

佛教的宗教信仰心理观

陈 兵

宗教信仰,是人类普遍具有、长期具有的一种心灵现象,其历史几乎和人类的文明史一样悠久。以往数千年来,宗教在全球各地一直高踞君临绝大多数人精神王国的神圣地位,直到科学昌明的今天,全世界仍有五分之三以上的人是各种宗教的信徒,其余非信徒者也或多或少不无宗教观念和宗教心理。宗教信仰显然与自然压迫、社会压迫及政治、文化传统、习俗有关。但自然压迫、社会压迫等,仅仅是产生宗教信仰的外因,宗教信仰的内因,无疑深藏于人心、人性的深处,需要从心理学角度予以研究。

从近代心理学奠基人冯

特开始,心理学便十分重视对宗教信仰心理的研究。冯特的学生斯塔伯克首次出版了题为《宗教心理学》的专著。威廉·詹姆斯的《宗教经验种种》(1902)一书,对各种各样的宗教体验从心理学角度作了描述和解析。精神分析学派心理学家尤其重视宗教心理,有《人类心理与宗教》(荣格)、《精神分析与宗教》(弗洛姆)等研究成果。宗教心理学(religion psychology)已成为当代心理学一个比较重要的分支学科、边缘学科,有多部专著出版。

宗教、信仰及其起源

现在通常所说的“宗教”

一语,为拉丁语 religio 或 ligare 的意译,原意为(人与神)连结或敬神。在古汉语中,“宗”指祭祀神祇、日月星辰、江河海岱和祖先,“教”谓教化。给宗教下一个准确无争议的定义是相当困难的。尽管有宗教是对超自然力量的敬畏崇拜、宗教是对高于我们本身的力量服从、宗教是具有结构化或传统仪式的信仰系统、宗教是提供安身立命之本的信仰体系等界说,但都不足以准确地概括出所有被认为是宗教的现象之共性。关于哪些体系属于宗教,世界各国的判别标准并非完全一致。总的看来,一般所谓宗教现象,包括以自然崇拜、祖先崇拜、图腾

大障碍。

我作为中国的宗教界的代表,既是中国联合国协会理事,又是中国佛教协会的副会长,与一亿多教徒对此无不感到痛心疾首,为此,我们中国宗教界遵循联合国的宪章和原则,表示如下主张:

第一,高扬和平旗帜,维护宗教的纯洁性。反对利用宗教推行强权政治。反对利用宗

教资本分裂祖国,反对宗教极端主义危害世界和平;反对邪教盗用宗教名词术语,践踏宗教,破坏社会安宁。

第二,提倡宗教宽容与和平的精神,创造和睦共处的环境。正视不同文明和宗教信仰的差异,互相尊重,求同存异,加强不同文明和宗教信仰的对话,平等相待,不搞对抗。发挥不同文明和宗教信仰的优

势,倡导国家统一,民族团结,教无争执,大小国家、不同民族一律平等,维护和平,共同进步。

在新的千年,让我们紧握宗教这条和平的纽带,本着济世救人的精神,缔造全人类所追求的全面的、持久的、公正的极乐世界。

谢谢主席先生。

崇拜等为内容的原始宗教、巫术,及具有教义、教团、教仪,为各国政府承认为合法的基督教、佛教、伊斯兰教等世界宗教和印度教、耆那教、锡克教、道教、神道教等地区民族宗教,还有不断涌现的各种新兴宗教和欺世害人的非法邪教,甚至还包括一些具有信仰性质的学说、主义、思想、政党。所有这些被认为可包纳于宗教范围的现象,在心理上的共同特质,大概可以“信仰”二字总括之,其所信仰的对象,以具有某种超越性、超现实性为特征。当然,这一界说,也非十分准确。

关于各种以信仰为特质的宗教心理的起源或宗教的心理起源,是宗教心理学所研究的重大问题,西方学者对此有不少说法。或从认知的角度,说宗教源于对自然现象的无知,如斯宾塞说先民认梦为真实经验而产生了灵魂不死的宗教观念;列维·布留尔和列维·斯特劳斯说原始人因无力以理性认识世界,而以神话和仪式等象征系统表达其认识世界的愿望。或从情感角度,说宗教源于对自然力量、死亡、孤独等的恐惧和心理错觉,如留芭认为宗教源于类似服用致幻剂所产生的某种神秘经验;弗洛伊德说宗教出于幼时因软弱无助、恐惧而产生的对父亲的依赖敬畏心理,乃集体的神经官能症,其产生环境与儿童神经官能症产生的环境类似;马克思·缪勒说宗

