



鉴真佛教学院主办

佛教教育论坛
(总第十四期) 2020

鑑
真



■ 佛教史话
■ 学修思辩
■ 经典导读
■ 义理探究
■ 佛教教育
■ 佛教中国化



目录

CONTENTS

鉴真佛教学院主办

编辑委员会

顾问: 释净因 朱建明
廖勇
主任: 释能修
副主任: 宗金林 释仁风
释能度
委员: 释仁如 释仁永
释明空 释演海
释克能 纪有全
宋华忠
主编: 宗金林
副主编: 纪有全
宋华忠
责任编辑: 纪有全

2020年12月出版

内部刊物 免费赠阅

地址: 江苏省扬州市平山路9号鉴真学院
网址: <http://www.jianzhen.net>

佛教中国化

- 1、道安僧团建设与佛教中国化 温金玉 (1)
2、戒律思想的中国化与道风建设 释达亮 (5)

佛教教育

- 3、非人才无以宏佛化 非教育无以造人才
——对近现代佛教教育与实践的思考 释仁风 (12)
4、智敏上师论佛教教育 张羽 (18)

义理探究

- 5、《六祖坛经》第七品释(下) 释明空 (25)
6、圭峰宗密的华严禅心性论 李万进 (34)
7、《坛经》“无住为本”思想之论释
——以僧肇法师、印顺导师的相关阐释为着眼点 郭延成 (47)
8、三峰派汉月法藏的《五宗原》思想探究 释昌莲 (51)
9、略述五蕴法中的“行蕴” 释德澄 (60)

经典导读

- 10、《百喻经》译注 释克能 (65)
11、初期大乘佛教的烦恼学说概要
——以般若系经典与龙树中观论著为主 释净智 (73)

学修思辩

- 12、《了凡四训》的现代意义与价值 刘奉桢 (78)
13、试论沩仰宗禅学的内涵特点 伍先林 (84)
14、韦陀信仰与护法精神 许淳熙 (93)
15、生活禅的研究现状及未来研究方向 王佳 (97)

佛教史话

- 16、惠洪《云岩宝镜三昧》的创作缘起与思想略论 释静贤 (106)
17、遵式《注肇论疏》的历史定位 杨玉飞, 张文良 (110)
18、试论近代中国佛教僧制思想的“复古派”
——以欧阳竟无和吕澂师徒的僧制思想为中心 郭文 (115)
19、牛头禅隐修传统与江南隐逸之风探赜 徐明生 (121)
20、念佛与禅修在天台思想中的融通
——《观经疏》、《五方便念佛门》、《十疑论》之考察 赖贤宗 (127)

邮编: 225008

电话: 0514-87302200

电子邮箱: jianzhen@jianzhen.net

道安僧团建设与佛教中国化

□ 温金玉

摘要:道安一生的使命就是建立中国僧团,他对于教团的成立表达出积极的主动性。他从佛图澄死后,避难恒山时就开始了教团筹建,他立寺建塔,弘宣法化,从恒山僧团,到襄阳僧团,再到长安僧团,他的一生是围绕着僧团的建立而努力。“恒山僧团”作为道安最早的弘法基地,是道安一生弘法事业的“燎原之火”,是东晋道安法系的思想“基因库”。这不仅体现为“恒山僧团”的弘法取向,既重般若思想,也提倡毗昙学,使道安一系的思想与中观系的空性说拉开了距离,也与玄学贵无、崇有论有本质的区别。当然,“恒山僧团”最重要的意义是使得汉人僧团成立并壮大,打破以往以西域或印度梵僧为主体的僧众格局,中国佛教自身队伍的建设开始起步。可以说道安僧团管理制度的确立与完善,就是在其师佛图澄赢得僧团合法建立的基础上,成立精金良玉般的真正汉地僧团。

关键词:道安;恒山僧团;僧尼轨范

道安,俗姓卫,常山扶柳(河北冀州)人。12岁出家,24岁至邺城(河北临漳县),成为佛图澄的弟子。佛图澄死后,道安因避战乱,颠沛流离于冀、晋、豫一带,后在襄阳、长安等地组建僧团,编纂目录,整理新译旧译经典,制定僧尼规范,统一僧俗释姓。他对中国佛教的贡献是多方面的,梁启超赞誉道安为“中国佛教界第一建设者”^①。对于其生平事迹,学界多有研讨,如宇井伯寿《释道安研究》、刘贵杰《东晋道安思想研究》、方广锠《道安评传》、胡中才《道安研究》等专著对于道安之生年、行历、成就均有详尽考辨,并有诸多创见。本文谨以道安“恒山僧团”的创建价值以及意义作一探讨,祈诸方同仁赐教。

一、道安“恒山僧团”创建的导向价值

道安是佛图澄弘法事业真诚的实践者和有力的传承者。他与佛图澄一样重视教团的建设。早期追随佛图澄,代师宣法,成就了“漆道人,惊四邻”的传奇。后避战乱,于恒山建寺立塔,接引天下学人,逐渐形成“恒山僧团”。慧远、慧持等弟子就是于此时皈依道安门下的。道安的“恒山僧团”成为其基本队伍,也成为日后弘法的精英骨干。时值荒年,寇贼纵横,北地形势逼人,他南下避走,与弟子们离开河南,走到新野。为广布教化,命同学法汰率领弟子昙一、昙二等40余人去扬州,又命同学法和去四川,他自己则率领弟子慧远等400余人到襄阳,组建“襄阳僧团”,先住白马寺,再立檀溪寺。后前秦苻坚派兵攻占襄阳,将道安和朱序等人送至长安。道安遂住在五重寺,四方学者,闻风而至,僧众达数千人,形成庞大的“长安僧团”。

可以说,“恒山僧团”作为道安最早的弘法基地,是道安一生弘法事业的“燎原之火”,是东晋道安法系的思想“基因库”。比如在北方,道安虽也讲授般若学,但主要还是修习说一切有部经论,对安世高所译禅数学表现出极大的兴趣,为重视毗昙学的第一人,其门下弟子慧远自僧伽提婆重译《阿毗昙心论》后,大力提倡,庐山涅槃学者道生,慧远之弟慧持,以及慧观、慧义、慧顺等即相从研习,思想无不打上毗昙学的烙印。毗昙学根据有部诸论的义旨,特别是依法胜《阿毗昙心论》及法救《杂阿毗昙心论》的纲领,以四谛组织一切法义,并阐明我空法有及法由缘生而有自性之义。经道安与门下弟子慧远等人的提倡,毗昙学演化成为当时一股强大的思潮,影响了一大批学者。特别是其中的实有论、业报论还有对“常乐我净”的向往,给中国佛教思想界吹入一股清风,继而对中国佛教涅槃佛性说的兴起有着生大的推进作用。毗昙学的坚持,使道安的本无论与中观系的空性说拉开了距离,当然也与玄学贵无、崇有论

^① 梁启超:《中国佛教研究史》,上海三联书店,1988年,第87页。

有本质的区别。而南下后,道安主要弘扬般若学。他的本无论主要是立足于佛教缘起说的本位,与魏晋玄学本体论的观点完全不同。吉藏在《中观论疏》卷二中评价说:“什师未至,长安本有三家义。一者,释道安明本无义,谓无在万化之前,空为众形之始。夫人之所滞,滞在末有,若宅心本无,则思异便息。法师云:格义迁而乖本。六家偏而未即。师云:安和上凿荒途以开辙,标玄旨于性空,以炉冶之功验之,唯性空之宗最得其实。详此意,安公明本无者,一切诸法,本性空寂,故云本无。此与《方等》经论,什、肇山门义无异也。次,琛法师云:本无者,未有色法,先有于无,故从无出有,即无在有先,有在无后,故称本无。”^①我们可以看到这一思想的脉络传承给了慧远等人。慧远在与鸠摩罗什的反复通信中,其实并不是不懂罗什的性空之义,但他就是要去追寻一个实在的法性。这是中国佛教思想史上非常有意思的一个话题。在鸠摩罗什圆寂不久,其门下弟子纷纷散去,像道生这样的四杰之一,竟提出“阐提成佛”和“顿悟”说,这完全不是什门风格。所以说“恒山僧团”的弘法取向,不仅仅表现在僧团内部伦理制度的构建,也奠定其理论底色,培育了创新潜力。

当然,“恒山僧团”最重要的意义是使得汉人僧团成立并壮大,打破以往以西域或印度梵僧为主体的僧众格局,中国佛教自身队伍的建设在开始起步。

道安认识到教团建设是佛法的基础,僧团才是弘法度众的主体。所以他一直致力于僧团制度的完善。僧团组织制度的健全,首先表达在“以戒摄僧”。佛教初传中土百余年间,“先是经法虽传,律藏未阐。”^②这就是说虽有经典的传译,却独缺律典的传来。道安认为,尽管大法东流,而佛教戒律却至为不全,“云有五百戒,不知何以不至?此乃最急。”^③僧团业已成立,而维持僧团的制度却不完备。道安“住长安五重寺,僧众数千,大弘法化。”^④所以,对律藏的迫切需求是规模颇具的僧团最为需要尽快解决的问题。道安焦虑说:“戒立行之本,百行之始。犹树之有根,常以深恨。”^⑤从《比丘尼戒本所出本末序》中也可以感受到这份期盼:“法汰顷年鄙当世为人师,处一大域,而坐视令无一部僧法,推求出之,竟不能具。”^⑥拥有一部完整的僧法成为当时僧团最大的主题。而当时僧众的泛滥与世俗的混杂也会引起统治层的关注和不安。如后赵时,“澄道化既行,民多奉佛,皆营造寺庙,相競出家,真伪混淆,多生愆过。”于此石虎曾提出质疑:“又沙门皆应高洁贞正,行能精进,然后可为道士。今沙门甚众,或有奸宄避役,多非其人,可料简详议伪。”^⑦拟行择别。僧团所应呈现出的清静如法的生活样态,所应具有的与世俗迥然有异的不共性的精神品格,已为僧俗、王权、民众所认同、所期待。如当时道安于襄阳已拥有数百人的僧团,为护持僧团之清静,以规约来规范僧众,遂制“僧尼轨范”。按《梁高僧传》记载是“佛法宪章,条为三例:一曰行香定座上经上讲之法;二曰常日六时行道饮食唱时法;三曰布萨差使悔过等法。”^⑧这样看来,道安因当时戒律未能完全传入,只得依律而立僧制来救急。“凿空开荒,则道安为僧制之始也。”^⑨

僧团制定了规约,日常修持才算有了依止。道安的好友习凿齿在致谢安的书信中赞叹说:“来此见释道安,故是远胜,非常道士,师徒数百,斋讲不倦。无变化技术,可以惑常人之耳目;无重威大势,可以整群小之参差。而师徒肃肃,自相尊敬,洋洋济济,乃是吾由来所未见。”^⑩将一个数百人的庞大僧团管理得道风井然,实在得益于轨范,这是道安在僧制建设上的成功之处。因而,此僧制一出,“天下寺舍,

① 隋·吉藏撰:《中观论疏》卷二,《大正藏》42册,第29页上。

② 梁·慧皎撰:《高僧传》卷二《弗若多罗》,《大正藏》50册,第333页上。

③ 梁·僧祐撰:《出三藏记集》卷九《渐备经十住梵名并书叙第三》,《大正藏》55册,第62页下。

④ 梁·慧皎撰:《高僧传》卷五《释道安》,《大正藏》50册,第352页下。

⑤ 梁·僧祐撰:《出三藏记集》卷九《渐备经十住梵名并书叙第三》,《大正藏》55册,第62页下。

⑥ 梁·僧祐撰:《出三藏记集》卷十一《比丘尼戒本所出本末序》,《大正藏》55册,第80页上。

⑦ 梁·慧皎撰:《高僧传》卷九《佛图澄》,《大正藏》50册,第385页中。

⑧ 梁·慧皎撰:《高僧传》卷五《释道安》,《大正藏》50册,第353页中。

⑨ 宋·贊宁撰:《大宋僧史略》卷中,《道俗立制》,《大正藏》54册,第241页中。

⑩ 梁·慧皎撰:《高僧传》卷五《释道安》,《大正藏》50册,第353页中。

遂则而从之。”^①道安也开启了中国佛教史上依律法而别立僧制之先河,这为日后禅林创立“清规”打下了伏笔。

这可看作是“恒山僧团”“襄阳僧团”“长安僧团”一以贯之的组织体系。

二、道安“僧尼轨范”的中国化意义

戒律出自印度,其中许多戒条并不符合中国的风俗习惯,这样必然会引发诸多争论与修正。剃髮染衣是保证僧相毕现的最基本的要求,不拜君亲,则是保持僧人出世品格的保障。但在当时的社会人士看来,僧人弃世出离,别家舍亲是背离人子之道,所谓不孝有三,无后为大;剃髮染衣、圆颅方领是有违身体鬓肤受之父母不得毁伤及汉地衣冠礼制的古训,不拜君王是违背忠君的传统道德,不事耕作更被轻视为不劳而食的社会蠹虫。所以若模范依从印度传统戒律,在中土反而是被视为不合时宜、有违人伦道德的行为。从东晋至唐,由此而引发了长达数百年的文化争论。

从历史上看,印度佛教戒律传至中土后,为适应生存发展,只得随当时的风俗习惯和伦理观念发生变化。刘宋时大将军范泰与僧人慧义之间所发生的辩论也反映了这一情况。范泰认为当时僧人实行“偏食法”(即蹲踞而食)有背中土正坐而食的礼仪,便要求僧人改变。慧义认为“沙门之法,政应谨守经律,以信顺为本。若欲违经反律,师心自是,此则大法之深患,秽道之首也。如来制戒,有开有闭。开则行之无疑,闭则莫之敢犯。”所以特别强调“如来立戒,是划一之制,正可谨守而行,岂容以意专辄改作。”而且指出,俗人不宜过问僧律;“戒律是沙门之秘法。自非国主不得预闻。”^②范泰则主张律法应随国情风俗习惯而变通,因为“外国之律,非定法也。”^③他的理由是:“此事自一国偏法,非经通永制。外国风俗不同,言语亦异。圣人不变其言,何独苦改其用。言以宣意,意达言忘。仪以存敬,敬立形废。是以圣人因事制戒,随俗变法。达道乃可无律,思夫其防弥繁。用舍有时,通塞惟理。胶柱守株,不以疏乎。”^④结论就是要“其戒随俗,变律华夏。”^⑤然而,尽管当时改革的呼声很高,朝臣文士多参与辩难,但从佛法的角度说,戒律毕竟为佛陀金口所宣,并不是说变就变,想变就变的。这样,一种更为社会各界和僧团内部能接受的形式便应时而生,这就是中国佛教的僧制。道安僧尼规范的制定既是僧团建设的实际需要,也是对佛教中国化问题的积极回应。

此外,道安在中国佛教史上的一大贡献就是统一僧人姓氏。初时中土沙门皆从师姓,师来自天竺则姓“竺”,来自月支则姓“支”,而由于各地各门姓氏不一,造成门派的分歧。这对中国佛教的一体化极为不利,道安以为“大师之本,莫尊释迦”,决定佛门一律以“释”为姓。其后,《增一阿含经》传入中国,经中果然记载:“四河入海,无复河名;四姓为沙门,皆称释种。”道安之见,与佛经不谋而合,因此得到佛教界的共识,统一以“释”为姓,代代相沿,成为中国佛教的一大特色。《高僧传》卷五《释道安》讲得很明白:“初魏晋沙门依师为姓,故姓各不同。安以为大师之本,莫尊释迦,乃以释命氏。后获《增一阿含》,果称四河入海,无复河名。四姓为沙门,皆称释种。既悬与经符,遂为永式。”^⑥《历代三宝纪》中记载说:“魏朱士行创首出家服法,为僧犹称俗姓。吴晋相踵,弗革其风。逮自符秦,有释道安,独拔当时,居然超悟。道俗钦仰,众若稻麻。云既剃除,绍继释种,子而异父,岂曰相承?今者出家,宜悉称释。”^⑦这一条透露的信息是,朱士行曾尝试为中土出家者创立僧仪规范,即“出家服法”,但其时僧人依然以俗家姓氏相称,一直到道安,这一习惯才得以改变。

僧传中有一件小事,很好地反映了道安对戒律的身体力行与为众表率。习凿齿拜访道安,带来十颗

① 梁·慧皎撰:《高僧传》卷五《释道安》,《大正藏》50册,第352页下。

② 《弘明集》卷十二《释慧义答范伯伦书》,《大正藏》第52册,78页上。

③ 《弘明集》卷十二《范伯伦与生观二法师书》,《大正藏》第52册,78页中。

④ 《弘明集》卷十二《论据食表》,《大正藏》第52册,78页下。

⑤ 《弘明集》卷十二《答义公》,《大正藏》第52册,78页中。

⑥ 梁·慧皎撰:《高僧传》卷五《释道安》,《大正藏》50册,第353页上。

⑦ 隋·费长房撰:《历代三宝纪》卷四,《大正藏》49册,第53页中。

梨，“正值众食，手自剖分，梨尽人遍，无参差者。”^①利和同均，不别众食。道安不仅自己重视戒律，对其弟子也是非常严格：《法遇传》记载“后襄阳被寇，遇乃避地东下，止江陵长沙寺。讲说众经，受业者四百余人。时一僧饮酒，废夕烧香，遇止罚而不遣，安公遥闻之，以竹筒盛一荆子，手自缄封，以寄遇，遇开封见杖，即曰：此由饮酒僧也，我训领不勤，远贻憂惱。即命维那鸣槌集众，以杖筒置香橙上，行香毕，遇乃起出众前，向筒致敬。于是伏地，命维那行杖三下，内杖筒中，垂泪自责。时境内道俗，莫不叹息，因之励业者甚众。既而与慧远书曰：吾人微闇短，不能率众。和上虽隔在异域，犹远垂忧念，吾罪深矣。”^②这既反映了道安对弟子的严格要求，也看出道安的人格影响力。

道安之后，随着佛教在更大范围内的传播，佛教与中国社会诸系统的协调也在各个层面展开。为适应这一新形势的需要，佛教内部又出现了许多依据律藏而制定的僧制轨范。与道安同时代的支遁就制定了“般若台众僧集仪节度”，作为众僧听讲时的规约。道安的弟子慧远也订定了“法社节度”、“外寺僧节度”，“比丘尼节度”等。南齐文宣王著《僧制》一卷，法云也曾创立僧制。北魏孝文帝还制定了《僧制》47条。《大宋僧史略》说：“观其北魏南朝，俗施僧制，而皆婉约且不淫伤。”^③《广弘明集》更为明白地指出：“自象教东流，千龄已半，秦汉俗华，制禁弥密，故前世英人，随宜兴例，世轻世重，以裨玄奥。先朝之世。尝为僧禁，小有未详，宜其锋立。”^④这样在教团中就既有传自印度的戒律，又穿插了许多根据实际需要而订定的本土僧制。其重要意义不仅在于中国僧人有了适合自身情形的规章制度，更为重要的是开拓了寺院规范的立法权，中国的僧团有了自己给自己订立规矩的自治权。

可以说，伴随戒律在中国的传播，那就是中国僧制的制定与流传，僧制几乎成为与戒律并行不悖的僧团规范。中国僧人对自己所制、所守的行为规范关注的并不在乎其是否为佛说，而是在于它们在中国的适应性与应用性。从支遁、道安开始一直至隋唐智顗、省躬还在创建着僧制。

道安一生的使命就是建立中国僧团，他对于教团的成立表达出积极的主动性。他从佛图澄死后，避难恒山时就开始了教团筹建，他立寺建塔，弘宣法化，从恒山僧团，到襄阳僧团，再到长安僧团，他的一生是围绕着僧团的建立而努力。与佛图澄相比，他的弘化目标不是王权人物，而是建立纯粹的中国僧团，在其传记中没有看到太多对普通信众的接化，而主要任务是制定僧尼规范。他以不离不弃的精神率领着他的僧团从北到南，传灯续焰。如果说佛图澄当年的教团发起带有更多的草创性，管理是随缘的、松散的。比如其弟子僧朗建立“泰山僧团”，门下比丘尼安令首亦有200人僧团。那么道安僧团管理制度就是理性的，紧密的，有组织的，他要在老师赢得僧团合法建立的基础上，成立精金良玉般的真正汉地僧团。

今天纪念中国佛教史上这一位里程碑式的人物，就是继承祖德，光大宗风，在新的时代，建立六和僧团，造就弘法僧才，如印顺法师所言“唯有和乐清净的僧团，才能外化而信仰普遍，内证而圣贤不绝。”令未信者信，已信者令增长，开演出中国佛教当代弘法模式与建僧制度。

（作者为中国人民大学佛教与宗教学理论研究所教授、博士生导师，净土文化研究中心主任）

① 《高僧传》卷五《释道安》。大正藏50册，352页下。

② 《高僧传》卷五《晋荊州长沙寺释法遇传》。

③ 《大宋僧史略》卷上，《道俗立制》，《大正藏》54册，页241。

④ 《广弘明集》卷24，《帝立僧尼制诏》，《大正藏》52册，页272。

戒律思想的中国化与道风建设

□ 释达亮

摘要:本文探讨中国律学的形成与发展,戒律持守也日益在中国化道路上得到发展;戒律是正法久住的保障,从持戒思辨,阐述戒律持守的境界呈现及重要作用;戒律思想的中国化,进一步说明中国主流价值观和社会心理融于佛教戒律中。从个体来说,僧人是以解脱为根本,而戒律是迈向解脱的基础及解脱道修行中的保障。从团体来说,僧团是承办僧事、弘法利生的道场,同样需要依戒律建立管理体制,才能令大众和合共住,担当住持正法的使命。戒律思想的中国化符合当代中国发展进步要求、符合中国优秀传统文化的阐释。

关键词:戒律;持戒;中国化

一、中国律学的形成与发展

1、中国佛教戒律之缘起

“戒”,在中国先秦时代的文化典籍中即已出现。在《诗·大雅·常武》中即有“既敬既戒”之语,《庄子·养生主》中也有“休然为戒”。《说文解字》中释“戒”为“警也……持戈以戒不虞”。“律”,在中国也起源甚早,历有“皋陶漠虞始造律”之说。《尚书》中自“同律度量衡”,意为制定统一的度量衡;《易》中有“师出以律”,其“律”意为要求军队出征作战步调一致相合。《说文解字》说:“律,均布也。”段玉裁的《说文解字注》说:“律者,所以范天下之不一而归于一,故曰均布也。”简单地说,“律”即是一种大家都必须普遍遵守的行为规范,以使行为协调一致,在后世,“法”和“律”在一般意义上是一致的。《唐律疏义》说:“文虽有殊,其义一也。”简单地说,“律”是遮止,依之则能止诸恶行;“仪”是形仪规范,凭之能成诸善德。“律仪”兼备,即可成就威德,庄严法相,使己威严可敬,这即是僧家们常说的“戒相庄严”。在佛教中,“法”本指佛教教义,与戒、律有着区别,但是在律家的著作中常出现的“如法而行”之“法”,则是既有着佛陀教义的精神,又具有律条、仪轨的内涵。

戒律正式传入中国,是在三国时期。在此之前,早期来华的僧人已经通过自己的言行举止和佛经翻译把戒律的精神带到中国,可以说,是否有戒律的明文规定,但凡有佛教的地方就有对信徒的约束。但从整体上看来,汉魏之时仍然是一个“缺律”的时代。

从两汉之际至三国末期,僧众对戒律的要求还不是十分迫切,尽管译经众多,但完整的出自佛教五部律典的翻译并没有进行,还处在摘译和摄要的阶段。深入的律学研习更没有展开,有的只是对戒律的表象化认识和中国化理解。

西晋初,佛教僧团的活动仍然缺少戒律来匡正修行,严格意义上的如法授戒也没有在社会上广泛推行。梵僧耆域于西晋惠帝时期(290—306)来到洛阳时,看到的依然是“讥诸众僧,衣着华丽,不应素法”。这跟魏正始年间洛阳一带的状况没有什么根本区别。这种现象到东晋时仍然存在,南地南地“佛教陵迟,秽杂日久”^①,北地“真伪混淆,多生愆过”^②,戒律缺失、持戒不严现象显得很严重。自西晋到东晋相当长的一个时期,由于广律未翻、律本不多,没有完整的戒律,社会各界对佛教律学思想的理解与把握可能仍然不深,对其精神实质的了解也不够彻底,翻译的一些戒律条文还存在着适应性问题。尽管如此,两晋仍算得上是中国律学的萌芽时期,戒学开始进入中国僧人的理论思维领域。

广义上说,中国汉地佛教界流行四种“戒律”:其一,是中国各代僧人所制的内容丰富的各种“僧

① 释慧远《与桓太尉论料简沙门书》,《弘明集》卷十二,钦定四库全书本。

② [梁]释慧皎撰:《宋高僧传》卷九《晋邺中竺佛图澄》,汤用彤校注,汤一玄整理,第352页。

制”；其二，是传统的、经常被视为小乘的五部戒律，在后世即以《四分律》为代表；其三，是大乘菩萨戒，以《梵网经》和《瑜伽经》为代表；其四，则是自唐代以后在禅林中广为流行的各本清规，这是以史称的《百丈清规》为代表的。尽管在今天的语言中，“清规”和“戒律”已经具有了同样的内涵和同等的意义，事实上它们有着不同的持守理念，从而形成了各具特色的律学。

从适应范围上说，戒律有两种，一是出家戒，一是在家戒。出家戒指沙弥戒和沙弥尼戒、比丘戒和比丘尼戒；在家戒主要指授于在家信佛者的菩萨戒和八关斋戒。前者只授给出家者，而菩萨戒则是出家在家都可授受。

五代十国时期律学中心的南移，北方统治者对度僧和戒坛严格限制，经律翻译基本停止，律学整体上处于低潮状态。南方则由于统治者的热心扶持，律学仍能保持繁荣。两晋之时是中国律学的萌芽时期。戒学与禅法、般若学一样，进入了中国僧人的理论思维领域。

2、中国佛教具备律学形成所必须的条件

(一) 它有着自己的具体的研究内容——诸部广律和律论。

律师的研习以四律五论等诸部律论为中心，并由此形成了一个整体。东晋后半叶，一些西行求法僧人从天竺等地获得了一些戒律经典，尤其是法显取得广本戒律，更是中国律学史上的第一次。

(二) 它有着自己个性鲜明的研究主体——律师队伍。

中国进入佛教戒律的集中翻译时期，东晋时译出了《十诵律》《四分律》《摩诃僧祇律》，并可能出现了律师。从公元405年《十诵律》的最终译就，到公元423年《五分律》的完成，短短几十年间，几部重要的广律或戒本相继译毕。

(三) 它有着内容丰富的理论化成果——众多律疏的出现。

从南朝宋江陵释慧猷的《十诵义疏》八卷开始，中国佛教律学著述便大量涌现，这不仅是佛教戒律中国化的推动力，更是中国佛教的重要理论成果之一。这时出现了中国最早的比丘尼，《僧祇尼羯磨》及《戒本》乃至戒师的具足，使得中国比丘尼受戒真正做到了如法而行，从此尼众也可以受具足戒。

(四) 它有着自己的目的——以中国化的戒律为中国化的佛教服务。

戒律的中国化并不仅仅意味着条文的翻译与注疏，更为主要的是戒律内涵的中国化，或者对其基本精神作出中国化的理解。这正是中国律学形成的动力，也正是中国律学的任务和目的。各本“僧制”和“禅门清规”正是这种思想的产物，它们的出现也是律学发展和成熟的标志。如梁武帝于金陵造光宅寺，命法云为寺主，创立僧制，用为后范即是如此。同时，这种创造行为也是建立在扎实的、具有高度创造性的律学理论基础上的。

(五) 它有着以律学指导修行的研习传统——重视学以致用。

中国佛教律学并不是一门有关字义疏证或文本考证的学问。研律是为了更好的持律，理论研习是与修行相结合的，以理论指导修行正是中国律学的根本目的。尤其是在律部经典中没有说明的现象更需要以中国化的戒律思想给予说明和指导。这既是律学发展的内在动力，也是律学的根本目的。

南朝宋时中国比丘尼开始如律如法从二部僧众受比丘尼戒。不仅有小乘戒坛，大乘戒坛也已建立，而且还出现了“居士律学”。伴随着对佛教戒律中国化的研习，南朝出现了许多著名律师，因而律学繁荣，律疏较多。此外，南北朝时期的僧制有了进一步发展，其形成是中国僧人对佛教戒律进行理解的成果。它确立了此后佛教戒律中国化的发展方向。

3、律学内容与发展五个时期

所谓中国律学，即是以中国僧众为主体和载体的文化力量，在对戒律实用化、中国化和大乘化的基本精神指导下，在对印度佛教精神和戒律学理论研习和实践中形成的，关于戒律理论的知识体系构建和义学理论探讨的思想成果。

简单地说，律学的形成源于律师的研律。因此，从内容上分应该有《十诵律》学、《僧祇律》学、《五分律》学和《四分律》学；从地域上说，应该有南方律学和北方律学。从广义的律学发展史上看，中国律学

分为五个阶段：（一）律学萌芽期，时间是指从汉魏到两晋时。（二）律学的繁荣期，此即为前律宗时期，这一阶段是南北朝至隋唐之际。（三）律宗时期，即指从律宗三家著疏立宗时，律学达到其高峰，时经五代至北宋时为止。（四）律学维持与发展期，即后律宗时期，时间为从南宋至清末。（五）近代律宗时期，时间从民国起至20世纪中期，律学的发展表现在新的历史阶段的复兴与调适。

十六国时，鸠摩罗什不仅翻译了《十诵律》，还倾心于大乘菩萨戒，是中国最早弘传菩萨戒者。南北朝时期属于律学的展开期。南朝律学在帝王的扶持下取得了非凡的成就。通过“踞食”之辩和“跪拜”之争，促使佛教对自身戒律、行为和精神进行一种中国化的反思，也正是在此思想的影响下，佛教中国化的进程得以加快，其戒律持守也日益在中国化道路上得到发展。

二、持戒之思辨

1、戒的层次境界

持戒的过程也就是觉悟的必经过程。戒的价值不仅仅在规范你做什么，而是要使你在约束自己不做不想的挣扎、斗争之中，渐渐提升自己的精神境界，驾驭自己的心猿意马之心。

话说有四位修行者相约彻夜打坐，事先说好应专心致志，不能为外界的任何事情所分心，更不可以开口说话。

一盏微弱的油灯，伴着四位修行者的禅坐，整个禅室里，显得格外的清静、空灵。

夜半时分，油灯的油越燃越少了，眼看就要油尽灯枯，这时一阵风吹来，使得灯火更加闪烁不定，几乎就要熄灭了。

“糟糕！灯火快被吹灭了。”其中的一位修行者不禁大为着急的叫了起来。

“我们专心打坐，你怎么可以开口说话呢？”另一位责备第一位说话者。

“你还不是讲话了！”不料，他的责备却引来另一位和第三位的不满。

这时只见第四位修行者脸上略带微哂，自言自语地说：“幸好只有我没有破戒。”

……“量尽他人长与短，自家长短几曾量。”（石屋语）人总是很轻易地看到别人的缺点，面对自己的过失，却常常无法发觉。你是第四位修行者吗？只缘身在此山中。其实，戒是自控的一种表现，调控为了适应，进而控者生存。善于调控自己的人，才懂得戒的真谛。其实，那四位修行者没有懂得戒的真谛，当然也没有达到戒我两忘、戒我一体的境界，这是戒的层次境界。你的持戒修为达到某种层次，那么你的人生也便投靠了某种境界。

一切众生皆有佛性。生命是可贵的，生命不分大小，佛教五戒中就有不杀生之戒，这是对生命的尊重。其实，这条不杀生戒也能验证出一个人持戒修行的境界。《经律异相》中就有这么一个故事：

外国有沙门，行乞到买珠家，主人为设饭食。有大珠其价亿数，与人持归置沙门边，时有鹦鹉便出吞之。主人不见因问沙门，答言：我不取。主人复问：有他人耶？答言：无有。主人瞋曰：“我适持珠来，既无他人，独有沙门，而言不取，珠今所在。”便挝沙门，血出流地，沙门故言，我不隐珠。须臾鹦鹉出，饮地血与杖相遇，鹦鹉即死。复欲举手挝于沙门，沙门言止听我语，鹦鹉吞之。即破鹦鹉复珠，主人谓沙门曰：“何不早说，乃使如是。”沙门曰：“我持佛戒，不得杀生。即欲说之恐杀鹦鹉，今鹦鹉死，我乃说之。鹦鹉若活，卿挝我死，终不说也。”主人便自刻责悔过，辞谢之，沙门不瞋，颜色不变。^①

有一比丘，到一家化缘，女主人便以丰盛的饭菜款待他。这家主人便是有名的富商，男主人喜欢收藏，经常以高价收购来自世界各地的珠宝。

这天男主人拿着一颗刚买来的珠宝回家，进屋后见有比丘独自吃饭，但随手将珠宝放在桌上，就到内室更衣去了。他刚转身离开，家里养着的一只鹦鹉飞过来，张口就把珍珠吞到肚子里去了。

不一会儿，男主人和女主人一起出来，发现桌上的那颗珍珠不见了，便问吃饭的比丘：“那颗珠宝哪儿去了？”

^① 《经律异相》卷第十九。

“什么珠宝，我没有看见啊！”比丘略微一愣说。

“那么有人进来过吗？”

“没有看见有人来过。”

“明明放在桌上，这里除了你之外没有别人，珠宝不见了，这不是明摆着的事，那你说会是谁偷的呢？你还是老老实实地交出来，我就饶你一命，不然的话，我就把你活活打死！”

“我没有拿，绝对没拿！”比丘并不慌张，只是坚定地说着。

男主人听了大怒，抄起一根木棒朝比丘打去。比丘被打得头破血流，倒在地上。

这时鹦鹉飞过来饮血，正好撞在挥舞着的木棒上，当然气绝身亡。这时，比丘才开口说出事实真相。

男主人不信，令人将鹦鹉的肚子剖开，果然见到那颗珠宝。

男主人不解地问比丘：“你明知事实真相，为何不早说出来，否则就会免遭皮肉之苦？何苦呢？”

比丘答道：“我遵守佛门戒律，不得杀生。本来想告诉你真相，可又担心鹦鹉会遭到剖腹之祸，所以我才这样做。现在它死了，说出真相也无所谓了。”

男主人听了深感愧，连忙向比丘赔礼道歉。而比丘却像什么事没有发生过似的，脸上既无怨色也无怒色。

2、闻钗钏破戒辨

杭州永明寺道潜禅师尝访净慧禅师，“异日，因四众士女入院，净慧问师曰：‘律中道：隔壁闻钗钏声，即名破戒。见睹金银合杂，朱紫骈阗，是破戒不是破戒？’”师曰：“好个人路”（意谓这正是一个渡众的佳机，可藉由各种外缘而广结善缘）！”《金陵清凉院文益禅师语录》亦载：法眼因“四众士女入院。师问潜云。律中道。隔壁闻钗钏声。即名破戒。见睹金银合杂。朱紫骈阗。是破戒。不是破戒。潜云。好个人路。法眼文益探问永明道潜，闻钗钏声是否破戒？道潜响应是修行的好入手处。此正是耳根圆通“动静二相，了然不生”的大乘禅定，在生活中，动也好，静也好，已经完全不受影响了，此种体验与小乘禅定（《大智度论》卷十七云：“云何呵声？声相不停，暂闻即灭。愚痴之人，不解声相无常变失故，于音声中妄生好乐；于已过去之声念而生著。如五百山人在山中住，甄陀罗女子于雪山池中浴；闻其歌声，即失禅定，心醉狂逸，不能自持。”）是不同的。

净慧称善。居士看来，心动则破戒，心不起则非。笔者认为苏辙取惠能“仁者心动”意，及神会“念不起”意。心不动，则风幡同似归静；心动，则风幡皆动。《金刚经》云：“应无所住，而生其心。”《圆觉经》云：“动念息念，皆归迷闷。”苏辙晚年自海康再谪贬龙川读《乐天文集》后，论及佛经中动息真妄之说，寄给苏轼云：“世间诸修行人，不堕动念中，即堕息念中矣。欲两不堕，必先辨真妄，使真不灭，则妄不起。”（《书白乐天集后二首》）遑论金银钗钏的诱惑！

石林居士叶梦得的《避暑录话》卷下有一则文字，就“隔壁闻钗钏声为破戒”的争论展开过讨论。叶梦得谓：

佛氏论持律，以隔壁闻钗钏声为破戒，人疑之久矣。苏子由为之说曰：“闻而心不动，非破戒，心动为破戒。”子由盖自谓深于佛者，而言之陋如此，何也？夫淫坊酒肆，皆是道场，内外墙壁，初谁限隔此耳？本何所在？今见有墙为隔，是一重公案，知声为钗钏，是一重公案，尚问心动不动乎？吴僧净端者，行解通脱，人以为散圣，章丞相子厚闻，召之饭，而子厚自食革，执事者误以馒头为饺馅置端前，端得之，食自如。子厚得饺馅知其误，斥执事者，而顾端曰：“公何为食馒头？”端徐取视曰：“乃馒头耶？怪饼馅乃许甜。”吾谓此僧真持戒者也。

《宋人轶事汇编》亦载《避暑录话》这段公案，只是句读有出入而已。在此，叶梦得对苏辙“闻而心不动，非破戒，心动为破戒”的解释提出批评，甚至由此认为苏辙的禅学是很浅陋的。不难看出，苏辙的观点与其兄苏轼是接近的，传言苏轼所谓“酒肉穿肠过，佛祖心中留”，即属于此说的一个通俗表达：只要内心不动，不管做什么事，都不能算是破戒。叶梦得则不同意这种看法，他认为一个人看到有墙壁为间隔，知道听到的声音是女人的钗钏声，都已经破戒，哪里还待是否“动心”呢？为此，他举出僧人净端之

事用来说说明什么叫做真持戒,又引出一段公案:

章惇作丞相时,邀请净端在其府上吃饭,章惇吃荤食,给净端的则是素食。但侍者却误将两人的食物颠倒,净端则将那包有肉馅的馒头吃得津津有味。^①章惇发现后,斥责侍者,并对净端说:“您怎么吃馒头啊?”净端端详了半天,说:“这是馒头吗?我正奇怪这饼馅怎么这么好吃呢!”叶梦得认为,像净端这样的僧人才是真持戒者——他并非是对“荤”食动心或不动心,而是从根本上就不去分别什么“荤”与“素”。

表面上看,叶梦得的禅解似乎高于苏辙等人,其说也甚巧。但联系其它宋代史料,便会发现,叶梦得很可能是为了证明己说而有意歪曲地记述了净端其事。考刘谊所撰《湖州吴山端禅师语录》卷上对此事的记载:

师一日,诣章公府相公,留斋下羊肉馒头,与师吃了。相公言赚,师云:“我向道好吃,那个畜生撞着我。”遂留一偈云:“早年祈得雨,高山好种田。吃菜若成佛,驴马也生天。”(考吴自牧:《梦粱录》卷十六罗列“汴京熟食店”中食物有“糖肉馒头、羊肉馒头、太学馒头、笋肉馒头、鱼肉馒头、蟹肉馒头”等等名目,知宋代所谓“馒头”通常有肉馅,似不同于今日之馒头。)

所述情景与叶梦得的记载大有异处。在此,章惇似乎是有意将“羊肉馒头”给净端吃,并开玩笑地说净端“赚”了。《湖州吴山端禅师语录》卷下又一处记载别有新说:净端对章惇用素食招待自己似乎很不满,故有“子厚留饭,端瞋说偈曰:‘章惇章惇,请我看坟。我却吃素,汝却吃荤。’”云云。净端的答话则也富有禅意,并写了一首偈。由此偈内容来看,他绝非真的不懂什么“荤”“素”的区别,而是压根儿不相信所谓“吃素能成佛”之说。换句话说,净端可谓有心不守戒律,与苏轼等人赞赏的惠洪没有什么区别。这样来看,叶梦得据净端之事来反驳苏辙的观点,便是站不住脚的,因为净端之事根本就不能说明那个问题。比较而言,倒是苏氏兄弟“心动为破戒”之说显得更为平实,也更容易为一般士大夫接受。总之,宋代奉佛士大夫对待美味、情色这些任何世俗常人都难以避免的“五欲”,其真实心态究竟如何,是很值得深入研究的。透过士大夫们对禅律之争的参与,或许可以从中窥见一些信息。

三、戒律思想的中国化

戒律中国化表现在两个方面:首先是在翻译戒律时,有的已经加进中国化的人文精神,融入了中国社会的主流价值观或儒家的人生信念,更为主要的是对印度佛教戒律精神在“制缘”“戒本”“犯缘”和“开缘”上的中国化。在最早的、有目的地对戒律中国化解读的《牟子理惑论》中,即把佛教的杀、盗、淫、妄、酒之“五戒”比作儒家的仁、义、礼、信、智五常,这种比附虽然有些牵强,但也首开对戒律进行中国文化精神解读的先声。所谓对戒律的中国化解读,即是以中国主流价值观和儒家的纲常伦理为框架,对佛教戒律作出与中国文化传统相适应的理解与判释。

由于这时佛教在中国社会的主体地位已经得到承认,一些行为也得到了世人的认可,佛教戒律与传统礼制之间的交涉加深,促进了戒律思想中国化。

基于当时戒律翻译不全,道安特别重视从三藏中的“经藏”中理解和挖掘佛教戒律的内涵,并在对佛教戒律思想正确理解和把握的基础上,创造出了中国化的戒律或“僧尼轨范”以及《法门清式》二十四条,此后中国化的僧制渐兴。^②

戒律的中国化必然要求戒律思想的中国化,在戒律思想中国化的基础上才能形成中国化的戒律,也只有在中国化戒律的规范指导下的佛教才是中国佛教。从另一个角度而言,中国化的戒律也只能产生于中国化的佛教之中。正因如此,道宣在其戒律观的基础上,所作的以“小”开“大”的判教思想,其意义就更为深远。因为这些产生于印度的戒律面临着中国社会的理性选择,有着对社会的适应性问题,即如

^① 考吴自牧:《梦粱录》卷十六罗列“汴京熟食店”中食物有“糖肉馒头、羊肉馒头、太学馒头、笋肉馒头、鱼肉馒头、蟹肉馒头”等等名目,知宋代所谓“馒头”通常有肉馅,似不同于今日之馒头。

^② 林世田,杨学勇,刘波著《敦煌佛典的流通与改造》,《戒律文书与敦煌戒律状况》,兰州:甘肃教育出版社,2013年,第226—227页。

何适应中国的人文传统和自然环境,如何贯彻“随方毗尼”的原则。正如佛陀一再强调的那样:“虽是我所制,而于余方不以为清净者,皆不应用。虽非我所制,而于余方必应行者,皆不得不行。”^①道宣的判教正是这种精神在理论思维上的反映。

如果说,汉魏之际对佛教戒律仅仅是作表面的和外在描写的话,那么,随着佛教的发展,戒律的翻译传入,中同僧人对佛教戒律的中国化理解也就随之开始了。这表现在他们将佛教戒律精神和条文与中国政治理念相调和,把戒律思想中国化,或者说是把中国主流价值观和社会心理融于佛教戒律之中,其主要手法即是将佛教戒律与儒家的礼仪并论。

四、戒律与道风建设有着不可分割的密切关系

1、戒律的管理具有哪些特征

(1) 戒律是僧众安身立命的根本

戒律为佛法之生命,佛法住世久暂,无不以是否制戒摄僧而定。佛陀制戒之本怀,即在于此。戒律之存亡,实为佛教法身慧命之所系。佛教的修学总纲是戒、定、慧三学。所谓由戒资定,依定发慧。戒为定慧之基,定生后,戒即与之相应成为定共戒;慧发后,戒即与慧相应而成为道共戒。三学中,戒学为首,可以知道戒律在佛教中所占的重要地位,故《华严经》上说:“戒为无上菩提本”。

(2) 以六和为精神

僧具有清净、和合之义,而和合又有事与理和之分。其中,事和体现为戒和同修、见和同解、利和同均、身和同住、口和无诤、意和同悦六个方面。这一特有的管理精神,使僧团在两千多年前就具有民主、平等、法制的特征。

(3) 传戒中的“五个统一”为僧团队伍提供了保证

从1997年开始,恢复二部僧传戒制度,使传戒、法务活动的规范化管理有了很大提高。传戒管理已经做到统一考核、统一审批、统一戒牒、统一编号、统一颁发。2000年9月15日中国佛教协会颁布了经国家宗教事务局批转的《全国汉传佛教寺院传授三坛大戒管理办法》《全国汉传佛教寺院住持任职退职的规定》《全国汉传佛教实行度牒僧藉制度的办法》等三个文件。2002年9月16日—21日召开了中国佛教协会第七届全国代表大会。刀述仁副会长在报告中指出:

在佛教自身建设方面,重点加强对传授三坛大戒的管理工作。……现在传戒管理已经做到统一标准、统一考核、统一审批、统一管理、统一戒牒。从1994年到2002年8月,全国汉传佛教寺院先后传授三坛大戒67次,共有26634人受戒(其中比丘17458人,比丘尼9176人)。^②

传戒工作中的“五个统一”,为建设如法如律的僧团队伍提供了保证。

(4) 合格僧伽是正法久住的根本

汉传佛教僧人要坚持独身、素食、僧装,具足威仪……”总之,“在寺院管理中,道风建设是核心,人事管理是保障,财产管理是关键。抓住以上三个环节,才能使佛教寺院道风纯正、清淨和合,成为弘法利生的基地。”

2、加强佛教自身建设,信仰建设与道风建设为最根本的任务

1993年中国佛教协会第六届全国代表大会提出“把注意力和工作重点转移到加强佛教自身建设、提高四众素质上来”的决策,赵朴初老居士在报告中指出:“加强佛教自身建设,就是加强信仰建设、道风建设、教制建设、人才建设、组织建设。这五个方面,信仰建设是核心,道风建设是根本,人才建设是关键,教制建设是基础,组织建设是保证。”^③自此之后,历届佛协会议都把加强信仰建设与道风建设作为

^① 《五分律》卷二二,《大正藏》第二二册,第153页上。它表明了佛陀制戒的根本精神,道宣曾多次引用,如《行事钞(序)》及《第一序教兴意》中。参见《大正藏》第四〇册,第3页上。

^② 《继承传统,与时俱进》,中国佛教协会编《历届全国佛教代表会议文献汇编》,第513页。

^③ 赵朴初:《中国佛教协会四十年》,《法音》,1993年第12期。

最根本的任务。2011年9月举行的中国佛教协会第八届理事会第一次常务理事会议重申了“继续抓好信仰建设、道风建设”。传印长老在讲话中更把“以戒为师，端正道风，不断加强自身建设，努力提高僧团素质”^①作为当前和今后的第一项重要工作提出来。

信仰建设与道风建设是相辅相承。以戒为师，专持清净律仪是人道的根本。佛教信仰是精神的追求，是灵魂的升华，其目标是要超越世俗的局限性达到无上正等正觉的涅槃境界。信仰需要实际的修持践履才能实现。佛教的修持方式方法很多，而第一位的最基础的是持戒。

信仰建设与道风建设不是外在并列的，而是内在统一的。信仰是道风的内核，道风是信仰的外显，没有坚实纯正的信仰，就不可能有良好的道风。《华严经》有云：“信为道源功德母，长养一切诸善根。”只有具备坚定纯正的信仰，才能呈现端正的良好道风。

道风建设自然离不开戒律。那么，戒律与道风建设究竟是什么关系？探讨这一问题，首先要清楚何为道风。道者，三学、八正道；道风，就是在实践三学、八正道过程中形成的良好风气。其中，不仅三学是以戒为首，八正道中的正语、正业、正命也属于戒的范畴。可见，戒律与道风建设有着不可分割的密切关系。

中国佛教协会一直重视寺院的建设，从20世纪80年代开始，就制定了《关于汉族地区佛教寺庙剃度传戒问题的决议》，召开汉传佛教重点寺院管理工作座谈会，制定了《全国汉传佛教寺院管理办法》和《全国汉传佛教寺院共住规约通则》等。1993年，中国佛教协会第六届全国代表会议提出了加强佛教“信仰建设、道风建设、教制建设、人才建设、组织建设”的历史任务。这五个建设都与寺院建设有密切的关系，因为寺院是佛教之本，是僧伽的衣食所在，所以五个建设关乎到佛教未来发展根本所在。在新世纪召开的中国佛教协会第七次代表大会上，圣辉法师也强调：“各级佛协和寺院负责人，要充分认识加强道风建设的重要性和紧迫性，以佛教的正信正行作为自己的行为准则。……出家二众要坚定信仰、以戒为师、勤修三学、严肃道风。

五、结语

综上所述，道风建设必须立足于戒律，依此剃度传戒，依此管理僧团，方能造就合格的僧才，建设和合的僧团。中国律学的形成与发展，戒律持守也日益在中国化道路上得到发展。戒律是正法久住的保障，戒律思想的中国化，进一步说明中国主流价值观和社会心理融于佛教戒律中。从个体来说，僧人是以解脱为根本，而戒律是迈向解脱的基础及解脱道修行中的保障。从团体来说，僧团是成办僧事、弘法利生的道场，同样需要依戒律建立管理体制，才能令大众和合共住，担当住持正法的使命。由此说明，戒律思想的中国化符合当代中国发展进步要求、符合中国优秀传统文化的阐释。

（作者为《广东佛教》副主编）

^① 传印法师：《在中国佛教协会第八届理事会第一次常务理事会议上的讲话》，《佛教导航》网站，2011年9月23日。

非人才无以宏佛化 非教育无以造人才

——对近现代佛教教育与实践的思考

□ 释仁风

摘要:中国近现代佛教教育与实践肇端于19世纪末20世纪初,至今已经走过一百二十余年的历程。上世纪早期,杨仁山、欧阳渐先后创办的祇洹精舍、支那内学院以及太虚大师开设的以武昌佛学院为典型与代表的佛学院校,为中国佛教培养了诸多足堪影响中国佛教走向的大德高僧与著名学者,取得了显著而辉煌的成就。当然,近现代佛教教育与实践中也存在着不足,对此,教界与学界的有识之士提出了相应的解决之道。而中国佛教教育与实践从古至今主要有译场讲经、丛林熏修与高等院校三种模式,现代社会以高等院校模式为其主导。时至当下,曾为历史选择的译经讲学模式与丛林熏修模式依然有其现代价值,三种教育模式可同时并肩运作。并且,佛教教育与实践的成功少不了僧俗两界佛门四众的共同努力,因此,在办学过程中可吸纳居士知识精英参与、投身到佛教教育中来。惟其如此,佛教教育的内涵及其指向才能真正得以实现。

关键词:佛教教育与实践;祇洹精舍;支那内学院;武昌佛学院;译场讲经模式;丛林熏修模式;高等院校模式

中国近现代佛教教育与实践肇始于19世纪末20世纪初,至今已经走过一百二十余年的历程。一百二十余年以来,中国佛教教育与实践有过辉煌的成就,当然也存在一些问题。时值当下,对近现代佛教教育与实践的成就与不足展开研究与探讨,对当下及其未来的佛教教育的走向无疑是十分必要且极具价值的。在对近现代佛教的概括及其教学模式作具体的梳理与分析之前,有必要对佛教教育这一概念作一界定。何谓佛教教育?佛教教育是“向社会各界传递佛法的观念、经验、礼仪、制度,并使佛教教团自身得以延续的方式与方法。”^①换言之就是通过宗教传播以实现宗教组织的发展与存续。而佛教教育就其终极指向而言无非是唯证乃知的觉悟成佛,由此,所谓的佛教教育,一言以蔽之,就是通过言教之俗谛导引众生得入佛法之真谛。

一、近现代佛教教育与实践概览

近现代佛教教育与实践的开展有其特定的时代背景,它是在随同西方列强的坚船利炮并肩而来的西方思想的冲击之下兴起的。在此之前,以译场讲学与丛林熏修为主导的佛教教育所扮演的角色以及所承担的责任十分有限,仅仅固囿在寺院内部,而儒家思想的贯彻与实践主体儒生们主理与代言的私塾才是整个中国社会的最普遍也是最主要的教育形式。随着西方文明的不断涌入,传统意义上的佛教教育模式受到冲击,佛门内外的有识之士为传灯续焰,开始转变传统的僧教育模式,向西方学习,将佛学院的概念引进。“这个转变最显著的就在于课程的设置和教学方法的改变,从而使丛林教育让位于佛学院教育。”^②

肇端于19世纪末20世纪初的中国近现代佛教教育与实践以僧学堂的模式展示于人。1906年,文希和尚在扬州天宁寺创立普通僧学堂,招收僧青年;1907年,杨仁山居士在金陵刻经处设立祇洹精舍,招收缁素青年,开启佛学与新学、中文与英文兼习的现代佛教教育模式。祇洹精舍自始创至终办仅有一年多的时间,却培养出太虚、欧阳竟无、梅光羲、仁山等具有时代影响力的人物。“祇洹精舍虽居士所

① 王雷泉:《走出中国佛教教育困境刍议》,载中国社会科学网,2014年9月2日。

② 黄夏年:《近代中国佛教教育》,载《法音》,2007年第4期。

设,而就学者比丘为多,故为高等僧教育之嚆矢。”^①而办学时间仅为一年多的祇洹精舍之所以为近代“高等僧教育之嚆矢”,究其根源就在于杨仁山所设之祇洹精舍与其时“借办学以保持寺产并无教育佛教人才以昌明佛法”的多数“模仿普通的学校”^②而开办的僧学堂不一样,是“以复兴印度佛教及传佛典于西洋为宗旨”^③的,所以,“精舍虽寥寥数人,与三十年来的佛教,颇有不少的关系。”^④

1922年,欧阳竟无在南京创立支那内学院,“阐扬佛学,育材利世”,以讲学与刻经并重,拟设法相、法性、真言三所大学,后因财力与师资不继,仅在1925年成立了法相大学。“支那内学院开近代居士佛教教育之先河”^⑤,培养了一批卓有成就的佛教学者,如吕秋逸、王恩洋、汤用彤、梁启超、梁簌溟、熊十力、陈铭枢等一大批佛教学者,对近现代佛教义学的复兴与佛教的振作起到了重要的推动作用,堪称20世纪上半叶僧教育的成功典范。

与此同时,佛门内部以太虚唯心为首的一批僧人为其时僧教育的辉煌也作出了巨大的努力与卓越的贡献。作为那个时代里为佛教的兴衰存亡而呼号呐喊而敢为人先的旗手,太虚大师清醒而深刻的认识到了“寺院僧尼之存在,即为代表佛教之主体,若不能适合此时此地之社会需要以发扬佛教精神,即失其存在之意义!于此如不谋改善,必归淘汰,而现今中国之寺制僧制必待整理,乃堪表扬佛教。”^⑥而“今为保存发扬整个的佛教计,必须造成真能住持佛法之僧才,为风雨飘摇中的佛教僧寺开一新出路。此为办僧教育之目的。”^⑦太虚对近世佛教改革之基本构想乃在整理僧伽制度,而僧伽制度之整理则是从佛学院的开办落实起步的。

1922年,太虚创立武昌佛学院。学院的“课程参取日本佛教大学,而管理参取丛林规制,学生在家出家兼收。第一期是造就师范人才,毕业后,出家的实行整理僧伽制度,分赴各地去做改进僧寺及办理僧教育的工作;在家的依着《大乘正法论》去组织佛教正信会,推动佛教到人间去。”^⑧武昌佛学院既兼具传统佛教丛林熏修的一面,又不乏现代大学教育的特点,因此,其所开设的课程必然体现出传统与现代、世法与佛法相融合的特征,学生们在坚持参禅打坐、朝暮课诵的同时,需要系统的学习汉传佛教各宗派教义源流、中国佛教史、印度佛教史、中外哲学、宗教学、因明学、社会学、生物学、心理学、伦理学等专业课程以及英、日、梵、藏等全国各地的语言。其学习之目标或曰宗旨乃在于培养足堪引领中国佛教的现代僧伽,以为僧制之改进服务,并同时培养正信具足之在家众,以推进佛教之社会化、人间化。“可以看出,武昌佛学院从教育宗旨、教育体制、课程设置到人才出路都传承了祇洹精舍的经验和理念,而其理论的宏阔、体制的全面、课程的丰富,尤其是佛教教育的现实针对性与社会化程度,则较杨仁山时代有了更大的跨越与提升。”^⑨

也正是在对前人佛教教育的“更大的跨越与提升”,太虚大师一手创办起来的武昌佛学院“开启了通向未来的现代佛教教育模式,在适应社会变化的同时,也推动了中国佛教的新生。”^⑩紧随其后,仿其道而行之的佛学院校纷纷登上历史的舞台,“如常惺法师在安徽、闽南、杭州、北平等办的佛学院等都受了武院风气宗旨的影响。”^⑪而太虚大师主持下的武昌佛学院、闽南佛学院、汉藏教理院等佛教机构先后培养出一大批有理想、有担当、有修持、有建树的佛门栋梁。像印顺、演培、振华、惟贤、慈舟、南亭、真

① 太虚:《三十年来之中国佛教》,载《太虚大师全书》(第三十一卷),北京:宗教文化出版社,2004年,第47页。

② 太虚:《太虚自传:学生教员与法师方丈》,载《太虚大师全书》(第三十一卷),北京:宗教文化出版社,2004年,第181页。

③ 太虚:《太虚自传:学生教员与法师方丈》,载《太虚大师全书》(第三十一卷),北京:宗教文化出版社,2004年,第181页。

④ 太虚:《太虚自传:学生教员与法师方丈》,载《太虚大师全书》(第三十一卷),北京:宗教文化出版社,2004年,第181页。

⑤ 学诚:《六十年来的佛教教育探索与实践——纪念中国佛学院成立60周年》(上),载《法音》,2016年第10期。

⑥ 太虚:《三十年来之中国佛教》,载《太虚大师全书》(第三十一卷),北京:宗教文化出版社,2004年,第47页。

⑦ 太虚:《僧教育之目的与程序》,载《太虚大师全书》(第十九卷),北京:宗教文化出版社,2004年,第19页。

⑧ 太虚:《我的佛教改进运动略史》,载《太虚大师全书》(第三十一卷),北京:宗教文化出版社,2004年,第86页。

⑨ 学诚:《六十年来的佛教教育探索与实践——纪念中国佛学院成立60周年》(上),载《法音》,2016年第10期。

⑩ 学诚:《六十年来的佛教教育探索与实践——纪念中国佛学院成立60周年》(上),载《法音》,2016年第10期。

⑪ 太虚:《我的佛教改进运动略史》,载《太虚大师全书》(第三十一卷),北京:宗教文化出版社,2004年,第86页。

禅、茗山、东初、巨赞等人皆出自各佛学院校，成为弘化一方的佛门龙象。

除去太虚大师所办之佛学院，民国初年，全国各地所建之佛学院不下百余所，仅苏北盐城地区就有启慧学院、沙沟僧学院、兜率佛学院三所院校，其中，东台启慧佛学院由时任江苏省教育厅厅长的蒋维乔批准筹办，培养了真禅、瑞祥、无相等享誉丛林的佛门英杰，为近现代中国佛教的历史书写了可圈可点的篇章。而这一时期佛学院建设之空前盛况我们可就太虚之高足谛闻法师在宁波七塔禅寺报恩佛学院的开学典礼上的讲话得到佐证：“我们中国佛教僧教育的产生大约肇始于有清光绪三十年间，日人水野梅晓在湖南长沙开办僧学校，迄今已有三十多年的历史。其间国内继此而办的，前前后后，一齐综计起来几有百余处之多。”^①足见其时全国各地各寺院兴办佛学院校之多之盛。

新中国建立之后，1956年全国佛学院创立，是为新社会新时代里的第一所全国性高等佛教学府。改革开放后，各地方佛教院校纷纷涌现，经行在传统与现代交织前行中的佛教教育与实践均取得了一定的成果。

二、近现代佛教教育与实践的不足及其反思

自19世纪末至当下，中国近现代佛教教育与实践已经走过了一个多世纪的历程。这一百多年来，中国的佛教教育取得了辉煌的成就，培养了许多功在当代、利在千秋的佛门大德，法门龙象，为近代佛教的发展作出了巨大的贡献。但不容忽视与不可否认的是近现代佛教教育与实践也存在着不少问题。太虚大师曾对近代以来佛教教育与实践的得失作出如下的总结：“至于僧教育，则有清光绪三十年以前，大抵不外于丛林的参禅和丛林的讲经，与律寺的持戒三种。此外，则习为念佛、诵经、礼忏、施焰等等而已。光绪三十年以后，因各地方兴学校、夺庙产的关系，八指头陀与北平觉先、杭州松风、江苏月霞等并办僧教育会，由僧界自办僧学及请绅办人民小学，江苏僧师范校、湖南僧师范校以及杭州、宁波等僧小学最为佼佼者。然小学则通俗化，而师范则儒化，或讲经法师化，未足云僧教育。卓然有世界弘法之意义者，则为南京杨仁老所设祇洹精舍，惜时短未有成效。人民国后，僧小学时有增设者，然亦无何成绩。民三，有华严大学的名称起，颇形成一月霞学流，迄今未衰。民六，有观宗学社的名称起，又形成一谛闲学流。民八，有支那内学院名称起，又形成一竟无学流。民十一，余在武昌始建办佛学院，继之而有近七八年来北平、四川、厦门、九华、湖南、普陀等各处的佛学院或僧学院。然办僧教育的人，或为旧时的讲经法师，或为讲学的儒者，或为通俗的教员学生，要皆未适于办此‘造成住持现代佛教之僧宝’的僧教育，以致或专学做老式的讲经法师，或变做考讲佛学的学者，或由变成通俗的学生、再变成通俗的教员。学出来的人，除去讲经、做教员或办刊物以外，亦几乎回不入原来的寺院僧团而作僧事。我办佛学院，原是过渡的，头一班毕业后，即拟办僧律仪院，因故未能办成。而后今各处仿办的学院，亦几乎为‘寺僧社会’添造出不切实际、不符宗旨的游僧了。”^②

在太虚，近代佛教僧学堂虽风起云涌，数量可观，但就办学之初衷及其效果乃至办学之理念与太虚预先之构想相去甚远，换言之，诸多佛学院培养出来的学僧多不能“造成住持现代佛教之僧宝”，用太虚自己的话来讲就是“我所希望的僧教育，不是去模仿学作讲经法师而已，必须要学习整个的僧伽生活，要勤苦、劳动、单薄，要能作担水、扛柴、扫洒、应对以及处世理事、修禅弘法的工作。”

因应其时佛教僧教育与实践中出现的相关问题，太虚及其高足谛闻纷纷提出了自己的改革主张，比如，谛闻就主张当前的佛教教育与实践“应行改革，而且亟宜改革两点”，即“学风宜整顿”、“生活宜纠正”。

至于现代佛教教育与实践，不可避免也存在着一些问题，复旦大学王雷泉教授认为我国现代佛教教育与实践中存在着四个方面的困境与误区：“（一）佛教主体软弱，神圣性资源流失严重；（二）团契精神淡漠，凝聚不起必要的教育资源；（三）教育范围狭窄，学制管理失序；（四）评价权威缺位，未形成吸引人

① 谛闻：《从过去僧教育的失败说至未来僧教育的补救办法》，见《谛闻尘影集》，第74页。

② 太虚：《僧教育制度之建立》，载《海潮音》第12卷第8期。

才的环境和机制。”^①针对这些问题,王雷泉教授给出了相应的解决之道,首先在教育资源和教育对象上要做到“开源分流”,其次在办学力量和院校体制上要做到“公私兼顾”,再次在教学内容和办学形式上要做到“因材施教”,最后在教学评估和人才使用上要做到“名实相符”^②。

诚如太虚大师、谛闻法师、王雷泉教授等人所倡导的,近现代佛教教育实践中确实存在着或多或少的问题,对于这些问题,他们都给出了各自的解决问题的方法。而本文只想就近现代佛教教育与实践中的一环,即佛教教育模式作一些力所能及的探究与思考。

三、近现代佛教教育与实践模式简析

自古至今,中国僧教育大致存在着三类教育模式,即译场讲学、丛林熏修与高等院校,这三种模式各有其优长,亦不乏自身之不足。比如,近现代社会的佛学院教育模式是对西方社会教育模式的模仿,以课堂授课为主,重视课本知识的传授,在知识结构方面,佛学院培养出来的学僧明显优胜于丛林熏修模式下的僧众,但他们在修行上又不及丛林教育。而修行又是佛教教育与实践不可或缺的一环,由此,风行传统社会千百年的丛林熏修模式显然有其存在的必要与价值。再者,近代社会杨仁山、欧阳渐师徒先后创办的祇洹精舍与支那内学院既具备现代高校办学的因子,又不乏古代社会译场讲学的模式,而信佛居士从事的佛教教育与实践的成功范例,在数十年之后的今天依然有其可资借鉴的意义。当下及其未来的佛教教育与实践究竟该以怎样的模式来运作,这是值得深入探讨的。在对这一问题作出解答之前,有必要对近现代社会的佛教教育与实践模式作一番梳理与简析。

1、译场讲学模式

译场讲学模式是在对佛经翻译过程中研讨、阐释相关佛学义理的同时兼具并实现僧众间薪火传承的教育功能。比如历史上的鸠摩罗什与玄奘主持的译场便具备译经与讲学的双重功能,前者集名僧八百、徒众三千,其规模几可比肩现代社会的国立大学;后者配备助手数十人,译经千卷,颇类今日之研究所或编译馆。此类译场多由政府主导,提供译经的资金与场地,由精通经、律、论三藏之大师担任译场讲学之领袖,从事译经与讲学之重任。时至清末民初,译场讲学模式由官方主导变更为民间事业,但其译经讲学之根本不变。杨仁山、欧阳渐师徒创立的金陵刻经处倡导“讲学以刻经”,为译经讲学模式作了精辟总结:“予,士也。予之所事,承先待后之事也。释迦以至道救世,承其后事者乃在于流通。迦叶、阿难结集流通,龙树、无著阐发流通,罗什、玄奘翻译流通。自宋开宝雕版于益州,至予师杨仁山先生刻藏于金陵,为刊刻流通。”^③诚如欧阳竟无在《支那内学院经版图书展览缘起》一文中指出的“予,士也。予之所事,承先待后之事也”那样,将释迦“救世”之“至道”流播于世间代代相传的是从属于欧阳竟无一类的作为精英知识分子的“士”,由此,所谓的“译经讲学是一种知识精英取向的教育模式,对佛教人才的选拔和培养是建立在已经完成世俗教育并具有一定程度的佛学素养基础之上的。”^④比如始自唐代的试经度僧制度便颇具译场讲学模式的特点。译场讲学模式的特点是教育教学是与经典的翻译、探讨密切相关的,在经典的翻译、探讨过程中个人的收益大而投入小,但其缺点也显而易见,一旦译经条件不具备,这种教育模式便难以维继。

2、丛林熏修模式

丛林熏修模式是中国佛教教育与实践的第二种常见模式,其以成佛作祖为修行实践的最高目标与终极指向,故能千百年来系佛教之命脉于不坠。而丛林熏修模式,从历史发展的角度来讲,大致可分为两个阶段,一是魏晋南北朝时期以道安、慧远一系为代表的僧人,他们“无变化技术可以惑常人之耳目,无重威大势可以整群小之参差,而师徒肃肃,自相尊敬”(《高僧传·道安传》),以身教重于言教的方式熏

① 王雷泉:《走出中国佛教教育困境刍议》,载中国社会科学网,2014年9月2日。

② 参见王雷泉:《走出中国佛教教育困境刍议》,载中国社会科学网,2014年9月2日。

③ 欧阳渐:《支那内学院经版图书展览缘起》,载《悲愤而后有学——欧阳渐文选》,上海:上海远东出版社,1996年,第295页。

④ 王雷泉:《走出中国佛教教育困境刍议》,载中国社会科学网,2014年9月2日。

习造就僧徒间如法如仪的僧格。二是隋唐及其之后的数百年间,随着丛林制度的兴起,禅堂便成为“禅宗丛林的教育中心,僧众的常课便是真参实证,老实修行”^①。而“禅宗并非绝对不讲经说法,丛林的住持和尚亦时而在法堂正式说法,随时随地把握机会教育的方针,因事设教,并无定法的。”^②而这种“因事设教、并无定法”的教育模式其效果的好坏往往具有极强的主观性,换言之,丛林教育成果的检验实际上是由道高望重的信仰权威来加以勘验评定的,但是宗门僧人孜孜以求的证悟成佛的终极修行却是缺乏客观标准的主观体验。“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱。”由于勘验评定标准的差异性与评定主体自身不可避免的主观性等问题,丛林熏修模式也存在着不小的问题。

3、高等院校模式

高等院校模式是近代社会的产物,它是传统意义上的丛林熏修制度与西方教育体系的综合。自十九世纪末以来,这种新型的教育模式在佛教界扮演着十分重要的角色。以祇洹精舍、支那内学院以及武昌佛学院为代表的新式佛学教育模式多由佛教协会或丛林主导,属于培养僧伽的佛学院校系统。这些佛学院校“引进国外先进的宗教学和文献学等方法,借助各种语文训练及学科训练,从哲学、史学等角度强化对佛学思想的研究,对传统佛学与经典作出了全新的诠释。”^③而在港台地区,由佛教团体创办的佛学研究所以及大中专院校是当下佛教教育与实践的第二种模式。这一类教育模式面向社会大众,以文化类课程的传授为主。不论是佛学院抑或是由佛教团体创办的面向全社会的专业院校在与世俗院校接轨的同时,引入世俗社会中的学术评价体系以及相关的教育教学制度,可操作性强是其显著的特征与优点,但不容忽视与不可否认的是这种教育模式容易带来作为宗教的佛教的神圣性资源的流失。

四、对当下及未来佛教教育模式的构想

回顾历史,正视现实,反思当下,对未来的佛教教育与实践所应采取的模式,我们的观点是要做到以下两点:

1、多种教育模式共兴佛教教育。考诸历史,中国佛教教育与实践主要有译场讲学模式、丛林熏修模式以及高等院校模式。每一种教育模式各有其优长,亦有其短板之所在。比如,高等院校模式,以内地佛学院为例,其所招收的对象仅为出家二众,学制设置参仿世俗高校,教学人才由僧俗两界具有相关资质的人员担任。这种教育模式的显著特点是可操作性强,但这种教育模式在带来佛教神圣性资源流失的同时,其招收人才的面向是十分狭小的。杨仁山、欧阳渐师徒先后分办的祇洹精舍、支那内学院则是僧俗两界皆可入学,并且,这种教育模式投入少而收益大,正可弥补佛学院教育方面的不足。而丛林熏修面向的对象为寺院内部出家二众,与社会民众几乎绝缘,并且这一模式本身也存在着诸如检验标准因人而异难于趋同等问题,而高等院校教育与实践中的借鉴自世俗教育中的评价体系恰可与丛林熏修模式中存在的这一问题提供参考或可补充其中所带来的不足。基于此,现代以及未来社会的佛教教育与实践应当将译场讲学模式、丛林熏修模式以及高等院校模式一并提倡,尤其是译场讲学模式与归属于高等教育模式范畴的面向社会大众开设的高等学府,唯有将这三种模式较好而有效的运作,佛教教育与实践才能更好地得以实现。

2、僧俗两界联手共振佛教教育。佛教的存续与发展从来就少不了作为佛门外护的居士群体的参与和护持,同样的道理,佛教教育的振作与壮大同样少不了居士群体的参与和护持。“中国佛教的历史表明,如果没有居士佛教的参与,僧侣佛教的开展几乎是不可能的”^④,足见居士佛教是中国佛教不可或缺的一部分,其中以官僚贵族、士大夫等知识分子为核心的雅文化层面的居士团体具有较高的文化素养,他们对佛学义理的学习、探讨与弘扬起到了十分重要的作用。上世纪初,以杨仁山、欧阳渐为代表的居

① 南怀瑾:《禅宗丛林制度与中国社会》,载张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第90册。

② 南怀瑾:《禅宗丛林制度与中国社会》,载张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第90册。

③ 王雷泉:《走出中国佛教教育困境刍议》,载中国社会科学网,2014年9月2日。

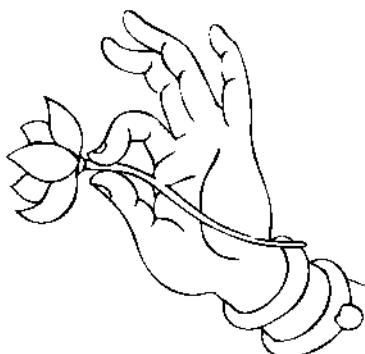
④ 潘桂明:《中国居士佛教与中国传统文化》,载《佛学研究》,1999年。

士开办的佛教教育取得了不俗的成就,对中国近现代佛教的发展做出了较大的贡献。此即为栖身在俗世红尘而热心佛教的居士为佛教教育做出的不菲成就。时至当下,佛教教育的创办不仅仅只是佛门僧众的事情,居士知识精英的投身其中既必要也重要,毕竟“一个健全的佛教教育体系应该是以佛学院的宗教教育为核心,以居士组织和居士教育构成坚实的社会基础,以世俗大学和研究机构的佛学研究和教学为学术依托。”^①

五、简要小结

总而言之,“非人才无以宏佛化,非教育无以造人才”,佛教之流播弘扬依赖于佛教人才之一力担承,而佛教人才之造就依赖于佛教之教育。由此,教育之于佛门,其重要性也就自不待言了。中国近现代佛教教育与实践以高等院校模式为其主导,取得辉煌的成就;时至当下,曾为历史选择的译经讲学模式与丛林熏修模式依然有其现代价值,并且,佛教教育与实践的成功少不了僧俗两界佛门四众的共同努力,惟其如此,佛教教育之内涵及其指向才能真正得以实现。

(作者系盐城永宁寺方丈)



^① 王雷泉:《佛教教育的目的、方法及前瞻——以〈维摩经〉为例》,载《佛学研究》,2006年,第86页。

智敏上师论佛教教育

□ 张羽

摘要:智敏上师作为二十世纪著名的高僧能海上师的传人,曾于二十世纪八十年代初期,任教于南普陀寺的闽南佛学院,之后又在国内各大寺院从事佛教教育,晚年主持浙江三门多宝讲寺弘扬佛法。智敏上师本人有着几十年佛法修学的体悟,在论述佛学院教育理念时,主张学与修合一,认为佛学院教育就在于为僧众研习佛教经论律三藏提供了方便法门,但是在深入经藏的同时,更要将学得的教理落实到具体的修行与体悟之中,这就是智敏上师心目中理想的佛学院教育模式。以此为基础,智敏上师具体谈到了如何为佛学院学僧们,设计具体的修学次第体系的问题,凡诸种种无不显示出了智敏上师在佛学院教育上付出的心血。

关键词:智敏上师;佛教教育;学修合一;修学次第

闽南佛学院作为国内较早兴办的佛学院之一,已经走过了九十年的历程。纵观闽南佛学院九十年的辉煌发展历史,不难发现,闽院之所以能够成为国内数一数二的的佛学院,与任教于闽南佛学院的法师有着密不可分的关系。在闽院九十年的教育历史上,不仅仅有太虚大师、弘一大师等著名的高僧,到了妙湛老和尚开始筹备复办闽南佛学院之时,也有不少高僧大德任教于闽南佛学院。在二十世纪八十年代与闽南佛学院有缘的法师中,智敏上师无疑就是其中之一。

智敏上师师承于二十世纪著名高僧能海上师,并与清定上师也有着不解之缘。正是因为智敏上师这种师承,他在修持佛法方面有着自我独特的体悟。也正是因为上师对于佛法有着自我的体悟,所以在关于如何兴办佛学院,如何培育僧才方面,上师也有着自己的体会。智敏上师自1983年始,曾经在南普陀寺任佛学方面的教师,教书育人,传播他自己的佛教教育理念。与大多数的僧人之观点一样,智敏上师认识到了佛学院教育的重要性,所以他本人十分注重以佛学院这种模式对于僧才的培育。当然,由于佛教教育的特殊性,智敏上师本人在肯定与强调佛学院教育的同时,也注重与强调佛学院培育的学僧应该是学与修两者合一的,这就是智敏上师佛教教育理念的根本与核心所在。

智敏上师晚年一直住持浙江三门多宝讲寺、弘扬佛法,在那里弘法利生,开示与指导弟子门人修学佛法。智敏上师根据他自己多年修学佛法的体悟,以及在佛学院担任过教师的经历,积极探索具有时代意义的如何培育杰出僧才的办学模式。智敏上师晚年在多宝讲寺的弘法,可以看做是,他在佛学院任教经历的一种延伸,是他本人探索具有时代意义的佛学院办学模式的一种尝试。

一、佛学院办学的根本理念

佛学院的教育模式是二十世纪一百多年来,佛教界培育僧才的主要形式,尽管这一培养僧才的模式是与现代教育相关的,但是却不是与现代教育的理念完全相同的。佛学院由于重在培养合格的僧才,因此学修并重,成为了佛学院办学的根本宗旨。也就是说,佛学院既要向学僧讲授与传授包括佛学理论在内的一切知识,同时,更要将佛法的理论落实到修行之中,学以致用,用佛学理论来指导僧众的修行,这就是学修并重的佛学院的办学宗旨。具体而言,智敏上师认为,佛学院的教育中,应该有教授与传授佛法之修习的内容,这一内容,就是智敏上师所说的次第问题。关于这一点,智敏上师本人有着极为清醒的认识。他本人一再强调的是佛教教育的普遍性与特殊性的统一,认为佛教的兴旺,佛法的弘扬,皆有赖于杰出僧人的弘法,因此培育杰出的僧众就成为了当时佛教界各种任务的重中之重:

佛教的能否兴旺发达,最重要的是人才问题,赵朴老也说过,当前最关键的问题,第一是人才,第二是人才,第三还是人才。如何培养出合格僧才,我个人在这方面有些经验体会,讲出来,供大家参考。

本人一贯是从事于僧伽教育的,早在五台山清凉桥学法的时候,即从1962午伊始,就为本寺一些青

年僧人讲过一部《俱舍论疏》，为培养佛教人才，迈开了第一步。党的十一届三中全会以后，佛教事业恢复，本人就从事于各地佛学院的教学工作，有厦门南普陀、莆田广化寺及四川宝光寺等佛学院。从教学的过程中，体会到佛学院有不足之处：一是学行不统一。佛学院是以灌输佛学知识为主，对行持是不加考核的，比丘戒更是无法讲的。因为每一个班里，都有沙弥。住持正法的主体是比丘，而比丘的切身行持不讲，这是一个极大的缺陷，学而不行，也会流于“说食数宝”之讥。二是佛学院教学规划，一般不能做到有体系、有次第。由于师资不足。那位法师能讲什么，就开什么课，整个教学规划就不能按理想来实施。如某佛学院，唯识、中观二门同时开课，学僧之间，学中现的就批评学唯识的，学唯识的又反驳学中观的，各专一门，分成两派。更严重的，各宗都自行采用一些教材，没有一个完整的体系，这样教学的效果，自然不会太理想。^①

智敏上师在阐述自己对于佛教教育的理解时，首先明确了培育杰出的僧才是佛教教育的根本所在。因为当时由于时代与历史的原因，不仅仅是缺乏杰出的僧才，就是一般的僧才都十分缺乏，僧人面临着青黄不接的困境。正是在这种极为艰难的情况下，时任中国佛教协会会长的赵朴老才提出培育佛教需要的各种人才是当时佛教界发展佛教事业的重中之重。重视培养杰出的弘法僧才，是当时佛教界的一致共识，但问题在于如何才能够培养出杰出的弘法僧才，却是各有各的观点，这样智敏上师根据自己的一些体悟与人生的经历来说明自己的看法。从智敏上师自己的叙述中可以看出，他本人由于曾经师从能海上师这样的高僧大德，并有过讲授《俱舍论疏》的教学经历，所以在对于佛学院如何培养僧才方面可以说是有现身说法的经验。从智敏上师的阐述来看，他对于佛学院教育模式的看法，主要针对当时佛学院教育存在的一些问题而提出的。智敏上师认为知与行的分离，学与修的疏离，可以说是当时一些佛学院教育存在的问题。同时，还有一个更为重要的问题，这就是智敏上师所说的，佛学院教授佛法时存在着修学次第不清晰的弊端，这对于培养僧才是一个十分重要的问题。与之相应的是，在修学次第不清晰的基础上，则存在着门户与宗派的偏见，具体而言就是，学唯识的攻击学中观的，反过来学中观的则攻击学唯识的，这种类似于党同伐异的世俗弊端影响到了当时佛学院的教育。并且，正是由于没有一套较为适用的修学次第体系，所以学僧在接受了几年佛学院的教育之后，仍然无法找到适合于自己进入佛法修学法门的途径。从智敏上师的这些论述中可以看出，佛学院教育的一个主要的特色即在于修学的次第问题，这是世俗的一般之教育所没有的，这样就突出了佛学院教育的殊胜性。智敏上师正是基于修学的次第问题的重视，由此凸出了佛学院培养僧才的关键所在。从而回应了他阐述的佛学院教育的特殊性，这个特殊性，即学与修的合一就是佛法修行的次第问题。

智敏上师在突出了佛学院教育的殊胜性，即如何教授给学僧们一个较为适用的修学次第体系之后，根据他本人几十年研习与修习佛法的体验与体悟，具体地说出了他自己的一己之见，这就是首先建立起学与修不可分离，学与修二者合一的理念，在此理念的基础上契机契理地展开次第问题的探索：

本人不是佛学院出身。未出家时，在上海曾进过“法相学社”，从范古农老居士学唯识法相。后来在五台山清凉桥出家，依止海公上师学法，清凉桥吉祥律院在海公上师主持下，学行是一致的。所以本人受其影响，思想上始终贯彻着一条学修必须一致的基本概念。《俱舍论》云：“佛正法有二，以教证为体”，“教正法”是抉择修行之道理，“证正法”是如其抉择而起修行，二者成为因果。佛教的一切经论，都是指导修行的殊胜教授，学通以后，就必须配合行持。所以佛学院单方面接受佛学知识，而不联系实践，付诸行动，是一个极端。而一般丛林中，往往有些苦行僧，没有教理基础作指导而艰苦行持，又是一个极端。这两种状况，个人认为都不是培养合格僧才最圆满的方式。^②

智敏上师本人尽管没有入学于佛学院，但是根据他自己的人生经历以及修学经历，认为佛法的学与修二者是合二为一的，二者不是可以分离的，并且二者还是因与果的关系，这样智敏上师即将学与修

① 智敏上师：《关于佛教教育之我见》，<http://www.nanputuo.com/nplib/html/200712/1812150818407.html>

② 智敏上师：《关于佛教教育之我见》，<http://www.nanputuo.com/nplib/html/200712/1812150818407.html>

二者的关系上升到了一个极为重要的地位。所谓的学在智敏上师看来,就是佛教经论律三藏所阐明的真谛,所谓的修就是要去践行与体悟佛法三藏所阐明的真谛。而佛学院教育的根本理念,就是既要有深入研究经论三藏之学,同时也要有体悟经论律三藏之修。学与修二者是合为一体,密不可分的。因为佛教的经论律三藏不是世间法的学问,而是出世间法的殊胜智慧,这种出世间法的殊胜智慧,不仅仅要求修学者要深入经藏的研究,更要去亲身体验与体悟经论三藏的真谛,这样才能够获证无上正等正觉之道的智慧。学与修虽然是合为一体而不可分割的,但是由于时代以及门户之见的原因,一些人对于佛学院教育模式与教育理念存在一定的非议,其中最为突出的就是指责佛学院的教育理念与模式是只有学而无修,这种指责过于强调了修而有无视与否定学的倾向。

针对这种指责,智敏上师认为,如果没有将经论律三藏的真谛落实到具体的修行与体验之中,固然是一大弊端;反过来说,如果只有修而无学,这就有可能陷入盲修瞎练的误区,并且佛法的修行必须要以经论律三藏为其指导,否则确实有走入盲修瞎练误区的可能。这就是智敏上师本人对于佛学院教育理念应秉承修学合一、修学一体的一己之见。当然,佛学院一直就有讲授与传授经论三藏知识的优良传统,因此在这方面可以说已是佛学院教育的共识。智敏上师看到了这一点,他所强调的佛学院的教育理念与办学理念的重点在于,如何将学僧们所学到的经论律三藏的教理落实到具体而实在的修行与体悟中:

佛教讲闻思修,就是说,听闻正法之后,还要如理思维,观察入定,这样才能把所学到的知识,深入到自己思想行动里面去,转变自己的思想,与所学的成为一致,这就要求和戒定慧配合,成为一套修持功夫。假使单是停留在闻法阶段,佛教知识可以说是有了点,但是由于没有修持,他的世界观就不容易改变过来,还是普通凡去的世界观。他会利用这些学来的佛教知识作资本,为自己的前途去争取名利,什么当一位大法师,名利双收啦,取得政治地位啦等等。当其名、财、权发展到一定的高度,就会有回俗的危险性,甚至作出败坏戒律之事。问题是他在没有修成无我的人生观。^①

智敏上师有着几十年的人生经历与修学佛法的体验,同时他在一生的经历中,看到了社会与时代对于佛法的影响,也看到了几十年间佛法兴衰的缘生缘灭之法,所以他十分注重于杰出僧众的培养,特别是具有坚定的佛法信仰与佛法情怀僧众的培养,这在智敏上师看来,能够培养出一批具有坚定佛法信仰情怀的僧众,是关系佛法兴衰的根本所在。因此智敏上师指出,一个僧众只是在知识层面上对于佛教的教理与教义有了认识还远远不够,因为佛法讲求的是闻思修,是对于所学的佛法教理与教义的具体落实与实践乃至自我的体悟,这才是佛法所说的戒定慧三学合一的完整修学之体系,佛学院的教育理念就是要秉承这种模式,这样才能够有可能培养出具有坚定信仰情怀的僧众。智敏上师对于僧众如何才能够有坚定的佛法信仰情怀的阐述,与今天中国佛教界所主张的道风建设有着异曲同工之妙。

正因为如此,在智敏上师的心目中,佛学院教育理念的首要任务,就在于培养有坚定信仰情怀的僧众,能够培养出弘法利生的僧人。这些僧众在接受了佛学院教育之后,能够将佛学院学到的佛法真谛落实到自我的修行实践中,通过多年的修行与经论律三藏的印证,最终超越世间名利的诱惑,成就出世间法。只要培养出了这样的僧人,那么佛法就能够保持正法不灭,就不会出现批着佛衣干坏事,从而败坏佛门声誉的现象。从这个意义而言,智敏上师肯定了佛学院教育的重要性:

佛学院对学习佛教理论方面,是起了极大的作用,对宣扬佛教的精深博大、慈悲利生的理论和精神,也是作了不可磨灭的贡献,仅是如上所述,有所不足。刚才不是有位法师说,有位佛学院毕业的僧人,自命不凡,连早晚上殿都认为不必要了。这样的人,学的说的是一套,行的做的又是一套,把佛教与僧人的形象都破坏了,培养出来,又有什么用呢?

