



鉴真佛教学院主办

(总第十七期)

2022

佛教教育論坛

鑑真



佛学高义学经佛佛学
教僧理修典教灯僧
中风探思导文永练
国化范究辩读化续笔



目录

CONTENTS

鉴真佛教学院主办

编辑委员会

顾问：释净因 徐永泰
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 宋华忠
纪有全
主编：宗金林
副主编：宋华忠 纪有全
释克能
责任编辑：纪有全

2022年6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、制度史视域下的佛教中国化.....温金玉 (1)
2、圆融思想对佛教中国化的历史贡献和现实意义.....朱亚仲 (6)
3、佛教中国化视域下的禅宗生态哲学.....李万进 (10)

高僧风范

- 4、大慧宗杲禅师“参话禅”的提出.....释玄儒 (17)
5、浙江高僧楚石梵琦行履考.....齐胜利 (22)
6、来果禅师对扬州高旻寺的历史功绩.....释昌莲 (32)
7、星云法师对于华严思想的现代性阐扬和发挥
——兼论星云法师关于现代化的人间佛教思想的
华严学融合特质.....伍先林 (41)

义理探究

- 8、《六祖坛经》第十品释(下).....释明空 (49)
9、关于认识对象的虚妄性.....释净智 (56)
10、天台圆观之探究
——以智顥禅师《观心论》为中心.....释昌善 (60)
11、唯识五位百法中的“假法”问题.....释德澄 (67)

学修思辩

- 12、从安徽居士杨文会对真宗的批评看宋明佛教的
念佛理论.....刘奉桢 (73)
13、山川异域风月同天(二)
——中日曹洞宗之同异性比较.....金易明 (81)
14、天台止观《四念处》的考察(二).....赖贤宗 (88)

经典导读

- 15、百喻经译注.....释克能 (96)

佛教文化

- 16、论宋以后禅门清规的礼法化及其影响.....郭文 (106)
17、觉悟 佛教的精髓.....郑名富 (111)

佛灯永续

- 18、六祖惠能在广州法性寺
——传东山法脉弘南顿宗风.....释达亮 (115)

学僧练笔

- 19、试述《起信论》中唯识思想与唯识今学思想之异同.....释妙和 (120)
20、止观对心理健康的意义略探.....释满森 (125)

邮编：225008 电话：0514-87302200
电子邮箱：jianzhen@jianzhen.net

制度史视域下的佛教中国化

□ 温金玉

摘要:本文以全国宗教工作会议上,习近平总书记“坚持我国宗教中国化方向……,要支持引导宗教界加强自我教育以及加强自身建设”等讲话为契机,通过“制度视域下的清规考察”、“丛林清规的制定是中国僧团的主动选择”、“永远在路上的制度建设”等多方面多维度对坚持佛教中国化理念和原则进行详细解读、论述和抉择,这对我们来说是一篇很有意义的参考价值。

关键词:制度史;视域下;丛林清规佛教中国化;思考与考察

2021年12月3—4日,全国宗教工作会议在时隔五年后再度召开,习近平总书记进一步强调,坚持我国宗教中国化方向,积极引导宗教与社会主义社会相适应。在谈到宗教自我管理问题时,指出:“要支持引导宗教界加强自我教育、自我管理、自我约束,全面从严治教,带头守法遵规、提升宗教修为。要加强宗教团体自身建设,完善领导班子成员的民主监督制度。要全面推进宗教工作法治建设,深入开展法治宣传教育。宗教活动应当在法律法规规定范围内开展,不得损害公民身体健康,不得违背公序良俗,不得干涉教育、司法、行政职能和社会生活。”这一重要指示,应是未来中国宗教界开展制度建设的指导原则。

一、制度史视域下的清规考察

在佛教传入中国二千年的发展历程中,制度的建置与沿革是一个无法忽视的内容。佛教作为一种制度性宗教,无论是教团自身建设的需要,抑或是政权的强制执行,其在制度层面的设置对整个僧团乃至社会的伦理、行为发生着普遍的作用,可以说,制度建设是教团“内修外弘”的根本保证。护法安僧,保证了僧团修行理念的落实与践行;有助王化,平衡与维护着不同时代的政教格局。

研究中国佛教制度史其实有一个方法论的指导。这个方法论,就是佛教的中国化问题。佛教传入中国面临着两个问题:如何化中国?如何中国化?

在中国佛教史上,僧团自身拥有其完备的僧伽制度,所谓佛制戒律,祖订清规。然而,中国自古是一个皇权至上的国家,不允许在政权的掌控以外,另存一个有势力的集团或社会组织。佛教传入中国,当教团组织发展到一定规模的时候,政权为了加强对佛教的控制,便逐步在佛教教团之上设立了一套僧官体系和僧籍管理制度。由此丛林管理制度可以分为僧团内规范:即传自印度的戒律与中国祖师制定的清规;僧团外规范:即由历代政府设置的僧务机构制定并颁布实施的各项宗教政策与管理条例。这两方面的规范相辅相成,戒律规范既影响着政府宗教政策的制定与实施,同时政府法令也制约和控制着佛教僧团的运行与扩展。

今天谈论丛林制度应在王制、佛制与僧制的融合协调语境中来展开,而不能割裂。从佛教传入之日起,印度的戒律就面临着中国固有文化对其的审视与修正,由此展开了二个路径的发展,一是教团内部的调整与分化,从东晋道安法师创立“僧尼轨范”起,僧制建设就没有停止脚步,“马祖建丛林,百丈立清规”,成为中国佛教僧团修持的本土规范。二是王法对佛法的制约,历代政权因应各时代的要求给僧团制定了从出家、受戒、僧籍、建寺以及礼仪、处罚等规范,并辅以僧官机制来执行。在佛教发展中,皇权的强制力非常明显,从佛法僧三宝信仰的角度都可体现出这一股强大的力量存在,比如从佛宝来说,中国佛教早期浓烈的弥勒佛下生信仰就被压制下去;从法宝来说,经典入藏的标准掌握在朝廷手中;从僧宝来说,剃度、受戒都要受到政府严格的核准。甚至在清雍正时,连开悟与否这样纯粹自内证的宗教体验都由皇帝说了算。另外王权对僧团生活的干预最著名的莫过于素食制度的强力推行。所以王制、佛制

与僧制的综合考量应是目前研究丛林清规的理论框架。

二、丛林清规的制定是中国僧团的主动选择

佛教在中国流传以来一直存在两个问题：一是所传教义的合法性，也就是佛教说的所谓“正法”，历史上无论是西行求法，还是各宗判教，以及一直坚持的“格义”诠释学，都是在试图解决这一问题。最终中国佛教建立汉传佛教八大宗派，确立中国为大乘佛教中心。隋唐之前中国是佛教最大的输入国，隋唐之后，中国变成了佛教最大的输出国。原来是西行取经，现在是东渡弘法。

二是出世的佛教如何协调解决入世的问题。早期头陀行就是一种尝试，探索如何在避世的生活中保持出家的品格。但出家众毕竟无法完全脱离世俗社会而存在，所以出现的悖论就是：一方面坚持出世 - 清净 - 解脱，强调世间 - 染污 - 轮回的主旨。另一方面又不得不依赖这个污秽的俗世。最终佛教以“不二观”来调和，最典型的表达就是出污泥而不染。以出世的心做入世的事业，修持恰恰需要红尘炼心。问题的焦点是，极端的苦修生活对于个体的禁欲苦行是可行的，但对于一个庞大的僧团来说，衣食住行却是一个不得不面对的问题。所以佛教中僧对俗，出世对入世这种既否定又依赖的矛盾关系始终是佛教修持理论与实践中不可回避的一大难题，由此也构成为佛教演变的一个基本内驱力。比如中国佛教最终扬弃原始佛教中苦空寂灭的声闻性格，独树大乘佛教救世度人的菩提道。罗汉信仰淡化，菩萨信仰得以张扬。菩萨信仰的流行是与中国文化中“修齐治平”的情怀有关。从生活方式上完全摒弃了托钵乞食的供养，而提出“一日不作，一日不食”的农禅新理念。禅宗丛林制度的确立恰恰是要面对和解决入世就是出世、劳作即是修行这两个问题。巧妙地避开或化解了因寺院经济发达与世俗政权在人口、土地、财产方面的冲突与张力。历史上“三武一宗”法难的产生，与寺院经济有着千丝万缕的关联。宋代宗赜禅师曾反思说：“天生三武灭吾宗，释子回家塔寺空。应是昔年崇奉日，不能清俭守真风。”

清规的确立使得中国的僧团走向制度化、合理化的僧伽生活。正是由于清规的成立与普及，佛教中国化的过程才算是从理论层面至实践层面得以最终完成。教团若要在变动的社会中生存发展，就必须与时俱进，去适应变化多端的社会实际，建立起适应于当时社会实际的僧制规章，这样才能保障僧团的和合清净，传承久远。所以中国化是中国僧团的主动选择，丛林清规是制度层面的自觉变革，是僧团内生力的表达。

三、永远在路上的制度建设

其实打开中国佛教史，制度的演化有着太多的曲折，从东晋道安的“半华半梵，亦是亦非”的“僧尼轨范”，到慧远《沙门不敬王者说》中的“内乖天属之重，而不违其孝；外阙奉主之恭，而不失其敬”的理念坚持；从初传期“四律五论”遍行到道宣南山宗一枝独秀，奠定中土戒律体系千年不拔基业；从义净根本说一切有部律的难以推展，到《梵网》系菩萨戒的大行其道，都展示了中国佛教一路走来不仅要契理、更要契机的风格。就僧团实际情形看来，制度设计是双轨运行，既有戒律与僧制、清规的同时应用，又有来自历代政权施行的宗教政令。中国的僧团正是处于这样三位一体的制约之下，才使佛教的发展有了稳定的社会平衡保障机制，使得佛教出世与入世的张力得以消解，解脱与度众的目标得以实施。

自《百丈清规》制定与推广以后，逐渐形成了与戒律并行并重的局面，从而成为中国佛教寺院生活体系中一种极为重要的管理制度，在元明两代，《百丈清规》甚至上升成为国家宗教立法的组成部分，在政权的支持下，获得更加广泛的推行。《百丈清规》之后，祖师大德又陆续撰出的清规有：宋代宗赜作《禅苑清规》、瑞严无量宗寿禅师作《日用小清规》、婺州金华惟勉禅师作《丛林校定清规总要》、元代东林泽山弋咸禅师作《禅林备用清规》、中峰明本禅师作《幻住庵清规》、道齐作《禅苑清规总要》、继洪作《村寺清规》、明代天界道盛禅师作《寿昌清规》、清道光仪润禅师著《百丈清规证义记》等，近代则有《金山江天禅寺规约》《高旻寺规约》《焦山规约》等。

丛林清规的设立使中国僧团在戒律的基础上有了更适合本土因地制宜的制度规范，但住持地位的突出、两序僧职的配置，传法系统的确立，使丛林制度出现多重弊端，如在“法统”、“戒统”以及“剃统”的谱系下滋生出“房头”体系，强化了寺院的家族色彩与主奴关系。这涉及到佛教与中国宗法社会的关

联。太虚、巨赞的佛教改革与新佛教运动的推进都是针对这种法久弊生的问题。

那么今天中国佛教制度建设如何做到与时俱进,构建制度创新,就成为新时代佛教建设的主题。我们希望从中国佛教制度发展脉络与经验启示中,寻找出适应时代,契合人群、如法如律的度化之道。

1. 政权外部管理的内容

历史上政权对于佛教的管理主要是从三个环节入手:

一是高僧样板塑形。中国佛教的一大特色是祖师崇拜,高僧决定佛法的兴衰,所以历代朝廷对高僧或优渥有加,或严格管控。梁武帝当年在素食推广中就明确意识到高僧对整个僧团的影响作用。还有从唐代开始朝廷对高僧的“赐紫”“封号”,都是出于对宗教领袖的形象塑造。南宋时甚至有官员上奏只有“紫衣”“封号”的僧人才能住持寺院,引来僧团的非议与反对

二是出家人口控制。唐中宗时建立了试经度僧制度,并以严格的簿籍制度控制出家人数。试经合格者,国家许可剃度,公度出家者须随身携带由尚书省的祠部颁发的“度牒”。持有“度牒”的出家人,可以享受到终身免除税赋的优待。而只有持“度牒”的沙弥在成年后,从戒坛受具足戒成为比丘僧,此时由戒场发给“戒牒”。历代通过“度牒”和“戒牒”两种文书来控制出家人口。古代私度是会受到严厉惩罚。

三是寺院空间管控。历史上用建寺配额以及赐匾等方式来分级管理,如皇寺、官寺与民寺的区分。如此实现对僧人活动空间的把握,以及强化对土地的控制力。私建寺院在古代是很重的罪名。

2. 寺院内部管理的内容

历史上丛林制度解决的问题有如下三个层面:

一是丛林组织制度:即以住持为主、两序及杂务为辅而构成的禅林组织的基本结构。唐代的寺院组织,延续南北朝以来由上座、寺主、维那三纲共同负责全寺事务及僧人的管理措施。而在清规中,寺主改称住持,成为一寺最高负责人,丛林在权力设置中突出“住持”权威。对管理层的设置有“两序”相辅,即丛林东西两序的头首、知事。大丛林中有四大班首、八大执事之设,后来列职、序职总有四十八单。在组织架构上,设计出比较完善的人事制度,形成了分工明确、科层清晰的职事体系,建立起系统化、操作性强的管理构架,形成有效运转的制度保障机制。

二是僧众管理制度:涉及寺院生活的规范,这种管理可谓事无巨细,包括了修行生活的方方面面。对外交往方面主要是迎送、游方、挂搭之礼节,对内的管理上则主要有剃度受戒、起居修行和亡僧迁化三个部分。此外清规中有结夏、诵戒、请职、贴单、普佛、打七等事项,特别是“普请”制度的提出,给中国佛教带来新的生机。“一日不作,一日不食”更成为丛林生活标志性的口号。

三是丛林礼仪活动制度:丛林中关于佛事、法事、人际交往等涉及礼仪的事务规定。如关于祝圣、国忌、祈祷、佛诞节、涅槃节、达摩忌、百丈忌以及各寺历代诸祖忌等仪式,皆是律所未定。沙门“烧香兜愿,必先国家”,突出了王权至上的观念,希望“助王化于治道”。此外,丛林中以香、茶汤为载体的人际交往礼仪贯穿于丛林制度始终,从人事任免、对外交往到日常行止都有一套完备的礼仪规范。这一部分内容重在表达僧团生活情景与宗教实践逻辑,由游行托钵转变为丛林生活,体现出佛教对社会的调适性,以及教团与清规、檀信与僧众之间的互动关系。

3. 当前制度建设的思考

回望历史,启发我们今天的制度建设。从1949年新中国成立初期,中国佛教僧伽制度本身建设问题就一直受到高度重视。1953年在中国佛教协会成立大会上赵朴初居士作《关于中国佛教协会发起经过和筹备工作的报告》专门谈到如何发扬佛教优良传统。他说:“这要联系到两个关键问题。一是僧伽制度的健全问题,一是教理的研习问题。”在历届全国佛教代表会议上,都要提到教制建设、道风建设、组织建设。特别是这些年“教风年”的推动,“国法与教规”的学习讨论,各地寺院规约的普遍制定,制度建设问题更是提到前所未有的高度。如何展开当代佛教制度体系建设这一工作,我有如下思考:

(一)确立工作主体:

(1) 政府部门:其责任是站位引导,推出宏观政策性的制度,如《宗教事务条例》的制定与颁布。确保政治安全,路线正确。

(2) 佛教团体:其责任是全盘筹划,制度设计,树立样板,总结经验,典型推广。如中国佛教协会新修订的九部规章制度和《中国佛教协会章程》修订草案。同时发挥中国佛教协会教制委员会的督查职能。

(3) 基层寺院:其责任是因地制宜制定切实可行的规章制度,这里最重要的是发挥寺院主动性,确定其主体地位,规约的制定要充分考虑到差异性(区域差异、城乡差异、法脉差异),体现规约的灵活多样性与对治意义。

(二) 需要突破的问题:

(1) 名山大寺引领作用:开展模范丛林的评定。

(2) 传戒规范:传戒的审核有助于把好入口关,保障出家众的素质。从佛教发展的过程看,僧众的数量在精不在多。

(3) 佛学院教育与丛林熏修的对接:当前许多人一出家便被送至佛学院读书,如何实现僧格的养成,是个值得探讨的问题。

(4) 居士教育的跟进:目前因出家人数的减少,应大力开展居士的正信教育,在佛学院招生不足的情况下,有效利用教学资源,加大居士培训力度,一方面可以培植好僧众生长的土壤,另一方面可以锤炼好护法队伍。居士是僧众的摇篮,是佛教事业牢靠的群众基础。

(5) 寺院建设的合法性:宗教活动场所挂牌的严肃性,杜绝寺院复建中社会资本入侵的不良事件。

(6) 寺院负责人的产生:高僧体现的应是智识德性与道德德性、爱国与爱教的高度统一。现在虽然已不再有“子孙丛林”的说法,但在实际运作中,“传法”与“传座”的合流,还是有许多弊病产生。如虚云长老当年所到之处就将子孙丛林改为十方丛林,许多地方是传法与传座分离。如何建立既尊重传统、又适应现代的选人、用人机制,是个大问题。今天在培养“政治上靠得住、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用”的宗教领袖的同时,应防止“宗教特权”与“个人崇拜”的泛滥。

(7) 僧人流动性的解决:无论是寺院或佛学院,如今面临的最大问题是僧人的流动非常频繁,出现了“流学僧”现象,出现这里“迁单”,那边“挂单”的现象。既可用宗教教职员资格证来实现甄别真假的功能,还可以用出家众大数据来体现惩罚状况。

(8) 合格僧才的培养:经过数十年的努力,中国佛教在僧众培养方面,基本实现了两个转变:一是老中青的接力,弥补了一段时间以来“青黄不接”的状况。二是各地佛协与寺院的负责人基本实现了接受佛学院教育的历程,中国佛教事业后继有人。面对如今佛学院林立的状况,如何整合资源,避免低水平重复也是佛教教育制度需要思考的问题。

(9) 寺院财产管理:寺院财务问题是一个较为敏感且不大愿意触及的话题。寺院管理体制如何更具现代性,如近代出现的董事会制度,以及当代民主管理委员会制度。应逐渐实现由“人治”向“法治”的良性转换。

(10) 僧团的自养:如今治理宗教领域商业化倾向问题,既有成效,也有问题。比如我们反对传统经忏的“超荐”、“增福”,又治理寺院的现代经营,许多寺院流通处和素食馆都受到影响,治理商业化要有标准与可操作的方案,比如出家人的医保、养老等问题。

(三) 工作方案

中央提出对宗教教义、教规作出符合现代社会的要求,如何守正创新,与时俱进加强制度建设,构建具有新时代中国特色的佛教内部管理规范体系,应是一个大课题。

(1) 建立数据库

摸清底数,掌握当代佛教具体准确数据。建立丛林制度数据库,就是佛教自我治理理念的现代化与措施的现代化的最好体现。

(2) 组建专业团队

丛林制度管理体系的设计与制定,专业性要求很强,既有传统丛林经验,又有现代管理理念,同时还要有极强的可操作性。希望政教学三界合作,共襄此事。

(3) 资料汇集

目前可以进行《丛林清规全书》与《全国汉传寺院规约汇编》的编辑征集工作。

(4) 田野考察

对中国汉传寺院进行实地考察,制度的设计不能闭门造车。应走向田野,走向职能部门,走向寺院,走向信众。最好掌握第一手资料。

(5) 寺院共建

全国寺院都要结合新的形势,作好制度设计,确定新时代的新规章,借鉴《高旻规约》《云居规约》,制定出适合本寺修持、弘法、慈善等方面的规约。

建立现代僧制,制定现代清规,高举人间佛教旗帜,延续太虚大师、虚云长老、巨赞法师、赵朴初会长所倡导的制度建设思路,因应时代之机,通力合作,期待能够创设一部新世纪的新清规。

综上所述,佛教制度层面的中国化,既体现了时代性要求,也有地域性特征。每一时代都有每一时代的主题与目标,今天我们开展佛教制度建设,就要与时代的主旋律相合拍。党的十八大以来,以习近平同志为核心的党中央着眼于实现中华民族伟大复兴战略全局和世界百年未有之大变局,科学把握宗教和宗教工作规律,深入分析我国宗教发展变化和宗教工作实际,明确提出要坚持我国宗教中国化方向,为积极引导宗教与社会主义社会相适应开辟了实现途径。正如最近中央统战部王作安在《坚持我国宗教中国化方向》一文中指出:“推进我国宗教中国化,从本质上讲是我国宗教的一次深刻调整。要鼓励宗教界深刻审视宗教领域存在的不适应问题,增强危机意识和忧患意识,把握历史自觉和历史主动,激发起自我变革的勇气。要支持宗教界梳理传统教规戒律,兴利除弊、革故鼎新,形成适合当下的新规范。要深入研究宗教活动场所管理制度,引入现代管理理念和管理方式,建立依法管理、民主办教、社会监督相统一的管理体制机制。”可以说,在制度建设的路上,中国佛教任重道远。

(作者系中国人民大学净土文化研究中心主任)

圆融思想对佛教中国化的历史贡献和现实意义

□ 朱亚仲

摘要:圆融思想是中国佛教的独创思想,是大乘佛教的精髓和中印佛学智慧的结晶。本文梳理了圆融思想对佛教中国化的历史贡献,进一步阐释了佛教文化在新时代的社会作用。

关键词:圆融;佛教中国化;和谐社会

一、圆融的概念

“圆融”一词并非翻译而来,而是中国化的佛教词语。最早见于南朝时慧思所著《大乘止观法门》。慧思在谈到如来藏离一切相时,提出了“自性圆融”和“圆融无二”的观点。

《佛光大词典》解释说:“圆满融通,无所障碍。即各事各物皆能保持其原有立场,圆满无缺,而又为完整一体,且能交互融摄。”

圆融思想虽是中国佛教所独创,但也是依据印度大乘经论诠释发挥而来,深得大乘精髓,是中印佛学智慧的结晶。

《中论》云:“众因缘生法,我说即是无(空),亦为是假名,亦是中道义”。宇宙间的万事万物,都是由种种因缘条件和合,互相依赖、互相影响而成,当因缘消失时,万事万物也就化为虚有,正所谓“诸法因缘生、诸法因缘灭”。

《杂阿含经》云:“此有故彼有,此生故彼生,此无故彼无,此灭故彼灭”。“此”为因缘,“彼”为果报,宇宙万象都是因缘和合而成,任何事物的生存皆依赖于其他因素,不可能无中生有,相应的因缘消失,其结果也将消亡,这就是因果圆融;而因缘之间不离彼此,可称为因缘圆融;果报之间互存共荣,可称为因果圆融。因为果,果为因,因果循环,相互交替,无穷无尽,无尽圆融。

二、圆融对佛教中国化的历史贡献

(一)圆融对汉传佛教影响重大,以天台和华严为代表的圆教思想,是汉传佛教的精华,而天台的圆融思想,直接来源于中观。《中论》是天台宗立宗的经论之一,天台以“圆融三谛”为其中心思想。

慧文禅师从《中论·观四谛品》“因缘所生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”中,结合《大智度论》,确立了一心中观空、观假、观中的“一心三观”理论。

据《佛祖统纪》记载,慧文读《大品般若经》时,看到关于三种智慧(道种智、一切智、一切种智)的描述文字时,结合《大智度论》与《中论》,认为三种智慧可以由一心中得。

《大智度论》卷二七云:问曰:一心中得一切智、一切种智,断烦恼习,今云何言以一切智具足得一切种智,以一切种智断烦恼习?答曰:实一切智一时得,此中为令人信般若波罗蜜故,次第差别说。欲令众生得清净心,是故如是说。复此,虽一心中得,亦有初、中、后次第。

《大智度论》认为三种智虽可一心中得,但仍存在着初、中、后的次第差别。因此《大智度论》指出:“一切智是声闻、辟支佛事,道智是诸菩萨事,一切种智是佛事。”也就是所证之果的不同,是由于智慧差别造成的。

根据《佛祖统纪》卷六记载:师依此文,以修心观。《论》中三智,实在一心中得。且果既一心而得,因岂前后而获?故此观成时,证一心三智,双亡双照,即入初住无生忍位。

说明慧文在修“心观”时,依《大智度论》关于三种智慧可于一心中得的说法,证得“一心三智”。

至于“一心三智”“一心三观”的演变过程,根据《佛祖统纪》卷六里这样说:师又因读《中论》,至“四

“谛品”偈云：因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦名中道义。恍然大悟，顿了诸法无非因缘所生。而此因缘，有不定有，空不定空。空有不二，名为中道。

在慧文证得“一心三智”后看来，空是真谛，假是俗谛，中是中谛，三谛正好等于三智，他认为这“三谛”也可于“一心”中得到，叫做“三谛一心”。把这个理论运用于止观实践，就叫做“一心三观”，于是建立了“一心三观”的理念。

智者大师继承了发扬了慧文大师的理论，他将止观分为“次第三观”（次第指的是：假入空观、空入假观、中观）和“一心三观”两个层次，前者契合钝根，后者契合利根，实质上二者并无区别。

智者大师在“一心三观”基础上又提出“圆融三谛”，他认为空假中三谛原本就是一体的圆融，是人们一念之中的三个不同的方面而已。

在智者大师看来，龙树的《中论》思想是偏空的，因此，大师在中观学的基础上，发挥了中道实相的理念，实现了圆融的思想，是对中观学的继承和创新。大师《法华玄义》卷八中说：即中即假即空，不一不异，无三无一。二乘但一即，别教但二即，圆具三即。三即真实相也。《释论》云：何等是实相？谓菩萨入于一相，知无量相；知无量相，又入一相。二乘但入一相，不能知无量相。别教虽入一相，又入无量相，不能更入一相。利根菩萨即空故入一相，即假故知无量相，即中故更入一相。如此菩萨深求智度大海，一心即三，是真实相体也。

智者大师认为，止观修习要求认识主体（观照）必须处于虚寂状态（空），去认识特殊事物的真性（实相），这种“真性”是“假”与“空”的统一，所以叫做“中”。这样，“中”就变成了最高的实相，变成了联系三谛的枢纽，从而调和了有与空、世间与出世间的矛盾。由于三谛是同一对象（实相）的三种表现或三个方面，它们的关系是“虽三而一，虽一而三，不相妨碍”，不能在观法上将其割裂对立，所以称“圆融三谛”。

“圆融三谛”是对龙树《中论》二谛（“俗谛”和“真谛”）说的继承发展。俗谛和真谛既是对立的，又是统一的。从俗谛来看，一切现象皆“有”；从真谛来看，一切现象皆“空”。从中道第一义谛来看，既看到有，又看到空；这样不偏于俗，不偏于真，就是中道实相。就是“圆融三谛”。

智者大师在《摩诃止观》卷五说：若法性无明，合有一切法、阴界入等，即是俗谛；一切界入，是一法界，即是真谛；非一非一切，即是中道第一义谛。如是遍历一切法，无非不思议三谛云云。若一法一切法，即是因缘所生法，是为假名，假观也；若一切法即一法，我说即是空，空观也；若非一非一切者，即是中道观。一空一切空，无假、中而不空，总空观也；一假一切假，无空、中而不假，总假观也；一中一切中，无空、假而不中，总中观也。即《中论》所说不可思议一心三观。历一切法亦如是。若因缘所生一切法者，即方便随情造种权智；若一切法一法，我说即是空，即随智一切智；若非一非一切，亦名中道义者，即非权非实一切种智。

按照天台宗人的看法，如果能这样观察和分析世界，就能认识世界的本来面目。把握佛教的绝对真理，获得佛的智慧，达到解脱的目的。“圆融三谛”，使天台宗的止观学说完全成熟。

（二）天台宗作为汉传佛教的首创宗派，对后期其他宗派多有影响，特别是对净土宗影响巨大，净宗十三祖中，过半是天台人；教学天台，行归净土，是汉传佛教的重要传承方式之一。

天台宗立足于中观学，沿“双遮双照”的中道路径，将诸法实相义发挥至极；其圆融义源自原始佛法的核心——缘起义，是对佛陀缘起思想的圆满发挥。

天台宗追求依圆教修行而一生证入相当于别教初地菩萨位的初住，华严宗主张三生证佛果，禅宗更高扬“顿悟成佛”，这些中国化佛学典型特征，都是圆融思想用于修持的表现。

除了修持之外，中国佛教还将圆融思想用于指导“判教”，以及处理不同宗派、不同见地，佛教与外道和世俗社会的关系上，用圆融的思想，来化解各种矛盾。

以“禅净双修”为例，禅宗和净土宗从对立到融合，就是圆融思想的实际运用，“禅净双修，诸宗融合”不仅化解了两个宗派间的对立和矛盾，更指引了自宋代以来中国佛教发展方向。

思想决定性格，圆融思想，早已成为中国佛弟子性格的一部分，即便中国佛教史曾经出现过佛教分宗立派、门户之见严重的时期，但再严重，也并没有出现宗派之间的激烈争斗或战争。

而印度佛教，不同部派佛教之间因见地不同而水火不容，势不两立，互相攻击，互相消灭；其他地区的佛教亦曾发生佛教内部宗派之间残酷战争的情况。这些，都是中国佛教的圆融思想不能容忍的。

(三)汉传佛教以圆融思想著称，圆融思想一方面孕育于具有高度智慧传统的东方中国，另一方面佛教的圆融思想也反过来影响了中国文化的诸多方面。^①

作为一种外来文化，佛教如何与中国本土的儒道二教的思想和谐共处，化解矛盾，要靠圆融思想来加以解决。佛教对道教崇道敬天化民的社会功能是予以肯定的，对儒学世间法的层面融合则更加明显。

净宗十三祖印光大师，十分重视儒道思想在佛教的运用，他强调敦伦尽份，闲邪存诚。还印制《了凡四训》与《太上感应篇》，希望圆融儒家文化和道教文化，并以此来传递佛教思想。

除了近代的印光大师外，憨山、藕益等祖师古德还著书立说，圆融发挥儒、道之学。当然这种圆融，多非简单的把儒释道三家混为一体，而是以佛法判教的方法，将儒、道之学判为世间人天善法，以显示出佛法的究竟。如憨山大师的《观老庄影响论》，判老庄为天乘法，判孔子为人乘法，二者皆不出于世间。在三家长期的思想交涉过程中，佛教也凸现了理论思辨的优势与心灵慰藉的功能，由此出现了“以儒治世，以道治身，以佛治心”和“三十学儒，四十学道，五十学佛”的说法，通过对三家作用领域划定界限的方法使佛教融入到中国文化结构之中；不同的作用领域又相互联系，不可分割，并且是一个由表及里、从此至彼的发展序列，由此又保证了佛教相对于儒道二家的思想优势。^②

三、圆融思想对和谐社会的促进作用

社会和谐，是人类自古以来的梦想，和谐社会理念的提出，反映了中国社会发展的内在要求，体现了人民群众的普遍心声，从使“社会更加和谐”到“构建社会主义和谐社会”，从建设和谐社区到建设新时代文明实践中心。在今日的中华大地上，和谐理念早已深入人心，和谐建设不断深入，一个生机勃勃的社会主义和谐社会正蓬勃发展，引领着古老而伟大的中华民族走向新的辉煌。

佛教发源于印度，生根于中国，传播于世界，是关切人生、以人为本、帮助他人获得心灵拯救的宗教；汉传佛教更是具有积极入世，觉悟人生，奉献人生的人文主义精神。佛教传入中国，与中国传统文化紧密结合，形成了具有中国特色的圆融思想，对于我们今天构建社会主义和谐社会有着非常重要的积极的意义。

(一)缘起论为构建和谐社会提供了一种理论基础，“缘起性空”也是《中论》的核心思想，性空是在缘起基础上建立起来的，缘起性空，互为因果，相辅相成。我们身边的所有人和事，都是依因缘和合而生而成，离开所生之缘，万法都不成立。万法皆因缘而生，故万法本无自性，无自性的万法，体必是空性。《中论·观有无品》云：“法若无自性，云何有他性，自性于他性，亦名为他性，离自性他性，何得更有法，若有自他性，诸法则得成，有若不成者，无云何可成，因有有法故，有坏名为无，若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义。”

随着物质文明的巨大进步，不良诱惑日益增多，社会风气日益恶化，人与人之间的诚信缺失，而明白“缘起性空”的道理，就会使人们不会对外在的东西产生执著，不会过分在乎功名利禄、酒色财气、饮食男女，有利于人们真正树立道德责任感，有利于人们形成真正道德的人生态度。

由此，可以达到节制自身欲望，扫除贪、嗔、痴三毒，实现心灵净化的目的，心净则国土净，建立在心灵净化基础之上的和谐社会，才有坚实的基础。^③

(二)“人间佛教”是圆融思想的产物，与建设和谐社会异曲同工。民国初年，太虚大师立足大乘菩

① 赵锦华、《汉传佛教天台、华严“圆融”思想的特质》、《江西社会科学》、2013年6期。

② 韩焕忠、《中国佛教圆融观及其现代意义》、《世界宗教研究》、2006年2期。

③ 朱亚仲、《慈悲护生、合理放生——佛教对促进生态文明建设的思考》、《法音》、2016年9期。

萨精神，汲取中国传统佛教的精华，在圆融五乘八宗的基础上，首倡“人生佛教”思想，后进一步发展为“人间佛教”。

太虚大师主张“从现实人生为基础，改善之，净化之，以实践人乘行果，而圆解佛法真理，引发大菩提心，学修菩萨胜行，而隐摄天乘、二乘在菩萨中，直达法界圆明之极果”。（《人生佛教之目的》）。

“人间佛教”把“佛法在世间，不离世间觉”的传统，直接转换为人间佛教思想，使佛教人生化、人间化，主张以人为本。人间佛教，就是以佛教的道理来改良社会，使娑婆世界成为人间净土。

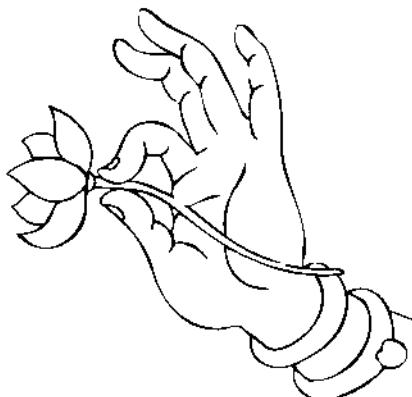
太虚大师提倡的“人间佛教”思想产生了深远重大的影响，1983年，时任中佛协副会长赵朴初居士，在借鉴太虚大师“人生佛教”“人间佛教”思想的基础上，创新发展、积极转化，提出了与社会主义社会相适应的“人间佛教”思想并将其作为指导中国佛教的发展方向。

“人间佛教”就是圆融思想的成果，超越了宗教信仰范围而广泛运用于世俗生活，出世与入世相即，现世与来世并重，悲智双运、自利利他，以净化人心为手段，以建设“人间净土”为终的，这与构建和谐社会有异曲同工之处，是建设社会主义和谐社会的有机组成部分。

四、结语

佛教流传至今有二千多年的悠久历史，在漫长的历史长河中，超越了时空和文化的藩篱，辗转流布全球各地，焕发生生不息的生命光华。佛教的圆融精神，虽为宗教教义，但却蕴含丰富的哲学思想；虽超越意识思维而利用意识思维，可以理性思考而被大众普遍接受，可以用来指导人与自然、人与社会等关系的处理，加深佛教与社会的良性互动，使佛教文化的社会作用日益凸显，发挥对新时代文明实践的促进作用。

（作者就职于安徽省蚌埠市政协）



佛教中国化视域下的禅宗生态哲学

□ 李万进

摘要:禅宗生态哲学与禅宗作为佛教中国化的代表性宗派这一特征密切相关。禅宗的生态哲学既回应与融合了儒家生态哲学生、仁的核心理念,同时也回应与融合了道家随顺自然的生态价值理念。这些表明,禅宗蕴含的生态哲学与佛教中国化的进程息息相关。禅宗的生态哲学不仅仅只有理念与价值的层面,更有操作与实践的内容,这就是农禅。农禅将禅门妙法与日常劳作有机地融为一体,从而体现出禅宗圆融世间法与出世间法的特征,这一特征也是禅宗作为佛教中国化代表性宗派的核心理念。

关键词:佛教中国化;禅宗生态哲学;生仁;自然;农禅

禅宗被公认为是佛教中国化的代表性宗派,禅宗的思想与智慧,是中印佛教文化交流与融合的产物,是平章华梵的结果。禅宗之所以被公认为是佛教中国化的代表性宗派,因为禅宗的思想与智慧中融入了中国固有的儒道两家的元素,这样禅宗在坚持佛教本位的基础上,主动融合儒道思想,从而实现了佛教的中国化,同时也赢得了中国文人士大夫的青睐与信仰。

近年来,随着生态哲学的兴起,研究与探讨包括禅宗在内的中国传统思想具有的生态哲学的意义,成为了关注的一个焦点。从生态哲学的角度,来省视禅宗的思想与智慧,就不难发现,禅宗由于强调参禅者与自然的合一境界,于自然山水中体悟禅门妙法的真谛,这样禅宗的思想理论中必然包含了人与自然和谐相处的生态哲学的内容。禅宗之所以极为重视修禅者与自然的合一境界,与儒家的天人合一思想,以及道家的道法自然的思想,有着一定的联系,这也是禅宗被视为佛教中国化的代表性宗派的原因所在。同时,禅宗注重农禅的传统,在与自然亲近的劳作中,去体悟禅门的妙法,自我在真实的践行中去修证禅门妙法。禅宗的农禅这一修行的模式,被视为中国佛教的一个优良传统。禅宗主张的农禅这一传统,非常适合中国本土的社会与文化的气息,这也从另一个层面印证了禅宗包含的生态哲学思想中,具有浓厚的中国文化元素。

一、禅宗生态哲学与儒家生仁生态理念的关系

儒家生态思想主要体现在天道与人道合一即天人合一的命题中。儒家主张的天人合一,是圣贤通过道德修养而达到的一种精神境界。这种精神境界反映了儒家对于人与自然关系的基本看法,这种人与自然合而为一的观点,符合当今生态哲学主张的人与自然应该和谐相处的发展模式。

儒家生态哲学的天人合一的模式,强调了“生”这一概念,在《易经》中有“天地之大德曰生”与“生生之谓易”的说法,从这里可以看出儒家天人合一模式之中,“生”这一概念的重要性。而“从‘生’的目的性出发,解决‘天人之际’的问题,便在人与自然之间建立起内在的目的性关系。所谓‘生’的目的性,是指向着完善、完美的方向发展,亦可称之为善。善就是目的。但是,自然界的目的是潜在的,只有实现为人性,才是‘现实’的。因此,人才是自然目的的‘实现原则’。这就是中国哲学所说的‘继善成性’的问题。从这个意义上说,人是真正的目的。”^①正因为儒家的生态哲学中极为重视生的概念,这样在生生不息的理念中,确立了儒家生态哲学的天人合一的模式。天道与人道的特征都是属于生生不已、生生不息,于是个体的人与群体的人,就应该遵循天人合一的模式,这就是生生不已与生生不息的法则。于此而言,儒家的生态哲学在一定程度上,也是十分重视与敬畏生命与自然的。

与生生不息、生生不已的生这一理念相应,儒家的生态哲学自然推崇仁这一法则。这种以仁为理念

^① 蒙培元:《人与自然:中国哲学生态观》,《蒙培元全集》,第十三卷,四川人民出版社,2021年,第5页。

的儒家思想，在对待自然万物的态度上，就会坚持人与自然和谐相处的模式，也就是天人合一的模式。仁这一儒家的核心理念，在《论语》与《孟子》之中已经形成，再经过后世儒者的阐释与发挥，成为了儒家思想中不可动摇的核心理念。由于在中国传统哲学中，儒家占有主导的地位，因此可以看到，“中国哲学中还有‘天地以生物为心，人以天地生物之心以为心’的学说，更加清楚地表明了天人目的性思想。天地有没有心以及天地以何者为心的问题，是一个目的论的问题。中国哲学家都以‘生’为天地之心，这就明确地肯定了自然界的目的就是自身生命的目的，而自身生命的目的绝不仅仅是‘生’出生物性的存在，而是具有生命情感甚至道德情感的。因此，中国哲学家都肯定‘以天地之心为心’的人心，就是不忍之心，就是仁心。仁心也就是善心，当然具有目的性。”^①这种以仁为本的天人合一的模式，体现在生态哲学方面，就是具有明显的人与自然万物和谐相处的特征。

佛教传入中国至禅宗的形成，一直持守一个理念，即佛教如何才能够在中土生根与传播，这样佛教思想就必须要与儒家思想进行融合与会通。而在与儒家思想融合会通的过程中，禅宗在对待万物的态度上，显然是在回应了儒家思想的基础上形成的。禅宗的思想中由于重视圆融世间法与出世间法，因此在肯定世间法的同时，就离不开对于生命万物的关怀，这样禅宗生态哲学中，就蕴含了儒家所说的生与仁的生态理念。禅宗作为佛教中国化的代表性宗派，在回应儒家生态的生与仁这两个理念之时，凸出了佛教生态所蕴含的慈悲教义。慈悲是包括禅宗在内的一切中国佛教宗派共同遵循的法则，禅门祖师大德在传授禅法理论时，将参禅悟道的修持与慈悲的理念、精神融为一体，以此显示出禅宗在对待生命万物的态度上，与儒家生与仁的生态思想有着不解之缘：

由自利故，发智德之原，由利他故，立恩德之事。成智德故，则慈起无缘之化；成恩德故，则悲含同体之心。以同体故，则心起无心，以无缘故，则化成大化。心起无心故，则何乐而不与；化成大成故，则何苦而不收。何乐而不与，则利钝齐观；何苦而不收，则怨亲普救。^②

从这里可以看出，禅师们关于发慈悲心、利乐众生的主张，其实并不是一味强调个人的付出与奉献，因为禅宗蕴含的生态哲学的理念早已洞穿了人类具有自我私心的动物属性，而是强调了个人的付出与奉献是与个人成就无上菩提、获得般若智慧相一致的，普度众生的前提是个人须具有度化众生的能力，这种能力就是自利、自觉与自度，对于这种能力禅师们进一步认为：自利就是个体的自我在佛法的行持与修证中获得无上智慧的受用，只有自己获得了受用，证得了般若智慧之后，才具备了度化他人的能力，也就是说个体自我要发慈悲之心去度化他人，其前提在于提升个体自我的智慧，在没有获得自利与自觉的时候，是无法去利他与觉他的。故而禅宗生态哲学的理念主张在完成了自度的基础上才谈得上利人、觉人与度人，这就从无我与私我的因缘和谐的角度，化解了个人与他人的利益冲突，从而在理论上与修行的实践中，为个人心灵意识提供了一份安宁与祥和。这种自我与个体心灵由于具备了慈悲精神而显现出的祥和境界，就能够深刻地意识到自我与万物之间的一体关系，在坚持不杀生的基础上，开显出人与自然万物和谐相处的生态模式。禅宗生态哲学所蕴含的这种慈悲而泛爱万物的精神，也是禅师们认为成就无上觉悟之道的根本：

自度度人，将所修功德，悉皆回向大地众生，同成佛道，此即觉心。觉心者，即菩提心也。此心不可分发，当全发；又不可间发，当时时发，数数发，对佛发，对菩萨发，对圣僧发，对善知识亦发，对一切僧友及有情众一切众生前悉发。以此大心，直至成佛，皆愿力故。故知愿力及佛法先导。^③

在禅师们看来，普度众生的慈悲情怀，是个人修持与参悟禅门妙法的基本资粮，不具备发起慈悲之心，那么就不能够最终成就无上正道。在言及慈悲之心的情怀时，禅师们认为应该包括所有的有情众生，而不是仅仅局限于人类，这样就将慈悲之心面对的对象由人扩大到了整个有情众生。佛教本身在阐

^① 蒙培元：《人与自然：中国哲学生态观》，《蒙培元全集》，第十三卷，四川人民出版社，2021年，第5—6页。

^② 延寿：《宗镜录序》，转引自张怀承：《无我与涅槃：佛家道德精粹》，湖南大学出版社，2003年，第396页。

^③ 元来：《无异元来禅师广录》卷二二，转引自张怀承：《无我与涅槃：佛家道德精粹》，湖南大学出版社，2003年，第398页。

释慈悲之义时,就是针对一切有情众生而言的。儒家的生与仁的生态哲学理念,主要是针对人类而言的,由此可以看到,禅宗生态哲学的理念,在面对的对象范围时,较之于儒家生态哲学更为广泛。所以包括禅宗在内的“佛教的慈悲情怀在生态伦理学的意义上也具有丰富的内涵,它能够使人类自身的生态良心敏锐起来,引导人们走向关怀生命、保护生态环境的道德实践中去。”^①如果从这种生态哲学的理念出发,还可以看到,“佛法则从自我主体出发,冲破狭隘的观念,以一切众生为对象而起慈悲,这与儒者的仁爱,论彻底,论普遍,都不可相提并论。”^②禅宗生态哲学属于佛教生态哲学的范畴,因此在对待生命与万物的态度上,其主张的慈悲精深就是对于儒家生态哲学理念的一种回应。

禅宗生态哲学的理念,固然是为了回应与融合儒家生与仁的生态哲学的天人合一的模式,但由于禅宗本身属于出世间法的范畴,因此在生态哲学的理念层次,又与儒家以生、仁为核心的生态哲学有着本质的区别。这种本质的区别,主要体现在禅宗主张的无情有性的理论中。无情有性与禅宗阐释的慈悲心是一致的,禅宗将有情再扩大到无情的领域,这样禅宗生态哲学的理念,有超越儒家生态哲学的意义:

问:“如何是有情无佛性,无情有佛性?”师云:“从人至佛是圣情执,从人至地狱是凡情执。只如今但于凡圣二境有染爱心,是名有情无佛性;只如今但于凡圣二境及一切有无诸法都无取舍心,亦无无取舍知解,是名无情有佛性。只是无其情系,故名无情。不同木石太虚、黄华翠竹之无情。将为有佛性,若言有者,何故经中不见受记而得成佛者?只如今鉴觉,但不被有情改变,喻如翠竹;无不应机,无不知时,喻如黄华。”又云:“若踏佛阶梯,无情有佛性;若未踏佛阶梯,有情无佛性。”^③

儒家主张的生与仁的理念,所面对的对象基本上是人类,对于动物以及植物,大约很难有一种生与仁的态度。即使是儒家有人主张善待动物,也是基于由人及物的模式,因此禅宗生态哲学所主张的无情有性这一理论,是基于佛教教义,适应中国本土国情作出的一种回应。禅宗主张的无情有性说,其论述的对象已经涉及到了无情的生命体即植物,禅宗一直就有“青青翠竹尽是法身,郁郁黄花无非般若”的说法,这种说法本身就蕴含了一种人与自然万物和谐相处,融为一体的理念,这就是对儒家生、人的天人合一模式的回应。不过,这种回应与融合的基础与本质属性是与佛教的出世间法一致的。从禅宗无情有性说的理论来看,禅宗在这里固然有泛性论的倾向,但不可否认的是,“禅宗坚持‘无情有性’的学说,虽然在一定意义上被人称为‘泛性论’,但其主张的那种与天地一体、万物平等的和谐理念在生态伦理层面却有着积极的作用。”^④正是这种带有泛性论色彩的无情有性说,显示出禅宗生态哲学理念善待自然万物的特征。试想,如果能够在面对无情的生命体时,都能够生起慈悲之心,那么在面对有情生命体时,更能够发慈悲心而不杀戮众生。所以,禅宗无情有性说与禅宗主张的佛性论是一致的,这之中体现出禅宗生态哲学不同于儒家生、仁生态理念的本质属性。禅宗的无情有性说,在本质上同佛教的无我理论一样,“是一种深层次的生态智慧,它将‘自我’从贪婪、烦乱中解脱出来,使个人心扩充为宇宙心,使之能够深切体悟到生态自然对于人类的重要作用,从而转变自己的世界观而达到与宇宙的协同为一。”“这就意味着人们在精神意识深处,要超越单纯为了自身利益去关心与控制自然环境的浅层生态理论,而追求一种‘不断追问’价值与存在意义的深层生态智慧。”^⑤无我的慈悲之心以及与之相关的无情有性说,其所蕴含的生态理念的境界有超越儒家生、仁生态理念之处。

通过禅宗慈悲之心以及无情有性说的分析,可以认为,禅宗的生态哲学理念强化与升华了儒家生、仁的生态理论,是对于儒家天人合一生态理念模式的回应与超越。正是有了禅宗生态哲学理念的存在,儒家思想发展成为宋明理学的理论形态之时,提出了理这一最高本体的范畴,理这一概念包含了宇宙与人生的所有万物,个人需要与理合而为一,这可以看作是儒家生态哲学在受到了禅宗生态理念的刺激

^① 俞田荣:《中国古代生态哲学的逻辑演进》,中国社会科学出版社,2014年,第185页。

^② 俞田荣:《中国古代生态哲学的逻辑演进》,中国社会科学出版社,2014年,第185页。

^③ 《古尊宿语录》卷1上册,中华书局,1994年,第18—19页。

^④ 俞田荣:《中国古代生态哲学的逻辑演进》,中国社会科学出版社,2014年,第191页。

^⑤ 俞田荣:《中国古代生态哲学的逻辑演进》,中国社会科学出版社,2014年,第175页。

下,所做出的的一种回应。在理学体系中还提出了“民胞物与”的命题,以及心学体系中提出了心理合一的命题,这更是进一步升华了儒家天人合一的生态模式。“这样的生态哲学不只是保持或改善‘生态环境’的问题,而是人类生存方式的问题和生命价值的问题。按照这种理解,人与自然界的关系是价值的,而不是认知的;是一元的,而不是二元的。”^①儒家特别是宋明理学所蕴含的这种生态哲学的价值理念,是在禅宗主张的慈悲之心以及无情有性等生态哲学理念的冲击下而作出的回应。

禅宗生态哲学回应了儒家生、仁的生态哲学理念,从而形成了禅宗独具特色的生态哲学体系。这样就对儒家原有的生态哲学形成了挑战,故而宋明理学思想体系中所蕴含的一些生态哲学的理念,才会有意识地去回应禅宗生态哲学的挑战。可以说,禅宗生态哲学既调适与融合了儒家生、仁的生态哲学理念,同时也为宋明理学的生态哲学理念提供了理论创新的动力与契机,这就完全体现了佛教中国化与禅宗生态哲学之间存在着密切关系。

二、禅宗生态哲学与道家自然生态理念的关系

中国传统哲学体系中,儒释道三家是其主体。佛教中国化的过程中,除了回应与融合儒家思想之外,还回应与融合了道家的思想。道家的代表性人物是老子与庄子,在流传于世的《老子》与《庄子》两书中,都体现了道家主张的“道法自然”以及自然而然的思想,这种顺应自然的思想就是道家生态哲学的核心理念。从顺应自然的角度而言,道家的生态哲学在本质上和儒家生态哲学一样,都体现了天人合一的模式。天人合一的生态模式,“是儒道共有的,只是发展走向不完全相同。道家侧重于审美目的,儒家侧重于道德目的,但不能说道家只有审美目的而儒家只有道德目的。更重要的是,无论审美目的,还是道德目的,最终都要回到自然,与天合一,与道合一,这才是人的目的的真正实现,也是自然目的的真正实现。”^②道家的生态哲学中主张的自然理念,后来被发展成为中国美学史上一个极为重要的概念,个人通过融入到自然山水风景之中,达到物我合一的境界,这就是天人合一的审美形态。恰恰是在这一点上,通过审美的美学形态而展现出天人合一的境界,完全符合人与自然相统一,人与自然相和谐的生态理念。所以,道家生态哲学所蕴含的自然理念,是通过个人与自然风景的结合最终实现的。道家生态哲学的自然理念,更能够体现出一种生态学的审美价值观。

禅宗作为佛教中国化的代表性宗派,被认为与道家有着一定的关联,所谓庄禅的说法就是例证。这表明了禅宗与道家有着不解之缘,这种不解之缘的重要内容就体现在禅门中人特别注重,于山水风光中体悟禅门妙法的修持之中。因为,“在禅宗看来,宇宙中的一切无一物不含佛性,优美的自然山水,更是佛性凝聚得最多的地方。在这样的环境修行,容易获得灵感,容易顿悟。参禅悟道本是一种无目的的合目的性的活动,因此,就在这花开花落,月升日落之中似乎也能窥见佛法的奥妙。”^③这种在自然山水风光之中,去体悟禅门妙法的修持法门,在禅门中人看来是极为重要的。自然风光看似平常,如果参禅悟道者不能够在自然风光中持有一颗平常心,持有一颗清净心,那么就无法领悟到自然风光与禅门妙法之间的奥妙与真谛。这种于自然风光中参悟禅门妙法的修持法门所达到的境界,禅门中人称之为“万古长空,一朝风月”,这就是禅门所说的本地风光与本来面目:

问:达摩未来此土时,还有佛法也无? 师曰:未来且置,即今事作么生? 曰:某甲不会,乞师指示。师曰:万古长空,一朝风月。问:如何是天柱家风? 师曰:时有白云来闲户,更无风月四山流。问:亡僧迁化向甚么处去也? 师曰:灊岳峰高长积翠,舒江明月色光辉。问:如何是和尚利人处? 师曰:一雨普滋,千山秀色。^④

禅悟的真谛在于世间万法的本来面目,在于心识的本地风光,而不是在人世间之外去体悟禅道,更

① 蒙培元:《人与自然:中国哲学生态观》,《蒙培元全集》,第十三卷,四川人民出版社,2021年,第4页。

② 蒙培元:《人与自然:中国哲学生态观》,《蒙培元全集》,第十三卷,四川人民出版社,2021年,第5页。

③ 陈望衡:《中国古典美学史》,湖南教育出版社,1998年,第573页。

④ 《天柱崇慧禅师》,《五灯会元》卷二,上册,中华书局,第66页。

不是在神秘与玄虚之中妄谈禅机。人类心灵的本来面目、本地风光原本如此，原本就是自自然然、真真实实，所以东坡居士才有了以观自然风光而入禅境的佳句：“庐山烟雨浙江潮，未到千般恨不消。到得原来无别事，庐山烟雨浙江潮。”从这里完全可以体会到禅的生机与活力，体会到“禅宗的基本思想是与人的生命之内部活动相联系，并且尽可能用最直接的方式去实现而不求助于任何外在的或外加的东西。”^①禅的奥妙就是生命与自然的本然与天真，是“清水出芙蓉，天然去雕饰”的质朴，而这正是人类精神世界的真正意义与价值。不过，当代的人类随着现代文明的发展，更多的不是从天然与本真的质朴中去寻觅人生的心灵价值，而是在物欲与功利中分别与执著，这就破坏了禅所追求的天然与质朴的精神，以至于人类已经体会不到自然风光的“万古长空，一朝风月”的人生境界。人类之所以在当代社会，即使是最为平常的自然风光也无法去欣赏，主要是因为人们的心境被名利、贪念所束缚，已经很难在春花秋月与夏风冬雪，以至于日常生活的一举一动中，去体味到人生的真谛，去观照到自我的本来面目，从而也就无法在现实生活中，开辟出一种融入自然、融入社会的心境。从禅宗主张的“万古长空，一朝风月”的人生境界中，完全可以看到，禅宗本身蕴含着一种极为符合现代生态哲学的理念，即与自然合而为一。这种与自然万物合而为一的人生境界，是从自我价值的观念中去实现的，这就是物我合一的无我执、无法执的模式，也就是与道家审美角度的天人合一的模式有着一定的关联。从禅宗无我合一的无我无法执的模式中，能够看到禅宗生态哲学对于道家自然理念的回应与融合，因此禅宗作为佛教中国化的代表性宗派，在生态哲学的理念中，可以寻觅到中国文化的元素。

道家生态哲学中主张的自然理念，本身就含有顺应自然规律的内容，由此反对人为破坏与过度向自然索取资源的倾向。禅宗生态哲学由于反对我执与法执，主张于山水自然中悟得物我一体的境界，这也是祛除我执与法执的一种修行的法门。道家生态哲学中自然的理念，与禅宗无我的境界有一定的关系，禅宗主张在山水风光中去参悟禅门妙法的修行法门，显示出禅宗回应与融合道家随顺自然理念的一种理论创新。禅宗回应与融合道家自然理念的基础是佛教主张的无我境界，而无我的境界能够在一定程度上与道家主张的随顺自然的理念发生关联。因此禅宗生态哲学在无我的无执著与无分别的教理方面，对道家生态哲学的自然理念作出了回应与融合，这样禅宗的生态哲学在面对自然景物时，体现出了一种生态平衡的价值理念，这种生态哲学价值理念的核心在于如何在自然景物中寻觅到自我的本净心性：

志座主问：何故不许青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若？师曰：法身无象，应翠竹以成形，般若无知，对黄花而显相，非彼黄花翠竹，而有般若法身也。故经云：佛真法身，犹若虚空，应物现形，如水月中，黄花若是般若，般若即同无情，翠竹若是法身，翠竹还能运用。座主会么？曰：不了此意。师曰：若见性人，道是亦得，道不是亦得，随用而说，不滞是非；若不见性人，说翠竹、著翠竹，说黄花、著黄花，说法身、发法身，说般若、般若，所以皆成诤论。^②

在翠竹、黄花等自然景物中去体悟禅机，关键在于人们要证得无人相、无我相的心性境界，即去除分别与计较之念，去除了分别与计较之念就不会被名利、贪欲所束缚，就可以使自己活得自由自在。人们之所以会对于春花秋月与夏风冬雪这样的自然之景，无法以自由自在之心境去体味与欣赏，就在于人们的心中充满了物欲的分别与执著，充斥了太多的名利束缚，这样为了物欲的满足，为了名利的获得，永无休止地去争斗，人们就陷入了人相与我相的执著之中，人们的心灵哪里能够获得片刻的休息与安宁，这样的人生怎能不活得太累，心情哪能不紧张，心理压力哪能不大？禅宗以自然风光的景物，作为引导人们参禅悟道、体悟清净化心性的中介与载体，既然人们可以在大自然的无限美好的山水风光中获得心性的清净，那么不言而喻的是人类被污染了的心灵，自然可以通过大自然的风光为载体，得到洗涤与净化，从而恢复人类本净无染的心性。禅宗主张的在自然山水风景中体悟禅门妙法的修行法门，有机地将自我意识与自然万物融为了一体，这就与道家主张的随顺自然的生态理念有着异曲同工之妙。禅宗生态哲

^① 铃木大拙等：《禅宗与精神分析》，辽宁教育出版社，1988年，第140—141页。

^② 《大珠禅师语录》卷下，石俊等编：《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局，1991年，第195页。

学正是这一点上,与道家的生态哲学理念有着不解之缘。

禅宗主张的在大自然中体悟到的禅门妙法境界,东坡居士在《前赤壁赋》中作了现身说法的描述:“唯江上之清风,与山间之明月,耳得之而为声,目遇之而为色,取之无禁,用之不竭,是造物者之无尽藏也,而吾与子之所共适。”人们在将自我的心灵与自然融为一体,达到了禅景合一时,是何等的洒脱与自由自在,是何等的惬意与愉悦,哪里还会有为物欲与名利所束缚而产生烦恼与苦痛呢?禅宗祖师在开示众人悟入禅机时,通过一些大自然的景象与个人的心境相联系,以此启发众人,并一再开示参禅悟道之人,所谓的佛法不在众人的心性之外,所谓的禅悟就在众人的心中,自然作为外在于众人意念的存在,其境界的变化实际上是与众人的心境相一致的。参禅悟道者精神境界的变化,体现出了禅宗本身所蕴含的生态哲学的理念中,具有生态美学的意义。这也就是后世人们在解读禅门妙法时,意识到了禅宗与审美之间存在着的一种密切关系:“禅在其本质上是了解人的存在之本性的艺术,它指出从束缚到自由解脱的道路,……我们可以说,禅彻底而自然地解放了贮藏在每个人内部的一切能力,这些能力在一般环境中是被束缚被扭曲的,以至于它们找不到任何适当的途径来活动。……因此,禅的目标就是要拯救我们,使我们免于疯狂与残废。这就是我说的自由,它使我们心中固有的一切创造性和仁慈的冲动得以任意活动。”^①禅宗教理本身蕴含着物我一体的理论,这种物我一体的理论折射到禅宗生态哲学领域,就是一种与随顺自然的道家生态哲学理念有着一定关联的模式。道家主张的道法自然,不以人为因素而破坏自然的生态理念,在禅宗生态哲学中就是物我一体的无我之境。

禅门中人于自然山水中体悟禅门妙法时,一般都会涉及到三个阶段,这就是“禅宗常说有三种境界,第一境是‘落叶满空山,何处寻形迹’,这是描写寻找禅的本体而不得的情况。第二境是‘空山无人,水流花开’,这是描写已经破法执我执,似已悟道而实尚未的阶段。第三境是‘万古长空,一朝风月’,这就是描写在瞬间得到了永恒,刹那间已成终古。在时间是瞬间永恒,在空间则是万物一体,这也就是禅的最高境界。”^②禅宗所说的这三种境界,其实质都是围绕着物我一体的生态哲学模式来展开的,这种物我一体的生态哲学的模式,其核心在于如何从审美的角度契入人与自然的和谐相处,人与自然万物在生态美学价值上实现了融为一体的模式。道家生态哲学秉持的自然理念,固然是反对有人为因素强加于自然之上,这在道家看来就是个人与自然之道合而为一的境界。自然而然本身,就包含了人与自然和谐相处的理念。禅宗主张的“万古长空,一朝风月”的境界,更是升华了道家自然的理念,将佛教主张的无我执与无法执的无我之境结合起来,由此形成了“万古长空,一朝风月”的精神境界,在这种物我合一的无我之境中,禅宗认为可以体会到刹那现终古,瞬间即永恒的终极价值,这就是禅宗生态哲学秉持的根本理念。这种理念由于是基于佛教主张的诸法无我的根本教义而形成的,因此道家主张的随顺自然的生态哲学的理念,与不执著、无分别的物我合一的境界有着暗相契合之处,这也是禅宗生态哲学能够与道家生态哲学相会通与融合的契合点。总之,禅宗生态哲学对于道家生态哲学主张的自然理念的回应与融合,是基于物我合一的境界而展开的,这种物我合一的境界由于是在与自然山水打交道的模式中实现的,因此禅宗哲学蕴含了生态美学即生态意义的审美观念,这也是道家生态哲学的一个重要内容。

三、农禅:禅宗生态哲学中国本土化的实践模式

佛教中国化的表现形式,最为突出的就是思想领域的儒释道三教合一,这在禅宗里面表现得较为淋漓尽致,禅宗的生态哲学与儒道生态哲学的理念有着较多的交集与契合点。佛教中国化的另一种表现形式,则是适应了中国本土的国情,这就是佛教本土化。禅宗除了在理论上与儒道思想有所会通与融合外,在本土化方面也有一定的探索。这种探索的结果,就是禅宗的农禅模式,以及与之相关的丛林制度和山林佛教。农禅、丛林制度和山林佛教属于佛教本土化的表现形式,这之中体现了禅宗生态哲学不仅停留于理论与价值理念的领域,更具有实践的模式,为佛教中国化提供了一种新的视野。

佛教传入中国,至隋唐时期出现了盛况空前的景象。儒家与道家、道教都居于佛教之后。由此引发

^① 铃木大拙等:《禅宗与精神分析》,辽宁教育出版社,1988年,第136页。

^② 李泽厚:《中国古代思想史论》,《李泽厚十年集》第3卷(上),安徽文艺出版社,1994年,第270页。

了儒家人士的不满与担忧,儒家人士多从佛教僧人不事生产的角度抨击佛教,这在韩愈所写的《原道》与《谏迎佛骨表》两篇文章中有突出的表现。为了适应中国本土的社会国情,禅宗相应地提出了“一日不作,一日不食”的规则,并在此基础上产生了农禅的模式。

由于佛教在隋唐时期居于儒道两家之首的地位,引发了唐武宗的灭佛事件。唐武宗灭佛之后,中国佛教各大宗派皆有所大伤元气,唯独禅宗由于开启了农禅的模式,从而在唐武宗灭佛之后一枝独秀,其法脉传承至今。禅门中人在弘扬禅法之际,已经意识到了劳作与生产在禅宗传播过程中的重要性,从而才有了“一日不作,一日不食”的禅门清规。由于禅宗寺院多建在山清水秀的田园与山林之中,故而就为禅宗寺院提供了耕作的田地。禅门中人将农业劳作,融入到参禅悟道的修行中,将农业劳作与禅门妙法融为一体,从而在农事劳作中体悟禅门妙法的真谛,这就是农禅的模式。禅宗的“农禅生产将农业生产与禅法的体悟相结合,将佛教修行贯穿于生产实践过程中,不仅有利于佛教节俭、慈悲、人与自然相协调等理念在生产实践中的贯彻,而且禅修获得的和谐心态及智慧也能够帮助主体节制物欲,任何时候都保持正念,从而将修行智慧运用到农业生产活动的方方面面。”^①这种在农事劳作的日常生活中体悟禅门妙法的修行法门,与禅宗主张的世间法与出世间法融为一体的原则也是一致的。儒家道统人士在抨击佛教时,多从佛教与世间法脱节的角度来进行批评,而禅宗自六祖慧能开始,特别注重世间法与出世间法的圆融,可以说,禅宗农禅的模式就是将世间法与出世间法、禅门妙法融为一体有机结合。对于世间法的圆融与重视,正是佛教中国化与本土化的一个重要特征,所以农禅作为禅宗修行的具体实践的模式,完全体现出了佛教中国化的历史时代背景。

禅宗不仅仅提倡农禅,随着禅宗寺院的建立以及众多禅门僧人聚居于一处,由此产生了丛林与清规制度,这两种禅门的制度与农禅融为一体,有机结合,成为了千百年来中国禅宗的重要特征。由于禅宗寺院多建于田园郊区以及山林之中,因此逐渐形成了山林佛教。自古以来就有“天下名山僧占多”的说法,这之中禅宗寺院又居于首位。禅门僧人在开垦农田与耕作农业之时,还在山林间植树造林,起到了绿化与维护自然环境的作用。所以说,禅宗倡导与践行的农禅,以及与之相关的丛林制度与山林佛教,都是围绕着人与自然万物和谐相处的理念而展开的。

禅宗的农禅、丛林之都以及山林佛教体现出的生态哲学的理念表明:“人类应该意识到,任何生命都有价值,我们和它们不可分割。善是对一切生命的尊重,使可发展的生命实现其最高的价值。恶是对一切生命的否定,对发展的生命进行压制、伤害和摧残,阻挠其实现最高的价值。事实上,任何生命都有自己的价值和存在的权力,一切生命都存在着普遍的联系。”^②农禅体现出佛教慈悲、节制物欲的特征,完全符合当今时代生态哲学的价值理念,即人类应该有意识地节制自我不断膨胀的物欲,从而学会与自然万物和谐相处,并最终达到与自然万物融为一体的终极目标。

通过千百年来,禅宗倡导的农禅历史的发展来看,农禅的确提供了一种与中国本土文化与本国国情相适应的发展模式,这种发展模式的生态价值理念是“要把人与自然当成宇宙整体中的组成部分而不是相互对立的两方面。人与自然是平等的、和谐共生的关系,只有当人转变思维方式,与自然相互联系、相互作用,以不断发展、创新的共生过程实现宇宙的开放性和无限性时,才能真正绘就那幅有序、多元、和谐的世界图景。”^③禅宗提倡与践行的农禅模式,以及由此体现出的生态哲学的价值理念,从历史上看,就是佛教中国化与本土化的实际运行与操作的产物。从当今时代的背景来看,则与当代的生态哲学有着暗相契合的内容。因此,无论是从历史上还是从现实中来考察禅宗倡导与践行的农禅模式,都离不开禅宗与佛教中国化这一主题。农禅提供的生态哲学模式表明,禅宗蕴含的生态哲学的内容,不仅仅停留于价值与理念的层次,而是具体到了可以操作与践行的层面,这是禅宗生态哲学与儒道生态哲学有所不同的重要内容。

(作者系四川师范大学文理学院副教授)

^① 陈红兵:《佛教生态哲学研究》,宗教文化出版社,2011年,第227—228页。

^② 佟立:《当代西方生态哲学思潮》,天津人民出版社,2017年,第32页。

^③ 佟立:《当代西方生态哲学思潮》,天津人民出版社,2017年,第282页。

大慧宗杲禅师“参话禅”的提出

□ 释玄儒

摘要:在禅宗禅法发展史上,继“祖师禅”(六祖至五家分灯前)、“分灯禅”(五家分派时期)之后,进入“公案禅”的时期。约在北宋中期,杨岐方会、黄龙慧南禅师,重视直接通过公案启发学人,指授心性,当时流行的禅法多以参究公案为主,与此“公案禅”之流行相对应的是“文字禅”的兴起。

正是在这样的背景下,有曹洞宗的宏智正觉禅师提倡“默照禅”。大慧宗杲禅师针对当时“文字禅”和“默照禅”之“语默二病”,在当时的禅门里非常盛行,应病与药,提出“参话禅”。认为,相对于“文字禅”和“默照禅”而言,话头禅有自己明显的优势:既可堵“葛藤禅”之漏,又可解“枯木禅”之毒。深刻影响了此后禅宗临济宗的禅法。