教源于面对强大、神秘、无限的自然时,所产生的敬畏、恐惧和无限的感觉。或从意志的角度,说宗教源于人内心深处获得力量以支配自然及永生不死等欲望或需要,如蒲鲁特认为宗教源于个人和社会群体超越自然的需要。或从人性角度,说宗教出于人心灵深处的本能,如贾斯特罗认为宗教本能 (religious instinct) 是人天性的一部分;荣格认为宗教深深扎根于人的无意识中,为先天具有的一种原型;伯霍据遗传学、神经生理学,说宗教信仰来自与情感反应密切相关的大脑中原始的纵深层次。这些说法,都不无其一定的道理,然亦各具片面性,不足以圆满解释所有的宗教现象。

尽管“宗教”一词在中国佛典中出现频率不太低,但其含义与今所言宗教颇有不同,仅仅指佛教内部的禅宗(宗)与其它宗依佛经(教)成立的宗派如天台、华严、唯识等。佛典中几乎没有相当于今所言宗教尤其是拉丁语 religio 原意的概念。今所言宗教,可包括于佛书中的“道”和“教”,前者指有关人生大本的思想体系,后者指社会教化体系。“道”与“教”被分为内学与外道。内学指佛教之学,有“专究内心的学问”之意味;外道(梵语 tīrthaka 或 tīrthika)指佛教以外的一切宗教和思想学说,有“在正道之外”、“心外求法”的意味。内学外道,作为一种在人类历史上出现的文化现

象,从佛法的缘起观看来,都是内外诸多因缘和合的产物,都会经历产生、发展、消亡的过程,即佛教也不例外,佛经中多次预言:佛教将经正法、像法、末法三大阶段,从兴盛走向衰落,终致消亡(“法灭”)。在佛教看来,具宗教形式者未必都好或都坏,判别一种文化或社会教化体系的邪正,须视其是否真实及对众生是否有“义利”(合理、有益、有意义),而不能据其形式。对见地不符真实及无义利甚而有害的宗教、学说和邪教,佛教多有批判。

若要说明今所言宗教产生的根源,佛教所举出的外因大概主要是生老病死、怨会爱别等生物性与社会性的世间诸苦,可谓自然压迫与社会压迫,这是佛教四圣谛之第一苦谛所揭示。西哲有哲学为研究死亡的学问、死亡为宗教的母胎之说。佛教及当时印度的多种宗教,大抵都从对人生痛苦尤其是死亡痛苦的反抗心理出发,以极乐无苦、超越生死的涅槃为共同追求的理想。不管此类宗教的教旨是否真实、有无义利,只要知道人生痛苦而有获得涅槃的意欲,便是人的智力发展到一定程度、超出动物界的表现。日本佛教真言宗依《大日经·入真言门住心品》,将众生关于存在或宗教问题的心理归纳为十种住心,其第一种“异生羝羊心”,谓如牛羊一样愚痴无知,唯受生物本能驱动,只知饮食男女、干

活劳动,谈不上有什么宗教需求。动物、初民乃至一些现代人,都处于这种心态。佛陀称浑浑噩噩不知考虑宗教问题的人“徒具人形而实际与畜生无别”。有无宗教信仰,大概可看作一条人兽分界线。宗教,主要是具有较为发达的智力、具生存反省力而有生存焦虑的人们心灵的产物。人的生存,大略是在人与自然或人与物、人与人或人与社会、人与宇宙三大关系中,处理人与自然或人与物的关系时产生科学技术,处理人与人或人与社会的关系时产生伦理学,处理人与宇宙的关系时则必然产生宗教和哲学。

敬畏、依怙、向上 ——三种宗教心理

据佛典之说,人类的宗教需求,大概以敬畏、依怙、向上三种心理机能为内因。这三种心理机能并非仅仅属于宗教,只有当人遇到人力、人智所无法解决而又亟欲解决的切身问题时,才会从这三种心理机制产生宗教信仰。由这三种心理机能产生的宗教信仰,既可能对人有利乃至真正实现其理想,也可能虽有利却不能实现其终极理想,也可能对个人、社会无利甚至有害。

