

●佛 日

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，甚而比其它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 tattava 的意译。tattava，义为如实，即如其本来而不异，其反义词为虚妄、虚假。若再对真实二字分作训诂，则“真”主要从认识论角度，指如事物之本来面目；“实”主要从实在论角度，指不依待他物而实有。总之，真实，即如本不异、不依他存的本然，而如本不异者必然不依他存，为未经主观认识增减的本来面目，不依他存者必然不生不灭，真常不变。质言之，真者必实，实者必真，真之与实，终归是一回事。

如果把全部佛法归纳为所观的“境”、所修的“行”、所证的“果”三大互相联系的部分，则“境”所观的内容，便可以真实二字概括之。吕澂先生《印度佛学源流略讲》一书说得好：“佛学对象的中心范畴是‘真实’（或称‘真实性’、‘真性’）。”

佛学不仅穷尽人类理性思辨之能，而且运用在禅定中思察、自调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，在印度瑜伽行派的《瑜伽师地论》等论典中，阐述最称细密。《瑜伽师地论·菩萨地真实品》分真实义为二种、四种。二种者：一、“依如所有性诸法真实性”，略称“真实性”或“如所有性”，指一切现象普遍共具的真常不变的体性，即如（tat）、真如（tathatā）、实相。木村泰贤《大乘佛教思想论》解释说：“诸现象不变的真相或使现象所以如此的不变不动的法则叫真如。”二、“依尽所有性诸法一切性”，略称“一切性”或“尽所有性”，指一切现象一一各具的一切性质、相状、力用、关系等。论云：“如是诸法

性，应知总名真实义。”

《真实品》所言四种真实，可看作四个层次：

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

二、“道理极成真实”。道理，意为道路理义，指贯穿于事物中的固有法则，略相当于今所言规律、客观规律。《解深密经》卷五说道理有四种：一看待道理，谓观察事物相互依待的关系而发现的规律，如观大小、好坏、老少、高低等的互相依待而归纳出“凡有对法不相舍离”（互为矛盾关系者不能分离）的法则；二作用道理，谓事物所具作用被发现而表述为法则者，如古人发现火有能热能熟、令猛兽恐怖等作用，科学发现的万有引力定律、能量守恒定律等；三证成道理，指通过推理及实践检验而证明的规律；四法尔道理，为本然所具的规律性，是前三种道理建立的根本依据，《瑜伽师地论》卷二五说瑜伽方便“一切皆以法尔为依，一切皆归法尔道理”。总之，客观本具的理、法则，在众生的认识中被总结为一种规律，叫做道理。被世间共认为正确的道理，叫道理极成真实。《瑜伽论·真实品》说道理极成真实主要依证成道理建

立，证成道理依现量（经验、实验）、比量（逻辑推理）、至教量（经典依据）三量思择而建立，这是世间的“诸智者、诸黠慧者、能寻思者、能伺察者、住寻伺地者、具自辩才者”——亦即所谓“哲人”们的思维成果。

三、“烦恼障尽智所行真实”。这是依佛法修道，断了烦恼障（贪嗔痴慢疑等）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。

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

四种真实，就从相对到绝对的角度及真实程度而言，构成一个渐次升进的阶梯结构：第一世间极成真实，仅是凡夫众生常识范围内的真实，无疑具有相对性；第二道理极成真实，是世间哲人们理性认识意义上的真实，对具体真实而言亦具相对性；第三烦恼障尽智所行真实和第四所知障尽智所行真实，乃出世间的圣人所证知的绝对真实，然第三尚不圆满，对第四而言亦具相对性，唯有第四所知障尽智所行真实，才是绝对的真实，才能真正当得起本为如实、绝待义的“真实”二字，能如实、圆满地认识诸法真实性、一切性。

后来世亲所造《辨中边论·辨真实品》，更详析真实为十种：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、道理极成两种世俗共认的真实；七、净行真实，指烦恼障尽智所行、所知障尽智所行两种圣者净心所证的真实；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，几乎涵括了佛学的一切义理。