大慧宗杲禅师,是两宋之际禅宗临济宗杨岐派祖师大德,被誉为“临济中兴”之师,他的书信集(《大慧普觉禅师语录》卷十九至卷三十,共八十四篇)集中地体现了他的禅风,篇篇见肝见胆,开人睡眼,醒人迷梦,本文通过研读其书信集,揭示“参话禅”参究方法。

关键词:大慧宗果;临济宗;临济中兴;参话禅;语默二病;大慧书信集;参究

一、宋代禅宗以“公案禅”和“文字禅”为特点的禅风

宋代佛教是中国佛教历史上的转折时期,中国佛教可分为如下几个阶段:后汉三国为“传入和容受”时期;东晋和南北朝为“佛教的发展和巩固”时期;隋唐为“完成和昌盛”时期;宋元以后为“实践和渗透”时期。宋代佛教出现转折体现在:(一)由于历次法难废佛和五代战乱而使诸宗章疏典籍散失殆尽;(二)禅宗—中国式的佛教成为主流。同时宋代佛教也是独具特色的佛教时期。

宋代禅宗的定位,认为宋代禅宗处于禅宗史上的全盛时期和转折时期,日本著名学者忽滑谷快天把中国的禅宗史分为“准备时代”(从东汉末安世高翻译小乘禅经到南北朝梁武帝时菩提达摩来华)、“纯禅时代”(从达摩来华到六祖慧能)、“禅机时代”(从慧能去世到五代末)、“禅道烂熟时代”(两宋时代)、“禅道变衰时代”(元代至清朝乾隆时期)。禅宗所特有的“机锋”、“棒喝”、“公案”、“参话头”、“默照禅”等禅法,在惠能以后的五代、宋初得到了比较充分的发展。禅宗的成熟与定型是在宋代。临济宗还进一步发展出黄龙、杨岐两派,禅宗的影响在这一时期远播日本、朝鲜。

唐末五代到北宋是禅宗机锋及门庭施设最为兴盛之时,五宗竞秀,宗匠辈出。但盛极而变,亦是势之必然。早在唐末,五宗中的伪仰宗就衰落失传,成立最晚的法眼宗也数传而衰,在北宋仁宗时代失传曹洞宗则幸赖北宋中期临济宗的投子义青禅师而得以延续,不绝如缕云门宗则一直活跃在宋代,并与宋代相始终;而临济宗到了南宋初期,经过黄龙慧南、杨岐方会,以及五祖法演、圆悟克勤等几代禅师的提倡,以其始终保持直指人心之锋利禅风,禅法传播不断发展壮大。所以,到了大慧宗果出世的南宋时代,禅宗经过近五百年的发展,在宗派消长和禅法禅风方面进入了新时期,其中,最显著特点是“公案禅”、“文字禅”比较盛行。禅风的体系来看,禅宗开始由“不立文字,直指人心”转变为以阐扬禅机为核心的“公案禅”、“文字禅”。

“公案禅”盛行是禅宗禅法发展到一定程度出现的,前辈禅师的种种开悟经历对于后来学人往往具有很好的启发作用,是极好的助道因缘,因此,后世禅师把先前的现成公案举出来供学人参学,这是一个自然而然的合理行为,或者说是一个必然趋势。早在五宗开派之始,伪仰宗的伪山仰山就经常举扬别家公案来评论,而赵州禅师的禅话问答在当时就遍传禅林,故到了黄龙慧南和杨岐方会之时,上堂法语中举先前现成公案供大家参究已经成为丛林普遍现象,非常盛行。

与“公案禅”盛行相应的是“文字禅”的兴起。“公案禅”盛行，就必然会有人汇集精彩的公案。北宋汾阳善昭在北宋真宗年间拣选禅宗公案一百则，每则作颂一首，编为《颂古百则》，此为“文字禅”之始；后有雪窦重显也在北宋真宗年间作百则颂古，又有圆悟克勤对重显的百则公案加以评唱阐释，编为著名的《碧岩录》，以其诗文优美，说禅透理，一问世就迅速风行天下，深为参禅学人和士大夫喜禅者所欢迎。

“文字禅”开始于汾阳善昭，到雪窦重显在佛教中形成较强大影响，之后，禅宗各派都看重“文字禅”的方式，而在临济宗黄龙派僧人慧洪这里，开始给予名称的定义，说明在这时“文字禅”已形成时尚。从方式上，也形成一些特有的方式，如颂古、代语、别语、击节、拈古等。

二、大慧宗杲禅师生平

大慧宗杲生于北宋哲宗元祐四年（1089年），卒于南宋孝宗隆兴元年（1163年），宣州宁国（今安徽省宁国县）人，俗姓奚，字昙晦，号妙喜。

十三岁，入乡校，“因与同窗戏，以砚投之，误中先生帽，偿金三百而去。父责之，师曰：读世间书，曷若究出世法？父曰：吾欲置儿子空寂久矣。师愿请行。”只因母阻，未成行。

十七岁，出家于东山慧云寺之慧齐门下，翌年受具足戒。

十九岁，外出游方参学。他随宣州广教绍理禅师参学云门之拈古及雪窦之颂古、拈古，遍阅诸家语录。又参曹洞宗诸尊宿学禅近二年，在洞山微和尚处，因缘不契，始终不蒙认可。

后依黄龙派湛堂文准禅师参学，前后依止六年，思想上深受影响，慧解非凡，横机竟辩，口若悬河，连文准禅师亦不肯相让。于是文准禅师便呵斥他道：“你未曾悟，病在意识领解，则为所知障。”后来文准禅师启发他道：“杲上座，我这里的禅，你一时理会得。教你说也说得，教你参也参得教你做颂古、拈古、小参、普说、请益，你也做得。只是你有一件事还没有达到，你知道吗？”大慧宗杲说：“什么事还未达到？”湛堂说：“你只欠这一悟。如果你不得这一悟，我在方丈与你说时，便有禅，你才出方丈，便没有了。惺惺思量时，便有禅，才睡着，便没有了。若是如此，如何能敌得过生死呢？”大慧宗杲老实回答说：“这也正是我自己的疑问之处。”

二十七岁，文准禅师示寂，之前指示大慧宗杲往参圆悟克勤禅师。往开封天宁寺依止圆悟克勤参学。他先参云门“东山水上行”公案，苦苦参究了一年时间，下了四十九个转语，均不契旨。最后因克勤禅师自答“薰风自南来，殿阁生微凉”。大慧宗杲听后忽然前后际断，动相不生，禅悟功夫大进。克勤禅师还是不印可他，告诉他说：“也不易，你得到这田地指‘前后际断，虽然动相不生，却坐在净裸裸处’这一空境，可惜死了不能得活。不疑言句，是为大病。不见道，悬崖撒手，自肯承当。绝后再苏，欺君不得。须信有这个道理。”随后克勤禅师经常举“有句无句，如藤倚树”这一话头勘问大慧宗杲，可是宗杲禅师每次刚要开口应答，克勤禅师马上打断他说：“是不是。”这样经过了半年的苦苦参究，还是不能下一个令克勤禅师满意的转语。无奈之下，他只好问克勤禅师：“闻和尚当时在五祖曾问这话，不知五祖道甚么？”克勤禅师笑而不答。宗杲禅师反复恳求，克勤禅师不得已，才说：“我问：‘有句无句，如藤倚树，意旨如何？’祖曰：‘描也描不成，画也画不就。’又问：‘忽遇树倒藤枯时如何？’祖曰：‘相随来也。’宗杲禅师一听，言下大悟，心中所有的疑团当下释然。他欣喜地说道：“我会也。”克勤禅师道：“只恐你又透这公案未得。”于是便连举数则公案勘验他，宗杲禅师皆能酬对无滞。克勤禅师于是拊掌称善，说道：“始知吾不汝欺。

在克勤禅师反复指授、几度锤炼之下，大慧宗杲终于发明大事。克勤禅师于是著《临济正宗记》，付嘱大慧宗杲，又命他分座说法，大慧住香为誓说：“宁以此身代众生受地狱苦，终不以佛法当人情。”一时名重丛林。

随后克勤禅师奉诏住持云居山，大慧宗杲往往，任首座，法语雄健，声震丛林。其时，师徒二人常常论及当时丛林参禅的种种弊端。后来，克勤禅师回四川，大慧宗杲往福建，于福州长乐洋屿卓庵接众。因看到学人耽于寂默，因此著《辨正邪说》（后失传）批驳“默照禅”，以救一时之弊。

四十九岁，南宋绍兴七年，奉诏住持临安径山寺，诸方细素云集，会众二千余人，宗风大振，被誉为临济再兴，道法之盛，冠于一时。后因同情朝中主战派而遭受牵连。

五十三岁，被被夺衣牒，流放衡州湖南衡阳十年。

六十二岁，绍兴二十年，更被贬至梅州今广东梅县，其地瘴病物痔，师徒百余人毙命者过半。五年后获赦，恢复僧籍，驻锡于阿育王山。

七十岁时，绍兴二十八年，大慧宗杲奉敕再度住持径山寺，道俗慕归如旧，时有“径山宗杲”之称。五年后，退居明月堂，其间南宋孝宗赐号“大慧禅师”。

南宋隆兴元年示寂，世寿七十五，僧腊五十八，谥号“普觉”，塔曰“宝光”。

赐其全录六十卷，随《大藏经》流行。后人集其著述讲说，汇编为《大慧普觉禅师语录》三十卷、《大慧普觉禅师年谱》一卷。大慧居衡州期间，与诸方往来酬酢之法语，由侍者慧然抄录编成《正法眼藏》六卷。又辑录古德言行，由弟子道谦编为《大慧普觉禅师宗门武库》一卷。又有《大慧普觉禅师普说》五卷，记载了大慧许多法语，所引经言及祖语颇多。

三、大慧宗杲“参话禅”的提出

在禅宗禅法发展历史上，继“祖师禅”六祖以下至五宗分灯之前、“分灯禅”五宗分派时期的各宗禅法之后，存在一个“公案禅”时代。大慧宗杲同时代的著名禅师，除了曹洞宗重视以静坐观照入道之外，大部分临济宗、云门宗的禅师都是以“公案禅”而开悟的。

五宗禅法到了北宋中期，伪仰宗、法眼宗失传，曹洞宗不绝如缕，而云门宗又与临济宗相互融合，所以，严格意义的禅法纲宗方法主要是临济和曹洞二宗。这个时期学人参禅悟道并不能直接从临济或曹洞的纲宗入手参学，而多半则是由参究某个公案入手的。到了杨岐方会、黄龙慧南时期，他们对于有些复杂繁琐的五家纲宗不予理会，重视通过公案启发学人，直接指授心性，当时流行的禅法多以参究公案为中心，“公案禅”的特点十分明显。因此，自分灯禅后期约北宋中期，又兴起了一个“公案禅”时代。

与“公案禅”流行对应的是“文字禅”的兴起。“文字禅”是围绕着“公案”这个中心而兴发，实质上乃是“公案禅”的一种表现形式。“文字禅”的流行，正映了“公案禅”的流行。“文字禅”主要有“灯录”和“颂古、评唱”两种类型。“灯录”虽然属于禅宗史传类著作，但自《景德传灯录》之后，公案、法语、褐颂成为其核心内容，无疑是“文字禅”的一种。

大慧宗杲多年参究“公案禅”，而且对“文字禅”及教理学习颇多，浸润其中既久，对于当时的各种禅弊知之甚深。于是他秉承临济宗积极进取的精神，鲜明地指出和批驳各种禅弊，竭力指示参禅正路。在各种禅弊中，最主要的有两种：一是以情识计度理会公案，落入业识茫茫之中；二是沉空守静，落入将心待悟之中。大慧宗杲称之为“语默二病”。如其书信集所示：

今时学道人，不问僧俗，皆有二种大病：一种多学言句，于言句中作奇特想；一种不能见月亡（忘）指，于言句悟入，而闻说佛法禅道不在言句上，便尽拨弃（弃置一边），一向闭眉合眼，做死模样，谓之静坐观心默照，更以此邪见，诱引无识庸流曰：“静得一日，便是一日工夫”。苦哉！殊不知尽是鬼家活计。去得此二种大病，始有参学分。……语默二病不能除，决定障道，不可不知。知得了，始有进修趋向（达到目标）分。第一莫把知得底为事业，更不求妙悟，谓我知他不知，我会他不会，墮我见网中，为我相所使，于未足中生满足想。此病尤重于语默二病，良医拱手。此病不除，谓之增上慢邪见人。（《示真如道人》）

“语病”，又称“葛藤禅”，专门针对当时“文字禅”流行中所出现的禅弊。“文字禅”的出现原本是通过文字知解来参悟公案，不过是起到以手指月的作用，但随着“文字禅”的普遍流行，越来越多的人偏离了以指见月的参悟方向，以后天意识知解来揣度公案，落入情识计度的纷纷扰扰处，这完全背离了临济禅剿绝情识的根本原则。更甚者，搬弄现成的公案评唱，玩弄知解聪明，徒呈口舌之快，未能真正与法相应。这样，“文字禅”变成了“口头禅”、“葛藤禅”，成了学人参禅悟道的一大障碍。当时，《景德传灯录》已流行百年，更有大慧宗杲的师父圆悟克勤编撰的《碧岩录》面世盛行。士大夫们依之参禅，急着便要

会禅，于是对祖师语录公案在字句上、意思上去分析解说，情识计度，好作意解，使得禅宗解脱心法曲变为意识伎俩。对此，大慧宗杲指出其弊为“不明根本，专尚语言以图口捷”，为此不惜烧掉其师所著《碧岩录》的经版，以表明振救此种禅弊的决心。

“默病”，又称“枯木禅”，指滞在静境的澄澄湛湛中，此是针对当时曹洞宗的宏智正觉禅师所提出的“默照禅”。宏智正觉禅师是与宗杲禅师同时住世弘法的曹洞宗高僧，他住持天童寺前后达三十年，学众云集，世称“天童中兴之祖”。宏智正觉禅师对当时盛传“文字禅”所带来的流弊也非常不满。为了帮助学人从语言知解的“葛藤”中解放出来，将功夫落到实处，正觉禅师特地提倡“默照禅”，主张“忘情默照”、“照默同时”、“休去歇去”。“默”是离开心意识，远离事缘。“照”是般若观照。正觉禅师的“默照禅”，注重真修实证，反对从分别思维中寻找出路，对扭转当时丛林中崇尚文字知解、脚不点地的浮躁习气起到了极大的作用。但是，“默照禅”在流布的过程中，也出现了一些偏差。一些见地不到位的人，错认一念不生的顽空之境，执为究竟，并住在上面，不肯放舍，最后成了“魂不散的死人”，丧失了宗门活泼泼的大机大用。这就是所谓的“枯木禅”、“髑髅禅”、“黑山鬼窟禅”。

大慧对这种只管静坐的禅法深不以为然，批评说：“默照禅，教人十二时中是事莫管，休去歇去，不得做声，恐落今时。往往士大夫为聪明利根所使者，多是厌恶闹处，乍被邪师辈指令静坐，却见省力，便以为是，更不求妙悟，只以默照为极则。某不惜口业，力救此弊。”大慧以为静坐只是一方便，若执方便为究竟，使人误以如此便能证悟真般若，乃是错误知见，故毫不留情地予以批驳。

正是在这样的时代背景下，大慧宗杲最终提出了一种的新的公案参究禅悟方法——“参话禅”，并深刻地影响了此后元明清时代的禅法。所谓“参话禅”，本质上还属于“公案禅”的一种，即是从所参究的公案中，选取一个具有特定参究价值的文句，谓之“话头”，以此为中心而参究，谓之“看话头”，这种围绕着一个特定“话头”而参究的“公案禅”，称为“参话禅”。

大慧宗杲认为，相对于“文字禅”和“默照禅”而言，“参话禅”具有明显的优势：既可堵“葛藤禅”之漏，又可解“枯木禅”之毒，而且能给学人一个“不可把捉的把柄”，让学人有个下手处。通过参话头，一方面可以坚持临济宗直指人心、直接契人的原则，坚决剿绝一切情识计度，将学人的心意识逼进死胡同，将他的意识知解心、投机取巧心、分别执着心，统统扫荡干净，令其言语道断，心行处灭，伎俩全无另一方面，又可以借助话头的力量，使学人保持灵动的智慧觉照，避免落入舍动趣静、不得活用的枯寂状态。故大慧称赞“参话头”是“盲人手中底杖子”、“断生死路头底刀子”、“摧许多恶知恶觉底器仗”。因此，他极力提倡这种禅法。

大慧宗杲认为“禅乃般若之异名”，“禅不在静处，不在闹处，不在思量分别处，不在日用应缘处。然虽如是，第一不得舍却静处、闹处、日用应缘处、思量分别处，忽然眼开，都是自家屋里事”。故此，依据临济宗剿绝情识、直指见性的总原则，不拘动静相，在“公案禅”中精选出一个特别公案加以参究，开出一种不脱离公案参究而又有理路可寻的“公案禅”方便法门，使得上等根器者可从省力处参究悟入，中下根机者也可倚靠拼力参究而悟道。“方寸若闹，但只举狗子无佛性话，佛语祖语诸方老宿语，千差万别。若透得个无字，一时透过，不着问人。”因此，他说“参话禅”“不是如来禅、不是祖师禅、不是心性禅、不是‘默照禅’、不是棒喝禅、不是寂灭禅、不是过头禅、不是教外别传底禅、不是五家宗派禅、不是妙喜老汉杜撰底禅。

大慧宗杲之后又有径山无准师范禅师门下的雪岩祖钦禅师苦参“无”字而开悟，并将此法传授弟子高峰原妙禅师。真正把“参话禅”发扬光大的是元代著名禅师高峰原妙、中峰明本师徒，他们以参“无”而开悟，系统发展了“参话禅”，重视起疑情，认为“疑以信为体，悟以疑为用”，使得“参话禅”逐渐成为禅宗的主流。

（作者系戒幢佛学研究所法师）

参考文献：

- [1] 蕴闻. 大慧普觉禅师语录[M]//大正藏, 第47册.

- [2] 祖咏,宗演重定.大慧普觉禅师年谱[M]//中华大藏经.北京:中华书局,2001.
- [3] 忽滑谷快天.中国禅学思想史[M].朱谦之,译.上海:上海古籍出版社,2002.
- [4] 明尧.大慧宗杲禅法心要[J].法音,2008,(09):3-19. DOI:10.16805/j.cnki.11-1671/b.2008.09.002
- [5] 王早娟,宋玉波.大慧宗杲的禅学世界与宋代文化精神[J].东岳论丛,2019,40(12):89-96.
- [6] 黄勋杰.大慧宗杲禅学思想变迁研究[D].中国计量大学,2019.
- [7] 光泉.大慧宗杲及其禅法思想在禅宗史上的地位[N].中国民族报,2017-12-19(007).
- [8] 麻天祥.宗杲的看话禅及其对士大夫习禅学的疏导[J].宗教学研究,2016(01):79-83.
- [9] 王大伟.大慧宗杲早年行状研究[J].社会科学战线,2015,(07):120-124.
- [10] 同孟祥.论大慧宗杲批评默照禅的真相[J].河北大学学报(哲学社会科学版),2006,(05):90-95.
- [11] 胡金伟.大慧宗杲禅师思想研究[D].南京大学,2013.
- [12] 刘鹿鸣.公案禅时代的大慧宗杲禅法革新[J].佛学研究,2012(00):216-224.
- [13] 张可.时代背景下大慧宗杲的禅风构建[D].中国社会科学院研究生院,2012.



浙江高僧楚石梵琦行履考

□ 齐胜利

摘要:浙江是中国佛教文化生长的重要地理区域,自东晋以来高僧辈出。有元一代,浙江禅林龙骧狮吼。临济宗的楚石梵琦大师嗣法高僧元叟行端,六坐道场,弘法布道,名扬海内外。楚石的衣钵乃为皇帝御赐,引起后世无数文人瞻礼、咏叹;其著述丰富,以文字般若教化众生;交游对象遍布儒、释、道三教,广泛涉及我国大江南北,且与四十多位日本僧侣、数位高丽僧人交往。楚石梵琦堪为元明之际的一代高僧。

关键词:元代;佛教;楚石梵琦

楚石梵琦,乃元明之际临济宗龙象,阐扬宗风,行解相应,又兼擅诗书,因此,他被誉为“国初第一宗师”,日本、高丽僧侣亦慕名远道而来。近代以来楚石梵琦便引起广大学者的关注,日本学者忽滑谷快天(1867—1934),在其成书于大正十四年(1925)的《禅学思想史》中专设楚石梵琦一章,先述梵琦参学求法的经历,再叙其主持寺院建塔、造寺、铸像的行业与海内外学僧奔走座下的盛况。最后论述梵琦欣慕净业。^① 国内学者潘桂明称楚石梵琦为“元末明初最具道望的禅师”,并结合楚石净土诗分析其禅净并重的思想。^② 近年来鲍翔麟、李舜臣、吴光正等学者分别对楚石梵琦的《北游诗》《西斋净土诗》进行了深入的研究,取得了可喜的成果。^③ 但是,学者们对楚石梵琦的生平情况却未能详细梳理,笔者根据国内资料对楚石的生平进行梳理,以便推动楚石梵琦研究。同时,也期望增加人们对这位宁波高僧的认识。

一、法乳之恩

佛教东渐,晋室渡江。浙江便以其钟灵毓秀之山水吸引不少高僧大德驻锡修道。如东晋即色宗支道林,由河南迁居,曾栖止剡山、石城山。其山居修道之余,亦创作出山水诗,“他开启诗歌对自然风光的描绘,对于山水诗形成与发展的贡献是不容小觑的”。^④ 浙江本地亦涌现出大量的佛门硕德,“浙河之西,山川清妍。其所毓人物,性多敏慧。学禅那者,以攻辞翰,辩器物为尚”。^⑤ 如南朝陈僧洪偃,山阴人,“少小出尘,从龙光绰公学,颖秀好读书,神悟绝伦,尤善诗画。其貌、义、诗、书时人称为‘四绝’”。^⑥ 降至唐代,传说中的“天台三圣”(丰干、寒山、拾得)屡现灵异,以诗偈劝化众生、游戏三昧。吴兴皎然、杭州护国、会稽清江、灵澈、婺州贯休等诗名远扬。宋代,天台宗山外派智圆在孤山与林逋唱和;“九僧”中的保暹、行肇、简长皆为浙江人;与苏轼交好的道潜、“济公活佛”道济亦属浙江。元代,能诗高僧中峰明本、元叟行端、楚石梵琦等皆于浙江弘法布道。“元代诗僧从籍贯看,在 140 名诗僧中,有明确籍贯者,江浙行省有 86 人”。^⑦ 此外,我国禅宗文学既具有显著的国内互动性特征,其中以川僧为典型,北宋川僧出游地理区域为蕲州五祖山,南宋川僧南询的目的地则是浙江,^⑧ 也具有国际(东亚)交流的明显特

① (日)忽滑谷快天撰,朱之谦译,杨曾文导读,《中国禅学思想史》,上海:上海古籍出版社,2002 年版,第 702—705 页。

② 潘桂明:《中国禅宗思想史》,北京:今日中国出版社,1992 年,第 546—547 页。

③ 鲍翔麟:《一部关于元朝大都、上都和运河的真实记录——读初刊〈楚石大师北游诗〉》,《世界宗教文化》,2008 年第 4 期,第 54—57 页。李舜臣:《楚石梵琦“上京纪行诗”初探》,《民族文学研究》,2013 年第 6 期,第 165—172 页。吴光正:《楚石梵琦的禅净双修与〈西斋净土诗〉创作》,《社会科学战线》,2017 年第 7 期,第 136—143 页。

④ 孙昌武:《僧诗与诗僧》,北京:中华书局,2020 年,第 20 页。

⑤ 《北史·五行志》,第 123 册,台北:新文丰,1993 年,第 374 页,后文不所引《北史·五行志》均同此,不再注明版本。

⑥ 陈耳东:《历代高僧诗选》,天津:天津人民出版社,1996 年,第 28 页。

⑦ 韦德强:《元代中后期诗僧研究》,中南大学,硕士学位论文,2010,第 41—42 页。

⑧ 具体内容参见李小荣:《两宋川浙禅宗文学区域互动略说》,《文学遗产》,2021 年第 3 期,第 51—64 页。

征。在中国乃至东亚佛教的交流互动中,浙江是重要场域所在。由此可知,浙江是中国佛教文学产生的极为重要的文学地理区域。临济宗大慧系的楚石梵琦是元明之际的禅宗文学大家,其家乡宁波,宝刹林立。南宋实行的“五山十刹”制度中,宁波的天童寺、育王寺属于禅院五山,雪窦寺属于禅院十刹,白莲寺属于教院五山,宝陀寺属于教院十刹。此外,还有宁波的广利禅寺。宋濂谓其“名列五山,为浙河东一大丛林,缁衣之士执瓶锡而来者,动以千计”。^①可见,浙江宁波浓厚的佛教文化传统对于梵琦有法乳之恩。

二、楚石生平

梵琦(1296—1370),字楚石,小字昙曜,俗姓朱,明州象山人。其父朱杲,“好善,有隐德”。^②其母张氏,“事佛惟谨”。^③梵琦“自幼知有弥陀教法,清晨十念,求生净土,未尝一日少懈”^④的净土宗信仰便是受其母影响而建立。四岁,梵琦失怙恃,由其祖母王氏养育。王氏具备较好的儒业素养,为梵琦口授《论语》。梵琦习《论语》“辄能成诵”,崇尚儒家君子道义的修养。^⑤六岁,梵琦便表现出善于诗文属对的天赋。七岁,梵琦能书写大字,“诗书过目不忘,一邑以奇童称之”。^⑥梵琦出生于书香门第,其父好善仁慈,其母笃信佛教,此般家庭环境对一代高僧梵琦的成长有促进之功。

九岁,前往海盐拜见“少历江湖,戒行冰洁”的天宁永祚禅寺住持讷翁模(摹)公,学习佛教经典。梵琦后又前往湖州崇恩寺^⑦,依晋洵和尚。此时湖州赵孟頫任江浙儒学提举,“赵文敏公以先陇在崇恩,数往来其间,每见师,异之,为鬻僧牒,礼讷翁得度”。^⑧梵琦十五岁时,曾受郭冀州供养,其《北游诗》中有《南城郭冀州在南方时,余尚小,抚若已子,常受其家供养。今八十余矣,强健如五六十年。至京往见,以诗赞云》,诗云“公在南方佐郡时,忆年十五尚儿痴”。^⑨十六岁,梵琦在杭州昭庆寺受具足戒,成为大僧。“是时文采炳蔚,声光霭著,两浙名山宿德,争欲招致座下。径山虚谷陵、天童云外岫、净慈晦机熙,各有龙象数百,更称誉之”。^⑩二十岁,梵琦随晋洵至湖州道场山护圣万寿禅寺。^⑪在此期间,梵琦担任晋洵侍者兼管藏经。在其阅读“开悟的《楞严》”^⑫卷四“缘见因明,暗成无见;不明自发,则诸暗相永不能昏”^⑬而对真觉元明之心与消尽根尘有所领悟。自此以后,梵琦“由是阅内外典籍,宛如宿习”。^⑭但梵琦“胶于名相,未能释去缠缚”。^⑮

至治二年(1322),梵琦拜访住持径山兴圣万寿禅寺的临济宗尊宿元叟行端。梵琦询问行端禅师:“如何是‘言发非声,色前不物’?”^⑯元叟以其问话反诘。梵琦正欲回答,却被行端大声喝退。至治三年(1323),英宗“敕金书《藏经》二部,命拜住等总之”。^⑰梵琦因书法精湛,受到赵孟頫、邓文原举荐,前往

^① (明)宋濂著,黄灵庚编辑校点:《宋濂全集》(第一册),北京:人民文学出版社,2014年,第111页。

^② (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第344页。

^③ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第344页。

^④ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第709页。

^⑤ “或问:‘书中所好者何语?’即应曰:‘君子喻于义。’(元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第344页。

^⑥ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第344页。

^⑦ “崇恩寺系赵氏宗室、元大书画家赵孟頫(1254—1322)的父亲赵与告(晚号坡菊居士)所建。赵孟頫因有先祖的墓地在崇恩寺,所以经常前来”。(元)楚石著,吴定中、鲍翔麟校注:《楚石北游诗》,杭州:浙江古籍出版社,2010年,第183页。

^⑧ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第344页。

^⑨ (元)楚石著,吴定中、鲍翔麟点校:《楚石北游诗》,杭州:浙江古籍出版社,2010年,第13页。

^⑩ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第344页。

^⑪ (元)楚石著,吴定中、鲍翔麟点校:《楚石北游诗》,杭州:浙江古籍出版社,2010年,第184页。

^⑫ 禅门有“开悟的《楞严》,成佛的《法华》”之说。赖永海主编,刘鹿鸣译注:《楞严经》,北京:中华书局,2012年,《前言》。

^⑬ 赖永海主编,刘鹿鸣译注:《楞严经》,北京:中华书局,2012年,第198页。

^⑭ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第344页。

^⑮ (明)宋濂著,黄灵庚编辑校点:《宋濂全集》(第三册),北京:人民文学出版社,2014年,第1765页。

^⑯ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第344页。

^⑰ (明)宋濂等撰:《元史》(第三册),北京:中华书局,1976年,第629页。

大都书经。泰定元年(1324)，梵琦因闻鼓声而豁然顿悟。至仁所撰《楚石和尚行状》记载，同年，梵琦东归，再参元叟行端，得其印可，“叟遂以第二座延之，而学者多咨扣焉”。^① 宋濂撰写的《佛日普照慧辨禅师塔铭》写道“遽处以第一第二座，且言妙喜大法尽在于师”。^② 明僧明河《补续高僧传》中则载“遽处以第一座，且言妙喜大法，尽在于师”^③。宋濂的塔铭是“(梵琦)嗣法上首景礪，复偕文晟以仁公(至仁)所造行状来征铭”。^④ 可以推测元叟行端先任其为第二座，之后升为第一座，梵琦语录中记载“师于泰定元年冬，在径山兴圣万寿禅寺首座寮，受请入寺”^⑤可为佐证。在元叟门下修行期间，梵琦为其整理了《杭州径山兴圣万寿禅寺语录》。随后，梵琦在泰定元年冬，接受行宣政院的任命住持海盐州福臻禅寺；天历元年(1328)二月初三日，住持海盐州天宁永祚禅寺；至元元年(1335)七月二十五日，住持杭州路凤山大报国禅寺；至正四年(1344)四月八日，住持嘉兴路本觉寺。“丁亥(1347年)，帝师锡号，曰佛日普照慧辨禅师”。^⑥ 至正甲午(1354年)，“张士诚起义于泰州，战乱波及江浙两省，杭州报国寺、海盐福臻寺(今属平湖)和天宁寺千佛阁被毁”。^⑦ “海盐之南，可二十里，有丰山焉。秦驻屏于左，秦溪带于右，地最幽胜。元至正甲午岁(1354年)，楚石琦公过而爱之，因创庵于山麓”。^⑧ 至正十七年(1357)八月一日，六十二岁的梵琦住持嘉兴路报恩光孝禅寺。“己亥(1359年)，有退休志。以海盐天宁有山海之胜，遂筑寺西偏以居，别自号西斋老人”。^⑨ 至正二十三年(1363)，原天宁永祚禅寺祖光入灭，在州大夫的勉强下梵琦再次住持该寺。据其所撰《重修释迦如来真身舍利宝塔颂》记载，“取至正二十四年(1364)甲辰秋九月二十四日，奉瓶修塔，天雨宝花。明年乙巳岁(1365年)七月泥盖方毕”。^⑩ 至正二十八年(洪武元年)，梵琦举荐其上首弟子景礪取代自己，退隐西斋。

“皇明启运，混一海宇。天子念将臣或没于战，民庶或死于兵，宜以释氏法设，冥以济拔之”。^⑪ 洪武元年(1368)九月十一日，七十三岁的楚石禅师赴金陵蒋山水陆法会并升座说法，龙颜大悦。洪武二年(1369)三月十三日，梵琦再次于蒋山寺水陆法会中升座，皇帝赐宴文楼并赐白金。洪武三年(1370)秋，梵琦与梦堂昙噩、行中至仁等十六位高僧应召入京，为皇帝阐述鬼神之事。梵琦七月十二日宿于天界寺方丈，二十二日示微疾，但仍援据经论、辨核佛理。二十六日梵琦索浴更衣，结跏趺坐，书辞世偈“真性圆明，本无生灭。木马夜鸣，西方日出”，^⑫ 世寿七十五，僧腊六十三。梵琦圆寂后，“上为嗟悼久之。翰林学士宋公景濂、危公太朴(危素)，与师方外友，尤恻痛焉”。^⑬ 天界寺住持白庵金禅师为其料理后事，“时例禁火化，上以师故，特开僧家火化之例”。^⑭ 之后，其参学弟子文晟“奉其遗骸及诸不坏者归海盐，以八月二十八日，葬于西斋而塔焉”。^⑮

三、楚石的著述与衣钵

楚石梵琦禅师为元明间释门瑚琏，“游戏翰墨”^⑯。至仁在《楚石和尚行状》中记录其主要著述，

① (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第344页。

② (明)宋濂著，黄灵庚编辑校点，《宋濂全集》(第三册)，北京：人民文学出版社，2004年，第1765页。

③ (元)梵琦著，于德隆点校，《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第710页。

④ (明)宋濂著，黄灵庚编辑校点，《宋濂全集》(第三册)，北京：人民文学出版社，2004年，第1765页。

⑤ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第6页。

⑥ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第345页。

⑦ (元)楚石著，吴定中、鲍翔麟点校：《楚石北游诗》，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第192页。

⑧ 《(雍正)浙江通志》，第228卷，清文渊阁四库全书本。

⑨ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第345页。

⑩ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第338—340页。

⑪ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第345页。

⑫ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第345页。

⑬ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第345页。

⑭ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第345页。

⑮ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第345页。

⑯ (明)宋濂著，黄灵庚编辑校点：《宋濂全集》(第3册)，北京：人民文学出版社，2014年，第1766页。

“《六会语》梓传已久，外有《净土诗》《慈氏上升偈》《北游集》《凤山集》，又有和天台三圣诗、(和)永明寿禅师诗、(和)陶潜诗、(和)林逋诗，总若干卷，并行于世”。^① 其中《凤山集》《西斋集》《和永明寿禅师诗》《和林逋诗》与《西斋净土诗》中的《劝念佛篇》《三十二相颂》《八十种好颂》《四十八愿偈》《慈氏上升偈》及《和陶诗》部分应该已佚。^② 又据张天骐《元僧楚石梵琦研究的新材料与新视野——以日藏文献为中心》可知日本所存《西斋和尚外集》收录其文 100 篇，江户写本《宋元诸师四六》收录其文 30 篇。^③ 楚石梵琦作为禅门硕德不仅在国内缁素向慕，而且声名远扬日本、高丽诸国。梵琦在与东亚诸国僧人交往时多以诗文相赠，如于德隆整理的《楚石梵琦全集》便收录梵琦存于日本的部分佚文(诗)。^④ 因此，梵琦全集的整理与研究势必随着新材料的出现呈渐进式发展，而非“顿悟式”。由此可见楚石梵琦禅师文字般若之汪洋与精彩。

梵琦重视建雁塔、造佛阁累积功德，造福众生。至顺二年(1332)，梵琦住持海盐天宁永祚禅寺时，由于“海盐县地处海滨，潮汐经常入侵，百姓受苦，人问：‘如何才能为众生镇住海潮，免去淹圮之患？’楚石答：‘唯千佛最胜之。’”^⑤ 楚石济拔海盐民众于灾害中而建造千佛阁，“范铜肖毗卢遮那佛、千佛，文殊、普贤大悲千手眼菩萨等像，位置上下，相好殊胜”。^⑥ 文人游览千佛阁，有《千佛阁》诗“未到阁先见，才登胸便宽。置身飞鸟上，举首暮云端。海气孤城白，人烟一塔寒。琦公不可作，荒草上吟坛”。(原注：明寺僧梵琦，字楚石。)^⑦ 诗中所言雁塔即为梵琦率众建成的天宁寺镇海塔，《镇海浮图放光歌并序》“武原天宁永祚禅寺后塔七层八面，高二百四十尺。寺僧梵琦建于元时，名镇海浮图。嘉庆十三年正月八日夜，塔顶忽放异光，照见十里外，自戌初至丑时三刻止。十八夜复放光如前，爰作歌纪之。长见桑田变海水，不逢海水为桑田。仙家视海常游戏，佛家视海苦无边。佛日(按：楚石幼时，神僧以“佛日”称之，国师赐号“佛日普照慧辨禅师”。)堕地正作此，救民不假精卫填。浮图倾刻湧十指，压破万古蛟龙渊。天宁古刹连蜃气，中开一丈狮象筵。传闻此塔经营日，跪颂一经(案：梵琦所诵为《千手千眼观世音大悲心陀罗尼》简称“大悲咒”，不空译。)顶一砖。雨花倒影既异感，铃铎遥鸣兜率天。今岁放光复一再，夜半可数秋豪颠。共云宝壶积精气，(原注：建塔时以宝壶冠其顶。按：梵琦《重修释迦如来真身舍利宝塔颂》记载：“越十二年，兵兴。己亥(1359 年)秋，失宝瓶(应为诗中之壶)，计白金二百两。……乃造金石宝瓶”。^⑧) 变现上与星辰连。岂知至宝不在此，更有妙理无人诠。亿万遍经欲出世，化作白虹照幽元。或云海之东，扶桑花耀色增艳。或云海之西，贯月查疑天汉远。又云海之南，海之北。赤城霞起标相映，烛龙衔烛不敢前。又云海之中，散作阴火然。如摩尼珠照浊水，如无尽灯传千百。我思此时光内望，定见琦公来翩翩。……”^⑨ 此外，陈善有《天宁雁塔诗》，周福柱写有《登镇海塔诗》。

至正五年(1345)，梵琦在嘉兴本觉寺建万佛阁，次年阁成。至正六年(1346)，比丘若钦施设钱财，梵琦造大悲像，“其面二十有一，其手一千有八，其目则如其手之数而加焉。其四十二手各有所执，光映于座，应承于足。由足下座石，至顶上化佛，高凡四十尺有奇。木用楠桐，髹用朱漆，金用纯金。日光

① (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017 年，第 345 页。

② 台湾省佛光大学李忠达博士后主持《西斋楚石和尚外集》及其它著作源流考的科研计划，应该对梵琦著作存佚情况有新的发现。张天骐在其文章《元僧楚石梵琦研究的新材料与新视野——以日藏文献为中心》中指出江户写本《宋元诸师四六》中梵琦的 30 篇疏文属于《凤山集》。张氏此文刊于《元史及民族与边疆研究集刊》(第三十九辑)，2020 年第 1 期，第 105—117 页。

③ 张天骐：《元僧楚石梵琦研究的新材料与新视野——以日藏文献为中心》，《元史及民族与边疆研究集刊》(第三十九辑)，2020 年第 1 期，第 105—117 页。

④ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017 年，第 692—706 页。

⑤ (元)楚石筑，吴定中、鲍翔麟校注：杭州：浙江古籍出版社，2010 年，第 187 页。

⑥ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017 年，第 346 页。千佛阁“在二十年后，即至正十六年(一三五六)千佛大宝阁被张士诚拆去为自己造宫殿，阁废。明崇祯元年(一六二八)重建，名千佛阁，保存至今。……现为浙江省重点文物保护单位”。(元)楚石著，吴定中、鲍翔麟校注，《楚石北游诗》，杭州：浙江古籍出版社，2010 年，第 187 页。

⑦ 《菽欢堂诗集》(第一卷)，清咸丰三年刻本。

⑧ (元)梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017 年，第 339 页。

⑨ 《菽欢堂诗集》(第五卷)，清咸丰三年刻本。

(密号威德金刚,药师如来胁侍。)在左,月光(密号清凉金刚,同为药师胁侍。)在右,善财、龙女、韦天(南天王八将军之一,曾为律宗南山宗道宣师示现。)大权(全名大权修利菩萨,有保驾护航之神通。)以次列侍。骤开户而望之,晃晃乎,若七金之山从海上来而屹立于前也”。^① 梵琦建立的万佛阁与大悲像上下结构,“上以奉万佛,下以奉大悲菩萨、十地菩萨。阁之雄伟,像设之庄严,殆冠西浙”。^②

楚石梵琦的衣钵十分宝贵,海盐刘祖锡在梵琦撰写的《送徒弟巘书记参学》诗的左侧写道“高皇帝所赐高丽钵,并存吾邑天宁寺天泉房,……又师所常披白罽一领,存水竹西房今晚岩德公处,与钵及书,寺称三宝”。^③ 楚石梵琦的衣钵造型为“衣是大幅白罽,领微作衣襞积,高丽国王所献。钵纹似桃榔,口径九寸,四旁著当(铛?)如股,各以夷铜环缀,作贯珠状,其杪以铜冒之,余地黄金环香草四,通髹之漆。咸丰时失之”。^④“至今宝传”的楚石大师衣钵引起众人的瞻仰,明代秀水文人冯梦祯“先至天宁水竹居,索楚石禅衣瞻礼。主僧陆晚岩能诗,云:‘此出西竺,为兜罗锦。西人云:‘其价视酒哈刺(俟考)数倍。’乃礼楚石塔,复至他僧舍索钵。钵径尺,正圆如倭,漆有四巴(色?),上如鳞者二层,四周泥金为天花饰之,内木文理甚细。余每至海上则索衣钵观焉,今三度矣”。^⑤ 楚石梵琦珍贵的衣钵甚至引起了“楚石衣钵诗”的创作热。

董汉阳《碧里后集·达存上》《高丽钵记》载,高丽国王闻楚石梵琦道行高迈,遣僧赠梵琦钵盂,钵有神异。碧里居士瞻仰楚石方丈有偈:

比丘为我说,是钵所从来。云自高丽国,其王昔持至。鸭绿逾万里,黑风滚波涛。当其渡海时,鱼龙避光彩。陪臣以王命,捧擎九衡中。当其入国时,缁素得未见。天界辇鼓下,朝宗来万方。当其献师时,檀施如云集。兵戈大乱后,游魂塞天壤。当其咒食时,万鬼皆饱足。竭来二百祀,儿孙世相守。精庐遭劫难,神物固无恙。稽首问比丘,是事诚稀有。我观此圆体,而悟于真空。方其未来时,本无空可说。中空外亦然,谁析空为二。因而有空相,方圆各随形。亦复有空量,多寡任容受。忽以物实之,其空安所往。倾倒出其物,空体原自在。是诸皆见病,炽然相凌夺。本来非空实,亦无空实者。东南西北方,四维及上下。虚空不可思,有型悉皆患。举投此规中,无欠亦无余。而况升合储,欲盈无尽藏。不见乾陀越,花香随愿满。不见曹溪水,蛇蜒蜕灵骨。小大可互入,至理非神通。有能如是观,岂惟无空实。亦复无有无,存亡悉皆患。浮沤觉海中,圣贤如电拂。而况一盂微,欲齐无量寿。种种自心生,是谁为起灭。悟此真空法,是则为传心。^⑥

明人彭孙贻《茗斋集》卷二,《水竹西院观梵琦衣钵歌》:

琦公妙喜的骨孙,健椎震地开雷门。
木马夜鸣径山月,西城街鼓摇风幡。
毘卢寂灭留法眼,七祖东来递相衍。
黄梅以后畅宗风,衣钵仍留梵帝宫。
一花五叶纷如雨,其间临济真法乳。
千灯指月照盲龙,更留二物表南宗。
梵琦大力犹龙象,化胡慧烛开幽罔。
佛日高悬铁木都,雨花不坠天魔上。
濠梁真人赤伏符,手握金镜悬空衢。

① (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第338页。

② (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第346页。

③ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第697—698页。

④ 《(光绪)海盐县志》(第七卷),清光绪二年刊本。

⑤ 《(天启)海盐图经》(第三卷),天启四年刊本。

⑥ (明)冯梦祯:《快雪堂集·快雪堂日记之四十八》,明万历四十四年黄汝亨、朱之蕃等刻本。

⑦ (明)董汉阳:《董汉阳碧里后集·达存上》,明嘉靖四十四年黄鹤刻本。

人王大法悯万有，欲变荆棘为醍醐。
 蒋山说法转慧珠，舍利不坏金刚躯。
 传衣示信上座足，托钵四角天龙趋。
 绒花璇蕊簇火浣，藤花兜漆圆兰盂。
 施饭森寒山鬼立，参禅偏袒迦文趺。
 名僧之至后赤乌，弘硕尚转金浮图。
 竹西园拟古给孤，我来击钵崔诗逋。
 若遇弥勒亦酒徒，暂典衲衣倾一壶。^①

卷六，《梵琦大师衣钵》：“妙喜闻孙属梵公，千秋衣钵镇莲宫。衣翻火浣炎洲雪，钵洗桃榔瘴海风。自有楞伽传密记，常留心印表真空。悬如娑竭群龙护，夜夜寒光贯白虹。”黄宗羲在其《观天宁寺楚石衣钵》写道：“楚石篇章字字新，犹留故物在城闕。犀皮斋钵何方乞，白氍毹衣不染尘。已阅兴亡三百载，只消钟鼓数千巡。门庭自是能坚忍，错会捧持有鬼神。”^②可见黄宗羲虽对梵琦讨论鬼神的思想持批判态度，但对其诗文与衣钵也极为称赞。

四、楚石交游

楚石六坐道场，道望甚高，弘教布道，法利众生，其妙转法轮，“道化所被，薄海内外”，^③“举明正法，滂沛演迤，有不知其所穷。凡所莅之处，黑白向慕，如水归壑。一弹指间，湧殿飞楼，上插云际，未尝见师有作。君子谓师纵横自如，应物无迹，山川出云，雷蟠电掣，神功收敛，寂寞无声。由是内而燕、齐、秦、楚，外而日本、高句丽咨决心要，奔走座下。得师片言，装潢袭藏，不翅拱璧”。^④楚石梵琦禅师应机说法、巧设方便、声名显著，与赵孟頫、宋濂、虞集、吴全节（高道）、济知客等国内外人士广泛交往。^⑤笔者检寻楚石资料发现杨力的《梵琦援儒入佛思想研究》一文中对梵琦交游的部分重要人物有所忽略。禅林人士：如梵琦三位师父。天宁永祚禅寺住持讷翁和尚，又称讷翁模公，信仰虔诚且颇具佛学修养，“天宁住持永摹讷翁补增《大藏经》文，重建观音宝殿于寺之东庑，朱甍画栋，涌壁菩萨、诸天圣像焕然一新”。^⑥楚石撰有《受业先师天宁讷翁和尚赞》，赞文中称其“单传直指之妙，非文字所可形容；潜利阴益之心，如虚空自然周匝”。^⑦晋翁和尚，又称晋洵，是梵琦的从族祖，任湖州崇恩寺住持。梵琦撰《道场晋翁和尚赞》，赞中赞叹晋翁和尚超佛越祖、敢于突破权威的禅宗精神，“胡达磨不是祖，老枯禅何必数。若非灭族子孙，谁绍法天门户”。^⑧元叟行端（1255—1341），嗣法灵隐之善。行端曾住持湖州资福寺等

^① （明）彭孙贻：《茗斋集》（第二卷），四部丛刊续编景写本。

^② （明）黄宗羲：《南雷诗历》（第三卷），清郑大节刻本。

^③ （元）梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第346页。

^④ （明）宋濂著，黄灵庚编辑校点：《宋濂全集》（第三册），北京：人民文学出版社，2014年，第1766页。楚石大师书法造诣颇深，其众多墨迹现存于日本。张家成据海盐县政协文史委编写的《海盐天宁永祚禅寺》（2012年版）中《楚石著作和墨迹》统计楚石存于日本的作品具体情况：1.《题智常禅师图》，楚石题赞曰：“椰子中藏万卷书，当时太守焚分疏。山僧手里榔栗棒，便是佛家难教渠。”现为日本静嘉堂文库美术馆收藏。2.题《丹霞烧佛图》，楚石题赞曰：“古寺天寒度一宵，不禁风冷雪飘飘。既无舍利何奇特，且取堂中木佛烧。”现为日本石桥美术馆收藏。3.《题布袋蒋摩庵答图》，楚石题赞曰：“花街闹市恣经过，唤作慈尊又是魔。忽然背上揩只眼，几乎惊杀蒋摩诃。”现为日本根津美术馆收藏。4.《题浮玉山居图》，元钱选画。楚石题诗为：“舜举偏工著山色，如斯水墨画尤难。苍茫树石烟霞外，合作晋丘老笔看。”原作现藏上海博物馆。5.《赠日本石屏介藏主偈》，名偈实词，文长不录，现藏于日本。6.《送徒弟维那偈》，现藏于日本。7.楚石所书“雪舟”手迹保存良好，至今仍珍藏在日本山口崇福寺，被视为国宝。原件纸竖1.6尺，横2.49尺，横书“雪舟”二字，落款为“嘉禾天宁住山楚石为济知客书”，下钤三印，为“释氏梵琦”“楚石”和“如幻三昧”，均为阳文。张家成著，《宋元时期的中日佛教文化交流：以浙江佛教为中心的考察》，北京：中国社会科学出版社，2020年，第166—169页。

^⑤ 楚石交游的情况可参阅（日）木官泰彦、胡锡年：《日中文化交流史》之《入元僧一览表》，北京：商务印书馆，1980年。鲍翔麟：《梵琦楚石与日本、高丽僧人的交往》，《东方博物》，2005年第十七辑。杨力：《梵琦援儒入佛思想研究》，陕西师范大学，硕士论文，2018年，第15—17页。但二人统计的数据不全，详见后文。

^⑥ 《（天启）海盐图经》（卷三），明天启四年刻本。

^⑦ （元）梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第239页。

^⑧ （元）梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第239页。

宝刹，朝廷先后赐其“慧文正辩禅师”“佛日普照”号，其文学作品有拟寒山子诗等。梵琦得其印可，并请行端写赞相赠。行端所写赞为《福臻琦长老请赞》（原注：以下师自赞凡六首^①，琦即楚石也）：“心直如弦，性急似箭。触著则发，无背无面。父藏叟，不设藏叟之门庭。祖大慧，不识大慧机辩。福臻手眼既通，切忌随他脚跟转。”写有《径山送寂照先师入塔回寺上堂》《径山寂照先师元叟和尚赞》，赞中记载行端禅师说法机锋峻烈、棒喝交加，“棒如雨点，喝似雷奔。掀翻海岳，震动乾坤”。^② 昙噩（1285—1373），字无梦，号西庵，楚石同门。宋濂《佛真文懿禅师无梦昙噩和尚塔铭》载“元叟风规严峻，非宿学之士莫敢闻其门。师直前咨扣，了无畏惧。机锋交触，情想路绝。迅雷一掣，怒庭随击。内外如一，靡间豪忽。自一转至于六七，语愈朗烈。元叟欣然领之”，著名文人袁桷、张翥对其诗文创作评价极高。^③ 智及（1311—1373），字以中，号愚庵。智及“释书与儒典并进”，宋濂甚至称赞其为“自宋季以迄于今，提唱达摩正传，追配先哲者，唯明辨正宗广慧禅师一人而已”。^④ 智及写有《悼楚石和尚诗三首》《祭楚石和尚文》。梵琦的法弟至仁“博通内外典，文辞简奥有西汉风”^⑤。昙芳守忠（1275—1348），嗣法云居玉山珍，曾住持大龙翔集庆寺，微笑居士虞集为其语录撰写《昙芳和尚语录序》。梵琦写有《龙翔昙芳和尚遗书至上堂》。元朝廷先后赐守忠“佛海普印大禅师”“大中大夫广慈圆悟大禅师”号。文人危素，宋濂有言：“危公，亦深知师者也。”^⑥ 梵琦圆寂后，危素为其篆题塔铭。周伯琦，梵琦为日本临济宗高山慈照（1235—1390）撰写的《高山照禅师塔铭》为梵琦撰文，周伯琦篆额。^⑦

楚石梵琦与日本僧侣交往情况列表如下^⑧：

人名	入元年代	回国年代	事迹	文献来源
*1. 东林友丘	约 1334 年	不详	一山一宁法嗣，入元育王山月江正印会下掌藏钥，有声名，回国后住持建长寺等。	《月江正印语录》《楚石梵琦语录》《镰仓五山记》等。（按：在《楚石梵琦全集》中未发现相关记录，或在日本有相关文献。）
*2. 无文元选	1339 年	1350 年	后醍醐天皇第十一子，师事建仁的可翁、雪村，参访过了庵清欲、千岩元长等，返国后开创方广寺。	楚石《赠日本无文元选禅师偈》，《无文元选语录》等。
3. 易侍者（易上人）	约 1347 年	不详	铁舟德济弟子，《閻浮集》中有《送易、惠二侍者入宋》诗，楚石有《送日本易上人》诗。	《閻浮集》、楚石《送日本易上人》。

① 《庄续藏经》，第 124 篇，第 53 页。

② （元）梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017 年，第 238 页。

③ （明）宋濂著，黄灵庚编辑校点：《宋濂全集》（第二册），北京：人民文学出版社，2014 年，第 1114—1117 页。

④ （明）宋濂著，黄灵庚编辑校点：《宋濂全集》（第四册），北京：人民文学出版社，2014 年，第 1820 页。

⑤ （明）宋濂著，黄灵庚编辑校点：《宋濂全集》（第三册），北京：人民文学出版社，2004 年，第 1765 页。

⑥ （明）宋濂著，黄灵庚编辑校点：《宋濂全集》（第三册），北京：人民文学出版社，2014 年，第 1766 页。

⑦ 张天骐：《元僧楚石梵琦研究的新材料与新视野——以日藏文献为中心》，《元史及民族与边疆研究集刊》（第三十九辑），2020 年第 1 期，第 114—116 页，张文来自金程宇先生的家藏本。

⑧ 此表对于楚石梵琦与日本僧人交往的情况吸纳了日人木官泰彦《日中文化交流史》之《入元僧一览表》中的成果，但其重在反映整个元代中日僧人的交往，因此关于梵琦交往的记录十分分散，且遗漏不少、出处不够具体。笔者统计数据采用的是于德隆点校的《楚石梵琦全集》，于先生收集了楚石不少存于日本的文章，更为真实地反映了楚石与日本僧侣的交往情况。鲍翔麟先生也曾梳理过梵琦与外国僧人交往的情况，但有遗漏与误收。

人名	入元年代	回国年代	事 迹	文 献 来 源
* 4. 古剑妙快	约 1349 年	约 1366 年	天龙梦窗疏石法嗣, 来华参访过楚石梵琦、穆安康等禅师, 返国后历住等持、东光等寺, 擅长诗文, 有诗集《了幻集》。	《了幻集》《空华集》《蕉坚稿》等。
* 5. 约庵德久	约 1351 年	不详	纪伊大慈山高山慈照弟子, 参访楚石、了庵清欲, 后住嘉兴府圆通禅寺, 明洪武九年(1376)在我国入灭。	《约庵禅师略传》、清欲《开福月庵老衲、月林无门、法灯高山, 凡七世。日东久藏主绘其像, 请赞以归》《日本名僧传》等。
* 6. 日岩光	1347 – 1370 年	不详	为约庵德久侍者, 约庵圆寂后, 奉遗命携带遗书、佛祖图与楚石撰写的《高山照禅师塔铭》归国, 安置在建仁的灵洞院。	楚石《高山照禅师塔铭》, 《约庵禅师略传》《本朝高僧传》。
7. 无我省吾 (吾藏主)	1349 年	1359 年	曾参拜承天的仲铭新、天宁的楚石梵琦、本觉的清欲等。	楚石《送中天竺吾藏主还日本》等。
* 8. 大功绩	约 1349 年	不详	博多圣福寺秀山元中弟子, 曾向楚石求真赞。	《延宝传灯录》《肥后国志》
* 9. 大岳妙积	1347 – 1370 年	不详	参访天宁楚石, 归国后历住净妙、圆觉等寺。	楚石《大岳赠日本积首座》
* 10. 少林如春	1347 – 1370 年	不详	建长寺东明惠日法嗣, 人元谒见多位禅门硕德。	楚石《送日本春侍者》、愚庵智及有《示日本春禅人》等。
* 11. 信中自敬	1347 – 1370 年	不详	参见过了堂惟一、楚石梵琦。	了堂《次韵赠日本敬藏主》、楚石《送天宁敬藏主》, 《本朝高僧传》《延宝传灯录》
12. 襄中元志	1347 – 1370 年	不详	参见楚石, 返日后接受菊池朝邀请, 为成道寺的开山。	楚石《送志侍者》, 《襄中和尚传》《碧山日录》等
13. 渊默庵 (默庵渊)	1347 – 1370 年	不详	参见梵琦, 绘制禅宗二十二祖图, 请楚石题赞。	楚石《日本渊默庵画二十二祖请赞》《送默庵渊首座》。
14. 成藏主	1347 – 1370 年	不详	楚石《辟支佛牙赞》曰:“日本成藏主人吴, 逢一童子, 施辟支佛牙, 得而宝之, 请赞。”	楚石《辟支佛牙赞》
15. 世首座	1347 – 1370 年	不详		楚石《送延圣世首座还日本》
16. 楚藏主	约 1370 年	不详		楚石《送万年楚藏主回日本》
17. 用首座	约 1370 年	不详	楚石《送用首座》言:“道人日本来, 将甚么过海?”	楚石《送用首座》
18. 丘侍者	约 1370 年	不详		楚石《送日本丘侍者之金陵》
19. 泷藏主	约 1370 年	不详		楚石《无相赠日本泷藏主》
20. 严藏主	约 1370 年	不详		楚石《无外赠日本严藏主》
21. 全藏主	约 1370 年	不详		楚石《大机赠日本全藏主》
22. 闻侍者	约 1370 年	不详		楚石《思远赠日本闻侍者》
23. 月长老	约 1370 年	不详		楚石《桂岩赠日本净居月长老》

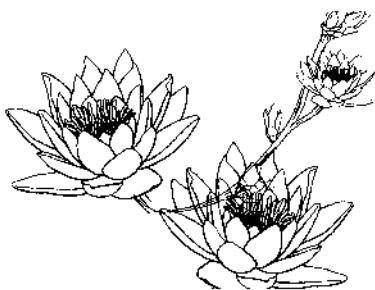
人名	入元年代	回国年代	事迹	文献来源
* 24. 中山法颖	约 1370 年	不详	参见楚石梵琦，归国后，历住东禅寺、寿福寺、建长寺，后董理天龙寺，管领南禅寺。	楚石《中山赠颖首座》，《了幻集》《天境灵致语录》等。
25. 兴东（东藏主）	约 1370 年	约 1370 年	曾来华游历台、雁等地，回国谒见义堂周信。	楚石《送日本东藏主游台雁》，《宝华日工集》。
* 26. 斥然中端	约 1370 年	不详	入元与兴东等同在楚石梵琦会下。日本应安六年（公元 1373）椿庭海寿回国时，谈到斥然患病，住在明州翠峰。	《空华日工集》《楚石和尚语录》（笔者按：检寻《楚石梵琦全集》并未发现相关记载。）
27. 在首座	不详	不详		楚石《送石霜在首座归国》云：“家住海门东，扶桑最先照。”
28. 的藏主	不详	不详		楚石《送的藏主归里》曰：“日本禅师皆可喜，不惮鲸波千万里。”
* 29. 森藏主	不详	不详		楚石《送森藏主》言：“森禅日东来，一起何慷慨。”
* 30. 已禅人	不详	不详		楚石《送已禅人》：“扶桑天子呵呵笑，尺二眉毛顿下垂。”
31. 荣藏主	不详	不详		楚石《送雪窦荣藏主归国》：“百尺竿头五两垂，大唐又向扶桑归。”
* 32. 东侍者	不详	不详		楚石《送东侍者之天平》：“上人来自扶桑国，覩见琉璃浸天碧。”（笔者按：此人不知是否与东林友丘为同一人。）
* 34. 介藏主	不详	1353 年	至正七年（公元 1347）二月，介藏主由嘉兴本觉寺前往江西参方礼祖。	楚石《偈送日东石屏介藏主之江西》《与日本石屏介藏主》，其中有言：“于其行，笔此饯焉。至正十三年冬，前本觉梵琦。”
35. 寿首座	不详	1363 年		楚石《送净慈寿首座还日本》《与日本椿庭寿藏主送别偈》，后者有言“至正廿三年三月闰月二十二日，楚石道人梵琦。”
* 36. 进侍者	不详	不详		楚石《送进侍者》：“疏山卖却布单，三千里外行脚。……扶桑那畔一轮日，直至黄昏后方出。”
37. 佐侍者	不详	不详		楚石《送日本建长佐侍者之庐山》
38. 佚名				楚石《送日本侍者》
39. 岳藏主	不详	不详		楚石《送中竺岳藏主》：“唐国之西日本东，都卢摄在微尘中。”（笔者按：不知是否与大岳妙积为一人。）
* 40. 远侍者	不详	不详		楚石《赠远侍者》：“昔年日本来，红炉一朵芙蓉开。”
* 41. 愚中	不详	不详		楚石《与日本愚中和尚偈》

（表中所列与梵琦交游的带 * 的 18 位日本僧人，为笔者此次结合《楚石梵琦全集》与《日中文化交流史》在鲍翔麟先生统计之外新发现的日本僧侣。）

此外,据《楚石梵琦全集》可以发现楚石禅师与以下高丽僧也有往来:兰禅人,楚石写有《送高丽兰禅人礼补陀》;顺禅人,楚石《送高丽顺禅人归国》;至无极长老,楚石《寄高丽桧岩至无极长老七首》;普应国师,楚石《普应国师之记》其文曰:“沈王,高句丽贤君也,乃能舍身学佛,圆顶参禅。……王始号海印居士,……至正九年岁在己丑,正月下瀚(翰?),本觉梵琦。”^①

楚石大师的交游对象从思想与信仰层面分为儒、释、道,从国别分为国内、日本、高丽,其中国内主要涉及江南、西域(梵琦有《送天使往西域》)大都(梵琦有《万宝坊偶成三首》)及上都(梵琦有《上都十五首》)等地。其交游对象的众多与分布广泛,一是可以证明元明之际,国内及亚洲佛教的区域互动性显著的特征;二是呈现佛教文化与世俗文化及其它宗教文化融合发展的特点;三是体现梵琦佛教修养深厚,“大鉴密旨余十传,妙喜起蹴龙相筵。有如大将据中坚,铁卒十万佩橐鞬。或触之者命发悬,谁与五世称象贤。佛日晓出瀛海堧,红焰闪闪行中边”,^②能够弘扬慧能、宗杲等祖师的宗风。在弘扬禅宗外,楚石琦公兼修净土、重视《法华》与《华严》等经典,是佛教融合发展进程中的重要人物。孙昌武先生评价其“以他(梵琦)在世俗和教内两方面的地位,在相当程度上影响了一代佛教的发展方向”。^③以上诸端亦是楚石梵琦在佛教史与文化史上的意义所在,其重要载体便是楚石基于虔诚的佛教信仰以般若智慧创作的优秀佛教文学作品。

(作者系浙江师范大学人文学院古代文学专业硕士研究生)



① (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第705页。

② (明)宋濂著,黄灵庚编辑校点:《宋濂全集》(第三册),北京:人民文学出版社,2014年,第1766—1767页。

③ 孙昌武:《中国古代北方民族与佛教》,北京:中华书局,2020年,第474页。

来果禅师对扬州高旻寺的历史功绩

□ 释昌莲

摘要:扬州高旻寺,与金山、文殊、宝光,并称长江流域之“四大丛林”;又与镇江金山、常州天宁,鼎足于江南禅林。自清初以来,高旻家风之严峻,震烁天下丛林。近代高旻道风之重振,高旻道场之复兴,实赖来果禅师的鼎力扶持。来果禅师对高旻寺的卓著贡献,全在筹划发起五大工程,拟复清初旧观;此为当今高旻建筑之宏伟奠定了基础。此外就是对高旻道风的重振,彻底革除一切水陆经忏佛事,以禅堂早晚一支香而养群众法身慧命。集五本高旻四寮规约,以复丛林古制而规范管理制度。尤以八种遗著永镇三门,普益后世,大显一代禅者文章道德并茂之风范。

关键词:寺产;经忏;高旻家风;四寮规约;专门禅宗

宋、明以来,中国佛教惟禅宗特盛;尤以临济宗独步天下;曹洞宗虽亦有子孙传灯承绍,然仅传一隅而已;“济天下,洞一角”。清初临济宗,俱承天童圆悟、磬山圆修二派子孙续焰传灯,法流繁衍;声闻九重,道振三千。至道光时,始渐式微;遭太平天国乱后,更为不振。自清季至民初,惟江南之镇江金山、常州天宁、扬州高旻三大丛林,及杭州西天目山之禅源寺、宁波太白山之天童寺,犹能承绍天童、磬山二系宗风,俾其不坠。

扬州高旻寺禅风的振兴,实肇自天慧实彻的奉敕入住。自磬山圆修传玉琳行琇;琇传栖云岳;岳传南谷颖;颖传灵鹫诚;诚传天慧彻。实彻其貌不扬,满头疥疮;然极力参究,尝于灵鹫诚座下发明己躬下大事;行脚参学三十余年,道声远扬于京畿;会雍正帝访玉琳琇国师法裔;奉旨进京,诏入大内;奏对称旨,蒙赐紫衣。雍正十二年(1734),奉敕入住宜兴磬山圣月寺;十三年(1735),复奉敕移住扬州高旻寺。由是高旻禅风大振,法席极盛。自实彻九传至朗辉事融时,宗风犹存,然寺内佛殿残破、僧舍零落、宝塔将倾;其再传普照全融、月朗全定、楚禅全振同门嗣法三人接任以来,亦未能复兴重建。直待楚禅振传明轩西瑞,明轩瑞传净如来果后,终俾高旻古刹焕然一新,振兴宗风以复丛林古制,坐香参禅以接十方衲僧。高旻来果与云居虚云同为近代禅窟巨擘、宗门耆德;净如来果尽半世住持高旻道场,任劳任怨;倾全力维护临济祖庭,克勤克俭;其呕心沥血、鞠躬尽瘁,堪写维扬乃至江南禅史之光辉一页。来果禅师对高旻寺有不可磨灭的贡献,故本文搜有限之史料,谨述来果禅师对高旻寺的历史功绩。

一、屡理讼事,恒护寺产

来果禅师(1881—1953),讳妙树,号净如。俗姓刘,名永理,字福庭,湖北黄岗人。父名嘉镇,母方氏,世代耕读。世寿七旬有三,僧腊四十九春,戒腊四十九夏,法腊三十九秋,住持高旻寺四十五冬。圆寂于上海静七茅棚,建舍利塔于高旻寺河东塔院东南隅。立誓毕生为高旻尽职,矢志恢复高旻旧制。欲建高旻寺“宝塔、大殿、禅堂、延寿堂、如意寮”等五大工程,以中日战争而受阻,仅奠塔基。以素志未遂,不去鬓发,用志茕诚之思。其杰出门人有:达本、道定。其遗著有门人汇编成帙的《来果禅师语录》、《来果禅师禅七开示录》、《来果禅师自行录》,及其亲制的《高旻四寮规约》(《丈室规约》、《禅堂规约》、《客堂规约》和《库房规约》)等行世。

据来果禅师笔述《自行录》载:宿具佛法善根,自幼服雇素乳母喂养长大,从小敬佛爱僧喜读经,明劝父母族人皈信佛法,私蒙出家出道之念。父母逼婚甚急,于光绪三十一年(1905)告假双亲以朝谒南海,于普陀自断须发为僧,尽抛行囊俗服修头陀苦行。旋至南京宝华山求受具戒,尝于云水堂壁间题诗云:“普陀离俗意欲奢,实为生死到宝华;多蒙师众收留我,参明本性脱尘沙。”又于磨坊壁间题诗云:“宝

藏重开透性天，华严海会度深泉；仙佛普利无边际，山放光芒奠大千。”^①被知客误以山下大马溜子欲来打劫，禁于磨坊派人日夜谨防。又以“溜单”而犯常住规矩，被追回杖责几死。后又辗转遁至镇江金山求戒；具戒毕，出外参学；归家省亲后，返回金山常住。金山自观心显慧重兴以来，虽每年打水陆、传戒，然亦以参禅为主。来果颇爱静又喜参究，朝暮不离蒲团而坐，昼夜力举“念佛是谁”的话头。尝立誓：“自愿以悟为期，不悟不出禅堂，立行不倒单，不告病假、香假、缝补假、经行假、殿假；宁死在禅堂，不死在外寮；单参‘念佛是谁’一法，毫无其他妄念！”^②来果在金山禅堂受益尤切，既学得规矩谙熟，亦在班首诸执的棒喝警策下，参话头得力。终于光绪三十四年（1908）九月二十六日晚板香下彻悟，闻开静鱼子一下，猛然豁落，如千斤担子顿下，打失娘生鼻孔，大哭不止^③。此犹百丈彻时乍哭还笑，道济彻时狂笑一夜一般。经请益诸班首及慈本老人的勘问，深信彻见本来无疑。