畏惧,被认为是宗教特别是原始宗教产生的主要心理根源,事实的确如此。先民们在强大、神秘的自然力量面前,深感自己弱小无力,从对地震水旱、风雨雷电、鬼神精

灵、疾病死亡等的恐惧,产生屈服与崇拜心理,由屈服崇拜而向天地鬼神乞哀祈祷,献媚设供,甚而杀人祭神,贡献牺牲,以求神灵的宽宥保佑。这种低层次信仰,直到今天尚有残留,不仅表现于落后民族的原始宗教中,即较先进的民族中,也不难发现。如在中国民间,祭祀龙王山神等以求降雨消灾的信仰还相当普遍,还有祭拜祈祷老树、狐鬼精怪黄鼠狼等物者。佛教认为这种屈服、崇拜属于迷信,是无义利的,不得拜祭鬼神、咒术占卜,是佛教徒三皈依戒中的重要内容。《般舟三昧经》中佛言:“自归命佛、归命法、归命比丘僧,不得事余道,不得拜于天,不得祠鬼神,不得视吉良日。”即孔子所谓“畏天命,畏大人,畏圣人之言”三畏,在佛教看来虽有可取之处,但也不无压抑人理智和自信的消极作用。《杂阿含经》卷二六说众生有五种怖畏:1、不活畏,畏惧无法生存。2、恶名畏,畏惧别人的讥谤。3、死畏,怕死。4、恶道畏,怕死后堕入三恶道。5、大众威德畏或众中恐怖,怕自己在人众面前有所错失。西哲有云:“人在本质上是孤独的。”渺小的个人在茫茫宇宙中的孤独感,是人内心深处产生畏惧的源泉,是最容易产生宗教需求的畏惧。《无量寿经》说人在生死大海中“独生独死,独往独来”,由此产生的孤独感和对孤独的畏惧,深潜于人的意识底层。当人由某种原因与

亲人和人疏离时,及考虑死亡的威胁时,对孤独的畏惧便会凸显。常单独面对大自然而有较多孤独感的游牧者,宗教信仰一般较为深切。

畏惧不完全是有害的,并非都产生消极作用,实际上也被佛教作为建立正信的基础或因缘。前述《杂阿含经》所举五种怖畏,便非无益。与原始宗教畏惧风雨雷电等自然现象和鬼神精怪不同,佛教认为人起码应该有三畏:一、畏惧生老病死等苦。此乃每个人都难以回避的现实,为人存在之根本悖论,事关重大,不可不畏。排斥痛苦、畏惧死亡,可谓人的本性。西方有人认为,生命的唯一目标是生存(survival),生存冲动具有对痛苦的排斥性和对欢乐的趋向性。人类学家E·贝克尔说死亡恐惧是人特有的意识,人既是终将成为僵尸和蛆虫口中食的生理性肉体,又是具有理性、创造能力和自我意识的小小神祇,这种痛苦的二元分裂是人的精神所难以承受的,人拼命用爱、家庭、权威、艺术等英雄主义的努力去压抑和转化死亡恐惧,实则根本不可能改变自身的荒诞命运,只不过是自我麻醉的“移情”手段而已。因畏惧痛苦和死亡而献媚祭供、祈求鬼神,实质上也是一种自我安慰的移情手段,佛教认为这样做实际上无济于事,应该依靠自己的理性和智慧,去开辟真实地战胜生老病死等痛苦之道。据《欽善权

经》等,释边牟尼自己表白:他出家求道的动机是“但以畏彼生老病死,为除断故。”畏惧生老病死的因缘,主要是他在做太子时出游都城四门(“四门出游”),见到老、病、死的苦况和出家修道者的安闲自在,深受刺激,由他人的老病死联想到自己将来也难免老病死,从而发展到为断除自他老病死苦而精勤求道的志愿和行动。

二、畏惧业因。佛经云:“众生畏果,菩萨畏因。”果指苦果、业报,因指苦因、业行。造成一切痛苦的原因,唯是自己所造的有漏业,只有从根本着眼,畏惧业因,才能促使人不作诸恶,奉行众善,想法去减轻、改善痛苦,创造受乐的因缘。

三、畏惧自心。进一步深究,则能造作有漏业而感召苦果者,唯是自心,由自心迷惑不觉,心随境转,跟着感觉、知觉走,起诸烦恼,由烦恼发起有漏业,才使自己陷溺轮回,备受诸苦。天地鬼神、一切外物皆不足畏,最可怕的是迷惑不觉、不能自作主宰的自心。《佛遗教经》言:“心之可畏,甚于毒蛇、恶兽、怨贼”,比炽燃的大火灾更可畏,因为它能使人堕于三恶道备受诸苦。畏惧自心,能促使人自觉治心修心,争做自心的主人。畏生死、畏业因、畏自心,虽然也还是一种苦,但可以将恐惧心理转化为自主其心以战胜痛苦的动力因,引导人一步步走向《般若心经》所谓“无有恐怖”的自由境地。

依怙,谓人在自感孤弱无力时,希望获得有力、可亲者如天父等垂愍护佑的心理,有如儿童之依怙父母。由这种心理,产生归投、敬爱、崇拜所依怙对象的宗教感情。这是较为高级的宗教特别是多数一神教信仰的主要心理基础。弗洛伊德在《精神分析与宗教》中说:“人依赖宗教以抗拒威胁,就像儿童通过对父亲的依赖和敬畏以排遣自己的不安全感一样。”就基督教信仰而言,确实如此。佛教《吠日经·住心品》称这种信仰心理为“婴童心”或“婴童无离心”,列为第二住心。婴童心正是弗洛伊德所说儿童依赖和敬畏父亲的心理。经中说众生由婴童心,信仰自在天或梵天、那罗延天、日天、月天、火天、龙王、天仙等,认为“若虔诚供养,一切所愿皆满。”以婴孩依怙父母的心理皈依、崇拜、供养这些自认为能满足其愿求的上帝、天神、神仙。此类信仰,可予孤苦无依的心灵以安慰,当其与被奉为神谕的合理伦理信条、道德规范相联系时,有促进人们自觉止恶修善的社会教化作用,古代统治者大多懂得利用民间信仰“以神道教”进行教化。依怙神的信仰也可能导致浪费与无益的苦行、牺牲,尤其是与政治结合、政教合一,难免导致思想文化专制等种种弊端。佛经中,佛陀对此类信仰的批判多于肯定,说其所信对象实际上并没有信仰者所认为的创世、主宰一

