



宗 教 学 博 士 文 库

黄心川 陈红星 主编

缘起 佛性 成佛

隋唐佛学三大核心理论的争议之研究



导师：高瑞泉

夏金华 著

宗教文化出版社

缘起 佛性 成佛

隋唐佛学三大核心理论的争议之研究



导师：高瑞泉

夏金华 著

《宗教学博士文库》总序

19 世纪下半叶,德籍英国人麦克斯·缪勒首先提出了“宗教学”的概念,过了 100 多年后,“宗教学”已经得到了人文科学界的认可,并且正在以较快地速度发展。

缪勒所建立的宗教学研究,是在比较语言学的基础上发展而来的。学者们在研究古老的语言时,对晦涩难懂和一词多义的语词为了能够找出最准确的定义和满意的解释时,往往要从古老的宗教语言中去寻觅,因为宗教历史悠久,文化内涵丰富,种类繁多,特别是长期流传下来的宗教经典是语言学家可资利用、不可多得的最重要的材料来源之一。16 世纪世界地理大发现的结果,使西方学者看到了除欧洲以外的古老的东方世界的灿烂文化与宗教,大开了眼界,促使了学术研究的大发展,特别是对古印度梵文和对印度教与伊斯兰教的研究,使得比较语言学有了一个长足的进步,所以缪勒认为:“19 世纪中,梵文和比较语言学所引起的变革,可说比 15 世纪欧洲各大学开始教授希腊文所引起的变革更大。”^①

^① 缪勒《宗教学导论》第 4 页,陈观胜、李培荣译,上海人民出版社 1989 年 11 月初版。

现在世界各国在宗教学研究方面已经取得了巨大的成绩,宗教学的研究已经从比较语言学发展到宗教现象学、宗教社会学、宗教心理学、宗教哲学等等学科,举凡是有关世界各种宗教的教义、经典、仪式、人物、政治、经济等等都有不同程度的涉及,与其相关的一些边缘学科也得到了学者们的重视,宗教学的研究正在呈现出开放的势态。

我国是一个有着悠久历史文明的古国,宗教及其文化是我国灿烂文化的一个重要的组成部分。我国的学者一直有研究宗教的传统,但是在古代,很多研究往往是站在信仰主义角度,或从异教和判教的立场来从事这项所谓的“学问”,例如佛学和道教研究等等。用现代科学的方法来研究宗教则是在 20 世纪初才开始出现的。当时一些学者从国外引进了西方科学的研究方法,对中国传统的宗教进行了研究,取得了不少成果。在这方面最有成就就是汤用彤、陈寅恪、陈垣、向达、梁启超、梁漱溟、王治心、谢扶雅、欧阳竟无、吕澂等人,他们撰写的一些宗教学著作至今仍是学术精品,被后人反复阅读。但是由于种种原因,20 世纪我国的宗教学研究并没有能够一直很好开展起来,使我国的宗教学研究与世界宗教学研究有些脱轨,直到 1978 年以后才重新恢复,开始以快速的步伐向前发展。

经过近 20 年的恢复与发展,在学者们的努力推动下,我国的宗教学研究现在正在朝着良好的势态发展,我们已经培养了一大批年轻的学者,这些人才正在脱颖而出,

逐渐成为宗教学术研究的主要力量。与此同时,也出版了一些在国内外较有影响的学术著作,其中不乏精品。20世纪正在过去,新的世纪即将来到,我相信会有越来越多的人才和学术成果出现,我国的宗教学研究将会很快赶上并超过世界水平。

宗教文化出版社关心学术研究,爱护青年学者,策划出版“宗教学博士文库”。从近年来各高等院校的大量博士论文中挑选一些有代表性的、具有一定学术价值和现实意义的论文加以编辑出版。在当前我国学术著作出版难状况还没有得到彻底缓解的情况下,这种做法,对我国的宗教学研究是一个强有力的支持。我希望今后这套书能得到各界的支持,并不断地被编辑、出版下去,成为我国宗教学和文化界的有权威性、有影响的学术精品。是为序。

黄心川

2000年4月15日

目

录

《宗教学博士文库》总序·····	黄心川(1)
提要·····	(1)
导 论·····	(1)
研究的意图·····	(1)
研究的范围·····	(6)
各篇的内容·····	(8)
研究的方法·····	(9)
研究的成果·····	(9)

上 篇 关于佛学的基本理论	
——缘起法则的不同认知之争议 ·····	(1)

第一章 赖耶缘起·····	(5)
阿赖耶识的建立·····	(7)

缘起◇佛性◇成佛

法相唯识学说的“赖耶缘起”	(15)
“唯识无境”之真义	(22)
第二章 《大乘起信论》与真如缘起	(34)
如来藏思想的形成	(36)
《起信论》中的“真如缘起”	(47)
第三章 天台“一念三千”与华严“法界缘起”	(55)
“一念三千”的理论架构	(58)
华严宗的“法界缘起”	(65)
《巴曼尼得斯篇》的“一”	(71)
华严宗的“一”	(71)
第四章 另类缘起与大乘缘起说的本质	(76)
三论宗的“八不”缘起	(78)
缘起说中不存在“本体论”学说	(81)

中 篇 关于成佛的根本依据

——众生佛性的有无之争议	(85)
--------------------	------

第五章 “一性皆成”与“五姓各别”	(88)
“五种姓”的远古渊源	(89)
“一性皆成”与“五姓各别”的经论依据	(94)
双方争论的主要内容	(98)
第六章 “慈恩”与“西明”的交锋	(104)
引发争议之远因	(104)
圆测的主张及其理由	(107)
“慈恩”、“西明”争议的结局	(112)
第七章 荆溪湛然与“无情有性”	(116)
荆溪湛然及其时代	(116)

“无情有性”的提出与动机	(119)
“无情有性”的理论根据	(124)
“无情有性”说的评估及影响	(128)
第八章 所谓“一性皆成”是方便说	(133)
从人的本性上说	(134)
佛性说的发展历程	(138)
经文的依据	(140)
经验事实的判断	(146)
平等原则的延伸	(149)
逻辑上的难题	(151)
与佛教“无我”的原则相违背	(152)

下 篇 关于成佛的最终实现

——修行的方式方法与途径之争议	(158)
-----------------------	-------

第九章 各个成佛阶段设立的异同之辩	(160)
天台智者的“六即位”	(163)
法相宗的“五位”次第	(167)
“华严五教”中的位次安排	(171)
第十章 如何成佛的方法与途径的论诤	(175)
天台的止观实践学说	(177)
法相唯识的“转识成智”理论	(183)
密教的“即身成佛”思想	(189)
禅宗“即心即佛”与净土“念佛成佛”之对决	(202)
第十一章 关于成佛方式的不同说法	(215)
“谛观”的“顿得”与“渐得”	(215)
六朝至隋唐“顿”、“渐”之争的三个特征	(219)

缘起◆佛性◆成佛

“顿悟”与“渐悟”争论的实质…………… (224)

“渐修顿悟”与南宗祖师的修行…………… (226)

第十二章 各家宗派修行成道学说评议…………… (234)

“五十二位”阶次问题…………… (234)

天台、法相、华严三家的特色…………… (236)

各有千秋的修行方式与方法…………… (238)

禅宗与净土之纷争…………… (241)

附录:佛学理论中有“本体论”学说吗?…………… (243)

“本体论”与佛教缘起说之异趣…………… (244)

在缘起说与“宇宙论”之间…………… (250)

从实相论的角度看佛学与“本体论”之不同…………… (258)

结 语…………… (261)

主要阅读参考书目…………… (265)

后 记…………… (274)

提 要

本书认为,隋唐佛学的核心内容不出缘起、佛性、修行的方法与途径等三大理论学说,并围绕三大核心理论展开相互争鸣以形成这一时期宗派迭起、异说纷呈的精神面貌。

释迦牟尼在菩提树下成佛的主要标志,就是证悟了缘起法则的深刻道理,此既有经文的依据,也是大小乘各派一致的共识。而对于缘起法则的不同认知,又促成了以后大乘佛教诸种缘起说的形成。隋、唐二朝佛学界在此问题上的争议,主要表现为印度原版的赖耶缘起说与具有本土特色(或经改造过)的如来藏(真如)缘起、法界缘起“八不”缘起以及“一念三千”等学说

之间的相互角逐。其中“唯识无境”理论中的“境”(存在),乃指“遍计所执”而成的“假境”和“依他起”的“客观外境”,依据唯识学的观点,这两种“境”都是不实在的,只有去除“遍计所执”的迷误,直接观照“依他起”的存在,才能得到万事万物的真实状况,即“圆成实”的存在。值得注意的是,有关缘起学说方面的争论涉及到哲学上宇宙问题的讨论,但又与西方哲学“本体论”的内容无关,二者不能混淆。

佛性的有无,是关系到一切众生能否成佛的根本问题。因此,“一性皆成”与“五姓各别”的辩论,也随之成为中国佛教史上影响最大的“争鸣”之一,原因即在于此。尽管由于玄奘的声望以及唐王朝的有力支持,“五种姓说”曾经风靡一时,但因为有悖于中土国情而终未能广为流传。不仅如此,连同样奉行唯识学的新罗系的西明寺僧圆测,也只是承认众生有“五种姓”的差别而已,最终仍然是可以成佛的,从而引起窥基为首的慈恩系的反感,又酿成唯识系统内部的“西明”与“慈恩”之争。这场争论似乎也是以新罗系的胜利而告结束。可见“一性皆成”说在中土广受欢迎的程度。然而,这并不说明“一性皆成”就是究极之论,从现实经验的角度来说,不如将其视为释迦牟尼佛的摄化方便之谈,也许更为确切一些,无论是从人的本性、佛性说的发展、经典依据、经验事实方面入手,还是就平等原则、逻辑矛盾乃至“无我论”的立场来看,都是如此。

为佛性有无之争划上句号的,是湛然提出的“无情有性”说。此说虽不是什么新论,但一经湛然的理论阐述,在佛学界产生了深远的影响。由于“无情有性”问题关涉佛学理论的方方面面,所以导致学术界对此说多有误解。本文从“理”与“事”、“能知性”与“所知性”等方面分而述之,使这一问题获得比较合理地解决。

成佛目标的确立、佛性依据的阐述,都不过是理论性的内容。

惟有切实可行的修行方法与途径的提出,才是众生趋向佛道的指路明灯。隋唐时期佛教各大宗派关于这一问题的论辩,主要分为成佛阶段设立的异同之辩、修行的方式方法与途径的论诤。其中以后者的争议较为激烈,具体表现在天台的止观学说、法相宗的“转识成智”、密教的“即身成佛”三者之间的互为消长,禅宗与净土的对决以及禅宗内部的顿、渐悟之争等,尤以顿、渐悟的相互问难之影响为最。从顿、渐悟本身的相互关系而论,二者是相辅相成的,渐悟是“小悟”不断累积的过程,顿悟也就是“大悟”,具有突发性质,是为最后的结果。若偏执渐悟,不要顿悟,如同只管耕耘,不问收获;如一味迷信顿悟,排斥渐悟,顿悟也将成为“无源之水”而难以成就。惟有以渐悟的积累为基础,最终才有希望步入“豁然大悟”的境界。

导 论

研究的意图 近代以降,研究隋唐佛学思想者较多,专治这一时期宗派义理者亦不在少数,因而,产生一些有价值的成果,是值得肯定和称道的。对于本书的写作也深有助益。但同时,笔者在研究中也发现其中隐含着一种通病,即无论是阐述隋唐佛教史的专著,还是讨论宗派思想学说发展的学术论文,均以时间的先后为序,亦即以纵向的脉络加以论述,呈现出各自独立变化发展的历史面目,即便是讨论佛学中主要范畴理论的,也仅限于历史地分析其来源,并列出相应的要点予以评述,最后再加上对后世的影响之类。给人总的印象是,隋唐佛学是由一个个孤立的学说系

统拼合而成的,各系统之间完全看不出彼此的交涉、交流、交锋和融合的痕迹,这显然不符合隋唐佛学的兴起、发展、沿革的总体面貌。

隋唐佛学,为中国佛学史上最为辉煌的篇章,是毋庸置疑的。之所以如此说,是因为这一时期的佛学,在时间上,博采泊汉代至南北朝五百余年的佛学思想成果,尤其是涵摄地论、摄论、成实等各家学派之长而能迭创新义;在空间上,综罗天竺、中华思想文化之特质,加以融会贯通,故见其雄浑博大,有远迈印度佛学之势。^①佛教在这样的时代里,糅合儒、道各家学术,正式创宗立派,显微阐幽,呈现深邃细密之特色,虎视儒、道二家,后来居上,成为这一阶段思想界理所当然的主人。^②

从总体上说,隋唐佛学的发展大约经历了三个时期:一是隋末

① 道宣在《道宣律师感通录》中借韦驮之口说:“师(指道宣)今须解佛法衰昧,天竺诸国不及此方(指中国),此方胜胜,大小乘曾无二见,悉皆奉之;西土不尔,诸小乘人获大乘经,则投火中。小僧卖于北狄,老者夺其命根,不可言述”云云(T.52, 442a)。玄奘留学印度时,曾有外道挑战,偌大的那烂陀寺竟无人敢应战,若非玄奘出面,挫败强敌,局面将极为难堪。那烂陀寺为当时印度佛学的重镇,情形尚且如此,余处佛法之衰,不难想见。

② 隋唐时期,佛教与道教的争雄,主要表现为政治地位的“排座次”之争。佛教在六朝时顺应中土国情,以获得儒家士大夫的青睐,取得广泛地传播。同时,对自身进行补苴罅漏,朝着中国化的方向发展,在经历长达 500 余年的消化、协调之后,逐步与本土文化合流。至隋唐,渐次坐大,处于执掌思想界牛耳的地位。此与儒学日趋凋零,道教尚不足以分庭抗礼的状况,恰成为鲜明地对照。(详见拙作《隋唐佛学兴盛原由探析》,《中国学术思潮兴衰论》第 137—143 页,上海社会科学院出版社,2001)正因为如此,佛教方面遂有问鼎政治地位的野心。但是,由于佛教对治国安邦的作用显然不及儒家,特别是李唐王朝假托老子后裔的缘故,使得佛教争取政治地位的斗争屡遭失败。在三教的位次上,有唐一代近 300 年的历史始终不得不叨陪末座(武则天时代和晚唐若干朝代除外)。与道教属于义理方面的争论,其影响力远在“排座次”的争议之下,对唐代佛学的发展来说,几乎不值一提。因为道教的理论修养与佛学相比,差距太大,远非同一档次。

独盛于东南的、以智顗为代表的天台宗对南北朝时期的佛学作出综合总结而创造新的教义理论；二是以唐代长安为中心的玄奘、窥基为首的法相宗和以法藏、澄观为主的华严宗，前者以传播纯粹的印度唯识学为己任，后者则以融摄天台、三论及唯识法相诸宗而别出手眼见长，将佛教义学的研究推向极致；三则为大兴于京洛及北方的禅宗中的北宗神秀一系。“安史之乱”后，北宗浸微，惠能之南宗崛起，燎原于江南大地，该宗主张对繁复琐碎的义学加以批判总结，简约为“不立文字”，而重于日常行持的实践精神，以觉悟成佛为人生的终极目标，融和华严，进逼天台，绵延不绝，成为中国佛教中最具影响力的宗派之一。

究极而言，佛教虽有大小乘诸多经论，广博精深，自不待言。而横说竖说，归根结底，无非为揭示一切众生烦恼生死的原因——缘起、涅槃解脱的依据——佛性以及如何获得解脱的方法与途径这三大玄机，如《楞伽经》讲名、相、分别、正智、如如五法，前面三项讲生死烦恼，后面三项讲涅槃解脱，^①就是十分典型的经文。隋唐佛学，作为中土佛学史上最为恢宏的代表，自然也不外乎围绕上述主题展开讨论乃至争议，以决高低。这些讨论及争议不但为佛教信仰实践者提供理论支持和行为示范，而且极大地丰富了中国思想史的武库，其中后者是主要的，我以为。

的确，中国思想史的发展——如果不去追寻其远古的源头——总不外是综合前人智慧之成果，以为进步之基石，并由此引申、扩展，直至提出全新之创见。其中不可免者，是思想家们相互对立面的激发，酿成长久不息的争论，将其引向深入，各方观点经相互切磋、锤炼之后，达到成熟完善而传之久远。如春秋战国时期

① 参阅隋慧远《大乘义章》卷三，T.44，523a。

的“百家争鸣”，既是对三皇五帝以来古代重要思想的一次系统性总结，如天道观、认识论、名实关系、社会伦理之类，又因诸子蜂起，议论横出，产生了儒、道、墨、名、法等各家，相互争辩，砥砺激发，有力地推动了当时思想学术的向前发展。

隋唐佛学各派之争论也与此相类，称之为“百家争鸣”，也不会错到那里去。所不同的是，这一系列“争鸣”基本上发生在佛学界内部，如律宗的道宣在《续高僧传》中曾对禅宗“运斤挥刃，无避种生”的做法有严厉的批评；^① 禅宗的“顿渐之争”也是人所共知的。其实，那是在惠能死后，即便在惠能生前相互的攻击已经蜂起。惠昕本《坛经》中的《顿渐品》所说：“大师（指惠能）在世，行化四十年，诸宗难问，僧俗千余人，皆起恶心相向。”就是有力地证明。晚唐时期律宗的兴盛程度，远甚于除禅宗以外的各家。其内部的新、旧疏之争声势浩大，以致引起朝廷的干预，^② 其争论之激烈及涉及面之广，不难想见。^③ 这一时期佛教与儒、道二家的争雄，反而要退居其次，大体局限在政治地位上的“排座次”的较量，在中国思想史上的意义相对较为逊色。

就佛教内部来说，佛学宗派的盛衰，往往随宗派大师个人的荣辱升降而转，但笔之于书，又极为隐晦，从道宣《续高僧传》、《祖堂

① 《续高僧传》卷二十一《禅论》，《高僧传合集》，上海古籍出版社，1991，第248页。

② 《宋高僧传》卷十五《圆照传》，《高僧传合集》，上海古籍出版社，1991，第477—478页。

③ 晚唐的宗密，曾对当时的禅门（包括天台）争论作过深刻的描述。其中说：“今所集者，殆且百家，宗义别者，犹将十室，谓江西、荷泽、北秀、南岳、牛头、石头、保唐、宣什及稠那、天台等立宗传法，互相乖阻。有以空为本，有以知为源，有云寂默方真，有云行坐皆是，有云见（观）今朝暮分别，为作一切皆妄；有云分别为作，一切皆真，有万行悉存，有兼佛亦混，有放任其志，有拘束其心，有以经律为依，有以经律为障道，非唯泛语，而乃确言，确弘其宗，确毁其类。”（宗密《禅源诸诠集都序》卷上一，T.48，400）

集》、赞宁《宋高僧传》和一些禅师的语录及文章的序跋中皆可略见蛛丝马迹。这些相互争论大都发生于宗派与宗派之间,诸如“一性皆成”与“五姓各别”之争、禅宗与净土之争、禅宗与天台的法统之争、净土宗与三阶教之争,^①等等;也有局限于宗派内部的争论,如禅宗的“顿、渐之争”、律宗的“戒体之争”^②之类,为数亦相当可观,至于小范围的争议更是难以计数。^③总之,发生在隋唐三百余年历史中的佛学的“百家争鸣”,对于宗派的发展、义学的繁荣,无疑起到了十分积极的推动作用。

需要说明的是,本书所说的“争鸣”是指广义的争论,其中既有面对面的交锋,如关于戒律问题的争论;也有以书面的形式驳斥对方的观点,法相宗后学对西明寺圆测的指责等,即属此类;还有更

① “净土”与“三阶”之争,即净土宗与“佛法异端”三阶教的争辩。三阶教学者引《大集月藏经》所谓佛灭后五个五百年的说法,认为第三个五百年以后,不合学定,而净土的十六观与念佛三昧就属于定慧法,因此,应当修学“三阶佛法”。怀感《释净土群疑论》卷三引经据典,加以驳斥,并以十难非之。(T. 47, 44b - 49a)

② 戒体,指行者受戒后,于身体中产生防非止恶的功能;也指对于戒法的信念或意志。戒体之争,是指戒体是属于色法、心法还是非色非心法。法相宗主张戒体为心法,如《成唯识论》卷一说:“表既实无,无表宁实? 然依思愿善恶分限,假立无表,理亦无违。谓此或依发胜身语,善恶思种增长位立,或依定中止身语,恶行思立,故是假有。”道宣则认为,戒体是非色非心法,理由是“是(指身、口、意)三种业,皆但是心,离心无思,无身、口业”,所以应“以心为体”。(《四分律行事钞》卷中一)又说,所谓戒体,也就是“受戒”时“熏习”阿赖耶识而留下来的“种子”,使戒体增长。此争论实是陈隋之前有关戒体有无之争的继续。

③ 隋唐时期佛教界小规模의 辩论也同样非常多,当时著名的大慈恩寺、大兴善寺、福先寺、章敬寺等仿效印度的辩论形式,经常举行高水准的教义辩论会,“立”、“破”往返之间,激发起思想者的理论兴趣。如玄宗时,于福先寺“大建论场”,由道宣“竖立大义六科”,举行辩论会;而另一僧人神昶在“竖论之时,必令五三人别难,后乃总领通之”;(《续高僧传》卷十三, T. 50, 526)又如,智者与庄严寺慧荣的争论(道宣《续高僧传》卷十七,《高僧传合集》第 244 页)、窥基与新罗僧顺憬关于“决定相违不定量”的逻辑问题的辩论(T. 50, 728)、南泉普愿“扶中、百、门观之关键,领玄机于疏论之外,当其锋者,皆旗靡辙乱。”(《宋高僧传》卷十一,《高僧传合集》第 449 页)等等,不遑列举。

多的是因限于僧团崇尚“和合无诤”的制约^①，在对某些重大的佛学问题又不能不表态时，往往通过撰写文章（或著作）来表达自己的看法，既可说明自己不同意对方的观点，又能避免指名道姓地责难，如湛然的《金刚铎》对澄观《华严经疏钞》有关教义的批评；法相宗的“三时教”的判教学说是因为天台的“五时八教”而提出的等等，不一而足。

先秦的“百家争鸣”，其实也不乏类似的例子，比如，既有惠施与庄子在濠水之滨的正面论辩，也有直接指出对方观点的缺陷，并表明自己意见的，如荀子指摘孟子“性善”的不足恃，而提出“性恶”的学说；墨子的“兼爱”，明显是针对儒者“爱有差等”的主张的。然而，还有更多的是，并没有直接的针对性，只是对世事的洞察、人生的关切、万有的起源这类问题，而表达自己的智慧，以有别于他人，如《老子》、《庄子》中的绝大多数思想，就是这样的表白。隋唐佛学中的许多争辩也是如此，乃是对于同一类性质的问题提出不同于别人的观点，未尝不属于这一时期“百家争鸣”的一部分。这就是对本书所说“广义的争论”的内在含义所作的明确界定。

纵观隋唐所有的佛学纷争，关于佛教核心问题的争论，最为集中，最为深刻，也最具有理论意义。其中突出的表现为，关于成佛的依据——佛性、成佛的方法与途径以及对于缘起法则的不同认知三个方面。

研究的范围 本书以隋唐佛学中的缘起、佛性、成佛三大核心问题争论的议题为主，“因题命篇”，各篇选择有代表性的若干论题，分章予以较有系统地阐述。高僧及佛学派别的观点，分别系于

^① 如六祖慧能《坛经》说：“若言下相应，即共论佛义。若实不相应，合掌令欢喜。此宗本无诤，诤则失道意。执逆诤法门，自性入生死。”这是因为佛教的最高义理，贵在心悟，非口舌之辩所能达。起诤之人，必有所执著，或空或有，皆与佛教本义相违背。

各论题之下,并表明笔者自己对某些问题的看法与主张。论题的选择以能够突出隋唐佛学思想发展的主流为标准,不取赅备无遗。上篇为关于佛学的基本理论——缘起法则的不同认知之争议,中篇是关于成佛的根本依据——众生佛性的有无之争议,下篇为成佛的最终实现——修行的方法与途径之争议。如此设计,事属草创,前无所承,学术界亦未见有这样布局谋篇的研究性专书的面世。

所谓佛学,在佛、菩萨和信徒们看来,也就是“成佛之学”或“成佛的学说”。以上述三大核心理论来说,无不以“成佛”这一宗教的最终目的为依归。因为要引导众生走向涅槃解脱的道路,首先必须对烦恼生死的由来作出令人信服地解释;其次,要讲清楚生死问题,又不能不涉及到众生所依托的生存环境,也就是宇宙万有的来源及其性质问题,亦即缘起的学说。最后,再论述成佛的方法和途径。虽然,将“佛学”理解为“成佛之学”不尽符合学界对“佛学”一词所下的定义。但概念的定义应以贴近原始含义,才算到位,宗教学说类的概念尤应如此,否则难免隔靴搔痒之嫌。历史上的佛、菩萨、高僧是佛学的主体,从他们思想中流注出来的有关成佛的学问,往往体现出宗教的睿智与情感,尽管由于过分地强调信仰,经论的字里行间不免臆测、夸张甚至向壁虚构,但这只是其中一小部分。佛、菩萨、高僧是人类宗教思想史上最具智慧的群体之一,是人生不朽精神价值的典型代表。其持久的生命力已超出时空的限制,即使是因其负面影响而否定佛教的人士也不能漠视其存在。

本书主旨虽以隋唐佛学三大核心理论的论辩为论述范围,但思想史的内容无法以某一朝代来截然划限,佛学思想与本土儒、道思想相比,尽管较为特殊,但既然属于思想史的范畴,自然具有思想史的一般特点。隋唐佛学中三大核心理论的重要发展,无不导

源于六朝以至印度本土佛学。若不穷其源,则这一阶段佛学在中国思想史上的地位及意义,即无从彰显。

所以,本书大体以六朝为上限,必要时仍上溯至印度原始佛教时期的某些重要思想,尤注重六朝时期与本文主题密切相关的思想变迁,如《大乘起信论》中的如来藏(真如)缘起。下限则较为明确,即以唐末禅宗的隆替为终结。不过本书的重心既落在隋唐,为说明其本末,所以论述详尽,于此之前或之后则相对较为简略,庶不致主次失当。

各篇的内容 除“导论”之外,本书的内容分为上、中、下篇三部分,上篇是关于佛学的基本理论——缘起法则的不同认知之争议,着重论述隋唐时期各大宗派如唯识法相的赖耶缘起、华严宗的法界缘起、天台的“一念三千”、三论宗的“八不”缘起等相互之间的争论;由于《起信论》中的如来藏(真如)缘起对天台、华严等宗派曾起到过重大影响,故也在此加以论列。

中篇是关于成佛的根本依据——众生佛性的有无之争,主要讨论“一性皆成”与“五姓各别”的争议,兼论与此内容相关的“慈恩”与“西明”之争论以及湛然的“无情有性”说,并认为所谓“一性皆成”只是佛陀的一种方便说法。

下篇是关于成佛的最终实现——修行的方法与途径之争,本篇内容大体分为成佛历程的不同构想与成佛方法及途径两部分来论述,前一部分是天台、法相与华严三家围绕菩萨阶位而展开的辩论;后一部分重在讨论上述三家之间以及禅宗与净土的论争,兼及讨论禅宗内部“顿悟”与“渐悟”争论的问题,最后作出一个总体的评议。

本书虽分上、中、下三篇加以讨论,目的在于清楚眉目,而全书的内容则是围绕着“缘起、佛性、成佛”三大互为连贯的主题展开讨

论的,所以,三篇的内容统一分章排序,各篇不另起章节,以示主题的统一性。

研究的方法 本文采用横向切入的方法展开讨论,以哲学分析与归纳综合为主,辅之以一般思想史的研究方法,着重于三大核心理论的演变、发展及其理论阐释。所依据的文献史料主要是现存的汉文佛典——《大正藏》、《卍续藏经》中的经文、论书、注疏与著述,辅之以英文、日文的资料与研究成果,近代以来的论著、学术论文等亦在采择之列。其中不乏与本书旨趣相左者,本着兼收并蓄、自出机抒的态度,对于前贤的高论,同者采择,异者作出剖析,指明“异”之所以然,并陈己见,且立出论据及理由,借以更好地对缘起、佛性、成佛三大核心理论(其中包括一系列概念及思想学说等)进行正确地梳理、辩识、解析与论证,并揭示其在隋唐整个佛学系统中的意义与内涵。

总的说来,本文希冀以三大核心理论争辩的阐述来体现隋唐佛学“百家争鸣”的精神面貌,主要选择有争论的议题进行较有深度的研究,并通过横断面来客观展示这一时期佛学的根本特征,在具体的论述中,大都采用各个宗派对三大核心理论的不同观点作相互比较与分析的方法,作详尽的辩识,其中包括分辨不同的关系;同时利用逻辑的分类来加以归纳与演绎,以辨别其不变性、统一性,来推断其间的因果关系。其目的在于发现各大宗派之间的内在联系及宗派特色,以弥补过去存在的偏于历史地、纵向性地研究所难以做到的缺陷。至于这个想法的实现程度如何,理应由此书本身来作答。

研究的成果 本书认为,“百家争鸣”是形成隋唐佛学辉煌的主要原因之一。因此,以这一时期佛学三大核心理论的相互辩论为主线,统贯全书,斟酌损益,论证辨析,以展示隋、唐两代王朝的

总体佛学风貌。除此之外,本文在以下方面也可视为对这一问题研究的较新的发现和探索。

(1)“唯识无境”是唯识学研究中的难点。本书认为,唯识学对“境”的认识很独特,是一般世俗哲学所没有的。如对“境”的存在,唯识学分为两种:一种是“依他起”的;另一种是“遍计所执”的。其中“依他起”的存在是由阿赖耶识的相分变现出来的,也就是我们日常所说的客观存在的事物,唯识学的赖耶缘起,即指这一层意思而言。“遍计所执”的存在是观念形态的,是主观心识对外境(即“依他起”的存在)的分别作用的产物。本书结合明代王阳明“岩中花”的公案加以说明。唯心论者以主观的“心”来替代客观的现实世界,以为“心”是真实的;唯物论者则主张客观的对象是真实的存在,能包容一切。而唯识学却认为,“遍计所执”、“依他起”都不是实在的,惟有通过佛教的修行实践转化出根本智——无分别智来,才能消除“遍计所执性”,直接观照“依他起”的存在,最终看到事物背后的真实状况,这是第三种存在,也就是佛教唯识学所特有的“圆成实”的存在。同时,对目前学界存在的片面或不正确的观点作出评述和修正。

(2)“一念三千”之说,是天台宗的主要思想之一。关于这一思想的来源,本书提出,基本框架导源于《大乘起信论》的“一心二门”和赖耶缘起的格局的观点,并行诸于图形,以供参看。对于智者思想体系的由来,学界流行的观点大致可归结为中观学说并《法华经》的思想与瑜伽唯识学两种。其实,智者思想的形成非常复杂,是综合性的产物,与他对当时整个印度、中土佛学所采取综合创新的态度有关。他的整个学说系统好比是一条大河,是由许多的支流汇集而成的,仅言其中的某一个源头,未免失之偏颇。

(3)在讨论“法界缘起”的理论时,涉及到华严宗“一”的思想。

这个“一”所具有的特性，颇接近于柏拉图《巴曼尼德斯篇》中所说的“一”。从两个“一”具有的共同点来看，最重要的有两条：无形状与没有变化。因为没有形状，所以也就无所谓整体、部分或首端、末端、中间；也看不出是圆、是直或在什么地方。由于没有变化，因此“一”是恒久的、绝对的。而且，这两个“一”又都没有相反（或相对）的性质。但同时，本书更注意到二者的不同之处，并加以论列，提出一家之言。

（4）西方哲学中的“本体论”在佛学研究中的随意引用，尤其是以此解释大乘佛学中的诸种缘起说，更是近年来学界司空见惯的现象。其实，“本体论”与佛教的诸缘起说及“真如”等同一层次的概念有着本质的区别。本书从“本体论”所具有的概念的逻辑推论、远离经验世界两大特征与佛教缘起论及实相论相比较，从而得出“本体论”与佛教相关学说属于两个完全不同的理论系统、本质上不存在内在关联的结论，并且指出导致本体学说过分流行的主要原因在于，混淆了西方哲学中“本体论”与“宇宙论”的界限，又不知“宇宙论”有其特定的研究对象——宇宙的起源、结构等问题，而“本体论”则没有，它是经验之外的，逻辑的。详细内容可参阅本书“附录”《佛学理论中有“本体论”学说吗？》一文。

（5）“一性皆成”（一切众生悉有佛性，皆能成佛）说，是中土佛教中影响最大的思想观念，也被看作是佛陀最终的真实说。然而，事实恰恰相反，本书从人的本性、佛性说的发展、经典依据、经验事实、平等原则、逻辑矛盾以及“无我论”等七个方面来阐述“一性皆成”不过是一种方便的说法而已。其中对佛性问题的讨论，从人性的角度作出分析，并结合天台宗的“性具”思想加以讨论，对人性善恶问题的论述比较到位，并指出佛教关于善恶问题的学说与儒家（尤其是先秦）性善、恶观点的区别，明显不同于一般的见解。同

时,又从佛教“无我论”的原则,结合《维摩诘经》的翻译和《那先比丘经》在中土的遭遇来从反面论证“一性皆成”为方便法门,有耳目一新之感。

(6)对于湛然的“无情有性”说的问题,学界存在着普遍的困惑。不是说“无情有性”扩大了成佛的范围,就是认为此说乃中土佛性说走向登峰造极的表现。实际上,所谓无情有性,应当从佛教所说的理、事两个概念来分析,才能弄清楚:从理上说,是就“万法唯心”、心外无别法的观点而论,或者回溯至一切法的终极点讲的。这里的“佛性”就是“真如”的代名词,因此从“真如遍在”义上说,众生有佛性,墙壁、瓦石自然也有佛性。这一点《金刚经》里也说得非常明白。但从修行实践(事)的意义上说,众生沉迷苦海,是因为起惑造业之故;只要祛除无明烦恼,销落业力,即可获得涅槃解脱。而墙壁、瓦石没有思维,不会造业,也不会修行办道,如何成佛?《涅槃经》所谓“佛性除于瓦石”,也就是指这一层意思。可见“理”、“事”二者不能混为一谈。

其次,从能、所两方面来理解,也可一目了然。隋代慧远《大乘义章》将佛性分为能知性、所知性两类,非常明确。能知性,是指真识心,惟有情众生才有;所知性,乃指真如、法界、法性、中道、第一义空之类。《大般涅槃经》所说“佛性如虚空”、湛然的“无情有性”等,就属于这一类。一般人执著佛性限于有情众生,不通非情,盖不知所知性这一面,因而受到湛然的批评;如果认为“无情有性”扩大了成佛的范围,则又是错将佛性的所知性当作能知性来理解,同样也是不正确的。

(7)关于顿、渐悟问题的争论,也是中国佛教史上的老生常谈。本书从印度部派时期有关四谛法的“现观”是“顿得”还是“渐得”说起,将中土的顿、渐之争(从六朝以至隋唐)划分为三种类型加以论

述,并对顿、渐悟的相互关系以及“顿悟渐修”的问题,提出自己的看法。

此外,关于“佛性”一词最早出现于《央掘摩罗经》、中土首次提出“物有佛性”说法的是南北朝时的谢灵运的《辨宗论》、王阳明在论述“良知说”时有直承天台宗湛然“无情有性”思想之处等内容,也属于新的考证发现,以前是未曾有过的。

上

篇

关于佛学的基本理论

——缘起法则的不同认知之争议

佛教所追求的成佛(buddha bhavati),是指菩萨(bodhisattva)在多劫多世中满足因行,完成自利利他的功德之后,而达到的究极之境界,乃佛教的理想人格。成佛目标的确立,体现了无始(anādikāla, anādikālika)以来烦恼(kleśa)众多的人类于无常(anitya, anityatā)的生命中追求永恒价值的企盼;成佛的实现,自然离不开人类主体的参与;而实现理想人格的过程,又是在无限的时间之流与无穷的空间场所里进行的。佛教所谓的“根

身”、“器界，”就是指包括人类在内的所有六道众生(bahu-jana, jantu, satta)^①的身体以及宇宙万有。一切众生(指人类和一切动物)的活动莫不与根身、器界息息相关。要洞察宇宙人生的真相，就必须通晓世界万有的来源，也就是在缘起(pratitya-samutpāda)的现象上道出其中的真实意义——实相(dhuta-tathata, dharmata)。

缘起法则，是整个佛教的基石，主题在于解释现实经验世界的生起、性质及其原因。这是古代印度具有原创性的思想原理，乃佛教有别于当时印度其它各派思想(外道)的最大特征之一。

所谓缘起，意指一切诸法均由各种条件(nidāna)和合而成。换言之，亦即任何事物皆因种种条件的相互依存而显示无常变化。缘起是法性(dharmata)、法住(dharma-sthitata)、法界(dharma-dhatu)；缘起是自然的客观存在，不可改易。这是释迦牟尼佛(Sākya-muni-buddha)对于世界万有生灭变易的原因及条件所证悟(通俗地说就是“发现”)的存在法则，^②因而被看作是成就佛果这一理想人格实现的显著标志之一。^③

① 所谓六道众生，是指包括人类在内的地狱、饿鬼、畜生、天、阿修罗等六种有情感的动物。

② 据《杂阿含经》卷十二记载，缘起法乃永恒不变的真理，佛观察此真理而开悟，并为众生宣讲此法。原文是：“若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如来自所觉知，成正等觉，为人演说，开示显发”。(T.2, 84b)并还重复说了一次(T.2, 85a)。

③ 依据经论所说，成佛(或者说处于涅槃状态)时，将显现出两种为其它宗教所没有的、极为特殊的能力：一是个体的生命达到绝对极限的程度，超出了三界中的最高层次——无色界，最末的细微的意识残余也已熄灭，无明烦恼净除无遗，处于不生不灭的境界；二是能直觉体认宇宙人生的真实状况——缘起的法则的作用。

早期的《阿含经》(Āgama sūtra)有多处阐述十二支缘起的道理,^① 世间众生的生死流转与涅槃寂灭(nirvāṇa)都是依缘起成立的。“此有故彼有,此起故彼起”,以说明生死循环的问题;同时又由“此无则彼无,此灭则彼灭”,^②说明断除无明(avidyā),证入涅槃的趋向。前两句是前提,后两句是结论。这里的“彼”、“此”表示因果相应。具体的解释,即“无明”乃“行”之缘,“行”是“识”之缘,乃至“生”为“老死”之缘,这是佛陀阐述生死相续的因果系列理论。与此相反,假如要说明涅槃解脱的因果关系,则由“老死”支一直上推至“无明”支为止,即可显露无遗。

十二支是从缘起的规律来建构人生的,各种现象都是因为相互依持、相互作用而有的。由于众生所处的环境差异,对待现世的态度也有爱着、厌憎、远离等的不同,但推及到它的根本原因,乃在于所引生的业力有善恶的区分,由于在这一点上有别于佛家以后兴起的其它缘起说,所以称为“业感缘起”。^③

① 据《大毗婆沙论》卷二十四记载,佛陀为对机说法,所施设的缘起法有一缘起、二缘起、三缘起、乃至十一缘起、十二缘起等数种。其中一缘起,是指一切诸法总名为缘起;二缘起,系指因与果;三缘起,则指过去、现在、未来三世的区别或者是指烦恼、业、事三者;四缘起,指无明、行、生、老死等,凡是由各种因缘所成立的有为法,皆可称为缘起。

② 《长阿含经》卷十, T.1, 67a.

③ 业感缘起,又称为分别爱非爱缘起。如《摄大乘论本》卷上说:“略说有二缘起:一者,分别自性缘起;二者,分别爱非爱缘起。此中,依止阿赖耶识诸法生起,是名分别自性缘起,以能分别种种自性为缘性故。复有十二支缘起,是名分别爱非爱缘起,以于善趣、恶趣,能分别爱非爱种种自体为缘性故。”这是因为在生死中,或生人、天的善趣,受可爱的身心自体;或生地狱、饿鬼、畜生等恶趣,受不可爱的身心自体,所以善报、恶报的分别,是以十二支缘起为缘性的,这就是业感缘起。如果认为,世间一切法都是各有差别而有其自性的,是由于阿赖耶识所摄藏的种子也是有无数差别的,所以能为分别自性法生起的缘性,故称之为分别自性缘起。不过,分别自性缘起是大乘不共的,仅为唯识学所成立的缘起,重在种子生起一切法。其中《摄大乘论》的“所知依品”主要是成立这一缘起的。

从初期缘起法的内容看,重点明显落在有情(sattva)众生现象因果关系的说明上,尤其是十二缘起所关注的几乎完全是烦恼与解脱的问题,这是重于实践的结果。而对于世界万有的起源、性质及其原因等项内容,仅有笼统的提示,没有具体的证明。

然而,由于缘起法则是可以通于非情的山河大地、草木瓦石之类的。随着时间的推移和僧团不断地出现争论与分裂,佛教也因之由原始时期进入部派时期,对缘起之义的解释也相应发生变化,异说纷呈,抽象的成分也日渐上升:如说一切有部(Sarvāstivādins)有刹那(ksanika)、连缚(sambandhika)、分位(āvasthika)、远续(prākarsika)四种缘起,明显是属于自性缘起的一类;也有说三世缘起或二世缘起的。大众部(Mahāsaṅghika)、化地部(Mahīśāsaka)还将缘起法列为九无为法(asamskṛta-dharma)之一。^①

迨至大乘(Mahāyāna)时期,缘起法又因各派的理解歧异而形成种种不同的缘起说,这一类缘起说(除赖耶缘起外),基本属于以否定自性而说明缘起的。在大、小乘(Hinayana)之间,相比之下,还是以大乘佛教所说的内容最为丰富,最为深刻,自然也最为抽象。

佛教传入东土之后,历经六朝五百余年的磨合、消化、吸收、酝酿,以致各种学派不断涌现,逮及隋唐时代,已进入综合总结的成熟阶段,呈现出高僧辈出、宗派林立的盛景。由于各个宗派对佛教教义的看法不同,彼此之间不时又互有问难,往返无间,因而表现在缘起说方面,则有赖耶缘起、真如缘起、法界缘起、“八不”缘起等的相互对垒,争讼频仍,居然千载之下,也难以达成争论各方一致认可的共识。

① 无为法,相对于有为法而言,系非因缘所生、没有生灭变化而绝对常住之法。原来作为“涅槃”之异名,后世部派及大乘各派于此之外更立三无为、六无为、八无为、九无为等,名目甚多。

第一章 赖耶缘起

就整体大乘佛学来说,无论是谈心说性,还是论空说有,乃至讲一真如实性,但对于形而上的体性,如何与体现于一切诸法的心、物相沟通?或者说,形而上的一真法界与形而下的现象世界的关联中枢何在?或者说,宇宙的实体是心还是物?始终是闪烁其词,少有落至实处的;或者如蜻蜓点水一般,点到为止,没有比较具体的明确的实说。像《华严经》(Buddhāvataṃsakamahāvaiṣṭhā - sūtra)所说:“三界虚妄,但是心作”、《楞伽经》(Laṅkāvatāra - sūtra)的“一切唯心量”^①之类,极为粗疏笼统,的确让人难得把握其要领,而能顺利找到入口处。这是因为大乘佛教的重心依然着眼于凡夫众生的直接受用上,以达到人生的根本转变为关键所在。此与原始佛教时期释迦牟尼佛视超出轮回的苦海为现世众生的第一要务,其余的都是次一位的,尤其是对于形而上学(metaphysics)的思想大都作略的精神明显是相一致的。^②

尽管如此,却并不意味着佛陀(Buddha)四十九(一说“四十

① 一切唯心量,是指“一切诸法,唯是自心现量所生”的意思。

② 从考察释迦牟尼佛的言行可知,他对形上学没有多大兴趣,此从被视为不可说示(即不作回答)的十四种问题(即所谓“十四无记”,指“世间常”、“世间无常”、“世间有边”、“世间无边”等十四类问题,详见《杂阿含经》卷三十四、《大智度论》卷二)这些问题皆被近代哲学家看作是属于形上学的范围。

五”)年的谈经说法,没有涉及过形上学的范围,只是相对于解脱成佛的问题而言,关注较少,确切地说,是在论述拯救众生脱离苦海的经验时涉及若干形上学方面的内容,但没有专门讨论这些问题的兴趣,则是显而易见的。因为要解决众生的解脱问题,必须对烦恼生死的由来有一个明确可信的交代;而分析众生生死根本原因,又不能不触及到一切众生赖以生存的宇宙空间的问题,也就是佛教所说的“依报”。大乘佛学中的赖耶缘起、如来藏缘起等学说产生的动因皆导源于此。同时,各个佛教学派对此问题的不同意见,又引发相互之间的激烈辩论,以致逐渐酿成隋唐佛学高峰的到来。

在大乘佛学的诸种缘起说中,数唯识学的赖耶缘起对形而上的问题说得比较具体。这是因为与中观实相论者不同,唯识学家们基于缘起的立场,对现象世界的来源及趋向予以更多的考察,他们如西哲斯宾诺莎(Baruch/Benedictus de Spinoza, 1632—1677)的“无限实体”(infinte substance)一般,将阿赖耶识(ālaya - vijñāna)当作万有的根源^①,去囊括一切诸法,证明任何事物都可以将它们化为阿赖耶识之体,再辗转说明诸法之“有”(bhava)乃是从阿赖耶识的相分中变现出来的;而所谓精神现象上的一切“有”,也同样是由阿赖耶识凭借外缘推展出来的。

阿赖耶识为何有这样的功能呢?其缘起系列究竟是如何次第展开的?要弄明白这一切,还必须对阿赖耶识的来历及其发展有比较初步的认识,才能做到。

^① 阿赖耶(ālaya),由 a 字头联接表示“执著”义的词根√i演变而来。原义为“执著”或“执著的对象”。

阿赖耶识的建立

唯识学说,立破精严,条理分明,有认识论的、心理学的,更富于哲理,非常适合现代学者追求知识真理的意愿。虽然唯识学初看起来千头万绪,异常繁杂。其实,只要抓住阿赖耶识这个心境缘起、随染转净的总纲领,透彻领会,一切问题即可迎刃而解,即所谓“纲举目张”是也。

阿赖耶识的关键在于一个“识”字。识(vijñāna),在《四阿含》(Āgamas)里经常提到,为十二缘起的第三支。一般说到人死后的存在,总是用“识”字。后来,才逐渐用于人的感觉(或感受)方面,佛教习惯上称之为“了别”,是了解、分别的意思,如隋初慧远(523—592)《大乘义章·十二因缘义》说:“所谓识者,分别之义。”从而形成早期佛教的“心识说”。^①但总的来说,原始佛教时期的“识”,大体仅指眼、耳、鼻、舌、身、意等六识而言。

然而,随着部派佛教的不断发展,尤其是出于与外道论战的需要,所讨论的佛学内容的范围也相应扩大和深入,主要表现为在“意识”(mano-vijñāna)之后还出现了“意根”、“眼界”两个概念,作为六识生起的依据。起初二者是混用的,没有严格的区别。^②以后才开始分家,并随着眼界内涵的不断更新、扩展,已逐渐演变为

① 日本学者水野弘元即以“心识说”研究唯识学的起源。参阅《心识论与唯识说的发展》,载宫本正之《佛教的根本真理》pp.415/454 etc.昭和31年(1955),东京。

② 如《俱舍论》在解释有部的“意根”时,即说:“由即六识身,无间灭为意”。这里的“意”,即指意根。而《俱舍论》却是将“意根”说成是“眼界”,如“即六识身无间灭已,能生后识,故名眼界。”即是一例。

“初生心”。^①从初生心的内容看,显然已不再局限于说明六识的生起及其所依,而是独立于六识之外,有别立“第七识”的倾向,成为古义唯识学中第七末那识(māna-vijñāna)的先导。^②此后,意界的含义进一步发生变化,开始向恒常不变的意思靠拢,用来说明人的记忆得以保持的原因。^③

意根、意界概念的确立,尤其是“意界”的提出,已有走向试图说明人的精神活动的主体问题的趋势,表明部派佛教时期对人类精神活动的研究上升到了新的层次,成为以后许多部派“细心”(细意识)一类思想(包括犊子部的“不可说补特伽罗”)的先驱。然而,从根本上说,尚未完全脱离为六识作注解的圈子,或指第六意识,或作为意识所依(samñisāya)之根,还不能作为建立业果的“真依处”(真实的基础)。

况且,六识有时还会间断,不能发挥其功能,如人在闷绝、熟睡或处于禅定状态之时等。因此,意界不能作为众生生死不断的本质来使用,要想为生命的轮回(samsāra)作出有说服力的、带有根本性地阐述,必须在意根、意界之外,别立一种在时间上贯穿过去、现在、未来三世而又永恒不断之“识”。这不仅是佛教轮回学说发展的需要,更是当时各个部派在与其它非佛教学派(外道)的论战中所面临的急需解决的重大理论问题。

① 《舍利弗毗昙》卷三已将“六识”与“意界”分别解说,并指出意界是“初生心”,而“初生心”不是意识(T. 28, 545b)。

② 《解深密经》里说:“阿陀那为依止、为建立故,六识身转。”(T. 16, 692b)印顺法师《阿陀那与末那》一文认为,这里的“阿陀那”为“末那识”之异名,非指第八识。理由是《解深密经》“本识一而转识六,本末合论为七心。以阿陀那识执持身根故,能起六识,故阿陀那复当末那之名”。此说甚是。详见《以佛法研究佛法》,台湾正闻出版社,1992,第363-367页。

③ 如《大毗婆沙论》卷十一记载:“如执意界是常论者,彼作是说:六识虽生灭,而意界是常。如是可能意本所作,六识所作事,意界能忆故。”(T. 27, 55b)

佛教轮回学说的建立,不外乎以一切众生的爱欲为主要根源,而形成五蕴(Pañca - skandha)的相续不断。^①但是,佛教“无我”(Anātman)的思想在一般人看来,等于没有一种固定的主体,使人的善恶报应失去了道德上的承担者。同时,也使六识的生起、经验的保持也都发生严重的困难。^②此类问题颇与古希腊哲学家寻找灵魂的根源一样令人头疼。^③如果归结各个部派对于这些理论难题的回答,大致可以分为两类:

一类是承继原始佛教时期的诸蕴和合说,也就是将人的心理统一的系统看作是一种生命原理,所以用“蕴”字来说明,如经量部(Sautrāntika, Samkrāntika)的“一味蕴”(eka - rasa - skandha)、化地部的“穷生死蕴”以及犍子部(Vātsi - putriyāh, 包括正量部 Sammatīya, Sammitīya、法上部 Dharmottariyāh、贤胄部 Bhadrāyanika、密林山部 Śaṇḍāgarikā 四个支派)为阐述“不可说补特伽罗”(anabhilāpya - pudgala)的“非即非离蕴”等,皆属此类。

另一类是以十二因缘为出发点,把“识”作为认识的主体,并兼有记忆的功能,贯通过去、现在、未来三世,此即大众部的“根本识”

① 五蕴,又名五阴,佛教“三科”之一。指色、受、想、行、识蕴。蕴,意谓积聚、类别。色,指一切色法(物质);受,指苦、乐、不苦不乐等感受;想,指眼、耳等感觉器官与外境接触所产生的思想;行,指众生的意志及心的作用;识,即眼、耳、鼻等诸识。五蕴,广义指一切有为法即物质世界(色蕴)与精神世界(其余四蕴)的总和,为佛教教义分析研究的基本对象;狭义仅作为人的代称。上文即指狭义而言。

② 《俱舍论》卷三十曾提出这样的疑问:“若无有补特伽罗(我),为说阿谁流转变死?……若一切类我体都无,刹那灭心、于曾所受、久相似境,何能忆知?……若实无我,业已灭坏,云何复能生未来果?”而外道主张的“神我”也与“无我”说严重相背,如何有力地回击外道的诘难、冰释佛教徒的疑惑,是部派佛教时期极为头痛的理论问题。

③ 如赫拉克利特说:“灵魂的边界你是找不出来的,就是你走尽每一条大路也找不出,灵魂的根源是那么深。”(北京大学哲学系编译《古希腊罗马哲学》第32页,45[145])

(mūlā - vijñāna)、上座部(Ārya - sthāvirāṇikāya)的“有分识”(bhavaṅga),还有“细意识”等。

此两大类学说初看起来很不相同,前者着重于人类生命本质的层面,后者旨在关注心理活动的基本要素,但实际上万变不离其宗,生命与心理是互为表里的,根本不可能分而论之,而且二者均具有心理及生命的双重含义,仅仅是侧重点不同而已。

在上述学说中,最接近阿赖耶识思想的,当数大众部的“根本识”。根据该部的说法,根本识是眼、耳、鼻、舌、身等诸识的总根源,它们之间的关系是“如树依根”。^①然而,根本识之类的思想大都指第六意识(或为意识所依之根),不尽符合唯识学家为建立三世主体(识)所规定的三个条件:恒常不断、周遍三界、异熟果(vipākaphala)。^②就根本识来说,虽具备前面两个条件,而第三个条件却不符合。因为大众部将“异熟果”的内容安排在“细意识”的概念里,并认为

唯心、心所及诸色法有异熟因及异熟果。^③

所谓“心所”,简言之,即包含心理活动在内的精神作用。它是构成人的精神世界中单纯如儿童的简单思维、复杂如哲学上最玄妙的推论等各种成份的综合体。《异部宗轮论》(Samayabhedoparacanacakraśāstra)提到大众部时,曾说此部有“心遍于身”之说。按唯识学大家窥基(632-682)的解释,这里的“心”就是“细意识”,且说它“遍依身住,触手剌足,俱能觉知,故知细意识

① 无著《摄大乘论》卷上,T.31,114c.

② 异熟果,根据世亲的规定,是面对前生的善恶业,至今已变为现实果报的存在而言。

③ 《大毗婆沙论》卷十九,T.27,96b.

遍住于身；非一刹那能次第觉，定知细意识遍住身中。”^①

然而，“细意识”与“根本识”二者又是什么关系呢？二者是否同义异名？由于缺乏大众部明确的文献依据，故难遽断。^②但唯识学派将“根本识”视为阿赖耶识的异名，则表明它与唯识学关系的密切程度，非一般部派的有关学说可比，这一点当无可疑。

与阿赖耶识关系甚深的另一学说是上座部的“有分识”。对此，窥基《成唯识论述记》第四本说：

分别论者，旧名分别说部，今说假部，说有分识，体恒不断，周遍三界，为三有因。其余六识，时间断故、有不遍故，故非有分。^③

说假部(Prajñāpti-vādin)属于上座部的一派。所谓“体恒不断，周遍三界”，也符合上述建立贯通三世之“识”(主体)所规定三个条件中的前两个。关于“有分识”的内容，上座部是以“九心轮”来解说的。^④

九心轮，据该部的研究，共有十二种心理作用，所以又称为“十二心”。十二心，源于南传上座部的《法集论》(Dhamma-saṅgaṇi)。

① 窥基《异部宗轮论述记》以为，这段话的大意是说，所谓细意识遍于身中，是从人的身心感受来推断的。当我们遇到“触手划足”之类的刺激时，身体就能感觉到，这就证明心在起作用。反之，心一旦丧失其原有的功能，身体就不会有任何感觉。由此可知，心就是我们生命的标志，一切感受盖源于此。

② 印顺《唯识学探源》认为，二者是“一体的两面”，可备一说。台湾正闻出版社，1992，第122-123页。

③ 《成唯识论》第四本，T.43，354a。

④ 九心轮，据窥基《成唯识论掌中扼要》卷下本所说：“上座部师，立九心轮：一有分、二能引发、三见、四等寻求、五等贯彻、六安立、七势用、八返缘、九有分心。然实但有八心，以周匝而言，总说有九，故成“九心轮”。

本书又名《法僧伽》、《法聚论》，^① 是一本分类解说一切法的著作。其中对心的性质、地位、阶段等的剖析极为详尽，但颇枯燥。该书先将“心”罗列出八十九种范畴，然后对这些范畴加以归纳整理，概括出十二心。关于“十二心”的分析，颇与“十二因缘”相类，可以看作是对早期佛教的发展。后来，上座部又将十二心简约为“九心”。而从“有分心”到“有分心”（死心）的九种心可以贯穿人一生以至三世，颇具“我”（ātman）的色彩，成为可储存业报的种子库，以解释业力、轮回的载体问题，为阿赖耶种子识的形成提供了理论雏型。

穷生死蕴，是指在获得“金刚喻定”（vajropamā - samādhi）之前，^② 都能相续不断的根本蕴。是化地部所立“三蕴”之一。^③ 实质上也就是六识以上的细意识。化地部还认为，此识是为一切众生不断轮回的主体。其目的在于为有情众生有间断的五蕴的起灭提供理论支撑，亦即为人类的生命的存在与轮回苦海的事实作出根本性的说明：

穷生死阴（蕴），恒在不尽，后时色心，因此还生。于
无余涅槃前，此阴不尽，故名穷生死阴。^④

① 《法集论》是分类解释一切法的专著。本书初举善、不善、无记法以下 142 门的论本（Abhidhamma - mātika）和有漏、无漏法以下 42 门的经本母（Suttanta - mātika）之名称。本文分为心生起品、色品、总说品、义释品等四品。本书的详细解释可参阅觉音的《清净道论》。

② 金刚喻定，是为三乘行者的末后之心，亦即小乘声闻或大乘菩萨修行即将完成的阶段，欲断除最后烦恼所生起之禅定。此定可断除极微细烦恼而获极果，声闻之最高悟境为阿罗汉果，菩萨则得佛果。

③ 无性《摄大乘论释》卷二说：“于彼部中，有三种蕴：一者，一念顷蕴，谓一刹那有生灭法。二者，一期生蕴，谓乃至死恒转法。三者，穷生死蕴，谓乃至得金刚喻定，恒随转法。”

④ 世亲《摄大乘论释》卷二，T. 31，160c。

生灭无常的有情众生,如何能转世轮回,成为业报不失的载体,同时,既不能违背佛教“无我”的原则,又不同于印度外道的“神我”,一直是令部派学者们非常苦恼的问题。犍子部所谓“不可说补特伽罗(我)”,正是为避免落入“无我”与“神我”的两极而不得已加上“不可说”的字样。穷生死蕴的提出,使得“后时色心,因此还生”,成为自然的事情,直至证入金刚喻定(或无余涅槃),才会断灭。这对阿赖耶识的形成,无疑具有启发意义,阿赖耶识又名“生识”,即源于“穷生死蕴”。不过,对于此蕴特点的表述,化地部明显回避了在“无我”与“神我”之间的抉择。

同样是为生命的存在与轮转寻找理论根据,经量部的思路却与化地部从生死的高度切入有所不同,而是从生命的表现形式——五蕴入手,考察深藏在烦恼、业力等现象背后的起根本作用的东西,进而将五蕴分为“根边蕴”、“一味蕴”两类。根边蕴,指的是五蕴中有生灭间断的部分,而一味蕴则是指无始以来一味轮转的生命实体,过去、现在、未来三世常住,无有变异。经量部认为,惟有“根边蕴”与“一味蕴”“和合成一有情”众生,才能说明无常的生命形式,怎样从前生转移至后世的棘手问题。

尽管阿赖耶识的建立,据唯识学家的说法,以为在《阿含经》里已露端倪。如《成唯识论》(Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra)卷三有云:

说一切有部《增一经》(即《增一阿含》,)中,亦密意说
此名阿赖耶。谓爱阿赖耶,乐阿赖耶,欣阿赖耶,喜阿赖
耶。……^①

而无著(Asaṅga, 310-390 顷)的《摄大乘论》(Mahāyānasampragāṇa-śāstra)一书也提到:

^① 《成唯识论》卷三,第十四页。南京金陵刻经处,光绪二十二年刻本。

声闻乘中，亦以异门密意已说阿赖耶识，如彼《增一阿笈摩》说：世间众生，爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶。……于声闻乘《如来出现功德经》中，由此异门密意，已显阿赖耶。^①

不过，现存北传的《增一阿含经》(Ekottarikagama - sūtra)并没有《如来出现功德经》。据说北传《增一阿含经》是属于大众部的。^②可见，与有部所传《增一阿含》并不相同。但不管怎么说，《阿含经》里提到“阿赖耶”的地方极为有限，更不可能有阿赖耶识的许多具体内容。不过，这么说也并不等于论定原始佛教与阿赖耶识没有任何关系。恰恰相反，如唯识学根据十二因缘中的“识”支，以及从“识”到“名色”、“六入”的过程，提出因入胎识所藏的种子，逐渐生起人的根身的思想，即源于《杂阿含经》(Samyuktāgama - sūtra)卷十二所说：

愚痴无闻凡夫，无明覆，爱缘系，得此识身。内有此识身，外有名色，此二因缘生触。此六入所触，愚痴无闻凡夫，苦乐受觉，因起种种。……彼无明不断，爱缘不尽，身坏命终，还复受身。^③

① 《摄大乘论》卷上，T.31，114b - c。

② 关于汉译《增一阿含》的部属问题，据窥基《法华玄赞》卷一本、《华严经疏钞玄谈》卷八等认为，“四阿含”均为大众部所传，但《分别功德论》卷二则认为是有部所传。而日本学者水野弘元则认为大众部末派所传。

③ 第二九四经，T.2，83c - 84a。此外，南传巴利文《中部》(Majjhima - nikāya，I，pp.67)也有“众生爱阿赖耶、乐阿赖耶、欣阿赖耶、喜阿赖耶，即难悟人缘起之理。”《增支部》(Anguttara - nikāya，II，pp.131.)还有“如来说非阿赖耶法，众生恭敬摄耳，住求解心”之说。

于是,到了《显扬圣教论》(Aryavacaprakaraṇaśāstra)时,就以此来证明阿赖耶识的存在:

如薄伽梵(佛)说,无明所覆,爱结所系,愚夫感得有识之身。此言显有异熟阿赖耶识。又说,如五种子,此则名为有取之识。此言显有一切种子阿赖耶识。^①

应该说,阿赖耶识的某些思想确有原始佛学的依据,就如同后来大乘中观学派(Madhyamika)的“性空”(sunyata)学说,在《阿含经》里已存在“空”的思想源头一样。^②当然,阿赖耶识所包含的绝大多数内容自然是借助于上述各部派的思想,此从阿赖耶识共有十八个名称,^③即可看出。但同时又并不等于这些思想的简单相加合并,而是经过相当时间的整合、融通、发展,以致形成新说。其中尤以“识”、“蕴”两类学说的采择为多,至于犊子部的“不可说补特伽罗”、其余部派的“细心”一类的说法,也同样是不可忽视的。限于篇幅,只能从略。而且阿赖耶识的形成过程,因文献史料的不足,要想描摹出十分清晰的脉络,也是难以做到的。

法相唯识学说的“赖耶缘起”

阿赖耶识的形成,乃是原始、部派两个佛教时期有关“识”的学

① 《显扬圣教论》卷一, T. 31, 480c.

② 原始佛典里已有“空”的思想,如《杂阿含经》卷三十三(335经)说到怎样才能得到涅槃、解脱时,要求解空、悟空,修行“第一义空”,了解“第一最空之法”(T. 2, 92c). 也就是要通达十二因缘法性空的道理。只要“悟入空性,就能达到涅槃境地。”(《增一阿含经》卷二十八, T. 2, 708a)

③ 据惠沼《成唯识论了义灯》卷四本所说,阿赖耶识有十八个名称:无没、本、宅、藏、种子、无垢、执持、缘、显、现、转、心、所知依、异熟、分别事、根本、生、有识。

说逐步发展的产物,目的在于为众生从“无明”以至“老死”的不断轮回提供支持主体的说明。而由阿赖耶识的结构进一步开出的,就是赖耶缘起说。

不容否认,唯识学所表达的主要在于一种“唯表象”的意义,并局限于认识的实践为前提条件,从而使凡夫众生明白现实世界的种种都是由主观的心识(阿赖耶识)经外缘的促进作用所显示出来的。阿赖耶识每人都有,也就是说,人人都拥有阿赖耶识所展现的属于自己的世界,而且强调,这个世界是虚妄不实的存在,应该予以抛弃,而不是执著或留恋。这才是唯识学的根本目的所在,而不在于纯粹地去讨论宇宙的实体或者来源之类的问题。这是在论述赖耶缘起之前,我们所必须明白的道理。

所谓赖耶缘起,又称为分别自性缘起,是指唯识学将原始佛教时期的缘起法加以具体化、复杂化,力图以此对众生的“根身”和所依托的“器界”的来龙去脉作出总体性的说明,展示世界万有“唯识所现”(mam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba)的原理,从而达到消除人们错误的思想认识的目的。比如,按照《楞伽经》的话来说,所谓唯识的识,乃是由内外界的种种境象,依他而起作用,由于众生的遍计所执(parikalpita),乐于执著种种境界之象,再由此贪著之心,又形成了另一种力量——业力,使之相续流注而形成没有穷尽的未来。^①

然而,无著的《摄大乘论》却比《楞伽经》说得更为清楚明白,他首先将世界万有统分为十一种识来描绘,又将此十一识归结于阿赖耶识之中,并依据遍计所执相(parikalpita-lakṣaṇa)、依他起相(paratantra-lakṣaṇa)、圆成实相(pariniṣpanna-lakṣaṇa),建立“万有

① 《楞伽经》卷二的原文为:“识者,因乐种种迹境界故,余趣相续。”(T. 16, 495c)

唯识”的主张。其中说：

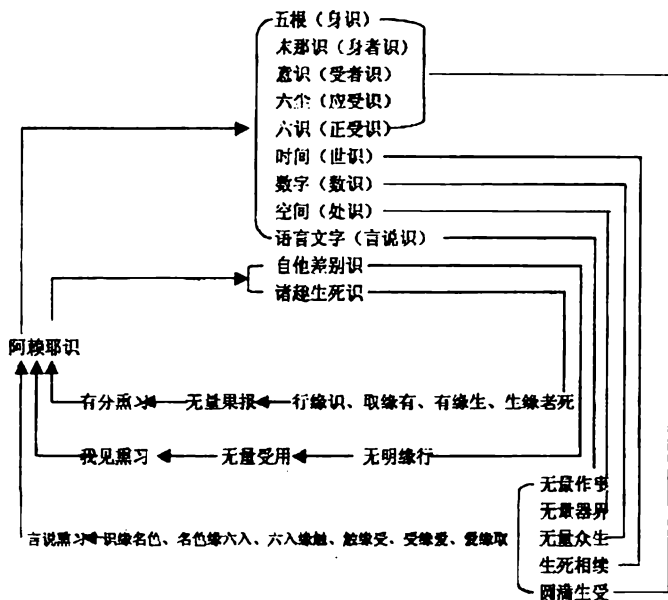
此中何者依他起相？谓阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识。此复云何？谓身识、身者识、受者识、彼所受识、彼能受识、世识、数识、处识、言说识、自他差别识、善趣恶趣生死识。此中若身、身者、受者识、彼所受识、彼能受识、世识、数识、处识、言说识，此由名言熏习种子；若自他差别识，此由我见熏习种子；若善趣恶趣生死识，此由有分熏习种子。由此诸识，皆是虚妄分别所摄，唯识为性，是无所有，非真实义显现所依，如是名为依他起性相。^①

从这里，可以理解无著“万有唯识”的内涵。他是以十一种识为基本架构，来组织缘起——依他起（*paratantra*）——这种宇宙万有的生成图景的。其中“身识”，指眼、耳、鼻、舌、身等五根（*pañcendriyāṇi*），即人的身体。身者识，指眼、耳、鼻、舌等五识所依止之识，即阿赖耶识（第八识）。受者识，即末那识，是为第七识，是眼、耳、鼻、舌等前六识所依止之识。彼所受识，即色、声、香、味等六尘。彼能受识，是眼等六识。世识，指时间。数识，为数字、数量。处识，是为空间，指山河大地、草木虫鱼等环境世界。言说识，指名句文身，也就是语言文字。自他差别识，乃是由“我见”引起的，利用自身眼、耳、鼻、舌等识，分别出自己与他人，我（自己）和我所拥有的财物及他人、他人所拥有的财物。诸趣生死识，指无数众生的死此生彼，而在六道中轮回不断。由此十一识，展开上至宇宙、日月、星辰，下至鸡毛蒜皮，乃至极微（*paramāṇu*）和中间人类社会生息繁衍的生

① 《摄大乘论本》卷中，T. 31, 137c - 138a.