《法华经·方便品》载佛为舍利弗说诸法实相包括相（相状）、性（不变的本性）、体（主质）、力（功能）、作（造作）、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。

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《瑜伽论·真实品》所说诸法真实性、一切性亦即体、相两大方面。

佛学对人类认识能力 与认识方式的考察

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

佛学对人的认识能力分析最为细致者，为相宗的八识或九识说。依《楞伽》、《解深密》等经，相宗将人能认识的心识分为八识或九识，形成四或五个层次。第一层前五识，指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，它们分

别感知色、声、香、味、触“五尘”，为人们接受外境信息的五大窗口，相当于心理学所说视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉五种感觉功能。对外境五尘的接受，必须经眼、耳、鼻、舌、身“五根”的感觉工具，五根各分为肉眼可见的粗“扶根尘”和肉眼难见的“净色根”，净色根，现在看来相当于感觉传导神经和脑中感觉中枢的功能。第二层第六意识，具分别、统觉、记忆、思维等功能，摄思（思察）、寻（探究）、伺（深度伺察）、胜解（理解）、念（记忆）等心所法（随识而生的心理作用）。第三层第七末那识，起联络前五识与第八识，不断发起思量，尤其是不断思量有一内在自我的作用，被认为即第六意识所依的根，称“意根”。第四层第八阿赖耶识（藏识），有储藏各种心理活动习气种子等功用。第五层第九阿摩罗识（无垢识），为诸识之体性，或被认为即最根本的纯粹觉知之性，或说即是阿赖耶识所藏无漏种子。

佛学还说心识的认识功能和认识方式有现、比、非三种“量”。量，为梵文 *pramāṇa* 的意译，意为尺度、标准，指用以审定真妄的准衡。现量，略当于直觉，谓不经名言概念的分别而直接识别，现，乃境相直接呈现于心识中之意，《因明正理门论》释云：“此中现量，谓无分别。若有正智于色等义离名种等有所分别，现现别转，故名现量。”无分别，指无名言概念的分别。《瑜伽师地论》卷十五分现量为四种：一色根现量，指前五识依五根对境而生的视、听、嗅、味、触等感觉经验；二意受现量，为第六识的直觉，多生起于前五识现量之后，或缘熟悉境相之时，如人看见自己的父母，不须思量，便知道这是谁；三世间现量，指未断烦恼的凡夫之现量，亦称“有漏现量”；四清净现量，指断了烦恼的圣者对真实的体证，亦称“真现量”、“无漏现量”。《正理滴论》所分现量四种为：

一、五根智，二、意根智，同《瑜伽论》之色根现量、意受现量；三、自证现量，指各心、心所的自证分，即心自知自认的功能；四、定心现量，指修禅定者中所现的境相，未经名言分别者。这四种现量属因明学所说，从《瑜伽师地论》四现量来看，皆为世间现量。

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

比量，谓以名言概念为工具，进行思维。《因明正理门论》释云：“言比量者，谓藉众相而观于义。”意谓比量是借用名相来观察思择真实义理。比量唯属第六意识的功能，亦有正、似之分。正比量指依据正现量所提供的感觉经验分别名相，进行思维，符合逻辑法则、因明论式的正确推理、判断；似比量为似是而非的推理、判断。《因明正理门论》谓以似现量为因，“于似所比诸有智生，不能