补充一点,在学修中,佛教教内是一定要依从“依止法”的,而且是要求有清净传承的。而这一点在佛学院也是难以办到的。所以我赞成有位法师说的:“寺院本身就是学行一致的实践场所”,不需要再

^① 智敏上师:《关于佛教教育之我见》,http://www.nanputuo.com/nplib/html/200712/1812150818407.html

加一个机构——佛学院。我国古代出过许多高僧大德,都是从寺院里培养出来的,印度古代的那烂陀寺更是闻名世界的佛教最高学府。正因为抱着这个理想,我离开了佛学院,到三门多宝讲寺,作为一个教学计划实施的试点,白手起家,惨淡经营了六七年,目前尚在摸索过程之中,自己还感觉不到有一定的成绩,却赢得了遐迩各处的好评,令人惭愧不已!①

智敏上师在论述佛学院教育的贡献方面,主要肯定了佛学院教育为学僧们在研习经论律三藏教理方面,提供了一定程度的便利性。佛学院在弘扬与宣传佛法的慈悲、弘扬佛教的教理与教义方面是有大贡献的。但是,任何一个事物都有两面性,佛学院的教育也存在着一定的弊端,那就是有可能出现重学而轻修的倾向。所以,时至今日各种佛学院的教育都十分注重学与修的合一,所谓的修具体到日常的生活中,就是要求学僧们上殿、过堂、完成早晚课诵,并在有条件的基础上修习禅定。这些代代相传的佛门修行仪轨,并没有因为时代与社会的变迁而有革除的必要,这也是智敏上师在阐述他心目中理想的佛教教育时一再强调的重点。并且,智敏上师还认为,佛学院与寺院应该是一体的,而不是再去在寺院之外另立佛学院。因为他指出,古代印度的那难陀寺就是一个高等学府与寺院合一的地方,我国著名的高僧玄奘法师就是在这样一个学府与寺院一体的地方成就了千古高僧的事业,古今一体,今日的佛学院也应该树立起能够培养出玄奘法师这样的千古高僧的教育理念。智敏上师这种关于佛学院与寺院一体的主张,在今日就是学院丛林化的体现,可以说智敏上师在这方面还是有先见之明的。

二、佛学院教育的具体措施

诚如前所述的那样,智敏上师本人提出的寺院与佛学院合为一体的主张,也就是今日佛学院秉承的学院丛林化,丛林学院化的教育模式。丛林是中国佛教历史上发展出的一种新型修习的模式,千百年来代代相传,已经成为了中国汉传佛教寺院的共识。在修行与体悟佛法方面,丛林的确有它的殊胜性,所以才能够成为千百年来一直保存至今的寺院模式。问题在于,佛学院是基于现代社会的背景而诞生的佛教教育模式,如何将二者结合好,即如何才能够将传统与现代结合好,应该说是摆在一切兴办佛学院教育的人士面前的问题。对于此,智敏上师以世尊说法四十九年教化弟子门人,以及他的老师——能海上师的修学次第为例,并以他本人主持寺院的修学经历为现身说法,来探讨如何建立,具有时代意义的学修合一的佛学院教育模式:

本人的设想,是集古丛林与佛学院二者的优点,结合起来,建立成一所讲寺或律院之类的形式。本讲寺的教学计划,是大约按照佛陀四十九年说法的次第,参照《菩提道次第》及《四宗要义》而制定的,共分三个阶段:第一阶段是根本教,以《阿含经》、《俱舍论》为主;第二阶段是瑜伽学,以“六经十一论”,尤以《五蕴》、《百法》、《二十难识》、《三十唯识》、《摄大乘论》、《辨中边论》、《成唯识论》等为主;第三阶段是中观学,以“龙树六论”,尤以《中论》、《入中论》及《菩提道次第广论毗钵舍那章》、《现观庄严论》等为主。戒学方面:沙弥戒、比丘戒、菩萨戒分别配入一、二、三阶段,汉传因明配入第二阶段,藏传因明配入第三阶段。尽管设想如此,实际困难尚多。②

智敏上师住持的多宝讲寺,其实质就是他本人佛教教育理念的具体实施场所。当然,智敏上师本人也认为,这种形式与模式也是处于一种探索的阶段,有进一步发展的必要。但不可否认的是,智敏上师认为他所主持的多宝讲寺,体现了古代丛林与现代佛学院相结合的特点,体现了他本人所主张的将丛林与佛学院的优点予以结合的努力之趋势。从一定意义而言,智敏上师这种佛学院的教育模式,就是要解决他一直认为的修行次第的问题。尽管多宝讲寺不是一所规模宏大的佛学院,但是智敏上师却根据自己几十年修学的经历,以及他本人亲身受教的恩师——能海上师的修学经验,提出了一些具体的修学次第,以此来探索如何建立具有时代意义的佛法修学次第。从智敏上师所提出的具体修学次第来看,他综合了中观与唯识两大佛教宗派体系,还融合了汉传与藏传两大佛教派系的修学教理。众所周知,智敏

① 智敏上师:《关于佛教教育之我见》,http://www.nanputuo.com/nplib/html/200712/1812150818407.html

② 智敏上师:《关于佛教教育之我见》,http://www.nanputuo.com/nplib/html/200712/1812150818407.html

上师师从于能海上师,而能海上师则是二十世纪著名的修习密教、藏传佛教的大师,是有成就的高僧。正是因为有这种师从于能海上师修学的经历,所以智敏上师在提出他自己的佛教教育修学次第的体系时,就充分考虑到了显密两种修学体系相结合的问题。《菩提道次第广论》是藏传佛教修学体系中极为重要的一部著作,在这部著作中,明确提出了佛法修行的次第问题,所以智敏上师在阐述自己心目中理想的佛教教育模式时,特别是在探索具有时代意义的学与修相结合的修行次第时,专门提到了要参照《菩提道次第广论》。以《菩提道次第广论》为参照体系,智敏上师所设计的修学次第还涉及到了中观与唯识两大佛教派别的一些重要经论,以此来体现出学与修并重的特征,从而可以印证自我的修学次第,是否与佛法的真谛相契合。如何才能够检验修学的次第以佛法的真谛是否相契,从智敏上师的论述中可以看到,他本人在探索佛法修学的次第问题上,特别注重对于烦恼的对治,以此来检验修学次第的方向是否出现了偏差,以此来印证自我的修学是否没有偏离佛法的正知正见:

我们修行应该照着佛教的去做,按佛的智慧去断烦恼,佛说的一切法,都是从断烦恼上下手,我们学法就是为了这个。如果你学了法不去断烦恼,那么佛说了那么多法都是冤枉的,佛叫我们断烦恼出三界,结果你学了法之后,却是增长烦恼,在三界中受更大的苦。佛的法是叫我们如何脱离苦痛,而你恰如帕绷喀大师所言,学了法,却把它当作商品一样的,“到蒙古取兜售”,则将来感什么果呢?感恶道的苦果!辛辛苦苦地把法学了,却感三恶道的苦,这就是没有体会佛说的真正意思,还是为了自己个人利益出发,为了获得世间的利益,财色名食睡啦,离不开世间八风。真正是“因地不正,果招迂曲”。^①

祛除烦恼、习气是佛法修行者在修行过程中必不可少的经历,这也归入到修学的次第之中,修学佛法就是为了祛除烦恼与习气。在智敏上师看来,如果修学者在修行佛法之后,不能够逐渐断除烦恼、习气,而是增长了烦恼与习气的话,那么就不是在修行佛法,而是成为了一种障道的孽缘。佛教所阐明的道理,即千经万论所说的教义与教理,都是为了让修学者最终断除烦恼而获证无上智慧。因此,在智敏上师的视野中,佛学院培养的僧才也应该是能够最终断除烦恼的成就者。只是如何才能够引导学僧循序渐进地去通过修行来断除烦恼,这就是佛学院教育需要进一步探索的内容。断除烦恼或者说祛除烦恼,是佛法修习者最终要达到的境界,这就是佛法的出世间法这一特征的殊胜性所在,佛学院培养的僧才应该在这方面痛下工夫,智敏上师认为这是学佛的根本,他所阐述与探索的修学的次第问题,无不围绕着这一点来展开的,这样智敏上师就将佛学院教育的核心落实到学佛的根本上:

学佛之根本,即是在学习教理之后,要从戒下手,通过禅定,开发般若智慧,“照见五蕴皆空,度一切苦厄”。这是一条学修相结合的路线,也是培养人才的正确而有关键性的方向路线。若此,是否说举办佛学院成为无用呢?不是,佛学院对学习佛教理论方面,起了极大的作用,对宣扬佛教博大精深、慈悲利世的理论和精神,亦起了不可磨灭的贡献。仅仅由于上述原因,有所不足罢了。因为有教无行,故使一些从佛学院毕业的学僧,在回寺院后,趾高气扬,自命不凡,连出家人最根本的早晚殿也不上了,学的一套,行的一套,败坏了佛教与僧人之形象,持戒更是无法谈及,如此之人培养又有何用?^②

戒定慧三学是三合一的体系,从来都认为由戒生定、由定发慧,这样戒定慧三学就自然而然地形成了一套整体。智敏上师在肯定佛学院教育在传授佛教教义与教理方面具有重大贡献的同时,也指出了佛学院教育如果不重视学修合一,那么就有可能存在戒定慧三学相分离的弊端。从智敏上师的阐述中可以看出,智敏上师本人不是完全否定佛学院教育的必要性,也不主张废弃佛学院教育的办学模式,而是主张在传授佛教教义与教理的同时,更要引导学僧们去具体落实与实践佛法的教义与教理,使得学僧们能够自我去体悟佛法的教义与教理,从而达到戒定慧三学合一的修学境界。智敏上师所主张的在佛学院办学中,加强行持与体悟佛法理论的措施,应该说在近年来已经成为了佛学院办学理念的共识,并且学修合一,学与修二者不能够有所偏废,也是各个佛学院办学理念的共识。这种共识,就是近年来,中

① 智敏上师:《要明确学法的目的和方式》,<http://www.nanputuo.com/nplib/html/200712/1812150810298.html>

② 智敏上师:《多宝讲寺培养僧才的点滴经验》,<http://www.nanputuo.com/nplib/html/200712/1812150976040.html>

国佛教界一直强调的道风建设,以及强化学僧们坚定佛法信仰的情怀。这些都是当今佛学院教育共同遵循的理念,也就是学与修相结合的,具有时代意义的佛学院教育模式。而智敏上师的主张,显示了一位具有几十年修学佛法经历的僧人,在新时代对于佛教弘法人才培养的关注与探索。

三、佛学院修学课程的设置

智敏上师在阐明了自己的佛教教育理念,以及具体的佛教教育措施之后,对于如何开设佛学院教育的课程,也有他自己的一些独到的看法。一般汉传佛教的佛学院,其设置的课程,以及相应的修学体系,都体现了汉传佛教的特色。但是,智敏上师由于有着密教修持的经历,有着亲炙于能海上师的经历,所以在探索与制定他所认定的佛教教育的修学体系时,体现出了显密圆融的特色。如前面所述的那样,智敏上师专门提到了藏传佛教的《菩提道次第广论》这部著作,正是对于这部著作的重视,形成了智敏上师本人探索中的佛教教育课程的体系:

本人的设想是集古丛林与佛学院二者之优点,综合而建立成讲寺或律院之形式。为培养出弘宣正教、译述著作,及静修求证等各种僧才,在教学体制上,实行六年制教学,遵循:学识依止经律论、行持必遵戒定慧之宗旨,按照佛陀四十九年说法之次第,参照《道次第》及《四宗要义》,依照传承,有体系、有次第地制定出一套学习与修持相结合的教学规划,使学僧能在一定时期内,对经律论三藏有根本而较完整的理论知识,于戒定慧三学有相应循序渐进的实修方法,总体共分三个阶段:

第一阶段——根本教,以《阿含经》、《俱舍论》为主。

第二阶段——瑜伽学,以六经十一论,尤为《五蕴》、《百法》、《二十唯识》、《三十唯识》、《摄大乘论》、《辨中边论》、《成唯识论》等为主。

第三阶段——中观学,以龙树六论,尤为《中论》、《入中论》及《道次第广论毗钵舍那章》、《现观庄严论》等为主。

戒学方面:沙弥戒、比丘戒、菩萨戒,分别配入一、二、三阶段,汉传因明配入第二阶段。藏传因明配入第三阶段。^①

从智敏上师所设定的这些课程来看,根本之处在于佛法戒定慧三学的修习,含摄了大小乘佛法,在大乘佛法之中又涵盖了中观与唯识两大体系,同时还融汇了汉传与藏传两大佛教的理论体系。值得注意的是,在智敏上师所设定的佛教教育课程中,专门提到了汉传与藏传的因明,这是比较有特色的方面。在藏传佛教的教育体系中,因明是一个极为重要的内容。由于汉传因明的失传,以及汉传因明体系的流失,一般佛学院的教育课程中,因明不是一般的主要课程,而是属于较高阶段或者是僧人自己研究的领域。而在智敏上师设定的佛教教育课程中,汉传与藏传的因明都处于较为重要的地位。这种对于因明的重视,体现出了智敏上师本人所具有的显密兼修的人生经历。从历史发展的时间来看,唯识晚于中观,但是在智敏上师设定的课程中,唯识处于第二阶段,中观学却处于第三阶段,这体现出了智敏上师本人修学的体验。同时,在修习戒学之时,智敏上师提到了汉传与藏传的因明,这也是他本人设定的佛教教育课程的特色。当然这只是智敏上师制定的学方面的课程,同时他还设定了修方面的课程:

修持方面:以《入密四加行》、《上师供》、《文殊五字根本真言》、《三皈依观》及《大威德》等念诵仪轨,及观修方法分配成之。在考核成绩方面,采取了多方面的考核方法:除一般笔试外,组织全体学僧分成两组进行对辩,甲组提问,乙组回答。答时若甲组指定某人回答,即须此人答复,若未指定,则乙组成员任一答之,反之亦然。两组互相问难,各自申述理论依据,层层辨析。直至问题解决为止。中间对某些论点有较大分歧的,再召开专题辩论。另一方式即是抽签依次上台,将平时所学,撰文拟稿,于大众前演讲。如此经过多方面测试巩固后,一般学僧的反映,都认为不但充分掌握了课程的基本内容,而且培养了对大众发言的能力与辩才。由此深入具体问题的学僧亦不少。由于学僧文化水平参差不齐,故实行两班及多班教学,在必要时开设文化班,辅导文化较差的学僧。如现今讲寺全体僧众按文化水平高

^① 智敏上师:《多宝讲寺培养僧才的点滴经验》,http://www.nanputuo.com/nplib/html/200712/1812150976040.htm

低,分设《基本三学》与《俱舍》两班,在戒学上按比丘与沙弥分别学习《比丘戒》与《沙弥戒》。在学教的同时,特别注重学僧的戒律行持,按照学行并重的原则。实修中,此复以戒定慧为核心,尤其以戒为根本。凡新来学员,一般要求依次学习背诵沙弥戒,比丘戒。不仅要掌握理论,还要体现于平时行持中,故在寺院管理教学体制上,以戒律贯彻始终,遵照佛制,坚持每年夏三月安居,半月诵戒,过午不食,并实行托钵等,一切行动皆秉律而行。如此把戒律渗透到整个学员的生活细节中,使其学习效果显著。这一点也是一些佛学院比较忽视、而造成学修脱节之原因。^①

一般的佛学院教育尽管也强调学与修的合一,也注重考查学僧修行方面的成就,但是具体怎样去考察,具体怎样开设修行方面的课程,却是至今没有形成一个共识。并且,由于各个佛学院的不同特色,或许这一问题不可能、也没有必要形成共识。不过,智敏上师却对此有他自己的看法。智敏上师本人对于学僧修持、行持方面的具体要求,是从修习密法的角度来制定的,所以体现出的就是显密结合,汉传佛教与藏传佛教两大体系相融合的特色。在此基础上,智敏上师借鉴了藏传佛教的辩经方式,主张在考核学僧的修持、行持方面的成绩时,可以采用辩经即双方各自问答的模式来进行,以此来界定修学者在修行方面的成绩。特别是智敏上师强调要求新入学者,必须认真习诵比丘戒与沙弥戒,在习诵戒律中切实落实到自我的日常生活的一举一动与一言一行之中,这才是真正的修与学相合一的教育模式。同时,智敏上师还将结夏安居、半月诵戒、过午不食、托钵修行等佛教的传统仪轨予以融合到修行的实践课程中,以此来磨砺学僧的心志,避免学与修相脱节的问题。可以说,智敏上师所提供的这种关于修行方面的事件性质的课程,仍然处于一种探索阶段,对于不同根器的修学者而言或许是各有不同的,但是不可否认的是,智敏上师提供的这种探索性质的修行课程,为今后佛教教育提供了一种可资借鉴的模式。从智敏上师设定的这些具体的佛教教育之修与学的课程中,无不体现出了智敏上师的一个理念,那就是要培养出真正能够弘法利生的杰出僧才:

在学修过程中要求学僧将佛法之慈悲济世,利益他人之精神落实在行持中,将菩提心、慈悲心贯彻于“惟愿众生离众苦,惟愿众生得安乐”中来,时刻谨记佛法之大乘精神在于济世利人,修行之核心在于断除烦恼,灭除对人、事的嗔恨心及对财色名利的贪婪心,经常分析现实生活中的烦恼现象,将所学理论用于实践,并通过扶贫救济,赈灾支援等方式,体现佛教利乐有情之本怀。如此既让学僧掌握了理论知识,又将其安置于断除烦恼、修习慈悲的法乐之中、做到欢喜而学、学而能用,用有成效。^②

要成就“不为自己求安乐,但愿众生得离苦”的弘法利生的僧才,没有经过专门的培养与训练是不可能的,这也是智敏上师认为佛学院教育是必不可少的原因所在。学与修的结合与合一,最终检验学与修的试金石,在智敏上师看来就是看一个僧人是否在应对千变万化、诱惑无穷的世间法时,是否能够以佛法之情怀来对待。杰出的僧才在面对世间法的诱惑时,自然能够以出世间法的精神来予以化解与处理,这样就是以慈悲之心来弘法利生,这对于佛法的发展多有裨益。特别是处于当今发展与变化日新的时代,各种新事物层出不穷,由此就有了许多古时人们不曾面临的诱惑与陷阱。学僧也是身处时代之中的一员,也是当今社会的成员之一,无可避免地会面临诸多过去历代僧众不曾有过的诱惑。值此社会大变化之际,佛学院的教育,就需要积极引导学僧能够如何处理好应对时代诸多诱惑的问题。智敏上师对于此的思考与探索,其宗旨就是为了培育出不为世间法所诱惑的僧才,这也就是佛学院教育的根本目标。

(作者为西华大学人文学院讲师)

① 智敏上师:《多宝讲寺培养僧才的点滴经验》,http://www.nanputuo.com/nplib/html/200712/1812150976040.html

② 智敏上师:《多宝讲寺培养僧才的点滴经验》,http://www.nanputuo.com/nplib/html/200712/1812150976040.html

《六祖坛经》第七品释(下)

□ 释明空

摘要:《坛经》第七机缘品是在明清后流通较广的宗宝版本中出现的,该品全名为弟子请问机缘品,其内容非常丰富,涉及当时佛教界流行的经典如《大涅槃经》、《楞伽经》、《法华经》等主要教义。此品通过慧能妙解其核心法义,来会通禅宗与唯识学、天台学及涅槃学等。除此之外,还讲到慧能通过对弟子的印证,再次论述了禅宗的核心思想。

关键词:不二;法系;心地

六、生死涅槃

《涅槃经》在《坛经》中曾出现多次,在行由品中说到印宗法师讲《涅槃经》时,慧能解决了两僧人辩论“风动幡动”的问题,并且就经中佛性义展开说明。风动幡动皆由心起,故慧能言,不是风动亦不是幡动,而是仁者心动。佛性作为成佛的超越性根据,即是超越对待思维模式的不二之心,故执于风动或执于幡动皆是将相待之物看成了绝待之理。慧能言佛性是佛法的不二之法,故其言佛性非善非不善,非常非无常。在机缘品中说到一位常诵《涅槃经》的僧尼,也曾请教于慧能。经文曰“尼乃执卷问字”,此处执字有双重含义,一者手执经卷,二者心执文义,若心执文义即失佛性,因佛性是不二之法。故慧能开示道“诸佛妙理,非关文字。”文字是相,《金刚经》云“凡所有相,皆是虚妄”。佛性从因上说,涅槃就果而言,故佛经常言众生皆有佛性,而诸佛已证得涅槃。对于涅槃的问题,此处又有对机发问者,经云:

“僧志道。广州南海人也。请益曰。学人自出家。览涅槃经十载有余。未明大意。愿和尚垂诲。师曰。汝何处未明。曰。诸行无常。是生灭法。生灭灭已。寂灭为乐。于此疑惑。”

志道对于无常之生灭法与涅槃之寂灭法存有疑惑,执是源于自我的观念,无论是对于眼下的生死现状,还是对于理想的涅槃状态,若仍是以自我二元对待的模式去思考,此思考的心即是迷,迷心终不达生死的真相与涅槃的快乐。前者讲佛性时其实就已解答了这个问题,然志道看涅槃经十几年都未曾明白这个道理,当慧能问志道对于生灭、寂灭的法义还有什么疑惑时,志道答云:

“一切众生皆有二身。谓色身法身也。色身无常。有生有灭。法身有常。无知无觉。”

此段志道将色身与法身一分为二看待,常与无常亦分为二,志道继续说:

“经云。生灭灭已。寂灭为乐者。不审何身寂灭。何身受乐。若色身者。色身灭时。四大分散。全然是苦。苦不可言乐。若法身寂灭。即同草木瓦石。谁当受乐。”

此段志道是以人我相的思维模式去想色身四大分离后之受苦者是谁?涅槃证得受乐者是谁?《佛说阿弥陀经》中以五浊恶世来形容众生的苦,见地上的惑,烦恼上的业,两者和合后色心五蕴的漏劣之苦,及其染污的心所感得的秽土。经中又说到极乐世界清净的莲花化身,七宝所聚的庄严净土,彼土众生皆生念佛念法念僧的清净之心,极乐世界即是大涅槃之境,故涅槃寂灭之乐美妙殊胜,绝非无有感受。但此受皆源于念佛三昧之心,非有人我相之执心。志道之所以会提出这样的问题,还是有一颗贪求欲望的心,故此心之思维非究竟处。思考问题的格局不大是因为狭隘的心,故没有大慈大悲之心也没有与之相应的思考智慧。接下来志道又以体用的关系来思考涅槃与生死的问题,经云:

“又法性是生灭之体。五蕴是生灭之用。一体五用。生灭是常。生。则从体起用。灭则摄用归体。若听更生。即有情之类。不断不灭。若不听更生。则永归寂灭。同于无情之物。如是。则一切诸法被涅槃之所禁伏。尚不得生。何乐之有。”

此处,法性即是佛性,在众生数中名为佛性,在一切法中则称之为法性。志道言法性是体,生灭是

用，虽言用不离体，然有先后，有先后就有生灭。生有自性，灭亦有自性，事物何得有二自性，一曰生，二曰灭？寂灭同无情是静，生者不断灭是动，动静亦分为二性，事物何得有二性，一曰静，二曰动？故体用不二才是真实之体，生灭无性才是真实之性。慧能针对志道的“二”，答言：

“汝是释子。何习外道断常邪见。而议最上乘法。据汝所说。即色身外别有法身。离生灭求于寂灭。又推涅槃常乐。言有身受用。斯乃执吝生死。耽着世乐。汝今当知。佛为一切迷人。认五蕴和合为自体相。分别一切法为外尘相。好生恶死。念念迁流。不知梦幻虚假。枉受轮回。以常乐涅槃。翻为苦相。终日驰求。佛愍此故。乃示涅槃真乐。刹那无有生相。刹那无有灭相。更无生灭可灭。是则寂灭现前。当现前时。亦无现前之量。乃谓常乐。此乐无有受者。亦无不受者。岂有一体五用之名。何况更言涅槃禁伏诸法。令永不生。斯乃谤佛毁法。”

生有自性是常见，灭有自性是断见，断常邪见乃外道所执，非《涅槃经》之究竟义，志道之所以有这样的想法是源于耽着世乐又贪生怕死之心，众生皆具此心，故佛说涅槃之真乐。此乐无有受者亦无不受者，无有受者言寂灭相，无有不受者言常乐相，寂灭即常乐。此乃中道不二之真实智慧，中国人称之为玄思，正如周莲溪在《通书》中言太极之动静曰：“动而无静，静而无动物也（定死于现象界）。动而无动，静而无静，神也。（现象当下契入本质）故动而不动，静而无静，非不动不静也。”此即寂然不动，感而遂通。念佛心不动，感弥陀极乐通。最后，慧能交代一偈慈悲于后人，经云：

“无上大涅槃，圆明常寂照。凡愚谓之死，外道执为断。

诸求二乘人，自以为无作。尽属情所计，六十二见本。”

涅槃寂照不二，体寂而不动，用照而不绝，用之当下即是体。凡夫愚迷以为是一般人的死亡，外道则执其为断灭，二乘解脱者视为不发心的无作，这些都是情识的计执分别，若将世人的种种妄想分别总括起来，可分为六十二类：计色为常、无常、常无常、非常无常等，余受想行识四蕴亦然；计色有边、无边、有边无边，非有边无边等，余受想行识四蕴亦然；计色如去，如不去，去不去，非去不去，余受想行识四蕴亦然；身与神一或异，合共六十二见。

“妄立虚假名，何为真实义。惟有过量人，通达无取舍。

以知五蕴法，及以蕴中我。外现众色相，一一音声相。

平等如梦幻，不起凡圣见。不作涅槃解，二边三际断。”

“过量”指的是超越凡夫的现量、比量，此量为狭隘之心所现之量。“无取舍”是指通达涅槃真理后，不取涅槃，不舍涅槃。“二边”指有无、常断、动静等二“非此即彼”的思维模式，“三际”指过去、现在、未来有限的时间观念。“三际”也可指空间，如《顿悟入道要门》中云：“佛法在于三际否？师曰，见在无相，不在其外，应用无穷。不在于内，中间无住处，三际不可得。”

对于涅槃的错误理解往往是被二边的思维模式定格在有限的时间与空间里，其推动的心是与有所求的贪心相应。《入道要门》云：“如何得大涅槃？师曰，不造生死业。对曰，如何是生死业？师曰，求大涅槃是生死业，舍垢取净是生死业，有得有证是生死业，不脱对治门是生死业。”

“常应诸根用，而不起用想。分别一切法，不起分别想。

劫火烧海底，风鼓山相击。真常寂灭乐，涅槃相如是。

吾今强言说，令汝舍邪见。汝勿随言解，许汝知少分。”

此段要求我们需要一颗平常心、彻底的平等心来修一切法，这样我们才能证得真正的大涅槃，黄檗禅师云：“若观佛作清净、光明、解脱之相，观众生作垢浊、暗昧、生死之相，作此解者，历恒河沙劫，终不能得阿耨菩提。”又云：“心若平等，不分高下，即与众生、诸佛、山河大地、有相无相、遍十方界一切平等，无彼我相，此本源清净心，常自圆满，光明遍照也。”涅槃无相无不相，慧能应机而说涅槃少分相，正如《华严经》云：“我今随力说少分，犹如大海一滴水。”生死与涅槃一如相，迷于生死即非涅槃，看透生死即得涅槃，生死即涅槃。

七、南宗法系

慧能的南宗与神秀的北宗对峙而立,慧能的禅法一开始只限于大庾岭以南,后经弟子神会的推广,尤其是神会北上滑台为天下人定宗旨,认为北宗传承是傍,法门是渐,使得南宗在北方形成了一定的势力。神会一系的禅法也称之为菏泽禅,与出自三论宗的牛头禅,以及马祖的洪州禅形成三足鼎立之势。然而在北方,无论是南宗的神会系还是北宗的神秀系在唐末后都逐渐走向衰弱。

慧能的南宗除了神会在北方大力推广外,真正得到发展的是南岳与青原二系,禅宗自此开枝散叶、法筵蔚然而兴。青原下开出曹洞、云门、法眼三宗,南岳下开出沩仰、临济二宗,临济法隆,其后更分出黄龙与杨岐二派,至此,达摩东来之禅在南宗二系下逐渐形成了“五家七宗”之盛世。

1、南岳系

南岳一带历来是禅者的修行圣地,慧能弟子怀让(677-744)就是在其师父圆寂后,将自己的修行处移至南岳衡山的般若寺,并开出了南岳一系,世称“南岳怀让”。怀让心性质朴,为慧能所赏识,这和南宗一贯的山林禅风不无关系,从弘忍到慧能自始自终与统治者保持一定的距离,在远离尘嚣的山野中以自给自足的方式修行。起初怀让只是个人的修行,但随着自己的弟子马祖道一的大力推广,南宗禅的势力才渐渐增大。道一被世人称之为“一马驹,踏杀天下人”,意思是说马祖道一的智慧能纵横天下。道一在南岳修行时被怀让发现,为了启发弟子,怀让故意在道一坐禅处磨砖,道一觉得奇怪,就问磨砖做什么用?怀让答道磨砖作镜子,道一反问砖怎能磨成镜?于是怀让乘机说出顿悟之理,磨砖终究不能成镜,故坐禅也不在于坐卧,究竟处还得体会自己的心性,道一言下大悟。由于道一和官吏的相识,故能顺利辗转于洪州、钟陵一带大力推广禅法,自此南宗顿悟法门得到了进一步的发展。

南岳系下还有一重要人物,那就是百丈淮海,他是道一门下的首座弟子。在他之前,一般禅师都住在寺院,并按照戒律来修行。戒律是止恶扬善,然南宗要人不思善恶,故怀海为禅宗建立了一种崭新的规模形式,在寺院外别盖禅居,并为之制定了若干规矩。禅居与寺院不同,不立佛殿,惟树法堂,大家在一起的目的还是坐禅,故在领会南宗顺其自然,不刻意打坐的精神后,又恢复了坐禅的方法。此外为了解决生活物资问题,还提出了普请法,即是不分等级,一起劳作,这些都成了以后的禅门规约,规矩被几经修订后就成了“百丈清规”,百丈清规的出现更是大大促进了禅宗的发展势头。在《坛经》中也有提到了南岳系的怀让与其弟子道一,经云:

“怀让禅师。金州杜氏子也。初谒嵩山安国师。安发之曹溪参扣。让至礼拜。师曰。甚处来。曰。嵩山。师曰。什么物。恁么来。曰。说似一物即不中。师曰。还可修证否。曰。修证即不无。污染即不得。师曰。只此不污染。诸佛之所护念。汝既如是。吾亦如是。西天般若多罗讖。汝足下出一马驹。踏杀天下人。应在汝心。不须速说。让豁然契合。遂执侍左右一十五载。日臻玄奥。后往南岳。大阐禅宗(敕谥大慧禅师)”

经中说到怀让原是金州姓杜人氏,最初参拜的是五祖的门徒慧安,慧安在五祖入灭后,行脚至嵩山后住歇,故人称嵩山安,慧安见其根利,便派遣他来寻参六祖慧能,慧能一上来就问道:“你从何来?”怀让答言:“嵩山”。慧能继续问道:“嵩山到底是什么?”嵩山是修行之地,此处代表道的真实,慧能试问真实究竟是什么?怀让答言:“说似一物即不中。”禅宗言张口即错、动念即乖。因为真实不离性,性无两端,若说一即是陷入了二的窘境。在得到慧能的认可后,怀让随侍师父身边达十五年之久。经中还说到印度禅宗第二十七代祖师般若多罗讖禅师的预言,说怀让的门下将出一位禅门巨匠,此即是后来的马祖道一。

2、青原系

青原行思相传是汉朝宗室之后,自幼出家,生性沉默,修行时常默然自照,和南岳怀让一样最初只是个人的修行,在他的弟子石头希迁的努力下,使得南宗的青原系得以推广,石头着眼于南北顿渐之说的会通,此是青原系的思想发展,如青原系的五言小品云“竺土大仙心,东西密相付,人根有利钝,道无南北祖。”此中仙心指的是佛性,密相付指的是禅宗的以心印心。在《坛经》中亦有此义的说法,如“法无顿渐,人有利钝。”由于石头无论讲理或是讲事时,都有些与众不同的门风,所以后来的影响力逐渐扩大,

形成了与南岳系下马祖洪州禅势均力敌之势。而在《坛经》中关于行思的记载,也是最为著名的公案之一,经云:

“行思禅师。生吉州安城刘氏。闻曹溪法席盛化。径来参礼。遂问曰。当何所务。即不落阶级。师曰。汝曾作什么来。曰。圣谛亦不为。师曰。落何阶级。曰。圣谛尚不为。何阶级之有。师深器之。令思首众。一日。师谓曰。汝当分化一方。无令断绝。思既得法。遂回吉州青原山。弘法绍化(谥弘济禅师)”

行思(671-740)生于吉安,出家后在当地的青原山净居寺修行,故人称“青原行思”,行思慕慧能之名而来参礼,由于慧能上演的是无上顿悟法门,所以就直接问六祖:“应当做些什么,才能不落次第?”意思是说如何修行才能把握最核心的要旨,慧能便问他过去是怎么修的。这里问的重点并不是修行的事相,而是问内心的见地,就像慧能初谒五祖将自己之见地道出一样。行思曰:“圣谛亦不为”,此处和慧能道出的见地“不离自性即是福田”其实是一回事。不为是无住,自性亦是无住,此也正是《金刚经》云:“应无所住而生其心”。六祖在与行思的对话中,已知对方证得了般若空性,泯灭了有无、凡圣、真俗、生死涅槃等二边的分别,故非常器重他,让他当寺院的首座和尚。慧能有一天将行思叫到身边,并嘱咐其应出去弘化一方,无令断绝。

禅宗发展到后来有所谓的临天下、曹半边之说,意思是天下不是曹洞宗就是临济宗,实际从法脉上而论临济的比例绝对是最高的。若要强行将南岳与青原作一区分,可以把临济传下来的南岳一系定为“触目而道”,曹洞传下来的青原一系定为“即事而真。”前者从主观上体会理事的关系,后者从客观上体会理事的关系,但两者最终皆是以理事圆融而明其自性的。

八、维摩经义

《坛经》中曾多次提到《维摩诘经》,该经属于褒大贬小类的经典,主要讲述大乘与小乘的不共之处,小乘证到的涅槃并非是我们的真心,真心即是佛性,唯有证佛性才能成佛,

而禅宗里所讲到的明心见性,明的是我们的真心,见的是我们的佛性,此真心即是佛性,是众生真实的心地处,《坛经》机缘品中提到的玄觉禅师,就是读了《维摩诘经》后,悟得自家之心地,经云:

“永嘉玄觉禅师。温州戴氏子。少习经论。精天台止观法门。因看维摩经。发明心地。”

天台是汉地八大宗派之一,其代表了佛教最圆融的见地,止观是修行实践处,在《童蒙止观》中云:“若夫泥洹(涅槃的早期翻译)之法,人乃多途。论其急要,不出止观二法。所以然者,止乃结伏之初门,观是断惑之正要。止则爱养心识之善资,观则策发神解之妙术。止是禅定是胜用,观是智慧之由藉。”从此处可以看出永嘉玄觉禅师即重视教理又有实践的工夫,所以读了《维摩诘经》后很快便悟得了心地之法。心乃万法之根本,能生一切法,故云心地。能观心者究竟解脱,不能观者究竟沉沦。众生之心犹如大地,五谷五果从大地生,如是心法,生世出世、善恶诸趣、有学无学、独觉菩萨及于如来,以是因缘,三界唯心,故心名大地。悟得心地的玄觉已然明心见性,故经云:

“偶师弟子玄策。相访。与其剧谈。出言暗合诸祖。”

偶然的一次机会,玄觉遇到了慧能的弟子玄策前来参访,两人畅谈法义时,玄策发现对方所说的话都契合了历代祖师们的意旨,便好奇地问其师父是谁,经云:

“策云。仁者得法师谁。曰。我听方等经论。各有师承。后于维摩经。悟佛心宗。未有证明者。”

方等即是大乘十二部之方广类经典,乃大乘法藏的总称,近代诸师将大乘显教经藏又分为五部,即华严、般若、法华、涅槃和方等,方等类经典如有《大方等大集经》、《楞伽经》、《维摩诘经》、《解深密经》等,此类经典明诸佛菩萨之因果、事理、行位、智断等。大乘经的修证一般都有师承,然玄觉却是自己读经后开悟的,既然没有师承,自然也就没有人为其印证了。

佛心宗即是禅宗之别名,《中峰录》云:“禅何物?乃吾心之名也。心何物?即禅之体也。禅与心,异名同体,故云直指人心,见性成佛。人心之性,即佛性也。发现佛性,谓之成佛。”《宗镜录》云:“达摩师曰,明佛心宗,寸无差悟,行解相应,名之曰祖。”玄觉由《维摩诘经》悟得佛性,故可以说此经与《坛经》

也是异名同体,因开悟的教法虽有多样,但开悟的心无有两样。经又云:

“策云。威音王已前即得。威音王已后。无师自悟。尽是天然外道。曰。愿仁者为我证据。策云。我言轻。曹溪有六祖大师。四方云集。并是受法者。若去。则与偕行。”

威音王在古本《坛经》法海本中并没有这一段,若执其句义,则体悟乃他律,若通达对机之言辞倒也无妨,师师心心相应者,乃真实之理际,佛及祖师皆证真实而可会通。禅宗强调自心地,然迷时师度后方能悟时自度,禅宗言不立文字,文字即是善知识;禅宗亦言不离文字,文字仍是善知识。对玄觉而言,《维摩诘经》即是他的善知识,此经也就是威音王的化身。然为了使得佛法更好的济世,需有师承印证之表法,故玄觉希望玄策为其印证。佛法大事不可马虎,玄策自认为在佛教界并没有举足轻重的分量,便引荐慧能大师,希望眼前这位有修有证的玄觉,能令佛日增辉,广济群生。真实的修行者并不在乎世间的名利成就,正如玄策的低调,慧能十六年隐居猎人的队伍,和眼前这位已见心地但仍希望有师父帮其印证。经云:

“觉遂同策来参。绕师三匝。振锡而立。师曰。夫沙门者。具三千威仪。八万细行。大德自何方而来。生大我慢。觉曰。生死事大。无常迅速。师曰。何不体取无生。了无速乎。曰。体即无生。了本无速。”

永嘉玄觉来到慧能处,即现威严无惧之相,先绕着六祖大师转了三圈,然后竖举锡杖站在一侧,也没有给祖师顶礼叩拜。于是慧能便发话问其为何如此傲慢?玄觉答道,“生死大事重要,无常逼迫迅疾。”慧能进一步试探道,“那就好好体取无生的智慧,来了却这迅疾无常的生死吧。”玄觉即刻答道:“你让我去体取、去了却,然心体本自清净,又何必去取?悟也不是时间的问题,哪有速度快和慢而言?”

玄觉这种单刀直入的爽快,颇为慧能所赏识,六祖起初言其傲慢,也并非对玄觉的举动有所指责,而是就其相印其心而已,两人这么一回互,慧能当下就认可了玄觉,故言“如是,如是。”仅仅是三言两语,师徒之间就已心印心了,于是玄觉给师父行了礼,但须臾间就要告辞,六祖惜才,挽留其留宿了一晚。经云:

“玄觉方具威仪礼拜。须臾告辞。师曰。返太速乎。曰。本自非动。岂有速耶。师曰。谁知非动。曰。仁者自生分别。师曰。汝甚得无生之意。曰。无生岂有意耶。师曰。无意谁当分别。曰。分别亦非意。师曰。善哉。少留一宿。时谓一宿觉。后着证道歌。盛行于世(溢曰无相大师。时称为真觉焉)”

此段再次提到了无生,无生即是般若的智慧,这种智慧是超越“二”的对待,如能所的对待,主客的对待等,在上一段玄觉答慧能体取无生时曾言,无有“主体的心”取“客体的智慧”的对待,也没有悟的“慢”与“快”的对待,超越“二”的对待才能发明真实的心地,而《维摩诘经》的核心思想正是“不二”法门,如经云:“颠倒者即是大患,我应离之。云何为离?离我我所。云何离我我所?谓离二法。”该经又称为《不思议解脱经》,此不思议也正是《坛经》中慧能所开示的“不思善不思恶是明上座本来面目”,不二就是无分别心,无分别心就是无生的智慧,此无生的般若智慧即是我们的佛性。

“分别亦非意”即是无分别智,无分别智是无我的智慧,但这种与空性相应的智慧并非是顽空,所以无分别是无虚妄的分别,然在诸法分别上却具有妙观察的功用,故《维摩诘经》云:“善能分别诸法相,于第一义而不动。”佛性具有的智慧乃与二空相应,我空与法空,去除了我法二执相应的分别后,所证得的智慧是根本无分别智与后得智,一个观空、一个观假,而观空与观假两者也并非是二,故《心经》言色即是空,此更是《维摩诘经》中义,经云:“色即是空,非色灭空,色性即空。如是……识即是空,非识灭空,识性自空,于其中而通达者,是为人不二法门。”

九、入正定聚

正定聚又称正定、等聚、善聚等,依《俱舍论》卷十载,“见道以上的圣者断尽“见”惑,获得毕竟不退之离系,定于正性之涅槃择灭中,故称正定。”佛教将惑分为三种:见惑、思惑和无明尘沙惑。见惑是错误的认知,禅宗强调找回自己的本来面目就是因为我们一直错误地将五蕴和合当做真实的我,此是见上

的迷惑所致。故断除了“见惑”，也就断除了推动轮回的业力，此称为见道，即是禅宗说的明心见性。但大乘与小乘不同的是，大乘的见性见的是佛性或曰法性，佛性法性是就即法界而体悟的真实，此性是圆满究竟之性，故净土宗言往生到极乐世界的二乘圣者也只能暂时居住在方便有余土，唯有证入一份法性后才能入庄严报身土。但不管怎么说，往生到极乐世界的众生，即便是带业的凡夫也都可以称之为入正定聚。故正定聚还有一个含义就是必定证悟者，小乘言初果须陀洹成就了信不退，虽然还未证得涅槃，但往返人天七次后必定解脱。大乘法华言三百由旬之解脱的化地必能至五百由旬之圆满的佛地。此不退义也即是经中阿鞞跋致的含义，而不退转的关键在于扭转了错误的认知。净土含摄十方法界，若能念佛往生，必得诸佛护念之不可思议，然在极乐净土中也须悟无生后才能花开见佛，此佛不仅是指阿弥陀佛，更是我们本自具足的佛性，见佛即是见性，故禅宗要明心见性就要悟得无生，悟得无生就必须入正定聚，在机缘品中玄策与智隍探讨的即是何谓正定聚的问题。经云：

“禅者智隍。初参五祖。自谓已得正受。庵居长坐。积二十年。”

此中正受即是正定聚的意思，河北智隍禅师曾参学于五祖，以为自己得到了真传，之后在寺院静心打坐达二十年之久，并认为自己已然见性。慧能的弟子玄策四处参学至河朔，听闻智隍的大名，便来拜访。经云：

“师弟子玄策。游方至河朔。闻隍之名。造庵问云。汝在此作什么。隍曰。入定。策云。汝云入定。为有心入耶。无心入耶。若无心入者。一切无情草木瓦石。应合得定。若有心入者。一切有情含识之流。亦应得定。隍曰。我正入定时。不见有有无之心。策云。不见有有无之心。即是常定。何有出入。若有出入。即非大定。”

智隍的禅定工夫闻名于河朔一带，然玄策发现智隍禅师并不像他自己认为的那样已经得到了正受，于是便有意点拨他。智隍提问题的方式很有意思，先设问智隍的人定是有心人还是无心人，但未等对方回答便又紧接着说，若有心是凡夫、若无心是草木，若是凡夫与草木又如何入得了定，所以这并非是一个选择题。智隍答道“不见有有无之心”，意思是说有心无心都不对，因有心无心都是相待之心。其实玄策就和怀让点拨马祖一样，故意设了一个圈，让对方自己往里钻，智隍顺着玄策的思路，自然回应到入定的心并非是有心或无心。玄策即刻答言，不见有无之心即是常定，既然是常定就没有出入之别，现在你说你入定，那此定一定不是究竟真实的定，此非正定聚。常定指恒常在定，即是智通所咏“繁兴永处那伽定”，通途的禅定须作意方能入定，出定也须预先作意，大乘认为此种禅定有出有入，不离生灭，不是殊胜的禅法，《维摩诘经·弟子品》中所说“心不住内外”即是大乘人正定聚，至此智隍无言以对，经云：

“隍无对。良久。问曰。师嗣谁耶。策云。我师曹溪六祖。隍云。六祖以何为禅定。策云。我师所说。妙湛圆寂。体用如如。五阴本空。不定不乱。禅性无住。离住禅寂。禅性无生。离生禅想。心如虚空。亦无虚空之量。”

在玄策的点拨下，智隍大获启发并虚心请教其师门宗旨，玄策的师父慧能所言入正定聚的境界是妙湛圆寂、心如虚空。虚空在佛经中经常是形容心性或禅定的境界，然经中说“亦无虚空之量”，量即是相，虚空实含无边功德，非是空相。在《释摩诃衍论》中云心性之虚空有十义：“一者无障碍义，诸色法中无障碍故；二者周遍义，无所不至故；三者平等义，无拣择故；四者广大义，无分际故；五者无相义，绝色相故；六者清净义，无尘累故；七者不动义，无成坏故；八者有空义，灭有量故；九者空空义，离空执故；十者无得义，不执取故。”《读书录》云：“心中无一物，其大浩然无涯。”又云：“广大虚明气象，无欲则见亡。”以及“私欲尽而心体无量”等，这些引文都是可以帮助我们理解慧能所说的心如虚空的内涵。

在上一段引用《坛经》的经文中，其实也很详实地描述了虚空之心，如体证“五阴本空”，此空有两层含义，一者是当体即空，二者是法空。体空区别于析空，法空则拣择于我空。如观察一朵花自盛开至凋零的整个过程后才能体证到它的无常，此是析空；若鲜花未凋零前的当下就已体证了它的无常，此是体空。如体证桌子的无常需要将其拆分为面板和四根木棍，此是析空；若无需拆分即能体证到它的无常，此是体空。利根者体空，钝根者析空。了达五阴和合之我是空，此是我空；了达五阴之色受想行识亦是

空，此是法空。我空成就解脱身，法空成就法身。自我解脱是在“我”上得自在；不仅自己解脱还要发心解脱所有的众生就必须在十法界之“法”上得自在。故“五阴本空”之境乃大智大悲者的心如虚空之境，此乃人正定聚，也是真正的明心见性。

经中继续说到明心见性的心是“不定不乱”，不定区别于外道的寂定，不乱拣择于凡夫的散乱。凡夫住于五阴六尘，然“禅性无住”，有住就有生灭，然“禅性无生”。外道住于禅定故云“离住禅寂”，有住就有想故云“离生禅想”。禅性本无止住，不可有住于禅寂之想，生禅想者，有生四禅天及非想非非想天之心也，此心不离有生即有灭矣。大乘禅观皆依法性、实相而立，以无生观、空观为指导，因此契入诸法无生之理时，诸禅三昧也必定遵从无生性空之理，不当起能入所入之想，这就是“禅性无生、离生禅想”之意。智隍得法后，又随玄策前往亲谒慧能大师，经云：

“隍闻是说。径来谒师。师问云。仁者何来。隍具述前缘。师云。诚如所言。汝但心如虚空。不着空见。应用无碍。动静无心。凡圣情忘。能所俱泯。性相如如。无不定时也。隍于是大悟。二十年所得心。都无影响。其夜河北士庶。闻空中有声云。隍禅师今日得道。隍后礼辞。复归河北。开化四众。一僧问师云。黄梅意旨。甚么人得。师云。会佛法人得。僧云。和尚还得否。师云。我不会佛法。”

慧能开示所言实与玄策无异，“心如虚空，不着空见”者即心离一切能缘所缘，住于无心，故心如虚空，若心起妄想即著虚空之量。“动静无心”者不住五阴六尘之动，亦不住禅寂之静，周莲溪在《通书》动静章中云：“动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静。物则不通，神妙万物。”濂溪这段对动静不二的描述，若以佛教的发心去解读亦无不可。动静对待是假待，若执假待则所执之心成妄，凡夫喜欢分别对待，心中有凡是妄，心中有圣亦是妄，因执凡圣对待之心即是妄。《传心法要》中云：“汝但除却凡情圣境，心外更无别佛。祖师西来，直指一切人全体是佛，汝今不识，执凡执圣，向外驰骋，故向汝道即心即佛。”至此即心即佛是禅宗人正定聚，亦是明心见性。

智隍在慧能处大悟，二十年修习禅定所自认的正受所得心完全放下，那晚在河北一带的上空，无论是平民还是儒门学士都听到了智隍得道的天启，智隍在顶礼辞别了六祖后返回至河北开始弘法度生。有僧问慧能所接的黄梅法脉，什么样的人才能得到？六祖回答，真正体悟的人能得到。僧继续问道“和尚您得到了吗？”，慧能说“我不会佛法”，此和梁武帝要达摩认可自己的功德截然相反的心态，会而不会，得而不得，此之谓人正定聚。

十、伎俩非道

伎俩通常指不正当的手段，世间人若用不正当的手段则无法长久立足于世间，而修道人若以不正当的发心则无法证得解脱成佛之道，故伎俩非道。单就伎而言是指技巧与才能，世间高人无不技压群芳，但若使得伎与心神相应则能使得生命有更高层次的超越，而心神相应则是本段首先要详细说明的。

1、祖师神伎

神是个会意字，是示与申的左右结构，示是启示，申是重复，可以理解为不断的启示，中国人的神是即内在又超越的，如“众生皆有佛性”、“人人皆可为尧舜”“天地人合一”之类的话语，所以这种启示可以是上天赋予的，也可以说是自身本具的，而重复的意思是说这种生命本质的启示是无时不刻就在当下发生的，随每个人观照程度而各异。所以神的本意是观照自己，观照万物的精神，然而文字难免会随着时代精神的变迁，或者即使是在同一个时代但所处的社会地位不同，亦或是社会地位相等而其内在文化的不同而呈现出相同文字不同的诠释。诠释可以多种多样，最重要的是能对生命本质有所启示，故神也可以指我们内在思维的精华—我们的生命品质，如佛家讲的慈悲、儒家重视的仁义，道家所言之无为等。神在宗教意义上往往指的是信徒所膜拜的至高无上的对象，很多人觉得这种膜拜权威是迷信，但如果能从即内在又超越，回归生命本质的启示这个角度去看佛教的神，就会明白佛教并不是迷信了。甚至就连古埃及崇拜的犬神—古埃及的领导者法老，那也是对忠诚精神的崇拜，故《坛经》一直强调皈依内在自性之三宝，也是要我们通过学佛来开发内在圆满的品质，此即是心神相应。

神是观照的精神,是生命品质的提升,更具有回归本质、超越现象的意义,而伎是技术与才能,若将神伎一分为二分析,则神属于本质的范畴,伎属于现象界的范畴,然两者完美的结合即是圣人的境界,故《庄子》形容圣人为神人,神的内在如人饮水冷暖自知,但神表现在外往往都有一些不可思议的现象发生,否则常人又怎能区分凡夫与圣人,《坛经》中开悟的六祖已然有神伎的表现,经云:

“师一日欲濯所授之衣。而无美泉。因至寺后五里许。见山林郁茂。瑞气盘旋。师振锡卓地。泉应手而出。积以为池。乃跪膝浣衣石上。”

这一段可以将六祖振锡出泉之事件理解成,只要有找到自性的工夫,一切功德之泉即顺之而出。但或许也有人更关心这件事的真实性,很多经典上有诸佛菩萨不可思议的神通事件,若依历史事件的真实性出发,很多人都会将大乘定义为非佛说,因为大乘中很多神话色彩的部分在人类历史事件中并未发生,而在这里我们又该如何理会六祖的神通呢?固然启发式的解经是可取的,但神通本身的成就也不能被忽视,这就需要我们有一个既虔诚又不执着的心态去解读佛经。我们若一定要找到一个确定的历史事实,那就不得领会《金刚经》云“凡所有相皆是虚妄”的道理,但若觉得经典中诸佛菩萨的神通只是比喻而已,那我们信仰的力量也无法达到尽虚空遍法界的程度。要知道佛经讲的都是真实不虚的事理,无论是五浊恶世的内在与外在,还是极乐世界的内在与外在,无有一句虚妄之言。神通通过伎来接引世人,使得我们内心对神产生敬畏之心,从而能除恶扬善,圆满自性。在机缘品的最后还提到了达摩,关于达摩的神伎就更多了,此经中所描述到的是:

“忽有一僧来礼拜。云。方辩是西蜀人。昨于南天竺国。见达磨大师。嘱方辩速往唐土。吾传大迦叶正法眼藏。及僧伽梨。见传六代。于韶州曹溪。汝去瞻礼。方辩远来。愿见我师传来衣钵。师乃出示。”

经文中讲到一位四川名叫方辩的僧人在南天竺遇到了达摩,并嘱咐他说自己传自于大迦叶的正法眼藏和法衣,已辗转传承了六代,现在正在韶州曹溪慧能这,命他速速前去瞻仰。经文中的“昨”应该泛指过去,正法眼藏即是禅宗的以心印心。关于达摩的传说有很多不同的版本,达摩是禅宗汉地的祖师,其神伎自然更多,最为著名的就是一苇渡江和只履西归,详情可参考《洛阳伽蓝记》《略辨大乘入道四行及序》以及道宣依此而编的《续高僧传》中的达摩传,而在《坛经》中其实关于祖师的神伎很少谈到,这和禅宗朴实的山林禅风不无关系,慧能要人在当下领悟各自本性,教戒所谈都是日常之事,这和南北朝至隋唐期间所涌现出的大量解经师只喜欢用概念逻辑去掌握经典的精神完全不一样,因为思量不中用,思量即是伎俩,非与神相应,非与道相契。

2、工巧神伎

追求外在的相是凡夫的通病,此外是对待之意,故追求相对内外之内照样也是外,当然一般人理解的外只是心外之大千世界。中国古代将民分为士农工商,士言行、农言力、商言数,工则言巧,故曰巧夺天工。上段经文中所提到的四川僧人方辩原本是善于雕塑佛像的技工,慧能便让其塑尊来试看,经云:

“次问。上人攻何事业。曰。善塑。师正色曰。汝试塑看。辩罔措。过数日。塑就。真相。可高七寸。曲尽其妙。师笑曰。汝只解塑性。不解佛性。师舒手摩方辩顶。曰。永为人天福田。师仍以衣酬之。辩取衣分为三。一披塑像。一自留。一用棕裹塞地中。誓曰。后得此衣。乃吾出世。住持于此。重建殿宇。(宋嘉祐八年。有僧惟先。修殿掘地。得衣如新。像在高泉寺。祈祷辄应。)”

按经文所示,方辩不多日便塑好了一尊佛像,只是这尊佛像是按六祖的真身而造的法像,大约有七尺高,惟妙惟肖,方辩塑像的技艺可以说是世间希有了,故经中以“曲尽其妙”来赞赏其工巧伎俩之高超,但在六祖审视之后,觉得塑像似乎缺了点神,塑像的无神和内在的智慧有关,慧能指出不达佛性,即使塑性再高也没有用。这段话其实道出了佛教的价值观在于解脱成佛找回自性,和一切世间法比较,是任何世间的荣华富贵名誉地位都不能与之相提并论的。

弘一大师将人生追求分为三个阶段,物质、艺术与宗教,人生最初的目标是解决衣食温饱问题,此是第一阶段对物质的追求,其次是摆脱外在物质对欲望的满足,从而提升到内在精神满足的审美情趣,此

是第二阶段对艺术的追求,最后是超越个人的情感,心怀大慈大悲融入十法界中,此是第三阶段对宗教的追求。中国人的艺术所承载的即是从第一阶段至第三阶段的桥梁,因为艺术之美的最高境界最终要与道合二为一。古往今来很多出家人都是天赋很高的艺术家,但若不明佛性不见自性,那艺术的道路最终不能与神相契,此也是大师与技师的区别之处。中国的琴棋书画等艺术在培养心性方面对修行人来说确实具有重要意义,但世间艺术与宗教实践的本质区别还是在于其自性的回归。

六祖更是希望一个具有艺术天赋的出家人最终能突破自己,成就人天师表,慧能伸手抚摸方辨的头顶对其曰“永为人天福田”,若将“永”理解为永恒究竟之义,便会让人联想到佛陀为自己的弟子灌顶授记的场景。为了感谢方辨为自己塑像,六祖将自己的法衣赠送给了对方,方辨将衣分为三份,一份披在塑像上,一份自己留着,一份用棕榈树皮包裹起来埋入地中,并发愿来生能再得此衣,并住持此地重建更加恢弘的殿宇,其后世果然如愿以偿。

3、工夫神伎

工夫在中国哲学中特指修行,在儒家而言是格物致知的工夫,在道家而言是齐物逍遥的工夫,在佛家而言是解脱成佛的工夫。其相同点在于都须实践理性的参与,其不同处是心的落实范围,道家实践的对象是个人与自然的和谐,儒家实践的对象是人类的道德伦理,佛家实践的对象是十法界众生的解脱。言工夫重在发心,然心又需落实在事之形式上才能成就,而伎指的就是修行的具体形式,如净土宗的念佛是形式,信愿是其发心内涵,儒家所说的格物是形式,诚意是其发心内涵。若只有形式没有内涵,则显得空洞而毫无生命力,若有形式但内涵的程度达不到,则所要成就的目标就会大打折扣,故在修行中只有找到自性如虚空般的神心才能使得工夫有解脱成佛的实效。

伎是单纯的技术手段,若不达神便是伎俩之伎,若找到自性则是神伎之伎,所谓失之毫厘,差之千里。工夫神伎如此,工巧神伎亦是如此,祖师大德无论在修行的工夫之伎上,还是在世间法的工巧之伎上,都能与神相应,此正是应无所住而生其心,立于世间而出世的究竟道理。经云:

“有僧举卧轮禅师偈曰。卧轮有伎俩。能断百思想。对境心不起。菩提日日长。”

伎俩在世间法上有耍小聪明的意思,世间人行事原则无不建立在小我的发心上,修行人也切莫将佛法当作心灵鸡汤,若执于虚妄的我相就永远无法见到真实的自性。如世间有一嗜酒之人因其恶习而导致胃病后四处求医,心中所求是一吃就好的灵丹妙药,而并不是从生活习惯处改善、内心欲望处反思,固然有良药能治一时之急,但终究是治表不治本。修行之人若将工夫用在虚妄的假我之上,此终非大智慧者,即使境界修得再高,仍是有漏的过患而不究竟。很多社会人士在闲暇时间来寺院静修,依清净环境来改善内心的心灵,但若发心不与出离心、菩提心相应,则都是建立在虚妄狭小的我执之上,并且并没有意识将修行当下的心遍摄于自己生活的当下,这样生活和修行就成了两个对立面。经文中所举卧轮禅师的偈中,就是将能断与所断对立,菩提与烦恼对立,实际上哪有自性的菩提与烦恼而言。断思想心不起的观点很容易让人陷入顽空的状态,这并不是修行人所要追求的目标,也会障碍大乘慈悲心的生起,故慧能直言此偈未见性,经云:

“师闻之。曰。此偈未明心地。若依而行之。是加系缚。因示一偈曰。惠能没伎俩。不断百思想。对境心不起。菩提作么长。”

卧轮禅师似为六祖之前的禅师,所修虽与六祖不同,但据《宗镜录》之记载,实际上也是以大乘空观,无生观作为指导的观心法门。不过,卧轮禅师所用的方法与南宗禅不用,还是属于观心看净一类的方法,此可以作为见性之前的资粮加行,但与见道者的用心方式还是有很大的差别。此处慧能说自己没有控制心念的伎俩,因为本心如如不增不减,无须多加一份造作的力,本自具足的心性也不会少一份力。伎俩非道,无心之心是道,然刻意无心亦是伎俩非道。(未完待续)

(作者系鉴真佛教学院法师)

圭峰宗密华严禅心性论

□ 李万进

摘要：宗密作为隋唐佛学的代表性人物，其心性论思想是对于内外之学的一次综合。于内学而言，宗密以菏泽禅与华严宗的思想作为判教的标准，去审视与融合佛学内部的各种心性论思想。于外学而言，宗密以佛学为标准去评判与兼容儒道两家的心性论思想。本文即从探讨宗密心性论体系的结构出发，揭示了宗密心性论体系的思辨特色，并将宗密的心论与性论的构建予以分析。由此来分析与审视宗密是如何在融合华严与禅两大宗派的理论基础上，去建构起具有时代特色的心性论体系。这种由宗密集其大成的华严禅心性论，影响到了之后千余年间中国佛学与中国哲学心性论的走向。

关键词：圭峰宗密；心性论；圆融；自性清净圆明；觉悟

作为隋唐时期中国佛学的代表性人物，宗密在综合了中国固有心性论体系与印度佛学心性论的基础上，形成了独具特色的心性论体系。其心性论，以融合华严宗与禅宗心性论为主要旨趣，既在心性的本体、心性与万法的关系及心性本自圆明清净等内容上沿袭了华严宗心性论的思想，又在心性与顿悟成佛、心性与净染之心的关系诸方面阐释了禅宗心性论的精义，故而宗密的心性论可从华严与禅二家的会通角度入手予以分析，诚如时人之评论：“或曰：密师为禅耶？律耶？经论耶？则对曰：夫密者，四战之国也，人无得而名焉，都可谓大智圆明，自证利他大菩萨也。”^①从宗密的知识背景以及对于佛教各宗派理论的研究中可以看到，宗密对于当时盛行的禅宗只重视行而多少轻视解的倾向有所不满，所以借助于理性思辨比较完备的华严宗之理论来进行禅学理论的建构。宗密作为隋唐佛学的代表性人物，无论是在中国佛学史上，还是在中国哲学史上都起着承上启下的作用，特别是宗密所建构的华严禅的心性论体系，影响到之后千年间中国佛学心性论与宋明理学心性论之走向，如前所述宗密的理论体系具有理论会通的特色，正是在评判与会通华严宗及禅宗各派得失的过程中，宗密形成独具自我特色的心性论体系。

一、真心

在宗密生活的时代，中国佛学界及思想界对于心的论述呈现出繁芜杂的现象：“心通性相名同义别者，诸经或殷心是贼，制令断除；或赞心是佛，劝令修习”。^②可以看出，对于心的认识之所以会有如此之相对立的观点，关键在于从名相上看，都是在讲心，而问题却是心的内涵不一样，故而宗密认为，应该从辨明心的定义出发，在界定了心所含有的不同层次的意义之后，才能对于各派所论之心进行评判与会通，为此宗密区分了四种心的意义：

凡言心者，略有四种，梵语各别，翻译亦殊。一、纥利陀耶，此云肉团心，此是身中五藏心也。二、缘虑心，此是八识，俱能缘虑自分境故。此八各有心所善恶之殊。诸经之中，目诸心所，总名心也，谓善心恶心等。三、质多耶，此云集起心，唯第八识，积集种子生起现行故。四、干栗陀耶，此云坚实心，亦云贞实心，此是真心也。^③

在心的四种意义的界定中，第一种意义即肉团心是从纯生理意义上而言的，是心脏之义。而缘虑心即心的第二种意义，是从人的认识主体方面而言的，涉及的是人类的认知、认识主体怎么样与外在万法发生关系作用的内容。第三种意义的心即唯识宗的阿赖耶识，涉及的是人类内在的认识能力怎样变现

① 《宋高僧传·宗密传》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》，第二卷第二册，（北京，中华书局，1983年），页473。

② 《辨源诸诠集都序》卷一，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局，1983年，第428页。

③ 《辨源诸诠集都序》卷一，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局，1983年，第429页。

外在色法的内容,与此同时宗密将阿赖耶识作了生成意义的转化,进而论述了阿赖耶识与外在色法生成的关系。宗密所确立的心性论的核心在于第四种意义上的心,即贞实心,此心具本体义,是色法存在的根本,亦是众生成佛的依止。关于贞实心与阿赖耶识的关系,宗密认为两者是同一本体意义的,区别在于贞实心是众生已经觉悟了的“真心”,而阿赖耶识则是众生没有觉悟,净染、善恶杂合于一体的迷失状态的心:“然第八识无别自体,但是真心,以不觉故,与诸妄想,有和合不和合义。和合义者,能含染净,目为藏识;不合和者,体常不变,目为真如,都是如来藏。……然虽同体,真妄义别,本末亦殊。”^①在宗密看来,阿赖耶识与真心之别在于觉与不觉、和合与不和合之间。不觉则是“与诸妄想”有和合,有了和合就会产生染净色法,“目为藏识”。若是了悟、觉悟了,那么阿赖耶识就会发生由染至净的转化,这样就是“与诸妄想”不和合的状态,一旦达到了离却妄想之境界,那么作为本体意义上的真心,就会“体常不变,目为真如”,而真如即是如来藏清净心的异名。所以宗密关于阿赖耶识与真心的关系作了一个结论:二者虽然是在本体层次无差别,但却存在真与妄的不同意义,以此而言,真心为大体,而阿赖耶识则为末用。

宗密除了论述阿赖耶识与真心的关系外,还对心的四种意义的关系作了整体的论证,以真心为本,以心的其它种意义为末,真心为根本去统御其它三心,再以一心之名相而收摄心的四种意义:“前三是相,后一是性,依性起相,盖有因由;会相归性,非无所以,性相无碍,都是一心。迷之即触面向墙,悟之即万法临境,若空寻文句,或信胸襟,于此一心性相,如何了会?”^②性作为心体在本体层次的展现,心与性是同一义的,而相则是心、性本体显现的功用,是从属于本体的,故而肉团心、缘虑心与阿赖耶识都不是本体意义上的心,唯有真心才是绝对的本体之心,从“依性起相,盖有因由”的角度去分析,心的前三种意义皆以真心为依托,是真心这一本体的显现。虽然真心与前三种心有差别,但从“会相归性,非无所以”的角度看,此四种心却是性相无碍,都是一心的关系,故而宗密以性、相的模式,论证了本体之心与功用之心的互融互摄的关系:“性即空空绝迹,相即星象灿然。性色含于神用,具尘沙之无边。相该摄于内外,亦不在于中间。”^③性之所以是本体,是因为其有“空空绝迹,”即超越了有形相状的抽象性质,而相之所以是功用,在于其本身是“星象灿然”的有形相状。宗密关于是性、相与真心、心的前三种意义之心的分析论述,是为了最终解决成佛在于觉悟真心、转染心成净心的问题,故而他一再强调了迷与悟对于见性成佛的重要性,否则“于此一心性相,如何了会”?