动景象。

上述诸识，皆由“无明”、“行”缘起“识”等、由“爱”、“取”等缘起“生”、“老死”等十二因缘而起，但以阿赖耶识为其枢纽，故称为赖耶缘起。缘起是阿赖耶识与前七识互为因缘，著重于种子识的变现，这就是“唯识”义。如果将这个思想略加梳理、编排，并且形诸图形，即成如下所示^①：



依据“依他起”的原理，以阿赖耶识为根本，“熏习”与“现行”并举，发展十二因缘的思想，此为上图的总体思路。这样，使得原先十二因缘学说中对现象界的生起问题不甚明确之处(如“器界”)加

^① 此图系根据周叔迦《唯识研究》第十三章《名言的熏习》中的图改编。商务印书馆，1935，第22页。

以具体化、条理化,以致形成宇宙(器界)人生(根身)秩序井然、循环不已的运行规则。

由阿赖耶识所变现的六根、七识和六尘,是构成人类“圆满生受”最基本的内容;时间、空间、数字和语言文字包含人类的活动场所与文明发展的历史记录。这些内容如用十二因缘表示是为“识缘名色”、“名色缘六入”、“六入缘触”、“触缘受”、“受缘爱”、“爱缘取”。由阿赖耶识转化出来的“自他差别识”、“诸趣生死识”,乃表现无量众生生死轮回的真实面目,在十二因缘中,则展示为“无明缘行”与“行缘识”、“取缘有”、“有缘生”、“生缘老死”。尽管从上面的图形及引文来看,充满缘起法的精神,表明是对原始佛教根本性的继承,但同时唯识学派的个性特征还是极为鲜明的,又体现出高度的创新理念:

其一,在唯识学的论书里,很少使用“缘起”这一术语,而是将诸法缘起称之为“依他起”。“依他起性”(Paratantra - svabhāva)、“遍计所执性”(Parikalpita - svabhāva)、“圆成实性”(Pariniṣpanna - svabhāva),是表述迷与悟的构成及其相互关系的世界观,也是唯识学的两大系统之一。^①它与另一系统的识转变理论一起,被认为是构成唯识学内容的主干。

其二,遵循种子(bīja)生现行的规律,配上“熏习”(vāsanā, pravṛtti, abhyāsa, 熏染影响)加以说明,熏习分为三种:“有分”、“我见”、“言说”。所谓有分熏习,是指众生行为的熏习。由此形成新生的习气(种子),是造成众生生死果报的主要原因。我见(见解)熏习,

① 据《显扬圣教论》卷一至卷四所说,唯识学说主要由八识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识)、三性(遍计所执性、依他起性、圆成实性)、三能变(异熟、思量、了别境识)、百法(心法八、色法十一、心所法五十一、心不相应行法二十四、无为法六)、转识成智等一系列概念、分析和推理构成的庞大体系(T.31, 480-501)。

又分为(粗显的)人我见、(细密的)法我见两种。人我见,指认为任何众生都有一起主宰作用的“我”(自性);法我见,指执著一切法(物质)有一恒常不变的自性存在。这两种“见”(见解)各有新熏的和本有的。本有的“我见”称为“俱生(与生俱来的)我执”,潜伏于意识、末那识中;新熏的称为“分别我执”,唯第六意识中有,是从古往今来的圣贤哲人那里接受过来的。而言说熏习则是人的感觉的熏习。此类熏习皆为本有的习气。唯识学认为,这种熏习产生“根身”、“器界”和时间、空间、数字、语言文字等一切知识。

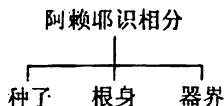
其三,十二因缘与三种熏习的关系:我见熏习是“无明”缘“行”,它除了自己的种子现行循环之外,还引起有分熏习。这是因为“我见”是思想,有分是行为,行为总是受思想支配的。相对于十二因缘来说,有分熏习是“行”缘“识”,“取”缘“有”,“有”缘“生”,“生”缘“老死”。它在种子现行循环的同时,还引起言说熏习。这是因为“言说”指语言文字,可以记录与传递人的语言和行为信息。相对于十二因缘来说,言说熏习是“识”缘“名色”,“名色”缘“六入”,“六入”缘“触”,“触”缘“受”,“受”缘“爱”,“爱”缘“取”。有意思的是,言说熏习又反过来影响有分熏习,这就是语言文字对人的行为的反作用。如此种子生现行,现行熏种子,循环不已;生活生命,生生不息。

此外,唯识学论典对赖耶缘起还有几种不同的说法。如上述《摄论》是阿赖耶识变现十一种识,而弥勒(Maitreya, 270 - 350 顷)说世亲(Vasubandhu, 310 - 390 顷)释论的《辨中边论》(Madhyānta - vibhāga - śāstra)却仅说根、尘、我、识四种识,其数量与《摄论》所言十一识相去甚远。而《大庄严经论》(Mahāyāna - sūtrālaṃkāra)说有六种识,又与《辨中边论》不同。《成唯识论》第五章援引《楞伽经》所说:“藏识说明心,思量性名意,能了诸境相,是说名为识。”按照玄

奘(602-664)的解释,“藏识”是第八识,“思量”、“名意”是第七末那识,了别“诸境相”的是眼、耳、鼻、舌、身、意前六识。虽然玄奘也是主张“万法唯识”,但第八识的设立,却并没有像《摄论》那样,将宇宙万有包罗于其中,而是将阿赖耶识的相分单独列出来,分为种子、根身、器界三者,明显过于简单笼统。因此说,《成唯识论》所显示的赖耶缘起思想,尤其是依十二因缘说变现万法的具体表达是不甚明显的。

但无论如何,将阿赖耶识作为缘起的机枢,这一点并没有变,因为“若远离如是安立阿赖耶识,杂染清淨,皆不得成;谓烦恼杂染,若业杂染,若生杂染,皆不得成;世间清淨,出世间清淨,亦不得成。”^①也就是说,一切世间、出世间染淨诸法,皆以阿赖耶识为依止。

总之,《摄论》有关赖耶缘起的诸种说法,都是根据弥勒《瑜伽师地论》(Yogacarabhūmi-sāstra)卷五十一中关于阿赖耶识具有“有情世间生起根本”、“器世间生起根本”、“有情互生根本”三种功能说,加以细化而来。然而,玄奘糅译的《成唯识论》则如前所述,仅说宇宙万有不外是阿赖耶的相分,并分为种子、根身和器界。



不过,已将宇宙循环借助于“熏习”而得以进行的思想接受下来,但是,将受熏的条件严格规定为四种:“坚住性”、“无记性”、“可熏性”、“和合性”,同时,又对“能熏”者归纳出四种重要的特性:“有

^① 《摄大乘论本》卷上,T.31,135b.

生灭”、“有胜用”(作用)“有增减”、“与所熏和合”。

概括地说,玄奘的意思是,阿赖耶识作为种子识,能含藏产生一切法的种子,以种子为因,在不同的时间里,经熏习而产生诸法,这就叫种子生现行。但是,这种作用是刹那生起的,而且又是因果同时的状态,现行法生起时,又将自己经验内容的势用,透过末那识的思量、意识的分别和前五识的流转,又回过头来,熏习阿赖耶识,为种子所储蓄,这叫做现行熏种子。所以,诸法是因,种子是果。不过,阿赖耶识的种子并不一定都变为现行,多半仍以种子的形式保存至下一次的一刹那,而以后的每一刹那仍能产生新的种子,这是类的相继,称为种子生种子。所以佛经上说“种子如瀑流”一般奔腾不息,种子与诸法形成互为因果的关系,即所谓“依他起”,并且是动性变迁的发展过程。阿赖耶识也因之作为负载业力的主体而存在。如果说,阿赖耶识是唯识学的总纲领;那么,种子说则是唯识学的特义,同样是与其它大乘佛学派别所不共的。

“唯识无境”之真义

除开赖耶缘起之外,唯识学所主张的“唯识无境”也是其中的重要内容,是有别于其它佛学流派独特标志之一。虽然按照现代学科的划分标准,“唯识无境”基本上属于心理学、认识论的范畴,但唯识学所关注的并不在此,而在于以此来说明识与外境的关系,进而阐述外境皆由“识”所转化的观点,为“万法唯识”的根本宗旨张目。由于这部分内容与赖耶缘起的关联十分紧密,所以有必要放在本章加以讨论。

所谓唯识(或唯表, *viññapti - mātratā*)与瑜伽(*yoga*)修行有密切

的关系。^① Vijnapti 是名词,词根为 vi - jñā - (认识)。该名词的原义为“象征”、“标记”,它直接源于识(vijñā),是识的显露、呈现,即表示人们所认识的对象仅仅是代表意识自身的标记。而 vijnapti 作为唯识学的专有名词,意谓呈现在意识里的对象的“影象”(pratibimba, gzugs bñan)或“表象”(representation),即意识本身的投影,未必代表任何客观的外在事物。如《成唯识论》卷一说:

诸识生时,变似我法;此我法相,虽在内识,而由分别,似外境现。^②

诸识,即眼、耳、鼻、舌、身、意(mano)、末那(mānas)及第八识(阿赖耶识)。^③ 我,泛指认识的主体。法,为认识的对象。分别,这里的意思是作用。而“似外境”,是指类似于外境而非真外境的“境”,即思维主体的主观映象,或者说是外境的主观形态。

当眼、耳、鼻、舌、身等八识在自身的活动范围内再现认识的主体与对象时,由于心识与对象的相互作用而产生“似外境”。也就是说,人们之所以有“外境”的感觉,不是因为有所谓离开主体而独立存在的外部事物,而是由于人们自己头脑里显现出来的“外境”的“影象”。所以,唯识学经常以人的做梦为例来说明这种“似外境”的非真实性,因为在梦里人是身临其境,参与其中的,完全不会想到梦的虚幻性,惟有醒来后才能明白。唯识学认为,“外境”的“影象”,是人们头脑对日常所见所闻的事物的反映,是为“似外

^① 例如,《摄大乘论本》卷上说:“诸瑜伽师于一物,胜解种种各不同;种种所见皆得成,故知所取唯有识。”(T. 31, 137b)详见拙作《晚唐时期佛教义学宗派的衰落》,《中国学术思潮兴衰论》第 388 - 399 页,上海社会科学院出版社,2001。

^② 《成唯识论》卷一,第二页。南京金陵刻经处,光绪二十二年刻本。

^③ 末那,意思是思考(思量)。是八识中的第七识,执持第八识为“我”,其特征是恒审思量,也是染污识。

境”，乃“遍计所执”的产物，而不是“外境”的原貌，它已经过人们头脑的加工和改造。

就认识主体与认识对象相互作用而产生主观映象的过程来说，唯识学的观点与唯物论的反映论几乎没有差别。所不同的是，对此主观映象能否客观地再现所认识的对象问题，唯物论的回答是“能”，而唯识学的回答却是“否。”依此而论，*vijnapti* 是非实在的，它是虚妄的、暂时的表示与所指。

对于概念思维的非实在性，是所有大乘佛教宗派所持的基本共识，差别仅在于用不同的方式来表述而已。唯识学的“识”是先验的概念，唯识的“境”也不是客观存在。主体的认识对象——现实的客观的境，是为“外境”，“识”设立（假施設）的目的，是将人的认识活动范围内的一切事物，纳入“色心”的诸法系统。在唯识学看来，任何事物惟有成为主体的认识对象（或改造对象），也只有主体的参与才能显示其价值。一方面唯识学通过“识”的能变功能，把现实的“外境”变成“相”的外境。因而，唯识的“境”是由各种各样的“相”组合而成的。法相宗的命名，即基于这样的理由。

所谓相，即名相概念，它表现为名句文身，即语言文字、数字等各种符号系统，使主体的思维活动得以展开。主体在主观活动中创造概念作为思维的基本单位，同时又通过概念的运用去把握事物，是主体的认识不断深化。另一方面，唯识学又通过“识”的分别功能，借助于语言、文字等符号系统的运用，使在现实的外境作用离去后，能以观念的形态在人的主观世界中保存，并通过适当的机缘再现出来，这种观念形态之境即“似外境”。它随着主体的思维活动，在“识”的思量、了别作用下，不断改变自己的形态，由一般概念向本质概念运动上升，这样，就使思维过程本身能够单独地进行下去，不会中断。

由此,我们可以将人的思维活动来源的类型分为两种:一种是外境作用于人的感觉器官(五根),形成感性认识(五识),也就是主、客体的相互作用,引起人的思维活动,它是认识的来源和基础,所谓“心本无生因境有”,即是此理。这也是引起“我执”、“法执”的主要原因。另一种是,人的思维活动可以不必来自于外境的直接作用,亦即主、客体的相互作用已经消失或不存在的条件下相对独立地进行,甚至不需要触及感官,而是在主体的内部产生类似人的感觉活动形成感性认识。《成唯识论》是这样说的:

五识岂无所依缘色,虽非无色,而是识变。谓诸识生时,内因缘力变似眼等、色等相现,即以此相为所依缘。^①

“五识”,指眼、耳、鼻、舌、身五种识;“眼等”,即眼、耳、鼻、舌、身五种感觉器官(五根);“色等”,乃指色、声、香、味、触五种作用于人的感官的五尘(或五境)。引文的意思是说,这里的五根不作为主体的感官,五尘也不是直接作用于感官的外界事物(外境),而是由阿赖耶识的内因缘力所变现出来的五根(胜义根)和外境(似外境),感觉活动中依五根攀缘五境单独进行,从而形成感性认识的五识。此处的感觉活动完全局限在主观活动的范围内,由识的推动力而展开,排除了现实外境与主体感官的直接参与。英国哲学家贝克莱(George Berkeley, 1684 - - 1753)所谓“观念”所描绘的是外物的“摹本”或“肖像”。同时以为“摹本”或“肖像”=“原本”或外物,因为“存在即被感知(esse is percipi)”,^②“对象和感觉是同一个东西”,

① 《成唯识论》卷一,第三页。南京金陵刻经处,光绪二十二年刻本。

② 这一论点的原文是:“天上的星辰,地上的山川景物,宇宙中所含的一切物体,在人心灵以外都无独立的存在;它们的存在就在于其为人之心灵所感知。”(贝克莱《人类知识原理》,商务印书馆,1973,第22页)

二者“不能彼此分离”。这恰恰是唯识学所要竭力批判的“遍计所执”，在唯识学家眼里，所谓“摹本”或“肖像”不过是“似外境”，实际并非原来的外境。真正的外境是“依他起”的存在，而不是“遍计所执”的观念形态的存在。但是，人们却以此获得和储存知识，以期加深对客体（外境）的认识。所以，如此展现在主体面前的“境”，是“识”经主体的思维活动加以理解的产物，是抽象的、不真实的，乃“依内识而假立”者，唯识学称之为“假境”，是虚妄分别（*abhutaparikalpa*）的存在，是不可靠的。

因此，据唯识学的意见，现象世界的存在分为两种：一种是依经验主体的心识活动而产生的存在，称为“遍计所执自性”。^①它是由名相概念在意识中构画而成的自相，无形中成为一道屏障，使主观心识不能表达出对象的本质。由于心识活动起灭无常，一旦离开心识的分别作用，这种存在也就随之消失，但会有些遗留在意识里，作为下次活动展开的依据。

另一种为现实的外境，也就是我们认为是客观来源的存在，名为“依他起自性”。“依他起”的存在是由阿赖耶识的相分变现而来的。或者说，识自身转变为外境，境以识及其种子为根。这些种子潜藏于阿赖耶识中，等到它活动的条件成熟（异熟），即起现行，变为人们经验的对象，此在唯识学中称为“识变”或“识转化”（*viññāna-parināma*）。但是，种子的变为现行，也要由条件（因缘）决定的，因此转化出来的存在，也是缘起的，亦即为“依他起性”，或者说赖

① 这里的“自性”（*svabhāva*），系由表示“自己的”词头 *sva-* 与表示“存在”的动名词 *bhāva* 合成，意谓“自己的存在”。中观学者的“自性”，是指诸法的体，系具有独立性主宰者。他们认为，现象界的一切都是因缘和合而成，没有这样的法体。唯识学者则用“自性”表示现象世界的存在，并作理性的分析，以求得解决通过修行实践以提升主体之智慧的问题。

耶缘起。这是从思维与存在(或者说精神与物质)的关系上说的。

同时,诸识对其自身所转化之外境又有分别作用,视外境为实有,于是又产生一种“遍计所执”的存在。这一存在是虚构的,仅以经验主体的分别性为根。这是就认识的主、客体的关系说的。

明代大儒王阳明(1472-1528)以“岩中花”为例与友人讨论“心外无物”的一段记载,可以作为说明“遍计所执”、“依他起”两种存在特征的表现:

先生游南镇,一友指岩中花树问曰:“天下无心外之物,如此花树,在深山中自开自落,于我心亦何相关?”先生曰:“你未看此花时,此花与汝同归于寂;你来看此花时,则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外”。^①

王阳明的意思是说,人的感觉器官认识外境时,所得到的“境”虚而不实,不过是主体认识心中的“影象”,因此,所取的“境”不是实在的,实在是能取的主体本身。这是典型的主观唯心主义,如果用禅宗的话来说,就是“以心夺境”,与唯识学既承认主体认识外境产生“遍计所执”“影象”的虚妄性,也不否认“依他起”外境存在的——所谓“心境俱不夺”——的观点,很不相同。

唯识学认为,“遍计所执”的产生,必须依赖于主体的感觉器官(如眼、耳、鼻、舌、身诸根)与作为外在对象的客体(如色、声、香、味、触诸境)的相互接触。“你来看此花时,则此花一时明白起来”,所指的就是,主体的眼根与客体的色境两两相对,因而产生对“花”的“识”(认识)。此识是“遍计所执”的,它带有主观活动的感情色彩,与作为原物(依他起)的“花”并不能划等号。

^① 《王阳明全集》第107-108页,上海古籍出版社,1992。

然而,“你未看此花时,此花与汝同寂”,则是指此花在山中“自开自落”的状态,为纯粹的“依他起”(缘起)的存在,没有主体意向活动的参与,也就没有“遍计所执”的存在,所以称之为“寂”。在王阳明看来,此处的“寂”,乃为“沉寂”之义,用唯识学的话说,就是主体“遍计所执”的不起,但又不是“无”。因为其中还蕴涵着另一层意思,即“天下无心外之物”,唯识学称之为“万法唯识”,表明心与物的连接并没有因为主体的退出而断绝,显示出阳明心学中“宇宙之心”这一面。同时,从终极意义上说,“我心”与“宇宙之心”并非二心,而是“一心”的两面(或者说两种状态)。否则,他有落入友人所问的陷阱中而不能自圆其说的危险。

唯识学的特殊之处主要表现为,不但与一般的唯心论不同,也和体现为“以境夺心”的唯物论异趣,同时又与中观论者否定缘起与心识活动实在性的“心境俱夺”的实相理论,分道扬镳。阿赖耶识在缘起万有——“依他起”——的同时,眼、耳、鼻、舌等识又对外境有分别作用,从而产生“遍计所执”,与王阳明的说法不同:当诸识去分别外境时,有“似外境”(影象)的产生;而当眼、耳、鼻、舌、身诸识不起分别之时,外境依然存在。这也就是禅宗里所谓的“心境俱不夺”的含义。

从另一方面说,这里的“诸识”,坚持是指八识的观点者,乃无著、世亲与安慧(Sthiramati)等论师(abhidharmika)。他们认为,所有八个识都是能“遍计”的,如安慧《三十唯识论释》所说:

在“识自相”中及“识自相”之外,并无我法。诸我法皆为遍计所执,从胜义上说,皆不存在。若认为所知亦如识一样是实有的一边说法,就不应认可。

又说:

一切所知，皆为遍计所执自性，作为实有是不存在的。^①

“所知”(vijñeyām)，在《成唯识论》里译为“境”或者“外境”^②但是，在安慧的原文里也指所认识的对象，不一定确指外境。因为安慧的看法是，“所知”是世俗有(samvṛtita)的一切，也都是“遍计所执”的，实际含义是指八识都是能遍计的。此段引文在《成唯识论》里并无相对应的文字，所以，应被看作是安慧个人的见解，比较妥当。^③

然而，护法(Dharmapāla)等唯识论师则认为只有第六、七是能遍计，因此，这种分别作用唯于第六、七识中存在。^④ 但无论如何，“遍计所执”与“依他起”两重存在的分解，则是唯识学论师们一致的观点，并无不同。

由于存在的两重性，因此，从现实经验来看，众生所能了解的仅仅是“遍计所执”的存在，这是因为受到自身心识的分别作用的限制，陷在名相概念的窠臼里，久习成性，在现实生活中招致痛苦或迷惑，对于“依他起”(缘起)的存在无法如实理解。所以，唯识学要求通过修行实践矫正“遍计所执”的虚妄执著，转化出根本智——无分别智(nir - vikalpa - jñāna)来观照客体，以达到从根本上解决问题。此根本智虽不具有分别作用，但能使“遍计所执性”自动消除，从而能直接观照“依他起”的存在，体会到事物的生、住、异、灭，无不凭借因缘而成，并非原本的自然出现；虽然，事物的现

① cf. S. Levi ed. *Trīṃśikāvijñaptibhāṣyam* p. 16, 8ff. and 霍韬晦《安慧三十唯识释原典译注》(香港中文大学出版社, 1980)第 19 页。原文如下: *evam vijñānasvarūpe bahiś catmadharmādihvāt parikalpita evātmadharmāśca na tu paramārthataḥ santiit vijñānavad vijñeyamapidravayata evetyasyamekāntavādo nābhyyupeyāḥ sarvaṃ vijñeyam parikalpitasvabhā - vatvād vastuto na vidyate...*

② 参见宇井伯寿《安慧护法唯识三十颂论》，pp. 7。岩波书店，东京，1953。

③ 宇井伯寿《安慧护法唯识三十颂论》，pp. 8。岩波书店，东京，1953。

④ 《成唯识论》卷二，第十四～十五页。南京金陵刻经处，光绪二十二年刻本。

象看起来千差万别,保持着各自固定的形式,但无时无刻不在发生着变化,如此理解才可能面对的是活动在现象世界背后的真实状况,唯识学上称为“圆成实性”(pariniṣpanna - svabhava)。这也是佛教特有的第三种存在,是“依他起性”的真实之体——真如,即真实的存在,或者说是“圆成实”的存在。上述三性的实相是以“圆成实性”的完成作为最高标准的。

对此三种存在的划分,梁译《摄大乘论释》卷七以蛇、绳、麻三物作比喻,说的是愚人月夜里看见地上的一条绳子,误认为是蛇,惊恐异常,比喻执著有实我、实法的“遍计所执”;后经觉悟者的指点,始知为形状类似于蛇的绳子,譬喻观“依他起性”而明白我、法之虚妄执著,并不实在;如果进一步观察了解,最终得知绳子是由麻做成的,说明已见到“圆成实性”之后而悟到“依他起”也是假有的虚妄分别(vitatha - vikalpa)。这个譬喻既说明了唯识学对不同存在的三种解释,又表达了唯识学对觉悟成佛各个阶段的形象描述。

从上述三种存在的分解可知,它既是各自不同的存在形式,又具有不即不离的密切关系,如《成唯识论》所说:

外境随情而施設,故非有,如识;内识必依因緣生,故
非无,如境。^①

这里的“外境”,实际是指上文提到的“似外境”,是由“遍计所执”形成的,随人们的情识而发生变化,因此,从唯识学的观点看,是“非有”,如同“识”(前六识)是“根”(六根)与“外境”相对而产生的一样;同时,“识”的产生又离不开因缘的作用,所以,从世俗的立场看,它又是“有”(世俗有),如“依他起”的“外境”一般,是“假有”,并

^① 《成唯识论》卷一,第二页。南京金陵刻经处,光绪二十二年刻本。

不是真实的。

更重要的是，唯识学还将“遍计所执”、“依他起”和“圆成实”三性理解为修行成佛的三个不同阶段，即通过如实通晓“依他起自性”而消除“遍计所执”的迷误，从而达到“圆成实”的境界，亦即“转识成智”，契入二无性的境地。而“遍计所执”、“依他起”、“圆成实”三自性所显示的三种存在，从根本上说，惟有“依他起”的存在是现实生活中可接触到的实际的事物，当主体将它作为认识对象时，才有“遍计所执”与“圆成实”这样两种截然不同的看法出现。

总之，“万法唯识”所现的思想理论，主要来源于瑜伽行者(yosaka)修行实践的经验，只有在禅定状态中始能彻底了然！许多大乘经所说也是同样的意思。如《般舟三昧经》(Pratyutpanna - buddha - sammukhāvasthita - samādhi sūtra)说到修习般舟三昧时，能于定中见佛，与佛问答。其中有：

自念：欲处、色处、无色处(即三界)，意所作耳。我所念即见，心作佛，心自见，心是佛，心佛，心是我身，心见佛。^①

又如，《摄大乘论本》卷上说：“诸瑜伽师于一物，胜解种种各不同：种种所见皆得成，方知所取唯有识。”《解深密经》所说“万法唯识”先是指定中的境界——“三摩地所行影象”，“彼影象唯是识”：以后才说到一般人心所行“影象”也是“唯识所现”。至于《阿毗达磨大乘经》(Abhidharma - mahayana - sūtra)，也是将禅观的经验作为“唯识”的依据。因此，所谓“三界唯心”(citta - mātratā)、“万法唯识”，是瑜伽行者的修为所证明的，非一般人所能了解，世亲在其《俱舍论序》中甚至断言：“委悉了达，唯在世尊；唯佛证知，非余境界。”因

^① 《般舟三昧经》，T. 13, 899b.

而,唯识所变的理论难以取信于人,也是非常自然的事。

相对于上述的判断而言,目前学界对于“唯识无境”问题的理解是不够全面的,不尽符合唯识学原有的宗旨。比如,有的学者认为“唯识论者主张一切外境都是识的幻现而没有实在性,这是荒谬的,为常识所不能接受的”。^① 这是从唯物论的立场出发,批判所谓唯心论的“唯识无境”思想。根据唯识学所表现的原义来理解,仅仅只批判了“遍计所执”一层意思,所以看上去“幻现而没有实在性”,却未曾注意到“依他起性”(缘起)的存在,也就是佛教所说“世俗有”的这一方面,虽然“依他起”的存在唯识学看来仍然是不实在之物,但在唯物论者的眼里,却应该是客观的事物才对,为什么没有注意到呢?

还有一种观点是说,“唯识无境”“意谓世界一切现象都是内心所变现,心外无独立的客观存在。”^② 这种说法初看起来很有概括性,点到了唯识学的根本思想——唯识所变。其实,若细加考量,即可发现,这还是流于表面的笼统的理解,没有触及到唯识学“遍计所执”、“依他起”、“圆成实”三种不同存在划分的核心理论,因而是只知其然,却不能说明其所以然。也就是说,虽在总体上对唯识学的理论提出了负面的意见,却未能从“遍计所执”、“依他起”和“圆成实”三性各个方面分别予以深入剖析与有力批判,所以,仍然难以从根本上动摇“唯识无境”的理论基础。

也有学者认为,唯识学中的“遍计所执性”,是对客观物质世界的否定,否认它是我们感觉的客观源泉,等等。^③ 此与第一种观点相类似,即已经看到“遍计所执”的虚幻性,但又对其作了错误的理

① 侯外庐主编《中国思想通史》第四卷,人民出版社,1959,第227页。

② 任继愈主编《宗教大词典》“唯识无境”条,上海辞书出版社,1998,第839页。

③ 郭朋《隋唐佛教》下篇《唐代佛教》,齐鲁书社,1980,第448页。

解。事实上，“唯识无境”的原义是指“遍计所执性”不是对“依他起”存在的否定，而是由于受个人主观成见的种种影响以至于不能正确地反映这种存在，所以唯识学说它是靠不住的，惟有在“圆成实性”思维指导的基础之上，才能除去自身“遍计所执”的迷误，得以直接观照“依他起”的存在，从而认识到不但“遍计所执”的存在是虚妄不实，而且“依他起”的同样也是“假有”的存在，惟有如此，才能轻松地契入“如如”的绝对真实的理想境界。

唯识学与唯物论的根本对立在于，唯识学认为，眼、耳、鼻、舌、身、意六根与色、声、香、味、触、法六尘相对应，而产生的认识都是“遍计所执”的，因固执于自己的意识和外界现象的真实性，不能正确地反映外境而是对外境的不同程度的扭曲，但唯物论的观点却恰恰相反：人们的感觉器官对外境的认识是能够正确无误地展示客观外境的，所谓歪曲的反映只是其中的一小部分。上述三种观点主要是因为没能全面正确把握唯识学有关“遍计所执”、“依他起”、“圆成实”三性问题的要旨，也未能分清“唯识无境”与其它唯心论的区别所在，从而导致片面和失误的出现。

第二章 《大乘起信论》与真如缘起

赖耶缘起,是从十二因缘发展而来的。阿赖耶识在缘起支中为识支,是一切众生感受生死的异熟果报之体。唯识学从这里开始说起,其着重点落在种子生现行上面,即重在因众生的业力而感受果报的问题,而《大乘起信论》的真如缘起说却是从十二缘起的“无明”说起,其重心在因迷惑造业而感受果报上,与唯识学明显有别。

从根本上说,十二缘起是基于现实世界的层面的,对众生的烦恼、痛苦、黑暗、罪恶之类以及束缚人性的根源作出说明,表现在形而上学领域里的内容相对有限,唯识学的赖耶缘起,是在十二缘起说基础上的进一步拓展,尤其是对现实世界与超验世界都很关切,特别是对现实世界的根由、整个宇宙的发生、成长过程、人生的变化机理等方面,通过时间之流,凭借其“识”所具有的不同层次,试图揭开其深层的秘密,显示其无常的性格,其理论充满哲学思辩的智慧。

其次,阿赖耶识具有能缘、所缘的双重作用,即维持人类身心活动以及对外山河大地等现象的反应。如果没有阿赖耶识的存在,也就没有我们根身所依止的执受。如前所述,眼、耳、鼻、舌、身、意等六识是有间断的,无法执受;而没有执受,生命也就无法继续存在。由此可知,人类的身心与外界的事物都由于阿赖耶识的作用,才显示其存在的意义,也同时成为我们意识活动的内容。所以,唯识学以阿赖耶识为依止而设立一切诸法的理论虽不能说完

美无缺,但说它具有相当严密的逻辑性,并不为过。

然而,在另一方面,阿赖耶识也有其致命的弱点,它以有漏杂染为中心,说众生有有漏(sāsrava)杂染的种子。这杂染种子与阿赖耶识不一不异,为阿赖耶识自体所摄,因此又名种子识。问题是,作为宗教意义上的佛法来说,除了要求回答芸芸众生的生死烦恼的根本问题(如“杂染种子”之说,即为此而设)之外,更重要的是,还要给出解决涅槃解脱的根据与途径——就唯识学来说,即清净无漏(anāsrava)的种子如何落实,使众生修行有依凭的根据?既然阿赖耶识是以有漏种子为主体的,二者为一整体,不一不异,又怎么能容纳清净无漏的成佛种子的存在呢?按唯识学所说,将无漏种子附在阿赖耶识上,无漏种子与清净种子相依而不能合为一体,却统一在阿赖耶识中,毕竟有偏于一边的缺陷,显然说的不够圆满。

此外,将清净世界的真如“凝然不动”,孤悬于现实世界之外,不能受熏,惟有经过“转识成智”才能把世俗世界与成佛世界打通的说法,也过于勉强。虽然《瑜伽师地论》中之第十三地《声闻地》有论述菩萨成道境界的文字,如:

又诸相菩萨由能深入法无我智,于一切法离言自性,如实知已,达无少法及少品类可起分别,唯取其事,唯取真如。^①

但毕竟是文字般若的表述,因后世缺乏证悟的实例,难以弥补理论上的不足。所以,以后才有了如来藏系统以及《大乘起信论》真如缘起说

① Ef. BoBh(w)41. 15 - 18 (T. 30, 487b; Td wi 23a - b; Willis 1979, 91; 155): "sa khalu bodhisattvas tena dūānupravisitena dharmā - naizūtmya - jñānena nirabhiṣāpya - avabhāvatūn sarvadhammānām yathābhūtaṁ veditvā na karā cid dharmān katharā cit kalpayati nānyatva vastu - mātram geshnāti tathatā - mītram."

的出现。

如来藏思想的形成

《起信论》的真如缘起说是以如来藏思想为中心的。如来藏(Tathāgata-garba)的名称虽已见诸于原始佛典,如《增一阿含经》的《序品》所说:

岂敢分别如来教,佛法功德无量智;……

其能专心持《增一》,便为总持如来藏;

正使今身不尽结,后身便得高才智。^①

但是,这里的“如来藏”与“如来教”一样,很可能是指佛陀的教法,如《游行经》所说“佛教将毕,专念不乱,欲舍性命,则普地动。”^②其中的“佛教”是指佛陀的教诲,不是现在作为宗教意义上的“佛教”一样,不可能等于后来大乘意义上的如来藏思想。^③

① 《增一阿含经》卷一《序品》, T. 2, 550c.

② 《长阿含经》卷第二, T. 1, 16a.

③ 日本学者胜又俊教也认为:“此处所说的‘如来藏’,其原语是否是 Tathāgata-garba, 因为无原文无法确定”。(参阅《佛教心识说之研究》第三章《如来藏思想之发达》, 昭和 36 年, 山喜房佛书林, 第 602 页) 不过, 笔者以为, 《增一阿含经》卷二序品所说:“若有比丘, 结跏趺坐, 系念在前, 无有他想, 专精念佛, 观如来形, 未曾离目; 已不离目, 便念如来功德。如来体者, 金刚所成, 十力具足, 四无所畏, 在众勇健。如来颜貌, 端正无双, 视之无厌, 戒德成就, 犹如金刚而不可毁。”(T. 2, 554a) 其中的“如来形”、“如来体”之说, 涉及到佛的法身功德, 与偈子中的“法身”思想相合, 如同金刚一般, 不可毁坏。由此“法身不灭”思想演变成纯净无染、无生灭的“如来藏”, 也是一条极重要的理论发展线索, 应予留意! 比如《如来藏经》便是从众生本有“如来智”、“如来眼”、“如来身”等概念中, 推演出一切众生皆有如来藏。经里明言:“我以佛眼观一切众生, 贪欲、恚痴诸烦恼中, 有如来智、如来眼、如来身, 结跏趺坐, 俨然不动。善男子! 一切众生, 虽在诸趣烦恼身中, 有如来藏常无染污, 德相具足, 如我无异。”(T. 16, 457b-c)

如来藏思想的来源比较复杂,可能与《阿含经》以来的“心性本净(Citta - prakṛti - viśuddha)说”有关。虽然,从词义上看,如来藏是如来(tathagata)与胎(garbha)藏的复合词,意指在众生位如来处于胎儿状态中,应该说与“如来常住,遍一切处”的思想有密切关系。^①但从“空性”上看,名为“心性”;从“心”方面说,又称为“自性清净心”(prakṛtipariśuddham cittam)、“真心”等,还有的是约众生位说的,比如“如来藏自性清净,转三十二相,入于众生身中”之类。^②由此看来,如来藏不会与早期佛教的“心识”或“心性”说没有关联,这一点应该是没有疑问的。

一般说来,北传的《四阿含》是很少提到“心性清净”的,即使偶有所用,也无非是赞叹佛陀的,如“心性极清净,断魔邪恶念”之类,少有例外。^③至于对普通人来说,则是常用“心”,几乎是没有说“心性”的。^④然而,在南传(上座部系的“赤铜钵部”,Tāmraśāṭiya)的《增支部》(Anguttara Nikāya)里,却确实存在“诸心清净,又被客尘烦恼所杂染”及“此心清净,从客尘烦恼解脱”之语。^⑤并以黄金离开铁等五种譬喻加以说明。^⑥意思是说,一切众生之心本来是清净无

① 印顺《如来藏之研究》,《妙云集》下编之三《以佛法研究佛法》,台湾正闻出版社,1972。第309-316页。

② 《楞伽经》卷二,T.16,489a.

③ 《增一阿含经》卷二十二,T.2,663.

④ 比如,以类别来划分的“有漏心”、“无漏心”;用于分别判断的“分别心”;体现修持精神的“三昧心”;形容专心致志的“一心”等。

⑤ Anguttara - nikaya, Vol. I (1 - 5), pp. 10. in H. C. Warren, Buddhism in Translations, Harvard Oriental Series, 3, sixth issue (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1915), Foreword. 原文为:

Pabhassaram idam bhikkhave cittam tan ca kho agantukehi upakhilithan ti.

Pabhassaram idam bhikkhave cittam tan ca kho agantukehi upakhilesehi vippamuttan ti.

⑥ Anguttara - nikaya, Vol. III, pp.16 - 17.

染的,使之成为染污的是随烦恼(upakilesā),而随烦恼是外铄的,并非本有,故称之为“客”。

除此之外,南传的《相应部》(Khuddaka Nikāya)同样亦有“心染故众生染,心净故众生净”之说。^①此与北传《杂阿含经》所说:“心恼故众生恼,心净故众生净”,^②基本一致。据说,这是后来部派佛教时期形成的“心性本净,客尘所染”说的最原始的依据。但从现有文献来看,此说在当时的确未见有什么反响,仅仅有这个意思而已。

关于心性染净问题的争论,是印度部派佛教时期一系列重大理论问题争议的一部分。后来诃梨跋摩(Harivarman)的《成实论》(Satyasiddhi -śāster)一书将这些相互争论的问题加以收罗,归纳为十大类别,^③“心性染净”便是其中的焦点问题之一。从印度佛教的发展历史来看,争论的结果似乎是“心性本净说”成为流行,而“心性染污说”也有一定的影响,并没有完全消音匿迹。总括起来,持“心性本净说”者共有三家:

(一)上座系(尤其是南传上座部)的分别论者认为,^④

① Samyutta - nikaya, X X II 100, Vol. 3, pp. 151 - 152. in H. C. Warren, Buddhism in Translations, Harvard Oriental Series (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1915), 原文为:

Cittasamkilesa bhikkhave satta samkilissanti cittavodana satta visujjhanti.

② 《杂阿含经》卷十, T. 2, 69c.

③ 《成实论》卷二归纳部派时期的思想争论为十大类:(1)法是否实在?(2)一切现象是否都有?(3)“中阴”(指人死后到再投胎,中间的过度状态)有无?(4)现观是顿得还是渐得?(5)罗汉是否有退?(6)随眠(使人烦恼的习气)与心是否相应?(7)心性是否本净?(8)未受的报业是否还存在?(9)佛是否在僧数?(10)有无我、我?

④ 日本学者木村泰贤主张分别论者属于大众部系统(木村《阿毗达磨论的研究》pp. 347 - 388),而赤沼善智则认为它是属于化地部的(赤沼《原始佛教的研究》pp. 519 - 536),参阅平川彰《初期大乘佛教的菩萨思想》pp. 208)。此取吕澂先生之说,参见《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社,1979,第45 - 47页。

心性本净，为客尘所染，凡夫未闻，故不能如实知见，亦无修心。圣人闻故，如实知见，亦有修心。心性清静，离客尘染，凡夫未闻，故不能如实知见，亦无修心。圣人闻故，如实知见，亦有修心。^①

分别论者将“心性本净”作为众生脱离苦海(涅槃)的先天依据，认为心性本来是清静的，由于被外来的客尘(烦恼)所染污，所以不净。他们将烦恼分为“随眠”(指烦恼的习气，是潜在的，如同人处在睡眠状态一样)和“缠”(指烦恼的现行)两类。同时主张，客尘的染污不会影响心性的本质，心性本身是离染的，即所谓“染污不染污心，其体无异”，只是由于烦恼未断除，因此权且称之为“染污心”；如果“烦恼已断”，则名为“不染污心”。^②好比是有垢(mala)的铜器，垢未除时，称为“有垢器”，一旦去除污垢，便成为“无垢器”了。所以，烦恼之于心，为附着物，而非本性所有。具体修行证悟的方法就是，去除烦恼客尘，恢复无垢(vigata - mala)的本性。

(二)据《异部宗轮论》说，大众部也是主张“心性本净”的，与之同一系统的说出世部(Lokottara - vada)、鸡胤部(Kurkutika, Gaukūlika)等亦持同样的观点，属于“本宗同义者”。但他们所说的“心性本净”，其含义与分别论者所说并不一致，所指的是未来的可能性，即“心”是可以变为“清静”的。显然，他们所说的“心”是“染心”，与分别论者所说心性离染的思想有很大的出入。大众部强调的是断除烦恼，获得解脱，乃是由染心变为净心的过程。如一件衣服，未洗时是脏的，洗过就干净了一样。

(三)这是一类“一心相续论者”的“一心”说。《大毗婆沙论》

① 《舍利弗毗昙》卷二十七，T.28, 698b.

② 《大毗婆沙论》卷二十七，T.27, 140b - c.

(Abhidharmamahāvibhāṣā -śāstra)在介绍其主要思想时说:

或谓有执,但有一心,如说一心相续论者。彼作是说,若圣道未现在前,烦恼未断,故心有随眠。圣道现前,烦恼断故,心无随眠。此心虽有随眠、无随眠异,而性是一。如衣、镜、金等,未浣、磨、炼等时,多有垢衣等。若浣、磨、炼等已,名无垢衣等、有垢衣等,时虽有异,而性无别,心亦如是^①。

一心相续论者的主张是,心无论是否有烦恼(随眠),其根本性质是不变的。他们虽没有明确说过“心性本净”,但主要思想含义与此并无区别:心在有烦恼与无烦恼时是不同的,但本质依旧,前后无异,如同衣服、镜子、金子等一样,在没有洗涤、擦拭及冶炼过时,是肮脏不纯的,但经过洗、擦、炼之后,就变得干净纯粹了。它们在洗涤、擦拭、冶炼前后,表面现象已明显发生变化,其本性始终未变,心也是如此,不管它是否有烦恼,心性依然无异。

上述三家“心性本净说”中,分别论者与一心相续论者在心被染污、其性不变这一点上十分接近,却与大众部所说有相当的距离。然而,三家在“去染还净”的修行实践过程中所采取的方法也基本相同。尤其是一心相续论者与大众部都用脏衣服做比喻,愈见其用心的一致。

其次,分别论者与大众部所倡导的“心性本净”,其意旨多在为修行解脱提供依据和方法,而一心相续论者似乎有更多的目的在。如《成实论》卷五说:

又无我故,应心起业,以心是一,能起诸业,还自受

^① 《大毗婆沙论》卷二十二, T. 27, 110a.

报。心死心生，心缚心解，本所更用。心能忆念，故知心一。又，以心是一，故能修集。若念念灭，则无集力。又，佛法无我，以心一故，名众生相。^①

引文提出了建立“一心”的四个理由：

(1) 为众生“能起诸业，还自受报”的生死相续问题提供道德主体承担者；

(2) 为通过“修集”而达到解脱(指心的解脱)寻求理论根据；

(3) 为人的记忆(忆念)过去事的能力作出说明；

(4) 为了不违背佛教“无我”的原则。

从表面上看，这贯穿前、后世生命而持续存在的“一心”不仅避免了“有我”的倾向，并且可以为众生的轮回与解脱得到主体的支撑。事实不尽然，一心相续论者的这个目的并没有能实现。因为“一心”在“常”与“无常”之间，无疑只能选择“常”，所以仍然回避不了变相的永恒的“我”的结果：

若心是一，即为是常，常即真我。所以者何？以今作后作，常一不变，故名我。^②

此与犊子部所立的“不可说补特伽罗”(anabhilāpya - pudgala)在本质上并无二致。不同的地方在于，犊子部对不可说我的主张解释得非常详细，他们所采用的是“双非”的方法，《俱舍论》有这样的记载：

犊子部执有补特伽罗，其体与蕴不一不异。……此如世间依薪立火，……谓非离薪可立有火，而薪与火非异

① 《成实论》卷五，T. 32, 278c.

② 《成实论》卷五，T. 32, 279b.

非一。……如是，不离蕴立补特伽罗，然补特伽罗与蕴非
异非一。^①

对此，窥基《成唯识论述记》也说：

彼计此我，非常无常，不可说是有为、无为也。^②

如此立论及其说明，犍子部委实是费尽心机，乃不得已而为之：既不能违背佛教“诸法无我”的原则，又必须与外道的“即蕴计我”之说划清界限，因此，“非假非实”、“非有为非无为”、“非常非无常”、“非即蕴非离蕴”等“双非”之说，必然成为他们的唯一选择。因为如果补特伽罗（我）是常，即有违“无我”原则；若是无常，则又无法指出贯通前生后世的轮回主体；倘若说“即蕴”，就形同外道所说，存在断灭之过，因为五蕴是生灭的；假使说“离蕴”，又同于外道的“离蕴计”。所以犍子部说补特伽罗非即、离蕴，并以薪火作譬喻，其用意即在于此。

与上述“心性本净”说唱反调的是说一切有部的学说。他们认为，凡夫的心性本来就是染污的，怎么可能是“本净”呢？惟有彻底去除染心，才能获得心性清净。同时，有部又批驳分别论者以垢（mala）器作比喻，说明“心性本净”的道理：“垢与器非互为因，容可计为垢除器在？贪心相望，必互为因，如何从贪心得解脱？”^③

所谓贪心得解脱，也是分别论者的观点：“惟有贪心今得解脱，如有垢器后除其垢。”^④他们认为，“贪心”也就是“染污心”，只要去除染污，心也就清净了。因为心虽被染污变为“贪心”，但心的

① 《俱舍论》卷二十九，T. 29, 152c.

② 《成唯识论述记》卷一末，T. 43, 247c.

③ 《阿毗达磨顺正理论》卷七十二，T. 29, 733a-b.

④ 《阿毗达磨顺正理论》卷七十二，T. 29, 733a-b.

心受无明而感染，故不染即心本性清净

本质并不受影响，如前所述，这就是所谓“本净”的含义所在。因此，净心、染心并非两个不同的心，而是一心。这是大众部、一心相续论者都一致赞同的。（说一切有部恰好与之相反，认为净心与染心是不同的两个心，而非一心：“心性染，本不由贪，故不染心本性清净；诸染污心本性染污，此义决定，不可倾动。”^①因此，只有完全克服染心，才能得到心性清净而证圣果。）

有部与“心性本净”论者双方观点之所以有如此严重的分歧，主要是因为他们对烦恼的看法不同，如前所述，分别论者以为，烦恼分为随眠（*anuśaya*）与缠（*pariyavasthāna*）。（随眠是一种潜在的烦恼种子，与“本净”之心是不相应的；缠，是种子的现行，表现于外，与心相应，使之成为染心，即所谓“随眠非心，非心所法，亦无所缘。随眠异缠，缠异随眠，应说随眠与心不相应，缠与心相应。”^②并且缠又从随眠而生。如果随眠已断，则缠亦无从生起，自然解脱成佛了。）

（说一切有部的看法则异于是，他们认为，烦恼并没有随眠与缠的区别，只有欲贪、有贪、嗔、痴（无明）、慢（自负）、疑、见（恶的见解）“七随眠”而已，且皆与心相应，所以心是染污的，并不清净。要想成就道业，必须去除染心，才能使清净之心显现出来。）

由于有情众生成立之主因是无明，而追寻潜伏在它后面的清净本性，已启大乘佛教的端倪。如来藏，意指在一切众生身中，隐藏着本来清净（自性清净）的如来法身；而且，如来藏藏在众生的烦恼身中，却不为烦恼所染，具足本来绝对清净而永恒不变之本性。即如佛陀所说“一切众生虽在诸趣烦恼身中，有如来藏，常无污染，

① 《阿毗达磨顺正理论》卷七十二，T. 29, 733a-b.

② 《异部宗轮论》，T. 49, 15c-16a.

德相具足，如我无异。……一切众生如来之藏常住不变。”^①这种思想明显是承袭“心性本净”、不受染污的思路而来；而“此自性清净如来藏，而客尘烦恼、上烦恼所染”之说^②，则又与“客尘所染”的观点如出一辙。

反映早期如来藏思想的代表性经典有《央掘魔罗经》(Aṅgulimālīka - sūtra)、《大法鼓经》、《如来藏经》(Tathāgata - garbha - sūtra)、《不增不减经》、《无上依经》和《胜鬘经》(Srimālādevīsīmaṇada - sūtra)。^③这六部经典在原先“心性本净，客尘所染”思想的基础上，经过加工、整理、编排和一定程度的发展，基本确立了以如来藏为生死的根本、^④涅槃解脱的依据，指出如来藏具有清净无染、永恒不变、功德圆具三大特征，进一步肯定一切众生都具备成佛的可能性。相对于“心性本净说”而言，内容更为丰富全面，论据更为充分有力，说理也更为成熟透彻。同时，我们也应当看到，如来藏思想还与大乘中观有一定的关系，如《胜鬘经》以“空”、“不空”(asunya)的统一来界定如来藏，显然与中道有关，而且“如来藏所展示出来的佛性观念，原是从法性转出”的说法，^⑤也是值得注意的。

① 《大方等如来藏经》，T. 16, 457b - c.

② 《胜鬘经》，T. 12, 222b.

③ 在此六经中，以《央掘魔罗经》为最早，《胜鬘经》最晚，思想内容逐步递进发展。参阅李志夫《印度哲学及其基本精神》十《如来藏之初期及其思想之研究》，台湾洪叶文化事业有限公司，1999，第240 - 243页。

④ 如《胜鬘经》所说：“生死者，依如来藏……有如来藏故，说有生死”。(T. 12, 222b)

⑤ 霍韬晦《如来藏与阿赖耶识》，《绝对与圆融》第254页，台湾东大图书公司，1986。

由于如来藏所具有的根本性质已成为在六道中轮回的众生生死与未来涅槃解脱的根本支柱,在一般人看来,这明显已与印度外道所说的“我”没有本质上的区别,只是名称不同而已。因此,在《楞伽经》里大慧菩萨就此向佛陀提出疑问。^①依据如来藏系典籍的观点,如来藏义与我义是一致的。由于如来藏被无明烦恼所覆盖,如明珠投暗,本有的光泽无法显示出来,也就成为“小我”一类;倘若去除烦恼,如来藏得以显现,即成“大我”。而“大我”与“小我”在本质上应该是没有差别的。

至于将“如来藏”、“我”以及“佛性”三者统一起来的,是大乘佛教的又一重要经典——《大般涅槃经》(Mahā-parinirvāṇa sūtra)。此经强调“一切众生,悉有佛性,乃至一阐提亦有”。^②视佛性为一切众生将来修行成佛的普遍性存在,人人有份,只要依教修心,毫不懈怠,将来总有成道的希望,进一步显示大乘佛教普度众生的悲心宏愿,为佛教向更深层次的发展奠定了理论基础。

然而,早在《大般涅槃经》之前的《央掘魔罗经》中,已有“佛性”等于“如来藏”的模糊说法。^③如经中说:

① 《楞伽经》卷二载,大慧问佛:“如来藏自性清静,转三十二相,入于一切众生身中。……如来之藏,常住不变……云何世尊同外道说我,言有如来藏耶?世尊!外道说有常作者,离于求那,周遍不灭。世尊!彼说有我。”佛回答说:“我说如来藏,不同于外道所说之我。大慧!有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅槃、离自性、不生不灭……说如来藏已,如来为断愚夫畏无我句,故说离妄想无所有境界如来门。”

② 《大般涅槃经》卷二十七, T. 12, 524c.

③ 方立天《印度佛教心性论述评》(参见《佛学研究》第四期,第157页,中国佛教文化研究所,1995)一文末尾注(29)认为,最早使用“佛性”一词的为《涅槃经》。其实不确,应为《央掘魔罗经》。此经被编在《大正藏》第二卷《杂阿含经》与《增一阿含经》之间,足见其古。此经篇幅短小,思想质朴,缺少思辨色彩与系统性,可判定为介于大小乘之间,是具有过渡性质的作品。经中有多处提到“佛性”,最集中的是说“真实是佛性”及“常性”、“恒性”、“不变易性”、“寂静性”、“不坏性”、“不破性”、“无病性”、“不老死性”是“佛性”等(T. 2, 526b)。

一切众生有如来藏，为无量烦恼覆，如瓶中灯。^①

又说：

如是无量烦恼覆如来性，佛性杂烦恼者，无有是处；
而是佛性烦恼中住，如瓶中灯，瓶破则现。瓶者，谓烦恼；
灯者，谓如来藏。^②

直到《大般涅槃经》出现时，才将如来藏、佛性、我融和为一，成为义同名异的概念：

我者，即是如来藏义；一切众生悉有佛性，即是我义。^③

对于如来藏思想，学界的评价尽管是见仁见智，难以一律，^④但如来藏发展到《大般涅槃经》时代，出现了重大的转折却是不容否认的事实。一是向着佛性方向靠近，有以佛性来取代如来藏的趋势，如《大般涅槃经》的后续部分就仅仅说：“一切众生悉有佛

① 《央掘摩罗经》卷四，T.2，539a.

② 《央掘摩罗经》卷二，T.2，526a.

③ 《大般涅槃经》卷七，T12，407b.

④ 对于如来藏思想的评价，有褒有贬。典型的如国内学者评价较高，而台湾印顺法师虽承认如来藏对中土佛学有很大影响，但总体上没有给予应有的地位。近十几年来，日本及西方学者刮起一阵批判佛教之风。主要有1993年北美佛学界在“美国宗教年会”上，特地举办过“批判佛教”的讨论会。出版了此次会议的论文集，题为 *Pruning the Bodhi Tree - the Storm Over Critical Buddhism*, University of Hawaii Press, 1997 并引起反响。在此氛围中，袴谷宪昭在《本觉思想批判》（1989年）一书里，提出“本觉思想”不是（真正的）佛教，“如来藏”思想不是（真正的）佛教等主张；另一日本学者松本史朗的代表作《缘起と空：如来藏思想批判》一书，首篇就是《如来藏思想不是佛教》，文中提出三点意见：（1）“如来藏思想”是“基体”的一种形式；（2）“基体”是释迦牟尼的批判对象，正确的佛教教义“缘起”不承认“基体”；（3）当代日本佛教惟有拒斥“如来藏思想”的有效性才能称之为真正的佛教（圣凯《近十年来日本学界对中国禅宗的研究状况》，《曹溪南华寺建寺一千五百周年禅学研讨会论文集（铅印本）》第408-409页注，2002.11.）。

性”、“佛性即是我”，已极少有“如来藏”名称的出现，^①就是比较明显的例证。而佛性学说东传后，又在中国引起极大地反响。二是被《大乘起信论》接受下来，与阿赖耶识结合构成真妄和合之识，开出“一心二门”的全体大用，由众生心统摄一切世间、出世间法，有力地推动了中华佛学进一步向前发展。

《起信论》中的“真如缘起”

要说《起信论》的独特之处，可以从融合阿赖耶识与如来藏而开“一心二门”的理路入手，乃最为允当之举。

相对而言，阿赖耶识对现实世界来源的阐述是能够自圆其说的，但对如何解决理想人格（成佛）的实现根据问题却明显存在缺陷：清净无漏种子无始以来“寄存”于阿赖耶识中，即表明无漏种子并非阿赖耶识所本有，且要等待外缘——等无间缘（*samanantara - pratyaya*）、所缘缘（*ālambana - pratyaya*）、增上缘（*adhipati - pratyaya*）——牵引的规定也使得无漏种子的增长陷于被动；作为生命主体的阿赖耶识，因其本质所限，在成佛问题上除转依之外，没有主体上的自由可言，因此就出现了因地上所修的法与果地上所成就的功德无法统一的问题。显而易见，从现实生命上说，具有染污内容的阿赖耶识无法为众生成佛提供理性的依据。这也就是如来藏系统建立的原因与动力所在。

然而，如来藏系统的建立虽说似乎比较圆满地解决了成佛的问题：一切众生本具觉性（如来藏），但为烦恼所覆盖，潜隐不显；现实中的众生虽是染污的，但如来藏却是自性清净（*svabhāva*

^① 《大般涅槃经》卷二十七，T. 12，525a - b.

prabhāsvarā)的,它能去除无明,为出世涅槃成佛的根据。不过,又未对现象世界作出必要的说明。如果与阿赖耶识比较,如来藏才是一切众生成佛的主体,是成佛之因;阿赖耶识是一妄识(虚妄的存在),是生命轮回、现象存在的主体。二者一真一妄,一净一染,互相排斥,形成对立的二元系统。如何将此二者统一起来?成为佛学理论上的重大困惑。

这一困惑已在《胜鬘经》里有所表现。如经中借胜鬘夫人(Mallika Devi)之口,提出“自性清净心而有染者,难可了知”的疑问,^①佛陀仅表示同意,却未作具体答复。至《楞伽经》时,已将如来藏、阿赖耶识合而为一,称之为“如来藏藏识”。到《起信论》出世,承此思路而建构出真妄和合之识,并以“一心二门”的方式完成了轮回主体(阿赖耶识)与成佛主体(如来藏)二者的有机统一,形成了中国佛学心性思想的基本结构,对以后天台、华严、禅宗等宗派思想的出现产生积极而深远的影响。

虽然《胜鬘》、《密严》、《楞伽》等经,乃至《究竟一乘宝性论》之类,都有近于如来藏缘起说的内容,但要说组织严密、议论透彻者,仍以《起信论》为最。

按照《起信论》的意思,“一心二门”的基本架构是:以如来藏为成佛的根据,以阿黎耶识解释现象世界的由来,但二者统一于“一心”。一心,又称为“众生心”、“自性清净心”、“真如”或“如来藏”、“真心”等。由“一心”开出“二门”:以如来藏为根本的“心真如门”与以阿黎耶识为中心的“心生灭门。”

心真如门,乃就诸法的本真而言,这里没有迷悟染净的差别,平等一相,为宇宙之内所具有的普遍体性;它是实在的、永恒的,没

^① 《胜鬘经·自性清净章第十三》,T.12, 222b.

有时间性。根据逻辑的理由来说,一切事物的生灭变化必然是虚妄的。心生灭门,是以现象世界立论,染净迷悟,万别千差。其中的阿黎耶识,不再如唯识学所说的那样,以有漏杂染为主,而是“依如来藏,故有生灭心,所谓不生不灭与生灭和合,非一非异”。^①

如果按照“觉”与“不觉”两层意思来说,依不觉所以有杂染生死,依觉故有涅槃解脱,二者不一不异,统一于阿黎耶识中。这样,阿黎耶识便具有染污、清净的双重性格(double character),与唯识学所说阿黎耶识是妄识,充满染污法的观点大相径庭。而“心真如门”与“心生灭门”的综合,便成为如来藏缘起说:如来藏(真心)一方面是涅槃解脱的主体,另一方面,又通过阿黎耶识的作用,间接地产生宇宙万有。宇宙间一切诸法染污无体,毕竟只有唯一真心,可见如来藏缘起是以真心来说明一切。依《起信论》义,真心即真如,因此,如来藏缘起,又可以称为真如缘起。

真如(Tathata)是清静无染的,据唯识学的意见,又是“凝然不动”的,怎么能够生起一切诸法呢?从表面上看,的确是相互矛盾的:就真如之体说,既然常住不变,不生不灭,也就意味着不可能产生诸法;如果说能生诸法,那就不能说是恒常的。如此相反的两义如何统一起来呢?然而,这不过是一般性的世俗见解,我们不妨以同样的方法来说明:现象世界是丰富多彩的,其中的个体事物不也有许多结合此类矛盾的特性吗?^②它们既存在又不存在。古希腊赫拉克利特(Herakleitos, 约 B.C. 540——B.C. 480)说过:“我们既

① 《大乘起信论》,香港荃湾东普陀寺印赠本,第12页。

② 如柏拉图的《国家篇》(Politeia, V. 475E - 480D)所说。其中有一个形象地谜语。谜语的内容是:一位不是男人的男人,看见又看不见,用一块不是石头的石头,打又没有打一只站在一根不是棍子的棍子上的不是鸟的鸟。——谜底是:一位独眼龙太监用一块浮石打却没有打中一只停在芦苇上的蝙蝠。

踏进又不踏进同一条河流；我们既存在又不存在”。^①明显是可以理解的，何况是像真如这样具有终极性的概念，怎么能以一般的成见加以限定呢？

《起信论》认为，说到万物生起的因缘，便是心生灭门，亦即不变的真如遇到外缘时，不守自性，忽尔一念，名为无明。由于无明也是依真如而起的，其妄念执著产生生灭变化的万象森罗。真如有“不变”、“随缘”二义，说它“不变”，并非指真如常住不动，而是随缘显现万法，但又保持其自性不变的意思。也就是说，万法是生灭无常的，如同海水被风吹起，波涛汹涌，片刻不停；而真如则如同海水的湿性一般，并不因风浪的大小变化而改易其特性，真如的清淨本性始终如一。因为真如的体性无有变化，才能不断地随缘生起万法；由于能产生一切诸法，反而更能显示真如的常住清淨。这就是真如（或如来藏）的根本特征。

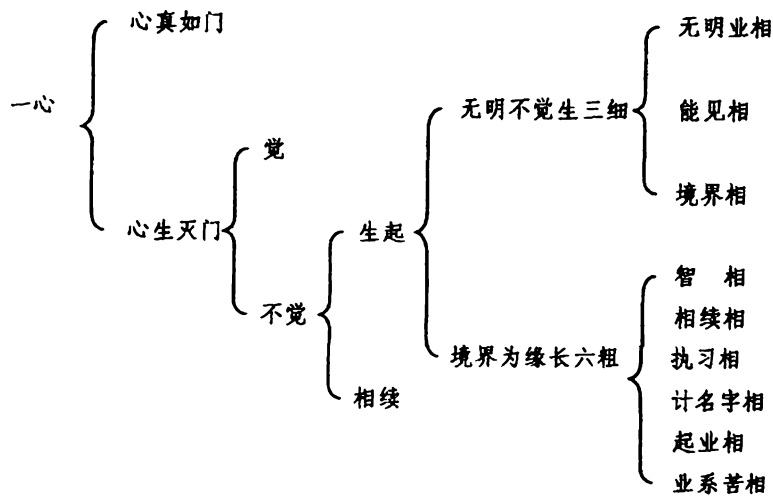
真如与一切诸法是一种“不生不灭”与“生灭”的关系，二者“非一非异”。不生不灭，是指没有生灭变化、平等如一的真如（或如来藏）之体；生灭，则为由于无明妄念而生起的有生灭变化、千差万别的现象（诸法）。不生不灭的真如与生灭变化的诸法截然不同，所以是“非一”；但同时，真如与诸法又是水与波的关系，不能截然分开，因此说它是“非异”。

这种讨论实际上已涉及到哲学上事物的本质与现象相互关系的范畴。阿黎耶识，按《起信论》的规定，是真如本质与诸法现象之间既矛盾对立又和谐统一的产物。本质与现象，既有区别又有联系。本质决定现象，现象表现本质。据唯物论的观点，即便是虚妄的假象，也是本质的反映，只不过是歪曲地反映罢了。诸法对真如的表现也显示出

^① H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, (第尔斯辑本《苏格拉底以前哲学家残篇》)D49a, Berlin, 1912.

