

## 增编说明

本书原于 2007 年由宗教文化出版社出版，列为宝庆讲寺丛书《中国佛教学者文集》之一，其内容为我从 1990 年以来发表于《法音》等刊物及参加学术会议的佛学论文，凡 18 篇。这次再版，虽然未改变书名，而在内容上有所增删。删去的 2 篇，为与《佛教心理学》中的相关内容重复者；增加的内容，为与书名相称者，其中有近年来的文章 2 篇、讲演录 3 篇，共增加到 35 篇，字数由 25 万增加到 35 万。

书名《佛法真实论》者，有二义：第一，指佛法关于“真实”的理论。佛法的心髓，可以《阿含经》中多次出现的“如实知见”四个字总括之。佛陀将众生生死苦恼的根本原因，归结于不能如实知见。以如实知见的智慧自治其心、自净其心，以获得现前、后世、究竟的安乐，永断生死苦恼，可谓佛法的基本精神。全部佛法的内容，被归纳为境、行、果三者，境指所观境，即佛教教理探讨、佛教修行所观察的对象，即是真实，真实，意为宇宙人生未经人类认识歪曲的本来面目。

第二，佛法真实论，谓论证佛法之真实不虚，为世间、出世间究竟的真理。佛陀以如法修证所开发出的超越性智慧，揭示了宇宙人生的真实本面，批判了人类认识的虚妄性，指出了永断生死苦恼、自觉变革生命、获得绝对自由的大道，是世间的无价珍宝。

围绕这一主题，书中的文章分为四辑：

第一辑“真实论”，收关于“真实”的论文、讲录 10 篇，可以看做佛教基本教理之概论。

第二辑“心性论”，论述佛法真实论的核心，特别是中国佛学的核心——心性，收相关论文3篇，讲录1篇。

第三辑“禅宗与教下”，论述以心性修证为宗旨、长期为中国佛教主流和代表的禅宗之学与佛教教理的关系，收相关论文8篇。

第四辑“佛法与外学”，收论文11篇，通过佛法与道教、儒学、基督教、气功、医学、科学等的关系，显出佛法的真实性，批判了附佛外道及佛教内外的多种邪见、迷信。

本书虽为论文集，而基本上系统论述了佛法的义理，其实可以作为一本佛法概论来阅读，其中文章虽然多为《法音》等佛刊供稿，故力求通俗性、可读性，以便利广大学佛者，但所论述的问题，不少是佛学界、学术界长期争议，直到今日尚在研讨的疑难问题，文章对这些问题的论述，多具有学术价值、理论深度；所用的研究方法，主要是整合，兼以解行相应，并研究别人的修持经验，这在今日学术界很少有人使用，提供了一种研究佛教的独特方法，可供研究佛教的学者、学生参考。

整理增编时，对原稿中的一些错误进行了纠正，增添了若干内容。此书2022年再次进行了校对，参与校对人员：田芳、史啸勇、向文锋、向威、刘继、杜学利、李树春、杨志刚、辰光、肖琬颖、张丽平、张国华、周炜、定因、赵鹏、高晓倩、唐千惠、傅大梦、廖惠春（按姓氏笔划），一并致以感谢！

陈兵

于四川大学竹林村



# 目 录

## 第一辑 真实论

一、缘起与性起·····	3
缘起法则的基本内容·····	4
缘起性空与性空缘起·····	10
一心缘起论之贯摄·····	14
性起与缘起·····	21
二、真实论·····	27
佛学对真实的界说·····	28
佛法对人类认识能力与认识方式的考察·····	32
世间极成真实和凡夫名相分别的相对性、局限性、虚妄性·····	36
道理极成真实的相对性及理性之极限·····	44
绝对真实与解脱之道·····	48
三、法印论·····	56
三法印·····	57
实相印·····	65
佛祖心印·····	78
四、人无我论·····	81
五蕴非我·····	82
蕴中、离蕴皆悉无我·····	88
假我、真我与轮回涅槃·····	92
我执不断，生死不已·····	99
五、《金刚经》宗要释论·····	105
释经题·····	105
说法时机·····	108
般若、方便不二为宗，无相、无住生心为要·····	109
“凡所有相，皆是虚妄”·····	111



“应无所住而生其心” .....	125
受持解行，果报无量 .....	128
<b>六、六乘次第论</b> .....	131
显教五乘 .....	131
密教六乘 .....	135
六乘次第 .....	138
六乘终归一佛乘 .....	142
<b>七、因果业报说与社会教化</b> .....	146
善恶因果必生同类果报 .....	147
自作自受，不由于他 .....	150
果依众缘，报通三世 .....	152
强因缘可胜弱因果 .....	156
业由心造，业性本空故，果报亦可由心回转 .....	157
<b>八、依正不二论</b> .....	167
依正不二与环境生态 .....	169
众生平等与动物保护 .....	173
自他不二与社会生态 .....	177
心净土净与文明建设 .....	180
<b>九、中国佛教的圆融精神</b> .....	184
圆融思想的源流及其哲学义蕴 .....	184
圆融精神的运用及表现 .....	193
当今世界呼唤圆融精神 .....	199
<b>十、佛法如实知见的智慧</b> .....	205
如实知见的智慧是佛法的精髓 .....	206
佛法对人类认识的检讨 .....	209
三慧与二智 .....	212
一切智、道种智、一切种智 .....	216
转八识成四智 .....	230

## 第二辑 心性论

十一、佛法对人性中根本矛盾的解决·····	235
人性的概念及佛学对人性的看法·····	235
人性中的矛盾冲突·····	238
证自性空，消融矛盾·····	244
十二、慧思大师论自性清净心的修证·····	253
虽然本觉，必须修得·····	255
由修大乘止观证得自性清净心·····	258
心识与止观的关系·····	265
自性清净心的印定·····	268
十三、论宗密的“知”字诀·····	277
“知之一字，众妙之门”·····	277
历来对“知”字诀的批评·····	283
“知”字诀之管见·····	286
十四、三教一贯心性论·····	294
“国学”与心性论·····	294
儒家的心性论及养性之道·····	299
道教内丹学的心性说·····	313
佛教心性法门·····	322

## 第三辑 禅宗与教下

十五、教外别传即教内真传·····	333
教禅一致，禅不离教·····	334
祖师禅即是如来禅·····	341
十六、东山法门与南北禅宗·····	347
东山法门的四大特点·····	347
南北二宗皆出东山法门·····	354
十七、禅与禅学广狭二义辨·····	356
广义的禅——禅定及其异名·····	356



狭义的禅——禅宗·····	361
“禅学”广狭二义·····	363
<b>十八、中国佛学的第二位集大成者——永明延寿·····</b>	<b>366</b>
以一心圆融宗、教，强调依教印心，籍教悟宗·····	368
以一心圆融理、事，强调戒乘俱急，万善齐修·····	381
以一心圆融禅、净，倡导依他力往生·····	388
<b>十九、楚山绍琦的禅学思想·····</b>	<b>396</b>
继承盛唐禅宗家风，以机用棒喝接人·····	399
发扬临济宗风，主张参究而悟，尤重参念佛话头·····	400
发扬圆悟评唱宗风，肯定闭关参修·····	403
强调持菩提心戒·····	405
以心性圆融三教·····	405
<b>二十、《禅门锻炼说》的禅宗教学法·····</b>	<b>407</b>
明清之际禅宗的兴盛及戒显其人·····	408
强调锻炼的积极作用·····	411
辨器授话及参究法要·····	414
锻炼之技巧·····	419
研究纲宗、悟后修学与简练人才·····	423
<b>二十一、太虚大师的禅宗观·····</b>	<b>429</b>
依禅悟现量智总持全体佛法·····	429
禅为中国佛学骨髓，振兴禅宗为振兴佛教的关键·····	434
稳建禅宗于教、律之上·····	441
以教解禅·····	444
指示参禅法要·····	452
革除积弊，积极入世·····	459
<b>二十二、禅——佛法智慧的心髓·····</b>	<b>465</b>

## 第四辑 佛法与外学

二十三、晚唐以来的三教合一思潮及其现代意义·····	491
----------------------------	-----

多元文化互相影响中三教融合的趋势·····	492
从相互关系的和谐强调三教一家·····	496
从理论的旨归大讲三教归一、合会三教·····	500
三教合一说的现代意义·····	505
<b>二十四、莲池大师对“三教一家”说及儒、道的评判·····</b>	<b>509</b>
三教一家，佛为最尊·····	509
儒佛心性论的分判·····	513
对儒家排佛论的回击·····	518
对道教之学的评判·····	521
<b>二十五、莲池大师对邪外及迷信的批判·····</b>	<b>527</b>
对无为教等附佛外道的批判·····	527
对迷信鬼神、降仙、巫术、烧炼等的批判·····	530
对星命、风水迷信的批判·····	534
对有关佛教的各种迷信之批判·····	537
<b>二十六、佛教对道教教义的影响·····</b>	<b>540</b>
生死轮回、因果业报说的汲取·····	541
从贵生重形转向否定人生、追求精神解脱·····	543
三宝、三身、诸天、佛性等名义的模仿·····	548
因缘、性空义的吸收·····	550
重玄——由道家道论向佛教中道义的推进·····	551
道即是心——向佛教唯心论的靠拢·····	552
心性论的融摄·····	554
止观、禅法的影响·····	557
持戒、出家、诵经、布施、度人等修行之道的效仿·····	561
<b>二十七、禅宗对宋元道教的影响·····</b>	<b>565</b>
禅化的南宗新内丹·····	565
禅化的新道教——全真道·····	568
性命双修的三类丹法·····	571
“圣人无二心”的三教归一论·····	573
禅化的新符籙及禅化的新道制·····	575



禅化道教及禅的现代意义·····	576
<b>二十八、禅修与气功胜劣辨·····</b>	<b>580</b>
有正皈依与无正皈依·····	580
菩提心与执着心·····	584
有正加行与无正加行·····	586
世间禅与出世间禅·····	589
定慧双运与无慧修气·····	590
心病心医与发气治病·····	592
<b>二十九、佛教的宗教观·····</b>	<b>592</b>
<b>三十、论附佛外道·····</b>	<b>602</b>
附佛外道源流·····	603
附佛外道的特征与祸害·····	607
当代附佛外道·····	614
挑战与反思·····	620
<b>三十一、佛教禅与基督教·····</b>	<b>627</b>
大乘佛教与基督教的交涉·····	627
“静默”与禅·····	630
禅宗与当代“基督教禅”·····	635
<b>三十二、佛教与医学·····</b>	<b>639</b>
佛教对医学的重视·····	639
佛教医学模式·····	641
佛教诊疗法·····	646
<b>三十三、佛学与科学·····</b>	<b>654</b>
佛教重视科学·····	656
佛法与科学精神相通·····	657
佛法多被科学证实·····	658
科学与佛学遥相接轨的趋势·····	660
佛学与科学的不同之处·····	661

第一辑

# 真实论







## 一、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：

**若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道。**

**破因缘法，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（马胜）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

---

<sup>①</sup>此偈一译“诸法从缘起，如来说是因，彼法因缘尽，是大沙门说。”



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-sāmpaddha），亦译“缘生”，或作“因缘生”“缘集”。缘（Pratyaya），意为所由藉、依赖者，略当于今所言条件，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》卷九引上座部之说释云：

**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；此无故彼无，此灭故彼灭”（亦译“因是有是，此生则生”）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”，是本然如是的法则，不依人的意志而转移，不因佛说与否而有所变更，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“因是有是，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。

### （一）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（梵 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，莫不皆依因缘而生，依因缘而灭，如器具物品依原料、人工等条件而有，地球依日月的引力而转动，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》卷五偈云：

**因缘生世间，佛不如是说，因缘即世间，如乾闥婆城。**

乾闥婆城，即海市蜃楼，虽然眼见而无实体。

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、缘缘、次第缘、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，唯识学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，唯识学解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，称“影像尘”，疏所缘缘指在第六意识之外有其实体的外境，称“本质尘”。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》卷十二比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。

## （二）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。

### （三）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，共处于一个统一体中，这种关系，《瑜伽师地论》卷五十四称为“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。

### （四）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、人类乃至众生为一分子；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、太阳依于银河系等；我人的行为，可作用于社会、地球、大气层、太阳系、银河系乃至更远。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的条件，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。或比喻为“涟漪之塘”，丢进一片石头会激起全塘水的波动。

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），谓自己固有、不依于他、不变不灭的实体、自体、性质。《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灭。

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，行善必有善报，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，承担现在未及成熟的业报。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），以遮止宿世恶业果报。

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，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，由缘起而假名有，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。

## 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，得大总持的决要。

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。

### （一）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，以心起贪嗔痴等烦恼、以烦恼为本而造有漏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（了别的功能）生，识从行（意志、造作）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法二执。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。

## （二）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。

## （三）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。

#### （四）如来藏缘起论

亦称“真如缘起论”。华严宗判为大乘终教（《楞伽经》《起信论》等所说）义。略谓一切众生皆有本觉真心，亦名佛性、如来藏、心真如，本来寂灭清静，具足诸佛所证的一切清静功德，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。

#### （五）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）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：

第一，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。

第二，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、阿赖耶缘起论属此。

第三，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。

第四，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静功德，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《大方广佛华严经随疏演绎钞》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，具有种种清静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“于一毛端现宝王刹，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、粪池污秽中显现清静庄严，能以嗔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静庄严的净土；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、八大自在、三明六通、十八不共佛法等功德。佛果境界性起之清静庄严，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，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：

即彼此相由而无自性，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。

《大方广佛华严经随疏演绎钞》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《华严经行愿品疏钞》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，尘尘悉包含世界，相即相入，无碍镕融。

又说：“真性湛然灵明，全体即用，故法尔常为万法，法尔常自寂然。”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，即嗔怒淫欲，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，设以嗔怒贪淫为道的“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，即是诸佛所证的真心，所谓“一念无明法性心”。



缘起、性起理虽是一，然就事相而言，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、背理而起念生心造业，便不能不受世间缘起法则的支配，生死无常，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：

然即其缘修，是离相顺体，故为性起；性起即是，随缘故为缘修。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，穷亿劫事，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》云：“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，无疑为速疾出离生死的捷径。

（原载《法音》1992年第4期）

大智发  
心在妙  
心在妙  
寻成就  
一切我  
其古亦  
吾今  
观音偈  
辛丑年冬月  
法音





## 二、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：

第一，“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。

第二，“依尽所有性诸法一切性”，略称“一切性”或“尽

所有性”，指一切现象一一各具的一切性质、相状、力用、关系等。论云：“如是诸法真实性一切性，应知总名真实义。”

《真实品》所言四种真实，可看作四个层次；

第一，“世间极成真实”。指世间众生公认的真实，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，大家共认为真实者。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、牛马猪羊、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”，即世俗所流行的以通用的名相表示的认知。

第二，“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、定律；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》卷二十五说瑜伽方便“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，在众生的认识中被归纳为一种规律，叫做道理。被世间共认为正确的道理，叫道理极成真实。

《瑜伽师地论·真实义品》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（真理标准）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。

第三，“烦恼障净智所行真实。”这是依佛法修道，断了烦恼障（贪嗔痴慢疑等）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。

第四，“所知障净智所行真实。”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的真实，对绝对真实而言亦具相对性；第三烦恼障净智所行真实和第四所知障净智所行真实，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，唯有第四所知障净智所行真实，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：一根本真实，指遍计执、依他起、圆成实“三自性”；二相真实，指三自性中圆成实自性的真实相，亦即“实相”；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；四因果真实，指揭示染净因果的四圣谛；五粗细真实，指世俗谛（粗）、胜义谛（细）二谛；六极成真实，指世间极成、道理极成两种世俗公认的真实；七净行真实，指烦恼障净智所行、所知障净智所行两种圣者净心所证的真实；八摄受真实，指相、名、分别、真如、正智“五法”；九差别真实，指流转、实相、唯识、安立、邪行、清静、正行七种真实之理；十善巧真实，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，几乎涵括了佛法的一切义理。

《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。



## 佛法对人类认识能力与认识方式的考察

佛法研究真实，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。这是佛法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，更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番检查。

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”或五境，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”的感觉器官，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、推理）、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），有储藏及处理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。

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*），量，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，《因明入正理论》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、触等纯感觉经验；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”“瑜伽现量”。《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》四种现量来看，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、散心缘未来（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，其时所得的直觉，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。《因明入正理论》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。《因明入正理论》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，指凡夫的世俗认知，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，还不免得出错误的认识（非量），绝对的真实唯佛等圣者超越名



相分别的清净现量方能证得，非名相分别所能认识。

## 世间极成真实和凡夫名相分别的相对性、 局限性、虚妄性

依相、名、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、认杌为鬼之类，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及依此建立的认知称为妄想，意谓不如实的认知。《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，



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，若无身根身识知，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，永恒不变，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，这里的妄想，不同现代汉语中的妄想，是虚妄不如实之义，这实，指绝对的真实。

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，定不离于眼识”，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），由外境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觉知。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》卷五十五释影像尘云：

**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，即是影子和镜像，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，带有主观性。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。佛陀为此而力说诸相之虚幻不实，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。据量子力学的微观学说，在人肉眼中为坚固硬挺的大地，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，其实体是波长不等的光波的电磁震荡，人耳所听到的各种声音，其实体是声波在空气中的传播。运动着的微观粒子或带波粒二象性的电子何以在触觉上现为坚硬相，电磁震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，柔若白蕙”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、柔蕙相可得？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象。

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。《大乘阿毗达磨经》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，在其中优游自在，在饿鬼看来是脓血，在诸天看来是宝石。又如阳光，在人眼中和在猫头鹰等动物眼中所见相必有不同。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。古人常形容美人有“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，清静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，还有大段不可听闻的超声波、次声波存在。见有为无，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？谓一切法名假安立自性差别。**

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，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、社会活动的产物，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，只有用手去摸，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、圣教三量思择，由人特为殊胜的理性思维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：

第一，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，便不难得出感觉非实、语言为符号、绝对真实不可以名相分别的认识方式了知的结论。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。

第二，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。

第三，能推导出达到涅槃、实证绝对真实之道。此须运用“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。

第四，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。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”（《无量义经》），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”同一作略。佛自证的法及绝对真实，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思维范围内转圈子，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、现量而实证真实的智慧，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

佛法研究真实的宗旨，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。实现超越生灭的涅槃，必须找到一个不生不灭、真实不变者为依靠，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，佛法确信：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，照破不如实的认知（妄想），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，谓之文字般若。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，从观照般若达实相般若，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，证入烦恼障净智所行真实、所知障净智所行真实，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嗔痴等烦恼为因，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嗔等烦恼，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，即是烦恼障净智所行真实。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、遍计所执遮蔽不现，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，是为第一义。**

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对待，所谓“智与真如平等平等”，名曰“真现量”“自内证”。《宗镜录》卷四十九说：

**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真心、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《瑜伽师地论·真实义品》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，乃能究尽诸法实相，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、过去现在未来等，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，即贪淫嗔杀，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。欲得开发自性潜能，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。故只要回光反照，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，也就见到了一切法的实相，见到了佛性真我。只要见到佛性真我，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。

佛法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



净智所行、所知障净智所行四个层次，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）



### 三、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，喻此法犹如印玺，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》卷二十二云：

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。《释论》云：

诸小乘经，若有无常、无我、涅槃三印印之，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，能得大道，若无实相印，即是魔所说。

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，从文字安立谛说，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》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，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、有为诸法无常、寂灭涅槃，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。

### （一）诸行无常印

行，梵语（saṃsāra）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，莫不皆在运动变化，处于成住坏空之中，何有一常住不变者？

近察诸身，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，曾触发古来多少英雄豪杰、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》第 298 经所譬喻：

心意识日夜时刻须臾转变，异生异灭，犹如猕猴游林树间，须臾处处，攀捉枝条，放一取一。

诸行无常中，虽然不乏相似相续相，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，相似相续的暂住相是相对的。

总之，诸行无常，是不依人的主观意志而转移的客观真实，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。因此佛法力说无常，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》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，哪有不是如此？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、深层次的，而乐仅仅是相对的、暂时性的、表面的。

## （二）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、实常不变异的自主者，亦称“实我”，是哲学范畴而非心理学、伦理学上分别你我他的自我。《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、妙乐我，一般人也常执身心或身中的灵魂为真常不变的自我。佛法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》第 270 经佛谓“无常想者，能建立无我想”，同经第 12 经佛言：

**无常者则是苦，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》卷二十二云：

**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，有如各种部件组合为车子，其中并无我的



实体。《杂阿含》第 33 经佛分析五蕴非我说：

色非是我，若色是我者，不应于色有病有苦生，亦不应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，故无我。我尚且无，属于我的东西（我所）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，又称为“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，五蕴集成的众生身心中无我如瓶中无水，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，这是生起贪嗔痴等烦恼、造有漏业、导致生死苦恼的总根子。佛法力倡无我，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）。

### （三）涅槃寂灭印

涅槃（梵 nirvāṇa），从消极义言为息灭义，指息灭贪嗔痴等烦恼的扰动、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”。涅槃，实际上是息灭烦恼后所证得的清净心、解脱心，只是断灭了唯识学所列 51 个心所法中的 26 个，还有 25 个遍行、善心所等心理功能。《涅槃经》中比喻为“灯焰虽灭，灯具犹存”，不灭的灯具，即是清净心、解脱心或本心。《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，凡愿依教奉行亦皆可以实验验证，不过由条件不同，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，又通过逻辑思辩的方便，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。也可以说，涅槃，是离烦恼扰动、无明覆蔽的本来心性，亦即禅宗所谓“本心”“自性清净心”。

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，在于如实观世间法的无常、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，不同于小乘之偏空、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，小乘说诸法无我指有为法，主要指众生身心，偏重于说人我空；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根据；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，充分发挥本心的妙用而入“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》卷二十二云：

**佛说三种实法印，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”，真如与如（梵 tathā）、如如同义，指如实不异的本性，《大智度论》卷三十二比喻说：就像冷水被火烧热，“若火灭热尽，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、普遍于一切而常恒不易者。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真实理相应的心。

法性（梵 dharmadā），指一切法普遍共具、不变不易的本性或本质、体性。《大智度论》卷三十二解释：

**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，名为法性。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“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》卷六十五谓“诸法性者，即是诸法实相”。同论卷八十九谓“一切法实相，名为法性”。《成唯识论》卷二谓空、无我所显真实“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。《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，皆指最高的真理、第一真理。《大般涅槃经·憍陈如品》云：

**实相是名法界，名毕竟智，名第一义谛，名第一义空。**

从潜在于众生身心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》卷二十五谓“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》释云：

**蕴等真如不虚妄性、不变异性、如所有性，是谓般若。**

《大智度论》卷六十五谓“诸法实相者，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》卷四十一谓“诸法实相，即是无余涅槃”。《胜鬘经》谓“隐谓如来藏，显为法身”。

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，其所诠表的实体终归是一个。实相、真如、法性、



法界等，不无哲学中绝对真理、终极实在、本质、存在等一般含义，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》偈云：

世间诸言论，一切是分别，未曾有一法，得入于法性。

《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（梵语“阿”），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、非是非非“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，对于蜂蜜和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，有如尝过蜂蜜、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，开发本具能证知实相的般若智，才能证知。《瑜伽师地论》卷七十二谓“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，不可谓彼非有非无，惟可说为不可施設，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，为印度中观学、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，依如来藏系经典建立，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。

### （一）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，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“不可以六识识故”，名无相。《金刚经》云：

**是实相者，则是非相，是故如来说名实相。**

《涅槃经·憍陈如品》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，说为无相：

**一切诸法不可得故，非方不离方，随所住处，即处自灭，如佛所说，毕竟灭想，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》卷六十一说无相离假名相、法相、无相三种相，同论卷二十六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，自根识上变起相似于境相的“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，离众生的一切遍计所执相。

性宗说实相不仅绝对无相，而且无相不相。《无量义经》佛言：

**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，能现为一切相。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，故曰无相。《华严经义海百门》谓“尘相虚无，从心所生，了无自性，名为无相”。

## （二）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（本有不变的实体、自体），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，即彻底空。《般若经》中，凡说十八种空，比小乘的无我、空义要广泛、彻底得多。空的极致，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，唯有离绝一切戏论，超越二元化的认识方式和概念分别，才能自内证实相。

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，离名言遍计执着，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。相宗的独造，是通过对经验与心识的精细分析，阐明诸法如何无相无性，遍计所执如何是妄非实。说根、境、识三缘和合而生的影像尘亲所缘缘为自心变现，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。相宗以于心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：

心外无有物，物无心亦无，以解二无故，善住真法界。

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。《无量义经》谓“实相无相，无相不相，名为实相”，实相不仅无色、声、香、味、触、法这一切相，亦离“无相”之相，而无所不相。性宗此说，抓住了空有二宗实相论的实质，且更具深义。

### （三）实相之体

体，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，仅表面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“当依无我如来之藏”，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，外道所言物质世界之外有实体的神我，至多依无色界识无边处定中心识遍一切的体验而建立，未见心之实性。

#### （四）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解决的重大理论问题。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，空是真谛，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。天台宗依此立空、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》卷三十六有云：

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，“所言不空者，已显法体空、无妄故，即是真心，常恒不变，净法满足，故名不空”。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、庄严国土的妙用。



### （五）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。

通观大乘诸宗的实相论，盖皆以实相、真如为主观心识与客观本具缘起无我、毕竟空之真实相应的境界。空、相二宗从因望果，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；性宗则从果望因，主要从主观方面着眼，以实相为绝对的一心，然此绝对一心是离却妄念分别、与客观的真如理一体不二的真心。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。

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。



## 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，以心传心，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，无非指离却烦恼扰动、妄念分别而自内证实相、真如的心，是心与实相相应的境界，被理解为心的本来面目，称为“本心”。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，以此正法眼藏而为佛法正印；一切诸法者，以此涅槃妙心而为实相印。

意谓佛祖心印即是实相印。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，也难以语言文字诠表，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。

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。

当时禅宗鼎盛，天下善知识如林，二位大师尚且如此强调依




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）

若人欲  
了知之  
世一切  
佛一應  
觀法界  
性切唯  
心造

永嚴謹  
戊戌年  
陳冬土



## 四、人无我论

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》卷四十六解释说：

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”。该论卷六十五把凡夫、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，一切蕴法都不相应。

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：我的钱财、住房、器物、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行蕴，心情、感情属受蕴，身体属色蕴，以这些东西的复合体为自我，正是佛法所说执五蕴为我。对这种个体人格、分别自他意义上的自我，佛法并不否认，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）。佛法破斥的我见，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——阿特曼（atman 实我）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：

#### （一）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“自在”，即自作主宰，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，不应受我主观愿望并不想受的苦，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、焦虑等。想，常有所讨厌的邪思杂念，如不愿想起的怨家仇敌的面影，偏偏爱时而浮现，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。

## （二）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，五蕴无不如是。《杂阿含》第12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、想、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，便是五十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、筋肉骨血等部件的组合，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》中佛言：

若以专念为我性者，过去之事则有忘失，有忘失故，定知无我。

专念，即记忆。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，那个出此入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，与人本性中长生的意欲相违，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，去日苦多！”“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共鸣。

### （三）因缘合集故无我

《清净道论》解释：“我者自在义。”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。如《杂阿含》第41经所比喻：

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、识四蕴合称“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，那么究竟色（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、足、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实我存在的任何余地。《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，见《阿育王经》等：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。故事中的食尸鬼，当是比喻无常。

### 蕴中、离蕴皆悉无我

《瑜伽师地论》所说第二种我见，虽不认五蕴为真实自我，而“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，清静，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，身死坏时，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。

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》卷六十五说：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，斯过自至。又异诸蕴别有一我，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、熟眠昏昧休克等事。僧佉派（数论）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、常恒自在的灵魂、神我。西哲罗素也见及于此，其《人死而灵魂存在吗》一书中有言曰：

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。

《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。《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，又我与身不应相属，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，便已与自已身心为二，落入二元对立，成因缘生法，称不起常一主宰的实我。

《瑜伽师地论》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，该论卷六十五批判这种我见说：

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，非身相应，亦无苦乐等受相应，亦无众多种种差别相应，亦非善、不善、无记思等相应，亦非受用色等境界分别意相应。如是此我，应无所依、无受、无想、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，然事实并非如此。

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。

## 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，则佛教追求入涅槃、成佛，究竟是谁入涅槃、谁成佛？即如净土宗劝人求生

---

<sup>①</sup> 见《南海寄归内法传》卷四

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，“定无少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“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

---

①《异部宗轮论》



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，修道入涅槃、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，是从迷入觉，与众生执着假

我、从迷入迷轮转六道，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无明而证得的解脱心，烦恼虽灭，净心恒存。按唯识学，断灭烦恼，只是断灭了心识功能中 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、俗我的执着，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·如来随好光明功德品》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。

为了更详悉地解释轮回、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、我慢的根株。末那识所思量的内自我，即其底层阿赖耶识的见分。末那识以阿赖耶识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，末那识、阿赖耶识岂非有了灵魂、实我之嫌，与犍子部等所立轮回主体归于一派？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，而且它也不认为自己是实我。末那识、阿赖耶识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识、阿赖耶识解析轮回涅槃，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，即法性。

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、阿赖耶识与如来藏，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。

慧能大师称此真心、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，说阿赖耶识、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的诸苦后指出：

若有众生起微我想，还复更受如是之苦。贪欲、嗔恚及以愚痴，皆悉缘我根本而生。

《本事经》佛言：

诸所有结，细、中、粗品，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，便贪占慳吝；当别人妨碍我之贪占欲实现时，便生妒忌仇恨，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，私有观念滋生，才有分疆立界、斗讼刀杖等事。社会历史科学证明：原始共产社会，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，足以发聩振聋，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——末那识所起俱生我见我执若不断，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，破坏僧宝形像，貶辱佛教。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，貶误弘法事业。就

算知晓贪嗔嫉慢之为害，立志断灭烦恼，而不在针治烦恼之根株我见我执上下功夫，则贪嗔方抑而又起，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，皆应注重在针治我见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，要警惕从我执出生嗔恨妒忌。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！

要在回光反照，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”（云门文偃祖师语），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，便进入了见道修道证果之位。

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》1994年第12期）



## 五、《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。其文字虽仅有五千，义蕴实可总摄《大般若经》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，而又最为言简义赅者，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？名以表德詮实，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的含义，也就明白了此经的大意和价值。

金刚，梵语跋资哩（Vajra），为世间硬度最高之物，即金刚石、钻石，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，乃至死后生天成神，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，金刚般若与佛性真我、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，金刚般若是佛性真我所具德用。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”“诸佛之祖母”。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》卷二十三云：

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，本无定法，非如哲学家、讲演家之立论树宗，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，以种种方便破除其执着，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。

此经开首，即明白记述佛说经的时机。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》经后的二十二年中所说。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、主题），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（Upayakaushalya）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《菩提道炬论》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》卷三十六云：



于福于智随缺一种，决定不能证于无上正等菩提。

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”。般若度贯串于五度之中，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。《菩提道炬论》云：

方便离般若，般若离方便，何故如斯说，二者不应离。

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”中的行入，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。

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 lakṣaṇa），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、身五大感官对境所得的色、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感知觉，它们由色、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（或译分别，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”的金刚王宝剑斩绝一切相。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、心理学上面很下过一番功夫的人，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。

### （一）缘起无自性故非真实

我人的认识，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）三缘合集而生识，《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，所得相便各异。如天空云块间阴阳电的撞击，眼观之为闪电，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，如人眼视觉阈阕之外的紫外线、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。



## （二）假名故非真实

经中屡屡说：××即非××，是名××，意谓用名称表示，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解说名相非真的道理。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前一刹那境物的真相。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、交流思想的共用工具，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。

## （三）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，令人悲欢喜惧，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震荡。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……”的金刚王宝剑斩尽杀绝，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，是肉眼不能觑的法身，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，早已非燃灯佛时的授记者贫女了。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，无法有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无法有定法如来可说。**

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，只以世俗限光，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，罪过实在太大。

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，更为有害，经中佛谆谆告诫：发菩提心者，“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》卷六十一说离假名相、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合所生的色、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，常住不灭，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，必然产生贪嗔痴慢等粗重烦恼，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，即着了我、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极限后堕入不可知论的陷阱。佛陀发现：人心自有亲证实相之潜能，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。亲证实相的诀窍，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。这种保持“如”不动的工夫，是一种大乘禅定，称“一行三昧”，禅宗称为“保任”。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、诸法实相。实相、真如亦即是众生本具的实性、佛性，慧能大师名为自性、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，慧能大师发挥为“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，莫过于这句使慧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，见他人有钱则嫉火中烧，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“应无所住而生其心”，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，是名无所住而生其心。此中“应无所住”是般若，是体，“而生其心”是方便，是用，般若、方便一体不二，方为自心佛性的发现，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，此心所具智慧即是金刚般若，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，皆为行菩萨道者所必修。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，不生嗔恨？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，反而因善成恶，因修成障。经中云：

所言善法者，如来说非善法，是名善法。

真正的学佛人，是连善法相亦不可执着的。



若离我、人、众生、寿者之执，则本心所具慈悲周遍、智光普照、精进无涯的大用自然显现，以此心任修何法，皆成波罗蜜，皆能到彼岸。以此心服务社会、利乐人群，则家庭、学校、单位、社团，乃至公园茶馆、舞场酒吧，无不可成为修菩萨行的道场，学习、工作、家庭生活、人际交往，乃至赶车行路、戏笑谈天，无不可与实相相应，成为六度四摄之行。以离执清净心从事本职工作，则必怀高度责任感，必能忘我工作，无私奉献，做出优异成绩而不居功、不求报酬、不图名誉。以离执清净心处于家庭，则必能父慈子孝，夫妇和谐，天伦常乐。以离执清净心待人处事，则必平易亲切，谦和诚朴，磊落坦白，热忱助人，见义勇为。以离执清净心生活的人，必常充实安乐，轻快自在，全身心溶在利乐众生、庄严国土的菩萨行里，自觉与众生息息相通，与法界浑然同体，自然会表现出高尚的人格、宽广的胸襟、无缘的慈悲、浩然的正气，佛性之光必然会从他身上向四周辐射，成为他周围众生的楷模，以无声感化的力量，起到净化社会、度化众生的作用。这种人若多起来，则随人心的净化，文明必然高度发达，国土自然清净庄严。

## 受持解行，果报无量

经中屡屡称言：受持书写读诵此经乃至四句偈等，为人解说，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正果。

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、寿者之清净心修诸善法，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，是为顿修顿证。

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。慧能大师依“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、大手印口传，更见精采。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，报答四恩！

（原载《法音》1991年第9期）





## 六、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妇之道，《杂阿含》第91经载佛教诫少年郁伽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四无量心等为正行，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，佛经中也常称佛为“大仙”。

### （三）声闻乘

大略以四圣谛、三法印为正见，观无常、苦、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，具足六通三明的大阿罗汉形象，阿罗汉，亦为佛的十大德号之一。

### （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及菩萨所开示的法门。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、无为一切法空，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，解释生死流转及涅槃解脱的原理。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，充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故事等所显示。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。

## 密教六乘

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，以即身或疾速成就佛果为其证果说的特色。此乘法多出单传密授，大抵多非应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：

第一，事部，依事相因果宛然的见地，重承事供养本尊等事相，以《苏悉地羯罗经》等为主经。

第二，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。

第三，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、心中心）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、挟迫下的变种。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。密法祈祷、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》卷二十二云：

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。印光大师原来斥责密法，后经了解后判言：“法是正法，人非其人。”弘一大师也曾反对密法，后来也认为属于正法。

## 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法门，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》卷八十三谓“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，应于三戒或六度中而修学之，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，为显密乘所共之道。是故密乘一切时中，于此二道不应弃捨。

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；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的是：

### （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：

以佛眼观一切诸法不可宣说，所以者何？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，积集趋向上乘道的资粮。对于亟亟追求个己解脱的中土，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。

## （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。多数阐释总结《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的印象，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于一体，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，多处宣说菩萨居家、营生、处世、交友、治政等法，及四谛、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、摄受二乘一切世间、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。人乘行者只有进修天乘法，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，皆依佛陀果地境界而建立，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，报恩尽责，过好世俗生活，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，乃达摩禅的正旨，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蒙接引之说，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了力行诸善。人道不全，业债沉重，临终时往往为业所牵，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坐禅中的观想而修，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》1991年第9期）



## 七、因果业报说与社会教化

印光大师说：“世出世间之事，不出因果二字。”因果法则中的业力因果说，尤为佛法世俗谛的精髓，它如实揭示了贯穿于人们动机、行为与后果中的客观规律，解决了主观能动性与客观必然性、自由意志与因果法则的关系，建立了道德行为的理性基础，不仅有助于人们如实认识自己，而且在促进道德自律、改善社会风气方面，具有积极有效的教化作用。

佛法业力因果说是一套完整、系统的理论，包含有多方面的内容，即俗明真，内涵甚深。在往昔封建社会，广大信仰佛教的劳动人民，由于没有文化，无法全面、准确地掌握佛法业力因果说，统治阶级为消弭民众不满现实的情绪，有意片面宣扬因果说的某一方面，甚至把它曲解为宿命论，从而产生过一些消极的社会作用，这当然不能归咎于佛法。直到今天，一提起因果报应，不少人尚动辄斥为迷信。重申佛法业力因果说的系统思想，阐明其积极意义和伦理学、认识论上的价值，有重大意义。

通常说的因果报应，在佛法中是指人们所造“业”引起的后果。业，梵语曰羯磨，义为造作，是古印度婆罗门教、耆那教、佛教等多种宗教通用的一个重要范畴。佛教小乘唯以身、口之发动为业，大乘唯识学说业为经心所法中的“思”发动而起的活动，分身、口、意三业。《成唯识论》解释说：“思，谓令心造作为





性，于善品等役心为业。”思，即有意识地发起心的思虑活动，分为三种：一审虑思，进行考虑；二决定思，通过考虑作出决定；这两种思便是三业中的意业。第三动发胜思，指正在动身发语时的思虑抉择。人在有意识的想开口说话或决定做事，及正做之时，都要经思虑决定，以思为主导，身、口二业，皆以思为本，称“思已业”。总之，佛法所说业，指有意识的心理活动及言语、行为，不包括无意识、下意识情况下的所说所做。人走路时无意识地踩死虫蚁，按佛法业力因果说，乃出于“无心”即无意识，非属业摄，故不得杀罪。

身、口、意三业，作为一种在三维空间范围内、心理和生理的粗显物质层次上的运动，自不能不受普遍于这一层次上各种物质运动中的因果律之制约，而作为人心这一最为灵妙的高级运动的功能或产物，其所遵循的因果律又具特殊性。佛典中所阐述的业力因果律，大略可归纳为以下五条规律。

### 善恶因果必生同类果报

众生所造三业，从对自他是否有益（以受乐为标准）或伦理价值的意义上，分为有漏业、无漏业、非漏非无漏业三大类。有漏业，指凡夫由无明烦恼心所造的业，可分为善、不善（恶）、无记（非善非恶）三种。善业亦称白业、白白业，指符合五戒十善等道德规范，自利不损他或自他俱利、纯粹利他，因而能令自他感受乐果的业。与此相反，自损损他，能令自他感受苦果的业



为恶业、不善业，如杀盗淫妄等，亦称黑业、黑黑业。无记业，指属于中性、不感受苦乐果报，因而不能判为善或恶的业。又有“黑白业”者，指善恶业交参、混合。第二类无漏业，指小乘圣者以无漏即无烦恼的净心为本所作的业，此类业超出了三界有漏因果的范围，所感得的果报与有漏业有质的不同。第三类非漏非无漏业，指大乘菩萨以超越世间及出世间的菩提心为本所作的业，离真烦恼而出世间故非有漏，以大悲为本深入世间、方便智慧双运故非无漏，此类业感得实报土之果报。

众生所造各类业，依因果律，有何因必感何果报：善业必得善报，恶业必召恶报，无记业不受报，杂行善恶的黑白业则生善恶交参的果报，不黑不白的无漏业感得无漏的出世间果报，非漏非无漏业感得出世间上上果报。若一人既造善业，又有恶业，则善业自受善报，恶业自召恶报，善恶二业不能相互抵消。如《坛经》所言：

**拟将修福欲灭罪，后世得福罪还在。**

虽然造善业，也不能消灭所造恶业的恶报。各类业生同类果报，如种瓜得瓜，种豆得豆，彼此不杂，丝毫不爽，这是像物理学、生物学上的因果律一样的客观规律，非天意神定，非依人的主观意志而转依。《佛说旃檀越国王经》云：

**罪福响应，如影随形，未有为善不得福，行恶不受殃者。**

善恶业必然各受同类果报，从日常生活中并不难发现例证。《出曜经》云：



**害人得害，行怨得怨，骂人得骂，击人得击。**

你若用恶言伤人，人家肯定会用同样恶辣的语言来回报；你若大打出手，人家肯定不会示弱，即使暂时被你的暴力所慑服，也必然会耿耿于怀，伺机报复。以牙还牙，以眼还眼，是人乃至动物的常情，除非他是断了烦恼的圣人。相反，你若热心助人，你碰到困难时自会有人来帮助你；你如果对社会有大贡献，会受到社会的尊重。这是每个稍有社会经验的人都不难从生活中体味出的常识。

善恶业之必得同类果报，乃是受业力的支配。《华严经》谓“诸业心为本”，业，作为一种由心意发起的活动，具有一种必然引起后果、发生作用的强大力量，它作用于同样具有心、能发起业的众生，互相之间既有作用，则必有反作用，既有因则必有果，便成了铁的定律。

由宇宙间最灵妙之物——心思所生的业力，是世间各种力中最强最大，最不可思议的，既然造了业，便别无力量能避免应必受的果报。如《大智度论》卷五引经中偈所言：

**业力最为大，世间中无比，……譬如债物主，追逐人不置。  
是诸业果报，无有能转者，亦无逃避处，非求哀可免。……  
从地飞上天，从天入雪山，从雪山入海，一切处不离，  
常恒随逐我，无一时相捨。**

不论多大的聪明乖巧，多大的神通，都无法躲避自己所造善恶业的追逐。只有不造有漏业的圣者，才可以不受有漏业的报应，



然其所造无漏业、非有漏非无漏业，也受三界外因果法则的支配，必然感生无漏的、非有漏非无漏的圣果报。

## 自作自受，不由于他

众生既然各自成一为我执执持的经验单元，以自我为中心、为根本立场而起惑造业，则其业因引生的果报，必应由自己承担，不可能转移给别人。就像饥渴饮食，不能由别人代替，瞌睡只有打自己眼皮上过。《楞严经》云：

如是恶业，本自发明，非从天降，亦非地出，亦非人与，自妄所招，还自来受。

就是至亲如父母子女，也不能相互替代受报。如《佛般泥洹经》所言：

父有过恶，子不获殃；子有过恶，父不获殃。……善恶殃咎各随其身。

中国儒家有行善作恶福祸其家族之说，道教有子孙“承负”先人罪报之论，在佛家看来，这都是不合理的。深受这种以血缘家族为中心之观念浸润的中国人，往往把个人和他所属的家族视为一体，如果李家之子杀了张家的人，张家来报仇，往往会杀死李家的父母妻子。一人犯法，会株连九族。这固然是中国封建社会常见的事，但并不意味着它就合理。社会进步到了现代，这种观念早已过时，你若犯了法，法庭绝不会逮捕你的父母妻子，除



非他们是同案犯。

佛法讲自作自受，把行为的责任完全归诸于造业主体来承担，不推之于他，这当然最有利于促进人进行道德反省，勇于承担自己行为之责任，自觉弃恶向善。当人们对自己的境遇无法如实理解时，往往容易推卸责任，把坎坷挫折委诸命运际遇，去求算命先生提供足以自我安慰的答案。信神者则把一切归因于天帝或神明的意志，或祈祷天帝恳求宽宥；或贿赂神鬼以求宽宥；或怨天尤人，骂老天不公，神灵瞎眼。从佛法看来，这尽属有违真实、有悖正理、有害的邪见。把自己的命运遭遇推诸天帝、神灵、八字、风水等，不但找错了命运际遇的真正原因，不能把握自主命运之道，而且使人听天由命、灰心丧气，丧失改过迁善、自主命运的积极性，具有负面的社会教化作用，佛法称之为“邪因论”。

佛法讲自作自受，果报略分几个方面：

第一，现法果或士用果，谓所作事有现实效用，得现前受用，如努力学习，现前增加知识，提高智能和工作能力；帮人做了一件事，他人现前受益，自己也觉轻松愉快。

第二，等流果，因果同类相续，名为等流，如常抽烟就会产生烟瘾，以后不由自主地想抽，要想戒还没那么容易。

第三，异熟果，现世所造业在他生后世方能成熟结果，如今生杀生，纵未受报，来世也必然会受被杀之报。

第四，增上果，指主体行为对生存环境的作用，如随地吐痰，便只能生存于病菌污染的齷齪环境中。

第五，与他增上果，指个人行为的后果带给与他关系亲近之



人的影响，如做子女的犯罪伏法，会使其双亲痛苦悔疚，脸上无光。由此而言，善恶业虽然以自作自受为根本，也可以越出自身的范围，将其果报扩大到以自我为中心的辐射圈内之亲属乃至社会团体、社会环境、自然环境。

佛法还分业为个人所造的别业和众人共造的共业。别业之果由个人独受，共业之果则由造业的群体所共受，如生活在同一时代、同一国度的人，大致会遭到同一天灾、战争、社会动乱等苦果。共业之中有别业，共业亦属个人别业中与众相同或与众共造的部分，为个人别业中的“众同分”。故不管共业别业，终归是自作自受。一个国家、一个地区贫穷落后，责任当然不在别人，不在神意，只在于这一国家、地区生活的人，贫穷落后，是其共业所感召的共同果报。也只有靠大家努力，共造强的脱贫致富的共业，才能转变命运。

## 果依众缘，报通三世

造业虽必然受报，但未必马上就报，须具备一定条件。伦理行为引起的果报，须视行为主体和行为承受者双方的因缘而定，因缘不具时，也不得受报。这就像植物的种子，不会即刻落地生根，须待来年，有了适宜的温度、湿度等条件时，才会发芽。世上往往见善恶未即受报的现象，一些行善者反而终身潦倒，作恶者反而安享荣华富贵，这是使许多人对善恶业报疑惑不信的重要原因。明了佛法的因果说，对此便可了然。按佛法之说，业因果



报贯通三世，报应的时间，依双方因缘际会的情况，分为现、生、后三报。

现报，谓今生造业今生受报，尤其是大善大恶之业，多见现报。《瑜伽师地论》卷七、卷九云：

或复有法纯由现在功用因得，如新所造、引余有业，或听闻正法，……或复修学工巧业处。

所造善业现法果者，谓如有一于佛法僧等，以增上品净信欲解，造作善业。

实际上，人们所作善业，大部分可见现报：刻苦学习，知识现前增长，见识情操和工作能力都会不断提高；勤恳工作，成绩显著，会受到表扬奖励，提级晋升，受人尊重；乐于助人，人亦乐助之；信仰佛教，皈依三宝，修法学佛，身心现前受益无穷，命运也随修持而改变。至于恶业，受现报的例证也还是大量的。《瑜伽师地论》卷九云：

若不善业，于五无间及彼同分中，亦有受现法果者。

如经载提婆达多因嫉妒多次谋害佛，地忽裂开，生身堕入无间地狱。实际上，不仅极重的五无间业——杀害父母、阿罗汉、出佛身血、破和合僧，有受现报者，即一般恶业，也多见现前受报。在背后说人坏话，人必报之以愤恨；杀人、偷窃、诈骗、强奸，很少能逃出国法的制裁；做了亏心事，自己内心会愧疚不安。善有善报，恶有恶报，报在今生，可谓人一生行为的主要受报方式，例证随处可得。所谓三世——过去、现在、未来，实为一不



断迁流的过程，不但生死轮回的长过程分三世，即今生也可以分为三世，甚至一小时、一分钟、一秒钟也可分为三世。今生之中，现在造业，未来受报，未必要等到他生后世。人很多现受的果报，是今生造业所感召。如《那先比丘经》载，那先罗汉告弥兰陀王说：

如一块土，被人掷空，福落于地，此由现因，非大地先业之所报。……复如人死，有因先因业力尽而死，亦有由现所行能毁先业，非时而死，或及时而不死。

认为寿数也未必是生来便注定的。

生报，谓今生造业，来世受报。今生行为的总体或主要的行为倾向、重业，及临命终时心念的增上缘，决定来生的异熟果。一般来说，人天生既定、不由自己选择的主客观条件，如出身、体质、心理素质、容貌、智商、家庭条件、社会环境等，皆非无因偶然，是自己前世业所感之果报。《瑜伽师地论》卷七说：

或有诸苦，唯用宿作为因，犹如有一自业增上力故，生诸恶趣及贫穷家。

这些既定的主客观条件，对人一生的命运来说，当然起相当大的、有时甚至是决定性的作用。然而，佛法并非宿命论、命定论，将一切归诸宿因，在佛法看来是违反缘起法则的重大邪见。《成实论》卷八云：

外道说苦乐好丑但是先业果报，然则不应复假现在因缘，而实见万物从现在缘生，如种子等，故不得言一切皆从先业因





缘。

实际上，宿业所感的既定异熟果，只是决定今生命运的条件之一，在今生三世因果的不断流转过程中，它仅仅是一个起点，此后所造新业，才是决定现在未来命运的决定性因素。多数人今生的知识、成就、报酬、苦乐，难道非今生的努力所致？即天生体质孱弱，也可经锻炼而变为强壮。天生家境贫寒，并不妨碍他发奋致富，古来多少有作为者、大富大贵者，皆出身寒门。天资纵钝，只要付出努力，也会有所成功。谚云：笨鸟先飞，照样可以达到目的地。何况禅定修持，有益智之效，只要肯依法修炼，完全可能转钝为利、转愚笨为聪明。反之，家境再好，先人遗产无数，若本人不善经营守护，挥霍无度，不久也会一贫如洗。天资再聪明，若不立志勤学，懒惰懈怠，其成就也未必能及天资愚笨而立志勤学者。此类实例，举目皆是，只要留心，便不难从身边发现。“欲知前世因，今生受者是；欲知来世果，今生作者是。”这一谚语，过去常被作为佛法业力因果说的概括，实际上，若把偈中的三世理解为前世、今生、来世，这个偈语的含义就颇具片面性，忽略了主要决定今生命运的现法业报。

后报，谓今生或前世造业，如果因缘不具，可延至后世，乃至极为久远的后世。如人杀一蚂蚁，一般说今生不会遭到被此蚂蚁杀害之报，来世也未必受报，按理，须等到此蚂蚁转生为人，人转生为蚂蚁，其时便可能受其反报，这可能要等到无量劫之后。但无论后报的时间多久，也不意味着不会受报。《大宝积经·入胎藏会》偈云：



假使经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。

《法句经》偈云：

妖孽见福，其恶未熟，至其恶熟，自受罪虐；  
殄祥见祸，其善未熟，至其善熟，必受其福。

谚云：不是不报，时候未到。不管受报的时间拖得多长，只要造了业，便躲不过必受的果报，除非你超出了受因果规律制约的生死界。

## 强因缘可胜弱因果

因缘各有强弱，力量相互作用，决定其果报之生起与否。因力强能伏违缘，令果决于因，缘势胜能夺本因，令果决于缘。强因强缘，可以遮止弱因弱缘，令弱因之果暂时不得生起甚至永远不得生起。如人天生的体质及智商，为前世业报之果，又为决定今命运重要的因，而即便天生体弱，若后天经人指导勉励，努力锻炼，也可以变羸弱为强健。如国学大师钱穆，从小体弱多病，经胡适用激将法，说他活不过二十四岁，他因此发奋锻炼，注意养生，身体变好，得享高寿。天生愚钝，若勤奋学习，或如法养脑健心，也可有成。如民国时某居士天性愚笨，在五台山遇一喇嘛传以益智密法，依法修持，变得颇为聪明，成为名教授。反之，虽有强因，若无强缘扶助，或仅有弱缘扶助甚或逆缘障碍，则难以生起果报。如天生虽然体质好，但不注意养护锻炼，或酗酒抽烟纵欲，则身体也可变坏，乃至短命夭亡。天生聪明，若不努力



学习，也不会有成就，如王安石《伤仲永》所述神童，幼时颇聪明，因家长不培养他读书学习，长大后庸庸碌碌。又，纵使宿世业障深重，若有皈依三宝、精进修持之强缘，也可改变厄运。如《了凡四训》所载明代表了凡因努力行善，改善了命运。发菩提心之强因，更具有消除重大业障、改变命运的作用。依此规律，人完全可以用造强因强缘的方法，遮止乃至消除今生应受的恶业果报。太虚大师《真现实论》有云：

虽佛亦不能超越及改变于因果律，若了知于因果律，则能创造善业，和集善缘，生于善果。因不值缘终不生果，故因亦非必能生果。或远其助缘，或别造强因，皆可使此因之果暂不生起或终不生起。

### 业由心造，业性本空故，果报亦可由心回转

前四条规律，皆从事相上说，属世俗谛摄，信此为实，固然可以促使人警惕检点，弃恶积善，避苦趋乐，作自己命运的主宰，但因未言及因果业报的实性，属世间法，不足以教人超越因果业报，超出生死流转之世间。只有这第五条，阐因果实性，示超越之道，即世间而出世间，是佛法业力因果说的心髓。如果仅仅见及前四条世间法，不得佛法因果说的真谛。《华手经》中佛甚至说：

以我所说世间正见、顺生死理、业缘果报可戏论法为上智



**慧，是人则为毁谤如来及如来法！**

业力不可思议，业报不可避免，只是就世俗谛、世间法的角度而言，从真谛、出世间法的角度看，业，不过是心以无明烦恼为因、六尘境相为缘而起的妄动，属因缘所生的有为法，无实自性，当体是空。《摩诃般若经》卷二十四云：

**世谛故分别说有果报，非第一义，第一义中不可说因缘果报。**

《中论观业品》偈云：

**诸烦恼及业，作者及果报，皆如幻如梦，如焰亦如响。**

业、业力及其果报，皆缘起、念念灭故，能造业的妄心及自我，亦缘起而念念灭故，其中无一实我实法可得，岂有真受报之实我、所受果报之实体可得？业由心造，心尚不可得，业岂为实？又，业由心造，心有自主宰他之能，心与空性相应，摆脱了妄念烦恼的系缚，可自由造业、随心转业，未造之业，可以智慧为导，悉转为无漏，已造之业，也可由心力而转变。能转业的枢机，唯在于操存在我、本来超出业力因果的主人公——自心。自心迷染，堕入世间因果界，即心被业缚，果报在所难免；自心觉悟，力行众善，可改变命运，自造前程；若证得心实相，超出世间因果界，则不但可转宿业，而且可自由造作无漏的、非漏非无漏的净业，以不可思议的真实三业利益、度化众生，庄严国土，发挥本心的妙用。故只言业必受报，是片面的。《大般涅槃经·狮子吼菩萨品》载佛言：



若言诸业定得报者，……当知是人非我弟子！

为什么？因为这样看，忽略了修心修道能使业随心转的最重要的一面。《优婆塞戒经》卷七说：

智者若能修身修戒修心修慧，是人能坏极重之业，如阿伽陀咒及除毒宝破坏恶毒。

阿伽陀咒及除毒宝，是古印度传说的一种能快速解毒的神咒及宝物。《彻悟禅师语录》有云：

业由心造，业随心转，心不能转业，即为业缚；业不随心转，即能缚心。……唯业所感故，前境来报，皆有一定，以业能缚心故；唯心所现故，前境来报，皆无一定，以心能转业故。

总之，业报之定与不定，唯在于自心之迷悟染净，了业能缚心、果报有定而警惕醒省，弃恶修善；了心能转业、果报无定故而精勤修道，众善奉行，诸恶不造，真性不迷，才是全面了解佛法业力因果说应持的态度。

回转宿业，清除修行程途中的障碍，对学佛者来说非常重要。无论是改变命运，还是求修法成就，求往生净土，都须先清除宿业恶报之障碍。这在佛法特别是大乘、密乘法中有专门的对治宿业法，宗喀巴大师《菩提道次第略论》中总结为四力对治，论云：

经及律中谓“假使百千劫，所作业不亡”者，盖对不修四力对治者而言，若以四力如说而忏者，则虽定当受果，亦能清净，此《八千颂般若》释中所说也。



能对治宿业的四力为：

（一）能破力。指至心忏悔。忏悔心能转心转业，其力量可大于造业心，为对造业心的自我清洗，故能破坏恶业果报。忏悔时，面对佛天，仗诸佛出世间威神力的加持，灭罪的效力更著。

《金光明经》云：

千劫所作极重恶业，若能至心一忏悔者，如是重罪，悉皆灭尽。

忏悔可依金光明忏法、三十五佛忏法、普贤菩萨行法、密教金刚萨埵法等仪轨至诚修持。灭罪力量最大者，是如实观罪性本空，能造所造、能受所受皆毕竟空、不可得，行实相忏悔。《观普贤行法经》偈云：

若欲忏悔者，端坐念实相，众罪如霜露，慧日能消除。

忏悔灭罪的一大要点，是保证以后永不再造新恶，若忏已又造，是对诸佛菩萨作大妄语，岂能灭罪？

（二）依止力。谓皈依三宝，发菩提心，修菩提心。三宝证得出世间的殊胜功德，超越世间因果界，堪作消灭业障的可靠依止。皈依三宝，受到佛菩萨圣僧的护念，自有灭罪除障的力用。若再发菩提心，观修而令增广坚固，誓愿度一切众生尤其是宿世所杀害烦恼之一切怨家仇敌，即才发此愿，便可能消除宿世冤业之障。就像一个被你迫害过的人，纵然怨恨你，但当你真诚发愿为解救济度他而精勤修行时，他的怨恨心便很可能会消除。

（三）遮止力。指忏除前愆，警惕防护，发誓不再造恶业，



以大的善业遮止宿业果报，暂令不受乃至永不再受。如一人虽有宿世怨家追命而应夭亡，若发心学佛护法，作大修行时，便可能仗三宝护念力、自己功德力而遮止追命的怨家，延长寿命。

（四）对治现行力。这是佛教特有的除障灭罪法，有六种：

1.受持读诵大乘经典。经中多说受持利益，如《金刚经》即言受持此经，可转后世重大恶报为现世受人轻贱的轻报。

2.持咒。咒为诸佛菩萨真如心中所流出的密码，故称真言，具有不可思议的神力，至诚持诵可灭罪无量。密乘无上部一般观修持诵金刚萨埵百字明以忏除业障，显教中以大悲咒消灭业障的力量最大。

3.造像。谓塑画佛像，或捐资出力赞助造像，造庄严圣像供多人观瞻，令生净信，住持佛法，自有消灭罪障的强大力量。

4.供养。谓供养佛、佛塔及众僧，生大功德，消多业障。

5.持名。谓持佛菩萨名号，这与持咒同具不可思议的力用，如《观无量寿佛经》谓至心称念阿弥陀佛名号一声，可灭八十亿劫生死重罪。何以故？佛名号者，全表全收佛所证出世间功德，至心持念时，心与佛合，佛力、自性功德力、法界力三力结合，便会产生消灭罪障的强大力量。如被虎狼追急时，忽遇一汽车，大声呼救，开车者可附载而令其解脱危险。

6.对本来空性的胜解契证。这是对治现行力中最重要、最有力者。观业障本空，心与理合，超越了因果律制约的世间，自然会获得消除业障的强大力量。《大宝积经》云：

**百千万劫久习结业，以一实观即皆消灭。**



《永嘉证道歌》云：

**证实相，无人法，刹那灭却阿鼻业。**

实相中，连造业的主人公我都没有，哪有业报的安立之处？就像雨雪纷飞，一旦落入大海，立即消融无踪。

或曰：既然观空见性能消罪业，那么著名的“野狐禅”公案，当作何理解？——迦叶佛时一禅师，因答人问：“大修行的人还落因果也无？”对云：“不落因果。”因此五百世堕野狐身。后化为老人来百丈禅师处听法，一日众散不去，问及前语，百丈令举似，老人便问：“大修行底人还落因果也无？”答云：“不昧因果。”老人于言下大悟，始脱野狐身。（见《古尊宿语录》卷一）百丈的回答，岂不意味业报不可灭而只可明见不昧？

答曰：观空见性灭罪，只是就理而言，非就事而论。若言事，则真正消灭罪障，回转重大业报，自有其严格的条件，须视道力深浅及业果轻重而定。《优婆塞戒经》分业报为时定果报不定、报定时不必定、时定果报亦定、时果二俱不定四种情况，谓时果二俱不定的业可转，果报定应后世重受者可转为现世轻受。“何以故？善心智慧因缘力故，恶果定者亦可转轻。”《大般涅槃经·婴儿行品》谓轻重二业各有决定得果、不决定得果之分，重业可转轻，轻业也可转重，“是故当知非一切业悉定得果，虽不定得，亦非不得。”“一切众生不定业多，决定业少。”什么是定业？

**若定心作善恶等业，作已深生信心欢喜；若发誓愿供养三宝，是名定业。**





谓以决定心、殷重心、坚固心作的重大善恶业，作后不悔者，才属定业。又云：

**修习道故，决定重业可使轻受，不定之业非生报受。**

可见轻重不定业易转易消，决定重业只能转为轻受，不易遽消。《优婆塞戒经》云：

**若人具有欲界诸业，得阿那含果，能转后业现在受之，阿罗汉果亦复如是。**

摩诃目犍连、狮子尊者等临终受被打死、杀死之报，以偿还宿债，说明决定重业不易轻消，证得三、四果时才可转后世重业为现世受。此类圣者虽然受报，却非出逼迫，而是明见不昧，主动找宿世怨家去还债，虽受报而不动心，这不正是百丈禅师所说“不昧因果”？当然，大乘菩萨菩提心坚固，悲深愿重，加以修各种对治业障法，决定重业也可能转消而不受。智者大师《法华文句记》云：“若其机感厚，定业亦能转。”这当然不是那么容易。“不昧因果”，也未否定这种可能性。答以“不落因果”，一字之差，理似无谬，却误在事上，忽略了大修行人不落因果的条件，有令人忽视业力果报的弊端，证明老人并未真正透彻法性，故宜受五百世野狐身之报。何况纵使见性成佛，超出世间，也不能不依出世间的因果，答以“不落因果”，是离事谈理，离相说空，未真正见性。《永嘉证道歌》虽然高唱证实相者“刹那灭却阿鼻业”，却又说：“了则业障本来空，未了应须还宿债。”可谓理事双明，不堕偏执。这里的“了”字，岂可轻易承当，须得



理事俱彻，了了见性，了却生死，非刹那顿悟，非朦胧仿佛，尤须事上有把握。大珠慧海禅师的一则问答语，可作永嘉“了”字的注解，见《传灯录》卷二十八：

曰：云何得知业障尽？师曰：现前心通，前后生事，犹如对见。

未到如此地位，慎勿作业障尽想。密乘藉咒力除障，也须以见罪净相为标志，罪相净者，如眼见本尊现身放光，或梦日月、空行、吐恶食、狮子座、宫殿等，亦非轻易可以成就。修净土而业障重者，即使临终遇善缘念佛灭罪往生西方，亦属下品生。《菩提道次第直讲》云：

若初无罪染之清净，与忏已而净之二，则大有差别。如《菩萨地》中言，根本罪生，虽能重受还净，然于现生不能证得初地。

谓若破犯杀盗淫妄等根本戒，虽然能忏悔而净，重受比丘戒，但障碍即生证得见道以上果位，与不犯戒的清净还是大有差别的。因此，在理上虽然应明了罪性本空，弃舍前世今生罪业的包袱而精勤修持，在事上须十分慎重，深信因果，警惕报应，精严戒行，不造恶业，小罪轻业亦不触犯。对必受的定业，应作主动还债想，坦然受之。切忌生“豁达空”见，拨无因果，放逸不制，而致“莽莽荡荡招殃祸”！

佛法业力因果说理事双明，即世间法而出世间，不仅能指导佛弟子自净其心，奉行诸善，而且具有宝贵的伦理价值。几千年



来,伦理法则的依据,一直是困扰诸家伦理学说的一个基本问题。近现代自然科学不但不能提供伦理道德的依据,而且还导致社会达尔文主义等反道德的思潮。伦理道德的依据,还是主要由宗教和哲学提供。基督教、伊斯兰教把伦理道德的最终依据归诸神意,这不仅难以建立圆满的理性证据,而且对越来越多不信神的人毫无慑服、约束力。或则从自然法则中寻找伦理道德的依据,如中国儒、道二家即取法于天地之道以建立人极,然天道过于玄乎,与人极有相当大的距离,把中国封建社会的三纲五常等伦理法则奉为天经地义的自然之道,有违伦理道德随时地等条件而变易的实际。或则把伦理道德的依据归诸于人性,如中国的孟子、王阳明,西方的葛华士、克拉克、罗哲等,皆说“良知”,谓道德乃良知本具,以良心反省为道德自律之道。然反省到内心深处,烦恼、人欲宛然实在,甚至会发现意识中见不到的丑恶兽欲,非仅有道德在。何况良心反省,在不讲良心人性只讲功利的人看来,未免迂腐脆弱。或则把道德的依据建立于社会契约,说成是个人与社会和谐应遵循的伦理规范,这未免有社会强加于个人的意味,对于不满社会现实及反传统主义者来说,毫无约束力。

实际上,良心反省虽不无促进道德自律之效,但社会多数人行为的根本出发点,是个人及家庭、团体的利害,而佛法业力因果说的前四条规律,皆以行为主体的利害为着眼点,揭示了善恶等行为与自己受用苦乐之关系,这无论是对一般人还是恶人,都最具吸引力,最具实用价值,最能有效地促使人们虑及行为的后果对自身有利还是有害,以作出行为的抉择,自觉弃恶行善。善



恶业必得同类果报等规律，每人都不难从自己的社会经验中去体会认可，若加以科学的论证，提供定量的论据，则更具说服力。只有报通三世，须依生死轮回说建立，而轮回亦可由理性思辨证明，由心灵学的研究成果提供证据，起码具有不可证伪性，足以促使人们不决定依死后断灭无报论而确立作恶无报的邪见。《地藏十轮经》云：

