目　录

中国需要宗教法..... 刘澎 1
正念：涅槃之路..... 阿姜苏美多 36
藏文《摄论》中的了别识与辨别识..... 吕新国 57
从十八界到八识说——应用现象学还原方法..... 杨新宇 61
中国佛教与基督教在现代化语境中的文化间性比较..... 周晓微 73
玉泉寺的开山祖师——少康大师..... 演通 79
永明延寿大师住持灵隐寺发隐..... 牛延峰 84
永明延寿大师的禅教一致思想初探..... 果波 92
印光法师的密宗观..... 存德 97
古印度的主要外道..... 刚晓 105
问答录 ..... 刚晓 132
在玉泉寺中国净土宗文化座谈会上的发言..... 刚晓 140
关于《理性思辨和精神修炼》..... 刚晓 143
漫谈佛教文化..... 光泉 151
佛国庄严——美国宾夕法尼亚大学博物馆藏中国佛教造像..... 霍宏伟 157
西北所出土宋僧行靖与净源著述残本考..... 高山杉 164
谈拜寺沟方塔出土曹洞宗禅籍残片..... 高山杉 167
西方知识论与佛教知识论的比较研究..... 庄朝辉 169
一种新的经验论——西方经验论与佛教经验论融合的可能性..... 庄朝辉 179
近三十年来的《嘉兴藏》研究概况及其价值..... 董小梅 186
《楞严经》之译、解与经典化问题..... 夏志前 192
“俘囚”补说..... 谭勤 204
破邪以显正——论大慧宗杲禅师的禅学批判..... 刘奉祯 207
正见 ..... 宗峰 214
故乡异客..... 心道 215
六月的流萤..... 清凌子 218
净土宗五祖少康文化研究会成立..... 周碧辉 220
杭州佛学院 2013 年招生简章..... 杭州佛学院 221
功德名录..... 60

中国需要宗教法

——走出中国宗教管理体制的困境

中国社会科学院美国研究所　刘澎

今天的中国，宗教不仅依然存在，而且还在发展。周恩来在世时，政府对中国宗教信仰者人数的说法是“一亿多人”。几十年过去了，中国的人口早已翻了番，中国宗教信徒的人数总体上也翻了番（有的宗教甚至增加了几倍、十几倍）。2005 年有学者根据调查认为，中国的宗教信仰者至少有“三亿人”。这个数字是否准确，学术界需要继续研究。但重要的是，拥有数以亿计信仰者的中国各种宗教在今天的中国不是正在消亡，而是植根于社会的基层，活跃于中国所有地区，一直处在发展之中。在可预见的未来，中国人口中宗教信仰者的比例会越来越高，宗教的社会影响会越来越大，涉及宗教的问题也会越来越多。

面对这样一个现实，作为社会公共利益的维护者与协调者的政府，需要考虑的不是是否应该建立一套处理宗教问题的体制——宗教管理体制已经存在了几十年了，而是应该采用何种体制，才能有效地处理国家与宗教的关系，规范宗教团体、宗教信仰者与其他社会团体、组织及非宗教信仰者个人关系的问题。

上个世纪五十年代初期，中国政府确立了一套处理宗教问题的体制。但半个多世纪之前建立的宗教管理体制运行到今天，问题很多、代价很大、运转不灵、效果极差。今天中国宗教的问题，不是越来越少，而是越来越多，越来越复杂。在社会转型时期，有数亿信众的宗教领域出现问题不足为奇，奇怪的是没有一个由国家立法机关通过的规矩。“有宗教、无法治”，宗教领域尚未步入法治的轨道，这不是某个人声称我国宗教工作已经开始“走上法制化、规范化轨道”就可以敷衍过去的问题。今日中国的政府、宗教团体、宗教信仰者乃至全社会共同面临的现实是：宗教领域内一方面乱象丛生、矛盾重重、冲突迭起，另一方面却又“无法可依，无法可治”；政府有多个部门涉及宗教管理，但对宗教方面存在了几十年的若干“热点”、“难点”问题却束手无策，至今拿不出切实可行的解决方案。对此，人们不禁要问，在党和国家把“依法治国”作为治理国家的基本方略几十年后的今天，解决当今中国的宗教问题究竟应该采用何种体制？现行宗教管理体制是否有效？如果效果不佳是否应该改革？中国为什么至今未能建立完整的宗教法律体系？宗教立法步履艰难，难在哪里？

这些问题，不仅是执政党与政府应该关心、回答的问题，也是关乎每一个宗教团体、宗教信仰者与非宗教信仰者切身利益的问题。这些问题不清楚，宗教方面的问题与矛盾就无法在法律的

框架下得到妥善解决，长此以往，社会无和谐、国家无宁日，政教双方都是受害者。

一、处理宗教问题的模式选择

宗教是人类社会中一种普遍存在的现象，只要有人信仰宗教，就存在国家如何应对宗教的问题。在讨论中国处理宗教问题的机制之前，首先有必要了解世界各国处理宗教问题的模式。考察各国对宗教的处置方式有两个视角，一个是把国家与宗教作为二元因素，研究其相互关系，即所谓“政教关系”；另一个是以国家为基点，考察其处置宗教问题时的应对机制，前者说的是政教之间关系的客观表现形式，后者说的是国家在宗教问题上治理模式与策略的主观选择，这二个方面对理解国家处理宗教问题的机制都不可少。各国历史、文化、社会与政治制度不同，宗教在各国的地位与影响不同，各国的政教关系模式与政府对宗教问题的处置方式也很不同。