这样的特征,明显具有朴素的辩证法意味。然而,《起信论》又将现象规定为虚妄不实的存在,视真如为恒常不易的绝对体性,又实实在在是与唯物论相对立的不可调和的见解(mata)。

对于染净一切诸法的来历,《起信论》是通过阿黎耶识来展示的,但不是象唯识学那样以种子、现行的关系加以说明,而是以“觉与不觉和合而有阿黎耶识”之说来突出自身的显著特色:



上图的基本意思是,展现出《起信论》“一心二门三细六粗”的演进次第:真如(一心)由于根本无明(不觉)的推动,忽尔起念,此不生不灭的真如与生灭无常的“一念”和合,便成为真妄和合的阿黎耶识,由阿黎耶识显现流转不停的世界万有。其显现的过程大体分为三细、六粗两个阶段,这两个阶段也是依据十二因缘的理论来说的。

在三细阶段中,虽看起来似乎是次第演进、层次分明的,实际上无明业、能见、境界三细相是同时存在的,并无先后。因为这时

候尚未出现心王与心所(caitta, caitasika)的不同分别,^①还是属于微细难测的阶段,所以称之为“细”;至“六粗”阶段时,心王与心所已经相应,心境分明,其作用也明白显现,故称为“粗”,用来表示其实际性质的不同。

具体说来,依“不觉”而生的“三细相”,与不觉相互依存、不分离,并且可以与玄奘所传法相宗的有关学说相对应。最初的“无明业相”,指因“不觉心起而有其念”,^②尚处于初始状态,即成造业之相。因为起心动念,是一切身心活动的开端,从而引生某一结果,就会招致生死的苦报。生死苦报是离不开起心动念的业因的。

无明业相,也就是十二因缘中的“无明”支与“行”支(saṃskāra);在唯识学中,等于阿赖耶识的自证分,^③它是以引生现行的动力种子为体的。其次是“能见相”,又称为“转相”。指由于“无明业相”的起心动念而产生对事物的各种见解(能见),也就是主观认识对象之“心”,即十二因缘中的“识”(vijñāna)支;在唯识学中,称为“见分”,^④是属于(主体)能分别的内容。第三,是境界相。由于能见相已生起,各种虚妄的境界之相也随之显现。此为十二因缘中的“名色”支与“六入”支。名色(nāma - rūpa),一般作为概括一切物质与精神的总称。其中的“名”,指受、想、行、识四蕴,与“色”一起合成“五蕴”之属。从认识上说,六入(sad - āyatana)可以

① 心王,相对于“心所”而言,眼、耳等六识或八识的识体自称为“心王”。意谓人的精神作用的主体。说一切有部以眼、耳等六识之体为一,故列心王为一;唯识学以八识(六识加末那识、阿赖耶识)各有识体,所以列心王为八。心所,又作心数、心所法等。是从属于心王的,与心相应而同时存在,是为种种复杂的精神作用。

② 《起信论》,香港荃湾东普陀寺印赠本,第17-18页。

③ 自证分,法相宗所传护法“四分”之一。自,指自体;证,指证知。即心识的自体能够证知自己的认识活动(指见分缘相分的作用)。

④ 见分,又作能取分,四分之一。见,即能缘之义;是认识相分的主体——眼、耳等识的能缘作用。

归结于名色中。这是属于(客体)所分别的,即唯识学所说的“相分”。^①

上述可见,三细相都是属于阿赖耶识的内容。一切众生的根本不觉(无明),即杂染种子,是产生宇宙万有的基本原因;能见相,是指众生的细意识、阿赖耶识的见分;境界相,是阿赖耶识所显现有情众生的根身、山河大地、草木虫鱼等的器界。《起信论》的真如缘起说与唯识学关系之密切,由此可见。

在以“境界相”为缘所生的“六粗相”中,第一是智相,相当于十二缘起中的“触”(sparsa),是心与外境相互交涉时所引起的一种心理反应。先是由于主体的“六根”与客体的外境(尘)相对,于是“心”开始分别“境”,遂有喜欢与不喜欢的分别智慧产生。其次,是依“智相”而有的“相续相”,所谓相续(samṛati),就是连续不断的意思。由于心对境有喜欢与不喜欢,因此便生起苦、乐(或不苦不乐)的感受:喜欢的生起乐受,讨厌的产生苦受,也就是十二缘起中的“受”(vedanā)支。苦、乐虽然变化无常,但“受”却是“相续不断”的,故有“相续相”的名目。

第三为“执取相”,相对于十二因缘来说,是“爱”(rṣṇa)支,亦即执著苦、乐的境界。人类总是这样不仅迷恋过去,也寄希望于未来,同时又执著于当下。第四是“计名字相”,一般的外境都有名称(概念),这是人的思维得以展开的先决条件,但人们的第六意识执著这种概念为实在,不知道名称不过是假名安立的,并不实在。相对于十二缘起来说,这是“取”(upādāna)支。

第五为起业相,因为迷于苦、乐的虚妄性,又依据假立的“名字相”,寻名执著,从而“造作”种种“业”(karman)。在缘起中称为

^① 相分,又作所取分。指被主体的心识所认识的对象。分为影象相分、本质相分两种。

“有”(bhava)支,即有业力的意思。最后是业系苦相,系,即系缚;苦,是苦果,此相总指欲、色、无色三界所系的总体的生死苦报。以十二缘起说是“有”缘“生”,“生”缘“老死”。因为依业感受果报,如同被绳子缚住一样,不能解脱出来。

总而言之,《起信论》所说“三细六粗”的根源,在于众生不觉悟的根本——无明的存在。因为《起信论》十分明确地说过:“无明能生一切染法”。^①也就是说,一切法都离不开根本不觉,并为不觉(无明)所统摄,在轮回六道的众生位来说,是没有例外的。

^① 《起信论》,香港荃湾东普陀寺印赠本,第19页。

第三章 天台的“一念三千” 与华严的“法界缘起”

从表面上看,对于初期天台宗来说,《大乘起信论》似乎并没有受到足够的重视,智顗(538-597)仅于《小止观》中略有引用而已,^①大规模地输入,则是在中兴天台的湛然(715-782)之后。倒是对于唯识学赖耶缘起思想的继承与改造,天台宗表现出与《起信论》一样十分的热心。

事实并非如此,智顗虽对唯识学曾有过不客气的批评,尤其是对阿赖耶识显现世界万法的理念不以为然。比如,他在《法华玄义》卷五中就说过:“那得(何得)发头据阿赖耶生一切法?”但是,这并不妨碍他积极吸取赖耶缘起的某些思路和方法,为己所用;对于《起信论》,他也是同样的态度。此与他对魏晋南北朝时期整体佛学所持的立场是一致的,即在全面综合吸收、批判继承的基础上,^②采取“难(指问难),则南北俱破;取(指吸收),则南北俱存”的方法,^③以形成天台一家学说的系统。

① 李世杰《唐代台宗的发展史要》,张曼涛《现代佛教学术丛刊》第六辑《天台宗之判教与发展》,台湾大乘文化出版社,1979,第159页。

② 智顗在《法华经玄义》卷十上表明他对前朝佛学“研详去取”的态度:“研详去取者,核实故言研,核权故言详,适法相故言去取。”

③ 湛然《法华玄义释疏》卷一九, T.33, 951a-b.

关于天台思想的来源,学界基本上可以概括为两种观点:一是认为由龙树(Nāgārjuna)的《中论》(Mūlamadhyamaka - kārikā)、《大智度论》(Mahāprajnaparamitaśāstra)等中观学派的思想及《法华经》(Saddharma - puṇḍarika sūtra)的思想综合而成;另一种是认为源于瑜伽唯识的思想。^①这两种观点均持有有力的论据,几不相上下。其实,天台的思想渊源并不限于某一学派,而是综合性的产物,此与智对南北朝佛学所持的态度有关,概括起来即有四个字——“真空妙有”。天台宗,“一念三千”“真空妙有”

“空”与“有”,在一般人看来是相互矛盾对立的,但经智颚巧妙地沟通,不但不矛盾而且能相辅相成。所谓真空,是指中观学派的思想;妙有,即瑜伽唯识思想,外加《法华经》。^②天台思想的核心是“观心”。^③而“观心法门”之盛行,是与《楞伽经》、《唯识论》等唯识类经论的传播联系在一起的。^④显然,天台的止观法门是由瑜伽的观心法门发展而来,中观学派是没有“观心”的说法的。而“三谛圆融”则明显源于《中论》,著名的“十如是说”取自《法华》,等等。这些都是人所共知的,毋庸赘述。

因而,从总体上说,天台学是对印度实相论、缘起论两大系统思想的综合创新,智颚对中国佛教的最大贡献即在于此。他从整

① 周叔迦《八宗概要》第三章《天台宗》,《周叔迦佛学论著集·上集》,中华书局,1991,第335-337页。

② 这里的“真空妙有”一词,只是借用,不完全取其佛学上的意义。其中《法华经》是取其“一切众生悉有佛性,皆能成佛(即“一性皆成”)的意义上的“有”,不同于唯识“有宗”之“有”。特此说明。

③ 智颚示寂前即口授《观心论》,以为天台之心要;湛然《法华玄义释疏》卷十三也说:“观心乃教行之枢机”。可以为证。

④ 禅宗初祖达摩传授禅法,是以《楞伽经》为其心印,嘱咐弟子以“观心”为本。《少室六门集》中的《破相论》,又名《观心论》。其中说道:“唯观心一法总摄诸心,最为心要。”由此足见观心法门与《楞伽经》关系之密切。

体上扭转了此前国人唯印度经论是举、跟在后面亦步亦趋的消极注释局面,开创了独立理解经论、发展具有自身佛教面貌的新思路。^①从此,中土佛教开始步入创宗立派、形成具有本土化特色的新途径。

所以,综观智顗庞大精深的学说系统可以发现,他既不属于纯粹的实相论者,亦非绝对地尊崇缘起论的立场,而是融和二者以形成自己的新说。好比长江是一条由众源汇集而成的大河,如果仅言其中的某一个源头,未免有以偏概全之嫌。因为智顗对佛教经论思想的继承发扬,始终是持“遗貌取神”的态度,一如先秦时期的孟子私淑孔子那样,^②因而在他的著作中经常会出现与印度原有经论不相符合的现象或前后矛盾的说法^③,从而导致后人对天台思想由来问题的理解产生非常歧异的意见。

其实,智顗的这种思路是贯穿于他的整个思想体系的,“一念三千”便是其中的典型范例。他善于博采众长,融合创新,所以对当时思想界产生重大影响的《大乘起信论》与《摄大乘论》中的阿赖耶识思想予以很大的关注,并将其融入“一念三千”的思想架构中。

① 虽然这项工作从两晋以来即已开始,如道安、支遁、慧远、竺道生等人,他们对于佛教根本教义的理解,往往表现出“孤明先发”、“暗与理合”(鸠摩罗什语)的情形,只是比较零碎,作用有限,不像智顗那样具备相对完整的体系而影响巨大。

② 孟子步武孔子,并非亦步亦趋。孔子言“性相近”,他说:“性善”;孔子说:“我战则克”,他却说:“善战者服上刑。”孟子非议管仲,也与孔子赞扬管仲的态度相去甚远,但又有谁不承认他是孔子的真传呢?智顗出身于官僚世家(《国清百录》卷二, T. 46, 801 / T. 50, 191)受儒学思想的熏染,自不待言。

③ 智顗在他的著作中,时常不囿于经论而直陈己见。比如,龙树《中论》明说:“诸佛依二谛,”他却依《中论》谈三谛;龙树《大智度论》说的是“二智一心中得,”他却说:“三智一心中得,”并且说是从《中论》、《智论》中得来的。同时,引用经论或截取一节、一句;或随意删略几字;也引用了不少伪经。尽管他承继中观学派的实相论思想,并十分尊崇龙树(如在《观心论》中说:“稽首龙树师”),但对当时的三论(《中论》、《百论》、《十二门论》)学派予以否定,而且将“三论”排在藏、通、别、圆四教中的通教的地位。

“一念三千”的理论架构

对《起信论》与《摄论》的吸收,智顗主要是承袭其思想理路,然后有选择地加进各种经论之说,以形成独具个性的思想理论,所以,给人与《起信论》无关的表面印象。“一念三千”对此反映得尤为突出。这是从真理的理体(实相)来论说缘起的,与基于缘起立场的赖耶缘起有明显的不同。

一念三千,是天台宗的中心思想之一,也被视为智顗个人创造性的学说。所谓一念,即指六道众生日常生活中的一念心,是为“一念三千”学说的逻辑起点;三千,指三千世间一切诸法。具体说来,也就是包括天文、地理、动植物、矿产及社会人事等。智者认为,在凡夫当下一念心中,即具三千世间诸法。这就是“一念三千”含义的最简单的概括。他说:

夫一心具十法界,一法界又具十法界、百法界;一界具三十种世间,百法界即具三千种世间。此三千在一念心,若无心而已,介尔有心即具三千。^①

具体说来,“一念三千”思想的提出,是智者在发现阿赖耶识思想所存在的问题之后,同时又受到《起信论》“一心二门”思想启发的结果。

唯识学认为,世间一切诸法都是由阿赖耶识所含藏的种子遇外缘生起现行的产物。然而,种子与现行的关系是从事物的因、果来分位的,同时,因果分位又不能不建立在过去、现在、未来三世的时间分位的基础之上。既然唯识学将时间纳入心不相应行法(citta viprayukta sa

^① 智顗《摩诃止观》卷五上,T.46, 54a.

mskāra dhamma)的范畴^①,说明时间是由色心活动的分位而假立的,并不实在。从中观实相论的角度来看,时间是因物而有,物无自性(svabhāva),故空,所以时间也不真实,是虚妄的假有的东西。^②既然时间是虚假的,种子与现行的分别也就失去了论说的依据。这样,整个唯识学赖以支撑的根基也相应会发生动摇。

所以,智者仅借用唯识学统摄万有于阿赖耶识的理路,摄三千诸法于“一念”之中。一念又称为一心。^③然后,取《起信论》“一心二门”的思维格局来建构“一念三千”的理论框架:以“一念”开出有漏、无漏二门;有漏功能则引生十法界中的“六凡”(地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天);无漏功能则引生“四圣”(声闻、缘觉、菩萨、佛)。

(其意思是表述一切众生昼夜所起之一念心,必属于十法界中的某一法界,如生贪欲之念,是饿鬼界;若起人伦之念,则属于人间界;若生一念与真如相应,则为佛界,等等。所以,一念与某界相应,此心便在某界;这说明在众生与一切诸法之间不存在隔阂,而是一种互具互融的关系。因为一念可以为善亦可为恶,全凭自己把握。)

在这一点上,天台的思想与唯识所说也是相类似的。唯识学认为,人人都有阿赖耶识,因而显现在个人面前的是属于自己的世界;就如同天台所说人的一念心,无论善、恶或无记,总不出十法界,都是属于个人的,与唯识学所言一样,关键在于自己如何在认

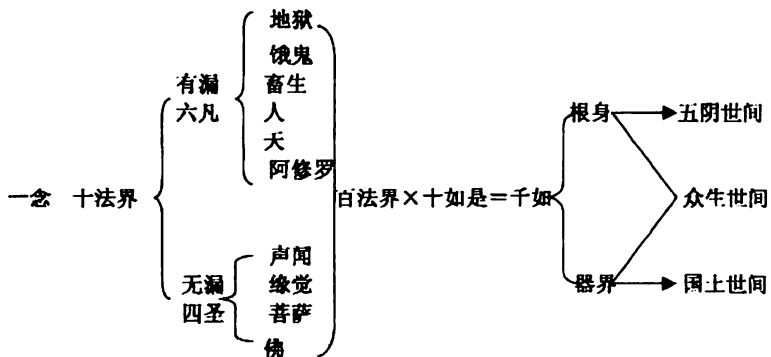
① 不相应行法,是俱舍学者、唯识学家对于一切诸法所立五位分类中的第四位。又称为心不相应行蕴、非色非心不相应行法等。意指不属于色、心二法,与心不相应的有为法的总称。据说一切有部之义,在色、心及心所之外,还有与心不相应的实法,为五蕴中的行蕴所摄,故称心不相应行法。经部与唯识学家等则认为,心不相应行法是色心分位所假立的,不是实法。

② 详见本书“下篇”《关于成佛的最终实现——修行的方法与途径之争议》第十章《如何成佛的方法与途径的论争》中的《密教的“即身成佛”思想》。

③ 如智者《法华玄义》卷二上说:“世界无别法,唯是一心作。”(T.33,693)

识上下工夫,转变个人的虚妄世界为实在的清静世界。但看起来,似乎是天台提供的方案相对比较容易入手,所谓当下一念,明明白白;而阿赖耶识的彻底转变,据唯识所说,却是要达到可以如实(圆成实)地映现一切法的佛的智慧——大圆镜智(ādarśa-jñāna)时,才能实现。无论是入手的工夫还是最终的实现,难度都是很大的。

从天台学方面来看,在总的十法界之中,由于每一法界之间又是彼此互具的,因此,即成百法界;而在百法界中,又根据《法华经》所说和“三谛圆融”的原理,说明每一法界都有性、相、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等十种“如是”,^①合起来便是“百界千如”。在此“千如”中,复分“根身”、“器界”二门:由根身的功能开出“五阴世间”,器界的功能开出“国土世间”,而一切众生的共业(共同行为)与别业(个体行为)则形成“众生世间”,即此三千世间具足于一念之中,以此表达宇宙人生的真相。其中的图形可以清楚地看出,《起信论》“一心二门”的基本格局:“一念”与“六凡”、“四圣”;



^① 十如是说,出自《法华经·方便品》。其中说:“诸法实相,所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等”。

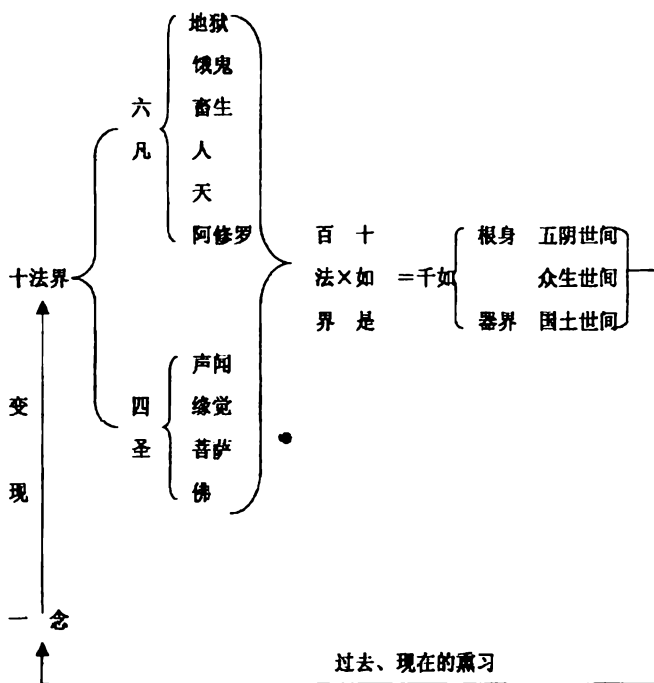
“千如”与“根身”、“器界”。由此阐明境依“心”起，三千诸法也依“心”起的佛教思想。

“一念三千”是天台宗的世界观，它从“性具”哲学开始，以四圣、六凡、十法界来概括欲、色、无色三界的一切事物。而“一念三千”的立论依据，则是《华严经》的《夜摩天宫品》所说“心如工画师，造种种五阴；一切世间中，莫不从心造”的偈子。

然而，严格说来，由于受图形直观表达的限制，上面的图形仍难以完整地体现出智者“一念三千”之说的真实含义。比如，一法界具足十法界、各法界互具互融的复杂关系等，即无从显示。而且与《摄论》赖耶缘起的关系也未有明确的表示，若据此认为“‘一念三千’之说是阿赖耶识的另一解释，”^① 仍然显得证据不足。因此，还有必要讨论“一念三千”的理具、事造二义作为重要的补充。

所谓理具，是指一念心之理体必定具足三千大千世界。所谓事造，又可以分熏习、变现二义而言。就时间的过去、现在、未来三世来说，由过去世的行为熏习产生现在的结果，由过去世、现在世的行为熏习造成未来世的结果。但所有这些皆不出一念心事造三千世间（或“百界千如”）之义。变现，则是指变现出现实的世间，亦即由心识的变现不同而有各种不同的世间相继显现出来。这就是上图所表达的意思。这样，赖耶缘起的基本思路对“一念三千”说的影响便可以看得比较清晰：

① 《周叔迦佛学论著集·上集》，中华书局，1991，第338页。



“一念三千”之说是承袭《起信论》与赖耶缘起的基本框架、并引证《华严经》、《法华经》、《大智度论》(五阴、众生、国土等三种世间之说即出自此论)等一些经论的思想综合融通建构而成的。但又不限于此,否则,智顗只不过是在如来藏与阿赖耶识之间有所损益而已,还称不上具有创造性的思想理论。在他看来,一念三千,并非指一切法真的依心而起,要不然,便是执著。因为不能执著“心”或“诸法”为实有,这是大乘佛教的基本共识。所以,在提出一念心之后,智顗又从中观实相论的立场出发,充分运用印度龙树菩

萨惯用的“四句”(catuskoti)格式加以推检,^①以说明“心”不可得,三千诸法亦不可得,依此破斥当时颇为流行的地论师的阿梨耶识法性依持说,即以如来藏(佛性)的真妄和合说,^②还有《摄论》的阿黎耶识依持说(认为阿黎耶识是妄识,为一切法之所依,;但妄识中又有一分纯净之识。其实略同于真妄和合说)。

智颢认为,地论师、摄论师试图为一切法寻求生起的根源不仅不符合佛教的基本原理,反而徒增新的执著,应当舍弃。他提出,“一念三千”的义理应该从两方面来理解:

(1)就心与境的关系上说,现实生活中的心、境是相对应而产生的,他说,根、尘对立,一念心起。这里的“根”,指眼、耳、鼻、舌、身、意等六根;尘,即相对于六根的色、声、香、味、触、法等外境。六根、六尘(境)相对,六识因之而产生,此可以说是心(识)依境有;另一方面,心识摄取外境的形象留存于头脑中,在外境离去之后,仍能发挥其作用。如果遇到适当的因缘,还会再以观念的形态再现

① 四句,指从任何两个作为逻辑组合的关系项中所得到的四个格式。以形式表示,即为(1)A 而非 B,(2)B 而非合,(3)A 及 B,(4)非 A 即非 B。如龙树破斥“生”的概念:“诸法不自生,亦不从他生,不共不无因,是故知无生。”化为四句即是(1)不自生 A 或 - A,(2)不他生 - A 或 - (- A)(3)不合生 A · - A 或 - (A · - A)(4)非无因生 - A · - (- A) 或 - [- A · - (- A)]。《中论》原文四句都用否定式,意在遍破一切的存在,使当前的概念无处安顿而知其为空。智者亦用此中观破法说明“一念三千”的不可思议境理论。关于龙树的四句否定及两之理论的形式、意义与运用等类型的详细讨论,可参看梶山雄一、上山春平《空の论理(中观)》,海川书店,东京,1969,pp. 115 - 122。

② 这是地论师南道派的观点。认为阿梨耶识法性就是真如佛性,并以此作为一切法的依持。此真如法性即如来藏(佛性),本来具足一切功德,以为众生佛性与生俱来,先天而有,故称之为“现常”(本有)说。北道派的观点与此不同,虽承认一切法由阿梨耶识所生,以为阿梨耶识与如来藏(佛性)没有区别,但并不具足所有功德。坚持一切功德必待新熏而后生,也就是说众生的佛性必经成道后始得,当果而显现,为后天所有。此为“当常”(始有)之说。由于北道派流传时间短,影响有限,故此以南道派的观点作为地论师的代表。

出来。这种观念形态的“境”，即上文唯识学所说的“似外境”。此“似外境”系“遍计所执”而有。可见，心、境之间是辩证而有的关系。（所以，“一念三千”是不可以通过因果、前后的固定格式来把握的，否则就有可能陷入类似于“先有蛋还是先有鸡”的争论，毫无意义。）

（2）以心、境的有无而论，也同样不能绝对化。从境方面说，上述“似外境”虽不可见，不得言无，以智眼观具一切性。心的有无也是如此，倘若一念起执，不见其空，是因为有“无明”的缘故；如果说一念心是无，则三千诸法的产生便不可理解。同时，有、无在一定条件下，还可以相互转化，由有而无，由无而有，表现为隐显互动的关系，以便将内外一切诸法纳入一念心中，消除一切众生对有无的执著，使之趋向佛道，以致最终证入涅槃境地。

智颢通过对“一念三千”说的创造性阐述，表明已从一般人看来所谓相互对立的世俗成见中超脱出来，不落有、无两边，使矛盾双方在新的高度上得到统一。于是，无者可以有，如诸法中之任何一法，虽不尽为当下一念之对象，但仍可以存在（有）；有者可以无，如心与一切法都如幻如化，虚而不实，当体即空（无）。这样，从“有无双照”达到“有无双泯”，将一念心与三千法的关系推至不可思议的至极妙境。

智颢推出“一念三千”之说的目的十分明确：不是象赖耶缘起那样提供经验世界（根身、器界）由来、性质及其原因之类的说明，也不同于以如来藏作为众生生死与涅槃两方面的最终依据，而是经过对“一念三千”思想的深入阐述，在曲成一切法、展示生命存在的宇宙万有的同时，更直接地为一切众生修行成佛提供自由选择的权利与方法。从选择上说，众生可以随意选取十法界中的任何一法界而不受限制，但成败利钝则取决于当下的一念心；在方法

上,即有“一念三千”的观法,以真心观此“一念三千”的不思议之境而破除无明烦恼的执著;再于一念心中双观空、假,从而契入中道(madhyama - pratipad)。^①

华严宗的“法界缘起”

与天台后学极力强调自宗教学,以拥有“一念三千”、止观学说及“圆融三谛”诸义理而自雄,处处显示自宗的殊胜不同,^②华严宗人采取的是包容一切的学风,融合天台宗、《大乘起信论》、法相宗、禅宗等诸家学说,纳入其庞大的教学体系,同时,通过对“体用”、“理事”、“名相”的种种分析讨论,在美仑美奂的“象牙塔”中,皓首穷经,极尽烦琐晦涩之能事,力图在涵盖、兼容他宗的基础上,超越以往所有宗派大家的学说,达到前所未有的顶峰。作为华严哲学

① 此为天台的圆融中道观,称为“不但中”。天台有空、假、中三谛之说,以双遮双照为中道之实义。其中观即空,即假、即中,为三观圆融。于空、假二边即谈中道,即是不但中。这就是天台圆教解论的中道义理。

② 天台宗从灌顶开始即有称雄教界的野心,最典型的莫过于开传承法统风气之先,高推龙树,直承佛祖,为本宗张目(详见《摩诃止观序》,T.46,1a - c)。后因国体大改,特别是与隋代二帝的关系,台宗不得不韬光晦迹以避,一如当年智因与陈朝皇帝的关系而避嫌隋代二帝。至湛然时,盛弘本宗,力辟诸宗,一再凸显己宗的殊胜。他说:“自汉明夜梦,泊乎陈朝,凡诸著述,当代盛行者溢目,预厕禅门,衣钵传授者盈耳,岂有不闻止观二字,但未若天台说此一部,定慧兼美,义观双明,撮一代教门,揽《法华经》旨,成不思议十乘十境,待绝灭绝照之行,前带未闻斯言有在。故南山叹云:唯衡岳台崖双弘禅慧,岂南山谄附而虚授哉!”(湛然《摩诃止观辅行传弘决》卷一之一,T.46,142b)

的理论基础——法界缘起说,便是其中的代表之一^①。

在法界缘起说形成以前,佛学界已经有了唯识学的赖耶缘起、《起信论》的真如缘起、三论宗的“八不”缘起以及天台宗的“一念三千”等学说。作为融合诸家学说的典型,法界缘起说自然与上述缘起说过有一定的关系,但又存在明显的区别。

从表面上看,所谓法界,与其它经论所说的真如、实相(dharmatā, bhūta - tathāta)、实际等概念是义同名异,皆为恒常不变、非有非无的真实体性。同时,法界又被称为“真心”或“如来藏自性清净心”,是纯净至善的“佛智”(佛陀之智慧)。它与《起信论》所说的“真如”一样,也能“随缘”产生宇宙万有,《华严经》所谓“三界唯心”,正是此义最为简洁明了的表述。

就华严宗所持的立场来说,法界缘起与赖耶缘起是一致的,即从万事万物的现象着眼,也就是针对各个现象而论说“相即相入”者^②,这却又和天台家从实相论的角度切入“一念三千”的义理区别开来。在华严家看来,世上的一切诸法无不从因缘而生,无数的“因”与无量的“缘”交互涉入,圆满和合,才形成了世界万有的精彩纷呈。惟有道破“事事无碍”、“无尽缘起”的玄妙之理,始能透彻地理解华严一家独唱的“性起”教义。

从整体上看,法界缘起之说,《起信论》真如缘起说的影响是最

① 华严宗的学说主要由“性起”、“六相(总相、别相、同相、异相、成相、坏相)圆融”、“四法界(理法界、事法界、理事无碍法界、事事无碍法界)”、“十玄门(同时具足相应门、因陀罗境界门、秘密显隐具成门、微细相容安立门、十世隔法异成门、诸藏纯杂具德门、一多相容不同门、诸法相即自在门、唯心回转善成门、托事显法生解门)”、“五教(小乘教、大乘始教、大乘终教、顿教、圆教)十宗(我法俱有宗、法有我无宗、法无去来宗、现通假实宗、俗妄真实宗、诸法但名宗、一切皆空宗、真德不空宗、想相俱绝宗)”等理论组成。

② 所谓相即相入,是指世上的万事万物,其体互相融合为一体(相即);彼此之间,相互作用,和合无碍(相入),当体即是绝对真如的表现。

主要的。真如缘起,以超越现象世界之“心”作为宇宙人生的根本。此心为不生不灭、绝对平等的实体,即“一法界大总相法门体。”^①它将宇宙间的一切该摄净尽,统统作为“心性”加以说明,因而,真如缘起是一种十分典型的“唯心论”。真如是能缘,诸法是所缘;能缘之真如举体运动而成为所缘之诸法,类似于本质即现象。同时,现象又是本质,因为任何一法都是真如的全体活现,没有一法能够离开真如而独立存在。同样,真如亦能不舍一法而概括无遗。

从西域康居(Sagdiana)国来的法藏(643-712)深受这一思想的浸染。他曾参与玄奘的译场,但因佛学观点不合而中途退出。从他随后即撰写《起信论义记》及《起信论义记别记》二书等行来看,与玄奘的分歧很可能与如来藏思想有关。法藏是赞赏《起信论》的。此论认为,整个唯识学系统基本上都在“心生灭门”中兜圈子,虽然最后说“转识成智”,可以靠向“心真如门”,但似乎只停留在口头上,没有见到这方面垂范后世的实际行为,从玄奘、窥基、惠沼直至智周、如理,都是如此。看来,要将“转识成智”付诸实践,“从烦恼的杂染趋向离垢的纯净,又从知见的偏蔽趋向悟解的圆明,随着观行的开展,提高程度,终至本质上彻底转变,”^②的确有相当的困难。

然而,与其它缘起说最大的不同在于,赖耶缘起、真如缘起等都有缘起的主体——阿赖耶识、真如或如来藏等,惟独法界缘起没有这样的主体(指在华严宗五祖宗密之前),它的特征是重在理与事、事与事之间的相互关系的探讨,以求得诸法活动的本来面目,并格外重视否定自性而说缘起,不像唯识学的分别自性缘起那样。

① 《起信论》,香港荃湾东普陀寺印赠本,第10页。

② 吕澂《观行与转依》,《吕澂佛学论著选集》第三册,第1369-1370页。齐鲁书社,1991。

需要说明一点,唯识学所谓的自性,指的是人们认识上事物的种种现象,其具体内容是用五百位法来分类的。^① 这种自性的构成依赖于名相概念的理解,它不尽限于言说,也包括心理上的表象、观念等内容。这是因为对于名相概念的认识发生之后,其认识还会残留在人的记忆中,以作为下次认识的根据,此唯识学中称之为“习气”或“熏习”。同时,这种残留的“习气”还会受到以后再认识的影响而演变发展。等等。

在华严宗看来,给现存的宇宙间万事万物(或诸法)寻找原始的起点的做法是徒劳无益的,因为它本来就没有起点。所以,法界缘起的根本思想是法界全体的“无尽缘起”,强调的是一切诸法的全体互为缘起。这种说法颇具直承原始佛教缘起法的色彩。因为缘起法重在阐明任何事物皆因各种条件的相互依存而有变化,法界缘起也是如此:法界任何一法,色心依正,^② 总为一团;此一团诸法,相即相入,互为能缘、所缘,以一法成一切法,以一切法成一法,相资相待,互摄互容,如因陀罗网(indra-jala),^③ 重重无尽(aksaya);微细相容,主伴无尽。为突出“无穷无尽”之义,法藏在

① 根据《大乘百法明门论》所说,五百位法包括心法八(眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶识)、心所法五十一(遍行 5、别境 5、善 11、烦恼 6、随烦恼 20、不定 4)、色法十一(眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触、法)、心不相应行法二十四(得、命根、众同分、异生分、无想定、灭尽定、无想报、名身、句身、文身、生、住、老、无常、流转、定异、相应、势速、次第、方、时、数、和合性、不和合性)、无为法六(虚空、择灭、非择灭、不动、想受灭、真如)。

② 依正,即依报与正报。依报,指国土世间,即有情众生所依托的处所;正报,指能依的众生,是为主体。

③ 因陀罗网,指帝释天的宝网。网的每一个结上皆附宝珠,其数无量,一一宝珠映现自他一切宝珠之影,又一一影中也皆映现自他一切宝珠之影,如此交错辉映,互隐互现,重重无尽。

《华严—乘教义分齐章》中不惜连续重复十个“无尽”，^①可见对这一问题的重视程度。

《起信论》中的“心真如门”是指全体法界的大总相，即“一真法界”所展示的宇宙全体现象。而“真如”的“用大”则是“能生一切世间、出世间善因果故。”显然，《起信论》通过“一心二门”的方式比较圆满地解决了经验世界(生死)的生起和人生解脱(涅槃)的依据两大难题，却未能对事物的现象与真如之理之间的相融无碍的关系(理事无碍)以及事物与事物之间的无碍关系(事事无碍)作出有效地说明。此为华严宗着重于理事、事事之间相互关系理论的提出，留下了广阔的发展空间。

为分别“一真法界”与万事万物之间圆融无碍的义相，华严宗从事、理、理事无碍、事事无碍四个法界加以说明。其中事事无碍法界更是从根本上展示出法界缘起纵横交错、万象森罗的真实相状，也是最能体现原始佛教缘起法精神的华严宗的本色所在。

所谓事事无碍法界，是指在宇宙万有的任何事物中，其理性融通，无阻无碍，大小事物各种相互融和，一多相即，重重无尽。在华严家看来，宇宙中间的一一事物(法)，无非真如法性的具体展现。这种观点明显与法相宗所主张的“真如凝然”，不作诸法(事物)的思想唱反调，认为真如法性湛然灵明，主要体现为诸法之用与寂然之体的辩证关系，而不是像法相宗那样将“真如”悬诸于一切诸法之外：寂然是诸法的寂然，这是“摄用归体”，融一切法于真如之中，因而不同于一般的虚空断灭之见，以为未见诸法之用，即一切皆无的思想；诸法是全寂然的诸法，此为“全体即用”，也就是从寂然的真如之体中展开各种各样丰富多彩的万事万物，所以又与唯识学

^① 《华严—乘教义分齐章》卷四，T.45，504c。

“遍计所执”所见定相的事物有异,因为一切诸法变动不居,没有确定性。

既然一切诸法都是“性起”——依据真如法性本具的性德生起,法性之外更无别法,因此,世界万有虽是千差万别,而一一法彼此之间可以相互交错,融通无碍。天台宗是站在众生因位的立场来论述法界圆融的,说即使是一介凡夫的当下一念即具十法界三千色心诸法,故以“性具”法门自许。华严宗人从中得到启示,转而以佛陀的果位为出发点,阐述法界圆融之义,认为宇宙间一切诸法都是毗卢遮那(Mahavairocana)佛圆满之果的本性所生起,以此扛起“性起”法门与天台分庭抗礼,以显示自家的特色。

事事无碍法界所显示的一切法无碍融通的特征,是因为如澄观《华严经疏》所说:“一切诸法,真心所现,如大海水,举体成波。以一切法无非一心,故大小等相,随心回转,即入无碍。”其目的在于,展示“一即一切”、“一切即一”或“一即多而无碍,多即一而圆通”——多相即——的深刻内涵。^①

这里的“即”,意思为“是”;一,指一心、真心或一真法界等;一切,指诸法。由于一切法无非一心所显现,所以能大小相等,一多相同,一即一切;反过来,真心显现一切法,即一切法等于真心,因此,一切即一。考量这种关系可以发现,颇与柏拉图(Platon, B. C. 427 - B. C. 347)《巴曼尼得斯篇》(Parmenides)中“一”与“多”的若干讨论相接近,我们不妨先将二者的“一”所具有的部分特点作一个对比:

^① 法藏《华严经探玄记》卷一, T. 35, 107b.

《巴曼尼得斯篇》的“一”

不是整体,也没有部分;无首端,无末端,也无中间;无界限、形状,非圆非直,不在“其他的”里面,不在自身里,也不在任何处所;不在过程中,不在性质变化中,也不在空间运动中;它是不变的。……^①

华严宗的“一”

不可言说,非心缘思虑可及,不可以名称解释,无形状,毕竟平等,没有变化,不可破坏 非有非无。

从以上两个“一”的共同点来看,最重要的有二条:无形状与没有变化。因为没有形状,所以也就无所谓整体、部分或首端、末端、中间;也看不出是圆是直或在什么地方。由于没有变化,因此“一”是恒久的、绝对的。而且,这两个“一”又都没有相反(或相对)的性质。

应当指出的是,《巴曼尼得斯篇》中的“一”所具有的上述特点,是指“一”不是“多”的情况而言,代表了柏拉图早期相(理念, *Ideanlehre* 或 *Theory of Forms*)论的思想。然而,由于早期相论遇到理论上的困境,^②特别是导致相的世界与事物世界的分离,所以,柏拉图不得不换一个角度说,相“一”不再是孤立的,而与“是”

① 根据《巴曼尼得斯篇》136C-139B 的文字推论概括,并参考陈康的译注。商务印书馆,1982.

② 同民篇 131A-134E.

(Being)结合,^①其情形就不同了。此处的“一”即具有一系列上面否定的“相反者”,也就是说,“一”有首端、末端和中间;它是圆的,又是直的;它在自身里,又在“其他的”里;等等^②。这与“一心”随缘生起万法(多)相类似,并且拥有上述予以否定的性质,如可以言说、思虑、变化之类。

所不同者,在于华严宗是从理、事两方面来说的。“事”的范畴,是指现实世界的万别千差,比如属于社会学的、心理学的、几何学的,乃至于天文学的,等等。就其差别而言,形成了各自孤立的“一盘散沙”的状态,事物的彼此之间没有任何联系。“理”的范畴,则指万事万物所具有的共性。“理”即遍于一切事,事事莫不有此“理”。当常理融于无常之事时,事即理化;事如理化,那么事即同理,如事果然同理,理事交相涉入,则事能够无往而不圆融无碍。

以一与多为例,意欲阐述一不仅是一,一又是多;多不仅是多,多又是一,从而达到一即多、多即一的“理事无碍”、“事事无碍”境界。柏拉图着眼于“相”(即理念)的性质讨论中涉及到“一”、“多”的问题,也就是说,当任意的相一是孤立的、封闭的时候,则是一;而若与“是”结合时,则为“是一”,乃合二为一的“一”。这样,“一”不再仅仅是一,又有二乃至于多的性质,因而是“多”,即相的集合。柏拉图建立相论的目的,试图以此为说明世界的普遍原则,以一般概念的推论为形式,在现象世界的背后建构高度抽象的理论大厦。

而华严宗呢,尽管给我们展现过无数形而上的美妙无比的超越境界,这种境界决非世俗世界所能具备。但是,它并不仅限于此,还要从形而上之“理”的超越性的精神生活,经过“事事无碍”的工夫,回向到现实的“事”的世界,落实到具体的领域,甚至每一件

① 《巴曼尼得斯篇》142BC. 商务印务馆, 1982.

② 《巴曼尼得斯篇》145A - 155D. 商务印书馆, 1982.

事情上,努力使一切众生于日常生活中实现其超越性的宗教理想。就此而论,华严与禅宗的宗教精神是完全重合的。

所不同的是,体现这种精神的手段和方式,华严的大师们习惯于用丰赡华美的文字层垒来彰显,而禅师则更青睐日常生活中的方言俚语来表达,这也许是导致后来华严宗始终不及禅宗隆盛的原因之一吧?华严不但力主抽象的“理”与现实的“事”之间的相即相融,更追求事与事之间的无碍境界,意在为一切众生的解脱成佛提供理论与实践的支持,此与柏拉图沉浸于以现实之外的高度抽象理论来说明世界本质的做法,迥不相侔。

另一方面,“一即一切”、“一切即一”,是华严宗从一中具多、多中具一的思路中推导出来的,而此思路又可以由数学的原理得到体现。这一思想形成于智俨(602-668)的《华严一乘十玄门》,完善于法藏的《华严一乘教义分齐章》。在智俨看来,“一中具多”、“多中具一”的思想,可以由一到十的基本数来说明。譬如以“十”为圆满数以摄尽一切数,若以“一”为缘,一中即有十,此从“一”至“十”向上“顺数”,共有十个基本数。如没有“一”,也就没有“二”;若无“二”,也就没有“三”;没有“三”,也就没有“四”,其余五至十都可以依此类推,从而得出都是依一而存在的结论,因此,“一”里已经摄尽二至十的数目。

相反,如从“十”至“一”向下“逆数”,依十而有九,有八,有七,乃至有一,以缘起法的相互依存关系说,从九到一的数都涵摄于“十”里。这就是智俨所说:“一中即有十,所以一成故,二三四等,一切皆成也;若一住自性,十即不成;十若不成,一亦不成也。”^①“一”与“多”的关系,亦可依缘起的法则,推导出“一中具多”、“多中

^① 智俨《华严一乘十玄门》, T.45, 514b.

具一”的结论。

再说进一步说,“一即一切”、“一切即一”还可以一至十的数字来说明,以“一”为能缘起,可以构成“二”,以“二”为缘,可以构成“三”,但“二”相对于“一”来说,并不相同。不过这是“基数”(cardinal number)的理解,倘从“序数”(ordinal number)上看,“一”是第一个“一”,“二”是第二个“一”,“三”是第三个“一”,余此类推,从第四个“一”、第十个“一”以至于无穷,如此则“一”即“十”,依缘起说无一即无十。反过来,以“十”为基本数,向下逆数,亦可得到相同的结果,也就是十即一。^①由此,“一即一切,一切即一,圆融自在,无碍成耳”!^②

总之,法界缘起意在将人类理性的作用以及在作用中所展开出来的一切活动,渗透到每一事理的结构之中,在无限的时空交织之下,把形而上、形而下的各种相互分离隔阂的宇宙差别之相加以溶解,使之相互融合,形成交光互摄、不可分割的整体,呈现出圆融无碍的关系,从而在般若智慧观照下的森罗万象的一切诸法,均能相融相即,普遍含摄,使得千差万别的现象、形形色色的境界等都能彰显出无差别的真如理体,圆满具足,成就菩提道果,呈现万法同具而又交彻互融的事事无碍境界。此与柏拉图承继巴门尼德斯、苏格拉底(Sokrates, B. C. 468 - B. C. 400)原有的路子发展,将浩瀚的宇宙分为形而上、形而下的两极,并试图通过对精神世界中真、善、美三极的不懈追求,来完成两极世界的沟通,却始终未能成

① 方东美《华严宗哲学》下册,第455-458页。台湾黎明文化事业公司,1993。

② 法藏《华严—乘教义分齐章》卷四,T.45,505a。

功的努力，^① 形成鲜明的对照。

这是华严宗四种法界理论的总合，即所谓大小相融、一多无碍、主伴互摄，依正融通，乃至所有法界中个别抽象的事物，皆可涵摄圆融，没有任何障碍，展示自由自在、广大无垠的宇宙天地。这样，一切诸法，统摄融贯，形成相即相入、普遍和谐、圆融无碍的至极妙境。

① 柏拉图在《理想国》一书中避开经验、物理科学的材料，通过数理世界的途径去探究最高真理，并在其中运用概念到概念地逻辑推演，找到了永恒的数理法则（mathematic forms）；再综合古希腊毕达哥拉斯以来的数学成就，终于如愿以偿地发现了绝对的数学真理法则（forms of truth）；此后，柏拉图又跋涉在艺术的世界里，开拓出美的世界（参《对话录·餐宴篇》的描述），认识到美的绝对形式。他认为，世界上任何的美，只不过是绝对真实的美自体的影象，由于灵魂思慕的鼓舞，人才会去追求美的形相。在此基础上，柏拉图又上升到更高的道德世界的层面，提炼出善的法则（kind forms）。至此，他完成了精神世界的三极一真、善、美的探索。然而，这精神世界的三极与现实世界却是隔绝的，没有办法运用于日常世界中来。所以，在柏拉图的晚年，曾有将数理世界、艺术界和道德界三方面的绝对真、善、美统一连贯起来的愿望（此在他的第七、第十三封书札中有详细地表述），但直至逝世，这个愿望都未能实现。

第四章 另类缘起与大乘缘起说的本质

除上述赖耶缘起等几种缘起之外,还有代表大乘中观佛学的三论宗的“八不”缘起(或称“中道缘起”)。由于缘起法并“非我(指佛陀)所作,亦非余人作。然彼如来出世及未出世,法界常住。”^①此在中观学者看来,这是一种本来存在的特性,因而是“缘起故无自性,无自性故空”的存在状态。他们是以缘起说来体现其“性空”思想,所以“缘起性空”重在“性空”的阐述,缘起只起到辅助说明这一主旨的作用。性空虽不妨碍缘起,但从现有材料来看,龙树、提婆(Kaṇa - deva)并没有对缘起本身作过进一步深入的研究。而三论宗基本承袭印度中观学说的余绪,少有创新与发展,^②加上存世时间不长,值得论述的材料相对有限。更重要的是,其宗旨仍然落在“性空”上而没有对缘起作深入的展开,明显不同于上述诸种大乘缘起说,所以,作为另一类的缘起学说加以讨论。

此外,还有必要值得一提的是,大乘缘起说中的特例——密教的“六大(地、水、火、风、空、识)缘起”说。然而,由于“六大缘起”原义是说明六大(ṣaḍ - dhātu)的实体——种子字的,如“地大”(pṛthivī

① 《杂阿含经》卷十二,第298经,T.2,33b.

② 吉藏对中观学说的创新基本局限于“四重二谛”说(《大乘玄论》卷一,T.45,15)和对“八不”思想的改造(《中观论疏》卷一本,T.42,10),很少有其它的发展。

- dhātu)的种子字“阿(A)”字、“水大”(ap - dhātu)的种子字“噉(vd)”、“火大”(tejas - dhātu)的种子字是“啰(ra)”、“风大”(vāyu - dhātu)的种子字是“吽(hūṃ)”、“空大”(akasa - dhātu)的种子字是“咍(kha)”、“识大”(vijñāna - dhātu)则是具足其它五大特征的综合等等,仅说是构成有情、无情世间的基本要素,是遍满一切法界的,但并没有缘起宇宙万有的说法。至于将地、水、火、风、空、识等六大运用于缘起天地宇宙方面的解释,乃肇始于日本空海(774 - 835)的《即身成佛义》,^①以致形成缘起世界万物的思想理论来。由于这些内容在地域上已超出本文的研究范围,所以不便深论。

从原始佛教的业感缘起发展而来的大乘缘起说,无论是赖耶缘起、真如缘起,还是“一念三千”或法界缘起,没有例外,都是以人类心识活动的起灭来涵摄宇宙之间的万事万物的,并从个体生死的体验扩展至全体人生的觉悟;同时,以心识的染净来论说体性,而且即使是表达体性的终极概念也被深刻地赋予佛教修行实践活动中所显示的各种境界的丰富内涵,此乃诸种缘起学说的本质所在。也就是说,超越的形上学(transmetaphysica)与经验性的现实世界是紧密结合的。例如法界、真如之类,既具有哲学上终极概念的性质,又往往是修行者宗教行为实践所孜孜追求的理想境界。

近年来,佛学界随意引用“本体论”(ontology)学说解释缘起学说或者比附其它佛教义理的现象是极为普遍的,尤其是将“本体”一词用来比附“真如”或“实相”(dharmatā 或 bhūta - tathatā)之类具有终极性的概念的做法,更是随处可见,不遑列举。此与哲学界以“本体论”一词来套用中国哲学中的许多思想原理是相一致的。而大乘佛教的诸种缘起说相应地也被理解为是“本体”随缘生成现象

^① 详见空海《即身成佛义》,T. 77, 381 - 384.

世界之类，^①甚至还有提出“心性本体论”或“佛教本体哲学”的。^②如此移植是否与“本体论”的原义相符呢？的确有加以澄清的必要，以引起学界同仁对此问题的重视。

三论宗的“八不”缘起

三论宗的代表人物是吉藏(549-623)，而“八不”缘起，又称为中道(madhyamā - pratipad)缘起(pratitya - samutpāda)，则是他重点讨论的佛学问题之一。所谓八不，乃指印度龙树《中论》的开篇所说的：

不生亦不灭，不断亦不常，不一亦不异，不来亦不出。

对此，青目(Pingalanetra)《释论》是这样解释的：

……“生相”决定不可得，故不生；不灭者，若无生，何得有灭？以无生、无灭故，余事亦无。^③

而“生相”的不可得，在吉藏看来，是由于“万法皆是因缘，无有自性；以无自性，是故不生。”^④意思是说，宇宙万有不外乎是因缘(条件)聚合而生，展现在人们面前的只是万物的“假相”，并不存在能主宰自己的真实的“自性”(svabhāva, sva - lakṣaṇa)。因此，无论是

① 如圣严法师《印度佛教史》第六章《大众部及有部的教义》有“追究现象的根本，为本体论。大众部的本体论是无为法论”。……大众部则以为，“无为”“有生起万法的能力”云云。此书虽是法师早年的著作，却典型的反映出目前学界对这一问题的基本认识。追究这种现象的由来，主要是受日本京都学派(又名“西田学派”)的影响所致。

② 南怀瑾《楞严大义今释》，复旦大学出版社，2001，第2页。胡晓光《略论佛教本体哲学》，《法音》1996，第六期，第10页。

③ 《中论》卷一《观因缘品》第一，T.30, 1b.

④ 《中观论疏》卷一本，T.42, 6a.

生灭、断常还是一异、来出，都是因缘作用的结果，要想找到它们实在的“体相”是不可能的。而且，从生的角度来看，“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”^①如前所述，一切法不存在真实的自性，所以不可能“自生”，必待因缘而产生出来；既然自体中无自性(*asvabhāva*, *nihsvabhāvata*, *asvabhāvya*)，他体中同样也没有自性，所以也不可能从他而生。自、他都不能生，自然不存在“共生”的道理。

由此可知，大乘中观学派(*Mādhyamika*)无疑是以“一切法空”(*sarva-dharma-śūnyatā*)为“了义”的，否则，就是违背佛教根本精神的“邪见”(*mithyā-drṣṭi*)。但是，诸法的生起并不是没有原因(或条件)的，这些原因(或条件)也就是佛教所说的“四缘”——“因缘”(*hetu-pratyaya*)、“等无间缘”、“所缘缘”和“增上缘”。

以大乘佛教的原理来说，因缘是指一切有为法(*samskṛta-dharma*)中能直接产生自果的内在原因，如桃种能生出桃子、麦种能长出麦子一样。因缘分别包括“种子”和“现行”两部分。种子，指阿赖耶识中含藏的善、恶、无记(非善非恶)等一切法；此种子能于异时引生自类的种子——种子生种子，又能于同时生起自类之现行——种子生现行。现行，指眼、耳、鼻、舌、身、意、末那等七识的现行能熏成阿赖耶识中自类之种子——现行熏种子。

等无间缘，指心法、心所法的生起是由前念引生后念，并且念念相续，无有间隔。所缘缘，意谓当心、心所的对象成为心法、心所法产生的原因时，此对象即称为所缘缘。增上缘，系指除以上三缘之外的一切法生起的原因(或条件)。由此不难看出，增上缘所包含的范围非常宽泛，连印度部派佛教时期的“六因”(*ṣaḍ-hetavaḥ*)

① 《中论》卷一《观因缘品》第一，T.30,2b.

也统统纳入其中。^①

如果从一切有为法的生起与四缘之间的关系来说,凡是色法和一切种子的生起,只须依靠因缘、增上缘就能实现。这是因为色法和一切种子均不属于人的心法或心所法的范围,所以没有所缘缘;同时,色法和种子虽然类别众多,不可尽述,但是具体到某一色法或种子的生起不会出现前后等齐的现象,所以也没有等无间缘。惟有心法、心所法的生起,必须四缘全部具备才能生起。

若就缘起与四缘的关系而论,从认识方面入手,着重于主、客观交涉的因果规律的“五蕴”(pañca-skandha)、“十二处”(āyatana)、“十八界”(aṣṭādaśa dhātavaḥ)三科的“受用缘起”,^② 特别阐述等无间缘和所缘缘;业感缘起则主要是解释增上缘;分别自性缘起阐明因缘的性质与效用,这样四缘的意思也就基本概括无遗了。^③

由于一切诸法皆由众因缘聚合而生起,没有“自性”,因此可以归结为“空”(sunya),也就是龙树所说“未曾有一法,不从因缘生,是故一切法,无不是空者”!^④并有“十八空”(athadaśa-sūnyatāḥ)、“二十空”、“毕竟空”(atyanta-sūnyatā)之说。一切法是如此,对人类来说,自然也不可能例外,如吉藏所说:

以生死、涅槃、凡圣、解惑,皆是假名相待,无有自性,
称为因緣。^⑤

① 据《俱舍论》卷六、《发智论》卷一等记载,将一切法的因分为六种:能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因和异熟因。

② 六人,指眼、耳、鼻、舌、身、意六根,称为内六人;色、声、香、味、触、法六尘,称为外六人。二者合称十二人。六根、六尘相互涉入而生六识:眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。三者合称为十八界。这是原始佛教时期对人和外境所分的科目。

③ 唐译《摄大乘论本》卷一《所知依分》, T. 31, 134c-135b.

④ 《中论》卷四《观四谛品》第二四, T. 30, 33.

⑤ 《中观论疏》卷一本, T. 42, 5.

本来,按照部派佛教的解释,一切有为法才是因缘所生,而“涅槃”属于无为法,并非因缘所生,吉藏为什么说也是因缘所生呢?实际上,吉藏还是根据龙树的意思说的。原来,在中观学派那里,三界的万有无非是“一切皆空”!如龙树说:“涅槃与世间,无有少分别;世间与涅槃,无有少分别。”^①既然“涅槃”等同于“世间”,而世间无疑是缘生的,缘生即表现为“假相”,假相就是“空”,涅槃自然也等于“空”何况是缘生!吉藏的理解并没有偏离中观的轨道。

在吉藏眼里,万象森罗的世界都是由众多因缘的“假相”所组成的,均属于没有“自性”的虚妄的所在,它们终究是“毕竟空”(atyanta - śūnyatā),如“水中月”、“镜中花”一般如幻(māyā)如化(nimitta)!那里存在实有的“自性”呢?惟有认识到一切均以般若(prajñāna)为先导,才能体悟法性,最终得无生法忍(anutpattika - dharma - kṣānti)而成就无上道果。

缘起说中不存在“本体论”

“本体论”一说,源自希腊文 logos(理论)ont(“是”或“存在”),严格地说,应译为“是论”或“存在论”。^②十八世纪德国哲学家沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754),对此也有过明确的定义,^③并为哲学界所认可,其中包括英国《不列颠百科全书》、《美国大百科全书》

① 《中论·观涅槃品第二十五》,金陵刻经处本,第二十九页。

② (英)尼古拉斯·布宁、余纪元编著《西方哲学英汉对照辞典》,第708页,人民出版社,2001。

③ C. 沃尔夫说:“本体论,论述各种抽象的、完全普遍的哲学范畴,如‘有’以及‘有’之成为‘一’和‘善’,在这个抽象的形而上学中进一步产生偶性、实体、因果、现象等范畴。”(Hegel; Lecture on the History of Philosophy, Vol. III. Pp353, London, 1924. 贺麟、王太庆译《哲学史讲演录》第四卷,第189页,商务印书馆,1978)

有关“本体论”的条目也都提到他的定义并作出解释,再结合其他西方哲学家对“本体论”定义的理解来看,本体论,从本质上说是与经验世界相分离或先于经验而独立存在的原理系统。^①其主要特征表现为“纯粹概念的推论”。^②

显然,以心识的起灭来回答宇宙人生根源的大乘缘起说根本不同于西方哲学里那种纯粹本体论体系的理论架构,而是一套自成独特而完整的学说体系。《阿含经》从“业感缘起”说到缘起寂灭;法相唯识学从“依他起”的因果事实说起,认为只有远离“遍计所执”才能证入“圆成实性”;而中观论者又从缘起的虚假无自性而显空性,无不以缘起的宇宙万象,无论是作为主体的“正报”还是作为外在环境的“依报”,都归结于心灵(种子)的变现——“三界唯心”或“万法唯识”。这是大乘佛教所共许的本质特征,十分鲜明。

不独如此,佛教各宗各派也都毫无例外地否定现实世界,强调超越现象的重要性,但同时,又格外重视这种超越的实现必须满足两个条件:一是自身的生死解脱必须在现实的生活中完成;二是抛弃诉诸于理性(rational)的思维方式,即逻辑推理(reason)的形式,而代之以静观默察、细心体悟的经验工夫。此与西方“本体论”作为纯粹的哲学原理,所具有的逻辑的、非经验性的本质特征属于完全不同的理论系统,明显不存在实质性的内在关联。^③

所以,佛学理论中并没有西方哲学里那种纯粹的“本体论”学说,也不同于西方“宇宙论”的思想,在没有充分了解“本体论”的内

① 俞宣孟《本体论研究》第一章《本体论概述》,上海人民出版社,1999,第27页。

② Immanuel Kant: Critique of Pure Reason, trans. by F. Max Müller, pp. 397/405 - 406, Anchor Books, New York, 1966. 蓝公武译《纯粹理性批判》,商务印书馆,1960,第426、435页。同时,参阅俞宣孟《本体论研究》第402-410页对这一问题的论述。

③ 牟宗三在《中国哲学十九讲》中曾提到过“佛教是不讲本体的”话,(上海古籍出版社,1997,第253页)可惜他没有展开,既未说明理由,也没有提供具体的论据。

在含义是否适合佛教的语义语境之前,而轻率地使用这个词来解释佛学的专门术语,文字上虽说得头头是道,实际上似是而非,与佛学本义相去甚远,出现这种现象的原因在于,未能真正领会“本体论”的含义与特征以及它所适用的范围,同时又与“宇宙论”相混淆的结果。

毫无疑问,佛学是十分复杂而且又是多向度的,但是,在东、西方哲学之间二者的差异则是主要的。虽然在某些有关同一问题的思考,或许会有相同(或类似)思想的出现,这是人类思维所具有的某些规律性使然,并不奇怪。只是这些相同或相似之处尚不足以达到在整个哲学层面上基本认同的程度。

也许有人会说,自海德格尔(Martin Heidegger, 1889-1976)以来,关于“本体论”在西方有多种不同的理解,不足以认定“本体论”只有逻辑推论一种解释。的确,近代以来,关于本体论的提法已出现许多种表达方式,如海德格尔、^①卢卡奇的说法,^②还有美国哲学家蒯因关于理解为何物存在问题的讨论、豪尔(David L. Hall)对本体论的研究等,^③他们似乎有以将“存在”(existence)作为本体论的研究对象的共同倾向。^④与传统“本体论”有诸多不同之处。也许正是在此意义上,日本京都学派(又名“西田学派”)运用本体论

① 海德格尔《存在与时间》(Being and Time)一书所论述的“基本本体论”(fundamental ontology)与传统本体论有着本质的区别,它是有关分析人自身的生存状态的学说,因而也被称之为“本体论的存在主义。”

② 卢卡奇有“关于社会存在的本体论”,从名称即可看出是讨论社会存在的,与传统本体论关系不大,而且其本体论的使用也存在问题。参阅卢卡奇著、白锡堃译《关于社会存在的本体论》的序言,重庆出版社,1993。

③ David L. Hall and Roger T. Ames: Understanding Order: The Chinese Perspective, cf. From Africa to Zen, Rober C. Solomon and Kathleen M. Higgins ed. pp. 6, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1993.

④ 俞宣孟《本体论研究》第21-22页。

作佛学与西方哲学的比较研究,如阿部所著《禅与西方思想》(Zen and West Thought)就是明显的例子。但是,这么做极容易使人误以为佛学中存在与“本体论”同样或类似的学说。在“本体论”的传统定义没有被彻底改变以前,或者在引用“本体论”一词时没有予以明确界定的话,这种比较研究的误导性是非常有害的。

佛学界目前对“本体论”概念的使用基本局限于传统领域的含义,也就是说,利用“本体论”来诠释大乘佛教的缘起说,阐述宇宙人生的来源等问题,而这些内容又恰恰属于西方哲学中“宇宙论”所讨论的范围。佛学界对西方哲学不甚了然,是不争的事实,而哲学界对“宇宙论”、“本体论”的彼此不分家,也不是什么新鲜事。因此,在这种双重误解的情形之下,对“本体论”的曲解,也就成为不可避免的了。关于这一问题的详细论证,可参阅本书附录《佛学理论中有“本体论”学说吗?》一文,此不赘述。

中

篇

关于成佛的根本依据

——众生佛性的有无之争议

佛教的理想人格——成佛之实现，除了仰仗释迦牟尼佛榜样的力量之外，还必须具有根本性的理论依据的支持，否则，“去圣时遥，人根陋劣，”众生成佛的信心(*śraddha*)与希望仍将流于空言。同时，要想赢得最大限度的有情众生的清净信仰(*adhimukti*)，除了使他们能够认识到一切众生(包括人类在内的六道众生)都有佛性之外，也还必须保证这种承诺的有效性，也就是说，除了那些佛教先进分子——菩萨、阿罗汉、高僧、比

丘(bhikṣu)、比丘尼(bhikṣuṇī)等的身体力行之外,还应当将他们自身宝贵的实践经验结合相关的教理教义阐发出来,以供教化对象作为修行时的参照,以取得正确的信解(bhakti)。

然而,随着释迦牟尼佛的入般涅槃和大拘絺罗(Māhakausthila)、大迦旃延(Mahākātyāyana)、富楼那(Pūrṇamaitrāyaṇīputra)、阿难(Ānanda)等能领导僧伦、弘化一方的大弟子的相继入灭,正如世亲所说的那样“大师(佛)世眼久已闭,堪为证者多散灭。”这种情形的出现,使得成就圣道承诺的有效性在人们的心目中变得越来越脆弱:不但成佛者、十地菩萨难以见到,连获得罗汉果位也随着时间的推移逐步递减,由此,不能不引起佛教僧伽内部对于“一切众生皆有佛性,皆能成佛”(“一性皆成”)之说的疑惑。因为现实的情形是,修行者与成道者比例的过于悬殊,使人们不得不承认人与人之间所存在的差异,无论是先天的还是后天的。这样,印度四种姓制度的阴影又开始影响到僧团里面来。先是有不能成佛的“一阐提”(icchantika, ecchantika)说的出现,后渐渐引申出菩萨(Bodhisattva)、声闻(śrāvaka)、缘觉(或独觉)、不定、无性有情等完整的“五种姓说”。显然,这是对“一性皆成”说由怀疑到逐步否定的过程。

“五种姓说”出笼后,在印度佛教界曾有过反响,但与在中土所引起的激烈争论相比,几乎微不足道。因为种姓制度在印度有着广泛而深入的影响,有足够深厚的社会基础承载“五种姓说”的存在,也因此在中土盛行不衰的四十卷本的《大般涅槃经》在天竺并没有广为流传。这是由中、印两国思想文化背景很不相同的因素所决定的。

由于众生佛性有无的问题早在南北朝时期佛教界已达成“一切众生,悉有佛性”的共识,本无继续讨论的必要。但因为玄奘译

传唯识学经论,宣扬的“五种姓说”与原先的共识相悖,所以,又引起新一轮的争辩。中土虽与天竺一样有着极不平等的历史,所幸的是,国人却都有唯圣人之言是听的传统,而且深信不疑。先秦孟子(约公元前 372—289)说过:“人人皆可为尧舜”,国人便奉若神明,因为有这样的社会思想文化的牢固基础,以至于能够全盘接受“一性皆成说”的观点,而对于“五种姓说”却不置可否。

事实上,“五种姓说”早在玄奘回国之前已经注定了它失败的命运(niyati),因为它不合国情,这一点玄奘心里也是清楚的。也许,他不过是想把它原原本本地介绍到中国来,让国人了解印度佛教史上还曾出现过这种在我们看来是非常特别的说法,也为完成乃师戒贤(Silabhadra, 约六、七世纪间)的嘱咐吧?