宗密在用大乘空宗的观点去破阿赖耶识时,已经发现了一个问题,如果万法皆空,一切皆空,那么就会产生大乘空宗发展过程中曾经出现过的恶趣空、顽空的现象,为此宗密以探究真实之心存在的角度对空论进行了批评:

若心境皆无,知无者谁? 又若都无实法,依何现诸虚妄? 且现见世间虚妄之物,未有不依实法而能起者,如无湿性不变之水,何有虚妄假相之波;若无净明不变之镜,何有种种虚假之影? 又,前说梦想梦境同虚妄者,诚如所言,然此虚妄之梦,必依睡眠之人,今既心境皆空,未审依何妄现? ……亦未明显真灵之性。^④

宗密论证以空破有存在的理论问题,在于空宗不承认有一个真实的存在,而宗密则认为不然,若是没有一个真实的存在作为参照的体系,如何去判断与界定色法的虚幻性,必然是在与真实存在相对比的基础上才能判定色法的虚幻性。与此同时,宗密受如来藏清净心思想的影响,认为虚幻色法虽然是空性的,但却是依于真实的存在而“现诸虚妄”的。这种依于真实存在而现的虚妄色法,犹如水与波、梦与梦的关系,二者是一真一假、一实一虚的,不能因为色法是不真实的虚幻存在,而就由此否定了真实存在的绝对本体,那么什么才是真实存在的绝对本体,为何这一真实存在的绝对本体会有虚妄色法的产生,

① 《禅源诸诠集都序》卷一,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第429页。

② 《禅源诸诠集都序》卷一,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第429页。

③ 《注答顺宗法门》,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第373页。

④ 《原人论》,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第391—392页。

如何才能除妄返真、去假归实,为此宗密论证了他的真心思想:

说一切有情,皆有本觉真心,无始以来,常住清淨,昭昭不昧,了了常知,亦名佛性,亦名如来藏。从无始际,妄想翳之,不自觉知,但认凡质,故耽着结业,受生死苦。大觉愍之,说一切皆空,又开示灵觉真心清淨,全同诸佛。^①

宗密从如来藏心体本性清淨的前提出发,认为一切众生都原本具有清淨无染的如来藏心体,这样就从理论前提上确立了一个真实存在的心体,也就解决了他所认为的一切皆空,知空者谁的理论矛盾,是以真心为参照体系去观照色法,故而色法是虚幻性空的。在确立了真实存在的真心本体后,宗密紧接着要解决为何性本清淨的如来藏心体会在众生那里出现净染互含的问题,宗密认为原因在于“从无始际,妄想翳之,不自觉知,但认凡质”,这个由净而染的过程有三个因素,一个是妄念妄想的发动,从而遮蔽了清淨心体;一个是众生之念没有自我觉知、觉悟,从而与清淨心体所本有的般若之智相违;另一个则是众生自我不知自身即佛、自心本是佛心,这样凡圣、众生与佛就有了二质,有了二质就使得众生自我迷失、自认凡质了。由于上述三个因素,从而决定了世间生老病死等痛苦现象的产生,既然众生因不觉而自迷为凡夫俗子,那么应该怎样去解脱苦痛呢?这就是宗密真心论中的一个重要的内容,即依于佛法修行,参透万法皆空,唯有真心才是真实存在的真谛,这样就能由凡及圣、由众生而成佛。在由清淨心体而至净染互含至去染成淨的过程中,作为绝体本体的真心是极其重要的,而众生之所以能够以真心为真实存在的依据,从而成佛的一个关键因素在于真心具有“常住清淨”的特征:“自性清淨常住真心者,不待会色归空,不因断惑成淨,自心本淨,故云自性清淨。此性无始来,乃至尽未来际,有佛无佛,常不灭坏,故云常住心也。”^②

真心之所以是自性常住清淨,在于真心体现了般若空性,此性空之妙谛并不是要在万种色法缘尽之时才显出虚妄的空性,而是即使色法存在之际已经是缘起性空的;另外,真心的自性清淨,并不是要在断除了迷惑之后才清淨的,而是众生即使没有断除迷惑、为妄见所迷惑,真心本身的自性清淨也不会有所改变。与净染互含的众生心不一样,真心从无始以来,以至于“尽未来际”,即从时间上去分析,无论是佛法的开示、开悟是否存在,都是“常不灭坏”的。这样真心的自性清淨或常住清淨的特征表明,真心是超越了时空限制的永恒存在的本体,这种永恒存在且“常不灭坏”的真心,在宗密看来,就是真实存在的绝对本体。

本体即是万事万物得以存在的根本依据,因此本体之心即是万事万物须以心作为存在的依据,心本体可以从思辨的意义上去论证万事万物存在的意义与作用。为此,宗密在对于心进行四种层次的界定时,已经认定唯有真实心才能作为绝对意义上的本体之心,因为真实心具有超越有形相状的性质,既然超越了有形相状,就具备了本体的抽象意义。与此同时,真实心在宗密的心性思想体系中,被宗密作为了产生与形成世间万物的最终依据,这样真实心在这一层次上也具有本体意义。另外,真实心还是众人修证菩提、圆成佛道的依止,因此真实心的本体地位在宗密的心性论体系中得以凸现。宗密在确立了真实心的本体地位之后,认为真实心本体的总体特征是“不生不灭”、“圆满十方”的:“众生心体,以本已来,不生不灭,自性清淨,无障无碍,平等普遍,无所不至,圆满十方。”^③“不生不灭”是从时间角度而言的,心作为绝对之本体,必然是超越了时间上的有限性,没有生灭即是时间上的无限性。“圆满十方”是从空间角度而言的,绝对的心本体,不仅在时间上无限,在空间上也是无限的。通过时空无限性的论证,宗密将心本体绝对超越化,从而赋予了心本体的另外一物特征,即:自性清淨、无障无碍、平等普遍,无所不至,这四个衍生的特征表明心本体可以作为众生修悟菩提、圆成佛果的依止。为了进一步将心本体的特征细分化、具体化,宗密在心本体上述总体特征的基础上,予以详尽论述:

① 《原人论》,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第392页。

② 《圆觉经大疏钞》,《续藏经》第1辑第14卷第3册,第257页。

③ 《圆觉经大疏》卷上之三,《续藏经》第1辑第14卷第2册,第129页。

然此灵心,上而无顶,下而无底,傍无边际,中无在处,既无当中,何有东西上下?欲言空寂,不似太虚;欲言相用,不从缘起;欲言知见,异于分别;欲言顽碍,异于木石;欲言其觉,不同醒悟之初;欲言其明,不同日月之类。^①

宗密重申了心本在空间上的超越性,不能在东西上下的空间方位中去寻求心本体,这也符合心本体须具有抽象性的特征。但问题在于,如此超越而抽象的心本体,如何才能为众生所把握,从而以此心本体作为依止成就无上正道。宗密显然是意识到了这个问题,于是用了般若空宗的遮遣的思维表达方式,即用否定的方式向众人说明心体与具体物象之间的关系。由于心本体的超越性与抽象性,很可能会被众人误解为空无一物的虚无、空虚,宗密认为心体是空寂,却不是了无一物、空空如也的太虚;那么既然不是空无一物的太虚,又是不是有形相状、因缘起和合而成的色法呢?宗密则认为心本体有相与用这种层次的显现功用,但心本体本身却是“不从缘起”,即超越了因缘和合的,既然心本体的功用层次涉及了缘起,那么心本体在功用这一层次即与知见领域发生了关系,但是宗密却特别强调了心本体虽与知见有关系,却不是属于有分别的虚妄色法的范畴,这样心本体的真实性得以确立。与之相似,心本体是有情众生所独有的,而不是无情的草木顽石等所具有的。此心本体的一个根本属性即是觉悟了的般若之智,但此般若之智却不同于“醒悟之初”即由迷转悟的初始阶段;同时心本体虽然是一种澄明的本净无染之状,却不能以世间的“日月之类”的光明去形容,通过层层否定的遮遣方式的思维表述,宗密将心本体的特征——以否定形式展现。通过否定的思维方式,宗密论述了心本体的特征,由这些特征就可以得出心与万法的关系:“夫一心者,万法之总也,分而为六度,散而为万行。万行未尝非一心,一心未尝违万行。……然则一心者,万法之所在,而不属于万法。”^②万法以一心为本体的依据,六度是佛教修行的六种法门,万行则是指佛教广大的八万四千法门,无论是世间万法,还是修行成佛的万千法门,在宗密看来皆在于心本体之中,这样心本体包融含摄了万法与万行,却又不属于万法与万行。这种包融含摄的特性,使心本体具有华严宗反复强调的一种相即相入的内容:

其中所说诸法,是全一心之诸法;一心是全诸法之一心,性相圆融,一多自在,故诸佛与众生变彻,净土与秽土融通,法法皆彼此互收,尘尘悉包含世界,相入相即,无碍镕融,具十玄门,重重无尽,名为无障碍法界。^③

一心与万法的关系是万法以一心为体,一心的功用之显现即是万法,那么两者即是你中有我、我中有你的圆融无碍的模式,即“一心者,万法之总也。分而为定慧,开而为六度,散而为万行。万行未尝非一心,一心未尝违万行。”^④这样一心与万法就是“全一心之诸法”与“全诸法之一心”的互融关系。在确立了这种互融的关系后,宗密以修行成佛的各种境界,去论证“性相圆融,一多自在”的心与万法的“相入相即,无碍镕融”的法界。在这一无障碍法界中,佛与众生、净土与秽土两类对立的圣凡之物共同存在,因为佛、净土与众生、秽土皆以一心为本体的依据,一心既然含摄了如是之类,故而圣凡之物则是交彻、融通的。在此基础上,宗密进一步引入了华严宗事事无碍的思维模式,认为“法法皆彼此互收,尘尘悉包含世界”,法法之所以能彼此互收,尘尘之所以能悉包含世界,关键在一心之本体具有赅摄万法、万行而镕融、互摄的功用。

由于一真心体即真实心作为绝对本体,其构成体系颇为复杂,宗密不仅仅从般若中观理论来予以阐释,同时还借鉴了《大乘起信论》一心开二门的模式,并将阿赖耶识纳入了一真心体的本体模式的建构中:

谓初唯一真灵性,不生不灭,不增不减,不变不易。众生无始迷睡,不自觉知,由隐覆故,名如来藏,依如来藏故,有生灭心相,所谓不生灭真心,与生灭妄想和合,非一非异,名为阿赖耶识。此识有觉不觉

^① 《圆觉经大疏》卷中之四,《续藏经》第1辑第14套第2册,第177页。

^② 《宋高僧传·宗密传》,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第473—474页。

^③ 《辨源诸诠集都序》卷三,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第443页。

^④ 续法:《五祖圭峰大师传》,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第473—474页。

二义,依不觉故,最初动念,名为业相。又不觉此念本无故,转成能见之识,及所见境界相现。又不觉此境从自心妄现,执为定有,名为法执。^①

一真心体作为绝对的本体,其本性是“不生不灭,不增不减,不变不易”的,而正是这种本性决定了一真心体的圆满无缺的本体依据,但宗密在建构一真心体的本体论体系时,要解决的问题不是一真心体具有怎样的本性,从而能成其为本体,而是一真心体怎样与万事万法发生关系与作用,二者之间如何互为转化的问题,为此宗密引入了阿赖耶识。一真心体由于众生“无始迷睡,不自觉知”,于是就产生了“由隐覆故”的问题,这样一真心体的另一异名的如来藏因众生不明自性,就有了“生灭心相”。一旦形成了有生灭的心相,就产生了无生灭的真心与生灭的妄念的混合体,此混合体依于宗密的解释就是阿赖耶识。阿赖耶识作为一真心体因妄念遮蔽而有净有染的体现,是产生与形成世间万法的依据,阿赖耶识的不觉之义,就使众生形成了分别与执着的妄念,此妄念一发动,依于佛教的教义就形成了业相。与此同时,宗密沿袭了唯识学关于阿赖耶识变现内在之见与外在之境的观点,认为众人以这种变现的虚妄之境执为实有,于是就形成了法执。宗密一真心体的本体论体系,杂糅了《大乘起信论》一心开二门的模式与唯识无境的学说,并进一步将一心开二门的模式诠释为不变与随缘:

心即是法,一切是义。故经云:“无量义者,从一法生。”然无量义,统唯二种:一不变,二随缘。诸经只说此心随迷悟缘,成垢净、凡圣,须恼菩提,有漏无漏等。亦只说此心垢净等时,元来不变,常自寂灭真实如如等。设有人问,说何法不变?何法随缘?只合答云:心也。不变是性,随缘是相,当知性相皆是一心上义。今性相二宗互相非者,良由不识真心。每闻心字,将谓只是八识,不知八识但是真心上随缘之义。故马鸣菩萨以一心为法,以真如生灭二门为义。论云:“依于此心,显示摩诃衍义。”心真如是体,心生灭是相用。只说此心不虚妄,故云真;不变易,故云如。是以,论中——云心真如,心生灭。^②

在宗密看来,一切法以心体为依据、为根本,是所有的佛教派别都认可的,而问题却在于心与万法之间的关系究竟是怎样的,对于此的解释就不一样了。宗密认为心本体在与万法发生关系时,显示出了两种性质,一种是不变,一种是随缘。在这一点上,不少佛教经论、佛教派别都没有意识到,只是笼统地认为心有迷悟之别、有有漏无漏之分;或者认为无论是垢心还是净心,本来都是“常自寂灭真实如如”的。宗密之所以要在心本体上区分出不变与随缘两种性质,是为了进一步建构以心体去统御不变、随缘之性质的模式。这样,《大乘起信论》中心真如门在宗密那儿就转化成了不变,心生灭门就转化成为了随缘,不变既然与心真如门相对应,那么自然是性,是体;随缘是心生灭门的转化,那么就是相、是用。二者尽管有性体、相用之分,却都为一真心体所含摄,宗密以一真心体的标准,批评了性相二宗的不足,相宗是见性、见体,而不知相知用;性宗则是认识到了相用的虚幻性,却不知性、体的真实性,两者之失误皆在于不知一真心体所具有的不变与随缘的两种性质。宗密反复强调一真心体的随缘的功用,其目的在于要解决一真心体与包括阿赖耶识在内的八识的关系,宗密认为八识固然不能被认为是一真心体,但却是一真心体随缘之性质而开显出来的功用,从这一层意义而言,八识是一真心体的功用显现,八识须以一真心体为存在的依据。以此为基础,宗密十分推崇《大乘起信论》一心开二门的模式,认为一真心体与心真如门在本质上是一致的,因为此时的心是不虚妄的本体,故而是真实不虚的;与此同时,此时的心也是不变易的,“故云如”。这样宗密得出了一个结论:“心真如是体,心生灭是用”。

二、真性

在宗密的心性思想体系中,性与心是等同的重要范畴,同时宗密关于性的论述,也是对于中国佛学心性论的继承与发展。“佛教言性,多系体的意思,指本来具有的无所谓变化的实体、本质。……‘性’通常与‘相’(形相)相对,有时性与相也可以互用,……所谓性通常有三种意义:一是不变不改的性质,也就是本来具有、不依因缘而起的自存本性;二是各类事物所具有的性,‘性分’;三是指绝对的真理,真

^① 《原人论》卷三,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第442页。

^② 《禅源诸诠集都序》卷一,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第428页。

实无妄的理性。”^①此外性还是众人修证菩提、圆成佛道的本体依据。宗密以性与相关系为基础,从总体上论述了其性论的思想模式:“性即空空绝迹,相即星象璨然。性色含于神用,具沙尘之无边。相该摄于内外,亦不在于中间。”^②基于性相关系的模式,宗密提出了真性与圆觉性两个范畴。真性强调的是众生成佛的真心本体,同时也是世间、出世间一切现象的本体依据。与之相关,圆觉性更多的则是着重论述众生由迷而悟的清净本性,所涉及的内容是众生的心性修养问题。由于佛性是中国佛学心性论的核心,宗密也阐释了真性与佛性的关系。

真性是宗密心性论体系中极为重要的一个概念,在宗密看来真心在本体层次上的显现即是真性,故而真性在不少内容上与真心是一致的。真性的提出是宗密在论述修禅心法时涉及的,以此为起点宗密还论述了真性与本体、真性与知、真性与成佛的关系,通过一系列问题的论证,宗密从不同角度阐释了真性。在宗密生活的时代,禅宗已分成多家,各家禅法在谈及各自的禅法心性修行法门时,都自成一套体系,并且还因此形成了诸多的纷争。针对修禅心性问题的争论,宗密从真性即是禅定的最高层次出发,论述了众人修禅在于了悟真性、真性开悟即是禅定的模式,这种阐释真性的理论模式,强调了众生本有的清净心性之体,以及自我本自具足的圆觉性,这就是宗密的华严禅的心性论思维模式:

源者,是一切众生本觉真性,亦名佛性,亦名心地。悟之名慧,修之名定,定慧通称禅那。此性是禅之本源,故云禅源,亦名禅那。理行者,此之本源是禅理,忘情契之是禅行。……今时但目真性为禅者,是不违理行之旨。……然亦非离真性别有禅体。但众生迷真合尘,即名散乱;背尘合真,方名禅定。^③

宗密所阐释的禅定与众生的本觉真心相关,因而修禅定的目的即在于开悟真心、见了真性,从这一意义上而言,宗密对于禅定的定义是:“悟之名慧,修之名定,定慧通称为禅那”。禅定不是一种纯粹的修行,而必须与真心、真性所开显的无上智慧相联系,定的目的是由禅定而开启无上智慧,因此在真性即是无上智慧这一前提下,宗密认为“有但目真性为禅者,是不违理行之旨”。真性与禅的关系从这里可以看出是一致的,这样宗密反对众人在真性之外再去寻求禅定的依据,或是在禅定之外再去寻求真性。众人在修禅定时应该明白,“迷真合尘,即名散乱;背尘合真,方名禅定”。由此可知,禅定的要旨在于去除妄念之尘,就是将散乱之杂念收敛于一真心性之中,这种境界在宗密看来就是参禅入定了。但是禅定之境也反对执着,这也是宗密所反对的:“若直论本性,即非真非妄,无背无合,无定无乱,谁言禅乎?”^④反对与否定对真性的执着,并不是否定了真性的存在,若是众人在修禅时在真与妄、背尘与合真、定与乱之间产生了分别与执着,那就必须以超越二元对立的破执予以破除,以“谁言禅乎”的当头棒喝的机锋去警醒修禅有执着的人。宗密的禅定观是不离真性而言禅,不离禅而言真性,但却反对执迷于真性的名相概念之中。为了进一步说明禅定对于了悟真性的重要性,宗密还从六波罗蜜法门与真性的关系去分析禅定:

万行不出六波罗蜜,禅门但是六中之一,当其第五,岂可都目真性为一禅行哉?然禅定一行,最为神妙,能发起性上无漏智慧,一切妙用,万德万行,乃至神通光明,皆从定发。故三乘学人,欲求圣道,必修禅定,离此无门,离此无路。^⑤

在这里,宗密强调了禅定在整个佛法修行中的重要地位。佛教教义以四摄六度作为修行法门的总称,而在宗密看来六度法门皆以开悟真性为修行目的,虽然禅定只是六度法门之一,但是这一法门在宗密的心性修持思想中却被视为一切法门的基础与依归,因为禅定可以开悟“性上无漏智慧”,即由真性显现的无上菩提般若之智,故而宗密认为“一切妙用,万德万行,乃至神通光明,皆从定发”,修禅定而获得真性,在获得了真性之后所达到的心性境界即是“神通光明”,而此境界的获得却是由禅定修之而得

① 方立天:《中国佛教哲学要义》(上),中国人民大学出版社,2002年,第273—274页。

② 《注答顺宗心要法门》,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第373页。

③ 《禅源诸诠集都序》卷一,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第422页。

④ 《禅源诸诠集都序》卷一,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第422页。

⑤ 《禅源诸诠集都序》卷一,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第423页。

来的。尽管禅定即真性,但真性本身是没有因为凡圣之不同而有差别,禅定却存在不同的层次:“真性则不垢不净,凡圣无差;禅则有深有浅,阶级殊等。”^①既然修禅定存在不同的层次,宗密所主张的最高禅定的境界是“最上乘禅”:“若顿悟自心,本来清净,元无烦恼,无漏智性本自具足,此心即佛,毕竟无异。依此而修者,是最上乘禅,亦名如来清净禅,亦名一行三昧,亦名真如三昧。”^②“本来清净,元无烦恼,无漏智性本自具足”,这些特征也是真性所具有的,从这一角度而言,“最上乘禅”所要达到的境界与真性无异。与此同时,真性与真如也是同一内容的概念,宗密用“如来清净禅”、“一行三昧”及“真如三昧”去界定“最上乘禅”,这样从另一角度论证了真性即禅。

作为本体层次的真性与真心一样,具有超越有形相状的抽象性,不能以世间的任何相状或二元对立的模式去界定真性,为此宗密鉴用了般若空观的遮诠模式表述思维,以非如是、非如是的模式去论证本体层次的真性。然而本体层次的真性是“体非一切”,但在用的层次上却是有形相状与万千纷繁的色法,宗密以为这种体用的关系正好是对于真性与万法存在的一种论证:“说一切诸法,若有若空,皆唯真性。真性无相无为,体非一切,谓非凡非圣,非因非果,非善非恶等。然即体之用,而能造作种种,谓能凡能圣,现色现相等。”^③体与用是中国哲学中极为重要的一对范畴,一般讲体必言用,这种体用观为中国佛学心性论所吸纳,宗密在以真性言体时,以“若有若空”、“无为无相”,“体非一切”予以论述,而在言及与体相对应的用时,宗密认为是“即体之用”,这表明真性的本体是超越了一切形象的,但在功用层次却是“能造作种种,谓能凡能圣,现色现相等”。真性的本体是真实法性,是无任何世间事物能表述的;但在功用层次即显现出来的,因缘起和合而成的万千色法,却是虚幻不实的,色法虽然是可以用世间形象表述,这种存在则不是真实法性,故而宗密对于真性体用关系的结论是:“妄无自性,举体即真;”“性自天真,本无取舍。”^④真与妄即体与用在性这一层面上而言,不是存在着一个截然不可逾越的鸿沟,体用不是截然对立的,而是一体、一如的,体用合一自然是宗密真性思想的基础,那么体与用的具体关系是怎样的,为此宗密从世间法与真性的互为依存的角度予以论证:

无漏诸法,本是真性,随缘妙用,永不断绝,又不应破。但为一类众生,执虚妄相,障真实性,难得玄悟,故佛且不拣善恶垢净性相,一切呵破,以真性及妙用不无,而且云无,故云密意。又,意在显性,语乃破相,意不形于言中,故云密也。^⑤

从真性的本体角度去分析,“无漏诸法,本是真性”,但真性却“随缘妙用,永不断绝”,这样真性在随缘起的作用下,即涉及了功用的层次,此功用层次用真性去观照都是虚幻不实的。但问题却在于,众人不明了色法的虚幻性,这样将众人本有的真性遮蔽了,于是佛法才以般若空观予以破执,而后又怕众人执着于空,再以真性为真实不虚去破除众人对于空的执着。从总体上而言,宗密所论述的真性是超越了一切名言假相,不能用语言予以界说的,故而真性是“语乃破相,意不形于言中”。真性的这种不可言说的性质,在宗密看来还与众人的迷悟有关,而迷悟与世间法的生成有关:

佛见三界六道悉是真性之相,但是众生迷悟而起,无别自体,故云依性。^⑥

以一真心性,对染净诸法,全拣全收。全拣者,如上所说,但克体直指灵知,即是心性,余皆虚妄。故云非识非智,非心非境等,乃至非性非相,非佛非众生,离四句绝百非也。全收者,染净诸法,无不是心。心迷故,妄起惑业,乃至四生六道,杂秽国界;心悟故,从体起用,四等六度,乃至四辨十力,妙身净刹,无所不现。既是此心现起诸法,诸法即全真心。如人梦所现事,事事皆人,如金作器,器器皆金,如镜现影,

① 《禅源诸诠集都序》卷一,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第422页。

② 《禅源诸诠集都序》卷一,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第422页。

③ 《禅源诸诠集都序》卷二,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第431页。

④ 《注答顺宗心要法门》,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第374页。

⑤ 《禅源诸诠集都序》卷二,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第434页。

⑥ 《禅源诸诠集都序》卷二,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第432页。

影影皆镜。①

依于宗密的理解，“三界六道”是世间一切现象的总称，这些世间法都是真性所显现的相状，也是因为众人心性迷失而产生的，从这一角度而言，世间法以真性为存在的本体依据，众人应该明白在真性之外“别无自体”，真性就是世间法的本体依据。宗密对于真性与世间法关系的论证并未停滞于此，而是进一步论述真性与染净、迷悟而生成的世间法是怎样一种拣收的模式。从“全拣”的角度分析，真性是对于世间色法的虚妄性的观照，因而从真性出发，宗密用般若空观破除众人对于世间法的执着，故而“全拣”是从否定思维入手。从“全收”的角度分析，真性则体现为“染净诸法，无不是心”，既然心本体具有含摄世间一切法的性质，故而真性也可以含摄一切世间法。不过众人之心虽然为一真心体所含摄，却有迷悟之分，众人心迷则现一切世间杂秽现象，众人心悟则现一切成佛妙境。对于心迷、心悟与世间法的关系，宗密的看法是：“此心现起诸法，诸法全即真心”。真性即真心，因此也可以换而言之，真性在众人不觉、迷失的状态下，就现出诸种世间虚幻色法。如若众人看到了世间法的虚幻性，因而不再执着，就获得了真性。宗密对于真性与世间法关系的论述，还以梦、金、镜与梦境、金器、镜影作比喻，前者为本体之真性，后者为功用的世间法，前者是后者得以产生、存在的本体依据，后者同时也体现了前者的性质，二者之间是不相同、不相离的统一的关系。

真性作为世间万法存在的本体依据，同时还是众人修证菩提、圆成佛道的依止。在论述真性与禅定的关系时，宗密认为禅定的目的就是为了开悟众人本有的真性，同时修禅定也是为了修证成佛，故而众人开悟了真性也就是见性成佛了：“源者，是一切众生本觉真性，亦名佛性，亦名心地。”“况此真性，非唯是禅门之源，亦是万法之源，故名法性；亦是众生迷悟之源，故名如来藏藏识；亦是诸佛万德之源，故名佛性；亦是菩萨万行之源，故名心地。”②宗密已经将真性作了一种本体、本源的诠释，认为真性是“禅门之源，亦是万法之源”，“亦是众生迷悟之源”，“亦是诸佛万德之源”，“亦是菩萨万行之源”。禅定的结果可以使众人由迷而悟，由迷而悟就是成为了佛、菩萨，因此真性的获得与真心的获得一样，皆可令众人获得无上菩提般若之智，成就无上佛道。宗密在论证修心成佛时已经指出，众人只要开悟了灵知的心体，就是成佛的境界。与之相似，宗密在论及真性时也表达了相同的观点：“直指自心即是真性，不约事相而示，亦不约心相而示，故云即性。”③体认自心、开悟自心就是真性，真性的本质与事相、心相不同，事相与心相都是缘起和合的虚妄色法，而真性则是与自家本净的心体一致。由此可见，“直指自心”是成佛的法门，真性正是通往成佛法门的重要内容，修真性就是修性证佛。众人之所以能够成佛，在中国佛学心性论中是因为主张众人皆有佛性，宗密的真性思想中也涉及了佛性的内容。真性与佛性除了上述在成佛意义的一致性外，宗密还将佛性作了体用的诠释：

佛性体非一切差别种种，而能造作一切差别种种。体非种种者，谓此佛性非圣非凡，非因非果，非善非恶，无色无相，无根无住，乃至无佛无众生。能作种种者，谓此性即体之用故，能凡能圣，能因能根，能善能恶，现色现相，能佛能众生，乃至能贪嗔等。④

真性与佛性的共同特征在于“体非一切差别种种，而能造作一切差别种种”，也就是说从本体的层次看，真性与佛性都是超言绝相的，故而宗密用了非如是、非如是的否定思维予以论述。但在功用的层次，真性与佛性因众人心的迷失、迷惑，于是随妄念、随缘起的作用，就有了种种差别，不过这些差别不是真性与佛性本有的，而是众人因迷惑而起的分别与执着的结果。所以从体用的角度而言，宗密认为真性与佛性也是一致的，也是体用一如的。

三、圆觉性

① 《禅源诸诠集都序》卷二，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局，1983年，第438页。

② 《禅源诸诠集都序》卷一，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局，1983年，第422页。

③ 《禅源诸诠集都序》卷二，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局，1983年，第436页。

④ 《中华传心地禅门师资承袭图》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局，1983年，第465页。

圆觉性是宗密心性论体系中又一个极为重要的内容,圆觉性有时被宗密阐释为觉性,其名称与基本含义来源于《圆觉经》:“若诸菩萨,以圆觉慧,圆合一切,于诸性相,无离觉性,此菩萨者,为圆修三种自性清净随顺。”^①在《圆觉经》中解释圆觉的含义时,强调了“圆合”与“觉性”两个特征,也就是说圆觉是以圆合融通一切法,而去觉悟众人本有的清净心性。这一含义为宗密所发展,其圆觉性的阐释从以上两个方面展开。

宗密在《圆觉经》关于“圆合”与“觉性”的基础上提出了他关于圆觉的定义“圆者,满足周备,此外更无一法;觉者,虚明灵照。无诸分别念想。”^②从这一定义去分析,宗密所理解的圆觉是圆融与灵明觉悟之义。融通是因为宗密的心性论体系兼容了内外之学,内学是指其心性论是对于华严、禅及天台、唯识各家佛学心性论思想的一次综合;外学是指其心性论以佛学为基础,融通了儒道两家的心性论。灵明觉悟则在于强调众人对于心性本体的修证,以此从心性思辨的角度去论证众人怎样才能成佛的问题。

宗密在总体上界定圆觉性的定义后,还从体用的角度去予以展开:“圆融和合一切事理、性相、真妄、色空等类,举体相应,是为圆合。”^③“以圆觉合一切,是从体起用;性相无异觉性,是会体归用;体用无碍,寂照同时,是为圆满无上妙觉。”^④事理、性相、真妄都涉及了心性的体用问题,二者之间是统一的,是一致、一如的,而不是森然对立的,故而宗密认为是“举体相应,是为圆合”。体用虽然是一如的,但体却可以显现诸多的功用,宗密以心性圆合融通一切法,故而认为是“从体起用”。功用虽然森罗万象,但都是圆觉性的本体显现,离不开圆觉性,须以圆觉性为本体存在依据,故而“是会用归体”。从以体起用与会用归体可以看出,体与用是不存在不可逾越的障碍,这也证明了体用是一如的关系。

圆觉性既然是可以从体用一如的角度予以论证,那么作为本体层次的圆觉性其特征是怎样的。宗密认为本体层次的圆觉性,也应该具有不变易、不变动的根本意义:“一切法唯依觉性生灭动转,诸法既尽,同于虚空,皆不动故,则觉性不动也。”^⑤宗密在这里用动与不动的关系去阐释本体意义的圆觉性。世间诸法的“生灭动转”的流转,在宗密看来是由于本体意义的圆觉性作用的结果,但世间诸法是虚幻不实的,故而当世间诸法生灭缘尽时,则“同于虚空”,宗密认为诸法空性的实相本身则是不流转、无变易的,空性实相与本体意义的圆觉性是一致的,这样就可以推论出“觉性不动也”。宗密以缘起性空及诸法生灭的般若中观思想去分析本体意义的圆觉性时,还涉及了另一个问题,圆觉性具有本体与功用两种性质,体与用之间的关系怎样,换言之体与用之间的相互转化过程是怎样的,为此宗密以心性迷悟的模式予以论证:“觉海元真,万法非有。融混一相,体用恒如,但以迷倒情深,琼森分别。违其正理,失本真常。今既返本归真,销迷殄相,对治斯遣,垢净双融,剪拔生源,成究竟觉。”^⑥圆觉性的本有状态,是“万法非有。融混一相,体用恒如”,这即是说圆觉性本身是不存在体用之别的,圆觉性本身于虚妄色法也是无关的。问题在于众人“迷倒情深,琼森分别,违其正理,失本真常”。这样圆觉性在众人迷失本觉之性的状态下,由体起用,众人因自我妄念的生起,将本无实性的虚幻色法执为实有,这就违背了圆觉性本觉的状态。宗密在论述了众人圆觉心性由本体而至功用的过程后,认为众人应“返本归真,销迷殄相,……剪拔生源,成究竟觉”,这一“返本归真”的过程是由迷而悟,是对于“迷倒情深,琼森分别”状态的否定,一旦众人开悟了、觉悟了,宗密认为众人已然成就了“究竟觉”,这也是由用归体的过程。宗密对于究竟觉还作了专门的解释:“理是本觉,智是始觉,始本不二,为究竟觉。”^⑦应该说理(本觉)与究竟觉都是本体意义的圆觉性,智即始觉是圆觉性由体归用的状态,在这里宗密以“始本不二,为究竟觉”的

① 《圆觉经》、《大正藏》第7册,第919页。

② 《圆觉经大疏》卷上之2、《续藏经》第1辑第14套第2册,第121页。

③ 《圆觉经大疏》卷下之1、《续藏经》第1辑第14套第2册,第182页。

④ 《圆觉经大疏》卷下之1、《续藏经》第1辑第14套第2册,第182页。

⑤ 《圆觉经大疏》卷中之2、《续藏经》第1辑第14套第2册,页152。

⑥ 《圆觉经大疏》卷中之4、《续藏经》第1辑第14套第2册,第172—173页。

⑦ 《圆觉经大疏释义钞》卷10之下、《续藏经》第1辑第14套第5册,第438页。

论证思维,再次阐明了其圆觉心性是体用不二、体用一如的。

宗密在论述圆觉性时除了从体用不二的思维模式予以论证外,还从佛学本身的名言概念中去阐释。在宗密的阐释中,圆觉性与佛教教义的一些最高层次的概念是一致的:“圆觉自性,本无伪妄变异,即是真如;无法不知,本无烦恼,无法不寂,本无生死,即是菩提涅槃;无慳贪禁毁,嗔恚懈怠,动乱愚痴,即是波罗蜜。”^①宗密早已从本体不变异的角度论证了圆觉性的特征,这种不变异的特征在宗密看来即同于真如“湛然不虚妄”的性质,故而圆觉性即真如,这强调的是作为本体了无变异的意义。与之相应,圆觉性还能够参悟一切色法的虚幻性,其本身是不存在世间的烦恼及生灭的现象,故而宗密认为圆觉性的这一性质与菩提涅槃是一致的,这强调的是觉解。另外圆觉性是对于世间一切妄念、染法及恶行愚痴现象的否定,而这种否定正是佛教主张修行六度法门时应该做到的,因此宗密认为圆觉性在这一层意义上与修行法门的“波罗蜜”是一致的,这强调的是心性修养的问题。通过圆觉性与真如、菩提、涅槃及波罗蜜等佛学中最高层次概念的互为印证,宗密完成了其关于圆觉性的定义。

宗密关于圆觉性定义的论述中,已经涉及了圆觉性与众人成佛的问题。佛学心性论的核心在于从思辨的角度,去论证众人成佛,为此宗密关于圆觉性的论述也必然涉及了佛性的内容。佛性是指众生成佛所本有的性质与潜在的能力,而佛则是觉悟、开悟之义,宗密关于圆觉性与佛性关系的论证,正是从觉悟即佛、“佛者觉悟也”的角度入手的:

谓佛者,觉也,自觉,觉他,觉满。离心名自觉,离色名觉他,俱离名觉满。所言觉义者,谓心体离念,离念相者,等虚空界。无所不遍,法界一相,即是如来平等法身。如是用心,常无间断,是长养法身,没身没心,没天没地,湛然清净,亦名圆满法身。^②

佛教关于佛的定义就是觉悟的意思,宗密在论证圆觉性时沿用了这一关于佛的定义,并发挥为“自觉,觉他,觉满”。对于“自觉”的解释,宗密认为是对于“心名”的参悟,即是对于自我色法的破执;“觉他”的解释,宗密认为是对于外在色法的破执。在破除了我法二执之后,宗密认为就是达到了“觉满”的境界。这种觉悟的境界,其内容是“心体离念”,这里的念指的是妄念、杂念,惟有脱离了妄念、杂念对于圆觉性的纠缠,才能达到“法界一相”,宗密认为“法界一相”就是“如来平等法身”。由此可以看出,宗密以觉解佛的关键是破除众人妄念、杂念对于虚幻色法的分别与执着,其破除虚妄的结果则是圆觉本性的显现,这就是觉悟、开悟成佛的标志宗密所阐释的圆觉性除了以觉解佛外,还专门将论证的重心指向了佛性:“如来圆觉,妙心涅槃,即名佛性。”^③“非性者,指圆觉自性非前五性及轮回之性;性有者,前差别性皆有圆觉。”^④宗密所讲的圆觉性就是涅槃实相,而涅槃实相就是佛性,这样圆觉性即是佛性。与之相应,从圆觉性本身而言,并不包含有五种性与六道轮回诸性质。但是五种性与六道轮回诸性质中却体现了圆觉性,这种净染互含、真妄互存的模式,也成为了宗密论证其圆觉性与佛性的核心内容:“众生圆明心性,与佛无殊,但以妄情,凡圣似隔,今身心相尽,妄念不生,圆觉妙心,凡圣交彻。理实而言,我之身心,亦遍现十方佛中。”^⑤这一论述表明,众人本有的“圆明心性”与诸佛的心性是无差别的,只是因为众人的心性为妄念、杂念所迷惑,本净圆明的心性就不为众人所明了,这即是“凡圣似隔”,佛与众生在心性的了知与觉悟上就有了差异。如若众人明了心性是圆明本净的,从而使自我的心性不为妄念与杂念所迷惑,宗密认为这就是“妄念不生,圆觉妙心,凡圣交彻”。也就是说,众人与佛在圆觉心性上是一致的,“凡圣似隔”与“凡圣交彻”的关键在于众人的觉悟。所以宗密对于此的结论是:“我之身心,亦遍现十方佛中”。之所以能“遍现十方佛中”,乃因为“我之身心”本有圆明觉性,此性与诸佛无异,故而“我之身心”能够“遍现十方佛中”,圆觉性在沟通佛与众生、佛性与众人净染杂含的心性之间起了极为重要

① 《圆觉经大疏》卷上之4,《续藏经》第1辑第14套第2册,第132页。

② 《圆觉经大疏释义钞》卷3之下,《续藏经》第1辑第14套第3册,第277页。

③ 《圆觉经大疏》卷上之4,《续藏经》第1辑第14套第2册,第135页。

④ 《圆觉经大疏》卷中之4,《续藏经》第1辑第14套第2册,第169页。

⑤ 《圆觉经大疏》卷下之1,《续藏经》第1辑第14套第2册,第176页。

的作用。

圆觉性作为与佛性相通的重要概念,宗密还从佛学概念中对于成佛境界、成佛标志中去予以论述,从多角度展示圆觉性与佛性的一致关系:

此圆觉,于诸经中随宗名别,《涅槃经》但约凡夫身中有此性,悟之决定成佛,故名佛性;《法华》约称赞唯此一法,运载众生,至于宝所,余乘不能,余法皆劣,故名一乘妙法;《净名》但约住此性者,神变难量,非口可议,非心可思,故名不可思解脱;《金刚》但约此性显发,能破烦恼,故名般若。^①

宗密是兼修内外之学的一代佛学大师,其对于圆觉性的阐释也体现了圆融、圆合佛教各种经典的特征。在以《涅槃经》解释圆觉性时,宗密强调的是众生悉有佛性,皆有佛性,有佛性者定当成佛;在以《法华经》解释圆觉性时,宗密强调的是圆觉性与“一乘妙法”的关系,“一乘妙法”是究竟法门,是众生成佛的依止;在以《净名经》解释圆觉性时,宗密强调的是成佛的“不可思解脱”境界,圆觉性本身已经具有此种成佛的境界;在以《金刚经》解释圆觉性时,宗密强调的是以般若智慧观照一切世间色法,参透其虚幻性,而明了缘起性空的实相。通过这种以诸经解释圆觉性的论证,宗密从佛学中对于成佛境界的最高层次的角度,完成了圆觉性的理论建构。

四、真心即性的心性合一模式

宗密的心性论体系表明,宗密在分析与论证心与性的关系时体现了心与性是合一的,也就是说宗密的心性论与中国佛学论证心与性的关系时的基本模式是一致的,即明心即是见性、见性即是明心。但在具体的论证思维上,宗密主要是从“全拣”与“全收”的心与性互融的模式,及“本觉真心即性”两个方面展开。前者体现了宗密心性论体系的圆融特色,即论证心中有性、性中有心,从而心与性是一而二、二而一的关系。后者是从中国佛学心性论的性觉说模式入手,论证了心觉为佛、性觉成佛的问题,心与性在觉悟成佛这一层次达到了一致。由此可知,宗密在阐述心与性的关系时,主要是从真心即性的理论思维模式来展开。

而拣与收是宗密在论证其心性论时提出的一对十分重要的概念,二者都是围绕一真心性与万法的关系而进行论述的。拣强调的是心与性所具有的超越有形相状的虚幻色法的性质,突出了心与性的本净无染这一根本特征。收强调的是心与性怎样与净染诸法发生关系,又怎样能够去染还净。宗密认为,拣与收是互为统一的,而这种统一的关系也体现了拣收自如、自在的模式:

以一真心性,对染净诸法,全拣全收。全拣者,……但克体直指灵知,即是心性,余皆虚妄。故云非识所识,非心境等,乃至非性非相,非佛非众生,离四句绝百非也。全收者,染净诸法,无不是心。心迷故,妄起惑业,乃至四生六道,杂秽国界;心悟故,从体起用,四等六度,乃至四辨十力,妙身净刹,无所不现。既是此心现起诸法,诸法全即真心。如人梦所现事,事事皆人,如金作器,器器皆金,如镜现影,影影皆镜。故《华严》云:“知一切法即心自性,成就慧身,不由他悟。”《起信论》云:“三界虚伪,唯心所现,离心则无六尘境界,乃至一切分别。即分别自心,心不见心,无相可得,故一切法如镜中相。”《楞伽》云:“寂灭者名一心,一心名如来藏,能遍兴造一切趣生,造善造恶,受苦受乐。与因俱,故知一切无非心也。”……深必该浅,浅不至深。深者直显出真心之体,方于中拣一切收一切也。如是收拣自在,性相无碍,方能于一切法悉无所住,唯此名为了义。^②

宗密在从“全拣”的角度去分析、论证心与性的关系时,首先引入了“灵知”这一概念。知是宗密心性论体系中的一个重要概念,宗密在论述心与知的关系时认为,“知即是心”,这里的知指的是觉悟了佛法之后的般若之智,亦是体证了心本体的一种境界。与之相似,宗密在论述真性时也认为“真是一真如之性,自然常知”,也就是说真性是对于真如的一种体证的境界。在中国佛学心性论体系中,真如与心本体即如来藏清净心是同一概念,从这一角度而言,真性是对真如的体证,真心也是对于真如的体证,心

^① 《圆觉经大疏》卷上之2,《续藏经》第1辑第14卷第2册,第121页。

^② 《禅源诸诠集都序》卷二,石俊等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第438—439页。

与性在体证真如之知这一层次上是互为圆融、融通的。故而宗密认为“直指灵知，即是心性，余皆虚妄”。其次，宗密认为心与性作为绝对意义的本体，都是超越了二元对立的模式，所谓“非识”与“所识”、“心”与“境”、“性”与“相”、“佛”与“众生”的对立，在心与性的本体角度去分析都是不存在的了，这也再次论证了宗密关于性的思想：“性自天真，本无取舍。本非对待，岂有修作”。通过心体的论述可知，宗密认为心是完全超越了二元对立的本体，而性也是原本没有“取舍”与“对待”的绝对本体，这样从超越对立的角度去分析，心与性因为都是没有对立的性质，故而二者具有同样的特征。

宗密从“全收”的角度去分析心与性的关系时，主要引入了染净与迷悟两对范畴。宗密分析心与染净、迷悟的关系，是从心与世间万法的生成以及出世法得以成立进行论证的。一心之体中包含了染法与净法，染法与心体的迷失有关，由此就形成了产生了世间的一切现象；净法与心体的觉悟有关，由此则形成了出世间的净土。心体的这种染净互存的模式，宗密在论证性与相的关系时也曾提及：“性即空空绝迹，相即星象灿然。性相含于神用，具尘沙之无边。相该摄于内外，亦不在于中间。”^①在这里，性与心一样都是“空空绝迹”的超言绝象的本体，而相则与染净互存的妄念之心一样，体现了“星象灿然”的特征。宗密在以心尽收染净、迷悟诸法时，鉴用了性相互融、不异的模式。心与性作为诸法存在与生成的依据的本体，是不存在染、迷等特征的。但是相作为心与性本体功用的显现，却是有染有净、迷悟互存的。宗密所论述的“全收”，从心与诸法的关系角度去分析，是一心尽收诸法，诸法归摄于一心。与此同时，一心又由于无明风起、妄念乍动，从而一心的功用又显现为万法。而在宗密所论述的性与相的关系而言，则是性尽收相、相该摄于性，同时性与相的本体与功用的作用，即是“性色含于神用”，一旦有了神用的功效，就会产生“具尘沙之无边”的诸法现象。通过上述分析可以得知，心与性在尽收诸法的层次上是同一的概念，心所“全收”的是染净、迷悟诸法，性所“全收”的是“星象灿然”的大千万相。与之相关，心与性在由本体而显现出的诸法功用的层次也是具有相同的特质，心所显现的功用是诸法，性所显现的功用是万相，这样从体用不二、体用一如的角度去分析，就自然能够得出心与性是合一的关系，亦即心与性是互融的关系。

宗密在分析论述了心性与“全拣”、“全收”的关系后，还分析论证了“全拣”与“全收”的自在自如的心性互融模式。为了论证这种心性互融的模式，宗密在两个方面展开。一方面，宗密引述了《大乘起信论》与《楞伽经》关于心生万法、万法归于一心的观点，认为“三界虚伪，唯心所作”，心是一切法生成的根源，而一切法则是相的范畴，如若众人不执迷于妄念之心，这样就是“无相可得”。其结果自然是觉悟诸法是虚幻不实的相状。与此同时，宗密还认为一旦觉悟了诸法是虚幻不实，即与如来藏清净心合一，而如来藏清净心因妄念乍动又会成为一切诸法产生与形成的根源，这样宗密从拣即否定诸法虚幻与收即肯定如来藏清净心的本体意义的角度，论证了心的拣收自如的性质。宗密对相的否定的同时，即肯定了性的本体意义，也就说宗密在从拣收自如的角度论证心时，已经包含了性的拣收自如的模式。另一方面，宗密引述了《华严经》关于心与性的观点。心的本性、自性是清净的，众人需要觉悟的核心内容就是心本自净、性本自净，若是背离了这一核心的主旨，所谓的觉悟、开悟也就是不真实的。故此宗密认为众人要“成就慧身，不由他悟”，必须悟得“即心自性”的妙谛，心中有般若智慧之性，性中有清净无染之心，这样才是真正的觉悟。宗密在论述“全收”模式时，曾用心与性的迷与悟去收摄万法，而在引述《华严经》时宗密则以“即心自性”、“不由他悟”的观点再次印证了其“全收”的心性模式。正是在经过了上述两个方面的论述后，宗密得出了拣收自如的理论：真心之体与性之体一方面是作为本体存在，另一方面则是可以显现出万千色法的功用，这样拣一切则是从心与性的本体层次去否定诸法的虚幻不实的性空之理；而收一切则表明心与性作为本体，其功用的显现是万千诸法，诸法尽收为一真心性所收摄，这就是“拣一切收一切”的“拣收自在”的模式。

宗密在以迷悟而论心性时，已经涉及到了这样一个问题，即：心与性对于众人而言都存在一个迷悟的问题，众人的本有心性是圆明本净的，但众人在现实生活中，其心与性却失却了圆明本净的状态，

^① 《注答顺宗心要法门》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局，1983年，第373页。

这在宗密看来就是心与性的迷失,若能转迷为悟、转惑为觉,宗密认为就是众人恢复了本有的清净心性,这样心与性在迷与悟这一层次,或换而言之,在觉这一层次所包含的内容是一致的。宗密论证其心与性合一关系的模式,也是从觉这一层次展开:

一切众生,莫不具有觉性,灵明空寂,与佛无殊。但以无始劫来,未曾了悟,妄执身为我相,故生爱恶等情,随情造业,随业受报,生老病死,长劫轮回,然身中觉性,未曾生死。如梦被驱役,而身本安闲,如池水作冰,而湿性不易。若能悟此性即是法身,本自无生,何有依托。真理虽然顿达,妄情难以卒除,须常觉察,损之又损。但可以空寂为自体,勿认色身,以灵知为自心,勿认妄念。妄念若起,都不随之,即临命终时,业自不能击,虽有中阴,所向自由,天上人间,随意寄托。若爱恶之念已泯,即不受分段之身。若微细流注寂灭,则圆觉大智朗然。随机现化,名之为佛。^①

宗密在以觉悟而论性时,是将觉与性合在一起进行论述的,在论述时宗密认为觉性是“灵明空寂,与佛无殊”的,也就是说觉性与佛性是一致的。觉性虽然是“与佛无殊”的,但众人却“未曾了悟”,不明白我法二执的虚妄性,反而以之为真实,这样就存在了众人与佛在觉性上的差异,众人的觉性在这时是迷而不是悟。与之相关,众人的觉性虽然是迷,但觉性本身却是清净无染的,这就是宗密认为的:“身中觉性,未曾生死”。宗密在论述了觉性本净与众人迷失觉性之后,认为众人若是想超越生死、成就菩提,就应该由迷而悟,应该“悟此性即是法身,本自无生,何有依托”。觉性即是法身,法身与佛性一样是超越了生死的本体,也是不因缘起而成的本体,这样觉性则是“本自无生,何有依托”。宗密所论述的觉性,是与佛性、法身相关联的,其预先肯定了觉性即佛性,这即表明觉性的纯净无染的性质;其次将迷悟引入觉性之中,解释众人觉性为何不同于诸佛觉性的问题;最后宗密以法身而论觉性,主张众人了悟觉性本有的无生、不因缘起的真谛,在完成了由迷而悟的修证后,宗密认为众人的觉性与诸佛的觉性了无差别。由此可知,宗密论证觉性的关键是悟,是以觉悟而规定性的基本内涵,可以说觉是宗密论性的核心。

宗密在以觉释性后,又将觉与心予以论述。宗密对于觉与心关系的论证,是从寂知入手的,认为“以空寂为自体,勿认色身,以灵知为自心,勿认妄念”。空寂与色身、灵知与妄念是觉悟与迷失模式的转化,空寂强调的是以了悟缘起性空之理,观照虚幻色身而获得的一种本净心体的境界;灵知强调的是在觉悟了之后所达到的灵明知觉的心体状态。应该说“以空寂为自体”与“以灵知为自心”展示了心体觉悟后的两种不同的境界。宗密在这里,显然将心体的觉悟分为了空寂与灵知两个内容。与之相应,心体也被自体与自心两个等同概念所替换。宗密对于心体觉悟的论证,还进一步涉及了心体觉悟、开悟后如何应对妄念、杂念的问题。依于宗密的见解,众人的心体一旦觉悟之后,就不再会被妄念所束缚,妄念的起灭与觉悟了的心体已不再发生任何作用与影响,妄念已不能再左右心体的精神活动。在这种境界下,宗密认为心体已经没有了世界的爱恶纷争,诸佛所具有的“圆觉大智”,众人在这时已然获得,换而言之,众人可以“名之为佛”。为了更加详尽地阐释心体与觉悟的关系,宗密还引入了情这一中介,认为“作有义事,是惺悟心,作无义事,是狂乱心。狂乱随情念,临终被业牵,惺悟不由情,临终能转业。”^②心体显然被宗密分为了惺悟心与狂乱心两种状态,惺悟心是心体觉悟时的状态,狂乱心则是心体迷失的状态,心体迷失的状态就会为情所束缚,这在宗密看来就是“被业牵”;与之不同,心体觉悟了则不会为情所束缚,众人因心体开悟而成佛,这在宗密看来就是“能转业”。情成为了众人心体开悟的一块试金石,心体的觉迷与否,必须要在情上一试才能知道心体是否觉悟、开悟了,这样宗密在心体与觉迷之间引入情这一概念的目的,是为了从理论上完善心体修悟、修证的具体实践的操作问题,因而情也就具有了迷悟两层含意,“能转业”是众人心体对于情的觉悟,“被业牵”则是众人对于情的迷失。宗密的本觉真心之说,是通过心——情——觉迷的模式建构起来的。

(作者系四川师范大学文理学院副教授)

① 续法:《五祖圭峰大师传》,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第476—477页。

② 续法:《五祖圭峰大师传》,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册,中华书局,1983年,第477页。

《坛经》“无住为本”思想之论释

——以僧肇法师、印顺导师的相关阐释为着眼点

□ 郭延成

摘要:本文以僧肇法师所著《物不迁论》和印顺导师对《坛经》中的“三无”的开示,以及郭象的《齐物论注》等为例,真实地反映出“无住为本”在真、俗二谛,缘起性空等佛法正理等方面辨析和论证,衬托出大乘佛经在学修弘法方面具有重要的现实意义。

关键词:法宝坛经;物不迁论;齐物论注;真俗圆融;缘起性空

《坛经》之“三无”思想历来为禅门修行者以及诸多学者所重视,其中“无住为本”思想是涉及禅宗修行根本原则的大问题。与此相关,佛教诸多经典如《肇论》、《维摩诘经》等为“无住为本”思想提供了有力支撑。让我们来看一看后者对“无住为本”思想的论释。

印顺导师(1906~2005)在《中国禅宗史》中对《坛经》版本的演变,有详实的考据。他认为敦煌本《坛经》是现存各本中最古老的,因此,他对《坛经》思想的阐释主要以敦煌本为主。对于《坛经》的中心思想,印顺导师说:“《坛经》所说,可以‘见性成佛’;‘无相为体,无住为本,无念为宗’——两句话来说明。”^①

印顺导师对《坛经》的“三无”并举有这样的开示:“《坛经》说:‘无相为体,无住为本,无念为宗’。体,宗,本——三者并举,是《坛经》的特色。”^②

而对于“三无”的意义,印顺导师说:“‘无相为体,无住为本,无念为宗’:这是《坛经》所传的修行法。”^③

对于“无住”的义涵,印顺导师依《坛经》原文,对“无住”进行解释:

《坛经》(大正四八·三三八下)原文为:

为人本性,念念不住。前念今念后念,念念相续,无有断绝。若一念断绝,法身即是离身色。念念时中,于一切法上无住。一念若住,念念即住,名系缚。于一切法上念念不住,即无缚也,(是)以无住为本。

印顺导师进行解释说:

人的“本性”(“性”、“自性”),是念念不住的。在一生中,是从不断绝的。“性”本来不住,从本来不住的自性,起一切法,所以《维摩经》说:“依无住本,立一切法”。一切法在自性,也是念念不住的(或称为三世迁流),然众生不能明了。试引《肇论》的《物不迁论》来解说:一切法是前念、今念、后念——念念相续的。审谛的观察起来:“昔物自在昔,不从今以至昔;今物自在今,不从昔至今”。念念相续,而实是“法法不相到”的,“性各住于一世”的;不是葛藤一般的牵连于前后的。因为众生不了解,“既知往物而不来,而谓今物而可往”,所以就念念住着了。经上说:“顾恋过去,欣求未来,耽着现在”;于念念中系缚,往来生死。如能体悟自性的本来不住;一切法在自性,也无所住。直了现前——“来而不往,去而不

① 印顺:《中国禅宗史》,江西人民出版社,1999年第二版,第284页。

② 印顺:《中国禅宗史》,江西人民出版社,1999年第二版,第95页。

③ 印顺:《中国禅宗史》,江西人民出版社,1999年第二版,第288页。

留”，如雁过长空，不留痕迹；如见阿彌佛国，一见不再见。那就是念念不住，顿得解脱自在。《坛经》以本性的“无住为本”，所以反对“直言坐不动，除妄不起心”的禅法，如（《大正》四八·三三八中）说：

“若如是，此法同无情，却是障道因缘。道须通流，何以却滞？心不住，即通流；住即被縛。若坐不动是，维摩诘不合呵舍利弗宴坐林中。”

曹溪的禅，在行住坐卧动静语默中着力。直下无住，见自本性，活泼泼的触处都自在解脱。这与“住心”一境的定法，确是非常不同的。^①

由印顺导师的阐释，我们应当如何认识“无住”的内涵呢？

人的本性本来是“念念不住”的。为此，印顺导师还援引《物不迁论》来进行说明。我们知道，僧肇法师的《物不迁论》以缘起性空思想来阐明“实相不迁，故物物皆不迁”的道理。《物不迁论》正是在一反所谓常识性的观念如“夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流动”^②等基础上，从胜义谛的维度来解释宇宙人生的“不迁”之实相的。

但《物不迁论》并非一味排斥动相之俗谛，而是透过动相而体证“不迁”之真谛，同时《物不迁论》认为不迁之静性也不离动相而存在：“寻夫不动之作，岂释动以求静，必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。”^③可见，迁流之动相与不迁之静性，并非是不能融通的，智者可以以圆融之见来观，但惑者就可能偏于一方：“然则动静未始异，而惑者不同。”^④类似的，《物不迁论》还有“是以言常而不住，称去而不迁。不迁，故虽往而常静，不住，故虽静而常往。虽静而常往，故往而弗迁。虽往而常静，故静而弗留矣”^⑤之论，也是从会通性相的维度来阐述“迁流”之相与“不迁”之性的圆融无碍关系。

《物不迁论》也注意到佛法经典经常以相反、相对的策略来对治人们可能出现的执著：“是以言去不必去，闲人之常想。称住不必住，释人之所谓往耳。岂曰去而可遣，住而可留耶。”^⑥《物不迁论》还注意到佛应众生差别之根性而说万殊之法：“是以如来因群情之所滞，则方言以辨惑。乘莫二之真心，吐不一之殊教。乖而不可异者，其唯圣言乎！故谈真有不迁之称，导俗有流动之说。虽复千途异唱，而会归同致矣。”^⑦由此可知，无论谈“不迁”之真谛、还是谈“流动”之俗谛，都是为众生契入修为之“中道”而设。从教化众生的角度而言，“迁流”之俗谛与“不迁”之真谛确实存在着平等的关系。而在一般人眼中，“真”、“俗”之间有二元对待，好像“真”就高高优越于“俗”。我们说，无论在《物不迁论》中，还是在佛教其他论典如天台宗经典之中，“真”“俗”或者说“假”“空”“中”都是圆融的关系，并非“真”对“俗”、“空”或“中”对“假”拥有绝对的权威；如果说“真”“俗”或“假”“空”“中”有什么地位上的不同，也完全是以对治众生执著为宗旨的，是为解脱众生烦恼、修行成道而应机设化的，正如《物不迁论》所说：“是以声闻悟非常以成道，缘觉觉缘离以即真。苟万动而非化，岂寻化以阶道。复寻圣言，微隐难测。若动若静，似去而留。”^⑧由此，我们对佛法的平等观有了一番感悟。

但我们还要说，《物不迁论》举的一个说明“昔物不至今”的日常例子，我们会感觉有些疑惑：“何则求向物于向，于向未尝无，责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来。于向未尝无，故知物不去。复而求今，今亦不往。”^⑨乍看起来，这个例子让我们感觉到昔物（形态等物理属性方面）没有迁流到今、而今物也没有迁流到往，会觉得以此事相层面的例子来说明“物不迁”之实相的论证有些表面化。

① 印顺：《中国禅宗史》，江西人民出版社，1999年第二版，第289～290页。

② 僧肇：《肇论·物不迁论》，《大正藏》第45册，第151页上。

③ 僧肇：《肇论·物不迁论》，《大正藏》第45册，第151页上。

④ 僧肇：《肇论·物不迁论》，《大正藏》第45册，第151页上。

⑤ 僧肇：《肇论·物不迁论》，《大正藏》第45册，第151页中。

⑥ 僧肇：《肇论·物不迁论》，《大正藏》第45册，第151页中。

⑦ 僧肇：《肇论·物不迁论》，《大正藏》第45册，第151页中、下。

⑧ 僧肇：《肇论·物不迁论》，《大正藏》第45册，第151页中。

⑨ 僧肇：《肇论·物不迁论》，《大正藏》第45册，第151页中。

从唯物辩证哲学上讲,这是在说事物随时空的延展,其发展变化具有间断性;或者从另一角度说,一事物在某一特定的时空或发展阶段,才能保持质的相对稳定性。而正是由这一物的“不从昔迁于今”或“不从今迁于往”,反倒说明了这一物的随时空延展的迁流变化,说明了事物的发展变化是“间断性”与“连续性”的辩证统一。我们说,唯物辩证哲学与《物不迁论》讲运动静止辩证关系,确实是非常接近的,印顺导师也说过:“辩证法的唯物论者,说在同一时间,在此又在彼,当体即动,比那真常不动的思想,要深刻而接近佛法些。”^①但印顺导师也指出两者的区别:“但他(笔者按:辩证法的唯物论者)执著一切的实在性,还是难得讲通,不得不把矛盾作为真理。”^②我们说,辩证法的唯物论与《物不迁论》在运动与静止关系问题上的区别还在于:前者在承认运动绝对性的前提下,认为相对静止也是万物运动的一种特殊形态,即相对静止是事相层面的;而《物不迁论》认为,万法“不迁”是体性层面的。当然,前者对运动和静止关系看得很融通,《物不迁论》看“迁流”与“不迁”也是圆融的,这是两者的共通之处吧。

那么,我们要问:是《物不迁论》本身出了问题了吗?通读《物不迁论》全文,我们发现,《物不迁论》有这样一句话:“故谈真有不迁之称,导俗有流动之说,虽复千途异唱,会归同致矣。而微文者,闻不迁,则谓昔物不至今,聆流动者,而谓今物可至昔。”^③从此段我们可见到僧肇法师是在真谛层面上使用“不迁”的概念的(“故谈真有不迁之称”)。僧肇法师早已发觉有一些人会将其《物不迁论》中的“迁”与“来”、“去”、“往”等概念相混淆,即这些人一听说“不迁”就认为是“昔物不至今”的“不来”、“不去”、“不往”等。我们说,通观《物不迁论》,僧肇法师确实用词很严谨,《物不迁论》中总是说“不迁”(“弗迁”出现过一次;虽也出现过“寒暑迭迁”,但与作为主旨的“不迁”无关),即“不迁”是与作为诸法本性的“真谛”相对应的概念,而非在事相层面使用“不迁”的概念。

况且,《物不迁论》还有:“夫人之所谓动者,以昔物不至今,故曰动而非静。我之所谓静者,亦以昔物不至今,故曰静而非动。”^④意即《物不迁论》认为别人讲“昔物不至今”,我也讲“昔物不至今”,虽然都讲同样的言语,但内涵却有实质不同。别人讲“昔物不至今”是讲物迁流之相,是俗谛上的;我所讲的“昔物不至今”是讲物不迁之体性,是真谛上的。可见,《物不迁论》所举“昔物不至今”的同一个例子,持不同见解的人,确实会有俗谛、真谛两种向度的理解。

我们说,包括《物不迁论》在内的《肇论》是对大乘空宗缘起性空思想的中国式的诠释,我们若考察龙树菩萨的《中论》,《中论》以极其思辨的论证方式对包括“不来亦不出”的“八不”进行了层层论述,在“观去来品第二”部分以缘起性空思想对“去”(推之也是对“来”的实有性)进行了破斥,破斥具有非常鲜明的逻辑层次性,总的说来,从“三时门”、“一异门”、“有无门”三个向度进行论述;“三时门”包括“观去不成”“观发不成”“观住不成”;“观去不成”包括“观三时无有去”、“观去者不能去”;“观三时无有去”包括“总破三时去”、“别破去时去”;“总破三时去”包括“立去时去”、“破去时去”等论证结构。

可以说,《物不迁论》随顺了中国民众思维习惯,回避了《中论》式的逻辑论证,以论理辅以例证方式说明万法“不迁”之理性,所以,我们看到“昔物不至今”的实例,往往还习惯以世俗角度来理解事相层面的“不迁流”;但“昔物不至今”是要说明理体层面的万法“不迁”。当然,我们要真正理解“不迁”之理,还须以《中论》对“去来”实有的理论批破为参照和借鉴。

二

让我们再回到印顺导师的开示。印顺导师所说的“法法不相到”、“性各住于一世”,我们说,印顺导师这里所说的“性各住于一世”也是就《物不迁论》中原文而讲,而《物不迁论》此处的“性各住于一世”是受魏晋玄学家郭象思想影响的结果,让我们看一看郭象的原话。

① 印顺:《中观论颂讲记》,中华书局,2011年,第53页。

② 印顺:《中观论颂讲记》,中华书局,2011年,第53页。

③ 僧肇:《肇论·物不迁论》,《大正藏》第45册,第151页下。

④ 僧肇:《肇论·物不迁论》,《大正藏》第45册,第151页上。

郭象(252~312)《齐物论注》有：“无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。”“是以涉有之物，随附罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物者无主，而物各自造，物各自造而无所待焉，此天地之正也。”(《齐物论注》)“天地者，万物之总名也。天地以万物为体，而万物必以自然为正。”(《逍遥游注》)“掘得自得而独化。”(《大宗师注》)可见，在郭象眼中，世间每一事物都是“块然而自生”、自足而无待的，且每一事物都以自己为“本体”。而僧肇(384~414)《物不迁论》有“不来，故不驰骋于古今。不动，故性各住于一世”，还有“若古不至今，今亦不至古，事各性住一世，有何物而可去来”。可见，《物不迁论》此时所说的“性各住于一世”的“性”对应于郭象以为的“块然而自生”的每一物自身之本体。然而，我们要问：此时所说的“性”是佛法诸法实相意义上的“法性”(真如)吗？我们说，诸法实相意义上的“法性”是“尽虚空、遍法界的”，是具有普遍性的，相当于《物不迁论》所说的万法“不迁”之体性；而郭象眼中万物之每一物都以自身为“体”，同时这也正是天地万物的自然之“性”(“此天地之正也”)。可见，郭象将万物之每一物的自足性上升为“天地之正”的体性。由此我们说，如果郭象眼中的“天地之正”可以与佛法实相意义上的“法性”相比对的话，两者确实可以相通，因为两者都是指万法之本性；这也就是《物不迁论》援引郭象思想而讲“性各住于一世”的原因。但是，我们还要知道的是，郭象眼中的“天地之正”距佛法缘起性空之“体性”的义涵还差得很远！

让我们再来看另一种哲学思想。若按唯物辩证哲学的解释，由于世间每一事物所处时空及条件不同，它们各自具有质的相对独立性；从时空延展角度说，一事物在时间流转过程的不同阶段也有不同的性状。这与郭象的“块然而自生”的独化论也有类似处，两者类似处在于它们都是说任何事物之间都具有差异性；但两者不同处却是很明显的：郭象将万物的自足性上升到“天地之正”的体性层面，而唯物辩证哲学所说的物与物之间的差异是现象层面的。

印顺导师开示给我们：任何事物“不是葛藤一般的牵连于前后的”。刚才我们分析过，也就是说，从真谛角度来看，万法是“不迁”的。那么，我们的思维世界又该如何呢？我们的思维应该与“法法不相到”、“性各住于一世”的世界相同构，就不应执著于“可住的今物”。印顺导师还说：“如能体悟自性的本来不住；一切法在自性，也无所住。直了现前——‘来而不往，去而不留’，如雁过长空，不留痕迹；如见阿閦佛国，一见不再见。那就是念念不住，顿得解脱自在。”^①

由以上分析，我们对“不迁”的义涵应有一个理解。“不迁”不是“不动”，“不迁”是蕴含于“动”相之中的缘起性空之法(实相)；“不迁”也不是“相对静止”，因为“相对静止”还是一种“动”相；但“不迁”之性也不离“动”或“相对静止”之“动”相而存在。

当然，对“无住为本”思想的理解，还有众多的佛教经典中的义理、历代祖师大德的相关开示可作为理论根底和依凭。限于篇幅，笔者此次先讨论到这里，以后还会有进一步深入的研究。

(作者系辽宁大学哲学院硕士研究生导师、香港大学佛学研究中心荣誉研究员)

^① 印顺：《中国禅宗史》，江西人民出版社，1999年第二版，第289页。

三峰派汉月法藏的《五宗原》思想探究

□ 释昌莲

摘要：明季清初，禅宗盛行江南者，缘于汉月法藏三峰派下子嗣的分头弘化。三峰派禅法以《五宗原》为的据蓝本，其主要思想以立一〇相为七佛双头独结、释迦四法交加，勒成无文密印；又以抛出一〇相而衍出五宗禅法，罗五家之四面以突临济为四法的骨正宗，特抑曹洞一脉，更据五灯禅谱法系牵扯云门、法眼收南岳、马祖一支下；就法藏“得心高峰，印法寂音，真师临济”，而遙嗣近续黄龙派下寂音与杨岐派下高峰二脉禅法合为一临济正宗。法藏所立《五宗原》与其徒弘忍《五宗救》说，不惟遭天童圆悟之七辟三辟，诸如天隐圆修、破山海明等皆恶反对辟驳；乃至引发清代雍正帝执御笔而制录开辟，近代印光法师校刊《拣魔辩异录》而辟之。足见其《五宗原》一书，在中国明清临济禅史上影响深远、意义非凡。

关键词：五宗原；临济宗旨；遙嗣近续；得心高峰；印法寂音

宋明以来，中国佛教唯以禅宗特盛；尤以临济禅独步天下；曹洞宗虽也有子嗣承绍，然仅存一隅继祖传灯而已。明季清初临济禅，俱承幻有正传下所衍二派，主席天童之密云圆悟、主席磬山之天隐圆修。此二派子孙众多，法流繁衍；声播四海，道遍天下。近代长江三角洲之扬州高旻、镇江金山、常州天宁，杭州西天目山之禅源寺、宁波太白山之天童寺，以犹能继绍磬山宗风而著称天下丛林。临济禅盛行江南者，应归功于天童圆悟门下旁出之三峰一派。经三传则远播禅风至江苏、浙江、福建、江西、湖北、湖南等处，极盛于大清顺治康熙两朝。惟此派立说，与古德递代相传者大有出入；诸方惊疑，多加攻击；待汉月法藏寂后，尤以密云圆悟的七辟三辟更为炽烈；及至大清雍正时，乃不屑以天子之尊与宗门衲僧舌战笔伐，著《拣魔辩异录》八卷，力辟法藏弘忍之说。复藉皇权特下明谕，并将法藏弘忍所著《五宗原》、《五宗救》等书及语录尽行毁版，强令撤三峰派寺院钟板，不许三峰子孙开堂说法，收剃门徒。雍正以帝王圣威终将三峰一派摈之临济正宗祖庭山门外，三峰派受此打击，遂极盛而式微，殆不能复振矣。究其天童圆悟与三峰法藏、潭吉弘忍之间的争辩根源，肇自汉月所著《五宗原》为发端。本文就对汉月《五宗原》思想略作探究，以理清彼此三代间长达五十余年的辩论原由。

一、著《五宗原》的缘起原由

三峰和尚(1573—1635)，讳法藏，字汉月，晚年自号于密老人；产于江苏无锡宋代苏氏望族，书香门第；父苏兰公即道垂先生、镜湖居士，母周氏孺人。生而屹然，幼负大志。五岁闻道垂先生为门下论《孟子》至“浩然之气”，神思奋发。七岁始出就学，入馆学《论语》章句。九岁就日茹菜不忍伤物命，遍索莲池大师《戒杀放生文》读之，流涕曰：“不异我意。”十一岁婴瘵疾，往来无锡五牧德庆院僧云居处就医诊治。就此病因而结佛缘，礼佛投地有心如洞开之觉。后语叡侍者曰：“我其时如子得母，如久客还故乡，不觉悲喜交集”。自此便蒙离尘念，十二岁作《出家好歌》“秋懊恼、秋懊恼，青山待我回头早”。十三、四岁居家慰父母，读书深思。十五辞违父母，矢志出家，入德庆院为行童。其师弥坚即欲为汉月下发出家，然汉月却说：“兹大事我不欲同俗草草。”乞三年学出家法，受名法藏。在院执役服勤三年毕，年满十八始剃发为僧，当时东林八君子之一薛敷教(554—1610)闻而奇之，为鬻僧牒。翌年，礼部牒下得度，时年十九。汉月二十八岁前并未与宗门向上一著有所交涉，以教乘儒学为主，研究《首楞严》、《圆觉》诸经，兼修观音耳根圆通法门。汉月阅书较广，于儒家古经训各有参同，而于《易经》尤为研虑，“推高发隐，穷赜析微”。间讨河图洛书，并贴河图洛书于壁间，尝语人曰：“十河九洛，象教总持，须从无文字道理处求之直指。”尝著五经，参同四书，参同诸书。儒佛互倡，与当时东林诸贤名士往来较密，顾宪成、顾允成、高攀龙、安希范、刘元珍、钱一本、薛敷教、叶茂才等辈谒汉月后谓“见公如见麟凤”。而以禅门宗匠与士大

夫阶层人物间的过频往来，终致汉月说禅刻意文饰。

汉月的求戒参学路甚为坎坷，初剃度时虽有薛敷教所鬻度牒，然戒缘未至，具戒迟迟。二十九岁走杭州入云栖乞戒，莲池大师则以朝廷戒坛未开，姑先受沙弥十戒。三十二岁再上云栖乞具足戒不果，辞行求改名，然莲池大师以“皇恩得度，名不可改”拒之。似无缘作云栖戒子。直到万历三十七年（1609），适古心和尚于南京灵谷寺重兴南山律，开坛弘戒，汉月终圆具戒矣。三峰派子嗣自汉月始禅律并重兼弘者，大概与汉月展转乞戒历程有关。汉月二十八岁始涉宗门一路，据弘储所辑《年谱》载：

（万历）二十八年庚子（1600），和尚二十八岁夏四月，夜梦观音大士语和尚曰：“我心中有一物，你为我拈却。”和尚梦中应曰：“某甲胸中一物，倩甚么人拈却？”遂觉。晓起，悒郁经行山门前树下，恍然曰：“宗乘中事，我自问理会也理会得，说也说得，只是一事未在，故他生死不得。”遂决意腰包行脚。^①

永明尝谓“做梦中佛事”，自古佛门大德尤重梦兆。此以观音菩萨应梦酬答因缘，乃汉月决意行脚参学之发起。汉月二上云栖虽无具戒缘，然辞行前赍持云栖大师新刻《高峰语录》而别，旋返至无锡德庆院自简囊中抽出读之，如逢故物曰：“吾今得所归仗矣。”深受高峰原妙语录启发，从此罢教乘儒学而参向上一路，三十岁于德庆院闭关，但看高峰录中“万法归一，一归何处”话头，昼夜不放参。看话头未省，后遍购宋人赜藏主所集《古尊宿语录》读之，向诸哲燃臂香发誓立志曰：“倘得彻悟，愿不惜身命，力弘祖道。”此录广载千七百则历代禅者彻悟公案机缘，汉月本欲藉会彻公案力亲见本来，然一味思惟义解反塞悟门，终未见彻。汉月在南京灵谷求受具足戒间，当时四方禅风绝响，禅和子相见竟不敢提“本分”二字。汉月见禅风如斯颓丧，具戒回德庆院后放下诸解以专心参究，“灵谷受具回，受业键关，把从前解会，尽情推开，以日及夜，拼命究寻”。然仍不彻。

参禅欲彻必待机缘凑泊始得，故《坛经》设机缘品。汉月三十八岁至常熟游海虞东塔寺，就此误入虞山北麓三峰下，寺残僧稀，喜其地乃东南灵秀便栖止。鹑衣草屋，麦麸豆滓，掬水补衣，以苦为师。或搬石磊墙，或操锄种地，然彻夜蒲团上竖铁脊梁，单看“一归何处”话头。此则历藉头陀苦行以砺心、单凭一句话头以刮情剿业，双重奋进，两头加攻。然“愈参愈难，转究转远”，蒙发“便欲卷却衣钵，不受十方茶饭”决志。汉月四十岁那年二月初一，与朗泉大德相期掩百日不语关以求彻悟。岂料才上蒲团忽眩晕呕痰斗余，遂放身熟睡历五日方苏。忽闻窗外二僧夹篱拗折大竹声若迅雷，悟缘凑泊，顿见大地平沉、虚空粉碎，人法俱销、一真不立，尽大地觅纤毫过患了不可得，揭开从前文字知解，于不涉思惟中触着便会彻千七百则公案，从此不再疑着天下老古董舌头矣。汉月自二十八岁决志参究宗门，历十二余年参学用工，年至四十始彻悟，何其不易。此正汉月尝言“我从十五出家，便有志求开悟，四十岁时必然悟道”，然此预言被雍正御笔批为蛊惑愚者之魔魅^②。汉月尝普说自己悟道履历曰：

