义,不仅是了解存在于一定时空中的佛教发展形态,而且更是从现存的文献、文物中,去伪存真,去粗取精,探索其前后延续,彼此关联的因果性;从而更清楚地认识到佛法的本质,及其因时、因地的适应。以了解过去,承受根本的佛法特质,作为我们信行的基础,这也是非常有意义的事情。中国佛教协会第七届代表大会便提出要契理契机地弘扬“人间佛教”思想,其中一项重要内容便是“以文化阐扬佛法,佛教文化是中国传统文化的重要组成部分,契理契机地以文化阐扬佛法是实现佛教



中国化、本土化、现代化的权巧方便。”现代中国佛教界,应该认真地认识学者们的新观点,吸收其中的有用之处,通过转化与变通,仍然能够落实到佛法的信仰与实践,佛教才具有更大的潜力。

宁波宝庆寺始建于北宋端拱二年(989),至今已有千余年的历史。嘉定十五年(1222)宋宁宗赐名“宝庆讲寺”。寺里历代住持及僧众均有重视义理、尊重学术、礼待学人的优良传统,一直讲法不辍。曾在中国历史上流传最广,现已被联合国教科文组织指定为世界性启蒙教材《三字经》的作者王应麟曾为宝庆寺撰写了《宝庆讲寺记》。大儒黄震为寺里撰写了《宝庆寺观音殿记》。此二文的碑刻至今仍然保存完好,高高地耸立在寺里。现在宝庆全寺僧众十分重视自身素质的提高,在日常事务、早晚功课、坐禅念佛等之外,勤于读书,研究经论。我本人自从出家以来,参访名山大寺,受到多位高僧大德善知识的指点,喜欢研读经论及现代学者的研究著作。因此无论到哪里,我都会带上一些书,也经常会到各地的书店去逛逛,看到佛教书籍经过十多年的出版,已经蔚为大观,感到欣慰。但是,对于社会的需求和佛教文化的发展,目前出版的书籍远远无法满足人们对佛法的需求,而且现有书籍之中,难免良莠不齐,精品佛教图书仍然少见。有感于此,我和道坚法师、圣凯法师、黄夏年先生



总  
序



进行一些交流,得到他们的赞同与支持。于是,我们决定以本寺的名义出版一套丛书,希望能够推进佛学研究的发展,让佛法能够深入社会人心,达到净化人生的效果。

朗 宇

2004年6月21日于宁波宝庆讲寺



# 目 录

总 序 .....	朗 宇(1)
一、《金刚经》宗要释论 .....	(1)
释经题 .....	(2)
说法时机 .....	(4)
般若、方便不二为宗 无相、无住生心为要 .....	(5)
“凡所有相,皆是虚妄” .....	(7)
“应无所住而生其心” .....	(20)
受持解行,果报无量 .....	(23)
二、缘起与性起 .....	(26)
缘起法则的基本内容 .....	(27)
缘起性空与性空缘起 .....	(33)
一心缘起说之贯摄 .....	(37)





性起与缘起 .....	(43)
<b>三、真实论 .....</b>	<b>(48)</b>
佛学对真实的界说 .....	(49)
佛学对人类认识能力与认识方式的考察 .....	(53)
世间极成真实和凡夫名相分别的相对性、 局限性、虚妄性 .....	(57)
道理极成真实的相对性及理性之极限 .....	(65)
绝对真实与解脱之道 .....	(69)
<b>四、法印论 .....</b>	<b>(76)</b>
三法印 .....	(77)
实相印 .....	(84)
佛祖心印 .....	(97)
<b>五、人无我论 .....</b>	<b>(100)</b>
五蕴非我 .....	(101)
蕴中、离蕴皆悉无我 .....	(107)
假我、真我与轮回涅槃 .....	(111)
我执不断,生死不已 .....	(117)
<b>六、《阿含经》及部派佛学的深层心识说 .....</b>	<b>(123)</b>
《阿含经》密意说深层心识 .....	(123)
部派佛学关于深层心识的探讨 .....	(129)
<b>七、佛法对人性中根本矛盾的解决 .....</b>	<b>(138)</b>
人性的概念及佛学对人性的看法 .....	(138)
人性中的矛盾冲突 .....	(141)
证自性空,消融矛盾 .....	(147)





八、六乘次第论 .....	(155)
显教五乘 .....	(155)
密教九乘 .....	(159)
六乘次第 .....	(161)
六乘终归一佛乘 .....	(165)
九、教外别传即教内真传 .....	(169)
教禅一致,禅不离教 .....	(170)
祖师禅即是如来禅 .....	(177)
十、东山法门与南北禅宗 .....	(183)
东山法门的四大特点 .....	(183)
南北二宗皆出东山法门 .....	(189)
十一、中国佛学的第二位集大成者——	
永明延寿 .....	(192)
以一心圆融宗、教,强调以教印心,藉教悟宗 ...	(195)
以一心圆融理、事,强调戒乘俱急,万善齐修 ...	(207)
以一心圆融禅、净土,倡导他力往生 .....	(214)
十二、楚山绍琦及其在明代禅宗史上的地位 .....	(222)
继承盛唐禅宗家风,以机用棒喝接人 .....	(225)
发扬宋代临济宗风,主张参究而悟,尤重参	
念佛话头禅 .....	(226)
发扬圆悟评唱宗风,肯定闭关参修 .....	(229)
强调持菩提心戒 .....	(231)
以心性圆融三教 .....	(231)
十三、从《禅门锻炼说》看禅宗的教学法 .....	(233)



明清之际禅宗的兴盛及戒显其人 .....	(234)
强调锻炼的积极作用 .....	(237)
辨器授话及参究法要 .....	(240)
锻炼之技巧 .....	(244)
研究纲宗、悟后修学与简练人才 .....	(248)
<b>十四、太虚大师的禅宗观 .....</b>	<b>(254)</b>
依禅悟现量智总持全体佛法 .....	(254)
禅宗为中国佛学的骨髓,振兴禅宗为振兴佛教	
的关键 .....	(259)
稳建禅宗于教、律之上 .....	(266)
以教解禅 .....	(269)
指示参禅法要 .....	(276)
革除积弊,积极人世 .....	(283)
<b>十五、莲池大师对“三教一家”说及儒、道的</b>	
评判 .....	(290)
三教一家,佛为最尊 .....	(290)
儒佛心性论的分判 .....	(294)
对儒家排佛论的回击 .....	(299)
对道教之学的评判 .....	(302)
<b>十六、莲池大师对邪外及迷信的批判 .....</b>	<b>(308)</b>
对无为教等附佛外道的批判 .....	(308)
对迷信鬼神、降仙、巫术、烧炼等的批判 .....	(312)
对星命、风水迷信的批判 .....	(316)
对有关佛教的各种迷信之批判 .....	(319)



十七、佛教对道教教义的影响 .....	(321)
生死轮回、因果业报说的汲取 .....	(322)
从贵生重形转向否定人生、追求精神解脱 .....	(324)
三宝、三身、诸天、佛性等名义的模仿 .....	(329)
因缘、性空义的吸收 .....	(331)
重玄——由道家道论向佛教中道义的推进 .....	(331)
道即是心——向佛教唯心论的靠拢 .....	(333)
心性论的融摄 .....	(334)
止观、禅法的影响 .....	(338)
持戒、出家、诵经、布施、度人等修行之道的 效仿 .....	(341)
十八、禅宗对宋元道教的影响及其现代意义 .....	(345)
禅化的南宗新内丹 .....	(345)
禅化的新道教——全真道 .....	(348)
性命双修的三类丹法 .....	(351)
“圣人无二心”的三教归一论 .....	(353)
禅化的新符箓及禅化的新道制 .....	(355)
禅化道教及其现代意义 .....	(356)



## 《金刚经》宗要释论

汉译佛典中，若论历来持诵者最多、感应最为昭著者，当首推《金刚经》。尤其从达摩门下五祖、六祖盛倡以来，随禅宗之风靡四海，读诵此经者益加普遍。不仅佛门弟子受持者无算，即文士淑女、村夫农妇，乃至外道旁门，供养书写持诵者亦不在少数。其在中国社会的影响，实有过于道家老子之《道德经》，可称佛家之五千文。古人谓“东国首重般若”，更详切点，应该说“东国首重《金刚般若》”。

此经属大乘般若经系，为《大般若经》之第九会，前后凡有六译，以鸠摩罗什译本流传最广。其文字虽不足五千，义蕴实可总摄《大般若》洋洋六百卷。诸经教中，最能全面开示大乘正旨，剖露佛法心髓，最能体现释迦牟尼说法之风格，而又最为言简意赅者，实在无过于此经。然此经言句虽说不上古僻，义理却甚为玄奥，历来读诵者多，解行者少，虽有多家注解，初学者读后也往往难得其要。今特依个人研读及讲解之心得，将此经宗要略作钩提解释，以飨同好，以便初学。







## 释经题

经题全称《金刚般若波罗蜜经》，又译《金刚能断般若波罗蜜经》、《佛说能断金刚般若波罗蜜多经》、《能断金刚般若波罗蜜多经》、《大般若经·能断金刚分》。其“金刚般若波罗蜜”一语，标示全经主题，甚为醒豁。经中佛告须菩提：

是经名为金刚般若波罗蜜，以是名字，汝当奉持。

谓“金刚般若波罗蜜”的名字，功德便已不可思议，应当看作真言、咒语一样诵持。何以故？名以表德诠实，如提起一个熟人的名字，便马上会想到他的长相、为人、才干等，顾名思义，明白了“金刚般若波罗蜜”一语的含义，也就明白了此经的大意和价值。

金刚，梵语跋资啰(Vajra)，为世间最坚硬之物，即金刚石，能摧碎一切而不能为一切所破坏，亘古长存，历劫不变，以喻般若。般若(梵 Prajñā)意译智慧，专指佛法所示与真实相符契的智慧；波罗蜜为梵文波罗蜜多(Pāramitā)音译之略，意译“到彼岸”、“度”，指抵达最终目的地，佛典中专指达到人生究竟归宿——超越生死而达永恒安乐的涅槃彼岸。金刚般若波罗蜜，大体可用现代语言意译如下：以像金刚石一样无坚不摧的大智慧超越生死，达到永恒安乐的究竟归宿，或云：能度过生死之流而抵达永恒安乐归宿处的大智慧。

经题中除“金刚”一词外，余皆音译，不如古译之翻为“明



度无极”、“智度无极”或“大智慧到彼岸”者，盖以若用智、明、无极、度到彼岸译般若、波罗蜜，易与中印世俗名义相混，不如音译保留原义之准确。金刚般若波罗蜜，非世间各门学科的知识，非表现于处事待人上的聪明练达，非科学家对物质现象的发明揭示，非哲学家对世界模式之思辨构想，非宗教家对神性的内省体验，甚至亦非佛教小乘圣者所证的涅槃智。总而言之，金刚般若非各种世间俗智，亦非出世间的偏空之智。世间俗智，不超“自心现量”，对宇宙人生的认识终如瞎子摸象，只见肢节而不见全体，其功用，至多不过能使人们眼前的生活过得舒适一些，做人处事顺当一些，或通过修炼而活得略长些、健康些，乃至死后升天成神，但无力解决人存在的根本矛盾，不能给人指出离生老病死、获永恒安乐的正确途径；小乘圣者的出世间智，虽能使个人超出三界生死，但无力照破根本无明，获得尽度众生皆共成佛的大自在、大智慧。世俗智与小乘出世间智，皆非能断灭一切无明黑暗故，不得名金刚般若。

金刚般若者，是一种由如实照见宇宙万法体性、本来面目而尽知万法性相力用因果本末等的无上智慧，是由彻底认识自己、开发自性最深潜能而显发的大智慧。这种大智慧的圆满彻证，便是生死问题的根本解决，永恒安乐及普度众生皆共解脱的大自在之实现。质言之，金刚般若与自性真我、大涅槃、诸法实相，终归为一体，诸法实相是金刚般若所照所证的理境，自性真我是能照能证诸法实相之体，大涅槃是自性真我所住之处，金刚般若是自性真我所具德用。以金刚般若了诸法实相，见真正自我，达涅槃彼岸，是佛陀最大的发明。此能了诸法实相、见真正自我、达涅槃彼岸的金刚般若，能破一切





邪见，能灭一切无明，能断一切烦恼妄执，能除一切生死苦恼，故喻为无坚不摧的金刚。此金刚般若，犹如仙人妙宝点石成金，能使众生由凡而圣，由人而佛，从彼出生一切诸佛菩萨、菩提道果、神通妙用、福智庄严，故经论中尊之为“诸佛之母”。它可谓打开宇宙奥秘的总机关、解决文明根本问题的钥匙，为世出世间最最珍贵的无价宝。

然此金刚般若，超越世俗智慧辩聪，如大火聚，四面不可入、不可触，非如科学技术的物质成果可以供人取用，非语言文字所可表述，唯可由正道修行实践而证得。金刚般若的修证，属大乘菩萨六度行中的第六般若度，这一度被强调为其余五度的导首，《大般若经》有般若度如首如目、五度如足之喻，甚至说般若一度可总摄六度。《摩诃般若经》卷二三云：

行般若波罗蜜时，一念中具足六波罗蜜。

## 说法时机

要将这超经验、绝言思的金刚般若说示与人，殊非易事。释迦牟尼佛从菩提树下走向人间，说法数十年，即以说示金刚般若为本。然其说法，非如哲学家、讲演家之立论树宗，本无定法，如他在末后所说《无量义经》中所揭示：多年来种种说法，只是针对听法者的根性，以种种方便解除其执着，一如禅门宗师“随方解缚”的作略，因听法者根性、执着不等，所说的法、说法的方式也各异。研读佛经，首先应弄清佛说法所对的时、机，这对准确理解经义，窥见佛说法之本怀，是非常重要的。



的。

此经开首，即明白记述佛说经时机。地点：舍卫国祇树给孤独园。据《僧伽罗刹所集经》载，佛于成道后第十四年居此说法，中国判教说一般认为般若系经是在说完《阿含》及大乘《方等》经后的十二年中所说。听众：常随侍佛的一千二百五十大阿罗汉，由佛十大弟子中解空第一的须菩提长老请问发菩提心、修菩萨道时“降伏其心”的法要，释尊随问而答。须菩提等大阿罗汉，此前已证空性，出三界生死，回小向大，修学大乘，他们于大乘虽尚为初学，于证解空性，则为上根利器，故佛对他们说法，不须再如《阿含经》之辨析苦空无常，不须如龙树《中论》等以理性推论性空，只是随问作答，随机破执，出言简略而意蕴深阔。读时不仅须解其言句，而且应于言句间见其师徒对答的机用，窥见佛心，把握宗要。

## 般若、方便不二为宗 无相、无住生心为要

什么是此经的宗要？般若、方便不二，可谓此经之宗（基本宗旨），亦为六百卷《大般若经》的宗。般若即金刚般若，亦称摩诃（大）般若，为与实相相应的大智慧，属菩萨行六度中的第六度所修；方便，为梵文沤和（Upaya）或沤和俱舍罗（Upayakausalya）的意译，意为权便、技巧，大乘佛典中专指度化、利乐众生的方法技巧，为菩萨行六度中的施、戒、忍、进、定五度及四摄法等所修。阿底峡大师《菩提道灯论》云：

除般若度外，施波罗蜜等，一切善资粮，佛说为



方便。

般若修慧，方便修福，福慧二者庄严菩提道，有如车之二轮，鸟之双翼，缺一不可。《瑜伽师地论》卷三六云：

于福于智随缺一种，决定不能证得无上正等菩提。

又，般若为修习方便的导首眼目，施等五度，若离了般若，以世间执着妄心修习，则都成了世间法，不成波罗蜜，至多只得人天小果，不能度到涅槃彼岸，《摩诃般若经》卷十一谓施等五度若离了般若度，“如盲无导，不能趣道”。般若度贯穿于五度之中，始称波罗蜜。另一方面，般若也不可离开方便，若离方便，不深入世间以实际行动利乐、度化众生，只顾自己解脱，一味厌苦观空，纵得空智，亦属片面之空，不离空执，因而也就不能彻法源底，破根本法执，显发自性本具利乐众生、庄严国土的妙用，不能得真正究竟的金刚般若。般若为体，方便为用，用不离体，体不离用，体用不二，才是大乘般若智，才是自心佛性。《菩提道灯论》云：

般若离方便，方便离般若，俱说为系缚，故二不应离。

以般若正智为导修六度万行，在度化众生的方便行中圆满福慧，趋向佛果，是六百卷《大般若经》的主旨。此经开示这一主旨，颇为典型。你看释尊说经，并不空谈般若，而是从发菩提心、誓愿普度一切众生谈起，之后即说布施等行，其所说般若，为方便行中的般若，其所说方便，为与般若相应的方便，般若、方便密不可分，一体不二，充分体现出大乘道般若方便





不二的精神。

般若、方便不二，即是见修不二、空有不二、体用不二。心与般若相应而修方便行，度化、利益众生时，即是趋向佛果时，是为因果不二。般若方便不二、见修不二、空有不二、体用不二、因果不二，是为大乘中道正旨。达摩祖师入道“二门”中的行人，尤其是“四行”中的第四“称法行”——以与法性或实相相应的离执之心修六度万行，正是此经等教典所示般若方便不二的大乘正道。

此经的精彩之处，更在于其所开示的观修之要。无相、无住生心，大略可标为经中反复宣说的观行诀要。无相，主要侧重于般若，为证实相、得般若之要；无住生心，主要侧重于方便，为以般若智修方便行之要，然此二要，亦并不二，本出一义，无住生心从无相义出，为无相义的实践法要。《无量义经》云：

无量义者，从一法生，其一法者，即无相也。

谓无相为佛所说种种法的宗本。传为六祖作的《金刚经口诀》序总结此经以“无相为宗，无住为体，妙有为用”，可谓提纲挈领之说。

关于此二心要，以下从经中抽出四句要言作为纲宗，加以串释。其中前两句说无相，后两句说无住生心。

### “凡所有相，皆是虚妄”

破相显性，示实相无相，为此经说示实相真如的方便。



相,(梵 akṣaṇa),意为相状,指心识对事物形相、状态、性质等的分别。《楞伽经》解释说:

相者,若处所、形相、色像等现,是名为相。

彼相者,眼识所照,名为色,耳鼻舌身意识所照,  
名为声香味触法,是名为相。

谓眼耳鼻舌身五感官对境所得的色声香味触五种感觉经验,及意识所分别的“法尘”(概念),统称为相。质言之,所谓相,指人通过感知器官所得的认识,这种认识由色声香味触法“六尘”组成。前五官所得色声香味触相,通常由第六意识所分别的“名”(名词概念)表示,与名密不可分。《楞伽经》所说关于认识活动的“五法”中,分常人的认识为相、名、妄想(以名言表示众相形成知觉)三者;“三自性”说谓相为依他起,名为遍计执。此经中的相,从其在前后文中的涵义而言,实际上包括了五法中的相、名、妄想及三自性中的依他起、遍计执二相。

相与名,在人们认为正确的认识中,是被公认为如实反映了客观真实的,此经中佛却偏偏要说:“凡所有相,皆是虚妄”,虚即不实(非不依一定条件而生起存在的实在),妄即不真(非事物本来面目的直接呈现),为什么? 经中没有像法相唯识学那样从认识论、心理分析的角度详加辨析,只是以“即非”、“是名”的金刚宝剑斩绝一切相。当场听法的大阿罗汉们,当然不难领悟,在今天,除了个别在现代认识论、心理学上面狠下过一番功夫的人,多数惯习科学实在论者,恐怕不易理解,非得从理论性分析讲明理由不可。在《大般若》的其他经中,讲相为虚妄的理由也很简略,大体上有缘起无自性、假名、如幻梦等三点。今试就此三点,依《大智度论》等及法相唯识学的阐



释发挥,略加解释。

### 1、缘起无自性故非真实

人的认识,并非像镜子映物一样直接映现境相,而是处于一种主客体相互作用的缘起关系中的活动过程。佛典一般说根(感知器官)、尘(感知对象)、识(能分别的心识)三缘合集而生相,《楞伽经》谓“三缘和合,幻相方生”。六识中眼识的生起,起码须依赖四种(眼根、色尘、光明、想见之意欲)乃至九种缘(条件)。名、相既依多缘而生,便无本有自性,非本然如是者,必非真实,具相对性、局限性、虚妄性。感知器官的构造及其感知的方式,由业力所决定,同一感知对象,因感知器官的不同,所得相便有异。如天空云块间阴阳电的击荡,由眼观之则为闪电,由耳闻之则为雷声,且雷声还在闪电之后。同一种红色,常人见为红色,色盲人则见为黑紫等色。同一种阳光,在人眼中和猫头鹰眼中的相状肯定会大有不同。同一对象既然在不同的认识形式中现为不同的相,当知其相皆非本然真相。又,感知器官感知不到者,非必为无,如人眼视觉阈阈之外的紫外线、X光等,虽不可见,却非无实体,见有为无,亦属虚妄。关于感知经验的主观性、相对性、局限性,近现代各家哲学、心理学,几乎无不承认,前苏联心理学说感觉经验是客观事物的主观反映,实在论、批判的实在论等只承认人接受了来自外界的“感觉与料”,不承认感觉与料即是客观真实。

### 2、假名故非真实

经中屡屡说:××即非××,是名××,意谓用名相表示,





只是随俗而设的方便,客观境相的绝对真实相并非如名相所表示,但也不得不借用世人公认的名言来说示名相非真的道理。假者,假借、假托;假名,即借用人造的语言文字符号,表示由感知器官所得诸相。直接从境物上得来的感官经验——相,已不真实,人造的具概括性、抽象性的名言符号,其非客观真实,更不待言,如火的红与红旗的红、苹果的红、人脸颊的红,显然有别,但统统被叫作红。又从认识发生的过程看,心与境最初相接的第一刹那,只起直觉,尚无名言分别,待后一刹那起了名言分别时,其所分别的境物已灭,而意识却误认为名言所表即后一刹那境物的真相。名言虽非真实,是一种甚带主观性的符号而非境物自体,但为人们进行思维、交流思想的共用手段,佛亦不得不借用假名说法,而在说出后又随即表明这是假名,以破除认假为真之执。

### 3、如幻梦故非真实

《大般若经》说诸相非真,常常用形象比喻,有幻梦等十喻,此经结尾偈中说了六喻:

一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观。

有为法,指因缘所生法,即依一定条件而生起、存在,生灭无常的一切现象,亦即我人经验世界中的一切。凡此一切,若仔细体味,莫不如梦幻泡影等,人生如梦,是古今中外无数文人志士诗文中经常流露的共同感触。如梦者,梦中虽事事皆如真实,令人悲欢喜乐,而一旦醒来,便会发现并无实事,如谚



云：“做梦娶媳妇，空欢喜”。若究其实质，则梦境终归为自己意识所变现的幻相。如幻者，幻指幻觉、幻境，印度古代盛行幻术，依符咒、药力或念力，变现出某种幻相，如将一根手杖变为果树，令人眼见此树如真不异，待术力一灭，才识为手杖。如梦幻之喻，意谓我人所认以为真实的经验世界，其实乃依业力，由自己心识所变现。

关于万法唯心造的理由，唯识学通过分析认识的形成，说心境相触而能起相、名分别时，心不能直接了别境物，必须由自己的根识变现出一个相似于外境的“影像尘”——亦名“亲所缘缘”，自心再予以分别。所分别者已非境物本身，而是外境有关信息与自己根识作用而在自己心识中变出的影像，变而缘故，即非真实，故说梦幻，就像观幻术者所见手杖变现的那株果树，其实体并非是树。近现代科学也发现了感觉经验与被感知实物的不同，如眼所见不同颜色的光，光学发现其实体是不同波长的电磁振荡。经中云：

如来说一切诸相，即是非相。

非相，意谓人们所感知而执之为实的名相，并非绝对真实之相。

经中不但说六根对境所生色声香味触法相虚妄不实，而且广说众生执以为实的众生相、凡夫相、世界相、我相、心相、善法相、福德相，及哲学思辨中的微尘相、一合相，乃至诸佛圣众出世间法中的圣果相、佛身严好相、佛说法相、庄严佛土相、佛法相、无上菩提相、般若波罗蜜相等，皆悉非真不实，一一用“即非”、“是名”的金刚王宝剑挥尽杀绝，与后世禅门宗师“逢贼杀贼，逢佛杀佛”同一风格。



为何佛说众生、凡夫、我、心等世间相非实？因此等相，皆因缘所生的有为法，如梦幻泡影露电，生灭无常，非如众生所执为实为常。众生所执为实常自主的我，只要如实鉴察，便不难发现并无我之实体可得，我的存在，无非为身心合集的活动过程，身心皆具非自主性，身有我所不欲的病苦衰老死亡，心有我自感愧耻的粗劣情欲，身心皆念念生灭变迁，不可常保。故经中说：

如来说有我者，即非有我，而凡夫之人以为有我。

以为有实常自我，只不过是凡夫的错觉、妄执。

身心结构中最为重要的心识，更如猿猴躁动不停，如波浪起伏不已，终日逐境流转，随缘生灭，无有一念可以常住，故经云：

如来说诸心皆为非心，是名为心。

非心，意谓心并非如人们所认为的那样常一不变，为什么？经云：

过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。

心是一种念头不断生灭起落的活动过程，过去了的念头已永灭无踪故不可得，现在的一念即生即灭故不可得，未来之念未生，至生时即为现在心，又即为过去心，故亦不可得。心念于过、现、未三世皆无实体可得，如六祖偈所云：“本来无一物”，执为有物可得，像有个钻石戒指常戴在手上不变不改一样，纯属妄计。





个体众生的自我之相既不可得，则大家共具的众生相、凡夫相，亦属假名。若究众生、凡夫的本性，则与佛无异，只因迷执不觉，暂现为凡夫、众生的生灭假相，一旦发心修行，转迷为悟，即非众生、凡夫。故经云：

众生众生者，如来说即非众生，是名众生。

凡夫者，如来说即非凡夫，是名凡夫。

我人所面对的世界、山河大地，亘古恒在，似为客观真实，其实与众生一样，也是生灭变迁的动态结构，人们对它的认识，始终不离自心变造的名相，所分别的其实始终是一个打有自心主观烙印的经验世界，如同梦幻泡影，故经云：

如来说三千大千世界，即非世界，是名世界。

或曰：大千世界的实在性无可置疑，我们死了，世界依然存在，如前人虽死，我们后代见其所生活的世界依然存在。当知佛说“即非世界”，是指人们所执打有主观心识烙印的经验世界名相而言，此名相所表，并非绝对真实，若是绝对真实，便应无增无减，如此则科学对世界不应再有新的发现。我们若死，如心识灭，则我们个体的经验世界，无疑亦随之断灭，如死后心识有延续，其所经验的世界相，未必同于生前。无明生死之梦未醒，总执经验世界相真实不虚，一旦觉醒而证实相，自见梦中所执为幻为空。

微尘、一合相等，出于哲学的构想，终归为意识思维的产物，不离能思辨构想的意识。微尘，相当于物理所说的微观粒子，古印度哲学及佛教说一切有部等认为其乃构成物质的基本元素，然对微尘相状的构想，亦不离人感官经验中的方圆大



小等相。现代物理学的发现已证明,基本粒子并不基本,率皆即生即灭,分析到电子,已具波粒二重性,其状态决定于观测的角度,不可仅以“微尘”相来范围。经中佛告须菩提云:

若是微尘众实有者,佛则不说是微尘众,所以者何?佛说微尘众,即非微尘众,是名微尘众。

意谓微尘众是以意识分析物质结构的假名。一合相,谓同一的元素合成世界,如古希腊哲学家所主张者;或谓与“大一”(绝对真实的理性、本原)合一,如道教所言“与道合一”,乃至佛学所说与真如相契合,这也终归为哲学思辨,是意识中的一种观念。经云:

若世界实有者,则是一合相,如来说一合相,则非一合相,是名一合相。

一合相者,即是不可说。

意谓那种同一元素合成世界之相,乃至与道合一之相,终属假名,世界的实相未必是如此。如果是真实的与道合一,必定是超越了言思之相,不可言说,若有一合相可说示分别,则有了能说与所说、一合相与自心的二元对立,算不上真正的一合相。

至于佛所证真实之法,本来超越了名相分别的言思之境,若有相可见闻觉知,可言说表示,其性质也同世间有为法一样,因缘所生,心识所变现,亦如梦幻,若执为实常、离心实有,亦同执世间相为真实,堕于我法二执。如佛的肉身,虽然具足三十二相、八十随形好等圆满福德相,迥超常伦,令人一见倾倒,发生敬信,但终归亦属四大合集,也免不了化灭。佛的真



身，是肉眼不能觀的法身，法身超越时空能所，无处不在，无时不在，应缘而现，仅认应众生之缘、不离众生心识变造而现的肉体化身为佛，乃不识真佛。经云：

若以三十二相观如来者，转轮圣王即是如来。

不但转轮圣王具三十二相，与佛形貌毕肖，即天魔鬼妖，亦可幻变为佛的形相。《西游记》里的唐僧入小西天，便因误认妖怪变的佛为真佛，吃了大苦头，差点做了妖怪席上之肉，误了取经度人的大业。现在有些人练气功、修禅定没几天，便言见佛见观音，听说还有见观音敲门拜访与自己握手，见如来佛与太上老君来争夺自己，见自己变为佛、观音形相者，从而沾沾自喜，以为得了功夫，甚至自以为是佛、观音的化身，多数即是认魔为佛，认幻觉为真实，执着不悟，非常危险，轻则发狂，重则丧命。佛在此经中早就严词告诫说：

若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。

不要说意识所变现的幻相和魔所变的佛相，即使见到真的佛色身，若不知亦如梦幻而起执着，佛也指出是走入了邪道，障碍见到佛真法身，障碍识自心真佛。

成佛，证无上菩提，只不过是断尽了无明妄执，觉证本来自性，如古人所说：“但复本自性，更无一法新”，并非另外得到了什么奇妙宝物或宇宙高能量之类的实物。经中说：

实无有法如来得阿耨多罗三藐三菩提。

既无所得的实法，亦无能得的某某人。如果有能证菩提



的某某人,那么多劫之前,燃灯古佛便不会给释尊的前身授记,预言他将来于什么时候成佛,号释迦牟尼。释迦牟尼成佛时,为悉达多太子身,早已非燃灯佛时的受记者了。燃灯佛给悉达多太子的前身授记,也只是假名而已。经中又说如来所证无上菩提,“无实无虚”,无实者无一实法可得,无虚者惑业净尽,无丝毫虚妄不实。所谓无上菩提,只是对宇宙万法及自心实相的圆满自觉,超绝言思,非凡夫名相所可表述的某种定法,故须菩提长老呈解说:

如我解佛所说义,无有定法名阿耨多罗三藐三菩提,亦无有定法如来可说。

得到佛的印可。

佛自成佛以来,说法数十年,口若悬河,滔滔不绝,只不过说个无定法、无法可说法而已。说法的旨趣,终归是应时契机,解粘去缚,为人破除名相执着,令其于离名相执着处自证实相,自觉自性。经中把佛所说的法比喻为过河用的船筏,若登彼岸,筏亦应舍,若见实相,佛言祖语,包括这至为宝贵的《金刚经》,也成了多余。佛甚至说:

若人言如来有所说法,即为谤佛,不能解我所说故。

不解无法可说、随方解缚、随机破执的说法本旨,不去从佛经言句及说法机用中去体会佛说法的本怀,只以世俗眼光,视佛为世俗的思想家、哲学家,把佛经看作世俗的文学著述,用研究世俗思想哲学的方法去研索,横生计议,妄作判断,其方法态度从根本上来说已经是谤佛谤法了,白白辜负了佛说





法的一片苦口婆心。若更依自己的世俗知见指责谤毁,瞎人眼目,是对众生极不负责的态度,罪过实在太太。

菩萨行、佛果境中的其他诸相,如般若波罗蜜、庄严佛土等,只要执其名相为实,亦如执世俗善行、世界等名相,同属认假为实,经中亦一一以“即非”、“是名”破除。

经中广说无相,只是方便破执,并非从世俗认识的意义上否认名相,亦非以无相为究竟。经中处处于“即非”后必说“是名”,即有从世间的认识方式来讲为如是名相之义。若错会无相破执之义,以为世俗名相绝对是无,佛法空无所有,乃至无佛身相好、无净土庄严,经中称为“断灭相”,《楞伽经》称“增上慢空见”,实际上并未真正离相,而是堕入了断灭相的邪见深坑,甚为有害,经中佛谆谆告诫:发善提心者,“于法不说断灭相”。若认无相为究竟,执取一无相之相为绝对真实,亦不离意识分别,无相之相,仍不过是意识所构想的一种观念,岂为具体的真实。《大智度论》卷六一说离假名相、法相、无相相三种相,为无相义。

教人离绝诸相的根本原因,经中说得很清楚:

是诸众生,若心取相,即为着我、人、众生、寿者;  
若取法相,即着我、人、众生、寿者;何以故?若取非法相,即着我、人、众生、寿者。

谓执名相为绝对真实的害处,在于其能令人生起对我、人、众生、寿者四相的执着。执相为真有三:一心取相,谓内心执着根尘识三缘和所生的色声香味触法相为绝对真实;二取法相,谓执佛法为有相实法,如认佛色身相为真佛、执法有定相、无上菩提有得有证等;三取非法相,谓执不符合于真实的



断灭见等邪见为正。三种取相,都不离对二元化的世俗认识方式所得名相的执着,使人执着我、人、众生、寿者。执身心为真常自我,或执身心中有一常住不死的灵魂,为我相;分别自他、男女、尊卑等,或执“我属人”,具人类共同特性,名人相;分别佛我众生,或执“我属众生”,见有众生可度,佛果可求,名众生相;虽不执我人众生,却执有一能入大定或涅槃的大我,寂然不动,长住不灭,名寿者相。我、人、众生、寿者四相,为我执从粗至细的四个层次,亦包括法执,为障蔽实证真实的无明,是产生烦恼惑业、令人流转生死的总根子。执粗我相,不离自我为中心的立场,必然产生贪瞋痴慢等粗重烦恼,导致杀盗淫妄等恶业,丑化自己,污染社会,难离三恶道;执取人相,难以超出欲界;执取众生相,难于超出众生界;执取寿者相,见有佛果可求、涅槃可入,不能断根本无明,不可能成佛、入涅槃。于世间、出世间一切相及法相、非法相中,只要稍有所执,即着我、人、众生、寿者,不得证实相、出生死,是故释尊反复破相,尽扫诸执,以期众生离却我法二执,证入常乐涅槃。

破一切相,其实即是用遮诠法表述实相。何谓实相?实者,不依赖任何条件而自有,实相即终极实在的相状,或未曾被由主客二元对立的、三缘和合的认识方式所改造歪曲的本来面目,亦称真实、实际、法性、如如等。我人由主客二元对立、三缘和合而生的一切名相分别,既然皆具相对性、局限性、虚假性,故皆非实相,皆不可用以表述实相。强欲表述,只有用绝对否定一切名相的方法,如经云:

是实相者,即是非相,是故如来说名实相。

实相无相,离一切名相分别,亦离“实相”这个概念的分



别,实相一语,亦属假名。无相,亦同样是假名方便。若亲证实相时,并非是无一切相,而是于相无碍,离有碍相而具足一切相,具佛身三十二相,具净土庄严相,具度化、利乐众生的不思议妙用。无相的究竟义,如《无量义经》所言,是“无相不相,不相无相,名为实相。”无相不相,意谓无一相不是实相所具所现,无一相为实相所不能显现。

说自在之物、终极实在等超越感性与理性,不可由感性、理性认识的途径得知,是从西哲康德到维特根施坦等通过穷究理性所得的最终结论。佛法胜过西方哲学的最宝贵之处,在于通过修行的实证,发现了实证实相的坦途,不似西哲之于发现理性界限后堕入不可知论的陷阱。佛陀发现:人心自有亲证实相之性能,只是被名相分别的执着遮蔽不现,只要离却名相执着,即可于言语道断、心行处灭之处亲证实相。亲证实相的诀要,精炼莫过于经中的这两句话:

不取于相,如如不动。

取,为梵文乌波答那(Uqādāna)意译,“十二有支”之一,意为执着为实而起贪爱希求,不取于相,即不执着一切名相——包括以上所说六尘相、法相、非法相、我人众生寿者相等,识其缘起无自性,虚妄不实,不执着为真实,不因执实而粘着,被相所缚所吸而生爱憎取舍。当不执取一切相时,自然会亲见实相本面,明见自心真性。要保持这种亲证诸法“如”(如实不妄,即真如、实相)的心刹那不乱,不被妄念执着所动,如此则自会见到佛的法身,亦即见到自己心性。经言:

若见诸相非相,即见如来。

识破了名相的虚假而离却名相分别，即见到了佛的真身。佛的真身即是诸法实相，经言：

如来者，即诸法如义。

谓佛即是诸法的真如，或诸法的实体。实相、真如亦即是众生本具的实性、佛性，惠能大师名为自性、真性。这不取于相、如如不动的顿见佛性之要，为禅宗法门之出处，惠能大师发挥为“无念行”，“一行三昧”、“一相三昧”。《坛经》云：

若于一切处而不住相，于彼相中不生憎爱，亦无取舍，不念利益成坏等事，安闲恬静，虚融淡泊，此名一相三昧。

此“一相”者，即无相、不取于相义。

### “应无所住而生其心”

契证实相、顿见心性的法要，精彩、圆满，莫过于这句使惠能大师一闻即悟的话。无所住，即经中所言“不住于相”，谓不住于色声香味触法，乃至不住于无上菩提、金刚般若、涅槃等相。何谓不住？如人得一固定处所，恒常安息、居止于中，名之为住，心若执着、胶固于某一境相，有所攀缘依托，叫做住相，不执名相，念念离相，保持一个活泼泼、空灵自在的本心，叫做不住相、无所住。《坛经》解释说：“念念之中，不思前境”，“于诸法上，念念不住，即无缚也，此是以无住为本”。心若于任何境相稍为有住，便被彼相所缚，不得自在。住男女相则被男女缚，日思夜梦，情焰烧心，不得安宁；住金钱相则被金钱





缚，营求不得便生懊恼，见他人有钱则妒火中烧，得钱时又怕盗贼水火；住名、住权位则被名、权位所缚；乃至住佛相则被佛缚，急欲即身成佛，成不了时便灰心丧气；住涅槃相则被涅槃缚，沉空守寂，灰身灭智；住度众生则被众生缚，众生难度时便生疲厌，度化有成时则生我慢。唯有一相不住，一物不着，“不住”相亦不住，则解脱自在。若不信，可当场试验：慢慢合上眼，轻轻放下一切，放下对身心世界、人我是非的一切思量，连“放下”之念也放下时，看看是否轻松、自在？

不住相，亦非一物不思，一法不见，身如槁木，心若死灰。若如此，则又被空相，无念相所缚，着“无记空”，《坛经》说得好：

不见一法存无见，大似浮云遮日面；  
不知一法守空知，还如太虚生闪电。

真正的无住，并非住于空、无念，而是要“于无所住而生其心”，经中谓“生清净心”。何名清净心？虽然了了常知，知见一切，而不执着一切，不被无明妄执、烦恼妄情所污染，从此无染心常起正念，发菩提心，修六度万行，是名于无所住而生其心。此中“应无所住”是般若，“而生其心”是方便，般若方便一体不二，方为自心佛性体用的发现，自心佛性体用同时显现，方为真正的明心见性。经云：

以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，则  
得阿耨多罗三藐三菩提。

这是对无住生心更为具体的表述，可谓对大乘道基本精神最为精炼的概括。



不住诸相,最重要者在于不住我人众生寿者四相,亦即离粗细我法二执,离执之心,即是清净心、佛心,即是金刚般若,以此心修一切善法,为唯一成佛正道。何谓善法?能令自他得今生、后世及究竟的利乐,名为善法,发出离心、菩提心,修三皈五戒十善、三学、八正道、三十七道品、六度、四摄等,皆属善法,皆为大乘菩萨行的内容。然此等善法,若不离我人众生寿者之执而修,则至多成世间善法,不能度到涅槃彼岸。一生执着,即成系缚,轻则障碍修行,重则因善生恶。发菩提心不离我人众生寿者,则必上贪佛果,下轻众生,发心必不能广大无量;修布施时若着我人众生寿者,必然计较得失,分别亲疏,希冀还报,难得一切皆施,如看到有人落水,若先计较自己,岂能即刻毫不犹豫地跳下水去救人?纵能布施,由心住相故,其所得福报必然有限,如永嘉大师《证道歌》所言:

住相布施生天福,犹如仰箭射虚空,  
势力尽,箭还坠,招得来生不如意。

若着我人众生寿者,则受到欺侮谤讥时,岂能安忍不动,不生瞋恨?受饥寒困苦时,岂能安忍不动,以苦为乐?如释尊自言其夙世为忍辱仙人时,被戈利王割截身体,其时他若稍有我人众生寿者之念,岂能忍受疼痛,不动肝火?若不离我人众生寿者之执,则工作必难忘我为公、全力以赴、任劳任怨、一心为众生服务、向人类奉献;在社会活动中必难平等待人、视人如己、表现出高尚情操,赢得众望;在家庭中必难平和慈爱、和谐如水。不离我人众生寿者之执,即使能力行诸善,也必被善法相所缚,难免分别功德大小;积善多了,学问大了,名声好了,修行有成就了,皆难免增长我慢,骄傲自大,轻视别人,嫉



妒同道，反而因善成惡，因修成障。經中云：

善法善法者，如來說即非善法，是名善法。

真正的學佛人，是連善法相亦不可執著的。

若離我人眾生壽者之執，則本心所具慈悲周遍、智光普照、精進無涯的大用自然顯現，以此心任修何法，皆成波羅蜜，皆能到彼岸。以此心服務社會、利樂人群，則家庭、學校、單位、社團，乃至公園茶館、舞場酒吧，無不可成為修菩薩行的道場，學習、工作、家庭生活、人際交往，乃至趕車行路、嬉笑談天，無不可與實相相應，成為六度四攝之行。以離執清淨心從事本職工作，則必懷高度責任感，必能忘我工作，無私奉獻，做出優異成績而不居功、不求報酬、不圖名譽。以離執清淨心處於家庭，則必能父慈子孝，夫婦和諧，天倫常樂。以離執清淨心待人處事，則必平易親切，謙和誠朴，磊落坦白，熱忱助人，見义勇为。以離執清淨心生活的人，必常充實安樂，輕快自在，全身心融在利樂眾生、莊嚴國土的菩薩行里，自覺與眾生息息相通，與法界渾然同體，自然會表現出高尚的人格、寬廣的胸襟、無緣的慈悲、浩然的正氣，佛性之光必然會從他身上向四周輻射，成為他周圍眾生的楷模，以無聲感化的力量，起到淨化社會、度化眾生的作用。這種人若多起來，則隨人心的淨化，文明必然高度發達，國土自然清淨莊嚴。

## 受持解行，果報無量

經中屢屢稱言：受持書寫讀誦此經乃至四句偈等，為人解



说,其所生福德胜于以恒河沙数七宝布施,胜于以恒河沙数身命布施,能转后世应受的重罪,为现世受人轻贱的轻报,无住相布施,其福报如十方虚空,难思难量。只要理解了经义,便不难确信这确如佛所表白,为实语、如语、不诳语、不异语,说得一点也不过分。何以故?以恒河沙数金刚宝石等布施,只能使人得物质方面的利益,即如最能便利人物质生活的科技成果,也不能满足人精神上的匮乏,何况能予人绝对自由、永恒安乐。以身命布施,如功德最大的舍身救人,至多能予人几十年寿命,不能免除其老病死之苦。财物布施、身命布施,不管福德多大,也终属世间有为福报,必有限、无常难保,而且不能避免可能导致的恶果:财物太多,物质太丰富,会助长烦恼,使人腐化堕落;寿命延长,可能增加造恶业、污染社会的机会。只有金刚般若,能予人清澈的慧眼,见宇宙实相、自性真我,修无为大道,达涅槃彼岸,永出生死大海,享受较世间有为之乐深长无量倍的永恒安乐,其给予人的究竟利乐,岂是有为的物质福报、科技成果所能相比。集举世的财宝和全部科学成果,尚不足以令一人长命千岁,更何况能令人永超生死。

说示此金刚般若的教典,与世间的著述文字大有不同:其中蕴藏着金刚般若的智慧种子,只要受持读诵,金刚般若种子即已落入自己心田中,即使尚未修行,般若种子亦不坏失,储存于自心的电脑中,将来遇缘时,必发菩提心芽,长般若树,开智慧花,结成佛果,如《华严经》所比喻:“食少金刚,终究不消”。若能理解经义,得正知见,便有了正确的人生司南,发菩提心,树立坚强的精神支柱,解决了安身立命的大本。若更依教奉行,则必当明心见性,渐渐圆满福慧,成就佛果。





依藏传佛教见、行、果的判教系统，此经的宗要可总摄为：以般若方便不二的大中道见为正见，以无所住心齐修万善的大乘行为正行，以无所住而普度众生的无住涅槃为果。

依顿渐而言，此经应判为大乘顿教，顿悟顿修，为其正旨。不着诸相，无住生心，为顿悟，生清净心修一切善法，为顿修。若人一念间能无所住而生其心，以无我人众生寿者而修善法，则当念与实相相应，见自心佛性，显佛性妙用，与佛心佛行无异，是为顿悟自性本来是佛。若能念念无住生心而修众善，必能超越多劫，快速成佛，是为顿修。

经中如以上所举四句等，皆可作见性法要、秘密口诀，只要肯依诀调心，依法修行，功夫若真做到，必能言下见性。惠能大师依“应无所住而生其心”开悟，即是例证。其指示自性之直截，概括佛法之圆满，较《坛经》“无念行”及看话默照，及大手印口传，更见精彩。诺那上师曾言：《金刚般若》即是无上密宗境界。会读经者，自当识此经即显即密，即教即禅，即顿即渐。

《金刚般若》的价值功德既如此之大，有幸遭逢者，应当深心庆幸，敬之如佛，更应依法修行，以供养法宝，以报答四恩！

（原载《法音》1990年第5期）



## 缘起与性起

孔子曰：“吾道一以贯之。”佛法浩瀚深广，法门八万四千，有无一以贯之者？曰：若论一贯佛法者，当数缘起法。此法可谓全部佛法的基本原理，佛教义理之纲宗，被视作佛陀之法身。缘起义的至极理趣，名曰“性起”。

佛法，若广而言之，则三藏十二部教海，洋洋亿万偈，直饶说得天花乱坠，地老天荒，犹说他不尽。若略而言之，则可总摄于一“缘起偈”。昔日印度各地建塔造像时，皆在塔基或佛像内安置此偈。《造塔功德经》载其偈云：

诸法因缘生，我说是因缘，因缘尽故灭，我作如是说。<sup>①</sup>

经称佛言：“如是偈义名佛法身”，“若有众生解了如是因缘之义，当知是人即为见佛”。故此偈亦称“法身偈”，“法身舍利偈”。《中论》云：

---

<sup>①</sup> 一译“诸法从缘起，如来说是因，彼法因缘尽，是大沙门说。”见《南海寄归内法传》卷四。

若见因缘故，则为能见佛，见苦集灭道。

破因缘故，则破三宝，若破三宝，则为自破。

昔日舍利弗为外道师，便因闻阿耨婆比丘转述佛说因缘偈，当下心开意解，见法证道，成为佛座下智慧第一的大阿罗汉。

本文拟依据经论，对缘起法的义理作一勾提贯摄，以便初学者掌握佛法大义，获得于千经万论融会贯通的总持智。

## 缘起法则的基本内容

缘起(梵 Pratyaya - sampaddha)，亦译“缘生”，或作“因缘生”、“缘集”。缘(Pratyaya)，意为所由藉、依赖的东西，略于今所言条件，缘起或缘生，意谓依一定的条件而生起、由相互依从的关系而成立。《俱舍论》卷九引上座部说释云：

种种缘和合已，令诸行法聚集生起，是缘起义。

谓缘起之义，是种种条件合集而令各种现象生起，这在《解深密经》等称之为“依他起”。缘起的基本原理，是《阿含经》中多处宣说的“此有故彼有，此生故彼生(亦译“缘是有是，此生则生”)，此无故彼无，此灭故彼灭”一偈。偈意谓依托一定的条件而生起，亦随所依条件的变灭而变灭。这一原理在经中被称为最高真理“中道”，被认为是本然如是的法则，不依人的意志而转移，不因佛说与未说而有所变更，佛只是这本然法则的发现、解说者，而非创造者。《杂阿含》卷十二载佛言：





缘起法者，非我所作，亦非余人作。然彼如来出世及未出世，法界常住。

由“缘是有是，此生则生”的法则，可演绎出诸多义理规律。如《分别缘起初胜法门经》说缘起法有无作者、有因生、离有情、依他起、无动作、性无常、刹那灭、因果相续无间断、种种因果品类别、因果更互相符顺、因果决定无杂乱十一义，华严宗四祖澄观大师说缘起法必具诸缘各异、互遍相资、俱存无碍、异体相入、异体相即、体用双融、同体相入、同体相即、俱融无碍、同异圆满十义。都是就因缘所生法的性质和所含法则而言。以简摄繁，从一种原理或规律的角度看，佛典中所常用的缘起法则，大略可归纳为以下四义。

### 1、因缘和合而生诸法义

因缘合称，指现象得以发生的原因和条件。因，指起根本、内在作用的条件，缘指起辅助、外在作用的条件。《维摩经·佛国品》罗什注谓“力强为因，力弱为缘。”内外因缘集合，所需条件具备时，诸法便得生起，因缘不具则不生，因缘变灭则亦随之变灭，这是万事万物所共同具有的最根本的性质，是一切现象普遍遵循的本然规律。这里所说“诸法”，指有为法（*Saṃskṛtā - dharmā*）而言，有为法，意谓有所造作，因而有所依待、处于生灭变易中的一切现象，包括法相宗所分五位法中的前四位色法（物质现象）、心法、心所法（心理，精神现象）、不相应行法（不属前三法的其他有为法），实际囊括了人们以通常认识方式所认识的一切现象。内而身心、外而世界的一切现象，莫不依因缘而生，依因缘而灭，如器具物品依原料、人工





等条件而有,地球依太阳的引力等而转动,人的生命依空气、水、食物等而维持,心念依分别境相而起,思想观念依意识而生。大至星云,小至微尘,随拈一物,随举一法,无不见其各依一定条件而生。深一层说,因缘和合而生诸法,并非如父母和合而生子女,应该说诸法之当体无非是各种因缘的聚合,因缘之外别无诸法,如自行车无非是各种零件按一定规则的组合,零件组合之外别无自行车,我人的存在不过是身心诸缘的合集,身心之外别无我人。《入楞伽经》卷五云:

因缘生世间,佛不如是说,因缘即世间,如乾闥婆城。

诸法生起的条件各自不同。大体而言,有为法的生起一般须具因缘、次第缘、缘缘、增上缘四种缘。《中论》偈云:

因缘、次第缘、缘缘、增上缘,  
四缘生诸法,更无第五缘。

因缘即因,谓能“亲办自果”,必然产生相应果报的根本原因,法相宗释为众生阿赖耶识中所藏的“种子”。次第缘亦作“等无间缘”,指从时间上来看,因果相续而不稍间断的缘。缘缘亦作“所缘缘”,指外在条件,法相宗释为心识所缘虑分别的境相,分亲、疏二种,亲所缘缘为外境信息在心识中形成的主观影像,疏所缘缘指在第六意识之外有其实体的外境。增上缘,指其他有助于或无碍于诸法生起的重要条件,增上,为作用特别重要之义,如中药中的引子,即增上缘。一般说因缘、所缘缘、增上缘三缘为一切有为法生起所必备的条件,心法的生起还得具足次第缘,后一念的心理活动必依前一念的心理



活动生,实则其他现象的生起,也不能没有次第缘。诸法皆由多缘集起,所需诸缘中若缺一缘,则不得生起。《杂阿含经》卷十二喻因缘和合的关系说:

譬如三芦立于空地,展转相依而得竖立,若去其一、二亦不立,若去其二、一亦不立,展转相依而得竖立。

佛书中常说“时节因缘”,即使具备了一切条件,而时机这个条件不具备,时候不到,火候未足,也不能成事。

## 2、诸缘无常而因果相续无间断义

因缘合集的一切有为法,无不为暂时性的存在,皆处于生、住、异、灭四相迁流之中,不可能常住不变。日出日落,月缺月圆,斗转星移,四季代谢,草木青了又黄,百花开了又落,身有幼少壮老死之变易,心如水波念念起灭,国土曾几经沧海桑田之巨变,历史演不完荣枯兴亡之活剧……宇宙万物,从来是一幅纷纭变幻的景象。深观万物,则见其于每一刹那,皆有生、住、异、灭四相之变迁,念念生灭无间,如《仁王般若经》所说:

是法即生即住即灭,即有即空,刹那刹那,亦如是法生、法住、法灭。何以故?九十刹那为一念,一念中一刹那经九百生灭。乃至色,一切法亦如是。

《楞伽经》说有为法“速灭如电”,《无量义经》说“一切诸法念念不住,新新生灭”,《俱舍论》谓有为法“灭不待因”。千经万论,都说无常乃一切有为法普遍共具的本性。



有为法虽念念生灭,却并非断灭,而是灭后即生,生后即灭,生灭相续之间,始终存在着因果相续的关系,前念因灭,后念果生,因恒生果,无有间断,前念之因,为后念果生的等无间缘。由因果相续故,不少事物,往往在一段时间内甚至久远间呈相似相续的相对稳定状态,如金刚石、黄金可亿万年不朽坏。《瑜伽师地论》卷十总结缘起的这种意义说:

依托众缘,速谢灭已,续和合生,故名缘起。

数数谢灭,复相续起,故名缘起。

### 3、凡有对法不相舍离义

有对法,指互为矛盾、相对或相待关系的二法,如大与小、长与短、阴与阳、男与女、真与妄、生死与涅槃,等等。依诸法依他起义,有对法无不以对方为自己存在的必要条件,共处于一统一体中,这种关系,《瑜伽师地论》卷五四称为“诸有对法同处一处不相舍离”。该论还说有对法具“无对性”,因其“随顺转故,由彼展转相随顺生,不相妨碍”。意谓有对法既具矛盾性,又具统一性,并非绝对互相排斥,而是双方各为对方成立的条件,双方合集为一缘起法。

### 4、诸缘互遍相资义

意谓宇宙万物缘起中,任何一缘,皆能遍应多缘,为多种事物作生起的条件,乃至遍为宇宙万物生起的条件,为一应多;而宇宙万物,终归亦为任何一事物生起之缘,为多应一。《华严经》谓“知以一故众,知以众故一”,即含此意。如我人之



一身,于子女为父,于妻为夫,于父母为子女,于团体为一成员,于社会、人类乃至众生为一份子;我人的生存,依赖于空气、水、食物等及社会,食物等依于地球,地球依于太阳等;我人的行为,可作用于社会、地球、大气层乃至更远。广而言之,任何一缘,都是宇宙大缘起网中集成他缘不可或缺,如《华严一乘教义分齐章》所云:

大缘起陀罗尼法,若无一即一切不成故,……随  
去一缘即一切不成。

此名“一中具多”。由此而言,宇宙万法彼此互相缘起,组成一个一即一切、一切即一的互相依待的关系之网,其中诸缘由有力、无力、有体、无体、同异、隐显、主次等不同的性质和关系,相即相异、相摄相入,呈现出互相交参、重重无尽的纷纭景象。

佛学的缘起法则,在今天看来实际上是朴素辩证法,其内容与东西诸家辩证法思想显然有不少共同、相通之点,可谓万世不移、放之四海而皆准的普遍性真理。缘起法则,被佛教诸乘诸宗作为观察一切问题的根本思想方法。

从缘起论来看,一切邪见异执的错误,终归于违背了缘起法则。佛典中所破斥的十六异论、六十二见等,其病因无不在有违于缘起法则。如计物质等实常(常见),违诸缘无常义;计人死后断灭(断见),违有为法必然因果相续义;执身中有不死的灵魂“我”(ātman),宇宙间有自在的造物主(自在所作论),违诸法唯因缘合集而无作者义;执一切自然而有(无因论),违诸法因缘生、有其果必有其因义;执一切唯由宿命决定(宿作因论),违孤因非缘不生、因果相续无间断义。违背缘起法则,



必然得出有违真实的结论，堕入邪见深坑，其说必可由理性推析证明其有过，亦必可由经验事实证明其失当。

## 缘起性空与性空缘起

诸法缘起，如实说明了一切现象的本来面目，蕴含业力因果、空、无我等深义。依缘起法则观诸法之相状结构，则成法相论、俗谛，观诸法之体性，则成法性论、真谛。性、相二学及真、俗二谛，皆同一缘起法则的运用和演绎，乃至四谛、十二因缘、三法印、一实相印等，亦皆依缘起法则而建立。诸法缘起的性质，便排除了自性的实有。自性（梵 Svabhāva 或 Svalakṣaṇa），谓自己本有、不依于他、不变不灭的实体、自体。《大智度论》卷一百释云：“自性者，名本有决定胜事”，“性名不相待不相同，常应独有”。《中论》云：

性名为无作，不待异法成。

性名决定有，不可变异，如真金不可变，又如暗性不变为明，明性不变为暗。

若诸法有其自性，则应不待因缘，自然而有，且恒常如是，永不变易。如我人初生，若有自性，则应恒为婴孩，长生不死，而不应有少壮老死之变化。若诸法各有其自性，则种子应永远不发芽，草木应永远不生长，人应不呼吸吃喝，气温应永无升降，地球应永无动转。然而，纵观宇宙万有，若人若物若事，大至星云，小至电子，无不皆依缘而生，处于生灭变易之中。欲从现象界觅一本有自性、独立无依、恒常如是的東西，真是





“上穷碧落下黄泉，两处茫茫皆不见”。无自性，无疑为宇宙万有普遍共具、恒常不变的根本性质，乃颠扑不破、无法证伪的真理。诸法这种无自性的本性，略称“无性”，又称为“空”。《中论》偈云：

未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。

从无常一不变、独存无依的主宰者的角度，空、无自性名为“无我”。空、无我，由缘起法则而必然成立，谓之“缘起性空”、“缘起无我”。由诸法缘起性空故，虽然万象森罗，此生彼灭，而其实并无一实有自性的实物出生，谓之“无生”。据“凡有对法必不相离义，有生必有灭，无生则无灭，诸法既然无生，则亦不灭，不生不灭，谓之涅槃”，诸法自性本来涅槃，便成为必然的结论。《摄大乘论》颂云：

由无性故成，后后所依止；无生灭本寂，自性般涅槃。

本来涅槃即为诸法本具的实相、法性、真如。

缘起性空的另一面，是“性空缘起”。性空缘起，略有二义。第一，正因为无自性，一切诸法才能依因缘而生起，宇宙纷纭万象才得以呈现：日月才得以明照，江河才得以流泻，草木才得以生长，花朵才得以开放，人的生命活动才得以维持，人类建设生活、创造文化的活动才得以展开。质言之，性空缘起之当体，便是五光十色、千差万别、生动活泼的宇宙万有之生灭呈现。《中论》偈云：

以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则

不成。

喻如依于空地，方能建房立舍。若有自性，地上先已挤满了建筑物，新房舍建到哪里去？《中论》又云：

汝破一切法，诸因缘空义，则破于世俗，诸余所有法。

如果缘起性空义能被破坏，世间一切现象，包括破缘起性空义的人和其否定缘起性空义的邪见，便都无法存在，只要缘起法则一分钟不起作用，一切物质运动凝固，整个世界立刻便会毁坏。

第二，依性空而缘起的万法，必然遵循因缘具足而生、因果相续等法则，其性质、作用、结构、互相间的关系、生灭变易之过程等，在现象界的层次而言，必然秩序井然，有条不紊，遵循一定的规律，不得错乱。自然科学的各个门类，无不在为此提供证据。而对社会教化、身心修养及了生脱死来说，最重要的规律，是业报因果律。依缘起法则，我人身口意活动的业因，必然会产生相应的果报，具如《分别缘起初胜法门经》所说种种因果种类别、因果更互相符顺、因果决定无杂乱等义。依此诸义，同类因必生同类果报，作善必有善报，作恶必有恶报，无漏业必有无漏果报，受报的时间，待于诸缘，通于三世，既可在今生现世，亦可延至他生后世。纵使身坏命终，由因果律所决定，身心相续的活动绝不会戛然而止，会以应有的方式相续，轮回于六道，将来必然会由现在身心相续而生的后世身心，承担现在未亟成熟的业报。根据诸缘有力无力、相摄相入的关系，还可引出因力强者能伏违缘，令果决于因，缘势胜者





能夺本因，令果决于缘等法则。依此类法则，可以别造强因（发菩提心等）强缘（如三皈依、礼念三宝等），以遮止宿业果报。

缘起性空，性空缘起，为缘起法则内蕴深义的两个方面。缘起性空观法性、观理，见真谛，性空缘起观法相，观事，见俗谛。性相理事二法，真俗二谛，一体不二，是名中道，为诸法真实之基本义蕴。《杂阿含》第 262 经云：

如来离于二边，说于中道。

此所谓中道，即是“此有故彼有，此生故彼生”的缘起偈。中道，意谓既不片面说一切法实有自体，亦不片面说一切法空无一物，只说一切法因缘而生，非有非空，即有即空。《心经》云：

色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是。

这几句话标明了大乘般若的精义，是对中道义的概括。如果略加注释，填充以论据，则这几句话应为：“色缘起故不异空，空缘起故不异色，色缘起故即是空，空缘起故即是色，受想行识亦皆缘起故，亦复如是。”色受想行识五蕴，包括了一切物质、精神、心理现象，因其无不依因缘而生故，无自性而空，因其无自性而空故，恒依因缘，生起色受想行识的现象，色受想行识当体即是自性空，自性空当体缘起为色受想行识，空之与有，一体不二。《中论》著名的“三是偈”云：

众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。

谓诸法由缘起故自性空,由自性空故缘起万有,万有之生既假托诸缘,则为“假有”而非实有,假有依人们特定的认识方式,用名言概念来表示,故称“假名”。由缘起而自性空,由缘起义假名有,依一缘起而有空假二义,空假二义终归不二,统一于缘起,是为中道的基本含义。

### 一心缘起论之贯摄

缘起法则,可用以观察一切,可推展演绎,作为各门科学的思想方法。《了本生死经》等分缘起为内、外二种,内缘起谓观众生生死流转的因果,外缘起谓观种子、芽等一切外物。佛法虽亦观外缘起,然其重心,是从了生死的根本目的出发,观内缘起,以内摄外,将生死流转之因果及了生脱死的关键,归结于自心之染净,观察研究的重点唯在自心。木村泰贤《大乘佛教思想论》说得好:

佛教的根本精神,可谓在基于一心的缘起法则。

同一缘起观的逐渐深化、复杂化,是种种佛教教理展开的主要线索,贯穿其间的根本立场:一、因一切皆成立于关系之上,故离了关系,便无实体存在,二、其根本谛理终归结于心。这是佛教世界观和人生观的真髓,是佛教区别于其他宗教的立场之最大特质。

佛教诸乘诸宗的教理,可总摄为“一心缘起论”或“缘起心枢论”,以依自心观染净因果为总纲维。掌握一心缘起论的内







容、实质及其义理展开的脉络,是观察佛法与外道法的区别、观察佛教诸家学说之同异浅深、偏圆顿渐,得大总持的诀要。

华严宗祖师曾将大小乘诸家之说归纳为业感缘起、赖耶缘起、如来藏缘起、法界缘起四种一心缘起论。近世日本学者多依此论立说,并加六大缘起等论。

**业感缘起论** 或曰业惑缘起论。华严宗用以指小乘教之法,包括声闻乘之四谛与缘觉乘之十二因缘。四谛大略依“此生故彼生”的法则,从众生现前生老病死等八苦交攻的苦果(苦谛)观造成苦果之因,以心起贪瞋痴等烦恼、以烦恼为本而造有漏善恶业为感得六道轮回苦果之因(集谛);依“此灭则彼灭”的法则,只要通过修持八正道,自净其心(道谛),灭却烦恼业因,则生死苦果自然灭尽,不生不灭的寂灭境界涅槃,于焉实现(灭谛)。十二因缘分析染净因果较四谛更深细,大略亦依“此生则彼生”的法则,观老死忧悲愁叹之苦果因生而有,生从有(堕于三界的生命形态)生,有从取(执着希求)生,取从爱生,爱从受(领纳苦乐)生,受从触(心、境接触)生,触从六入(眼耳鼻舌身意之门户开放)生,六入从名色(五蕴)生,名色从识生,识从行生,行从无明生,穷追生命缘起的十二连环,发现无明为老死忧悲等苦果之根株,又依“此灭则彼灭”的法则,只要灭尽无明,则行乃至老死忧悲,皆悉不得生,如伐毒树,其根若断,枝叶悉死。无明,即四谛中集谛所摄诸烦恼中的痴,一般释为过去世的烦恼,《摄大乘论》因此名十二缘起为“分别爱非爱缘起”。实际上,被认为烦恼惑业之本的痴、无明,本义为愚暗无智,不了真实,小乘教义中实指因计有实我实法、不知诸法缘起无我之真实而生的我执。三法印中作为中心的诸法



无我印,即针对此执而设。

大乘、密乘诸宗的教理,实际上亦不出四谛或染净因果的框架,只不过其说法更为深细而已。

**阿赖耶缘起论** 华严宗判为大乘始教(法相宗)义,《摄大乘论》名为“分别自性缘起”。大略谓众生各有心体阿赖耶识,其中所藏无始以来有漏种子为因,以自己心识所变现的境相为缘,由不了境唯识变,不离心识,起俱生、分别两层我、法二执,以之为本,生七转识有漏现行,现行又熏习种子,不断起惑造业,流转生死,自造成有碍、污染的根身器界;依阿赖耶识中的无漏种子,发菩提心、修六度四摄等行为因,观万法唯识,破我法二执,渐转识为智,转身为佛身,转境为净土。

**性空缘起论** 大乘空宗(中观学派,三论宗等)的教理,可名“性空缘起论”。其义略谓诸法因缘生,本无自性、空,空亦复空,为诸法实相;然众生的妄想识心,总是有违于缘起性空的真实,执假名为实有,起我法二执,横生戏论,执有执空,不见实相,由惑起业,或执假名有、造有漏业而轮转六道,或着空而不能彻法源底,出三界外生死;由息灭名言分别之戏论,证见诸法实相,勤修六度四摄,灭尽我法二执,乃超出三界内外生死,成就佛果。

**如来藏缘起论** 华严宗判为大乘终教(《楞伽经》、《起信论》等所说)义。亦称“真如缘起论”。略谓一切众生皆有本觉真心,亦名佛性、如来藏、心真如,本来寂灭清净,具足诸佛所证的一切清净功德,为世间、出世间一切法的体性,随缘现为世出世间一切法。由不觉此真心而生无明,以无明为本起生灭之八识,造成生死流转的众生界,然虽流转生死,真如随缘



而不变,如来藏不减。若转迷为悟,则见本来是佛,与佛无异。众生与佛,区别唯在迷悟,而迷之与悟,皆依一真心本觉而起。

**法界缘起论** 具称“圆融法界无尽缘起”,乃华严宗所判一乘圆教(华严、天台之学)的教义。大略谓一真法界显现为宇宙万法,万法皆自性空,唯心现,以同一真如为体故,一即一切,一切即一,互相摄入无碍,缘起无尽,交织成事事圆融、重重交参的法界大缘起网,喻如帝释天冠上的千珠(因陀罗网),一珠中映现一切珠,一切珠摄入于一珠,相摄相入,重重无尽。众生即佛,烦恼即菩提,生死即涅槃,诸佛所证、法界本具圆融无碍、缘起无尽的妙用,具足于众生之当念,本来现成,无欠无余,唯因妄念遮蔽而不得显现,若觉悟真心,以万行庄严佛果,则发无尽的妙用。华严宗认为一真法界即是本觉真心。

**六大缘起论** 乃日本真言宗所立,谓世间、出世间一切法,皆以地、水、火、风、空、识六大为体性,众生身六大与佛身六大无异,法尔具足佛智,心色无碍,当相即道,即事而真,唯由粗、细、极细三重妄执遮蔽自性清净心,使六大无碍的妙用不得显现。由修有相、无相二种瑜伽,身口意三业与佛果境界之三密相应,则妄执顿破,自性清净心功德、六大无碍的妙用得以速疾显现。

藏密无上瑜伽则说一种多层次的身心缘起论,分身心为粗、细、最细三层,粗心(前六识)依粗身(四大所成肉身)生分别妄执,细心(第七、八识)依细身(气、脉、明点)起俱生妄执(“八十性妄”),遮蔽最细风心之心体光明不得显发,而虽由惑起业流转六道,现为众生,其五蕴、五大、十种气等,当体与佛无异,即身即佛;由修身、语、心,令心性光明显发,则凡夫身转



为佛身，即身成佛。藏密大圆满见、大手印见、道果见，大体皆说即心即佛，即身即佛，生死、涅槃一切法皆本觉真心所显现，真心本具三身五智，不假修造，当体即是。由顿观心性，依本来是佛、圆满具足的正见修光明定，达无修无证，穷尽法性，则速疾成佛。基本属如来藏缘起论。

诸乘诸宗的一心缘起论义理虽不无差别，然皆不离被视为佛法身舍利的缘起偈所示义理的基本立场，皆依“诸法因缘生，我说是因缘，因缘尽故灭，我作如是说”，就心而观染净因果，将生死流转之因归结于自心的无明迷染，以尽除无明染因为解脱生死诸苦、超出因缘和合的有为境界之要道。诸说的区别，在所观之心，有真妄之差，所说无明，有浅深之别，就所观之心而言，业感缘起论、性空缘起论所观主要为表层前六识，阿赖耶识缘起论所观为以深层心识阿赖耶识为体的八识，皆属妄心，如来藏缘起论、法界缘起论、六大缘起论等所观为九识，属真心。业感缘起论说灭妄归真，阿赖耶缘起论说转妄为真，性空缘起论说离妄即真，如来藏缘起论等说即妄即真，其实质皆不出缘起偈“因缘尽故灭”离无明妄因即寂灭涅槃的大旨。

就所说无明而言，业感缘起论以不知诸法无我之真实而起烦恼为无明，性空缘起论以由名言分别戏论所起我法二执为无明，赖耶缘起论以不了万法唯识、心亦无心而生的分别、俱生我法二执为无明，如来藏缘起论等以迷昧本觉真心绝待圆满为无明。不了诸法无我，乃诸宗所共认的无明之本。