第五章 “一性皆成”与“五姓各别”

“一切众生，悉有佛性”的观点，在南北朝经过一番激烈的争论之后，因为四十卷本《大般涅槃经》的传入，佛教内部各学派之间也随之统一了认识，完全赞成“一性皆成”的主张，很少有人依然怀疑这种说法的正确性，争论也随之偃旗息鼓。因而唐代贞观年间，玄奘在归国前夕，就是否要宣说“五姓各别”的教义，曾有过踌躇。^①返回长安后，他得到朝廷的庇护，译出《瑜伽师地论》(Yoga - cāra - bhūmi - śāstra) 100 卷等一批印度的唯识学典籍，尤其是译出《成唯识论》，以护法的学说为主，杂糅十家有关的注释，代表那烂陀寺(Nālandā)戒贤一系，集当时唯识学之大成，而荣获唐太宗御撰《大唐三藏圣教序》的褒扬，新译经论也颁行雍、洛、并、兖、相、荆、扬、凉、益等全国九州“展转流通”，玄奘在佛教界实际的领袖地位得以确立，^② 别具一格的“五姓各别”说始为世人所闻，并因官方的支持而顺利地流传开来。

然而，对于已习惯于“一性皆成”思想的中土佛教界来说，现在

① 据道伦《瑜伽论记》所说，玄奘回国之前，印度一些大德规劝他不要宣扬“无性”一说，因为不容易取信于人。受到乃师戒贤的斥责。因而，玄奘回国后，遵从其师的意见，忠实地传达了五种姓的学说。

② 《大慈恩寺三藏法师传》卷六《大唐三藏圣教序》中“有玄奘法师者，法门之领袖也”之语(中华书局点校本，第142页，1983)，明显是钦定玄奘为佛门领袖。

要重新接受“五种姓”的主张,难度可想而知的。由于事关佛教生死解脱的根本问题,争论自然不可避免地泛滥开来。

“五种姓”说的渊源

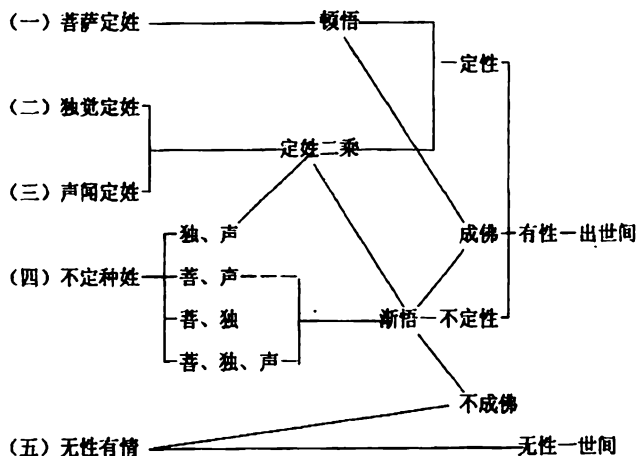
所谓五种姓(*pañca - gotrāṇi*),又称为五种种性、五性、五种乘性等,是唯识学中的重要内容。乃指如来种性(*tathāgatayanabhi - gotra*)、独觉定性(*pratyekabuddhayauabhi - gotra*)、声闻定性(*śrāvakayānābhi - gotra*)、不定种性(*aniyataikatara - gotra*)和无性(*a - gotra*)有情。种姓(*gotra*),又作种性,^①是指种子的性分。其中如来定性,指能观照人、法二空,获得大圆镜智(*adarsa - jñāna*)、平等性智(*śamatā - jñāna*)、妙观察智(*pratyavekṣāṇā - jñāna*)和成所作智(*krtyānaśṭhāna - jñāna*)四种佛陀才具有的智慧,因此,含有成佛的无漏种子;声闻、独觉定性则具有悟得一分人空的无漏种子,而能证得声闻、独觉的果位;不定种性,是具有菩萨、声闻、独觉三乘无漏种子,由于修证实践的不同,而有相应的果位;^②无性有情,因其本性中不具备清净的无漏种子,所以永远不得成佛。

在五姓中,定性菩萨及不定性中具有佛果者,因为本有佛之种

① 据窥基《成唯识论述记》卷九末所说:“性者体也,姓者类也,谓本性来住此菩萨种子姓类差别。”(T.43, 536a)以论述性与姓的差异,但在实际使用中常有混用的情形出现,以《大正藏》中的《瑜伽师地论》为例,其中声闻地“种姓”的“姓”,明本《大藏经》作“性”(T.30, 395)又,在菩萨地处的“本性住种姓”的“性”,宋本、元本藏经及日本宫内省图书寮本、正仓院圣读藏本均作“姓”(T.30, 478)。

② 指具有二种或三种无漏种子者,由于本有无漏种子的差别,而于三乘种性尚未决定其类别。这种情形可以分为四种:(1)菩萨、声闻二性不定——具有佛果、阿罗汉果等二种子者;(2)菩萨、独觉二性不定——具有佛果、辟支佛果二种子者;(3)声闻、独觉二性不定——具有阿罗汉果、辟支佛果二种子者;(4)声闻、独觉、菩萨不定——具有阿罗汉果、辟支佛果、佛果三种子者。

子,所以肯定能成佛,称为“二有”;定性声闻、定性缘觉和无性三种种姓,由于先天没有佛的种子,毕竟不能成佛,成为“二无”。“五种姓”成佛、不成佛之间的相互关系,可见下表:



从五种姓说的系统性和严密程度可知,它是经过深度的发展和精心的编排的,应该说在印度具有广泛的社会基础,因为五种姓说的产生与印度起源于远古的种姓制度密切相关。

印度自古以来,先后遭受阿拉伯人、土耳其人、鞑靼人和莫卧儿人的入侵。每一次入侵都给印度带来沉重的社会灾难。虽然,野蛮的征服者后来都被具有较高文明的当地居民所同化,但是在征服者与当地民族之间所产生的不平等现象,却日久成习,加上社会分工的不同,终于逐渐凝固定型,在吠陀时代(Veda Times)形成独特的四种姓差别的制度,并用经典形式——即《摩奴法典》

(Manu - smṛiti)——肯定下来,^① 他如, 四种《吠陀经》(Veda sūtra)——《梨俱吠陀》(Rg - veda)、《沙摩吠陀》(Sāma - veda)、《夜柔吠陀》(Yajur - veda)、《阿达婆吠陀》(Atharva - veda)及《奥义书》(Upaniṣad)等多有不同程度地宣扬四种姓制度的主张,因而得到整个社会的广泛认可,成为印度人们社会生活中视为合理的根本制度。此四种姓为:掌握对神灵思想文化解释权的婆罗门(brāhmaṇa)种姓、执掌世俗国家政权的刹帝利(kṣatriya)种姓、从事工商业的吠舍(vaiśya)和沦为奴隶的首陀罗(sūdra)种姓。因而不同血统、不同种姓的人,在社会上具有不同的地位,尊卑有序,上下有别,永远存在,不可变更。

这种在长期的历史进程中形成的种姓制度,是极端不合理的。此也是促成释迦牟尼出家寻求真理的动力之一。佛陀成道之后,竭力主张四姓一律平等,并顶住巨大的社会压力,在僧团内部作为一项重要的制度加以实施。他说:

四种姓者,皆悉平等,无有胜如差别之异。^②

《增一阿含经》也有“四河入海,无复河名,四姓为沙门,皆称释种”之说。^③ 在僧团内部没有高低贵贱之分,连佛陀自己也在僧数,唯尊戒腊(受具足戒以后的年数)长者为长老,过着“六和无诤”的集

① 《摩奴法典》,乃古代印度婆罗门较的法典。该法典以《摩奴法经》(Mānava - dharma - sūtra)为基础修订而成。为印度最古之法典,编成年代约为公元前二世纪至公元二世纪之间。全书共十二章,二千六百八十五偈,主要内容为吠陀习俗、惯例与说教之法律条文。该法典不独为古来印度人民的生活准则,而且影响很大,缅甸的佛教法典(Dhammasattham)、暹罗法典即依此法典编成,据说,爪哇也有摩奴法典,且至今亦有应用。

② 《杂阿含经》卷二十, T. 2, 142b.

③ 转引自慧皎《高僧传》卷五《道安传》,《高僧传合集》,上海古籍出版社,1991,第32页。

体生活,首陀罗出身的比丘与婆罗门种姓的比丘一样享有平等的权利。僧团内部的大事,均须经大众共同商议解决。由此可见,佛陀可以称得上是世界上第一位具有民主平等意识的宗教家。

然而,根深蒂固的种姓观念,不是在短时间内可以消除的,加上在佛法的熏习与修行上,各人由于家庭出身、教育环境、思想文化背景等的差异,其成就也因此而有区别,比如,弟子们向佛陀学习,精进用功,有的成为须陀洹(srota - āpanna),^① 有的成为阿那含(anāgāmin),^② 也有的成为阿罗汉,甚至还有的一生没有任何成就。对于这种高低不同的现象的解释,人们自然会联想到种姓方面的原因,种姓的概念被应用到教义里面来,说明修证上的层次区分,也是顺理成章的事。

早在《阿含经》里已出现“声闻乘”、“辟支佛乘”及“佛乘”“三乘之道”的说法。^③至部派佛教时期,说一切有部遂提出三乘种姓的差别,如《大毗婆沙论》卷五即认为“佛种姓是上品,独觉种姓是中品,声闻种姓是下品。”^④接着,又有了“转根”的观念:“转声闻暖种姓起独觉暖种姓,转声闻独觉种暖姓起佛暖种性根。”^⑤应该说“转根”观念的出世,已隐含有“种姓”“不定”的意义,成为后世“五种姓”说中“不定种姓”的推出,埋下了“伏笔”。

因此,殆及《大般若经》时代,“三乘”与“不定”之说便已成为非常流行的概念。其中说:

若有情类,于声闻乘性决定者,闻此法已,速能证得

① 须陀洹,声闻乘四果之一。指断尽“见惑”所得的果位。

② 阿那含,声闻四果之一。指已断尽欲界九品之惑,不再来欲界受生。

③ 《增一阿含经》卷四十五,T.2, 792b.

④ 《大毗婆沙论》卷五,

⑤ 《大毗婆沙论》卷六十八,T.27, 351c-352a.

自无漏地；于独觉乘性决定者，闻此法已，速依自乘而得出离；于无上乘性决定者，闻此法已，速证无上正等菩提。若有情类，虽未已入正性离生，而于三乘不定性者，闻此法已，皆发无上正等觉心。^①

引文中的“决定”二者，值得留意。这种说法在一定程度上肯定了“种姓”的不可更易性，如此绝对的态度，似乎也是由说一切有部的说法发展而来。有部论师以为“退法性学不成就余二乘性学诸根，乃至声闻乘性学不成就余二乘学诸根”。^②这不是明显有“三乘决定”的意味吗？

由此可见，一种观念的形成，都有一个缓慢渐进的过程，不可能一蹴而就。而在这渐进的过程当中，某种尚不成熟的观念，既有其前导，也有其后续。“一阐提”说的问世，便是这样的典型例子。

“一阐提”名字之初见，是《央掘摩罗经》，乃指邪定者。而至东晋时代法显（约 337 - 422）所译的六卷《泥洹经》关于“一阐提”的定义，一经之中已有许多种的说法。仅有一点似乎是比较一致的，即没有成佛的种姓。这或许是与早于此经的《胜鬘经》中一类“无闻非法”众生的说法有关，此经特别强调此类众生远“离善知识”，不求上进，因而只能“以人天善根而成熟之”。^③是没有“三乘种姓”的一类众生，成为“一阐提”说的先声。

“一阐提”也就是“无种姓”的代名词。这样，等到《楞伽经》的时候，完整的“五种姓”说终于成熟起来。如此经卷二说：

有五种种姓。何等为五？谓声闻乘种姓，缘觉乘种

① 《大般若经》卷五百九十三，T.7, 1066a.

② 《毗婆沙论》卷一百四十四，T.27, 738b.

③ 《胜鬘经·摄受章》，T.12, 218b.

姓,如来乘种姓,不定种姓,无种姓。^①

不过,决定五姓说的最终确立与论证,却是由唯识学的根本经论——《解深密经》(Saṃdhinimocana - sūtra)与《瑜伽师地论》来完成的。

“一性皆成”与“五姓各别”的经论依据

无论是坚持“一性皆成”的人还是鼓吹“五姓各别”者,都有各自充分的经典依据,这是学界众所周知的事实。“一性皆成”,乃指“一切众生,悉有佛性”,只要经过适当的修习,都有成佛的可能。其依据极为明确,双方争论中引用高频率最高的,主要是《大般涅槃经》所说:

一切众生,悉有佛性,佛法众生,无有差别。^②

一切众生,悉有佛性,如来常住,无有变易。^③

还有《法华经》所谓“惟有一乘法,无二亦无三。”^④还有“阐提成佛”之类,语气极其肯定,不容有任何其它存疑的解释。

与此相对,“五姓各别”的依据似乎更多,如《解深密经》对“决定声闻种姓”和“不定声闻种姓”作有更为特别的说明:

若一向趣寂声闻种性补特伽罗,虽蒙诸佛施設种种勇猛加行、方便化导,终不能令当坐道场,证得阿耨多罗三藐三菩提。何以故?由彼本来惟有以下劣种性故,一向

① 《楞伽经》卷二, T. 16, 597a - b.

② 《大般涅槃经》卷二十一, T. 12, 487a.

③ 同上,卷二十七, T. 12, 522c.

④ 《法华经·方便品》, T. 9, 7b.

慈悲薄弱故，一向怖畏众苦故。由彼一向慈悲薄弱，是故一向弃背利益诸众生事；由彼一向怖畏众苦，是故一向弃背发起诸行所作。我终不说一向弃背利益众生事者，一向弃背发起诸行所作者，当坐道场，能得阿耨多罗三藐三菩提。是故说彼名为一向趣寂声闻。

若回向菩提声闻种性补特伽罗，我亦异门说为菩萨。何以故？彼既解脱烦恼障已，若蒙诸佛等觉悟时，于所知障，其心亦可当得解脱，由彼最初为自利益，修行加行，脱烦恼障，是故如来施設彼为声闻种性。^①

此为决定、不定二种声闻所作之详尽地阐述，后来世亲《显扬圣教论》的“趣寂灭”、“趣菩提”二种声闻之说，即本此说（cf. T. 31, 560a）。而《瑜伽师地论》卷八十所立四种声闻：“变化”、“增上慢”、“回向菩提”、“一向趣寂”（cf. T. 30, 744a）以及《法华论》所说“决定”、“增上慢”、“退菩提心”、“应化”四种声闻（cf. T. 26, 9a），则是对《解深密经》所言“决定”、“不定”二种声闻的进一步分析与发展。

至于《瑜伽师地论》，则对“五姓各别”中最具争议的“无种性”之说，开列数番往返问答的形式以确定其存在的合理性。^②这是该论对前面第二十一卷中提出的六种“无般涅槃法补特伽罗”之相所作的总体说明。所谓无般涅槃法补特伽罗，是指不住种姓者、无种姓者与无姓者三种不能成佛的人。其本身所存在的六种相状分别为：

（1）对于“我”（ātman）的执著遍于一切种，永久系缚，追逐第八识（阿赖耶识），并且坚固依附，以致一切诸佛都不能相救。

（2）即使听过无数有关生死的过失与称颂涅槃的功德，也决

① 《解深密经》卷二，T. 16, 695a - b.

② 《瑜伽师地论》卷六十七，T. 30, 669b - 670a.

不可能使其厌离生死、欣乐涅槃。这也就是“断善阐提”。

(3) 本性中没有惭愧心,喜欢做过多的恶业,而且不知悔过等。

(4) 即便为之宣说“四谛法”(catvāri – satya)等美妙殊胜、易于了解的佛法教义,也不能使其稍微发心,产生信解,更不愿为他人牺牲奉献。

(5) 虽已出家但系出于无奈(如为国王或狂贼或债主所逼迫,或不耐生活之苦等),非为自愿求解脱。因此,不修梵行,是为伪沙门(sramana)。

(6) 能做若干善事,但目的是为求得诸有(指二十五有中的“迷境”),或后世殊胜的果报,或者财宝。^①

在五姓说中,决定声闻、无种姓二说是显示印度唯识学特色的根本支柱。总括唯识学关于“五姓说”的经论依据,主要有十种之多。其中大乘经有六种:《大般若经》、《解深密经》、《楞伽经》、《菩萨地持经》、《称赞大乘功德经》、《胜鬘经》;大乘论典有四种:《瑜伽师地论》、《大乘庄严经论》、《佛地经论》、《佛性论》。^② 如下表所示:

大乘经“五姓说”依据表

大般若经	解深密经	楞伽经	菩萨地持经	大乘功德经	胜鬘经
声闻乘种姓决定者	声闻种姓	声闻乘性	声闻乘	声闻乘	草木(声闻乘)

① 参阅《瑜伽师地论》卷二十一, T. 30, 397c – 398b.

② 若需了解详细情形,可分别参阅 T. 7, 1066a/T. 16, 695a/ T. 16, 526c/ T. 30, 900a/ T. 17, 911b/ T. 12, 218b 以及 T. 30, 496c/ T. 31, 594a/ T. 26, 298a/ T. 31, 807b – c. 兹不具列。

独觉乘种姓决定者	独觉种姓	辟支佛乘性	缘觉乘	独觉乘	诸山(缘觉乘)
无上乘种姓决定者	如来种姓	如来乘性	无上大乘	无上乘	大海(菩萨乘)
三乘性不定者	一向趣寂声闻	不定乘性	无种性者	人天乘	众生(人天乘)
	回向菩提声闻	无性		种种乘	

大乘论典“五姓说”依据表

瑜伽师地论	大乘庄严经论	佛地经论	佛性论
声闻种姓	声闻定姓	声闻种性	菩萨
独觉种姓	缘觉定姓	独觉种性	罗汉
佛种姓	菩萨定姓	如来种性	有学
无种姓	不定姓	不定种性	凡夫
	无姓	无有出世功德性	

在上述二表中,相当完整地阐述“五姓各别”者,唯一经(《楞伽经》)二论(《大乘庄严经论》、《佛地经论》)。《称赞大乘功德经》虽有“五乘”之说,却没有“不定乘性”和“无性有情”的名目,《解深密经》虽有五种种姓的开列,但“声闻种姓”却占去三个,而且“一向趣寂声闻”与“回向菩提声闻”明显是由“声闻种姓”分拆而来的。

至于《胜鬘经》所立四说(草木、诸山、大海、众生)与《佛性论》所列菩萨、罗汉、有学、凡夫四种,前者基本是譬喻,后者似乎更注重修行者在成道果位上的差别。然而,考虑到“五姓”的分类,重在种姓上的差异,而不在数量的多寡,因而一并罗列于此,以示公正客观。

其实,属于“一性皆成”的如来藏(佛性)系统的许多经典对于种姓的不同,多少还是承认的,如《大般涅槃经》之类的“一阐提”、

《法华经》所说“三草二木”的譬喻等。^①关键点在于“成佛”、“不成佛”的态度有着截然不同的区别。因此,持“一性皆成”说者与崇尚“五姓各别”观点的人相互争论的焦点,便集中于“决定声闻”、“无种姓”这两类种姓的是否能像其他种姓的众生一样成佛的问题上。

双方争论的主要内容

玄奘译传“五种姓”之说后,在中土佛教界引起轩然大波。曾在译场内担任“证义”一职的灵润,是一位“名厉河北,誉满京师”的高僧,^②禅功极深,更是研究《大般涅槃经》的翘楚,一生宣讲此经七十余遍,其态度偏于“一性皆成”说是不言自明的。

在译场中,一见“五种姓”之说,灵润便极为反感,当即撰写文章,辨析新翻《瑜伽师地论》等论典与以往旧译经论相违背的地方,指出十四门不同之义。其中前四门是论辩的重点所在:

(1) 新译谓众生界中有一分“无性有情”的存在,而旧译则谓“一切众生,悉有佛性”,皆能成佛。

(2) 新译谓二乘之人入“无余涅槃”,因而永不归入于大乘,旧译则说声闻、缘觉无余还生,终究必回入于大乘。

(3) 不定性众生回向大乘,在新译则谓于分段身增寿变易,以行菩萨道;旧译则谓分段身尽,而别生变易之身。

① 三草二木,指以草木的大小比喻根性不同。三草,指小药草、中药草、大药草;二木,即小树、大树。《法华经·药草喻品》说:“或处人天、转轮圣王、释梵诸王,是小药草;知无漏法,能得涅槃,起六神通及得三命,独处山林,常行禅定,得缘觉证,是中药草;求世尊处,我当作佛,行精进定,是上药草。又诸佛子,专心佛道,常行慈悲,自知作佛,决定无疑,是名小树;安住神通,转不退轮,无量亿百千众生,如是菩萨,名为大树。”(T.9, 20a)

② 《续高僧传》卷十五,《高僧传合集》,上海古籍出版社,1991,第224页。

(4) 对于“三乘种姓”之说,新译谓是“法尔本有”,而旧译则谓系因缘所生。^①

引文中有不少佛学的专门术语,为节省篇幅,除非有必要,一般不作解释。唯最后一条中的“法尔本有”,指的是先天就有的;因缘所生,则明显是后天才产生的。灵润以“五种姓”之说与旧译经论相悖为根据,不惜笔墨,凸显“一性皆成”之殊胜。

玄奘弟子神泰也担任过译场证义,他针对灵润的非难,也撰写一卷章与之辩论,维护“五种姓说”的正统性。接着,新罗国僧义荣又撰文攻击神泰,支持灵润的观点,争论进一步扩大。三人的原著久已失传,但在日僧最澄(767-822)所著《法华秀句》里可以看出三人的基本思想;义荣的主张则在日僧源信(941-1017)的《一乘要诀》中亦可略见一二。

为宣扬独得的“五姓宗法”,^②窥基分别撰写了《成唯识论述记》、《成唯识论掌中枢要》、《大乘法苑义林章》等,以后又写成《法华玄赞》,从多方面阐述法相宗的教义特色。特别是《唯识枢要》一书会通各种经论,对“无性有情”说的论述尤多。

① 转引自梅光羲《相宗新旧两译不同论》(金陵刻经处本)第六-七页。其余第五-十四门不同之义分别为:“五者,佛果之事,新译则谓理智各别,旧译则谓理智不二。六者,须陀洹之所断,新译谓唯断分别起之身见,旧译则谓亦断俱生之身见。七者,五法之事,新译谓五法不摄遍计所执,又谓正智摄于依他起性;旧译则谓五法应摄遍计所执,正智应通于依他与圆成。八者,新译谓十二处、十八界摄法已尽,旧译则谓真如不摄于处、界之中。九者,新译于十二因缘说为二世一重,而旧译则说三世两重。十者,新译但谈有作四谛,不谈无作四谛;旧译则谈无作四谛。十一者,新译谓心所法在大乘则于心王外,别立心所法,小乘则无之;旧译则谓大小乘皆同,无有区别。十二者,新译谓心王、心所同一所缘,不同一行相;旧译谓心王、心所同一所缘,同一行相。十三者,三无性观之事,新译唯遮遍计所执,旧译则遍计所执及依他起悉皆遮之。十四者,新译谓八个识及其相应之心所皆有四分,皆能观相分,皆是缘起之本;旧译则以缘起之本限于第八识。”

② 赞宁《宋高僧传》卷四《窥基传》载,玄奘曾对窥基说:“五姓宗法,唯汝流通。”

此书依据十卷本《楞伽经》和《大乘庄严经论》以为说，分“无种姓”人为三类：断善、大悲、无性三种阐提。其中第一、二类通“一阐底迦”与“阿阐底迦(icchantika)”第三即为“阿颠底迦”——无姓有情。同时，《唯识枢要》又对这三种人的区分作了说明：(1)因成果不成，谓大悲阐提。(2)果成因不成，谓有性断善阐提。(3)因果俱不成，谓无性阐提、二乘定性。^①

大悲阐提——菩萨，由于慈悲心的激发，为度脱众生，在果位上虽不成佛，而其因位却保留着证成正觉的可能性；断除了善根的有性阐提，在因位上虽未成佛，但若遇殊胜因缘，善根得以相续之后，果位还是能够成佛的；惟有毕竟无性——无性阐提和二乘定性一类众生，由于天生定性，所以无论因位、果位一概不能修成无上正等正觉。

同时，窥基还列举《善戒经》、《法华经》、《大般若经》、《楞伽经》、《胜鬘经》、《摄大乘论》、《瑜伽师地论》等经论所说为根据，又特地列出因明(Hetu-vidyā)的三支比量(anumāna-pramāṇa)，来证明毕竟无性的确然存在。此外，又引证《华严经》等数种经论以确立二乘定性绝对是有的。^②

运用因明手法，窥基建立了二种量，^③ 反击“一性皆成”者的批评，为“五种姓”的差别辩护：

有无二性，俱圣所说，更有何故，乍许有姓，不许无姓？三乘众生，皆乘所被，更有何由，乍许大乘定性，不许

① 《唯识枢要》卷上本，T.43，611a。

② 《唯识枢要》卷上本，T.43，611b-612b。

③ 他所立的二种量为：(1)二乘之果，应有定性，乘所被故，如大乘者。(2)所说无性，决定应有，有无二性，随一摄故，如有性者。所说无姓，决定应有，圣所说故，如说有性。

二乘定性？此等教理，皆如磐石，谁人得动？若以《法华》等“皆成”说，为其证者，我以《深密》等“五姓”说，为其诚证。若以《法华》“开三显一”，为其由者，我以《深密》“会一立五”，为其所由。……何况《法华》虽会三乘，未会“五姓”，《深密》分明和会一乘；《法华》未说大乘性相，《深密》说回向菩萨、声闻成佛。两教隐显，思可知之。

从理论上说，上述两家的典据势均力敌，不相上下。但从当时乃至以后人们的接受程度看，二者却大相径庭，几不可同日而语：“一性皆成”风行天下，“五姓各别”则走向默默无闻，只差被人遗忘。

为进一步深入宣扬“五种姓”系统学说的严密性，窥基于《法华玄赞》中又对定姓二乘中的声闻定性、缘觉定性作了具体分析，并举出“三同七异”之说，以作证明。

所谓三同，指声闻、缘觉同断烦恼障、同悟众生空性之理、同得假立之择灭无为(*pratisamkhyā - nirodha*)；^① 所谓七异，是指二者具有七种差别：

- (1) 声闻根性钝，缘觉根性利；
- (2) 声闻依佛出离，缘觉自觉出离；
- (3) 声闻须借助声教，缘觉只要正观法理；
- (4) 声闻观四谛，缘觉观十二因缘；
- (5) 声闻分四果，缘觉惟有一果；
- (6) 声闻炼根(磨炼、修行之意)三生六十劫，缘觉炼根四生百劫；
- (7) 声闻为说法，缘觉(示)现神通。

^① 择灭无为，是无为法的一种、涅槃的异名。择，指判断力；灭，指灭除生死。择灭，即以正确的判断力(智慧的简择力)灭除生死而获得灭谛涅槃。

既然有定姓二乘的前提,也就意味着法相宗必须肯定“三乘真实(真实),一乘是权(方便)”的说法是究竟至极的。此与“一性皆成”说者不得不主张“三乘是权,一乘是实”之说为实在,是同样的道理,否则便会出现自相矛盾的现象。“一性皆成”与“五姓各别”分别从各自不同的立场出发,明显没有调和的余地。

对于窥基的上述说法,佛授记寺沙门法宝著《一乘佛性究竟论》六卷提出辩驳,重新评破三乘五姓之说,维护一乘究竟佛性义的地位。此书大部分已散佚,仅残留第三卷。其余一小部分在源信《一乘要诀》及最澄《守护国界章》等书中尚可见到,详细的内容已难以考定。有意思的是,从现存资料来看,在这场纷纷扬扬的辩论中,玄奘始终没有参与,也没有留下任何有关的文字,似乎是一个未解之谜。

从“一性皆成”者与法相宗“五姓各别”之争的本质来看,由于两家所持的立场不同,落实的基点也不一样,因而双方的观点自然难以取得一致。

法相宗从众生界的现象出发,重在分析佛陀与众生、众生与众生之“异”,故有“五种姓”的差别和毕竟无性的存在;“一性皆成”者基于佛界的本质立言,以“心佛众生,三无差别”为准则,着重于一个“同”字,所以服膺“一性皆成”,后来,天台宗的湛然甚至走向“无情有性”。这是因为如果一味从妄想执著的众生而论,不但草木瓦石无佛性,而且一切众生也没有佛性,因为同属于虚妄生灭的事物;若从不生灭的本性来说,不但一切众生有佛性,而且草木瓦石也有佛性。

法相唯识学说的优点在于,从现实世界的实际生活着眼,以为万事万物依于阿赖耶识,借助适当的因缘展开生起,由于生起的根据、原因有异,所以有世界万有的种种差别存在。比如,人因为出

身、文化背景、生活状况、思维方式等等差异，难免有贤愚善恶之不同，唯识学立“五姓各别”，论“成佛”与“不成佛”，直面现实人生，意在提醒人们重视人与人之间存在的差异性，修行者应根据个人不同的实际情况从事实践活动，精进不懈，始能逆水行舟，与佛看齐；而信奉“一性皆成”者，重在承认个人的尊严而说人类在最终向善的问题上是没有根本差别的，一样都能成佛。这种思想系渊源于佛陀的慈悲精神，乃为增强末世众生修行成圣之信念，使之共趋佛道，同登彼岸。

“五姓各别”与“一性皆成”之争的最终告一段落，是由窥基的弟子惠沼（650 - 714）完成的。他不满意于法宝的“一乘究竟佛性说”，又撰写四卷本的《能显中边慧日论》一书，对于涉及“五种姓”问题的各个方面，作了深入细致的讨论与说明。

惠沼的《能显中边慧日论》，一向被看作是一部带有总结性的法相唯识学专著，书中几乎将有关种姓论的所有内容包罗无遗，进一步推进了乃师窥基的学说。至此，对于“五种姓”的问题，法相宗方面再也没有任何需要补充的新内容，而持“一性皆成”说者的论据本来就那么明显的几条，翻来覆去，也不可能再有什么新的发现，双方的结束论战，也正是时候。

第六章 “慈恩”与“西明”的交锋

正当“一性皆成”与“五姓各别”两派争得不可开交之际，法相宗（确切地说，应该是唯识学系统）内部也出现了关于佛性问题讨论的严重分歧。这种分歧在玄奘生前即已存在，但尚处于潜伏阶段，窥基时代虽已有所表现，却仍未见有大规模争议的爆发。然而，迨及法相宗第三代传人惠沼时，终于唇前舌剑，锋芒毕露了，以致形成“惠沼、智周、道邕、如理确宗基说，道证、义寂、景兴、泰贤朋比测义，诋谮相循，势成冰炭”的紧张局面。^①

所谓“慈恩”与“西明”之争论，指的是以窥基为首的法相宗嫡系与以圆测为首的新罗系有关唯识学内容的论诤。由于窥基一系多居住于大慈恩寺，而圆测一系大都住在西明寺，所以，对于此次有关唯识学内容不同理解的争议，历史上称之为“慈恩”与“西明”之争。

引发争议之远因

从表面上看，“慈恩”与“西明”之间的争辩，只是发生在唯识学

^① 蒙文通《唯识新罗学》，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊·唯识学的发展与传承》，台湾大乘文化出版社，1978，第371页。

内部的一场交锋。其实,争论的背后却蕴藏着深刻的历史原因。所以,为弄清其中的原委,有必要应当从唯识学系统经论在中国最初的译传说起。

总的说来,中土传译印度唯识学的有三个系统:

(1)后魏菩提流支(Bodhiruci)、勒那摩提(Ratnamatic)合译出世亲的《十地经论》(Daśabhūmikasūtra-sāstra)。此外,菩提流支还译出《楞伽经》、《深密解脱经》、《唯识论》等经论三十九部一百二十七卷,且亲自阐扬《十地经论》,创立地论学派,承其学者有道宠、光统,为地论学之北道派;弘传勒那摩提之学者有慧光、法上、慧远等人,宣扬《地论》不遗余力,影响很大,是为地论学之南道派。

(2)梁、陈之间,真谛(Paramartha, 499 - 569)译出《摄大乘论》、《十七地论》、《解节经》、《决定藏论》及《俱舍论》等经论六十四部二百七十八卷。他又亲宣《摄论》、《俱舍》,并作疏记,慧恺、智敷、道尼、法泰、法准等师资相承,摄论之学,遂由粤传至闽、越,渐及九江、建业等地。隋初,其学已传北土。《地论》学者昙迁亦极推崇《摄论》,请从受业者达千人之众,连当时的名德——净影寺的慧远也礼敬听受。此后,摄论之学传入蜀川,并蔓延至海内各地。

(3)玄奘初从道岳、法常、僧辩等真谛系人物,学习《摄论》,唯因《地论》学者各尊所闻,莫衷一是,乃发誓西行取经。后学成归国,译出完备的唯识学经论,经门下窥基等力阐其学,成立法相宗,倾动宇内。而真谛一系的学说遂因之趋于消沉。

圆测(613 - 695),早年亦从法常和僧辩受学,与玄奘应有同门之谊。法常、僧辩同出道岳门下。道岳之师为道尼。道尼曾与智敷等人聆听真谛弟子智恺说法,并有注疏行世。智恺死后,道尼等十二弟子在真谛面前发誓弘扬《摄论》与《俱舍》。但因政局动荡,兵祸连年,真谛与其弟子无法一展平生之学,尽管悲愤,但不气馁,

对《摄论》之学依然持奉甚力，生死以之。这种精神在真谛及其弟子中是极其鲜明的，真谛也在摄论学者中享有崇高威望。玄奘的矢志西行，是否与此精神有关，因缺乏直接的证据，不敢妄断。在此仅拈出话题，以供有兴趣者研究。

然而，圆测在法相宗势力如日中天之际，依旧极力传扬《摄论》之学，在注疏《解深密经》时有意保存真谛的学说，甚至不惜与法相宗相抗，与其近二十载受学法常、僧辩之门，浸润真谛之学，受此学派努力奋斗、始终不渝的精神感召分不开的。

由于此种精神的激励，圆测及其后学捍卫真谛学说的立场十分坚定，这就引起法相宗方面的不满。玄奘是抱着求取真经的心愿，去印度的。当得到戒贤、胜军(Jayasena)的真传之后，回国倾注全力译传唯识学说。对于旧译(包括真谛的译著在内)的批评，颇有走极端的表现，以致引起佛教界人士的讥评。^①

对于玄奘的过激批评，圆测在心理上也是难以接受的，因为他与其他摄论学者一样崇敬真谛，不但信受真谛传译的经论，连他本人的思想也接受下来。此为双方日后的争论埋下了种子。玄奘生前因忙于译经，没有具体指斥旧译的缺陷，也不可能对真谛的学说说三道四。窥基虽不同意圆测的过分倾向真谛，尤其是真谛的思想与《大乘起信论》有关。唐代的定宾甚至认为，《起信论》是真谛所造，并撰写此论的注疏。尽管此说是否成立，尚有待考证。但真谛与《起信论》的关系之深，不难想见。

更重要的是，从唯识学方面说，真谛的思想几乎完全站在安慧的立场上，与弘扬护法的主张为宗旨的法相宗相去甚远，这也就是

^① 玄奘对旧译的批评过激，又不善于顺应群情，从而招致教界人士的不满。如他不许别人讲旧经，法冲就回复他说：“君依旧经出家，若不许宏旧经者，君可还俗，更依新翻经出家，方许君意。”玄奘遂止(道宣《续高僧传》卷三十五《法冲传》)。

作为传承真谛之学的圆测不断遭到法相宗人攻击的原因所在。当然,最令法相宗人恼火的,莫过于在玄奘寂灭后圆测在西明寺撰成《解深密经疏》一书,公开宣传“一性皆成”为究竟说,此举无异于给正热衷于传播“五姓各别”主张的窥基之流以当头一棒。此时,由于法相宗势力甚嚣尘上,也许是迫于某种压力,圆测不得已于唐高宗总章元年(668)离开长安的西明寺,前往终南山去“静修”。直至八年后,始返回西明寺,重新开讲《成唯识论》。^①

圆测的主张及其理由

真谛虽崇尚唯识学,却并不赞同“五姓各别”的主张,而是接受《起信论》的观点,认为一切众生皆有如来藏自性清净心,都能成佛。因此,在注释《解深密经》所说“一切声闻、独觉、菩萨,皆共此一妙清净道,皆同此一究竟清净,更无第二,我依此故,密意说言,惟有一乘……”一段经文时,^②圆测花费颇多笔墨,来阐述自己不同于法相宗人的观点。

圆测认为,产生“一性皆成”与“五姓各别”之争的一个重要原因,在于许多译者对于“一乘圣教”的理解有偏差,“非一意趣深远”而多生枝蔓,所以,“新旧竞兴诤论”。^③接着,他列出真谛一系的主张,并广泛征引《胜鬘经》、《法华经》、《大般涅槃经》等一系列(包括真谛所译在内的)经论,从理性、行性两方面说明“一切众生,悉有佛性”。然后,再开出玄奘一系的“五姓各别”的主张,也同样引

① 陈景富《圆测与玄奘窥基关系小考》,《玄奘研究文集》,中州古籍出版社,1995,第102-104页。

② 《解深密经·无自性品》, T. 16, 695a.

③ 圆测《解深密经疏》卷十五,南京金陵刻经处本,第九页。

证许多经论,证明决定二乘等永不成佛,其针锋相对的态度,十分醒目。

如果不是玄奘对旧译的批评过激,触犯了真谛一系的忌讳,圆测恐怕不至于将真谛抬出来与玄奘相匹敌。理由很简单,当时主张“一性皆成”的并非真谛一家,而是除法相宗之外的如天台宗、律宗、涅槃师等几乎所有的佛教宗派或学派的立场,圆测没有必要在法相宗风头正健的时候出来与之对抗。

另一种可能是,圆测自恃甚高,以为在当时能与法相宗一决高低的,唯有陈真谛,而且由于玄奘法相唯识学的崛起,使得摄论学派处于低潮,也使圆测深为不平。这种不平并非出于个人恩怨,而是对于一宗学说的传播热诚,此与以真谛为首的摄论学派的精进不懈的精神是相一致的。因为在圆测看来,真谛的人品与学识决不在玄奘之下,何况又是玄奘的先师,而两人一生之境遇竟有天壤之别,着实让人感慨不已!

为此,在《解深密经疏》一书中,圆测对真谛与玄奘一样均称“三藏”(tripitakācārya),^①无有轩轻,而引用真谛的学说则远远超过玄奘,即便与法相宗义严重相悖,也在所不惜。如《解深密经疏》引真谛的“九识说”:

真谛三藏,依《决定藏论》立九识,义如《九识品》说。

言九识者,眼等六识,大同《摄论》;第七阿陀那,此云执持,执持第八为我、我所,唯烦恼障而无法执,定不成佛。

第八阿梨耶识,自有三种:一解性梨耶,有成佛义;二果报

^① 凡是精通佛教经、律、论三藏中各藏的分别称为经师、律师或论师,而造论弘扬佛法的,称为论主或论师。精通三藏,并从事翻译经、律、论的法师,称为三藏法师、三藏比丘、三藏圣师或单称三藏。如罗什三藏、玄奘三藏(或称“唐三藏”)等。

梨耶，缘十八界，故《中边分别偈》云：“根熟我及识，本识生似彼。”依彼论等说第八识缘十八界；三染污阿梨耶缘真如境，起四种谤，即是法执而非人执，依安慧宗作如是说。第九阿摩罗识，此云无垢识，真如为体，于一真如有其二义：一所缘境，名为真如及实际等；二能缘义名无垢识，亦名本觉。具如《九识章》引《决定藏论·九识品》中说。^①

如果与玄奘以护法为主糅译的《成唯识论》的观点相对照，可以发现二者有七个方面的不同：

真 谛	玄 奘
建立九识	唯有八识
阿陀那是第七识	阿陀那是第八识异名
第七识惟有烦恼障无法执	第七识执持第八识为我
第七识永不成佛	转第七识为平等性智
第八识能缘十八界	第八识仅以种子、根身、器界为所缘境
第八识能起法执	第八识不起我、法二执
第九识以真如为体	真如是胜义谛，无生灭变易

摄论学派在隋末唐初盛行于大江南北，在玄奘归国之前，真谛的学说十分流行，圆测也因此驰名佛教界，这些都是事实。摄论学派的衰落，是在玄奘所传的法相唯识学风靡之后。圆测之所以没有玄奘生前提出不同于法相唯识学的意见，极有可能是因为他对玄奘的为人和博学深为尊敬之故。由此可知，圆测提出真谛与玄奘

^① 圆测《解深密经疏》卷十一，南京金陵刻经处，1981年刻本，第五页。

相抗,原因是颇为复杂的。^①

在此情形之下,圆测的思想倾向于“一性皆成”是很自然的。他说,一切众生虽有三乘、不定以及无姓的差别,但均具有法身佛性,因此都有成佛的可能。以经文而论,有的“实说一乘,假说三乘”,如《法华经》所言“十方佛土中,惟有一乘法,无二亦无三”、《大般涅槃经》说“一切众生,皆归一道(大乘道)”之类;有的“实说三乘,假说一乘”,《解深密经》第四卷云:“如世尊说,若声闻乘,若复大乘,唯是一乘。此何密意?……我不说差别乘性,于中或有如言于义妄起分别,一类增益,一类损减。又于诸乘差别道理谓互相违,如是展转递兴争论,如是名为此中密意……”等等^②,看起来似乎是公理婆理,难以定夺,但“一乘意趣”没有丝毫改变,所以,不当徘徊于“一乘”与“三乘”之间或者以“三乘”为究竟说。

在“一性皆成”与“五姓各别”的争论中,圆测还发现一个问题,即双方各执一端,且均引述符合各自思想主张的经论为依据,极少征引阐述对方思想的经论加以说明,从而导致各唱各调,谁也说服不了谁。有鉴于此,圆测在论证“一性皆成”时,注意纠正这种偏差,既举《法华》、《涅槃》、《胜鬘》等如来藏系的经典,更重视以唯识类的经论为依据,如《楞伽经》、《解深密经》、《摄大乘论》、《瑜伽师

① 杜继文《论法相新罗系的理论特色》一文认为,圆测曾在《成唯识论疏》中批驳真谛的第九阿摩罗识,由此推翻“所谓圆测推崇真谛,维持摄论师的旧说,因而疏远玄奘的新译,为窥基一系所不容”的观点(参阅北京大学韩国学研究中心编《韩国学论文集》第四辑,社会科学文献出版社,1995)。然而,事实远不如此简单,圆测与窥基等的根本分歧在“五种姓说”,他虽认同新译的八识说而批评真谛的九识论,但这并不能绝对地肯定圆测的基本立场是倾向于玄奘一系的,因为圆测对五种姓的态度十分明确,即承认有种姓的差别,但坚信“惟有一乘法,无二亦无三”,所以深为窥基一系所不满,因而攻击甚烈。此与惠沼在《能显中边慧日论》中也有引用真谛的学说却并不能说明其立场有什么改变一样。

② 《解深密经·地波罗多品》,T.16, 708a.

地论》、《显扬圣教论》等,以增强理论的深度与说服力。

克实而论,在持“一性皆成”说的阵营中,除以圆测为首的西明学系的摄论学者之外,少有如法相宗玄奘、窥基、惠沼那样深通唯识的学者,因而在驳斥“五姓各别”说时,在经据上难免有捉襟见肘之感,面对法相宗人的引经据典,^①滔滔雄辩,显得十分无奈。现在,因西明学系的加入,无疑影响到双方力量的均衡,在惠沼看来,圆测为唯识学者,竟站到“一性皆成”的立场上,无异于“倒戈”,更为可恨,所以,在《成唯识论了义灯》里,惠沼有存心给圆测使过之嫌,也在情理之中。

圆测的引证唯识学经论以说明“一乘”为究竟的主张,最突出的有两条:

一是依《显扬圣教论》第二十卷以“诸法约无差别相”、“无分别相”、“众生无我”及“法无我平等”、“解脱平等”、“善能变化住”、“行究竟”等六个方面的原因,阐述“一乘”的深义。

二乃依《大庄严经论》所说:“如是处处经中,以此八意,佛说一乘而亦不无三乘”,问题在于,既然承认有三乘,为何还要说一乘?此论以偈颂的形式作答:

引接诸声闻,摄住诸菩萨,

于此二不定,诸佛说一乘。^②

其中“诸声闻”,包括声闻、缘觉(或独觉)种姓;不定,即不定种姓。偈颂的意思是说,为接引二乘种姓、不定种姓以及使菩萨住于大

^① 玄奘的博学世人皆知,窥基注疏多部,所引经论据笔者统计,多达 255 部,其中《法华玄赞》一书即引经论达 129 部,其深通经教,不难想见。上述数据系依照周叔迦《窥基大师著述引经目》一文统计参《周叔迦佛学论著集》下册,中华书局,1991,第 756~779 页。

^② 《大庄严经论》卷五, T. 31, 615b.

乘，所以佛说一乘法，目的是为了一切众生皆归于大乘，而非以“三乘”为究竟。

至于《显扬圣教论》所说的“六因”，以无著《摄大乘论》的观点来看，是基于平等的立场而说一乘，诸法平等，自然没有差别之相；众生平等，也就没有声闻、菩萨、凡夫等的区分。就解脱成佛来说，也是机会均等，“惟有一乘法，无二亦无三”，关键是看个人的努力如何。因此，圆测总结说：“唯此一乘，最为究竟，过此更无余胜乘故”。^①

上述可见，圆测的主张十分明确：既承认“五姓各别”的现实差异，又主张“一切众生，悉有佛性”，最终都有成佛的可能。这样的观点，相对于一味坚持“一性皆成”而无视种姓差异的绝对态度，明显偏于温和；较之于固守“五种姓”说的立场，尤其是二乘及无姓“永不成佛”的信条，又显得比较灵活。可以说，圆测是在“一性皆成”与“五姓各别”的两极中，采取较为中立的立场，存在糅合两种学说的倾向，此与真谛所持的立场也是一致的。

“慈恩”与“西明”争议的结局

这场发生在窥基为首的“慈恩系”与圆测等人的“西明系”之间的抵牾，虽无确凿的史料证明曾爆发剧烈的冲突，但暗中的较劲是存在的。开始时，似乎是慈恩寺的势力占上风。由于玄奘辞世不久，鉴于他在太宗、高宗两朝的重大影响，作为其掌门弟子的窥基，自然得益不少。此与当年天台宗的灌顶在智者示寂后，而蒙受隋炀帝的恩惠是相同的。于是圆测被迫离开西明寺，去五台山“静

^① 《解深密经疏》卷十五，第三十三页。

修”。然而，随着武则天的逐渐窃取权柄，形势的发展开始朝着有利于圆测的方向倾斜。武后是喜欢圆测的，崔致远《故翻经证义大德圆测和尚诤日文》的记载可资说明：

武后尊贤，实重之如佛。每遇西天开士，则征东海异人（指圆测）。俾就讨论，因资演畅。是以谈经则必居其首，撰疏则独断于心，栖幽则灵感荐臻，升座则法音随应。

结果是，圆测被迎回西明寺，重讲唯识学。而窥基则不得已暂别长安，“行化河东”，时在咸亨四年（673）之后。至其还京后次年，即永淳元年（682）便告入灭，前后达九年之久。期间，正是西明学系的势力如日中天之际。^① 唐垂拱年间（685—688），新罗国王屡次表请圆测回国弘法，但“圣帝垂情”，一再挽留，终至入寂，亦未能还国，可见武后对圆测的器重。

圆测晚年，还应召参与地婆诃罗的译场，担任《大乘显识论》等十八部译籍的证义，又于证圣元年（695）协助讲译实叉难陀（Śikṣānanda, 652—710）重译的《华严经》。此时，窥基的弟子惠沼也许在长安难有发展，便游行诸郡，讲经弘法二十余载，其代表性的著作《能显中边慧日论》、《成唯识论了义灯》等，皆成于此时。其中《了义灯》是反击西明学系的重要著作。

此书承袭窥基的主要观点，对作为对立面的圆测、圆义、普光、慧观等关于《成唯识论》注释中的论议提出责难。其中“西明”，指

^① 陈景富《圆测与玄奘、窥基关系小考》，《玄奘研究文集》，中州古籍出版社，1995，第104页。

圆测；“《要集》”，乃圆测弟子道证。^①书中采用先引一段《成唯识论》原文、再列出种种异说、然后阐明自己看法的格式，一一予以评破。由于《了义灯》引证别家疏钞甚多，又无句读，引文起首的句子尚能辨别，而末句往往很难断定，故此书自古以来被公认为《成唯识论》疏中最难理解之书。

尽管如此，书中对西明学系的指斥却并不含糊，而是竭尽排斥之能事，甚至在书中武断地说：“亲承三藏（指玄奘）执笔缀文糅《唯识》人（指窥基）传说不谬，余（指圆测及其他人）非执笔，纵时咨问，多意定之。所有判文，论大纲纪，非可为定。”^②毫不掩饰对西明一系的不满与成见，这种态度无论是为教还是为学，皆是不足取的。

从深层次的意义上说，法相宗人之所以要在《华严经》所说“心佛众生，三无差别”及“法性平等”之外别立“五种姓说”，是有其重要的理由的。

所谓法性（*dharmā - dhātu*），是遍于一切法的，不管任何法相都有其真实的自性，这就是法性；法相仅仅局限于一法（*dharmā*）的自相（*sva - lakṣaṇa*，*svabhāva*）或同类的共相（*sāmānya - lakṣaṇa*）。共相不是法性。法相与法性之间的关系是非一非异的，它们都局限于各法本位的不同意义上的表述。“心佛众生，三无差别”是按法性来说的，而“法性平等”，乃指各个有情众生无不同时具有真如法性（窥基称之为“理性”）的意思。

法相唯识学说中的声闻、缘觉、菩萨、不定、无种姓的理论，则

① 道证有《成唯识论要集》十四卷。《成唯识论》译成后，圆测撰《疏》十卷，普光写《钞》八卷，慧观著《疏》四卷，玄范撰《疏》十卷，义寂《未详决》三卷，与窥基《述记》合称六家。道证采集六家之说而折衷于圆测，著《要集》十四卷。以上各家除《述记》外，均已散佚。

② 《成唯识论了义灯》卷一本，T.43, 666c.

重在法相方面立言,指众生的迷悟各限于本位以及八识中无漏种子具备不具备、具备多还是具备少的区别(窥基称之为“行性”)。譬如马有马性,但无牛性,马无论如何也不会生出牛性来。这是属于法相方面的事。而马和牛都是有情众生,这才涉及到法性。可是法相宗人的错误在于,偏偏要将法相放在与法性同等的地位来谈,以显示其殊胜,所以不可避免地要与有着广泛社会基础的“一性皆成”者相互抵触,酿起经久不息的争论。

第七章 荆溪湛然与“无情有性”

这场“一性皆成”与“五性各别”的相互辩论，延至中唐时期，依然各执己见，未能取得一致。大多数人对这场争论的态度，由原先的积极参与而转向逐渐冷淡，论净的双方也已提不起兴致来。这也难怪佛教经论中本来就那么一些根据早已被充分挖掘，大肆宣染，再要争下去，无非是“炒冷饭”而已。

然而，正当人们觉得这场争论即将“寿终正寝”时，“一性皆成”的阵营中又有天台宗的湛然出世，他扛起“无情有性”的旗帜，为“一性皆成”提供新的理论依据，使得这场争论又继续了一段时间。

荆溪湛然及其时代

荆溪湛然(711—782)，俗姓戚，因出生于常州晋陵荆溪(今江苏宜兴)，故名。家世业儒。年十七，始寻师访道。唐开元十八年(730)，从金华方岩习天台教观。后进台宗八祖左溪玄朗(673—754)之门，专攻天台学，前后达二十载之久。天宝七年(748)始于宜兴净乐寺出家，旋至会稽开元寺，依昙一律师，广究律部。十三年(754)，玄朗圆寂。湛然始于东南各地大弘天台教法，声名远播。

是时，法相、华严、禅宗继天台之后次第崛起，各阐宗风。志磐《佛祖统记》曾如是说：

自唐以来，传衣钵者，起于庾岭；谈法界、闻名相者，盛于长安。是三者，皆以道行卓犖，名播九重，为帝王师范，故得侈大其学，自名一家。然宗经弘论，判释无归，讲《华严》者，唯尊我佛；读唯识者，不许他经；至于教外别传，但任胸臆而已。^①

上述三家宗派中，法相宗已过巅峰时期，开始走下坡路；华严正生机蓬勃，禅宗则步步为营，渐成星火燎原之势。志磐对三家均颇有微词，字里行间，不乏酸味与愤懑之情。因为相对而言，天台宗却处于衰落不振之秋，落寞寡合：“自缙元（指智威）至左溪（即玄朗），以玄珠相付，向晦，宴息而已。”^②

从灌顶（561—632）寂后到湛然这一百多年里，台宗的确无所作为，不过守成而已。这是因为随着隋朝的灭亡，该宗失去统治者的外护而走向衰落。本来隋代二帝“始则护庐山、主玉泉，终则创国清、保龛垄，而章安（灌顶）结集，十年送供。”^③ 卵翼之深，显而易见。入唐后，虽未遭受朝廷明显的压迫，但忌讳总是难免的。比如，唐高祖支持三论宗的吉藏，太宗优礼法相宗玄奘，华严宗的法藏受则天武后奖掖，密教的“开元三大士”——善无畏（Subhakarasiṃha, 637—735）、金刚智（Vajrabodhi, 699—741）、不空（Amoghavajra,

① 志磐《佛祖统记》卷七，T. 49, 188c—189a.

② 参阅《金石萃编》卷一零六梁肃《台州隋故智者大师修禅道场碑铭并序》。另外，在《止观统例》中，梁肃也说：“当二威（智威、慧威）之际，威授而已，其道不行。天宝中，左溪始弘解说，而知者盖寡。”极言天台之衰。

③ 志磐《佛祖统记》卷三十九《开皇十三年晋王广受菩萨戒与智者大师》条。

705-774)深得唐玄宗青睐等,但明显缺少对天台宗的关照。^①此与智者在陈朝备受宠幸,至隋代文、炀二帝对他恩威并施,迫其就范,^②恰成鲜明的对照。而台宗为避唐王朝的嫌疑,也主动韬光养晦,以待时机。

当时过境迁,前朝的话题已淡漠远去,天台宗的外部环境开始变得宽松。唐玄宗也曾两度征召湛然入宫,他皆托病固辞,一心致力于天台的教学。然而,佛教内部的形势依然严峻,如前所述,原先声名显赫的海内第一大宗派,如今沦落到可有可无的地步,是令天台人极为伤感之事。面对如此境况,湛然以“舍我其谁”、“当仁不让”的勇气,以中兴天台为己任,仿古代孟子尊孔而辟杨、墨之例,著书三十余部,其中“《讖释》妙玄,记《止观》及《文句》,凡数十万言,阐扬一家妙谛,无以复加。”^③真是到了不遗余力的地步。

湛然的著述与教学,重在将天台宗的最高理论体系归结为观心、教相两大方面,即实践与理论的相辅相成。他强调理事、色心一切诸法,本具三千世间之法理,无有能所、上下等差别,凸显天台教学的殊胜。同时,又主动出击,积极应对禅宗、华严、法相诸宗的挑战,终于实现了复兴天台教观的重任。有识之士所谓“荆溪不生,则圆义将永没”的感叹,形容湛然对天台宗的重要程度,是客观实在的评价。

① 志磐《佛祖统纪》卷三十九及《天台九祖传》卷二记载,唐太宗于贞观二十年七月,诏法华智威禅师补四大师朝散大夫;高宗永徽元年六月,诏天宫慧威禅师补四大师朝散大夫。然北宋赞宁《高僧传》卷六《智威传》附慧威,并无记载,而作为唐代所有帝王诏令汇编的《唐大诏令集》,亦无此说。故志磐此说的真实性,甚为可疑。

② 参阅谈杜飞《智顗传》,《中国古代著名哲学家评传》第一卷,齐鲁书社,1980。

③ 志磐《佛祖统记》卷七,T.9,188c.

“无情有性”的提出及其动机

在湛然的思想理论中，“无情有性”之说无疑是最为引人注目的。所谓无情有性，意指墙壁、瓦石等无情之物（相对于有情动物及人而言），也有佛性，也能成佛。这种说法虽然未能在佛经里直接找到出处，但无情说法的例子却是有的，如《华严经·如来出现品》里说：

有大法鼓，名为觉悟。若诸天子，行放逸者，于虚空中，出声告言：汝等当知一切欲乐，皆悉无常，虚妄颠倒，须臾变坏，但诳愚夫，令其恋著，汝莫放逸……

又如《无量寿经》（*Aparimitāyuh - sūtra*）说，宝树说法，莲花世界，海水丛树，皆能说法。然而，确切地说，这些不过是拟人化的文学手法的运用，旨在加强宗教的感染力。绝大多数佛经还是以佛性惟有情众生才有，不及无情，如《大般涅槃经》卷三十六说：“非佛性者，所谓一切墙壁、瓦石。”

“无情有性”之提倡，是湛然承袭前人的说法而来。中土第一位提出“物有佛性”思想的，是南北朝时期的名士谢灵运（385 - 433）。他在《辨宗论·答琳公难》中说过：

孔虽曰语上，而云圣无阶级；精虽曰一合，而云物有佛性。物有佛性，其道有归。^①

由于《辨宗论》是专为回答慧琳有关顿悟的问题而作，意在为

^① 道宣《广弘明集》卷十八，《弘明集》、《广弘明集》，上海古籍出版社影印本，1991，第233页。

竺道生(? - 434)“顿悟成佛”之说张目。道生“阐提有佛性”、顿悟成佛等思想的流行,得力于谢氏作文宣扬者不少。而对于“物有佛性”,谢氏只是偶尔提及,没有举出具体的根据。《辨宗论》后被道宣(596 - 667)收入《广弘明集》一书,湛然有无读过此文,难下断语。但是,智者所说“一色一香,无非中道”之语,^①也已蕴涵“无情有性”之义,因为《大般涅槃经》说过“中道为佛性”。对此,湛然应当是了然于心的。三论宗的吉藏则更明确地提过“草木有佛性”的主张。^②此外,慧均的《四论玄义》也有类似的说法,而华严宗将一切法归结于如来藏自性清净心,倡言“一花一世界,一叶一如来。”似乎也没有排斥“无情”于佛性之外。

禅宗方面,托名菩提达摩(Bodhidharma, ? - 528)的作品——《绝观论》,也提出与此类似的思想观点。其中有:

问曰:道者,为在于形灵之中耶?亦在草木之中耶?

答曰:道无所不遍也。

问曰:道若遍者,何故杀人有罪,杀草无罪?

答曰:夫言罪不罪,皆是就情约事,非正道也。但为世人不达道理,妄立我身。杀即有心,心结于业,即云罪也。草木无情,本来合道,理无我故杀者不计,即不论罪与不罪。……

问曰:若草木久来合道,经中何故不计草木成佛,偏计人也?

答曰:非独记人,亦记草木。经云:于一微尘中具含一切法。又云:一切法亦如也,一切众生亦如也。如,无

① 《法华玄义》卷一上, T. 33, 683a.

② 吉藏《大乘玄论》卷三说:“于无所得人,不但空为佛性,一切草木是佛性也。”

二无差别。^①

其中“道无所不遍”的思想与庄子有关“道”的论述何其相似！这一思想对湛然“佛性遍在”之说的提出，同样具有启发作用。

还有，成书于初唐之后的道教著作《道教义枢》，也已出现“草木有道性”的说法。从道教教义多仿取佛教义理而成其说的情形来看，“无情有性”之说（严格说来，草木与墙壁瓦石虽同属无情，但仍存在有生命与否的区别。从当时的实际情况看，明显不可能有这样的意识）已为人所知，只是并不为人们（尤其是佛教界）所普遍接受，反对者大有人在。如澄观《华严经大疏钞》卷三十认为：既然“经（指《大般涅槃经》）云：‘佛性除于瓦石’，论（指《大智度论》）云：‘在非情数中，名为法性；在有情数中，名为佛性’，明知非情非觉性”。进而，又在第五十三卷中直截了当地指出：

此段疏为遮妄执一切无情有佛性义。

澄观（738—839）早年曾从湛然受学天台教观，后转入华严宗，发扬光大法界观法门，此又从另一方面威胁到台宗的发展。更为严重的是，澄观还以天台家的“性恶说”解述华严宗“理事无碍”、“真妄交彻”的义理。^②这使得一向以拥有天台独特教观而自雄的湛然，再也无法保持沉默，终于出面积极地回应他宗的非难。

在湛然眼里，中土佛教宗派虽林林总总，各具特色，但最圆满的，非天台莫属，所谓教观双美，足堪后世依凭。因此，湛然处处标

① 《绝观论》卷六。任继愈主编《中国佛教丛书·禅宗编》第一册，第247—248页。江苏古籍出版社，1993。

② 如《华严经随疏演义钞》卷一说：“若论交彻，亦合言即圣心而见凡心，如湿中见波。故如来不断性恶。又佛心中有众生等。”又如《华严经疏》卷二十一：“无尽即是无别之相。应云：‘心佛众生，体性皆无尽，’以妄体本真，故缘无尽，是以如来不断性恶，亦即阐提不断性善。”

榜天台殊胜,优于他宗,与诸宗分河饮水。最令他深恶痛绝的是,连天台宗徒也“多昧于大义,浑入他宗。”^① 所以,他复兴台宗的第一步骤,就是清理本宗宗义,统一一宗内部的思想理论,他所撰写《法华玄义释讖》、《天台止观辅行传弘决》两部巨著,重树止观双修的大旗,纯粹台宗教观,与他宗义理划清界限,目的即在于此。

其实,这种唯天台是举,极力主张“立异”的倾向,是自灌顶以来所逐渐形成的传统,以后从湛然至宋代知礼(960-1020),亦莫不如此。例如,湛然在论述天台止观法门时,这种口气极为明显:

一家观门,永异诸说,该摄一切十方三世,若凡若圣
一切因果者,良由观具。^②

明明是湛然引证华严宗法藏《起信论疏》中的“随缘义”,^③知礼在《十不二门指要钞》一书中却偏要加以分别,认为随缘义通于别教与圆教,亦即圆、别二教都具有随缘义。在他看来,别教有随缘、不随缘二义,并因此建立其“别理随缘”的理论。

然后,知礼进一步指出,湛然的著述已具备其义,只是没有明说。接着,将天台与华严二宗作对比,证明华严的随缘义仅相当于天台所立藏、通、别、圆四教中的“别教”,尚不圆满,惟有天台圆教始臻其极。^④ 尽管此种宗派壁垒在诸宗内部均或多或少地存在着,但拒绝接受他宗,唯以自宗为高者,数法相、天台二家为最。因此,中国佛教史上法相、天台二宗相互角逐最烈,也就不足为奇。

法相宗窥基为宣扬“五姓各别”的主张,所要排除的理论障碍

① 志磐《佛祖统记》第七卷《天台九祖传》二《荆溪尊者传》。

② 《止观辅行传弘决》卷五之二, T. 46, 289c.

③ 如湛然《止观大意》说:“随缘不变故为性,不变随缘故为心,”又说:“万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故。”

④ 《十不二门指要钞》卷下, T. 46, 715b-c.

自然是“一性皆成”之说。在当时阐述“一性皆成”最力，且影响最大的自然是天台宗。而该宗所依据的根本经典之一的《法华经》，就是“一性皆成”说的典型代表。因此，窥基利用注疏的方式，写出《法华玄赞》，与智者《法华玄义》唱对台戏，两书在根本观点上的尖锐对立，随处可见。这就是后来天台家所说的“基师专据《深密》，主张《瑜伽》，以三时教统括一化、三无、二有，统辖众机其极遂至乎‘一乘为权，三乘为实’矣。斯旨也，始与我所弘《法华》之者嘎嘎乎不相容焉，则不得不为《玄赞》，别立一家之说。”^①虽然《玄赞》没有指名道姓地破斥智者，但二者在教义上的严重分歧，泾渭分明，完全没有调和的余地。^②

面对法相宗方面的叫阵，天台人隐忍委曲，采取回避的态度，没有迎战。因为双方的实力相去悬殊，法相宗还有朝廷的靠山，若勉强出击，无异于以卵击石。直至湛然时，法相宗始已今非昔比，不但失去朝廷依怙，而且已走向日薄西山的境地，该宗的殿军大师——智周也已入灭。对湛然来说，反击的时机已经成熟，“五姓各别”之说应该得到清算，湛然针对窥基的《法华玄赞》，专门撰成《法华五百问论》，几乎是逐条驳斥“一乘为权，三乘为实”的主张，开显正意，为决定声闻、毕竟无姓翻案，再次重申“一切众生，悉有佛性”，皆能成等正觉。他说这样做的目的在于“教台徒确有所守，及

① 慈周《重刻五百问论序》，《卍续藏经》第100册，第333页。台湾新文丰出版有限公司，1994。

② 日本日莲《开目抄》卷上也说：“佛教又カクノコトシ，后汉ノ永平ニ，汉土ニ佛法ウツソテ，邪典ヤフテ内典立ツ、内典ニ南三北ヒノ异执ヲコソテ，兰菊ナソシカトモ。陈隋智者大师ニウチヤフフテ，佛法ニヒ群类ヲスワウ。其后法相宗、真言宗、天竺ヨソツタソ，华严宗又出来セソ，此等ノ宗宗ノ宗中，二法相宗ハ，一向天台ニ敌ヲ成ス宗ニテ，法门水火ナソ，シカトモ玄奘三藏慈恩大师，委细ニ天台，御释ヲ见ケル程ニ，自宗ノ邪见ヒルカヘルカノユヘニ，自宗ヲハステネトモ，其心天台ニ归伏スト见ヘタソ。（T.84,210b）

习彼(指法相宗)者祛胶著,或有圆种者,生慕向焉,非必图强,聒一切悉使舍彼从此也。”^①并且取得了决定性的胜利。

至于撰写《金刚铎》,则主要是湛然为回应澄观对“无情有性”说的问难,同时批判法相宗决定二乘及“无姓有情”之说,其潜在含义是,草木瓦石都有佛性,难道定性二乘和“无姓有情”连草木瓦石都不如吗?并且针锋相对地,如窥基一样运用因明手法,只不过是因明的“三支作法”,而是采取旧因明的“宗、因、喻、合、结”“五支作法”的推理形式,阐述“无情有性”的思想主张。^②湛然此举可谓是一箭双雕:既驳斥了他宗的非难,又进一步突出了台宗不同于一般宗派的高明之处。

“无情有性”的理论根据

“无情有性”之说虽是“古已有之”,但真正将它作为主要思想理论加以重点阐述的,自湛然始。《金刚铎》是论证“无情有性”义的名文。湛然为此观点提供了三个方面的立论依据,并进行有深度地阐述,从而,确立了“无情有性”在思想界的地位。

上文提到,“无情有性”并没有直接的经典根据。若要想证明一种思想的合理性,经典依据永远是必需的,《金刚铎》也不例外。直接的经证没有,间接迂回地引申推演,亦无可不可。湛然抓住《大般涅槃经·迦叶品》中“众生佛性犹如虚空,非内非外”之说,大做文章。他说:“虚空之言,何所不该,安弃墙壁、瓦石等耶?”^③意思是

① 《重刻五百问论序》,《卍续藏经》第100册,第333页,台湾新文丰出版有限公司,1994。

② 湛然在《金刚铎》中所运用的“五支作法”是:无情有性(宗)、万法随缘(因)、水波的譬喻(喻)、真如遍在(合)、“一尘一心,即一切生佛之心性”(结)。

③ 《金刚铎》,T.46, 781c.

说,既然佛性如同虚空,而虚空是世界万有无所不包的,墙壁、瓦石自然也不能排除在外。为说明自己观点的正确性,湛然又引用天台祖师灌顶的话以为说:

章安(灌顶)依经具知佛性遍一切处,而未肯彰言,以为对人尚未信有,安示其遍?

因为

佛性既具空等三义,即三谛,是则一切诸法无非三谛,无非佛性。若不尔者,如何得云众生身中有如虚空?众生既有,余处岂无?余处若无,不名虚空。^①

这段话在逻辑上虽没有任何问题,但给人的感觉是,以“佛性有如虚空”来证明“无情有性”之说,似乎还是有些勉强。

湛然似乎也觉察到这一点,于是他又引华严宗法藏的《起信论疏》中真如的“不变”、“随缘”二义作为论据,以解释经验界物质(色)与精神(心)现象产生的原因。他说:“万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故。”^②并以此为基础,从身体、事理、土、教证、真俗、摄属、因果、随宜、随教十个方面论证“无情有性”之说。^③湛然一生服膺智者,同时也仿效智者对南北朝佛学所采取的态度:“难,则南北俱破;取,则南北俱存”。比如上文提及,智者对龙树的《中论》、《大智度论》等多所引用,是形成其学说体系的主要思想来源之一。然而,在判教中,他却将龙树的上述著作给予“通教”——藏、通、别、圆四教中的第二位——的地位。湛然亦用此法,他虽不满华严宗的学说,但为证明“无情有性”的正确,也不妨方便引用,

① 《大般涅槃经疏》, T. 38, 184

② 《金刚经》, T. 46, 782c.

③ 《止观辅行传弘法》卷之一二, T. 46, 151C - 152a.

但此又为天台宗“山外派”的崛起,开了先河

有了上述真如与万法关系的前提,湛然于是作进一步的推论:“子信无情无佛性者,岂非万法无真如耶?故法之称宁隔于纤尘,真如之体何专于彼我?是则无有无波之水,未有不湿之波。在湿诂间于混澄,为波自分于清浊。虽有清有浊而一性无殊,纵造正造依,依理终无异辙。”^①依湛然之意,按“不变随缘”说,常住的真如与变动不居的万法是一体的,也就是说,万法无非是真如的全体显现,有情无情均在万法之内,亦即同一真如。如同水波,虽有清浊之分湿性却无彼此之别。如果说无情无佛性,岂不是万法没有真如了吗?