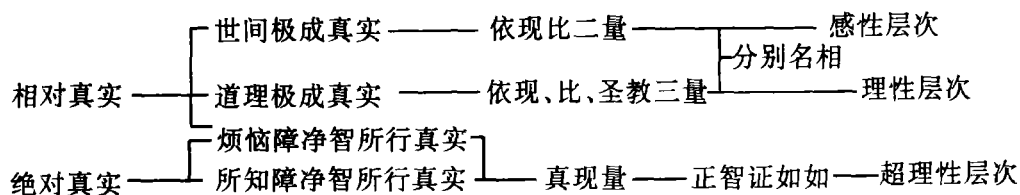
正解，名似比量。”似比量不符真实，只有正比量，才可作道理极成真实的依据。

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

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

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

四种真实与三量、五法的关系，可略示如下：



世间极成真实和凡夫名相分别的 相对性、局限性、虚妄性

依名、相分别而建立，同类众生共认的世间极成真实，在同类众生共同的世俗认识范围之内，相对于错误的认识如错觉、幻觉、认南为北、认男为女、认驴为骡、认机为鬼之类，可以说是真实的。这种常识范围内的真实，是人们日常进行思虑、交流思想、展开各种社会活动的基本素材，人们对其真实性通常确认不疑。然而，只要用理性对这种真实及其认识方式进行考察，便不难发现它不但有相对性、局限性，而且有虚妄性。对其相对性、局限性、虚妄性缺乏觉知，习焉不察，是障蔽慧目、生起烦恼，导致生死流转苦果的根源。于是，世间极成真实及凡夫名相分别的虚妄，便为佛法所力说，《金刚经》佛言：“凡一切相，皆是虚妄。”《楞伽经》云：“施設众名，显示诸相：瓶等、心心法，是名妄想。”把凡夫以名言概念分别的诸相称为妄想。《涅槃经·迦叶菩萨品》说凡夫认世流布想为真实，如于牛仅作牛想，于马仅作马想，是名“倒想”——颠倒的认识。

凡夫名相分别和世间极成真实何以为妄为倒？中观学从名相形成的缘起关系分析说：名相之生、认识之形成依赖根、识而生，依能认识的主体与所认识的境相之互相作用而成立，非不依于他、本来面目直接呈现者，故非实有（绝对的真实），具相对性。《大智度论》卷十五说：“若诸法实有，不应以心识知故有，若以心识知故有，是则非有。如地坚相，以身根身识知故有，若无身根身识，则无坚相。”问曰：不管身根身识知之与否，而地的坚固相法尔如是，常恒不变，这难道不足以证明其坚固相乃实有吗？答曰：若有人能知地为坚相，即使他当时并未直接以身根身识感知，也是依以前触觉感知的经验而知，或间接从别人处听说地为坚相。如果没有能

知的心识及身根之感觉机制，根本就谈不上对地的认识乃至有无比这件事，更谈不上地为坚相。对名相之感知分别不能离能感知分别的主观心识，依缘而生，故非实有，非实有者即非绝对的真实，具相对性。执相对者为绝对，认非实有为实有，是名颠倒，是名妄想。

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

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

依他起相，谓依缘而生的相，指前六识对境现量所得的色、声、香、味、触、法等相，即心理学所说感觉经验。《密严经》云：“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》说：“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。心识并不能象镜子映物一样，直接映现境相，必须由感觉器官（五根）接受外境信息（五尘），由外界信息与感觉机制的共同作用，在自心中变起一个“影像尘”，心识对此影像尘进行分别，才形

成对境相的现量。影像尘是心识直接分别的对象，相对于外境本质尘名“疏所缘缘”而言，叫做“亲所缘缘”。《宗镜录》卷五五释影像尘云：“影者流类义，像者相似义，即所变相分是本质之流类，又与本质相似，故名影像。”影像，即是影子和画像，虽然依本质而有，相似于认识对象，但既经根识之变现，便非认识对象本质尘之实体，也非全同于本质尘的原样，是一个带有主观性的东西。佛典中有时说五识现量缘实境所得相为真实，如《华严游心法界记》云：“眼等识亲证是真，意识妄缘为妄。”这只是从世俗谛、世间极成真实的角度，与第六意识分别影像尘而起的名言分别相较而言，只是世间极成意义上的真实、因明的真实，非真实当得起“真实”二字的绝对真实。凡夫常认此世间极成意义上的相对真实为绝对真实，以为六识所见相即是境相实体的原样映现，把“用我这双肉眼看来那个东西是红色”的事实错误地简化成了“那个东西是红色”，因而被佛说为妄想、倒想。