天台、华严二宗，曾以四谛为诸乘诸宗教义之共同纲宗，依《大般涅槃经》，将诸家教理归纳于四种四谛：



一生灭四谛,从以灭灭生的角度,说灭尽无明染因而证寂灭涅槃,业感缘起论属此;

二无生四谛,从因缘生法自性本空的角度,说体证无明无本、烦恼本空、诸法本来涅槃,与实相相应而修万行,证入涅槃,性空缘起论属此;

三无作四谛,从肯定众生心性即佛的角度,说众生本觉真心在凡不减,在圣不增,离作为修造而修万行,转迷为悟,即显本觉所具德用,如来藏缘起论属此;

四无量四谛,从观佛因行果地境界的角度,说一真法界本具无量无碍妙用,以圆契真理的无量愿行而显现,法界缘起论属此。

纵观诸家之说,从业感缘起论到法界缘起论,从生灭四谛到无量四谛,无论从所依心识之真妄、所说无明的深浅、所观境之广狭,还是从圆融性相、真俗的中道义而言,都可看出其所说义前浅后深、前局后圆、前渐后顿,次第深化而渐臻圆极。

诸家一心缘起论的义理虽繁,而其精义,可于现前观一念妄心而总摄之。当现前心境相接,心被声色名利吸摄而起一念烦恼时,观此烦恼令身心热恼,为恶业之本,当念能生欲界苦果,识欲除苦果,须灭尽染因,为观业感缘起;次观所起烦恼染因,以自己心识深层所藏染污种子为因,分别境相为缘,执名相分别的外境为离心实有而生我法二执为本,观所分别的外境,其实不离内心分别,所执名相乃自心所变造,为观阿赖耶缘起;次观外境名相既依自心分别而生,依境而生的分别心亦无自性而空,空的观念亦空,以无所得为诀要,于言语道断、心行处灭之际体证诸法实相,为观性空缘起;次观与实相相应



的离念境界，具空、明、乐等众德，现世间、出世间一切万法，此心即佛，本来无减，强名为真心、如来藏心等，为观如来藏缘起；次以前所见无碍真心，起无量行愿，修六度万行，因果同时，念念中显现本心所具清净功德，功圆果满，事事无碍、缘起无尽的妙用圆满显现，即证入法界缘起。

## 性起与缘起

“性起”一语，本出晋译《华严经·如来性起品》（新译译为《如来出现品》），意谓佛自内证法，恒与真如本性相应，能遍应诸缘，起诸妙用，度化众生，其德用从法性自然现起，故名性起。华严宗依此建立性起说，以与众生界之诸法由缘起相区别。澄观大师《华严经玄谈记》云：

若以染夺净，则属众生，故唯缘起；今以净夺染，  
唯属诸佛，故名性起。

诸佛所证性起之功德，乃从体起用，自在无碍，万德庄严，具有与众生界缘起之触处成碍、众苦交迫迥然不同的不思议妙用。众生界俗谛所摄、受因果律制约的空间、时间、一多、净秽等，在佛果境界中完全失其有碍性，根身器界，一切皆随心如意，能转于物而不被物所转，具有种种清净庄严和无碍无尽的妙用。由空间无碍，大小随意，能现大身满虚空界，能“于一毫端现宝王刹，坐微尘里转大法轮”（《楞严经》），恒沙佛刹，弹指即到，此灭彼现，速如影响；由时间无碍，念劫圆融，能于一念入无量劫，能缩无量劫为一念；由一多无碍，能以一身入多





身,多身入一身,分身化现无量世界,利乐、度化众生;由净秽无碍,能于刀山剑树、粪池污秽中显现清净庄严,能以瞋怒淫欲为度人的方便,五浊具足的娑婆世界,于释迦佛则现为备极清净庄严的净土;由境智无碍,五眼常照,无所不知,无所不觉,具四智、十力、四无所畏、八大自然、三明六通、十八不共佛法等功德。佛果境界性起之清净庄严,无碍无尽,以《华严经》述说最称周详。

诸佛所证性起之妙用,乃圆契于本具真如法性、由万行庄严之因缘而显现,是一切众生自性潜能的圆满开发。其理其德,必应内具于现象界、众生身心,而不在此外,故应可通过如实观察现象界、自己身心而得到理性的解释,由现象界普遍共依的缘起法则而推知。依缘起法则,诸有为法既然皆因缘和合,无自性而空,唯心所现,则时间、空间、一多、净秽、境智等,亦无不空无自性,唯心所现,便本来无碍,没有能生起障碍的实体,障碍只是依众生自心的迷执而起,而迷执、无明,毕竟亦无其自性,如《大乘起信论》所比喻:有如迷人认东为西,一旦觉悟,知东非西,则见其迷昧本无自体。但万法既能缘起,亦应有一个能起为万法的体性;既有生灭无常、依缘而起的万法假有,必应有不生不灭、不依缘起的真实,而且此真实与万法应一体不二。这不生不灭,不待缘起的万法体性,由理性推析,便只有万法共具的缘起性空之本性。若问万法依何体性生起,只能说:依本来自性空而缘起。因此,从理上说,缘起的当体,便是性起。《华严游心法界记》云:

即彼此相由无自性,无性为果而生,生即不生,  
名为性起。何以故?即果自体而是性故。其犹壁上



画树，乍看谓言从壁上生，克体全总是壁。

《华严谈玄记》谓“今以从缘无性，缘起即名性起”。若从一真法界或真心的角度表诠，则世出世间一切诸法，宇宙万法之全体，皆一真法界或绝待真心本具德用的显现、现起，无有一法出法性外，诸佛所证万德庄严的果地境界如是，众生所受用众苦交迫的世间境界亦如是。宗密《普贤行愿品疏抄》云：

世出世间一切诸法，全是性起，性外更无别法。

所以诸佛与众生交彻，净土与秽土融通，法法彼此互收，尘尘悉包法界，相即相入，无碍溶融。

又说：“真性湛然灵明，全体即用，故法尔常为万法，万法常自寂然。”真如随缘而现为众生界，众生虽违背真如而起惑造业，也不能令性空缘起的法性稍有改变。全体即用，翻过来应是全用即体，诸佛所证的无碍妙用，便是对法性理体的最佳表述。由全体即用，故当相即道，即事而真；由全用即体，故不但三明六通、大慈大悲是法性德用，即瞋怒淫欲，亦是法性体具，天台宗依此立“性具”说，谓诸佛不断性恶，众生不断性善。密宗依此义，设以瞋怒贪淫为道的“转位道”。天台宗还依全体即用、全用即体义，立“一念三千”说，谓现前一念由法性全体而起故，即是法界、实相、真心，具足法性体上所具的一切凡圣功德，所谓“一念无明法性心”。

缘起、性起理虽是一，然就事法而言，诸佛顺法性而起，从体起用，则妙用无碍，受用常乐我净；众生迷理、背理而起念生心，便不能不受世间缘起法则的支配，生灭无常，流转六道。佛与众生虽共同取自心宝藏而用，然由顺逆之差、迷悟之殊，



其受用、价值的差别，岂止天渊。故缘起与性起，虽一体不二，又非是一。《华严经问答》云：

然即其缘起，离相顺起，故为性起；即是性起，随缘故为缘起。虽无二体，二义不相是也。

诸佛从体起用，在其自受用境界中，达到了绝对自在、完全无碍，无所不能，并以无缘大悲，平等悲悯一切众生，常念济度，具利乐、济度众生的不思议力用。但入于世间层次，能否实际度化、利益众生，还得循性起与缘起交彻的本然法则，在一定程度上受世间因缘、因果法则的制约，须依佛与众生双方的因缘而生事用，不由佛单方面的孤因寡缘所决定。若佛于众生亦具无碍力用，则众生界早应被古佛所度空，岂得至今尚有无量众生？唐嵩岳元珪禅师为岳神说佛有三不能：

佛能空一切相，成万法智，而不能即灭定业；佛能知群有性，穷万劫事，而不能化导无缘；佛能度无量有情，而不能尽众生界。

佛虽能化无量身，“随缘赴感靡不周”，而无缘者亦难见；佛虽誓愿普度一切众生，亦不能一厢情愿度化无缘。喻如日月虽明，不能令盲瞽者眼见其明，又如月影能普映于众水，而不能映现于浊流洪波。由此而言，佛在他受用境界，尚未得绝对自由，而是处于向绝对自由的不断实现中。

何为能获得诸佛利益济度的因缘？前世今生，深信乐，皈依三宝，听闻佛法，供养布施，如法修学，乃至仅闻佛法名字，于三宝生一念恭敬信仰，于塔像作一礼拜、鞠躬、合掌，拈一炷香，持一声佛菩萨名号真言等，皆种下了能感得佛菩萨济



度利益乃至将来必定成佛的净因。当具备善知识引导、自己发心希求等善缘时,必能感得佛菩萨强大增上缘的加持。当众生皈依祈念等净因善缘与佛菩萨的无缘大悲、无碍力用之增上缘结合时,便会得到佛菩萨的护念加持,性起与缘起交参,能起超越世间缘起关系尤业力因果的巨大作用,生消罪灭障,解冤息灾、增福益智,乃至往生净土、即身成佛等功德。如经称常念恭敬观世音菩萨,能解脱厄难怖畏,得种种利益;深信切愿念佛求生净土,乃至临终十念,亦得乘阿弥陀佛本愿功德,横超生死,带业往生于极乐之邦,即生永出生死苦海;三密相应而持表佛菩萨功德誓愿的神咒,能即身成就佛菩萨三业之功德。古今感应昭著,验证般般,不胜枚举。

获得佛菩萨加持功德的大小,完全依众生一方的因缘而定。愈是深信不疑,虔恭不慢,除一切妄念、我执,全身心向佛菩萨开放,愈易得佛菩萨加持。当心与佛之本愿、佛果境界相应无间时,便能全摄佛果功德归于自己,或者说自己被佛果功德完全摄入,令自性本具清净功德、无碍妙用速疾显现。《大日经·悉地出现品》谓“以我功德力、如来加持力、及以法界力”三力结合,成就诸愿。而自己净因善缘的缘起功德力,如来性起之加持力,皆依法界本具功德力而显。依自他二力结合,令法界无碍无尽的功德速疾显现的原理而设的净土法门、秘密法门,无疑为速疾脱离生死的捷径。

(原载《法音》1992年第4期)





## 真实论

确信世上有真实的东西,人可以认识这真实的东西,认识真实是突破障碍、获得自由之要,这大概是古今中外的多数哲学所持的基本信念,是人类认识世界、改造世界的全部活动之根本出发点。真实或真理,于是被列为各家哲学、各门科学所研求的对象,被向来的哲人智士树为毕生追求的目标。佛法的基本立场和思路,其实亦不出于此,甚而比其他学说更确信必有真实,更确信人有认识真实的能力,以体认真实为解脱生老病死等诸苦,获得永恒安乐、绝对自由之道要。现代汉语中常用的“真实”一词,即源出佛典,原为梵文 *tattva* 的意译,义为如实,即如本不异,其反义词为虚妄、虚假。若再对真实二字分作训诂,则“真”主要从认识论角度,指如事物之本来面目;“实”主要从实在论角度,指不依待他物而实有。总之,真实,即如本不异、不依他存的本然,而如本不异者必然不依他存,为未经主观认识增减的本来面目,不依他存者必然不生不灭,真常不变。质言之,真者必实,实者必真,真之与实,终归是一回事。

如果把全部佛法归纳为所观的“境”、所修的“行”、所证的



“果”三大互相联系的部分；则“境”所观的内容，便可以真实二字概括之。吕澂先生《印度佛学源流略讲》一书说得好：

佛学对象的中心范畴是“真实”（或称“真实性”、“真性”）。

佛学不仅穷尽人类理性思辨之能，而且运用在禅定中思察、自究其心的特殊研究方法，及严整的修行实践，对真实所涵摄的义蕴、认识主体和认识方式及真实与解脱的关系等问题，进行了长期的深入探讨，成果至为辉煌，自信明识实证了体认绝对真实，因而堪以解决人存在的根本问题、获得绝对自由的大道。

佛学的真实论，包含真理论、实在论、认识论、实践论等为近现代哲学列为核心课题的内容，涉及自然科学、心理学、人体科学的最根本问题，确有其超越现代知识的卓识睿智，不仅为佛教徒所必须学习，而且很值得处于文明反思、整体科学酝酿过程中的当今文化精英们所了解。本文特总结佛学真实论的纲要，以供研读佛典者参考。

## 佛学对真实的界说

佛学真实论，在印度唯识学的《瑜伽师地论》等论典中，阐述最称细密。《瑜伽师地论·菩萨地真实品》分真实义为二种、四种。二种者：

一、“依如所有性诸法真实性”，略称“真实性”或“如所有性”，指一切现象普遍共具的真常不变的体性，即如（tathā）、真



如(tathatā)、实相。木村泰贤《大乘佛教思想论》解释说：

诸现象不变的真相或使现象所以如此的不变不动的法则叫真如。

二、“依尽所有性诸法一切性”，略称“一切性”或“尽所有性”，指一切现象——各具的一切性质、相状、力用、关系等。论云：“如是诸法性，应知总名真实义。”

《真实品》所言四种真实，可看作四个层次：

一、“世间极成真实”。指世间凡夫众生公认的真实，极成，为公认、共许义。论释云：

谓一切世间于彼彼事随顺假立，世俗串习，悟入觉慧所见同性。

意谓世间众生依其同类的认识方式，由共同的认识习惯，用约定俗成的表达方式，大家共认为真实的东西。如人们共同把具有雄性的性器官和副性特征的人称为男人，把具有雌性的性器官和副性特征的人称为女人，乃至婴幼少壮、车马猪羊、地水火风、色声香味、衣食器具、田园舍宅、苦乐忧喜等，一切大家公认，以大家共用的名词概念所表示的具有某种性质的事物、现象，都属世间极成真实。这在《涅槃》等经中，称为“世流布相”或“世流布想”，即世俗所流行的通用名相。

二、“道理极成真实”。道理，意为道路、理义，指贯串于事物中的固有法则，略当于今所言规律、客观规律。《解深密经》卷五说道理有四种：一观待道理，谓观察事物相互依待的关系而发现的规律，如观大小、好坏、老少、高低等的互相依待而归纳出“凡有对法不相舍离”（互为矛盾关系者不能分离）的法



则；二作用道理，谓事物所具作用被发现而表述为法则者，如古人发现火有能热能熟、令猛兽恐怖等作用，科学发现的万有引力定律、能量守恒定律等；三证成道理，指通过推理及实践检验而证明的规律；四法尔道理，为本然所具的规律性，是前三种道理建立的根本依据，《瑜伽师地论》卷二五说瑜伽方便“一切皆以法尔为依，一切皆归法尔道理”。

总之，客观本具的理、法则，在众生的认识中被总结为一种规律，叫做道理。被世间共认为正确的道理，叫道理极成真实。《瑜伽论·真实品》说道理极成真实主要依证成道理建立，证成道理依现量（经验、实验）、比量（逻辑推理）、至教量（经典依据）三量思择而建立，这是世间的“诸智者、诸黠慧者、能寻思者、能伺察者、住寻伺地者、具自辩才者”——亦即所谓“哲人”及宗教修行者们的思维成果。

三、“烦恼障尽智所行真实”。这是依佛法修道，断了烦恼障（贪瞋痴慢疑等）的圣者，以其离烦恼、我执的清净心所证知的诸法无我之真实。

四、“所知障尽智所行真实”。这是依大乘佛法修道，断所知障（法我执）的菩萨、佛，以其更为圆满的智慧所证知的真实。

四种真实，就从相对到绝对的角度及真实程度而言，构成一个渐次升进的阶梯结构：第一世间极成真实，仅是凡夫众生常识范围内的真实，无疑具有相对性；第二道理极成真实，是世间哲人们理性认识意义上的真实，对具体真实而言亦具相对性；第三烦恼障尽智所行真实和第四所知障尽智所行真实，乃出世间的圣人所证知的绝对真实，然第三尚不圆满，对第四



而言亦具相对性,唯有第四所知障尽智所行真实,才是绝对的真实,才能真正当得起本为如实、绝待义的“真实”二字,能如实、圆满地认识诸法真实性、一切性。

后来世亲所造《辨中边论·辨真实品》更详析真实为十种:

- 1、根本真实,指遍计执、依他起、圆成实“三自性”;
- 2、相真实,指三自性中圆成实自性的真实相,亦即“实相”;
- 3、三无颠倒真实,指用以对治凡夫常乐我净四颠倒见的无常、苦、空、无我之理;
- 4、因果真实,指揭示染净因果的四圣谛;
- 5、粗细真实,指世俗谛(粗)、胜义谛(细)二谛;
- 6、极成真实,指世间极成、道理极成两种世俗公认的真实;
- 7、净行真实,指烦恼障尽智所行、所知障尽智所行两种圣者净心所证的真实;
- 8、摄受真实,指相、名、分别、真如、正智“五法”;
- 9、差别真实,指流转、实相、唯识、安立、邪行、清净、正行七种真实之理;
- 10、善巧真实,指用以破除十种我执的蕴善巧等十种真实。

十真实中的后九种,皆依第一根本真实三自性而建立,可以三自性总摄之。这十种真实,几乎涵括了佛学的一切义理。

《法华经·方便品》载佛为舍利弗说诸法实相包括相(相状)、性(不变的本性)、体(主质)、力(功能)、作(运作)、因、缘、果、报、本末究竟十种“如是”,这里的“如是”即是真实的同义





语。天台宗依此立“十如是”为诸法实相的十个方面。

真实的内容虽可分为四种、十种或更多种,但概括而言,大略可总摄于《瑜伽师地论·真实品》所说诸法真实性、一切性亦即体、相两大方面。

## 佛学对人类认识能力与认识方式的考察

佛学研究真实,不是一味朝外看,把真实作为孤立的客体去研究,而是从缘起论的立场出发,首先对人认识真实这件事本身作客观、全面的分析。这是佛学真实论最为重要的特质。从缘起论观察,人认识真实,必在认识主体与认识对象即能知与所知互相作用的关系中,或者说在根(主体的认识器官)、尘(认识对象)、识(认识能力)三缘和合的关系中。对真实的研究,必须始终把握认识的缘起关系这个大框架。这就不仅须对所认识的真实进行研究,而且须对主体的认识能力和所采用的认识方式、认识工具进行研究,防止知外忘内、知所忘能的片面倾向,就像科学家要观测一个研究对象,须先对所用的观测仪器作一检查。

佛学对人的认识能力分析最为细致者,为相宗的八识或九识说。依《楞伽》、《解深密》等经,相宗将人能认识的心识分为八识或九识,形成四或五个层次:

第一层前五识,指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识,它们分别感知色、声、香、味、触“五尘”,为人们接受外境信息的五大窗口,相当于心理学所说视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉五种感觉功能。对外境五尘的接受,必须经眼、耳、鼻、舌、身“五根”的



感觉工具,五根各分为肉眼可见的粗“扶根尘”和肉眼难见的“净色根”,净色根,现在看来相当于感觉传导神经和脑中感觉中枢的功能。

第二层第六意识,具分别、统觉、记忆、思维等功能,摄思(思察)、寻(探究)、伺(深度伺察)、胜解(理解)、念(记忆)等心所法(随识而生的心理作用)。

第三层第七末那识,起联络前六识与第八识,不断发起思量尤其是不断思量有一内在自我的作用,被认为即第六意识所依的根,称“意根”。

第四层第八阿赖耶识(藏识),有储藏各种心理活动习气种子等功用。

第五层第九阿摩罗识(无垢识),为诸识之体性,或被认为即最根本的纯粹觉知之性,或说即是阿赖耶识所藏无漏种子,或说为阿赖耶识所转。

佛学还说心识的认识功能和认识方式有现、比、非三种“量”(梵 *pramāṇa*),意为尺度、标准,指用以审定真妄的准衡。现量,略当于直觉,谓不经名言概念的分别而直接识别,现,乃境相直接呈现于心识中之意,《因明正理门论》释云:

此中现量,谓无分别。若有正智于色等义离名种等有所分别,现现别转,故名现量。

无分别,指无名言概念的分别。《瑜伽师地论》卷十五分现量为四种:一色根现量,指前五识依五根对境而生的视、听、嗅、味、触等感觉经验;二意受现量,为第六识的直觉,多生起于前五识现量之后,或缘熟悉境相之时,如人看见自己的父母,不须思量,便知道这是谁;三世间现量,指未断烦恼的凡夫



之现量,亦称“有漏现量”;四清净现量,指断了烦恼的圣者对真实的体证,亦称“真现量”、“无漏现量”。《正理滴论》所分现量四种为:一、五根智;二、意根智,同《瑜伽论》之色根现量、意受现量;三、自证现量,指各心、心所的自证分,即心自知自认的功能;四、定心现量,指修禅定者定中所现的境相,未经名言分别者。这四种现量属因明学所说,从《瑜伽师地论》四现量来看,皆为世间现量。

世间现量又有正、似之分。似现量指似是而非的现量,不是对境相的直觉,故不堪作世间极成真实的依据。《因明论疏》说似现量有五种:一、散心缘过去(回忆往事);二、独头意识缘现在(无实境而自起意识现量);三、散意缘未来(想望未来);四、于三世诸不决智(不能确定属过去、现在或未来的现量);五、于现世诸惑乱智(根识有毛病如翳目、晕眩等时所生的错觉、幻觉)。离以上五种过失,六识亲缘实境而未杂名言分别,其时所得直觉始得名为正现量,可作世间极成真实的依据。九识中,五、六、八、九识皆有现量功能,其中前五识、八九二识唯有现量。现量功能由主体之不同,有多般差异,如就眼识现量而言,就有凡人的肉眼、天人及有天眼通者的天眼,和出世间圣者才有的慧眼、法眼、佛眼,凡五种眼。

比量,谓以名言概念为工具,进行思维。《因明正理门论》释云:

言比量者,谓藉众相而观于义。

意谓比量是借用名相来观察思择真实义理。比量唯属第六意识的功能,亦有正、似之分。正比量指依据正现量所提供的感觉经验分别名相,进行思维,符合逻辑法则、因明论式的



正确推理、判断；似比量为似是而非的推理、判断。《因明正理门论》谓以似现量为因，“于似所比诸有智生，不能正解，名似比量”。似比量不符真实，只有正比量，才可作道理极成真实的依据。

非量，指错误的、不符真实的思量。第六意识有非量，第七末那识念念内执有自我，属于非量。非量不能作任何层次真实的依据。

《瑜伽师地论》等还说证成道理的建立，除依据现、比二量之外，还依至教量（圣言量），指佛等圣者所说的经典，为佛等圣者依其实证真实之智，对众生机宜而说，在确信佛言圣语的佛教徒来说，这是佛等圣众以其修行实践所证明的真理，是可靠的准衡，但未必被不信仰佛教者所公认。后来陈那改革因明，便从与外道辩论的需要出发，取消了因明中的圣言量，只以现、比二量或加譬喻（类比推理）树论立宗。

佛学还从通观认识对象与认识方式的角度，把对真实的认识归纳为相、名、分别、如如、正智“五法”，出《楞伽经》等，《辨中边论》十真实中以此为摄受真实。相，即色声香味触法之相状，为前六识现量了别的对象；名，即名言概念，为第六意识比量所分别的对象；分别，一译妄想，指凡夫的世俗认识方式，仅限于分别相、名，只能得世间极成、道理极成两种相对的真实；如如，即真如、真实性、实相，乃绝对的真实；正智，指佛教圣者亲证真如的智慧，为清净现量。这五法概括了佛法真实论的基本观点：凡夫分别名相的认识方式，只能知相对的真实，绝对的真实唯佛等圣者超名相分别的真现量方能证得，不是名相分别所能认识的东西。



## 世间极成真实和凡夫名相 分别的相对性、局限性、虚妄性

依名、相分别而建立，同类众生共认的世间极成真实，在同类众生共同的世俗认识范围之内，相对于错误的认识如错觉、幻觉、认南为北、认男为女、认驴为骡、认机为鬼之类，可以说是真实的。这种常识范围内的真实，是人们日常进行思虑、交流思想、展开各种社会活动的基本素材，人们对其真实性通常确认不疑。然而，只要用理性对这种真实及其认识方式进行考察，便不难发现它不但有相对性、局限性，而且有虚妄性。对其相对性、局限性、虚妄性缺乏觉知，习焉不察，是障蔽慧目、生起烦恼、导致生死流转苦果的根源。于是，世间极成真实及凡夫名相分别的虚妄，便为佛法所力说，《金刚经》佛言“凡一切相，皆是虚妄”。《楞伽经》云：

施設众名，显示诸相：瓶等、心、心法，是名妄想。

把凡夫以名言概念分别的诸相称为妄想。《涅槃经·迦叶菩萨品》说凡夫认世流布想为真实，如于牛仅作牛想，于马仅作马想，是名“倒想”——颠倒的认识。

凡夫名相分别和世间极成真实何以为妄为倒？中观学从名相形成的缘起关系分析说：名相之生、认识之形成，依赖根、识而生，依能认识的主体与所认识的境相之互相作用而成立，非不依于他、本来面目直接呈现者，故非实有（绝对的真实），具相对性。《大智度论》卷十五说：





若诸法实有，不应以心识知故有，若以心识知故有，是则非有。如地坚相，以身根身识知故有，若无身根身识，则无坚相。

问曰：不管身根身识知之与否，而地的坚固相法尔如是，常恒不变，这难道不足以证明其坚固相乃实有吗？答曰：若有人能知地为坚相，即使他当时并未直接以身根身识感知，也是依以前触觉感知的经验而知，或间接从别人处听说地为坚相。如果没有能知的心识及身根之感觉机制，根本就谈不上对地的认识乃至有无地这件事，更谈不上地为坚相。对名相之感知分别不能离能感知分别的主观心识，依缘而生，故非实有，非实有者即非绝对的真实，具相对性。执相对者为绝对，认非实有为实有，是名颠倒，是名妄想。

玄奘大师当年在印度曲女城无遮大会上所立的“真唯识量”：“真故极成色，不离于眼识”，便以色之名相不能离主观的眼识而立宗（论点），赴会的印度外道、内道，无一人能破。今天，也许有人会说：未有人类以前，地球的相状如何，科学已做出了令人信服的描述，这不是确证地球的相状不依赖于人的主观意识而客观存在吗？按中观学的方法，应当反问他：科学对未有人类以前地球相状的描述，是否能离心识的名相分别？设若能离，那就请您不用任何名相，包括手势、表情等，描述一下未有人类以前地球的相状，您若描述不出，那就证明：离认识主体无认识可言，是颠扑不破的真理。

法相唯识学进一步对认识的形成和心识的结构作了细致分析，论证名相何以虚妄不实。《解深密经》所立三自相中的遍计所执相、依他起相，便分别论析名、相之非真不实。



依他起相，谓依缘而生的相，指前六识对境现量所得的色、声、香、味、触、法等相，即心理学所说感觉经验。《密严经》偈谓“相是依他起”。《大乘入楞伽经》云：

分别迷惑相，是名依他起。

相的生起，大略须经根、尘、识三缘和合，《楞伽经》谓“三缘和合，幻相方生”。六识中眼识所得色相的生起，还得有光明等缘。心识并不能像镜子映物一样，直接映现境相，必须由感觉器官（五根）接受外境信息（五尘），由外界信息与感觉机制的共同作用，在自心中变起一个“影像尘”，心识对此影像尘进行分别，才形成对境相的现量。影像尘是心识直接分别的对象，相对于外境本质尘名“疏所缘缘”而言，叫做“亲所缘缘”。《宗镜录》卷五五释影像尘云：

影者流类义，像者相似义，即所变相分是本质之流类，又与本质相似，故名影像。

影像，即是影子和画像，虽然依本质而有，相似于认识对象，但既经根识之变现，便非认识对象本质尘之实体，也非全同于本质尘的原样，是一个带有主观性的东西。佛典中有时说五识现量缘实境所得相为真实，如《华严游心法界记》谓“眼等识亲证是真，意识妄缘为妄”，这只是从世俗谛、世间极成真实的角度，与第六意识分别影像尘而起的名言分别相较而言，只是世间极成意义上的真实、因明的真实，非真实当得起“真实”二字的绝对真实。凡夫常认此世间极成意义上的相对真实为绝对真实，以为六识所见相即是境相实体的原样映现，把“用我这双肉眼看来那个东西是红色”的事实错误地简化成了



“那个东西是红色”，因而被佛说为妄想、倒想。

根境识三缘和合而变起一个带主观性的影像尘这件事，可谓世间的第一奇事，其中的机关奥妙，非轻易可弄明白。佛经中常将此事比喻为“幻”，称六识所取相为幻相。“幻”亦称“幻化”，是古代印度不难见到的一种方术、魔术，藉神通念力或符咒的加持，将一物变为另一物，如将石头变为黄金，令人眼见为真金，如《西游记》所描写的孙大圣之七十二变、白骨精等妖怪的变化等。幻变之相在凡夫眼里虽然真实不虚，但其实体并非像凡夫眼见耳闻的那样。认幻相为真实，是要吃苦头的。肉眼凡胎的唐僧，因识不破妖怪的幻变，吃了不少苦头，孙悟空火眼金睛，能识破妖怪的变化，而他的变化，终躲不过二郎神第三眼的洞察。没有火眼金睛和第三眼的凡夫，被自己感官所得色声香味等幻相所骗，于幻相起贪爱执着，便难免生死流转的苦果。佛陀为此而力说相之虚幻不实，以唤起众生对自己认识活动的反省。

《大智度论》早就说过，如凡夫肉眼所见地之坚相，若用天眼观来，则见其为微尘聚合之相，佛教圣者用慧眼观之，则见其空无所有。近现代科学不断在为这一说法提供证据。据物理学的微观学说，在人肉眼中为坚固硬挺的地，分析到电子、质子层次，便如宇宙中行星绕恒星转动，绝大部分已是空了，若再往深层分析，则电子已带波粒二象性，有何坚固相可言？人肉眼所见的不同颜色，其实体其实是波长不等的光波的电磁振荡，人耳所听到的各种声音，其实体其实是声波在空气中的辐射。运动着的微观粒子或带波粒二象性的东西何以在触觉上现为坚硬相，电磁振荡何以在视觉中现为颜色相，声波何



以在听觉中现为音声相,虽然生理、心理科学可提供外界信息刺激感官后在身内神经系统所引起的物理、生理、生化的变化,但最后何以在心识中形成影像,还是说不清。既然根识所得相不同于外境实体,岂非如同幻化?与幻术变石头为黄金有何本质的不同?

近现代诸家心理学,几乎都承认了感觉经验的主观性,认为它是外境信息刺激感官后所形成的主观映像。西方多家哲学,利用科学成果,对感觉经验的形成及其真实性进行了严密分析研究,主张感觉经验提供给人们的只是一束有关境相的“事素”,不把它等同于外境实体,甚至不武断“事素”在主观认识之外。在今天,不要说练功得天眼,就是利用人造的视觉延伸工具,也不难领悟感觉经验之不实。如被古人形容为“滑若凝脂,柔若白蕈”的美女肌肤,只要用一个七八倍的放大镜去看,便会发现汗毛挺立有如草原,肤褶纵横有如沟壑,有何凝脂、柔蕈相可得?若再通过X光透视机去看,则无论多美的人,都只见一具骨架。不难设想,若有人具天眼能直观分子,则他眼里的美人,便会是一堆微尘的堆砌,若更能直观电子、质子,则美人在他眼里又成了另一种光点闪烁生灭的图像。

同一境相在不同的根识中现为不同的相,说明依他起相具相对性。这被唯识学作为悟入唯识的重要方便。《阿毗达摩大乘经》偈云:

鬼傍生人天,各随其所应,等事心异故,许义非  
真实。

意谓如同一江河之水,在人看来是水,掉进去有被淹死的危险,鱼虾却以为窟宅,有如人视空气一般,在其中悠游自在,



在饿鬼看来是脓血,在诸天看来是甘露。又如阳光,在人眼中和在猫头鹰等动物眼中所见想必有不同。人粪在人感觉中臭秽不堪,猪狗、屎壳郎等却以为美餐。即同属人类,对同一境相的感觉亦不无差异,如同一红色,在色盲人眼中会成为灰紫等色,奶酪羊肉等,许多人以为上味,有的人却见而恶心,难以下咽。古希腊新怀疑派哲学家阿勒悉底姆斯(Aenesidemus)便曾以感觉因动物而异、因人而异、因时而异等十条理由,论证感觉经验的不真实。至于依感觉经验而生的美丑等更带主观性的感受,在人与动物、动物与动物、人与人之间的差别就更大了。古人常形容美人“沉鱼落雁”之姿,但庄子早就说过,就是被公认为绝色的毛嫱西施,鱼雁见了她会惊惶逃走。俗话说:情人眼里出西施。被他(她)的情人视为最美的人,在别人眼里很可能是丑八怪。《阿含经》中便曾说过,如一美女,凡夫好色者见而贪爱,诸同夫者见而生嫉,与她有仇怨者见而生憎,清净离欲之人见她污秽不净,无美可言。

凡夫的感觉还各有其生就的局限性,能知的范围有限。人的肉眼远不如鹰隼,人的嗅觉和听觉远不如狗,蛇鼠等的视觉远不如人。佛经中常说,人的肉眼不能见实际存在的微细众生微虫和微细四大所成的鬼、中阴身、诸天、佛菩萨报身,及地狱天宫净土等。现代科学虽然尚未发明能见鬼、中阴、诸天等的仪器,但在显微镜下,已证明佛所言肉眼不见的微虫确实存在。科学还发现了人不能感知的X光、红外线、紫外线、超声、次声等的实有,发现在宇宙电磁光谱中,人肉眼可见的光带,只是其中很小的一段,还有大段的不可见光存在;在宇宙声波中,人耳能听到的频率,也只是其中很小的一段,还有大





段不可闻的超声波、次声存在。见有有无,难道不是虚妄颠倒?

三自相中的遍计所执相,指凡夫依相而起名言概念,执此名言概念所表即为绝对真实。《大乘入楞伽经》谓“相中所有名,是则为妄(遍)计”。《密严经》谓“名为遍计执”。《解深密经》云:

云何诸法遍计所执相?谓一切法假名安立自相差别。

遍计,谓周遍计度,执一切名言概念所表为真实,如认地绝对为坚相、水绝对为湿性、众生绝对为众生等。在佛法看来,这是不符真实的错误执着,为障蔽慧眼、产生烦恼的更为直接的原因。

名言概念,是人们日常进行思维、交流思想的工具,其不真实性,较感觉之不真实更易于理解。《般若经》称名言为“假名”,假,为假借之义,意谓名言是一种用以表示六识所得相的人造符号,而非所表事物之本身。《大智度论》解释说,因缘所生之法,在人们认识中用名词概念来表示,此名言不过是假名而已,真实情况是因缘之和合。如五蕴和合,假名为众生,于五蕴和合中,觅“众生”之实体,了不可得;又如各种零件集合为车,于零件中觅“车”之体,亦不可得。真实只是因缘和合。因缘和合之法,皆生灭变易而不决定如名言所表,如水为湿性,遇寒则结为固态的坚冰。

法相唯识学进一步分析了假名之非实。一、名非是实,名字并不是实体本身,只不过是人们创造的认识符号,有如今电脑输入信息用数字代表词语。如果名即是实,则说“火”之时,



口应被烧,说“饭”之时,腹应能饱。二、名后于相。从认识过程看,心、境相接的最初刹那间,六识现量,得所了别境的影像,后一刹那,才由意识起分别,生起名言,形成概念,这时前一刹那所见的境相已灭,新的境相出生,但意识中却以为后念形成的名言概念所表即是最初刹那六识所现见的实境。

现在看来,名言概念,纯属人的意识所假设,为人类文化活动、社会活动的成果,婴儿及人类形成的初期,未必有语言。同一事物,在不同语言中便有不同的表达方式。即同一汉语中,各地方言的区别便已不小,还有一物多名的现象,如同一种植物,便有“玉米”、“包谷”、“棒子”、“苞米”、“仙麦”等称呼,世上同名同姓的人更是多不胜数。名言概念在其形成过程中,经过了人意识的舍象与抽象,如“人”这一概念,便舍弃了每个人之间的千差万别,只抽取了一切人共具的特征。语言文字为假借之符号,非具体之真实,虽然不难理解,但人们由于认识的习惯,恒常执着假名为真实,总以为叫什么便是什么,只知借名言去进行认识活动,不知离却名言去体证绝对真实之本面,故佛法力说假名非实、遍计是妄,以警觉世人反思假名之非实。

关于凡夫对真实的认识,佛经中有个盲人摸象的譬喻,极为形象贴切:有一群生来即盲的人,想弄清大象是什么样子,只有用手摸,结果摸到象鼻的说大象像杵,摸到象腿的说大象像石柱,摸到象腹的说大象像鼓,摸到象尾的说大象像绳子,谁也无法说清象的全貌。大象喻真实,盲人喻凡夫,凡夫通过有局限性、相对性的感觉机制所得感觉经验(依他起相),就像众盲人各自摸到的象鼻、象腿等,虽不离大象而不能说即是大

象；凡夫依假名的分别，执假名所表为实（遍计所执相），就像众盲人各自认象如杵、柱、鼓、绳等，离大象的原样更远。如何使盲人得见大象的原貌？那只有令其盲目复明；如何使凡夫得见真实之本面？那只有超越分别名相的有限认识方式，修得能现证真实的慧眼。

## 道理极成真实的相对性及理性之极限

依现、比、至教三量思择，由人特为殊胜的理性认识而建立的道理极成真实，比依名相分别建立的常识、感性认识层次上的世间极成真实，具有更大程度的真实性。道理极成真实及理性的功用，大略有四大方面：

一、对世间极成真实进行反思，发现其相对性、局限性、虚妄性，乃至能对理性认识和道理极成真实自身进行审察，发现理性之极限。如前所述，即使不依圣言量和天眼，仅依世间现量及正比量，尤其是根据近现代科学的成果，对分别名相的认识方式进行检查，分析思考，便不难得出感觉非确实、语言为符号、绝对真实不可以名相分别的认识方式认识的结论。古今中外的不少哲人，都通过以理性批判认识，得出了大致与佛学对世间极成真实的批判相近的结论。如《老子》首章即说：“道可道，非常道，名可名，非常名。”谓绝对的道不可以语言诠表。庄子亦强调“大道不辩”，指出了世俗认识的相对性。《圣经》载罗马总督问基督：“何谓真理？”基督三缄其口。近现代西方经验批判主义、批判的实在论等哲学，都分析了感觉经验的主观性、相对性。西方一流的科学家，多数都认为科学只能



认识相对的真实、形而下的东西,无法涉足绝对真实、形而上的领域。

二、能通过观察、思索、研究、实验,进行概括、归纳、分析、演绎等逻辑思辨,发现可经实践所证实的客观规律。各门科学所发现的关于物质世界和社会现象的公理、定律,皆依现、比二量思择实验而建立,应摄于道理极成真实的范畴。还可通过哲学的思辨,概括出能覆盖一切现象的普遍规律和永恒法则。佛法所依“此有则彼有,此无则彼无”的缘起法则,便是道理极成真实中最为可靠、放之四海而皆准的规律。

三、能推导出达到涅槃、实证绝对真实之道。此须运用“此有则彼有,此无则彼无;此生则彼生,此灭则彼灭”的缘起法则,如实观察生命活动,发现导致生死苦果和达到涅槃常乐的染净因果,及超越名相分别而实证绝对真实——真如之道。当然,这种超出世间之道,以修得超越有限的感知能力之天眼、宿命等神通,通观众生生死流转的整个过程,更易于建立,当年佛陀发明四谛、十二因缘之道,便是依缘起法则,观禅定中所发天眼宿命等神通智所提供的自他生死流转的全过程而得。四谛、十二因缘的正确无谬,已由佛陀及无数佛弟子的修行实践作了证明,成为具足现、比、圣言三量证据的证成道理、道理极成真实。佛弟子遵依佛陀圣言,依现、比二量思择,对其真实性、可靠性足以确信不疑,决心以自己的修行实践去实证。如同科学经实验证明的定律一样,佛陀所示的涅槃之道,只要肯依法实践,便可在自己身心上证实。

四、能依圣言量及自证悟,将绝对真实所蕴含的微妙义理(法尔道理)依比量逻辑外化,用人类语言诠表。如经中所说



真俗二谛及中道,便可依辩证逻辑论证而成立,称“安立谛”(人为建立、用语言文字表述的真理)。后来龙树《中论》等运用二难推理法详作辨析,论证依一缘起法而建立真俗二谛及中道,破斥多种违悖真实的邪见;三论宗在此基础上进一步发挥,演绎出四重二谛、四重中道义;天台宗则建立了次第三谛、圆融三谛、一念三千等说,华严宗依《华严经》描述的佛果境界,将真实之内涵用理事、体用等范畴归纳演绎,概括为一心四法界、事事无碍法界十玄门等妙理。当然,此类玄理,主要以佛果境界为论据,但也非无可能仅依思辨即可成立。

由此可见,道理极成真实虽然依凡夫名相分别及理性认识而建立,但由于名相毕竟以其特定方式代表了客观世界的信息,再加上人类理性认识能力之殊胜,故能超越世间极成真实,掌握事物的客观规律,使人类的生活得到便利,在物质世界的自由程度不断增长,并概括出普遍、永恒的法则,依之推导出超越生死、实证真如之道,下摄世间,上通出世间,是世间真理中真实性最大者,堪作通向出世间涅槃之域的桥梁,为世间极成真实与烦恼障净智所行、所知障净智所行两种绝对真实的中介。

然而,即此道理极成真实,亦非绝对的真实,尚具相对性。道理极成真实纵极真实,终不离分别名相的认识方式,不离所认识的对象与能认识的心识之依待关系,因而不可能直呈真实之本面。既有依待,岂称真实?不要说科学发现的公理、定律,在不断发展翻新,其提出与验证,始终不离名相分别,即由哲学思辨而发现的缘起法则等普遍规律,或绝对真理、终极实在、自在之物等,乃至佛学的四谛十二因缘、三法印、二谛、一





心四法界等实相义,终归亦依人的理性思维而建立,未超能所二元对立的认识方式,只是人意识中的一种观念,依人的意识而有,非绝对真实之本身。人类一旦灭绝,人类哲学、科学乃至佛学的成果,便没有了立足之地,有何永恒性可言?一个学佛者纵使穷尽经论、吃透佛法,若不经修行而实证,也只同说食不饱。佛学把论述真实义理的语言文字(包括有相的神通示现等)称为文字般若,强调它并非真实,只是指点通向真实之路标,喻为“标月之指”——指示人认识真月亮的手指,若执指为月,亦属颠倒妄想。佛陀在滔滔说法四十余年之后,表白他“一字未说”,说明他说法只是针对众生的执着而破除之,“令离诸着”(《法华经》),离名相分别,显发本具超感性、理性的真现量智,去亲证真如,与后世禅师们“随方解缚”是同一作略。佛自证的法及绝对真实,称“非安立谛”,并不是佛经的言说文字和文字表诠的道理极成真实。

对理性认识的相对性和极限,中国古代道家之学也有所认识,近代西方哲学多有论证。康德通过“二律背反”,论证理性思辨在探究终极性问题时,可成立两相违悖的结论,认为理性不可能认识自在之物和形而上的东西。此后多家西哲,都对理性作了反省批判,不是在发现理性的极限后陷入不可知论的困惑,便是干脆取消对形而上、绝对真实的追求,宣布绝对理念、终极实在、本体之类为无意义的哲学假设。西方哲人的理性思辨及对理性的批判不可谓不精密,但他们只是在有局限性的理性范围内转圈子,未能找到一条超越理性认识而实证绝对真实之道,未能发现人心潜在的超越理性的真现量能力,因而不能不因绝对真实的不能证实而困惑。佛法超越



西方哲学的最殊胜之处,便在于它不仅通过理性思辨发现了实证绝对真实之道,而且通过瑜伽实践开发了人心潜在的超越理性、现量实证真实的功能,早就解决了西哲为之困惑的重大哲学问题。

## 绝对真实与解脱之道

佛学研究真实的宗旨,不在于解释世界,而在于彻底解决人生老病死的现实问题,抵达不生不灭、永恒安乐的理想境界——涅槃彼岸。实现超越生灭的涅槃,必须找到一个不生不灭、真实不变的东西为依靠,这种东西从认识的角度而言,便只有如其本然、不依他起的绝对真实。根据凡有对法不相舍离的缘起法则,佛学确信:既有世间生灭无常、虚幻不实之万有及相对的真实,必然有出世间不生不灭、真实不妄的绝对真实。宗密《原人论》说得好:

且现见世间虚妄之物,未有不依实法而起者,如无湿性不变之水,何有虚妄假相之波?

发现实常不变的绝对真实,令自心与之相应,为超出生死、趋向涅槃之诀要。甚至可以说:对绝对真实的完全体证,便是涅槃之实现,涅槃亦即绝对真实之别名,《中论·观法品》云:“诸法实相即是涅槃”,这可谓全部佛法之基点。

佛法确信,涅槃、绝对真实既依生灭无常的世间法、相对真实而立,则不离世间法、世间相对的真实,即在世间法之内。慧能大师偈说:“佛法在世间,不离世间觉。”所谓佛法的绝对



真理,不外乎对世间法的如实觉照。用什么去觉照?佛法相信,人心有觉照真实之能,如实觉照的关键,是发挥第六意识理性思维之长,依世间极成真实进行思择,对世间极成真实和道理极成真实进行严密考察,依道理极成真实中最具普遍性、永恒性的缘起法则,推导出趋向涅槃之道,然后依此道修行,令心与真实相应,证得涅槃。三乘道皆以闻、思、修为通途,所闻所思,便是道理极成真实所摄的涅槃之理。通过思择真实义理,获得思慧,踏着思慧的桥梁履践,在修行中证得修慧,进入烦恼障净智所行、所知障净智所行两种真实之域,为佛法所指示的趋向涅槃、实证真实之道。就《瑜伽师地论》四种真实而言,其路径正好是循四真实从相对到绝对的阶梯渐次升进:依世间极成真实进行思择,建立道理极成真实,依道理极成真实履践,证入烦恼障尽智所行真实、所知障尽智所行真实,亦即依感性认识建立理性认识,依理性认识超越理性极限,证得绝对真实。在此过程中,理性思维、道理极成真实起着最为关键的作用,为佛学所高度重视,这使佛教表现出所谓“理性宗教”的突出特性。

佛法所示道理极成真实关于绝对真实义理之要,可摄于小乘的四谛、三法印和大乘的一实相印。

四谛依“此生则彼生,此灭则彼灭”的缘起法则观染净因果,观人生实有诸苦,生老病死、忧悲苦恼终归以自心所起贪瞋痴等烦恼为因,诸烦恼以我执为根本,灭烦恼我执,则证涅槃常乐,断生死流转。灭烦恼我执之要,在于以三法印观诸行无常、诸法无我,观一切现象皆依缘而起,念念生灭变异,众生的存在无非是五蕴的暂时合集,其中无实常不变、自作主宰的



实我,从而息灭诸法实常、蕴中有我的不实妄想,息灭以我执为根所生贪瞋等烦恼,当烦恼妄想完全息灭,心与无常无我的真实相应时,便现量见到真实,谓之“见道”、“法眼净”。以所见道修治自心,断灭烦恼妄执,当烦恼妄执被断尽,心不加功用也自然恒与无常无我的真实相应时,即证入涅槃。此涅槃是实是常,不生不灭,恒极安乐,不可说言是有是无,超越名言分别,即是烦恼障尽智所行真实。证此真实,即超越了生灭无常的凡夫界,超出世间三界生死。

大乘行者依一实相印,思择真实义理,观凡夫世间极成真实及名相分别的认识方式,具相对性、局限性、虚妄性,只能知很小范围内的相对真实,道理极成真实亦不离名言分别,不离能所二元化的认识方式,非绝对真实。如果要用名言描述实相,只能用否定名相分别、能所对待的“遮诠”或“绝对否定”法,说实相超四句、绝百非,离相离言,不可说不可说,超绝一切名相分别和能所对待的寻思伺察,所谓“言语道断、心行处灭”,乃佛法道理极成真实对实相的究极指示,对理性极限的界定。但佛法并不因此而陷于西哲的不可知论,而发现人心有超感性、理性而直面真实的潜能,只不过被名相分别、遍计所执遮盖不现,只要依对实相的遮诠式指示调心,离却名相分别及能所二元对待的寻思,离遍计所执的妄念,令“言语道断、心行处灭”,即可于当下与实相相应,见到绝对真实的本面。《密严经》云:

名为遍计执,相是依他起,名相二俱遣,此是第一义。

遣除名相分别,乃至遣除“遣除”之分别,便是第一义(第



一真理、绝对真理),第一义即是实相,为“三自相”中的第三“圆成实相”。

这种对实相的体证,非同于世俗能所对待的认识,而是消泯了能知与所知的区别,所谓“智与真如平等平等”,名曰“真现量”、“自内证”。《宗镜录》卷四九说:

拂能所证迹为真现量,谓若有如外之智与如合者,犹有所得,非真实证,能所两亡,方为真现。

在自内证实相的真现量心中,绝对真实的本面与能证绝对真实的自性真我、证知绝对真实的智慧同时呈现,一体不二,无有分别,名为“根本无分别智”,略称“根本智”。菩萨于见道时证得此智,断分别所起我法二执,即得见所知障净智所行真实之一分。

真正当得起“真实”二字的绝对真实,依《瑜伽论·真实品》之说,应包括体、相两个方面,包括四种真实,乃至十种真实、十如是,乃至全宇宙的一切。《金刚经》云:

如来说一切法,皆是佛法。

于宇宙万有的体、性、相、用等,若有一法不知,则难称知绝对真实,难以破尽无明。声闻、缘觉虽然由观无常无我,现证人无我之真实,出离三界生死,但尚未显明真实之相用,未究竟诸法一切性,故不能出三界外的变易生死,不能显发自性所具的积极力用,因而也就不能究竟真实之体性。大乘菩萨不但观人法二无我,得现证诸法体性的“一切智”,而且以一切智去修六度四摄,利益、度化众生,渐破尘沙惑,得能知众生根性机宜、度化方便的“道种智”,以道种智圆满菩提资粮,成就





佛果，证得能尽知诸法真实性、一切性的“一切种智”。证得一切种智或无上菩提，方能究竟真实义。《法华经·方便品》载佛言：

佛所成就第一希有难解之法，唯佛与佛，乃能究竟诸法实相，所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。

由绝对必包摄一切相对故，在佛陀究竟诸法真实的大智慧中，当相即道，即事而真，无有一法不真实，无有一法不是自性所本具、自心所显现。不仅四种真实中后两种绝对的真实为绝对真实，即前两种世间极成、道理极成的相对真实，也具有绝对性。佛位真现量，是根本无分别智（体证真如）与后得有分别智（分别法相）同时显现，虽离分别而不妨炽然分别，所谓“能善分别诸法相，于第一义而不动”（《维摩经》）。既有分别，亦不妨借用凡夫世间极成真实的假名相，《涅槃经·迦叶品》云：

一切圣人唯有世流布想，无有着想。

佛等圣人见牛亦作牛想，见马亦作马想，见男女大小亦作男女大小想，见自他亦作自他想，如佛说法时，亦常自称为我，只不过没有凡夫认名相即是实体的执着。既有分别，则名言文字，亦不妨为说法度众生的方便，而且是不可或缺的重要方便，《维摩经》谓“无离文字说解脱也”。离了文字语言的说法、道理极成真实的标月之指，佛法便无法向众生开示，众生亦无法进入绝对真实。



诸佛通过因中无量无尽的六度四摄等修行,彻证绝对真实,便如绝对真实,具备绝对的无尽功德:具绝对的无量智慧,于全宇宙万有的体相、力用、因果、过去现在未来,无所不知;具绝对的永恒生命,法身与真如同体,超越时空,无所不遍,报身常住,应化身千百万亿,利益、度化无量众生;具绝对的慈悲,视一切众生如同父母子女,以无缘大悲,恒思拔苦与乐;具绝对的自由,超越时空、物质的障碍,神通自在,事事无碍;具绝对的美,其报身应身,具足百福相好,净土佛国,备极清净庄严。由绝对清净故,即地狱镬汤、粪池污秽,在佛自受用境界中亦现为净土庄严;由绝对善故,即贪淫瞋杀,在佛亦不妨用为度化众生的方便;由绝对美故,佛亦不妨现狰狞凶恶的金刚怒目相,调伏难调众生。这一切绝对的、无尽的功德,皆真实所具的妙用,皆具足于众生的自性中,无欠无缺,只不过众生比佛多了于真实增益(遍计诸法实有自性)、减损(认绝对真实、佛性为无)的执着,障蔽慧眼,令自性功德不得显现而已。欲得开发自性,唯有舍妄归真,现证真实。

直截现证真实的诀要,是大乘圆顿教的观心法门。《大日经》卷一云:

云何菩提?谓如实知自心。

心,为宇宙万有中最为灵妙之物,为总摄万法之枢机,心之实相,即是一切法之实相。故只要回光返照,自观其心,照破自心所生的妄念,息灭不符真实的妄执,穷究自心之不变体性,当明心见性——明见心之实相时,也就见到了一切法之实相,见到了自性真我。只要见到自性真我,则一切自在。如禅宗五祖弘忍所说:“一真一切真,万境自如如。”这是现证绝对



真实的捷径,可谓佛法真实论的心髓。观心法门,简便易行,不须藉丰厚物质、发达科学、高度文化,古人、今人、未来人都可以修,一修就见效,堪称人类文化宝库中最有价值的瑰宝。

佛学真实论的纲要和实质,大略可总括如下:真实分体(真实性)、相(一切性)两大方面及世间极成、道理极成、烦恼障尽智所行、所知障尽智所行四个层次,凡夫依分别名相建立的感性层次上的世间极成真实,具相对性、局限性、虚妄性,于此迷执不觉,为生起烦恼、导致生死流转的根源。依理性思维建立的道理极成真实,虽能反思世间极成真实及理性思维本身,推导出通向绝对真实之道,但仍不离名相分别及能所对待的认识方式,非绝对真实之本面。绝对的真实,非感性、理性认识途经所能实证,须如法修行,“如理作意”,离名相分别及能所对待,显发自心直觉绝对真实的潜能,方可证得。依理性的思慧超感性认识,又依理性的思慧修行,尤其是观心,超越理性,现证真如,为佛法证入真实之通途。对绝对真实的体证,即是生死问题的彻底解决,即是无所不知的大智慧及绝对自由的获得,此应为我人生命及人类文明的终极归宿。

(原载《法音》1993年第7期)



## 法 印 论

佛法心髓，就教下言，总摄于佛法印；就宗下言，总摄于佛心印。印，梵语曰母德罗（Mudra）义为印玺、标志。法印，即佛教正法的标志，为鉴别是否佛说的准衡，乃佛法与外道法的根本区别点。言印者，喻此法如印玺，真实决定，不容移改，不可能被驳倒、证伪。又，印者印定义，佛法印，意谓法王佛陀印证确定的佛法正旨。《大智度论》卷二二云：

得佛法印，故通达无碍如得王印，则无所留难。

得了法印的护照，便可于真理之国畅通无阻。又如盖印，能印与所印契合不二，法印所印与佛陀宣说者无异，心印所印与佛陀内证者无异。

佛教小乘，一般说三法印，大乘多说一实相印。《法华玄义》卷八云：

诸小乘经，若有无常、无我、涅槃三印，即是佛说，修之得道；无三法印，即是魔说。大乘经但有一法印，谓诸法实相，名了义经，若无实相印，即是魔说。

禅、密等宗，依佛、祖师直指单传的“心印”建立一宗之教理行果，藏传密教还有名为“大印”（大手印）的法门。三法印、一实相印、祖佛心印、大印，在见地上虽不无浅深之差，其实一脉相承，从文字谛说，皆以缘起法则为前提、基础；从实质言，皆源出佛教圣者瑜伽观行中的自内证法，自心源觉海中流出。

### 三 法 印

《杂阿含经》卷十众比丘说佛法要领为“一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭”。《杂阿含》所摄《佛说法印经》以观苦、空、无常、无我而入空、无相、无作三解脱门，为“圣法印知见”。《增一阿含经·四意断品》总括佛法要领为诸行无常、诸行皆苦、诸法无我、涅槃休息四义，称“四忧檀那（梵 udāna）”，意译“四法本末”，四义中诸行皆苦实际上可包括于诸行无常，故一般皆以无常、无我、涅槃为三法印。《莲花面经》云：

一切行无常，一切法无我，及寂灭涅槃，以三是法印。

《成实论》谓“一切无我、诸法无常、寂静涅槃，此三法印，一切论者所不能坏，以真实故。”三法印系《阿含经》中反复宣说的主题，概括了声闻乘四圣谛的要义。从逻辑上讲，三法印环环相扣，层层深入，恰成一三段推理论式。

#### 1、诸行无常印

行，梵语（saṃsākāra）原义为“依此而被形成”，汉语意为迁







流运动,诸行,指一切有为法——有所依赖、有所造作的一切现象,此一切无不生灭变易,先有今无,今有后无,不可能常恒不变,故曰无常。诸行所以无常者,乃因其皆依因缘而生,依赖一定的条件而存在,有所依故不自在,不自在故必无常。

我们经验世界中的一切现象,无不在说法显示无常;自然科学的新发现,不断在提供诸行无常的证据。综观天地之间,日月穿梭往来,地球运行不息,山河日新月异,人事古往今来,广而至宇宙间无量世界,莫不在运动变化,处于成住坏空之中,何有一常住不变者?

近察之身,生理活动时时刻刻新陈代谢,莫不由幼而壮,由壮而老,由老而死,有谁能长生不死?“对酒当歌,人生几何?譬如朝露,去日苦多!”人命无常的直观感受,曾触发古来多少志士文人的浩叹。心理活动的无常,更为显而易见:前念甫灭,后念随生,如《杂阿含经》第 298 经所譬喻:

心意识日夜时刻须臾转变,犹如猕猴取一舍一。

诸行无常中,虽然不乏相似相续生相,乃至如山河大地、金玉宝石等,似乎长劫不变,然终非不坏,若终有坏者,即使延续万劫,其本性亦非常恒。《俱舍论·分别业品》云:

诸有为法才得自体,从此无间,必灭归无,若此处生即此处灭,无容从此转至余方。

近世物理学证实:构成一切物质现象的微观粒子,皆在运动变迁,暂住的时间极短,生已随即湮灭,正是“若此处生即此处灭”,充分说明生灭变易是绝对的、深层的,相似相续的暂住相是相对的、表层的。



总之,诸行无常,是不依人的主观意志而转移的客观真实,的确无法被证伪。然众生的主观认识,并不能与诸行无常的真实相应,总是迷于相似相续的暂住相,错认无常为常。一般人皆出于本能性的我执、法执,执着自他的身心常恒,或执着财产、金钱、名位乃至山河大地国土为常恒,或出于宗教的、哲学的偏见,执世界有常恒的造物主、人身有常恒的灵魂,或执物质为常恒。由此类常执而起我执,由我执生烦恼、有漏业,堕于六道轮回的恶性循环中而不能自拔。因此佛学力说无常,旨在破除众生不符合真实的常执。

诸行无常,从价值角度而言,即是苦。《杂阿含经》第 473 经佛言:

我以一切行无常故,一切诸行变易法故,说诸有所受悉皆是苦。

人生明明有不少快乐幸福,为什么佛偏偏要说诸受皆苦?这是从人类本性及苦乐的深刻分析中得出的必然结论。追求常乐(永恒幸福),是人本性中的根本欲求,人莫不避苦趋乐,希望幸福常住。幸福,终归为心理、精神上的乐受,各种乐受,作为心理活动,终为无常,现实生活中的各种快乐,哪有不如此?更何况人生还有诸多苦受。受本无常,与人常乐之欲相矛盾故,决定了人生苦是绝对的、本质性的,而乐仅仅是相对的、暂时性的。

## 2、诸法无我印

我(梵 ātman),是古印度诸派哲学的重要范畴,其根本义



为“自在”——指自存不依他、实常不变易的自主者。《清净道论》解释我为“自在”义,《大般涅槃经·哀叹品》释云:

若法是实、是真、是常、是主、是依,性不变易,是名为我。

婆罗门教说宇宙有真常独一无二的主宰者大梵、自在天,人身中有真常不死的主宰者神我,一般人也常执身心或身中的灵魂为真常不变的自我。佛学则一反印度传统宗教观念及常识,高唱无我。三法印中,无我一印,被称为印中之印,最能代表佛法的特质。

诸法,指一切有为法,此一切法何故无我?以无常故必无我。我者实有,必常,诸有为法既然皆无常,则必无我。《杂阿含经》第270经佛谓“无常想者,能建立无我想”,同经第12经佛言:

无常者皆是苦,苦者则非我,非我者则非我所。

我者自主,自主者必欲常住,必欲常乐,然众生身心率皆无常、苦而不自主,故说无我。

诸法无我的根本原因,在于依缘而起。我者实有,不依赖任何条件而存在,然一切有为法,莫不依一定条件而现暂时性的存在,无一物独立孤存,不仗因缘。《大智度论》卷二二云:

一切法皆属因缘,属因缘故不自在,不自在故无我。

从因缘所生、诸缘无常的纷纭万象中,欲图找到一个真常自在的我,无论是宇宙之我自在天、自身之我灵魂,皆不可得。



众生身心,乃五蕴集成,有如车子的部件组合为车子,其中并无“我”的实体。《杂阿含经》第33经佛分析五蕴非我说:

色非是我,若是我者,不应于色有病有苦生,亦得于色欲令如是不令如是。以色无我故,于色有病有苦生,亦得于色欲令如是不令如是。受想行识,亦复如是。

众生的生命,无非是生理活动与心理活动的过程,身、心皆具外在性、不自在性,非由自主,故非我。我尚且无,属于我的东西又焉能有真常的主属?外而言之,世界万物皆因缘生,有诸多秽恶、不理想故,必无一个能自主自在的上帝、自在天。无我,又名为“空”。《增一阿含经·邪聚品》佛言:

无我者,即是空也。

《成实论》分空为人、法二空,如瓶中无水,比喻五蕴集成的众生身心中无我,是人我空;瓶体本身亦因缘和合,诸缘无常,喻五蕴当体皆空。人、法二无我义,皆见于《阿含经》中,是确实不可移易的客观真实。然众生由本能性的执迷,及后天所起的不正分别,总是于无我中执有我,不离以自我、小我为中心的立场,这是生起贪瞋痴等烦恼、造有漏业、导致生死苦恼的总根子。佛学力倡无我,旨在破除众生不符真实的我执,而非否认世俗谛意义上的自我(假我)。

### 3、涅槃寂静印

涅槃(梵 nirvāṇa),从消极义言为息灭义,指息灭贪瞋痴等烦恼的扰动、热恼而归于寂静;从积极义言,有“无病”、“无老



衰”、“不死”、“清净”、“解脱”、“不终没”、“归趣”等异称。《清净道论》解释：

此灭有寂静的特相，有不死的作用，或令得乐的作用。

又说“涅槃是常”。《阿含经》中常用“毕竟寂静”、“究竟清凉”、“实极安乐”等语言描述涅槃，大乘经总结涅槃有常、乐、我、净四德及八大功德，常乐我净，通俗地说，就是“永恒幸福”。

三法印中，第一印说诸行无常，第三印又说涅槃实常，无常与常，岂非矛盾？涅槃寂静的理论根据何在？这在《阿含》教典中讲得很清楚，南传《无问自说经》言：

若无此不生、不成、无作、无为，则无彼之生、成、作、有为之依处。

意谓出世间实常的涅槃是世间一切有为法的依处，反过来说，既有此无常、生灭、有作、有为的世间法，则必应有常、不生、无作、无为的出世间法——涅槃。何以故？依缘起法“凡有对法不相舍离”的原理，互为矛盾关系的现象、概念，必依其对立面而存在，故有无常、苦的世间诸行，必有常乐的涅槃。佛陀及诸圣者通过修持，证明了涅槃的实有，凡愿依教奉行者亦皆可以实验验证，不过由于条件不同，各自实证涅槃所需的时间有久暂之差罢了。佛陀说涅槃寂静，实极安乐，根本上所依据的就是他自身实证的体验，又通过逻辑思辨的方便，为涅槃安立了坚实的理论基础。

涅槃寂静印为果，则前两印为因。如实观无常、无我，心



不染着，息灭烦恼，即其灭处，“生眼、生智、生明、生觉”，主观的心与客观真实完全相应，现证涅槃。《杂阿含经》佛言：

当观色无常，……正观者则生厌离，厌离者喜贪尽，喜贪尽者，说心解脱。如是观受想行识无常。……如观无常，苦、空、非我，亦复如是。（第1经）

于此五受阴观察……无常、苦、空、非我、非我所，于此五受阴不着不受，不受故不着，不着故自觉涅槃。（第104经）

由观无常、无我而证涅槃者，只是息灭了自心的烦恼妄执，其时离妄执的清净心、解脱心便是涅槃。涅槃，只是断灭了唯识学所列51个心所法中的26个烦恼、随烦恼，还有25个遍行、善心所等心理功能，并未断灭而只是净化了心识。

三法印中，无常印摄苦圣谛，无我印摄集圣谛，涅槃印摄灭、道二圣谛，三印概括了四圣谛、染净因果，说明了这样一个真理：依世间有为法的无常、无我故，必有出世间常、乐、自在的涅槃，实证涅槃之要，在于如是观世间法的无常、无我，令主观的心意识与客观真实相应。

以三法印为准衡来印定，不仅世间有神论、有我论、断灭论、物质实常论等的邪谬，可以明判，佛教内部不如理的说法，也不难甄别。如小乘有的部派说法体恒有、三世实有，或立一实有的补特伽罗，即偏离了真实，堕入法执。这些部派的理论偏执，被大乘所纠正、廓清。消除三法印所遗留的一些理论难题，如既然无我、谁证涅槃等，也由大乘作了回答。

三法印不仅属小乘法，也是大乘之所宗奉。不过大乘对三法印的阐述，更为深刻彻底，更具积极意义，不同于消除之





偏空、偏个人解脱。依大乘义，三法印者，诸有为法念念生灭、无我、空故，本来不生不灭，本来涅槃，称“本来自性清净涅槃”。《维摩经》言：

诸法毕竟不生不灭，是无常义；五受阴洞达空无所起，是苦义；诸法毕竟无所有，是空义；于我、无我而不二，是无我义；法本不生，今则无灭，是寂灭义。

大小乘三法印义的区别，主要在后二印。就无我而言，小乘说诸法无我只指有为法，主要指众生身心，偏于说人我空；大乘诸法无我则遍指有为、无为一切法，广说人法二空，菩提涅槃亦空，空亦复空；小乘只破众生所执实我，大乘如来藏学则立佛性真我为证得涅槃的实体；小乘偏于说空，大乘则于毕竟空处更说妙有。就涅槃印而言，小乘只从个人解脱的角度说有余依、无余依二种涅槃，其涅槃义偏于寂静的一面；大乘则以清净心广行六度四摄等一切善法，福慧双修，般若与方便双运，不但入有余依、无余依二种涅槃，而且不住涅槃不住生死，繁兴大用，济世度人无有休息，充分发挥本心的妙有而入“无住处涅槃”。这较小乘偏于个人解脱的涅槃义，无疑要积极、圆满。

## 实 相 印

大乘唯一实相印的说法，见于《大智度论》，亦有经典依据，如《法华经》即云：

无量众所尊，为说实相印。



实相印实际上是三法印的综合、深化。《大智度论》卷二二云：

佛说三种实相印，广说则四种，略说则一种。

略说一种，即涅槃的异称诸法实相。实相一印，不仅概括了三法印，而且包含不少小乘三法印说未能圆满处理的理论问题。

实相(梵 dharmatā, bhūta - tathatā)，即本然的真实，指一切事物未经主观认识改造的本来面目，乃佛陀所证知，近于康德哲学所言“物自体”。大乘经论中所举实相的异名多达几十个，立名角度虽有不同，所指理体其实是一。

从客观真实的角度，实相的异称有真如、如如、法性、法界、实际、真性、圆成实性、实性等，其中最常用的为真如、法性、法界。

真如(梵 tathatā)字义为“如实”，与如(梵 tathā)、如如同义，指如实不异的本性，《大智度论》卷三二比喻说：就像冷水被火烧热，“若火灭尽，还冷如本”，如实常住，“如本不异，是名为如”。《瑜伽师地论·真实义品》谓之“如所有性诸法真实性”，即诸法普遍具有的真实性。《成唯识论》卷九释云：

真谓真实，显非虚妄；如谓如常，表无变易，谓此真实，于一切位，常如其性，故曰真如。

真如，系指如实不异、常恒不易者，中观、唯识两家皆理解为空、无我之理，《瑜伽师地论·真实义品》解释真如为“法无我所显、圣智所行”。如来藏学则或理解真如为一种与法无我理相应的心。



法性(梵 dharmadā),指一切法不变的本性或本质、体性。《大智度论》卷三二解释:

一切总相别相,皆归法性,同为一相,是名法性。

意谓一切法普遍共具的、同一的本性为法性。又说法性名“本分种”,喻如矿石中的金银性,一切色法中的空性,诸法中的涅槃性名法性。又说法性为诸法“如本未生”的“如”、“自性”,即以智慧推求到最后的终极实在。如来藏学或将法性理解为诸法之体自性清净心,《大乘止观》谓一切法皆依自性清净心为体,“此心真实,不改不灭,故名法性也”。

法性实即实相、真如,《大智度论》卷六五谓“诸法性者,即是诸法实相”。同论卷八九谓“一切法实相,名为法性”。《成唯识论》卷二谓空、无我所显“是法真理,故名法性”。

法界(梵 dharma - dhātu)之“界”(dhātu),有性、体、因、分界等义,与诸法实相同义的法界,指一切法终极的所依,即世间、出世间一切法存在的最终依据或终极体性。法界常被看作实相、真如、法性,《大般若经·显相品》谓“法界即是不虚妄性、不变异性,诸法真如”。《胜天王般若经》卷二谓法界即是如实、即不变异、即是如如。华严宗名曰“一真法界”,理解为心。

从真理的角度,实相有“第一义谛”、“胜义”、“真谛”等异称,皆指佛法的最高真理、第一真理,即诸法无我、毕竟空义。《大般涅槃经·侨陈如品》谓“实相是名法界,名毕竟智,名第一义谛、第一义空”。