在湛然所处的时代,不但佛典译籍大备,佛教宗派也早已相继而起,对佛性、真如体一名异,教界已经耳熟能详。湛然之所以用相当篇幅的文字予以强调说明,无非是因为以“真如遍在”说“无情有性”是他所有理论依据中最为有力的。唐代其它大乘宗派无一不承认真如的恒常遍在,而以真如为佛性亦非天台一家独有的主张,既然承认真如的恒常遍在、佛性与真如的“不二”,那么,也就没有理由认为无情无佛性了。

除了以《大般涅槃经》“虚空遍在”之说作为经据、“真如遍在”之说作为教证之外,湛然觉得还不够,又搬出天台自家的理论来为“无情有性”作补充说明。他说,由于《法华经》以前的藏教、通教及三乘教均属于权教,因而“可云无情不云有性”,如果按照圆教的学说来谈,则“心外无境,谁为无情?法华会中,一切不隔,草木与地,四维何殊!举足修途,皆趋宝渚;弹指合掌,咸成佛因,……藏(教)见六实,通(教)见无生,别(教)见前后生灭,圆(教)见事理,一念具

^① 《金刚经》, T. 46, 782c.

足。”^①这是以天台圆教的“一念三千”之义与藏、通、别三教比较优劣，以显示圆教的棋高一着。

接着，湛然又说：“一念中理具三千，故曰：念中具有因果、凡圣、大小、依正、自他，故所变处，无非三千。而此三千，性是中理，不当有无，有无自尔。何以故？俱实相故。实相法尔，具足诸法。”^②因为一念之中，具足三千，而三千又囊括因果、凡圣等一切内容，并且都是实相的显现，所以一念三千而说实相，实相又无处不在，无情如墙壁、瓦石等自然也在其中。况且，实相、佛性、真如等都是体一名殊，无情有性是不言而喻的。

上述是按依正不二、色心一如之理说佛性遍在，不隔有情无情，一草一木，皆具佛性。此外，天台宗还将成佛的因性分为正因、了因、缘因三个方面，称为“三因佛性”。正因，是指所觉悟的理，乃属于世界观方面的；了因，指所觉悟的智慧，也就是认识方面的；缘因，是修行的助缘，亦即关于修持实践方面的。此三者是对一切众生成佛的可能性（因）以及成道的现实实践（果）所作的回答，充分体现了天台家“止观双修”的精神。此在智者《金光明经玄义》卷上、《四教义》卷六等书中有详细的讨论。湛然《金刚铉》所关注的“无情有性”，其主题仍是佛性问题，所以，“三因佛性”依然受到他的重视。

湛然认为，佛教有说“一切众生，悉有佛性”，而不言“无情有性”，是藏、通、别一类权教的想法，若站在圆教的立场，则是三因互具，正因、了因、缘因都是佛性。台宗常以空、假、中三谛比喻三因。既然一切假名施設皆可视作缘因，而缘因也是佛性，为何无情就不能有佛性呢？既然说众生皆有正因佛性，则信心已具，可以依“次

① 《金刚铉》，T.46, 785b-c.

② 《金刚铉》，T.46, 785C.

示此性非内外，遍虚空，同诸佛等法界”。^①这样又回到了“佛性遍在”说上来，并由此得出“一切无情，悉具佛性”的结论。

“无情有性”说的评估及影响

长期以来，对于如何理解“无情有性”的问题，学界普遍存在着困惑以致产生种种误解，最具代表性的有两种观点：

一种是以为既然草木瓦石也有佛性，也能成佛，自然是扩大了成佛的范围，对众生有吸引力；^②

另一种则认为“无情有性”乃中国佛性说走向登峰造极的表现。^③

其实，这两种观点是一致的。后一种是指出中土佛性学说发展的趋势，而前一种则是后一种观点的展开与说明。对“无情有性”如此理解明显存在偏差，因为所谓草木瓦石也有佛性，是从本质（理）上说，也就是基于“一心”或“心外无别法”或色心实相的立场而言。认为色心平等，山河大地、花草树木，皆具有佛性。用《华严经》的话说，是为“万法唯心”；以法相宗的话说，则称为“万法唯识”，亦即肯定世界万有不存在生灭的主体（根身）与客体（器界）之分，均为“心造”，是一非二，互为因果。乃取一切法的终极实在（Ultimate Reality）而说。如同

《唯识论》云：“唯识无境界”，明山河草木皆是心想；“心外无别法”，此明理内一切诸法依正不二。以依正不二故，众生有佛性，则草木有佛性。以此义故，不但众生

① 《金刚经》，T.46，786a.

② 任继愈主编《中国哲学发展史·隋唐卷》，人民出版社，1994，第167、172页。

③ 冯友兰《中国哲学史》下册，第179页，华东师大出版社，2000。

有佛性，草木亦有佛性也。^①

这里的所谓佛性，不过是真如(或法性等)的代名词，也是宇宙人生的本质所在，是非心非物，随缘活动的。所有这些，都可以成为绝对的中道实相状态。这一点《金刚经》里的意思也是非常明确的。也因此“众生有佛性、墙壁瓦石也有佛性”的说法能够成立。

然而，这仅仅是个理论问题，并不具备实践的意义。佛教所特别强调的“闻思修”、“戒定慧”、“信解行证”之类，其重心莫不落在一个“行”(实践)字上。因为就现实层面(事)而言，所谓一切众生悉有佛性，皆能成佛。是由于众生被无明烦恼所迷惑，造业受果报，持续轮回，使佛性不能显现出来。倘若修行用功，无明驱除，佛性亦随之显现。《大般涅槃经·哀叹品》有一则“失珠得珠”的譬喻，意谓众生迷故失去佛性，后去迷转悟，故得佛性，说的就是这个道理。而草木瓦石不是有情，没有思维，没有造业受报，也没有迷悟之别，自然也不可能有修行办道，如何成佛？正如吉藏所说：

草木无心故不迷。宁得有觉悟之义？……众生有佛性故成佛，草木无佛性故不成佛也。^②

同理，上文所引《绝观论》中“道无所不遍”，也是从理上说，既在“形灵之中”亦在“草木之中”。而“杀人有罪”、“杀草木无罪”，则是“就情约事”说，理、事二者是不可以混为一谈的。

其次，佛性的含义，据隋代慧远(523-592)《大乘义章》所说，

① 《大乘玄论》卷一，T.45,40c.

② 《大乘玄论》卷一，T.45,40c. 关于吉藏这一思想的详细研究，可参看日本学者末光爱正《吉藏の成仏不成仏观》(一)、(二)、(三)、(四)、(五)、(六)、(七)。(《驹泽大学仏教学部论集》第十八-二十一号、《驹泽大学仏教学部研究纪要》第四十五-四十八号，驹泽大学仏教学部，昭和六十二年-平成二年)

可以分为能知性、所知性两类。能知性,是指真识心,若与无明相合,便起妄知;远离无明,便是正智。显然,所谓妄知、正智、无明之类,惟有情众生才有,按慧远的话说,是“局在众生,不通非情”的。^①非情者,即无情。《大般涅槃经》所说“非佛性者,所谓一切墙壁瓦石”,即指此能知性而言。所知性,乃指如法性、实相、真如、法界、第一义空、中道、实际(bhūtakoti)、一实谛等,如《大般涅槃经》说:“第一义空,名为佛性,”或者说,中道名为佛性等等。都是指所知性。由于“此所知性,该通内外”,^②无论有情无情。因此,《大般涅槃经》说“佛性如虚空”、湛然所谓无情有性,皆指所知性。一般人执著佛性仅局限于有情众生,不通非情者,盖未知佛性的所知性这一层,因而受到湛然的批评。如果以为“无情有性”,亦能证成佛陀,扩大了成佛的范围,又是错将佛性的所知性当作能知性来理解的缘故。

需要提请注意的是,湛然之所以强调“无情有性”,又不作能、所的区分,并非故弄玄虚,而是因为宗派门户心理在作怪,为的是攻驳法相宗“五姓各别”的主张,如前所述。同时,在其他宗派面前,显示自宗的希有殊胜,以达到振衰起弊的目的。倘若直截了当地指出佛性的能、所之别,则无异于挑明“无情有性”惟有理论性的意义,而没有实际(修行实践)的可操作性,那又何必非要人们相信墙壁瓦石也有佛性呢?这就是湛然撰写《金刚铎》的真正用意所在,而不是像他自己所说的“示迷元从性变,示性令其改迷”云云。^③

虽然“无情有性”的倡导,并无助于修行实践的提升,但《金刚

① 《大乘义章》卷一, T. 44, 472c.

② 《大乘义章》卷一, T. 44, 472C.

③ 《金刚铎》, T. 46, 782c.

铍》一文的价值依然存在,这是学界已形成的普遍共识,此不赘述。从南北朝时期有关竺道生“阐提成佛”问题的探讨,到湛然“无情有性”之说的推出,关于佛性问题的讨论,至此终于降下了帷幕。但这并不说明“无情有性”一定是佛性说走向极端的表现,因为从时间上说,有关佛性说的争论前后延续达数百年之久,期间出现过两次高潮:一次是南北朝时期关于道生“阐提成佛”与否的争论;一次是唐初的“五姓各别”与“一性皆成”之争。然而,早在湛然提出“无情有性”之前,这场争论已由惠沼的《能显中边慧日论》一书作了总结而告结束。由于《金刚铍》的问世,才使这场争论又得以继续。因此,“无情有性”的提出,只是中土佛性说发展的余绪,不是高潮,更不是登峰造极。

再说,《金刚铍》所说的根本思想无非是佛性与真如相通的内容,这些思想通常被人们视为属于真如方面讨论的范围。湛然出于振兴天台的需要,特别将此提出来,从另一角度巧妙地加以论述,并通过天才地文字组织,使之理所当然地成为佛性内容的一部分,且在人们的头脑中留下了深刻的印象,以致引起后人(包括学者在内)的曲解。

不过,湛然为振兴天台而独辟蹊径的努力,应该说是成功的。“无情有性”之说不但为长达几百年的佛性说之争划上了圆满的句号,从此,佛教界再也未见有关于众生佛性有无方面的争论,而且也后世产生了重要的影响,比如,后期禅宗习用的“青青翠竹,尽是法身;郁郁黄花,无非般若”即是其流亚。明末的心学巨擘——王阳明也是其中之一。他曾说:

人的良知就是草木瓦石的良知,若草木瓦石无人的良知,不可以为草木瓦石矣。岂唯草木瓦石为然,天地无

人的良知，亦不可以为天地矣。^①

这里的“良知”已有类似于“真如”的含义，其“遍在”的意味，也颇与庄子所言“道”无所不在的性质相同：“在蝼蚁”、“在姊稗”、“在瓦甓”、“在屎溺”。湛然的“佛性遍在”思想虽自认导源于《大般涅槃经》的“佛性如虚空”一语，但这只是问题的一个方面，恐怕与庄子的“道”以及前文所引《绝观论》中的“道”也是少不了瓜葛的。不过，王阳明的思想多与禅宗的影响有关，学界已有不少的论述，而与天台思想有染，似乎鲜有人及此。其实，这也是很正常的。一位出入佛老有年的儒者，岂能仅接受一宗洗礼而不他顾？至于说侧重点不同倒是可以理解的。

^① 《传习录》下，《王阳明全集》，第107页，上海古籍出版社，1992。

第八章 所谓“一性皆成”是方便说

从中国思想史发展的情形来看,任何一种宗教思想或学派理论能否在其中获得足够的发展空间和造成广泛而深入的社会影响,关键取决于它能不能为人们提供安身立命的支柱或适合整个社会群体的信仰形式,并且是国人所乐意接受的,而不在于它是否符合原来的教义或思想内涵。唐初曾经盛极一时的佛教法相宗最终走向衰落的命运和禅宗及净土宗的成为中土佛教代表性宗派的事实,充分证明了这个道理。^①

反过来说也对,凡是在中土十分流行的佛学思想,也决非完全与印度佛教的本义相符契,而往往是加进自己的理解、加工或改造后的产物,这是佛教史、佛学史上极为普遍的思想现象。像上述“一性皆成”说的理论,虽然在僧俗两界都有着绝对的影响力,但事实上,这不过是典型的具有中国特色的佛学思想,原本就是释迦佛的一种方便说法,而不是国人所理解的所谓究竟之极谈。

^① 法相宗不能为中国的士大夫提供安身立命的支柱,又不能为广大的普通平民给出简单易行的修持法门,这是它衰落的主要原因。详参拙作《晚唐义学宗派的衰落》二《法相宗衰落的原因》,尹继佐、周山主编《中国学术思潮兴衰论》第388-399页。上海社会科学院出版社,2001。

从人的本性上说

所谓一切有情众生均具佛性,是指与生俱来的可能种子,无论贤愚,只要有相应的人道因缘,并加以适当的修行,最终都可以得道成佛。这是从终极关怀的角度而言,亦即就众生的一期生命自觉萌芽的可能性说,而不是指后天经验的实现之说。归根结底,所谓一性皆成,乃是基于诸佛的立场,对一切众生终极价值的肯定,而不是对人的本性所作的判断。或者,以佛门的话来说,是方便善巧法门而非究竟实相之论。

人性,指的是人先验(即天生)的自然本性,不是人为所能左右的,如有生必有死,饥饿需食,困来要眠,有什么善恶可言呢?因此,客观地说,人性本同或者说相近,是无所谓善恶的。因为性之为“理”,本非善恶所能包容无遗。善恶之为“情”,是属于生灭无常的现象,是后起的,并且经常变化不定,善可以变为恶,恶也可以变为善;同时,善的存在又是以恶的存在为前提,恶的存在也同样以对方的存在为条件。

所以,善善恶恶不过是人之常情。先秦诸子所说的“性善”、“性恶”,基本上属于“情”的范围而不是“性”。因为古人给“性”字所作的定义,就是“固定不变”的意思,而且没有相对性;善恶则经常变易,善与恶永远是相对应而存在,相矛盾而发展的,但性却并不具有如此特征,性善、性恶诸说是经不起事实的检验的,古今中外,莫不如此。

善恶之分,是由于后天的习染造成的,即孔子所说“性相近也,习相远也。”(《论语·阳货》)值得注意的是,孔子并没有作性是善或恶的判断。这是基于人的行为本身是无所谓善恶的观点,善恶

是思维形成的,是后天的、经验的结果,与人的本性无关。人们之所以将善恶看作是人性中本有的,乃是误将属于社会属性的善恶观念,当作是人自然属性的概念了。

也许有人会说,既然人的本性是非善非恶,那么,天台宗的“性恶”说,又该作何解释呢?

“性恶”说出自“性具”理论。天台宗不但讲“性恶”,还讲“性善”。由于性具善说人所皆知,所以不被人所重视;性具恶说是为天台宗的独创,因此显得格外突出。除了“性善性恶”之外,还特别需要记住,天台还有“修善修恶”的说法,否则,极容易以偏概全而无法准确地通晓“性恶”说的本质所在。

所谓性善性恶,指的是先天的真如不变之“体”;修善修恶,则是后天的随缘差别之“用”。需要分辨清楚的是,天台的性具善恶,基本是指人的自然本性存在行善行恶的能力,因为现实中的任何善或恶的行为,莫不由性之所发,然而,性本身却并非就是善或恶,而是修其善则为善人,修其恶则为恶人。在性的根本上说,是消泯了包括善恶在内的一切相互对立的概念或原理的初始状态,怎么可能有善恶之说呢?正是在此意义上,明代天台高僧传灯说的非常明白:

夫善恶者,性之所能之,而非性之所能有也。^①

因为对于“性”来说,其中的善恶并非成形,所以不应当以性是善或恶来讨论;从“修”的角度来说,才是善恶分明。用天台的话说,就是性者,“善恶具”,修者,“善恶分”。既然修中善恶可分,性中善恶无分,性恶就能任运摄得性善,而使性具善恶与“修善修恶”

^① 传灯《性善恶论》卷第一,《卮续藏经》第101册,第421页,台湾新文丰出版有限公司,1994。

不同。但“修善修恶”是源于本性的，既然有“修善修恶”的存在，性为什么会没有善恶呢？因为以佛教的立场来说，性为体，修为用，体无善恶而用有善恶，显然是违背佛教体用一致的原则的。

确切地说，天台的态度比较接近于汉代杨雄（前 53 - 后 18）的“人之性，善恶混”的观点，也与先秦世硕的主张相类似。^①如果说人皆可为尧舜，乃是修其善而为善人；若自甘堕落，行桀纣之所为，不也就是修其恶而为恶人吗？

但是，天台的性具善恶，说到底还是就性具有行善作恶的能力而言，或者说仅仅是智者《观音玄义》卷上所说“善恶之法门”。门是供人出入的，诸佛是向门而入，所以是修善圆满，修恶断尽；“一阐提”是背门而出，因此是修恶满足，修善断尽。人虽有向背，但门总是不变的。

更主要的是，性具善恶也是为修习止观作出理论上的说明，因为在十法界中，如果以本具佛界为性善，本具九界为性恶，修成佛界为修善，修成九界为修恶，这样，修行者明显会对佛界有所取，对九界有所舍，如此即与佛教“生死即涅槃，烦恼即菩提”的“平等不二”的旨趣相悖，而建立性具善恶的理论，即可圆满地解决这个问题。修行者倘若能观修恶即性恶，即修恶达（通达）性恶，如同即波见水，当体即是，而见性成佛。因为烦恼生死既然是修恶，全体就是性恶法门，所以不需要特别断除和翻转。

性具善恶理论，还包括以下思想：“一阐提”虽然断尽修善，但性善犹存，所以遇到善缘，善根还能生发出来，对治修恶，以致最终成佛；佛陀虽以空的智慧断尽了修恶，但“不断性恶”，有时由于机缘的激发和佛陀慈悲心的熏习，入地狱行一切恶事，化导众生。如

① 王充《论衡》中的《本性篇》说：“周人世硕，以为人性有善有恶，举人之善性养而致之则善长，恶性养而致之则恶长。如此则情性各有阴阳，善恶在所养焉。”

果没有不断性恶、性善之说,那么,“阐提成佛”、诸佛为度众生而显现恶事之义,就无法得到理论上的说明。此外,佛陀由于能通达性恶本来清净,所以虽然显现恶事却能不被恶所染污。

故而,性具善恶不是指有形的善恶。既与先秦孟子、荀子所说“性善”、“性恶”迥然不同,也不能将性具善恶与现实中的“修善修恶”相混淆,因为二者是完全不同的。由于性不可改,性中的善恶自然也不可断除,这就是天台所谓“佛不断性恶”、“阐提不断性善”之说的根据所在。这是“性恶说”的创始人——智者所著《观音玄义》一书中的主要论点之一,与他“贪欲即道”的思想和“阐提成佛”以及佛陀显现恶事度众生的理论是相配套的,这是天台智者对佛教最大的贡献之一,成功地解决了佛陀入地狱度众生、“一阐提”也能成佛的理论依据问题,此在印度佛教史上是没有过的。

因此,从根本上说,天台的“性善性恶”与后来王阳明所说的“无善无恶”,除了名词不同之外,其实并无多大区别。由此推知,《大般涅槃经》所谓“一切众生,悉有佛性”,如古代孟子的“性善论”一样,不过是圣人的方便设教,以为世人进升的阶梯而已。理由在于,佛性总是善的,至少是趋向善的,否则,怎能成佛?既然佛性是善,也就不可能是人本来就有的,而应该如印度部派佛教时期说一切有部所说那样,是经过后天努力得来的“修得佛性”才对。

其次,按《大般涅槃经》的意思理解,众生皆有佛性是“当有”(应当有),而不是“过去有”或“本有”(容后详述)。一般人之所以想当然地取“本有”而无视“当有”,是与中国流行孟子“性善”而不喜欢荀子“人性本恶”、告子“性无善恶说”一样,盖由民族的传统习惯使然,与是否符合经文原义或人性本义是没有多大关系的。

“佛性说”的发展历程

“一性皆成”说，乃是佛陀因对象不同而变更其说（即对机说法）的权宜之计，并不是归根结底的如实说法。这一层意思也可以从“佛性说”的产生、演变乃至发展的历史进程中得到明确的展现。

佛性，梵语为 Buddha - dhātu（或 Buddha - gotra）。最初的含义为佛的本性或本质，以后才引申为成佛的因性、可能性、种子等义。从现有文献史料来看，释迦牟尼佛在世时，尚无“佛性”概念的流行。^①佛弟子们向他学习，如理思惟，精进修行，以致有的身证斯陀含、阿那含，^②或阿罗汉（arhat），或无任何成就，都是十分正常的，也没有成佛的说法。

佛陀入涅槃后，僧团失去依怙，特别是上首弟子的相继辞世，僧伽（saṃgha）失去了信仰的绝对权威。出于对佛陀的怀念，始有佛“法身不灭”之说的出现。^③随着“法身说”的日渐流行，佛陀也相应地被神格化，作为与“法身”（dharma - kāya）同义的另一形式的“佛性”说也终于被提出来。

作为一切有情众生成佛依据的“佛性”问题，其关键在于，是先天就有的，还是后得的？相对激进的分别说部等派别主张一切众

① 《大般涅槃经》卷五说：“九部经中无《方等经》，是故不说有佛性也。”又说：“一切众生悉有佛性者，九部经中所未曾闻。”（T. 12, 405a.）

② 斯陀含，又称一来果。指已断除欲界九品修惑中的前六品，并证入果位者。能一度生于无色界，再来人间涅槃，故称为“一来”。阿那含，又称不还果。指已断除欲界九品修惑中的后三品，并证入果位者。至此，将不在返回人间受生，所以称为“不还”。

③ 对佛陀的怀念说，出自印顺法师之说。法身不灭说，始于大众部所传《增一阿含经》中的《序品》：“释师出世寿极短，肉体虽逝法身在。”（T. 2, 549c.）

生本具佛性。而比较保守的说一切有部等则认为,佛性是佛的本性,未成佛的凡夫众生怎么会有先天的“性得佛性”呢?他们有的只能是后天修行而得到的“修得佛性”。且依此划分决定无佛性、有无不定、决定有佛性三类众生。^①

后来,“一切众生,皆有佛性”之说开始流传。但是,从《大般涅槃经》有关佛、菩萨及声闻、辟支佛等“佛性”含义数量逐步递减的事实来看,^②有部的观点并非全然没有依据。这是发生在印度部派佛教时期之事,约当佛灭后 100~500 年之间。

大乘佛教兴起之后,为表示自己与只关心个人解脱、对众生苦难没有承担的二乘人的不同,^③大乘行者主张以慈悲宏愿,济世度人,不独自己在实践上精进不懈,兼能利益(upakāra)他人,为救度有缘众生脱离苦海,有时甚至头目脑髓皆可施与,这就是所谓“行菩萨道”的精神。然而,无论这种悲愿有多大,甚至自己成就佛果必须以一切众生得度为条件。但如果在理论上不预设一切众生皆有佛性,都能成佛,那么,所谓圆满形态的利他之行,即度尽所有众生而成佛,仍不过是难以实现的空中楼阁。因为佛陀的特点是“自觉觉他、觉行圆满”,何况,没有佛性的众生又怎么能得度呢?

随着佛教的演变与发展,作为大乘标志的成佛问题也日渐突出。从逻辑上说,既然是一切众生皆有佛性,身证佛道自然应不受

① 世亲《佛性论》卷一。T.31,787c.

② 据此经卷三十五说,佛之佛性含义有七,九住及后身菩萨之佛性有六,八住以下至初住菩萨之佛性有五。又说:“须陀洹人、斯陀含人断少烦恼,佛性如乳,阿那含人佛性如酪,阿罗汉人犹如生酥,从辟支佛至十住菩萨犹如熟酥,如来佛性,犹如醍醐。”详见 T.12,571a~b.

③ 大小乘的主要区别有:小乘尊释迦牟尼为教主,大乘则认为有无数诸佛。小乘只讲人我空,大乘除此之外,还讲法我空。小乘以自身解脱为目标,所以取自度之声闻、缘觉之道,大乘则取自利、利他之“菩萨道”。

种族、肤色、地域、风俗习惯乃至政治、经济、法律、文化等条件的限制，即理应成为所有有情众生的权利，无论高低贵贱，善恶贤愚，这才与“行菩萨道”的根本精神相一致。因此，杀人魔王央掘摩罗（Angulimalika）能在极短时间内修得阿罗汉果，并逃脱世俗法律的制裁；^①企图多次谋害佛陀的提婆达多（Devadatta）也在法华会上被授予成佛；^②中国禅宗更有“放下屠刀，立地成佛”之说。至于曾大行于隋唐时期的三阶教，其教徒没有选择地礼拜路人，称他们为“未来佛”；明末儒家一度盛传的所谓“满街都是圣人”的口号，更是历史上走极端的特例。而所有这一切立论的前提就是：“一切众生，悉有佛性”，皆能修成无上正等正觉的佛陀。

因此，所谓“一切众生，皆能成佛”之说，多半是佛教理论自身逻辑发展、演变的终极结果，而不是出于客观事实的判断。

经文的依据

以经典依据来说，《大般涅槃经》所言“一切众生，悉有佛性”，其原义是“当有”（应当有），即未来可能性的有，而不是中国佛教界所习惯理解的“本有”（或过去有）。此在其后续部分的经文里，这种含义尤为明显，并特别加以强调。如本经第二十七卷《师子吼菩萨品》论及佛性问题时说：

善男子！有者，凡有三种：一未来有，二现在有，三过去有。一切众生未来之世，当有阿耨多罗三藐三菩提，是名佛性；一切众生现在悉有烦恼诸结，是故现在无有三十

① 《央掘摩罗经》卷一、卷四。T2, 512b - 522b, 542c - 544b.

② 《法华经》卷四《提婆达多品》。T9, 34b - 35a.

二相、八十种好；一切众生过去之世，有断烦恼，是故现在得见佛性，以是义故，我常宣说一切众生悉有佛性，乃至一阐提等，亦有佛性。一阐提等，无有善法，佛性亦善，以未来有故。^①

这是一段比较典型的经文，其他类似的说法还有多处。从中不难看出，这里的“一切众生，悉有佛性”，其原义是“当有”（应当有），显然是指未来的可能性，具有不确定性、或然性的意味，并非完全是肯定的口气，此与《大般涅槃经》蕴含的中心原则——“不定”原则是相吻合的。^②

《大般涅槃经》的“不定”原则，是贯穿于全经的极为重要的原则。惟有全面领会这一原则的精神，才能正确理解此经前半部分所说“一阐提”没有佛性，不能成佛，而后面又说“一阐提”也具有佛性，也能成佛，^③ 看起来似乎是矛盾的说法，实际上这种说法都是与“不定”原则有关，而不是由于此经前后部分编成于不同历史时

① 《大般涅槃经》卷二十七，T. 12, 524b - c.

② 牟宗三《佛性与般若》将《大般涅槃经》的“定”、“不定”原则，放在一起讨论。笔者以为，惟有“不定”原则才是此经的中心原则，也是佛教的一贯原则。牟氏的观点可参阅其书第 233 - 240 页。台湾学生书局，1997。

③ 如此经卷七说：“一切众生皆有佛性，以是性故，断无量亿烦恼结，即得成阿耨多罗三藐三菩提，除一阐提。”（T. 12, 404c.）而卷二十七又说：“一阐提等悉有佛性。何以故？一阐提等定当得成阿耨多罗三藐三菩提故。”（T. 12, 524c.）这类现象经里有不少，不遑列举。

期所致的问题。^①

因为人的上进心是不能限定的，“一阐提”也不例外。从发展的眼光看，每个人都有无限的可能性，乃至至于终极的可能——解脱成佛。其关键取决于他（她）怎么看待自己以及怎么做的问题。倘若说一切众生没有佛性，则永远不能成佛，也就失去了佛陀说法的意义，显然是违背“不定”原则的。

反之，如果一味肯定“一切众生，悉有佛性，皆能成佛”为铁律，如中土天台、华严、禅宗所一贯倡导的那样，以为众生本具佛之自性，这也就意味着所有有情众生无须经过修道的因缘，即能取得圣果。这种十足的决定性观念，同样有悖于《大般涅槃经》的内在精神。因为经有明文：

一切众生真实未有三十二相、八十种好。^②

甚至绝对地宣称：

若有人言，一切众生定有佛性，常乐我净，不作不生，

· 烦恼因缘故，不可见。当知是人谤佛法僧！^③

① 对于本经前后矛盾的问题，学界一般以前、后经文编成于不同时期来解释。实际的情形未必如是。因为这种矛盾的现象（前、后文的矛盾、此经与彼经的矛盾等），在佛典里并非鲜见，从《阿含经》至大乘佛典概莫能外，都能作此解释吗？再者，编辑、整理经文是一项严肃认真的工作，整理者决不至于会对这种矛盾现象视而不见，中国高僧也多半是第一流的人才，显然不会轻易放过这样的问题。然而，事实是大家都以为很正常。这说明当时的人并不认为这样说有什么不对或不可理解。再退一步说，假定本经是整理者与译者的草率之故，那在中国如此大受欢迎，岂非笑话？所以，笔者以为，唯一可行的解释是：佛是对机说法，因人、因时、因地、因事而异其说，即“不定”说，如文中“有我”、“无我”之类，都是如此。这一点古代孔子也是这样，他对“仁”的解说，也因对象、场合的不同而不同。我们也都视为当然，并没有什么不妥，是同样的道理。

② 《大般涅槃经》，卷二十七。T. 12, 524b.

③ 同上，卷三十六。T. 12, 580c.

为什么说得如此肯定呢？这是因为“我虽说言一切众生悉有佛性，众生不解佛如是等随意语。善男子！如是语者，后身菩萨尚不能解，况于二乘其余菩萨。”^①从这样的语气，我们不难看出，假如说佛陀说“一切众生，悉有佛性”，是一句肯定句，那么，一切众生只要具备识字的能力，是都能看懂的，不可能成为连“后身菩萨”都不可能理解的深奥玄妙的难题。

同时，联系到经中那句若作肯定理解是“谤佛法僧”的话可知，这又不可能是否定句。那么，只只剩下最后一个可能性，即“一切众生，悉有佛性”是一种方便说法，绝不可能存在第四种（或四种以上）的解释。

因为接下来，佛陀又说过“或有佛性，‘一阐提’有，善根人无；或有佛性，善根人有，‘一阐提’无；或有佛性，二人俱有；或有佛性，二人俱无”之语。所以，唯有对“一切众生，悉有佛性”视为方便善巧之说，才能对整部《大般涅槃经》中前后矛盾的说法，一气贯通，了无疑滞。否则，取任何其余说法，明显都难以自圆其说。

由于贯穿于经文中的“不定”原则是般若实相精神的体现，其目的在于去除众生的“我执”与“法执”，因为不管是执著“有”还是执著“无”，皆与圣道相违。这一点在大小乘经文中均有明确地表述，旨在使众生于貌似矛盾的两极中，去体会隐藏在背后的深意，从而契入“中道”。

所以，“不定”原则也就是佛经的一贯原则，决非自《大般涅槃经》始。《阿含经》曾记载，一位名叫婆差的人来问佛陀，究竟是“有我”还是“无我”的问题，佛陀默然无言，以致引起对方的不满。阿难觉得很奇怪，佛陀告诉他，若说“有我”，“增彼邪见”；若说“无

^① 《大般涅槃经》，卷三十二，T.12,821c.

我”，增其疑惑，^①惟有保持沉默，才是最可行的策略。这是“不定”原则的具体运用。《金刚经》(Vajracchedikā – prajñāpāramitā – sūtra)所言“法无定法”、^②《大般涅槃经》所说“一切诸法，无有定相”之类，^③都是表达同样的意思。

既然“不定”原则是为去除众生的执著，而“一切众生，悉有佛性”之说，旨在体现佛陀的慈悲心，开启使众生产生信仰佛法之心的方便之门。《大般涅槃经》如是说：

为令众生不放逸故，宣说佛法。若不说性，总心自轻，谓己不能成大菩提，无心趋道，多起放逸，故说众生悉有佛性，定必当成，令舍放逸，随顺趋向。^④

所以，《大般涅槃经》所言“一切众生悉有佛性，皆能成佛”的观点，从经文原义上说，仅仅是一种摄化众生趋向圣道的方便法门，而非究竟实相之论。但是，此经在中国译传之后，因时、因地及众生根基之故，而变更其说，成为我国大乘佛教的中心思想之一，也曾对天台、华严、禅宗诸大宗派的建立、流传与演变，产生极其深远的影响，形成中土佛教的主要特征和标志性意义。

至于这种变更的主要原因，不仅与传统的儒家思想有关，又与始于东晋、盛于梁朝的那场“神灭”与“神不灭”的辩论密切相连。这场争论虽针尖麦芒，互不相让，但从表面上看依然不过是有关“因果报应”真实与否的问题，而对于处在初传阶段的佛教来说，能因此站稳脚跟并推进未来的发展，是有着不可忽视的双重含义的：

① 《杂阿舍经》卷三十四。T.2,245b.

② 《金刚经》的原文为：“无有定法，名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法，如来可说。何以故？如来所说法，皆不可取、不可说，非法非非法。”

③ 《大般涅槃经》卷二十四。T.12,505a.

④ 慧远《大乘义章》卷一《佛性义》引《大般涅槃经》语。T.44,477c.

(一)“神灭”与“神不灭”论辩的结果谁胜谁负并不重要,关键在于确立了中土佛教关于轮回的主体——“神识不灭”——的存在方式,而且为这一思想的深入民间,成为民俗文化的一部分,奠定了坚实的基础。此与原始佛教时期以“无我论”为原则的“业力轮回”学说是很不相同的。遗憾的是,到目前为止,这一问题尚未引起海内外学界应有的重视。

(二)在《大般涅槃经》传播的同时,“神识”又成为“佛性”的代名词。这是东晋时期庐山的慧远(334—416)率先提出,直至南北朝时代梁武帝萧衍(464—549)加以明确肯定的。^①

从此,一般中国人对于“因果报应”的理解便偏在狭义的“恶有恶报”上,且必不离“灵魂(神识)不灭”,以示道德主体承担者在前生后世之间的一致性,成为具有中国特色的“因果报应”观念;而讲“成佛作祖”,则必以“佛性”为先导,且人人有份,只是限于个人先天或后天的条件,未能达到最终目标的实现,但这并不妨碍人人享有追求成佛这种“至善”的权利,颇让人想起“皇帝轮流做,明年到我家”的俗语来。所有这些,都为“一性皆成”观念在中华大地的畅行无阻,起到了推波助澜的作用。

① 慧远《论形尽神不灭》一文中之“神(识)”,实际是指具有“佛性”的意味。据其弟子宗炳《明佛论》所说“无身而有神,法身之谓也”(《弘明集》卷二)。又说:“无形而神存,法身常住之谓也”(《答何衡阳书》,《弘明集》卷三)。至梁武帝使之得以确立。他认为,“真神”为正因体(佛性)。其它如吉藏《大乘玄论》中的第六家“以真神为正因佛性。”元晓《涅槃宗要》所引第四家“心神为正因体。”即指梁武帝所述义。此外,还有中寺的法安法师也以“心上有冥传不朽之义为正因体”。这里的所谓真神、心神、冥传不朽,皆神识之谓,明显是承慧远义而来。

经验事实的判断

以日常经验的事实来论定某些相关理论的正确与否,在普通人眼里,也许比纯粹的逻辑推演更具有说服力,只要这种理论能够用这种经验加以证明。

如果佛性确实是人人本具(包括已断除善根的“一阐提”),因而都能成佛的话,那么,从佛教创立至今二千多年的漫长历史长河中,修行者代不乏人,而成佛者应有相当的数量,始能说明问题。然而,翻开佛教的经、律、论书及其它相关文献,除了公认已成佛(或将要成佛)者(如释迦牟尼佛)及未来的弥勒佛之外,仅有菩萨、罗汉、祖师而已。早期佛典《阿含经》记录的成道者,最高果位不过阿罗汉,^①而且在入灭前,均有说出自己所证果位的惯例,可信度极高,并留下同样的遗言:

我生已尽,梵行已立,所作已办,自信不受后有。^②

尔后,淹然寂灭。大乘经论里,看起来似乎成佛者不少,但真正是历史人物的,几乎没有。法华会上,提婆达多只是授记,成佛是在未来,不是现在,仍可说是未知数;龙女则是异类,非现实中人;非常好学的善财童子(Sudhana -śreṣṭhi - dāraaka)虽实有其人,但

① 在释迦牟尼时代,成罗汉者不在少数,如《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷十八记载,尊者舍利子入灭时,其弟子有万阿那罗汉同时入灭;尊者目连入灭时,也有弟子七万七千阿罗汉同时入灭。(T. 24, 289b)在佛灭五百年里,依佛陀止观法门修行而成道者还是很多,以后就少了。

② 《杂阿含经》卷十七、二十九。T. 2, 122b ~ 212c.

在《华严经》里明显已神格化，^①难免与凡夫俗子隔了一层。《大般涅槃经》里，佛陀的上首弟子大迦叶(Mahākāśyapa)已上升为菩萨，但依大乘佛教的标准，他仍未证成无上正等正觉。虽然在《法华经》、《华严经》、《大日经》(Mahāvairocanaḥśambodhi - vikurvītādhiṣṭhāna - vaipulya - sūtrendra - vāja - nāma - dharmaparyāya sūtra)等诸多大乘经里，有十方恒河沙数一般多的诸佛存在，简直难以计算，但对一般人而言，毕竟过于遥远，可望尚且不易，何况可即？因此，颇难以取信于人。

再者，从中国佛教史上的高僧来看，最有希望成佛的是天台宗的智者大师。他临终前，曾自信地说过：“我不领众，必净六根(即成佛)。”^②但因带领僧众焚香熏修，以致损己利人，最后仅得“五品弟子位”。^③而与最终的亲证真如得般若波罗蜜多(prajñā - pāramitā)仅差一步之遥的，是他的老师慧思(515 - 577)。他禅功极深，生平获得“铁轮位”。^④按照天台“六即佛”的说法，已达到“相似即佛”的高度，是十分不容易的。玄奘往生前，说能上升弥勒兜率(Tusita)内院，但没有谈到具体的果位。^⑤

禅宗是自信心最强的宗派，主张粉碎权威，斩断葛藤，旗帜鲜明地提出：“迷则众生，悟则佛。”^⑥以“成佛作祖”为修行之鹄的。

① 龙女，见《法华经》卷四《提婆达多品》。T.9, 35b ~ c. 善财，见《华严经》。入法界品。T.10, 319a ~ 444c.

② 道宣《续高僧传》卷十七《智顗传》，《高僧传合集》，上海古籍出版社，1991，第246页下。

③ 五品，是五品弟子位的简称。在天台宗所立圆教八行位中为第一位。在智者自立的“六即佛”中，相当于第三位观行即——观行五品位。指专心于自己的实践修行，故称弟子位。

④ 铁轮位，相当于天台宗圆教菩萨阶位中的“十信菩萨位”。

⑤ 参阅《大慈恩寺三藏法师传》。中华书局点校本，1983，第222页。

⑥ 《坛经·般若品》(曹溪本)。南京金陵刻经处本，民国十八年，第12页。

稽考史实,开悟者相对较多,“作祖”是有不少人做到了,此有以历代的“灯录”为证。可是相对于成就“圆满佛身”是还有一段距离的。

根据大小乘佛教共许的成佛标准,必须具备眼、耳、鼻、舌、身前五识的人类“根身”经过“八相成道”,^①才算成佛。禅宗自许的“见性成佛”是指见到法身(dharma-kāya),也就是证得佛陀所具有的“三身”(trayaḥ-kāyāḥ)中的法身佛(dharma-kāya-buddha),但尚有报身(niṣyanda-kāya)和化身(nirmāṇa-kāya)未得。惟有直到修成三十二相(dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇa)、八十种好(aśītyanuvyañjanāni),才是报身圆满;至于千百亿的化身,则是化身成就。虽说报、化二身亦由法身而起,但三者之间并不能等同或替代。禅宗所谓的“明心见性”,是指在佛陀所具有的“四智”(catvāri-jñāna)之中,已证得大圆镜智(ādarsa-jñāna)与平等性智(samatā-jñāna),尚缺少妙观察智、成所作智两种智慧未能证得,因此,还不能说是已证得“一切智智”(sarvajña-jñāna)的佛陀。^②所以,惟有“三身四智”俱全,才算得上是圆满的觉悟者。禅师的“悟后起修”,正是为着渐除习气,以便达到圆满无缺之境地。

也许有人会问,西藏不是有“活佛”吗?其实不然,活佛仅仅是一个名称而已,并不代表其所证的果位。撇开其他不论,只要从活佛转世制度一项内容即可以看出来,这是近代印光大师(1861-

① 指释迦牟尼成佛所要经历的八个阶段:(1)降兜率,佛乘白象从兜率天降下;(2)人胎,乘白象从摩耶夫人的右肋入胎;(3)住胎,在母腹中行、住、坐、卧,一日六时为诸天说法;(4)出胎,四月八日,于蓝毗尼园从摩耶夫人的右肋降生;(5)出家,十九岁(一说二十九岁)离开王宫入山修道;(6)成道,经六年苦行后,于菩提树下得道;(7)转法轮,成道后四十九年说法度众生;(8)入灭,八十岁时,于拘尸那婆罗双树间般涅槃。

② 一切智智,指如实证得一切智慧的觉悟者,乃佛之别名。一切智通于声闻、缘觉和佛,为表示佛智与前二者的区别,故名一切智智。

1940)所作的结论,凭他数十载“闭关”阅读《大藏经》所获得的第一手资料,其结论的可信度是不容置疑的。按照佛教的通行说法,修行者得到解脱的最重要的标志是:超出生死轮回。而“转世”正是“轮回”的具体表现,还在欲界里兜圈子,怎么能说是“超出三界之外,不在五行中”呢?当然,历史上有的活佛生前能预知转世的方向,似有宿命通的成份,已显示出相当深厚的修证功夫,但与成佛相比,还远远不是一回事。

正因为证成无上正等正觉的佛陀有如此之难,所以,尽管诸大乘经一再强调众生与佛之平等无二,《华严经》甚至说:“一声阿弥陀,”即能“皆共成佛道。”然而在一般人看来,依旧众生是众生、佛是佛,二者不可能达到一致。

在现实世界里的人看来,百分之九十九点九九的人是不能成佛或不愿意成佛的。况且,历史上的佛、菩萨、罗汉、祖师、天神或僧伽、凡夫、“一阐提”等等的存在,不也从另一个侧面说明,人由于出身、环境、所受教育等后天因素的熏习,难免有善恶贤愚之别,未可一概而论吗?因此,法相宗所说声闻种姓、缘觉种姓、如来种姓、不定姓及毕竟无姓的划分,从日常经验的角度判断,确然有不可动摇的根据。

换句话说,佛陀是人类圆满的理想人格,而一般人不完美的、有缺陷的。对他们来说,成为像佛陀那样的解脱者,只是人们心目中永远无法企及的理想境界。人们之所以形成这样的心理定势,是与日常经验事实的判断密不可分的。

平等原则的延伸

一切众生具有佛性,既是佛陀慈悲精神的表征,也是他所主张

的“众生生而平等”思想的体现。若无其平等思想的高扬,任何众生“悉有佛性”的说法都将失去理论基础。

“众生生而平等”的思想主张,较早地出现在具有极端不平等的现实的古代印度,不能不说是释迦牟尼佛的伟大创举,他被世人尊为“大雄”(maha-vira),也是名副其实的。同时,平等思想主张的产生,也是人类思想史上的一个奇迹。这种思想的勃发,有着极其深刻的思想和文化背景。

如前文所述,印度自古以来就存在极不合理的四种姓(婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗)差别的制度。这种制度既有通过法律的形式加以肯定,也有约定俗成的惯例,因而不仅表现为高等种姓对低等种姓的压迫,而且各种姓之间严禁通婚,甚至不能共食(同桌吃饭),还有十分繁杂的戒律与风俗习惯,而下层的奴隶更被视为“不可(接)触”的贱民,他们经常无辜遭受欺凌,处境极为悲惨。有鉴于此,释迦牟尼在成道后建立了平等共住的僧团,带头实行人人平等的思想主张,并且一再强调,自己也是僧伽中的一员——“佛在僧数”,形成具有民主色彩的僧伽团体。

然而,对于佛教的在家二众——优婆塞(男居士)、优婆夷(女居士)以及无数非佛教徒来说,这种僧团内部所特有的平等权利,自然是无法享受到的。他们依旧身处四姓制度的束缚之下,没有平等的自由,无论是社会的、经济的、政治的、甚至法律的,都是如此。那么,难道佛陀所倡导的人人生而平等,只能仅仅体现在小小的僧伽范围之内吗?相对于广大芸芸众生来说,如此的平等的观念乃至相应的实践行为,委实不够圆满,也在一定程度上阻碍了佛教向着更大更广的方向发展。如何补救这一缺憾,是摆在僧伽面前的一项重大任务,同时,这也成为“一切众生,悉有佛性”说产生的现实基础。

其实,面对现实状况的不平等,却又无力改变的情况下,人们往往希冀在精神方面得到补偿。这是部派佛教晚期“一切众生,悉有佛性”说的出现并被人们接受的心理原因。这种观点成为佛教由小乘向大乘过渡的助推器,其潜在的动力,即源于佛陀主张“众生生而平等”的伟大观念,没有这个动力,要想使这一在道德完善方面的绝对平等思想——“人人都有佛性”的观念,深入人心而流传至今,显然是不可想象的。

逻辑上的难题

一般宗教所刻意强调的往往是信仰的绝对重要性,而不太重视逻辑问题,但是在与其它宗教或学派的论辩中又不得不涉及逻辑的使用,比如,印度的因明(hetuvidya)就是佛教在与“外道”的辩论中,逐步吸收、改造发展起来的,并成为战胜论敌的重要武器。然而,逻辑仅仅是一种工具、一种规则,它不属于辩论中的任何一方。所以,就论辩双方来说,它既可以是赢家手里的法宝,也同样可能是对手击倒自己的利器。对于一切众生皆有佛性、都能成佛的观点来说,从逻辑上看,其本身就存在以下三个方面的难题而无法自圆其说:

(1)倘若承认“一切众生皆能成佛”的观念是正确无误的,那么,从理论上说,有情众生虽然极多,但必有穷尽之期,也就是说一切众生最终必定成佛。这样一来,就与佛教所积极提倡的“四宏誓愿”中的“众生无边誓愿度”^①的说法相违背。因为既然是“众生无边”,就不可能度尽;不能度尽,也就说明并非一切众生都能达到

^① 详见《摩诃止观》卷十下、《道行般若经》卷八(T. 46, 139b, T. 8, 465c)。其他如《菩萨瓔珞本业经》卷上、《六祖坛经》等也有类似之说。

成就正等正觉的境界。

(2)反过来说,如果一切众生悉被度尽,皆成佛道,佛陀没有了度化的对象,也就缺少了“利他”之行,又使得佛陀作为“自利利他”、德行圆满无缺的形象发生动摇:即觉悟了的佛陀不能成其为佛陀,因为没有了陷于迷惑、烦恼重重的众生与之相对应。

(3)佛陀度化有缘众生皆成正觉之位,对于整体众生的数量来说,应该是逐步减少,减至最后,必然穷尽无遗。这样,便又出现上述第二个难题,即佛陀将不成其为佛陀,因为没有了相对的众生;如果众生数量没有减少,则又说明佛陀根本没有能够度化众生。这样,“一切众生,悉有佛性,皆能成佛”之说,又将成为空谈的口号,所谓为了达到最后觉悟的目的而从事的修行实践活动,也就失去了存在的意义。

对于印度历史上“外道”提出的这种逻辑难题,是很难作出令人满意的答案的。因此,佛经里只是称此难题为“大邪见”,并没有作出实质性的有力回应。^① 华严宗的法藏,在其著作《华严一乘教义分齐章》卷二中,也是以“众生定相不可得故”,“犹如虚空”等说法来应付^②。同样,难以使人心服口服。

与佛教“无我”的原则相违背

与凸显佛教有别于其它哲学或宗教学派的“无我论”(Nairātmyāvada)相违戾,是“一性皆成”说自身存在的第七个问题。据史料记载,《大般涅槃经》在印度流传并不广,而在中国佛教界却

① 以《不增不减经》为例,仅说“大邪见者,所谓见众生界增,见众生界减”之类,未作正面的回答(T.16,470)。

② 《华严一乘教义分齐章》卷二,T.45,487a-b。

大受欢迎,具有十分重要的地位。这是为什么呢?因为它适合并满足了当时传教的菩萨、高僧与中土信仰者的共同需要。但应当分别清楚的是,受欢迎的并非是此经内容的全部,而是其中能满足需求的那一部分,即“一切众生,悉有佛性,皆能成佛”的思想。至于书中其它的内容,并没有在中国佛学史上留下多少值得回忆的思想痕迹。

中国是一个接受佛教的国家,不同于印度是佛教的原产地,因而,一般人对于“佛性说”产生的来龙去脉,并不具备十分了解的条件。在林林总总的佛教经论面前,他们会有意、无意地选择那些与本民族传统思想类似或相合的经文,加以接受。例如,《大般涅槃经》中所说“一切众生悉有佛性,皆能成佛”的观点,由于和先秦时期孟子“人皆可为尧舜”(《孟子·告子》)、荀子(约前 313 - 前 238)“涂之人可以为禹”(《荀子·性恶》)的说法是相类似,所以受到广泛宣扬,成为人们心目中的绝对真理。而对于这种说法到底是“方便说”抑或是“究竟说”,却并不十分热心。

与此相反,对于那些与传统思想相悖或无关紧要的经文,人们往往采取不重视、扬弃或舍之不顾的态度。比如,以《维摩诘经》(Vimalakīrti - nirdeśa sūtra)的汉译为例,就曾对原经中某些“出格”的内容作过删剪,以适合本土文化的需要。其中第七品说到菩萨观众生时,运用了一长串夸张的譬喻,在“如空中鸟迹,如石女儿”之后,梵文原本里还有一个比喻:“如阉人的性器官能勃起。”支谦在翻译时,将此句改译为“如昆虫之根,是自然之馈赠。”而鸠摩罗什(Kumārajīva)的译本则完全删去了这一短句。直到唐朝玄奘时,才隐晦地全文译成似懂非懂的“妒半择迦,根有势用。”^①很明显,

① 参阅(美)怀海德著、夏金华译《维摩诘经的中国化历程》一文,《上海佛教》1998年第四期,第8页。

这是中华民族传统的伦理道德观念在译者头脑中产生作用的结果。

再举一例,敦煌写本《莲花色比丘尼出家因缘》一书,与梵文本相比少了这样一段内容:由于莲花色(Utpalavarnā)累嫁,其所生子女皆离失,互不相识。莲花色本人又与其所生女共嫁与其所生之子,发觉后,莲花色始羞恶忏悔而出家。现存巴利文本《涕利伽陀》(又名《长老尼偈》,Thera-gāthā)中即存有上述内容的偈诵,而汉译本却没有,显然是出于伦理方面的原因而删除的。^①

还有,处于小乘佛教与大乘佛教过渡时期的重要典籍——《那先比丘经》^②(Nāgasena sūtra,汉译分别有二卷、三卷两个本子,内容大同小异),也受到这样的待遇。此经通过那先比丘与弥兰陀王(Milinda)的对话,运用譬喻的手法,极其清晰地阐述了“轮回”与“无我”的关系及其内在机理,是汉译佛典中唯一一部可以回答近

① 参阅《陈寅恪史学论文选集》中的《前言》,第14页,上海古籍出版社,1992。

② 《那先比丘经》,南传佛教的巴利文本称之为《弥兰陀王所问经》。此经着重阐述缘起、无我、轮回、业报等佛教基本教义,分为序文、本文、结文三部分。序文先叙述那先比丘的前生,接着,再叙弥兰陀王之本生以及那先出家与得道因缘;复述弥兰陀王的性格和迎请那先入宫等事。本文叙述那先与弥兰陀王有关佛教教理及相关事项的问答。结文以问答至夜半,王行布施,恭送那先,并表示出家意愿,那先感激与王一日的论辩作结。此经的巴利文本虽未编入南传三藏,但系藏外重要的巴利文经典,并有数种写本。根据英国学者戴维兹(Rhys Davids)的英译本(The Questions of King Milinda, S. B. E. 35. 36; 1890-1894),巴利文本分为世俗故事(bahira-katha)、法相质疑(lakkhana-paṇha)、断惑质疑(vimaticchedana-paṇha)、矛盾质疑(mendaka-paṇha)、推论质疑(amumāna-paṇha)、头陀行(dhutanga)、譬喻质疑(opammakatha-paṇha)等七篇,共22章236条问答。其中前三篇的内容与汉译本的内容相当,应为本经之原型,第四篇以下疑为后世所增补。从结构上看,巴利文本与汉译本相同,而且两个本子的本文、结文部分并没有不同,唯在序文部分,除了少数内容相同之外,其余大部分内容差异很大。此经现有英、日、法、德、意等多种译本。

现代中外学者所谓“无我”与“轮回”相矛盾的错误观念的经典著作。^①但是,此经在东晋被译出之后居然在长达一千多年的时间里默默地“躺”在寺院摆放藏经的橱柜里或士大夫的书斋中,作为可有可无的小经处置;同样,现在也很少有人(包括佛教学者)还知道有这样一部重要的佛经,它没有得到应有的重视。原因无他,只因此经所说“无我”的“业力”“轮回”与中土长期流行的“神识(灵魂)不灭”的“轮回”观念相违背,故遭此冷遇。关于这一问题,因本书讨论的范围所限,故将另辟专文予以阐发,此处不作进一步的展开。

对于《大般涅槃经》来说,此经中的“一切众生,悉有佛性”,实际上是依据如来藏思想来说的,含有浓厚的“我”(atman)的色彩。如第七卷说:

我者,即是如来藏义;一切众生悉有佛性,即是我义。^②

在此,我、如来藏、佛性三者只是名称不同,而体性是一。按此经之义,原始佛教时期的“无我论”是为声闻人说的,使之远离我、我所(mama-kāra)的“我见”^③(atman-dr̥ṣṭi)。然后,由《大般涅槃经》开示天地之间的“大我”(mahātman)之义。“大我”明显比“无我”

① 学界周知,近现代一些东西方的学者对佛教的“无我”的“轮回”问题,认为存在矛盾。如英国的罗斯-戴维兹夫人、日本的中村元博士等人,他们提出,原始佛教否认有我,倒不如说它在某一个层次上积极地承认一个“我”。因为说到道德实践就必须预设一个行为的主体,否则谁实践?谁轮回?谁解脱?。A. B. 科特也认为,既然不能否认佛陀主张的“因果报应”,从逻辑上讲,就无法承认佛陀的“无我”观念。中国权威学者吕澂先生也以为,在“无我”与“轮回”之间存在着不可克服的矛盾。(《吕澂佛学论著选集》卷四《印度佛学源流略讲》第一讲《原始佛学》,第1394页,齐鲁书社,1991)

② 《大般涅槃经》卷七, T12, 407b.

③ 我,指自身;我所,指执著身外之事物为我所有。如《大智度论》卷三十一所说:“我是一切诸烦恼根本,先著五众为我,然后著外物为我所。”(T. 25, 295a)我见,指执著有实我的虚妄见解,如自己的身体、六根等。

(nirātman)进到了更深层次的境界。

但是,无论如何,“诸法无我”毕竟是佛教著名的“三法印”之一,是大小乘共许的判定教义是否符合佛法的标准,在《杂阿含经》、《大般若经》、《大毗婆沙论》、《大智度论》、《瑜伽师地论》等经论中均有讨论。同时,它又是佛教区别于印度其他宗教、哲学派别(外道)的主要特征。而此经却又说“有我”,且几同于外道的“神我”(puruṣa),似乎与“无我”的精神背道而驰。因此,应该从理论上作出必要的说明。

对此,《楞伽经》作出这样的解释:佛陀所说的“如来藏”不同于外道的“神我”。因为本来佛陀以往都是说空、无相、如、法性、无我等义的,但“外道”却害怕“无我”的说法,不能信受,以为一旦倡导“无我”,就不能建立生死轮回和涅槃解脱的学说。所以,为引导此类愚痴的众生,一起信受佛法,权且说“我”义。^①以此亦可推测,如来藏(佛性)是为吸引众生学习佛法而远离虚妄见解的一种方便之说。

至于《究竟一乘宝性论》(Mahāyāna - uṭtaratantra - śāstra)的作者,在对“一切众生,悉有佛性”的问题作了一番研究之后,特地归纳出之所以要提出这个主张的五个理由,非常有说服力:

(1)由于一般众生心性低劣,以为圣道难行,容易退失信心,若知道自己具有佛性(如来藏),就能重树信仰之心,克服原先存在的怯弱畏惧的心理,精进不懈地努力前行。

(2)为了消除大乘行者轻视一切众生的心理。

(3)为的是破除小乘人执著虚妄之法。

(4)小乘人以为成佛极为稀有,多数人(没有佛性)不能成佛,若知佛性为一切众生平等共有,就不会诽谤佛法,使得正法久住,

① 《楞伽经》卷二, T. 16, 489a ~ b.

饶益天人。

(5)与《楞伽经》所说的相同,即为了吸引“畏无我”一类众生及“计我外道”者进入佛门。^①

如来藏(佛性)说,应该是由部派佛教时期的“心性本净说”演变、发展而来的。况且,“心性本净”本身也不过是一种方便说。因为心性也就是指心的本性,是无所谓清静、染污的,而是非善非恶(无记性)的,清静染污之分,是后天才有的。之所以要说“心性本净”,正如《成实论》的作者诃梨跋摩所说,乃“佛为懈怠众生,若闻心本不净,便谓性不可改,则不发净心,故说本净”。^②可见也是出于不得已而为之,并非源于释迦佛的本怀。

① 《究竟一乘宝性论》卷四, T. 31, 840b ~ c.

② 《成实论》卷二, T. 32, 358b.

下

篇

关于成佛的最终实现

——修行的方式方法与途径之争议

如果说确立得道成佛的理想人格仅仅是催人向上的目标、“一切众生，悉有佛性”的理论根据的有力支持也不过是增强修道者的信念与意志的话，那么，对理想人格的最终实现——修行的式方法与途径的提供，则是决定行道者实践活动成败的关键所在，较之于奋斗目标与坚定的信念及不懈的意志来说，其重要性高于一切，是不言自明的。

一般说来，佛陀入灭以后，修道者是依据经

论所说而从事实践活动的。而成功的修道者在获得道果后,也会出于教导后学或化度世俗的需要,将自身的办道经验诉诸文字。由于先天禀赋的差别、文化背景的不同、入道因缘的歧异等因素的影响,对以往的经论内容难免有损益之处,因而也会产生对某一方面(或阶段)的经验具有独到的见解。这样,随着时间的流逝,经验文字越来越多,彼此的意见相左,亦在情理之中。当同一时代修道者的文字理论彼此不能相和、甚至针锋相对时,双方的争辩将一触即发,尤其是当双方的功夫与境界不在同一层次、而又互不认可对方的观点,或者在以依傍师门为荣的后学那里,这种争论通常异常激烈,有时甚至势同水火。

隋唐时期佛学界有关修行方法与途径的争议也是如此,对于证得佛果历程的不同构想的辩论是以《瓔珞经》所说菩萨“五十二阶位”为中心展开的,而以“发菩提心,修菩萨行,成就佛果”为目的。天台、法相、华严三家亮出各自的观点,都说得头头是道,似乎难分伯仲。

在修证成佛的方法与途径的问题上,法相宗提出“转识成智”与天台的“止观法门”相对抗;密教与禅宗则分别以“即身成佛”和“即心即佛”的理论来说明成佛可以就在今生今世实现,不必经历三大阿僧祇劫(asamkhyeya kalpa)漫长时间的修炼,以此显示自宗的殊胜无比。禅宗与净土的争雄,主要集中在是“依自力”还是“依他力”的问题上,竭力攻击对方的弱项。宋以后的禅、净合流,正是双方互揭老底在先,相互取长补短在后的结果。

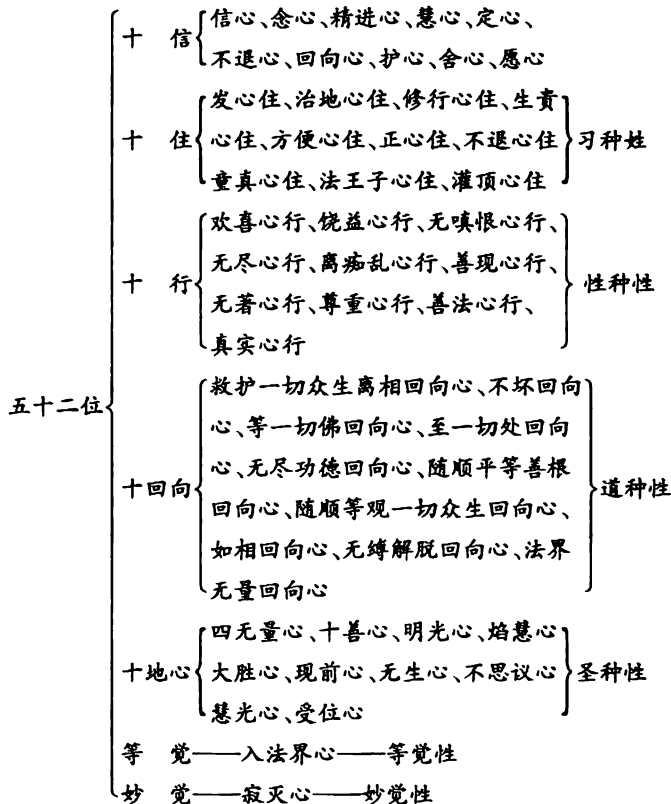
至于顿、渐悟的辩论,事实上是没有必要的门户之争。因为在发菩提心(bodhi - citta)修行至解脱成佛的过程中,顿悟、渐悟二者都是不可或缺的,如佛教所习惯使用的比喻“车之两轮、鸟之双翼”一样,相辅相成,应该不存在优劣之分,是此非彼,并不是可取的态度。

第九章 各个成佛阶段设立的异同之辩

按照佛教经论的说法,菩萨(bodhisattva)从初发菩提心以至最后得阿耨多罗三藐三菩提(anuttara - samyak - sambodhi),^①需要经过相当长的修行过程。在此过程中,由于修行者持久不懈的努力,成效也因此逐步显现出来:善根(kuśala - mūla)不断增长,烦恼业障次第消泯,慧命也相应渐渐充实。对照善根增长、业障消除、慧命充实的成长过程,于是种种菩萨阶位的说法开始流行。由于佛典经义的不同、出现年代的彼此差异以及修行者理解上的参差不齐,这些阶位之说难免有详略精粗的区别。这也是任何一种宗教都会有的司空见惯的现象。

一般说来,在佛经里,以《菩萨瓔珞本业经》的“五十二位”、“六种性说”最为完整且具有代表性。如下所示:

^① 这里的菩萨,为一般修行人的通称。非指佛菩萨阶位中的菩萨位,不应混淆。



所谓五十二阶位，即十信(dāśa - śrāddhā)、十住(dāśa - bhūmika)、十行(dāśa - carita)、十回向(dāśa - parināma)、十地(dāśa - bhūmi)、等觉、妙觉位的相加之和。又称为五十二心，或者说是修心的五十二个阶次。因此，这也就是佛教的修行实践为什么离不开一个“心”字的原因所在，难怪隋代的智者、唐朝的神秀均有《观心论》的专文行世，的确是他们一生行持实践的心得体会。

与《瓔珞经》相比，其它经论尚有不同的说法。如《仁王般若经》说十善、三贤三十心、十地、佛地等五十一位，略去了“等觉位”；

缘起◇佛性◇成佛

《楞严经》则有五十七位之说，其中是在“十信”之前加上“乾慧地”，在“十回向”之后、“十地”之前加进煖(śma - gata)、顶(mūrahāna)、忍(kṣānti)、世第一法(laukikāgra - dharma)等的“四善根”；《华严经》则主张“四十一位”说，而《菩萨地持经》仅有“七地十三住”，《摄大乘论》更缩小至“四位”。可见关于菩萨阶位说法的差异之大。详见下表所示：

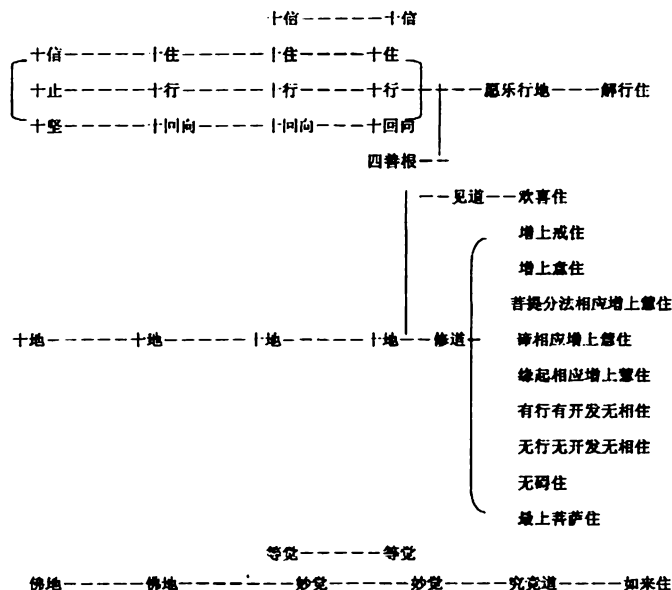
《仁王经》 《华严经》 《楞严经》 《瓔珞经》 《摄大乘论》 《菩萨地持经》

(51) (41) (57) (52) (4) (13)

十善

乾慧地

种性住

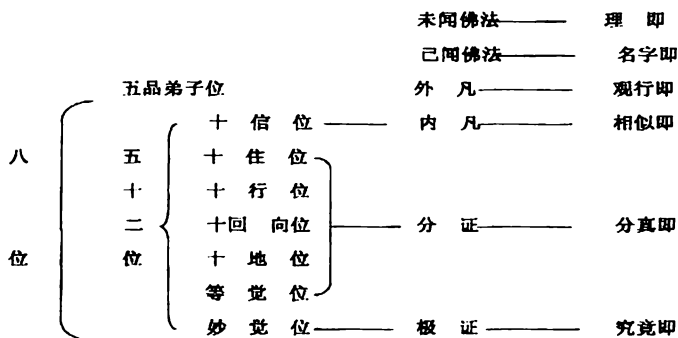


因此之故，中土隋唐时期各个佛教宗派对于证得最上菩提(bodhim labhate, bodhi - prapta)的历程的主张也各有千秋。这同样也是相对于《瓔珞经》所立菩萨“五十二位”来说的。其中尤以天

台、法相、华严三家最为典型，其相互之间的交锋也最多，但结果却没有明显的胜、负之分。

天台智者的“六即位”

在天台家看来，《璎珞经》所立“五十二位”阶次，除了显示修心进程的不断提升之外，从另外的角度说，也可以用来表示修行者在修证体悟上的差距，只是看起来过于繁琐。因而，借鉴《璎珞经》的五十二位说，另立“六即”、“八位”，以显示天台自家的理解风格。其二者之配列，如下所示：^①



此处的“即”，是为表示主体、客体的不二，也就是“等同”之义。按宋代知礼的话说，意谓“直须当体全是，为名为‘即’”。因此，所谓六即，是指天台的这个说法是与佛教所认可的真理相即（等同）

^① 此以天台所判藏、通、别、圆四教中的“别教”为例，将《璎珞经》的“五十二位”归纳为“信、住、行、向、地、等（觉）、妙（觉）”等七科，又将七科总结为凡、圣二项。即于五十二位中，以“十信”为“内凡”位[止伏三惑中（三界内）的见、思惑]，而以十住、十行、十回向为“外凡”位（止伏三界外的无明惑），以初地以后为圣位。在“圣位”中，以十地与等觉为圣位之“因”，而以妙觉为“果”。

的,成为一体中的六个阶段。体现出天台智者本人对“六即位”理论的高度自信。

如前所述,智者是一位善于融合经论所说并结合自身的修行实践而独创新义的佛教思想家。对于菩萨修行觉悟的阶位之说,他不但抱着极大的热诚,而且以《璎珞经》“五十二位”为基础,并通过自己的实践体会,总结出具有本宗特点的修证得佛果的学说。

六即,是天台圆教的修行位次。其中的“分真即”囊括十住、十行、十回向、十地、等觉共四十一个阶位,由于所占的位置太长,所以借《璎珞经》的“五十二位”配其品次而形成先后有序的“八位”次第。

八位,即五品弟子位、十信位、十住位、十行位、十回向位、十地位、等觉位和妙觉位。第一位的“五品弟子位”是依《法华经》而设立的,后面七位则是按照《璎珞经》所说来配置的。

问题在于,上述经论所列菩萨阶位已有多种,智顗为何还要另立“六即”之说呢?其动机何在?