**拨无因果，断灭善根。**

不作深思明辨，轻易否定因果业报，提供作恶行善无报的理论依据，只会助长恶人肆意作恶，消减人们行善的积极性，具有很大的负面社会教化效果。谤佛法因果业报说为迷信，理应承担所造成的负面社会教化之责任。

总之，佛法业力因果说如实揭示了足以促使人们自觉弃恶行善的客观规律，有极佳的社会教化功能，而且提供了超出因果业报、对治宿业罪障的殊胜方便，能使人放卸心理包袱，轻松地奉行诸善，自净其心，对于社会净化、国土庄严，具有积极的作用，有很高的伦理价值。如果说，未来的伦理学将建立在科学基础上而真正成为科学的话，那种新伦理学，必将以佛法业力因果说为基础，补充以心灵学、人体科学、心理学、脑科学、身心医学等科学的证据。

（原载《法音》1990年第10期）



## 八、依正不二论

依正不二，是佛教的重要思想。“依正”，是“依报”“正报”的略称，见《菩萨本业璎珞经》等。正报，指众生乃至诸佛的身心，即生命主体；依报，指生命主体所依止的国土，即生存环境。佛法说身心世界皆是业力之果报，故名依报正报。《三藏法数》卷二十一释云：

正由业力，感报此身，故名正报；既有能依之身，即有所依之土，故国土亦名报也。

不二之二，与一异之“异”（差别）含义相重迭，意为对立、矛盾、截然不同。不二，亦作“无二”，略有两层意义：

首先，从世俗谛看，据缘起法则“凡有对法不相舍离”的规律，矛盾、对立的双方并非只是水火不容的敌对关系，而是互相关联、互相依存、不可分割的统一体。

其次，从真实谛看，矛盾、对立的双方体性是一，在其深层或就其终极本质而言，本无矛盾对立，本无差别。《大乘义章》卷一解释说：

言不二者，无异之谓。即是经中一实义也。一实之理，妙寂离相，如如平等，亡于彼此，故云不二。

谓一切现象的体性真如、实相离一切差别相，无彼此之分，



无主体、客体的二元对立，叫做不二或无异。

入不二法门，被大乘千经万论强调为契证真如、获得解脱的诀窍。《信心铭》谓“真如法界，无自无他，要急相应，唯言不二”。《三论玄义》总结“诸大乘经同不二正观为宗”。不二的极旨，是超越二与不二的分别，离言绝相，现证真如，乃菩萨见道以上的境界。如《维摩经》载文殊菩萨赞叹以默然无言回答如何入不二法门问题的维摩诘居士“真入不二法门”。《大般若经·胜义瑜伽品》云：

**若无二、无不二，即名得果，即名现观。**

依正不二，为诸不二法门中特别重要的一门。天台宗九祖湛然撰《十不二门》论十种不二，其中色心不二、内外不二、自他不二门，实际上都可摄入依正不二门。所谓依正不二，用现代语言表述，即是生命主体与其生存环境密切相关、同一性。这是佛家处理主观世界与客观世界关系、人与自然关系的基本立场。

《华严经·世主妙严品》偈云：

**众生及国土，一异不可得，  
如是善观察，名知佛法义。**

谓善于观察依正二报非一非异，非二非不二，是了知佛法义理的门径。

佛法依正不二论与婆罗门教、道家、道教、儒学等诸家的天人合一论，有着某种共通点，都把人与自然看作一个整体，这是东方古代文化的优秀传统。佛法依正不二论，又有其不共于诸家



天人合一论的深沉内涵。

面对此弊病丛生、危机四伏的现代社会，不少东西方文化精英，都为人类的未来深深忧虑，切感人类行将面临毁灭的劫难，这是人类文明活动的恶果，是近代西方文明征服自然以发展物质财富的路线必将导致的结局。东方传统的天人合一观，被公认为蕴含有堪以针治时弊、挽回劫难的智慧。就此而言，阐扬东方传统思想中意蕴最为深厚的佛法依正不二论，具有重大现实意义。

## 依正不二与环境生态

依正不二，系从佛法基本原理——缘起法则——观察世界而得出的结论。从缘起论看来，世界是一个由各种条件组合而成的多层次的动态结构，其中一切现象皆互相关联，互相依赖，牵一发而动全身，“随去一缘即一切不成”（《华严一乘教义分齐章》）。世界成立的最基本关系，是色、受、想、行、识“五蕴”——终归为物质与精神，或身、心、境三缘的合集，亦即众生与其生存环境、主体与客体的结合。佛经中比喻五蕴或身、心、境三缘和合而成世界万象，有如三捆芦苇互相支撑而得竖立，随去其一，余二即倒，随去其二，余一即倒。这是显而易见的事实：我等众生的生存，须从外在环境（“器界”或“器世间”）不断摄取空气、阳光、水、食物等，须有蓝天白云、绿树青山、花香鸟语等适意的色、声、香、味、触愉悦身心。佛典指出：“皆依食住”为一切众生的基本特性。我等众生，实为自然界的一部分，与自



然界息息相关，须臾难离，如同鱼儿离不开水。

另一方面，世界若离了我等众生，便无价值可言；离了人类的劳动创造，世界也不会呈现出如此这般的情状。

若从六道轮回的无尽历程看，则世界万物，皆曾作过我等众生的身体。《梵网经》卷下佛言：

**一切地、水是我前身，一切火、风是我本体。**

即从当下看，我与自然，便处于物质、能量、信息等念念不断的交流代谢中：我在不断地吸进外界的空气等，使我自身的每一细胞在不断地新陈代谢，我排出的废气、粪尿等，滋养着地上的草木禾稼……。欲图在我与自然之间划分出一个明显的界限，实属不易，而且是越触及内在层次、微观层次、本质层次，便越难分割。

大乘佛学诸宗，都从强调缘起关系中心识起主枢、决定性作用的角度着眼，论证世界与众生体性是一，根身器界，终归为众生心识所变造。大乘法相唯识学从破除众生割裂主客联系、重物轻心的偏执出发，说三界唯识、离识无境，众生所见所执的外境，终为自己心识变现，乃自心底层阿赖耶识的相分所摄。每一众生各各有阿赖耶识，各依此识相分变现出自己受用的器界“本质尘”（外境的实体），即大家共见共享的“客观世界”。大乘性宗则以众生心识之体性真如心、如来藏性等一绝对心为世界万物的体性，说身心世界、依正二报、众生诸佛，皆是此绝对一心的显现。湛然《十不二门》说：





**依正既居一心，一心岂分能所？虽无能所，依正宛然。**

谓依正二报虽以绝对一心为体性，本无主客之分，而又显现为宛然分明的主体与客体。湛然另一名著《金刚錍》有云：

**阿鼻依正，全处极圣之自心；毗卢身土，不逾下凡之一念。**

说凡夫众生即便是地狱囚徒的依正二报，也不出于诸佛之大心，诸佛的庄严身相与清净佛土，具足于凡夫众生的一念。既然宇宙万象皆唯一真如、唯绝对一心的显现，而真如其大无外、其小无内，无所不包，故宇宙一一微尘中，皆包含了全宇宙的一切。《华严经》谓“一一尘中有，十方三世法”“一一尘中有，无量种佛刹”。

从依正不二出发，佛教对生存环境十分爱护，戒律规定僧尼不得随意砍伐树木，菩萨戒规定佛弟子不得焚烧山林。《楞严经》列土木金石为众生之一类，名“无想羯南”。该经卷六说：

**清净比丘及诸菩萨，于歧路行，不踏生草，况以手拔！**

天台宗九祖湛然等，主张草木无情皆有佛性，那么当然应该像爱护有情众生一样爱护草木土石了。中国佛寺，素有育林护山、绿化环境的优良传统，至今尚可见寺院多是林木扶疏、景色可人。不少僧尼，被政府部门评为护林育林模范。

针对生存环境被严重破坏的迫切问题，一门以自然科学方法研究人与生存环境关系的科学——环境生态学，应运而生。这门科学的研究成果证明：人类与自然密切关联，组成一生态系统，这一生态系统中的生物与非生物、生物与生物之间有着物质、能



量、信息的频繁交流循环，保持着结构与功能上的动态平衡，其中任何单元动态平衡的破坏，都会牵动整个生态系统，引起一连串的连锁反应。自然界的太阳、月亮、大气、水、植物等，与人类的生理、心理活动密切相关，如太阳活动的活跃，会导致大气层电离程度、地球磁场、光偏振及气候的改变，危及老弱病残；月亮的圆缺与潮汐和人的心情尤其女性的情绪有关；宇宙射线和臭氧层空洞的增大，会刺激癌细胞生长，加重肺结核病情；臭氧层变薄，使到达地面的紫外线增加，会损害人的视力；森林、树木放出的氧气和大量负离子，有益于人的身心健康，树木还能吸收尘埃、噪音、净化空气，等等。环境生态学为东方传统的天人合一论、佛法依正不二论提供了有力的论据。佛法的依正二报同一性、在其最深层次本无差别之说，也被现代物理学等科学的新成果所证实。量子力学之父、奥地利物理学家施洛丁格据其研究成果认为：

主体和客体是一体的。不能说用最近的物质科学的成果已将二者的界限打破，因为这种界限本来就不存在。

心理哲学家简·威尔伯的《意识谱》认为，宇宙万物“在最深的底层，是心的唯一世界”。当代许多气功、瑜伽修炼者，都从功境中直觉到人身气场与天地、树木等环境气场的交流互动，感到人与自然浑然一体，提出了以人与自然和谐为宗旨的“大气功观”。

近三百年来，科学技术在经济竞争的驱动下突飞猛进，推动了社会的飞速发展，极大丰富和提高了人们的物质生活。然而，



疯狂榨取自然，难免破坏环境生态，遭受自然报复，恩格斯在研究早期资本积累时便曾论述过这一问题。时至今日，环境生态问题已十分严重，统计数字令人怵目惊心：全球每年消失 1100 万公顷森林和 2100 万公顷耕地，有 600 万公顷土地沙漠化，4500 亿吨废水、污水泻入江河湖海，1500 万人死于水和环境污染……空气、水、农作物的污染和噪音的危害遍及全球，10 公里高的蓝天已无一片净空，臭氧洞、“温室效应”、南北极冰雪融化及大气层化学污染所酝酿着的大爆炸，使人类面临失去“球籍”的生存危机。中国环境生态问题更为严重，自然界已向国人发出道道黄牌警告。不少人已清醒认识到问题的严重性，呼吁“救救唯一的地球”，政府和有关部门也在设法解决，但事态还在不断发展。中国公民的环保意识尤为薄弱，滥伐林木、破坏植被、随地吐痰和乱扔废物等现象，非常普遍，给海外游客造成不良印象。

解决这一问题，根本在于使每个公民都具备高度的环保责任心，自觉保护环境。就此而言，弘扬传统的天人合一论（包括佛法依正不二论），使人们从世界观上认识到人与自然的整体性，是十分有利于环境保护的基础工程。人口密度极高的日本，环保成绩十分出色，森林覆盖率高达国土面积的 65%，这与日本国民深受佛法依正不二、儒家天人合一思想的浸润，是很有关系的。

## 众生平等与动物保护

环境生态学的一个重要课题，是人与其他生物特别是动物的



关系。人类自诩为万物之灵，傲视智力低于自己的动物，肆意残杀、吞食、奴役。《圣经·创世纪》还为人类的这种动物性行为提供了神学依据，说上帝按自己的形状创造出人，并且让人去治理海里的鱼、天上的鸟、地上的家畜和野兽、所有的爬行动物。随近代文明的推进，动物日益失去其赖以生存的地盘，或被人大量屠杀，或因环境污染而难以存活，许多种类濒临灭绝。江河湖海中的动物在不断减少，不少城市中已很难听到鸟鸣虫啼。

据生态学的研究，动物与人，皆处于同一生态系统中，这一系统中某些种属的消灭，会破坏整个系统的平衡，使整个系统全面衰退。生物学家海克尔等早就指出，人与动物同处于一个生物链中，处于进化进程中的相邻阶段，在本质上并无多大区别。动物皆具感觉、情识、意志，皆贪生畏死，各有其传递信息的方式，不少动物甚至表现出高于人类的道德，很多动物极有益于人类，是人类生存不可缺少的伙伴。残杀、虐待、奴役动物，用它们的尸体来填充自己的肚子，披戴其皮毛，对于具高智能、高科技的堂堂人类来说，无论如何总不是一件体面的事。如若有高于人类的文明生物也像人类对待动物一样对待人类，人类作何感想？

保护动物的重要性，已为人类所认识，许多国家都把保护益鸟益虫、禁止捕猎珍稀的野生动物列入法令，国际舆论在谴责猎象捕鲸。然而，人们为获利而捕猎野生动物，甚至违法捕猎珍禽异兽的现象，仍然屡禁不止。

从保护动物、维持生态平衡的角度看，佛法在人类文化中，可谓爱护动物的典范。佛法高唱众生平等，教诫佛教徒“以慈眼



等视一切众生”，一切众生，即包括属于畜生的动物在内。佛法说，在无穷无尽的六道轮回中，每个人都曾做过畜生，若不行善修德，今生虽暂为人，来生难免不做畜生。《楞严经》谓“羊死为人，人死为羊。”畜类，实为人类的堕落退化。佛菩萨也常化身为畜类，以利益、度化众生。释迦牟尼佛多次讲他宿世行菩萨道时曾为象、鹿、鱼等动物。畜类愚痴无智，生命价值自不如人，但与人一样知痛痒、有情识、乐生恶死。从体性上讲，“一切众生皆有佛性”（《涅槃经》），凡有情识的众生本性平等，都有成佛的可能性，甚至可说是未来诸佛、畜类动物也不例外。

佛教严禁佛教徒杀害、奴役、虐待动物，出家、在家各种戒律，都以不杀生（包括杀害动物）为根本重戒，说犯者死后堕入地狱、饿鬼、畜生三恶道，还要受被杀的反报和来世做人短命多病的余报。在家戒规定在家佛教徒不得从事渔猎屠宰等杀生的职业，不得畜养狸猫，不得备网罟钓具等杀生之器。出家戒对不杀生及护生的规定更为细微，如规定僧尼须备漉水囊以过滤食用水，经宿之水不滤而饮、疑水中有虫而饮，皆属犯戒，有虎狼狮子乃至蚂蚁的住处不得住，等等。大乘《楞伽经》《楞严经》等还禁止修大乘道者食肉，《梵网经》列不食肉为菩萨戒中的轻戒之一。不食肉的出发点，是慈悲戒杀，《佛说师子素驮娑王断肉经》云：

一切众生从无始来，靡不曾作父母亲属，易生鸟兽，如何忍食？夫食肉者，历劫之中生于鸟兽，食他血肉展转偿命。

戒肉素食，为汉传佛教的一大传统。释迦佛前世修菩萨道时，在山中坐禅，鸟于其顶髻中做巢孵卵，他因怕卵堕伤雏而端坐不



动，直到鸟雏生羽，树立了护生戒杀的榜样。大乘教导修菩萨道者对畜类亦应慈悲如父母妻子亲属，悯其愚痴痛苦，发愿度脱。

《梵网经》菩萨戒规定：

若见牛马猪羊一切畜生，应心念口言：“汝是畜生，发菩提心！”……是菩萨若不教化众生者，犯轻垢罪。

大乘六度中的布施度，应布施的对象便包括了畜生，释迦佛宿世为萨埵太子因救饿虎而舍身的故事，成为菩萨舍己救众生的楷模。《优婆塞戒经》卷五说：“若施畜生得百倍报”，又说：

若能至心生大怜悯施于畜生，专心恭敬施于诸佛，其福正等，无有差别。

大乘还提倡放生、护生，《梵网经》菩萨戒规定：

若佛子，以慈心故，行放生业，……教人放生。若见世人杀畜生时，应方便救护，解其苦难。

大乘佛教界尤汉传佛教界，历来重视放生护生，很多寺院设有放生池，禁止在寺区渔猎屠宰，经常举行放生活动。佛教界还编印过不少劝人戒杀护生的宣传品，如弘一法师、丰子恺等合作的《护生画集》，以诗、书、画、歌曲结合的形式宣传戒杀护生，流传颇广。

佛教教义和行为规范的推广，在保护动物方面能起十分有效的作用，是不言而喻的。



## 自他不二与社会生态

从环境生态学新近分出的“社会生态学”，研究的是社会环境与人们生活的关系。社会环境，包括经济、人口、教育、交通、能源、社会福利、公益事业、道德状况、社会风气、社会心理氛围等，实际上也是人们生存所依赖的至为重要的“依报”。社会环境虽然是人类文化活动的作品，却异化为一种客观的外在力量，与文化创造者自身形成种种矛盾。社会生态的失衡，已成为危及现代人健康生存的严重问题。能源枯竭、人口过剩、生活节奏过快、道德沦丧、人情冷漠等阴云弥漫全球，吸毒、酗酒、自杀、性变态、离婚等社会病日趋严重。处于社会转型进程中的今日中国，社会生态失衡问题尤为突出，贫富两极分化，贪赃枉法、坑蒙拐骗等不正之风腐蚀着社会肌体，拜金主义、享乐主义、个人主义泛滥成灾，犯罪事件充斥新闻，人际关系商品化、冷漠化，价值失范，道德退化，国民心态躁动不安。出国、移民，成为许多青年的人生理想和奋斗目标。

社会生态的平衡、各种社会问题的解决，牵涉到政治、经济体制、法制、文化教育等多个方面，主要属国家、政府的职事。但正确的主导思想，实起关键性的作用，为此，须提高全体公民保护社会生态、创造良好社会环境的自觉和责任心。就此而言，弘扬佛法依正不二的思想，自有其启迪人智、教化民众的现实意义。



佛家处理人际关系的主导思想，是建立于缘起法则基础之上的“自他不二”论。以缘起法则观察人和社会，可见人的存在，就社会层面而言，是处于社会关系大机体中的因缘所生法：每个人的生存，都有赖于他人和社会；每个人的活动，必影响于他人和社会。每个人都与他人互相依存、密切关联、体性不二，谓之自他不二。他人皆是我生存之所依，为我依报的重要部分，我也是他人依报的一部分，可谓依正不二，也可叫做“正正不二”。用社会生态学的概念说，每个人都处于一个社会生态系统中，为社会生态系统的构成单元，社会生态的失衡会危及每个人，每个人都负有维持全社会生态平衡的责任，每个人的不正行为，都会影响社会生态，影响他人，导致社会生态失衡。这一道理不难从生活中领悟：我人从十月处胎、呱呱堕地到长大成人，离不开父母的养育，佛经中因而常以父母子女喻因缘和合，如《大法鼓经》卷上云：

**如由父母而生其子，母则是因，父则是缘。**

这种养我育我的因缘，可从父母推及于种田供我吃饭的农民、做工供我衣服住房用具的工人、科学技术人员，教我知识德行技术的老师，为我维护安宁的军人、警察，……乃至社会全体、人类全体。每个人的劳动工作，都在为他人、社会作贡献，若失职，便会损害他人利益，损害社会环境。

佛法还从父母子女的依存关系继续推，从空间上推及于宇宙所有众生，从时间上推及于无始无尽的过去未来，说一切众生在生死轮回的漫长历程中，莫不皆曾为父母妻子眷属，因此应视一





切众生如现在父母。《大乘本生心地观经·报恩品》云：

一切众生轮转五道，经百千劫，于多生中互为父母，以互为父母故，一切男子即是慈父，一切女人即是悲母。昔生生中有大恩故，犹如现在父母之恩，等无差别。

《金光明最胜王经疏》卷三教诫菩萨行者应“于诸有情，深心发起一子爱俱平等之心”。

报恩尽份，为佛教诸乘法所说作人的天职。尽份者，身为社会一分子，应在家庭、社会中尽到职分，起码从事有益于自他、社会的正当职业，精勤工作以供养父母妻儿，父（母）子（女）、夫妻、亲戚、师生、朋友之间各尽到应尽的伦理责任，布施济助，热心社会公益事业。为国主者应以正法治世，导民向善。这在多种佛经中有详悉开示。《长阿含经》卷二等载佛推崇以“数相集会，讲议正事”等七事民主治政的跋祇国，作为合理政治的典型。

佛教将教导民众共同发心，建立合理的、理想的社会环境引为己任，大乘提出的“庄严国土，利乐有情”的口号，集中概括了佛法的这一宗旨。“庄严国土”，即建设理想的美好社会。佛教对这种理想社会的建成满怀信心，《弥勒下生成佛经》中描述未来理想的人间社会具足种种依正庄严：国土富庶，无灾荒厄难，地生软草，出自然香稻，树生衣服，花果常满，城市为七宝所成，名花充满，好鸟翔集，人民皆自然行善，寿长八万岁，相貌端严，和平安乐，皆大欢喜……

佛法自他不二、报众生恩的思想，对于提高民众的社会环保意识，建设良好的社会环境，显然十分有利。佛教所设多种行为



规范，都有针治现代社会弊病的效用，如不邪淫戒可针治纵欲主义、性变态，不妄语戒可针治诈骗伪冒，不偷盗戒可针治扒窃、贪污、贿赂，不饮酒戒可针治吸毒贩毒、酗酒、吸烟，不杀生戒可针治战争、杀人，报恩、布施之说可号召人们尽职尽责，为社会努力奉献。一个社会里信仰、认同佛教，自觉按佛法戒律约束自己行为的人多了，这个社会的生态必然较为平衡，社会环境必然较为适意，这大概是不证自明的道理。

## 心净土净与文明建设

佛法依正不二论给予现代人最深刻的启示，在于它强调依报庄严、社会净化的关键，在于人心的净化与庄严，《维摩经》“欲得净土，当净其心，随其心净则佛土净”一语，集中概括了佛法这一思想。用现代语言来讲，佛法认为精神文明建设是物质文明建设和理想社会实现的关键和主导。

依正二报，从佛法看来都是众生所造身口意业感得的果报。生存环境（依报）属于业力所感五种果中的“增上果”（作用特别强的一种果）。经论中说，行不杀生等十善，能感得外物美好庄严、树木花草光泽莹润、果实饱满富有营养、风调雨顺、环境洁净优美、居处平正适意等增上果，反之，若行杀生等十恶业，则感得生存环境恶劣、饮食不佳、果实不熟、干旱少雨、所居之处秽恶不净、行住之处多险阻坎坷荆棘毒刺沙石瓦砾、土地干涸盐碱、多天灾人祸及毒虫猛兽等增上果。《佛为首迦长者说业报



差别经》说：

**若有众生于十不善业多修习故，感诸外物悉不具足。**

一个国家、地区的人民精神境界低下、作恶者多，其自然、社会环境一定是污秽恶浊。

依报为众生业力所造，而业则从心而起，故依报终归为自心所造。《华严经·世界成就品》谓“随心造业不思议，一切刹海斯成立。”《大乘本生心地观经》卷八谓“心有大力世界生，自在能为变化主。”佛家千经万论，都强调心是世界的创造者，国土的清净与污秽，悉由依止它生存的众生之心所决定。《心地观经·厌舍品》云：

**心清净故世界清净，心杂秽故世界杂秽。**

同一个世界，在诸佛的清净心中，现为清静庄严的佛国净域，在众生污染的心眼中则现为五浊恶世。世界的面貌，随众生心而呈现，随众生心而转变，如《华严经·世界成就品》所说：

**染污众生住故，世界海成染污劫转变；修广大福众生住故，世界海成染净劫转变。**

若无量众生悉发菩提心，修菩萨行，力行众善，无私奉献，便可转消劫难，令人间净土早日实现。

既然国土清静在于人心清静，国土庄严在于人心庄严，则人心之净化与庄严，便应为人类文明建设的首务和重心。通过净化、庄严人心而“庄严国土”“净佛国土”，是佛家所定文明建设的



基本路线，尽管佛家对物质文明建设并不忽视，但其所重，无疑在于精神。

所谓“净佛国土”，包括两个方面：一是行菩萨道者自身进行精神修养，“自净其心”；二是主动带动大众一起净化自心，力行众善，以建造理想世界。从《杂阿含经》等所载佛教诫在家弟子必须修十六法带动众生共同修行、修四摄法摄取人们同趋善道，到大乘《大宝积经》等规诫菩萨“随所住处为众说法”，佛教将带动众生自净其心、力修众善规定为佛教徒必须尽的义务，这是佛教诸乘诸宗一贯的宗旨，大乘尤其强调，带动众生以净佛国土是成佛的必由之径、必备条件。《摩诃般若经》卷二十六说：

**菩萨摩诃萨不净佛国土，不成就众生，不能得阿耨多罗三藐三菩提。**

不仅须清净庄严（美化）自己所住的国土世界，而且要清净庄严全宇宙所有的国土世界，为此而奋斗不息。《华严经》谓“严净一切世界尽，我愿乃尽”，此乃一切菩萨行者的宏愿。阿弥陀佛在菩萨地为建造理想世界而具足五劫思惟方案，“一向专志庄严妙土”，终于建成西方极乐世界，成为佛教庄严国土的榜样。

过于畸重物质财富创造而忽略了精神田园的近现代西方文明，已造成了危及人类存在的诸多弊病。物质生活是大大提高了，但人的道德水平并未随之提高，反而有人越来不像人的趋势。人们的心灵并未因物质生活的满足而满足，在满足了物欲及自我实现欲之后，仍感痛苦失望，迷惘不安，这被当代不少学者归结为西方各种社会病的根源。一切朝钱看、全民下商海所导致的精神退



化、文化沙漠化、国民形象丑陋化，其报应之速更如空谷回音。面对当今现实，重宣佛陀遗教，大概会警醒人们反思文明功过，重视精神文明的建设。

在精神文明建设方面，佛法不仅有依正不二、心净土净等理论，而且有其价值观念、行为规范和三学六度等净化人心、庄严国土的操作技术，最为宝贵的是其作为佛法心要的诸法无我的智慧，这种智慧专治各种社会问题、精神疾病的根荃——以假我为中心的个人主义，这是佛法独擅的特效药方。以此药广施社会，再加上其他有益于世道人心的各种文化营养的滋补，扶正祛邪，助阳驱阴，以精神文明领先，带动物质文明，则国土庄严，有希望早日实现。

（原载《法音》1995年第2期）



## 九、中国佛教的圆融精神

圆融，乃“中国化”佛学——天台宗、华严宗、禅宗等诸宗思想的重要内容，霍韬晦先生认为：绝对与圆融，乃中国佛学的特质，“中国佛教的整个方向都是向圆融之路而趋”。<sup>①</sup>此言可谓如实。圆融，近代以来也曾受到一些学者的批评，认为是中国佛学的一大缺点。从圆融思想的内涵看，其形成虽然不无中国本土儒、道两家思想的影响，而系依据印度大乘经论诠释发挥，处处引经据典，深得大乘精髓，是中印圣者智慧的结晶。在世界各种宗教教义中，圆融思想独树一帜，引人注目，有其独具的价值，对21世纪的人类而言，特具现实意义。

### 圆融思想的源流及其哲学义蕴

“圆融”一语，很难找到相对应的梵、巴原语，亦非中国诸子百家古籍中本有的词语，是中国佛教理论家所创造。《辞源》解释：

**圆融，佛教语。破除偏执，圆满融通。**

圆，《说文》释为“圜全也”，圜则“天体也”，是则“圆”

---

<sup>①</sup> 《绝对与圆融》，台北东大图书公司，1989年版，页418



字之义，是像天一样完全。“融”字早见于《左传》等，《辞源》解释有明亮、溶化、流通长远、和谐等义。圆与融组合在一起，字面含义基本为圆满融通，有整体无亏、无滞碍、不偏执、消融一切矛盾、和谐、和解的意思。在佛学中，圆融更有其特定的深刻义蕴。《佛光大词典》解释说：

圆融，谓圆满融通，无所障碍。即各事各物皆能保持其原有立场，圆满无缺，而又为完整一体，且能交互融摄，毫无矛盾、冲突。相互隔离，各自成一单元者称“隔历”；圆融即与隔历互为一种绝对而又相对之对立关系。<sup>①</sup>

这一解释相当准确，然就天台、华严等宗之学而言，圆融的究竟义，是包纳、含摄、融通一切隔历的，是隔历与圆融不二、超越一切分别的圆融。与圆融相近的术语为“融通”，为融会、融和，消除矛盾与隔碍之义。

圆融一语，于佛经中见于《楞严经》卷四，经云：

又如来说地、水、火、风本性圆融，周遍法界，湛然常住。

谓四大的本性是超越时、空而恒常不变的法界。此经出现较晚，译于唐代，教界、学界对其真伪，颇有争议，即便出于印度，其中圆融一词，显然是袭用中国佛教界已流行了二百年以上的现成用语。考之典据，圆融一词，最早为天台宗所常用，署名慧思大师所著的《大乘止观》中，论述“自性圆融”“圆融无二”“圆

① 《佛光大词典》第六册，页 540 页下



融无碍法界法门”。<sup>①</sup>智者《观音玄义》《法华玄义》等著述中，多次出现“法界圆融”“三谛圆融”。圆融在华严宗哲学中更显重要，有“六相圆融”“圆融行布”“三种圆融”等说法。禅宗、真言、净土等诸宗著述中，也常见到圆融之说。

天台宗的圆融思想，核心是三谛圆融。印度佛教大小乘一般皆说真、俗二谛，为真理的两个方面，有多种解释。天台宗依据《菩萨本业璎珞经》卷上之说，建立从假入空（真）、从空入假（俗、假）、中道第一义谛（中）三谛三观。据智者《法华玄义》卷二说，三谛的含义，别、圆二教有别，大乘别教的三谛，真（空）、假（俗）、中各有其定义，真、俗二谛分别破除有、无之执，为三界内法，中道第一义谛双遮双照，为三界外法，三谛隔历，未能融为一体，故称“隔历三谛”，于空、假之外有中，名为“但中”。依此见地修观，依次观空、观假、观中，为“次第三观”。圆教之三谛，即圆融三谛：

非但中具足佛法，真、俗亦然，三谛圆融，一三三一……  
即空即假即中，为不但中。

将三谛看作同一真理的三个方面，举一即三，虽三而一，互相包含，“一真一切真，一假一切假，一中一切中”，本来之实相毕竟不可思议，不可言说；能观能证之心亦本来三谛圆融，不可思议不可言说。依此圆满见地顿观圆融之三谛，为“圆融三观”。此宗圆融说的极致，是于当下一念观本来具足圆融三谛、圆具一

<sup>①</sup> 此论因北宋始从日本回归，真伪争议颇大，或说为大华严寺昙法师所著。然从其思想看，虽属天台宗而较为古朴，应出于智者大师之前。





切而无欠无余，所谓“一念三千”的圆观，名为“一心三观”“圆顿止观”。

华严宗的圆融思想，核心是三种圆融、六相圆融、圆融行布。三种圆融者，据《华严法界观门》为：

一事理圆融，世界万象与真如之理圆融不二，有如波之与水，即是此宗四法界中的理事无碍法界义；

二理理圆融，一切法真如之理体，皆悉一体不二，如水之与水。此二圆融义，为本宗所判五教中的大乘终教之说。

三事事圆融，一切事相、现象皆为同一法界理体所现故，一一圆融无碍，此为五教中一乘圆教独具的深义，即是本宗四法界中的事事无碍法界义。

六相圆融之六相，出新译《华严经》卷三十四，为总（总体）、别（个别）、同（共同）、异（差异）、成（助成）、坏（独立）六相，华严宗解释说，一切法都具有这六相，或一切法都可以从这六个方面去认识。法藏《华严经金狮子章》以金狮子为比喻说：如狮子是总相，其眼耳等五根差别是别相，共为一纯金铸造是同相，眼耳等不相滥是异相，眼耳等诸根合会而有狮子是成相，诸根各住自位是坏相。《华严五教仪》有颂释六相：

一即具多名总相，多即非一名别相，彼此不违名同相，  
互不相滥名异相，共相成办名成相，各居自位名坏相。

六相互相圆融不二，举一即六，名六相圆融。

行布，为“次第行布门”之略，指菩萨五十二修证阶位，次第历然；然与《华严经》中“初发心时即成正觉”之圆融门亦非



矛盾，而是两相圆融。此宗圆融说的极致，是于一心顿观事事无碍。

天台、华严二宗的圆融观，分别为其教理核心诸法实相、一真法界的究竟义，实相、法界，其实同指唯一究竟的终极实在，二宗都认为乃同义词。不过对实相、法界探究的路向，二宗有所不同。天台宗立足于印度中观学，沿“双遮双照”的中道路径，将诸法实相义发挥至极，着重从如实观察现象界尤其是当下一念无明妄心，参透《法华经》所谓“唯佛与佛乃能究竟”的实相义理。华严宗则立足于如来藏学，着重将《华严经》所描述的文殊、普贤等菩萨之因行与“不可说”的佛果境界蕴涵之理，在众生现前一心中予以体认。

二宗圆融义，皆出《法华》《华严》等印度大乘佛经，其实皆不出原始佛法的核心——缘起义，是对佛陀缘起思想的圆满发挥。天台宗将缘起义分为真、假、中三个方面，万法由缘起故即空即假即中，三方面非三个真理而是一故，三谛圆融。华严宗将缘起义分为事、理、理事无碍、事事无碍四法界，四法界乃一真法界所蕴涵理的四个方面或四个层次故，圆融不二。二宗皆将其圆融的基本理由归于缘起、唯心。其逻辑路向虽然有别，各有其名相说法、理论体系，但因为实际都依同一缘起法则的基本原理推论发挥，故得出的结论、达到的境界其实基本一致，主要有以下哲学义蕴：

（一）万有一整体，皆由同一的终极实在缘起或现起，同



### 生共体，互不相离

从实相、法界乃绝对一如的角度看，宇宙万有为一无尽缘起的关系之网，其中任何现象，皆非孤立存在，而是依一定的因缘现起。如果追究事物产生的因缘或条件，则可见每一事物，无不须以全宇宙乃至宇宙中的所有无穷无尽的事理为其产生、存在的依据。因此，万有莫不互相关联，互入互摄，如牵一发即动全身，天台宗谓之法界圆融，智者《观音玄义》卷上云：

法界圆融者，色心、依正以即性故，趣指一法，遍摄一切，诸法遍摄，亦复如是。法法互遍，皆无际畔，乃以无界以为其界。

华严宗称缘起为“无尽缘起”，将万有比喻为天帝释提桓因宝冠上的珠网——“因陀罗网”，法藏《华严一乘教义分齐章》卷三云：

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。

万有的体性亦即万有存在之终极因——实相、法界，即是缘起而无自性或自性本空之空性，天台宗称为真谛，华严宗称为理法界，禅宗称为自心佛性（自性），中国化佛学诸宗实际上都最终将其指归为众生的心。《大乘止观》卷二谓“一切众生、一切诸佛，唯共一清净心如来之藏平等法身也”，此“如来藏自性清净心”亦名实相、法性、真如等。《注华严法界观门》之《清凉新经疏》云：



**统惟一真法界，谓总该万有，即是一心。**

以此一心融万有，则成四种法界。一切现象（事）以缘起故空（理、真如），以皆依一真法界现起故，缘起其实即是“性起”，犹如壁上作画，画全体是壁，海面起波，波全体是水。唯天台宗重在从一念无明妄心去观其当下即真、即实相，所谓“一念无明法性心”；华严宗、禅宗则重在离无明妄心而显现本来绝对真实的“一心”。

**（二）万有体性虽一，而不妨千差万别；虽然千差万别，而互相融通无碍**

圆融理论虽然强调的是万有的同一性、整体性，然并非以和稀泥的方式抹杀差别性、矛盾性。圆融说认为：万有唯其缘起，由其所依因缘千差万别，故使这个世界呈现出千差万别之样相，天台宗谓之假（俗）谛，假，谓森罗万象，宛然是有，不仅是有，而且每一事物生起、存在的因缘，极其复杂，因果紊然不乱，需要了知者像尘沙一样繁多，不了知这一切的烦恼称为尘沙惑，菩萨在度化利益众生时，必须以道种智如实了知一切差别，破尽尘沙惑。华严宗称差别的现象为事法界，《注华严法界观门》解释：

**事法界，界是分义，一一差别，有分齐故。**

谓万有是存在差别的，其间相摄相入的关系，有有力、无力及隐显、主伴等种种不同。

万有尽管千差万别，然因互相依持而缘起故，因同一体性、



唯是一心故，本质上是融通不二的，即人们认为矛盾对立、不可调和者，诸如理与事、性与相、智与境、真与妄、佛与众生、明与无明、烦恼与菩提、染与净、世间与出世间、生死与涅槃、正报（有情）与依报（世界）、自与他等，也并不是绝然隔离、敌对、不可融和的，而根本上是一种“不二”关系。人们因不如实知其圆融不二性，才滋生出许多矛盾、冲突、敌对、斗争，触处皆碍。这是天台宗中道第一义谛、华严宗理事无碍、事事无碍法界所论述的深理。《大乘止观》卷二云：

谓一切世间、出世间事，即以彼世间、出世间性为体故，是故世间、出世间性，体融相摄故，世间、出世间事，亦即圆融相摄无碍也。

湛然《十不二门》论述色心、内外、修性、因果、染净、依正、自他、三业、权实、受润十种不二。华严宗也有同样的说法，如《华严经旨归》云：

法性融通力故者，谓若唯约事相，互相碍不可入；若唯约理性，则唯一味，不可则入。今则理事融通，具斯无碍。

《宗镜录》卷九十九谓事理圆融乃“即种种事称理而遍，以真如理为洪炉，融万事为大冶”，并将圆融之因缘归纳为诸法无定相故、唯心现故、如幻事故、如梦现故、胜通力故、深定用故、解脱力故、因无限故、缘起相由故、法性融通故十种，“于此十中随一即能令彼诸法混融无碍”。



### （三）诸法本来无碍，一即一切，一切即一

将万有体性空、唯是一心因而本质上、本来融通无碍推到极处，则是华严宗所谓事事无碍法界，《华严经疏》解释：

**事事无碍法界，一切分齐事法，一一如性融通，重重无尽故。**

此法界之内容，智俨归纳为“十玄门”，亦称“十玄缘起”，后来法藏、澄观各自作了修改发挥。十玄门的基本思想，是因为一切皆缘起性空、皆唯心现、唯是本来无碍融通之一真法界所现故，（空间的）大与小、（时间的）一念与长劫（极短与极长）、一与多（个别与整体）、隐与显、主与伴等差别，本来皆融通无碍，可以互相转换，一即一切，一切即一，一粒微尘可包纳宇宙全体，宇宙全体可藏于一粒微尘，万有的实相，如一大因陀罗网，互含互摄，相入相即，每一珠中映现一切珠，一切珠摄入于每一珠，“随举一法，尽摄一切，无碍自在”。<sup>①</sup>此诸法实相，终究离凡夫的一切思议分别。《华严五教章》卷四云：

**法界缘起，乃自在无穷，……圆融自在，一即一切，一切即一，不可说其状相耳。**

凡夫因被妄想分别遮障了智慧眼，看不到这本具的实相，若如诸佛菩萨，离不如实的妄想分别，便能显现智慧，发现不可思议的自在无碍力用，从有碍的、不自由的境地中解脱，获得绝对的自由，所谓“得大自在”。天台宗也阐发了这种思想，如《止

<sup>①</sup> 法藏《华严经问答》（《大正藏》，45册，页598）



观大意》卷一云：

谓一一心中一切心，一一尘中一切尘，一一心中一切尘，  
一一尘中一切心，一一尘中一切刹，一切刹尘亦复然。

观此一即一切、一切即一之理具足于当下一念，是此宗圆顿止观的观修之要。

### 圆融精神的运用及表现

在中国佛教中，圆融思想并非只是哲学的玄想、思辨的游戏，而是宗教修持和世俗应用的指针。这是佛陀说法的基本精神，也与本土儒、道诸家哲学终归于伦理履践的传统相符契。太虚大师谓“禅观行演成台、贤教”，二宗教理皆出禅观修持的体证，还用于指导禅观。天台宗以“教观双行”为突出特征，其教理多就止观修持而讲述，直接运用于止观，修行者须先学通教理，开“圆解”，树立圆满的正见，作为修圆观而证得诸法实相的前提。华严宗的教理亦用于修华严三昧等止观。

在修持上，台、贤、禅等诸宗，皆从真妄一如、世间出世间不二、一即一切一切即一的圆融见地出发，将出世间、了生死的修行与现实生活相圆融，将圆观落实于对我人而言最为实在的当下一念。天台宗强调“资生产业治世语言皆与实相不相违背”，重在就现前一念观“一念三千”。《摩诃止观》卷六谓“若深识世法，即是佛法”。华严宗的修持也最终落实于观现前一念。澄观《答顺宗心要法门》云：



但一念不生，前后际断，照体独立，物我皆如，直造心源。

禅宗强调“佛法在世间，不离世间觉”，将实相、法界指归为当人心性，更注重超越言思，当下顿见本来不可言说的心性，批评华严家的事事无碍法界仍然“坐在法界量里”。

与印度佛教的修证一般都强调离尘避世、舍弃万缘、面壁静坐专修禅观，以期由定发慧，实际将修行与世俗生活打成两橛不同，最能体现中国佛教世、出世间圆融不二的禅宗，主张在生活中、日用云为中参修，在出坡劳动中用功，在动用中悟道，打破了对静坐和出家之形式的执着，真正开辟出了圆融世出世间、圆融世俗生活与宗教修持的实践之道。正如霍韬晦先生所言：中国佛学所设定的最高境界绝对，最后仍然回归于现实，在现实的基础上解消一切对立，以成一超世间而在世间的智慧，并落实于身体力行。禅宗预取了三论、天台、华严三宗的教相，“而化为行道上的表现。所以禅宗不是‘说’圆融，而是‘行’圆融；不是‘教上’的圆融而是‘教外’的圆融了。”<sup>①</sup>圆顿，对佛法的即生乃至当下直了顿证，成为中国化佛学的一大特征，天台宗追求依圆教修行一生证入相当于别教初地菩萨位的初住，华严宗主张三生证佛果，禅宗更高扬“顿悟成佛”，与印度大乘多劫渐修的通常修证体系迥然有别。这一点在近代被一些学者指责，其实它表现出的现实主义、实证主义精神，更近于原始佛教。

在运用于修持之外，中国佛教还将圆融思想用于指导“判教”及处理佛教内部各宗派、各种见地，佛教与外学、佛教与世俗社

---

<sup>①</sup> 《绝对与圆融》页 418





会的各种关系，用以解决各种矛盾。圆融思想，使中国佛教表现出一种特出的圆融性格。

在判教方面，中国佛教诸宗，虽然通过对全体经教进行判别，说明自己所宗尚者为最圆满的佛法，但皆直探佛陀说法的用心，从随乐、随宜、随治、随义“四随”或世界、为人、对治、第一义“四悉檀”的原则着眼，将佛所说一切经教、各种异说都融通为一，肯定其皆为治病之良药，所谓“药无贵贱，治病则良；法无高下，对机则圆”。又根据缘起法必有差别的原则，努力厘清佛说法的因缘和思路，分清深浅偏圆顿渐，虽以尽畅圆融之旨的“圆教”为最圆满，亦予圆教以下的小乘教（藏教）、大乘渐教（或通教、始教）、大乘终教（或别教）以各自的地位和价值。晚唐以来，自称“教外别传”的禅宗与诸教宗（宗与教），及主要流行的禅宗、净土二家的关系，成为大家关注、讨论的重大问题，有代表性、权威性的大德，率多圆融宗与教、禅与净土，如南阳慧忠、宗密、永明延寿等禅师，主张宗、教不二，“教为佛语，宗是佛心”，强调参禅应以经教印证。延寿、清了、悟新、行秀、惟则、梵琦、圆悟、憨山、真可、莲池、元贤、法藏、彻悟等，皆主张禅、净融通，认为“禅者净土之禅，净土者禅之净土”。禅净双修，诸宗融合，成为元明以来中国佛教的普遍趋势。

以判教为前提，中国佛教诸宗对佛教内部的各宗派、各种思想，也以圆融的原则，进行判别平章。诸宗在教理方面亦不无争论，但一般皆限于教内的学术讨论，态度友好，只是有理有据地分析批评对方学说的不圆满，肯定其所对之机，承认其价值，不



一概否定。只有对违反佛法之异说，及违犯佛教制度的作法，如三阶教、后期白莲宗等，才进行严厉批评。中国佛教诸宗之间，大多保持着和谐融洽的关系，从无不同宗派之间的激烈争斗和战争出现。在这一方面，与印度部派佛教之间因见地不同而分河饮水，及日本、吐蕃佛教亦曾发生佛教内部宗派之间残酷战争的情况，形成鲜明的对比。当年印度佛学空有之争势若水火不兼容，从中国去的玄奘法师特撰《会宗论》三千颂，调和空有，主张“圣人立教，各随意，不相违妨”。<sup>①</sup>表现出中国佛学的圆融风格。只有对虽然打着佛法旗号而实际危害佛教、欺世误人的附佛法外道，如古之罗祖教、今之“法轮功”邪教等，中国佛教界则毫不客气，如明代附佛法的无为教（罗祖教）盛行，莲池大师号召“凡我释子，宜力攘之”。<sup>②</sup>当代中国佛教界对法轮功邪教从1996年起便不断进行揭露批判。但即使对此类邪教，中国佛教也只是响应其对佛法的假冒和诋毁，进行口诛笔伐，从不以武力主动攻击，而且还注意从此类邪外的流行中反思佛教自身的缺陷，吸取有益的教训，实际上承认邪教也有其充当反面教员的作用。

中国佛教也以判教的圆融精神，对待佛教以外的其他学说，特别是中土传统的儒、道二家之学。佛教入中土之初，即对本土儒、道之学采取顺应、融会的态度，肯定其淑世化民的正面社会作用，并以“辅翼世教”的社会职能自居，以佛教之五戒和会儒家之五常，借道家之用语翻译佛典。与佛教同属宗教的道教，从东晋到元初，有时与佛教矛盾较为尖锐，曾有过几次斗争，北魏

① 《大慈恩寺三藏法师传》卷四

② 见《莲池大师全集·正讹集·无为卷》



太武帝、北周武帝、唐武宗“三武”之灭佛及宋徽宗之抑佛，皆以佛、道冲突为重要背景。但佛教对道教的挑战，从来只是以辩论的方式进行响应，有理有据地批驳道士对佛教“三破”“舍华效夷”等攻击及“老子化胡”说之无据，而对道教崇道敬天化民的社会功能，全真道士修炼之刻苦精进，佛教人士也多予肯定。

佛教对儒学虽然多行和会，但这种和会只在世间法的层面，在有关出世间的见地问题上，从来注意保持理论的严肃性，分清佛法与世法，指出儒、道二家世界观、心性论的世间性、不究竟性，以显出唯佛法为堪以超出世间的、究竟如实的真理。如吉藏《三论玄义》分辨震旦“三玄”落于“无”见，与佛法不同；宗密《华严原人论》通过追究人生本原、建构宏大哲学体系，显示儒、道之见的不究竟及佛法的究竟。

宋元以来，三教一家、三教同源一致，成为普遍的社会思潮，特别被道教中人所提倡，佛教亦顺应社会需要，持圆融三教的态度，一些佛教大德如智圆、憨山、藕益等还著书立说发挥儒、道之学。然这种圆融，多非如道、儒二家多混淆三教之学尤其核心心性说为一致，而是以佛法判教的方法，只将儒、道之学判为世间人天善法，严格区分三家心性说的不同，显示出佛法的究竟。如憨山《观老庄影响论》判老庄为天乘法，孔子为人乘法，皆不出世间。莲池《竹窗随笔》论儒家喜怒哀乐未发之性尚非佛法之本来心性，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。

莲池还撰有《天说》三篇，响应当时传入的基督教对佛教的诋毁，只批驳其说之不合理，而肯定其教人敬天为善，肯定其信奉者皆正人君子，表现出一种谦虚有礼的态度。因为有圆融精神的指导，中国佛教从未像基督教、回教那样强烈排斥异己，发动宗教战争。

圆融精神，已成为中国佛教的一大优良传统，深深影响着当今的中国佛教。近现代的弘法者，大都继承传统的圆融精神，以响应时代及多元文化的挑战。如前辈太虚大师，虽然主张佛教革命，声明自己非某宗某派的传人，而始终立足于中国佛教两千年积淀的传统，肯定传统诸宗的价值，尤其对长期作为中国佛教主流的禅宗特别注重，主张革除禅宗的弊病，稳建于教、戒的基础之上，认为中国佛教若能复兴，仍然在于禅。对科学、哲学等各种现代文化，他以中国佛教传统的判教方法予以评论，批评了多家学说的局限。对西方基督教，他充分肯定其长处，吸收其弘传的经验，认为中国需要基督教而西方需要佛教，然对上帝创世的信仰，也进行了批驳。

当代中国佛教的圆融精神表现得也很突出，内容是诸宗融合，对外则圆融世法，和谐无诤，与政府部门、其他宗教保持着良好的关系。台湾星云大师进一步发扬太虚大师的圆融精神，表现出更为鲜明的圆融性格，认为现在是“人间圆融的时代”，以“法



界融和”为佛光学的基本精神，主张“人间佛教，八宗兼弘”，<sup>①</sup>将从佛陀到现代的南传、北传、汉传、藏传、大乘、小乘、显、密等一切佛法融合为一，将传统与现代、生活与佛法、佛法与世学、僧众与信众、男众与女众、不同国家、不同种族、各种宗教等，都圆融起来，“使世界融和一体，不分种族、国界，同中有异，异中有同，而能和睦相处。”<sup>②</sup>他不但如此主张，更如言力行，做了许多圆融佛教各宗派、各种宗教、各种矛盾乃至中国海峡两岸关系的实际工作。当今在海外弘法的其他法师，也常与其他宗教和世俗文化对话，表现出鲜明的圆融精神。

## 当今世界呼唤圆融精神

圆融精神，在当今世界显得尤为宝贵。西方未来学家、星象学家们曾经预言：21 世纪将结束以往的对抗和战争，走向一个以和平、发展、生态为主题的“宝瓶座”新纪元。这反映了人们对苦难的过去之反省和对美好未来的期望，应该说是人心所向，是时代发展的大势所趋。但从目前情况看，这一美好新世纪的到来，起码需要全人类以明确的和平、发展、生态意识为指导，去排除重重障碍，共同努力营造。

当前的世界，仍然充满了各种矛盾冲突，战争的硝烟仍然弥漫在地球上空。刚刚跨入 21 世纪的门坎，迎接人们的便是美国

---

① 《往事百语》（四），页 263

② 《佛光教科书·佛光学》，页 15



9. 11 恐怖事件震天动地的爆炸声，造成 3000 多人死亡，近千亿美元的经济损失，至今尚使许多人惊魂不定。接着又是伊拉克战争，以色列、车臣、非洲等地的局部战争还在继续，恐怖事件、反恐怖斗争此起彼伏。贫与富、全球化与反全球化、人类与自然之间的矛盾仍然在加剧。中国学者张立文先生总结说，21 世纪的人类面临人与自然、人与社会、人与人、人的心灵、各文明之间五大冲突，引发生态、社会、道德、精神、价值五大危机。虽然经济在不断发展，贫穷之苦仍然困扰着许多人，据统计，全世界目前贫困（每天收入 1 美元以下）者有 28 亿人，其中赤贫者 12 亿人，极端贫困者约 3 亿人，长期营养不良者 8 亿人，中国绝对贫困者达 3000 万人。到 2015 年，全世界极端贫困者约达 4 亿人。穷国与富国、发达国家和发展中国家中的贫富差距，都在不断拉大，1960 年，占世界总人口百分之二十的富人和百分之二十的穷人收入差距为三十比一，到 1999 年，差距上升为七十四比一，在 40 年中增长了 1.45 倍。目前发达国家的人均 GNP 超过 2.5 万美元，49 个最不发达国家仅 235 美元。贫富差距的加大，制造着敌意及偷盗、抢劫、杀人、贪污等罪恶。冲突和战争的根源，除经济因素之外，公认为在于政治、宗教、文化，终归为文明的冲突。在当今中东问题的背后，不难看到历史上耶、回二教“圣战”的阴影。

人与自然的关系、生态改善问题尽管已经受到相当重视并着手改变，但问题尚十分严重，全球许多地方破坏生态环境的速度仍然大于保护。盲目开发某种资源而导致其他自然资源破坏、造



成更大经济损失的情况在到处发生。热带雨林在迅速减少，温室效应在不断提高。空气、食物污染及新技术带来的基因污染相当严重，全球自然灾害在不断加剧，所造成的经济损失自 20 世纪 50 年代的年平均 40 亿美元增加至 1999 年的 400 亿美元。进入 21 世纪后，自然灾害有更为加剧的兆头。社会生态环境的恶化，情况也十分严重。经济增长、意义丧失，被认为是这个时代的一大特征，价值失范、道德沦丧、人情冷漠，犯罪率尤其青少年犯罪率不断提高，成为普遍的社会问题。心理和精神问题日益严重，据估计，因压力、紧张和挫折导致的抑郁症，将在今后若干年内成为人类的两大杀手之一。

尽管各种矛盾冲突相当尖锐，与以往相比，全球经济文化大融合，越来越成为这个时代发展的趋势。互联网技术的飞速发展，大大缩短了人与人之间的距离，使地球日益缩小为一个小村庄。政治文化的多极化与经济全球化，被认为是当今世界的基本特征，经济全球化即全球市场化，跨国商品与交易及国际资本流动的增加，技术的广泛传播，使国家主权弱化，世界各国经济的相互依赖性增强。它有利于各国经济协调发展、走向共同繁荣，也有使富国更富、穷国更穷等负面作用。2000 年以来，不少地方兴起反全球化运动，然全球化毕竟是大势所趋，不可逆转。经济全球化必然促进文化全球化，各种文化、各种宗教之间的碰撞加剧，在不免有矛盾冲突的同时，也促使其互相学习，去伪存真，改造充实自身，最终融合为一体。科学与宗教、自然科学与人文科学之间，也呈现出整合、融通的趋势。



时代的发展和存在的各种问题，在呼唤着一种能消解各种矛盾冲突，促进全球化、一体化，足以将全人类联结为一体的精神纽带，呼唤着一种没有西方宗教文化对抗性、排斥性、隔碍性缺陷，高扬和谐、和平的指导思想。最适合这种时代需要、内涵深厚的学说，莫过于中国佛学的圆融说。张立文先生针对时代需求，从中国古籍中拈出“和合”二字，进行发挥，创立“和合学”，主要包括和谐、和平、祥和、合作、和好、融合六大精神及和生、和处、和立、和达、和爱五大原理。这一学说自是符合时代精神，有其应予重视的现实意义。但与佛法的圆融观相比，还只是一世间的哲学思想，理论深度尚嫌不足，且不解决人们内心深处的宗教需要问题，其影响当然也就有限。

佛法的圆融观，可以运用于处理当今和未来人与社会、人与自然、人类心灵等各种矛盾冲突，教导人们从整体观和因缘观着眼看待一切，认识到这个世界本来和谐圆满，一切矛盾冲突，无不由人为而致，由人不能如实认识缘起性、一体性，不能控制自己的贪欲嗔恨等烦恼、不能慈爱他人而造成。认识到任何国家、民族、个人，都同生共处于一个“大缘起陀罗尼网”中（《华严经》六相之总相），既各有其独立自主性（别、异、坏三相），又互相依存，密不可分（成相），牵一发而动全身，不论你愿意与否，都必然同安危、共患难，一地区、一国家、一民族乃至一个人的不和谐，会影响其他，使整个世界都不得安宁，如局部战争必然影响其他地区的经济贸易，所造成的污染会殃及邻国乃至破坏全球生态；部分人的贫困和受压抑会滋生偷盗、抢劫、恐怖





活动，破坏社会生态环境，使富国、富人也难得安乐。全球经济文化一体化的趋势，使全人类越来越成为一个大家庭，这个大家庭的成员虽然不无男女、长幼、贫富等差别，而尊严、价值、佛性平等不二（《华严经》六相之同相），理应以平等心、慈爱心互相尊重，互相帮助，富国应帮助和带动穷国，富人、富国和社会应扶贫济困，谋求共同发展，才会获得共同的繁荣、富强、安乐。

在文化方面，佛法圆融观判教及对待外学的方法，教人承认各种宗教、各种思想文化，都有其合理的成分和所对的机宜，应在友好交流中互补，在互相对话、比较中去伪存真、去粗取精，在多元互动中促进各自的发展完善，圆融为人类文化之整体。

在处理人和自然的关系方面，佛法圆融观教导人们：自然界作为人类主体（正报）之依报，与人类息息相关，为依正不二的关系，乃人类自身的一部分，并非只是征服的对象。对自然资源的盲目开发，对自然环境的破坏，必然导致人类主体自身的不和谐，产生水旱地震等自然灾害，滋生各种疾病。经济建设应从整体思维出发，进行集约式综合资源开发，兼顾生态环境效应，进行可持续发展。而处理好人与自然关系的关键，在治好人心，所谓“心净则国土净”。

作为一种依瑜伽实证而建立的哲学观，佛法圆融思想对哲学和科学能不断提供启示。与现有多家线性哲学、思辨哲学相比，圆融哲学高屋建瓴，是立体多维的，是以理性严密思辨而又超越理性思维的，是落实于人心而可以实证的。它描述的无碍境界，



其实是对自心潜能的开发，这种玄妙之说，启发哲学家、自然科学家、心理学家突破种种人为自设的逻辑疆界，脱离佛法所谓“法执”的系缚，揭破宇宙最深秘奥，如实认识自心，由如实认识心物的深层关系，走出哲学的误区和科学的瓶颈，促使科学大飞跃，促进自然科学与人文社会科学、西方物质文明与东方精神传统的整合。按圆融思想，事事无碍之理乃万法本来具有，当然可以从人心及物质世界中发现，一小片硅芯片中可容纳大图书馆的全部图书信息、一个细胞中含有全部生命全息等科学成果，使人们不能不想到佛法“一即一切、一切即一”的圆融说。

圆融思想根本上是一种用于出世间了生死之瑜伽实践的工具，它旨在以圆满无碍的见地，打破各种法执，直下圆证真如，明心见性。这是其主要用途，对佛教徒乃至其他宗教信仰徒的修持永远具有指导意义。

圆融思想虽然是中国佛教大德禅观中的智慧并主要运用于禅观，然其理、境无不本诸于印度大乘经教，虽为宗教教义而甚具哲学性质，虽超越意识思维而利用意识思维，可以理性思考而接受，可以由社会现象和科学发展不断提供证据，这使它有超越佛教范围，而广泛运用于世俗生活、科学研究、社会问题处理的功用。全人类如若能掌握圆融的智慧指导人与自然、人与社会、人与自心等关系的处理，则一个和平、发展、生态良好的新世纪之创造，殆非难事。

（“宗教与当代世界国际学术研讨会”论文，2003年9月，东京，载《中华文化论坛》2004年第3期）



## 十、佛法如实知见的智慧

我今天讲的题目是“佛法如实知见的智慧”。

我首先解释佛法和佛教，这两个概念是不同的。我讲的不是佛教，而是佛法。佛教，大家知道，是世界三大宗教之一，是一个具有教主、教义、教团，在历史上产生、发展、变异的社会现象，也是一个社会实体。它的优劣，是一个非常复杂的问题。在历史上，不同国家、不同地区、不同时代，佛教所起的社会作用，是难以笼统评价的。在今天来说，佛教作为一个宗教，所起的作用大概也未必是百分之百都有利于社会。这种由具体的人所信奉的有固化形式的佛教，跟别的宗教没有太大区别，尤其是大乘佛教徒，多把佛菩萨当作神明来崇拜，而且崇拜的佛菩萨很多，从表面来看，是一个多神崇祀的宗教，跟道教差不多。因为这一点，佛教经常被基督教、伊斯兰教这些一神教教徒攻击诽谤，认为是一个落后的宗教。特别是以真主为无形的伊斯兰教，认为佛教崇拜偶像，是迷信、低级信仰，曾经将印度佛教破坏无遗。这种具有一般宗教形式的佛教，在佛经里有预言，必经产生、兴盛、衰落，到了一定的时候，将会灭亡，叫做“法灭”。马克思也说过，宗教，作为一种在历史上一定时期出现的社会现象，和政党、国家一样，将来到一定的时候都要消亡。



## 如实知见的智慧是佛法的精髓

然而，佛教与其他宗教特别是一神教还有着本质上很不一样的地方，即它最高的信仰不是神佛，而是一种如实知见的智慧。佛教皈依信仰的对象，称为“三宝”——佛宝、法宝、僧宝，而以法宝为中心，为最高信仰。佛是发明法的人，法，即我所讲的佛法，是一种本来如是的真理，是佛发现、发明，而不是佛创造的，是本来就有的。佛经载，佛多次声明，不管佛发不发明，法还是在，还是那样，是一种客观的真理，不依人的意志而转移。佛经中说，诸佛也都皈依法，佛从法而生。这说明佛教的根本信仰就是一种智慧或一种真理。有一年，笔者在兰州参加一个学术会议，一位伊斯兰教领袖跟我坐在一起，他说，我们的教跟你们佛教不一样，我们信仰的是一个神，佛教信仰的是一种智慧。我称赞说：你比很多佛教徒更了解佛教。

释迦牟尼佛也不是最早发明佛法这个真理的，佛经中说在他以前出现过许多佛，他是现在“贤劫”的第四佛。诸佛所发现的真理都是一样的，走的是一条道，所以佛法又称作“古仙人道”。佛，也叫仙人，即在山林中修道有成就者。古代修行的仙人，即古佛们，走出了一条超越生死的道路，释迦牟尼佛从荒烟蔓草中重新发现了这条道路，并沿着它走，证明它是正确的。

西方哲学家、心理学家、宗教学家拿宗教的定义套佛教的时候，发现佛教的核心精神跟他们所认的宗教定义套不上。所以他



们认为佛教不是宗教。当年，马克思、恩格斯从他们的朋友那里了解到佛教，恩格斯在《自然辩证法》一书中归纳分类各种人文社会科学、意识形态，把宗教列为一类，而把佛教另列一类，说明恩格斯认为佛教跟宗教不是一类。20 世纪初期，中国学术界、佛教界掀起过一场“佛教是不是宗教”的讨论，有说佛教非宗教而为哲学的，有说佛教是科学的，欧阳竟无“佛教非宗教非哲学非科学、亦宗教亦哲学亦科学”的说法，大概最受首肯。佛教的形态是宗教，但佛教的核心内容佛法，既是高深的哲学，又是心灵科学或者生命自觉进化的科学，佛法探讨了现代哲学的诸多前沿问题，包含有深奥的哲学思想，但哲学不一定能够实证，而佛法可以经修行而实证，具有科学的性质。

佛法的“智慧”，是梵语翻译过来的，“智”跟“慧”，在佛典中是两个不同的概念。“慧”，梵语般若，解释是抉择、解了，指能够分辨、理解是非邪正的一种能力，这种能力是人类的意识具有的功能。智，梵语阇那或若那，是“照见”之义，即直觉的认知能力。智必然有慧，慧则不一定是智，可能是经逻辑思维而得。智与慧，在汉文佛典中经常连用。

佛法的精髓，可以《阿含经》中多次出现的“如实知见”四个字总括。佛法的宗旨，是以如实知见的智慧自净其心，消灭以生老病死为主的一切苦，获得现前、后世、究竟的安乐。“如实知见”的“知”是慧，“见”是智。知，是一种理性上的认识，明白、确认如何如何，叫知；见，是一种直觉，就像眼睛看东西一样，不需要思考，在刹那间明了。佛陀寻求如实知见之智慧、



给人说法的方法，是运用人类理性思维之能，从一切现象中归纳出普遍规律或永恒法则，运用它去追究造成一切痛苦的原因，觅得解脱诸苦之道。

佛法从一切现象中归纳出的普遍法则，是“缘起”——我们认识的一切现象，莫不皆依一定的因缘而生起，随所依因缘的消灭而消灭。在佛经中常用“此有则彼有，此生则彼生，此无则彼无，此灭则彼灭”一偈来表述，也译作“缘是有是，是生则生”，称“缘起偈”。这一法则现在看来属于古代的朴素辩证法，佛经中说它即是佛，即是佛法，即是佛的“法身”——以永恒不灭、绝对正确的真理为身。恩格斯曾经说过，古希腊罗马哲学和佛教，是古代辩证法的高峰。

佛法应用缘起法则的朴素辩证法，观察研究的对象主要不是自然科学所研究的物质，而是人们现前诸苦的因缘：找到造成诸苦的因，根据缘起法则因灭则果灭亦即“此灭则彼灭”的规律，消灭苦因，就消灭了苦果。佛法发现，造成众生一切诸苦的直接原因，是自己所造的业，即身、口、意的活动，苦是所造业的果报，而造业之因，是自心所起的烦恼，烦恼，指令心不得平静安宁的种种心理活动，如贪欲、嗔恨、嫉妒、傲慢等，烦恼生起的因，则是不如实知见，又称无明，即不能如实知见宇宙人生的真实本面，执着虚妄不实的认知为真实。消灭一切苦果之道的根本，当然就是如实知见了，如实知见则不起烦恼、不造业，不起烦恼不造业则不受苦果，不受苦果则恒常安乐。这即是佛法的基本原理：染净因果——心不能如实知见而被烦恼污染之因，及心如实



知见以自我净化而获得常乐涅槃的净果。这一思想被归纳为“四谛”，即四条真实不虚的真理：众生现前确实在承受生老病死等苦果，为苦谛；造成苦果的因是不能如实知见而起的各种烦恼，为集谛；灭尽烦恼苦因则获得寂灭涅槃，为灭谛；为达到涅槃而修种种正道，为道谛。

因此，获得如实知见的智慧，便成为佛法的精髓和佛教徒修行的首要任务、最终目标。

## 佛法对人类认识的检讨

欲图获得如实知见的智慧，首先需要对人类现有的知识及认识能力进行检讨，有人比喻为从事科学实验之先须检查所用的观测仪器。

佛法，可以说最早对人的认识能力及知识体系进行了反省，具有非常冷静、深刻的分析，有些地方甚至比当代西方心理学、认知科学分析得更加精密，而得出的结论基本上是一致的：人类对于世界的认识，局限性非常大。我们只有六种感官，眼、耳、鼻、舌、身、意，前五种是感觉器官，接收具体的信息刺激，通过第六意识进行分析，就像电脑对接收的信息进行分析一样，然后，建立认知及知识体系。西方哲学家有比喻说：我们就像被关在一所黑屋里，只能通过房顶上的五条窄缝中透射下来的光，去猜测外面的世界样相。