从潜在于众生而为其解脱成佛之依据的角度,实相又被称为如来藏、佛性。《大般涅槃经》卷二五谓“佛性者名第一义



空”。《佛性论》卷一谓“佛性者，即是人法二空所显真如”。

从证得实相之智慧的角度，实相又被看作般若、实相般若的别名。《大般若经·般若波罗蜜多分》云：

蕴等真如不虚妄性、不变异性、如所有性，是谓般若。

《大智度论》卷六五谓“诸法实相，即是般若波罗蜜”。确切地说，般若指证悟实相、真如的智慧，是实相、真如的用。

从佛所证功德的角度，实相被看作涅槃、法身的同义语。《中论·观法品》谓“诸法实相即是涅槃”。《大智度论》卷四一谓“诸法实相，即是无余涅槃”。《胜鬘经》谓“隐为如来藏，显为法身”。法身，谓以实相、法界为身。

以上诸异称，表诠角度和细微含义虽有不同，但总的看来，有其共义，皆指认识论意义上的真实不妄者，实体论意义上的绝对、不变异者，其所诠的实体终归是一个。实相、真如、法性、法界等，不无哲学中绝对真理、终极实在、本质、存在一般等含义，然皆不尽同。

大乘诸宗的诸法实相说不无差异，然无不以离言绝相、只可自内证为实相之第一义、根本义，《宗镜录》谓之“无谛”，这是大乘千经万论中的一致之谈。如《胜天王般若经》卷二云：

当知真如深妙，但唯智知，非言之能说。何以故？诸法真如过诸文字。离语言之境，一切语业不能行故。离诸戏论，绝诸分别，非此非彼，离相无相，远离寻伺，过寻伺境，非想非相，超过二境。……非识之所了。



《解深密经》卷一谓胜义“是诸圣者自内所证”，“超过一切寻思境界相”，“不可言说”，“绝诸表示”，“绝诸诤论”。《华严经》谓“世间诸言论，一切是分别，未曾有一法，得人于法性”。《法华经》谓“诸法寂灭相，不可以言宣”。总之，实相、真如、法性，不是用任何感觉经验及抽象的概念、语言，以主客二元对待的认识方式所能知见诠表的，但也并非如康德所说物自体之绝不可知，而是可以通过离语言概念分别的特殊智慧去直观、自内证，佛教实相论，正是依佛陀及诸圣者自内证的经验而建立。然此经验，乃常人所无，故无法用从常人感知经验中抽象出来的语言文字来表述，强欲表述，也只能用遮诠，以非、无、不，否定常人的一切名相分别。常人概念活动的判断模式，可归纳为是（肯定）、非（否定）、亦是亦非（双是）、非是非非（双非）“四句”，广言之，可达 108 句。经论中常说实相“超四句”、“绝百非”，即是全盘否定一切名言分别可以证知实相。《解深密经》卷一比喻说，比如一生只知道苦味、辛味的人，对于冰糖的甘甜味无法寻思比度，不能信解，对没有自内证真如经验的众生说真如、胜义是非常困难的，有如尝过冰糖者无法把甘甜味描述给只知苦辛味的人，勉强描述，只能说：不是苦，不是辛，不是不苦不辛，也不是又苦又辛，即这“不是”，也还是难以描述出甘甜味，只有亲自品尝，才可证知。欲知实相，只有依教修持，开发本具的般若智，才能证知。《瑜伽师地论》卷七二谓“真如唯是修所成境”。

就此而言，大乘所言实相，即是小乘三法印中的涅槃，《本事经》即言，涅槃唯是清净无戏论体：

不可谓有，不可谓无，不可谓彼亦有亦无，不可



谓非有非无，唯可说为不可施設，究竟涅槃。

强调绝对真实、终极实在不可言说，并非佛教一家之独唱，婆罗门教《由谁奥义书》也说大梵、神我“语言所不臻，心思亦不及”。道家《老子》开篇即言：“道可道，非常道。名可名，非常名”。仅仅说实相离言，尚不堪印别佛法与外道。佛法实相说的不共义，一则在于说实相绝对离言思，超四句，连离言思义亦不堕，所谓“不可说不可说”，而外道法多堕在四句中，即以不可说或虚无为究竟，终不离微细意识分别；二则在于实相论所蕴含的具体内容，尤其是诸法无我义。

大乘诸法实相论，大体可分为性空缘起、阿赖耶识缘起、真心缘起三说，宗密称为空、相、性三宗。空宗主性空缘起论，为印度中观派、中国三论宗、西藏格鲁派等所宗；相宗主阿赖耶识缘起论，为印度瑜伽行派、中国摄论师、慈恩宗等所宗；性宗主真心缘起论，依如来藏系经建立，印藏密乘及中国台、贤、禅、密等宗的哲学观，都可归于此类。

实相所包含的内容，《法华经》中总结为如是相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟“十如是”，涉及真实的一切方面，至为深广。大乘诸宗对实相义的阐发，主要表现在实相之相、性、体、空有关系、染净因果五大方面。

### 1、实相之相——无相无不相

相，即相状，指从眼耳鼻舌身意六大感知门户所得的认知、认识，由色声香味触法“六尘”组成。实相非色声香味触法，不能由六识分别六尘的寻常感知渠道认识，故曰无相。《说佛境界经》谓“不可以六识知故”名无相。《金刚经》云：





是实相者，即是非相，是故如理说名实相。

《涅槃经·侨陈如品》谓“无相之相为实相”。《集一切福德三昧经》谓诸法绝对无常、不可得故说无相：

一切诸法不可得故，非方不离方，随所至处即处自灭，如佛所说，毕竟无相，是名为义。

大乘诸宗，皆说实相无相。空宗说实相不仅离六尘相，而且离无相之相。《大智度论》卷六一说无相离假名相、法相、无相三种相，同论卷二六说于无相中取相非是无相，“是无相名不可得空，是中无相亦不可得，空亦不可得”。相宗通过对经验与心识的精细分析，阐明诸法如何无相，说认识的形成，必须根境识三缘和合，识不能亲缘境相，需由根境识三者的共同作用，自根识变起相似于境相的“影像尘”（亲所缘缘），由心识予以分别。影像尘无疑带有主观烙印，变而缘故，谓之为假，犹如幻事，依此如幻假相而设的名言符号，更带主观性、间接性，并非实相本面，故曰实相无相，离众生遍计所执相。性宗说实相不仅绝对无相，而且无相不相，《无量义经》云：

如是无相，无相不相，不相无相，名为实相。

实相不仅无色声香味触法等一切相，亦离“无相”之相，而无所不相。故在禅宗开悟者眼里，山色溪声，无非实相。《楞严经》谓一切相之体性实为“妙觉明体”，其中本无去来、迷悟、生死，了无可得，故无相。《华严经义海百门》谓“尘相虚无，从心所生，了无自性，是名无相”。

## 2、实相之性——毕竟空

大乘诸宗，皆依缘起法则发挥诸法无我义，以毕竟空为实相的根本性质。空宗尤以空立宗，重在从实体论的角度，力论诸法由缘起故无自性（自己本有不变的实体），无自性故空，不仅一切有为法空，人、法皆空，烦恼、无明亦空；依有为法而言的无我法，包括菩提、涅槃、般若亦空，空亦复空，无一法不空，名毕竟空。《般若经》中，凡说十八种空，比小乘的无我、空义的确要广泛、彻底得多。空的极则，无非是离绝一切言说戏论，所谓“言语道断，心行处灭”。《中论》将众生不如实的戏论归纳为生灭、断常、一异、来去四对，用归谬法或二难推理法一一推论其不能成立，诸法实相不生不灭、不断不常、不一不异、不来不去，名“八不中道”。最终的结论是：

诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。

自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。

意谓实相终非以概念分别，寻思推度所能知，唯有离绝戏论，超越二元化的认识都是方式和概念分别，才能证知实相。

相宗主要从认识论出发，立三性三无性以阐释缘起性空义。谓诸法依他起、因缘生，名依他起性，此生起唯是缘起，无实有自然自体生，故立生无性（无生）；由根境识三缘和合而生起认识，以名言表示所认识的诸法自相，于依他起性上主观地增益或损减，执所认为实，称遍计所执性，由此立相无性（无





相);于依他起性如实认识,立名言遍计执着,则现证实相,名圆成实性,即是真如,由此立胜义无性。其说与空宗无自性空义实趋一轨。诸法唯识,不但从眼等六门所得影像尘(亲所缘缘)为自心变现,即离根识有其物质实体的本质尘(疏所缘缘),虽然可以说在第六意识之外,带客观性,但究其实质,亦不离意识底层的心王阿赖耶识,为此识相分所摄,由能缘心“挟带”而起。相宗以于行为外执有实境为根本的法执,建立阿赖耶识缘起论的体系说明万法,摄一切法于心识,先遣境存识,次则唯识亦遣。《大乘庄严经论》卷二云:

心外无有法,物无心亦无,以解二无故,善住真法界。

92

可谓以万法唯心、心亦无心为究竟空义,为证得诸法实相之道。

性宗综合空有二宗义,认为实相真如空,只在于它离众生的一切妄念分别。《大乘起信论》云:

所言空者,从本以来,一切染法不相应故,谓离一切法差别之相,以无虚妄心念故。当知真如自性,非有相、非无相、非非有相、非非无相,非一相、非异相、非非一相、非非异相、非一异俱相。乃至总说,依一切众生,以有妄心,念念分别,皆不相应,故说为空。

所谓空者,空的仅仅是众生的妄心分别之执,并非实相自体唯是空,若离妄执,实相即显现其妙有,而非仅为空。性宗此说,抓住了空有二宗实相论的实质,且更具深义。



### 3、实相之体

体(梵 bhāra),为“主质”义,大略相当于哲学上的实质、实体。空宗以破除执有实体立宗,不承认有实体,若强言实体,则此宗可谓以缘起性空为万法实体,《中论》偈谓“以有空性故,一切法得成”,如有空地,才能建房立舍。然空性,在空宗看来,主要是诸法普遍共具的如实不变之本性。相宗以众生各自具有的阿赖耶识为万法(实指个体经验世界)之体,以真如为万法本具的理性,主要指唯识实性。《成唯识论》云:

理非妄倒,故名真如,不同余宗离色心等有实常  
法,名曰真如。

意谓真如是事中之理,而非离事别有其实体。性宗则直指实相、真如为众生之真心,或曰心真如、心实相、心性、自性、清净心、净菩提心、佛性等,说宇宙万法,生死涅槃,皆依一真心随缘现起,以真心为万法本体。

如此,则此真心,便有混同于外道所说神我之嫌。然真心与神我,仅表明相似而实质大有不同。首先,佛家所谓真心仍以无我、毕竟空为本性,《楞伽经》卷二谓“当依无我如来藏”。真心不过是空性的别称,建立于缘起性空论之上,不同神我之有实性而无缘起性空义。其次,佛家说真心绝对一元,不于真心外建立万法,亦不于万法外建立真心,万法全体即是真心,不同神我之不离二元论立场,与万物为二。《大乘止观》论述真心与神我的区别说:

外道所计,心外有法,大小远近,三世六道,历然



是实。……此即见有实事之相异神我，神我之相异实事也。……佛法之内即不如是，知一切法悉是心作，但以心性缘起，不无相别，虽复相别，其唯一心为体，以体为用。故言实际无所不至。非谓心外有其实事，心遍在中，名为至也。

以佛法衡量，外道物质世界之外别有实体的神我，至多依无色界识处定中心识遍一切的体验而建立，未见心之实性。

#### 4、空有关系

空有、真妄、真俗、理事、性相等关系，是大乘诸法实相论着力接近的重大理论问题。诸宗皆从缘起论出发，统一二者于一体。空宗以中道统一真俗二谛、世间、出世间二法等，其中道义立足于缘起法则，《中论》“三是偈”云：

众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。

以因缘生故空，以因缘生故幻有，不妨安立假名，空是证得，假是俗谛，真俗二谛，只是同一缘起法则的两个方面，故真俗不二、世间出世间不二、生死涅槃不二。如实观缘起，同时见两面，不偏空亦不堕有，与实相相应，是为中道。天台宗依次创立空、假、中三谛，谓空是假之空，假是空之假，中是空假之中，举一即三，三谛圆融无碍，将空宗的空有关系说发挥到极致。

相宗的空有观大体近于空宗，《瑜伽师地论》卷三六有云：

有及非有二俱远离，法相所摄真实性事，是名无



二,由无二故,说名中道。

亦以不着空有二边为中道观的极旨。

性宗说生灭之阿赖耶识,即妄即真,当体即是真如实相,真如随染净缘而生真妄诸法,诸法虽生而真如不动,真心常恒。性宗多从体用关系阐述真妄、理事、性相等关系。天台宗从用显体,以众生现前一念包摄十法界凡圣染净诸法,谓介尔有念,即理具十法界三千一切诸法,一念随染净缘,能事造十界三千一切法,故曰“一念三千”。华严宗以佛所证真心涵盖十界万法,说凡圣一切法,皆真心中显现,真心本具事、理、理事无碍、事事无碍四重法界,理是事之体性,事是理之相用,事法空无自性、唯心所现故,理事不二,圆融无碍,事相与事相之间亦皆圆融无碍。空有、理事的关系,至此可谓圆极。性宗不仅说空及空有不二,更着重说真心本具无碍的妙用(妙有),《起信论》分真如为空、不空二义,“所言不可者,已显法体空、无妄故,即是真心,常恒不变,净法满足,则名不空”。又说真心圆具的功德有:

所谓自体有大智慧光明义故,遍照法界义故,真实知识义故,自性清净心义故,常乐我净义故,清凉不变自在义故,具足如是过于恒沙不离、不断、不异、不思议佛法,乃至满足无有所少义故。

华严宗更依《华严经》中描述的佛果境界,把真心的妙用归纳为事事无碍法界十玄门,谓时空、一多、隐显等,皆可随心回转,自在无碍,重重无尽,佛菩萨众依此理性,发挥心性无穷无尽、不可思议的利乐有情、庄严国土的妙有。





## 5、染净因果

实相论所解决的根本问题，是染净因果。大乘诸宗，皆把众生生死流转的根本原因归结于心行与实相不相应。空宗主要说戏论与实相不相应，相宗主要说心外见法与实相不相应，性宗则说迷昧本觉真心而起妄念与实相不相应。反之，离名言戏论、识心外无法、悟真心本觉，令自心与实相相应，则为证得实相、涅槃之道。空宗说言语道断心行处灭，相宗说转识成智，性宗说转迷为悟。诸宗皆以如理发菩提心，以符契于实相的般若智为导而力修六度万行，为圆满菩提之净因；以不共于小乘有余、无余二涅槃义的无住处涅槃为究竟圆满的净果。

96

通观大乘诸宗的实相论，盖皆以实相、真如指主观心识与客观本具缘起无我之真实相应的境界。空、相二宗主要从客观方面着眼，以实相为客观的理，然此客观的理须离主观的妄念分别而证得；性宗则主要从主观方面着眼，以实相为绝对的心，然此绝对心是离却妄念分别、与客观的真如理无二的真心。三家所说实相、真如，终归一致。实相、真如究竟是理还是心？求那跋陀罗大师说得好：

心即是理，理即是心；心能平等，名之为理；理能照明，名之为心；心、理平等，名之为佛心。<sup>①</sup>

若论契证实相、真如，“智与真如平等平等”，则说心说理，皆属戏论。

<sup>①</sup> 《楞伽师资记》。



## 佛祖心印

中华禅宗,以佛祖心印印心,因称“佛心宗”,《坛经》六祖自言:“吾传佛心印”。《黄檗传心法要》云:

迦叶以来,以心印心,心心不异。

与教下以法印印证、鉴别是否佛说不同,宗门重在以心印印证是否开悟,鉴别所悟是否符合佛心。不符佛心的印证,喻为“冬瓜印子”。藏传噶举派的光明大手印,亦以心传为上,与禅宗心印略同。当然,大手印的传受多资口耳,修习法门与禅宗亦不尽同。

佛祖心印、光明大手印所印者何?即求那跋陀罗大师所谓“佛心”——佛祖自内证的“涅槃妙心”。佛心、涅槃妙心建立于性宗真心现起论的理论基础之上,指众生本具的心性、自性清净心、真心,此心与佛无异,故曰“即心即佛”。佛心、真心,无非指离却妄念分别而自内证实相、真如的心,是心与实相相应的境界。就此而言,佛祖心印亦即小乘涅槃印、大乘实相印。《大梵天王问佛决疑经》云:

一切修多罗者,以此正法眼藏而为实相印;一切  
诸法者,以此涅槃妙心而为实相印。

意谓佛心印即实相印。不过实相印属文字般若,如指月之指,并非是月,其极旨,无非是“因言遣言”,指示人离却言说文字及妄念寻思去自证实相,若执指为月,只在故纸堆里摸爬,纵背得三藏十二部熟,只益戏论,终难信解。禅宗则全力



在心地上下功夫,欲期直接见月,证得法印所指归的实相本体,而证得之后,亦难以文字语言诠表,只有真正见性的善知识,互相心心相印。为此,宗门大德巧设方便,机锋对扬,千变万化,极为生动活泼,记录整理,遂致不立文字之文字山积尘封。若不在心地上用功,于祖师言语机锋间体会其本心,而只凭世智聪明研索古人公案,以妄心乱作解释,则连摸爬经论故纸堆者亦不如。

心印、法印所指既一,则教下、宗门本来一家。古人云:教是佛语,宗是佛心,佛祖心口岂有相违?依教观心,即可因指见月;宗门功夫,亦出经教,不出离妄即真或体妄即真的基本法则。开悟之后,亦以经教所述佛心境界印证为妥当。初祖达摩,即付四卷《楞伽》印心。唐南阳慧忠国师强调:

禅宗法者,应遵佛祖一乘了义,契取本源心地,转相传授,与佛道同。不得依于忘情及不了义教横作见解,疑误后学,俱无利益。纵依师匠领受玄旨,若与了义教相应,即可依行,若不了义教,互不相许。<sup>①</sup>

五代永明延寿禅师教人:

凡称知识,法尔须明佛语,印可自心,若不与了义一乘圆教相应,设证圣果,亦非究竟。<sup>②</sup>

当时禅宗鼎盛,天下善知识如林,二位大师尚且如此强调

① 《宗镜录》卷一标宗章。

② 同上。

依经教印证,何况今明眼宗师难逢之世,岂可离经教而印心,  
离法印而谈心印?

(原载《法音》1990年第3期)



法  
印  
论



## 人 无 我 论

100

被称为“印中之印”的“诸法无我”，乃佛教三法印的核心，是贯彻佛家诸乘诸宗教理的命脉，为鉴别是否佛法的准衡。大乘佛学分诸法无我为人无我、法无我两层义蕴。人无我之“人”，梵文原为“补特伽罗”(pudgala)，意译“数取趣”，指多番出生入死、往来于诸道的轮回主体——自我。执着实有这种东西，是生起诸多烦恼、导致生死苦果的总根子，也是滋生一切丑恶社会现象和人性阴暗面的渊藪。诸乘佛典，皆共同力说补特伽罗无我，破斥补特伽罗我见，旨在引导众生如实认识自己，自宰其心，自净其心，令生命升华，社会祥和。

补特伽罗无我的含义，《瑜伽师地论》卷四六解释说：

于诸法中补特伽罗无我性者，谓非即有法是真实有补特伽罗，亦非离有法别有真实补特伽罗。

意谓三界众生的存在(欲有、色有、无色有)并非即是真实自我，也不是离此存在别有个真实自我，质言之，即既无“即蕴我”，又无“离蕴我”。该论卷六五又把凡夫、外道的一切补特伽罗我见归纳为四种：

一者计我即是诸蕴；二者计我异于诸蕴，住诸蕴中；三者计我非即诸蕴而异诸蕴，非住蕴中而住异蕴离蕴法中；四者计我非即诸蕴而异诸蕴，非住蕴中，亦不住于异于诸蕴离蕴法中，而无有蕴，一切蕴法皆不相应。

该论和其他经论中，对这四种我见有透辟的辨析驳斥。

## 五蕴非我

《瑜伽论》所举第一种我见：“计我即是诸蕴”，意谓认为个人的五蕴——色（物质、身体）、受（感受）、想（知觉）、行（意志）、识（心识根本）——便是真实自我。这是常人与生俱来、无谁不有的见地，印度六师外道中的顺世派即张扬此见。佛经尤《阿含经》中所批判的我见，主要是指这一种。

世人无不确认有个自我，执我、爱我、维护我，一切思想、言行，无不以这个所认的自我为中心而运转，讲起话来口口声声“我（或老子、老娘等）如何如何”，做起事来始终以我为出发点：我怎么办？此事对我有利还是有害？脑子里思此念彼的念头，终归以“我”的肯定为基座。即便是考虑前生后世，乃至信佛学佛，也还是离不了“我”。思量“我前生是谁，死后到哪里去”，筹计“我要超出生死，要成佛度众生”，终归都是围绕着“我”这个轴心旋转。古语因而有云：“人不为己，天诛地灭。”认计我、为我为人之天性。

然而，试问紧抱不放的这个“我”，究竟是什么？以何为实体？答案大概无非是：某某人，男或女，年龄、体格、相貌特征、







性格、才能、职业、头衔……等等。由此而扩展到我所占有的东西：我的钱、住房、财物、妻子儿女、名誉、地位、作品等，佛学名为“我所”者。一般人日常所体认的自我，乃至社会上大家公认而据以分别你我他的自我，大略如是而已。马赫《感觉的分析》一书中说：“显得相对恒久的，还有记忆、心情和感情同一个特殊物体（身体）联结而成的复合体；这个复合体称为自我。”他说的记忆属佛学五蕴中的想与识，心情、感情属受，身体属色；以这些东西的复合体为自我，正是佛学所说执五蕴为我。对这种个体人格、分别自他意义上的自我，佛学并不否认，而名为“俗我”（世俗意义上的我）、“假我”（借世俗习惯而说的我或藉各种条件组合而成的我）。佛学破斥的我见，是认此俗我、假我为出入轮回而不改故态的补特伽罗或真常不变的主宰者——特曼（a tman）的见解。佛典中破斥这种我见为错谬、论证无我的理由，大略有三条：

### 1、五蕴皆非自主故，非真我

《佛说五蕴皆空经》云：

色不是我，若是我者，色不应病及受苦恼，我欲如是色，我不欲如是色，既不如是随情所欲，是故当知色不是我。受、想、行、识，亦复如是。

我（ātman），哲学义蕴主要指“自作主宰”，自作主宰者当然是随心所欲皆能如愿，但五蕴却非如此。就拿这个血肉之躯（色身）来说吧，如果它是我，能自作主宰，便不应患我主观愿望并不想患的疾病，不应受我主观并不想受的苦，便应随我



心意,我要它健康它就健康,我要我的面孔漂亮它就漂亮,我要我的身段苗条婀娜它就苗条婀娜,然而现实并非如此。受、想、行、识四蕴,也莫不如是。受,常有所不希望接受的苦、忧、愁、恼、焦急等。想,常有所讨厌的邪思杂念,如不愿想起的怨家仇敌的面影,偏偏时而浮现,练气功修禅定要想象的境相,却偏偏要被杂念扰乱,难得明现。行若自主,便不应迁流不住,不应有意志薄弱之时。识若自主,便不应有与身心的矛盾。考察五蕴,一一皆非能自作主宰的自我。

## 2、五蕴皆悉无常故无我

无常变易,生灭不息,是世间现见一切事物共具的本性,五蕴无不如此。《杂阿含》第十二经载佛言:

色无常。若因若缘,生诸色者,彼亦无常。无常因无常缘,所生诸色云何有常?受、怨、行、识无常。……无常者则是苦,苦者则非我。

无常,有一期无常(阶段性的无常)、刹那无常二义。凡人肉身,莫不有死,死则腐烂变坏,不复存在。而且从生到死,一直处于变易中,按大的变化,分为婴儿、幼儿、儿童、少年、青年、壮年、老年等阶段,每一阶段,形貌差别显而易见。一个人幼年和中青年、老年的形貌之别,并不比两个相貌相肖的人之间的差异小。梁启超曾讲过:凭什么相信今天坐在讲台上讲学的这个梁启超,便是几十年前坐在他妈妈怀里吃奶的那个梁启超?《中论》论述道:若身体是不变的自我,有其自性,则婴儿应常如初生时大,不应有匍匐时、长大时乃至衰老时。没



有哪一个阶段的身体形貌可以长住不变,这叫一期无常。若更深究,则色由因缘合集而成,身体是头目脑髓、四肢躯干、筋肉骨血等部分的组合,各部件由地(骨肉等)、水(血液等)、火(热量)、风(气、运动)“四大”元素集成,“四大”由“极微”(微观粒子)集成。从头目脑髓等部件到每个细胞,到地水火风,到极微,无不日日、时时、念念乃至刹那刹那皆在生灭变异,如《楞伽经》所言:“速灭如电”。这叫刹那无常。

至于受、想、行、识的无常,则更显而易见。心中念头此起彼灭,有如猿猴从这根树枝跳向那根树枝,躁动不已,没有一刻停息。若说乐的感受是我,则应常乐而无苦无忧;若说苦的感受是我,则应常苦而无乐。若说某个想法念头(想)是我,便不应再有其他想法念头。若说记忆是我,如西哲罗素所言:“昨天存在着一个其感情我还回忆得起来的人,那个人我把他当作是昨天的我。”那么人不记得四岁以前和熟睡时,四岁以前和熟睡时就该失去自我了?即成年、清醒时之所历,也非一一记忆无遗。记忆既非持续不断,即是无常,即非自我。《涅槃经》中曾说:

若以专念为我性者,过去之事则有忘失,有忘失故,定知无我。

人生在世,其五蕴虽然无常,但形貌、性格等毕竟变化较慢,在相当长时间内保持相对稳定状态,有记忆的连锁作自我意识的基础。一旦身死命终,转生六道,不记宿世,便更显无常、非我了。今生的张三,转为来生的李四;此世的堂堂男子汉,转为彼世的少女娇娘;达官贵人转为乞丐,人作了牛马猪羊,其中究竟有哪个东西是不变的故我?婆罗门教典比喻轮



回转世如人从这间房子迁居那间房子,那个出此人彼而不变的自我究竟是谁?无始以来,轮回六道,生死死生,不可胜数,究竟其中的哪一回、哪一生算我?若前世的张三是我,则不应转为今生的李四;若前世的娇娘是我,则何以变为今生的须眉丈夫?五蕴无常,其中哪里有个真常不死的自我或灵魂?既然无常,与人本性中常生的意欲相违,便会使人感到苦,排拒不掉这不愿有的苦,当然是无我了。这无常之苦,自古以来折磨着一代代人,即英雄豪杰、哲人志士,面对无常之苦的逼迫,也不免感叹嗟伤。“对酒当歌,人生几何,譬如朝露,去日无多!”“人生不满百,常怀千岁忧。”“百年万事转头空”。此类对无常之苦的抒发宣泄,可谓古今中外文学的永恒主题,可以看作佛法所示无常无我的真理触人心弦而起的自然振动。

### 3、因缘合集故无我

“我者自在义”(《清净道论》),自在,即不依赖任何条件的存在,只有这样的东西才可能自作主宰、常住不变。然观析我人生命,实际是依因缘而有,乃五蕴合集的生灭相续过程。《杂阿含》说“恰如支节集合而名为车,如是依蕴而有众生之名”,五蕴中,受、想、行合称“名”,名与色蕴合称“名色”,《杂阿含》第12经说名色与识(蕴)互相依存,有如三捆芦苇互相支撑而得竖立,随去其一,余二即倒。大乘论典中多说色与心为一缘起法,互相依存,不能相离。生命既是因缘和合,且各因缘亦互相依存,则非自在,非我。若说是我,那么究音色、(身)是我,抑或受、想、行、识是我?若色身是我,则应离心识而存活,然若离心识,色身即坏死。何况色身由头手躯干等组成,



其中究竟头是我，抑手是我、足是我、躯干是我？若头是我，则砍下头颅，头应能活能思；若手是我，则砍下手来，手应会动会拿。但事实并非如此。既然一一部分都不是我，合起来又岂能是我？至于受、想、行、识，皆依境缘而生，依身与我？至于受、想、行、识，皆依境缘而生，依身与根（感知器官）而有，若便是我，则应离根身境相而能知，心离身而独存，事实却非如此。五蕴和合的本身，便排除了有自在常一的我存在的任何余地。《圆觉经》说得好：

我今此身，四大和合，所谓发毛爪齿、皮肉筋骨、髓脑垢色，皆归于地；唾涕脓血、津液涎沫、痰泪精气、大小便利，皆归于水；暖气归火；动转归风。四大各离，今者妄身当在何处？即知此身毕竟无体，和合为相，实同幻化。四缘假合，妄有六根，六根四大中外合成，妄有缘气于中积聚，似有缘相，假名为心。善男子！此虚妄心，若无六尘，则不能有。四大分解，无尘可得，于中缘尘各归散灭，毕竟无有缘心可见！

指示身心皆因缘假合，非实常自我，颇为精要。佛经中还有一个说明身非是我、常被引证的故事：说有一人因事远行，夜宿古庙，见一鬼扛一死人尸体来，后跟一鬼，与其相争尸应属谁，争执不决，请此人作证。此人答一言应归先来的鬼，后来的鬼大怒，将他左臂一把拽下，先来的鬼马上从尸身上拽下左臂，给他补上，如是乃至头足身躯，全部皆换，二鬼乃共食拽下的身体而去。此人寻思：我今究竟是谁？有身无身？此身到底是我非我？不能得解，心转迷闷，乃往问众僧。众僧答

言：你从本以来，便从未有过自己固有不变的身体，不过是错误地执着有个身体是我而已。此人醒悟，出家修道，成阿罗汉。<sup>①</sup> 故事中的食尸鬼，当是比喻无常。

## 蕴中、离蕴皆悉无我

《瑜伽论》所说第二种我见，虽不认五蕴为真实自我，即“计我异于诸蕴，住诸蕴中”，认为有一不同于五蕴的自我恒住身中。这也是常人往往具有的模糊感觉，婆罗门教《奥义书》所说住在身中心内有如明点的我，耆那教所说在身中随身大小卷舒不定的我，希腊哲学家所说住于脑中的理性灵魂，中国道教所说住于脑或心的三魂等，皆属此类。《大智度论》卷十二说印度外道称住于身中的自我为“神”（神我）：

有人言：神在心中，微细如芥子，清净，名为净色身；更有人言如麦；有言如豆；有言寸半；有言一寸，初受身时最在前受，譬如像骨，及其成身，如像已庄；有言大小随人，身死坏死，此亦前出。

对神我（灵魂）有多种猜测，盖多据禅定中的主观体验而建立。提婆《百论·破神品》谓婆罗门教僧佉（数论）派立“神”为生命主宰，说神“常觉相，处中常住，不坏不败，摄受诸法”。当代哲学、人体科学者所设想的自我意识精神实体、意识体、灵魂等，与神我相近。

<sup>①</sup> 见《阿育王经》等。







对种种蕴中有我论,《阿含经》、《大智度论》、《百论》、《瑜伽师地论》等都有辩驳。《瑜伽师地论》卷六五说:若有异蕴之我常住蕴中,请问此物是常还是无常?“若无常者,则所计我,刹那刹那异起异灭,此处异死,余处异生,异作异受,斯过有至。又诸异蕴别有一我,若内若外、若二中间,有生有灭,都不可得。是故此计,不应道理。”若我是无常,岂能称为真正自我!何况这种我从身内、身外、内外之中间,都找不到它的踪影,不过是虚构而已。若此我是常,则应遍满一切,恒常觉知,无有遗忘,并于任何条件下都无生无灭、无苦无乐,这样便不应有现实的生老病死、轮回六道及遗忘、熟眠昏昧等事。僧伽派以“觉相”即能觉知的功能为神我,实则人的觉知,乃遇缘而生,须根、境、识三缘和合,由眼见色,由耳闻声,从鼻知香,从舌知味,从身生触,这些觉知实际上就是五蕴中的受、想、行、识四蕴,乃念念生灭不住的因缘生法,岂能称得起自存不依他、真常不变的我?除了这生灭变迁的心理活动,从身中实在找不到一种自作主宰、常恒自在的我、神我。西哲罗素也见及于此,有言曰:

在思想、感觉和行动之外,并不存在着产生或感受所发生事物的心灵或灵魂这样一种纯实体。<sup>①</sup>

《瑜伽论》所举第三种我见:“计我非即诸蕴而异诸蕴,非住蕴中而住异蕴离蕴法中”,意谓五蕴虽非是我、蕴中亦无有我,但在五蕴之外有一自我,此名“离蕴我”。持这种我见者,多属外道修禅定者,依其定中的某种体验而设立一种离蕴我。

<sup>①</sup> 《人死而灵魂长存吗》。



《大智度论》卷十二说,有坐禅人入地、水、火、风、空等十种“遍一切处”定,于定中不见有身心存在,唯见无边无尽的地或水、火、风、光明、虚空等,遂认所见境相为离蕴之实我。现在练气功有达如虚空境界者,便易认虚空或某种能量、场为真我。道教也有人之三魂在身外天神府第中之说。

对离蕴我,《瑜伽师地论》卷六批驳说:

若不属蕴者,我一切时应无染污,又与我身不相  
应属,此不应理。

不属五蕴的外在之物,应不受世俗欲念的污染而恒常解脱,然事实并非这样。而且,这种东西既在身外,与自身无关,岂能作我人生命的主宰和轮回主体?若说不出所立离蕴我的性质相状,则这种我更属虚构,就像有人自称:“我知晓石女所生儿的头顶,系缚空中幻相的丝鬘。”只是自欺欺人而已,何况说有个离蕴异蕴的自我,便已与自己身心为二,落入二元对立,成因缘生法,称不起常一主宰的实我。

《瑜伽论》所举第四种我见,称“非即蕴离蕴我”,乃部派佛教中的犍子部所立。意谓五蕴非我,蕴中、离蕴也非有我,但实有一非有为非无为,与五蕴非即非离的补特伽罗。佛说无我,只是否定即蕴、离蕴,如外道等所执之我,并非说绝对没有一个轮回主体实我。《异部宗轮论述记》云:

非即蕴非离蕴我,既不可说,亦不可言形量大小  
等,乃至成佛,此我常在。

对这种非即蕴非离蕴的不可言说的实我,《瑜伽师地论》也是不认可的,该论卷六五批判这种我见说:



若计有我，一切蕴法不相应故，无有蕴者，此所计我，若无有蕴，便无有色；无身相应，亦无苦乐等受相应，亦无众多种种差别相应，亦无善、不善、无记思等相应，亦无受用色等境界分别意相应。如是此我应无所依、无受、无怒、无思虑等，亦无分别。是则此我不由功用，究竟解脱，无有染污。

非即蕴非离蕴的神秘自我，既然非色非心，无所依存，与现前的身心没有关联，便应没有烦恼染污，不受生死，岂能成为轮回主体？众生若以此我为生命中枢，便应不经修行，自然解脱，然事实岂是如此？

总之，以理性观析自身时，不论从五蕴之内、五蕴之外，不即不离之中间，都找不到一个作为轮回主体、自作主宰的自我或灵魂、神我，生命现象的现实只是一个五蕴生灭相续的过程，此中“唯有根，唯有境界，唯有彼所生受，唯有彼所生心，唯有计我我想，唯有计我我见，唯有我我言说戏论，除此七处，余实我相了不可得。”<sup>①</sup> 众生的自我意识、自我感觉和种种我见，只不过是一种主观的妄执，即此妄执本身，也以无我为自性。《大般若经·那伽室利分》云：

所断我见，即非我见，是故如来说名我见。

何以故？我执、我见亦从缘而起，生灭不住，无有实体，不能自作主宰故，本来无我，空无自性，只是随顺世俗假名我见我执而已。

<sup>①</sup> 《瑜伽师地论》卷五五。

## 假我、真我与轮回涅槃

诸法无我,虽不难以理性证实,但盛说无我,也难免引起诸多疑惑与诘难:自省其心,分明能感觉到有个恒作主人的自我意识;人际交往,以对“我”的肯定为基础。即佛经中,也分别你我他,如来说法,常自称我,释尊诞生,即自言:“天上天下,唯我独尊。”这我与无我,岂非自相矛盾?而且,佛教一面盛说无我,一面又大讲轮回、业报,既然无我,谁在轮回?既然无我,则佛教教人行善得善报,究竟是谁受报?既然无我,则佛教追求人涅槃、成佛,究竟是谁人涅槃、谁成佛?即如净土宗劝人求生西方净土,既然无我,是谁往生?连个建立一切价值的基础主体自我都没有了,行善、修行、成佛、往生,又有何意义?此类疑问,不仅会由外道、不信佛的人提出,成为攻击佛教的理论缺口,也是佛教徒修学过程中可能要经历的疑雾之区。

就这些问题,佛教诸宗派的理论家们曾展开过深入探讨,引起过一些争论。部派佛教的主流说一切有部等,坚持佛陀遗教,肯定诸行无常,“定无有法能从前世转到后世,但有世俗补特伽罗,说有移转。”<sup>①</sup>只许可能轮回转生的,是随顺世俗、就世俗谛说的假我,就真谛讲,并没有一个实常的轮回主体自我。但也有些部派,主张有轮回主体。如大众部说有“根本识”(心识之根本)为贯彻轮回过程的不变的主体。化地部立



<sup>①</sup> 《异部宗轮论》。



“穷生死蕴”——一种穷尽生死轮回全程而不改的身心。犍子部立“非即蕴非离蕴补特伽罗”为通贯轮回全程乃至成佛犹在的实我,《大毗婆沙论》卷一还说该部认能记忆的心识功能为实我。经量部立“根边蕴”、“一味蕴”、“胜义补特伽罗”为轮回主体,该部以此说著称,被称为“说转部”——主张“一味蕴”等能从前生转移到后世。据窥基《异部宗轮论述记》解释,所谓“根边蕴”,“同诸家所说五蕴”;“一味蕴”,是一种具受、想、行、识功能的不间断的“细意识”;“胜义补特伽罗”,即实我,是一种微细的、不可以言语表述的真实自我。对这类轮回主体,大乘佛学都给予批判,判为违背三法印的有我论。

实际上,只要坚持中道的原则,严格按缘起法则观析生命现象,种种关于假我实我、有我无我、轮回涅槃等的疑难,并不成问题,没有必要设立一个轮回主体实我。佛法无我论,本是实我非有与假我非无的辩证统一,这是依一缘起法则观察生命现象时所见的两面,两面同出一理,有如手心手背,同是一掌,不可割离。生命现象依缘而有的当体,便排除了常一自在的轮回主体实我的立足之地,然众生却误认为有个实我,为破此执,佛法力说无我。生命现象既依因缘而有,则必然遵循缘起法则,五蕴相续,业果相续,相续过程中有相似相续,此则必有主体人格、分别自他意义上的假我、俗我,你我他俨然分明,如来众生天壤有别。从随顺世俗认识惯例,肯定假我非无的角度,佛经亦说你我他,佛亦常常自称我,大谈六道轮回、善恶业报。若问既然无我,无作者无受者,那么谁在轮回?谁受业报?谁入涅槃?谁生净土?从随顺世俗说有假我的角度,可以说:是世人所认的假我在轮回、受报。尽管五蕴念念生灭,



明日之身心已非今日之身心，然世人皆认从今日身心相续而生的明日身心为“我”，说我明日将去何处，将受何苦乐，作何事业等。佛法说轮回六道、造业受报、入涅槃、生净土，亦循此例。今生的张三虽非前世的李四，不记得前生，但实际从前生的李四相续而生，故可说李四转世为张三；李四造业张三受报，可说是自作自受。何况人死直接堕于地狱、饿鬼及行善生天者的多数，修道人涅槃、往生净土者，对生前的记忆不失，随顺世俗惯例而言，与人今日在此、明日往彼更无多大差别。

若从实质看，入涅槃、生净土，是从迷人觉，与众生执着假我、从迷人迷轮转六道，自有质的不同。涅槃，是由如实观无常无我的真实，息灭了自心所起的烦恼而证得的精神境界，烦恼虽灭，净心恒存。按唯识学，断灭烦恼，只是断灭的心识功能中 51 心所法中的 26 个，还有八识心王及善、遍行、别境等 25 个心所法存在，构成有清净功能的涅槃净心。此涅槃净心，非同假我之无常、不自在、不能自作主宰、备受诸苦，而具常、乐、我、净等妙德，可谓真正能当得起“自在”义的真正自我，《涅槃》等大乘经因而称之为“大我”、“真我”。《涅槃经》云：

一切诸法悉无有我，而此涅槃真实有我。

有大我故，名大涅槃。涅槃无我，大自在故，名为大我。

涅槃大我虽名为我，实际只是主体心与无我的真实完全相应的境界，乃无我与有我的统一，终以无我为其本质。《究竟一乘宝性论》卷三说得明白：





以即无我名为有我。即无我者,无彼外道虚妄神我;名有我者,如来有彼得自在我。

谓无我与有我并非矛盾,实际上是一回事。涅槃大我,实即三法印中涅槃寂静印的一种表诠。力说无我以破除众生对假我、妄我的执着,以期如实观修,证得永恒幸福、绝对自由的涅槃大我,是佛法无我论的宗旨所在。《涅槃经》甚至斥只见无我而不识大我的说法为不了义。

佛证得大涅槃故,虽然随顺世俗惯例,自称为我(这叫“随世流布我”)、如来,甚至自称“天上天下,唯我独尊”,然并非如众生之执假为真、执真为无。《华严经·随好光明品》佛言:

如我说我而不着我,不着我所,一切诸佛亦复如是,自说是佛,不着于我,不着我所。

所谓“天上天下,唯我独尊”的我,既是随顺世俗说而不着的“随世流布我”,又可理解为佛所证得的涅槃大我,此我超出世间,绝待不二,故曰独尊。

为了更详细地解释轮回、涅槃,大乘法相唯识学从心识分析及认识论的角度,进一步深入论证诸法无我。法相唯识学将人我执分为分别、俱生两个层次。分别人我执唯起于第六意识的比量,因不正确的思维及接受不正确的见解而生。俱生人我执与生俱来、与六识的分别同时生起,起于第六意识的现量(直觉)及第七末那识。第七末那识在意识层下“恒审思量”,思量有一内自我,为产生我见、我爱、我执、我慢的源泉。末那识所思量的内自我,即其底层阿赖耶识的见分。末那识以阿赖耶见分为内自我的思量,恒审不断,即使人熟睡、住胎



等无意识之时,也不曾停止。如果一定要设立一个轮回主体的话,那么这末那识恒审思量内自我,可谓贯通三世而不改其故态的补特伽罗。

这样一来,末那、阿赖耶岂非有了灵魂、实我之嫌,与犍子部等所立轮回主体归于一流?回答是否定的:末那内向的恒审思量,不过是一种不如实的“非量”(错误考虑),是一种虚妄的主观臆想。其所执为内在实我的阿赖耶识,只是一种心灵电脑的延续作用,也是一因缘和合生灭变异的过程,“恒转如瀑流”,并非常一自宰之实我。至于能思量的末那识,既然有所思量的对象,便已将自己置于能、所二元对立的钩锁关系中,成为因缘生法,称不起常一自宰的实我。末那、阿赖耶与神我及部派所立一味蕴等,自有颇大差别。法相唯识学设立末那、阿赖耶解析轮回涅槃,正是为更有力地论证诸法无我。《成唯识论》卷八总结无我有三义:

一无相无我,我相无故;二异相无我,与妄所执我相异故;三自性无我,无我所显为自相故。

说无我理所显示的,是诸法本有的自性。

大乘性宗从佛所证的净妙果德着眼,进一步统一生死与涅槃、无我与我、阿赖耶与如来藏,认为佛所证涅槃等功德非造作修为而致(造作修为则有堕于因缘生法及二元论之嫌),而是本来现成,潜藏于一切众生,谓之“如来藏”。从其为众生成佛之依据及可能性的角度,称为“佛性”;从能证的主体心的角度,称为“如来藏心”、“心真如”、“心实相”、“心性”、“真心”、“真性”、“本心”、“佛心”、“本觉”、“净菩提心”、“阿摩罗识”等。天台宗之一心三观、华严宗之法界缘起、禅宗之即心即佛、唐



密之六大缘起及藏密无上瑜伽的哲学体系,互相之间虽然不无差异,但大体上皆以一绝对真心(即众生心之本性)统摄一切,作万有本体,说生死、涅槃一切现象,皆是此绝对真心之显现。众生唯迷昧此心而生死轮回,诸佛唯觉悟此心而解脱自在。迷悟虽殊,而此真心本寂本净本觉,随缘不变,不变随缘,悟之不增,迷之不减,此心也被称作真我、大我。《涅槃经·如来性品》谓“佛性真我,譬如金刚,不可毁坏”,该经还说:

我者即是如来藏义,一切众生悉有佛性,即是我义。

世间之人虽说有我,无有佛性,是则名为于无我中而生我想,是名颠倒。佛法有我,即是佛性。

116

惠能大师称此真心、自心佛性为“自性”。

这样一来,以肯定有如来藏、佛性、真心为着眼点的“真常唯心论”,从表面看来便成为有我论,接近了婆罗门教神我、梵我一如的理路,因而被一些学者判为不正之说。实际上,真心与神我,“心之实相即是真如”与“梵我一如”,还是有着可以诸法无我印鉴别的本质区别。《大乘止观》对此曾有论析:外道认万物为实有,所说神我,是遍在万物中而非万物的一种精神实体,不离二元论立场;佛法所说真心则不于自心、万物外建立实事,说宇宙万有皆以一真心为体,乃一真心变现,超越二元论、一元论。神我论、梵我一如论终属有我论,如来藏缘起论、真心现起论等终属无我论。所谓如来藏、真心等,虽有真我、大我之称,从其根本的内涵来讲,其实是诸法无我之真实从证知者角度的别称。如来藏、佛性,终归指人心所具无我的本性及对此本性的证知,《楞伽经》虽说如来藏清净不变,又强



调“当依无我如来之藏”。《佛性论》卷一说得明白：

佛性者，即是人法二空所显真如。

佛性、本心等，终归指人心与本来无我之真实相应的境界，此境界是“智与真如平等平等”，无能所、主客之分，一法不立，一法不舍，绝无众生所执的假我、神我之相，也无真我大我乃至无我之相，可谓真正的无我——无我之真理在清净心中的原样呈现（“现观”、“现证”），不过假名为真我、大我而已。宗喀巴大师强调无我之正见为佛法第一义，说阿赖耶、如来藏绝对是空，是颇有深意的。

## 我执不断，生死不已

佛法力说无我，乃对症下药，痛加针砭，针治众生、社会的百病之根——我见我执。佛陀以其慧眼觑透人生社会，发现一切丑恶行为、社会弊病、生死苦果、劫难灾患，皆从众生心起的烦恼垢染而生，一切烦恼垢染，皆以我见我爱我执我慢为本。《过去现在因果经》卷三载，佛陀在深观众生生死流转诸苦后指出：

若有众生起微我想，还复更受如是之苦。贪欲瞋恚及以愚痴，皆悉缘我根本而生。

《本事经》佛言：

诸所有结粗、中、细品，一切皆以我慢为根。

佛法四圣谛中集谛所摄三毒烦恼中的痴，十二因缘所示



生死苦果之第一因无明，即主要指不知诸法无我的真实而持我见、我执。

我见我执为万病之根，不难从心理分析、社会问题研究中发现。人们因何杀盗抢掠、贪淫欺诈、无恶不作？还不是为了维护自己利益、满足私我欲望？维护自己利益、满足私我欲望，终归以认定有个自我（假我）为基点。认定自我，以俱生我执为本，天生有维护自我的意欲；在社会生活中又接受习染，形成固执的分别我见，多执五蕴为我，将自己与世界、他人、社会割裂为二，一切思想言行，皆围绕自我的轴心旋转。从自我的轴心，向外扩张占有欲，执着我所有的东西，小则从平民百姓之给衣物、钱财、妻子儿女、头衔地位等贴上“我”的标签，大到帝王霸主之以天下国家乃至星球为孤家寡人私有。为护惜扩大我、我所，便贪占悭吝；当别人妨碍我之贪占欲实现时，便生妒嫉仇恨，由此不惜斗讼残杀、劫掠偷盗、阴谋暗算、尔虞我诈，乃至酿成世界大战，举世遭劫，人类毁灭。佛经中讲：众生最初从光音天下降时，身有光明，飞行自在，享受自然香美饮食，人皆率行十善，没有杀盗淫妄等事。后来我执渐重，身亦随重，丧失光明，享用日劣，私有观念擎生，才有分疆立界、斗讼刀杖等事。社会历史科学证明：原始社会，尚无私有观念，人们道德高尚，世风淳朴，道家老庄赞美的羲皇之世，盖即指此而言。后来私有制出现，进入阶级社会，物质愈富，我执愈深，一幕幕欺凌争斗、剑影刀光、浸透血泪的历史活剧，莫不以私我之执为其幕后导演者。当今社会进步，文明腾飞，但私有制尚未根除，由其产生的个人主义弥漫全球，孕育着人类的种种危机。时当社会转型期的中国，价值观念混乱，个人主义、



拜金主义、享乐主义泛滥,滋生着贪赃枉法、腐化堕落、损公肥私、挥霍浪费等社会毒瘤,严重破坏着华夏之振兴、文明之建设,损害着中华民族的形象。究其本源,莫不从我见我执的毒根出生。

古来贤圣哲人,亦颇有见于我执之害,倡大公无私以导民淑世者。如孔子有“毋我”之训,老庄有“无为”、“无己”之言。然剖析我执之本末,驳斥我见之错误,揭露我执之祸害,皆不及佛学之旗帜鲜明、精深透辟。佛学无我论弘扬于世,曾起过净化人心、普利众生的巨大作用。在当今社会,佛法无我论尤为针治诸多社会病疾、解毒消炎的良方妙药,可以警悟被拜金主义、纵欲主义洪流席卷而丧失了灵魂的人们,从繁忙紧张中猛省,体会个人主义的祸患,淡化私心我执,少造些损人利己、危害社会的恶业。尤其是禅宗单刀直入参透人生、寻觅真正自我的精神,足以发聩震聋,即使是作为一种参照体系介绍给世人,亦可令闻者获益,对精神文明的建设起到潜移默化的积极作用。

对于佛教徒来说,树立无我正见,乃学佛之首务。八正道以正见为首,六度行以般若为导,正见、般若,以诸法无我为核心。诸乘诸宗之修证,皆以在定心中深观诸法无我为得修慧、断烦恼的必由之径。直观无我以断灭我执,则为顿了速成之诀要。《甄叔迦经》云:

故知入道不要别观,总观无我一行亦得。若能  
明见身心无我,便是见道。

《本事经》谓“一结断时,余一切结皆亦随断。云何一结?是谓我慢”。





欲锄毒草，须断其根，根株不断，旋锄旋生。治世理国，虽可由严明法纪及加强道德教育以抑制恶行，调节社会关系，但若不能引导人们断灭、淡薄恶行之根我见我执，则社会矛盾、丑恶现象总是无法根绝。学佛修道，若不从断灭生死根本我见我执上下手，则无以转断烦恼、超出三界。我执不断，生死不已。我见不除，烦恼不止。特别是我执之根——末那识所起俱生我执若不断，则无由见道证果。《成唯识论》卷五说：

《瑜伽》说染污末那，为识依止，彼未灭时，相了别缚，不得解脱。末那灭已，相缚解脱。

修道若不断我执，即使持戒修福，供施无算，也只得世间有漏福报，不仅如箭射空，报尽还坠，而且如食“杂毒饭”，有增益烦恼之患。福报大了，享用丰奢了，贪心也会跟着增长，易使人腐化堕落、骄纵放逸，今生行善布施，来生很可能富贵而无德，多造恶业，死堕恶道。不断我执而打坐修定，即使证入四禅八定，也只是世间三昧，易使人贪着禅味，起大我慢，冷漠无情，无益于众生，而且烦恼种子丝毫不能动，一旦出定，烦恼依旧现行，不是脾气特大，便是淫欲炽盛。不断我执，即使修得神通，成就密法悉地，以表演特异功能惊世骇俗，也只是世间功果，易因神通增长我慢，甚至以神通捞钱骗人，杀淫作恶，比无神通者更为危险。不断我执，即使念佛求生净土，也难免杂念丛生，难得一心不乱。不断我执，即使出家具戒，为人之师，做高僧、方丈、佛教领袖，也往往烦恼随名位而增长，架子随身价而增大，容易贪利养、争徒众、谋权位，拉帮结派、彼此谤毁，破坏僧宝形象，貶辱于佛教。不断我执，即使能办事弘法，编刊著述、组团结社、兴办福利，也易藉佛谋私，争人我，生



是非，贻误弘法事业。就算知晓贪瞋疑慢之为害，立志断灭烦恼，而不在针治烦恼之根株我执上下功夫，则贪瞋方抑而又起，似薄而复炽，“剪不断，理还乱”，总是被烦恼所恼，比起不修行的人，又多了个想断烦恼而断不了的烦恼。

因而，学佛修道，不论参禅修密念佛，皆应注重在针治我执的根本上下功夫，此乃万行之本，解脱之要。如何下功夫？首先，须学通教理，确实树立无我之正见，解除种种我见及无我与有我之矛盾等疑惑。宗喀巴大师将确立“业果非无我非有”的正见，列为修道“三根本”之一。

其次，要将断灭我执列为修行之根本，作为贯彻整个学修进程、全部生活的根本大事来抓。时时牢执诸法无我之慧剑，警惕我见我执之魔军，一旦露头，即刻斩杀。时时注意自己心理活动的模式，将凡夫“我如何如何”的思虑模式转变为学佛者“理应如何如何”的模式，把虚妄的“我”舍掉，将立足点从“我”转到空、无我上来，转到菩提心上来，念念无所住而生利乐众生心、慈悲心。在我执集中亮相的时刻——遇事关自己根本利益、自他利益冲突之时，要特别注意自己的心态，是只顾自己，还是先考虑他人？若只为自己打算，不顾他人得失，算什么佛弟子、菩萨行者？应即时惭愧忏悔，改过迁善，纵不能事事做到舍己利人，起码要做到自他两利。遇别人损害自己利益、伤害自己尊严、胜过自己时，要警惕从我执出生瞋恨妒嫉。当成功得意时、别人恭维赞扬时，要警惕我慢之滋长。检查自己修行的成效，不要计算功利神通等增加了多少，而应看我执淡薄了多少。

观修无我，断灭我执，须在日常生活、人事交际中，抓住一



念我执现前之机,以三法印为准,修《杂阿含·圣法印知见清净经》所示“正思惟三昧”:

观察我、我所从何而生?从若见若闻若嗅若尝  
若触若识而生?……若因若缘而生识者,彼因彼缘  
皆悉无常,……彼所生识云何有常!

要在回光返照,向内观我、我所念究竟是个什么?从何处起,在何处住,向何处灭?觑破其从缘而起,从自心分别而生,无常无我、无自性而空,在这空、无我之正见上安心。平时无论修何法,皆应于寂定心中反观内照,参禅则“朝自己脚跟下推寻”(云门祖师语),念佛则觑破能念的是谁,修密观能观修者是什么,追来究去,妄念消踪,一真独露,连个“无我”、“大我”也无,便与无我之真实相应。于一切时保任这清净心令不间断,若断失则重观重究,如此用功,形成习惯,我执自然渐渐淡薄,假我中心的立场自然渐渐转变。若能任何时处都与无我之真实相应,我执自然不起,烦恼自然不生,便进入了见道证果之位。

观修人无我,即使见道证果,也还不足以究竟法源,穷彻自性。尚须进一步断人我执产生之源——法我执,观世间、出世间一切法,皆悉无我、无自性;如果真正通达了人无我,按缘起性空的思路走到底,自然会通彻法无我。就如剖竹,头节既破,其余诸节就不难顺势破开了。

(原载《法音》1995年第5期)



## 《阿含经》及部派佛学的深层心识说

深层意识,乃近现代西方精神分析学的核心思想,弗洛伊德将人类通常能觉察到的表层意识比喻为海上漂浮的大冰山露出水面的一小部分,而觉察不到的深层意识则如这冰山隐藏在水面下的大部分。早在西方人注意到深层心识之前两千多年,东方佛教徒便由内向观心的修行,发现了表层心识之下的深层心识。一般认为,深层心识是大乘唯识学所立,实际上,通常被认为只讲表层六识、不讲深层心识的原始佛教,也“密意”说了深层心识,后来部派佛学对此进行了解释和讨论。

### 《阿含经》密意说深层心识

在表层心识之下有深层心识,可以从部派佛教所奉、被公认为原始佛教圣典的《阿含经》中找到多条依据,这些依据,唯识学家们在论证必有末那、阿赖耶识时有的被引证,有的则尚未注意到。诸如:



## 1、心意识

《阿含经》中常将心、意、识并举,如《杂阿含》卷二第 35 经谓“此心、此意、此识”,虽然未一一严格区分,但其所指应有不同。若相同,为什么要同时用三个语义有别的词?“心”(巴 titta)的定义为集起,“意”(manas)的定义为思虑,“识”(vijñāna)的定义为了别。“识”,在经中一般指眼等六识或“六识身”,如《杂阿含经》卷三第 52 经佛解释识蕴为“六识身”,那么,“心”和“意”,按理应指六识之外的深层心识。

## 2、意根、意处、眼界

124

《阿含》中处处说眼耳鼻舌身意六根,其中的意根,指产生意识之根本,即是十二入中的“意(入)处”、十八界中的“眼界”。意根、意处、眼界为心识而非生理性的机制。《杂阿含经》卷十三第 331 经佛言:

意内入处者,若心、意、识,非色,不可见无对,是名意内入处。

谓“意处”——即能产生意识的“意根”或“眼界”,非物质性的色法,不可见、无对,属心意识,而非肉眼可见的生理性机制。

## 3、依意生识之“意”

《中阿含》卷五八《大拘鞞罗经》大拘鞞罗尊者答舍利弗问说:



五根异行异境界，各各自受境界，……意为彼尽受境界，意为彼依。

谓眼耳鼻舌身五官各自了别自己所了别的境相，如眼观色、耳闻声等，意根则能了别眼等五根所了的一切境，为眼等五根所依。又说“依意生识”。这里所说受一切境界、为前五识所依的“意”，非仅指第六意识，可以看作一种能作显意识之依处的“细意识”或深层心识。

#### 4、“取阴俱识”及涅槃识

《杂阿含》卷二第 33 经佛陀以植物的五种种子，比喻“取阴俱识”，以使植物种子能生长增广必须之根本条件地界比喻“四识住”，水界比喻“贪喜四取攀缘识住”，谓圣弟子断攀缘已，“识无住处，不复生长增广”，自觉涅槃，“彼识不至东南西北四维上下，无所至趣，唯见法，欲入涅槃寂灭清凉清净真实。”此“取阴俱识”意谓与“五取蕴”（色受想行识）同时运作的心识，显然不包括于五取蕴中，是则此心识应指深层心识，即是大乘唯识学所谓具有储藏心识种子作用，亦称“一切种子识”的阿赖耶识。而入涅槃者“无所至趣”的“彼识”，既然已离五取蕴，那么也只能是指净化了的阿赖耶识，或阿摩罗识，或大乘如来藏学所谓自性清净心、真心。

#### 5、与名色相互为缘的识

《杂阿含》卷十二第 288 经，佛先为众比丘解释名色，谓受、想、行、识四无色蕴总称“名”，与色蕴合称“名色”，然后又以三捆芦苇互相依靠始得竖立为喻，说识与名色“展转相依而





得生长”。名色中的“名”既然已包括了被释为眼等六识的识蕴,那么这与名色展转相依的“识”,又是何指?《中阿含》卷七《大拘鞞罗经》佛言:

谓因识便有名色,是谓知名色集如真。……谓  
识灭名色便灭,是谓知名色灭如真。

此与名色相互依存的识,当指大乘所言阿赖耶识。又:《长阿含经》卷十《大缘方便经》佛问阿难,若识不入母胎者,有名色不?若识入胎不出者,有名色不?若识出胎,婴孩坏败,名色得增长不?答言:“无也。”佛言:

我以是缘,知名色由识,缘识有名色。

《中阿含经·大因经》说法略同,一方面谓识为名色的因、习、本、缘,一方面又说名色亦为识的因、习、本、缘,“是为缘名色有识,缘识亦有名色”,由是建立“识、名色共俱也”。这与名色互为因缘、住于胎中,起着使胎孕能成为婴孩作用的识,当然非眼等六识,那只有解释为六识之外或之下的深层心识了,亦即大乘唯识学所谓阿陀那识。

## 6、入灭尽定者不灭的识

灭尽定,具称受想灭尽定,是一种自行灭尽感知活动的深定,唯佛教中证得第三阿那含果以上的圣者方可进入。《杂阿含经》卷五八,《中阿含经》卷二一、卷五八等,皆说入灭尽定的圣者身行皆灭,而“根不变坏,识不离身”,既然已经灭尽了前六识乃至意根的活动,这不离身而使诸根不变坏、身体不死亡的识,究竟指哪一识?《杂阿含》卷十七第 455 经佛称此识为



“灭界”，云：

有灭界。……灭界者缘有身故可知。……灭界者于有身灭正受而得。

灭界，指灭尽定所依的根本，或维持灭尽定中根不变坏、识不离身的“识”。此识与灭界，只有理解为六识之下能起维持身体不死作用的另一心识，此即大乘所说起执受有色根作用的阿陀那识或阿赖耶识。

## 7、阿赖耶识

唐译《本事经》多次说阿赖耶，如卷三云：

为彼怖畏诸有阿赖耶者。

谓能除灭憍慢渴爱，害阿赖耶。

同经卷六佛言：当修行者出离无色界时，“灭阿赖耶，断诸径路（截断轮回于三界之路）。”《增一阿含经·如来出现四德经》中说：

世间众生爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，熹阿赖耶。为断如是阿赖耶故，说正法时，恭敬摄耳，住求解心，法随法行。

此阿赖耶，释为着落处、依处、窟宅、家、藏，指被执为内在自我的深层心识或心体，为烦恼之根，与大乘所立的第八杂染的阿赖耶识同一意趣。

## 8、无形而有光的识

《长阿含经》卷十六《坚固经》佛答比丘此身四大何由得灭



之问云：

何由无名色，永灭无有余？应答识无形，无量自有光，此灭四亦灭，粗细好丑灭，于此名色灭，识灭余亦灭。

此与名色相对而言、此灭则名色亦灭的识，当于大乘所谓心体阿赖耶识或《杂阿含经》及真言宗所谓六大中的识大。

### 9、解脱心

《阿含经》佛多次说圣弟子由如实正观五蕴、六入、十八界的苦、空、无常、无我，而得“心解脱”、“心善解脱”，如《杂阿含》卷一第1经说正观五蕴者“则生厌离，厌离者喜贪尽，喜贪尽者，说心解脱。”“心解脱者，若欲自证，则能自证：我生已尽。”同经第17经说由观五蕴无常，色爱乃至识爱除：

除识爱已，我说心善解脱。……爱欲断故，爱欲断者，如来说名心善解脱。

此能得解脱而入涅槃的心，既然不是五蕴中的受想行识，亦非眼识等六识，那么究竟是哪一心识？完全可以理解为五蕴六识之外的清净心，或大乘所言“自性清净心”、“涅槃心”、“阿摩罗识”。

是则《阿含经》及早期论典中，实际上已经说了后来大乘经中所举的第七末那识、第八阿赖耶识，乃至作为佛、菩萨、阿罗汉清净心的第九阿摩罗识。不过对深层心识还只是“密意说”，很不清晰系统。



## 部派佛学关于深层心识的探讨

对于深层心识的探讨,成为部派佛学的重大理论问题之一,这种探讨,主要围绕佛教修行和理论上的两大难题——“随眠”和“补特伽罗”的有无而展开。

随眠(巴 anusaya)一般视为烦恼的异称,意谓随逐不舍而令人昏昧不觉,或随逐于人而微细难察、眠伏不显,其字面意义与今所言潜意识颇为相近。部派佛学分随眠为六种(贪、瞋、慢、无明、恶见、疑)及七种、十种乃至九十八种。佛教徒修行以了生死,关键在断灭生死之因——烦恼,而烦恼之为物,遇缘而生,无形无相,不招自来,挥之不去,今天伏断了,明天又会产生,使修行人多有“剪不断,理还乱”的感叹。在内心深处,似乎有一种能令人不由自主地孳生烦恼的异己力量,它究竟是何物?潜伏于何处?此类自然会产生疑问,将佛教徒的思路导向心识深层,随眠与烦恼是一是异、随眠与心相应(一致)与否,乃成为诸部派争议的一大问题。

大众部将明显露面的烦恼称为“缠”(巴 pariyuṭṭhāna),意谓能缠缚众生令不得解脱,说有像种子一样能生出烦恼的东西,即是随眠。据《异部宗轮论》,大众部主张“随眠非心,非心所法,亦无所缘。随眠异缠,缠异随眠,应说随眠与心不相应,缠与心相应。”认为随眠不属心、心所法所摄,与烦恼并不是一个东西。化地部、上座部、犍子部也说随眠与心不相应。有部则认为随眠即是烦恼,与心相应,属心所法。经量部说现起的烦恼为缠,潜伏的烦恼为随眠,随眠与心非相应亦非不相应。



烦恼既然有眠伏状态,那么它眠伏于何处?如果说睡眠不属心,那它又是什么?这都是不好说清楚的问题。

补特伽罗(巴 pudgala)意译人、众生、数取趣(多次转世轮回者)、众数者,指轮回转世及善恶业报的主体或承担者、生命个体。这本是婆罗门教等所立的自我,佛教主张诸法无我,不承认有实受轮回、业报的主体、自我。佛教力说五蕴皆悉无常、非我,而又大讲轮回、业报,那么究竟谁在轮回?谁来受报?而且,人在熟睡时,意识中断,而一旦醒来,熟睡前的记忆、经验、自我意识并不失去,这记忆、经验、自我意识潜藏在何处?

在探讨这些问题时,有的部派建立了一种表层心识之下的“细意识”或“细心”,作为轮回主体和记忆等的储藏所。如上座部(赤铜牒部)立“有分识(心)”为众生心识之本,《解脱道论》说有分心“于此有根心如牵缕”,意谓有分心贯穿从投生、出生、死亡到死后的全部心理过程,如线串珠。《摄阿毗达摩义论》比喻有分心如河流,是一种贯穿过去、现在、未来的持续不断的心识活动。有分心实为能产生意识等的心体,我人的每一念已灭、下一念未生起时,都显露出有分心,就像波浪之间的波谷。人在有分心中诞生,也在有分心中死亡,临死时的最后一念和初生时的最初一念,必在有分心。《成唯识论》卷三谓分别论者(今名说假部)密意说阿赖耶识为有分,“有谓三有,分是因义,唯此恒遍为三有因。”《述记》卷四释云:“其余六识时间断故,有不遍故,故非有分。”

根本大众部《阿含经》说有“根本识”,为六识生起的根本,有如树根为树干枝叶的根本,为一种住于全身的细意识。《摄



大乘论》卷上谓大众部亦密意说有“细意识”。《成唯识论》卷三谓大众部《阿含经》中所说根本识，“是眼识等所依止故，譬如树根，是茎等本，非眼等识有如是义。”认为此识即是阿赖耶识的“密意说”。《成唯识论述记》卷四释云：

根本识是诸识所依止故，非六转识可名根本，不能发起六转识故。

因为六转识不能发起六转识，必应有一能发起六转识的根本识，作诸识的依止。

化地部说有刹那生灭的“一念顷蕴”和持续终生保持同一性的“一期生蕴”，还有贯串整个轮回进程的微细身心“穷生死蕴”，无性《摄大乘论释》云：

穷生死蕴，谓乃至得金刚喻定恒随转法。

此蕴乃至入即将证阿罗汉、佛果的金刚喻定，一直随逐存在，恒常运作，起如此作用者，只有阿赖耶识，穷生死蕴只是阿赖耶识的异称。

正量部说有“果报识”或“不失法”，为来生承受业报的心识。譬喻师说有“细心”，为六识底层微细的心识。《大毗婆沙论》卷一五一谓譬喻者分别论师执无想定和灭尽定这两种“无心定”中，有“细心”不灭，若灭，命根便断，应名为死而不名为定。《大乘成业论》说世友尊者所造论中，引经中“处灭尽定者身行皆灭，广说乃至根无变坏，识不离身”之言，证明“灭定犹有细心”。经量部室利罗多等说有认为灭尽定中意识仍可现行而只灭意识的思等心所，称为灭尽。《大乘成业论》则说经量部许灭定等位有细心，此细心称异熟果识：





谓异熟果识，具一切种子，从初结生乃至终没，展转相续曾无间断。彼彼生处，由异熟因，品类差别相续流转，乃至涅槃，方毕竟灭。即由此识无间断故，于无心位亦说有心，余六识身于此诸位皆不转故，说为无心。由灭定等加行入心增上力故，令六识种暂时损伏，不得现起，故名无心，非无一切。

灭尽定等时只是暂时伏前六识令不得现起，故名无心，然异熟果识仍在无间相续，故名有心。此异熟果识，至涅槃时方灭，即是大乘所言阿赖耶识，阿赖耶识又名异熟识。上座部分别论者也有建立细意识的，《成唯识论》卷三云：

有余部执生、死等位别有一类微细意识，行相、所缘俱不可了。

“细心”或“细意识”亦名“根边蕴”、“一味蕴”，从前世持续到后世而同一不变。《异部宗轮论》谓经量部主张：

非离圣道有蕴永灭。有根边蕴，有一味蕴。众生位中亦有圣法，执有胜义补特伽罗。

此部因为说有从前生转移到后世的“根边蕴”、“一味蕴”，被称为“说转部”。又认为众生亦有圣者的无漏法，即当于唯识学所谓无漏种子、如来藏学所谓佛性者。此无漏圣法又名“胜义蕴”、“胜义补特伽罗”，为一种不生不灭相续不断的五蕴。《异部宗轮论述记》解释云：

一味者，即无始时来展转和合，一味而转，即细意识，曾不间断，此具四蕴。有根边蕴者，根谓向前



细意识，住生死根本，故说为根。由此根故，有五蕴起，即同诸宗所说五蕴。然一味蕴是根本，故不说言边，其余间断五蕴之法是末起，故名根边蕴。

一味蕴，即虽然轮回而常一不变的细意识或潜在的深层心识，从不间断，具有受想行识四蕴，因为是生死的根本，也是生起五蕴的根本，从此根本生起的五蕴是根本蕴之末，名根边蕴，又名作用蕴。《大毗婆沙论》卷一二云：

或复有诸蕴有二种：一根本蕴，二作用蕴。前蕴是常，后蕴非常。彼作是说：根本、作用二蕴虽别，而共和合成一有情。如是可能忆本所作。以作用蕴所作事，根本蕴能忆故。

常恒的根本蕴与生灭无常的作用蕴和合，构成每一众生，因为有根本蕴，众生才能有记忆，才能记忆五蕴身所作事，记忆是根本蕴的功能。

犍子部则干脆说实有“非即蕴非离蕴”的轮回主体补特伽罗，是六识所依、具有记忆作用的自我，人活着时潜伏于身中，为不可描述的“胜义补特伽罗”。《大乘成业论》谓犍子部说“我体实有，与六识根为所依止”。《异部宗轮论》说犍子部主张：

谓补特伽罗非即蕴非离蕴，依蕴、处、界，假施設名。谓我非即、离蕴，处、界亦尔，然世说言色是我、乃至法亦是我，但依蕴等假施設此我名，我实非蕴等。诸法若离补特伽罗，无从前世转至后世，依补特伽罗，可说有依转。



如果没有一个能从前世转移到后世的自我补特伽罗,那么轮回、三世因果就不好说了,因此建立一个非即蕴非离蕴的补特伽罗作轮回主体。该论《述记》谓犍子部说有非即蕴非离蕴的补特伽罗、实我,非有为非无为,与蕴不即不离。认为:

佛说无我,但无即蕴、离蕴,如外道等所计之我,悉皆是无,非无不可说非即蕴非离蕴我。既不可说,亦不可言形量、大小等,乃至成佛,此我常在。

犍子部还以人有记忆作为有补特伽罗的证据,《大毗婆沙论》卷一一云:

如犍子部,彼作是说:可许有我,可能忆念本所作事,先自领纳,今自忆故。若无我者,何缘能忆本所作事?