原来,《华严经》如《璎珞经》一样,认为大乘菩萨修行成佛有十信、十住、十行、十回向、十地、佛地(Buddha - bhūmi)等四十一阶位,而在智顗“五时(华严时、阿含时、方等时、般若时、法华涅槃时)八教”的判教中,圆教是最高的终极之教。五时,是按照佛陀说法的时间顺序加以区别的;八教,主要是从佛陀说法的内容和方式所作的分别,分为“藏、通、别、圆”的“化法四教”和“顿、渐、秘密、不定”的“化仪四教”。

由于天台一贯以“圆教”自居,并以“圆教”为最圆满的教义,也惟有“圆教”所说才能达到“实相圆融”的终极境界,才是最圆满、最究竟的。《华严经》,在天台的教判中被列为“别教一乘”,所以,经中所立“四十一位”也就成为别教菩萨的行位,此在天台看来,还不

是佛陀最后的实说。因而，智者还必须特别另外开立圆教菩萨的六行位，称为“六即”，作为补充的说明，以凸显天台圆教的殊胜。他通过以行道者主体对最后真实的体证差距的渐次缩小、以至于无的递减过程，来完整地体现凡夫众生从发菩提心起修以至于最终得佛的整个圆满过程。

“六即位”的“即”，原指二物融为一体，互为表里、互不相离而无差别的意思。如“生死即涅槃”、“烦恼即菩提”等。天台宗认为，一切存在本来具足三千诸法，从体上说，佛陀与众生平等无二；但从修行阶位（事）上说，佛陀与众生绝对是有极大差异的，所以，他要设立“六即位”来说明二者之间的差距怎样从大到小，直至最终二者达到重合。其总体思路是：

在实践上，指凡夫众生开始完全不知道“一念心即如来藏理”，^①处于没有听过佛法的阶段，以至于“一切众生，悉有佛性”皆能成佛的说法，不过是说“理”上如此而已——这就是“理即”。

所谓名字即，也仅仅是对“名字”（名相概念）——“菩提”有所了解，是属于名字上的。初闻佛法之后，开始用止观的方法加以实践，居然偶有所得。但这还仅仅限于文字概念的理解，尚未能够从根本上通晓“菩提”真义的内涵，这样就到了“观行即”的位子。此位可以分为随喜、读诵、说法、兼行六度、正行六度等五品的深浅次第，称为“五品弟子位”：

（1）随喜品，指听到实相圆妙之法而产生信解随喜之心，内修止观，外用忏悔、劝请、随喜、发愿、回向等方法精进修持。

（2）读诵品，随信解随喜之心，读诵讲说实相妙法的经典。

（3）说法品，指为人正确宣说圆妙之法，度化他人。同时，又以

① 《摩诃止观》卷一下，T.46, 10b.

说法对照自己的修行实践。

(4)兼行六度品,说的是在观心之余,兼修布施、持戒、忍辱、精进、禅定和智慧等六度之行。

(5)正行六度品,指在观心功夫日益进步的基础上,自行化他,事理具足。此时,应以六度之行的实践为主。

所谓五品弟子位,也就是圆教的“外凡”位,与别教的“十信位”相同。据智者临终所言,他自己所取得的果位就是五品弟子位。^①

随着止观功夫的日臻纯熟,渐渐得到心净澄明的境界,而达到“六根清静”,已断除见、思二惑,^②制服无明烦恼,仿佛已获得菩提,但实际上仍未亲证,不过相似而已,因此,智者称之为“相似即”。此位相当于别教中的“三贤位”。

分真即,又名分证位。菩萨至此,已信心坚定,永不退转,真实的存在逐渐展现,乃指分别断除无始以来的“无明”而证悟“中道之理”,亦即由十住、十行、十回向、十地、等觉等位。在此位的修证中,断除一品“无明”而证一分“中道”。与别教相比,这里的“十住”相当于“十地”;“十行”中的“初行”相当于“等觉”;“十行”中的“第二行”即为“妙觉位”,至于圆教“十行”中的“第三行”以上,在别教中却未曾有过讨论。

最后是“究竟即”,即指断除了最后一品——第四十二品“无明”,达到了究竟诸法实相之位,行道者主体与客体的分别已不复

① 据道宣《续高僧传·智顗传》载,智者临终时说:“吾不领众,必净六根。为他损己,只是五品内位耳!”

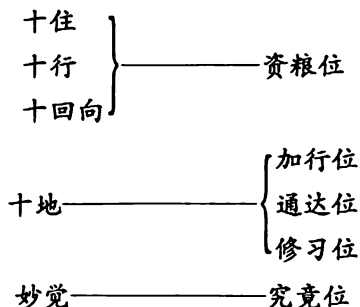
② 见惑,指对苦、集、灭、道四谛之理的迷惑,它包括身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见、疑等,是由心上生起的。思惑,是指对现象界事物的迷执,它包括贪、嗔、痴、慢(傲慢)等,是与生俱来的先天性烦恼。天台宗将此二惑并称为见思惑,而与尘沙惑、无明惑合称为三惑,其中见思惑是对三界(欲、色、无色界)内的事物而起,能招感三界之生死果报。

存在,均消融于绝对之“一”之中,终极真理全面普现,此即妙觉位,为圆教究竟之极果,亦即如来之位。

法相宗的“五位”次第

对于天台宗在《璎珞经》等经论的诸种菩萨阶位之外,另立“六即”的说法,法相宗人是并不认可的。他们虽然是继天台而后起,但以译传印度的唯识学说为己任,与天台综合融通而创新的格局截然不同,加上在朝廷的护持下,自宗的势力又远胜于彼,所以,总是以正统佛教的面目出现,轻视天台的教学,以为是非纯正的佛学理论,常常加以批判,在缘起的问题上是如此,在佛性的问题上也如此,在菩萨修行阶位的问题上还是如此。

这样,为与天台的“六即”说以《璎珞经》“五十二位说”为参照的做法相区别,法相宗人便不再取《璎珞经》的说法,而是从本宗的思想理论出发,在糅译《成唯识论》时别出资粮位、加行位、通达位、修习位、究竟位的“五位说”,并抛出被天台判为别教的《华严经》所立“四十一位”的修行阶次,来展现自家有别于天台的成佛学说。法相宗的“五位”与《华严》“四十一位”的相互对比,如下表所示:



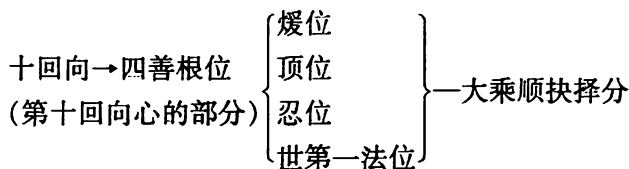
法相宗所采用的“四十一位”与《璎珞经》“五十二位”的差别在

于,将“十信”包含于“十住”中的“初住”、“等觉”包含于“十地”中的“第十地”圆满成就之时,又在“十回向”的“第十回向心”中开出煖位、顶位、忍位、世第一法位等“四善根”位,而以“十地”以前三十心的前二十九心——十住心、十行心、十回向的前九回向心——及第三十心(即第十回向心)的一部分,作为“大乘顺解脱分”;第三十回向心的另一部分则作为“大乘顺抉择分”。

其实,除了“四善根位”之外,另外的四十位不过是《璎珞经》“五十二位”的增减及位置排列的调换而已,其实质性的中心内容并无大改。而“四善根位”也不是法相宗的独创,小乘《俱舍论》、《大毗婆沙论》和大乘的《楞严经》等均有论列。

法相宗将修行实践的阶位分为五位,其中首位为“资粮位”,意谓积聚修习佛法的资粮。乃指发无上菩提之心,在十地前的第一个阿僧祇劫时,修集布施、持戒等种种善行,以获得福德和智慧作为助道的资粮。此类修行称之为“大乘顺解脱分,”虽然已断除分别二执之现行,但与身俱来的能取、所取的种子依旧潜伏于心,未曾除灭。

第二为“加行位”,亦即“四加行位”——煖、顶、忍、世第一法位,乃是在“资粮位”之后入于“十回向”,为达到住于“真唯识性”——即圆成实性——的目的而所修的阶位,根据上述,此位的由来,可用下表显示:



四善根位,是法相宗所立之第三位。指对名、义、自性、差别四法,修四寻思观与四如实智观。所谓四寻思,指对能表达的法的名

相概念——“名”、被表达的法的含义——“义”、名相和含义的性质——“自性”、名相和含义的不同——“差别”进行寻求和思考,认识到它们都是假有,实际上并不存在。能够如此透彻地了知此四法离开阿赖耶识是并不存在的,能认取此四法的诸识也是不存在的。这就是如实智。如果以煖、顶、忍、世第一法位观之,则有如下特点:

煖位,指经修习四念处——观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我——依“四谛十六行相”而产生四种善性功德;同时,依靠“明得定”,^①修初步的寻思观(nāma - paryesana),观照所认识的对象(色汭、受法之“名”)“皆自心所变,假施设有,实不可得”,^②以获得得道之“火”,所以称为“煖”。在此位虽然还可能坠入恶道,但流转不久,必定能到达涅槃之境。

如果在“煖位”的基础上,进一步引发深入的“寻思”,观照所认取的对象——“境”,都是由自心变现,假立为有,实际不可得,在此阶段,光明景象愈加强盛,此为“明增定”;而寻思的状态亦达于极致,所以称为“顶位”。顶,指位于山顶,处于进退两际,既可上进至“忍位”,也可退转于“三恶道”中。

接着,依靠“印顺定”,^③引发初步的如实智,对于“所认取的对象实际上不存在”的结论,作出确认和把握;同时,对于“能认识的识也不存在”的结论,也能顺应而认可承受。既然不存在脱离能认取识的真实对象,又怎么会有脱离被认取对象的真实之“识”?

① 明得定,指唯识学所说菩萨于四善根位中“煖位”所得之禅定。此禅定为初步定慧的阶段,能观察对“境”之名、义、自性、差别等四法都是自心所变,是为假有。

② 《成唯识论》卷九,金陵刻经处,光绪二十二年刻本,第六页。

③ 印顺定,指在四善根位中的“忍位”时,发下品的如实智,观所取之境为空,而决定印持之;并由此印持而观能取之识,也如境一般空,而顺乐忍可之,如此印前顺后之禅定,称为印顺定。

这是因为被认识的对象——“境”与具有认识能力的“识”是相互依赖而成立的。上述确认、顺应、认可承受等状态，是为“忍位”。忍无退堕，至此已确认“四谛法”是真理，而能不再流转于恶趣之道。

所谓世第一法位，乃指依靠“无间定”，引发深入的如实智。此时，菩萨能够如实了知所认识的对象——“境”及能认识的——“识”都是凭“空”而建立，并不实在。也就是说在“忍位”仅确认认识的对象为“空”。至此，所认识的对象——“境”和能认识的——“识”均为“空”，同时得到确认，因而能无间隔地进入“见道位”，由于这一方法对凡夫众生来说最为优胜，为世间第一，所以有“世第一法位”的美称。

总之，“加行位”的修行，主要是通过暖、顶、忍、世第一法四位，确认所取之“境”——认识的对象和能取之“识”——认识的能力都是“空”。经过四位的如理寻思、如实证智，使所觉悟的境界不断地得到深化，以达于“见道位”。

所谓见道位，也就是第三通达位。在此，菩萨已证得初无漏智，进入“十地”中的“初地”，体会“真如之理”，得见“中道”。如果从“十地”中的“二地”修至“十地”的菩萨，得见道后，“为断除障，证得转依，复数修习无分别智。”^① 这里的“障”，指烦恼、所知二障的种子，因数番修习无分别智，能够逐步断尽二障种子，从而舍去虚妄的“遍计所执”，“转依他起”为“圆成实性”。由于反复修习无分别智，所以称为“修习位”。

最后的“究竟位”，是指《璎珞经》“五十二位”中的“妙觉位”，乃佛陀所证之位，最为清静而至高无上，是为究竟无漏之境界。

^① 《成唯识论》卷九，金陵刻经处，光绪二十二年刻本，第十二页。

华严“五教”中的位次安排

天台宗将《华严经》判为别教，显然是将《华严经》作为本宗根本经典的华严宗人所不能接受的；而以“六即佛”代替“五十二位”，同样为华严宗人所反对。对于前者，华严宗以小、始、终、顿、圆五教之判，将《华严经》推上“圆教”的极位，以反击天台的判教学说；对于后者，华严宗则以“五教”之别而提出数种修行阶位之说，来显示本宗的特色。

当然，对于《璎珞经》的“五十二位”，华严宗也是有斟酌损益的。这又与法相宗在此问题上所取的态度相同。不过，对于“四善根位”——煖、顶、忍、世第一法的解释，华严宗又与法相宗相左。法藏认为，“四善根位”是小乘说一切有部的观点，是指观想苦、集、灭、道四谛法及修行“十六行相”以达到“见道位”的四种修行阶位。^①此与法相宗将“四善根位”作为菩萨修行阶位——“五位”中的“加行位”明显是不同的。法藏将它放在自己所设立的五种菩萨位次“五教”中的第一位——小乘教，作为一种方便的位次。在大乘论者看来，级别是很低的。与法相宗所列的“四善根位”相比，名称并没有区别，但其中所含的内容却大相径庭：

(1) 煖位。也称为煖法，乃以火光的煖性为比喻，指可以烧除众生的烦恼，逐步接近“见道位”的无漏智慧(anāśrava - prajñā)，而

① 十六行相(sodasakarah)，又名十六行观、十六圣行等。指观四谛法时，各有四种差别，因而所产生的行相共有十六种。据《俱舍论》卷二十六所载，苦谛有非常、苦、空、非我四相；集谛亦有四相：因、集、生、缘；灭谛四相为灭、静、妙、离；道谛则有道、如、行、出(超出)四相。此十六行相乃为对治邪见而设，如苦谛四相为对治常、乐、我所(有)、我见等；集谛为对治无因、一因、变因、知先因等；灭谛为对治解脱是无、苦、静虑及至乐、退堕等；道谛为对治无道、邪道、余道、退道之见解等。

生起有漏(sāsrava)的善根,并以此位观想欲、色、无色三界中的四谛而修“十六行相”,生起有漏的观想智慧。但是,修过此位,日后即使倒退下来,断了善根,广造恶业,乃至入了地狱,最终仍有机会重新得道。

(2) 顶位,乃能于摇摆不定的善根中,生起最上善根的绝顶之位,也是如逆水行舟、不进则退的境界,此位修习四谛、十六行相,以后即便退堕地狱,也不至于断了善根,与煖位相比,显然又进了一步。

(3) 忍位,为确认四谛之理位,至此,善根已定,不再动摇,不会再堕落三恶趣中。此位还有上、中、下三品之别,以表示层次的不同。

(4) 世第一法位,这是有漏的世间法中所能生起的最上善根之位,于一刹那入“见道位”而成为圣者——阿罗汉。

依据法藏的意见,“小乘教”之后是“大乘始教”;“四善根位”之后,才可以进入大乘的位次。“大乘始教”又分为“回心教”和“直进教”两种。回心教,意在引导小乘人于大乘,所以有乾慧地、性地、菩萨地、佛地等十地的说法。这是法藏采纳天台的“三乘共十地”之说。^① 华严宗继起于天台、法相唯识宗之后,对于他们的思想系统多有继承,同时也有自己的观点,所谓有取有舍、综合创新者是。此与智顗对于六朝以来的佛学思想所持的立场是一致的,只是到了华严时代佛学规模更为庞大,系统更为复杂而已。

至于直进教,即直接进入大乘之意,它含有十信位,加上十住、十行、十回向、十地及妙觉,共有五十一位,这是从凡夫位直进大乘的修行阶位,因而与《璎珞经》所言菩萨修行的五十二位有所不同,

^① 天台于通教配“三乘共十地”之阶位,即乾慧地、性地等十地,又称为通教十地,指菩萨、声闻、缘觉等三乘人所共修的十种阶位。

也与《华严经》倡导的四十一位有所区别。直进教取“十回向”以上为“不退位”，也就是说，根据个人根器（素质）的差别，上、中、下根者，分别于“十住”中的“第七住”、“十回向”及“十地”中的“初地”等阶位，进入不退转的位次，也就是不再会出现“小乘教”中的“倒退”的现象。

华严五教中的第三教，是为“终教”。此教指处于“十信位”的菩萨尚未证得“不退位”的境界，仅有其行持，所以按《华严经》义，不立“十信位”，只有四十一位。在此四十一位中，以实践“十地”为标准，而在此前有十住、十行、十回向，各自成一系统性的结构。其中以“十住”中的“初住”为“不退位”。

“顿教”的设立，是华严宗的独创，是天台宗、法相宗所没有的。不过，顿教仅有名位，而无先后递进的位次之分。这是因为对修习此教的人来说，只要能做到“一念不生”（或者说“无念”），就可以般若（*prajñā*）为先导，断惑显理，得“无生法忍”（*anupattika - dharma - kṣānti*），^①于当下契入佛位，所以没有必要设立具体的位次加以限制。

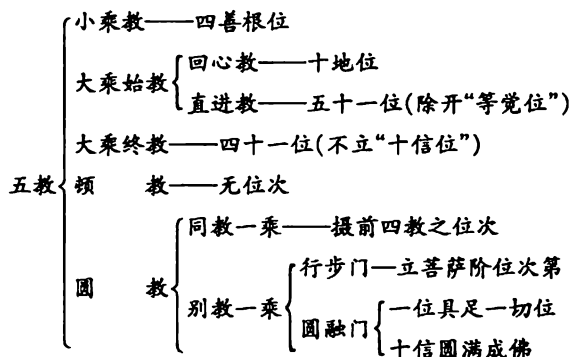
“圆教”之名，天台、华严两家都有，但两家对“圆教”所赋予的内容，却出入甚巨。天台智者以为，圆教主张宇宙万有之存在本来具足三千诸法，因此从终极意义上说，佛陀与众生平等如一，没有差别；但从现象上说，又有迷悟的不同，因而基于修行实践的立场，又应有修道的阶位等次，所以有“六即位”之说。

华严的主张则异于此，法藏将“圆教”分为“同教一乘”与“别

① 无生法忍，又称为无生忍、无生忍法等。指观照一切法无生无灭之理而肯认之，安住不动心。如《大智度论》卷五十所说：“无生法忍者，于无生灭诸法实相中，信受通达，无碍不退，是名无生忍。”（T.25,417c）慧远《大乘义章》卷十二也说：“从境为名，理寂不起，称曰‘无生’；慧安此理，名无生忍。”（T.44,701b）

教一乘”两种。“同教一乘”，是不需要设立特别的位次的，这一点与天台所言基本雷同。至于别教一乘，又有“行布门”、“圆融门”之分别，前者有着菩萨阶位的次第设立，但后者却认为一位之中即具足一切位，不一定要有明白的层次，乃可用交杂互涉的形式发展，也就是说，修行者在每一阶位都可以直趋究竟，或者随机进退，并不需要执著于约定俗成的固定程式。所以，华严宗人认为当“五十二位”中的“十信位”圆满成就之际，即可证得菩萨所期望的极果——佛陀之位。

综合华严宗小、始、终、顿、圆五教与修行阶位之配列，可成下表所示：



第十章 关于成佛的方法与途径的论诤

隋唐时期各大宗派对于成佛阶段的不同构想之辩,虽然看起来各有招数,令人目不暇接,实际仍不出《瓔珞经》的“五十二位”的总体思路,只是各作损益、添加自身的领会心得而已。同时,这类损益与心得又是由各家的对于成佛方式与途径的不同理解所决定的。因而,对于此一时期各宗派的有关成佛义理的不同特征的研究,就显得尤为必要。

天台是中土成立的第一个大乘佛教宗派,该宗特别强调,圆顿止观的修习是通往实现得道成佛这一理想人格的最为有效的手段。智顗以经论所说的常坐、常行、半坐半行、非坐非行四种三昧为指针,结合自己的修行经验,在《摩诃止观》一书中列出详尽的修持步骤,供实践者行禅时的借鉴,是很有说服力的。与在缘起说、佛性说等问题上的态度一样,法相宗在此问题上仍然与天台宗较劲,除了推出“五重唯识观”直接与四种三昧相敌之

外,^①还特别以“转识成智”的成佛理论驰名教界,成为天台宗最强劲的竞争对手。

后来的密教,以其“即身成佛”的说教迅速在朝廷中流传开来,但也就一直局限于这块小小宫廷的围墙之内。相对于稍后雄起的禅宗来,着实要逊色得多。由于禅宗的咄咄逼人的气势,使得与净土宗的矛盾上升,从而引发双方的论战。至于禅宗内部的顿、渐之争,则是由于宗派内部各派形势发展的不平衡所引起的,由此产生的影响也同样令人瞩目。

① 据《大乘法苑义林章》卷一末、《成唯识论了义灯》卷一本等记载,五重唯识观,为法相宗窥基所创。指一切法均由识转变而来,以此观法,将唯识体之深浅粗细的次第分为五重;其次,唯识学认为,在“见道位”之前的相似观有五个层次,当菩萨达到第五重唯识观时,即可立即证得真如。五重唯识观的次第分为(1)遣虚存实识,在唯识三性中,遍计所执为虚妄,无体无用,故须舍遣之;而以依他起、圆成实作为诸法之体相与实性,故存留之,并观二性乃唯识所现。(2)舍滥留纯识,指依他起之事与圆成实之理虽不离识,但内识中仍有相分(客观境界)与见分、自证分(主观之心)存在。心唯内有,但相分亦通外境,为防止相分之境与心外之境相混淆,无法得到正观,所以要舍境留心。(3)摄末归本识,第二观时,虽已舍心境相对之滥境,然所留之心法仍有识自体(自证分)之本与作用之末(见、相二分)的分别,因末离本则不存在,故舍末归于本。(4)隐劣显胜识,心王与心所之自体,虽同样变现见、相二分为能缘、所缘,但心所仅仅是心王之伴属,作用有限,故隐心所而彰显心王。(5)遣相证性识,第四观时,虽已存心王,但心王有事、理之区别——事为相用之依他起性,理为性体之圆成实性——所以,还要舍遣依他起之相用,证成圆成实性,此为第五重唯识观。其中第一重为总观,后之四重为别观。同时,又认为前四重乃观现象识之相唯识,是“见道位”之前的观法;第五重为观真如唯识之性唯识。乃见道之后的修法。

然而,五重唯识观系窥基的一家之说,“他纂集经论而自为条理”却“并非唯识观的正道,”因为“唯识经论,从来没有综合五重唯识而为修持次第的。”唯识行果,应以如前所述的“四寻思观为正。”(印顺《读大乘三系概观以后》,《无诤之辩》第142页,《妙云集》下编之七,台湾正闻出版社,1992修订版)

天台的止观实践学说

关于修行的方法与途径的争论，主要表现为天台的“止观学说”与法相宗“转识成智”和密教的“即身成佛”之间的论诤，另外，还有禅宗与净土以及禅宗内部的顿、渐之争等。其中止观学说在中国大乘佛教宗派史上是最早提出来的，目的在于为修行者提供修持觉悟的行之有效的办法。对此有效性，智顗是极为自信的。他曾自豪地说过：

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，观是断惑之正要；止则养爱心识之善资，观则策发神解之妙术；止是禅定之胜因，观是智慧之由籍。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。^①

这种说法并非智者本人的一家之言，而是秉承佛陀的一贯宗旨。释迦牟尼佛的侍者阿难曾问过上座比丘应以何法专精思惟，比丘回答说止观。^②后来，阿难又就此问题分别向五百位比丘和佛陀本人“请益”，也得到完全相同的答案。由此，阿难不禁赞叹道：

奇哉世尊！大师（指佛陀）及诸弟子，皆悉同法、同句、同义、同味。^③

佛陀教人涅槃解脱的方法虽有很多，号称有八万四千，尽管是个虚数。但最紧要的，莫过于“止”（samatha）与“观”（vipassāna），如

① 智顗《修习止观坐禅法要》，T.46,462b.

② 《杂阿含经》卷十七，T.2,118b.

③ 《杂阿含经》卷十七，T.2,118c.

能顺利成就,即可成道而自利利人。阿难的所问及其解答都说明了这一点。止,汉语音译为“奢摩他”,修“止”的次第,据《瑜伽师地论》卷三十所说,可以分为“九种心住”,^①如“修习、多修习已”,即能达到“得断结使”的目的。^②观,汉语音译为“毗婆奢那”,意译为“内观”。也就是观照五蕴、十二处、缘起、食、四谛、十八界、受的展转变化,生灭无常,达到将我慢(ātma - māna)、我见(ātma - dr̥ṣṭi)、我爱(atma - sneha)等完全的除灭,直至悟入“佛之知见”。

关于止观的著述,智顗一共撰有四部著作——《六妙门》、《修习止观坐禅法要》、《释禅波罗蜜次第法门》和《摩诃止观》。其中以《摩诃止观》最为重要,它不独论述止观,而且涵摄整个天台学的全部思想体系。

就修行成道的方法与途径而言,智者总体上是止观并重,定慧双开。因为止、观二法相辅相成,不可偏废。否则,“若偏修禅定福德,不学智慧,名之为愚;偏学智慧,不修禅定福德,名之为狂。”^③这都要极力避免的。止观修习的具体方法由《摩诃止观》展示为“发大心”——“修大行”——“感大果”——“裂大网”——“归大处”的全过程。

① 参阅《瑜伽师地论》卷三十,T.30,450c.大意如下:(1)内住,将心从外境移到鼻孔出入口处的呼吸上,知其进出;(2)等住,使心相续于所观的呼吸上,挫令微细;(3)安住,心偶尔向外散乱,复摄此心,安置于呼吸上;(4)近住,以念住力,心不再远住于外;(5)调顺,觉察到外界的色声香味触、贪嗔痴、男女等都是过患,心不往此处流散;(6)寂静,觉察到欲、悲、害诸恶寻思及贪欲盖等随烦恼都是过患,心不往此处流散;(7)最极寂静,对偶起之恶寻思及随烦恼不能忍受,寻即断灭、除迁、变吐;(8)专注一处,达到有加行、有功用、无缺无间三摩地相续而住;(9)等持,进入无加行、无功用、心三摩地任运相续,无散乱转。其后,再生起身心轻安,就达成“止”了。(林崇安《释尊时期止观法门的实践》,台湾《中华佛学学报》第十期第130页,中华佛学研究所,1997)

② 《杂阿含经》卷二十一,T.2,146c.

③ 智者《修习止观坐禅法要》,T.46,462b.

所谓发大心，即发大菩提心。此是修习止观法门的前提条件，也是修行者确立正确信仰的基础。而菩提心的发起，离不开对教理（包括佛教义理与智者的发挥）的正确理解。教理分为境（四谛）、誓（四弘誓愿）、位（六即）三部分。境又分为生灭、无生（灭）、无量、无作四重四谛；誓，由“众生无边誓愿度”、“烦恼无量誓愿断”、“法门无尽誓愿知”、“无上佛道誓愿成”组成；^①位，即上文所述之“六即位”：理即、名字即、观行即、相似即、分真即和究竟即。

也就是说，对教理的理解包括以下内容：要先透彻解读四重四谛的内涵，再发起一切菩萨于因位时所应当发起的四种广大心愿——四弘誓愿，尔后通晓“六即位”中每一修证步骤的内在含义。这是在发菩提心时所必须做到的。

发心之后，便是“修大行”，也就是修习四种三昧：常坐、常行、半行半坐、非行非坐。三昧（samādhi），意谓“定”、“等持”，乃行禅中止心散乱、系念于一处、于定中开发智慧的方法。四种三昧，系吸收了经论中多种禅修方式，综合而成，具有简洁明快的特点。

常坐三昧，又称为一行三昧。具体修法是，行者选一静室或空地，搭一绳床，不留余物。面向佛像结跏趺坐，不偏不倚，不倒单；^②若疲倦，或为疾病所困，或瞌睡，或被身内外的障碍侵夺，不能排遣，则可专称佛号；同时，驱除乱想，系念一处，“住无所住”，犹如虚空。如此，九十日为一期，即能入“一行三昧”的境界，面见诸佛，进入菩萨阶位。

其次是常行三昧，又作佛立三昧。行者能于定中目睹十方诸佛立在其前，故名。修此法者，应离群独居，常行乞食，庄严道场，备诸供果，沐浴其身，出入换衣，道场内应有明师相伴，以备不时之

①·《摩诃止观》卷十下，T.46, 139b.

② 不倒单，指以坐禅为业，常坐不卧，即便是夜晚，也不躺下睡觉。

需。如是三月为期，九十日内除坐食、便利外，常行不休息；期间，口常唱阿弥陀佛名，不休息；心常念阿弥陀佛，无休息。行者可以先念后唱，或先唱后念，或念唱俱运，或唱念相继。倘若能够如实精进不懈，久而久之，定能成大道。

第三，半行半坐三昧，行此三昧，要循序渐进地做十件事情：①严净道场；②净身；③三业供养；④请佛；⑤礼佛；⑥六根忏悔；⑦旋绕；⑧诵经；⑨坐禅；⑩证相。同时，起旋一百二十圈，并念咒，一圈一咒。然后，端坐思维《大秘要遮恶持善咒》。做完之后，再起旋咒。周而复始，终竟七日。这样，能于“第七日见十方佛，闻法得不退转”。^①

“修大行”中的最末一项，是非行非坐三昧。此法较为方便随意，所以又称为随自意三昧。方法如下：

请观音示其相，于静处严道场，幡盖、香灯请弥陀像、观音、势至二菩萨像，安于西方。设杨枝净水，若便利，左右以香涂身，澡浴清静，著新净衣，斋日建首。当正西方，五体投地，礼三宝、七佛、释尊、弥陀、三陀罗尼、二菩萨圣众。礼已，胡跪，烧香，散花，至心运想。如常法供养已，端身正心，结跏趺坐；系念数息，十息为一念。十念成就已，起烧香，为众生故。三遍。请上三宝。请竟，三称三宝名，加称观世音。合十指掌，诵四行偈竟，又诵三篇咒，或一遍，或七遍，看时早晚。诵咒竟，披陈忏悔，自忆所犯。发露洗浣已，礼上所请。礼已，一人登高座，若唱若诵此经文，余人谛听。午前初夜，其方法如此，余时如常

^① 《摩诃止观》卷二上，T.46，13c.

仪。^①

智者认为,若能如法修此三昧法,可得多种道果,如阿罗汉、缘觉等。这是智者从外仪方面说修习止观的方法。常坐等四种三昧也是智者一生修行经验的总结,此在道宣《续高僧传》卷十七《智顗传》中有明确的记载,对于佛教实践者来说,具有极高的实用价值。因而,他在临终时,谆谆告诫门徒:

波罗提木叉是汝宗仰,四种三昧是汝明导。^②

同时,对四种三昧未能找到理想的传承者而唏嘘不已!由于四种三昧的修法与境界也可以为当今学者对禅学中定境的研究,提供入路的门径。所以不惜篇幅,罗列于此,以供参考。

至于智者从内观的证悟方面论述修行的文字,则有《摩诃止观》第七“正修止观”一章的“十境”与“十乘观法”的内容;^③ 还有作为正修“十乘观法”预备条件的“二十五方便法”的加行等,^④ 因篇幅关系,此不多及。

① 《摩诃止观》卷二上, T. 14c - 15a.

② 道宣《续高僧传》卷十七《智顗传》,《高僧传合集》,上海古籍出版社,1991,第246-247页。

③ 智者内观所立“十境”为:(1)阴界入,(2)烦恼,(3)病患,(4)业相,(5)魔事,(6)禅定,(7)诸见,(8)增上慢,(9)二乘,(10)菩萨。他认为,次第观此十境,能生起天台圆教实相之智解。“十乘观法”为:(1)观不思议境,(2)起慈悲心,(3)巧安止观,(4)破法遍,(5)识通塞,(6)修道品,(7)助道对治,(8)知次位,(9)能安忍,(10)离法爱。因观不思议境等十法,能安住众生心,驱除迷妄,证得菩提之果。其中观不思议境为观法本体的正观,上根者依此观即足够;如不成功或是中根者,进而修第二至第七的观法;下根者,则须修足十乘观法。《摩诃止观》卷五有详细说明,可供参阅。

④ 二十五方便法,为天台观心修行法之一。《(摩诃止观)卷四下》分为五科:(1)具五缘:持戒清净、衣食具足、闲居静处、息诸缘务、近善知识。(2)呵五欲:即呵斥色、声、香、味、触。(3)弃五盖:弃贪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等。(4)调五事:调心、息、眠、食。(5)行五法:行欲、精进、念、巧慧、一心。

有了努力修行的“因”，必有所获之“果”的回报；因为有“发大心”、“修大行”的因，所以会有“感大果”的果报。智者认为，修此止观能感得违、顺两种果报：如果行禅时偏于假、空二边，违背中道圆教而行，将获得空、有的果报；

若顺于中道实相之行，则可感得菩萨清净的大果报，得见“香城七重，桥津如画”的繁华景象。即便是最低限度的也能获得“花报”。^①

到了“裂大网”的阶段，行者因“善用止观观心，则内慧明了，通达顿、渐诸教，如破微尘，出大千经卷；恒沙佛法，一心中晓。”^②而且能方便设教，说顿、渐之法，破除对经教的疑网，教化利益他人。

修习圆顿止观所获得的最终结果是“归大处”。至此，自觉觉他，觉行圆满，一同归入法身、般若、解脱三秘密藏中，亦即证入佛教至高无上的境地——涅槃。

从上可知，天台止观学说所提供的修持方法，条理分明，细致严密，具有极强的操作性，且有智者本人的亲身验证为凭，因此，一时风行海内，天台人以拥有止观学说而自豪，道宣也因此《续高僧传》中对智者大加褒扬；中兴天台的湛然更是极力称赞止观学说是“前代未闻”！^③此在智者入寂后至唐初法相宗流行之前，天台教的如日中天，其原因盖出于此。

① 花报，乃对后得之“果报”而言。比如植树之后，除获得果实之外，兼可得花，称为花报。此指修习圆顿止观，所得低于菩萨的阶位，而以后证人涅槃，则为“胜妙果报”。

② 《摩诃止观》卷二下，T. 46, 20b.

③ 湛然《止观辅行传弘决》卷一之一，T. 46, 142b.

法相唯识学的“转识成智”理论

正当天台教借助于智者的余荫和隋朝朝廷的特殊关系、处于生机勃勃之际, 诂料在前后不到五十年的时间里, 中华帝国却接连出现了两件不可抗拒的重大事件, 从而严重地制约了天台宗的发展势头, 并且不可避免地出现由盛而衰的严重转折:

一是国家封建王朝的出现更替, 唐李家王朝代隋炀帝而统治天下, 即所谓“唐承天命, 遂臣万邦”之说。^① 政治形势的急转直下, 使得天台宗失去原有统治者的依怙而势力大衰;

二是留学印度的玄奘回国, 在唐太宗的有力支持下, 借助国家的财力, 建立前所未有的庞大译场, 罗列一大批全国各地的优秀僧侣组成译经班子, 在他的主持下, 译出大量唯识学的论典, 并经窥基等大弟子们的讲说注疏, 竭力弘扬, 以致成立法相一宗, 在很短的时间内产生巨大的影响, 从而一举扭转了中土佛教界自隋代以来由天台宗为主导所渐次形成的“定慧双修”的发展格局, 而转向偏重于戒、定、慧三学中慧学的研究。^②

① 《韩昌黎文集校注》卷七《平淮西碑》, 第476页, 上海古籍出版社, 1986。

② 由于玄奘、窥基一系致力于“有经皆讲, 无疏不成”、“章句之学颇长, 释签之理何富,”(《宋高僧传》卷七《义解篇》)以致影响到以后崇尚学问的倾向, 如唐初道岳仅读《俱舍论》本文, 就“一习五载, 不出住房”, 且“外义伏文, 非疏莫了。”又四处寻求注疏以作参考(《续高僧传》卷十三, T. 50, 527)。这种现象已引起佛教界的批评。如道宣说: “经诂所被, 元在受持, ……今则婆娑章句, 流演浇浮, 翻种诂有, 未为静业。”(《续高僧传》《义解篇》论, T. 50, 549)慈恩寺的义褒也认为“唐朝后学, 多尚名体, 耽习成性, 胶柱守株。”(同上, T. 50, 547)神清《北山录》卷四也指出: “玄奘之门, 沉檀兰蕙, 去圣愈远, 道德降矣, 艺行美矣。将非泉涸之鱼, 失江河之所在, 多其淘汰耶!”西蜀草堂寺慧宝注曰: “晋宋之代, 多修禅观, 得道者多; 隋唐以降, 慧学者多, 艺解美矣, 得道者少。……逐声教而依蒞, 随慧解以浇漓。”(T. 52, 596c)可作参考。

对于成就佛道的方法与途径问题,法相宗着重于“转识成智”义理的阐发,深邃而细密,非他宗可比,此与智者所注重的止观实践的精神是十分不同的,主要表现为重视佛学理论的深度追寻,而忽略禅观的重要性,并成为左右以后有唐一代佛教走势的最大特色。而最能体现法相宗宗派特征的,便是著名的“转识成智”的理论。^①

转识成智,也称为转依(*āśraya - parāvṛtti*)^②。转依即转所依,也就是“转换所依”的意思。唯识学以此解释佛果和佛陀的主体活动。所依(*āśraya*)即阿赖耶识,是为一切诸法所依止的意思。阿赖耶识为何要转换呢?如本书第一章所述,阿赖耶识摄持能生世界万有的种子,待外缘之牵引而生起现行,显现为现实存在的一切诸法。因此,阿赖耶识不但是宇宙万有的根源,也是有情生命的主体。

然而,由于唯识学是从一切众生的身心说起,作为身心所依的阿赖耶识,便不能不是虚妄杂染的,唯识学以此为依据解释生死问题,又以此说明众生如何能够转染成净,并成就清净的佛果。

阿赖耶识所储藏的种子无始以来与无明烦恼结合在一起,成为杂染的种子,是染污的根本所在,而且刹那生灭,又恒转如瀑流,

① 转识成智,是通过四寻思观的次第加以实现的。虽然唐代窥基有“五重唯识观”的设立,那只是他搜集经论而自为条理的一种解说,并非唯识现观的正途。唯识经论从来没有综合五重唯识而为修持次第的(印顺《无净之辩》第142页《读大乘三系概观以后》,台湾正闻出版社,1992)。

② 关于“转依”的梵语有 *āśraya - parāvṛtti* 和 *āśraya - parivṛtti* 两种。据 Obermiller 说, *Parāvṛtti* (藏文为 *yons su gyur pa*) 是 “a total metamorphose.” 但 Johnston 认为 *Asaṅga* 的 *parāvṛtti* 没有 *metamorphosis* (变质) 之意,而是表示倒转依位时, *ālayavijñāna* 归入本识。然而, *parivṛtti* 是自性从烦恼中解脱出来,而发生 *asray* 的质变 (*metamorphosis*)。如此,转依便有二种意思。关于转依的详细讨论,可以参考高崎直道《转依——*Asraya - parivṛtti* と *Asraya - parāvṛtti*》,《日本佛教学会年报》第二五号, pp. 89 - 104。

永不停息。唯识学虽有不同的派别,然对此问题的观点却是完全一致的。至于清静无漏的种子,在众生位是依附于赖耶妄识而转的——这也是弥勒、无著以来一贯的正说——不能作为成佛(理想人格)与超然世界(相对于世俗世界)产生的根源。所以,修行菩萨要想超出轮回,获得解脱,阿赖耶识必须经过转换(*parāvṛtti*)才能实现。换言之,必须另立一主体来取代阿赖耶识,新主体的名字是为四种“智慧”(jñāna)。而此认识上的质的转换的过程也就是“转识成智”的过程。

其次,就阿赖耶识本身而言,它是无覆无记(*anivṛtāvākṛta*)的,^①可同时容纳善、恶种子的存在。阿赖耶识具有“能藏”的功能,但其自身并无特别的内容,种子就是它的内容。因此,阿赖耶识与种子是同一整体,不可分割;赖耶是体,种子是用。然而,根据护法的主张,种子又是赖耶的相分之一,与根身、器界相并列,如本书第三章所述,种子和现行的关系似乎又存在问题。

种子的存在,主要是唯识论者为解决理想人格——成佛的实现问题而设。种子分为本有种子(本性住种)、新熏种子(习所成种)两种。因为追溯生命的源头,每一期阿赖耶识的存在都是此前一期善恶业的“异熟”——指前生的善恶业,至今已成为现实的存在——这样,因复有因,无有穷尽,很难替阿赖耶识所摄持的种子找出时间上的起点,所以说,无始以来赖耶与种子已连为一体,有漏种子就是阿赖耶识的内容。如《成唯识论》援引《摄大乘论》的话说:

① 无覆无记,是指以道德判断为标准,一切诸法可以分为善、恶、无记三大类。其中无记是指非善非不善,不能记为善业或恶业之法。无覆无记,即指不覆障圣道的非善非恶之法。

阿赖耶识与杂染法，互为因缘，如炷与焰，展转生烧；
又如束芦，互相依住。^①

这也就是菩萨成佛时阿赖耶识必须舍弃的原因所在。问题在于，菩萨修行实践至“见道位”(darsana - mārga)、^② 作为成佛的无漏清净种子初起现行时，不能不说明其来历。因此，在理论上必须预先设定有本有的无漏种子的存在。然而，从有情生命的关系着眼，无始以来阿赖耶识与有漏种子已结合成一体，这样，作为将来成佛的清净种子便不可能参与其内，成为阿赖耶识的有机组成部分，而只能处于一种类似于“寄存”的状态。如《摄大乘论本》所说，清净无漏的种子是“寄在异熟识(阿赖耶识)中”而“非阿赖耶识所摄”，“是法身、解脱身摄。”^③惟有等到阿赖耶识原先的结构被彻底破坏，有漏种子消泯之后，成佛的清净种子始能接替阿赖耶识而生起现行，并相应构成新的统一。

上述可知，唯识学是以阿赖耶识为主，智为客，清净种子无论新熏还是本有，或者是既本有又新熏，在阿赖耶识中几乎没有地位。难怪《大乘起信论》要将阿赖耶识归到“生灭门”中去讨论，是有它的道理的。依据唯识之义，有漏、无漏种子二者是互相对立的，不可调和；如果真的像唯识学家说的那样，“真如凝然”不动，与阿赖耶识不相沟通，在理论上势必陷入“二元论”的泥坑。此与唯识学家在成佛成圣的问题上追求“转识成智”、主张不同价值关系

① 《成唯识论》卷三，金陵刻经处，光绪二十二年刻本，第十一页。

② 见道位，为修行之阶位。与修道、无学道合称为三道。以见道位为分界线，此前为凡夫，入见道位后则为圣者。如见道后更对具体事相加以修习，即为修道。而无学道则指已入究极的最高悟境，达到已无所学之位。就大乘佛教而言，以十地中的初地为入见道，第二地以上为修道，至第十地与佛果才可称为无学道。

③ 《摄大乘论本》卷上，T. 31, 136c.

的相互转换(转依)是分不开的。

事实上,转识成智的过程,就是一切众生修行实践至觉悟的过程;也是有漏种子递减、无漏种子递增的过程。这个过程的圆满成就(samanvāgama),意味着杂染有漏种子的彻底溃灭,亦即成佛圣果的来临。总的来说,妨碍成佛的有漏种子分为烦恼障(kleśavarana)与所知障(jñeyāvaraṇa)两种。摧伏二障,即能呈现转依的成果——涅槃解脱。

一般说来,所谓涅槃,乃指亲自证得一切诸法依他缘生起,一如佛陀所说的缘起法。唯识学说“依他起性”的目的在于消解主体的“遍计所执”以达到“圆成实性”的见解。他们认为,惟有“圆成实性”才是人们面对的客观存在的真实状态,或称之为“如如”(真如)。因此,它属于无为法,具有不生不灭、永恒常住的特点。在此状态之下,主体即能生起无边大用,亦即在“圆成实性”中所显示的清净种子生起种种现行,也就是种种清净功德智慧。这些清净功德智慧就是上述“大圆镜智”(ādarsa - jñāna)等四种“无漏智”。

按《佛地经论》(Buddhabhūmi - sūtra - śāstra)卷三的解释,转识成智即“转识蕴依,得四无漏智相应心。”所谓识蕴,即阿赖耶识及末那识、意识和眼、耳、鼻、舌、身前五识。末那识、意识和前五识均以阿赖耶识为依止,它们对现象世界的了别,所得到的是经验知识等内容,也是属于有漏杂染的,因此也要经过转换。据无性《摄大乘论释》(Mahāyāna - saṃgraha - bhāṣya)卷九说,上述的八种识可以转换成四种“无漏智”:

阿赖耶识——大圆镜智

末那识——平等性智

意识——妙观察智

眼、耳、鼻、舌、身前五识——成所作智

转阿赖耶识所得之“大圆镜智”，能够使人远离一切分别执著，“性相清净，离诸杂染”，如一大圆镜子，映现事物万象，是为清净圆融之智慧；由转末那识所得之“平等性智”（*śamātā - jñāna*），以此智观照一切诸法，自、他有情众生悉皆平等，慈悲相应，普度一切众生；“妙观察智”（*pratyavekṣaṇā - jñāna*），由意识所转，善于观察诸法自相、共相，并能依据众生的不同根机，自由自在地说法；“成所作智”（*krtyānuṣṭhāna - jñāna*），系转眼、耳、鼻、舌、身等前五识所得之智慧，此智具有“方便利乐一切有情，常无间断”的神通作用，而普度一切众生至智慧的彼岸。如果具备以上四智，再圆满法身、报身和应身，也就是“三身四智”具足，即可达于最高之圣境。

需要指出的是，从能、所的关系上说，当阿赖耶识中的烦恼、所知二障消除后，无垢之智慧得以显现，此无垢智亲证真如之体，能知之智即“大圆镜智”，所知之境称为“清净法界”，这种境智一如的境界名为“见性成佛”，也就是成就佛的法身。禅宗所说的“明心见性”，也是指这样的境界。但是，佛陀除法身之外，还有报身和应身。因为佛身的不一，所以成佛也有法身佛、报身佛和应化身佛的不同。法身由阿赖耶识转依所得，而报身和化身则分别由意识和前五识所转。但报、化二身的证得，必须依法身而起，不过，证得法身并不等于报、化身也同时具有，所以还须经过其它方式的修行努力，禅门中流行的“悟后起修”、“顿悟渐修”之类，即指此而言。

因此，按照大小乘共许的成佛标准，佛果的最终证得，应具备三身四智，倘若仅仅证得法空性而得法身，在“四无漏智”中尚缺二智未证，也就不能说已证一切智智，即证得无上正等正觉（*anuttara - samyak - sambodhi*），成佛度化众生的事业还不能最终完成。——这也是必须注意的问题。

密教的“即身成佛”思想

在所有修行成佛的理论中,强调于现世成佛的唯有禅宗和密教。其中禅宗“直指人心,见性成佛”,乃指以彻见现实之自心,而开解脱成佛之端绪。着重于“心”的调治,以提升修行者的精神境界,达到既定的修行目标。因此,称之为“即心即佛”。其理论依据是,既然佛性本有,得佛自然可期,关键在于实践的方法是否适合修行者本身的内在条件,以及时间的许可;而且中国禅宗史上也确有成就“法身佛”的实例。

如果按唯识学的话来说,涅槃解脱是由产生烦恼的阿赖耶识和前七识分别转成大圆镜智、平等性智、成所作智和妙观察智,乃是“转识成智”的结果。与禅宗“即心即佛”的说法不同,也有异于“转识成智”之说的,佛教史上还有“即身成佛”(attainment of buddhahood in this very body)的一类理论,这就是密教所特有的快速成佛的学说。

所谓即身成佛,又作“现生成佛”或“现身成佛”。也就是发菩提心之后,不必改变修行者现有的肉体,直接由世俗之身成就无上正等正觉。在密教看来,心、佛、众生三者并无区分,其本性均为真如,因而自体没有圣凡、迷悟之别,若将此理体通过现实之身体显现出来,即为即身成佛。

即身成佛中的“身”,即指我们人类的“色身”。这种理论是根据《大日经》、《金刚顶经》(Vajraśekhara sūtra)、《发菩提心论》等密教经论形成的。因为随着时代的发展,众生的烦恼越来越多,密教的特别强调方便法门,乃是对日趋恶化的传教环境所作出的回应。如《大日经》说:

菩提心为因，悲为根本，方便为究竟。^①

所谓菩提心为因，乃指一切众生成佛的根本依据。这是基于如来藏思想的，如《金刚顶经》卷上说：“藏识本非染，清净无瑕秽，长时积福智，喻如净月轮。”就此句而言，还包含另一层意思：凡夫众生要想成佛，必须先发菩提心，作为修习佛法的信心。悲为根本，意谓修行的前提条件。确立修行的信念之后，还要培植悲天悯人的大悲(mahākaruṇā)之心，施善与乐，扶危济困，使自身的善根不断增长，恶念渐渐消除，才能日益与佛道相应。方便(upāya)为究竟，说的是修行中可以权宜变通的手段与方法。密教是十分重视修行方法的，并以陀罗尼(dhāraṇī)、持明(dhāraṇī)、真言(mantra)、瑜伽为乘等，设种种方便。这种方法可以概括为“三密”(trīṇi - guhyāni)，也就是修行者通过身结契印、口诵真言、心作观想，达到自己的身、语、意三密与诸佛的身密(kāya - guhya)、语密(vāg - guhya)、意密(mano - guhya)相应，即能成就三业清净而成为正等觉的如来(tathāgata)。

在密教看来，修行者完全可以以父母所生之身，登上佛陀究极之果位。《金刚顶经》所述“即身成佛”之义时，所说“修此三昧者，现证佛菩提——若能依此胜义修，现世得成无上觉——应当知自身，即为金刚界，自身为金刚，坚实无倾动，我为金刚身。”就很可能说明问题。

不仅如此，《发菩提心论》一书对“即身成佛”也有同样的说法，并特别指明，“即身成佛”是密教(真言法)的独家成果，为他宗、他教所无：

唯真言法中即身成佛故，是说三摩地法(密教之法的

① 《大日经》卷一，T.18,1b - c.

总称)。于诸教中,阙而不书……若人求佛慧,通达菩提心,父母所生身,速证大觉位。^①

面对此种说法,人们不禁要问:密教提出“即身成佛”的理论,究竟是为了吸引信徒而标新立异,还是从当时的实际形势出发,于诸种明显存在弊端的成佛理论中独辟蹊径?

对此,《金刚顶王秘密经》作如是回答:“于显教修行者,久经三大无数劫,……于其中间,十进九退,回向声闻、缘觉道果,仍不能证无上菩提。若依毗卢遮那自受用身所说内证自觉圣智法,……由加持威神力故,于须臾顷,当证无量三昧耶,……”引文以显教修行为例,^②与密教作比较,以示优劣。

的确,显教认为,从初发菩提心到最终成佛,要经历三大阿僧祇劫的漫长时间,故有“三劫成佛”(becoming a buddha in three kalpas)或“历劫成佛”(becoming a buddha after passing through countless kalpas)之说,释迦牟尼佛在《优婆塞戒经》(Upāsakaśīla-sūtra)中说过:

菩萨摩訶萨修是业已,名为满三阿僧祇劫,次第获得阿耨多罗三藐三菩提。善男子!我于往昔宝顶佛、迦叶佛所满足第三阿僧祇劫。^③

之所以需要这么长久的时间,主要是从修行的事相上说的。因为凡夫众生无始以来的积习(累积的习气)深厚,难以一朝一夕顿除,

① 《发菩提心论》, T. 32, 572c/574c.

② 显教,相对于密教而言,指从语言文字上明显说出教法者。就佛教宗派来说,如天台、三论、法相、华严等,以密教观点来看,皆为浅显易解之教法。反之,如以真言法、“即身成佛”等秘密奥旨为宗旨、不能从表面得知者,则称为密教。

③ 《优婆塞戒经》, T. 24, 1039a.

必须经累劫修行,才能逐渐销毁。佛门里常说的所谓“罗汉习气”,就是指已获得阿罗汉果位的圣者,但习气仍有残留,因而举手投足之间不时显露出来,不像佛陀那样端庄圆满,无可挑剔。习气的消除,与理上说的觉悟不同,《楞严经》所说:“理则顿悟,乘悟并销;事非顿除,因次第尽。”^①即指此也。

由于成佛需要极长时间的修行实践,因而成就佛果至少总是隔世才能实现的。华严宗的教义认为,从发菩提心心修行到最终成正等觉,最快的也要三生(也就是三辈子的时间)才能获得果位,即所谓一见闻生,二解行生,三证果生。意思是说,第一生,开始初步见闻、受熏佛法,作为以后相当长时间修行的资粮;第二生,始进入修行实践阶段,并能做到解行并进,智慧增长,境界日高;最后,至第三生,才达到了知一切诸法证实相,登阿鞞跋致(avinivartāya)位——不退转,进而证得菩提道果。

根据净土宗的说法,修行者需要长年累月精进不懈地持名念佛,才能依阿弥陀佛(Amita-buddha)的愿力,往生西方,直至花开见佛,^②始能渐次趋向佛道,也是隔世才能成就的。

如果按照传统的成道方法,必须经历过多劫的苦修,才能最终达到既定的目标。这种说法,明显使得众生修道的信心大减,所谓十进九退,半途而废,也就毫不奇怪。然而,密教却不认同这种说法,在他们看来,一切众生的身体本身就是“金刚之身”,本质上就是“全体卢舍那(佛 buddha)”。所以,应当采用密教一致公认的“以

① 《楞严经》卷十, T. 19, 155a.

② 花开见佛,据净土宗教义所说,只要一心称念阿弥陀佛,极乐世界就会长出一棵莲花,称念愈久愈专心,莲花也就愈大。临终往生时,便转入此莲苞(莲胎)中,经七日后,得见阿弥陀佛、观音和势至菩萨,听闻佛法,达到初果(须陀洹),这就是花开见佛。

欲离欲”的方便法门,就在人的肉体上布置五大(panca maha - bhutani,地、水、火、风、空)、五智轮(地、水、火、风、空)和五佛(毗卢遮那 Vairocana、阿閼 Akṣobhya、宝生 Ratna - sambhava、阿弥陀 Amitābha、不空成就 Amogha - siddhi)曼荼罗(maṇḍala),^①表示当体即是,即身可以成佛。修行者于密教所设的坛场中,通过一定的仪式,取得有缘的佛(或菩萨)为本尊,修习身、口、意三密,以竭诚之心感得佛力的加持。由于佛力渐强,修行者的根本无明被逐步冲破,待到工夫纯熟,本尊妙相自然现前(pratyakṣa)。

更重要的是,密教的修持,没有“习气”需要消除,惟有迷悟之分,只要“自净(身、口、意)三业,即被如来三藏之所加持,……不复经历劫数修诸对治行”,《大日经疏》还比喻说“如远行人,乘羊去者,久久乃到;马则差速,若乘神通人,于发意顷便至所诣”。^②这比起显教“于三大阿僧祇劫,忍苦修行,不到无上菩提”来,其优势自不待言。

以密教教义来说,当相是道,即事而真,现象界一切差别事法本来具足无尽庄严,即体全真,非妄法熏染所成,唯须认识,不必排遣。其对治的方法,也与传统的方法大异其趣,如《大日经疏》卷十说:“如佛常数,以慈治于嗔,以无贪治贪,”但密教却采用“以大忿怒除忿嗔,以大贪除一切贪”的方式,颇类于世俗的“以毒攻毒”手法,使在显教看来本应去除的贪、嗔、痴等行为,也成了佛陀圣果的大用。

① 五大,指密教认为能生成万法的五种要素:地、水、火、风、空。由于五大具足众德,圆轮周遍而无缺,故称为五轮,又名五智轮。五佛,有金刚界、胎藏界之别。前者有毗卢遮那、阿閼、宝生、阿弥陀、不空成就佛;后者有大日、宝幢、开敷华王、无量寿、天鼓雷音佛。曼荼罗,分为金刚界曼荼罗和胎藏界曼荼罗两种。

② 一行《大日经疏》卷一,T.39,579c.

可见,在所有佛教宗派中,密教是最讲方便法门的,《金刚顶经》所说“先以欲钩牵,后令人佛智”,就是显著之例证。关键在于能够像调御师驯服恶马作良马用一样,一日驰骋千里,佛陀调御众生也是如此,既能调伏刚强生死,作普门法界之用;也能调伏刚强烦恼,作普门世界用,因此,如来的三业三毒,普遍胜过世间的一切。此与显教相比,几乎有天地之别。不过,方便手法的使用,对使用者来说,必须是佛、菩萨或高僧、大师等;受用者也相应是上上根器者。否则,滥予非器或滥施方便,都将招致堕阿鼻地狱的残酷报应。这是《金刚顶经》等密教根本经典一再特别提醒的。

如上所述,显教修行要经过长时间无数次的轮回转生,就其修行历程而言,则有“五十二阶位”(或“四十一位”等)之说。相对来讲,密教就显得简单得多,只要采用身、语(口)、意三密修法,亦即手结印契、口诵真言、意观本尊之三昧耶或种子或本尊之相好,同时祈求佛陀加持而得成就。而且其“即身成佛”也仅有三种:

(1)理具成佛,这里的“理”,非如一般显教那样指的是真如实性,而是说一切众生心中,具有金刚界(vajra - dhātu)、胎藏界(garbha)两部曼荼罗之体,此体远离现实中的因果循环,是人先天(本然)就具备的,用不着到身外去寻求,这就是一切众生成就无上菩提的根本依据。

(2)加持成佛,相对于本有的“理具成佛”而言,也就是通过修行的功夫,由佛加持而显现成佛之相。具体说来,是指众生的身、口、意三业与佛的身、口、意三业交互加持感应,于一念中觉到诸法的真实之实相,从而开显出一切众生本有的三部——佛部、莲花部、金刚部——都尊的觉悟之体,以达到成佛的目的。

(3)显得成佛,指在理具、加持成佛的基础上,进一步获得身、口、意三密的成就,最终如理确证,真实不虚,没有疑义。

以上三种即身成佛的方法，有一个共同的特点，那就是都不断除众生身上的种种烦恼，不必经过多劫苦修的艰难历程。因为在密教看来，恶业与功德并不是截然两物，而是不即不离的，只要一念悟得，即知恒河沙一般多的烦恼，也无非佛事，而能成为全体之大用。

这样一来，修行与成佛成为因果同时之事，而且不必转换肉眼凡胎，如如不动；相对于显教不具备三密、五相，^① 即此当下即是，也主要是从理上说，而非指实际修证经验的事实来说，则有其明显独特的优势，更能吸引基本的佛教信仰群体的加入。

值得注意的是，密教所说即身成佛，虽然具备“三身四智”的正轨，但要证得一切智智，依然必须以信、愿、行为基础，修习止观之行，直到证得一切法空性而悟得法身；然后，依据密教的生起次第，加持以成就报身；再根据无上瑜伽部的圆满次第，最终证得金刚之身，始能取得究极之佛果。循序渐进，次第井然。

那么，“即身成佛”是否为密教的独得专利，与显教全然无关？这倒也不见得。显教确实认为，证成无上道果必须经历三大阿僧祇劫的时间，但也是一般来说，并非不论对象，绝对如此。

天台宗依据自家所定的宗旨判释如来一代教法为藏、通、别、圆四教，以为“别教”行者是必须经历长年累月的修持，才能逐渐进证佛果；而对“圆教”来说，成佛相对就简单多了，只要修到“十住”中的“初住”——发信住——即可修满，不一定非得劫数修行，才能圆满成就。

① 五相，是指密教行者成就本尊身所应具备的五相：(1)通达菩提心，指理论上悟到自己本性即菩提心；(2)修菩提心，进一步求实证；(3)成金刚心，观本尊之三昧耶形，而依广金刚、敛金刚两观，证得自身与诸佛之融通无碍；(4)证金刚身，行者之身即刻成为本尊之三昧耶身；(5)佛身圆满，完成观行后，我与佛陀即一致无二。

以华严宗为例,也是如此。除了强调历劫修行之外,该宗也有依胜身、见闻、一时、一念、无念等五种快速成佛的方法。所谓胜身成佛,是指以转轮圣王(cakra - vartī - rājan)之子或兜率天子等的殊胜之身,而能得现身成佛;见闻,则指修行者见闻佛法,起信修行,因证得佛陀的“十力”(daśa balāni)而得菩提;^①一时,即如《华严经》中的善财童子一般,从善知识那里一时获得“普贤法”;一念,乃依“俗谛”之念,于一念中契证“普贤法”;至于无念,则是由于明了一切法不生不灭的真谛,而得见真佛。^②所有这些,也都是“现世”成就而不是“隔世”才获得的。

如果约位次而言,则有人“十解”位,即可成圣之说;按具体的修行进度来说,也可以不依据“五十二位”的顺序进行,仅于某一阶段完成之后,即能成道;若据理言之,则众生本来是佛,迷即众生,觉悟即为佛等多种说法。

因此,现世成佛并非密教一家之言。再说,密教虽有“以欲离欲”的方便,而求“即身成佛”之说,即所谓“父母所生身,速证大觉位。”^③这种说法虽属于“无上瑜伽部”的特色内容,但是,依然认为在修习“三摩地菩提心”(bodhi - citta)的阶段,仅有“即身成佛”的名目而已,还难有经验事实的具体表现。惟有修到“军荼利(滚打)菩提心”、“赤白菩提心”,才能即身成佛,或者在中阴身成佛,或者

① 十力,即如来证得的十种智力:(1)处非处智力,(2)业异熟智力,(3)静虑解脱、等持、等至智力,(4)根上下智力(5)种种胜解智力,(6)种种界智力,(7)至处道力,(8)宿住随念智力,(9)知天眼无碍智力,(10)知永断习气智力。

② 此系根据《华严经目章》卷四所说。此外,《华严经探玄记》卷三也举出位成佛(入初住之位即成佛)、行成佛(于完成一一之行即成佛)、理成佛(众生本来即为佛)三种即身成佛的说法。

③ 《金刚顶经一字顶轮王瑜伽一切时处念诵成佛仪轨》,T. 19, 320c/《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》,T. 32, 574c。

转生成就正等正觉。^①可见,“即身成佛”也并不容易,多半还是停留在理论水平,与实际的成功经验存在相当长的距离。

然而,是否能够即身而成世尊(Bhagavant)如来,即使在理论上的,密教也是大有讲究的。除了天台家有“一切佛法,即心而具”、禅宗主张“直指人心,见性成佛”可视为“即心成佛”之外,华严宗所指不明。而宗喀巴(Tson-kha-pa)《密宗道次第广论》十分肯定地说,此生不修佛瑜伽,也就是不修天色身(佛色身的相好庄严)的天瑜伽,是不可能成佛的。^②所谓修天色身,就是在色身上下工夫,转化现世的业报身为如来智身。这是密教共同的倾向,而大乘显教是不修天色身的。由此意义上说,“即身成佛”似乎仍然可以说是密教一家之独唱。

尽管如此,密教曾一度在唐朝的长安相当盛行,并且丰富了中国佛教宗派的内容,然而,它没有能在思想史上留下什么有价值的资料,也许这是因为密教教义与中土主流儒家思想在道德伦理上的相互抵触,而神秘主义的修行方式也难以与我国传统人文精神相融和的缘故,因为历史的选择往往总是包含着太多历史传统的情结。

当然,倘若以圆融的立场来看,所谓“即身成佛”与“三大阿僧祇劫成佛”,在它们之间应该没有本质上的区别。因为过去、现在、未来三世一切诸佛皆依人身得道,如《增一阿含经·等见品》曾明确指出:“诸佛世尊,皆出人间,非由天而得也”。既然修行成佛的实践,最后必以人身得道,那么,初发菩提心时的人身与三大阿僧祇劫后的人身同为地、水、火、风四大元素的和合之物,肯定没有太大的不同,那么,又还有什么高低贵贱之分呢?