来果自金山彻悟后，发心任饭头苦执，供众培福三年余。常住历请其出任禅堂班首，来果一辞再辞；后在妙首座的强逼下，自谓“实因学年太浅，怕当执事；私向水头师，借四角小洋，逃来高旻”^④。时维宣统二年（1910）四月三十日。岂料逃任金山班首之因，反为后来出任高旻住持之增上缘。当时月朗全定任高旻住持，一见来果，深器之。请益开示，问答相投，尝厉声训曰：“万要苦住高旻，不可乱动。”就此百计推脱不许，义不容辞，勉任班首。在月朗的赏识推举下，来果自出任禅堂班首执以至晋升为高旻住持。然月朗住持高旻间，人事不和，讼事不断。据八指头陀《致月朗和尚书》^⑤载：当时有德恒法师，即月朗法嗣；不知何故竟诉讼控告月朗。实属宗门法子师父间的同室操戈、断法慧命之举。引发月朗的愤愤不平，故致书寄禅和尚托官评断。此即高旻讼事不断之一证。据《自行录》：“一九一六年，到常州天宁，进堂半日，即请班首未允。高旻来人催回，帮收秋租，及理讼事。”^⑥虽未言及何讼事，然亦为来果屡息高旻讼事之一证。

来果自奉月朗老人命，任班首执事后，任劳任怨；禅堂凡出坡劳作诸事，全皆独自一人担负，不劳他人。客堂、库房诸寮等棘手事，亦一肩全包。竟抢苦活重活干，极力培福，当仁不让。对道场拼命维护，尝有数十冒名僧威威赫赫来寺闹事，骇得诸执事急急潜藏；然来果临危不惧，高声呼小工抱捆绳子出来，喝云：“一齐捆好，抬到三岔河里，送身水葬。”彼等闻声，仓惶而逃。自来果入主高旻法席后，的无外界的无故入寺闹事。来果除屡理高旻讼事外，功在收回了寺东放生河、天慧彻祖塔院、寺西行宫，并增置了诸多寺产。

高旻寺建在扬州三岔河口，三面临河，寺门临运河而开；寺西为放生河。放生河亦未砌墙围在寺界，亦无勒石碑文迹证；年久失管。1918年，外界人士觊觎此河，酝酿拟为公有。翌年九月初，事方暴露；对方欲先委派人来寺查询，并限七日答复；否则，勘估报领。来果在急迫中，就一包杂碎纸中觅得一张告示，系南京总督部堂，施为高旻寺作放生河之用；又觅得放生河免钱粮执照一张。来果凭此契据，快函京友，专函至县，急求出示保护，以免夜长梦多。七天期限将至，待调查专员来寺，即将告示与执照交看，彼等当下无言对复，只说：“汝有充分证据，回报后听复。”月余后，北京来函，同地方绅董，请给告示，文件送寺，即勒石永禁私人觊觎等情；石碑上墙，永为寺产，诚系铁证。即自1919年始，放生河所有权全归高旻寺。

高旻宗风之振兴，实赖天慧实彻之奉旨敕住。然天慧彻祖寂后，舍利塔建在常州扁担河畔；自咸丰以后，祖塔淹没于荒林乱草中，塔院亦被他寺僧人侵占，高旻常住再未祭扫过祖塔。光绪三十四年（1908），楚禅全振任高旻住持间尝远至往查，访三天才寻至，经核查而确认是彻祖塔院无讹，然塔院当

^① 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，498—499页。

^② 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第503页。

^③ 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第504页。

^④ 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第505页。

^⑤ 寄禅：《致月朗和尚书》，《寄禅大师文汇》，华夏出版社，2012年4月版，第489—490页。

^⑥ 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第508页。

家一概否认。高旻祖塔反被他羞辱，扫兴而归。翌年（1909），楚禅全振谐月朗全定一道再去，只将房屋用具等各件清单带回；临行时有“不久择期修复塔院”等语；然彼当家云：“汝放木料来，我当阻止兴工，令你原璧归赵。”二老只好悲痛而归，由是展转住持，从未访查过彻祖塔院。明轩西瑞任住持间，以月朗、楚禅二老尚冒险而归，虽心里惦记收归祖塔之事，然终未敢往查。来果接任高旻后，以高旻宗风实肇兴于彻祖，饮水思源，不忍祖塔被他僧侵占。尝带一小价前访祖塔，于院内挖出高旻石碑六枚，上刻彻祖语录，此即收归高旻塔院的碑记铁证。当时彼院当家与住众不睦，乡董亦与塔院牛麦有撇不清的关系；来果乘当家与住众具状互控之隙，去函乡董，略施巧计：“不但收回天祖塔院，加之收租田四十余亩”^①。自1920年后，常州扁担河畔天祖塔院香火由高旻寺供给，塔院从此重归高旻寺监管。

清初高旻寺西建有行宫，原系顺治时，监商诸总借寺西余地始建行宫。康熙五、六次南巡，乾隆首次南巡，均曾驻跸于此。咸丰年间（1851—1861），寺与行宫俱毁于兵燹。1921年时，忽有私人欲藉行宫误认公产，汹涌来寺，预为勘估，牵绳带索，有急急不能终日之势；并召来果到场听谕。来果私往上海找金汤檀护商议，急电县府以制止报领等情。县府饬江都官产注办员，禁止私人擅在寺内丈量勘估，以有扰僧人道念等情为由。行宫之事，总是断而复续。欲就此图取利者，造事恫吓，藉端欺诈。最终还是来果想了周全妥善之法，彻底解决了行宫地界问题。一方面往上海找原起事人，一方面去函省方，派官产处饬江都驻办员严查；经勘实属寺产，毫无疑问。于是由首长、官产处长、江都县长，根据寺存雍正九年上谕，将行宫还高旻寺之宪票，合行出示，勒石永远保护，自此根本打销。大碑上墙，昭诸遐迩。从此将西宫原址，划归寺界，永免纠纷。

二、尤崇古制而订规约，专务禅业以杜经忏

举扬佛法，既要试急急讲究因地制宜之法，以俾佛教发展与时代社会相适应；然亦不能不遵崇丛林古制。高旻寺自雍正帝敕封以来，门庭高峻，道风震烁；亦与文殊、宝光、金山，并称长江流域“四大丛林”，曰“上游文殊、宝光，下游金山、高旻”；亦与金山、天宁成鼎立之势而镇于长江三角洲，曰“金山腿子高旻香，天宁包子盖三江”。高旻清规自古严峻，天祖创制了诸禅堂规矩，诸如班首各执一把警策香板、维那掌维那、清规、堂规三把香板，当值者执香板监香、巡香，乃至敲竹磬子转圈圈跑香等规矩，皆自高旻而出。高旻禅堂规矩的创制及完善，奠定了清代中叶以来中国丛林禅堂规矩的基本模式。高旻清规制度，对江浙丛林的影响尤著。中国丛林的振兴，实赖百丈清规的厘定。

高旻禅堂的确造就了诸多法门龙象，近代虚云和尚就是在高旻禅堂大彻的。光绪二十一年（1895），虚云往高旻打禅七，乃谒月朗和尚，即请代职；虚云不允，只求进堂打七；当时“高旻家风严峻，如请职事拒不就者，视为慢众；于是表堂、打香板”^②。寄禅和尚致月朗和尚书云：“以今天称慧明丛林者，惟贵常住与金山耳。”^③又致金、焦山书云：“高旻与金、焦诸刹为海内慧明丛林。”^④这说明高旻道风在近代颇盛，实为陶贤铸圣之大冶烘炉。来果自任高旻住持后，尤崇丛林古制，参详诸方丛林清规而集制了高旻四寮规约，即《客堂规约》《库房规约》《禅堂规约》《丈室规约》，正突高旻寺四寮管理制度。

丛林清规本唐代百丈怀海和尚所创制，历宋至元时已佚；后世重订本，各有不同。来果“每见各丛林规约，有二本者，有一本者，殊为憾事！何以？言之不全，行之必缺。日用巨细各事，若无凭证，单仗口言心记，终非上策”。来果鉴于丛林住众根性千差万别，有规可约，有据可凭，尚难调服。若无规约凭借，则难令众信服。是故特依古人规约，删繁取要，言真行实，集成五大本；其余三寮规约各一本，惟丈室规约分二本。来果重集规约的目的意义全在：

照本宣科，不问他人，不审是非。勿论你是我是，你非我非，一概不一，一一照规约行之。规约错者，

^① 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第510页。

^② 净慧编：《虚云和尚年谱》，中州古籍出版，2012年7月版，第35页。

^③ 寄禅：《致月朗和尚书》，《寄禅大师文汇》，华夏出版社，2012年4月版，第489页。

^④ 寄禅：《致金、焦山书》，《寄禅大师文汇》，华夏出版社，2012年4月版，第493页。

依错行之；规约不错者，依不错行之；永息争论，永断烦恼。一日行之，千日仿之；此处记之，他处用之。诚万不可轻忽之规箴，来今之鉴镜也。^①

来果重集规约，分明是亦以规约管理丛林，亦以规约调伏禅众。来果重集规约以复丛林古制，俾天慧彻祖宗风复见今日矣。来果重集规约极为详尽，将丛林一年三百六十日行事全列为目，亦将各执事如何任职做事全列入规约，诸如待客、收租、法务、禅七等，以至如何讲开示等亦列成规约；俾其事无巨细，皆有规可约，有据可凭。住持依规约管丛林，各执事依规约任职做事，禅众依规约而住丛林；遵守规约者共住，违背规约者出院。据德林《丈室规约序^②》云：来果重集四寮规约尝制版流通，经“文革”浩劫，大陆刊版荡然无存；幸有三寮规约流传海外者，得以复印问世；惟《丈室规约》二本经德林和尚多方寻觅，终得重版流通；经素闻法师携至香江重刊印行。高旻四寮规约，现已均被收录于《禅宗全书》。素闻法师《丈室规约后记》云：“近世禅林之有规约者，惟镇江金山、常州天宁、扬州高旻三家而已。其中以来果和尚手集《高旻寺四寮规约》较晚出，约定稿于民国二十七年（1938）间，实集禅制之大成，誉为宗门模范律典也。”又云：“尤以《高旻丈室规约》最为珍贵，逐日记录言行事则；若缺此书，实无法贯穿禅堂、客堂、库房前三寮之操作。”^③这说明高旻寺由一丈室规约总辖三寮规约；其一寺四寮管理制度的形成，实由三寮分管寺务，由一丈室监管三寮；亦由方丈凭规约监管各执事，各执事奉和尚命而依规约各执其事。蓝吉富评曰：

《高旻寺规约》是近世禅宗大丛林——高旻寺的僧侣生活规范。从规约的内容，我们大体可以了解禅宗的制度与组织，也可以窥见禅宗僧徒们的寺院生活状况。这是一部揭开方外世界之序幕的典籍，也是研究近世中国寺院制度或寺院经济所不能遗漏的重要史料。^④

来果集的《高旻四寮规约》，极为详尽，的是研究近代丛林管理制度，及禅僧日常生活规范的宝贵史料。诸如金山、天宁、天童、国清等处规约，皆以详载丛林节诞法事仪轨为主，亦极少言及执事细则，只广载执事典范及箴铭警策而已。相较而言，高旻规约则详述四寮管制法则，以四寮执事规约细则而规范禅众日常生活起居。自来果所制《高旻规约》流通问世后，晚近丛林基本实行四寮管理制度；即禅堂（或念佛堂）由四大班首领众实修，库房由监院、副寺等监管钱粮、总理寺务，客堂由知客、僧值（纠察）等接待香客檀护及十方云游僧等法务，而丈室则由住持统领其余三寮主管，三寮主管分管各寮执事，而住持则由书记监管。当然，南方丛林主管权在库房，而北方丛林主管权在客堂，各有偏重。

晚近丛林除以田租维持僧众生计外，主靠经忏佛事而活。据寄禅和尚复月朗书：“以今天下称慧命丛林者，惟贵常住与金山耳。而金山近年应水陆经忏，不时开戒，则不以坐香了生死为要务，仅存贵常住为中流砥柱。”^⑤则知月朗住持高旻期间，“不传戒、不讲经、不应水陆经忏”，惟以禅堂一支香而养禅众法身慧命。然来果却说：“高旻虽专门禅宗，每年水陆三两堂，焰口数十台，大小经忏亦有，惟有万年水陆一堂，无论如何非做不可。”^⑥大概自月朗传楚禅、楚禅而传明轩期间，或许缘于生计维艰而应水陆经忏矣。自来果接明轩法席后，立志要革除高旻经忏佛事，力复“金山腿子高旻香”古制。1922年，来果拟将水陆改静七一堂，以彻底断经忏根蒂。当时有盛府庄夫人要做万年水陆头，香仪由二万增至四万，来果毅然坚辞拒做。“自此大小一切佛事，悉辞干净，宁讨饭，或饿死，不做经忏主人”^⑦。革除经忏，等于断了寺院经济命脉。当时宗仰、印光、太虚等高僧皆悉主张革除经忏时弊，然皆没来果彻底得究竟。可谓“宁坐蒲团饥饿死，不做世间应付僧”也。

^① 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第516页。

^② 蓝吉富主编：《禅宗全书总目录索引遗补》，台湾文书出版社，1988年3月版，第265页。

^③ 蓝吉富主编：《禅宗全书总目录索引遗补》，台湾文书出版社，1988年3月版，第266页。

^④ 蓝吉富主编：《禅宗全书内容简介》，《大藏经补编》第2册，第81页上。

^⑤ 寄禅：《致月朗和尚书》，《寄禅大师文汇》，华夏出版社，2012年4月版，第489页。

^⑥ 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第510页。

^⑦ 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第511页。

经忏佛事要革除，然寺院早晚之随堂普佛则不可完全杜绝。高旻寺除早晚随堂普佛外，其他一切佛事，概不应酬。不论施主出多少金香仪，决不许禅堂放支香，另行应酬普佛。此即 1924 年事。又寺外三岔河口，每年七月上旬，请高旻常住施放焰口一堂，约一百余年之历史习惯；然来果亦坚辞不应，请其另找他人代放。此即 1925 年事。为了将经忏根蒂彻底拔净，竟将百年来七月焰口惯例都坚辞不做。常住既无经忏佛事，内外彻底清净，惟以进堂坐香参禅为专务矣。高旻以严峻家风震烁晚近丛林者，的源自来果的痛革经忏佛事根蒂。

来果力复高旻丛林古制，惟主禅堂早晚一支香。为俾大众一心坐香参禅，尝取消了禅堂吃点心旧规；亦将吃点心前后一句钟养息时间改加为一支静香，以免散心杂话而影响参究工夫。又把以前每月四次犒劳内外诸寮首领请吃面饭的惯例，也给取消了。其理由是“有道心者，念动嫌烦，劳身更厌；无道心者，藉隙防逸，借事閑寮”。就此永远免除每月四次犒劳面饭，既“严肃大众，清净僧仪”，又“预计免犒劳加单银，成就诸人零用，始全久住”^①。又为了不扰道心，亦免除了每月朔望东西两序齐礼法堂的旧制，俾其一心参究已躬下大事。

高旻家风严峻在惟务参禅一法，单提向上；不许念佛。来果对高旻早晚课诵亦作了更改，除大殿外上供，或有其他佛事，才可用铛铪；其余全用铃鼓代。来果尝言：“初一十五，大殿上供，加念文殊、普贤、地藏圣号。又送往生，不念阿弥陀佛，改念南无本师释迦牟尼佛，上供不念往生咒；寺亡僧，往生普佛，念佛宝赞，拜释迦、文殊、普贤、观音、地藏、弥勒、十方愿；送往生，不念《弥陀经》，念大忏悔文，有规约存焉。又斋堂，加念地藏王菩萨圣号。”^②这说明高旻寺早晚课诵仪轨不同诸方，惟不许称名“南无阿弥陀佛”、惟不许念诵《阿弥陀经》；全以“大忏悔文”替《阿弥陀经》，以“释迦”圣号代“弥陀”圣号。据说，当时谁在高旻寺称念弥陀圣号，是要挨板子的，甚至会摈出寺门外去。惟以参究己躬下事为大任，始终以禅堂早晚一支香调众慧命。只以宗门单提向上一著为师家活机接人手眼，决不许涉及净土念佛一法；此正突禅即佛心，不许有半点参杂工夫。所以高旻家风除了教人坐香参禅外，概不讲经、传戒、应水陆经忏等杂务。高旻家风，严峻在专务坐香参禅处。惟禅最高最上，其余法门概不许涉及。当然以普贤十大行愿为向导，以贤首教为禅宗心印。而今高旻早晚课诵，亦复如是。诸多人以未能领略高旻严峻家风，而误谓来果有拔净土之嫌；实则不尽然也。禅宗力主向上一著，以参破父母未生前本来面目为终极目的；而向上一著，佛尚无立脚处，何况念佛求生净土乎？必言语道断、心行处灭，方能直下承当、彻底掀翻。所以高旻晚课不念诵《弥陀经》，绕佛送往生亦不称名弥陀圣号者，决非拔净土，而是俾其一心专务禅宗，不令工夫有所夹杂而塞悟门故。而这恰恰正突高旻家风之严峻，亦显来果专务禅业以杜经忏佛事之老婆心切。其家风严峻到什么程度呢？宗门有副联语可喻之曰：“过此门，不许你颠七倒八；到这里，莫管他五眼六通。”来果尝申高旻专门禅宗制度曰：

高旻为专门禅宗，尽人来寺，只许坐香为接人利器，其他闭关、般舟行、念佛七、持午、讲经、学社、学戒堂、大小经忏佛事，及焰口等等，概与专门相抵触，一禁干净。宁沿门讨饭，万不能作破专门事。再则，愿作粥饭僧可以，若作破坏专门禅宗罪魁，万不可以。否则，有堕地狱之速报在焉。^③

这说明高旻家风严峻在一个“专”字处，为俾学人一门深入、专务参禅大事故，将闭关等一系列概与禅宗专门相抵触者，一律永禁干净。正经所云“制心一处，无事不办”矣。可谓“专门禅宗”，即高旻家风。禅乃教外别传宗，单提向上一著；佛尚无落脚处，何况其余闭关念佛等法门乎！可谓“实际理地，一尘不立”。不专，岂是禅乎？来果尝制“常住永不应赴大小经忏及各佛事”条规曰：

凡有佛事门中，所有祈福修荐之经典，置于高阁。对于斋主家、护法处，毫不应酬。高旻以不应赴经忏，为精修禅窟。僧众以无经忏骚扰，为乐处修心。大凡海内外人，贊声载道，碑口传闻；不但为现世之

^① 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005 年 12 月版，第 513 页。

^② 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005 年 12 月版，第 515 页。

^③ 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005 年 12 月版，第 521 页。

宏规，足作将来之大范。诸佛之法身，众生之慧命，直系于禅宗。近来之兰若，各处之同胞，莫迷于经忏。悲乎！自他何利？福慧兼伤。勉诫斯言，直期罪我痛哉？^①

正以来果尤崇丛林古制而订四寮规约，才使高旻道风震烁古今中外；正以来果彻革经忏佛事根蒂而专务禅业，才使高旻禅堂铸造了近代诸多法门龙象。

三、创立五大工程，拟复清制旧观

来果自金山禅堂大彻后，一直任火头军，在厨库执爨供众。金山常住数请来果任班首执，坚辞不允。来果以其“学年太浅，怕当执事”，于宣统二年（1910）四月三十日，私向水头师借四角洋元，搭船渡江，潜往高旻。当时丛林传言“一金山二高旻”，来果满以为高旻不逊金山；然一到山门，即生退心。来果初至高旻寺门外所睹萧条景象为：

大门是烂洋铁包的，又加缺破；进门两边，石块瓦渣，青草挡路。用世人眼见，实无安住进取。^②

就寺貌建置，高旻远逊金山；然高旻家风之严峻，的胜金山一筹。来果面对高旻如斯萧条外景，再思古人之道，及用工之人；反以高旻足称最上上之道场也。何以故？“儒人求道，食无求饱，居无求安；禅人用工，自己尚不许有，其他何可究竟？我何人也，其不愧乎？”于是入寺挂搭，进堂坐香，奋发精进。来果与月朗全定老人颇投缘，月老一见来果就极赏识极器重，苦留常住高旻，劝护天祖道场。经月老谆谆勖励，来果义不容辞，勉允出任班首执事。来果在高旻任班首二年余，金山亦暗委人劝其到金山当执。后以诸凡生厌，拟弃丛林，遁居深山。于1914年3月24日，谐传恒法师径赴终难，隐居湘子洞。后以高旻月老病重，急电督回，在高鹤年等的劝归下；下山回扬，未拢金山，直抵高旻。当时月老病笃，直下付嘱明轩方丈传高旻法卷于来果，传法日期择于1915年9月15日。高旻寺是十方传法丛林，惟有接了高旻法卷才可接任法席。月朗老人寂后，来果也尝外出至常州天宁寺参学，也远水至福州大雪峰山掩生死关。后被高旻函电催回，接任方丈法席。来果于1919年古6月4日正式进院高旻，并举行主席升座仪式。当时前任方丈楚禅、明轩退居任座元，辅佐来果。其进院升座法语：

炎风烈烈，酷日薰薰。不萌枝上花开，木马慢行驟快！且道：泼天门户，谁力承当？全仗诸佛龙天护佑，两序首众扶持。即今，据此室、行斯令。伏愿萸湾今复始，道海自是享清平。虽然如是！即今主席升座一句，作么生道？将此身心奉尘刹，是则名为报佛恩。^③

来果为高旻一代住持者，全归功于月朗老人临终前的善付嘱、善护念，及楚禅、明轩二老的鼎力扶持。可谓一佛出世还须千佛护持。来果接管高旻后，就着手于寺院建筑。最先扩建厨寮，原建厨寮窄小，柴火乱堆灶门，稍一大意，火延上堆，每年都引发厨寮火灾数次。来果安全意识甚强，认为改造火房最为吃紧，是故于灶外兴工造房一间，以永绝火患。来果对高旻寺整体建筑作了详尽规划，构制了“五大工程”之理想蓝图。这五大工程的肇建，与专门禅宗有很大关系。来果尝言：

每念禅宗一法，极关重要。有传佛法印，续祖心灯之最大任务，高著眼看，高旻稍能荷负。故特尽全付精神，拟将高旻，修若磐石之坚，稳如泰山之固。先将地面，提高五尺，足免水患。修建五大工程者，宝塔、大殿、禅堂、延寿堂、如意寮。^④

这就是来果慧眼独具，为高旻巧思构制的五大工程蓝图。古人建寺极讲究风水美学，俾寺貌建筑与自然山水协调一致，相掩成趣。堪舆家以高旻寺为九龙领珠宝地，古语云：“三岔之洪涛暂缓，九龙之真脉方全。”亦云：“锁九龙之真脉，镇三岔之洪涛。”高旻清制旧观，全盘高筑。以宝塔为一寺之主体中心，亦以宝塔为九龙之神珠。其五大工程，则以宝塔为一寺中心，四面环塔而建；前立佛殿，后树禅堂；东壁延寿堂，西府如意寮。五大工程事发起于1930年，筹备启动于1931年。来果在历年应节法语中多次提

^① 来果：《高旻寺库房规约》，《大藏经补编》第18册，第390页上。

^② 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第505页。

^③ 昌莲校注：《近代高僧法语集》，宗教文化出版社，2015年12月版，第98页。

^④ 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第515页。

及五大工程事，如1931年元旦上堂法语曰：“玲珑宝塔响一层，世幻无常事乱纷。谁识天中真面目，人人有愿不难成。即今现前大众，有心于工程耶？有心于道行耶？直饶两俱无心，只图热闹而已。大年头各自努力，可得如意。”^①这说明1931年已启动了宝塔工程。有“天中宝塔动土上供”法语曰：

（师拈拄杖云：）惟华居士先动土，高旻今日又开工。浮图从地重涌出，塔身住世寿无穷。此塔乃牟尼珠、如意宝，求福者福，求寿者寿。今日良辰，动工破土。且道这一撮土，从甚处出来？任是诸佛有口，舌挂壁上。菩萨有脚，路置空中。超乎有情之先，等乎无情之后。在尘无尘，在净无净。竖穷三际，横遍十方。试问诸人，作恁么委悉呢？（以土四散云：）风调雨顺，国泰民安。八方歌有道，四海乐清平。虽然如是！即今动土一句，又作麼生？（卓拄杖云：）中央戊己土，尘氛忙奔走。遐迩庆吉祥，天中坚且久。（云：）动土！^②

来果对天中塔的构建煞费苦心，江南寺塔多以砖木合造而成，易遭火毁。屡经试验，用最坚固之苏州金山麻石砌塔；即便四周围房不慎失火，亦可保石塔无虞。高旻临京杭大运河而建，春秋汛期常遭水患。来果将寺原基地垫高五尺余，可免水灾；造塔不用一木，可免火灾；上下堵塞，内外不同，可免兵灾。“大殿为广容大众，日行功课，免拥挤排踏；禅堂移归原址，旧基系九龙中之主龙口内，前每发起，要在龙口其禅堂，因地灵人杰故也；延寿堂，为养天下老年人，终身行道之所；如意寮，为病者养病栖身之处”^③。就风水美学而论，来果以宝塔为当寺正中之龙珠，于主龙口内建禅堂以铸造法门龙象，为广容禅众而扩造大殿，为便老年比丘行道而造延寿堂，为看顾调养病比丘而造如意寮。来果立高旻五大工程者，一则为免水、火、兵三劫难；一则为振兴道风、调摄禅众。为造天中塔，尝派寺僧分往南洋募化玉佛；为节约成本，尝自造货船、接电照明、拉管通水；然终以抗战等外界因素，只奠塔基，其余四大工程亦未能顺利启工。来果尝言：“首则五大工程，次则全盘改造；谋事在我，成否在天。由1930年发起，迄未完工，愧我无能，听因缘而已，非等闲细事可比拟。”^④高旻五大工程之未竣，实来果生前未遂最憾事，以素志未遂，不去鬓发，用志虔诚之思。五大工程之棘手，遍见于来果上堂法语中。诸如1936年元旦法语中，拈“泥土混合，瓦砾薰成”之香。亦云：

二五五十六，命年同时走。撞著天中塔，工程真棘手。不恨我与人，只怪金成土。大众！只要比黄金还坚的志愿，久之迁折不回，万变不动。自然黄土变黄金，不为难事。要得大工就范，请先到山门外，欢迎喜神去。^⑤

字里行间无不透露着资金的短缺，工程的棘手。1938年元旦，升座尝拈“红炉锻炼，烈火陶熔”之香。执如意云：“九层塔址一层高，境遇风云满世朝。五大工程尤被阻，嗟吁那日拥云霄。不见道：万仞丛中过，千峰荆棘来。惨淡经营销午夜，不祯祥处是祯祥。”又云：“天中塔在如意头上，庆祝五大工程，继续成工，实如意也。”^⑥又据1940年法语载：

九层石塔，一级成功；四大殿堂，迄今未动。愧多生少遇良缘，尽半世演成故事。论佛法，置眼珠于室外，何地不平！诠世谛，塞乱瓦于目前，何途不碍！山僧岁已六十，闻塔铃而何响！开工十载，睹殿角以无砖。半是我之缺能，半因世事所致。虽非佛法，可作后铭。新年头畅叙家常，广闻大众，能发无上之心，定作有成之事。庆也何如？大众迎喜神去罢！^⑦

来果愿大行大力大，然高旻五大工程未成办者，全赖天时不顺人心；在战火连天的艰苦岁月里，动工最缺资金。1941年元旦法语，亦有“老僧六十一，宝塔工未毕；世事涌如潮，何时有成绩”之慨叹；亦有

① 昌莲校注：《近代高僧法语集》，宗教文化出版社，2015年12月版，第132页。

② 昌莲校注：《近代高僧法语集》，宗教文化出版社，2015年12月版，第199页。

③ 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第515页。

④ 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005年12月版，第515页。

⑤ 昌莲校注：《近代高僧法语集》，宗教文化出版社，2015年12月版，第147页。

⑥ 昌莲校注：《近代高僧法语集》，宗教文化出版社，2015年12月版，第153页。

⑦ 昌莲校注：《近代高僧法语集》，宗教文化出版社，2015年12月版，第161页。

“五路财神，在如意顶上，放光动地，请大众高举眼看”^①之祈祝。据 1942 年元旦法语云：

伏愿：福宏寿永，慧德时增。（敛衣就座，执如意云：）五大工程一未成，何能化土作黄金。值斯时世尤难进，待诸檀越慢施行。山僧因病辞退，藉栖林泉，终身谢世。现复代临法座，暂与诸仁道个新年句子，高著眼听。（良久，举如意云：）元旦启祚，万象更新。下座迎喜神去。^②

来果晚年染疾，拟往上海静七茅棚养疴，故有退位让贤之举，实属明智决策。来果至退高旻法席前，五大工程只奠塔基，其余四大殿堂工程尚未启动。有“为天中塔安龙奠基”法语云：

（师拈拄杖云：）玲珑塔即是无缝，永镇天中锁九龙。地杰人灵雄万古，财源文化盛重重。且道娑伽罗龙王，亲献山僧无价明珠。怀中拈出，供养邦江北岸，大宝塔中，四方八面诸龙，及中位大主龙王，安身受供。即今龙有珠必住，地有气必灵。作么生是海晏河清，民安国泰事呢？（良久，举笔作点云：）九龙护法承佛嘱，一颗神珠永劫存。（云：）安！^③

来果采苏州麻石造天中塔者，欲以石塔为高旻当寺中正之最高标志建筑，意在以高旻寺为长江三角洲之龙头模范禅林，以高旻禅堂为铸造法门龙象之大冶烘炉。东初法师评曰：“综观禅师之伟大处，不仅在禅定工夫，而于重建高旻寺工程，非以一生之精力，乃寄望于尽未来际。有普贤菩萨‘虚空有尽，我愿无穷’的行愿。如此行愿，实末法时代所仅见也。”^④的确，来果对高旻寺的最大贡献，当推五大工程的发起重建。

来果生前虽未遂高旻五大工程宏愿，然其启动五大工程之精神至今尤存，更高瞻远瞩地为高旻道场的未来发展创制提供了宏图。改革开放后，自 1983 年高旻寺恢复开放，德林长老荣膺高旻方丈，尽耄耋之年复兴天祖道场，秉来果和尚遗志力复高旻五大工程。在党的宗教政策的落实下，在政府部门的大力支持下，德林长老集十方檀护之力，终将五大工程逐一落实完成。而今，九层天中塔直耸碧霄，实维扬禅林之一颗璀璨明珠。巍峨宝殿雄镇三岔河口，可容万千禅众。堪为世界一流禅堂而立龙口之地，陶贤铸圣。如意寮、延寿堂，相掩成趣。德林长开高旻“讲、禅并重”之风，树四众禅堂；以俾高旻道范常新。来果禅师是高旻五大工程的筹划发起者，德林长老是高旻五大工程的承建落实者。德林长老的继志述事，终实现了来果禅师生前五大工程的遗愿；既俾高旻道风遍扬宇内，亦慰来果禅师含笑于常寂光中矣。

四、说开示普益群生，留语录永镇三门

来果禅师，宗教俱通、解行并进；尝以文章道范而著称于世。来果禅师尝住持高旻法席四十五冬，说开示以益后世，留语录永镇三门。其嗣法门人达本序云：“顾以素厌声华，不事造述。惟因鼓钟于宫，声闻于外，德厚流光，钟不可掩。十方缁素，请益日众。无已，乃于无言说中，拈示一二。堂哉皇哉！奂乎有文。既能由浅入深，引人趣向；复能抽丝剥笋，愈引愈深。宗门之大经大法，功行之抉择方便，当阳抛出，无欠无余。书凡八种，《家谈》尚缺。”^⑤此则说明来果著述，大凡八种。为息宗下教下之相互谤毁、彼此非议，而著《解谤扶宗浅说》；“更陈百条，详说参禅之方法，功行之层次，见地之考验，及功夫深浅诸要义”。为突宗门枢要，而著《参禅普说》；继解谤扶宗，更百条以详尽发挥。为导边邪归中正，而著《十界因果浅录》；以佛说缘生因果法则为歧路指归；可谓“未悟之人，不离因果；大悟后人，不昧因果。一心根本，摄十法界；十界因果，不出一心”。为俾学众就日常行履处以彻悟本来面目，而著《家谈百则》；正突“平常心是道，本分事接机”之活机接人手眼。来果住持高旻四十五年来，或下棒喝，或呈机锋，尽学众根器而随换手眼以灵活接化，故有门人记为《语录》。尤为酬文化阶层者彻悟自心故，而著《千字偈》，“一种平怀，三根普被”^⑥。良以宗下彻悟之后尤重发心故，而著《四十八愿文》，俾学众凭大愿大力以弘

^① 昌莲校注：《近代高僧法语集》，宗教文化出版社，2015 年 12 月版，第 163 页。

^② 昌莲校注：《近代高僧法语集》，宗教文化出版社，2015 年 12 月版，第 166 页。

^③ 昌莲校注：《近代高僧法语集》，宗教文化出版社，2015 年 12 月版，第 206 页。

^④ 东初：《中国佛教近代史》下册，中华佛教文化馆，1974 年 9 月僧印版，第 797 页。

^⑤ 季羨林主编：《来果禅师语录》，黄山书社，2005 年 12 月版，第 3 页。

^⑥ 达本：《来果禅师语录序》，季羨林主编《来果禅师语录》，黄山书社，2005 年 12 月版，第 2—4 页。

法利生。因高曼两序大众及门人恳请，故将平生参禅心路历程合盘托出，记为《自行录》；即以亲身行履及用功方法，作后学参禅之熏习宝鉴。于此八种著述中，惟《家谈百则》已佚为收，惜哉。

除此八种著述外，尚有来果禅师晚年所集《高曼寺四寮规约》遗世。此规约，洵为晚近丛林稀世宝史。既较详尽地体现了晚近丛林的管理制度，亦如实记录了晚近丛林僧侶的日常生活细则；对而今丛林管理及僧侶修行甚具借鉴意义。来果禅师的文字典雅，文句浅白，耐读易懂，引人入胜。其参禅开示普说等内容，将临济参禅理路陈述得及其扼要明白，尤以三要三玄而详明临济钟板敲打法则。其上堂法语，即世法而明佛法，处处将佛法修证要则指归为现实生活琐事；广征经律而突禅宗要则。来果与虚云，实即近代丛林二大禅匠。东初法师评曰：

虚云与来果，是民国以来宗门两大尊宿。二人不仅克勤克俭，修建梵宇，庄严三宝；而于向上一著，都曾有过入处。其个人刻苦操守，严持戒律，一笠一钵，行脚天涯，随机摄化，终难隐居。于声前一句，用过一番工夫；识得回家路，不费买路钱。不特贯彻百丈禅师创立丛林制度的宏愿，并实现了千余年丛林教育的风规。^①

近代虚云彻悟于高曼禅堂，来果亲见本来面目于金山禅堂。看似禅者彻悟之后与未悟之前无别，可谓眉横鼻直；然彻悟之后的出言吐语，则大不同于未悟前的拾人牙慧。禅者悟后的语录，言言见谛，句句归宗；可谓名字位中真佛眼，其见地与佛无别矣。来果禅师的八种著述，及五本四寮规约，实即金山禅堂彻悟之后的智慧结晶，所以无比珍贵。来果禅师既对高曼道场有五大工程的卓著贡献，而更有法宝语录的普益后世。法宝著述乃非物质文化遗产，价值连城；实即永镇高曼三门之无上法宝。与虚云和尚相较，中国佛教似乎忽略了对来果禅师思想著述的宣扬与推广。鉴于此，扬州佛教乃至江苏佛教应以推崇高曼严峻家风、宣扬来果禅师思想著述为急务矣。

（作者系南安报恩寺法师）



^① 东初：《中国佛教近代史》下册，中华佛教文化馆，1974年9月倡印版，第787页。

星云法师对于华严思想的现代性阐扬和发挥

——兼论星云法师关于现代化的人间佛教思想的华严学融合特质

□ 伍先林

摘要:星云大师以通俗易懂的语言对于华严学圆融和融合的思想特质进行了现代性的阐扬和发挥,他认为中国传统佛教虽然都内在地具有圆融和融合的思想倾向,但是华严宗却可以说是中国佛教八大宗派中将圆融和融合思想发挥得最为彻底和完备,从而也是最能体现圆融和融合的传统佛教思想特质的宗派。而星云大师本人提倡的融合传统文化与现代文明的现代化的人间佛教,在思想方法上,其实也是非常明显地继承了传统华严学的圆融和融合的思想特质的。星云大师认为他本人就很是具有融合的性格,而且他认为现在是人间圆融的时代,所以他要在现代提倡深具华严学圆融和融合特质的人间佛教思想。星云大师以现代化的人间佛教思想融合传统文化与现代文明、融合东方与西方、融合南传佛教与北传佛教、融合在家与出家、融合禅与净等。

关键词:华严学;圆融;融合;传统佛教;现代化;人间佛教

星云大师是在中国当代地位非常重要和具有重大影响力的佛教大师。星云大师是江苏扬州江都县人,1927年8月19日生,他俗名李国深,法号悟彻。1938年于南京栖霞山礼宜兴大觉寺志开上人出家。1947年焦山佛学院毕业,先后应聘为白塔国民小学校长、《怒涛》月刊主编、南京华藏寺住持等。1949年至台湾,担任“台湾佛教讲习会”教务主任及主编《人生》杂志。1953年任宜兰念佛会导师;1957年于台北创办佛教文化服务处;1962年建设高雄寿山寺,创办寿山佛学院;1967年于高雄开创佛光山,树立“以文化弘扬佛法,以教育培养人才,以慈善福利社会,以共修净化人心”之宗旨,致力推动“人间佛教”,并融古汇今,手订规章制度,印行《佛光山清规手册》,将佛教带往现代化的新里程碑。

星云大师出家七十余年,陆续在全球各地创建了200余所道场,如美国西来寺、澳洲南天寺、非洲南华寺等;并创办了16所佛教学院,21所美术馆、26所图书馆、出版社、12所书局、50余所中华学校暨智光商工、普门中学、均头、均一中小学、幼稚园等。此外,先后在美国、台湾、澳洲创办西来、佛光、南华及南天大学等。2006年,西来大学正式成为美国大学西区联盟(WASC)会员,为美国首座由华人创办并获得该项荣誉之大学。1970年起,星云大师相继成立了育幼院、佛光精舍、慈悲基金会,设立云水医院、佛光诊所,协助高雄县政府开办老人公寓,并与福慧基金会于大陆捐献佛光中、小学和佛光医院数十所,并于全球捐赠轮椅、组合屋,从事急难救助,育幼养老,扶弱济贫。

星云大师于1976年创《佛光学报》刊物,又于次年成立“佛光大藏经编修委员会”,编纂《佛光大藏经》近千册暨编印《佛光大辞典》。1997年出版《中国佛教白话经典宝藏》132册、佛光大辞典光碟版,设立人间卫视,协办广播电台。2000年《人间福报》创刊,2001年发行二十余年的《普门》杂志转型为《普门学报》论文双月刊;同时成立《法藏文库》,收录海峡两岸有关佛学的硕、博士论文及世界各地汉文论文,辑成《中国佛教学术论典》一百册等。

星云大师著作等身,撰有《释迦牟尼佛传》、《佛教丛书》、《佛光教科书》、《往事百语》、《佛光祈愿文》、《迷悟之间》、《人间万事》、《当代人心思潮》、《人间佛教当代问题座谈会》、《人间佛教系列》、《人间佛教语录》、《人间佛教论文集》等,总计近二千万言,并译成英、德、日、韩、西、葡等十余种语言,流通

世界各地。^①

星云大师提倡现代化的人间佛教，是建立在他对于传统佛教和现代文明的深刻理解和把握之上的。星云大师对于中国传统佛教具有非常深厚的造诣，他曾经以四句话来概括中国传统佛教八大宗派修行方法的特色，这四句话就是：

密富禅贫方便净，唯识耐烦嘉祥空；传统华严修身律，义理组织天台宗。^②

根据星云大师的说法，所谓“密富”，就是说如果要学密宗的话，在经济上必须富有。因为密宗的坛场，要布置得非常精致庄严，道具的打造材料，非金即银，或者是铜质的铸造，样式很多，并且要样样齐全。修持作法每次都要花相当的时间，对于上师更要有优厚的供养，所以要如法学密，经济上必须富裕，时间上相当空闲的人，才好修学。什么叫“禅贫”呢？如果你想学禅宗，没有钱不要紧，因为禅者的修行生活，无论山林水边，茅蓬之处，只要双腿一盘，就可以参禅了。古代禅宗祖师大德们，有的常年居住在山林里，吃的是野菜杂果，穿的是粗布麻衣，虽然生活是这么的清贫澹泊，但是他们的禅定之乐是无穷的！“方便净”，就是说修行净土宗的念佛法门，如果念佛，不管什么行业、身分，不论何时何地，都可以修持的，所以最方便的修行法门，非净土宗莫属了。“唯识耐烦”，就是学法相唯识的人，必须要耐烦，因为法相唯识里面的名相很繁琐，义理层次比较复杂。你如果不耐烦，就无法把它的头绪搞清楚，一进入法相唯识里面，如堕五里雾中，所以学唯识必须像学数学一样要耐得住烦，才能学得通。“嘉祥空”的嘉祥，也就是三论宗的嘉祥吉藏大师，又由于其是三论宗的集大成者，故又名嘉祥宗。嘉祥宗所依据的经论为《百论》、《十二门论》及《中论》等三论，而这三论的内容完全是阐明缘起性空的般若智慧，所以称它为“嘉祥空”。“修身律”，佛教的律宗，是讲究修身做人的，因为人格完成了才能成佛。把人做好，修身完成，才能进一步开发内心的光明智慧，而证悟最高的真理，这是律宗给予我们的指示，所以称为修身律。“义理组织天台宗”的意思是说，在各宗派之中，对佛学的义理，能建立严密的组织，有系统的加以阐发者，当推天台法华为第一。天台智者大师，将佛陀一代圣教，分为五时，并按其所摄受的对象，分为顿、渐、秘密、不定等化仪四教，以及藏、通、别、圆等化法四教，以科学方式，将三藏十二部经典，分门别类的归纳于不同根性的众生，并将修行的方式与证果的等次，一一加以分析比较，所以说到底义理的组织方面，天台宗是最严密，最有系统的。^③而最能体现中国佛教传统思想的是华严宗：

所谓“传统华严”，中国号称是大乘佛教的国家，中国佛教的大乘思想，就是以华严为中心的。近代的佛教领袖——太虚大师，虽然主张八宗兼弘，但是以华严思想，作为他信仰的根据。《华严经》起源于印度，传到中国之后，经过中国祖师大德的智慧融合，将华严法界缘起的思想，发挥得最圆融、最究竟，并提出种种的观法，寓哲理于实践之中。由于历代大德对华严思想所做的创新与发明，使华严哲学在中国佛教史上开出了奇葩，而成为中国佛教的传统信仰。^④

《华严经》是佛陀的教法之中，最高深最究竟的法门。在佛教各种经典中，有的讲真空，如般若中观；有的说妙有，如唯识法相；有的提倡顿悟，如禅门南宗；有的主张渐修，如禅门北渐。不管空有也好、顿渐也好，华严把这些思想统摄，而建立了诸教圆融的一乘圆教。大乘别教的华严世界，是个怎样的世界呢？华严的世界叫‘华藏世界’，也就是万有诸法由心所现的一真法界。此一真法界，是真妄泯灭，生佛不分的真理世界，是超越一切的对待，本体即现象，现象即本体，绝对平等的世界。如果我们能够认识一真法界，则能扩大生命的领域，证悟到生命的永恒不灭。我们最惧怕的是死亡，最厌恶的是贫贱，如果我们能契入一真法界，则能脱离贫贱、富贵、有无、生死、多少、高低等对待世界的束缚，而得到心灵上的绝对自由。^⑤

中国传统佛教的八大宗派在修行方法上虽然各具特色的，但是都内在地具有圆融和融合的思想。

^① 《星云大师略传》，星云《人间与实践》，上海：上海辞书出版社，2008年，第5—6页。

^② 星云《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》，《宗教与体验》，上海：上海辞书出版社，2008年，第2页。

^③ 星云《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》，《宗教与体验》，上海：上海辞书出版社，2008年，第2—4页。

^④ 星云《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》，《宗教与体验》，上海：上海辞书出版社，2008年，第3页。

^⑤ 星云《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》，《宗教与体验》，上海：上海辞书出版社，2008年，第9页。

佛教各宗派的思想是表现在其具体的修行实践方法之中的,我们也可以说明佛教各宗派的修行实践方法和风格就体现了它的思想理论特色。在中国佛教各宗派中,将思想理论和修行方法结合得最为完美和严密的是天台宗。中国传统佛教中的禅、净、律等宗派则更为强调具体的修行实践,在思想义理方面发挥不多。有的宗派在思想理论方面发挥的较为详尽,而对具体的修行方法则语焉不详。在思想理论的逻辑论证和说明中发挥得最为详尽的是法相唯识宗,因而法相唯识宗“名相繁琐,义理层次复杂”,法相唯识宗擅于辨名析理,但是它在思想的圆融和融合方面则不如华严宗。在星云大师看来,在传统佛教中,如果仅就思想理论方面来说,华严宗通过法界缘起的学说,是将圆融和融合的思想发挥得最为彻底、详尽和究竟的。因而,关于圆融和融合的思想,甚至可以说是华严学的特质和标志。而从关于圆融和融合的思想理论来说,华严学也可以说是最能体现中国传统佛教特征的。

所谓“法界缘起”的“法界”,就是“一真法界”,也就是一心真如法界。此“一真法界”,是宇宙一切万法的绝对性的本体和本源,是真妄泯灭,生佛不分的真理世界,是超越一切的对待,是本体即现象、现象即本体的绝对平等的圆融无碍的世界。华严学的“一真法界”,还将般若中观学的真空与法相唯识学的妙有,以及禅宗南宗的顿悟与禅宗北宗的渐修等看似相对和对立的思想都融合为一体了。如果我们能够认识一真法界,则能扩大生命的领域,证悟到生命的永恒不灭,从而进入华严学的华藏净土世界了。在华藏净土中,三世诸佛同为一际,一一毛孔中涵容法界,一切境界都是重重无尽,甚深广大。能体会这种净土,一刹那就是永恒,微尘里包含广大无边的世界。所以在华藏净土中,须弥纳芥子,芥子纳须弥,小中有大,非中有是,秽中有净,短暂就是长久,动中不失其静。星云大师认为,华藏净土可以概括为下面四个方面的特点:“1. 重重无尽:在一花一世界,一叶一如来的净土中有无量微尘,在微尘中能见出无量三千大千世界,所谓“一尘一法界,一界百千如”。在华藏净土中,有无限的世界,无限的光明,无限的诸佛,所谓‘光中无限宝,宝中无限佛’。2. 事理圆融:事和理圆融无碍,种种事相上的差别,与宇宙的本体并不冲突。从事法界来说,宇宙万物,各种现象千差万别,各不相同。从理法界来讲,万物真如本体只有一个,也就是全宇宙唯有一心而已。从理事无碍法界来看,现象与本体是一体不二。若从事事无碍法界来说,万物具备体和用,虽然各自缘起,守其自性,但彼此之间,有从多缘相助成一缘者,有从一缘又遍助多缘者,互相利用交涉,事事无碍,所以又称为无尽法界。3. 性空平等:在华藏净土里,圣凡平等,生佛平等,自他平等,心物平等,无论什么东西都是平等。光光相摄,光光无碍,虽然是一粒微尘,却包括了整个世界;虽然是一个微生物,却可显现一切众生。生活在华藏净土,没有人我的纠纷,也没有发生纠纷的可能,因为众生心中可以包容一切。4. 自他兼济:华藏净土中的大家都拥有一颗利己利人的大愿心,从普贤十大愿中,我们可以知道普贤菩萨的愿行是尽未来际永不休止的,他的十大愿不仅对圣贤,也是对自己、对一切众生而发,由普贤菩萨的恭敬、悲心、愿力,甚至言行,都可以看出华藏净土中自他兼济的伟大精神。”^①

“重重无尽、事理圆融、性空平等和自他兼济”,其实这就是从多个方面说明大乘佛教的法身实相和理体。在大乘佛教看来,“性空平等”的实相理体又具有“重重无尽、事理圆融和自他兼济”的无穷而微妙的相用。同时,根据大乘佛教“三界唯心,万法唯识”的理论,大乘佛教的实相理体也可以说就是众生的心体。在华严经和华严宗的华藏净土实相境界里,众生一心的真如法界是事理圆融、事事无碍而重重无尽的。综合说来,华藏净土世界就是众生一心真如法界的理事圆融乃至事事圆融无碍的重重无尽的广大圆融境界。

星云大师非常善于应用通俗易懂的语言来说明华严学“须弥纳芥子,芥子纳须弥,小中有大,非中有是,秽中有净,短暂就是长久,动中不失其静。”的超越一切相对和对立的圆融无碍的广大无边境界。如他就曾以“一个不算少,万亿不算多”^②、“微尘不算小,虚空不算大”^③和“刹那不算短,劫波不算长”^④

① 星云《佛教的净土思想》,http://www.xuefo.net/nr/article8/80742.html。

② 星云《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》,《宗教与体验》,上海:上海辞书出版社,2008年,第9页。

③ 星云《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》,《宗教与体验》,上海:上海辞书出版社,2008年,第10页。

④ 星云《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》,《宗教与体验》,上海:上海辞书出版社,2008年,第10页。

等生动形象的语言,论证和说明华严学的一真法界,是超越时间、空间、数量等相对性拘限的圆融无碍的广大境界。

我们都知道,星云大师本人提倡的是融合传统与现代的现代化的人间佛教。星云大师现代化的人间佛教思想,当然也继承了中国传统佛教其他宗派的思想,但是在综合、圆融和融合的思想方法上是特别地继承了传统华严学的。我们可以说,在思想方法上,星云大师现代化的人间佛教是在一定程度上是传统华严学的现代性发挥。

星云大师认为,针对现代人的根机,而又能够济世导俗的现代化佛教应该具有什么样的特征呢? 星云大师认为:一、现代化的佛教是应该是合理的,不是邪见的。佛教之异于其它的宗教,是因为佛教不仅富有信仰、戒律、礼仪等实践行门,更有合理性、客观性的思想理论作为实践的根据。“佛教的根本教理——原始佛教的三法印、缘起说,大乘佛教的般若空,不仅合乎佛教的道理,并且合乎人间的道理,不管任何时代、任何地域,都能适用于人类社会,并且随着科学文明的进步,更加能证明其合理性。”所谓三法印就是“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静”。根据佛教的看法,世间上没有一样东西是固定不变的,人体细胞每日的新陈代谢作用,由少年、青年、壮年而老化的人生过程;物理现象界宇宙星球的不断运转,山河大地沧海变桑田的瞬息变化,都说明了“诸行无常”颠扑不破的真实性。而自有人类文化以来,生命起源一直困扰着无数的思想家、哲学家。有的主张宇宙的一切是唯一神创造的,譬如基督教、天主教的上帝,印度婆罗门教的梵天、回教的阿拉等等都将宇宙的来源归诸于神格化的第一因。有的则主张一切是命运安排好的;有的以为是无因无缘、偶然机会的凑合;有的则认为一切现象是物质元素的结合。佛陀为了破除这些邪见,提出“诸法无我”的独特见解,而揭示出因缘生灭的法则。所谓“诸法无我”是宇宙万象没有固定性的自我、本体,一切现象只不过因缘和合而成。因缘条件不具备了,就消灭分散。如果能明了“诸法无我”的道理,就个人而言,对于世间的一切就不会起贪着心,提得起、放得下,自在快乐。就社会而言,如果人人都能体认“无我”的妙意,那么就没有自我中心的思想,不坚持己见,处处为他人着想,成全别人,社会必定和乐安详。因此无我乃是去除小我、私我的意思,小我去了,大我才能显现出来;私我空无了,涅槃寂静的真我才能呈露出来。二、现代化的佛教是实有的、不是玄想的。真理除了具有普遍性、必然性,真理更具有信实性。佛教是个重视实在,不尚玄想的宗教。佛陀本身对于弟子的教导,也着重于人生问题的解决,凡是和了脱痛苦、成就慧命没有关系的形而上学,都为佛陀所呵斥。在箭喻经里,佛在世时,有一位长老的孩子,请教佛陀有关世界有边无边、灵魂存在不存在等本体的问题,佛陀于是引用毒箭为譬喻,避而不答,此即有名的十四难不答。佛陀所关心的是如何拔去众生身上的烦恼毒箭,而不是有关毒箭的种类、制造方法等和生命没有相干、玄之又玄的问题。“佛教虽然有深奥的哲理,但是更注重实践,纯粹性哲学理论的探讨,并不是佛教所推崇,这也是哲学思辨上,将佛教的教理发挥至极点的部派佛教之所以被视为小乘的原因。”佛教不以谈玄说妙的文字游戏为满足,佛教真正的目标在于解决众生的疾苦,因此现代的佛教是实实在在以解决人生问题为主旨、以人文主义为本位的宗教,而不是虚幻不实的玄思清谈。三、现代化的佛教是注重现世和当下的,而不光是未来的。“佛教讲时间,虽然说有过去、现在、未来三世,但是着重于现在;佛教讲空间,此世界、他世界、无量十方诸世界,但是着力于此世界的净化;佛教讲有情,不止人类而已,地狱、饿鬼、畜生,乃至十法界无量众生,但是重视以人为本的佛法、以人为本的解脱。”四、现代化的佛教是正信的,不是迷信的。现代化的佛教,应该从对自然图腾的崇拜、英雄式的神权信仰,走向净化身心、提升生命的层次;现代化的佛教,不可以如过去知识低落的时代迷信怪诞,以神奇蛊惑民众,而应该将人心导引至正信的领域。迷信是对宗教不计利害得失、全心全意的信奉,由于不明宗教净化人心、提升生命的道理,终究不是十全十美的境界;另外比迷信更糟糕的是不分是非善恶、邪知邪见的信仰—邪信,譬如过去中国社会里,有一些不法的宗教组织,如白莲教、一贯道等,以邪说异行,蛊惑民众,违背宗教劝人向善、敦风懿俗的原则,更是不足采取。“现代化的佛教,应该远离邪信的桎梏,摆脱迷信的束缚,建立正确的信仰,培养一颗活活泼泼的心意,徜徉于真理的领域。”五、现代化的佛教是进步的,不是保守的。“二十世纪是科技文明进步的时代,佛教不但要随着时代社会进步,并且要走在时代的前端,领导着现代的人心思潮向前迈进。”现

代化的佛教不能保守退缩、不能遵守成规，在各方面应该力求新的突破，寻新的进展。譬如在建筑方面，应该讲究庄严、圣洁，吸取现代科技文明的精华，追求现代化。有些人来到佛光山，看到佛光山的殿堂客室铺地毯、装冷气，不能了解佛光山的作法。事实上，佛教的理想世界——佛国净土，譬如极乐世界的辉煌庄严，岂仅是冷气、地毯而已，而是黄金铺地；房屋的建筑不止是钢筋水泥，而是七宝所成。如果我们抱持娑婆的思想，地毯也不要，冷气也不用，自取不便，极乐世界不是也会变成娑婆秽土了吗？如何把我们生存的娑婆世界建设成圣洁庄严、雍容肃穆的极乐净土，才是我们应该努力以赴的方向！六、现代化的佛教是道德的，不是神奇的。现代科学也不是万能的。就连科学之父的爱因斯坦都认为：人生最后的领域，只能在宗教中才能找到答案。神秘是任何宗教共有的特质之一，但是并不是唯一最珍贵的，宗教更珍贵的内涵是净化人心的道德，而不是神奇。有的人看到神明能占卜未来，能以符篆祛邪，就信奉不疑，有的人看到鸾生毅坐关、炼丹修道，就崇拜有加。其实神异怪奇，并不是宗教所推崇的对象。譬如孔子就不语怪力乱神，佛陀也禁止弟子使用神通。神通有时虽然也不失为度化众生的方便，但是究竟不是常道，不宜经常使用，好比有刺激性的食物，偶而食之，可以提神醒脑，但是常久食用，则有破坏性灵之虞，不可不慎！况且不管神通如何的广大，终究无法解决人生的根本烦恼，无济于生命的净化。譬如鬼神也具有天眼、天耳、神足、宿命、他心等五种神通，但是仍然不能免于六道的生死轮回，主要是缺乏烦恼都已断尽的漏尽通。佛教最为推崇的就是烦恼都已断尽的漏尽通。而“漏尽通是必须在日常生活的身心净化中完成的，因此今后我们应该将宗教道德化，不要使其神奇化，将佛教指导社会人心的伦理道德，密切地应用于生活之中，推行人生的佛教、生活的佛教，从生活上的衣食住行、人际来往的关系中，去推动以道德为本、有利于社会的现代化佛教。”^①

现代社会生活的重要特点就是，人们在近代文艺复兴和近代科学发展的基础之上，进一步地从欧洲中世纪基督教神学的束缚中解放出来，极大而充分地发挥自身的理性和潜能，自由地探索宇宙人生的奥秘和规律。因而，自然科学或实验科学取得了重大的进步和飞跃，自然科学或实验科学的实证或实践精神甚至成为现代社会大多数人衡量思想、学术和文化的最高标准。现代社会的人们对于未经现代科学实证、实践和检验的一些传统的宗教学说和信仰大多是持怀疑态度的。同时，科学技术日新月异，不断地推动着现代社会和生活各方面的进步和发展。现代社会的绝大多数人都是对于科学技术带来的社会生活的进步和方便持肯定态度的，因而现代社会中的绝大多数人对于现实生活的态度都是积极而乐观的，都是积极入世而又热爱生活的。

从星云大师对于现代化佛教应该具备的六个特征，即现代佛教应该是合理的、实有的、现世的、正信的、进步的和道德的表述来看，他是尽量适应现代社会推崇具有普遍适应性、必然性的自然科学或实验科学，以及推崇理性、实证、实践、发展、进步的时代要求，他认为佛教的思想是符合这些时代精神的。这里值得一提的是，星云大师认为现代化佛教是强调道德的宗教。关于道德的思想，在现代伦理学看来，道德是可以分为道德理性和道德良心的，佛教的道德理性和道德良心体现了佛教的理性和慈悲精神。印顺法师曾认为，佛教是重视和强调理性和德行的宗教。星云大师认为现代化的佛教是合理的和道德的，显然是对于印顺法师的思想有所继承的，也是对于中国传统注重伦理道德的儒家思想是有所继承的。而星云大师认为现代化佛教是合理的，佛教的三法印以及般若空思想也是具有普遍性和必然性，显然是同时要更为进一步地强调佛教是符合甚至超越现代科学的理性和实证精神的。而基督教等一神教认为万物是由最高神——上帝所造的，这显然是与现代科学的理性和实证精神不能完全相应的。值得一提的是，星云大师认为，由于科学技术的不断进步，人类生活环境的不断改善，大乘佛教关于极乐净土的黄金铺地等理想世界的描绘并不是完全虚构的，而是在将来完全可以实现的。这也充分体现了星云大师在现代科技时代善于对机说法的佛教现代化精神。

星云大师还认为，佛教关于因果报应的思想其实也是非常符合现代科学精神的。现代科学精神就是非常注重研究事物之间的因果和联系的规律的，甚至可以说，现代自然科学在某种意义上，就是建立

^① 《佛教现代化》，星云《人间与实践》，上海：上海辞书出版社，2008年，第137—144页

在对于自然事物客观规律和因果定律的认识基础之上的。因果律在不同的事物和方面,是具有不同的特征和体现的:“道德有道德上的因果业报,经济有经济上的因果业报,身体有身体上的因果业报。”^①如果你想要身体健康,你必须要讲究营养、适度运动,还要有卫生习惯。如果你想发财,你就必须要好好经营,发展业务,如果说我吃素菜就能发财,这就是对于因果的错误认识。佛教的因果业报,主要是就行为(业)道德方面来说的,其具体含义就是说,种瓜得瓜,种豆得豆。种善因得善报,种恶因感恶果,这是一定的法则。至于谁先报谁后报,则随因缘的成熟。佛教的因果定律有两个要点:一、因果不会消灭。除非不造因,否则善恶种子永留八识田中,待缘起现行。二、善恶不相抵消。已种恶因,分受其报,不能以做些好事,抵消应得之恶报。除非多做善事,多聚善缘,使恶报由重转轻;或善缘增多,善力加强,令善果疾速成熟,使恶缘逐渐减弱。譬如一杯盐水,表示恶因,若多加善因的淡水,则可冲淡恶果的咸味,转为甘美。可见多行善因,多聚善缘,极为重要。如果一个人自认为做了重大恶业,也不应悲观恐惧。虽然,恶业的果报不能令它消除,但却可以用大功行、大善果来盖覆它,令它不起现行,不发生作用,也就等于抵消了恶报。这就是说,我们可以不必挂虑过去世所造的恶因,只要注重今生所播下的善种,纵然以前曾做过一些罪业,但在大善功德的覆盖之下,也不会发生影响,由此我们可以更清楚的认识业力的定义,并且把握业力来谋求自己的幸福。可见,佛教的因果业报思想是可以让人“前途光明,希望无穷”的^②。星云还认为,传统佛教的戒律,太看重消极的止恶,缺乏积极为善的精神。在戒律中,大都不可这样,不可那样;而现代化佛教需要的是应该这样,应该那样。所以现代化佛教应该认为八正道才是戒律,六度万行才是戒律,四摄法门才是戒律,饶益有情才是戒律。

从上面有关“因果业报”和“戒律”的阐述和发挥中,我们可以看出,星云大师非常善于跳出传统佛教的窠臼,针对现代人积极入世、热爱生活的根机,对于佛教的思想和精神从一个更新的、现代性的角度来加以阐扬。如对于佛教“诸行无常”和“诸漏皆苦”的思想,一般人容易从引发悲观厌世情绪的角度来加以理解,而星云大师则对此给予了积极的解释:“佛教有喜乐的性格,有欢喜的精神,所谓喜无量、悲无量,要把欢喜布满人间。讲苦,是让我们认识苦的实相,如何来解脱苦恼,得到欢喜,才是佛陀说苦谛的真正用心,‘苦’,不是最终的目的。”^③“人间的富贵、快乐固然无常,世上的苦难、灾厄也是无常。我们快乐的时候,居安要思危,未雨要绸缪;处困苦的时候,只要努力奋发,一定能改变困境,获得快乐。因‘诸行无常’不仅仅是消极性地由好的情况变成坏的情况,或由坏的情况变成好的情况,‘诸行无常’提供吾人精进向上的积极意义。”^④

星云大师认为,佛教的教祖——释迦摩尼,他本人一生的言行教化,就充分体现了当前现代性和人间性的特点。佛陀一生的言行教化,具有下面六个特性:一、人间性:佛陀不是来无影、去无踪的神仙,也不是玄想出来的上帝。佛陀的一切都具有人间的性格。他和我们一样,有父母,有家庭,有生活,而在人间的生活中,表现他慈悲、戒行、般若等超越人间的智慧,所以他是人间性的佛陀。二、生活性:佛陀所发展的佛教,他非常重视生活,对我们生活中的衣食住行,乃至行住坐卧,处处都有教导,处处都有指示。甚至对于家庭、眷属的关系,参与社会、国家的活动,都有明确的指示。三、利他性:佛陀降生这个世界,完全是为了“示教利喜”,为了教化众生,为了给予众生利益,以利他为本怀。四、喜乐性:佛教是个给人欢喜的宗教,佛陀的慈悲教义,就是为了要解决众生的痛苦,给予众生快乐。五、时代性:佛陀因一大事因缘,降诞于世,特别与我们这个世间结缘。虽然佛陀出生在二千五百年前,并且已经证入涅槃,但是佛陀对于我们世世代代的众生,都给予了得度的因缘。所以到今天,我们还是以佛陀的思想、教法,作为我们的模范。六、普济性:佛陀的一生很有普济性。佛教虽然讲过去、现在、未来,但是重在现世的普济。空间上,佛教虽然有此世界、他世界、无量诸世界,也是重视此界的普济;佛教讲到众生,虽然有十法界众

^① 《佛教的特质是什么》,星云《佛法与义理》,上海:上海辞书出版社,2008年,第178页。

^② 《佛教的特质是什么》,星云《佛法与义理》,上海:上海辞书出版社,2008年,第180页。

^③ 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第113页。

^④ 《佛教现代化》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第138页。

生,但也是重在人类的普济。^① 我们可以看出,星云大师所揭示的人间性、生活性、利他性、喜乐性、时代性和普济性的佛陀观,是明显地立足于现代人生,是从现代人生的角度出发来加以说明的。

那么,要怎么样才能建设立足于现代人生的现代化佛教,或者说,佛教要依据什么以达到现代化呢? 星云大师认为,佛教要现代化,必须注意以下六点:(一) 观机逗教。所谓“观机逗教”,即对方是什么根器,就施予什么教化。佛教是属于大众的,“佛陀为了度尽一切有缘的众生,解决众生们的各种痛苦,敷设八万四千种法门,并且依众生的根机,将佛法分为人、天、声闻、缘觉、菩萨等五乘,网罗一切的学派。”譬如儒家讲三纲五常,而佛教提倡三皈五戒中的不杀、不盗、不妄语、不邪淫、不饮酒,依次为五常的仁、义、信、礼、智,因此依佛教的看法,注重人文精神的儒家,可归为人乘的佛教。基督教讲永生,信仰上帝才能进入天堂,否则就下地狱。佛教也讲天堂地狱,佛教的天堂是恩衣得衣、欲食得食,长寿幸福的三界二十八天。因此基督教可归入天乘的佛教。道家主张清净无为、弃智无争的思想,可归为声闻缘觉的二乘佛教。二乘佛法偏重于各人的自度自了、遁世潜修,因此被大乘佛教呵斥为焦芽败种的小乘。五乘中的菩萨乘是抱持出世的思想,从事人世的度众工作,也就是将声闻、缘觉的出世思想,和人天的入世精神融和为一体,不仅自利,更要利人;不但自度,更需度他。佛教虽然方便将一代教法分为五乘,为的是不舍弃任何根器的众生,但慈悲济众的菩萨乘,才是佛教所致力推弘的法门。(二) 契理契机。所谓契理契机,就是上契诸佛之理,下契众生之机的意思。弘扬佛教教义的时候,不但要契理,“更要注重契机,让众生都能蒙沾甘露法味的滋润。”而闻法的人,也要修学适合自己禀质的法门,努力和佛法相应,才能契入佛法的智能大海!(三) 方便多门。佛陀为接引众生契入涅槃妙心,而开演了八万四千种法门,虽然法门千差万别,但是最终的目的,无非希望众生能证悟自家清净本性。佛教为了达到万源之本,而有种种的说法,有时谈空说有,有时论相说性。譬如过去有人问智藏禅师法要,禅师一概回答:“有!”而同样的问题询问径山禅师时,禅师却回答:“无!”乍看之下,彷彿矛盾不通,其实说有说无,理同出一辙。径山禅师是从证悟的境界而说自性毕竟空,一心之外,别无他物,因此没有天堂地狱、田园妻子的假名,心佛众生三无差别。而我们凡夫不能体证此境界,因此智藏禅师才方便地从事相上说因缘差别有。事实上有无本为一体,非为二物,今后如何“运用千差万别的方便法门,使众生同归真理之门,是佛教现代化的努力目标!”(四) 恒顺众生。“恒顺众生”本来就是华严经中普贤菩萨所发的十大愿心之一。我们的七情六慾好比流水,可以灌溉田园,也可能淹没屋舍。而对这一股载舟覆舟的欲流,如果一味加以堵塞,恐怕弄巧成拙,反而泛滥成灾,只有用疏濬的方法,导入于沟渠,才能收到水利之益,“因此佛教现代化的依据,是如何因应众生的需要,将之引导于正途,而不是不分青红皂白加以排斥。”拳头固然会打伤人,但是腰酸背痛的时候,拳头也是止痛的良剂! 其实拳头本身无善无恶,持之行善则善,握之作恶则恶,如何趋善祛恶,系乎是否能够巧妙运用。现在很多人把亲情伦理、钱财官位说得十分可怕,让一般人裹足生畏,不敢信仰佛教。“其实金钱本身没有罪,如果善于运用,金钱往往是推动各种事业的净财;爱情也不是可怕的东西,只要处理得当,爱情也不失为生命力的泉源。”(五) 随喜功德。“随喜功德”也是普贤十大愿之中的一愿,意思是说随时将欢喜布施给他人。佛教的四摄六度和慈悲喜舍四无量心都是很好的随喜功德。(六) 不舍一法。菩萨不舍弃任何的众生。对菩萨而言,无论看起来是如何顽冥愚昧的众生,都具有佛性,都有得度的可能。因此菩萨为了使众生觉悟其清净自性,“只要对众生有利益,不舍弃任何一法”,总想尽办法度化他,甚至因此而贬损自己,也加以运用。佛教的四弘誓愿的其中一愿说:“法门无量誓愿学。”因为众生无量无边,而菩萨要度尽无边的众生,因此菩萨要“修学一切的法门。”为了救治众生的病,要开出种种的药方,有时用补药,告之以正道;有时用泻药,泻去其邪见;有时甚至用毒药,以毒攻毒,祛除其愚痴。所谓善治病者,砒霜毒药,皆能治病。只要善于运用,无情的青山溪流、繁花翠竹,都是上弘下化的好道具!^②

星云大师关于佛教现代化的六点依据,即观机逗教、契理契机、方便多门、恒顺众生、随喜功德和不

① 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第106—107页。

② 《佛教现代化》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第144—149页。

舍一法的阐述,充分体现了其人间佛教和佛教现代化思想具有综合、圆融、融和以及注重具体实践的特色。他认为针对不同的根机,佛教可以分为人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘和菩萨乘的五乘佛教,五乘佛教可以网罗一切学派。中国传统的充满人文主义特色的儒家思想相当于佛教的人乘,而基督教、印度婆罗门教等西方和印度宗教则是类似于佛教的天乘,中国传统道家主张清净无为、弃智无争的思想,则可归为声闻、缘觉的二乘佛教。这样,星云就通过五乘根机佛教的思想,将中西古今的一切学派和宗教思想都融摄到了佛教中。或者说,星云是以具有大乘精神的人间佛教为本位,将中西古今的一切学派和宗教思想都融和起来了。星云在佛教现代化的六点依据中反复强调,要依四无量心、六度四摄的精神,“不舍弃任何根器的众生”“要注重契机,让众生都能蒙沾甘露法味的滋润。”“运用千差万别的方便法门,使众生同归真理之门。”“因应众生的需要,将之引导于正途,而不是不分青红皂白加以排斥。”“只要对众生有利益,不舍弃任何一法”,这些表述都充分地体现了星云大师具有大乘佛教精神的现代化佛教注重圆融、融和和具体实践的精神。星云大师本人也曾明确地宣说:

我个人是具有融合的性格,我希望把传统文化与现代文明融合起来,现代佛教应把南传、北传的佛教融合起来,把禅、净融合起来,把出家、在家融合起来,更应把世界的佛教也融合起来。^①

印度佛教最初的一百年至三百年之间,是小行大隐的时代——小乘佛教盛行,大乘佛教晦的时代。到了六百年以后,是大行小隐的时代乘佛教盛行,而小乘佛教不彰显的时代。一千年以后,是密主显从的时代,密教为主,显教为从的时代。到了今天是人间圆融的时代。不论是小乘的、南传的、大乘的、西藏的、中国的佛教,今日提出的人间佛教,是要把最原始的佛陀时代到现代的佛教,融合起来,统摄起来。^②

本来,中国传统佛教就是具有非常丰富的关于圆融和融合的思想。如华严宗有关圆融的思想有:十玄门的法界缘起无尽而圆融无碍,理事圆融无碍,事事圆融无碍和六相圆融无碍等。华严宗判教思想,是以自宗为本位,将大小乘佛教各个宗派,甚至儒道两家的思想都融合起来。强调圆融和融合,是中国佛教的一个重要传统。而中国传统的华严学是特别地继承和发挥了这一传统。星云大师主张融合古今、南北、东西、禅净的现代人间佛教,除了是直接继承和推进了太虚大师的思想以外,也更是继承了中国佛教特别是华严学注重圆融和实践的这些传统思想的重要特征。而这也正是星云大师现代性的人间佛教思想与印顺法师偏重于理论的论证和辨析的人间佛教思想风格微细差异之所在。关于星云与太虚及印顺思想的微细差别,龚鹏程先生分析认为:“一、与印顺相比,(星云)完全超脱了清末以来佛学界在‘中国佛教与印度佛教’‘唯识与性空’‘大乘非佛教与大乘为佛说’‘真常本觉与性空本寂’之类争论上的纠缠,截断众流,立基于中国佛教,而开展新的楷模。二、与太虚相比,(星云)不在时代思潮及事件等个别事务上多所牵扯,而能掌握大的时代方向。认定了整个时代社会变迁的总方向,就是现代化,而将其人间佛教之建设工作,落实为‘佛教的现代化’”。^③这种分析是很有见地的。

最后,我们将本文观点总结如下,星云大师以通俗易懂的语言对于华严学圆融和融合的思想特质进行了现代性的阐扬和发挥,他认为中国传统佛教虽然都内在地具有圆融和融合的思想倾向,但是华严宗却可以说是中国佛教八大宗派中将圆融和融合思想发挥得最为彻底和完备,从而也是最能体现圆融和融合的传统佛教思想特质的宗派。而星云大师本人提倡的融合传统文化与现代文明的现代化的人间佛教,在思想方法上,其实也是非常明显地继承了传统华严学的圆融和融合的思想特质的。星云大师认为他本人就很是具有融合的性格,而且他认为现在是人间圆融的时代,所以他要在现代提倡深具华严学圆融和融合特质的人间佛教思想。星云大师以现代化的人间佛教思想融合传统文化与现代文明、融合东方与西方、融合南传佛教与北传佛教、融合在家与出家、融合禅与净等。

(作者系中国佛教协会中国佛教文化研究所研究员)

^① 《现代佛教的建设》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第170页。

^② 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第108页。

^③ http://blog.sina.com.cn/s/blog_593fbe670101e181.html。

《六祖坛经》第十品释(下)

□ 释明空

摘要:在第十品的下半部分,六祖通过真假动静偈来说明般若无诤的特点,并且以此作为禅门修禅之核心要领,经文最后再次强调自性之般若乃人人本具,此即法界实相,故禅宗的谱系可以一直追溯至久远劫前的古佛。

关键词:无诤;三昧;谱系

四、真假动静偈

徒众听闻师父即将入灭的消息,都非常地伤心,甚至情绪失控而涕泣,六祖为了使弟子的心再次安住于法上,给大家作了首真假动静偈,让大家明白生死之身如幻,哀乐之情亦如幻,法性则常住不动,无有生灭哀乐,经云:

“法性本无生灭去来,汝等尽坐,吾与汝说一偈,名曰:真假动静偈。汝等诵取此偈,与吾意同。依此修行,不失宗旨。众僧作礼,请师作偈。”

偈曰:

“一切无有真,不以见于真,若见于真者,是见尽非真。”

一切法如梦幻泡影,无有自性,吾人不应以眼睛见到虚妄之相作为真实,我们所看到的山河大地皆是各自的业力所呈现。人与人之间由共业所感,看到的世界只是相似;人与他道众生由别业所感,看到的世界迥然有异。人与人因共业感得相似世界,故交流容易;人与他道众生因别业所感不同世界,故交流不易。众生各个执着自心所变现的世界,而由执着的心通过见闻觉知所呈现的世界却没有一处是真实。

“若能自有真,离假即心真,自心不离假,无真何处真?”