1. 政教关系

尽管世界上的政教关系形态林林总总、五花八门，究其实质，不外乎四种基本模式：政教合一型（政教一体）、政教分离型（政教二元）、国教型（教权高于政权）、国家控制宗教型（政权高于教权）。四种基本模式之外，还有一些基于四种基本模式的亚型、混合型与衍生体。

（1）政教合一型。政教合一是指宗教权威与世俗政权的高度统一。这种模式的最大特点是政教同体，宗教领袖同时又是国家首脑，宗教法典同时就是国家的法律，宗教利益与国家利益完全一致。在政教合一的国家里，国家同宗教集团的利益是一致的，宗教、政治、法律浑然一体。宗教教义指导国家的行政、司法、教育。宗教领袖对制定国家的内外政策拥有绝对权威，政府的一切活动都要体现宗教原则，维护宗教利益。政教合一型的实质是神权统治，今天仍然坚持政教合一型模式的国家只有梵蒂冈等为数不多的几个国家。

（2）国教型。国教型的特点是国家以某一宗教或教派为官方正统信仰，使其在政治上、法律上享有其它宗教或教派所没有的特权或地位。国家从各方面保护和鼓励享有特权地位的官方宗教，包括提供财政上的支持。这类国家与政教合一型国家的区别在于世俗权力机构与宗教组织在形式上是分开的，宗教组织与政府不是一套人马，宗教领袖也不担任国家首脑或行政长官。但拥有政治、法律、财政等诸多特权的国教不仅在国家政治生活中享有特殊的地位，可以对国家的行政、司法、教育按照宗教教义和道德标准进行监督，而且拥有意识形态和信仰上不受挑战的正统地位。国教的这种特殊地位使其能够对社会生活的各个方面产生极大的实际影响。不属于国教的其它宗教或教派在政治上受到歧视、往往处于社会的边缘。国家各项政策对国教的支持和对其它宗教的压制同样明显。今天，尽管随着社会的进步，许多设有国教的国家已经放弃了在法律上公开规定国教的传统做法，但仍有相当多的国家保持着名义上或事实上的官方教会或官方信仰。国教的形式和特权地位有所改变，但并没有从现实生活中消失。

（3）政教分离型。政教分离是对政教合一与国教的全面否定。其特点是国家不设立国教或官方信仰，不承认任何宗教的特权地位，也不禁止和歧视任何宗教。国家与宗教组织是相互独立

的二元主体。宗教组织不干预国家的司法、行政、教育，政府也不干预宗教组织的内部事务。国家把宗教组织看成是一个独立的民间团体，国家与宗教之间实行严格的分离。国家不征收宗教税，也不向任何宗教组织提供财政补贴，涉及宗教的开支不得列入国家预算。政府内部不设立管理宗教事务的行政机构，不以行政手段对宗教组织进行管理。政教之间的关系完全由法律调节。

（4）国家控制宗教型。在有国教或官方教会的国家，宗教对世俗政权和社会生活进行监督与影响，宗教的权威与合法性不容挑战。但在国家控制宗教的关系模式中正好相反，国家的权威高于一切，国家通过行政管理机构对宗教实施全面有效的控制。宗教组织必须以接受政府的管理并与政府合作为前提，换取国家对其合法存在的承认，宗教信仰者必须在政府认可的宗教团体指导下进行活动。对社会上涉及宗教的问题，由政府管理部门通过行政手段解决。对于不接受政府管理或在政治上不与政府合作的宗教、教派，国家不承认其存在的合法性。政府与宗教组织不是相互独立、相互平等的二元主体，它们之间不是相互分离的关系，而是管理与被管理的关系。这种类型的国家主要是前苏联与东欧等一批“社会主义国家”。

（5）中国政教关系的模式。中国在宪法上保护宗教信仰自由，但实际上采用的是“国家控制宗教型”模式。中国采用“国家控制宗教型”的政教关系模式，不是偶然的，是二战之后国际上社会主义与资本主义两大阵营激烈斗争、国内阶级斗争、政治运动持续不断的特定历史条件下的时代产物，这与中国当时高度集权的计划经济发展模式以及党和政府对包括宗教在内的各个领域采用行政手段进行全方位控制的国家治理模式是一致的。当时的苏联、东欧等“社会主义阵营”国家对待宗教都是这个模式，中国不可能例外。