山僧当初工夫枉屈，只为不曾觅得人著所闻所见，无非奉经合理，以见闻觉知为本性，以不起念为宗旨，以死坐为安禅，以念佛为参究，离止合观，种种不同。禅宗绝响，幸得云栖大师出世，虽以念佛收尽法中英杰，其实参究一著是渠本旨。故晚年于净土戒律之外，特特提起此事，乃刻《禅关策进》、雪岩、高峰语录，遥续祖灯。山僧不知宿生那里曾沾些子气味，揭著高峰本子，了然如昨日背诵，参究明白底一般身心，欢喜踊跃无量。自念前来搜寻《楞严》、《圆觉》诸经俱有会处，习天台止观亦有得力处，后修耳根圆通亦于音声中了得身心如幻处，处于世间与流云过虚、活水下石相似，自谓轻安。及见《语录》，始知与此法了不相契。得此法门，定是到家把柄也。为此把前来解会一例不肯遂尔，疑情结住，先于静处做工夫，觉得昏闷不过，因有怡山居士劝我念佛，乃作六时课诵，课隙看话头率以为常。^③

汉月崇莲池大师行径故，三峰派下禅法以禅律并重双弘，兼修念佛法门为特色。在参究理路上以近

① 明·弘储编:《三峰和尚年谱》,《三峰藏和尚语录》第16卷,《嘉兴藏》第34册,第205页上。

② 据清世宗《御制辨魔辨异录》卷第七载：“又魔藏父子最喜自比孔、孟，孔子曰：吾十有五而志于学。孟子曰：我四十不动心。于是捏称十五预知，四十悟道；而四十果悟之说，以影射之，以蛊惑当时无学无识之士大夫。如此心行，岂非魔魅。”

③ 明·弘储编:《三峰藏和尚语录》第6卷,《嘉兴藏》第34册,第153页上。

真善知识为正导,以“看话头”为主,惟兴竹篦子以锻炼禅众,以“绝、少、莫、勿”四字对治禅病时弊。绝则绝情绝理、绝善恶、绝简点、绝修证,少则少打坐,莫则莫妄答、莫习静,勿则勿堕工夫窟、勿立主宰。意谓参禅欲彻则必绝诸情理善恶等,锻炼禅众贵在入堂勤问答然不许妄答话,参禅以彻悟为终极目的而不在打坐习静处,参禅最忌先入为主故不许强立主宰,参禅欲彻必百尺竿头更进一步故不许堕工夫窠臼里唐丧光阴。

汉月四十二岁时,既悟门广大,复深研临济三句三玄三要之旨。从梅禧菴闭关至梅英堕地,疽发于背,偶抽架上经策,拈得宋僧寂音尊者慧洪觉范所撰《临济宗旨》读之,有“如对面亲授于五百年前”之感。汉月参禅彻悟者,自谓受益于《高峰语录》与《临济宗旨》二书颇深,故“以天目^①为印心,清凉^②为印法,真师则临济也”。高峰掩死关,尝以三关语活机接人,一曰“大彻底人本脱生死,因甚命根不断”;二曰“佛祖公案只是一个道理,因甚有明与不明”;三曰“大修行人当遵佛行,因甚不守毗尼”。汉月彻后翌年,作《证心歌》,继看高峰第一关语,经二十日,心不异缘,作《生死颂》曰:“一口棺材三只钉,声声斧子送平生。自从薤露悲歌断,赢得朝朝墓柏青。”嗣后再看临济大师“三玄三要,会得两堂首座同喝意旨,及披觉范所著《临济宗旨》,宛然符契,如对面亲质,五百年间不分延促”^③。汉月自谓看高峰三关语话而彻悟,因读觉范所著《临济宗旨》而契临济宗三句三玄三要,故后易常熟海虞三峰院额为清凉院。汉月自谓临济三句玄要自风穴、汾州二老后,仅闻于觉范著述中,其后绝闻矣。是故汉月晚年著《五宗原》,就以推原五宗禅法而突显临济正宗玄要旨趣也。

天启五年乙丑(1625)春正月,汉月五十三岁,受吴郡邓尉山天寿圣恩寺请,于万峰关结夏,著《五宗原》。至崇祯元年戊辰(1628)春日,汉月五十六岁时,始制序流通。据《五宗原序》载:

岁乙丑,结夏圣恩禅寺之万峰关。侍关中者,四上座敷、致、证、彻也。居一日,俱整衣作礼而请曰:“尝闻诸方尊宿,欲抹杀五家宗旨,单传释迦拈花一事,谓之直提向上。然不知五宗之立,果为谬妄者否?愿赐一言,以通其难。”于密曰:“命将者必以兵符,悟心者必传法印。符不契即为奸伪,法不同则为外道。自威音已来,无一言一法非五家宗旨之符印也。昔人证之,遂嘿契其微而不分。后人倡之,故建立其宗以防伪。抹杀五家而欲单传者,剖符销印,自使之渠魁者耳。岂五宗之忠臣,七佛之法将也耶?”……盖传宗旨者,不悟宗旨者也。抹宗旨者,不知宗旨者也。兹当操提未破之密印以擒托伪之奸党,此政今时荷担如来命脉之真子也。岂浮滥者,可混入哉!因原五宗,付诸四子。子稽首谢,各各愿严符印,以永真传云。^④

此中侍关四上座,即三峰寺梵伊弘致、兜率寺一默弘成、华藏寺在可弘证、瑞光寺项目弘彻,皆悉弘化一方。汉月以单传一著与五家宗旨不是一回事,所以反对抹杀宗旨而务单传者。汉月以宗旨为禅法将符法印,故推原五宗以付嘱侍关四哲永永密护、代代传授。实则立三句三玄三要之旨以突显临济之正宗,以摈其余四宗禅法,更以此制宜反对天童密云圆悟所唱一棒到底禅。汉月又谓金粟密云一支仍用黄檗三顿痛棒活机人,而临济三玄宾主固在,可勉谓承嗣临济而提唱宗风,为万世不异之定衡。鉴于密云一支“奈何一唱而和寡,未能恢弘畅达”,是故汉月“以救临济法灭之虞”^⑤,而敬《原五宗》一书于天童和尚阅之,以期提唱弘传。

① 天目,即南宋高峰原妙(1238—1295),临济下杨岐宗破庵派僧,尝入杭州天目山西峰张公洞掩死关,留有语录刊行于世,明季莲池大师尝重刊。

② 清凉,即惠洪(1071—1128),北宋末南宋初江西筠州清凉寺僧;原讳德洪,字觉范,后世尊称寂音尊者;俗姓喻,筠州新昌(今宜春市宜丰县桥西乡潜头竹山里)人。其著述极为宏富,有《林间录》2卷、《僧宝传》30卷、《高僧传》12卷、《智证传》10卷、《志林》10卷、《冷斋夜话》10卷、《天厨禁脔》1卷、《石门文字禅》30卷、《法华合论》7卷、《楞严尊顶义》10卷、《圆觉旨证义》2卷、《金刚法源论》1卷、《起信论解义》2卷、《语录偈颂》1编,并行于世。丞相张无尽称觉范为“天下之英物,圣宋之异人”。其著述被受明季紫柏尊者推崇。

③ 明·弘储编:《三峰藏和尚语录》第6卷,《嘉兴藏》第34册,第153页上。

④ 明·弘储编:《三峰藏和尚语录》第6卷,《嘉兴藏》第34册,第153页上。

⑤ 明·法藏:《临济颂语》,《中续藏》第65册,第108页下。

二、关于《五宗原》的主要思想

蒋维乔尝言：“禅宗盛行于江南者，当时为天童圆悟门下之三峰派；此派即邓尉法藏；法藏开法席于海虞三峰，掩百日不语死关，闻折竹声，忽然大悟；颇嫌无师自悟，乃往谒天童，一见相契，命为首座。厥后以见解与师不同，为圆悟所斥。”^①天童三峰父子间的见解不同，源自汉月所著《五宗原》及其徒潭吉弘忍所著《五宗救》，至法藏弘忍父子逝后，密云圆悟始会七辟三辟而制《辟妄救略说》十卷，摈三峰派于临济祖庭山门外矣。延至雍正御笔制《拣魔辩异录》八卷，终将三峰派一系扫踪灭迹矣。此乃明季清初中国禅宗史上之大事，比两宋时天台山外山家争辩尤为炽烈。就汉月《五宗原》思想，主要有三点：聊藉伏羲画卦事以立一〇相而推原五宗；惟以临济三句三玄三要为五家禅法单传直指之最正宗旨；开遥嗣近续以已逝古德为师承法印之禅史先河。

自汉月列位天童悟座下以来，尝二次上书天童，然未见密云复书。第二次上书开首直曰：“无上正法，自威音一圈，七佛交截，四七二三，双头独结。”^②汉月亦致天隐圆修书曰：“粤自威音无象一〇为千佛万佛之祖故，七佛以双头独结，四法交加，勒成无文密印。”^③意谓七佛交截于一〇圈，西天二十八祖、东土六祖皆悉双头独结于一临济正宗，而以沩仰、云门、法眼、曹洞四法环周交加勒成无文密印。以一〇圈为七佛与中印传禅诸祖之本原，亦就此立一〇圈流出七佛偈及中印诸祖言诠。据《五宗原》载：

尝见绘事家图七佛之始，始于威音王佛，惟大作一〇。圆相之后，则七佛各有言诠。言诠虽异，而诸佛之偈旨，不出圆相也。……圆相出于西天诸祖，七佛偈出于达磨传来；盖有所本也。尝试原之，圆相早具五家宗旨矣。五宗各出一面，然有正宗。第一先出临济宗旨。……次则云门三句一字关也；沩仰圆相，本于此也；法眼谈教义于六相之外；曹洞分回互于黑白之交。只一〇中，五宗具矣。^④

汉月聊藉一〇圈为七佛交截、诸祖独结之无文密印，效仿伏羲画卦法，向上抛出一〇圈，以正面为临济宗，反面为其余四宗，实乃藉占卦法而来。汉月自谓“既透济宗，旁参四家，兼搜河洛”。其〇相正面出临济而反面出其余四家者，似托万峰关主之汉月本人为正为临济，以侍关四上座为其余四家，梵伊致即云门、一默成即沩仰、在可证即法眼、项目彻即曹洞。绘事家假以一〇圈为威音王佛，于一〇圈后出七佛偈及诸祖言诠；汉月藉此一〇圈抛出五家七宗。临济下之杨岐、黄龙二脉，汉月谓“两脉合宗，其来有据”；岂不是“双头独结”于〇圈正面之临济一宗，“四法交加”于〇圈之反面乎！一〇圈始于威音王佛似类无极生太极，〇圈之后出七佛偈似类太极生有极，偈传“西天四七，东土二三”似类太极生两仪，乃至以南岳青原二支为五家七宗之原者似类两仪生四象矣。汉月尝推原曰：

威音王以前无物也威音王以后无物也无物之物不可以言到心师也。其〇也，弹丸迸出，透顶处忤逆闻雷。迅电突来，过眼时红旗闪烁。裂作两开，而火见处处，断碑横古路。控成双结，而中虚远远，驰书不到家。不知自己为何物，谩道三界为唯心；滴水答曹源滴水，慧超原汝是慧超；分明打劫就窠，争奈巡人犯夜。罗五家之四面，突临济之正宗。所以从威音一点辟开，至临济一囊收纳。^⑤

如斯推演，则知汉月实则聊藉伏羲画卦事以立一〇相猜测推原五宗，亦以一〇相而罗织五宗。

寂音尊者一生著述宏富，对后世宗门颇具影响。明季紫柏尊者尤崇寂音所遗《石门禅文字》，汉月尝深研寂音所著《临济宗旨》，一再力荐此书。汉月在《复金粟老和尚》书中以临济宗旨为宗门诸祖的骨之髓，并谓“宗旨未破，则临济犹生也”。汉月致书天童的目的，惟期密云和尚能洞其愚诚、鉴其临济玄要之请，以玄要为后世振兴禅宗之本据。不见天童复信，汉月又致书天童力表其不负临济而力护玄要宗旨之决志宏愿。天童一概置之不理，于是汉月晚年著《五宗原》以突临济宗旨的无比重要。聊藉西竺二十七祖般若多罗讖曰：“路行跨水忽逢羊，独自栖栖暗渡江，日下可怜双象马，二株嫩桂久昌昌。”又云：

① 蒋维乔：《中国佛教史》，中华书局，2015年版，第350页。

② 明·法藏：《上金粟老和尚》，《三峰藏和尚语录》第16卷，《卍续藏》第65册，第190页上。

③ 明·通问编：《天隐和尚语录》第11卷，《嘉兴藏》第25册，第574页下。

④ 明·法藏：《五宗原序》，《卍续藏》第65册，第102页中一下。

⑤ 明·法藏：《五宗原》，《三峰藏和尚语录》第11卷，《嘉兴藏》第34册，第179页中。

“震旦虽阔无别路，要假儿孙脚下行。金鸡解衔一粒米，供养十方罗汉僧。”此二讖，早载于宋僧契嵩《传法正宗记》、道原《景德传灯录》、睦庵《祖庭事苑》等禅书。汉月据“二株嫩桂久昌昌”而谓“此鉗记五宗之分，从二家始矣；故有南岳青原为五宗之源也。”然睦庵注曰：“（达摩）九年面壁于少林，故曰二株嫩桂也。久，九；声之近也。”汉月又据“十方罗汉僧”一讖谓“此记当有马姓者，出于十邡，为二株之正宗。脚下当出四宗，而惟临济一宗为正的也”。睦庵注曰：“此讖马大师得法于让和上之缘，无别路，其道一也；故马大师名道一。儿孙，嗣子也。脚下行，所谓一马驹子踏杀天下人也。金鸡衔米，以让和上金州人；鸡知时而鸣，以觉未寤。罗汉僧，马祖生汉州之什邡县，受让师法食之供。”^①与汉月为禅友的蜀僧聚云吹万，则谓“二株嫩桂”一句“应见于今，只是不可错会”。尝上堂普说：

即如达磨五传至六祖，祖虽接得四十余人，只有怀让、青原两派流行；唤作二株嫩桂久昌昌得么？怀让得马祖，马祖得百丈天王，百丈下有临济、沩仰；天王下有云门、法眼。青原得石头，石头下有洞山，洞山得曹山、云居，唤作二株嫩桂久昌昌得么？逮至宋、元时，止有临济、洞山两宗。临济下有圆悟，圆悟得大慧、绍隆。洞山下有丹霞，丹霞得长芦、天童。绍隆至于龙池，大慧至于朝阳，长芦、天童至于湛然、博山，唤作二株嫩桂久昌昌得么？^②

对讖的诠释，自古以来有见仁见智之别，只能求同存异。汉月以“二株嫩桂”应在南岳、青原二支下。又以南宋普济《五灯会元》有别于北宋道原《景德传灯录》所载，所以汉月谨按《五灯》谓云门、法眼出之于天王道悟而非天皇道悟也。彼时荊州有二寺，一天王在荊州之西，一天皇在荊州之东，主化者名同而寺不同。天王出于马祖，故有龍潭崇信之脉传云门、法眼二宗。而天皇出于青原绍嗣者，乃慧真、文貴、幽閑三世也。汉月据普济如斯所录师承，则谓马祖下收沩仰、临济、云门、法眼四宗矣。此汉月所谓马祖脚下四足踏杀于天下也。聚云吹万谓汉月此说“固属执文泥象之谈，然非从鉢外安柄耳”。吹万有不同见解曰：“所谓踏杀天下者，岂祇四宗而然耶？若尚留曹洞一宗，安能尽天下之帜乎！然则曹洞一宗，实马师让之为青原之后也。何以见之？如药山初参石头不契恁么不恁么语，至马师则领会扬眉瞬目之语矣。虽嗣石头，而法乳非石头也。”^③此说似更合乎“一马驹子踏杀天下人”之讖。

汉月聊藉讖说主要为临济乃四家之的骨正宗张本，聊藉一〇圈“罗五家之四面，突临济之正宗”。汉月特伸四法朝济宗曰：“从威音一点辟开，至临济一囊收纳。云门本出睦州于黄檗，岂外滹沱！沩仰自续风穴于首山，还归慧照；曹洞到浮山，而率宾归王；法眼虽入教，而难逃至化。惟此一事实，余二则非真。”^④既四法尽朝济宗，则以临济宗旨统摄其余四家宗旨无余矣。汉月谓“传法之源流，非独以人为源流也”。所以“师承在宗旨，不在名字源流”。汉月以唯明临济宗旨者方可出世为天人师表，是故“殷勤至再，叮嘱万千，幸勿扫宗旨以藏拙，正当究宗旨而竭情。情竭细除，人忘法灭，方可为人师表，绍佛先宗”。唯有善自护持宗旨，方可确保临济不绝。汉月所谓临济宗旨者，即三句三玄三要也。临济义玄尝酬学人以“三要印开朱点窄，未容拟议主宾分”转答第一句；以“妙解岂容无著问，沤和争负截流机”转答第二句；以“但看棚头弄傀儡，抽牵全藉里头人”转答第三句。可谓“若第一句中荐得，堪与祖佛为师；若第二句中荐得，堪与人天为师；若第三句中荐得，自救不了。”亦示学人曰：“大凡演唱宗乘，一句中须具三玄门，一玄门须具三要；有权有实，有照有用。”^⑤临济似以三句接人，然每句必付以三玄三要而活机，玄要似乃临济师家活机接人之权实教法、照用手眼。清初三山灯来《五家宗旨纂要》则曰：“临济家风，全机大用，棒喝齐施；虎骤龙奔，星驰电掣；负冲天意气，用格外提持；卷舒纵擒，杀活自在；埽除情见，迴脱廉纤。以无位真人为宗。或喝或棒，或竖拂明之。”^⑥汉月惟以临济三句三玄三要为五家禅法之的骨

① 宋·睦庵：《祖庭事苑》第8卷，《卍续藏》第64册，第426页中。

② 明·灯来：《吹万禅师语录》第3卷，《嘉兴藏》第29册，第482页上。

③ 明·灯来：《吹万禅师语录》第17卷，《嘉兴藏》第29册，第538页下。

④ 明·法藏：《五宗原序》，《卍续藏》第65册，第106页下。

⑤ 宋·普济：《五灯会元》第11卷，《卍续藏》第80册，第221页下。

⑥ 清·性统：《三山来禅师五家宗旨纂要》第1卷，《卍续藏》第65册，第255页下。

正宗，亦乃临济命脉所在处，乃著《五宗原》成始成终之一贯思想。

汉月对两宋之惠洪觉范与高峰原妙二位禅门宗匠，尤加推崇景仰。惠洪嗣真净克文，克文嗣黄龙惠南，即临济下黄龙派；高峰嗣雪岩祖钦，祖钦嗣径山师范，即临济下杨岐派虎丘绍隆系。汉月欲遥嗣近续惠洪、高峰二老法脉，故谓“两脉合宗，其来有据”。汉月上天童书曰：临济之有雪岩祖钦之英特、高峰原妙之出群，代代智过于师，至今绵远振起为万世法则，全在于师承法印之力所加持也。汉月向天童吐露其遥嗣近续之师承法印曰：

忆廿九岁揭《高峰语录》宛若自语，因发大心参禅。言我若大彻之后，誓绍此宗。万苦千辛，至四十岁，于折竹边捉得落地枕子。那时心肯早已承嗣双髻了也。及参济上玄要宾主，深见祖道不可草草，愈入愈深。既透济宗，旁参四家，兼搜河洛。因见寂音尊者著《临济宗旨》，遂肯心此老，愿宏其法。自谓“得心于高峰，印法于寂音”，无复疑矣。乃复发愿弘两枝法脉，合起临济正宗。凡遇埠宗旨者力为诤之，不独负荷滹沱，将使云门、沩仰、曹洞四家遥承近续，令五宗再灿，愿世世生生为接续断脉之种。^①

这封信似乎是汉月向天童宣判自己只不过是天童名义上法嗣，实则在参透高峰落地枕子话时早已承嗣双髻山原妙和尚了也；当读毕《临济宗旨》时早已契证惠洪法印了也。合杨岐派下虎丘系高峰与黄龙派下惠洪二支法脉为一临济正宗，所以汉月一肩担却了杨岐黄龙二支，以高峰为师承，以惠洪为法印。高峰、惠洪下的确无嗣承绍，所以发愿尽未来际身为接续断脉之种。汉月厕列天童门墙后，为了遥嗣近续高峰、惠洪二支法脉，而又逆排天童门庭，与密云和尚决裂父子关系。在邓尉山万峰关著《五宗原》曰：

吾尝参三玄之旨有深得，欲求决诸方而难其人。忽见师著《临济宗旨》，及《智证传》之临济两堂首座同喝语，今古心心，如觌面相印。复检其法嗣，未有续之者，因愿遥嗣其宗旨。而现在法脉，则传笑岩之后焉。盖不敢负《高峰语录》之发起也，因叙临济正脉，而耑志于此。^②

观此则知，汉月以五百年余前之惠洪、四百年余前之高峰二支法脉为师承，以惠洪《临济宗旨》、《智证传》、《高峰语录》为法印，以“今古心心，如觌面相印”而遥嗣近续其宗旨法脉。推原师承于四五百余年前矣，推原法印惟以古德所遗文字语录为的据蓝本矣，犹无师自悟者。故尝厕入天童门墙以求印证毕，而又与密云背道而驰，惟遥嗣近续于惠洪、高峰下，可谓“得心于高峰，印法于寂音”也。汉月乃开遥嗣近续以已逝古德为师承法印之禅史先河。

三、诸方辟汉月《五宗原》之关键论点

汉月本无锡人，出家亦在无锡五牧德庆院，与东林八君子往来密切；不仅务佛学，而旁涉儒学甚广；汉月力推惠洪著作、高峰语言者，此二老尤其是寂音的文笔在当时算得上佛门文俊；汉月诗文甚佳，颇赢得当时士大夫阶层人物的青睐，门庭辐辏；三峰派子嗣各化一方，演“法宏济上”^③等三十二字派，由门下及再传弟子俾其禅风广播普扇于江、浙、湘、赣、鄂诸省各地，尤盛于江南。自汉月《五宗原》刻板刊行以来，引发了诸方禅德的争议；然畏于门庭士大夫繁密，汉月在世时并非展开激烈争辩。待汉月寂后，天童密云始三辟七辟，其徒潭吉弘忍又著《五宗救》，口气极不平；待弘忍寂后，天童始制《辟妄救略说》十卷，以辟其说。天隐圆修、费隐通容、破山海明、山翁道恣、撄宁智静等不无闲言，皆有訾议。诸方辟汉月《五宗原》之关键论点，亦不外乎三点：辟汉月妄捏一〇圈而否定威音王佛历史本迹；辟汉月惟以突显临济为其余四法的骨正宗；辟汉月遥嗣近续已逝古德而不注重现前师宗之举。

至于汉月“尝见绘事家图，七佛之始，始于威音王佛，惟大作一〇；圆相之后，则七佛各有言诠”。绘事家往往图佛菩萨于一〇相中，以表福慧圆满，可谓“三觉圆，万德具”也。又《瑜伽焰口》图一佛所化所

① 明·法藏：《上金粟老和尚》，《三峰藏和尚语录》第16卷，《卍续藏》第65册，第190页上。

② 明·法藏：《五宗原》，《三峰藏和尚语录》第11卷，《嘉兴藏》第34册，第177页下。

③ 据清僧守一重编《宗教律诸家演派》载：“临济下三十一世常熟三峰汉月法藏禅师演派三十二字：‘法宏济上，德重律仪；教扩顿圆，行尊慈忍；参须实悟，养合相应；后得深渊；永传光灿。’”

绕大小须弥山之四大部洲并八小洲于一〇中,以表虚空广阔无涯际。台宗尝图五时八教表或十法界图于一〇相中,以表如来一代时教乃至十法界因果升沉皆不外乎现前一念心。禅宗聊藉此〇相,以象征真如、法性、实相,或众生本具之佛性等。贤首尝以此〇相表一真法界。此〇相,一般表真理之绝对,福慧之圆满。汉月谓七佛偈旨、诸祖言诠不出〇相,若言不出此“〇”所表直指之心倒甚契。然汉月谓七佛双头独结、释迦四法交加,勒成一〇圈,为无文密印。天童辟汉月自语相违,略一点破云“既四法交加,岂可谓之无文密印”?当密云简《五宗原》看时,始知一〇相已载其中矣。密云惟恐后学落入汉月妄捏一〇窠臼,而不自悟,不无灭佛灭祖灭慧命之愆。故七辟三辟曰:“七佛但有偈,未见有双头独结;又未闻释迦有四法交加,勒成一〇,为无文密印。”^①天童鉴于汉月此说伏以辞害意之弊,斥为过量外道,贬曰奇名异相。出自《法华经》之威音王佛,乃太古离衰劫初之佛。禅宗尝以“威音王佛已前”比喻人类本有的纯正的精神境界,即父母未生前的本来面目。然汉月谓“未有出载,无所考据”,天童辟为胡乱底话。

汉月著《五宗原》尤突临济之为四家的骨正宗,对他宗不无贬斥抑制之言。末云:“罗五家之四面,突临济之正宗。所以从威音一点辟开,至临济一囊收纳。云门本出睦州于黄蘖,岂外滹沱! 沔仰自续风穴于首山,还归慧照。曹洞到浮山,而率宾归王。法眼虽入教,而难逃至化。惟此一事实,余二则非真。临济儿孙既专大任,敢负前宗,一悟便了而无余。”^②此则引发櫻宁智静辟曰:“每读至此,余更愕然。岂投子之荷洞上,何其不昧任耶? 岂法眼之引教乘而绝不明其宗耶? 灭他宗为臣妾,任济上独荐王耶? 当此二桂交阴,急欲伐其左以右自竖耶? 噫! 是何心哉?”汉月贬余四家禅非真,而突临济惟以的正,势必会遭承绍洞、云、湧、法四宗嫡嗣的不满。汉月圆马祖四足踏杀天下人说,吹万评曰“固属执文泥象之谈,然非从钵外安柄耳”,然若不摄曹洞于足下者亦不能踏杀天下人也。汉月据五灯谱系迁云门、法眼于马祖下,不惟洞、云子嗣反对,天童书辟,就连汉月再传晦山戒显亦不赞同。

汉月一度强调师承法印不在人名源流上,而全在宗旨下;特反对当时欲抹杀宗旨而单传拈花一事者。为突宗旨之重要,却谓洞山“未睹影而传《宝镜》,才入室而伏绳床。评唱繁兴,首帖遍布。此法道之可悲也痛,为其宗者,务使亲到可耳”。意谓洞山未悟而先传《三昧宝镜》,为压抑洞宗竟冒出此说。櫻宁智静辟曰:“好个鋤斧子,不当断削古人至此。诚自负而负人,以无我之中叠起人我,恐非真我也。”终激静智作《续答三峰藏和尚启云门湛老人曹洞十六问并著颂》而叙曰:

的明第一义天,决不待纵横文彩。(三)峰今绝不虚已自昭,以谓无有激扬此事,詹詹角立参商,乃至倒叠危机,高竖我见。且句中逞不逊之勇,贬削纷然,妄以信陵窃符私奔,魏曹篡汉等语,立陷洞山先传后悟。将吾宗祖世承法系,忍心涂污,讥刺横流。于无巴鼻处捏个巴鼻,而欲为人眼目,为人导师,宁不为愧! 恐千百世之下,头正尾正者,未必有然其说耳。故列彼著颂,布告大方,明辨以决其非,不作讐讐异议,庶明三峰心迹于九原也矣。^③

近代印光法师亦谓汉月刻意文饰,有欲作千古第一人之我慢妄想。

汉月在《五宗原序》中谓,“自威音以来,无一言一法,非五家宗旨之符印也。”是故五家试急急欲建立宗旨法印以防伪杜奸。抹杀五家宗旨而欲单传者,非五宗之忠臣,非七佛之法将。又谓“盖传宗旨者,不悟宗旨者也;抹宗旨者,不知宗旨者也”。此说似有自语矛盾之嫌,汉月将宗旨与单传直下打成两橛。对此,密云同门师弟天隐圆修则辟曰:“夫既不悟宗旨,所传何事耶? 五家宗唱,若不本单传之旨,又传何事耶? 然而五家虽各从一宗,莫不发明拈花旨趣。若抹杀宗旨,非魔即外,不待辨而自明矣。”^④此谓单传直指之心即五家宗旨之本据矣。所以天童密云说:“至于宗旨之说,老僧惟据自悟为正。悟则事同一家,不悟则万别千差。可见自若不悟,与五家宗旨总没交涉。……大法若不明,各宗其宗,各师其

① 明·圆悟:《辟妄教略说》第1卷,《卍续藏》第65册,第113页上。

② 明·法藏:《五宗原序》,《卍续藏》第65册,第107页上。

③ 清·德亮编:《櫻宁静禅师语录》第6卷,《嘉兴藏》第33册,第521页上。

④ 明·通问编:《天隐修和尚语录》第11卷,《嘉兴藏》第25册,第575页下。

师,各父其父,各子其子,只管理会宗旨,热大不紧。”^①禅宗拈花一著,自古本“教外别传,不立文字,直指人心,见性成佛”宗旨,五宗皆然。五家禅法皆有师承宗旨,尊承则渊源有自,重家法则不妄说禅法。据三山灯来《五家宗旨纂要》^②所载,临济以无位真人为宗,或喝或棒,或竖拂明之;曹洞以空劫以前自己为宗,良久处明之;沩仰宗以无舌人为宗,圆相明之;云门宗以无伴为宗,或一字或多语,随机拈示明之;法眼宗以三界惟心为宗,拂子明之。五家禅法宗旨各异,活机接人手眼各有不同,然俾其学人明心见性之终极意旨无别。正天童所谓若自悟禅心者,五家宗旨则同;若不自悟则各别,总是没交涉。来人根机千差万别故,各各师家为接化与自家有缘机类故,各各所立宗旨手眼各别,然别传直指之心则一。然汉月惟执临济三句三玄三要为四家的骨正宗,过分强调玄要宗旨而忽宗门惟贵自悟别传直指之心的终极意旨。就此天童辟曰:

汉月不识五宗正旨,妄捏一〇为千佛万佛之祖;则千佛万佛正法眼藏,已被汉月抹杀。更谓五宗各出〇之一面,任汝作《五宗原》、《五宗教》建立五宗,实乃抹杀五宗。任汝执三玄三要,四宾主,四料拣,举扬临济,实乃抹杀临济。^③

天童还辟汉月特出异计而妄捏一〇相,强执玄要以突临济宗旨,亦带累临济被缚于一〇矣。此乃汉月拟罗笼天下后世不知有本分事。天童更举神会推原六祖之言,而谓“是诸佛之本源,神会之佛性”为准的,例论汉月推原五家立宗旨之始而作《五宗原》,与神会同一推测;故斥汉月为知解宗徒。此辟颇准确到位,立奇名异相以笼络天下学者入己门下。天童以五家七宗总是曹溪儿孙,青原南岳有何疏亲,故极力反对汉月抹杀曹洞而偏举临济,乃至牵扯云门、法眼为南岳宗的举措。

汉月既厕列天童门墙,并受天童所付济宗源流、拂子、法衣之善付嘱善护念,而又“力持玄要,转叩君臣刑逆排太白为橛头禅,如师子儿反搏父肉,其能遗象王而不顾乎”^④。汉月上书天童并于《五宗原》中皆云:“得心于高峰,印法于觉范,临济则为真师”。此种遥嗣近续,乃舍今就古、弃生从死之举。天童深恶痛疾,故出其忌讳而辟曰“望空授受”。似违宗门师徒于参问酬答中“以心传心”的契悟印证原则。不惟天童恐汉月此举引发“末世相承渐伪,輒成驾虚,望空授受”之混滥,其门人亦有此担忧顾虑。汉月曾致书蜀东吹万谓堪为大慧宗杲种草,于是吹万冒藉所住忠州三目山聚云寺为大慧道场,而遥嗣大慧。当时住蜀东双桂堂的破山海明(天童悟嗣)极力遏制此风,尝上堂普说辟吹万曰:

聚云钉桩摇橹,妄拟祖庭。反谓嫡悟嫡据者为非,自甘嗣远嗣死者却是。甚至穿凿识案,漫惑无识之辈,纽捏枝派,冒藉有宗之门。不知大慧门下有九十四人,迄今五百年来,久无影响。而聚云辈焚香发誓,结五十三人,挝鼓陞堂,一旦嗣之。不知斯辈得何据乎?试问:聚云辈梦眼何故不开,活的不嗣,而反嗣死无对证者?何不索性做个过量人,独擅嘉声,亦得。而乃刺脑入胶盆耶?既谓汉月致书,识聚云为大慧种々,则何不效黄檗不嗣马祖而竟嗣百丈?今聚云反嗣大慧而不嗣汉月,较之古人之智,天渊矣。^⑤

此乃破山于崇祯十三年庚辰(1640)所辟事,并作《佛道声价》一书,以辟吹万远嗣大慧之妄,病吹万之妄拟遥嗣之咎。一旦开此妄拟遥嗣之风,则势必人人效颦,以虚传实,以假乱真,以凡滥圣,遗祸匪浅矣。就此而论,天童破山父子同一鼻孔出气,本佛制祖规明训决不开遥嗣妄拟之端。

据清僧真朴所编《弘觉忞禅师北游集》卷第三所载,汉月在天童座下列位第二,仅次于沩山五峰如学禅师。以汉月未谒天童求印证前就已匡领众,密云在庐山见汉月语录,曾谓侍僧曰:“此人聪明不亚博山,第语欠师承在。”天童明知其知见多落邪外,然见其才华出众,就先摄于座下,并付源流法衣,殷勤嘱托,以期迷途知返。天童亦曰:汉月“妄捏一〇为千佛万佛之祖,谓五宗各出〇之一面。虽云建立五宗,实乃抹杀五宗。自成汉月一种魔说。老僧恐天下后世参禅学道者,靡所适从,以致堕邪落外。自汉

① 明·圆悟:《辟妄教略说》第4卷,《庄续藏》第65册,第135页下。

② 清·性统:《三山来禅师五家宗旨纂要》,《庄续藏》第65册,第255页上—285页中。

③ 明·圆悟:《辟妄教略说》第4卷,《庄续藏》第65册,第136页上。

④ 清·德亮编:《撄宁静禅师语录叙》,《嘉兴藏》第33册,第487页下。

⑤ 清·印峦著:《双桂破山明禅师年谱》,《嘉兴藏》第26册,第96页中。

月始,故不惜指词摘字,一一理到宗旨清处,犹冀汉月一旦悔悟,洗心涤虑,依旧做箇好人。正因汉月便出一事是其好处,故付与源流、拂子,又以旧衣一领付之,再三嘱托,无非要汉月好。”^①天童最终未能规劝汉月者,道恣说:“缘藏兄负性坚刚,兼之造道英锐,在学地中本有悟处;但才高意广,未免师心自用,喜于凿空见奇,故其失也流为支离怪诞。如判六祖‘本来无一物’为堕空落外者是也。”天童几次移书规诫,然汉月反而往往于提唱三玄三要语录中雌黄天童,至《五宗原》刊出,天童不得已始发明纲宗,征其谬妄,作数万言之七辟三辟之录。引发潭吉弘忍以极恶口气作《五宗救》,直待汉月弘忍父子皆逝后,天童以年届七十余岁高龄又制十卷《辟妄救略说》,数十万余言,以正汉月《五宗原》与弘忍《五宗救》之说。

继天童密云辟汉月外,当推清世宗雍正帝不惜以天子之尊尝著八卷《拣魔辩异录》,与宗门衲僧笔诛口伐,竟将汉月弘忍直辟为邪魔外道矣。其实,天童《辟妄救略说》与雍正《拣魔辩异录》,皆以辟弘忍为主。近代印光法师作《拣魔辩异录重刻序》曰:“藏、忍平生,刻意文饰。致令门庭甚盛,士大夫多为外护。故彼父子之语录,并《五宗原》、《五宗救》之僻谬邪说,悉皆续入《大藏》。至雍正十一年,世宗欲选语录。遍阅彼等著作,知其意见僻谬,必至瞎人正眼。著令尽毁其板。又敕天下丛林,凡有此书及板,尽行毁除。倘有私藏者,发觉以定律论。又恐或有深受其毒,莫能尽吐。因将《五宗救》中狂悖甚者,摘录八十余条,逐条驳正。命续入《大藏》,以企开人正眼,报佛祖恩。”在雍正帝的颁诏下,才将三峰派一系彻底扫踪绝迹于临济祖庭山门外矣。印光法师肯定了“法藏宿世,固有灵根;即现生之悟与见地,亦非卑浅”的一面;又谓“但以我慢根深,欲为千古第一高人,特意妄立种种宗旨名相,著《五宗原》;以企后学推尊于己,竟成魔外知见”。诸方禅德一致认为汉月有我慢炽盛之性格,喜凭空穿凿,爱标新立异。印光本汉月背叛天童有违父子伦常孝道,而谓汉月“尽其智力,只做得个平侍者^②之身分”^③。印光特推崇力荐《拣魔辩异录》,谓此书堪为儒释二教作开金刚正眼之大光明藏。“不但参禅者直下知归;即宗孔孟而探诚明之极赜者,亦如乘轮遇顺风,速得到彼岸也”^④。自印光法师后,则未见再有人评论三峰法藏矣。

(作者系南安九都报恩寺法师)

① 明·圆悟:《辟妄救略说》第9卷,《正续藏》第65册,第181页中。

② 据金·志明所撰《禅苑蒙求瑶林》卷下载:“大阳平侍者,预明安之室有年。虽得其旨,惟以生死为己任,挤陷同列忌出其右者。琅琊广照、公安圆鉴居众时,汾阳禅师令其探明安宗旨。在大阳,因平密授明安尝云:‘兴洞上一宗,非远即觉也。’二师云:‘有平侍者在。’明安以手指胸云:‘平此处不佳。’又捏拇指叉中示之云:‘平向去当死于此耳。’暨明安迁寂,遗囑云:‘塞全身十年无难,当为大阳山打供。’入塔时,门人恐平将不利于师,遂作李和文都尉所施黄白器物书于塔铭,而实无也。平后住大阳,忽云:‘先师灵塔,风水不利。’取而焚之,山中老宿切谏平。平曰:‘于我有妨。’遂发塔,颜貌如生。薪尽俨然,悉皆惊异。平乃敲破其脑,益油薪,俄成灰炉。众以其事闻于官,坐平课谋塔中物,不孝。还俗,平自称黄秀才。谒琅琊,琅琊云:‘昔日平侍者,今朝黄秀才。我在大阳时,见僧做处。’遂不纳。又谒公安,公安亦不顾。平流浪无所,依后于丫叉路口,遭大虫食之。竟不免大阳丫叉之记,悲哉。”

③ 印光:《拣魔辩异录重刻序》,《增广印光法师文钞》第1卷,苏州灵岩山寺倡印版。

④ 印光:《拣魔辩异录石印序》,《增广印光法师文钞》第1卷,苏州灵岩山寺倡印版。

略述五蕴法中的“行蕴”

□ 释德澄

摘要:本文的内容主要是对五蕴法(色、受、想、行、识)中的“行蕴”加以简单讲述。“行”有“迁流、造作”两义,行蕴所摄则包括了与心相应行和不相应行两部分。在相应行的部分主要讲“思”心所的分类和除“受、想”的问题,在“分位思”的基础上进一步讲分位差别建立及其“假、实”问题;在不相应行法的部分则主要讲无想定与灭尽定的区别,以及名、句、文三法在逻辑中的运用。

关键词:行蕴;思;相应

一、前言

行有“迁流、造作”两义,通一切有为法。若就特定的造作义来说则唯有思心所,一切的身、口、意三业的造作,归根到底都是由思心所决定的,思以“造作为相,能令心、心所造作善、染等故”。所以要做一件好事(善)或者一件坏事(染),都是由思心所决定的。一旦进入“决定思”的阶段,那就不可更改了。在五十一个心所中,除去受、想两个心所之外其余的心所法,另外还有不相应行法,总合起来都是行蕴所摄,行蕴是与心相应行和不相应行这两类法的一个总集。只不过在与心相应行的心所法中有两个特殊的例子,就是受和想。除了受和想以外的一切的与心相应行、还有不相应行这两类法都归行蕴所摄。

二、总、别出体

诸论中说行蕴的体,有“总、别”两种。就是说在所有的经论当中讲到行蕴的时候,它有两种说法。一种是以一切相应行和不相应行为体,这是它包括的范围。这个体是什么?就是作为行蕴所摄的范围。但在一切相应行中则不包括受、想,《广五蕴论》中讲到行蕴所摄的时候,特别提到“唯除受、想”,就是在所有心所法当中是不包括受心所和想心所的。“唯除受想,诸余心法”,这里说的“诸余心法”,指的不是眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶八个识,而是指心所。那么八个识呢?八个识在五蕴法中是归于识蕴所摄,而不是这里的行蕴的范围。由此可见,在《广五蕴论》中是把心所法归为心法一类的。与心相应行法就是心所法,但这里没说是心所法,而直接说是心法。所以,这是以心法来摄一切的心所法。对于心法也好,心所法也好,合为一类完全是可以的。心法和心所法不加区分,完全归到心法当中去也是可以的,《广五蕴论》就是论典的依据。这里说的“余心法”,并没有说是“余心所法”,这就是以心法来摄心所法,或者说是把心所法和心法等同起来不加区分。“云何作余心法?谓与心相应诸行”,与心相应诸行就是心所法,这里讲得就很清楚了。

即总相出体,这是就一切行法的范围。“别,即以遍行中的思心所为主”,这里的“别”就是狭义的来讲,前面“总”是广义的来讲。在所有相应行法中,作用最殊胜的就是思心所,其他的一切造作都是以思心所作为前导的。思心所没有作出决定的情况下,其它的一切造作的行为都不可能发生,所以它是导首。是在思心所的决定下,就可使我们去说种种话、做种种事。那么进一步而言,就决定了我们说话、做事的善和不善,这都是思心所的作用。所以从狭义的角度来讲,是把行蕴等同于思心所的,“故诸论中据胜为论,以思为行蕴”,就是在所有的行蕴当中最殊胜的,起决定性作用的就是思。其他的论里也一样,在《对法论》、《显扬圣教论》、《瑜伽师地论》,还有《杂集论》当中,都这么讲。

三、分类

我们说,可以把行蕴分为与心相应行和与心不相应行这两部分,除了这种区分法,在《对法论》当中讲到了另外一种区分法,就是从“依差别”、“施差别”、“胜差别”三个方面来区分。在所有行蕴所摄法当中作用最殊胜的,从这一点来区分,就是“胜差别”。“摄遍行中除受、想之余三及别境五,此中约增胜

思为行蕴主”，就是在行蕴当中作用殊胜的法包括了除了受、想两个遍行心所之外的其它三个遍行心所（作意、触、思），另外还有五个别境心所（欲、胜解、念、定、慧）。只不过在这几个心所法中，作用最殊胜的是“思”。三个遍行、五个别境，这是胜差别。

接下来“依差别”，这个思心所生起的时候它相依、相应的心法是哪个？那么依于所依、相应的心法不同，就区别出为眼、耳、鼻、舌、身、意六个“触所生思”。这里说的思，它的区分从哪里来？就是从与其相应的心法不同区分出来的。思心所生起的时候，依的是眼识，那么这里的思就是“眼触所生思”。思心所生起的时候，依的是耳识，那么这里的思就是“耳触所生思”。如此种种。为什么要强调“触”？“根、境、识三者和合”才是“触”，所以作意、触、受、想、思，作为遍行心所生起的时候，彼此之间先后还是有一个顺序的，包括受和想。受和想如果生起作用，它也是离不开触，所以触能保证根、境、识三者的和合。如果说识依于根，缘外境时连所缘的外境都没有，甚至没有跟所缘的外境发生这种缘的作用，那么受、想、思这三个心所就不能够生起。这是依差别，是由思心所生起所依的那个心王的不同来区别的。

接下来是“施差别”，“诸善思”这个思心所生起时候是与善相应，这个思就是善思；“诸染思”这是与烦恼相应、与染污心相应的，这是造作不善业的染思、烦恼思；另外一个是“分位思”，分位思才是我们这里要重点讲的。在分位思的基础上，我们才能差别建立不相应行法。唯识当中尤其是《百法》中，只是把不相应行二十四个法一一罗列出来。对于这个法怎么去进一步区分，在《百法》中是没有涉及到的。那么怎么进一步去区分呢？我们说的二十四个不相应行法从哪里来？完全都是从心法、心所法和色法的分位差别建立而来。但是在二十四个不相应行法中哪个属于心法的分位差别建立？哪些是属于心所法的分位差别建立？哪些是属于色法的分位差别建立？如果要去具体的讲这个问题的时候，就得看《广五蕴论》、《杂集论》、《对法论》等等其它诸论。

不相应行如果是单独属于心法、心所法分位差别建立，那么它就是属于纯粹人的主观心灵建构，那是“假”法。如果这里不单单是心法、心所法分位差别建立，而是进一步涉及到色法，涉及到色法的分位差别建立，这个时候就不单单是假，它是有，是形式的，是“形式的有”，是“实”，而不是单纯的“假”。所以在不相应行法当中，它是假还是实？其实如果涉及到不相应行法当中它不是“假”而是“实”这部分的时候，都是从色法分位差别而来的。所以时间和空间（时、方），它既然是作为心法、心所法、色法的分位差别建立，是纯粹主观的心法、心所法的分位差别建立，还是同时也是色法的分位差别建立？从这点上来讲，就可以区分它的假、实问题。“心法、心所法、色法分位差别建立”和“通于心法、心所法、色法分位差别建立”是不是一样的？是不是重复了？这个不一样，不是重复。第一句是说作为不相应行法它是分别就心法分位差别建立、心所法分位差别建立、色法分位差别建立，这是一种情况。第二句是说作为不相应行法，它同时是心法、心所法、色法的分位差别建立，这是另外一种情况。

在不相应行法中，会涉及到时间和空间的问题，这是感性认知的形式条件。另外也会涉及到知性认知中的范畴问题，在不相应行法当中许多法都涉及到范畴。所以范畴这个概念可以很大，也可以很小。当然我们从知识论的角度来讲，范畴是最基础的法则性的概念，是最基本的概念，是法则性的概念，是概念的概念，就是从最基本的角度去规定它的。从这一点上来讲，不相应行法当中有好多法都是在讲范畴问题的。这是二十四个不相应行法，以及关于不相应行法的分类。而这些分类从哪里来，归根到底，其实都是从“分位思”而来，由分位思决定。

四、除想、受

与心相应行法为行蕴所摄，为什么唯除受、想？为什么受心所、想心所没有归到行蕴当中去？这里解释这个问题。“外道等计执受、想二法为生死因，修八等至定，此受、想二种殊胜故”，这是针对外道的。外道认为受、想是生死的因。所以他在修八等至，八等至就是四禅八定，这是八等至。也就是在色界初禅、二禅、三禅、四禅的时候，它会涉及到寻伺喜乐，喜、乐两个禅支都是归受心所，是从受心所里分出来的，喜、乐、忧、苦、舍。这是色界静虑当中讲的。受相显了，是说在色界四禅内，受心所的作用特别殊胜。

“三无色中取空等相”，三无色就是三个无色界当中的无色定，第一个是空无边处定、第二识无边处定、第三无所有处定，这三个无色界的定它是想心所作用殊胜，想相显了。针对这种情况，想蕴和受蕴单独列出来了。“据理而论，受想两个心所，实亦由思作令成善染法”，受心所和想心所是和善法相应呢？还是与不善法相应？这不是由受、想两个心所自己决定的，而是由思心所决定的。那么从这一点来讲，受、想两个心所为行蕴所摄，完全是可以的。只不过是因为它们某种殊胜的作用，把它从行蕴中分别出来，别立受、想二蕴。

《俱舍论》中给出来的理由更多了。第一个是“净根”，净是烦恼，生起烦恼是由受心所和想心所引发的，这是第一个因。第二个是“生死因”，就是我们在六道当中轮回，六道当中受生死之苦也是由受心所和想心所直接引发的。第三个是“次第”，就是“随粗、染、器等，界别、次第生。”由见色法已生起领受，由领受而生起取像的想，由想而生起造作的行，乃至生诸了别。所以它说这是由次第先后生起的一个次序来讲受想的。总而言之，它把受想列出来了，就找种种理由。我们这里不管什么理由，就把受想取消掉，把它归于行蕴所摄，这样五蕴就只剩下色、行、识三个蕴，这完全是可以的。如果说不仅认为受蕴和想蕴重要，我认为触心所也很重要，我把触心所单独列出来，也是可以的，那就不是五蕴而是六蕴了。所以这个法不是一定的，就看你认为它重要不重要。重要的话可以多列，不重要的话可以少列。

若据造作或迁流为行义，则其余的四蕴亦名为行。从广义的把迁流、造作作为本义的时候，其它的四蕴全部全部归于行蕴所摄。这样的话更简单了。没有了四蕴，只剩下一个行蕴，色受想行识就是一个造作。所以我们说了，五蕴法可以概括一切有为法。有为法就是迁流、造作。一切有为法都可以为行蕴所摄。所以分开可以，合起来可以。同时必须要强调这是在有为法的范围当中去讲的，不包括无为法。那么既然五蕴都称得上是造作和迁流，为什么只有行蕴叫行呢？这是因为其余的四蕴，虽然也有行义，但摄行甚少，就是说它有造作、迁流的意思，但这部分意思没有行蕴那么殊胜，所以只有行蕴依造作、迁流来命名。“又各以特义别立蕴名，故不名行蕴”，那就是说在其它的四蕴当中，虽有迁流、造作的意思，但迁流、造作在其它的蕴当中并不是特别的殊胜，它殊胜的是其它部分，那么就以其它部分来命名就可以了，而不是以迁流、造作命名。“而行蕴摄行多故（七十三法），所以独得行名”，这个七十三法包括心所法和不相应行法两部分。

五、无想定与灭尽定

不相应行法二十四个，这里看无想定和灭尽定。无想定和灭尽定虽然叫定，但从定心所的定义来讲，这里所说的无想定和灭尽定是不属于定的。它叫了个定的名，但不属于定。因为我们说如果是作为心所，它是心的活动。但是在无想定和灭尽定的状态下，它的前六识已经不起作用了。前六识不起作用叫无想，灭尽定不光前六识不起作用，而且第七识当中与染污相应的那部分也不起作用了。对于我们佛教来讲的话，你想解脱，要破除我执，那个我执来自于哪里？我执就来自于第七识对第八识的见分的执着。第七识恒执第八识见分为我，那个就是我执。如果你能入灭尽定，那第七识恒执第八识见分为我的那个执破掉了。破掉那个执，我执就破了。我执破了，你就解脱了，就证阿罗汉了。所以阿罗汉才能证灭尽定。这是无想定和灭尽定的区别。

无想定和灭尽定的无心，这个心指的是前六识，眼、耳、鼻、舌、身、意。第七、第八识的作用是恒行的，无心不可能把第七、第八识给灭掉了。灭的是前六识，灭的是第七识中染污的那部分。所以“谓有异生，伏遍净贪，未伏上染，由出离想作意为先，令不恒行，心心所灭”。什么叫不恒行心所？这里的不恒行，就是指前六识，它这个作用会间断，不恒行心所在无想定的状态下不起作用了。“想灭为首”，修这种定的话就是灭想，首先灭的是想心所，所以叫无想。证得无想定感招的是什么果报？是可以生无想天的果报，生到无想天它自然会处在定中。

无想定是外道所修，这个外道以想为生死的根源，他认为所以有这个生死是以想作为它的因的。灭想尽净，就可以得到涅槃。之所以他是外道，就是什么是了生死的因，什么是了生死的果，他在这个问题的认识上跟佛教不一样。他这是错误的见解，是邪见。入无想定必须是离掉第三静虑遍净天的贪欲，就

是说在所有定当中,欲界、色界、无色界定当中,你想入上一界的定的时候,必须要伏下一界的烦恼。所以这里必须要离第三静虑遍净天的贪欲。我们说入第三禅的时候是最难出来的,因为入了三禅他会贪着禅定状态下的那种愉悦。它是离喜妙乐,你要舍弃离喜妙乐这种身心的愉悦感是很难的。但是这里要强调了,如果要想证无想定的话,就要离第三禅静虑的对妙乐的贪。所以在佛教当中经常讲,如果身心非常愉悦时候就会说如第三禅,这是因为在所有身心的愉悦当中,第三禅的那种愉悦是最殊胜的。正是因为这种愉悦最殊胜,所以在这种殊胜的愉悦过程当中,非常容易引发我们的贪心。如果你想入四禅,那这种贪要灭。四禅灭了这种对愉悦、妙乐的贪,所以它是舍念清静。相对于受心所,它生起的已不是喜和乐,而是舍,所以叫舍念清静。

无想天在四禅。所以入第四定修背想作意,就是泯灭掉想心所的作用。观想如病、如痈、如箭,对于所生起的种种想中,厌背欣求无想寂静,于无想中持心而住。渐次离掉一切所缘,乃至微心,极至微微心,心便寂灭。在这种不断的观想过程当中,想心所的作用一点一点灭掉,灭到最极细微的情况下,最极细微的想心所也灭掉了。所以在无心位,前六识的作用全部灭了。在灭想的同时,与前六识相应的一切心所也不起作用了。所以无想定灭的是前六识,而不是单独灭前六识的想。

接下来看灭尽定。灭尽定是无漏圣智引发的无心定,就是说入灭尽定必须要具备出世间的无漏智慧。我们刚才讲了,在灭尽定的情况下,不仅前六识不起作用,连第七识恒执第八识见分的那种执也破掉了。“谓有、无学,或有学圣,已伏或离无所有贪,上贪不定,由止息想作意为先,令不恒行染污心、心所灭,立灭尽名。令身安和,故亦名定。由偏厌受想,亦名灭彼定。”如果你想破执,这肯定需要无漏智慧的,所以是由无漏圣智引起。在唯识当中就加行位而言,包括顶位、暖位、忍位,入世第一法位。在世第一法位时,十六心历观诸谛,断四谛下所系烦恼,到最后一刹那的时候,我执就可以开始破。我执破了以后入见道位。见道位还是初果,开始解脱了。但如果入灭尽定,那不是初果,那是阿罗汉,是四果。三界之内所有的烦恼全部断了。如果你只是十六心历观诸谛,断四谛下所系烦恼,那只是三界之内理上的烦恼断了。事上的烦恼九九还有八十一品,三界九地,每地有九品,九九八十一品事上的烦恼还需要断。所以初果、二果、三果还是四果,是由断除三界之内烦恼决定的。三界之内的烦恼断到什么样的程度,就证得什么样的果位。阿罗汉,不仅三界之内一切理上的烦恼断了,连一切事上的烦恼也断了。断了才能出三界,才能证得阿罗汉,才能入灭尽定。

六、名、句、文身

接下来看名身、句身和文身。“名、句、文身皆是声上音韵屈曲”,就是我们作为名言概念的时候,由文字或语言来表达。有一个概念,说一个词汇出来都是属于名。但是说一个语句出来,都是属于句。那么说一个词汇也好,说一个语句也好,名和句它所依附的表达形式就是文。这里接下来说“名诠诸法的自性,如说眼、耳、鼻、舌等,句诠诸法的差别”,自性是什么?就是概念。由知性而发的法则性概念即“范畴”,这是形成知识的先验的条件,是由先验的综合判断而来的知识。

在于境取相的过程当中,想心所于境取相,接下来是施设名言。这个名言就是名身。要形成名身,这才是知识论,才是知识。举个例子,人随便拿个东西出来。我说这是杯子,你不用看就知道我指的是什么。因为我们每个人在我们的认知过程当中,我们对杯子已经形成明确的概念了。我说看书,如果没有形成明确的概念,你肯定不知道我在说什么。我说看书,你肯定拿起书来看。说明我们对书、对看是有明确概念的。我只要以文的形式表达出来,你就知道我在说什么。因为我们有前面的名和句。名和句作为知识,它是有普遍性的。只要你说这个概念,大家都知道在说啥。这个就是自性。

那什么是“诠诸法差别”呢?我们说概念,用概念这个词就是逻辑的说法,概念的基础上就要形成判断。判断就是这里所说的句。你要说一句话,书是用来读的,书是用来读的。书是一个名的话,用来读的,用来看的就是一个句。当然在名和句的基础上,在概念和判断的基础上还要进行推理,这就是逻辑的三步骤:形成明确的概念,在概念的基础上加以判断,在判断的基础上进行推理。这里,名就是概念,句就是判断。这是逻辑的说法。当然,我们这里讲,在不相应行中讲名和句的时候,它的含义应该是

超出逻辑的范围的。它不仅仅是在讲概念和判断。因为我们在一般的情况下表达的时候,可能许多人并不运用逻辑,他是很散乱的去表达,散乱的表达也会涉及名和句的问题,但这不涉及到逻辑。所以名和句所涉及的范围要更广。

七、结语

不相应行法二十二个,除了上面讲到的无想定、灭尽定、无想天、名、句、文身之外,流转、定异、相应、势速、次第,这五个是由因果引申而出的,是谓述因果关系的形式特性。而命根、众同分、生、老、住、无常,这六个是由“实在”、“虚无”、“限制”等范畴决定的。此外在加上和合、不和合两个形式概念,一共十三个。“以上十三个形式概念大体是属于西方哲学中所谓范畴之类的东西,不过西方哲学中尚无以离、合为范畴者。但是须知康德所系统地建立的范畴表亦只是纲领而已,尚可以引申出许多个。多点少点,存此去彼,皆无关系。然大体皆必须是形式概念,是思想上的纯粹概念,康德亦名曰先验概念。形式概念而谓述存在的特性,是其最普遍而共同的形式特性。”^①时间和空间(时、方)虽然没有单独讲,但这里涉及到的“假、实”问题却是一个难点,不好理解。需要强调的是,“形式的有”作为“有”,依然改变不了其假法的本质。所以无论什么法,只要是属于不相应行法的范围,其本质都是假法,都是心、心所、色法的分位差别建立,或通于心、心所、色法的分位差别建立。

(作者系杭州佛学院法师)

参考文献:

- [1]正果法师:《佛教基本知识》,中国人民大学出版社,2007年8月第一版,第一次印刷;
- [2]牟宗三:《佛性与般若》,台湾学生书局,1977年6月初版,2004年6月修订版第七次印刷。



① 牟宗三:《佛性与般若》上册,第150—151页。

《百喻经》译注

□ 释克能

摘要:佛陀是大智者,能因根机不同而善巧说法,使闻者容易了解,佛教三藏十二部圣典中,其中譬喻一类,专讲譬喻故事,既有兴趣,又明白易懂。此类经典约有六种,其他则散见于各部经典当中。故本期在前三期《鉴真》院刊所发表的前三十则譬喻故事的基础上,继续开启对(三十一)《雇借瓦师喻》至(四十)《治疮喻》等十则譬喻故事进行深入细致的论证注释,并且还结合自身的修学体验的实际情况等特点,从而来引导我们了知树立正见正行的指导意义和重要价值。

关键词:譬喻因缘;送美水喻;宝筐镜喻;杀群牛喻;胜解注释

(三十一)雇借瓦师喻

【原文】昔有婆罗门师^①,欲作大会^②,语弟子言:“我须瓦器^③,以供会用。汝可为我雇借瓦师^④,诣市觅之。”时彼弟子往瓦师家。时有一人,驴负瓦器至市欲卖,须臾之间^⑤,驴尽破之。还来家中,啼哭懊恼。弟子见已,而问之言:“何以悲叹懊恼如是?”其人答言:“我为方便^⑥,勤苦积年^⑦,始得成器^⑧,诣市欲卖。此弊恶驴^⑨,须臾之顷,尽破我器,是故懊恼。”尔时弟子见闻是已^⑩,欢喜而言:“此驴乃是佳物,久时所作,须臾能破,我今当买此驴。”瓦师欢喜,即便卖与。乘来归家,师问之言:“汝何以不得瓦师将来^⑪?用是驴为^⑫?”弟子答言:“此驴胜于瓦师,瓦师久时所作瓦器,少时能破。”时师语言:“汝大愚痴,无有智慧。此驴今者适可能破^⑬,假使百年^⑭,不能成一。”

世间之人,亦复如是。虽千百年,受人供养^⑮,都无报偿^⑯,常为损害,终不为益。背恩之人^⑰,亦复如是。

【译文】从前,有一个婆罗门师傅,想举行一次大型法会,就对徒弟说:“我需要一些陶器以供法会

① 婆罗门师:指种姓属婆罗门的师傅。婆罗门,第28则《为妇贾鼻喻》篇注7

② 大会:大型的法会。会,指讲经说法的宗教集会,也称法会

③ 瓦器:用泥土烧制的器皿。也泛指粗拙的陶器,以别于瓷器

④ 雇借:出钱雇请。借,请,恳求。瓦师:指制造陶瓦器的工匠

⑤ 须臾:极短的时间,片刻

⑥ 方便:指生活或生计

⑦ 勤苦:勤劳辛苦。积年:犹多年

⑧ 成器:指制成后出售的器皿

⑨ 弊恶:犹恶劣

⑩ 见闻:偏义复词,这里偏指闻,听到

⑪ 将来:带来,领来。将(动词),带领

⑫ 用是驴为:疑问句。省略了疑问代词“何”,补足后当是“何用是驴为”,意思是,为什么用这驴子呢?用这驴子做什么?在这一类疑问句中,“何为”等于“做什么”,照文言的习惯,拆在两处。为(动词)。在这一类疑问句中,由于动词“为”字处在句末,而疑问句语调渐升,句末稍扬,这样,“为”字就似乎具有了疑问语气。特别是在一些翻译佛经中,为了凑合四字句,往往把疑问代词“何”字省略去,使“为”字单独承担起已拆在两处的“何为”这一结构的表疑问作用,这样,处在句末的“为”字就似乎更多地具有了疑问语气,因此有不少人把“为”字干脆认作疑问语气词

⑬ 适(chì)可:只能,仅仅。适,通“啻”(chì),副词,但,只,仅

⑭ 假使:连词,即使,纵使。用在复合句的前一分句,表示让步,下句表结果或推论

⑮ 供养:佛教谓以香花、明灯、饮食等资养三宝。也专指施舍僧人,即斋僧,即施舍给僧尼的钱财或饮食

⑯ 报偿:报答和补偿

⑰ 背恩:犹言背弃恩义,忘恩负义

之用,你去替我雇一个窑工师傅来,可到市集上去寻找”。这时,他的徒弟便到窑工师傅家走去,这时,有个人正用一头驴子驮着陶器,到市场上准备出卖。突然之间,驴子却失去前足,身子往前一晃,竟然把所有的陶器都摔碎了,这人回到家中,伤心哭泣,十分懊恼。这个徒弟看到了,就问他说:“你为什么这样悲伤、懊恼呢?”这个人回答说:“我为了生活生计,勤勤苦苦地用了几年时间,才做成这批陶器,运到市上想卖掉它,可是这头坏驴在顷刻之间便把我的陶器全摔碎了,所以我很痛苦懊恼。”这时婆罗门的徒弟见到此事并听他说完这番话以后,就异常欢喜地说:“这头驴真是很好的东西,你费了很长时间所做成的陶器,它一下子就能给你毁掉,我现在应该买下你这头驴子”。窑工师傅听后,心里也很欢喜,便立即将驴子给了他。这个婆罗门的徒弟骑上驴子回到家中,师傅问他说:“你为什么不把窑工师傅带回来,而买来头驴做什么啊?”徒弟回答说:“这头驴子的本领比窑工强得多,窑工师傅费了几年时间做成的陶器,它一眨眼的功夫就能把它全部摔破”,此时,他的师傅告诉他说:“你真是一个愚蠢无知到极点,没有一点智慧,这头驴子的本领就仅仅只能摔破东西,即使你给它一百年时间,它也做不成一只陶器啊!”

世上的人,也有与此相类似的,虽然千百年来,受人供养,不但没有报答和补偿之心,却常常做出不少损害大众利益的事来,始终无益于众生。像这种背恩负义的人,对人总是有损无益的,

(三十二) 估客偷金喻

【原文】昔有二估客^①,共行商贾^②,一卖真金,其第二者卖兜罗绵^③。有他买真金者,烧而试之。第二估客即便偷他被烧之金,用兜罗绵裹。时金热故,烧绵都尽。情事既露^④,二事俱失^⑤。

如彼外道,偷取佛法,着己法中^⑥,妄称已有,非是佛法。由是之故,烧灭外典^⑦,不行于世^⑧。如彼偷金,事情都现,亦复如是。

【译文】从前,有两个商人结伴合伙去做生意,一个卖黄金,一个卖棉花,有一个顾客来买黄金,他把黄金放到火中去烧,以试验其是否真假,那个卖棉花的商人随手就偷了刚才那个顾客试烧过的黄金,用棉花裹着藏在棉堆里。因为这时金子还灼热的,结果把棉花也全部烧掉了,事情暴露之后,这个商人非但没偷到金子,连自己的棉花也烧光了。

就像那些外道(异教徒)剽窃了佛法义理,妄称是他们自己的法,因而他们不懂佛法的真实义理,不能运用。正因为如此,结果他们自己的教典也无人信仰了,不正是和上面偷金的商人一样吗?

(三十三) 斫树取果喻^⑨

【原文】昔有国王,有一好树,高广极大^⑩,常有好果,香而甜美。时有一人,来至王所。王语之言:“此之树上将生美果,汝能食不^⑪?”即答王言:“此树高广,虽欲食之,何由能得?”即使断树,望得其果。既无所获,徒自劳苦。后还欲竖^⑫,树已枯死,都无生理^⑬。

① 估客:即行商,也泛指商人

② 商贾(gǔ):生意,买卖

③ 兜罗绵:又名兜罗绵。唐普光《俱舍论记》:“兜罗是树名,绵从树果中出,名兜罗绵。”即草棉,棉花。绵,同“棉”

④ 情事:事实,情况

⑤ 事:事件,东西

⑥ 着(zhuō):放置,安放。今统作“着”

⑦ 外典:佛教徒称佛书以外的典籍为外典

⑧ 行:流行,流传

⑨ 斫(zhù):用刀斧砍

⑩ 高广:这里指树干高大,树冠广阔

⑪ 不:否定副词,用在句末,表示疑问

⑫ 竖(shù):通“树”。树立,种植

⑬ 生理:成活和生长的道理

世间之人，亦复如是。如来法王有持戒树^①，能生胜果^②，心生愿乐，欲得果食，应当持戒，修诸功德。不解方便^③，返毁其禁^④。如彼伐树，复欲还活，都不可得。破戒之人^⑤，亦复如是。

【译文】从前，有一个国王，他有一棵很好的树，长得十分高大，经常能结出又香又甜美的果实，有一天，一个人来到国王的宫殿，国王告诉他说：“这棵树就要结美果了，你想吃吗？”这个人马上回答说：“这棵树又高又大了，即使我想吃果子，又怎么能拿得到呢？”侧便立即把树砍断，希望得到果子，结果一无所获，白白地费了一番劳苦，后来还想把砍倒的树重新竖起来，可是这棵树已经枯死，根本不会再活了。

如来法王，他有持戒这棵“大树”，能结出非常美妙的道果。学佛者心生欢喜，愿得道果，应当严持戒律和修许多善行。如果不理解如来所设施的修行方法，不守禁戒，就好像上面所讲的这个人所做的一样，被砍断的树就不可能再活了。所以学佛的人，想得到的道果，应当严守禁戒！

(三十四)送美水喻

【原文】昔有一聚落^⑥，去王城五由旬^⑦。村中有好美水，王敕村人^⑧，常使日日送其美水。村人疲苦，悉欲移避^⑨，远此村去。时彼村主语诸人言^⑩：“汝等莫去，我当为汝白王^⑪，改五由旬作三由旬，使汝得近，往来不疲。”即往白王，王为改之。作三由旬。众人闻已，便大欢喜。有人语言：“此故是本五由旬^⑫，更无有异。”虽闻此言，信王语故，终不肯舍。

世间之人，亦复如是。修行正法，度于五道^⑬，向涅槃城^⑭，心生厌倦，便欲舍离，顿驾生死^⑮，不能复进。如来法王有大方便^⑯，于一乘法分别说三^⑰。小乘之人闻之欢喜^⑯，以为易行，修善进德，求度生死^⑯。后闻人说，无有三乘^⑯，故是一道^⑯。以信佛语，终不肯舍。如彼村人，亦复如是。

【译文】从前，有一个村庄，距离京城很远，有五由旬路程，这个村庄中有甜美的清泉。国王命令村民，每天都要派人给国王运送泉水。村民们为此事疲劳痛苦异常，都想躲避开迁移到别处去，远离这个村庄。此时，村长对大家说：“你们不要离开，我一定把这个情况反映给国王，把五由旬路改为三由旬，

① 如来法王：佛教对释迦牟尼的尊称，意思是佛法王、佛王。参见第26则《人教王眼瞞喻》篇注9、注11；持戒树：佛教以种树比喻持戒修诸功德，能结佛果，所以下句说“能生胜果”

② 胜果：优良的果实。胜，形容事物优良，美好

③ 方便：方法，办法

④ 返：通“反”，副词，反而，相反地

⑤ 破戒：谓受戒僧人违反佛教戒律

⑥ 聚落：村落，人们聚居的地方

⑦ 去：距，距离。由旬：梵语音译。古印度计算里程的单位。原意是军行一日的里程。一由旬的长度，我国古代有八十里、六十里、五十里、四十里、三十里等诸说

⑧ 敕(chì)：特指帝王下达诏令

⑨ 移避：移家避开

⑩ 村主：犹村长

⑪ 白：报告，禀报

⑫ 故（副词）：仍，还。本：副词，本来，原来

⑬ 度：超度，解脱。五道：佛教谓地狱、饿鬼、畜生、人、天五道生死轮回之所。这是属佛教上座部的说一切有部的学说。而属佛教大众部的大乘派多说六道，即指地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天六道。五道仅比六道少了一个阿修罗道，两个部派在生死轮回方面的立说，并无本质上的不同

⑭ 涅槃城：佛教把所幻想的超脱生死、常乐无苦的境界，比喻为圣者所居的城邑

⑮ 顿驾：停车，也泛指停留。生死：指生死轮回之道

⑯ 如来法王：佛教对释迦牟尼的尊称。意思是佛法王、佛王。方便：佛教谓以灵活方式因人施教，使悟佛法真义

⑰ 一乘：即佛乘，佛教谓引导教化众生成佛的方法。因其为唯一之法，所以又名一乘。乘，指车乘比喻能载人到达涅槃境界

⑱ 小乘：指小乘佛教。早期佛教的主要流派注重修行、持戒，以求得自我解脱。公元一世纪左右，佛教中出现了主张普度众生的新教派，自称大乘，而称原有的教派为小乘

⑲ 求度生死：这句与上文“度于五道”，意思相同。生死，即指生死轮回之道。若从说一切有部主张，即是五道；如从大乘派说，则为六道

⑳ 三乘：一般指声闻乘、缘觉乘和菩萨乘。佛教的三个派别，三者均为浅深不同的解脱之道

㉑ 一道：指一乘（佛乘）

使你们每天送水的距离可以缩短。这样，来往就不疲劳了”。说完，村长便去请求国王，国王就把五由句改称为三由句，村民们听到这个消息，心中都非常高兴，有一个人说：“现在所说的三由句路，里程还是原来的五由句，并没有改变”。村民们虽然听到了这人的话，但还是相信国王的话，终于不肯离开这个村庄，而继续住下去了。

世界上修行佛法的人，也有这样的。有的人在世上修行正法，以求度脱生死轮转之苦，来证得涅槃之乐。但修学佛道须经长期修习，于是中途觉得厌烦疲倦甚至产生退心，不能继续进步了，幸得如来法王，有大方便法门，把一乘的佛法，方便地说成三乘。使小根小智的人听后，生出欢喜之心，他们以为这样修很容易修成，于是就会努力修善。使德业进步，以求得度脱生死。当证到小乘道果以后，便能理解进修佛道唯此一乘的大乘佛法，就会回小向大，进修大乘佛道了。所以修行佛法也不能没有方便，有了方便之法，就能深信不疑，精进向上了。这不是和上面比喻中的村民一样吗？

(三十五) 宝筐镜喻

【原文】昔有一人，贫穷困乏，多负人债，无以可偿，即便逃避。至空旷处，值筐^①，满中珍宝^②。有一明镜，着珍宝上^③，以盖覆之^④。贫人见已，心大欢喜，即便发之^⑤。见镜中人，便生惊怖^⑥，叉手语言^⑦：“我谓空筐^⑧，都无所有，不知有君在此筐中^⑨，莫见嗔也^⑩。”

凡夫之人^⑪，亦复如是。为无量烦恼之所穷困^⑫，而为生死、魔王、债主之所缠着^⑬。欲避生死，入佛法中，修行善法，作诸功德，如值宝筐。为身见镜之所惑乱^⑭，妄见有我，即便封着^⑮，谓是真实。于是堕落，失诸功德，禅定道品，无漏诸善，三乘道果一切都失^⑯。如彼愚人，弃于宝筐，着我见者^⑰，亦复如是。

【译文】从前，有一个家境贫穷、生活困难的人，欠了人家很多债，没有东西可以偿还，只好躲避出去。他走到空旷而荒野的地方，捡到一只小箱子，里面装的都是珍珠宝贝。还有一面镜子，放在珍宝的上面，用盖子覆盖着。这个穷人看到之后，心里十分欢喜，便打开盖子。这个穷人看到镜到里有一个人，便大吃一惊，心里十分害怕。连忙拱手对着镜中的人说：“我以为箱子是空的，什么东西都没有，不知道还有你藏在箱子里，请不要见怪我啊”。

① 值：遇到，碰上。筐(qiè)：小箱子

② 满中：塞满其中

③ 着(zhuó)：放置，安放。今统作“着”

④ 盖覆：覆盖

⑤ 发：开启，打开

⑥ 惊怖：惊慌害怕

⑦ 叉手：拱手。古时谓两手在胸前相交，表示恭敬。佛教礼义谓两手在胸前合掌，也称叉手

⑧ 谓：以为，认为

⑨ 君：对对方的尊称，相当于“您”

⑩ 见嗔(chēn)：谓对我(说话人)生气。见(助动词)，用在动词前面表示对我(说话人)怎么样。嗔，生气，发怒

⑪ 凡夫：指平常的人，普通老百姓

⑫ 无量：没有限量，没有止境。穷困：困扰窘迫

⑬ 魔王：魔鬼的首领，佛教用以称欲界第六重天他化自在天之主波旬，据说波旬经常率领魔鬼到人间去破坏佛法。唐慧琳《一切经音义》卷二五：“此类报生天官，惟劝人造恶，令退善根，不令生离欲界也。”腹，梵语音译，“魔罗”的省称。佛教把一切扰乱身心、破坏行善和妨碍修行的意念和行动，均称作“魔”。《大智度论》卷五：“夺慧命，坏道法功德善本，是故名为魔。”唐玄应《一切经音义》卷二一：“梵言魔罗，此翻名障，能为修道作障碍故。”魔，按意译，即障，障碍，就是破坏行善和妨碍修行的心理障碍及其表现。债主：泛指借给别人钱财收取利息的人。缠著(zhe)：纠缠着，缠扰着，著，助词，紧接动词后，表示动作状态的持续。今统作“着”。

⑭ 见(xiàn)：“现”的古本字。显现，显露

⑮ 封著(zhe)：封闭着，盖着

⑯ 禅定：佛教禅宗修行方法之一。一心静思为禅，身心安稳为定。佛教修行者以为静坐收心，专注一境，久而久之达到身心安稳、观照明净的境地，即为禅定。道品：犹道行。佛教徒修行的功夫。无漏：佛教谓涅槃菩提和断绝一切烦恼根源之法。漏，或译为烦恼。赵朴初《佛教常识问》第二章：“漏”就是烦恼。佛教认为众生不明白一切法缘生缘灭、无常无我的道理，而在无常的法上贪爱追求，在无我的法上执著为“我”，或为“我所有”，这叫做惑，惑使人烦恼，所以又叫做烦恼。(江苏古籍出版社1996年版第51页)三乘：见第34则《送美水喻》篇注15。道果：即佛果。佛教认为成佛是持久修行所得之果

⑰ 著(zhuó)：执著，拘泥

世界上有许多凡夫之人，也是这样。常被无量无边烦恼所缠绕而贫穷困苦，又常为生死流转的魔王债主所逼迫，为了避免生死的流转而修学佛法，做了许多功德，这好像碰到了宝箱，但往往又被身见我执一时的惑乱，认为有真的我存在，则禅定道品，一切无漏善业。声闻、缘觉、菩萨直至成佛的道果，都会得不到，这正和上面故事中的人已经碰到宝箱，而一无所获是一样的。

(三十六) 破五通仙眼喻

【原文】昔有一人，入山学道，得五通仙^①，天眼彻视^②，能见地中一切伏藏^③，种种珍宝。国王闻之，心大欢喜，便语臣言：“云何得使此人常在我国，不余处去^④，使我藏中得多珍宝^⑤？”有一愚臣，辄便往至^⑥，挑仙人双眼^⑦，持来白王：“臣以挑眼，更不得去，常住是国^⑧。”王语臣言：“所以贪得仙人住者^⑨，能见地中一切伏藏。汝今毁眼，何所复任^⑩？”

世间之人，亦复如是。见他头陀苦行^⑪，山林旷野^⑫，冢间树下^⑬，修四意止及不净观^⑭，便强将来^⑮，于其家中，种种供养^⑯。毁他善法，使道果不成，丧其道眼^⑰，已失其利，空无所获。如彼愚臣，唐毁他目也^⑱。

【译文】从前，有一个人入山学道，成为有五通的仙人。他所得的天眼能透过一切障碍，看到一切所要看到的东西。深埋在下的一切东西和珍宝，当然也能看到。国王听到这个消息之后，心中十分高兴，便对他的臣子说：“用什么办法能使这个人长住在我国，不到别国去，从而使我的库藏中得到更多的珍宝呢？”有一个愚臣听后，就跑到五通仙人那里去，挖出仙人的一双眼睛，拿回来禀告国王说：“臣子已经把那个五通仙人的双眼挖来，他再也不能离开我国到别处去了”。国王对这个臣子说：“我之所以希望仙人常住在我国，是因为他的双眼能看到地下埋藏着的所有宝藏，你现在挖掉了他的双眼，留下他也没有什么事可以做了”。

① 五通仙：指修得五种神通的神仙。五通，一是天眼通，谓能见自地以及地下六道（即地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天）中众生生死苦乐境况，见一切世间种种形色；二是天耳通，谓能听见六道众生忧喜苦乐语言及世间种种声音；三是神足通，谓身能飞天入地，出入三界（即欲界、色界、无色界），变化自在；四是心通，谓能知六道众生心中所念之事；五是宿命通，谓能知自身一世二世三世乃至百千万世的宿命及所作之事，也能知六道众生的宿命及所作之事。五通仙：事涉道幻荒诞，后世演变为江浙一带民间供奉的五通神，属淫祀邪神。

② 天眼：指“五通”之一的“天眼通”。彻视：形容视力极强，看得深透，能看到底。

③ 伏藏（cáng）：隐藏，潜藏，这里指隐藏之物。

④ 馀处：别处，其他地方。

⑤ 藏（zàng）：指储存财物的仓库。

⑥ 辄（zhé）：副词，即，就。用在动词前，表示后面的行为是在前一行为之后紧接着发生的。

⑦ 挑：犹挖，挖取。

⑧ 住：停留，留下。

⑨ 贪：希望，要。

⑩ 任：犹使用。

⑪ 头陀（梵语 dhūta）：意译为抖擞，即如衣服抖擞，谓精勤振奋，去除烦恼污垢，修习此行能去烦恼。意即弃除对衣、食、住等贪著，以修炼身心。即佛教倡修的苦行。亦称头陀行、头陀事、头陀功德。后因以称僧人，也专指行脚乞食的僧人。行脚僧修习头陀行时，应遵循十二种苦行（一者在阿兰若处、二者常行乞食、三者次第乞食、四者受一食法、五者节量食、六者中后不得饮浆、七者著弊纳衣、八者但三衣、九者冢间住、十者树下止、十一者露地坐、十二者但坐不卧），其中关于住处六种苦行中的前三种是：一在空闲处，二在家间，三在树下。

⑫ 山林旷野：一般指远离城镇的空旷的山野林地。头陀苦行十二种，其中有一是住处须在空闲处，而山林旷野正是绝好的空闲处。

⑬ 墓间：住在坟墓之间，是头陀苦行十二种之一。坟墓之间多有死尸腐烂臭秽，看了易入不净观门。树下：住在树下，是头陀苦行十二种之一。林间树木，能遮蔽风雨，安身修道，故在树下。又佛教圣贤悟道证果成佛，均多背依树身，席地而坐，故僧人修行，多在树下。

⑭ 四意止：佛教徒所修的行品之一，其主要内容是：一、已生恶令永断；二、未生恶令不生；三、已生善令增生；四、未生善令得生。不净观：见第27则（《治鞭疮喻》篇注6）

⑮ 强（qiáng）：强迫，勉强。成语有“强人所难”。持（jiāng）：搀扶，领，带。

⑯ 种种：想方设法地。

⑰ 道眼：泛指天道之眼，如天眼、佛眼等。也称佛法能洞察一切、辨别真妄的眼力。

⑱ 唐：副词，徒然，白白地。

世界上有些想做好事,而不懂真正修行方法的人,亦是这样。见到修头陀苦行的出家人,在山林旷野中,在坟墓、树荫下修习四意止及不净观。他认为这样修行太苦,就把这个出家人拉到家中,以种种财物饮食供养于他,结果使这位出家人没法修头陀苦行,甚至毁破戒行善法,使他不能成就道果。护法不知法,不如法是会使修行者失去道眼的,这正好和国王的愚臣白白毁掉五通仙人的双眼一样。

(三十七) 杀群牛喻

【原文】昔有一人,有二百五十头牛,常驱逐水草^①,随时餌食。时有一虎,啖食一牛^②。尔时牛主即作念言:“已失一牛,俱不全足^③,用是牛为^④?”即便驱至深坑高岸,排着坑底^⑤,尽皆杀之。

凡夫愚人,亦复如是。受持如来具足之戒^⑥,若犯一戒,不生惭愧,清净忏悔^⑦。便作念言:“我已破一戒,既不具足^⑧,何用持为^⑨?”一切都破,无一在者。如彼愚人,尽杀群牛,无一在者。

【译文】从前,有一个人,有二百五十头牛,经常赶它们到水草茂盛的地方,并随时给它们喂食。有一天,来了一只老虎,吃掉一头牛。此时,牛的主人想:我现在已失去了一头牛,现在牛群已不是完整的足数了,我还要这些牛做什么呢?他这想过之后,就把所有剩下的牛都赶到深坑边的高岸上,推入坑底,结果全部的牛都跌死了。

不明白修行道理的人,往往也是这样。在受了比丘应当受的具足戒之后,不慎破了一戒,他也不生惭愧之心,更没有忏悔使之恢复清净,反而这样想:我现在已破了一戒,戒行已不具足了,我还再持戒做什么呢?结果全部戒律都破了。上面所讲的愚人杀尽群牛的故事不正是这样吗?