认为如果没有一个实我,就不能记忆自己以前所作的事。另有以“物性相隐”、“物性相变”、“觉性是一”、“意界是常”、“根本蕴异作用蕴异”、“前心往告后心”等说,来解释记忆。《中论》卷二释谓犍子部师言:

先未有眼等法,应有本住,因是本住,眼等诸根得增长。若无本住,身及眼等诸根为因何生而得增长?

在眼等诸根未生之前(如处胎时),应该有一个“本住”的心识,因为它的作用,眼等诸根才能形成、增长。这“本住”即是大乘所言执受有色根的阿陀那识或阿赖耶识。

总的看来,诸部派所立的各种细意识和补特伽罗,虽然深



化了对心识的认识,但其说较显粗糙,与诸法无我之佛法核心义较难调和,不足以圆满解释清楚心识及轮回现象,互相之间也争议不决,犍子部的主张尤近婆罗门教等外道的有我论,被其他部派和大乘斥为悖离了佛法基本立场的“附佛法外道”。

部派佛学还探讨了产生意识之意根。大都依据经教,认为意根是心识。上座部等说在六识生起的同时,别有意根发生作用,为六识之所依,将十八界中作为能产生意识之因的意(根)界与眼等六识界合称七识界,上座部所奉《舍利弗阿毗昙论》卷一云:

云何七识界?眼识界、耳鼻舌身识界、眼界、意识界。

云何眼界?意知法念法,若初心,已生、今生、当生、不定,是名眼界。

论中还说,十二入中,唯有意入为心,余皆非心,意入(处),指意根及六识、识蕴、七识界,“意根是名意入”,“识阴是名意入”,“心意识、六识身、七识界,是名意入”。明确说眼界为产生意识的根本,是六识之下的第七识。意入作为六识发生的处所、门道,又称“意门”。南传上座部佛学说眼界、意门即是有分心。

有部等则认为前念六识灭,即不间断地引生后念识,为产生后念识的根,亦即意,名“无间灭意”。有部所奉《品类足论》卷二,将十二处中的意处摄于心、心所法,其所谓十八界中的眼界,与意根、意处大略同义,释云:

眼界云何?谓意于法,已、正、当了,及彼同分。



只以过去、现在、未来了别“法尘”的意识及其相应心所法(“彼同分”)为眼界,不于六识之外另立意根。

印顺法师《唯识学探源》论述部派所立细意识说:

不论是大众部,或是上座分别论者、经部譬喻论者,在初期,都把细心看成意识的细分。经过长时期的思考,才一律明确地提出六识以外别有细心的主张。原来细心说,也有它的困难:凡是识,都有它所依的根,所缘的境。释尊从依根、缘境的不同,建立六识,这不但是小乘经,就是一分大乘经,也还在这样说。如离六识别有细心,那不是有七识吗?这似乎违反圣教的明文。细心的所依、所缘(根境),也是很难说的。所以初期的细心说,都认为是意识的细分。后来,发现了释尊细心说的依据,像十八界中的“眼界”,缘起支中的“识”支;理论上也渐次完备,这才在间断的六识以外,建立起一味恒在的细心。

经量部说“一心相续”,大众部及分别说部说“一心是常”、“眼界是常”,即是印顺法师所谓一味恒在的细心。大乘中观学要典《大智度论》卷三五也认同这种观点,谓意有念念灭(第六意识)及“心相续名为一”两种,依后者说诸心名一意。相续之意识,既可指“先生意”为后生意识的前导,也可指相续不断的深层意识,即唯识学所谓末那识。

总的看来,诸部派所立的各种细意识和补特伽罗,虽然深化了对心识的认识,但其说较显粗糙,与诸法无我之佛法核心义较难调和,不足以圆满解释清楚心识及轮回现象,互相之间也争议不决,犍子部的主张尤近婆罗门教等外道的有我论,被

其他部派和大乘斥为悖离了佛法基本立场的“附佛法外道”。大乘唯识学建立起精致的深层心识结构说以解释轮回业报及修行解脱之理,是对部派佛学细意识说批判地发展,也可以看作对《阿含经》深层心识说的阐释发挥。

(原载《西南民族大学学报》2005 年第 2 期)







## 佛法对人性中根本矛盾的解决

人性,是自古以来东西多家学说所着力探讨的一个重要问题,常被作为伦理道德和社会教化的最终依据。人性中的根本矛盾,可谓一切社会矛盾和心理冲突的根本,佛法对解决这一根本矛盾,有其独特的智慧。

138

### 人性的概念及佛学对人性的看法

人性,大略相当于先秦儒家所谓“性”。“性”字的本义,是人心中的生气或生来所具的心,《说文解字》解释性为“心中之阳气”,一般指人生来所具的本性,俗称“天性”。《中庸》曰:“天命之谓性。”天命,指自然给予人的决定不可变改的禀赋。俗话说:“江山易改,本性难移”,又说:“灭绝人性”,意谓人有由人这个类属所决定,凡是人皆应具有的、难以改变的本性。西方学说中相当于人性的概念,有“人的本性”、“人的本质”,“人深深隐藏起来的本质”等。

有没有人性这种东西?若有,它是什么?是善还是恶?这是东西诸家哲人长期以来聚讼不已的问题。儒家对人性问



题特为重视,孔子说:“性相近也,习相远也”,肯定众人有生来相近的共同人性,而因社会的习染,人格才有了千差万别。《中庸》以“能尽其性”(穷彻、发挥个人的性)为尽人(别人)、尽物(大众)之性,从而参赞天地化育之本,为修身齐家治国平天下的关键。又解释说:“自诚明,谓之性。”以“诚明”(由至诚而具理性)为人性最重要的特性。孟子说性本善,因不修养而有了恶,荀子、韩非等则说性本恶,主张用政治管理、社会教化来改造为善。告子则认为性有善有恶。后来张载分人性为天命之性与气质之性,前者至善,后者为各人禀赋的素质,或有不善。王阳明更从体用的角度,说性之体无善无恶,性之用为善。张,王二人之说,都受了佛教心性论的深刻启发。

西方对人性问题也极其重视,基督教说人生来继承有人类始祖所犯的“原罪”,又禀有“圣灵”,实际上认为人性中有善恶二元。费尔巴哈以理性和意志心为“形成本来人性的东西”。精神分析派心理学家说人本性中有矛盾冲突的心理动力,弗洛伊德主性恶论,说“人对人是豺狼”,弗洛姆以自我意识、理性为人的本性;第三心理学派的罗杰斯则说人性中本无恶。近现代西方学者还从生物学、人类学、社会学等多角度,深入探讨人性问题,或说求需要和愿望的满足为人的本性,或说人性只有人的生物属性,或否认有普遍共具的、不变的人性存在。众说纷纭,莫衷一是。

佛学中的心性、佛性、自性,其含义并不能完全等同于诸家所说的人性。这里的“性”,梵文原义为本来具有、不依他起、不变不改者,《大智度论》卷三一解释说:“性名自有,不待因缘”。同论卷八三谓“诸法本生处名为性”。《中论·观行品》



释云：

性名决定有，不可变易，如真金不可变。

谓性为不依条件而独存，因而也就不变不改的东西，为诸法生起的本元。智者大师《法华玄义》卷二释云：

性以据内，自分不改，名为性。

其《摩诃止观》卷五更详释性有三义，一不改义；二种类义，即各种属所具的特性，名为“性分”；三实性，即极实无过的理性——佛性。太虚大师《性释》总结中印佛典中的“性”为本现成、不变坏、遍一切三义。

140

从佛典中“性”之自存不依他、不变不改的含义来说，世间诸家学说所言具善恶属性、矛盾冲突、生物属性等意义上的人性，及儒家所言各人天赋的气禀之性，皆因缘所生法，非不变不改的东西，从严格的、绝对的意义上来说，都称不起“人性”二字。佛学，尤大乘性宗之学，说一切人，乃至一切众生，都具有自存不依他、不变不改的本性，此即心性、佛性，此性虽真正称得起人性，但却未必被世间学说尤西方学说所认同。

然而，从佛法的世俗谛来看，儿童期以后的人，并不无属于人这个种类，尤其是区别于动物的普遍共具的特性，相当于智者大师所说“性”三义中种类义“性分”者，如自然主义伦理学所说对需要和愿望的满足、费尔巴哈所说的理性与意志，弗洛姆所说自我意识、理性等被看做人本性的东西。

其次，除断了烦恼的佛教圣者之外的绝大多数凡夫位人，虽然其人格、品性多受社会、文化条件的决定，但社会、文化条件，仅仅是形成人格、品性的外缘，外缘必仗内因才能起作用，



作为内因,应有先天的、生来即具的因种,从各人的先天因种中,不难归纳出具普遍性的人类本性,即属于人类的“共相种子”,可假名为人性。这种先天的因种,以佛法法相唯识学解释,即是众人心识共同的基本功能,尤其是阿赖耶识中所藏的“异熟种子”。异熟种子由无量世的业行熏习而成,在今生遇缘而成熟结果,故名异熟。近现代生物学,人类学等所说由人类一代代的社会、文化活动所形成的遗传基因,可包摄于异熟种子中。

另外,佛经中常说众生种种“性欲不同”,这里的“性欲”,不是现在所说男女两性的性需求,而是指由异熟种子所决定的禀性,即儒家所说气禀之性中的欲求、爱好。

## 人性中的矛盾冲突

俗谛意义上的假名人性,在佛教教义中实际上被作为极重要的问题,被归于心识的相用中,可看做人类普遍天性的心识功能,法相唯识学说有八识(或九识)、五十一种心所法(随八识而生的心理活动),密教无上瑜伽说人有“八十性妄”——与生俱来的八十种心理功能,大略可归纳于西哲所说知、情、意三大基本功能。这三大功能互相交涉,加上阿赖耶识中异熟种子的作用,表现为人类共具的本性。这种人类本性,与其说是纯善或纯恶的,还不如说是具有矛盾对立的为切当。

善与恶、情与理、向上与向下三类矛盾,在人性中诸矛盾中最为根本,由此派生出佛典中常说的染与净、迷与悟、烦恼



与菩提、明与无明等矛盾。这些矛盾,是导致人们各种内心冲突和社会矛盾的根源,是诸家伦理学所着力探讨的重大问题,也是促使人发向善心、出离心、菩提心,学佛修道的内因,被佛学列为学佛过程中着力解决的主要问题。

善与恶的问题,最为诸家伦理学所重视。作为判别人们行为的社会伦理准则,善与恶,可谓人性中最有赖于社会历史条件的东西,严格说来算不上人性,只能说人性中有能生起善与恶的因种。就此而言,性善论和性恶论都是片面的。若说人性本善,则恶便成了无因之果、无源之水,反省内心深处,每个人都不难发现自心有恶的、低劣的动物性冲动;若说人性本恶,则善便成了无因之果,反省内心,不难发现谁都不无先儒所说见孺子落井自然而生的恻隐之心。实际上,绝大多数人天性中都是善、恶因种并存,即极善之人,也多少会发脾气,极恶之人,也起码爱他的子女。佛法所说心所法中,便有善恶之分。所谓善,指能使自他得今生、后世、究竟的利乐者,反之则为恶、不善。唯识学心所法中的“善心所法”,包括信、惭、愧、精进、不害等十一种心理功能,其中惭、愧二法,被强调为转恶为善之本,经中称“惭耻之服,最为庄严”,无惭无愧,被佛陀斥为畜生,意谓这种人丧失了应有的人性。心所法中属于恶的,分烦恼与随烦恼两类,烦恼,意谓恼乱身心不得安宁,有贪、瞋、痴、慢、疑、恶见六根本烦恼。随烦恼,即副烦恼,有忿、恨、覆(掩饰过错)、恼、嫉、慳、骄、无惭、无愧、懈怠、放逸、失念等二十种。善、不善心所法作为人所共具的心理功能,自有其生来携带的因种,遇缘而生或善或恶的心理活动,引起或善或恶的行为,产生或善或恶的果报。善、恶因种的比例及多寡,因



人而异,但只要他没能修道断尽烦恼,其藏识中便有烦恼因种潜在,必然会出生恶业,导致生死轮回的苦果。欲出离生死,就必须断尽或转化尽烦恼的现行及因种。烦恼与菩提,于是成了学佛人内心的一大矛盾。

理(理性、理智)与情(妄情、人欲)的矛盾,较善恶矛盾更深一层,为人性中一对最为根本的矛盾。人为理性动物,理性,为人区别于动物的最重要特性,这一点,几乎是古今中外诸家学说所公认。理性,主要是第六意识的殊胜功能,是与此识相应的思、慧、胜解(理解)、寻伺(思考推理)、精进(意志)等心所法的组合。有了理性认识的能力,具自我意识,能认识世界,反省自心,思考自己在宇宙中的位置和存在的价值、意义,便能出生智慧与知识,自觉地接受社会教化,按一定的伦理规范约束行为,弃恶行善,提高精神境界,塑造自己的人格形象,乃至反思自身存在的根本矛盾——生死问题,修道学佛,追求超出生死,获得永恒幸福、绝对自由。

但人类还有先天的贪、瞋、痴、慢、疑等烦恼、随烦恼的因种,有先天的本能性自我执着,表现出自私自利的本性,遇社会生活之外缘,贪着财色名位而希图占有,难免出生种种与世俗伦理、宗教信条相悖的人欲,当人欲胜于理性时,便会导致杀、盗、淫、妄等侵犯他人和公众利益的罪恶行为,造就今生后世的恶报苦果。

人欲妄情,往往出于本能,佛学谓之“俱生”(与生俱来)、“性妄”(本性),它们发自深心,带有不自主性,与理性形成尖锐矛盾。儒家理学宣扬以天理胜人欲,但儒者们也往往有人欲难胜天理之时,知、行相悖,被人讥为“假道学”。学佛修道





者,也往往苦于烦恼难断,人欲难除,被烦恼所恼,甚至有被烦恼战胜理智而破戒、着魔者。

向上与向下的矛盾,指人类本性中有佛学所说心所法中“欲”(意欲、欲望)的不息跃动,有意志力,这是人生命活动的重要特性。意欲与意志力,随各人心识中的善恶因种、情理矛盾,及社会、文化外缘的制约影响,既有可能随顺理性与善,出生向上的追求,求完善人格、提高精神境界、升华生命、超越生死,从而出生佛学所说精进、不放逸等善心所法,成为修学佛的动力;也可能随顺妄情与恶,沉沦于向下的追求,对低层次的生物性欲望的满足没有限度,耽溺酒色,贪名利权位,不择手段地扩张私我的占有欲,乃至营私舞弊、贪赃枉法、偷劫诈骗、吸毒贩毒,丑化人格,污染社会,被世人斥为衣冠禽兽,谓其丧失了应有的人性。

实际上,这种向下的欲求,虽可归咎于社会经济结构、生活方式、政治制度、文化教育等外缘,但若人性中无先天的因种,亦难以形成恶业的现行。

对于人性中这种向上与向下的矛盾,歌德《浮士德》第一部通过浮士德心中的两种精神的斗争,予以揭示:

一个沉溺在迷离的爱欲之中,执拗地固执着这个尘世;

另一个猛烈地要离去凡尘,向那崇高的灵的境界飞驰。

在未断烦恼的佛弟子心中,这两种精神的斗争往往也很激烈。

对于人性中的矛盾,基督教“人一半是天使,一半是野兽”



的说法,可谓相当精辟深刻。一半是天使,意谓人因具有理性、灵性,有超越人欲的向上追求之本性;一半是野兽,意谓人因其动物性的躯体和生活方式,有人欲和向下沦堕的本性。人性中的这种矛盾,基督教又称为圣灵之性与魔鬼之性的矛盾。

正因为人类本性中存在着矛盾冲突,所以人类社会从来便充满了善与恶等的矛盾斗争,历史舞台上扮演着唱不完的正义与奸邪、智慧与阴谋、光明与黑暗、道德与堕落、进步与反动等斗争的活剧,现实生活中处处都可见到人性正面光明的放射和人性负面污秽的肮脏。因为人性中有善性、理性、向上性的正面,故历来有代表人性正面的社会伦理、宗教信仰等,发挥着社会教化的作用,力图创造强缘,促使人性正面的光辉发射,使社会文明、世界和平,人们的精神境界得以提高,人性负面的消极、破坏作用被抑制。

但由于人本性中毕竟有恶性、破坏性、向下性的负面,人的生活方式和人类创造的财富总是提供诱引人向下沦坠的外缘,所以尽管贤哲们在不断地立言说教,宗教家们在虔诚地劝化感化,社会文化用各种方式不断地灌输正面教化的信息,政治法律在力图制止罪恶的破坏性行为,但代表人性负面的种种罪恶与堕落,仍旧在频频出现,至多只是在一定程度上被抑制,出现较少而已,到今天为止,还没有哪一个社会教化体系和政治制度可以彻底消灭人间的阴暗面、丑恶面。即使在原始的共产社会,部落成员们可能有在今天看来颇为高尚的道德,出现过先秦道家们所向往歌颂的羲皇之世,但即便在那个时代,部落、种族间争夺厮杀之残酷,大概也要超过动物群之



间的争斗。中国远古有黄帝血战蚩尤之传述,今日地球上尚可看到生番食人的太古遗风。就是在物质财富相当丰足、科学文化高度发达的现代社会,人性负面的创造物,并不比古代少了多少。扒偷劫盗、谋杀诈骗、作奸犯科、贪污受贿、贩毒吸毒、道德沦丧、纵欲无度等丑恶现象,在哪片国土上都远未被消灭,战争的残酷性和规模,远远超过了古代。科学、财富、社会进步,不但无力消灭人性中那兽性的、破坏性的负面,而且还能起放纵、诱长人性负面的消极作用或副作用,使人逐物不返、沉迷不觉。科技的发达总是与高科技犯罪结伴而行。

但人性负面所造成的罪恶和堕落,终究掩盖不住人性正面的光辉,具有刺激和推动人反省追悔、追求向善向上的作用。饱尝堕落沉沦之苦,更易于发起求解脱向上的道心。黑暗、丑恶的社会现象的存在,能促使人们反省科学、财富、文化和教化体系的功过,反省自心,探究堪以补救文明过失、净化社会人心的大道。众生因人性负面而起惑造业,轮转三途,备受诸苦,促使菩萨发起大悲心,精勤求道,成就佛果,故经中喻众生苦难为生长养育菩提觉树、结出佛果的田地。《华严经·普贤行愿品》云:

一切众生而为树根,诸佛菩萨而为华果。

佛法,正是发挥人性正面的光辉,以理性、智慧对社会人生和人性中的矛盾进行深刻反省的结果。佛法不仅如实揭示了人性中的各种矛盾及其因果果报,而且深入挖掘了人性负面的根源,开辟了一条堪以解决、消融人性中根本矛盾的大道。

## 证自性空 消融矛盾

佛陀运用缘起法则，在禅的清澈心中观察一切，反省自心，发现人性中烦恼之负面，终归以人们违悖真实、不如实知见的我法二执为根茎，以自我中心的立场为基础。欲图消灭由烦恼造成的生死流转，必须彻底断除烦恼的根子——我执，转变凡夫自我为中心的立场。欲期达此，唯有发挥人性正面理性的特殊功用，如实观察诸法无我的真实，获得现证真实的智慧。佛法三乘，皆以得如实知见真实的智慧、以智慧断烦恼，为超生死、入涅槃的通途。只有现证真实的智慧，方堪以解决人性中的诸矛盾，解决人存在的根本问题，从而解决一切社会问题。

所谓现证真实的智慧，按大乘性宗的圆满了义之说，终归为明心见性，证见佛性真我，亦即那真正称得起人性的、超绝依待的不变不易的自性。作为凡夫不觉真实、起惑造业之本的无明，终归是不明白自心佛性，不认识真正的自我，迷昧不觉。转迷为悟，即超生死。无明与明、迷与悟，于是便成了产生人性中一切矛盾的最根本矛盾。

依大乘如来藏缘起论，佛性、心性、自性，乃绝对真实，大无不包，细无不入，宇宙万法，无有一法能出其外。故从究极了义而言，不但人性中的善性、理性、向上欲求，是心性中所本具，即烦恼、恶性，亦心性中所本具，为心性本有的一种功能。天台宗依此义立“性具”说，《大乘止观法门》卷二云：

一一诸佛，一一众生，悉具染净二性。法界法





尔,未曾不有。

天台宗性具说的突出论点,在于“性恶”(恶乃性中本具)。《天台传佛心印记》点明:“今家性具之功,功在性恶。”天台宗分恶为性恶、修恶两种,性恶,指性体上本具能恶的功用,修恶,指凡夫由无明现起的恶。诸佛亦不断性恶,只是断尽了修恶,众生亦不断性善,只不过缺了修善(应修的善行)。这种性具说,既不同性善论、性恶论,又不同于善恶二元论,可谓一种体用论的人性论。

密乘无上瑜伽则从心所乘的质、体的角度,说一种体用论的性具论。谓属于善的慈悲、智慧、方便、精进,与属于恶的贪瞋痴慢嫉,都是众生深层生理机制“细身”中两种生命能量凝聚体——“明点”的功能。阳性的生命能量凝聚体“红大”(红菩提),有活动、进取的阳刚之性,既能随善缘而出生精进、方便,又能随恶缘而出生瞋怒嫉恨,俗话所谓“肝火旺”,即红大功能亢进之意。阴性的生命能量凝聚体“白大”(白菩提),有冷静照察及情爱的功能,既能随善缘而出生慈悲、智慧,又能随恶缘而出生贪爱、愚痴,俗话说“痴情”,即有愚痴与贪爱同源的意味。凡夫因缺乏智慧,不识心性,致使先天的智慧明点成为后天的业明点,与烦恼和合,将性体本具生命能量作负价值的使用,出生贪瞋,起造恶业,尝受苦果。诸佛以智慧观照,转业明点为智慧明点,使性体本具的生命能量作超越性的正面发挥,创造利人济世的最高价值。问题并不在性体上本具的生命能量,而在于能否以正智去使用它。

无上瑜伽还把烦恼中的“五毒”(贪瞋痴慢嫉)分为正邪二种,正五毒,指性体上本具能生起五毒的功能,如能贪的功能



为不能离,能瞋的功能为摧坏,能痴的功能为无分别,能慢的功能为不退,能嫉的功能为不容,此五毒分别为五方佛的五种智慧;邪五毒,为凡夫由无明而起的贪瞋痴慢嫉的现行。正五毒即天台宗所谓性恶,邪五毒即天台宗所谓修恶。

由此深秘了义而言,视烦恼如怨敌,亟求斩绝断尽,只是小乘不了义的方便之说,或者说断烦恼,应仅指断凡夫的修恶、邪五毒。烦恼既然是性中本具,便不可能被断除,尤其是性体上所具能现烦恼的性恶、正五毒,是不可断的,此若断除,则慈悲、智慧、方便、精进,便都失去了根本,岂非断了佛种?故禅宗、天台宗、华严宗、密乘,都说烦恼不须断。如果说断烦恼,应该说烦恼中的痴、无明、邪见,是必须断尽的,至于贪瞋等烦恼,应以智慧照破,以智慧转化,转烦恼为菩提,转凡夫扩张私我占有欲的贪爱为对佛法真理的法爱、对众生的慈悲,转瞋恨为精进不已的精神,转傲慢为对必定成佛的自信。就是无明,若深究其实,亦依明而有,乃本具觉性的妄动,亦宜转而不宜断,应转之为明为觉。

转烦恼为菩提,被无上瑜伽称为“转位道”,作为与断烦恼而证菩提的大乘(般若蜜多乘)道的重要区别。实际上,转烦恼为菩提,乃大乘圆教之常谈。即大乘渐道,也说见了道的悲增菩萨,为度化众生,故意不断尽贪爱等烦恼及烦恼习气,以“暂扶习生”、“留惑润生”,留作与众生结缘以方便度化的因种。只要证得智慧,能自主其心,不被修恶、邪五毒所转,而能自在回转烦恼,则烦恼不妨用为度化众生的方便:以贪爱去度多贪众生,如《华严经》中的婆须蜜女;以瞋怒去降伏暴恶众生,如佛菩萨现为忿怒威猛的金刚、明王以调伏诸魔。密乘法





以有相的本尊形相表示这一深义：以文坛城中文静慈祥、庄严俊美的寂静诸尊，表众生自性中的慈悲智慧，以武坛城中狰狞凶猛的忿怒诸尊，表众生自性中的精进方便。无上瑜伽还设有即烦恼为道，转瞋怒为菩提的拙火定、转淫欲为菩提的欲乐定等法门。无上瑜伽秘密三昧耶戒中，有不断五毒一戒，不仅正五毒不可断，即凡夫之邪五毒，亦不应断，只作回转。

禅宗的参究法门，则是即根本烦恼中的“疑”为道，由疑而悟，有“大疑大悟、小疑小悟、不疑不悟”之说。禅宗人还说，烦恼愈是炽盛的人，一旦翻转身来，见道成佛的速度往往愈快。为什么？烦恼炽盛，说明其生命能量强大，能转为修道之动力者也就大，佛不是说他是因“欲心不止故得佛”吗？烦恼炽盛，因烦恼所受的苦痛必深，由痛苦激发的道心就易于坚固，也易于由反省痛苦、烦恼而出生智慧，看破烦恼。

不用说见道成佛的圣人不能缺了烦恼的方便，即凡夫众生，若缺了贪瞋等世俗的方便，也难以过好生活。做父母者对其子女没有爱，做子女者对其父母没有爱，夫妇之间没有爱，同志、朋友、师徒之间没有爱，这个世界便会成“三冬无暖气”，社会关系便无法和谐。做父母、老师者对孩童、学生一味溺爱，必要时不严厉斥责和处罚，则难以施教。当政者对恶人、罪犯不严加惩治，社会便难得安宁。对此类顺益正常世俗生活的贪瞋，佛法是给予肯定的，在世俗谛的意义上并不以之为应断的烦恼、为恶，而说为应行的善行。

要之，对人性中正负两面矛盾的解决，并不在于负面的恶、烦恼之有无，而在于有无能照破阴暗面、超越矛盾对立的正智光明，在于是否以正智为宰，使用本具的正负性能。只要



有正智的照了主宰，则人性中本无矛盾可言，正负两面的性能，并非水火不容，而是相互配合，有如人的二手、二足，缺一不可。不但正面的善等性能是至善，即负面的性恶，亦可作至善之用。若无正智照了主宰，则正负敌对，善恶冲突，从无名所生的修恶、邪五毒，乃至烦恼业种，只要一丝未尽，便会恼乱身心，丑化人格，障碍人出离生死。无上瑜伽等说五毒不应断，主要是说不应执烦恼为实有而视如怨敌，而非不加对治，强调不可随烦恼而转，必须观烦恼本空而转为菩提。若未得如实智，空谈圆理，口虽说空，心行于有，纵任烦恼，不予对治，乃至藉事事无碍破戒作恶，假修密法之名行淫乱伦，密乘称为“未了悟人行了悟行”，必遭恶业果报。永明延寿大师曾教诫僧徒：

若割心肝如木石相似，便可食肉，若吃酒如吃屎尿相似，便可饮酒，若见端正男女如死尸相似，便可行淫，若见己财他财如粪土相似，便可侵盗。饶尔炼到此田地，亦未可顺汝意在。直待证无量圣身，始可行世间顺逆事！<sup>①</sup>

至于未真见道，而发心留惑润生以度众生、弘佛法，不愿往生净土者，其精神固然可嘉，但恐怕改头换面之后，连佛法也都难信。未得正智的凡夫，即使行世俗应行的贪瞋等方便，也难踏水不湿鞋，往往自恼恼他。

世间教化体系对人性中矛盾的解决，大抵是用以正克负的方法，以善止恶，奖善惩恶，力图发挥人性之正面，以克制负

<sup>①</sup> 见《缙门警训》。



面。理学倡发挥理性,以天理胜人欲,基督教以对上帝的爱来止恶防恶。佛法进行社会教化,教人修行,也首先用以善止恶之法,谓之“对治”,强调在信三宝、受三皈的基础上,严持佛所制的各种以防非止恶、力行众善为实质的戒律。七佛通戒偈云:

诸恶莫作,众善奉行,自净其意,是诸佛教。

概括了佛教的基本教化思想。这种以善止恶,是十分必要的,也是行之有效的。

然而,从圆深义理而言,如两军对阵作战般的对治、以善止恶,尚落在矛盾对立的关系之中,不可能彻底消灭恶,并且难以避免矛盾双方的转化所导致的因善成恶、因爱生恨,因亲生怨等后果。无论是法律制裁、伦理教化、宗教戒律、对上帝的爱等,都无法超越善恶等的二元对立,故不可能从根本上解决人性中和社会上的诸矛盾。不得如实智,不改变私我中心的立场,即使依佛法修行,持戒行善,布施修定,也还是难以避免由矛盾转化规律所决定的恶果:因修行而感得人天福报,会使人贪着世间福乐,今生精勤修行,来世很可能会生成个吃喝嫖赌的花花公子,这从出世间的角度来看,则善成了恶。修行好了,名声大了,地位高了,往往我执也跟着增大。讲经讲得好,文章写得好,有才干,有定力,有神通,都可能增益我执,因善生恶。若遇赞颂奉承,则骄傲自满,遇低估非议,则愤恨不平,遇德高才大者,则嫉妒难禁。这种现象,在世俗人和修行人中,都不难发现。即使能以信仰、信念压抑烦恼,严持禁戒,若未以智慧消融,烦恼种子被压抑于藏识仓库中,愈积愈多,一旦遇到强缘,压抑不住时来个总爆发,烦恼便会大得吓人。



若于临终时、中阴境爆发,则随业堕入恶道,一生修善,反得恶果。

总之,没有一种能超越矛盾对立的智慧以转化、消融自性中之负面。是不可能从根本上解决人性中的矛盾的,是不可能彻底止恶行善的。所以大乘六度中的戒度,须以智慧为导来持戒,才称得上能度到涅槃彼岸的波罗蜜,否则便成为世间法。虚云和尚说得好:

只有明心见性的人,才真正能“诸恶莫作,众善奉行”。<sup>①</sup>

欲得堪能超越矛盾、消融冲突的智慧,唯有依佛法之正见,观诸法无我之真实,破除我法二执,令自心与自性本空的实相相应,不住着于一切。自性空中,无人无我,无生无灭,无能无所,无任何矛盾冲突,任何矛盾冲突,到这里都消归一味,有如众流趋归大海,有如雨雪落于江河。真空即妙有,绝对的空中,是绝对的有,恒具自然与真如相应的智慧和无缘的大悲,能随缘活用自性本具的正负功能,以顺逆方便度化众生,使性恶亦作至善的功用。

证自性空,转烦恼为菩提的关键,在于体证烦恼本空。当一念烦恼生时,当及时觉察,以正见观照,观其从缘而生,因心而有,念念变灭,无有住处,无自实体,本自无生,本来清净。于烦恼妄念息灭之处,更观能观之心亦不可得,执心外有法的本能性执着——无明,亦无实自体。当真能照见无明本空,心与空性相应无间时,便会明见自心佛性,烦恼自然转为菩提,

<sup>①</sup> 《虚云和尚法汇续编》,赵县柏林寺印行。



人性中明与无明、迷与悟的根本矛盾，于焉解决。若已明心见性，便有了消融烦恼的巨大力量，烦恼纵有所起，亦不须着意观修对治，只要保持所见心性不乱，则烦恼妄念自然融归自性空中，转为菩提，有如水上画字，随画随灭。禅宗及藏密大手印、大圆满法等，皆以此诀回转烦恼。

这超绝对待、矛盾的正智，乃佛法之心髓。若人人都能依佛法自净其心，明心见性，则随人性中正负矛盾的消融，人们自然众善奉行，诸恶不作。各种社会矛盾也就从根本上得到解决。

也许有人会问：既然佛法堪以从根本上解决各种社会矛盾，那为什么在佛教极盛的时代、全民信佛的地区，也仍有罪恶和社会矛盾？

答曰：说佛法堪以从根本上解决社会矛盾，只是就其理论、方法而言，至于佛法能否被社会认同，被人们普遍实践，则取决于众人及社会政治、文化等各种因缘。实际上，即使在佛教极盛期和全民信佛的地区，由于人们的根性和文化条件的限制，多数人对佛法的了解和实践，也仅在佛法中的世间法范围之内，真正得正智、明心见性的人并不多，故尚不能根除罪恶，解决一切社会矛盾。但与无佛法流行的时域相比，其社会矛盾较为缓和、罪恶较少，大概是不难验证的事实。设若将来社会高度文明，人类高度自觉，具备了全体实践佛法的条件，欲图根本解决人性中及社会上的矛盾，则舍佛法自净其心、明心见性之道外，别无他途。这应是可以由理性思择所认同的真理。

（原载《法音》1993年第7期）

## 六乘次第论

释尊出世，说法四十余年，开示如来知见，所说经教，积数千卷。言说教诫之外，还有秘密付授的心印、放光、表示、口耳、定中（甚深净境）等传承。所开法门，何止八万四千。对此众多法门，《华严》、《解深密》、《法华》、《涅槃》等大乘经中，有一乘、二乘、三乘、三时、五味等分类分期之说，开“教判”、“判教”或“教相判释”之端。后来印、汉、藏等地区的诸宗祖师大德，又各立一家的判教说，如天台宗之五时八教、三论宗之二藏三法轮、华严宗之三时五教、法相宗之三时教、真言宗之二教十住心、宁玛派之九乘等，同异互见，各有千秋。今天看来，从教乘的差别而言，在通常所说人、天、声闻、缘觉、菩萨五乘之上，再加密乘，成六乘法，可以总括全部佛法的内容。诸乘法的大旨，可从见、行、果三方面来概观。



### 显教五乘

六乘中的前五乘，属显教：

一、人乘 大略以善恶因果为正见，以五戒等为正行，以





得“现法安乐”——获现世的幸福安乐,做一个好人,及死后再生于人道为果证。此即如何做好人及来世求生人道之法。对以人间为本的佛教来说,人乘法实为道之初阶与基础,为佛法中社会教化面最广,从而对于人间安乐和平,正法长久住世最为重要的部分。从《阿含经》中,可以看出释尊对人乘正法相当重视,为其对广大在家信众主要宣说的法教,不仅说三皈五戒,业报因果,教人弃恶修善,而且谆谆示导营生治事、持家理财、交友处世、伦理道德、社会福利、王法政道等法则,教给人们过好世俗生活、伦理生活,和睦家庭、安宁社会乃至治理国家的技术。如《长阿含·善生经》载佛陀对长者子善生开示礼敬父母师长妻子等“六方”,及谋生求财、善亲交友等法,《增一阿含,玉耶女经》载佛陀为婆罗门少妇玉耶女说为妻之道,《杂阿含》第91经载佛教诫少年郁闍迦在家人获现法安乐的“四种具足”,《长阿含·游行经》、《孛经》、《佛说出爱王经》等载佛说当政者如何理国治政,进行自我修养的法则,及国家政治的合理典型。佛说人道日用伦常、治家理国,其平易切实处,实有过于儒书。说此类法的释尊,表现为一个类似孔夫子的世间圣哲,一个笃实亲切的生活导师的形象。

二、天乘 大略以深信因果业报为正见,修十善或加修四禅八定五神通等为正行,以现前获得更胜安乐,成就超群人格,死后生于欲、色、无色界天而享长寿安乐为果证。如《十善业道经》中,佛为海龙王详说十善业所得善果报,教人日夜勤慎,断除诸恶,力修诸善;《杂阿含》等经中,佛详说四禅、四无色定、四无量心观、通明禅、五神通禅等修习法要。说此类法的释尊,表现为一个大圣、大仙、大瑜伽师的形象。



三、声闻乘 大略以四圣谛、三法印为正见，观苦、无常、无我而发出离心为因，修三学、八正道、三十七品菩提法为正行，以断灭烦恼，证得阿罗汉，永离三界轮转生死为极果。四《阿含》中，说四谛三法印三十七品菩提法者，实占多数。这是释尊对多数出家弟子所说的主要法门。说此类法的释尊，是一个清净解脱，具足六通三明的阿罗汉形象。

四、缘觉乘 大略以十二因缘法、三法印为正见，其发心与所修之行，基本同声闻乘，而观诸法无我之智慧，较声闻乘更为深彻，以断粗分无明而证得辟支佛为极果，其解脱、智慧均胜声闻一筹。《长阿含·大本缘经》、《杂阿含》第296经、《增一阿含经·放牛品》、《过去现在因果经》、《梵志女首意经》等，皆说十二因缘流转还灭之法。说此类法的释尊，表现为一个缘觉圣人的形象。

五、菩萨乘 亦称佛乘、大乘。大略以人法二无我、智慧方便不二为正见，以大悲心为因，菩提心为本，六度四摄等为正行，以尽度一切众生皆共成佛、同趋无住涅槃为极果。《华严》、《般若》、《宝积》、《大集》、《法华》、《涅槃》等大乘教典，力说此道。这是释尊为一部分利根阿罗汉和一类在家众所开示的法门。说此类法的释尊，表现出一个天人师、无上正觉的佛陀形象。

大乘诸经义理虽不无差别，但说发菩提心，修六度万行、上求佛果等基本宗旨，实无二致，所示见地大略可分为空，相，性三宗。空宗以《般若经》为主，以中道观为极旨，说有为、无一切法空，生死与涅槃、世间与出世间、般若与方便等不二。相宗以《解深密经》等为主，以万法唯识、心亦无心为极旨，重



在从认识论、心理分析角度解析人法二无我理。性宗以《华严》、《法华》、《涅槃》等经为主,直指众生皆有佛性,皆当成佛,开示佛果境界。

在五百上座长老首次结集佛经时,曾从佛听闻大乘经的大阿罗汉多已先佛而入灭,听闻大乘经的在家菩萨不预结集之事,五百长老只结集了大众共闻的一部分佛经,而未结集大乘经,这是从各种佛典和记载中不难看出的实情。上座部人不轻易承认大乘为佛说,是可以理解的审慎态度。但晚近学术界用考据和思想史的方法研究佛典,肯定大乘非佛说,作为学者们的一家之言,自不无其学术价值,但若作为一种否定大乘信仰的论据,则不足为据。实际上,学者们的考据和推论,尤其量只能证明大乘经非上座部长老所结集,在佛灭后约500年间,未盛传于世,甚或写成文字的时间较晚于小乘经,不足以确证大乘非佛说。关于大乘为佛说的理由,《瑜伽师地论》、《大乘庄严经论》等论典中,曾举出七条、八条理由论证大乘必佛说,其实只需其中的“非余境”、“有无有”两条,便可建立大乘必为佛说的确信——以大小乘皆认释尊已成佛,小乘亦自认小乘道不足以成佛故,释尊必有自证的成佛大道曾对具根者宣说;以大乘经深广,超过世间学说及小乘经义,具足成佛之理,宣说佛陀果境故,可确信此法必为已成佛的释尊所说。大乘菩萨行,也是释尊出世说法的身教所显示,是小乘经中亦具有的佛本生事迹等所显示。据大乘有关记述,大乘经多出文殊菩萨结集,此菩萨住世数百年,结集地点未必在印度,经典写成后先隐后显,时至而出。用世俗眼光测度超世间的佛陀境界,以常识范围超常识的佛法,依甚具局限性的考据

等方法武断大乘经非佛说,是为谤佛谤法。

## 密教九乘

密乘,亦称真言乘、金刚乘、果乘。其见地发心,略同大乘性宗,所修之行,以密契于佛陀果境的瑜伽、禅定为中心,以即身或即速成就佛果为其证果说的特色。此乘法多出单传密授,大抵多非化身释迦牟尼佛对当时人间的出家众所说,多称由金刚萨埵(普贤菩萨密号,一说为大日如来或普贤王如来所化)传出,源出于报身(或称法身)佛毗卢遮那或原始法身佛普贤王如来(阿达尔玛佛)。此乘法内容颇杂,依其见、行、果及传承渊源,可按宁玛派九乘说,分为内三乘、密三乘凡六乘法。

内三乘者,当于迦当派、格鲁派等所说四部续中的下三部:

1、事部,依事相因果宛然的见地,重承事供养本尊等事相,以《苏悉地经》等为主经。

2、行部,依事依理显、佛我相入的见地,观自他本尊而修有相、无相二种瑜伽,以《大日经》为主经。

3、瑜伽部,依理事不二、即身即佛的见地,自观为本尊而诵本尊真言,以《金刚顶经》为主经。

行、瑜伽二部,相当于唐密所说胎藏界、金刚界两部大法。

密三乘者,一摩诃(大)瑜伽,即父部法,依即身即佛,烦恼即菩提的见地,于自观成本尊心中观诵本尊咒字,入随察、渐收三摩地以体证心性光明,以《集密》为代表。

二阿耨(随)瑜伽,即母部法,以空乐不二、五欲即菩提的





见地,于自观成本尊身上观修气脉明点而证心性光明,以《胜乐金刚》(汉译缺)为代表。

父、母二部,即四部密法中的无上瑜伽部。

三阿底(极)瑜伽,又称大圆满,为宁玛派独有之法,噶举等派的光明大手印亦属同类,以自性明体本来具足三身五智、显现轮回涅槃一切法为见地,修光明定为正行。大圆满又分心、界(陇)、教授(口诀)三部,以教授部的“宁提”(心髓)法为最上。

由于密乘法流传较晚,其事相外表去原始佛教及小乘较远,近于印度教,晚期密乘法与晚期印度教坦特罗密宗面目尤为相近,故晚近学术界多说密乘乃佛法在印度教影响、胁迫下的变种。重密法的藏传佛教,还被称为“喇嘛教”,颇含有非佛教正宗的意味。实际上,密乘法多出成就者之传,多为本尊于定中亲授,虽未必出自当日释尊之口,也不能以世俗眼光轻易否定其渊源之真正。密法祈、赞颂、供养等事相,不过是大乘经如《华严经普贤行愿品》中十大愿王修持法的仪轨化。至于持诵真言,早就见于《阿含经》与律部,大乘经中真言更多。密法主要是瑜伽禅定之法,其所修三密相应之诵咒,实为大乘经中念佛禅的一种更为成熟化的修法。秘密禅之观想本尊、光明、种字等,就其方法、原理而言,可溯源于小乘禅观。能海上师曾指出密法与小乘禅的渊源关系,可谓别具慧眼。至于光明大手印、大圆满彻却等顿见心性之最上密法,与禅宗更为相近。西藏土观大师在其所著《宗教流派镜史》中便说:

心要派,汉人呼为宗门,就其实义与迦举派相同,即大手印表示之传承。

各种密法,无不以于定心中以正见修观尤观心而证自性明体为见道成佛的唯一密要,其修观的见地,观心的方法,与大乘基本无别。宗喀巴大师《密宗道次第广论》卷二二云:

故学金刚乘者,生无我见,当如显教而修。

英国学者渥德尔《印度佛教史》说:

如果我们接受中观派作为佛法,我们也可以接受阿底瑜伽。它的基本立场是古老的佛教无我理论。

以三法印、一实相印衡量,密乘无疑为佛陀正法。

## 六乘次第



六乘法中,人、天二乘,合称“人天乘”,声闻、缘觉二乘合称“二乘”、“小乘”,密乘实际上属大乘法中的一门,故略而言之,佛法分人天乘、小乘、大乘三乘,藏传迦当派称之为“三士道”。

六乘或三乘法,就见地义理而言,从人天乘至密乘,前浅后深,前渐后顿,前偏后圆,前权后实,成一渐次深入的次第,下下乘为进入上上乘的阶梯。如《宗教流派镜史》引僧海大师(二世达赖根敦嘉措)所言:

如圣所说下下诸乘之见,为上上诸乘之津梁。

……前前较后后易于了悟,故前者实为转入后者之方便。





就修行道而言,下下乘道亦为上上乘道的基础,乘乘相因,成一阶梯式结构。五戒等人乘法,包括于十善等天乘法中;十善四禅等天乘法,为声闻、缘觉乘修戒修定的基础。《十善业道经》载佛言:

谓人天身、声闻菩提、缘觉菩提,无上菩提,皆依此法以为根本而得成就,故名善法,此法即是十善业道。

声闻、缘觉乘之四谛、十二因缘、三十七菩提分法,又包括于菩萨乘中。《菩萨本业璎珞经》云:

菩萨乘、缘觉乘、声闻乘,皆因四谛十二因缘,各自得道差别。

《摩诃般若经》卷二云:

是波罗蜜中摄一切善法:若声闻法、辟支佛法、菩萨法、佛法。

《大智度论》卷八三谓“三十七品及六波罗蜜是菩萨道”。作为大乘道中一法门的密乘道,则以共菩萨乘的般若智为导,菩提心为因,六度、四摄等为资粮。宗喀巴大师《菩提正道菩萨戒论》云:

凡欲发心行持菩萨学者,应于三学或六度中而修学之,此外别无大乘波罗蜜道故。此为密乘四续部中,任趣何部所必需故。复次,发菩提心与六度行,为显密乘之共同道。是故密乘一切时中,于此二道不应弃舍。



藏传迦当、萨迦、格鲁、希解等诸派，皆强调修学须由显入密，依佛语教授而得正见，不得正见，以世俗执着心修密法，诸派皆说与外道共，为不如法。现代社会，诸见纷纭，人罕不以先入邪见为主，若不依经论义理破除粗显分别妄执，只欲依一法一咒一诀，希图破除微细、极细妄执而见性成佛，岂有成就之理。

六乘、三乘不仅为阶梯式关系，而且也互相含摄，非仅上能摄下，而且下中有上，如人天乘法，亦说布施兴善等行；《阿含》经中，亦有六度四摄之义，乃至密咒；大乘、密乘更包括下乘内容，不但说四谛十二因缘，亦说利益世俗人生之事，如《法华经》说观世音菩萨随类化现，布施无畏，有感必应，求子女得子女，求长寿得长寿；密乘四种事业法（息灾、增益、怀爱、降伏），皆为满足世俗愿求而作，是为大乘、密乘中的人乘法。密乘还有求长寿成仙的密法，是为密乘中的天乘法。大乘的净土、禅宗法门，为显中之密；密乘的大悲、准提等咒及施食法等，则是密中之显。

六乘或三乘的阶梯式结构，组成佛法整体，只有全面了解佛法的这一结构，才能全面认识佛法的宽广丰富，准确理解佛陀出世说法的本怀和佛教的基本精神。六乘法的阶梯结构所蕴含的意义，有两个方面最值得注意：

第一，应机施教是佛陀说法的基本原则。

佛陀虽以普度众生皆成佛道为最终目标，但教化以方便为先，须观察因缘时节，针对众生的不同根机和接受力，采用不同的说法分别引导，应病与药，开示以易于为其信受获益的法门，而不固执一法一门。正如佛在《无量义经》中所自言：



以诸众生性欲不同,种种说法,性欲不同。

对于唯求人天乐、暂不能发起出离心、菩提心的下土,则教以人天乘法,令其以正法获得所求,积集趋于上乘道的资粮。对于亟亟求自己解脱的中士,则示以小乘道,令其先解脱自身,再回入大乘。对于悲深愿广、智慧猛利的上士,则直接指示大乘道,令其修菩萨万行,自他双度;其中一类上根利器,或急求解脱成佛者,则授以密乘法,令其得即身成就。这种随机设教、方便多门,表现出佛法覆盖面的极其宽广和教化方法的灵活多样,使人有“观天瞻海”(唐太宗语)之感。

## 第二,佛法以立足人间为根本立场。

六乘法中的上四乘,皆以下二人天乘为基址,意味着佛法首先重利乐人生、安宁社会,教信众先作一个生活安乐、有道德的好人、善人,然后才谈得上出离生死、解脱成佛。这表明以净化人心、发达人生、安定社会为本的人间佛教,是全体佛法的本旨,非仅为应机适时的方便。但因多方面的原因,佛法的这种根本精神未得到应有的弘扬。自部派分裂以来,人天乘法便未被充分重视。多数总结《阿含经》教法的部派论典中,都未能将佛陀所说人乘法中的四种具足、伦理政道等包摄进去,置于应有的地位,而偏重出世间法。一些大乘宗派的教判,也将人天乘法除外,只着眼于出世间法。因此给社会人士以佛法只讲出世间印象,一提起佛教,很多人只知道无非是出家当僧尼、念经拜佛,甚至不少大儒名士,都不知佛法有人天乘道。宋元以来,中国佛教的社会形象和社会职能逐渐被定格为唯管出世,不少高僧大德对这种片面之见也认同附和,甚而予以宣扬,这当然与统治者推尊儒术的政治格局有关,但



从佛法的本来精神而言,无疑遮掩了佛法非常重要的一面,今天应予纠正,恢复佛教以发达人间为本,海涵地负、切近笃实的本来面目,注重对人天乘法的弘扬实践。

人天乘在过去常被视为世间法、共外道法而被忽视,殊不知佛法本来就包括共外道与不共外道、世间与出世间二法,出世间法离不开世间法;世间善法为出世间法的基址。离了世间法、共外道法,佛法也就失去了立足之地。何况佛法的人天乘法,如三皈五戒、因果业报等,亦有其独特的、不同于他家之说的内容,不可视同外道法。即如《法华经》所云:“一称南无佛,皆已成佛道”,何况受持三皈五戒,深信因果、奉行诸善,岂非佛法?当然,佛法自有其多层次的内涵,终以超越世间的大乘道为极旨,为其最宝贵的精髓,不可局限于人天乘法的低层次,唯以佛法为“伦理宗教”,而掩盖其高层次的深旨。

## 六乘终归一佛乘

佛法虽分六乘三乘,但就佛陀说法的本怀而言,又可总摄于一乘或一佛乘。佛陀在说完三乘法之后,于末后所说《法华经》中开权显实而总结说;

十方佛土中,唯有一乘法,无二亦无三,除佛方便说。

此所谓一乘,指由《华严》、《法华》等了义经所宣说的圆满大乘。这种大乘以种种方便引导众生趋向佛果为根本宗旨,人天乘、小乘只是其引导众生渐次趋向大乘的方便法门,被包



摄于一乘之内。而大乘菩萨道,不仅包摄小乘四谛十二因缘等法,而且以深彻诸法无我、世出世间不二的般若智,把人天乘的发达人间与小乘的出离三界统一为一体,予以升华,贯彻于六度四摄等菩萨行中,从更高的角度包罗了又超越了人天乘法、小乘法。大乘经中,多处宜说菩萨居家、营生、处世、交友、治政等法,四谛十二因缘三十七道品。《胜鬘经》云:

住于大乘,摄受大乘,即是住于二乘、摄受二乘  
一切世出世间善法。

大乘能包摄人天乘、小乘,人天乘、小乘却不能包摄大乘。人乘行者只有进修大乘法,才能超群,太虚大师说:“世间圣哲须入天乘法”;人天乘行人只有进修小乘,才可解脱三界生死;小乘行人只有进修大乘,才能发挥菩提妙用,究竟成佛。因此,凡力求向上者,应直入大乘,深入世间而修菩萨道,圆成世间、出世间的功果。而住于大乘道的菩萨行者,又不妨以人天乘、小乘法去化导不具大乘根性的众生。如此包摄了诸乘的大乘,方名一佛乘。缺了人天乘、小乘、密乘的方便法门,大乘也就不成其为圆满的一佛乘。

大乘门中,禅、净二宗法门,实际上属于密法,皆依果地境界而建立,尚速成顿了,它们与密乘诸法,只是大乘中的方便法门,必须建立于根本大乘乃至人天乘的基地之上。无论参禅、修密、念佛,都必先具足三皈,受持众戒,做一个好人,次则发出离心、菩提心,闻思经教,得正知正见。若戒行不净,心地不善,行为不端,连即身成人尚做不到,岂能谈得上明心见性、即身成佛?藉教悟宗,乃达磨禅的正旨,即使参究开悟,只不过得了正知正见,有了修道的起点,尚须依教印证,深入世间



修经教所说菩萨万行,在动用中保任自性,自度度人,直至惑业净尽,福慧双圆,才真实见道证果。这是达摩祖师“二入四行”的基本路线。深信愿念佛求生莲邦,确为多数末法众生即生了脱的唯一捷径,方便中之殊胜方便,然此道既属大乘,亦须基础深厚,福慧双修,众善齐资,出离心、菩提心坚固,对净土诸经之说深信不疑,然后以决定信心念佛,方易与佛与法相应,得遂往生之愿。《无量寿经》言三辈往生人,皆以发菩提心为条件,《观经》云:

欲生彼国者,当修三福,一者孝养父母,奉事师长,慈心不杀,修十善业;二者受持三归,具足众戒,不犯威仪;三者发菩提心,深信因果,读诵大乘,劝进行者。如此三事,名为净业。

明示往生净土须以人天乘道、大乘道为基础。经中虽有五逆十恶之人临终念佛亦接引往生之说,只是表示阿弥陀佛愿力之宏深与临终念佛的不思议力用,并非任人造五逆十恶。五逆十恶者临终念佛,亦是宿世善根成熟,念佛者岂可仅将往生希望寄托于此而忽略力行诸善。人道不全,业债沉重,临终时为业所牵,难得正念不乱并遇诸善缘。若求上品往生,速回此界度人报恩,经中明言须读诵大乘、解第一义。印光大师解释读诵大乘为开圆解,解第一义为参禅开悟。回入此土后,正需圆修诸度,岂能离大乘根本。密乘虽有各种即身成就的秘密方便,但对戒行、菩提心、正见和福德资粮的要求,比净土法门更为严格。若戒基不固,见地不正,资粮未备,持咒修身,易生魔障,难得相应。何况即身成就,也还只是自己解脱,度人利生功德未圆,尚须深入世间圆修诸行,才能究竟成佛。无论





从教法和证法来讲,密乘决不能离了大乘根本。密乘重在禅定,把六度行和度众生置于禅定的观想而修,易使根器浅者忽略现实人间的六度行和度众利生的事业,故不宜作为大乘或全体佛法的根本,只可作一种圆顿的方便法门。

总之,大乘为佛法根本,人天乘善法为佛法之基,弘扬佛法,应先注重人天乘;学佛修道,应先做好人,修好五戒十善。这是六乘法的阶梯结构和大乘正旨原本具有的基本精神。

(原载《法音》1992 年第 7 期)

## 教外别传即教内真传

禅宗标榜“教外别传，不立文字”，以与经教文字所说佛法相区别，这从突出禅离文字言说直契本源、顿明心地的殊胜点来说，并无过分。禅宗初期，中国佛学尚处在对印度佛典整理、研究的阶段，义理之学方兴未艾，习禅修定者皆依经教修次第止观，后来天台、三论、贤首、慈恩诸教宗出，也皆重在义理之发挥，修学仍循闻思修通途。禅宗高树顿教法幢，直指人心见性成佛，洵于诸教宗外别开一片新天地。故后世多分佛法为教下、宗下二大流，泾渭分明，不容混淆。

不少宗门祖师，为使学人摆脱文字葛藤之缠缚，真参实悟，多强调本分事不在经教文字，不许学人阅经看教，已通经教者在参禅时亦须将一切文字知解抛向九霄云外，乃至视经教如怨家，斥三藏十二部为“鬼神簿”、“揩不净纸”、“拭疮疣纸”，此等矫枉过正之辞，明眼人自不难识破，无智者却难免执着错解，翻药为病，以为宗门、教下绝对是二，只认参话头为究竟佛法，轻视三藏教典修学系统，以“教外别传”为掩饰不通经教之藉口，从而出生诸多邪知邪见、邪解邪行，埋没佛法真义。浅见者则反因“教外别传”而疑禅宗不是佛法，乃至说为道家、



儒家思想之发展衍变,使“教外别传”大有变为“道外别传”之患。

## 教禅一致,禅不离教

针对强调教外别传所生离经背教的弊端,禅门不少大德又力倡教、禅一致,禅不离教,须依教而参,依教印证。六祖惠能大师门下南阳慧忠国师云:

禅宗法者,应依佛祖一乘了义,契取本源心地,转相传授,与佛道同。不得依于妄情及不了义教横作见解,疑误后学,俱无利益。纵依师匠领受玄旨,若与了义教相应,即可依行,若不了义教,互不相许。

荷泽神会禅师云:

若学般若波罗蜜,须广读大乘经典……第一莫疑,依佛语。

后来双承贤首、禅宗之传的圭峰宗密禅师,特著《禅源诸诠集都序》等融通禅与教,以教下三说配禅门三宗,强调“传禅者必以经论为准”。五代佛学集大成者永明延寿禅师,被清雍正帝推为惠能后第一大善知识,一生力主禅、教一致,倡万善同修,所辑撰《宗镜录》巨著,以一心为宗,统诸宗教理与禅于一贯。明代高僧紫柏、憨山、莲池、藕益、博山等,虽皆透彻禅关,而力主禅、教不二。紫柏《法语》有云:

今天下学佛者,必须排去文字,一超直入如来地,志则高矣,吾恐画饼不能充饥也。



主张须先通文字般若，次通观照般若，始能契会实相般若。莲池大师《竹窗随笔·经教》云：

其参禅者，藉口教外别传，不知寓教而参者是邪因也，寓教而悟者是邪悟也。饶汝参而得悟，也须以教印证，不与教合，悉邪也。

强调一切学佛者“必以三藏十二部为楷模”。憨山《参禅切要》云：

禅虽教外别传，其实以教印证，方见佛、祖无二之道也。

博山（元来）《宗教答响》云：

果教外有别传乎？宗乃教之纲，教乃宗之目。

谓宗、教殊途同归，斥以宗抑教、以教抑宗者为魔。藕益“教外别传，即教内真传”<sup>①</sup>一语，提示禅教关系最为醒目，其中深义，牵涉禅与教之实质，非深通二家者，难以道出。今略展开而论之，以供不明禅教关系者参考。

经教与禅，追根溯源，皆同源于释尊，亦同源于生佛共具之心源觉海，从来并无二致。经教乃释尊说法之记录，禅源于释尊拈花、迦叶微笑之因缘，其事亦载经教，见《大梵天王问佛决疑经》。《禅源诸论集都序》卷一云：

谓诸宗始祖，即是释迦，经是佛语，禅是佛意，诸佛心口必不相违。诸祖相承，根本是佛亲付，菩萨造

<sup>①</sup> 《灵峰宗论》卷四《除夕答问》。



论，始末唯弘佛经。

从传承渊源看，禅门所传西天二十八祖之前二十四位祖师，与天台宗所传西天法藏传承之二十四祖重合，参以慧远《庐山禅经序》所举印度禅法传承谱系，及多罗那他《印度佛教史》、《七系付法传》，可见法藏、禅定、心印之传付，在印度原本并无区分。禅门初祖摩诃迦叶，乃三藏教典结集之主持者，二祖阿难，称多闻第一，大小乘经多由他诵出。至禅门五祖提多迦，始开僧诤，裂为部派，从兹教与律分别相传。禅门第十二祖马鸣、第十四祖龙树、十五祖提婆，皆弘扬大乘之龙象，释经造论之宗主，著述等身，文章璀璨。可见禅与教本来一家，并非别传。西藏传说印度佛教界分重讲论之班智达（法师）与重禅修之古萨里（乞士）两派，达摩大师为古萨里派祖师。此两派之分，盖为印度佛教晚期之事。即使达摩时代已分两派，达摩为乞士派祖师，从其行径与传付看，亦非离经教而别传。其入道二门，以“藉教悟宗，深信含生同一真性”为前提，即表示悟宗（心性）须依经教。又付二祖慧可以四卷《楞伽经》印心，意谓所悟须依如来藏系一乘了义经印证。达摩禅之“二入”，即出自《金刚三昧经》。依教参禅，依教印心，依教起行，乃达摩禅之根本精神。

历来祖师大德，在大彻大悟前，率多先已通达经教，为其顿悟之先决条件，这一点往往被后世懒于学教的禅人所忽视。《宗镜录》卷一云：

且如西天上代二十八祖，此土六祖，乃至洪州马祖大师，及南阳忠国师，鹅湖大义禅师、思空山本净禅师等，并博通经论，圆悟自心。



二祖慧可,原“浮游讲肆,遍学大小乘义”,并在香山宴坐八年,始遇达摩,言下顿悟。三、四、五祖,亦通经论,皆有著述。四祖下旁出牛头法融,先阅《大般若经》晓达真空,坐禅多年,后遇四祖指点而彻悟。六祖惠能虽称识字不多,然其见五祖之前,即闻《金刚经》而开悟,见五祖后入室传法,也是听讲《金刚经》而于言下大悟,其开悟并未离经教。从《坛经》看,六祖对佛学空、相、性三宗大义,皆有透辟之了解,决非不通经教者。六祖门下,有“一宿觉”之号的永嘉玄觉,曾“遍探三藏”,精天台止观,依教开悟后方求六祖印证。后世法裔中,如南泉普愿“初习相部,究毗尼”,“次游诸讲肆,历听《楞伽》、《华严》、《中论》、《百门观》,精练玄义”;临济义玄落发受具后,居于讲肆,“精究毗尼,博通经论”;德山宣鉴精究律藏,“于性相诸经,贯通旨趣,常讲《金刚般若》”,人称周金刚;玄沙师备阅《楞严经》而发明心地;圭峰宗密读《圆觉经》而得省悟。如此者流,不胜枚举。药山惟俨禅师原博通经论,悟后亦常看经,却自称“不曾看经论策子”,僧问:“和尚寻常不许人看经,为什么却自看?”师曰:“我只图遮眼”,曰:“某甲学和和尚还得也无?”师曰:“若是汝,牛皮也须看透!”<sup>①</sup> 为何悟后犹自看经,却又不许学人看?学禅者须于此处识得古德用心,不可被他机用语谩过。

藉教悟宗,依教印心,意味着禅、教不二,禅出于教,乃教之纲宗,教内真传。释尊说法四十余年,横说竖说,刹说尘说,其根本旨趣,在末后所说《法华经》中作了明确表白:

吾从成佛以来,种种因缘,种种譬喻,广演言教,

<sup>①</sup> 《传灯录》卷十四。





无数方便,引导众生,令离诸着。

又谓令诸众生“开示悟入佛之知见”。佛知见者,按大乘经,以一实相印为宗。而诸法实相者,毕竟不可说不可说,离一切名言概念分别,只可于“言语道断,心行处灭”中去契证。《法华经》云:

是法非思量分别之所能解。

以言遣言,指示众生离思量分别之种种执着,契证本来实相,是为释尊说法之实质。依大乘性宗义,诸法实相或真如、法性,终归为众生未被妄念遮盖的本来心性或心真如、心实相、真心,此心本具佛之三身四智,无欠无余。《华严经·如来出现品》云:

无一众生而不具有如来智慧,但以妄想颠倒执着,而不证得。若离妄想,一切智、自然智、无碍智,则得现前。

三乘教典,力说无常无我,五蕴皆空,万法唯心,心亦无心,无非是破除众生执着妄想,令其离却妄想执着而契证实相,开发心性本具一切智、自然智、无碍智。这是教之纲宗,千经万论之指归。然教典虽直指本源,破遣妄念,犹属文字语言而非实相本身,喻如指月之指,非即是月。若欲识月,须向所指处看,若欲见自心佛性,须离言思心行在自心中体证。然诵经讲经者多,依经自内证者少,大都认指为月,为经教文字所缚。禅宗法者,正是因指见月,力图离言思心行而顿见真如佛性,将教言纲宗落实于自心证悟,可谓握得经教精髓,不愧为教之纲、教之眼、教内真传。

这种直接证悟心性的法门，亦出经教，在《楞伽经》中称为“自宗通”，与随机而说的“说通”相区别。经云：

自宗通者，谓修行者离自心现种种妄想，谓不堕一异、俱不俱品，超度一切心意意识，自觉圣境界。

禅之直契佛心，便属此类。古德云：“依文解义，三世佛冤，离经一字，即同魔说”，又曰，“通教不通宗，两眼黑蒙蒙，通宗不通教，开口胡乱道。”宗为教之纲宗，教是宗之文字表述，佛心宗不在文字，却亦不离文字，《维摩经》谓“无离文字说解脱也”。问题并不在经教文字中无“教外别传”，而只在学人会不会看教，若会看教，识得教之纲宗，依教调心，则经教文字，句句皆指示心性，何者非宗非禅？若真通教，自然通宗，若真通宗，则阅经看教如见自家屋里活计。若不会看教，依文解义，只在意识思维上下功夫，则不但经教文字反成葛藤，即禅门灯录，乃至禅师机锋公案，无不成为葛藤。天台德韶国师说得好：

如来一大藏教，卷卷皆说佛理，句句尽言佛心，……若一向纤络言教，意识解会，饶上座经尘沙劫亦不能得彻……若究竟诸佛法源，河沙大藏一时现前。<sup>①</sup>

博山《宗教答响》云：

肯就歧路往循其纲者，诸教中皆有宗旨，得真旨，则一偈一字，皆最上之机。如不识其旨，泥于文

① 《传灯录》卷二五。



字，则宗亦教矣。

会教识宗，诀窍无多子，只不过依言教自调其心，离却妄念而已。上根者若能如此读经，即使无教外别传，亦可自己明心见性，宝志、傅大士、永嘉玄觉，皆是此辈。惠能大师听《金刚经》而开悟，并不一定在于经文的加持力，而在于他听经之当下，即依“应无所住而生其心”等教言调心，与实相相应。

或曰：禅高唱顿悟见性，其宗旨自与经教有别。答云：顿悟见性，乃至顿悟顿证、顿悟成佛，本出经教，并非禅宗独唱。《楞严经》谓“理则顿悟，乘悟便消”。《维摩经》言“即时豁然，还得本心”。《无尽意菩萨经》言“以一念慧成阿耨多罗三藐三菩提”。《禅要经》云：

于内觉观，如一念顷，即得阿耨多罗三藐三菩提。

《法华经》中，八岁龙女现身说法，于顷刻间成佛，何止是顿悟，而且是顿证佛果的典范。三乘教典，可以说都倡顿悟乃至顿证。你看诸经末尾，多述佛说法竟，座下多少人即时证三明六通、得无生法忍，最下者亦得法眼净——即见道、证入圣果位，《杂阿含》第 262 经谓“须陀洹得法眼净”。可见顿悟顿证，乃如来说法之本旨，较禅宗之实际主张顿悟渐修者，更见速成顿了。

或曰：依大乘通说，见性乃初地菩萨事，从凡夫发心至初地，须历一大阿僧祇劫之修行，岂可一生乃至刹那间成办？答云：初地见性，乃指证果而言，是指依闻思修通途而修者，并非楷定不移之说。一大阿僧祇劫修行见性，不过离妄念而已，妄



念本空，而心有自宰自照之能，只要顿息妄念，本体自然呈露，何须长劫苦修。比如赶路，方便不同，则迟速有异，如步行须一大阿僧祇劫可到者，若乘飞船，则一生可到。依顿悟门观心，则理可顿悟。何况时本无实，依心而转，三大阿僧祇劫不离一念，能转现前一念，则长劫可缩为短。故一乘圆教，皆主顿悟顿证，天台、华严，皆说一生可入初住而见佛性，非仅禅主顿悟。况且禅宗之顿悟，一般仅指悟理而言，尚非证果成佛。小乘八正道以正见为首，大乘六度以般若度为导，正见与般若，皆属见地，先开见地次论修证，是三乘佛法修学通途，禅宗顿悟渐修，先得般若正见，正是循三乘通途。不过智慧分闻思修三，渐教依文字般若、思慧起修，禅宗顿教则依实相般若、修慧起修，顿渐之分，仅在于此。

## 祖师禅即是如来禅

或曰：禅宗修祖师禅，与经教所说如来禅异，是为教外别传。

答云：依神会语录及宗密《禅源诸论》，达摩门下展转相传的祖师禅，名“如来禅”、“如来清净禅”，亦名“一行三昧”、“真如三昧”，其名义皆出经教。如来禅（如来清净禅）出自《楞伽》，为该经所说四种禅中之顶尖。经云：

云何如来禅？谓入如来地，得自觉圣智相三种乐住，成办众生不思議事，是名如来禅。

此谓圆觉自性、显现自性不思議力用的禅，乃诸佛自内证



的果地境界。一行三昧出自《文殊般若经》、《起信论》等,以系缘法界一相(实相)为禅观境,《起信论》亦名真如三昧,称为大乘百千三昧之本。总之,直契佛心、顿证实相,是如来禅、一行三昧、真如三昧之特质。禅宗所传祖师禅,即属此类。达摩祖师用以安心之“壁观”,以调心与道冥符,不空不有、无自无他、无凡无圣为要,正是《起信论》所说一行三昧,后世曹洞宗默照禅,亦属其类。四祖道信、五祖弘忍及神秀所开北宗,则依《文殊般若经》,由称念佛名而入一行三昧。惠能所传禅,亦名一行三昧,亦曰一相三昧、般若三昧,虽与前人禅法似颇不同,其实亦以真如自性为禅境,属一行三昧所摄,不过是从体用、理事不二的角度直接契入真妄一如、世间出世间不二之境地,于生活中显现真如自性之力用,表现为知见一切而不染着的“无念行”,较经教所说一行三昧在修法上更为圆顿、活泼,称为创造,亦未尝不可。