这个模式的最大特点是将宗教政治化，宗教管理行政化，宗教团体非民间化，最大限度地保证国家对宗教的控制，宗教问题因此也就成了国家高度重视的政治问题。在此模式下，政府与宗教组织不是相互平等独立的二元主体，因此谈不上相互分离的问题，而是管理与被管理的关系。政府宗教管理部门不仅对宗教团体的政治方向，而且对宗教团体内部的人事、财务、教务、外事、教徒发展等各个方面予以严格的监督指导；宗教团体的生存、发展被纳入国家体系，是国家社会经济发展总体规划的一部分；“宗教工作”是政府工作的一部分；宗教团体不再是基于个人灵性需要基础上的单纯的信仰团体，而是被整合成为一个庞大的层级分明的宗教托拉斯，通过宗教管理体制，被纳入庞大的国家政治系统。在这个系统中，宗教团体的成败得失与各级政府宗教管理部门的利益密切相连；政教之间犹如政府与国营企业的关系。因此，政教不分是“国家控制宗教型”的政教关系模式的一个显著特点。国家可以名正言顺地利用一切方式控制宗教，将宗教政治化、附属化、工具化。

需要指出的是，打着马克思主义旗号的前苏联及原“社会主义国家”采用的“国家控制宗教型”的政教关系模式，其实并无马克思主义的理论依据。列宁曾经说过，“国家不应当同宗教发生关系，宗教团体不应当同国家政权发生联系”，“决不应当把国家的钱补贴给教会团体和宗教团体，这些团体应当是完全自由的、与政权无关的志同道合的公民联合会。……教会与国家完全

分离，这就是社会主义无产阶级向现代国家和现代教会提出的要求”。今天，实行“国家控制宗教型”政教关系模式的前苏联及东欧的一批“社会主义国家”已不复存在，该模式在这些国家的应用无一成功，留下的只有深刻的教训，目前世界上仍然采用此模式的国家寥寥无几。对于中国来说，处理宗教问题，“国家控制宗教型”模式是不是最好的选择，是否适合中国的国情与社会转型的需要，非常值得深思。

2. 应对机制

在政府管理部门的日常工作中，政教关系模式是一种理论、一个概念，政府官员在处理宗教问题时，更为看重的是处置宗教问题的具体办法，也就是所谓的“应对机制”。这是从国家治理与社会管理角度出发的策略或方法选择，各国对宗教问题的应对机制主要有以下几种形式：

（1）政治方式。用政治方式处理宗教问题，是许多国家惯用的办法。这种方式的特点是国家没有专门针对宗教的法律、政府中不设专门管理“宗教事务”的行政机构。但这并不表示宗教不重要，也不表示政府对宗教的好恶。当宗教团体与国家产生冲突时，政教双方会从各自的实力与整体利益出发，进行协商对话。对话可以是公开的，也可能是秘密的，最终在双方的高层（政府领导人与宗教领袖）之间达成协议或解决办法，然后政府与宗教团体通过各自的组织体系，落实协议，化解矛盾。至于宗教团体之间、宗教团体与其他社会团体之间的矛盾冲突，则是当事者自己的事，政府一般不介入；政府不对宗教和宗教团体作价值判断。在此类国家中，政教关系是政治问题，宗教领袖是特殊身份的政治人物，宗教问题是政治的一部分。宗教团体的目标不是为了反对世俗政权，但也不是为了贯彻政府的政治意图。宗教在此类国家的社会地位高低不等，内部情况复杂，但总体影响相对稳定，既没有大到可以凌驾于世俗政权之上，搞政教合一、神权统治的地步，也不是无足轻重、处在社会的边缘、任由政府摆布的附庸。政教双方既相互需要，又存在矛盾。处理宗教问题是一种博弈，博弈的结果取决于政教双方的实力与利益考虑。如果双方中一方力量过于强大，这种模式就失去了平衡，无法维持下去了。

对选择政治方式解决政教关系与宗教问题的国家来说，这种方式方便、灵活、成本低、容易操作。解决问题不靠法律、不靠行政机构，靠的是政教双方领袖之间的协商，无需经过繁琐冗长的立法程序，也无需使用政府行政资源，这是此方式最大的特点。但采用政治方式解决宗教问题存在着先天的局限性。首先，使用这种方式的国家，政教双方是二元结构，双方必须承认对方的存在是合理的。宗教团体必须是不受国家控制的独立存在的实体，不受世俗政权更迭的影响，不以世俗政权的意志为转移，只有这样，代表宗教方的宗教领袖才有群众基础，双方以政治交易的方式解决问题才有意义。这个前提条件并非每个国家都能具备。其次，政治协议无论当时多么有效，其效力都是相对的，都会随着政教双方人事的变动、各自力量的消长、内部的变化及社会环境的改变而失效。“人一走，茶就凉”，甚至“人”未“走”，由于其他因素的变化，“茶”也“凉”了。政治交易的不可靠性与脆弱性无从避免，政教双方需要不断地讨价还价。