我们这五种感官，接受信息的功能非常有限，它们所接纳的



信息，在宇宙的所有信息里，是很少的一部分，我们不可能看见、听见所有，而且我们在把感官接收的信息变成可以认知的对象（佛法叫“相”）的时候，并非完全准确。感官认识并不是像镜子映物一样，完整真实地反映对象，而是接受认识对象发出的信息后，由自己感知器官的作用，形成具有主观性的“影像”。例如眼睛所得到的信息刺激，实体是光，光照在物体上，一部分被吸收，一部分反射到眼睛里，眼睛接收后传导给视觉中枢，经过加工，才形成我们看见的颜色、形状。我们看到的红光，其实质是多少波长的一种电磁震荡波，而我们的视觉为什么要把它看做红色，这是认知科学所无法解释的，佛法说为“如幻”，即魔术、幻术。

如果感知器官不一样的话，同样的东西，在不同感官里，反映的相是不一样的。佛经里最典型的例子叫做“一水四见”：同样一条河水，人看是水，鱼看来是家，是窟宅，就像我们人在空气里一样，另外一种差别较大的众生——饿鬼，看水是脓血，诸天神，看水是宝石。同样的水，在不同的感官里，反映出的形象并不一样。同样的红色，有色盲的人看起来是紫色、灰色。各种众生，感官及感知方式不一样，感知能力也不一样，如人的嗅觉只有狗的四十几分之一，老鹰的视觉比我们人类要强七倍多，可以在上千米的高空清楚地看到地上跑的一只老鼠。我们人类的感觉器官，就是在动物里面，也不是最发达的，蝙蝠能感知次声波，有的昆虫能感受超声，蚂蚁能看到紫外线，但人类的肉眼看不到。众生不同的感知器官、感知方式，都是在长期的生活当中，经过自己的主观努力，适应环境而慢慢形成的，佛法叫做自心所造，





业感而成，实际上也是修炼而成的。人类意识的理性认识能力，是地球动物中最发达的，人类发达科技文明，主要就是运用这种能力，这使人类远远高于其他动物，成为地球的主人。人类意识的这种能力，是我们全人类世代代在不断的实践活动当中，不断发展积累而成。按佛法来说，人类的不断发展，也是一种修炼，人类在不断修炼，提升自己，处于不断进化中。

那么，是什么力量促使人类乃至其他众生要进化、要不断发展提升自己呢？是什么力量促使人类认识世界、追求自由呢？确实存在这种力量，但这种力量通过研究物质是发现不了的，它是内心深处的一种力量，大乘佛法如来藏学认为是人自身的本性，是内心深处本来具有的一种精神能量，叫做本觉，这种力量促使人不断向上，不断进化。其发展进化的极限，可以说是让佛法作了代表。佛法的回答，就是要把潜在的智慧都开发出来，如实知见全宇宙一切，从而达到绝对自由，所谓“得大自在”，这可以说是心灵发展进化的极限。

佛法说，我们对世界的认识，并不一定都是如实的，而且往往把虚妄不实的认知当作绝对真实。正因为我们没有发现世界和生命最终极、最本质的真实，所以，我们在这个世界上才不自由，我们的生命才有生老病死，不能自己主宰，我们的世界才有各种各样的缺陷、污秽，人们内心才有各种各样的痛苦。佛法把造成痛苦、不得自在的根本原因，归结为不能如实知见。佛法认为，宇宙间必有认识对象的本来面目，叫做“真实”“实相”，但是我们人类没有发现它、知见它。真实、实相，我们用五种感官是



永远也不可能亲自知见的。但佛法确信，人心自有如实了知一切真实的潜能，遵循佛祖实践证明的正确道路修行，可以逐渐开发潜能，获得如实知见全宇宙一切真实的智慧，以这种智慧，才可以实现生命的自觉进化，根除生老病死等苦，获得究竟安乐的涅槃，乃至成佛解脱，得大自在，建成理想的美好国土，叫做“庄严国土”。

佛法以缘起法则观察研究，根据修行的深浅，所得的智慧，分为多种，重要者有三慧、二智、三智、四智、五智等。

## 三慧与二智

三慧，是佛法诸乘诸宗共同数说的，指闻慧、思慧、修慧，是学佛的不同阶段所得，也是修学佛法智慧的次第：须先得闻慧，以闻慧思考得思慧，以思慧观修证得修慧。

闻慧，指学习佛法教理，能完全理解，其理解准确无误。闻慧在修行上可以用，但是不得力，尤其是对治自己烦恼的时候不得力。即使作为世界观、人生观，也不一定能够完全接受。研究佛教的学者、研究生，有的可以看懂佛教的经典，明白佛法的教理，但是不一定认为它是完全是正确的，如果其理解准确，也可以算作闻慧。

思慧，是指经过自己的深思熟虑，再加上修行的体会，得到领悟，把佛法的道理完全弄清楚了，变成自己的一种哲学观、世界观、人生观。思慧既包含逻辑思维，又有超越逻辑思维的成分，



可以用来指导修行，但是也不大得力。嘴上讲得很好，内心也认为应该如此，但在行动的时候不一定很管用。

修慧，是经过修行得到实证的智慧，这种智慧既是慧，也是智，能如实知见真实、真如，用来转化烦恼、主宰自心，非常有力，经中比喻为锋利的“智慧利刀”。

小乘把修学佛法、获得智慧的次第分为四步，叫做“四预流支”或“四正行”。第一步亲近善友，善友，多译善知识，指具有正见正信、堪以引导人学佛的良师益友；第二听闻正法，在善友的指导下研读佛典、学习佛法理论，获得闻慧；第三如理思惟或如理作意，对所闻教理进行深入思考，准确理解，完全接受，获得思慧；第四法随法行，也译作随顺法、修行法，依所得正见修行，实证佛法，获得修慧。

大乘也按修习的次第，说三种般若。第一文字般若，依述说佛法的语言文字，主要是佛教经典，掌握佛法的原理，理解准确无误。这种般若属于闻思慧。第二观照般若，以文字般若观察身心世界，特别是观察自心，超越了逻辑思维，获得一种直觉的智慧，就像镜子映物一样，叫做照，而有能照所照，叫做观。观照般若用来修行时，比文字般若有力，但只是如实观照真实，还未能证得真实。观照般若既有思慧，又有超越思慧的成分。第三实相般若，心与实相、真如一体无二，超越了观照，才是真正的真实、实相，叫做亲证实相、真如。证，也叫“自内证”，是心与真实契合一致或真实自然显现于心中的意思。实相般若属于修慧。先听闻佛法、研读经典，理解佛法，得文字般若，次则以文字般



若指导修行，得观照般若，以观照般若作深细的观照而得实相般若，是大乘道修学智慧的通途。

在《阿含经》里，佛说两种智慧，一种是法住智，一种是涅槃智，说学习佛法应该先得法住智，后得涅槃智。法住智，了知的主要是世间的一切现象由理性所能认识到的真实，是运用缘起法则观察一切现象，归纳概括出其组合的条件、结构、运作的规律等。佛法将世间一切现象特别是我们人类的存在及认识方式，归纳为“三科”，即三种结构或模式：五蕴、十二处、十八界。五蕴，是将构成身心世界的因素归纳为色、受、想、行、识五种，色，义为有质碍，大略相当于物质，包括各种肉眼不能见的物质；受，即感受、领受，包括情绪、心境等心理体验；想，意为“取相”，即接受感觉经验并形成知觉，即心理学所谓感知觉；行，意为迁流、造作，指一切处于运动变化中的现象，包括时间、空间、运动及人的意志、心理活动等；识，意为了别，即识别信息的功能。十二处，也叫十二入、十二入处，是分析认识形成的处所，眼、耳、鼻、舌、身、意六大感知器官开放接收各种信息，为内六入处，它们各自了别自己所识别的信息——色、声、香、味、触、法，为外六入处，也称六尘、六境，意谓它们像尘埃那样能遮蔽真实本面及自心光明。其中的法尘，为第六意识了别的对象。法住智最重要的内容是因果法则。因果法则是自然科学里的普遍规律，原子层次以上的任何物质现象，都遵循因果规律而运作。我们人的思想跟行为，是不是也遵循因果规律来运作呢？我们的命运是否也受因果规律的控制？世俗学问基本上都不研究



这个问题，佛法则着重研究这个问题，认为人只要心一动，就是一种运动，讲话及行为更是运动，名为“业”，为造作之义。跟一切物质运动一样，人所造的业也遵循严格的因果法则，业因会或早或迟形成业果，使人受报，即所谓因果报应，“善有善报，恶有恶报，不是不报，时候未到”，毛泽东文章里也曾引用过这句话。明了因果法则的智慧，不但能处理我们的日常生活，促使人自律，规范行为，弃恶行善，有巨大的社会教化功能，而且可以用来指导各项事业，任何科学研究也都用得着。

涅槃智，指证得涅槃的智慧。涅槃，意译寂灭、圆寂，有不死、无病、极乐等别称，指经过佛法修行，心与真实相应即契合一致时，所达到的一种精神境界或心灵状态，有常、乐、我、净等功能，可以解释为“真正的自我永享永恒的安乐”。涅槃智包括如何证得涅槃的智慧及证得涅槃后所得的智慧。证得涅槃，须以如实知见身心世界普遍共具、永恒不变的体性——亦即真如、实相的智慧，断灭遮蔽真实的“无明”及由此所生的烦恼。真如、实相，在小乘主要指可以直觉体察到的无常、苦、无我，观照身心世界确实如此，特别是在经禅定锻炼的专注心中作深入细致的观照，照破不实认知，心与无我的真实完全相应，即可体会到涅槃，叫做见道。以所见道亦即修慧断尽烦恼，则永远超出生死，永住涅槃。证得涅槃者具有直觉无我之真实的智慧，叫做涅槃智。

大乘法中，也说二智，说法有几种。一为真、俗二智，俗智，指了知世俗谛即世间真实的智慧，世俗谛，指五蕴、十二处、十八界、业力因果等，它们是世俗认识意义上的真实，是相对的真



实，故称世俗谛、俗谛。真智，为了知绝对真实亦即真如、实相、涅槃的智慧。真俗二智，大略相当于小乘所说法住、涅槃二智。二是如理、如量二智，如理智，指证知万有体性或总相真如、实相的智慧，亦即真智，又称实智、根本智、无分别智。如量智，指如实知见一切现象差别的智慧，包括俗智，又称差别智、后得智、有分别智。又有实、权二智，实智即如理智、真智、涅槃智，权智又称方便智，指佛菩萨用以度化众生、成办事业的各种智慧和技巧，可以包括于差别智中。

大乘所说几种二智，说法虽然有别，内容其实大同小异，与小乘法住、涅槃二智一样，都是把真实分为体性、事相亦即真、俗或性、相或理、事两个方面，两个方面犹如手心手背，不可分离，合起来才是一个真理，叫做中道。两个方面各有各的用处：证得真实谛用以达到涅槃，了脱生死，了知世俗谛可以成功地了办世间的各种事业、正确处理各种关系，也是佛菩萨度化众生所必须掌握、应用的。比如各种科技，古印度属于“五明”即五种学问中的工巧明，大乘《瑜伽师地论》中说菩萨要掌握各种工巧亦即科学技术，以少许功力获得巨大利益，以作利益众生、度化众生的方便，这种智慧叫做权智、方便智。

## 一切智、道种智、一切种智

大乘《般若经》等及主要宗依《般若经》的中观学，说一切智、道种智、一切种智三智。



### （一）一切智

一切智，梵语萨婆若，也叫如理智、真智、实智、深般若，如理，意谓跟本来具有的真如理一模一样。如理智所了知的，不是具体的事物，而是全宇宙所有事物包括人心普遍共具、本来如是本性，或共相、共性，所以叫做一切智。宇宙万物，千差万别，佛法称作“万法”，法，是规定的意思，指具有可以规定的性质、相状，可以认识它，把它叫作什么，凡是这一切，总称为法。宇宙万法，千差万别，无不处于运动变化中，然而都有一个任何时候、任何地点都不变化，在一切事物中，在宇宙的任何角落都是一样，过去如此、现在如此、未来如此的体性、本性，它是一切现象普遍具有的共性，叫作法性；它本来如此，真实不变，不管人类认识不认识它，它都客观存在，不因为人的意志而改变，真实不妄，与本然一模一样，叫作真如。它是没有经过人的认识歪曲的本来面目，是绝对的真实，叫做实相。佛法认为，我们所有的认识，都打上了主观的烙印，从来没有知见过一个本来如此的实相、真如、法性。你可以用哲学范畴，把它理解为一种理念、法则、规律、本性、体性等，它包括这些，但终归不是这些，是具体的一种真实。

法性、真如、实相在大乘如来藏学中，常被称为所依界，今译基界、本基界，指宇宙万法最终极的因或体性，界，在这里是因的意思。一切现象，终归都依所依界而产生，就像地球依止于风，风即大气层，风依止于虚空，虚空可以解释为宇宙空间，宇



宙空间就好比一个本来就有、在任何地方都一样的所依界。任何地方，只要把物质排除掉，就露出真空。一切物质都是有生有灭的，都是一定时候产生，一定时候灭亡，包括地球、宇宙。现代研究认为，宇宙是“大爆炸”以后产生，已有 140 多亿年，将来也必然毁灭。但是有一个不毁灭的，那就是所依界，它不生不灭，叫做无为法，而能产生出生灭变化的一切现象。只要是产生出的一切现象，肯定是有生有灭、变化不居，肯定依赖一定的条件，叫做有为法。只有本来的所依界、法性、真如、实相，没有生灭变化，常恒自在，不依一切。我们从来没有认识过它，用人类现在的认识方式，是永远也不可能知见它的，我们的认识必须依感知器官、感知对象而发生，是有所依赖、有生有灭的有为法，只能认识生灭无常的具体事物、有为法。而依靠有为法，是不可能获得不生不灭、不生不死的涅槃的，不可能根除生老病死等痛苦。要实现常乐涅槃，必须依靠无为法，从宇宙万法中找到一个无为法。这种认知、体证无为法的智慧，就叫做一切智，它知见的是法性、真如、实相。

佛法寻找无为法的路径，是如实观察有为法的真实。无为法并不在有为法之外，而只是一切有为法普遍共具、常恒不变的本性。它的基本性质，在小乘是诸法无我。小乘法的精髓，概括为诸行无常、诸法无我、涅槃寂灭“三法印”，以诸法无我为核心，称“印中之印”，是鉴别是否佛法的准衡、佛法与外道法根本区别所在。这里所无的“我”，不是伦理学、心理学上分别你我他的自我，而是一个哲学概念，定义是“自在”，即不依赖任何条





件自己存在，并自作主宰者，称“实我”，诸如不死的灵魂、造物主、上帝等。虽然本来无我，但我们众生却总执着有我，或执着身心是实常自我，或认为身中的灵魂不死是实我，这种执着，使众生不自觉地以自我为中心对待一切，佛法叫做我见、我执，由维护、扩张所执着的自我，产生种种烦恼，造作种种不离烦恼的“有漏业”，堕于生老病死的恶性循环。

依大乘《般若经》阐释发挥的中观学，说无为法、真如、实相、法性的基本性质是毕竟空。空，是“无自性”之义，即没有自然本有、不依赖任何条件而存在者。不仅一切有为法空无自性，无为法也空无自性，就连“空”也空，一切法彻底空，没有一丁点儿自性，叫做毕竟空、真空。毕竟空并非虚无主义，它的用处是“妙有”，即奇妙不可思议，所谓心想事成的妙用。正因为一切法皆空，才有可能随心所欲创造一切。大乘唯识学则说无为法、真如、实相、法性的基本性质是无我，此无我有人无我、法无我二义，称诸法二无我性。人无我，是说没有众生所执着的实我，法无我，是说宇宙万有、一切现象皆毕竟无我。二无我与毕竟空，其实大同小异。

认为有一个不生不灭之无为法的哲学，被称为“常青哲学”，它可以说是自有哲学以来无数东西方哲人追求、思考的重大问题，希腊哲人谓之逻各斯，中国先哲叫做道，认为掌握了它即所谓得道，就可以获得绝对自由，乃至长生不死。但差不多都认为无为法不能以通常感知方式了知，拿我们的眼、耳、鼻、舌、身，没办法感知它，通过意识，可以在哲学上推论出有它，但推出来的



理，不能做实验，是很玄的，没有多少人能相信。《老子》讲“道可道，非常道”。康德对西方哲学关于无为法的思考作了颇为理性的总结：自在之物不可知，即以通常感知方法及逻辑思维皆不能知见，被称为“不可知论”。近现代西方哲学，因而几乎取消了对无为法的探讨。佛法更强调，法性、真如、实相此类无为法，“不可说不可说”，不是以人类感知器官分别境界信息的认知途径所能了知，因而不可以语言表述，乃至“不可以识识，不可以智知”，不是用心识分别信息的有为方法所能了知的，甚至不是以超越通常心识的“智”所能通达，只要堕于能知所知、能见所见的二元对立，就不能知见无为法。

但佛法与西哲的不可知论不同，认为通常认知渠道及理性思维虽然不能知见真如、法性、实相，而人心潜在有知见它的功能，只要开发出这种功能，便可以获得一切智，以这种智慧知见真如、实相、法性。这种知见，与通常心识分别外境的认知不同，是能知与所知一体不二，叫做“自内证”“亲证”。这是由佛陀及其杰出弟子们经过如法修行所证实的，犹如成功的科学实验所证实的真理。开发一切智等潜能的技术，是佛法的专长。

开发出一切智有什么用？佛法认为，这种智慧，用处非常大，非常奇妙，可以说，对于人类是最为重要的东西，应该是做人首先要得到的“大本”。当摆脱了虚妄、不如实的认知，亲证实相真如，便会开发出本来具有的一切智，这时人的身心会发生巨大的变化。心理的巨大变化，就是可以体会到涅槃。什么叫涅槃？涅槃的定义是解脱心，这种心，是非常难以言说的，是我们常人



从来没有体验过的一种心灵状态，这种状态跟我们通常的心理活动不一样。通常的心理活动都是有生有灭，因缘而生，依赖一定的条件而产生，产生后很快又消失。如果人生的目标是幸福和快乐的话，那么任何快乐的获得，都需要有一定的条件，年轻时，找到如意的伴侣被年轻人看做最高的幸福，它的条件是必须遇到称心如意的，而且双方互爱，如果没有这种条件，这种快乐就没办法得到。同样，好看的东西使人快乐，好吃的东西，好玩的东西使人快乐，它都需要一定条件，为了创造这种条件，人终身辛劳，不断追求，究竟是为了什么？从佛法看，无非是为了追求自己认为的快乐，但这些快乐都需要一定条件。现在的人大部分快乐的满足都需要金钱，所以大家都朝钱看，并非钱这个东西看着非常可爱好玩，实际上，它只是一个符号，它代表的是我们能够拿它换来的各种快乐和人生幸福，佛法归结为眼、耳、鼻、舌身“五欲”的满足，但是这种幸福，不容易获得，获得以后也必然要失去，不能获得的时候很痛苦，追求到了失去的时候更为痛苦。最终，人都有一死，死亡的时候，所有的幸福都终结了，乃是尽人难免的最大痛苦。如果说人生是幸福的，那么死亡就是人生幸福的终结，这当然是最大的痛苦。所以，我们是一个不自在的人，我们的这种生命形式，是不自在、不圆满的，是受各种条件限制的，是不能完全自由的。

佛法认为，获得一个解脱心才是最幸福的，因为这种状态非常快乐，它不需要任何条件，它永远如此，获得它以后，人生最根本的矛盾从根本上得到解决。人类学家认为人存在的根本矛盾



是死亡焦虑，人，本来具有很高理性，但是它不可避免地和其他动物一样要死亡，对人类来说，这个现实是很难接受的，这是人存在的悖论，一旦证得了涅槃，体会到涅槃，这个悖论就解决了，永远也不怕死，因为本来就没有死亡，连死都不怕，还怕什么呢？轮回，不怕，因为掌握了超出轮回的技巧，生死可以自主；进入涅槃，也不是一死永灭，而是永恒常乐。这种境界比人从各种物质生活、精神生活、伦理生活中得到的快乐都要大得多，细微得多，而且是永恒不灭的。

佛法认为，证得涅槃，是非常切实的一件事情，是作为人这种理性高度发达的生物应该追求的，因为它比追求其他东西要容易得多。其他东西都必须要有有一定的条件，必须是加法，比如有钱、劳动、占有、管理别人、统治别人等，总是要依靠一定的条件，要有这个那个，而且要多。涅槃的获得则完全相反，它是减法，本来就有的，不需要向外追求，不需要任何条件，也不一定需要寺庙、需要打坐、需要出家，这些只是一种外在的形式，涅槃潜在于人类的内心，只要你做减法，把种种不如实的认知、错误的知见及烦恼减去。这些认知、知见在人的大脑中形成一种固化的运作模式，牵制人心，只要看破它，观照它无常、无我、毕竟空的实相，本来具有的一切智就会显现，就像日光本来就有，只是被乌云遮住了，只要把乌云驱散，日光自然显现。因此，一切智又叫作自然智，因为它是本来就具有的，不是修炼得到的。

由减法证得一切智，就像收音机、电视机的频道一样，有一个频道是专门接收真如、涅槃的，要把其他所有的频道都关闭了，



才可以显出这个频道的功能。把平时各种不如实的认知，从最粗显的世界观、人生观，到长久形成的认知习惯，到内心深处无意识的执着，都看破去掉。这种不如实的执着，就是产生一切烦恼的根源，也是产生种种痛苦的根源，它就是本能性地把自己跟世界分为两个，二元分裂，认为有一个自我，具体是什么也说不清楚，但无意识地感到有个内在自我，从而无意识地产生维护、扩张这个自我的烦恼，使众生总是以自我为中心。既有自我，自然也就有非我，有一个外在于自我的世界、众生等。这就是产生一切妄想、烦恼的根源，佛法称为无明，意谓无知，不知本来无我的真实。这种天生以无明为本的认知模式，也是逐渐形成的，所以可以逐渐改变，把它完全改变以后，当下就可以证得涅槃，禅宗所谓的开悟，就是这样。它的方法无非就是把你从粗到细所有的不如实的各种妄想全部关闭、截断，或者看破，如实观照，看清它是不如实的。要经过一番很仔细、很深入的分析，就像科学家研究物质现象一样仔细、冷静，叫做参究，就是用力研究一个没有解决的问题。达到开悟的训练技术很多，都是在内心深处用功，功夫纯熟，就会水到渠成，忽然开悟，或者叫作见道、获得一切智。

一切智所解决的，是我们内心深层与宇宙的关系问题，或心与物的深层关系问题，获得一切智者会发现自心与宇宙是一体，与其他众生也都是一体，心与物在最深层次是一个。还有：人生的意义和价值是什么？最值得追求的是什么？回答自然是：是最大的幸福、绝对的自由，是涅槃。这个问题，不是知识所能解决



的，也不是科技产品一样可以用钱买，可以送给人，只有用佛法的方法亲自修证。

一切智叫作智或般若，说明它和知识是不一样的，它是一种直觉，也可以说是一种自我调节心理的技巧，这种技巧是难以言说的，佛经中比喻如大火聚，四面不可触。又说“如人饮水，冷暖自知”，而难以吐露给别人。

一切智的实际用处，是自我调控心理，转化烦恼，佛经中叫做“自治其心”“自净其心”。现代心理学发现，一般的人的心理活动，基本上都是不能自主的，在我们做出一个决定之前，大脑里像电脑一样的运作机制，根据之前所储藏的信息，包括阿赖耶识里的种子，已经进行了编码，发出了指令：你要这样做，你要这样想。实际上，人的念头，百分之八十以上都是不自主的，自主的并不多，心理学家甚至有说，人的心理活动百分之九十五以上都是由无意识决定而不能自主的。例如人性格的形成，现代心理学认为遗传因素占百分之四十，加上社会影响、家庭、朋友、文化信息、环境等影响，占到百分之七八十以上，自己能够自主改变的成分，顶多只有百分之二三十，大部分的人，实际上都不能改变，因为没有堪以改变的有效工具。而一切智，便是一种效力极高的工具，可以利用它逐渐完全主宰自己的一切心理活动，让它朝美好的方向发展，自塑人格形象，自觉进行心灵变革。如果变革到完全没有烦恼，遇到拂逆的事情自然不会生气，自然不会有使人卑劣乃至犯罪的贪欲、嫉妒、仇恨等烦恼。比如生气发怒这种烦恼，对个人身心、人际关系有很大害处，不少人知道它



是有害的，但把它完全改变，是非常困难的，因为它是一种先天的、自然的反应机制，就跟饿了要吃饭一样，遭到别人侮辱，就要冒肝火，速度很快。有的人都想改变它，心理学也设计有多种改变的技巧，有的人也可以通过制怒、转移等技术改变一些，但是完全能够改变的人，大概从古以来很少。许多伟人，也有发脾气的时候，有做错事的时候。

证得一切智后，观照能力会特别强。自我都没有了，所以看一切都看得非常清楚，特别是看自己的内心深处，会看得非常清楚，佛经中比喻为从高楼上俯瞰地上的东西，就可以随时清理自己内心的仓库，看见它里面究竟储藏着一些什么，也许储藏着一一些非常丑恶、凶恶的东西，平时不容易觉察的，而证得一切智的人就可以觉察，然后一个一个把它改变。就像学会了骑自行车一样，骑上去自然会把握平衡，如同抬起脚会走路，不用思考，完全是一种直觉。这种直觉具有主宰自己心理活动的巨大力量，如果自己觉察到当下的情绪反应是负面的，是烦恼，拿一切智就可以马上把它转化、消灭，这样消灭多了，时间长了，内心仓库里负面的东西就消灭干净了，心理结构从不能自主变成可以自主，从染污变为清净，什么也不贪、不发怒生气、不忧愁不痛苦、不焦虑，任何时候都保持一种极端的放松平静、充满了欢喜和慈悲的心境。这种通过修行自觉变革心灵使心理结构发生了本质改变，断尽烦恼的人，就叫做阿罗汉。阿罗汉是无生的意思，意谓把生死都已经了却了，它从此再也不会生，再也不会死，这是生命自觉进化的一个实在境界。如果按照小乘的方法或者禅宗的方法，



修得好的话，有可能在一生几十年之内证到阿罗汉果。在佛教流传的正法时期，即佛在世时到佛灭度五百年左右这个时期，证得阿罗汉果的人非常多，多的时候上万，有的三天证得，有的几个月证得。这种人当代也还是有，泰国有个叫莫哥的农夫，文盲，连本国的拼音文字也不认识，他听到别人讲佛教修行的方法，就试着修，也没有师父教，结果一个月证得初果，三个月证得三果，一年证得阿罗汉。当然，这种人非常稀罕，但也还是有，这种可能性也还是存在。

这是我讲的佛法的第一种智慧，一切智。佛法认为，修学佛法必须先获得一切智，后面的两种智都是依一切智而得，如果没有一切智，无法得到后面的两种智。小乘只要获得一切智，能入涅槃，就算毕业，叫做“所作已办”。而大乘不仅自己要超出生死，还要普度众生皆共解脱，要修持菩萨道，只具备一切智是不够的，还必须修得道种智和一切种智。这两种智慧是大乘菩萨道六度里第六般若度所必须修的，因为内容极其广泛，与只了知空性的深般若相对，叫做广般若。

## （二）道种智

道种智，也作道慧，《大智度论》解释为“菩萨度众生智慧”“令众生种种因缘入道，是名道慧”，是菩萨利益、度化众生所需要的种种智慧，包括的内容非常多，包括了知自己及一切众生的过去、现在、未来，明了各种各样的修行方法及修行中各种问题的解决技巧，了知应该如何度化众生，了知一切物质现象、精





神现象，甚至通达人间的一切知识、一切科学技术。因为这些都是为众生服务、在度化众生时所必须具备的。一个菩萨在修行过程中，必须掌握道种智所需了知的一切。当然，全部掌握这些需要很长的时间，一个人一生是不可能达到的，顶多达到一切智，开发出少许道种智，要圆满道种智的话，需经过多生多世很长时间的修行。怎么修呢？在一切智的基础上，深入各种禅定，提高智商。禅定有提高智力的奇妙作用，有专门提高智力的禅定，由修持这种禅定，开发出一种高级的智慧，运用这种智慧就可以快速学习所有的知识。现代人类的知识平均每三年翻一番，全世界大概没有一个人可以把人类所有的知识全部掌握。如果要全部掌握的话，就必须开发出一种比现在的大脑更高级的智慧。脑科学家认为，人类大脑的智力现在只开发了百分之五，还有百分之九十五没有开发，也有说实际上未开发的并没有那么多。佛法认为心灵的潜能是无穷无尽的。据《华严经》说，当修到七地菩萨的时候，智力大大超常，可以在很短的时间内学完很多东西，才可能掌握人类的全部知识。道种智也是一种直觉，应用时不须思考，多以“法眼”直观。法眼，是一种以视觉图像于一刹那间了知的奇特功能，没有这种功能的人是无法想象的。

道种智，还不一定是全知，一切种智则更为奇妙，可以全知一切，它既具有一切智，又具有道种智，而且把这两种智慧都发达到了极点。无论是万有的体相，或者哪一具体的事物，无论是宏观世界，还是微观世界，还是每一个众生的内心世界，都可以以一切种智于刹那间了知，无所不知。全宇宙所有一切都能明了，



一切事物的现状、过去、未来，及其因果，甚至在百千世界海以外，下了多少点雨，其点数也知道，一共有多少个微观粒子也知道。宇宙是无穷无尽的，现在有科学家认为，大爆炸所形成的宇宙，相当于佛经所说的一个三千大千世界，一个世界的单元，《华严经》讲，这样的三千大千世界还有很多，无量的三千大千世界组合成一个世界种，无量的世界种组合成一个世界海，世界海无穷无尽，不可计算。每一个世界海里，都有无穷无尽的众生、佛、菩萨。要把全宇宙无量的世界海、众生、佛菩萨等全部都了知，这件事情简直是太玄了，无法想象，所以叫不可思议，佛经里常说，不可思议，即超出我们人类的认知能力，没办法想象思考。基督教和伊斯兰教认为所信仰的神全知全能，佛教认为全能不可能，全知是可以的，佛就是全知。佛的全知，多用“佛眼”直观，大概也是以视觉形象疾速了知。当然，这个事情没有办法证明，也没有办法证伪，可以看做大乘佛教的一个终极理想，一种信仰。

### （三）一切种智

一切种智，第十地菩萨开始证得，到成佛才能圆满。证得它有什么用呢？它的用处大得惊人，在大乘经里有描述，但是佛教徒相信这些描述的大概也不多，因为它讲得非常玄，而且谁也没见过，这个地球上从来没有一个人能够达到。比如说，佛经里讲，佛可以在一个很小的粒子里展现无量三千大千世界，在其中为无量大众说法，佛可以化身无量，于无量三千大千世界中，跟无量众生结缘。我们只能将这些看做是一个终极理想，一个最高信仰，



要在今生去实现的话，是不现实不可能的，因为人的生命太短，况且我们这个时代的人修行的根器差得太远。必须要修行到接近于证得一切种智的时候，才可能遇到具有一切种智的人，教给你怎么修得一切种智。如果没有这样的缘分，就说明你没有这样的根器。

道种智与一切种智，虽然说起来很玄，做起来很难，而且一生修得的可能性很小，但作为一个奋斗的目标，还是有它的价值，甚至应作为整个人类奋斗的终极目标。现在提倡终身学习，大乘佛教不仅主张终身学习，而且主张无止境学习，因为未来是无穷无尽的，无穷无尽的未来干什么呢，学习、提高自己。《华严经》中有个学习的典型人物，叫善财童子，二十岁以前的未婚青年，称为童子，女性则称为童女。善财童子是一个无尽学习的典范，他拜访了很多善知识，五十三位，不断地走，听见哪里有一个高人，就去拜访，去学习，把他们的智慧、法门全部学到。大乘佛教认为，所有菩萨都必须这样，在无穷无尽的学习中，圆满道种智、一切种智。

即便仅仅知道有这种智慧，也可以种下佛法智慧的种子。佛法讲，佛法的智慧与其他知识不同，它的性质跟有一切有为法不同，是不生不灭的无为法，叫作金刚不坏种子，就像钻石一样，没有任何东西可以破坏它，会永远储存在你的心灵仓库里。古话说：“一染识神，永成道种。”一旦到有缘的时候，你自己想要追求佛法的时候，这个种子就会发芽开花。所以即便只是听一下，知道世上有这回事，它的好处也是无穷无尽的。



## 转八识成四智

大乘唯识学说转八识成四智，叫做转识成智。

第一妙观察智，是转第六意识所成，在菩萨见道时初得。这种智慧在意识层面，善于明白了知一切法的共相亦即真如、实相，从而牢固树立了对宇宙人生如实知见基础上安立的世界观、人生观、价值观，有确定不移的正见，能深刻理解佛法，善于讲经说法，解惑断疑。这种智慧与通常经过理性思维所得到的知识、智慧不同，是一种直觉。

第二平等性智，是转众生的第七末那识而成。末那识是一种深层无意识，其功能是朝内心看，念念思量内心深处有个常住不变的实我，这种思量既是表层意识的根，又是产生一切烦恼的根，唯识学说它是使人心被染污、堕于生死苦恼的关键，也是自净其心超出生死苦恼的关键，叫做“染净依”。当表层的第六意识转为妙观察智时，会带动末那识转为平等性智，这种智慧是念念觉悟内心深处无我，一切众生体性是一，平等不异。它虽然是一种无意识的直觉，却能使心灵发生质变，转变自我中心的立场，无意识地平等看待一切众生。

第三大圆镜智，是转众生的第八阿赖耶识而成。阿赖耶识，意译藏识，今或译仓库意识，也是一种深层无意识，它在意识层下运作，功能是储藏并处理一切“种子”，就像一个巨大的心灵电脑。它储藏处理的种子，不但为众生心理活动的因，而且造成



众生的身体、感知器官及所依止的环境、世界，是真正的造物主。阿赖耶识里储藏的烦恼种子，是生起烦恼的因。当成佛时，阿赖耶识转为大圆镜智，这种智慧的功能是自然造成佛高大庄严、相貌福态圆满、寿命极长的身体，叫做“报身”，同时造成清净美好的理想世界，叫做净土。

第四成所作智，是转众生的眼、耳、鼻、舌、身前五识而成，其功能是自然具备各种神通，以成就度化、利益众生的事业，因此叫成所作智。

佛教密教还说在阿赖耶识底层有第九阿摩罗识，意译无垢识、白净识，是它之上的所有心识的根，是不生不灭的无为法，为众生得以解脱成佛的根本，亦即所谓佛性、本觉。当成佛时，此识转为法界体性智，其功能是亲证法界体性亦即真如、实相。唯识学将此识的功能纳于妙观察智。

转八识成四智及转九识成五智，说明四智或五智，是凡有心识的众生都可以证得的，任何众生都潜具转识成智的本钱。所谓转，就是通过如实知见，将不如实的妄知妄见看破，则识自然转为智。实际上，识与智是一体，关键在能否如实知见。大乘如来藏学或性宗，即认为一切智、道种智、一切种智、四智、五智，都是众生心本来具有的，大乘经中之王《华严经》讲：佛成道后，非常感叹地说：奇哉怪哉，怎么这么奇怪，一切众生无不具有三种智慧：自然智、一切智、无碍智。众生的定义，是指有情识，有情，是有感情，有识，是有心，有感觉、直觉、思维这些能力，具有这个特点的种类，梵语把它叫作萨埵，翻译为有情，也翻译



为众生，一切众生不仅仅是指人，也包括动物，它们本来都具有这三种智慧，但是因为被妄想即不如实的认知及以这种认知为如实的执着所遮蔽，所以不能显现。只要离不如实的“妄想”，三种智慧自然显现。这是佛最伟大的发现。佛法告诉人类：人的心灵非常奇妙，潜力无穷，人类智慧的开发前途无量，完全可以开发出佛所证得的各种智慧，这些智慧潜藏在每个人的内心深处，其开发，并不需要很多钱，或者买一个机器，或者参加一个什么班，请求别人灌输给我，什么都不需要，只要如实知见，如法修持，都能开发出来。开发出来的结果，就是众生皆成佛，环境成为理想的净土。

（2012年4月23日讲于四川大学研究生院，杨燕梅整理）

第二辑

心性论









## 十一、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。

### 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，指自然赋予人的决定不可变改的禀性。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”（由至诚而具智慧）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（性善恶）。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》卷三十一解释说：“性名自有，不待因缘。”同论卷八十三谓“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。

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，非不变不改者，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其是西方学说所认同。

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，以大乘法相唯识学解释，即是众人心识共同的基本功能，是各人阿赖耶识中储藏的共相种子，在今生遇缘而成熟结果，故名异熟。异熟种子由无量世的业行熏习而成。人类世世代代的社会、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，天台宗叫做“性善”“性恶”。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，或弗洛伊德所说破坏性的心理驱力；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、嗔、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、悭、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地位和存在的价值、意义，便能出生智慧与知识，自觉接受社会教化，按一定的伦理规范约束自己，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，修法学佛，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、嗔、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，成为修道学佛的动力；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堕的外缘，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，在禅定的澄澈心中观察一切，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，以二元分裂、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胜殊功用，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、以智慧断烦恼或转化烦恼，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、本心。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，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，与属于恶的贪嗔痴慢嫉“五毒”，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，又能随恶缘而出生嗔怒嫉恨，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，出生贪嗔，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最根本的“五毒”（贪嗔痴慢嫉）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，能嗔的功能为摧坏，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，此五毒之体性分别为五方佛的五种智慧；邪五毒，为凡夫由无明而起的贪嗔痴慢嫉的现行。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，《维摩经》谓“不断烦恼而入涅槃”。如果说断烦恼，应该说烦恼中的痴、无明、邪见，是必须断尽的，至于贪嗔等烦恼，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，转嗔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，也宜转而不可断，应转之为明为觉，禅宗即说：“转



身即是。”

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“誓扶习生”“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；以嗔怒去降伏暴恶众生，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，转嗔怒为菩提的拙火定、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，则是以根本烦恼中的“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。无上瑜伽也有同样的见



地，比喻见道者以烦恼为道，如孔雀食毒，羽毛才会光彩鲜艳。

不用说见道成佛的圣人不能缺了烦恼的方便，即凡夫众生，若缺了贪嗔等世俗的方便，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嗔，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，从无明所生的修恶、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嗔等方便，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

<sup>①</sup> 见《缙门警训》



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，往往我慢也跟着增大。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>

---

① 《虚云和尚法汇续编》，赵县柏林寺印行





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，令自心与法性本空的实相相应，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，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，则取决于众人的根器及社会政治、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）



## 十二、慧思大师论自性清净心的修证

慧思（515—577）大师，是南北朝末中国佛学成熟期具有代表性的大德，他解行俱圆，《续高僧传》称他自言证得圆教铁轮十信位，“时以事验，解行高明，根识清净，相同初依，能知密藏”，<sup>①</sup>大概要算中国佛教有史以来证量最高的大师了。禅宗亦以慧思为证悟的圣者，《五灯会元》将他列入“西天东土应化圣贤”传中，录其悟道偈二首。

慧思本出于北齐慧文禅师门下，慧文之学，远承龙树，由悟《大智度论》“三智实在一心中得”及《中论》因缘偈，而形成一心三观、一境三谛的教观体系，属于中观学一系。中观之学，以诸法实相为核心。慧思原来主要诵《法华经》，后因读《胜妙定经》而知禅修的重要，依止慧文禅师坐禅苦修一年，开悟法华三昧，“大乘法门一念明达，十六特胜、背捨、除入便自通彻，不由他悟”，<sup>②</sup>深悟《般若经》“一心具万行”义。以所悟为本，其见地从中观趋向如来藏，重视如来藏学的核心——“自性清净心”的修证。

自性清净心，可溯源于《增一阿含经》中的“心性极清净”义，本是对佛陀果德的描述。心性本净与否，乃部派佛学争议的

① 初依：小乘指初果须陀洹为初依，为“人四依”之最初。天台宗称圆教五品弟子位、十信位人为初依，即可以依止的善知识。

② 《续高僧传》卷十七，慧思传



理论问题之一，以主张心性本净者为主，其所说本净的心性，既指心的本性，又指心未受烦恼污染的本来状态，名曰“本性心”，上座部等具体以本性心为无记心或有分心。大乘经中，多说心性本净，然此心性，指心的实性、本性，《般若经》《大智度论》等皆说心性本空故本来清静，其心性实与“法性”为一，所谓“在心称佛性，在境称法性”，一般不说心性为心的一种本原状态。将心性本净说为心的本原状态或心识结构的内核，亦即“自性清静心”，出于如来藏系的《不增不减》《胜鬘》等经及唯识学论典，在南北朝末为摄论、地论学派所重视，地论师说第八阿梨耶识为净心，摄论派真谛译文中将唯识论典中的“转依”“净识”等译为“阿摩罗识”，为第九识，其所译《十八空论》（《中边分别论》注释的一部分）有云：

**阿摩罗识是自性清静心，但为客尘所污，故名不净；为客尘尽，故立为净。**

此阿摩罗识，指圣者离烦恼垢染证得的净心，说它自性清静，当然有“心的本原状态是清静的”意思，此自性清静心，即是众生皆具的如来藏，亦称如来藏心。认为一切众生本来皆具有自性清静心，只是被无明烦恼所覆，犹如日光被乌云遮蔽，只要驱除无明烦恼妄念遮蔽，本来具有的自性清静心便会自然显现，成就佛果功德。离却妄念而体证自性清静心，遂成为如来藏学特别是所谓中国化佛教诸宗“真常唯心论”修行的法要。

慧思重视自性清静心，大概受了摄论、地论学派的影响，其《诸法无诤三昧法门》《随自意三昧》中，都论述了自性清静心。



而力论自性清净心并形成以自性清净心为核心的思想体系，是在《大乘止观法门》一书中。此书道宣《续高僧传》慧思传及智顗的著作均未提及，直到北宋咸平三年（公元 1000 年），由日本圆通大师携来中国，天竺寺沙门遵式得之，才流通于世，故有人疑之。然其书见地高超，体系严整，析理透剔，从内容看，当出于智者之前、真谛之后，文风亦颇类慧思其他著述，似非慧思所不能为，可能即是《慧思传》中所载录已失传的慧思著述《三智观门》。书中的重要观点如八识九识、性恶本具、寂照照寂等，为智者所继承发挥。书中多处引证《大乘起信论》，整个思想体系皆深受该论影响，当属慧思晚年在南岳所述。据费长房《历代三宝记》卷十一，《起信论》乃真谛三藏于太清四年（550）在富春陆元哲宅译出，同年又译出论释一卷。慧思于陈光大元年（567）至南岳时，《起信论》已译出 16 年，他居止南岳十年间，应该能看到这部论，从而成熟他的如来藏、自性清净心思想。

关于自性清净心的修证，就所存著述看，慧思的主张大略有以下几个值得注重之点。

### 虽然本觉，必须修得

慧思所说自性清净心，其实与中观学的核心诸法实相为一法，是从心的角度所见的实相，或契证实相、与实相为一的心。《大乘止观法门》卷一对自性清净心的名义、体状等作了十分详悉的解说，首先解释其语义云：



问曰：云何名为自性清净心耶？答曰：此心无始以来虽为无明染法所覆，而性净无改，故名为净。何以故？无明染法本来与心相离故。云何为离？谓以无明体是无法，有即非有，以非有故，无可与心相应，故言离也。既无无明染法与之相应，故名性净。中实本觉，故名为心，故言自性清净心也。

此意义上的自性清净心，与梵语心性本净的“清净”（prabhāsvara）语义一致，慧思一一解释此心又名真如、佛性、如来藏、法界、法性，又称为净心、真心、觉心。

慧思对自性清净心的独特认识，是今天尚被批判的所谓中国化佛学的心髓“心性本觉”义。《大乘止观法门》卷一高标心性本觉，谓“净心本无不觉，说心为本觉。本无动变，说心为本寂。本无虚相，说心本平等”。本觉，谓净心之体非是不觉，本来具有无师智、自然智、无碍智三种大智，此有《华严经》为据，乃佛成佛时所见所叹。为什么说心性非是不觉？答曰：

若此净心是无明者，众生成佛，无明灭时，应无真心。何以故？以心是无明故。既是无明自灭，净心自在，故知净心非是不觉。又复不觉灭故，方证净心，将知心非不觉也。

问曰：云何得知心体本无不觉？答曰：若心体本有不觉者，圣人证净心时，应更不觉，凡夫未证得应为觉。既见证者无有不觉，未证者不名为觉，故定知心体本无不觉。

从佛陀证得大觉净心或真心，推出觉性、净心、真心乃众生本来具有，因为只有本来具有者才能不生不灭。无明非本有，故



能经修行而断灭。犹如乌云被风吹散，日光照耀，这日光并非新生，而是本来明耀。要之，自性清净心、心性本觉说，是从佛果境界来观察众生心，或曰以佛眼看众生心，即由果望因，与中观学、唯识学从因望果，就众生现前的不净心观察心性的角度不同。质言之，心性本觉说的出发点，是对佛陀证得清净心的信仰。

《大乘止观法门》又从体用角度，对自性清净心何故本觉，作了多番解释，大略谓从体而言，应说心体平等，非觉非不觉，非动非不动，非相非无相。众生虽然本觉，与诸佛平等共具一法身，无修与不修、成与不成，亦无觉与不觉，所谓凡夫即佛；就用而言，心体既具三种大智，在凡名佛性，成佛名觉智，又具染性，凡夫迷心体大智而依染性起用，被无明所蔽，烦恼所缠，流转生死，并不是佛。所谓佛性本具、心性本觉，并非说众生现前即是佛，或原来曾是佛而堕为众生，而只是具有成佛的本钱、可能性，或曰，佛性、本觉，只是一种未被开发的心灵潜能，犹如矿中之金，并非金条，更非金钗、金耳环等有用的金器。若要现实正觉成佛，必须经过戒定慧、六度四摄等诸行修持，圆满福慧，本具的自性清净心潜能才能开发显现。如《诸法无诤三昧法门》卷上偈所言：

若无净戒禅智慧，如来藏身不可见。

如金矿中有真金，因缘不具金不现。

众生虽有如来藏，不修戒定则不见。

净戒禅智具六度，清净法身乃显现。

虽须修行方能成佛，而自身本具一切佛果功德，所谓修行，



只如向自家金矿中采矿冶炼，不需外求，慧思大师示众有曰：

道源不远，性海非遥。但向己求，莫从他觅。觅即不得，得亦不真。<sup>①</sup>

### 由修大乘止观证得自性清净心

菩萨诸行之中，慧思最重视止观修持，《诸法无诤三昧法门》卷上引《胜妙定经》《毗婆沙论》等说，特别强调学佛弘法，必修禅定，若不修禅定、身不证法，只是散心读诵、讲说文字，“如是论师，死入地狱，吞热铁丸。出为飞鸟、猪、羊、畜、兽、鸡、狗、野干、狐、狼等身”。甚至说“身不证法升高座，死入阿鼻大地狱。身证不了尚生疑，何况不证盲心说”。而修定，必须亲近善知识，具备方便智。当然，更须具备发菩提心、持戒、忏悔、读诵大乘等前行，备足菩提资粮。《诸法无诤三昧法门》卷上偈云：

欲自求度及众生，普遍十方行六度，  
先发无上菩提心，修习忍辱坚持戒。  
昼夜六时勤忏悔，发大慈悲平等心，  
不惜身命大精进，欲求佛道持净戒。

《随自意三昧》中说：虽然众生本具三种大智，若不坐禅，明了观察十八界，不能得佛菩萨如实知见的智慧。如《大品经》

<sup>①</sup> 《五灯会元》卷二





中佛答先尼梵志言：如来智慧无有得处，“非内观中得是智慧，非外观中得是智慧，非内外观中得是智慧，亦非不观得是智慧。”

慧思主张的止观，是以大乘的见地为导，修佛经中所说大乘止观法门。大乘经中虽说百八三昧乃至百千三昧，然对于人间的新学菩萨而言，首先必修的只有几种，慧思《随自意三昧》中所举，有念佛三昧、般舟三昧、随自意三昧、法华三昧四种。后来智者将天台宗所修三昧归纳为常行、常坐、半行半坐、非行非坐四种，常行三昧即般舟三昧，非行非坐三昧即随自意三昧，半行半坐三昧可包括法华三昧。《摩诃止观》又说天台传南岳（慧思）圆顿、渐次、不定三种止观。从现存慧思著述看，《法华经安乐行义》所言主要属圆顿止观，《随自意三昧》《诸法无诤三昧法门》《大乘止观法门》所述包含渐次、不定、圆顿三种止观。慧思将止观修持归于六度中的禅那度，《诸法无诤三昧法门》卷上解释：

为求佛道，修学甚深微妙禅定，身心得证，断诸烦恼，得一切神通，立大誓愿度一切众生，是乃名为禅波罗蜜。

谓修禅波罗蜜一行，便可摄菩萨行所包括的发菩提心、四无量心、四摄及布施等波罗蜜。而修习禅波罗蜜，应先观身本，“身本者，如来藏也，亦名自性清净心，是名真实心。”

慧思说禅说止观，不同于一般义解沙门，而是依据经论及自己禅修成就的实践经验而开示，他到南岳后，“昼谈理义，夜便思择。故所发言，无非致远，便验因定发慧，此旨不虚。”<sup>①</sup>改

① 《续高僧传》卷十七，慧思传



变了南方佛教偏重义学、缺乏禅修的倾向，开南北佛教定慧双运之风，影响十分深远。

按慧思所说，初修止观，应从四念处、随自意三昧入手，这两种止观，可谓大乘禅修的基本功。

四念处，本是《阿含经》中所说的“一乘道”，意谓由此一条路直走便可达到涅槃。多种大乘经及《大智度论》等论中，亦以四念处为菩萨入门必修的课目，并详述四念处的观修方法。慧思《诸法无诤三昧法门》卷下依据经论，述大乘四念处的修法很是具体。其修法与《阿含经》及当今“内观禅”等从“明觉”入手“观身如身”乃至“观法如法”不同，而是就身、受、心、法观诸法实相，体证自性清净心。说此法可摄九想、十想、三十七菩提分法等，可得神通，可臻解脱，可以获得菩萨度化众生的种种智慧、方便，可谓大乘的“一乘道”。

身念处，观身不净，从观呼吸入手，先观入息（吸）无所从来，亦无生处、去处，再观出息（呼）亦无生处、灭处。既不见入出，复观中间相貌。见息如微风，无相无体，生灭由心，有念息即动，无念即无息。即观此心住在何处，观身内、身外及中间皆无其住处。又观心、息既无，我今此身从何而生。见此身都无生处，唯从贪爱虚妄念而起。复观贪爱妄念之心毕竟空寂，无生无灭。即知此身空寂不实，如影如云，无断无常，无生无灭，无相无貌，无名无字。既无生死，亦无涅槃，一相无相。一切众生亦复如是。是名总观诸法实相。



受念处，观苦、乐、不苦不乐三种受皆空，苦受、乐受，犹如幻化，无有定相，故应安忍，遇顺逆之缘，不应嗔喜，应如大地、虚空，无憎爱心。不苦不乐受亦复如是，若无苦乐，则无不苦不乐。一切受皆无常生灭，不曾暂停，求不可得。如是观时，即无三受，得三解脱。无一切受，即是涅槃，涅槃亦不可得。如是观修，能断除诸苦之因，证得涅槃，证悟“一切众生从本来，无生无灭无缚解，五阴如性非明暗，凡夫与佛无一二”。

心念处，念三界虚妄，皆心所作，即观此心从何处生，无论从身内、身外及内外之中间觅求心的实体，皆不可得。如是观察，不见有内入心、外入心、内外入心，不见有五蕴中心、十八界中心，了知此心空无有主，无相貌，不从缘生，不从非缘生，亦非自生。所观心及能观之心，皆念念生灭，念念相亦不可得，故实际并无心的实体生灭。自心如此，他心亦然。又观心性无有自性，无有相貌，毕竟无心，亦无不见心。偈云：

内心外心中间心，一切皆是心心数，  
心性清净无名相，不在内外非中间。  
不生不灭常寂然，非垢非净非明暗，  
非定非乱非缘虑，非动非住非来去，  
非生非死非涅槃，非断非常非缚解。  
非如来藏非凡圣，不了名凡了即圣。

法念处，遍观善法、不善法、无记法三大类法，及内法（六情）、外法（六尘）、内外法（六识），十二因缘，一一皆缘起而空。如眼见色时，即应观察：空、明、根、尘、意识妄想和合，



共生眼识，见众色像，假名为眼。复观何者是眼，若空是眼，空无色、无对、无所见故，不应是眼。若明是眼，无根无觉无所知故，不应是眼。若根是眼，空、明未现时睹不见色，空明现时，眼根未破的盲人亦不能见色。当知空明及根，都无有眼。若色是眼，色性无知，不能自见。即便根尘相对，若空、明不现，意识不注意，亦不见色。若意识是眼，则盲瞎之人意根不坏，应能见色。即不盲有眼、意识正常之人，眼不对境时，亦不能见色。如是一一观察眼见色生眼识的诸因缘，定知一一因缘皆非眼，不见眼始来处。

又，眼见色时，即反照观察，内求觅眼，谁能见色？何者是眼？从何处生？如是观时，都不见眼，亦无生处。复观色从何处生，谁使之来，不见生处，亦无使来者。眼、色皆如空中影、如梦所见、如幻化，无生无灭。耳闻声、鼻嗅香、舌知味、身受触、意知法时，皆作如是观，见六识为枝条，心识为根，无明为本，随缘生六识，六识缘行起善恶业，随业受报六道。如此观六根空无主，观十二因缘，即悟诸法毕竟空。观妄念心无生灭，即断无始无明。

慧思十分重视神通，认为由修四念处，可以深入四禅八定，及火一切处、地一切处、风一切处、水一切处等三昧，发五神通。如修身念处，观自身四大如空如影，复观外四大如影如空，常念己身作轻空想，捨粗重想，久修熟练，能得神足通，飞行无碍。修九想、十想，观身不净，及观气息生灭出入空无障碍，亦能获得如意神通、天眼通。修受念处，可得宿命通；修心念处、法念



处，可得他心通、道种智，乃至获得佛果八自在、十四变化心，能离五欲、除五盖、断十缠，证涅槃。并解说由修四念处入定、发通，以神通智慧度化众生的方法。

随自意三昧，出于《大般若经》，原译“觉意三昧”，为菩萨所修百八三昧之一，方法是任何时处以般若正见观照自己的心意活动，所谓“念起即观”，时时刻刻保持对自心的明觉，这本是《阿含经》中佛所说修持的基本功。慧思《随自意三昧》强调“菩萨最初应先学随自意三昧，此三昧若成就，得首楞严定”，对这种三昧的具体修法作了详尽的陈述。其方法是于行立坐卧“四威仪”中，观未念、欲念、念、念已“四运心”皆空不可得，体证自性清净心。

如站立时，谛观身空，头颈胸腹等如空中云，气息出入如空中风，身色虚妄如空中花。先由观息修起，观息出入处所，见其无源无生，亦无能知见无生者。息由心故有，心为主宰。谛观此心在何处，从头到足，从皮至髓，身内到处皆不见心，身外四方上下远近亦不见心。又观谁能观心，亦不见能观者，心无相貌，亦无名字，是名观心实相。又以如芭蕉、如水沫、如水泡、如影、如虚空五相观身，明见此身如空中花，毕竟空寂，无生无灭。复观自身如净琉璃，空无所有。知此身中六情无主，身外六尘无形，中间六识无相，无十八界。一切五蕴及心性毕竟空寂，无有生灭。坐时、行时、卧时，饮食时，亦常作如是观。如此观修，能具足六波罗蜜，发诸神通。

慧思所传三昧中最圆顿者，为法华三昧。《法华经安乐行义》



谓若证法华三昧，众果悉具足，犹如莲花，一花成众果。不似钝根菩萨修对治行，必须渐进，地地别修，证非一时。法华菩萨“一心一学众果普备，一时具足，非次第入”，是名一乘众生、利根菩萨，经中所谓“正直捨方便，不修次第行”者。慧思特别讲了《法华经》中的四种安乐行：正慧离着安乐行、无轻赞毁安乐行、无恼平等安乐行、慈悲接引安乐行，大旨是在社会生活中不着一切，平等看待一切众生，忍诸赞誉毁谤，不起烦恼。又有两种安乐行：第一无相行：

一切诸法中，心相寂灭，毕竟不生，故名为无相行也。

修此行者，不分别诸相，心与实相之无相相应，常在一切实妙禅定，此定与一般四禅八定不同，不依止欲界，不住色界、无色界，毕竟无心想，故亦名无想行。

第二有相行，乃《法华经》普贤劝发品所示，不修禅定，若坐若立若行，唯一心专念《法华经》，精进不卧，如救头燃。若不顾身命修行成就，即见普贤菩萨乘六牙象王，以金刚杵拟行者眼，灭障道罪，令其眼根清净，得见释迦佛及七佛，复见十方三世诸佛。见佛后，在诸佛前五体投地，至心忏悔，得总持陀罗尼、旋陀罗尼、法音方便陀罗尼三种陀罗尼，具足菩萨慧眼、法眼、佛眼。修此三昧，或一生成满，极迟者三生亦得成就。若顾惜身命，贪着四事供养，不能勤修，则经劫亦不能证得。

此外，《大乘止观法门》卷四还说了分别性、依他性、真实性三性的止观法，对智顗所传从假入空、从空入假、中道第一义谛三观有直接影响。



## 心识与止观的关系

心识与修习止观的关系，是修行者疑惑和争议的重大问题，这主要是：以八识或九识中的哪个心修止观？哪个心证真如？若以第六意识修，经中皆说它的功能只是因缘和合而了别法尘，乃是分别妄心，如何证得真如？若以真心修，初学者未证得真心，又如何修？真心是否即是第八阿梨耶识？慧思在其著述中对这些问题给予了明晰的解答，他虽依据当时摄论师等的唯识古学，又有自己独特的说法。

关于用哪个识修止观，慧思在《诸法无诤三昧法门》解答：愚痴凡夫用六情识，亦名分张识，初心菩萨用两种识：

第一，转识，名为觉慧，“觉了诸法，慧解无方”。此所谓“转”，意谓将凡夫的六情识转为智慧，名金刚智，慧思称之为第七识，因它能转一切生死恶业为涅槃，能破一切无明烦恼生死结使，犹如健将降伏四方夷狄怨贼，勇猛决断诸法，故名。《随自意三昧》中也说，凡夫的意识虽然不动摇，能总摄六根，而随缘系缚，不能了别总别之想，故名分张识，乃生死根栽而非圣慧，圣慧者：

**新学菩萨用第七识金刚利智，观察五阴、十八界等无有集散，虚妄不实，无名无字，无生无灭。是时意根名为圣慧根者。**

这种意义上的第七识、金刚智，实际上即是后来唯识今学所言第六意识所转的妙观察智，或经中所言观照般若。它虽然也是



第六意识的功能，但与常人分别法尘、未离执取的意识活动不同，是一种如实知见的直觉。用心理学的语言讲，是一种特殊的意识转换状态。

《大乘止观法门》卷三解答用哪个心修止观的问题说：“意识依止净心修观行。”因为意识能知名义，闻说真心之体虽然寂静，而以熏习因缘故，性依熏起，显现世间出世间法，知诸法唯是心作，似有非有，虚相无实。以此智慧修行止观及四摄六度等，念念熏心，令成六度四摄慈悲等种子，又不令心识为禅定所没，而在度化众生中显现意识清静之用。久久熏习，真心作用之性究竟圆兴，法界德备，三身摄化，普门示现。为何意识须依止真心修观行？因为意识无自体，唯以净心为体，念念生灭，若不以净心为依止，虽修诸行，无转胜义。若以净心为体，意识念念所思所修熏净心性，以成清静种子，令清静功德不断增长。

初学菩萨用来修习止观的意识，名为“无尘智”，即离六尘的智慧，当即经中所谓观照般若。该书依《起信论》纠正前说，不以金刚智为第七识，而以第七识为我执识，不能见心性本寂。

问曰：净心既然自知己性本寂，息念即可，何用意识观修？  
答：净心被无明所覆，不得自知本寂，必须以无尘智熏无明尽灭，方得念息而真现，若无无尘智熏心，无明终不可灭。

用第七识修止观，非仅为慧思一人之说，是南北朝时佛学界比较流行的一种说法。如地论师门下净影慧远（523—592）《大乘义章》卷三“八识义”中，即说菩萨初地以上无六识，而“犹有七识缘照无漏所得法身，及彼真识缘起法身眼耳等识，是故用





之见闻觉知”，实际上也是以妙观察智为第七识。后来窥基《大乘法苑义林章·唯识章》批评古德（指地论师、摄论师及慧思等）用七识、八识修道之说“皆非正义，不可依据，若能观识，因唯第六”，认为能观修者，唯有第六意识。这种说法被以后的许多法师认可。

从心理学和唯识今学看来，真心、净心即便具有自然智等证知真如的智慧，有寂照的功能，而它只是无意识，不可能因修行而变成有意识，明了证得真如或自性清净心，只有靠意识观修，将意识转为无分别智、妙观察智，或曰：开发出意识潜具的能证得真如的功能。《大乘止观》将转为无尘智的意识看做真心之用，唯识今学说转意识为智而证真如，应是正确的说法。

第二，藏识，即第八识，梵名阿梨耶识，亦名本识、佛性、自性清净藏、如来藏、智慧性。此识从生死际至成佛，未曾变易，湛若虚空，不垢不净，无相无名，五根不能见。这种说法，与地论师相近。但慧思并不说第八识即是自性清净心或真心，而是说第八识至修行成就觉了诸法时，方名自性清净心，“识之与心，二用各一”（第八识与自性清净心是两种功能）。此自性清净心，相当于摄论师所立第九识，及后来唯识今学所说阿赖耶识转成的阿摩罗识。

《大乘止观法门》卷三中，对净心、真心、真如与本识（第八识）的关系，作了进一步的解释，用体、相、用的范畴，对真心与八识的关系作出判别：

谓真心是体，本识是相，六七等识是用。如似水为体，流



为相，波为用。

并引证《大乘起信论》，说不生不灭与生灭和合，名阿梨耶识，此识有觉与不觉二分，觉分即是净心，不觉分即是无明。经言“自性清净心”及“彼心为烦恼所染”，意谓真心虽体具净性，而亦体具染性。“以此论之，明知就体，偏据一性，说为净心，就相，与染事和合，说为本识。”

### 自性清净心的印定

自性清净心的印定，即何为自性清净心、如何确认所见所证是否真正的自性清净心，这是修持中极其重要的关键性问题。禅宗是找已开悟的善知识印证，即主要依人印证，南阳慧忠、永明延寿等禅师又强调须依了义经佛言印证。慧思乃教下，主张依教印定，其著述中对何为自性清净心及证得此心的诀要，作了明确的开示，这大概是慧思留给后人最宝贵的遗产。

慧思关于自性清净心修证的诀要，最值得注意之处，是从心路中的最初“未念心”入手，体认自性清净心，再以无始空破除。《随自意三昧》开篇即说：

先观未念、欲念心，未起念时，无有心想，亦无心、心数法，是名心性。是心性无有生灭，无明无暗，无空无假，不断不常，无相貌，无所得故，是名心性，亦名自性清净心。是自性清净心者是涅槃，不能觉了者即是生死。



这是将未起念时，所谓“一念不生”的空白心，认作心性、自性清净心，此心没有生灭动转，无方所，无所得，无烦恼妄念的污染，故名清净。这个意义上的自性清净心，相当于上座部等认为本性心的“有分心”，在唯识今学看来即是阿赖耶识。但说此心清净，只是相对于《胜鬘经》等所言“起烦恼”或“有始无明”的染心而言，可以说只是心理学上或共外道的自性清净心，而非等同于真如的自性清净心。从体证真如的角度看，它正是一切烦恼之源——无始无明。《随自意三昧》接着又说：

妄念思想未生时，是时毕竟无心者，名为无始。求自性清净无始心毕竟空寂，名为能破众生。是故佛言：无始空破众生，毕竟空破诸法。无始空破未念心，毕竟空破欲念心。无始空破无始无明，毕竟空破有始无明。

明言未起妄念时的无心之心，正是无始无明，需要以无始空破除，方能证得胜义谛意义上的自性清净心。《诸法无诤三昧法门》也说：

未睹色时，名为独头无明，亦名无始无明，亦名不共无明。

此无明是十二因缘之首，乃生身的最初因，亦名种识种子，此无明为父，爱心为母，行业和合，生识种子，为生死之根。二乘声闻及诸大乘初入道者，不能断此无始无明。求解脱者应观察生死父母，断令皆尽。

无始空，是《大般若经》所言十八空之一，经中对此空义的解释很是简略。如何以无始空破无始无明？《诸法无诤三昧法门》



卷下《四念处观·法念处品》中说：

求无始法不可得故，名曰无始空。无有无始可破故，亦无无始空。为世流布故，名为方便慧明解。无始空是名方便慧。无始空亦无。

《随自意三昧·行威仪品》云：

倒观本源，无始亦空。无始空者，是名性空。

无始，即没有开始。根本无明没有开始，从来空无自性，是名无始空。如修四念处，眼见色时，观眼始来处，觅之不见，为观无始空。又说：若知无始无明，能断能知，无所断故，是名无生智，为中慧。若知无无始，则无始空，名无生法忍：

无法亦无，不见亦无，无亦不有。是观无明生亦无，亦不见无性，不见无无性，亦非是不见，非非无所见，无有无所见，亦非非无有无所见。不名有所得，不名无所得，名为如如性。无生法忍慧，非智之所及。

这种无生智、无生法忍，依《般若经》，乃三乘见道时所得。以所见道破有始无明，亦即断尽事上烦恼（“起烦恼”），名为“尽智”。

慧思所开示的由体认未念心入手，然后用无始空破之，亦即先体认无始无明、后以空观照破的路径，当是佛陀所示修证自性清净心的正道。禅宗及藏传大手印等，实际上亦多循此路修持。如《传灯录》卷三载，禅宗二祖慧可的弟子僧那教人：