(三十八) 饮木筒水喻

【原文】昔有一人,行来渴乏^⑩,见木筒中有清净流水,就而饮之^⑪。饮水已足,即便举手语木筒言:“我已饮竟,水莫复来。”虽作是语,水流如故。便嗔恚言^⑫:“我已饮竟^⑬,语汝莫来,何以故来?”有人见之言:“汝大愚痴,无有智慧。汝何以不去,语言莫来?”即为挽却,牵余处去。

世间之人,亦复如是。为生死渴爱^⑭,饮五欲咸水^⑮。既为五欲之所疲厌^⑯,如彼饮足,便作是言:“汝色声香味,莫复更来,使我见也。”然此五欲,相续不断,既见之已,便复嗔恚:“语汝速灭,莫复更生^⑰,

① 驱逐:追逐,追赶。

② 啖(dàn):吃。

③ 全足:完备,齐全。

④ 用是牛为:疑问句。省略了疑问代词“何”,补足后当是“何用是牛为”,意思是,为什么要这些牛呢?要这些牛做什么?这一类疑问句的句子结构分析,可参看第31则《雇倩瓦师喻》篇注12。“用是驴为”句注。

⑤ 排:推,推倒。成语有“排山倒海”。

⑥ 受持:谓领受在心,持久不忘。如来:释迦牟尼的十种称号之一。意思是,从如实之道而来,开创并揭示真理的人。这里借指佛教。具足之戒:即具足戒。僧尼所受戒律之称。意谓戒条完满充足,故名。其戒条数量,各派不尽一致。中国汉族僧尼依据《四分律》受戒,比丘戒有二百五十条,比丘尼戒有三百四十八条。

⑦ 清净:佛教谓心境洁净,不受外扰,远离恶行与烦恼。忏悔:谓向佛法僧三宝表示悔过,请求宽恕。

⑧ 具足:完备充足。

⑨ 何用持为:疑问句。为什么要持戒?要持戒做什么?持,持戒,守戒。在这一类问句中,“何为”等于“做什么”,照文言的习惯,拆在两处。为,动词。由于“为”字处在向末,而疑问句语调渐升,句末稍扬。这样,“为”字就似乎具有了疑问语气。

⑩ 行来:犹行走。渴乏:谓口渴力乏。

⑪ 就:动词,靠近、凑近。成语有“避难就易”。

⑫ 竟:完毕,终了。

⑬ 嗔恚(chēn huì):生气,发怒。

⑭ 渴爱:佛教谓贪恋五欲,犹如口渴而爱水。

⑮ 五欲:佛教谓色、香、声、味、触五境生起的情欲。咸水:指含有盐分的水。饮咸水不仅不能止渴,反而越饮越渴,因以比喻贪恋五欲。

⑯ 疲厌:犹厌倦。

⑰ 更生:再生,死而复生。

何以故来,使我见之?”时有智人而语之言:“汝欲得离者,当摄汝六情^①,闭其心意,妄想不生,便得解脱^②。何必不见欲使不生?”如彼饮水愚人,等无有异。

【译文】从前,有一个人,走路走得既口渴又疲惫,看见一木筒中有清净的流水,他便凑到木筒边上喝水。喝够水后,就指着木筒说:“我已经喝好,水不必再流出来了。”他虽然说了这些话,但是水仍是照旧不断地流出来。他气愤地说:“我已经喝够了,叫你不要再流出来,为什么还不停地流水呢?”有一个人在旁边看见了,就对他说:“你真是个大傻瓜,一点也不聪明,你为什么不走开,反而叫水不要流呢?”说着,就拉他走开了。

世界上有许多人,也是这样的。在生死流转中,酷爱五欲的享受,到了精疲力尽而厌倦之时,便说:“色香味不要再来了,别使我再见到啊!”可是五欲还是相续不断地来。当然,他亦仍旧在五欲之中没法逃脱。于是他便恼怒极了,连说:“叫你赶快灭除,不要再现,为什么还不断地使我看见呢?”这时,有一位善知识来劝他说:“你希望离开五欲,应当收摄住你的六根,不使你的心向外驰。六根收摄住了,妄想就不生,这样就可以得到解脱。为什么你不想见到的东西,就希望它不生呢?这样不就和上面口渴想喝水,而饮够了就希望水不再流的愚痴人一样吗?”

(三十九)见他人涂舍喻

【原文】昔有一人,往至他舍。见他屋舍墙壁涂治^③,其地平正,清净甚好。便问之言:“用何和涂得如是好^④?”主人答言:“用稻谷糲水浸令熟^⑤,和泥涂壁,故得如是。”愚人即便而作念言:“若纯以稻糲,不如合稻而用作之^⑥,壁可白净,泥始平好^⑦。”便用稻谷和泥,用涂其壁。望得平正,返更高下^⑧,壁都劈裂^⑨,虚弃稻谷^⑩,都无利益,不如惠施^⑪,可得功德。

凡夫之人,亦复如是。闻圣人说法,修行诸善,舍此身已,可得生天,及以解脱,便自杀身,望得生天,及以解脱。徒自虚丧,空无所获,如彼愚人。

【译文】从前,有一个人到别人家里去,看见他家的房屋,墙壁粉刷得很美观,地面十分平盛,又清洁又漂亮,便问房子的主人说:“你用什么材料掺和起来粉刷涂抹的,怎么显得这样美丽?”主人回答说:“我用水将稻谷的糠泡湿,再拌泥涂于墙壁上,所以能有这样好”,这个傻愚痴人便想道:如果我单纯用稻谷糠,不如用稻谷拌泥来涂抹,那样墙壁一定会更加白,地面也会更加平整美丽了,于是,他就用稻谷拌和泥土,涂抹在自己家的墙壁上,本希望得到更平盛、更好看,但其结果反而高低不平,而且许多地方都开裂了,这样白白浪费了许多稻谷,毫无好处,如果将这许多稻谷施舍给人,倒还可得到许多功德。

不少修行的人,也是这样。有的人在听了圣人说法之后,认为修习身心,行诸好事,死后可以生天,或者能得到解脱。但他错解这个道理,竟身杀身亡,希望生天和解脱,由于他未修善行,只是枉送性命,

① 摄(shè):收摄,管束。六情:也称六根。佛教指眼、耳、鼻、舌、身、意,认为这六者都具有情识,是罪孽的根源,故名六情,也称六根。

② 解脱:佛教谓摆脱一切烦恼业障的缠绕束缚而复归自在,也就是断绝生死因缘,在心灵上达到了超脱生死的境界,与“涅槃”含义相同。

③ 涂治:涂饰,粉饰。和(huó)涂:犹言和泥涂壁。和,在粉状物中加水搅拌或揉弄使有粘性。得如是好原本作“得如见好”,依意改。下文主人答言“……和泥涂壁故得如是”,问答句用语理应一致,既然答句作“故得如是”,则原本问句的“得如见好”当作“得如是好”,“见”字当作“是”字,因字形相似而误。

④ 和(huó)涂:犹言和泥涂壁。和,在粉状物中加水搅拌或揉弄使有粘性。得如是好原本作“得如见好”,依意改。下文主人答言“……和泥涂壁故得如是”,问答句用语理应一致,既然答句作“故得如是”,则原本问句的“得如见好”当作“得如是好”,“见”字当作“是”字,因字形相似而误。

⑤ 糜(yí):破碎的麦或稻谷的壳。稻谷壳俗名砻糠。水浸:谓用水浸泡。熟:犹言沤烂发酵。

⑥ 合:混合。

⑦ 泥治:涂饰,粉饰,泥,谓用稀泥或像稀泥一样的涂料涂抹。

⑧ 返:通“反”,期词,反而。相反地。高下:犹高低。这里指墙壁凹凸不平。

⑨ 坞(chè)裂:开裂,裂开。坼,分裂,裂开成语有“天旱地坼”。

⑩ 虚:副词,徒然,白白地。

⑪ 惠施:布施,施恩。

一点也得不到什么,不也是个愚痴之人吗?

(四十) 治秃喻

【原文】昔有一人,头上无毛,冬则大寒,夏则患热,兼为蚊虻之所唼食^①。昼夜受恼,甚以为苦。有一医师,多诸方术^②。时彼秃人,往至其所,语其医言:“唯愿大师^③,为我治之。”时彼医师,亦复头秃,即便脱帽示之,而语之言:“我亦患之,以为痛苦。若令我治能得差者^④),应先自治以除其患^⑤。”

世间之人,亦复如是。为生老病死之所侵恼^⑥,欲求长生不死之处^⑦,闻有沙门、婆罗门等^⑧,世之良医,善疗众患,便往其所而语之言:“唯愿为我除此无常生死之患^⑨,常处安乐,长存不变。”时婆罗门等即便报言^⑩:“我亦患此无常生老病死,种种求觅长存之处^⑪,终不能得。今我若能使汝得者,我亦应先自得,令汝亦得。”如彼患秃之人,徒自疲劳,不能得差。

【译文】从前,有一个秃顶的人,冬天觉得很冷,夏天又怕热,再加上蚊子牛虻等叮咬,白天黑夜都不安宁,很觉痛苦,有一位医生,懂得许多种医术,这个秃顶的人就到这位医生家里求医,对医生说:“我只是希望大医师,能为我治好这个病。”可是这个医生也是一个秃头,便把帽子脱下,把光头给他看,并告诉他说:“我也有这种病,非常痛苦,如果我能治好这种病的话,就应该先治好自己的病,以解除这个痛苦。”

世界上有的人也是这样,受到生老病死等侵害而觉得烦恼,希望找到长生不死的地方,听到出家学道的沙门和婆罗门的住处而向婆罗门说:“希望你能为我解除无常生死的病患,使我经常处于平安快乐的环境中,永远不变”。婆罗门等听了他的话后说:“我也处在这无常生死之中,正在寻找长生快乐的地方,如果我有这种方法的话,在我得到解脱之后,也会使你得到解脱的”,没有找到明师,正如上面故事中患秃头病的人一样,白白辛苦一番,疾病还没有医好。(未完待续)

(作者系鉴真佛教学院鉴真研究所所长)

① 虻(méng):昆虫名。最常见的有牛虻,常刺吸牛马和人的血液。唼(zā)食:叮咬,吞食。唼,吮吸。

② 方术:旧时指各类方士的医、卜、星、相、炼丹、养身等技术。这里指医术。

③ 愿:希望。大师:这里是对医师的尊称。

④ 差(chài):通“瘥”,病愈。

⑤ 患:指疾病。

⑥ 侵恼:犹言侵犯骚扰。

⑦ 处:处方,药方。

⑧ 沙门、婆罗门:见第28则《为妇貿鼻喻》篇注7。

⑨ 无常:犹言变化不定。佛教谓世间一切事物生灭变迁,刹那不停,即是无常。

⑩ 报:回答,答复。

⑪ 种种:千方百计地。求觅:寻求,寻找。

初期大乘佛教的烦恼学说概要

——以般若系经典与龙树中观论著为主

□ 释净智

摘要：与部派阿毗达磨对烦恼法相的繁复论究不同，大乘般若系经典与龙树中观论著更倾向于对烦恼法性的剖析。在早期的大乘经论中，烦恼的形象从原先世俗层面的“实有——染污——可断”，转变为胜义层面的“性空——清净——无可断”。无明等烦恼不再是一切有部等所谓的实体性存在，而是被描述为缘起故无自性。从空性的角度而言，无明与明，烦恼与菩提，不再是对立的两端，而是本性不二的。不仅心性本净，烦恼亦是本净，所谓客尘染心，染与染者，皆是世俗谛上的方便施设。又色等外境如幻如化，非有真实的好丑胜劣，故虚妄分别而生的烦恼亦非真实，无实故无可断，无可断则得解脱。

关键词：初期大乘佛教；烦恼；般若；龙树

公元前后，宣说发菩提心、修菩萨行，成就佛果的大乘佛教经典开始慢慢流行起来。平川彰在《印度佛教史》一文中写道：

从支娄迦叶的译出经典所见，可知在西元一世纪末，北印度已有般若经系统、阿闍佛的思想、华严系统的思想、阿弥陀佛、观佛的思想、心性本净说、文殊的教理、般舟三昧、首楞严三昧、宝积经系统的思想等。^①

在这些大乘经典中，佛果不可思议的功德被充分彰显，上求佛道，下化众生的菩萨，不以三大阿僧祇劫的修行为苦，视生死与涅槃不二，视烦恼与菩提不二。这其中的一个关键因素，就是佛菩萨对般若波罗蜜的深刻领悟。在大乘般若系的经典中，诸法皆空，本自清净的思想被反复提及。特别是龙树（公元150—250）作为大乘佛教的开显者，创作了一系列弘扬缘起性空学说的论著，比如《中论》、《大智度论》等，对深奥难解的般若经义给以了理性说明。烦恼作为诸法之一，其形象也从世俗表象层面的“实有——染污——可断”，转变为胜义本质层面的“性空——清净——无可断”。本文就从初期大乘佛教中的般若系经典与龙树中观论著中择取相关内容来说明这种变化。

一、烦恼缘起故无自性

无明是十二缘起的首支，一切不善法的根本。在一切有部等小乘部派的眼中，这是再真实不过的法。《俱舍论》中反对将“无明”定义为“非明”或“明无”，就是因为这会让人误以为“无明”无有实体。如论云：

如是无明别有实体，是明所治，非异非无。云何知然？说行缘故。^②

不过，若无明实有，能作为行的缘，那么与行同为缘起法的无明，也应有因，但十二缘起支中却并没有更先于无明的存在，这难免让人产生困惑。如《大毗婆沙论》云：

问：无明为有因不？老死为有果不？设尔何失？若有者，缘起支应有十三或十四；若无者，无明无因，老死无果，应是无为。^③

论中记载，有人主张无明的因是契经所说的非理作意；有人主张是更前的无明；有人主张是前位的

① 平川彰著，庄蓖木译，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002年，第213页。

② 《俱舍论》卷10，《大正藏》第29册，第51页。

③ 《大毗婆沙论》卷24，《大正藏》第27册，第121页。

老死。但无论怎样,这些都是“缘起故实有”的思路,即若缘所生的法实有,那么缘也必须实有;若缘非实有,则与龟毛兔角一样,没有生果的功能。,

但在大乘经典中,对无明等缘起支的解读,则是一种完全迥异的风格。如被《大智度论》引用的《有德女所问大乘经》中,有德女在听闻佛陀初转法轮的十二缘起后,悟出了佛说缘起的目的是让众生悟入性空无生的第一义谛,如云:

有德婆罗门女白佛言:“世尊! 所言无明为内有耶? 为外有乎?”

佛言:“不也。”

有德女言:“世尊! 若于内外无有无明,云何得有无明缘行? 复次,世尊! 有他世法,而来至于今世以不?”

佛言:“不也。”

有德女复白佛言:“世尊! 无明行相是实有耶?”

佛言:“不也。无明自性从于虚妄分别而生,非真实生,从颠倒生,非如理生。”^①

有德女通过无明非内非外,不来不去,来论证无明只是虚妄分别的产物,非实有自性,并赞叹佛说的十二缘起法轮,是“虚空法轮,性空法轮,出离法轮,通达法轮,不思议法轮,无能转者法轮,无等法轮,如实法轮,无生法轮,无自性法轮,无相法轮。”^②

从大乘佛教的立场来看,佛说缘起的目的,并非是像一切有部那样,去追求、分析某一缘起法的背后有什么“缘”,而这些“缘”的背后又有什么“缘”之类的,因为这样的推求,无论是否能找到一个最终的“缘”,都只会让人堕入邪见之中,如《大智度论》云:

阿毘曇四缘义,初学如得其实,求之转深,入于邪见,如汝上破四缘义中说。复次,诸法所因,因于四缘,四缘复何所因? 若有因则无穷,若无穷则无始,若无始则无因。若然者,一切法皆应无因! 若有始,始则无所因;若无所因而有,则不待因缘。若然者,一切诸法亦不待因缘而有!^③

佛说缘起的目的,只是为了令众生悟入空性。之所以十二有支推至无明,不复再推,是因为无明已充分彰显了一切症结的所在,即最大的无知是对空性的无知。如《大智度论》云:

菩萨欲断无明故,求无明体相;求时,即入毕竟空。何以故? 佛经说:“无明相,内法不知,外法不知,内外法不知。”菩萨以内空观内法,内法即空;以外空观外法,外法即空;以内外空观内外法,内外法即空。^④

不仅无明空无自性,一切烦恼皆空无自性,如《大智度论》云:

行者得是不可得空,不得三毒、四流、四缚、五盖、六爱、七使、八邪、九结、十恶,诸弊恶垢结等都不可得故,名为不可得空。^⑤

从无自性的角度来说,无明与明,烦恼与智慧,不再是对立的两端,而是本性不二的。故《大智度论》说:“痴、慧非一非异。”^⑥又说:“菩萨求无明体,实时是明。”^⑦但这对于习惯了二元对立的部执声闻来说,是难以置信的。故《思益梵天所问经》云:

譬如水中出火,火中出水,难可得信。如是烦恼中有菩提,菩提中有烦恼,是亦难信。^⑧

二、烦恼与心皆本清净

① 《有德女所问大乘经》,《大正藏》第14册,第941页。

② 《有德女所问大乘经》,《大正藏》第14册,第941页。

③ 《大智度论》卷32,《大正藏》第25册,第297页。

④ 《大智度论》卷90,《大正藏》第25册,第697页。

⑤ 《大智度论》卷31,《大正藏》第25册,第295页。

⑥ 《大智度论》卷39,《大正藏》第25册,第348页。

⑦ 《大智度论》卷90,《大正藏》第25册,第697页。

⑧ 《思益梵天所问经》卷1,《大正藏》第15册,第39页。

龙树并不反对部派佛教从世俗层面对烦恼法相的种种施设,在《大智度论》中,他就引用了一切有部与犊子部的烦恼学说,如云:

结有九结,使有七,合为九十八结。如迦旃延子阿毗昙义中说,十缠、九十八结,为百八烦恼。犊子儿阿毘昙中结使亦同缠,有五百。^①

在《十住毗婆沙论》中,他又引用大众部等关于缠和随眠的观点,如云:

缠所摄名心相应,使所摄名心不相应。^②

不过,在解释“心性本净、客尘所染”时,其理解则与小乘诸部皆不相同,既不是一切有部师、成实师的密意方便说,^③也不是大众部、分别部的心体本净说,^④心性不再是指有为的心体,而是指心的空性,如云:

如是心中,实心相不可得,是心性不生不灭,常是净相,客烦恼相著故,名为不净。^⑤

因为心空无自性,所以心本自清净。“清净”只是“空”的另一种说法,如云:

毕竟空即是毕竟清净,以人畏空,故言清净。^⑥

心性不被烦恼所染,就如虚空不被烟等所染,如《思益梵天所问经》云:

又如虚空,虽为烟尘云雾覆翳,不明不净,而不能染污虚空之性。……凡夫心亦如是,虽邪忆念起诸烦恼,然其心相不可垢污。^⑦

从心的法相(有为法体)而言,可说与烦恼相应不相应,从心的法性(无为空性)而言,不可说与烦恼相应不相应。因为心性超越了染净两边,故说其为本净。如《大般若经》云:

是心本性非贪相应非不相应,非瞋相应非不相应,非痴相应非不相应,非诸缠、结、随眠相应非不相应,非诸见趣、漏、暴流、轭、取等相应非不相应,非诸声闻、独觉心等相应非不相应。舍利子!是心如是本性清净。^⑧

心是自性空的,烦恼等一切法也是自性空的,故烦恼等也可被说为本自清净。“心性本净,客尘所染”不过是前半句真谛,后半句俗谛的方便说。《般若经》与《大智度论》中说“三毒实性清净”,^⑨才是究竟之谈。

另外,对于“烦恼如何染心”这一部派佛教争议纷纷的问题,龙树在《中论·观染染者品》中,以归谬推理的方式,对烦恼(能染)与心(所染)的空性进行了证明,指出没有真实的能染去染污真实的所染。因为若烦恼与心实有自性,不相观待,则一切染法、染者皆不成立。因为若染心先有,则不须烦恼再染;若染心先无,则烦恼失去受体;若染心与烦恼俱时,则不相观待而自成,谁染污谁呢?若谓二者相合,故“能染”染污了“所染”,那二者体性是一还是异呢?若是一体,则没有和合一说;若是异体,则只是堆积,亦没有和合,二者依然是各据自性,没有谁能染污谁。^⑩既然没有真实的能染、所染,故烦恼与心本自清

① 《大智度论》卷7,《大正藏》第25册,第110页。

② 《十住毗婆沙论》卷14,《大正藏》第26册,第96页。

③ 如《顺正理论》卷72云:“如依本客性,密作是说。……故不染心本性清净,诸染污心本性染污,此义决定不可倾动。”(《大正藏》第29册,第733页。)又如《成实论》卷3云:“若不善心本自不净,不以客故。……又佛为懈怠众生,若闻心本不净,便谓性不可改,则不发净心,故说本净。”(《大正藏》第32册,第258页。)

④ 据《大毗婆沙论》中记载,分别论者将染心、非染心,比喻为有垢器、无垢器,可见是将心性视为如器的有为法。(详见《大毗婆沙论》卷27,《大正藏》第27册,第140页。)又据窥基《异部宗轮论述记》中记载,大众部的“心性本净,客尘所染”,不是说染心亦净,而是指通过修道对治,将来一旦达到解脱,就唯有清净,再无染污。此本净之心与其说是超越时间的存在,或时间上的优先,不如说是在后时才得以完成的。(详见《异部宗轮论述记》,《卍新续藏》第53册,第582页。)

⑤ 《大智度论》卷19,《大正藏》第25册,第203页。

⑥ 《大智度论》卷63,《大正藏》第25册,第508页。

⑦ 《思益梵天所问经》卷3,《大正藏》第15册,第51页。

⑧ 《大般若波罗蜜多经》卷36,《大正藏》第5册,第202页。

⑨ 《大智度论》卷63,《大正藏》第25册,第505页。

⑩ 详见《中论》卷1,《大正藏》第30册,第8页。

净。

三、烦恼无实故不可断

一切有部认为烦恼的所缘，及由此而生的烦恼都是真实存在的，有的烦恼行相颠倒，有的烦恼行相不颠倒。彼部将萨迦耶见等见所断惑说为缘无事烦恼，将修所断惑说为缘有事烦恼。缘无事烦恼所执的我等行相非是实有，^①但缘有事烦恼所缘的好丑、高下、苦乐、染净等相不能说完全没有。如《俱舍论》云：

又见断惑于谛理中，执我、我所、断、常见等，非谛中有少我等事，见断贪等缘此而生，是故皆名依无事惑。修所断惑于色等中谓好丑等，然色等境非无少分好丑等别，是故可名依有事惑。^②

虽然萨迦耶见与色声等贪都是烦恼，但我见等是完全颠倒的，而色贪等并非如此。它既可以是部分颠倒，即对认知境界过分夸大或缩小，也可能只是因为其自身的染污性，而非对境界认知颠倒。前者如将世间似刀刃之蜜的些许快乐，当做恒久不变的快乐去执取，如《俱舍论》云：

以诸世间，于诸乐受、妙欲、诸有，一分乐中一向计乐，故成颠倒。^③

后者如对不如自己者生傲慢，对可爱的境界生贪婪等，如《顺正理论》云：

于他劣等族朋等中，谓已胜等，高举名慢，岂不此二，俱于境中如实而转，不应成慢？方劣言胜，方等言等，称量而知，何失名慢？于可爱事心生爱染如实而转，如何成贪？此既耽求诸可意事，无有颠倒应非烦恼。然由此起能染恼心，既许成贪是烦恼性，如是虽实胜劣处生，而能令心高举染恼，名慢烦恼，于理何失！^④

龙树的观点与一切有部有着根本的不同，他认为境界的可爱或不可爱，胜或劣等，并非事实如此，而是源于世间的虚妄分别，若观待不同的有情，可爱或不可爱就会有不同的呈现，由此颠倒而生的烦恼，当然亦是虚妄不实的。如《七十空性论》云：

生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。……爱非爱颠倒，缘生贪嗔痴，是故贪嗔痴，非由自性有。^⑤

《中论·观颠倒品》中更清楚地解释说：

若因净不净，颠倒生三毒，三毒即无性，故烦恼无实。……净不净颠倒，是则无自性。云何因此二，而生诸烦恼？……色声香味触，及法体六种，皆空如炎梦，如乾闼婆城。如是六种中，何有净不净？^⑥

烦恼之所以虚妄不实，在于它所缘的色等六尘，并没有真实的净不净性。一旦认识到所缘境的空无自性，能缘的烦恼也就无从生起，从而达到不断而断的境界，如云：

若无有净者。何由而有贪？若无有不净。何由而有恚？……若烦恼虚妄，无性无属者，云何当可断？谁能断无性？^⑦

故所谓的断除烦恼，只是从世俗谛的角度而言，并不是要将自以为缘于某一真实可爱境的贪欲强行压制。体认到烦恼的无自性，也就不再被烦恼束缚，此即是解脱，再没有另外的解脱法门。如《大智度论》云：

三毒是缚，三解脱门是解。是三毒等诸烦恼虚诳不实、从和合因缘生、无自性故无缚，无缚故无解；

① 萨迦耶见虽依无事而起，但非无所缘。如计绳为蛇的心识，非不以绳为所缘境。我见也是如此，以五取蕴为所缘境，行相颠倒，非我计我。如《大毗婆沙论》卷8云：“萨迦耶见缘五取蕴计我我所，如缘绳、机，谓是蛇、人，行相颠倒，非无所缘，以五取蕴是实有故。”（《大正藏》第27册，第36页。）

② 《俱舍论》卷25，《大正藏》第29册，第130页。

③ 《俱舍论》卷22，《大正藏》第29册，第115页。

④ 《顺正理论》卷47，《大正藏》第29册，第609页。

⑤ 龙树造，法尊译，弘恭科撰，《七十空性论科撰》，《大藏经补编》第9册，第91页及第119页。

⑥ 《中论》卷4，《大正藏》第30册，第31页。

⑦ 《中论》卷4，《大正藏》第30册，第31-32页。

破是三毒故，三解脱门亦空。①

佛陀在菩提树下悟到的解脱法门，也只是证得烦恼的空无自性，所谓“如来坐道场时，惟得虚妄颠倒所起烦恼毕竟空性。”②证得涅槃，也不是灭除实有的贪瞋痴，而是“不断烦恼，而入涅槃。”③

不过，需要强调的是，大乘佛教的“烦恼以不断而断”，并非只是观烦恼空无自性，而是要遍观五蕴、十二处、十八界等一切法皆空无自性。烦恼是诸法中的一分，烦恼生起时固然可以观烦恼当体即空，但烦恼未生时，则应观察一切法皆空无自性，才能在源头上将烦恼扼杀于未生之际。在这一点上，大乘佛教与小乘佛教是相通的，如《俱舍论》曾说：“应知从所缘，可令诸惑断。”④即只有通过对所缘（因）的如实了知，才能断除能缘的烦恼（果）。故一切有部的究竟断惑须遍观四谛，而非只观集谛四相；同样，大乘佛教的断惑方式，也不仅是观烦恼性空，而是遍观一切法空。虽然大小乘佛教对诸法实相的领悟有深浅之别，但通过遍知所缘来断除烦恼的原则是一致的。

（作者系戒幢佛学研究所法师）



① 《大智度论》卷 63，《大正藏》第 25 册，第 504 页。

② 《思益梵天所问经》卷 1，《大正藏》第 15 册，第 39 页。

③ 《维摩诘所说经》卷上，《大正藏》第 14 册，第 539 页。

④ 《俱舍论》卷 21，《大正藏》第 29 册，第 111 页。

《了凡四训》的现代意义与价值

□ 刘奉祯

摘要：作为佛教广为流传的劝善书，《了凡四训》不但通俗易懂，而且文约旨远，包含着精深的佛学义理。《了凡四训》的主题在于破执立命、改过行善，它的突出之处就在于依于佛教精义系统地分析总结了善的基本原则，从八个方面来揭示善，使人悟入善之本源，成就“至高善”，从而使人可能更好的行善、修行，这对今天的道德修养及树立正信都有大有裨益。了凡先生的觉悟及受持过程更体现了佛教一个重要的方便教化法门，即《维摩诘所说经》中所提到的“先以欲勾牵，后令入佛道”，它既肯定了现世生活的合理性，更肯定了于当下日常生活中的方便修行。人间佛教的发展应当充分发扬这种契机（先以欲勾牵）契理（后令入佛道）的精神，摆脱鬼神佛教等负面形象，开展佛教的良性发展。

关键词：善；道德原则；无执；正信；契理契机

作为佛教广为流传的劝善书，《了凡四训》不但通俗易懂，而且文约旨远，包含着精深的佛学义理，同时它还融合了儒道的义理内容，使之成为一体，很好的展现了佛学精神与中国传统文化的诉求。如今，《了凡四训》依然有许多有益的内容有待开掘，其中的关于道德、命运的论述细致入微，入木三分，若善加利用将会对弘扬优秀传统文化尤其是佛教义理大有裨益。

一、《了凡四训》理论特色

在印度，佛教本以出世修行为主，大乘佛教兴起后，由出世修行转向入世修行，入世、出世合并归一。佛教传入中国后，如何处理与中国原有伦理道德的关系就成为一个迫切的问题，许多中国僧人依据佛教义理进行了很好的诠释及思想创造，而《了凡四训》的突出之处就在于袁了凡先生以佛教义理为本，并融合了儒家与道家的思想，系统分析并总结了道德的根本原则，不再局限于一些具体的行为规范、行为准则，而是以般若智慧把握道德本源，直指人心最底层，使人由被动的按道德、礼仪规范行事变为主动的由道德而道德，正如孟子所讲：“明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”^①

1、道德准则与道德原理

古今中外的道德观念，都离不开对人性的考察与判断，不同的人性论对应不同的道德修养论。从伦理学的角度来看，道德存在的必要性在于处理人们相互关系的需要，人们需要一定的规范来调节、处理复杂的人际关系。在我国历史文化中，儒家提倡道德不遗余力，认为道德是人的根本性所在，此乃为“天之所命”，是人禽之辨的关键；相比之下，道家更强调“道”，所谓“德”者得也，人应“观复”，归根复命，以“道”之清净、无为、自然为根本。

从佛教的角度来说，道德的问题隐而不显，这并不是说佛教义理中不存在善恶之判断，在佛教经典之中，有不少是论及道德的，如《阿含经》、《佛说十善业道经》等，然而佛教独特的义理更多的是从染与净的角度来立论。众所周知，佛教对人的基本判断是因无明而枉入轮回，造善恶业而受种种报，佛教的终极目标即是断妄染而究竟成佛，因此它所凸显的是染与净、无明与觉悟、妄染与般若智的问题，所以佛教义理必然发展进至无执、清净的圆满涅槃境界，从而超越于善恶、染净等在事相上的对立，入于佛经常形容的无量清净、光明、自在、圆满之境。

道德准则教导我们如何去做，教导我们做什么、不做什么，怎样做才算是好的、善的，它以一种既定的形式展现出来，符合道德准则的言行便是善，而违反道德准则的就是恶，如此，善恶分明，一目了然。

^① 《孟子·离娄章句下》

不过这样做存在着一种危险,即我们失去了分辨善恶是非的能力,把判断的能力交给了别人,把行为等同于善恶本身,这就是为什么在我们社会中长久以来都存在着“脸谱化”的思维方式,犹如戏台上红脸关公、黑脸包公、白脸曹操等,忠奸分明,善恶明确。然而我们应当追问,事实真是如此简单吗?道德如此简洁明白吗?

有具体的道德规范与与行为准则自然容易进行道德判断,社会发展到一定程度必然会造成一些人们共同认同的道德规范,但从另外一个角度上讲这种规范又会束缚了人,使人忘却了追问而简单依赖这种规范作出判断,更严重的这会掩盖道德的本源。因为道德准则只是告诉我们怎样才是善的,却没有讲明善是什么,所以,如果我们追问如何是善本身,道德准则无法回答,并且道德准则并不是万能的,它有很多的限制与条件,所以最后还是要回到道德本源(原理)上来说明善本身,只有明了了善本身,才能真正明白善恶之分,知晓如何才是真正的道德。《了凡四训》中讲:“为善而不穷理,则自谓行持,岂知造孽,枉费苦心,无益也。”此段话实为至理,做任何事都要秉理而为,顺缘而动,更何况行善更应该弄明白如何才是真善、大善,以免错认定盘星,好心成恶果。

如上文所言,于佛教义理当身而言,其重点在染与净、迷与觉、执着与般若,善恶问题是虚一层的讲,善的超越根据即在于般若智慧。因为众生执着,终日里颠倒妄想,心不清净,遇佛执着于佛,遇法执着于法,便把自己定死在佛与法上,不得解脱,如此不免犯种种过患,故佛教多讲般若智慧,以般若化我、法二执,去除众生杂染,心净则不贪、不恨、不私,无为、清净、自在,如此便“念头不动”。需注意,此处所言之不动并非压制念头不起,而是破除执着之后无染、清净,“无所住而生起心”^①,如此便成就“实相般若”。若从道德的角度来看,此“实相般若”可视为“至高善”,此善非与恶相对之善,而是超越于善恶对立之大善,可谓是善之本源,只因心清净则一切清净,《维摩经》中讲“随其心净,则佛土净”^②正是此意,到此境界则自然“从心所欲不逾矩”^③,心无恶念生,更遑论恶行了。

袁了凡先生对善作了种种分析,目的就是区别于一般意义上的善的表现形态——善相,从而明了善之体——善之当身、善之所从来。善相不可过分依赖,因为它可能是沽名钓誉、收买人心,也可能为求福报、为求好名,《孟子》中一段话,可为明证:“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心,非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。”^④看到小孩子将要掉入井中,心中不忍,便要想着救他,这种不忍心不是因为和小孩子的父母私交好,也不是因为要求得一个救人的美名,也不是因为不愿意听到小孩子的惨叫,只是心中不忍自然而发,救小孩子这一善行可以有多种原因,比如说为了名或利,或者因为与小孩子的父母私交甚好,但真正的善行却是自然而出、无所计较的,不同于上面所说的那些感性的动机与目的。

2、善分为八而其理无异

《了凡四训》中把善大体分为八类:“若复精而言之,则善有真,有假;有端,有曲;有阴,有阳;有是,有非;有偏,有正;有半,有满;有大,有小;有难,有易。”这八种相互之间也是紧密联系在一起的,不能孤立看待,这也是佛教圆融与无执精神的体现。了凡先生从这八个方面来指点善之本源,若细分当然能更多,这八个方面足以说明“至高善”了,这正如龙树所著《中论》,以辩破人的八大执着来显示第一义空。了凡先生认为,这八者皆当深辨,因为若“为善而不穷理,则自谓行持,岂知造孽,枉费苦心,无益也”,所以说从这八方面来讲善正是了凡先生之方便,由此八方面来指点真善、正善之所在,便人明了善之本源,虽分为八而其理未尝异,欲行善当明善之正理。

(1) 真假

① 《金刚波若波罗蜜经》,《大正藏》第8卷,0749c

② 《维摩诘所说经》,《大正藏》第14卷,0538b

③ 《论语·为政第二》

④ 《孟子·公孙丑章句上》

“有益于人，则殴人，置人皆善也；有益于己，则敬人，礼人皆恶也。是故人之行善，利人者公，公则为真；利己者私，私则为假。又根心者真，袭迹者假；又无为而为者真，有为而为者假”。由此而言，真与假的区别一是形式与内容上的善，二是有执着的善与无执的善。

所谓形式与内容之别，真善不一定会遵循平常所习惯的善的形式，也就是说不一定会呈现出一种善的相，正如金刚怒目，虽现恶相，而能镇摄人之恶念；忠言逆耳，但忠言不因其逆耳就不是忠言了。内容的善才是真正的善，不能仅看外在的表现形式。在一般情况下，人们很容易流入形式的漩涡，如念佛读经以多为胜，但佛法重在受持，于心地用功，不拘多少而总以成就为要。

真善与假善另一区分就是有为、无为之别，有为之行善会贪求福报、名声等，这即是执着、染污；而真善心则不会以个人利益为第一要务，且如此善心是平淡事，不求别人感恩戴德，只是随缘而行，如雁过长空。《八大人觉经》中讲“菩萨布施，等念怨亲”^①，佛菩萨是无缘大慈、同体大悲，不住相布施，于世间平等一味，是真无为、无执、无漏之善。

(2) 端曲

“端曲”即是直心与利心之别。端者直也，《维摩诘经》言“直心是菩萨净土”、“直心是道场”^②，直心者，谓质直无谄，诚实无伪，此心乃是万行之本。了凡先生于此甚明：“凡欲积善，决不可徇耳目，惟从心源隐微处，默默洗涤”，真善要从心而发，有一毫人欲私心而能当下猛然警觉也不失为端正，若有一丝一毫媚世、愤世、玩世之心皆为曲。正善是不以任何条件为原因的，善只是它自身，就是这一颗纯洁的赤诚之心。理易明，而行难达，但若能终日于心灵隐微处时时体察，一定能达到高超的境界。

(3) 阴阳

“凡为善而人知之，则为阳善；为善而人不知，则为阴德。”被人知道的称为阳善，不为人知的称为阴德，阴德天报之，阳善享世名。行善自然会有好报，无论阴报、阳报、现报、后报，但这是从结果上说。从行善者的心理来说，不能在行善之初就预期这些结果，因为一旦为好报而行善则已经是有为的善，是媚俗的行为，虽然可以帮助很多人，但还是下乘，只是一时之有为、有漏功用。

(4) 是非

了凡先生举孔子之徒为例，子贡做好事而不要别人的谢礼，结果被孔子教训了一顿；子路救人而接受了别人的谢礼，结果被孔子表扬。乍看之下，此事很不容易理解，因为真善本不为求名求利，何以孔子如此对待子贡？只因善要与人为善。善不能仅停留在自己的内心与行为上，更应该引导他人发善心、行善事，正如佛、菩萨大慈大悲，不舍众生，要度一切众生而成佛。为利初机而行方便法门，以名、利引之使之向善，而后更悉心教导使之由小善、有为善而迈向大善、无为善。“乃知人之为善，不论现行而论流弊，不论一时而论久远，不论一身而论天下。”善不可以一时一地而论，不可只以动机而论，更不可简单地加以评判。

(5) 偏正

常理以以善者为正，恶者为偏，但若不拘于定然之势，则又有以善心而行恶事者，是为正中偏；又有以恶心而行善事者，是为偏中正。善心而行恶事，莫过于当今的家庭教育，对孩子过分的溺爱，虽深爱之而终深害之；恶心而行善事者，莫过于受法律制裁者，以其恶果而警世人莫为恶。

(6) 半满

此半满不以多少论，只以心之真诚而论，犹如真金无论轻重，不妨碍其为纯金。俗语有言：“百善孝为先，原心不原迹，原迹家贫无孝子”，真情尚且不可以金钱物质多少而论，更何况真心行善，功德不可思。须知行善当行无为善，了凡先生所谓“为善而心不着善，则随所成就，皆得圆满。心着于善，虽终身勤励，止于半善而已”，行无为之善，则真正坦坦荡荡，无所行之我、无所施之人、无所施之物，因为为

① 《佛说八大人觉经》，《大正藏》第17卷，0715b

② 《维摩诘所说经》，《大正藏》第14卷，0538a

对于行善无所执着,是真行善。《金刚经》言“菩萨不住相布施”^①,虽度尽众生而无可度者,此善不可思议,功德无量无边。

(7) 大小

“志在天下国家,则善虽少而大;苟在一身,虽多亦小”,佛教常言救人一命胜造七级浮屠,更不用说心怀天下了,一念善便已与天下人结善缘。如果善仅停留在自身,还不能算作真明“善”理之人,真明善之人自会推己及人,如佛菩萨之慈悲心,大爱无边。破除拙着才能行大善,而且行善布施等正是破除我执、发大心、行大愿的良好时机。

(8) 难易

“克己须从难克处克将去”,只因众生执着,烦恼障重,无明贪爱、嗔、痴,自己给自己下了解脱不开的束缚,枉受诸苦。故佛教导人要痛下心,发大愿,誓要从头痛下功夫,于事事、时时磨练,破我法二执。《楞严经》有偈言:“将此身心奉尘刹”^②,这可谓是至难行之善,若真能破我法二执,舍却众缘、执与不执,终日虽行善而如无事之无为自在,是真行善之人,到此境界也无难易之别。

3. 启示

《了凡四训》很好的融合了儒学的道德内容并予以进一步提升,在《了凡四训》之前佛教早已有类似的思想,而且随着儒佛在历史的不断交流,但如此系统整理、总结的当属《了凡四训》,而且它对于今天的道德伦理重建也有很高的参考价值。

首先,相对于传统儒学主流思想而言,了凡先生所展现的这种独特的善很不同于传统儒学中强烈的义利之辨的对立状态。当然这种对立并不是绝对的对立,但实对“利”有很强的否定,最后出现了许多有趣的事,如常说“金钱如粪土”,但又“朋友值千金”,这本该是很矛盾的事却很平常的统一于国人身上。但对佛教而言,缘起法本身便已否定了众生对六尘的执着,而清净与无执使众生可远离一切烦恼,“一切世间治生产业,皆与实相不相违背”^③,很好的统一了入世与出世。

其次,由于佛教的无执与圆融精神,这种佛教伦理得以超越功利主义与形式主义。我们知道,功利主义是把结果放在第一位的,强调个人感觉与幸福,容易滑向极端个人主义与自私自利;而形式主义则过于强调动机的纯洁性与正当性,容易滑向禁欲主义和脱离常人的超道德。康德在其《道德形而上学原理》中构建了道德的三个层次,旨在使普通人能够从日常道德提升到哲学的、宗教的道德,因为若限于日常道德(其实是一些道德准则与规范),则会掩盖真正的道德。而佛教伦理道德则立足于心性(佛性),既是普通道德准则的准绳,更通向于佛、圣贤的高道德,使之融为一体,于日用间便可超凡入圣。

再次,《了凡四训》的文本本身反映了儒、释、道三教的融合,也从侧面反映了三教关系的融洽。了凡先生本为儒士,却喜爱静坐并入寺观游,且能虚心接受云谷禅师的教诲;云谷禅师为了凡先生开示佛教义理之时借用《周易》、《孟子》、《庄子》之言及道教符箓之术,很融洽的统一于其禅理之中,这两方面说明了了凡先生及云谷禅师皆无门户之偏见,尤其云谷禅师的借用之言更说明了三教在当时并无严重的对立与冲突,反而非常融洽,呈现了一种义理上的互补性,互相启发,相互辉映。

二、正信与立命

佛教是正信的佛教,强调正思惟、慧解脱,而不是单纯的靠信仰,这使得佛教义理带有很强的思辨色彩,而作为佛法基础的缘起论及因果论,很自然地要排斥命定论。奠基于缘起论的慧解脱不但深切于众生的痛苦,也是一佛教式的自由与大同。《了凡四训》开篇便是《立命之学》,描述了了凡先生自己一生被算定以及改命的过程与方法,其核心不过是“命由我作,福自己求”,打破了中国一贯的命运观,这对现当今佛教的形象提升与发展也有大的意义。

① 《金刚般若波罗蜜经》,《大正藏》第8卷,0749a

② 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》,《大正藏》第19卷,0119b

③ 《妙法莲华经玄义》,《大正藏》第33卷,0683a

1、命运与因果

在中国文化传统尤其是民间传统中,命运一直都占有很大的地位,具有重大影响,欲行善,必先究其理,而生活做人同样要先明了我们的命之理。命运观根源于人的有限性及人对自然、对人类自己的无知,佛教讲因果,看似是对命运的肯定,但却是从根本上否定了命运的主宰性,因为自己的命运都是自己一手造就的,所以云谷禅师才会说:“人未能无心,终为阴阳所缚,安得无数?但惟凡人有数;极善之人,数固拘他不定;极恶之人,数亦拘他不定。”万法由心而生,凡夫之人不免念念随缘流转,故被自己所造的善恶业所缠;而极善之人不执着于善相,极恶之人虽深执于恶,而又可“放下屠刀,立地成佛”,故命亦复不定。

平日常见的命运论有宿命论、神佑论、偶然论,其中宿命论与神佑论都强调命定不可移,打消了人的主动性与现世的努力,而偶然论则又拨无因果,否定了事物之间的普遍联系。佛教以缘起论为基础,自然否定定命与拨无因果,因为缘起即意味着万物依因待缘,环环相扣,无有主宰,佛教讲十二因缘由无明为首,因无明而有行,因行而有果,由是报而有轮回,无论善恶皆是其业力,因果毫厘不爽。

虽然说因果相续而有确定之运命,但这种命定是建立在业力上的确定,业力变而命亦变,每一刻都可能是转机:一方面,命运建立在因果的基础上;另一方面,由因感果的过程又取决于因缘的推动。佛法所说的因果是众多条件的和合,因而佛法的因果观绝不等同于宿命论者的论调,众生现世的生命状态固然和命运有关,与前生所带来的生命信息有关,但因还需要缘来成就,在由因感果的过程中,任何一个因素的改变,都会影响到最终的结局,也就是说,我们今生的行为及环境的影响,直接关系到前一生种下的因能否成熟。

济群法师在其《人生佛教在当代的弘扬》中讲到:“无空的过去以当下为归宿,无穷的未来以当下为开端”^①,这句话很好的说明了佛教因果后“定”后的“不定”,使得人们得以打破对自己的莫大束缚,从而具有了无限的向上可能性与发展空间。《了凡四训》中,云谷禅师举六祖“一切福田,不离方寸;从心而觅,感无不通”的开示来表明了佛教的义理旨趣,并以儒家经典而佐之,信手拈来,精彩绝伦。以孟子“求则得之”来表明佛教双修——福和慧,功名富贵与道德仁义可双双而至。虽得之有命,而其命在己,性命双修,自然超凡入圣。

由此而言,正信的佛教是要认清因果命运,“迷有悟无”:迷时即是执着于六尘烦恼,只能不断造善恶业而随之流转,故为阴阳所缚而不得解脱;悟即是破除无明,得清净慧与三昧大定,“能善分别诸法相,于第一义而不动”^②,超越十界而入于一真法界,清净无染。所以佛教信仰与未来的发展必须时刻以此为标的,引导众生由香火佛教、鬼神佛教上升到正信的佛教,不能只停留在佛教文化的表面。

2、立命精义

了凡先生信奉云谷禅师之言,拜受其教,并在佛前忏悔、发愿行善以求善果,云谷禅师亦教之以准提咒,以证其愿实现——这属于有功用地,属于执着于善相的阶段。尔后云谷禅师更告知以无心之说,佐之以孟子修、俟之言,能行至此,便入于无功用地,超脱凡俗,此时方能真正了却凡夫事。

大多数人的生活都如同袁了凡先生一样,处于一种杂信状态,对命运半信半疑,而遇佛便拜,尤其会“临时抱佛脚”,都处于一种功利的心态。了凡先生在云谷禅师点化并忏罪后先求登科,这也是大众的普遍心态,也是佛教在长期的发展过程的永久境遇。值得玩味的是云谷禅师并未批评这一功利态度,不以程朱理学之“存天理,灭人欲”责问,而是授以功过格并教以准提咒,以保证其愿可成。关键问题在于云谷禅师教导如何善加利用功过格与准提咒,其要点即在于“无思无虑”与“无心”,这便展现了佛教独特的“无执”的精神。

这种“无心”即是要放下万缘,断开执着与杂染心,以一片纯诚之心“祈天立命”。“当其不动念时,

^① 济群,《人生佛教在当代的弘扬》,戒幢佛学教育《人世间》2002年第一期。

^② 《维摩诘所说经》,《大正藏》第14卷,0537c

孰为夭，孰为寿？”夭寿之别，皆由人的妄想分别而来，万缘放下，一时了却。如此，“则一毫覩覩，一毫将迎，皆当斩绝之矣”，因为有一丝贪心、一丝厌恶都已经是分别妄想而起心造业了。《庄子》中有一句话与此有异曲同工之妙，所谓“至人之用心若镜，不将不逆，应而不藏，故能胜物而不伤”^①，若心如明镜，不贪不拒，自然入于中道，怡然万物。

云谷禅师虽教了凡先生以准提咒，而却告之以“无心”持咒，此处“无心”并非指如死人般念头不起，而是“不将不迎，应而不藏”，如此便“无所住而生其心”，脱妄离染。云谷并嘱之持咒要“无记无数，不令间断，持得纯熟，于持中不持，于不持中持。”如此念咒，如同念佛，自然能入于无心，从而至一心不乱之境，“所言一心，并非专念一句佛号，就会一心。心若肯一，即念经念咒礼拜，也是一心”^②。能一心不乱，即是得念佛三昧，始入圣流。如此行云，自能于有为事相中入于无为无执之境，从而开发出清净无漏智慧。

3. 立命之学的现代意义

正信方可立命，不明理则命无所从立，而明理、信人则须有其道方可。《华严经》讲“信为道源功德母，增长一切诸善法”^③，佛教文化的弘扬必须契理契机方能有大成就。云谷禅师的教导与了凡先生的悟、行过程体现了佛教的一个重要方便法门，此即《维摩诘所说经》中所讲“先以欲勾牵，后令人佛道”^④，对于今天人间佛教发展也有很大的借鉴与启迪作用。

首先，“先以欲勾牵”肯定了现在生活的正当性与合法性，如济群法师所讲的无量过去以当下为归宿，无尽的将来以当下为开端，修行与觉悟要时时立足于当下，这便是契合众生与时代之机缘。此世界号为娑婆，有无量苦，众生于此苦中求乐与福，虽不免于有烦恼杂染，但仍代表着其向善之心，这也是众生产生出离心与求解脱的关键之处。求乐求福虽不免于功利，但以之为向善之初阶自是妙法。

其次，“后令人佛道”则显示了佛教之本怀，此为契理，引导众生从有漏烦恼转而为佛之清净慧，从而得以解脱。这一点在当今尤为重要，谨守此点才能不偏离佛教目标，引导众生出离苦海，并使佛教得以良性发展。

济群法师在《人生佛教在当代的弘扬》一文中谈到了当前佛教存在四大误区，其中两大误区即是鬼神化、来世化，这固然与人们对佛教认识片面、粗浅有关，但更重要的原因就是在于佛教弘扬的契理程度不够。契理契机当以理为基础及皈依，于当下生活中、在在处处指点佛教之本怀，太虚大师提倡人间佛教的重点原因之一也感叹佛教的鬼神化现象，把佛教从鬼神拉回到人自身，开显出佛陀本怀。

《了凡四训》也可看作人间佛教之思想前奏，修身立命从生活切近处用功，“远思扬德，近思盖父母之愆；上思报国之恩，下思造家之福；外思济人之急，内思闲己之邪”，且“务要日日知非，日日改过”，天下才俊只因“因循”而蹉跎一生，不能进德广业。既不生于人，亦不生于佛。

总之，佛教文化的弘扬与传播，一定要契合于现实人生，并在原有的优良传统下进行合理的诠释，以更好的切合实际，指导现实人生的修行。如何做有许多选择，但一定要坚持“契理契机”的原则，契理是保持佛教之所以为佛教的本质，更是整个佛教发展的义理支撑与最终归宿；契机则是继续坚持佛教有益于社会人心的优良传统，进一步提升佛教的素质与内涵，这是当前佛教界一个迫切的使命。

（作者系扬州大学社会发展学院讲师）

① 《庄子·应帝王》

② 《印光法师文钞》卷二，《复郁智郎居士书》

③ 《大方广佛华严经》，《大正藏》第9卷，0432c

④ 《维摩诘所说经》，《大正藏》第14卷，0549b

试论沩仰宗禅学的内涵特点

□ 伍先林

摘要:在禅宗五家中,虽然沩仰宗和临济宗都是从体用一如的角度说明心性本体的理事圆融不二,但是与临济宗倾向于由体用一如而“即体显用”和“即用显体”稍有不同,沩仰宗注重由体用一如而“摄用归体”。体现在禅风的差别上,临济宗更倾向于陡彻的机锋棒喝和峻烈的机用,而沩仰宗讲究“机用圆融,方圆默契”,宗风看似更为平行,其实是蕴涵深机密用,是非常深邃和奥秘的。沩仰宗的机用公案虽然变化多端,形式多样,但基本上都体现了“机用圆融,方圆默契”的教学风格。沩仰宗的禅学思想和教学风格在今天仍然具有很大的启发意义,沩仰宗的禅学思想充分体现了佛教的中国化特色。

关键词:理事不二;体用一如;日用;机用圆融;方圆默契

中国传统的祖师禅,具体说来,主要是指六祖慧能以后不断流传的包括五家七宗各宗派的禅学。中国传统祖师禅在唐末五代先后出现了沩仰宗、临济宗、曹洞宗、云门宗和法眼宗等五个宗派,临济宗后来在宋代又分化出黄龙派和杨岐派。沩仰宗是中国传统祖师禅中最先确立一宗特色的宗派,本文试图对沩仰宗禅学及禅风特色做一初步探讨。

沩仰宗的开创者主要是沩山灵佑(771~853)及仰山慧寂(814~890),此外,香严智闲禅师也是本宗初期的重要代表性人物。由于灵佑在沩山(今属湖南长沙),而慧寂在仰山(今属江西宜春),举扬一家宗风,因此他们一家举扬的宗风被后代称为沩仰宗。沩仰宗创立并兴盛于晚唐五代,在五家中开宗最先,前后传承约一百五十年,进入宋代后逐渐衰微不振。

沩山灵佑禅师,福建福州长溪人,俗姓赵氏。年十五出家,依本郡建善寺法常律师剃发。后来又到浙江杭州龙兴寺受具足戒,广究大小乘教理。年二十三时,因不满足于佛教义学,遂游学于禅宗兴盛的江西,最后参学于百丈怀海禅师。百丈一见,许为入室,深为器重,并安排灵佑居于参学之首^①。据载,灵佑一日“侍立次。百丈问:谁?师云:某甲。百丈云:汝拨炉中有火否?师拨之云:无火。百丈躬起,深拨得少火,举以示之云:汝道无,这个讐?师由是发悟礼谢,陈其所解。百丈云:此乃暂时岐路耳。经云:欲识佛性义,当观时节因缘;时节既至,如迷忽悟,如忘忽忆,方省已物不从他得。故祖师云:悟了同未悟,无心亦无法。只是无虚妄凡圣等心。本来心法,元自备足。汝今既尔,善自护持。”^②百丈怀海深拔炉中得少许火种,启发灵佑“本来心法,元自备足”,智慧的灵火不是从外而得,而是本来就在自己内在心灵的深处,只要经过“时节因缘”相应的适当发掘,心灵深处的智慧灵光就会自我发现,“如迷忽悟,如忘忽忆”。太虚法师认为,灵佑得了百丈的深机深用^③,灵佑在百丈怀海处的这段关键性的悟缘开启了后来沩仰宗注重深机深用的深邃奥密禅风,而与传承马祖道一和百丈怀海大机大用的黄檗、临济禅风^④稍有不同。灵佑后来离开百丈怀海,自立门户,到了潭州(治所在今湖南长沙)西北的沩山开辟道场。仰山慧寂就是在沩山参学灵佑而得悟的。

沩仰宗深机深用的典型风格也体现在沩山灵佑、仰山慧寂接引和勘验香严智闲的公案中。据载:“师(沩山)一日问香严:我闻汝在百丈先师处,问一答十,问十答百。此是汝聪明灵利,意解识想,生死

① 《潭州沩山灵祐禅师语录》,《大正新修大藏经》第四十七卷,第 577 页。

② 《潭州沩山灵祐禅师语录》,《大正新修大藏经》第四十七卷,第 577 页。

③ 《中国佛学特质在禅》,《太虚学术论著》,第 43 页,浙江人民出版社 1998 年 6 月第一版。

④ 《中国佛学特质在禅》,《太虚学术论著》,第 47 页,浙江人民出版社 1998 年 6 月第一版。

根本。父母未生时，试道一句看。香严被问，直得茫然，归寮将平日看过底文字，从头要寻一句酬对，竟不能得。乃自叹云：画饼不可充饥。屡乞师说破，师云：我若说似汝，汝已后骂我去。我说底是我底，终不干汝事。香严遂将平昔所看文字烧却，云：此生不学佛法也，且作个长行粥饭僧，免役心神。乃辞师，直过南阳，睹忠国师遗迹，遂憩止焉。一日芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然省悟。遽归，沐浴焚香，遥礼师云：和尚大慈，恩逾父母，当时若为我说破，何有今日之事。乃有颂云：一击忘所知，更不假修时；动容扬古路，不堕悄然机；处处无踪迹，声色外威仪；诸方达道者，咸言上上机。师闻得，谓仰山云：此子彻也。仰山云：此是心机意识，著述得成，待某甲亲自勘过。仰山后见香严云：和尚赞叹师弟发明大事，尔试说看。香严举前颂。仰山云：此是夙习记持而成，若有正悟，则更说看。香严又成颂云：去年贫，未是贫；今年贫，始是贫。去年贫，犹有卓锥之地；今年贫，锥也无。仰山云：如来禅，许师弟会；祖师禅，未梦见在。香严复有颂云：我有一机，瞬目视伊；若人不会，别唤沙弥。仰山乃报师云：且喜闲师弟会祖师禅也。”^①沩山灵佑为了破除香严智闲的意识领解，将香严智闲从停留于浅层的、表面性的意识知解中解救出来，就让香严智闲参“父母未生时的本来面目是什么”这样一个含有深层意味的话头。太虚法师曾认为，香严智闲是参话头的第一个模范。而仰山慧寂后来又反复勘验香严智闲，并严格区分如来禅与祖师禅，这些都显示了沩仰宗深机密用的邃密禅风。所以吴经熊先生在《禅学的黄金时代》一书中指出：“沩仰宗的风格是非常吸引人的，它虽然不像临济宗和云门宗那样的机锋峻烈，不像曹洞宗那样的稳顺绵密，也不像法眼那宗那样的思路开阔，但比它们却更为深入。”^②

理事不二 体用一如

作为佛教禅门宗师，沩山灵佑继承了禅宗的心性本体思想，据载：

师（沩山）谓仰山曰：吾以镜智为宗要，出三种生，所谓想生、相生、流注生。《楞严经》云：想相为尘，识情为垢，二俱远离，则汝法眼应时清明，云何不成无上知觉？想生即能思之心杂乱，相生即所思之境历然，微细流注，俱为尘垢。若能净尽，方得自在。^③

“镜智”即是大圆镜智，也即是心性本体的大智慧。沩山认为，要弘扬禅宗法门，就必须以心性本体的智慧作为宗要。而从心性本体或心性本源则能现出三种生，即主观的、杂染的能思之心（想生），客观的历然分别的所思之境（相生），以及能思之心识潜意识而又不断地变现和思量各种境相的活动（流注生）。流注生可以说是想生和相生交互影响的产物，所以三种生其实概括起来就是两种生，即杂染的能思之想生与所思的历然分别之相生。沩山还引用《楞严经》的说法，认为相生（想相）、想生（识情）以及它们二者交会的流注生（微细流注）都是蒙蔽清净本体的尘垢，若能远离这三种生，不受其染污，那么心性本体本自具足的智慧光明就会显现。由此可见，沩山灵佑既是继承和坚持了禅宗一贯的心性本体思想，同时又结合经教教理对于障蔽心性本体的妄念之流做了补充说明。当然，对于佛教的经教教理，沩山灵佑不是做辨析理的细致的理论分析，而是从禅宗修行实践的角度做了综合式的和提纲挈领式的把握。那么，我们应该如何在修行实践中契入清净本体呢？这正是沩山灵佑启悟仰山慧寂的话所揭示的这样：

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。^④

这就是说，要以寻思、思量本来无思、无念的清净本源的妙智，向内寻思和反求思之内在本源——无思、无念本体思量和观照的无穷妙用，寻思到了思的尽头处，则可以返本还源，就可以返回到思的内在本源——无思、无念之处，这样“思”与“无思”就合二为一了，“思”完全没入于“无思”之中，而“无思”之体又具有“思”的无穷妙用。如果思尽还源，“思”与“无思”合二为一，那么就可以达到“性相常住，事理不

① 《潭州沩山灵佑禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第 580 页。

② <http://www.shua4.com/a/chanxue/chanxuedehuangjinshidai/2012/0913/2393.html>。

③ 宋智昭《人天眼目》卷之四，《大正新修大藏经》第四十八卷，第 321 页。

④ 《潭州沩山灵佑禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第 577 页。

二,真佛如如”的境地了^①。我们可以权且说,无思、无念的真如理体是体,是理,而以“无思、无念”为本源的“思、念”则是用,是事,心性本体既是理事不二的,同时也就是体用一如的。

六祖慧能(638—713)就曾对于心性本体的“无念”、“无思”及“念”、“思量”这两个方面做过阐述。慧能说:“不思量性即空寂,思量即是自化。”^②又说“我此法门,从上以来,顿渐皆立无念为宗,无相为体,无住为本。”^③及“无念者,于念而不念。· · · · · 若无有念,无念亦不立。无者无何事,念者念何物?无者离二相诸尘劳,念者念真如本性。真如是念之体,念是真如之用。自性起念,虽即见闻觉知,不染万境而常自在。”^④这说明慧能已经认为真如自性本体的“无念、无思”与“念、思量”的关系就是体与用的关系了。菏泽神会(684—758)也说:“真空为体,妙有为用”“如如不动,动用无穷”又说:“动寂俱妙,理事皆如。理净处事能通,达事理通无碍。”^⑤这说明神会开始将真如自性本体的体用一如关系用理事圆融来说明了。而到了沩山灵佑,在接引学人实践契入心性本体的方法上,则是更为有意识地用理事圆融和体用一如来加以概括说明了。

沩山灵佑对于在修行实践中如何把握心性本体的理事不二、体用一如关系还有进一步的说明。沩山灵佑说:“夫道人之心,质直无伪,无背无面,无诈妄心。一切时中,视听寻常,更无委曲。亦不闭眼塞耳,但情不附物即得。从上诸圣,只说浊边过患。若无如许多恶觉、情见、想习之事,譬如秋水澄渟,清净无为,澹泞无碍,唤他作道人,亦名无事人。”^⑥也就是说,清净本体本来就是不离日用生活中的一切时和一切处的(事、用)。所以我们只要在日常生活的一切时中远离一切诈妄、恶觉、情见和想习的虚妄分别之心,保持一颗真实、质直、平常、无事、不附著于物之心(理、体),就可以与清净本体相应,而不必一定要闭眼塞耳,以至脱离日常生活。此外,沩山灵佑还有如下阐述:

时有僧问:顿悟之人,更有修否?师云:若真悟得本,他自知时。修与不修,是两头语。如今初心,虽从缘得,一念顿悟自理,犹有无始旷劫习气未能顿净,须教渠净除现业流识,即是修也,不可别有法教渠修行趋向。从闻入理,闻理深妙,心自圆明,不居惑地。纵有百千妙义,抑扬当时,此乃得坐披衣,自解作活计始得。以要言之,则实际理地,不受一尘;万行门中,不舍一法。若也单刀直入,则凡圣情尽,体露真常,理事不二,即如如佛。^⑦

沩山灵佑认为,如果参禅学道者真正对于心性本体有所顿悟,则对于他来说不存在所谓修与不修的问题。心性本体具有体与用、理与事的两个方面。如果机缘相应,于初心一念中就可以顿悟本体。但是于一念初心中顿悟的主要是真如自性的理体,即“一念顿悟自理”。真如理体虽然可以一念顿悟,但是普通一般的凡夫众生心中无始以来积累下来的深厚习气是不可能“顿净”的,必须逐渐在事用或事行中依据所悟理体来消融、消除现业流识的习气,逐渐在事用或事行中依据所悟理体来消融、消除习气就是修,也就是与理体相应的事用上的渐修,不是在顿悟的理体之外另外有法可趣向而修行的。“从闻入理,闻理深妙,心自圆明,不居惑地”,就是说如果机缘相应,寻思纯熟,就可以于一念之间顿悟理体,不居惑地。如果能于作为万法之大本大源的理体真正顿悟,那么“纵有百千妙义,抑扬当时,此乃得坐披

① 有学者认为:沩山说的“以思无思之妙,反思灵焰之无穷”,此正开示寻思当极空慧之境,这与临济说的“是你目前历历的勿一个形段孤明”,实无二致。寻思得力即在一念返照,顿悟,即于此际跃如也。“思尽还原”,极指不遗一法原来如是尔,即“性相常住,事理不二,真佛如如”之极则语。悟到原来如是的极则,自然动即合辙,故沩仰禅学其于执劳作务日用生活,总是安乐行道。优游华瞻,无矜持躁局之态;洒脱自在,具廓落爽朗之姿。”(释本光《周易禅观顿悟指要》,巴蜀书社1999年5月第一版,第85页。)

② 敦煌本《坛经》·20节,《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册,中华书局1983念6月第一版,第11页。

③ 敦煌本《坛经》·17节,《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册,中华书局1983念6月第一版,第9页。

④ 敦煌本《坛经》·17节,《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册,中华书局1983念6月第一版,第9—10页。

⑤ 《顿悟无生般若颂》,《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册,中华书局1983念6月第一版,第117页。

⑥ 《潭州沩山灵佑禅师语录》,《大正新修大藏经》第四十七卷,第577页。

⑦ 《潭州沩山灵佑禅师语录》,《大正新修大藏经》第四十七卷,第577页。

衣，自解作活计始得”^①，就是说顿悟理体之后要将理体贯彻到事用、事行上，那么在事用、事行上的一些细微迷惑和习气也可逐渐消除。所以我们可以说“实际理地，不受一尘；万行门中，不舍一法。”若就真如自性的理体来说，是“不受一尘”而空寂无物的；但是对于参禅学道的人来说，理体是要贯彻到自己的每一个事用或事行中去的，这样理体的顿悟才可以说是彻底的和完成的，所以若就心性本体在事用或事行上的体现来说，又是“万行门中，不舍一法”的。归结起来说，禅宗所谓单刀直入的顿悟就是要达到“凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛”的理事不二、体用一如的境界。

可以看出，沩山灵佑是很注重以理事圆融不二来解释禅宗的顿悟学说，而沩山又特别倾向于从体用一如的角度来发挥其理事圆融不二思想的。沩山灵佑认为，顿悟理体之后还需要在事用上渐修。这表明沩山是主张以顿融渐而顿渐融通的，而以顿融渐、顿渐融通就是以理融事、理事圆融不二思想在修行实践上的具体体现。所以有学者指出：“灵祐的顿悟因缘，是从寻思纯熟，机缘凑泊而发，深得马祖、百丈的‘理事如如’之旨。传授给他的弟子慧寂，师弟同以全体显现大用作为修养的宗旨。”^②而仰山也确实继承了沩山的思想，他曾对向他参学的学人说：“汝等诸人，各自回光返照，莫记吾言。汝无始劫来，背明投暗，妄想根深，卒难顿拔。所以假设方便，夺汝粗识，如将黄叶止啼，有什么是处？”^③又说：“我今分明向汝说圣边事，且莫将心凑泊，但向自己性海如实而修，不要三明、六通。何以故？此是圣末边事，如今且要识心达本。但得其本不愁其末，他时后日自具去在。若未得本，纵饶将情学他亦不得。汝岂不见沩山和尚云：凡圣情尽，体露真常，事理不二，即如如佛。”^④仰山也认为，参禅学道就必须“回光返照”“向自己性海如实而修”，要“识心达本”，而“识心达本”就是要顿悟理体，进而达到理事不二、体用一如的境界。

沩仰宗禅学非常强调主张理事不二、体用一如。为此他们又特别注重顿悟理体的重要性，据载：

僧问：如何是道？师（沩山）曰：无心是道。曰：某甲不会。师曰：会取不会的好。曰：如何是不会的？师曰：只汝是，不是别人。复曰：今时人但直下体取不会的，正是汝心，正是汝佛，若向外得一知一解将为禅道，且没交涉。名运粪入，不名运粪出，污汝心田，所以道不是道。^⑤

师（沩山）问仰山：《涅槃经》四十卷，多少是佛说，多少是魔说？仰山曰：总是魔说。师曰：以后无人奈子何。仰山曰：慧寂即一期之事，行履在什么处？师曰：只贵子眼正，不说子行履。^⑥

“无心”、“不会”正是体现了真如自性理体“无思”、“无念”和“无相”的特征，因而沩山灵佑认为“无心”正是道，他还提示学人要在生活日用中直下体认到这个“无心”的、“不会”的、不可思量的真如理体，这个不可思量的真如理体也就正是我们的心性本体，真如理体不是向外求得的一知一解所能限量的。因而仰山认为《涅槃经》四十卷都是魔说，因为如果对于《涅槃经》停留于名相知解上，而不能认识到超越名相的“无相”理体，那么《涅槃经》对于学人来说就是魔说。因而仰山在上面曾反复教导学人要识心达本，不要被言语所转，甚至连佛祖的言语只是假设的方便。至于沩山说“只贵子眼正，不说子行履”，那是沩山一时的善巧方便之说。沩山是想指出顿悟理体的重要性，并不是说践履不重要。因为从根本和究竟上来说是理事不二、体用一如的，所以如果真正彻底地顿悟理体，那么就必然能够将理体贯彻到事用或事行上。但是初学之人也确实容易在理论和知见认识上就发生片面性的错误，将理与事或

① 有学者指出：沩山道“从闻入理，闻理深妙，心自圆明不居惑地”，这正是宗门“寻思”的确解，“顿悟”的确解。寻思，思的是什么？顿悟，悟的是什么？把这四句话和前面答仰山的“以思无思之妙”一段话结合起来看，也会教人有会心处。同出身于百丈门下，黄檗、临济教人断绝思路以“逼拶”为法门，而沩山、仰山却好整以暇，教人寻思，所顿悟到的同是“心自圆明，不居惑地”。悟后为人处，在临济则行棒行喝，而沩山则说，纵有百千妙义抑扬当时，此乃得坐披衣自解作活计始得。（释本光《周易禅观顿悟指要》，巴蜀书社1999年5月第一版，第87页。）

② 中国佛教协会编《中国佛教》第一辑，东方出版中心1980年4月第一版，第327页。

③ 《袁州仰山慧寂禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第585页。

④ 《袁州仰山慧寂禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第586页。

⑤ 《潭州沩山灵祐禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第581页。

⑥ 《潭州沩山灵祐禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第578页。

体与用割裂开来,据载:

师(仰山)问双峰:师弟近日见处如何?曰:据某见处,实无一法可当情。师曰:汝解犹在境。曰:某只如此,师兄又如何?师曰:汝岂不知无一法可当情者?沩山闻曰:寂子一句疑杀天下人。^①

在这一则对话中,仰山批评双峰执著和停留于“无一法可当情”的理境,说他“解犹在境”,而没有认识到作为“无一法可当情”理境的绝对本源性的,超越“无一法可当情”理境相对性的绝对本体性的“无一法可当情者”。绝对本体性的“无一法可当情者”是超越“无一法可当情”理境相对性的理事圆融不二的境界,是体现并且贯穿于万事和万法中的。又如:

师(沩山)谓仰山云:汝须独自回光返照,别人不知汝解处,汝试将实解献老僧看。仰山云:若教某甲自看,到这里无圆位,亦无一物一解得献和尚。师云:无圆位处,原是汝作解处,未离心境在。仰山云:既无圆位,何处有法,把何物作境?师云:适来是汝作与么解,是否?仰山云:是。师云:若恁么,是具足心境法,未脱我所心在。元来有解,争道无解献我。许汝信位显,人位隐在。^②

僧问:禅宗顿悟毕竟入门的意如何?师(仰山)曰:此意极难!若是祖宗门下,上根上智,一闻千悟,得大总持。其有根微智劣,若不安禅静虑,到这里总须茫然。曰:除此一路,别更有入处否?师曰:有!曰:如何即是?师曰:汝是什么人?曰:幽州人。师曰:汝还思彼处否?曰:常思。师曰:能思者是心,所思者是境,彼处楼台亭苑人马骈阗,汝反思的还有许多般也无?僧云:某甲到这里,总不见有。师曰:汝解犹在心,信位即得,人位未在。曰:除却这个,别更有意也无?师曰:别有别无,即不堪也。曰:到这里,作么生即是?师曰:据汝所解,只得一玄,得坐披衣,向后自看。僧礼谢之。^③

在第一段对话中,随沩山灵佑初学不久的仰山慧寂向沩山灵佑汇报说,自己对于心性本体的理解是,心性本体是无圆位,是超越圆位的理境的,所以仰山认为自己是超越了一物一解的相对性理境的。但是沩山认为,仰山其实还是停留在“无圆位”知解的相对性的理境和心境上,是“具足心境法,未脱我所心在。”因而就还不能说是真正体悟了超越能所相对性的、理事圆融不二的绝对性本体。要真正体悟绝对性本体,必须如百丈怀海所说,要“于清浊两流凡圣等法,色声香味触法,世间出世间法,都不得有丝毫爱取。”并且“既不爱取,亦不依住不爱取。”而且还进一步要“既不依住不爱取,亦不作不依住知解。”^④所以沩山灵佑认为仰山慧寂当时还主要是停留在对于心性本体有了信解的信位,还没有达到完全实证绝对性本体的人位。在第二段对话中,已为人师的仰山启发学僧要反思能思的心是没有任何境物的,心性本体就是超越境物限制的,而如果仅仅认识到能思的心乃至心性本体是超越境物限制的,那也只是停留于信位。仰山认为,禅宗所谓的上根上智,确实能够一闻千悟,得大总持,达到理事圆融不二的绝对本体境界。但是对于普通一般人来说,最好还是通过沩山灵佑所传“思无思”的善巧方便,先得信位,然后“得坐披衣,向后自看”,再得人位,达到理事不二、体用一如的绝对本体境界。

机用圆融 方圆默契

如上所述,沩仰宗在禅学理论上的特征是主张理事不二,体用一如^⑤,仰山慧寂有时用圆相来表达理事不二、体用一如的绝对本体境界,沩仰宗注重从体用一如的角度来说明理事圆融不二的境界。与此相应,沩仰宗在接引学人实践悟入心性本体的教学风格则是“机用圆融,方圆默契”。沩山灵佑有一次

① 《袁州仰山慧寂禅师语录》,《大正新修大藏经》第四十七卷,第 584 页。

② 《潭州沩山灵佑禅师语录》,《大正新修大藏经》第四十七卷,第 580 页。

③ 《袁州仰山慧寂禅师语录》,《大正新修大藏经》第四十七卷,第 587 页。

④ 《古尊宿语录》上卷·第 10—11 页,中华书局 1994 年 5 月第一版。

⑤ 仰山慧寂有时用圆相来表达理事不二、体用一如的绝对本体境界。他有时也以圆相来接引学人,但也并不常用。据载“耽源谓师(仰山)曰:国师(南阳慧忠)当时传得六代祖师圆相,共九十七个,授与老僧……我今付汝,汝当奉持。遂将其本过与师。师接得一覽,便将火烧却……源曰:吾此法门,无人能会,惟先师及诸祖师诸大圣人方可悉悉,子何得焚之?师曰:慧寂一覽,已知其意,但用得,不可执本也……和尚若要,重录不难。即重集一本呈上,更无遗失。”(《袁州仰山慧寂禅师语录》,《大正新修大藏经》第四十七卷,第 582 页。)可见仰山也并不是很推崇画圆相的做法。

曾启发、反问参学者们说：“汝等诸人，只得大机，不得大用。”^①这就是暗示学人要从大机发大用，达到体用一如、理事不二的境地。又如：

师(沩山)摘茶次，谓仰山曰：终日摘茶，只闻子声，不见子形。仰山撼茶树，师云：子只得其用，不得其体。仰山曰：未审和尚如何？师良久，仰山曰：和尚只得其体，不得其用。师云：放子三十棒！仰山曰：和尚棒某甲吃，某甲棒教谁吃？师云：放子三十棒！^②

沩山灵佑和仰山慧寂师徒俩经常在日用生活和劳动中互相提撕和勘验禅道。在师徒俩采摘茶叶的劳动生活中，沩山故意以“只闻子声，不见子形”之问来考验仰山对于心性本体的理解和反应，仰山没有用言语做解释，而是以摇撼茶树的动作行为或“势用”来表示自己的理解，沩山对仰山故意评以“只得其用，不得其体”。而仰山也对沩山默然良久的反应和表现评以“只得其体，不得其用”，结果沩山还是表示要“放子三十棒”。在沩山灵佑看来，作为心性本体的禅道是理事不二、体用一如的，不能孤用而缺体，当然也不能孤体而缺用。但是根据体用一如的大法则，如果真正实证作为“用”的本源性的理体，则必然能从理体发为事用。所以沩山对于仰山“和尚只得其体，不得其用”的反问，要“放子三十棒”了。在禅宗的五家七宗中，虽然沩仰宗与临济宗都是注重从体用一如的角度说明心性本体的理事圆融不二的，但是两者在具体的风格上还是有差别的。与沩仰宗相比较，临济宗在禅学思想上更强调由体用一如而即体显用，而沩仰宗在思想上则更注重由体用一如而摄用归体^③，因而沩山灵佑特别继承百丈怀海传承下来的注重“性相常住”、“体露真常”的理体的思想^④。沩仰宗和临济宗的差别体现在接引学人的教学风格上，临济宗更倾向于陡彻的机锋棒喝和峻烈的机用，而沩仰宗则较少使用棒喝等峻烈的机用。与临济宗相比较，沩仰宗的宗风和机用更为平衍而圆融，表面上看起来是更为从容和优游的，其实是蕴含深机深用，是非常深邃和奥秘的。

沩山五峰云岩，同侍立百丈。百丈问沩山：并却咽喉唇吻，作么生道？沩山云：却请和尚道。丈云：我不辞向汝道，恐已后丧我儿孙。^⑤

百丈问沩山：闭却口舌，怎样表达心性本体的绝对之道？沩山在这里采用逆袭法，顺着百丈的语脉，反问说“却请和尚道”，意思是说，如果闭却口舌，能够表达绝对本体之道，那么就请和尚您说吧！百丈只得退一步道，要我说可以，但恐怕我说清楚了以后，以后就会没有传我禅法真谛的人了。这个公案就体现了沩山日后深机深用而又果断从容的禅风。圆悟克勤说沩山的回答是“把定封疆”，而五峰对百丈“和尚也须并却”的回答则是“截断众流”。雪窦重显对这则公案做颂古道：“‘却请和尚道’，虎头生角出荒草。十洲春尽花凋残，珊瑚树林日杲杲。”^⑥意思是说沩山“却请和尚道”的回答，就如猛虎头上长角而出荒草一样，威势自在，而又近旁不得。同时，沩山的这个回答，又象“十洲春尽花凋残，珊瑚树林日杲杲”一样，让一切妄想分别之流脱落，而独显心性本体的灵光照耀。

德山到沩山，换复子于法堂上，从东过西，从西过东，顾视云：无！无！便出（雪窦着语云：勘破了也）。德山至门首，却云：也不得草草，便具威仪，再入相见。沩山坐次，德山提起坐具，云：和尚！沩山

① 《潭州沩山灵祐禅师语录》、《大正新修大藏经》第四十七卷，第 580 页。

② 《潭州沩山灵祐禅师语录》、《大正新修大藏经》第四十七卷，第 578 页。

③ 如“师(沩山)一日唤院主，院主便来。师云：我唤院主，汝来作甚么。院主无对。又令侍者唤首座，首座便至。师云：我唤首座，汝来作甚么？首座亦无对。”（《潭州沩山灵祐禅师语录》、《大正新修大藏经》第四十七卷，第 581 页。）又如“师(沩山)上堂云：老僧百年后，向山下作一头水牯牛，左胁下书五字云‘沩山僧某甲’。当恁么时，唤作沩山僧，又是水牯牛；唤作水牯牛，又是沩山僧，毕竟唤作甚么即得。”（《潭州沩山灵祐禅师语录》、《大正新修大藏经》第四十七卷，第 581 页。）这也是沩山提示学人不要惑于外在的名和相，而必须体认内在的无名无相的实相理体。又如“师(仰山)指雪师子问众：有过得此色者么？”（《袁州仰山慧寂禅师语录》、《大正新修大藏经》第四十七卷，第 586 页。）仰山在这里也是以“雪师子”暗喻清彻皎洁和无相的实相理体境界。

④ 如百丈怀海曾说：“灵光独耀，迥脱根尘；体露真常，不拘文字；心性无染，本自圆成；但离妄缘，即如如佛。”（普济《五灯会元》上卷第 133 页，中华书局 1984 年 10 月第一版。）这是百丈以精炼的文字概括自己的禅学思想，百丈的禅学思想特别注重把握“体露真常”的理体。

⑤ 《佛果圆悟禅师碧岩录》卷第七、《大正新修大藏经》第四十八卷，第 199 页。

⑥ 《佛果圆悟禅师碧岩录》卷第七、《大正新修大藏经》第四十八卷，第 199 页。

拟取拂子，德山便喝，拂袖而出（雪窦着语云：勘破了也）。德山背却法堂，着草鞋便行。沩山至晚，问首座：适来新到在什么处？首座云：当时背却法堂，着草鞋出去也。沩山云：此子已后，向孤峰顶上，盘结草庵，呵佛骂祖去在（雪窦着语云：雪上加霜）。^①

这个公案充分体现了沩山深机深用、优游从容的禅风与德山急箭一流似禅风之间的差别。德山到沩山处行脚参访，却故意在法堂上视而不见地说“无！无！”，急急走过，便要离开沩山，这里德山说“无！无！”，其实是含有深意的。德山随即又感到不能草率，还是想与沩山展开一场法战。自从德山第一次进法堂，沩山就一语不发而从容自在地观察德山的机用，这次德山重新走进法堂，并提起坐具，刚叫声“和尚！”沩山要取拂子时，德山马上又喝一声，随后便离开沩山。但是德山的机用无论如何迅疾变化，还是在沩山“把定封疆”的牢牢掌握之中，沩山晚上就锁定预言了德山日后必然呵佛骂祖的急箭禅风。雪窦重显对这则公案做颂古道：“一勘破，二勘破，雪上加霜曾崄堕。飞骑将军入虏庭，再得完全能几个。急走过，不放过，孤峰顶上草里坐。咄！”^②颂古的意思是说，德山两次进法堂，虽然机用表现变化迅疾，但其实都被沩山勘破了。而且当天晚上沩山对于德山的评判，更是雪上加霜，让德山险些完全堕入沩山把定乾坤的掌握之中而逃脱不得。当然德山迅疾的机用就如飞骑将军李广深入虏庭，又能全身而退，也是非常难得的。但是无论德山机用如何迅疾，无论德山如何急急走过，还是没有逃脱沩山的掌握之中，沩山最后还是没有放过德山，以一句“孤峰顶上草里坐”就锁定了德山。

师（沩山）睡次，仰山问讯，师便回面向壁。仰曰：和尚何得如此？师起曰：我适来得一梦，你试为我原看？仰取一盆水与师洗面。少顷，香严亦来问讯，师曰：我适来得一梦，寂子为我原了，汝更与我原看？严乃点一碗茶来。师曰：二子见解，过于鹙子。^③

沩山灵佑故意以睡后原梦之间勘验仰山和香严，而仰山和香严也是丝毫不惑，分别取一盆水和点一碗茶给予沩山，深得沩山赞许。沩山师徒三人透过生活日用，向我们展示了理事不二、体用一如的境界，而这则公案也典型地体现了沩仰宗讲究机用圆融、方圆默契的禅风特色。

师（沩山）问仰山：何处来？仰山曰：田中来。师曰：禾好刈也未？仰作刈禾势。师曰：汝适来作青见？作黄见？作不青不黄见？仰山曰：和尚背后是什么？师曰：子还见么？仰山拈禾穗曰：和尚何曾问这个。师曰：此是鹅王择乳！^④

这则公案也是在生活日用和劳动中，就目前日常生活中的境物而提撕禅道的典型机用案例。在这则公案中，沩山和仰山都以“禾”来暗指心性本体，沩山故意问仰山认为禾是青的，黄的，还是不青不黄的？但如果仰山答以其中的任何一种颜色，则都不能与禾的“无相”的本体实相相应，故仰山故意反问沩山“和尚背后是什么？”沩山穷追不舍，又问“子还见么？”就是问仰山所见禾的本体实相究竟是什么？仰山乃拈起禾穗说：“和尚何曾问这个。”“这个”就是禾的如如而无相的本体实相。故仰山的这个应答得到了沩山的深深赞许。

仰山问：如何是祖师西来意？师（沩山）指灯笼云：大好灯笼。仰山云：莫只这便是么？师云：这个是甚么？仰山云：大好灯笼。师云：果然不见。^⑤

仰山问“如何是祖师西来意？”，也就是问沩山，心性本体的究竟之道是什么？沩山指以灯笼，意思是说心性本体之道就体现在目前的灯笼上，但是心性本体又不拘限于目前的灯笼这个具体的境物。所以当仰山问“莫只这便是么？”沩山反问说“这个是甚么？”在沩山这里，“这个”是指心性本体。而仰山却回答说这个就是目前的灯笼，这样就将心性本体之道还是拘限于灯笼这个具体的境物上了，所以沩山批云“果然不见”。

① 《佛果圆悟禅师碧岩录》卷第一，《大正新修大藏经》第四十八卷，第143页。

② 《佛果圆悟禅师碧岩录》卷第一，《大正新修大藏经》第四十八卷，第144页。

③ 《潭州沩山灵佑禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第579页。

④ 《潭州沩山灵佑禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第578页。

⑤ 《潭州沩山灵佑禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第578页。

刘铁磨到沩山，山云：老牛牛，汝来也。磨云：来日台山大会斋，和尚还去么？沩山放身卧，磨便出去。^①

刘铁磨到沩山探访，故意问沩山来日能否到五台山参加大会斋，五台山与沩山相距几千里，按照常理来说，是不可能这么短时间说到就到的，刘铁磨是想通过此问来探测沩山对于不离日用生活，而又不可以常理思量的禅道的理解，结果沩山听了之后没有应以很峻烈的机锋棒喝，而是放身便卧，刘铁磨也就随着离开。这个公案也体现了沩仰宗机用圆融、语默不露的禅风，看似多么优游而从容。

仰山问僧：近离甚处？僧云：庐山。山云：曾游五老峰么？僧云：不曾到。山云：闻黎不曾游山。云门云：此语皆为慈悲之故，有落草之谈。^②

仰山问僧人“近离甚处？”，也是要勘验僧人是否时时处处提撕和体究禅道，僧人据实答以“庐山”。仰山又问他“曾游五老峰么？”，是问他是否亲证心性的本体，僧人又据实回答说“不曾到”。此僧不明白仰山的禅道机用，故仰山说他不曾游山，此话又是语意双关。仰山也是与此僧一问一答，虽然是明暗不露，但也是没有很峻烈的机用，所以云门后来感叹，说仰山因为太慈悲了，虽然落草为人，但此僧还是不悟。雪窦重显对这则公案做颂古道：“出草入草，谁解寻讨？白云重重，红日杲杲。左顾无瑕，右盼已老。君不见，寒山子，行太早。十年归不得，忘却来时道。”^③意思是说，无论是出草还是入草，谁能够寻讨仰山所说游山的真意。真正的游山应该是在“白云重重，红日杲杲”的清净自在的心境下忘却世间一切的尘虑分别，应该如寒山子“十年归不得，忘却来时道”一样，忘却来山时的道路一样不思归，甚至忘却游山本身。

仰山问三圣：汝名什么？圣云：惠寂。仰山云：惠寂是我。圣云：我名惠然。仰山呵呵大笑。^④

仰山问三圣名字，是要勘验三圣对于“名”的理解和认识。在禅宗看来，名本身就是虚妄的，并不能真正表达本体实相，本体实相是不受名相所拘限和染污的，这即“实际理地，不受一尘。”因而对于仰山之问，三圣故意颠倒地答以仰山之名。虽然“实际理地，不受一尘。”但是“万行门中，不舍一法。”万法又不妨有其假名，所以仰山这时就转换角度，随顺俗谛，说“惠寂是我”，三圣也随顺仰山，说“我名惠然”。雪窦重显对这则公案颂古道：“双收双放若为宗，骑虎由来要绝功。笑罢不知何处去，只应千古动悲风。”^⑤意思是说这则公案的宗要就是双收又双放，既能双收又能双放，那就如同“骑虎由来要绝功”一样，要骑便骑，要下便下。后面是说如果后世人不知道仰山大笑的真意，那就可悲可叹了。

师（仰山）在沩山为直岁，作务归，沩山问：什么处去来？师曰：田中来。沩山曰：田中多少人？师插锹叉手。沩山曰：今日南山大有人刈茅。师拔锹便行。^⑥

这又是一则在生活日用和劳动中，就目前日常生活中的境物而提撕禅道的典型机用案例。在这则公案中，沩山问仰山“什么处去来？”，是想知道仰山是否时时处处提撕心性本体之道。仰山答以“田中来”，是说心性本体之道就体现在我刚才劳动的田里，自己在劳动的田中并没有忘失心性本体之道。沩山问“田中多少人？”是问仰山对心性理体的理解，仰山以插锹叉手表示自己对于心性理体的理解。沩山又对以“今日南山大有人刈茅”，仰山听后拔锹便行，表示自己是将理体贯彻到事用中，是已达到理事不二、体用一如的境界。有学者就这一公案提示和发挥说：“沩仰父子‘练禅’策进之旨深入生活实际。田中人归去，插锹叉手；南山大刈茅，拔锹便行；明明如此，却在暗通消息。曹洞宗致力于护念的‘不犯’；沩仰却在劳作中兼到了‘不犯’，虽暗却明。造诣极深的演剧家浑身是戏，沩仰师资一句话、一动

① 《佛果圆悟禅师碧岩录》卷第三，《大正新修大藏经》第四十八卷，第165页。

② 《佛果圆悟禅师碧岩录》卷第四，《大正新修大藏经》第四十八卷，第172页。

③ 《佛果圆悟禅师碧岩录》卷第四，《大正新修大藏经》第四十八卷，第173页。

④ 《佛果圆悟禅师碧岩录》卷第七，《大正新修大藏经》第四十八卷，第197—198页。

⑤ 《佛果圆悟禅师碧岩录》卷第七，《大正新修大藏经》第四十八卷，第198页。

⑥ 《袁州仰山慧寂禅师语录》，《大正新修大藏经》第四十七卷，第582页。

作,无不是禅。”^①所以后人评价沩仰宗的禅风时说:“沩仰宗风,父子一家,师资唱和,语默不露,明暗交驰,体用双彰。无舌人为宗,圆相明之。”^②这种评价应该说是很准确的。

最后我们对本文综述如下:本文从“理事不二,体用一如”和“机用圆融,方圆默契”两个方面探讨了沩仰宗的思想和禅风。本文认为,在禅宗五家中,虽然沩仰宗和临济宗都是从体用一如的角度说明心性本体的理事圆融不二,但是与临济宗倾向于由体用一如而“即体显用”和“即用显体”稍有不同,沩仰宗注重由体用一如而“摄用归体”。体现在禅风的差别上,临济宗更倾向于陡彻的机锋棒喝和峻烈的机用,而沩仰宗讲究“机用圆融,方圆默契”,宗风看似更为平衍,其实是蕴涵深机密用,是非常深邃和奥秘的。根据“理事不二,体用一如”的思想和“机用圆融,方圆默契”的教学风格,沩仰宗非常注重在日常劳动和生活日用中提撕和体究禅道。沩仰宗的机用公案虽然变化多端,形式多样,但基本上都体现了“机用圆融,方圆默契”的教学风格。沩仰宗的禅学思想和教学风格在今天仍然具有很大的启发意义。

(作者系中国佛教协会中国佛教文化研究所研究员)



① 释本光《周易禅观顿悟指要》,巴蜀书社1999年5月第一版,第96页。

② 清·三山灯来《五家宗旨纂要》,《中国禅宗大全》,长春出版社1995年1月第2次印刷,第712页。

韦陀信仰与护法精神

□ 许淳熙

摘要：韦陀(韦驮)菩萨，原系印度婆罗门教的天神，后来归化为佛教的护法神。佛教东传后，在中华传统文化的深刻影响下，韦陀之形象全然中国化了，成为一名地道的中国将军，身披铠甲，手持金刚杵，威风凛凛。依据印顺导师之考证，唐宋以来之护法韦陀，系以密迹金刚为主体，经韦琨将军说之联系，而与韦陀天合化者也。在中华大地，绝大多数寺院都供奉有韦陀菩萨。围绕着韦陀菩萨，历朝历代产生了众多的因果感应之传说故事，加上韦陀造像之正义凛然、威武庄严而又不失慈祥，韦陀信仰应运而生，成为中华佛教文化中极富特色的组成部分。本文以探讨韦陀信仰的内涵及所体现的护法精神为主题，首先钩沉历史文献中有关韦陀菩萨的记载，概述民间传说中韦陀菩萨的事迹，继而分析其中所体现出的护法精神。

关键词：韦陀菩萨；韦陀信仰；护法精神

一、引言

宋以降，韦陀(韦驮)菩萨，逐渐成为中国佛教中护法神的代表。在中华大地，绝大多数寺院天王殿中弥勒佛身后都供奉有韦陀菩萨。其英俊威武，身披铠甲，手持金刚杵，威风凛凛，一名地道的中国武将之形象，备受广大信众崇敬，然而其来历却颇有些繁复。依据印顺导师之考证^①，唐宋以来之护法韦陀，系以密迹金刚为主体，经韦琨将军说之联系，而与韦陀天合化者也。围绕着韦陀菩萨，历朝历代产生了众多的因果感应之传说故事，加上韦驮造像之正义凛然、威武庄严而又不失慈祥，韦陀信仰应运而生，成为中华佛教文化中极富特色的组成部分。本文以探讨韦陀信仰的内涵及所体现的护法精神为主题，首先钩沉历史文献中有关韦陀菩萨的记载，概述民间传说中韦陀菩萨的事迹，继而分析其中所体现出的护法精神。

二、典籍中涉及韦陀菩萨来历的记载

涉及到韦陀菩萨来历的佛经以及相关典籍有《楞严经》《大宝积经》《金光明经》《涅槃经》《正法念处经》《地藏十轮经》《大般涅槃经》《华严经》《大日经疏》《人天感通录》《法苑珠林》《一切经音义》《从容录》《谷响集》等，其可大致归为四类。

其一，关于韦陀菩萨的原型之一密迹金刚的记载。

密迹金刚又称密迹力士、金刚力士，是手持金刚杵给佛担任警卫的夜叉神的总头目。《楞严经》^②卷第七曰：“一一光明皆偏示现，十恒河沙，金刚密迹，擎山持杵，遍虚空界”；《大宝积经》^③有：“有密迹力士会，广明密迹之事实。”“法意太子曰：‘吾自要誓诸人成得佛时，当作金刚力士，常亲近佛，在外威仪，省诸如来一切密要、常委托依、普闻一切诸佛秘要密迹之事，信乐受烹，不怀疑结。’”《金光明经》^④鬼神品云：“金刚密迹，大鬼神王及其眷属，五百徒党，一切皆是大菩萨等，亦悉拥护听是经者。”《大日经疏》^⑤云：“生身佛者、阿难、密迹金刚力士等为内眷属，舍利、目运、弥勒、文殊等为大眷属。因以亲近与

^① 钟印顺：《印顺法师佛学著作选集：中国佛教论集》，北京：中华书局，2010年。

^② 《楞严经》，全名《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，唐般若译，文10卷。

^③ 《大宝积经》第三〈密迹金刚力士会〉，七卷，西晋·竺法护译。

^④ 《金光明经》，译本有五种之多。即昙无谶译《金光明经》；真谛译《金光明帝王经》；耶舍崛多译《金光明更广大辩才陀罗尼经》；宝费译《合部金光明经》；义净译《金光明最胜王经》。

^⑤ 《大日经》的注释书。有《本疏》、《大疏》、《无畏疏》等异称。唐一行撰。通行本为20卷。

佛，愿闻佛秘密教法，故名密迹金刚。”晋译《华严经》^①第二十八卷，亦载有密迹金刚神。

其二，关于韦陀菩萨的原型之二楼至佛的记载。

楼至佛，梵名 Rudita 或 Rucika，为贤劫千佛中之最后成佛者。又作卢遮佛、卢至佛、鲁支佛、楼由佛。《地藏十轮经》^②卷七：“於此贤劫千如来中，最后如来名曰卢至。”唐玄奘著《一切经音义》^③卷二十记：“〔卢至〕旧言楼至佛，此云可爱乐最后佛也。”《从容录》^④第七十七则云：“梵语楼至，此译啼泣，乃贤劫千佛为千王子时，末后得筹，最后成佛，遂啼泣云：‘我何薄佑，穷底得筹？’忽复笑云：‘我当尽取九百九十九佛方便庄严。’今为护法，执杵者是也。”《正法念处经》^⑤明确说明楼至愿为密迹金刚：“昔有国王，有二夫人，第一夫人生千子，欲试当来成佛次第，以千筹令抽验之。拘留孙抽第一，释迦第四，弥勒第五，乃至楼至当一千；第二夫人生两子，长子愿作梵王，请千兄转法轮。次子愿为密迹金刚，护千兄法。”

其三，关于韦陀菩萨的原型之三韦陀天之记载。

韦陀天本为婆罗门教之神，此神之崇拜最初流行于南印度，五世纪后传到北印度，被大乘佛教吸收而为护法天神。其直译意为“阴天”，又称塞建陀天，私建陀天，建陀天。《大般涅槃经》^⑥卷七云：“为欲供养天神故入天祠，所谓梵天，大自在天，违陀天，迦旃延天。”《金光明经》鬼神品有：“风水诸神、韦陀天神及毗纽天”。义净所译《金光明最胜王经》则将违陀天译作“塞建陀天”。

其四，关于韦陀菩萨的原型之四韦琨将军之记载。

韦琨将军，系南方增长天王所率的八大神将之一。又是护法四天王手下三十二神将之首。《法苑珠林》^⑦云：“天人韦琨，有拥护东、西、南三洲佛法之宿愿，古来禅录，多与韦陀天混一，非也。”

《天人感通传》^⑧中云“韦将军童真梵行，不受天欲。一王之下，有八将军四王三十二将。周四天下往还，护助诸出家人。四天下中北天一州少有佛法，余三天下佛法大弘，然出家人多犯禁戒少有如法。东西天下人少黠慧，烦恼难化。南方一洲虽多犯罪，化令从善，心易调伏。佛临涅槃，亲受付属，并令守护，不使魔娆。若不守护如是破戒，谁有行我之法教者，故佛垂诫不敢不行，虽见毁禁愍而护之。若见一善，万过不咎。事等忘瑕，不存往失。且人中臭气，上熏于空四十万里，诸天清净无不厌之。但以受佛付属令守护法，尚与人同止，诸天不敢不来。韦将军三十二将之中最存弘护，多有魔子魔女轻弄比丘，道力微者并为惑乱。将军移遑奔赴应机除剪。故有事至须往四王所，时王见皆起，为韦将军修童真行护正法故。”

归纳以上种种述说，可以略知韦陀菩萨之原型为印度佛教中的护法神，佛教东传中土后，在中华传统文化的深刻影响下，与历史传说故事相融合，韦陀之形象全然中国化了，堪称佛教中国化发展的典型代表。

三、传说故事中韦陀菩萨的事迹

有关韦陀菩萨的传说与感应故事很多，其中不乏来自于著名高僧的经历。

宋末元初高峰原妙禅师（1238—1295年），南宋临济宗杨岐派破庵派僧，是临济宗雪岩祖钦禅师最著名的弟子。苏州吴江人，十五岁投嘉禾密印寺法住为师，十六剃发，十七受具，十八习天台教，二十更衣入净慈，拜谒断桥妙伦禅师，立三年死限学禅。后参叩雪岩祖钦，终获法意。元至元十六年（1279年），高峰禅师来到天目山西峰，初于师子岩修葺茅棚居住，元至元十八年入张公洞闭死关，直到去世的

① 东晋佛驮跋陀罗的译本，题名《大方广佛华严经》，六十卷。

② 《地藏十轮经》全名《大乘大集地藏十轮经》，又译《大方广十轮经》。唐三藏法师玄奘奉诏翻，译收于大正藏第十三册。

③ 《一切经音义》有二。一为唐贞观间释玄奘所撰，二十五卷。一为唐贞元、元和间释慧琳所撰，一百卷。

④ 《从容录》为金元之际北方曹洞宗高僧万松行秀所撰，六卷。又作《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录》、《从容庵录》。收于《大正藏》第四十八册。

⑤ 元魏·般若流支译，七十卷。又作《正法念经》。

⑥ 《大般涅槃经》也作《大涅槃经》，北凉昙无谶译。40卷，13品。

⑦ 《法苑珠林》，又名《法苑珠林传》、《法苑珠林集》。唐道世著，收于大正藏2122部。

⑧ 《天人感通传》，唐终南山沙门释道宣撰。

十五年时间中,足不出关,被世人尊称为“高峰古佛”。据传高峰原妙早年参禅时爱打瞌睡。“如此何时方能成道?”高峰心想,“不如到倒挂莲花上去参,那是个悬崖峭壁,立在上面,非得小心,偶一大意,就会跌入深渊,如此想必不会打瞌睡了。”然而事与愿违,高峰睡习颇重,站在峭壁上仍睡意朦胧,结果咕咚一声掉下去了。高峰大惊,这下没命了,不料竟安然无恙,睁眼一看,一个金甲神拿着降魔杵站在他面前。这不是韦陀菩萨吗?高峰忽生一念,问道:“韦陀菩萨,你为我护法,大概像我这样用功的人不多吧!”韦陀菩萨说:“如你者多如牛毛,你如此贡高我慢,一百个劫我也不来管你。”说罢隐之而去。高峰闻之懊悔不及,无菩萨护佑,如何修法?后转念一想:“压根就没想让韦陀菩萨保护我,早把生死置之度外了,再站上去修。”然而在修炼中,人一恍惚又跌下去了。高峰以为这回真没命了,但结果又安然无恙,睁眼一看,又见韦陀菩萨。高峰于是说:“你这个菩萨打妄语,说一百个劫也不来保护我,怎么又来了?”韦陀哈哈一笑:“楞严经上说一念顿超百万劫,一念勇猛心可超过百万劫。你别说这一百劫,就是百万个劫早就过去了。”

明末四大高僧之一憨山德清(1546—1623年),俗姓蔡,字澄印,号憨山,法号德清,谥号弘觉禅师,安徽全椒人,为临济宗门下。憨山德清精通释、道、儒三家学说,主张三家思想的融合。倡导禅净双修,教人念自性佛,其思想见解颇与禅宗六祖惠能大师相契。禅宗祖庭曹溪南华寺,经过憨山德清的锐意经营,由荒废恢复旧观,因此被称为曹溪中兴祖师。其功德巍巍,为后人所敬仰。

相传憨山大师在一次禅七用功精进过程中,发了背疽,红肿了很大的一块,疼痛异常。当时憨山大师搭起袈裟,诚恳地在韦陀菩萨前祈祷说:“我所以会发生这样的背疽,一定是宿世怨业来索前债,我愿读诵《华严经》十部来消除宿业。请菩萨加被,使我在禅七的最后三个月里勿发生病苦,以完成这次修持功德,过后即诵经还愿消业。”他在菩萨前祈祷后,到了半夜时,觉得身体疲倦极了,一上禅床就呼呼睡熟。当早晨的钟板响起时,他依然在熟睡中,待醒来时天已大明,一摸背疽,已平复。云谷大师见状问:“你的病怎样了?”他愉快地答道:“疽病已痊愈了。”云谷禅师,祖籍浙江省嘉善县胥山镇,俗姓怀,出生于明孝宗弘治十三年(1500年)。幼年便看破红尘,立志出家。投在本乡大云寺一个老和尚座下,剃度为僧。起初他仅在寺中学习赶经忏、放焰口。云谷大师掀起他的衣衫一看,果然已平复如初,在座的大众都惊叹不已。

一九四一年,日本军队侵占香港前夕,有位郑子嘉居士,全家惶怖无计,唯有祷念观音菩萨。是夜梦见一位金光四射的金甲神人,庄严威仪无比,指示他全家向新界东北角逃走。他全家醒来,都说同梦。在炮火隆隆声中,他全家连夜逃向东北角,是时日军已从大亚湾登陆,封锁了边境,他全家都以为必难脱险。然而在黑夜之中,有一团光指引他们,引导他们全家老小,避开日军封锁线的守兵,终于到达东北角边境。此时全家都已疲惫不堪,若遇日兵,则断无生还之理了。哪知东北角边境无日兵巡哨,他们全家老小十余口得以平安通过,进入了内地。后来他们经惠州到龙川,再北上至韶关,途经南华寺,那时候虚云老和尚在彼处施粥赠衣,救济难民。他们一家得以稍安,进入南华寺拜佛之时,抬头一看,那位威武的金甲神人塑像正是梦中所见的天神!一问虚老,才知这是韦陀菩萨,他们全家慌忙顶礼叩谢,并且立刻发心捐献修塔供养菩萨。

四、韦陀信仰所体现的护法精神

韦陀信仰所体现的护法精神主要表现在如下两方面:

1、“依法不依人”之精神

佛陀顾虑末世会有诽谤正法、破坏正法者,故而多次宣说“护法”思想,阐明觉世济人的正法,必须有得力之人护持,否则,随着时间的推移,就会逐渐被消灭。如《无量寿经·上》^①曰:“严护法城”,《俱舍论》^②卷二五说:“护法者,谓于所得善自防护”,《正法华经·七宝法品》则载:“佛灭度后,守护法城。”

① 《无量寿经》亦称《大阿弥陀经》,是净土宗的基本经典之一,二卷,曹魏康僧铠译。

② 《俱舍论》全称《阿毗达磨俱舍论》。印度世亲著,玄奘译,30卷。

佛灭度之前,阿难尊者曾启请:释尊在世,有了疑惑,可当面请教;佛要灭度了,有问题怎么办?为此释尊讲述了“四依法”,即: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。^①

“四依法”的核心在于第一句“依法不依人”。“法”是什么?“法”就是佛所说的经典,属于判断的准则。某人说法,如果说的法跟经不一样,那么绝对不能依。如果经典上没有的话,就不能相信,即“依法不依人”。所谓“依法不依人”之主旨,正如《梵网经菩萨戒》^②所云:“其法师者,或小姓年少卑门,贫穷下贱,诸根不具。而实有德,一切经律尽解。而新学菩萨,不得观法师种姓。”^③意云,当观法师之见正与不正,莫观其种族之贵与贱。此即‘依法不依人’之正义,亦即求善知识之正眼。当重正知正见之实德,而不看其人之名望与地位也。

然而在现实中,与“依法不依人”背道而驰的“依人不依法”现象,颇为流行,唯重表面,只慕名头与牌号。如此因人而依,为害匪浅,从而不为韦陀所护。

2、“护真不护伪”之精神

佛陀付嘱韦陀菩萨,在末法时期,要保护真心实意的修行者。所谓道高一尺,魔高一丈。修学的人或多或少都有障难,未入圣流之前,不能对付魔事。很多善良的人,由于过去业力的原因,出现了贫穷疾病、诸多不顺。但只要常存真心,礼拜供养韦陀菩萨,一瞻一礼,就会得到菩萨的加持。只要一心如法修行,多行布施,多积福德,韦陀菩萨就会如影随形时常在身边。

反之,当一个人毁戒、心散乱、无威仪,韦陀菩萨就会劝化安止。当一个人每天起念贪嗔痴,又喝酒吃肉,猜拳行令,韦陀菩萨就不愿意来护持。《楞严经》论饮食,忌五辛酒肉,就是这个道理。人吃了五辛,身上的臭味重了以后,韦陀菩萨就跑了。这即是“护真不护伪”,即护佑真心的修行者。^④

(作者系华中科技大学图书馆研究员,崇圣寺佛教文化研究院研究员)

① 出自《大般涅槃经卷第六》,北凉天竺三藏昙无谶译。

② 《梵网经菩萨戒》系大乘佛教菩萨戒律之一,于公元401年,由鸠摩罗什译成中文。

③ 见《梵网经菩萨戒》第二十二慢不请法戒。

④ 见《楞严经》卷八。

生活禅的研究现状及未来研究方向综述

□ 王佳

摘要:本文通过对净慧法师所介倡导和推动的“生活禅”之理念开始,又以生活禅夏令营等方式为契机,从而引导知识青年了解佛教面向社会推广“生活禅”,同时也培养出一批青年僧伽和佛教研究人才,伴随着此理念的逐步完善,逐步发展成为改革开放以来的落实人间佛教精神,拓展人间佛教理论的具有现实意义。

关键词:净慧法师;生活禅;人间佛教;研究方向;现实意义

生活禅,作为一个术语而逐渐广为人知,主要缘于净慧法师的创导和推动。从1992年正式提出生活禅理念开始,净慧法师通过生活禅夏令营等方式引导知识青年了解佛教,面向社会推广生活禅,同时也培养出一批青年僧伽和佛教研究人才。伴随着生活禅夏令营的开展,净慧法师的生活禅理念也不断丰富完善,逐渐发展成为改革开放以来落实人间佛教精神、拓展人间佛教理论的最有影响力的“生活禅模式”^①。

方立天先生曾指出:“从整个中国佛教尤其是汉传佛教史来看,我们认为,中国有两大创新:一是禅宗,二是人间佛教。”^②学界给予人间佛教极高赞誉,认为是“20世纪中国佛教最可宝贵的智慧结晶”^③,是“佛教走向现代化的必由之路”,是“20世纪中国佛教界的主流”^④。而净慧法师生活禅正是“人间佛教思想与禅宗优良传统的结晶”^⑤。他秉承了太虚大师、赵朴初等人间佛教思想精髓,结合时代需求不失时机地提出了生活禅,致力于从禅宗角度实践人间佛教、振兴汉传佛教。

因此,生活禅不仅仅是一种理念或思想理论,也不仅仅是一种宗派信仰或宗教实践,它所反映的是当代佛门领袖对佛教前途命运的历史自觉。生活禅,是净慧法师门下形成的独特宗风;同时,它也是迄今在大陆比较成功地探索现代佛教建设的一个典范^⑥。

生活禅是净慧法师对汉传佛教现代转型的探索和实践,是中国佛教现代化进程的重要构成,而它所提供的普世主义价值,也逐渐被社会大众内化为一种日常的生活方式。现在,生活禅研究也越来越被学界所关注。

一、进入学术空间的生活禅研究

在当代中国佛教研究中,人间佛教是一个核心主题,而生活禅亦被视作一个典型个案。有关生活禅思想、生活禅夏令营的研究,已有不少专著和论文成果。生活禅进入学术空间被研究关注,一方面是由于生活禅夏令营等实践活动的持续性^⑦,生活禅现象已产生一定社会影响;另一方面,也是得益于净慧法师的大力推动,他积极倡导并支持学者进行生活禅相关研究。

净慧法师本人是一位学问僧,与学术界关系十分密切,他80年代主编《法音》期间就与学界很多读

① 邓子美:《人间佛教思想与禅宗优良传统的结晶——论净慧法师“生活禅”模式的创立》,载黄夏年主编:《生活禅研究3》,郑州:大象出版社,2015年,第203—211页。传印:《人间佛教的生活禅模式——净慧长者示寂三周年追思》,《中国民族报》,2016年4月26日,第8版。

② 方立天:《关于人间佛教的文化思考》,载方立天、学愚主编:《佛教传统与当代文化》,北京:中华书局,2006年,第3页。

③ 陈兵、邓子美:《二十世纪中国佛教》,北京:民族出版社,2000年,第223页。

④ 王雷泉:《从佛教网络到网络佛教 佛教面临机遇与挑战》,凤凰网:https://fo.ifeng.com/a/20160609/41620869_0.shtml。

⑤ 邓子美:《人间佛教思想与禅宗优良传统的结晶——论净慧法师“生活禅”模式的创立》,载黄夏年主编:《生活禅研究3》,郑州:大象出版社,2015年,第203页。

⑥ 何建明:《净慧长者与中国现代佛教》,《中国民族报》,2013年9月24日,第7版。

⑦ 持续性,某种程度上也是生活禅获得自身合法性的一个依据,意味着符合国家政治和法律要求,并且经受得起时间的检验。

者、作者相识。担任河北省佛教协会会长以后,他所整理流通的禅宗典籍,以及影印《现代佛学》杂志、大正藏、正续藏等,都无偿提供给大学图书馆和专家学者,供研究之用。这在佛门来说,是非常难能可贵的。传统佛教寺庙大藏经宁可束之高阁都不许僧人轻易借阅,更遑论白衣学者了。净慧法师对待学术研究和专家学者非常尊重和友善,他也能理解学术立场与信仰立场的区别,他还促成了学术研究性质的《中国禅学》创刊。从 80 年代开始,净慧法师一直参加佛教界和学术界联合举办的学术研讨会,1993 年举办首届生活禅夏令营时,也同时邀请法师和佛教研究学者为营员开展讲座。他一生都在不遗余力地推进学术界和宗教界良性互动。因此,他也被学者视为“学界知友”^①。

从 2010 年开始,净慧法师在黄梅四祖寺举办“黄梅禅宗文化高峰论坛”,成立黄梅禅宗文化研究会,致力于发掘和弘扬禅宗历史文化,连续举办了 6 届。“生活禅研究”和“净慧长老和生活禅”,每次都是重要的学术专题,累计研究论文达百余篇。2011 年,在提出生活禅理念二十年之际,净慧法师又发起“首届河北赵州禅·临济禅·生活禅学术论坛”,希望听取专家学者对生活禅发展的意见和建议,推进禅和生活禅有关研究。这次活动规模宏大,由河北省佛教协会联合河北省社会科学院和与河北省民族宗教厅共同主办,邀请了国内外佛教研究学者 120 多位,从学术层面一起来探讨禅和生活禅。从第二届开始,论坛改称为“河北禅宗文化论坛”,共连续举办了 5 届。“黄梅禅宗文化高峰论坛”和“河北禅宗文化论坛”都是由中国社会科学院世界宗教研究所黄夏年研究员担任学术总召集人,这样持续性、大规模、专题化地探讨禅和生活禅,“在中国近代以来的学术史上堪称空前”。^② 这既表达了生活禅二十年成长的文化主体自信,向世人宣告:生活禅就是赵州禅、临济禅、黄梅禅的延续,弘扬生活禅对振兴禅宗乃至汉传佛教意义重大;同时也标志着净慧法师有意识地将生活禅正式推进学术研究领域,带动生活禅研究,又藉此培养出一批佛教研究人才。

之前,以学术方式最早对生活禅夏令营进行调查的是时为复旦大学社会学系的本科生汲喆(现为法国国立东方语言文化学院教授、法国多学科佛教研究中心主任),他 1994 年对第二届生活禅夏令营营员进行问卷调查和访谈,之后又进行追踪研究至今。从 1993 年至 2004 年,虽然报刊上对生活禅夏令营有所报道^③,但学术研究仍很少,唯有陈兵教授应净慧法师之请而写的《生活禅浅识》^④和《佛教的社会责任与社会价值——为柏林禅寺第五届生活禅夏令营而作》^⑤等。然而,随着生活禅夏令营的持续举办,生活禅也开始被学术界注意,北京大学 2010 年还特邀请净慧法师在英杰交流中心做了一次“禅与生活禅”主题讲座。^⑥ 从 2005 年开始,相关研究成果才陆续出现,但至 2010 年时仍只有寥寥数篇论文而已。

在中国知网检索有关生活禅的研究论文,数量最多的时段是 2011 至 2016 年。这也正是缘于净慧法师举办连续五届“河北禅宗文化论坛”和六届“黄梅禅宗文化高峰论坛”的推动,绝大多数论文都是这些会议的论文成果。通过学术研讨会的带动效应,“生活禅”从单纯的宗教概念也成了一个学术专用语汇。而这些学术活动及学术成果,一定程度上也扩大了生活禅的社会影响。

二、有关生活禅的研究现状

在净慧法师的推动和支持下,围绕生活禅、禅文化、禅宗史,国内学术界曾举办了多次系列研讨会,积累了很多成果,有关净慧法师和生活禅都是重要的研究议题。目前,已经出版了至少 6 部《生活禅研

① 魏德东:《学界知友释净慧》,《中国民族报》,2013-09-24。

② 黄夏年:《第六届黄梅禅宗文化高峰论坛总结发言》,见耀察:《第六届黄梅禅宗文化高峰论坛举行》,四祖寺网站:<http://www.hmszs.org/wenhualuntan/news/2016/10/20161016932.html>。

③ 除了《法音》《禅》刊等佛教刊物对历届生活禅夏令营进行报道之外,《北京科技报》《华夏时报》2004 年也分别刊发了《生活禅吸引知识分子精英追寻人生深层意义》《河北赵县柏林禅寺生活禅夏令营活动感动了他们》等报道。

④ 陈兵:《生活禅浅识》,《法音》,1996 年第 8 期。

⑤ 佛日:《佛教的社会责任与社会价值——为柏林禅寺第五届生活禅夏令营而作》,《法音》,1997 年第 8 期。

⑥ 2010 年 10 月 23 日,应北京大学宗教文化研究院邀请,中国佛教协会副会长净慧法师在北大英杰交流中心阳光大厅作了“禅与生活禅”的主题讲座。刘东:《净慧法师“禅与生活禅”讲座在北京大学举行》,《法音》,2010 年第 11 期,第 57-58 页。

究》专题论文集^①。净慧法师圆寂之后,北京大学还曾召开研讨会并出版论文集《指月者:“净慧长老与生活禅”学术研讨会论文集》。^② 专著方面,近年国内主要有高永顺《生活禅的理论与实践》、黄敏《禅与生活世界——生活禅的过去、现在、未来》、陈云君《净慧长老与生活禅论稿》和《生活禅启示录》等。^③

(一) 生活禅思想研究

生活禅思想,是改革开放以后大陆佛教界最具有实践成效的理论体系。方立天先生指出,“创立和弘扬生活禅”是“净慧法师在佛教思想理论上的最大贡献”^④。他认为生活禅的提出,除了历史时代因素之外,还与净慧法师的个人因素有关——净慧法师继承了虚云老和尚的禅法传统(即丛林传统)和在中国佛学院学习研究的现代传统,因而生活禅重视与传统祖师禅相结合,并且重视与现代人生活实际结合,“把祖师禅的精神和人间佛教的思想结合起来,自然就提出了生活禅的理念”^⑤。在《净慧法师的杰出贡献与历史地位》一文中,方立天先生进一步概括:“生活禅既是对太虚大师提出的‘人间佛教’思想的落实和深化,也是对如来禅和祖师禅的继承和回归。”^⑥

净慧法师受虚云老和尚和太虚大师影响很深,生活禅的一大思想源头是祖师禅,另一大思想源头是人间佛教。他自己也说,将生活禅作为佛法修行的具体法门来提倡,是“传统中华禅在现代条件下的具体运用”,^⑦“以佛教原典为理论依据,默契人间佛教思想”^⑧。这种思想史的定位,在学术界已基本形成共识^⑨,相关论文也甚多。如黄公元《人间佛教生活禅在中国大陆的开展》认为:“人间佛教在中国大陆的开展,以净慧长老开创的生活禅最为典型,也最富成效。生活禅理念的提出,既是对太虚大师人间佛教思想的继承发展,也是佛教尤其是中国禅宗优良传统中蕴含的人间佛教精神的传承发扬,还受到以佛光山为代表的人间佛教成果实践的启示与影响。”^⑩相关代表性成果还有邓子美《人间佛教思想与禅宗优良传统的结晶——论净慧法师“生活禅”模式的创立》、何石彬《祖师禅·人间佛教·生活禅》、陈红兵《生活禅的思想渊源——以佛教中国化、佛教现代化为线索》等。

此外,关于生活禅思想内涵、生活禅与祖师禅的渊源、生活禅的经典依据、生活禅时代价值等也有很多论文。其中,杨曾文先生《净慧法师的卓越贡献及其生活禅》阐述最为全面,他还特别指出了净慧法师生活禅“禅教互融、禅净双修的特色”,以及创立《六祖坛经》无相三皈依仪轨为信众传授三皈依戒的

① 黄夏年主编:《生活禅研究》,郑州:中州古籍出版社,2011年。黄夏年主编:《生活禅研究2》,郑州:中州古籍出版社,2012年。黄夏年主编:《生活禅研究》,郑州:大象出版社,2012年。黄夏年主编:《生活禅研究2》,郑州:大象出版社,2013年。黄夏年主编:《生活禅研究》,郑州:大象出版社,2015年。明海主编:《净慧长老与生活禅研究》,北京:宗教文化出版社,2015年。

② 李四龙编:《指月者:“净慧长老与生活禅”学术研讨会论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年。

③ 高永顺:《生活禅的理论与实践》,武汉:湖北人民出版社,2016年。黄敏:《禅与生活世界——生活禅的过去、现在、未来》,武汉:湖北人民出版社,2016年。陈云君:《净慧长老与生活禅论稿》,北京:宗教文化出版社,2016年。陈云君:《生活禅启示录》,北京:宗教文化出版社,2018年。另外,明尧居士整理净慧法师生活禅思想的《生活禅纲要》也即将正式出版,其讲座视频见黄梅四祖寺网站:<http://www.hmszs.org/115/2018/0803/1128.html>。

④ 方立天:《净慧法师的杰出贡献与历史地位》,载李四龙编:《指月者:“净慧长老与生活禅”学术研讨会论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第18页。

⑤ 方立天:《门外看生活禅》,载黄夏年主编:《生活禅研究》,郑州:中州古籍出版社,2011年,第4—5页。

⑥ 方立天:《净慧法师的杰出贡献与历史地位》,载李四龙编:《指月者:“净慧长老与生活禅”学术研讨会论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第17页。

⑦ 净慧法师:《做人的佛法》,北京:国际文化出版公司,2014年,第4页。

⑧ 净慧:《生活禅夏令营缘起》,《法音》,1993年第9期。

⑨ 如:王雷泉认为生活禅的理念和实践,是20世纪以来“人间佛教”的一个表现方式。邓子美认为“生活禅”实质上应属人间佛教的禅宗化。张志军认为生活禅是“祖师禅根本精神的回归”,同时也是“人间佛教”的升华。陈兵认为“生活禅”是将人间佛教的精神具体化,赋予传统禅宗新的活力。(凤凰网:《专访王雷泉教授》,转引自李四龙编:《指月者:“净慧长老与生活禅”学术研讨会论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第99页。邓子美:《二十世纪中国佛教智慧的结晶——人间佛教理论的建构与运作(下)》,《法音》,1998年第7期,第16—22页。张志军:《生活禅兴盛之原因探析》,《禅文化》第一辑,郑州:中州古籍出版社,2011年,第586—591页。陈兵:《中国佛教的回顾与展望》,《法音》,2000年第2期,第6—12页。)

⑩ 黄公元:《人间佛教生活禅在中国大陆的开展》,《法雨中国·普润亚洲:人间佛教在东亚与南亚的开展》,沙田:香港中文大学出版社,2016年,第594—619页。

积极意义。^①

(二) 生活禅与佛教现代化

从历史的角度来看,生活禅是近代以来佛教现代化进程的一个构成。但是,诚如学者所指出的,生活禅不是中国传统禅宗的重复,“而是佛法应化典范与模式的转换”^②。净慧法师生活禅的提出,也可以说是对中国大陆在改革开放以后的佛教如何发展所提的一种新方案。^③

汲喆认为,生活禅是1949年后唯一一种能够以创造性的方式再造汉传禅宗传统的新佛教运动,最大的贡献在于重新定位了“佛教”与“人间”的关系,不仅是“佛教”适应“人间”,更要通过佛教“化现代”^④。

圣凯将当前汉地流行的禅法总结为传统型、改良型、变革型、外来型四种形态,他认为生活禅与台湾佛光禅、法鼓禅、中台禅等均属于改良型的禅法。其特点是以佛教原典作为理论依据,默契人间佛教思想,强调古老禅宗在现代条件下的具体运用。这些禅法都是现代禅宗转型之路上的不同形态。^⑤

何建明特别提出“现代佛教”这一概念,是指辛亥革命以后,以太虚大师为代表的现代新佛教运动。其特征为积极提倡救世救民,适应科学化时代要求并补科学之不足、继承佛陀和佛门祖师本怀、适应时代需要等。他认为在当代大陆佛教界,真正将现代人间佛教运动传承和发展起来的要算净慧法师1993年在柏林寺开始的“生活禅夏令营”活动。^⑥生活禅是净慧法师创造性地探索出的适应新时期大陆政治、经济和文化社会发展之需要的现代佛教之路,它的主要特征有五个方面,即年轻化、知识化、生活化、学术化和国际化。生活禅不仅成为大陆佛教生存与发展的典范,也为大陆佛教的未来发展提供了重要的历史经验和思想启示。^⑦

(三) 生活禅夏令营研究

在实践层面,生活禅夏令营是传播生活禅理念的重要弘法方式。生活禅最初进入学术视野,就是缘于生活禅夏令营现象。生活禅夏令营等活动,被视为当代佛教面向社会弘法的具有佛教主体性意义的一个标志。柏林寺自1993年开始的生活禅夏令营,主要面向青年大学生群体持续举办,开启了一种面向年轻知识群体的夏令营弘法模式。据统计,截止2009年全国约有16所寺院举办佛教夏令营和禅修活动^⑧,2016年约有50所寺庙开展各式夏令营活动。

汪明浩等将生活禅夏令营作为一种对青年知识分子成功进行宗教传播的典型个案。^⑨迟帅也认为:“生活禅夏令营一方面促进了大学生参与佛教文化实践,提高了他们对禅学的认识,另一方面也扩

① 杨曾文:《净慧法师的卓越贡献及其生活禅》,载《杨曾文八十岁文集》,北京:宗教文化出版社,2018年,第438—462页。另外,据笔者所见,四祖寺住持明基法师给信众传授三皈依仪式时,虽未采取净慧法师之仪轨,但是也将“顶礼上净下慧老和尚”以及生活禅四句口诀“将信仰落实于生活,将修行落实于当下,将佛法融化于世间,将个人融化于大众”加入到皈依仪式之中。

② 学愚:《生活禅今论》,《生活禅研究》,第88页。载李四龙编:《指月者:“净慧长老与生活禅”学术研讨会论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第187页。

③ 侯坤宏:《净慧法师倡导生活禅的当代意义》,载李四龙编:《指月者:“净慧长老与生活禅”学术研讨会论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第162页。

④ 汲喆:《人间佛教、生活禅与“化现代”公案》,载李四龙编:《指月者:“净慧长老与生活禅”学术研讨会论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第167、170、173页。

⑤ 圣凯:《禅宗现代转型之路剖析——以当今汉传佛教界所流行的禅法为中心》,载李四龙编:《指月者:“净慧长老与生活禅”学术研讨会论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第307页。圣凯:《禅宗现代转型之路剖析——以安祥禅、现代禅、生活禅为中心》,《中国禅学》第3卷,2004年。圣凯:《佛教现代化与化现代》,北京:金城出版社,2014年。

⑥ 何建明:《中国现代佛教史上的净慧长老》,载李四龙编:《指月者:“净慧长老与生活禅”学术研讨会论文集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第249—263页。

⑦ 何建明:《净慧长老与中国现代佛教》,《中国民族报》,2013年9月24日,第7版。

⑧ 纪华传:《佛教的发展及其在商业大潮中的困境》,载金泽、邱永辉主编:《中国宗教报告(2008年)》“宗教蓝皮书”,北京:社会科学文献出版社,2008年,第42—43页。

⑨ 汪明浩、潘攀、冀津、李伟浦、卫忠:《宗教在当代社会传播中的内在机理探析——柏林禅寺生活禅夏令营与时尚传播个案考察》,《北京青年政治学院学报》,2010年第4期,第17—25、34页。

大了以柏林寺为基地的禅宗在知识分子当中的影响。”^①樊旭琴对第十三届生活禅夏令营营员的问卷分析,指出:许多营员并不是直接通过柏林寺的网站或者刊物而得知夏令营,而是通过学校社团或者是往届营员间接知道的,如北京大学禅学社、清华禅学社、中医药大学的传统文化社团、北京外国语大学的太极拳协会等。^②徐智考察了四祖寺第七届生活禅夏令营,通过问卷分析揭示出生活禅理念对营员的积极影响——通过七天活动,转变了青年人对于佛教趋于神鬼观的误解,使其对佛教的印象也有消极悲观避世向积极适应生活的方向扭转,扩大了佛教在青年人中的影响力,同时也缓解了青年营员的心理压力,使他们的心灵更平和。^③朱文通、崔鲁威认为,生活禅夏令营是人间佛教融入与适应现代社会生活的新探索,营员构成具有年轻化、知识化,宗教性与生活性特点,具有认同佛教的文化属性。^④

与此同时,生活禅夏令营等活动,也呈现出当代中国宗教和社会、宗教和政治、国家和寺庙的一种互动。^⑤魏德东运用宗教市场理论,将柏林寺作为“宗教红市”的典型个案。他分析了十五届生活禅夏令营的学员特征、活动形式,将生活禅夏令营发展分为四个阶段。第一至六届(1993—1998年)为探索期,而且夏令营也赢得信徒的认可,成为柏林寺发展的重要推动力量。第七至九届(1999—2001年)为调整期,是夏令营的一个低潮,也表现出活动所面对的社会压力。第十至十二届(2002—2004年)是勃发期,夏令营成为合法的被认可的宗教活动形式。第十三至十五届,是平稳发展期,开始进入活动效果优化的探索突破阶段。^⑥杨凤岗和魏德东《在社会主义制度下振兴的柏林寺》,揭示柏林寺复兴背后的政教关系,讨论社会政治因素对柏林寺重建及生活禅夏令营实践的重要影响。他们认为,净慧法师倡导的生活禅符合中国共产党的理念,河北地方政府的支持是柏林寺能够持续开展夏令营活动的最关键因素。夏令营被视为河北佛教文化的一个亮点,也被作为全省宗教事务的一个亮点。同时,净慧法师门下明海法师等受过高等教育的弟子,是柏林寺的核心力量,也促成了夏令营等系列活动的成功举办。^⑦而汲喆又从宗教自身角度,剖析了柏林寺生活禅夏令营获得成功的原因。他指出,柏林寺通过赵州塔、赵州禅师、赵州禅、虚云和尚法脉传人等宗教权威元素,赋予了自身新建寺庙的合法化身份和宗教神圣性意蕴。生活禅夏令营的开展与柏林寺的重建几乎是同步进行的,这首先是基于赵州祖庭的“一种象征性的记忆重构过程”^⑧。贾丽英也认为“生活禅夏令营成为宗教界的名牌,其宗教旅游也对赵县经济产生了重大影响”^⑨。

(四)新近出版的几部专著

高永顺《生活禅的理论与实践》系统介绍了生活禅的思想理论体系和实践推展的具体方式,分析了生活禅对大乘经典、如来禅、祖师禅、人间佛教、丛林制度和儒家思想的继承,以及在理念、语言和形式方面的创新。他指出,生活禅理念的开展,不仅包括僧团建设方面,而且涵盖超越于宗教的家庭伦理观念,如:以“和谐”为处理一切关系的核心,以“幸福”为目标,以儒家伦理为基础的义务论,以佛法为眼目统摄家庭伦理。作者还特别提到了生活禅的意义,因净慧法师对生活的定义是“十法界的生命持续不断

① 迟帅:《生活禅夏令营与寺院经营之道》,《禅与人类文明研究》,第五期(2019年),沙田:香港中文大学出版社,第103—121页。

② 樊旭琴:《生活禅理念及其当代实践》,中央民族大学硕士学位论文,2006年。

③ 徐智:《生活禅夏令营的研究:以四祖寺为中心》,中南民族大学硕士学位论文,2011年。

④ 朱文通、崔鲁威:《人间佛教融入与适应现代社会生活的新探索:以柏林禅寺生活禅夏令营为例》,载黄夏年主编:《生活禅研究》,郑州:中州古籍出版社,2011年,第451—460页。

⑤ 例如,2018年国内很多夏令营活动被地方政府叫停,四祖寺禅文化夏令营也暂停举办。柏林寺生活禅夏令营仍持续举办。

⑥ 魏德东:《当代中国宗教红市的发展:以生活禅夏令营为例》,载黄夏年主编:《生活禅研究》,郑州:中州古籍出版社,2011年,第461—486页。

⑦ Yang F, Wei D. The Bailin Buddhist Temple: Thriving Under Communism. Edited by Yang F, Tamney J. State Market and Religions in Chinese societies. Boston, Brill Academic Publishers, 2005, pp63—87. Fenggang Yang and Dedong Wei, The Bailin Buddhist Temple: Thriving under Communism, Religion & the Social Order, 2005, pp. 63—86.

⑧ Ji Zhe, Mémoire reconstituée : les stratégies mnémoniques dans la reconstruction d'un monastère bouddhique, Cahiers Internationaux De Sociologie, 2007, 122(1):145—164.

⑨ 贾丽英:《论柏林禅寺宗教旅游的产业开发》,《石家庄学院学报》,2007年第2期,第100—104页。

互相交流的过程”^①,所以生活禅面向的是佛教十法界的生命,“生活禅内在地中包蕴着‘生活佛教’的意涵”^②。

黄敏《禅与生活世界——生活禅的过去、现在和未来》,梳理了达摩、四祖、六祖、临济、赵州等古代“生活禅”及其近代传承,以及生活禅理论的提出、依据、内容、特点和当代实践,特别指出:生活禅是“面向生活世界的禅”,生活禅为人间佛教在当代的深入发展拓宽了道路,既符合中国佛教发展的实际情况,也契合了人间佛教理念,形成与港台地区不同的中国佛教复兴之路。与此同时,也提到生活禅在传播过程中存在的一些问题,如过度的规模效应、宣传效应、庞大而不够细致的浮泛交流等。^③

汲喆《宗教、现代性与时间性:当代禅宗的社会学》^④将净慧法师的柏林寺生活禅与台北现代禅、法国一行禅师梅村正念禅实践,一起作为当代禅佛教的典型个案,来讨论汉传佛教转型和变迁,以及宗教社会学理论的现代性和世俗化等重要问题。净慧法师在柏林寺通过重修赵州禅师塔、种植柏树等宗教神圣意象,唤起宗教集体记忆,并且也重建了生活禅这一新的传统。生活禅是每个人都可以利用的一种新的佛教形式,是自觉地让禅宗与现代生活结合,强调把握“当下”,进而让每个个体都能对“当下”生活关注、自我反思、自我规训。^⑤

陈云君《净慧长老与生活禅论稿》以及在基础上进一步扩充完善的《生活禅启示录》二书,是以教内人视角研究生活禅的著作。作者是净慧法师的弟子,也是诗友,曾得净慧法师亲笔“万古知音”相赠。然而,尽管作者是信仰本位的“局内人”,却敏锐地从净慧法师诗作中体会到他独特的“宗教诗人气质”。虽然二书的学术性有限,分析也不够细腻,但是从诗作中来勾勒净慧法师的人格及生活禅酝酿产生的思想背景,确实立意新颖。作者通过阐述净慧法师生活禅理念思想,认为生活禅对佛教内外都具有指导意义,但他认为“‘生活禅’契合太虚大师的‘人生佛教’,而与印顺导师的‘人间佛教’有着根本不同”^⑥。

即将出版的明尧《生活禅纲要》也是系统归纳整理净慧法师生活禅思想的一部重要著作。明尧是净慧法师的在家弟子,是同门中一致公认的对生活禅理论体悟最为深刻者,是“最有分量的居士弟子”,“禅讲并重、学修有得的生活禅实践者和传播者”^⑦。这部著作,也是以教内的视角,共有十二章。第一章为生活禅提出的历史背景。第二章为生活禅的定位及其经教基础。第三章为生活禅的理论架构与宗旨。第四章为生活禅的正信。第五章为生活禅的正行——祖师道原则。第六章为生活禅的正行——菩萨道原则。第七章为生活禅的修行次第。第八章为生活禅的用功方法——止观的意义和修习止观的基本原则。第九章为生活禅的用功方法——息道观、默照禅。第十章为生活禅的用功方法——话头禅、念佛禅。第十一章为生活禅的功夫次第。第十二章为余论——生活禅的弘扬。此书虽以佛教修学为主旨,但对于生活禅思想的梳理以及生活禅传播中的现实问题也毫不回避。对于生活禅的受众反应,如“圈内的习以为常、圈外的误解模式、学界的高度关注、海外的吐蕊飘香、隐形的巨大期待”等状况,作者希望在弘扬生活禅时要进行自我反思,并且倡导僧团认同和实践生活禅。^⑧

除此之外,笔者博士学位论文《生活禅:净慧法师对汉传佛教现代转型的探索和实践》,是从微观角

① 净慧《〈心经〉禅解》,北京:文化艺术出版社,2010年,第67—68页。

② 高永顺:《生活禅的理论与实践》,武汉:湖北人民出版社,2016年,第205页。

③ 黄敏:《禅与生活世界——生活禅的过去、现在和未来》,武汉:湖北人民出版社,2016年,第222页。

④ Ji Zhe. Religion, modernité et temporalité : une sociologie du bouddhisme chan contemporain, CNRS Editions, 2016.