（2）行政手段。基于不同的社会背景，一些国家选择了使用行政手段作为处理宗教问题的

主要方式。这种方式可以较好地将社会高层政治领袖的意志通过庞大有力的政权组织体现出来，为其支持（某种或几种）或者反对（某种或几种）宗教的目标服务。这个模式的特点是国家通过设立从中央到地方的各级政府宗教管理机构，以行政手段对宗教事务进行管理，将宗教管理行政化，宗教管理被纳入国家行政事务的范畴。在这种模式下，政府对宗教的支持或反对不仅是一种相对稳定的政策，而且是国家行政管理机构的日常工作。国家宗教行政管理部门对宗教的管理可以是利用国家掌握的一切资源为宗教提供全方位的充分的支持和保护（如某些伊斯兰国家）；也可以是反其道而行之，对包括宗教团体、宗教神职人员、宗教场所和宗教活动在内的一切涉及宗教的事情进行全面、严格的掌控、限制，通过行政审批、行政授权的方式，在涉及宗教的事务中体现国家意志（例如前苏联等“社会主义国家”）。在实际操作中，国家宗教行政管理部门往往是将支持宗教、服务宗教与控制宗教、打压宗教的两种目标结合起来，选择性地进行管理——对不同宗教、教派区别对待，在利用国家资源支持和扶持某个或某些宗教、教派的同时，打压和限制某个或某些其他宗教或教派。在这种模式下，国家的政治目标及对待宗教的价值取向非常明确。在此类国家里，宗教作为一种社会力量，不同于一般的社会团体，其地位不是受宠就是受压，国家不承认世俗政权与宗教并存并列的二元性，政教双方不是对等关系（在宗教权威高于世俗政权的国家，政府的合法性源于宗教价值观，政府无需挑战宗教权威；在世俗政权高于宗教的国家，宗教必须臣服于世俗政权，不敢也无力挑战政府权威）。

采用行政手段处理宗教问题的好处是能够强制贯彻国家意志。在宗教权威高于世俗政权的国家，政权本身就是体现宗教价值的工具，国家意志与宗教的价值取向是一致的，利用国家机器强制贯彻国家意志正是为了最大限度地维护宗教利益；在世俗政权高于宗教权威的国家，则正好相反，国家处理宗教问题时的目标可以得到体制上的保证，这对强调在宗教领域实现国家意志的政府来说，无疑具有非常重要的意义。

但另一方面，用行政手段对待宗教，意味着无论是为了支持、保护、服务宗教，还是为了打压、掌控、限制宗教，政府都必须设立宗教管理机构，配置官员，编制巨额财政预算，这样才能将“宗教事务”有效地置于国家的行政管理之下。但官僚体制下的行政管理机构，无一例外地存在着成本高，效率低甚至无效的通病。国家为了维持行政管理的效果，不得不持续地加大投入。在法制与道德缺失严重的国家，依靠庞大而又集权的行政官僚体制管理宗教，政府管理机构在部门利益的驱动下，往往只考虑自己管理的方便，从而人为地制造并加剧了政教之间的矛盾与冲突，导致宗教问题更多更大，管理效率更加低下。同时，由于缺乏制衡与监督，拥有“自由裁量权”的政府官员在宗教行政管理过程中，“人治”的弊病暴露无遗，管理机制本身不仅往往会成为寻租与腐败滋生的温床，而且会成为加剧宗教矛盾、政教关系张力的原因。因此，从社会控制与社会管理有效性的角度来看，用行政手段处理宗教问题，“管住”宗教，不是一种有效的管理模式。古今中外历朝历代政府在此问题上积累了丰富宝贵的经验与教训。

一个国家是否选择使用行政手段对待宗教，与该国的政治文明、法制建设水平、社会政治生

态环境有着密切的关联。对法制不完善的国家来说，行政手段是最基本的治国选择。世界上偏爱用行政手段处理宗教问题、在政府内设立专门的宗教行政管理机构的国家为数不多，除了某些伊斯兰教国家，无独有偶，主要是前苏联等一批“社会主义国家”。这些国家的共同之处是国家本身具有强烈的意识形态与信仰体系，国家处置宗教问题的前提是确保体现官方正统意识形态与信仰。

（3）法治。对法治国家来说，无论宗教问题多么复杂、“宗教事务”多么重要，如同其他领域的问题一样，治理国家的基本方式是法治，处理宗教问题也不例外，也必须依据法律。尽管法治国家都讲究法，但国家不同，宗教立法的内容也不相同。法律既可以用来支持宗教，也可以用来限制宗教，还可以用来实施政教分离或政教合一。此外，用法治的方式处理宗教问题，所依之法不一定都叫宗教法。一个实行法治的国家是否有宗教法，取决于国家的政治制度与法律体系、宗教在该国的社会地位与影响等多种因素。但无论在何种情况下，有两点是肯定的：一是发生了涉及宗教的问题，无论政教双方或当事者的目的如何，只能诉诸法律解决；二是在国家的法律体系中，必定可以找到解决宗教问题的法律依据；即所谓“依法办事、有法可依”。