汝欲明本心者，当审谛推察：遇色遇声、未起觉观时，心何所之，是无耶？是有耶？既不堕有无、处所，则心珠独朗，常照世间。

永嘉玄觉《禅宗永嘉集》中，以体认未念心为参禅入手门径，谓“前不接灭，后不引起，前后断续，中间自孤，当体不顾，应时消灭”。据太虚大师《曹溪禅的新击节》解释，宗门下破初关，即是见阿赖耶识或无始无明，需要继续参修打破，透过重关，方才亲见三乘圣者共见的涅槃妙心，而尚未究竟心性，其实质，也是先体认无始无明，然后打破之。米拉日巴道歌中，也有大致相同的明确开示。宗喀巴大师的《温萨耳传大手印》中，将未起念时的空白心名为“世俗心体”，可以作为进入大手印的门径，由安住此心入定后，需要观空、无我，方可证得真如，与慧思大师的说法实际相近。但后世汉、藏的许多修行者不明此旨，往往将无始无明误认为真心，尤以元代以来的大手印行者中最为多见，多位禅师，及藏地的萨班、宗喀巴等，对此有激烈的批判。南传上座部佛学虽然说有分心为本性心，但并不以体认、保持此心为道，而必须在禅定的基础上深观五蕴、十二处、十八界苦、空、无常、无我，方可见道，其中观十二处中的意入处及十八界中的意界，即包含了大乘唯识学所说染污末那及阿赖耶识，其实也是以观慧照破根本无明而见道。可以说，在见道、证得根本无分别智或涅槃妙心上，诸乘诸宗诸圣贤，路径基本相同，正所谓“十方无碍人，一道出生死”。

《大乘止观法门》卷一中，答“净心之体既不可分别，诸众



生云何随顺而能得入”之问曰：

若知一切妄念分别体是净心，但以分别不息，说为背理。作此知己，当观一切诸法、一切缘念有即非有，故名随顺。

这可以说是“即妄观真”，即观分别妄念自性空，离却诸相分别，是体证自性清净心的门径。

循正道修持而悟自性清净心，究竟如何确认，如何自我印证？诸经论对自性清净心的界定，大略都是说它离言绝相，“名言道断、心行处灭”“不可说不可说”，唯有自内证，禅宗人则说“如人饮水，冷暖自知。”勉强述说，只能用遮诠的方法，用“无”“非”否定一切名言概念分别，慧思大师也是如此，多用遮诠法描述，如《诸法无诤三昧法门》云：

自性清净心，是名真实心。不在内，不在外，不在中间。不断不常，亦非中道。无名无字。无相貌。无自无他。无生无灭，无来无去，无住处。无愚无智，无缚无解。生死涅槃无一二。无前无后，无中间。从昔已来无名字。

《大乘止观法门》卷一说得更为清楚：

此心即是第一义谛真如心也。自性圆融，体备大用。但是自觉圣智所知，非情量之能测也。故云：“言语道断，心行处灭。”“不可以名名，不可以相相。”何以故？心体离名相故。体既离名，即不可设名以谈其体。心既绝相，即不可约相以辨其心。是以今欲论其体状，实亦难哉！唯可说其所离之相、反相灭相，而自契焉。所谓此心从本已来，离一切相，平等寂灭，



非有相、非无相、非非有相、非非无相，非亦有相、非亦无相。非去来今，非上中下，非彼非此。非静非乱，非染非净，非常非断，非明非暗，非一非异等。一切四句法总说，乃至非一切可说可念等法，亦非不可说不可念法。何以故？以不可说不可念对可说可念生，非自体法故，即非净心。是故但知所有可说可念、不可说不可念等法，悉非净心，但是净心所现虚相。

应知凡能缘能说者，皆虚妄不实，能缘既不实，所缘当然不实。净心既是实法，故不能以缘虑而知，如眼不自见。净心只是一如，如外无法，它不自分别，亦无分别者能见此心。以分别心欲见净心，如痴人大张己眼，还觅己眼。

是故应知：有能缘、所缘者，但是己家净心为无始妄想所熏，故不能自知己性，即妄生分别，于己心外建立净心之相，还以妄想取之，以为净心。考实言之，所取之相正是识相，实非净心也。

这种开示，既用来印证所见是否净心，也是体证净心的诀要。

慧思也用表诠法，将自性清净心或证此心之无分别智的特性，用“寂照”二字表述，该书卷三有云：

种子习气坏故，虚状永泯。虚状泯故，心体寂照，名为体证真如。何以故？以无异法为能证故，即是寂照，无能证所证之别，名为无分别智。何以故？以此智外无别有真如可分别故。

此即是“心显成智”，名根本无分别智，此智乃自性清净心



之用，自性清净心是无分别智之体。“体用一法，自性无二，故名自性体证也。”比喻为水静内照，照、润义殊，而水常湛一。心亦如是，寂、照义分，而体融无二。何以故？答曰：

照寂寂照故，照寂顺体，寂照顺用。照自体名为觉，于净心体自照，即名为净心自觉，故言二义一体，此即以无分别智为觉也。净心从本已来具此智性，不增不减，故以净心为佛性也。

心体本具寂照，被智顗及后来的许多禅者所继承，成为中国佛学对“心性本觉”义的具体阐释，常用以解释《华严经》中众生本来皆具自然智等三种智之言。此所言寂照，与藏传佛学说心性明空不二，及乐、明、无念甚是相近。

问曰：心性既然本来寂照，那么只要不观境界、不念名义，不思一切，泯然绝相，岂非心体自然寂照，便入真如三昧？这是许多禅宗、大手印行者疑惑，直到今日的修行者中仍然存在的问题。慧思反问说：若只要息念即入真如三昧，是意识能知心性本寂，还是净心能知本寂？若是净心自知本寂，则一切众生皆有净心，不须修行，应皆开悟。然不修者不悟，故知净心不能自知本寂。若言意识能知净心，则证净心时，意识自灭，故非意识能证净心。论云：“心真如者，离心缘相。”经言：“非识所能识，亦非心境界。”谓意识不见净心。若只是不念一切，则实际上即以此不念、无念为境，意识被此境所系，不得攀缘他境。惑者不知，以为即是不攀援诸法，以此策意，昼夜久习，达不须作意自然安住，而不觉生灭常流刹那恒起，不知无明妄想未遣一毫，不





解自身居在何位，自以为进入了真如三昧。这种人“好不识分量也”。但如此专心一境，“亦是一家止法，远与无尘之智为基，近与猿猴之躁为锁。比彼攀缘五欲、游戏六根者，此即百千万倍为殊为胜，但非心体寂照真如三昧耳。”为而不执，即是渐修法门，若欲真正明见自性清净心，必藉意识所转无尘智观照。

心体寂照，只是自性清净心本具功能的一个方面，即如实空义、根本智，从如来藏学看来，自性清净心还具有诸多不可思议的清净功德，如《大乘起信论》所说如实不空义。慧思引据此论，说净心“自体具足福德之性及巧用之性，复为净业所熏，出生报、应二佛”。而从心体平等的一面言，如经偈所云“心佛及众生，是三无差别”。虽无差别，而又心性缘起法界，法门法尔不坏。迷悖法界体性而起用，则沦为众生，流转六道；悟顺法界体性而起用，则成就佛果。故说自性清净心常平等，常差别，“常平等故，无佛无众生；常差别故，众生须修道。”

慧思大师关于自性清净心修证之道及印定之法，在今日特具现实意义。长期以来，中国佛教沿着随顺华人尚简易根性的路子越走越远，走到今天，可以说只剩下口唱阿弥陀佛名号及参看“念佛是谁”话头二法，虽有中观、唯识、如来藏理论，然与禅修脱节。禅净二宗门徒，多数不通经教。天台宗虽然教观双运，而此宗人修习本宗三昧者早已罕见，大多只依净宗法念佛。这大概是念佛人不得三昧智慧、无力降伏烦恼，禅宗人久参不悟的根本原因。许多用功修行者、立志证悟者，皆不知证悟的正道诀窍。不少人因为不满汉传佛教，转而外求藏传、南传，殊不知藏传、南



传，有其精华，亦各有其弊端。质言之，当今中国佛教徒大多依周贵华先生所称“祖师教”“随祖师教”及“喇嘛教”修行，偏离了“佛陀教”。笔者认为这是当今佛教的致命痼疾，必须以“佛陀教”医治，方有康复的希望。而纯正的佛陀教，中国佛教并非没有，而是后世子孙遗忘家珍，盲目外求。慧思大师留给后代的遗产，应是中国佛教传家宝中最宝贵、最实用的法宝，它不仅可纠禅净二宗之偏，也可纠正藏传之误及南传之“小”。愿有心人重识之、重视之、宝惜之、实践之。

（“慧思大师佛学思想研讨会”论文，2009）



## 十三、论宗密的“知”字诀

圭峰宗密（780—841），被尊为华严宗第五祖，又为南禅菏泽宗神会一系传人，他在中国佛教思想史上的主要贡献，在融通宗与教，从理论上对禅宗做了总结工作，强调“传禅者必以经论为准”。宗密編集当时禅宗文献为《禅源诸詮集》，颇有集禅宗大成之意，惜早已遺失，仅存《都序》（总序）四卷，其中将禅宗法门分为息妄修心、泯绝无寄、直显心性三宗，与教下相、空、性三宗相配。又撰《中华传心地法门师资承袭图》，总摄南北诸宗心要，推崇菏泽宗为达摩禅正宗。宗密在禅宗史上的特别影响，是以揭露禅宗“以心传心”之秘密为“知”字诀而著称。

### “知之一字，众妙之门”

《禅源诸詮集都序》卷二明言：达摩以来代代祖师相传的心印，是一个“知”字，所谓“知之一字，众妙之门”，这是禅宗“直显心性宗”菏泽一系及“显示真心即性教”（《华严经》等圆教）的宗要。菏泽宗直指心性云：

故妄念本寂，尘境本空，空寂之心，灵知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉缘生，不因境起。知之一字，众妙之门。由无始迷之，故妄执身心为我，起贪嗔



等念。若得善友开示，顿悟空寂之知，知且无念无形，谁为我相人相？觉诸相空，心自无念，念起即觉，觉之即无，修行妙门，唯在此也。故备修万行，唯以无念为宗。

明言自心佛性（真性）只是从本以来灵知不昧的空寂之知，修行之要，在于顿悟此空寂之知，由体认此“知”无念无形，觉诸相皆空，而自然无念，烦恼不起，这即是《坛经》所谓“无念为宗”。《中华传心地法门师资承袭图》总摄菏泽宗法要，指示“只此空寂寂知，是前达摩所传空寂心也”，此心无论迷悟，恒常能知，从众生位到圆满成佛，迷悟愚智虽有天壤之别，而空寂的知性没有丝毫变异。喻如摩尼明珠，虽然随缘显现种种色，而其自体本来莹净圆明，不可改变。

《禅源诸诠集都序》卷二总结显示真性即性教的大旨说：此教说一切众生皆有空寂真性，本来性自清净，“明明不昧，了了常知”，常住不灭，名为佛性、如来藏、心地。自无始以来，因妄想蒙蔽，不能证得。佛愍之，为说生死等法一切皆空，“开示此心全同诸佛”。有《华严经·如来出现品》之佛言为证。

《都序》卷二述禅宗传心的方法说：禅师先令学人修习“壁观”，断绝诸缘，达到无念，然后问：“诸缘绝时，有断灭否？”答：“虽绝诸念，亦不断灭。”问：“以何验证，云不断灭？”答：“了了自知，言不可及。”禅师于是印证：只此是自性清净心。若所答不契，即再令观察，直到自悟，绝不先为之说破“知”字，这叫做默传心印，“默者，唯默知字。”

在《圆觉经大疏》中，宗密将心体的性质归纳为寂（空寂无



生）、知两个方面，认为知的一面更为重要，“即寂而知，知即真智，亦名菩提、涅槃”。并将心性之本觉描述为“灵明空寂”“灵灵不昧、了了常知”。<sup>①</sup>《中华传心地禅门师资承袭图》更点明唯荷泽宗的禅法，是于空无相处指示空寂之知，令人认得，便觉自心：

空者，空却诸相，犹是遮遣之言，唯寂是实性不变动义，不同空无也。知，是当体表显义，不同分别也，唯此方为真心本体。

从初发心到成佛，“唯寂唯知不变不断”，了悟时名为理智，修行时名为止观、定慧，功行圆满成佛之时名为菩提涅槃，菩提者，意为觉，即是知，涅槃者，意为寂灭，即是寂，故知“始自发心，乃至毕竟，唯寂唯知也”。

以心性为空寂灵明之“知”，乃中国佛学“真常心论”“心性本觉”说的一种具体诠释，可谓中国佛学心性论有别于印度佛学的一大亮点。印度大乘经论中对心性的表述，一般是本空、本净，喻如虚空。本空、本净，乃法性之基本特性，法性涵盖一切，心当然也不例外，其本性必然是本来毕竟空，以毕竟空故，本来清静。如《入楞伽经》卷六谓“心性本清静，犹若净虚空”，《大集经》卷二云：

一切众生心性本净，性本净者，烦恼诸结不能染着，犹如虚空不可玷污，心性、空性等无有二。

<sup>①</sup> 《传灯录》卷十三《宗密传》



因为众生心属众因缘，无作无系，无主无作，犹如幻化，如梦、如镜像、如热时焰，故空，空性与心性无二，故说心性本净。观心本空、无我，乃大乘诸经论中一致述说的修持之要。《楞伽经》虽建立如来藏，而说明如来藏即是无我、空、法性、法身、实际、如、自性涅槃的异称，强调“当依无我如来之藏”。《佛性论》开篇即明言：佛性，即人法二空所显真如。

中土真常心论明确以真如、法性、心性为真心，此义成为地论师、禅宗、天台、华严、真言等中国化佛学教义的共同核心，直指真心，于是成为中国化佛学诸宗的观修之要。在观修中，真心更被直指为空寂灵明之“知”，此说并非创始于宗密，依据文献，起码可以追溯到南北朝，如隋地论师慧远《大乘义章》卷十八《涅槃义》云：

问曰：真心是知非灭，云何得说为涅槃乎？释言：此心体是知性，而无分别。无分别故，照而常寂；是知性故，寂而恒照。以恒照故，能灭痴暗；以常寂故，能灭妄想。痴妄既除，不复随缘集起生死。以不起故，无为体寂，故名涅槃。

说真心即是涅槃，即是心体、“知性”，此知性无分别故，寂而恒照，照而常寂，能灭痴暗妄想，令人超出缘起的生死界而证得无为寂灭的涅槃。同书《五法三自性义》云：

真心虽是神知之性，而非攀缘取捨之法，故无分别。又为痴覆，未同佛智照明显了，故无分别，故为妄，熏生无明地，随妄流转。



谓真心虽是知性，但不是凡夫攀援取舍的妄心之知或一般所谓认识之知，也不是诸佛照明显了的智，而为无分别的“神知之性”——一种神妙、神秘的直觉能力。天台宗智顗大师《法华玄义》卷八也说实相“寂照灵知，故名中实理心”。寂照，同慧远所谓知性、神知之性，及宗密所谓灵寂之知。空寂与灵知为真心的两大基本性质，几乎被中国化佛教诸宗所共认。得到惠能印证的永嘉玄觉，在其《禅宗永嘉集》中，即以一切念头停息之后所呈露的“灵知”为一念相应，以寂照、寂寂惺惺为禅修诀要。

地论师、天台宗等的心体为知性说，被禅宗惠能门下神会荷泽宗一系所继承发扬，神会（686—760）语录有云：

即以本觉之智能知故，称为智证。

无住体上，自有本智，以本智能知。

即无物心，自性空寂，空寂体上，自有本智，谓知，以为照用。<sup>①</sup>

说心性有自性空寂及能知两大特性，空寂体上自有能知之性，名为本觉之智（本智），亦即《华严经》所说自然智、无师智，以此智能知，然其所知，非色、声、香、味、触、法六尘境，只是本来空寂之法性。曾得神会一系之传的华严宗四祖澄观（738—839）有云：

此上无缘之知，斯为禅宗之妙。……此知，知于空寂无生

① 《荷泽神会禅师语录》，引自《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，页92、85、107



如来藏性，方为妙耳。<sup>①</sup>

澄观答唐顺宗问《心要笈》说“无住心体，灵知不昧”“任运寂知”“双照寂知”。

从以上引证，可见宗密之“知”字诀，并非孤明独发，而是远承南北朝地论师，近承华严宗四祖澄观，上接禅宗神会一系。宗密本从遂州大云寺神会一系的道圆禅师剃度，属菏泽宗徒裔。

宗密之说，因菏泽宗之衰绝，在后来的宗门中一般不认为正统，较少提及，但其实影响不小。临济宗创始者义玄（787—867）教人从“目前昭昭灵灵、鉴觉闻知照烛底”安一切名句，此所谓昭昭灵灵，近于宗密所谓灵寂之知。法眼宗下永明延寿禅师所撰集的《宗镜录》卷三说“真心以灵知寂照为心，不空无住为体，实相为相”。同书卷三十九说：

实际即是法性，空识即是妙神，故知实际中含有妙神也。……若无有妙神，一向空寂者，则不应有佛出世说法度人。故知本地有妙神，不空不断。

这里所谓“妙神”，指真如或法界、真心本具的一种能证知空性的觉知（“空识”），义同神会所谓本智，近于宗密所言灵知。北宋曹洞宗宏智正觉倡导的默照禅，以默、照二字为宗，默，谓忘言绝虑，照，谓“不触事而知，不对缘而照”，<sup>②</sup>这默照，也就是宗密所谓“灵寂之知”。

① 《宗镜录》卷三十六引

② 《宏智正觉禅师广录》卷八《坐禅铭》





## 历来对“知”字诀的批评

作为心性本觉义具体诠释的“知”字诀，在一般的大乘经论中确实较难找到过硬的证据，禅宗菏泽一系的祖师神会和尚，在《坛经》中被惠能预言只能成“知解宗徒”，虽然争过一阵正宗，但其法脉不久即衰绝，作为此宗心要的“知”字诀，历来受到的批评，远远多于肯定。

说真常心本觉、本明，即是了了常知的知性，在理论上难以解答在熟睡等无心位灵知何在等难题，与经论中反复述说的真如无相、离心意识、般若无知等法要相左。在修证上，说“知之一字，众妙之门”，容易导致错认意识的了别功能或见闻觉知之妄心或根本无明“识神”为本来心性的弊端，难免引起疑惑、非难、贬斥，宗密因此颇被后来的禅宗界所非议。

与突出“知”字相反，强调离见闻觉知、离心意识参，乃至强调“不知”，可以说是宗门中具权威性的正宗说法。早在宗密之前，与神会同出惠能门下、德高望重的南阳慧忠国师（？—775）就曾引《维摩经》“法离见闻觉知”之言，批评当时宗门中以见闻觉知为佛性的见地（应出马祖道一）。南泉普愿（748—834）强调“道不属见闻觉知，无粗细想”“无人觉知，亦云冥会”。<sup>①</sup>其徒赵州从諗作沙弥时，问“如何是道？”答云：“平常心是道。”问：“还可趣向否？”答：“拟向即乖。”问：“不拟，那知是

<sup>①</sup> 《古尊宿语录》卷十二《池州南泉普愿禅师语要》



道？”南泉曰：

道不属知、不知，知是妄觉，不知是无记。若真达不疑之道，廓然如太虚空，岂可强是非耶？<sup>①</sup>

南泉双遣知与不知，说明道超越知与不知，犹如太虚廓然，不可以思维比拟。人称“赵州古佛”的从諗和尚（776—897），针对“知”的弊端，干脆强调“不知”，其示众法语有云：

至道无难，唯嫌拣择。才有语言，是拣择，是明白？老僧不在明白里，是汝诸人还护惜也无？

僧问：“和尚既不在明白里，护惜个甚么？”师云：“我亦不知。”云：“和尚既不知，为甚么道不在明白里？”师云：“问事即得，礼拜了，退。”<sup>②</sup>这公案说明：本心离一切语言思虑之知。法眼宗创立者文益禅师（885—958）过地藏院，罗汉桂琛禅师问他：“作么生是行脚事？”答：“不知。”桂琛乃印证云：“不知最亲切。”<sup>③</sup>意谓不知方可亲证佛性。

玄沙师备禅师（835—908）强调离却见闻觉知觅恒常不变异体，“佛法不是见闻觉知境界，应须是自彻去始得”。<sup>④</sup>他明确指出所谓昭昭灵灵者并非心性，而是“生死根本、妄想缘气”，认此为佛性，是认贼作子：

更有一般便说：昭昭灵灵，灵台智性，能见能闻。向五蕴

① 《五灯全书》卷四七

② 《古尊宿语录》卷十三

③ 《五灯会元》卷十

④ 《玄沙广录》卷中



身田里作主宰。恁么为善知识，大赚人！我今问汝：汝若认昭昭灵灵，为什么瞌睡时又不成昭昭灵灵？若瞌睡时不是，醒来时为什么又有昭昭时？汝还会么？<sup>①</sup>

所谓昭昭灵灵，只因色声香味等法而有分别，若无六尘，同于龟毛兔角。“欲超出五蕴身田主宰，须识取汝秘密金刚体，见山河大地、十方国土、色空明暗及身心，尽承圆成威光所现，如日周遍照耀，养育一切。”师备所批评者，当是临济义玄。北宋黄龙死心禅师（1043—1114）更斥责：“知之一字，众祸之门。”<sup>②</sup>大慧宗杲禅师就历来关于知与不知的公案评论：

南泉道“道不属知，不属不知”。圭峰谓之灵知，菏泽谓之“知之一字众妙之门”。黄龙死心云：“知之一字，众祸之门”。要见圭峰、菏泽则易，要见死心则难。到这里须是具超方眼，说似人不得，传与人不得。<sup>③</sup>

有宗密、神会的“知”字诀只是入门方便，黄龙死心斥“知”字为众祸之门方为究竟的意味，道毕竟不可言说，不可传递，乃宗门第一义。日本曹洞宗道元禅师（1200—1253）说古人所谓即心即佛之心，不是九种识，不是虑知念觉、知见解会、灵灵知、昭昭了等。其《正法眼藏》引证南阳慧忠国师之言，斥身中有一常住灵知的见解“全非佛法，先尼外道之见也”。《永平广录》卷六更明确批评：

① 《景德传灯录》卷十八

② 《续传灯录》卷二十二《黄龙悟新禅师语录》

③ 《大慧普觉禅师普说》卷五



宗密道“知之一字，众妙之门”，未出外道之坑。<sup>①</sup>

明永觉元贤禅师认为真心具空寂与灵知之二义，补曰空寂之知，批评宗密取知遗空寂，不了真心。现代太虚大师《曹溪禅之新击节》批评宗密以为举一“知”字即得心体，此乃“不脱知解，不悟诸法离言自性”，认为若悟无性，方契真如，空寂之知始是真心。当代萧平实居士对宗密“知之一字，众妙之门”说也有批判，指出本心不是见闻觉知中的灵知心，不是一念不生时常寂常照的灵知心，这两种灵知心都还是意识，于熟睡、昏沉、昏迷、入无心定、死亡时、被麻醉时悉皆不现，故非常住、无分别之本心。

## “知”字诀之管见

纵观历来对“知”字诀的批评，有的批评者所指责的，实际上是错认见闻觉知之知为真心，与宗密“知”字的原意未必尽同。宗密《禅源诸诠集都序》卷二解释“知”字说：

真性了了常知。……此言知者，不是证知，意说真性不同虚空、木石，故云知也。非如缘境分别之识，非如照体了达之智，直是真如自性自然常知。

这里所说的“知”，指一种纯粹的能知之性，它既不是六识了别境界的知觉、认识之知，不是通常所言见闻觉知之知，也不

---

<sup>①</sup> 《道元禅师全集》下卷，页116



是诸佛了达真如体性的“智”，只是一种本具的、先天的、离一切认识对象的纯粹知性。这种知性，从本以来如此，不生不灭，无论是迷是悟，无论在众生还是在诸佛，都同一无差别：

任迷任悟，心本自知，不籍缘生，不因境起。迷时烦恼亦知，知非烦恼；悟时神变亦知，知非神变。<sup>①</sup>

《宗镜录》卷二十三说：了了常知之知性，非见闻觉知之知，然与太虚、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。真心犹如明镜，无心为体，鉴照为用，又如明珠，体是珠，用是明。

至于“知”字诀所宗依的真心本觉义，在印度大乘经论中亦非绝无依据。宗密《禅源诸诠集都序》卷二引证《华严经》如来出现品、问明品、十回向品“无一众生而不具如来智慧”“真如照明为性”等言句，及《宝藏论》“真知之知，有无不计”，证明显示真心即性教乃印度大乘了义教，有四十余部经、十五部论宣说。此外，我们还可以举出一些经言依据，如《无上依经》卷上云：

一切众生有阴界入胜相种类，内外所现，无始时节相续流来，法尔所得，至明妙善。

《海意菩萨所问净印法法门经》谓“心之自性本来明澈”，本来明澈，即是本觉。《胜天王般若经》卷八谓如如“自性明净”。《宝性论》卷一谓“如虚空净心，常明无转变”。将心识“能照”

<sup>①</sup> 宗密《中华传心地禅门师资承袭图》



（直觉）的功能比喻为光明，可溯源于汉译《长阿含·坚固经》佛答比丘偈“应答识无形，无量自有光”（今译“心识无形，光明无量”）。光、光明，喻心本具的觉知之性，从此可以引申出“心性本觉”——本来具有觉知、觉悟的功能。

对于真心为何本觉，《大乘止观》卷一解释：

既是无明自灭，净心自在，故知净心非是不觉；又复不觉灭故，方证净心，将知心非不觉也。

从圣者灭无明后证得净心及以净心灭无明的事实，知自性清净心不是不觉。又，心体平等，没有任何二元化的分别，亦无觉与不觉的分别，故言非觉非不觉，为了阐明本来是佛，说为本觉。此心体具有《华严经·如来出现品》所谓无师智、自然智、无碍智三种大智慧。这大智大觉，乃心体本具，“故以此心为觉性也”。所谓本觉、寂照、灵寂之知，终归是中土佛学家依据修行的体验，参证经论之言而阐发。

明言纯粹知性即是真心的最典型经典，是北宋以来宗门中流传极广的《楞严经》，此经卷三说“性觉妙明，本觉明妙”，谓心性本来具有奇妙的明觉作用，这种明觉能自明奇妙的心性本身，名为本觉。经中层层辨析，说明作为心识本体的常住真心，非因非缘，非根非尘非识，非见闻觉知，而为见闻觉知之本，乃剥离了六尘分别的纯粹觉知之性，所谓“识精之明，能生诸缘，缘所遗者”。此经的这种说法，与一般大乘经论的确有别，故自译出以来，便受到质疑，近现代中日学者更颇多力论此经为伪，亦不无其理由。笔者认为，从译传看，此经当是印度传来，绝非中土



人士伪造，至于其义理和圆通法门，当是印度大乘如来藏系的一种密义密法，这种密义密法若建立于通常教义的基础之上，则为正，但不宜作为佛法的基础教材。

依上述诸经论特别是《楞严经》，以离念的纯粹知性为心性的说法，未必纯属“中土伪说”。但对此知性的辨认，极须仔细，《楞严经》卷一述辨认法则云：

若汝执客分别觉观所了知性必为心者，此心即应离诸一切色香味触诸尘事业，别有全性。……汝但于心微细揣摩：若离前尘有分别性，即汝真心；若分别性离尘无体，斯则前尘分别影事。

说完全离六尘而有不生不灭自体的纯粹分别性，可以认作真心。然此真心，必须离绝一切尘境，否则便是妄心。该经卷二明言：众生通常体认的觉知性，为第六意识的功能，此心“离彼寤寐、生灭二尘，毕竟无体”，是因缘所生妄心而非本有常住的真心。

佛经中常见的说法，并非体认纯粹知性，而是如赵州禅师等一样，强调“不知”，如《长阿含经》卷十《大缘方便经》佛言“不知不见，如是知见”。《中阿含经》卷七《大拘悉罗经》说“更乐灭，觉便灭，是谓知觉灭如真”。《杂阿含经》卷二十九谓“得初漏尽智，次究竟无知；得无知解脱，知见悉已度，成不动解脱”，乃证阿罗汉果。《摩诃般若经》卷六《含受品》云：

如虚空无见无闻，无觉无识，摩诃衍亦如是无见无闻、无觉无识。如虚空不可知、不可识、不可见、不得断、不可证、



不可修，摩诃衍亦如是。

《圆觉经》卷上谓“如来藏中无起灭故，无知见故”。《楞严经》卷二说“知见立知，即无明本，知见无见，斯即涅槃无漏清静”。

笔者以为，以离念的灵寂之知为真心、佛性，属世俗谛意义上的本心，认此心为真，只可以作为一种体认真实谛意义上真心的入门方便，禅宗所谓“得个入处”或三关中的初关破本参。寻觅离六尘的纯粹知性为真心之说，仅见于《楞严》一经，应非大乘观修的通途，只是一种方便法门。按理，依此法门观修，应具备得闻思慧的前行，体认纯粹知性须离绝的一切尘境，应包括六七二识的俱生我法二执见。说众生本有“明明不昧，了了常知”的灵寂之知，在经验上难以回答熟眠、晕厥、被麻醉、住胎等意识缺失时灵寂之知何在的诘问，在修持中亦难以祛除疑惑，容易错认根本无明或清明的意识或定心为本心。

从唯识学看，离却六尘的分别心或纯粹意识，一般属上座部佛学认为本性心的“有分心”，虽无贪嗔嫉慢等“起烦恼”，而未必离无始无明——意识层下染污末那的我见、我爱、我慢、我痴。这种心，显然称不起真实谛意义上的本性心或心性，不能与真如、法性划等号。若仅仅认此心为本心、真如，即堕入无明深坑。这种心，应属古人所谓的生死根本“识神”，必须勘破，打破染污末那的俱生身见，方为真正开悟见道。唐末长沙景岑禅师（？—868）偈云：

学道之人不识真，只为从前认识神，





无量劫来生死本，痴人唤作本来人。<sup>①</sup>

此偈颂在宗门中影响很大。上座部、禅宗、天台止观及密法正宗，皆不以仅仅体认“有分心”为见道证果。南传佛学说在近分定中，往往落入有分心，此非道，须深观蕴处界苦空无常无我及四谛，方可见道。禅宗说“掀翻八识巢窟”，所要掀翻者，其实即是末那识的俱生身见、我法二执。禅师们强调“离心意识参”、参“无梦无想时主人公在什么处安身立命”，其意即在教人觑破识神，打翻俱生身见。僧问曹山：“朗月当头时如何？”答曰：“仍是阶下客。”曰：“请师接上阶。”答：“月落时相见。”<sup>②</sup>意谓灵寂之知谢灭，方是佛性。

至于一部分大乘如来藏系经中一切众生无不具有如来智慧、真如“照明为性”等说法，其原义未必是说众生皆具有从来了了常知、昭昭不昧、属于意识层面的灵寂之知，应该是指众生具有证得如来一切智慧、照明真实的可能性或本钱，称为佛性，这种佛性只是一种理，称“理佛性”，亦即理论上的可能性而非现实性，就现实性（俗谛）而言，则如唯识学所说，众生分五种种姓，其中有不可能成佛的无种姓及只能成就个人解脱小果的二乘种姓。理佛性常比喻为矿中之金，如《大乘理趣六波罗蜜多经》卷十偈说常住不动的本觉心、自觉智、真性，如金处矿，乃“诸佛法性身，本觉自然智，是真胜义谛，唯佛方证知”。金矿虽然含有纯金，但现前并非即是纯金，须经过冶炼方能炼出纯金；众生虽然

① 《五灯会元》卷四

② 《心灯录》卷上



具足证得如来一切智慧功德的可能性和本钱，但现前并非如来，需要经过历劫修行，圆满福慧，广度众生，圆满开发本具的佛性功德，方能实际成佛。《坛经》说“自性具三身，发明成四智”，在未发明（彻悟）之前，凡夫的八识就不是诸佛的四智。即便发明开悟，一般也只是瞥见涅槃妙心，初转意识为妙观察智或转阿摩罗识为法界体性智，至多悟得佛智中的“一切智”（亲证诸法空性之智慧），深信涅槃，而佛陀果地所具有的一切种智及其他许多功德，是不可能一蹴而就的，也没有实例可以证明自释迦牟尼佛之后有人即身圆满成佛，故宗门古德讲顿悟渐修，又云：“涅槃天易晓，差别智难明。”

说真心、自然智本来具有，多分依据参禅者的体验，当悟入真实时，会发现或了悟佛性本有，净心常明，众生从来常住涅槃，乃至见一切众生皆具有如来智慧德相，常比喻为云散天开，本来明亮的日光显现。我们相信这是佛陀及许多禅者的真实体验。但这一经验的客观事实，是经修行而达到（“修得”），从未修得者的现实心理经验中，难以找到昭昭不昧、了了常知之本觉，也没有未经修行便成就的“自然释迦，天生弥勒”。《瑜伽师地论》卷七十二谓“真如唯是修所成境”，乃修慧所缘。禅悟者开悟得修慧时亲证真如的智，未必是常，尚有迷失断灭之时，须努力护持，临济义玄所谓“吹毛用了急须磨”，只有智所证的空、无我之真如理或一真法界，从本以来常恒不变。南泉普愿云：“智不是道，心不是佛。”引经证曰：“佛性是常，心是无常。”<sup>①</sup>此

<sup>①</sup> 《古尊宿语录》卷十二



真常佛性，应指真如，智及心，应指亲证真如的无分别智。

所谓开悟、见道，依唯识学解释，是初转第六意识为妙观察智，以此智亲证真如。当亲证真如时，境智不二，如《成唯识论》卷九所说“智与真如平等平等”，毕竟不可言说，假名曰真心、本心。此心应是第六意识所转，或第六意识所潜在的一种真现量的呈现，或这种真现量依止第九阿摩罗识亲证真如，与真如理平等不二，谓之真心。若说真如、法界本具觉性（本觉）或知性，或说阿摩罗识为本有真心，谓之本觉，灵寂之知即此心功能，那么这灵寂之知或本觉，应是无意识的，并非意识层面的知，或曰：它超越意识层面的知与不知。若说意识潜具的真现量功能为灵寂之知或本觉智，则这知或智，应非不生不灭、从本以来昭昭不昧了了常知，只能说它乃一切众生心识本具的潜能。

总之，认离却六尘的纯粹知性为心性，不如认无分别智所证的空性、真如为心性。以佛性为灵寂之知，不如以佛性为人法二无我所显真如。宗密所承荷泽宗一系的“知”字诀，未必是达摩禅正脉，只是荷泽宗一家之传，可以作为参禅入门的方便，但不堪用以印心。宗密本人，堪称有贡献的佛学理论家、禅宗理论家，但够不上一位合格的禅师，不足以传承佛祖心印。南泉普愿说道非知非不知，大慧宗杲谓要见说“知之一字众妙之门”的神会、宗密易，要见说“知之一字众祸之门”的黄龙死心难，当是禅门正宗“活句”。

（“首届长安佛教国际研讨会”论文，2009）



## 十四、三教一贯心性论

### “国学”与心性论

“国学”这个词，大概是民国时代出现的，当时所说国学，包括的内容非常广泛，只要是我们中国传统所有而其他国家没有的东西，都称之为国学。儒释道三家文化，中医、民乐、书法、国画、武术、茶道、古琴、古筝、象棋等，都被叫做国学。

现在有一些儒家文化的弘扬者，把国学说成是只是儒学，这种看法太狭隘，儒学只是国学中最重要的一家，国学不仅仅是这一家，道家、道教的地位也应该跟儒学差不多。佛教虽自印度传来，但经久流传，成为社会文化的重要组成部分，经中国人发扬光大，也成了国学。有些弘扬儒学的人，说中国文化的根就是儒学，如果没有儒学中国文化的根就断了，实际上不是这样。

如果要追究中国文化的根源，应该追究到我们最老的老祖先，那就是传说中的伏羲和女娲。据说伏羲画八卦，女娲画出阴阳鱼太极图。一直到今天，这两个符号所包含的神秘内容，我们还不能完全解读。它可以应用于社会科学、自然科学的一切方面，含义非常深刻。中国文化的根，大概应该追究到这个地方，追溯到易学的源头。

伏羲和女娲大约是八千多年前的人，那时候中国还是原始社



会，当时的人跟动物差不了多少，怎么能有这么高的智慧，发明出这么高明的符号呢？伏羲和女娲的智慧，远远超过当时的地球人。

中国上古文化，实际上是一种“王道”，就是部落首领或国人之王的文化，创造这些文化的人，都是首领。伏羲被认为是中国第一位王，被称为“羲皇”。他从甘肃的天水一带走向陕西、河南，创立了华夏大地上第一个国家。

庄子《天下篇》把上古文化统称为“道术”，到春秋战国时代，道术分裂为诸子百家，庄子认为它们的源头是一个，叫做“道”，应该追溯到伏羲女娲那里。据庄子讲，古代的帝王首领，都是修炼成就的“得道”者，伏羲、女娲、黄帝等都是，他们经过修道，成为群体中的佼佼者、圣者，才被拥戴为首领。他们所得的这种道，后人称为“内圣外王之道”。

内圣外王，就是说内在把自己修炼成一个圣人，圣是聪明睿智远远超过常人，道德很高尚，这叫内圣；外王，意谓对外称王，“王”在这里读去声，是动词，就是“为王”或治理天下之意。只有得道的圣人才能成为优秀的社会管理者，他们把所得的道运用于社会管理，其道叫做内圣外王之道。

“道”的象形字，左边是一个“走”字，走是跑的意思；右边是一个人的头，是个“首”字，大篆“首”字，是睁大眼睛的人头，头上有三道弯曲的线，意味着人的头脑里产生一种智慧，这种智慧可以指引我们达到目的地，就是“道”。今天有人解释说，那三道弯曲的线是朝天的，就像现在的天线，把人与上天接



通，从那里得到能够指引人达到目的地的智慧——道。

道从伏羲、女娲以来一代代相传，一直传到春秋时代，这个代代相传的道，可以用《易传》中的一句话概括，那就是“一阴一阳之谓道”，中国文化的核心理念就是“阴阳”。中国文化认识道的方法非常奇特，与西方文化很不一样。西方文化是用抽象的方法，从事物中抽象出普遍规律或概念、理念，用这个理念来认识世界。中国文化用的是“取象”的方法，它跟象形文字一样，“近取诸身，远取诸物”，从自身和自然界抽象出某种符号或图像。首先从自己的身体上抽取两个根本的“象”，用两性的性器作为符号表示，即阴阳两卦，意谓人身和世界最根本的普遍规律，是阴阳。能掌握阴阳，就掌握了道。阴阳表现在一切方面，人的性别有阴阳，内心有阴阳，自然界万事万物都有阴阳。

中国文化的基本精神，就是阴阳和谐。因为阴阳是互相激荡的，就像太极阴阳鱼，含有两种力量，始终在互动，在互相斗争、激荡，必然出现不和谐，道，就是使这两种力量保持和谐。治理人心，把自己修炼成圣人是这样，要点在让自心的阴阳平衡；养生也是这样，中医讲健康的关键是保持生理上的阴阳平衡，叫做“阴平阳秘”；治理社会也是这样，要使阴阳激荡所产生的种种社会矛盾和谐、平衡。这种阴阳和谐的传统，一直延续至今，现在讲和谐社会，实际上正体现出中国传统文化阴阳和谐的基本精神。

从阴阳来讲，儒家文化偏重于阳的一方面，侧重“乾卦”，具有刚健向上的阳刚之气，有很强的社会责任心及君子自强不息



的精神，最能表现中华的民族精神，即自称龙的传人之龙（木、少阳）的精神，所以它一直是中国社会的主流文化，因为社会需要这种主动承担教化、管理、建设的文化。

道家呢，则是重阴，老子讲“知其雄，守其雌”，雌是阴；又说“上善若水”，水是阴。道家把阴的精神运用于一切方面。

儒、道两家文化是互补的，历代君王都是“外儒内道”，用儒家来教化老百姓好好做人，以维持安定的社会秩序；他自己进行社会管理时，则多用道家“无为而无不为”的精神。道家讲阴谋、权术，讲怎么用人、治理人。帝王们实际上多用道家，但不公开讲，多把道家的地位放得低于儒家。

从东汉末年佛教传进来之后，中国传统文化逐渐形成儒释道三家鼎立互补的三元格局，古人谓之“三教”。在这之前还有其他百家，三教定格后，其他百家有的慢慢消失了，有的融合到了三教里。

自唐宋以来，各家都在讲三教的和谐，最后导致“三教归一”“三教合一”。特别是在道教里，宋代以来盛行“天下无二道，圣人无两心”这么一句话，儒家、佛教中人也有这样讲的。这句话的意思，是说道作为一种客观的真理，只有一个，不管是儒家也好，道家也好，佛家也好，各自想要体认的道，终归是一个，不会有两个。而三教中的圣人都是以心体道而成为圣人，他们体道证道的心，应该是一样的，因为人心的结构功能都是一样的，所谓“人同此心，心同此理”。

关于三教的同源一致之点，儒释道三教中人几乎共同归结于



心性，认为三教之学皆以这个问题为核心。心性的“性”，左“心”右“生”，《说文解字》解释说：“性，心中之阳气也。”人心天生来具有的阳性的、正面的功能，叫做性。《中庸》解释说：

“天命之谓性。”意谓天赋予人最根本的本性，我们天生禀赋的最根本的功能，叫做性。性，指人天生的、没有经过后天污染的心，儒家谓之“道心”“天心”“天命之性”，后天被习染的心叫做“心”或“人心”“气质之性”。对心性的解释，道家、道教与儒学基本一致。

佛教所谓心性，是梵语 *citta-prakṛti* 或 *cittada* 意译，语义为心的本性、实性、自性、自体、本来、本然，意为心识本然如是、真实不变者，可理解为心本来具有、不可变异的性质，或心未被主观认识和烦恼妄念遮蔽的本来面目，或心体（心自体）。《摩诃止观》卷五释“性”有不改、种类、实性（佛性）三义，喻如竹中火性，“虽不可见，不得言无”。心性的同义语有“心之实性”“自心法性”“心真如”“心实相”“本性心”“自性清净心”“真心”“法性心”“法界心”“根本心”“如来藏心”“真性”等，与儒、道两家所说的心性，在词义及哲学意蕴上大体相近。汉传佛教承印度大乘佛教如来藏一系学说，特别注重心性，自与中国本土文化注重心性的传统有关。

宋代以来的三教归一论认为，三教在心性问题上，其旨归是一致的。这种观点在社会上特别是在中下层知识阶层中，普遍流传，有它的道理，但从学术上考察，并不太确切，古代也有人对三教心性说的一致点和差别进行过解析。客观地讲，三教心性说





虽有区别，而不无共同一致之点，正好构成一个从低到高的阶梯结构。

儒释道三家的心性说，不仅仅是一种哲学观、伦理观，而且是一种修身养性之道，按印度人的说法，是瑜伽，瑜伽的释义是调制心的学问和技术。不仅佛教心性说是瑜伽，即儒家的心性说，也是一种瑜伽，是应用于身心修养的一种实实在在的技术。但儒家之学长期以来被作为谋取功名利禄的工具，读儒书者虽多，而做儒家心性修养工夫者甚少。到今天，儒家之学只是在大学哲学系及相关研究所作学术性的研究，讲儒学者不算少，但要找有一个有儒家心性修养工夫的人，大概全国也找不到几个。只有道教、佛教的心性说，作为宗教实践，还有人在下工夫。

## 儒家的心性论及养性之道

儒家的心性修养之道，可分为三个层次。第一个层次，是《中庸》里讲的心性论，此书全篇以“道”为宗，道，是君子不可须臾离之的，是一种以心性为本的修身之道，《中庸》开篇即解释说：

**天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。**

天生稟赋的心叫做性，亦即心性，顺着天生的心性去修养它、保持它，叫做道，用修养心性的道去教化社会全体民众，就叫做“教”，教者，社会教化之谓也。“率性”，先须体认“性”，喜怒哀乐等情绪没有发起时的心，即是“性”：



喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

喜怒哀乐等情绪没有发动，内心平和中正，这就是性、天性，或心的本来状态。因为它是中性的，非善非恶，不偏不倚，没有任何情绪和主观成见，非常平静，叫做“中”。

“发而皆中节”，但是人很难没有情绪波动，碰到不高兴的事情，如别人触怒了你，难免生气；碰到高兴的事情，内心激动，甚至手舞足蹈；自己亲人死了，要悲痛。这是不可避免的。心理学家讲，情绪是天生的反应机制、心理本能，负面情绪对人身心很有害。中医早就说，过激的情绪会伤害五脏，令人生病。管理情绪，是中西医学、心理学都很重视的大问题，也有不少管理情绪、消除负面情绪的技术。儒家也是如此，其方法是情绪发作出来后，对它适度地控制，叫做“中节”，节就是节制到适度，不是强制它不发作，现代心理学认为强制不发作对身心是极其有害的，如强忍怒气不发泄，长期下去，会导致肝病、肝癌。该发泄的时候还是要发泄，但是发泄时要注意调节，让它发泄得适度，便能保持内心平和及自他的和谐，这叫“发而皆中节谓之和”。比如：亲人死了要悲伤，儒家有致哀的礼节，但是要节哀，把悲哀限制在一定限度内，不要因过度悲伤而伤害自己。

这样长期修养，就会成为一个心理素质很好、心理健康的人，这种人在为人处事时，必然比没有修养的常人强得多，他的人际关系也会很和谐。这种心性修养之道，今天看来，其实是心理学



所谓情绪管理学的管理技术。

《中庸》还将心性修养之道归结于一个字——“诚”。书中说：

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚，为能尽其性。尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。赞天地之化育，则可以与天地参矣。

诚，用白话说，即是老实，指一种老老实实、一点不作假的心理状态，以这种心理状态能明白一切，它就是天生的心性，即是“天之道”。让人们明白这种天生的诚心，就是教化。诚就能明，明就能诚。能诚者可以“不勉而中，不思而得，从容中道”，成为圣人。诚达到极点“至诚”，便能穷尽天性；能穷尽自己的天性，也就能穷尽一切人的天性；能穷尽一切人的天性，便能穷尽一切事物的天性。这样就能参赞天地之化育，与天地并立为三，所谓“三才”，充分体现出人的应有价值。这是儒家对人在宇宙中地位的定位，表现出一种积极上进的精神。

穷尽天性，要在老实认识自身，《孟子尽心下》谓之“反身而诚”，因为“万物皆备于我”，故只要如实认识自身，就可以穷尽万物之性。如实认识自身，要在认识自心，穷尽自心而了知心性，“尽其心者知其性矣，知其性则知天矣。”常作存心养性的工夫，保持天性以修身，就可以立命（安身立命）。儒家这种重视心、心性的精神，与佛教非常相近。佛教《大乘宝云经》卷五云：“一切诸法，心为上首，若知于心，则能得知一切诸法。”



明儒王阳明著名的“天泉证道偈”，继承发扬了《中庸》的中和思想：

无善无恶心之体，有善有恶意之动，  
知善知恶是良知，为善去恶是格物。

心未起善的和恶的活动之本然状态为心体，亦即心性，起了善或恶的心念，是心意的发动，当心意发动时，能明白了知其善恶者，是心性天生具有的最重要功能，叫做良知，孟子谓“所不虑而知者，其良知也”。它是进行道德修养、心理调适的本钱，以良知去发扬善、捨恶，叫做“格物”，即与物化或异化的自心作斗争而战胜恶。

《中庸》和王阳明的心性论，正好跟印度佛教部派佛学的心性论颇相一致。部派佛学的分别论者认为：“无记心”就是本性心，无记心，就是非善非恶、没有情绪发动的心理状态，正是中庸所谓“中”（中性）、王阳明所谓非善非恶的心体。人的心理一天大部分时间都处于这种状态，不遇到事情、不对人处事时，心态通常都是平和的。部派分别论者认为这时候的心就是生来本有、没有被烦恼污染的本性心。当然，部派佛学不以这个心为道，只是认为这个心就是本性心，在这一点上，与儒家完全相同。

《坛经》载：禅宗六祖惠能从黄梅五祖弘忍处得衣法后，奉命南行，其师兄慧明知晓后追赶六祖，请求传法，六祖乃云：“汝既为法而来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。”慧明按其说调心良久。惠能云：



**不思善，不思恶，正与麼时，那个是明上座本来面目？**

慧明于是“言下大悟”。后人解释这段公案，或说禅宗即以不思善不思恶时的心为本心、心性，是则与《中庸》及王阳明，还有部派分别论者相同，皆是以无记心为本心。从佛法理论看，这种本心只是世俗谛意义上的，尚非等于真如、涅槃心的胜义谛意义上之心性。惠能以此心示导慧明，应是引导他了悟胜义谛心性的方便，其问话中的“那个”应非肯定语，当是现代汉语的“哪个”，意思是要他从世俗心体上，去寻觅本来面目。有的《坛经》版本上在“那个”前面还有个“阿”字，“阿那个”，应该相当于现代汉语的“哪个”。

至于《中庸》中的诚明之道，则与佛法的基本精神“如实知见”相通。佛法将众生蒙受生老病死等众苦的根源，追溯于无明，无明，即不能如实知见宇宙人生的真相，大乘如来藏学更将无明解释为不能如实知见心性。如实者，老实也，诚也，老实则能破无明而明，明则能如实知见，与《中庸》“诚则明矣，明则诚矣”，其精神可谓相通。

儒家心性说的第二个层次，是《大学》里的“明德”。当时的“大学”跟我们现在大学意思不一样，指“君子大人之学”，就是君子大人进行自我修养的学问。该书首句曰：

**大学之道，在明明德。**

“明明德”前面的“明”是动词，有明了、发现、发扬之义；“明德”指人性中本来具有的光明的一面，明了这一面，让它更



加光明，叫“明明德”。德，意为内心得到，指人天生禀赋的心理功能。《大学》接着说：

**在亲民，又新日新，止于至善。**

“亲”是“新”字的借用字，在篆字里“亲”和“新”的写法经常一样。“民”指人、君子，“亲民”就是“君子日新”，应该每天都进行修养，每天都有进步，都像换了一个人，这叫“又新日新”。每天做明明德的工夫，最终进步到“止于至善”——达到善的极点，把自己本性中善的、光明的一面发挥到最高的道德境界。然后：

**知止然后有定。定而后能静。静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。**

达到至善的时候，心就很定了，定是安定、镇静之义；“定而后能静”，心非常平静；“静而后能安，安而后能虑”，心特别平静、安定时，考虑问题会特别清楚，不带情绪，没有偏见、主观成见，看问题会很客观，有很强的直觉能力；“虑而后能得”，这样考虑问题才不会有差错，做事会很成功。这是儒家特有的修养之道。

这几句话，与佛教常说的禅定很相近，梵语三摩地，翻译为定，禅那翻译为静虑，即在平静的心中思虑。由止于至善而达静虑、虑而得，可以说是儒家禅，是一种道德修养瑜伽，与佛教由戒（去恶修善）生定、由定发慧的路子基本一致。

《大学》所讲的心性、先天的本性，就是“明德”，光明的



善性，它具体指“三德”“四端”“五常”。

孔子讲“三德”：智、仁、勇。智是智慧，仁是仁慈，勇是勇敢、勇猛。这三德正好跟佛教所高标的佛法最根本的精神——智慧、慈悲、精进相一致。

孟子讲“四端”，端者，端倪，就是人本性中可以发展为善的苗头，四种本来具有的善性：

第一，“恻隐之心，仁之端也。”比如看见小孩掉进井里，自然生起恻隐之心，想把他救出来，这是人本有的一种善性，它再发展就成为“仁”，孔子解释“仁”的意思是“爱人”，即关爱别人。孟子说仁是“以其所爱，及其所不爱”，又说：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。”“人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也。”仁，与佛法中的“慈”及“不害”心所法大体相同。

第二，“羞恶之心，义之端也。”人知道羞耻，儒家、佛教、基督教等，都认为这种羞耻之心是人与禽兽的重大区别。地球上所有的动物都是不知羞耻的，只有人这种高等动物才知羞耻，这种羞耻心是义之端，“义”就是合理，俗话所谓讲道理、讲理，不知羞耻的动物们无所谓讲理。孟子解释说：“人皆有所不为，达之于其所为，义也。人能充无穿窬之心，而义不可胜用矣。”

第三，“辞让之心，礼之端也。”辞让，就是跟别人相处中，能够礼让别人，不只是考虑自己，也想到别人，尊重别人，这种心发展，就能讲礼节和人伦道德，为礼之端倪。

第四，“是非之心，智之端也。”人天生有能分辨是非邪正



的心理功能，即是佛学所说心所法中的“慧”，它发展就能成为智，这里的智大略相当于今天所说的智慧。

孟子认为，人人本性里都具有这四端，犹如人皆有四肢，“有是四端而自谓不能者，自贼者也。”须通过“明明德”的工夫，把它们发扬光大，“皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达，苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母。”

四端扩充就成为“五常”：仁、义、礼、智、信，这五种德性也是人性中本有的，所谓“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”。这五种道德准则，是任何时代、任何地域都正确的，故曰常，它甚至应该作为全球通用的道德底线。今天看来，这五常确实是应该肯定的、最根本的伦理准则。中国佛教界历来说佛教的五戒即是儒家的五常，可以勉强比附，但作为伦理准则，五常应该说比五戒讲得更好。五戒只讲不得做哪些事，五常则主要讲发挥天生的善性而做该做的事。

儒家认为：三德、四端、五常，都是人性中本来就有的，人天生有这种本性。如果一个人表现不出这种本性，那么他就够不上人。

儒家的道德信条，建立于人性论的基础之上。当时诸家对人性的讨论，有三种主张，儒家孟子主张“性善”，这种观点现在看来也不无问题，初生小儿大概没有四端，他一点儿也不仁慈，嫉妒心却非常明显，没有人教就会发脾气，也不知道报恩，不知道羞耻，他把屎拉得满床都是，一点不知道脏，不知道害羞，还得意得手舞足蹈。这四端，应该说都是在社会生活中逐渐形成的。





当代心理学家对人性也有善恶两种看法，弗洛伊德主张人性恶，说人对人是豺狼，善是经过社会教化而形成的。你若反省，做心理分析，反省、分析到最后，会发现自己内心深处潜藏着兽性，甚至还有很凶恶的东西，即弗洛伊德所说“破坏性的心理动力”，他认为那是人本性中先天具有的。儒家主张人性纯善，从心理学讲很难站得住脚。

道家老子也特别推崇婴儿，认为婴儿没有邪念、没有烦恼，心是纯净的。孟子则说所谓大人，即“不失其赤子之心者也”。明朝思想家李卓吾也推崇“赤子之心”“童心”。佛教不这样看，《杂阿含经》中记载，有佛弟子请教佛：婴儿身体柔软，仰面朝天躺在软草上，应该说他的心很纯净，没有烦恼。没有烦恼，那不成阿罗汉了？佛说：婴儿虽然似乎没有烦恼，但是他具足一切烦恼。正因为他本性里具有一切烦恼，潜在有许多烦恼的种子，长大后才会产生烦恼，可能会成长为小偷或者贪官。

佛法认为，人心有善功能，叫“善心所法”，也有不善的功能，即“不善心所法”，善心所法数目要少些，有十一个，不善心所法有二十多个。就人性论讲，佛教非性善论而是“性善恶论”（善恶兼具）。

佛教也有与《大学》中“明明德”相近的修养方法，那就是“四无量心观”。佛教大小显密诸乘，入门修习的课目中，都有四无量心观，南传佛教叫做“四护卫禅”。四无量心观，是把人性中四种最重要的善的功能——慈、悲、喜、捨，体会之，扩充之，让它们无限增长，通过这种工夫来改造自己的心理结构，把



生来具有很多不善的心理机制，改造成至善的心理结构，跟《大学》“明明德，亲民，止于至善”的精神一致。

“慈”相当于儒家所谓“仁”，是对别人快乐的一种感受，或心理学所谓“通情”，就是体会别人的快乐，为别人的快乐而快乐，希望给予别人快乐。“悲”，是体会别人的痛苦，从而产生同情别人、解救别人痛苦的心愿。“喜”，或曰“随喜”，就是为别人的成功、快乐而欢喜，所谓我为你高兴、为你欢喜，或者将自己的快乐与别人分享，它与嫉妒正好相反。“捨”，意为捨弃自己的所有，给予别人而自己感到快乐、轻松。“捨”还相当于现在所谓的“放下”“放松”，指非常放松、没有任何负担的一种心理状态，佛教认为这是最佳的心理状态。

四无量心观的修习，都是逐渐由自及他，由近及远，遍及一切众生，如慈无量心的修习，先想象自己最亲的亲人：父母、子女快乐时的感受，体会他们的这种感受及因此为他们快乐时的感受而快乐，产生再给他们快乐的心理。然后把这种慈心推想到其他人，从亲属、朋友推到同事、熟人，再推到不认识、无关系的人，再推到不喜欢、讨厌的人，再推到仇人怨家。经过这样的观修，会对普天下的众生都产生深刻的慈心，凶恶残害报复等不善心会慢慢消失。悲、喜、捨三种无量心，也皆如此修习。

儒家心性修养的第三个层次，是无思无为。《易传》曰：

**易，无思也，无为也。寂然不动，感而遂通天下之故。**

《易经》是用来占卜算卦的，古代的卜筮，是用龟甲或蓍草，向神明祈祷。古人是有神论，在商代，人们信奉的神是商人的祖



先，被称为“上帝”，帝即果实的“蒂”，象征自己从之而出的祖先。通过占卜祈祷祖先神，请求给予指示，这件事情是否可做。但不是随意即可通神，必须要有一种能感通神明或获得神明感应的心理状态，这种状态就是《易传》所谓“无思无为”，就是极其虔诚，心中任何念头、思虑都没有，空空如也，无为，是没有主观意志。这样达到“寂然不动”，心非常寂静，没有一点波动起伏。在这种状态下，与神明沟通的渠道才得打开，才可以感通神明，接收到神明指示的信息。

无思无为、寂然不动的心理状态，跟部派佛学本性心的另一说——所谓“有分心”，正好一样。有分，意为存在的一部分，部派佛学以它为经常如此、从此产生一切心理活动的心体，后来大乘唯识学说它是心体阿赖耶识的原始说法。有分心没有表层意识的一切活动，是个空白，但并非没有心，只是没有任何念头活动。这种心理状态，儒家、道家都认为有不可思议的作用。后来道教的符箓派称这种心为“一点灵光”，说它是画符、念咒以役使鬼神的诀窍，这种心能接收、发射一切信息，能感通神。

体认、保持无思无为、寂然不动的心，还可以作为佛家参禅开悟的门径。如北宋圆悟克勤禅师教人“于二六时中，照了自己根脚，当未起念、百不干怀时，圆融无际，脱体虚凝，一切所为曾无疑间，谓之现成本分事”。未起念百不干怀，即心中没有任何念头活动的空白心体。天台宗慧思大师早就称未念时的心为自性清净心，又说即是无始无明。太虚大师说参禅者破初关于“三际断”处所见性，即是阿赖耶识，尚非真正的心性。从佛法唯识



学看，无念的空白心体，虽然没有烦恼及其他显见的意念活动，但未必没有意识深层及无意识体认内在自我的念，此念即是无始无明，为烦恼惑业及生死苦恼的根源，非佛法所求等同于真如的心性、真心。《楞严经》说：

**纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。**

现代西方存在主义哲学，明确以无念而感到自我存在之直觉为“纯粹的存在”，相当于儒家所说心性，如格尔逊说：“此率尔（不含他念）之一念所知，即是那绝对的和具体的纯粹存在。”基督教神学家马立坦说：“对存在之原始直觉，即是那亲切地感到有一具体和坚决存在之直觉。”这种直觉是一切所知所觉所行之根本，亦是一切圆满中之至上圆满。其所认之纯粹存在，在佛法看来是典型的俱生身见、根本无明。

儒家的修养之道，目的非常现实，就是从修身齐家治国平天下的人生理想出发，进行心性修养，修养成一个君子，即道德公民，至多是世间的贤人、圣人。儒学，是为统治者所利用以教化民众的一种政治哲学、政治伦理学，不是一种追求超越世间的宗教。儒家的心性修养之道是非常实在的，也是不难做到的，它是一种有效的心理养生之道，这种道长期流传，为中华民族培养出了许多仁人志士和人品很好的君子，其功德不可否认。但要把它神化为宗教，就不对了，也不可能成功，西汉董仲舒想把儒学神化为宗教，结果失败，佛教才得以传进来。

从佛教看，儒家修养之道只是一种“人乘法”、世间法，其出发点和结果都具有世俗性，不超越人间。它具备现实有效性而



不具备宗教的神圣性，更不具备出世间性，而且有一些难以适应时代及地域、民族的封建性糟粕，没有必要把它神化，历代统治者将其神化，是从政治目的出发。

儒家的教育，不仅是一种言教，更是一种身教。《中庸》说：修身须择善而从，“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”不但要由博学、好问、深思、明辨，透彻道理，而且要笃行实践，知行合一。如果连自己的心理、人品都修养不好，怎么能教化别人？所以自己先要修行，纵然不能修成圣人，起码也修成个贤人，让人家通过你的身教，从你身上学到儒家的精华。不能只读儒书，用以教化别人而自己修养。弘扬儒学的人，需要切实做圣贤心性修养的工夫，优化自己的心理结构和人品，才有可能复兴儒学。

《中庸》所说的修身之道，与佛教的学佛之道“四预流支”（证得初果的四步进程）颇为相近：第一步亲近善友；第二步听闻正法，相当于博学（佛法谓之“多闻”）、审问；第三步如理思惟，相当于慎思明辨；第四步法随法行，相当于笃行。佛法强调学佛必须解行相应，以对佛法真理的明解指导修行，依修行证解真理，与《中庸》重慎思明辨笃行的精神可谓一致。

宋明新儒学与先秦孔孟儒学已有不同，吸收了佛、道两家的一些东西，阳刚之气少了许多，教人“存天理，灭人欲”，孔孟从不说灭人欲，只讲节欲，孟子曰：“养心莫善于寡欲。”佛教讲灭人欲，也只针对出家人讲，并不是要一切人包括居家佛弟子都灭人欲。佛教灭人欲出三界，必须用出世间的般若智慧及禅定，《涅槃经》卷四所谓“以智慧火，焚烦恼薪，成涅槃食”。儒家



没有佛教特有的般若智和禅定，用道德观念和承自先秦儒学的心性修养方法去灭人欲，那是灭不了的，自己灭不了，要教别人去灭，就有了虚伪性，被人讥为“假道学”。

再者，宋明儒的心性修养方法并未超越先秦儒学，虽然也学禅，但不得禅宗的精髓，至多认得一个有分心，是无法超越世间而证得涅槃的。印光大师《与佛学报馆书》（1913）说：宋明儒“于一席话、一公案下，仿佛领会得个虚灵不昧、具众理而应万事之意义，实未彻悟自心，遂自以为得，画地自限，不肯前进。”儒者参禅不能开悟，证不到涅槃，因而不能断“疑”（对佛法的疑惑不信），又从其世俗道德教化的角度出发，攻击佛教的心性论没有把五常说为本性，犹如清水中没有鱼，只是一个空。他们对佛教心性论的理解，其实是片面的，空，只是佛教心性的一个方面，说真心是绝对空、毕竟空，但毕竟空就是绝对有、妙有。禅宗六祖惠能开悟后，连说了五个“何期自性”，其中“何期自性本自具足”，就可以具足所有的伦理道德，包括儒家所讲的五常、佛教所说慈悲喜捨等；“何期自性能生万法”，说自性想产生什么就产生什么。如果社会要求仁义礼智信，自性就产生仁义礼智信；社会进步要求其他的道德，自性也都能产生。

即便是参禅的佛弟子，当未能真正开悟、证得佛法的出世间智慧时，也还是在世间、世俗层面，参禅仅破初关证得一个有分心，境界不能超出儒家，不能断疑，更不足以断烦恼，若充任大和尚、大师，也难免假装，与假道学同类。

学佛的人，在佛教的人乘法层面，完全可以遵行儒家的三德



四端五常等道德规范，近现代一批信佛学佛的知识分子，大多都是如此。宗密《圆觉经大疏释义钞》卷七言“儒资戒律”。也可以把儒家的心性修养法门作为一种进入禅门的方便，可以用这个法门进行社会教化，作为一种心理锻炼的方法，在社会上推广。

## 道教内丹学的心性说

道教重视心性，主要在内丹修炼。内丹发源很早，最早的内丹专著，是东汉魏伯阳的《周易参同契》，它用周易的原理来解释炼丹，所以叫“参同契”，就是参合周易、道家与炉火（炼丹）。这书非常难懂，若有修养工夫的人读，会发现书中所讲都是修行人身心上的各种反应，非常切实。其中提到了心性。到宋元时代，内丹学发展到了顶点，以“性命双修”为基本原则，但实际上修性比修命更为重要。

道教修炼的目的，跟儒家修身养性不一样，是追求长生不死、成仙。而儒家从不讲长生不死、成仙，认为那是不实在的，不去追求。道教想要延长人的寿命，乃至达到永生不死。人的生命只有几十年，人都有乐生的本性，不愿意死。如果做人是幸福的，那么谁不愿意多享幸福、永享幸福呢？而死亡，就是幸福的永远结束，所以死亡对人这种有理智的社会动物来讲，无论如何都是一件可悲的事。

儒家不大敢面对这件事情，认为死亡的结局虽然可悲，但为乃天命、自然，无可奈何。道教却敢直面死亡，力图战胜死亡，



宣称“我命由我不由天”，其精神很是积极。道教认为人的寿命虽是天赋，但我们只要掌握或盗取“天机”，即生命的秘机，可以通过自觉的变革，把只有几十年的寿命改造成长生不死，把只能在地球上生存的生命改造为可以在天上、宇宙间自由生存的生命，即仙人、真人，喊出了“重立性命，再造乾坤”的豪言壮语。