真实并不在外,而是要洞察到自己的心源,不在一切现象上执着,追溯吾人起心动念之间心的本质。如果自己的心还住于外在虚妄的假法上,那所见的一切根本非真,又到哪里找一个真呢?这里所言心外的“外”并非是空间上的“外”,而是指思量的对象,无论是外在的色尘(山河大地),还是内在的心尘(喜怒哀乐),都是无自性的假法,假法中无有真实性,不是要从假法中找个真实,而是对假法的思量需要扭转乾坤。禅宗云“思量即不中”,即是说思量的模式不能给我们带来真实。

“有情即解动,无情即不动,若修不动行,同无情不动。”

有情含识不同于草木无情,在真谛的唯识宗里说到阿赖耶识具有双重性,妄性与解性,此解性即是我们本自具足的反省意识,或者说是佛性的般若智慧,反省意识和般若智慧从觉悟的程度来说有天壤之别,但其本质相同,此正如孟子所言羞耻之心乃仁义之端一样。故慧能在里所说的“解动”旨在破枯木似的坐禅,我们的心在无执的状态下并非如无情般死寂,而是有其妙用。若强迫自己的心不起,这仍是带有执着的“定”,此定非解脱之因。故“解动”的“动”是拣择于草木顽石,“解动”的“解”则说明迷不在外,而是要从自心处解。

“若觅真不动,动上有不动,不动是不动,无情无佛种。”

佛教中所说的如如不动,是内在心境不被八风所吹动,此不动不是与动的相待之相,此不动是心的本来面目,是在非如草木顽石的心上的不动。此心如道,道恒常不变,道亦生生不息。若修行者误解修不动是如顽石般不动不摇的话,此也不能称之为有情了,既然不是有情也没有佛性的智慧妙用了,故执

不动相的禅并不能开发见性的智慧。五祖此处所言正如在初品中五祖所倡之偈“有情来下种，因地果还生。无情亦无种，无性亦无生。”

“能善分别相，第一义不动，但作如是见，即是真如用。”

若执心不动，心的作用就无法显现。心有了别义，有智者是善分别，无智者是邪分别，而心不动者则不能分别。心动而不动，才能善分别诸法相，菩萨度化众生必须善能分别诸法相，而在度化众生的过程中却又不执我相、人相、众生相、寿者相，此即是于第一义而不动，只要能持这样的见地，就能体悟真如的真实妙用。《坛经》中凡是正面提倡的不动义，皆就自性、法性上说，而不是相对于动静而言的不动，故此不动是指自性涅槃，不在于身体的常坐不卧。见性之人应于日常生活中，做到善应诸事而内心自如。

“报诸学道人，努力须用意，莫于大乘门，却执生死智。”

报是奉告的意思，慧能奉告诸位修行人，佛教虽讲精进，但精进的标准是要有燃烧掉烦恼的功用，只有般若的正见才能斩断烦恼，所以修行虽然努力，但前提是一定要有一定的正见。正见契合般若的智慧，无有正见不能见性成佛，故佛教云诸佛皆从般若出。慧能随喜赞叹学习大乘顿悟法门，但也奉告大家不要学大乘法，但仍执着生死之识。

“若言下相应，即共论佛义，若实不相应，合掌令欢喜。”

大乘顿悟法门需要有上乘人的根基，若言下彼此相应，那么就可以和他共论上乘佛法的奥义，若发觉对方的根机不相应，也无需勉为其难，而应合掌恭敬令对方欢喜才是。所谓大乘根基的人主要有两方面特点，这两个特点是围绕着菩提心的空性见与大悲心而立。若人见闻大乘经典的空性法义而震撼，如六祖慧能闻《金刚经》语而下大悟，藕益大师闻《楞严经》而心生大觉，皆是具有空性见的资粮。亦或见闻大乘菩萨的大悲事迹而感动，此类更多，以往的高僧大德无不是被诸佛菩萨的事迹所感，而身体力行于菩萨的事业。若无有空性的资粮和大悲的情怀，还是要从小乘佛教处打下扎实的基础。

“此宗本无诤，诤即失道意，执逆诤法门，自性入生死。”

佛教是缘起法，故与不相应者无需诤个高下，随缘而处。佛教是修心法门，若因教义引起争执，不灭争执的心即是不达佛教之理，故此宗门一向无诤，无诤在龙树的《大智度论》中即是般若的智慧，经云：“今说无诤处故说般若波罗蜜多”。在慧能的时代，禅宗南北两大阵营各起争执，此即落入到世间法的是非人我中。故六祖一再强调，修行若起争执就会失去修行的本意，同时心性也会陷入生死苦海不得解脱。大众听闻祖师开示后，更不敢诤，经云：

“时徒众闻说偈已，普皆作礼。并体师意，各各摄心，依法修行，更不敢诤。”

五、禅门三昧

在祖师入灭之前，法海参拜和尚问其衣法当付何人，六祖言自己从大梵寺正式开讲至今的所有法要，可将其钞录流行并命名为《法宝坛经》，此才是需要护持与传承的禅门正法。钞录即记录，流行即流通，从现存《坛经》各版本看，当时记录六祖法语者，显非法海一人。经云：

“乃知大师不久住世。法海上座，再拜问曰：和尚入灭之后，衣法当付何人？师曰：吾于大梵寺说法，以至于今，钞录流行，目曰：法宝坛经。汝等守护，递相传授，度诸群生。但依此说，是名正法。今为汝等说法，不付其衣。盖为汝等信根淳熟，决定无疑，堪任大事。”

达摩所传授之衣表佛法之信，意为顿悟法门有根有据，现今教界乃至皇帝都认可此法，就无需将外在之物看得过分重要了，何况六祖因此衣还遭来杀生之祸，若为此衣引起纷争和教界的不团结，还不如放下表权势之衣。再者六祖之后，培养出了很多能传佛心印的开悟祖师，此时就无需再以一件法衣来证明谁是唯一的证悟传承者。并且禅宗早在达摩传法于二祖时就曾预言六祖后不宜再传衣，经云：

“然据先祖达摩大师，付授偈意，衣不合传。偈曰：吾本来兹土，传法救迷情。一花开五叶，结果自然成。”

偈中的吾指的是达摩，达摩来到汉地为此土众生树立正法之幢，“一花开五叶”可以理解为达摩的正法在汉地已由二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍、六祖慧能五人所领纳。亦可理解为达摩预言

在慧能大开顿悟法门后，禅宗所逐渐形成的五家不同禅风，即是后来盛行于世的临济宗、曹洞宗、沩仰宗、法眼宗和云门宗。据说六祖的得意弟子就有四十三人，各居一方，将南宗顿悟的法门布于天下，故在六祖之后不再单传，而是一花开五叶似的兴盛发达。六祖接着又为大家开示禅宗顿悟法门之三昧，经云：

“师复曰：诸善知识，汝等各各净心，听吾说法。若欲成就种智，须达一相三昧，一行三昧。若于一切处而不住相，于彼相中不生憎爱，亦无取舍，不念利益成坏等事，安闲恬静，虚融澹泊，此名一相三昧。若于一切处，行住坐卧，纯一直心，不动道场，真成净土，此名一行三昧。若人具二三昧，如地有种，含藏长养，成熟其实。一相一行，亦复如是。”

“种智”指佛的一切种智，佛智知一切种种法即名一切种智，《大智度论》云：“一切种智是佛事，声闻、辟支佛但有总一切智，无有一切种智。”亦云：“一切种智是诸佛智也。”慧能告诉大家若想成就圆满的佛智，必须要通达一相三昧及一行三昧。一相三昧是对外在世界的平等观照，一行三昧是内在心性流露于自身行住坐卧间的庄严清净，此外在的平等即是内在的平静，故两者实际上是一，达不到一相三昧也就无法企及一行三昧，若证得一行三昧也就同时能契入一相三昧。《文殊般若经》、《大宝积经》皆述由观佛相好为方便，由相好念佛转入无相念，由无相念而入法界一相，以系缘法界，以法界一相为心要而入一行三昧。《大乘起信论裂网疏》认为唐实叉难陀译之一相三昧，即梁真谛译之一行三昧。约能证名一行，约所证名一相。依此三昧证法界相，知一切如来法身与一切众生身平等无二，皆是一相，是故说明一相三昧。修此三昧能生无量三昧，以真如是一切三昧根本处，法界相即真如体，无相不相之实相也。故心、佛、众生三无差别，是名一相三昧。

慧能在说明禅门的三昧中，再次强调了不动道场才是真正的净土，此不动即是自性，当下即是、触事而真的清净心。在《顿悟入道要门》中云：“问：愿生净土，求审实有净土否？师曰，经云：欲得净土当净其心，随其心净即佛土净。若心清净，所在之处，皆为净土，譬如生国王家，决定绍王业。发心向佛道，定生净佛国，其心若不净，在所生处，皆是秽土。净秽在心，不在国土。”人人皆有佛性，但能习得禅门三昧之法，就能开菩提花、结菩提果，经云：

“我今说法，犹如时雨，普润大地。汝等佛性，譬诸种子，遇兹沾洽，悉皆发生。承吾旨者，决获菩提；依吾行者，定证妙果。听吾偈曰：心地含诸种，普雨悉皆萌。顿悟华情已，菩提果自成。”

禅门三昧即是心之三昧，禅门三昧的法要是一相一切相的平等，一行一切行的清净，心亦是如此，无相而含一切相，一行所摄一切行，行相不二入三昧之清净心。经云：

“师说偈已，曰：其法无二，其心亦然。其道清净，亦无诸相。汝等慎勿观静，及空其心；此心本净，无可取舍，各自努力，随缘好去。尔时，徒众作礼而退。”

六、禅宗谱系

弟子请教六祖曰：

“正法眼藏，传付何人？”

正法指究竟的佛法，眼代表洞彻宇宙万法的智慧之眼，藏谓包含万物。在《景德传灯录·摩诃迦叶》篇中云：“佛告诸大弟子，迦叶来时，可令宣扬正法眼藏。”禅宗的思想源头可追溯至佛教的创始人释迦牟尼佛，在《大梵天王问佛决疑经》中记载，“尔时大梵天王即引若干眷属来奉献世尊于金婆罗华，各各顶礼佛足，退坐一面。尔时世尊即拈奉献金色婆罗华，瞬目扬眉，示诸大众，默然无措。有迦叶破颜微笑。世尊言，吾有正法眼藏，涅槃妙心，即付嘱于汝。汝能护持，相续不断。时迦叶奉佛敕，顶礼佛足退。”故正法眼藏代表着不立文字的微妙法门，亦是禅宗无上顿悟之法，此法是佛陀亲自嫡传，并非是中国人发明，而是结合汉人的根基以不同的形式展开佛陀纯正的教法。当六祖开示众徒不宣传衣后，弟子再次请教无上顿法依付何人？师曰：

“有道者得，无心者通。”

无心即无住而生其心，语言文字是假安立，何况见不到本人的语言文字更是需要一定的想象空间，

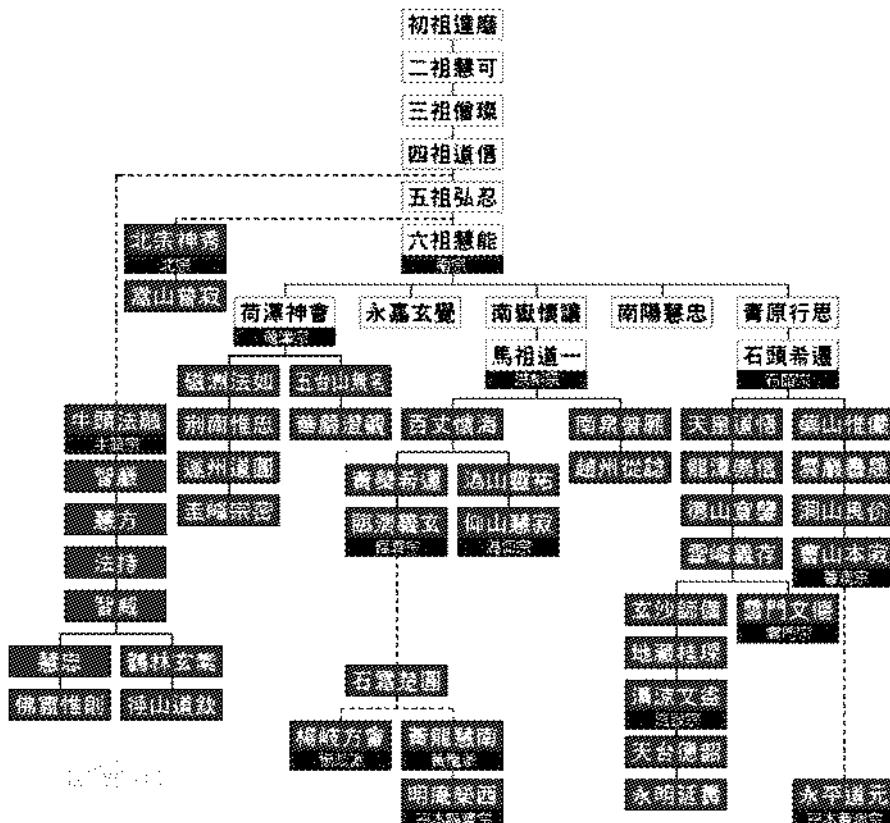
弟子再次提出的问题是“后莫有难否？”也许六祖当时的表情在弟子看来有些难受，故才有这样的问题。经云：

“又问：后莫有难否？师曰：吾灭后五六年，当有一人来取吾首。听吾记曰：头上养亲，口里须餐。遇满之难，杨柳为官。”

原来六祖知道将来在他灭度五六年后的，还会有人来盗取他的头颅，修道人总是以因缘本末为究竟，心契众生皆有佛性之胸怀，故六祖预记道，将来取我头颅之人是为了口中三餐，而指使的人是为了孝养自己的双亲，在我这场劫难中的偷盗者，他的名字中带有个满字，最后由姓杨及姓柳的官吏来审判并了结这件案子，官吏也因祖师的预记最后宽恕了偷盗者。据《祖庭事苑》记载：“门人虑之。预以铁叶固护师颈。至开元间。夜半闻塔中拽铁声。众惊起。见一孝子从塔中出。寻见师颈有伤。具以事闻有司。县令杨侃。刺史柳无添。于石角村捕得之。因劾问。乃谓吏曰。姓张氏。名行满。汝州梁县人。受洪州开元寺新罗僧金大悲钱二十千。欲取祖师首归海东供养。柳守闻之。因知祖谶之验。遂赦张氏。而加敬焉。”六祖继续预记在自己入灭七十年后有两位大菩萨从东方来，一个现出家相，一个现在家相，此即是马祖禅师与其弟子庞蕴居士。他们同时大兴教化，建立禅门宗风，重新修建整顿道场，昌盛绍隆宗门法脉，经云：

“又云：吾去七十年，有二菩萨，从东方来，一出家，一在家。同时兴化，建交吾宗，缔緝伽蓝，昌隆法嗣。”

禅宗的兴盛和其不离生活当下的简便而又直指人心有关，这与当时的天台、三论、华严、唯识等注重经论的著述和讲说相比，更为深入人心。掌握繁琐复杂的教理其本身就有一定的难度，要将其运用到身心的实践中，更是难上加难。而禅宗生活化，不离中国传统化，又能农禅并重自给自足，这种朴质的山林禅风在早期禅门大德的推动下卓有成效，逐渐得到唐朝政府的认可和大力支持。六祖南宗下所传承的祖师大德更是举不胜数，此乃中国佛教的辉煌时代。禅宗汉地的传承谱系如下：



在经文中六祖谈到更久远的传承，经云：

“问曰：未知从上佛祖应现已来，传授几代，愿垂开示。师云：古佛应世，已无数量，不可计也。今以七佛为始。过去庄严劫毗婆尸佛，尸弃佛，毗舍浮佛；今贤劫拘留孙佛，拘那含牟尼佛，迦叶佛，释迦文佛，是为七佛。”

古佛无量亦是法身遍三际的意思，七佛的时间跨度对我们人类所认知的世界来说已经够久远的，对于古佛的信仰实质上是要我们打开心性无穷尽的宝藏，慧能接着从西天的释迦文佛开始历数禅宗的传承谱系，经云：

“释迦文佛首传摩诃迦叶尊者，第二、阿难尊者，第三、商那和修尊者，第四、优波鞠多尊者，第五、提多迦尊者，第六、弥遮迦尊者，第七、婆须蜜多尊者，第八、佛陀提尊者，第九、伏驮蜜多尊者，第十、胁尊者，第十一、富那夜奢尊者，第十二、马鸣大士，第十三、迦毗摩罗尊者，第十四、龙树大士，第十五、迦那提婆尊者，第十六、罗睺罗多尊者，第十七、僧伽提尊者，第十八、伽耶舍多尊者，第十九、鳩摩罗多尊者，第二十、闍耶多尊者，第二十一、婆修盘头尊者，第二十二、摩擎罗尊者，第二十三、鶻勒那尊者，二十四、师子尊者，二十五、婆舍斯多尊者，二十六、不如蜜多尊者，二十七、般若多罗尊者，二十八、菩提达摩尊者，二十九、慧可大师，三十、僧璨大师，三十一、道信大师，三十二、弘忍大师，惠能是为三十三祖。从上诸祖，各有稟承。汝等向后，递代流传，毋令乖误。众人信受，个别而退。”

七、自性真佛偈

在祖师入灭之前，法海再一次请教如何见自性之佛性的问题，经云：“大师先天二年癸丑岁，八月初三日，于国恩寺斋罢，谓诸徒众曰：汝等各依位坐，吾与汝别。法海白言：和尚留何教法，令后代迷人，得见佛性？”

佛性非思量，若立佛性之有无，皆是有待而言的对机施教，故经典中所立之佛性是为了说明众生成佛这一超越性的根据，而不立佛性则是为了打破思量之佛性的概念执着。若悟得真实佛性则如人饮水冷暖自知，祖言：

“汝等谛听。后代迷人，若识众生，即是佛性；若不识众生，万劫觅佛难逢。吾今教汝识自心众生，见自心佛性。欲求见佛，但识众生；只为众生迷佛，非是佛迷众生。自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生。自性平等，众生是佛；自性邪险，佛是众生。汝等心若险曲，即佛在众生中；一念平直，即是众生成佛。我心自有佛，自佛是真佛。自若无佛心，何处求真佛？汝等自心是佛，更莫狐疑。外无一物而能建立，皆是本心生万种法。故经云：心生种种法生，心灭种种法灭。”

众生之自性即是佛性，只要识得众生之五蕴皆空的道理，此空性是缘起法的真实本性，若识得此性即能成就中道解脱的大智慧。佛性一旦被开发，即不退转众生界，故云“自性若悟，众生是佛。”若心不达五蕴皆空，迷于我法二执，即使自性有万般妙用也无法呈现，故云“汝等心若险曲，即佛在众生中。”“一念平直”的平直指的是心的平等与心直契真实的境界，即是自性的解脱，离诸染垢，旷阔平坦，无有偏颇。此亦是《金刚经》云：“是法平等无有高下。”《维摩诘经》云：“直心是道场。”《高子遗书》云：“人之生也直，本体也，以直养而无害，工夫也。”

在六祖的开示中“心生种种法生，心灭种种法灭”是出自于《楞伽经》，通过上下文来分析，六祖这里所言的心既指本心佛性又指妄心无明，因为我们的佛性被虚妄的识所染。佛性能生万法，无论是有漏法还是无漏法，无论是善法还是恶法，都依于佛性而起。无漏清净善法是依佛性而生，有漏杂染法是凭依于佛性而起，就像波浪本无自性，然仍是依海水而起，波浪是因无明之风刮起，风平则浪静。故可理解为心本无生灭，而有生灭的心都是妄想依于本心的功用而起的妄相，若能了达“凡所有相，皆是虚妄”，则无明转为明。对于心性与佛性的问题，六祖进一步作偈来开示大家，经云：

“吾今留一偈，与汝等别，名自性真佛偈。后代之人，识此偈意，自见本心，自成佛道。”

此自性真佛偈曰：

“真如自性是真佛，邪见三毒是魔王，邪迷之时魔在舍，正见之时佛在堂。”

真如是诸法之正体，亦是我们心性之体，如果要成佛就要找到我们真实的心性。邪见是五见之一，也可以说五见（我见、身见、边见、禁取见及邪见）统称为邪，若取五见之一的邪见，则意为拔无因果之理，故作恶不惧，闻善不称，此乃五见中最为邪恶，此见长养贪嗔痴三种根本烦恼而生一切轮回之杂染法，故此无明邪见与贪嗔痴三毒是扰乱我们自性的魔王。充满邪念和烦恼时正是魔王居住在我们的身心内，而当我们正念生起观照如实之自性时即是妙觉如来住于心地。

“性中邪见三毒生，即是魔王来住舍，正见自除三毒心，魔变成佛真无假。”

我们的见地和我们的烦恼是密切相关的，当我们的见地不与真实相应，必定会在处理具体问题的时候引发矛盾，而当我们不愿悔改时，烦恼自然就引生了。凡夫的见地总是想抓住一个不稳定的对象，故佛陀一再强调世间的无常，但若不通达生命的轮回和善恶的因果，那无常也会变成消极的思维模式。我们的自性能生万法，但当自性被邪见和三毒所障时，所生的万法即是轮回的苦相，一旦冲破迷障后自性所生的万法才是庄严清净的身心世界。

“法身报身及化身，三身本来是一身，若向性中能自见，即是成佛菩提因。”

自性本具法身、化身与报身，然众生自性若迷，法身即是轮回，化身即是生老病死，报身即是妄想分别。众生若悟，则心包太虚，其法身遍一切，化身则是法身遍一切处的千百亿变化身，而报身就是圆满通达法界身心的智慧。若于迷处，三身则是苦惑业，若于悟处，三身则是解脱、般若、法身。此三身性中具足，若识得本心，三身则转为成佛妙法；若迷自本性，三身即堕入无始轮回。

“本从化身生净性，净性常在化身中，性使化身行正道，当来圆满真无穷。”

通常将三身中的法身定为心之体，化身依体而起用。此处六祖特别强调化身对于证得清净法身的作用。在《坛经》中所说的化身，更深刻的含义是指众生当前一念，因为六祖一再强调当下的正念对于修行的重要性，此念的清净是成佛的不二之路。马祖所言即心即佛，《大涅槃经》中所说缘因佛性，都是强调众生现前一念才是修行之本，离此念成佛别无他路。自性是无执的清净心，此心所起用之正念，时时呵护，时时长养，因为只有此念的相续不断才能成就圆满无尽的功德。

“淫性本是净性因，除淫即是净性身，性中各自离五欲，见性刹那即是真。”

淫欲染污之性亦是生自性清净法身之因地也，在《维摩诘经 - 弟子品》中云：“不断淫怒痴，亦不与俱，不灭痴爱，起于明脱。”意思是说要以智慧来驾驭世间法，于世间法不断亦不染。僧肇对这段经文的解释是：“断淫怒痴声闻也，淫怒痴俱凡夫也，大士观淫怒痴即是涅槃，故不断不俱。”从性相来说，淫欲之相不清净，而其性体亦无自性，不异真如；从转化来说，淫欲乃众生对自性的误用，若悟自性之真实，则可渐离爱染，并生智慧与利他心，从而助成菩提道的成熟与圆满。故除却对淫欲的妄想执着就是清净的法身了，若能于自性中除却对五欲的执着，则能于刹那之间体证到众生本具的天真自性佛。

“今生若遇顿教门，忽悟自性见世尊，若欲修行觅作佛，不知何处拟求真。”

今生若能值遇顿悟法门，并且当下回归自己的本性即是与见真佛无异，此即以心印心，实乃是因为心、佛、众生，其性本无差别。若修行人只想着到处寻觅外在的圆满，这种心外求法的心态本身就是不清净的，以不清净的心又怎能寻到真实的佛。大珠禅师云：“起心是天魔，不起心是阴魔，或起不起是烦恼魔。”魔即是我们着相的心，此心即是向外所求，将虚妄之相当做真实。

“若能心中自见真，有真即是成佛因，不见自性外觅佛，起心总是大痴人。”

吾人若能从自心中找到真实的自性，这自性就是我们成佛的因，故称之为佛性。《大涅槃经》将佛性分析为三：正因佛性、了因佛性、缘因佛性。正因佛性是不变的理体，了因佛性是实相观照的智慧，缘因佛性是开发般若智慧的各种缘起。从生活中做人的道理开始，学会尊重他人，学会涵养自己，当我们的恭敬心、感恩心生起时，执着也就随之放下了，此时善知识对我们开示就很容易领会接纳，通过修行各种助缘（缘因），启发我们本心（正因）所具有的般若智慧（了因）。若不能从自心上修而总是一味地向外觅佛，我们内在的邪见与三毒又如何降服得住，以邪见和三毒生起的成佛心恰恰与修行是本末倒置。

“顿教法门今已留，救度世人须自修，报汝当来学道者，不作此见大悠悠。”

六祖接着开示说，顿悟法门如今都已传授给大家，成佛是要利益众生的，但前提是唯有自己净心才有堪能去救度世人。奉告当世及来世的学道者，若不能具此正见，则会荒废修行的岁月而无有精进的工夫，佛门的精进是有燃烧烦恼的功用，否则修行再辛苦也只是苦行外道。

八、善逝

善逝乃佛的十大名号之一，善者名好，逝者名去，如来好去，故名善逝。六祖慧能见性已如实去彼岸，不再退没生死苦海，自己应世之缘也已圆满，故亦可称之为善逝。祖师在离去之前，再次交代徒众莫以世间之情看待师父的生死，也莫以世俗之丧礼来干扰佛门的庄严清净，祖云：

“汝等好住，吾灭度后，莫作世情悲泣雨泪，受人吊问。身著孝服，非吾弟子，亦非正法。但识自本心，见自本性，无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往。恐汝等心迷，不会吾意，今再嘱汝，令汝见性。吾灭度后，依此修行，如吾在日。若违吾教，纵吾在世，亦无有益。”

吊问即是吊丧，中国的传统是在得知亲朋好友去世的消息后必须前往吊丧，吊丧者往往会在逝者的灵堂前痛苦流涕，以表示追思之情。但生命的本质并不是人死如灯灭，何况六祖还预知了自己的往生时日，早已知道自己的未来去向，成为自己生命真正的主人，所以不了解佛法真谛的人，就会沾染世俗之情而徒增悲伤。慧能告诫众弟子要识本心，明正法，若能依教奉行，见自本性即不离吾身，若违之则吾在身边又有何益。祖师复说偈曰：

“兀兀不修善，腾腾不造恶。寂寂断见闻，荡荡心无著。”

兀兀与腾腾皆是不动无为之意，是形容自性心体的廓然无为境界，前两句的意思是说如果一切法建立在自性上，就不会刻意地去修善，更无可能去造恶了。寂寂是无净之义，荡荡是充盈之义，后两句的意思是说，对于我们的所见所闻不要带着自己的妄想执着分别，那所见所闻的内容就会充实我们的生命。使我们在度化众生的过程中，既能清净自心，又能不断扩充学问并圆满智慧。此偈是六祖慧能最后的教示，经云：

“师说偈已，端坐至三更，忽谓门人曰：吾行矣。奄然迁化。于时异香满室，白虹属地。林木变白，禽兽哀鸣。”

异香是慧能心体清净而散发出来的自然之味，亦或是诸佛菩萨接引时所带来的香味，此香充满了整个禅室，因此土无故称之为异。净土经中常云往生西方善人体有异香亦是此故，慧能在圆寂时所呈现的瑞相还有连接天空与大地的一道长虹，《礼记》云：“君子比德于玉，气如长虹，天也。”林木变白与禽兽哀鸣是自然界之情感呈现，望善知识久住于世的悲欣之情。经典的最后记载了在慧能圆寂后，大家对六祖真身的守护情况，经云：

“十一月，广韶新三郡官僚，洎门人僧俗，争迎真身，莫决所之。乃焚香祷曰：香烟指处，师所归焉。时，香烟直贯曹溪。十一月十三日，迁神龛并所传衣钵而回。次年七月二十五日出龛，弟子方辩，以香泥上之。门人忆念取首之记，遂先以铁叶漆布，固护师颈入塔。忽于塔内，白光出现，直上冲天，三日始散。”

南宗祖师慧能，对于中国佛教及禅宗的弘化具有深远的意义，慧能自五祖弘忍处受衣钵，继承并发展了东山法门，建立了中国佛教首屈一指的南宗，以“直指人心，见性成佛”的顿悟法门引领佛教界千年之久。同时对于中国边远地区文化信仰的建设，及中国文化在海外的传播也起到了重要的作用，在王维《能禅师碑铭》中谓其：“实助皇王之化”，故推广慧能思想，推广《坛经》即是在继承中国文化的精髓，南宗精神不仅是修道人的宝掌明灯，更是社会文化的重要参考。南宗禅又称曹溪禅，在慧能入灭百年后，禅者非曹溪则不足以谈禅。故柳宗元在《赐谥大鉴禅师碑》中云：“凡言禅，皆本曹溪。”在经文的最后，通过碑文的内容可以对六祖大师的一生做个简单的总结，经云：

“韶州奏闻。奉敕立碑，纪师道行。师春秋七十有六，年二十四传衣，三十九祝发，说法利生三十七载。得旨嗣法者，四十三人。悟道超凡者，莫知其数。达摩所传信衣，中宗赐磨纳宝钵，及方辩塑师真相，并道具等，主塔侍者尸之，永镇宝林道场。流传坛经，以显宗旨。此皆兴隆三宝，普利群生者。”

(作者系鉴真佛教学院法师)

关于认识对象的虚妄性

□ 释净智

摘要:佛教常说色等有为法是虚妄不实的,但虚妄的理由,佛教各宗的理解并不一样。本文分别从说一切有部、经部宗、唯识宗、中观宗的立场,阐述他们对色等有为法虚妄的不同理解。

关键词:虚妄;说一切有部;经部宗;唯识宗;中观宗

佛教以证悟诸法实相为修行目的,而真相往往被虚妄所遮蔽,故首先得勘破虚妄,方能证悟真实。然而什么是虚妄呢?虽然契经中常说,诸行虚妄不实,如梦如幻,听闻者从梦幻的譬喻中,似乎也能感悟出虚妄的大概所指,但因为缺少深入的思考,故在实际修行中,很难真正勘破虚妄。毕竟修行,不是把现实生活刻意想象成梦幻,而是在勘破虚妄的基础上,自然产生如梦如幻的觉受。故若不能在理论上,理解诸行为何虚妄,而只是造作出生活在梦幻中的想象,则是“倒果为因”的修行歧途。不过,据笔者考察,佛教各宗由于所悟真理的深浅不同,导致他们对虚妄的理解也不尽相同。限于篇幅,本文不打算讨论各宗所有涉及虚妄的内容,只是就认识对象的虚妄性进行探讨。以下且依佛教后期常用的宗派分类,依说一切有部、经部、唯识宗、中观宗的次第,分别阐述他们对此概念的理解。

一、说一切有部的理解

说一切有部,顾名思义,是说一切法实有的宗派。此宗不仅主张有为法、无为法实有,也主张过去法、未来法、现在法实有,故在佛教哲学中,通常被作为极端实有论的代表。读者不禁会好奇,此宗既然认为一切法都是真实有的,那他们如何解释佛经中所说的“色等有为法都是虚妄不实”的呢?关于这一点,众贤在《顺正理论》中给出了明确的答复,如云:

愚夫长夜,于色等境,妄执常等真实性相,是故如来教圣弟子,如实观彼,离诸妄执,谓去来今六识所识,如彼妄执常等都无,皆是虚伪妄失之法,此显妄执所取境虚,不显所缘皆非是实。^①

意即说一切有部并不否定六识所缘的色、声、香、味、触、法的真实性,只是否定愚夫于色等境界上妄执的永恒性等。换句话说,虚妄的不是事物本身,而是妄执附加于上的不实特征,即常说的常、乐、我、净四种颠倒。说一切有部更进一步地说,常和我这两个特征,在色等有为法上完全没有,是绝对虚妄的;而乐和净两种特征,在色等有为法上并非完全没有,如《顺正理论》云:

乐、净实有世极成故。诸行聚中若事若理,都无常、我实体可得。^②

之所以佛教将乐、净亦说为颠倒,是因为有为法虽然苦、乐、染、净皆有,但愚夫以偏概全,妄执有为诸法全然是乐,全然是净,故说为颠倒。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

从上可知,说一切有部所谓的色等虚妄,是指色等有为法上的永恒性、主宰性,以及全然的快乐、全然的清净是不存在的,但有为法本身的真实性,以及部分的快乐、部分的清净则是承许的。

二、经部宗的理解

经部宗是以契经所说为最高标准的宗派。经部宗不同意说一切有部“法体恒有、三世实有”的主张,他们认为唯现在世的有为法实有,过去法、未来法、无为法皆是假有。不过,既然他们也承认当下的

① 《顺正理论》卷4,《大正藏》第29册,第351页中。

② 《顺正理论》卷47,《大正藏》第29册,第609页中。

③ 《俱舍论》卷22,《大正藏》第29册,第115页中。

色等法实有,那么他们是如何解释色等法的虚妄性的呢?此如《顺正理论》所云:

此中上座作如是言:五识依、缘俱非实有,极微一一不成所依、所缘事故,众微和合方成所依、所缘事故。为成此义,谬引圣言——“佛告多闻诸圣弟子,汝等今者应如是学:诸有过去、未来、现在眼所识色,此中都无常性恒性,广说乃至无颠倒性出世圣谛,皆是虚伪妄失之法,乃至广说。”彼谓五识若缘实境,不应圣智观彼所缘,皆是虚伪妄失之法。^①

意即经部宗认为,五根、五尘都是由众多极微和合而成的,而和合而成的事物就是假法。故佛陀在经中说眼所了别的色法,都是虚妄的。若眼等五识所缘的色等五尘真实不虚,那么当无漏智慧观察色等法时,应不见其为虚妄。

经部宗主张不仅空间上,眼等五识所缘的不是真实的色法,时间上,眼等五识也不可能缘到真实的外色,因为“因”一定在“果”之前,“果”一定在“因”之后。五识既然是以五根与五尘为缘而生,那么五根、五尘必然在五识之前。换句话说,当眼等识生起时,色等法已经刹那灭去,眼等识如何能现量缘到已不存在的色法呢?^②为此,经部宗提出了“带相说”,如吕澂《印度佛学源流略讲》所说:

经部认为心之缘境不是直接的,心缘之境非境本身,而是以境为依据,由心变现出来的形象(变相)。……这一观点与它的因果异时论有关,第一刹那是根境,第二刹那识生时已经没有实物了,一定要依赖于带相,否则即不能自圆其说。^③

从上可知,经部宗所谓的色等虚妄,不是否定外境色的真实性,而是从认识论的角度,指出我们认识到的色法,是经过心识加工,间接变现出来的影像色。比如,我们平常觉得眼识缘到了外界真实的桌子,桌子看上去是一个整体,稳定不变,但这些都是虚妄的,因为构成桌子的真实色法,是刹那生灭的众极微色,而这些都没有在我们的眼识中真实呈现出来。

三、唯识宗的理解

唯识宗以主张唯识无境而著称,此宗在认识论上继承了经部学说,但做了更进一步的发挥。他们不仅认为“识(之)所缘,唯识所现”,^④而且彻底否定了外境的客观存在性。那些看似真实的外境,在唯识宗看来,都不过是虚妄显现。以色法为例,唯识宗通常采用极微不成与所缘缘不成两种论证方式,否定外色的真实性。前者如世亲《唯识二十论》所说:

极微与六合,一应成六分。若与六同处,聚应如极微。^⑤

此颂是通过极微与其邻近极微是否相合的两难推理,来否定色法的最小单位——极微的真实性。意即极微若与其东、南、西、北、上、下六方的邻近极微相触而不融合,则单个极微可以再分为六分,但这与“极微不可再分”的预设相矛盾。若极微与六邻近极微相触后完全融合,则七个极微与一个极微所占空间完全一样,那么再多的极微聚合亦应只有单个极微的大小,粗色亦应如极微一般不可见,然这与现实相违。《唯识二十论》除了从极微相合与否的角度,还从极微有分与否的角度来破斥极微的真实性。如彼论又云:

极微有方分,理不应成一。无应影障无,聚不异无二。^⑥

意即一个极微若有六个部分构成,则不应称为“一个”极微。若一个极微没有六分差别,则当阳光照耀极微的一侧时,另一侧不应出现阴影,因为既然没有此侧彼侧的差别,应同为阳光所照。或当手指触及极微的一侧时,亦应触及另一侧,因为既然没有此侧彼侧的差别,则不应出现有障无障的差异。同理,极微聚合而成的粗大色法,由于其本质不异于极微,故不免同样的过失。

^① 《顺正理论》卷4,《大正藏》第29册,第350页下。

^② 如《顺正理论》卷8云:“又若五识唯缘过去,如何于彼有现量觉?”(《大正藏》第29册,第374页下。)

^③ 吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海:上海人民出版社,2005年,第143页。

^④ 《解深密经》卷3,《大正藏》第16册,第698页中。

^⑤ 《唯识二十论》卷1,《大正藏》第31册,第75页下。

^⑥ 《唯识二十论》卷1,《大正藏》第31册,第76页上。

其次，从所缘缘的角度证明外在色法的虚妄，可见于陈那的《观所缘缘论》，如云：

极微于五识，设缘非所缘。彼相识无故，犹如眼根等。……和合于五识，设所缘非缘。彼体实无故，犹如第二月。……外二事于所缘缘互阙一枝，俱不应理。^①

意即所缘缘作为心、心所生起的必要条件，须满足“所缘”与“缘”两个条件，即不仅能在心识上显现，还必须是实有之法。但所谓的外在色法，无论是单个极微的细色，还是极微和合的粗色，都不能同时满足这两个条件。因为极微即便能作为实有性的“缘”，但因为眼识中无法看见极微，故无法满足“所缘”的条件；而和合色即便是眼识的“所缘”，但和合之法非有实体，故无法满足“缘”的条件。既然外在的粗细色法皆不满足所缘缘的定义，故眼等识所缘的无非只是内心所变现的影像。

值得一提的是，唯识宗内部有“有相唯识派”与“无相唯识派”之分。上述的陈那论师是有相唯识宗的代表，他虽然否定外境色法的存在，但并不否定内境色或相分色的存在。如《观所缘缘论》云：

内色如外现，为识所缘缘，许彼相在识，及能生识故。^②

其后的护法、玄奘等人也都持类似的主张。与之相对的，则是安惠等人所主张的无相唯识说，即不仅外境色不存在，内境色也是不存在的。他们认为弥勒《辩中边论颂》说：“虚妄分别有，于此二都无。”^③意谓有漏心虚妄显现的所取、能取，都是无有本质的遍计所执，故作为心识所取的相分也是虚妄的。护法在《成唯识论》中批评了这种观点，如云：

有漏心等不证实故，一切皆名虚妄分别。虽似所取能取相现，而非一切能遍计摄。勿无漏心亦有执故，如来后得应有执故。^④

意即有漏的心心所之所以被称为虚妄分别，并不是说其所变的似能取、似所取（见相二分）都是遍计所执，而是说当有此二取相显现时，真如实性被遮蔽，因为此时不能证得无相真如，故说为虚妄。若不作此解，则圣者无漏后得智时，也有似能取、似所取的见相二分显现，岂不也应说为遍计所执！

总而言之，唯识宗认为对境的虚妄有两个层次，外境的虚妄和内境的虚妄。离心独存的外境，因为根本不存在，故说为虚妄，这是唯识宗内部共许的。而内境的虚妄则有两种意见，安惠认为内境（相分）的虚妄，是因为它是毫无自相的遍计所执；而护法认为内境（相分）虚妄，是因为它遮蔽了圆成实（胜义真实），但并不否认它作为依他起性的真（世俗真实）。

四、中观宗的理解

中观宗又称大乘空宗，以主张一切法皆无自性而著称。诸有为法因为空无自性，却显现为实有自性，故说为虚妄。如龙树《中论》云：

如佛经所说，虚诳妄取相。诸行妄取故，是名为虚诳。虚诳妄取者，是中何所取？佛说如是事，欲以示空义。^⑤

进而言之，既然色等外境在本质上不存在，那么其上的好丑染净等特征也不存在，若能识得这种虚妄性，观其如阳焰、梦境、海市蜃楼、幻化人、镜中像等，便能令贪、瞋、痴等烦恼不再生起。如《中论》云：

色声香味触，及法为六种，如是之六种，是三毒根本。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？犹如幻化人，亦如镜中像。……若无有净者，何由而有贪？若无有不净，何由而有恚？^⑥

《中论》中虽广显诸法无自性，却未提及是依胜义谛说，还是依世俗谛说。其后注释《中论》的中观师，因对中观论证方式的理解分歧，而又有以清辨为代表的中观自续派，以及以月称为代表的中观应成

① 《观所缘缘论》卷1，《大正藏》第31册，第888页中。

② 《观所缘缘论》卷1，《大正藏》第31册，第888页下。

③ 《辩中边论》卷1，《大正藏》第31册，第464页中。

④ 《成唯识论》卷8，《大正藏》第31册，第46页上。

⑤ 《中论》卷2，《大正藏》第30册，第17页上中。

⑥ 《中论》卷4，《大正藏》第30册，第31页中下。

派之分。清辨认为无自性须加胜义简别,因为诸法是有世俗自性的。如《大乘掌珍论》云:

此中世间同许有者,自亦许为世俗有故,世俗现量生起因缘亦许有故。眼等有为世俗谛摄,牧牛人等皆共了知,眼等有为是实有故。……就胜义谛立有为空,非就世俗。^①

意即清辨认为眼、色等有为法是世间现量可证知的实有,故不能从世俗谛的角度说彼等空,只能从胜义谛的角度说彼等空。换句话说,诸有为法空如幻化是相对于胜义谛而言的,若从世俗谛的角度来说,诸有为法并非纯属虚妄。月称不同意清辨的观点,他认为世俗谛都是虚妄的,如《入中论》云:

说见真境名真谛,所见虚妄名俗谛。……痴障性故名世俗,假法由彼现为谛。^②

意即唯胜义谛是真实境界,世俗谛都是虚妄境界。世俗的本义是覆障,愚夫由无明覆障的缘故,将无自性的诸法增益为有自性。世俗谛的“谛”,不是说色等有为法有一分真实的世俗自性,而是说唯有无明覆障的愚夫才执其为谛实。

五、结论

色等有为法在凡夫的心识上,常常呈现出虚妄的景象。只有勘破这层虚妄,才能悟到诸法的实相。然而不同的佛教宗派,对虚妄的理解并不一样。说一切有部认为色等有为法在本质上是存在的,只是其显现出的常性、我性,以及一向乐、一向净的特征是虚妄的。经部宗认为眼等识的所缘并不是真实的外境,而是以外境为模板,在内心上呈现出的后续影像。这种影像并不能反映真实外境所具有的刹那性或微聚性,故是虚妄不实的。唯识宗则彻底否定外境的真实性,认为有漏心的对境不过是自心所变现的,它似乎是外境,却不是真实的外境,故是虚妄不实的。而对于内境色,有相唯识派认为它是依他起法,非是全然的虚妄;无相唯识派则认为内境色是遍计所执,没有一丝真实性。中观宗认为诸法皆无自性,却显现为实有自性,故是虚妄不实的。又中观自续派认为,无自性空唯是从胜义谛的角度而言,因为色等有为法存在着可被世间现量证成的世俗自性;而中观应成派认为,色等有为法不仅没有胜义自性,连世俗自性也没有,因为世俗即无明覆障的意思,纯属虚妄不实。

由上可知,从说一切有部到中观应成派,对色等有为法虚妄程度的认识是在不断加深的,小乘二宗并不否定色等有为法的客观存在性,只是否定其在主观认识上呈现出的虚妄性;大乘二宗则或多或少地否定了色等有为法存在的真实性,更不用说增益其上的常、我等虚妄性。

(作者系苏州戒幢佛学研究所法师)

① 《大乘掌珍论》卷2,《大正藏》第30册,第268页下。

② 月称造,法尊译讲:《入中论讲记》卷1,《大藏经补编》第9册,第728页上中。

天台圓觀之探究

——以智顥禪師《觀心論》為中心

□ 釋昌善

摘要：智顥禪師臨終之遺教《觀心論》，是對觀心法門的系統性闡述，主要內容包括造論之因緣、天台圓人應具之圓見等方面，勸導修學佛法之人，應如實觀自心。依筆者淺見，天台學人之學修，是在具圓解的基礎上，以對觀心法門展開實修實證的。於聞思修之次第而言，作為天台圓人對觀心之重視應提高。就如何結合天台圓融思想來觀心，其觀心禪理與模型，應從何處入手等問題，筆者基於智顥禪師對佛法的認識與其自行及化他對於後人的啟示，進而系統地梳理大師佛法修證於觀心法門之要義。智者大師造論，既以指導實修為目的，而通過研討，以期提高對觀心法門之原理與行法的認識，即是筆者作此文之歸趣。

關鍵詞：一實諦；一念三千；一心三諦；一心三觀；般若空

緒論

(一) 选題的背景与意义

佛教之修行，是由听闻佛所教法，而生慧解来指导的；如信行人，闻即信受；法行人，思惟作意，由理得人。於發心修學天台法門的我們而言，想要具足天台圓見、圓解、圓觀，須由信解輾轉增上，以資進入圓道。故智顥禪師《觀心論》^①所述之圓觀法門，因信是一實諦理，解此一實諦而入一實諦。信為道源功德母，大乘佛法因信得入，信故長養善根。信佛所说之一實諦理，及三寶之功德利益；故能堪受是法。而此觀心法門，即是我們在信受此圓觀法門的基礎上討論的。

既信是法，欲願行之，須明其要義。此之觀心法，是大師佛法之實證，以“一念三千”、“一心三觀”為中心而展开的天台圓觀，是本文致力於探討的觀心法門。

雖然智顥禪師造《觀心論》，勸導天台行人以圓觀修行為其宗門修行的基礎。就當時之社會風氣而論，北方雖重禪於圓理未備，南方則重玄談不務禪事；以至明清之後，雖為方便接引學徒，而有“教歸天台、行歸他宗”之說；於具备教觀雙美、理事圓融風格的天台宗而言，於圓觀之實修法門，則須提高重視。為重申台宗，實修圓觀心之法門，依筆者學習《觀心論》之淺見，關注理論與實修之兼顾，以期僧人實修實證走向解脫，希望對佛教發展有正本清源的積極影響。

(二) 文獻綜述

論傳千載，雖流通至今，然與其專門指導修行之著述則不多見。除《觀心論疏》^②略有綱要性的補助說明外，要想深入其具體的慧觀內涵，尤其是智顥禪師具足天台圓教思想內涵的觀心方法，須深入天台三大部詳審。為抉擇智顥禪師甚深圓觀之綱略，可以參考慧思禪師的圓觀模型^③，及最早提出三觀智於一心中得的慧文禪師之禪觀模型，此為智顥智顥圓觀體系的重要依凭。

就目前學界而言，以天台實踐觀心修行為主題的研究並不多，如釋法藏《法華三昧杆儀輔行集注》^④是對天台祖師修持觀心文獻的集注整理；其論文《天台禪法的特質：兼論〈法華三昧杆儀〉之修持》^⑤對

① [隋]智顥：《觀心論》，《大正藏》第46冊，第584頁。后文不繁注。

② [隋]灌頂：《觀心論疏》，《大正藏》第46冊，第587頁。后文不繁注。

③ 慧思禪師的圓觀模型，參見隋·慧思：《諸法無諦三昧法門》，《大正藏》第46冊，第627頁。

④ 釋法藏：《法華三昧杆儀輔行集注》，台北：增伽林文化事化出版社，2007年。

⑤ 釋法藏：《天台禪法的特質：兼論〈法華三昧杆儀〉之修持》，《慈光禪學學報》1999年第10期。

天台圆教的三种止观体系及圆教观法的修习实践,有理论次第的重要指导。就《观心论》的专著的论文有《天台智者〈观心论〉研究》^①、《〈摩诃止观〉修道次第解读》^②等。故我们借鉴前人之论述,以《观心论》中的相关内容为基础,采用文献资料研究方法和思想归纳分析方法,参考《观心论疏》中關於修习观心法门的研究成果,以及智顗禅师自证此法门中的脉络及修行方法,力求对智顗禅师圆观实修的观想方法作以梳理。希望藉此增加对观心法门之修证次第与原理的理解。

一、智顗禅师圆观所依

智顗禅师开章即言,为使依文字教典之人识佛法本义,及久修安般研心内观之人,求论圆道、共论圆观,故造斯论。今则论天台圆人,圆观心依何法,而得成就? 笔者浅见,依经论意,略有二法可依:一、法,二、境。

(一) 依一实谛,入一实谛

智顗禅师於慧思禅师处受“普贤道场”^③,因《法华》而入“法华三昧”^④前方便;后居天台华顶降魔,闻神僧说法而入一实谛。《隋天台智者大师别传》记载:

但深念实相,体达本无、忧苦之相,寻复消灭。强软二缘,所不能动。明星出时,神僧现曰,“制敌胜怨,乃可为勇。能过斯难,无如汝者。”既安慰已,复为说法。说法之辞,可以意得、不可以文载。当於语下,随句明了。披云饮泉,水日非喻。即便问曰:“大圣是何法门? 当云何学? 云何弘宣?”答:“此名一实谛。学之以般若。宣之以大悲。从今已后若自兼人。吾皆影响。”^⑤

由是可知,智顗禅师深念实相,入“一实谛”智;此即天台圆人圆观所依之法。智顗禅师称,“摄一切法归一实相”^⑥,即是一实谛含摄诸法。故以“一实谛”统摄诸法,而显诸法实相。智顗禅师以“一实谛”智,为有缘开显天台圆见,判释如来一代时教,而畅如来本怀;即悟释迦为令众生,开示悟入佛知见之佛究竟道;则师之临终遗教《观心论》之旨,亦不离为令天台学人得一佛乘为究竟。故今劝学人,以大开圆解为方便,直至入一实谛为究竟;此即依一实谛之见,入一实谛之智。故称,“若能问观心,破一微尘中,出大千经卷,受持读诵者,闻持无遗忘,心开得解脱”。於一微尘中出,即是於心尘中出,知心是如来藏,此心即具足一切佛法。即此心而始终唯令观心者,是即介尔一念之心,观心生所具一切佛法;略言之,即介尔有心,观心具三千法界也。由斯心具三千,善观心者持诵研修,即观不思议境也;亦名一心三谛之三观智,於一心观心具三千,谓为一念三千也;别相则即知诵经等无量法门,总相则修诸善法,当下即是观心实相,此即心开、心解脱也。而此观心所依法,即是智顗禅师之一实谛法门。

(二) 分别圆观所缘境

智顗禅师为人一实谛故出一心三观之圆观法门,大睿法师称,“此处所谓观心,应是指一心三观所开展出的十境十乘观法”^⑦。十境^⑧十乘^⑨为所缘,来达成的天台圆融实相观,亦即以此圆观入一实谛。十乘观法以观不思议境为十境之根本观法,其主要目的也是同归不思议境。湛然称,“观法虽十,对根

^① 释觉泰:《天台智者〈观心论〉研究》,博士学位论文,中国社会科学院研究生院,2012年。

^② 程群:《〈摩诃止观〉修道次第解读》,上海:上海古籍出版社,2008年。

^③ 宋·志磐:《佛祖统纪》,《大正藏》第49册,第152页。《佛祖统纪》卷三云:“入普贤道场。得一切佛刹微尘数三昧门。遍见普贤于十方界。”

^④ 唐·湛然:《法华文句记》,《大正藏》第34册,第313页。《法华文句记》云:“方知止观一部,是法华三昧之签累。若得此意,方会经旨。”后不繁注。

^⑤ 隋·灌顶:《隋天台智者大师别传》,《大正藏》第50册,第193页。

^⑥ 隋·智顗:《妙法莲华经文句》,《大正藏》第34册,第147页。

^⑦ 释大睿:《天台忏法之研究》,台北:法鼓文化事业股份有限公司,2000年,第125页。

^⑧ 十种境界者:一、阴入境,二、烦恼境,三、病患境,四、魔事境,五、业相境,六、禅定境,七、诸见境,八、增上慢境,九、二乘境,十、菩萨境。

^⑨ 十法成乘者:一、明不思议境,二、发菩提心,三、明止观,四、明破法障,五、识知通塞,六、明遣品调停,七、明六度助道,八、明次位,九、明安忍,十、不起顺道法爱。

有殊；虽复根殊，但是一不思议观，观不思议境乃至离爱，不离境故”^①，因此行者圆观应以十乘观法之观不思议境为核心，亦即观心所依之境。

行者修观，入一实谛，以心为首，《法华玄义》云：“众生法太广，佛法太高，於初学为难；然心佛众生，是三无差别者，但自观己心则为易。”^②所以，相对众生之依正世界、佛果境界而不得下手之处，唯有观现前自心一念最为容易，自心本具诸法实相之理，若观自心最是提纲挈领。《法华玄义》云：“观心生起者，以心观心。由能观心，有所观境。以观掣境故，从心得解脱。”^③如此，以心具实相，能缘实相，由能所契合，故能以心观心而得解脱。为人一实谛，当分别对能观之心与所观之境的认识。

对能观心的认识为一念无明法性心，此心具三千於一念；对所观境的认识为不思议境，此境即法界一实谛境；故能观所观、境智不二，入一实谛。若论行者能观之心，介尔有心是也，初行行者以凡夫妄心为能观之心。《摩诃止观》卷五云：“此三千在一念心，若无心而已。介尔有心即具三千。”^④故此介尔一念，是心对境所起的极短极细的心念。所对境是心即具三千之不思议境，极短极细的心念（介尔一念）迷於惑故言无明妄心，然一念心中，即具法界全体，当体即是故言法性；故言观心所依境就是一念无明法性心。心具三千故於一念中现不思议境。

（三）智顗禅师圆观所依之一实谛

智顗禅师观心所依之法为一实谛。总说为诸法实相；若别说则圆教之无作四谛，如“一实谛者，无虚妄、无颠倒、常乐我净等，是故名为无作四圣谛”^⑤。开此一实谛则为二谛，故“所言二谛，其实是一，方便说二”^⑥，乃至应机设教，示多种谛；谓为一实谛即无量谛，无量谛即一实谛也。合则为无谛，有云一谛无谛，即別立无谛破一切执；故智顗禅师称，“若尔，中道唯应有一实谛，不应言无谛也？答：为未得者执中生惑，故须无谛。实得者有，戏论者无”^⑦。此一实谛之总别开合，即圆观一实谛之所依。

若总说一实谛，有种种异名，如无相、空性、实相、实际、法住、法位、法性、萨婆若、十如是、十法界、一真法界、一念三千、一心三谛、不思议境等等；若别说则判释融通，而至一实谛，於“一实谛合十如者，一一法界皆具十界”；若开一实谛，则能空假中三观，於一心中顿得，此即慧文禅师之一心三谛，一一观可入一实谛；若合一实谛理，学之以般若无谛，如“一实名虚空，虚空无一，云何有实？即无谛同也。无谛自无所存，平等大慧无若干也。虽无若干，若干无量，舒之充满法界，不知从何而来。无量无若干，收之莫知所有，不知从何而去。不来不去，即是法佛”^⑧，此显圆满般若无谛之中道相。

二、智顗禅师之圆观理论

佛之究竟道，师大悲宣之；故临终造论为大开圆解，直至佛究竟耳。我们为大开圆解，则须明了禅师之圆观原理。依笔者之浅见，天台圆人，观心原理有二：一、依佛所说，二、依师所传。

（一）方便道与究竟道

智顗禅师之《观心论》秉诸佛出世“一大事因缘故”^⑨，闻是究竟本怀，“唯以佛之知见示悟众生”^⑩，已知出要。又言“但以一佛乘故，为众生说法”，“诸佛如来但教化菩萨”，故以三乘为权巧方便，以一佛道为究竟真实；又“以无量无数方便，种种因缘、譬喻言辞，而为众生演说诸法，是法皆为一佛乘故。是

① 唐·湛然：《止观辅行传弘决》，《大正藏》第46册，第280页。

② 隋·智顗：《妙法莲华经玄义》，《大正藏》第33册，第696页。

③ 隋·智顗：《妙法莲华经玄义》，《大正藏》第33册，第695页。

④ 隋·智顗：《摩诃止观》，《大正藏》第46册，第52页。

⑤ 隋·智顗：《妙法莲华经玄义》，《大正藏》第33册，第701页。

⑥ 隋·智顗：《妙法莲华经玄义》，《大正藏》第33册，第705页。

⑦ 隋·智顗：《妙法莲华经玄义》，《大正藏》第33册，第705页。

⑧ 隋·智顗：《妙法莲华经玄义》，《大正藏》第33册，第706页。

⑨ 后秦·鳩摩罗什译：《妙法莲华经》，《大正藏》第09册，第7页。

⑩ 后秦·鳩摩罗什译：《妙法莲华经》，《大正藏》第09册，第7页。

諸众生，从諸佛聞法，究竟皆得一切種智”^①，此標权巧說法為方便道，為得一切種智入一實諦為究竟道。

而今，智顥禪師造《觀心論》，即以大開圓解為方便道，入一實諦為究竟道。大開圓解，即圓解一實諦，又名通達實相；入一實諦，即入佛果妙覺。

為開圓解，師說種種造論因緣，令發心趣菩提；又於論中始終唯令觀心，只為心是如來藏，具足一切佛法，觀心之實相可入一實諦；故圓解諸境、於一實諦理觀為正觀，余為助道法。於次第助道法中，頓具為正觀。故種種助道方便為方便道，直心正觀入一實諦為究竟道。通達實相，即以一念無明法性心觀心具不思議境為正觀究竟道。若真能如師所說而行，雖未證無生，而無生不遠也。故余嘆言：諸佛一期教化，說《遺教經》而入涅槃；大師一期說法，說《觀心論》而入涅槃。

（二）師以一心三諦論圓道

由是一心三觀之修法，入一實諦，而成一心三諦智。故此一心三諦，“是一實諦，一諦即三諦、三諦即一諦”^②，如是觀空假中三諦，觀一一諦，皆可入一實諦。而此空假中三觀，一一觀具三觀。如空觀泯諸法，顯般若實相；假觀立諸法，顯緣起實相；中觀統諸法，顯法界實相；若此三觀成就，即成就一實諦。圓知圓見一實諦故，不為世間有為無為所惱，證諸法寂滅；不為化導有情所惱，解脫一切人；不為法界事理所惱，法性周圓法界。如此三觀智成，則法身理、般若教、解脫行三德成就。有言，“此亦一心三諦，始終不異。若能信者，入大涅槃”^③，即顯依一實諦，修三觀，得三諦智，入究竟佛果。

故智顥禪師，總結道：“若能勤行五悔，方便助開觀門。一心三諦，豁爾開明。如臨淨鏡，遍了諸色。於一念中，圓解成就。不加功力，任運分明。正信堅固，無能移動。此名深信隨喜心，即初品弟子位也”^④，此即天台圓人，修之以一實諦，得一心三諦智，圓解一實諦。

由是一實諦，顯觀心所依之法與境，而得漸近一實諦。故我們以“四一”總結圓觀理論，“一心三諦理一也，一心三觀行一也，作是觀者人一也，能詮觀境教一也”^⑤，故圓人觀心，即依一心三諦理，緣一念三千，起一心三觀行，回歸於一實諦。由理行人境之四一，策發圓人之圓解、圓觀、圓行、圓證。故以此“四一”而言，“約六即位，位位四一；於念念中，念念四一；一色一香無非四一，如此觀行，真法華之三昧也。心境互發，即因緣觀之四一也。不同三教，即約教觀之四一也。久遠已得，即本地觀之四一也”^⑥，約修證次第論圓人之六即位，約於圓觀之念念觀心中，有分別諸法“一色一香”之圓解、心境互發之圓境、不同三教之圓理、久遠已得之圓因緣，知此而起行，謂為“真法華之三昧”，即是修一實諦之異名爾。

三 智顥禪師之圓觀入手

所謂觀心入手，即是論所對治一實諦體上之虛妄也。應煩惱不覺之病，與觀心正覺之藥。圓觀入手，此達善證真之道也；善即眾生本具之佛性，真即實相中道，或謂一實諦。方便即究竟，於觀心中得實相無相，無相而無不相之理，即觀心實相。善觀自心之生，即圓觀入手處。

（一）觀般若空，即入一實諦

經云：“諸法空為座”^⑦，此即一諦無諦之理，禪師初說般若空法於大蘇山，故“思師造金字大品經竟，自開玄義命令代講”^⑧。然種種般若，以觀慧之優劣，有小大偏圓之殊。故大論云，“般若是一法，佛說種種名，隨諸眾生力，為之立異字”^⑨，此圓觀入門之第一義空頓具諸法，諸法無非第一義空。即直宣般若至一實諦耳，則知師授般若可至佛究竟爾。

① 后秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》第09冊，第7頁。

② 隋·智顥：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第33冊，第706頁。

③ 唐·湛然：《大般涅槃經疏》，《大正藏》第38冊，第173頁。

④ 隋·智顥：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，第98頁。

⑤ 唐·湛然：《法華文句記》，《大正藏》第34冊，第189頁。

⑥ 唐·湛然：《法華文句記》，《大正藏》第34冊，第189頁。

⑦ 后秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》第9冊，第32頁。

⑧ 隋·灌頂：《隋天台智者大师別傳》，《大正藏》第50冊，第192頁。

⑨ 后秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第25冊，第190頁。

然不思議之般若實相難入難思，故判釋如來一代時教說佛本懷，融通教理歸於一實諦之圓解圓見。既明空矣，則圓教行人去妄存真，不離一實諦也。然一實諦，亦可攝無量諦，亦不出不離一實諦。

若例依般若空即一實諦之修行：既知一切法不生義，則能如實觀自生心。簡言之，歷一切法廣破一切妄執，專破心辯心，出一切佛法之知見。

換言之，直接擇諸法不生義，即入一實諦。而攝諸法於名色^①，即由觀自生之心不生，而知余一切法不生。利根頓悟，諸法無生，歸本真淨；鈍者未悟，聞破諸法不生，即復謂之有滅。故復於四句求檢于滅：若謂法體自滅，即是自滅；若謂法體為三相所滅，即是他滅；若謂法體三相合滅，即共滅；若謂離法體，三相滅者，即無因滅。四句求滅俱不可得，始悟諸法本自不生，今則無滅。知即色是空，非色灭空。此是破諸法之生滅，歸真自性之空，亦顯即空真色，中道不常不斷、不一不異、不來不去。眾生因悟自他四句，是名人一實諦。故約自他四句責破之相，除一切眾生計有執我之執，及執一切法之執；一一檢破空責，令其情空理極，悟無生之理，此即直宣般若至一實諦。

觀自心之生，具四不生義；即觀不思議境，得實相無相之理；而即此不生之空，具假中之理，故言無相而無不相，入一實諦。觀心如是者，即心中圓具一切佛法。知此心具三千，開佛知見，以不思議心具三觀智，觀心具空假中三諦境也。又次第三觀成，可入一實諦；因別教有割歷之別，如“圓理未契，悉名為過。故修一心三諦之功，補於前來次第三諦深見之過”^②，故須修一心三觀圓具三諦，由觀而入圓觀次第也。

（二）論圓觀所行之次第

順佛祖之遺囑，翻前迷為今解。然中道真法界，非人之有為之法可造作。雖非有為造作之可得，若能研心圓修三觀，即到究竟涅槃彼岸。師由五因緣，出觀心法門：一、於聞思修觀心，須圓觀念處實相之慧；二、四三昧為圓觀念處慧之助道方便；三、欲忏罪應觀心無生忏；四、觀平常所起煩惱，為由心妄想因緣和合生滅；五、欲利他，須內以觀慧伏煩惱，外以方便道慧，成就眾生、淨佛國土。