根境识三缘和合而变起一个带主观性的影像尘这件事，可谓世间的第一奇事，其中的机关奥妙，非轻易而可弄明白。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，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，但其实体并非象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，于幻相起贪爱执爱，便难免生死流转

的苦果。佛陀为此而力说相之虚幻不实，以唤起众生对自己认识活动的反省。

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

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;鱼眼却以为窟宅,有如人视空气一般,在其中优游自在;在饿鬼看来是脓血,在诸天看来是甘露。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尼姆斯(Aenesidemus),便曾以感觉因动物而异、因人而异、因时而异等十条理由,论证感觉经验的不真实。至于依感觉经验而生的美丑等更带主观性的感受,在人与动物、动物与动物、人与人之间的差别就更大了。古人常形容美人“沉鱼落雁”之姿,但庄子早就说过,就是被公认为绝色的毛嫱西施,鱼雁见了她会惊惶逃走。俗话说:情人眼里出西施。被他(她)的情人视为最美的人,在别人眼里很可能是丑八怪。《阿含经》中便曾说过,如一美女,凡夫好色者见而贪爱,诸同夫者见而生嫉,与她有仇怨者见而生憎,清净离欲之人见她污秽不净,无美可言。

凡夫的感觉还各有其生就的局限性,能知的范围有限。人的肉眼远不如鹰隼,人的嗅觉和听觉远不如狗,蛇鼠等的视觉远不如人。佛经中常说,人的肉眼不能见实际存在的微细众生微虫和微细四大所成的鬼、中阴身、诸天、佛菩萨报身,及地狱天宫净土等。

现代科学虽然尚未发明能见鬼、中阴、诸天等的仪器,但在显微镜下,已证明佛所言肉眼不见的微虫确实存在。科学还发现了人不能感知的X光、红外线、紫外线、超声、次声等的实有,发现在宇宙电磁光谱中,人肉眼可见的光带,只是其中很小的一段,还有大段的不可见光存在;在宇宙声波中,人耳能听到的频率,也只是其中很小的一段,还有大段不可闻的超声波、次声波存在。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。《密严经》云:“名为遍计执”。《解深密经》云:“云何诸法遍计所执相?谓一切法假名安立自相差别。”《大乘入楞伽经》云:“相中所有名,是则为妄(遍)计。”遍计,谓周遍计度,执一切名言概念所表之相为真实,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,意谓名言为一种用以表示六识所得相的人造符号,而非所表事物之本身。《大智度论》解释说,因缘所生之法,在人们认识中用名词概念来表示,此名言不过是假名而已,真实情况是因缘之和合。如五蕴和合,假名为众生,于五蕴和合中,觅“众生”之实体,了不可得;又如各种零件集合为车,于零件中觅“车”之体,亦不可得。真实只是因缘和合。因缘和合之法,皆生灭变易而不决定如名言所表,如水为湿性,遇寒则结为固态的坚冰。

法相唯识学进一步分析了假名之非实,一、名非是实,名字并不是实体本身,只不

过是人们创造的认识符号,有如今电脑输入信息用数字代表词语。如果名即是实,则说“火”之时,口应被烧,说“饭”之时,腹应能饱。二、名后于相。从认识过程看,心、境相接的最初刹那间,六识现量,得所了别境的影像,后一刹那,才由意识起分别,生起名言,形成概念,这时前一刹那所见的境相已灭,新的境相出生,但意识中却以为后念形成的名言概念所表即是最初刹那六识所现见的实境。

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

关于凡夫对真实的认识,佛经中有个盲人摸象的譬喻,极为形象贴切:有一群生来即盲的人,想弄清大象是什么样子,只有用手摸,结果摸到象鼻的说大象象杵,摸到象腿的说大象象石柱,摸到象腹的说大象象鼓,摸到象尾的说大象象绳子,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),就象众盲人各自摸到的象鼻、象腿等,虽不离大象而不能说即是大象;凡