想要达到这种目的，用儒家的方法去修养，那显然是无法实现的，必须在宇宙中找到一个永恒不死的“道”，与之合一，叫做“与道合真”，才能像道一样长生不死。这样的东西到哪里去找呢？道教认为主要从我们自身去找，从自心去找，所谓“心即是道，道即是心”，这即是道的心，在道教最成熟的修炼体系内丹学中，指心性，又叫“真性”“元性”“本来真性”“天心”“道心”“天命之性”“本来一灵”“一点灵光”等，简称“性”。全真道祖王重阳《金丹》诗曰：

**本来真性唤金丹，四假为炉炼作团。**

心性是在身体内炼就可以长生不死之金丹的最重要药物，或曰即是金丹。心性是什么？即是“元神”，《重阳授丹阳二十三诀》谓“性者是元神”，元神，指心未被污染、阴阳五行未生的“先天”状态，其功能为“灵明知觉”，与后天的“识神”相对，识神就是人日常所用的心，即接触社会、接收各种信息后产生的心理活动。修炼内丹，须停息后天识神的活动，令先天元神显现。使元神显现的诀窍，是《老子》中说的“致虚极，守静笃”，要用各种方法，使自心达到极其寂静、极其空虚的状态，当空虚到极点、没有任何念头扰乱时，元神就会露面，《老子》中描述这





时的状态说：

道之为物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象；

恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。

“恍惚”，就是觉得自己的身体似乎不见了，意念也似乎没有了，但也不是完全没有，还有一点清清楚楚、明明白白的心或意识。《金仙证论》解释说：

何以谓之先天？当虚极恍惚之时是也。既知恍惚，是谁恍惚？此即先天之神也。

恍惚窈冥之中，会有象、物、精出现，象是视觉形相，大概就是内丹学所谓“阳光”，它在额上“天目”处出现，会有三次，叫做“阳光三现”。第一次出现时像星光一样，一个亮点忽然一闪，这是达到恍惚窈冥、元神初现的信号。当元神出现时，身中的元气随即产生；随元气之生，以性冲动为信号的元精也产生，应即是《老子》所说“其中有精”。元神、元气、元精，都是先天之物，为炼丹的药物。《心印妙经》说：“上药三品，神与气精。”所谓内丹，就是用这三种药物在自己身体内修炼成丹，丹，为圆而亮之物，可以看做精气神合一的一种生命能量团，与密宗所说“明点”的意思相近。具天眼者有的可以看见这个丹、明点。

道教内丹有多种达到先天状态的技术，其中许多与佛教的禅定、印度教的瑜伽一样。内丹大体被分为三品丹法：下品丹法注重修命锻炼肢体，中品丹法性命双修而注重修炼精气，上品丹法唯重修性炼神。中品丹法一般分为炼精化气、炼气化神、炼神还



虚三个阶段，亦称下中上“三关”。宋元以来，道教中人多修中品丹法，这是道教传统的修炼之道。

中品丹法入手最常用的方法是调息，因为呼吸与意念活动有同步关系，当意念活动、情绪激烈之时，呼吸变快，而没有念头活动时，呼吸会变得缓慢细微，当达到最寂静状态即佛教所言第四禅时，呼吸完全停止，但生命并不停止，意识更为清明。这大概是内丹的高级境界，内丹学也说到炼神还虚阶段，息住脉停，即是佛教所说的四禅。

印度教、道教、佛教密教三家，都说调制呼吸是快速入定的要门。但调息很讲究技术，要缓慢微细，否则会伤身。三家中，论调制呼吸的技术，大概数道教最实在。密教、武术注重用刚猛气，容易修出毛病，甚至把人修死。道教注重自然，其调息术以《老子》“专气致柔”为宗，意思是专注呼吸，让它慢慢变得非常柔和，由此进入静境。

对修定过程中身体、气脉的变化，佛教显教讲得不大清楚，藏传密教虽然讲了，但不是很适用。汉人按照藏密的方法修气脉明点，往往会出毛病，晚年瘫痪者较多，修得越好越容易瘫痪。从道教内丹的观点看，藏密的拙火定、双运道等，修得好的人不瘫痪就怪了。因为它用很硬的方法，以意念逼迫气入中脉，而道教认为中黄正脉只可走先天气，若稍杂后天识神，叫做“闯黄”，有生命危险，又长期意注顶门，致血往上行，容易导致脑溢血。大概是因为藏密的气脉明点修法是适合印度人的，印度人的气脉、体质和心理素质与中国汉族人不大一样。修气脉明点或修命，道



教和藏密都强调必须在有经验的过来人指导下修，不可以自己随便看书修，道教强调“性功”可以自悟，“命功”必赖师传，藏密也是这样。因为修行是做改造生命的工夫，而生命的奥秘，人类并不清楚，道教、佛教也都说难以言说，不能完全解释清楚。你把佛、道的典籍都看完，也不见得能弄清楚生命的秘机。修行中身心的变化，是常人和中西医学难以明了的，现代科学的仪器也无法全部检测到。在不能完全理解的情况下，自己随便修炼，是很危险的。

修炼精气或气脉明点的目的，是达到静定。《庄子》中对静定的状态，有多处描述。如《庚桑楚》篇说：“宇泰定者，发乎天光。”是说内心非常安静时，会有光。打坐的人不难体会，当达到十分静定时，闭起眼睛会看见光，先是微弱的白光，随着静定的深入，光会越来越亮。《庄子人间世》篇说：“瞻彼阒者，虚室生白。”虚室，即空房子，比喻心灵非常空虚、内无一物，亦即没有任何念头波动，这时就会出现白光，叫“虚室生白”。这与佛教禅学说进入欲界定、初禅未到地定时，会出现白色的“禅相”相同。然后专注这禅相，便可以逐步深入正定。定得越深，光的亮度越大。佛学解释这种光为“色界四大”，道教内丹称先天气，它的性质与欲界四大、后天气及粗显物质不同，是人类不知道的一种物质状态，以它构成的身体能存在很长时间，并且不受空气、温度等生存条件的限制，不需要呼吸空气，不需要御寒防热，可以自由来往于宇宙中，生存于宇宙中任何地方。它还可以开发出五神通。具有先天气所成身及神通的人，道教叫做仙人。



先天精气神先在身中下丹田凝聚成“婴儿”“胎仙”，进行炼养，炼精化炁，渐渐成长，然后上升到中丹田，在心脏之下、肚脐之上名“黄庭”处，进行温养，炼炁化神。之后迁到上丹田泥丸宫，炼神还虚，这时定力极深，可以不吃不喝也不会饥渴。经过九年以上的修炼，炼尽阴滓，内丹在脑子里（上丹田）形成“阳神”，可以随意从顶门出去，不依赖肉体而存在，叫做“身外之身”。这时当然就不畏惧死亡了，肉体纵然死亡，而阳神不死，如果行善度人的“真行”功果圆满，可以升天为天仙、天官。如果再以所得道或先天炁炼肉体，可以将血肉之躯炼化为炁所成身，聚则成形，散则为炁，可以隐显自如，谓之“形神俱妙”，为内丹修炼的最高成就。

从佛教禅学的角度看，修内丹炼炁化神、炼神还虚乃至炼虚合道，大略相当于二禅以上定境，若修到阳神出窍，一般可达到四禅，佛教《楞严经》说破受阴者（相当于苦乐双亡之第四禅）可以“心离其身，反观其面”，正是阳神出窍境界。道教丹书如《金仙证论》等也说炼炁化神高级境界即是佛家所言四禅，更高阶段气住脉停，佛书说为无色界无所有处定。修到形神俱妙，略同于藏密大圆满法的最高成就“光蕴身”，或说道教形神俱妙只能以炁为身，而藏密光蕴身以光为身，要比炁所成身高级。但形神俱妙及光蕴身的成就，条件极其严格，自古以来具足诸缘修习成功者寥寥无几。

按照道教的说法，人人都有道性，只要具备所需的条件，依法修炼，至多十三年，便可以成仙。这是一个并不太艰难的人体



生命改造工程，从生命科学的角度看，是很有价值的。

宋代以前的修道者，大多修到炼气化神完成，能出“阳神”，就算成仙。这种仙人，在佛教看来，并未超出生死，至多只是超出了人间的生死或欲界的生死，不能超出三界生死，阳神、天仙，尽管寿命很长，到一定的时候还是会死。因为达到的只是“纯阳”，就是没有任何物质欲望、生理欲望的纯粹精神，佛教看来就是超出欲界。但既然有纯阳，就必然有纯阴，纯阳只是超出地球上或太阳系的阴阳界，并没有超出更大的阴阳界，所以还不能离开纯阴，就是地狱，天寿终了之时，还得堕落，甚至堕到地狱里。何况道教中人没能修得堪以断尽生死之根——烦恼的智慧，心性未必能达到真正的纯阳，内丹的说法是未能灭尽“阴滓”（欲界烦恼），故即便修成天仙得以生天，一般也只能到欲界天。

宋代以来，道教内丹受禅宗的影响，极其重视修性，与禅宗一样，高唱“明心见性”。其源头，是其祖师吕洞宾参黄龙晦机禅师，被折服，从此道、禅双修，其徒裔当然皆循行师道。从文化发展的历史看，儒、道两家学习、吸收禅宗，是晚唐以来中国文化发展的一大趋势。

内丹北宗全真道的丹法，先性后命，入手先做识心见性的工夫；南宗丹法则先命后性，在以道教传统丹法炼化精气神、了命之后，于炼神还虚、炼虚合道的高级阶段，须参究禅宗。后来还高推一种直接修第三关炼神还虚的上品丹法，又称最上一乘，其法是在老庄道论的基础上，吸收佛教禅宗禅法，以精神合于虚无之道、明心见性为要。《真诠》称为“忘精神而超生之道”，只



管虚极静至，则精自然化气，气自然化神，神自然还虚，乃了性而自了命、举上而兼下者。《唱道真言》说上智之士于行住坐卧中一空所有，时时返照，半年十月，火候到时，自然“性月当空，元神出现”。《乐育堂语录》说上品丹法“以神入于虚无中，不着色，不着空，空色两忘，久之虚无二字亦用不着”，此即庄子所谓“上神乘光”。

宋代以来的内丹家认为这种吸收了禅宗明心见性之长的内丹，比以前的内丹高级，可以了性，超出生死。但内丹修炼者的明心见性工夫，一般来说与禅宗还是有所区别。后人评价全真道祖王重阳之道“似禅而稍粗”，太虚大师称全真道为默照禅的流变，粗、流变，意味表面上很像，但还是有别，不完全一样。道教修炼者明心见性的见地及工夫，大概多数相当于禅宗人破初关所见阿赖耶识，还不是真正不生不灭的本来真性。因为它虽然虚无，但未能超越有无乃至亦有亦无、非有非无，未能打破根本无明，故未能证得如实知见一切空、唯心所现的智慧及永恒安乐的涅槃。

道教内丹修炼者参究禅宗，一般是从书上或见闻采用禅宗的某些方法，如默照、参究等，没有禅宗“以心传心”的传承。但也有些道教修炼者实际参学于禅师门下，如南宗祖师张伯端，先修钟吕内丹，后来师事当时云门宗下雪窦重显禅师学禅，写了几十首禅宗诗偈，附于其著名丹书《悟真篇》之后。据传记载，张伯端晚年带了一帮人学佛，死后烧出一枚鹅蛋一样大、色如琉璃的舍利子。清朝雍正皇帝自称参禅开悟，一年透彻三关，自号圆明居士，带领一帮人在宫廷里参禅。他选编古人禅宗语录，名《御



选语录》，其中选录了张伯端的禅宗诗偈，作了三段评论，并封张伯端为“大慈圆通禅仙紫阳真人”。所谓禅仙，就是说他是在禅宗里开悟的一个仙人。

张伯端认为，炼丹最后须归于佛家“究竟空寂之本源”，在其《青华秘文》一书中，从道教的角度，对三教的心性论作了一个颇为公允的评价。他说：

**儒家以喜怒哀乐为妄心，以忠恕慈顺、恤恭敬谨为真心。**

儒家讲的有忠恕慈顺恤恭敬谨等的真心，在道教看来也是妄心，是后天才有的，先天没有。道教要把这个妄心除掉，返回先天，又从先天无妄的真心中产生“真意”“真念”，用它去炼化精气，“奋天地有为，而终至于无为也”。内丹修炼，是从有为返归无为。作为一个自幼饱读儒书、长为幕僚，中年学道而内丹成就的南宗祖师，张伯端对儒、道两家心性说的评论，应该说是很中肯的。

道教内丹的方法，作为一种禅定，也很有价值，可以作为学佛人修禅定的一种门径。宗密《圆觉经大疏释义钞》卷七言“道助禅那”。佛教经论一般说需要修到初禅未到地定，在此基础上修观，才可以见道，要不然心是乱的，气也不足，难以集中巨大心力打破无明。没有禅定的基础，直接修观或参究的话，可能会感到紧张、吃力，甚至可能有负面效果。因为修观、参禅是在心灵深处做非常细微的工夫，气不足、心不定，就难得开悟，比喻为被风吹动的灯焰，难以照烛黑暗。如果先修内丹，进入正定，有了可以久久专注不动的定力，就容易深察内照，照破根本无明。



道教内丹关于精气神、先天后天之关系，内炼过程中精气神的变化及调适的诀窍等，对禅定修持者，特别是藏密气脉点修持者，颇有参考价值。

## 佛教心性法门

佛教诸乘，皆说心性本净，意谓心的本性本来清净，没有烦恼污染，与儒家、道家的心性论相近。小乘部派佛学将心性比喻为铜器、衣服、金等，表面虽然被尘垢污染，而其体性本来清净，去除尘垢，本来清净的心性便会显现。

大乘说心性本净的理由与小乘不同，是从如实观察众生的心理活动（心相），见心缘起故，无实自性，刹那生灭，故说心性本空、本寂、本来不生，既无本具能污染的烦恼之实体，也无本具被污染的心之实体，故曰心性本净。大乘经论常将心性比喻为真如、法性的虚空，如《入楞伽经》卷六谓“心性本清净，犹若净虚空”，只是被烟云尘雾覆蔽而现为不净，若除去无明烦恼的覆蔽，则如本清净。这本来清净的心性，又名“自性清净心”。大乘经论中，还将本净的心性比喻为日月、水、火、矿中金、摩尼宝等。

在小乘与大乘的中观、唯识学中，心性论并不太重要，大乘最重视心性论，以之为教义的核心者，是如来藏一系的经论及宗依如来藏学建立的汉传“中国化佛学”及密教。

大乘如来藏学说心性不但本净、本寂，而且本来具有明觉之





性，谓之“本觉”。这本空本净本觉的心性，是解脱成佛的依据。《般舟三昧经》偈云：

诸佛从心解得道，心者清净明无垢，  
五道鲜洁不受色，有解是者成大道。

众生虽然轮回于五道中，而其心性不受污染，不改自性的无垢清净，诸佛唯依此心性获得解脱。《月灯三昧经》卷三说心无性、无形色、不可睹见，“如是心体性，即是佛功德体性。如是佛功德体性，即是一切诸法体性”。实际上将心性等同于法性、真如、实相，所谓心性，或心真如、心实相，是从心的角度所观察的法性、真如、实相，法性、真如、实相是一切法普遍共具的真实，一体不二，故心性即是法性、真如、实相，《大方广如来秘密藏经》卷二谓“心之实性即是一切法之实性”。实相乃大乘之因、大乘教义的标志，称“一实相印”。如来藏系以如实知见自心、明心见性为解脱成佛之要，明心见性的方法，是修习止观，如实观心。

中国佛教的心性论，主要由标榜“以心传心”“教外别传”的禅宗弘扬，高唱顿悟成佛、见性成佛，力图于当下顿证涅槃妙心，实质就是见道。禅宗人把心性叫做“父母未生前本来面目”“秘密金刚体”“心源”“性海”“真性”“真心”等，指心没有被污染的本原状态，也称为“道”。或者说，禅宗是从心性入手透彻法性，透彻法性就证得了涅槃。禅宗的宗旨是“明心见性”，即明了、明见心性，什么叫“见性”？见，是一种直觉，就像眼睛看见物象一样，不经过意识的思虑、加工及语言、符号的中介，



是心性原样呈现。

自唐代以来，禅宗成为中国佛教的核心和代表，集中表现出中华民族的文化心理特点。中国人看问题喜欢抓住实质，而且这个问题要对人的身心修养有用，对生活实用。佛教理论讲了那么多、那么玄，还有繁琐戒律、众多修行方法，禅宗的祖师们一眼就看穿，其目的无非是要证得涅槃。涅槃又是什么呢？无非是先天具有的、没有经过污染的一种本来心，它是每个人都具有、本来就这样的。《华严经》说，所有众生都具有“一切智、自然智、无碍智”，只是被妄想遮蔽而不现，妄想，就是无量劫来形成的一种虚妄不实的认知习惯，只要把所有遮蔽本性的妄想完全打破、勘破，心性的本来面目就会呈现，何必用许多方法、花那么长时间修行来达到呢，何不当下在自心中直接打破妄想、见到涅槃呢？这就叫做“直指人心，见性成佛”。

禅宗当初是一种密法，靠的是禅师“以心传心”，其教学方法很奇特，禅师明察你的心态，发现你的执着，然后用巧妙的技术，通过一言半语或一个表情、动作，把你所有的妄念顿然止息，本来真心就会豁露，当下顿悟。你从此会对佛法深信不疑，完全理解，也知道此后怎样修行，这就叫见性。如果能用特别简洁直截的方法当下见性，那当然是人生最大的幸福了。涅槃妙心非常奇妙，哪怕只是在几秒钟体会到，也具有爆炸性，对人的心灵发生巨大的震撼，会赋予人大智慧：个人与宇宙最根本的关系如何？生命最根本的东西是什么？信仰最终要解决的问题是什么？怎样超出生死？这些以其他方法无法解答的疑惑，在体会到涅槃的一



刹那间都会解决。所以初次见性的人，都要欢喜雀跃，激动不已，菩萨初地见性，因此叫欢喜地。从心理学讲，明心见性也是最佳的心理治疗方法、心灵修养技术。假如能明心见性，其他心理疗法可以说都是多余的、拙劣的。明心见性一法，足以治疗所有的心理疾病，优化心理素质，也是进入正定最直接快速的门径。

然而，禅宗的开悟，需要具足诸缘：学禅者要有很好的慧根，遇见高明且与自己有缘的禅师。具备这种条件的人在人中是很少的，所以六祖惠能讲，他的法只接引上根利器。这种上根利器，是指慧根特别好，或者已经学佛修行多年，具备了顿悟见性的基础。随着社会的发展，具备顿悟资格的人越来越少，合格的禅师更如凤毛麟角。实际上，早在唐代禅宗鼎盛之时，黄檗希运禅师就说：“大唐国里无禅师。”感叹当时的禅师多数不够格。他还说：“不是无禅，只是无师。”不是没有参禅的方法，理论、方法、禅寺、禅堂，我们现在也都有的是，只是难得合格的禅师。这应是禅宗在南宋中期以后衰落的主要原因。

禅宗的顿悟方法有多种，但也可以说它没有固定方法，所谓“无门为法门”，故称“无门关”。主要靠合格禅师随机示导，惠能叫做“随方解缚”，就是随学禅者的根器、时机，帮助他解开所有自我捆绑的绳子。最初达摩禅“藉教悟宗”，在理解如来藏学理论、确信“含生同一真性”的基础上，以教义调心，令与真如相应，以佛法中道持心，犹如墙壁直立，不偏倒于有、无等戏论及佛与众生等二元分别，叫做“壁观”，即是修经中所言系缘法界的一行三昧，而得以顿悟的关键，仍在禅师的随机示导。



后来人根渐劣，有了参究、参公案、看话头、默照等禅法，到明清时期，方法变得越来越死板、程式化，开悟的人越来越少。

宋代以来，禅宗界流传参禅破三关的说法，将禅悟分为三个阶段。第一阶段初关破本参，太虚大师认为只是于三际断处体认到心体阿赖耶识，为共外道境界，与儒家无思无为及道教一念不生所达到的境界没有多大差别，若不进一步参修，可能堕于外道，只修到这个境界的参禅者，普遍认为三教心性皆同。

第二重关，见人无我，悟涅槃妙心，然若不进一步向上参修，可能会堕于小乘。从禅宗的灯录看，古代的许多禅宗开悟者，行径皆同小乘人，所理解的佛只是个“无心道人”，即没有烦恼的阿罗汉。张伯端《青华秘文》中最后评论佛教所谓真心，说的即是参禅破重关者的境界：

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，然后可以造化至机而为不生不死之根本，岂易窥其门户耶！

把眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法所有的七情六欲全部放下，空到彻底，如惠能大师所说“本来无一物”。不仅表层意识的妄念全部放下，深层意识里无意识的妄念也得全部放下，才算真正的空。无意识的妄念，就唯识学来讲，主要是第七末那识的俱生身见、俱生我法二执。它很难看见，所以也很难放下，很难勘破。这很难放下的也放下了，然后往来自在，静到了极点，至于无极之极。佛教比道教做得更彻底，要真正达到



无极，“如死一场再生相似”，禅宗谓之“大死一回，绝后再苏”。就是说要经历一个类似死亡的过程，人在临死时最后一念，任何心理活动都要停止。然后又从这个死亡状态活过来，这时就再生了，就可以作为不生不死之涅槃的根本。他感叹佛教的心性论太深了，怎么能轻易就把它看穿呢？张伯端对佛教心性法门的这一评价，应该说是公允的。

禅宗开悟的最高境界，是破第三末后牢关，雍正《御选语录序》描述说：

透重关后，家舍即在途中，途中不离家舍，明头也合，暗头也合，寂即是照，照即是寂，行斯住斯，体斯用斯，空斯有斯，古斯今斯，无生故长生，无灭故不灭。如斯惺惺行履，无明执着自然销落，方能踏末后一关。虽云透三关，而实无透者。

大概是拂除悟迹，任运自然，融通空有，将所悟与日常生活打成一片，《永嘉证道歌》所谓“语默动静体安然”者，即破末后牢关境界。太虚将末后牢关的所悟概括为“无性心源含容万法”，相当于了悟大乘乃至一乘圆教的心性。从对三关的描述看，即便破末后牢关，也只是证得涅槃妙心、应用无碍、断除烦恼而已，或了悟心性包含妙有之用，而未必实际证得具足佛果一切种智等功德的自心佛性。

如来藏学特别是禅宗对心性性质的说法，可以“真空妙有”四字总括之，即《大乘起信论》所说如实空与如实不空二义。真空，谓彻底、究竟的空，没有任何规定性，即《般若经》所言毕竟空、空空，不但五蕴等一切世间法空，菩提、涅槃等出世间法



亦空，空的观念、能空之心亦空。《坛经》惠能偈谓之“本来无一物”。正因为毕竟空，没有一丁点儿自性（固有的规定性），所以才能妙有，即具足不可思议、毫无障碍的种种妙用，《大乘起信论》说：心性“自体有大智慧光明义故、遍照法界义故、真实识知义故、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，名为如来藏，亦名如来法身”。《坛经》惠能偈“自性具三身，发明成四智”一语，概括心性之妙有最为简要。心性本来具有佛果法身、报身、化身三身：法身，谓以法界为身，此身不生不灭，因而长存不死；报身，谓庄严高大、住于色究竟天，只有十地以上菩萨才可见的色身，乃历劫勤修六度万行的一种果报；化身，谓随众生之机缘而化现的种种身，如释迦牟尼佛的应身，及多种随类化身。四智，谓将众生的有碍的心识转为佛无碍的智慧：第六意识所转妙观察智，如实知见诸法的体性及差别；第七末那识所转平等性智，如实知见一切众生体性平等；第八阿赖耶识所转大圆镜智，能变现净土、报化身等；前五识所转成所作智，能随意现种种神通，成办济度众生的事业。四智总归为一种智，即于一念全知法界一切的佛果“一切种智”。佛法认为三身四智、一切种智，一切众生心本来具足，是本具的潜能。开发心性本具潜能，实现永恒安乐、绝对自由及利乐众生、庄严国土的大方便，即所谓成佛，是大乘佛教追求的终极目标。心性具有如此奇妙的潜能，乃儒、道二家的心性论所不谈。

儒释道三家的心性论，既有共同一致之点，又有内容和性质



的差异。儒家的心性论，是自我修养、心理调适之道，属伦理学、心理学范围，切实而易行，然只可成就君子、人中的贤圣，属佛法所谓人乘法；道教内丹的心性法门，旨在长生成仙，较儒家之道难行，属佛法所谓天乘法，在佛法看来，与儒家皆属不能超出三界的世间法；佛教特别是禅宗的心性法门，旨在解脱涅槃、超出生死乃至成佛，是出世间上上法门，最为难行难证。然佛法五乘，成阶梯结构，下乘为上乘之基础，人乘为天乘基础，人天乘为小乘基础，小乘为大乘基础，大乘为密乘基础。三家心性论既有区别，又可融通，儒家、道教的心性论，与佛法人天乘法相通，可以作为修证佛法的基础。而佛法特别是禅宗的心性法门，长期以来也影响了儒家、道教，甚至可以说促成了宋明新儒学及金元新道教的创生。唐释宗密《原人论》谓儒释道三家“虽皆圣意，而有实有权”，儒、道二家唯权，佛家则有权有实。“策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了。”此可谓公平之论。

佛教的心性法门，就其终极目标成佛而言，可以说具宗教性，而其实践，却完全是超宗教、超佛教的，是一种心理锻炼之道，一种对心灵的深刻研究和对自性潜能的彻底开发，可以划归超个人心理学的领域。即其究竟目标成佛，实质上也是一种心灵的自觉升华、生命的自觉进化。心性的修证，可以在寺庙、禅堂，而非必在寺庙禅堂，完全可以在世俗生活中修持，所谓“佛法在世间，不离世间觉”，以家庭、社会为禅堂。剃发披袈裟的专业僧尼可以修，官场、商场、文场中人，工农兵商，男女老少，无人



不可修。佛弟子可以修，非佛弟子，甚至外道，也可以修。

佛法的心性论不仅影响了儒家、道教及苯教，提升了这几家的心性论，而且也可以并正在施其影响于基督教，促进着“基督教禅”的复兴。佛法心性法门对于基督徒寻觅真我，乃至对穆斯林认识真主，当有所启迪。宗教对话，其实可以深入到各自教义的核心，这对世界和平及各个宗教的和谐相处、应时改革，都大有裨益。

（2006年讲于成都余庆会所，刘媛媛记录，载于《中华国学研究》卷二，上海人民出版社，2017）



第三辑

宗门与教下





## 十五、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。

菏泽神会禅师云：

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，次得观照般若，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，不知离教而参，是邪因也；离教而悟，是邪悟也。饶汝参而得悟，必须以教印证，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，禅源于世尊拈花、迦叶微笑之因缘，其事亦载经教，见《大梵天王问佛决疑经》。宗密《禅源诸诠集都序》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，菩萨造论，始末唯弘佛经。

① 《灵峰宗论》卷四《除夕答问》



从传承渊源看，禅门所传西天二十八祖中之前二十四位祖师，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，大小乘经律多由他诵出。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。六祖慧能虽称识字不多，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。《坛经》中多处引证经言佛语，忏悔品授五分法身香之第五解脱知见香，教人“不可沉空守寂，即须广学多闻”。广学多闻即指学习经教，又教人诵《金刚经》，即得开悟。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、入中百门，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，不可被他机用语漫过。

① 《传灯录》卷十四



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，广演言教无数方便，引导众生令离诸着。

又云：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蔽的本心或心真如、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，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”，与随机破执而说的“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：

如来一大藏经，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>

① 《传灯录》卷二十五



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，乘悟并销”。《维摩经》言“即时豁然，还得本心”。《无尽意菩萨经》谓“以一念相应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，只要顿空妄念，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，是三乘佛法修学的通途，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《禅源诸诠》，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，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

---

① 《传灯录》卷二十八



参究工夫，亦从教出”。博山《宗教答响》云：

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，是运用意识的寻伺、疑等心所法，调动深层意识，寻思内究自心实相，《楞严》名曰“研究”，即内审、寻思义。汾山灵佑禅师云：

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，从而离却意识思量，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。”<sup>①</sup>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。



至于参公案话头，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公案，亦即古德参禅故事，如“狗子无佛性”“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。参公案更变为参话头，即一句指向心性而不可以意识解会的话，所谓无意味语，如“我是谁”“念佛的是谁”等。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，成为亲证真如之大障。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，亦须以经教为准则而自印证，不依教言，易堕邪悟邪解。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。

自古以来多数参禅者，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，理入安心悟理之后，须修行入，行入的主要内容，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，也是大乘菩萨道通途。然长期以来，因种种原因，禅门只重在理入，而忽略了行入，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，而且须提倡行入，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）





## 十六、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粲，宗旨宗风大体一致，可谓禅宗传承的第一阶段。四、五祖时代，宗风一变，可谓禅宗传承的第二阶段。与前一阶段相较，东山法门的宗旨、宗风，略有以下四个特点。

---

<sup>①</sup> 《宋高僧传·神秀传》



### （一）定居安禅，广摄徒众，戒禅同传，农禅并举

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年）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“月逾千计”，成为当时国内禅学中心，《传法宝纪》称“道俗受学者，天下十八九，自东夏禅匠传化，乃莫之过”。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础。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，开后世禅门农禅并举之先河。

### （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》，慧可后有粲、惠、盛、那等诸师弘扬《楞伽》，皆口说玄理，不出文记。又有善师、丰禅师、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。

这当是针对善、丰、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、僧粲皆于《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》和《金刚般若经》等。《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》载：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》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》之“一行三昧”为摄引大众的主要法门

达摩禅的实践分理入、行入二途，理入又称“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？识无形，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。不入此位中，忆佛心谢，更不须徵征，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，要令清静，常现在前，一切诸缘不能干乱。……经是一心中，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。杜朏《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锺任大林寺住持，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，亦不计心，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，与藏密大圆满彻却法的入



手很是相近，都是就当下一念，调心令与真如相应，与《起信论》所言真如三昧的修法基本一致。《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，莫起贪嗔，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。

抖落言诠思量，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：

坐时当觉识心初动，连连流注，随其来去，皆令知之，以金刚慧徵责。

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。

金刚慧，实即观照般若，徵责，即追究、参究。以此智慧直



观心所起念、攀缘妄识本来不生，不来不去，无其实体，形成习惯，工夫纯熟，则得寂定，息灭烦恼，获得解脱。这是经论中多处宣说的修持之道，为四念处中心念处所修。

署名弘忍述的《修心要论》所述看心、澹心之法，略同道信所说观心、澹心，如云：

闲静身心，一切无所攀缘，端坐正念，善调气息，惩其心不在内不在外不在中间，好好如如稳看看熟，则了见此心识流动，犹如水流阳焰，晬晬不住。既见此识时，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。《入道安心要方便法门》说：

守一不移者，以此净眼，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，以绳系象足，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，尽空际远看一字，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所不同。



#### （四）山林隐栖的高风

四祖、五祖在世时，道重天下，唐太宗三度徵召，道信皆固辞不赴，弘忍亦曾不应高宗之徵请，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。另有智洗传法于西蜀资州，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》把南秀、北秀、保唐、宣什归于一类，其禅法大略皆属北宗神秀一路。南宗说为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，开法要比法如、神秀晚了十余年，其所开南宗独倡顿教，与神秀北宗曾一度角立敌对。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。慧能所倡之无念为宗，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，所用方便独具风格，与北宗法门大有不同。

北宗则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，无怪乎要被惠能呵为“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）

---

<sup>①</sup> 《神会语录》



## 十七、禅与禅学广狭二义辨

“禅”“禅学”二语，在佛教界、学术界习见不鲜，近年来尤有“禅学热”兴起的势头。禅、禅学本有广狭二义，然非尽人皆知，故在使用上难免出现一些混乱，颇有“正名”的必要。

### 广义的禅——禅定及其异名

从汉传佛学的整体看，禅，首先是广义的，乃“禅定”的略称。禅定一语，梵汉合璧，由梵语“禅那”的略称“禅”与梵语“三昧”的义译“定”结合而成。

禅那（Dhyana）是印度各宗教所通用的一个术语，原出婆罗门教典《奥义书》，属王瑜伽“六支瑜伽”的第三支、“八支瑜伽”的第七支，是瑜伽修习中较高阶段的方法或定境。佛教袭用之，涵义与婆罗门教大体一致，义译“思惟修”“静虑”，以后者最称妥帖。静虑，即寂静而又审虑，或在寂静心中审虑。《俱舍论颂疏论本》卷二十八云：

问：何等名为静虑？答：由定寂静，能审虑故，虑体是慧，定有静用及生慧虑，故名静虑。

意谓静虑乃定慧均等之义。该论明确指出：静虑唯指定境中



具有定慧均等性质的色界四禅，在此之下的欲界定不够寂静故不称正定，在此之上的四无色定智慧昧劣故，不名禅那而仅名为定。这是印度小乘经论中一致之说。一类大乘经论亦持此说，如《大智度论》卷二十八云：

四禅亦名禅，亦名定，除四禅，诸余定亦名定，亦名三昧，不名为禅。

从后汉末安世高首次向中华译传禅法起，禅那便被略译为“禅”而成为汉语中的外来语。安译《大安般守意经》即把禅修译为“坐禅”，有云：“何以故不得禅”“观空已得四禅”，此禅，指色界四禅。

在以后译出的不少大乘经论中，“禅”实际上从静虑的本义上，被用作一切禅定的通称，不限于色界四禅。如北凉昙无讖译《菩萨地持经》所说大乘菩萨修的九种禅，不仅包括小乘的世间、出世间禅，还包括各类办事禅，远远越出了色界四禅的范围。刘宋求那跋陀罗译的四卷《楞伽》，说有愚夫所行禅、观察义禅、攀援如禅、如来禅四种禅，这四种禅，包括了外道、小乘、大乘所修一切禅定。这里的禅字，若按小乘释义，用“定”（三昧）更为妥当。汉传大乘诸宗，多依此类大乘经，以禅为一切禅定的通称、禅定的略称，如天台宗智者大师分禅定为世间禅、出世间禅、出世间上上禅三类，宗密《禅源诸诠集都序》分佛教内外的一切禅定为外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅、如来清净禅五类。此所言禅，皆不限于色界四禅。

禅定的定，乃梵语三摩地（Samabhi）的义译，略译“三昧”，



另有“三摩提”“三摩帝”等写法。此词也是印度各宗教所通用的，在婆罗门教典《奥义书》《瑜伽经》等中，三摩地是修习瑜伽的最高境界，“八支瑜伽”中的第八支，乃梵我合一而消泯了知识、能知、所知“三端”的境界。佛教所用三摩地，含义要宽泛得多，通摄一切寂定心境，义译有定、正定、正受、正心行处、等持等。定，为“心一境性”义，《俱舍论颂疏论本》谓“心一境性名之为定”：

问：何等名心一境性？答：谓能令心专注一所缘。

定，指心专注一境而不散乱。正受、正心行处，谓心念无散乱、波动，端端正正，专注于一善缘。《大智度论》卷二十三云：

一切禅定摄心，皆言三摩提，秦言正心行处，是心从无始世界来常曲不端。得此正心行处，心则端直，譬如蛇行常曲，入竹筒中则直。

以蛇入竹筒比喻意念的有序化，极为形象。等持，谓平等持心，不动不散。一说三摩地包括所有的有心定——有意识活动的定境，而不包括外道所入无想定及内圣所入灭尽定这两种停息了意识活动的无心定。

与三摩地含义相近的还有“三摩钵底”“三摩呬多”“三摩半那”。三摩钵底（Samapatti）义译等至，谓心至于安和平等之境，较三摩地的包摄面更广，通摄一切有心定、无心定，乃至最为初始的片断定心。三摩呬多（Sanmanita）义译等引，谓引摄心至安和相等，指入定时心之自性。《瑜伽师地论》卷三十一云：



若有获得九相心住中第九相心住，谓三摩呬多。

九相住心，指修定者渐次入定，至于初禅未到地定之前的九个阶梯，第九等持心，为不加功用而自然入定的境界。《唯识述记》卷六辨三摩呬多与三摩钵底的区别说：

等持通定散，但专注境义；等引唯定心作意注故。

三摩半那（samapduua）指已入定心，《一切经音义》卷二十一辨其与三摩钵底的区别说：

初欲入定时名三摩钵底，正在定中名三摩半那，定之前后异名。

禅定还有瑜伽、止观等异称。

瑜伽，是梵语 yoga 音译，近代有译为“约嘎”的。此词早见于印度古籍《梨俱吠陀》，词根本义是给牛马套轭，以便驾驭，引申为自我调控身心，印度教《瑜伽经》释为“对心识作用的控制”。当初主要指禅定一类修心入定的方法，后来成为婆罗门教、印度教的多种调控身心之道——诸如炼体制气、守戒、敬神、诵经持咒、修禅入定、爱心服务等修养体系的总称，被释为结合、联系——指通过瑜伽练习的纽带，把个人的自性与宇宙灵魂大梵或主宰世界的大神自在天等结合为一。

在佛教中，瑜伽也被用作以禅定为主的修持体系的总称。安世高译的一本讲禅定的书《道地经》（古印度僧伽罗叉造），后来西晋竺法护译为《修行道地经》，其梵文题目为瑜伽遮罗浮迷（Yogatarabhumi），义译瑜伽师的修行次第，与后来玄奘译的《瑜



伽师地论》同名。瑜伽被译为道、修行道，主要指禅定。东晋觉贤译的《达摩多罗禅经》，原题亦为瑜伽遮罗浮迷，瑜伽即被译为禅。瑜伽，义译“相应”，意为契合一致。窥基《唯识述记》说瑜伽有与境、行、理、果、所化机感相应五义，而“多说唯以禅定为相应”，这在五相应中属理相应，指与真实相契合。以禅定为瑜伽，乃狭义的瑜伽，若就五相应的广义而言，则境、行、理、果、所化机感，其实包摄了一切佛法，佛教的整个修持体系，总名瑜伽。最胜子造《瑜伽师地论释》卷一即云：

**谓一切乘境、行、果等所有诸法，皆名瑜伽。**

佛教密乘的修持道更多称为瑜伽，有四部瑜伽之分。密乘传入汉地后，瑜伽渐成为密法的代称。南宋以降，社会上把佛教中持咒、焰口施食等法称为瑜伽，行此道者称瑜伽僧。显教的禅定，便不大称瑜伽了。印度教则以瑜伽为修行道的总称，禅那仅指禅定的某种境界，密法称曼多罗瑜伽、坦特罗瑜伽。

止观，是梵语奢摩他、毗婆舍那义译的合称，具定慧均等之义，正好是禅那静虑义的具体化，故一般都视为禅定的别称。奢摩他意译止，即令心停止、专注于一境，相当于定、三摩地，包括禅那；毗婆舍那意译观，指以佛法的正见观察、观析、观照，以获得如实知见的智慧——般若。奢摩他修定，毗婆舍那修慧，依定修慧，定慧双运，是佛法止观的通途。据宗喀巴大师《菩提道次第论》，奢摩他专指修定达初禅未到地以上的定境，毗婆舍那指修观证得了智慧，未证得时只名“随顺修习毗婆舍那”。修观证得智慧后，专注于所证智慧而修定，称“奢摩他毗婆舍那和



合俱转”，可意译为“止观双运”。关于止观的词义，可参阅拙撰《止观与气功》（《法音》1989年第3期）。

## 狭义的禅——禅宗

唐代以降，禅宗成为中国汉传佛教的主流，随禅宗之盛传，“禅”在很多场合都被从狭义上使用，成为禅宗、禅宗之禅的略称。《宋高僧传·习禅篇》所载高僧，率属宗门，以后续出的高僧传，皆沿此例。禅宗以外的天台、净土二宗，虽亦重禅修，然天台禅一般称止观，净土宗念佛法门不大称念佛禅。宋明以来，一般简称佛门诸宗为台、贤、禅、净、密或教、禅、律、密、净五家，其中禅即禅宗的略称。禅宗因以禅名宗，遂独占了禅的坐席。

禅宗在初祖达摩时代，称“一乘宗”，又有“楞伽师”之称。后来以禅名宗者，大概是此宗人自达摩以来特重坐禅之故。然六祖慧能，谓五祖弘忍“惟论见性，不论禅定解脱”（《坛经·行由品》），慧能还斥重坐禅的北宗说：“常坐拘身，于理何益！”似乎禅宗尤南宗之以禅名宗，颇有名不副实之嫌。

若论禅门宗旨，确实是首论见性而非首论禅定，见性属慧，尤属三慧中得实相般若、修慧，慧能即口口声声称其法门为般若波罗蜜，这在大乘菩萨行六度中属第六度，而非第五禅那度。禅宗所谓般若，指现量证见自心佛性所得的自然智。现量见性，在《楞伽经》中叫做“宗通”，禅宗以得宗通、见佛心为宗。丁福



保《佛学大辞典·禅宗》条即说：

故由彼宗之本义言之，则与其谓为禅宗，毋宁目为佛心宗为适当。

然禅宗所倡见性得慧，仍未脱离佛教禅定的基本规律——因定生慧、定慧不离的轨道。慧能即说：

我此法门，以定慧为本……定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。<sup>①</sup>

可见南禅顿悟见性，并不离定。而定慧不二，也是禅那本有之义。禅门南北二宗，都称其所修的定为“一行三昧”，南宗还有“一相三昧”“般若三昧”，其实皆一行三昧一类。北宗尤重坐禅入定，于定心中反观内照，由定发慧。

南宗虽不拘于坐的形式，却把一行三昧的实践贯彻于日常生活中，所谓“外离相为禅，内不乱为定”“外于一切善恶境界，心念不起，名为坐，内见自性不动，名为禅”（《坛经·坐禅品》）。这种坐禅，是摄心常定于本来常定的心性，不许一念迷乱，并非不修禅定，而是把全部生活都要禅化。南宗人斥形式的坐禅，是为破除对修禅必坐的执着而言，禅门大德其实还是十分重视坐的，仰山慧寂禅师即云：

若不安禅静虑，到这里总须茫然。<sup>②</sup>

就坐的形式而言，禅宗在汉传佛教诸宗中无疑是最重坐禅的，

① 《坛经·定慧品》

② 《五灯会元》卷九





完全当得起“禅宗”之称。

禅宗虽重禅定实践，但其所修的禅，非一般的小乘、大乘禅，而是以现见自心佛性为门的一行三昧、实相禅。《神会语录》《禅源诸诠集都序》等，把达摩门下展转相传的禅称为“如来禅”，亦名一行三昧、真如三昧。如来禅之名义，出自达摩付以印心的四卷《楞伽经》。后来南禅中人为强调本宗“教外别传”之禅与经教所说禅的不同，把宗门传行的禅称为“祖师禅”，把经教所说的禅称为“如来禅”。禅宗，可谓以修祖师禅为宗。

其实，就大乘教理而言，菩萨行六度中的前五度，皆须以第六般若度为导首，方称波罗蜜，才能到彼岸。《华严经》卷三十七云：

一切智道常现在前，未尝散乱，是名：禅那波罗蜜。

祖师禅法，即属此类。这类禅那度，实际双赅禅、智二度，统摄其余诸行。以祖师禅的实践为宗，是符合大乘教义的。

## “禅学”广狭二义

佛教小乘以戒定慧三学总摄修行道，三学中的定学，又称“心学”“意学”，专指修色界四禅定。定学虽以禅那为内容，但并不称“禅学”。禅学一词，系由早期汉传佛教界所说“禅数之学”而来，《高僧传·僧伽跋澄传》云：“符坚建元十七年，来入关中。先是，大乘之典未广，禅数之学甚盛。”禅指禅法，数指阿毗昙即对法、论，安世高即以精禅数之学著称。北朝著名禅师僧



稠（479—560），修小乘的十六特胜观及大乘《涅槃经》四念处观，当时来华的印度跋陀禅师称赞他说：

自葱岭以东，禅学之最，汝其人矣！<sup>①</sup>

这里的禅学，指禅定方面的修持成就及学问。

禅学一语，通用于近现代学术界，有广狭二义。广义的禅学，乃禅定之学的略称，通指佛教诸乘诸宗的一切禅定之学，这是国内外学术界最常见的用法。如胡适《禅学古史考》、忽滑谷快天《达摩以前中土之禅学》、汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》、吕澂《中国佛学源流略讲》、任继愈主编《中国佛教史》、及正果法师编著的《禅宗大意》等，都以禅学为佛教禅定之学、包括禅宗之学的通称。

狭义的禅学，多专指禅宗之学。随禅宗之盛传，禅既成禅宗的略称，禅学便自然成为禅宗之学的略称。如蒙文通《中国禅学考》（见《古史甄微》）所考之禅学，只是达摩一系祖师禅。丁福保《佛学大辞典·禅宗》条解释说：“禅家之学，见性成道之法也”。以禅学为禅宗之学。这种解释，作为辞书之说，未免仅囿于狭义。禅宗传到日本后，亦略称禅，日语训读音 Zen。近代，禅宗由铃木大拙等人介绍到西方，禅宗之禅便以日语训读的 Zen 进入西方语言。近年来国内出版的《禅的故事》《禅与文化》《禅与西方世界》等书，皆以从西文倒译过来的“禅”为禅宗之禅的略称，禅学，也被更多的人理解为禅宗之学的专称。实际上，就此词的本义及其使用惯例而言，应是广义的禅定之学。

<sup>①</sup> 《续高僧传·僧稠传》



由于“禅学”在六朝时代本指禅定之学，故也有人以禅学为禅定之学，以与禅宗之学相区别。如许丹《中土禅宗之导源与发展》即曰：

禅宗之禅与禅学即禅定之禅，名义混同，而意义迥别。<sup>①</sup>

沈诗醒《禅学、禅宗及其流变之初探》亦以禅学为“汉魏晋南北朝时期所流行的各种不同的习禅理论与方法”，与禅宗之学判然有别。<sup>②</sup>这种狭义的禅学，较少使用。

禅、瑜伽、气功一类，作为东方文明的瑰宝，为印度教、佛教、耆那教、道教、儒家、医家等共同运用、发扬。在现代西方，瑜伽多被作为印度教修持之道或印度传统锻炼方法的通称，气功主要指中国传统的炼养功夫；带有梵汉合璧意味的“禅”，则常被看作佛家禅定、尤堪称佛家禅定精髓的禅宗之禅的专称。以“禅学”为佛教禅定学的略称，是颇为适当的。

（原载《禅》1989年第3期）

① 见《禅学史实考辨》

② 见《香港佛教》第346期



## 十八、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”<sup>①</sup>“震旦第一导师”，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：

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，为后来禅宗向佛教全体的整合，提供了完整的理论资料，并作了

---

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）



### 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“夫即心成佛者，为即真心为即妄心”之问说：

**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

<sup>①</sup> 江苏古籍出版社，1995，页371



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。延寿认为，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》卷三十二云：

**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：

**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，剽窃人言”，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》卷四十三揭露说：



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。

延寿在《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，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，皆引经证，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”，并引南阳慧忠国师语云：

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。

《宗镜录》卷四十四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：

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，直须探詮下之旨，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“籍教悟宗”，明自本心。同书卷六十一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。同书卷四十二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”。同书卷六十一说：

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，北宋慧洪《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，西天此土贤望之言三百家，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》卷三十五云：

若约教，唯依一心而说，则何教非心，何心非教？诸经通



辨，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>《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》卷三十六云：

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，

<sup>①</sup> 《宗镜录》卷二十九



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：

自性清静圆明体，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，故云自性清静；性体遍照，无幽不瞩，故曰圆明。

此自性清静圆明体，即一切众生的心体。同书卷九十三谓心性“周遍圆融，横该十方，竖彻三际，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，明镜悬空，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》卷三十五云：

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》卷三十六引澄观语云：

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、攀援思虑为相”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》卷二十三引先德语云：“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。这确是对心性中国化的独特诠释。

延寿还编辑了许多法相唯识学的典籍，在《宗镜录》一书中保存了不少业已失传的唯识学内容。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》卷三依真谛译《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，次以阿摩罗识遣于乱识，究竟唯一真识。《宗镜录》卷三十三依摄论师义，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。**

同书卷三十四依《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，如以金作钁，钁相虚，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。延寿《观心玄枢》有云：



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，卷八十七引总持教（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》卷六十七云：

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》卷四十五云：

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》卷三十四说得明白：

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”的立场看，延寿这种会通的态度，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，在内观当下一念妄念无生。《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。”同书卷四十一引曹山本寂和尚偈“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“籍教悟宗”，可见宗乃教之眼，教乃宗之本，并非什么“教外别传”。

《宗镜录》卷三十六说，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。同书卷二十三说：

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，不取不捨，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，六即拣其叨滥，则免堕增上慢，究竟圆满佛乘。”同书卷四十一说中机下品未悟



入者，“亦须自省，开发信心，若未发时，直须静虑，以时研究，永断攀援，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議心不动时，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”（卷二十三）。

“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”（卷六十六）。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》卷三谓“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：

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，岂止五刑而作戒。数真谛也，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《万善同归集》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《华严经合论》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，《万善同归集》卷三言“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》卷三十六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《万善同归集》卷三认为：

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》卷三十七），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。同书卷四说心之清净有二：一者了其本



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，仅仅证得一心之体性，还须继续进修，得如量智、差别智，才能逐渐通达一心之相用。《宗镜录》卷一提出十问，作为判别是否真实开悟的标准：

第一，“还得了了见性，如昼观色，似文殊等否？”

第二，“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？”

第三，“还览一代时教及从上祖师言句，闻深不怖，皆得谛了无疑否？”

第四，“还因差别问难，种种激诘，能具四辩，尽决他疑否？”

第五，“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？”

第六，“还于一切逆顺善恶境界现前之时，不为间隔，尽识得破否？”

第七，“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？”

第八，“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？”

第九，“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？”

第十，“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，此时方可歇学无为。

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》卷三十七云：

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？”犹如偏好嗽酱饮咸，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。寂不闳用，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，启发真詮；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，断魔羂索。

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。

又慈悲喜捨、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，止杀兴哀。或代诛赎罪，没命救人；或释放狴牢，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，抚恤孤茕；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，喜他之荣，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》卷三十二云：

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

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》卷三说，一毫之善，“虽是有为，若助菩提，直至成佛，而不堕坏”。号召佛教徒力修众善，不以善小而不为。

<sup>①</sup> 《万善同归集》卷三





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>①</sup>“从般若真性，起同体大悲，所有万行庄严，皆是性起功德。”<sup>②</sup>

虽然万善齐修，以了悟一切皆一心所现、心法本空故，无执无着，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，行道足躡虚空。  
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，出入无得观门。  
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

① 《宗镜录》卷三十

② 《宗镜录》卷三二



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，意义十分重要，影响极为深远。特别是他倡导扶危拯急、济用备时、布施贫病、抚恤孤恊、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，甚符合近现代佛教界所倡导的“人间佛教”之精神。

### 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：“迷人念佛求生于彼，悟人自净其心。”“但心清静，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》卷二十四解释：

阿弥陀者，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，念阿弥陀一佛名，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！

淳淳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。《净土神珠》中《智觉禅师·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，现相而虽仗佛威；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。”他引证《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》卷六十四云：

**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；烛火微光，薰万仞之积草。

《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，常面西向，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。应预因实，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闾，一曰一心禅定，二曰万善生净土，至心虔祷，七度皆得生净土闾，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，但也不无非议者。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

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



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>①</sup>

对延寿的又一种批评，是说延寿继承菏泽宗和宗密的错误，使宗、教混乱。太虚大师《曹溪禅之新击节》一文说：菏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的。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>②</sup>，

① 《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979，页255

② 《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979，页254





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”。<sup>①</sup>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。

（“吴越佛教文化与社会暨纪念永明延寿大师诞辰 1100 年研讨会”论文，2004）



## 十九、楚山绍琦的禅学思想

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。

小沙弥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。经过约二百年的沉寂，至明末，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，师从临济宗杨歧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），又长期传法于成都，在当时和后世都是很有影响的禅师。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》《摘黑豆集》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》十卷刻本，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，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”、执着，帮助学人解开自我捆绑的绳索，谓之“随方解缚”。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及参禅方法，



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‘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‘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。”菜头乃继续拈竹篾缚冬瓜架，师呵呵一笑，回顾侍者曰：“菜里有虫。”<sup>②</sup>

## 发扬临济宗风，主张参究而悟，尤重参念佛话头

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

① 《楚山绍琦禅师语录》卷四

② 《楚山绍琦禅师语录》卷四



点是发起“疑情”，禅师的工作，首先是为学人选择最能发起疑情的问题、话语。唐末以来，参究演变为参古人参禅的故事，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“参话头”，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行的参禅门径。

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，二十年不悟参二十年。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

<sup>①</sup>《楚山绍琦禅师语录》卷四



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：

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何处念起，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，即向内反观能念者，如示蕲州荆王云：

如其根性不敏者，未能直下承当，亦不须捨己他求，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。到恁麼时，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之人所设的方便。近代印光大师的《念佛三昧摸象记》所述念佛方法，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，忽尔念到心思路绝处，当下根尘顿脱，当体空寂。

<sup>①</sup>《楚山绍琦禅师语录》卷二





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；无佛之佛，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，如其法语有云：

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。……倘能依吾如是说，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悖，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。

① 《楚山绍琦禅师语录》卷三

② 《楚山绍琦禅师语录》卷一



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，后来遭到永觉元贤禅师的批评，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：“恁麽则子不在关内耶？”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中央集权制的需要，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，本是自宋代以来蜀学的一大特色。对于王候宰官儒士，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高僧，应受到尊敬与纪念。

（“楚山绍琦禅学思想学术研讨会”论文，2005）

<sup>①</sup> 《楚山绍琦禅师语录》卷二《法语》



## 二十、《禅门锻炼说》的禅宗教学法

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“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、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、

---

① 《高僧传·菩提达摩传》



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，亦暂现振兴景象。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、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林通秀及其弟子茆溪行森，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

<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》



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、天然函昱、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》等皆有记载，然皆简略，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的书香人家。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，听过舅氏讲天台教义，年轻时即通达佛学。妻亡，不续弦，更值明亡，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36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》是现存戒显的代表作，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、心理学的角度看，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、磨炼等义，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”。全书近四万字，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，为长老者，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；据正位而不能为佛祖恢廓人才，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，即便受尽苦茶，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，良医所有疗病人，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。

根器辨明之后，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，痛搥深锥，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，以断其攀援。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”“恁麽不恁麽总不是”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，或诘曲諛訛以去其秘蓄。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，搂其巢臼。愚钝初参者，长老进堂时，多潜身远立，不敢近前，长老不鞫（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，指示真实参究诀要，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：

第一，悚立志。勉励学人树铁石心，发金刚誓，宁骨断筋枯、丧身捨命，不洞明大事决不罢休，这种誓愿，提供猛利参究的动力。

第二，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。

第三，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。

第四，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，划抹其知见，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；或捨棒用掌而短兵相接；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，而锻学人则喜于恶。不恶不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：

第一，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“转辘轳，活卓卓，务令学人无处立脚，即与断命根不难矣”。

第二，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。

第三，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。

第四，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：

有扞格而不前者；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；有一切划抹为向上者；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搥，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。如初祖达摩云：“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。”汾山灵佑曰：

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。

涌泉曰：“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。锻炼人才，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，若道眼疎狂，心轻操履，一居师位，凡事不同乎众，美饌蚕衣，早息晏起，以晏安鸩毒为洒落，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，抉择人天，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，有无限誦讹。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，须温研积谄，始能透彻。《礼记》曰：“言之无文，行而不远。”故锻炼衲子、



陶铸人才，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，主张善知识应因材施教，先锻其悟门，次砻其学业，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。为长老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。即不能为长老而为静主（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。希望后人如仰山将虢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体认上的心理锻炼法或潜能开发法，其出发点和理论基础，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、二元化的认知方式之“妄想”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。

（“达摩国际学术研讨会”论文，2006）



## 二十一、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。一转瞬间，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

---

① 《我的宗教经验》



湛，无数尘刹焕然炳现，如凌空影像，明照无边。坐经数小时如弹指顷，历好多日，身心犹在轻清安悦中。<sup>①</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>②</sup>

---

① 《太虚自传》

② 《我的宗教经验》



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>①</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“假智诠不得自相”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>②</sup>

这与前两次不同，见到因缘生法一一有很深的条理，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>③</sup>

---

① 《太虚自传》

② 《我的宗教经验》

③ 《太虚自传》



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，颇有弘法利生今世捨我其谁之慨”。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>①</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

---

<sup>①</sup> 《律密禅净四行说》（《太虚大师全书》，宗教文化出版社，2004，1册，页303）



“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，太虚大师一生尽管未以禅师名世，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胥在于禅宗，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：

第一，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。

第二，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。”

第三，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，仍未脱印度佛学之巢臼。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，则唯引人之钻究自悟，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，

① 《佛教各宗派源流》（《太虚大师全书》，2册，页249）

② 《佛乘宗要论》（同上，1册，页151）

③ 《心地》，（《太虚大师全书》，26册，页97）

④ 《唐代禅宗与现代思潮》（同上，22册，页95）



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，皆有反信条的学术精神：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。”禅宗不刻板拘守印度教制，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，虽若有江河日下之概，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、明藕益大师等大德，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，逐渐丧失威信。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、灵峰蕅益二大师，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 春说于汉院写的《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：

### （一）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、宗要，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。

## （二）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，由前六识的流注被截断，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、不落阶级，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，须明师印证。

### （三）参究开悟的方法及原理

大师指出：禅宗从达摩以来乃至历代祖师，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：

第一种，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。

第二种，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。

第三种，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。

#### （四）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。

### （五）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：

### （一）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，故必须要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巢臼上立脚躲根，售其欺妄，因之，死心塌地，见则直下见，不见则回光反究。

## （二）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。此法可追溯于汾阳宗开创者汾山灵佑禅师，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，



第二当休歇攀援境界心。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。

《答杨莘哉问》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，要待吾人的情识巢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《缙门警训》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，唯以死念话头抵制，“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。

### （三）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。又纵使于一切清讹公案，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，于佛祖亲到亲入的去处，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《教观诠要》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，而与佛菩萨不思議境界相邻矣。

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，也是大乘道本有的精神。

#### （四）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：

### （一）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，沩仰、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，使禅宗徒具形貌而丧失真精神，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传人自居者，“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。

## （二）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悖亡无存，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。

### （三）“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，日本学者亦有支那佛教“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弘化的功能，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，则出家入山亦何不是？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捨世住山？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）



## 二十二、禅——佛法智慧的心髓

感谢广东禅文化研究基地的邀请，感谢大家抽出宝贵的时间听我在这里瞎说。这个题目是研究基地给我定的，我就客随主便，就这个题目大体讲一些相关的内容。

我讲的“佛法”，与作为宗教的佛教不同，指佛教信仰的核心，所谓三宝中心的“法宝”，它是一种如实知见宇宙人生真实本面的智慧。以这种如实知见的智慧自治其心、自净其心，超越生死苦恼，获得究竟安乐的涅槃，是佛法的宗旨。我讲的禅，是禅宗之禅或禅宗的略称，西方人从日语翻译为“攢”。

佛法智慧的心髓，被归纳为诸行无常、诸法无我、涅槃寂灭三法印，也是鉴别是否佛法的准衡，三法印的归结点，是第三涅槃寂灭印，这是佛法的出发点，也是佛法的归宿，《圣鬘经》中称它为佛法的第一义谛，即第一真理、最高真理。佛法的出发点，是释迦牟尼佛在菩提树下的证悟或大觉，觉证了悟的，就是涅槃，涅槃的解释有寂灭、圆寂等，一个大乘经中具体解释为“解脱心”，就是一种完全摆脱了一切束缚包括生死之苦的束缚，因而毫无痛苦，极乐、自在的心，当今西方心理学家有将它归于“意识转换状态”的，相当于佛教大乘唯识学所谓“转识成智”，即将常人的心理功能转化为一种超越性的智慧。引导众生皆悉证得涅槃，是佛法的归宿，即最终目标，《金刚经》开头即说，发菩提心者



要令一切众生皆入无余依涅槃而灭度之。

涅槃，是任何人经验、知识里面从来没有过的。人们互相交流思想，都是以语言为工具，语言的基础，是各人的感知经验。而涅槃，是我们一般人的感知经验里从来没有过的，佛经中叫做“未曾有法”，所以无法用语言来描述。释迦牟尼在成佛以后思考了很久，觉得自己所证得的智慧甚深难解，讲给世人的话，不能理解，很难相信。没有办法令人相信，因为它纯粹是个人内心的一种体验，难以拿出来给人看。所以佛打算不说法就走，佛是生死自在，想走就走的。然后大梵天王劝请他慈悲众生住世说法，他才在菩提树下坐了四十九天，思考怎么跟世人解说佛法。

佛法智慧的心髓，就是这种证得涅槃的智慧，称为涅槃智，即是禅宗所谓涅槃妙心，所要开悟、了悟者，及证得涅槃所获得的智慧。涅槃智了知的是宇宙人生的真实本面，人心与宇宙的深层关系、终极本性，它不是用人类现有的认识方式，通过我们的通常的认识渠道所能了知的。我们的认识，是用六种天生的感官接收六种信息符号，间接地认识世界。我在《佛教心理学》一书中把人类的知识体系比喻为地图，用各种符号表示大地，但是符号并不是大地的实体。我们按照地图可以按图索骥指导交通旅游，尽管十分精确，但它并不是大地本身。我们人类的认识能力只能认识到地图，不能认识到本原。我们的身体究竟是什么？我们的心究竟是什么？物质的实质是什么？它们的真相，我们永远认识不到。当你如实认识到的时候，就证入涅槃了，这就是佛法的心髓，是释迦牟尼佛的伟大发明。如实知见到宇宙人生的真实本面，





特别是人心的真实本面，或者叫心性、自心佛性，惠能大师称为“自性”，那就获得了涅槃智，也就实现了人类一切努力最终追求的目标。

我们一切的努力，首先是为了生存，从事生产，从事竞争。像现在大家都在找钱，有的找权，高一点的找学问、找知识，再高的找自我实现，大家最终的目的到底是什么？佛法发现，人一切努力的最终目的或终极理想，是为了内心的幸福快乐，经中叫做“安乐”。如果没有心，就没有享受幸福、快乐的功能，这个世界也就没有意义、没有价值，我们的任何努力也都没有意义，世界的本来面目怎样也没有意义，用不着去研究。我们研究、努力，就是为了达到幸福、快乐这个目的。

但是，我们通过努力达到的幸福和快乐都是暂时性的，无常的。这是不是真实的幸福和快乐呢？佛法很严肃地考察了这个问题。作为地球人，我们是苦乐兼半。有的富贵人幸福可能多一些，贫苦的人痛苦多一些。但是再痛苦也有一定的快乐，再幸福的人也有一定的痛苦。即使你幸福到极点，你的幸福也是无常、短暂的，而且需要借助于各种条件才能得到，得到以后又会失去。最普遍、最根本的痛苦，是老、病、死三者，佛经中说它们是阎王爷派到人间教育、提醒世人的使者，应该看作做人、学佛的老师，与其他五种共八种人生痛苦合称“八师”，有个《八师经》专讲此事。

更为可悲的，是享受幸福快乐，需要一个主体。这个主体应该从生到死永远不变，但是我们找不到这个主体。我们的心，是



各种心理活动不断生灭变化的进程，我们的肉体，更是一个不断新陈代谢的生物生存过程。从身心两方面，都找不到一个生来就是如此、到死亡也是如此的自我实体。通过各种努力、拼搏获得了幸福，但找不到承受幸福的主体，这是一件非常可悲的事。要解决人类文明、文化的根本问题，最大的智慧，或者儒家所谓做人的“大本”，应该是让人怎样能够获得永恒的安乐幸福，找到能享受永恒安乐幸福的主体——真正的自我，佛法叫做佛性真我、涅槃大我。安乐和幸福包括很多方面，不单是内心幸福快乐的体验，还包括了无所不知的智慧、绝对的自由，就是佛法所谓的“得大自在”，还有永恒的生命，利益众生的种种条件、技巧，叫做“方便”。如果只有短短几十年就死亡了，死后什么都没有了，这无论如何是非常可悲的。在佛法看来，人生真正的意义和价值，就是涅槃，涅槃的功能被概括为常、乐、我、净四德，用现代语言说，就是真正的自我永享永恒的、清净的安乐幸福。

涅槃的同义词有几十个，如不死、长生不死药、无病、无苦、无恼等，最根本的含义是不生不灭。因为只有从来不生的东西才能永不消灭、永不死亡。但是现实世界中，从物质现象、心理现象到精神现象，没有一样不是处于不断的生灭变化当中。怎么从生灭变化中找到不生不灭、永恒安乐的涅槃呢？这就是释迦牟尼佛通过他的修行实践所研究的问题，他实际上做了一个非常伟大的科学实验，拿自己的生命、全部的心力去研究、探讨这个问题。在他之前也有很多人探讨过这个问题，大部分都失败了。只有释迦牟尼佛充满成功的自信，当他成佛后从山林中走出来的时候，



别人问他：“你究竟是个什么，是人还是神仙？”他回答说：“我既不是人，也不是神仙，我是佛陀。”“佛陀”是大觉者的意思，即完全如实地觉悟了宇宙人生真实本面的大智慧者。

涅槃究竟是什么？非常难以言说，所有描述涅槃的言说最终都是错的，禅宗讲：“开口便错。”所有的描述和解释都是不得已的说法，如果要解释的话，第一点就是不可言说。不可言说并不等于没有，也不等于有。它是切切实实的内心体验，但是跟一般人的内心体验又不同。我们的各种内心体验，都是受到外界的某种刺激，或者是社会生活的刺激，或者是自然环境的刺激，然后生起一种心理反应。涅槃不是这样，不是受到刺激以后产生的，而是本来就具有的，只是我们从来没有发现，从未感受过这种境界。

我们凡夫的心，佛法叫做系缚心，就是被绳子捆住，我们永远被多条绳子捆住，要被迫受各种条件的限制，不得自由。现代心理学讲，性格的形成 40% 以上被遗传基因所决定。智商跟体质，起码一半也是出生的时候已经决定了，是不由自主的。有些人生来就聪明一些，有些人笨一些，有些人身体好一些，有些人身体差一些。很难把愚钝的人变得聪明。当你出生的时候，按照算命术说，你的命运已经决定了起码 40%。在社会生活里，人人都可以反省，自己的一言一行，一思一念，哪一个没有受到生存环境或者社会环境的影响制约？