⑤ 因笔者并未阅读原著,此处文字概述,系参考了英文书评(S BASTIEN BILLIOUD, Translated by N. Jayaram. Religion, modernité et temporalité. Une sociologie du bouddhisme Chan contemporain (Religion, modernity and temporality: A sociology of contemporary Chan Buddhism) by Ji Zhe. China Perspectives, No. 4 (112), 2017: 66.),以及2019年12月16日汲喆教授在北京大学的讲座《回到日常与重建当下——禅宗与现代人的自我建构》。

⑥ 陈云君:《生活禅启示录》,北京:宗教文化出版社,2018年,第277页。

⑦ 耀察、韩天琪:《净慧长老是实践生活禅的最佳典范》——访《禅》刊编辑明尧居士,黄梅四祖寺:<http://www.hmszs.org/>。

⑧ 《生活禅纲要》已于2018年成书。明尧居士在四祖寺讲授《生活禅纲要》的视频,见四祖寺网站:<http://www.hmszs.org/115/2018/0803/1103.html>。

度探讨净慧法师的人生经历,以及生活禅提出和实践的具体背景,进而折射 1949 年以后中国佛教的发展历程。主体部分共有五章:第一章“净慧法师对佛教传统的继承”,主要以净慧法师早年在传统丛林的学修经历。第二章“政治与宗教张力下的抉择”,主要以净慧法师亲身经历的“云门事变”“反右”等政治运动为例,考察身处其中的佛教、国家和个体。第三章“生活禅与人间佛教传统的接续”,主要分析大陆 80 年代重提人间佛教,以及在此背景下净慧法师生活禅对人间佛教理论和实践层面的探索。第四章“生活禅提出的思想背景及其基本内容”,主要剖析了生活禅对安祥禅的模仿和超越,以及对当代佛教弘法理念的拣择、吸收和融摄。第五章“生活禅实践与现代佛教主体性建设”,分析生活禅的实践在信仰、社会、文化主体性建设方面的意义。结论指出:净慧法师倡导的生活禅,在社会主义中国的现实国情下,为汉传佛教现代转型和禅宗的振兴发展提供了一种可能。^①

三、有待继续研究的问题

(一) 生活禅与人间佛教的定位

尽管学者好像已经对生活禅与人间佛教的关系形成定论,但实际上有关生活禅及人间佛教的内涵却并没有明晰的界定。净慧法师自己也从未采取下定义的方式来说明生活禅究竟是什么。并且,他对人间佛教的理解,也有着不同层面的认知。因此,探讨他对生活禅与人间佛教的定位,以及生活禅与人间佛教关系的思考,也必须注意到他在不同场合、不同语境中对“人间佛教”的说法所指。

其一,是作为中国佛教指导思想的人间佛教。这是原则性的、旗帜性的,代表了当代中国佛教的发展方向,净慧法师是真诚拥护的。他强调:“人间佛教的思想最契合佛陀的本怀和众生的根机,是当今弘扬佛法的正确取向。”^②

其二,是作为华人佛教凝聚和认同的人间佛教。净慧法师认为“人间佛教”是汉传佛教的一个宗风,是认同和团结纽带,因而也不宜轻易改变的。他说:“‘人间佛教’这个口号不能改”,“因为这个口号已经受到整个华人佛教界的认同,已经受到国外的很多佛教派系的认同,已经受到政府的认同,所以这个口号一定要稳定”。^③

其三,是作为佛教思想和修证实践层面的人间佛教。净慧法师认为这“是一个不断地推进传统佛教与现实社会人生相结合的漫长过程”,“人间佛教可以是个理念、是个理论框架”,^④要不断探索和解决自身所面对的时代问题,要落实人间佛教。所以他特提出生活禅。

与此同时,他对生活禅与人间佛教的关系,也有着不同阐述。如:他说希望“使生活禅成为人间佛教的一个组成部分”^⑤,似乎是认为人间佛教包括了生活禅,生活禅是其中的一部分。但是,他也说:“生活禅与人间佛教有什么联系?……它和人间佛教是不一不二的。”^⑥这仿佛又是说二者完全是一体的。并且,净慧法师还表露出生活禅不局限于人间佛教,他说:“所谓佛法者,生活禅也;所谓生活禅者,佛法之根本也。”^⑦生活禅“包括了六度的全部内容”,包括“修行的一切法门”。^⑧

现在的生活禅思想研究,基本上还是遵循在人间佛教的主体框架进行分析,但是细究净慧法师的这

① 王佳:《生活禅:净慧法师对汉传佛教现代转型的探索和实践》,中国人民大学博士学位论文,2019 年。

② 净慧法师:《禅者的对话》(1991 年 5 月 2 日),载《生活禅与人间佛教》,北京:宗教文化出版社,2019 年,第 24 页。

③ 净慧法师:《〈宗风〉访谈录》(2008 年 12 月 27 日),载《生活禅与人间佛教》,北京:宗教文化出版社,2019 年,第 223—224 页。

④ 净慧:《关于“生活禅”理念提出二十周年的一点感想——在“首届赵州禅·临济禅·生活禅学术论坛”上的讲话》,《法音》,2011 年第 6 期。

⑤ 净慧法师:《柏林寺第十七届生活禅夏令营开营式讲话》(2010 年 7 月 20 日),载《生活禅与人间佛教》,北京:宗教文化出版社,2019 年,第 372 页。

⑥ 净慧:《普茶》(2002 年 7 月 21 日),载《夏令营的脚步——柏林禅寺生活禅夏令营》,赵州柏林禅寺印行,2014 年,第 218 页。

⑦ 净慧:《心经与生活禅》(2006 年 7 月 25 日),载于《夏令营的脚步——柏林禅寺生活禅夏令营》,赵州柏林禅寺印行,2014 年,第 328 页。

⑧ 净慧:《生活禅是大法门——“人生修养的四大选择”讲座前的题外话》(2000 年 7 月),载于《夏令营的脚步——柏林禅寺生活禅夏令营》,赵州柏林禅寺印行,2014 年,第 152 页。

些文字,实在还有进一步探讨研究之必要。

(二)生活禅教团及其传承研究

净慧法师无疑是生活禅的灵魂人物。他对生活禅的发展前景充满信心,如是评价:生活禅“是一个永恒的题目”,“永远不会过时”,^①“将会成为当代佛教主流思想和修学的法门”^②。净慧法師生前,称门下弟子徒众为“柏林禅系”“柏林寺系”,主要是一种师门的关联。在他圆寂之后,门下弟子很多住持一方,继续传承生活禅。现在,在他们的语境中,“生活禅系”“生活禅传承”以及“生活禅二代”“生活禅三代”的概念已经形成,对生活禅的学习和理解也在有意识地加强。生活禅,透过寺庙、弟子徒众、夏令营营员、系列活动等,也在面向社会大众传播。

生活禅是净慧法师在实践中不断发展起来的。他在住持柏林寺期间,侧重建立生活禅与赵州禅的渊源,加深大众对柏林禅寺禅宗祖庭的印象,以及对生活禅渊源的理解。他在带领大家参拜临济寺时,阐述临济禅与生活禅的关联。住持黄梅四祖寺之后,他大力弘扬四祖念佛禅,将念佛禅融入生活禅修行方法。这样,让祖庭、祖师与生活禅产生密切的关联,也让生活禅的历史维度更为延伸,并且也容易令人从生活禅契入到祖师禅。故而,虽然都是弘扬和修学生活禅,柏林寺有柏林寺的特点,四祖寺有四祖寺自身的特点。

现在,净慧法师很多弟子都住持一方。其中,河北赵县的柏林寺和邢台大开元寺是生活禅在北方弘扬的两座中心寺庙,并有邢台玉泉寺、石家庄真际禅林和虚云禅林等;南方以湖北黄梅四祖寺为生活禅的弘扬中心,并有老祖寺、芦花庵,以及湖南药山寺、湖北黄州安国寺、江西庐山诺那塔院、云南鸡足山金顶寺等。这些生活禅寺庙,在各自具体环境下,如何继承、弘扬和发展生活禅,值得继续关注。另外,生活禅法脉也传至德国、法国等地,净慧法师的著述也被译成多种文字,生活禅理念在海外传播情况怎样?也需假以时日,拭目以待。

(三)生活禅和女性研究

净慧法师生活禅,并且恢复寺庙禅堂坐香和冬季禅七,形成固定制度,方便僧俗信众定期来寺专修,每年打一个禅七至十个禅七不等。他为了报答比丘尼的养育恩德^③,特建石家庄虚云禅林、黄梅芦花庵两座女众禅寺,并多次到二寺主七。

明清寺庙的禅堂,几乎都严禁女众进禅堂修行,这种传统一直延续到当代,被视为规矩“严格”。近代以来,一些寺庙开始开放禅堂接纳女众修行,例如来果禅寺接纳女众进禅堂参学,被视为“慈悲”“方便”。现在,虽然高旻寺、柏林寺、四祖寺等,都是四众禅堂,面向出家男众、女众和在家男众、女众平等开放,但是作为独立的女众寺庙禅堂和禅七制度至今仍然是不多见的。

除了净慧法师创建的虚云禅林和芦花庵,国内著名的女众道场的禅堂,还有:江西抚州金山禅寺——据说这是大陆比丘尼道场最早设立的禅堂;江西曹山宝积寺——是国内唯一女众住持的禅宗祖庭道场;五台山西台法雷寺——是五台山最先挂钟板的禅堂,是唯一开展比丘尼百日禅七的道场。^④这五个尼众禅堂,有四个属虚云老和尚一系。金山禅寺开山印空尼师是虚云老和尚的戒子,宝积寺住持养立尼师是一诚法师的弟子。芦花庵住持宏用尼师和虚云禅林常宏尼师是净慧法师的弟子。而虚云老和尚本人也曾修建广州无著庵比丘尼道场,提供女众修行。

虚云禅林和芦花庵分别是柏林寺和四祖寺的下院,她们在寺内还各自承担着一定的慈善服务事业。虚云禅林内设佛慈安养院,收养孤寡老人;芦花庵内部承担养护孤儿的工作。这些低调的比丘尼群体,

① 王志远访谈,今朝录音整理:《净慧长老访谈录》,《宗风》(己丑·春之卷),北京:宗教文化出版社,2009年。

② 净慧:《在第十五届生活禅夏令营开营式上的讲话》(2007年7月20日),载于《夏令营的脚步——柏林禅寺生活禅夏令营》,赵州柏林禅寺印行,2014年,第340页。

③ 净慧:《法师讲师座谈会纪要》(1997年7月25日),载于《夏令营的脚步——柏林禅寺生活禅夏令营》,赵州柏林禅寺印行,2014年,第87页。

④ 当家师为果度尼师,是五台山西台顶法雷寺退居方丈圣一法师的弟子。

她们如何修学、落实和弘扬生活禅,一向很少被学界所注意。实际上,她们是传承和实践生活禅的重要群体,未来可能会发挥更大的积极作用。

(四)生活禅与全球化、现代性

生活禅理念的产生,不是孤立的个案。净慧法师提出生活禅,也模仿和借鉴了台湾安祥禅和佛光山经验,并且对当代佛教弘法理念有批判地拣择、吸收和融摄。

在世界范围内,禅宗现代复兴运动是一股潮流。无论是影响西方禅佛教发展的日本铃木大拙,带动欧美正念运动的一行禅师,还是形成国际化现代宗派的佛光山、法鼓山、慈济^①,以及台湾安祥禅、现代禅等,都是禅宗现代转型发展的一种实践。生活禅,也是净慧法师面对当今社会时代的一种探索。并且,这些理念都非常注重日常生活,可以说是现代宗教的一种“共识”。

净慧法师很清楚地意识到,“建设人间净土,与其把它看作是一个遥远的目标,还不如说它应当成为现代人的一种生活方式和生活态度”^②。晚年,他一再告诉弟子:“是佛教的不是佛教的、是生活禅的不是生活禅的没有关系、只要它起作用”^③,希望生活禅理念能够真正地“用起来”,发挥“增进道德”“守望良心”的作用。^④他主张将生活禅内化为一种生活方式,应用到社会人际交往、事业发展乃至做人做事的心态上^⑤,“不局限于信仰的层圈”^⑥,希望把佛教最核心、最精髓的慈悲、智慧精神扎根于现实生活之中。

现在,作为一种普世性价值理念的“觉悟人生,奉献人生”,以及作为一种日常观念、生活价值和行为方式的“生活禅”渐渐被社会所接受认可。从全球化、现代性视角,继续关注和研究生活禅理念的传播、作用、影响,也有助于从更广阔的脉络中来反思和理解生活禅。

四、结语

生活禅研究,有局内人和局外人不同的立场,但作为学者,更多地取决于我们怎么来认识和看待生活禅。生活禅没有固定统一的定义,但是不同的认知范式、立场和视角,首先会导致我们的研究对象被确定和固化——比如,“生活禅”指的是宗教思想、社会观念,还是指信仰共同体?这其中的差别是很大的。现在,对生活禅的定位比较多元,有的是作为一种新生的佛教思想理念,有的是作为一种宗教修行方法,有的是作为一种发展着的社会观念,有的是作为一种在大陆社会政治环境中实践人间佛教的模式,有的是作为汉传佛教振兴的探索路径,有的是作为分析政教关系的典型个案,有的是作为全球化背景下的一种社会现象或社会事实……但无论怎样,生活禅研究绝不能脱离净慧法师提出和实践生活禅的具体历史处境,并且还要充分结合当今时代和政治背景,继续关注和研究“生活禅二代”“生活禅三代”等的成长和发展。

(作者系黑龙江省社会科学院民族研究所宗教室副主任,副研究员)

① 台湾佛教法鼓宗、慈济宗、佛光宗等,虽已宣称建立现代宗派,但他们也依然没有完全脱离传统的禅宗法脉,其法脉源头还是依靠临济宗或曹洞宗等传统。

② 净慧:《关于人间佛教的理论思考》,载《生活禅与人间佛教》,北京:宗教文化出版社,2019年,第168页。

③ 净慧:《亲近生活禅》(2012年7月20日),载《夏令营的脚步——柏林禅寺生活禅夏令营》,赵州柏林禅寺印行,2014年,第404页。

④ 净慧:《净慧长老选集·守望良心》序,生活禅文化公益基金会,2018年,第1页。

⑤ 净慧:《生活禅的四个特点——在老祖寺壬辰年上元节吉祥法会上的开示》,载《净慧禅话——紫云禅话》,赵州柏林禅寺印行,2015年,第134页。

⑥ 净慧:《生活禅·禅生活》(2001年7月20日),载《生活禅与人间佛教》,北京:宗教文化出版社,2019年,第135页。

惠洪《云岩宝镜三昧》的创作缘起与思想略论

□ 释静贤

摘要:《云岩宝镜三昧》是北宋惠洪对云岩昙晟所撰《宝镜三昧》进行注释的一篇文章,创作时间大致在宣和四年(1122)的湖南水西南台寺。该作广引大乘经典和诸家禅师语录以证其说,以及“以易解禅”的典型中国化风格,透出惠洪并非拘泥于曹洞一宗,而是立足于其所标举“文字禅”的宏观理念之下的诠释意趣。

关键词:参同契;宝镜三昧;惠洪;文字禅

佛教传入中国以后,与本土传统接触的过程中相互借鉴和吸收,构成了中国传统文化的重要组成部分。唐代高僧石头希迁(700—790)因读《肇论》至“圣人会万物为己”句得到启发,对“法身不隔自他,圆镜体现万象”深有契合,终取道家《周易参同契》之意,撰述佛教《参同契》。云岩昙晟(782—841)作《宝镜三昧歌》,对之进一步发挥,该作后由洞山良价(807—869)传曹山本寂(840—901),《宝镜三昧》遂一度成为曹洞宗风的基本特色。北宋宣和四年(1122),惠洪于水西南台寺首度对《宝镜三昧》进行注释,名为《云岩宝镜三昧》,该作以“文字禅”为载体,将曹洞宗旨发扬光大。本文主要以惠洪的注释为文本,管窥其创作缘起与思想特点。

一、《云岩宝镜三昧》在惠洪著作中的位置

北宋末年著名的临济禅宗僧人惠洪(1071—1128),又名德洪,号寂音、明白、甘露灭、无垢称等,真净克文法嗣,宋徽宗赐号“宝觉圆明”。是“文字禅”的践行者,著名佛教史家。一生著作甚丰,据《僧宝正续传·明白洪禅师》载有《林间录》2卷、《僧宝传》30卷、《高僧传》12卷、《智证传》10卷、《志林》10卷、《冷斋夜话》10卷、《天厨禁脔》1卷、《石门文字禅》30卷、《语录偈颂》1编、《法华合论》7卷、《楞严尊顶义》10卷、《圆觉旨证义》2卷、《金刚法源论》卷、《起信论解义》2卷,并行于世”^①。

《云岩宝镜三昧》是惠洪对《宝镜三昧》的诠释,由于原文篇幅较短,故附录于《智证传》末,现存《续藏经》将其收录于第63册,第193页—195页。

二、《云岩宝镜三昧》的创作缘起

据《禅林僧宝传》卷一《抚州曹山本寂禅师》载:

“咸通初,(曹山本寂)至高安谒悟本禅师价公(洞山良价),依止十余年。价(洞山良价)以为类己,堪任大法,于是名冠丛林。将辞去,价曰:‘三更当来,授汝曲折。……中夜,授章先云岩(昙晟)所付《宝镜三昧》《五位显诀》《三种参漏》’”^②。

由此可见,《宝镜三昧》本为曹洞宗接引门人的一大手段。而身为临济宗人的惠洪为何要对《宝镜三昧》进行诠释呢?此中却另有因缘。据周裕锴《宋僧惠洪行履著述编年总案》称:“大观二年,朱彦持父丧过江宁(今南京),往慰之。彦授以《云岩宝镜三昧》,使发扬之。”^③同在《禅林僧宝传》中,惠洪对《云岩宝镜三昧》的缘起作了一番叙述:

“《宝镜三昧》其词要妙,云巖以受洞山,疑药山所作也。先德惧属流布,多珍秘之。但《五位偈》《三种渗漏》之语,见于禅书。大观二年冬,显谟阁待制朱彦世英赴官钱塘。过信州白华巖,得于老僧。明年持其先公服。予往慰之。出以授予曰:‘子当为发扬之’。因疏其沟封。以付同学。使法中龙象。

① 祖琇:《僧宝正续传》卷二,见《续藏经》第79册,第562页中。

② 惠洪:《禅林僧宝传》卷一,见《续藏经》第79册,第492页中;又见吕友祥点校:《禅林僧宝传》第1页,中州古籍出版社,2014年9月。

③ 周裕锴:《宋僧惠洪行履著述编年总案》,第125页,高等教育出版社,2010年3月。

神而明之。尽微细法执。兴洞上之宗。亦世英护法之志也。”^①

可以得知,《宝镜三昧》在当时是曹洞师徒之间的秘密传授,而《五位偈》和《三种渗漏》则是公开对外宣扬的。关于这一点,惠洪在《林间录》中也指出,为了彰显曹洞传法的秘密性和神圣性,传授《宝镜三昧》必须“遇真法器,方可传委。直须秘密,不得影露。恐属流布,丧灭吾宗”^②。

虽然经过护法信众朱世英的规劝,但是惠洪并没有立刻对《宝镜三昧》进行注释,而是在宣和四年(1122)方才开始,地点在湖南长沙附近的水西南台寺^③。依周裕锴考证:

“《智证传》附《云岩宝镜三昧》‘天真而妙,不属迷悟。因缘时节,寂默昭著’四句,惠洪注‘南台偈曰:妙哉三下板,知识尽来参。既善知时节,吾今不再三。’”错案:“据‘南台偈’三字,可知此书乃作于宣和四年间,时惠洪住南台寺。云岩昙晟《宝镜三昧》为曹洞旨诀,惠洪大观二年得之于朱彦,至此方作注而发扬之。盖宣和年间,惠洪多与曹洞僧人如枯木法成、龙王云老等交往,此注当为曹洞僧人而作。”^④

前受朱彦的规劝,后受曹洞门人的激发^⑤,惠洪最终欣然发心注释《宝镜三昧》,此时他已经52岁,应当说,这篇文章属于其晚年思想成熟时期的代表作之一。

三、《云岩宝镜三昧》的思想特点

惠洪在32岁的时候,便曾对《参同契》有独到心得,这在他《题清凉注参同契》中可以窥见^⑥。在52岁时回头重新注释《宝镜三昧》,足见其对曹洞宗风的重视程度。所以,云岩昙晟所著原文虽不过500字,但惠洪的释文却接近3000字,占原文字数近6倍之多。通观这篇注释。有以下几点值得注意:

(一)以经典为证。为论证观点,惠洪列举大乘经典确有六部之多,分别是:《华严经》《涅槃经》《法华经》《维摩经》《楞伽经》《圆觉经》。如在解释“如是之法,佛祖密付,汝今得之,其善保护”^⑦时,惠洪引《妙法莲华经方便品》:“如是妙法,諸佛如來時乃說之,如優曇鉢華,時一現耳。”^⑧来解释,足证在注释过程中,惠洪对大乘典籍是采取拿来主义的态度。

(二)以语录为依。罗列禅宗人物多达13位,分别是:三祖僧璨、云岩昙晟、洞山良价、云门文偃、风穴延昭、莲华峰、百丈怀海、让公、沩山灵佑、药山惟严、临济义玄、赵州从谂、玄沙师备。如在注释“为物作则,用拔诸苦。虽非有为,不是无语”时提到:“沩山云:‘实际理中,本无是法,所以不欣取著。为物

① 惠洪:《禅林僧宝传》卷一,见《续藏经》第79册,第292页中,又见吕友祥点校本,第1页,中州古籍出版社,2014年9月。

② 惠洪:《林间录》卷上:“曹山就章禅师初辞洞山悟本。本曰:‘吾在云巖先师处亲印《宝鏡三昧》,事穷的要,今付受汝,汝善护持,无令断绝。遇真法器,方可传委。直须秘密,不得影露。恐属流布,丧灭吾宗。夫末法时代,人多干慧。若要辨认向去之人真伪。有三种渗漏。当机直须具眼。一、见渗漏者,机不离位,墮在毒海。二、情渗漏者,智常向背,见处偏枯。三、语渗漏者,体妙失宗,机昧终始,浊智流转,于此三种,子宜知之。又纲要三偈。初,報偈俱行。曰:金針双鎖备,狹路险全該。寶印當空妙,重重錦縫開;其次,金鎖玄路。曰:交牙明中暗,功齊轉覺難。力窮尋進退,金鎖罔鞭撻。又其次,理事俱不涉。曰:理事俱不涉,回照絕幽微。背風无巧拙,電火烁難追。衲子當机能,如電火難追。則方透三种渗漏。《圓覺》曰:‘众生为解碍,菩薩未离覺。’故知脫生死于言下,自非上根大智。何以臻此?大愚以黃蘖為老婆,良有以也。黃蘖每曰:‘决定不流至第二念,就中方入我宗門。’蓋宗乘有旨趣,下流不悟,妄生同异。欲覲大法之興,不亦難乎?’见《续藏经》第87册,第252页中。

③ 周裕锴:《宋僧惠洪行履著述编年总案》:“宣和二年三月初,(惠洪)自鹿苑寺迁居水西南台寺,与鹿苑元(希一)禅师为邻”。第256页,高等教育出版社,2010年3月。

④ 周裕锴:《宋僧惠洪行履著述编年总案》,第282页,高等教育出版社,2010年3月。

⑤ 据考证,与惠洪交游的曹洞僧人有:芙蓉道楷、鹿门法灯、依上人、龙王法云、吉祥法宣、云盖海印、明显、宝觉臻公、真如道会、照上人。见周裕锴《宋僧惠洪行履著述编年总案》附录二《惠洪交往禅僧法系世系表》,第395、396页,高等教育出版社,2010年3月。

⑥ 惠洪:《人天眼目》卷五《题清凉注参同契》:“丛林故宿相传,谓石头《参同契》明佛心宗,后辈鲜有深识其旨者,独清凉大法眼禅师注文发明居多,故南唐后主读至玄黄不真,黑白何咎处,突然开悟。余谓后主所悟,盖悟法不真而已。非因其语以了石头明暗本意也。如安禅师破句读《楞严》,而悟句读且尔矧,所谓义味乎然,安于心法无疑也。予嘗深考此书凡四十余句,而以明暗论者半之。篇首便曰‘灵源明皎洁,枝派暗流注。’乃知明暗之意根于此。又曰‘暗合上中旨,明明清浊句’,调达开发之也。至指其宗而示其趣,则曰:‘本末须归宗,尊卑用其语。’故其下广序明暗之句。奕奕綴联不已者,非决色法虚准,乃是明其语耳。洞山悟本得此旨,故有五位偏正之说。至于临济之句中玄,云门之随波逐浪,无异味也。而晚辈承其言,便想象明暗之中有相藏露之地,不亦谬乎。”见《大正藏》第48册,第327页中。

⑦ 惠洪:《智证传》,见《续藏经》第63册,第193页中。

⑧ 《妙法莲华经》,见《大正藏》第9册,第7页上。

作则之时，要用便用。若于余时，无一尘系念。’《涅槃经》云：‘有所说者，名有为法。如来世尊非是有为，是故无说’。而药山又曰：‘第一不得绝却言语，他说个语，显个无语底。’”^①经典与禅师语录的掺杂互用，充分体现了惠洪畅游于语录与经典之间的思想驳杂性。

(三)以《易》解禅。佛教界借助中国传统的易学原理来解说其教义，渊源甚深。如华严法藏(643—712)《起信论义记》中以《周易》原理来阐明了生灭门是与阿赖耶识一体不二的义理；李通玄(646—740)以《周易》来解释华严宗教义；圭峰宗密(780—841)《原人论》中以易学来建构佛教理论，等等，不一而足。因此，惠洪在祖述石头希迁的禅法以及注释云岩昙晟的《宝镜三昧》时，只不过是沿袭或重构了这种“以《易》解禅”的传统。惠洪在注释“重离六爻，偏正回护。叠而为三，变尽为五”中提到：

“离，南方之卦，火也，心之譬也。其爻六划，回互成五卦，重叠成三卦。如第二爻、三爻、四爻，又成一卦，巽也；第三爻、四爻、五爻，又成一卦，兑也；此之谓叠为三也。下巽上兑，又成一卦，大过也；下兑上巽，又成一卦，中孚也。此之谓变成五也。正中来，偏中至，正中偏，偏中正，兼中到。大过，中孚，巽，兑，重离。”^②

惠洪认为，直接用易理卦象说明佛理，以坎离二卦卦象来讲解佛教的“回护”“明暗”之禅理，是石头希迁《参同契》的精髓所在。无论是曹洞、临济，或是云门，都是把握了“明暗”的旨趣的。换句话说，在惠洪看来，曹洞、临济、云门三家所谓“偏正五位”“三玄三要”“随波逐浪”，其实都是本来一如——无异味也，只是各家便于门庭施设的说法不同而已^③。

不仅潜心注释《宝镜三昧》，惠洪还曾为此作诗言志：“宝镜当机不密传，纤毫渗漏堕言诠。圆伊三点分宾主，妙挟双明绝正偏。暗里丹青元异色，句中泾渭本同川。婴儿索物哆啞耳，与物宁瞑语未全”。^④其中“宝镜”“渗漏”“妙挟”揭示了曹洞禅风的基本特点。在《游龙王赠云老》一诗中，他再次提到：“正中妙协百怨门，宝镜孤风天下闻。缙州道价直乾坤，毛骨真是延公孙。杨广山头草木熏，公独深密护灵根。衲子雷动云崩奔，暗中明露泾渭分。醉李有叟笑脸温，胆大三世一口吞。枯木能花为谁春，春光化为吴山云。即今住山典刑存，木蛇且无刀斧痕。我游山隈野水滨，松间见之鬓为掀。留我更宿听啼猿，人间行役膏火煎。公特见戏非诚言，颓纲已坠引手搴。乃欲奔走鞭短辕，要当努力续烈缺，大兴洞上追曹源。”^⑤此中，“宝镜”指的是《宝镜三昧》，“洞上”指的是曹洞宗，而“曹溪”则分明暗喻曹洞禅法直追六祖慧能心法之意。

四、《云岩宝镜三昧》的后世影响

由于惠洪的《云岩宝镜三昧》首开风气，遂成为曹洞后人的效仿范式。据查考，先后有永觉元贤(1758—1857)著《宝镜三昧注》^⑥；宋天童寺僧云轴著《宝镜三昧玄义一卷》^⑦；明代明河法师曾称“宝镜三昧”为“金刚三昧”的别名^⑧；清代荆溪僧行策(1628—1682)著有《宝镜三昧本义》一卷^⑨；清代衡

① 惠洪：《智证传》，见《续藏经》第63册，第193页下。

② 惠洪：《智证传》，见《续藏经》第63册，第194页上、中。

③ 潘雨廷在《论曹洞宗的宝镜三昧与五位君臣》一文也曾言及：“临济的主犹曹洞的君，临济的宾犹曹洞的臣。”见《易与老庄》，上海世纪出版社，2019年第125页。

④ 惠洪：《石门文字禅》卷十二《云岩宝镜三昧》，见《嘉兴藏》第23册，第628页下；又见(宋)惠洪著，(日本)廓门贯澈注，张伯伟点校：《注石门文字禅》，中华书局，2012年，第778页。

⑤ 见《嘉兴藏》第23册，第610页中；又见(宋)惠洪著，(日本)廓门贯澈注，张伯伟点校：《注石门文字禅》，中华书局，2012年，第529页。

⑥ 尽管为霖道沛批评“(惠洪)见闻不达此宗，又性多疏略，故是非相半，迷惑后学”(《永觉和尚广录》)，但其注释内容基本没有超出惠洪的理论框架。见《续藏经》第72册，第537页上。

⑦ 云轴：《宝镜三昧玄义一卷》，见《续藏经》第63册，第211页。

⑧ 明河：《金刚三昧经注解跋》，见《续藏经》第35册，第252页下。

⑨ 行策：《宝镜三昧本义》，见《续藏经》第63册 No. 1236。

南大义山僧净讷著有《宝镜三昧原宗辨谬说》一卷^①；清末杨仁山（1837——1911）在编写《佛教初学课本》时亦提到“传宝镜”一语^②；近代虚云法师皈依弟子陆宽昱（1898——1979）曾对《云岩宝镜三昧》还进行了英译（见《慧炬革新号》第八期）^③；等等，均可看出惠洪的注释对后世影响颇深。

五、结语

惠洪这篇创作于湖南水西南台寺的《云岩宝镜三昧》，其广引大乘经典和诸家禅师语录以证其说，以及“以《易》解禅”的典型中国化风格，透出他并非拘泥于曹洞一宗。明代紫柏真可评价惠洪有“离合宗教，折衷五家宗旨”^④的发心。由此可知，惠洪的这篇文章利用了精于文史的长处，是立足于其所标举“文字禅”^⑤的宏观理念之下的诠释之作。有学者认为，惠洪的“文字禅”指的是“重视佛教经论、禅师语录诗文在修禅中的地位和作用，强调借文字参究禅理体悟佛道，借文字表达禅理传授禅法。”^⑥因此，不妨将惠洪的《云岩宝镜三昧》看作是他借助文字表达禅法的另一种形式的“指月录”。

我们进一步认为，围绕经典的诠释工作，在佛教中国化过程中，有两种范式值得注意，一种是站在中国文化立场诠释印度典籍，如惠洪《云岩宝镜三昧》中“以易解禅”的特色，一种是站在佛教文化诠释中国传统典籍，如蕡益大师的《周易禅解》。无论是立足哪一种立场，几乎都能搜寻到诸多相关著作。这种站在不同立场的经典诠释，构成基于一种原始文本而展开不同意趣和视角的创造性发挥，我们姑且称之为经典诠释的“双向格义”。也正是如此，佛教文化与中国传统文化在经典诠释的“双向格义”过程中，催生了浩如烟海的文化结晶。

（作者系《磨镜台》主编，栖霞山佛学院讲师）

① 净讷：《宝镜三昧原宗辨谬说》，见《续藏经》第 63 册 No. 1238。

② 杨仁山：“云巖巖禅师以宝镜三昧授洞山，洞山付曹山。皆是悟道后，以此证心。秘密相传，不令人知。被人盗听，方行于世”。见《大藏经补编》第 28 册，第 297 页中。

③ 《中华大藏经总目录》，见《大藏经补编》第 35 册，第 786 页上。

④ 紫柏真可：《重刻智证传引》：“大法之衰，由吾侪纲宗不明。以故祖令不行，而魔外充斥。即三尺竖子，掠取古德剩句。不知好恶，计为己悟，僭窃公行，可叹也。有宋觉范禅师于是乎撰，乃离合宗教，引事比类，折衷五家宗旨。至发其所秘，犯其所忌而不惜。昔人比之高、程、公、孙、粹、白之用心。噫，亦可悲矣。书以《智证》名，非智不足以辨邪正，非证不足以行赏罚，盖照用全，方能荷大法也。充觉范之心，即天下有一人焉。能读此书，直究纲宗，行祖令，斯不负著书之意。即未能洞明此书，而能广其传于天下，以待夫一人焉。能洞明之者，纵未能即酬觉范之志，亦觉范所与也。”见《续藏经》第 63 册，第 170 页中。

⑤ “文字禅”初见于黄庭坚的诗句“远公香火社，遗民文字禅”（《题松下源明》）。惠洪作品中时有提及，后干脆将个人诗文集命名为《石门文字禅》。

⑥ 吕友祥：《惠洪及其〈禅林僧宝传〉》，见吕友祥点校本《禅林僧宝传》前言，中州古籍出版社，2014 年 9 月，第 7 页。

遵式《注肇论疏》的历史定位

□ 杨玉飞，张文良

摘要：历来学、教两界皆认为《注肇论疏》的作者遵式即为天台宗宝云义通二神足之一的慈云遵式。然而考诸慈云遵式的传记及《佛祖统纪》《释门正统》《乐邦文类》《金园集》等，却未能发现《注肇论疏》的踪迹。那么，《注肇论疏》是否为慈云遵式，抑或另有其人？日本学者虽对此提出了一些质疑，但由于证据不足，最终结论仅停留在怀疑阶段。本稿在日本学者研究的基础上作了进一步的考证，指出《注肇论疏》的作者并非慈云遵式，而是另外一位圆义遵式。与此同时，慈云遵式在天台宗的历史地位及《注肇论疏》在思想史上的地位也许需要重新对待。

关键词：慈云遵式；《注肇论疏》；圆义遵式；法藏；判教

《注肇论疏》共六卷，其作者为“尧峰兰若沙门遵式”。历来学、教两界皆认为此遵式即为天台宗宝云义通二神足之一的慈云遵式。然而考诸慈云遵式的传记及《佛祖统纪》《释门正统》《乐邦文类》《金园集》等，却未能发现《注肇论疏》的踪迹。^① 虽然有学者怀疑过《注肇论疏》的作者，但可能由于证据不足等原因^{[1] (P. 156–157) [2] (P. 99–102) [3] (P. 476–481)}，未能在学术界引起关注。目前，日本以及中国的学术界大部分学者仍然将《注肇论疏》看做慈云遵式的著作。^{[4] (P. 208–230) [5] (P. 353–356) [6] (P. 116)} 本稿通过对慈云遵式的生平、“尧峰遵式”的相关传记材料以及《注肇论疏》的“判教”观的考察，以期能更加清晰地区分两位遵式，并在天台宗、华严宗甚至三论宗史上对《注肇论疏》作更为精确的定位。

一、天台宗慈云遵式的生平

《注肇论疏》每卷的卷首都标明了其作者为“尧峰兰若沙门遵式”。其中的“尧峰”为苏州，“尧峰兰若”即为苏州的兰若院。由此可知，《注肇论疏》为遵式止住于苏州兰若院时所写。天台宗慈云遵式的生平在其传记中有较为详细的记载，从其传记中有无曾居住于苏州的兰若院著书立说的记载来看，很容易就能判断两位遵式是否为同一人。以下根据各种《遵式传》^②的记载，将其生平勾勒如下：

遵式(964–1032)，俗姓叶，字知白，尊号慈云尊者、天竺忏主，浙江宁海人。遵式方七月大时，便能随母亲称呼观音之号。年纪稍长，不愿与兄长为伍，遂前往东掖寺寻义全法师。十八岁时落发出家，二十岁于禅林寺受具足戒。次年(983)习律学于守初师，探寻律部，后入国清寺于普贤菩萨像前燃一指，誓传天台之道。雍熙元年(984)，往四明投义通门下。“未几智解秀出，智者讳日然顶终朝”。^{[7] (P. 207上)}

端拱元年(988)义通示寂后，往天台山，以苦学感疾，至于呕血。淳化元年(990)遵式受信众邀请返回四明宝云寺，承袭义通法座，为僧众宣讲《法华》《维摩》《涅槃》《光明》四部大乘经典。至道二年(996)，在宝云寺与僧众结社成立净业会，同修净土之业，作《誓生西方记》。咸平三年(1000)，《佛祖统

① 首次将《注肇论疏》归入到慈云遵式名下的记载当为明朝密藏禅师道开的“藏逸经书标目”，其中有“肇论注疏 慈云忏主注 尼姑苏尧峰，名遵式”的记载。见密藏编《藏逸经书标目》，《大藏经补编》第14册，第422页上栏。

② 按照吕淑玲氏的整理，收录遵式传记的书目共有十七种。分别是契嵩撰《镡津文集》、王古撰《新修往生传》卷下、宗鉴撰《释门正统》卷五、潜说友撰《嘉定赤城志》卷三十五、志磐撰《佛祖统纪》卷十、元敬、元復同述《武林西湖高僧事略》、普度撰《庐山莲宗宝鉴》卷四、念常撰《佛祖历代统载》卷十八、觉岸撰《释氏稽古略》卷四、道衍撰《诸上善人录》、朱时恩撰《佛祖纲目》卷三十五、株宏撰《往生集》卷一、周克復撰《净土晨钟》卷十、明河撰《補續高僧傳》卷二、俞行敏重輯《淨土全書》卷下、彭希涑述《淨土聖賢錄》卷三、沈翼机等撰《浙江通志》卷一百九十八。见吕淑玲“慈云遵式の研究序説—特に遵式の生涯について—”，《佛教大学大学院紀要》，2003年，通号31，第30–31页。

纪》载为“咸正三年”，应为咸平三年之误），四明大旱，遵式与知礼等异闻师率众行请“观音三昧”，冥约三日不雨，当焚其躯，如期大雨而至。同四年（1001），于慈溪大雷山，治定《请观音消伏毒害忏仪》。自淳化元年年初（990）至咸平四年年底（1001）整十二年居于四明。^{[7](P.207中)}

咸平五年（1002）返回天台东掖，于西隅益建精舍，率众修习念佛三昧。大中祥符四年（1011）应台州郡守章郇之邀入景德精舍讲授止观之法。大中祥符七年（1014）杭州昭庆寺齐一率众致请，至杭州大扬讲说，义学之徒云集。大中祥符八年（1015）苏州人之邀赴苏州开元寺，大开法集，僧俗听众日万夕千，惊动官府，遂返回杭州。

明年（1015），苏人以其州符遵法师就开元精蓝，昼夜专讲法会。盛集黑白之听者，谓日万夕千。其人不饮酒啖肉者，殆倾郭邑，酒官屠肆颇不得其售也。遂谓其徒曰：“吾祖智者遗晋王之书《（论）六恨》。其一适以法集动众，妨官为之患。余今德薄，安可久当此会？”去之，乃翻然复杭，方祥符乙（卯）之岁也。^{[8](P.714中)}

由此引文可知，遵式于1015年赶赴苏州，不得已之下又于当年返回杭州（方祥符乙卯之岁即为祥符八年）。后来，刺史薛颜让遵式居灵山精舍，即隋代真观法师所建之天竺寺。由于前来求学者日众，遂于寺东建日观庵，撰《天竺高僧传》，补智者三昧行法之说以正学者。大中祥符九年（1016）天台僧正慧思至经师称赞遵式之道，朝廷遂赐遵式紫衣。三月天台郡人以郡符请赴寿昌讲《法华经》，八月过东掖，对其门人说：“灵山乃吾卜终焉之所也。治行吾当返彼，寻援笔题壁为长谣”^{[8](P.713下)}，遂别东掖回天竺。

天禧三年（1019），王钦若罢相，巡抚杭州，访遵式于山中，遵式为其讲说《法华经》三法妙义，并说天台宗教义之始末。天禧四年（1020）王钦若奏请朝廷恢复天竺寺旧名，并亲自为之书写匾额。亦因王钦若至奏请，方得“慈云”之号。乾兴元年（1022），王钦若又奏请天台教籍入藏，天圣元年（1023），内臣杨怀古复奏，乾兴三年，天台宗教籍始得入藏流通。遵式于是撰《教藏随函目录》，略述诸部文义，统明五时，广辨八教，出世大意蕴乎其中。天圣四年（1026），谏议胡则守郡，经常入山问道于遵式。天圣五年（1027）中秋月，遵式见桂子降于殿庭，乃取其种子播于林中，并作桂子之诗。天圣六年（1028），知礼示寂，遵式遣弟子往四明祭奠知礼。天圣九年（1031），讲《维摩经》，谓弟子说：

昔在东掖讲此经，梦荆溪授我经卷。及出室，视日已没。今吾殆终此讲乎！因与众诀曰，我住台杭二寺，垂四十年，长用十方为意。今付讲席，宜从吾志。命弟子祖韵曰，汝当绍我道场，持此鑑拂，勿为最后断佛种人。^{[7](P.208中)}

八月徙居东岭草堂，于次年，即明道元年（1032）十月八日示寂。

《注肇论疏》共六卷，每卷的卷首都标明了其作者为“尧峰兰若沙门遵式”。历来学、教两界皆认为此遵式即为天台宗宝云义通二神足之一的慈云遵式，很少对此产生过质疑。从以上对遵式相关的传记的整理可知，遵式仅于大中祥符八年（1015）受苏州人的邀请，前往苏州，于开元寺讲经说法。由于影响过于巨大，而不得不在短暂居苏之后返回杭州。而且居于苏州期间所居住的寺院亦非“尧峰兰若（院）”而为开元寺。除此之外，再无与苏州相关的记载。若《注肇论疏》的作者为“慈云遵式”，则其必须在不足一年的时间内完成《注肇论疏》的写作，而且还要住锡于尧峰兰若（院），方能署名“尧峰兰若（院）沙门遵式”。还有更重要的一点就是各种《遵式传》中均未记载遵式研读中观、肇论的相关记载。因此，无论从其学识上，还是从精力与时间上来看，这都是不可能完成的任务。

二、尧峰兰若沙门遵式其人

究竟尧峰遵式为何许人，其生卒年代几何？各种僧传中皆不曾记载，可能正基于此才将其与慈云遵式视为同一人，并将其作品也归入了慈云遵式名下。多年来，所能查到的资料仅有“注肇论疏序”。在“序”的末尾处有以下记载：

然古今鲜释注疏，颇多取意求文，各随所见，推宗定教，曾无一家。遂令学者迷文，宗途失旨。遵式幼从师授，虚已求宗。后因习学华严大经，常见清凉判释，尽开五教。取法古师，权实之旨有归，行鲜之门可向。常恨此论人亡则难，致使深宗固多乱辙，今则精研覃思，三复竭愚，但愧流通之心，辄伸鄙作耳！

熙宁甲寅仲春十有三日。南峯西庵序云：“稽首真应等正覺，法性無邊智慧門。如實修行諸聖賢，願賜冥資釋玄義”。^{[9](P.141上-中)}

从中可以看出“堯峰遵式”著作《注肇論疏》的缘由与时间。熙宁为宋神宗在位的年号(1068-1077)，由甲寅可知为1074年。即写作此序的时间应为1074年2月13日。这一年慈云遵式已示寂42年。无论怎么联想，都不可能是慈云遵式所写。那么，是否存在另一位遵式呢？1979年，日本学者末广照纯于《印度学佛教学研究》发表一篇小文，对此提出了质疑。该文虽然列举了一些《注肇論疏》与法藏、澄观著作之间的相通之处，并在文末指出需要更加细致深入的研究，但最终未能完全否定《注肇論疏》非慈云遵式的著作。^{[1](P.156-157)}2000年，日本学者吉田刚，发现了更为可靠的证据，指出《注肇論疏》的作者很可能并非天台宗的慈云遵式，而是另外一位“圆义遵式”。^{[2](P.99-102)}2002年，吉田刚在辑刊《戒幢佛學》上以“另一个遵式”为题对《注肇論疏》的作者遵式进行了专门考证。^{[3](P.476-481)}

吉田刚从中国的地方志入手找到了另一位遵式的踪迹。即清乾隆二十五年(1760)，董世宁编纂的《乌青镇志》卷三十五“释老”中有以下记载：

遵式，字师道，长洲之顾氏。熙宁间，湖州乌墩镇，改寿圣教院为禅刹。太守唐炯，请师开山住持。时钱塘契嵩长老，为《禅家祖图》，别其宗派。吴僧子肪，作《止讹论》，力诋之。师曰，禅、讲二门，皆佛所建，宗旨虽殊，其揆一也。乃作《解谤说》一篇，辟其谬盲，众疑冰释。少保李公端憲，锡以紫衣。留后张公敦礼，奏赐圆义之号。师于教义洞彻，疏《僧肇論》四卷，解杜顺《法界觀》为《摭要記》四卷，以弥勒佛所颂《金刚經》为《助深記》三卷，注《证道歌》一卷，及《三会語錄》二卷，并传于世。今之谈《肇論》者，以师为指南云。郑绩《圆义禅师塔銘》^{[10](P.777)}

此处的遵式字师道，长洲(江苏省苏州市)人。熙宁(1068-1077)间将湖州乌墩(浙江省桐乡市乌镇)的寿圣教院改为了禅院。在张敦礼的奏请下，受赐“圆义”尊号。著《僧肇論》疏四卷，解杜顺《法界觀》为《摭要記》四卷等并传于世。当时研究《肇論》之人，皆以师(圆义遵式)为指南。由此可见圆义遵式对《肇論》的理解在当时无人能及。但值得注意的是，既然圆义遵式的《注肇論疏》如此的受人追捧，为何在佛教史上未能留下些许足迹呢？那么，圆义遵式的师承以及其宗派归属如何？《乌青镇志》卷十八“墓域”有以下记载：

禅师讳遵式，字师道，出长洲之顾氏，十岁受具戒。熙宁初，有元智法师讲《华严經》、《清凉疏鈔》于苏州雍熙寺。师从具稟受方袍，数百推为上首。会圆照禪師坐瑞光道場，乃往禮覲，深蒙印可。常語其門人曰：“此子道心純熟，必般若會中面再来人也。”七年，堯峰山壽聖禪院虛席，从蘇守王晦之請，出世開堂。后二年，郡守蔣伸請移住瑞光最林。凡十六年，退居南堂。坐席未暖，而湖州烏墩鎮改壽聖教院為禪刹，太守唐炯堅請開山住持。四方衲子向風遠來者，道相屬也。居三年，蘇人思之。太守蔣公之翰，從眾人之欲，請住定慧法席，學者益盛。崇寧二年五月二日晨興，忽謂侍者曰：“今日我疾作時，當行矣。”或丐偈以示眾。師舉目曰：“何須此耶？”言讫端坐而逝。壽六十二，腊五十三。既寂之二十五日，葬南峰山西嶺。后十八年庚子，有欲得其地者，門人弟子勢不能抗，聚而謀曰：“我師平生無諱，不若與其地，而荼毗之。他日有力者葬其遺骨，斯可矣。”三月二日，開圹視之，形色如生。眾雖嘆駭，而初議已定，不復中變。又四年，嗣法弟子普順，住烏墩壽聖，隨卜葬于西北隅，為開山第一代之塔，實宣和五年十月五日也。^{[10](P.560)}

由这一塔銘可知，圆义遵式的两位授业恩师分别为元智法师和圆照禪師。从其崇寧二年(1103)示寂，世寿62推算其生卒年应为？1042？-1103年。元智法师其人不详，但其所讲的《华严經疏鈔》可能是高丽义天所编《新编諸宗教藏总录》中所提到的《符真鈔》四卷。^{[3](P.478)}圆照禪師为大鑒下第十三世法嗣，云門宗的圆照宗本(1020-1099)。《續傳燈錄》卷十四中，有遵式为宗本法嗣的记载：

苏州定慧圆义遵式禪師。僧问：南泉斩猫儿意旨如何？师便打。僧云：犹是学人疑处。师曰：十万余。僧云：忽遇赵州时如何？师曰：卖金还有买金人。问：如何是祖师西来意？师曰：万水千山。僧云：便与么去时如何？师曰：千山万水。僧云：专为流通。师曰：南地行人口似碑。乃曰：青山郁郁水滔

滔，万浪千波接海涛，提得丝纶漾舟去，钩头须要钓鲸鳌。拈拄杖曰：负命者上钩来参。又曰：睡来合眼饭来餐，佛祖从教说易难。若问安心有何法，太湖长漫洞庭山。衲僧家人人尽道，我八面四方纵横无碍。龙济为什么道，卷帘除却障，闭户生得閑。若人辨得，许汝向衣钵下稳坐地。上堂曰：一月初圆，百川澄影，一灯发彩，万柱流辉，月无留影之心，灯无传辉之念。若得如是，可以处于喧哗，入乎尘俗。运大悲光于沙界，开普门眼于生灵，岂惟观音大士三十二种妙应无方。具缚凡夫一一皆能开正法眼。虽然如是，也须是斩钉截铁汉始得。其或不然，静处萨婆诃。^{[11](P.561下-562上)}

虽然圆义遵式的《肇论疏》为四卷，与《注肇论疏》（六卷）的卷数不同，但这应当只是卷数划分之时出现的分歧。至此，基本可以判定“尧峰遵式”并非“慈云遵式”，而是“圆义遵式”。

三、《注肇论疏》的判教

由以上考察可知，虽然圆义遵式为禅宗法嗣，但从其求学经历以及《注肇论疏》中频频引用法藏、澄观的观点来看，华严思想亦对其产生了深远的影响。此前学术界对此虽有所关注，但并未作深入的分析。如很多学者都曾提到过《注肇论疏》的判教观与法藏及澄观的五教判教一致，但其实《注肇论疏》虽然继承了法藏与澄观的观点，但又与他们有很大的不同。从有判教以来，就未曾取得一致的见解，又由于诸家所见各异，遂生宗派之别。所以判教不仅是宗派成立的原因之一，也是本宗派区别与其他宗派的重要标志。因此若能明晰《注肇论疏》中遵式的判教观，则应当能判别其宗派传承。以下就从判教的角度对《注肇论疏》进行分析。

圆义遵式认为佛法大海深广难量，权实多门理非一致，圆音顿说异类各闻。释尊灭后，众生宣乐不等，受解缘殊，群经而弗能领悟，是以诸宗立论，各被机宜，为令随论知宗，随宗知论。因此《注肇论疏》首先从破权立实的角度指出《肇论》中的四论可看做四门：

破立之意，四论即为四门：一、俗谛，破常、无常二倒，立动静相即故；二、真谛，破有、无二见，立真俗理一故；三、般若，破照、用有无，立权实同体故；四、涅槃，破迷、真执应。立真应不二故。^{[9](P.141上)}

通过四破、四立，遵式认为可以达到“真俗互融、权实交映、理智冥合、心境泯亡”的效果。至此虽然看不出遵式的具体宗派出身，但从圆融的角度来看，可将其限定于天台宗、华严宗、三论宗三宗。之后遵式对该论（《肇论》）的教相归属作了更为详细的阐述：

二藏教所摄者，三藏之中阿毗达磨藏摄，二藏之中菩萨藏摄，权实教中实教所摄。^{[9](P.141下)}

由此可以看出，遵式将《肇论》视为了经、律、论三藏中的论藏，二藏中的菩萨藏，权实教中的实教。但由于权实之义，理亦多途，故此处依用了贤首法藏的五教判释：

然权实之义，理亦多途，且依贤首大师，以义判教，教类有五：一、小乘教；二、大乘始教，亦名分教；三、大乘终教，亦名实教；四、大乘顿教；五、一乘圆教。此五相望，前前皆权，后后并实。若据本教自宗，各许自实他权。今言权实，就始、终分之，前二并权，诠未究竟故，后三具实。^{[9](P.141下)}

法藏的五教判释如果就权实而分，则前三教为权，后二教为实。因为，第二始教和第三终教虽有修行阶位高下之分，修行历程先后之别，但与第四顿教、第五圆教相对而言，都是渐教，是权而非实。^{[12](P.49)}但是，遵式却认为法藏的前二教为权、后三教为实。质言之，遵式认为《肇论》是属于实教，即终教的。这与法藏将《般若》等经、《中论》《百论》《十二门论》等论视为大乘始教的立场相违。

此后，遵式为证明《肇论》为终教、实教的正确性，又从十个方面对始教与终教作了权、实区分：

就此权、实之中，始教有法相、破相二宗。今以终、实对之，略叙十义，即知此论文义终教所摄。一、法相立三乘定异，实教立一乘无三；二、法相说五性差别，实教谈一性齐平；三、法相立二谛条然，实教乃真俗互即；四、法相说根后各照，实教谈二照相须；五、法相说四相前后，实教显生灭同时；六、法相说理智有异，实教明能所混融；七、法相说真如凝然，实教显随缘妙用；八、破相说真智了空，实教明灵知本寂；九、破相说诸法无性，实教说本性真常；十、破相说佛德亦空，实教明如来具德。以斯对辨，权实昭然。^{[9](P.141下-142上)}

若《肇论》（理应包含《般若》等经、《中论》《百论》《十二门论》等论）属于实教，那么究竟是属于大

乘终教、一乘顿教亦或是一乘圆教呢？

今此论义，终实所收，于理无惑。其间或说权义，意在会归。不接权门，岂名终实？又亦顿明法性，直显真常，即兼顿摄。但不明法界性海、缘起无碍、主伴无尽之义，非圆教收。若以深该浅，以本摄末，圆亦收此，故曰实教所摄。^{[9](P.142上)}

可以看出，遵式不仅将《肇论》提高为与法藏第三教之终教的《楞严经》《密严经》《如来藏经》《胜鬘经》等经、《大乘起信论》《宝性论》《法界无差别论》等论相同的高度，还将其提高到了与第四教之顿教的《维摩诘经》《思益梵天问经》同等的高度。由遵式将《肇论》提高到法藏五教之顿教的高度，可以看出遵式对《肇论》以及三论教义的充分重视。

同时，遵式还指出由于没有涉及华严宗的法界缘起、圆融无碍、主伴圆明等教义，故不能将其归入圆教。此处的“主伴圆明”与《华严经探玄记》中，法藏继承智俨《华严一乘十玄门》“古十玄”的内容所提出的“新十玄”，即“同时具足相应门”、“广狭自在无碍门”、“一多相容不同门”、“诸法相即自在门”、“隐密显了俱成门”、“微细相容安立门”、“因陀罗网法界门”、“托事显法生解门”、“十世隔法异成门”、“主伴圆明具德门”中的第十玄门相同。因此，可以看出遵式内心其实是尊华严宗思想为最圆满教义的。

四、结语

通过以上考察，可以断定《注肇论疏》的作者并非慈云遵式，而是另一位属于禅宗圆照宗本法嗣的圆义遵式。圆义遵式虽然属于禅宗，但从圆义遵式将法藏的第十玄门“主伴圆明具德门”视为最高最圆满的教义来看，其内心是非常重视华严宗思想的，甚至可以说将华严宗摆在了最重要的位置上。与此同时，圆义遵式又将代表三论宗终极奥义的“中观”由华严五教之第二教大乘始教提高到了第四教大乘顿教。由此又能看出三论宗思想对圆义遵式的影响之深。各宗派大融合的趋势在圆义遵式身上体现的淋漓尽致。

（作者：杨玉飞系宜春学院江西宗教问题研究中心副教授；张文良系中国人民大学佛教与宗教学理论研究所教授）



试论近代中国佛教僧制思想的“复古派”

——以欧阳竟无和吕澂师徒的僧制思想为中心

□ 郭文

摘要:近代佛教僧制思想的复古主张主要表现在反对僧制思想的“世俗化”倾向,坚持“僧事僧治”的原则,以使佛教与世俗社会保持必要之距离;反对“出家务俗”的时代潮流,提倡回到根本戒律中去,以“究毗尼”的姿态来重建佛教僧制,等等。在近代佛教僧制思想的“复古派”中,尤以欧阳渐与吕澂师徒二人的僧制思想的“复古”主张表现最为突出。

关键词:欧阳竟无;吕澂;僧制思想;复古派

一、近代佛教僧制思想开展所面临的新旧情况

近代佛教僧制思想的改革与转型是在新的历史与思想背景下发生的,它既有着与传统佛教僧制思想开展相类似的思想背景,更面临着全新的时代环境与思想氛围。这决定了近代佛教僧制思想的开展不论在思想形态上乃至在精神上都与传统佛教僧制思想的开展有了重大的区别,表现出了全新的开展形态与发展趋向。分开来说:

首先来看与传统佛教僧制思想相类似的思想背景,那就是近代佛教僧制思想的开展同样也是因于佛教律纲的废弛、僧伽的混滥、僧众的腐败,而从佛教制度以及规范思想的开展角度所作出的回应之举。我们都知道,明清以后,中国佛教的发展基本上处于一个停滞的状态,相对于中古时期佛教发展的鼎盛,此时之佛教在理论上已缺乏创新的动力。更甚者,“至晚清时期,佛教界出现了一种佛教与世间相隔日远的倾向。其时之佛教徒,或隐遁静修,或赖佛求活,佛教非但不关心人生,介入社会,而且与世日隔,佛教自佛教,社会自社会。佛教在相当程度上变成一种‘超亡送死’之教”。^[1]这种“隐遁静修”、参禅打坐、“赖佛求活”的蹈虚、空谈之务几近成为晚清以来佛教的“专务”。不惟如此,僧众不和、门户森严、教纲颓废、戒律松弛也是近代佛教衰落的重要表现。可以说,作为曾经的社会道德之楷模的僧众此时只不过徒有虚名,“僧不僧,佛不佛”是近代佛教给人们的一种普遍之印象。而教纲的颓废、戒律的松弛其严重情况更甚,足以将近代佛教的所有正面形象和声誉破败殆尽。犹如欧阳竟无先生在《辨方便与僧制》一文中所指出的那样:

“中国内地僧尼约略总在百万之数,其能知大法,辨悲智,堪住持,称比丘不愧者,诚寡若晨星;其大多数皆游手好闲,晨夕坐食,诚国家一大蠹虫,但有无穷之害,而无一毫之利者。”^[2]

亦如印顺法师所指出的:

“佛教内部的丛林古制,老态龙钟,不能适应新的剧变。僧众的品质低落,受到古制的束缚、社会的摧残,迅速地衰落下来。禅宗的大德们,除了造庙、修塔而外,还能做些什么?中国佛教进入了从来未有的险恶阶段。”^[3]

僧伽的滥杂以及僧格的极端低下表明佛教戒律、僧制不仅难以重拾作为社会道德范式之自信,几近连门户都难以维持,更遑论有何理论上的建树和制度上的创发了。

再来看近代佛教僧制思想所面临的、迥异于传统佛教僧制思想的全新的时代环境与思想氛围。最为首要的一个方面也即是传统固有法制思想大厦的轰然倒塌以及儒家思想学说的统治地位的被推翻以及被急剧地边缘化,使得近代佛教僧制思想的开展少却了两大重要的制约因素。这样的情形绝对是传统佛教僧制思想的开展所未曾面临的。而没有了固有法制思想的影响以及儒家礼法规范思想的制约,

使得近代佛教僧制思想的开展得以回到最为本真的也即戒律的思想形态,从戒律思想最为根本的立场上来探讨近代佛教僧制思想的重兴之路。因此,“治戒学”、“究毗尼”而不是“明礼法”、与礼法的“相洽”成为近代佛教僧制思想不论是“复古派”还是“改革派”的共同心声。另外一个全新的思想背景也就是近代社会的现代化的趋势和浪潮。在这一现代化浪潮的席卷下,近代社会发生着急剧的变化和转型,并日益呈现出世俗化、伦理化、生活化的趋势。而此一现代化浪潮所导致的世俗化、伦理化、生活化的趋势迫使“任何一种宗教,都在不断地调整、革新自身以适应社会的变化”^[4]。而且“现代化所带来的世俗化的‘去魅’倾向几乎不可避免地给宗教产生许多挑战”^[5],必然会给传统的“出世”宗教带来世俗化、现代化的压力。近代佛教当然也不可避免。在此一世俗化、现代化的压力面前,近代佛教要维持住传统佛教的“出世”性格以及严净的戒律精神,在近代社会的整体环境中诚属一件不易之事。

某种意义上来说,近代佛教僧伽制度的混滥与不振既是前段时期佛教衰落不振之路的继续,同时也预示着在新的历史环境下佛教僧制思想的一种变革。所谓“置之死地而后生”,严峻的现实环境和衰落不堪的整体局面反而为近代佛教走上僧制思想的调适、革新以创发自我之路提供了绝好的机缘。

那么,在这些新旧并存的思想背景与时代氛围的影响下,近代佛教僧制思想的开展又表现出了怎样的开展形态与发展趋向呢?这其中,同样也有着新旧之别。从“旧”的方面来看,近代佛教僧制思想的开展也大致延续了明清以来佛教僧制思想开展的世俗化、“僧事俗治”的局面,只不过这种“僧事俗治”的僧制思想局面较之前代又有了深入开展的表现,甚至出现了基于“僧事俗治”的僧俗共治的僧伽组织形态。而从“新”的方面来看,则近代佛教僧制思想的开展尤其引人瞩目,佛教僧制思想的开展有着更为积极主动的“自我拯救”的实际行动,不但立足从思想理论的角度来思考佛教僧制思想的创发之路,更有轰轰烈烈的僧制改革运动和变革思潮。作为这一“自我拯救”行动的两个重要方面,僧制思想的“复古派”与“改革派”实际上都可视为近代佛教僧制重建的应对之举,都可视为近代僧制改革运动与变革思潮的重要组成部分。而且在具体的思想理路上,二者也都意识到改革和重振佛教僧制的根本出路就是回到佛教戒律的根本立场上,从“治戒学”、“究毗尼”的立场来思考僧制的创发之路。只是在如何回到佛教根本戒律的立场以及如何处理佛法与世法、佛教与世俗的关系上,二者才起了重大的冲突,发生了根本的分野。

下面即以欧阳竟无和吕澂师徒二人的僧制思想为中心,对近代僧制思想“复古派”的一些基本主张作一探讨。

二、欧阳竟无和吕澂师徒“复古”的僧制思想

近代佛教僧制思想的复古主张主要表现在反对僧制思想的“世俗化”倾向,而坚持“僧事僧治”的原则,以使佛教与世俗社会保持必要之距离;反对“出家务俗”的时代潮流,提倡回到根本戒律中去,以“究毗尼”的姿态来重建佛教制度规范,等等。在近代佛教僧制思想的“复古派”中,尤以欧阳渐与吕澂师徒的僧制思想的“复古”主张表现最为突出。

(一) 欧阳竟无僧制思想的“复古”主张

作为近代佛教僧制思想“复古派”的主要代表人物,欧阳竟无先生的僧制思想有着较为典型的“复古”色彩。而他的“复古”色彩的僧制思想主要体现在《辨方便与僧制》一文中。该论文的创作实际上就是因于当时有人指责他通过“掌握出家根本僧制”来批评时僧“藉教会名义请预国选事”的言论是“考据家言”,是“不知方便之言”,甚或说他的言论“属于小乘不适潮流之言”^①。在他看来,所谓“藉教会名义请预国选事”的僧人其做法不过是“以团体方便益以个人,是之谓以劫寺之手段行变制之妄为”,又何来的方便之谓?从这里已经可以看出,欧阳竟无的这篇文章有着鲜明的为佛教僧制思想辩护的意味。他不仅坚决不同意这类借“方便”的名义行破坏根本僧制之实的做法,而且更在“次辨明僧制”一节从四个方面阐发了其所谓坚持根本僧制之立场的必要性:

① 以下所引相关材料俱见黄夏年主编:《欧阳竟无集·辨方便与僧制》,中国社会科学出版社,1995年。

(1) “出家者应行头陀、居兰若也。”

如欧阳竟无先生所言：

“我佛在世，游行宏化，不遑宁处，乞食露宿，时见经文；……后世僧制日坏，养尊处优，习于喧杂，故一闻头陀、兰若辄目为遗世绝俗，至举迦叶头陀第一之说相难，一若此非余人所得行者，何见之陋也！”

在这里，欧阳竟无的“复古”的僧制思想一开始即表露无遗。他言必称“佛陀”，更援引佛典中的原话来做论据。而从以上材料可以明显地见出，欧阳竟无先生是明确提倡回到印度佛教古制的状态中去。所谓“行头陀、居兰若”也即所谓“游行宏化，不遑宁处，乞食露宿”，这些苦行僧以及“岩居穴处”的做法在中国历史上已经证明其根本之不适应性，然而在欧阳先生这里却重又被提了出来。若置于近代佛教僧伽混滥之情形下来看，尚有其几分合理性，但是从古来的经验来看则已经表明其在中国社会环境是无论如何也行不通的。这就足以表明，欧阳竟无先生的僧制思想立场带有鲜明之“复古”色彩。

(2) “出家者不应参预世事，又不应为名利亲近国王宰官也。”

以上之第一条在于表明其根本之僧制思想立场，就是回到原始佛教戒律的精神中去。而此第二条则具体阐明其不赞同时僧“藉教会名义请预国选事”的理由。欧阳竟无先生认为：

“出家菩萨之异于在家者，以其无有摄受父母亲属，营农商，估事王业等种种艰辛遂务忧苦也（见《瑜伽》卷四十七）。出家菩萨必免此摄受俗事者，出入聚落则见闻声色，诸根难摄，发起三毒，六度必薄；又与白衣从事，则利养垢染，发起烦恼，弱者不能以思力制心，或死或恼，或舍或还俗也（《十住婆婆》卷六）。是故佛于《大涅槃经》中最后说戒：比丘不应畜财、奴役、种植、市易、谈说俗事，又不应亲近国王、大臣，此等经律所制，皆是如来所说（《经》卷七）。又说息世讥嫌戒：不作贩卖田宅种植，不畜财物，不观军阵，不作王家使命，乃至菩萨坚持是戒与重戒等（《经》卷十一）。……由是可见出家不与世事，不亲国王宰官，声闻固不必论，即以出家菩萨亦悬为厉禁。诚以出家务俗必招讥嫌，既妨修道之专精，复失俗众之信奉，此非自度度他之道，亦非住持大法只要也。”

对于中国佛教之开展来说，虽然在唐宋以后佛教僧制思想的“世俗化”倾向已然十分明显，“僧事俗治”的原则也成为教内外之广泛共识。但是公开以出家之身份积极“预国选事”，这种有着僧人干政的嫌疑之举在历史上虽曾有过，但也是为历代王权所严厉防备的。所以文中所谓“息世讥嫌”向来也是历史上的教内僧制特别注意的方面。不论从整肃律纲、纯洁佛法之信仰而言，还是从维护佛教之独立性以尽力免受世俗政治的牵连与干涉来说，僧人与世俗政治保持一定之距离还是有其必要性的。而此处引用佛教原典的话来作为论据以批驳时僧“藉教会名义请预国选事”，一定意义上对于当时处在衰落中的近代佛教僧制而言也是一种中肯之见。但是，若完全依照原典所说而行，那就不免有所拘泥固执，毕竟“出家者不应参预世事，又不应为名利亲近国王宰官也”这样的规定太过宽泛，不容易操作。尤其在佛教的开展难以自持的情况下，断然限制“出家务俗”无异自断生路。正如印顺法师所说，近代甚至更远的明清时期的佛教已经十分地倚重世俗的力量来处理佛教僧伽内部事务，而教内僧众一定程度地参加俗事在明清时期也不为少见，即使从佛教自我拯救的意义上来说这一做法也有其合理性。因此，断然否定“出家务俗”的立场无异表明了欧阳竟无先生的理由有着强烈之拘泥古制的色彩。

(3) “出家者不应报官，不应与考也。”

此条几近完全是东晋慧远的“沙门不敬王者”的立场。欧阳竟无先生说：

“出家沙门宏道利物，敝履王侯，故能抗礼万乘，高尚其事。六代而还，沙门不礼王者，议论不绝，此非吝于一拜，乃所以重佛法、护僧制，根本壁垒未可弃也。不居其实，即不受其名，故世俗爵秩，亦未应施之方外。”

从“重佛法，护僧制”的立场来说，“沙门不礼王者”当然是必要的，但是如道安所言“不依国主，则法事难立”，当此之时，一味地强调佛法以及僧制的独立性显然是不可取的。而对于近代佛法的开展来说，其所面临的情势也几近如道安所言，因此，欧阳先生的立场还是难免有忽略现实情势的局限。

欧阳竟无先生尤其对历史上存在的僧官制持激烈之批评态度，认为这一国家管辖制几近让“僧格

扫地”、“辱尽佛法”。他攻击说：

“然南北朝因设僧官，弊端渐启，帝王专制比鄙视僧徒，如卿相而后已。降至宋代，译场诸僧，俯首称臣，一无异辞，而僧格扫地以尽。”

不过，在他看来，历史上的僧官制大多不过为虚秩，因此尚有可原。而对于以黑衣宰相慧琳之流为后世奉为僧徒楷模的做法，在他看来乃是佛教的奇耻大辱，所谓“辱尽佛法也。”所以，他对于赞宁在《僧史略》中对此一现象的批评甚为拍手称快。他引用赞宁的话：“朝廷行爵，释子竞官，官阶忽尽，贪爱无满，胡不养其妻子跪拜君亲，有识者于此无取焉。”（《僧史略》卷下），欧阳竟无先生以为“此诚快论也”。若从“释子竞官”的角度来看，此类做法当然有违出家人的本色，是对僧格的一种玷污。但是如此决断地否定历史上的一切僧官制则持论未免太过极端。特别是对于早期的僧官制而言，其在“道俗立制”的僧制思想的指导下，在很大程度上对于维持佛教的“僧事僧治”的僧制思想原则，以及免受世俗政治的干扰来说还是起过一定之作用的。只是后来的僧官制完全沦为了世俗政治体制的附庸，出现了儒家化以及官本位化的现象以后，才显出它的严重之局限性。而对于此种现象，当予之以分析的态度，决断地予以否决显然有罔顾历史事实之虞。

（4）“出家参政大违戒律，亦有碍世法也。”

欧阳竟无先生所谓：

“出家离俗，自有其根本律仪，今三坛誓受，十方证明者，犹古之法，即所行持亦必期古之人，不得藉口时代潮流，而自丧其信守。”

在欧阳竟无先生看来，“出家参政”实属大违根本之律仪的。而那些藉口时代潮流说事的言论，在他看来不过是“自丧其信守”也即败坏信仰之表现而已。所以，在他看来，僧人预国选事不过是：

“必一切不顾，戒可毁，经可焚，俗事不可不为，是不但自丧其僧格，抑亦无人格之尤也。何待他人剥夺之哉？”

由上材料，可见欧阳竟无先生竟至将僧人务俗与“出家参政”视为洪水猛兽，这就未免有夸大其词之嫌了。这实际上反映出了欧阳竟无先生对于佛法与世法、佛教与世俗的交通是持强烈之排斥态度的，其泥古色彩实在强烈之至。

综合以上诸条可以看出，欧阳竟无先生的僧制思想主张其“复古”色彩是十分强烈的。他根本反对僧俗的交通，他援引佛教原典激烈批评出家务俗的做法，乃至对于历史上的各种僧制一概持批评态度。而他的意图则在于严出家在家之分以及佛教与世俗之别，反对对佛教僧制思想的“方便”调适，主张严格地“依律而住”，以保持佛法的纯洁性与僧制思想的根本原则。

前文已经说过，中国佛教僧制思想实际上自唐宋以后已开展出强烈的“世俗化”的思想特色，而且愈往后这种色彩愈加明显而深入，以至于“僧事俗治”成为了明清时期佛教僧制思想开展不可回避的思想诉求。而在近代，虽然封建专制主义王权政治被推翻，儒家学说的思想统治地位也被打倒，但这并不意味着近代佛教僧制思想的开展可以置身世俗因素之外。即使就佛教自身而言，衰落不堪地情势单凭“行头陀，居兰若”，不与世俗交通，不务俗务，实际上不仅做不到，也是根本行不通的。而且近代宗教的世俗化浪潮完全打破了佛教置身方外的欲求。所以，虽如欧阳先生所批评的那些“藉口时代潮流”来改变僧制的方便之举是“自丧其信守”，但实际上对于此一时期的佛教而言，还是有其“不得不如此”的无奈之举。时代潮流有着席卷一切的巨大威力，佛教要想置身其外既不可能，也无处可逃。

欧阳竟无先生的复古的僧制思想主张因其过于泥古，而缺乏“契理契机”的现实调适机制，与近代中国佛教的开展趋势相对而行。因此，在当时打倒一切旧思想、旧传统的革命思潮的影响下，其僧制思想在近代的影响力毕竟十分有限，接续这一“复古”的僧制思想主张的主要是其弟子吕澂先生。

（二）吕澂先生的僧制思想立场

在僧制思想上，吕澂显然受到了其老师欧阳竟无先生“复古”的僧制思想的影响。不过，与欧阳竟无先生主要着力于从僧俗关系的立场来研判近代僧制思想不同的是，吕澂似乎更侧重从佛教僧制思想

内在开展理路的角度入手来论究僧制思想的近代开展以及出路问题。

(1) 对历史上中国佛教僧制思想的批评态度

吕澂在《诸家戒本通论》一文中曾对所谓“僧制”的涵义有过解说，所谓：

“戒之在印度，本以缔构僧伽，一切制度皆由是出”。^①

此一论说也即表明，所谓“僧制”乃是基于戒律所缔构，体现着戒律的根本思想与精神。但是在吕澂先生看来，历史上的中国佛教僧制思想则恰恰偏离了这一僧制的根本精神。他在《诸家戒本通论》一文中系统而概略地梳理了历代中国佛教僧制思想的实际开展情况，分别对各代之僧制思想有过评述。比如，唐代之前的佛教僧制在思想上就是：“戒于僧制，若即若离，无与实际。”即表明了唐以前的僧制之开展实是不符合戒律之精神的。而“流弊所及，遂仅有文疏废立，其显行世事方轨来蒙者百不一见，至感于部执不能会通，乃又穿凿是非竞封同异不可称说。……盖已视戒为义学讲求矣。”这是批判唐以前将僧制这一本具实际操作意义的制度构架搞成了义学的现象。而这几乎可以说是中国佛学根深蒂固的“偏于法”的传统所必然导致的，这也恰恰是历代僧制之所以不振的根本原因。

唐以前如此，而吕澂先生认为唐贤的做法也好不到哪里去。唐代戒学的开展以四分为盛，但吕澂先生则评论以为：

“然四分本是上座末宗，……中土最初用以纳得戒体者，不过传译上偶然之事。唐贤乃即据此大宏四分，摈弃余家，取舍之间固已惑矣。夷考其宏通之实，仍复章疏句读，扑朔迷离。……若其创行制度，自出胸臆，未见师承，多不可法。……至于出家公度，非法住持，徒以戒为媒介，则更大失其精神矣。……当时律家虽盛，于僧伽根本又何与焉？”

可见，在吕澂先生看来，唐代的僧制思想的开展更让人不知向方：原为大乘佛法的领地，戒律规范上盛行的却是小乘四分律；戒律之精神原本在践行，而唐代之律师却仍好“章疏句读”的义学思维；更甚者，其时创立制度多“自出胸臆，未见师承”；又“出家公度，非法住持，徒以戒为媒介”，则“大失其精神”也就实属必然了。此也即表明，唐代僧伽制度的统一也还是免不了偏离戒学（大乘佛教）的根本精神。至于影响深远的禅门清规，则尤为吕澂先生所不齿，因为禅门清规简直就是对戒律思想以及精神的戕害。且看他对禅门清规的评述：

“益以禅流自设门庭，不依律寺，别有清规之制（见《百丈清规》诸序）。气象雍容，遂靡一世。检律如法，又几何焉？戒之在印度，本以缔构僧伽，一切制度皆由是出，故持戒得畅行无碍。中土自立规模，屈戒就范，貌持戒而实犯戒，更何论僧制息息与此相通之意也。自唐及今又千余载，禅寺遍地，典范久亡，焦顶方袍，春秋一度，等同点綴而已。”

所谓“检律如法，又几何焉？”这是对禅门清规偏离戒律的严厉指责，因为这一“自立规模”的清规之制实在是“屈戒就范，貌持戒而实犯戒，更何论僧制息息与此相通之意也”。即是说禅门清规表面上来看似乎“折中大小律”，但根本之精神却是对戒律的违犯，是不依法亦不依律的。这就不是简单地批评清规之偏离戒律的问题了，而是直接斥责清规为“违法犯戒”之举。这无疑是对禅门清规的一种毅然决然地否定姿态，也是对丛林规制的一种公然地批判。

通过吕澂对历代佛教僧制思想开展的梳理与阐述，我们可以得出，他对于历史上中国佛教僧制思想的开展是持严厉之否定态度的，而最重要的一点那就是历史上的中国佛教僧制思想的开展大多偏离了僧制所以被缔构的“戒律”之基础。因此，要开出僧制思想在现代社会的新局面，在他看来必应回到“治戒学”的根本立场上。

(2) 吕澂僧制思想的重建理论

吕澂先生的僧制思想不仅有“破”，同样也有创立。他通过对历史上的中国佛教僧制思想的反思和批判，目标就在于为近代以来的佛教僧制思想的开展以及僧制的创建提供思想理论指导。面对中国佛

^① 以下所引相关材料俱见吕澂著：《吕澂佛学论著选集》卷一《诸家戒本通论》，齐鲁书社，1991年。

教僧制思想自来的衰落以及混滥的现象,近代已经有人在思考僧制思想的开展以及僧制的创建问题。不过,吕激以为这些倡言改革的人犯了一个有违僧制思想之根本原则的错误。他说:

“今亦有人倡言改革僧制,而侈谈规模,漫无依据,则亦趋时鹜新之流耳。窃谓非其道也。僧制无所谓改,但有创设。”

在近代社会,“革命”、“改革”确实是非常流行且时髦的话语,不可讳言,当时涌现的佛教改革浪潮其中也可能确实存在一些“趋时鹜新”的现象。但是在吕激看来,在僧制思想的开展以及僧制的重建问题上,那些“倡言改革”的“趋时鹜新之流”恰恰会错了意,不明白僧制的真正意义不在于那些修修补补的“改革”之举,而在根本之“如法如律”的制度创设。其进一步的意思则在表明单纯的修修补补的改革是无法根治中国佛教僧制思想一直以来的不合法、不合律的痼疾的。由是,吕激提出了重振佛教僧制的根本出路和对策:

“今云僧制,则有如法如律建立而已矣。建立何由始? 曰,由治戒学始。”

这实际上与其师欧阳竟无先生的“依律而行”的主张是一致的,也就是说,在对于僧制思想的近代开展问题上,吕激与欧阳竟无先生的立场都是指向“回到戒学”的根本立场。而吕激更具体讲明了“治戒学”的思想内容,包括五个方面:

一、寻译根本戒。得制戒原意,不偏一家,以去部执之惑。

二、以根本戒会通各家,见其适应实施之法则。

三、考较印土历世佛教实况,以见根本戒内与世相洽之经济原理如何。

四、再由我国往事及现状,考究根本戒之应用如何,而加以新解释。

五、由前种种创立僧制,真正持戒,以为佛法根本道场。”

从上举五条的实际意义来看,吕激僧制思想的“复古”立场还是甚为明确的。其“治戒学”的根本立场在于回到佛教的“根本戒”的思想以及精义中,将僧制的思想基石牢牢安立在“根本戒”的基础之上。若从“严净毗尼”、“正法久住”的立场上来说,吕激的“治戒学”的僧制思想立场还是有其可取之处。特别是,与欧阳师单纯地否定历史上的一切僧制,简单地回到戒律中去的“依律而行”的做法还是有着很大的不同,吕激先生一定程度上还是注意到了僧制思想的“随方毗尼”的方便精神以及僧制思想的适应性问题。从第三、第四个方面可以明显地看到,吕激先生虽明确主张创立僧制当以“治戒学”为始基,回到“根本戒”的立场上,但同时他还讲求戒律与世俗的“相洽”问题,也即是适应性的问题,这种“适应性”的问题更是立足对过往的经验以及现实的情状的综合考量来探究根本戒的应用问题。这就不是一种简单地回到原始根本戒律的立场,而有了一定之调适色彩。因此,总体上来说,吕激先生的僧制思想尽管有着鲜明的“复古”色彩和立场,但其“相洽”的思想主张表明了其僧制思想较之其师欧阳竟无先生的主张更加具有可操作性,也更为实际,对于近代佛教僧制思想的开展也更有一定之指导意义。只是,吕激先生的以上五点还是太过简略,把握起来也并不容易。而且仅仅立足从佛教的立场来谈“相洽”的问题,而完全忽视世俗的立场,对于近代原本“人间化”极深的中国佛教来说还是显示出了它的重大的片面性。这也正是其在近代佛教僧制思想的开展史上影响非常有限的重要原因之一所在。

(作者系上饶师范学院朱子所讲师、江西省2011“朱子文化”协同创新中心讲师)

参考文献:

- [1] 赖永海. 现代人生佛教与儒家的人本哲学[J]. 江苏社会科学, 2000(3).
- [2] 黄夏年. 欧阳竟无集[M]. 中国社会科学出版社, 1995, 159.
- [3] 印顺法师. 印顺法师佛学著作选集·中国佛教论集[M]. 中华书局, 2010, 49.
- [4] 李明友. 太虚及其人间佛教[M]. 浙江人民出版社, 2000, 150.
- [5] 方立天 学愚主编. 佛教传统与当代文化[M]. 中华书局, 2006, 40.
- [6] 吕激. 吕激佛学论著选集(卷一)·诸家戒本通论[M]. 齐鲁书社, 1991.