切、使人解脱等功能,信一切皆由神意有扼抑人主观能动性的消极作用。但佛教特别是大乘、密乘佛教,亦非不利用依怙心理。《邬意经》云:“佛为父,法为母,随佛语,按法行,是为父母行。”教诫佛弟子要视佛为父,像子女听父母的话一样遵照佛陀的教导去做。多种大乘经中,皆强调佛教徒应如子女依怙父母般依靠、尊敬、供养佛菩萨,说佛菩萨视众生如慈父悲母爱念子女。《维摩经》云:“菩萨于生死畏中,当依如来功德之力。”谓菩萨依赖佛力才好战胜对生死的畏惧。《华严经·离世间品》谓佛弟子应“于一切佛生慈父想”。《楞严经》卷六说应以如子忆母之心念佛。净土宗信徒仰仗“弥陀慈父”接引往生西方极乐世界。密教信徒仰赖本尊的护念加持,称本尊(佛菩萨)为“怙主”,藏密更强调徒弟须事上师如佛,对其上师怀有如儿童依怙父母的感情。这种利用依怙心理求得佛菩萨佑护加持的信仰,与神教之依怙上帝神明在表面上颇为相似,但在佛教看来有质的不同。佛教认为外道崇拜信仰的上帝天神等实无能满信仰者所求特别是引导其超出生死的能力,非正归依,而佛教徒信仰的佛菩萨实有引导信仰者超出生死的能力,是真正的归依处;佛教以依怙心信仰、修行的目的,在与所依怙的佛达到平等地位,解脱成佛,佛与弟子为师徒关系、先

觉与后觉关系,不像神教信仰者不许人神平等,人与神为主奴关系;在理论上,佛教认为能依怙的众生与所依怙的佛,体性平等,唯是一心,自他不二、生佛不二、心佛不二,不像神教以人神为二,说人乃神所造或从神流出。后期佛教密教也供奉众多诸天、龙王、药叉等神鬼和持明仙。当代著名密教瑜伽行者陈健民还特撰《密宗必敬鬼神论》,与多神教颇为相似,但这种相似也仅在密教的世俗谛层面,作为护法和获得财利、福寿、消灾等世俗需求的“方便”,并不认为这些天神鬼仙可以使人超出生死,并不以其为归依的对象而只作为佛教的“外护”。

向上心,或曰超越心理,谓提高、提升自己境界或层次的意欲,可归于心所法中的“欲”心所。人类学家M·舍勒认为,就高级宗教而言,超越心理是更为重要的根源。弗洛姆说宗教出于人想要恢复自身与自然其它部分的联系和平衡的冲动,他在《自我的人》中说:“信仰某一种目标或某种思想,或某种超人的力量如上帝,都是追求生命过程完整的表达方式。”认为所有信仰都有超越或向上的性质。向上心从低到高可分多个层次,从完善人格、提高道德修养和精神境界,生天成仙,到天人合一、与道合真,乃至解脱自在,成就佛果,皆可包摄于向上心的范围。《大日经·住心品》所举第三“愚童持斋心”,谓持戒

修德,布施供养父母亲戚、贫病孤寒,乃至普遍施舍一切众生,以期死后升天永享福乐。这是世间的许多宗教徒所怀的信仰。佛教认为这种信仰虽然有益于个人和社会,可使人获得今生后世的福报,但信仰者缺乏通达真实的智慧,不知如此修行不得超越生死,非究竟之道,像理智尚未健全的儿童只是凭一颗好心做好事,故名愚童持斋。佛教将努力上进以求生活幸福、人格健全、俯仰无愧,乃至希求来生后世更好的心称为“增上心”,以这种心为学佛的基础。然而做人应更求向上,发求超出生死的“出离心”和普度众生、庄严国土的“菩提心”,直趋生命自我变革的顶峰,为达无限、永恒、绝对自由而奋进不已。这种直趋无限、无休无止的向上心或超越心理,能产生取之不竭的动力,推动信仰者为崇高的目标奋斗不息。