既已圓解妙理，以般若空觀說一諦無諦理；能如實觀自生之心，則自他四句亦復如是，名無生智見一實諦。論乎一心得一實諦圓旨，知罪福不二、性具善惡；故須稱性起修，以修達性。則識心中一念之心不思議境，即是識生死非涅槃之妙理，龍女悟斯圓理疾成佛道，常不輕圓信妙理得六根清淨，是則境智理妙不可說也。

苦於眾生不解一實諦理，而起不正見、不正心行；因眾生見病不同，故設四教之別；明悟一實諦理之淺深，致有四教四門入一實諦。所謂妙理不可頓階，若欲進趣正道，須善巧方便。言方便者，眾緣和合也；故知方便即空，三觀智於一心中得，方便雖各有遠近，圓人觀之一一皆入一實諦耳。

欲尋圓觀之遠近方便，應依師總結圓人具圓解後，所起圓行有二：一、初心佛道，即五品之前論遠近；二十五法為遠方便，十種境界為近方便。二、圓解妙理之久修圓人，即圓教以假名五品^③觀行等位，去真猶遙，名遠方便；六根清淨，相似鄰真，名近方便。

初心圓人論學道必是修杆，宜須專一其心與所緣境，不違一實諦；於觀中勤精進故、歷諸緣境不舍一實諦；即是一念法界系緣法界成就也。理雖究竟，位有異爾；如論六即佛，初后俱緣一實諦，然有六位修德之差降。故歷二十五法，約事為觀，調粗入細，舍散令靜，一中各具三義，一一皆入一實諦耳；故為初心佛道遠方便也。正觀一實諦理，歷十境而淳熟三觀，成就三智於一心中得；此為初心近方便爾。是圓觀方法，即觀陰界入境起十境之因心，發余諸境種種不同。觀陰界入境即假道種智攝，即空一切智攝，即中道一切種智攝，成一心三諦。此三諦並在一心中，一中各具三義，一一皆入一實諦。此十境或次第發，或不次第發，或具足發，或不具足發，謂圓人觀十境入一實諦不定也；惟不離觀陰界入境。隨觀一境，用十法成乘；是則十境，有百法成乘。

① 摄諸法於名色：名即是心，摄得一切有情之法；色即外尘，摄得一切无情之法。

② 唐·湛然：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》第46册，第261页。

③ 五品：隨喜、讀誦、說法、兼行六度、正行六度之觀行，稱五品弟子位。

约阴入观不可思议境，即圆观也。众生理具，而情迷有，故不知也。今始觉悟，发菩提心，起誓慈悲；欲显出心中如来宝藏，故须以圆观观心。如是十境十法观成，入圆解妙理之远方便五品弟子位、近方便十信位也；直至最后趣入四十二位法身大士，是真人一实谛也。具种种法门圆融无碍，及殊胜功德，如是等，即是圆观菩萨大慈大悲，愍诸众生故。智顗禅师称，“破除疑谤，观心论已解。今更报汝，吾不领众，必净六根。为他损己，只是五品位耳”^①，可见师所传观心法门，依之修行必进六根，行者修道之行必近一实谛。

结 论

最后遗教之《观心论》是智顗禅师一生所说所证的圆教一实谛理。师一生所修谓为法华三昧，皆入一实谛。具有圆观代表性的圆顿止观，《摩诃止观》即法华三昧之筌蹄，观诸法实相之理之真三昧行。是由一实谛法为中心而开展的，即师之《观心论》中的圆观法门。今圆慧观心为开显诸法实相之体。故师於《观心论》中开示，心含摄一切法，并将一切法归入一实相境，即依一实谛理入一实谛智，由观一念三千入一心三谛。一实谛即究竟道佛之知见也，方便道即种种开示，令观心实相为方便，亦即为究竟也。知方便究竟，故知佛法正见之判别，警恶为善。善则趣佛知见、中道实相、圆教三观；恶则违背实相无相、自性佛性。

承自智顗禅师的观心思想，使观自心之生形成一贯性体系。观心行法依一实谛，既具有理论性的指导，又有令行者切实可行的实践引导，形成了天台特色的观心法门。

行者於圆观之境上：其核心在于观自心之生起。分别能观之心与所观之境，能观心的认识为一念无明法性心，此心具三千於；对所观境的认识为不思议境，此境即法界一实谛，一念具三千法界境。能观心与所观境契合，故能以心观心而得解脱，入一实谛。

行者於圆观之行上：就理而言，即一实谛即无量谛，此无量谛，依一一谛，皆可入一实谛也；今就一谛即三谛，从三谛之空假中，依一一谛观，亦皆可入一实谛。然圆观顿具，不可以言宣，故如是观次第三谛，此空假中三观，一一观具三观，而入一实谛。观乎一心，是为事中渐修由有相到无相的过程；如一空一切空，把一心三观开展为观诸法无生（四不生之空门）为主的修持实践（问观自生之心）。圆观一心具空假中三谛，即顿悟三观於一心之观心总持。

行者於圆观之果上：行者能观之心与所观之境，既无能所观待，则当下观自生心，即是不二实相，入一实谛。

由上，智顗禅师之观心行法，形成了系统性的修行组织。使后世行者欲修观心有法可依。去师日久，行者由追求实相，而修证观心法门，亦不可脱离心具实相内涵而修、不可丢失大乘菩萨的慈悲精神。藉此，我们重宣大师实修圆观之内涵，为期佛道之修行人给予关怀。

（作者系鉴真佛教学院法师）

参考文献：

一、原始文献

- [1] 后秦·鸠摩罗什译：《大智度论》，《大正藏》第25册。
- [2] 后秦·鸠摩罗什译：《妙法莲华经》，《大正藏》第9册。
- [3] 隋·灌顶：《观心论疏》，《大正藏》第46册。
- [4] 隋·灌顶：《隋天台智者大师别传》，《大正藏》第50册。
- [5] 隋·慧思：《诸法无诤三昧法门》，《大正藏》第46册。
- [6] 隋·智顗：《法华三昧忏仪》，《大正藏》第46册。
- [7] 隋·智顗：《妙法莲华经文句》，《大正藏》第34册。
- [8] 隋·智顗：《妙法莲华经玄义》，《大正藏》第33册。

^① 隋·灌顶：《隋天台智者大师别传》，《大正藏》第50册，第196页。

- [9] 隋·智顗:《摩诃止观》,《大正藏》第46册。
- [10] 唐·湛然:《法华文句记》,《大正藏》第34册。
- [11] 唐·湛然:《止观辅行传弘决》,《大正藏》第46册。
- [12] 宋·志磐:《佛祖统纪》,《大正藏》第49册。

二、专著

- [13] 程群:《〈摩诃止观〉修道次第解读》,上海:上海古籍出版社,2008年。
- [14] 释大睿:《天台忏法之研究》,台北:法鼓文化事业股份有限公司,2000年。
- [15] 释法藏:《法华三昧忏仪辅行集注》,台北:增伽林文化事化出版社,2007年。

三、期刊文献

- [16] 释法藏:《天台禅法的特质:兼论〈法华三昧忏仪〉之修持》,《慈光禅学学报》1999年第10期。

四、学位论文

- [17] 释觉泰:《天台智者〈观心论〉研究》,博士学位论文,中国社会科学院研究生院,2012年。



唯识五位百法中的“假法”问题

□ 释德澄

摘要:唯识学中的假法,是指属于遍计所执自性的法,其中主要有纯粹遍计所执性的虚妄假和依他起性基础上的遍计所执性的分位假。在五位百法中,不相应行法由心、心所、色法分位差别建立而来,是属于依他起性基础上的遍计所执性的分位假。除此之外,在心所、色法和无为法中也存在分位假立的情况。这些假法,虽然属于分位假立,但因为能与心所、色、无为法建立起相应关系,故分别归属于心所、色、无为法的范围,而不是归属于不相应行法。

关键词:依他起;遍计所执;不相应行;分位假立

一、前言

何谓“五位百法”?对于“万法”或“一切法”则不可能一一加以罗列说明,因此在相关的经论中,也只是涉及其中比较重要或具有代表性的一部分。如说一切有部之《品类足论》中所列为五事六十七法,《成实论》中所列为八十四法,《俱舍论》中所列为七十五法,而在大乘唯识中《瑜伽师地论》所列为六百五十法,《大乘百法明门论》所列则为一百法。对于这些法我们仍然可以进一步加以归类,就唯识百法而言,则可以归结为五类或五位,这就是一般所谓的唯识“五位百法”。

唯识宗立五位百法,以总括宇宙万有。五位者:心法、心所法、色法、不相应行法、无为法。百法者:心法八,是识的自性;心所法五十一,是识的所属;色法十一,是心法、心所法之所变;不相应行法二十四,是心法、心所法和色法的分位差别建立者,也是与心、色皆不相应的法;无为法六,即前四法的实性。上记五类百法中除无为法外,其余四类均属有为法。合之为一百法。其分类系根据《大乘百法明门论》、《成唯识论》等所立,而与诸论之说略异。例如《瑜伽师地论》卷一,于五十一种心所有法之外,另加邪欲、邪胜解二者。《大乘阿毗达磨杂集论》卷一,于六种烦恼外,别立萨迦耶见、边执见、见取见、戒禁取见、邪见等五种恶见。《显扬圣教论》卷一,于十一色法外,另加地、水、火、风等四大种。《大乘五蕴论》,于二十四种心不相应行中,仅列前十四项,流转、定异等后十项则不举。

二、“假法”略述

“假、实”,指假法与实法。法有实体,称为实法;假存立于实法之集合、相续、部分、相对之上而无实体者,则称假法。如五蕴为实法,有情立于五蕴和合之上,则是假法。法之假、实,依各部派而有异说。若依法藏之《华严五教章》等所说“十宗判”之意,于小乘之中:

- (1)一切有部以五蕴和合之人为假,五蕴、十二处、十八界而成之七十五法体为实有。
- (2)大众部以无为法及有为法之现在世为实有,过去、未来世之法为假。
- (3)说假部主张,于现在法中,五蕴虽为实;而于相对之上言之,十二处、十八界等乃为“有而假”者。
- (4)说出世部以有漏俗谛之因果(苦、集二谛)为假,以无漏真谛之因果(灭、道二谛)为实。
- (5)一说部主张诸法皆仅具其名而无有实体。
- (6)依成实宗之意,不仅五蕴和合之人为假,五蕴之法亦为假。

《中论》卷四《四谛品》则谓:“众因缘生法,我说即是空”,^①众缘具足和合而物生,此物属众因缘,故无自性;无自性,故为空,空亦是空,但为引导众生,故立假名而说。有宗、空宗即因对法之假实观点不同而分为相互迥异之两大教派。

^① 龙树菩萨造,梵志青目译,鸠摩罗什译:《中论》,《大正藏》第三十册,第33页,中。

大乘之《成唯识论》卷八就“三性”而定法之假实而言，“遍计所执”乃安立于虚妄上，故可说为假，又无体相，故非假非实；“依他起”性有实有假，以聚集、相续、分位性，故称为假有，心、心所、色依缘（种子）而生，故说为实有；又若无实法，假法亦无，以假依实因而施设之故。由此可知，唯“圆成实”性是实有，以不依他缘而施设之故。

此三性中，几假？几实？遍计所执，妄安立故可说为假；无体相故，非假非实。依他起性，有实有假；聚集、相续、分位性故，说为假有；心、心所、色从缘生故，说为实有。若无实法，假法亦无，假依实因而施设故。圆成实性，唯是实有，不依他缘而施设故。此三为异为不异耶？应说俱非，无别体故，妄执缘起真义别故。如是三性义类无边，恐厌繁文，略示纲要。^①

依他起性的“假法”有三种^②：聚集、相续、分位。

《取因假设论》中说：

此中取因假设，略有三种：一者总聚、二者相续、三者分位差别。言总聚者，谓于一时有多法聚，随顺世间以一性说，如身林等。言相续者，谓于异时因果不绝，以一性说，如羯罗罗等位名之为人，芽等转异名之为谷。言分位差别者，谓于一事有其多性，异不异时而为建立，如色生位异无常性、有见有对、业具性故等。由此三义，密意说有补迦罗及证圆寂。然此三义但是假设，不可说为一性、异性及总无性，有过失故。^③

《成唯识论述记》卷九中说：

假有三种：

一、聚集假者：如瓶、盆、有情等，是聚集法；多法一时所集成故，能集成虽实，所成是假。

二、相续假者：如过去、未来等世唯有因果是相续性，多法、多时上立一假法。如佛说言：昔者鹿王，今我身是。所依五蕴刹那灭者，虽体是实，于此多法相续，假立一有情，至今犹在故。

三、分位假者：如不相应行是分位性，故皆是假。^④

在这里明确讲到了“不相应行是分位性，故皆是假”，《成唯识论》卷一中说：

不相应行，亦非实有。所以者何？得、非得等，非如色、心及诸心所，体相可得；非异色、心及诸心所，作用可得。由此故知定非实有，但依色等分位假立。此定非异色、心、心所，有实体用，如色、心等，许蕴摄故。或心、心所，及色、无为所不摄故。如毕竟无，定非实有，或余实法所不摄故。如余假法，非实有体。^⑤

在这里，涉及到的是不相应行法的“假、实”问题。“不相应行，亦非实有”是说不相应行法是“假”法。“非如色、心及诸心所，体相可得”，是说不相应行法是无体法，而色、心、心所是有体法。“非异色、心及诸心所，作用可得”，是说不行应行法虽无色、心、心所法之“体”，却有色、心、心所法之“用”。从这

① 护法等菩萨造，玄奘法师译：《成唯识论》卷八，《大正藏》第三十一册，第47页，下。

② 三假施设，梵语 prajn~ apti。又作三摄提、三波罗摄提。一、《般若经》所立之三种假。即：（一）、法假，法，指色心等法，其法自性本来虚假不实，故称法假。诸法乃因缘所生而无实性，是为自性假。（二）、受假，总法含受别法而成一体，如含受四大而成草木，揽五蕴而成众生，即摄别为总，故称受假。（三）、名假，名即一切诸法之名，由法依想而假施设者，故称名假。依观入破道之次第，于三假中先破名假，次破受假，后破法假，证入诸法之实相，即为真空。（《大品般若经》卷二十三、《大智度论》卷四十一、《大乘义章》卷一、《大乘玄论》卷一）二、《成实论》之《假名相品》所立之三假，即：（一）、因成假，一切有为法乃因缘所成，故称为假。（二）、相续假，众生心识念念相续，前念既灭，后念复生。了此相续，本无实体，故称为假。（三）、相待假，一切诸法各有对待，如对长说短、对短说长、对无说有、对有说无，大小、多少、强弱亦复如是。了此一切对待之法，本无实体，故称为假。又据《成唯识论》卷八所载聚集、相续、分位三假，如瓶盆、有情等乃多法一时所集成，能集成虽实，所成是假，称为聚集假，相当于上记之因成假；如过去、未来等世因果于多法多时上立一假法，称为相续假，与上记之相续假同；如不相应行法于一法一时上立一假法，称为分位假，相当于上记之相待假。（《仁王般若波罗蜜经》卷上《教化品》、《成唯识论述记》卷九、《成唯识论了义灯》卷六末、《摩诃止观》卷五、《止观辅行传弘决》卷五之五、《大乘义章》卷一、《大乘玄论》卷一）三、依三无性之义，五蕴、十二因缘各具分别、依他、真实三假，即：受苦受乐为分别假；分别之体由因缘而生，乃由因生果，是为依他假；如如第一义谛则是真实假。（《十八空论》）《佛学大辞典》（在线查询），词条：“三假施设”。

③ 陈那菩萨造，唐义净译：《取因假设论》，《大正藏》第三十一册，第885页，上——中。

④ 窥基法师：《成唯识论述记》卷九本，《大正藏》第四十三册，第553页，中。

⑤ 护法等菩萨造，玄奘法师译：《成唯识论》卷一，《大正藏》第三十一册，第5页，上。

一点来讲，则不是象纯粹的遍计所执（虚妄分别）那样，一定是属于“假”法（如毕竟无，定非实有）。虽然不相应行法也属于遍计所执，但却是建立在依他起性基础上的，虽然也属于分别，但却不是虚妄分别，而是假设分别。《瑜伽師地論》卷五十三中说：

分別差別者，略有五種想分別相：一境界分別；二領納分別；三假設分別；四虛妄分別；五實義分別。若于境界取隨味相，名境界分別；執取境界所生諸受，名領納分別；若于自他取如是名、如是類、如是姓等種種世俗言說相，名假設分別；于諸境界取顛倒相，名虛妄分別；于諸境界取無倒相，名實義分別。如是總名想蘊分別差別。^①

这里对不同的分别作出了分类，不行应行法的分位差别建立是属于其中的“假设分别”，这是以依他起性为基础的遍计所执性，而纯粹的遍计所执性才是这里的“虚妄分别”。

三、五位百法中的假法——不相应行法

由上所述，五位百法中的假法，是指属于分位假的不相应行法。不相应行法，梵语 citta – viprayukta – sam! ska^ra，巴利语 citta – vippayutta – dhamma。又作心不相应行蕴、非色非心不相应行法、非色不相应行蕴、心不相应法、不相应行法、不相应行、不相应。指不属于色、心二法，与心不相应之有为法之聚集。依小乘说一切有部之义，在色、心及心所之外，另有与心不相应之实法，其体系有为法，又为五蕴中之行蕴所摄，故称心不相应行。经部、唯识等则主张不相应行乃于色、心之分位所假立者，并非实法。

《薩婆多宗五事論》云：

何名心不相应行法？謂有諸法與心不相應。彼復云何？謂得、無相等至、滅盡等至、無相所有、命根、眾同分、得處所、得事、得處、生、老、住、無常性、名身、句身及以文身，復有余法與心不相應，如是等名為心不相应行法。^②

《俱舍論》四卷云：

心不相应行，何者是耶？

頌曰：心不相应行，得非得同分，無想二定命，相名心等類。

論曰：如是諸法，心不相應，非色等性。行蘊所攝，是故名心不相應行。^③

《瑜伽師地論》五十三卷云：

問：何因緣故名心不相應耶？

答：此是假想。于諸事中，為起言說；于有色等，二種俱非；于有見等，二種俱非。^④

《大乘阿毗達磨雜集論》一卷云：

何等名為心不相應行？謂得、無想定、滅盡定、無想異熟、命根、眾同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合等。如是心不相應行，應以五門建立差別。謂依處故、自體故、假立故、作意故、地故。二無心定，具足五門；無想天異熟，除作意；余、唯初三。^⑤

《大乘百法明門論》云：

第四心不相應行法，略有二十四種：一得、二命根、三眾同分、四異生性、五無想定、六滅盡定、七無想報、八名身、九句身、十文身、十一生、十二老、十三住、十四無常、十五流轉、十六定異、十七相應、十八勢速、十九次第、二十方、二十一時、二十二數、二十三和合性、二十四不和合性。^⑥

二十四種不相應行法，只是心法、心所有法、色法三者分位假立之法。《大乘阿毗達磨雜集論》卷二中說：

^① 弥勒菩薩造，玄奘法師譯；《瑜伽師地論》卷五十三，《大正藏》，第三十冊，第 594 頁，下。

^② 法成譯；《薩婆多宗五事論》，《大正藏》第二十八冊，第 995 頁，下。

^③ 世親尊者造，玄奘法師譯；《阿毗達磨俱舍論》，《大正藏》第二十九冊，第 22 頁，上。

^④ 弥勒菩薩造，玄奘法師譯；《瑜伽師地論》卷五十三，《大正藏》第三十冊，第 593 頁，中。

^⑤ 安慧菩薩等撰，玄奘法師譯；《大乘阿毗達磨雜集論》卷二，《大正藏》第三十一冊，第 700 頁，上。

^⑥ 世親菩薩造，玄奘法師譯；《大乘百法明門論》，《大正藏》第三十一冊，第 855 頁，下。

如是等心不相应行法，唯依分位差別而建立故，當知皆是假有。謂于善、不善等增減分位差別建立一种，于心、心法分位差別建立三种，于住分位差別建立一种，于相似分位差別建立一种，于相分位差別建立四种，于言說分位差別建立三种，于不得分位差別建立一种，于因果分位差別建立余种。因果者，謂一切有為法能生余故名因，从余生故名果。^①

或問曰：既是分位假立之法，未知几个是心法上假法？几个是心所上假法？几个是色上假法？几个是通于色、心、心所上假法？

解答曰：若依《對法論》所載，總攝為八位，即是依八種位所建立。

1、在善、不善等，增減分位，建立一种，此則是得。此得通于三性色、心、心所有法上假立。

2、于心、心所法上分位差別，建立者三种，是无想定、灭尽定、无想天三种。

3、于性分位差別上建立一种，即命根。

4、于相似分位差別，建立一种为眾同分。眾同分通于色、心、心所有法上假立。

5、于相分位差別，建立四种，为生、老、住、無常。此四相通于色、心、心所有法上假立。

6、于言說分位差別，建立三种，为名身、句身、文身，此三者通色、心、心所有法上假立。

7、于不得分位差別，建立一种，为異生性。

8、于因果分位差別，建立者十种，即流转、定異、相应、勢速、次第、方、時、數、和合、不和合。

四、不相应行法之外的分位假立

最后，关于假法的数目，据实而言，除一般所列的二十四个之不相应行法外，在心所法、色法、无为法中也有分位差別建立的情况，只是不属于不相应行法而已。有关心所法分位假立的情况，列举如下：

遍行心所：触、作意、受、想、思，五个都不是假立；

別境心所：欲、勝解、念、定和慧，五个都不是假立；

善心所：信、慚、愧、无貪、无瞋、无痴、精進、輕安、不放逸（三善根及精進四法的差別法）、行舍（三善根及精進四法的差別法）、不害（无嗔为性），三个是假立；

烦恼心所：貪、瞋、痴、慢、疑和惡見（烦恼相應慧為體），一个是假立；

小隨煩惱：忿（嗔恚一分为體）、恨忿（嗔恚一分为體）、惱（嗔恚一分为體）、覆（痴之分）、诳（貪痴一分为體）、詭（以貪痴為體）、惱（貪一分）、害（以嗔恚為體）、嫉（嗔之一分）、慳（貪一分为體），十個都是假立；

中隨煩惱：无慚、无愧等两种，二个都不是假立；大隨煩惱：不信（愚痴分）、懈怠（愚癡分）、放逸（懈怠及貪嗔痴的差別法）、失念（煩惱俱的念心所或和痴一分）、不正知（煩惱相應慧為體或和痴為體）、散亂（貪瞋癡分或痴一分）、惛沈（痴一分）、掉舉（貪一分）等，八个是假立；关于“不信”，此依据《雜集論》中“不信者，謂愚痴分”。其他論典，多未提及不信是于痴心所上假立。另一种看法是护法论师认为，掉舉、惛沈、不信、懈怠、散亂有自己的体性，这样的话，那就不算假立了。

不定心所法：悔、眠、尋（思或慧為體）和伺（思或慧為體），两个是假立。关于悔、眠，也有说是以痴為體，而归入隨煩惱的。这可以从上二界天人乃至於佛，无此二心所等方面来理解。一般把此二心所归入不定心所，多是用以说明欲界情况。亦即悔、眠心所只存在于欲界，上界众生处于定中，須伏下界煩惱，悔、眠属于所伏的范围，故属煩惱。另外佛具足一切善而无悔、眠，故悔、眠非善，换言之，悔、眠归属于煩惱心所。

综上所述，心所法中，一共有二十四个是分位假立的假法，是属于“分位假”。另外，也有以二十种隨煩惱都是分位差别的，这就意味着二十种隨煩惱也都是假法。如《唯識三十論要釋》中说：

此顯二十隨煩惱也，唯是煩惱分位差別，等流性故，名隨煩惱。此二十种，类别有三：謂忿等十各別起故，名小隨煩惱；无慚等二遍不善故，名中隨煩惱；掉舉等八遍染心故，名大隨煩惱。^②

^① 安慧菩薩等撰，玄奘法師譯：《大乘阿毗達磨雜集論》卷二，《大正藏》第三十一冊，第701頁，上。

^② 《唯識三十論要釋》：《大正藏》第八十五冊，第970頁，上。

又如《大乘百法明门论开宗义记》中说：

此二十种唯是烦恼分位差别，等流性故，名随烦恼。然此二十，类别有三：谓忿等十各别起故，名小随烦恼，《俱舍》名为小随烦恼地法。无慚等二遍不善故，名中随烦恼，《俱舍》名为大不善地法。不信等八遍染心故，名大随烦恼。《俱舍》无此大随烦恼。以前五法大烦恼摄，其后三种无别体故。^①

《八识规矩补注》卷一中说：

名随烦恼者，乃随其根本烦恼分位差别，等流性故。由自类俱起，遍染二性，遍诸染心。^②

有关色法分位假立的情况如下：

五根（眼、耳、鼻、舌、身）都不是假立；五境中，色境有三种：1、显色，即青、黄等色。2、形色，即长、短等色。3、表色，即取、舍等色。三种色中，唯显色实有，形、表皆是依显色分位上假立；

声境，即耳识依耳根所缘的境，有因执受、因不执受、及因俱生，可意、不可意、俱相违六种，都不是假立；

香境，即鼻识依鼻根所缘的境，有好香、恶香、平等香三种，都不是假立；

味境，有苦、酸、辛、咸、淡等，都不是假立；

触境，有地、水、火、风四大能造触及所造滑、涩、轻、重等假触。地等四大，不是假立；所造假触，是四大种的分位，都是假立。

法处所摄色，有五种：1、极略色；2、极迥色；3、受所引色；4、遍计所起色；5、定所引色。五种色中，前四种是假法，无别实体，都是假立。定所引色，有假有实；其定果色之实者，亦眼等识所缘。极略色，就是极微。极迥色，即空界色（物隙明暗色）。受所引色，即无表色。遍计所起色，即水月、镜像等。定所引色，即定力所变的色等五尘。综上所述，色法中分位假立的法主要有：

色境中的形色二十种（长、短、方、圆、粗、细、高、下、正、不正、光、影、明、暗、云、烟、尘、雾、迥色、空一影色）、表色八种（取、舍、屈、伸、行、住、坐、卧）；触境中所触一分二十二种（依《对法论》为滑、涩、轻、重、软、暖、急、冷、饥、渴、饱、力、劣、闷、痒、黏、病、老、死、疲、怠、勇，《瑜伽》第一增怯立二十三，五十四减暖、急立二十，《显扬》第一立二十二，有暖无软）；和法处所摄色中的极略色、极迥色、受所引色有三种（律仪无表、不律仪无表、非律仪非不律仪无表，皆以善恶思心所种子为体。律仪是善；不律仪是恶；非律仪非不律仪是处中无表，即若有布施或打击等是律仪不律仪所不摄业，皆是非律仪非不律仪所收。但其思心所种子即属于善恶类中，故没有别的处中无表的思心所种子。律仪无表复有三种：1、别解脱无表，即七众别解脱戒。2、定俱无表，即八等至俱有诸漏戒。此亦名为静虑律仪，色界戒胜故以为名。3、无漏无表，即等至俱有的诸无漏戒。）、以及定所引色的一分（定中所变无实体用的假色，异生所变，唯令他见，不堪受用，故是假有）^③。这里需要讨论的是遍计所起色（遍计所执色者，谓第六识虚妄计度、所变根尘，无实作用，故立此名）^④，《杂集论》说是影像色，即散位独生意识，通三性能遍计度心所变的根尘而无根尘用，乃至水月镜像等境，没有实用的影像景色，就是遍计所起色的体。影像色境从能遍计度的意识所起，故名遍计所起色。^⑤由此可见，遍计所起色是由单纯的遍计所执虚妄分别而来，所以是虚妄假，而不是这里的分位假。

有关无为法分位假立的情况，列举如下：

无为法中，有虚空、择灭、非择灭、不动、想受灭、真如六种：

今此六法，寂寞冲虚，湛然常住，无所造作，故曰无为。

言虚空无为者：谓于真谛，离诸障碍，犹如虚空，豁虚离碍，从喻得名。下五无为，义仿此说。

^① 唐昙旷撰：《大乘百法明门论开宗义记》，《大正藏》第八十五册，第1058页，上。

^② 明普泰补注：《八识规矩补注》卷一，《大正藏》第四十五册，第469页，上。

^③ 世亲菩萨造，玄奘法师译，窥基法师注解，普泰增修：《大乘百法明门论解》，《大正藏》第四十四册，第51页，上。

^④ 世亲菩萨造，玄奘法师译，窥基法师注解，普泰增修：《大乘百法明门论解》，第51页，上。

^⑤ 正果法师：《佛教基本知识》，第94页，中国人民大学出版社，2007年8月第一版。

择灭者：择谓简择，灭谓断灭。由无漏智，断诸障染，所显真理，立斯名焉。

非择灭者：一真法界，本性清净，不由择力断灭所显；或有为法、缘阙不生、所显真理；以上二义，故立此名。

不动者：以第四禅，离前三定，出于三灾、八患、无喜乐等、动摇身心，所显真理，此从能显彰名，故曰不动。

想受灭者：无所有处，想、受、不行，所显真理，立此名耳。

真如者：理非妄倒，故名真如，真、简于妄，如、简于倒，遍计依他、如次应知。又曰：真如者显实常义，真即是如，如即无为。^①

上述六种无为，只有最后一种真如无为是诸法的真实性，其余五种无为都是依真如无为而假立其名，所以也属于分位假立的情况。

五、结语

唯识学中的假实问题，是建立在三自性的基础上的。其中的假法主要有纯粹遍计所执性的虚妄假和依他起性基础上的遍计所执性的分位假。而在五位百法的范围中，不相应行法全部是属于分位假，是由心、心所、色法分位差别建立而来。除此之外，在心所、色、无为法中也存在分位差别建立的情况。总结如下，除八个心法都是实法外，在心所、色、无为法中都存在分位假立的情况。但这里的分位假立，并不意味着属于不相应行法的范围。这是因为不相应行法，虽然是由心、心所、色法分位差别建立，但同时与心、心所、色、无为等法都建立不起相应的关系，亦即其不归属于心、心所、色、无为法的范围。而这里存在的心所、色、无为法中分位假立的情况，却能与心所、色、无为等法建立起相应的关系，亦即分别能归属于心所、色、无为等法的范围，而不是归属于不相应行法。

以上所列出不属于不相应行法的假法中，需要特别加以说明的是，归于色法的遍计所执色，是属于遍计所执自性的虚妄假，即不是建立在依他起性基础之上，当然不是分位假立。而六种无为法中，除了真如无为之外的其它五种，虽然属于分位假立，但其建立的基础是真如无为，是圆成实性，而不是依他起性。除了以上两种特殊情况外，其它的假法都是建立在依他起性基础上的分位假立。虽然都是假法，但在这里却不属于不相应行法的范围，而是分别属于心所、色、无为法。

(作者系杭州佛学院法师)

参考文献：

- [1] 法成译：《萨婆多宗五事论》，《大正藏》第二十八册。
- [2] 世亲尊者造，玄奘法师译：《阿毗达磨俱舍论》，《大正藏》第二十九册。
- [3] 龙树菩萨造，梵志青目释，鳩摩罗什译：《中论》，《大正藏》第三十册。
- [4] 弥勒菩萨造，玄奘法师译：《瑜伽师地论》，《大正藏》第三十册。
- [5] 安慧菩萨等糅，玄奘法师译：《大乘阿毗达磨杂集论》，《大正藏》第三十一册。
- [6] 世亲菩萨造，玄奘法师译：《大乘百法明门论》，《大正藏》第三十一册。
- [7] 护法等菩萨造，玄奘法师译：《成唯识论》，《大正藏》第三十一册。
- [8] 陈那菩萨造，唐义净译：《取因假设论》，《大正藏》第三十一册。
- [9] 窥基法师：《成唯识论述记》，《大正藏》第四十三册。
- [10] 世亲菩萨造，玄奘法师译，窥基法师注解，普泰增修：《大乘百法明门论解》，《大正藏》第四十四册。
- [11] 明·普泰补注：《八识规矩补注》，《大正藏》第四十五册。
- [12] 《唯识三十论释要》：《大正藏》第八十五册。
- [13] 唐·昙旷撰：《大乘百法明门论开宗义记》，《大正藏》第八十五册。
- [14] 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。

^① 世亲菩萨造，玄奘法师译，窥基法师注解，普泰增修：《大乘百法明门论解》，第52页，上。

从安徽居士杨文会对真宗的批评看宋明佛教的念佛理论

□ 刘奉祯

摘要:近代安徽居士杨文会对日本净土真宗的批判显示出了中日佛教尤其在净土思想上的巨大差异。杨文会对佛教的接受始于《大乘起信论》，而对于净土思想的接受则始于云栖株宏的《阿弥陀经疏钞》，是北宋以来净土思想理论建构的集大成者。宋代以来的净土思想理论建构由天台宗僧人开其端绪、奠定框架，而由明代净土宗祖师完成，天台宗“事理一心”的思想是其最重要的理论内核，最终融汇诸宗而蔚为大观。

关键词:事一心；理一心；理论范式

一、杨文会的净土观及其对真宗的批判

杨文会，安徽石棣人，“生于道光丁酉年十一月六日丑时”^①，名文会，字仁山，也被门人弟子尊称为“深柳大师”。十岁开始读书，但对科举考试之类的内容并不感兴趣，“生平好读奇书，流离转徙，弃敝簏贮书以随。凡音韵、历算、天文、舆地，以及黄、老、庄、列，靡不领会。”^②这说明他始终钟情于传统各种杂学和道家、道教的思想。

根据欧阳渐的记载，杨文会早期虽然读了《金刚经》和《大乘起信论》，但是并未能真正深入进去。直到后来他生了一场大病，这时“检阅他书，举不惬意，读《起信论》，乃不觉卷之不能释也。赓续五遍，窥得奥旨，由是遍求佛经。”^③因病中读其它书索然无味，才又重新阅读《大乘起信论》，居然产生了共鸣，由此开启了他搜集、阅读佛经的热情。

杨文会与《大乘起信论》这样一种特殊的缘分，使得他后来对于《起信论》非常推崇：“马鸣大士宗百部大乘经，造《起信论》，以一心二门总括佛教大纲。学者能以此论为宗，教律禅净，莫不贯通。”^④这也奠定了他对佛教各种宗派思想的基本观念——以《起信论》的思想为核心融摄大乘佛法，如他在《会刊古本〈起信论义记〉缘起》一文的开头便强调：“大藏教典，卷帙浩繁，求其简要精深者，莫如《起信论》。”^⑤

杨文会的这种思想倾向，使得他对于净土宗所宣扬的说法并不感兴趣：“予初闻佛法，惟尚宗乘，见净土经论，辄不介意，以为着相庄严，非了义说。及见云栖诸书阐发奥旨，始知净土一门，普被群机，广流末法，实为苦海之舟航、入道之阶梯也。”^⑥原本他总是觉得净土宗的教义层次太低，直到读过云栖株宏的相关著作（尤其是《〈佛说阿弥陀经〉疏钞》），才认识到净土思想的“了义”与“圆顿”，从此大力推崇净土宗的经论与思想，当然他仍然是基于方便与了义这两者圆融不二的高度来推广的：“欲明佛法深义，须研究《起信论》，并将净土三经及《往生论》时时阅之，于出世法门自能通达矣。”^⑦

这一时期，日本净土真宗积极地进行“海外开教”，主要是在中国不遗余力地传教。因为杨文会与

① 欧阳渐：《杨仁山居士事略》，《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷·附录》，武汉大学出版社，第392页。

② 欧阳渐：《杨仁山居士事略》，《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷·附录》，武汉大学出版社，第392页。

③ 欧阳渐：《杨仁山居士事略》，《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷·附录》，武汉大学出版社，第393页。

④ 杨文会：《〈佛教初学课本〉注》，《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷》，武汉大学出版社，第22页。

⑤ 杨文会：《会刊古本〈起信论义记〉缘起》，《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷》，武汉大学出版社，第255页。

⑥ 杨文会：《重刊〈净土四经〉跋》，《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷》，武汉大学出版社，第266页。

⑦ 杨文会：《与黎端甫（养正）书》，《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷》，武汉大学出版社，第317页。

日本佛教界联系紧密,真宗在江苏传播则试图借用杨文会的影响力和资源进一步推广。杨文会原本对真宗教义也是加以关注的,至此则全面阐述自己的看法,对真宗教义提出了诸多反驳意见:“十余年前,获《真宗教旨》一卷,悉心研究,觉与经意不合处颇多,遂参注行间,以备刍荛之来。……故不惮繁言,阳似辩驳,阴实资助,诉大雅鉴之。”^①杨文会认为真宗的教义违背佛经的地方较多,所以他“认真”指出真宗的疏漏之处,希望真宗能“百尺竿头,更进一步”。

杨文会认为真宗教义违背佛经的地方主要集中于两点:“真宗片面主张净土门而全废圣教;宣扬净土往生只靠弥陀本愿他力而废弃一切自力修行。”^②主要原因在于真宗把四十八大愿里面的第十八愿置于绝对的高度,众生“一念净信”即可往生,而自力修行、断恶修善与奉持戒律的作用与地位则被无限削弱,有悖于中国佛教的基本理念,自然不能被接受。

杨文会以《大乘起信论》为起点来认识和理解佛教思想,也决定了他认同中国佛教注重心性、强调了义和圆顿的立场,所以他对净土宗的理解和解释仍然基于这一原则:“利根上智之士,直下断知解,彻见本源性地,体用全彰,不涉修证,生死涅槃,平等一如。……其次者从解路入……又其次者,用普度法门,专信阿弥陀佛接引神力,发愿往生,随已堪能,或读净土经论,或阅浅近书籍。否则单持弥陀名号,一心专念,亦得往生净土。虽见佛证道,有迟速不同。其超脱生死,永免轮回,一也。”^③不同的根性自然选择不同的法门,根性与法门虽然对修行的效率有直接影响,但在最终结果“见佛证道”是没有差别的,净土法门的信愿行也是如此,哪怕不读经论,专一念佛,仍然可以往生净土。

此外需要说明的是,中国传统的净土宗思想并不是单纯地劝人往生,而是把往生和觉悟结合在一起的,往生并不是净土修行的终极目标,借往生来达成觉悟才是宗旨。因此,杨文会对净土宗的推崇也特别强调这一点:“须信念佛一门,乃我佛世尊别开方便,普度群生之法。倘不知其义旨深微,但能谛信奉行,自有开悟之期。”^④在这样一种架构中,净土法门相对整个佛教修行体系属于特别的方便,因为它简单易行,并且不需要学习复杂的教理,只要有真切地信愿行,专一念佛,自然会“开悟”。这意味着,自力在整个过程中具有特别重要的作用,所以中国佛教净土宗对于自力与他力都是非常强调的。

二、宋明时期的念佛法门理论建构

三教合一的说法始于唐代,到宋明时期蔚然成风,而佛教内部也呈现了诸宗弘扬净土的现象,“各宗归汇于净土。禅宗、天台宗、华严宗、法相宗等都成为净土的弘传者,净土普及于佛门,又通过佛门普及于民间。”^⑤对于这种现象的出现,陈先生总结了三个方面的原因,最主要的是“净土宗缺乏哲学”和“佛教走下坡路”。因为早期净土宗自身的理论建构比较薄弱,使得其它宗派能够从自宗的思想理论为基础来诠释净土思想,而佛教社会地位的下降则使得兼弘净土成为一种必要的选择:“佛教要维持自己的生存,必须争取信众。靠义学很难,各宗佛学大师已有的思想都不易弘传,何谈创造?惟一的出路便是靠念佛修净土。因此,从永明延寿倡禅净合流以后,各宗对净土都提倡兼修。”^⑥

自宋代始,着重于发挥净土思想的佛教主要是禅宗和天台宗,都有各自的侧重点。天台宗以性具理论为核心,结合三谛圆融、止观俱行的思想来诠释净土十六观和念佛思想,以觉悟为核心宗旨但又不完全排斥西方净土。而禅宗则基于《坛经》、《金刚经》和《维摩诘经》的立场,主张自性弥陀、唯心净土,所以对于西方净土有一定的批判或者说扬弃。比较特殊的是永明延寿,主张禅、教合一,虽然他禅、净兼弘,但仍然是一种以禅宗为本位的融摄,以唯心净土为真谛而以西方净土为俗谛。后世禅宗也大多这一立场来理解净土思想,并以参禅的方式融摄念佛法门而提倡参究念佛。

① 杨文会:《评〈真宗教旨〉》,《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷》,武汉大学出版社,第357页。

② 杨曾文:《杨文会的日本真宗观》,《世界宗教研究》,1997年第4期,第52页。

③ 杨文会:《学佛浅说》,《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷·附录》,武汉大学出版社,第233页。

④ 杨文会:《重刊〈净土四经〉跋》,《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷》,武汉大学出版社,第267页。

⑤ 陈扬炯:《中国净土宗通史》,凤凰出版社,2008年,第369页。

⑥ 陈扬炯:《中国净土宗通史》,凤凰出版社,2008年,第371页。

总的来说,虽然天台宗、禅宗与华严宗的理论差异很大,但都以心性上的觉悟为大目标,并且也都遵循般若思想扫相破执的风格,这也使得这些宗派对于净土思想的诠释全都以心性为核心。

在具体的修行方式上,净土宗主要是净土十六观和念佛法门两种方式最为流行,禅宗因为秉持“教外别传”的风格,发展出了棒喝、公案、参禅等独特的修行方式,并未从理论上对于净土宗的修行方式作出深入说明。反而是天台宗与净土思想联系紧密,可以追溯到智顗的《五方便念佛门》、《阿弥陀经义记》、《观无量寿佛经疏》、《观音义疏》和《净土十疑论》,所以宋代天台宗复兴时,以自宗理论来说明进一步净土修行的原理,扩大影响力,占领“宗教市场”,便成了一个必要的选择。

相较于观想与持名两种方式的难易程度,很明显持名念佛更容易被人接受。从永明延寿开始,持名念佛不仅在理论上得到有效地说明,诸多佛教高僧在实践上也是身体力行地念佛,使得持名念佛成为主流,这进一步刺激了后来的佛教僧人对持名念佛的关注与诠释。

北宋天台宗对于净土修行理论建构最为突出的当属山家派的四明知礼(960—1028),他在智顗《观无量寿佛经疏》的基础上撰写了《观无量寿佛经疏妙宗钞》,重点发挥性具理论和一心三观,以天台圆顿止观融摄净土十六观;又在智顗《观音义疏》的基础上撰写《观音义疏记》,在解释“称名”的问题上进一步发挥了智顗所提出的“事一心”、“理一心”思想,对后来的念佛思想有极为重大的影响,逐渐形成一种理论范式。除此之外,知礼也是勤修念佛法门,并集众结社念佛:“盖境界龕强,烦恼炽盛,自力求脱,实难其人。若夫生安养者,国土庄严,身心清净,直至成佛,不墮三途。……具如经说,实非臆谈。今结万人以为一社,心心系念,日日要期。”^①

与四明知礼同时代的天台宗僧人慈云遵式(964—1032)对净土思想也有诸多诠释,著有《往生净土忏愿仪》,完善了净土修行的忏法、忏仪,而其主要的理论贡献是用天台宗的性具理论和“一念三千”思想来说明求生西方净土的正当性、合理性,反对人们机械地运用般若扫相破执和唯心净土思想否定西方净土,“众生一念三千,一心而能够生起西方净土。众生的心又通过圆融三谛而把握西方净土的实相,即真如、佛性,通向净土。这便是知礼、遵式所理解的西方净土。”^②

山外派的孤山智圆(976—1022)也积极地弘扬净土思想,但在总体上他更强调唯心净土,把西方净土视为一种方便法门:“夫心性之为体也,明乎! 静乎! 一而已矣,无凡圣焉,无依正焉,无延促焉,无净秽焉。……虽宝楼金地无悦目之醜,而非惑荡之色,而能达唯心无境矣。……夫如是则复乎明静之体者如转掌耳。经云,众生生者,皆是阿鞞跋致是也。大矣哉! 圣人之善权也如此。”^③正是基于这样一种理解,他把《阿弥陀经》所讲的念佛法门判定为散善,而把《观无量寿经》所讲的十六观判定为定善,推崇观想而贬抑念佛,这种轻视念佛的思想倾向遭到后来者的批判,宗晓《乐邦文类》和莲池《阿弥陀经疏钞》中都有直接反对的话语。

稍后的元照律师(1048—1116)撰《阿弥陀经义疏》、《观无量寿经义疏》,在事、理圆融的基础上,从即心即佛的角度来说明念佛明心的必要性,又从心空无住的角度来说明念佛求生净土与般若性空不相违背,并且还把持名念佛等同于多善根、多福德,这就进一步简化了净土法门修行的内容,突显了持名念佛的简便易行和理论高度。

南宋华严宗僧人圆澄义和著《华严念佛三昧无尽灯》,依法界缘起、圆融无碍的理论来融通西方净土和唯心净土在形式上的对立,以念佛求生西方为手段,借助华严的圆教观行,“令众生知一切法即心自性,成就慧身,不由他悟。”^④

宋代天台宗、禅宗、律宗和华严宗对于净土修行思想的理论建构,成为后世僧人解释净土修行的基

^① 《乐邦文类·延庆募众念佛疏》,《大正藏》第47册,第203页下。

^② 陈扬炯:《中国净土宗通史》,凤凰出版社,2008年,第397—398页。

^③ 孤山智圆:《阿弥陀经疏》,《大正藏》第37册,第350页下。

^④ 《乐邦文类·华严念佛三昧无尽灯序》,《大正藏》第47册,第169页下。

本模式,最终由明代云栖株宏在《阿弥陀经疏钞》一书中兼收并蓄,集大成于一身。

三、“事理一心”成为诠释念佛法门的理论范式

从事与理的角度来诠释佛教的思想是中国佛教最常用的方式之一,隋唐时期更是蔚然成风。但以此来说明“一心称名”的修行原理,始于天台宗智顗《观音义疏》中对称名观音的理论说明:

若能如是通达四种闻义即闻慧,心无所依,无住无着,即是思慧,一心称名,即修慧。此文虽窄,三慧意显。

四称名者,称名有二,一事二理。若用心存念,念念相续,余心不间,故名一心。……一心归凭,更无二意,故名事一心也。……理一心者,达此心自、他、共、无因不可得,无心无念,空慧相应,此乃无一亦无心,知声相空,呼响不实,能称所称皆不可得,是名无称,是为理一心称名也。^①

由此来看,事一心是侧重于指修行过程或者说修行工夫上的专一,专心致志,全身心投入,没有任何杂念。换言之,这种效果是偏重于止的。而理一心则是对空性的观照和觉悟,心不可得,念不可得,所念的音声也不可得,内外寂然,从而获得对空性(实相)的觉悟(智慧),故称为理一心。换语之,这种效果偏重于观,是对实相之理的觉悟。

北宋时期,四明知礼在智顗《观音义疏》的基础上撰《观音义疏记》,对智顗的思想进一步作了发挥:

二若能下正示圆教三慧。前三闻慧不得圆闻,圆教闻慧四种遍达,达四皆是不闻,不闻即闻,而思何依何着。二慧导行,一心称名,名圆修慧。

……初事二。初明一心,有相续一心,有数息一心。二明称名,今文但称所归之名,未称能归之辞,故是略非广。

二理二。初明一心。心有生灭不名为一,今达心性非四句生,既本不生,亦复无灭,乃名一心。然立一心对他成二,若无一无心则无诸无法,毕竟叵得,名理一心。言达此心者,即是体达事中一心。二知声下明称名。既达心空,从心所生一切皆空,故令声响、能称所称皆非生灭,故曰理称。事未必理,理必具事,以此为因,安不感圣。^②

四明知礼以圆教的闻思修三慧来诠释“一心称名”,“一心”之中事、理双融,这使得后来人得以从圆教的层次来诠释《阿弥陀经》持名念佛和一心不乱的思想,并由“理一心”融摄心性、实相、真如,以此来会通诸宗义理,弥补了净土思想理论单薄的缺陷。

知礼的同门慈云遵式可以说是第一位从“事理一心”的角度说明净土思想的,其《往生净土忏愿仪》中有言:

修五念门成就者,毕竟得生安乐国土,见阿弥陀佛。何等为五?一者礼拜门,二者赞叹门,三者作愿门,四者观察门,五者回向门。……

问:行法既多,云何一心?

答:有理有事。一者,理一心。谓初入道场,乃至毕竟,虽涉众事,皆是无性,不生不灭,法界一相,如法界缘,名理一心。二者,事一心。谓若礼佛时,不念余事,但专礼佛,诵经、行道亦复如是,是名事一心也。^③

慈云遵式提倡净土修行应当遵照龙树《十住毗婆沙论》中的五种方式,但是有人提出反对意见,认为所遵行的内容太多,无法做到一心不乱。慈云遵式则指出,五念门是具体的方式,其核心要求是专心致志,这便是功夫上的一心不乱,称为事一心;若是能够领悟一切法空,入实相理,便是理一心。

元照律师的弟子戒度在其师《阿弥陀经义疏》的基础上撰《阿弥陀经义疏闻持记》,引用净觉仁岳^④

① 智顗:《观音义疏》,《大正藏》第34册,第922页下。

② 四明知礼:《观音义疏记》,《大正藏》第34册,第937页下—938页上。

③ 慈云遵式:《往生净土忏愿仪》,《大正藏》第47册,第491页下。

④ 引文中“晋川”,应当是四明知礼的弟子仁岳,教号净觉,早期与知礼共同撰文批判山外派,影响巨大。后因与知礼观念不合而分道扬镳,故又被称为后山外派。宋晓《乐邦文类》和志盘《佛祖统纪》都记载他撰有《弥陀经疏》,但现存的藏经中未见收录。

《阿弥陀经新疏》中的观点来强调持名念佛的重要性：

孤山判此经属散善，雪川据此句经别立四科广破，略云：今经一心不乱，新译经云系念不乱，如说修行等，云何散善而解此文？且《观音经》云，闻观世音菩萨，一心称名，皆得解脱。《疏》曰，闻即闻慧，心无所依即思慧，一心称名即修慧，此文虽窄，三慧意显。又曰，称名有二，一事二理。若用心存想，相续不间断，如请观音系念数息等名事一心。若达此心四性不生，无心无念，与空慧相应等，是理一心。况彼无不乱二字，智者尚作空慧相应释之，今经显云一心不乱，何苦贬为散善？乃至若但事无理，则抑大士三昧之心；若唯理缺事，则绝初心念佛之行云云。雪川之说，其义颇优，雅合今疏，故略录之。^①

戒度所引用的这段文字首先否定孤山智圆的观点，认为不应当把《阿弥陀经》及其所讲的称名念佛贬为散善，其次是引用智顗的思想来说明称名念佛与闻思修三慧是完全一致的，最后借智顗事理一心的思想来说明念佛法门的地位与高度，圆具俗谛与真谛，事、理双融，三根普被的思想呼之欲出。

之后不久宗晓（1151—1214）编撰《乐邦文类》，在“七日不乱感佛往生”的解释上又一次引用了雪川的这段话，与戒度所引文字略有不同：

雪川疏曰，福德虽多，大略如《观经》中三种净业可也。天台判三种净业为散心，十六妙观方名正受。以彼例此，福德因缘即散心。一心不乱即正受。孤山判此经是散善，观经属定善。予不韪彼说，且《普门品疏》释一心称名有事有理，若用心存念不间断名事一心，若达此心四性不生，与空慧相应，是理一心。用彼验此，一心亦然。《普门品》中无不乱二字，智者尚作空慧释之，今云一心不乱，何苦贬为散善。^②

由此引文可见，宗晓重点关注的是念佛往生的问题，专一的念佛工夫是事一心，类似于禅定，而对空性、心性的觉悟便是理一心，后来云栖禡宏更把理一心解释为念佛三昧、一行三昧、华严一行三昧，既可以从教理上对应天台圆教、华严圆教，又可以解释来自禅宗僧人的批判。

净觉仁岳的这段文字在后来有关净土的著作中经常出现，元代天如惟则（1286—1354）的《净土或问》、明初天台宗僧人大佑（1334—1407）的《净土指归集》和净土宗八祖云栖禡宏（1535—1615）的《阿弥陀经疏钞》中都有直接引用。

元代僧人性澄学兼戒律和天台，晚年倾心净土，着《阿弥陀经句解》，仍遵照天台宗“事理一心”的思想解释一心不乱：

经云执持名号，即系念圣号也言。一心不乱者，有事一心，有理一心。

初事者，先须敛念面向西方合掌，正身遥想彼佛丈六金容，三十二相，八十种好，现坐道场，依正庄严，光明无量，自慨此身久沉苦海，漂流生死，孤露无依，譬如婴儿堕在坑窠，叫呼父母急救危亡，一志依投，恳求免脱，声声相续，念念不移，感佛哀怜，此心专注，不为尘缘之所扰乱，故曰一心不乱。

二理一心者，体达事中一心称名，能念之心本无自性，所念之佛当体空寂，声相亦空，呼响不实，所能称既绝思议，皆不可得，名为即空，虽即本空，而我此心能成妙感，弥陀妙应全心所现，如水不上升，月不下降，感应道交，任运显益，名为妙假，假不定假，空亦非空，空假不二，显于中道，由此心性是毗卢体，体非能所，亦非形相，非不形相，名为即中。中以不偏为义，绝待为功，既无待对，空假叵得，中道不存，不一不异，思议泯灭，故名一心不乱。^③

性澄的诠释较之以往稍显复杂，其事一心不是单纯地称名念佛，而是以观想为先导，观极乐世界庄严美好而自身却沉溺轮回饱受苦难，由此增强对娑婆世界的厌离和对极乐世界的向往，这样便可以容易达到一心不乱。其理一心仍然是观诸法空相，能念之我与所念之佛本自空寂，但是他又与空假中三谛圆融相结合，归于中道实相，然后收于一心：“心性是毗卢体”，心性即是诸佛法身。

^① 戒度：《阿弥陀经义疏闻持记》，《北续藏经》第22册，第270页中—271页上。

^② 《乐邦文类·七日不乱感佛往生》，《大正藏》第47册，第153页下。

^③ 性澄：《阿弥陀经句解》，《北续藏经》第22册，第545页上、中。

明初天台宗僧人大佑撰《阿弥陀经略解》，继承了性澄的这一理念：

一心不乱有事有理。事一心者，行者系缘忆念阿弥陀佛相好光明无分散，意念无间，名事一心。理一心者，了达能念之心、所念之佛皆无自性，虽本来空寂，而感应道交，如镜像水月任运显益，当处皆空，全体即假，二边叵得，中道不存，三谛圆融，绝思绝议，名理一心。然须了达法界唯心，心外无境，弥陀相好元是自心，十万亿程不踰当念，以性具诸法，故不从外得。^①

大佑与性澄虽然是最后同归于心性，但大佑是以天台宗自身的“性具”思想来说唯心，一念三千，所以娑婆世界与极乐世界之间的十万亿佛土不出当下一念，极乐世界的依正庄严都是自心。明代末期天台宗僧人幽溪传灯在大佑的基础上撰《阿弥陀经略解圆中钞》，作了更详细的说明，并以圆教、圆顿释之，兹以文繁，故不赘述。

四、禅净之争与莲池、蕡益的回应

天台宗的“事理一心”理论流传开来之后，禅宗一些僧人也吸收借鉴了“事理一心”的诠释范式。明初大佑所编的《净土指归集》和后来的一念居士所编《西方直指》都收录了南宋真歇清了（1089—1151）的净土思想，提倡把念佛名号当作公案来参究：

真歇云，念佛法门，径路修行，接上上根器，旁引中下之机，故一心不乱之说，兼含二意，曰理一心，曰事一心。若事一心，人皆可以行之，只一忆念，如龙得水，似虎靠山，即《楞严经》忆念佛，现前当来必定见佛，不假方便，自得心开。若理一心，亦非他法，直将阿弥陀佛四字做个话头，二六时中，自晨朝十念之顷，直下提撕，不以有心念，不以无心念，不以亦有亦无心念，不以非有非无心念，前后际断，一念不生，不涉阶梯，顿超佛地，得非净土之见佛简易于宗门乎？信知乃佛乃祖，在教在禅，皆修净业，同归一愿。入得此门，无量法门，悉皆能入。^②

真歇清了把念佛法门与根性相对应，明确提出三根普被，却强调以“接上上根器”为主，而中下根器只是“旁引”，与侧重于中下根机的三根普被思想正好相反，这正是禅宗与净土宗的差别所在。而且在事一心和理一心的划分上，真歇清了更是作了较大的改动：以称名念佛而得成就为事一心，而且他也强调这是所有人都可以操作实行的一种方式，所以可以认为是对应他所说的“中下之机”；以参究“念佛是谁”得以开悟为理一心，这种方式能够“顿超佛地”，其简便快捷程度甚至超过“宗门”，明显对应于他所说的上上根器。

需要特别注意的是，在真歇清了的这个框架中，事一心并不是单纯地指念佛功夫，从他所引用《楞严经·大势至菩萨念佛圆通章》的内容来看，它其实是包含念佛三昧在内的，而念佛三昧大致上可以对应传统佛教所讲的理一心。换言之，真歇清了的事一心实质上就是禅宗所说适应于中下根器的渐修法门，称名念佛的方式简单易行，最终也可以让人成就：“现前当来必定见佛，不假方便，自得心开”。他作为禅宗僧人，最为推崇的方式是把“阿弥陀佛”四字作为话头来参禅，最终彻悟而“顿超佛地”，所以他的理一心就是禅宗所说适应于上上根器的顿超法门。

在某种程度可以说，真歇清了更像是借用了事一心和理一心名义的判教，既融摄了当时流行的净土法门，又借净土法门普及禅宗的参禅，推尊了禅宗的超然地位。真歇清了的这样一种体系架构借助于禅宗的影响和净土法门的流行而产生了较大影响，更有许多人把这类思想简单地理解为念佛法门入事一心，而参究话头才入理一心，这明显不利于净土宗念佛法门的弘扬。

鉴于此，云栖株宏和蕡益智旭在自己的著作中都作了诸多申辩，重新回到天台宗理一心和事一心的立场，会通禅、教、净，申明《阿弥陀经》所讲的念佛法门可通于圆教，与禅宗、天台、华严等殊途同归。

云栖株宏在《阿弥陀经疏钞》中针对一心不乱的内涵作了详细的诠释，先是说明念佛法的方式可以区分为“事持”和“理持”，那么作为念佛成果的“一心不乱”也就有事一心、理一心，所以不能认为念佛

① 大佑：《阿弥陀经略解》，《弘续藏经》第22册，第555页上。

② 大佑：《净土指归集》，《弘续藏经》第61页，第388页下—389页上。

法门对应钝根、参禅法门才能悟道，念佛与参禅其实是平等的关系，念佛亦能融摄参禅：

忆念无间，是谓事持；体究无间，是谓理持，下当详辨。以是为因，后一心不乱，亦有事理。

忆念者，闻佛名号，常忆常念，以心缘历，字字分明，前句后句，相续不断，行住坐卧，唯此一念，无第二念，不为贪瞋烦恼诸念之所杂乱。……事上即得，理上未彻，惟得信力，未见道故，名事一心也。

体究者，闻佛名号，不惟忆念，即念反观，体察究竟，鞠其根源，体究之极，于自本心，忽然契合。……斯则能所情消，有无见尽，清净本然之体，更有何法而为杂乱？以见谛故，名理一心也。

理一心者，一心即是实相。

又此一心，即达摩直指之禅故。寻常说禅者讳净土，今谓达摩说禅直指灵知之自性也。此理一心，正灵知自性故，门庭施设不同，而所证无两心也。

又此一心不乱，亦分五教，今不叙者，以正指顿圆故。^①

由上面的内容可以看出，云栖株宏对一心不乱的诠释重点在于处理禅、净关系，予以一个恰当的说明，申明念佛法门的正当性及圆顿性。为了比较好地解决禅、净之间的矛盾，云栖株宏在传统“事理一心”的基础上更推进一步，把念佛方法也区分为事、理两个层面，理持既继承了天台宗圆融三观的内容，更以此来会通禅宗参禅的方式，带有较为明显的禅宗色彩。理持的最终结果是理一心不乱，云栖株宏以此融摄实相、心性、圆教、达摩直指之禅，如此一来则禅净之别只在法门、方式上的差别，其根本宗旨、最终成就没有任何差异，同属圆顿、究竟、了义。

云栖株宏的这种诠释比较好地消解了禅净之间的矛盾，得到了广泛的认可。不过“事持——事一心”、“理持——理一心”的关系架构仍然容易让人产生误解，人们不能有效地区分理持与参禅之间的差别，连云栖株宏自己都讲：“体究念佛与前代尊宿教人举话头、下疑情意极相似，故谓参禅不须别举话头，只消向一句阿弥陀佛上着到，妙哉言乎！”^②事实上也确实有许人混淆了净土宗事理一心与参禅的关系，薄益智旭又专门撰文再次加以申明：

云栖大师发挥念佛法门曰：“有事一心不乱，理一心不乱。”说者谓持名号是事一心，参谁字是理一心，亦何讹也。夫事一心者，历历分明，不昏不散是也。理一心者，默契无生，洞明自性是也。是参时话头纯熟，犹属事门。念时心佛两忘，即归理域。安得事独指念，理独指参也？又参谁字，谓之究理则可，谓理一心不可。^③

薄益智旭的辩驳说明——在云栖株宏的深入诠释后，仍有许多人把持名念佛当作事一心，而把参究“念佛是谁”当作理一心，没有正确理解云栖株宏的思想。为了更加明确禅净之间的异同，突出净土思想的超越和圆顿，薄益智旭直接把理一心解释为觉悟心性，而事一心则只表示工夫过程以及精神上的专一、专注，如此一来，如果长期参话头却没有觉悟心性，顶多只是事一心，如果念佛纯熟而心佛两忘，豁然觉悟自心实相，便是理一心。所以，以“参究念佛是谁”的方式用功，只能说是在寻求心性、实相之理，却不能等同于理一心。

在《阿弥陀经要解》中，薄益智旭更是针对事持、理持、事一心、理一心的关系作出更为明确的界定：

不论事持、理持，持至伏除烦恼乃至见思先尽，皆名为事一心。又不论事持、理持，持至心开见本性佛，皆名为理一心。……当知执持名号虽复简易直捷，仍复至顿至圆，以一念相应即一念佛，念念相应即念念佛，不劳观想不必参究，当下圆明无余无缺，上上根人终不能踰其阃，下下根人亦可臻其阈，可谓横该八教、竖彻五时。^④

在这里，薄益智旭打破了“事持——事一心”、“理持——理一心”的对应关系，明确强调事持和理持

^① 云栖株宏：《阿弥陀经疏钞》卷三，《中续藏经》第22册，第661页下—664页上。

^② 云栖株宏：《阿弥陀经疏钞》卷三，《中续藏经》第22册，第659页下。

^③ 《灵峰薄益大师宗论·梵室偶谈》，《嘉兴藏》第36册，第331页下。

^④ 薄益智旭：《阿弥陀经要解》，《大正藏》第37册，第371页中、下。

只是不同的修行方式,而事一心、理一心则是修行成果上的差别:无论用什么样的修行方式,只要能够觉悟心性便是理一心,若是尚未觉悟心性,只能称之为事一心。这样一来,就彻底填补了之前念佛理论的不足之处,不会再轻易与禅宗相混淆,这样净土宗念佛法门三根普被、理事双融、真俗不二、简易圆顿的理论体系真正确立起来了。进一步来说,“教演天台,行归净土”是以天台宗“事理一心”理论来诠释净土教理行证的必然逻辑开展,成为宋明以来净土宗的基本底色,到晚清、民国时期成为中国佛教界的共识。

五、余论

宋代以来的净土思想理论建构由天台宗僧人开其端绪、奠定框架,而由明代净土宗祖师完成,天台宗“事理一心”的思想是其最重要的理论内核,融汇诸宗而蔚为大观。换个角度看,“事理一心”相当于天台宗的“一心开二门”,与《大乘起信论》的“一心开二门”有异曲同工之妙,这也难怪杨文会读到云栖禡宏的《阿弥陀经疏钞》之后,立刻生起认同,改弦易辙,日后对净土思想有许多推崇赞叹,理一心、事一心也成为他表述净土思想的核心用语。

杨文会自注《佛教初学课本》净土宗部分“一句佛,同生西”有言:“千句万句即是一句,前句已灭,后句未生,当念一句刹那不住。念佛之心不缘过去,不缘未来,但缘现前一句以为往生正因。此是万修万人去之法也。久久纯熟,能缘之心忽然脱落,无念而念,念即无念,即名理一心,生品更高。”^①以念佛三昧表述理一心,正是宋明以来净土宗的基本观念。杨文会与友人的通信中也是类似的话语,以事一心、理一心解释净土宗的修行原理。

综上所述,中国佛教的文化氛围最终促使净土思想的理论建构成为一个具备三根普被、简便易行特色的圆教模式,既有强烈的信仰维度——厌离娑婆欣求极乐,有深厚的理论向度——唯心净土三谛圆融,也有超拔的生命高度——自性弥陀生佛不二,这样一种纵贯立体的结构“上度最胜利根,下至极愚极钝,盖是彻上彻下之道”^②,使得中国佛教界从根本上不能接受日本净土真宗的思想,直至今天。

(作者系扬州大学社会发展学院讲师)

^① 杨文会:《〈佛教初学课本〉注》,《20世纪佛学经典文库·杨仁山卷》,武汉大学出版社,第37页。

^② 《云栖净土汇语》,《弘续藏经》第62册,第7页下。

山川异域 风月同天(二)

—— 中日曹洞宗之同异性比较

□ 金易明

摘要:曹洞宗自公元十三世纪中叶由日僧道元禅师从南宋时期“五山”中的宁波天童禅寺(当时称之为景德寺)长翁如净禅师处得印可,并承续天童曹洞法脉后,传回日本。一二四四年,道元禅师于福井县吉祥山伞松峰下建永平寺、弘传曹洞宗,成为日本曹洞宗开山祖师。七百七十多年来,日本曹洞宗已然成为日本佛教信徒主要信奉的法脉之一,在日本佛教界具有举足轻重的影响。笔者以为,对道元禅师的研究及禅法的光大过程中,对其禅法与中国曹洞宗之间的同异点的研究,需要有切实的把握,由此也必将有力推动中日两国佛教间畅通的交流、对话。本文拟通过中日曹洞宗法脉及其宗趣思想的概述、如净禅师与道元禅师师徒交往传法的过程、以及中日曹洞宗间的差异性等三个部分,展开讨论,显发笔者之浅见。

关键词:曹洞宗;如净禅师;道元禅师;宗趣比较

三、中日曹洞宗于禅意宗趣上的差异性浅议

但凡对道元禅师生平及其著述有所了解者,均无不为道元禅师作为日本佛教思想史上无与伦比的大德,及作为曹洞宗开山祖师所展现的杰出深邃思辨力、不同凡响行动力、慑服大众的人格魅力所折服。纵观道元禅师作为日本曹洞宗开祖的行持及其思考是颇具特色的。正如道元禅师名著《正法眼藏》汉译者何燕生先生在该书底面上留言评价道元禅师那样:“道元在《正法眼藏》中对禅宗的一些重要思想概念作了不少创造性的阐释,反映了道元是如何吸收中国禅思想并进行日本化的情况”。其实不仅是在《正法眼藏》中,包括道元禅师其他著述,及日常于永平寺的弘法开示指点,以及向镰仓幕府权贵们的说法,都无不体现出其致力于佛教日本化的诠释、禅法与日本大和民族之性格禀赋的适应。也正因为由此,故而其所传的曹洞宗,与中国固有的曹洞宗相比较,有着相当的禅义宗趣上的差异性。而这种差异,并非道元禅师的奇思妙想或标新立异、故作奇特,而是基于其对禅意宗趣、尤其是曹洞禅意的特殊理解的:

首先,在道元禅师之前,已有空海上人与最澄上人从大唐将唐密与天台宗引入日本,并且在日本创建包括奈良东大寺,及日本教界重镇高野山与比叡山道场。道元禅师本人早年也曾造访参学过比叡山。但正是因其有此经历,后又在建仁寺荣西大师这位临济大德座下学禅一年、并继而在其法嗣明全师座下长期学习禅法,故而其在比较后发现,日本国的佛教是结合固有大神教之要素、并不真实的佛教信仰形态。在接受如净禅师印可传法后,道元禅师摒弃其以前在故乡所学佛教,建立由其自身自觉的真正佛教信仰和修学体系。得到如净禅师印可的、并为其自证的佛法,被道元禅师称之为“直承诸佛祖师的佛法”。他强调坐禅是源于释迦牟尼佛,继承菩提达摩以来中国禅宗各派传统的“正传佛法”。“须知学道所定之参究者,即坐禅办道也”。^① 但又拒绝使用“禅宗”之名。由其作为开祖的日本“曹洞宗”一名,其实也未为其所认可。道元禅师所重视、关注与视若瑰宝的,唯有其所言的“正法”,而“坐禅”则是其正传。道元禅师认为,世上未有“末法”只有正法。而菩提达磨祖师将正法传入中国,而其自己则将正法

^① 道元著·何燕生译《正法眼藏·坐禅篇》第十二,宗教文化出版社2017年5月第一版,页91。此章中道元禅师逐字逐句诠释了宏智禅师之《坐禅篇》,并对宋时中国诸多禅宗道场中颠倒坐禅之意趣宗旨的行为,以及汉传佛教中对坐禅之虽高超但却空泛虚浮的批判,进行了分析批驳。直斥南宋禅林之腐败僧侶为“杜撰之徒”。