二、中国处理宗教问题的机制

中国处理宗教问题的机制比较复杂，不是三种方式中任何一种的简单应用，而是在不同时期采取不同方式，或几种方式兼而有之，同时还具有中国的“特色”。中国处理宗教问题的机制经历了几个不同阶段：建国初期主要是政治方式；上个世纪五十年代到文革之前是政治、行政手段并用、以行政手段为主；文革开始到改革开放之前，宗教“被消亡”，不存在宗教问题；七十年代末到九十年代初，恢复使用行政手段；九十年代至今，全面强化行政管理方式，但与过去采用行政手段的做法有所不同——不是单纯依靠政府宗教行政管理部门的常规方式进行工作，而是一方面开始引入法制因素为行政方式提供管理依据，让法制为行政服务，推行“依法管理宗教事务”。另一方面，将专政工具与暴力手段作为行政方式的经常性补充与替换，把宗教问题纳入“治安”或“维稳”的范畴进行处置（近年来，各地公安系统不断扩充加强专门处置宗教问题的机构，经常性地使用警力介入政教冲突）。不同地方的政府应对宗教问题时常常会交替或综合使用各种方式，但无论形式如何多样，其核心仍然是立足于行政手段。回顾中国处理宗教问题机制的发展历程，可以清楚地看出党在处理宗教问题上的思路及这套机制的功效。

1. 宗教内部政治运动

1949 年，中国共产党领导的中国革命取得了成功，党成为中国社会的领导力量，各级政府是党的路线、方针、政策的贯彻与执行系统。这种政治权力的运作机制为国家使用政治方式处理宗教问题奠定了基础。上个世纪五十年代，新生的人民共和国成立之初，政府行政部门的序列中并无处置宗教问题的专门机构，法律体系中也无涉及宗教的立法（宪法规定了宗教信仰自由，但宪法本身没有司法化）。解决宗教问题，主要是由党和国家的领导出面，接见当时的宗教领袖，表达党和政府的政治意愿，最后经由两个渠道贯彻落实到基层。一方面是宗教系统，由宗教领袖

在各自的宗教团体内进行工作；另一方面是各级党政系统，以中央党政领导的讲话、指示为依据处理宗教问题，这两个途径在宗教内部开展大规模的政治运动中殊途同归。

以政治方式解决宗教问题最典型的是基督教。1950 年 5 月，周恩来三次接见中国基督教领袖吴耀宗（参加 1949 年第一次全国政协会议的宗教界首席代表）、刘良模、王梓仲、赵紫宸等人，与他们进行了长谈。毛泽东也于 5 月 21 日在政协会议期间接见了吴耀宗。当时，基督教领袖迫切希望拜见中央政府领导人的初衷是为了向中央政府“反映各地基督教遇到的困难”。但政教双方的实力对比决定了政教领袖的会见，只能是处于绝对强势一方的政府向微不足道的宗教一方提出政治要求，而不是互提要求、讨价还价。不过在形式上，此时的宗教团体还保留着其存在于政府系统之外的独立实体地位。吴耀宗等人理解并接受了政府对基督教的立场，草拟了《中国基督教在新中国建设中努力的途径》（后来被称为“三自宣言”）的文件。同年 7 月 19 日，毛泽东向各级党委发出指示，“吴耀宗文件是很有用的，请考虑用内部文件方式电告各中央局及各省市委，并要他们注意赞助”。

佛教、天主教的领袖人物在五十年代初期，也都在不同场合先后受到过党和国家领导人的接见。党和政府的负责人亲自向宗教领袖传递信息，使政教双方的高层达成了如何让宗教在中国继续存在下去的共识，这对日后中国政教关系的发展影响极大。一方面，党向包括宗教界在内的全社会明确了要在社会主义的中国实行宗教信仰自由政策；另一方面，各宗教的领袖也明白了各宗教必须接受党的领导，满足党的政治要求，这是保证宗教在中国得以继续生存的前提。当时，党和国家领导人对宗教界的工作，主要是着眼于各宗教中有代表性并愿意与政府合作的领袖人物。党的目标是建立与各宗教的统一战线，为巩固红色政权获取最广泛的支持。这项具有战略意义的政治工作是党的统战工作的一部分，建国后长期担任中央统战部长的李维汉也因此成了建国之后到六十年代初党内实际掌管宗教政策的负责人。统战部作为党的职能部门负责就宗教问题提出政策建议、联络宗教领袖的工作职责一直延续至今。

政治领袖会见宗教领袖的效果不久就显现出来了，各宗教内部相继出现了轰轰烈烈的政治运动，这是使用政治方式处理宗教问题不可缺少的措施。基督教开展了“三自（自治、自养、自传）革新运动”（后改为“三自爱国运动”）、天主教开展了“反帝爱国运动”，这两个政治运动的目标是“割断与帝国主义的联系、摆脱帝国主义的控制、肃清帝国主义的影响”、夺回宗教组织的控制权。基督教后来即以“三自爱国运动”为其组织名称，称作“中国基督教三自爱国运动委员会”，这就是日后人们所说的“三自教会”名称的由来。文革结束后，基督教又成立了各级“基督教协会”，但各级“三自爱国运动委员会”作为基督教信徒的政治组织一直保留至今。与此同时，天主教通过开展“反帝爱国运动”，在各地成立了“天主教爱国会”，破除了罗马教廷制订的天主教“圣统制”与“教阶制”，开始“自选自圣”主教，并于五十年代后期最终彻底切断了与梵蒂冈的关系。