今天大家都在拼命地找钱，是我们的生来有一种欲望需要找钱吗？不见得。如果大家不是都在找钱，没有这样的社会氛围，



就不一定了。像没有接受过现代文化一些后进民族，就没有这样的欲望，只要一天能吃饱喝足就满足了。所以找钱不是自主的，是受社会思潮的裹胁，被迫这样。一旦进入商场、官场、文化场，巨大的力量把你的思想，把你的心理活动的模式基本上控制了。我们的心灵始终被很多的绳子捆住，不得解脱。你把绳子完全解开以后，那种心就叫做解脱心，解脱心就是涅槃。

证得涅槃，就是禅宗讲的真正开悟。开悟有很多层次，我指的是见道的开悟。开悟有什么价值、有什么意义呢？大体而言，开悟见到的涅槃妙心，其特质可以“真空妙有”四个字总括。真空，也作毕竟空，即彻底的空，空的是众生加在真实上面的不如实的认知，佛法叫做“妄想”，及由这种认知所产生的烦恼。真空不是什么都没有，而同时会显出妙有。妙有，即奇妙的超常功用。根据《大般涅槃经》中对于涅槃的定义，妙有可以归纳为三个大的方面，即同时具足大般若、法身、涅槃这三者，经中比喻为梵文的元音字母“夷”——由上二下一三个点构成，或者如大梵天王面上的三只眼。

妙有，首先是有大般若，大般若就是涅槃智或者一切智。这种智慧如实知见宇宙人生的体性。什么是体性？就像人的存在，有一个实体或载体，就是我们的身体。心灵也有一个载体或者实体，就是心体。宇宙万象也有它的体，体的释义是“主质”，即起主要作用的实质。性，定义是生来具有的，禅宗谓之“父母未生前本来面目”。本来就具有，不生不灭，不变不动，永远如此，不会改变，叫做体性，佛法名为法性、真如、实相，在众生则谓



之佛性。古代东西方哲学都研究过相当于体性的东西，如道、无极、逻各斯、自在之物等，但是不能证得，最后西方哲学宣布此物是不可知的，干脆从研究领域里取消了它。佛法则认为是可知的，通常认识渠道虽然不可知，但是我们人类，乃至所有有心的众生，本来都具有了知宇宙体性的智慧，《华严经》中叫一切智、自然智、无碍智。这种智慧认识的不是一个一个的差别现象，而是所有一切现象普遍具有的、永恒不变的体性——你把它说成规律也好，说成实体也好，都不大对，叫体性好一些，或者法性，或者本性，它不生不灭，不变不动，永恒如此，是绝对的真实。一旦你的心跟它相应，即契合一致，这时候你的心就变成了解脱心，你就证得了法性、真如、实相，就证得了直觉法界体性或真如、实相的大般若——一切智。

这种大般若、一切智，具有巨大的力量，它解决了人存在的根本问题，就是宇宙观、人生观、价值观三大观。因为找到了永恒的生命、真正的自我，确立了安身立命之本，明白了个体与宇宙、与众生的关系，从这个高广视角来看世界的时候，世界观就跟一般人不一样了。证得实相的人，即便没有文化，就像六祖不识字，也就是大哲学家了，哲学要解决的重要问题他都解决了，无非就是人跟宇宙、内心跟宇宙的关系问题，还有人跟人的关系问题、人跟自然的关系问题，这些问题在一切智里完全解决了。自心跟宇宙是什么关系？是同体的关系；自己跟别人、跟自然界是什么关系？是同体的关系。有了这种正确的世界观以后，做人做事就大不一样。



再者，这种般若智具有自主其心的巨大力量。我们的心天生就是有烦恼的，佛教讲的烦恼，是令心不得平静安宁的心理活动，比如贪欲、嗔恨、发怒、生气、嫉妒、焦虑等，心理学叫做负面情绪，对我们的人格和心理健康，都有负面作用，但它们是天生的心理反应机制，难以自主。我们在社会生活中难免产生各种各样的烦恼，由烦恼发动造作各种业。这些业伤害到别人跟社会利益的时候，佛法就叫做不善或者恶。我们生活在充满恶的环境里面，又禀赋着天生具有恶的心理结构，谁能保证不造业、不作恶呢？所以，从佛法看，每个众生都是可悲的，即使犯了多大的罪，判了死刑也好，当了多大的贪官也好，都是可怜的，是可以理解的。因为人性里面就有这样的烦恼，他们没有力量把烦恼制伏，社会也没有提供给他们有效制伏烦恼的智慧和技術。真正开悟的人对人对事态度会跟一般人很不一样，他转移了自我中心的立场，对人对事不从自己出发，不仇恨一切众生，即使是极恶的众生，也会把他看成亲人，怜悯他，要帮助他。他不是仅仅靠一种世界观，靠的是一切智，这种智慧不是通过推理和接受某种教化，而是一种本能，一种直觉。

证悟的人也并不是所有烦恼一下子都没有了，一下子就成了佛。六祖讲“前念迷即凡夫，后念悟即佛”，这是禅宗的一种说法，是说当你悟的那一刻，在有些方面跟佛没有两样，只是在这个意义上来讲。我把这种说法叫做“广告语”。开悟的人不见得能念念保持开悟的境界，开悟的时间，有时候甚至只是一刹那。当今南传佛教的大德玛哈希讲，见道有时甚至短到不足一秒。虽



然短暂，但它是一种非常奇特的、深刻的、具有震撼性的经验，即使一次，也足以改变这个人的世界观，使他能够对三宝、对佛法的真理确信不疑。虽然确信不疑，但烦恼还是有。因为烦恼是以内心深处的种子为因，按心理运作规律，必然要显现出来。如果拿心理学的方法对治，只能是疏导和转移。比如对治发怒，心理学家教你明白发怒对自己、对别人都有害，发怒时间长了会导致肝病、肝癌及各种癌症，很多癌症的原因就是脾气太大，愤怒不能发泄，很多数据化的研究成果可以证明。这叫认知疗法。但即使我们认识到这一点，碰到别人欺负、压迫我们，损伤我们的自尊心和切身利益的的时候，难免不马上生起愤怒乃至报复的心理。虽然知道了愤怒有害，但是你要把它完全消灭、制伏的话，这个事情很难。心理学还用转移的方法对治愤怒，或者让你去冲一个热水澡，去打篮球、看电影，暂时把情绪转移。但下一次碰到这种情况时，还是会发怒，不能从根本上把产生愤怒的种子消灭掉。儒家、道家都想制怒，都有一些方法，但从古到今几乎没有几个人不发怒。只有开悟见道，证得一切智，在烦恼生起时、将生未生时，乃至潜在时，用悟到的般若智观照，马上就能转烦恼为菩提。贪欲也好，嗔恨也好，嫉妒也好，都是一种心理能量，能量不是坏的，只是出发点和发泄的途径错了。用般若智把方向一转，烦恼就变成正面能量，把贪欲变成慈悲和智慧，嗔恨变成精进：一种很强健的、从事善业的意志力。从心理学的角度看，一切智是最有效的心理疗法、最高明的情绪管理技术，是治疗精神心理疾患的灵丹妙药。



用一切智主动转化烦恼，有可能在一生甚至短时间内彻底改变心理结构，把天生有烦恼、有染污的凡夫型心理结构改造成为自然没有烦恼，只有慈悲、智慧、平等的圣智型心理结构，这种人就叫做阿罗汉，简称罗汉，是“无生”之意，即不会轮回再生。佛法认为，世间所有的学说、宗教、科学，都不可能使人超出生死，成为阿罗汉，只有佛法如实知见的出世间智慧能办到。

涅槃妙心的第二有是法身。人都有一个身体，即使你证得菩萨果位，成了佛，也还是有一个身体。你想从肉体或者物质现象里面抽出一个灵魂，或者一个纯粹的精神，是不可能的。西方科学家从几百年前就用各种办法研究，想从身体里提炼出或者抽出一个纯粹的灵魂，都失败了。因为心识跟肉体永远结合为一体，不可分离。肉体也不可以离开心识，一旦没有了心识，肉体马上死亡。即使成佛以后也有身，因为佛还是有心，有心必有身，但这个身不局限于肉体，是法身，以永恒不灭的宇宙体性法性或法界为身，这个身体当然是永恒不灭，不受任何条件的限制。当你获得法身，知道自己肉体虽然死亡而法身永远不死，对死亡的本能性畏惧就完全被解除了，会丝毫不害怕死亡。永恒不灭的法身比肉体好得多，肉体有各种各样的缺陷，法身一点缺陷也没有，超越时间和空间，不受任何限制。禅宗把它悟到的法身叫做“素法身”，素法身的意思是只有法身这个功能，没有神通自在等其他功能。

涅槃妙心的第三有是有涅槃，涅槃的性质在《阿含经》里面解释成为“常”。世间任何现象都是无常的，涅槃相反，是常，





它永恒如此，从来不生，所以永远不灭。经中又说：“涅槃极乐”，这种乐叫做无受之乐。我们所有的幸福和快乐，佛法都把它归到五蕴里面的受蕴。受的意思是感受，外界的某种刺激在内心生起一种感受。比如说事业成功了，内心感到非常喜悦，非常满足，这是一种受。但是这种受要借助一定的条件，总是无常的。涅槃不一样，它的乐是无受之乐，不是因为受到某种刺激以后才产生，所以它不属于受蕴，但是又是实实在在的一种乐。这种乐跟常人所享受到的有些乐比较相近，但又完全不一样，所以是没有办法描述的。《解深密经》中解释说，你要给没有吃过石蜜的人，说石蜜是什么味道，是没有办法描述的，石蜜，是固体状的一种蜜糖，我看见过但没有吃过。有一次我去韩国，一个韩国学者说四川的美食很出名，问我特点是什么？我说麻辣。他说辣他知道，但是麻他不知道，那究竟是什么味道呢？他没有吃过麻，我确实没有办法给他描述清楚麻是什么味道。但是麻的味道确实是有的，不能说没有。

涅槃也是这样，享受到涅槃的人感到极乐。初次证得涅槃的人，有的狂喜，在地上打滚三、四天。涅槃的快乐不像某种刺激生起的快乐，是很平静的，非常清凉的。《涅槃经》描述涅槃有八种性质，主要的是清凉、解脱。总之比世间通过感知途径所得来的任何快乐还要快乐，比在禅定里所得到的任何快乐还快乐。佛经中讲，世间最大的快乐是第三禅的快乐，身心两个方面都快乐、清凉。听说当今西安卧龙寺的一位法师有过这种体验，说极其快乐。但这种快乐，也是无常的，只是入定时有，出定就没有



了，也不能保证可以永远保有这种快乐，因为进入禅定有各种条件的限制，你在旁边放噪音干扰，他就不能进入禅定，生病了、身体不好了，或者生起烦恼了，也不能进入禅定。所以这种快乐也是无常的，要借助一定的条件。涅槃则不需要任何条件，不需要禅堂，不需要寺庙，任何时候、任何处所都可以是禅，走在路上可以，躺在被窝里可以，熟练的人甚至看电视也可以，跟别人谈话也可以，工作、处理事务也可以。不需要任何条件，只要有心。

令人获得这么大利益的技术，那当然是无价之宝了，它的价值不是拿金钱、黄金、宝石可以衡量的。所以《金刚经》讲一段，就讲拿多少七宝布施都不如听闻这部经一四句偈的功德大。确实是这样，因为性质截然不同，它是无为法，是永恒的。拿生灭、无常的价值跟它是没有办法相比的。所有的功德可以计算，而涅槃的功德无法计算，因为涅槃超越时间、空间、数量。世间通过科技的途径，政治的途径，文化教养的途径，所获得的成果都是无常的。最终地球要毁灭，人类要毁灭，何况你创造的文明成果。只有涅槃不可能被毁灭，所以它的价值不可以拿世间的数字和比喻来计算。

当一个人证得涅槃妙心，具有这三种功德的时候，他的人生当然极其幸福，不枉此生。即使一分钟尝受到涅槃，也是极其幸福、值得庆幸的事。这件事情，从理论上来讲，应该非常容易，因为它是人人本来具有的。禅定不一定具有，神通不一定具有，但是证得涅槃的这种涅槃智、一切智是本来就具有的，叫做自然



智。禅宗的方法就是根据这个理论，叫做如来藏缘起论，这个理论最过硬的经典依据，是《华严经·如来出现品》里的一句话：如来成正觉时作如是念，这样感叹，奇哉！怪哉！怎么这么奇怪啊？众生本来跟我一模一样，本来具有一切智、自然智、无碍智，只是被妄想遮蔽而不能显现。一旦离开妄想，这三种智慧便会自然显现。我认为这三种智慧是一种，即自然智、一切智。

什么是妄想？就是不如实的、虚妄的认知，想，是感知觉和认知的意思。我们人类是通过感知符号间接地认识世界，其感知不符合于一切现象的真实本面，不能认知实相、真如。只要把我们习惯的、生来就具有的、通过这个途径认识世界的方式改变，把妄想、不如实的感知关闭了，或者是把它看破了，把它为什么不如实完全看破，一切智、自然智、涅槃智就显现，因为本来就具有。经中比喻说，就像阳光被乌云遮蔽，显现黑暗，并不是没有阳光，一旦把乌云驱散，阳光自然会显现。涅槃是本来具有的，不是修成的，只是被妄想遮蔽了。

人心具有自己调节心理活动的本能，拿这种本能来调节自己心理，从理论上讲非常容易，不需要任何条件，不需要你坐在那里，站着也可以，躺着也可以，走在路上也可以；不需要你有什么身份，只要你活着，头脑清醒；不需要你多高的文化，文化高了，知识多了，反而形成障碍。这件事情从理论说来虽然非常容易，但是做起来，就现代人来讲非常难。大量佛经记载，当时人只要见到佛，诚心皈依，佛给他说几句，说完以后，便有多少人当场证阿罗汉果，最下等的是得法眼净。法眼净，更确切的说，



应该叫做慧眼净，就是慧眼打开，好像眼睛视物一样，能够直接地看到法性、真如，体会到涅槃，对有涅槃这个事情就确信无疑了，通过推理，对于别人拿这个方法证得涅槃、修到阿罗汉果，甚至成佛，确信无疑，对自己沿着这条路走也能证得阿罗汉果确信无疑，这才能算真正信仰佛教，在这之前肯定会有疑惑。

开悟之后，信仰的问题解决了，以后再怎么修也解决了，因为怎么调心达到这种状态，是不可言说的诀窍，证到以后就掌握了，下次还是这样做，慢慢形成一种习惯，渐渐达到它本来就在那里，用不着修，所有的烦恼自然不起，就证得阿罗汉果。从心理学、哲学来讲，这应该是非常实在的事情，不像其他的宗教信仰上帝，追求死后末日审判上升天堂获得永生。佛教完全不一样，《杂阿含经》记载，一个婆罗门教的弟子跟佛的一个阿罗汉弟子交谈，婆罗门讲：我们追求的是死了之后灵魂上升到梵天，跟大梵永远在一起。佛弟子就说你这叫做“非时乐”。非时，就是不正当、不正确的时候。佛教戒律有一条叫做“非时食”，规定出家人用餐一天只能早午两顿，过了午时就不能吃饭，若吃就是非时食。追求死了以后到哪里去，在佛弟子看来也是非时，死了以后谁能证明你去哪里？你凭什么确信不疑？很可能就是迷信。佛法不同，叫做求“现法乐”，所追求的永恒幸福、极乐涅槃，是要在当下就证到的，现在证到，现在享受，叫现法乐。它的性质跟感情上信仰上帝、依靠上帝救赎的宗教截然不同。

开悟见道，只是修行的起点而非终点，还须念念保持所悟令不迷失，叫做“保任”，以所悟转化烦恼，至烦恼自然不起，证



得阿罗汉果，也只是自悟，不出小乘范围。尚须在社会、众生、生死中力修六度四摄等菩萨道，修得道种智、一切种智及种种福慧方便，利益、度化无量众生，功德圆满，才能成就佛果。

佛教把达到涅槃、成就佛果的正道或方法称为“法门”，数量极多，常说有八万四千法门，分为三乘或者五乘，“乘”是交通工具，用于载人到达涅槃彼岸的交通工具，有人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘五乘。声闻乘、缘觉乘合称小乘、二乘，菩萨乘、佛乘合称大乘，还有密乘。交通工具多种，方法极多，不是像伊斯兰教、基督教那样只有一种方法。佛教的禅定方法起码有一百多种，光是藏传佛教的密法，就有两千六百种。通常小乘的修行途径，是戒定慧“三学”，先持戒，按照一定的规范来约束自己的言行及心理活动，在持戒的基础上修禅定，证到禅定后，专注能力强了，再用佛法的正见来观察，修四念处，观身、受、心、法皆无常、苦、无我。当今南传佛教就是这样修的，甚至没有宗教内容，任何人都可以修。多从观自己身体上的感受入手，用直觉来观，慢慢观进去。

从这种路子修，按后来小乘论典的说法，最快三生证果，达到开悟见道，最慢六十小劫，一小劫是一千多万年，须极长的时间才能证得阿罗汉果。有没有快的呢？佛在世的时候，如果能碰到佛，跟佛有缘，在佛的教导之下，大多数弟子都是很快开悟，听完法就见道，修行不久就证到阿罗汉果，当时证得阿罗汉果的起码有好几千人。有的几天就证到了，阿难最后一个证到，也只花了几十年。但是若缺了殊胜的增上缘，就是起最关键作用的条



件，那就是佛的直接教导，这件事情就难了，越到后来越难，证到阿罗汉果的人越来越少。发展到今天这个时代，能够见道开悟，这种人虽然不是绝对没有，但是非常稀罕了。明末的时候，莲池大师就讲“震旦已无一须陀洹人”，说中国连一个证到初果、仅仅是开悟的人也都没有了。当然也不是绝对的没有，莲池大师本人的果位应该在须陀洹之上。但是就算有也不多，到当今这个时代，更是这样。

大乘证道更难，除过三四部经，其他所有的大乘经论都说，修菩萨道，需要一大阿僧祇劫才可以见道，三大阿僧祇劫才可以成佛，这还是精进修行最快的速度。阿僧祇，是无量数的意思。这个速度慢得确实是吓人，大乘法一讲以后，中国古人就感叹：“佛道悬远，闻者生畏。”这件事情太伟大了，但是路途太遥远了，也太难做到了，听了叫人害怕。能够具有这么大的信心，在一大阿僧祇劫里面一切都舍弃，争取见道证果的人，是极为难得的。

大乘各种法门，六度万行，都需要在社会生活中无私奉献，给予众生极大的利益，到最后才能成佛。这件事情当然极难，一生是做不到的。不说成佛了，光见到道这件事情，在现在来讲也很难有现实性、可操作性。我年轻时请教过多位老和尚：我们信佛修行能不能即生证得果位，即生开悟？回答几乎都是：都什么时代了，这是妄想！

中国禅宗智慧的伟大之处，就表现在它把握了释迦牟尼佛法的精髓，就是要人获得现法乐，当下证得涅槃智。当下不证得，



没有办法让他信服。佛教很难弘扬，就难在这里，跟其他宗教不一样。其他宗教凭感情上的信仰，而佛教是凭事实，修了以后有涅槃的体验，但这种体验是人从来没有的，又不能使你马上得到，怎么让人信服呢？真正要弘扬佛法，只有一条路：用最快的速度让求法的人在当下体会到涅槃，直接契入佛法心髓的内核。禅宗讲单刀直入，只朝这个目标，把所有的力量用在这里，当下开悟。佛教讲了那么多，修行的法门无数，名相繁多，禅宗大德一眼就看穿它的实质：无非是教人证得涅槃妙心，而涅槃妙心是本来就有，未被妄想遮蔽、烦恼扰乱的本心，只要当下看破妄想，驱散遮蔽本心的乌云，不就可以尝受到涅槃之乐？禅宗的这种智慧，使它长时间成为中国佛教的主流和代表，它是在中国文化传统、民族文化心理的基础上总持印度佛学而形成的。

为使人当下悟道，禅宗祖师设计了多种方法，随着时代的变化而变化，并不是一成不变。如果要讲方法，从本质上来讲，禅宗是没有方法的，它以无门为法门，所以叫做“无门关”。如果给你一个死的方法，就不一定能够悟道，因为没有有一个死板固定的方法可以适应于每个人。

禅宗不同于其他佛教宗派的特质，是它所标榜的“以心传心，不立文字”，即依靠师徒之间的特殊教学法，令人“言下见性”。开悟的关键或增上缘，是自己开悟并具有使别人开悟技巧的禅师，即六祖大师所谓“大善知识”，《坛经》开头即说，要由大善知识“示导见性”。这与藏密的修法成就必须要在已经成就的上师亲自指导下一样，所以民国时期来内地传法的诺那、贡噶等活佛，



称禅宗为“大密宗”，其性质、方法与密宗最高的大圆满及光明大手印法属于一类。

即使自己证到了涅槃，究竟是不是？据禅宗讲，还是要有从释迦牟尼佛以来代代相传的大善知识给你印证，比如永嘉玄觉在天台宗修行开悟后，碰到一个禅师说，你这个不一定保险，还得见慧能大师印证一下，印证之后，他才踏实了。

禅师怎么示导人言下见性呢？一般也是拿语言示导，针对你的妄想、执着点拨一言半语，用非常灵活的方法帮你把捆着你的绳子解开，慧能大师叫做“随方解缚”，就是看你被哪一条绳子捆住了，帮你解开，并不是给你什么。一般先要你呈上自己的疑惑或见解，禅师好发现你是被哪一条绳子捆住的，然后帮你解开。用的手段非常多，刚开始用语言，加上表情、眼光、反问等，后来发展到棒打、大喝，叫做“棒喝”，乃至冷嘲热讽、拳打脚踢、搔鼻敲脑、斩蛇杀猫等，叫做“机用”，即针对各种根机、适当时机灵活运用不同的手段，古人曾比为兵家用兵。种种机用，都根据一个随方解缚、驱散妄想的原理，禅师不但非常理解禅悟的原理，而且要明白学人当下的心理状况，甚至明白他的根器，知晓用什么方法能够使他开悟。这种大善知识在唐代禅宗兴盛时期，有几十个，开悟的也有好几百人，以后就越来越少了。明末四大高僧都是开悟的，但是没有一个用禅师的方法来接引别人，大概自己还没有这个本事吧。让别人开悟，要很高的智慧，要有看穿、洞彻别人的心，及时把握其心理状态，甚至知道他前生后世的智慧，甚至知道我不能使他开悟、要去找哪一个善知识才可开悟、





把他介绍去的智慧，这种智慧比一般的神通要高多了。做一个合格的禅师，比只是自己修行断烦恼要难多了，这种人也是不世出的，不是任何时候都有、很容易碰到的。禅宗在南宋以后逐渐衰落，到后来“以心传心”的传承基本断绝，就是因为没有合格的大禅师出世。

民国时候虚云老和尚开悟了，这是大家公认的，但是他印证开悟的人很少，也不是经常用禅宗的方法来接引人。太虚大师说中国佛学的特质在禅，如果将来中国佛教要复兴的话，关键在是禅宗的复兴。如果禅宗不能复兴，中国佛教就不能复兴。我们今天最缺的是合格的禅师，时代呼唤着禅师的出世，但是能不能出世，我不知道。

碰不到合格大禅师，能否修学禅宗、达到开悟呢？还是可以，如唐代的永嘉玄觉禅师，就是自己修天台止观开悟的。自己修行开悟，一般来说比遇见大禅师示导见性要难一些、慢一些。曹山本寂禅师偈说：“从缘荐得相应疾，就体消停得力迟。”从缘荐得，指在有缘的禅师机用下，容易很快与真如相应而开悟；就体消停，指自己依教理用功，消歇、停息妄想，令心体显露，这样不易得力，开悟要慢一些，但也不是不可能开悟。

自己参禅最根本、最快捷的方法，是按照经中所说或大禅师所指示的开悟诀窍，当下调心、观心，令与真如相应，惠能大师叫做“起正真般若观照”，就是所谓的“言下见性”。言下，指佛或禅师所示顿悟诀窍之言。这种诀窍，在佛经里面多的是，比如《金刚经》“应无所住而生其心”，《心经》的“无所得”，



《维摩经》的“不二”等，佛经里面讲的比任何禅师、活佛讲的诀窍都要好得多，《般若经》里最多修行的诀窍。黄檗禅师叫做“一念相应”“一念相应”这句话，在佛经里多次出现，佛成佛的时候是以“一念相应慧”证得无上菩提。一念相应，是说如实观照当下一念，见其本来涅槃，不生不灭，把遮蔽心性本面的妄想全部看破，让心当下完全跟真如相应。这实际上是一种很微妙、不可言说的调心技巧。一旦相应，身心会发生巨大的变化。一刹那间，全身的气脉都会打通，如果测量脑电波的话，大脑的额叶、顶叶的电波会跟一般人截然不同。

这种方法来得最快，但需要上根利器，对佛法了悟、把握得非常透彻。因为方法就在原理里面，你把原理弄清楚，方法自然就有了。也不用谁跟你说，照着原理，在当下一念，用中观、唯识、如来藏的教理来调节自心，把不如实的妄想看破，因为妄想没有实体，只是一种活动而已，是可以看破的。这样修，虽然不依靠禅师，实际上依靠佛，依靠佛言，应该可以开悟，而且是大乘见道开悟的通途。

达摩大师的禅法基本上就是这样，叫做“藉教悟宗”，即借助讲心性最明白的佛经，按经中对心性、真如的指示修以实相、心性为目标的禅定，叫做“壁观”，就是经中所说的真如三昧、一行三昧，其诀窍是以中道持心，使心像墙壁一样中立，不偏倒于有、无及佛、众生等二元分别，亦即各种不如实的妄想。这样修，必须对教理吃得非常透彻，达到天台宗所说的“开圆解”，对圆满的佛法义理完全理解接受。但吃透教理、开圆解这件事，



也非常不容易。佛教的经典、论典及祖师大德们的著述非常多，大概是全世界所有的学说中文献最多的，一个人花毕生精力专门研究，能完全看懂《大藏经》也非易事。天台宗智者大师在金陵瓦官寺讲《摩诃止观》的时候，跟着他十几二十几年的弟子有二百多人，能开圆解的只有七八个。如果没有明师指点，完全看懂佛经，把握得非常准确，几乎不可能。研究佛教的学者大概没有一个人可以百分之百的把佛经完全看懂。季羨林先生是我们国家的梵文大家，他在一次学术会议上讲：“做人要讲人话，不能讲鬼话，讲鬼话人就听不懂。佛经就讲鬼话，所以我就看不懂。我也不相信你们在座这些学者能看懂。”这话并不是太夸大。

禅宗的参禅方法，经过几次大的变化，最早是以修壁观为根本的达摩禅，之后分化为南北二宗，南宗禅独称正统，其门下到晚唐五代又分出五家，称“一花五叶”，其中沩仰、法眼、云门三宗先后绝嗣，只剩下临济、曹洞二宗，临济子孙占十之七八，有“临天下，曹一角”之说。二宗禅法到宋代以后皆注重参究，即所谓“参禅”，其实质是从深心发起关于心性是什么的深细疑问，叫做“疑情”，调动全部心力打破疑团，以图“掀翻八识巢窟”。先是参公案，即古人参禅的故事，南宋临济宗下大慧宗杲创“看话禅”，只参看公案中的一句话，称“话头”，还是有人参究开悟。但一般也须在高明禅师的指导下参究。明清以来，丛林中流行参“念佛是谁”这个话头，讲究打七闭关，形成了程式化的丛林禅，丧失了唐宋禅宗的活泼宗风，开悟的人越来越少。而且多强调不得看佛经，看过佛经的在参禅时也要把所学的教理



“抛到九霄云外”，造成修行人不看经的风气。杨仁山居士以此为导致中国佛教衰落的一大原因，以刊印佛经、提倡唯识学、培养通达教理的人才，为振兴中国佛教之策。我曾经在普陀山做过调查，解放以前普陀山常住的僧众三千人，其中几十年不倒单、精进修行者有三百人，当时的修行条件比现在好得多，出家人只要发心修行，往那里一坐，不用考虑有没有人供养，自然会有人负责你的一切，你就安心打坐修行好了。我问有没有开悟的，回答说这个事情从来没有听说过。

我多年研究这个问题，是什么原因使用功参禅的人不能开悟呢？是这些人的根器不行吗？是修行条件不好吗？我认为都不是，而是所用的方法有问题。也不是说参话头不可能开悟，而是不对机，因缘不具。参话头，也须有明师指导，而明师难得，在没有明师指导、不通教理的情况下只是死参一句话头，一般来说不可能开悟，因为不符合佛法开悟见道的原理。如果要振兴禅宗，就要从根本的禅法着手。我认为开悟见道这件事情确实是难，但是不至于难到那么多人精进修行几十年还不能开悟。应该说现在还没有到一个人也不能见道的末法时代，如果有正确的方法，起码有一批人应该是可以见道开悟的。即便不能见道，在生活中当下得到调节心理、提升精神境界及智商情商等受用，也不是很难的事。太虚大师说得对，如果没有在四果上都证得的人，佛教是难以振兴的，连一个开悟的人也没有，没有合格禅师，欲图振兴禅宗，更是一句空话。大师在反省了禅宗末流的弊端后，为振兴禅宗开出了方子：在教理、戒律的基础上稳建禅宗，是重建中国佛



学的关键。

我对太虚大师的主张，非常认同，多年以来，一直以中国佛学的重建为研究课题，希望为中国佛教找出一条路子。经过近四十年的努力，编出了一套“普贤行愿法门”，按太虚大师的思路，在继承发扬中华佛学精髓——圆顿教法的基础上，总摄南传、藏传佛学的精华，编成一本系统、完备的课本，令学佛者在没有善知识、禅师依止的情况下，可以依法本修持，快速获得受用，乃至见道证果，即生了脱生死。

我研究佛教史，发现自明末以来，中国佛教只有一条路子可走：即学通经教，透彻佛法义理，掌握修持方法，自己依法修持，争取即生见道，上品往生西方，以印光大师所说“即生预入圣流，临终直登上品”为切实目标。明末四大高僧、民国几大高僧，走的都是这条路，也都能见道开悟，证果往生。“普贤行愿法门”即是沿这条路子继续往前走，并因应现代时机，利用科学知识，吸收其他佛学精华，糅合为一。大体先开圆解，发菩提心，以在生活中修大乘四念处为基本功，得观照般若，以观照般若照破根本无明而得开悟，以信愿、普贤行、般若三力结合求生西方净土。其中包括了禅宗，而给开悟安立了一个开圆解、发菩提心、修四念处的加行，在明心见性的技术上又吸取了藏密大圆满、大手印的方法，有从一念相应、念佛、修密教本尊法等达到见道开悟的多条途径，以适应各类人。可以说亦天台、亦华严、亦禅宗、亦大圆满、亦大手印、亦净土宗，其实质是回归释尊大乘正法，不拘于某宗某派。我的取向，跟只是着眼于个人解脱的明清传统佛



教不同，这种教化的结果难免产生信佛之后只考虑自己，不管家庭、社会的消极效果，导致儒家和基督教攻击佛教徒自私。普贤行愿法门则着眼于社会教化、人间建设，取向完全是积极向上的，提倡以正见和菩提心在社会生活中修行，利乐众生，庄严国土，真正体现太虚大师所倡导的人间佛教的精神。这一法门还在实验研究中，希望有更多人参与，使它圆满。

今天我的讲话就到这里，下面跟大家进行互动。谢谢大家！

（2012年12月29日，讲于广东省中山图书馆，杨燕梅整理）

第四辑

# 佛法与外学







## 二十三、晚唐以来的三教合一思潮及其现代意义

自后汉佛教传入、道教创立以来，儒、佛、道三家，成为中国思想文化界的主流，国人将三家都看作一种社会教化体系，称为“三教”。三教鼎立，以儒为主，“三元共轭”，是此后近两千年中国文化的基本结构。三教共生互动，难免互相影响，互相渗透，也不无矛盾和斗争。尤其是道教与外来的佛教之间，自南北朝初期至北宋末，曾进行过多次争论，中国佛教史上著名的“三武一宗”灭法及宋徽宗崇道抑佛事件<sup>①</sup>，大都以佛、道斗争为背景。儒家与佛教之间也有论战。

从三教鼎立、发生三教矛盾以来，便有以调和三教关系为实质的三教合一论出现，如东晋慧远，南北朝周颙、孙绰、张融、顾欢、陶弘景，唐王通等，或提倡佛道不二，或说儒佛一致，或谓三教归一。其所谓三教归一，主要就三教“导民向善”的社会作用终归一致，主张三教共存。与佛教入华大略同时成立的道教，禀承先秦道家兼容并蓄的文化传统，对佛教多所吸收融会。佛教也尽量顺应、和合中国本土的儒、道二家之学。东晋高僧慧远送来访的儒士陶渊明、道士陆修静，不觉破例过了所居庐山东林寺外的虎溪桥，相与大笑，留下“虎溪三笑”的佳话，这一表示三

---

<sup>①</sup> 三武，指北魏太武帝、北周武帝、唐武宗，一宗指后周世宗。



教和合的典故，成为后来中国画的重要题材，出现了许多“虎溪三笑图”名作。<sup>①</sup>梁著名道士陶弘景佛、道双归，临终遗命道冠道服外加佛僧袈裟；被视为弥勒菩萨化身的傅大士（傅翕），一次见梁武帝时身着道冠、儒履、佛袈裟，成为三教合一的典范。

晚唐以来，三教融合，成为中国文化发展的基本趋势，三教一家、三教归一，成为被社会人士普遍接受的概念。三教中力量最弱的道教，尤力倡三教合一。本文所谓三教合一，大略有三个方面的含义：一、多元文化互相影响中三教融合成为大势所趋。二、从相互关系的和谐提倡三教一家。三、从理论的旨归大讲三教归一、三教一致。

## 多元文化互相影响中三教融合的趋势

多元文化同生共处于同一社会环境，势必相互影响，乃文化发展的普遍规律。不过这种影响，有主动吸收他家之长与被动地接受影响之别。长期作为中国本土文化主干的儒家，出于优越的政治地位和华夷之辨的狭隘民族观念，自汉代以来长期固守古圣先贤之学，受佛、道二家的影响甚小。这使儒家之学逐渐僵化，面对不断发展的佛、道二氏之学，显得相形见绌。从南北朝到中唐，中国思想哲学史的主流是佛、道二家，儒学衰微不振，学说停滞不前，没有巨大影响的哲人出世。但从晚唐开始，儒家人士受佛、道二教的刺激推动，开始在先秦儒学的基础之上，大幅度

---

<sup>①</sup> 见《庐山记》卷二等



地吸收佛、道二氏之说，掀起复兴儒学的运动，从而产生出宋明新儒学——程朱道学与陆王心学。道教界更是大力吸收佛教及儒学，产生出全真道、净明道等禅化、儒化的宋元新道教。

晚唐以来三教融合运动的推动者，主要是充分华化的佛教禅宗。此宗以中国文化特有的智慧，以一简而灵的“明心见性”之道，浓缩了印度大小乘佛学的精华，以活泼的方式、通俗的语言予以表达，表现出强大的生命力，自中唐以来风靡中国社会，予儒、道二家以巨大影响。儒士中学禅、说禅蔚成风气。理学先驱周敦颐，便曾受寿涯禅师“一物先天地”之偈，并与了元、常总等禅师交厚，自称其妙心得之于黄龙慧南禅师。<sup>①</sup>周敦颐还得道教钟离权、陈抟所传用于修炼内丹的“太极图”，取此图宇宙论，奠定了理学宇宙观的基础。其“无欲、主静”的修养说也明显受惠于禅宗、道教。邵雍也得道教太极图，其先天象数学深受内丹学影响。朱熹青年时代即热衷禅宗，赶考时其篋中唯一《大慧宗杲禅师语录》。他又一生向往道教内丹术，曾化名“崆峒山道士邹沂”撰道教丹书《周易参同契》之《考异》。其“物物各一太极”的哲学观，与其说有取于道教太极图，不如说主要受佛教华严“一即一切、一切即一”及禅宗“一月普现一切水，一切水月一月摄”之喻的启发。陆九渊、王阳明的心学，则主要吸收禅宗而建立。太虚《论王阳明》谓王氏“故向禅宗悟得，却向儒中行取也”<sup>②</sup>。惟儒士出于中国文化本位的立场，多视释老为“方外”，对佛教“阴附阳挤”，不无门庭之见和文化专制主义之嫌。

<sup>①</sup> 见《宋元学案》卷十二

<sup>②</sup> 《太虚大师全书》，北京，宗教文化出版社，2005，22册，页448



佛、道尤其佛教对儒学的影响，一直延及现当代的新儒学。新儒学大师如熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三、唐君毅等，莫不出入于儒释道三教间。中国现代最成体系的哲学家熊十力，将禅宗、唯识与儒家大易熔于一炉，创建起具有浓厚佛禅气息的新儒学，在中国哲学史上竖立了一座高大的里程碑。牟宗三之学更广摄西哲，熔铸三教，精深博大。

至于宋元新道教，从教义到教制，更是大幅度地吸收、模仿禅宗。宋元内丹派一般都将其丹法传承上溯于吕洞宾，佛、道两家文献《佛祖统纪》等记载吕洞宾曾参见鄂州黄龙山晦机禅师，被折服，其诗歌中可见受禅宗影响，开宋元道教内丹“性命双修”亦即道、禅双修之端绪。北宋金丹派南宗之祖张伯端的丹法即先修命后修性，在修性时参合禅宗，其名著《悟真篇》内篇讲传统道教内丹，外篇为《禅宗诗偈》，有诗称当时云门宗禅师雪窦重显为“吾师”。金初涌现的全真道，所受禅宗影响更多，其教义以追求佛教式的精神解脱、法身不死为宗，以“本来真性”为金丹，修行先性后命，亦即先用类似禅宗的方法澄心遣欲，求识心见性，后用传统内丹方法修炼精气。其出家、云游及宫观创制、清规戒律等，皆效仿禅宗。正如王世贞《跋王重阳碑》所评：全真道祖王重阳之说“似禅而稍粗”。符籙派道教正一道、神霄派、清微派等，也都讲性命双修，融摄内丹，吸收禅宗、理学。元代新出的净明道，更多融会理学，以神圣化的广义“忠孝”为修炼成仙之道。

在三教融合潮流中的儒释道三家，尤其是本土传统的儒、道



二家，已皆非其原样，而为三家融合的产物，新儒学为禅化、道化的儒学，新道教为禅化、儒化的道教。儒、道两家，皆被高度发展的佛学特别是禅宗所推动、所升华，诚如中国现代佛教革命运动领袖太虚《中国近代之民族生活》一文所言：

然终以佛法的理论深广，及方便迁就，且产生了“直指人心见性成佛”的禅宗，应用诗歌俗语及疑问反究，以普遍深入一般士夫及齐民之心坎，于是宋朝以后的思想界，遂皆以禅宗为共通之底质，分儒、释、道三教的门户于其上。宋朝以来的佛教各宗派，固无不以禅宗为核心；即宋朝以来为教育、政治、伦理中心的儒教理学，及主张性命双修的道家，亦无不以禅宗为基本。<sup>①</sup>

其《论宋明儒学》一文称宋明以来佛、儒、道三教“已潜藏此不可说之禅宗为共通之根底，故国民之普遍心理上，每易有三教同源之思想”。但士大夫易于三教同源上守儒家态度，无识男女则多守道家态度，“彻里彻表为禅宗之宗、佛教之教者，卒惟极少数之人也。”<sup>②</sup>

在三教中，佛教本身的内容从表面看来似乎很少吸收儒、道之学，基本保持其理论上的独立性，但佛教人士亦不无融摄和合三教特别是和合儒学者。如北宋影响颇大的寿涯禅师偈“有物先天地，无形本寂寥，能为万物主，不逐四时凋”，虽然讲心性，却又有明显的道家气味。北宋著名禅师东林常总，以和合佛、儒

① 《太虚大师全书》，北京，宗教文化出版社，2005，24册，页146

② 同上，页422



心性论著称。北宋天台宗山外派名僧孤山智圆，自号“中庸子”，通周、孔、荀、孟、扬雄、王通之书，常谓儒、释其言虽异，其理相通，主张“修身以儒，治心以释”。明末四大高僧中，憨山、藕益皆融通三教，憨山著有《中庸直解》《道德经注》《庄子内篇注》，藕益常以禅释儒，自称“虽为释子，喜研孔颜心法示人”，著有《周易禅解》《四书藕益解》诠释儒学。近现代著名净土宗高僧印光大师，常以儒家敦伦尽分之旨教人，取理学的“诚敬”为念佛诀要。即批评此举的太虚大师，亦常引证儒、道之言，他为汉藏教理院所制院训有《俭勤诚公》，力倡取自理学的“诚”。可以说，晚唐以来的中国佛教，也包含了不少儒、道的思想内容，至于其在表达方式、入世精神等方面实质上的儒化，已成学界常谈。

## 从相互关系的和谐强调三教一家

三教一家，具有调和三教关系、主张三教地位平等，及认为三教教化目标一致的意味。这一口号主要由宋金之际的全真道等道教人士所高唱。金大定八年（1168），全真道祖王重阳在山东文登、查山等地建“三教金莲会”“三教三光会”“三教玉华会”“三教平等会”“三教七宝会”的教团，皆以“三教”为旗帜，不独树道教一帜。其接引初机，劝读佛教《般若心经》，道教《道德经》《清净经》，儒家《孝经》，不独尊道教经典。其所著《金关玉锁诀》谓“太上为祖，释迦为宗”，不独尊道教教主。又说



“三教者不离真道也”，比喻如一株树分出三枝杈；又比喻说：“三教者如鼎三足。”《重阳全真集》卷一有诗云：

释、道从来是一家，两般形貌理无差。

又云：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”当时人刘祖谦《重阳仙迹记》称王重阳“不主一相，不拘一教”。<sup>①</sup>其徒邱处机《磻溪集》卷一诗谓“儒、释、道源三教祖，由来千圣古今同。”刘处玄《仙乐集》卷三谓“三教归一，弗论道禅”。金末全真道士王丹桂《草堂集》中《满庭芳·咏三教》谓三教“同一体，谁高谁下？谁后谁先？”

全真道还努力做出三教一家、三教和同的实际行动，王重阳广交儒士僧徒，遇佛言佛，遇儒言儒。其徒马丹阳有诗劝僧、道和同，勿相诽谤，《丹阳真人语录》说他在东牟道上行，遇往来僧、道，必先致拜。三教合一、三教一家，为全真道的基本风格，被强调为其教义的重要内容，清代托名吕洞宾的《三宝心灯》甚至说：

若皈道而不知三教合一之旨，便是异端邪说。<sup>②</sup>

道教的其他派别，也都讲三教一家。道教之外，佛、儒二家人士也不乏高唱三教一家者。如北宋著名僧侣赞宁《三教总论》说：

① 《道藏·甘水仙源录》卷一

② 《道藏辑要》璧七



### 三教是一家之物，万乘是一家之君。<sup>①</sup>

北宋名儒宋太初谓儒家《礼记》之“中庸”、道家老子的“自然”、释氏之“无为”“共归一家”。<sup>②</sup>晁迥“贯三道为一”。苏辙以佛解释老庄，作《传灯录解》和会三教之学。

但一般说来，儒门人士多以正统自居，排贬释老为方外，宋明理学家率多辟佛。佛教人士虽然也讲三教一家，一般只是在三教引人向善的社会教化功能之一致上讲，并不认为三教平等、无高低之别，将儒、道皆判为世间善法，仅仅相当于佛法五乘中的下二乘人乘、天乘法，而佛法独擅出世间法，最为究竟。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、道二教人士不得不尽量和会儒学。佛教人士则自觉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，如明末四大高僧之一的莲池，在其《竹窗二笔·儒佛配合》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>③</sup>

① 《淄门警训》卷三

② 《宋史》卷二七七《宋太初传》

③ 《莲池大师全集》，福建莆田广化寺印行，页 3877





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。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。

对于儒者之辟佛，金居士李纯甫，明宋濂、姚广孝等，皆专门撰文批驳。莲池在《竹窗三笔·儒者辟佛》中，指出儒者分三等：一诚实之儒，如程朱等，只是因为儒学以伦理纲常为主，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。二偏僻之儒，秉性狂高，依先入之见，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”。在《竹窗二笔·儒佛交非》中，莲池劝解儒者说：“儒与佛不相病而相资”，因为佛教的因果报应说劝化人改恶行善，能够起到王法所难以起到的巨大威慑、教化作用，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，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。世间、出世二法互相维持，而门庭各别，儒与佛各管其事，应共存共荣。

佛、道二家高唱三教一家，其目的，在于通过强调三教地位平等、提倡三教团结，避免他家的排击，营造适合于自家的生存环境。受正统思想儒家排击的佛、道二教，尤其是实际上地位较低、力量最弱的道教，更须防范儒家、佛教之攻击，有利于三教



关系的和谐，故三教一家口号喊得最为响亮。这也是诱引人信其教的手段。元刘谧《三教平心论》卷上站在佛教的立场说：

谓佛教与道教同，则庶不启道教之争，倡三教可以合一，则若儒若道，皆可诱而进之于佛。

道教讲三教一家、道与儒佛一致，当然更是如此。

三教一家口号，也符合了统治者平衡社会矛盾的需要。儒、释、道三家，源远流长，各有其存在的社会基础，各有各的特长和用处，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，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。故历代皇帝如宋孝宗、明太祖等都会论述三教一家。宋孝宗“以儒治世，以佛治心，以道治身”之言，对三教的功能作了官方钦定。明清以来的中国画中还有一种将佛、老、孔子画成一个人的作品，以表示三教合一。明宪宗朱见深的“一团和气图”，为此类画中的精品，形象地表达了统治者对三教一家需要。三教既缺一不可，教化目标一致，故应和谐相处。这种看法，成为晚唐以来大多数社会人士的共识。

## 从理论的旨归大讲三教归一、合会三教

晚唐以来三教合一思想的一大特点，是认为儒释道三教的理论旨归实际上一致，故曰“归一”。归一，又有参合三教、融三家之学于一炉的意味。张伯端《悟真篇序》以汉魏伯阳参合《周



易》撰丹书《参同契》，唐南阳慧忠国师于语录首卷引证老庄，为三教归一论的先例。三教之中，以全真道讲三教归一、和合三教最为高调。在论述心性、内丹等重要问题时，全真道往往和合三家之学，引证儒释之言。如王重阳《金关玉锁诀》引证佛教《般若心经》讲内丹；《重阳真人授丹阳二十四诀》引证孔子仁义礼智信及佛教《金刚经》无净三昧；李道纯《三天易髓》引丹书解释《心经》，引《心经》解释道教《阴符经》，明言：“引儒释之理证道，使学者知三教本一。”萧廷芝《金丹大成集》卷首引周敦颐《太极图说》及理学家张栻之言论内丹之理。

三教归一之“一”，亦即三教学说的一致点，道教有几种说法，如金丹派南宗四祖白玉蟾《平江鹤会升堂》中，将孔子之教概括为一个“诚”字，将释氏之教概括为一个“定”字，将老氏之教概括为“清静”二字，以禅师的口气总结说：

毕竟三教是同是别？不知说个何年事，直至而今笑不休！

①

李道纯《中和集》把三教的一致点归结为一个“中”字，中，即《中庸》“喜怒哀乐未发谓之中”的中。又把三教一致点归结为道教的“虚”字，谓“为仙为佛与为儒，三教单传一个虚”，虚，乃不可说、不可知见之意，是对道教哲学的最高范畴“道”的表述。周无所住《金丹直指》以“中”字为内丹修炼中“玄关一窍”的诀要，为三教共同一致之点。清末所出道书《心传韵语》

① 《道藏·海琼白真人语录》卷三，页十三



将儒学要旨概括于一个“中”字，将佛学要旨概括为一个“空”字，将道教要旨概括为一个“一”字。说：

一者中也，中者空也，一、中、空者，道也。……盖寻其流则有儒有佛有仙，而溯其源则第曰道而已矣。

认为三教之说同源一致，皆出一“道”。

对三教归一之“一”，最普遍的说法是心性，这确是晚唐以来三教学说共同的核心。道教界一般都认为三教所言心一，此心性即是道，三教关于心性之说，源出三家圣人体道之心，此心别无二致，故曰一。“天下无二道，圣人无两心”，成为晚唐以来道书中的常谈，如白玉蟾《玄关显密论》说圣人以无心之心契虚无之道，此心即是道，道即是心，此心即是金丹，即是三教共同之源：

以此理质之儒书则一也，以此理质之佛典则一也，所以天下无二道也；天下既无二理，圣人之心岂两用哉！

《性命圭旨》卷一说：儒曰存心养性，佛曰明心见性，道曰修心炼性，指归皆在心性，“心性者本体也”，乃三教之道的本源。道教说“得一万事毕”，孔子说“吾道一以贯之”，禅宗说“万法归一”，三家所得、所贯、所归之“一”，即是心性。《中和集》卷四谓理学之太极、佛教之“圆觉”、道教之“金丹”，名虽三而体是一，皆指同一真性，亦即人一念不生之际的“本来一灵”。同书卷一云：

释氏云“如如不动，了了常知”；《易系》云“寂然不动，



感而遂通”；丹书云“身心不动，以后复有无极真机”，言太极之妙本也。是知三教所尚者静定也，周子所谓“主于静者”是也。盖人心静定未感物时湛然天理，即太极之妙也。

这种说法，在社会上颇为流传，成为许多社会人士的共识，尤被一般中下层知识分子所认同。佛教高僧中也不乏持此说者，如北宋名禅师东林常总，说孟子所言性善即佛教之白净无垢阿摩罗识；天台宗名僧孤山智圆说佛所言心性即是《易传》“无思无为”之义；<sup>①</sup>元释普度集《庐山莲宗宝鉴》谓佛教所言真如本性即孔子所言天理、大易所谓太极，“名虽有异，其实同一真如本性也”。

宋代以来的道教界，合一佛法与道教，尤成风气。极端者如伍守阳撰《仙佛合宗》，赵友钦撰《仙佛同源》以佛释内丹、以内丹解佛，其徒陈致虚《金丹大要》以摩尼、仁义、金丹为一物，以踵息、世音、中和为一义，被王世贞指责为“妄引儒释”。<sup>②</sup>明末全真道龙门派内丹家伍守阳，讲内丹时处处和会、引证佛教。清代由佛归道的柳华阳继承其说，以内丹释佛法著称。合一佛、道心性论，为内丹“伍柳派”的显著风格。

在佛教界，一般对这种笼统合一三教，合一佛、道、儒心性论的说法不满意。元代禅师明本，明释传灯、憨山、莲池、元贤，近人杨仁山居士等，皆曾论析儒佛心性说之不同。如莲池《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

① 《宋元学案》卷二十五

② 《弇州山人续稿·书金丹大要后》



复以儒谤释”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。”《竹窗三笔·中庸性道教义》对宋大慧宗杲禅师以《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”。<sup>①</sup>

道教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：儒学教人非礼勿视听言动，以礼为防，以喜怒哀乐为妄心，以忠恕慈顺恭敬谨为真心；内丹所谓真心则与此不同：

以真心并为妄心，混然返其初而原其始，却就无妄心中生一真念，奋天地有为而终则至于无为也。

内丹所谓的真心，是指由“忘心”而达到的恍惚杳冥、觉身心世界有如虚空的体验，乃无念的先天元神，要从此真心生“真念”炼化精气，在内丹学看来，儒家所言真心犹属妄心，非本来真性。至于佛教禅宗所言心性，与内丹又有不同：

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，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，然后可以造化至机而为不生不死之根本，岂易窥其门户耶！

认为佛教之真心又深彻于道教。此言虽用道教的语言表述，

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，页 3633



而颇客观，被佛教中人所认同。佛教《佛祖统纪》一书即言张伯端通佛性。明莲池称赞张伯端“论性命极分晓”“灼有见处”。<sup>①</sup>

至于儒者，多不说三教心性论一致，对儒、佛心性论尤多分判。理学家一般认为佛教的心性说只落在空处、静处，没有儒家心性所指的仁义礼智等善性，犹如一渊水，释氏只见得水，儒家则见得水中有鱼虾。佛教中人对此有所辩驳，二程门人游酢亦批评儒士“往往不看佛书，诋之如此之甚，其所言破佛者，乃佛书自不以为然者也”。<sup>②</sup>

### 三教合一说的现代意义

三教合一，是在中国封建社会多元文化冲突的背景下，适应巩固中央集权专制的社会需要而产生的社会思潮，其旨归在于和谐三教关系从而和谐整个社会秩序。自三教合一说流行并被统治者“钦定”以来，中国三教关系一直相当融洽，很少出现宗教斗争，这对超稳定的封建社会得以延续千年之久，无疑起了不可忽视的作用。三教合一提供了处理多元文化关系的先例，在今天这个文化更为多元的时代，具有现实意义。

西方未来学家、星象学家们曾经预言：21 世纪将结束以往的对抗和战争，走向一个以和平、发展、生态为主题的“宝瓶座”新纪元。这反映了人们对苦难的过去之反省和对美好未来的期望，

---

① 《莲池大师全集》，页 3708

② 《伊洛渊源论》



应该说是人心所向，是时代发展的大势所趋。但从目前情况看，这一美好新世纪的到来，起码需要全人类以明确的和平、发展、生态意识为指导，去排除重重障碍，共同努力营造。

当前的世界，仍然充满了各种矛盾冲突，战争的硝烟仍然弥漫在地球上空。刚刚跨入 21 世纪的门坎，迎接人们的便是美国 9.11 恐怖事件震天动地的爆炸声，造成 3000 多人死亡，经济损失近千亿美元，至今尚使许多人惊魂不定。接着又是伊拉克战争。以色列、车臣、非洲等地的局部战争还在继续，恐怖事件、反恐怖斗争此起彼伏。贫与富、全球化与反全球化、人类与自然之间的矛盾仍然在加剧。中国学者张立文先生总结说，21 世纪的人类面临人与自然、人与社会、人与人、人的心灵、各文明之间五大冲突，引发生态、社会、道德、精神、价值五大危机。冲突和战争的根源，除经济因素之外，公认为在于政治、宗教、文化的冲突，有学者认为 21 世纪最大最根本的冲突是文明或文化的冲突，在当今中东问题的背后，不难看到历史上耶、回二教“圣战”的阴影。

尽管各种矛盾冲突相当尖锐，与以往相比，全球经济文化大融合，越来越成为这个时代发展的趋势。互联网技术的飞速发展，大大缩短了人与人之间的距离，使地球日益缩小为一个小村庄。经济的全球化，政治文化的多极化，被认为是当今世界的基本特征。经济全球化必然促进文化全球化，各种文化、各种宗教都得以无限制地流通全球，互相之间的交流和碰撞加剧，在不免有矛盾冲突的同时，也促使其互相学习，改造充实自身。科学与宗教、





自然科学与人文科学之间，也呈现出整合、融通的趋势。

时代的发展和存在的各种问题，在呼唤着一种能消解各种矛盾冲突，促进全球化、一体化，足以将全人类联结为一体的精神纽带，呼唤着一种没有西方宗教文化对抗性、排斥性、隔碍性缺陷，高扬和谐、和平的指导思想。中国历史上的三教合一说，为解决各种矛盾冲突的根本——不同文化及几种文明的冲突，提供了几点启迪：

第一，三教合一思想教人：应承认各种宗教、各种思想文化，都有其合理的成分和所对的机宜，都有其存在的价值和合理性，不应抱文化专制主义的态度唯我独尊，排斥他家。人对文化的需求具有多样性，没有哪一种单一的文化圆满无缺，能完全满足世人的一切需求。应在友好交流中互补，在互相对话、比较中，在多元互动中促进各自的发展完善。中国历史上，本土儒、道两家都发动过多次排佛事件，儒者直到近今还在辟释老二氏，但即便由皇帝发动的灭佛，也只能奏效于一时，不久后又被复兴。中国最近的一次也是最彻底的灭佛事件，是 1966 年刮起的“文革”风暴，使佛教濒临灭亡的边缘，但过了 12 年后，拨乱反正，佛教再次恢复，遭遇同样命运的道教也已复兴。中国自 1919 年“五四运动”以来一直到文革发起的“打倒孔家店”，只是批判了儒家思想的封建性，并未能消灭有悠久传统、深厚底蕴的儒家文化，现在又举行祭孔大典，新儒家也在复活。说明儒释道三教文化在现代社会仍然有其强大生命力，故仍然存在提倡三教一家的必要。

第二，三教合一思想教人：各种文化，在多元文化的互动中



才能有可能发展自身。被统治者尊为正统的儒家，长期以来惟我独尊，导致自家学说的僵化与停滞不前，只有在禅宗、道教的冲击下不自觉地吸收二氏之学，才使儒学重振生机，出现宋明新儒学的辉煌。在现代社会，多元文化的交流、竞争加快，每一家文化所面对的，不仅仅是儒释道三教，还多了基督教、回教、印度教、众多新兴宗教乃至邪教，及多家现代哲学、人文社会科学、自然科学，等等，只有以开放的胸怀，取他山之玉，学他家之长，去伪存真、去粗取精，改革丰富自身，才能与时俱进，在发展中求生存。道教兼容并蓄、不断吸收他家文化的传统，值得提倡。

第三，三教合一的历史告诉世人：各种文化尽管应该大讲和谐，吸收别家长处，但必须发挥自身的特长，保持自家的传统，若失去自家独有的内容和特色，混同于其他，就有失去存在意义的危险。在和会他家文化时，应实事求是，具科学态度，既强调与他家的共同点，也分清与他家的歧异，“和而不同”，不宜笼统地混同各家之学，如陈致虚、伍守阳、柳华阳等，学力未足，而勉强和合道佛，被明眼者所诟病。

各种文化在将来会融合为一种文化，诸宗教会融合为一个宗教，是一些人对未来社会的预言，反映了人们的一种“归一”的心理趋势。这能否成为将来的事实，不好推论。从中国三教合一的历史看，似乎不可能。三教合一的运动进行了一千余年，但直到今天，三教也并未合成一教，只不过其内容有了许多相同、相近之点，关系相当和谐而已。

（原载《四川师范大学学报》2007年第4期）



## 二十四、莲池大师对“三教一家”说及儒、道的评判

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概念，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格，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一致的三教一家说，因为这其实抹杀了三教义理的区别，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

---

① 《莲池大师全集》，福建莆田广化寺印行，页 4094



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。

三家之中，当然以由来居统治地位的儒家，在社会教化方面

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，页 4107



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

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，页 3877



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，各有其庞大体系，即两家的

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，页 3775

<sup>②</sup> 《莲池大师全集》，页 3775



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，绝不可小觑。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“颺颺真如，笼统佛性”，会贻误法身慧命，是有大

---

① 《莲池大师全集》，页 3633





罪过的。莲池《竹窗二笔·喜怒哀乐未发》对这一问题进行了解答，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

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，页 3959



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”，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。

---

① 《莲池大师全集》，页 3840



莲池还对南宋心学家杨慈湖（名简）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定以上的定境，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，捨则亡，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

① 《莲池大师全集》，页 3676

② 《莲池大师全集》，页 3813



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，畏刑罚而弗敢肆，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

---

① 《莲池大师全集》，页 4116



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，依先入之见，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，只合如是而止，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

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，页 4072



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。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：

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，页 4110



佛所言性，至广至大，至深至玄，奚可对气乎说，气在性中，如一波在沧海耳。见佛性者，尽虚空法界无不具足，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

① 《莲池大师全集》，页 4079

② 《莲池大师全集》，页 3708





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上，及汾山灵佑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，止极观圆不

① 《莲池大师全集》，页 3887



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。禅宗尚以十地见性如隔罗縠，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，只毁尽初禅天以下，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《纯阳真人浑成集》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

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，页 4015



为毗陵禅师，参禅而悟，后遇石杏林真人，舍禅学仙而得成就，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，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>

《巢顶灌膝》：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义。

《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。

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，页 4015



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，罕见道流而恒见缁辈？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）



## 二十五、莲池大师对邪外和迷信的批判

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，以佛法的正见，一一作了批判。

### 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，据称苦修十三年，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。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>①</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，与禅宗即有为之无为、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>②</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，

① 《云栖法汇》（选录）卷十五

② 《苦功悟道卷》



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，罗教徒众更将其人格化为无稽可查的“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！

实际上，无为教是打着佛教的旗号破坏佛教，“五部六册”特别是其中《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《达摩血脉论》、慧能的“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，

<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，页17



被政府定为邪教，予以取缔。今法轮功，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、仲尼，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，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。

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。过信而谄奉焉，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：

杀种种众生，呼诸魑魅，请乞福佑，欲冀延年，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，是因为忤

① 《莲池大师全集》，福建莆化寺印行，页 3655



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！<sup>①</sup>

大师因而奉劝世人：何不将献神之费，用来做善事，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，随符请而来，非真仙也。<sup>②</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

---

① 《莲池大师全集》页 4338

② 《莲池大师全集》页 4166



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”“捨圣经而崇鬼道，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》以信巫不信医列于五不治，然杭人尚巫，乡村尤为甚，凡有疾也，或求签，或灼龟，或问窀（扶鸾），或占易课，或打水碗（观花），必询审有祸祟否，彼师随其胸臆，或曰犯某神、或曰冲某鬼、或曰先亡亲属求食、或曰带血阴人作殃。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：他原居俗之时，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，分刻之中同生者，又不知其几。则每科三百名进士，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，大概是被人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，

<sup>①</sup> 《莲池大师全集》，页 4137



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，然为何二世而亡？明太祖少时贫寒，无地葬父，感邻居捨地为茔，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稀有之风水宝地，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，皆历历有徵，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，有居之而夫妻偕寿者；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！<sup>①</sup>

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，而人子之心悸如矣。图富贵利达而过为营求，以受诤于师人者，非吾所知也。<sup>②</sup>

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。

## 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

① 《莲池大师全集》，页 4142

② 《莲池大师全集》，页 4141



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，以理断之，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，圣有谟训矣。在天也，文昌、准提何与哉？”拜神期求富贵，自属迷信，即持诵准提咒以求富贵，在莲池大师看来也不无迷信之嫌。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、

---

① 《莲池大师全集》，页 4083





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，何有于三山？”真正能免三灾的方法是：

当知无贪乃不受水灾，无嗔乃不受火灾，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，就令登七金渡香水，何益之有！<sup>①</sup>

指出只有依佛法修行，以智慧断灭贪嗔痴等烦恼，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》，页4019



## 二十六、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”“不得再生也”。<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：

又众生死时形灭而神移，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：

三界之人凡有三生：一者花生，二者化生，三者胎生。

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷九十《冤流灾求奇方诀》



“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，吉凶若车轮，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，十善自来”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多神崇祀的内容，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

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“死王乃不如生鼠”“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，于是便成为道教的擅长，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，无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，

<sup>①</sup> 《海琼白真人语录》卷一

<sup>②</sup> 丘处机《磻溪集·满庭芳·述怀》



笑欣悲怨类咆哮，正是豺狼虎豹。<sup>①</sup>

其徒刘处玄《仙乐集·上平西》悲叹：“世华非坚，如石火，火宅囚牢。”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”。世人艳羡贪求的名利富贵，更为他们所不齿：“岂解利名风中烛，那知恩爱电中光。”<sup>②</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>③</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

① 《重阳全真集·西江月》

② 玄虚子《鸣真集》

③ 丘处机《磻溪集·满庭芳·述怀》





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，只是抛异肉体长生不死说，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、清静四德。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

① 《道教义枢》卷八



故，须得修炼方能得道。金元全真道也说众生皆有道性故，皆可成仙。丘处机谓“凡有七窍者，皆可成真”“畜生饿鬼，皆堪成佛”。<sup>①</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》模仿佛教之“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

---

<sup>①</sup> 《常春祖师语录》



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，与佛教的缘起性空之“无自性”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，故谓之玄也。

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、不捨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，其余皆后段事矣。

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

<sup>①</sup> 《修真十书》卷六《谢张紫阳书》



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。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》卷三十二《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，竟无所有，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，本来清净。

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”，都是对心性的诠表，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

<sup>①</sup> 《重阳全真集》卷二《金丹》



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，将禅宗式的识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>①</sup>《析疑指迷论》强调：

**修行之士，必先明心见性。**

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“不假施功，顿超彼岸”的“无上至真之妙道”，只因世人根性迷钝，执有其身而难以悟入，“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

---

<sup>①</sup> 《长春祖师语录》



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，由来五花八门，以佛教禅学的眼光观之，道教主要修炼的服气、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——以缘起性空等如实知见的智慧修“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”。

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。

谓勤行不怠，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、入常观、入非无常观、入非常观四观，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：

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昧真源，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，不着一切物，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：

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怎么？较勘来较勘去，较勘到不得较勘处，忽然摸着鼻孔，通身汗下，方知道这个自家有的。

<sup>①</sup> 《重阳全真集》卷十《玉花社疏》



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》取道书儒籍中语，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、全真教徒斋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”，为对教徒言语心行的控制、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、十戒系仿佛教三皈五戒、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，显系从佛数学来。《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。”显系仿照佛经。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、智顗认同、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。至于佛教寺庙中的各种“法事”，如各种忏仪、水陆道场、斋天等，皆非印度进口，乃中土僧人所编，以适应中土人士的信仰需求，明显效仿道教的各种“斋”。此类法事，在东南一带的佛寺中，多已成为宗教活动的主要内容。

总的看来，道教教义对佛教的影响远远小于佛教教义对道教的影响，道教教义对佛教的影响是局部的、个人的，佛教教义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。

（原载《佛教与中国传统文化》）



## 二十七、禅宗对宋元道教的影响

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，道教趋向于以心性的了悟为中心，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》卷四十三等载，吕洞宾曾于唐末参鄂州黄龙山海机禅师，机锋对答之下，被黄龙禅师折服，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”“数来抟斋中”，乃唐末人。据《景德传灯录》卷二十三，海机住黄龙山在天佑中（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，莫若明夫本心。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，此所谓无上至真妙觉之道也。奈何此道至妙至微，世人根性迷钝，执有其身而恶死悦生故，卒难了悟。黄老悲其贪着，乃以修生之术顺其所欲，渐次导之。<sup>③</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