夫依假名的分别,执假名所表为实(遍计所执相),就象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东西?那只有超越分别名相有限认识方式,修得能现证真实的慧眼。

道理极成真实的相对性及理性之极限

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

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

二、能通过观察、思索、研究、实验,进行概括、归纳、分析、演绎等逻辑思辨,发现可经实践所证实的客观规律。各门科学所发现的关于物质世界和社会现象的公理、定律,皆依现、比二量思择实验而建立,应摄于道理极成真实的范畴。还可通过哲学的思

辨,概括出能复盖一切现象的普遍规律和永恒法则。佛法所依“此有则彼有,此无则彼无”的缘起法则,便是道理极成真实中最为可靠、放之四海而皆准的规律。

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

四、能依圣言量及自证悟,将绝对真实所蕴含的微妙义理(法尔道理)依比量逻辑外化,用人类语言诠表。如经中所说真俗二谛及中道,便可依辩证逻辑论证而成立。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，“令离诸著。”（《法华经》），离名相分别，显发本具超感性、理性的真现量智，去亲证真如，与后世禅师们“随方解缚”是同一作略。佛自证的法及绝对真实，并不是佛经的言说文字和文字表诠的道理极成真实。

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

绝对真实与解脱之道

佛学研究真实的宗旨，不在于解释世界，而在于彻底解决人生老病死的现实问题，抵达不生不灭、永恒安乐的理想境界——涅槃彼岸，实现超越生灭的涅槃，必须找到一个不生不灭、真实不变的东西为依靠，这种东西从认识的角度而言，便只有如其本然、不依他起的绝对真实。根据凡有对法不相舍离的缘起法则，佛学确信：既有世间生灭无常、虚幻不实之万有及相对的真实，必须有出世间不生不灭、真实不妄的绝对真实。《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、趋向涅槃之决要。甚至可以说：对绝对真实的完全体证，便是涅槃之实现，涅槃亦即绝对真实之别名，《中论·观法品》云：“诸法实相即是涅槃。”这可谓全部佛法之基点。

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

佛法所示道理极成真实关于绝对真实义理之要，可摄于小乘的四谛三法印和大乘的一实相印。

四谛依“此生则彼生，此灭则彼灭”的缘起法则观染净因果，观人生实有诸苦，生老病死、忧悲苦恼终归以自心所起贪嗔痴等烦恼为因，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、自作主宰的我，从而息灭诸法实常、蕴中有我的不真实妄想，息灭以我执为根所生贪嗔等烦恼，当烦恼妄想完全熄灭，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，自然恒与无常无我的真实相应时，即证入涅槃。此涅槃是实是常，不生不灭，恒极安乐，不可说言是有是无，超越名言分别，即是烦恼障尽智所行真实。证此真实，即超越了生灭无常的凡夫界，超出世间三界生死。

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

真实的本面。《密严经》云：“名为遍计执，相是依他起，名相二俱遣，此是第一义。”遣除名相分别，乃至遣除“遣除”之分别，便是第一义（第一真理、绝对真理），第一义即是实相，为“三自相”中的第三“圆成实相。”

这种对实相的体证，非同于世俗能所对待的认识，而是消泯了能知与所知的区别，所谓“智与真如平等平等”，名曰“真现量”、“自内证”。《宗镜录》卷四九说：“拂能所证迹为真现量，谓若有如外之智与如合者，犹有所得，非真实证，能所两亡方为真现。”在自内证实相的真现量心中，绝对真实的本面与能证绝对真实的自性真我、证知绝对真实的智慧同时呈现，一体不二，无有分别，名为“根本无分别智”，略称“根本智”。菩萨于见道时证得此智，断分别所起我法二执，即得见所知障净智所行真实之一分。