佛道教的情况与基督教、天主教有所不同，不存在“割断与帝国主义的关系”问题，但也需

要改造。为了在佛道教中贯彻党的政治路线，将长期处于高度分散状态的佛道教纳入政府管理体系，对寺庙宫观实施有效的管理，佛教于 1953 年、道教于 1957 年，相继成立了“中国佛教协会”与“中国道教协会”，开展了以“废除封建特权与封建压迫制度”为宗旨的“民主改革”运动，革除了千百年来佛道教内部的“宗教陋习”；同时，国家收回了作为宫观寺院经济支撑的山林土地。

藏传佛教和伊斯兰教是中国少数民族中信徒人数最多的两个宗教，其领袖在建国初期也都受到过毛泽东、周恩来等党政领导人的会见。按照在少数民族地区开展任何工作都“必须慎重”的原则，这两个宗教内部的政治运动是在五十年代中后期结合少数民族地区的社会改革逐渐展开的，是宗教制度的“民主改革”。西藏和其他藏区的藏传佛教制度的“民主改革”以“废除政教合一制度与寺庙封建剥削特权”为宗旨；西北地区伊斯兰教宗教制度的“民主改革”的目的是“清除封建残余、改革旧的宗教习俗”、“废除宗教中的封建特权和剥削压迫制度”。其他少数民族地区的宗教内部也先后经历了类似的改革，但在“民主改革”的方式上，相对温和。

至于中国基层社会与农村大量存在的各种民间宗教与民间信仰，它们未能被纳入宗教之列，而是作为“反动会道门”与“封建迷信”，受到政府的取缔、打击，最后在上个世纪五、六十年代的阶级斗争与政治运动的狂风暴雨中被荡涤得一干二净（改革开放之后，中国社会的民间宗教与民间信仰有所恢复，但其规模与影响有限，无法与 1949 年前相提并论）。

经过各教内部的政治改革运动，中国宗教的面貌发生了根本的改变。到了上个世纪六十年代中期，随着国内政治运动的不断升温，各种宗教的人数急剧下降，宗教在中国内地已经基本“被消亡”，在整体上丧失了社会影响，只有少数民族地区由于全民信教的历史传统，宗教还有一些“残存”的影响。至此，党和国家领导人再也无需通过会见“宗教领袖”、做“宗教领袖”个人工作的方式来处置宗教问题了。

2. 确立宗教管理体制

党以政治方式处理宗教问题取得了完全的成功。但这个胜利是初步的、阶段性的。要巩固党在宗教领域内进行政治斗争的成果，需要有体制上的保证。同时，对基层政府来说，没有一个专门的政府机构，要处理大量的、日常性的宗教问题，是很难操作的，即使通过努力取得了某种效果，也难以巩固、持久。在对宗教上层人士开展统战工作的同时，中央党政领导已经意识到了宗教问题的长期性、复杂性，宗教问题不是与宗教领袖见几次面、谈几次话就可以万事大吉了。于是，1950 年 7 月，按照周恩来的指示，政务院文化教育委员会设立了“宗教问题研究小组”，为政府处理宗教问题提供咨询。这是中央政府最早针对宗教问题设立的专门机构，它当时的主要任务是“调查研究天主教、基督教和佛教方面的情况和问题，并就有关方针、政策性问题提出意见”。

此后，随着宗教内部政治运动的相继展开和不断深入，各宗教都出现了大量需要解决的具体问题，宗教问题成为党和政府需要经常面对的问题，建立常设的政府宗教行政管理机构显得十分必要。1951 年 1 月 9 日，中共中央发出《关于设立宗教问题委员会及宗教事务处的指示》。根据这个指示，党内从中央到各分局设立了“宗教工作委员会”，由宣传部负责，作为党在宗教问题

上大政方针的决策机构；在政府系统，将政务院文委“宗教问题研究小组”升级为“宗教事务处”，并于同年 7 月在各大行政区政府文教委员会内设立了宗教事务处，在省、自治区、直辖市及部分宗教问题比较突出的地级市、专署及县也设立了作为政府直属办事机构的宗教事务处。各级政府宗教管理机构从此由点到面，逐步增多。到 1952 年底，全国已有 39 个地方政府设立了宗教事务处，主要任务是指导各地基督教、天主教、佛教内部的政治运动，解决涉及宗教的各项急迫的政策性问题（例如处理接受美国津贴的文化教育、慈善救济与宗教团体的工作）。这时中央政府内虽然没有独立的宗教管理部门，但地方政府在处理宗教问题时实际上已经开始采用了政治手段与行政手段并用的方式。

经过几年的实践，1954 年 11 月，国务院在原来政务院文委宗教事务处的基础上，组建了国务院宗教事务局，业务范围是负责管理全国有关天主教、基督教和汉民族中佛教、道教方面的工作。1955 年 10 月，中央批准了《国务院宗教事务局党组关于宗教工作的领导关系、组织机构和国务院宗教事务局业务范围的意见的报告》，对宗教问题的领导关系进行了调整和规范，明确规定关于天主教、基督教和汉族中的佛教、道教方面的工作，在党内统一由各级党委领导（党的宣传部门不再负责宗教工作的方针政策）；在政府内统一由各级宗教事务部门负责。涉及少数民族的宗教问题，由各级宗教事务部门和当地民族事务部门协同处理。