① 宗喀巴《密宗道次第广论》卷二十二,北京菩提学会刊本(13)。

② 宗喀巴《密宗道次第广论》卷一(19)–卷二(7),北京菩提学会刊本(13)。

其次,就时间而论,在印度佛教中称为“三摩耶”(samaya)^①,意译为“时”。胜论(或时论)学派认为,“时”是为实在者,梵语为kāla。佛教则认为,“时”乃依诸法而假立的名称,是非实在的。唯识学将“时”纳入二十四种“不相应行法”之一。由于诸法迁流不息,遂有过去、现在、未来三世的时间差别。龙树《大智度论》卷一 说:

见阴、界、入生灭,假名为时,无别时。所谓方时、离合、一异、长短等名字出,凡人心著,谓是实有法。^②

所谓阴、界、入,即五阴(蕴)、十二入、十八界,属于缘起法中的内容,是生灭流转的。为了表示这生灭流转的过程,所以有“时间”名称的出现——即“假名为时”。在龙树看来,时间是“分位假立”的,并无真实性,为“不相应行法”。所谓不相应,用通俗的话说,是指时间的概念没有客观存在的事物与它相对应,不过是纯粹主观思维的产物。因而,时间概念的形成是主体通过摄取外界客观事物的外形条件,经感性认识加以确认。它原先是一整体,并非由部分组成,即整体先于部分。而部分后来的出现,是因为时间作为表达客观事物的表象,同时又具有限定外物的作用,从而将外物纳入无限的时间之流中,以展现其生、住、异、灭的全过程,所以有了过去、现在、未来三种不同时间单位的划分。人们对此习而不察,从而认为时间是实有的。

其实,有过去、现在、未来的,乃是相续不断的客观事物而不是

① 三摩耶,为佛教中表示时间的名称。由于佛教认为时间是依法假立之名,虚妄不实。为避免与外道(胜论、时论学派)执著“时”为实在的名称——“迦罗”(kāla)相混淆,故用此名。但在戒律(波罗提木叉)中使用“时”,如非时食、非时衣、非时药之类,仍用“迦罗”。

② 《大智度论》卷一, T. 25, 65c.

时间。时间是无所谓过去、未来的,也没有现在,亦无生灭变化,它是虚构的、形式上的存在,是因人的主观心识而有,目的是为把握事物的无常变化,使思维得以展开的先决条件。因此,龙树《中论》说:

因物故有时,离物何有时?物尚无所有,何况当有时?^①

依据龙树的意思,“因缘所生法,我说即是空”。“物”是缘生之法,由于没有自性,所以是“空”的。时间因物而有,如果无物自然亦无所谓时间的存在。从中不难看出,龙树是从主体自身(主观)的方向来研究时间的,从而得出它是不可靠的结论。此与古希腊哲学家——亚里斯多德(Aristoteles, B. C. 384 – B. C. 322)从客观的方向来研究时间的做法相反,^②而与同样以主观方向研究时间的宗教学家奥古斯丁(Aurelius, Augustinus, A. C. 354 – A. C. 430)也不相同,^③更与后来的现象学大师——胡塞尔(Edmund Husserl, A. C.

① 《中论·观时品》第十九,《中论颂》,民国三十二年,支那内学院蜀院刻本,第十九页。

② 亚里斯多德认为,时间与物体在空间中的运动密不可分,“在时间是连续性的这一意义上,运动也是连续性的;时间要么就是运动,要么是运动的一个属性,除了空间中运动以外,没有别的连续运动,而在空间的运动中,只有循环运动是连续的。”(《形而上学》Ⅺ.6, 1071b)

③ 奥古斯丁通过主观的反省来理解时间,将时间作为心灵的特性。心灵与具体的物质不同,它没有广延性,但心灵的活动是在时间里进行的。不过,他疑惑的是“时间究竟是什么?没有人问我,我倒清楚;有人问我,我想说明,便茫然不解了。”(《忏悔录》第十一卷,第十四章)

1859-1938)从主观、客观两个方向来研究时间的路数不可能一致。^①也许,如果我们没有了时间意识或是超越了时间观念,那么,就更能体会古人所谓“飞矢不动”、僧肇《肇论》所说“物不迁”的深刻哲理吧?

基于此,那种以为“刹那”与“长劫”、“一念”与“阿僧祇劫”必有确定不移的长短不齐的观念,从终极意义上说,不过是内心的“法执”而已。正如华严宗法藏所言:

融念、劫者,如见尘时,是一念心所现;此一念心现时,全是百千大劫。何以故?以百千大劫,由本一念,方成大劫。既相成立,俱无体性,由一念无体,即通大劫;大劫无体,即该一念。由念、劫无体,长、短之相自融,乃至远近世界、佛及众生、三世一切事物,莫不皆于一念中现。何以故?一切事法,依心而现,念既无碍,法亦随融。是故一念即见三世一切事物显然。一念即百千劫,百千劫即一念。^②

如此扩大“一念”等同于“百千大劫”,是以否定时间的客观性,而将所有时间的长、短分别全部消“融”于“一念”之中的方式来体现的。

① 胡塞尔将主观时间称之为“内在时间”。在内在时间与客观时间之间,他的重点放在“内在时间”上。他曾说:“在一切本身被认为是存在的、被意识到的客观的东西和主观的东西的构成的ABC中,它(指内在时间意识)处于A的地位。”(《胡塞尔全集》第十一卷,第125页,德文版,1996)

② 《华严义海百门》,T.45,630c.

再说,“劫波”(kalpa)一词含义极多,^① 其不确定性不难想见。至于“阿僧祇劫”的含义分歧,尤难确指。其具体数目,《俱舍论》、《大毗婆沙论》、《华严经》、《方广大庄严经》等所说,其大小差距的倍数简直无法计算!此几乎已成为佛教难以自圆其说的症结问题之一。

因此,从圆融方便的角度来说,所谓三大阿僧祇劫成佛与“即身成佛”的争议,大可不必。顿悟渐悟,即心即身,均出于因时、因地、因人、因事而异其说,倘若如此非彼,非要比出高低优劣,殊失佛陀教法之宗旨。因为

诸佛无量方便力,诸法无决定相,为度众生,或说一切实,或说一切不实,或说一切实不实,或说一切非实非不实。^②

均是针对不同的对象而采取变通的方法加以教诲,这是方便的权宜之计,乃不得已而为之,其最终目的并无二致。

也许禅宗神秀(约606—706)的《观心论》一文对“三大阿僧祇劫成佛”之义的一段对话性阐释,对我们更有启发意义:

问:如佛所说,我于三大阿僧祇劫无量勤苦,乃成佛道。云何今说唯除三毒即名解脱?

① 劫波,又称为时、长时、大时、分别时节等。原为古代印度婆罗门教表示极长的时间单位。有“一劫四时”之说。佛教的时间概念也以“劫”为基础来说明世界生成与毁灭的过程。有关劫的分类,经论有各种说法:《法华经》分夜、昼、月、时、年五种劫;《大智度论》有大、小二劫;《俱舍论》则有坏劫、成劫、中劫、大劫等四种;《大毗婆沙论》分劫为中间劫、成坏劫、大劫三种;而《瑜伽师地论略纂》更有九种劫,《彰所知论》也有六种劫的分法。同时,诸经论对小劫、中劫、大劫又有多种异说,要想从中找出一个确定的标标准说法,显然是做不到的。

② 《中论·观法品第十八》,转引自(俄)舍尔巴茨基著、立人译《大乘佛学》附录二,第204页,中国社会科学出版社,1994。

答曰：佛所说言三大阿僧祇劫者，即三毒心也。胡言阿僧祇，汉言不可数。此三毒心于一念中皆为一恒河沙者，不可数也。真如之性即被三毒之所覆障，若不超越彼恒河沙毒之念，云何名得解脱也？

今者，能除贪、瞋、痴等三种毒心，是则名为度得三大阿僧祇劫。末世众生愚痴钝根，不解如来三种阿僧祇秘密之说，遂言成历劫。^①

从引文的意思不难判断，神秀明显是自由解经，随意发挥，灵活通脱，不为文字概念所拘，充分体现出禅师说法皆随宜时事、重在当机的自由作风，且无“定法”与人，故而深得佛祖“对机说法”的精神。如果一味执著谁是谁非，等于失去了传授佛法的灵活性，拘泥于已有的教条，如禅师所最忌讳的“死于句下”，分明不是正确的做法。

禅宗“即心即佛”与净土宗“念佛成佛”之对决

正当法相、天台两宗的争论暂时告一段落，而“即身成佛”的教义在唐王朝的宫廷中风头正健之时，禅宗却以其简洁明快的禅风、“即心即佛”的教化崛起于江南，并呈星火燎原之势，后来居上，终于逐渐蚕食义学宗派原先所拥有的优势地盘，发展成为中土最具影响力之一的派别。

禅宗一贯主张成佛必须凭借自力，反对权威，打破偶像崇拜。在早期更是不举行任何仪式的，即所谓“唯树法堂，不立佛殿”者也；僧伽大众在一起劳作、参禅，也没有任何制度的约束，甚至连日

^① 敦煌本《观心论》，T. 85, 1271a.

常经济出入也不过问,纯粹重于修行实践上的理证,在他们看来,生活中的一切都是可以随便处置的。至于后期出现诃佛骂祖的现象,更是自力成佛思想走向极端的表现。禅宗的自恃甚高,可以从六祖惠能(638-713)所说看出来:

见闻转诵是小乘,悟解法义是中乘,依法修行是大乘。万法尽通,万法具备;一切不染,离诸法相;一无所得,名最上乘。^①

意思是说,凭耳目所及,而虔诵佛经,乃属“见闻转诵”的声闻乘;如果仅凭思维悟解教义而不能发明心地,是为缘觉乘;依教修行六度,自利利他,方为大乘行者,由于未能明心见性,仍属三乘之列。惟有万法皆通,于一心念中会得佛性而运用于日常生活之间,通达无碍,才是进入了最上一乘之道。

因此之故,禅宗对借助他力,特别是对净土宗主张念佛往生、自在成佛的理论,采取藐视的态度。在他们看来,倡导念佛往生,纯粹是著相求福之举,如同礼忏(kṣama)、转读、画佛、书写(lekhana)、随喜(anumodana)、发愿、回向(parinama)等所有事相一样,与大乘佛教“缘起性空”的思想是背道而驰的,理应予以讨伐。如果说四祖道信(580-651)的“心净即佛土,不须更向西方”、^②五祖弘忍(602-675)的“常念他佛,不免生死,守我本心,得到彼岸”之说^③,算是比

① 《坛经·机缘品》,金陵刻经处刻本,民国十八年,第三十四页。

② 净觉《楞伽师资记》, T. 85, 1287c.

③ 此说出自弘忍《修心要论》。原文是这样的:

问曰:“云何凡心得胜佛心?”答曰:“常念他佛,不免生死,守我本心,得到彼岸。故《金刚般若经》云:‘若以色见我,以音声求我,是人行邪道,不能见如来。’故知守真心胜念他佛。又言胜者,只是约行劝人之悟其实,究竟果体,平等无二”。(《校刊少室逸书》,大阪安宅佛教文库刊,铃木大拙,1936, pp. 42)

较温和的话,那么,六祖惠能在《坛经》中的口气则几乎是质问:

东方人造罪,念佛往生西方;西方人造罪,念佛求生何国?凡愚不了自性,不识身中净土,愿东愿西;悟人在处一般。所以佛言,随所住处,恒安乐。^①

同时,又明确指出:

迷人念佛求生于彼(西方),悟人自净其心,所以佛言,随其心净,即佛土净。^②

菩提只向心觅,何劳向外求玄?听说依次修行,西方只在目前。^③

“随其心净,即佛土净,”是引用《维摩诘经》所说“若菩萨欲得净土,当净其心,随其心净则佛土净”之语,^④来证明其所说之不诬。在禅宗看来,“明心见性”,悟道成佛纯粹是众生个人之事,自心是佛,是不假外求的。他们笃信《大般涅槃经》所说“一切众生,悉有佛性”、皆能成佛的信条。既然佛性本有,只要修炼方法得当,努力精进,持之以恒,即能成佛,所谓当下即是,何必他求?

总之,一切全凭自身努力,外力是不可恃的。所以禅门里有“念佛一声,漱口三日”、“闻念佛声,伤人以水洗禅堂”等种种说法。此在净土行者看来,自然是非常地不舒服。因此,禅宗与净土宗的教义之争在唐代也是很频繁的,理由即在于此。

相对而言,北宗神秀的观点显得比较折衷,此可从其《观心论》一文所说得到证明:

① 曹溪本《坛经·决疑品》,金陵刻经处刻本,民国十八年,第十七页。

② 同上,第十六—十七页。

③ 同上,第十七页。

④ 《维摩诘经》卷一,T.14,538c.

又问：如经所说，念佛必得解脱，此一门即应成佛，何假观心求于解脱？

答曰：夫念佛者，当须正念，若不了义，即邪念。正念念佛，必得往生净国，邪念何达彼岸？……念者，忆也，谓坚持戒行，不忘精勤。了如来义，名为正念。故知念在于心，不在于言。因筌求鱼，得鱼忘筌；因言求意，得意忘言。既称念佛之名，须行念佛之体，若心无实体，口诵空名，徒念虚功，有何成益？且如诵之与念，名义悬殊，在口曰诵，在心曰念。故知念从心起，名为觉行，诵在口中，即是音声之相，执著求福，终无是处。^①

上引可以看出，神秀尽管竭力维护禅门的观点，但与四祖道信、六祖惠能一味否定净土修行法门的合法性、表现出不屑予以详细说明的态度，明显有别。

这样的事实说明，神秀在对待净土宗问题上所持的是比较务实的立场，但更重要的是，作为弘忍的弟子，与五祖的禅学思想的影响有关。前文提到，弘忍对净土宗的非议相对比较温和，明显是留有余地的。原因在于，弘忍所传之法是《文殊般若经》的“一行三昧”(ekavyūha - samādhi)，而一行三昧与念佛(buddhānusmṛti)法门又有着千丝万缕的联系。

据唐净觉《楞伽师资记》说：“则天大圣皇后，问神秀禅师曰：所传之法，谁家宗旨？答曰：禀蕲州东山法门。问：依何典诰？依《文殊说般若经》‘一行三昧’”。^②而《文殊说般若经》说：

① 日本西口芳男《敦煌写本七种对照观心论》，花园大学禅学研究第七十四号，1996，pp. 165. 《达磨观心论》(《破相论》)五本对校，《铃木大拙全集》别卷一附，岩波书店，1971，pp. 636.

② 《楞伽师资记》，T. 85, 1290a - b.

欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意。不取相貌，系心一佛，专称名字。随佛方所，端身正向。能于一佛，念念相续，即于念中，能见过去、未来、现在诸佛。何以故？念一佛功德无量无边，亦与无量诸佛功德无二。不思议佛法功德，等无分别，皆乘一如成最正觉，悉具无量功德，无量辩才。如是入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。^①

“一行三昧”是以念佛为入门的方便的。此处的念佛，“不取相貌”，不观佛相好，而是“专称名字”，如果能够“念念相续”，就能见到三世一切诸佛。在定中见佛这一点上，又与“般舟三昧”(pratyutpanna - buddha - sammukhāvasthita - samādhi)相似。^②由此修习“一行三昧”，即能悟入与诸佛法界的“无差别相”。也就是说，弘忍的法门是从“专称佛名”而进入“实相念佛”，达到“一心”“一如”的境地，是与般若相应的快速成佛的修行方法。因此，他强调念佛必须不著相，守住“一心”，“念念相续”，而反对那种“常念他佛”的著相行为。弘忍是主张念佛的，这一点还可以从北宗的“念佛”、“净心”的修持中得到印证。

以神秀为首的北宗，其教化的区域以嵩山为中心，遍及两京（长安、洛阳）地区。北宗的禅法，除了《坛经》和宗密《圆觉经疏钞》所说之外，近代出土的敦煌写本中有关北宗的资料也是值得重视的，如《楞伽师资记》、《传法宝纪》、《大乘无生方便门》、《大乘北宗论》等，其中《大乘无生方便门》中所记录的北宗传授禅法的情形

① 《文殊说般若经》卷下，T.8, 731a-b.

② 如《般舟三昧经》说，修习般舟三昧的，能在三昧中见佛，并与佛问答。“自念：佛无所从来，我亦无所至。自念：欲处、色处、无色处，意（心）所作耳。我所念即见，心作佛，心自见，心是佛，心佛，心是我身，心见佛。”(T.13, 899b)

有：

问(原作“同”)：佛子！心湛然不动，是没(什么)？
言：净。佛子！诸佛如来有入道大方便，一念净心，顿超佛地。

和尚击木，一时念佛。^①

“和尚”是传法者，“佛子”是修禅的大众。传授采用问答方式，和尚提出“心湛然不动”的主题，大众回答“净”，是为北宗的要旨，所以又说“一念净心，顿超佛地”。接下来，大众一起念佛。虽然我们现在的无法知道当时念佛具体的实际内容，但该宗的“净心”禅法，先必须念佛则是没有疑问的。

不但北宗如此，五祖门下分化于资州的宣什宗也有念佛的方式，《圆觉经大疏钞》卷三有云：

初集众，礼忏等仪式，如金和尚门下。

欲授法时，以传香为师资之信。

正授法时，先说法门道理，修行意趣。然后令一字念佛：初引声由念，后渐渐没声，微声，乃至无声。送佛至意，意念犹粗，又送至心。念念存想，有佛恒在心中。乃至无想，尽得道。^②

宗密(780-841)的记述表明，弘忍门下传出的禅法，是念佛与坐禅相结合的，并且已成为定形的轨式，同时，这种情形还可以通过杜鸩《传法宝纪》对后来“念佛名”、“令净心”的方便法门流于形式所

① 《大乘无生方便门》，T. 85, 1273b - c.

② 宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下，《正续藏经》第14册，第0558页，台湾新文丰出版有限公司，1994。

发出的感慨中得到确认。^①这也有助于说明对净土宗的批评，五祖和神秀为什么有所保留的原因。

不过，需要澄清的是，东山法门的“念佛”乃“念佛禅”之谓，是为摄心入定的方便，如上引宣什宗传授的修持方法就是例证：先引声念，次低声念，再微声念，接着不用声音念，即意念念佛。然而，意念念佛还是粗的，更微细的是心念，念念存想，有佛在心。

从更高的要求看，这还是有相念的，要直到心念不起（无念），心佛不二，才是得道的境界。一言以蔽之，念佛是禅观的一种，或称为念佛禅，虽与庐山慧远的念佛相类似，却与昙鸾（476—542）以后净土宗着重于事相上的“称念佛名”无疑是很不相同的。

正因为“念佛”“净心”只是方便，所以，同样出于五祖门下的惠能，在《坛经》中虽也倡导《文殊说般若经》里的“一行三昧”，却将“念佛”改为“念般若”！^②这也可以说明禅宗的念佛与净土旨趣殊途之所在。

另一方面，神秀温和折中的表现，也昭示着唐代的净土宗势力在道绰（562—645）、善导（613—682）等人的弘扬鼓吹之下，在北方风起云涌的现实，如唐太宗曾因文德皇后染疾，驱车山西玄中寺叩访道绰，供养祈愿，可见其德望之高；善导在长安行化，声名卓著，他书写《阿弥陀经》（Amitabha sutra）数万卷，又画“净土变相”三百余壁，并为武则天督造洛阳龙门大卢舍那佛像，其影响不可低估。况且，念佛法门还拥有社会底层最广大的信仰群体，无视其存在，

① 《传法宝纪》说：“至平今之学者，将为委巷之谈，不知为知，未得为得。念佛净心之方便，混此彼流；真如法身之端倪，曾何仿佛！悲夫！岂悟念性本空，焉有念处；净性已寂，夫何净心！念净都亡，自然满照。”

② 如《坛经》说：“善知识！净心！念摩诃般若波罗蜜法。”并以“直心”说“一行三昧”：“一行三昧中，于一切时中，行住坐卧，常直心是。”

显然是不明智的。

唐代参与禅、净争议的净土宗方面的代表人物有慧日、法照、飞锡、大行、道镜等。其生活年代，大致在中唐至唐末。他们均以自身的修证实践，向人们宣扬净土法门的殊胜无比，并应对来自禅宗方面的挑战。

慧日(680-748)，曾游学印度十三年。期间，因断食祈请观音大士，而蒙受指引往生西方。唐开元七年(719)，始回长安，玄宗赐号“慈愍三藏”。慧日的思想主张在于禅、教、律、净并行而以净土为依归。他对净土信仰甚笃，坚定地认为念佛成佛是佛教修行实践中唯一的速成法门：

菩提道有八万四千，其中要妙而功易成，速得见佛，速出生死，速得禅定，速得解脱，速得神通，速得圣果，速得自在！速遍十方，供养诸佛，现大神变，遍十方界，随形六道，救摄众生，有进有退，万行速圆，速成佛者，唯净土之一门！^①

在说过净土法门的殊胜之后，慧日笔锋一转，开始将抨击的矛头指向禅宗及其信徒。其中说：

有一类男女道俗，彼于净土，都不信有，但令心净，此间即是，何处别有净土？^②

这显然是针对《坛经》所说“随其心净，则佛土净”^③之语而发。同时，他又提出禅宗的观点来：“一切诸法犹如龟毛，亦如兔角，本无有体，谁当生灭？……但令内心住于空中，知世虚妄，万海都无。

① 慧日《略论诸经论念佛法门往生净土集》卷上，T. 85，1241b-c.

② 《略论诸经论念佛法门往生净土集》卷上，T. 85，1241b.

③ 《坛经·决疑品》，第十七页。

……此即是佛，已证禅定，已断生死，不受后有……。即此禅定是无为法，是可修法，是速疾法，是出离因。除此之外，悉皆虚妄，即如念佛诵经，求生净土，布施、持戒、忍辱、精进乃至智慧。写经造像，建立塔庙，恭敬礼拜，孝养父母，奉事师长等，悉皆著相分别。”也就是说，禅宗为了显示自宗的优胜，不惜贬低其它的修行法门，甚至连“孝养父母，奉事师长”这种基本的道德伦理也加以排斥，明显不合情理，不利于佛教自身的发展。更不能容忍的是，他们口头上说空，行动上又反其道而行之：

口虽说空，行在有中；以法训人，即言万事皆空，及至自身，一切皆有^①。

这是慧日引用《佛说慧印三昧经》所说批评禅宗。原文是佛陀对弥勒说，后世有些自以为是菩萨的，“住在有中，言一切空，亦不晓空，何所是空。……口但说空，行在有中。”^②慧日的批评有些是切中要害的，某些观点至今依然有着重要的现实意义。然而，为突出白宗的优势而指摘他宗的缺陷，他与禅宗的做法从本质上说也是半斤八两，并没有什么两样。

以倡导“五会念佛”^③而闻名于世的法照（？—821），据宋《高僧传》等记载，出生于南朝的梁州，^④早年因仰慕慧远高德而入庐山，修念佛三昧。一日，于禅定中蒙佛开示，遂往南岳礼承远为师。

① 《略论诸经论念佛法门往生净土集》卷上，T. 85, 1237c.

② 《佛说慧印三昧经》，T. 15, 464b.

③ 五会念佛，是唐代法照据《无量寿经》而创立的念佛法门。又作五会音声。系模仿经中风吹宝树，发出五种声音而作。依五种高低缓急的音调念佛，使道俗欣羨西方净土。

④ 据冢本善隆《唐中期净土教》认为，法照是四川北方人。汤用彤对此作了解释，并说明法照为南梁州人的历史记述。参见汤著《大林书评·评唐中期净土教》，《往日杂稿》第41页，中华书局，1962。

唐大历四年(769),于衡州湘东寺(一作湖东寺)修“五会念佛”时,感觉阿弥陀佛及文殊、普贤等圣众。后致力于弘法事业,卓有成效,从宫廷贵族至民间士庶皆盛行念佛法门。对于禅宗非难念佛法门,法照予以坚决有力地回击。

法照批评禅宗的文字主要集中在他的著作《净土五会念佛略法事仪赞》的《序言》中。与慧日直接指出禅宗所存在的弊病的方法不同,法照是通过引用经典为依据来确立“五会念佛”宗旨的绝对有效,同时,驳斥禅宗的“不立文字”是“邪见”之言论:

……然念佛三昧是真无上深妙禅门矣!以弥陀法王四十八愿名号为佛事,愿力度众生。所以五会声流于常宫,净教普沾于法界。故《华严经》云:三贤乃至一切诸佛无上菩提,皆不离念佛、念法、念僧而生;故《法华》、《维摩》等经,有以音声语言而作佛事。又,声名句文为诸教体,岂同今之学者,紫金之容都拔为有相,髻珠之教悬指为文字;语无色则舍于真色,论无声乃厌于梵声;声号无为,行称失道,即颠坠邪山,良可悲矣!

因此,法照劝诫禅门中人,不要离念求无念,离生求无生,离相好求法身,离文字求解脱,此乃断灭之见!赶快回头,老实念佛才是。否则,毁经谤佛,难免有堕入地狱之虞!

飞锡,是一位禅师而深信净土。史载其气节高邈,识见卓群,通晓儒墨,擅于文笔。曾研究过律仪,修习密教,还于唐代宗永泰元年(765)奉诏参与不空的译场,译出《仁王护国般若经》、《密严经》等,具有重要影响。

他阐述净土宗教义的著作主要有《念佛三昧宝王论》三卷、《暂往生净土文》一卷等。飞锡论证往生净土思想的方法,又有异于慧日和法照所说。他对禅宗的一些说法采取新的解释,以圆通两家教义。这

是由他的身份所决定的。比如,有人认为,既然是是心是佛、是心作佛,把又何必念远方的弥陀佛,自外而求呢?飞锡回答说:

以念佛故,佛从想生,故云是心是佛。……(如果)都不念佛,而言是心是佛者,亦应都不想恶,而言是心是恶耶?①

又如,有人对飞锡圆通禅、净的思想提出疑问,认为念佛法门皆是“有念、有思、有生、有灭,”怎么能与“无念”的禅宗相应呢?飞锡以中道法作回答:

念即是空,焉得有念?非念灭空,焉得无念?念性自空,焉得生灭?又,无所念心者,以无所住也,而修念佛者,而生其心也;无所念心者,从无住本也,而修念佛者,立一切法也。无所念心者,念即是空也。而修念佛者,空即是念也。不异之有,此明中道矣。②

还有,禅门中人指责净土行者念佛往生西方阿弥陀佛极乐国土,是著相而求,与佛教真实无为的根本教义相违背。对此,飞锡作了具有辩证意味的回复。他说,从理上看,有为、无为其实是一,不能截然分开。有为即是为无为,内外即非内外;有不是实有,无不是零,也不是虚无。如果一味认为,有为是空无,必欲舍之而后快,则道果难以成就;倘若执著无为是实在的,则有坠入外道“常见”的危险。因此,无论执著有还是执著无,皆与佛陀所说成佛的最大的敌人就是执著的观点,背道而驰,是不可能获得解脱的。

继飞锡之后,弘扬净土的大师有大行与其门人道镜。尤其是道镜,他与善道共集《念佛镜》一书,“以念佛与种种法门对举,皆断

① 《念佛三昧宝王论》卷中,T.47, 139a.

② 《念佛三昧宝王论》卷下,T.47, 141c.

之曰：与比念佛功德百千万亿分不能及一。可谓笃信明辩，大有功于净土矣！”^①其中第卜《释众疑惑门》中的“念佛对坐禅门”，专门讨论与禅宗的关系，凸显净土法门的优越。

首先，是将念佛与坐禅看心、作无生观相比较，所得成佛的迟速差别。道镜认为，“念阿弥陀佛往生净土，速成佛果，胜于无生观门百千万倍。”因为《法华经》说：“大通智佛，大劫坐道场，佛法不现前，不得成佛道。”所谓不现前者，即是无生，“既是十劫不得成佛。”然而，念佛可以乘佛愿力，“迟则七日，疾则一日，速生净土，即是八地以上菩萨。”^②成佛快慢，泾渭分明。

其次，是通过比较念佛往生与无生观成，以显示二者的果报优劣高下。《念佛镜》说：“念佛往生，得三十二相，具六神通，长生不老，超过三界，直至成佛，更不堕落。”而“无生观成，生长寿夭，经八万大劫，还堕恶道；无生观万中无一得成就者，为不时宜；假令得成生长寿夭，不出三界。”^③孰优孰劣，使人看起来一目了然。

经过上述两度比观之后，道镜进入公开批判禅宗的第三步骤。当有人问及；无生观“唯遣看心”、能不能成就时，《念佛镜》直截了当地指出，不过“虚废功夫”而已。要是“看心之时即得成佛者，看衣即得暖，看食应得饱，看金应得实用。”无生观之所以不能成就，是因为时值唐季，“入末法来二百余年，是念佛时，不是坐禅时。”^④所以如此。

从净土宗方面说，对禅宗的反击力度随着时间的推移越来越大，起先，慧日的态度十分温和，主要采取指出禅门的弊病，以“一

① 杨杰《念佛镜序》后附引明代株宏《竹窗二笔》语。T.47, 120b.

② 道镜、善道《念佛镜》末，T.47, 128b - c.

③ 同上书，T.47, 128

④ 《念佛镜》末，T.47, 128c.

类男女道俗”而笼统称之，并未指名道姓；接下来的法照，则是一副摆事实、讲道理的面孔，以其自身的实力与影响，引经据典，寸步不让，对禅宗方面的咄咄逼人之势，已提出了警告；至飞锡时，因其身份关系，态度又趋于缓和，主要做一些解释的工作，试图解开两家的症结所在，达到使双方融合的目的。等到大行、道镜的时代，净土宗的势力在民间的基础日趋深厚，拥有广泛的信徒，其影响力自是不言而喻。《念佛镜》也因此敢于公开数落禅宗的不是，认为其禅法格调高远，并不适合末法时期的修行人群，惟有净土一宗能使芸芸众生脱离苦海，抵达“无有诸苦、但受诸乐”的西方极乐世界（sukhāvāti）。

禅宗与净土的争锋具有重要的历史意义，由于净土行者不折不扣地实践精神，使得该宗的信徒与日俱增，其快速地发展势头以及对禅宗的非难不懈地驳斥与反击，使禅宗不得不刮目相看，开始重新调整对净土宗的看法，并审视自身的言行缺失，当发现确有走过头的倾向时，及时地回过头来吸收对方的优点以充实自己，为宋代形成的禅净合流作了思想上的准备。

第十一章 关于成佛方式的不同说法

“顿悟”与“渐悟”的争论，自从禅宗惠能的弟子神会（686—760）“不惜身命”，北上滑台（今河南省滑县东）大云寺召开辩论大会、为南宗争取正统地位以来，“南能北秀”，“南顿北渐”，一时传诵。历代关于这一问题的讨论，不说汗牛充栋，也称得上连篇累牍；近代以来，连“南宗顿中有渐、北宗渐中有顿”的材料也基本已挖掘殆尽，本无重提的必要。然而，读过相当数量的有关文字之后，发现居然仍有议论一番的余地。所以，不揣冒昧，写在下面，以供同道研究的兴趣。

“谛观”的“顿得”与“渐得”

关于顿、渐悟的争议，实际上涉及到修道与果位的问题，不独中土为然，在印度佛教史上也有讨论，大概是事关佛教根本的缘故吧？

佛教的最终目的，无非是解脱成佛；解脱的方法便是修道；修道的重心在戒（śīla）、定（bhāvanā）、慧（pañña）；而戒、定、慧三学的相互为用，也是各教派的共识，唯侧重点有些不同。修道的目的在于见道（darśana - mārga）。据诃梨跋摩（Harivarman）《成实论》（Satyasiddhi - śāstra）卷二记载，在部派佛教时期，由于对戒、定、慧三者

的偏重有异,导致对“见道位”的看法不同:

说一切有部重于禅定,以修习禅定作为解脱的根本方法,具有印度宗教历史传统中倾向于稳妥而较保守的本色。禅定是有渐次的,因此,有部、犊子系在证入“见道位”的问题上,共同主张在修行实践上领会苦(duḥkha, sorrow)、集(samudaya, cause of sorrow)、灭(nirodha, cessation of sorrow)、道(mārga, the Noble Eightfold Path)的“四圣谛”(Catvāry - ārya - satyani)——“现观”应该是次第“渐得”(逐步获得),^① 因此,立十五心见道,乃是次第见谛,属于“见苦得道”的一派;大众部重于慧,因而有“慧为加行”之说,乃倾向于“慧解脱”(prajñā - vimukti)的一类,开立“一念见谛”、“见灭得道”之说;分别说系则重在戒律(sīla - vinaya),他们的共同观点是,认为“现观”是“一时”“顿得”。如婆薮跋摩(Vasuvārman) - 世胄的《四谛论》说:

若见无为法寂灭生灭(灭谛),四(谛)义一时成。

……我说一时见四谛:一时离,一时除,一时得,一时修。^②

所谓现观渐得,是指以十五心或十六心的步骤,^③ 渐次修习四谛观而证入“见道位”,得初果预流——预入圣流。所谓现观顿得,指顿入四谛共相的空无我性。具体说来,即观一切法无常,故苦;苦,

① 现观,是指透过禅定,不需要文字概念的支持,而使佛教真理直接呈现在面前的一种认识方法。这种方法在小乘佛教中,特别以四谛法为认识对象,称之为“圣谛现观”。即次第现观三界苦、集、灭、道四谛而各生四智,共成十六种智慧。

② 《四谛论》卷一, T. 32, 378a/ 379a.

③ 十六心,指小乘俱舍宗所说,现观四谛十六行相之后,进入见道,以无漏之现观四谛所得之十六种智慧。其中在进入八正道以前的加行位上,是十五心的次第,至十六心即入见道位。

故无我，亦无我所（我所拥有的东西），由此证入无生之灭谛，这就是“见道位”。

除此之外，还有折衷于“渐得”与“顿得”之间的观点，如化地部说：“于四圣谛一时现观，见苦谛时能见诸谛。”^①四圣谛的一时现观，是顿见四谛；顿见之后，“见苦谛时，能见诸谛”，则可以说是逐步见苦得道。这是圆融顿、渐二者的说法。

事实上，“顿得”或“渐得”并不是理论问题，而是修行实践的问题，成道者以自身的经验示人，因师资授受而形成不同的修行次第，适合不同根器的修学者，应该说都是正确的。原始佛教时期的阿罗汉，就有“慧解脱”与“俱解脱”（ubhayatobhāga - vimukta）的差别。慧解脱是以法住智（dharma - ssthita - jñāna），通晓缘起的因果生灭而证得罗汉果位；而俱解脱则是通过深入禅定的方法，以涅槃智（nirvāna - jñāna）而证得。同样都是经得起历史的检验的。

以上是我们所能见到的佛教史上与“顿悟”、“渐悟”内容有关讨论的最早记录。此后，在印度佛教（无论是大乘、小乘）中关于这一问题的议论并不多见，此与大乘佛教（尤其是中土佛教）对此主题的过分关注形成鲜明的对照。比较典型的应是《楞伽经》。其中有一段是佛陀答复大慧菩萨的疑问：“如何除一切众生自心现流，为顿为渐”，佛对大慧说：

渐净非顿。如庵摩罗果，渐熟非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如陶家造作诸器，渐成非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如大地渐生万物，非顿生也，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如学人学音乐、书画

① 《异部宗轮论》，T.49, 16c.

种种伎术，渐成非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。

由此看来，佛对于一切众生自心分别妄想的流注，是采取“渐除”的方法。但又不尽然。因为佛接着又说：

譬如明镜，顿现一切无相色像。如来净除一切众生自心现流，亦复如是，顿现无相，无有所有清净境界。如日月轮，顿照显示一切色像。如来为离自心现习气过患众生，亦复如是，顿为显示不思議智最胜境界。譬如藏识顿分别知自心现及身安立受用境界。彼诸依佛，亦复如是，顿熟众生所处境界；以修行者，安处于彼色究竟天。譬如法佛，所作依佛，光明照耀，自觉圣趣，亦复如是；彼于法相、有性无性、恶见妄想，照令除灭^①。

对于“一切众生自心现流”的除灭，佛是采取顿、渐兼具的方法，并未有所偏向，也没有明确指出，前一段话说的是“渐修”，后一段说的是“顿悟”，而是两种方法的灵活运用，即“自心现流”可以“渐除”，亦可“顿断”，关键在于根据修行者自身的实际情况决定，不能一概而论。

佛经里常提到的“缘觉”，有两种解释。其中之一是说，在无佛之世，有修行者凭借自己的慧根，观看落叶飞花而得道，理当属于“顿悟”。而“声闻”呢，乃听闻佛法后，历事苦修而成正果，恐怕只能算是“渐悟”。此说虽然没有经文的依据，却可以说明“顿”“渐”不同的两面性。缘觉、声闻同属佛教的二乘，并无高下之分。

由此看来，所谓禅宗“顿渐门下，相见如仇讎；南北宗中，相敌

^① 《楞伽经》卷一，T. 16, 485c-486a.

如楚汉”，^①是完全没有必要的。况且，“南顿北渐”各自兼具顿、渐，只是侧重点有异，非要争个正统，虽有各自的理论依据存在，参与者中也的确不乏出于护教的热诚之心，然而囿于门户之见者同样也不在少数，这样的评价应该是不过分的吧？

六朝至隋唐“顿”、“渐”之争的三个特征

关于顿、渐悟的论述，印度的情形即是如此简单。如果将中土这场从六朝持续至隋唐（宋以后的论述已超出本文范围，暂不讨论）的复杂争论作一概括分类的话，大体上可以分为三种情况：

（一）六朝时期高僧、学者关于顿、渐悟的讨论，重在“悟”的深、浅层次的分别。如持“渐悟论”者的慧观、昙无成、僧弼等，其佼佼者，首推慧观。他认为，“三乘同悟实相而得道”，虽然实相之理一，但行者“悟空有深浅”，所以，有三乘的差别，如同从嵩、洛出发，南趣衡岳，总是自远而近，最后到达目的地的。^② 而因倡导“小顿悟”以致被后世成为“小顿悟师”的僧肇、支道林（314—366）、道安（314—385）、真安埤、邪通等人也是主张由浅入深的渐悟的，如支道林《大小品对比要钞序》说：

神悟迟速，莫不缘分。分暗则功重，言积而后悟。^③

悟道的快慢，取决于根器的大小。根器大者，自然神速；根器小者，用功要多，待积功累德之后，始能顿悟成佛。显然，慧观等人的看法是，觉悟系一由浅入深地渐进过程；所不同的是，支、道二人则以

① 宗密《禅源诸论集都序》卷上之一，T. 48, 402b.

② 参阅《名僧传抄》载《三乘渐解实相》一文、慧达《肇论疏》引慧观语。

③ 僧祐《出三藏记集》卷八，T. 55, 55b.

“七住”为分界线，^①此前为渐悟，之后为顿悟。因为如慧达《肇论疏》所说：“三界诸结，七地初得无生，一时顿断，为菩萨见地也”。

若以当时习禅高僧的行为来说，也是渐悟者多，如晋僧僧光，“少习禅业。晋永和初游于江东，投剡之石城山。……安禅合掌，以为栖身之所。……光每入定，辄七日不起。处山五十三载。”^②其他如竺昙猷、净度、僧从等，也基本与僧光的所作所为大同小异。

竺道生是唱“大顿悟”的，他一方面否定此前“渐悟”过程的存在，而认为是“渐修”，这是他的独特之处，因而被后人尊为“大顿悟师”，可惜的是，他的《顿悟成佛义》一文没有能够流传下来。在道生看来，顿悟者，乃直探诸法实相之理，而理是一，本不可分，所以入理之悟，自然应是一时顿了，豁然贯通，不容有阶级的区分。

另一方面，竺道生又将顿悟的位置从支遁、道安等人所设的“七住”往后移至“十地”。理由如吉藏《二谛义》引其语说：“果报是变谢之场，生死是大梦之境。从生死至金刚心，皆是梦。金刚心后，豁然大悟，无复所见也。”

上述可见，支、道二人所述之“小顿悟”与道生所言“大顿悟”并无本质上的不同，都是指最后的“恍然大悟”而言，只是对顿悟产生的位置的理解有出入。持顿悟论者所言着重于“理”（修行理论）上说。慧观等人的渐悟论，则主要是从具体的“事”（修行实践）上说，因而产生分歧。

（二）天台、华严的渐、顿之说，其特征是体现在一个“教”字上，

① 七住，即七地。为菩萨十地中之第七地。十地，古代译为“十住”，所以，七地又称为七住。由于修行至七地时，初得无生法忍，一时顿断烦恼，故列为顿悟。如慧达《肇论疏》说：“六地以还，有无不并，无二之理，心未全一，故未悟理也。若七地以上，有无双涉，始名理悟。”

② 慧皎《高僧传》卷十一《帛僧光》，《高僧传合集》第75页，上海古籍出版社，1991。

并作出由浅入深的次第安排。这是由于佛教发展至隋唐,已进入综合总结的阶段:各大宗派在相互辩难中建立,高僧大师们在忙于“逐鹿中原”的同时,更多的是在精心构筑各自的思想体系。与此状况相应,六朝时期关于顿、渐悟的零碎散乱的辩论已被有着浓厚理论色彩的顿、渐教的次第演进所替代,虽是一字之改,却有着深刻的时代印记。

应该说,有关顿、渐悟的争论在六朝时期还只是争论而已,并没有像“一阐提”是否有佛性”的论辩那样已形成基本一致(或共同默认)的结论。然而,到了天台的智者那里,顿、渐悟的孰优孰劣的结论已经作出,并写进他的《摩诃止观》一书里。

以今日的眼光来看,智者是一位长于做结论的大师,他的“五时八教”之判,竟使长、中、杂、增一四种《阿含经》在以后的一千多年里不受重视;他的高推“圆顿法门”,也使有唐一代的高僧耻于承认自己“法门是渐”!也许是智者太伟大,他本人并没有作结论的意图,只是说出自己的修行体会,如同他并未想过要创立天台宗一样;^①也许是后人过于渺小,将他奉为“东方小释迦”,多年来没有人对其思想有过异议,而曲解其原意的行为却时有发生,^②包括对他所说“顿教”、“渐教”的理解,也是如此。

智者的“化仪四教”是针对众生的根机,从形式上将“释迦一代

① 智者本人并没有创宗立派的想法,他临终前连合适的接班人都未找到,就是明证。到灌顶始渐有法统的思想。参阅汤用彤《隋唐佛教史稿》第四章《隋唐之宗派》,中华书局,1982,第137-138页。

② 以智者的判教为例,其本意在于将释迦一代教法按照思想发展的先后顺序进行整理排列,使学者对佛教有一个总的印象,便于循序渐进地学习和修习,并无厚此薄彼的意思。因为佛陀对机说法,常常因时、因地、因人、因事而异其说,重在对症下药,不存在高低优劣之分。但国人喜好大乘之高远,而缺乏早期佛教的踏实进取精神,又片面执著智者的高下之判,以致出现在修行上的华而不实的倾向。

时教”划分为顿、渐、秘密、不定四教；又在《摩诃止观》中宣扬渐次、不定、圆顿三种止观。所谓渐次，是指初浅后深，如登梯子一般。具体说来，即

先修归戒，翻邪向正，止火血刀，达三善道；次修禅定，止欲散网，达色无色定道；次修无漏，止三界狱，达涅槃道；次修慈悲，止于自证，达菩萨道；后修实相，止二边偏，达常住道。^①

之所以要这样一板一眼地“渐次而行”，是因为“实相难解”之故。至于圆顿法门则异于是，《摩诃止观》卷一上说：

初缘实相，造境即中，无不真实。系缘法界，一念法界；一色一香，无非中道。^②

看起来境界固然高远，但与“渐次止观”相比，明显难以把握。因此，智者的主张是大小、顿渐相资，并结合《法华经》来说明：“小闻于大，耻小而慕大，是为顿资小；佛命善吉转教，大益菩萨，是为渐资顿。”还有，“若带小明大，是顿渐相资；若会小归大，是顿渐混合”。

同时，他又强调“即顿而渐，即渐而顿”的圆融思想。虽然，智者的态度是以圆顿为究竟、渐次为方便的，但并不绝对取此舍彼，而是又注意到“顿渐相资”、“顿渐混合”和“即顿而渐，即渐而顿”三种方式和合圆融的思想，表现出国人对佛教权、实关系的理解已臻于成熟。而“化仪四教”中的顿、渐关系，亦应作如是观。

华严宗吸收智者的判教学说，是人所共知的事实。法藏的“五

① 《摩诃止观》卷一上，T.46，1c.

② 《摩诃止观》卷一上，T.46，1c.

教”：小乘教、大乘始教、终教、顿教、圆教实际不过是在天台“化法四教”：藏教、通教、别教、圆教的基础上，外加一“顿教”而已。同时，法藏又将五教中的大乘始教、终教和顿教合为“三乘教”；开为“顿教”和“渐教”。

对顿、渐二教的解释，也与智者差不多：“阶位次第，因果相承，从微知著，通名为渐。”并引上文《楞伽经》所谓“庵摩勒果，渐熟非顿”的譬喻作为说明；而“顿者，言说顿绝，理性顿显，解行顿成，一念不生，即是佛等。”^①仍引《楞伽》“如镜中像，顿现非渐”的譬喻作为说明。毋庸置疑，顿教自然优于渐教，此与天台也是一致的。在顿、渐问题上，澄观也是步法藏的后尘，没有什么新的发展，只是将渐教的地位进一步下降，以致成为“诱于劣机”的权宜之教，更为僧伽所不取。

值得注意的是，无论天台还是华严都不认为顿教是究竟之教，惟有圆教才是圆满无缺的，尽管对于什么是圆教的问题，两家的回答截然不同：天台宗认为，“惟有一乘教，无二亦无三”的《法华经》才是圆教；但华严宗却认为，《华严经》所说皆为菩萨与佛的境界，乃圆满无缺的圆教。而将“顿教”视为终极之教的，唯禅宗里惠能所创立的南宗。

（三）禅宗内部的“顿、渐之争”，主要体现在悟道方式（或方法）上的差异。由于智者在《法华玄义》、《摩诃止观》两书中以顿为究竟，渐为方便，佛教界便以此为结论，纷纷标榜自己为顿宗的门庭，而置他所倡导的“顿渐圆融”思想于不顾。尤其是在禅宗内部自惠能之后，对“渐”之说惟恐避之不及，《六祖坛经》的《顿渐品》和《机缘品》所记顿悟者竟有法海、法达、智通、志道、智隍和志彻六人！

① 《华严—乘教义分齐章》卷一，T.45，477b.

至于南宗门下各类“灯录”所记，几乎多得不可计数。南宗健将——神会为击倒北宗的正统地位，其最重要的理由居然就是“法门是渐”！虽然惠能在《坛经》里曾经明确说过：“法门无顿渐，人根有利钝”、神秀也说：“一念净心，顿超佛地”，明显都是顿、渐兼具的，也同样无济于事。

一般说来，所谓“南顿北渐”学界普遍理解为南宗是顿悟，北宗是渐修。这实际上是站在南宗的立场上说话。其实，北宗的悟道方法如六朝时的慧观一样是“渐悟”而不是“渐修”，否则就谈不上与“顿悟”的对立，因为“渐修”的对立面是“顿修”而不是“顿悟”。以“渐修”取代“渐悟”，正是神会之流否定北宗的目的所在。

“顿悟”与“渐悟”争论的实质

顿、渐之争的缘起，除开理论上的分歧之外，说到底门户之见的意气是难以避免的，从而导致各执一端的情形出现。倘若能够本着客观公正的态度，心平静气地加以讨论，则会发现其实二者都对，但都说的不够全面。

在持顿悟者的眼里，觉悟是在刹那间出现的，不容有阶级的区分。如果就最后的觉悟来说，固然不错。但是，假如我们将最末的觉悟称之为“大悟”的话，那么，此前应该还有许许多多的“小悟”，禅门所谓“大悟三次，小悟不断”，即指此也。

显然，这些零打碎敲的“小悟”理应属于“大悟”的一部分或为“大悟”之前提，二者完全可以相互统一。“渐悟”既可以是循序渐进的觉悟过程，边学习边修行边体会，点点滴滴会通于心，直到最后彻底的解脱悟道；也可以是很多“小悟”的累积；顿悟，乃属于“朗然大悟”，是指最终的结果。如果仅仅凭借举头见月或走路摔一

皎，就灵光一闪，桶底脱落，而置此前漫长的参禅熏修的时间于不顾，既不符合常理，也与历史上绝大多数高僧成道的事实相违背。道理很明显，“开悟”是修道者精神上“脱胎换骨”式的巨变，一般而言，要突破“初关”、“重关”、“末后牢关”三大关卡，^①其中“重关”就是“生死关”，岂是一朝一夕所能破除的？舍弃“小悟”而专言“大悟”，无疑等于只要结果，不论原因，如此，“大悟”也就成为“无源之水”、“无本之木”而难以悟到“本来面目”。

唐宋以降，禅门宗徒多将三藏教典束之高阁，不事渐修，“小悟”的累积自然无从谈起，一味单提正命，滥施机锋、转语，从而导致江河日下，成道日稀，即是明证。对此，明代高僧满益有着极其沉痛地表述：

夫三藏不可弃，犹饮食之不可废也。不调饮食，则病患必生；不阅三藏，则智眼必昧。顾历朝所刻藏乘，或随年次遍入，或约重单分类，大小混杂，先后失准，致展阅者茫然不知缓急可否。故诸刹所供大藏，不过仅存名句文身，封缄保护而已，无有令阅者达其旨归，辨其权实。佛祖慧命，真不啻九鼎一丝之惧！^②

满益对禅宗末流的弊病，深恶痛绝，所以将三藏教典的重要性，提到了如人之需要饮食一般极端的高度。同时，也指出《大藏经》之

① 三关，据《御选语录总序》所说，指禅门所说三种由浅至深的参禅境界。如果修行者能销尽凡情，悟得诸法虚妄而得“本来面目”，称为“破初关”；其次，在“明心见性”之后，再用功，做到既不为“有”所碍，也不执著“空”，此称为“透重关”或“大死大活”；此后，进一步用功磨炼，乃能达到寂照不二、空有无碍的境界，即使五欲当前，也能运用自如，而不失其本性，此为“末后牢关”。

② 满益《阅藏知津·自序》，《灵峰宗论》卷六。《满益大师全集》第17册，台湾佛教书局，1989。

所以不受重视的客观原因，面对这种严重状况，他忧心如焚。

藕益认为，达摩初祖从天竺来华夏，指示禅门心要，如画龙点睛，令其飞去，至于六祖惠能，也是如此。且借《楞伽经》、《金刚经》印心，未尝废经教，而贵在行起解绝，不许坐在知解的窠臼里，所以与天台的圆妙止观基本相同，是为“开悟”的正道。然而，禅宗末流狂妄自大，动辄以知解束缚为由，不看书眼，以耳为目，导致人天眼灭，正悟失途，可不哀哉！

其实，达摩在嵩山少林寺面壁坐禅，人称壁观婆罗门，他的“二人”、“四行”的禅法，是“渐”非“顿”。至于慧可、僧璨、道信、弘忍，据《续高僧传》和《楞伽师资记》所说，分别是“可常行，兼奉头陀”和“隐思空山，萧然静坐，不出文记”或者“唯存摄念，长坐不卧，系念在前”，还有“栖神幽谷，远避嚣尘，养性山中，长辞俗事”，都属于长期苦修，采用的也是“渐”而非“顿”的方法。

与顿悟论者的意见相反，渐悟论者则又为“小悟”的累积过程所蔽而不见“大悟”之“突发”（哲学上称之为“突变”或“质变”），重在对觉悟的整个过程立论，因而忽略了最终的结果，属于只管耕耘、不问收获的一类，同样也是陷入局部理解的泥潭而不能自拔。

“渐修顿悟”与南宗祖师的修行

为调和上述之争，后来禅门里又出现了所谓“渐修顿悟”之说，并且很快得到了教内外广泛的认同。初看起来，此说极为合理，似乎是对相互对立的双方都有照应，“顿悟”唯有在逐渐地修行实践活动中得到体现，一旦功行纯熟，自然瓜熟蒂落，“顿悟成佛”。细审则不然，因为从调和争论双方的立场来说，“渐修顿悟”之说至少存在以下两个问题：

(1) 它肯定的是“顿悟”，却又曲解了“渐悟”——或者说未给“渐悟”之说以应有的地位——以“渐修”代替“渐悟”，实际上等于否定“小悟”的存在。因为有修行不一定有“悟”，这是再明白不过的事。正像宗密攻击“北宗但是渐修，全无顿悟”，其潜台词是说，北宗还处在“渐修”的阶段，连“渐悟”都谈不上，遑论最终的解脱成佛！目的就是要否定北宗存在的合理性，而所谓“无顿悟故，修亦非真”，^① 则是进一步抨击他们连修行也是虚假的、徒劳无功的行为，可见否定得何等彻底！宗密的话颇让我们感到在他心里饱含宋代著名僧人永明延寿(904-975)的一首禅诗所表现的那种自信与得意：

孤猿叫落中岩月，野客吟残半夜灯。

此境此时谁得意？白云深处坐禅僧。^②

然而，在局外人看来，这种自信与得意所表现出来的效果，与执著顿悟论者的观点不过是“五十步笑百步”，并没有多大不同，明显是失于偏颇的。

(2) 顿、渐悟之争，实际上讨论的重点在于觉悟的过程与结果，逻辑上可以不必涉及修行方面的内容。以“渐修顿悟”立论，严格说来，不属于“顿悟”与“渐悟”争论的范围。因为“顿悟”与“渐悟”是相互的对立统一关系，属于讨论觉悟的方式(或方法)；“渐修”与“顿修”也是对立统一关系，属于讨论修行方式(或方法)。而“渐修”与“顿悟”二者并非对立关系，乃是修行手段与目的(或结果)组合而成的因果关系，与单纯讨论觉悟(或修行)的方式的做

① 宗密《中华传心地禅门师资承袭图》，《卮续藏经》第110册，第875页，台湾新文丰出版有限公司，1994。

② 《五灯会元》卷十，第604页，中华书局点校本，1984。

法,并不相同。

况且,自古而今,行“渐修”者大有人在,简直难以计数,而“顿悟”者则绝对是凤毛麟角,是所谓“广种薄收”的一类。无数行者苦苦修了一辈子,也没有摸着边际,或者根本不明白成佛是怎么回事,或者是及至命终,也悟得极少。因此,以“渐修”与“顿悟”立论,不存在前后必然的因果关系,也就是说,修如是因,并不一定会得到如是果,是显而易见的事实。

比较合理地说,“渐悟”是指“小悟”的累积过程,为“顿悟”的前提或基础;“顿悟”是“大悟”,是“大彻大悟”,亦即“渐悟”的最终结果。有如用锯断木,来来回回,反复拉扯,才能一朝断为两半。

若以修行与觉悟的关系而论,则“渐修”是手段,“小悟”是阶段性的结果;“小悟”累积到一定程度变成“大悟”,如同物质的“量变”到“质变”的过程。所以,惟有“小悟”不断地积累,循序渐进,努力不懈,才有希望步入豁然开朗、一时顿了的境界。如宗密所说:

犹如伐木,片片渐砍,一时顿倒;亦如远诣都城,步步渐行,一日顿到。^①

当然,这个过程的快慢取决于个人先天的禀赋与后天的努力而有差异。如果以释迦牟尼的成佛为例来说明,则更容易理解。他在前生已经多劫修行,曾在人间六度作“转轮圣王”,^②而后成为菩萨,《本生谭》中记载他许多“行菩萨道”的感人事迹,就是明证。现世投生人间,出家后的苦行六年,有修有证,又为菩提树下最后成道奠定了基础。我们切不能因为他夜睹启明星悟道而否定其六年修证的实际意义。

① 宗密《禅源诸论集都序》卷下之一, T. 48, 407c.

② 《长阿含经》卷四《游行经》, T. 1, 24b.

倘若认为释迦成佛是特殊情况,不具有普遍性,那么,这里再举出南宗的祖师“明心见性”的实例加以阐述。

先是惠能的嫡传——南岳怀让(677-744)。他于武后垂拱三年(687)出家,依弘景律师。通天二年(696),受习毗尼藏。再谒嵩山老安,最后抵曹溪参六祖,开悟。即使按照他面见惠能就“顿悟”来算,前后也已有十多年的修行底子,岂可小视!

再说怀让的高徒马祖道一(709-788),据《五灯会元》所说:

幼岁依资州唐和尚落发,受具于渝州圆律师。^①开元中有沙门道一,在衡岳山常习坐禅。师(指怀让)知是法器,往问曰:“大德坐禅图甚么?”曰:“图作佛。”师乃取一砖,于彼庵前石上磨。一曰:“磨作甚么?”师曰:“磨作镜。”一曰:“磨砖岂得成镜邪?”师曰:“磨砖既不成镜,坐禅岂得成佛?”……一蒙开悟,心意超然。^②

这位被预言为将“踏杀天下人”的“马驹”,其道业的成就,也是渐萌渐长,并非一蹴而就的。

三是马祖的门人——南泉普愿(748-834)依然是

幼慕空宗。唐至德二年,依大隗山大慧禅师受业。诣嵩岳受具足戒。初习相部旧章,究毗尼篇聚。次游诸讲肆,历听《楞伽》、《华严》,入《中》、《百》《门》观,精练玄义。后扣大寂之室,顿然忘筌,得游戏三昧。^③

“顿然忘筌”,固然值得赞美,但切不可忘却在此之前“精练玄义”的工夫。所以,先渐后顿,是走向觉悟之途的经验总结。因为从禅修

① 《五灯会元》卷三《马祖道一传》,中华书局点校本上册,第128页,1983。

② 同上《南岳怀让传》,第127页。

③ 同上《南泉普愿传》,第136页。

到开悟,并非一日之功,必须循序渐进,锲而不舍地长期进行。正因为如此,惠能的后学百丈怀海(720-814)对禅修作了这样的规定:

所哀学众,无多少,无高下,尽入僧袒中,依夏次安排。设长连床,施椀架,挂他道具。卧必斜床唇,右胁吉祥睡者,以其坐禅既久,略偃息而已,具四威仪也。^①

这种严格的、按部就班的修持制度,正是为渐修渐悟提供日常行事的保证,达到熏修日久,以求有成的目的。最后的修成正果是格外强调实践经验的,即使是失败的经验,未尝不是“小悟”,此为成功地“顿悟”所必不可少,即所谓“失败为成功之母”。百丈建立禅门规式的初衷,就在于此。所以,惟有对修行成佛的全部过程作如是观,才是全面、客观而公正的评判。

其次,我们也不妨取后来发生在宋代儒家内部的一场与此相类的争论——(陆象山)“尊德性”与(朱熹)“道问学”之争,作进一步的探讨。

陆象山(1139-1193)认为,不知“尊德性”,则“问学”与否皆无所用;唯有“尊其德性”,才是“真问学”。犹如禅门所谓不知道佛性本具,顿悟成佛,盲修瞎炼,又有何用?六祖惠能不是说过“本来无一物”吗?唯有悟得“是心是佛”、“即心即佛”的道理,才能彻见一切法之虚妄不实的“本地风光”,也只有这样,才有资格“成佛作祖”。

朱熹(1130-1200)的所为则异于是,他强调指出,如果不“问学”,虽高谈“德性”,亦无所成。如同禅宗所说,菩提涅槃,还远得很,必须辛勤修证,与神秀“时时勤拂拭”一般,累积“小悟”,始能最

^① 《宋高僧传》卷十,《怀海传》,中华书局点校本上册,第236页,1987。

终“金刚心现，豁然大悟”。

事实上，“尊德性而道问学”一语出自《中庸》，原是不可分的。王阳明在论述朱、陆异同时指出，象山虽“尊德性”，却“未尝不教其徒读书”，朱子虽专“道问学”，但也常说“居敬穷理”、“非存心无以致知”等语，其训门人，特重“敬”字。晚年修礼，亦以“敬爱”为主，又“何尝不以尊德性为事？”^①

惠能尽管说“本来无一物”，也还是倡导修行应以“无念为宗，无相为体，无住为本。”而“无相者，于相而离相；无念者，于念而不念；无住者，为人本性，念念不住前念、今念、后念，念念相续，无有断绝。若一念断绝，法身即离色身。”^② 显然也是在阐释修持的方法与工夫。神秀于主张“时时勤拂拭”的同时，不也是常提“一念净心，顿超佛地”以及“超凡证圣，目击非遥，悟在须臾，何烦皓首？”^③ 这些你能说他是在强调“渐悟”的观点吗？

由此可见，陆九渊主“尊德性”，并未置学问于不顾，颇类于南宗禅之主“顿悟”而不废“渐悟”；朱熹唱“道问学”，而未尝不德性自尊，有如主张“渐悟”而不舍“顿悟”，即同于北宗神秀之主“渐悟”，亦有顿超。然而，如果执著象山之言，思而不学，则遗祸不小，如明末狂禅者流；若偏向于朱子之学，学而不思，则徒有佛教三藏十二部教义，而无实证。所以，“顿悟”、“渐悟”之分，允许各有侧重，要在不可偏执一端，而应相辅相成，始不失顿、渐悟之本义。

此外，还有必要提一下“顿悟渐修”的问题。这里的“渐修”与“渐修顿悟”中的“渐修”常被一些不明就里者混为一谈，以为只是词序颠倒、说法不同而已。其实，二者有着本质的区别。

① 《阳明全书》卷三十二《年谱》正德六年正月条。

② 《坛经·定慧品》，金陵刻经处本，民国十八年，第二十页。

③ 《大乘无生方便门》，T. 85, 1273c.

如前所述,“渐修顿悟”中的“渐修”,是众生修行成佛的手段或途径,乃闻教进修,渐悟真理,是为后面的“顿悟成佛”的目的服务。而“顿悟渐修”中的“渐修”则是指得道禅师觉悟以后的修行,宗门里称之为“悟后起修”。这是因为禅宗强调“直指人心,见性成佛”,所走的是“离文显意——得意明心——明心起行——参究得道”的路子,不涉及经教所说因果事相之理,虽然已经“明心见性”,但见、思二重烦恼不容易断除,^①因此,禅师大悟后,仍须广泛参阅祖师灯录,抉择见地;同时依教修行,凡情销尽,做到行解相应,方可出世宏阐宗风。如《五灯会元》记载汾山灵祐(771-853)的话说:

时有僧问:“顿悟之人更有修否?”师曰:“若真悟得本,他自知时,修与不修是两头语。如今初心虽从缘得,一念顿悟自理,犹有无始旷劫习气未能顿尽,须教渠净除现业流识,即是修也。……以要言之,则实际理地,不受一尘;万行门中,不舍一法。”^②

还有荐福弘辩所说也是如此:

帝(指唐宣宗)曰:“何为顿见?何为渐修?”对曰:“顿明自性,与佛同俦。然有无始染习,故假渐修对治,令顺性起用,如人吃饭,不一口便饱”。^③

所以,禅师彻悟之后,有的数次通读《大藏经》,^④百丈怀海(720-

① 见、思二重烦恼,即见惑与思惑。指对于三界内的事理之迷惑。此二重烦恼要修行至“见道”与“修道”时才能分别断除。

② 《五灯会元》卷九《汾山灵祐》,中华书局点校本中册,第521-522页,1987。

③ 同上卷四《荐福弘辩传》,中华书局点校本上册,第226页。

④ 据《育王山志》记载,汾州无业曾三度阅读《大藏经》;大慧宗杲的门人育王知微禁足上塔院十余载,阅《大藏经》七遍。

814)则坚持“一日不作，一日不食”的信条；有的毕生持诵《法华经》，^① 也有的躬身苦行，历有年所，还有“德山八十尤行脚，只因心头未悄然”的说法。至于念佛求生西方者则多得难以计数。所有这些，无非是为了圆满菩萨的道行，而达到自利（断除见惑和思惑，超出轮回）利他（弘扬佛法，度化众生）的目的。

^① 如僧传记载，永明延寿每日读《法华经》一百零八遍，一年三百六十五日从不间断。

第十二章 各家修行成佛理论评议

关于实证成佛的过程及修证周期的长短等项内容,佛教大、小乘各宗总合起来共有“现身成佛”、“见性成佛”、“三生成佛”、“即身成佛”、“往生成佛”、“四满成佛”等多种说法。^①从有关实现成佛理想的历程的不同构想之辩到关于圆满成就终极佛果的修行方法与途径的相互争鸣,无不体现出隋唐时期天台、法相、华严各大宗派的祖师对于佛教这一根本性的理论与实践问题的高度重视,以及为之身体力行所倾注的高度智慧性的劳动。历史证明,所有这些第一手的经验成果已经成为后世佛教信徒的修行指南或效法的楷模。为此,有必要对这些理论的特色作一番总结与评议。

“五十二位”阶次问题

大乘《璎珞经》所列菩萨修行成佛的“五十二位”阶次,是佛陀

① 四满成佛,出自《占察善恶业报经》卷下所说。即于渐次成佛中,可以分为信、解、证、行四种:(1)信满成佛,指于“种姓地”中,逐步信受一切诸法的不生不灭、清静平等无有愿求而成佛;(2)解满成佛,指在“解行地”中,渐渐悟解法性,了知如来之业无造作,不起生死、涅槃之想,心无怖畏而成佛。(3)证满成佛,指在“净心地”中,逐渐得无分别心之寂静法智与不可思议胜妙功德,无所求想而成佛。(4)行满成佛,指在“究竟菩萨地”中,渐次除去一切无明惑障,一切菩提功德圆满成就而成佛。

所说从初发菩提心一直到证得最上菩提(bodhim spṛṣate)的全过程经过条理组织之后的产物,是在实践经验的基础上综合而成的修行理论,对于佛教信徒的修持实践来说,无疑具有十分重要的指导意义。

但是,修行者在具体的宗教实践活动中,由于家庭教育、社会环境、人道因缘、天生素质等诸方面的原因,表现在成佛途径上的各个阶段的修持心得与所证果位难免会有很大的差别。比如,释迦牟尼成道初期,加入僧团的比丘都以善心出家,根器上等,在听过佛陀的说法之后,甚至于三言两语的点化,即能证入圣位。后来,僧团人数不断增多,龙蛇混杂,开悟“佛之知见”的速度明显放缓,佛陀也不得不运用制定戒律的方法,优胜劣汰,以此来维持僧团大众的清净。

尽管如此,由于佛陀的智慧无量,对机说法的成效显著,甚至出现了连周利槃特(Cullapaṭka)这样的笨伯也能修成阿罗汉的实例。^①但随着佛陀的入灭,不但成佛者至今不可得见,其他较低层次的得道也变得日渐稀少,而且从修行至开悟所花费的时间和精力几乎成倍地增长,如近代高僧虚云,精进用功数十年,九死一生,始成道业。^②所有这些,都说明距离释迦牟尼的时代越远,觉悟而成为佛陀(Buddha vibudhyate)也就变得越来越困难。至于现代人处在物质文明高度发达的氛围里,贪(lobha, raga)、嗔(pratigha)、痴(moha, mudha)三毒的烦恼愈加膨胀,无明的障蔽左右着人们的视线,现在恐怕连静下来好好思考一下自己活着是为了什么,恐怕也是一种奢望,遑论成就(samanvagama)。

① 《增一阿含经》卷八, T. 2, 585c - 586b.