牛头禅隐修传统与江南隐逸之风探赜

□ 徐明生

摘要:牛头禅自初祖法融开始,形成了独特的山林隐修传统。具体表现为山林苦修、玄默宴坐、凡圣平等、鸟兽感应等特征,也形成了牛头禅独特的宗风,受到道俗的广泛推崇。究其源,牛头禅的山林隐修不仅是印度佛教传统的延续,更与其产生和传播的地域文化特征有密切关系。在牛头禅流布的江浙地区,三论宗与天台宗同样表现出相似的山林隐修倾向,并且三者在义理方面也多有交涉。牛头禅的隐修传统,彰显了沉潜、务实之风,表达了独立人格与批判精神、抒发了物我一体、亲近自然的生活态度,丰富了江南文化的精神内涵。

关键词:牛头禅;润州僧群;隐修

牛头禅是中国禅宗中的重要一派,对佛教中国化的进程起到了积极的推动作用,印顺法师甚至目之为中华禅的根源。牛头禅系的法脉,主要是集中在古润州地区(唐代润州治在镇江,包括今天的南京、句容、丹阳、金坛等市县)的“润州僧群”,以法融禅师、智岩禅师、慧方禅师、法持禅师、慧忠禅师、玄素禅师等为代表。考牛头禅系宗师的生平,大多有山林隐修的高行,具体表现为玄默宴坐、恬淡朴素、无作无修等,形成了牛头禅系独特的山林特色。究其根源,江东地区“三论”思想的传播、般若空观的普被、玄学之风的浸染,是牛头禅系独特宗风形成的社会思想背景,体现出鲜明的地方特色。

一、牛头禅的山林隐修传统

牛头禅自法融祖师以来,形成了鲜明的山林隐修传统。据《中国禅宗通史》的梳理,牛头禅法融禅师为“东山法门”道信禅师的旁出法系,这一法系体现出鲜明的地域特征,即嗣法之人基本都是出自润州,传法地域也集中在江东一带,偶有向吴越地区传播,最终汇入惠能所开创的南宗禅。牛头禅的隐修传统有如下特点:修行地点一般在人迹罕至的山林,修行方式以玄默宴坐为主,修行理念方面提倡“无作无修”。

考牛头禅诸位嗣法祖师的行迹,多以山林隐修为主要方式。《景德传灯录》卷四载,初祖法融(593—657)在接触到大品般若之后,感慨世典非究竟法,于是“隐茅山投师落发。后入牛头山幽栖寺北岩之石室。”^①法融以下,智岩禅师^②(577—654)为丹阳曲阿人,《续高僧传》卷二十一载,四十岁之前戎马倥偬,后弃官入舒州皖公山依宝月禅师入道。“贞观十七年还归建业,依山结草,性度果决,不以形骸为累,出处随机。”^③

慧方禅师(629—695),润州延陵人,据《景德传灯录》卷四载,智岩法师示以心印之后,慧方“豁然领悟,于是不出林薮。”^④后来付法法持禅师,遂归茅山直至灭度。

法持禅师(635—702),润州江宁人。《宋高僧传》卷八载其先事黄梅弘忍,后依青山慧方。慧方禅师出山,则“凡是学众,咸悉从其咨禀心要,声价腾远,海内闻知。数年之中,四部依慕。”^⑤潜心修行、参学两位硕德之后,法持的禅学造诣已经非常出众。长安二年九月法持终于延祚寺,“遗嘱令露骸松下,

① 《大正藏》第51册,第226页下—227页上。

② 关于法融与智岩的师承关系,学界多有所疑,据杜继文、魏道儒考证,智岩应是法融师长,而不应是弟子。(参氏著:《中国禅宗通史》第二章第三节“牛头禅系和润州僧群”,第76—77页。)

③ 郭绍林点校:《续高僧传》,中华书局,2014,第793页。

④ 顾宏义译注:《景德传灯录译注》,上海书店出版社,第191页。

⑤ 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第182页。

饲诸禽兽,令得饮食血肉者发菩提心。”^①

智威禅师(653—722),润州江宁人。据《宋高僧传》卷八载,智威禅师自童年时便“曾不染俗”、“性恶浮饰”,圆寂之时,也与其师法持禅师一样,“遗嘱林中饲鸟兽”。^②

慧忠禅师(682—769),润州上元人,嗣法于智威禅师。《宋高僧传》卷十九载其“继踵兹峰,夙夜精厉。常头陀山泽,饮泉藉草。”“绳床宴坐,终日如机。衣不易时,寒暑一衲,积四十年。”^③

玄素禅师(668—752),润州延陵人。据《宋高僧传》卷九载,玄素依智威门下得法之后,“从是伏形苦节,交养怡和,败衲衬身,寒暑不易,贵贱怨亲,曾无喜愠,时目之为婴儿行菩萨。”其后玄素声名鹊起,受到京口郡牧韦铣供养,但依然坚守朴素苦行之志:“纳衣空床,未尝出户,王侯稽首,不为动摇,顾世名利,犹如幻焉。”^④

法钦禅师(714—792),吴郡昆山人。辞别其师玄素禅师之后,依止径山修行。代宗下诏赞其“德性冰霜,净行林野”,法钦奉召入长安之后,“赐以缣繒,陈设御馔,皆拒而不受。止布衣蔬食,悉令弟子分卫,唯用陶器行。少欲知足,无以俦比。”^⑤李吉甫在《杭州径山寺大觉禅师碑铭》中也赞道:“为人尊师,凡将五纪。居惟一床,衣止一衲。冬无纩,夏不綯络。”(《全唐文》卷五一二)法钦禅师无论在山林还是俗世,始终保持着俭素的生活作风。

道林禅师(741—824),杭州富阳人。据《景德传灯录》卷四载,道林先事复礼,后参道钦。得法之后,于南归途中“见秦望山有长松,枝叶繁茂,盘屈如盖,遂栖止其上,故时人谓之鸟窠禅师。复有鹊巢于其侧,自然驯狎,人亦目为鹊巢和尚。”^⑥道林禅师行止,有鲜明的山林隐逸特色。

牛头禅传至慧忠、玄素、法钦之时,法席逐渐隆盛,而山林隐修的传统则从未中断。这一隐修传统体现出几个方面的特色,也彰显出牛头禅的独特宗风。其一是山林苦修。牛头宗师大多以山林苦修为自己的修行方式,不仅生活恬淡俭素,平时也较少待人接物,用自苦的方式以求道业的精进。有的禅师还保持了佛教乞食的传统,如《佛祖统纪》卷四十一记载,代宗皇帝诏见之时,“所赐一概不受,布衣瓦钵,与弟子日唯乞食。”^⑦其二是玄默宴坐。牛头宗师并不追求广为言说,而是保持着简默的禅风,即便为道俗相邀而说法时,也常常所对无多。如法钦禅师“性和言简,罕所论说。问者百千,对无一二。”^⑧因此,相较他宗,牛头禅更注重修行的实践、更注重对于禅法的践履。从禅宗史的角度观察,牛头宗师所留存下来的作品也很少,这对于了解牛头禅的禅学思想带来一定困难。其三是凡圣平等。牛头宗师在实践中践行了“凡圣等一”的理念。如玄素禅师接受屠户的供养,虽“士庶惊骇”而不为所动。答道:“佛性是同,无生岂别?但可度者,吾其度之,何异之有?”^⑨玄素从佛性论的角度出发,认为众生皆具佛性,如如平等,不应妄生分别。其弟子法钦禅师徙居龙兴寺之后,全国各地的士庶不惮路途遥远,争相奔走其门。而法钦禅师“意绝将迎,礼无差别。我心既等,法亦同如。”(《全唐文》卷五一二)其四是鸟兽感应。牛头宗师多有驯狎兽类的神异事迹,如初祖法融在牛首山幽栖寺修行时,有百鸟衔花之异,而法融将要圆寂之时,“鸟兽哀号,逾月不止”;智威行头陀之时,路遇三虎跟随至山门;法钦禅师在受到征召入长安之后,其所饲养之鸡“不游他所,长鸣三日而绝。”^⑩这些神异事迹,一方面表现了牛头宗师的禅定修为,另一方面体现了牛头禅法中受到道家影响而形成的自然主义倾向。其五是道俗推崇。牛头宗师以精勤的

① 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第182页。

② 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第186页。

③ 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第495页。

④ 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第202页。

⑤ 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第211页。

⑥ 顾宏义译注:《景德传灯录译注》,上海书店出版社,第210页。

⑦ 《大正藏》第49册,第378页中。

⑧ 《全唐文》,第5207页上。

⑨ 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第202页。

⑩ 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第212页。

修行、素朴的禅风和慈悲平等的实行,赢得了士庶的推崇与拥戴。鹤林玄素“开元年中,僧注密请至京口,郡牧韦铣屈居鹤林,四部归诚,充塞寺宇。”^①玄素门下又有一批皈依的士大夫居士群体,“受菩萨戒弟子吏部侍郎齐澣、广州都督梁卿、润州刺史徐峤、京兆韦昭理、给事中韩赏、御史中臣李舟、礼部崔令钦,并道流人望,咸款师资。”^②法钦禅师周围有一大批护法居士,司徒杨绾称赞其为“方外之高士”,而执弟子礼者有相国崔涣、裴晋公度、第五琦、陈少游等。此外,为禅师撰碑铭的也很多,有刺史王颜、比部郎中崔元翰、湖州刺史崔玄亮、故相李吉甫、丘丹。牛头宗师大多虽然身在山林,但德音远闻,备受世俗社会尊崇。而对于俗世,牛头宗师也能够平等视之,以慈悲济世的菩萨精神化众导俗、应机说法。真正践行了牛头禅“无心合道”的禅法理念。

二、牛头禅隐修传统探赜

牛头禅鲜明的山林佛教特色和精勤修行的隐修传统,既有对佛教避世修行的山林传统的追溯,又体现了江东乃至江南地区佛教的区域特色,此外,这一隐修传统的形成与传承,也与牛头禅禅法的精神与内涵相关。

印度传统的婆罗门教规定,人的修行可分为四个时期:梵行期、家居期、林栖期和逝世期。其中,林栖期是远离世俗生活,进入森林中从事各种修行以求得解脱。作为古代印度的主流宗教,林栖而修行的婆罗门教传统对其他新兴宗教也产生了影响。在印度佛教中,也保留了山林隐修的传统,其修行方式除了禅定之外,常常辅以头陀苦行。这个传统随着佛教在中国的传播而继续传承,尤其是在习禅的高僧身上。

从牛头禅的法系来看,“润州僧群”明显体现出地域特色,而这一地区是南朝时期般若学和玄学的重镇,玄佛合流余风所及,三论继之而起。牛头禅不仅在义理方面受到三论影响,修行方式也有取于三论宗。印顺法师认为,“牛头宗的形成,是继承了茅山的禅风。”“慈悲柔忍,成为牛头的特色。”^③牛头初祖法融受学于茅山的灵法师,即大明法师,《续高僧传》卷一五“法敏传”说:“明即兴皇之遗属也。”法朗辞世之前推举大明法师为嗣法者,并对众人赞道:“明居此席,不移八载。口无谈述,身无妄涉,众目痴明。”^④得到印可之后,大明法师“即日辞朗,领门人人茅山,终身不出,常弘此论。”^⑤灵法师终身不出茅山,这种山林隐修之风为法融所继承。法融“是一位禅教并重、而更侧重于禅悟的高僧;他的修学与弘法活动,表现为山林佛教的恬淡朴素的特色。”^⑥关于“润州僧群”体现出来的地域特色,有学者以出身以及社会剧烈变革带来的挫败感加以解释:“由于三论学僧多是败落弟子出身,加上梁、陈、隋、唐嬗变急剧,生死盛衰,世态炎凉,对比尤为强烈,这使润州僧群产生一种奇特的恋土情绪:不得不离开金陵,又不愿离开金陵;面对败破,又不甘败破,以致行动时隐时显,时默时言,贯穿着说不清的落寞与伤感。”^⑦这种解释似乎有些武断,“润州僧群”所谓的“恋土情结”,似乎更多地与这一区域的文化环境相连结,与三论学人一样,“润州僧群”对于义理禅悟、山林实修更感兴趣,对于俗世,始终以平等观视之,保持一种不即不离的状态。

对义理哲思保持高度兴趣,对潜行实修也给予相当重视的,还有天台学人。天台宗开创者慧思融合南北禅法的特点,提出了止观并重的修行理念。智顗大师继承其志,建立了系统的止观修习体系,在《童蒙止观》中,提出发心修习止观应具五缘,其中第三为“得闲静居处”,第四为“息诸缘务”。自慧思开始,便吸收《大乘起信论》“止观俱行”思想,建立天台教理。而在如何修习止观的问题上,《起信论》

① 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第202页。

② 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第203页。

③ 印顺法师著《中国禅宗史》,广陵书社2008,第69页。

④ 郭绍林点校:《续高僧传》,中华书局,2014,第509页。

⑤ 郭绍林点校:《续高僧传》,中华书局,2014,第510页。

⑥ 潘桂明著:《中国禅宗思想历程》,今日中国出版社1992,第193页。

⑦ 杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,江苏古籍出版社,1993,第79页。

指出在“真如三昧”基础上的“一行三昧”的重要性,依真如三昧,知法界一相:“谓一切诸佛法身与众生身平等无二,即名一行三昧,当知真如是三昧根本,若人修行,渐渐能生无量三昧。”^①一行三昧揭示了诸法平等、无有高下的实相境界,在此境界中,心、佛、众生无别无二,修行一行三昧,其功德果报不可估量。智顗在解释“圆顿止观”的“圆顿”义时说:“圆顿者,初缘实相,造境即中,无不真实。系缘法界,一念法界,一色一香,无非中道。已界及佛界、众生界亦然。”(《摩诃止观》卷一上)圆顿止观境界与一行三昧相似,都是系缘真如实相、造境即中的境界。《大乘起信论》对于天台教理影响深远,其中,对于头陀行的肯定与重视,也为天台学人所接受。《起信论》在论述修行施门,戒门,忍门之法时,主张少欲知足:“若出家者,为折伏烦恼故,亦应远离愦闹,常处寂静,修习少欲、知足、头陀等行。”^②这一主张得到天台学人的践行。

天台八祖左溪玄朗(673-754),据《宋高僧传》卷二六载,其先祖在曹魏时代曾“避地于江左”,“虽致心物表,身厌人寰;情捐旧庐,志栖林壑。唯十八种十二头陀,隐左溪岩,因以为号。独坐一室,三十余秋,麻紵为衣,粝蔬充食。”^③玄朗以头陀苦行作为主要的修行方式,表明其在重视观法的同时,更加重视禅定实修。

湛然(711-782),《宋高僧传》卷六载其世居常州荆溪(今江苏宜兴南),“诏书连征,辞疾不就,当大兵大饥饿之际,揭厉法流,学徒愈繁,瞻望堂室,以为依怙”,湛然“慈以接之,谨以守之,大布而衣,一床而居,以身诲人,耆艾不息。”^④湛然是天台中兴的关键人物,不仅在义理方面造诣精深,且修行精勤、并重视佛教慈悲救度的实践。

牛头禅山林隐修的宗风,还与牛头禅禅法相关,是牛头禅学在修行实践中的体现。牛头禅的修行方式,宗密概括为“本来无事为悟,忘情为修。”“牛头宗意者,体诸法如梦,本来无事,心境本寂,非今始空。迷之为有,即见荣枯贵贱等事。……既达本来无事,理宜丧己忘情。情忘即绝苦因,方度一切苦厄,此以忘情为修也。”(《禅门师资承袭图》)牛头禅在般若空观的指导下,认为诸法如梦似幻,对境起执,才会产生种种烦恼,因此需要忘情,心无所系,方可使烦恼不生,这种修行方式又叫做“无心合道”,“无心用功”。印顺法师认为,“牛头禅的‘无心合道’、‘无心用功’,是从道体来说的。以为道是超越于心物,非心境相对所能契合的。不能发现分别观察的必要意义,不能以分别观察为善巧方便,但见心识分别的障碍,于是‘无心合道’、‘无心用功’——发展出一种无方便的方便。”^⑤这种修行方式,印顺法师还认为受到庄子的影响,“庄子说:玄珠(喻道体),知识与能力所不能得,却为罔象所得。”^⑥宗密又在《禅源诸诠集都序》中将牛头禅归于“泯绝无寄宗”,指出该宗“说凡圣等法,皆如梦幻”,“平等法界,无佛无众生”,故提倡“无修不修,无佛不佛。”这种禅法源自彻底的般若中观,蕴含着对传统禅法的否定因素。

法融在《信心铭》中强调“无心用功”的人道方法,以论证无修无证的原理。^⑦《信心铭》说“至道无难,唯嫌拣择。”“遣有没有,从空背空。多言多虑,转不相应。绝言绝虑,无处不通。”“任性合道,逍遙绝恼。”作为最高本体的“道”其实同中道实相一样,是超越的本体,只有放弃任何执着,才可能达到体道的境界。《绝观论》中说:“夫道者,若一人得之,道即不遍。若众人得之,道即有穷。若各各有之,道即有数。若总共有之,方便即空。若修行得之,造作非真。若本自有之,万行虚设。何以故? 离一切限量分别故。”(《宗镜录》卷九引)在“无修无证”的修行思想指导下,牛头宗师都十分注重实修与亲证,表现出

① 高振农:《大乘起信论校释》,中华书局,1992,第167页。

② 高振农:《大乘起信论校释》,中华书局,1992,第161页。

③ 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第662页。

④ 范祥雍点校:《宋高僧传》,中华书局,1987,第117页。

⑤ 印顺:《中国禅宗史》,广陵书社2008,第83页。

⑥ 印顺:《中国禅宗史》,广陵书社2008,第83页。

⑦ 《信心铭》见《景德传灯录》卷三〇。据印顺法师考证,《信心铭》当为法融所作。(参《中国禅宗史·牛头法融的禅学》第74-75页)《信心铭》传为僧璨所作始于百丈怀海,是洪州门下的见解。

朴实简默的禅风。

白居易曾拜访鸟窠道林禅师,问佛法大意,这段问答非常鲜明地体现出牛头禅重视实修实证的倾向。“师曰:诸恶莫作,众善奉行。白曰:三岁孩儿也解恁么道。师曰:三岁孩儿虽道得,八十老人行不得。白遂作礼。”^①在道林禅师看来,佛法的精神与宗旨说起来容易,真正理解与践行却非常困难。佛法不在于言说,而在于具体的修行实践。

概言之,牛头禅隐修传统的形成,既可以追溯到印度佛教的山林修行传统,也可以从牛头禅发端与传播的地域文化特征进行分析,同时,这一传统还与牛头禅独特的禅法思想相关。从中国禅宗史的视角进行观察,牛头禅地域性特征比较强烈,唐末以后逐渐式微而法系不彰。究其原因,其禅学过度强调否定,批判性色彩浓厚,可能是牛头禅学不为广泛认可的理论因素。宗密在《禅门师资承袭图》中揭示了牛头的弱点:“故知牛头但遗其非,未显其是。”另一方面,牛头宗师多乐玄默,不乐著述,留存的语录和作品较少,这也不利于牛头禅的传播。此外,牛头宗师虽以平等、慈悲的态度对待俗世,但在修行实践中始终对俗世保持着一种超越的态度,这种独立、超脱的品格也不利于牛头禅走进世俗社会。虽然牛头禅主要流布于有唐一代,但其禅学与宗风,在禅宗史乃至道教史上都产生了相当的影响,牛头禅“无情有性”之说,玄默简淡的禅风,“无作无修”的理念,头陀苦行的实践等,在南宗禅其后的不同派别中,都可以找到影子。“虚空为道本”、“森罗为法用”等思想也为道教所吸收,如唐末五代道门领袖杜光庭的“道体论”中就有“虚极妙本”等相似命题。

三、牛头禅隐修传统及其意义

自古以来,中国隐士辈出,形成了独特的隐逸文化。梁漱溟指出了隐士的三大特点:“第一,在政治上便是天子不得臣,诸侯不得友,……第二,在经济上,便是淡泊自甘,不务财利,……第三,在生活态度上,便是爱好自然而亲近自然。”^②范晔在《后汉书·逸民传》中指出了隐逸之士的几种动机:“或隐居以求其志,或曲避以全其道,或静己以镇其躁,或去危以图其安,或垢俗以动其概,或疵物以激其情。”从根本上看,隐士将隐逸生活与现实的世俗相对立,并将其视为人生的一种理想状态。佛教和道教形成之后,隐士归隐的动机变得更为复杂。他们之中,有的人是为了避地而居,远离尘世的喧嚣;有的人选择高尚其志,在浑浊的世间保持些许个人的独立与尊严;还有的人为求一己解脱,汲汲于自了之道。等而下之,亦不乏以归隐为“终南捷径”之人。与此相比,牛头宗师的隐修之道,体现出沉潜、独立、批判、慈悲、超越等精神,在声光化电的现代社会对于人生有诸多启发。

其一,隐修体现了沉潜、务实之风。牛头禅宗师将个体的精勤修行置于首要的位置,与禅宗其他派别相比,牛头禅虽对于思辨的义理有着浓厚的兴趣,但并不追求语言文字的表达;虽对于世间众生充满悲悯,但并不汲汲于人世行道。牛头宗匠往往历经长期的修习,才逐步为人所知,得到道俗认可。

其二,隐修彰显了牛头宗师的独立人格。牛头宗师多能以独特的人格魅力,赢得士大夫及社会大众的推崇,甚至受到帝王的封赏。无论是身在山林还是庙堂,牛头宗师始终与俗世保持着一定的距离,能够做到宠辱偕忘、凡圣等一。不论隐显,牛头宗师都能不改其志,这种独立的人格,使牛头门下常聚集一个比较庞大的护法居士群体,成为重要的护法力量以及僧俗二界沟通的桥梁。

其三,隐修体现了牛头宗师的批判精神。“牛头禅从初祖法融开始,便深契于般若中道实相,加上地区性传统思想的渗透,它带有某种如胡适、柳田圣山等学者所说的‘虚无主义’倾向。法融所说的‘若身心本无,佛道亦本无’;‘若知本无亦假名,假名佛道’,很容易将禅引向极端。”^③从学理角度观察,牛头禅法偏向于否定,理论上主张“无佛无众生”,修行中强调无修无德。南宗禅后学中兴起的“呵佛骂祖”等激烈行为,在一定程度上与牛头禅的否定、批判精神相联系。

① 顾宏义译注:《景德传灯录译注》,上海书店出版社,第211页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社,1987,第308页。

③ 潘桂明著《中国禅宗思想历程》,今日中国出版社,第196页。

其四,隐修表达了亲近自然的生活态度。牛头宗师不仅乐于栖隐山林,而且神异事迹多与驯狎兽类有关,在世时,多有异草庇护、兽类追随;离世时,又有草木变色、鸟兽哀号。在佛性论上,牛头禅与三论一样,主张佛性不仅遍一切有情,也遍在一切无情之中。吉藏在《大乘玄论》卷三中说:“不但众生有佛性,草木亦有佛性……若众生成佛时,一切草木亦得成佛。故经云:一切法如也。”^①法融在《绝观论》中也说:“道者,独在于形器之中耶?亦在草木之中耶?入理曰:道无所不遍也。”(三三)这一思想至湛然时发展为“无情有性”说,形成了牛头禅独特的佛性论,也是牛头宗师亲近自然的理论根据。

自古以来,儒释道三教皆有隐逸之风,或至少有隐逸之志。儒家之隐是对“道之不行”的独善其身选择,道家之隐在于“遗世而独立”的孤傲与清高。对于士人而言,往往采取一种折中的选择。白居易《中隐》一诗云:“大隐住朝市,小隐入丘樊;丘樊太冷落,朝市太嚣喧;不如作中隐,隐在留司官。”^②无论大隐、小隐还是中隐,对于朝市和丘樊、庙堂与山林,依然心生分别。牛头之隐,以玄默的态度、简淡的作风、无畏的布施、精勤的实修,重新诠释了隐修的精神内涵。牛头禅隐修之风是在江南独有的文化条件之中孕育出来的,其精神内涵的发掘,不仅有助于我们了解江南传统文化的特质,也对江南文化在现代社会中的定位与弘扬大有裨益。

(作者系江苏科技大学马克思主义学院副教授)



① 《大正藏》第45册,第40页下。

② 《白居易集》,中华书局,1979,第490页。

念佛与禅修在天台思想中的融通

——《观经疏》、《五方便念佛门》、《十疑论》之考察

□ 赖贤宗

摘要：智者大师的著作中，从早期隋代灌顶所出智者大师传所记载九部之初，到宋代已累增到为数可观的百部之多。其中，传为智者大师所说或所作的《五方便念佛门》、《观无量寿佛经疏》（以下简称《观经疏》）、《十疑论》等三部净土著作，受到现代来日本学者（望月信亨、佐藤哲英、日比宣正等人）的注意和研究，讨论之后，大体上被认为是后人的“伪作”，而不是真正出自智者大师所撰。但是笔者认为，所谓的“伪作”并不是无所本，而且这个有所本的创作正好表达了天台佛教与净土行门的在后世的融合的努力。

在中国早期天台法系与古德的观点之中，《观经疏》无不是被尊崇为智者大师所作无疑，尤其是宋代天台学人多信奉不疑，力求弘扬。这个主张与其说这是要作出符合历史客观真实的文本考据，不如说是这是经典文本在文化流传的过程中，反映了天台佛教与净土行门的融合的需求与成果。

而这两部书经由上述日本学者的考据之后，所质疑的“伪作”问题何在，以及虽然是“伪作”但是仍是“有所本”，仍然不能忽略它们在研究整个天台思想史中的重要性，表现了天台佛教对于融通念佛与禅修的努力。笔者本文就此一问题，就望月信亨、佐藤哲英、日比宣正等人等人的在文献学上的论点，加以考察，也由诠释学（Hermeneutics）的观点，就此中所蕴含的禅修思想的突破，提出笔者自己的看法。

关键词：念佛与禅修 佛教天台宗 智者大师 观经疏 十疑论 五方便念佛门 融通之考证

一、导论

传为智者大师所作和所说的作品中，从早期隋代灌顶所出智者大师传所记载九部，到宋代已累增到为数可观的百部之多。其中，《五方便念佛门》、《观无量寿佛经疏》（以下简称《观经疏》）、《十疑论》等三部净土著作的真伪问题，受到学者的注意和热衷的研究与讨论后，大体上被认为是后人的“伪作”，而不是真正出自智者大师所撰。

其中，《观经疏》近年来经由日本学者方面的种种考证，则认为有伪作之嫌；也就是说并非智者大师所撰，乃是后人的假借其名之伪作。关于这个课题，本文提出望月信亨、佐藤哲英、日比宣正这几位日本学者从《观经疏》所出的年代及内涵思想，与《观经疏》内在的语词等这些角度，经过考察研究之后对此书真伪所提的看法，加以检讨。

在早期天台法系与古德的观点之中，《观经疏》、《五方便念佛门》、《十疑论》无不是被尊崇为智者大师所作无疑，尤其是宋代天台学人多信奉不疑，力求弘扬。而这两部书经由日本学者的考据之后，所质疑的问题何在？所质疑的问题所蕴含的意义何在？笔者本文就此一问题，加以考察。除了有助于厘清吾人对于《观经疏》的撰述问题有更进一步的了解之外，对于佛教研究的所谓“伪作”的问题，也由诠释学的观点，提出笔者自己的看法，希望能够因此对于天台佛学史有一些新的理解。简言之，佐藤哲英认为《观经疏》智者大师所作，而是后人天台学者的伪作，也就是说《观经疏》是灌顶以后，到六祖湛然的天台教团第一期黑暗时代受到净土教的影响，本疏是在这一时期，在天台教团受到净土教浸透时代，“有所本”而产生的作品。虽然如此，本疏并不是无价值的“假作”的“伪作”，而是一种“伪似”之作、后世之人编辑传说和发挥传承教义的述作，它是初期天台教团受到净土教化的思想史研究的贵重文献。从诠释学的观点加以考察，《观经疏》、《五方便念佛门》、《十疑论》显示了文化品的流传史与不同文化传统的交互影响史的意义，就对于这些文本的哲学研究而言，这也彰显了创造诠释学（Creative Hermeneutics）的意义。

neutics)、跨文化沟通的诠释学的诠释研究的必须性。

二、《五方便念佛门》的伪作之说的考察

(一) 版本与内容的基本考察

《五方便念佛门》和《净土十疑论》经由望月信亨和佐藤哲英的研究分析,大致上学者对这两部著作是否真是天台智者大师所说或是所著,也是存有很大的疑问,甚至可以说,他们的看法认为《五方便念佛门》和《净土十疑论》是后代天台门人的伪作。

《五方便念佛门》目前是被收录在《大正藏》四十七卷,记载为“天台智者大师撰”,这是佐藤哲英所说的“广本”。

本书的文献最初记载是在最澄的《将来台州录》,另外,慈觉大师的《唐送进录》也有记载。而中国方面的文献最初记载是遵式的《天台教观目录》和志盘的《山家教典志》。但是以上所列各本都被视为是缺本。

依佐藤哲英的考据,本书撰写大约是在公历九世纪,^①现存有日本的正仓院圣语藏本(唐经第十一号),全书仅五百多字,这是略本。

《五方便念佛门》有广本和略本二本,就其内容而言,广本有(1)五种禅,(2)五种念佛三昧门,(4)问答料简,(4)念佛禅门四教人离念等四段。而略本只有(1)五种禅和(4)念佛禅门四教人离念佛两段,缺少(2)五种念佛三昧门和(3)问答料简二段。略本的总数字不过五百余字。

《五方便念佛门》略本的主要的内涵,首先是“五种禅”,“一、凝心禅,二、制心禅,三、体真禅,四、方便随缘禅,五、息二边分别禅”,其次是念佛禅门四教人离念的一段文。^②其次,此书的主要内涵是“念佛禅门四教人离念”。佐藤哲英在其书中论证了“五种禅”和“念佛禅门四教人离念”都符合智者大师止观法门和解经学的原理,但是也找不出此书就是智者大师亲自所写的积极理由。

此外,佐藤哲英认为:《五方便念佛门》广本的中间部份所说的“五种念佛三昧门”一段当中有“性起圆通”的说法,“性起”是华严宗的特有理论,这是《五方便念佛门》广本可能受到华严宗的思想的影响。又,《五方便念佛门》广本的中间部份所说的“问答料简”引用到唐代菩提流志于706-713年所译的《大宝积经》卷116和卷89之文,分别解说“一行三昧”和“画像观礼”。就此而言,笔者认为:《华严经》有《性起品》,《五方便念佛门》可能是直接接受到《华严经》的影响,不能据此就认为《五方便念佛门》广本是后来的天台门人是在发展(简本到广本)的过程中受到华严宗思想的影响而扩充写作的文本。反过来说,也可能是澄观大师等华严宗的念佛思想可能是受到《五方便念佛门》的古本的影响,其实,佐藤哲英也提到这个可能性。更为持平的说法是,这反应了《五方便念佛门》在简本扩大为广本的过程中,天台门人和华严思想的互相影响,《五方便念佛门》的扩充尽管可能是吸收了华严思想或说是直接从《华严经》受到影响,仍是这在智者大师的天台止观的基本思维中而也有所运用的。

至于《五方便念佛门》广本引用《大宝积经》卷116和卷89之文的问题,笔者以为:由于“一行三昧”是《摩诃止观》的常坐三昧,《摩诃止观》已经引用了《文殊说般若经》加以解说,《大宝积经》是集译诸经而成,《大宝积经》卷116即相当于《文殊说般若经》。“画像观礼”的观佛像好光明的法门是念佛观佛法门所常说,例如《大迦叶经》等经,智者大师也常说观佛像好光明的念佛观佛法门。所以,《五方便念佛门》广本虽然引用《大宝积经》卷116和卷89,但是较为持平的说法是:这是反应了《五方便念佛门》在简本扩大为广本的过程中,天台门人和华严思想的互相影响,虽然引用唐译的《大宝积经》卷116和卷89,但仍然是在智者大师的天台止观的基本思维中运用,所引用的内容也出现在智者大师的天台止观的文本之中。

笔者以为:虽然现存天台智者大师的著作相当多,但是智者大师自己亲自所著的书相当少,大部分

① 佐藤哲英《天台大师の研究》,页644。

② 智𫖮《五方便念佛门》,大正47.81下。

是他所说而由门人所记,即使是天台三大部也是如此。《五方便念佛门》略本当也是如此,所以在其中找不到智者大师亲自所写的积极理由,也就不足为奇了。《五方便念佛门》“略本”是此一念佛观心法门文本的“古本”,应当也是天台智者大师所说,而由其门所记,后来才逐渐流通开来,在流通的过程之中,被天台门人扩大为今天所常见的“广本”,广本反应了天台宗与华严思想互相影响的历史痕迹。此中,中国人强调文化传承,主张“述而不作”,往往开创宗派的宗师虽然广为讲学,但是亲自著作却少,智者大师就是一例。又,广为讲学,亲着却少,便可能有许多口传的文本或是私下流通的讲义讲录流传于后世。这些“有所本”的口传的文本或是私下流通的讲义讲录在继续流通的过程之中,又可能增加了流通者自己的解说和增添。又,后世门人即使有所创作、创造性的诠释,也喜欢将所创作者归功于他所归宗的祖师,说成是其宗师所说或是所撰着,这些情况并不是可以简单说成是造假、欺瞒意义上的伪作,而是在文化的继起创造之中,有其意义,彰显了中国人“述而不作”、“崇古之尊重文化传统”、“不忘本”的文化精神;另外,这种外表上是“伪作”而实质上是“有所本”的“假托”(假借托付)也反映了不同宗派、不同文化传统在文化史的交涉过程中的互相影响,在文化研究是相当具有意义的,他显示了文化史中跨界沟通的实况。

(二) 五种禅与四教入离念的思想

五种禅“一、凝心禅,二、制心禅,三、体真禅,四、方便随缘禅,五、息二边分别禅”是《五方便念佛门》的略本和广本的卷头之通说,佐藤哲英认为这五种禅是首先是浅深次第观法,而后来达到非浅深次第的圆观,全书约念佛而说禅观,可以说这五种禅的思想是本书独特的地方。^①

这五种禅的思想和天台止观的关连应该注意的是:在《次第禅门》和《小止观》及《摩诃止观》也分别说到“系缘止、制心止、体真正”、“体真正、方便随缘止、息二边分别止”的三止。“体真正”即是三观之中的“空观”,因此,三止和三观二种合起来便是此处所说的五种禅。又比对《次第禅门》的卷三之上明“内方便”的止门,也有这三止“系缘止、制心止、体真正”之说,和进一步的卷三之下,“约止门明四修”说:“一、事止,所谓系缘制心等止,即是事修;二、理止,所谓体真正止,即是理修;三、事理止,所谓俗缘体真正止,即是事理修;四、非事非理修,所谓息二边分别止,即是非事非理修。”^②“事止”一项包含了“系缘止”和“制心止”,所以,《次第禅门》的“约止门明四修”实际上是包含了“五止”,而其内容和《五方便念佛门》的五门也是一致的。所谓系缘制心等止这些早在《次第禅门》就有提到过了,而且这《五方便念佛门》略本的卷头的五种禅的后三禅是可以配“空、假、中”三观的思想,可以说它不是浅深次第的禅法,但宛然浅深的圆观之说。而这三禅的三观圆融思想,在智者大师成立《摩诃止观》之前的前期时代是没有出现的。^③

这五种禅的名目,在智者大师其他著作也找不到。虽然如上述所说,与《次第禅门》解释的四止门关连,又后面的三禅配三观的圆观和《摩诃止观》的释体相章下的思想也有关连,但是本书却无法直接就根据这一点而认定为智者大师的真撰。可以说本书的五种禅的部份是天台宗的学人参酌《次第禅门》和《摩诃止观》而创作的,而要说是谁人所作,则未能有明确的答案。

再者,佐藤哲英从略本后半段的念佛禅门四教入离念的以下这一段,考察这是约藏通别圆的四教而所述的念佛观,《五方便念佛门》说:

约四教者。夫心不独生。必诧缘起。行者念佛之时。意想为因。如来毫光为缘。亦名法尘。以对意根故。所起之念即是所生法。观此根尘能所。三相迁动。新新生灭。念念不住。分析方空。无佛无念。藏教小乘也。即观念念佛心。起能生所生。无不即空。妄谓心起。心实不起。起无自性。体之即空。所观佛相如镜中像虚空华。无佛无念。通教大乘也。即观念念佛心。起即假名之法。浅深洞鉴无量

① 佐藤哲英《天台大师の研究》,页 652。

② 智顗《释禅波罗蜜次第法门》,大正四六 498。

③ 佐藤哲英《天台大师の研究》,页 652-653。

名相。如观掌中。了知此心。有如来藏。历劫断惑。方证真常。离边显中。无佛无念。别教大乘也。即观念佛心。起即空假即中。若根若尘。并是法界起。一念亦尔。尘刹诸佛一念照明。六道众生刹那普应。初即是后。今始觉知。如大福人执石成宝。必无舍念别求离念。即边而中。无佛无念。圆教大乘也。璎珞经明顿悟如来。此之谓也。^①

依佐藤哲英的看法,《五方便念佛门》所说的“四教入离念”这一段,以意根为因,佛的毫光为缘,对此意根所起的念是所生之法,观此根尘境三相,体证其分析空的状态而无佛无念,此为藏教小乘的念佛禅门。又,以无自性空而无佛无念,这就是通教大乘的念佛禅门。更观念佛的心即是假名,了知如来藏,历劫断惑而证真常,离空有二边证中道,而无佛无念,这就是别教大乘的念佛禅门。又,观念佛的心是即空、即假、即中,即边即中,而无佛无念,这是圆教大乘的念佛禅门,即《璎珞经》所说的顿悟如来。智者大师的经文释义的方法以《法华文句》所注说的因缘、约教、本迹、观心的四种释义为代表,因此依化法四教的范畴来解经,是天台著作的一般形式。佐藤哲英认为“四教入离念”这一段以所分的四教来解说念佛观心法门,其中“藏教小乘”有失其繁重之失,而且“小乘”不是智者大师所用的术语,他是用以三藏教来称呼。又,通别圆以大乘用语来分,是类似于华严宗的五教判所谓的大乘始教、大乘终教的说法,也不是智者大师的惯用词。所以,就“四教入离念”这一段而言,是不是真的智者大师的真撰?佐藤哲英认为:从细处的文字来看,应是后人添加进去的,而本文的主干本体也很难说是智者大师所作。因此,就内容而观,“四教入离念”这一段与智者大师的思想不相矛盾,但是却不能决定为其真撰的积极论据,但又看不到其否定真撰的积极论据。总之,佐藤哲英认为本书应是智者大师以后到湛然之间的著作,为天台学徒的述作,他认为这是比较接近事实的说法。^②

其次,佐藤哲英又依《五方便念佛门》的略本的流传考察和净土教的关系,发觉略本是在中唐时代,也就是公元 718 – 839 年间,应该称作是《五方便门》,是全书仅五百余字的短篇。后来受到华严的思想影响而在中唐时代增广为广本,而采取五种念佛三昧门的第一称名往生念佛三昧门,而成为《五方便念佛门》的名称,后来被净土教摄取(例如宋·宗晓的《乐邦遗稿》与日本《妙行心要集》所引用)而成为净土教相关的文献。^③

以上就佐藤哲英对五方便念佛门的考察,最后结要出几点看法^④:1、《五方便念佛门》有广略二本,广本有(1)五种禅,(2)五种念佛三昧门,(4)问答料简,(4)念佛禅门四教入离念佛等四段,而略本只有(1)和(4),缺少(2)和(3)二段,略本的总数字不过五百余字。2、正仓院圣语藏本的天台大师五方便门是九世纪的写本,属《五方便念佛门》的略本,也推定传教大师的《将来台州录》中所记载者是《五方便念佛门》的略本。3、审察不到《五方便念佛门》略本流传的迹象,唯有从惠快编述的《妙行心要集》所录的略本的全文、金泽文库所藏的《六妙门禅法》的末尾也有略本,可知安平镰仓时代流行此一略本。4、中国宋代也有《五方便念佛门》略本的流行,若讷题跋本和《乐邦遗稿》所引用的都是略本。5、《五方便念佛门》五种禅的思想是天台其他著作所没有,这个思想和《次第禅门》有关连。《五方便念佛门》后面的三禅的三观所配的圆观的思想与《摩诃止观》有关连,又四教入离念佛等四段所说的“藏教小乘”一语也有失于繁重,而且也不是智者大师的用语。6、《五方便念佛门》略本念佛观的中心五种禅法是约四教而述的小篇,与智者大师的圆熟思想不矛盾,但是这不是智者大师真撰的积极论据,恐怕这是参酌《次第禅门》和《摩诃止观》而写,应是智者大师以后到湛然之间的天台门人的述作。7、《五方便念佛门》广本的五种念佛三昧门和澄观的《华严经随疏演义钞》的古人说是一致的,可见是受到中唐时代的华严思想的影响,而且也引用唐译《大宝积经》,并由慈觉大师入手携目的事实。此《五方便念佛门》广本是公元

① 大正藏,四七卷,页 82。

② 以上参见佐藤哲英《天台大师の研究》,页 652 – 654。

③ 佐藤哲英,《天台大师の研究》,页 656。

④ 佐藤哲英,《天台大师の研究》,页 657 – 658。

713 – 839 年之间的增广，而且这个时期是天台和华严思想交流的湛然和澄观的时代。8、《五方便念佛门》略本是有一般的念佛观所说的观心，在中唐时代受到华严思想的影响，增广附加称名往生思想，成为净土教的文献，变成广本，也因此本书性格也多少产生变化。^①

三、智者大师的《观经疏》伪作之说的考察

(一) 日本学者的研究

首先，望月信亨的考察与研究看法 智者大师的《观经疏》收于大正藏第三十七卷，记有“天台智者大师所说”的标记，在中国佛教的流传中，此书被深信是智者大师所作不疑。然而，日本江户中期以后日尧等人提出本书为伪作，近年来经由日本学者方面的种种考证，则更加认定有伪作之嫌。也就是说《观经疏》并非智者大师所撰，乃是后人的假借其名之伪作。关于这个课题，以下提出望月信亨、佐藤哲英、日比宣正这几位日本学者从《观经疏》所出的年代及内涵思想，与《观经疏》内在的语词等这些角度，经过考察研究之后，对于此书真伪所提的看法，提出检讨。这些考察有助于吾人对于《观经疏》有更进一步的了解，对于“伪作”、“伪似之作”、“有所本的托古之作”的问题，能够具有更深入的思想史和哲学诠释的意义的新理解。

关于这部《观经疏》真伪之说的考证，望月信亨在其所著作的《中国净土教理史》一书中的讨论，其认为智者大师的《观经疏》、《阿弥陀经义疏》、《五方便念佛法门》、《十疑论》等净土著作，是后人的伪作。^② 根据他的考证，日本鎌仓时代的良忠^③于 1851 所著作的《往生要集记》未曾引用《观经疏》，而且良忠亦责疑《观经疏》内文之文句似同净影慧远的《观经疏》而有所不解；又江户中期的日莲学者也多主张本疏是伪作，如以下所言：

贞享年间，大野山日尧举七难，指为后人之伪作。亨保之顷，鸣泷山日谛更另列七项疑点，

论断非智者之真撰。作者亦曾精研此书之文义，确认果为后世之拟托。^④

这是日本佛教学界当时对《观经疏》的“伪作”问题之相当热络研讨的说法。

此外，关于智者大师的《阿弥陀经义疏》，望月信亨亦发觉中国宋代天台山外派的智圆（又称孤山智圆）（976 – 1022）对智者大师的《阿弥陀经义疏》加以存疑的说法，亦认为最澄的《传教大师将来台录》所记述的“《阿弥陀经义疏》智者大师出”，有假托之嫌。如在其所著的《阿弥陀经义疏》有说：“世有弥陀经疏，自日东传来，言智者说非也，词俚义疎，谅倭人之假托乎”，^⑤由此所说而观，孤山智圆早就对智者大师的《阿弥陀经义疏》存疑，并推测是后人假托之作。又，志盘的《佛祖统记》第二十五卷，遵式的《山家教典志》亦载：“此书虽曾人藏，而孤山、净觉谓附托之文”。^⑥ 这是望月信亨根据宋代孤山智圆和《山家教典志》的记载，推论《阿弥陀经义疏》非智者大师所著。

总之，望月信亨立足于文献和前人所提出的说法而加以考察，认为本疏《观经疏》与《阿弥陀经义疏》不是智者大师所作，而判定是后人的伪作。

其次，佐藤哲英的比对分析 佐藤哲英《天台大师の研究》对天台智者大师一生的辉煌佛教事业，做了全盘的深入研究，此书第五篇对于有关净土著作伪作之说，也提出相关的研究看法，以下摘录佐藤哲英所说明的研究重点及见解。

对于《观经疏》是否为“伪作”的问题，佐藤哲英探讨于《天台大师の研究》第五篇第二章，大体上佐藤哲英立足于望月信亨的研究看法之后，做了进一步深入的分析与比对的工作。根据其研究，江户中期以后，日尧、日谛、日贤倡说伪作之说。于明治末至大正年间，也有许多日本学者发表过多篇有关本疏的

① 佐藤哲英《天台大师の研究》，页 658。

② 望月信亨著，释印海译《中国净土教理史》，台北，正闻出版，1991，页 76。

③ 日本禅宗三派之一，黄檗山万福寺第三十三代良忠。

④ 望月信亨著，释印海译《中国净土教理史》，台北，正闻出版，1991，页 76。

⑤ 望月信亨著，释印海译《中国净土教理史》，台北，正闻出版，1991，页 76。

⑥ 望月信亨著，释印海译《中国净土教理史》，台北，正闻出版，1991，页 76。

真伪之辩的篇章。其中,以望月信亨所发表的《天台观经疏の真伪を论す》,所说的《观经疏》十之八九之中是剽窃净影寺慧远的《观经疏》之说,而顿时引起日本学界的讨论,产生真、伪二方面主张激烈的争辩。^①

检讨真撰之说 依佐藤哲英的检讨研究,灌顶的《隋天台智者大师别传》所记载的九部著作,和道宣的《大唐内典录》的十九卷记述都没有列到本疏《观经疏》之名,所谓的智者大师撰《观经疏》缺乏任何存在的论据,只有在最澄的《传教大师将来台州录》才有见到最初的本疏的文献,而令人存疑是否真为智者大师的真撰?^②

对本书持怀疑观点之论者以为,从传为智者大师所撰的《观经疏》的最初的注释书来探讨,据说本疏最初有注释书,是唐代法聪所著的《释观无量寿经记》,行满曾于禅林寺元和十二年(817)见过此注释书,而法聪和行满是同为天台六祖湛然的宗派门下的听法弟子,行满见过法聪此一《观经疏》注释书而留下后记一短文。^③但是法聪的此一注书并没有记说此《观经疏》是智者大师的真撰。又遗憾的是:也没看到湛然有提到关于《观经疏》是智者大师真撰的记述条文。^④

反之,也有人倾向于认《观经疏》一书是真撰,从智者大师临终的遗教,所唱赞的《法华经》与《无量寿经》此二部经来观看,虽然智者大师没有明示临终遗教与《观无量寿经》的关系,但由内涵所云:“四十八庄严净土,华池宝树易往无人,火车相见能改悔者,尚复往生,况戒慧熏习,行道力故实不唐捐,梵音声相实不诳人”,“华池宝树易往无人”是出自《观无量寿经》,而推定与《观无量寿经》^⑤有关连。又湛然的《止观辅行传》卷一言:“令唱《法华》、《观无量寿》二部经题,兼讚叹竟”,^⑥此处则明示《观无量寿经》。

由于正反意见都有其论据,所以,《观经疏》究竟是否智者大师的真撰,至今很难完全加以决定。^⑦

天台智顗、净影慧远二疏的相似点与比较研究 从忠良起至江户时代的日尧、日谛、日贤乃至望月信亨,皆发现传为智者大师所说的《观经疏》,与净影慧远的《观经疏》,有颇多的相似点。例如:日谛指出有二十条相似点,望月信亨继之后指出四十条,而佐藤哲英则更深细的找出五十条左右出来,这就是在日本学界中引起争议而认为《观经疏》是伪作之说的关系之重要点的地方。^⑧

但是,佐藤哲英也从另一个角度的假设举说,灌顶在整理修治《法华玄义》与《法华文句》时,参照了嘉祥的《法华玄义》和《法华义疏》,是否也有可能同样的情况也发生在其他撰着中?也就是说,灌顶在修治整理智者大师所讲述的《观经疏》,也不无可能参照了净影的《观经疏》的见解。^⑨这是佐藤哲英的另一种假设。

又佐藤哲英从本疏的组织分为经题释和随文释来探讨,也发现释经题“观无量寿经”,是以五重玄义“释名、辩体、明宗、论用、教相”而释名。例如(一)所释的“佛”义,是以六即佛而释义;“观”释是以次第三观和一心三观而说;“无量寿”则以“法报应”三身论三寿三量。(二)辩体章以实相为体;(三)明宗章以观心为宗;(四)论用章约生善灭恶为力用;(五)教相章在此观经中具备了摄大乘方等教的形式。这一点就是主张本疏为天台智者大师真撰的说法的有利证据。而随文释的部份,则被认为是受到净影慧远《观经疏》不少的影响,这个就是主张不是智者大师真撰而认为伪作之说的学者的意见。但是

① 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都:百华苑刊,1967,页567-568。中译本:释依观译,《天台大师之研究:特以著作的考证研究为中心》,台北,中华佛教文献编撰社,2005。

② 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页568。

③ 《北续藏经》第32卷,页0780。

④ 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页569。

⑤ 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页570。

⑥ 大正四六,148下。

⑦ 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页570。

⑧ 佐藤哲英,《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页571。

⑨ 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页580。

依佐藤哲英的看法,五重玄义的释题,也挟有诸多的疑问存在。^① 认为除了参照净影疏外,应是还夹有参照其它诸论疏的可能性。例如解释“一时佛住王舍城”,是依《大智度论》解释,而“耆闍崛山”的解释,是参照净影疏之外,也还有参照《法华文句》之处。^②

关于《观经疏》成立的年代与事实 从《观经疏》的五重玄义和随文释来检讨的结果,详细的观察结果,《观经疏》之中有《法华玄义》、《法华文句》、《金光明经玄义》、《金光明经文句》、净影《观经疏》等合用解释;因此,其内容到底是不是智者大师的真说,是很难知道的。一言以蔽之,从《观经疏》成立的年代来考察,以《观经疏》最初在《将来台州录》所知,本疏成立的年代最慢是在公历 805 年,这一点是任何人都没有异议的。其次,从法聪的注释书而言,法聪是在唐元年十二年(817)以前所作,如果认定法聪的注释书的解释对象是智者大师说的《观经疏》,从这一点来看,这是对本疏成立年代比较早的说法。又从《观经疏》所引用的《法华文句》来推论,可以这样说:《观经疏》成立的年代是公历 629 至年至 805 年。^③

如从《观经疏》所引用玄奘的“天授”、“影坚”用语而观,玄奘是在唐贞观十九年(645)归国,所以推定本疏成立最早年限是 645 年以后。^④

总而言之,经由佐藤哲英的研究检讨,认为本疏不是智者大师的真撰、真说,也不是灌顶的笔录,而是在灌顶到湛然之间的百年之述作,此百年之间的天台史缺乏研究资料,在此时期中,天台教团受到净土教的影响,所以本疏的成立动机,不外是意图假托智者大师的真撰,来提高自己得地位,虽然是这样的“伪作”,却是反应了灌顶到湛然之间天台教团受到净土教的影响,所以是研究天台思想发展史的重要材料。^⑤

关于以上所论,佐藤哲英列十一点做为总结之要,如下录其重点,并加解说:1. 《观经疏》是否智者大师的真撰,从江户时代日莲学者到明治·大正年间,从诸学者间的论究,尚难下定结论定其为真撰或是伪撰。2. 本疏的真撰论者,从最澄的将来台州录,记述本疏智者大师来论说,及六祖湛然门下法聪有天台的注释书来看,恐怕湛然也认为这是真撰。以及从智顗临终唱诵观经以及遗赞观经看来,智者大师真撰也有其可能。但是这些都只是消极证据,此外,找不到《观经疏》是智顗真撰的积极证据。3. 《观经疏》的天台疏多引用净影疏,其相似点将近有五十条,这个客观的事实就是主张伪论者直接否定本疏为天台真撰的论据所在。而主张真撰者认为是灌顶整理笔录之际,参照了净影疏,加以吸收。4. 天台疏的分科,几乎是引用净影疏,两疏对照结果,也发觉有机械式的参照净影疏的迹象。5. 《观经疏》的天台疏一开始的五重玄义,是具备天台疏应有的形态,这个部份能决定此疏是构成真撰。6. 《观经疏》五重玄义的(一)释名章之下的释题与《金光明经文句》《寿量品》的部份是一致,这是值得注意,此一部份与观经疏并不适合。7. 检讨《观经疏》五重玄义的各部分,其中的辩体章的一段与《金光明经玄义》的辩体章是一致;《观经疏》明宗章一段是与《法华玄义》的明宗章是一致;《观经疏》论用章的一段是与《金光明经玄义》的论用章一致,五重玄义是明显的糊挟接合天台诸作而成。8. 《观经疏》的随文释的部份是引用净影疏外,也参照《大智度论》和《法华文句》;因此,本疏不是智者大师的真说、灌顶的笔录,而可断定是后人假托的结果。9. 《观经疏》的成立年代:本疏有玄奘特有的新译语,由这点而观玄奘归来是唐贞观十九年(645)以后,到最澄的归朝(805)期间,也就是公历 645—805 年期间所作,更确切的恐怕是公历七世纪后半至八世纪前半顷,天台学徒所作。10. 天台、灌顶以后,到六祖湛然是天台教团第一期黑暗时代,亦次第受到净土教的影响,《观经疏》应是在这一时期,受到净土教浸透时代所

① 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页 584。

② 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页 590。

③ 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页 597。

④ 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页 597。玄奘以“天授”翻译提婆达多,以“影坚”翻译频婆娑罗,皆是玄奘特有的翻译。

⑤ 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页 599。

产生的。11.《观经疏》的天台疏不是智顗真说、灌顶笔录,不过是后人的假托,但是本疏并不是无价值的假作,而是反映了初期天台教团受到净土教化的足迹的珍贵文献。^①

以上是佐藤哲英对天台智者大师《观经疏》的检讨研究,认为《观经疏》不是智者大师所作所说,而是后人天台学者的伪作。《观经疏》是灌顶以后,到六祖湛然的天台教团第一期黑暗时代受到净土教的影响,本疏应是在这一时期,受到净土教浸透时代所产生的。虽然如此,但是本疏并不是无价值的假作,而是初期天台教团受到净土教化的思想史研究的珍贵文献。

再次,日比宣正的研究看法

日比宣正继佐藤哲英对《观经疏》的研究之后,从另一个角度《永超录》来考证《观经疏》,而提出如下的看法。

在《永超录》传为湛然所著《观无量寿经疏记》一卷,即:

观无量寿经疏一卷 智顗

疏记一卷妙乐作深珍录 秘不流行^②

而据其调查探讨其他十几种书本,却都没有传有湛然所撰的此疏记的文献,但是在《大日本佛教全书》漕教书目录第一卷的《净土真宗教典志》卷三,记有:

观无量寿经疏记一卷 荆溪湛然作。载在深珍录 秘不流行,出东域录^③

但是日比宣正认为这是根据《永超录》的记载。其同目录还记有法聪撰的《释观无量寿经记》一卷;及天台宝云原义通作《观无量寿经疏记》;和石壁原行靖作《观无量寿经疏记》。但是传为湛然所撰的书本现存是没有,和传为义通、行靖撰的书本也没有,唯有法聪所撰的《释观无量寿经记》现存在《正续藏经》第32卷中。^④ 不过法聪所撰的疏记,却又没有明文的记述《观经疏》为智顗的真撰。所以,日比宣正认为智者大师并未著作《观经疏》,这是后人假托的书,而且传为湛然的所作的疏记也是没有的,而应是《永超录》的误传。^⑤

总之,日比宣正认为,传为湛然作《观经疏记》一卷,事实上并无此事,而《观无量寿经疏》实际上是何时、又是谁作的,至今仍然是未明的问题。^⑥

如上所述,就望月信亨、佐藤哲英、日比宣正等的研究结果,大体上是认为智者大师的《观经疏》不是真撰,是后人的假托。但是学者也主张本疏的撰作,虽说是伪托,但是也是有所本的,同时也是反映了初期天台教团的净土教化的情形,此书对于我们了解天台佛学受到净土思想的影响的具体情况,是颇具价值的。依笔者的考察,法聪所撰的《释观无量寿经记》确实将天台的圆融三观运用于观无量寿经的十六观,法聪是著名的天台僧行满的同学,后记云:元和十二年天台僧行满于禅林寺见此本并亲自手抄,日本圆珍和尚也勘过此书,可见法聪所撰《释观无量寿经记》所解释的传为湛然作《观经疏记》一卷,应非空穴来风,法聪所撰《释观无量寿经记》的天台净土思想应在唐代已是有所本的。^⑦

(二)智者大师的净土思想

虽然望月信亨和佐藤哲英的研究,都认为智者大师的《观经疏》不是真撰,但是另一方面,经过他们的研究,却认为智者大师也有他自己重视的净土思想。如望月信亨在《中国净土教理史》中说:

中国天台宗之开祖,时称智者大师或天台大师,其学风以法华为宗,立五时八教之教相,广说开权显

① 佐藤哲英《天台大师の研究》,京都,百华苑刊,1967,页600-601。

② 日比宣正《唐代天台学说序》东京,山喜房,昭和五十,页488。

③ 日比宣正《唐代天台学说序》东京,山喜房,昭和五十,页488。

④ 法聪撰《释观无量寿经记》,收于《正续藏经》第32卷,页0761-0780。

⑤ 日比宣正《唐代天台学说序》东京,山喜房,昭和五十,页488-489。

⑥ 日比宣正《唐代天台学说序》东京,山喜房,昭和五十,页492。

⑦ 《正续藏经》第32卷,页0780:“元和十二年天台老僧行满于禅林寺偶见此本,亲自手札,敬法重人,古之常道。聪公久于毗坛同听,一宗相承……天台妙观冷然可识”,日本圆珍和尚也有后记,纪录勘过此书的情形。

实之旨。依中论等唱一心三观之说。不独鼓吹观心之要,且亦深信弥陀,修般舟常行三昧行法。^①

望月信亨的看法,智者大师不只是提倡本宗的禅观法门,亦认为其有深信弥陀净土思想,倡修般舟常行三昧行法。又据其研究,灌顶整理的《智者大师别传》中说智者大师“临命终时右胁西向而卧,专称弥陀,般若,观音。最后唱法华,无量寿二部经,听无量寿竟。”^②此智者大师临终专念弥陀等圣号,及听人诵念《无量寿经》,赞四十八愿及圣号功德,并曰:“吾诸师友,侍从观音,皆来迎我”等语,由此而说明智者大师乃是深信净土,并期生西方。

再者,望月信亨亦说:“一、说彼土为事净国土,为凡夫往生所居者,即慧远、智顗、吉藏等所倡导者。”^③此亦认为净土法门中的“实报、寂光、方便、凡圣同居”之四土思想是智者大师与慧远、吉藏等所共同提倡,且凡圣同居土的思想是他们净土思想的特色。望月信亨又说:“智顗亦试作有净土之分类,维摩经略疏第一卷等将十法界凡圣所居之处所,类别为四种”,^④可见,望月信亨亦认为智者大师亦有兼唱弥陀净土之思想在内。

但是,望月信亨却认为智者大师的净土理论,大体上是不异于慧远之说,如分别四土就是同于慧远的说法。

而佐藤哲英继望月信亨之后,则更加说明智者大师此一弥陀净土信仰,其实在智者大师的《法华三昧忏仪》中所说的“五悔发愿文”就已经有所表明了,如《法华三昧忏仪》云:

“我比丘某甲,至心发愿,愿命终时,神不乱正念,直往生赡养。而奉弥陀值圣众,修行十地胜常乐。”^⑤

而在《法华经》的《药王品》:“若有女人,闻是经典如说修行,于此命终,即往安乐世界阿弥陀佛大菩萨众围绕住处,生莲中宝座之上”,所以佐藤哲英由此而观察,认为法华信仰和弥陀信仰都存在智者大师之中,而不会互相矛盾。^⑥

其次,以弥陀信仰为中心的般舟三昧行法,在智者大师早期的《次第禅门》就已经有提到过般舟三昧之名了,到了后期的《摩诃止观》讲述的四种三昧更将般舟三昧当作是常行三昧,而加以具体解释说明。所以,依佐藤哲英此一研究而知,弥陀信仰在智者大师的止观学说中,也是一直存在于由他的早期到晚期思想之中。其实,如果进一步的说,在慧思禅师时即已劝倡般舟三昧的弥陀行法^⑦,由此可以说,弥陀信仰存在天台的禅观学说中,于慧思禅师时即已端露此念佛信仰思想了。

(三)智者大师《观经疏》的净土思想对宋代的影响

其实《观经疏》在早期天台法系与古德之中,无不是尊崇为智者大师所作无疑,尤其在宋代的时候,被天台学人如此信奉而不疑;因此,导致天台山家派与山外派分歧的看法,也成为分裂的助力之一因。

对于《观经》^⑧的注疏,除了先前已有慧远的义疏,还有吉藏(549-623)和唐代善导(613-681)的观经疏,其中,以善导对净土法门的诠释,较被净土学者所接受,同时也受到不少天台学者的公开认可。^⑨

据黄启江的《净土论释传统中的宗门意识——论宋天台义学者对元照〈观无量寿经义疏〉之批判及

① 望月信亨《中国净土教理史》,页75。

② 望月信亨《中国净土教理史》,页75。

③ 望月信亨《中国净土教理史》,页126。

④ 望月信亨《中国净土教理史》,页77。

⑤ 佐藤哲英《天台大师の研究》,页560。

⑥ 佐藤哲英《天台大师の研究》,页560。

⑦ 慧思,《随自意三昧》《行成仪品第一》,“欲得疾入菩萨位,得佛智慧,当先具足念佛三昧、般舟三昧,及学妙法莲华三昧”。慧思撰《随自意三昧》,《北续藏》98卷。

⑧ 以下《观无量寿佛经》简称《观经》。

⑨ 黄启江《净土论释传统中的宗门意识——论宋天台义学者对元照〈观无量寿经义疏〉之批判及其所造成之反响》,《中华佛学学报》第十四期,2001,页310。

其所造成之反响》所言,天台智者大师的《观经疏》,虽然采用了不少慧远的义疏,但天台学者仍尊之不疑。唐代法聪的《释观无量寿佛经记》,以及北宋四明知礼(960—1028)的《观无量寿佛经疏妙宗钞》,更加详论智者大师的《观经疏》,阐发其文义而作。^①

由以上可知,《观经》在宋代以前的注疏,大约有慧远、吉藏、智顗、善导、法聪、知礼等的注疏。而以智者大师的注疏,仍为当时天台法孙学派所信奉不疑,故法聪和知礼再加以注释。诚如知礼的《妙宗疏》序文所云:“此经义疏人稀净报,故说听者多矣!所禀宝云师,首制记文,相沿至今,著述不绝,皆宗智者”^②。由此知礼所言可知,其所禀承是其师宝云义通(927—988),而所宗承也是智者大师之疏。

又据黄启江的研究,对于《观经》的注疏,在天台学派中以“善导疏”和“智顗疏”最为相对抗。由于天台的义学家本就因为对《金光明玄义》的广略二本真伪问题,而各持不同的观点,造成彼此的分裂,最后分化为山家与山外二派之争,却又因为对“善导疏”和“智顗疏”产生不同的见解,在天台的义学家更加重彼此的分歧看法。^③由此可以看出,天台学派的分化主要不出是对天台的文献、义学诠释及思想所各持已见的因素,^④故智者大师的《观经疏》,不管真伪如何,流传在天台学派中也引发天台义学家对净土思想的诠释取向不同。

其次,各家所持宗派立场不同,对《观经》的注疏诠释也就大相径庭,各有岐异,以致于北宋的元照(1048—1116)有感此“南辕北辙”,亦为《观经》再做新注疏,并且采取各家之长以为所注。然而,元照本受业于天台神悟处谦(1011—1075)之门下,系属于天台山家派,但所注的观经“新疏”却多取向善导的《观经疏》疏,故导致同是山家派的草庵道因(1090—1167)为维护宗门天台智者大师的《观经疏》和知礼的《妙宗钞》的立场对元照大加批判伐撻,认为有弃天台义解,而改崇净土宗的善导的立说之嫌,而在天台的净土诠释中引起一场论议。^⑤

综上而观,天台从慧文、慧思传至智者大师,虽然主要是以禅法为其宗风,而然弥陀净土的般舟一行三昧念佛,在慧思禅师时就曾劝修,到智者大师时就稍显出兼唱的意味。又如上所述,《法华经》也存在弥陀信仰,智者大师的《法华忏》亦有。故在早期唐宋时代的天台义学者心中,对于所谓的智者大师的《观经疏》信奉不疑,再加上天台佛教多少也受到唐宋以来净土学派的影响,以致后学法孙法聪、义通、知礼等皆对于所谓的智者大师的《观经疏》再加阐释,可以说这是不无原因的。然而却因受到净土宗的善导疏的冲击,形成与智者大师疏对抗的净土思想,遂引起天台学人对净土义理的诠释又产生不同的见解纷争,使得原本山家与山外为天台内部的义理纷争,再增添一层论诤。

总之,智者大师的《观经疏》虽然在宋代天台学派之中各受到亲疏不同的对待,但是还是几乎还是被信受为智者大师所作,尤其是山家派更是力争维护宗门立场。故《观经疏》真伪之论,乃是近代以来受到日本学者的考察,才提出的真伪论说。此一问题究竟是如何呢?至今亦难完全加以论断,果真是“伪作”,应也出于天台学人的笔下的假托之作,在净土思想的发展史中仍是具有相当意义的,此书反映了初期天台教团的净土教化的情形,因此此书对于我们了解唐初以后的天台佛学受到净土思想的影响的具体情况,是颇具价值的。

而就令我们觉得思考和疑问的是湛然的著作几乎是顺着智者大师的几部遗作而再加以疏记,可谓是充满了中兴天台的“宗门意识”,但是却不见有对天台智者大师著作《观经疏》的记述。后来天台门下

① 黄启江《净土论释传统中的宗门意识——论宋天台义学者对元照〈观无量寿经义疏〉之批判及其所造成之反响》,台北,《中华佛学学报》第十四期,2001,页310。

② 知礼《观无量寿佛经妙宗疏》大正藏三七·195。

③ 黄启江《净土论释传统中的宗门意识——论宋天台义学者对元照〈观无量寿经义疏〉之批判及其所造成之反响》,台北,《中华佛学学报》第十四期,2001,页311。

④ 潘桂明·吴忠伟《中国天台宗通史》,江苏,古籍出版社,页392。

⑤ 黄启江《净土论释传统中的宗门意识——论宋天台义学者对元照〈观无量寿经义疏〉之批判及其所造成之反响》,台北,《中华佛学学报》第十四期,2001,页311。

弟子法聪做《释观无量寿经记》确实将天台的圆融三观运用于观无量寿经的十六观,这当与《观经疏》的流传有若干关系,所以传为天台智者大师所著的《观经疏》的出现时间与流传,是值得再思考的地方。

四、《净土十疑论》的伪作之说的考察

《净土十疑论》经由望月信亨和佐藤哲英的研究,大致上也是认为不是智者大师的真撰,是后人的伪作。而就佐藤哲英的研究结果,比对多种有关净土的作品,而提出以下几点的质疑:

首先,依据宝地房证真的《法华玄义私记》卷五末所述,《十疑论》内容上引用玄奘译的《杂集论》和西域记,而这是唐玄奘(600-664)以后所成立的。^①第二、《十疑论》的第七疑,同《安乐集》的第二、第三门,而第四疑也有所交涉于第二大门的破异见邪执的说法。^②第三、又有受到昙鸾《往生论》和道绰的《安乐集》强烈的影响。如第五疑所答说的“自力、他力”这是举《十住毗婆沙论》的开头,又第八疑的答释“在心、在缘、在决定”三释,乃同《往生论注》的八番问答,几乎是由此而出。^③第四、迦才的《净土论》所说的九种西方净土的报化和往生的机品,与《十疑论》第六疑答释的五种因缘类同,^④第五、本书的第九疑女人往生的问题,和第十疑和善导的《观经四帖疏》,多少也有关连。^⑤第六、《十疑论》的第四疑、第七疑、第九疑这三疑和怀感的《群疑论》,也有相同的指说。^⑥

以上这几点是佐藤哲英经过考证比对分析,发觉《十疑论》与有关净土的诸作有相关性,而认为《十疑论》不是智者大师的真撰。

其次,从《十疑论》的内容所涉及其他净土著作进一步推论成立的年代,大约从以下几点做说明,第一、引用玄奘译的《杂集论》和西域记,而这是唐玄奘(600-664)以后所成立的;第二、与善导的四帖疏多少有关连,而善导(613-681)以后成立的;第三、也有受到怀感《群疑论》的影响,而怀感的《群疑论》是在公历七百年前后完成的,本应该是在这之后成立的,依目前的文献所知,确实的年代应是在天册万岁元年(695)以后的成立。^⑦

再者,本书在九世纪初头相当流传,亦如柳子厚(819)龙兴寺修净土院记,在其墙宇上载有天台智者大师《十疑论》。法聪的《观经疏记》也有记述“准《十疑论》明不退位”。传教大师的《将来台州录》也记有“阿弥陀决十疑一卷五纸”。而若要溯源本书之名最初出现的文献,应是飞锡的《念佛三昧宝王论》,此论中记说:“已上六门尽是念现在阿弥陀佛,以通三世之意也!广如安乐集,天台《十疑论》”,这是贞元二十一年(805)七月与天台学人楚金撰行状,刻于千福寺宝佛塔感应碑上,而飞锡活动期间天宝(742-756),大约同湛然(711-782)同时人物。^⑧

又假如依照飞锡的《念佛三昧宝王论》的著作年代大约推定为太历九年(774),那这《十疑论》之名称在太历九年也就存在,为本书最早成立之年代,依据这而推考,是唐天册万岁元年(695)到太历九年(774)之间,以此而推论本书几乎确实是公历八世纪之前半成立。假如推定是此年代,这是天台六祖湛然(711-782)之时期。而若对照止观辅行卷二之一的常坐三昧(大正藏,四六卷·182c),则有一脉相通之感,也就成为对十疑论也有直接的影响,而且在中唐时代这是一般的通念的行持方法。^⑨

如上所述,比对其他净土书物发现有其相关性,就日本方面,近来的学者也大都认为《十疑论》不是智者大师的真撰而是假托。故从内容上做了种种考察,发觉《十疑论》受到昙鸾、道绰、善导、怀感等的某些影响。

① 佐藤哲英《天台大师の研究》,页635。

② 佐藤哲英《天台大师の研究》,页625。

③ 佐藤哲英《天台大师の研究》,页627-628。

④ 佐藤哲英《天台大师の研究》,页629-630。

⑤ 佐藤哲英《天台大师の研究》,页629-631。

⑥ 佐藤哲英《天台大师の研究》,页633。

⑦ 佐藤哲英《天台大师の研究》,页635-636。

⑧ 佐藤哲英《天台大师の研究》,页636。

⑨ 佐藤哲英《天台大师の研究》,页637。

五、对于“伪作”问题的诠释学反思

我们对于智者大师净土论著《观经疏》、《五方便念佛门》、《十疑论》的“伪作”问题,已在上文加以考察。日本学者望月信亨、佐藤哲英、日比宣正等人对此一问题的详细考证,说明了智者大师净土论著《观经疏》、《五方便念佛门》、《十疑论》并不是“真作”,而是后世假托智者大师所说的“伪作”问题。但是,由他们的研究结果再加以反思,可知:所谓的“伪作”也不就是没有研究的价值,而是说它们还是研究天台思想发展史的重要研究材料,由此可以见出唐宋的天台佛教受到净土思想的影响,或说是天台佛教吸收净土思想的宗教史与思想史的痕迹。

“伪作”并不就是等同于“造假”,“伪作”也是有所本的。所谓的“所本的”,有下列几种可能性:1. 可能是本于对口传心授的传统的补记,2. 可能是对于自身传承的传统的诠释,3. 可能是关于自身传承的不同传说的综合,4. 可能是对于自身传承的传统之诠释,而在诠释的时候有所创造。5. 可能是对于自身传承的传统之诠释,而在诠释的时候,受到他宗的相关论题的影响,而更有所创造。笔者这篇论文所举的三种例子就是符合这里所说的五种状况,并不是简单的“造假”和“伪作”,而也是一种“所本的”的文化发展。以上五点也都符合当代的哲学诠释学(Philosophical Hermeneutics)和傅伟勋的“创造的诠释学”(Creative Hermeneutics)的诠释原理。^①吾人有必要从此一观点加以考察。

傅伟勋的创造的诠释学包含了“实谓”、“意谓”、“蕴谓”、“当谓”、“必谓”五个层次。第一是“实谓”层,探讨文本(Text)实际上说了什么。这一层面的核心是原初资料的文献学考察,包含版本考证、原文校勘到语词定夺、文法疏通等等,均属客观的校讎工作,不涉及到“创造的诠释学”的“创造”,但是“实谓”的寻考是诠释的基础和起点,虽非创造性诠释的重点,它却是为诠释的展开提供较为真实可靠的材料,可以说是不可或缺的基盘。

第二是创造的诠释学的“意谓”层次,探问文本想要表达什么,或它所说的意思到底是什么。这一层面开始转向文本创作的主体,研究者的诠释意向初步显现,进入狄尔泰所谓“随后体验”的状态。通过语义澄清、脉络分析、前后文意的贯通、时代背景的考察等等功夫,尽量“客观忠实地”了解并诠释文本和原思想家的意思,探问其意向、意指如何。

第三是“蕴谓”层次,考究文本可能要说什么,或它所说的可能蕴涵是什么。这一层面已跳出文本本身,而进入所谓“历史意识”的领域。通过文本中的重要观念的观念形成史的理解,通过对文本中的种种概念的思想史背景的厘清,来了解文本种种可能的思想蕴涵。

第四是“当谓”层次,追究文本本来应当说些什么,或诠释者应当为文本说出什么。到这一层面,诠释本身已逐渐居于主导地位,是诠释者从他所进行哲学诠释活动中,在他自己思想和文本的思想的视域融合之中,逐渐创造出新的思想,这样的诠释已非“意谓”层次的表层分析和“蕴谓”层次的单面向而无深度的诠释可比。诠释者的洞见和诠释力度穿透了文本的原有思想结构的表层,赋予此一文本另一向度而有的洞见与丰富内涵,从而掘发出此一文本的更为深刻的意义,从中阐明更有诠释理据的深层意蕴和根本义理。

第五是“必谓”层次,反思文本必须说出什么;或为了解决原初的文本未能完成的思想课题,诠释者现在必须什么诠释实践。此一层面最能体现诠释学的创造性,由思维历程的不断反思之中,最终形成自我转化,即从批判的继承者转变成为创造的发展者,从诠释学家提升成为创造性的思想家。

以上五个层次,既是互相区别,又有相互连贯性;既可以视诠释者的实际需要,从不同的层次切入,又可以贯通五个层次,在同一次的诠释活动中,一时并了。^②

① 在1972年,傅伟勋因探讨老子之“道”所蕴含的哲理而首次触发了诠释学的想法。他于1974年在哥伦比亚大学教授俱乐部宣读《创造的诠释学:道玄与海德格》一文。1989年,撰成《创造的诠释学及其应用——中国哲学方法论建构试论之一》,成为“创造的诠释学”一说最具系统性的长篇论文。

② 以上创造诠释学的五个层次的讨论,参见景海峰《解释学与中国哲学》,收于《中国哲学的现代诠释》(北京,人民出版社,2004),此处的讨论参见页24-25。

以上这些傅伟勋说的“创造的诠释学”的诠释原理都是考察所谓的“伪作”的时候,必须考虑的情况。中国文化是极为重视传统的,虽说是述而不作;但是事实上是在进行文化的创造的时候,往往托古拟古,在对传统的诠释中,进行理论的扩大和创新,此中也有其若干的道理,不能笼统地一概以“伪作”称之,而抹杀其文化与学术的价值。尤其是在如进行理论的扩大和创新的时候,“可能是对于自身传承的传统之诠释,而在诠释的时候,受到他宗的相关论题的影响,而更有所创造”,因此具有文化交流的特殊意义。所以,“历史批判法”和“文献学的考证研究”,也要考虑这里所说的中国文化在诠释传统的特殊性,有时候必须将所谓的“伪作”视为“哲学诠释”的一种变形和改妆,也是一种傅伟勋说的“创造的诠释学”的诠释实践。

此中,又有笔者这篇论文所举的三种例子的状况:一是佐藤哲英认为《观经疏》智者大师所作,而是后人天台学者的伪作。《观经疏》是灌顶以后,到六祖湛然的天台教团第一期黑暗时代受到净土教的影响,本疏是在这一时期,天台教团受到净土教浸透时代所产生的作品。虽然如此,本疏并不是无价值的“假作”、“伪作”,而是初期天台教团发生了净土教化的现象,是此一思想史研究课题的贵重文献,是初期天台教团发生了净土教化的过程中的创造诠释所产生的文本。

二是《五方便念佛门》的广本和略本显示了“伪作”也会有增长的过程,表达出理论的扩大和演化过程。同时,《五方便念佛门》的五门禅也是天台三观思想应用到净土思想与修持,主动创造独立理论的一个成功的范例。又,《五方便念佛门》广本是公元 713 – 839 年之间的增广,这个时期是天台和华严思想交流时期,所以这个增广也反映了天台和华严思想的交流,在交流中而有所创作诠释。

三是《十疑论》不是智者大师的真撰而是假托,发觉它是受到昙鸾、道绰、善导、怀感等的某些影响。这是天台思想受到他宗(净土宗)的影响,有所融合,并游移向他宗而创造诠释而产生精美理论的一个范例。

以上这些研究结论不管是对于吾人研究天台思想史,或是研究诠释学与文化沟通,都是很有意义的。《观经疏》、《五方便念佛门》的广本和略本、《十疑论》并不是单纯的“伪作”,他们或是“有所本”的天台门人的创作,或是口传的文本或是私下流通的讲义讲录在继续流通的过程之中的创作,此中增加了流通者(后世门人)自己的解说和增添,也隐藏了后世门人当时的不同文化社群的互相的影响交涉于其中。这样的后世的互相影响并不存在于原初宗师的口传的文本或是原本的讲义讲录之中,是一种后世的扩张。但是从傅伟勋说的“创造的诠释学”的观点来看,这种后世的扩张是一种从“实谓”到“当谓”、“必谓”的继续表出,其实这是文本的哲学诠释的创造性开展,也有其文化诠释的丰富意义。

六、结论

虽然现存的传为天台智者大师的著作相当多,其实智者大师自己亲自所著者相当少,他大部分的所谓的著作是他所说而由门人所记,即使是天台三大部也是灌顶所记,此为众所周知。许多传为智者大师所作所说的作品近年来在日人为主的文献考据的批判研究之中,都成为有问题的“伪作”,笔者此文所考察的传为智者大师的净土论著《观经疏》、《五方便念佛门》、《十疑论》即是其中之例。

但是,中国人强调文化传承,孔子所说的“述而不作”影响甚巨,“述而不作”在中国人心理是重要的文化机制,因此,自孔子以降,往往开创宗派的宗师广为讲学,但是亲自著作却少,天台宗的实际创宗者智者大师就是其中的一例。广为讲学,亲著却少,这便产生了许多口传的文本或是私下流通的讲义讲录流传于后世,而“有所本”的这些口传的文本或是私下流通的讲义讲录在继续流通的过程之中,又可能增加了流通者(后世门人)自己的解说和增添,当然也隐藏了后世门人当时的不同文化社群的互相的影响交涉于其中;这样的后世的互相影响当然不是存在于原初宗师的口传的文本或是原本的讲义讲录之中,而是一种后世的扩张,从傅伟勋说的“创造的诠释学”的观点来看,这种一种从“实谓”到“当谓”、“必谓”的继续表出,这其实是文本的哲学诠释的创造性开展,有其丰富的文化诠释的意义。

又,后世门人即使有所创作、创造性的诠释,由于“述而不作”的文化心理机制,也喜欢将所创作者归功于他所归宗的祖师,说成是其宗师所说或是所撰着,所以,这些情况并不是可以简单说成是造假、欺

瞒意义下的伪作,而是另有其文化史的研究价值和文化诠释上的意义。笔者此文所考察的传为智者大师的净土论著《观经疏》、《五方便念佛门》、《十疑论》即是其中之例。虽然,吾人不能过度美化中国人喜欢“仿古”、“造假”(造假古董、古文物)的普遍风气,但是换一个观点来看,从文化深层结构的社会心理来看,喜欢“仿古”、“造假”也透显了中国人“述而不作”、“崇古之尊重文化传统”、“不忘本”的文化心理,是这些文化心理才使得“仿古”、“造假”有广大的社会需求,让人得到心理的满足,乐此不疲。从其积极面来看,这种外表上是“伪作”而实质上是“有所本”的“假托”(假借托付)在文化的继起创造之中,有其跨界沟通的意义,彰显了中国人“述而不作”、“崇古之尊重文化传统”、“不忘本”的文化精神,它反映了不同宗派、不同文化传统在文化史的交涉过程中的互相影响,在文化研究是相当具有意义的,它显示了文化史中跨界沟通、跨文化沟通 (intercultural communication) 的实况,此中论义可从笔者此文所考察《观经疏》、《五方便念佛门》、《十疑论》的“伪作”问题,知其大概。可以说,笔者此文所从事的《观经疏》、《五方便念佛门》、《十疑论》的“伪作”问题的考察,显示了所谓的“伪作”并非是简单的“造假”,而是显示了这些文本在文化史之中的意义,也就是说,显示了文化品的流传史与不同文化传统的交互影响史的意义,同时,就哲学的研究而言,这也彰显了创造诠释学、跨文化沟通的诠释学的必须性。

(作者系台北大学中文系教授暨中文系主任)