或曰:祖师禅参究之法,不载经教,乃教外别传。

答云:禅宗初期,主张顿入,未必有参究之说。一涉参究,已落第二着,不够直截,不摄最上利根。后来人根渐钝,始有参究之方便。空谷隆禅师云:

不参而悟,上古或有之,自余未有不从力参而悟者。<sup>①</sup>

参禅之法,似出独创,其实亦不然。憨山《参禅切要》谓“其参究工夫,亦从教出。”博山《宗教答响》云:

① 《传灯录》卷二八。



其真参实究捷径，名第一义，教中具载。

莲池《竹窗随笔》云：

然参禅二字起于何时？或曰经未之有也，予曰有之：《楞严》云：“当在此中，精研妙明”。又曰：“内外研究”，又曰：“研究深远”。又曰：“研究精极”，非参乎？自后尊宿教人看公案，起疑情，皆从此生也。

参究的实质，是运用意识，尤其是深层意识寻思内究心实相，《楞严》名曰“研究”，即内审、寻思义。汾山灵祐禅师云：

以思无思之妙，返思灵焰之无穷，思尽还源，性相常住，事理不二，真佛如如。

药山谓“思量个不思量底”。在意识深层内审思量不可言思的心性，从而离意识思量，豁露本来心地，为参究而悟的基本原则，这在今天看来是一种极有价值的心理研究方法。

参究，其实出于三乘教典中修观（毗婆舍那）之法，属观心、观实相法门所摄，从小乘四念处的心念处观，到大乘实相禅、密乘无相瑜伽，皆以内观其心为内容，观心之法，主要是向内寻思觅究，观心不在内外中间诸处、来无所从去无所至、于三际中了不可得，亦离能观所观。《楞严经》所示观音圆通法门以“返闻闻自性”为要，即向内反究能闻能觉之性，与禅宗参究同一路子。禅宗参究法，便常被称为观心，达摩《破相论》云：

唯观心一法，总摄诸法，最为省要。

僧问大珠慧海云：“如何得悟者？师曰：但谛观。”玄沙师





备云：“何妨密密地自究，仔细观寻。”谛观、观寻，即内观内究，内求真性。这观、寻、觅、究，实属心所法中的寻、伺二法，正是《解深密经》所言三种毗婆舍那中的寻求、伺察二种毗婆舍那之用心。寻求，谓寻思未解了透彻的问题；伺察，谓在意识深层进行深细思察，虽然未必有推理活动，却悬有一欲期解决的问题，集中心意，等待答案的呈现，就如猎人在耐心等待猎物的出现。禅的参究，即是在深心中寻伺，欲期亲见心性本面，属于《解深密经》所言“缘总法奢摩他毗婆舍那”，经云：

若诸菩萨，即缘一切契经等法，集为一团、一积、一分、一聚，作意思惟此一切法，随顺真如，趣向真如，随顺涅槃，随顺转依，及趣向彼，若临入彼，此一切法，宣说无量无数善法，如是思惟，修奢摩他毗婆舍那，是名缘总法奢摩他毗婆舍那。

意谓将经教所说一切法概括于能总持诸义理之真如、涅槃、转依一法，思惟此法，名缘总法奢摩他毗婆舍那（止观双运）。禅宗参究所思惟的，即是总持诸法的心真如或自性清净心。转依，亦译阿摩罗识，亦即自性清净心。参究此心，是一种总持一切止观的上乘止观。

至于参话头公案，则是参究的一种特殊方法，在禅门中始于黄檗希运，大慧宗杲力倡后才渐被普遍使用。其实质，是用一指向心性而不可以意识解会的话头公案，如“狗子无佛性”、“我是谁”、“念佛的是谁”、“无位真人”、“死了烧了什么处相见”等，发起关于心性的深细疑情，以凝聚全部心力，疑到极处，疑团粉碎，意识剥落，乃至无明巢窟彻底掀翻，自然一真独露，明本心地。其理其法，仍未出“思尽还源，性相常住”之路



数。不过它以疑为道,以一句无意味语唤起人心中的疑情,具有吸聚全部心意识的巨大力量,确为中华禅门祖师的发明创造。然其基本内容,仍不出经教中的观心法门,其方法,不出经教中毗婆舍那的大框架,乃对经教中观心法门的发挥活用。

综上所述,可见禅的宗旨、理论、方法,皆从教出,乃教内真传。故禅应依教而参,依教印证,这在今天尤为必要。何以故?当此知识爆炸、学说如林之世,人的分别法执极为深细,成为见证真如之大障。若不学通经教,以理性认识破分别执见,则粗分妄执先且难除,何况察深入微,破微细无明?不先明理而先修禅,无正见指导,容易生障起魔。即使参究而悟,亦须以教为则而自印证,不依教言,乃堕邪悟邪解。不仅须依教而参,依教印证,而且更须依教起行。参禅开悟,虽然有顿悟成佛的可能,但须六度资粮圆满,方克臻此。

自古来多数参禅者,即使开悟,也不过得正见、见相似佛性而已,只是修行的起点。依天台宗六即佛说,宗门开悟,不过是名字即佛、观行即佛,达相似即佛破见思惑,入天台华严二宗所谓圆教初信位以上三乘圣位,已属罕见,达分证即佛破一品无明而真见佛性,更为困难。即使达到此位,也还是真正修道度人的开头。故悟后正须修行。达摩禅以二入为纲,理人安心悟理之后,须修行人,行人的主要内容,是以般若智为导,修菩萨六度万行,谓之“称法行”。这应是禅宗修学的基本路径,也是大乘佛道通途。然长期以来,因种种原因,禅门只重在理人,而忽略了行人,即使开悟,也重在悟后保任,“随缘消旧业,任运着衣裳”,近于小乘之自了,缺乏大乘积极主动地济世度人、饶益众生的精神。今天,应恢复达摩禅二入的精



神,不但讲自性自悟,而且须提倡行人,在现实生活中积极实践菩萨六度四摄,以利乐有情,庄严国土。而六度四摄的内容与修法,详载大乘经教,不论已悟未悟,依教而行,在行中修,行中悟,宜为适合时宜的现代禅门。这种禅的参修,自应以经教为准则,为指导。

(原载《禅》1995年第2期)



## 东山法门与南北禅宗

禅宗传至第五祖弘忍大师(601 - 674)门下,裂为南北二宗。弘忍与四祖道信(580 - 651)“俱住东山,故谓其法为东山法门”<sup>①</sup>。东山法门承前启后,为南北禅宗之源,在禅宗史上的地位十分重要。但由于北宗早已绝嗣,资料逸佚,仅存南宗门下的点滴记述又失之片面,东山法门的真面目长期被掩。根据近代发现的敦煌文献中北宗门下净觉所撰《楞伽师资记》,及署名弘忍大师的《修心要论》(一名《最上乘论》),参合《坛经》、《神会语录》、《宗镜录》、《祖堂集》、《传灯录》等禅宗文献中有关四、五祖及其门人之说,东山法门的真面目,还是可以勾勒出一个大致清晰的轮廓。

### 东山法门的四大特点

从初祖达摩至三祖僧璨,宗旨宗风大体一致,可谓禅宗发展的第一阶段。四、五祖时代,宗风一变,可谓禅宗发展的第

<sup>①</sup> 《宋高僧传·弘忍传》。



二阶段。与前一阶段相较,东山法门的宗旨、宗风,略有以下四个特点。

一、定居安禅,广摄徒众,戒禅同传,农禅并学。

从初祖至三祖,宗门中人多行头陀,游化无方,择器付法,徒众不多。至四祖道信,从武德甲申(624)后定居蕲州黄梅县破头山安禅传法,四方归止者五百余人。五祖得法后,四祖命他在黄梅冯茂山(东山)另辟道场,徒众多达七百,四方请益者“月愈千计”,成为当时国内禅学中心,《传法宝纪》称“道俗受法者,天下十之八九,自东夏禅匠传化,乃莫之遇。”蔚然成一大宗派,奠定了禅宗在以后千余年间成为中国佛教主流的基址。四、五祖还兼传戒,《楞伽师资记》说道信著有《菩萨戒法》一本。为解决百千徒侣的生计问题,四、五祖皆率众力耕以自养,开后世禅门农禅并学之先河。

二、虽仍藉教悟宗,以《楞伽》印心,而又广引诸经,尤重《般若》。

达摩“藉教悟宗”,以为“理入”之门,以宋译四卷《楞伽》付二祖慧可印心。据《续高僧传·法冲传》,慧可后有璨、惠、盛、那等诸师弘扬《楞伽》,皆口说玄理,不出文记。又有善师、堂禅师、明禅师等各出《楞伽》疏钞,形成所谓“楞伽师”一系。道信、弘忍承三祖之传,仍主要以《楞伽》印心。《楞伽师资记》记道信自谓其法“要依楞伽经‘诸佛心第一’”。弘忍大弟子之一宗赜自称蒙弘忍示以《楞伽》义云:

此经唯心证了知,非文疏能解。

这当是针封善、堂、明等师流于文字注疏一路而言。弘忍又谓与上座弟子神秀论《楞伽经》,“玄理通快”,可见弘忍首重



仍在《楞伽》。

《楞伽经》所指之宗——如来藏、实相，乃千经万论所共阐，藉教悟宗，固不必囿于一经。据《楞伽师资记》，慧可、僧璨皆于《楞伽》外引证《华严》、《法华》、《般若》等大乘经。至道信、弘忍，于《楞伽》外引证的经教更为广泛，而尤重般若系的《文殊说般若经》、《金刚般若经》。《楞伽师资记》记道信称其法除宗《楞伽》外，“又依《文殊说般若经》一行三昧”。武则天问神秀东山法门依何典据？秀答：“依《文殊说般若经》一行三昧”。《神会语录》说弘忍初依止道信，道信“依金刚经说如来知见，言下便证最上乘法”。《坛经》谓惠能在俗时，从黄梅五祖处来一客，谓闻五祖常劝僧俗，“但持金刚经，即自己见性，直了成佛”。后来惠能赴黄梅，五祖为他说《金刚经》，得彻悟心性。

道信、弘忍重般若系经，与陈隋以来般若系经尤《金刚经》在社会上的广泛传诵很有关系。言简意赅的《金刚经》，较之译文过于质古的四卷《楞伽》，更便于广摄群机。弘忍对慧能那样识字不多、然已从闻《金刚经》而开悟的人，依《金刚经》说如来知见，是最为契机的。

三、在安心的方便上，应机施教顿渐并用，而以《文殊说般若经》一行三昧为摄引大众的主要法门。

达摩禅的实践分理人、行人二途，理人又称“安心”，即悟自心佛性，得般若智，以为起行之导首。达摩所主张的安心法门称“壁观”，以舍妄归真、默契真如为要，实即《楞伽经》所说“攀缘如禅”、“如来禅”，《文殊说般若经》所示“系缘法界”的一行三昧，《起信论》所说真如三昧。“壁观”之修持，要在心直如





壁,不可偏堕于分别空有、真妄、自他、凡圣等二边。这种禅观持心如大火聚,四面不可入,只宜于上根利器修习,根器稍钝者不易趣入。至四、五祖,门徒数百,根器千差,需要一种能广摄群机、即顿即渐的安心方便法门。

道信从《文殊说般若经》中选出的由“系心一佛,专称名字”而入一行三昧之法,即是亦渐亦顿、能普摄三根的方便法门。其《入道安心要方便法门》所示入一行三昧的具体法则,较原经所说更见直截详明:

并除三毒心、攀缘心、觉观心念佛,心心相续,忽然澄寂,更无所缘念。《大品经》云:“无所念者,是名念佛。”何等名无所念:即念佛心名无所念。离心无别有佛,离佛无别有心,念佛即是念心,求心即是求佛。所以者何?佛无形,佛无相貌。若也知此道理,即是安心。常忆念佛,攀缘不起,则泯然无相,平等不二。入此位中,忆佛心谢,更不须征,即看此等心,即是如来真实法性之身。……亦无能观所观之意。如是等心,要命清静,常现在前,一切诸缘不能干乱。……住是一心中,诸结烦恼自然除灭。于一尘中具无量世界,无量世界集一毛头端,于其本事如故,不相妨碍。

这实为一种实相念佛。并除三毒心、攀缘心、觉观心,即是实相心,以此实相心直下称念佛名,念到忽然澄寂,顿悟自性,名为安心。于一切时中保任其所悟真心常现不乱,由此自然断诸烦恼,乃至径直证入事事无碍的佛果境界。四祖所示这种由实相念佛而见道、证果的法门,至属圆顿。若称念阿弥



陀一佛,并有求生西方净土的信愿,则这种念佛法门便即禅即净,为合禅净于一途的殊胜法门。

杜苕《传法宝纪》说:

忍、如、大通之世,则法门大启,根机不择,齐速念佛名,令净心。

谓从弘忍到其门下法如、神秀等,皆以道信所传念佛法门为普摄大众的安心之道。据《楞伽师资记》说,这种念佛法门,源出于译四卷《楞伽》的南天竺求那跋陀罗三藏。而天台宗也取《文殊说般若经》一行三昧为其所倡四种三昧中的第一种。道信青年时代曾留止庐山大林寺十年,其时智者大师门人智锴任大林寺住持,道信可能受天台宗的影响,而以《文殊说般若经》念佛名入一行三昧为普摄三根的圆顿法门。

道信、弘忍对个别上根利器,也用更为直截的方法引导。《入道安心要方便法门》云:

问:云何能得悟解法相,心得明净? 信曰:亦不念佛,亦不捉心,亦不看心,亦不计念,亦不思维,亦不观行,亦不散乱,直任运,亦不令去,亦不令住,独一清净,究竟处心自明净。

这是对达摩“壁观”的具体解释。《传灯录》载道信为牛头山法融说真要云:

汝但任心自在,莫作观行,亦莫澄心,莫起贪瞋,莫怀愁虑,荡荡无碍,任意纵横,不作诸善,不作诸恶,行住坐卧,触目遇缘,总是佛之妙用,快乐无忧,故名为佛。



与前说一致。《坛经》称弘忍示众云：

思量即不中用，见性之人，言下须见。

抖落言论思量，当下直指，这种顿入之道，当是自达摩以来禅宗诸祖以心传心的本怀。

道信、弘忍还开示了多种修习止观的方法。从观门入者，如《入道安心要方便法门》教初坐禅者观身心、四大五蕴六入、凡圣一切法“从本以来空寂，不生不灭”，观诸法空寂尤以观心为要，述观心方法云：

坐时当觉识生初动，连连流注，随其来去，皆令知之，以金刚慧征责。

188

若心缘异境，觉起时即观起处毕竟不起，此心缘生时不从十方来，去亦无所至。常观攀缘觉观妄识，思想杂念乱心不起，即得粗住。若得住心，更无缘虑，即随分寂定，亦得随分息诸烦恼，毕故不造新，名为解脱者。

署名弘忍述的《修心要论》所述看心、征心之法，略同道信所说观心、征心，如云：

闲静身心，一切无所攀缘，端坐正念，善调气息，惩其心不在外不在内不在中间，好好如如稳看看熟，了见此识流动，犹如水流阳焰，晬晬不住。既见此时，唯是不内不外，缓缓如如稳看看熟，则返覆销融，虚凝湛住。其此流动之识，飒然自灭。灭此识者，乃是灭十地菩萨众中障惑。



对于乱心难摄的下根人，四、五祖则教其“守一不移”，从止门入。《人道安心要方便法门》说：

守一不移者，以此空净眼，注意看一物，无问昼夜时，专精常不动。其心欲驰散，急手还摄来，如绳系象足，

欲飞还掣取。终日看不已，泯然心自定。

《修心要论》则具体化为守一个字：“平面端身正坐，宽放身心，尽空际且看一字，自有次第。若初心人攀缘多，且向心中看一字。”该论还教人依《观经》中十六观第一日想观，坐中随意远近，观想一太阳，守之勿散。以期由定发慧，了悟自性。

四祖、五祖针对学人不同根机，开示多种安心方便，顿渐并用，不拘于一门，这与以后南北二宗皆有不同。

四、山林隐栖的高风。

四祖、五祖在世时道重天下，唐太宗三度征召，道信皆固辞不赴，弘忍亦曾不应高宗之征请，表现出一种高风亮节，开后世禅门山林栖隐之风。

## 南北二宗皆出东山法门

据《楞伽师资记》所说，弘忍门下有十大弟子，而以神秀为上首。十大弟子中法如（637 - 689）最早开法，时称“定门之首”。后来神秀为北方禅宗领袖数十年，德高望重，开禅门北宗。另有智诜传法于西蜀资州，门下保唐及弘忍另一大弟子宣什，皆以念佛为安心法门。《禅源诸诠集都序》把南恁、北



秀、保唐、宣什归于一类，其禅法大略皆属北宗神秀一路。据传独得弘忍衣法之传的惠能，《楞伽师资记》把他归于弘忍十大弟子中仅可阐化一方的人物，他开法要比法如、神秀晚了十余年，其所开南宗独倡顿教，与神秀北宗曾一度确立敌对，南顿北渐之争，在惠能门人神会时代曾相仇若水火。其后不久，北宗衰微绝嗣，南宗遂成为禅宗的正宗代表，千余年来门庭极盛。

神秀、惠能俱出弘忍门下，顿、渐二说，皆源于东山法门。如果不囿于《坛经》中神秀未见本性的“身为菩提树”一偈，而参酌《楞伽师资记》等资料中有关神秀的记述，则南北二宗的宗旨、理论基本一致，皆主张顿见佛性，皆以如来藏缘起说为理论依据，皆属直指人心见性成佛的顿教。惠能所倡之无念为宗，与神秀道法会归体用二字，实际上甚为相近。

南北二宗的主要分歧，在于所用安心法门有顿渐之别。南宗强调于言下顿见，不假方便，继承发挥了东山法门接引个别上根利器的顿法，这当然最能体现达摩以来的诸祖心传，而且其接人之法被惠能及其法裔发挥创造，极为生动、灵活、多样化，的确不愧为达摩祖师禅的正宗。但其法只接上根利器，能言下顿见者毕竟难得，南宗祖师于是不得不巧设参究、看话头、默照等方便，还是流入了由定发慧一路，当然所用方便独具风格，与北宗法门大有不同。北宗继承了东山法门普摄大众之道，不论根机，皆令从念佛入门，继之看心观净，“起心外照，摄心内证”<sup>①</sup>，较之四、五祖所示之法，更为程式化了些，无

<sup>①</sup> 《神会语录》。

怪乎要被惠能喝为“是病非禅”。但这种法门,对于一类根机来说,也许甚为合宜。当年北宗门下,亦曾高僧辈出,开悟得定者不乏其人,如神秀、法如、普寂、降魔藏、破灶堕等,皆负重望。可见北宗法门虽略渐,但也继承弘扬了东山法门的一面,其价值及在禅宗史上的贡献,自不容忽视。

(原载《内明》第 153 期)







## 中国佛学的第二位 集大成者——永明延寿

在“中国化佛教”的形成和兴盛期(大略从南北朝到五代),前后出过两位集大成的大师:第一位是陈隋之间的智者大师,他以三谛三观、三种止观等总摄和整合从佛教初入东土迄于他那个时代的全部汉语佛法,建立起精深博大的天台宗学,赢得“小释迦”之称,在佛教思想史上矗立起一块高大的里程碑。第二位应该说是五代末的永明延寿禅师(904-975),他立足法眼宗,以“一心”总摄和整合中国佛教最辉煌期——隋唐五代的全部佛学,其思想开此后乃至直到今日中国佛教的基本路径,其多闻、见地、文才,千余年以来无人企及,深通禅宗的清雍正帝高推他为“六祖以后古今第一大善知识”、“超出历代诸古德之上”、“震旦第一导师”<sup>①</sup>,称赞其编辑的《宗镜录》一书为“震旦宗师著述中第一妙典”<sup>②</sup>,实非过誉。杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》说:

① 《万善同归集序》。

② 《清世宗上谕》(雍正十二年甲寅十二月初八)。



延寿以禅宗命家，属法眼血脉，但其弘扬范围之广、内容之杂，为此前禅宗诸家之所未有。禅教合一，禅诵无碍，禅净并修，禅戒均重，内省与外求兼行，是他所宗禅法的特点，为后来禅宗向佛教整体的整合，提供了完整的理论资料，并作了成功的示范。<sup>①</sup>

这一评价，可谓基本准确。延寿生当禅宗五家于极盛中产生诸多弊端的时代，他做的工作，主要是顺应诸宗融合、三教融合的趋势，通过整合中国禅宗与印度经论及诸教宗，针治禅宗因强调“教外别传”而造成的种种弊病，为中国佛教开辟出一条不离释迦牟尼教法、又能应时契机承传不绝的道路。

延寿的思想，禀承自法眼宗开创者清凉文益禅师(885 - 958)，文益以文采见长，有《三界唯心颂》、《华严六相义颂》等，阐述万法唯心、理事不二，哲学观接近华严宗，其《宗门十规论》鼓励参禅人研究教典，批评宗门诸多弊病。弟子德韶继承师旨，主张依佛经会解便能开悟。融合宗、教尤其是融会禅宗与华严宗，成为法眼宗的独特宗风。延寿进一步发扬法眼宗风，承担起整合此前全部中国佛学的历史使命。

延寿的核心思想，是“一心”——即大乘如来藏系作为万有体性的心性、真如心、法性心，亦即禅宗所谓本心、自性、佛心、父母未生前本来面目、“即心即佛”之心，非凡夫妄心，而是真心，《宗镜录》卷十六答“即心成佛者，为即真心为即妄心”之问说：

<sup>①</sup> 江苏古籍出版社，1995，第371页。



唯即真心，悟心真故，成大觉义，故称为佛。

同书卷一〈标宗章第一〉谓一心即华严宗祖杜顺和尚依《华严经》所立“自性清净圆明体”，为一切众生自心之体，《佛地论》谓之“清净法界”，即真如妙心，此心不仅是《华严经》之宗，也是一切经教之体。万法唯心，所唯即此心，此心乃佛陀所证，也是佛陀说法垂教的出发点，一贯全体佛法，是全部佛法的旨归、宗要。《宗镜录》卷三二云：

故诗三百，一言可蔽矣；教五千，一心能贯之。

延寿和门弟子编集的百卷巨著《宗镜录》，以引经据典论述此心为主题，该书《序》表明其主旨是：

194

举一心为宗，照万法如镜。

即以禅宗所了悟的一心或佛心为全部佛法宗要，以此如明镜般的心观照万法，整合全部佛法。《宗镜录》以一心为纲宗，浓缩了印度大乘经论、中国诸宗之学的精华，内涵丰富，可谓一本高水平的“中国佛学精华录”或“中国佛学通论”，雍正帝《重刊宗镜录后序》高度评价此书说：

朕谓达摩西来以后，宗门中述佛妙心、续绍慧命、广济含生、利益无尽者，未有若禅师此书者也，学人观此，可不必泛览大藏矣。

延寿以一心整合全体佛法的基本思想，主要有以下三个方面。

## 以一心圆融宗、教， 强调依教印心，藉教悟宗

晚唐五代，禅宗一花五叶盛开，成为中国佛教的主流、中国化佛教的代表，其影响深入道教、儒学，点化了整个中国文化。禅宗自达摩西来，以四卷《楞伽经》印心，其理论宗依大乘如来藏学，从佛果境界出发，确信众生皆有佛性或如来藏，乃至自心本来具足一切佛果功德，唯被无明妄念遮蔽，迷而不现，通过修直观自心的如来清净禅或一行三昧，顿悟自心佛性，此即所谓禅宗之禅，本出经教。对自心佛性的了悟，是一种终不可言说的神秘宗教经验，单凭经论文字及自己的智慧，极难鉴别是非，需要已经开悟的过来人“明眼宗师”印证，亦即禅宗所标榜的“以心传心”。禅宗到六祖慧能，尚提倡以《金刚经》印心，但数传之后，因强调自宗为“教外别传”，“以心传心，不立文字”，形成脱离经教、唯重自参自悟及唯依宗师印证的风气。这种风气，有导致禅宗背离“依法不依人”、“依了义经不依不了义经”的原则、偏离佛陀正法而变成“道外别传”的危险。文益《宗门十规论》即批评了当时禅宗界由忽视教典而产生的种种弊端：或“不通教典，乱有引证”，或“臆断古今，妄测圣意”，或“任情直吐，多类于野谈，率意便成，绝肖于俗语”，或“护宗党祖，不原真际，竟出多歧，矛盾相攻”，或“不量己力，剩窃人言”，或“玷渎古人，埋没宗旨”，或“棒喝乱施”、“圆相互出”。他主张：

凡欲举扬宗乘，援引教法，须是先明佛意，次契





祖心,然后可举而行,较量疏密。

文益所揭露的宗门弊端,到延寿时代,当更为严重,《宗镜录》卷四三云:

近代相承,不看古教,唯专己见,不合圆詮,或称悟而意解情传,设得定而守愚暗证。所以后学讹谬,不秉师承,先圣教中,已一一推破。

《唯心诀》中,列举 120 种不悟一心、迷宗背旨的“邪宗见解”。针对这些弊端和邪解偏见,延寿强调参禅者必须通达经教,《宗镜录》卷一〈标宗章第一〉谓西天二十八祖、此土六祖,乃至洪州马祖大师及南阳慧忠国师、鹅湖大义禅师、思空山本净禅师等大德,皆博通经论,圆悟自心,所有示徒,皆引诚证,终不出自胸臆妄有指陈,是以绵历岁华,真风不坠。认为只有“以圣言为定量,邪伪难移,用至教为指南,依凭有据。”并引南阳忠国师语云:

禅师法者,应依佛语一乘了义,契取本原心地,转相传授,与佛道同。不得依于妄情及不了义教,横作见解,疑误后学,俱无利益。纵依师匠领受宗旨,若与了义教相应即可依行,若不了义教,互不相许。<sup>①</sup>

《宗镜录》卷四四说慧忠国师临终之时,学人乞师一言,国师答言:“教有明文,依而行之,即无累矣,吾何言哉!”教诫弟子应唯依经教行持。延寿因而强调:

<sup>①</sup> 《宗镜录》卷一〈标宗章第一〉。



所以凡称知识,法尔须明佛语,印可自心,若不  
与了义一乘圆教相应,设证圣果,亦非究竟!

又强调研究教典,应“一一须消归自己,言言使冥合真心,  
但莫执义上之文,随语生见,直须探诂下之旨,契会本宗,则无  
师之智现前,天真之道不昧。”学教的目的,终归在于“藉教悟  
宗”,明自本心。同书卷六一表明編集此书的目的是:

今时学者,全寡见闻,恃我解而不近明师,执己  
见而罔披宝藏,故兹编录,以示后贤。

同书卷二主张“先以闻解信入,后以无思契同”,以阅教闻  
思、获得解悟为入禅的门径。同书卷四二谓上上机人一闻千  
悟,斯皆宿习,“若是中下之根,须凭开导,因他助发,方悟圆  
成。”《宗镜录》之編集,便是为了有助于初机者悟入,令其“深  
资观力,言下现证,修慧顿成。”同书卷六一说:“今因自力未  
到之人,少为开示,全凭佛语以印凡心。”

关于经教,延寿面对的问题,是长期以来,诸宗“各是所是  
而各非其非”,互相之间难以会通,使学人往往不知所从,或陷  
入诤论而贻误修证。《宗镜录》针对这一问题,有意以一心会  
通诸宗,慧洪《林间录》卷下说:

永明和尚以贤首、慈恩、天台三宗互相冰炭,不  
达大全心,馆其徒之精法义者于两阁,博阅义海,更  
相质难,和尚则以心宗之衡准平之。又集大乘经论  
六十部,西天此土贤圣之言三百家,证成唯心之旨,  
为书一百卷传于世,名曰《宗镜录》。

在延寿看来,诸经教言说虽不无歧异,而源出与旨归,皆





无非一心。《宗镜录》卷三五云：

若约教，唯依一心而说，则何教非心，何心非教？  
诸经通辩，皆以一心真法界为体。如来所说十二分教，亲从大悲心中之所流出，大悲心从后得智，后得智从根本智，根本智从清净法界流出，即是本原，更无所从。

一切佛语，皆从佛所证根本、后得二智中流出，二智从清净法界流出，清净法界亦即一心（真心），为千经万论的本原，“故明四谛十二因缘境、八万四千法门，不出一心。”乃至“诸佛所证、菩萨所修，若教若理，若因若果，若行若位，乃至世间、出世间一切万法，无有纤毫一法不是心者。”<sup>①</sup> 其《唯心诀》谓“千途异说，随顺机宜，无不指归一法而已”，《般若》言无二，《法华》说一乘，《思益》说平等如如，《华严》示纯真法界，《圆觉》建立一切，《楞严》含裹十方，《大集》染净融通，《宝积》根尘混合，《涅槃》咸安秘藏，《净名》无非道场，所指皆是一法，“是以一法千名，应缘立号”，此一法，即是一心。

诸经虽然同指一心，而所说不无顿渐深浅偏圆之别。对此，延寿并非笼统颛预，他主要依华严宗、天台宗的判教，分别诸经诸乘，以圆顿教为最究竟，《宗镜录》卷三六云：

若直了真如心即成佛者，是圆顿宗；若不了此心妄有修证者，是藏通等教、灰断之果；若依此心发心别修者，是别教大乘，与圆教即心便具者，所有行位

<sup>①</sup> 《宗镜录》卷二九。



功程，日劫相倍。故云即心是者疾，发心行者迟。

并明确表示“此宗镜录，是圆顿门，即之于心，了之无际，更无前后，万法同时”。只要了悟一心，则“不动无明，全成正觉”，“不隔刹那，便登觉位”。

对一心的圆顿义，《宗镜录》多方设问，广引博证，作了许多论述，如卷一〈标宗章第一〉云：

自性清净圆明体，此即是如来藏中法性之体，从本已来，性自满足，处染不垢，修治不净，故云自性清净；性体遍照，无幽不瞩，故曰圆明。

此自性清净圆明体，即一切众生的心体。同书卷九三谓心性“周遍圆融，横该十方，竖穷三际，至一切时处，未尝间断。”同书卷十六描述真心说：

舒之无踪，卷之无迹，如澄潭莹野，明镜券空，万象森罗，豁然虚鉴，不出不入，非有非无，斯则千圣冥归，万灵交会，信之者彻大道之源底，体之者成常住之法身。祖佛同指此心而成佛，亦名天真佛、法身佛、性佛、如如佛。亦非离妄，妄无体故；亦非即真，真非即故。真妄名尽。即离情消，妙圆觉心方能显现。又以本具故，方能开示。故云如来正觉心与众生分别心契同无二。

延寿主要引用华严宗的著述，论述此心体、真心具足四法界之理，尤以事事无碍法界十玄门为极旨，一即一切、一切即一，圆融无碍。此真心亦不离凡夫妄心，真妄为体用不二的关系，如波之与水。《宗镜录》卷三云：



真心约理体，妄心据相用。…性相一原，当凡心而是佛心，观世谛而成真谛。

延寿也多引用天台宗著述，只就现前一念观此一心具足十法界万法，所谓“一念三千”，不仅具足凡夫法界，而且具足三身五智等一切佛果功德，《宗镜录》卷三五云：

法性圆理，三德三身，只是一念，不可分故。

延寿论述心性最突出的特点，是承禅宗菏泽一系及华严宗四祖澄观、五祖宗密之说，以灵寂之知或“寂照”二字表诠真心的根本性质。《宗镜录》卷三六引澄观语云：

此上无缘之知，斯为禅宗之妙。……此知，知于空寂无生如来藏性，方为妙耳。

这种知空寂无生如来藏性的无缘之知，源出神会，见于《神会和尚语录》。《宗镜录》多处说真心之灵知不昧，诸如：

斯即一切众生自心之体，灵知不昧，寂照无遗。  
(卷一《标宗章第一》)

真心以灵知寂照为心，不空无住为体，实相为相。(卷三)

若明宗之者，了然不昧。寂尔常知。昭昭而溢目腾辉，何假神通之显现；晃晃而无尘不透，岂劳妙辩之敷扬。(卷六)

则心是名，以知为体，此是灵知，性自神解，不同妄识仗缘托境作意而知，又不同太虚空廓，断灭无知。(卷六)

真心者，湛然寂照，非从境生；含虚任缘，未尝作意；明明不昧，了了常知。（卷十六）

谓真心与“以六尘缘影为心、攀缘思虑为相”的妄心不同，其性质有“寂”与“照”两个方面，寂，谓空寂、无住、无生；照，谓本来具有一种不依境缘生灭、不假名相符号认知的能知之性，此知性是常，了了常知，非同虚空、草木之无知，与太虚、木石、聋瞽、愚痴、癫狂、心乱、闷绝、昏醉、睡眠、无想定、灭尽定十一种断见无知不同。。《宗镜录》卷二三引先德语云：“寂照无二，为菩提相”，犹如明镜，无心为体，鉴照为用。亦即禅宗“即体之用自知，即用之体恒寂，知寂不二”之义。又，真心理、智不二，如明珠，体是珠，用是明。这确是对心性的中国化独特诠释。

延寿还编集了许多法相唯识学的典籍，在《宗镜录》一书中保存了不少失传了的唯识学内容。他用统一性、相的方法，融通唯识学与他所主张的如来藏学。《宗镜录》卷一云：

性相二门，是自心之体用。……如性穷相表，相达性源，须知体用相成，性相互显。

这里的“性”门，指以唯一真心为万法之体的大乘如来藏学，“相”门指讲法相的唯识学。《宗镜录》卷四分唯识为二义：一者世俗唯识，即依他起性，讲八识如何变起根身世界，摄境为心，是有为，乃相；二者胜义唯识，讲识性亦空，即圆成实性，是无为，乃性。同书卷三分胜义为真俗二种：唯识学摄境为心，是世俗胜义；如来藏学讲心之自性即是真如，是胜义胜义。同书卷七就妄心、阿赖耶识与如来藏的关系，统合唯识学与如





来藏学：

妄心依本识，本识依如来藏，如来藏无所依。

唯识学主要讲妄心(七转识)皆依本识(阿赖耶识)生起，以阿赖耶识为万法之本，是从结构论的角度，从事相上说，延寿则从体性角度，安立如来藏亦即一心为阿赖耶识之究竟所依，融通性相二宗，以唯识为悟入如来藏一心的方便。《万善同归集》卷四依真谛译《三无性论》，说“诸识亦无毕竟所归，约极权论，唯一真性。”先以乱识遣于外境，次阿摩罗识遣于乱识，究竟唯一真识。《宗镜录》卷三三依摄论师义，以万法唯第九阿摩罗识为究竟的唯识，分阿摩罗识为所缘的真如及能缘的本觉，前者为理，为即用之体，后者为智、为量，为即体之用，“故以理量二门，一切性相收尽。以识相妙有，是如量门；以识性真空，是如理门。若理量双消，则唯真性。”犹如明珠之珠与明。又云：

即真之有，是法相宗；即有之真，是法性宗，两不相离，方成无碍真佛心矣。

同书卷三四依《大乘密严经》等，说凡夫阿赖耶识与诸佛如来藏心同是一心，“凡夫执作赖耶之识，成生死苦恼之因；圣者达为如来藏心，受涅槃常乐之果。若云阿赖耶识，则有名无体，以情执有，不究竟故，当证圣时，其名即舍；若云如来藏心，则有名有体，以本有非执故，至未来际不断故，如以金作钏，钏相虚，金体露现；如来藏作赖耶，赖耶相虚，藏性现。”众生因情执而迷一心为阿赖耶识，此识可转舍故有名无体，唯有如来藏心是终极不变的体性。《观心玄枢》云：



以有为无为一切法相，皆从心出，无不心也。以心不守自性，能随染净之缘，成十法界之相，故称法相；以正随缘时，不失自性，故称法性。则随缘无性，无性随缘，如水不守自性，随风作波，正作波时，不失湿性。若失湿性，不能兴波。心性亦尔。是知法性、法相真、俗义门，并是如来藏性清净真心之所建立。

延寿还融通唐密之说，《宗镜录》一书多次引用密教《守护国界主陀罗尼经》等关于心性的说法，卷八七引总持教（密教）三十七本尊皆毗卢遮那一佛所现、五智皆一心之妙用，融会《华严经》佛果境界说。

总之，立足于大乘如来藏学圆顿义，以一心融通诸乘诸宗，是延寿的根本立场。于诸宗之学，延寿亦非只是一味会通而不分别，其论证如来藏学为最究竟，态度十分明确，《万善同归集》卷一说：

如教中或说是者，即依性说相；或言非者，是破相显性。惟性宗一门，显了直指，不说是非。

他又立一“无谛”为最高真理，统一真俗二谛。《宗镜录》卷六七云：

一切谛智，皆从无谛而起，无谛者，即绝待真心，非是对有称无，故云绝待，犹如虚空，非对小空而称大空，从此无谛，立一实谛。此一实之名，是对三权而名一实，待虚名实，此是對待得名。又从此一实，对机约教，或分开二谛等。

无谛，即是性宗之学的核心绝待真心——一心，近于天台





宗三谛中的中道第一义谛。虽然以性宗(如来藏学)为究竟,也认为唯识(相宗)、中观(空宗)等学,都是了悟一心的方便法门,各有其价值,《宗镜录》卷四五云:

若不先明识论天亲护法等剖析根尘微细生死,  
又焉得依龙树观门遣荡?

他反对的,是禅与教及诸教宗之间的互相攻击是非,《宗镜录》卷三四说得明白:

崇教毁禅,宗禅斥教,权实两道,常为障碍之因,  
性相二宗,永作怨仇之见,皆为智灯焰短,心镜光昏,  
终不能入无诤之门,履一实之道矣。

他的出发点既然是融通,自然不陷入诸宗义理之间的是非之辩。从学术角度,我们或许可以批评延寿没有分辨诸教宗的是非及禅宗五家的异同,但从引导人们悟入“宗镜”的宗教立场看,延寿的这种会通的态度无疑是正确的。

延寿所揭示的了悟真心的诀窍,是观心,《唯心诀》谓“欲知妙理,唯在观心。”观心之要,在内观一念妄念无生。《宗镜录》卷五云:

但了妄念无生,即是真心不动,此不动之外,更  
无毫厘法可得。

但能内观一念无生,则空华三界,如风卷烟,幻  
影六尘,犹汤沃雪,廓然无际,唯一真心矣。

同书卷五说:“今推此不觉之心(阿赖耶识之不觉义)无体,则真觉之性现前。”同书卷四一引曹山本寂和尚偈“从缘荐

得相应疾，就体消归道却迟，瞥起本来无处所，吾师暂说不思议”后点明：

故知千圣皆目此一念心起时了不可得，是真不思议，离此决定无别殊胜。

这种观心诀要，是经论中一致数说的。依此观心而得顿悟，即是达摩所谓“藉教悟宗”，可见宗乃教之眼、教乃宗之本，并非什么“教外别传”。

《宗镜录》卷三六说，观门略有二种：一禅宗及圆教上上根人，直观心性，不立能所，不作想念，定散俱观，内外咸等，即无观之观，灵知寂照。此法相当于《大乘起性论》所言真如三昧。二依唯识学，以第六意识观心似现前境，虽权立假相，悉从心变。即复此心亦空、无生。同书卷二三说：

如今一念才起，了不可得，无有处所，是过去佛；过去不有，未来亦空，是未来佛；即今念念不住，是现在佛。但一念起时，莫执莫断，不取不舍，则三际无踪，一念圆具十法界非因非果而因而果之法。

又以“直下无心，量出虚空之外”为顿悟之要。若如此尚不得悟，“直须以佛知见治之，然后五忍明其正修，六即拣其刁难，则免堕增上慢，究竟圆满佛乘。”同书卷四一说中机下品未悟入者，“亦须自省，开发信心，若未发时，直须静虑，以时研究，永断攀缘，身心一如，以悟为限。或因闻入，或从境明，豁尔意消，真心自现。”这种人听闻佛法、研究经教，就更是必须了。

据《宗镜录》之说，无论从哪一门径悟得一心，即入圆教十





信位之初信，亦即禅宗所谓明心见性。谓“觉此无依无住绝待不思议心不动时，入十信之初，号不动智佛。”（卷十）“若入信门，便登祖位。”（卷二）若入此位，顿悟此心，入宗镜中，则可以“不断烦恼而入涅槃，不断五欲而净诸根。”（卷二三）“但谛观杀盗淫妄从一心上起，当处便寂，何须更断”（卷十八）“生老病死之中尽能发觉，行住坐卧之内俱可证真。”（卷六六）这是延寿贡献给众生的圆顿法门，可谓鼎盛期中国佛学的最高智慧。

延寿还以佛教之一心融会本土儒、道二家之学，《万善同归集》卷四谓“儒道先宗，皆是菩萨，示劣扬化，同赞佛乘。”他始终立足佛教本位，认为佛法无边，可以包罗儒道等诸家：

206

是以佛法如海，无所不包，至理犹空，何门不入。众哲冥会，千圣交归，真俗齐行，愚智一照。开俗谛也，则劝臣以忠，劝子以孝，劝国以绍，劝家以和，弘善示天堂之乐，惩非显地狱之苦，不惟一字以为褒，岂止五行而作戒。敷真谛也，则是非双泯，能所俱空，收万象为一真，会三乘归圆极，非二谛之所齐，岂百家之所及！

谓儒、道之学只能利益现世，佛法则“普润无边，力济存亡，道含真俗，于国有善则国霸，于家有善则家肥”，不仅无妨世间法，而且对国计民生有无穷的利益。

以一心圆融理、事，  
强调戒乘俱急，万善齐修

禅宗因高唱“一悟即至佛地”，唯重明心见性之“一大事”，难免产生忽视甚至取消修持的弊端，或认为一悟即一了百了，放任不修；或只管自利，消极遁世，“才被人知隐栖处，更移茅屋向深居”，堕于小乘行径；或执着无相、无念、无修无证、无善无恶，只管做个“无心道人”，废弃礼佛、诵经、持戒、布施、度人等一切修为。这些倾向，使禅宗表现出一种消极退缩的风格，背离了大乘福智双修、自利利他的积极进取精神，日本学者以“教在大乘而行在小乘”为中国佛教的特质之一，主要应归咎于禅宗的弊端。严重者甚至以“不断烦恼而证涅槃”为借口，肆意毁犯禁戒。针对此类弊病，延寿以一心之理、事圆融为理论基础，强调戒乘俱急、万善齐修。他所撰《万善统归集》三卷，即以此为主题，该书卷二云：

大凡诸佛菩萨进修之门，有正有助，有实有权，  
理事齐修，戒乘兼急，悲智双运，内外相资。若定立  
一宗，是魔王之种；或亡泯一切，成己见之愚。

并引证《华严经论》说，偏修理则滞寂，偏修智则无悲，偏修悲则染习便增，但发愿则有为情起，“故菩萨以法融通，不去不取。”应以明了一心般若智慧平衡理、智、悲、愿，圆修万行。

悟与修，是禅宗讨论的一个重要问题，《宗镜录》卷四引用宗密关于悟与修的四句料简，说明渐修顿悟、顿修渐悟、渐修





渐悟、顿悟顿修前四句，多约证悟而言，惟顿悟渐修约解悟，如日顿出，霜露渐消。《华严经》说初发心时便成正觉，然后登地，次第修证，即是此意。延寿认为：

惟此顿悟渐修，既合佛乘，不违圆旨。

此顿悟，指一念信解本心，明了无疑，所谓“先悟宗镜，然后圆修”（《宗镜录》卷三七），是延寿所主张的修行路径。《万善同归集》卷三论述理（所悟一心）与行（修行）的关系说：“理为道本，行为道迹，因本垂迹，无本迹何所施？因迹显本，无迹本奚独立？”故应“先明其宗”，获得顿悟，方能进修。又从天台宗性德与修德的关系论述说：

若性德本具，如木中火，不成事用，须假修德，如遇因缘，方能显现；是以因修显性，以性成修，若本无性，修亦不成，修性无二，和合方备。又内有本觉，常熏圣种，外仗善缘，助开觉智，有内阙外，菩提不圆。

《宗镜录》卷四十谓宗门中相传“先须知有，然后保任”，知有（了知有自心佛性）是顿悟（解悟），保任是渐修，修到证悟，方是见道证果。见道之后，也还须渐修，一点点涤尽烦恼习气，非一步便到了佛地。《宗镜录》卷四说心之清静有二：一者了其本无，得自性清静，这指顿悟；二者净其妄染，得离垢清静，此谓渐修。《警世》谓“既信一心，须以禅定冥合”，定慧相应，此禅定，即是《坛经》所谓一行三昧，属渐修。《万善同归集》卷一云：

今明心虽即佛，久翳尘劳，故以万行增修，令其莹彻。但说万行由心，不说不修为是。



虽心性圆明，本来具足，若不众善显发，万行磨治，方便引出，成其妙用，则永翳客尘，长沦识海，成妄生死，障净菩提。

即便修到证悟，最初也只是得如理智、根本智，仅仅明白一心之体性，还须继续进修，得如量智、差别智，才能逐渐通达一心之用。《万善同归集》卷二提出十问，作为判别是否真实开悟的标准：

- 1、“还得了了见性，如昼观色，似文殊等否？”
- 2、“还逢缘对境，见色闻声，举足下足，开眼合眼，悉得明宗，与道相应否？”
- 3、“还览一代时教及从上祖师言句，闻深不怖，皆得谛了无疑否？”
- 4、“还因差别问难，种种征诘，能具四辩，尽决他疑否？”
- 5、“还于一切时、一切处，智照无滞，念念圆通，不见一法能为障碍，未曾一刹那中暂令间断否？”
- 6、“还于一切逆顺善恶境界现前之时，不为间隔，尽识得破否？”
- 7、“还于百法明门心境之内，一一得见微细体性根原起处，不为生死根尘之所惑乱否？”
- 8、“还向四威仪中行住坐卧、钦承祇对、着衣吃饭、执作施为之时，一一辨得真实否？”
- 9、“还闻说有佛无佛、有众生无众生，或赞或毁，或是或非，得一心不动否？”
- 10、“还闻差别之智，皆能明达，性相俱通、理事无滞，无有一法不鉴其原，乃至千圣出世，得不疑否？”





若实未得如是，切不可自许知足，直须广披至教，博问先知，彻祖佛自性之原，到绝学无疑之地，此时方可休歇无为。

所谓修，不仅指顿悟渐修，修般若度，断自心烦恼，更指力修六度四摄等菩萨万行，自利利他，福智双圆，方能成就佛果。不是仅仅修般若一度，或如某些禅人所认只是无念无心，作一个“无心道人”，便可以成佛。《宗镜录》卷三七云：

离念求于无念，尚未得于真无念也，况念、无念之无碍耶？又无念但是行之一也，岂成一念顿圆？

须依《华严经》圆教义，“万行圆收”，“众行俱备，万善齐修”。《万善同归集》卷一强调“万善是菩萨入圣之资粮，众行乃诸佛助道之阶渐”，仅修般若，若有目而无足，岂到清凉之池；得实而忘权，奚升自在之域？般若虽然为万行之导首，“若无万行，般若何施？”犹如偏好噉酱饮咸，失味致患。至于无心寂现，只是了因佛性，“福德庄严，须从缘起，二因双备，佛体方成”。从理上讲，一心具足万行，然理寓于事，须得事上万行圆满，方显一心妙用：

夫众善所归，皆宗实相，如空包纳，似地发生。是以但契一如，自含众德；然不动真际，万行常兴；不坏缘生，法界恒现。寂不闕用，俗不违真，有无齐观，一际平等。是以万法唯心，应须广行诸度，不可守愚坐空。

关于应修的万行，《万善同归集》卷一引经据典，倡导讽诵供养经典、行道礼拜、修法华忏、念佛、修行五悔，乃至燃指烧身供养等大乘经中提倡的菩萨行。同书卷二说助道门内“以



其真实正直为先，慈悲摄化为导”，列举诸多具体的修行方法：

或造新修故，立像图真，兴建伽蓝，庄严福地。

或书写大藏，启发真诠；或刻石销金，剥皮刺血，令见闻随喜。

或兴崇三宝，广扇慈风。或墙塹释门，威力外护，遂令正法久住，佛道长隆。

或忘身为法，禁绝邪师，建正法幢，断魔翳索。

或造经房禅室，或施花果园林，供给所需，助成道业。乃至看病浴僧、义井圉厕，扶危拯急，济用备时，皆大菩萨之心，成不思议之行。

或平治坑塹，开通道路；或造立船筏，兴置桥梁，或于要道建造亭台，或在路旁栽植花果，济往来之疲乏，备人畜之所行，六度门中，深发弘扬之志，八福田内，普运慈济之心。

或施食给浆，病缘汤药，住处衣服，一切所须。安乐有情，是诸佛之家业，抚绥沉溺，乃大士之常仪。

或施无畏，善和诤讼，哀悯孤露，救拔艰危，福受梵天，行齐大觉。

又慈悲喜舍、种种利益，度贫代苦，軫念垂哀，及施畜生一抔之食，皆是佛业无缘慈因。乃至放生赎命，止杀兴衰。或代诛赎罪，没命救人；或释放犴牢，赦宥刑罚；或归复迁客，招召逋民；或停置关防，放诸商税；或给济贫病，抚恤孤恂；常以仁恕居怀，恒将惠爱为念。

或尽忠立孝，济国治家，行谦让之风，履温恭之



道，敬养父母，成第一之福田；承事尊贤，开生天之净路。

或称扬彼德，开举善之门；或赞叹其名，发荐贤之路；成人之美，助发勇心，喜他之乐，同兴好事。

万行之中，延寿特别重视持戒一行，强调戒是众行之本、定慧之基，应依《大般涅槃经》之说，戒乘俱急，乘，谓了悟一心，行一乘道。《宗镜录》卷三二云：

若修身戒，则戒急而妙行成；若修心慧，则乘急而真性显。故得乘戒俱急，理行俱圆，正助相资，方入宗镜。

212

戒乘俱急，意味虽然严持诸戒，身口无犯，而以般若慧为导，明了一心，“无所持而具戒”。<sup>①</sup>《观心玄枢》云：

以大乘大菩萨戒，谓观唯心，本无外色，无色可破，相空亦无，离取相过，故名持戒。

《万善同归集》卷二说，一毫之善，“虽是有为，若助菩提，直至成佛，而不隳坏”。号召佛教徒力修众善，不以善小而不为。虽然万行齐修，莫非一心之用，“以一心具足万行，无一行而非心故。”<sup>②</sup>“从般若真性，起同体大悲，所有万行庄严，皆是性起功德。”<sup>③</sup>

虽然万善齐修，以了悟一切皆一心所现、心法本空故，无

① 《万善同归集》卷三。

② 《宗镜录》卷三十。

③ 《宗镜录》卷三二。



执无着,如《万善同归集》书末偈所言:

建立水月道场,庄严性空世界,  
罗列幻化供具,供养影响如来。  
忏悔罪性本空,劝请法身常住。  
回向了无所得,随喜福等真如。  
赞叹彼我虚玄,发愿能所平等。  
礼拜影现法会,行道足蹶虚空。  
焚香妙达无生,诵经深通实相。  
散华显诸无着,弹指以表去尘。  
施为谷响度门,修习空华万行。  
深入缘生性海,常游如幻法门。  
誓断无染尘劳,愿生唯心净土。  
履践实际理地,出入无碍观门。  
降伏镜像魔军,大作梦中佛事,  
广度如化含识,同证寂灭菩提。

延寿不仅著书立说倡导万善齐修,而且以身作则,树立力修万行的榜样,传记说他一生随处常建法华忏堂,昼夜六时为法界众生代修法华忏,曾于金华天柱峰诵《法华经》三年,处处常行放生,复兴杭州灵隐寺,重建殿宇一千三百余间,又奉诏于钱塘江边建造六和塔镇潮。居永明时,日课百佛事,每夜普为六道冥官、九品鬼神说法授戒施食。

延寿以一心圆融理事而倡导万善齐修,对于纠正禅宗“行在小乘”的弊端,将中国佛教导向大乘菩萨行的轨道,意义十分重大,影响极为深远。特别是他倡导扶危拯急、济用备时、布施贫病、抚恤孤恂、安乐有情、行修路造船等慈善事业,及尽



忠立孝，济国治家，敬养父母，引导佛教徒恪尽世间的伦理责任、社会责任，对优化佛教的社会形象，化解佛教与社会、与儒学的矛盾，具有积极的作用，甚符合近现代“人间佛教”的精神。

### 以一心圆融禅、净，倡导依他力往生

中唐以来，净土宗越来越发达，不仅有许多社会中下层人士信仰，即上层社会宰官士人，亦多有栖心净土者。禅宗本来唯重了悟自性而“见性成佛”，只讲唯心净土、自性净土，不仰仗他力接引往生。《坛经·疑问品》即云：“迷人念佛求生与彼，悟人自净其心。”“但心清净，即是自性西方。”这成为一般禅宗人士对待净土往生一事的基本态度。后来受社会上流行的净土信仰的影响，禅宗界亦逐渐表现出融通禅、净的倾向，百丈怀海禅师的名言“修行以念佛为稳当”，为融通禅净者所经常引证。到延寿时代，净土宗更表现出蓬勃发展的趋势，从理论上进一步融通禅、净，是当时佛教信仰的需要，是延寿这样的大善知识所应解决的一大问题。

延寿将净土法门的依据，归之于一心，认为发愿建立西方极乐净土及净土宗信徒所念的阿弥陀佛，实乃一心清净功德的表征，《宗镜录》卷二四解释：

阿弥陀佛者，此云无量寿，即如理为命，以一心真如性无尽故，乃曰无量寿。

阿弥陀佛也是一切诸佛的代表，念弥陀一佛名，即是念



十方三世一切诸佛。“诸佛德用既齐，名号亦等，随称何名，名无不尽。如称一阿弥陀名礼召，一切诸佛无不周备。”

延寿从一心理、事二法界的关系着眼，论述了净土虽然终归唯心，而今人须发愿往生的必要性。禅宗讲唯心净土，心外无法，本来无生，是理，就每一个众生而言，能否证得唯心净土、依靠自力自净其心而当世获得解脱，是事，是现实。理与事，应是不二而二。《万善同归集》卷一设问：唯心净土周遍十方，何得兴取舍之念、怀欣厌之情求生西方净土？答：“唯心佛土者，了心方生。”据《如来不思议境界经》，菩萨真实了达诸法唯心，得随顺忍或入初地，方可以自在往生东方或西方净土。“故知识心，方生唯心净土。”不是只知道一个唯心净土的话语和道理，便可以随意往生的。然时届末法，这种能真实证得唯心净土的人越来越少。《大集月藏经》佛预言末法中“亿亿众生起行修道，未有一得者”。延寿因此强调：

当今末法，现是五浊恶世，唯有净土一门，可通入路。当知自行难圆，他力易就，如劣士附轮王之势，飞游四天，凡质假仙药之功，升腾三岛。实为易行之道，疾得相应。慈旨叮咛，须铭肌骨！

谆谆劝导佛教徒明白时机和自己根性，了知唯凭自力难以解脱，应依仗阿弥陀佛他力接引，走求生西方极乐净土的易行道。就事而言，往生事实，“今古具载，凡圣俱生，行相昭然，明证自验。”如经中佛曾授记文殊菩萨往生西方，位登初地，天台智者大师一生亦精修净业，凡夫众生更须求生净土。延寿撰《神栖安养赋》云：





考古推今，往生非一。运来而天乐盈空，时至而异香满室。一真境内相现，而虽仗佛威；七宝池中睹境，而皆从心出。…变凡成圣而顷刻，即迷为悟而昭彰。探出仙书，真是长生之术；指归净刹，永居不死之乡。

至于炽然求生，与无生之理，亦属不二、无碍，无生属真谛，生属俗谛，“诸佛说法不离二谛，以真统俗，无俗不真，以俗会真，万法宛尔。”《净土十疑论》云：

智者炽然求生净土，达生体不可得，即真无生，此谓心净故即佛土净；愚者为生所缚，闻生即作生解，闻无生即作无生解，不知生即无生，无生即生。

又设问云：心外无法、佛不去来，何有见佛及临终接引之事？答：

唯心念佛，以唯心观遍该万法，既了境唯心，了心即佛，故随所念，无非佛矣。

真正通达唯心净土的人，不妨炽然念佛，即有而空，即念佛见佛，了达所念所见之佛实无来去，如幻非实，而不无幻相，不坏心佛，是则“见即无见，常契中道。是以佛实不来，心亦不去，感应道交，唯心自见。”如同作恶造罪众生临终感地狱相现。《观心玄枢》谓“愿生唯心净土。”

净土宗仰仗阿弥陀佛他力接引，与唯靠自力解脱的禅宗似同水火。针对这一疑惑，延寿以一心融通自他二力。《宗镜录》卷六四云：



第一义唯心，非一非异，正缘他时，即是自故。

第一义唯心，即万法唯是一心，此一心绝待，无自他之别，故缘念阿弥陀佛、西方净土，实际上是缘念自己心性、“自性弥陀”。同书卷十七云：

以自心性遍一切处，所以若见他佛，即是自佛。  
……以于彼本质上，虽变起他佛之形，即是自相分  
故，变与不变，皆是一心。

谓自他唯一心性故，净土宗人念佛得见阿弥陀佛，其实即是见自心之佛，以唯识学解释，是托彼佛的本质，在自己心识上变起一个彼佛的亲所缘缘相分，自心所变相分与不变的阿弥陀佛，都是一心。

延寿还引证《那先比丘经》、《大智度论》解释临终十念念佛得以往生的原理，谓临终虽然少许时念佛，而心力猛利，“决定勇健”故，名为大心，如人入阵，不惜身命，可以胜过百岁作恶之力而得往生：

故知善恶无定，因缘体空，迹有升沉，事分优劣。  
真金一两，胜百两之叠华；燐火微光，熬万仞之积草。

《万善同归集》卷一强调“一切归心，万法由我，欲得净果，但行净因”，劝导修净土者精勤修持，万善齐修，积累净因。净业之因不出二心：一定心，如依《观无量寿佛经》修观入定，即修观想念佛成功，得以上品往生。二专心，修持名念佛，众善资熏，回向发愿，得以下品往生。即此下品，也非轻易可生：

仍须一生归命，尽报精修，常面向西，当行道礼



敬之际，念佛发愿之时，恳苦翘诚，无诸异念，如就刑戮，若在狴牢，怨贼所追，水火所逼，一心求救，愿脱苦轮，速证无生，广度含识，绍隆三宝，誓报四恩，如斯至诚，必不虚弃。

若言行不符，信力轻微，不能念念相续念佛发愿，多次懈怠，恐难遂往生之愿。若欲临终十念往生，须预办津梁，合集功德，回向临终时，念念不亏。须知：

如今是因，临终是果。应须因实，果则不虚。

延寿不仅劝人虔修净土，而且自己以身作则，勤修净业。传记说他曾于天台山智者禅院作二纸阄，一曰一心禅定，二曰万善生净土，至心虔祷，七度皆得生净土阄，遂一意专修净业。居永明时，日课百八佛事，至暮，每独往别峰念佛，日达十万声佛名，一生印施弥陀塔四十万本。他作为被认为透彻三关的法眼宗大禅师，如此解行相应，力倡净土，在后世影响极大，开宋元以来禅净双修、导禅归净的先河，被尊奉为东土莲宗的第五祖，看作阿弥陀佛的化身。

据传延寿撰有《禅净四料简》偈四首，极力强调须“有禅有净土”，号召参禅已悟未悟者皆应兼修净土，乃至“无禅有净土”，禅可以不参，净土不可不修。此偈被净土宗人引证诠释，在摄引人们归心净土方面起了很大作用，亦引起禅宗人士的反感。其偈出于元代，清释济能编《角虎集》卷五称出于《宗镜录》。对此偈的真伪，当代学者作了考证，从文献、出处看，虽然不足以证明确出延寿之手，然从其见地看，与《万善同归集》等所阐述的延寿思想基本一致。



延寿的学说,虽然在当时和后世影响很大,受到许多人的尊崇赞叹,但亦不无非议者。一般从禅宗本位的立场,将促使禅宗衰落的责任都推到延寿的身上,古人即有《宗镜录》出而禅宗晦的说法,杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》也说延寿“使禅宗本色丧失殆尽”,使“法眼宗难于作为禅宗的一个独立支派继续流传”。<sup>①</sup> 这种说法实际上扩大了延寿的作用,禅宗当时有五家,即便延寿促使法眼一宗绝嗣,其影响也不足以导致其余四家的衰微。禅宗的衰微,自有其本身及社会文化等方面的复杂原因,即使没有延寿出现,其衰微也是不可避免的。而延寿所纠治的种种弊端,正是使禅宗衰落的重要的内因,就此而言,可以说延寿在推迟禅宗的衰微上起了一定作用。吕澂先生的看法倒是较为合理:

延寿的这些思想对宋代禅师的影响很大,他们一方面打破南岳与青原的界限,将其理论看成一样,另一方面又以禅与净土作为共同的实践。这样做使禅宗扩大在群众中的影响倒是很有利的。因为单纯讲禅比较奥妙,一般群众不易理解,现在和净土一结合,肯定万善同归,这就便于群众接受了。<sup>②</sup>

对延寿的又一种批评,是说延寿继承荷泽宗和宗密的错误,使宗、教混乱。太虚大师《曹溪禅之新击节》一文说:荷泽宗徒等混知解于禅,又融通宗与教,乱般若与唯识二学:

故四教五教兴,嘉祥、慈恩之教轮辘,清凉引而

<sup>①</sup> 《中国禅宗通史》,江苏古籍出版社,1995,第377页。

<sup>②</sup> 《中国佛学源流略讲》,中华书局,1979,第255页。



化之,陷泥已深,圭峰则由知解宗徒兼为知解教徒,宗下承曹溪风能斥去之,故宗弥盛。而清凉于圭峰又不能呵却之,故教益晦。厥后永明顺而正之,落草愈甚,宗徒教徒殆皆没入知解。

这种说法,主要是从三论、法相二宗出发,评价延寿所主张的如来藏学。《宗镜录》一书在论述唯识思想时,确有一些不符合护法系唯识今学的说法,并融会摄论师等的唯识古学与唯识今学,从唯识今学的标准来看可以说是有问题。但延寿之佛学,是以华严宗、禅宗之一心整合全体佛法为一体,实际上自成一家,自然重在融通而疏于拣择歧异,是不宜用某一宗及学术研究的尺度去衡量的。吕澂先生说延寿“不但对教不清楚,对宗也模糊”<sup>①</sup>,是说得过头了。

延寿佛学中最难评价的,应该是承神会、澄观、宗密之言,明言心性为“灵寂之知”。对此,古人早有异议,玄沙师备禅师斥人以昭昭灵灵为佛性乃“认贼为子,是生死根本”。南泉本愿谓“道不属知,不属不知。知是妄觉”。黄龙死心斥云:“知之一字,众祸之门”。经中多有“法离见闻觉知”一类说法。若认灵寂之知性为心性,颇难回答熟睡时无知则心性无常,及草木土石等无情之物亦应有知的问题,而且在修持中容易使人错认意识的能知之性为佛性。今人萧平实居士亦说佛性非知性。灵寂之知,大概是开悟者依其经验所说,或者是一种体认心性的方便门径。作为中国化佛学的集大成者,延寿肯定了这一最中国化、广泛流传于宗门的佛学精髓,是理所当然

<sup>①</sup> 《中国佛学源流略讲》,中华书局,1979,第255页。

的。按延寿强调以经教印证的立场,明心见性,应该依经教中不可言说、空、无我、无生、本来清净等通常说法为准则,他多处点明内观一念无生为悟入宗镜之要,提出十条检验是否见性的标准,不能说他的见地是错误或模糊的。

(原载《永明延寿大师纪念文集》)







## 楚山绍琦及其在明代禅宗史上的地位

中唐以来成为中国佛教主流的禅宗,经历了唐末五代至南宋初的繁盛期,自南宋中叶以后,渐渐呈现衰退之势,在北宋昌盛一时的云门宗逐渐绝嗣,五家中只剩下临济、曹洞两家延续法脉。

禅宗也是整个中国汉传佛教的衰退,与政治及社会文化的外在因缘有密切关系。南宋王朝吸取了北宋徽宗崇道亡国的教训,对释道二教严格管理,限制僧道度牒及宗教活动,加之外受理学、心学的排挤,使二教的精神逐渐退缩。而且与国力之羸弱相应,整个汉文化,都带有内向色彩,失去了汉唐文化的恢弘气度,属汉文化之一的禅宗亦自难免。元室奉藏传佛教为国教,各地汉传佛教都被置于藏僧领导之下,禅宗虽然也受尊崇保护,但社会地位比南宋更为低下。特别是因剃度不严及受藏传佛教的影响,僧人素质普遍降低,戒行松弛,渐失民众敬信。

小和尚出身的明太祖朱元璋,目睹元代僧团的腐败,及由佛教异端白莲宗演变而成的白莲教在推翻元朝统治中所起的重要作用,着意通过政府严格管理来整顿宗教,令其保持圣洁



性并纳入政治教化系统,防范其被用作犯上作乱的工具。自洪武初起,他多次下诏强化对宗教的管理,设立善世院、僧录司,建立起从中央到府州县的严密的佛教管理网络,限制剃度名额,每县不得超过20人,规定僧人只许居于寺院,不可四处游荡、沿街化缘,不可结交官吏,鼓励山林隐修。

在这种严格管理下,僧尼人数减少,精神内敛,禅宗当然难以恢复唐宋之繁荣。但禅宗毕竟家底甚厚,在社会上影响甚深,传承未断,仍然代有禅师出世,如明初的无梦昙噩、愚庵智及、楚石梵琦、觉原慧昙、季潭宗泐、恕中无愠、呆庵普庄等,皆名著一时。明末,佛教又现中兴景象,名僧辈出,禅宗门下出了湛然圆澄、无明慧经、幻有正传、密云圆悟、天隐圆修、雪峤圆信、汉月法藏、博山元来、永觉元贤等一批优秀禅师。明末四大高僧,无不参禅,其中的紫柏真可、憨山德清,功夫主要在禅。明末士大夫中也兴起“狂禅”。尽管净土宗日益兴盛,但总的来看,禅宗,仍然为明代佛教的主流。明代禅宗的发达地区主要在江南,明初以都城金陵为中心。

一般的中国禅宗史将明代中叶作为禅宗落寞时期,杜继文、魏道儒的《中国禅宗通史》以倾向义学为明中叶佛教的特点,于禅宗只举出笑岩德宝一人。实际上,在德宝之前,也还有具水准、有影响的大师,推动了有些地区禅宗的兴盛,最应该指出的,就是临济宗四川禅系的无际明悟、楚山绍琦师徒。

无际明悟(1381-1446),普州(今四川安岳县)人,于定远县罗围寺出家,后出川行脚参访,住在有“第一禅林”之称的金陵天界寺,师从临济宗杨岐虎丘绍隆一系无准师范五世法孙古拙俊和尚,证悟嗣法,更名无际。后返蜀,于家乡普州建道



林寺,传法 40 余年,在西南地区影响巨大,名闻京师。英宗正统间召赴京师,敕封“宗师”,登坛说戒,赐号“大善知识”,命居京城隆恩禅寺。三年后圆寂,英宗撰文敕祭。有《语录》一卷行世。

无际法嗣颇众,著名者有月溪澄、不二圆、坏空成、妙峰玄、无为一、古庭坚等十余人。其中最有成就者当推楚山绍琦(1404-1473),他是成都人(生于唐安,在今成都崇州东南)而又长期传法于成都,是当时和后世都很有影响的禅师。他九岁出家,后赴普州参访无际禅师,闻打板声有省。复出川参月溪、海舟诸尊宿。正统八年(1443)复参无际悟,几经勘验,付法授记。初住成都东山,景泰二年(1452)出川抵金陵,访月溪、海舟,出住舒州天柱山投子寺。天顺元年(1457)由庐山归蜀,住持方山云峰寺、天成寺(今成都龙泉驿石经寺),法嗣多达百余人。圆寂后肉身不坏,成为不世出的“肉身菩萨”,至今尚栩栩如生,按藏密的解释,起码说明他持戒精严,梵行清净。《续指月录》、《五灯全书》、《补续高僧传》、《续灯存稿》、《五灯严统》、《揅黑豆集》等皆载其事迹语录。楚山颇有文才,圆寂后门人集其语录诗偈等为《楚山绍琦禅师语录》10 卷刻本,于近年才发现。原本题《石经楚山和尚语录》,盖后人所加。

无际、楚山师徒,主要活动于西蜀,形成了明中叶地区禅宗中的一支劲旅,在西南乃至全国范围内皆颇有影响,楚山在后世的影响尤深。根据《楚山绍琦禅师语录》,楚山禅学及思想的特色大略有以下五点:



## 继承盛唐禅宗家风，以机用棒喝接人

禅宗自称“教外别传，不立文字”，与其他依经论文字所说修行的“教宗”不同，需师徒之间“以心传心”。所谓“以心传心”或“心传”，藏密谓之“心印传承”，即不依语言及表示而传授证悟自心佛性的体验，从宗教心理学及超心理学的角度看，属于某种宗教经验或神秘经验的互相传递。禅宗所欲究明的心性或本心、涅槃妙心，是全体佛法特别大乘如来藏学的旨归，本来不可言说思议，是某种只有“离念”才能获得的心灵体验，禅宗人谓之“如人饮水，冷暖自知”。获得这种体验的途径，不是像诸教宗那样用逻辑思维去“修观”，而主要是依靠已开悟禅师用特殊的教学方法剥落遮蔽学人心性光明的“妄念”。藏密因此将禅宗看作“大密宗”。六祖惠能主要用随机“随方解缚”的方法，其门下发展出棒喝、机锋、圆相等更为活泼的教学方法，宗门谓之“大机大用”。这是盛唐五代祖师禅的精髓。禅师的水平，学人对禅师的期望，主要在于依靠其机用而顿悟及印证是否真正开悟。禅宗的衰落，主要表现在有大机用、大手眼的禅师缺乏，或机用形式化、程式化，学人不能因师而悟，使禅宗实际成为一种依靠文字所表述的方法自己参修的显教，如当今的禅宗便是如此。