传入了日本。

其次,虽然道元禅师于其终生所尊奉崇敬的天童如净禅师耳提面命下证得正法,但是,其对何谓正法,则有着自身独特的感悟。凭借着犀利的洞见与深刻的领悟,道元禅师于其《正法眼藏》的第三篇《佛性》^①章节中,展现了自己对于最为真切的、最为玄奥的人人丰具的佛性之深刻把握。由此奠定了道元禅师对前代祖师的话语、论断作出真切的判断,对佛陀的经教给予精准而深刻的诠释。由此,其“正法”观代表着纯粹而精妙大乘佛教,因为其最为真切而隽永地揭示了佛陀开悟所证之法。无疑的,这一切都源自于道元禅师自身对于正法长时期精进探求、于正法的存在性深切体证。由此“正法”观出发,道元禅师对从日本到中国、乃至上溯至印度的佛教信仰及其义理、教制等,在其传播过程中所注入的赝品般的某些“相似佛教”,进行了反思、梳理和批判。尽管道元禅师客观地认为,中印的佛教比较日本佛教要可信,可靠。

其三,虽然道元禅师非常重视,并且曾经多次强调“佛祖之道,只坐禪也”。^②但这并无碍于其为日本佛教提供丰富而深刻的佛学思想宝藏。但凡细细品读过其《正法眼藏》者,均无不为其由禅语机锋中所昭示的极为深刻而缜密、睿智而犀利的思辨能力所折服。道元禅师思想和观念的哲理性之强,绝不亚于任何一位佛教义理大家。诚然,道元禅师作为严谨的坐禅实践者,从留存于世的其本人与其弟子们的著述中,后人可深切感受到其不仅诲人不倦教育弟子们要认真坐禅,且自己身体力行率先垂范,一生笃行实践坐禅。但这并不有碍于其具有敏锐感受禅语中深邃哲理的思辨能力,无疑,其拥有天赋的哲学思辨能力,具备深刻洞见禅语机锋、禅悟境界中所蕴含深刻哲理的哲学家心灵。《正法眼藏》并非简单禅宗公案与祖师禅语的记录,也非机械的禅悟经验体会记录,其在哲学思辨方面的阐述、对禅语机锋、禅悟境界中蕴含深刻佛法义理、佛陀正法之阐释,是无与伦比。客观而言,如道元禅师那样能融贯哲学思辨之睿智与宗教修证之体验、领悟、洞见于一体者,在人类宗教实践家中,也许只有出身于其后二十五年,被罗马教廷尊为“天使博士”、哲学大师的多玛斯·阿奎那才能与之相提并论。

众所周知,日本佛教的宗派及其僧侣阶层是在隋唐时期有遣隋使与遣唐使后,才逐步形成的,其接受使用和撰写的佛法及经文、文献,都是以汉语为载体的。即使日本文字本身,据传也是由弘法大师空海上人首先根据中国文字的楷书与草书形成表音的假名而构建的。因此,日本佛教界的领袖们,通常都用汉字书写佛教文献,包括道元禅师早年刚回国时所撰写的《真字正法眼藏》也是用汉文所撰。但其是第一个用日文撰写佛教文献的,因此其《假字正法眼藏》成为日文佛教文献之开山之作。然正因为其是首部日文佛教文献,故而在其中随意夹杂汉文佛教名词和当地口语,用母语表达对佛陀思想及禅悟境界的深邃通透理解和梳理。道元禅师的日文著述风格令人费解而又表述独特,此与道元禅师欲于著述中表述的是亲证的体验与领悟有关,而此往往并非以常规语言系统所能完整精准表达的,道元禅师运用由自身主体认识出发而获得的生动语言予以表达。整篇《正法眼藏》中,引用的佛教经论语言片段不少,但其诠释往往表现为出自于其自身不同寻常的理解。由此,对于佛法,道元禅师是将探求与证悟结合思辨与表达而圆融呈现的。这也是其《正法眼藏》具有非凡之价值之缘由。当然由此决定了以其为开山祖师的日本曹洞宗与“一花五叶”中的曹洞宗存在差异显著的个性。

关于中日两国曹洞宗的同异,《正法眼藏》汉译者何燕生在《道元和日本曹洞宗》一文^③中曾比较明确指出:从道元围绕修行与证悟关系而确立“修证一等”观念而言,道元禅师并不囿于曹洞一宗,而是于“正法”的立场拒绝使用“曹洞宗”称谓,形成中日两国曹洞宗传承世系上相背离的格局。道元禅师以“入宋求法沙门”的身份,自信所接受、所弘扬的为“正法”真传,因而对广义上的禅宗义理体系,及其禅

^① 参见何燕生译《正法眼藏》,宗教文化出版社2017年5月第一版,页27~45。

^② 道元述·怀奘记·池田鲁参着《正法眼藏随闻记·现代语訳》卷六,东京大藏出版1993年8月初版,页423。

^③ 何燕生先生《道元与日本曹洞宗》一文,据传发表于中国佛教协会会刊《法音》杂志1993年的5~6期上。但是笔者未能找到,故而本文所引用的何燕生先生该文,引自于“大众学佛网”,该文网址是“<https://www.hzsmc.com/cdz/44110.html>”。

意宗趣予以富有独创性的论证，并加以思辨及哲理化，从而提出以“修证一等”或“本证妙修”为核心的禅法修证体系，由此拓展了中国曹洞修证观。道元禅师并非完全认同中国曹洞教理与修行旨趣。正如笔者在本文第一部分所归纳的那样，曹洞宗发轫于洞山良介和曹山本寂两位大德的初期，事实上是继承和光大了石头希迁的禅学思想，立足于“正偏五位”说，表现为“君臣”与“功勋”五位；后又出现宏智正觉禅师的“默而常照”的“默照禅”风。道元深受“默照禅”影响是有脉络可循，其所提出的“修证一等”禅风，事实上即是对默照禅的拓展。对于这一种禅风在修行上的具体表现，何燕生先生归纳为：

道元认为，坐禅修行与证悟解脱，并非是前为因、后为果的因果关系，而是与彼此等同的“直指”性统一。坐禅实践的本身就是证悟解脱的全体。他劝诫人们不要为求得证悟而去参禅打坐，应为坐禅而坐禅。而且他还指出，这种坐禅，是一种超越时空的证悟，当下“直指”，即是“本证”全体。道元这种无所得无所悟的禅风，近似于中国的早期禅宗的“不图作佛”的禅风，但与曹洞宗的“默照禅”相异，与如净的“只管打坐，身心脱落”中所表明的禅风也并非一致——尽管道元是因闻如净此语而获证悟的。

对道元禅师为发轫、开山的日本曹洞宗与中国曹洞宗在禅意宗趣上的差异，基本上可以归纳为五个方面。

首先，以“身心脱落”代替“开悟”。中国禅宗始终将“开悟”作为修学禅宗收获与成就与否的重要依据。然而，道元禅师以后的日本曹洞宗，基本未曾或很少提及“开悟”，而是将修习禅坐的成就归之于“身心脱落”。《办道话》中，道元禅师有言：“今授之功夫办道者，乃于证上现万法，于出路行一如也。其超关脱落时，岂拘此节目乎？”译者何燕生先生批注道：“‘超关脱落’，即超脱烦恼，获得身心自在。意指禅宗所说的‘开悟’”。^①但是，其中译者还是未能深刻领会到道元禅师的“身心脱落”与禅宗之“开悟”的细微但却确定了中日禅宗修学不同路径的差异性。“身心脱落”是一种对“悟”的检验，并非“悟”之本身。也即是“身心一如，身外无余”的禅悟境界。但如脱离“悟”谈论“身心脱落”，则会被窄化理解，将其仅视作“身心轻安”境界而已。此乃声闻乘禅定法于修行达到欲界定、未到地定、乃至初禅等定境时，都可能生起的定境。所谓“身心脱落”绝不仅是心境的“空”而已，而是证入常住心体之后的一种体验。由此可见，曹洞宗所谓“身心脱落”并非离开“悟”外另外有一个“身心脱落”，而是在开悟过程中获得一种“身心脱落”效验。

其次，以“办道”替代“疑情”与“参究”。《正法眼藏》之开篇的序言，被道元禅师命名为“办道话”。而“办道”者，其实可归纳为“功夫办道”。^②其《正法眼藏》全文中也常见有“办道”一语出现。而中国禅宗典籍中时常出现的“疑情”、“参究”等词汇在道元禅师著作中，及在日本曹洞宗道场修学中却常出现。从何燕生先生所译《正法眼藏》七十五章中可见，未有“疑情”或者“参究”为主题者。作为禅宗修学的专著，这是非同寻常而有其特别用意的。翻开《正法眼藏》，列于第一为首的即《现成公案》。对此题目，译者何燕生先生有段解释：

“现成公案”，意指现前的一切事物、语言，行为等都表达着佛祖开示的道理，凸现着该事物的绝对性和真实性。^③

显然，在此，道元禅师是将现成诸法的任运呈现视作为公案，而公案也即是一切现成的。为此，其又何来所谓“疑情”陡起，又何必矫情于死参穷究地“参究”不止？既然不起疑情，不作参究，所以自然无所谓释疑情而参究得“悟”了。由此，当下之一切所作所办者，无非就“办道”一事概括之了。然而，自五家分宗后的“分灯禅”，却无论哪宗哪派，就教法而言都无不藉助于“疑情”而入。众所周知，一般教下诸宗都强调“从闻思修，入三摩地”，而宗门则强调须起“疑情”，方能由“参究”入门。如明代无异元来禅师

^① 道元《办道话》，何燕生译《正法眼藏》，宗教文化出版社2017年5月第一版，页1。

^② 何燕生先生在《正法眼藏》之《办道话》脚注中对此有诠释。认为“禅宗将坐禅修行等实践称之为‘功夫办道’，在这里主要指坐禅”，见何燕生译《正法眼藏》，宗教文化出版社2017年5月第一版，页1。

^③ 道元着·何燕生译《正法眼藏·第一·现成公案》，宗教文化出版社2017年5月第一版，页18。

在《宗教答响》中说：

吾宗门下，毋论利钝贤愚，但以信而入。既发起猛利心，如坐在铁壁银山，祇求迸出；诸妄想心，悉不能入。观照功行，安将寄乎？果得一念迸升，如披云见天，如获故物，观照功行，亦何所施？祇贵参究之念甚切，其参究亦涉于功行，但不以功行立名。如看破世缘，切究至道，亦涉于观照，但不以观照立名。^①

所谓“铁壁银山，祇求迸出”正是指出疑情之急切。但从日本曹洞宗诸宗师日常开示和平时行持中可以感受到，曹洞宗人与其说是在参究，不如说其真的是在勤恳踏实而平凡地“办道”。因为，日本曹洞宗僧人都秉承一个宗旨，即严格意义上而言，修行时任何刻意努力都并非办道学法之增上缘，因为如此将会助长其身心产生更多烦恼、苦迫，其多出的烦恼与苦迫会激荡起心灵的涟漪不断。而从另一角度而言，如于日常平凡中未有努力，其绝对宁静亦不可能达到。由此，最好的修行不是发起“猛利心”而参究心切，而是有所努力，此所谓努力即是办道；但从这努力中须达到物我两忘境界——既无主体性之“我”，亦无客体性之“物”。由此可见，日本曹洞宗的修学理念与中国禅宗之修学观有着迥然不同风格，其考虑的侧重点亦是截然不同的。

其三是将“只管打坐”视作为独一家门。这与道元禅师将坐禅看做是“佛佛祖祖之要机”的观念密切相关。如细思佛陀由沙门出家而六年苦行，并成就佛道的历程，以及历代大德主要修学之方式、窍诀，则道元禅师所言不虚，无怪乎其从“已有佛佛祖祖，皆使用此要机也”的现实榜样楷模的垂范中，得出“嫡嫡相承者，唯此坐禅之宗旨也”的结论。然而道元禅师于入宋参学过程中，不无遗憾地发现：“古来知坐禅为坐禅者少矣！而今现在大宋国之诸山，有为甲刹之主人者，不知坐禅、不知学者众”。^②道元禅师对大宋禅宗呈现出耽于口头机锋、沉湎于佛教外在形式的末流之风是有警觉的。作为参学于宋的局外人，其实道元禅师对南宋时代道场之间在冠冕堂皇话语掩饰下的明争暗斗，包括“五山十刹”制度推行下、各地寺院争夺当地首刹——“甲刹”地位所展开的争名夺利，是极度反感的。尤其是道元禅师自身上过比叡山，对自己那位将中国茶树种子引进日本的东瀛茶道鼻祖荣西师公与比叡山之间的恩怨、以及自己在创建永平寺前后不断受比叡山僧团排挤，都有着切肤之痛。因此，道场不是官场、商场，佛殿又岂是宫殿？如若道场混同商场、看齐官场，佛殿类似朝廷宫殿，长此以往，则必将正法不彰，佛教未有前途，也无佛法驻世。非佛之法驻世并非为“末法”，其即“无法”暗昧时代。因此道元禅师谆谆教导弟子，作为佛子须务“脱落身心”之正业，当投身办道，而非以佛教与禅法为外衣与装饰，却行世俗追名逐利之实。由此，道元禅师在日本建立永平寺僧团，以“只管打坐”不存妄缘幻相，笃实修学身体力行并垂范僧团。

当然，道元禅师也考虑到其所处的镰仓幕府时代的佛教，已深为空海上人、最澄上人所传唐代真言宗、天台宗，及在扶桑国所形成的独具特色的东密、台密等影响，因此对于“只管打坐”会提出疑问：

问曰：“修此坐禅之人，更兼修真言、止观之行，可有无妨碍耶？”然后自答：“（予）在唐时，因向宗师问真诀，云：西天东地之古今，正传佛印之诸祖，皆未闻兼修如斯之行。诚哉！不专一事，则不达一智”。^③

显然，中国元明清三朝时代流行的是“禅净兼修”的禅净合一，至于“禅密兼修”则只有日本佛教界有此传统。然而，坐禅与止观的结合则是中日佛教界之通例。因为“止”为定学、“观”为慧学，止观与禅法的结合本为中国禅宗之参禅坐禅的内涵，因此，止观坐禅的圆融为中日佛教所共通。道元禅师上述的“设问”中，提及止观与坐禅之“兼修”，如若真有提出此问题者，似其“兼”者为不妥。止观坐禅本圆融一体，无“兼”之说。诚然，曹洞宗与其他宗派分水岭在于其特殊的纲宗而非具体修学的法门。参禅、坐禅、止观、公案等法门，临济用，曹洞也不拒绝。曹洞历史上就未曾对法门有过独特规范。因此“只管

① 《无异禅师广录·宗教答响五》卷廿五，《卍续藏》册一二五，页304下。

② 道元著·何燕生译《正法眼藏·第十二·坐禅篇》，宗教文化出版社2017年5月第一版，页95~96。

③ 道元《办道话》，何燕生译《正法眼藏》，宗教文化出版社2017年5月第一版，页11~12。

“坐禅”系日本曹洞宗一大特色，也是道元禅师经过对诸法门梳理后、对日本曹洞宗所作的法门上规范要求。

其四是以“默照”替代“逼拶”。但凡熟悉禅宗历史者都知道，北宋末临济杨岐派殿军大慧宗杲禅师所倡导的“话头禅”，与曹洞宗法脉传人宏智正觉禅师所倡导的“默照禅”之间，有过颇为有趣的争执。明显处于强势的大慧宗杲禅师的“话头禅”，最终在中国禅宗界站稳阵脚，在批驳“默照禅”为“邪禅”的过程中，奠定了临济宗的“一片”之大势。而在临济声势强劲的批驳中，曹洞由此只能存于“一角”而处相对逼仄之境地。至于“逼拶”一词，其原意是指空间的狭窄、逼仄，后引申为身心的自我逼迫。至于修禅中的“逼拶”之风，历代禅师都有提及，系指学禅者带有自我逼迫的心态去执意进入狭窄境界。明代曹洞宗禅师无异元来大德对此有个说法：

如究理之人，念不分散。不但不分散，而逼拶入理，念不生故。诸念不生，岂非止耶？全身入理，心境旷然，岂非观耶？具足止观二法，而不名止观，意在禅那也。^①

其实，无论是曹洞宗还是临济宗，其禅悟的过程中运用参话头方式，于话头未破时，身心“逼拶”的情形是常见的现象。一旦如无异元来禅师所指出的“全身入理”后，即能使“心境”由“逼拶”转为“旷然”。而同为无明慧经禅师法嗣的明代鼓山涌泉寺住持、一代曹洞宗大德永觉元贤禅师亦曾论及禅法修学上参话头所遭遇“逼拶”的问题：

此话头未破之时，工夫逼拶得紧。或见种种异境，或生种种异解，并是妄识作桎。便当一刀挥断，待得？地一声，自然千妥万当。若初做工夫时，势必难上，蓋是昏散，二魔习熟，难遣耳。虽千做不上，万做不上，决定要做上。如古人所谓：愚公移山者焉。捱来挨去，自然工夫渐熟，自有到家之日。^②

而道元禅师认为克服“逼拶”的办法，是以“默照”法替代之。其中所蕴含的意义，于其一贯的“只管打坐”禅法风格一脉相承，系对参话头禅法之有效性的一种否定。而希冀由“默照”来避免参话头中的“逼拶”，恰是大慧宗杲禅师对此以“默照”取代“逼拶”，而却具有否定“话头禅”普适性潜在实际效应的敏锐反应，促使其将宏智正觉禅师的“默照禅”批为“邪禅”。其实，在宋朝、包括以后明清时代，都未曾有否定“话头禅”者，包括曹洞宗门的无异元来、永觉元贤等大德，以及道元禅师嗣法师父长翁如净禅师等，都是通过参话头而开悟的。而正如笔者前述的，曹洞宗与其他宗派之分水岭不在其所修法门，即使宏智正觉禅师的默照禅也并非为曹洞宗视作修行唯一法门，默照禅的倡导者宏智正觉禅师也仅是对“默照”相对有所强调而已。故而，道元禅师似乎对大慧宗杲这位既毁自己嗣法师父圆悟克勤禅师之《碧岩录》刻板，又攻击天童正觉禅师为“邪”的径山大师，评价颇低，揶揄之处不少：

圆悟禅师者，古佛也，十方中之至尊也。自黄檗之后，如圆悟之尊宿者不有也。亦是他界罕见之古佛也。然则，知之人天，少矣！可怜娑婆世界！今举圆悟古佛之说法，检点宗果上座，则宗果无有及师之智，无有等师之智，况乎优师之智，梦也未见也！是故，当知宗果禅师者，不及减师半德之才也。仅祇暗诵、传说《华严》、《楞严》之文句而已也。无有佛祖之骨髓。^③

正是基于对话头禅之普适性的疑虑，以及由参话头不当而陷于“逼拶”不能自拔，更有禅门所常见的或巧言令色只有嘴上工夫、或鹦鹉学舌而实际毫无半点悟境体验之徒混迹参禅者中间投机取巧、滥竽充数；等等陋弊的存在，导致道元禅师提出并坚持在日本曹洞宗道场中以“默照”替代“逼拶”，以“只管打坐”为要务，不倡导参话头。当然，“默照”并非枯坐，“只管打坐”也并非摒弃义理智慧。“默照”之关键在于能于摄心静坐中达到潜神内观，以臻于内息攀缘的定境，但其要旨在于能至于悟道。如果不能达到上述要求，则或有散乱心、或有攀缘心、或耽于定境而沉湎之，则“默照”将或流于形式，或沦为闭塞型枯坐而已。为此，明代中兴曹洞宗之大德湛然圆澄禅师曾经给予总结：

^① 《无异禅师广录·宗教答响二》卷廿二，《卍续藏》册一二五，页282上。

^② 《永觉和尚广录·示黄孟扬居士》卷第九，《卍续藏》册一二五，页501下。

^③ 道元著·何燕生译《正法眼藏·第六十九·自证三昧》，宗教文化出版社2017年5月第一版，页509~510。

或有不信用工，祇向册子上记些闲言剩语，抵对得人，便谓了事，不知正是所知障。或有不信直下领会一着子，执住工夫，终日死堆堆地，古人目为黑山鬼窟。或有不信直下休歇，定谓有悟，日久成狂。或有不信有悟，将个现前无明身心，认为自己，终世疑惑。或有身虽入堂，而心在世缘。或有随尔上下而无一心参扣。如是等，皆名邪见。若是真正参禅的，定不向这瑞安身。将个本参话头顿在面前，久久缘熟，自然开悟。切不得于自心中起闲伎俩，塞却悟门。^①

对各种修行中所出现的偏差与弊陋，湛然圆澄禅师都给予剖析。其实绵密回互，不落两头，不住中间，断除一切执取与边见邪见，令修行人真实证人的风格，正是曹洞宗风殊胜的凸显。

最后是以“修证一等”替代“无修无证”。正如前述的那样，日本佛教的禅宗，尤其是曹洞宗并不将“开悟”时时牵挂。传统的中国禅宗确实强调“无修无证”，然而，道元禅师则非常强调“修证一等”，亦即对于修学本身的强调，替代了对于悟境的孜孜以求。当然不强调悟境，并非说开悟本身不重要，而是现实中更需要强调的是可践行的修学次序与规范、操作。对于修学中执着于“开悟”而却为“悟”所累、为“悟”所缚而不得所“悟”的弊陋，中国禅宗诸门派都寄望于在渐修积累基础上达到顿悟的突破。一旦突破身心、名相分别、见思二惑之藩篱束缚，则既然“修”、“悟”臻于圆满，则其所谓“悟”之相待的“迷”即告破解，未有“迷”则亦无所谓可挂碍之“悟”；而一旦无所谓“转迷为悟”的“修”之完成，其所谓“修”亦无可执泥。在此基础上建立的“无修无证”，并非对于“修证”本身的否定，建构于殊胜法缘基础上的“修证”是修学佛法的必要，而此缘起上的“修证”本身作为“指月”之“指”，于月明之时则是无需执泥、挂碍的累赘，系“无修无证”蕴含的正义。然众生望文生义、为我所需地任意解释，视“无修无证”为自身懈怠修学、颟顸禅意的借口托辞。禅宗末流者“无修无证”、“不执着”、“不挂碍”如口诀一般挂在嘴边，而全然对此深邃禅意宗趣一片茫然。

目睹并亲历大宋朝禅宗末流者借口“无修无证”而放逸懈怠成为风气的现实，道元禅师从一切皆是“现成公案”的理念出发，搁置玄而又玄的“当下即悟”命题；在“只管打坐”的作持中，贯彻“修证一等”的观念，将无谓且空泛浮躁的“悟”境求索，化作坚持“修”禅的当下行动，倡导“只许直下承当”的笃实修学风范。固然，道元禅师与日本曹洞宗所笃行的“修证一等”观念，事实上有等同“修”之过程与“证”之结果，从而混淆“修”与“证”——过程与结果、消解“开悟”本身在禅学中地位的偏向。从包括铃木俊隆《禅者的初心》在内的日本曹洞宗诸大德著述、开示弘法中，比较多的强调“只许直下承当”，而对于“开悟”的修证结果却并不强调，虽然也不否认“开悟”的重要性，但事实上认可修行本身约等于证悟的事实。这是道元禅师“修证一等”观念对后代日本曹洞宗深刻隽永影响之典型。

对于令人颇为纠结的修证关系的把握，对于是以修代证，或强调修证之次第重要性的问题，无异元来禅师于《宗教答响》中曾说：

坐断两头始得个入门；向上一路更须自看。不然尽是鬼家活计。安可以修证同日而语耶？果颠倒不到此地，即名自欺，此辈名为可怜愍者。宁堪齿录。南岳云：修证即不无污染，即不得，即此不污染之修。可谓圆修还着得个“修”字么。即此不染污之证。可谓圆证还着得个“证”字么？如此则终日修而无修，扫地焚香，悉无量之佛事。又安可废？但不着修证耳。^②

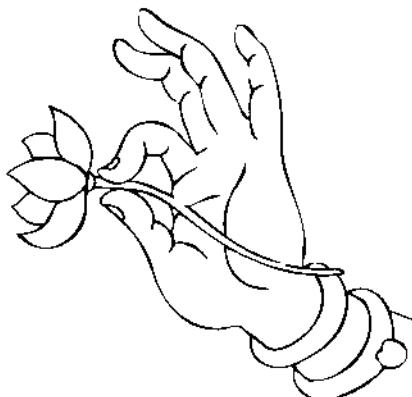
无异元来禅师明确，中国曹洞宗对于修证的态度是明确的，即既不执着于修证，又决不废置修证。曹洞宗深受华严宗风影响，不仅“正偏五位”在义理上对理事关系的把握精到精准，且其由此而对法界圆融、理事圆融的基本理路亦是接受并把握得尤其娴熟而精巧。于修证关系上，其遵循曹洞一贯的“坐断两头”的准则。为避免修学禅法陷于“尽是鬼家活计”的境地，故而中国曹洞宗之宗风是，绝不妄以“无修无证”来作为放逸懈怠之托辞，亦不以“修证一等”来承当。就此点而言，不仅是中日曹洞宗之间的根本性分歧，亦是道元禅师根据日本佛教信徒之根机，将禅宗日本化的最为着力与突破之处。

① 《湛然澄禅师语录·上堂》卷第一，《卍续藏》册一二六，页179下~180上。

② 《无异禅师广录·宗教答响五》卷廿五，《卍续藏》册一二五，页304下~305上。

不容置疑的是，道元禅师系东瀛来华求法高僧中成就突出者，其在中日佛教交流史上的地位，以及对日本佛教信仰、自身文化的影响力，完全可比肩于弘法大师空海上人、传教大师最澄上人。而就道元禅师所传曹洞宗而言，诸多中日佛教学者或套用惯用词，谓其发展了中国曹洞宗，或错用赞美词，谓其超越了中国曹洞宗。实际上，无论是“发展”或者“超越”，似乎都无法恰当体现道元禅师在中日佛教交流史上、尤其是在曹洞宗传承史上的真正地位和杰出贡献。其实，超越即是发展，未有超越、谈何发展？笔者以为，道元禅师首先是位中日佛教交流史上不可替代的大德，没有道元禅师，日本曹洞宗即使有所传播，也绝非是如今规模、影响，其信仰形态与禅修风格、禅学思想体系也并非如今所呈现的面目。而道元禅师最难能可贵的是，其拥有杰出的哲学思辨能力，敏锐的观察能力。其虽在大宋朝接受佛法，于如净禅师座下成为法嗣并获印可。但对包括长翁如净恩师，及圜悟克勤等以往禅宗大德的敬仰崇奉，并不妨碍其对中国宋朝时期禅宗基本面的观察，也不影响其对中国禅宗弊陋之处的冷静思考。在观察思考与比较的基础上，道元禅师确定了日本佛教对中国佛教禅法的取舍，以适应日本的国情、社会、文明禀赋与文化属性。就道元禅师“只管打坐”禅法本身而言，与其说源自于中国曹洞宗，似乎不如说与流行印度、西域、及达摩祖师以前中原一带的传统禅法之风格更为接近。诚然，正是由于道元禅师具备巨大的勇气和敏锐深刻的思辨，才铸就了其完成对中国曹洞宗的某种改造、变异，开创了禅宗日本化的范例和典型。也正因为如此，道元禅师以后，中日佛教文化交流由单向的中国向日本输出佛教，转化为相互之间的双向互动、交流与借鉴。（完）

（作者系上海佛学院副教授）



天台止观《四念处》的考察(二)

□ 赖贤宗

摘要:在《阿含经》之中,四念处是指:身念处、受念处、心念处、法念处。本文对于宋代慈云遵式关于《四念处》的撰述的论断加以重检,在细密的文献对比之中阐述其价值。在天台宗智者大师(智顗)的著作之中,其中传有《四念处》四卷之作。章安灌顶之《四念处》卷一开头的文字相当于序,引用《大般涅槃经》的“四句不可说说无生”,也就是“生生不可说、生不生不可说、不生生不说、不生不生不可说”,依据这四句之教,来修持天台判教之中的化法四教藏通别圆的四念处禅观,成立四种四念处禅观。本文考察智者大师《四念处》所阐释的四教藏通别圆的四念处禅观,以阐明阿含经四念处禅法的中国化的过程过程,也就是《阿含经》四念处禅法只是藏教的四念处禅观,还要逐步提升到通教别教与圆教的四念处禅观,此中的圆教的四念处禅观是指天台圆教的圆顿止观意义上的四念处。

关键词:四念处;智顗;禅观;灌顶

三《四念处》的解脱诠释学:以“四句不可说说无生”为主轴

关于这个四卷本《四念处》藏通别圆的化法四教所说的实践道之四念处的内涵是甚么?在《四念处》卷一的开头有一篇相当于序的文字,引用了《大般涅槃经》的“四句不可说说无生”:

“一切诸法皆不可思议。不可思想图度。不可言语商略。何以故。言语道断故不可议。心行处灭故不可思。大经云。生生不可说。生不生不可说。不生生不可说。不生不生不可说。既不可说亦不可思。大品云。色不可说。乃至识不可说。眼不可说。乃至意不可说。色不可说。乃至法不可说。眼界不可说。乃至法界不可说。当知五阴十二入。十八界。皆不可说。”^①

《四念处》一书此处的大经是指《大般涅槃经》。《大般涅槃经》的“四句不可说说无生”,乃是“生生不可说、生不生不可说、不生生不说、不生不生不可说”,《四念处》的卷头序说之“四句不可说说无生”,阐释了天台判教之化法四教的观心法门。

上述引文的大品是指《大品般若经》(鸠摩罗什翻译)。在《大品般若经》说:色不可说乃至识不可说。这不可说的境界是生生、生不生、不生生、不生不生之四句,依据这四句之教,修四念处禅观的观心法门,也就是心念处与法念处,如此成立四种四念处禅观,这就是化法四教藏通别圆搭配于四念处,如现行的《四念处》一书的藏通别圆四教的所各自之四念处禅观,就是如此。

《摩诃止观》卷第五下,讨论《大般涅槃经》的“四句不可说说无生”说:

“大经云:十因缘法为生作因,亦可得说者。今解。此即无生门遍立之义。亦如佛藏遍吹即成也。十因缘者。从无明支乃至有支立诸法也。……

立声教者。析爱取有起故感三藏教,是为生生不可说十因缘法。为生生作因,亦可得说,说生生也。

体爱取有感于通教。是为生不生不可说十因缘法,为生不生作因,亦可得说。说生不生也。

渐爱取有感于别教,是为不生生不可说十因缘法,为不生生作因,亦可得说,说不生生也。

顿爱取有感于圆教,是为不生不生不可说十因缘法,为不生不生作因,亦可得说,说不生不生也。

众生若立,一切惑法因果立。一切所化立。机教若立,一切解行因果立。一切能化立,是为无生门一立一切立。故大品云:若闻阿字门则解一切义。佛藏云:一吹一切悉成。此之谓也。”^②

① 《四念处》,《大正藏》第四十六册,页555。

② 《摩诃止观》卷第五,《大正藏》册46,页61。

关于《大般涅槃经》的“四句不可说说无生”，智顗讲述而由灌顶笔记之《妙法莲华经玄义》卷一说：

“此经云：不可以言宣。大经云：生生不可说，乃至不生不生不可说。亦可得说十因缘法为生作因。亦可得说十因缘者，从无明至有此十成于众生具四根性。能感如来说四种法。若十因缘所成众生，有‘下品乐欲’，能生界内事善，拙度破惑，析法入空，具此因缘者，如来则转生灭四谛法轮，起三藏教也。

若十因缘法所成众生，有‘中品乐欲’，能生界内理善，巧度破惑，体法入空，具此因缘者，如来则转无生四谛法轮，起通教也。

若十因缘所成众生，有‘上品乐欲’，能生界外事善，历别破惑，次第入中，具此因缘者，如来则转无量四谛法轮，起别教也。

若十因缘所成众生，有‘上上品乐欲’，能生界外理善，一破惑，一切破惑，圆顿入中，具此因缘者，如来则转无作四谛法轮，起圆教也。

复次一一教中，各各有十二部经，亦用悉檀起之。”^①

《妙法莲华经玄义》卷一此处引文是一种笔者另文所说的“否定型的诠释类型”，此中所涉及的“四句”（生生、生不生、不生生、不生不生）搭配于化法四教与四种四谛，可以简示如下：

1. 藏教的主张是“生生不可说”（此处的“不可说”是“破斥”的意思，下三句也相同），生界内事善，拙度破惑，析法入空。凡夫执着于“业力流转之生生”，藏教行者修持禅观加以破斥，故说“生生不可说”。

2. 通教的主张是“生不生不可说”，生界内理善，巧度破惑，体法入空。通教破斥藏教行者关于“生不生”的主张。通教行者实修“不生生”的禅修，从而不生之中生起救度众生的大悲方便，从而破斥藏教行者“生不生”之主张。

3. 别教的主张“不生生不可说”，以破斥通教行者的“不生生”，生界外事善，历别破惑，次第入中。别教破斥通教行者关于“不生生”的主张。别教行者实修“不生不生”的禅修，识不生，境不生，混入重重无尽之华严法界，从而破斥通教行者关于“不生生”的主张。

4. 圆教的主张是“不生不生不可说者”，生界外理善，一破惑，一切破惑，圆顿入中。圆教行者实修“圆教生生”的禅修，从而破斥别教行者关于“不生不生”的主张。

将上述《妙法莲华经玄义》卷一的文本所涉及的各项课题，整理成下表。四种不可说、化法四教、破惑证真、生善的对照表：^②

四种不可说	化法四教	四句不可说，			
四种四谛	破惑方式	悟入真理的方式	生起之事善、理善		
生生不可说	藏教破“生生”	生灭四谛	拙度破惑	析法入空	界内事善
生不生不可说	通教破“生不生”	无生四谛	巧度破惑	体法入空	界内理善
不生生不可说	别教破“不生生”				
无量四谛	历别破惑	次第入中	界外事善		
不生不生不可说	圆教破“不生不生”	无作四谛	一破惑一切破惑	圆顿入中	界外理善

《妙法莲华经玄义》卷一此处将“四句不可说”与“化法四教”、“四种四谛”、“四种破惑证真”加以对照排比，可以说这是智顗在其思想发展的过程中第一次将“四句不可说”的解脱体验从“判教”与

① 《妙法莲华经玄义》卷一，《大正藏》册 33，页 688。可参阅吴汝钧所著之《法华玄义的哲学与纲领》页 97 ~ 100 的相关诠释。

② 赖贤宗〈天台佛教“四句不可说”之解脱体验的破惑证真之诠释〉，收入赖贤宗著《天台佛教的解脱诠释学》（台北，新文丰出版公司，2010 年四月）。

“破惑证真”来展开诠释。

《四念处》一书阐明藏通别圆化法四教的四念处禅观，《四念处》卷一说：“今从此义粗为四说说。即是教依教修观。即是四种四念处所为。生生四念处。乃不生不生四念处。亦名三藏通别圆四念处。”^①

关于藏通别圆化法四教的四念处禅观，《四念处》卷一又说：“初生生四门亦作因果四说。乃至不生不生亦作四门。门门亦作因果之说。——说中悦种种众生。立种种善根。治种种罪垢。从于种种人第一义。故初中后重说无咎。说即是教。稟教修观。以修观故名修四念处。”^②

《妙法莲华经玄义》卷一之“四句不可说”乃是“化法四教”的佛教义理学关于无生的诠释，而《四念处》一书则是从解脱学的观点来阐明藏通别圆化法四教的四念处禅观。藏通别圆化法四教的四念处禅观的别释分别展开于《四念处》的四卷之中，即《四念处》第一卷是三藏教的四念处，第二卷是通教的四念处，第三卷是别教的四念处，第四卷是圆教的四念处。^③

《四念处》第一卷阐明藏教的四念处，说“世后像法中人。人根转钝深着诸法。求十二因缘。五阴。十二入。十八界等。决定相但着文字。此不知佛意。佛意者。生生不可说。有因缘故作生生说。令物离生死得涅槃。若着文字兴毁净竞。则三界火猛不得佛意。非贤人也（云云）。”^④

《四念处》第一卷所阐明藏教的四念处的内容为“藏四念处。更为三。大意、五停、四念。”^⑤

(一) 大意区分三藏的三和藏的名义。

(二) 略说五停心，“明五停心者。谓数息。不净。慈心界方便因缘观也。停名停住。行人闻生灭四谛。发心观苦谛欲出生死。为烦恼风摇动慧灯。照境不了为除此障。修五停心。息门有数随观等。不净门有九想八背等。慈心界方便十二因缘。皆如禅门中广说。”^⑥

(三) 叙述四念处的十乘观法。这四念处的实践法之十乘观法，这是《大本四教义》的第四卷和本书《四念处》共同阐明的，此为考察两书具有关连的着眼点。本书在这个藏教的部份阴界入境乃至菩萨境之十境的略叙，及六即说，可想也是与《摩诃止观》相通的一段。^⑦

又，四念处之中最重要的是破法遍，也就是遍破一切法的执着，此处说“破法遍者。观因缘生灭。破一切爱见戏论诸法。遍知一一爱见中。有四谛十二因缘六波罗蜜。以其药去病除。”^⑧ 藏教的破法遍的四念处是修持“生生不可说”，破除凡夫在生生之中因执着而有的业惑烦恼。

《四念处》第二卷乃是通教的四念处之解说，《大智度论卷》第五十二说“四念处不异摩诃衍，摩诃衍不异四念处；四念处、摩诃衍，无二无别”。^⑨ 此处，为三点来讨论通教的四念处：要点如下：

大意是理教智断行因果之八义”通”的解释。如此处所说的“前性共缘只见生灭之理。发真断结乃至极果。犹是四枯拙度。今无生四圣谛即事而真。”^⑩ 又，《大智度论卷》第五十二卷：“同禀无生之说故。智通者。诸法不生般若生故。”^⑪ 不见毕竟不生异色，何以故？是毕竟不生及色，无二无别。不见毕竟不生异受、想、行、识，何以故？毕竟不生，受、想、行、识，无二无别。“同禀无生之说故。智通者，通教的四念处是修持“不生生”。又，“同禀无生之说故。智通者”，通有具有1、因果皆通，2、因通而果

^① 《四念处》，《大正藏》第四十六册，页 556。

^② 《四念处》，《大正藏》第四十六册，页 556。

^③ 佐藤哲英《续・天台大师の研究》，东京，百华苑，1967，页 439 - 440。

^④ 《四念处》，《大正藏》第四十六册，页 558。

^⑤ 《四念处》，《大正藏》第四十六册，页 556。

^⑥ 《四念处》，《大正藏》第四十六册，页 557 以下。

^⑦ 佐藤哲英《续・天台大师の研究》，东京，百华苑，1967，页 440。

^⑧ 《四念处》，《大正藏》第四十六册，页 558。

^⑨ 龙树菩萨造，姚秦三藏法师鸠摩罗什译，《大智度论卷》第五十二。

^⑩ 《四念处》，《大正藏》第四十六册，页 563。

^⑪ 《四念处》，《大正藏》第四十六册，页 563。

不通,3、通别与通圆以上三义。

五停心的部分是说明与藏教的五停心差异之别,修阿那波那观入息出息不生不灭即空观,这个观是修阴界人境乃至发菩萨境,运用十乘观,涉及到六即说。

四念处禅观之下的声闻、缘觉、菩萨的念处之别说,这一点是与藏教同样的,而五阴色心的观境即空无生的修观这一点是不样的。^①

《四念处》一书的第三卷阐明别教的四念处,而此书的第四卷则是阐明圆教的四念处。^② 这些乃是菩萨禅乃至一佛乘的中道佛性的“四念处禅观”。阐明别教的四念处,《四念处》一书的第三卷说:“若世出世已如上辩。今依不生生而明别也。《中论》名假名即此句也。”^③ 依不生生不可说。

《四念处》第三卷阐明别教的四念处。此前所修持者为般若,例如藏教行人修持分析空,通教行人修持自性空。别教行人修持是修持无量四谛:

“别教菩萨欲学常住佛性。先修无量四圣谛。后观诸法实相中道。佛性不生不灭。不垢不净。次第梯登先观空。次学恒沙佛法。后开如来藏。次第修三眼三智。是名智别断惑别者。如无量义云。众生欲性无量。欲性无量说法无量。说法无量故药病无量。药病无量故通塞无量。分别校计生灭无生灭。无量无作苦集灭道皆无量。”

此处引用《无量义经》所说的“众生欲性无量说法无量”来解说别教行人修持无量四谛。

又,别教的四念处。此处的“身念处”是以身内法身为缘念处,”此是观分。亦是观身内。法性理显名性念处力也”。以“佛性”(中道佛性)为核心,“见法性即见中道佛性”。“缘念处为法身。法身即法性。见法性即见佛性”。

别教的四念处体验其他的三种念处,亦即性念处、共念处、缘念处,也就是《四念处》第三卷说的“以性念处为般若。共念处为解脱。缘念处为法身。法身即法性。见法性即见佛性。即得中道。得中道即得菩提。得菩提即住大涅槃。”。以性念处为般若德。共念处为解脱德。缘念处为法身德。三种念处所领略的乃是大涅槃三德秘密藏,或说是伊字三点不纵不横为大涅槃。“种种示现三种念处名三点”,受心法三种念处乃是相应于大涅槃的三德。《四念处》第三卷说“即得诸佛法界。法界即法身。法身遍法界用故住大涅槃。种种示现三种念处名三点。不纵不横为大涅槃。得色解脱。受想行识五种涅槃具二十德。名四念处。坐道场转法轮。若圆为双树。非偏非圆中间入涅槃。诸行功德庄严。名常乐我净。”。^④

复次,《四念处》一书的第四卷诠释圆教的四念处禅观。《四念处》第四卷说:

“若见佛性非荣非枯。为中间而般涅槃。双照二谛。总结四念处。虽别说示人。文言难见。只一刹那心。即是因缘所生法。因缘心生灭即是三藏。三十七品。因缘心空是通。三十七品因缘心假是别。三十七品因缘心中。非空非假即是圆。三十七品只是一念心。若横无际。若竖无穷尽。三谛源然。此一念不横不竖。若心即空即假即中是横观。此心先见空。次见假。后见中即是纵。今谛观心中三句。实不纵不横。不前不后。毕竟清净。”。^⑤

圆教与别教的修持核心都是”佛性”(中道佛性)。圆教的”四念处禅观”,双照二谛,比起别教之双泯二谛,又更进了一层。以中道佛性而双泯二谛,是境识俱泯,泯入华严法界,无量四谛,此是别教。天台圆教则是以中道佛性而双照二谛,如此方是圆融三观,一念三千,无作四谛。

圆教行者谛观一念心中的三句,即空即假即中不纵不横,体悟到如来藏缘起的因缘心是空乃是别教,体悟到此乃非空非假即是圆教。谛观一念心中的空假中三句,实不纵不横,不前不后。这些都属于

^① 佐藤哲英《续・天台大师の研究》,东京,百华苑,1967,页440。

^② 佐藤哲英《续・天台大师の研究》,东京,百华苑,1967,页441。

^③ 《四念处》,《大正藏》第四十六册,页567。

^④ 《四念处》,《大正藏》第四十六册,页573。

^⑤ 《四念处》,《大正藏》第四十六册,页579。

圆教的四念处禅观。关于此中的“三谛源然，此一念不横不竖”，图示如下。^①

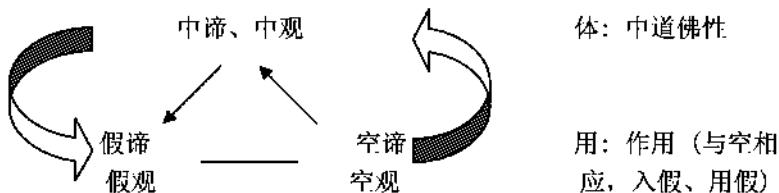


图1 三法圆融

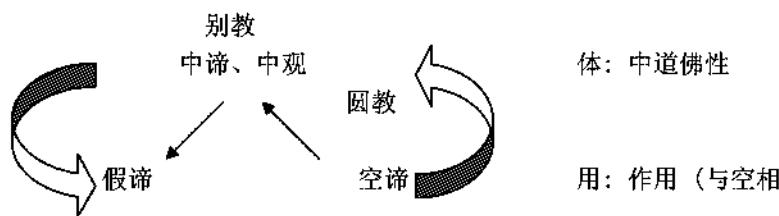


图2 三法圆融配合化法四教

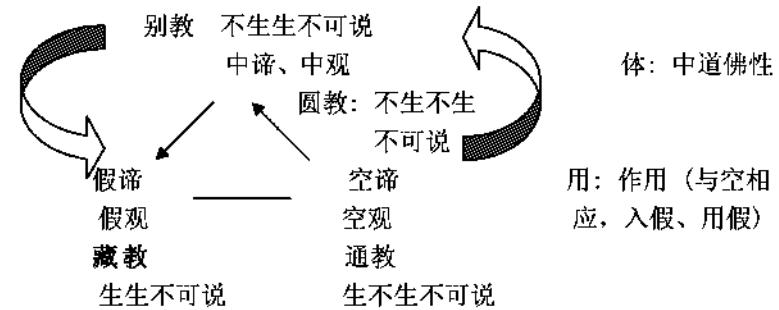


图3 三法圆融、化法四教配合四句不可说之“破斥”之否定型诠释之意)^②

四、从佛教诠释学的观点考察《四念处》化法四教之四念处

本文此处除了对于《四念处》的文本之文献研究之外，也就创造的诠释学、本体诠释学、天台佛教的解脱诠释学的观点，阐明《四念处》一书在佛学诠释学所提供的丰富内容。也就是说：本文运用傅伟勋的“创造的诠释学”共分五层辩证的实谓、意谓、蕴谓、当谓、必谓的藏通别圆的诠释步骤，来考察《四念处》卷一、二、三、四所说的声闻乘、般若乘、别教、圆教的四念处禅法。又，“四句不可说说无生”的四句分别搭配于藏通别圆的化法四教，此乃天台佛教的解脱诠释学的基本模型。《四念处》一书不仅为天台佛教的解脱诠释学的基本模型提供重要的内容，也阐明了它对于四念处禅修方法的藏通别圆的化法四教各种不同层次的解说之禅观实作。

佛教诠释学对于此一课题的考察：笔者著有“国哲学与诠释学丛书”包含《佛教诠释学》、《道家诠释学》、《儒家诠释学》与《意境美学与诠释学》（北京，北京大学出版社，2008年）四本专书。此外，笔者也还有《天台佛教的解脱诠释学》（台北，新文丰出版公司，2010年）。以上这些都是关于诠释学观点之中的中国哲学研究，现在，以创造的诠释学来考察天台佛学，就认识论、知识建构的方式来讨论天台判教所包含的中国哲学的特殊诠释理论，足见其丰富的内涵。

^① 赖贤宗著〈天台佛教“四句不可说”之解脱体验的破惑证真之诠释〉，收入赖贤宗著《天台佛教的解脱诠释学》（台北，新文丰出版公司，2010年四月）。

傅伟勋的创造的诠释学(creative hermeneutics)共分五层辩证的诠释步骤,第一层的实谓层次,第二层的意谓层次,第三层的蕴谓层次,第四层的当谓层次,第五层的必谓层次^①:第一、实谓层次:经典文本及其诠释者实际上说了什么?第二、意谓层次:经典文本及其诠释者要表达什么?第三、“蕴谓”层次:经典文本及其诠释者可能要说什么?第四、当谓层次:经典文本及其诠释者应当说出什么?第五、必谓或创谓层次:经典文本及其诠释者现在必须说出什么?或创造的诠释学者现在必须说出什么?其内在理路,层层升进的过程,如下。

第一层次的实谓层次,这是一种关于文字字形、断句、版本、作者等的解说之文献解说。第二层次的意谓层次,是表层意义的解说。就是读懂基本文义,例如将文本的文言文翻译成白话文。第三层次的蕴谓层次,这是深层的意义的诠释,思想史的研究属之。第四层次的当谓层次。这是隐含的结构的诠释。第五层的必谓层次。这是跨界应用从而创造出文本的新的意义的诠释。

又,第四层次的当谓层次与第五层的必谓层次是属于傅伟勋先生提出创造的诠释学的创造性诠释。此中,天台佛教的判教,乃是属于第四层的当谓层次的诠释。第五个必谓层次乃是跨文化沟通(Interkulturelle Kommunikation)、跨界沟通之知识建构。

笔者从语法、语意、语用的三个步骤来重新建构“创造的诠释学”,对于傅伟勋的讲法加以修正与发挥。以诠释学的根本原理出发,在创造性诠释的五个进程之中,来阐明诠释学的知识建构过程。也就是如何从第一层次的实谓层次的语法(syntactic)的知识。到达语意(semantic)的三个层次,也就是意谓层次、蕴谓层次与当谓的语意(semantic)的知识诠释。意谓层次是表面意义的诠释。第三层次的蕴谓层次是深层意义诠释。第四层次的当谓的语意(semantic)是隐藏意义的诠释。最后到达第五层的必谓层次的语用的(pragmatic)或说是运用的、跨界的运用的创造性的诠释。

《四念处》卷一是阐明声闻乘的四念处禅法。《四念处》卷二是阐明般若乘的四念处禅法。《四念处》卷一、卷二是四念处禅法的第一的实谓和第二层次与意谓层次。又,例如比对《四念处》第三卷和《摩诃止观》而发现关连处有二十八处类同之文,又例如《四念处》到底是谁撰述的呢?这样的研究方法也是一种第一和第二层次的实谓和意谓层次的解说。

又,《四念处》卷三是阐明别教的四念处禅法。这是四念处的第三层次“蕴谓”,这是诠释出深层的意义的诠释。也就是别教的四念处。

又,以法身为身念处,体验受心法三种念处,名大涅槃三德秘密藏,或说是伊字三点。以不纵不横的大涅槃。此乃是结合四念处禅修与《大般涅槃经》所诠释出圆教意义的隐藏意义,这是第四层的当谓层次,是四念处的极深层的、隐藏的结构性的意义诠释。

以当谓层次与必谓层次,来讨论天台佛教的诠释学的“创造性”。此中,第四层的当谓层次,是四念处的极深层的、隐藏的意义诠释,乃是原先的原典思想家的思想体系所未及探讨而已经存在此一诠释的可能性之深层意义结构。在佛教诠释学之中,所谓的判教就是这样一种当谓层次的诠释学。例如天台佛学所说的五时八教的判教,就是一种当谓层次的诠释学。天台佛学的判教不仅准许大小乘各宗教义的形成发展,各有各的道理,还要去追究每一个发展理路的表面结构底下所隐藏着的本体诠释的极深层结构。

又,例如本文所讨论到的阿含经所提出的四谛说,在天台佛学的判教之中被发展为“四种四谛”的诠释,智者大师将之搭配于藏通别圆的化法四教,十分具有创造力。智者大师的化法四教这里所从事的四种四谛,是一种本体诠释学(Onto-Hermeneutik)的工作。当能掌握到原思想体系的极深层的隐藏着的意义结构时,可以超越思想史之中的诸多可能的诠释进路,整理文本与原思想家的义理的整体结构与根基,依此重新安排整体的脉络意义,将以前出现过的不同层面义蕴等的深浅轻重,而为原思想家说

^① 相关参考文献:1. 傅伟勋,从创造的诠释学到大乘佛学.台北东大图书公司,1990。2. 傅伟勋,佛教思想的现代探索,台北东大图书公司,1995。3. 傅伟勋,学问的生命与生命的学问,台北正中书局,1994。4. 傅伟勋,从西方哲学到禅佛教,三联书店,1989。

出他应当说出的诠释话语,故是所谓的“当谓”层次。《四念处》卷四是阐明藏通别圆化法四教的四念处禅法而总结于天台圆教的解脱诠释学,这是属于当谓层次。此处的双泯与双照之说,或是圆融三观之说,都是属于天台圆教的创造诠释。

第五层的“必谓”层次,是思维历程自我转化的问题,比如阐明四谛说、二谛说、四句说等佛陀教义等义理蕴涵与发展理路,以及深层结构的根本义理之后,应当进一步地开展佛教思想的当代意义,并且发挥其当代应用功能,例如笔者在《佛教诠释学》的第三部分所阐释的佛教与基督教的对话、人间佛教、佛教诠释学的意义治疗学、佛教与科学的对话。这里所说的“当代”乃是指诠释者的当时代而言,而不是专指二十世纪。当代诠释也会涉及跨界沟通,也就是传统的理论遭遇了诠释者的当时的新的理路加以践行的领域,所必然要展开的创造性诠释。如此,也可以活化佛教原有的思想体系于当代,帮助佛教与中外各大思想传统的相互对话与交流,进行当代诠释,培养出佛教继往开来的创新力量,才能真正彰显出佛教内在的活力。

例如章安灌顶所述之《四念处》引用《大般涅槃经》的四句不可说说无生,运用于各种天台止观的四念处禅观,就智者大师天台佛学判教之中诠释四种四谛搭配于藏通别圆的化法四教的创造的诠释,在禅观的应用场合,更加发挥创造诠释的知识建构与实践应用,此就是天台佛教的解脱诠释学经过智顗与灌顶师徒两代人的努力创造,而获得的“当谓”与“必谓”层次之辉煌成绩。

五、结语

对于本文以上讨论,吾人参照佐藤哲英的研究在加以阐释而做出以下结论:

《四念处》在宋代以后的诸文献中,记述不是天台大师说,门人灌顶记。果尔如是,《四念处》到底是谁撰述的呢?《四念处》虽然不是智者大师的著作,但是仍然可以说是灌顶根据智者大师的说法而有所发挥的撰述。

观身、观受、观心、观法的四念处禅观是初期佛教时代的素朴实践法,也是部派时代声闻道的实践法而且做为三十七道品的首要位置,同样的也是大乘佛教兴起后的大乘实践法,龙树的《大智度论》有详释,而南岳慧思领受龙树之所说而在《诸法无诤三昧法门》下卷也详说四念处禅观。

《四念处》的第一卷也曾讨论《次第禅门》之二处所说的四念处。这是四念处禅观已经出现在智者大师的早期止观禅门的文证。

关于四念处禅观,天台智顗在前期的《法界次第禅门》在两处有略说,在后期时代的《法华玄义》和《摩诃止观》也有解释,在晚年著作的大本《四教义》则详说四念处配合法化四教而阐释,此为天台佛教的解脱诠释学。

《四念处》主要是以大本《四教义》和《摩诃止观》为主要的指南书,本书依据所完全的圆教八位说,是受《法华玄义》的影响。而《法华玄义》的完成是隋·仁寿二年,所以推定《四念处》本书的成立是仁寿二年(602)以后的成立。

《四念处》一书以智顗撰述而灌顶整编的《大本四教义》(智顗亲撰的《净名玄义》之中的四教义六卷的重整合本)为主要的指南书而有的著作。《四念处》虽然没有明文说到一念三千说,但是其义理则已经包含在《四念处》之中,《四念处》的整编是以大本《四教义》和《摩诃止观》为指南书,而道宣的内典录和最澄的台州录记述灌顶的撰述,故肯定本书应该是602-632年之间灌顶根据师说《大本四教义》而有的撰述。佐藤哲英认为应该是仁寿·仁寿大乘年间的撰述,吾人经过研究的结论是《四念处》虽然不是智者大师的著作,但是仍然可以说是灌顶根据智者大师的说法而有所发挥的撰述。此中的重点不仅在于文献的年代与作者之研究,而更在于义理解释之中,《四念处》四卷分别阐释藏通别圆的化法四教四念处禅观,《四念处》与《摩诃止观》是阐释天台解脱诠释学的阐释藏通别圆的化法四教由其是此中的天台圆教之相关禅观的最重要的两部作品。

吾人考察的成果如下:《四念处》主要是灌顶以智者大师所说的《大本四教义》和《摩诃止观》为指南书而根据《大本四教义》的材料为主要参考素材而加以整编而有的撰述。如此,宋代慈云遵式关于

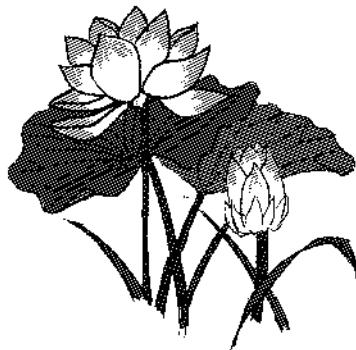
《四念处》的撰述的论断仍具有相当的价值。

而此处对于吾人甚为重要的乃是《四念处》四卷在天台解脱诠释学的涵义：四念处禅观本来是初期佛教时代的素朴禅修法，《四念处》四卷分别阐释藏通别圆的化法四教四念处禅观。因此，《四念处》卷一是阐明声闻乘的四念处禅法。《四念处》卷二是阐明般若乘的四念处禅法。《四念处》卷三是阐明别教的四念处禅法。《四念处》卷四是阐明圆教的四念处禅法。

在《四念处》的卷头的序说，一切诸法不可思议不可说，超越言语思惟，这是指涉《涅槃经》的“四句不可说说无生”，也就是“生生不可说、生不生不可说、不生生不说、不生不生不可说”。关于“四句不可说说无生”，可以说这是法华三昧的禅观，也就是说天台圆教的四念处禅观是法华三昧的一种。例如以法华三昧四种三昧之中的觉意三昧，观身受心法，透过四念处禅观，通过“四句不可说说无生”的层层升进过程，来圆满藏通别圆的化法四教。”

天台判教的生生不可说、生不生不可说、不生生不可说、不生不生不可说的相关文本，来诠释化法四教的真理内涵和禅修方法，这是关于不可说、不可思议的涅槃无生体验的诠释，是一种“解脱诠释学”。关于天台佛教的解脱诠释学，笔者已有《天台佛教的解脱诠释学》一书于2010年出版。^①（完）

（作者系台北大学中文系教授暨人文学院东西哲学与诠释学研究中心主任）



^① 赖贤宗著《天台佛教的解脱诠释学》，台北，2010年四月，新文丰出版公司。

百喻经译注

□ 释克能

摘要:本文是从(六一)梵天弟子造物因喻到(七〇)尝庵婆罗果喻等十喻,这十喻的大意分别是:人贵有自知之明;成功无捷径,坚持不懈是正道;遇事要冷静,不可慌乱;世上本无鬼,庸人自扰之;与人为善必会逢凶化吉;纸上谈兵不可取,实践经验更重;固守教条不知变通,实在愚蠢;报复害人又害己;弄清道理以后再行动;是把每个果子都尝了才能知道滋味。从这十喻的原文和内涵来看,对于我们在现实生活重待人处事等方面有着最为重要的指导意义。

关键词:譬喻因缘;梵天造物;欢喜丸喻;共相怨害;译解注释

(六一)梵天弟子造物因喻

【原文】婆罗门众皆言^①:“大梵天王是世间父^②,能造万物,造万物主者^③。”有弟子言:“我亦能造万物。”实是愚痴,自谓有智。语梵天言^④:“我欲造万物。”梵天王语言:“莫作此意^⑤,汝不能造。”不用天语^⑥,便欲造物。梵天见其弟子所造之物,即语之言:“汝作头太大,作项极小^⑦;作手太大,作臂极小;作脚极小,作踵极大^⑧。作如似毗舍闍鬼^⑨。”

以此义当知各各自业所造^⑩,非梵天能造。诸佛说法不着二边^⑪,亦不着断^⑫,亦不着常^⑬,如似入正道说法^⑭。诸外道见是断见常事已,便生执着^⑮,欺诳世间^⑯,作法形像^⑰,所说实是非法^⑱。

【译文】婆罗门教的教徒们都说:“大梵天王是世界之父,能创造万物,是个创造万物之主。”其中有个大梵天王的徒弟却说:“我也能够创造万物。”其实他十分愚痴,是自以为聪明而已。他对大梵天王说:“我要创造万物。”大梵天王回答他说:“不能这样想,你是没有能力创造万物的。”这个徒弟不听大梵天王的话,便去创造人物。大梵天王看到他弟子所造的人后,便告诉他说:“你所造的这个人,头太大而颈太细;脚太小而脚后跟又太大,不像个人而像个鬼。”

依佛教理论,我们佛弟子应该懂得,每种事物都有一定的因缘,有因才有一定的结果,不是梵天神人

① 婆罗门(梵 Brahman):义译为“净行”或“净裔”。古印度四种姓之首。自称是梵天的后裔,世袭祭司,事奉大梵天,专修净行,掌握神权。

② 大梵天王:即梵天。

③ 主:即造物主。

④ 梵天:原是婆罗门教三大主神之一,为创造万物之神。归依佛门后,为护法神,位居诸天之首。也称大梵天、梵天王、大梵天王。

⑤ 意:意图,意愿。

⑥ 天:特指梵天。

⑦ 项:脖颈。

⑧ 跗(音 zhǎng):脚后跟。

⑨ 毗舍闍鬼:见第41则《毗舍闍鬼喻》篇注1。

⑩ 业:见第59则《观作瓶喻》篇注11。

⑪ 着(音 zhuó):执着。二边:偏执二边的边见。边见。指执着片面极端的邪见。这里指断见、常见等。

⑫ 断:断见,认为五阴之身今世断灭,更不再生,可以不受果报。

⑬ 常:常见,认为五阴之身今世虽灭,未来复生,相续不断,常住不变。

⑭ 八正道:佛教谓修习圣道通向涅槃之路的八种基本法门,即正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。见《八正道经》。

⑮ 执着:佛教谓对某一事物坚持不放,不能超脱。后指固执,拘泥。

⑯ 欺诳(音 kuáng):谓用谎言欺骗。

⑰ 形像:犹形似,外观形式相似。

⑲ 非法:不合法,不契合正法。

所能主宰的，佛的说法圆融无碍。认为事物是变异无常的，但也不是“断灭”论者。佛教中的“八正道”指出了达到涅槃境界的途径，如果将片面的理解而欺诳于人，这种做法实在是不合于理的。

(六二) 病人食雉肉喻

【原文】昔有一人，病患委笃^①。良医占之云^②：“须恒食一种雉肉^③，可得愈病。^④”而此病者，市得一雉^⑤，食之已尽，更不复食。医于后时，见便问之：“汝病愈未^⑥？”病者答言：“医先教我恒食雉肉，是故今者食一雉已尽更不敢食。”医复语言：“若前雉已尽，何不更食？汝今云何正食一雉望得愈病^⑦。”

一切外道，亦复如是。闻佛菩萨无上良医说言^⑧，当解心识^⑨，外道等执于常见^⑩，便谓过去未来现在唯是一识，无有迁谢^⑪。犹食一雉，是故不能疗其愚惑烦恼之病。大智诸佛教诸外道除其常见，一切诸法念念生灭^⑫，何有一识常恒不变^⑬，如彼世医教更食雉，而得病愈^⑭。佛亦如是，教诸众生，令得解诸法，坏故不常，续故不断，即得划除常见之病^⑮。

【译文】从前，有一个人病得很重。一个医术高明的医生给他看后说：“必须经常吃野鸡肉，病才能治好。”而这个病人只买了一只野鸡，吃完以后，就不再吃了。医生后来见到他，便问他说：“你的病好了吗？”病人回答说：“你以前叫我经常吃野鸡肉，所以现在我早已吃完一只野鸡的肉了，再也不敢吃了。”医生便再对他说：“如果第一只野鸡的肉已经吃完，为什么不继续吃呢？你以为只吃一只野鸡肉，就能治好你的病吗？”

初学佛的人，往往也是这样。听到最好的医生——佛、菩萨说：应当很好地理解心与识的作用。有些人即以为一切都是永远不变的，便说：过去、未来、现在都是这个识所造成，是没有变异的。这好像上面故事中的病人，只吃一只野鸡。这样是不能医治愚惑烦恼之病的。具有最大智慧的佛，接着教导他们要除去认为“事物永远不变”的观点，要知道所有的东西，都是时刻变异着的，那里来的识独会永恒不变呢？这就像上面的医生，要病人继续吃野鸡，病才会痊愈一样。佛也是这样，进一步使大家知道一切事物都是会损坏的，所以说事物是经常在演变着的，新的事物也会继续出现，这就是不断。懂得这个道理后，就可以铲除认为事物都是“恒常不变”的这个错误了。

(六三) 伎儿着戏罗刹服共相惊怖喻

【原文】昔干陀卫国，有诸伎儿^⑯，因时饥俭^⑰，遂食他土^⑱。经婆罗新山^⑲，而此山中素饶恶鬼食人罗

① 委笃（音 dǔ）：犹病危。委，通“萎”，委顿，衰败。笃，病重。

② 占：占卜。这里引申为观察、诊察。

③ 恒：经常，常常。一种：一样。雉（音 zhì）：野鸡。

④ 愈：痊愈，病好了。

⑤ 市：买。

⑥ 未：否定副词，用在句末表示疑问。

⑦ 止：副词，只，仅仅。

⑧ 无上：最高。成语有“至高无上”。

⑨ 心识：思想意识，与实体相对的精神。

⑩ 执：执着，固执。常见：见第 61 则《梵天弟子造物因喻》篇注 13.