真正当得起“真实”二字的绝对真实，依《瑜伽论·真实品》之说，应包括体、相两个方面，包括四种真实，乃至十种真实、十如是，乃至全宇宙的一切。《金刚经》云：“如来说一切法，皆是佛法。”于宇宙万有的体、性、相、用等，若有一法不知，则难称知绝对真实，难以破尽无明。声闻、缘觉虽然由观无常无我，现证人无我之真实，出离三界生死，但尚未显明真实之相用，未究竟诸法一切性，故不能出三界外的变易生死，不能显发自性所具的积极力用，因而也就不能究竟真实之体性。大乘菩萨不但观人法二无我，得现证诸法体性的“一切智”，而且以一切智去修六度四摄，利益、度化众生，渐破尘沙惑，得能知众生根性机宜、度化方便的“道种智”，以道种智圆满菩提资粮，成就佛果，证得能尽知诸法真实性、一切性的“一切种智”。证得一切种智或无上菩提，方能究竟真实义。《法华经·方便品》载佛言“佛所成就第一希有难解之法，唯佛与佛，乃能究竟诸

法实相，所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。”

由绝对必包摄一切相对故，在佛陀究竟诸法真实的大智慧中，当相即道，即事而真，无有一法不真实，无有一法不是自性所本具、自心所显现。不仅四种真实中后两种绝对的真实为绝对真实，即前两种世间极成、道理极成的相对真实，也具有绝对性。佛位真现量，是根本无分别智（体证真如）与后得有分别智（分别法相）同时显现，虽离分别而不妨炽然分别，所谓“能善分别诸法相，于第一义而不动。”（《维摩经》）既有分别，亦不妨借用凡夫世间极成真实的假名相。《涅槃经·迦叶品》云：“一切圣人唯有世流布想，无有着想”，佛等圣人见牛亦作牛想，见马亦作马想，见男女大小亦作男女大小想，见自他亦作自他想，如佛说法时亦常自称为我，只不过没有凡夫认名相即是实体的执着。既有分别，则名言文字，亦不妨为说法度众生的方便，而且是不可或缺的重要方便，《维摩经》云：“无离文字说解脱也”。离了文字语言的说法、道理极成真实的标月之指，佛法便无法向众生开示，众生亦无法进入绝对真实。

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

直截现证真实的诀要，是大乘圆顿教的观心法门。《大日经》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，见到心之实相时，也就见到了一切法之实相，见到了自性真我。只要见到自性真我，则一切自在，如禅宗五祖弘忍所说：“一真一切真，万法自如如。”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，简便而行，不须藉丰厚物质、发达科学、高度文化，古人、今人、未来人都可以修，一修就见效，堪称人类文化宝库中最有价值的瑰宝。

佛学真实论的纲要和实质，大略可总括如下：真实分体（真实性）、相（一切性）两大方面及世间极成、道理极成、烦恼障尽智所行、所知障尽智所行四个层次，凡夫依分别名相建立的感性层次上的世间极成真实，具相对性、局限性、虚妄性，于此迷执不觉，为生起烦恼、导致生死流转的根源。依理性思维建立的道理极成真实，虽能反思世间极成真实理性思维本身，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

●冯巧英

论华严三圣的关系

毗卢舍那佛、普贤菩萨与文殊菩萨，合称为“华严三圣”。华严三圣之间是什么关系？探讨这个问题，可以发现，这个表面上属于对佛、菩萨的信仰问题，实际上是佛学问题，确切些说，是佛学问题的通俗化。佛学最讲究理论与实践相结合。《华严经》巧妙地把深奥的佛学问题用通俗的华严三圣来展示，使人们有了顶礼膜拜的对象，而通过对华严三圣的顶礼膜拜，又引导人们进一步去悟解佛学问题。于是，理论与实践如水乳之交融，不着痕迹地结合起来了。这是《华严经》的优胜处。

一、法身佛毗卢舍那

《华严经》描绘了一个庄严神妙、尽善尽美的佛国世界，叫做“莲华藏世界”，或称“华藏庄严世界”，或称“华藏世界”。这个华藏世界指的是无限的宇宙，包藏着多层次的世界，次第布列。人类居住的世俗世界，则在多层次中的第十三重。