② 详参岑学吕编著《虚云和尚年谱》第五十六岁条,第21页,宗教文化出版社,1995。

天台、法相、华严三家的特色

其次,如前所述,成道者本身由于在修行实践时,所采取的方式方法各有不同,对于《瓔珞经》所说“五十二位”阶次的理解,自然也会出现各种各样的看法,尤其是自己已证得的果位,体会深刻,说起来头头是道,有板有眼。如智者运用天台止观的思想,将“五十二”阶次浓缩为“六即位”来表示,并且特别加进去“五品弟子位”以体现天台人的特色,因为“五品弟子位”就是智者本人修证所获得的果位。

法相宗一直存心与天台立异,它放弃《瓔珞经》的“五十二位”阶次不用,而取《华严经》的“四十一位”阶次,来配合《成唯识论》中的“五位说”——资粮位、加行位、通达位、修习位、究竟位,试图在此问题上也超过天台的学说,以表明自宗的殊胜。事实上,法相宗与天台在这一问题上的对抗,并未占到多少便宜,原因在于天台的“六即位”是以止观的修习为基础的,具有“教观双美”的优势,足以成为修行者日常行持的“指示图”;而法相宗的“五位说”尽管叙述得条理清楚,整整有法,毕竟缺少具体的实践工夫的底子,^①有偏于慧学的倾向,难免相形见绌。

华严宗是后起者,再要立异,已有相当的困难,讨巧的唯一办法就是综合前贤的优秀成果而自出机杼,以达到出于天台、法相而又异于他们二宗的目的。综观华严宗的努力效果,他们的既定目标已经达到。比如,华严宗像天台一样取《瓔珞经》“五十二位”以为说,又类似于法相宗利用“四善根位”表达自宗的教义,但更多

^① 法相宗在禅观方面的欠缺的问题,参见拙作《中国佛教的特色:平民化、禅观实践与圆融精神》,华东师范大学学报,第5期,第30页,2000。

的,却也是有着自家的特长的。

华严宗有别于天台、法相二宗之处在于,天台是以自家的“六即位”与菩萨修行的“五十二”阶位相配伍,法相宗则以《华严经》的“四十一位”按自宗的“五位说”分别列入,华严宗虽然也是以菩萨的修行阶位来与自己的“五教”(小乘教、大乘始教、大乘终教、顿教和圆教)匹配,但在取菩萨阶位时,并非取一家之说,而是以“五教”为主,广收博采多家的说法,然后,配上相应的阶位。例如,以“四善根位”对应于“小乘教”,以“四十一位”(不立“十信位”)与“大乘终教”相配合,而“顿教”干脆不立任何阶位,至于“圆教”中的“别教一乘”(以“圆融门”为例)则有“一位具足一切位”之说,也就是只要成就“五十二位”中的任何一位,即等于圆满地成就了所有“五十二位”的阶次;或者是初发心的“十信位”圆满,即能成就无上菩提道果。然而,华严家的“五位说”系与其“五教”相配,“教”的色彩过分浓重,且缺乏修证经验的整合,其实用性是大打折扣的。尽管华严宗是从初期的禅观发展而来的,“华严三昧”的境界也体现为一真法界圆明自在之用,与该宗的“海印三昧”所示法界森罗常住之用,二者合为一体二用的禅观无碍之境,但是,从总体上说,自第三代祖师法藏之后,逐渐偏向于“教”的研究,修证实践退居于次要地位。而且“华严三昧”、“海印三昧”的修持方法也较天台的四种三昧为难,无论是入手还是整体的把握,都是如此,难以适用一般根器的人修习。

对于那些尚未证得的更高的果位,成道者的态度就显得比较谨慎,往往出言有据,文字也较为简略。像智者的成道巨著《摩诃

止观》，本有“五略十广”的讲述计划，^①但是，在“五略”中，智者只讲了“发大心”、“修大行”两部分内容，相当于“十广”中的前七章。第三章“感大果”以下，与“十广”中第八章“果报”以下一样，皆未详说。这是因为智者本人所说修证果位只有“五品弟子位”，尚未入圣流，不宜讲述更深的果位境界，所以，“最后部分终于无法定稿”。^②也是明显的证据。

各有千秋的修行成道的方式与方法

不但如此，对于修行的方法与途径的争议，隋唐佛教各宗派同样表现出极大的热诚，呈现多姿多彩的兴盛局面：

天台的止观学说是根源于智者本人的修证实践的结果，因而具有章法严谨、循序渐进的特色，是修行者从事禅修活动以进取圣位的宝典。

法相唯识学的“转识成智”，是在明了外部世界本质上非实在性的基础上，主张返求自我，从主体本身来说明日常经验虚妄的根源在于“阿赖耶识”的作用，认为应在端正自我的认识上做工夫，在经验世界里培养出不起惑造业的能力，达到转变有漏杂染的烦恼种子为无漏清净的种子，随着在八识上由浅入深的修证实践，八识分别转化为“大圆镜智”等四种智慧，最终扬弃阿赖耶识，克服我执（atma-graha）、法执（dharma-graha）的虚妄分别，彻底超越世俗境

① 《摩诃止观》基本是智者于隋文帝开皇十四年（594）在荆州玉泉寺（今湖北当阳县）结夏安居期间所说的记录。按原先的讲述计划，拟分为大意、释名、体相、摄法、偏圆、方便、正观、果报、起教、旨归等十章广说，简称为“十广”。其中第一“大意章”，乃全书的概论，为叙述方便起见，将此十章内容删略为发大心、修大行、感大果、列大网、归大处五段，简称为“五略”。

② 谭壮飞《智顗传》，《中国古代著名哲学家评传》第一卷，齐鲁书社，1980。

界的层面,达到舍妄归真之功效。

然而,无论是法相唯识的“转识成智”之说、禅宗的“即心即佛”之论,还是天台的止观学说,都属于“显教”的范围。一般说来,显教对于修行成佛所需要的时间相对较长,所谓三大阿僧祇劫的说法,容易使修行者对成佛的结果因遥遥无期而缺乏长期持久的信心,导致最终放弃努力。为了坚定修行者的信念,密教别出心裁地打出“即身成佛”的旗号,以吸引信仰群体的加盟,同时提出许多理论根据,加以证明。其实,最根本的依据也就是如来藏的思想。^①如宋代施护所译《大乐金刚不空真实三摩耶经》说:

一切有情如来藏,以普贤菩萨一切我故。^②

此与如来藏系的经典——《大般涅槃经》所说相差无几:

我者,即是如来藏义。一切众生悉有佛性,即是我义。^③

一切众生都是有“我”的,“我”就是“如来藏”,就是“佛性”。在密教那里,也就变成一切众生心中,本来具有金刚界、胎藏界两部曼荼罗之体,所谓成佛就是让众生认识到这一点,再通过密教特殊的修行方式,借助于佛力的加持而得以实现。因此,密教的特征主要表现为重信仰、重加持和重修习的“以欲制欲”的方便法门。

其实,密教的“即身成佛”并非如人们所想象的那么简单一次性完成,而是同样需要分为几个阶段来逐步实现的。如果取天台宗的“六即佛”来解说,就可以看得一清二楚。

① 印顺《印度佛教思想史》第十章《秘密大乘佛法》,第399-410页,台湾正闻出版社,1998。

② 《大乐金刚不空真实三摩耶经》, T. 8, 785c.

③ 《大般涅槃经》卷七, T. 12, 407a-b.

所谓即身成佛，从平等的性质而言，是指一切众生本来涅槃，本来是佛，具备圆满成就的法性之身，与佛平等无二，相当于天台宗“六即佛”中的“理即佛”。说的是一切众生本具佛性之理，与佛没有任何差别，平等一致，也就是众生等于佛，佛等于众生。

由于从师受学，或读诵佛典，或如理思维，悟得本来圆满成就的如实性，但这个悟还只是理性的解悟，所以，称之为“名字即佛”。明代的藕益曾自称居“名字位”，并作诗云：“名字位中真佛眼，不知今后付何人？”^① 就是指的这个意思。以密教来说，此位亦称为“即身成佛”。从此，解悟开始进入圆满的修行活动，成佛的信心更足，因为可以直接断除烦恼，取得菩萨的位次，与以往迂回曲折的修行累积，大不相同。

如果密教修行者口诵真言，手结契印，意观平等形相（或种子字），供养香花等种种供品，希求佛的身、口、意三密加持。倘若自己的三密与佛的三密相应，即是成佛。一刹那相应，一刹那成佛；一日相应，一日是佛。一般说来，惟有到达此位，才堪做密教的传法阿阇黎，否则，就属于非法传授，罪过不小。

这种行者身、口、意三密与佛身、口、意三密相应的位置，相当于天台所说“六即佛”中的“观行即佛”。其实行的方式，也颇类于密教的做法，就是在如实解悟的基础上，进一步读诵讲说，身体恭敬礼拜，意念上观察自己的言行，防止越轨，同时修习六度之行，^② 以便与前面所悟的理相应，也就是由圆悟诸法实相而修到观、行相应之佛位。

① 藕益《灵峰宗论》卷六。《藕益大师全集》第17册，台湾佛教书局，1989。

② 六度，指布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等六波罗密。据《善戒经》所说，常行布施能感受富裕的果报，持戒能受色相庄严，忍辱受强壮之力，精进受长寿，禅定能受安宁，智慧能受辩才，称为六种果报。

由于以观行相应的真实工夫而获得的定、慧神通等实际的效果,可以成为与佛陀相似的福德和神通变化,称为“相似即佛”。天台宗的慧思禅师即获此位,东密的祖师——日僧空海修大日如来本尊,曾显毗卢遮那佛相,也属于此位。这是由圆悟诸法实相和实际的观行工夫所获得的,并非如人们所想象的仅仅是密教“即身成佛”学说所拥有的“专利产品”。

此外,密教与禅宗相比,也不乏相通之处。如二宗宗旨皆在与般若波罗蜜多相应,密教以达般若波罗蜜多为“正机”,未达者为旁机;禅宗以达般若波罗蜜多为“到家”,未达者仅在中途。禅、密之分途,在于修行者“透过”生死“重关”之后,如果心体湛然,平等无二,自心圆明,归于“无所得”的境地,与般若波罗蜜多相应,进而度化众生,这是禅宗;倘若先以旁机的资格,仰仗佛陀的三密加持之力,修成月轮观,由此与般若波罗蜜多相应,上求“即身成佛”之途,此为密教。

总之,禅宗强调“悟”,重在自力,以“直指人心”,“见性成佛”为目的;密教重在“证”,凭借诸佛的加持之力,以“即身成佛”为终极。这是禅、密二宗的最大区别所在。

禅宗与净土之纷争

在依“自力成佛”还是依“他力成佛”的问题上,相互对立最严重的,莫过于禅宗和净土宗。由于各自所取立场的根本性分歧,禅宗与净土的相互攻驳,主要集中在对方的弱项上,比如,禅宗批评净土行者期望依赖阿弥陀佛之力,而求生西方极乐世界,是著相的行为,违反了佛经所说关于修行成佛是不能著相的学说,因此,实在是不可靠的。“明心见性”,悟得“父母未生前的本来面目”,应当

以“自力”来实现,“是心是佛”,“即心即佛”,何必到外面去寻求呢?

净土宗,则是抓住“自力成佛”在末法时代修行实践上的困难为主要根据,认为在佛陀入灭之后,由于众生的无明遮蔽越来越厚,佛道之成就也相应变得越来越难,如同经文所说“末法时亿万人修行,罕一得道”。因而倡导求助于他力来达到成佛的目的,并且说这是在众生自力不可恃的情况下,获得解脱的唯一可行的途径。但是,也因为二者的修行之道的绝然不同,又存在相互取资和取长补短的可能性,这也就是自宋以后禅宗与净土走向合流的原因所在。

至于禅宗内部的顿、渐之争,则主要是出于各自的门户之见,即所谓党同伐异者是。顿悟与渐悟,本来就是在修道过程中所体现出来的不同的觉悟方式,应该不存在孰高孰低的问题。渐悟即可以表示整个觉悟的过程,也可以是最终“恍然大悟”前的各个阶段小悟的累积过程;顿悟,一般是指归根结底的觉悟,乃是渐悟基础上的水到渠成的结果,也是修行者自身的历史性变革,非得经过长期的艰苦修证才能够达到。分清顿、渐悟的相互关系也并不是是一件困难的事情。

附

录

佛学理论中有“本体论”学说吗？

近年来，佛学界一个司空见惯的现象是，随意引用西方哲学中的“本体论”(ontology)学说来诠释佛学的名词或理论，尤其是将“本体”一词比附“真如”(bhūta - tathatā 或 tathatā)或“实相”(dharmatā 或 bhūta - tathatā)等具有终极性概念的做法，也是非常普遍的。此与哲学界以“本体论”一词套用中国哲学的某些概念与思想是相同步的。至于大乘(Mahāyāna)佛学中的缘起说也被

理解为是“本体”随缘生成现象之类，^①甚至还有提出“心性本体论”或“佛教本体哲学”的。^②如此连类比附是不符合“本体论”的原义的，并请允许申述理由如次：

“本体论”与佛教缘起说之异趣

要想证明佛学理论中是否有与“本体论”相同(或相似)的学说，按照一般的论证程序，我们有必要先弄清楚：什么是“本体论”？其基本特征为何？然后，再与佛学的有关的思想观点加以对比，才有可能圆满地解决这一问题。

在西方哲学史上，“本体论”是从古希腊的柏拉图(Platon, B. C. 427 - B. C. 347)开始的。而第一位给“本体论”下定义的，却是十八世纪的德国哲学家沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754)，他说：

本体论，论述各种抽象的、完全普遍的哲学范畴，如“有”以及“有”之成为一和善，在这个抽象的形而上学中进一步产生出偶性、实体、因果、现象等范畴。^③

这一定义哲学界是认可的，包括英国《不列颠百科全书》、《美国大百科全书》有关“本体论”的条目也都提到沃尔夫的定义并作出解

① 如圣严法师《印度佛教史》第六章《大众部及有部的教义》第一节《两个根本部派》有“追究现象的根本，为本体论。大众部的本体论是无为法论”，还有“无为法的本体论”云云(《法鼓全集》第二辑，第一册，第126-127页，法鼓文化事业股份有限公司，1999)。此书虽是法师早年的著作，却典型的反映出目前学界对这一问题的基本认识。追究这种现象的由来，主要是受日本京都学派(又名“西田学派”)的影响所致。

② 南怀瑾《楞严大义今释》，复旦大学出版社，2001，第2页。胡晓光《略论佛教本体哲学》，《法音》1996，第六期，第10页。

③ Hegel: Lecture on the History of Philosophy, Vol. III. pp353, London, 1924. 贺麟、王太庆译《哲学史讲演录》第四卷，商务印书馆，1978，第189页。

释。其次,“本体论”一说,源自希腊文 *logos*(理论) *ont*(“是”或“存在”),严格地说,应译为“是论”或“存在论”;^①德文为 *Sein*,意谓“存在”、“存有者”,又表示“是”,皆与“本体论”的说法无关。因此,我们再结合其他西方哲学家对“本体论”定义的理解可知,从本质上说,本体论是与经验世界相分离或先于经验而独立存在的原理系统。^②其主要特征表现为“纯粹概念的推论”。^③如果以柏拉图的“理念”(*Ideanlehre* 或 *Theory of Forms*)为例,^④可以得到印证。关于理念,康德(*Immanuel Kant*, 1724 - 1804)曾经说过:

从柏拉图对“理念”这个词的使用看,有一点是很明显的,他用这个词,所指的不仅仅不是从感官得来的东西,而且远远超越了(亚里斯多德所研究的)知性概念,因

① (英)尼古拉斯·布宁、余纪元编著《西方哲学英汉对照辞典》,第708页,人民出版社,2001。

② 俞宣孟《本体论研究》第一章《本体论概述》,上海人民出版社,1999,第27页。

③ *Immanuel Kant: Critique of Pure Reason*, trans. by F. Max Müller, pp. 397/405 - 406, Anchor Books, New York, 1966. 蓝公武译《纯粹理性批判》,商务印书馆,1960,第426、435页。同时参阅俞宣孟《本体论研究》第402 - 410页对这一问题的论述。

④ 必须指出的是,柏拉图的“理念”除了具有自然生存原则方面和本体论的性质之外,还具有高度伦理和实践的性质,是驱使人们向着最高理念即善的渴望(*eros*)。然而,遗憾的是,他所建构的哲学思想,其内在的作用只能达到他所设定的永恒世界的边缘,或者说仅能到达永恒世界与现实世界的分界线上。因此,其永恒世界的构造,与现实世界里的物质存在、生命现象以及人类与其他生物心理、生理的发展无关(或关系不大)。所以,柏拉图的“理念”本体论的性质是主要的,伦理及实践方面则微不足道。与此不同,佛教却恰恰更重视现实的生灭无常的变化世界,认为该世界系由众多的业力所形成的果报之身,回溯之终极之点,是源于人类无始以来的“无明”之覆。如果众生能够遵循佛陀所说禅定的修习,精进不懈,彻底觉悟,开显出清静智慧,始能洞悉生死之秘而超越轮回,置身于永恒极乐的世界。因为任何宗教或哲学,要想圆满地解决宇宙人生的根本问题,就必须从天上回向到现实的地面,从活生生地现实领域来说明现实生命的发展及宇宙构造的可能性。否则,就如西方哲学那样在现实世界与绝对永恒世界之间划出一条鸿沟,难以弥合。

为经验中是没有相应于理念的东西的。在柏拉图这里，理念是事物本身的原型，并非仅仅像是对于可能的经验来说极为重要的范畴。^①

换句话说，“柏拉图提出了一个不变的形式的世界，他们独立于、不受影响于它们赋予形式的那些事物。”^②还有“柏拉图不加区分地使用形相(idea,或译为“理念”——引者注)和形式(eidos)来表示那超感性的、不变的、永恒的、普遍的、绝对的实在。”^③

同时，在这个独立的、由一系列概念组成的世界里，这种“纯粹概念的推论”乃运用逻辑演绎的方法，从前提中推出结论。但是要保证这种推论的正确有效，除了适当地使用概念、推论步骤的无差错之外，还应确保前提的正确无误。虽然有些推论中的前提可能是从另一些前提中推导出来的结论，但无论如何，在这个总的体系中必须有一个最初的前提，以便从它推演出各种各样的结论。但它本身却不作为任何结论，而是(预设的)绝对的前提。就“本体论”来说，“存在”或“是”(Being)即是绝对前提的概念；在基督教神学里，这个“存在”就是上帝(God)。其中以坎特伯雷的安瑟伦(St. Anselm, 1033 - 1109)有关上帝存在的本体论证明，最为出色。

安瑟伦关于上帝存在的本体论证明，表现为典型的从概念到概念的逻辑推论，这个推论可以概括为一个简单的三段论式：

大前提 上帝是不可设想的无与伦比的伟大东西；

小前提 不可设想的无与伦比的伟大东西是不可能

① Critique of Pure Reason, pp.232. 蓝公武译《纯粹理性批判》第253页。

② (美)郝大维、安乐哲著、施忠连译《汉哲学思维的文化探源》，江苏人民出版社，1999，第196页。

③ (英)尼古拉斯·布宁、余纪元编著《西方哲学英汉对照词典》，第459-460页。

被设想为不存在的；

结论 所以上帝存在。^①

毋庸置疑，安瑟伦这个证明的实质，不过是从上帝的观念推出上帝的存在。后来，笛卡尔(Rene Descartes, 1596 - 1650)的本体论证明的推论形式原则上与安瑟伦相同。^② 虽然世界上很少有哲学家信服，但他们也发现，要克服它却不是件容易的事。这不仅在于它有着逻辑上的理由，而且引入了许多有意义的哲学问题。^③ 因此，至今反对者与辩护者仍然难以取得一致的意见。

就整个西方传统哲学而言，从柏拉图的《巴门尼得斯篇》(Bibliotheca)到十九世纪黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831)的《逻辑学》(Wissenschaft der Logik)、从新“理念”到“绝对精神”(Geist, absoluter)，“本体论”经过一千多年的发展，其变也多，^④ 但作为一种逻辑推理的方法却基本上是“一以贯之”的。此从黑格尔的本体论名著——《逻辑学》的书名就可以看出来。

说到这里，我们再回过头来看看佛学理论又是怎么说的，它们

① 安瑟伦《宣讲》第三章。《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆，1982，第242页。

② 详见笛卡尔《第一哲学沉思集》，商务印书馆，1986，第73页。

③ 由于安瑟伦的本体论证明，引入了不少有意义的哲学问题，比如，“在‘是’的什么意义上，我们能够说某物不存在？”“存在是一种特性吗？”“有没有必然是真的存在命题？”等等。只要这些以及许多其他问题得不到有效解决，我们依然难以达到对本体论证明的切实评判。

④ 本体论，自柏拉图创立以来，经亚里士多德(Aristoteles)创立形式逻辑，为其进一步发展打下了基础至中世纪时，安瑟伦(St. Anselm, 1033 - 1109)将此运用于上帝存在的“本体论证明”，到托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225 - 1274)的概括总结，说明基督教神学接受了柏拉图主义，又运用三段论的逻辑，逐步推进了纯粹概念的论证方法，使本体论日益成熟起来。近代以降，笛卡尔(René Descartes, 1596 - 1650)又几乎是在本体论的立场上引出了认识论的特征。在经历了康德的批判之后，本体论又在黑格尔那里再现最后的辉煌。

是否与“本体论”有相同或相似之处呢？

从总体上说，佛教经论大致可以分为缘起论、实相论两大系统。缘起论以一切现象由因缘和合所生为宗旨，着重于考察经验世界开展的原由，故以精深细致的研究见长；实相论则以直接探求隐藏在一切现象背后的实相为目标，因此，更倾向于直觉体认的方式。两大系统的教理着眼点虽有不同，但无非佛教的“一体两面”，都是为启发一切众生的觉悟而设立，是相辅相成的。

从原始佛教缘起法(*pratītya-samutpāda*)发展而来的大乘赖耶(*ālaya-vijñāna*)缘起、如来藏(*Tathagata-garbha*)缘起、法界(*dharma-dhatu*)缘起等诸缘起说，均以心识活动的起灭来含摄宇宙间的天地万物，并且以心识的染净来论说体性，即使是表达体性的终极概念也深具实践活动中所显示境界的丰富内涵。也就是说，形而上学(*transmetaphysica*)与经验性的现实世界是紧密结合在一起的。例如法界、真如之类的概念所包含的实际意义，既具有哲学上终极概念的性质，又往往是宗教修行实践所要体现的理想境界。而这对于西方的“本体论”哲学来说，却是不可理解的。

就预设的、绝对的概念而言，佛学中的“真如”等同一级别的概念也具有相同的性质。但这种相同并不包括以下的不同，即“真如”的境界并非由于诉诸于逻辑推论而获得，从更加规范的意义上说，真如是一种纯粹的本然状态，同时，又是修行者可以通过适当的方法或途径而达到的终极境界。它是可经验的。这可以从“真如”一词的原义及后来的发展两方面得到体现。

真如，梵语为 *Tathatā*，意思是“如是呈现的状况”。^① 实际上，*Tathatā* 仅有“如”的意思，而“真”字则是在后来译成汉语时添加上

^① 参阅《望月佛教大词典》(望月 3, pp. 2083)，日本世界圣典刊行会，昭和四十八年八版。

去的,以形容“如是呈现的状况”。真如,主要被用于描述一切诸法的存在状态。例如,《杂阿含经》(saṃyuktaṅgama)说:

若佛出世,若未出世,此法(指缘起法)常住,法住法界……。此等诸法,法住、法空、法如、法尔,法不离如,法不异如;审谛真实,不颠倒。如是随顺缘起,是名缘生法。^①

细察引文,我们感觉到,在诸法存在的背后隐约有一种被称之为“法界”或“如”的东西在支撑着,是为诸法“缘起”(缘生)活动得以展开的根本依据,即所谓“法不离如,法不异如”,说明诸法与(真)如之间的密切关系以及缘起之法所如此呈现的状态,并不是具有实体性的存在。因此,确切地说,真如更多的是呈现诸法如何展开的现象性描述,而非“本体论命题”(ontological thesis)。

其次,真如在如是呈现千差万别的诸法的同时,其本身却恒常不变,平等一味,保持“诸法实性、无颠倒性”的特征。^②这种特征我们称之为“真如性”或“如如性”,也就是唯识学所说的“诸法胜义”或“唯识性”(vijñāna - mātratva)。一切法无论以何种方式存在,都不过是“真如”的不同呈现方式而已,最终皆可以回到“真如”本身。

因此,从菩萨(Bodhisattva)的初发菩提心到成佛的过程,都是不离“真如”或“法界”的,它表现为声闻(śrāvaka)、缘觉(pratyeka - buddha)、菩萨三乘所共证的解脱(vimokṣa)境界,是平等一致、清净无染的。所以,惟有通过澄心静默地感悟方式,破除无明(avidya)烦恼的障碍,得“人、法二无我”的“如实观”予以确认或体证。此与

① 《杂阿含经》卷十二, T.2, 84b.

② (日)田养民著、杨白衣译《大乘起信论·如来藏缘起说之研究》,地平线出版社,民国67,第69页。

“本体论”基本诉诸于逻辑形式的方法和超出经验之外的特点迥然有别。

再说,“本体论”在哲学上表现为与经验世界相分离的、纯粹从概念到概念的推论,是一个富有独立性与自足的系统。它们都由先天的分析命题组成,其中的概念不能由经验来加以证明,如柏拉图的“理念”、黑格尔的“绝对精神”之类绝对的、最初的概念,尤为如此。最多只能提出一些逻辑上的可能性,如基督教神学家对“上帝”的存在所作的论证,等等。

然而,佛学中的各种缘起说旨在从不同角度阐释一切现象产生的形态与原因,虽然也同样具有相对独立性和自足的特征,但是,其阐释本身不过是方便的手段,目的在于通过这样的阐释来体现世界万有的虚妄不实,启示人们通过相应的实践行为,驱除内心执著的迷雾,从而走向清静澄明的悟境。依据佛教所说及其实践,所有这些都具有操作性的,亦即是可经验的,显然与“本体论”不但殊途而且不同归。

在缘起说与“宇宙论”之间

既然缘起说之类的佛学理论与“本体论”存在这么大的差别,为什么还会引起上述如此错误的连类比附呢?一个重要的原因就是,许多学界同仁误以为西方哲学中的“本体论”与“宇宙论”(cosmism)是异名同义,至少,对于二者之间的界限是模糊不清的。同时,又将缘起说中有关宇宙的缘起、结构等思想学说完全等同于西方“宇宙论”的内容。这样,在他们看来,由于大乘缘起说与“宇宙论”所说的相同或相似,而“宇宙论”又与“本体论”没有差异,很自然地,缘起说与“本体论”不说相等,说它们相通或相似,也就自

以为不会错到那里去了。

实际上,在西方哲学史上,早期的“宇宙论”由于不具备相应的实验条件,对于宇宙万有的研究,难免存在超越经验的性质,因此,曾与“本体论”学说一起被划入形而上学的范围之内,^①也就不难理解,二者的关系十分密切,自在情理之中。更重要的是,对于“宇宙论”的深入研究,最终都可以归结到“本体论”上去。

但是,“宇宙论”还是有其相对的独立性,并不能简单地等同于号称“第一哲学”的“本体论”。“宇宙论”是将现象世界、万事万物——特别是宇宙的起源、发展、结构等问题——作为自己的研究对象。而且,时至今日,随着科学技术的发展,人类采用实验方法探索宇宙奥秘的手段变得更为先进,因此,关于宇宙天体等问题的研究,“宇宙论”业已让位于自然科学的领域,不再属于形而上学的了。也就是说,“宇宙论”所研究的对象依然是可经验的领域,或者说终究是可经验的,关键在于技术条件和时间的许可。

“宇宙论”所具有的这种性质,与“本体论”以宇宙之间最普遍的哲学原理为研究对象、而不是以现象世界中任何特定的事物为对象的特征相比,明显具有根本性的分歧;同时,也与“本体论”脱离经验材料、纯粹以理性概念推论的性质分明是“两股道上跑的车,走的不是一条路”。

如此说来,我们不禁要问:那么,佛教缘起说是否具有“宇宙论”的特性呢?要回答这个问题,还得从佛教有关宇宙由来的论述说起。

诚然,在讨论教义或剖析一切诸法(现象)的原理时,佛学或多

^① 例如,德国哲学家沃尔夫在给哲学分类时,其“形而上学”类包括:甲、本体论,乙、宇宙论,丙、理性灵魂学,自然神学。详见黑格尔《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆,1978,第189页。

或少地会涉及到宇宙缘起的内容,但它们并不就是“宇宙论”。佛教经论中有关宇宙来源的讨论基本是零碎的、片段的,往往点到为止,并不具备如西方哲学中那种纯粹、完整的宇宙论学说。如早期佛教的蕴(skaṇḍha)、处(āyatana)、界(dhātu)的分类,^①《阿含经》(Āgama sūtra)里的《起世经》、《起世因本经》、《大楼炭经》、《泥犁经》等经典,也是解说超级宇宙的构成的,并且指出,天的复杂性,往往超出人们的日常想象,它具有无数的层次,三十三天(trayastrimsa)以上还有更多的天,世界之外还有无穷无尽的世界,存在无数的各种各样的众生等内容。

也许就是出于这样的理由,近代西方学者迈葛文(Wm. M. Megovern)所著《佛家哲学通论》(A Manual of Philosophy)一书,即以佛教宇宙论为研究专题,以部派佛教时期上座部(Ārya - sthāvirāṇikāya)、说一切有部(Sarvāstivādins)和瑜伽宗(Yogacāra,亦即唯识学)三家所说教义为基本框架。尽管由于对大乘缘起说只取唯识学一家,显得有些片面,但同时也说明大乘佛学的缘起说对于宇宙生成方面的陈述过于笼统支离,缺乏系统性,也是不争的事

① 蕴处界,乃五蕴、十二处、十八界之略称。又作阴、界、人。是诸法分类的名目,通称“三科”。五蕴,即色、受、想、行、识蕴。色蕴,指人类的生理与外在的物理世界。亦即由人的眼、耳、鼻、舌、身及所对应的色、声、香、味、触。因此,色蕴总摄一切物质,包括小至如电子、原子、粒子之类(佛教统称为“极微色”);大到宇宙内遥远的其它星球(佛教统称为“回远色”)。受蕴,具有领受的功能,近似于感觉的状态。想蕴,指知觉与想象作用。行蕴,指时空中的思想、行为等,也就是对外境产生贪、瞋、痴等的心理活动。识蕴,具有分辨的功能,既是眼等六识的所依,又有对外境的了解、分别与记忆等作用。可见五蕴囊括有形的物质与无形的精神(色蕴包含物理与生理因素;后四蕴包含心理因素),以此说明人生及宇宙的一切现象。十二处,指眼、耳、鼻等六根与色、声、香等六境(尘)的合称。也就是以六根为所依,六境为所缘,根与境为能生心、心所作用的处所,故称为处。十八界,指眼等六根对色等六境而产生眼识等六识,合称为十八界。事实上,十二处、十八界是五蕴内容的进一步扩展与细化。

实。

然而,需要提请注意的是,无论是唯识学还是其它时期的有关佛学理论,对于现象世界的基本观点都是在心、法(现象)起灭的认识活动中展开的,几乎没有例外:“心生则一切法生,心灭则一切法灭”。也就是说,是对心、法起灭的认识过程中来安立现象世界的存在问题的,乃将有关宇宙原理的思维架构植入主体的活动之中,主体的眼、耳、鼻、舌、身、意六种感觉器官(六根 ṣaḍāyatana)与外界的色、声、香、味、触、法六境(ṣaḍ - viśayāḥ)一一对应,而产生认识。于是,才有了彼此的区别以及现象世界的生灭。世界万有只有在人的参与下才能显现其存在的价值,任何时空下的“心外之法”都是不存在的。此与“宇宙论”基本以客观存在的事物为基础、运用回溯法来推测远古时期宇宙的起源、事物的产生与人类的出现这种先后有序的探索方式,绝然不同。

接下来,我们再选择在大乘缘起说中最具代表性的唯识学的赖耶缘起加以讨论,进一步说明这种不同的根据所在。

唯识(或唯表, $\text{vijñapti - mātratā}$), Vijñapti 是名词,词根为 vi - jñā - (认识)。该名词的原义为“象征”、“标记”,它直接源于识(vijñā),是识的显露、呈现,即表示人们所认识的对象仅仅是代表意识自身的标记。而 vijñapti 作为唯识学的专有名词,意谓呈现在意识里的对象的“影象”(image)或“表象”(representation),并不代表任何客观的外在事物。如《成唯识论》卷一说:

诸识生时,变似我法;此我法相,虽在内识,而由分别,似外境现。^①

“诸识”,即眼、耳、鼻、舌、身、意(mano)、末那(manas)及第八识(阿

① 《成唯识论》卷一,南京金陵刻经处,清光绪二十二年刻本,第二页。

赖耶识)。^①“我”，泛指认识的主体。“法”，为认识的对象。分别，这里的意思是作用。而“似外境”，是指类似于外境而非外境的“境”，即思维主体的主观映象，或者说是外境的主观形态。

当眼、耳等八识在自身的活动范围内再现认识的主体与对象时，由于心识与对象的相互作用而产生“似外境”。也就是说，人们之所以有“外境”的感觉，不是因为有所谓离开主体而独立存在的外部事物，而是由于人们自己头脑里显现出来的“外境”的“影象”。类似于柏拉图《国家篇》(Politeia)那个著名的“洞穴”比喻里的囚徒。他只看见篝火投射在洞穴墙上的自己(或别人)的影子，并且不可避免地将影子看作是实在的，而对于造成影子的东西却毫无观念。最后有一人逃出洞穴，来到光天化日之下，第一次看见了实在的事物，才觉察到他此前一直被“影象”所欺骗。此“影象”就相当于我们头脑对日常事物的反映，是为“似外境”，乃“遍计所执”的产物。

就认识主体与认识对象相互作用而产生主观映象的过程来说，唯识学的观点与唯物论的反映论几乎没有差别。所不同的是，对此主观映象能否客观地再现所认识的对象问题，唯物论的回答是“能”，而唯识学的回答却是“否。”据此而论，vijñapti 是非实在的，它是虚妄的、暂时的。

据唯识学的说法，现象世界的存在分为两种：一种是依经验主

^① 末那，意为思考(思量)。是八识中的第七识，执持第八识为“我”，其特征是恒审思量，也是染污识。

体的心识活动而产生的存在,称为“遍计所执自性”(parikalpita-svabhava)。^① 这是指由心识活动而生起的对于主体自身(我)和外在于现象世界(法)认为是真实存在的观念。我们称之为观念形态的存在。一旦离开心识的分别作用,这种存在也就随之消失。

另一种为现实的外境,即我们日常认为客观的存在,名为“依他起自性”(Paratantra-svabhāva)。从思维与存在(或者说精神与物质)的关系说,“依他起”的存在是由阿赖耶识的相分变现而来的。或者说,识自身转变为外境,境以识及其种子为根。这些种子潜藏于阿赖耶识中,等到它活动的条件成熟(异熟),即起现行,变为人们经验的对象,此在唯识学中称为“识变”或“识转化”(vijñāna-pariśama)。不过,种子的变为现行,也要由条件(因缘)决定,因此转化出来的存在,也是缘起的,亦即为“依他起性”,或者说赖耶缘起。

同时,从人类认识的主、客体的关系说,眼、耳、鼻、舌诸识对其自身阿赖耶识所转化之外境又有分别作用,视外境为实有,于是又产生一种“遍计所执”的“似外境”的存在。如上所述,这一存在是虚构的观念形态的存在,仅仅以经验主体的分别性为根,并不实在。

为说明“遍计所执”、“依他起”两种存在特征的表现,此处引用明代王阳明以“岩中花”为例、与友人讨论“心外无物”的一段记载:

先生游南镇,一友指岩中花树问曰:“天下无心外之

① 这里的“自性”(svabhāva),系由表示“自己的”词头 sva- 与表示“存在”的动名词 bhava 合成,意谓“自己的存在”。中观学者的“自性”,是指诸法的体,系具有独立性的主宰者。他们认为,现象界的一切都是因缘和合而成,没有这样的法体。唯识学者则用“自性”表示现象世界的存在,并作理性的分析,以求得解决通过修行实践以提升主体之智慧的问题。

物,如此花树,在深山中自开自落,于我心亦何相关?”先生曰:“你未看此花时,此花与汝同归于寂;你来看此花时,则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外”。^①

从唯识学的角度来看,人的“遍计所执”的产生,必须依赖于眼、耳、鼻等主体的感觉器官与作为外在对象的色、声、香诸境的相互接触,也就是“根”、“境”(尘)两两相对,从而形成对事物的认识——“识”。“你来看此花时,则此花一时明白起来”,所指的就是,主体的眼根与客体的色境相对应,而产生对“花”的“识”(认识)。此识是“遍计所执”的,它带有主观活动的感情色彩,与作为原物(依他起)的“花”并不相同,更不可能重合。然而,“你未看此花时,此花与汝同寂”。则是指此花在山中“自开自落”的状态,为纯粹的“依他起”(缘起)的存在,是没有主体意向活动的参与的,也就没有“遍计所执”的存在,所以称之为“寂”。

按照王阳明的意思,此处的“寂”,乃为“沉寂”之义,即指主体“遍计所执”处于潜伏状态,但并不是没有——“无”。因为其中还有另外一层意思没有说出来,即“天下无心外之物”,用唯识学的话说,也就是“万法唯识”,表明心与物的连接并没有因为主体的退出而断绝,显示出阳明心学中“宇宙之心”这一面依然存在。

同时,从终极意义上说,“我心”与“宇宙之心”并非截然分开的两个心,而是“一心”的两面(或者说两种状态)。否则,就有可能落入友人所问的陷阱——心与物的相互割裂而不能自拔。

由于唯识学对经验世界存在的两重性分判,因此,从经验现实上说,凡夫众生所能了解的只是“遍计所执”的存在,这是因为受到

^① 《王阳明全集》,上海古籍出版社,1992,第107-108页。

自身心识的分别作用的限制,对于“依他起”(缘起)的法则是无法理解的。为从根本上解决这一难题,唯识学要求认识主体通过修行实践转化出根本智——无分别智(nir-vikalpa-jnana)来观照客体。根本智是不具有分别作用的,它能使习惯于分别事物的“遍计所执性”自动消除,因而得以直接观照“依他起自性”,它所面对的是活动在现象世界背后的真实状况,唯识学上称为“圆成实性”(pariniṣpanna-svabhāva)。这也就是第三种存在,是“依他起性”的真实之体——真如,即真实的存在状况,或者称为“圆成实”的存在,都是同样的意思。

上述可见,宇宙万有的存在实为主体识取活动的映照结果,故有“唯识”之说;若从其理论架构分析,则转出蕴、处、界一切唯识所变的现象世界体系。因此,佛教的根本预设是一个心法起灭的宇宙存在系统。在此系统中,无论迷悟皆与主体对此问题的认识活动相联系,亦即在最终成佛的实践工夫中完成,呈现出自足圆满的理想境界状态。

唯识学家所看重的是对宇宙万有与人生真相的彻底解读,因而于最高概念、范畴的形上语言必然消解于功夫境界的实证之中,也就是在“转识成智”的修行实践中,随着功夫日用的臻于纯熟,无始以来的业力相应得以消泯,即可证入无上的清静佛道。

同时,佛教不但是人类的宗教,它还关注其他六道众生(地狱、饿鬼、畜生、阿修罗和天)的解脱问题。由此,又涉及到轮回观念的基本教义,并引出宇宙间之有关主体存在的类别以及多生多世生命观的理论问题。此指众生主体以意识活动者的面目出现,在多生多世现象中轮回造业,而有山河大地等各种物质的世界之存在。限于篇幅,兹不多及。

除赖耶缘起之外,其它大乘佛学的缘起说虽在具体的论说中

有彼此之间的区别,但以心识的起灭来展示现象世界的思维路径却是包括赖耶缘起在内的所有大乘缘起说的共同取向,有着自身独特的思想体系,它们关于现象世界的所有学说非常复杂而多样化,如果以现代学科分类方法来分析,唯识学关于从心、法的相互关系中展开的三种存在的讨论,就涉及到认识论、心理学、宗教神学等多种学科的内容,而西方哲学中的“宇宙论”却没有这样的特征。如果将大乘缘起说统归结到“宇宙论”的名称之下,未免有“张冠李戴”之嫌,是不合适的。

从实相论的角度看佛学与“本体论”之不同

以上所述,大都是从缘起论方面来说的。那么,如果从实相论的角度、亦即中观的立场来看,是不是存在“本体论”方面的思想呢?答案仍然是否定的:实相并非“本体”,实相论也不是“本体论”。

在大乘中观学派(Mādhyamika)眼里,一切法的存在都是缘生的,是一变动不居的过程,可称之为“缘起性空”。所谓性,就是自性(svabhāva, svalakṣaṇa),即一切现象存在的根据。空宗认为是没有的——“空”(śūnya)或“空性”(śānyatā),用《中论》(Mūlamadhyamaka-kārika)的偈子来说,即:

因缘所生法,我说即是空,

亦为是假名,亦是中道义。

该偈子完整的意思可以理解为,一切现象(法)都是因缘和合而生的,其本身是不断变化的,这不断变化的过程也就是无常的过程,因此,现象的存在是变动之法,“缘起性空”的理论不承认宇宙间的一切变动之法的上面或背后有任何的本体,也不可能有固定的存

在方式,所以是“空”的。

也就是说,所谓缘起的一切现象惟有在“空性”的基础上才能显现其真实之相,这需要智慧的体悟。而没有本体的“空”并不等同于“空无”(empty),而是诸法(现象)的实相(真实的相状)。所不同的是,此一实相并非西方哲学中的本体之义(或实体义),而是诸法“如是呈现”的真实状态。如印度青目(Piṅgalaṇetra)论师注释龙树(Nāgārjuna)菩萨的著作《中论》所言:

一切实者,推求诸法实相,皆入第一义平等一相。所谓无相如诸流异 色异味,入于大海则一色一味。^①

引文显示的是中观论者的终极境界。若以《大般若经》(Mahā - prajñāpāramitā - sūtra)的一贯立场而言,惟有经验界的事物才具有千差万别的现象,令人目眩神迷,是属于“俗谛”(saṃvṛti - satya)的东西。这些各具异相的差别性,若站在中观论者“真谛”(paramārtha - satya)的立场来看,不过如幻如化,本质上是“假名分别”(prajñapti),并不实在,唯识学则称之为“遍计所执性”。然而,当支持能取、所取的自我执著未曾破除之时,人们的认识为偏私的见解所蔽,自然无从体认到一切现象的虚妄,如此理解并非否定外在对象的存在,更不是无视它们切实支配人生的实际功用,而是说明外在对象的产生(生)、变化(异)、消亡(灭)完全是因缘在起作用,是它迷惑了人们的视野,所以看起来好像是一成不变的。

因而,只要消泯对经验世界差别性的错误认识,如实观照万事万物,其“实相无相”的真际便会显露无遗。而此真际(或真实)之显露乃“如是呈现的状况”,是无法用语言文字表达、非分别思维可

^① 《中论·观法品第十八》,转引自(俄)舍尔巴茨基《大乘佛学》附录二《中论》(第一、十五、十八、二十五品),中国社会科学出版社,1994,第204-205页。

以了解的，佛教习惯上称之为“言语道断(sarva - vada - caryoccheda)，心行处灭”。这才是“真谛”的内容。它表现为无有差别分齐的、平等的“一合相”，有如大海之纳百川，又消除百川原有的异色异味而成为一味。

所以，对于“空”的理解，不能以“有”或“无”这样的范畴指涉，因为“空”不是有具体经验的对象语(object - language)，而是后设语(metalanguage)。所以应当超越“有”与“无”的对立，在更高的层次上达到统一。

这样，对于万事万物的“空”的理解，应当具备以下两方面的基本认识：一方面世界万有是人们的经验对象，是现实之“有”；另一方面，它又是因缘和合而生的，没有自性，没有本体。倘若，将此二者合起来，通过“有无双遣”的手法，即能达到非有非无的最高超越——“中道”。^①

“空”，除了有上述特征之外，还有方法论的意义。也就是说，将“空”作为一种方法，用来消解人们对于诸法的执著，这种执著是由于自我的“遍计所执”(parikalpita - svabhava)——虚妄的分别心——所形成的外境实有的“影象”加诸于实相之上，妨碍了人们对事物实相的如实观察。惟有通过揭示经验界与世俗观念的虚妄性(空)来消除“遍计所执”，不断反省，连续超越，才有可能达到事物最后的真实状态。

① 中道，在原始佛教时期，既不是虚无主义的断灭论，也不是具有永恒灵魂的常住论，而是排斥断、常两极取中间的路线。然而，到了大乘佛教时期，中道的意义发生了重大的变化，它成为相待性的“空”的同义语。也就是说，“空”即是“中道”。如上文所引《中论》的偈子。《大般涅槃经》卷二十七(T. 12, 524b)也说：“佛性者，即第一义空；第一义空，名为中道。”“空”既不是零，也不是什么都没有，而是指不可描述的实在，中道是不能用语言分别、不能用概念推理的一种最高存在，也就是非有非无、亦有亦无、非非有非非无。

这种做法与唯识学所走的路子是不同的,唯识学重在返求自我,从主体本身来说明日常经验虚妄的根源在于“阿赖耶识”的作用,认为应在端正认识上做工夫,通过“转识成智”的方法达到舍妄归真;中观学派是主张以般若智慧观照虚妄的经验世界,进而超越它,以至于“不坏假名而说实相”,从而契入涅槃寂静(nirvāṇasanta)的境界。

同时,《中论》又一再申明,从“空”的根本观点出发,不但事物的存在与人们的认识是相对的、不真实的,而且涅槃也是假象,不可执著:

涅槃与世间,无有少分别;世间与涅槃,无有少分别。

说明涅槃与经验世界不相分离的关系,又说:

涅槃之实际,及与世间(实)际,如是二际者,无毫厘差别。^①

这里的“实际”,也就是上文所说的“真际”或“实相”。《中论》是将世间法(现实世界)与出世间法(涅槃法)在“空”的基础上统一起来,离开世间法是不存在什么“真际”或“实相”的。

结 语

总的说来,无论是以中观学派的“空”(或者说“实相”)为代表的实相论系统,还是以唯识学的“转识成智”为代表的缘起论系统,一方面,都毫无例外地对现实世界持否定态度,格外强调超越现实层面的重要性;另一方面,又特别强调这种超越的实现必须满足以

^① 《中论·观涅槃品第二十五》,金陵刻经处本,第二十九页。

下两个条件：

一是修行者自身必须处在现实生活之中，而不是远离人间烟火，发扬菩萨“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”的利他精神，将自身的解脱与芸芸众生的离苦得乐联系在一起。这是大乘佛教有别于小乘佛教最显著的特色之一。

二是在进证最后“向上一着”之时，必须坚决抛弃诉诸于理性（rational）的思维方式，即逻辑推理（reason）的形式，而代之以静观默察、细心体悟的经验工夫，才有成道的希望。

此与西方哲学中的“本体论”作为纯粹的哲学原理，所具有的逻辑的、非经验性的本质特征属于完全不同的理论系统，明显不存在实质性地内在关联。^① 所以，佛学理论中并没有西方哲学里那种纯粹“本体论”体系的理论架构，也不同于“宇宙论”的思想，而是涉及多种思想学说并自成一套独特而完整的学说体系。在没有充分了解“本体论”的内在含义是否适合佛教的语义、语境之前，而轻率地使用这个词来解释佛学的专门术语，是导致对佛学的根本性误解和牵强附会地诠释的出现的根本原因。

毫无疑问，佛学是十分复杂而且又是多向度的，但是，与西方哲学相比二者之间的差异则是主要的。虽然在某些有关同一问题的思考，比如，对宇宙人生的认识、道德伦理的建构等方面，或许会有相同（或类似）思想的出现，这是人类思维所具有的某些规律性使然，并不奇怪。只是这些相同或相似之处尚不足以达到在整个哲学层面上基本认同的程度。

这种现象正好比我们在佛学的世界里可以大谈特谈无数众生在六道之间的不断轮回以及他方多重不同结构世界（如“三千大千

^① 牟宗三在《中国哲学十九讲》中也曾提到过“佛教是不讲本体的”话，（上海古籍出版社，1997，第253页）可惜他没有展开，既未说明理由，也没有提供具体的论据。

世界”之说等)存在的理论,而在中国儒学体系中却根本没有任何其它世界的基本建构一样。这是不同民族思想文化背景差异性作用的表现,是不能生搬硬套的。

因此,倘若用西方哲学的体系分类方法来诠释佛学的理论构造,局部的、零碎的剖判或见犀利;如果全面照搬,则难免方圆凿枘,存在诸多不可通之处。以“本体论”来诠释佛教缘起说及其它教义的现象,尽管文字上说得头头是道,实际上似是而非,与佛学本义相去甚远,出现这种现象的原因在于,未能真正领会“本体论”的固有内涵与本质特征及适用的范围,同时又与“宇宙论”相混淆的结果。

也许有人会说,关于“本体论”在西方哲学史上有多种不同的理解,自海德格尔(Martin Heidegger, 1889 - 1976)之后情况更是如此。如何认定“本体论”只有逻辑推论这样一种解释呢?诚然,近代以来关于“本体论”的提法有许多种,如海德格尔的“基本本体论”(fundamental ontology)、^①卢卡奇(Gyorgy Lukacs, 1885 - 1971)的“关于社会存在的本体论”,^②还有美国哲学家蒯因理解为何物存在问题的讨论、豪尔(David L. Hall)的本体论则“是对事物最基本的特征的研究”等,^③他们似乎有以将“存在”(existence)作为“本体论”的研究

① 海德格尔《存在与时间》(Being and Time)一书所论述的“基本本体论”与传统本体论有着本质地区别,它是有关分析人自身的生存状态的学说,因而也被称之为“本体论的存在主义。”

② 卢卡奇的“关于社会存在的本体论”,从名称即可看出是讨论社会存在的,与传统本体论关系不大,而且其本体论的使用也存在问题。参阅卢卡奇著、白锡堃译《关于社会存在的本体论》的序言,重庆出版社,1993。

③ David L. Hall and Roger T. Ames: Understanding Order: The Chinese Perspective, cf. From Africa to Zen, Rober C. Solomon and Kathleen M. Higgins ed. pp.6, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1993.

对象的共同倾向。^① 与传统的“本体论”有诸多不同之处。

也许正是在此意义上,日本京都学派(又名“西田学派”)的学者如西田几多郎(Nishida Kitaro, 1870 - 1945)、阿部正雄(Masao Abe)等运用“本体论”学说作佛学与西方哲学之间的比较研究,如佛学界熟知的阿部所著的《禅与西方思想》(Zen and Western Thought),就是显著的例证。

但是,这么做容易使人误以为佛学中存在与“本体论”同样或类似的学说,就如同宋明理学家的“本体”与“工夫”中的“本体”一样,它基本局限于讨论“形而上”之“道”如何形成“形而下”之“器”的问题,充其量也就局限于佛教所说的“欲界”来源的圈子,没有像道教的神仙、佛教的诸天之类那样属于“色界”、“无色界”的范围,而证悟成佛的要求则需超出三界之外的极限才能做到,与儒家的“本体”明显不属于同一层次。

故而,在“本体论”的传统定义在人们的心目中没有被彻底粉碎之前,或者是在引用“本体论”一词时没有给予明确的界定之前,这种比较研究的误导性是非常有害的。因为一谈到“本体论”,人们自然就会联想到本原、本体、本根一类的理论,而海内外佛学界目前对“本体论”概念的使用也基本没有超出传统上的意义,也就是说,利用“本体论”来诠释大乘佛教的缘起说,阐述宇宙人生的来源、真相等问题,而这些内容在他们看来又基本可以归属于西方哲学中“宇宙论”所讨论的范围。国内佛学界基本对西方哲学不甚了然,是不争的事实,而学界对“宇宙论”与“本体论”彼此不分家,也不是什么新鲜事。因此,在这种双重误解的情况下,对“本体论”的曲解,在一定程度上说也就成为不可避免的了。

^① 俞宣孟《本体论研究》第21-22页。

主要阅读参考书目

一、中文资料

日本《大正新修大藏经》(台湾佛陀教育基金会印赠本,为节省篇幅,文中出注时简略为T.)第一、二、九、十、十二、十八、二十七、三十、三十一、三十四、三十五、三十六、四十三、四十四、四十五、四十六、四十七、四十九、五十、五十二、八十五卷。.

日本《卍续藏经》第14、23、30、33、100、107、109、110、112册。台湾新文丰出版有限公司,1994。

张曼涛:《现代佛教学术丛刊》第五《汉魏两晋南北朝篇》(上)、六《隋唐五代篇》、十三《汉魏两晋南北朝篇》(下)、二十四《唯识学的发展与传承》、二十五《唯识思想论集②》、二十六《唯识思想论集②》、二十七《唯识思想今论》、二十八《唯识问题研究》、二十九《唯识典籍研究①》、三十《唯识典籍研究②》、三十二《华严学概论》、三十三《华严思想论集》、三十六《佛教哲学思想论①集》、三十七《佛教哲学思想论集②》、四十三《唯识思想论集③》、五十二《禅宗思想与历史》、五十三《佛教根本问题研究①》、五十四《佛教根本问题研究②》、五十六《天台宗之判教与发展》、五十七《天台思想论集》、五十八《天台典籍研究》、六十六《净土思想论集①》、六十七《净土思

想论集②》、七十《佛教各宗比较研究》、七十一《密宗概论》，大乘文化出版社，台北，1978 初版。

吕 澂：《吕澂佛学论著选集》第一、二、三、四、五卷，齐鲁书社，1991。

汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上、下册，中华书局，1983。

《隋唐佛教史稿》，中华书局，1982。

冯 契：《中国古代哲学的逻辑发展》（中册）有关章节，上海人民出版社，1984。

郭 朋：《隋唐佛教》，齐鲁书社，1980。

任继愈主编：《中国哲学发展史·隋唐卷》，人民出版社，1994。

《中国佛教史》第三卷，中国社会科学出版社，1988。

《汉唐佛教思想论集》，人民出版社，1973。

侯外庐：《中国思想通史》第四卷，人民出版社，1959。

周叔迦：《周叔迦佛学论著选》上下册，中华书局，《中国佛教》，第一辑至第四辑，知识出版社，1989。

冯友兰：《中国哲学史》（下册），华东师大出版社，2000。

方立天：《佛教哲学》，中国人民大学出版社，1986。

赖永海：《中国佛性论》，上海人民出版社，1988。

黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆，1989。

潘桂明：《智顗评传》，南京大学出版社，1996。

潘桂明、吴忠伟：《中国天台宗通史》，江苏古籍出版社，2001。

杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，江苏古籍出版社，1993。

杨曾文：《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社，1999。

《唐研究》第 1-3 卷，北京大学出版社，1997。

俞宣孟：《本体论研究》，上海人民出版社，1999。

葛兆光:《中国思想史》第二卷《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》,复旦大学出版社,2000。

张庆熊:《熊十力的〈新唯识论〉与胡塞尔的现象学》,上海人民出版社,1995。

杨国荣:《心学之思——王阳明哲学的阐释》,三联书店,1997。

罗香林:《唐代文化史研究》,商务印书馆,1946。

迈葛文:《佛家哲学通论》,商务印书馆,1927 初版。

(荷兰)许里和:《佛教征服中国》(李四龙、裴勇等译),江苏人民出版社,1998。

(英)渥德尔:《印度佛教史》(王世安译),商务印书馆,1987。

(美)郝大维、安乐哲:《汉哲学思维的文化探源》(施忠连译),江熟人民出版社,1999。

(俄)舍尔巴茨基:《小乘佛学》、《大乘佛学》(立人译),中国社会科学出版社,1994。

(古希腊)柏拉图:《巴曼尼得斯篇》(陈康译注),商务印书馆,1982。

(日)阿部正雄:《禅与西方思想》(王雷泉、张汝伦译),上海译文出版社,1989。

(日)圆仁:《入唐求法巡礼行记》,上海古籍出版社,1986 点校本。

崔瑞德等《剑桥中国隋唐史:589 - 906》,中文本,中国社会科学出版社,1990。

印 顺:《中国禅宗史》,江西人民出版社,1990。

《说一切有部为主的论书与论师之研究》,正闻出版社,台北,1992;

《唯识学探源》,《妙云集》中编,卷三,1992 修订版。

《中观今论》，《妙云集》中编，卷二。

《初期大乘佛教之起源与开展》，第八、九、十一章，正闻出版社，台北，1981。《大乘起信论讲记》，《妙云集》上编之七，

《印度佛教思想史》，正闻出版社，台北，1998 初版。

方东美：《华严宗哲学》（上、下册），黎明文化事业公司，台北，1993。

《中国大乘佛学》，黎明文化事业公司，台北，1991。

牟宗三：《佛性与般若》（上、下册），学生书局，台北，1997 修订版。

《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社，1997。

霍韬晦：《绝对与圆融》，联经出版社，台北，1982。

《安慧三十唯识释原典释注》，香港中文大学出版社，1980。

罗时宪：《唯识方隅·诸行篇》一、二，《法相学会集刊》第一辑，香港，1968。

演 培：《佛教的缘起观》，《谛观全集》卷 22，新加坡般若讲堂，1978。

南怀瑾：《如何修证佛法》，复旦大学出版社，2001。

《楞严大义今释》，复旦大学出版社，2001。

傅伟勋：《从西方哲学到禅佛教》，生活、读书、新知三联书店，1989。

《生命的学问》，浙江人民出版社，1996。

郭文夫：《思想论集》，全贤图书出版社，台北，1993。

李志夫：《印度哲学及其基本精神》，红叶文化事业有限公司，1999。

- 颜尚文:《隋唐佛教宗派研究》,新文丰出版公司,台北,1981。
传 灯:《性善恶论》,福建莆田广化寺印行,
圆 测:《解深密经疏》,南京金陵刻经处,1981。
圣严主编:《中华佛学学报》1-10册,台湾中华佛学研究所。

二、日文资料

- 小川一乘:《如来藏、佛性的研究》,文荣堂,京都,1969。
高崎直道:《如来藏思想の形成》,春秋社,东京,1974。
櫻部健:《俱舍论の研究》,法藏馆,东京,1969。
上田义文:《佛教思想史研究》,永田文昌堂,京都,1958 新版。
《大乘佛教の思想》,第三文明社,东京,1977。
《初期瑜伽行派の哲学を研究する方法の問題》,
《铃木学术财团研究年报》,14,1978。
舟桥尚哉:《初期唯识思想の研究》,图书刊行会,东京,1976。
服部正明:《认识と超越》,《佛教の思想》四,角川书店,东京,
1970。
田中顺照:《空观と唯识观》第二编,第八章,永田文昌堂,京
都,1976 改订版。
舟桥一哉:《原始佛教思想の研究》,法藏馆,京都,1969。
长槐雅人:《转换の论理》、《唯识义の基盘としての三性说》
《中观と唯识》所收,岩波书店,东京,1978。
《摄大乘论——和译と注解》,讲谈社,东京,1982。
安藤俊雄:《天台学——根本思想とその展开》,平乐寺书店,
京都,1978。
《天台性具思想论》,法藏馆,京都,1953。

坂本幸男:《法华经の中国的展开》第一篇,第五章及第四篇,第二章,平乐寺书店,京都,1970。

《法华经の教理——特に十如是解释の变迁について》,金仓圆照《法华经の成立と展开》所收,平乐寺书店,京都,1970。

《华严教学の研究》,平乐寺书店,京都,1976。

《仏教——理論と実践》,大东出版社,东京,1981。

稻荷口宣:《法华经一乘思想の研究》,山喜房佛书林,东京,1975。

平川彰:《初期大乘佛教の研究》,春秋社,东京,1968。

静谷文雄:《初期大乘佛教の成立过程》,百花苑,京都,1974。

结城令闻:《心意识より》,参阅《たる唯识思想史》,东方文化学院,东京,1925。

水野弘元:《心识论と唯识说の发达》,《佛教の根本真理》所收,三省堂,东京,1956。

《パーリ佛教を中心とした佛教心识论》,山喜房,东京,1964。

常盘大定:《佛性の研究》,明治书院,东京,1944 修正版。

宇井伯寿:《佛教思想研究》,岩波书店,东京,1943。

《安慧护法唯识三十颂论》,岩波书店,东京,1953。

《禅宗史研究》、《第二禅宗史研究》,岩波书店,东京,1939,1941。

道端良秀:《中国仏教史》,法藏馆,京都,1977 修订版。

池田大作:《仏教思想の源流》,东洋哲学研究所,东京,1978。

赤沼智善:《仏教教理の研究》,法藏馆,京都,1981。

横山纈一:《唯识思想入门》,第三文明社,东京,1978。

金岗秀友:《部派仏教 <シンポジウム仏教>》,佼成出版社,东京,1977。

滋野井恬:《唐代仏教教义の检讨》,唐代佛教史论,平乐寺书店,昭和四十八年。

柳田圣山:《初期禅宗史书の研究》,法藏馆,京都,1967。

铃木哲雄:《唐五代禅宗史》,山喜房,东京,1985。

山崎宏:《支那中世纪佛教の展开》,清水书店,昭和三十年。

竹村牧男:《唯识三性说の研究》,春秋社,东京,1995。

山口益:《佛教における无と有との対论》,山喜房,东京,1941。

那波利贞:《唐代社会文化史研究》,创文社,东京,1974,1977。

田村芳朗:《佛教における浄土思想》,日本佛教学会,东京,1977。

《驹泽大学仏教学部论集》第十八——二十一号,日本驹泽大学仏教学部,昭和六十二年 平成二年。

《驹泽大学仏教学部研究纪要》第四十五——四十八号,日本驹泽大学仏教学部,昭和六十二年——平成元年。

三、西文资料

S. Ruegg, *La Théorie du Tathagatagarbha et du Gotra*, Paris, 1969.

W. Geiger, "Pali Dhamma", Munchen, 1921.

Th. Stchesbatsky, "The Conception of Buddhist Nirvana", Leninggard, 1927.

T. R. V. Murti, "The central Philosophy of Buddhism", London, Allen and Unwin, 1955.

缘起 ◇ 佛性 ◇ 成佛

A. K. Chatterjee, "The Yagacara Idealism", Banaras Hindu University, 1962. G. Grimm, "The Doctrine of the Buddha", Chap. II Berlin, 1958.

D. J. Kalupahana, "Causality: The Central Philosophy of Buddhism", Honolulu, The University Press of Hawaii, 1975.

E. H. Johnston, "The Ratnagotravibhaga Mahayandttaratanttrasastra", Patna, 1950.

Har Dayal, "The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature", London, 1932; Reprint: Motilal Banarsidass Delhi, 1975.

N. Dutt, "Mahayana Buddhism", Firma Klm Private Ltd, Calcutta, 1976.

T. R. V. Murti, "The Central Philosophy of Buddhism", London, 1955.

"Samvrti and Paramartha in Madhyamika and Advaita Vedanta".

J. W. de jong, "The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School", Journal of Indian Philosophy, 2, 1972.

Radhakrishnan & A. Moore, "A Source Book in Indian Philosophy." Princeton University Press, 1989.

Junjiro Takakusu, The Essentials of Buddhist Philosophy. Third Edition, 1956, Honolulu.

W. David Chappell, "T'ien - T'ai Buddhism: An Outline of the Fourfold Teachings"

Tokyo, Daiichi - Shobo, 1983.

Lubich Chiara, "Meditations" New City Press, New York, 1974.

L. Schmithausen, "Zur Literaturgeschichte der Yogacara - Schule", Orientalisentag 1968 Würzburg, Vortrag, ZDMG -

Supplementband.

“On Some Aspect of Descriptons of Thesis of Liberating Insight and Englightenment in Early Buddhism,” Studien zum Jainismus und Buddhismus, Herausgegeben Von K. Bruhn und A. Wezeler, Franz Steiner Verlag Gmbh Wiesbaden, 1981.

B. C. Hall, “The meaning of Vijnapti in Vasubandhu’s Concept of Mind,” Journal of International Association of Buddhist Studies. Vol, 9, No.1, 1986.

J. D. Wills, “On Knowing Reality the Tattvirtha Chapter of Asanga’s Bodhisattvabhumi, New Delhi: Motilal Baharsidards.”

Heinrich Dumoulin, “A History of Zen Buddhism”, Beacon Press, Boston, 1969.

后

记

本书的写作,先后得到业师丁禎彦教授、高瑞泉教授的悉心指导。尤其是高教授,从论文主题的确定、篇章结构的安排到论述的方法,乃至个别文句的修订,均有明确而细致的意见,反映出为师传道、授业、解惑之苦心。丁教授的仁慈厚道,毕生难以忘怀。可惜他因积劳成疾,上升天国,未能看到本书的完成。谨此心香一瓣,愿他的在天之灵安息!

此外,给我受益良多的,还有本人供职的上海社会科学院哲学所的诸位先进,特别是陈超南所长、陈冠华书记、方松华助理的有力支援,乃学业得之以成的先决条件;俞宣孟研究员在西方哲学方面所给予的无私帮助,尤为铭感;周山研究员在某些思路上的激励,甚为难得;还有内人赵玉娟多方面的悉心关照及小女的天真可爱所带来的精神愉悦等。正由于多种因缘的聚合,才使本书虽经波折,最终还是得以完稿,并顺利通过答辩,取得学位。数年寒窗,终得成就;青灯黄卷,有会于心。若论希迹圣贤,则吾岂敢。

尽管从禅门看去，纸上光景，无非把玩“黑豆”而已，与头等大事，了不相干。然游心法海廿载，如虫食木，偶得成字。今付枣梨，非为强作解人，而算是不负古德高僧一番眉毛拖地。

夏金华

2002年壬午岁尾记于沪上阳光灿烂之午后

图书在版编目(CIP)数据

缘起 佛性 成佛/夏金华著;—北京:宗教文化出版社,2003

ISBN 7-80123-491-X

I. 缘... II. 夏... III. 佛教-研究-中国-隋唐时代 IV. B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 016648 号

缘起 佛性 成佛

——隋唐佛学三大核心理论的争议之研究

夏金华 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

责任编辑: 戴晨京

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 9.5 印张 200 千字

2003 年 3 月第 1 版 2003 年 3 月第 1 次印刷

印 数: 1-3000

书 号: ISBN 7-80123-491-X/B·129

定 价: 18.00 元



宗教学博士文库

N71



ISBN 7-80123-491-X



9 787801 234919 >

ISBN 7-80123-491-X/B·129

定价: 18.00 元