畏惧、依怙、向上三种能产生宗教信仰的心理机制,皆属心所法,可看作心识本具的功能,各有其种子,当遇到适宜的外缘时便会形成宗教信仰。人本性中有趋乐避苦、求永生的欲望,宗教在地球上已有上万年的历史,人类经过长时间全体信仰宗教的历程,可以说每个人阿赖耶识中都藏有信仰宗教的种子。人的生存难免各种自然的、社会的压迫和苦难。无力战胜自然灾害的人,在遇到天灾时,容易从畏惧心理出发,相信主宰风雨雷

电等自然现象的神鬼精灵。人生的旅程往往崎岖不平,人的命运机遇和前景对多数人而言带有神秘性、非自主性,当人在生活中遇到挫折、灾难和医药罔效的沉痾重病等困境无力自拔时,容易由依怙心理出发求神拜佛。因遭受某种打击对生活和人生灰心失望者、厌世者,容易产生超越人间的、出世的宗教需求。极其聪明,对宇宙人生、人的存在问题考虑甚深,具有哲学气质者也容易产生超越性的、向上的宗教信仰,佛教创始人释迦牟尼便是这种人。南怀瑾先生说,佛教唯两种人最好信:一种是极其愚蠢的人(所谓愚夫愚妇之类),一种是极其聪明的人。此言可谓深识人情世故和佛教信仰之谈。

从大乘如来藏学说看,能产生高级信仰的向上心,源出众生内心深处本具的佛性或本觉。《楞伽经·狮子吼品》称佛性为一切诸佛大觉的种子。佛性、本觉是无限的、无碍的,它是一切众生生命、心识的源泉和本体,它源源不绝地喷涌出一种向上的驱动力,这种力量既是个人信仰宗教,追求长生、永生、涅槃的动力,也是推动整个人类文明不断发展的根本动力。人类认识世界、改造世界的种种努力,表现出一种突破有限、有碍、迷昧不觉,不断追求无限、无碍、无所不觉的趋向。这种趋向,集中凝缩于个人的终极关怀、宗教信仰,便是大乘佛教的菩提心,

不仅追求个人直趋无限、无碍、无所不觉而成佛,而且从无限扩大的“同体大悲”出发,誓愿普度一切众生皆共成佛。

《大乘起信论》云:“依本觉故而有不觉,依不觉故说有始觉。”意谓本来具有能觉之性(本觉),由不知法界一相而起无明,将本觉二元化,去妄立所觉知的对象而觉知,才起惑造业,流转于有限、有碍、有苦的众生界,犹如迷失方向者认东为西。众生虽被无明所迷,而其本觉并未丧失也不可能丧失,提供给众生以从无明迷梦中觉醒,重趋无限、无碍、大觉的动力,驱使众生在生死沦坠中挣扎向上,产生追求永生、极乐、绝对自由的宗教信仰。宇宙的绝对真实——真如,有熏习之力,能熏习众生发心求道,经过不断熏习,终至圆成佛果。

正信与迷信

宗教信仰,本来是一种极具神秘性、感情性、理想性、艺术性的事情。学者们说它与浪漫的抒情诗甚为相近,又说艺术进升而为哲学,哲学进升而为宗教。宗教所崇拜的神和所解决的生死奥秘等问题终非人智所能知,宗教信仰关系人存在的根本,具有万古不移的永恒性、超时域性,最能牵动人灵魂的中枢,使人以全身心、全部生命投入。宗教信仰可以使人抛弃世俗的一切,忍受种种苦行,可以使人为信仰而割舍财产、家庭、亲人、肢体

乃至生命,为信仰无条件地奉献牺牲;可以使人投入全部的感情,激发起最强烈坚毅的意志,寄予最深的希望,获得最大的满足。宗教信仰作为一种心理活动,神圣、虔诚、热切、深刻,集心所法中的受、欲、信等于一体,是人心灵深处一种纯真的、深刻的感情,马克思称宗教为被压迫心灵的叹息,实则宗教更是人心灵深处的热切渴望、终极关怀、最高理想。

人有宗教需求、宗教情结固属自然,但因宗教信仰本身的神秘性和情感性,由人所创造,作为一种文化体系、机构化的宗教,未必都建立于真理的基石之上,其信仰很可能具有虚拟性,而且往往具有专制性,禁止对它有批评性的思考。如果将全部的虔诚投入一种具虚拟性、专制性的信仰,则不免迷信之嫌。弗洛伊德指责劝人信奉虚妄并禁止批评性思考的宗教遏制理性,导致智慧的衰竭。基督教便曾以反对科学、迫害科学家著称。弗洛姆分宗教为威权主义和人道主义两种,威权主义宗教以对超人力量的屈服为要素,以顺从为主要德行,其基调为悲哀和负罪感,常否定个人的价值,要人无条件服从某个权威,为非常遥远和抽象的终极目标而牺牲各自的生命和幸福。这种宗教在近世以来遭到诸多先进人士的批判。善良的宗教需求和人为的宗教形式,也容易被一些骗子恶魔利用