① 《道藏》第5册，页709

② 《悟真篇序》（《道藏》第2册，页915）

③ 《悟真篇序》（《道藏》第2册，页915）



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>①</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。张伯端自命通彻“达摩、六祖最上一乘之妙旨”，《佛祖统纪》卷四十五亦称他“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。

① 《道藏》第2册，页1030



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：

是真性不乱，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

---

<sup>①</sup> 白玉蟾《修仙辨惑论》（《道藏》第4册，页615）



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”，在行中磨练，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、磨练自心的积极色彩，与大乘佛教的旨趣相近。

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《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，而于顷刻之间便可结丹，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、药物火候等命功。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，并真心忘而弃之也。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《道藏》第4册，页372



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“炼己”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功用的一致为内容，而是强调二教核心理论同源一致，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的分析比较，认为并无深浅粗细之别。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！<sup>①</sup>

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。《清华秘文》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”<sup>②</sup>。晚近太虚大师在《中国佛学》中说全真道“傍附”禅宗，为默照禅的“流变”。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。

<sup>①</sup> 《道藏》第4册，页372

<sup>②</sup> 《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，页234）



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。

## 禅化道教及禅的现代意义

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、注重了悟心性的路子行进。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

<sup>①</sup> 《道法会元》卷六七（《道藏》第29册，页215）



有佛学著作《楞严述旨》《楞严经说约》。明末全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复兴儒学的产物，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

<sup>①</sup> 《龙虎山志》卷一（《藏外道书》第19册，页427）



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于所有的人，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：它完全有可能点化基督教、回教等宗教（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，2003，10）



## 二十八、禅修与气功胜劣辨

佛教徒所修的禅定，现在气功界普遍说为气功。从时下“气功”的实际涵义及气功界的观察角度而言，这未必是错。然就气功学的整体及气功锻炼的主流来讲，气功与禅修，尚有质的不同，一胜一劣，不可不辨。气功之劣，实为目前气功界种种弊端之源。这里所说气功，乃从佛学观点而言，不包括被目为“气功”的佛家禅修或实即禅修的“佛家气功”。

### 有正皈依与无正皈依

皈依三宝，是学佛包括禅修的必要前提。皈依者，归投依靠、遵循取法，以获得可靠的指导，树立正确的人生观，这是人生安身立命之本。凡人无不有皈依，不皈依正道，则皈依邪道，即无宗教信仰者，也各有其所皈依，高等者皈依某种主义，或皈依良师益友，或皈依自己认定的某种人生观，低等者则皈依金钱名位、狐朋狗友。皈依若正，其人生才能有正确的指南，其心灵才能有安全的归宿，有了这种人生智慧与稳定心理为保险，修习禅定气功，才能有成功的保障。若皈依不正，则见解邪伪，心理不安，常为声色名利所诱，难以摄心入静，容易误入歧途。

禅定、气功的修习，尤其需要有正皈依。为什么？因为此类



锻炼技术，牵涉人的身家性命与终极托付，非玩耍娱乐之事，若深入定境，其体验境界，超出常人经验知识范围，非各家学说主义所擅，非现代科学、哲学所能解释指导，为求稳妥，不可不皈依先成就者，尊重、学习其教诫。而求前人之圆满成就者，求前人禅学体系之最称精深丰富者，求这种体系之传承发扬者，则莫过于佛、法、僧三宝，皈依三宝，为佛家禅修之第一加行。

第一皈依佛者，佛指释迦牟尼及十方世界一切诸佛，乃圆满觉悟了宇宙人生的实相、并能圆满觉他的自我实现者，为宇宙性的智慧实体，悲智双圆，人格伟大，以普渡众生为己任，堪作我人的无上导师，故称为宝。对修禅者而言，佛还具有不可思议的加持力，激发潜能，促使疾速成就。

第二皈依法者，法指佛法，为佛陀所实证的本来真理，开示与人者。它从佛陀所证圆满觉海中流出，不同于世间从相对的认识途径所得有限的知识，能揭示宇宙万象的真面，打开对科学来说还是个“灰箱”的心灵世界的谜底，指示人类圆满开发自性潜能、超出生死苦恼、获得绝对自由的大道，堪称世间的无价宝。佛法实以禅学为核心，其学凝集佛陀及其上百代无数圣弟子的实践经验，关于禅定原理、方法、效用等各方面的阐述，极为系统精深，非今日尚处草创阶段的气功学所可比拟，对于气功修学者来说，弥足珍贵。

第三皈依僧者，僧梵文全称僧伽，指以出家众为主体的佛法传承者的团体，作为皈依对象的僧，指佛弟子中“见道”以上的圣贤。《大乘法苑义林章》卷六云：



**先受皈依，三乘皆取见道以上。**

此类僧亦名“真实僧宝”，包括文殊、观音等大菩萨，舍利弗、目犍连等大阿罗汉，及历代祖师高僧，当代圣贤僧。他们传承佛法，修学成就，堪为人师，甚难值遇，故名为宝，是修学禅定者最可靠的师友助伴。密乘所依止的上师，严格的讲指八地以上的不退转菩萨，属僧宝之列，被认为是三宝的具体代表者。皈依僧宝，主要是皈依他们的正见，皈依他们所解释阐扬的佛法。

佛教徒皈依三宝，不但须经一定的仪式，而且须内心真正皈依，时时不忘，才算真具三皈依。而三皈依的最深意趣，不过是皈依自心本具的清静觉性，与他教之皈依神鬼颇为不同。大乘行者坐禅之初，必先三皈依。密乘则以求受上师灌顶为受学密法的先决条件，灌顶的主要内容，即四皈依。不依法灌顶而修密法，违佛轨制，不得本尊加持，且有盗法之罪。各种密法仪轨，皆以观诵皈依偈为首。缺了皈依，修学佛家禅定，多有障碍，不可能成就。即使盗取佛家最极秘密之法，若内心无真正三皈依，不管如何勤修苦练，也是白费功夫。

相比之下，诸家气功所缺者，首先就是正皈依。现在流行的气功，多属传统医学、武术、民间功夫的流衍，有些是以前会道门的功夫，多无清楚的传承、系统的理论，讲不出本派得大成就、于史有证的祖师的名字，拿不出像样的传统专著。若论祖师之人格伟大、智慧圆满、神通法力无边、门弟子成就者无数，名垂千秋，道流全球，请问谁堪与佛家相比？只有集中华传统炼养功夫之大成的道教仙学，尚堪相侔，然道门中祖师，自吕洞宾以后，



纷纷禅道双修，由道归禅。

至于一类新创编的功法，其发明者的道德、功力、神通、声望、学问，恐怕亦未有敢与佛陀及佛门大德相比者。一种新功法的利弊，应经长期实验，不能光看眼前一点气的效应、治病的效果，更要看久练下去有无弊端，岂可轻易推广、贸然学练？若论实验之久，无过佛家禅法。另一类号称“佛家功法”以召徕顾客者，因其传授者皆非圣贤僧，其所传是否佛家真货，大须仔细，岂可轻信。即如在《气功》等杂志上大登广告自称“佛家上乘功法”的禅密功，从其“双云”“合气”等术语看，明明取自道教，而其具体功法则非禅非密，亦非道教正宗仙术，不过杂取一些佛、道中的枝末而已。创编传授者或许无意假冒，学修者岂可随便轻信人言？若只求治病健身，不求学佛，倒也罢了，若为慕求佛法而皈依此类气功师，岂不是唐僧错入小西天。佛教强调皈依僧不可缺，即是为了防止世人认假为真。世间各种技艺，无不以专职从事者为精，若论专职从事禅定、气功者，当然要数出家弃俗，以“一禅二诵”为正业的僧尼。今日的气功师，其修炼的条件，谁能跟僧尼相比？就算今日僧尼中禅功高深者较为难遇，但他们中的不少人起码还能传授历代高僧传下来的禅法，无论如何也要比不懂佛法、有家室儿女之累的气功师强。佛教说：三宝难逢，佛法难闻。今虽末法，三宝俱在，求之甚易，既不会强迫你交几十上百元的报名教功费，也不会把佛言祖语标高价卖给你。现在不少人极热心练功夫、得智慧、得受用，宁可花许多血汗钱去皈依凡夫气功师，出高价买他们一本薄薄的教材，学一些扭腰摆臂、



采天光吸地气一类连道教都早已抛弃了的下乘东西，而不肯不花一分钱去皈依三宝。从佛教的眼光来看，真如生盲无目，东碰西磕，着实可悲！

气功师们因为缺了正皈依，没有强硬的主心骨，当然无力摆脱社会上不正之风的系缚，目前气功界捞钱沽名、明争暗斗、巫术盛行、走火入魔等弊端，溯其根源，便在于无正皈依。

## 菩提心与执着心

发菩提心，是大乘佛教徒修禅的第二加行，表明了禅修的根本宗旨。菩提，意为觉，初学所发菩提心，指上求佛道、下度众生的宏大誓愿，这被概括为功课中常诵的四句偈：

众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，  
法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。

密乘还加“福智无边誓愿集”为五宏誓愿。就实质言，菩提心乃众生本具佛性、自性清净心，一旦明心见性，性体上自然会具足五宏誓愿，而且愿智不二、体用一如，虽力修万行而一无所住，不被烦恼系缚，不堕迷惑执着，表现出高尚人格、卓越智慧、勇猛无畏的精神。初学佛者真诚发宏誓愿，悬为自己的理想，念念不忘，以此心修习包括禅定在内的六度万行，便会渐渐与本具净菩提心相应。以这种菩提心修禅，才能目光远大、胸怀开阔、心气沉着、力量充沛，不为声色货利所诱，不为毁誉荣辱所动，不屑于小成小效，不会因烦恼妄念而走火入魔。如此修禅，虽不



求健身延寿而自然身健寿延，不求气感小效而自然浩气长存，其涤除烦恼、培植福慧、得大自在的效用，岂拘拘于自己健身延寿的气功所堪相比。

相比之下，气功家们修炼、传授气功，正是缺了菩提心，而不离世俗妄心、执着心。高级者或求治病救苦、提高智能，乃至探索生命秘奥，为人体科学、两个文明的建设作贡献，这当然值得钦敬，但较菩萨之菩提心，心量未免嫌小。次等者只为自己打算，求治病健身，延年却老，好多拿几年退休金；或则求得气发通，以便逞能出名，创造自我价值。更次者则颇具商业眼光、赢利伎俩，想借教功大捞一把，腰缠万贯，美美享受一下现代荣华。如此类者，近年来实繁其徒。到处函授、办班、报告，广告上无不把某某名师、本派功法大吹一番，一派江湖气，而旨归莫不在钱，报名费动辄数十数百，一张门票卖几十元，没钱者请靠边站。这股商品化歪风，严重损害了气功师的形象，破坏了气功的声誉。而其根源，并不在气功本身，而在于人的执着妄心。

《大日经》云：“菩提心为因”，以此心修禅，才能召致世间、出世间的殊胜果报，圆满开发自性潜能。因心若劣，其果报亦必下劣，功夫费了不少，收效却甚可怜，如《楞严经》所教诫：“因地不真，果招纡曲。”古谚云：“取法乎上，仅得其中。”取法乎中，则仅得其下。若只以庸常世俗执着心炼气功，欲求健身延年益智，恐怕也仅能得其下效，请问气功师中，有几个活到一百来岁或几百岁、上千岁，及于佛门中之马鸣、龙树、千岁宝掌和尚者？若仅取其下，求出名发财，则恐怕只能得下下果报了。



## 有正加行与无正加行

佛教禅学，有严整体系，修习禅定之先，必先具备加行——修禅应具的种种条件。诸加行中，最重要者即上述三皈依与发菩提心二行。此外还有严持净戒、依善知识、忏悔业障、得闻思慧等必要加行，皆为气功所或缺。

其一，严持净戒。佛法强调因戒生定，所谓“禅定心城，以戒为基”。戒基不固，禅定难成。戒，是自愿求受、自觉遵守的行为轨范，持戒，是一种行为自律、道德自律的良方。佛教徒所持戒，有在家众五戒、出家众沙弥、具足二级戒及在家出家共受的菩萨戒等，其内容分为三类：一摄律仪戒，制止恶行，以不杀、不盗、不邪淫、不妄语为根本；二摄善法戒，以行善为义务，所应行的善法包括慈悲护生、口恒善语、心常不贪不嗔，及力行六度四摄等；三饶益有情戒，以利益、度化众生为义务。各种戒的实质，终归为不捨菩提心。学佛者经过庄严的授戒仪式持某种戒，请佛菩萨、诸天神众为监督，常以戒条自律，管束身口意三业，行为自能端正，道德自能高尚，非无戒散漫者所能比。若严持净戒不犯，则粗乱妄心自然止息，不会驰骋于声色名利，不会做损人利己亏心之事，无愧无疚，心安气和。以此心修禅定，则散乱掉举自易对治，安全稳妥，容易得定。

气功虽然也讲道德修养，但只是泛泛而谈，未强调为练功之基，也乏公认的道德信条及自律法则。不少气功师对此实际不大





重视，表现出道德上可信度较低，说明其粗乱之心尚未寂静，如何能达细微的高深定境。

其二，依善知识。佛教强调善知识为学佛的眼目，《华严经》说“一切功德皆由善知识而生”。禅修，尤其须依止合格善知识——堪以教授、帮助自己习禅的良师益友。《瑜伽师地论》说，修习奢摩他即禅定，自始至终皆须善知识指导，修习毗婆舍那亦即慧观，须有善知识抉择见地。禅定善知识较一般学佛的善知识有更严格的条件：其人须持戒清净，烦恼微薄，具慈悲心，通达佛法与禅学，具有禅修的实践经验。修学密法，依止善知识（上师）更为重要，当上师者，一般须修习有成，最重要的是传承不断桥，法系清楚，以防假冒。真正合格的依止上师，是八地以上的不退转大菩萨，密宗皈依偈云：“皈依不退转菩萨僧”，即八地以上菩萨。选择明师，事关重大，极须慎重，互相须经长期观察。莲花生大师说：

**弟子不观师功德，轻信依止者，如服毒药；师不拣择弟子而传法者，如走路不看犬，行当自蹶。**

师若见地不正、烦恼较重、禅学不精，其邪见邪气具加持力，入于弟子身中，将会障其正道，非小可之事。

相形之下，气功家对择师一事，则较为草率。一般只看气功师功力大小、气感如何而从，不论其见地、道德、传承。实则功力大小、治病效果如何，情况颇为复杂，有跟本人有缘而现功力大者，有神鬼精魅加持而现功力大者，有因本人素质而现功力大者，不能依功力大小而判其见地、所传功法的邪正高下。若只求



学一种健身治病之术，不妨依止气功师。若求学佛或佛家禅定而依止气功师，则是错投门路，误了前程。

其三，忏悔业障。大乘、密乘学佛者习禅，须先忏悔业障。密乘瑜伽所修四加行中的金刚萨埵百字明，即是忏除业障的密法。业障，指宿世今生所造的身口意恶业（活动）必然招致恶果报，成为修道的障碍。业障或表现为疾病，或表现为心理失调、心理变态，或表现为人事的牵缠、干扰、破坏。尤其在静定中，业障发现，会使人生病、受惊、入魔。业障之体，是储藏于心底层阿赖耶识仓库中的心识种子，包括心理学所言无意识层中的各种压抑、情结。学佛者通过向佛菩萨至诚忏悔，发露恶业，充分释放心理压抑，洗心革面，由持诵真言、观实相，将业障消灭归空，令心灵纯净，禅定中自少魔障。这其实是一种很有效的心理疗法。

忏除业障一事，为气功所不谈，故练功者难免无障。气功报告会、组场治病中，常见哭笑滚闹，丑态百出，即是业障的发现。近来报刊上屡见练气功者入魔发疯、心理失控乃至扰乱社会秩序的报导，便是缺了忏悔加行所召致的恶果。

其四，得闻思慧。佛教禅修，强调智慧为导。慧分闻、思、修三，修禅之先，应得闻思慧，起码掌握佛法的大意，尤其是禅定的有关原理、方法、要领。如此修禅，才能防止偏差，少走弯路。

相形之下，气功练习者则多乏气功学的基本知识，多数人就只知道按某种方法练习，教练者的气功理论水平也多不高，不像佛教那样对当禅师者有严格的标准。气功家即使掌握气功学知识，而时下诸家气功学，多甚浅陋，只限于低层次境界，远不及佛家



禅学。据笔者所知，一些名气功师，练功数十年，日常皆长坐不寐，确实刻苦，但竟分不清什么是正定，坐于微细沉没中数十年而不自知，实可悲悯。

## 世间禅与出世间禅

佛学把佛教内外的各种禅法分门归类，从修习法则与所达果境的区别而言，大体可分世间禅、出世间禅两大类。世间禅，谓就其方法而言，最多只能达到治病健身、延年益智、发五神通乃至死后生天成仙等世间成就。出世间禅则不仅可得世间成就，而且能得超越性智慧、永超生死轮回、证圣成佛的出世间功果。佛学所谓出世间，并非一般所说的离尘出世，而有更深的内涵，指超越欲界、色界、无色界三层生灭无常的存在状态，就实质讲，出世间，无非是明心见性，超越世间的邪见、烦恼、无明等妄心而已。《坛经》云：

**正见名出世，邪见名世间，邪正尽打却，菩提性宛然。**

所谓出世间，只是教人通过参禅观心，打破妄心，自证本来真心，得与真实相应的般若智，以真心正智为本，发挥本心妙用，力行济世利人的菩萨行，不是要人消极逃世，躲到深山里去。出世间禅或出世间上上禅，便以证见自心佛性为旨。佛教虽有六妙门等世间禅法，但以出世间禅为主，现在佛门中一般都修出世间禅，禅宗之禅、净土宗念佛禅、密乘多种密法，都属此类。出世间禅的观修法则，是用智慧观心本性，或以佛陀所证果境为观修



对象。

从佛学眼光看，诸家气功，皆属世间禅，因为其功法皆不以本心及佛陀果境为观修对象，即或修性，也缺乏佛学的智慧，无正确的见性标准，乏真正见性者的印证。如今传授道教内丹者所说性，指上丹田或眉间所现的光，与佛教所说见性全然不同。一类“佛家气功”，如少林一指禅等，确出佛门，但只属世间禅。只有慧莲功所传念佛，出自净土宗，为出世间法，但其所讲宗旨、法则，皆远不及净土宗祖师所论述者圆满。

世间禅与出世间禅，花同样的功夫修习，其收效有天壤之别，前者不能得后者功德，后者却可兼前者效验。两者谁优谁劣，明眼人一看即明，当然会选修后者，何必修世间的气功。至心念一声阿弥陀佛，灭八十亿劫生死重罪，成就正定，命终可往生极乐世界，永出生死；念一句六字大明，气所触者皆种成佛种子；“嗡阿吽”总持咒，能摄一切佛之功德、佛法义理，这都是佛菩萨诚言相告，明载佛经，古今修持应验者无数，至于其摄心入定、震动身内气脉的作用，气功学也承认不讳，试问哪家气功，敢声称其功法有如此神力？但人们就是不信，偏偏要把念佛、持咒改成念“松、静、空”之类的字句，这除了佛说的罪业障蔽外，还能作何解释？

## 定慧双运与无慧修气

出世间禅与世间禅在修法上的关键性区别，是出世间禅定慧



双修，以慧为导，世间禅则仅修定不修慧，或虽修慧而不得如实正智。此所谓智慧，指与真如相应、如实不妄的出世间智慧，分闻、思、修三种。禅修者通常先学习佛典，得闻思慧，理解缘起无我之理，掌握修禅的法则，然后或直接以闻思慧反观心性，或先系心一缘以修止入定，从定心中修观。修观的成果，是明心见性，亲证诸法无我、缘起性空，破除我法二执，从而根本转变以自我为中心的立场，堪以断烦恼，出生死。若不得如实智慧，即使深入四禅八定，发五神通，也不出三界生死，只能以定心暂时压伏烦恼，而烦恼习气种子藏于阿赖耶识内，无法消灭，纵升天成仙，定力退时，烦恼便会由种子变现行，难免堕落。这是古来无数修炼者的教训，释迦牟尼佛现身说法，作了结论：他先从两个外道师修习禅定入最高的无色界定，也未发现解脱生死之道，后来坐菩提树下入四禅、发五通，还是未得正果，之后从寂定心中修观，如实观察生死流转的因果，彻见心源，才断尽无明，证得佛果。他的独创，亦即佛法出世间智的心髓，即在修观得慧。

今日气功，至多属世间禅，所缺者就是以正智修观，为无慧修定，而且多数不出低级定境。由无慧故，难免执着妄想，或执气为实体，拘拘于得气感、通周天，多数认后天为先天，误假通为真通；或执神通异能，孜孜以求开天目、见光气，多致拔苗助长；或执定中境相，见佛见神而沾沾自喜，殊不知错认光影。如此修定，因执成障，障小者阻碍功夫的升进，障大者入魔丧命。

气功家无慧修定的另一危险，是因无力伏断烦恼，容易被烦恼所误。不管功夫多深，若不得断烦恼的真实智慧，一旦遇到大



的刺激、挫折、磨难，便会因过度的喜怒哀乐而致气机紊乱、心理失控，多年功夫，毁于一旦。如某名气功师，治好病人无数，自己却因单位里一个无赖的无理纠缠，被气恼得染病身亡。尤其是贪淫纵欲，可使几十年气功废于朝夕。释迦佛曾讲他宿世为飞行仙人，被淫女手触失精，即失神通。大概正因为未断烦恼，怕红尘污染，地仙们都遁迹深山绝岛，故不为世人所见。气功师们的功力，能与地仙相比者，恐怕还没有几个。

## 心病心医与发气治病

练气功、禅修可祛疾治病，功夫深者还可发气为人治病，这在今日已无多少人怀疑，练功治病、继而发气治病，是今日气功的主旨。但佛教禅籍中，却不提倡此事，唯说修禅者自治禅病法，此中当大有深意。

佛学认为：祛疾健身，乃禅修的必然副产品，无必要刻意追求。禅修的主旨，唯在入定开慧。若论治病，病从身生，身从业起，业唯心造，心为病本。治病当治本，自净其心，明心见性，不仅病根永断，而且智慧亦开，生死亦离。天台宗二祖慧思大师坐禅发病，乃反观心源，病自消灭，心智亦开。若唯斤斤于治病，落于执着，增益身见，障碍入定，疗效也差。而且此病纵愈，心地不净，还是生烦恼、造恶业，病苦终无了期。发气为他人治病，亦复如是，你用自己苦练的真气治好了他的病，说不定他更有气力去作恶造业，为害社会。故佛陀大医王，唯着重疗治众生心病，



心病若愈，诸病永离，这才是究竟的医道。

关于以禅功为人治病，佛学说成就治病禅、治病悉地者方可行此事，这属相当高的成就，非一般禅修者所能得。即使得此成就，也非包医百病。病为业报，业力若大，唯有自心深忏可转，他力加持不易奏效。藏传佛教噶举派第八代大宝法王米却多杰成就治病悉地，医好麻风病人无数，他自己终以英年死于此病，以承担众生病障。自己功夫若未到家，发气治病，损己未必利他，故为佛法所不许。今气功师练功无多时，稍有气感，便发气治病者，比比皆是，实属无智之举。即便你真治好了病，人家还会解释为暗示作用。若治不好，岂不损害自己和气功的声誉，尤其是想以发气治病捞钱者，最是愚痴。你若功夫不到家，不收钱倒罢了，一收了人家的钱财礼物，他的病气信息便会跑到你身上来。若论效益，真是亏本买卖。

本文从佛法角度着眼看气功，只是如实说明二者的区别与胜劣，并非贬低气功的效用与价值。气功作为一种无宗教内容、大家都可接受的锻炼方法，对治病、健身、益智及人体科学，贡献甚巨，意义深远，宜推广普及。气功功法多样，各摄一类根机，不管修炼哪种功，只要能摄心入定，便有了修观而出世间的良好基础，比不练功者要强得多。与佛教禅学相比，气功在现代社会发展，甚具开放性、创造性、科学性，其功法中的动功、动静功一类，摄机甚广，有独特的健身之效，动静结合，收效甚速，这是密乘无上瑜伽的路线，而为显教所不大重视者。又，气功在治病方面，集诸家之长，发挥创造，实验研究，其方法较佛教传统



禅学更为丰富。现代气功学更利用多种科学成果，以实验观测的方法进行定量研究，其方法之科学精密，发展速度之快，当然超过主要在前科学的封建社会所建立的佛教禅学。这些，是气功的优胜之处，对于佛教禅学的发展，无疑有刺激推动的作用。当然，佛教禅学的殊胜及其高层次境界，亦非气功可轻易企及。气功学若能合理继承禅学的精华，气功师若能学习禅学，必将获益无穷。

总之，禅学与气功学、人体科学研究的是同一对象，其最终结果，必然是殊途同归于人类期望已久的自由王国。不过个人通过禅修有可能即身而臻，人体科学则来日方长罢了。

（原载《禅》1990年第2期）





## 二十九、佛教的宗教观

佛教典籍浩瀚，教义深广，虽然其中尚乏现代宗教学意义上的关于宗教问题的专论，但很多佛典中多处表述了佛教对自身及其他宗教的看法，形成了其独特的宗教观。

现代汉语中的“宗教”“佛教”二词，皆见于中国佛教传统典籍，然其含义与现代汉语有所不同。佛典中的“宗教”为“宗”与“教”的合称，“宗”指“宗下”“宗门”，为禅宗的专称；“教”谓“教下”，指禅宗以外注重解说佛教经典的佛教诸宗如天台宗、三论宗、华严宗、法相宗等。总之，汉传佛典中的“宗教”一词，仅指佛教内部的宗派而言。“佛教”一语，在佛典中通常指佛的教诫、佛所说的法。《佛学大辞典》解释说：

**佛教，佛之教法也。**

这种意义上的“佛教”，比现代汉语中包括了教主、教义、教团等诸因素，作为世界三大宗教之一的“佛教”，内涵要狭窄。现代宗教学所说的“宗教”，在传统佛典中一般称为“道”“教”，有内道、外道或内教、外教之分。印度佛典中泛称佛教以外的一切宗教和学派为“外道”。东晋名僧道安的《二教论》称中国传统的儒、道等九流为“外教”，称佛教为“内教”。“外教”“外道”实际包括了佛教之外的一切立说创宗的社会教化体系，非仅指宗教而言。至于佛教本身，在中国有“像教”“浮屠之教”“释



教”等别称。

关于宗教的起源和宗旨，印度佛典中从当时印度的宗教状况着眼，认为佛教与印度诸“外道”，都出于对人类生老病死等痛苦的抗拒，以追求永恒幸福为宗旨，这种永恒幸福被称为“涅槃”，意为痛苦的息灭或永恒的安乐，是古印度各宗教共认的终极理想，与基督教所追求的“永恒净福”相通。佛典中解释涅槃有常、乐、我、净及“实极安乐”“不死”“解脱”等义。佛传（《过去现在因果经》和《释迦谱》）及《慧上菩萨问大善权经》中说，释迦牟尼曾表白：他“但以畏彼生老病死，为除断故”，毅然舍弃王位尊荣、天伦之乐，出家求道；他还表白说，他之所以如此，是出于一种永无厌足的“欲心”，即内心深处的一种直趋永恒、无限的不懈的趋求，不竭的动力。

佛教还认为，佛教与古印度诸“外道”一样，都直接源于其教祖在禅定、瑜伽修炼中的某种体验，佛教与“外道”及诸“外道”之间的区别，主要在于其教祖所入禅定的性质、层次及由此所得的“见地”（哲学观）不同。佛经说，佛祖释迦牟尼在菩提树下坐禅，从“四禅”的寂定心中，据所开发的天眼、宿命等神通，进行思察，而证得涅槃，获得如实觉照宇宙人生真相的大智慧，据此创立教团，引导世人循他所开辟的途径修行，以期“开佛知见”，证入涅槃，超出生死苦海。其他印度“外道”，其教祖也都走过类似于释迦的修行之路，也都各依其禅定、瑜伽中的体验创教立说，只不过其禅定功夫不到家，所发见地不究竟、不正确而已。《长阿含·梵动经》中说，古印度“外道”的“六十



二见”，皆系其教祖依禅定中所发有限的宿命通观察宇宙人生，各自建立其不正确的见地。晚近太虚大师曾说：各宗教皆源于教祖的宗教体验。

佛教认为，佛陀之出世立教，佛教及诸“外道”的创建与流传，都依众生的因缘，在具备了适宜的社会、文化、时机等诸条件时，才应运而生，“应机施教”。既然依因缘而出，依因缘而流传，便非本有常住，到因缘散灭时，还会在人间消失。多种佛经中预言：佛法流传，有正法、像法（相似于正法）、末法（衰微期）三大阶段，三大阶段总的时间最多为一万二千年，最终必然要消灭，但将来遇适宜时机时还会再现。

佛教十分注重内教、外教或佛法与外道法的区分，认为内、外教的分别主要在于见地，世间只有佛才具有圆满究竟的智慧，佛法是世间无上的真理，“外道”学说中虽然未必无真理，但都不能真正解决超出生死的根本问题，唯有佛法才能使人真正解决这一问题。质言之，佛教认为一切“外道”都属“世间法”，唯有佛法属“出世间法”。佛法中也含有与“外道”之说相同相通的内容，如轮回、业报、持戒、禅定等，称“共外道法”；佛法独擅的出世间法，如四谛、十二因缘、三法印、实相印等，却为一切“外道”所无，而这正是佛法的核心和主干。大乘分佛法的内容为人、天、声闻、缘觉、菩萨五乘，其中人乘、天乘属世间法、共外道法，后三乘为佛教独有的出世间法。中国汉传佛教界将儒学判为人乘法，将道家、道教之学判为天乘法。

佛教认为，“外道”之所以不能出世间，是由于它们缺乏佛



法的出世间之道，见地不正不真，不能如实彻了宇宙人生的真相。区分佛法与“外道”见地的准衡，是“三法印”：一诸行无常印，谓一切现象皆生灭无常；二诸法无我印，谓一切现象中都没有常一不变的主宰者；三涅槃寂静印，谓如实觉观诸行无常、诸法无我之真实，便会证得不生不灭、寂静安乐的涅槃。诸法无我，尤被强调为“印中之印”，看作佛法与“外道”法的分水岭。“三法印”系依佛法的基本原理——“缘起法则”观察宇宙人生而得出的结论。大乘还以“一实相印”为鉴定是否大乘佛法的试金石，“一实相印”其实是“三法印”的深化。

显然，佛教并非平等看待一切宗教，它无疑自认为独得真道、最为圆满究竟，其他宗教都无法与它相提并论。吉藏《三论玄义》说：

**心游道外，故名外道。**

认为其他宗教都未得真道，在体证真道上门外汉，所以统称为“外道”。佛典中将“外道”之说分为三种、六种、十三种、十六种、六十二种乃至九十五种、九十六种，对其见地一一进行破析驳斥，认为其学说都有违“缘起”的客观真实，皆属“邪见”（不正确的见解）、“边见”（片面见解），甚或“恶见”（有害的见解）。佛教在理论上很是严谨，坚持用理性和逻辑推论，辨别是非真伪，对错误见解毫不留情地予以批判。即佛教内部不符“法印”的说法，也被斥为“附法外道”。中国高僧有诗说：

**纵使铁轮顶上旋，不把佛法做人情！**



之所以如此严肃看待见地问题，是因怕不正的见地贻误众生。

佛陀在世时，对其他多种宗教，持“不与世诤”即不主动辩论斗争的态度，只有对找上门来的外道师，才有礼有据地批评其见地之不正。佛教史上，佛教与其他宗教也曾有过激烈的争斗，但佛教多采用辩论说理的方法挫败对手，很少诉诸武力或借助强权以势压人、强迫别人接受佛教。中国佛教对与其共存的儒、道二家，多取和会融通的态度，一方面肯定儒、道之学有与佛法相通之点，具社会教化的价值，一方面又指出儒、道之说不究竟，有理论漏洞。对其他宗教中的出家修道者（沙门、梵志），佛教相当尊重，《善生经》等载，佛教诫在家弟子，应尊敬供养沙门梵志。中国从宋代以来，僧、道关系相当融洽，可以互相在对方的寺庙里“挂单”（寄宿）。

佛教不托于天降神授，而以教祖（真实的历史人物）禅思的体证为源头；佛教不崇信上帝天主，不事鬼神，甚至不重权威，唯以“法”为最根本、最高的皈依对象，“法”被认为是本然如是真理，并非佛所创造，佛只是法的发现者、证实者；佛经中多处强调：即使对佛说的法，也不能因其出于具权威者、人格极高尚者而盲目接受，必须以自己的理性去思择，通过修行实践去证实，由此建立确信，《杂阿含经》中佛教诫徒众要“以自己为光，以自己为依处”；佛教所倡的解脱、涅槃，也以“自净其心”、依如实知见的智慧指导修行以求自己解救自己的“自力圣道门”为重心；佛教在诸宗教中以哲学发达、不少说法被科学发现所证实而著称。这一切，使得佛教与重神之救赎、重感情上之信仰的



一神教、多神教的确颇有不同。晚近佛教界人士，多强调佛教与一般宗教的歧异，或论述佛教非宗教而为哲学、科学，或说佛教亦宗教亦哲学亦科学，或说佛教超宗教超哲学超科学。印度、前苏联的某些信奉马克思主义的学者，也有说佛教（主要指原始佛教、禅宗）为无神论者。

佛教十分重视宗教的社会功能，以教化民众为宗教应尽的职责，认为佛教的弘扬传播，能净化人心，启迪智慧，率导世人向善向道，解除其死亡焦虑和老病死等痛苦，能使人民安乐，世界和平。大乘佛教更以“庄严国土，利乐有情”为口号，“庄严国土”或“净佛国土”，谓积极主动地弘扬佛法，带动众生以佛法自净其心，“诸恶莫作，众善奉行”，从而使社会净化祥和，国家世界文明富乐。近今中国佛教界强调弘扬佛法须以发达人生的“人间佛教”为本，并说发达人生乃佛教一贯的主旨。佛经中多处劝导国王“以正治国”（《长阿含经》）、“宣布法化调御众生”（《华严经》），所谓“正”“法化”，指正确的主导思想，主要指树立正见，率导人民行善修德，行不杀、不盗、不邪淫、不妄语等十善，惩治恶人，这是使国家社会兴旺发达的根本。《金光明最胜王经·王法正论品》偈说：

令彼一切人，修行于十善，率土常丰乐，国土得安宁。

佛教当然认为自身是应被当政者尊奉的正法，但佛教也不否定其他具宣扬十善等内容的宗教、学说，也有社会教化的良好效益。佛教认为，一个宗教或学说若见地不正，如宣扬神意论、宿命论、人死断灭论等，会造成负面的社会教化效果，发生有害于



社会和众生的副作用。当今中国佛教，对道教、基督教、天主教、伊斯兰教等宗教和学说，采取“圆融不诤”的态度，主张不同信仰的人们团结一致，共同为振兴华夏、建设两个文明而奉献力量。

（原载《法音》1995 年第 11 期）

莊嚴國土  
利樂衆生

壬寅年春

陈鹤子





## 三十、论附佛外道

释迦牟尼成等正觉，创建佛教，如日升空，光照万世，恩覆全球，予亿万众生以无穷利益，为人类文明作智慧眼目。俗言：道高一尺，魔高一丈。释迦创建的佛教，作为一个享有崇高威望的文化实体，生存于浊恶众生之中，也难免被一些邪魔恶党当作获取名闻利养的招牌广告，孳生出种种寄附于佛教之外道，鱼目混珠，恶朱夺紫，贻众生以无穷祸害，就像参天大树难免有葛藤缠附，名优产品往往被冒牌假造。

“外道”，为梵文底他迦（Tirthaka）意译，原指佛教以外的宗教、学派，本无贬义。后来有了“心游道外”的诠释，便带有了非正道乃至邪道的意味。佛典中分外道为“佛法外外道”“附佛法外道”“学佛法成外道”三类<sup>①</sup>，其中“附佛法外道”，指佛教内部见地与佛陀正法不符的人和派别，如犍子部、方广道人等。此类多是佛弟子不善修学而致见地不正，虽人属佛教，身披袈裟，实际上心离佛法，与佛教外的诸外道堕于同类，因而被斥为外道。本文所言寄附于佛教之外道，略称“附佛外道”，主要指佛教内外依附、攀附佛教，利用佛教招牌贩卖非佛法、邪法货色的种种宗教、准宗教、邪教。“心游道外”意义上的“外道”，用以统称此类，点明了其背离佛法正道的性质，颇为确当。

---

<sup>①</sup> 见《摩诃止观》卷九等





## 附佛外道源流

附佛外道在中国的炽盛，虽然是近世之事，但溯其渊源，亦甚为久远。以神通获取名利、分裂僧团、欲图佛陀教主之位、多次谋害佛的提婆达多（调达），堪称一切附佛外道的宗祖。

佛教传入中土蔚成大势后，渐有附佛外道出现。起初多是不法僧徒、妖妄刁民，借佛教威望、假佛僧旗号，造反作乱。如东晋建武元年（317）北平（今河北满城一带）人吴祚，立沙门为天子，聚千人造反。后赵建武三年（337）安定（今甘肃泾川）人侯子光自称佛太子，“当王小秦国”，聚众称帝。北朝乱世，不法沙门造反者，如张翹、司马百年、昙标、法秀、司马惠、刘惠汪、刘光秀、刘僧绍等，不胜枚举。其最著者为北魏宣武帝时冀北沙门法庆，他自命“新佛”，创“大乘教”，力倡杀人，谓杀一人者为一住菩萨，杀十人者为十住菩萨，“又合狂药令人服之，父子兄弟不相识，唯以杀害为事”<sup>①</sup>，率徒众数万，攻城夺郡，后被元遥所灭。

法庆自称“新佛”，当是利用佛经中“弥勒下生成佛”说在社会上的广大影响，迎合民众不满现实、渴望像弥勒那样的救世主降临的社会心理，自称弥勒，以煽惑民众，起事造反。此后，假弥勒降世为旗号起事者此灭彼兴，如北魏五城郡胡人冯宜却、贺悦回城，隋代唐县人宋子贤、扶风沙门向海明，唐贝州王怀古、

---

<sup>①</sup> 《魏书·元遥传》



怀州沙门高昙晟、四川万年县女子刘凝静、延州白铁余等，皆假称弥勒造反。这成为中国一大社会问题，历代王朝，皆严加镇压，斑斑血迹，溅红史册，腾腾杀气，染污人间，然屡禁不绝，犹如毒树，旋砍旋生。

宋代以降，附佛外道更为活跃。如宋金元之白莲教、毗卢教、糠禅、香会，明清之罗祖教、闻香教、斋教、黄天教、大乘教、圆顿教、青帮，近代之同善社、先天教、灯花教、归根道、一贯道等，其名目流派愈演愈繁，势力愈来愈大，在有些地区其教势远远超过正统佛教，如明万历十四年（1586），憨山大师到山东崂山一带时，发现当地人已不知有佛教，多信奉罗祖教。由于历代朝廷严禁，附佛外道与其他类似道门只能在民间秘密传播，至民国肇兴，政府失驭，乃得公开活动，泛滥成灾，被看作旧中国最难针治的三大社会毒瘤之一。

宋代以来的附佛教外道派别虽多，然溯其渊源，主要有依附佛门弥勒宗、净土宗、禅宗的“弥勒教”“白莲教”“罗祖教”三大系。

自北朝以来借弥勒下生说起事作乱的“弥勒教”，唐宋以后不绝如缕。北宋庆历七年（1047），贝州（今河北清河一带）人王则以“释迦佛衰谢，弥勒佛当持世”为口号造反。元代，以烧香礼弥勒聚众结会的“香会”在北方活动频繁，河南棒胡托弥勒下生“妄造妖言作乱”，袁州（今湖北宜春）僧彭莹玉以劝人念弥勒佛号、入夜燃火炬名香礼弥勒结社造反，其后韩山童、徐寿辉等假香会起红巾军（号称“香军”）反元。明初虽遭禁绝，然



其弥勒降世说与道教思想混合，演变为诸多民间秘密会社共同信奉的“三佛应劫”“三阳劫变”说，依弥勒下生说编造的《弥勒三会说》《五龙经》《大圣弥勒化度宝卷》《弥勒古佛救劫编》等伪经，流传于各道门中。明清两代，假三佛应劫、弥勒降世说起事造反者仍持续不断。

白莲教，系从南宋初吴郡僧茅子元创立的净土宗系“白莲宗”演变而成。茅子元自称“白莲导师”，依天台教义制“晨朝礼忏文”“圆融四土图”等，劝人茹素念佛，将净土教义世俗化，开男女同室共修净业、在家人住持寺庙之先例，甚至以男女通淫吸引人，渐演变为外道。元代流传的白莲教，已杂糅了弥勒教、摩尼教、道教内容，衍生出许多流派。明清以来诸会道门，都可看作是白莲教的衍变。

罗祖教（罗教）初称“无为教”，由明成化朝密云卫戍兵、山东即墨人罗梦鸿（罗清）——人称“罗祖”者创立，依附宗门临济宗。罗祖因传道下狱，徒众记其言为《苦功悟道卷》等五部宝卷，称“五部六册”。万历年间，教势日炽，佛教徒也颇有诵习“五部六册”者。历代禁而弗绝，衍生变换出老官斋教（斋教）、一字教、大乘教、三乘教、龙华教、糍粑教、金幢教、观音教、真空教、青帮、一贯道等流派。

明末以来，弥勒、白莲、罗祖三系附佛外道互相融合，并与依附道教等的其他外道相混杂，衍生出黄天、弘阳、闻香、静空、远源、西大乘、鸡足山大乘等道门。

黄天教，由明末北直隶万全卫（今北京市万全县）李宾（号



“普明虎眼禅师”）创立，外托禅宗，暗承罗祖，编造《普明如来无为了义》等宝卷。收元教、长生教、圆顿教等，皆其衍生物。

弘阳教，具称“混元弘阳教”，由明万历年间河北曲周县人飘高（韩太湖）创立，尊罗祖，造有《混元弘阳叹世真经》等数十部宝卷。

闻香教，有大乘教、东大乘教，大乘弘通教、弘封教、善友会、清茶门、清净门等别称，由万历年间蓟州皮匠王森（石自然）创立，有《老九莲》《续九莲》等经卷，教势甚炽，衍生出圆顿教、金幢教等。

西大乘教是一个以北京西郊香山南麓的尼寺——保明皇姑寺为基地的教门，由明正统年间陕西尼姑吕氏（人称“吕菩萨”）创立，与王森所创东大乘教（闻香教）有血缘关系，奉《古佛天真考证龙华宝经》等伪经。

鸡足山大乘教又称“张保太大乘教”，由清初云南大理贡生张保太在佛教圣地鸡足山开堂立“大乘教”而得名。张保太袭永昌杨鹏翼之说，长斋念经，自称“西来教义”，以吃斋念佛做会烧香拜佛劝人入教。杨、张撰有《佛赦》《三教指南》《归元直指》等书。其教流布西南、江南十省，乾隆帝斥为“邪教之尤”，镇压甚力。民初流行的归根道，即颇袭取其说。

此外，明清以来流传的附佛外道，还有多种。

附佛外道及其他“民间宗教”作为中国一大社会问题，甚为国内外政界、学界所关注，当代学者马西沙、韩秉方合写的《中国民间宗教史》巨著，对各种“民间宗教”（以附佛外道为主）



的历史论述颇为周详。

## 附佛外道的特征与祸害

中国历史上形形色色的附佛外道，大略表现出以下共同特征：

第一，其教首率多自称或被徒众称为佛、菩萨降世，或自称苦修悟道，或现神异惑人。如北朝法庆、隋宋子贤、向海明等，皆自称弥勒佛降世，多白衣长发，“称解禅观，妄说灾祥”。宋子贤还“善为幻术”“能变作佛形”，现光明、火坑等境，因致“远近惑信”。向海明能令归心者“辄获吉梦”，由是“人皆惑之”“翕然称为大圣”。<sup>①</sup>罗祖教教祖自称自幼奉佛，多方参访，苦修十三年而悟道。西大乘教祖吕氏尼有“阻驾出征”的神异，被视为观音菩萨或无生老母的化身。闻香教创立者王森据说因救狐仙而得异香之术，人闻其香，“心即迷惑，妄有所见”。黄天教祖李宾号称“普明如来”“皇极古佛”，其妻称“普光佛”，其二女称“普净佛”“普照佛”。真空教祖廖帝聘称“无极圣祖投化”。一贯道创始人王觉一号称“王古佛”，传其掌心有古佛字纹，该教所奉第十三祖杨远虑、徐远虚，号称观音、弥勒二古佛托化，其前身青莲教的五位祖师“五老”被称为“先天五老古佛”化身。圆顿教祖弓长所造《古佛天真龙华考证宝经》中，自称阿弥陀佛、真武教祖、天真古佛临凡。其他附佛外道教首，也多自称古佛降世或菩萨化身。这显然是一种利用民众崇佛心理欺

---

<sup>①</sup> 见《隋书》卷二十三



世惑众、诱人入彀的手段。

第二，附佛外道的教首祖师，绝大多数为文化程度、社会地位很低的在家俗人，至高不过贡生，多有家室之累，往往传位于其子女。即使是僧尼，也多属不守佛戒、不通佛法的伪僧、庸僧，多带头破戒。如北魏法庆以尼惠暉等为妻。唐武德元年（618）造反称帝的怀州沙门高昙晟，立尼静宣为“耶输皇后”，西大乘教皇姑寺的尼众皆蓄发、作男子揖，不具尼僧威仪。这些与正统佛教的祖师大德绝大多数是佛学湛深、戒珠清净、解行超群、有高度文化素养的出家比丘，形成鲜明对照。

第三，附佛外道皆表面崇佛，打着佛教或佛教新派的旗号，其教名目如“白莲”“大乘”“真空”“圆顿”等，多取自佛书。白莲教由佛教白莲宗演变而成，罗教、大乘教、鸡足山大乘教、黄天道、圆顿教、一贯道等声称出达摩、慧能门下，编造有以禅宗六代祖师为前辈祖师的传宗谱系。他们虽然也尊奉、礼拜菩萨，但其皈依对象与正统佛教并不相同，多神、佛共奉，如鸡足山大乘教崇奉无极圣祖、玉皇大帝、弥勒佛；红阳教奉“混元老祖”为唯一至上神；罗教、真空教、圆顿教、一贯道等皆以“无生老母”为诸佛之上的最高神，其实际皈依的对象“无生老母”乃一杜撰的神，与佛教无关。至于自称出达摩、慧能门下，则纯属假冒，无何凭据。

第四，附佛外道虽假佛教为幌子，其实并不真正皈依法僧三宝，尤其是不皈依以僧伽为核心的佛教教团，不皈依代表佛陀正法的佛教诸宗祖师大德的正见，而且多反对、否认、排斥正统



佛教、住持僧伽。如北魏僧法庆以“新佛出世，除去旧魔”为口号，对指为“旧魔”的正统佛教进行疯狂破坏，“所在屠灭寺舍，斩戮僧尼，焚烧经像”，<sup>①</sup>实为灭佛魔王。罗教、真空教、一贯道等虽自称宗门儿孙，而扬言六祖佛法不传出家人，只传在家人（指他们所奉教主），否认宗门法脉，实际只皈依罗祖等教首。其活动多不在合法寺庙，不受政府有关部门管理，与正统佛教历来以合法寺院为传播中心、受政府有关部门管理的情况颇有不同。

第五，附佛外道虽然也有奉、诵《金刚经》等佛经、念阿弥陀佛者，但实际上主要尊奉其教祖编造的《五部六册》等伪经，其说多杂糅三教言句，鄙俚粗浅，难登大雅之堂，不堪与浩瀚精深的佛教三藏相提并论。其所宣扬，虽亦颇有行善修道乃至真空无生、明心见性等相似于佛法的词旨，但总的看来，不成系统，佛学水平甚低，不具佛法四谛十二因缘、三法印等核心义理，不具正见，且往往篡改、曲解佛经。如佛教《弥勒上生经》等明明说弥勒下生成佛在“将来久远”“阎浮提岁数五十六亿万岁”以后，附佛外道则篡改为现在下生，以便作他们假冒弥勒佛的依据。

元明以来诸附佛外道共同宣扬、作为其教义支柱的“三佛应劫”说，称过去燃灯佛出青阳劫，管度道人道姑，现在释迦佛出红阳劫，管度和尚尼姑，未来弥勒佛出白阳劫，管度在家贫男贫女，此说不见于经传，纯属无稽之谈。附佛外道经书中水平最高、最近禅语，曾被兰风和尚评颂的“五部六册”，大略以未有天地之前的“不动虚空”为当人自性、诸佛法身。《苦功悟道卷》载，

<sup>①</sup> 《魏书·元遥传》



罗祖参禅时，蒙“老真空发大慈悲，从西南放道白光，摄照我身，梦中摄省”，方得“心地开通”。“老真空”乃人格化的神明，又称“无极圣祖”，后来更被进一步神格化。罗祖还反对西方净土信仰，混同儒释道，鼓吹“三教原来只一般”。从宗门正见看，此乃错认光影，堕于意想空，其所见“真空”，并非佛法所言缘起性空、本来空性之空，乃外道见解。当时高僧莲池大师及紫柏弟子密藏道开，曾予批驳，斥其“假正助邪，诳吓聋瞽”。

附佛外道教人的修炼功夫，往往须赌咒盟誓方得其传，其实不过杂糅释道修持法之皮毛，不得释道之真髓。如黄天教以丹道诱人，而其所传并非真正丹道。有些道门虽教人念阿弥陀佛，而不依净宗正旨，或于阿弥陀佛名前加“天元太保”四字。附佛外道还往往编造一些政治世变方面的预言讖记以煽惑人心。

总之，附佛外道的教义终归以背离佛法正道、“心游道外”为实质。

第六，附佛外道往往有反当局的政治目的，常造反作乱。诸附佛外道，差不多都有过造反的历史，“教案”千宗，斑斑可考。附佛外道之所以多次更换名目，便是为躲避朝廷镇压。附佛外道因秘密活动，易与黑社会牵连，至如青帮、一贯道等，其教首与地方封建豪强勾结，进行贩私行劫、霸赌包娼、贩卖人口等罪恶活动，近代以来又有投靠帝国主义、卖国蠹民的丑史。附佛外道教首，多由索取信施、剥削徒众而发财致富。如罗祖自建经堂传道后，移家眷于石匣，“远来馈送颇多，因而致富”。<sup>①</sup>其后代

---

① 《军机处录副奏折》





袭掌教权，多藉教发财。莲池大师当时曾一针见血地指出罗祖“口谈清虚，而心图利养，名无为而实有为耳”。<sup>①</sup>闻香教祖王森当教主后，由一穷皮匠迅速变成一方巨富，田产遍天下，庄园“屹立如城”。向信徒索取香钱，逐级往上递交，是他们致富的财路。设置封建等级制的严格管理体制以紧紧控制信徒，于是便成为各附佛外道的拿手好戏。附佛外道屡禁不绝，其教首甘冒杀身之险违法传道的一大原因，大概与贩毒分子一样，是被巨大的经济利益所驱动。

总而言之，附佛外道不过是假佛教为招牌，实际并非佛教，而是打着佛教的旗号破坏佛教，以图谋权位名利。他们不仅是“心游道外”意义上的外道，而且与合法宗教有着质的不同，不宜笼统划归宗教。若以“会道门”一语来统称，则较为确切。学术界仅就表面现象，将其皆归于宗教类，统称“民间宗教”，是不合理而且又有悖于中华人民共和国宗教政策的。既然归于宗教，则依据宪法，已被取缔的诸会道门岂不是也有了信仰、传教的自由？这岂非助长邪道毒害世人！

从社会科学研究的角度看，附佛外道自有其产生的复杂社会原因。附佛外道要主流传于下层民众中，是适应这一阶层的宗教、心理需要的产物，正如《中国民间宗教史》一书序言所说：

民间宗教……是对大一统的封建思想专制的一种离异和无声的反抗。民间宗教是苦难与专制制度的产物，专制使人离异，苦难则是培养信仰主义的温床。<sup>②</sup>

---

① 《正讹集·无为教》

② 上海人民出版社，1992，马西沙序言，页 11



从佛法看，社会苦难、封建专制，仅仅是附佛外道产生的外缘，外缘须有内因才能起作用。附佛外道的信奉者，绝大多数是贫穷无文化、不善理论思考、不懂佛法的下层民众，他们确有渴望佛菩萨救度解脱苦难、改变人间黑暗的需求，其信仰往往虔诚热切，但缺乏辨识真正皈依处的慧眼，因而受邪师外道诳惑，将邪魔误认作佛祖菩萨而皈依之，落入邪道陷阱，是最可悲愍的众生。

至于附佛外道的教首，情况则有所不同。他们多数是自我膨胀、烦恼增盛之辈，怀有强烈的“教主欲”，对佛陀祖师所享有万世归仰的尊荣和世间的名利垂涎三尺，与提婆达多属同类。他们多是社会文化市场上天才的投机商、天才的社会心理学家，善于掌握利用民众的信仰心理，具有妖言惑众的方士伎俩和高超的组织能力。他们明知自己贩卖的并非佛法，却偏偏要假冒佛菩萨，以佛教为幌子欺骗世人，说明他们的人格极其卑劣，对佛法并非尊重归仰，而是破坏佛教、坑害民众的恶人，或许便是魔类转生，特来毁佛害人，佛经中对此早有预言。如《佛藏经》载佛言：

当来之世，恶魔变身，作沙门形，入于僧中，种种邪说，令多众生入于邪见。

法庆、向海明等，分明便是此类。或者是因无慧修定，误认光影幻境而着魔。佛典中对此多有指示。如《楞严经》开示，修禅那者达静寂之境，色、受、想、行四阴已尽而未见真道之际，各有十种阴魔境界，或心理变态，烦恼膨胀，狂慢自大，自认开悟得道，教主欲、控他欲、名利欲难以按捺；或被各种鬼魔所附，



能现身化紫金光聚、手执火光、履水行空、穿墙透壁、存没自在，及令人得神通、使人归服座下等神异；或发种种邪见邪解。当事人不知被魔所附，自认成佛，乃聚徒说法，潜行贪欲。被外魔所附的关键，还在自心贪着名利、神通等的阴魔，所谓“主人若迷，客得其便”，自心有魔，外魔才有空子可钻。

附佛外道在历史上也不是完全没有起过进步作用，如元末义军利用白莲教起义，弘阳教之劝善，真空教之教人以向空静坐治鸦片烟瘾等，还是可以肯定的。但总的看来，附佛外道基本上是一班并无正智、别有用心的恶邪之人借佛教旗号欺众惑世、遂其私欲的工具，常非法结社，秘密活动，造反作乱，破坏社会安定和生产、文化之发展，宣扬迷信邪见，聚敛民财以肥私囊，是一种有害于社会、有害于佛教的社会毒瘤。历代政府严加禁制，中华人民共和国成立后下令取缔，是无可非议的。如果说封建社会造反作乱是进步的，那么堂堂正正地造反、革命便是，何必假借佛教旗号欺世惑众？

从佛教的角度看，附佛外道危害更大。它们假佛教招牌宣扬邪法，坏佛威望，与佛争民，对佛教起着巨大的破坏作用，乃毁佛恶魔。其教首欺世误人，毁谤三宝，造极重恶业，生前遭杀身之祸，死后堕无间地狱。《楞严经》警诫：魔师的下场是“弟子与师，俱陷王难”。千百年来，被邪师诳惑入附佛外道惨遭王难、家破人亡者不计其数。如北魏法庆起事，其“大乘教”徒多被杀戮，“积尸数万”。历代教案中，被斩杀者无算。无辜良民罹此惨祸，实堪悲愍。人们怀着求佛解脱的信仰，受诳惑误入邪道，



即使不遭王难，也徒劳无功，不得解脱，反增罪业，魔种入心，总成魔眷。《楞严经》卷十说事魔师者：

如是邪精，魅其心腑，近则九生，多则百世，令真修行，总为魔眷，命终之后，必为魔民，失正遍知，堕无间狱！

世间极恶暴徒，至多害人肉体生命，而附佛外道邪师，不但害人肉体生命，更断害人慧命，瞎人慧眼，拖人堕入地狱极苦处长劫沉沦，实乃穷凶极恶，可憎可怖！

## 当代附佛外道

源远流长的附佛外道，并未因社会进步到电子时代、信息时代而绝传。因社会的民主化，假新佛出世旗号造反作乱者已不多见，披着僧尼外衣骗钱敛财者尽管时有所闻，然多属个人活动，影响、为害尚不大。影响巨大、其邪恶有过于历史上的附佛外道教祖者，在当今也不乏其类，海外最著名者为被港台佛教界指斥的卢胜彦、清海二人。

卢胜彦，台湾人，原为长老会基督徒，受过大专教育，学海洋测量，善写作，出版有数十种大谈神佛怪异的小册子，很有点知名度。他于20世纪80年代初创“真佛灵仙宗”，自任金刚上师传法收徒，在台湾、美洲建有传法中心数十处，徒众号称数十万。清海，女，原籍越南，嫁德国医生，持用英国护照，在台北灵济寺剃度为尼，曾在印度学道，1987年以来在美国、港台等地传法，皈依受学者甚众。卢胜彦、清海一附密宗，一附禅宗，两



人的作为颇多相近：

一是从外形看，两人皆非僧非俗，亦僧亦俗。卢胜彦虽有家室，却剃光头，着海青，披大红祖衣，戴五佛冠，摇铃持杵，俨然大和尚派头。青海时而剃发僧装，时而打扮成云髻高耸、满身珠光宝气的贵妇人，时而又是越南村姑装束，天晓得她是僧是俗。明眼人一看他们这副扭捏作态的怪模样，便会明白他们绝非正路人。

二是都有自我吹嘘、“敢为大言”的方士伎俩，自称新佛出世。卢胜彦称多年苦修，得释迦佛授记，阿弥陀佛付嘱，弥勒菩萨加冕，成“红冠圣冕金刚上师”“明心见性”“得大解脱”，证齐于佛，因称“活佛”。喜谈神异，自言常见诸佛祖师，其元神能于几分钟内绕地球七圈，能超度亡魂乃至给亡魂缝补伤口云云。青海自封“无上师”，为人印心，有人问她是不是佛，她答言是。常教人不要念佛诵经，只须念“青海无上师”名号，乃至只看她明亮异常（实际是阴气逼人）的眼睛，便可开悟。

三是虽张佛教旗号，而所谈所传，并非纯正佛法，实属外道伪货。卢胜彦所传密法，杂糅东密、藏密、道教、黑教，敬奉据称为道教正神的“三山九候先生”，重在神通灵验。青海所传，虽称“观音法门”，实际是印度锡克教申特马瑜伽的一种与神交感的密法，传“五句密咒”，重视声与光境界的摄取，修学者易导致幻视幻听。两人虽皆自称佛教中人，而很少谈佛法的心髓般若，佛学水平相当低，皆执法着相，与佛法无我无相之旨相悖。

四是皆善于抓住现代人好贪便宜、众趋追星的弱点，大打广



告诱人入彀。卢胜彦鼓吹修其密法，能发横财，得神通，即身成就。清海声称修其法门能“即刻开悟，一世解脱”。

五是都“口谈清虚，心存利养”，善于作传法生意而致巨富。两者法会程序非常相似，都是先献花献果，由其一二徒弟上台，介绍吹捧其师，声泪俱下地讲述依师修行后的受益。末后少不了供养上师，敬献红包。卢胜彦常夸口：“如果有人送我十美元，以我的神力，能保证他得到一百元；若送我一百元，保证他得到一万元”，如此便宜，谁不想占？

卢胜彦、清海的作为，除了尚未图谋造反、打广告的技术颇现代化之外，各方面都与历史上附佛外道的教祖如出一辙，清海谤佛害人尤为邪恶。他们的表现，与《楞严经》所示着魔邪师的症状很是相符。近几年来，卢胜彦、清海的魔爪伸向中国大陆，非法收徒，其著述、录音录像等宣传品通过非法管道流传于佛教界内外。《武汉晚报》以“是谁毁了律师的家”为题报导了一个知识分子家庭因修清海“观音法门”而着魔遭殃的事件。幸有政府禁止，才使更多的人免受邪魔之害。

由于特定的政治条件，以宗教形式出现的附佛外道在当前中国大陆尚难立足，多以传授气功的合法方式活动。气功本是一种以祛疾健身为旨的锻炼方法，与佛、道等诸家的修练方法有很深的渊源关系。上世纪80年代初在神州大地掀起的群众性气功热潮中，佛教禅修、密法被看作气功，“佛家气功”在气功市场上成为引人注目的广告，许多人由练气功而重新认识佛教、修学佛法。“少林内劲一指禅”“达摩功”“慧莲功”“光功”“菩提功”



“光明功”“洗心功”等，从名目到内容，皆出佛教，传功者多为佛弟子，多称佛门某派某代传人，就连非禅非密的“禅密功”、非出佛门的“香功”等，也以传自佛门为旗号，虽不无以佛教为招牌及藉教功捞名牟利之嫌，但多数对佛法由衷赞叹敬仰，其所传功法也多少有佛法信息，起到了利益民众、扩大佛法影响的作用。而近几年来，气功商品化、宗教化日趋严重，一些气功门派强化对“宗师”“大师”的偶像崇拜，大搞迷信巫术，受学者往往怀宗教感情，将气功师当作神佛圣人来崇拜，本属宗教范围的开发神通、了生脱死，被奉为宗旨，拜师传功的仪式也宗教化，实际已成为准宗教，只要有适宜政治气候，便会在一夜之间变为新宗教、会道门乃至邪教。其中有些还假佛教为旗号公开毁谤佛法，最著者为“法轮功”。

法轮功由1992年“负命出山”的吉林人李洪志创编，短短几年，已风靡海内外。李洪志“讲法”记录的《转法轮》《神通大法》等，用指头大的字印成书公开出版，已售出数十万册。法轮功迅速走红，并不在其“简单易学”“长功快”，主要在于适应了当前价值失范、人心失衡状况下一部分人的精神需要，趁人们对气功过度商品化不满之机，以学功不收费为诱饵，以气功的名义搞宗教。法轮功更多称“法轮大法”，以示非寻常气功。李洪志口口声声自称“传法度人”，大讲轮回业报，声称自己“给人留了一部上天的阶梯”。他被吹嘘为神通广大的救世主，其“法身”守护保佑着每一法轮功弟子。其身坐莲台的巨幅彩照被当作偶像膜拜，其讲录被当作圣经供奉诵读，据称虔诚读诵其书者可



看见字里行间出现李洪志的“法身”。这哪里是什么气功？分明是以气功为掩护的新宗教。李洪志不打自招地供认：“我传这个东西不是宗教，可是真正传法、度人，也同样起这样一个作用。”

李洪志的行径，与古今附佛外道教首如出一辙，与“清海无上师”最为相像。他文化程度中等，对佛法一知半解，连“如来”“佛”这样最起码的名相都弄不清，每句话几乎都有语病，根本不具奢谈佛法的资格，却胆敢妄称自己是古佛或新佛大谈佛法，欺世盗名。明明携妻带子，却身披金黄袈裟传法（令人想起卢胜彦、清海，这大概可算是当代附佛外道的一个表征）。他自称师出佛门，“四岁时接受佛家独传大法第十代传人全觉法师亲自传功”，又得二十多位佛、道两家高功师父传授，功力智慧达“极高层次”，看到了宇宙的真理、宇宙中早已存在的许多更美好的东西、许多高能物质，看到了人类的起源，参透了古往今来得道的“天机”。他自吹：“全世界只有我一个人在公开传正法”（意谓高僧大德所传非正法），他的出世是“千年不遇，万年不遇的”。所谓“法轮大法”，以佛教的象征物法轮命名，常被称作“佛法”。李洪志自称此法“在史前一个时期广泛度过人”，此后未公开传出，“我在末劫最后一个时期把它弘传出来，所以它是极其珍贵的！”其口气俨然古佛降谕。

以“佛家上乘修持大法”为广告的法轮功，大略以被李洪志强调为“佛法最高体现”的“真善忍”三字为宗要，其实没有多少内容，无非杂糅佛家初级禅法和道家内丹“三华聚顶”等名词，缺乏佛法般若智的心髓，虽以心性的修炼为首而不明何为心性，





去罗祖之悟境尚远。其特别处据称在“老师”给学员种下被称为“宇宙缩影”的法轮，“通过旋转从宇宙中采集能量”，与气功界流行的凝聚吸收能量以提高自身能量的见解同辙，不离自我中心立场，不识诸法无我、一切唯心才是宇宙实相。以万世不移的佛法准衡三法印来衡量，“法轮大法”至多是世间的一种气功而非佛法，乃精魅、阿修罗修炼之道。

李洪志不仅以伪货假冒佛法骗人，而且肆无忌惮地贬低、排斥、毁谤佛法僧三宝，企图踩着佛祖的头顶显出他自己的高大，打倒正统佛教以实现“法轮大法”一统天下。他自称看到银河系中有一百多个佛（他不知佛经中早就说一佛土有百亿数佛，皆一佛所化），佛有大小高低之别，释迦牟尼晚年才达如来层次，也“没有看到宇宙最终的理、最终的法是什么”“是佛里边最低的”，和耶稣、老子同一层次。言下之意，自称“看到宇宙最终的理”之李洪志，是高于释迦的“大佛”。法轮功的传扬者们，便这样吹捧他们的“老师”（李洪志）。

李洪志还贬释迦佛说的法“只是在二千五百年前给层次极低的那种常人讲的”“经书中的那一点，那只是佛法初级层次的法”，意谓他的“法轮大法”是给层次极高的人讲的最高佛法。他骂传承佛祖心印、使无数人明心见性、长期为中国佛教主流的禅宗是“钻牛角尖”“什么法都讲不了”。骂佛教三藏中的论典“对佛法乱讲一气，把佛法原义都弄没了”。