楚山禅师对大众虽用通俗明白的语言指示心性 & 参禅方法，但也继承盛唐宗风，常用活泼机用接引学人，特别是接引有参禅基础的禅僧。如设“从上佛祖横说竖说，到这里因甚开口不得”、“天下老和尚行棒行喝，到这里因甚都用不着”、“俊



俏衲僧走遍四方,到这里因甚措足不得”三转语勘验学人,“凡有酬对,但云‘不是不是’,才拟议,拈拄杖打出”。“凡见僧来,或拈拄杖,或举拂子,或掷蒲团,云‘速道速道’,僧拟开口,便曰‘不是不是’,随曰‘出去’。”<sup>①</sup> 或举起手中数珠,或竖起拂子,或以拂子扣空,或厉色大喝,或与一掌,或以手掩口,或掷下拄杖,或就眼前茶盏、花草、瓜果,及吃茶、诵经、铲草等生活日用事而诘问指示,颇具唐宋大手眼禅师的作略。如一日到菜园见菜头缚冬瓜架,师指冬瓜曰:“这个无口目甚长,如许多大头?”问在冬瓜外,实指不可言说的心性,菜头未解,答:“某甲不曾怠惰一时。”师乃再明确些问:“你主人公还替你出些气力也无?”答:“全靠他力。”师曰:“请来与老僧相见一面时如何?”菜头乃礼拜,师云:“犹是奴见婢子在。”菜头乃继续拈竹篦缚冬瓜架,师呵呵一笑,回顾侍者曰:“菜里有虫。”<sup>②</sup>

## 发扬宋代临济宗风,主张 参究而悟,尤重参念佛话头禅

晚唐以来,禅门中强调必须参究而悟,学禅因此被称为“参禅”,楚山所绍继的临济宗,尤重猛利参究。参究,系利用心所法中寻、伺、疑,集中心力打破心底对于心性的疑团,参究的要点是发起“疑情”,禅师的工作,首先是为学人选择最能发起其疑情的问题、话语。唐末以来,参究演变为参古人参禅的

① 《楚山绍琦禅师语录》卷四。

② 同上。



故事,谓之“公案禅”。公案再凝缩为公案中关键的一句话乃至一个字,谓之“看话头”,南宋大慧宗杲力倡看话禅。元代以来,因净土宗念佛的兴盛,禅师们多就人们常念阿弥陀佛名号一事,指示参“念佛的是谁”,这几乎成为明清以来直到当今禅门中通用的参禅门径。

楚山作为临济宗传人,也强调必须参究,谓“我宗无语句,亦无一法与人,惟在当人自参自悟自证自得耳”,教人“时时鞭起疑情,反复推穷参究,静闹闲忙,勿令间断”。他开示禅僧云:

若是个本色道流,以十方法界为个圆觉期堂,也莫论长期短期、百日千日,结制解制,但以举起话头为始,若一年不悟参一年,十年不悟参十年,二十念不悟参二十年。尽平生不悟,决定不移此志,直须要见个真实究竟处,方是放参之日也。<sup>①</sup>

他教人参的话头非一,有赵州“狗子无佛性”、圆悟“不是心不是佛不是物”、“万法归一一归何处”、“父母未生前”、“云门普、赵州无”等话头。强调参修“先要照破世间虚名浮利富贵豪华万境万缘,同一梦幻;次须痛念流光如箭,时不待人,生死岸头,无本可据。”然后领取话头,念念不忘,默默体究。

对于在家居士,因多修念佛,楚山多示以念佛,其所说念佛多属参究念佛,即以阿弥陀佛名号为话头,他在这方开示最为详切,在后世影响也最大。他所示念佛,大略有两条路径:一是当念阿弥陀佛佛号时,观念佛心起处,看能念者是谁,如示锦城牟觉荣居士云:

<sup>①</sup> 《楚山绍琦禅师语录》卷二。





夫念佛者，当知佛即是心，未审心是何物，须要看这一念佛心从处念起，复又要看破这看的人毕竟是谁，这里有个入处。

但将平日所蕴一切知见扫荡干净，单单提起一句阿弥陀佛，置之怀抱，默默体究，常时鞭起疑情：追问念佛的毕竟是谁，反复参究。<sup>①</sup>

或曰当念佛时体究提撕，即向内反观能念，如示蕲州荆王云：

如其根性不敏者，未能直下承当，亦不须舍己他求，只要发起一念深信之心，将一句阿弥陀佛置于胸次之间，密密参详，时时觉照，久久心路忽穷，依旧眉横鼻直。到恁麽时，则物物头头，信手拈来，无非本妙。

这是对于根性较钝，不易由参看其他话头悟入的人所设的方便。近代印光大师的《念佛三昧摸象记》所说念佛方法，即与此说很相近。

二是先了知佛即是心、心即是佛，以此见解称念佛号，从有念念至无念，体认离念之心即是佛性，如示广济月庭居士云：

信自心是佛，则知念佛念心、念心念佛，念念不忘，心心无间，忽尔念到思路绝处，当下根尘顿脱，当体空寂。

<sup>①</sup> 《楚山绍琦禅师语录》卷三。

从有念而至无念，因无念而证无心，无心之心，始是真心；无念之念，方名正念；物佛之佛，可谓无量寿佛者矣。<sup>①</sup>

严格说，楚山所教的这种念佛，属看话禅，目的在明心见性而未必在往生净土，故属禅宗而非禅净双修。但楚山也教人念佛往生净土，如如法语有云：

就今日去，奋起决烈志愿，领取六字佳名，不拘日用闲忙、声色见闻境界，直教打成一片，念念纯真。……倘能依吾是说，九品莲台登有日。<sup>②</sup>

### 发扬圆悟评唱宗风，肯定闭关参修

宋代以来，宗门中兴起以诗偈解释评论古人参禅公案之风，被称为“文字禅”。云门宗雪窦重显禅师作《颂古百则》，临济宗圆悟克勤的《碧岩录》，为文字禅的佳作。文字禅虽然不无摄引文人士大夫学禅的作用，但与古人创设机用及参公案禅的旨趣相违背，有将人引向理论理解的弊端，圆悟克勤门下大慧宗杲有见于此，将其师所撰《碧岩录》付之一炬，力倡看话禅。当然，文字禅作为禅师表达自己悟境与见地的工具，亦不无其价值。大概从此出发，楚山禅师也承圆悟宗风，作《颂古法语》一卷，为精彩的祖师公案及经教中的“七处征心”、“八还



① 《楚山绍琦禅师语录》卷三。

② 同上卷一。



辨见”、“维摩默然”，及宗门传说的世尊拈花迦叶微笑等故事作颂评唱，凡百余则。

明代宗门中，还形成闭关专修之风。这种修行方法，与南禅注重在生活、劳动中活泼参修的宗旨相左，后来遭到永觉元贤的批评，认为禅门中原无此种修法，此举源出元末著名的高峰原妙禅师在天目山闭死关，但原妙是在开悟后才闭的关。入明方有闭关之事。从楚山语录看，闭关之风在楚山时代相当盛行，楚山的同门和徒众多有闭关者，楚山诗偈中有《寄大心素天二禅人掩关长松》、《示广道者掩关》、《韶古音掩关》、《慈长老般若寺掩关》等，楚山赠这些闭关修行者诗偈予以鼓励，希望他们“冷灰豆爆虚空碎，无影枝头果自香”，说明他对这种参修方法的肯定。但他并非一味主张闭关的形式，而强调在关中以正确的方法参修。如《楚山语录》卷四载，楚山于一日消遣，至弟子韶古音关房，以拄杖扣门三下，问“关主在么？”韶遂开门，双方勘问对答，韶呈偈有云“动静何曾有区别”，楚山乃问：“恁么则子不在关内耶？”对云：“弟子见师亦不住关外。”楚山以手拍关门一下，曰：“怎奈这个何？”韶拟对，楚山即叱曰：

汝但于心不生分别，只个门户亦无所有，门户既非，则谁在关内？谁在关外耶？虽然，理则如是，亦不可越他世谛规矩，尤不可违其自己志愿。

虽然印可弟子的见地，肯定开悟不在闭关与否，但仍然勉励他按世俗谛的规矩闭满自己所志愿的三年，使“行可以模范后学”。可见楚山在见地上超越闭关的形式而又遵照当时禅门的风气，在形式上圆融闭关。



## 强调持菩提心戒

禅宗虽然强调顿悟心性,但对持戒等修行亦非常重视,四祖道信戒、禅并传,惠能《坛经》大谈无相戒。宋代以来,禅师一般比较罕言戒行,导致禅僧戒行松弛的弊端。大概受明太祖整顿僧道戒纲政策的影响,楚山对戒行相当重视,他所提倡的是大乘菩提心戒。《楚山语录》卷二为钦守太监阎公建冥阳大法会说戒曰:

盖此戒定慧三学法门不容之不立也。然此三学法门既立,当以菩提心戒为首。

强调此戒乃六度万行之总持,一切诸法之根本,渡苦海之慈航,破昏衢之慧炬。又以禅宗的见地,指出“心外无戒,戒外无心,心戒不二,号曰菩提。菩提心者,名曰戒性。”

## 以心性圆融三教

晚唐以来,三教合一,成为中国思想文化发展的基本趋势,三教尤其释道二教中,不断有人主张三教一致,并将三教的同源一致之点归结于心性。明代,统治者出于强化封建集权制的需要,提倡三教合一而最崇尚儒学,处于相对劣势的释、道二教中人,率皆高唱三教同源一致。其实质,是防范儒者的排击,摄引儒者入佛,起码是让他们不排拒佛教。处于这种社会思潮中的楚山禅师,自然主张三教一致,而且他是蜀



人,长期居蜀,更容易倾向于三教一致论,融会三教,本是之宋代以来蜀学的一大特色。对于王侯宰官儒士,楚山特别大讲三教同源一致,如其《语录》卷二示蕲州荆王说:三教“鼎足而与,缺一不可。”又说:

原夫三教之道,本乎一原,三圣之心,同乎一体。

名教虽殊,理无二致。

理虽无二,然儒家专讲治世,佛教专讲出世,三教圣人门庭施設虽有治世、出世之不同,究竟指归并无二致,“无非使人极于是理而后已也”。这三教共同之理,即是佛在《法华经》中所说“一大事因缘”,乃自心全体,“所言大者即心之全体也,事者即心之妙用也。”<sup>①</sup> 此心,乃天地万物所依的体性,即是三教所言的“一”,他举三教经典之言以证明:佛教(禅宗)云:“万法归一”。道家云:“天得一以清,地得一以宁,人得一以真,万物得一以遂生成。”邵康节诗云:“天向一中分造化,人从心上起经纶。”儒典云:“一本万殊,万殊一本”。又云:“吾道一以贯之”。三教所谓“一”,他认为都指心性而言。

总之,从接人的机用(教育技巧)、禅悟之见地、修持的成就及社会影响、在后世的影响等方面来看,楚山无疑是明中叶不多见的一流禅师,其思想、作风可作为反映明中叶禅宗的面貌的典型,在明代禅宗史上应占有相当重要的地位。其禅法特别是参究念佛法,在当今尚有指导佛教徒修持的实用价值。他更是成都出生并长期居于成都而有全国性影响的巴蜀圣哲,应受到尊敬与纪念。

<sup>①</sup> 《楚山绍琦禅师语录》卷二《法语》。



## 从《禅门锻炼说》看禅宗的教学法

禅宗自称“教外别传，不立文字”，与其他依经论文字所说修行的“教宗”不同，需师徒之间“以心传心”。禅宗所欲究明的心性或本心、涅槃妙心、自心佛性，是全体佛法特别是大乘如来藏学的旨归，本来不可言说思议，是某种只有“离念”才能获得的心灵体验，纯粹是主观的、个体的，禅宗人谓之“如鱼饮水，冷暖自知，不可吐露于人”。获得这种体验的通常途径，不是像诸教宗那样运用理性思维去“修观（毗婆舍那）”，而主要是依靠已开悟禅师用特殊的教学方法令学人顿悟。这种佛法，在依止师父及自悟自心佛性方面，与密教有一致性，故近今藏密大师颇有将禅宗看作“大密宗”者。

中国禅宗将自宗之源追溯于“世尊拈花，迦叶微笑”的公案，尽管未必有史实根据，但表明了禅宗运用特殊教学法的性质。达摩大师教导慧可，以“将心来，与汝安”答其“我心未宁，乞师与安”之问，采用的是一种反诘的启发式教学法。<sup>①</sup> 六祖惠能则主要随机“随方解缚”，其门下逐渐发展出棒喝、机锋、

<sup>①</sup> 《高僧传·菩提达摩传》。





圆相等更为活泼的教学方法,宗门谓之“机用”,这是盛唐五代祖师禅的精髓。禅宗五家,接人的机用各有特色,其中以“峻烈”著称的临济宗,机用最为灵活多样,古人总结为三玄三要、四照用、四种喝、四事随身、七事随身、八棒、四大势、八大势、双明暗句、三句外省去、六句内会取、西来意三句、三诀、六病药、十三种句等。<sup>①</sup>正因为机用发达,才使此宗历久不衰,几乎成为宋代以来禅宗的代表,有“临天下”之称。戒显的《禅门锻炼说》,总结了临济宗特别是明末临济宗三峰系的教学法,可以说是大量禅籍中唯一一部专门讲禅之教学法的专著,前人注意不多,学界甚少研究,本文拟以之为据,对禅宗的教学法作一粗浅探索。

## 明清之际禅宗的兴盛及戒显其人

南宋中叶以后,禅宗渐趋衰颓,在北宋犹兴盛一时的云门宗绝嗣,五宗七家只剩下临济、曹洞二宗,虽然愈来愈衰,到明代中叶已相当沉寂,然犹代有传人。明末清初,随佛教之一度中兴,宗门于衰相之中,亦暂现兴旺景象。明末四大高僧,皆参禅有得,其中莲池、紫柏、憨山尤称禅学大师,而“不据宗门之位”。<sup>②</sup>临济宗下,有隐元隆琦应请赴日本开创黄檗宗,幻有正传门下出了密云圆悟、天隐圆修、雪峤圆信等宗匠,法席颇盛,人才济济,如木陈道忞、汉月法藏、破山海明、天台通玄、

<sup>①</sup> 见《三山来禅师五家宗旨纂要》卷上。

<sup>②</sup> 道盛:《憨山大师全集序》。



林野通可、箬庵通问、兴善慧广、费隐通容等，皆弘化一方。清初受顺治皇帝崇礼师事的玉琳通琇及其弟子茆溪行森，出天隐圆修门下。道忞及圆悟三传弟子憨朴性聪等，也被顺治帝召见问道。顺治、康熙间，汉月法藏门庭颇盛，形成“三峰派”，法藏与弟子灵隐弘礼、灵岩弘储，被时人称为佛法僧三宝。曹洞宗下，也出了湛然圆澄、无明慧经、博山元来、永觉元贤、为霖道霈、觉浪道盛、天然函罡、祖心函可等著名禅匠。据《鼓山永觉和尚广录》卷十八所言，明清之际，海内开堂说法的禅师达百余人，得“付拂传衣”而具禅师资格者上千人。文人士大夫参禅成风，有流于“狂禅”之讥。明末清初禅宗的一度兴旺，表现于文字，留下了一批禅宗著述，除了诸大禅师的《语录》，及带有总结性的《五宗原》（法藏）、《祖庭钳锤录》（通容）、《五家宗旨纂要》（灯来）等之外，如元贤《博山参禅警语》、戒显《禅门锻炼说》、钱伊庵《宗范》等，具体开示参禅方法，甚具实用性，其中最值得注意者，为戒显的《禅门锻炼说》。

戒显（1610—1672），《宗统编年》、《正源略集》、《江苏诗征》、《太仓州志》、《娄东耆旧传》、《建昌县志》、《灵隐寺志》、《五灯全书》、《梅村家藏稿》、《新续高僧传》等有记载，皆简略，生卒年不详。《续藏经》目录署为明人，不确。江西云居山发现的《传临济正宗第三十代恢法云居继住灵隐晦山显老和尚塔铭》，由其弟子元鹏等二十八人立碑，文德翼撰文，落款为康熙十四年（1675），记戒显生平事迹最详。今人林元白曾撰《晦山和尚的生平及其禅门锻炼说》一文，发表于《现代佛学》1960年第6期，为对戒显的生平著述最完备的研究介绍。

戒显，字晦山，一字愿云，俗名王瀚，字原达（一作愿达），



出生于江苏太仓一信佛读书人家。弱龄游泮,有声庠序,文章与后来成为大文豪的同学吴梅村齐名,二十八岁入馆教书为业。他自幼信佛,依密云圆悟禅师受归戒,法名通晓,听过舅氏天台教义,年轻时即通达佛学。妻亡,不续弦,更值明亡,乃至文庙恸哭,尽焚诗文,赴南京宝华山礼三昧律师剃度,时年三十五,是一位颇有民族气节的士人。出家后参访过圆信、宏彻等禅师,后于杭州皋亭山显宁寺遇具德弘礼禅师,在其指导下参禅,大悟“云门拄杖”话头,得法,为南岳下第三十六世。其师具德宏礼,与潭吉弘忍同门,为三峰汉月法藏法嗣。是则戒显属三峰派,他在《禅门锻炼说·自序》中,推崇天童圆悟老人“提三尺法剑,开宗门疆土;三峰藏老人继之恢弘纲宗”,表明其所言锻炼法出自法藏、弘礼一系。

戒显得法后,先隐居庐山,后应请开法于云居山,戒禅并传,率众农禅双修,该寺一时现复兴景象。以后又历任东湖荐福寺、黄梅四祖寺、荆州护国寺、武昌寒溪寺、黄州安国寺、抚州疏山寺等禅刹住持,化行江楚,道望大著。于康熙五年(1667)继其师弘礼任杭州灵隐寺住持,康熙十一年(1672)以病退居杭州佛日寺,十天后即圆寂,世寿六十三,按其遗命,建塔于云居山钵盂山,全身入塔。嗣法弟子二十六人,嗣律弟子二人,其中载于《五灯全书》者七人。戒显博通内外学,工诗文,尤精于翰墨,求者如林。除《禅门锻炼说》外,他还著有《现果随录》、《佛法本草》、《鹭峰集》、《语录》、《文集》、《沙弥律仪毗尼日用合参》等,语录、文集与《佛法本草》今皆不存。

《禅门锻炼说》署名“江西南康云居山真如寺晦山戒显著”,是戒显在任云居山住持时所撰,自序末署“辛丑孟春上元



日住云居晦山僧东吴愿云戒显自识”，此辛丑，当为顺治十八年(1661)。跋则写于“黄梅四祖方丈”，应为同年所作。

戒显虽为明清之际博通内外学的一流禅师，但未受到朝廷崇礼封赐，其著作未曾入藏流通，在后世影响不够大，当出于政治原因。戒显为汉月法藏法孙，他所属的临济宗三峰一系，在雍正朝被取缔，雍正帝御撰《拣魔辨异录》批判法藏及其弟子弘忍乃“外魔知见”，指责他们结交士大夫，勒令其徒属“尽去支派，不许蔓入祖庭”，法藏、弘忍的语录著述被毁禁。出于此系的戒显，未遭贬抑，其著作未被完全查禁焚毁，已是万幸了。

《禅门锻炼说》是戒显现存的代表作，其中总结了宗门尤临济宗三峰一系接引禅众的经验，讲得很是切实扼要，不仅对禅宗教学大有裨益，从教育学、管理学的角度看，也很有启发价值。近今大德对其颇有推崇，太虚大师列为学禅者应读的参考书之一，圣严法师《禅宗骊珠集》收入其摘要，予以甚高评价。今河北省佛教协会虚云印经会印行《禅门锻炼说》流通教内，为“法喜文库”109号，书中收入了林元白文章及《晦山显老和尚塔铭》。

### 强调锻炼的积极作用

《禅门锻炼说》之“锻炼”，与现代汉语之“锻炼”多指自我锻炼不同，而指锻炼他人。锻炼，古汉语有冶金、成熟、磨练等义，这里以炼矿成金、锻铁成器，譬喻禅师以高明的教学法指导人参禅，培养禅宗人才，与“陶铸”同义，略当于今“造就”、



“作育”、“培养”。全书近4万字,按锻炼禅人的次第,分十三篇。

戒显作为江南重要禅寺的住持,禀承禅宗丛林的传统,强调住持长老不仅是寺院的管理者,而且首先应该是自己开悟又能指导禅众参禅开悟的合格禅师。〈誓忍苦第一〉说,为长者,既据佛祖之正位,便应绍佛祖之家业,作人天之师范,开人天之眼目,令人开悟。他强调:

为长老而不能使众生开悟佛性,是谓盗名;据正位而不能位佛祖恢廓人才,是为窃位!

欲令众生开悟,必须掌握并善于运用锻炼之法培育人才。〈自序〉开篇,将禅门之锻炼比喻为孙武子用兵,为什么?

佛法中据位者,治丛林如治国,用机法以锻禅众,如用兵奇正相因,不易之道也。

认为世尊拈花一着,乃“兵法之祖”,西天二十八祖,东土六祖,其接人皆“暗合孙吴”。及至马祖道一蹴踏天下,犹如李光弼用兵,以后黄檗希运、临济义玄、睦州陈尊宿、云门文偃、汾阳善昭、慈明楚圆、东山法演、圆悟克勤等诸大禅师,“虚实杀活,纯用兵机”,大慧宗杲更是“专握竹篴,大肆奇兵”,经其锻炼而开悟者最多。禅宗五家,各立纲宗,韬略精严,建立起一家完整的宗门兵法。然元代以来,禅宗衰退,锻炼法渐被废弃,宗门中只贵死坐冷禅,以心如寒灰枯木、不动不摇为得力,使参禅成为“葬送人之地”。明末,三峰汉月禅师重振纲宗,锻炼复行。弟子弘礼(戒显之师)复加变通,“五花八门,奇计错出”,使宗门之兵书大备。戒显曾在弘礼门下任班首,颇悟其



锻炼之法,后来静修于庐山,率众参修,实践过其师的锻炼法,“一时大验”。他从教学实践中体会到锻炼的重要性,因而强调:

人根无论利钝,苟得锻法,皆可省悟。以人多执死法,不垂手险崖,虽有人才,多悲钝置。

学人若不遇明师锻炼,即便受尽苦荼,费尽精神,竭一生之力亦不得开悟。禅师若不善锻炼,死守陈套,即开法数十年而门下也不出人才。〈垂手锻炼第五〉说:

苟明锻炼,虽中下资器,逼拶有方,如一期人广,可以省发数十人也。

有大慧宗杲曾锻炼五十三人而悟十三人,圆悟克勤在金山曾一夕省发十八人为先例,“虽语惊时听,而古今实有此事也。”比喻说:“何地无水,不凿则不溢;何木石无火,不钻不击则不发”,众生皆有佛性,无善知识锻炼则不显。〈谨严付授第十三〉斥昔人“上根利智方可参禅”之言为非是,理由是:

盖炉鞴可以熔钝铁,良医所以疗病人,不明锻炼,虽上根利智,皆成废器,况下此者乎?善能锻炼,虽废铁病人,亦成良才,况上此者乎?有心皆可以作佛,有性皆可以悟道,只在善知识爬罗抉剔,刮垢磨光,垢尽明现,如磨镜喻。

戒显对自己锻炼禅众的经验满怀信心,以“禅门之孙武子”自居,为匡扶宗门,他将其经验撰为本书,自知宗门尊宿虽得此说,未必能行,或反嗤笑非议,而初为禅师的年轻一代若





“依此兵符，勤加操练，必然省悟多人，出大法将”。他一再表明，自己不畏非议而撰此文，目的在匡正禅门“死守成规，不谙烹锻”导致的流弊，书中处处对当时禅门的种种弊端进行揭露批判，将其根源皆归结于不善锻炼。

在古今禅师中，依据实践经验，如此强调锻炼使人开悟的重要作用者，戒显可谓第一人。

### 辨器授话及参究法要

唐代活泼禅风，每为禅人所向往。〈辨器授话第二〉赞叹：唐代禅风鼎盛，众生根器不凡，禅师接人，“皆全机大用，顿断命根，纯用活机，殊无死法”。宋代以后，看话禅流行，参禅者一般都从此入门，不论利钝，皆参同一话头，发展到明清，更是只参一“念佛的是谁”话头，成为“死法”，失去了唐代禅的活泼机用。这是时代使然，因为愈到末法，人根愈劣，智巧愈深，狂乱愈纷，定慧愈浅，主法者欲令禅众开悟，不得不用死法。然死与活的关键，在于善不善用，若不善用，即使活法，亦皆成死法，若能善用，则死法中也自有活法。戒显强调，必须根据学人的根器，灵活运用话头，他称审辨根器、简别话头，为禅宗“入门第一大要事”。禅师接人，应先分辨根器。临济义玄分学人根器为三种：或夺境或夺人或夺法，或俱夺，或俱不夺，此乃辨验根器之大要。学人入门，先以目测，定其人才之高下；次以“探竿影草”（通过问答试探），验其参禅水平之深浅，然后分立宾主，问答往来，辩明其“知有”（初关破参）与否。若属上上根器人，须以狮子爪牙、象王威猛，抛金圈，掷栗棘，验其是



否透过重关、末后牢关。这样,禅师便能掌握主动权。

根器辩明之后,即令进禅堂,授以适宜的话头令参究。或曰:不用话头,而直接用德山、临济之棒喝如何?答:此诚然直截痛快,在人根高胜、定慧力强的古代是可以的,在人根低劣的今日,虽不是不可用,但不可一概如此。今人智巧狂乱,若不用话头重封密锁,痛搯深锥,逼其情枯智竭,蓦地翻身,而只用石火电光之机,纵或承当,多属光影,不得彻悟。

或曰:不论根器利钝,禅众多少,一律只参同一话头如何?答:此则忽视了学人根器之混杂,如此参修,虽然用功,多不得益。人根有利钝之别,信佛有浅深之差,参学有久暂之异,如买帽须相头,着楔须看孔,修持须当机。经载:佛在世时,称智慧第一的大弟子舍利弗也曾颠倒说法,宜修数息者教以白骨观,宜修白骨观者教以数息,结果久修而不能证果,何况当今末法之世。所谓大法,须“察气候以下钳锤,识通便而施锥凿”。不问根器,只用一句话头禁锢学人,犹如画地为牢,钉桩摇橹,是将活法作死法。

戒显指出,教人参话头,必须根据三种根器,授予各自适宜的话头。若学人曾参话头,须先搜刮,或移换,或拨正。初机参学者,话头若大而艰深,必然无法趋入,须令其稍有咬嚼,以发其根本。气宇英灵者,话头若太宽松,易滋长卜度心,须令壁立万仞,以断其攀缘。如“万法归一”、“父母未生前”、“死了烧了”等,乃至目前一机一境,虽智愚皆可用,而初机为便。南泉“三不是”、大慧“竹篋子”、“道得道不得皆三十棒”、“恁么不恁么总不是”等,虽高下皆可用,而英灵者为便。更有擎头戴角、知见雄强者,禅师的手段,倍宜毒辣,或机权喜怒以铲其



命根,或诘曲诸讹以去其秘蓄。临济所谓“全体半身”、“狮子象王”等,皆为此辈而设。总之:

话头虽多种,皆须上截妙有关锁,既有关锁,学人用心时,四门堵塞,六路剿绝;下截审问处,其发疑情也必真。

有的人宜参答语,如“麻三斤”、“干屎橛”、“狗子无佛性”等;有的人宜参机用,如入门便棒打、进门便喝、睦州接引云门、善昭接引慈明等,往往能发大用,关键在禅师手段如何。若禅师不善机用,只是教人参“如何是西来意”、“如何是本来面目”,此则“上无关锁,望空启告”。禅师若下刀不紧,学人必发疑无力,沉浮死水,白首不悟。最误人者,是学人初入禅门,毫无解悟,禅师便令其参南泉斩猫、百丈野狐、丹霞烧佛、女子出定等公案,这无异以方木逗于圆孔,令学人浪掷光阴。

授予话头后,须指示参究方法。〈入室搜刮第三〉说,参究法有和平参、猛利参二种。和平参(亦称“太平禅”)者,优柔弦缓,只能抑其浮情,汰其粗识,久久成熟,只能栖泊于纯清绝点的清净境界,难以省发开悟,纵使冷灰豆爆而悟,犹是平地上死人,一遇手脚毒辣禅师,即便冰消瓦解,难以任大事、领大众。猛利参者,学人易于省发,出人必强。欲求真悟,只有猛利参究,这是临济宗一贯的宗风,汉月法藏特别强调者。猛利参究力量虽大,但学人力弱,难以持久,“欲期剋日成功,则非立限打七不可。”打七一事,唐宋本无闻,元明渐行于丛林,汉月法藏尤重之。

作为禅七主导的禅师,先须认识禅众之面貌名号,一一知其本参话头。禅七期间,长老须常进禅堂(“落堂”)锻炼禅众,



最好时时在禅堂，同众起卧，至少每日进堂三五次。应知老参机滑路熟，长老未到，而其应答之腹稿已打好，长老不能被其滑头应酬骗过，须以擒拿杀活手段搜其句意，搂其窠臼。愚钝初参者，长老进堂时，多潜身远立，不敢近前，长老不鞠（审问）其本参而考以公案，则如向担柴人问中书堂事。等长老一归方丈，禅众又向妄想里坐定，死水里浸杀，或堕昏沉。这在当时已是是禅门之“通套”，今日更为普遍，戒显认为这样不能“悟人”而只能“误人”，终是不识其人、不知其本参之过，他列举参学人的多种差别：

虽领话头，或无志参究；或死心不得；或有志而疑情发不起；或才举话头而妄想偏缠；或参究累年而不解工夫为何事；或援经教理路以配话头；或止借话头而排遣妄想；或以无事甲里而自躲根；或硬承当以为主宰；或认泯默无缝以为彻证。总缘无人拨正，内无真疑，致成多病。

治疗种种禅病，唯在“入室搜刮”——禅师要常进禅堂，一一搜剔扫荡，为学人解粘去缚、斥滞磨昏，斩其挟带之丝，砭其膏肓之疾，指示真实参究诀窍，导之于正路。参究如逆水行舟，不得人推挽，则退多进少，又如临河思跳，不得人怂恿，容易退却。故禅师须用心开导，相其机宜，观其勤惰，调节其缓急。开导有四事：

一、悚立志 勉励学人树铁石心，发金刚誓，宁骨断筋枯、丧身舍命，不洞明大事决不罢休，这种誓愿，提供猛利参究的动力。

二、示参法 参禅虽不可胡乱卜度，而亦不可死守话头。



只是死守话头，则如磨刀背，易沉死水。若非发起真疑，机轮内转，即使坐至驴年，亦不得悟。故禅众静坐，须教其放下万缘，寸丝不挂，“将话头上截关窍，锐意研穷，研穷无路，然后併心下句，尽力挨拶，挨拶力竭，从头又起。久久情识尽，知见忘，悟道易矣。”此乃参禅不易之法。

**三、警疲懈** 参太平禅者，从容和缓，如水浸石，难于进步，即或苦参而工夫难以成片，即或工夫成片，若无人鞭策激发，难以省悟。参猛利禅者，若根器中下，难免倦怠，易进易退。故须禅师勤加鞭策，鞭策宁可紧峭毒辣、斩钉截铁，不宜宽松平顺、拖泥带水。应及时以苦言厉语于学人痛处着锥，促使其忿怒向前。

**四、防魔病** 若禅师所授话头不能截断一切妄想，初参学者容易妄念纷飞，又无智慧照破，无道力摄持，则易着魔。着魔后禅师若乏治疗之善巧，只用五处系缚、百千捶打之法，往往导致丧身失命。致病原因多端，最易犯者，为进气胸前以为勇猛，及灰心冷坐以求澄湛二者。前者日久致心疼咳血，后者日久血脉不舒，易成浮肿上火，世医治疗无术。戒显指出：

欲除诸患，存乎善知识不惜疲劳，日至堂中勤行开导，或发其坚志，或示以真参，或警其疲惫；次则摧荡其识情，剗抹其知见，扫除其歧路，剿绝其病根，则魔病众患，无从窃发。

## 锻炼之技巧

〈垂手锻炼第五〉指出，锻炼之器具，在善用竹篦子，此举



始于首山省念,盛行于大慧宗杲,再兴于三峰汉月。其物长五尺,阔一寸,稍稍磨棱,去其锐角,用来敲击。禅众静坐时禅师执之以巡香(监督),行禅时执之以为利器。入堂后三板止静,大众入座,禅师先作开示,坐半炷香后,鸣引磬,起坐经行,先缓次急,渐趋紧凑,禅师则手握竹篦,随众旋绕。当经行极猛利时,禅师用兵家之法锻炼,出其不意,攻其无备:

或拦胸把住,逼其下语;或劈头一棒,鞠其本参。待其出言,复夺贼枪而杀贼;伺其转变,更将锥子而深锥;雷崩电闪时,莫令停囚长智;结角罗纹处,重为夺食驱耕;或舍棒用掌而短兵相接;或为此击彼而闲道出奇;或照用同时而矢石交攻;或棒喝俱行而炮弩齐发。工夫未极头则千槌而千炼,偷心未死尽则百纵而百擒。

要用种种方法,将学人无始以来的识情影子、知见葛藤从根本上斩断剿绝,逼到悬崖撒手、机候成熟时,禅师运用锥拈,便不难令其“啐地断、曝地折”,忽然开悟。这正同兵法背水阵所谓“置之死地而后生,置之亡地而后存”。如此锻炼,是为难事,难如神箭穿杨柳,如虎项解铃、龙颌夺珠、擒贼擒王,然“天下事未有难而不妙者,亦未有妙而不难者。”若因袭禅门通套而不精心锻炼,岂能传佛祖之慧命?

锻炼更妙之技巧,是〈奇巧回换第七〉所言策发、回换、斩关三法。

策发,谓鞭策而令人省发,此须相机权用威严,以恶为道。譬如天道,以霜雪雷霆成生成之德。〈机权策发第六〉说:





为人治世喜于善，而黷学人则喜于恶。不恶不足  
足以称天下之大善也，不逆不足以称天下之大顺也。

参禅打七，为时若久，易生倦怠，宜坐、行结合，坐、行皆不可太久，坐一炷香、行一炷香，或折半，轮换不停。到半夜禅众昏倦时，禅师若甘语和颜劝诱而不奏效，则唯有“奋大机权，施大毒辣，发大忿怒，或哄堂诟骂，或旋风捶打，所谓多人愤恨语、不可听闻语、如火烧心语，崩崖裂石，抛向面前，而禅人之昏倦，廓然立散矣。”此乃以诸佛菩萨之心，而行阿修罗王之事，其心至慈，其用至毒。中夜则须放参一睡，次日方得志气清明，精神英爽。此乃真求省发之吃紧处。

回换，或曰“当机移换”，谓拨转学人的驰求心而令回光返照，或转移其妄执，有四种：

一、法战之回换 于禅众中逼拶学人出语述其所悟，禅师则趁机攻其隙、击其瑕，能反掷者，更加以追踪之。须“转辘辘，活卓卓，务令学人无处立脚，即与断命根不难矣”。

二、入室之回换 学人或明前而不能明后；或道头而不知道尾；或箭欲离弦，但须一拨；或泉将出窦，止在一通。长老不妨令其再问，或代一语而即悟，或更一字而廓然。此乃最为奇巧者。

三、回换之回换 如佛性谁无，参禅者皆知，而禅师则反问：“谁有？”其僧即悟；或曰：“入门逢弥勒，出门见达摩”，禅师反问：“入门逢什么？出门见阿谁。”其僧亦悟。乃至胡张三、黑李四、昨日是今日不是等，皆是。

四、不回换之回换 如问“如何是曹源一滴水？”答：“是曹源一滴水。”又如“丙丁童子来求火”、“无云生岭上，有月落波



心”等,但重举一转,而学人即悟。

戒显指出,学人参禅不得洞悟,病有多端:

有杆格而不前者;有廉纤而不断者;有死銜话头而不起疑情者;有沉坐冷灰而竟当本分者;有认扬眉瞬目为全提者;有执一言半句为了彻者;有穿凿公案为博通者;有卜度纲宗为究竟者;有一切剗抹为向上者;有不上机境为独脱者;有以古今公案为分外枝节者;有以最后牢关为强移换人者。总因不经师匠,不得真悟,不透纲宗。

为禅师者,须善用回换,对症与药,看孔下针,犹如郢人运斤,庖丁解牛,一机之下,一句之间,令学人枷锁顿脱,心眼洞开。

禅师以回换等机用使学人透脱,与学人自己参修冷地触发而省悟,其功用迥然不同。冷地参究者,就体消停妄念,不得善知识钳锤移换,往往一二十年不得省发。即或有悟,至主客两刃交锋,则出手不得。于禅师机用下透脱者,其偷心必死,疑根必尽,解路必绝,转处得力而游刃有余。是故从上古锥皆贵机下悟道,曹山偈云:“随缘荐取相应疾,就体消停得力迟”。

斩关,谓禅师帮助学人破重关而开慧眼、真见道。〈斩关开眼第八〉说:

斩关之诀,其功存乎逼拶,其奥在乎回换,而其力又在乎开导而策发。

不开导则易入歧路,不策发则中火不旺,不逼拶则心智不



绝,不回换则贼情不穷。善锻炼者,须心不厌细,功不厌繁,事不厌周,法不厌备。斩关乃难中之难,非鹞眼龙睛、具弄大旗手脚者不能。禅师须善于观察时机,时机不到,不宜举博浪之椎。犹如伏兵击杀,贵乎险隘,不当险隘,则不宜发马陵之弩。

若久久逼拶回换,禅众妄情已绝者,则需用“杀人刀”、“活人剑”进行锻炼。杀人刀,喻强夺、不许,活人剑喻给予、容许。有英年奇隽,参请日浅,活而未能死者,当用杀。有号称老参,工夫虽沉着而灰冷成病,执而不能化者,当用活。对未悟者,十之八九常用杀,用活只十分之一。有具佛祖刚骨、龙象异姿,气宇如王者,须杀活齐行,罗网须宽,擒拿须大,陷阱须密,钩锥须辣,要敲骨打髓,将其逼至百尺竿头,痛搥深锥,令悬崖撒手。犹如张弩力满,只在发机;遇贼隘途,不容眨眼。斯时更无须策发、回换,直须以杀活刀剑迅雷一击,紧俏言句顶门一搥,则桶底自脱,命根立断。此犹如推人于万丈高崖而不能停,转圆石于千仞之上而不能留。高峰原妙禅师云:“工夫如转石万仞,直堕深崖,更无丝毫隔碍。如此用心,七日不悟,上座永堕阿鼻地狱!”何必限制人非得几十年苦修枯坐?

## 研究纲宗、悟后修学与简练人才

戒显认为,禅师精于锻炼,根本在于善用纲宗以活机接人。纲宗,指禅宗的理论、方法,如临济三玄三要、四料简、四照用等。虽然不离文字,却是古德经验的总结。参究见性是根本,若未悟根本而研究纲宗,多堕知解,障塞悟门。既悟根本而拨弃纲宗,则承虚弄影,莽卤成风。“是故未悟之纲宗不



必有，既悟之纲宗不可无也”。〈研究纲宗第九〉对废弃纲宗之说进行了批驳，指出已明根本者，须依止师承，广学博览，研究纲宗，透彻古人堂奥。禅师须以妙密钳锤深锥痛搯，务令学人参透纲宗眼目。须知禅悟之中，有体有用。体又有明暗、背面、左右、头尾；用则有杀活、擒纵、推扶、抬搦。就对机而言，则有君臣、父子、子母、宾主；就宾主而言，有顺成、争分、暗合、互换，有无宾主之宾主。细剖之，有有句无句、无句中有句、有句中无句、双明、双暗、同生、同死。究而极之，则有向上一机、末后一句。古德有见于此，乃于直捷之中建立纲宗。五家立法，各有门庭阃奥，如阴符太公之书不可窥，如五花八门之阵不可破。不如是，则不足以断人命根而绝人知解，称不起佛祖正法眼藏。

悟后需要修持否，是禅宗人争议的一个重要问题。戒显认为，已悟根本，并非立地成佛，尚须精勤修行。〈精严操履第十〉引证祖师之说，强调悟后之修。如初祖达摩谓“行解相应，名之曰祖。”云居道膺禅师曰：“那边会得了，却向这边行履。”汾山灵祐曰：

参学人虽从缘得一念顿悟自理，犹有无始现业流识，法当净除。

涌泉谓“见解人多，行解人万中无一”。晦堂曰：“余初入道，自恃甚易。退而自省，矛盾极多。遂力行三年，方得事事如理。”赵州四十年不杂用心，香林四十年打成一片，涌泉四十年尚有走作，皆悟后之修。从上诸祖，未尝以解、行为二。有行无解，如有尾无头，纵有修为，皆名痴福。有解无行，如有目无足，虽有悟门，皆属狂慧。锻炼人材，应使学人成始成终。



其大事既明，须令精严操履以锻其行。

虽然自认为已明根本，若所悟不真，行履必入邪路。若以主人公为禅，认“作用是性”，只以身田主宰动转施为为佛祖大机大用，无顺无逆，一切皆是，由此习气窃发，遂至不择饮啖，不拣净秽。若以豁达空为禅，只认本来无物，无佛无祖，一切皆空，由此邪见得便，遂至不避讥嫌，不顾罪福，肆行无忌，正所谓以铁铲禅而灭因果者。此虽是学人之谬，而亦师家之过，过在其不用纲宗锻人，只取光影，互相印授。因此师承必须正。何谓师承正？

道眼透彻，而又重操履。虽为长老，凡事一同乎众。洁其身，苦其志，夙兴而夜寐，以勤苦先德为规绳。而冰霜金玉，道行内充，丛林得以矜式。斯之谓正也。

反之，若道眼疏狂，心轻操履，一居师位，凡事不同乎众，美饌蚕衣，早息晏起，以晏安鴆毒为洒落，持蛮执拗，呵斥修行，则为不正。长老，乃佛法兴衰的关键，长老重操履，则龙天佑顺，四众倾诚，佛法必盛。长老弃行德，则明致人讥，幽招冥谴，佛法必衰。戒显对那种以凡夫冒充果地圣者装模作样、败坏法门的长老，深恶痛绝，认为都是因为其师未能锻炼使之省悟根本、深入纲宗所致。

若真悟根本，还应广学博通，〈磨治学业第十一〉说，欲为大善知识，须通宗教，辨古今，明纲宗，识机用，眼目后进，决择人天，则学不可少。学有内外，内学者出世间一切著述，外学者诗书六艺、诸子百家、世间一切典籍。“非内则本业不谙，出世何以利生？非外则儒术无闻，入世不能应物。”故须磨治学



业,粗识经史。参学二字,乃诸祖所立,虽不可重学而弃参,亦不可单参而废学。古人云:“涅槃心易晓,差别智难明。”即涅槃心中,也有无穷微细,差别智内,有无限诸讹。诸祖机缘如连环钩锁,五家宗旨如卧内兵符,言意藏锋,有无交结,须温研积谂,始能透彻。《礼记》曰:“言之无文。行而不远。”故锻炼衲子、陶铸人材,须具文采。对那种以六祖不识字为护身符而贬黜学问文采者,戒显进行了批驳,主张善知识应因材而磨治,先锻其悟门,次砉其学业,俾学人有本有文,有德有学,堪以担当起播扬宗教、砥柱颓流的重任。

〈简练才能第十二〉指出,肩法门钜任,竖佛祖高幢,须德才兼备的杰出人才,而亦不可有恃才之人。恃才者治理丛林,为害非细。造物生人,全才少而偏才多,才德相兼者少而不相兼者多。若虽真诚厚重,言规行矩,其德足以服众,而才能不足,举以任事,则一筹莫展。若便捷灵敏,果敢向前,能文能武,其才足以应变,而其德有亏,一握权柄,则妒贤嫉能,搅群乱众。为长者选择职事及后继人才,须善于陶镕琢磨,使刚柔皆可效用,敏钝总无废材。职事有大小、内外、左右、文武之别,缺一而不可。百丈建立清规,先定头首十局,次及列职,若朝廷用人,星罗棋布,丝连绳牵,令头目相卫,指臂相捍。丛林乃陶镕人根、变化气质的洪炉,不宜任其自然,必须多加锻炼,赏罚分明,“拔其尤以厉众,汰其惰以惩余”。这是治丛林之大纲,不可紊乱。对于根本纲宗已明、可望为“种草”的优秀人才,锻炼简别,更须周备,不可轻易放行。

培育人才,又须令其在办事中磨炼,古德莫不历任丛林大小职事以锻炼才能,如百丈任汾山为典座,德山任雪峰为饭





头,杨岐曾任司库,仰山曾任知客,云峰曾任化主,五祖曾任磨头,大慧曾任东司,百灵曾任知浴,圆通曾任知众,等等。令其陆沉下板,率先苦行,皆所以养其器,老其材,斧斤其质干,霜雪其筋骨,使之任重致远而柱石法门。至于继任长老者,常委任为首座西堂,令学习锻炼禅众的才干。总之:

锻炼初机,冀其开眼,莫善于敲击。锻炼老参,期其成器,莫精于简练。不由此道而望英贤辈起,蹴踏祖庭,纵或有侥幸,而非常法矣。

对于担任长老的人才,更须特别慎重,戒显特以〈严付授第十三〉专论此事,以为末后一句。它指出,虽人人可以省发,而不必人人可付授。堪以付授而传承法印者,必须“道眼可以绳宗祖,行德可以范人天,学识可以迪后进,爪牙可以擒衲子”。末法时代,虽然全才难得,也应久久同住,熟知其心行。即不能为长老为静主(班首),亦必道眼明,人品正,具佛祖刚骨,狷介自守,不犯人苗稼。此事至大,宜慎而更慎。然今日主法者,每每不重付授,自己既无本事锻炼出人才,又怕传承断绝,见一知半解者,便急急付授。致使法门败坏,莫过于此。又有前辈尊宿,谨守关钥,至死不付法,亦非中道。毁纲宗而忽锻炼,有滥觞之过,太慎重而不传付,又有断绝之忧。为佛祖培育人才,为人天开凿眼目,应宁慎无滥,宁少而真,毋多而伪。

戒显在苦口婆心写完十三篇后,于跋中申明:若论本分一着,言前荐得,犹为滞壳迷封,句下精通,已是触途狂见。而自己“汲汲乎讲钳锤、论锻炼,岂非头上安头、梦中说梦?”若人以此为实法,不知变通,是连累山僧生陷地狱了。希望后人如仰



山将耽源所传圆相一火焚之，善用孙武子而不为赵括谈兵。

《禅门锻炼说》虽然篇幅不大，但在指导禅众参修实践经验的基础上，总结了自唐代以来禅宗教学法的精华，可谓一部宗门兵书，在今天仍然有指导禅修的实用价值。从这一宗门兵书，我们可以把握禅宗教学法的特质，它与一般神教的信仰不同，是一种建立于对心性认识上的心理锻炼法或潜能开发法，其出发点和辘轳基础，是认为人心潜具佛性，此性即是真如，本来清静、本来涅槃，具足一切自在无碍的佛果功德。只不过众生被用名相符号分别、二元化的认知方式的“妄念”所迷惑，遮蔽了本有的心性光明。所谓锻炼，无非是禅师根据学人的心理状况，抓住时机，运用各种技巧截断、拨散其妄念执着，令其自心的佛性光明自然显现。这种教学法，主要从心理学的角度去研究，方能入其堂奥。它虽与主要教给人知识、技术的现代教学很是不同，但在应机施教及悟后须广学上，与现代教育也有一致之处。至于开发自心佛性潜能，更能为现代教育学、管理学、心理学提供深刻启迪。就此而言，《禅门锻炼说》自有其现代意义。



## 太虚大师的禅宗观

太虚大师(1889 - 1947)为现代中国佛教复兴运动的领袖和旗手,他虽然以批判传统佛教、发动佛教革命、倡导人间佛教著称,表明自己“不为专承一宗之徒裔”,被时人视为佛教界新潮派的代表,但始终立足于有二千年历史的中国佛教,对唐宋以来长期为中国佛教主流和代表的禅宗,极其重视。他有多次关于禅宗的专题讲演,在其《中国佛学》、《真现实论》等重要著作中,有对禅宗的精彩论述。他从人间佛教着眼,反省明清以来禅宗的积弊,顺应时代人心,提出了切实的改革振兴之策。禅宗观,实为太虚大师人间佛教思想的重要内容。

### 依禅悟现量智总持全体佛法

太虚大师深入教海,博通经论史传及多种外学,具有通观全体佛法乃至古今中外诸家学说的总持智,乃自明末蕅益大师以来最渊博的佛教理论家、思想家。他的智慧辩才,非仅仅来自钻研教典、广读博览,而多分从禅悟的现量智流出。

太虚出家后,所师从的八指头陀寄禅,是当时临济宗下著



名禅师、禅宗五山之一的宁波天童禅寺住持，在禅师门下、禅风熏习中成长的青年太虚，当然不会不关注参禅开悟之大事。在《对中国禅宗的感想》的讲演中，他不无感慨地说：

太虚初出家时，也曾于禅宗门下探索一番，后来以他缘所牵，到如今只弄得通身泥水，遍体葛藤，一向不曾将这一着子提倡提倡。

在《自传》和《我的宗教经验》、《律禅密净四行论》等文中，他记述了自己的参禅经历：出家后，他沿佛教传统的修行路径，解行并进，先读、听了《法华经》，第二年（1906），住禅堂参禅，“要得开悟的心很切”，兼读《楞严经》，看禅宗语录及高僧传等。一夕，入方丈室请益，寄禅和尚问：“如何是露地白牛？”不能答，老和尚乃下座扭住他鼻孔，大声斥问：“是谁？”在他心中激发起深深的疑情。次年又听讲《楞严经》，大体了解了天台教观，旁研《贤首五教仪》、《相宗八要》等，“而参究话头的闷葫芦，仍挂在心上。”这年秋，由好友圆瑛法师介绍，住汶溪西方寺藏经阁阅藏，从大藏经最前面的《大般若经》看起，看了个把月，身心渐渐安定。一日看到“一切法不可得，乃至有一法过于涅槃者，亦不可得”，忽然进入定境：

身心世界忽然的顿空，但并没有失去知觉。在这一刹那空觉中，没有我和万物的世界对待。一转眼间，明见世界万物都在无边的大空觉中，而都是没有实体的影子一般。这种境界，经过一两点钟。起座后仍觉到身心非常的轻快、恬适。在二三十天的



中间,都是如此。<sup>①</sup>

一日,阅经次,忽然失却身心世界,泯然空寂中,灵光湛湛,无数尘刹焕然炳现,如凌空影像,明照无边。座经数小时如弹指顷,历好多日,身心犹在轻清安悦中。<sup>②</sup>

后来改看《华严经》,觉华藏刹海,宛然是自心境界,莫不空灵活泼,从前所参的禅话,所记的教理,都溶化无痕。每天自然写出很多非诗非歌的文字,口舌、笔墨的辩才,均变得非常敏锐锋利。然理解力增强而记忆力降低,头发变白,眼睛近视。他称此为自己“蜕脱尘俗而获得佛法新生命的开始”,自信当时如从这种定慧心继续下去,三乘的圣果是可以成就的。但因遇到办僧学校的华山法师的启发,生起了以佛法救世救人救国救民的悲愿心,没走许多人在开悟后一志上求证得圣果、禅定、神通的自了路子,而从此投入复兴佛教的弘法事业。一直到民国三年(1914),受欧战爆发的刺激,对于西洋的学说及自己以佛法救世的力量发生怀疑,遂到普陀山去闭关。每天早起坐禅礼佛,上午阅佛典,下午写作看书报,入夜礼佛坐禅。每夜坐禅时,专提昔日在汶溪西方寺阅藏时的悟境作体空观,功夫渐能成片。到民国四年冬,又一次进入殊胜定境:

闭关二三个月后,有一次晚上静坐,在心渐静时,闻到前寺的打钟声,好象心念完全被打断了,冥然罔觉,没有知识,一直到第二天早钟时,才生起觉

① 《我的宗教经验》。

② 《太虚自传》。



心。最初,只觉到光明音声遍满虚室,虚空、光明、声音浑然一片,没有物我内外。嗣即生起分别心,而渐次恢复了平凡心境。<sup>①</sup>

一夜,在闻前寺开大静的一声钟下,忽然心断。心再觉,则音光明圆无际,从泯无内外能所中,渐现能所、内外、远近、久暂,回复根身座舍的原状。则心断后已坐过一长夜,心再觉系再闻前寺之钟声矣。<sup>②</sup>

由此对《起信论》、《楞严经》“由觉而不觉”的缘起相,有了深彻的决定见,“像是自己所见到的”,乃依所悟写成《楞严经摄论》。“从兹有一净裸明觉的真心为本,迥不同以前但是空明幻影矣”。

他在关中继续看经、著书、坐禅,研究唯识教典,民国五年(1916),看《成唯识论述记》,到“假智诤不得自相”一段,反复看了多次,有一次又入了定,现观唯识的因果法相:

朗然玄悟,冥会诸法离言自相,真觉无量情器、一一根尘识法,皆别别彻见始终条理,精微严密,森然秩然,有万非昔悟的空灵幻化,及从不觉而觉、渐现身器堪及者。从此后,真不离俗,俗皆彻真,就我所表现理论的风格,为之一变,亦可按察。此期中的幽思风发,妙义泉涌,我的言辩文笔虽甚捷,而万非逞辩纵笔之所可追捉。<sup>③</sup>

① 《我的宗教经验》。

② 《太虚自传》。

③ 《我的宗教经验》。





这与前两次不同,见到因缘生法——有很深的条理,秩然丝毫不乱。这一种心境,以后每一静心观察,就能再现。从此于思想文字等都有改变,从前是空灵活泼的,以后则转入条理深细坚密的一途。<sup>①</sup>

他三次入定,每一次心理、生理都有改变,曾偶然有过天眼、天耳、他心通的征兆,从而深信六通可能获得,建基于天眼、宿命通上的业果流转相续,亦决定可信,遂于佛法由胜解而确信。原来未曾好好读过书的他,“至是于世间学说亦多一目了然,文思风发泉涌,益发放恣自喜,颇有弘法利生今世舍我其谁之慨。”但因悲愿心太重,未能按禅宗传统的修持一路向上继续深进。

大师的宗教经验是否宗门的证悟,禅宗界的看法不一,笔者亦无资格妄作评论。从教理看,应是由参究及经言的机缘触发宿慧所致,可以肯定地说,其所入属于出世间的定,定中直觉现观空性、唯识性,超越了比量智,尤第三次的现观唯识性相,应相当于禅宗所谓破重关境界。在大师自己,对由修慧准确把握佛法、了悟佛心一事,充满自信,敢于承当自己“以二十余年的修学、体验,得佛陀妙觉的心境,照彻了大小乘各派的佛学,及一切宗教、哲学、科学的学说”。<sup>②</sup>

由禅悟所得的现量智,是大师全体佛学思想的根本立足点,大师人间佛教思想的其他方面,也与他的禅悟现量智有密

① 《太虚自传》。

② 《律密禅净四行说》(《太虚大师全书》,宗教文化出版社,2004,第1册,第303页)。



切关系,甚至可以说,人间佛教思想,乃从大师的禅悟现量智中流出。大师在《新与融贯》(1937)一文中明言自己的融贯思想源出禅悟:

于性相经论的得意处,每在离言的禅意,颇契《维摩经》所谓文字性空即解脱性。如天台的离言谛、法相的离言自性、法性的离戏论分别,都融彻到禅宗上的不立文字,如古人所谓“不即文字不离文字而为道用”。放观一切经典文字的佛法,不是摆设在地上的木石,而同渗透虚空中的光影;故于一切佛法,容易成为融会贯通的思想。

《律禅密净四行论》说自己总持全体佛法的圆融智慧“盖由禅悟而中道实相法界诸观一味圆融,至法相唯识观乃精细坚实”。

从传承和禅悟经验看,太虚大师一生尽管没以禅师名世,对禅宗无疑是十分内行,是当时乃至现在难得的宗、说兼通的大善知识。他对禅宗的深彻见地,出于对全体佛教宏观把握的总持智和禅悟的现量智,非一般仅仅钻研教理和灯录的法师、学者及仅仅参禅通宗而不通教的禅和子所能及。

## 禅宗为中国佛学骨髓, 振兴禅宗为振兴佛教的关键

真切的禅悟经验,对全体佛学的宏观把握,使太虚大师对禅宗怀有深厚感情,给予高度评价,他在文中多次高推禅宗为



中国佛学乃至全体佛法的骨髓、核心。如 1928 年 10 月在巴黎东方博物院的讲词《佛学之源流及其新运动》中,他自豪地赞叹:

最雄奇的是从中国第一流人士自尊独创的民族性,以达摩西来的启发,前不见古人后不见来者,而直证释迦未开口说法前的觉源心海,打开了自心彻天彻地的大光明藏,佛心与自心印合无间。而中国唐宋以来一般老庄派的、孔孟派的第一流学者,亦无不投入此禅宗佛学中,然后再回到其道家及儒家的本位上,以另创其性命双修及宋明理学。故此为中国佛学最特色的禅宗,实成了中国唐宋以来民族思想全部的根本精神。……然后应用一切方土的俗言雅语,乃至全宇宙的事事物物,活泼泼地以表现指示其悟境于世人,使世人各个直证佛陀的心境。

《在黄梅讲演之记载》说中国自晚唐、五代以来之佛教,“可谓完全是禅宗之佛教,禅风之所播,不惟遍及佛教各宗,且儒家宋明理学、道家之性命双修,亦无不受禅宗之酝酿而成者。故禅宗者,中国唐宋以来道德文化之根源也。”《佛教各宗派源流》说:到宋初,“禅宗之风风靡全国,不独佛教之各宗派皆依以存立,即儒道二家亦潜以禅为底骨”。《对中国禅宗的感想》说中国自唐宋以来佛法之骨髓在于禅宗,研究教理、修习止观,及念诵、拜祷等等法门虽然很多,“直究根源,皆摄在禅宗,所以宋元以来通常流行之天台或贤首等,其向上之人,自行仍是禅宗。”认为中观、唯识、天台、华严等教理的作用,主要在于说服人信仰佛教,谈到修证,台、贤、唯识等教宗皆不得



力,实际上只有禅、净二宗切实可行。《天台四教义与中国佛学》(1942)一文中说:

禅宗既重实践修持,中国佛教历史开始后,重禅的精神都收归此宗;所以唐宋以来,它能体表兴盛,成为中国佛教的正统。

1943 讲于汉藏教理院的《中国佛学》总结说:南洋佛教的特质在律仪,藏传佛教的特质在密咒,日本佛教的特质在于闻慧及通俗应用,“从以上各地特质比较起来,反显出中国汉地佛教特质在禅”,“中国佛法之骨髓,在于禅。”台、贤二宗之学,由先得禅定而后印以经论,才建立为宗,其初祖多分为禅师,若第二第三代祖师不向教理方面发展,则其学必归于禅宗。中国佛教的禅,可归纳为从“依教修心禅”(安般禅、五门禅、念佛禅、实相禅)、“悟心成佛禅”(达摩至六祖禅)、“超佛祖师禅”(行思、怀让至夹山等)、“越祖分灯禅”(五宗)、宋元明清禅五大阶段,宋元明清禅又包括公案之拈颂、话头之疑参、禅净之合修、宗教之合会、空默之观照、语录之纂研、坐跑之兼运、僧俗之常套、仙道之傍附、儒理之推演等内容。中国佛教初期由道安奠定的主流,有本佛、重经、博约、重行四大特点,虽受旁流影响,而主流迄今未变,禅宗即属于此系。

《佛教各宗派源流》、《佛乘宗要论》等文中,总结唐末以来禅宗独盛之原因有三点:

1、唐武宗灭佛之后,诸宗皆衰,唯禅宗“专务清简,不必寺宇,不须经典,不拘仪制,不须器物,不重像设”,又农禅并举,躬耕山林以自供衣食,故独得发展。

2、惟独禅宗,用通俗化的语录及诗文以播其化,“既平易



近人，又裕兴味，传之自能扩充。

3、小乘教义多从反外道而立，大乘教义多从反外小而立，此土本无外道、小乘之心理思想为基础，颇不易得解；天台、贤首二宗虽融通变化，仍未脱印度佛学之窠臼。惟独禅宗，“竟全脱经律等羁绊，间借用儒道二家之言以利化导，对于第一义谛，则唯引人之钻研自悟，而与人言者，不过朴素之平常话，而与国人之心习邻近，人喜相就，则易发达”。<sup>①</sup>“禅宗不讲经论深微奥妙之义理，但求悟得本来真心，即悟得亦无详实之说明，间有一二简单表示，亦不离通俗之言行，此则最合中国人向来之心理。”<sup>②</sup>

这三点，说得可谓客观。禅宗所以能在唐末以后发达的原因，也正是禅宗的优良传统所在。禅宗将释迦教法之精髓浓缩为简易活泼的履践之道、生活艺术，最具有中国风格因而最适应中土文化，使它具有强大的生命力。禅宗直指人心见性成佛，不远推于他生后世，不依傍神佛，从“众生与佛同此一心，依佛法修证，皆可成佛”的确信出发，力图在今世乃至当念发明自心本具的佛性，其修持，“不过平平实实发明此心，并不是什么秘密巧怪法门”，<sup>③</sup>“仅令人自得其心之与佛与众生所同然者，自肯自信，别无他种奇妙玄奥之义。”<sup>④</sup>最能体现释迦牟尼以如实知见的智慧自净其心而得解脱的佛法心髓，最能体现人间佛教尊重人、注重人生现实、由人而佛的精神。禅

① 《佛教各宗派源流》（《太虚大师全书》，第2册，第249页）。

② 《佛乘宗要论》（同上，第1册，第151页）。

③ 《心地》（同上，第26册，第97页）

④ 《唐代禅宗与现代思潮》（同上，第22册，第195页）。



宗强调“佛法在世间，不离世间觉”，打破了宗教修行与世俗生活、做人与成佛、出世与入世、出家与在家等隔碍，并有随方解缚、活泼机用、农禅并举等诸多优良传统，最容易适应不断发展变化的时势人心而应机施教、变革自身，最符合人间佛教契理契机的精神。

禅宗之所以能成为中国民族思想文化、道德精神的建设者，是因为开创者六祖惠能大师有大革命的精神。大师《唐代禅宗与现代思潮》(1920)一文，将禅宗与学术思潮、社会思潮比较，指出宗门于教主、经典、戒律、形仪等方面，皆有反信教的学术精神：禅宗不同多数宗教以崇拜教主为立教之本，而“反溯未有牟尼、未有佛陀之前，彻底掀翻，和盘拆卸。如何是佛？曰：干屎橛。”德山宣鉴禅师等乃并佛与祖同时呵骂之。禅宗初离经论，后来禁止记录禅语，“后复有人以三藏经教、诸祖言语，同遮拨为拭脓疮之烂纸者，直令人人胸头不挂留佛教祖典一个字脚。”禅宗不死板拘守印度教制，戒律载舍利弗以耕治田园、种谷植树为“下口邪命食”，而唐代宗门诸德，则多刀耕火种，自食其力，不受形制仪状之拘束，惟贵称性发舒之德行。总之，禅宗具有科学的、哲学的、艺术的、道术的精神及反玄学的实用精神、反理论的直觉精神、反因袭的创化精神、全体融美的精神、自性尊圆的精神。禅宗最富科学精神而为科学家所望尘莫及者，在于须各人自己从实验上发见自心佛性，“却又能恒保此科学之精神而不堕入科学之形式，致由实验归纳重走入推理演绎之迷路，此诚现代科学所由发达之源也。”

因此，太虚大师高推禅宗为佛学之核心、中国佛学之骨





髓,并满怀民族自信感地说:

惟中国佛学握得此佛学之核心,故释迦以来真正之佛学,现今惟在于中国。

强调中国佛教的复兴,不能离了有两千多年历史的传统,不能离了这个传统的骨髓——禅宗。在《评宝明君中国佛教之现势》(1926)中,太虚大师指出:

中华佛法,实以禅宗为骨子。禅衰而趋乎净,虽有江河日下之概,但中华之佛教,如能复兴也,必不在于真言密咒或法相唯识,而仍在乎禅。禅兴则元气复而骨力充,中华各宗教之佛法,皆藉之焕发精彩而提高格度矣。

并表明,他多年来折中于法相唯识学,以整理大小乘内教及东西洋之外学,“仅为顺机宏化之一方,而旨归之所存,仍在禅、净。”

大师指出:作为弘扬佛法的法师,须得参禅开悟,“握得宗门真旨,方足以阐明教理,及行佛事而施佛化。”《佛法导言》中强调:若自发心求悟入大乘者,必入宗门;其真悟大乘者,亦未有不契宗门。参禅开悟得入祖位,方能弘扬大乘,否则自缚未解,不能解人缚。讲经说论、修习教观,只能令人得人天权小之益及种大乘善根,不入大乘。若非已悟向上事,纵讲习《中论》、《百论》等,亦同贪着戏论,犹如用虾为目,隔靴搔痒,只是假名大乘人。故必令真参实悟,自明本来,佛亦不求,乃入大乘之正轨。

按大师的思路,他所说“以佛教的道理来改良社会,使人



类进步、世界改善”的人间佛教之建设,应以禅宗的振兴为关键。他在黄梅的讲演中说:

但中国之佛教,乃禅宗之佛教也,非由禅宗入手,不能奏改善世道之效。

然中国禅宗,早已衰落,大师对此感叹万分,他在《唐代禅宗与现代思潮》中慨叹:禅宗自宋元明清,“随中国全社会而递代降落,亦因人多流杂,法密伪增,浇漓坠堕及今,通身红烂,卧向荆棘林中,殆无复挽狂澜于既倒之望。”《对中国禅宗的感想》说:

然中国禅宗在各丛林,降至今日,虽尚有形式犹具者,而精神则已非矣!求其能握得宗门真旨者,实渺不可得!