为欺世害人的工具,诱人误入邪教的魔网。由畏惧、依怙、向上三种心理所生起的宗教信仰和其它信仰,及在此等信仰基础上建立的宗教,在佛教看来都可正可邪,可有益也可有害,或虽非不正、无益而难免产生弊端。邪正之分,唯在所信仰的对象和所持见地(即主导思想)。

人不可没有信仰。树立正信,获得可靠的安身立命之本,确实是人生首要的大事,不可草率马虎,不可盲目轻信。而树立正信,不是一件容易的事,需要具有清醒的正见正智,善于明辨是非、抉择邪正。只有宗教需求、宗教感情而没有选择正信的正见正智,犹如骑手不看路,很可能使信仰带来无益于自己心理健康和损害自他正常生活、不利于社会的弊端,堕于迷信邪见,乃至误上邪教的贼船,成为骗子恶魔的牺牲品。作为一种社会教化体系的宗教,如果不能以正见指导信仰,难免误导信众,产生不良影响。佛教列为善心所之首的“信”,梵语舍罗驮(sradsha),即指正信(正确的确信和信仰),《显扬圣教论》卷一说信的作用是“能得菩提资粮圆满”、“利益自他”、“能趣善道”。《唯识论》解释说,必须具备信实、信德、信能三个条件,才是具“心澄净性”的正信。实、德、能三条件,既是衡量信仰心理邪正的标准,也是衡量所信仰的宗教等邪正的标准。

信有实或有体,指所信对象必须真实、实有,非出想象虚构,非错谬偏邪。《毗婆沙论》卷六:“信有实,谓于诸法实理中,深信忍故。”一个宗教崇拜的对象无论就事和理而言,应该真实不虚,经得起理性和实践的检验,对实事求是的深信不疑才叫做信。依此而言,上帝、神明等难以经验和理性证实,起码不是人所能了解,未必是可靠的依怙者;逻各斯、大梵、道等在理论上不无漏洞,可由逻辑推理发现其非实在性和不究竟性,也非完全可托付宗教关怀的终极真实。在佛教看来,作为历史人物的佛陀,有据可考,真实不虚,是可信、可依怙者。佛陀所示的法(佛法),是建立信仰更为重要的基点,为佛教徒所归依之“三宝”的中心。《大方广佛华严经》云:“佛以法为师,法是佛之母。”法,指缘起无我等理,是万有本具的真实,并非佛所创造,而是佛通过修证所证实的真理,任何人都可通过如法修行去验证此真理,犹如科学家通过实验证明的法则,具有可重复性。佛陀强调对他的教法须用理性和修习的实践去验证,不要仅仅因为尊敬佛而接受,对任何宗教和学说的怀疑和迷茫是正当的。南传《增支部·伽罗摩经》载,佛陀教导伽罗摩人说:

“不要追随传统;不要听信传说;不要轻信与经典相符合的事;不要凭空揣测;不要依据逻辑推理;不

要跟随成见;不要相信一个人的表面能力;不要因为他老师而接受其思想。但是,伽罗摩,当你们通过观察、正确的判断和实践,确知某事是善良、无害、智者赞美的,某事做了以后,将导致善和益,然后你们就应该信受奉行。”

南传《中部》卷一佛告弟子优婆离:“对真理要认真地检验。”按此,佛教所谓信有实的正信,唯以正确的观察、判断和实践,证明其有益、属实为根本原则。信有实的实质,是佛陀所一再强调的“如实知见”,是信经得起验证的真理——法。最能说明这一点的是佛教的“四依”法——依法不依人、依义不依语、依智不依识、依了义经不依不了义经。

信有德,谓所信仰的对象须实有信仰者所认为的能力、性质、德行,佛教认为佛、法、僧三宝为有德而堪信赖者。

《毗婆沙论》卷六:“信有德,谓于三宝真净德中,深信乐故。”佛陀为真实觉悟的大觉者,其德行、品格、思想载诸经籍,真实可靠。佛教不以佛陀为能解决一切问题的救世主,只以佛陀为可信可敬的导师。由佛所宣示的佛法,常被看作一种哲学,实际上它主要是修行方法,主要是教人如何自净其心,超出生死之道,是佛及其无数弟子实践验证的真理。僧,指依佛法修行实证真理的贤圣僧,具有正知正见及清净不染

的德行,为修行的师友和助伴,堪称人中之宝。《随念经》云:“圣僧者,谓正行、应理行、和敬行、质直行,所应礼敬。”皈依圣僧,主要是皈依其佛法的正见,其要义亦在皈依佛法。密乘虽然以上师为皈依之首要,但强调皈依必须建立在对上师的了解上,必须互相观察三至十二年,才能决定师徒关系。而且归依上师的本质,仍在皈依上师所传承和证得的佛法。