对住持释迦正法的僧伽，李洪志更是恨之入骨，他口口声声诽谤阿罗汉，骂和尚解释不了佛经，一解释就偏，不能自度，岂



能度人，“说他是鬼吧？好了，不是鬼，说他是和尚吧？他不是人”，力阻人们到寺院去皈依三宝。

很明显，李洪志力谤三宝，是要排斥佛教，诱引人们投归他自己。他的法轮功带有极强的排他性，规定练其功者不许看李洪志讲录之外的经书（主要指佛经），不许皈依李洪志之外的师父（主要指僧尼），不许练法轮功之外的气功，须专心一意作李洪志的俘虏，听凭李洪志摆布。如此狂妄自大，排他扬己，说明李洪志的我执已到病态。李洪志丧心病狂的言行，令人想起《楞严经》所言被年老魅鬼所附而“口中好言佛有大小，某佛先佛，某佛后佛”的着魔者，当是因怀藉功牟利之心练气功，被山精老魅所附，导致自我膨胀、教主欲炽盛而不自知。《梵网经》卷下云：

而菩萨见外道及以恶人，一言谤佛音声，如三百矛刺心。

李洪志肆意诽谤有几亿人信仰的佛教，深深刺伤了广大佛教徒的宗教感情，他大传邪法引人沦堕，更使佛弟子痛心。有关出版部门竟然把《转法轮》等内容浅陋、文句不通、公然破坏安定团结、散布迷信的下劣东西出版发行数十万册，任其流毒天下，染污文化市场，不知责任与良心何在？

## 挑战与反思

附佛外道为什么千余年来不绝如缕，屡禁不绝？为什么在推翻了封建专制、社会苦难大大减轻的现代还有增无减？为什么三宝俱在，代有高僧大德住持弘扬佛法，而不少虔诚信佛教者包括



一些知识分子和受过皈依的佛弟子不去听那些佛学湛深、道德高尚、博学多识的佛学大师说法，不读诵渊深精妙的佛典，不参加合法的佛教活动、偏偏愿受不通佛法、人格卑劣、文化甚低的附佛外道教首诳惑，爱读诵他们编造的鄙俚不经、文句不通的伪经，爱冒着危险参加他们的非法活动？附佛外道这种久治不愈的社会毒瘤，病根究竟在哪里？如何根治？这是从古到今一脉相承的附佛外道现象提供给政界、学界、教界的一则公案，应严肃对待，深刻反思，认真参究。

从根本上讲，附佛外道是人们较低层次的宗教需求与佛教现状之间矛盾的产物。较低层次信仰的第一需求，是企望“活佛”

“新佛”等圣人降临救度世人，与古犹太人盼望弥赛亚降临同类。怀此信仰者对不可眼见的神明和已灭度的佛陀信心不足，执着有形相可见、活生生的崇拜对象，不喜欢或不能依照理性思考高深哲理，而仰赖肉体的佛、圣人救度，这种“活佛”、圣人往往被赋予神通广大、能满足多种世俗愿求的神格。这种信仰需求，常因专制压迫、人间苦难、社会弊病等外缘而膨胀。

然而，现实佛教已不能满足广大民众的这种信仰需求：肉体的佛陀早已灭度，时值末法，佛教衰颓，虽佛祖遗教尚在，而多深奥难懂，祖师大德之解释发挥，多带经院哲学气味，哲理玄深，思辨致密，名相繁多，且侧重于出世间，层次过高，不大贴近民众的现实生活，唯上智者、专业修道者可入，非无文化、理论思维能力很低的广大民众所能接受。修持好的高僧大德虽然代不乏人，然多隐遁深山、谦恭无名，接触面、知名度较小，不能令多



数民众见闻获益；或则其修持过于精严刻苦，广大民众难以引为楷模。而众多香火僧、粥饭僧、哑羊僧之坐食信施、不守禁戒、贪求利养、执着事相，使民众反感。

附佛外道之盛，与佛教之衰同步。佛教的衰微，给了精于掌握民众心理和擅长文化投机的恶人以可趁之机，经压抑而膨胀变态的强烈世俗欲望，驱迫着他们不遑顾及因果报应，他们可不像高僧大德那样严谨审慎、谦恭无为，而敢于抓住民众信仰心理，瞄准佛教弱点，妄称新佛出世或古佛降世以蛊惑人心，用各种造神技术和方士伎俩制造偶像崇拜、名人效应，编造些通俗易懂的宝卷伪经广事宣传，信仰热切而智慧微浅的善良民众，便糊里糊涂上了当。

从法庆到李洪志，代代附佛外道，莫不以新佛出世或古佛降世为立教之本，一脉相承无有变更。自称古佛降世、新佛出世，成为一切附佛外道最明显的标志。凡遇此等人，便可断定十个有五双不是好东西，慎须提防！佛菩萨化身，非仅一二，所在多有，既为化身，绝不会自己说破，也不等同于佛菩萨真身。《楞严经》卷九佛言：

我灭度后，敕诸菩萨及阿罗汉，应身生彼末法之中，作种种形，度诸轮转，或作沙门、白衣居士，人王、宰官、童男、童女，如是乃至淫女、寡妇、奸偷、屠贩，与其同事，称叹佛乘，令其身心入三摩地，终不自言我真菩萨、真阿罗汉，泄佛密因，轻言未学，唯除命终，阴有遗付。

可知自称佛菩萨化现者，不是骗子，便是入魔。



兴办附佛外道，有巨大利益可图，可使文化甚低、微不足道的小人物不费气力地升级为万众皈依的神佛、明星，享受到皇帝也未必能享受到的尊荣，满足各种世俗欲望。正是这尊荣名利，诱使一代代烦恼增上之徒附佛兴教，自投地狱。只要众生贪心不息，佛教虽存而衰，附佛外道恐怕就不易绝种。

较低层次信仰的另一特点，是崇拜神异奇迹，并视神异奇迹为心目中的“活佛”、圣人必备的神格。古今附佛外道，莫不抓住民众的这种信仰心理，制造神异奇迹以神化其教祖道首。直至当今的卢胜彦、李洪志，依然如此，并尽量攀附科学以为凭据。不少人误上附佛外道的当，便是由于好尚神异。炫耀神通异通，可看作附佛外道的又一重要标记，凡遇此等人，大须仔细。

当知依佛法修持有素者，即使发诸神通，也必隐藏不露，不是遇到除以神通教化外别无他法教化的众生，绝不轻易显现，更不会以神通自夸。因为神通异能仅是心识幻用，敌不过业力，且外道、鬼神亦有。佛法的精神在于以如实知见的智慧断烦恼、了生死，神通不过是禅定中的副产品，无神通也不妨成正道，而无慧发通，容易增益烦恼，障道造业。为防盛谈神通掩盖佛法正旨故，为防世人误解佛教为神教巫覡故，佛陀不言咒术，戒律严禁显通。故真正圣人，不会炫耀神通。世间所见神通异能，往往作假，如“佛子张小平”原来被吹得神乎其神，后来被揭穿，全属捏造。即使真实不虚，也未必是真正神通，或是以咒术役使非人而现，或被鬼魅凭附而有。巫婆神汉及病羸、意志薄弱者，也颇有因鬼神凭附而显现神异者，岂可便当作活佛圣人之标志！



较低层次信仰心理特别是现代人信仰心理的又一特点，是执着眼前小效，或只求治病健身，或者仅望改善世俗生活。附佛外道，尤其是当代李洪志等，便抓住了人们的这种心理需要以售其奸，或吹嘘入其门者可凭符水、祖师加持触摸而愈病，或宣扬练其功者有病不用吃药而自愈，或鼓吹习其法者诸事顺遂、家和人安、发财致富、消灾免难。他们传习的功法，也不无治病健身之效。当代附佛外道，善于陈列若干事例，大事宣传，人们往往得了治病消灾等效验，对附佛外道教首感恩戴德，深信入骨，或因轻信附佛外道的实效例证宣传而误入其彀。殊不知治病健身，原因多端。各家气功，练习有方者几乎都会有祛疾健身之效。信仰佛教，坐禅念佛，得治病健身、消灾免难、家和人安之益者，更为习见，发神通能“发功治病”者，也不乏其人，因属世间小效，佛弟子多不屑张扬宣传。现代心理学证明：任何信仰的安慰、心理上的自我暗示，都可以产生调节身心、治病健身的效果。鬼神附体、巫婆神汉，也确有能为人治病有验者。被附佛外道、气功大师们大肆吹嘘的发功治病及练功不药而愈，大抵多属心理暗示作用（当然也确有真能发功治病的气功师）。利用造神技术、名人效应，把一个人吹得神乎其神，使人崇仰信赖，组织盛大集会，形成集体气场，总会有几个人当场得气，有些多年痼疾会当场减轻乃至痊愈，甚至还有人被激发出特异功能。这是当代气功大师们人人知晓的“天机”，附佛外道最会利用。

即使是练其功实际得到好处，也是得小失大：因此深信附佛外道，接受其邪见，远离正人正道，随附佛外道毁谤佛法，卖力



传其邪道，自害害人，共成魔眷，造无间业，长劫沉沦，是为占小便宜吃大亏，可谓无智之尤。

附佛外道的猖獗，严重破坏佛法的弘扬，是佛教在近世以来面临的诸多挑战中不得不回应的一种。随着社会的民主化，政治力量对附佛外道的压力越来越小，附佛外道公开自由地发展，将有可能升格为合法的新宗教，与佛教新派相混。在日本和南韩，新兴宗教层出不穷，数以百计，其中便不乏实际背离佛陀正法的附佛外道。这已成为现代宗教发展的一种新趋势。如何在这种情势下弘扬护持佛陀正法，是佛教界应作长远考虑的一大问题。

郭兆明居士说得好：附佛外道的昌盛，“亦可反映佛教正信者在宣传方面的失败，使跳梁小丑有机可乘”。<sup>①</sup>附佛外道是佛教衰颓的伴生物，也是反射佛教弊病的镜子，佛教应从这面镜子中发现自身的病症缺陷，从而针治弊端，振作图强。加强自身建设，整顿道风，培育人才，是响应附佛外道挑战的根本。其次，应在契机施教上大下功夫，说法应尽量通俗易懂，尽量契入民众生活，使广大民众容易接受，能从佛法中首先得到祛病健身、安和吉祥的实效。应尽量提高佛教徒的素质，提高信仰层次和佛学水平，运用多种方式弘扬佛法智慧，提高国民的思维水平，使广大民众都明白佛法以智慧自净其心的精神，将较低层次的信仰引导向理性、智信的高层次信仰。

对附佛外道，佛教界不能忽视不理，应向民众和政府有关部门揭露附佛外道假佛教旗号贩卖邪法的行径，批驳其邪说，揭示

---

① 《香港佛教》335 期



其祸害，以佛教团体的名义对其毁谤、伪托佛教的做法和助长附佛外道宣扬邪法的有关部门提出严正抗议，乃至通过法律程序维护佛教权益。对佛教内部的附佛外道，应予驱摈揭露。对误信附佛外道的人，应以友善的态度予以劝导，帮助他们弃暗投明。

只有芟除附佛外道的毒草藤蔓，佛法的菩提树才能茁壮生长，福荫众生。只有广大民众具有了佛法的正见，提高了信仰层次，附佛外道的毒草藤蔓才会失去其孳生的土壤。

（原载《浙江佛教》1998年第4期，《佛教文化》1999年第5期）





## 三十一、佛教禅与基督教

禅，乃梵语“禅那”音译之略，禅那一语，出自古婆罗门教《奥义书》，为“六支瑜伽”之第三支、“八支瑜伽”之第七支，指由自调身心的锻炼，所达到的一种长久专注不动的境界，与佛学解释为“心一境性”含义基本一致。早期佛教以禅那专指“色界四禅”，意译为“静虑”，汉传佛学实则以禅那的略称“禅”为一切禅定的通称，后来又多专指禅宗之禅。

禅或禅定，作为一种自我调心以开发智慧的技术，虽非佛教所发明，却被佛教实践发展，小乘佛教修行的主要内容被概括为戒定慧“三学”，其中的定学即指修习禅定，这是开发超越性智慧的基础；大乘也同样重视禅定，菩萨行“六度”中的第五禅那度，也是修习禅定。打坐修定，被作为佛教修行者包括佛的基本形象。东方诸家瑜伽禅定学中，以佛教禅定学最称精深博大，对印度教、道教、儒学、苯教等都有深刻影响，也曾影响了基督教。近几十年来，佛教在西方影响逐渐增长，它最拿手的禅定，在西方社会颇有市场，也刺激了基督教，促成了“基督教禅”的复兴。

### 大乘佛教与基督教的交涉

在古代亚洲最西端孕育、罗马帝国境内形成的基督教，是在



古希腊斯多葛派哲学与罗马神秘宗教的影响下，从古犹太教的胎盘里诞生，以后主要传播发展于西方，被东方人看作西方宗教，似乎与远在东亚的佛教无关。然而，据近现代西方学者的考究，佛教与犹太教本有共同的渊源。H. P. 布拉瓦茨基《秘密教义》从语源学角度研究，认为早期闪米特语源于古印度梵语，希伯来人源于古印度贱民，在公元前 1730 年前后受婆罗门排斥而远走他乡。古以色列人相信灵魂永生、死后转世，反对私有财产，反对结婚，与佛教所源出的古印度宗教观念颇相一致。希伯来人的传统道德规范“摩西十诫”，与婆罗门教、耆那教、佛教的基本戒律多所重合，盖同出一源。

基督教诞生的公元 1 世纪，正是印度大乘佛教兴起之际，佛教的影响，曾远达于中亚、希腊。《圣经》中耶稣“变卖所有布施穷人”“爱仇敌”“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”等训诫，与大乘佛教菩萨行六度中的布施、安忍二度相近。作为基督教义核心的对上帝的敬拜，与大乘佛教对佛的崇仰可相比较参照。《圣经》所载基督显现的种种奇迹，诸如以抚摩治病、令瘫痪者行走、令哑巴说话、令聋子能听、令瞎子能视、在海面上行走、叱息风浪、变水为酒、变少为多等，与佛经所述佛、菩萨的神通示现可相比类。如此种种，都透露出基督教创立初期与大乘佛教互相影响的蛛丝马迹。西哲叔本华在其《意志与观念的世界》中早就说过：

所有基督教中的真实东西，均可断定为和婆罗门教、佛教一样。……在《新约全书》中，竟可以看出印度圣哲之痕迹。



虽然基督教正统观念否认本教与佛教、婆罗门教有过交涉，但印度的有关史料，却可提供耶稣曾赴印度参学的证据。有《薄维摩诃往世书》等 21 部印度历史文献记述耶稣曾在印度生活过。耶稣大门徒圣彼得所录《水徒行记》一书亦记述此事。1887 年，俄国历史学家尼古拉·诺托维奇在克什米尔拉达克山地的一座佛寺中听到喇嘛讲基督教圣人伊萨（Issa，即耶稣）为佛祖高徒，在该地区赫米斯寺找到了有关伊萨的经卷，其中所记述的伊萨在印度十余年的生活史，正好填补了《圣经》关于耶稣从 12 岁到开始宣传福音的近二十年经历之空白，以后不少西方学者对此问题进行研究，著述达数百种之多。西德青年学者霍尔根·凯斯顿出版的《耶稣在印度》一书，总结前人研究成果，据相当翔实的史料，勾勒出《圣经》中耶稣生平的真相：耶稣于 14 岁随商贾东赴印度辛德，在耆那教徒中稍事停留，然后在贾尔加纳特学习婆罗门圣典，后赴尼泊尔参学佛法六年，之后西归故乡传教。被钉上十字架复活后，潜逃克什米尔，在那里度过了漫长的晚年，到一百多岁才去世，其墓地在斯利那加。西藏喇嘛信仰他为莲花生的化身，当今加拿大佛教徒冯冯居士则说耶稣为佛祖的第十四位高徒化现，以佛教的若干教义改造古犹太教为基督教。

把耶稣生平的补白与基督教和大乘佛教的诸多相通之点联系起来看，无论从历史还是思想史、宗教史的角度讲，基督教有受大乘佛教的影响，是毫无疑义的。



## “静默”与禅

从《圣经》所记耶稣的种种神迹和封斋禁食四十天的事迹看，他是一个有相当瑜伽成就的人。但耶稣创立的宗教，以绝对的一神信仰为核心，以忏悔祈祷、爱神、按神谕生活为宗教修持的主要内容，以死后灵魂归于上帝所在的天国而得永生为信仰的终极归宿。这与主要依如实知见的智慧自净其心以求解脱涅槃的佛教，风格很是不同。佛教，特别是原始佛教，被认为乃“自力圣道门”，即不靠神明，乃至不靠佛菩萨，而依靠自己的智慧，以自己的力量解救自己，《阿含经》所载佛祖“以己为光”“以己为洲”的教诫，集中体现了佛教的这种精神。而基督教，则全靠神明解救，自力瑜伽解脱之道的缺乏，可谓基督教较之佛教最为缺少的东西。

然而，从广义的瑜伽概念看，基督教以全知全能、超验的上帝观念统摄信徒的整个精神世界，安置他们的终极关怀、终极托付，以对上帝的虔诚信爱为本，按上帝及其圣子耶稣的训诫约束自己的行为，禁欲、忍辱、布施、行善，从印度瑜伽分类法来说，可谓一种“虔信瑜伽”，这种瑜伽以念上帝为门径，与大乘佛教的念佛三昧也有可相比类之处。基督教仪中的忏悔、祈祷、赞神，与大乘佛教的礼忏仪式十分相近。长时间的忏悔祈祷，可能在人身心上发生气功效应，使人进入气功态或入定。《新约全书·约翰书》说通过智慧、知识、修行、磨练、静默、戒行等，突破肉体禁锢以领悟上帝的本质，与佛教戒定慧的修学体系有所相近，



其中所说静默（meditation，亦译“默观”）近于或属于禅定。

公元四、五世纪，大概受佛教等东方宗教影响，基督教中兴起默观神修运动，建立起许多修道院，隐居修道成风，大批修士修女独身禁欲，终身虔修于道院，禁戒酒肉，或托钵行乞，其修行方式与修道制度，与佛教之出家制度盖不无瓜葛。修道院也多建于险峻僻静的高山或人迹罕至的海岛，或在山洞中、地下，与佛教僧尼隐修的寺院风格极其相近。修道士的日常功课，是祈祷与默想，兼读《圣经》，严格的修道者祈祷起来，往往一站就是几个小时，祷告无非是反复诵念单调的祷文，集中意念于心中信仰的上帝，还有坐柱静修者，这与佛教的念佛禅、持咒，在气功禅定效应上无疑有一致点。据传基督教史料所载圣徒神迹中，有二百三十多位能飘浮，其余如能透视、预言、意念治病者，也不乏其例，应该是通过修行入定而开发了特异功能。

至中世纪基督教异端泛神论神秘主义教派，更重视通过静默等修行，从自心底直接体认上帝的本质。这一教派的代表人物埃里金纳、艾克哈特等，认为上帝非经验所能表达，只有用否定的语式表述，上帝超二元对立，与他所创造的世界同一，作为被造物之一的我，本性也与上帝同一。艾克哈特（Meister Eckhart 1260—1327）甚至反对我与上帝为主仆关系，谓上帝所具圣德，我一样也不缺少。人灵魂中有一种非常卓越尊贵、超越时间的直觉能力“灵本”或“灵眼”，可直窥上帝。直面上帝之要，是“无心于物”，不追求财富、光荣、利益、内心虔诚、圣德、报酬、天国，超越二元对立，无心于高低、爱憎、好恶，不分彼此，“抛



弃一切”，甚至抛弃包括自己的一切，尤其要忘却自我，或“宰了我以便承受上帝的意志”，便会显现上帝于自心，获得超脱。超脱者成为一与同，像上帝一样无所不在，既非这个，也非那个，而是一切，乃至“作上帝所作的一切事，协同上帝一起创造天地”，<sup>①</sup>泛爱万类，神化为圣者。艾克哈特的后继者陶勒尔（1300—1360）宣扬只要去掉自己的意志，便可从地狱即时上升天堂。

基督教神秘主义哲学家所描述的泛神论意义上的上帝，颇近大乘佛教的法身佛，其无心于物，忘我而在直觉中认识上帝、与主合一（unification with God）之要，与佛教实相禅、念佛禅法非常相近。艾克哈特所描述的神化者，一无所求，任万物各得其所，无所损益，既像禅宗的“无心道人”，又像庄子描述的“真人”。然而，由于其泛神论贬低了基督教正统传统中的上帝形象，抬高了人的地位，因而不能见容于正统教会，被斥为异端，非基督教神学的主流。

基督教正统教义中的上帝，源于古希伯来人的原始信仰，被赋予独一自存、创造世界、主宰一切、全知全能、仁爱等神性，较大乘佛教的佛，多了创世、全能、主宰一切的本领。上帝信仰虽然足以安置一类信仰需求者的终极托付，满足其心灵需要，但在理论上的建立较为困难，难于回答诸多理性诘难。而且，在正统基督教义中，上帝高高在上，具有无限权威，人只许匍匐于上帝脚下，以做其奴仆为荣，绝不可有向上升进到上帝的覬覦。美国心理学家弗洛姆在《禅与心理分析》中说：

---

<sup>①</sup> 《德语讲道录》。



假如没有上帝的观念，人反而能在真正捨弃利己主义的意义作到顺从上帝意志。

然而，若捨弃了上帝的观念，基督徒便不成其为基督徒。在佛教看来，基督教的上帝形象，与婆罗门教信仰的“自在天”为一类，认为自在天创世、主宰一切，是佛典中多处批判的违反缘起法则的重要“邪见”。《楞严经》卷十说修禅者若怀有对自在天的归仰之情，对其探究真正自我会起障碍作用：

又，善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆，若于所归有所皈依，自疑身心从彼流出，十方虚空，咸其生起，即于都起所宣流地，作真常身无生灭解，在生灭中，早计常住。即惑不生，亦迷生灭，安住沉迷生胜解者，是人则堕常非常执，计自在天，成其伴侣，迷佛菩提，亡失知见，是名第三立因依心，成妄计果，违远圆通，背涅槃城，生倒圆种。

大意谓曾皈依自在天者，若修禅入定，当破了行阴、停息了心识乃至深层心识的迁流之际，因缺乏足够的智慧超越识阴（末那识、阿赖耶识）而见自性，只能于虽然寂静不动、实际未超主客二元对立的定境中，依本所皈依见地，认自觉湛寂不动、广大无际者为自在天，确信自己身心从彼流出，堕入执常（自在天）、非常（我之身心）对立的二元论。在佛教看来，此所执自在天既与非常之我为二，便非自在，依实际上不自在者为安身立命之本，在佛家看来是不可能超出生死流转的。

一般基督教徒通过修行，恐怕很难破佛学所说的行阴，他们



由祈祷、静默而入定时，有人会看见上帝的光明及耶稣、圣母的形象，自觉沐浴于神恩中而极度感激、快慰。如詹姆士《宗教经验之种种》述施门慈“入神”后，似处虚空中，随后强光闪闪，与黑暗交替，忽觉上帝在处理自己，其光明流溢于自身。这种体验不难以心理学、超心理学解释，在佛教禅学看来盖属独头意识所造幻影。基督教神秘主义者与主合一的境界，可能比一般基督教徒所体验到者更接近禅的开悟。但他们即使忘却自我，却不能忘却上帝，故纵超越我与上帝的二元对立，归于一与同，却还有个一与同在，且这一与同，未必如佛学所说极无自性，更不能看破一切皆空而破法执，在禅宗看来未能真正彻见父母未生前本来面目。

佛教念佛禅、密乘禅所观念的佛、本尊，虽然也有基督教上帝自在、全知、仁爱等德性，修行者对佛、本尊也常怀如子对父的虔诚，念佛持咒的方法也与基督徒祈祷相类，但仍与基督教之念神颇有不同。首先，与基督教人与上帝为主仆关系不同，佛教之佛、本尊被认为与众生一体平等，只有先觉后觉之别，念佛、观本尊的目的是成佛。其次，佛教念佛禅、密乘禅皆止观双运，以智慧修观，观能念所念空无自性，从而证“自性弥陀”或自心佛性。这种观空修观之法，是基督教禅所或缺。基督教哲学认世界和上帝实有自性，属于有我论，而佛法是无我论，诸法无我，被作为佛法与外道法的根本区别。

在集中体现了佛教禅精髓的禅宗那里，没有上帝乃至佛的立足地，逢谁杀谁，一法不立。世人常把禅的精义理解为空，弗洛





姆《禅与心理分析》说：

禅宗“空”的概念蕴含着捨弃自己意志的真正意义，却没有退化而求助于天父的盲目崇拜的危险。

虽然以空为禅宗根本义并不很确切，但也道出了禅较基督教的优胜之处。如果基督教神秘主义者参问禅师：“与主合一时如何？”禅师很可能会像四祖道信搬掉法融心中的“佛”一样，毫不客气地扫荡上帝的观念，或曰：“上帝也无！”或曰：“你向上帝顶上行！”（禅语云：向毗卢（法身佛）顶上行）。这真可令西方人在震惊之余，不得不在“上帝死了”的迷惘中，对这一古老的东方宗教给予关注。

## 禅宗与当代“基督教禅”

自 18 世纪以来，印度教、佛教被一些学者介绍进西方，瑜伽、禅定也渐为基督教人士所熟知。传入西方的佛教禅法中，数由日本铃木大拙等携入的禅宗之禅，对基督教影响最大。铃木在讲禅时多处和会基督教原有观念，以禅释耶，以适应西方人的信仰习惯，赢得了不少西方信徒。在禅宗刺激下，基督教界掀起了“基督教禅”运动。运动的始作俑者者托马斯·默顿（Thomas Merton，1915—1968）是美国天主教特拉伯苦修会修士，著名天主教作家。从 20 世纪 60 年代起，他发表了大量关于禅宗与基督教比较研究的文章，认为禅宗包含很多基督教宗教实践内容，有助于基督徒在理解宗教生活方面获得身心平衡，重新认识基督教，唤起“新



的基督教意识”。默顿书中所描述的宗教经验及静默修持之要，与佛教禅师的说法颇多相近。他强调“假我”为造成苦难的根本原因：

每一个人都是被一个虚幻的人所蒙蔽，那就是假的自我。

所有的罪皆由我的假我开始。这假我存在于我个人的私欲中。

以超越假我、寻觅真我为重要课题，提倡进入寂静独处，为自己是谁而祈祷。这与佛教作为三法印中心、佛法准则的“诸法无我”及在禅修中观修无我基本一致，显然是受了佛教的启发。十架约翰及《不知之云》的作者，常被引用与佛教徒的空性经验比较，说在静默中，人不再以理性思维构想神，祈祷者思维终止，融入神性之爱。

作为天主教修士，默顿并未放弃上帝信仰，他将寻觅真我与寻觅上帝视作一事，认为“寻觅真我和寻觅神是一个钱币的两面”

“如果我寻找神，我会寻找自己；而如果我寻找到自己的真我，我会寻找到神”。而在寻觅真我和神的静默修持中，非如禅宗之只是依靠自力，而是神灵也会施恩，牵引我们到问题的核心，“仿佛如果是创造我们的主向我们发问，它又在默观当中回答所问的。”问题与答案同时发生。当找到真我和神时：

你那独立的本质似乎消失了，及看来没有东西可余下；除了与无限纯全的自由和相关的爱紧紧相连之外。

无限纯全的自由，犹如佛教所谓“得大自在”，相关的爱，



也非同佛教常视作烦恼的贪爱，而颇近佛教所谓慈悲。默顿说：在默观之中自然涌现的爱，不是极度渴想他人，或竭力争取他人的爱，而是自由的爱。这种爱是上帝的本质，它会爱顾我们每一个人，它的灵会变成我们与神合一的生命。默顿解释《约翰福音》第一章第 18 节说：

在基督来说，神不仅变成“这个人”（耶稣），而且在一个更广阔及奥秘的意识上，是“所有人”。

这种爱遍布于所有人，但还未能像大乘佛教所提倡的“同体大悲”那样平等慈悲一切众生，甚至只及于基督徒，默顿有言曰：

我与神的关系越为紧密，我与其他与神有关系的人的关系也越为紧密。

美国黑衣教团修士 D·格雷厄姆也积极支持基督教禅运动，他 1963 年出版的《天主教禅》一书中，描述自己的探索和体验，主张用禅宗的某些教义和戒律来丰富天主教，使其潜在力量活跃起来。耶稣会神父 H·M·拉萨尔在日本禅僧指导下参禅多年，1960 年发表《禅得悟之道》，举办禅定讲座，很多国际听众和读者认为他的著作指出了一条通往基督教悟性的道路，资助拉萨尔于 1970 年在日本东京附近创建了一个基督教禅中心。

有“宗教对话之父”之称的天主教神父雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar, 1918—），因受其来自印度的父亲影响，实际上既是天主教徒，又是印度教徒、佛教徒，他所著《看不见的和谐》《涅槃和绝对者的性质》等，倡导天主教徒超越于我与“他



者”的对立，依靠自己，修习静默，发现自己和世界的中心。他所说静默，与禅宗之禅颇多相近，认为默观要达到的专注，亦即核心、中心，即我们的内心，它是与短暂的当下无二的永恒，没有多个维度且与所有活动等距，“其确实所是”，具充满性、完满性，一旦确立在这个中心上，就会获得满足、满意、宁静、安静、安宁，亦即佛教所谓涅槃。若不如此，便不能克服身为一个被置换者的分裂感。这个中心，也就是基督教徒从来信仰的上帝：

上帝既内在又超越，既有又非有，又非非有。再也没有可说的了。上帝就是我们无法谈论的东西。

天主教学者H·杜穆林认为，禅宗是发扬基督教传统禅定的一种动力，由于长时间来基督教宗教生活的日益理性化，早期基督教的精神训练、禅定、虔诚祈祷等传统被湮没，佛教禅的刺激，能使长期冬眠的基督教禅传统得以恢复。基督教神学出版物中，出现了不少诸如《禅宗与基督教》《西方准备皈依佛门》《佛教与基督教的对话》《基督教和佛教的神秘主义》一类文章和书籍。一批基督徒则干脆改宗皈依佛门，甚至削发为僧，出现了卡普洛等洋禅师。

（“宗教对话与社会和谐研讨会”论文，2009）

## 三十二、佛教与医学

生老病死，是佛教所说人生诸苦中之最根本者，对生老病死问题的根本解决，可谓佛教的出发点与基本宗旨所在。而医学，也以解决生老病死尤疾病问题为其基本课题。佛学与医学，可以说有共同的出发点。佛经中常以医为喻，称佛陀为大医王，法如药方，僧如看护，是众生摆脱生老病死之苦的依怙。

从佛法的眼光来看，人本性本来超越生老病死，本来涅槃，涅槃，便有“无病”“无老”“无苦”“不死”等异称。现前生老病死诸苦俱备的状况，从实质而言是一种病态。佛学的全部教、理、行、果，便是为针治和彻底改善病态人生而设，从广义与深义而言，可以说是一门完备的、多层次的医学。

### 佛教对医学的重视

佛学不仅从人类本性与现实存在状态的矛盾着眼，审视病态人生，提出永远根绝生老病死的方案，而且非常注重医学所专攻的人类疾病问题的现实解决。《佛说佛医经》专门探讨了各种病因，指示了预防疾病及卫生、养生之要。大乘佛学把疗治众生疾病列为菩萨行中的一项重要内容，《华严经·普贤行愿品》所示菩萨十大行愿中的“恒顺众生”愿，便包括“于诸病苦，为作良



医”。同经《十地品》所说第五地菩萨必须学习掌握的各种世间技艺中，有：

**又善方药疗治众病：颠狂、干消、鬼魅、蛊毒，悉能除断。**

号召菩萨精通医术，成为良医。《菩萨地持经》所说九种大乘禅中，有专以治病为目的的“治病禅”。大乘强调“佛法于五明中求”，专究医学、药物的“医方明”，即为五明之一，若不通此道，便难以通达佛法，具足智慧。《大乘庄严经论》卷五云：

**若不勤习五明，不得一切种智故。**

把学佛者学习医学提到十分重要的地位。据《瑜伽师地论》卷十五，医方明包括“于病相善巧，于病因善巧，于已生病断灭善巧，于已断病后更不生方便善巧”等内容，包括了诊断、病理及治疗、预防、康复的技术。

至于用密咒治病，早就散见于《阿含》教典及戒律中，至密乘，更重视咒术治疗，大藏中专说治病的密典，便有《除一切疾病陀罗尼经》《能净一切眼病陀罗尼经》《佛说疗痔病法》《佛说咒时气病经》《咒齿经》《咒目经》《咒小儿经》等多种。善无畏译《三种悉地破地狱转业障出三界秘密陀罗尼法》论述了五方佛与五脏、五蕴的关系，五脏病因及五脏病的禅观治疗法。印度大乘龙象马鸣、龙树等，精通医方明，在医学方面贡献甚巨。

据布顿大师《佛教史大宝藏论》，藏文大藏经中的印度医方明著述，有马鸣的《医疗八支心要略论》及释，龙树的《医经》



《配方百论》<sup>①</sup>，月喜的《医疗八支心要略释句义详解月光论》《医疗八支等中所有药名品类》，平原焰的《药名合音决定论》等。《龙树菩萨药方》<sup>②</sup>等，也曾传入汉地，其内容已被中医吸收。

藏传佛教承印度大乘寺院传统，十分重视医方明，列为僧尼修学课目之一，印度佛教医学，对藏医影响极深。汉传佛教的不少寺院，也有重医传统，有《大藏治病药》《释门本草》等佛家医籍传世。直到现在，佛门弟子中通医学、行医济世者，尚不在少数。当然，由于种种社会原因，医方明在后世佛教尤汉传佛教界，未能得到应有的发展，然对一种宗教而言，这也是未可厚非的。尽管如此，佛学中即使从狭义的医学角度着眼，也具有相当丰富的医学内容，形成了自家特有的医学思想体系，具备自家擅长乃至特有的医疗方法，构成佛教医学或医方明。

## 佛教医学模式

佛教医学或医方明，从医学理论、医学模式的角度看，与起源于尸体解剖与细胞学，片面注重生理、物质的西方传统生物学相比，具有显著的东方传统文化特色，甚符现代最新的医学思想，而且蕴含着较现代西方生理、心理、社会医学模式更为合理、深刻的内涵，具有实用价值、前瞻意义。

从对病因病理的分析看，传统西医仅把人看作生物性的存在，

① 此两论对印度古代大医学家苏司鲁塔集作了修改发挥

② 当即藏文大藏中之《配方百论》



偏重从生理及病菌、病毒、营养等物质方面着眼认识病因病症，设计治疗方案，虽然成果辉煌，但由于理论的片面性，忽视了心理、行为及社会因素致病的作用，因而对很多心身疾病束手无策。直到 20 世纪初，西方才认识到了传统西医理论上的缺陷，开始建立心身医学，研究大脑与身体免疫系统的关系。从行为、社会因素方面着眼认识病因、设计疗法的行为医学、社会医学，至 20 世纪中期才开始建立，尚未成熟。1977 年，美国著名医学家恩格尔（Engel, C. L）才系统地提出了从生物学、心理学、社会学三方面观察健康与疾病的新型医学模式——生物心理社会医学模式（Biopsychosocial Medical Model）。

而从身心、行为、环境互相关联的天人合一论着眼观察健康与疾病，是东方中医、印度医学早在几千年前就已运用的基本方法，佛教医方明继承和发展东方传统医学的基本理论，从缘起论的角度观察人的存在，认为人的生命是五蕴——包括生理、心理活动及其生存的自然环境、社会环境相互关联而集成的巨系统，集成人生命的诸缘不可或缺，不可分割剥离，无论是生理还是心理、行为的失调，或外在环境的不良刺激，都可能导致疾病。必须从集成人存在的各种条件和全体着眼，摸准病因，才可对症下药。《佛说医经》总结病因为十种：

一者久坐不饭，二者食无节，三者忧愁，四者疲极，五者淫佚，六者嗔恚，七者忍大便，八者忍小便，九者制上风，十者制下风。

此中久坐不饭、食无节（饮食不节）、疲极、淫佚（纵欲）



及忍大小便，制上下风（制止呼吸与放屁），属不符卫生规范的不良行为，忧愁、嗔恚属心理失调。该经还说人有九种因缘可致横死夭亡，不得尽享天年：

第一种，“不应饭为饭”，谓用不可意食物、不随季节变换而改食合宜之食、不按时吃东西。

第二种，“不量饭”，贪食无度。

第三种，“不习饭”，赴异国他乡，多食不习惯吃的食物。

第四种，“不出生”，所食未消化而复进食，及服药吐泻未尽而进食。

第五种，“止熟”，忍大小便及噫吐、下风（屁）。

第六种，“不持戒”，行为不检点，造杀盗淫妄等恶行。

第七种，“近恶知识”，亲近恶邪师友而受牵连影响。

第八种，“入里不时不如法行”，早晚出行冲撞鬼魅，及有不轨行为。

第九种，“可避不避”，不避忌牛马恶犬、猛兽毒虫、水火坑阱、奔车驰马、醉人狂象等。

这九种横死因缘中，前六及第八、第九种属行为因素，第七近恶知识属社会原因。经中还说疾病之因是身中四大不调：

人身中本有四病：一者地，二者水，三者火，四者风，风增气起，火增热起，水增寒起，土增力盛，本从是四病，起四百四病。土属身，水属口，火属眼，风属耳。

一年四季中，春三月寒多，夏三月风多，秋三月热多，冬三月风寒多，外风寒等盛多，各易致同类疾病，应随季节的变换而



制定食谱，忌食不宜食物。这意味着季节气候的变化为重要的致病因素。

智者大师在《释禅波罗蜜多次第法门》《摩诃止观》中总结当时所见印度经论及中土佛教界流行的医学思想，分病因为四大不调（外感风寒、劳累过度）、饮食不节、坐禅偏差、业报、鬼、魔六类，包括生理、行为、心理及外邪侵袭等方面。其中业报病，如《摩诃止观》卷八所说，杀生业报生肝、目病，饮酒业报生心、口病，邪淫业报生肾、耳病，妄语业报生脾、舌病，偷盗业报生肺、鼻病。不但毁犯五戒会导致五脏、五根病，今生持戒修道，也会“动业成病”，不过这是转后世应受的重报为今生轻报的表现，如云：“若有重罪，头痛得除。”这种行为导致疾病的思想，在有些地方比现代行为医学更为深刻。

密乘佛学进一步吸收印度医学、中医、道教之说，对疾病、健康与身心、自然界的认识，有更深刻系统的认识。《三种悉地破地狱转业障出三界秘密陀罗尼法》以五方、五行、五脏、五蕴、五大及魂魄神志意五神、四季等相配，成一身、心、境互为关联的人体系统说：

内五脏、外五行出成形体，此则名也；色即四大、五根，名即想、行等四阴心也，即是日月、五星、十二宫、二十八宿，成人之体也。

五脏、五行、五大、五蕴等的配属关系大略是：

东方：主肝及目、筋，主魂，木及地大为体，王在春，色青，识阴所持，由金刚部阿閼佛表之，种字阿（a）。

西方：主肺及鼻，主魄，金及水大为体，王在夏，色白，想阴所持，由莲花部阿弥陀佛表之，种字穰（Van）。

南方：主心及血，主神，火大为体，王在秋，色赤，受阴所持，由宝部宝生佛表之，种字览（lan）。

北方：主肾及耳、骨，主志，水及风大为体，王在冬，色黑，行阴所持，由羯磨部不空成就佛表之，种字含（han）。

中央：主脾及口，主意，土及空大为体，王在四季，色黄，色阴所持，由虚空部毗卢遮那佛表之，种字欠（kan）。

这种配属系统，带有中印合璧的色彩，说明人身内五脏与心理活动及自然界季节之变化、五大之增减密切关联，内外因素若有一不调，都可能破坏系统和谐关系而导致疾病。

又说五脏、五行若相克，亦能致病，这种相克关系是：肺克肝（金克木）、心克肺（火克金）、肾克心（水克火）、脾克肾（土克水）、肝克脾（木克土）。饮食五味之过度，会益一脏而损一脏，造成疾病，如酸味过多可益肝损脾，令肝中无魂，多昏昧；辛味过多可益肺损肝，令肺中无魄，恐怖癫狂；苦味过多可益心损肺，令心中无神，忘失前后；咸味过多可益肾损心，令肾中无志，多悲哭；甘味过多可益脾损肾，令脾中无意，多回惑。意味饮食不当不但损五脏，而且损害精神、心理。又谓“五脏六腑皆禀于胃”，饮食不当而伤及脾胃，能生诸多疾病，故健身要在养胃，要在炼意。

至无上部瑜伽，更进一步从身心的深细层次着眼，说心理活动与身体内在的“细身”——气、脉、明点（精、水液）密切关



联，心理上的烦恼，必有气脉明点的物质基础，必然导致气的阻滞错乱、脉道的缠缚不通及明点不明。心中有一烦恼，细身中必有一脉结。尤其是十种气若错乱，会产生各自所司器官的疾病：

下行气错乱，下半身生病；

上行气错乱，上半身生病；

平住气错乱，腹中生病；

遍行气错乱，生跛、挛等病；

最根本的持命气若稍有错乱，会令人晕厥、疯颠乃至死亡。

五种支分气若错乱，生眼耳鼻舌等病。

又说身中诸脉各能生某种病，如顶髻脉能生胃病，喉轮、心轮脉能生胆病，脐轮与密轮外十六脉能生风病，密轮内十六脉能生杂集病。脉之生诸病，原因在阻滞缠缚，令气不畅通。

这种深层次的身心系统病因说，认识到了疾病在肉眼不可见、科学仪器尚无法测量的深层微细生理机制上的根源，提示了一种深层次的医学模式，它显然蕴含着较现代生物心理社会医学模式更为深刻的思想，可能成为未来新型医学模式的蓝本。

## 佛教诊疗法

从诊断、疗法看，佛教医方明也有其独具的特色。

在诊断方面，佛学承印度医学之说，分病相（症状）为地、水、火、风四类，《摩诃止观》卷八云：

若身体苦重，坚结疼痛，枯痹痿瘠，是地大病相；若虚肿

胀腓，是水大病相；若举身洪热、骨节酸楚、嘘吸顿乏，是火大病相；若心悬惚恍、懊闷忘失，是风大病相。

并吸取中医之说，说五脏病相、六神病相。而佛学的四大病相说，也被中医、藏医吸收。

佛学在诊断方法上的独创，是以梦境及坐禅所见境相占病，揭示了梦境、禅境与五脏的关系。《摩诃止观》卷八总结佛典之说云：

若禅及梦多见青色、青人兽、狮子虎狼而生怖畏，则是肝病；若禅及梦多见赤色火起、赤人兽、赤刀杖、赤少男女亲附抱持，或父母兄弟等，生喜生畏者，即是心病。

其余脏腑病，可类此推知。密乘还有以天眼直观身中气之流滞及颜色以判断病情之法，这对西医而言，尤为新鲜。

在疗法上，佛教医方明继承发挥东方传统的多种疗法，主张从身、心、境大系统的整体着眼，针对不同病因，采用合宜的疗法，并主张调心养生为本，治疗为末，较传统西医之偏重治疗，要高出一筹。由佛教大德所发展的印度“八支医方”，既包括治诸疮、首疾、身病、鬼病、中毒、童子病之方，又有养生延年的“长年方”、锻炼身体令之强健的“足身力方”，表明其基本思想是养生、体育锻炼、治疗三结合，较现代西医治疗、预防、康复三个医学的内容还要全面。

就治疗而言，佛经中不但主张药物治疗，而且说咒术、禅定、忏悔等治疗方法。智者大师总结其说，谓六种因所起病中，四大



不调、饮食不节所致身病，宜于药物治疗。坐禅偏差所致“禅病”，唯有用禅法对治，药物无效。鬼、魔二病，须持大神咒及在定中修观，仍属禅定疗法。业障所生病，须外修忏悔，内作深观，属心理疗法与禅定疗法相结合。又说咒术、方术，也可治一类病。这里所说的禅定、持咒、修观、忏悔等疗法，都是传统西医所或缺的，此类疗法所对治的疾病，也多被传统西医视为疑难不治之症。

佛教还提倡看护病人，《梵网经》卷下云：

**八福田中，看病福田，第一福田。**

称看护病人为第一等能生长幸福的“福田”。佛陀当年曾现身说法，亲自为久病比丘洗涤污秽，躬自按摩，说法劝慰，使病比丘得到极大安慰，安乐而死。《四分律》载佛陀号召弟子：

**若欲供养我者，应当供养病人。**

这种看护病人的传统，不仅体现出佛教的慈悲救度精神，而且是一种社会性的心理疗法，有伦理和医疗的双重价值。

佛教医学思想中最值得注意的，是禅定疗法。禅定本是佛教重要的修持方法，旨在获“现法乐住”，由定生慧，以智慧断、转烦恼而趋向永恒安乐的涅槃，禅定的最低效用或副产品，即是治病健身、延年却老。各种禅门，都有这种效用，可以看作一种疗法、健身术。智者大师《小止观》卷下说：

**夫坐禅之法，若能善用心者，则四百四病自然除瘥。**

《摩诃止观》卷八说，若修天台宗提倡的四种三昧，“调和得所，以道力故，必无众病”。当然，若坐禅用心失所，出现偏差，也会出生种种“禅病”。修习禅定得法，实际上是通过调控心意识的锻炼，令身体机制自然得到调整、修补和休息，或增强心自主身体的能力，产生祛疾健身治病的效果，亦即通过心理锻炼而实现生理锻炼、生理调整。且不说禅定所主要具有的得身心轻安、禅悦法喜、获出世间智慧，从而使人超出生死的功用，即仅从自我锻炼及治病的角度而言，也极具价值，是一种既经济而又多功能的养生治病之术。《摩诃止观》卷八说：

**夫世间医药，费财用工，又苦涩难服，多诸禁忌将养。**

而用坐禅治病，则“无一文之费，不废半日之功，无苦口之虑”，较医药疗法具有不少殊胜之处。元译藏密要典《大乘要道密集·拙火定》说，修习拙火定者，如若生病，“要调治者，药在于身，不应别求”，只要通过合宜的禅法，运气观想，或加拳法（体操），便可自愈。

从医疗理论而言，禅定疗法从心意的自我调控及内在细身机制气脉明点的调治疏通着手，治在根本而效在枝末，因为从最根本、最深层的病因着眼，故覆盖面极宽，不仅能治愈常见病、多发病、慢性病，而且能治愈一般医学尚摸不准病因的疑难病，治愈被一般医学找错了病因的业障病、鬼魔病，当然更适宜于治疗由禅定而致的禅病。

佛教徒在禅定实践中发明、总结出不少禅定疗法，大藏中《治禅病秘要法》虽针对禅病而言，其实也可用以治其他病。智者大



师总结佛典之说及佛教界的经验，详述六种禅定疗法：

第一，系缘止。意守脐下丹田或足、头顶、病痛处。

第二，气。指“六字气”，配合调息，呼气时以意作气，以呵、吹、呼、咽、嘘、嘻六字分别治心、肾、脾、肺、肝、三焦之病。

第三，息。调息运气以攻病，有上、焦、满、增长、灭坏、冷、热、冲、持、补、和十二种息。大师有《禅门口诀》一卷，主要述以息治病之法。

第四，假想。想象一定的境相，如热病观想月光、水、冷气，寒病想火，劳损病观想酥乳灌顶等。

第五，观。以佛学闻思慧修观，观病由业起，业由心造，心缘生无性，本来性空，反究心源，了不可得，从而解悟心性，得真实般若智，依此智住实相定中，病苦自灭。《释禅波罗蜜多次第法门》卷四云：

**般若一观，能治五病。**

这被认为是疗效最广泛、治疗最彻底的禅定治病法。禅宗及藏传大手印法门还以病苦为道，观病性本空，观想代众生受病苦、拔除众生病苦，从而转病苦为菩提，更见殊胜。

第六，咒语方术。咒语治病，不仅虔诚祈祷佛菩萨加持，而且以定心持咒，可使本尊加持力与法界本具不思议力、自性功德力聚合为一而速疾显现，实现治病的目的，这在密乘中方法最为完备。

佛学的这些禅定疗法，在过去便被中医、藏医所吸收，现代





气功界更为广泛运用，成为常见的气功疗法，经实践和实验观测，证明疗效显著，随气功之普及而广泛流传于国内外，对人类的身心健康起到了良好的作用。禅定、瑜伽、气功传到西方后，不但被越来越多的西方人所接受实践，而且成为西方多种新型心身疗法之张本。如美国杰克布森的放松疗法、西德肖尔兹的自律训练法、南美的“心的平安的科学”及日本的形象控制疗法等，其基本方法无非是教人通过调息，放松身心或观想某种悦意境相，进入气功态或定境，显然是脱胎于禅定、瑜伽。日本身心医学家池田西次郎在其畅销全球的名著《自我分析》中，论证了祈祷、参禅、诵经、慈悲、“无心”的锻炼等良好的医疗作用。

佛学不仅讲坐禅自疗其疾，而且还有以禅功为他人治病之学。大乘九种禅中的“治病禅”，便以禅功疗治众生病为内容。密乘四小悉地中的息灾悉地，以治病除瘟为重要效应，八中悉地中的“治病悉地”，更以以禅治病灵验为成就的标准。息灾悉地、治病悉地，一般由修本尊瑜伽，三密相应以持本尊真言而臻。即其他各种禅，若功力深，也有以意念、真言或运气为人治病的效用。高僧传记中此类范例甚多，如佛图澄大师能以杨枝咒水治愈绝症<sup>①</sup>；求那跋摩、耆域、诃罗竭、杯度等，皆留下了咒病神验的事迹，见《高僧传》。隋初蜀僧法进应请治蜀王妃病，一见即愈<sup>②</sup>，华严宗初祖法顺大师以善于治病闻名遐迩，治时不用药饵咒语，“但坐而对之”，未久即愈，显然是用禅功。<sup>③</sup>藏传佛教界得治

① 见《晋书》卷九十五佛图澄传

② 《续僧传》卷十八

③ 《续僧传》卷三十四




病悉地者更多，如达垄噶举派高僧古叶仁钦贡（1191—1236），便以禅功治病著名，据传能令盲者见、聋者闻。当代僧尼中，也不乏以禅功治病名世者。其坐禅及治病的方法，从医用气的角度看，很有发掘价值。

如上所述，作为世间狭义医学的佛教医方明或佛教医学，思想广大深沉，内容丰富，为应该继承发扬的宝贵医学遗产。而全体佛学的教理行果体系，从其作为深义、广义的医学而言，具有更高的价值，更深刻的启迪意义。皈依三宝，依法而行，选准一种合理的信仰，树立一种如实观察宇宙人生的正见，有了可靠的安身立命之本、牢固的精神支柱，自能使人精神振作，心理稳定，积极向上，摆脱因信仰崩溃、自我迷失、追逐物欲而导致的萎靡颓废、迷惘不安、腐化堕落等“现代病”的威胁，获得身心健康的根本保障。若再依教修持菩萨行六度四摄，行布施度无私奉献、服务社会，修持戒度以端正行为，修安忍度以锻炼忍耐力，修精进度以培养坚韧不拔、奋斗不息的精神，修禅定度以锻炼自控其心的能力，修般若度以开发智慧，使人在精神、心理、生理各方面得到全面的锻炼修养，使本具善性充分发展，本具潜能充分开发，本有自性真我发现，从而道德高尚，胸怀开阔，智慧圆明，精神饱满，常享安乐，解除了生老病死的缠缚困扰，成为超自我实现意义上的真正健康人。社会上此类健康人多了，无疑会使社会面貌大大改观，社会人生的病态得到彻底改善，人心净化，国土庄严，人间净土得以实现。这对建设社会的精神文明、物质文明，针治社会弊病和拯救现代文明危机而言，难道不是一种极佳

的方案，一张极有效验的药方？

（原载《法音》1991 年第 6 期）

法喜悅為食  
善嚴經  
壬寅三月 陳冬書





## 三十三、佛学与科学

近代以来，随着科学的飞速发展，几千年来一直君临人们思想王国的宗教大大贬值。用举世公认的真理尺度——科学来衡量，宗教，尤其是被西方人作为宗教典型的基督教，明显表现出与科学相悖的精神，并曾藉教权迫害过哥白尼、布鲁诺、伽利略等科学家，阻碍过科学的进展。“宗教与科学水火不容”“宗教是科学的死敌”，直到时下尚为不少人对科学与宗教所持的基本观念。东方传统文化中影响最大的佛教，既然戴着宗教的帽子，自然难免被科学时代的人们视为迷信。

然而，只要作客观冷静的考察，便不难发现佛教在与科学的关系上，与基督教等颇为不同。佛教，尤其是佛教的教理及其所包含的文化内容，即所谓“佛法”“佛学”者，不但不与科学对立，而且表现出诸多与科学相通一致之点。将基督教等宗教与科学相悖的缺点强加于佛教，的确有圆凿方枘之感。“佛法是科学”“佛法亦哲学亦科学”，于是便不断为热心弘扬佛法者所论证，其中不少人是具有学识、有地位的科学家。如曾留学英、德，发明过转动式变压器的电学界前辈王季同（1875—1948），于20世纪20年代发表过一系列有关佛学与科学的文章，其中有与胡适辩论此一问题者，这些文字合刊为《佛法与科学之比较研究》一书，传布社会，颇有影响。王氏于1943年写的小册子《佛法省要》，



进一步论述佛法与科学、哲学的关系，认为“佛法是唯一的根本真理，又是唯一的合理宗教，又是实证哲学，又是应用科学”。嗣后，有赴美国哈佛大学攻读无线电工程归国、任浙江大学教授等职的尤智表先生，撰《一个科学者研究佛经的报告》《佛教科学观》二书，从科学家的立场，运用科学知识，系统论证佛法精神、方法、结论之符契科学。王、尤二氏以科学家之身份论佛法是科学，颇具说服力，其著述多次再版，至今在海内外佛教界尚广为流传。当代台湾清华大学物理系主任王守益教授著的《物理与佛学》（1983），用量子力学的观点解释佛法的空、实相等原理。同类著作还有美国沈家桢博士的《佛学讲演集》、香港罗无虚的《佛法在原子时代》、加拿大冯冯的《量子力学与佛学》等。中国科学院研究生院的牛实为教授，运用国外物理学、脑科学、精神物理学、思维科学等学科的最新成果，解释佛学哲理及佛家禅定修持中的身体变化、开悟、虹化等现象，论证佛法包含着科学的内核，发表有一系列这方面的论文。科学家研究佛学，甚至信仰佛教，实践佛法，参禅打坐，亦非稀奇罕见。笔者熟识的一批研习佛学的青年中，多有理工科的硕士、博士，尤以学物理者最多。据吉林大学王殿君教授讲，他应邀在美国讲佛经，听众百余人，主要为科学界人士，其中颇有多位诺贝尔奖得主，这些人对佛法领悟不浅，他们研习佛学的出发点未必是信仰，多怀着从佛学中得到启发并提高智力，从而在科学上有所突破的希望。

即使排除了热忱弘法的宗教感情因素，把佛学看作一种文化予以客观评估，也不能否认它确有与科学相符契之点，这主要表



现在以下几个方面。

## 佛教重视科学

与基督教等不同，佛教从未有过反对科学、迫害科学家的举动，相反，它对科学极为重视。佛教极其崇重智慧，以如实知见的智慧为佛法的精髓，为最高的信仰，为学佛修行的眼目、导首。佛学所言智慧，分为深般若与广般若，广般若即包括了各门科学知识，大乘菩萨道必修的般若（智）度，即以通达深、广二般若为内容。大乘佛法强调“佛法从五明中求”，要求行菩萨道者勤习五明，五明，为古印度的一切学问知识：声明，为语言声韵文字之学；因明，为逻辑辩论之学；医方明，为医药学；工巧明，为各种技术工艺；内明，为研究自心之学，在佛教中专指佛学。《大乘庄严经论》卷五说：

**若不勤习五明，不得一切种智故。**

《瑜伽师地论》谓菩萨应于“一切菩萨藏法、声闻藏法、一切外论、一切世间工业处论”中求取正法。菩萨藏法、声闻藏法指佛教大小乘的教典，外论指佛教以外世间的一切理论、学问，一切世间工业处论指世间的工农商贸等学问技术，可以把一切科学技术都囊括进去。有“经中之王”之称的《华严经》，要求行菩萨道者必须通达世间的文字、算术、图书、医药、文艺、矿藏、占验预测等种种学问技术，“一切技艺无不该习”，以作利益众生的方便，若未全部通达，不能过菩萨第五地。《瑜伽师地论》

特别强调菩萨应“求诸世间工巧明处，以少功力多集资财”，利益众生。据此，佛教徒普遍深信佛法与科学一致不二，希望科学尽快发达，以证明佛法之正确不谬，有“科学愈发达，佛法愈昌明”之说。显然，佛教的流传，当有促进科学发展的积极作用。

## 佛法与科学精神相通

求实务真，纯从客观出发，排除感情、信仰、主观成见，以理性作逻辑分析，重实验证明的可重复性，大概是举世公认的科学精神。以此精神衡量佛学，可见佛学与科学的精神多相一致。佛教虽具宗教仪式，要求教徒行三皈依，但不信上帝鬼神，三皈依的中心皈依法宝所皈依的法，实指宇宙人生客观本具的真实、真理，佛教教理，便以“真实”为纲宗，说了脱生死、得大自在的诀要，唯在“如实知见”宇宙人生的真实本面。这与科学求实务真的精神颇为一致。佛教虽然强调“信为道元功德母”，但其所谓信，终归以理解乃至实证真实为本，佛教信仰以“法四依”为基本原则，四依的核心是“依法不依人”，即唯以真理为依止，而不是依止说法的人，力排感情上的信仰、信赖，不因法出于尊长知交乃至佛等权威人士之口便盲目接受，唯以自己通过思考、实践验证而证明正确的正法、真理为依靠。《瑜伽师地论》强调：

**如实知己，以理为依。**

在了知真实方面，佛法坚持以缘起法则为基础立场，观察一切现象，缘起法则被强调为法宝甚至佛。缘起法则，是说万物皆



依赖一定的条件而产生、存在，或曰各种条件的暂时组合，实为朴素辩证法。以缘起法则为本，佛法运用逻辑思辨分析、归纳、演绎，穷极理智之能事，以期发现真实。佛学以哲学特别发达著称，佛学著述论证问题之条分缕析、逻辑性强，为学界所公认。这与科学之排除主观感情，重客观、重分析、具条理颇相符契。佛学早就探讨了当今哲学界所探讨的前沿问题，诸如认知、深层心理、心物深层关系等，有极其深刻的见解，使大哲、大科学家无不惊叹。佛法不仅以理性为如实推理所得者为真实，称“世间极成真实”，而更强调通过修行实践证明者方为绝对的真实，以通过修行实践开发出的超越性智慧为能真正知见绝对真实的智慧。佛教认为，佛法的真理乃是释迦牟尼及其徒裔通过禅思等修行实践证明而发现，学佛者只有依佛祖开辟的道路亲自修行，当“见道”而获得验证时，才能真正确立对佛法的深信。佛教的修学进程概括为信、解、行、证四步或见（理解佛法）、行（修行）、果三步，便表明了佛法重实践验证的精神。关于修证的进程、层次及成就的标准、出现的问题，佛法有严密的解说，说明其体系确系依过来人的经验建立，非出自想象及信仰。释迦牟尼及其徒裔们的修行，实际上应看作自我变革生命或生命自觉进化的科学探索、科学实验。

## 佛法多被科学证实

佛法关于身心世界的说法，多被科学发现所证实，常被作为



佛法是科学的证据。如经载：佛说一杯水中有八万四千微虫，人身中多处有“微虫聚”，多达八万四千户，绝非当时知识范围中事，两千余年后才由显微镜下的观察所证实。又如佛经中描述宇宙，谓有人居住的四大洲围绕一日月为一小世界，百亿小世界组成一个世界单元，称“三千大千世界”或“一佛刹”，无数三千大千世界组成世界海，世界海之外还有无量世界海，无量世界海中的世界形状各异，物质不同，皆处于旋转运动、生灭变化中，经成、住、坏、空四大劫。宇宙无边，世界无尽，与近今宇宙学、天文学的发现大致吻合。关于微观世界，佛经说万物及众生身体皆由地水火风四大元素或地水火风空识六大元素组成，四大元素由“极微”集成，极微有自旋等性质，又称“邻虚尘”，意谓介于微尘与虚空之间，与今量子力学所说具波粒二象性的电子很是相近。佛经说物质（色）、时间（时）、空间（方）、运动（势速）都是缘起性空，没有其常一不变的实体，爱因斯坦的相对论，可以作这种说法的注脚。佛法观察的重点是人心，对人心的功能、运作规律等进行了详悉的研究，如大乘唯识学建立第七末那识、第八阿赖耶识、第九阿摩罗识为深层无意识心识，直到近世精神分析学出现，才对意识层下的无意识进行窥探，然其分析尚未必及于佛学精密。科学界最新的系统论、信息论、多维空间论、全息论等，从哲学上看，都未能超出佛教哲学的大框架。这大概不是以巧合便能解释的事，不能不使科学家们对古老佛法刮目相看。



## 科学与佛学遥相接轨的趋势

近几十年来，科学越是向纵深进展，越是表现出某种与佛法遥相接轨的趋势。在理论方面，互补原理、测不准原理、波动力学、靴袞假说、宇宙弦理论等新说对微观世界的认识，在不断接近佛法“至微无实”“一即一切，一切即一”的观念，物理学博士卡普拉在其畅销全球的《物理学之道》一书中说：

以靴袞假说为基础的现代物理学亚原子粒子理论表明了与佛教大乘观念最引人注目的相似性。

物理学家爱丁顿等认为物理世界不过是人心智构建的“抽象的象征世界、影子世界”的思想，接近了佛法万法不离心识、唯心变造的立场。在研究方向、研究对象方面，科学在近几十年来对一度被忽视的人、精神自身日益重视，心理学有了长足的进展，脑科学、精神物理学、精神化学、思维科学、认知科学、行为科学、心身医学、社会医学、死亡学等以人为研究对象的新学科纷纷涌现，其研究方向与佛学的主攻方向趋于一致。尤其是研究超常心理现象的心灵学、超心理学，及钱学森教授所提倡的人体科学，与佛学的关系最为密切。它们研究的人体特异功能及暗示着死后再生的多种特异现象，乃佛学之常谈，心灵学、人体科学用科学方法证实了此类现象的存在，也就为佛学提供了证据。佛教所修的禅定，可归于气功、瑜伽一类，千百万人的实践，证明它有祛病健身、益智开慧等效用。这类现象所蕴含的奥秘，促使有

勇气的科学家们去攻关开路，对它们的研究，有可能成为即将到来的科学革命的突破口，可能使佛法得到更为全面的验证，使佛法提出的开发自性潜能、进行生命变革的课题受到全人类的普遍重视，届时，佛法与科学将会在更高层次上同趋一轨。

## 佛学与科学的不同之处

佛法与科学虽有诸多相通一致之点，但也有根本不同之处：

一是与科学迄今为止以便利生活、增殖财富为目的、以物质现象为主攻方向不同，佛教虽然重视科学，在医药学等方面也有一定建树，但其目标主要在于生死的超越和社会教化，其主攻方向不在物质而在精神，故而佛学在自然科学方面实际无多成就，它显然不能取代科学。

二是与科学发现系通过以理性整理感性经验、观测实验的途径所得，因而十分精确不同，佛学虽不乏与科学发现相近的说法，但并非通过自然科学的研究方法而得，而是通过禅思修证所开发出的天眼等超常能力及智慧直观而得，只是大略近真，不及科学描述之精确。

三是与科学成果可以拿出来供人使用，因而能强迫一切人接受科学观念不同，佛法的成果，只有各人依法修行方可证知，其证知也多分为主观的体验，因而较难强迫一切人接受。

四是与科学以肯定意识之外有一实体世界的朴素实在论为出发点不同，佛法以万物缘起而无常无我为出发点，认为所谓客观



世界，其实不离主观的能知之心，主客不二，依正不二，不承认有离心独存的实体，甚至说一切终归是心识变现。

五是与科学相信理性能认识一切、以观测所得感觉经验为素材不同，佛法首先用缘起法则分析理性和认识形成的因缘与过程，认为感觉经验具主观性、相对性、虚妄性，以感觉经验为本的语言概念更是人造的符号，依感觉及以感觉素材、语言文字为工具的理性思维，不可能到达绝对真实。应以理性检验理性自身，发现其极限，以此为桥梁，通过修行开发人潜在的超感觉、超理性的般若智慧，方可证得绝对真实，证得绝对真实方可了脱生死，获得绝对自由，所谓得大自在。

六是与科学由穷研物质、征服自然以获得主宰物质世界的自由不同，佛法认为向外逐物，不可能认知绝对真实而令众生超出生死苦海，而且难免人为物役、迷失自我，有令文明发生危机的负面作用。在佛法看来，宇宙间最灵最妙、起中枢作用而又最好研究开发者，乃是人心，只要直接如实观察自心，了知自心之真实，便能证知绝对真实，从而实现生命的变革升华，使人超出生死轮回，获得永恒幸福、绝对自由的涅槃，这是实现人类文明终极目标的正确途径。

与科学相比较，佛学确有所短，然从某种角度来看，佛学之所短，或许正是其所长，科学之所长，或许正是其所短。宜互取所长，互补所短。孙中山先生说过：“佛学可补科学之偏弊。”这大概不仅在于佛学专务社会教化、人心净化，有其不可忽视的社会效益，而且，在认识世界、获致自由、决定文明取向等方面，

佛学对科学，对人类，有着重要的参照价值、启发意义。尤其在此科技文明已导致严重的环境污染、生态失衡、能源枯竭、人欲横流、道德滑坡、价值失范的时代，反思科学的功过、文明的偏弊，略一光顾佛学，大概会使对科学救世已丧失信心的现代人，得到某种启迪。

（原载《世界科技研究与发展》，1995，10）



ཡི་གེ་ཉི་ཤུ་རྩ་དྲུག་པ་འདི་དཔེ་ཆ་འཛིན་པ་ལྟུང་ན་དཔེ་ཆ་དེ་ཅི་འདྲར་  
བཀོམས་ཀྱང་ཉེས་པ་མི་འབྱུང་བར་འཇམ་དཔལ་རྩ་རྒྱུད་ལས་གསུངས་སོ།།

此咒置经书中 可灭误跨之罪