《为汉地堪布翻案》(1942)一文中甚至说:“现在真能代表禅宗的善知识,已不可得,故中国无禅宗。”

由于禅宗的衰颓,使人们对汉传佛教失去信心,乃有向南洋、日本、西藏外求的风气,时至今日,复归于南传佛教及拜求藏传佛教,蔚成更大潮流。大师感慨国人之热衷藏密,指出“三昧水”、“梁皇”、“净土”、“大悲”等忏,与诵经、念佛、施食等各种仪轨,本为禅宗济世利生之方便法门,“理义精深,观想详尽,感应道交,时著灵验,应与藏地喇嘛所修各种念诵仪轨事同一例。而末流疲懈,致沦鄙弃,然而要求者仍在要求”,于是藏密出而代之。此皆因禅宗不振,致僧伽沦散而不为人尊信,“若能复兴禅宗之精神力量,以贯彻于各种应俗之教化,务令求者作者皆激发精诚以赴之,则禅门之念诵经忏安见不如喇



嘛耶？”

大师颇以振兴禅宗为己任。1922年，他住持汾山时，接续早已绝嗣的汾仰宗，“辞谢临济五房，决复汾仰一脉”，续32字，自己上接资福真邃为第六世。他对虚云和尚复兴禅宗祖庭南华寺等予以赞叹。1925年11月，他在日本临济大学的讲演中，以临济宗传人自居，自称“太虚虽无临济老汉之手段，然亦欲上追遗规，下振群聋。盖佛法之真髓，厥惟禅宗，临济宗为禅宗正统。”他对禅宗的复兴充满信心，在《评宝明君中国佛教之现势》中说：

默察中华佛法将来之形势，禅宗内感衰弱之隐痛，外受密术之逼拶，旁得法相唯识研究之结果，欲求实证乎离言法性，则禅宗之复振，殆为必然之趋势！

### 稳建禅宗于教、律之上

禅宗因强调“教外别传，不立文字”，逐渐产生脱离佛祖经论的偏向，有“笼统真如，颠预佛性”，使禅宗变成“道外别传”的危险。这种偏弊，在六祖身后不久即已露头，惠能门下南阳慧忠国师、五代永明延寿禅师、明满益大师等大德，为纠正这种偏弊，皆强调须以佛祖言教印证，以了义经为最可靠的准则。然积重难返，宗门中人轻视经教的现象仍很普遍，致使义学不振，导致了整个佛教的衰落。被尊称为“近代中国佛教复兴之父”的杨仁山居士，便以禅宗令义学不振为中国佛教衰落



的主要原因,力图重振义学,尤其以弘扬法相唯识学为振兴佛教的要略。

在杨仁山居士所办祇洹精舍学习过,深受影响的太虚,则以重振义学特别是复兴法相唯识学为重振禅宗的要略,他指出:禅不离教,是禅宗的原旨。自达摩以逮曹溪,“虽别传之心宗实超教外,而悟他之法要不违经量”。禅宗虽然单提向上直指顿悟,此犹如画龙点睛,必须先画得龙,方需要点睛以活现一条龙,“若先无一切教法的龙,便也失禅宗点睛的用了。”

禅宗长期流传产生的另一弊端,是因高唱“心地无非自性戒”,事事无碍,对戒律比较忽视,导致戒纲不振,僧尼戒行有亏,丧失威信。太虚大师在1914年所写《震旦佛教衰落之原因论》中说:宋元时,曹溪之裔欲张其宗,纷纷坏律居为禅寺,由是律学废弛,律义沉晦。“律条之威用失,则徒侣鲜摄齐庄敬严肃者,而遗讥世俗殊多矣。”对此,明季诸大师便曾深忧之,如云栖莲池、灵峰藕益二大师,为矫正宋元禅宗之弊,皆勤修戒学,恢复律居,严重持受。他希望:

后有明哲者起,庶几斟酌佛律国俗之间,酌定善制,使佛律国俗并行不悖,起佛教之衰,无重大于此者也。教理无论如何高尚,苟律仪不备,终莫免徒众涣散,世人憎嫌。

认为于律教扫地之日,尚一味教人废学绝思,犹如欲生龙蛇于枯井浅草,栽莲花于焦土石田,岂可得乎?他自己在阅藏开悟后,觉戒行不严,从此特别注重戒律。

太虚大师又受宗喀巴以稳建密法于经教、戒律之上以振兴藏传佛教的启发,以稳建于教、律之上为振兴禅宗的基本方



略。他 1944 春说于汉院的《论中国佛教史》中指出：中国最初的佛本论，不但重行，而且能宗经博教，教证本末都很圆满健全。后来的禅、净二宗，承这个重行之绪，走到极端，专重要行而舍弃了经律，孤陋寡闻而致佛教衰落。“现在要复兴中国佛教，应该继承佛本论的主动流，力戒孤陋的弊病，直探佛经，博搜教理，精简以取其要，见之实行，绝不是承受哪一家的旧套的。”《中国今后之文化》中说：

然禅宗虽是佛法精彩，实律仪戒行、经论慧解依扶而现。晚唐衰乱，禅风孤振而戒废慧湮，即成宋元以来整个佛教颓败趋势。

《论时事新报所谓经咒救国》中慨叹：“至明末狂禅满街，识者扶之以教观律净，已颓然末流矣！”惜宋初未有能为五乘共教、三乘共教、大乘不共教，以至禅宗之系统建立者，致歉然有逊黄密。《中国佛学》中说：宋元明清以来，或引教通宗，或以宗融教，虽已难能可贵，然可惜未能基于教、律而建宗乘；永明、雍正虽以禅恢教，能会教明禅，而未能从教律之次第上稳建禅宗，致末流颓败，一代不如一代，均未能如宗喀巴在显教道次第上更安密宗。比喻说：密宗如花盆，教律如花架，花架坚牢，故花盆高显。禅宗也是如此。《大乘宗地图释》强调须先具三慧三学，方能证入禅宗。

大师虽然强调重振禅宗以复兴中国佛教，但并不拘于复兴禅宗一家，他志在由中国佛学的重建，建立能遍传全球、化导未来的世界佛学。主张禅台贤净之重建，应博究汉文一切佛典，并融汇巴利、藏、日文教法来充实。普容遍融锡兰等三乘共法律仪、印度大乘性相学及中国藏地密法，将汉地佛法发



达兴旺,充实复活。在复活的过程中,发挥台、贤、禅、净总合的特长,将律、密、性、相彻底融摄成整个的佛法,建立“教理行果之世界佛教”。他认为,中国汉文系佛学既有直探佛陀心源觉海、握得佛学根本精神的禅宗,也能发挥印度传来的大乘法性学、法相学及小乘之成实学、俱舍学,创立融合大小乘之律学,并以禅宗的精神综合一切佛学,组织为天台学、华严学。虽然近数百年来渐见衰颓涣散,然底蕴深厚,前程辉煌,他满怀信心地说:

然以中国佛学元气的充足,及近十年来中国民族对于佛学的觉醒,不难由中国汉地佛学的中心系,融合锡兰及中国西藏的两个佛学中心系,率归于释迦佛陀的觉海心源,一跃而为世界佛学唯一的中心。

## 以教解禅

在稳建禅宗于教基方面,太虚大师最大的贡献,是以唯识、如来藏教理解释禅宗参究开悟的原理及参修中的问题。在他看来,宗、教一味,他自称每读禅宗之《信心铭》、《证道歌》,观般若、瑜伽诸经论,“辄觉涣然融释,妙洽无痕”。其力作《真现实论》一书中,对于禅宗理论及修持方法的诸多重要问题,会合教理,作了明晰的指示:

### 1、禅宗之“宗”

禅宗自称“佛心宗”,又称“宗门”,其所谓“宗”亦即根本的





见地,太虚大师总括于“无性空心,心圆众妙”八个字。又归纳其悟旨于二言:

诸法唯心心幻无性(亦可诸法缘生生空无性),  
无性空心(亦可无性幻心)心圆众妙。

《金刚经》“应无所住而生其心”一语,实禅宗要旨,因为心幻无性,故应无所住,因为无性真心,故而生其心。此义又可分为三个层次:一、诸法缘生而生本空;二、诸法皆心而心如幻;三、无性妙心心即诸法。至无性妙心心即诸法,则随手举来莫非涅槃(本空无性)妙心。然此义实非比智假诠可及,故云教(比智假诠)外别传。后世三关之意,亦不外此。

《大乘宗地图释》指出:禅宗宗旨就在“心明性见,理智不二”。虽云“离心意识是真参”,然须由第六意识参究为增上缘,击发一切种识中行佛性之种子。把一切教义葛藤都丢开,惟使本净种(行佛性)发生现行,根本正智现前正是明行佛性,心明而见到一真法界的理佛性。

## 2、禅宗所悟“自性”为何

大师指出《坛经》所言自性,乃指第八识,就有漏中指无漏界曰如来藏、佛性,以假智诠指绝言思界曰一真法界、真如。此自性,不如名一心、自心。《坛经》中言“自性本清净”等,是指如来藏或一真法界;言“自性邪正起十八邪正”,是指异熟识或阿赖耶识或庵摩罗识或一切种识。参禅者所悟自性,亦有不同层次:

禅宗悟本体禅、主人翁禅,所悟虽亦离言法界,



在异生位仍即阿赖耶、异熟识。前六刹那不生，末那我爱执藏暂现。此若执实，虽悟唯心，不悟无性，或入外道。了幻无性，取无性空，不透末后，或归二乘。进悟无性心源含融万法，乃大彻了。

指出一般参禅者破本参见性时，由前六识的流住被截断，所悟只是阿赖耶识，末那识的我爱未破，若执之为自性，虽然能悟万法唯心，而未悟无性，或入外道见。然在凡位欲求顿悟，除了悟此，亦别无真体。故《楞严经》曰：“真非真恐迷”，迷此非真欲别求真，终亦无真可得。纵破重关悟本空无性，若执着于空，还可能归心于二乘。只有进一步破末后牢关，悟无性心源含融万法，才是彻悟。

大师又说：禅宗所悟，即是根本识和前六识的现量心，“此本元的现量心，在见闻觉知未落到第二刹那的独头意识分别上去的时候，若一刹那相应，即是离言说的现量真觉”，即是觉悟心。禅宗法门就是要与这本元的离言说的觉心顿得相应之法。《大乘本生心地观经讲记》中依唯识学三自性解释禅悟：

凡夫眼等前五识和第六同时意识，在各现量缘性境时，不起自他内外分别，清净无瑕，无遍计执——因执有无，皆由于独头意识之功能故。所以，禅宗一面要不离前五识境，而另一面要不落于第六独头，即在六识现量刹那之间，若能智慧相应，则当下虚空粉碎大地平沉，内无身心外无器界。所以众生现行无明，即是诸佛不动智光。

所以宗门人言：“见色闻声，只可一度”。临济禅师云：“无



位真人在六根门头放光动地。”永明延寿禅师云：“夫禅宗者，真唯识量，但入信心，便登祖位。”三祖《信心铭》之“信心”，即是此义。

大师又对宗密以灵寂之“知”为佛性的说法进行了批判，指责宗密“不脱知解，不悟诸法离言自性”，谓“心是其名，知是其体，知之一字，众妙之门”，举“知”字即能得心体。古德或斥之曰：“知之一字，众祸之门！”明永觉元贤禅师以真心具空寂与灵知二义，补曰“空寂之知”，宗密取知而遗空寂，不了真心。太虚大师认为此说如理，悟心性具空寂与灵知两个方面，方是佛性：

空寂即无性义，空寂灵知即无性心。即心不悟无性，故成妄执；妄心若悟无性，即契真如。故空即知始是真心。

《答姚陶馥问》指出：所谓见性，即依无分别智了了明见真如性。此所见之真如性虽不落圣凡阶级，而能见之功用，却有浅深。然宗门本意，非以入地为见性，其所谓见性，是不落功勋、不落阶段，只有凡夫众生一念相应，即是见性，不一定要有神通。《答毗陵陈居士问》说：禅宗方法，乃截此非量而得现量，高者入真见道，低者亦刹那暂伏所知。所悟正确与否，须师印证。

### 3、参究开悟的方法及原理

大师指出：禅宗从达磨以来乃至历代祖师，都是用参究的方法以期见性。他总结顿得相应的参禅法大略为三种：



第一,是从最根本的妄执非量里面去死心参究。如探究父母未生以前是什么?死了被火烧了以后是什么?走路的是谁?乃至举止动静的是谁?念佛是谁?假使说的是心,心又是什么?“不断向己躬下参究,务要真知灼见,不能以言说的解释为满足,要生起很深刻很坚强的疑情。”这不同于念佛或诵咒久而久之所成的禅定。虽然参究到深切的疑情起来,其余杂念都没有了,纯归到疑情里去,也似入定,但因此疑情是要爆发的,有推动力量的,所以不同于平常的念佛、持咒。有了疑的推动力,所有一切身心世界都归到一念,成为一个大黑漆桶。此时,行住坐卧一切都不知道了。但疑情是不能安立而必要破裂的,所以终必彻底的打破。把一切归之于疑情的疑团打破了,即时打破黑漆桶,顿入大光明界。

第二,后来宗下祖师抓住学人见闻觉知刚发动的时机,用棒喝为之切断,不使落到独头意识去,使一刹那顷顿与本元现量心相应。古人睹桃花、闻击竹而触悟,都是由此。

第三,禅师因学人所执着、所侧重处,深锥痛拶,或于日常视听言动的只语片象中点发,如鸟巢禅师吹布毛悟侍者等。

从这三种顿得相应的法门而悟,就是顿悟。若从闻思修开悟,则是渐悟。

#### 4、顿悟的可能性

顿悟是否可能,是学习教理的人对禅宗普遍所怀的一大问题。按通常教理,顿悟都是由渐修而致。法相唯识学更严分修证次第,说加行位菩萨由加行智入真见道的根本智,或由七地入八地,或由金刚喻定无间三昧入如来妙智,方可顿悟法



性。禅宗则不论凡圣渐次,高唱只要有善知识的善巧指导,学者的恳切参究,莫不可顿悟。“无论何人皆可以顿悟,不必要有渐修,这才显示出禅宗顿门的特点。此所谓顿悟的,正是本元的,一刹那相应,当下便是,不落阶位,不落功勋。”大师指出:与落功勋渐次的如来禅不同,顿悟本然,乃禅宗所谓祖师禅的特点。依通常教理,顿悟似乎不可能,然在禅宗的提倡及所成就的事实,又非是不可能。依平常教理虽然解释不通,然从平常教理上去推论假设,也有可解的道理:比如二乘仅得一分妙观察智的生空智,虽然说不上转得平等性智,然在消极的一方面,末那相应的无明我见,确能伏或断,能伏断恒行的烦恼不起。又如二乘入灭受想定,在定心时能消极地使第七识的人我执相应四惑不起。菩萨入灭尽定,则人我执、法我执的恒行烦恼都可不起现行。参禅可能顿悟的原理,大师以唯识学予以解释:

禅宗以参究的方法用功,用到得力的时候,一方面不落到独头意识的名言境界,一方面以这种深厚的疑情,专去参究到第七识的无明根上,认真地去参究他打破他。用功用到绝顶的时候,忘生舍命的非常恳切得力。虽此时福慧资粮未曾具足,不能即刻达到初地的自觉圣智境界,可是在一刹那间,能够使独头意识完全不起,第七识恒审思量的我见也得一刹那的暂伏。这时,六、七二识的非量完全止息,不落昏沉、散乱、无记,惟是明明了了的现量心现起。在此刹那的相应时,岂非本有的离言清净觉心顿得相应?



这顿得相应,仿佛满空乌云中忽然露了一下明月,因无始时来的分别熏习浓厚,这虚空明月倏忽又会被云雾遮起来。虽然只是暂时透露了一下明月,但这总比从未见过的大大不同,因为已真知灼见过了。此法门虽未必先修加行等,也有顿悟而顿得自觉圣智的可能。这是禅宗顿悟法门的特点,与平常教理有所不同。

### 5、透三关与修证位次

禅宗有破本参、破重关、透末后关“三关”的分别,历来有多种解释。大师解释说:破本参,即刹那间顿悟,透露一下而已。以所悟到的心性作本钱,由此伏断虚妄习气,修到了知修行不离本觉、本觉不离修行,则不滞悟境而透出重关了。工夫进步,用到修、悟相应一致,无功可用,所谓“百尺竿头重进步,十方世界现全身”,就透末后牢关了。《楞严经》三卷末阿难大悟,“返观自身如湛巨海漂一浮沤”,赞佛“销我亿劫颠倒想,不历僧祇获法身”,即破本参境界。观音从耳根获二种殊胜,即破重关境界。其后由五十五位真菩提路“圆满菩提,归无所得”,即破末后关境界。破本参而不知有重关须破,则易落于天然外道;破重关而不知透末后牢关,亦易安于小乘涅槃。必须透过三关,始可真实达到佛祖的境地。

又以南宋廓庵禅师《牧牛图》解释三关:由参话头引出无漏慧,如寻牛;由无漏慧明自本心,见自本性,破初关,如得牛。以无漏慧对治烦恼,亦名悟后之修证,如牧牛;到烦恼伏而不起现行,如牧牛至牛性驯服,方名破重关。必至烦恼净尽,任运无功用时,方名人牛双亡,亦名无事道人,斯透末后一关矣。





一般而言,可以说参禅者须经如上三关,但若是上上根利智,则一悟悟彻,亦无三关之阶次。

《佛法导言》中以曹洞宗君臣五位及三关,结合大乘菩萨十地判别悟修的位次云:

正中偏,初悟入破初关,犹教下入初地发菩提心。

偏中正,犹初至七地,以空无相慧为宗。

正宗来,彻重关,大用现前,行一切事而不昧菩提心,犹八地。

兼中至,犹八至十地,成熟大悲具方便行。

兼中到,透末后牢关,犹如佛地,至是参学事毕,谓之无事人、闲道人、智慧佛、无碍阿罗汉、大乘须陀洹,及天台宗相似即佛、华严宗信满人、唯识宗顿悟直往菩萨。盖就烦恼任运销落,可同须陀洹等;就断所知障而获平等如实真智,则全同清净法身如来;就成就功德庄严俗智而言,则仅仅是住前菩萨,故亦回向往生西方极乐世界或兜率净土。宗门、教下,通达无何不同,其不同者,在于下手功夫,教下由解而起观行,禅宗则由疑而起参究。《编阅附言》说:禅宗即心成佛,虽通天台之观行即佛乃至究竟即佛,而以观行即及分证即为多。《论即身成佛》说:天台名字即大开圆解,“此与禅宗或同或不同:或不同者,禅宗得此位之圆解,或已由行证功夫而当在观行位之上也。”

### 指示参禅法要

太虚大师虽然未曾充当禅师,但在著述、讲演和问答中也



常指示参禅法要,教人参修,解答学人参修中遇到的多种问题和疑惑。其所言重要者,大略有如下几点:

### 1、须依止善知识,以心印心

大师强调:因为禅境难辨,易错认光影,故必须在明眼善知识的指导下参修:

惟定慧之辨最难,非通教理者容易误认,致令未得谓得,未证谓证,起贡高我慢,空过一生!是故禅宗虽不研教,而不可以一刻离明眼知识,正为此也。

《复王容子居士书》说:若虽证悟而尚有微疑未亡,即不能自决其所证悟者果与佛祖所传之道是否相同,是则必有待乎先觉之印证,此即所谓“以心印心”。后世亦有依佛祖经论语录以印证者。禅宗初至之时,学者未有依傍,直吐胸襟,故一语相契,即可印心。后来因禅录流布,学语者浸盛,马祖乃变而用闪电击石之机锋,从不及拟议思量间,掀翻意识,揭露本怀。机锋虽然著于马祖,实则释尊拈花、迦叶微笑,早发厥端。又久之,机锋亦成熟习,口舌滑利便堪取给,大慧宗杲乃教人专持一可疑不可解之问题,先使人贯注精神,叩心参究,然后触令悟入,名曰参话头。机锋、话头,皆善知识不得已而用的方便:

机锋、话头,皆救一时之弊,俾不能在文字语言伎俩窠臼上立脚躲根,售其欺妄,因之,死心塌地,见则直下见,不见则回光反究。



## 2、须由参究而悟

大师指出,禅宗本意,须先求破本参,明白心性是何物,才能谈得上修证。未破本参者,无修证之可能,犹如未曾寻牛或寻而未得时,无论持戒、修定等,皆是盲修瞎炼,不惟无益,反增其障。

《禅宗六祖与国民党总理》一文中,大师总结六祖之后参禅的功夫的特点是:

彻底地先把你心里所着的什么或所问的什么,先给你当头棒,捶得粉碎,然后给你一个自然的答案。…由此,使你的心扫荡得干干净净,一丝不挂,纤尘不染,契证于一切皆空的境界。到了这种一切皆空的心境,便是革命中破坏到无的破坏;由此,“从无住本立一切法”,便是建设。

具体而言,他主张宋代以来流行的看话头法,解释说:参话头,是以思、慧及疑心所为方便以引发正慧,正慧既显发,同时亦得正定,斯之谓禅,亦即六祖所云定慧均等。此法可追溯于汾仰宗开创者汾山灵祐禅师,曾问香严智闲“父母未生前本来面目”,香岩力参数年,终于闻击竹声彻悟。

《复王容子居士书》说:入道之基,第一当确立谛信法性心,第二当休歇攀缘境界心。宗门尤在必令叩心内悟,不从文字语言以生解。参究,应先外息诸缘,内心无喘,身如墙壁,次取《传灯录》朝夕研究,每日黎明静坐一二时。须知“纸上无佛祖,舌下无禅师”,必须真参实究,方可开悟。



《复黄谦六居士书》则教人参究心是何物？缘复是何？若遍虚空界，为何有所不知？“只管如何参究去，勿问行住坐卧动静闲忙，不可作道理解会，要须见个实在，如视黑白，如觉冷热，看经看论，也但须如此参究将去！”也可参究《楞严》前三卷，注解尽没用，但不是参究《楞严》，仍只是参究心在何处、心是何物。

《答杨萃哉问》指出：参话头原不必前人指定的话头，但要须是直截根源的疑问，可以求一个天地同根、物我一本的根本解决者方是。宗门的第一义，在于不以佛祖言句为满足，“必须翻转来向己躬下愤愤地要辨个究竟是什么而后已。即这便谓之疑情。”然不得在那要根究的“究竟是什么”上，用推论的方法，先立下几个假设，因为此中要究明的“究竟是什么”，乃吾人情识上向来所未曾有过的，且是情识上绝对不能有的，要待吾人的情识窠臼彻底脱落时乃显现的。若妄想卜度，则是自己骗自己。关于参禅，可参看《淄门警训》中上封佛心牙禅师《坐禅仪》、长芦慈觉颐禅师《坐禅仪》及《禅宗决疑集》，仔细寻讨。

参禅者所以看不上话头、起不切疑情者，大师指出因有三种毛病：

一将心待悟病：参话头要当念翻身拶入，踪影全绝，如夹带一求悟之想，系心于悟欲得到者，则依然与颠倒驰逐前境无异。

二畏怯烦恼病：腿痛身疲、昏睡、说来易做起来万难等，皆属烦恼，对之不可生畏怯心。若腿痛身疲，惟以死念话头抵制，“但制之以忍、帅之以志，一待三阳开泰，百体从令，自然与春



冰俱化矣。”“当知一句话头，倚去如银山靠背，一段疑情，提来如宝剑当头！智慧火与烦恼薪战，多多益善，须知探险家愈险愈兴味，愈勇猛愈前进。能如此，则无时非话头得力处，稍存恐惧，则一败不可振也！”

三专心不疑病：参话头与念佛不同，心心念念要钉着扭着这一个没头没尾没面目的“谁”，滚天落地一步不放松，定要知道他一个着实，历历明明的是谁，无杂念的是谁？知杂念起灭分明的是谁？皆不可轻轻放过之。

参禅不仅要在禅堂中参、在打坐时参，而且应在行住坐卧任何时候念念不忘参究。《在泉州小雪峰开示》开示：

如各位居在这山中，自然作山中应作的事，只要时时刻刻抱定这个心，去参究祖师当时怎样去开悟，悟个什么。这里要知道，参究并不是把身子坐在那里同木偶一样不动，叫做参究，当知穿衣、吃饭、拾薪、采茶，乃至屙屎、撒尿，日用行为之中，不忘这个心去体会、去参究，有了为道的心，就是这耳闻目见的。

大师对着重寂静照察的曹洞宗默照禅，颇持批判态度，认为其道“大抵似牛头融未见四祖前之类，在禅宗下大抵认为不彻底”。引北宋真净文禅师辟此类禅法云：

如今多是得个身心寂灭，前后际断，一念万年去，休去歇去，似古庙香炉去，冷湫湫地去，便为究竟。殊不知却被胜妙境界障蔽自己正知见不得现前，神通光明不得发舒。或执一切平常心是道以为



极则，天是天、地是地、山是山、水是水、僧是僧、俗是俗，大尽三十日，小尽二十九，依草附木，不知不觉一向迷将去。

其所辟不仅指曹洞宗中的一些人，也指同出黄龙下的东林总净派。

### 3、不住定境，不认光影，不住涅槃

参禅过程中，容易出现种种偏邪，永明延寿禅师《唯心诀》曾列举 120 种邪。然“但观唯心，无邪不正。”最常见的偏邪、歧途有三：

一是住于定境及坐在无事甲里。大师指出：禅宗参话头有两途：其一，以参话头为堵绝妄想，妄想顿歇时以为开悟，这其实是一种定境，出定之后烦恼仍起。遇此情况，要如冶开禅师所言，须再提话头以续定力。禅宗参禅，是专心要求发明本来意，不在截断妄想流注。但途路上也可有附着发现的截断妄想流注的功效，此仅是附着发现的旁效，故不同止观的止。若以参话头引发正慧，照达实相，正慧既引生，则但由正慧而常惺惺，烦恼不起，是名大彻大悟，不须再重提话头。如古人所云：话头如敲门瓦子，门开即弃。《一相定无得观总持曼殊般若义》说：参究“万法尽归于无”，固然不错；但滞无成有，一味于无事甲里讨生活，则将堕于枯木禅、豁达空等种种流弊。故古德巧设方便，更曰“一归何处”，俾行人于色心双舍、我法俱空之际，仍令活泼泼地圆观妙行，“得永嘉惺寂之旨，饮曼殊般若之真实甘露。”

二是误认光影门头，以未悟为悟。大师对此颇有指陈，如





云：

禅宗由参一念未生以前，有时妄念顿歇，忽若大地平沉，一物俱无；或现一种极清空之境界，使行者见之，欢喜无量，以为大悟。其实，不过一种未到定境，非有真慧。及后忽然心起，依然昏扰如故，似起信论所云“不觉念起而有无明”。

大师对以未悟为悟，严肃判别，绝不以佛法做人情。《复大勇禅人书》判别大勇法师来信所呈见解，正所谓“信位则得，入位则未”，因为他只知“没有谁”，却未知“就是伊”，所以透不过无意味语。“然纵使于此也透得过了，尚是说道理禅，于从上混淆是非、颠倒黑白、极没有道理的葛藤，仍须绊倒。又纵使于一切淆讹公案，一一皆勘破无疑了，亦不过是一个头头上见、物物上明的了事人，于佛祖亲到亲人的去处，尚是五台山上望琼崖，坐着不动，终是都没有交涉的。”1945年，人贻以袁焕仙《维摩精舍丛书》，大师不予印可，略评数语，有“掷付侍者”、“两样畜生”、“一般假名”、“一场败阙”等否定语。

三是住着于空寂涅槃，堕小乘自了汉。大师在《教观论要》中指出：

禅宗入手功夫，简直了捷，亦无非导人自悟此当体无生空寂之心性耳。若根器稍劣者，便死于此。但随消旧业，不造新殃，冷湫湫地作个自了汉而已。而根器猛利者，复于此无生空寂之心性中，明见具有无量功德、无量智慧，与虚空等，与法界等，与诸佛等。即运无缘之大慈，起同体之大悲，不般涅槃，不



求净土,于三界六道之中出入无间,与拔无尽。如所谓若不上天堂即便入地狱者,则以进入别圆贤圣之位,而与佛菩萨不思议境界相邻矣。

鼓励参禅开悟者发挥心性的妙用,以大慈大悲心修大乘菩萨行,这是大师人间佛教的基本精神。

#### 4、顿悟与渐修

顿悟与渐修,是禅宗界一直有争议的重大问题。对此,大师解答说:在一刹那间一念相应顿悟,确实了知有此向上事后,真实用功分为两途:

一顿悟顿修,直由此顿悟妙慧念念现前,更不立渐次。二顿悟渐修,令无始习气伏除。

《佛乘宗要论》则说临济宗惟主参悟,参悟后不论行法,惟在行人自得。曹洞宗则参悟后仍重行持修证。又依随顺根机,分禅宗修法为三种:一先悟后修者,即普通参禅者,皆须于悟后更起持戒、看教等修行。二悟修同时者,此必由宿根成熟,只待此生证果,在未悟时被现业所障,未能显露,及一时触悟,即一切具足者,如六祖等,这种人古今颇为罕见。三先修后悟者,本非禅宗之正意,不过随顺劣机,使其先持戒、修定等行而熏习之,或亦有开悟之分。曹洞宗名此等人为“外生王子”,意味其不在禅宗之内。

#### 革除积弊,积极入世

作为中国近代佛教革命的领袖,批判中国传统佛教的种



种弊病,是大师思想中最受人重视的亮点。大师所批判的种种弊端、衰象,主要是作为中国佛教主流的禅宗的积弊。对禅宗建设而言,大师的革命思想,重要者有如下三大方面:

### 1、改革封建宗法性的寺产继承制

禅宗之传承,本来是心性上的“以心传心”,若门下无人可接法,宁可绝传也不妄传非人,沕仰、法眼二宗,皆因此绝嗣。明清以降,随禅宗精神的衰落,心印传承逐渐演变为方丈位及寺产的相传,犹如世俗地主的以家产传与子孙,大师在《中国佛学》中所揭露:

然至清中叶以后,则反以寺庙产业为主,故其开戒、传法的目的,反而成为继承寺产的接代人了。由于这种宗法制度的组织,演成现在寺僧常套。禅寺混合成“内则禅、讲、律、净,外则经、忏、斋、焰。”……徒子法孙相承,而禅林反成一个空壳,正是只存告朔的饩羊而已。

宗法性的寺产传承代替心印传承,使禅宗徒具形而丧失真精神,形成有寺无禅、有禅无师的衰败局面。大师对这种毁坏佛祖慧命的封建寺产制深恶痛绝,在《唐代禅宗与现代思潮》中斥责:

而后世顾拘拘惟以传付一寺院之方丈位为传法,甚至有以法卷为凭而涉讼争寺产争方丈者,真不知其脸皮之多厚也!

斥责至今录临济、曹洞源流为第几世第几世以禅宗自居



者,“无非掠取野狐涎沫向自家口边,与禅者相濡以沫,而鲜有赧颜知耻者矣!”他发动教产革命、教制革命,主张将各个丛林寺庙的产业作为佛教公有,用于弘法及慈善救济事业,正是从经济基础上振兴禅宗、治其膏肓之病的良方。在教制方面,他制定了通过办僧教育培养人才、提高僧尼素质的规划,规定入佛学院学习者,经律仪院、普通教理院、高等教理院毕业,入参学处,参访大德修持有得,方可住持丛林,传扬佛法。规划开设律仪林、禅观林、密咒林、净土林,开辟一农林为本生活自给的试验山,以唐代禅宗的精神建设洁净、优美、和悦的禅林,以培养出合格的禅师。可惜因传统的阻力和社会条件的限制,大师的革命理想未能实现。

## 2、重振盛唐禅风,恢复活泼机用

大师认为,真正纯粹之禅宗,在唐代,其时“形神初完,淳朴未漓”,表现出勃勃生机。其生机主要表现于接引学人的活泼机用。宋元明以降,因吸揽儒家、道家而融贯之,渐失其本来纯粹之真精神。至五宗七派之门庭角立,后代欲争称为某宗某派之嫡骨儿孙,执守门庭施設,使宗门活泼的创化精神泯亡无存,貽笑于儒士。《唐代禅宗与现代思潮》一文中说:

晚宋以来只能利用一板定格式的死话头烹炼学者,绝少出奇制胜之术。虽由学者机智之劣,抑亦无有能开创进化之过量智人以传承祖位,故墨守陈规,愈趋愈下,一代不如一代,降至近今宗风扫地之状也!



欲图复兴,须革除门庭之见,不拘守一“看念佛是谁”话头的死板格式,发扬唐代禅宗的精神,根据教化机缘,创设出适应现代人的参禅门径和活泼机用。

### 3、“由人乘趣大乘行果”,积极入世,发达人生

传统禅宗,因特别注重个人了生死,及晚唐以来的特定社会条件,形成山林隐遁之风,所谓“才被人知幽居处,更移茅屋向深山”,以避世为高尚,流入小乘自了一路,被儒者贬为消极,日本学者亦有“教在大乘,行在小乘”之评。大师通过深刻反省,接受这种批评,主张推行人生佛教、人间佛教,认为正法期“超欲梵行”及像法期“即欲密咒”,皆将退为旁流,现在应是“弘扬人乘以趣向大乘”的时代,末法期佛教之主流,必在密切人间生活,引导善信男女向上增上,即人成佛之人生佛教。学佛修行,宜“依人乘行趣大乘果”、“即人成佛”,先做好人,在社会生活中力修六度四摄等“今菩萨行”,逐渐圆满人格,趋向佛果。大师指出:

中国佛学能在新世界中成为世界性的佛学,非但要住持教理的人能够阐明佛教发达人生之真理,依之以趣大乘行果,并须在人间实行六度四摄菩萨道,以尽力推行佛教利益人生的事业。

如此才能适应现代世界而发挥佛法宏化的功能,如果脱离或否定现实人生,或与现实人生毫无关系而来弘扬佛法,无论在中国、在世界,都是说不通而且不可能的。“必须要讲明佛法乃是发达人生的学理,乃可通行。”但亦非将佛法庸俗化,



低陷到庸俗的人类生活中,而是“从现实人生中去不断的改善进步,向上发达以至于达到圆满无上的人格。盖人格的圆满,是要到佛才圆满。”大师自己即以“仰止唯佛陀,完成在人格,人成即佛成,是名真现实”一偈明志。

在大师看来,禅宗,是传统诸宗中最切近人生佛教、人间佛教精神的,若能重振唐代生机,仍然宜为末法时代人间佛教的主流。日本净土真宗似为开末法人生佛教之最前进者,然该宗唯托弥陀净土以安心,又何若直指人心见性成佛的唐代禅宗更切人性?只是过于侧重唯心,而绌于利物治生。以唐代禅宗为主,并辅以锡兰的律行以安心立僧,以日本净土真宗并辅以藏地密咒以经世济生,庶可为末法期组建人生佛教之要素。他主张易禅宗“直指人性见性成佛”的口号为“直依人生增进成佛”或“发达人生进化成佛”,是名即人成佛的真现实论。

说到禅宗,世人容易想到老僧打坐入定,以为是枯其形灰其心如木石似的境界,与充满生机、追求、竞争的现实生活相左。大师在《菩萨学处讲要》中指出:这是对于禅定的误解,这只是禅定消极制止散漫乱心的一面,不是禅定的全面:

禅定的全面,是于一切境界中保持其活力而能成办一切事业。故禅定决不是仅指消极方面,且正是指能承办一切事业活力之渊源。中国禅宗指那止于消极方面的禅,是“死水不藏龙”,也正这个意思。佛是力扬那种“繁兴永处那伽定”的禅定,即是于定繁兴大用,故禅定有办事禅。

禅宗之禅,并非脱离生活、入山避世枯坐方可修持,这正





是六祖禅所批评的偏向。人间佛教的禅宗之禅,按大师的思想,应该在积极服务人群、利乐众生的生活实践或“今菩萨行”中参修。大师于1927年所作革命僧训词有云:“隐遁改精进修习,化导社会”。《岐山入院法语》(1943)载:僧众请开示“棘栗蓬”,大师以一语答云“去私戒懒,为公服勤”。冯友兰《新原人》以理学的成见,斥佛教出家、学戒、入山、坐禅等不如儒家之敦人伦尽人事,大师批驳曰:不知禅宗乃运水搬柴无不是,若如此,则出家人山亦何不是?讲学从政既无不是,受戒坐禅亦何不是?并引大慧杲示刘敦济禅语云:

若当人日用逢缘处,头头上明,物物上投,取之不得,舍之常存。荡荡无得,了了空虚,如水上葫芦,拘牵他不得,惹伴他不得。……昔李文利都尉在富贵丛中参得禅,大彻大悟;杨文公参得禅,身居翰苑;张无尽参得禅,作江西转运使。只遮三大老,便是个不坏世间相而证实相的样子也。又何尝要去妻孥、罢官职、咬菜根,苦形劣志,避嚣求寂,然后入枯禅鬼窟里作妄想,方得悟道?

从此一则话看来,“谁谓禅家一定要教人舍世住山?只是理学家未免要恋着家俗,妄生是非而已!”并指出,从古今纂研语录而讲理学的,皆未能参禅入门。宋儒及今新理学家,虽能在禅录钻研点道理出来,至多不过达宗门的未悟以前。《论胡适之〈中国哲学史大纲〉上卷》说:禅宗与一切佛法,皆是通为世、出世间善法的,佛教五乘中的人乘正法,便是佛教的人生哲学。“盖佛法本是透彻出世,而亦利益世间尽未来际的”。中国古代由几个出家人于山林中保持不坠因而被儒者贬抑的

佛教，是历史的产物，不足以代表释尊佛法的全体。

总之，太虚大师以深察时势人心、现代文化，及总持全体佛法的特出智慧，认准禅宗为中国佛学乃至全体佛法的精髓，揭露元明以来宗门的弊端，提出通过稳建于教戒基础之上、融摄三大系佛法精华、革除宗法性寺产传承制、由人乘行趣大乘果等方略，力图重振唐代禅宗活泼生机，重建全显释尊教法、适应现代社会的新禅宗。他的思想至今影响深广。几十年以来人间佛教的建设，以新禅宗的创建成就最为突出，当代的现代禅、生活禅、安祥禅、行禅等，其实都是对太虚大师人间佛教禅宗思想的发挥和实践。

（原载《2006 年佛学研究论文集》，佛光山文教基金会）





## 莲池大师对“三教一家”说 及儒、道的评判

290

晚唐以来,三教融合,成为中国文化发展的基本趋势。明代社会,“三教一家”之说盛行,成为被社会人士普遍接受的观念,三教中力量最弱的道教,尤力倡三教归一,表现出一种三教圆融的风气,然儒、道二家,对佛教亦不无攻击,理学家排佛尤力。莲池大师(1535-1615)作为佛门思想领袖,对“三教一家”及以“三教归一”混同儒、佛之说进行了评论,对一些儒、道人士对佛教的误解与攻击,给予了回应。

### 三教一家,佛为最尊

三教一家,具有调和三教关系、主张三教地位平等,及认为三教“理无二致”的意味。这一口号主要由宋金之际的全真道等道教人士所高唱,其目的,在于通过强调三教地位平等、提倡三教团结,提高实际上地位较低、力量较弱的道教之地位,防范儒家、佛教对道教之攻击。这一口号也符合了统治者平衡社会矛盾的需要,故历代皇帝如宋孝宗、明太祖等都曾论



述三教一家。儒、释、道三家，源远流长，各有其存在的社会基础，自汉末以来逐渐形成三足鼎立之势，儒家一直作为统治思想的轴心，佛、道两家与儒相辅相成，组成中国封建社会三元共轭的文化结构，三教一家，已成为大多数社会人士的共识。动摇儒佛道三元一体文化结构之稳定性，对三教、对社会的稳定，必然不利。从入华之初就采取顺应本土传统文化尤其是和会儒家策略的佛教，自然拥护三教各有其存在价值、应团结一致意义上的三教一家说，但一般不会接受三教内容完全平等的三教一家说，因为这其实抹杀了三教的区别，将出世间的无上佛法等同于在佛教看来只属世间法或人天乘法的儒、道二学。自六朝以来，佛教理论家都严格区分佛法与世法，强调佛法远远高出儒、道等世间善法之上。莲池大师也站在这一立场，对当时甚为流行的三教一家说进行了评论，其《正讹集·三教一家》云：

三教则诚一家也矣，一家之中，宁无长幼尊卑亲疏耶？佛明空劫以前，最长也，而儒、道言其近；佛者天中天、圣中圣，最尊，而儒、道位在凡；佛证一切众生本来自己，最亲也，而儒、道事乎外。是知理无二致，而深浅历然，深浅虽殊，而同归一理。<sup>①</sup>

莲池同意的三教一家，是三教皆为中国文化大家族的成员，共同承担着教化民众的职能，但不是完全平等没有分别，提倡三教一家而漫无分别，乃讹。三家学说有深浅之差，只有佛洞彻宇宙实相、究竟众生本性，地位最尊，如大家庭中辈分

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，福建莆田广化寺印行，第4094页。



最高的长者。三家的区别不是真伪之辨,而是内外、深浅之分,因为都指向同一目标,故曰“理无二致”。细品莲池所谓“理无二致”,大概只是就三家社会教化的功能而言,并非像不少三教归一论者那样,认为三教的理论完全一致。宋明以来的三教归一论,常将三教的同源一致之点指归为“一”,此说常见于道教著作,颇为一般中下层知识分子所认同,莲池大师不同意这种笼统之说,《正讹集·三教同说一字》批驳谓释言“万法归一”、道言“抱元守一”、儒言“一以贯之”皆“通一无别”之见云:

夫不守万而惟守一,以吾一而贯彼万,是万与一犹二也。万法归一,止有一,更无万,是万与一不二也。又二教止说一,今更说一归何处,是二教以一为极,而佛又超乎一之外也。<sup>①</sup>

指出《老子》所谓“守一”、孔子所谓“吾道一以贯之”之“一”,是将万有与一(道)割裂为二,佛教(禅宗人)常说“万法归一”之“一”(指真如),是与万法不二的绝对一如,而且禅师们说“万法归一”,还有下句“一归何处”,并不以“一”为真如、心性,而是教人由参“一归何处”,打破疑团,于“名言道断,心行处灭”之际亲证本来不可言说、超越一与二等意识分别的心性。儒、道二家则以“一”为终极实在,不出意识分别境界,未越二元化的立场,佛家则超越“一”,超越二元化立场及一切意识分别。故三家之“一”,决非一事。认三家之“一”无别,在学术上是颛臾笼统,在佛法看来属于邪见。

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》,第4107页。



三家之中,当然以由来居统治地位的儒家,在社会教化方面最为重要,自宋理宗着意推崇理学以来,适应不断强化的封建中央集权制的需要,儒学的地位呈不断上升之势,迫使佛教人士不得不尽量和会儒学,将佛教定位在儒学所无法承担的出世间、了生死的宗教职能方面。莲池在《竹窗二笔·儒佛配合》中说:

儒佛二教圣人,其设化各有所主,固不必歧而二之,亦不必强而合之。何也?儒主治世,佛主出世。治世,则自应如《大学》格致诚正修齐治平足矣,而过于高深,则纲常伦理不成安立。出世,则自应穷高极深,方成解脱,而于家国天下不无稍疏。盖理势自然,无足怪者。<sup>①</sup>

严格而言,佛教的内容虽然以解决出世间了生死的宗教问题为核心,但也不能说只在出世一方面,佛法本来包括世间法,《阿含经》和大乘经中的佛所说法,不乏如儒家所主要述说的政治伦理之道,说法相当具体切实;在以佛教为国教的国家,治世之事,便主要由佛教来承担,国家未必治理不好。不过中国佛教的地位早已被社会定位于出世间,这自是深刻的社会历史因缘所决定,佛教大师们只好承认这一分工。只管出世,难免有忽视世俗的倾向,给了儒家攻击佛教“消极避世”的口实,对于这一点,莲池大师用分工不同、各有侧重的方法,给儒家之言较浅、佛教偏重出世各给以合理性的解释。

一些佛教中人常以孔子为儒童菩萨应世为据,说儒低于

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》,第3877页。





佛,这种说法自然会引来一些儒者的反感,《竹窗二笔·儒童菩萨》对此作了解释,谓“童者,纯一无伪之称也”,并非童稚无知之意,佛经说文殊菩萨为七佛之师,而称文殊师利童子,善财一生成佛,亦称童子。故说孔子为儒童菩萨,并非意味着儒低于佛,孔子与释迦,都是大圣,只是因为出世的时机不同,才立教有别,“使夫子而生竺国,必演扬佛法以度众生;使释迦而现鲁邦,必阐明儒道以教万世。盖易地皆然。大圣人所作为,凡情固不识也。”结论,是儒佛不应互相毁谤,“为儒者不可毁佛,为佛者独可毁儒乎?”<sup>①</sup> 这种调和儒释的做法,颇有家长调解子孙辈争端的长者风度,表现出中国佛教特有的圆融性格。

## 儒佛心性论的分判

和会儒佛,尤其是和会禅宗与儒学、理学,在宋代以来的三教中皆颇有其人。如果说是着眼于和谐三家的关系、止息儒者之谤佛,或出于接引儒家人士学佛的方便,未尝不可,若确实认为两家的核心理论相同,这对在理论、见地方面十分严肃的佛法而言,便很成问题了。莲池大师在《竹窗随笔·儒释和会》中,肯定和会禅宗与儒典有“引进诸浅识者不复以儒谤佛”之功,“其意固美矣”,又“据粗言细语皆第一义”的佛法圆融之旨,也可以说得过去,“若按文析理,穷深极微,则翻成戏论,已入门者又不可不知也。”<sup>②</sup> 儒佛二家之学,各有其庞大

① 《莲池大师全集》,第3775页。

② 同上。



体系,即两家的心性论,也有很大差别,不宜笼统和会。一般社会人士,所知甚浅,和会二家,倒也罢了,作为肩负住持佛法重任的僧宝,若笼统和会内外之学,则有误导之过。《竹窗三笔·中庸性道教义》对妙喜(宋大慧宗杲禅师)以《中庸》性、道、教配佛教之法、报、化三身之说进行了分析,指出若细究之,则此说不过是“一时比拟之权辞,非万世不易之定论也。作实法会则不可。”《中庸》所言之“性”,乃具足仁义礼智道德属性之性,并非佛法身纤尘不立之清净;《中庸》所言之“道”,指事物当然之理,并非佛报身富有万德之圆满;《中庸》所言之“教”,指创制立法、化民成俗的社会教化,只是一身之妙用,并非佛之化身分身千百亿的妙用,《中庸》所言性、道、教,与佛家所谓法、报、化三身,“大同而小异,不可以不察也。”<sup>①</sup>严格说来,佛家三身说的内涵,与《中庸》性、道、教,是两种不同的思想体系,不应是大同小异。

将三教同源一致之点归结于其学说的核心——心性论,是宋代以来许多三教归一论者的基本思想,这一思想集中以“天下无二教,圣人无两心”一语表述,在社会上颇为流传,在道教著述中尤为常见。佛教高僧中也不乏持此说者,如宋东林常总、孤山智圆等,便说过佛所言心性即是《易传》“无思无为”之义。这对于学佛者尤其参禅者而言,是一个极为重要的问题,绝不可颠预。中国佛教大师一直强调:若教人将“万劫生死本”错认作“本来人”,或“颠预真如,笼统佛性”,会貽误法身慧命,是有大罪过的。莲池《竹窗二笔·喜怒哀乐未发》对这

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》,第3633页。



一问题进行了解答,说自己在初出家时,也以为儒家子思“喜怒哀乐未发”之“中”,即禅宗所言“空劫以前自己”,后来读《楞严经》,细品“纵灭一切见闻觉知,内守幽闲,犹为法尘分别影事”一语,才了悟此为错认,为什么?

向缘动境今缘静境,向固法尘之粗分别也,今亦法尘之细分别也,皆影事也,非真实也。谓之幽闲,特幽胜显、闲胜闹耳,空劫以前自己,尚远隔在。此处更当谛审精察,研之又研,穷之又穷,不可草草。<sup>①</sup>

一般人平时的意识,多缘动境,杂乱不定,修三摩地者息灭一切见闻觉知,只不过如庄子之“堕肢体,黜聪明”,《易传》之“无思也,无为也,寂然不动,感而遂通”,还没有超出意识分别法尘的因缘生法境界,只是停息了对动的、杂乱的粗显法尘的缘虑分别,而代之以分别微细的寂静、无念境界,此境界仍属法尘,离禅宗所谓“离心意识”的本心尚远。其实,子思所谓“喜怒哀乐未发”之“中”,只当于佛家所言无任何情绪扰乱、无善恶属性的“无记心”,印度部派佛教如上座部分别论者等,也曾说此等心为本性心,然此只是世俗谛意义上的心体,非禅宗所悟等同于真如、佛性的胜义谛意义上的真心。

在儒学基础上吸收禅宗心性说的理学、心学,其心性论与禅宗之说从表面上看来更为相近,因而被很多人作为确认儒、佛理无二致的理由。莲池在《竹窗随笔·良知》中,对与他同时代的王阳明心性论的“良知”之说,进行了评论,他首先赞赏良知说乃“识见学力深造所到,非强立标帜以张大其门庭者也”,

① 《莲池大师全集》,第3959页。



肯定王阳明创良知说有一定的内心体验为依据。又指出“良知”二字,亦非阳明独创,确有所本,本出子舆氏,不能说没有经典依据,然谓其即是佛说之真如,则不可,并以三支因明论证之:

宗:良知。

因:不虑而知。

喻:孩提之童无不知爱亲敬长。<sup>①</sup>

以孩童无不自然知爱亲敬长为论据,证明良知确实存在,乃自然不虑而知,然虽是自然知之而非造作,“而所知爱敬,涉妄已久,岂真常寂照之谓哉?真之与良,固当有辨。”良知,是一个人性论的命题,对其有无,哲学家、心理学家们历来有不同看法,中国的荀子、西方的弗洛伊德等不承认有良知,属性恶论者,孟子、人本主义心理学家等承认有良知。孩童之爱亲敬长,是天性抑或因后天的环境、教育而形成,是一个颇不易说清的问题,起码,有后天的成分在内。在莲池看来,即便良知是先天就有的,而爱亲敬长的前提,是以意识分别谁是亲人、谁是长辈,而且有所爱敬必有所不爱不敬,这分别亲疏及爱敬之心,显然是因缘所生,属妄心,不是佛家所言真常寂照的真心。良知说用于道德教化,未尝不可,若说它就是本来心性,乃混淆真妄。

莲池还对南宋心学家杨慈湖(简)的心性论进行了评判。《竹窗二笔·喜怒哀乐未发》说:杨慈湖谓灼见子思、孟子病同原,然其自述静中所证“空洞寂寥,广远无际”,则正是子思“喜

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》,第3840页。



怒哀乐未发”时气象。实则“空洞寂寥，广远无际”，与“喜怒哀乐未发”时的无记心尚有不同，从佛法看，只是一种进入初禅未到地以上的定境，至多达到空无边处定。《竹窗随笔·心之精神是谓圣》谓杨慈湖平生学问以《孔丛子》中“心之精神是谓圣”为宗，此所谓精神，更浅于良知，精神与良知，皆妄想心，“均之水上波耳，恶得为真知乎哉？”精、神二字合言，则精魂神识之谓，正是昔人所谓“无量劫来生死本，痴人认作本来人”者，与佛法之真心相去甚远。

在《竹窗随笔·寂感》中，莲池对孔子的心性论与佛法之区别，作了较为详尽的分析，指出孔子“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡”之言，进乎精神、良知，然非佛说之真知，因为其有存亡出入，即非真常自在者，“真无存亡，真无出入也，莫知其乡则庶几矣，而犹未举其全也。”又分析孔子“无思也，无为也，感而遂通天下之故”（《易传》）之说曰：泯思为而入寂，是“莫知其乡”（不知其存在的存在境界），然无禅宗所谓“最后句”，则成断灭无知。寂然无为，感而遂通，是谓真知，但孔子在这里只是论《易》，主要讲占卦时的要点，并非论心性。而佛说心性妙理，遍于三藏，不像儒书，纵言及心性，只是千百言中偶一涉及。莲池大师将孔子仅寄于《易》微露心性之旨而未明言心性，解释为非其不明心性，而是时机未熟不便明言，称赞孔子“诚为善言心者，为儒童菩萨”，认为：

仲尼非不知也，仲尼主世间法，释迦主出世间法也。心虽无二，而门庭施設不同。学者不得不各从



其门也。<sup>①</sup>

客观而言,孔子是否明白佛教所言心性,是一个无法证实的判断,认为孔子必明心性,与佛心虽无二,只是因门庭施設不同而未明言,这大概与莲池大师出身于儒生、对孔子有特别敬仰之情有关,也是对居统治地位之儒学的一种无意识的捧场。

## 对儒家排佛论的回击

佛教从入华之初起,一直受到一类儒者的排击,当时理学家,一般都对佛教持有非议,莲池在《竹窗二笔·儒佛交非》中劝解说:

佛法初入,儒者为世道计,非之未为过。佛者为出世道计,反非之亦不为过。<sup>②</sup>

然在唐傅(弈)、韩(愈)非佛之后,后人效之而非佛,则有过,犹如云既掩日,不须更作烟霾。在明教(北宋契嵩)、空谷(明代禅师)非儒后,后人效而非之亦有过,犹如日既破暗,不须更作灯火。“核实而论,则儒与佛不相病而相资。”因为:

凡人有恶,有逃宪典于生前,而恐地狱于身后,乃改恶修善,是阴助王化之所不及者,佛也。

佛教的因果报应说,劝化人改恶行善,能够起到王法所难

① 《莲池大师全集》,第3676页。

② 同上,第3813页。





以起到的巨大威慑、教化作用,这是稍有客观态度的人所无法否认的,从这种社会功能着眼,不应毁谤佛教。而儒家对佛教也有不可忽视的正面作用:“僧之不可以清规约束者,畏刑罚而不敢违犯,是显助佛法之所不及者,儒也。”儒者批评佛教的缺陷,政府对佛教进行管理而不令僧团无限度膨胀,对佛教来讲未必是坏事。在莲池大师看来:

今僧唯虑佛法不盛,不知佛法太盛,非僧之福,稍制之抑之,佛法之得久存于世者,正在此也。知此,则不当两相非而当交相赞也。<sup>①</sup>

在历代护法言论中,像莲池大师这样兼顾社会与佛教,超越一般僧人“唯虑佛法不盛”的狭隘立场,承认对佛教一定限度的抑制有益于佛法之长久流传者,尚不多见。这基于他对佛教在华弘传经验的清醒总结,及对当时佛教弊病的甚深反省。

在《竹窗三笔·儒者辟佛》中,莲池大师分析了儒者辟佛的不同情况:指出儒者辟佛有迹相似而实不同者,谓儒分三等:一诚实之儒,于佛原无恶心,只是因为其学以伦理纲常为主,所务在于格物致知正心诚意修身齐家治国平天下,为世间正道,对与其不相合的出世间佛法起谤,无怪其然,程朱等属此类。二偏僻之儒,秉性狂高,依先人之见,诋毁佛法,张无尽所谓“闻佛似寇仇,见僧如蛇蝎”者是也。三超脱之儒,识精理明,不唯不辟佛,且深信力行。此类儒者,常被一些偏僻之儒斥为“背本”,《正讹集·背本崇释》驳斥说:孔子为人中之圣,佛

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》,第4116页。



为圣中之圣；如尧舜，贤于自己的父亲，而崇拜之，难道能说是背本吗？

且孔子非不知佛也，儒谈世间法，直合如是而止，过之则出世间法矣。世间、出世二法互相维持，而门庭各别。不然，缁侣学禅，何不依《大学》、《论语》？文场试士，何不用《法华》、《楞严》耶？况孔子不言佛而意寓言表，如曰：“朝闻道夕死可矣”，此何道也？“西方有大圣人”，此何圣也？其尊佛明甚。而今言释深于儒，正发扬孔子微意，是谓报恩，乌得为背本！<sup>①</sup>

对儒者的一些因于佛法无知及误解而兴谤之说法，莲池大师进行了解释、驳斥。如《正讹集·佛法本出老庄》，驳宋儒“佛法本出老庄”之说，谓老庄之书，“其所谈虚无自然而已，虚无自然，彼说之深深者也，尚不及佛法之浅浅，而谓佛从老庄出，何异谓父从子出耶？”唐华严宗四祖澄观大师以邪因、无因二科判老子为外道，何况庄不及老。“宋儒肤见至此，可哂也。”《正讹集·槁木死灰》驳宋儒谓释氏只要槁木死灰，斥为异端寂灭之教，指出为此说者，盖未曾博览佛经，只见小乘枯定，未见大乘定慧双修第一义谛；只见空如来藏，不见不空如来藏。而且：

又何况中道不居空、不空如来藏耶？彼以为槁木，吾以为万树方春；彼以为死灰，吾以为太阳当午。

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，第4072页。



识者自应平心等量，勿以先入之言为主，而被宋儒误却大事。<sup>①</sup>

实际上，令心如槁木死灰，小乘灭尽定、无余依涅槃或有此意，而这正是大乘、禅宗给予批评的，理学家以此攻击佛教，只能暴露出他们对佛法的无知和误解。

### 对道教之学的评判

道教本于道家兼容并蓄的文化传统，从两晋起，便一直多方效仿佛教，吸取佛教之说，宋元道教尤多吸收禅宗心性论，使其内容和形式，与佛教越来越相似。但出于见地和利益，一些道教人士有时对佛教也有非议之词。与对儒家的态度相比，佛教对道教，经常是批评多于和会。莲池大师秉承这一传统，对当时流行的诸多道教观念进行了评论，对道教抑佛扬道之说予以批驳。

宋元以来盛行的道教内丹，高标“性命双修”，这的确是内丹学的特质、纲宗，一些内丹家便说自家性命双修，胜于佛家修性不修命之偏枯。这种说法对佛教僧尼亦不无影响。莲池《正讹集·性命双修》驳斥这种说法，谓其过失在于错认“性”字，不知佛法所言“性”的深义：

佛所言性，至广至大，至深至玄，奚可对气平说，  
气在性中，如一波在沧海耳。见佛性者，尽虚空法界

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，第4110页。



无不具足，何况一身之气而不该摄。故曰但得本，不愁末，则一修一切修，又岂止二事双修而已。<sup>①</sup>

内丹所言性命双修之“性”，一般解释为元神，具体指静坐至“恍惚杳冥”之际“一念不生”时的心，儒家以喜怒哀乐未发之中为性，道教内丹以一念不生为性，是多种内丹书中对“性”的界说。内丹学著作如张伯端《青华秘文》中，曾论述儒佛道三家所言“性”的区别，认为道教之性深于儒学，佛教之性（佛性、心性）又深彻于道教，莲池熟悉此书，称赞张伯端“论性命极分晓，而大尊佛法，谓佛法先性，尤有胜焉，可谓灼有见处。”又推举李清庵真人（元初内丹家李道纯）论内外药，以精气神为外药，元精元气元神为内药，“而云高上之士不炼外药便炼内药，亦先性为胜之说也。世人学仙者多，其知二公之微者盖寡，吾是以阐之。”<sup>②</sup> 其实，接受禅宗影响，主张先修性后修命，乃至认为上根之人可以只修性而自然了命，是金初全真道内丹的基本特征。以佛教修性不修命为偏枯，只是一些对内丹学理解片面、对佛教心性说知之甚少的道教人士的看法。

道教人士又有以内丹成就能出“阳神”为内丹性命双修胜于佛法之处，《竹窗随笔·出神》对此作了解答：

或问：仙能出神，禅者能之乎？曰：能之而不为也。《楞严》云：“其心离身反观其面”是也，而继之曰：“非为圣证，若作圣解，即受群邪。”是能之而不为

① 《莲池大师全集》，第 4079 页。

② 同上，第 3708 页。



也。<sup>①</sup>

《楞严经》所言“其心离身，反观其面”，乃受阴尽之境界，当为达四禅时自然会有的功能，与解脱无关。又问：《楞严》所云乃阴神，仙人出者阳神，禅者能之乎？亦答：“能之而不为也。”并举佛教史传中记载的初祖（菩提达摩）没后只履西归，宝志禅师坐狱中而人见行于市中，及汾山灵祐禅师宴坐静室而人见其在村中吃油粢而被宗门呵斥的事例，说明禅者非不能出阳神。又说：过去有一僧徒入定出神，自言：“我之出神，不论远近皆能往来，亦能取物”，此正是道教所谓阳神，而被先德呵责说：“圆顶方袍，参禅学道，奈何作此鬼神活计？”所以佛教严禁证得禅定者出神。《竹窗随笔·出神二》分析所出之“神”云：

神即识也，而分粗细，有出有入者粗也。直饶出入俱泯，尚住细识，细之又细，悉皆浑化，始得本体耳。而着于出入以为奇妙，前所谓无量劫来生死本，痴人认作本来人是也。

莲池还有多篇短文论述道教，纠正道教人士对佛法的误解，批驳一些道教人士对佛教的贬低。如《竹窗二笔·金丹》，答问张伯端名著《悟真篇》中“金丹之法与二乘坐禅颇同”之言的然否，谓其“不曰异而曰同，不直曰同而曰颇同，言之不苟发者也。虽然，禅者不可因是而生异见也。”以比喻解释说：炼铅汞而成丹，譬如佛教修定慧而成道。“神凝气结以成大丹，止

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，第3887页。



极观圆不真何待。其究虽殊，而喻可以互显也。”<sup>①</sup> 内丹学尚以人身中的精气神为外药，而教人求元精元气元神，采为堪以炼就大丹的内药。那些从事于五金八石、寻草烧茅的金丹迷，其实未知金丹之秘。禅宗尚以心地见性如隔罗縠，而必曰永断无明方名妙觉，那些止于化城、住于百尺竿头者，离佛性犹远之又远也。《竹窗三笔·四果》评论《悟真篇》谓佛教小乘四果人犹不免夺舍投胎、“若解降龙并伏虎，真金起屋几时枯”之言，谓张伯端学仙超越伦类，其《悟真篇》多谈性理，但此言不当，表现出他于佛典似乎未甚精究。即便以真金起屋（指以真铅即元气炼成金丹），也只是在较长时间内不枯而已，人言：“金不度火”，岂能超出劫灾？何况能毁灭真金的火灾，在佛教看来也还只是“三灾”中的毁灭性最小者，只毁灭初禅天以下，还有更大的能毁灭二禅天的水灾和毁灭三禅天的风灾。

宋元道教性命双修之因缘，被追溯于内丹诸派共尊的鼻祖吕洞宾与佛教黄龙晦机禅师的交往。关于此事，道教文献如《纯阳真人集》及佛教文献《五灯会元》等都有记载，看来是可信的。然一些道教人士不能接受吕洞宾被黄龙禅师折服而学禅之举，只讲吕以飞剑伏黄龙。莲池《正讹集·黄龙洞宾》一文引《传灯录》（当为《五灯会元》）所载，说明吕以飞剑威胁黄龙，而黄龙禅师“指剑插地不得去，问答数语，脱然有省”事，驳道士谬说。《正讹集》中还有数篇批驳道教人士谬说之文，如：

《道光僧得仙》：金丹派南宗三祖薛道光，道教传记说他原为毗陵禅师，参禅而悟，后遇石杏林真人，舍禅学仙而得成就，

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，第4079页。





此事常被作为禅不如道的例证,在学佛人中也有影响,清代还有禅僧柳华阳等弃佛学道。莲池驳云:考之《传灯录》等,无道光禅师名,即便有此事,这个薛道光也“必参禅失意之流,无所发明,故惑于外学耳。如其实悟,何无定见而致如是!”后来有人指出薛所悟“胡饼圆陀陀地”,并非真悟。莲池未提及于此,看来未看过薛道光传记。

《佛入涅槃》:驳一些道教人士标榜神仙长生、佛亦有死之讹,谓“极仙之寿,曰与天齐,天自有坏,仙将奚存?”指出佛教所谓涅槃者,乃双空生死,非只是不死而已。

而说者谓神仙不死、佛氏无生,不知既无有生,何从有死?惟是化缘既毕,示同凡灭,警悟众生,使知万物无常,莫生贪着。<sup>①</sup>

《巢顶贯膝》:驳道教修养家以佛苦行时鹊巢顶上、芦穿膝中为运气术之说,及误解九重铁鼓、四门游观等。修养家的此类用语,都是取佛教之名词,赋以己意,与佛教名相本来的含义不同,修养家们一般皆不懂佛教用语的原意。

《泥洹》:驳一些道教人士以佛教泥洹为顶门泥丸宫之误,此误与巢顶贯膝等一样,都是借用佛教名词。佛法渊深,典籍浩瀚,道教人士能通达佛法者实际很少,借用、附会佛法名相,以己意曲解,乃是常见。这种情况在当今气功界更为多见。

莲池大师对道教虽然批评多于和会,但也并非认为道教人士讥佛之言一无可取。《竹窗三笔·道讥释》说,道士讥讽僧人既然剃削,应离世绝俗,为何“接踵长途,广行募化”者,罕见

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》,第4015页。



道流而恒见淄辈？并列举种种募化方式，这是当时僧界之实情，莲池对此只有先“无以应”，徐而答曰：募化有非理者，亦有合理者，有因正果正者，有瞒因昧果者，不可一概讥刺。那些不务修行而专求利养的僧徒，是为可恨。又问僧众为何居于宫观道院及神庙等应为道士所居之处，而罕见道士住于佛寺？莲池的回答是“其言有理，予无以应。”而反问僧徒说：“今之为僧者，或栖止丛林，或幽居兰若，或依岩为室，或就树结茅，何所而不可，而必附羽衣以为居亭主人也？”对这两则道讥释，莲池认为道士所揭露僧徒的弊病确为事实，僧徒应“引以为戒”，革除积弊，表现出一种接受批评主张除弊的开放胸怀。

莲池大师对儒、道二家的回应，在理论上不能说天衣无缝，但达到了他那个时代佛教界的最高思想水平，弘扬了佛法的正见，批驳了对佛教的误解与攻击，这对佛教徒拨开邪教异说的迷雾而确立正见，具有积极的指导作用。对社会人士如实认识三教，及促进三教的自身建设乃至整个社会文化的繁荣和三教的团结、社会的稳定，都具有积极意义，在今天看来尚不无启发价值。

（原载《西南民族大学学报》2004年第2期）



## 莲池大师对邪外及迷信的批判

明代社会,民间新兴宗教纷纷出现,各种传统迷信泛滥成灾。莲池大师(1535 - 1615)作为佛门思想领袖,发扬佛教破邪显正的传统,对无为教等附佛法外道和佛教界内外的各种迷信观念,依据佛法的正见,一一作了批判。

308

### 对无为教等附佛外道的批判

南宋以来,随着正统佛教之衰微,及宗教的不断世俗化,出现了多种民间新宗教,它们大多打着佛法的旗号,而实际宣扬邪见,破坏佛教,并往往制造动乱,历代朝廷多视之为邪教而进行取缔镇压。其中以由佛教白莲宗演变而成的白莲教力量最大,延续时间最长,实为当今多数会道门、邪教的祖宗。

至明代,此类附佛外道更为昌盛,影响最大者为宪宗朝出现的附禅宗之“无为教”(后来称罗祖教、罗教)。此教创立者罗梦鸿(1442 - 1527),又称罗清、罗因,号无为居士,山东即墨人,直隶密云卫(今北京密云县)戍兵,据称苦修 13 年,于成化十八年(1482)明心悟道,乃创宗立教,从者颇众。其所制“五



部六册”宝卷,以通俗浅近的韵语自我吹嘘,宣扬似是而非之禅法,不但在社会上流毒甚广,在佛教界亦有影响。万历年间,有号称临济宗第二十六代的兰风和尚及其法嗣王源静,评释、补注五部六册为《开心法要》,广为流传。当时无为教势力已大,据憨山大师自述年谱,他于万历十四年(1585)到山东崂山一带时,见当地民众皆信无为教,不知有佛教三宝<sup>①</sup>。莲池大师和憨山一样,一眼看穿了无为教附佛外道的实质,特著《无为卷》短文评论说:有姓罗人,造五部六册,号“无为卷”,愚者多从之,此讹也,为什么?

彼所云无为者,不过将万行门悉皆废置,而不知万行即空,终日为而未尝为者,真无为也。彼口谈清虚而心图利养,名无为而实有为耳。人见其杂引佛经,便谓亦是正道,不知假正助邪,诳吓聋瞽。<sup>②</sup>

虽然仅寥寥数语,而击中了无为教要害:杂引佛经、假托佛教禅宗,而所倡是邪,实非佛法。其所谓无为,不过是否定大乘菩萨道的六度万行,否定三皈依、出家、诵经、念佛、烧香、持戒等所谓有为之行,归于“真空”。其无为、真空,与禅宗即有为而无为、即万行而常空之正义不同。查“五部六册”,罗梦鸿所认的本心、真空,虽然有“本无生、本无灭、本无减、本无垢、本无净”<sup>③</sup>等貌似宗门描述心性的词句,而其实不出某种定中境界,非真正的本心。其《苦功悟道卷》自述认得真空法

① 《憨山老人梦游集》卷五三。

② 《莲池大师全集·正讹集》,第4102页。

③ 《苦功悟道卷》。



性后,尚“不知临危怎么归”,“昼夜烦恼,梦中痛哭”,这哪里是真的悟道?岂有真正悟道之人不知如何了脱生死的?与佛法相去更远的,是他真正皈依的,其实是一个杜撰的神明——无生老母。其参究悟道的关键,是在因梦中痛哭惊动虚空后,梦见“老真空发大慈悲,从西南放道白光,摄照我身,梦中摄省”,醒后“烦恼不止,朝西南端然坐定”,祈祷老真空保佑,才得以“心花发朗”,“才得自在安稳”。将梦境中所见的西南一道白光认作真实,作为究竟的皈依处,罗教教徒众更将其人格化为一无稽可查的“无生老母”,显然背离了佛教的根本佛法僧三宝,其附佛教而实非佛教之本质甚明,与禅宗皈依自性三宝的宗旨相去何止十万八千里!

310

实际上,无为教是打着佛教的旗号破坏佛教,“五部六册”尤其其中《破邪显证钥匙卷》,即不遗余力地破斥现行佛教,包括破禅宗的著作《达磨血脉论》、惠能的“本来无一物”偈等。可以说,无为教从一开始,便是一个具有一定邪教性质的附佛外道。凡邪教教主无不藉教敛财,无为教也不例外,莲池大师一针见血地指出罗祖“口谈清虚而心图利养,名为无为而实有为耳”。清嘉庆二十年(1815)官方勘查罗祖乡里,乡民谓罗祖创教之后,“远来馈送颇多,因而致富。”<sup>①</sup>与今之邪教法轮功等,颇有共同性。故一贯以圆融精神著称的莲池大师号召:

凡我释子,宜力攘之!

无为教后来的历史发展,证明了它的邪教性质,其“无生父母,真空家乡”之义,成为大乘教、真空教、青帮、一贯道等会

<sup>①</sup> 见马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社,1992,第17页。



道门的基本信仰,其他许多会道门的教义和组织体制,也都与罗教有渊源关系。其中大多都因有政治目的或妖言惑众、敛财渔色,被政府看作邪教,予以取缔。今法轮功邪教,与罗祖教亦不无渊源关系,其理论、悟境虽远不及罗祖,而恶邪则百倍于罗教。不仅释子,即一般公民,也应如莲池大师所号召,“宜力攘之”。

莲池大师在其《正讹集》中,还对其他附佛外道之讹,作了辨正。如《能仁祖》云:

世有邪师,广授邪法,问其所受,则曰吾祖能仁,  
凡释迦、老聃,皆其弟子。

这里所指为哪一种附佛外道,难以考证,总之是当时所流传者。莲池大师指出其说之谬:“三教圣人不同时生,焉得同师?”能仁者,乃释迦之梵语意译,“不知能仁即佛,一何可笑!”又《公案》篇斥邪师密付邪功,称为“领公案,传话头”之讹,大师解释说:

公案者,公府之案牘也,所以剖断是非,而诸祖  
问答机缘,亦只为剖断生死,故以名之。总其问答中  
紧要一句,则为话头。

指出邪师盗用禅语而迷其实,其所付之法,无非是逼气、落空之类的邪说,自误误他,害也久矣,教诫世人莫上此类邪师的当。





## 对迷信鬼神、降仙、 巫术、烧炼等的批判

自古以来，鬼神信仰深入民间，根深蒂固。佛教虽然不否认鬼神，但只将其看作六道众生中之一类，多数归于在人道之下的饿鬼。佛法强调以如实知见的智慧自净其心而超出生死，不依靠鬼神求取解脱。若信仰鬼神，认为其有能使人解脱并解决诸多现实问题的神力，而皈依祈求，媚神靠鬼，佛教认为乃是迷信、邪见，若佛教徒亦如此，则是犯三皈依戒。莲池大师本着佛教的这种精神，对时人迷信鬼神之举作了评判。

312

在《竹窗随笔·鬼神》短文中，莲池大师答人关于鬼神问，首先肯定有鬼神，而亦可信奉亦不可信奉，孔子“敬鬼神而远之”一语，早已说尽对待鬼神的原则，敬，谓承认有鬼神，远之，谓祀奉而不信奉：

祀之以时，交之以礼，如是而已耳。过信而谄奉，冀其报吉凶、降福佑、获灵通，则駸駸然入于邪矣。<sup>①</sup>

指出过信鬼神而谄奉，希望鬼神报吉凶、降福佑、获得灵通，便入于邪而成为迷信了。有可敬而不可远者，佛菩萨是也，为什么不去信奉呢？

信奉鬼神者，往往以杀牲献供，为媚好鬼神的手段。莲池

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，福建莆化寺印行，第3655页。



大师在《山房杂录》卷二《戒杀生祀神说》中,对此进行了批判,他引《药师经》言云:

杀彼众生,呼渚魑魅,请乞福佑,终不可得。

而世人惑于巫师,杀生祭献鬼神。以求保病、禳灾、发财、升官、生子,不知分定于天,鬼神不能移易,其或有求鬼神保病而病愈者,是其人命该不死;有求禳灾而灾害果灭者,是因为忏悔的力量,求财、求官、求子,悉亦如是,即便偶有灵验,也非鬼神之力、而杀生害命以献供,则有罪过:

杀他之命,延我之生,将他身宰割烹煮,望我身  
富贵康宁,天理之所不容,阴律之所不赦,现世减其  
寿年,死后堕于地狱,来生受其酬报,无功有祸,良可  
悲哉!①

大师因而奉劝世人:何不将献神之费,用来作善事,或兴崇三宝,或买放生命,或济贫救困,或砌路修桥。佛法言:为善必得善报,欲求消灾、延命、富贵、平安、子孙昌盛,努力行善,是最经济的方法。他呼唤“知音君子,明理高贤,请试思之!”