⑪ 迁谢：谓时间迁移流逝。

⑫ 诸法：佛教指各种食物和现象。念念：佛教指极短的时间，犹言刹那。

⑬ 常恒：经常，永久。

⑭ 世医：世俗医生。

⑮ 铲除：谓连根除去。

⑯ 干陀卫国：古印度邦国名，地在今巴基斯坦白沙瓦一带。伎儿：古代称以歌舞为业的女子。

⑰ 饥俭：犹饥荒。饥，荒年。俭，歉收。

⑱ 逐食：求食。他土：他乡，异乡。

⑲ 婆罗新山：山名。

刹^①。时诸伎儿会宿山中^②。山中风寒，然火而卧^③。伎人之中有患寒者，着彼戏本罗刹之服^④，向火而坐^⑤。时行伴中从睡寤者^⑥，卒见火边有一罗刹^⑦，竟不谛观^⑧，舍之而走。遂相惊动，一切伴侣悉皆逃奔^⑨。时彼伴中着罗刹衣者，亦复寻逐^⑩，奔驰绝走^⑪。诸同行者见其在后，谓欲加害^⑫，倍增惶怖^⑬。越度山河^⑭，投赴沟壑^⑮，身体伤破，疲极委顿^⑯，乃至天明，方知非鬼。

一切凡夫，亦复如是。处于烦恼饥俭善法，而欲远求常乐我净无上法食^⑰，便于五阴之中横计于我^⑱。以我见故^⑲，流驰生死^⑳，烦恼所逐，不得自在^㉑，坠堕三涂恶趣沟壑^㉒。至天明者，喻生死夜尽，智慧明晓，方知五阴无有真我。

【译文】从前，干陀卫国有一个戏班，当时因国内发生灾荒，奔走他乡以寻找出路。有一天，他们经过要婆罗新山，而传说认为此山向来就有吃人的罗刹恶鬼。这时，因为天黑了，这个戏班就露宿山中过夜。山上寒气袭人，他们就烧起一堆篝火，在火边睡觉。戏班中有一个人因病格外怕冷，就穿了一件扮演罗刹鬼时着的戏装御寒，并坐在火边烤火。过了一会儿，同伴中有一个人睡醒了，隐约看见火边坐着一个罗刹鬼，来不及细看，拔腿就跑。这样一来互相惊动，结果所有的同伴都仓皇逃跑。这个身穿罗刹服的伙伴看人家都跑了，他也急忙追上去。跑在前面的同伴一看这个“罗刹鬼”已追上来，认为要赶来吃他们了，于是更加恐怖，跋山涉水，遇到深沟也拼命地飞奔过去，落得人人遍体鳞伤，疲劳不堪。一直奔跑至天亮，方才知道不是什么罗刹恶鬼，而是一场误会。一般人也是这样的。生活在烦恼之中，缺乏驱除贪嗔痴等烦恼的好办法，只希望断除常乐我净四颠倒，取得诸佛真正常乐我净的涅槃四德，便执着五蕴假合的身体为真我，因“我见”严重，处处以我为主，结果流转在生死烦恼之中无法解脱，如果真正明白了五蕴假合之身不是真我，放弃个己之小我，而追求成全一切人的大我，这样能走上解脱之路，不是夜尽天明了吗？

(六四)人谓故屋中有恶鬼喻

① 素：素来，向来。成语有“素不相识”。饶（音 ráo）：多。成语有“饶有兴趣”。罗刹：罗刹婆的简称，是食人的恶鬼。

② 会宿：犹言集体住宿。

③ 然火：烧火。然，“燃”的古体字。

④ 戏衣：指演员演戏时穿的衣服。也称戏装。

⑤ 向火：犹烤火。

⑥ 行（音 háng）伴：指同行当的伙伴。寤：同“悟”。睡醒。

⑦ 卒（音 cù）：同“猝”。突然。

⑧ 谛（音 dì）观：谓仔细地看。

⑨ 伴侣：同伴，伙伴。

⑩ 寻逐：犹言跟踪追赶。

⑪ 奔驰：谓车或马等很快地跑。绝走：快跑。

⑫ 加害：杀害，伤害。

⑬ 惶怖：惊慌害怕。

⑭ 越度山河：“越山度河”的句法变化。这一变化现象在修辞上叫合叙。这一合叙句的修辞效果，是为了适应语言习惯，读起来更顺口。

⑮ 投赴：奔赴，奔向。沟壑（音 hè）：山沟，坑谷。

⑯ 疲极：疲倦。委顿：疲乏，没有精神。

⑰ 无上：最高，最好。表示不可超越。法食：佛教指佛之所食。唐道宣律师《四分律行事钞·二衣总别》：“如来所著衣曰袈裟，所食者名为法食。”后喻指佛果。

⑱ 五阴：见第27则《治鞭疮喻》篇注7。横计：犹言执着地考虑。

⑲ 我见：佛教指执着有实我的妄见，也就是对无我之诸法，妄执为有我。

⑳ 流驰：犹言流转奔驰。

㉑ 自在：自由，不受拘束。

㉒ 三途思趣：即三恶道。参见第58则《二子分财喻》篇注12。

【原文】昔有故屋^①，人谓此室常有恶鬼，皆悉怖畏^②，不敢寝息^③。时有一人自谓大胆，而作是言：“我欲入此室中寄卧一宿^④。”即入宿止^⑤。后有一人自谓胆勇胜子前人，复闻傍人言此室中恒有恶鬼^⑥，即欲入中。排门将前^⑦，时先入者谓其是鬼，即复推门遮不听前^⑧；在后来者复谓有鬼。二人斗诤^⑨，遂至天明，既相睹已，方知非鬼。

一切世人亦复如是，因缘暂会^⑩，无有宰主^⑪，一一推析^⑫，谁是我者？然诸众生横计是非，强生诤讼^⑬，如彼二人等无差别。

【译文】从前，有一所老旧的房屋，人们说这屋内经常出现恶鬼，因此大家都觉得很可怕，不敢在里面住宿。一次，有个人自称胆量很大，他说：“我想到这老屋里睡一晚。”说毕，他就进去住下。他刚进屋，又有一个人自称胆量比前一个人还要大，又听到旁边的人说这所老屋里经常有恶鬼出现，更想进去住宿。他推着门准备进去，这时先进去的人，以为推门的是鬼，就用力把门堵住，不让他进来；后来者则认为屋里面有鬼。于是，两个“鬼”互相争斗着，直到天亮。等双方都看清楚了，才知道都不是鬼。

世界上一切事物都是由于因缘的和合而成，绝对没有主宰事物的人。遇事只要我们一一分析推理，也就不会只为“我个人”而惹是生非了，上面故事中的两个人争斗到天亮以后，不是一切都明白了吗？

(六五)五百欢喜丸喻

【原文】昔有一妇，荒淫无度，欲情既盛^⑭，嫉恶其夫^⑮。每思方策^⑯，规欲残害^⑰。种种设计^⑱，不得其便^⑲。会值其夫聘使邻国^⑳，妇密为计，造毒药丸，欲用害夫。诈语夫言：“尔今远使，虑有乏短^㉑，今我造作五百欢喜丸^㉒，用为资粮^㉓，以送于尔。尔若出国至他境界^㉔，饥困之时，乃可取食。”夫用其言，至他界已，未及食之，于夜闇中，止宿林间^㉕。畏惧恶兽，上树避之。其欢喜丸忘置树下。即以其夜，值五百偷贼盗彼国王五百匹马，并及宝物，来止树下。由其逃突^㉖，尽皆饥渴。于其树下，见欢喜丸。诸贼取已，

① 故屋：旧房子，老屋。

② 怖畏：畏惧，害怕。

③ 寝息：睡卧休息。

④ 寄卧：寄居，借宿。

⑤ 宿止：犹住宿。止，栖息，居住。

⑥ 傍（音 pánɡ）：通“旁”。

⑦ 排门：谓推开门。排，推，推开。成语有“排山倒海”。前：犹进门。

⑧ 推门：谓向外推上门，关门。遮：阻挡，拦住。听：让，准许。

⑨ 斗诤：争斗，打架。诤，通“争”。

⑩ 因缘：佛教指产生结果的直接原因和辅助促成结果的条件或力量。

⑪ 宰主：主宰者。

⑫ 推析：犹言推求分析。

⑬ 诤讼（音 sòng）：争讼，争辩。诤，通“争”。讼，争辩是非。成语有“聚讼纷纭”。

⑭ 欲情：情欲。

⑮ 嫉恶：憎恨，厌恶。

⑯ 方策：办法，策略。

⑰ 规：规划，计划。

⑱ 种种：千方百计地，多种多样地。

⑲ 便：方便，机会。

⑳ 会值：适逢，恰巧碰上。会，适时，恰巧。值，遇到，碰上。聘使：谓奉命作为使节出外访问。

㉑ 乏短：缺乏，短少。

㉒ 造作：制作。欢喜丸：古印度的一种食品，似饭团或饼，以面粉、杂粮、果脯和蜜糖、香料等制成。

㉓ 资粮：粮食。

㉔ 境界：边境，国界。

㉕ 止宿：犹住宿。

㉖ 逃突：犹逃奔。突，谓急速地向前或向外冲。成语有“狼奔豕突”。

各食一丸。药毒气盛，五百群贼一时俱死^①。时树上人至天明已，见此群贼死在树下，诈以刀箭研射死尸^②，收其鞍马，并及财宝，驱向彼国。时彼国王多将人众^③，案迹来逐^④，会于中路值于彼王。彼王问言：“尔是何人？何处得马？”其人答言：“我是某国人，而于道路值此群贼，共相研射。五百群贼今皆一处死在树下^⑤。由是之故，我得此马及以珍宝，来投王国^⑥。若不见信^⑦，可遣往看贼之疮痍杀害处所^⑧。”王时即遣亲信往看，果如其言。王时欣然，叹未曾有。既还国已，厚加爵赏^⑨，大赐珍宝，封以聚落^⑩。彼王旧臣，咸生嫉妒，而白王言：“彼是远人，未可服信^⑪。如何卒尔宠遇过厚^⑫，至于爵赏踰越旧臣^⑬？”远人闻已，而作是言：“谁有勇健^⑭，能共我试^⑮请于平原校其技能^⑯。”旧人愕然^⑰，无敢敌者。后时彼国大旷野中有恶师子^⑱，截道杀人^⑲，断绝王路。时彼旧臣详共议之：“彼远人者，自谓勇健无能敌者，今复若能杀彼师子，为国除害，真为奇特^⑳。”作是议已，便白于王。王闻是已，给赐刀杖，寻即遣之。尔时远人既受敕已^㉑，坚强其意，向师子所。师子见之，奋激鸣吼^㉒，腾跃而前^㉓。远人惊怖^㉔，即便上树。师子张口仰头向树。其人怖急^㉕，失所捉刀，值师子口，师子寻死^㉖。尔时远人欢喜踊跃，来白于王。王倍宠遇。时彼国人，卒尔敬服^㉗，咸皆赞叹。

其妇人欢喜丸者，喻不净施^㉘。王遣使者，喻善知识^㉙。至他国者，喻于诸天^㉚。杀群贼者，喻得须陀洹^㉛，强断五欲^㉜，并诸烦恼。遇彼国王者，喻遭值贤圣^㉝。国旧人等生嫉妒者，喻诸外道。见有智者，能

① 一时：一齐，一并。

② 诈：假装。斫（音 zhuó）：用刀斧砍。

③ 将（音 jiàng）：率领，带领。

④ 案迹：犹跟踪。案，同“按”，查验，核对。逐：追赶。

⑤ 一处：一齐，一并。

⑥ 投：投奔。

⑦ 见信：相信。见，助动词，用在动词前，表示谦抑、客套。

⑧ 疮痍（音 chuāng yí）：创伤。

⑨ 爵赏：谓赏赐爵位。

⑩ 聚落：村落，人们聚居的地方。这里指部落，意思是说人口和领地。

⑪ 服信：信服，信任。

⑫ 卒（音 cù）尔：忽然，突然。卒，同“猝”。宠遇：指帝王给予的恩宠待遇。

⑬ 逾越：犹超过。

⑭ 勇健：勇气和健力。

⑮ 试：比试，考校。

⑯ 平原：广场，操场。校：比试，较量。伎能：技能。伎，同“技”。

⑰ 愕（音 è）然：惊骇的样子。

⑱ 师子：狮子。师，“狮”的古字。

⑲ 截道：犹拦路。

⑳ 奇特：特别，不寻常。

㉑ 敕（音 chì）：皇帝的命令。

㉒ 奋激：犹言兴奋激昂。

㉓ 腾跃：犹言奔腾跳跃。

㉔ 惊怖：惊慌害怕。

㉕ 怖急：害怕而着急。

㉖ 寻：副词，随即，立即。

㉗ 卒尔：终于。卒，终竟，到底。

㉘ 不净施：指心地不洁净的布施。

㉙ 善知识：指正直而有德行并能传授正道的人。

㉚ 诸天：佛教指三界（欲界、色界、无色界）二十八天。

㉛ 须陀洹（梵 Srotāpanna）：见《引言》篇注 29。

㉜ 五欲：佛教谓色、声、香、味、触五境生起的情欲。一说指财、色、食、名、睡等五种情欲。

㉝ 遭值：犹遇到。贤圣：圣贤，指道德才智极高的人。也喻指佛、菩萨。

断烦恼及以五欲，便生诽谤^①。言无此事，远人激厉而言旧臣无能与我共为敌者^②，喻于外道无敌抗衡^③。杀师子者，喻破魔。既断烦恼，又伏恶魔，便得无着道果封赏^④。每常怖怯者^⑤，喻能以弱而制于强。其于初时虽无净心^⑥，然彼其施遇善知识，便获胜报^⑦。不净之施犹尚如此^⑧，况复善心欢喜布施^⑨。是故应当于福田所勤心修施^⑩。

【译文】从前，有一个妇人荒淫无度，情欲极盛，十分厌恶她的丈夫，因而经常想出计谋，以杀害她的丈夫，但所想出的多种办法，一直没有时机实行。后来碰到她的丈夫受聘出使邻国，这个妇人又秘密地设了一条计策，她做了许多放有毒药丸，以便用来害死丈夫。于是就欺骗她的丈夫说：“你现在要出使远行，我担心你在路上缺少吃的东西，现在我已做好五百只欢喜丸，给你作干粮带上。待你到了邻国地界以后，如果感到饥饿，就将这些丸子拿出来充饥好了。”丈夫听了她的话，临走时带了她所做的欢喜丸，到了邻国地界，还来不及吃这些丸子，天就黑下来了。他只好露宿在森林之中，由于害怕野兽，便爬到树上去休息。这五百颗欢喜丸，却忘记带上树去。就在这一晚，刚好有五百名盗贼，偷了邻国国王的五百匹马和许多宝物，来到树下休息。由于匆促地逃跑而来，个个都十分饥饿和口渴。突然，盗贼们在树脚下发现许多欢喜丸，便拿来一人一颗地分吃了。由于丸中的毒物毒性猛烈，这五百个盗贼一时间都被毒死了。这时，天已渐亮，当他醒来之后看到这群盗贼一齐死在树下时，便假装用刀和箭去砍、射死尸，然后收拾了他们抢来的马鞍、马匹和财宝，向这个国家走去。此时，这个国家的国王正带领许多人马前来追踪盗贼，他们在半路相遇，国王就问他说：“你是什么人？在哪里得到这许多马匹？”这个人就答道：“我是某国人，在路上遇到一群盗贼，我就与他们厮杀，这五百个盗贼现在都已被我杀死在树下，因为这样，我就得到这许多马匹和珍宝，现在正准备去投奔国王，不料我们在这里就相遇了。国王，你如果不相信，可以派人前往查看那群盗贼身上的伤痕和杀死他们的地方。”国王听后，就立即派了亲信去查看，果然和他所说的一样。这时，国王相当高兴，并不断赞叹说：这是从来没有过的事。回到京城之后，便封他高官厚禄，赏赐给他许多珍宝，并给了他一个村落。国王的旧臣们看此情形，就生起嫉妒之心，而对国王说：“这个人是从外国来的，你不可太信任他啊！怎么可以一下子就这样地加以宠爱呢？你所给他的官爵和赏赐都已超过原来的臣子了。”这个外国人听说之后，便扬言说：“如果谁有勇气和我相比的话，就请到广场上去，比下究竟是谁的本领大？”这班旧臣听后都惊恐不已，没有一个敢与他较量。后来，这个国家的大荒野中，发现一头凶的狮子，经常拦食行人，使交通断绝。此时，那些旧臣们聚集在一起仔细地商议，认为这个外国人既然自认勇猛无敌，现在如果能够再把害人的狮子除掉，为国除去大害，才是真正的勇士。大家商议好后，便去对国王作此建议。国王听了以后，就赐刀棍给这个外国人，派他去杀狮子。他接了国王的命令，心中虽然害怕，也只好壮着胆子，走向狮子经常出没的荒野。狮子见到了他，就凶猛地吼叫着扑上去。他此时十分害怕，又立即爬上树去躲避。狮子张开大口，仰头向着树上怒吼。这个人在树上恐怖万分，吓得手中的刀也掉了下来。不料，这把刀子正好掉进狮子的口中，这头狮子就立即死去。于是，这个外国人欢喜跳跃，回来禀告国王，国王便即时加倍赏赐给他。这时，该国中的人，凡知道此事的都对他敬佩、信服，人人赞叹。

上面比喻中的“妇人欢喜丸”，比喻以不净物施人；“王遣使”比喻善于以佛理教化人的法师；“至他

① 排落，调无中生有地说人坏话，毁人名誉。

② 激厉：犹言激昂慷慨。

③ 抗衡：对抗。

④ 无着（音 zhu6）道果：指没有执着而获得完全解脱的佛果，即涅槃境界。无着，没有执着妄见。道果，佛法的正果。封赏：犹赏赐。

⑤ 怖怯：胆小害怕，恐惧。

⑥ 净心：佛教指清淨无垢之心。

⑦ 胜报：最优秀的善报。

⑧ 犹尚：尚且。用在复合句的前一分句中，表示话没有完，下面还要进一步发议论。下一分句往往有“况”、“岂”等与之相呼应。

⑨ 况：何况。常用在复合句的下一分句，表示意思上的急转递进。在上一分句中常有“尚”、“犹”、“虽”等虚词与之相呼应。

⑩ 福田：佛教以为供养布施，行善积德，能受福报，犹如播种田亩，有秋收之利，故称。修施：谓修行布施。

国”比喻护法诸天；“杀群贼”比喻得到须陀洹果，已经断掉色、声、香、味、触五欲和一切烦恼；“遇彼国王”比喻逢到贤圣之人；“国旧人等生嫉妒”比喻不信佛理的人，有不同的见解者，他们看到有智慧而能断除烦恼和五欲的人，就生起妒忌诽谤之心，而说这件事根本不会有。“远人激厉而言，旧臣无能与我共为敌”比喻一切邪知邪见者无法和正知正见抗衡；“杀狮子”比喻破除恶魔。前已断除烦恼，今又制伏恶魔，便能得到无执着的清净道果的封赏了；“每常怖怯”比喻弱者也可以制胜强者。往往做一件事之初，他的动机还不很正确，若能在中间碰到好的导师而加以指引，就能得到好的结果。如比喻中的不净之施，尚能有此较好的结果，如果能发好心欢喜布施，其利益就更大了。所以应当勤行布施，广种福田。

(六六) 口诵乘船法而不解用喻

【原文】昔有大长者子^①，共诸商人入海采宝。此长者子善诵入海捉船方法^②。若入海水漩洑洄流矶激之处^③，当如是捉，如是正，如是住^④。语众人言：“入海方法我悉知之。”众人闻已，深信其语。既至海中，未经几时，船师遇病^⑤，忽然便死。时长者子即便代处^⑥。至洄洑驶流之中^⑦，唱言：“当如是捉^⑧，如是正。”船盘回旋转^⑨，不能前进至于宝所。举船商人没水而死^⑩。

凡夫之人，亦复如是。少习禅法^⑪，安般数息^⑫，及不净观^⑬，虽诵其文，不解其义，种种方法实无所晓，自言善解。妄授禅法，使前人迷乱失心^⑭。倒错法相^⑮，终年累岁空无所获。如彼愚人，使他没海。

【译文】从前，有一个富翁的儿子，和商人们一起到海上去采集珍宝，他经常背诵着在海中驾驶船只的方法，例如，船驶入大海，遇到漩涡、逆流或经过有礁石的激流海滩时，应当怎样掌舵，怎样拨正航向和怎样稳住船身等等。他对大家说：“在海上驾驶船只的方法，我都知道。”大家听后，也都十分相信他所说的话。后来船开到海上，经不多久，掌舵的人得了重病，突然死去了，这时，富翁的儿子立即代理掌舵。不久，船驶入有漩涡的洄水激流之中，只见他口中念念有词：“应该这样掌舵，这样驾驶才才能端正航向。”可是船只还只是在原处打转，不能前进，也无法驶向采珠宝的目的地。最后，整船的商人都被海水淹死了。

平常学佛的人，往往也是这样。有些人初学来些禅定的道理，了解一些修习数息观和不净观的名相，虽然能背诵文字，但不去实践，无法理解修禅的真正义理。这样的人，其实他对习禅的种种方法尚一窍不通。如果他认为自己已通达禅理，而去教授别人，则会使学人不知所措。因不得要领，即使终年累月苦修，亦不会得到什么的。这不是和故事中的愚人因不懂掌舵方法而遭沉船，使他人沉溺海底，同样可悲吗？

(六七) 夫妇食饼共为要喻

① 长者：指显贵者（旧时指做大官的人）。

② 诵：背诵。捉船：谓驾驶船只。

③ 涡：犹漩涡。洄流：回旋的水流。矶激：谓水流冲激突出的岩石而腾涌或飞溅。

④ 住：停止，这里引申为稳住。

⑤ 船师：掌舵者，船老大。

⑥ 代处：代理。

⑦ 涡：犹漩涡。驶流：急流，湍急的水流。驶，疾速。

⑧ 唱言：犹高呼。

⑨ 盘回：犹言盘旋回绕。

⑩ 举：副词，全，都。成语有“举国欢腾”。没水：谓沉没于水。

⑪ 禅法：佛教以小乘上座部为代表的坐禅入静之法，专注一心，调整出入息。

⑫ 安般：全称为安那般那（梵语 *ānāpāna*），意译为出入息，即呼吸。数息：坐禅静修方法之一，数鼻息的出入，使心恬静专一。息，呼吸，出息为呼，入息为吸。

⑬ 不净观：见第27则《治鞭疮喻》简注6。

⑭ 前人：指前来学习的人。

⑮ 倒错：颠倒错乱。法相：指佛法的真实之相，即佛法的真谛。

【原文】昔有夫妇，有三番饼^①，夫妇共分。各食一饼，余一饼在，共作要言^②：“若有语者，要不与饼。”既作要已，为一饼故，各不敢语。须臾有贼，入家偷盗，取其财物。一切所有，尽毕贼手。夫妇二人以先要故，眼看不语。贼见不语，即其夫前侵略其妇^③。其夫眼见，亦复不语。妇便唤贼，语其夫言：“云何痴人，为一饼故，见贼不唤？”其夫拍手笑言：“咄^④，婢^⑤！我定得饼，不复与尔。”世人闻之，无不嗤笑。

凡夫之人，亦复如是。为小名利故，诈现静默^⑥，为虚假烦恼种种恶贼之所侵略，丧其善法，坠堕三涂^⑦，都不怖畏^⑧。求出世道^⑨，方于五欲，耽着嬉戏^⑩，虽遭大苦，不以为患。如彼愚人，等无有异。

【译文】从前，有一对夫妇，他们有三个饼子，两人分着吃，每个人吃了一个之后，还余一个饼子，他俩就约定说：“从现在起，如果谁先说话，这个饼子就不给他吃了。”定下约言之后，因为两人都想吃到这个饼子，所以都不敢再说话了。不一会，有一个小偷进屋来偷东西，家中所有财物都被贼掳在手。夫妇两人因为有约在前，虽然都亲眼看到，也不说一声。小偷见他们都不说话，就当着她丈夫的面去侮辱他的妻子。丈夫双眼看见，同样还是不讲一句，他的妻子只好大叫“有贼”，并对她丈夫说：“你为什么这样痴呆，为了吃到一个饼子，看见贼来偷东西也不叫喊一声！”她的丈夫就拍手大笑说：“好啊，我的妻子，现在我该得到这个饼子，你已没份了。”凡是听到这个消息的人，是没有一个不笑他俩的。

一般人也是这样，为着小小的名和利，虽能够一时静默，但往往会被种种烦恼的恶贼所侵害。结果不行好事、丧失上进心，终日沉沦于色、声、香、味、触五种欲念之中，不求出世大法。这样的人正和故事中的夫妇一样，会贪小失大的。

(六八) 共相怨害喻

【原文】昔有一人，共他相嗔^⑪，愁忧不乐^⑫。有人问言：“汝今何故愁悴如是^⑬？”即答之言：“有人毁我^⑭，力不能报^⑮。不知何方可得报之^⑯，是以愁耳。”有人语言：“唯有毗陀罗咒可以害彼^⑰。但有一患^⑱，未及害彼，返自害己^⑲。”其人闻已，便大欢喜，愿但教我。虽当自害，要望伤彼^⑳。

世间之人，亦复如是。为嗔恚故^㉑，欲求毗陀罗咒，用恼于彼^㉒。竟未害他，先为嗔恚，反自恼害^㉓，墮于地狱、畜生、饿鬼。如彼愚人，等无差别。

【译文】从前，有一个人，因别人对他有怨恨，所以整天忧愁不乐。有人问他说：“你现在为什么这样

① 番：量词，枚，块，片。

② 要（音 yāo）：约定。

③ 侵略：犹言侵犯掠取。

④ 咄（音 duō）：叹词，表示呵斥或感叹。成语有“咄咄称奇”。

⑤ 婢：旧指有钱人家雇用的女孩子。这里是对妻子的戏称。

⑥ 诈现：犹假装。静默：犹言安静沉默。

⑦ 三途：即三恶道。参见第 58 则《二子分财喻》篇注 12。

⑧ 怖畏：犹言畏惧害怕。

⑨ 出世：出离尘世，意谓升天。

⑩ 五欲：见第 65 则《五百欢喜丸喻》篇注 45。耽着（音 dān zhuó）：沉溺，迷惑。嬉戏：游戏，玩耍。

⑪ 相嗔（音 chēn）：互相怨恨，怄气。

⑫ 愁忧：忧愁。

⑬ 愁悴（音 cuì）：忧伤。

⑭ 耷：毁谤。

⑮ 报：报复。

⑯ 方：方法，办法。

⑰ 毗陀罗咒：毗陀罗（梵 Vetalā），意为起尸鬼。古印度的一种咒语，据说念此咒人，能起死尸令去杀人，但尸起后往往还杀念咒的人。

⑱ 患：害处，缺点。

⑲ 返：通“反”，反而。

⑳ 要：副词，总之，总归。

㉑ 嗔恚（音 huì）：愤怒怨恨。

㉒ 恼：烦扰，侵害。

㉓ 恼害：损害，伤害。

忧愁?”他立即回答:“有人讲我坏话,我没有能力去报复他。不知有什么方法可对他进行报复,所以我才这样忧愁。”那个人便说:“唯一的办法是念《毗陀罗咒》可以害他,但有一个不好的地方,就是在没有害死对方之前,反而会先害死你自己。”想不到这人听后,便大生欢喜地请这人教他念咒。他认为这样做虽然会先害死自己,但总可以害死他的仇人了。世界上有些人亦是这样,因气恨他人,求学《毗陀罗咒》,想害他人。结果别人未遭害,而他自己由于嗔恨心重,反而苦恼不堪,死后还要堕于三恶道之中。这不是和故事中的傻子一样吗?

(六九)效其祖先急快餐喻

【原文】昔有一人,从北天竺至南天竺^①,住止既久^②,即聘其女共为夫妇^③。时妇为夫造设饮食^④,夫得急吞,不避其热。妇时怪之,语其夫言:“此中无贼劫夺人者^⑤,有何急事,匆匆乃尔^⑥,不安徐食^⑦。”夫答妇言:“有好密事,不得语汝。”妇闻其言,谓有异法^⑧,殷勤问之^⑨。良久乃答^⑩:“我祖父已来^⑪,法常快餐。我今效之^⑫,是故疾耳^⑬。”

世间凡夫,亦复如是。不达正理,不知善恶,作诸邪行,不以为耻,而云:“我祖父已来,作如是法,”至死受行^⑭,终不舍离^⑮,如彼愚人,习其快餐以为好法。

【译文】从前,有一个人从北天竺来到南天竺,住久了之后,即娶了当地的女子结为夫妇。一天,妻子为丈夫做好了饭,丈夫吃起来狼吞虎咽,而且一点也不觉得烫。当时,妻子觉得奇怪,便对她的丈夫说:“这里又没有盗贼来抢饭吃,你有什么急事要这样匆忙呢?为什么不安心下来慢慢地吃。”丈夫听后回答妻子说:“我有微妙的秘密,不告诉你。”妻子听了丈夫的话之后,认为其中一定有什么特别的事,便殷勤地耐心细问,她丈夫过了很久才说:“自从我祖父以来,都习惯于这样快速吃东西的,我现在是仿效祖先的吃法,所以吃得这样快啊!”世界上有些人也是这样。他们不懂得正当的道理,不知好与坏,做了不正当的事而不知耻辱,还说:“从我祖先以来,就是这样做的。”他们一直实行到死,仍不知道改变和放弃。同故事里的傻子一样,因为习惯于快食,还认为这是个好办法。

(七〇)尝庵婆罗果喻

【原文】昔有一长者,遣人持钱至他园中,买庵婆罗果而欲食之^⑯,而敕之言^⑰:“好甜美者,汝当买来。”即便持钱往买其果。果主言:“我此树果悉皆美好,无一恶者,汝尝一果,足以知之^⑱。”买果者言:“我今当一一尝之,然后当取。若但尝一,何以可知?”寻即取果一一皆尝,持来归家。长者见已,恶而不

① 天竺(梵 Sindhu):印度的古称。唐玄奘《大唐西域记·印度总述》:“详夫天竺之称,异议纠纷,旧云身毒,或曰贤豆,今从正音,宜云印度。”

② 住止:犹居住。

③ 聘(音 pìn):娶妻。

④ 造设:犹制作。

⑤ 此中:这里,这地方。中,指地方。劫夺:犹言抢劫掠夺。

⑥ 匆匆:急急忙忙的样子。乃尔:如此,像这样。

⑦ 徐:缓慢。

⑧ 异法:奇异的法术。

⑨ 殷勤:频繁,反复。

⑩ 良久:很久。

⑪ 祖父:祖和父,即祖父和父亲。

⑫ 效:仿效,模仿。

⑬ 疾:快速。

⑭ 受行:谓接受并执行某些传统做法。

⑮ 舍离:犹抛弃。

⑯ 庵婆罗果(梵 Amra):即芒果。花多而结子甚少,有两个品种,小的一种生时青色熟时转黄,大的却始终是青色。

⑰ 敕(音 chì):嘱咐。

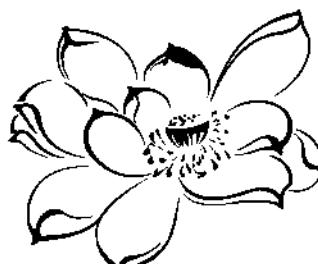
⑱ 足以:完全可以,够得上。

食^①,便一切都弃。

世间之人,亦复如是。闻持戒施,得大富乐,身常安隐^②,无有诸患^③,不肯信之。便作是言:“布施得福^④,我自得时,然后可信。”目睹现世贵贱贫穷^⑤皆是先业所获果报^⑥,不知推一以求因果。方怀不信,须已经,一旦命终,财物丧失,如彼尝果,一切都弃。

【译文】从前,有一位长者,想吃一种名叫庵婆罗的水果,便派佣人带着钱到别人的果园中去买,并嘱咐他说:“你要买好的,凡是甜而鲜美的,你就可以买来。”佣人立即带上钱,去买庵婆罗果。果园的主人对他说:“我园中各棵树上所生长的庵婆罗果,都鲜美可口,没有一个差的,你可以先尝一个,就知道了。”买果子的人说:“我要一个一个尝过去,好的我才买,如果只尝一个,怎么能知道都是甜美的呢?”他说毕就将果子一一尝过,然后才买回家去。长者看见每只果子都被尝过,感到十分厌恶,于是一个也不想吃,便将这些果子全部丢弃了。世上一些人,往往也这样。听到“持戒、布施可以得到大富和快乐,并且身心安稳而没有任何祸患”这个道理而不相信,就说:“布施能够得福的道理,我要亲自得到后才能相信。”眼前看到现世贵贱贫穷等种种现象,都是以前业力所感的果报,也不知以这种种现象,来推求因果的道理。只认为要一一亲自证到后才信。结果光阴易过,一旦命终,什么也没有得到。不是和上面故事所讲的样,什么都抛弃了吗?有什么好处呢?(未完待续)

(作者系鉴真佛教学院法师)



① 恶(音 wù):讨厌,憎恨。

② 安隐(音 wěn):安稳,平安,安定。隐,通“稳”,安稳,稳定。

③ 患:祸害,灾难。

④ 布施(梵 dāna):佛教谓把财物等施舍给人。

⑤ 目睹:亲眼看到。现世::今生,这一辈子。

⑥ 先业:佛教指前世修下的业因。果报:佛教指因果报应。即前世种善因,今生得善果;为恶则得恶报。

论宋以后禅门清规的礼法化及其影响

□ 郭文

摘要:禅门清规演至宋代,受宋代理学思潮的逐渐强势以及儒家礼法规范的制度统摄地位的强化的影响,其规范思想也逐渐被儒家的礼法思想所侵淫,集中之表现就是禅门清规的礼法化倾向。这种礼法化的突出表现就是内容上对儒家礼法规范思想的全面吸收合荣摄,精神上向着礼法规范的规范精神靠拢。这种礼法化的倾向更是成为宋以后禅门清规思想开展基本的内在意义诉求和价值体现。

关键词:禅门清规;礼法化;平等性;差异性

宋以后,由于社会思想几乎完全被王权专制以及儒家礼法观念所主导,整个社会呈现高度的礼法化的特色。即使是号称红尘之外、谷峰顶上的佛教也难逃世俗思想的影响。宋以后,佛教不但丧失了法律上的“自治”之特权地位,而且佛教自身的规范也被儒家的礼法思想所侵淫,集中之表现就是禅门清规的礼法化倾向,且这种礼法化的倾向也由于儒家礼法思想的主导而成为宋以后禅门清规思想开展的一种内在意义诉求和价值体现。

一、《百丈清规》的礼法化的进程

因着禅门丛林的开展与迅速扩张,怀海禅师创立的《百丈清规》也迭有因革损益与变化。从《百丈清规》本身的演化而言,唐中期以后,相继出现了许多不同版本的《清规》,如:北宋崇宁年间真定宗赜编的《禅苑清规》(又称《崇宁清规》)十卷,南宋咸淳年间金华惟勉编成的《咸淳清规》二卷,元代不但有至大年间东林戈咸编定的《禅林备用清规》(又称《至大清规》)十卷,更有著名的、由百丈山住持德辉奉敕重辑编定的丛林规范《敕修百丈清规》二卷,等等。但这种形式上的继承与演化还不是主要的,更重要的还在于思想上的演进与开展。也即是说,由《百丈清规》到《敕修百丈清规》,思想上的演进与开展之突出表现就是宋以后作为中国佛教主要规范的禅门清规一条清晰的、礼法化的思想开展路向。

我们知道,佛教规范总的诉求在于通过轨则的创立,一方面加强佛教内部秩序的整顿,团结僧众,以保持信仰的纯洁性与超越性。另一方面,戒律清规的创始最重要的作用在于划清僧俗的界限,实现佛教的独立自主,也可以概括为“依法摄僧”、“僧事僧治”。禅门清规的创设其目的也正在此,所谓“宾主同酬激扬宗要者,示依法而住也”;又所谓“不扰公门,省狱讼故”。因此,可以说,禅门清规的目标主要还是为力避世俗礼法思想的影响。但是,宋代的《咸淳清规序》中,则已经出现了将清规与儒家礼经“连类拟配”的自觉性,所谓:

“吾氏之有清规,犹儒家之有礼经。”^①

其向儒家礼法靠拢的倾向甚明。而《至大清规序》则更明言:

“而百丈清规由是而出,此固丛林礼法之大经也。”

已经由《咸淳清规序》中的拟配做法上升到等同的高度,视清规为丛林之礼法。这就不是思想倾向上的举动了。至《敕修百丈清规序》中,便已“清规”即“礼乐”,“礼乐”即“清规”也,所谓:

“天地间无一事非礼乐,安其所居之位为礼,乐其日用之常为乐。”

已经视礼乐为统摄宇宙一切的最高规范,言下之意,清规中所规定的那些“所居之位”、“日用之常”原不过礼乐中事,故清规即礼乐也。甚者德辉更引述程明道先生的典故,说:

^① 以下所引相关材料均见德辉重辑:《敕修百丈清规》卷第八,《大正藏》第48册。

“程明道先生一日过□定寺，偶见斋堂仪，喟然叹曰：三代礼乐尽在是矣，岂非清规纲纪之力乎？”

在当时，尽管宋代社会已经高度地被儒家礼法思想和观念所笼罩，但社会上真正修习乃至践行儒家礼法的实在微不足道，王道不振，礼义廉耻丧尽，连号称华夏正统的宋王朝都要向蛮夷之邦称臣，礼义廉耻可谓尽丧，则社会之状况亦可想而知。故程明道见禅门禅堂仪式庄严，井然有序，而有此慨叹。此处虽引述宋代大儒程明道先生对清规的赞叹，然其意在表彰清规的礼法色彩与道德纲纪的作用。同时也表明，清规对礼法的向往已不再仅仅停留在口头上、理论中，而是具体地加以贯彻实践。因此，在这一思想和意识的主导下，禅门清规亦不过为礼乐所统摄的对象，是无可逃，亦无所逃。这尤其显示了宋元以后理学思想的急剧膨胀以及礼法观念的滥觞，当整个社会的思想以及意识形态都深陷于理学的思想桎梏之中，其被礼法化的命运也就在所难免。而清规的世俗化以及礼法化的进程意味着后世的因革损益从根本上解构了《百丈清规》的佛教规范的出世乃至超越的含义，导致其向着世俗的、儒家礼法化的方向作思想上的转变。而这一转变的最重要事件也即是《敕修百丈清规》的颁行。

二、对儒家伦常礼法思想的吸收与赞助

在《敕修百丈清规》之前，禅门规制的演化已经表现出较为强烈的礼法化、世俗化的色彩，但是有一点则是一定的，那就是，不论是《百丈清规》的古清规，还是《咸淳清规》，还是《至大清规》，它们都不具有儒家礼法化的思想色彩，而不过是禅宗自身的一种规范行为与制度安排。甚至，它们的创制根本上也是为了划清佛教规范与世俗规范彼此之间的界限，即使对礼法的迎合也是借此以强化佛教规范自身宗教性的规范色彩以及超越于世俗之用的规范意图，主题乃至目标都是佛教自身。但是，在《敕修百丈清规序》一开头，言及重修缘由，道：

“天历至顺间，文宗皇帝建大龙翔集庆寺于金陵，寺成以十方僧居之，有旨行百丈清规。元统三年乙亥秋七月，今上皇帝申前朝之命，若曰：‘近年丛林清规往往增损不一’。于是特敕百丈山大智寿圣禅寺住持德辉重辑。”

这表明，《百丈清规》的重辑是在官方亲自参与下的一种国家法律行为，从“敕修”二字即可看出它较之前面所述的那些清规所具有的更加强烈的国家法律色彩。这意味着清规的演化至《敕修百丈清规》已经开始发生了重大的思想转向，由排斥世俗力量的纯粹性的宗教规范转变为体现世俗法律意志的僧俗共治的规范系统。而这种性质上的转变最深刻的意味就是对儒家礼法思想的积极吸收与思想改作。

与“古清规”相比，《敕修百丈清规》这种对儒家礼法思想的吸收与赞助的最重要的表现就是在章节内容上，《敕修百丈清规》较之古清规发生了重大的改作，增加了有关“祝釐”、“报恩”、“报本”、“尊祖”这四章条文，而这是古清规所没有的。再就具体内容来看，亦基本上与传统儒家伦常礼法思想以及观念甚相一致和契合。如“祝釐章第一”中有：

“圣恩广博，天地莫穷。必也悟明佛性，以归乎至善。发挥妙用，以超乎至神。导民于无为化，济世于仁寿之域，以是报君。斯吾徒所当尽心也。”

这是在阐扬以佛法报君恩的正当性，这就与前代所谓的“沙门不应当礼俗”的立场有着根本的思想差异。又如“报恩章第二”中有：

“吾徒沐恩，波濡圣泽，可不知所自而思所报效焉？”

又“报本章第三”中有：

“所赖圣训洋洋，堪作依怙。吾徒忝形服，预法系。遵其行之为律，宣其言之为教，传其心之为禅。而循吾所谓大本者，以同夫佛之全体妙用，始可称佛子而续慧命也。其于违日追悼，岂世礼哉？”

又“尊祖章第四”中有：

“吾徒之传祖道，嗣祖位者，如火之薪，水之器，无古今之间，毫发之异。不犹重于形生之始乎？”

从“报恩”、“报本”以及“尊祖”这些有着浓厚的儒家伦常礼制思想和观念的内容可以看出，《敕修百丈清规》在规范思想的指导原则上完全抛弃了对礼法拒斥的传统，尤其与前代所谓的沙门不礼俗、不

拜父母、不致敬君亲，以方外之宾的身份自居的传统佛教规范思想立场更是迥然有异。这些根本思想原则的转变显示了宋以后的禅门规制在国家的主导下对于官方所提倡的儒家伦常礼制思想和观念的吸收与积极赞助。

在《住持章第五》“肃众”一节，有如下之思想阐述：

“然百丈创规，折中佛律五篇七聚，弘范三界，梵檀摈治，自恣举过，以肃其众。国朝累圣戒饬僧徒，严遵佛制。除刑名重罪，例属有司外，若僧人自相干犯，当以清规律之。若斗诤犯分，若污行纵逸，若私窃钱物，宜从家训，勿扬外丑。盖悉称释氏，准俗同亲，恪守祖规，随事惩戒。重则集众箠捶，轻者罚钱罚香罚油，而榜示之。”

“悉称释氏，准俗同亲”，也就是按照世俗宗法亲缘的关系来处理僧徒之间的关系。世俗宗法亲缘关系显然是一种尊卑、长幼、大小这种有着强烈等级差异性的关系，如瞿同祖先生所讲：“儒家思想以伦常为中心，所讲在贵贱、尊卑、长幼、亲疏有别。欲达到有别的境地，所以制定有差别的行为规范。”^[2]^[335]所以，《敕修百丈清规》这种公然提倡“准俗同亲”的规范立场一方面虽意欲强化丛林僧伽内部的团结性和凝聚力，但另外一方面此种立场也是公开赞同要用一种差异性而不是前代的古清规所提倡的平等原则来处理僧众之间的关系。这就不但打破了《百丈清规》的古清规对于平等原则的重视，实际上也是对道安以“释”为姓的做法的一种突破性进展。在这里，僧徒之间不仅因为同为出家人，同为“释种”，而有着相同的姓氏。更进一步，彼此之间的关系也要拟同世俗宗法亲缘关系来确立彼此之间的差异性的身份和关系。这就从根本上推翻了古清规的平等主义的规范诉求。由是带来的在惩罚原则上就更加难以做到公平、公正和平等。所谓“悉称释氏，准俗同亲，恪守祖规，随事惩戒”，“随事”之不同，“惩戒”方式和手段也就有可能存在巨大之差异。这不能不说在思想实质乃至精神上，《敕修百丈清规》较之古清规已经发生了重大之差异，显示了《敕修百丈清规》在官方主导下的礼法化的急剧转型。

三、“明礼法”：宋以后禅宗制度建设的新诉求

儒家礼法思想向佛教规范思想的扩展与渗透并不仅仅局限于宋以后，实际上从佛教传入中土伊始，儒佛规范思想的交流、互动也随之起步。只不过，在宋以前，儒家的礼法思想和观念虽然也一再为教内高僧大德所瞩目，但是在佛教处于力量的上升时期，而儒家尚未能完全统摄一切，尚不足以给佛教规范思想的更张带来决定性的影响，这就使得佛教坚持自身的规范思想和主张成为可能，而所谓的“明礼法”其实并不是非常急需。所以，尽管如印顺法师所言之中国佛教的制度建设是“失败”的^[3]^[3]，但毕竟出于维护佛教在法律上的独立地位与自主权，戒律规范的基本思想原则还是在相当长的一段历史时期里为中国佛教僧众所强调和自觉坚持。（至于是否具体的加以遵奉和持守，则是另外一回事，这或许正是印顺法师所言之中国佛教失败的制度建设的真正所指。）而之所以有时也需强调“明礼法”的必要性，仅仅只是在儒佛规范思想产生严重冲突之时才出现的一种调适举措，如东晋末年所发生的事件^①即是。但这绝非意味着佛教制度建设的一种思想转向上的表现。

而宋以后，整个社会都被儒家礼法思想所笼罩、社会到处弥漫着儒家理学思想所主张的纲常伦理与道德教化的思想意识和主张，深刻地影响和改变着佛教制度建设的外部环境。此时，禅门清规的“礼法化”转向也就不可避免。

宋以后，禅宗一家独盛，几成中国佛教的代名词，禅门清规也因此成为宋以后佛教制度建设的主要成就乃至代称。而禅门清规从本质上来说属于教内规范。受封建专制主义中央集权高度强化以及统治

^① 注：这一事件主要指东晋末年有关佛教规范思想主体的论战。总体上来说，就是在对待佛教僧伽事务上采取何种规范思想体系的问题。对于教内的僧众以及崇佛的信众而言，就是希望在一贯的“依律而住”的规范思想诉求的基础上，坚持用“全盘印度化”、也就是印度佛教一贯的戒律规范思想传统来作为处理和规范佛教僧伽事务以及集团组织的指导思想；而对于世俗王权政治以及反佛人士来说，则反对佛教这种以“方外之宾”的身份自居从而谋求法律上的“自治”与自主权的意图，坚持要求佛教规范思想的“中土本位化”，用中土传统的伦常礼法等规范思想来作为处理僧伽事务唯一的规范标准。论战主要发生在庾冰与何充等人的论辩以及桓玄与慧远等人的论难等世俗统治者与护法的僧俗信众二者之间。有关具体的论战材料俱见《弘明集》卷第十二。

者对佛教事务的插手和干预,世俗的王权政治力量在佛教制度的创制上占据着越来越重要的地位,并最终导致宋以后的禅门规制在思想属性上发生了根本的转向。从前文我们得知,唐代《百丈清规》的创制很重要的原因就是有见于佛教与现实政治的过从甚密所带来的危害,因此意图通过创制清规以重新拉开佛教与现实政治的距离,尽力减少世俗政治对于佛教僧伽事务的干预。正是从这一思想初衷出发,唐代的百丈古清规有着较为鲜明的教内规范的性质,它既坚持以“僧事僧治”的原则来制定规制,同时在犯罪的处罚问题上更是坚持“不扰公门”、“不挠国宪”的原则,以尽力避免招来世俗力量的干涉。可以说,唐代的古清规实际上还是保持了较为纯粹的佛教戒律规范的性质和特色。但很快,自唐中期以后,禅门清规的开展就已逐渐偏离了教内规范的色彩和要求,如从相关的清规《序》中我们就可以看出其时之僧众已有主动将清规与礼法混同来讲的做法。这预示着自唐朝创立的《百丈清规》已经逐渐面临着世俗礼法的侵袭并促使其思想属性慢慢发生变化,这种变化至《敕修百丈清规》的出现而达到顶峰。

首先,如前文所言,从《敕修百丈清规》的名字就可以看出,所谓“敕修”也即是帝王的命令和意旨。而古代帝王的命令就是法律,因此元代出现的《敕修百丈清规》至少在形式上已经不再纯粹地属于佛教内规范的范畴,而带上了较为浓重的世俗规范的特点。

其次,再从思想内容上来看,相较于唐代的古清规,元代出现的《敕修百丈清规》已在思想内容与条文上大幅增加了对儒家礼法以及世俗规范思想的吸收与融摄,其思想上的祝圣以及佐治助化的内容是唐代的百丈古清规所没有的。更重要的如“悉称释氏,准俗同亲,恪守祖规,随事惩戒”,思想上更是直接按照儒家的伦常礼法观念来处理佛教僧众之间的关系。“准俗同亲”,这在唐代只能在官方的礼法规范中才能看到,然而在宋以后,已成为佛教制度建设上的一种自觉行为。特别是到明清时期,禅门清规犹如世俗的法律规范,成为官方约束和管控佛教僧伽事务的规范手段。所谓“不入清规,则以王法处之”,显明地是将清规置于与世俗法律同等重要的地位。

那么,我们如何来理解宋以后佛教规范思想从教内规范转变为世俗规范这一现象呢?表面上来看,这种转变只是规范实施的主体的由“僧”到“俗”,但是究竟来说,这种转变还是带着深刻的思想突破和变革,由佛教规范一直以来强调的“平等性”、“同一性”的规范理念向着“差异性”、“差别性”的儒家礼法观念的思想转变无异于扭转了佛教规范的宗教色彩和价值诉求,变得与世俗规范理念毫无二致。作为规范性的禅门清规,原有着所有法律所当有的公平性与平等性。实际上,就宋以前的禅门清规而言,某种意义上来说也确实是以“平等性”、“同一性”作为自己的规范诉求。在唐代的古清规中,我们可以切实感受到这种平等主义的思想特色。如出家人不分尊卑、长幼,均要行“一日不作,一日不食”的“普请法”;同时,在丛林长老的选任上,也是按德行的高低而非出身的贵贱来进行;就是僧众之间的次序也同样是按照出家的先后次序也即“夏腊”来定,等等。这就表明,至少在形式上,至唐代中国佛教规范思想尚保持着平等主义的思想作风。对于佛教规范思想的这种“平等性”的特色,印顺法师认为:这是因为“毗尼有法律的特性,运用僧伽的集体力量,发挥平等的制裁作用。毗尼虽是法治的,但运用起来,一定要出于善意的和平精神”^{[4]89}。在这种平等、和平的规范思想的约束下,僧团也成为一和合平等的集团组织,“僧团中没有领袖,没有主教,依受戒的先后为次第,互相教诫,互相慰勉,结成一和合平等的僧团。”^{[4]441}

但是,宋以后,受儒家礼法思想的影响和统摄,禅门清规这种平等主义的思想特色开始丧失,并朝着与儒家礼法思想合流的方向开展和演进,而儒家礼法思想最重要的规范特色就在其等级差异性。因为礼的根本属性在于其差别性、差异性,所谓“乐者为同,礼者为异”。(《礼记·乐记》)“乐统同,礼辨异”。(《乐记》)“乐合同,礼别异”,正表明了“礼”的正确涵义也即是“异”。因此,随着这种“差异性”、“差别性”的“礼”的规范思想在宋以后的法律体系中被高度强化,作为官方约束和管控佛教僧伽事务的规范体系,禅门规范在宋以后的开展也不得不在思想层面上向着吸收和融摄儒家的礼法思想和观念的方向开展。其结果就是,原本作为佛教内部的、强调“平等性”、“同一性”的佛教规范思想从思想上向着等级差异性的思想转型。这对于佛教制度建设而言不啻于一次深刻的思想变革。自此以后,强调等级

差异性的各种清规的出现成为宋以后佛教制度建设的基本内容。

四、结语

综上,禅门清规在宋以后的礼法化进程与宋以后理学思潮的逐渐强势以及儒家礼法规范思想的高度强化的趋势大致是合拍的。自宋以后,理学思潮便基本上成为中国封建社会后期最重要的国家意识形态和统治思想。理学思想上升为国家的统治思想和意识形态,意味着国家的法律法规以及各项制度规范也就完全被理学思想所主宰,意味着儒家的道德伦常以及礼法观念完全渗透到国家的法律规章制度当中,成为其最重要的思想和理论来源和价值评判标准。由是所导致的结果即:中国古代的固有法制思想传统自宋代始便经历着深刻的思想转型,礼法化的色彩日渐浓厚。如学者所言:“这个体系(宋明理学——引者注)把礼和法统摄于天理之中,使礼法融合具有了更具哲理的基础,使礼法融合得到了最彻底的本体论上的论证,经过这样的论证,使礼和法两者的对立性完全消失了,从而把礼贯彻到底和把法贯彻到底变成一个东西,彻底的礼治和彻底的法治并不存在根本上的分歧。”^{[5]112-113}在这一彻底性的思潮融合趋势的激越下,禅门清规的礼法化也就不可避免,作为国家管辖教内事务的《敕修百丈清规》也就成为再自然不过的制度安排了。

(作者系上饶师范学院朱子学研究所副教授)

参考文献:

- [1] 德辉重辑:《敕修百丈清规》卷第八,《大正藏》第48册。
- [2] 翟同祖著:《中国法律与中国社会》,中华书局,2003年版,第355页。
- [3] 《印顺法师佛学著作全集》第九卷《中国佛教的制度建设》一文的相关论说,中华书局,2009年,第3页。
- [4] 《印顺法师佛学著作选集·戒律学论集》,中华书局,2010年,第89页。
- [5] 史广全著:《礼法融合与中国传统法律文化的历史演进》,法律出版社,2006年,第112—113页。



觉悟 佛教的精髓

□ 郑名富

摘要：佛教跟世间大多数宗教都是不同的，佛教所推崇的是自我的觉悟和觉醒，这里的自我，佛在《华严经》里是这样说的：“一切众生皆具如来智慧德相，只因妄想执着而不能证得。”释迦牟尼佛陀认为，世间一切众生，皆具备成佛的条件，一切众生皆有佛性，佛并不是独一无二的，佛与上帝是不同的，佛是众生所成就的，但佛又不认为只有自己可以成佛，而是认为一切众生，只要依照佛法去修行，皆可获得无上正等正觉，成就佛果。

关键词：分歧；体现；必学；法宝；做人；箴言

佛教传入中国的确切年代尚无定论，异说颇多，但最广泛的说法是东汉永平十年（67），汉明帝派遣使者至西域广求佛像及经典，并迎请迦叶摩腾、竺法兰等高僧到河南的洛阳（当时系东汉的都城），在洛阳建立第一座官办寺庙——白马寺，为我国寺院的发祥地，并于此寺完成我国最早传译的佛典《四十二章经》。

从南北朝开始中国佛教进入发展阶段，佛教已遍布多个地方，出家、在家的佛教徒数量增长很快，北魏《洛阳迦蓝记》记载洛阳城中寺庙鼎盛时达到1367所，而北方的长安（今西安）僧尼过万，南方的建业（今南京）也有佛寺数百座。虽然后来随着时代的变化有过衰颓，可衰颓只是暂时的，衰颓过后出现的又是兴盛，特别是近些年中国的佛教事业更倍加欣欣向荣，被世界所称道。关于佛教，很多人都存在着一些误解，这种误解主要体现在：不懂佛教的人，认为它总是神神叨叨的，好像是违背科学的，是崇拜神仙的；而那些真懂的人，却很容易被佛教所吸引，甚至会把它当成是自己一生的精神信仰。所以就形成了两极化，不懂的人把佛教看作是迷信的；而懂得的人，知道自己在做什么，也很少去对别人作太多的解释。

相信大家有过类似的经历，那就是在你还未接触佛教之前，也会跟其他人一样，认为它很神秘的，好像并不科学；而一旦你接触之后，就会发现，原来佛教才是世间最科学的宗教，也是最不迷信的。

真正的佛教，只要你花上一段时间，去系统的了解一下，就会发现原来它跟自己之前想象的完全不同。因为它并没有偶像崇拜，也没有什么妖魔鬼怪，更不是什么神仙。那么，佛是什么？简单地讲，佛就是“觉悟”。佛教的创始人释迦牟尼佛，因觉悟后，被世人称之为佛陀，佛即佛陀的简称。在不懂佛教的人看来，佛就是神，而在懂佛的人心中，佛其实就是觉悟，佛也只是觉悟的人，而非创世之神。

事实上佛教并没有什么偶像的崇拜，佛教跟世间大多数宗教都是不同的，佛教所推崇的是自我的觉悟和觉醒，这里的自我，佛在《华严经》里是这样说的：“一切众生皆具如来智慧德相，只因妄想执着而不能证得。”释迦牟尼佛陀认为，世间一切众生，皆具备成佛的条件，一切众生皆有佛性，佛并不是独一无二的，佛与上帝是不同的，佛是众生所成就的，但佛又不认为只有自己可以成佛，而是认为一切众生，只要依照佛法去修行，皆可获得无上正等正觉，成就佛果。

佛是一个理智、情感和能力都同时达到最圆满境地的人，换句话来说，佛即大智、大悲（或全智、全悲）与大能的人。这里请注意！佛法与其他宗教的不同点：佛是大能，可又绝不是万能，佛不能赐我们以解脱，他只能教导我们，我们还是要凭自己的努力才能得到解脱。佛不能使我们上天堂，或判我们入地狱。如果要为佛下一个定义，委实不是一件容易的事，虽然很难，但这一点完全能肯定：佛就是觉者，一个觉悟的人，不仅他自己已经觉悟了，而且还在进一步帮助其他的人觉悟。

觉悟，即开悟智慧，开启真智，也就是对世间种种现象、真理的透彻了解，不为所惑，表现出充分的自

在、笃定、镇定，有方向感。觉悟意指开悟的人，与执迷不悟者相反。觉悟是智慧的来源，我们人类最缺少、最匮乏的就是智慧。释迦摩尼佛是觉悟者，彻底觉悟了的人，而我们是还没有觉悟的佛，是未来佛。我们和佛的区别在于觉悟与不觉悟，在于有智慧和没智慧。人类是愚痴的人，佛是彻底觉悟的人，他有智慧，而且是大智慧，我们必须要向佛拜教。

佛陀之所以能够成为觉悟者，能够亲证趣向解脱的真理，也正是通过不断的观察、思考和学习而来。佛在悟道之后的四十多年间，将他所觉悟的佛法传授给苦难之中的众生。当释迦摩尼佛成佛之后，他内心看到的世界就是佛国净土，所看到的众生是平等的，都具有如来智慧德相，都是佛。这并不是佛在说谎或者是在自我陶醉，因为佛陀的确已知一切众生都具有佛的智慧、佛的本性，只是众生自己尚未觉悟，乃是还没有醒来的佛。释迦摩尼佛说了四十多年的法，其目的只有一个，那就是希望我们发觉自己本具的佛性。

颠沛于残酷现实之中的人，要学会通过佛法觉悟内心，以减轻人生的种种痛苦，唯有看破放下，才能自在；唯有解开心结，才能获得真正的自由；唯有远离颠倒妄想，才能达到慈悲平等、清净超然的境界——除此之外，再无他法。

佛法认为，一切修行只能靠自己，没有一个外在的神仙能够真正帮到你，佛能够帮你的，也就是把获得解脱的方法教给你，你能否获得解脱，只能靠自己去修行。释迦牟尼佛，他因为洞察了人类会有生、老、病、死等等痛苦，所以才想要找到从痛苦当中获得解脱的方法，最终他通过自己的修行，终于找到了，也让自己获得了解脱，佛把这种方法分享给众生，于是就有了佛教和佛法。

佛教与基督教、伊斯兰教并称为世界三大宗教，尤其佛教更是大中之“大”。佛教是佛陀的教育，讲佛教为宗教只是一种通俗的权宜方便之说而已，实则以般若的智慧自内证打破无明烦恼、成就菩提（觉悟）之道来说，佛教在历史上曾对世界文化传播做出了不可磨灭的贡献，至今依然还深深地影响着世界上的很多人；但同时，佛教对人文社会也有着优良的影响。可以说，世界离不开佛教，人类也离不开佛教。

觉悟一词，最初出现于先秦时代，见《荀子·成相》：“不觉悟，不知苦，迷惑失指易上下。”意为醒悟。然而此词广泛流行，乃是在佛教传入以后。《隋书·经籍志》载，释迦“舍太子位，出家学道，勤行增进，觉悟一切智慧，而谓之佛。”所谓佛，就是完全、彻底的觉悟者，后谓指认识以前的错误为“觉悟”。纵观佛教在中国传播两千多年的历史，它的要义就是要让人们觉悟，不要被世间幻象所迷，不要被一切外境所惑。因此，在佛教之中，觉悟就代表一种修行的境界，这个境界就是菩萨的境界，也是佛的境界，所以它便是佛教的精髓，可谓是最实质最核心的东西。那么，在佛教之中，觉悟的本质是什么呢？也就是说，我们该如何修行才能得到觉悟呢？

这就要首先弄明白什么是修行。修行，按照《佛学大词典》的解释，那就是把错误的行为修正过来。过去我们没有接触佛法，没有人给我们说明宇宙人生的大道理、宇宙人生的真相，所以我们的想法错了，看法错了，我们的说法、作法都错了，这是错误的行为。错误的行为会招来六道三途的果报，会让我们苦不堪言。现在我们接触了佛法，明白觉悟了，把这些错误的行为修正过来。正确、错误的标准，就是佛法，我们不能不依靠它，所以对佛法要建立坚定的信心。佛是过来人，假若我们不相信过来人的话，那相信谁的话？因此佛所说的一切经，就是我们修行的标准。我们的思想、见解、言语、行为，与经典所说的相应，这就证明是好的、是正确的；如果跟经典讲的不相应，那我们自己就一定要觉悟，认识到是自己错了。错了怎么办？就得要赶快把它修正过来，这就叫修行。提到修行，诸位要记住，并不是每一天要念多少部经，念多少声佛号，磕多少大头，不！不是的！那不是修行，同修行是两码事。那样做，可以说明你信教，并不能说明其他的。佛教有四大经典，即《地藏经》、《法华经》、《楞严经》、《金刚经》，这四经中所讲的“教理行果”、“信解行证”你都不具备，所以说你是信教，并不是修行——信教跟修行有界限，绝不能划等号。

有的人信教，理不懂，行没修，虽然天天念经、念佛，但还是胡思乱想，还是干一些损人利己的事。这

样做,不但佛经里面所讲的功德利益得不到,而且还会受到恶报。所以光信教不行,得要解理;理解了还不行,需要修,修行才管用。信教是最基本的,修行才是最关键最重要的。退一万步来讲,修行即使没有证果,但你绝不会堕入恶道。只要你真修,功夫是一天一天积累的,不能急于求成,要耐得住性子,一旦功夫到家,你就会必然得到无尽的人天福报,这是绝对靠得住的,没有什么怀疑。

当前,有不少人说到修行,以为修行就是吃素,吃斋念佛那就叫修行,其实这是很大的误会。吃斋念佛是修行的样子,是一种“表象”,要把表象变成行动,那还得你拿出“实”的来。真正修行,真正有功夫,不一定非吃斋念佛。佛家的法门很多,共有八万四千法门,念佛只是其一,不用这个方法而用别的方法也是在修行。所以一定要正确地理解修行的含义,只要我们修正错误的思想行为,这都可以说是修行,一门深入,锲而不舍,持之以恒,这就叫“精进”。

佛是由人修行而成佛的,不是宇宙自然的神,更不是什么三头六臂、飞天潜地的鬼神。人人皆有佛性,人人修行皆可以成佛。佛是觉悟的人,觉悟了是学会如何做人。

怎样学做人是一种为人处事方法,中国古代儒家教人“止于至善”,佛法确实把这一句话圆圆满满的做到了。至善是善达到极处,达到究竟圆满处,这称之为至善。要怎样才能做到?儒、佛都有一套方法,而这个方法的基础,可以说完全相同。在儒家教学当中,首先列出来的是三纲八目,佛法的教学首先提出来是四弘、六度,我们把这两者细细的观察,会发现它们的精神内容都非常的接近。孔老夫子跟释迦牟尼佛没见过面,可他们的见解思想、行持教学不谋而合,这正是古人所说的“英雄所见,大略相同”。

再则,要发愿,儒家讲要立志。立志作圣贤,不是立志作大官、发大财,享受荣华富贵,如果那样可就错了。我们立志一定要立志作圣贤、做大事,什么是大事?佛家讲得彻底、讲得圆满,“死生事大”,这句话把大事给我们说明白了。在佛法里面,大事因缘讲到究竟圆满处是普度众生,也就是四弘誓愿第一愿。怎么叫做度?度是什么意思?这一句话是比喻,“度”是一个动词,说的是度过生死苦海,度过六道轮回,这是大事。众生在生死轮回里面,永远不能够脱离,生生世世无量劫来,佛在经上常讲“可怜悯者”,这是指六道众生。六道的情况,唯有佛菩萨清楚,我们凡人迷在这里面,不了解事实的真相。这个事实真相,就是我们眼前生死跟生活状况的真相。

佛说得很好,只要在轮回里面,才能决定是在三恶道的时间长,还是三善道的时间短。在三善道寿命最长的是无色界天,非想非非想处天,佛说他的寿命八万大劫。我们知道一个大劫,是这个世界一次“成住坏空”,成住坏空是四个中劫合成一个大劫。换句话说,这个世界成住坏空八万次,他才有这么长的寿命。可是讲到恶道,时间之长就更可怕了,《地藏菩萨本愿经》上告诉我们,地狱的寿命无数劫,八万劫跟无数劫,这不能比。即使是在畜生道,我们看起来寿命不长,而畜生愚痴,坚固执着身形就是自己,所以很难摆脱。世尊在世的时候,看到祇树给孤独园一窝蚂蚁,他看了笑笑,学生们问他:何以看到蚂蚁发笑?世尊说:这一窝蚂蚁,七尊佛过去了,它还没有离开蚂蚁身。诸位想想,这个时间多长,超过非想非非想处天人的寿命太多太多了。

怎样学做人,首先要明白慈悲二字。佛菩萨在一切经论里面,提醒我们,警告我们,三恶道决定去不得,堕三恶道很容易,出头太难了。佛菩萨虽然非常慈悲,应化在恶道之中,可是度恶道众生回头,比度人道不知道要困难多少倍。恶道众生愚痴到极处,严重的妄想、分别、执着,虽然如此佛菩萨还是不舍弃他,显示慈悲到了极处。佛说了很多次,六道众生最容易得度的是人道,所以菩萨示现成佛也在人道。没有听说,其余五道里头有示现成佛的,没有——反正我是没有听说过。什么原因?不是佛有意无意,不是的。佛菩萨出现在什么地方,是这个地方众生感应道交,众生有感,佛就有应。由此可知,人道跟佛菩萨感应数量多,这个感的力量大,诸佛菩萨就会应化在人间,示现作佛、作菩萨,这是正理。

我们这一生当中,能够得生人道,机会非常难得、非常可贵。可贵在哪里?佛在经上讲容易得度,可贵是说的这个,容易觉悟,所以我们一定要把握这个机缘。这个机缘并不长,人生的寿命很短促,活一百岁的人有,但不多;纵然能活一百岁,对宇宙的长河而言也只是一弹指、一刹那而已。寿命很短,显得这个机缘格外的可贵,得人身如果不闻佛法,那真可惜!我们想想,得人身而没有机缘闻佛法,实在是占大

多数。今天佛法借着科学技术，普遍向全世界宣扬，这个世界的众生有福，无论他信与不信，所谓“一历耳根，永为道种”，这是世间人有福。虽然如此，如果在这一生当中不能成就，这个成就就是真正脱离六道轮回，这是大事，这是真的成就；不能脱离，换句话说，就是依旧不能避免轮回。这一轮回，不知道轮到哪一劫去，你才第二次再遇到。绝对不可能说，生生世世都遇到，没这个事情。如果你是生生世世都遇到的话，那你就早已成佛了，怎么会落到现在这个状况？不容易遇到，这是事实的真相。

怎样学做人，是为了能够有一番成就。既然遇到了，那大家都希望在这一生当中成就。要想这一生当中成就，不是难事情，是每个人确实都可以做得到的。这里面的关键，佛常讲你要觉悟，觉悟你才能办得到。什么叫觉悟？知道自己的毛病，这就是觉悟；然后把自己毛病改过来，这叫修行。你要是不是知道自己的毛病，你从哪里改起？一个人能知道自己的毛病，难！比登珠穆朗玛峰还难！凡夫之所以为凡夫，就是不知道自己的过失，总以为自己样样都对，自己没有毛病，自以为是。菩萨跟凡夫不一样，菩萨从来没有“自以为是”的观念，菩萨知道自己毛病太多，天天在改，天天在反省，天天在改过，这叫觉悟的人。所谓迷人，就是一种“自迷”，即觉得自己没有过失，怎么也看不到有什么问题；过失都是别人的，问题也都是别人，跟自己毫不沾边。殊不知，见到别人的过失，其实就是自己的过失；几时见不到别人的过失，其实也就是自己的过失没有了。

觉悟是每一个学佛人的毕生追求，要想达到觉悟的境界，首先我们要知道这三句话。这三句话是佛在圆觉经中提到的，也是告诉我们觉悟成就以后，我们的行为应该是什么样的。其经文为：“善男子，觉成就故，当知菩萨不与法缚，不求法脱；不厌生死，不爱涅槃；不敬持戒，不憎毁禁；不重久习，不轻初学。何以故？”

第一句话：不与法缚，不求法脱。佛告诉我们，一个真正有了觉悟成就的人，应当了知菩萨不会被法所束缚，也应当了知，菩萨不去求用佛法来解脱。《圆觉经》是一部了义经，讲的是究竟圆满的佛法真谛。佛说，一个真正的菩萨，不会被世间的万法所缠缚，也不会去追求入涅槃，正如《维摩诘经》中所讲的：不舍道法而现凡夫事，不断烦恼而入涅槃。一个真正有觉悟的人，是不会离开世间，因为离开世间就不会有觉悟，离开烦恼就不会有菩提。

第二句话：不厌生死，不爱涅槃。不厌倦生死，也不贪爱涅槃，这种境界才是觉悟之境界。真正的涅槃其实就是一个涅槃，如果你心里有一个涅槃，还去追求另一个涅槃的境界，你就永远都无法涅槃。同样的道理，如果你一心想要逃离生死，就永远都会在生死中轮回不止，只有学着不厌恶生死，不贪爱涅槃，才有机会真正觉悟，永离生死。

第三句话：不敬持戒，不憎毁禁。这句话应用在生活当中最合适了，很多人学佛以后，内心就开始起了分别，当他看到有人持戒有人修行时，就心生敬畏；当他看到有人毁谤佛法或是犯了戒律时，就心生怨恨指责他人的过错，如果有这样的行为，你自己本身已经有错在先了。真正的菩萨，真正觉悟的人是不会敬重持戒之人，也不会诋毁犯戒之人的，对待一切众生都应该是平等看待的。金刚经上说：菩萨若有我相人相众生相寿者相，即非菩萨，说的就是这个道理。

第四句话：不重久习，不轻初学。这句话在生活当中也经常遇到，很多人学佛以后，就会把学佛之人划分为几个等级，比如出家人和在家，优婆塞和优婆夷，比如有人学佛已经几十年，有人学佛只有三天。真正的菩萨，是不会看中某个人学佛多久，也不会轻视某个人学佛只有几天的，佛法首先讲究的就是平等无分别，其次佛法不同于其他学科，有的人可能只学佛三天，但他的成就很可能远远高于学佛几十年的出家人或老居士，因为每个人的慧根不同，初学者三年可能会悟道成就，久习者十年也许还在原地踏步踏。

一个真修行的人，诸佛护持。佛菩萨如来两眼如炬，两耳八方尽纳，尽虚空、遍法界没有他看不到的，没有他听不到的，你的一举一动都在他的掌握之中。真正发心修行，龙天善神拥护，连那些妖魔鬼怪都佩服你，连六神债主都躲着你，你很了不起，他们不敢惹你！

(作者系广州市白云区同德街横滘村东街新天地文化传播中心主任)

六祖惠能在广州法性寺

——传东山法脉 弘南顿宗风

□ 释达亮

摘要:禅宗六祖惠能生于新州,长于岭南。北上求法,途次曹溪,遇刘志略,引为无尽藏尼,解析《涅槃经》真义。居留移时,重修宝林。赴湖北黄梅五祖弘忍接衣钵成第六代祖师,黄梅得法后南返广东隐四会、怀集十五年,避难潜踪。在广州性寺剃度落发,之后在韶州度过了弘法的余生。仪凤元年因“风幡之议”于广州法性寺开“东山法门”。仪凤二年再至韶州曹溪,公开授徒,传播顿教,度化里人陈亚仙,化“一坐具”之地。因拓建宝林,增置兰若十三所。登坛说法,弘化三十七载,开创禅宗顿悟法门。曹溪衍派,嗣法弟子四十三人,门人辑录为《坛经》。南宗禅法衍成临济、沩仰、曹洞、云门、法眼五家七宗派,南宗是中国佛教民族化最典型的宗派,也是佛教中国化最成功的一个派别,还是最有影响的一个派别。一部《六祖坛经》成为中国佛教和中国哲学具有代表性的经典著作,对中国佛教的发展产生革命性的影响。

关键词:禅宗;惠能;风幡堂;瘗发塔

贞观十二年(638)二月八日,六祖惠能于新州索卢县(今新兴县)夏卢村出生,祖籍河北范阳,为卢氏大族。在唐高祖武德年间,因为他的父亲宦于广东,便落籍于新州。但因其父“左降流于岭南,作新州百姓。此身不幸,父又早亡,老母孤遗,移来南海,艰辛贫乏,于市卖柴。”(《坛经·行由品第一》)生长在新州,三岁丧父,其母守志抚孤,家贫,卢惠能以采樵为生。一日,因负薪到市上,听到别人读《金刚经》到“应无所住而生其心”一段,有所领悟而前往黄梅(湖北)向禅宗五祖弘忍禅师学法。唐高宗李治显庆六年(661)春,惠能二十四岁抵达黄梅东禅寺,八个月后得五祖弘忍之传法衣钵,然后南返广东,栖隐四会、怀集十五年,[惠能隐居于猎人队伍中有十六年之说,唐高宗龙朔元年(661)至上元二年(675)]于唐高宗仪凤元年(676)正月初八日至广州法性寺(今光孝寺),因“风幡之议”为印宗法师礼尊,正月十五日印宗法师于法性寺菩提树下为惠能剃发,二月初八日印宗法师请智光禅师等高僧为惠能授具足戒,从此成为禅宗六祖,大弘禅法。