信有能,主要是自信,确信自己有能力断恶修善、依真理修行以获得解脱,而非缺乏自信,唯仰赖神佛的救度。《毗婆沙论》卷六:“信有能,谓于一切世出世善,深信有力能得能成,起希望故。”

从信有实、有德、有能三条件看,佛教在各方面确实不同于容易滋生种种弊端的威权主义宗教,它具有弗洛姆所谓人道主义宗教的诸特征。弗洛姆以早期佛教为人道主义宗教的最好例证之一,诚如他所赞扬:

“佛陀是一位伟大的教师,他是一位认识到关于人的存在的真谛的觉者。他的教义不是诉诸超自然的力量,而是宏扬理性。他要求人人使用各自的理性去领悟真理,而他只不过是领悟真理的第一人而已。人一旦开始领悟真理,就要努力去行其道,发挥理性的力量和对世人的爱。只有成功地做到这点,人才能摆脱各种邪

念。根据佛陀的经义,人不仅要晓得自身的局限,还必预知本身蕴藏的力量。大彻大悟之人可达到的一种精神境界——涅槃,并非人的无助和顺从,相反却是将人的力量发挥到极致的境地。”

早期佛教的这些特征,使佛教在诸宗教中显得非常独特,近代颇有人因而说佛教不是宗教而是哲学,或说佛教亦宗教亦哲学亦科学、超宗教超哲学超科学。如果不是像佛教这样强调以理性主导信仰、以实践检验信仰,唯真理是依,教人发展向上心,依靠自己的智慧和力量解救自己,而如威权主义宗教之主要发展依怙心,强制绝对顺从和依赖某一神或某个人、某种思想主义,信仰便会致教士崇拜、遏制智慧、压抑人性、极权主义等弊端。尤其是威权主义宗教强调唯有一神、唯此是真、余皆为邪的信仰时,会使信徒的我执和见取见恶性膨胀,煽动起失去理智的、有害的宗教狂热,导演出迫害不信其教者的暴行乃至宗教纠纷、宗教战争,给人类带来灾难。威权主义宗教的教士崇拜、强制顺从、牺牲自己和世俗利益以求取来世幸福等,最容易被骗子魔头利用以创立邪教,欺世害人,聚敛钱财,奸淫妇女,造反作乱,导演出集体自杀等惨剧。而威权主义宗教因为建立于大多数人的依怙心理之上,多具平民性、通俗性,容易获

得世人尤其是社会下层劳苦大众的信奉。一些无正见正智的宗教,也往往将信徒向上的宗教热忱引向歧途,以极大的希望和毅力徒修自饿、自淹、烧身、食粪、自晒、倒悬等种种被佛教斥为无益的苦行。即便信奉归依佛教,如果不具备正见正智,也难免偏执和迷信;若深入修习禅定,则更有被“魔事”扰乱而发狂、自杀、心理变态、伤身害命、流入邪见的危险。佛教因而特别强调“无智非禅”(《法句经》),并有对治“魔事”的完善方法。依人不依法、迷信、缺乏正知见,被认为是致使佛教衰落的原因。

“信为道元功德母”

以正见为导的正信,被佛教强调为进入佛门、得法实益的前提。诸乘共同的“三十七道品”中的“五根”“五力”,以信根、信力为首。信根,谓对佛法的信仰在内心深处已扎下根,从此信根能自然出生正信等功德,有如从树根出生枝叶花果。《毗婆沙论》卷一四二:“信根云何?答:于出离远离所生善法,诸信顺、印可、忍受、欲乐心清净性,是谓信根。”信根,指对佛法价值清纯无疵的认同、接受、喜欢。信力,谓信根增长,自然产生一种力量,使信心深固难拔,不可动摇,绝不会见异思迁,如《集异门论》卷七所言:“一切沙门及婆罗门、诸天、魔、梵,若余世间,皆无有能如法牵夺,是名信力。”有部佛学认为

信根有其物质基础(色法),大乘唯识学认为信根、信力皆是信的种子之积集。大乘菩萨行以十信为初阶,十信位主要确立信仰。《华严经·贤首品》偈云:“信为道元功德母,长养一切诸善根。”《智度论》卷一:“佛法大海,信为能入。”缺乏正信,不可能深入佛法之堂奥,喻如纵入满地宝石的宝山,若没有手去捡取,也无法得到宝石。