当时扶鸾降仙成风,在南方犹盛,有病者往往降仙求药方,读书人则降仙猜科举试题,道教中人常降仙请经典。莲池大师在《直道录·降仙》中,对扶鸾降仙一事进行了分析,他从佛教有鬼神存在的观点出发,认为:

世人取桃木作乩以降仙,然多精灵不散之鬼,其  
能诗能文者,则在生聪慧人,滞于鬼录而未及受生,

① 《莲池大师全集》,第4338页。



随符请而来，非真仙也。<sup>①</sup>

认为所降者多为灵鬼而非真仙，然亦偶尔有真者，大师少时曾听说过一例，所言事后来皆应验，毫发不爽，此类方可看作真仙。他还以所亲见降仙效果的实例，说明降仙之不可靠，不能迷信。如说他未出家前，读书于月堂庵，遇周春江降仙，所降诗固然高逸，而所言事皆不验。又一友降仙于园中，能诗，大师曾亲与之对答，“而所许人科第官爵悉皆不应”，则定非真仙。

对降仙的利害，莲池大师有自己特别的解释，认为桃乃五木之精，为鬼之所畏，鬼既然被桃木所制，“而附桃为灵者，亦必假生人之精气，则久久为之，于人有损”。他从儒家正统的立场出发，劝告那些迷信降仙的读书人：士君子若欲问卜，何不问休咎于《易》？《易》言“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”，“舍圣经而崇鬼道，亦惑之甚矣”。

扶鸾一事，至今尚流行不绝，其现象确有不可思议者，其原因颇为复杂，今心理学家多认为乃当事者“集体无意识”的作品，未必皆为鬼神降附。从佛法唯识学看，此说也可成立。即便真有鬼神降附，一般也难免有当事者的无意识加入。莲池大师依佛法解释这种奇特现象，提供了一种值得参考的独特见解。

迷信之中，对人害处最大最直接的，莫过于有了病迷信巫术而不就医用药，这往往导致无辜的死亡。佛教将有病信巫不医治列为邪见之一种，有佛陀患病亦请医师耆婆医治的范

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，第4166页。



例。然中国民间,巫风一直颇盛,莲池大师对此有切身感受。他在《直道录·信巫不信医》中说:《内经》以信巫不信医列于大不治,然杭人尚巫,乡村尤为盛,凡有病,或求签,或灼龟,或问窀(扶鸾),或占易课,或打水唧(观花),以询问是否有祸祟,巫师则随其心意,答云或犯某神、或冲某鬼、或先亡亲属求食、或带血阴人作殃。病者听后“稍涉疑似,即便信受,一依所命而设祭祷”,“偶尔病痊,其惑弥固,乃至孕育痘疹,与鬼何与,亦复信之。”他引《药师经》云:

宰杀众生,呼诸魑魅,请乞福佑,病者无益,杀业具存。

并以亲见的事例予以说明,谓原居俗之时,家在杭州菜市桥附近,桥东失火,救火官驱逐观者,导致桥栏崩塌,被水溺石压而死者数十人,有乞丐于夜深时披发裸体,潜伏桥畔,遇过往行人,作鬼啸声追逐之,被追逐者惶怖奔逃,失落囊包,乞丐便急取而去。此人因受惊得病,问之巫师,则答被桥鬼所着,“抑何可笑!”

烧炼(炼金术)迷信,自秦汉以来流传社会,在明代尚不绝如缕,甚至还有僧人误信者。莲池大师在《竹窗三笔·烧炼》中说,烧炼之为诓骗,人莫不知之,然总是有不少人上当者,是因为智慧不足,先圣有言:“智者不惑”。世人贪财,“以财为命”,利令智昏,炼金术士大言能将丹砂炼成黄金,即帝王亦多受其迷惑。然出家僧亦迷此,则殊为可悲。他举例说,苏州一老僧为兴修佛殿而迷信炼金,虽属好心,然“用心于必不可成之役,尽敬于必不可信之人”,诚为可惜。



## 对星命、风水迷信的批判

星命、风水之术，长期流传社会，直到今天，尚大有市场。佛教以此为邪见，经论中颇有批判星命之说。莲池大师对星命之术相当内行，他在《直道录·星命》篇专论说：徐子平算命，以日干为主，以余七字中五行之生、克、冲、合、刑、害参之，后人兼以星数，已非子平本意。然而，即便精于命术，高明如徐子平，亦未必皆能算准。为什么？

寰海区域，同八字而生者，不知其几，即日时中分刻，分刻中同生者，又不知其几。则每刻三百名进士，皆同一八字始得，不然则无命矣。而八字皆同者，偶见一二于同年录中。于是乎星命之说穷矣。<sup>①</sup>

星命术的非真，应该是一个很容易由推理而明白的问题，只要想想同一星命、同一生辰八字者，天下成千上万，而其命运并非一样的事实，星命术便无立足之地了。若以科学方法作调查统计，则更具说服力。佛经如《优婆塞戒经》中，即曾以此为理由批判过星命说之邪。然从来都有许多人相信算命、至今仍然流行不绝者，大概是被不能掌握自己的命运而想要掌握的心理需要所驱动，因而总是有人适应人们的心理需要，以算命卜卦看相而谋生。

风水术市场尤广，莲池大师在《直道录》中特撰《风水》二

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，第4137页。



篇批判其说。他指出,因为星命不可更改而风水可以措置,故世人信风水尤甚,求之至勤,罕有能破其惑者,乃告曰:

寒微之家,无力寻地,或崛起高科;世禄之门,百计营坟,或子孙贫窘,至有狼狈不可言者。

认为贫富贵贱等由风水、阴宅决定,是一种不难以事实辩驳的迷信:无力选择风水宝地的寒微之家,也有登科第、居高官者,千方百计营求阴宅以求子孙世世发达的富贵之家,其子孙往往贫贱。秦始皇统一天下,尺地寸土莫非其有,又将六经子史焚尽,独存卜筮种树杂术之书,岂无精于风水者为其经营,然为何一二世而亡?明太祖少时贫寒,无地葬父,感邻居舍地为莹,其子孙为何至今为帝王?

惑者或曰:此必其先世久远以来的风水所致,乃云:唐尧、汉高祖、宋太祖,其先祖是谁择天下第一希有之风水宝地,令其子孙多世为帝王?若言其祖先或无帝王之想,而偶得帝王之地,则曰:“天文易验,地理难明”,脉从何来,穴从何结,地不能言,只是决定于风水师之口,不足凭信。又其应验,远在多年,非朝安措而暮现吉凶,何从检验其所言之真伪?

若言:彼风水师乃某公所推荐,其术精高,曾为某某葬父葬母,皆历历有征,此则莫如之何。

又,不同的风水师各各所言,往往歧异,甲所卜葬之地,乙非之,乙所改,则丙又非之,于是有卜地数年而不得,暴露其亲属遗体者;有言此不利长、此不利次、此不利老三,于是暗中各为自己打算,贿赂风水师,导致兄弟争竞不和者;有地邻他宅,彼此认为伤我犯我,因而成讼者。这些,其实都是风水师所造成。然而,即高明贤淑之士,亦多堕于风水迷信中而不能觉。





至于阳宅风水,也很难说有理,若说民宅可以迁徙,则官家衙门,永久不变,而所居之官员,或升或降,或罢或安,或病或死,各各不同,则风水之说何在?富家之子孙贫而卖宅,往往归咎于住宅不利,然富贵人买而居之,更增其富贵。又如:

绝嗣之门,有居之而后裔繁衍者;孀妇之门,有居之而夫妻偕老者;老儒之门,有居之而少年科第者。则风水之说安在?狂言逆耳,惟智者察之!①

俗语有云:“穴在人心不在山”。此言妇人小子亦无不知之,而人皆置若罔闻,仍然迷信风水师,这其实是被一种贪图富贵、投机取巧的心理迷惑了智慧眼。然风水学亦非全无道理,佛教一般虽然不明言风水,而修建寺院、坐禅,亦讲究地理风水,尤其受风水文化影响的中国佛教徒,往往也讲究风水因素。从佛法依正不二的观点看,居住地的环境,必然影响所住人的身心。藏传佛教即有名为“萨虚”的风水之学。莲池大师也认识到了风水亦非完全不必考虑,他指出:

或曰:风水果无之乎?曰:古有明白真切之言矣:取其无石、无水、无风,无他日为势家侵夺之患,安稳平妥,而人子之心倏如矣。图富贵利达而过于营求,以受诳于师人者,非吾所知矣。②

这一说法,在今天看来,也可以说是一种对待风水问题的科学态度。

① 《莲池大师全集》,第4142页。

② 同上,第4141页。



## 对有关佛教的各种迷信之批判

当时社会人士及佛教徒中,因不知经教,不明佛法,流行着多种与佛教有关的迷信。莲池大师对此作了辨正。

如《正讹集·高王观世音经》对甚为流行、认为诵之可以脱难的《高王观世音经》作了辨正,指出:

其经鄙俚不成文义,不知译自何代,即是《法华经·普门品》耳。高王仗此脱难,故以为名。后人不知,别造伪语,称高王经,因名迷义,俗所不觉。<sup>①</sup>

又《直道录·儒昧当务》篇,批评一些儒士不拜孔子而事文昌帝君,不持儒家六经而持佛教准提咒,指出奉事文昌、持准提咒并非不善,然其心在求富贵,“夫富贵在天,圣有训谟矣。在天也,文昌、准提何与哉?”拜神期求富贵,自属迷信,即持诵准提咒,在莲池大师看来亦不无迷信之嫌。准提,梵语原意为清静,是一表清静心的菩萨,以清静心持其真言,始有相应分,《准提经》虽然说持此咒有能满人功名富贵之愿的效能,盖方便诱引之言,以贪图富贵的垢染心持咒以求富贵,难以与清静的菩萨心相应而获得应验。富贵在天,是儒家的观点,在佛法看来,有一定片面性,富贵若属于前生的业报、异熟果,如生于富贵人家等,可以说是在于天,然此只是决定一个人命运的因素之一,今生的努力,如努力学习、合理经营、如法修行,在佛

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》,第4083页。



法因果论讲亦能生现法果,起决定今生命运的作用。仅言富贵在天,在这里大概是一种接引儒生的方便,当然也与大师出身儒生、深受儒家思想影响有关。

又《正讹集·三山不受三灾》篇,破斥了认为五台、峨眉、普陀三山劫坏不坏、游者能免三灾之说,认为此言无据,依佛经,“三灾起时,大千俱坏,何有三山?”真正能免三灾的方法是:

当知无贪乃不受水灾,无瞋乃不受火灾,无痴乃不受风灾。三山之到否何与?愿念念开文殊智、行普贤行、廓观音悲,则时时朝礼三山,亲迹大士,不达此旨而远游是务,就令登七京渡香水,何益之有!①

指出只有依佛法修行,以智慧断灭贪瞋痴等烦恼,超出内心的三灾,才能免除外三灾;开发智慧、增广慈悲、修菩萨行,才是真正的朝礼三山、亲觐大士。

莲池大师在批判邪外及迷信时,不仅依据佛言祖语,而且尽量利用当时居统治地位、在社会上有很大权威性的儒家之说,这使其批判特别具有接引儒者的力量。他对邪外及迷信的批判,对导正社会人心,起了积极的作用,在今天看来仍然甚具破除迷信的现实意义。

(原载《法音》2003年第12期)

① 《莲池大师全集》,第4019页。

## 佛教对道教教义的影响

作为一种思维方式、精神风貌迥然有异于华夏土产的外来文化,佛教自输入中土、蔚成大势之后,便对中国本土文化产生了巨大影响。与佛教大略同步流传的道教,受佛教影响最为显著。道教禀承先秦道家学风,以兼容并蓄、熔冶诸家为一大特长,又与佛教同属解决人们终极关怀问题的信仰体系,并称“方外”,其旨趣多有相通。道士与僧人,多同山相邻,往往有私交,难免互相学习切磋。像陶弘景、张伯端那样兼信佛教的道士,也颇有其人。佛教典籍,又不似道书之秘藏不出,皆公开于世,便于道教徒观览,历代道士中,不乏兼通佛学,甚而有留下佛学著述如张伯端、何道全、陆西星者。佛教较之道教,显然资深年久、库藏丰富、理论深彻、风格精严,汲取、借鉴、模仿佛教,在道教来说,乃成势之必然。中国历史上,道教与佛教曾进行过多次你死我活的争斗,然皆因教团利益而起,在教义上,自佛教影响渐大的东晋起,直到晚近,道教一直在不断吸收融摄佛教,以组建、改进自家的教义体系。这使得道教的教义,越来越接近于佛教。道教教义的诸多方面,皆深受佛教影响,其最著者有九。





## 生死轮回、因果业报说的汲取

生死轮回、因果报应，乃佛教教义之基石，为印度多家宗教共有的思想，非华夏本土的传统观念。早期道教对人死后去路的说法，大体承华夏传统的人死魂去为鬼神说，说恶人小人死后作鬼生存于“阴间”，圣人、英雄死后为神明。有北极真人、泰山大帝等神祇主掌死籍，管理鬼众，而无轮回转世一说。原始道典《太平经》明确说，人一死“不复起行”、“不得再生”。<sup>①</sup>

但从南北朝起，道教经书中大量出现生死轮回、投胎转世、天宫地狱之说。如北魏道士寇谦之造作的《云中音诵新科之诫》中说恶人死后“尽在地狱”，或“转生虫畜”，二生、三生乃至千生偿罪。此说显然取自佛教。南北朝时流行的重要道经《太上洞渊神咒经》更全面数说生死轮回、善恶业报以教诫世人。同时期流传的另一道经《洞玄灵宝诸天世界造化经》中说：

又众生死时形灭而种移，皆缘其生时所作罪福，至彼五道之处。何谓五道：一者天道，二者人道，三者地狱之道，四者饿鬼之道，五者畜生虫兽之道。

这里所说“五道”，除次序略异外，与佛经常说的五道轮转一致，“五道”一语，即出佛经。该道经又说：

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷九十〈冤流灾求奇方诀〉。



三界之人凡有三生：一者花生，二者化生，三者胎生。

“三界”、“化生”、“胎生”，皆佛教名相，“三生”只不过与佛书所说胎、卵、湿、化“四生”有所不同而已。《太上老君虚无自然本起经》也说五道轮转，其五道的次序全同佛经（天、人、鬼、畜、地狱），而饿鬼道被称之为“薜荔”，“薜荔”乃梵文 Preta 音译，不用说是取自佛经。另一道经《大乘妙林经》中说：

众生临终时，……此五阴灭，彼五阴生。

此语本出佛教《涅槃》等经，“五阴”为佛教常用名相，非中土本有。南北朝以后，五道或六道轮回说成为道教教义中的重要内容，被各派道教所宣扬，直至晚近道教，犹相承不替。

早期道教有善恶报应之说，谓行善者得善报，作恶者得恶报，祖先的恶行还可报应于其子孙后代，叫做“承负”。此乃本于中国宗法社会的伦理观念，与印度佛教“自作自受”的业报说有所不同。南北朝以后，道教虽然未完全扬弃“承负”说，但更多吸取佛教业报论，广说善恶业报，将驱动人生死轮回的力量归诸于各人所造的善恶业。如《太上业报因缘经》卷八说：

人之受生，未有不从先业来者，故禀神挺质，各有因缘，罪福吉凶，悉从其业。

该经十卷，广说生死轮回、因果业报，模仿佛教《业报因缘经》等迹象明显，卷二偈云：

罪福如影响，吉凶者车轮，为善得善报，为恶受恶缘，皆自蒙其福，莫不由本身。





显为佛经中偈子的改头换面。《太上太真科经》中如“心摄三业”、“离杀盗淫”、“脱贪恚痴”、“十恶既去，十善既来”等词旨，皆取自佛经。《太上洞玄灵宝本行宿缘经》说：

罪福之报，如日月之垂光，大海之朝宗，必至之期，万无一失也。

又谓业报“或在来生，或在见世”，与佛教报在三世说同调。《本愿大戒上品经》、《太上洞玄灵宝诫业本行上品妙经》、《劝诫法轮妙经》、《宿命因缘经》、《诸天内音经》等道经，皆力说善恶业报以劝诫世人异恶行善、积德成仙。《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》有云：

欲知往生，当观今生；欲知来世，当观今世。

显为佛教界广泛流传的“欲知前生事，今生受者是，欲知来世事，今生作者是”一偈的改写。

南北朝以来的道书中虽广言生死轮回、因果报应，但仍多说轮回、报应由神明主掌，人身外、身中有众多神祇监察人善恶，保留了早期道教报应说的多神崇祀内容，其轮回业报说尚非尽同佛教。

## 从贵生重形转向否定人生、追求精神解脱

汉魏晋道教的成仙理想，基本出于乐观主义的人生态度，因为挚爱人生，认为人生在世乃乐事，故而畏惧死亡，追求长生不死，以永享人间幸福。《太平经》以阳尊阴卑论述重生贵生，谓仙人、天上度业之士亦“贪寿”、“贪生”、“乐活”。道藏首



经《元始无量度人经》卷一谓“仙道贵生”。《三天内解经》说“死王不如生鼠”，“生可贵也”。《抱朴子·对俗》说得更为明白：

笃而论之，求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？

既然恋生而求长生，则势必注重在肉体的修炼上下功夫，以导引、服气、服饵等五花八门的方法养生炼形，于是便成为道教之擅长，这与佛教否定人生、修心不修身以求精神解脱的路线，可谓南辕北辙。“道主生，佛主死”，“佛法炼神，道教练形”，成为时人区别佛道二教根本分歧的流行话语。释道安《二教论》说得颇为客观：

佛法以有生为空幻，故忘身以济物；道法以存身为真实，故服饵以养生。

然自南北朝起，道教受佛教影响，也大谈人生苦空、肉体危脆，注重炼神、求精神解脱。如《太上洞玄灵宝太玄普慈劝世经》谓众人迷恋人间世法，如厕中蛆虫以粪秽为乐，不知人身本因缘会合，“四大五体本非真”，“一朝气断空归去，百骸烂坏总成尘”。《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》云：

知三世空，虽有我身，皆应归空。明归空理，便能忘身。能忘身者，岂复爱身。

与其说回归老子以有身为患之旨，毋宁说靠拢佛教苦空无我的立场。《太上洞玄灵宝出家因缘经》破斥肉体不净非



实,更近佛经:

不净臭秽,脓血聚合,暂借少时,一旦化消,百骸  
无主,譬诸泡幻,聚散须臾。

梁道士陶弘景《真诰》中悲叹人“自生至老,自老至病,自  
生至死,其苦无量”,颇类佛书词旨。至宋元内丹派道教,叹人  
生苦空无常,斥肉体假合不净,更成为教义中的首要内容。金  
丹派南宗初祖张伯端《悟真篇》开首云:

百岁光阴石火烁,一生身世水泡浮。

四祖白玉蟾说:“人间有甚快乐也?然苦乐常相循环,乐  
无百年,苦有万劫。”<sup>①</sup>北宗全真道“七真”之一的丘处机也有  
同论:

人间声色衣食,人见以为娱乐,此非真乐,本为  
苦耳。<sup>②</sup>

此类与佛教人生观同调的论述,在全真道士们的诗文中  
触处可见。教祖王重阳斥人之肉体为“走骨尸”、“骷髅”,常以  
骷髅警示徒众,颇类佛教之不净观、白骨观。又斥妻子儿女为  
冤家债主,有云:

悟彻儿孙伟貌,夺衣日夺餐肴,  
笑欣悲怨类咆哮,正是豺狼虎豹。<sup>③</sup>

① 《海琼白真人语录》卷一。

② 《玄风庆会录》。

③ 《重阳全真集·西江月》。



其徒刘处玄《仙乐集·上平西》悲叹：“世华非坚，如石火，火宅难逃”马丹阳诗词中描述士农工商各种人的生活皆辛苦忙碌，无何价值，斥妻妾为“追魂取命活鬼”。丘处机《磻溪集·无漏子》咏“假躯”云：“白玉肌，红粉脸，尽是浮华妆点。皮肉烂，血津干，荒郊你试看！”斥人身为“臭皮囊”、“一团臭肉”。谭处端斥《水云集》卷中斥人身“本是一团腥秽物，涂搽模样巧成魔”，称人间为“茫茫苦海”，“恩爱妻儿，都是宿世冤仇”。世人艳羨贪求的名利富贵，更为他们所不齿：“岂解利名风中烛，那知恩爱电中光。”<sup>①</sup>“任使高官厚禄，金鱼袋肥马轻裘，争知道庄周梦蝴蝶，蝶梦庄周。”<sup>②</sup>

人生既不足贪恋，则传统道教孜孜以求的肉体长生永驻人间享乐，便被宋元内丹派道教彻底否定。全真教祖王重阳《立教十五论》斥肉体长生信仰说：

欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也。

其徒丘处机称传统道教的养生炼体之道为“区区延年小术”。姬志真《云山集·长生》诗云：“长生岂论幻形骸，数尽归元土底埋。”清初中兴全真道龙门派的王常月《龙门心法》破斥肉体长生说更力：

谁曾不死？哪见长生？……彭祖至今安在，颜回万劫还存。

如来也有寂灭之相，……老聃也有飞升之日。

纵活得千岁，数尽还来，散入诸趣（此二句乃佛

① 玄虚子：《鸣真集》。

② 丘处机：《磻溪集·满庭芳·述怀》。



教《楞严经》论十种仙之言),不过死得迟些罢了,岂是真道!

甚至骂长生住世者“只名为妖,不名为道”。但他们并非放弃对不死生命的追求,只是抛弃肉体长生不死说,而取法佛教之依心性无生而寂灭涅槃论,将“长生”说提升为“超生”(丘处机语)说,将超越生死的信仰牢建于“真性”本不生灭论的基础之上。王重阳《授丹阳二十四诀》说:

是这真性不乱,万缘不挂,不去不来,此是长生不死也。

姬志真《云山集·神仙》诗云:“神仙莫向外边寻,止是元初一片心”。元初一片心,即真性,略同佛教尤禅宗所言心性、本心。张伯端《悟真篇后序》说:

欲体夫至道,莫若明乎本心。

明本心则“不假施功,顿超彼岸”。宋元内丹派南北二宗的丹法,皆重修心,识心见性。说明见真性,保持不乱,则现前精神解脱,超出三界。王重阳《立教十五论》云:

心忘念虑即超欲界,心忘诸境即超色界,不着空见即超无色界。

这种在精神上当念便超出三界生死的“真人”,有如莲花,根在淤泥而花在虚空,获得不生不死的“法身”,是为真正的长生。王常月《龙门心法》说得明白:“法身死而不亡,故名长寿、无量寿”。一旦丹熟道成,抛弃肉体躯壳,“元神”飞升永生于仙境天界,被内丹派道教徒认为终极归宿。这与佛教徒向往



的涅槃、净土虽然不尽相同,但向佛教涅槃靠拢的迹象,是十分明显的。

### 三宝、三身、诸天、佛性等名义的模仿

南北朝时期,寇谦之、陆修静等改革旧天师道,造作道经,编制仪轨,组建体系庞大、结构严整的新道教,佛教成为他们吸收模仿的主要对象,佛教的诸多名相、义理,被道教大量模仿、吸收。唐代所出道教类书《道门经法相承次序》解释的道教术语一百四十余则中,取自佛教者占一小半,诸如:

**三宝** 佛教用以指佛、法、僧三者,即佛教之教主、教义教典、教团,实为佛教全部宗教内涵的总称。道教仿之,亦立三宝,指道(元始天尊等教主)、经、师三者,虽不尽同佛教,而模仿之迹显然。

**三身** 佛教术语,指佛所具有的法、报、化三种身。道教仿之,谓元始天尊等道教教主、尊神具法、应、化三身,法身以道为体,应身为修炼证果之庄严身相,化身为据不同需要而变化的形象,其义略同佛教所说法报化三身。《道教义枢》谓元始天尊、太上老君各有本、迹三身,共为六身,六身唯一法身,法身之体即是真道,即是“无累妙心”。法身非色非心而能色能心,具常存、快乐、自在、清净四德。此法身义显然据佛教法身义阐释,法身四德即佛教涅槃四德(常、乐、我、净)。

**三乘** 佛教“判教”用语,指声闻乘、缘觉乘(合称小乘)菩萨乘(大乘)三种度化众生的法门,乘为梵语衍那(Yana)意译,谓运载众生至涅槃彼岸的车乘。道教仿之,说道法分大、中、





小三乘。《太上洞玄灵宝本行因缘经》谓唯念自度为小乘，布施厄困为大乘，略同佛教大、小乘义。后来内丹家也说丹法分大中小三乘，其义虽不同佛教，然系模仿佛教三乘说而立。

三十六天 早期道教的天界、仙境说非常粗糙简单。南北朝以降，道教仿佛经中三界二十八天，说三十六天：欲界六天、色界十八天、无色界四天，合为三界二十八天，尚不出生死，之上为超出生死的四梵天（四种民天）、三清天、大罗天。又说三十三天：东南西北四方各八天加大罗天，或大罗天之下有兜率天、大梵天等三十二天。三十三天及兜率、大梵之名，皆见佛经。

道性 谓众生禀之于道、使之能得道成真的本性或可能性，显然模仿佛教“佛性”义而立。佛教称“一切众生皆有佛性”（《涅槃经》等），道教则说“一切含识乃至畜生、果、木、石者，皆有道性也。”<sup>①</sup> 唐代道士王玄览《玄珠录》论证说，道遍一切故，众生禀道而生故，道中有众生，众生中有道，道性与众生性从不相离，唯有隐显之别。众生皆有道性故，皆能得道，而又非即道故，须得修习方能得道。金元全真道也说众生皆有道性故，皆可成仙。丘处机：“凡有七窍者，皆可成真”，“畜生饿鬼，皆堪成佛。”<sup>②</sup>

道教所采取的佛教重要名义还有一乘、二智、三世、三灾、三毒、三劫、三千大千世界、五通、五逆、五浊、五欲、六根、六情、六识、六入、六度、八难、假实、福田、净土等，不胜枚举，其

① 《道教义枢》卷八。

② 《常春祖师语录》。

义多类同佛教。

## 因缘、性空义的吸收

诸法因缘合集、缘起性空、无我，乃佛教哲学乃至全部佛教教义的基址。缘起性空，常被强调为佛的法身，《造塔功德经》谓“若有众生解了如是因缘之义，当知是人即为见佛”。道教传统的以太极阴阳五行为结构的哲学观，与佛教的缘起论很是不同。

被作为鉴别是否佛法之准衡的缘起性空义，也被南北朝以来的道教所吸收。“因缘”、“空”成为道书中并不罕见的用语。六朝《太上灵宝智慧观身经》称“照法空性”，了悟“四大、六种根识及五聚荫、五阴世法，皆悉空寂，入无相门”，全同佛书口气。隋道士刘进喜所造《太玄真一本际妙经》仿佛教之“三法印”，说“十二法印”，有“世间有为之法皆悉无常”、“一切世法皆无有我”、“万物皆是空无，性无真实故，假众缘故”等内容，多袭取佛教法印义。但此类论述，在道书中并不是很多，多数道教徒的哲学思路，还是循中国哲学传统的无极太极——阴阳——五行八卦的框架，虽然也说空无，而其空无义多本于道家的“虚无”，为空洞无物之意，与佛教的缘起性空义不同。



## 重玄——由道家道论向佛教中道义的推进

道教对其最高哲学范畴、信仰基石“道”的阐述，主要承老



庄哲学而发挥。至南北朝,道教界出现了一种以“重玄”为宗的道论,主张此论者有梁道士孟智周、臧玄静,陈道士诸糅,隋道士刘进喜,唐道士成玄英、李荣、蔡子晃、车玄弼、张惠超、黎元兴、杜光庭等,学界有“重玄派”、“重玄学”之称。作为道教全盛期成熟道论的重玄学,明显融摄佛教实相论、中观学,乃道家之道与佛教实相论的融合。

重玄,是对《老子》中“玄之又玄”释义的概括,成玄英《道德经义疏》释云:

玄者深远之义,亦是不滞之名。……深远之玄,理归无滞,既不滞有,亦不滞无,二俱不滞,故谓之玄。

有欲之人唯滞于有,无欲之人又滞于无,故说一玄以遣双执。又恐行者滞于此玄,今说又玄,更祛后病,既而非但不滞于滞,亦乃不滞于不滞,此则遣之又遣,故曰玄之又玄。

前后说两重“玄”义以遣“滞”,谓之重玄。“滞”,显为佛书常说的执着之“执”的换用,这种遣执意义上的“玄之又玄”,与其说是《老子》原文本义,毋宁说是以佛释老以表达自己的思想。成玄英疏中还有“双遣二边”、“境智两忘”、“非有非无,而有而无”等语,更似佛书口气。王玄览《玄珠录》论道时还用有、无、非有非无、不舍有无四种判断词推论道离一切名言概念分别,称为“四句”,显然取自佛教中观学常说的实相“离四句,绝百非”。金元全真道最为崇重的道经《太上老君说常清静妙经》亦以重玄义为宗极,谓澄心遣欲须“寂之又寂”、“玄之又玄”,全真道理论家对此理结合修行实践发挥颇多。

道教重玄义,是从老庄“道可道,非常道”、“大道不辩”等思想出发,就其相通点,援佛教离言遣执、中亦不立的实相中道义阐释发挥,从而靠拢了佛教实相论,提高了道教道论的哲学层次。重玄义运用于修炼,对道教徒的影响尤大。

## 道即是心——向佛教唯心论的靠拢

早期道教哲学,大抵以虚无或元气为万物本元,与以心识为本的佛教唯心论大为不同。南北朝以后,道教受佛教哲学影响,越来越注重心。《太上老君内观经》言:众生“流浪生死,沉沦恶道,皆由心也。”跟佛教的“业惑缘起论”一样,将众生生死流转之因由归诸于自心。该经明说道便是心:

道者有而无形,无而有情,……在人之身,则为神明,所谓心也。所以教人修道则修心也,教人修心则修道也。

重要道经《大洞玉经》也称心为“人身之主”,为“真道”。心或神,被各派道教思想家共认为人身中不生不灭的绝对之物,修道炼丹的关键。唐道士王玄览《玄珠录》通过认识的形成论证万有皆生于心,“心生诸法生,心灭诸法灭”,“十方所有物,并是一识知,是故十方知,并在一识内”,“一心一念里,并悉含古今”。显然受佛教唯识学影响。宋元以来的内丹学也极重心,张伯端《悟真篇后序》说:“心者道之体也,道者心之用也。”其《青华秘文》云:

心者神之舍也,心者众妙之理而宰万物也,性在



乎是，命在乎是。若夫学道之士，先须了得这一个字，其余皆后段事也。

由一心本体论出发，将观心、明心、修心强调为内丹修炼的关键。其后学白玉蟾说：

推此心而与道合，此心即道也；体此道而与心会，此道即心也。<sup>①</sup>

他以心契虚无强名曰道意义上的心即道论，融合和会了佛、道两家的哲学。他的《万法归一歌》甚至说“此心心外皆妖术”。北宗全真道的丹法，同样重视心。明清丹书《唱道真言》谓“炼心者，仙家彻始彻终之要道也。”《性命圭旨》解释炼丹说：

心也者，人之丹也，物而霾之，则心不丹，故炼丹也者，炼去阴霾之物以复其心之本体天命之性之自然也。

道教著述中说道即是心、心即是道，多半着眼于强调心在修炼中的重要性，在哲学本体论上，仍重视虚无、元气，尚非尽同于佛教唯心论。

## 心性论的融摄

随中国佛教界以心性为教理之心要、以观心见性为修行之枢机，道教亦融摄佛教心性论，越来越重视对心性的体证。

<sup>①</sup> 《修真十书》卷六《谢张紫阳书》。



心性,指心的本性、体性,道书中所言“元性”、“元灵”、“真性”、“本来真性”、“真心”、“本心”、“元神”、“道心”、“真神”、“一点灵光”等,其义蕴略同佛教所言心性,被认为乃永不变灭的生命之本,也是修道成仙之本。《道藏》首经《元始无量度人经》卷三二〈五行顺和品〉说:

身坏物弊,而真神本元之主、道之至精未尝灭也。

另一道经《太上大通经》论述心和性的关系说:

静之为性,心在其中矣;动之为心,性在其中矣,心生性灭,心灭性现。

后二语见于佛书。《道门经法相承次序》卷中说:

是清净心具足一切无量功德智慧成就,常住自在,湛然安乐,但为烦恼所覆藏故,未得了故,名为性。

“清净心”即心性,显然取自佛书中的“自性清净心”,这里对清净心的论述,全同佛教地论师、天台宗等的心性本净论。唐道士孟安排所辑《道教义枢》卷一也有类似的说法:

今言神本澄清者,直是本来洁净,境无所有,若迷此理,即名惑覆;若了此理,即名性显。

谓显现心性的关键,是了悟心之本性(“神”)本来清净,没有烦恼的污染,烦恼是后天心、境相接时因惑而生的,非本来心性。(“烦恼”一语,本出佛典)元代全真道士牛道冲的《析疑指迷论》也说:





夫真心者，元无一物，等同太虚，本来清静。

元无一物，与禅宗六祖慧能“本来无一物”之偈语盖不无瓜葛。宋元内丹派道教常借用禅宗用语，称真性、真心为“父母未生前本来面目”、“主人公”。

宋元以来道教界流行的三教归一论，普遍将三教的同源一致之点归结于心性论，所谓“天下无二道，圣人无两心”，意谓心性无二故，圣、仙、佛体道证道之心无二。元全真道士李道纯《中和集》谓儒家所言太极、佛教所言圆觉、道教所言金丹，名三而体一，无非指人一念不生时的“本来一灵”（心性），以圆相○表之。又谓儒所云“中”，佛所云“空”，道所云“虚”，都是对心性的诠释，其义蕴终归一致。

在佛教尤禅宗心性论的影响下，宋代以来的道教哲学实际上将核心义理“道”及修炼之道“金丹”看作心性的同义语，全真教祖王重阳说得明白：“本来真性唤金丹。”<sup>①</sup>理论上向心性本体论的行进，势必落实于修炼上对明心见性的趋归。宋代以来内丹诸家之学虽然以“性命”二字为纲宗，讲“性命双修”，仍讲道教内丹传统的养气修命之术，但所重实在见性。北宗全真道丹法，以先性后命为特征，将禅宗式的明心见性列为炼丹下手功夫。王重阳《授丹阳二十四诀》说：“诸贤先求明心。”丘处机称“吾宗惟贵见性，水火配合（炼气修命）其次也”，并说全真内丹是“三分命术，七分性学”。<sup>②</sup>《析疑指迷论》强调：“修行之士，必先明心见性。”

① 《重阳全真集》卷二《金丹》。

② 《长春祖师语录》。



南宗丹法虽有先命后性之称,但据张伯端《青华秘文》,修命也须“以性安命”,至炼气化神、炼神还虚阶段,做了性功夫,须参究禅宗。张伯端内丹名著《悟真篇》即以《禅宗诗偈》为外篇,其序中称观心见性为能“不假施功,顿超彼岸”的“无上至真之妙道”,只因世人根性迷钝,执其有身而难以悟人,“黄老悲其贪着,乃以修生之术顺其所欲,渐次导之”。将传统道教的养生炼气之术仅看作渐次诱引世人趋归佛家“究竟空寂之本源”的手段。张伯端后学的著述中,也多前半讲内丹命术,后半列禅宗式的悟道诗偈、语录。

传统内丹多以“阳神出窍”为丹成,宋元以来的内丹受禅宗影响,在阳神出窍后加修炼神还虚,称为“上关”、“面壁九年”(“面壁九年”为禅宗初祖达摩故事,“上关”当据禅宗“末后牢关”而立),以“打破虚空”、不可言说为法要。元李道纯《中和集》卷二《金丹妙诀》述炼神还虚法则说:“功夫到此,一个字也用不着。”清初龙门派内丹家刘一明《修真辨难》云:“打破虚空,方为了当。”打破虚空,乃禅家常用语。

宋元内丹沿重性轻命、由道归禅的路子行进的结果,还出现了一种类似禅宗的只修性不修命的丹法。此类丹法从性命一体、命在性中的理论出发,认为只要迳直修性,做上关炼神还虚功夫,不须修命便可自然了命。李道纯《中和集》卷二《试金石》判此法为内丹中最高的“最上一乘”,乃夙有根器、生而知之者宜修之道。元代道士牧常晁《玄宗直指万法同归》卷二分内丹为顿渐二乘,顿法从性入手,“即释氏金仙之道”。明葆真子所辑《真诠》亦以直接修性炼神的丹法为顿法,称“忘精神而超生之道”。《唱道真言》、《性命圭旨》等丹书也论述这种顿



法,称为“大乘”。

## 止观、禅法的影响

道教修炼方法,自来五花八门,以佛教禅学的眼光观之,道教主要修炼术服气、守一、存思等,虽类似佛教的数息、观想等禅法,但只是系心一处以修定或“止”的途径,缺乏佛教认为堪以超出生死的唯一诀窍——以缘起性空等如实智修“毗婆舍那”(观),在佛教看来是有止无观,属佛教《法律三昧经》所判的“外道五通禅”。

338

南北朝以降,道教也参照佛教止观学,讲定慧双修。题为天尊授左玄真人、盖出南北朝的《洞玄灵宝定观经》,谓修道者应舍绝外事,“然后安坐,内观心起,若觉一念,起须除灭,务令安静”,“唯灭动心,不灭照心,但凝空心,不凝住心,不依一法而心常住”,勤行不息,渐能入定发慧。这种修定方法虽不尽同佛教止观,然不无佛教“无分别止”的影响,“定观”二字,显然是佛教“止观”一语的改装,经中还有佛教“定慧”之言。《太上老君说了心经》则强调“修道先观其心”,“了心真性,了真性心,心无所作,住无所心”。显然与佛教禅以观心为枢要不无关系。《太上老君说常清静妙经》也说:

内观其心,心无具心;外观其形,形无其形;远观其物,物无其物。三者既悟,唯见于空,观空亦空,空无所空。

更近佛教止观法。《太玄真一本际妙经》用佛教术语称悟



入“重玄”的修炼为“观行”、“止观”，有气、神二观，气观修定，神观修慧。修正观先观空，“能解众生无真实体，渐悟微尘亦无真性，悉皆虚假”，以遣着有之滞；次“空于此空，空有双净”，以遣着无之滞；最后“又遣此玄，都无所得，故名重玄”。这种三重观法，显然取自天台宗的空、假、中三观和三论宗的“无得正观”。《道教义枢·二观义》也有类似说法。

唐代上清派名道士司马承祯的《坐忘论》，述道教定观方法最为详悉。其法大略以“收心离境，住无所有”为要打坐入定，若烦恼现前，须以慧观析而灭之，如若贪色，“常观染色都由想尔，想若不生，终无色事，当知色想外空，色心内妄，妄想心空，谁为色主？”有类佛教禅法中修观以对治贪欲之法。

唐末名道士杜光庭的《道德真经广圣义》卷六谓学道者从初发心至成道，有十四种观行之门。小乘有假法观、实法观、遍空观三观，中乘有无常观、人常观、人非无常观、人非常观四观，大乘有妙有观、妙无观、重玄观、非重玄观四观，圣行有真空观、真洞观、真无观三观。十四观中的多数名目如假法观、实法观、遍空观、无常观、妙有观、真空观等，皆取自佛书。

晚唐以降，道教界的修炼渐摄归内丹一途，诸派丹法在修性炼神方面，多取法禅宗明心见性之道。自称“悟彻《心经》无罣碍”的全真教祖王重阳，在其《立教十五论》中论本派的打坐法要说：

凡打坐者，非言形体端然，瞑目合眼，此是假坐也，真坐者，须要十二时辰行住坐卧一切动静中间，心如泰山，不动不摇，把断四门眼耳口鼻，不令外景入内，但有丝毫动静思念，即不名打坐。



这种打坐，不拘静坐的形式，而将“澄心遣欲”的功夫贯彻于全部生活中，令人想起禅宗《坛经》中“外于一切善恶境界，心念不起，名为坐”的坐禅法，及马祖道一教诲怀让“汝若坐佛，即是杀佛”的公案，王重阳还说：

诸公如要修行，饥来吃饭睡来合眼，也莫打坐，  
也莫学道。<sup>①</sup>

显是拾取禅语。全真道明心见性的要诀，是“清净”二字。王重阳《授丹阳二十四诀》解释说：

内清净者，心不起杂念；外清净者，诸尘不染着。

“七真”之一谭处端《水云集》卷三说：

340

如何名见自性？十二时中，念念清净，不被一切  
虚幻旧爱境界蒙胧真源，常处如虚空，逍遥自在。

这种心不染尘意义上的清净，源出禅宗《坛经》“知见一切法，心不染着”意义上的“无念”、“一行三昧”。金代全真道士晋真人《语录》说得更为明白：

只要无心无念，不着一物，湛湛澄澄，内外无  
事，乃是见性。

无心、无念，皆禅宗见性法要。

全真道、南宗徒裔还采用了禅宗独擅的参究法。李道纯《道德会元》开首解释《老子》首章“道”字说：

<sup>①</sup> 《重阳全真集》卷十《玉花社疏》。



须索向二六时中,兴居服食处,回头转脑处,较勘这个巍巍地、活泼泼地、不与诸缘作对的是个恁么?较勘来较勘去,较勘到不得较勘处,忽然摸着鼻孔,通身汗下,方知道这个是自己家有的。

一派禅师口气,“较勘”即参究,这种参究法,出于禅宗的“公案禅”、“看话禅”。元代道士苗善时的《玄教大公案》取道书儒藉中语编成道教公案六十四则,显系仿禅门公案之举。禅宗师资间对答印证之“机锋”,也被道教徒模仿。南宗、全真教徒裔还常以禅宗式的诗偈表达对心性的了悟,他们编的语录也颇近禅宗灯录。禅宗所用以表法的符号“圆相”,也被道教徒仿制。

## 持戒、出家、诵经、 布施、度人等修行之道的效仿

南北朝以来,道教还吸取、效仿了佛教的多种修持法门,诸如:

持戒,戒、戒律,原为佛教用语,为梵文“尸罗”意译,意为“防非止恶”,为对教徒言行的控制、规范。早期道教尚无严格的戒律,至寇谦之、陆修静,始受佛教影响,制定道门戒律。南北朝所出专述戒律的道经有《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》、《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》、《洞玄灵宝天尊说十戒经》、《太上老君戒经》等十余种,另有历代道士编撰的戒律书多种。道教戒律之名目,较佛教更多,其中如最基本的三归戒、五戒、八戒、十戒系仿佛教三归五戒、十善戒、八关斋





戒而制,五戒、十戒的戒条基本同佛教五戒、十善戒。明清以来道士所受“三坛圆满天仙大戒”参照佛教僧尼所受三坛戒而立,初级“初真戒”十条,当佛教沙弥戒;中级“中极戒”(“智慧观身大戒”)三百条,当佛教比丘戒;最高“天仙大戒”,当佛教菩萨戒。戒条如不得杀生、偷盗、邪淫、恶口两舌、饮酒等采自佛教戒律,其余多据道、儒两家的伦理观念而制定。明清道教还模仿佛教禅宗丛林之“清规”,立“全真清规”等宫观戒律。

出家,原为印度婆罗门教、佛教等所倡,非中土出产。早期道教并无出家修道之说,南北朝道教始有出家之提倡,显系从佛教学来。《太上洞玄灵宝出家因缘经》专倡出家,谓出家有出恩爱之家、出诸有之家二义,称出家“是一切众生生死桥梁”、“出家是渡三涂五苦彼岸法舟”。与此相应,道教中也有了出家道士及严格的出家受戒仪轨。金代新出的全真道,力倡出家一如佛教。

诵经,为大乘佛教的重要修持方法,僧尼早晚课诵中的重要内容,众多大乘经,在结尾“流通分”中,皆少不了数说持诵此经功德如何如何大。早期道教修炼术中,并无此道。而南北朝所出大量道经中,也多于经末称扬持诵此经可消灾灭殃乃至得道成仙,如道藏首经《度人经》卷一云:

世人受诵,则延寿长年,后皆得作尸解之道,魂神暂灭,不经地狱,即得返形,游行太空。

《太上元始天尊证果真经》称诵此经万遍,“生者长生,家门有庆,死者幽魂出苦,身离恶趣。”显系仿照佛教。此后,诵经成为诸派道教徒功课中的重要内容。

度人,普度众生,乃大乘佛教的宗旨,早期道教,重在以神



道设教进行社会教化及个人长生成仙,无普度众生一说,南北朝道教效法佛教,提倡“大乘”,教导学道者须度人弘道,作大功行。《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》云:

夫欲度身,当先度人,众人不得度,终不度我身。

与大乘佛教之说同调。后来全真道分修炼为真功、真行两大方面,真功为个人明心炼丹之内修,真行指济贫拔苦、度人传道等社会活动,功、行两全,才可升仙成真,谓之“全真”。其对真行的重视,显受佛教大乘思想的影响。

布施,为大乘佛教重要修持法门,菩萨道“六度”之首。早期道教本无此说,南北朝以来道教也颇重宣扬。《太上洞玄灵宝诫业本行上品妙经》、《太上洞玄灵宝太玄普慈劝世经》、《太上玄一真人说劝诫法轮妙经》等众多道经,皆劝人布施宝货,供养三宝,以财济贫,广种福田,积德累功。《太上洞玄灵宝净供妙经》还说布施供献有“住相”、“不住相”二种,以后者为上,看得出受佛教“无住相布施”说影响之迹。

道教取法、参照佛教的修炼之道,还有发愿、苦行、忏悔等。道教超度亡魂的“炼度”,“施食”法,明显仿照佛教同类仪轨而编定。

总之,南北朝以降,道教教义的各方面,均深受佛教影响。佛教作为道教最直接的参照体系,作为与道教交涉最多的同类共生物,对南北朝道教的组建和金元道教的鼎革,起了有力的推动作用。道教虽然也取法儒学等,但受惠于佛教者最多,乃不容讳言的事实,佛教的影响,使道教健全了教义体系,增加了思想深度,强化了出世精神,丰富了修炼方法,提高了文化品位,散发出浓厚的“佛味”、“禅味”。



深受佛教影响的道教,虽然越到后来越近似佛教,但其对佛教的吸收融摄,多是从其本与佛教相通相近之点出发,故虽多汲取而大体不违传统道教本旨;而且道教始终保存了自家传统的太极阴阳哲学框架、长生成仙信仰、养生修命方术、多神崇拜等内容,其最近于佛教的内容如心性之学,仍有自家特色,不尽同佛教、儒学。这使得道教得以在儒释道三元一体的文化结构中始终保持其领地,直至今日,仍有佛、儒二教和其他文化所不能替代的存在价值。

道教教义,对佛教也不无影响。如汉魏道教依附黄老道,天台宗慧思、智颢认同、吸收道教方术,及《提谓波利经》、《佛说决定罪福经》、《四天王经》等中土所造伪经之吸收道教思想,一些佛教徒学习道教练养术等,学者已有指摘,然这些东西,在佛教中不大重要,或后来被剔除,对佛教的本旨和整个教义体系影响不大。总的看来,就文字所表述的教义而言,道教对佛教的影响远远小于佛教对道教的影响,道教对佛教的影响是局部的、个人的,佛教对道教的影响是全面的、总体的。这大概可算作客观持平之论吧。

道教对佛教的最大影响,表现在民俗佛教,老百姓持道教多神崇祀的信仰心理,将佛教的佛菩萨当作能满足自己世俗愿求的神灵来崇拜祈祷,求消灾免难,求福求寿求发财,在今天的佛教尤其东南一带的佛教中,仍然不难发现这种现象,甚至成为有些地区佛教的主体内容。这主要是本土古代宗教习俗及民族文化心理所决定,道教与佛教,都受其影响,而佛教更从道教那里间接地接受了这种影响。

(原载《佛教与中国传统文化》)



## 禅宗对宋元道教的影响及其现代意义

晚唐以来,儒、释、道三家思想融合,成为中国文化发展的总趋势。三教之中,高度成熟并完全华化的佛教禅宗,对儒、道二家之学影响最大,成为三教融合思潮的推波助澜者。禅宗一方面促成了宋明理学的形成,一方面促成了宋元道教的鼎革和兴盛。在禅宗影响下,道教趋向于心性的了悟为中心,表现出浓厚的禅化色彩。

### 禅化的南宗新内丹

禅宗对宋元道教仙学的影响,主要表现为内丹与禅的结合、融合,或曰道教内丹的禅化。

道教之学,发展至晚唐五代间,内丹勃兴,呈取代一切道教传统修炼方术之势。内丹家中,以钟离权、吕洞宾一系为主流,门庭最盛。禅与内丹的结合,据传肇始于吕洞宾。据《佛祖统纪》卷四三等载,吕洞宾曾于唐末参鄂州黄龙山海机禅师,机锋对答之下,被黄龙所折服,有“自从一见黄龙后,始悔从前错用心”的诗句。据《宋史·陈抟传》,吕洞宾在五代时“年



百余岁”，“数来转斋中”，乃唐末人。据《景德传灯录》卷二三，海机住黄龙山在天祐中（904 - 909），而湖北一带也是道书中所载吕洞宾经常活动的地方，二人完全有可能相遇。从《纯阳真人浑成集》所载吕洞宾诗如“回光对面是家山”、“真性原来得自由”，<sup>①</sup> 及《道枢·华阳篇》载吕洞宾“吾有观心之法，一念不生，如持盘水”等说看，禅宗思想影响之迹灼然可见。这是时代思潮使然，即便吕洞宾未参黄龙，也必有其他内丹家参禅。

吕洞宾道统传衍至北宋中期以后，分为南北二宗，其说皆以禅道双融、性命双修为特质，而在禅、道双修的次第上有所不同。南宗祖师张伯端（987 - 1082）一生穷研道教丹经，后于成都遇异人得丹诀，撰《悟真篇》诗词 81 首阐钟吕系传统内丹，之后又参究禅宗，“遂援佛经及《传灯录》，作歌颂三十五首，附之篇末”，<sup>②</sup> 称《歌颂诗曲杂言》或《禅宗诗偈》、《悟真篇外篇》、《悟真篇拾遗》。《悟真篇》内外篇先言内丹后言禅宗，表明了张伯端由内丹归于禅宗的思想历程，其《外篇》序说得明白：

欲体夫至道，莫若明乎本心。故心者道之体也，道者心之用也。人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，不假施功，顿超彼岸，乃无上至真妙觉之道也。此道直截了当，人人具足，只因世人根性迷钝，执有其身而恶死悦生故卒难了悟。黄老悲其贪

① 《道藏》，第 5 册，第 709 页。

② 《悟真篇序》（《道藏》，第 2 册，第 915 页）。



着,乃以修生之术顺其所欲,渐次导之。<sup>①</sup>

序中尊禅宗明心见性为无上至真妙觉之道,将禅宗所谓自性、自心佛性称为道教最高信仰“道”,而将道教传统的修命养生之术作为引导贪生畏死的钝根众生渐次趋向大道的方便。在晚年所写《悟真篇》内外篇之《后序》中,张伯端进一步表明:

此《悟真篇》者,先以神仙命脉诱其修炼,次以诸佛妙用广其神通,终以真如觉性遣其幻妄,而归于究竟空寂之本源。<sup>②</sup>

以禅宗所谓心源觉海为究竟归宿。据《历世真仙体道通鉴·张用成传》,张伯端本人末后终归于佛,“与刘奉真之徒广宣佛法,留偈而逝”。

张伯端《禅宗诗偈》的见地,与禅宗颇相一致。如《三界唯心颂》云:“无一物非我心,无一物是吾己”,“见物便见心,无物心不见,十方通塞中,真心无不遍,若生知识解,却成颠倒见,视境能无心,始见菩提面。”又《即心是佛颂》云:

佛即心兮心即佛,心佛从来皆妄说,  
若知无佛亦无心,始是真如法身佛。

与禅宗一切唯一真常心、真常心超绝言思的哲学观无异。其《读雪窦禅师祖英集》一诗,对与他同时代的云门宗巨擘雪窦重显禅师(980-1052)推崇备至,称之为师,似曾亲炙雪窦。

① 《悟真篇序》(《道藏》,第2册,第915页)。

② 《道藏》,第2册,第1030页。





张伯端自命通彻“达摩、六祖最上一乘之妙旨”，《佛祖统纪》卷四五亦称他“明佛性”。后来深通禅宗的清雍正皇帝对张伯端《禅宗诗偈》十分欣赏，编入其《御选语录》中，作序褒扬，并封张伯端为“大慈圆通禅仙紫阳真人”，敕命在张伯端故里建道观以崇祀。

张伯端后学率皆循其祖述之道，道、禅双融，先修命后修性。四传陈楠分丹法为三品，谓三品中的上品天仙之道，“与禅法稍同”。<sup>①</sup> 其徒白玉蟾曾在江南某禅寺说法，他融禅法于内丹中，形成以“忘”字为诀要的丹法体系。南宗后学的撰述，率多仿《悟真篇》之制，先言内丹，后讲禅法，其讲禅法的文字，词旨或类似禅师的“上堂法语”，或类似禅师的悟道诗偈。

## 禅化的新道教——全真道

北宗全真道，建立于金初，创始人王重阳自称“悟彻《心经》无挂碍”，对佛法有所体悟。他所创全真道，在教团建制、出家、戒律、丛林清规及教义上，都明显效仿禅宗，著名历史学家陈垣先生谓之“新道教”。在教义方面，全真道高唱三教归一，所奉主要经典中有佛教的《般若心经》，以融合禅与内丹为全部教义之特质。虽然承钟吕内丹说，以成仙超生死为鹄的，而向佛教涅槃义靠拢，以“本来真性”为超出生死的根本，以识心见性、真性不迷乱为长生不死。重精神解脱，否定道教传统的肉体长生说。王重阳《授丹阳二十四诀》云：

<sup>①</sup> 白玉蟾：《修仙辨惑论》（《道藏》，第4册，第615页）。

是这真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。

其《立教十五论》斥欲图肉身不死而离凡世者为“大愚不达道理”，谓真性不乱，现前精神超出三界，名曰真人，真人“性满乾坤，名曰‘法身’”。此法身义，显然有取于禅宗。在修炼次第上，与南宗先命后性相反，北宗以明心见性为首务。《重阳真人授丹阳二十四诀》教学仙者“先求明心，心本是道，道本是心”。明心见性的实践法则，多取于禅宗，以无心、无念、无着为要，括之以佛教常用的“清净”二字。《授丹阳二十四诀》将清净分为内外两个方面：

内清净者，心不起杂念；外清净者，诸尘不染着。

这与南宗慧能禅以不被诸尘染着为要的“无念为宗”相近。全真道后学更多融摄禅宗以发挥本派的明心见性说，如金元间全真道士王志谨《盘山语录》访北宋圆悟克勤禅师语录中扫帚扫尘、尘虽去而迹犹存之喻说：

朝日扫心地，扫着越不净，欲要心地净，撒下扫帚柄。

意谓不仅须清净心地，扫除妄念，而且连清净心地之念亦须泯绝，达“寂无所寂”，始近于见性，与禅法能所双亡、心法双泯同一理趣。据全真七真之一的王处一说，达“寂无所寂”，仅属知中见性，为“真功”，尚须由此力行传道济世之“真行”，在行中磨炼，方得造于“玄之又玄”的“重玄”境界，达见性之极致。尹志平《北游语录》卷三称达“重玄”境者，“则言辞举动，凡所出者，无非玄妙。”分见性为知中见与行中见两层，与达摩





之理入、行入“二入”不无关系，而更多注重在现实社会活动中积累功行、磨炼自心的积极色彩。

全真道还吸收、效仿禅宗的打坐、参究、机锋、公案、圆相等参修方法。如《重阳立教十五论》论打坐说：

夫打坐者，非言形体端然、瞑目合眼，此是假坐也。真坐者，须要十二时辰行住坐卧一切动静中间，心如泰山，不动不摇，把断四门眼耳口鼻，不令外景入内。但有丝毫动静思念，即不名静坐。

虽然不拘坐的形式，却教人把清净心地的功夫贯彻于每日一切时候一切动静中，念念不染外物，不起杂念，这显然是受了南宗禅破除执着坐相之说的影响。不得有丝毫动静思念，与慧能无念行之“不断百思想”有所不同，在禅宗看来有堕于静寂之嫌。《重阳全真集》卷十〈玉花社疏〉还说：

诸公如要修行，饥来吃饭睡来合眼，也莫打坐，也莫学道，只要尘冗事屏除，只要心中清净两个字。

更近禅师口气，“饥来吃饭睡来合眼”，出自禅宗灯录。元初全真道士李道纯《道德会元》卷上还采用临济禅参看话头公案之法，教人于二六时中着力较勘“不与诸缘作对的”（指《道德经》首句之“道”）是个什么，以期于较勘不得处摸着鼻孔，明本心地。其《莹蟾子语录》卷一取文殊出不得女子定、洞山宝镜三昧五位显诀等禅宗公案，及老、易、孟之语，作为道门公案，供学道者参究。另一道士苗善时则只选老庄文列易等语，编为《玄门大公案》六十四则。

全真道士们还常用禅宗的圆相，以○表真性。他们的悟

道诗词,也不乏类似禅诗、颇具禅味者。如元代祁志诚《西云集》有诗云:

师传秘语悟心开,物外家风物里培,  
走遍世间觅不得,鸟从花里带将来。

王志坦《道禅集》诗更多禅味,如云:“识心达本承当下,犹落玄门第二机。”

全真家师资间传付或论述心性时,常效仿禅门的机锋。如《盘山语录》述王志谨答其徒心性之问云:

或问曰:如何是定性?师乃移位近前,正身默坐良久,云:汝问什么定性?

尽管较为明白浅显些,但其方式明显是效仿禅宗。



## 性命双修的三类丹法

宋元道教内丹法程,皆承吕洞宾之道,以性命双修为纲宗,禅道双融为实质。根据对性命二者的侧重及修习次第的不同,其丹法大体可分为三类,三类丹道无不受禅的影响,理论、方法皆与传统道教内丹有别,可谓道、禅结合或融合的新内丹。

三类丹法中的第一类,最接近禅,此类丹法是在道家“守神”、“坐忘”一类功夫的基地上,向禅靠拢,只修性不管命,或以性兼命。其理论依据为真心一元论,以真性为金丹,《重阳全真集》卷二《金丹》诗即明言:“本来真性唤金丹”。修法只管明心见性,被称为内丹“中派”之祖的元初全真道士李道纯之



《中和集》卷一说,上品丹法“以精神魂魄意为药材”,“以清静自然为妙用”,“以定慧为水火”,“以太虚为鼎,太极为炉,清静为丹基,无为为丹田”,法则简易,不论卦爻斤两,而于刹那之间便可结丹,有似禅宗之顿悟,传授唯以心传心,与禅宗相同。此法大略同陈楠所谓上品丹法。然唯有生而知之的上士,方堪入此门:

学道之人夙有根性,一直了性,自然了命。

虽然不着意炼精化气、炼气化神(修命),然精气神会自然炼化,结为大丹。此乃无为之顿法,不斤斤计较守窍调息、药物火候的命功。后来《真诠》、《唱道真言》、《性命圭旨》等丹书,均言此道,尊为最上金丹。这可谓禅宗影响下内丹中出现的一种极端倾向,为禅化的内丹。

第二类丹法先修命后修性,为南宗张伯端一系的路径。其修炼从传统内丹修命法入手,循序渐进,炼精化气、炼气化神、炼神还虚。然精气之炼化,与传统内丹已有不同,也极重心性,按张伯端《青华秘文》,须于静坐至恍惚杳冥之际,体认元性、真心,从真心中生“真意”,照察精气之运行。见真心以“忘”、“觅”二字为诀:

心者万化枢纽,必须忘之,而始觅之。……但于忘中生一觅意,即真心也。恍惚之中始见真心。真心既见,就此真心生一真意,加以反光内照,庶百窍备陈,元精吐华。要在乎无中生有,有中生无。到这



境地，并真心忘而弃之。<sup>①</sup>

这种于忘心中觅心以见真心之法，脱胎于禅之参究，非钟吕系传统内丹所本有。

第三类丹法先修性后修命，为北宗一系的基本路径。其修炼一般分为炼精化气、炼气化神、炼神还虚或炼神合道“三关”。（“三关”一语本出禅宗）然在初关之前，为“筑基”，以“炼已”为要，即作收摄心意、对景无心的功夫，实为初步修性。与慧能所说“无念为宗”颇有相近。在上关炼神还虚或合道时，则纯为修性，要参究或参考禅宗。元代以来，丹书中多在炼神还虚之后加一“粉碎虚空”以为究竟，《中和集·试金石》谓到此“一个字也用不着”，如禅之“不可说不可说”，唯有以圆相○表示之。

### “圣人无二心”的三教归一论

禅宗对宋元道教的影响，集中表现在道教诸派所高唱的二教归一论。“天下无二道，圣人不两心”，成为这一时期道书中常见的口号。他们所唱的二教归一论，不是像以前佛、道教中的二教归一论以强调社会教化作用的一致为内容，而是强调二教核心理论的同源一致，把二教的同源一致之点，归结于对心性的体证。宋元道书中一般都确认二教虽然设教有异，而心性之本殊无二致，只有题为张伯端述的《青华秘文》（全名《玉清金笥青华秘文金宝内炼要诀》），对二教心性说作了细致

<sup>①</sup> 《道藏》，第4册，第372页。





的分析比较,认为并不无深浅粗细之别。孔子言心性,教人非礼勿视、听、言、动,以礼为防,以喜怒哀乐为妄心,以忠恕慈顺恤恭敬谨为真心,最为粗浅。道教(内丹)则并儒家所认真心亦为妄心,“混然返其初而原其始,却就无妄心中生一真意,奋天地有为而终至于无为也。”从静极恍惚、一念未生的原始真心中生真意炼化精气神,以无为心为主宰做有为功夫,终至于无为而无不为,是道教内丹心性说的特质。禅宗所认心性,与道教又有不同:

若释氏之所谓真心,则又异焉:放下六情,了无一念,性地廓然,真元自见。一见之顷,往来自在。盖静之极,而至于极之极,故见太极。则须用一言半句之间,如死一场再生相似,然后可造化至机而为不生不死之根本,岂易窥其门户耶!①

认为佛教所认真心最为彻底究竟。这里所言释氏真心说,出当时临济宗禅法,所谓“大死一回,绝后再苏”,始透重关。《青华秘文》用静极而见太极来解释参禅开悟之理,自属道教之论,然总的说来还是抓住了禅宗真心说的心要。

大体而言,宋元道教诸派虽然高谈心性,盛倡三教一致,而其心性说与识心见性方法,基本如明人王士贞评王重阳之说“似禅而稍粗”。②至内丹家末流,有仅以守上丹田为性功,以静坐至眉间闪现的白光为性光者,则去张伯端、王重阳之说甚远,与禅宗心性说更为不同。

① 《道藏》,第4册,第372页。

② 《弇州山人续稿·跋王重阳碑》。



## 禅化的新符箓及禅化的新道制

禅宗对宋元道教的影响,还通过禅化的内丹,见之于诸符箓道派,间接促成了清微、神霄、净明等新符箓道派的诞生及正一等旧符箓道派教义之更新。这些符箓道派,率皆倡修内丹,以之为符法之根本,依内丹理论建立符箓咒术之哲理,所谓“内道外法”、“内丹外用”、“内炼成丹,外用成法”<sup>①</sup>。以内炼中所见“元神”、“真心”、“一点灵光”为书符念咒灵验之关键。正一道第三十代天师张继先(1092-1127),即吸收禅宗和禅化的金丹派南宗之心性说,特著《心说》,论述“本心”为“空劫以前本来之自己”,“不可以智知,不可以识识”,即是道教所谓“道”、“真君”、佛经所谓“真如”。其《虚靖天师语录》卷一《虚空歌》云:

本来真性同虚空,光明朗耀无昏蒙,  
偶因一念落形体,为他生死迷西东。

若识得这真性,则“古往今来镇长在,掀翻世界露全身,尽度众生超苦海。”与禅宗对心性的描述甚为相似。他还有《休歇歌》,以禅宗人常说的“休歇”为识得本来真性的诀要。北宋末神霄派名道士萨守坚《内天罡诀法》云:

一点灵光便是符,时人枉费墨和朱,

<sup>①</sup> 《道法会元》卷七十《玄珠歌注》(白玉蟾),《道藏》,第29册,第234页。



上士得之勤秘守，飞仙也只在功夫。<sup>①</sup>

一点灵光，指无念空灵的心，常被理解为即是禅宗所悟真心、道教所谓金丹、儒家所谓浩然之气。白玉蟾《道法九要》谓作法应行于“不着相”的“无心”之心，即合于道的真心。元代邹铁壁《雷法秘旨》以无心之“一片真心”为感通神灵、作法灵验之诀窍。

在教制方面，宋元道教也深受禅宗影响。全真道等新道派实行严格的出家修道制度，其出家、住庵、云游之则，及戒律、清规，与禅宗丛林多所相近，带有浓厚的禅化色彩，明显是取法于禅宗。

## 禅化道教及其现代意义

充分禅化的宋元道教，奠定了此后直到如今近千年来道教的基本形态，明清以来，道教诸派皆继续沿着融合三教、注重心性了悟的路子行进。如明初全真道士何道全的《随机应化录》，多言心性，其说法与金元全真道一致，而更多禅化色彩，何道全还有佛学著作《心经注解》，存《续藏经》中。南昌全真道士王道渊的《道玄篇》、《还真集》等内丹著作中，进一步发挥内丹，论述性、命关系。张宇初序称赞他与张伯端、李道纯同俦。明末内丹“东派”的陆西星，亦以克去己私为内容的“炼己”为内丹修炼的基础，称“玉液还丹”，对佛教修性之说给予很高评价，并有佛学著作《楞严述旨》、《楞严经说约》。明末全

<sup>①</sup> 《道法会元》卷六七（《道藏》，第29册，第215页）。



真道龙门派的内丹家伍守阳和清初禅僧出身的龙门道士柳华阳,更是多方和会禅宗。清初中兴全真龙门派的王常月,进一步斥执着肉体求却病延年之信仰,强调见万劫不坏之真性、法身,方为大道。清末内丹“西派”的李西月,将内丹初步炼性的进程详分为九个层次。

历来以符箓咒术为业的正一道,也极其重视心性的了悟。正一道中留下著述最多的第四十三代天师张宇初(? - 1410),作为符箓道派的领袖,在他整顿道教的纲领性文献《道门十规》中,强调符箓科教必须以内丹修炼为本,“亦惟性命之学而已”,提出以吸收了禅宗教制的全真教风为榜样,清整道教。明初著名正一道士赵宜真则承全真派内丹之传,强调符箓道法以内炼为本,其《原阳子法语》认为“自性法身本来具足,不假于外,自然之真”,颇近禅宗心性说。清代著名正一道士娄近垣(1689 - 1776),随精通禅宗的雍正皇帝参禅,被雍正印证“直透重关,而于三教同源之理,更能贯彻”<sup>①</sup>,将其禅语选入他所编《御选语录》中。

明清以来,道教不仅继续融摄禅宗的心性之学,而且更多和会理学,强调在忠孝节义、正心诚意的伦理实践中锤炼心性。这自是适应的政治地位不断提高的理学,然而其所适应的理学,也主要是禅宗推动下儒学复兴的产物,甚至被称为外儒内禅。

禅宗的影响,使道教一改原来注重肉体成仙、多神崇祀的传统面目,提高了文化档次,成为一个注重心性修养、精神解

<sup>①</sup> 《龙虎山志》卷一(《藏外道书》,第19册,第427页)。



脱和伦理实践的较为成熟的“人文宗教”，宋元时代的文人，往往将全真道等禅化的新道教，看作向道家之祖老庄的复归。道教的禅化，使它能适应不断世俗化、理性化的后期封建社会，在佛教已现衰落之象的时代，获得又一度的繁盛。也使其以融通诸家、兼容并蓄的文化性格，容易与多元文化中的其他文化和平共处，同步发展。事实证明，自元代以来，道教与佛、儒二家关系十分融洽，与佛教关系尤佳，再未发生过争端，僧人与道士，往往互相学习，至今尚可以到对方的寺庙中去“挂单”。

道教的禅化，也使其有比较充分的思想资源，在现代社会中进一步改革，以满足现代人的心灵需要，获得长期生存的生命力。充分理性化的现代人，尽管物质生活大大提高，生活越来越丰富多彩，但随着对传统宗教的普遍疏远，也带来自己精神田园的荒芜，在越来越快的生活节奏逼迫下，在各种压力下，感到活得累，感到空虚、无意义，各种精神病、心理问题日益严重。物质丰富，道德沦丧，科技发达，意义丧失，被认为是这个时代的特征。应运出世的存在主义哲学、人本主义心理学、超个人心理学等，适应人们的精神需要，都以安顿现代人空虚不安的心灵为己任，教人们正视死亡，省思人生的意义，放松自己，回归自然，找到内心深处的真我。东方传统宗教包括道教的心性之学，被西方哲人和心理学家重识，采用为心理治疗的重要方法。人本主义心理学创始人马斯洛提倡人要有道家超脱、自然无为的精神，并以此为自我实现者具有的特征之一。号称第四心理学的超个人心理学，更以在西方心理学的基础上整合所有传统宗教、哲学的智慧为己任，禅宗之禅，



已被他们用作究明自性及心理治疗的重要技术。禅化的道教修养方法,在他们看来当然也很有实用价值。就究明自性而言,道教虽然不及禅宗彻底、深刻,但其方法较为切实平易,而且也不忽视身体的调适,起码适用于一类人。心理学家认为:没有哪一种疗法可以适用用所有的人,各种疗法,在适宜的人那里都有好的疗效。

宋元道教由禅化而提高档次、再度兴盛的事实,说明禅宗对心性的了悟的确是超越宗教、也超越佛教的,而且超越时间、地域、种族,具有普遍性和永恒性。禅宗所倡导的对人人皆具的心性之体究、了悟,是一条可以把所有宗教,把宗教与哲学、心理学、自然科学、人文社会科学联系在一起,甚至把全球文化、把全人类联结为一体的精神纽带。这是当今的人类正在呼唤、越来越感需要的东西。经济全球化的趋势,必然掀起文化全球化的潮流。禅宗过去既然可以点化、提高、融通道教,促进道教的繁荣,也有理由预言:它完全有可能点化其他宗教(已经有“禅化基督教”出现),甚至点化哲学、科学,点化全人类文化,提高全人类的精神境界,促进全世界的繁荣、和平和全人类文化的大融合。

(韩国成均馆大学“现代视角下的开悟及其文化意义”学术研讨会论文,2003年10月)