仪凤二年(677)孟春,惠能到达韶州曹溪宝林寺,开创禅宗顿悟法门,并在此弘法三十七年之久,得法弟子四十三人,后传播全国各地,形成临济、沩仰、曹洞、云门、法眼五宗,即今所称“一花五叶”。自兹以后,韶州禅林得到较好、较快、持续的发展,其中临济一脉尤盛,有“临济遍天下”之称,几乎有取代中国佛教之势。临济、曹洞盛行于日、韩,法眼远播于泰国。近百年来,云门、临济更远传于欧美,均尊南华寺为其祖庭。一部《六祖坛经》,正如赵朴初会长所说,“已成为中国佛教和中国哲学具有代表性的经典著作”。曹溪“传东山法脉,弘南顿宗风。一滴曹溪,洒遍寰宇;五宗竞秀,千载向风。”(《重兴曹溪南华寺记》)六祖禅法,弘传范围之广,影响之深,传承、参究之众,受益之多,在中国佛教史上确是无与伦比的。

先天二年(713)八月初三日,惠能于新州国恩寺圆寂,十一月十三日,惠能真身迁往曹溪,供奉于灵照塔中。

六祖产于新兴。今其故宅不生草。翁山因谤之,此侮圣贤之甚也。……(《宝坛经》)答韦刺史云:“东方造罪,求生西方;西方人造罪,求生何处?”此言最警。(清·檀萃《楚庭稗珠录》卷二)

“安史之乱”后,北宗受到沉重打击,禅宗南派不断得到广泛传播,自兹之后,“凡言禅皆本曹溪”,曲江宝林寺被公认为禅宗“祖庭”。惠能圆寂百馀年后,唐宪宗追谥惠能为“大鉴真空禅师”,赐塔名为“元

和灵照之塔”。惠能以后，其著名弟子神会、怀让、行思对南禅各有承续。

《祖堂集》所记更令人遐思：

至仪凤元年正月八日，南海县制旨寺遇印宗。印宗出寺迎接，归寺瑞安下。……有一日正讲经，风雨猛动，见其幡动，法师问众：“风动也？幡动也？”一个云风动，一个云幡动，各自相争，就讲主证明。讲主断不得，却请行者断。行者云：“不是风动，不是幡动。”讲主云：“是什么物动？”行者云：“仁者自心动。”

唐仪凤年间，六祖大师到了光孝寺，当时有两个小和尚在辩论风动还是幡动。六祖说，既不是风动，也不是幡动，是仁者心动。一句夺人心境的“不是风动，也不是幡动，是仁者的心在动”话语，犹如晴天霹雳，震慑住争论中的两位年轻僧人的灵魂深处；同时也惊动寺中全体僧众，成就禅宗史上一段著名而美丽的公案。

细嚼这段文字，一是印宗得知惠能到来，便出门迎接，并周致安排；二是讲经时遇风幡之辩，则请教惠能。由此试想，如果所记属实，则惠能的六祖身份或早已为人所知、名声在外，才会初来乍到便有如此的礼遇。

六祖惠能曾三次结缘宝林寺，其第三次是惠能广州法性寺出家后重返韶州曹溪宝林寺。当惠能在广州法性寺落发受戒、开堂讲法不久，却面临一个新的问题，就是长期在广州还是另谋弘法之地。于是，印宗法师问惠能“久在何处住？”这看似关心惠能的话，实际上是给惠能提出一个长远打算的问题。惠能当机立断，予以明确答复，“韶州曲江县南五十里（《曲江县志》卷十六：“南华寺，在城南六十里曹溪，为岭南禅林之冠）曹溪村故宝林寺。”（丁福保《六祖坛经笺注·机缘品第七》）后，印宗法师便召集僧俗千多人将惠能送归韶州曹溪宝林寺。惠能直到唐高宗仪凤二年（677）才公开禅宗衣钵传人身份，由广州法性寺（今光孝寺）北上驻锡宝林寺，并得里人陈亚仙舍地扩建寺院。

其实，惠能在广州法性寺落发受戒，表面看来是机缘巧合，实则是一种选择。受戒后的惠能，从长远考虑，选择了韶州曹溪；只是到晚年，考虑到报恩与叶落归根，才圆寂于家乡新州。这正如憨山德清所言：六祖惠能的南宗禅，“其根发于新州，畅于法性，浚于曹溪，散于海内。是知文化由中国渐被岭表，而禅道实自岭表达于中国”。（《题门人超逸书〈华严经〉后》）正是由于惠能生在新州，才使他在南禅有了下层劳动人民的思想基础。惠能选在韶州宝林山，是因它既远离尘嚣，又处于南北交通的要冲。如选在广州，背离了南宗禅法山林文化发展的本质；选在新州，又太过于偏僻，发展不利。韶州可以说是占有弘扬南禅发展的优越地理位置。

惠能圆寂百馀年后，唐宪宗追谥惠能为“大鉴禅师”，赐塔名为“灵照塔”。惠能以后，其著名弟子神会、怀让、行思对南禅各有承续。南岳怀让、青原行思两支法系在唐末五代时期又先后发展成五个较大的支派，即青原行思系的沩仰宗、临济宗；南岳怀让系的云门宗、法眼宗、曹洞宗。经宋一代，云门宗和临济宗二宗并盛，其中临济宗又衍分为黄龙、杨岐二支，至此，南禅号称五家七宗，达于极盛。

自唐仪凤间六祖慧能大师现身之后，屡有宗门巨匠，驻锡其间，云门偃祖踞座说法、憨山德清拄杖讲经、天然和尚受请主法，每一次宗门大德之驻锡或主法都使衰微中的光孝道场峰回路转，面目为之一新。寺为选佛之场，僧乃传法之宾，三宝具足，乃称佛寺。故名山古刹与高僧大德互为依托，僧以寺名，寺因僧显，古刹名寺必有高僧大德主持其间，摄受四众，领众熏修，方可化导一方，传诸久远。光孝一寺，号称岭南首刹，开山立寺近二千年间，几度衰微，几度困厄，终能刹竿不倒者，实赖内外大德之提持维护，可谓“风幡堂上演三乘，可喜宗风绍惠能”。（清·尹周《赠光孝圆公二首》）

风翻幡影静禅堂

风幡堂在清时为一座三开间的建筑，歇山顶，在东廊外白莲池水亭后。白莲池，在风幡堂前水亭下，池上有罗汉桥。相传唐时即有此池，宽约一亩。唐六祖惠能得黄梅衣钵后，仪凤元年（676）正月初八日至广州法性寺，值印宗法师（626—713）讲《涅槃经》，偶风吹幡动，一僧曰“风动”，一僧曰“幡动”。“一从分动静，先自觉参差”（清·吴炳《风幡堂》）。六祖惠能曰：“风幡非动，乃仁者心动。”满座惊异。诘

论玄奥,印宗始悟玄理,连忙向惠能作礼,并请求出示从西方传下来的衣钵,出示大众。正月十五日,印宗和尚便向四众宣布,为六祖于菩提树下剃发(即剃落头发)。是年二月八日,集诸名大德,授具足戒。六祖惠能就在菩提树下开东山法门,显示单传宗旨。为纪念六祖大师“不是风动,不是幡动,仁者心动”之“风幡公案”,唐高宗仪凤年间(676—679),住持僧法才、为六祖剃度的印宗法师募缘鼎建风幡堂(将面阔三间睡佛阁改名为一座三间风幡堂,与睡佛阁实同一阁)。伽蓝殿东,旧有睡佛阁,三间,唐神龙(705—707)间建,在风幡堂上(意即与风幡堂乃同一建筑,一楼为风幡堂,二楼为睡佛阁);盖当时原有此堂,因六祖论风幡义,遂以名堂,风幡堂由此名焉。清时风幡堂,旧有天然和尚书“风幡堂”横额。睡佛阁与此寺中隔以墙,而由寺外左旁,另辟一巷,与佛阁相通。睡佛阁东、旧有东廊,廊有南汉东铁塔,形制较西塔尤伟。

因其为寺内重要殿宇,此后历代常住也勤加修葺,历代兴废维护修复不缀:南宋庆元年间(1195—1200)住持僧祖荣募缘重修;元大德五年(1301)僧德瓘募修;明万历二十一年(1593)住持僧通煦再次重修,因此堂长期被外人占据作为书馆,且已倾颓,与僧超琪捐资赎回,加以重修;明光孝旧志记风幡堂为堂时印宗法师建,睡佛阁为唐神龙年间。但在“建置”内又载“明万历二十一年,睡佛阁北据作馆,僧通煦等赎回修复”等语。另按寺内碑刻,僧通煦等所修乃风幡阁。题名记与旧志合修,“睡佛”与“风幡”为同一阁。今仍称堂者,从今置也。清顺治六年(1649)天然禅师住此,修饰殿宇,迁堂之于东廊外,“循廊而东,为风幡堂,堂前有池泓然”(《广州浏览小志》),并书“风幡堂”横额其上。谢扶雅《六祖慧能与光孝寺》“注释十四”条载:

寺志载:“清顺治初年,天然禅师住诃林,修饰寺宇,书风幡堂三字额其上”,但今日残遗之裂匾,则题署“天然道人”,或者此残匾亦尚为后来者所模书,而非顺治初年之原物矣。(张曼涛主编《现代佛教学术丛刊 4 禅学专集之四 禅宗史实考辨》)

至清末民初,风幡堂为一座三开间的建筑,歇山顶,仍然伫立于东廊外白莲池(相传唐代的风幡堂前就有一片宽约一亩的白莲池,池中建一水亭,池边文人墨客雅聚吟诗作乐,“清池碧水湛然”(据说水亭柱子上有一副著名学者陈恭尹题写的对联,曰:“东土耶? 西土耶? 古木灵根不二; 风动也,幡动也,清池碧水湛然”)。清雍正间,住持僧敏言,建水亭其上。清风涟漪,殊增胜概。清雍间莲池尚存,而水亭圮矣)水亭后,但已将风幡堂与睡佛阁合而为一,下层即睡佛阁,上层则为风幡堂,所谓“前楹覆莲池,后阁架榆檻”。(清·杭世骏《风幡堂》)

“风幡留妙偈,千载系人思”,这一殿堂因风幡奥义之公案,迅速成为寺内之著名景点,历代高僧大德或文人学士莅寺参访,无不前往瞻仰参拜,或吟诗舒怀,或翰墨题咏,留下众多的纪念诗文。

道独曾以风幡偈语接引学人,开示徒众:“风幡一颂解投机”,道独示天然之偈。道独曾以《风幡》为题作四首偈颂,第一首云:“不是风兮不是幡,关山把截路行难。时人只管贪程去,那晓全身在此间?”第二首云:“风幡不动人心动,自古来今真便宜。若论拈花重注脚,祖师犹占最初机。”第三首云:“不是风幡不是心,祖师到此绝知音。人言富有千金好,何似中人坐竹林?”最后一首云:“不是风幡正是心,横超直撞莫沉吟。若人识得东君面,万紫千红春正深。”该颂用典本自六祖《坛经》,略谓六祖得法于五祖后,经十多年悟后修行工夫而臻于圆满,于是到广州法性寺(今光孝寺),正遇印宗法师说法。适会中幡幢摇动,引起二僧争论,一僧云风动,一僧则云幡动,不得其正。六祖闻而告之曰:“不是风动,不是幡动,仁者心动。六祖语惊四座,印宗法师当即礼六祖为师。道独上列四颂可谓将风幡典故所蕴涵之佛法深旨展露无遗;在道独四颂中,“风”与“幡”指代妄境,第一、二两个“心”字指代妄心,第三个“心”字则指代真心。

据史记载,唐代风幡堂前就有一片宽约一亩的白莲池,池中建一水亭,池边文人墨客雅聚吟诗作乐,“清池碧水湛然”。据说水亭柱子上有一副著名学者陈恭尹题写的对联,曰:“东土耶? 西土耶? 古木灵根不二; 风动也,幡动也,清池碧水湛然。”此联中的东土指中国,西土指印度,古木指由印度传入中国的菩提树。此联借写光孝寺树木、池水讲说佛法。上联,那古老的菩提树,无论是在中国生长的,还是由印

度传来的，其灵性都是一样的有佛缘。下联，《坛经》记载：“时有风吹幡动，一僧曰：风动。一僧曰：幡动。议论不已。惠能进曰：不是风动，不是幡动，而是心动。”故事讲了一个深刻的禅理。又如“幡动不因风”、“风动长幡钟自鸣”、“一语定风幡，宗分南北祖”、“眼前只有风幡义，莫说风幡不是机”、“坛阴菩提留佛迹，风翻幡影静禅堂”（陈崇本《过光孝寺》）等诗文佳名。又如清代叶官桃《风幡堂》：“涅槃肃讲寂无喧，妄念谁生倏发言。几见性存参贝叶，总由心动觉风幡。千秋此地留堂宇，六世从今演法门。”佛家修行，要在修心，即心如“清池碧水湛然”。联语写景议论，切题合旨；插入佛经故事，意趣盎然。

风幡堂是师说法处，遗迹已不在。根据谢扶雅发表于《岭南学报》的《光孝寺与六祖慧能》描述，风幡堂在民国二十一年（1932）时已完全倒塌，不复重修，夷为市立二十七小学的操场。但在民国二十二年（1933）《旧志全图》中，风幡堂已在图中。光孝寺在1986年恢复为宗教场所时，风幡堂的兴建已列为第一期工程及重修规划中，鉴于寺内空间、资金及设计方案等问题，至今还未实现。

六祖瘗发塔

当年六祖惠能大师在湖北黄梅东山寺得到禅宗五祖弘忍法师的衣钵真传后，因为被其他人迫害，逃回岭南。唐仪凤元年（676）正月八日，惠能到法性寺（光孝寺）来，正好法性寺住持印宗法师在此讲经。这时清风徐来，吹动了佛幡，下面的僧人就争论起来，有的说是“风动”，有的说是“幡动”。正在争论不休时，惠能站出来讲“不是风动，也不是幡动，而是你们自己的心动”。众僧大为佩服。在印宗法师的一再追问下，惠能道出自己的真实身份。正月十五日，印宗法师就在菩提树下为惠能祝发，二月八日，集众多名德，为惠能受具足戒。

佛教南宗六祖惠能在菩提树下削为僧时，寺住持法才把他的头发埋在地下，并在上面建了一座“瘗发塔”。瘗发塔则是唐高宗仪凤元年（676）四月八日，法性寺住持僧法才所首倡募建，并为其立碑，记其意义。《瘗发塔记》，今录其全文如下：

佛祖兴世，信非偶然。昔宋朝求那跋陀罗三藏建兹戒坛，预谶曰：“后当有肉身菩萨受戒于此。”梁天监元年（502），又有梵僧智药三藏航海而至，自西竺持来菩提树一株，植于戒坛前，立碑云：“吾过后一百七十年，当有肉身菩萨来此树下开演上乘，度无量众。真传佛心印之法主也。”今能禅师正月八日抵此，因论风幡语，而与宗法师说无上道。宗踊跃忻庆，昔所未闻。遂诘得法端由，于十五日普会四众，为师祝发。二月八日，集诸名德，受具足戒。既而于菩提树下，开单传宗旨，一如昔谶。

法才遂募众缘，建兹浮屠，瘗禅师发。一旦落成，八面严洁，腾空七层，端如涌出。

伟哉！禅师法力之厚，弹指即遂，万古嘉猷，巍然不磨。聊叙梗概，以纪岁月云。

仪凤元年（676），岁次丙子，吾佛生日。法性寺住持法才谨识。（顾光《光孝寺志·卷十·艺文志》）

此碑见存广东省城光孝寺菩提树下，乃唐刻也。（清·释真朴《曹溪通志》）

上面这段法才《瘗发塔记》，可知瘗发塔为法才于惠能祝发受戒后所首倡募建。法性寺的戒坛建立者和预言者是刘宋的求那跋陀罗三藏。栽植菩提树于戒坛前并留下预言的是梁代的智药三藏。

然法才当年所立之碑，后已损坏断裂，今碑乃明代重刻。《光寺寺志》云：“按原碑已断裂。明万历四十年（1612），寺僧……重为立石模刻。碑上有区亦移绘图，僧通岸记。现植壁间。”清人翁方纲《粤东金石略》有《唐光孝寺菩提树瘗发塔记碑》，今人欧广勇、伍庆实禄曾补注说：“明碑见存光孝寺碑廊，碑上段刻法性寺（光孝寺旧名）讲涅槃经师即印宗及主（住）持法才同立之《菩提碑》，碑下端刻菩提树图，居士区亦珍绘。碑高一点五八米，宽零点九米。释通岸撰文。”

“崇祯九年，给谏卢兆龙同男卢震捐资修饰发塔，增以石栏围绕瘗发塔。”（顾光《光孝寺志·卷三·古迹志》）今日光孝寺所见瘗发塔乃明崇祯九年（1636）给谏卢兆龙同男卢震资沿唐制所捐修饰。瘗发塔，有人认为这是南宋时保留早期特点重建的，目前无史料为证。但崇祯九年（1636）、1954和1977年此塔均曾修葺。清代宣统元年（1909），日本伊东忠太到光孝寺考察时，从其拍下的瘗发塔照片中得之，瘗发塔残损严重，但保持着朴素的原貌。

当年南宗六祖慧能在光孝寺菩提树下削做和尚时，当时住持僧法才把慧能的头发埋在地下，并在上

面建了一座“瘞发塔”，并在塔下埋置无数陶塔。罗香林在《唐代广州光孝寺与中印交通之关系》中载：“比年损坏，塔下有小陶塔无算，高六寸许，六面，面一龛，龛一佛，上飞檐三层。……法才等募建惠能发塔，复于塔下埋无数陶塔，自佛家言之，比有深意焉也。”

“塔以石基灰砂筑成，七层，高二丈”（顾光《光孝寺志·卷三·古迹志》）。瘞发塔共有七层，塔为砖砌实体，高7.8米，塔身八面，每层为檐，作斗拱形，塔顶似仍唐制，中作佛龛，各砌佛像。惟第一、二层佛像，今已无存，每层每面都有八个小佛像。塔的基座是以红砂岩所建。

光孝寺瘞发塔，后人多有赞许，如清代浙江仁和（今杭州）人杭世俊，曾任越华书院主讲，有《六祖发塔》诗云：

碓坊几栉沐，乘此发一缕。
螺髻埋土中，结塔卓香宇。
流为华鬘云，散作曼陀雨。

清光孝寺任职事僧天藏元旻也在《六祖发塔》诗云：

菩提树色含苍烟，寻访遗踪礼塔前。
中有南能头发在，神光灼烁照林泉。

瘞发塔宋、明、清都修理过，现在还保存着，已经是一千二百多年的古物。瘞发塔塔形秀丽，为广东省乃至中国都极为少见的唐代佛塔。这座瘞发和塔右边的那株菩提树都见证了中国佛教史上极为重要的一幕。

（作者系《广东佛教》副主编）

试述《起信论》中唯识思想与唯识今学思想之异同

□ 释妙和

摘要:《起信论》是中国汉传佛教各宗派的核心论典,同时也是古唯识学的巅峰之作。对于《起信论》的研究从古至今都备受关注,尤其是对于著作的真伪更是争论不休,其思想理论是基于唯识古学的基础而形成,但它于唯识今学,也就是玄奘一系的唯识思想有很大的不同之处。因此,《起信论》的真伪问题也是出于此处,对论文中所说的“一心开二门”、“如来藏与阿梨耶识”等问题的叙述,就是争论的要点。所以,本文通过对两种思想的对比,来进行不同的说明,希望能够得出一个完美的解决答案。

关键词:唯识今学;唯识古学;如来藏;真如;阿梨耶识

唯识学是源自于印度,由弥勒菩萨所说宣讲《瑜伽师地论》成立其思想,后又由无着、世亲两大菩萨集大成者,创立瑜伽行派。无着、世亲对于唯识思想的弘扬是不可估量的,同时,也是在破斥当时外道凡夫对佛法的不正确理解。因此,才有唯识学的兴起。唯识学在发展的过程中,由于各个论师对佛陀的经典、无着世亲的论典理解不同,形成两大学说系统:即唯识古学和唯识今学。唯识古学是以安慧、真谛为代表的一系;唯识今学则是以陈那、护法、玄奘为代表的一系。两大学说都有各自的完整体系,对最初无着与世亲唯识思想的理解和诠释的方法都有差异。因此,这也是对后来唯识学的发展有很大的影响。

真谛就是继承安慧的唯识古学思想,其思想很接近于世亲的学说,但也不完全与世亲的思想相同。真谛的《起信论》可以说是在唯识古学的基础上形成的,就是对于唯识学和如来藏思想两者存在的矛盾点进行融合,形成一个独立的思想体系来宣说佛陀的教法,这就是《起信论》独具一格的思想。《起信论》中就谈到了“一心二门”思想,这思想就是在说明“阿梨耶识”与“如来藏”之间的关系,再以此相互的关系形成众生流转生死和解脱还灭的过程。在《起信论》中认为,“阿梨耶识”是有情生死的轮回的根本点,也就是论文中的“心生灭门”;“如来藏”即是有情解脱还灭之处所,当有情能够如实的通达了“阿梨耶识”和诸法实相,也就能达到了解脱生死的轮回之苦,也就是“如来藏”清净的一面,这时候就是“心真如门”。在《起信论》^①中则说:“所谓心性不生不灭,一切诸法唯依妄念而有差别”、“心生灭者,依如来藏故有生灭心,所谓不生不灭与生灭和合,非一非异,名为阿梨耶识”。所以,在真谛的观点阿梨耶识就是如来藏染污的一面,真如则是清净的一面。但是,在玄奘的唯识思想里则不这么认为,他认为一心上不能有染污、清净两面,染净是不同的法,不能同时在心之上具有。在玄奘的《摄大乘论本》^②中说:“复次,云何一切种子异熟果识为杂染因,复为出世能对治彼净心种子?又出世心昔未曾习,故彼熏习决定应无,既无熏习从何种生?是故应答:从最清净法界等流正闻熏习种子所生。”玄奘本的《摄大乘论》认为杂染的种子是以阿赖耶识为因,熏习所成;而对治杂染种子的清净法是从最清净法界等流中正闻熏习所成。这就与真谛《起信论》的思想完全不同,真谛则认为一心上同时具有染净二法,这一心就可轮回生死,也可以解脱生死。因此,本文就对真谛《起信论》中的唯识思想与玄奘的唯识思想进行比较,区分两者的不同,希望能得出答案。

一、真谛的唯识思想

印度瑜伽行派的唯识学传入中国,是以三大翻译家——菩提流支、真谛、玄奘为中心的,从而形成了地论学派、摄论学派、唯识宗,前二者称为“旧译”,后二者称为“新译”。摄论学派就是以传习、弘扬《摄

① 大正藏第32册,《大乘起信论》,No. 1666。

② 大正藏第31册,《摄大乘论本》,No. 1594。

大乘论》而得以命名的,对于研究《摄大乘论》的学者称为“摄论师”。从唯识思想来看,摄论学派是继承、阐述无着、世亲之学说而推阐的,被称为“古学”;玄奘则是以继承陈那、护法的思想,称为“今学”。在二者的学说上,真谛的思想是在虚妄与经验的层面上,是以纯正的瑜伽行派的“阿梨耶识缘起”;在转依的果位上,是主张“性相融即”、“智如合一”,这与唯识今学主张的“性相永别”、“智如二分”是明显的不同。圣凯法师在《摄论学派研究》^①一书中,将真谛的思想名为是“妄心派向真心派的过度”,也可以说是一种“中间路线”,这种基本立场还是属于瑜伽行派的。在杨维中的《心性与佛性——中国佛教心性论及其相关问题研究》^②一书中,指出了真谛的学说特色有三点:1、以解性、果报、染污三义来解释阿梨耶识;2、在八识之上开列第九阿摩罗识;3、与前二者相关联,真谛对第七识有独特的看法;同时,还指出摄论学派希望借阿摩罗识来统一理体与心体而未能成功。因此,对论述众生心体仍须以第八阿梨耶识为旨归而持真妄和合的立场。

通过上面的论述,可以得出真谛的思想是以继承安慧、火胜等人的思想学说,同时,他还试图的将阿梨耶识与如来藏思想问题进行融合,也就是真谛所认为的真妄和合思想。从一点就能看出来《起信论》的思想,就是真谛以“古学”的基础上加以阐述;同时,又希望将唯识学与如来藏学说的矛盾性问题进行深入的探讨与解释,从而也就是形成了《起信论》中的唯识学思想,或说是独具一格的思想体系。在他的这个学说中,真谛认为“心识一体”、“智如合一”的学说,也就是说,心和识本身是一体的,没有任何的差异不同,无分别智和真如是一体之两面。而在玄奘的思想体系中,不是这么认为的,玄奘认为,心、意、识虽然在功能作用上没有太大的区别,但是在名字的理解上是有差异的。如《唯识二十论》^③中说:“安立大乘三界唯识。以契经说三界唯心,心意识了名之差别。”所以,在这里能看出来,心、意、识三者,只是名字的差别不同,其功能是相同的。又在玄奘本的《摄大乘论》^④中说到:“此亦名心,如世尊说:「心意识三」此中意有二种:第一、与作等无间缘所依止性,无间灭识能与意识作生依止。第二、染污意与四烦恼恒共相应:一者、萨迦耶见,二者、我慢,三者、我爱,四者、无明;此即是识杂染所依。识复由彼第一依生,第二杂染;了别境义故。等无间义故,思量义故,意成二种。”在《摄论》中讲到,心、意、识三者在名字上虽然有差异,但是,功能作用上还都是一致的,都是有了别义、染污义和依止义。因此,真谛和玄奘的思想学说,在思想上还是有很大的差异,不是一个思想体系。因此,在诸多问题上不能观点一致;而《起信论》可以说就是真谛三藏对唯识学与如来藏学相互融合之后,所产生的结果。这种观点也可以说是唯识古学,或者真谛的学说巅峰之著作。

二、《起信论》中的唯识思想与唯识今学之异同

在上一段对真谛的思想进行了简要的概述,在其思想可以看出,真谛的唯识思想是以真妄和合为中心,坚持的将众生心的问题进行解决,这样看来就与《起信论》的思想完全吻合。《起信论》的思想就是“一心开二门”在“一心”上能够有染净二法同时的生起显现;真谛的思想也就是这种思想。但是,在玄奘看来真谛的真妄和合说是违背了唯识学的根本学说,“一心”怎么会具有染净二法呢?阿赖耶识是生灭无常的,真如却恒常不变的,无有作用的,又怎么能二者和合产生诸法?真如既然是常的,也就不能受阿赖耶识的熏习,就不能产生诸法了,而真如又是如何与阿赖耶识相互熏习呢?以下本文对诸多问题进行解决。

1. “一心”如何具足染净二法?

在《起信论》的宗旨是主张“一心开二门”有“生灭门”使众生轮转生死,依于“真如门”则还灭生死。同时,就是将生死与解脱完全的链接在一起,生死即解脱,解脱即生死。可以说是,由于烦恼覆盖了真如

^① 圣凯法师:《摄论学派研究》宗教文化出版社,第三页,2006年。

^② 杨维中:《心性与佛性——中国佛教心性论及其相关问题研究》,高雄:佛光山文教基金会,2002年。

^③ 大正藏第31册,《唯识二十论》,No. 1590。

^④ 大正藏第31册,《摄大乘论》,No. 1594。

不能通达内心，就是生死，也就是“生灭门”；能够断除烦恼，明达诸法实相即是解脱，就是“真如门”。在《起信论》^①中说：“依一心法，有二种门。云何为二？一者、心真如门，二者、心生灭门。是二种门，皆各总摄一切法。”在论中的开头就已经很明确的提出了主旨的观点，说明了《起信论》的主张，“依一心法”开二种，也就是“一心”上能够生出染净二法；同时，也与真谛的真妄和合说的思想吻合。所以，真谛一直应该在致力于唯识与如来藏思想的沟通工作，所以，他在很多的著作中都有将二者进行融合的思想体现。《起信论》中“一心二门”是如何体现呢？《起信论》^②中说：“心真如者，即是一法界大总相法门体。所谓心性不生不灭，一切诸法唯依妄念而有差别，若离妄念则无一切境界之相。是故一切法从本已来，离言说相、离名字相、离心缘相，毕竟平等、无有变异、不可破坏。唯是一心故名真如，以一切言说假名无实，但随妄念不可得故。言真如者，亦无有相。谓言说之极因言遣言，此真如体无有可遣，以一切法悉皆真故；亦无可立，以一切法皆同如故。当知一切法不可说、不可念故，名为真如。”心真如门本身“就是常恒不变、不生不灭、离一切名言概念的，也没有一个实有相的存在。真如显示出差别，就是依于诸法妄想而产生异同，若如果能远离了妄念，远离了名言概念，也就能证得真如了。论中又说：“心生灭者，依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿梨耶识。此识有二种义，能摄一切法、生一切法。”生灭心是依于如来藏而有生灭，如来藏有烦恼时就会产生生死的轮回，此时也可以称为叫“在缠真如”；若如来藏断除了烦恼，即是解脱生死轮回，此时称为“出缠真如”。但在论中说，“生灭与不生不灭和合，非一非异，名阿梨耶识”；也就是说，真如与阿梨耶识和合，二者是非一非异的，由此而者能够摄持一切法、生起一切法。而二者是依于如来藏为所依的，也可以说，如来藏染污的一面即是阿梨耶识；如来藏清净的一面即是真如，如来藏同时具有染污、清净的一面。所以，一切法能够被如来藏所摄持，而又能生一切法。如《楞伽经》说：“如来藏本性清净不生不灭，无始时来为杂染法之所熏集，故名阿赖耶识”。楞伽经中说的很清楚，如来藏本身就是清净，是由于杂染法的染污熏习才有生灭的显现，也就有染污的显现。因此，如来藏摄持一切法，就能生一切法。虽然，如来藏被杂染法所覆盖，但是如来藏本身就是清净，所以它也能够生起清净的一切法。因此，如来藏具有染污、清净二法，也就是如来藏清净即是真如，染污即是阿梨耶识。

2. 阿赖耶识是无常的，如来藏是常恒不变的，二者如何会通生一切诸法呢？在《起信论》的思想中，阿赖耶识虽然是无常、生灭的，但是，他只是如来藏染污的一面；如来藏与阿赖耶识是一体两面，但还不是相同，如来藏又不属于阿赖耶识。只是由无明的缘故，染污在阿梨耶识产生了不觉，也就有生灭的轮转；若无明断除，阿梨耶识就不复存在，也就是清净的还灭解脱了。因此，如来藏具有一体的两面。《入楞伽阿跋多罗宝经注解》^③中说：“如来藏者。正明八识。以能含藏善恶。随缘流转生死。苦乐因果。”在《入楞伽阿跋多罗宝经》中就很明显说出，如来藏是说明八识，能够含藏善恶诸法，流转生死；这与唯识学中的阿赖耶识是相同的。所以，《起信论》中真妄和合思想就是，如来藏与阿梨耶识是一体的两面，所以，才能生起一切法，摄持一切法。在《起信论》中说“真如”是一个实体的都东西，而真如是常恒不变，遍一切处，既然真如是实体，就能生起一切法，这一切法都是真如的现象和作用。因此，诸法的生起是从真如，诸法的还灭同样也是真如。此中《起信论》所谈的即是“真如缘无明，无明缘真如”的相互熏习之思想。在《入楞伽经》中也提到了阿梨耶识与如来藏的关系。如“大慧！阿梨耶识者，名如来藏，而与无明七识共俱，如大海波常不断绝身俱生故”。《入楞伽经》^④中说明了“阿梨耶识”即是“如来藏”与七识共同俱时存在，所以，“阿梨耶识”与“如来藏”是一体的两面。《入楞伽经》^⑤中又说：“大慧！如来藏识不在阿梨耶识中，是故七种识有生有灭，如来藏识不生不灭。”这也说明了如来藏与阿梨耶识是非

^① 大正藏第 32 册，《大乘起信论》，No. 1666。

^② 大正藏第 32 册，《大乘起信论》，No. 1666。

^③ 大正藏第 39 册，《楞伽阿跋多罗宝经批注》，No. 1789。

^④ 大正藏第 16 册，《入楞伽经》，No. 0671。

^⑤ 大正藏第 16 册，《入楞伽经》，No. 0671。

一非异的。所以，阿梨耶识与如来藏本是一体之两面，这是真谛真妄和合与《起信论》的共同思想。

3. 既然真如是常恒不变的，又怎么能够受阿梨耶识的熏习和生一切法呢？在《起信论》中认为，真如是一个动态的，不是静止的，是能够受无明的熏习，而不像唯识学中所说的真如，只是无分别智所缘的境界，真实不变，是静止的。真如虽然是动态，但是也还是常的，而阿梨耶识是无常的，二者的受熏是相互矛盾的。在《入楞伽经》中说：“以如来藏是清净相，客尘烦恼垢染不净。”如来藏本来是清净的，没有丝毫的杂染，而是被客尘烦恼所覆盖，将如来藏的清净相给隐藏住，不能如实的显现。所以，如来藏以此作为缘，变成了染污的，也就受熏了染污在内。这样一来，断除了客尘烦恼，就如实的解脱生死涅槃。所以，在《起信论》中已经很明确的说出，依于如来藏而有生灭，当不生不灭与生灭和合时，两者非一非异就是阿梨耶识。阿梨耶识能够摄持、显现一切法；同时，也是在阿梨耶识上有觉与不觉，只是，阿梨耶识是要于如来藏作为所依，才能有生灭的呈现。不是如来藏本身有生灭，如来藏是不生不灭，生灭是在于阿梨耶识上，所以，二者和合，非一非异。因此，由于阿梨耶识是要于如来藏作为所依的基础上相互熏习，摄持一切法，生起一切法。所以，如来藏被阿梨耶识作为所依而有世出世间诸法的显现。以上的论述是真谛《起信论》中的唯识思想进行说明，下面对玄奘的唯识思想进行简要概述。

4. 玄奘的唯识思想及对《起信论》的反驳

玄奘大师在思想上与真谛是完全相反的，他主张“性相永别”、“智如二分”之学说；也就是说，诸法的性与相二者是完全分离的，不是一体，但是在相上是有性的存在，只是要从两个方面来看待；智与如二者也是分开说的，真如是诸法的真实相，而智慧则是由于了达诸法实相之后所得的正确认识。因此，玄奘认为性与相、智与如不能够合为一体，这跟真谛的思想是截然不同的。对于《起信论》的思想，玄奘的唯识今学是持有反对意见的。首先，如来藏是恒常不变，阿梨耶识是生灭变化的，二者一个是常，一个是无常，怎么能够和合为一体呢？这在理论上，或是逻辑上是不能够认同的。其次，在真如上，真如是通达诸法实相的真理，是真实不动的，怎么能够受杂染法的熏习呢？三、一心只能生起一法，如何能在一心上产生染净诸法呢？这也不符合唯识根本思想。玄奘对《起信论》的诸多问题都一一给以反驳，认为其唯识思想不正确，也不符合唯识的思想理论。

玄奘大师的唯识今学思想认为《起信论》中的思想，一心不能生起染净诸法，阿赖耶识是染污的就只能生起染污的，清净的只能生起清净的，不能够染污生清净，清净也同样不能生染污，这种思想是不正确的。因此，玄奘大师认为，一心二门思想是有误的。如吕澄的《辩中边论要义》^①说：“虚妄分别可谓之‘心’，空性可谓之‘心性’，此二原不相离，佛学所言境行果之一切安排，一切建立，无不从此发生。染净缘起：染——依虚妄分别，净——依空性（空性亦名法界，一切净法之因，一切净法由此生也）《起信论》标宗一心二门，以为染净同出一源，此大错也。”又如玄奘的《摄大乘论》^②说：“复次，云何一切种子异熟果识为杂染因，复为出世能对治彼净心种子？又出世心昔未曾习，故彼熏习决定应无，既无熏习从何种生？是故应答：从最清净法界等流正闻熏习种子所生。”这就能看出，在玄奘的思想中，杂染法是由虚妄分别的识所显现，而清净法是依于最清净法界等流正法听闻的熏习所生；这就完全与《起信论》思想相反。因此，一心之上不能产生染净二法。那么，一心既然不能生起染净诸法，如来藏与阿梨耶识就不能和合产生染净诸法。如来藏是常，阿梨耶识是无常，两者是相矛盾的，也就是说常和无常是不能和合的。所以在玄奘大师的唯识今学思想中认为，如来藏是不能与阿梨耶识和合，而二者是不同的事物。其实，如来藏的思想玄奘不是很认同，主要是由于如来藏有“神我”的思想成分存在，所以，在唯识今学的思想是不谈如来藏。更不同意常与无常两个相反的能够和合。真如同样与如来藏和阿梨耶识是一样的，真如是通达诸法实相的真理，是真实不虚，如如不动的，而不是一个能产生作用而变现诸法的。玄奘《摄

① 吕澄：《辩中边论要义》。

② 大正藏第31册，《摄大乘论》，No. 1594。

大乘论》^①说：“又无染法是诸佛法，成满真如一切障垢不能染故。”有颂文又说：“诸菩萨所缘，不可言法性，是无分别智，无我性真如。”因此，能够看出来，玄奘大师认为的真如是清净相，无有染污法，是要断除一切烦恼染污；所以，真如是不能受熏无明，更不能产生染污诸法，这与如来藏是相同的。

三、总结

综上所述，《起信论》与玄奘的唯识今学思想是两个不同的体系，不能够相提并论的。两种思想所阐述的问题，也是以不同的理论体系、思想角度来诠释的，这种不同的思想体系，代表着各自的学说理念。因此笔者认为，《起信论》中的唯识古学思想虽然不与唯识今学相契合，但是，也不能否认古学的思想就一定是错误的，只是在不同的思维角度所诠释的问题不一样而已。而唯识古学的思想有一部分是在完善阿梨耶识与如来藏之间的关系，同时也想清楚的说明染净诸法生起的所依。《起信论》中的唯识思想主要就是谈如来藏与阿梨耶识、一心二门等问题，这些问题本就是唯识古学所要研究的。因此，《起信论》可以说是唯识古学思想的顶峰，也可以说是唯识古学对如来藏与阿梨耶识的问题进行完善的诠释与解决。玄奘大师的唯识今学思想则是在认识上进行诠释，也是另外一种思想体系的说明。二者的不同学说也各自代表着不同的理念，诠释问题的不同角度。所以，笔者认为，对于二种学说没有对错之别，只是不同的角度，不同思想学说而已，可以将两者学说思想的异同如实了知，能够善巧的运用，灵活的掌握，不能将二者混为一谈。因此，《起信论》的学说思想是继承唯识古学思想所达到的顶峰，而唯识今学是一种新的发展所达到的诠释思路。

(作者系鉴真佛教学院学僧)



^① 大正藏第31册，《摄大乘论》，No. 1594。

止观对心理健康的意义略探

□ 释满森

摘要:“止观”即是佛教中的禅定与智慧,是佛教解行中重要的组成局部。止观从释迦牟尼佛时代开始一直到现在,都在影响着世人,这种影响不仅仅是在佛教修行法门上的,更是对人们心理健康有着很深远的影响。本文就止观对心理健康的影响为研究,旨在分析止观对心理健康理论和现实运用中的意义。进一步弘扬止观于大众,让现代心理诊疗手段拓展理论和方法,惠及世人。

关键词:止观;心理健康;现代心理学;正见智慧;禅宗智慧

佛教认为众生因为有了贪、嗔、痴才有了苦,有了烦恼。苦和烦恼会在很大程度上影响人们的心理健康。而对于当下社会,人们对心理健康的关注水平越来越高。现代化的工业社会,对现代人的心理健康发出了挑战。在现代这个高节奏、高竞争的社会,人们面对的压力、污染、烦扰越来越大,越来越多,进而影响人们的心理健康水平,各种各样的现代流行疾病开始泛滥,如精神病、神经衰弱、失眠症、抑郁症、高血压、心脏病等等,如此这般的身心疾病泛滥,让我们明白,即使是医疗技术发达的现代,人们的身心健康依然不容乐观。这就提出了一个严峻的问题——现代人的心理健康急需关注解决,如何维护心理健康,减少因心理健康而引起的种种疾病是一个对时代有重要意义的课题,虽然西方心理学对此也有一定的分析和解释,但我认为佛教的止观,在这方面的启示会更具有启示和现实意义。

佛教是追求超脱、自在、超越、见性、解脱的心地法门。这对于心理处于亚健康和疾病状态的人,是一副穿越几千年的救苦良方,佛教思想能起到“去除心尘,超然自在”的作用,而止观就是具体的实践方法。

止观的修持方法和内蕴含的深层哲理,对于人的心理健康有着重要的意义。通过止观能够让人们的心灵逐步恢复到清净、清澈的一面,进而用积极的心态面对生活,因此,止观是一种心理疏导方法,是一种心理治疗方法,是一种可以通过自我练习让心理的烦闷疏离出去,最终让自己回复到健康的心理状态的方法。

综上所述,佛教是可以通过止观法门的修行使人的认知、行为趋向于合理,进而对治贪、嗔、痴三毒,使人们心理健康,去除烦恼,获得内心的安定和喜乐。

一、佛教的止观

1、三学与止观的目的

如来立教,其法有三,一曰戒律,二曰禅定,三曰智慧……戒学:戒者,禁戒也;谓能避免身口意所作之恶业,故名戒学;二、定学:定者,禅定也;谓能摄散澄神,见性悟道,故名定学;三、慧学:慧者,智慧也;谓能断除烦恼,显发本性,故名慧学。^①

对于三学,《三藏法数》中诠释三学的意思是这样的:如果没有戒律,就必然不能修成禅定;如果没有禅定,也就必然不能成就出世的智慧。戒法、禅定和智慧,这三种法是相互资生、缺一不可的,依照这三种法如理修行,方能证得圣贤之果。

这里对三学的评价说明,主要是站在成就解脱的目的论述的。下文止观的修习,其实也是为了佛教的修道服务的。本文站在注重现世大多数人的利益考量,三学也好,止观也好,他们对于个人的身心健康

^① 《三藏法数》卷5:「【三学】(出翻译名义)」(CBETA 2020. Q4, B22, no. 117, p. 187b12)

康也有普遍的价值。基于健康的、定心的禅定内容来看,止观的修习有助于身心安住从而起到心理治疗的功效。

关于“止观”的解释,《丁福保佛学大词典》是这么讲的:

止者,停止之义,停止于谛理不动也,此就能止而得名。又止息之义,止息妄念也,此就所观而得名。观者,观达之义,观智通达,契会真如也;此就能观而得名。又贯穿之义,智慧之利用,穿凿烦恼而殄灭之也。^①

以上对止观进行的定义解释可以说比较的权威和全面,那么对于止观的修行方便而言,止和观可以分开讨论,也应合并来看。

先分开讨论,止归为空门、真如门所摄,“缘无为之真如而远离诸相也”^②。观归为有门、生灭门所摄,“缘有为之事相而发达智解也”^③。

两者合并来看,首先是一个修行次第的问题,对于修行次第而言,可以看做“止”在“观”之前,因为止属于伏烦恼,观属于断烦恼。烦恼应该先降伏住,然后断掉,断烦恼后才能现万象证真理,所以说“止”是在“观”的前面,“观”是在“止”的后面。

再进一步将“止”与“观”合起来讲,则是“真正、真观必为不二,以法性寂然是止,法性常照是观也,然则真观必寂然,故观即止,真正必明净,故止即观也”^④。也就是说,虽然止观可以分开讨论,但是在实际修行上来说,止观是不二的,是不能完全割裂的,是相互交融的有机体,真正必有观,真观必有止。

另外,对于止观的含义,诸经论中也都有解释和说明,如僧肇的《维摩诘经注》^⑤:“始观等系心一处,名为止;静极则明,明即慧,为观也”、“系心于缘,谓之止,分别深达,谓之观”。《大乘起信论》中:“止,谓止一切境界相,随顺奢摩他观义故;观,谓分别因缘生灭相,随顺毗钵舍那观义故”^⑥。《小止观》中:“若夫泥洹之法,入乃多途,论其急要,不出止观二法。所以然者,止乃伏结之初门,观是断结之正要,止,则爱养心识之善资;观,则策发神解之妙术;止,是禅定胜因,观,是智慧之由藉;若人成就定慧二法,斯乃自利利人法皆具足”^⑦

用通俗的语言来讲,“止”是使所观察的对象“住心于内”,不分散注意力,以自心的觉知,对内心中的各种念头加以控制,进而止息妄念;“观”是在“止”的基础上,集中观察和思维设定的对象,获得佛教的观点、智慧或功德,用智慧观照万法如如。

综上说书,“止观”就相当于“戒、定、慧三学”中的定、慧二学,他们通过止息妄念、如法观照的方法达到修行的目的;简言之,二者都是伏断烦恼、明心见性的健康之举。

2、定慧等持的大前提

这里所谓“定慧等持”,就是指平等对待止观,双修并运。定慧等持,本来是佛教各种修行方法都重视的理论,甚至在外道经典《奥义书》^⑧中也有相关的理论,比如婆罗门修行思想中说到:只有将瑜伽(调整呼吸,凝神观想)修行与智识(智慧)、禅定的修习和智慧的学习结合并重,才能够到达解脱的目的。我们现在讨论的三学(亦或止观)其目的就是降服烦恼,而此功效与现代的心理健康有共通之处。

《成实论》也说:

止名定,观名慧。……止能遮结,观能断灭;止如捉草,观如镰刈;止如扫地,观如除粪;止如揩垢,观

^① 近代无锡人丁福保先生,《佛学大词典》[M],中国书店出版社,2011。

^② 近代无锡人丁福保先生,《佛学大词典》[M],中国书店出版社,2011。

^③ 近代无锡人丁福保先生,《佛学大词典》[M],中国书店出版社,2011。

^④ 近代无锡人丁福保先生,《佛学大词典》[M],中国书店出版社,2011。

^⑤ 徐文明,《维摩诘经》[M]中华书局,2012。

^⑥ (梁)真谛译,高振农校释《大乘起信论》[M]中华书局,2016。

^⑦ 隋朝智顗,《蒙止观(小止观)}[M]。

^⑧ 程群:《智顗禅学探微》[D],复旦大学博士学位论文,2004年。

如水洗。^①

这就是说,如果仅仅修习止,不能从根本上断灭烦恼;想要彻底才能彻底去除烦恼,逆序要依靠观的智慧;但是“观”必须由修“止”而实现,因此“止”与“观”始终不能分离,必须同时具备才行。

《大般涅槃经·师子吼菩萨品》也认为,“诸佛世尊定慧等故,明见佛性了了无碍,如观掌中庵摩勒果”^②

上文中关于止观两者合起来分析中,就有这样的观点:“止观是不二的,是不能完全割裂的,是相互交融的有机体,真止必有观,真观必有止”,也就是说止观的真正运用需要定慧等持的,即等同任持禅定与智慧,两者双运并修;在具体应用时,应机施设,没有孰轻孰重、孰前孰后的区别。用佛教的“体用”来分析定慧,如果说定是体,慧就是用(此处慧即巧慧),体和用虽然可以分开讨论,但是具体到一个事物,则只是在不同的角度来分析而已,所以,正式的情况是慧不离定、定不离慧的定慧具足。

止观并修问题在佛教传入初期已经被人们注意到,但是我们不得不注意一个问题:由于佛教中观般若的流行后,止的修习和观的修习渐渐的有分道扬镳的趋势,修习止的偏重调息静坐,修习观的偏重在经教理论上的研究。所以针对本论文相关止观与心理健康方面的研究,我们虽然分开讨论,但最终是坚持两者不能剥离和偏废的基本观点上开展的。

二、止与心理健康

1、心理健康定义的归纳

从现代心理健康研究层面来讲,心理健康就是自身在情感、情绪上不和其他人的心理健康不冲突的基础上,把自身的心理状态调整到最佳,心理健康不是一时的状态,而是一种连续的状态,在连续的状态下,个体自身有活力,心态积极,适应周边生活,并且可以发挥自身优势在社会角色中充当积极的一份子。

心理健康标准是需要量化的,可测量的,但是国内学的相关研究,对此标准的要求不尽相同。马斯洛^③认为心理健康的人的重要特质就是自我价值实现;台湾柯永河从习惯的良好与否上判断,认为不良习惯大于良好心态就是不健康,反之就是心理健康。华中师范大学教科院刘华山教授在《心理健康概念与标准的再认识》^④认为心理健康不仅仅是一种持续的状态,也是一个过程。他认为心理健康并不是内心毫无波澜,没有任何压力和痛苦,而是要在遇到的压力、痛苦中,能够通过主观能动性进行调整,让身心的状态达到一种平衡的状态。也就是说,他认为心理健康是在面对生活的各种问题自身的各种烦恼下,依然能够积极调整并让自己适应,并且积极的去面对未来发生的事情。

佛教对于“心理健康”的定义中,也有自己的观点:在对待他人上,佛教主张慈悲之心,即助人为乐;在对生活中遇到的事情和客观世界上,佛教主张诸法实相的观点,即对世间万事万物了解它的本性,要拿得起,也要放得下。虽然佛教对于心理健康没有一个明确的定义,但从这两点可以看出,佛教的心理健康导向是让人们树立积极乐观的态度,保持松静、安乐、愉快的心态,也就是说,佛教的思想就是让人们能够把自己内心的烦恼放下、丢掉、断掉,并且不断树立远大、积极、无我的弘愿,成就自我,完成生命的终极追求,进而达到并保持心理健康。

2、禅修专注的“止”利于心理健康

“止”的中文意思就是如何把心念思想静止下来。“止”在大小乘佛法里,以“善心一境”为特征,就是通过将心念住在某个特定对象上^⑤,进而暂时截断烦恼的洪流,达到伏烦恼的效果。对于人们心理上的不健康状态,可表现为:暴躁、焦虑、易怒、社交恐惧、失眠、抑郁、多梦、容易走神、记忆衰退、孤独

① 程群:《智顗禅学探微》[D],复旦大学博士学位论文,2004年。

② 北凉昙无谶:《大般涅槃经·师子吼菩萨品》[M]。

③ 马斯洛:《心理健康的标准》[J].医药世界,2000。

④ 刘华山:《心理健康概念与标准的再认识》[J].心理科学,2001。

⑤ 霍树云:《论禅定与心理分析》[D],山西大学硕士学位论文,2011年。

感强烈、攻击性强等。那么对于禅修来讲,就可以有效的对治此种不健康的心理状态。

例如失眠多梦,大多是由于思虑过多造成的,而禅修专注的方法可以让汹涌的意念慢慢平息下来,进而可以达到正常睡眠的效果。就现代心理学来讲,已经有不少心理医生建议采取一些观呼吸等训练方法来治疗这种思虑性过多的失眠多梦。这也正和禅修专注的“止”完全吻合。对于暴躁、易怒等现象,亦是对自己的情绪控制力不足造成的,禅修专注的“止”即是对自己的意念进行训练,以加强对思维的控制力,在经过一段时期的训练后,止能够融入到人们的生活中,使心情平静、缓和,进而消除暴躁、易怒等不良心理现象。

对于孤独感的症状,亦即内心没有所安住系念的“善法”所造成的,禅修专注的“止”,就好比是栓猴子的木桩,可以有效遏制“心猿意马”的外驰,进而安住于禅修的善法中,得到法喜,减轻消除存在的孤单感。

按照佛教理论,“个体的心念如流水向前奔涌,杂念妄想永无休止,这就造成心随境转,一念无明、念念无明,成为烦恼的根源。如果能保持灵明觉知的状态,一念得定、念念得定,就能成佛得道,解脱无明烦恼”^①。总之,禅修专注的“止”在心里健康方面能够很好的帮助治疗心理疾病,恢复亚健康的心理状态。

关于如何“修止”,南怀瑾认为,十念法中的念安那般那为一切修定之共法。也就是通过对自己呼吸的人和出的系缘来休息禅定,这种法门简单易行,是修习其他禅定的基础。《安般守意经》云:

如是罗云,若有比丘乐于闲静无人之处,便正身正意,结跏趺坐,无他异念,系意鼻头,出息长知息长,入息长亦知息长;出息短亦知息短,入息短亦知息短;出息冷亦知息冷,入息冷亦知息冷;出息暖亦知息暖,入息暖亦知息暖。尽观身体入息、出息,皆悉知之。有时有息亦复知有,有时无息亦复知无。若息从心出亦复知从心出,若息从心入亦复知从心入。如是罗云,能修行安般者,则无愁忧恼乱之想,获大果报,得甘露味。^②

在这里佛陀明示了修数呼吸的具体方法,即之息的长短、出入、冷暖、有无等,并且佛陀最后也告诉了世人通过这个方法可以没有愁忧恼乱的妄想,获得极大的果报,得到如甘露般的法味,也即是契合了心理健康的导向。

三、观与心理健康

1、以“观”为正见智慧的说明

“观”的梵语为“毗钵舍那”,也就是如法的观察进入到修行佛教智慧的法门。“观”是“慧”的因,“慧”是“观”的果。对于佛门中的正见,比较广为流传的解释是:“如实了知世间与出世间之因果,审虑诸法性相等之有漏、无漏慧,称为正见”^③。也就是说,观是正见智慧的因,正见智慧是观的果。当然,如果从“观者观达之义,观智通达,契合真如也”^④这种观点出发,观即是正见智慧的另一个名词。

(1) 佛教正见智慧的种类

据《大毘婆沙论》载,正见从大方面可以分为有漏正见和无漏正见。有漏正见,就是有漏有取,可获得将来善的果报。无漏正见,是出世间的,远离或有或无之邪见,而采取持平正中之见解,如远离身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见等五见,是极净极善的,得净果。无漏正见,属于圣人之境,当然断除了世俗人言中的烦恼,也就是心理健康到达了一种极致的状态;而对于有漏智慧而言,是通往这种极致解脱的道路。

在《小止观》^⑤一书中,智者大师认为修观的正见有两种种类,即对治观和正观。对治观就是用一种

^① 霍树云:《论禅定与心理分析》[D],山西大学硕士学位论文,2011年。

^② 东晋瞿昙僧伽提婆译,增壹阿含经[M]卷第八,安般品第十七。

^③ 《杂阿含经》[M]卷二十八云(大正2.203a)。

^④ 近代无锡人丁福保先生,《佛学大词典》[M],中国书店出版社,2011。

^⑤ 隋朝智𫖮,童蒙止观(小止观)[M]。

观法来对治一种烦恼,比如说对治贪欲,就要用不净观,对治嗔恚就要用慈心观,对治妄念寻思就要用数息观,对于自我的执着就要用界分别观来对治了。也就是说,是根据自己的烦恼采取相应的对治措施,以便达到解脱烦恼的目的。正观,就是以法自正观察万法,万法因缘所生,万法无自性,万法皆空,进而观心不起,正如佛经中所说:“诸法不牢固,常在于念中;已解见空者,一切无想念。”^①

(2) 正见智慧对心理健康的意义

上文中说明了“止”对心理健康的意义和作用,但是总归一句话就是止可以“伏烦恼”,而真正的“断烦恼”还是需要观——正见智慧。佛经中形容伏烦恼是石头压草,虽然能够暂时的将烦恼压制住,但是因为烦恼的根没有断,如果没有经过“观”的断烦恼,那么石头下压的草迟早会重新长出来,顶破石头。从这里可以看出,“观”对断烦恼,亦即“观”(智慧的价值观)对心理健康的意义,可以说是重中之重的。

根据唐旭《师范生生命智慧与心理健康的的相关性研究》^②一文中的各项统计、调查和大量的实验分析,可以得出结论:对生命智慧的整体水平提高是预防和减少心理疾病发生的重要途径和手段。这也从现代科学的角度来证实了正见智慧可以有效的预防和减少心理疾病的发生,甚至我们可以推论,正见智慧可以有效的治疗心理疾病。

2、禅宗智慧与心理健康

禅宗智慧是无漏智慧,通过祖师禅的修行法门,可以达到佛教的终极解脱。而禅宗的智慧对心理健康的影响和意义也是非常重大的,我们可以从下面几点分析:

(1) 真实——心理健康的起点

真实是一种本真状态,是一种和谐的状态,是不增不减的起点和终点;唯有实实在在的真实,才是我们所相信和依靠的。而佛教就讲真实,欲令众生得“真实利益”比如在佛教的禅宗,禅师在回答“什么是道”这个问题的时候就说:“平常心是道”^③,还说“饿了就吃饭,困了及时睡觉这就是道啊”。

其实,这表达的就是一种真实,平平常常的生活中,吃饭就好好吃饭,不胡思乱想,睡觉就好好睡觉,不惦记其他。看似容易,其实很难。人们在生活中,总是心猿意马的做各种各样的事情,这样就回归不了那个真实,也得不到那个真实利益。

这就是佛教讲究的真实,洒脱自在,贫困也能安心于贫困,富贵也能安心的去富贵,不为外物而引起内心的大喜大悲,回国过头来想,这不就是真实吗?活在真实的现实中,去接受这个真实,而不是活在自己的妄念中、幻想中,不接受自己所遇到的种种,不明白万般皆有业的道理。如果能够回到真实,就能把握住佛法讲的真实,进而获得自性的利益。所以说,对于现代人来说,学习佛法中这种真实的思想,能够明了真实的本我和真实的生活,摆脱迷茫焦虑的心态,回归健康的身心。

(2) 自然——心理健康的关键

在佛教中,有这样的一个对话。有人问禅师什么是佛法大意,禅师回答说:“春来草自青”^④春来草自青这种自然的状态,不刻意的去强求,随缘不变的心态,就是佛教追求的心态。这种自然的心态,在心理矫正和人格塑造上均有积极的正向意义。

这种自然的心态,关键在于以下几点:

第一适应,适应现在的人事物,不妄求臆想的美好,要知道真正的完美并不存在,而是要在不完美中去适应,去追求自己更加完美的心态和人生态度。

第二随缘,随缘就不会痛苦,缘来就应,缘去不留,一切都是自然而然发展的结果,春来还想留雪,夏来妄求寒就不是自然的一种状态,那么必然造成期望的不满足和痛苦的感受。

^① 隋朝智𫖮,童蒙止观(小止观)M 全文(三)。

^② 唐旭、张艺、张旭东,师范生生命智慧与心理健康的的相关性研究[J],临床心身疾病杂志,2011。

^③ 佛学术语,禅宗公案名。

^④ 菩山本寂【洞山禅话】[J],禅宗公案:春来草自青。

第三是专注当下,过去的已经过去,美好和痛苦也都已经消散,未来的还没有到来,憧憬或者惧怕也不能阻止时间的流逝,那么,过好眼前的每时每刻才是我们应该把握当下。

这就是佛门中的自然思想,把自己的身心放在这种自然的状态下,就会得到自在的心境,所谓的焦虑、不安、紧张,也因为这种自然的状态而消散。因为对于当下的环境你已经接受适应,对于无常的缘分,你已经随缘,对于是空的变迁,你选择把我当下。这种心态,是恬静的,是健康的。

(3) 开悟与人生境界的追求

佛教禅宗以“开悟”为人生追求,而开悟就好比是放进黑暗房间的第一根蜡烛,从此之后黑暗的房间不在黑暗,有了质的改变。这种光明虽然只有蜡烛大小,但却会让整个房间充满。即使再点上更多的蜡烛,也只是增加了房间的亮度。然后,决定性改变黑暗屋子的,是第一根蜡烛的“开悟”。

开悟好比是“一语点破梦中人”,本来迷迷糊糊,颠三倒四的睡梦中,突然就清醒了,明白了自己的处境和状况,不再像梦里一样活在虚幻当中。那么,开悟后,虚幻梦境的内容,就不会影响到已经“开悟”清醒的你了。此时的你,心结都无,何来的心理不健康之说?

同时对于开悟,有两点需要注意,第一是不要被所谓的条条框框约束,第二要明了积小悟成大悟,积大悟成彻悟。对于第一条,我们要明了,一切的条条框框最初的目的为了达到开悟的目的,如果这个条条框框束缚了开悟的目的,那么就要解放思想,破除所谓的迷信了,这对于人格的觉醒、自我意识的能动性和精神健康的建设有重要的意义。

总之,开悟是禅宗的追求,而关键点就在于“悟”,所以禅宗的修行就把注意力放在了开发行者悟性上,在心理健康引导和治疗中,我们也应该如此,要开发患者自身的“悟”,也只要心理疾病患者自己悟了,才能够走出阴霾,获得新生。

(4) 解脱与心理健康

悟了之后还要求解脱,虽然蜡烛照亮了,但是我们要让整个房间越来越亮,要让整个房间每一个角落都没有黑暗,这便是解脱。佛门中讲,“理可顿悟,事需渐修”^①,这便是在悟了后,要追求——“解脱”。

曾有学人像禅师求学,却空手而来,学人感觉不好意思,却听到禅师让他放下,学人不懂,最后也没明白禅师让其放下的不是礼物,而是深厚背负不能解脱的桎梏。现代人的心理亚健康或者心理疾病,大多在于自己背负的桎梏太多,心里放的事情太多,肩膀上承受的太多,导致内心的焦灼不安,由此引发身心的疾病。有些人今日想开了,明日又放不下了,往往复复,在积极与消极之间徘徊,有时稍有不慎,就溺入消极苦海,形成心理疾病。

佛门中的解脱,就是在告诉我们,要学会放下,要学会把懂得的道理运用到生活中,放下心中的挂碍,时时擦拭明镜台上的灰尘,才能走向解脱,获得健康积极的心态与人生。

四、止与观的并驾齐驱

1、止观双运与心理健康

佛法讲止观双运,止即寂止(禅定),观即智慧。智慧必须要有禅定的摄持,观是佛法区别于外道的修习方法。因在实践中止观不可分离。

在佛学中,修禅定实际上就是同时修定、修慧。一方面,佛法的成就不是功夫,而是大智慧的成就;另一方面,真正的大智慧又需要功夫作为基础,不修定不能获得真智慧。如《宗镜录》曰:“经云非禅不慧,偏慧不禅,一翅一轮岂能远运”^②,又有《永嘉集》云:“以奢摩他故,虽寂而常照;以毗婆舍那故,虽照而常寂。”^③

^① 唐·中天竺·沙门·般刺密谛《楞严经》[M]。

^② 霍树云:《论禅定与心理分析》[D],山西大学硕士学位论文,2011年。

^③ 霍树云:《论禅定与心理分析》[D],山西大学硕士学位论文,2011年。

佛陀在《圆觉经》中也有相关的开示：

善男子，若诸菩萨悟净圆觉，以净觉心，取静为行，由澄诸念，觉识烦动，静慧发生，身心客尘从此永灭，便能内发寂静轻安，由寂静故，十方世界诸如来心，于中显现，如镜中像，此方便者，名奢摩他。^①

也就是说，若想到达圆觉的境界，应该是止观双运，定慧等持的情况下才可以做到，同理我们可以推论，想要通过止观的修持方法达到心理健康的目的，止观是一体的，是不能分割的，并应同时重视应用的。

福建师范大阮氏玉蝶认为：

学佛教强调静，就是为了明了知性。你安定了，真正的静了，就能明了一切，就是不知而知了，就把生命的大问题通了，就生出智慧了，这个智慧是人类归宿的大智慧。如果你不能静，被物质役使，就要消耗心力。没有知性，全部是胡思乱想、妄想，升起无数无明，那就会很痛苦，烦乱、抑郁、分裂。^②

禅修的要点是内心专注于所缘之物，并且对于外境的相不执着。如果说内心不能够专注安定，那么在纷杂的社会中，就无法分辨出来是非、美丑、善恶，也就无法知晓事物的真相，更谈不上智慧、健康可言。虽然现代有些人认为，只要有足够的知识，就能够有足够的智慧，其实不然，知识是无穷尽的，无边无际，而智慧是由内心生出，可生出无边无际的智慧。有了止的基础，再加上明了知性的大智慧，就能够照破不安、忧愁和不健康的态度与心理。

再者《小止观》中这么来说明修止观的方法：

端身常坐，乃为入道之胜要，而有累之身，必涉世缘，若随缘对境而不修习止观，是则修心有间绝，结业触处而起，岂得疾与佛法相应。若于一切时中常修定慧方便，当知是人必能通达一切佛法。云何名历缘修正观？所言缘者，谓六种缘：一行、二住、三坐、四卧、五作作、六言语。^③

也就是说，我们明了止观的修习方法后，应在一切行住坐卧等生活各个场景中勤修止观，这样才能让烦恼时时处处远离，让心理健康的状态一直保持。

2、止观与现代心理学相结合的意义

佛教的止观是能够让众生解决生命的本质问题，最终能够明心见性解脱自在。但是现在心理学上运用佛教的止观，也仅仅是为了减少患者的负面情绪和某些不良体验而已，并没有从根本上解决烦恼的源头。在佛教看来，这仅仅是佛教禅定中的一个世间利益。

比如，在近现代心理分析的基础理论中有关观念与意象的治疗方案来治疗心理疾病。荣格认为“观念与意象这些心理内容，将思维对象从自然的层级与对象区分出来，而引导至新的目标”^④，这是通过改变原有的心理机制的方法，起到对心理疾病的治疗；而修习止观的方法，可以是用一种指向的力量，通过作用在脑海里清楚的景象，一种意识层面的力量来完成认知的转变，并且这种“景象”通常是所谓的“善法”、“正观”等。这不能不说，止观相对心理学的治疗来讲，有共同“止”的成分，却多了“观”的独特成分，这也正是佛教有别于外道的关键点，同时也是止观对于心理健康意义应该深入挖掘并填补现代心理学空白的一方面。

五、结论

佛教的止观确博大精深，哪怕是深入佛教修习的四众弟子也有常常目接不暇、不知所措的时候，对于普通社会大众，若没有接触过佛教，或许更是一团迷雾。但是对于普通社会大众来讲，其实也没有那么复杂，就好比在一个百花齐放的花园里，我们只需要撷取那几枝与我有益的花朵，吸收对自我身心最有益的哪一点精华，就能够更好的引导自己，引导他人走出心理疾病的困扰，拥抱美满令人愉悦的心理

^① 徐敏 赖永海《圆觉经》[M]，中华书局，2010 威德自在菩萨章。

^② 居士文章，佛教看抑郁症[DB]学佛网，2016。

^③ 隋朝智顗，童蒙止观(小止观)[M]正修行第六。

^④ 卡尔·荣格，《荣格与分析心理学》[M]瑞士著名的心理学家和分析心理学。

健康。

(作者系鉴真佛教学院学僧)

参考文献:

- [1] 王仲尧,天台宗止观思想的理论方法[J],宁波大学学报(教育科学版),1994。
- [2] 王长坤,佛教“三学”理论与青少年心理保健[J],湖南工业职业技术学院学报,2013
- [3] 孙晓生,传统精神养生与心理疗法的比较[J],广州中医药大学学报,2013
- [4] 高颖,意象疗法与止观:管窥西方心理治疗与佛教修心之异同[J],鲁东大学学报(哲学社会科学版),2006。
- [5] 栗伟,禅宗思想与现代人的心理健康[J],理论观察,2010。
- [6] 许抗生,禅宗佛学的解脱论与现代人的心理健康[J],孔子研究,1992。
- [7] 陈超,禅宗精神及其对现代人生的意义[J],福建教育学院学报,2000。
- [8] 彭彦琴,佛教禅定:中国本土心理学研究方法的典型代表[J],苏州大学学报:教育科学版,2015。
- [9] 陈兵,佛教心理学[M],广州:南方日报出版社,2009。
- [10] 智顗,修习止观坐禅法要·善根发[EB/OL].[2015-07-01]
- [11] 惟海,五蕴心理学——佛家自我觉醒自我超越的学说[M].北京:宗教文化出版社,2005
- [12] 唐旭、张艺、张旭东,师范生生命智慧与心理健康的相关性研究[J],临床心身疾病杂志,2011。
- [13] 汪向东,王希林,马弘,心理卫生评定量表手册[M]北京:中国心理卫生杂志社,1999。
- [14] 田果彦《第十二烧圆满香法事》[J]注释浅译(08)水陆法会仪轨
- [15] 释一如《三藏法数》[M].浙江古籍出版社,1991
- [16] 近代无锡人丁福保先生,《佛学大词典》[M],中国书店出版社,2011
- [17] 徐文明,《维摩诘经》[M]中华书局,2012
- [18] (梁)真谛译,高振农校释《大乘起信论》[M]中华书局,2016
- [18] 乃文《奥义书》[M],中国致公出版社出版,2008
- [20] 程群:《智顗禅学探微》[D],复旦大学博士学位论文,2004年。
- [21] 马斯洛.心理健康的标准[J].医药世界,2000
- [22] 刘华山.心理健康概念与标准的再认识[J].心理科学,2001
- [23] 霍树云:《论禅定与心理分析》[D],山西大学硕士学位论文,2011年。
- [24] 《杂阿含经》[M]卷二十八云(大正2.203a)
- [25] 隋朝智顗,童蒙止观(小止观)[M]
- [26] 唐.中天竺.沙门.般刺密谛《楞严经》[M]
- [27] 徐敏 赖永海《圆觉经》[M],中华书局,2010
- [28] 居士文章,佛教看抑郁症[DB]学佛网,2016
- [29] 卡尔.荣格,《荣格与分析心理学》[M]瑞士著名的心理学家和分析心理学