作为善心所之首,以信实、德、能为标准的信(舍啰驮),又译“深信”“仰信”,一般指由信赖佛、师父、善友而生起的对佛法僧的正信。《实论》卷七:“随圣贤语心得清净,是名为信。”《日经疏》卷三:“深信者,此信,梵音舍啰驮,是依事依人之信。如闻长者之言,或出常情之表,但以是人未尝欺诳故,即便谛受依行,亦名为信。”又有信解或解信者,梵语曰阿毗目底(abhimukti),指由深解佛法之理而生起的确信。同疏云:“有大信解者,此信解,梵音阿毗目底,谓明见是理,心无疑虑。如凿井,已渐至泥,虽未见水,必知在近,故名信解也。”无论仰信、解信,当信仰确定不移时,叫做“信现观”——一种直觉的信。据《瑜伽师地论》卷七一等,信现观指确认佛法僧三宝为唯一的归依处。仰信与解信虽然皆属正信,但依人依事而生的仰信,尚非彻底、坚固,只可作进入佛门的拄杖,还须通过听闻、研读、思考和修行验

证,对佛法的道理深解明悟,获得解信,直到由亲证真理而确立的信,方为真正的正信。南传《相应部》卷一佛言:“信是人的助缘,事实上,理解才应正确地左右人。”《大智度论》卷七:“闻说而信者,此中不名为信;智慧知己,名为信。”《阿含经》说修行者分为由仰信入门的“随信行”和由解信入门的“随法行”两类,后者较前者为胜。天台宗以初步亲证佛法而确立正信为菩萨的十信位。

从大乘唯识学看,信仰和不信仰,皆以阿赖耶识中的种子为因,由于众生阿赖耶识仓库中的种子不同,在宗教信仰上难免有种种差别:或从小便对某宗教特别信仰乃至喜欢出家修行;或容易信仰正教,或容易信仰邪教;或信仰虔诚、狂热,或信仰浅而易变;或主张无神论,不信仰任何宗教。唯识学把能产生佛教信仰的种子称为“种姓”(梵语 go-tra),《瑜伽师地论》卷三五说种姓有本性住(自然本有)和习所成(后天习染而成)两种。同论卷五二谓诸出世间法的种子“从真如所缘缘种子生,非彼习气积集种子所生”。出世间、修学佛法的种子既然从真如生,真如遍于一切众生,则一切众生皆应有信仰佛教以超出世间的种子,然此种子能否成为信佛学佛的现行,还得看其是否有障碍。根据有障无障、障碍轻重的差别,分众生学佛的根器为声闻、独觉、

如来三种种性。声闻种姓者容易接受佛说四谛法而求自己解脱生死,独觉种姓者于无佛之世可自悟十二因缘而得解脱,如来种姓者容易接受大乘法、修学菩萨道而成就佛果。

《佛地经论》卷二在以上三种姓之外加不定种姓、无有出世功德种姓,说五种姓。不定种姓,谓其根性不定,可随机缘而接受任何信仰。无出世功德种姓又称“阐提种姓”、“非涅槃法”,不能接受佛法,没有超出生死的需求。实际上,五种姓外还应加容易接受外道信仰的“外道种姓”。《成唯识论》卷二认为,众生学佛种姓差别的原因在于其阿赖耶识中有无无漏种子,“谓若无无漏种者,彼二障种永不可害,即立彼为非涅槃法;若唯有二乘无漏种者,彼所知障种永不可害,一分立为声闻种姓,一分立为独觉种姓;若亦有佛无漏种者,彼二障种俱可永害,即立彼为如来种姓。”这里所说无漏种子,是就具体修学佛法而言的有为无漏种子,不是从本体上讲的无为无漏种子。

就本体而言,一切众生虽然皆有佛性和宗教趋求,但这只是一种因性和潜在的可能性,宗教信仰的产生,还得具足诸缘。《法华经》云:“佛种从缘起”,即便具有佛性和无漏种子,为如来种姓,也须具备种种条件,才可能建立正信,进入佛门,修行证果。社会的文明发达程度、文化传统、宗教环境、个人际遇等,都是产

生信仰的外缘。佛学主要数说的信佛学佛条件,有生为人、生中国(佛教流传的中心地区)、诸根具足、未犯五无间罪、净信三宝、值佛出世、值佛说法、佛法住世、信奉佛教、有缘修学等十种缘,称“十圆满”。生于地狱、饿鬼、畜生、北俱卢洲(无苦亦无佛法之处)、色界无色界及盲聋喑哑、世智辩聪(世俗的小聪明)生于佛前佛后则是八种信佛学佛的障碍,称“八无暇”(没有修学佛法机会的八种情况)。此外,能引导、指导人正确地信佛学佛的“善知识”(良师益友),也是信佛学佛的重要外缘。《华严经》卷六二称“亲近供养诸善知识,是具一切智最初因缘。”《付法藏经》甚至强调善知识为得道的“全分因缘”。密乘更以找到合格的上师为获得成就的一半。即便有善知识等外缘,若自己缺乏正信种子,或别有障碍,也难以生起正信。同样信佛学佛,因各人心库中的种子不同,根器不等,其信仰的真切度和修学的勤恳,及开悟的顿渐、证果的快慢,亦千差万别。