1955 年，中共中央和国务院要求各地进一步健全宗教工作机构，某些宗教工作的重点区、县也要设立宗教事务科。1957 年，原来由国家民委负责的伊斯兰教工作也移交给了国务院宗教事务局。至此，在政府系统内，宗教行政管理体系初具规模，基本确立了由中央、省、地、县各级政府的宗教事务局、宗教事务处、宗教事务科组成的宗教分级行政管理体制网络，大量涉及宗教的事务被归口到宗教行政管理部门；各级政府宗教管理机构通过行政审查、行政批准的形式，对与宗教有关的一切事务进行系统地、全面地控制，控制的程序、方式、无需立法机关的授权，也不受其他权力的监督制衡；行政管理这只“看得见的手”成了党和政府处置宗教问题的主要方式，政治方式则成为辅助与补充（例如在某些宗教内开展反右运动、党的领导与参加政协的宗教代表的见面等）。

3. 宗教管理体制的“中国特色”

为了确保国家对宗教的控制与管理，中国与世界上其他采用“国家控制宗教型”政教关系模式的国家一样，在政府系统内设立了行政机构，通过行政手段实施对宗教的控制，但中国建立的宗教管理体制有自己的某些独到之处。

(1) 双重设置。世界上大多数国家没有管理宗教的政府机构，国家行政部门不参与宗教管理。即使是前苏联和东欧等原“社会主义国家”对宗教的控制，也只有政府管理宗教的行政机构，在党的系统内并无专门负责宗教问题的机构设置。中国与前苏联及东欧国家的相同之处是采用了同样的“国家控制宗教型”政教关系模式；不同之处是党从未将宗教问题简单地视为是一个可以完全交给政府部门单独处置的行政工作，党没有放松在通过政府行政管理系统处理具体宗教问题的

同时，亲自掌控宗教工作方向的努力。为此，在党的系统内部，从中央到地方的各级党委统战部门设立了研究宗教问题与宗教政策、与宗教领袖打交道、协调和指导政府系统处理宗教问题的职能部门。这种在党政两个系统内同时设立宗教工作机构的做法，看起来叠床架屋，但双重设置可以最大限度地保证党对宗教工作的领导。

1961 年 3 月，中共中央统战部设立宗教处（文革后改处为局），负责调查研究有关宗教工作的重大方针政策问题并向中央提出政策建议，同时联络宗教上层人士。地方各级统战部门也先后设立了负责宗教问题的相应机构。从此，中国的宗教管理工作开始了党政系统“双保险”的机构设置，一个是各级党的统战部门中的宗教工作机构，另一个是各级政府中的宗教管理机构。统战部门的宗教工作机构主要研究宗教方面的重大问题，协助中央和各级党委制定宗教工作的大政方针、把握政策方向、做好各级宗教领袖的“联络工作”，负责党政群各个系统宗教工作的协调统一；政府宗教工作机构主要是贯彻执行党的宗教政策，做好宗教管理工作，处理宗教管理中的具体问题。两个系统分工配合，强化了各级党政领导处理宗教问题的能力。为了从组织路线上确保党对宗教工作的领导，中央统战部宗教处与国务院宗教事务局实行“一套机构两块牌子”，中央统战部宗教处首任处长兼国务院宗教事务局局长。1966 年文革开始后，各级政府宗教局名存实亡，1975 年国务院宗教事务局被正式撤销。1979 年，国务院宗教局恢复设立后，虽然不再与中央统战部的宗教局是“一套机构两块牌子”，但从国务院宗教事务局到国家宗教事务局的历任局长都来自中央统战部。国务院宗教局长的任职背景清楚地表明了党在组织上对政府宗教工作的高度重视和对政府宗教工作大方向的控制。这是党为了保证单独或同时依靠政治手段与行政手段处理宗教问题时能够更好地在不同系统中进行协调，减少联合行动的阻力，最大限度地使用政治资源与行政资源的必要措施。

（2）上层交往。“联络与交往”各级宗教领袖及宗教上层人士不是政府宗教管理工作的内容，但却是党的宗教统战工作的一项重要任务。建国初期，党的最高领袖亲自接见宗教领袖，开创了党做“宗教统战”工作的先河，党的政治意图要通过宗教领袖在各自团体内贯彻落实，这是党当时开展宗教工作的主要方式。

随着五、六十年代宗教势力的急速衰落和政府宗教管理体制的建立，党和国家的领袖已无必要把与宗教领袖的个人交往作为开展宗教工作的主要方式了。到了文革前夕，经过多次政治运动的打击，宗教信徒人数大幅下降，宗教在中国几乎灭绝，残存的宗教领袖几乎很难再获得与党和国家领袖直接谈话的机会。文革结束之后到八十年代中期，宗教团体重新恢复了活动，虽然宗教人数增长很快，但宗教影响整体上不大。九十年代以后，随着宗教人数的持续增加，宗教中的问题与矛盾日益突出，宗教问题的重要性不断增加，中央领导人恢复了与宗教领袖的“交往”，其主要方式是由中央分管宗教工作的负责人（通常是中央政治局委员或常委）每年春节前在北京接见全国性宗教团体负责人，各地党政负责人则在当地接见地方宗教团体的负责人。此时政教双方的会见与建国初期党和国家领导人与当时宗教领袖的会见虽然在形式上相似，但意义却不可同日