华藏世界的教主是毗卢舍那佛。“毗卢舍那”一词，是梵文的音译，又译为“毗卢遮那”，意译为“光明普照”，也是“日”（太

阳）的别名。所谓“光明普照”，指无处不照，无时不照，不象太阳，只照白天，不照黑夜；只照表面，不照内里；照耀东半球，不照西半球；照耀西半球，照不到东半球。佛名“毗卢舍那”，是佛教长期以来，把佛比喻为照耀一切、化育一切的太阳的自然结果。

在《华严经》以前，早在《阿含经》中便已有毗卢舍那佛之名。但是，用毗卢舍那佛取代释迦牟尼佛的地位，并作为“法身佛”的形象出现的，则是《华严经》。

什么是“法身佛”？为了了解这个概念，需要简单交代一下佛的“三身”说。大乘佛教一般认为，佛有三身：

①法身——佛法的化身。佛教以佛法为真理，佛法本是佛教的教理，是抽象的理论，这种抽象的理论被人格化，赋予一个客体化的身体，称为“法身”。法身虽则是“身”，但它只是佛法的代表或象征，是一种永恒而普遍的存在，无形无相，不可名状，不可思议。人们平常眼中所见的佛的形相，心中所想的佛的形相，只是佛的应化身，不是法身。

②报身——佛教讲因果报应。佛本也是

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。

编 后 语

佛法作为存在论上的真实，如来以后得智从平等性海流出三藏十二部。历代追寻佛陀足迹的人们，藉教验证，真实不虚。所以，佛法则不同于世智辩聪之流的分别知见。但是，世人何以执虚妄事物为真实，以至流浪生死呢？这是因为世人不悟真理，首先就没有从认识论上洞觉真实，更无从修证。本期特意推出佛日居士的新作《真实论》，以饯读者。

《论华严三圣的关系》一文，阐明了普贤菩萨与文殊菩萨的“理”和“智”的相契相融，以及普贤、文殊与毗卢舍那佛三圣之间的因果原理，即：佛为“理”和“智”圆融之果。这对于我们明确华严三圣之间的关系以及读《华严经》都有着根本性导向。

今年5月21日，由中国佛协、上海市佛协、浙江省佛协联合在上海友谊会堂宴会厅隆重举行盛大寿宴：为山田惠谛长老祝“白寿”、庭野日敬先生祝“米寿”、田泽康三郎先生祝“伞寿”。中国佛教协会会长赵朴老在寿宴上作了热情洋溢的讲话。会上红烛高照，丝竹高扬。如此千载难逢的机缘，本刊特载以期和读者共庆。

此外，本刊还介绍了法轮寺住持智慧法师，透过这一窗口便可了解到当代僧伽的行迹和品德，感知他们的悲怀与心境。

“菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷，不能自悟，须假大善知识示导见性。”净慧法师的《禅意三题》，以通俗易懂的语言方便随机巧说，可谓导迷者见性，去妄存真，无论是“理悟”“证悟”的解说，还是落实到现实生活里都有着不可多得的修证指路功效。此篇原为法师去年十月下旬在河北赵州祖庭禅七法会中的讲稿，由当时参加禅七的信徒录音整理，全文曾刊载于今年《禅》刊一、二期上。本刊编辑部同人觉得讲稿通俗易懂，故坚请选刊数则以供尚在禅外徘徊不得入手的读者学习。

诚然，弘法不能一厢情愿的抛出，也不能守株待兔似的坐等，如何有效地解决这一看来当今普遍存在的二难问题，明忍法师提出了极有针对性和建设性的方案——寺庙“佛法咨询”。这种以寺庙为基点的双向动态弘法方式，对于了解社会和世道人心以及沟通僧俗的思想与情谊不失为方便的桥梁，对于播下善种，接引群生，建立人间净土具有积极的意义。