而语。建国初期政教双方领袖的会见，宗教一方的实力虽然小到可以忽略不计，但毕竟还是在党政系统之外独立存在的民间社团组织，宗教领袖在各自的宗教信徒群众中具有很高的威望与代表性；而九十年代后的“爱国宗教团体”与“爱国宗教人士”则是政府宗教管理体制工作成果的一部分，他们的产生与存在取决于各级党的统战、宗教部门的需要，与信教群众没有太大关系。对于那些内部处于严重对立与分裂状态的宗教（如基督教与天主教）来说，担任政府宗教管理部门认可的“爱国宗教团体”的负责人并不意味着在宗教内部得到全国信徒群众的承认，各级“爱国宗教团体”负责人的代表性是非常相对与有限的。一年一度党政领导与“宗教领袖”的礼节性会见，更多的是一种象征，旨在表明党对宗教信仰者的“尊重”和对宗教问题的重视。对于具体实施宗教管理的政府宗教工作部门来说，中央与地方各级领导人定期接见各级“爱国宗教团体”负责人，不仅具有新闻宣传价值、有助于改善政府形象，而且是一种可以向“宗教爱国人士”显示亲疏的“政治待遇”。谁能参加会见，会见时的座次如何排定，大有讲究。

（3）特殊队伍。中国的宗教管理系统是党和政府在体制内确立的一套宗教工作网络，但在党政一体宗教行政管理体制的确立过程中，党还创建了一支特殊的队伍---“爱国宗教团体”。这支队伍是对宗教管理体制的重要补充，是中国宗教行政管理体制不可分割的组成部分。

从 1953 年到 1957 年，在各级党委统战部门和政府宗教管理部门的直接推动和指导下，佛教、伊斯兰教、基督教、天主教、道教相继完成了建立从中央到地方的各级“爱国宗教团体”的工作。各宗教内部经过数次激烈的政治运动与阶级斗争的洗礼后，已不再是 1949 年之前的旧貌，担任宗教职务的宗教领袖与神职人员要么是党和政府可以信任的宗教界内的“积极分子”、要么是经过了“脱胎换骨”的“社会主义改造”、可以留下来继续从事宗教活动的“爱国宗教人士”。“爱国宗教团体”与“爱国宗教人士”的定位是党和政府与广大宗教信徒之间的“桥梁”。党和政府通过对“爱国宗教团体”的人事、财务、教务的监控，确保宗教团体发展的政治方向与整体规模；“爱国宗教团体”与“爱国宗教人士”通过自己的宗教组织与职业活动贯彻落实党的政治目标；搞好“爱国宗教团体”与“爱国宗教人士”队伍的建设，是政府宗教管理部门的一项常规性的工作任务。五十多年来，中国独有的“爱国宗教团体”体系，在协助政府完成宗教行政管理的过程中，发挥了不可替代的独特作用，不同于其他国家单纯依靠政府行政手段管理宗教，这是“中国特色”宗教行政管理体制上的另一大特点（前苏联与东欧的“社会主义国家”的政府是直接向宗教团体下达政治指令，没有在传统宗教组织之外，另搞一套“爱国宗教团体”）。

以上几项具有鲜明“中国特色”的举措，是中国宗教管理体制的独特设计，表明了党从政治层面考虑宗教问题、设计宗教管理体系的思路。但今天来看这套设计，由于中国社会的转型和中共本身从革命党向执政党的转变，此设计赖以存在的政治、社会、经济基础早已发生了巨变，五十年前的设计已经无法应对今天宗教领域的问题，昔日发挥过巨大功效的设计正在丧失其合理性，宗教管理体制的功能正在日渐失效。

4. 强化宗教管理体制的努力

上个世纪七十年代末、在“文化大革命中”近乎灭绝、销声匿迹多年的宗教开始复苏；八十年代初，中国宗教全面回热，某些宗教（例如基督教）信徒人数急速增长，出现了“井喷式”发展；不同性质、不同层次的宗教问题大量出现，表现出经受长期压制的宗教在政策放松后的“激烈”反弹。新时期宗教领域出现的种种问题引起了当时中央党政领导人的高度重视，在漫长的社会主义时期，究竟应该如何看待宗教、应对宗教问题，这个似乎早已解决了的问题随着宗教的全面复兴，再次摆在了党的决策者面前。为了处理好新时期的宗教问题，党的最高决策层为寻求处理宗教问题的正确方式，制定对待宗教的战略，进行了前所未有的努力。

（1）出台 19 号文件。1980 年 12 月，中共中央书记处听取了中央统战部、国务院宗教事务局党组关于宗教工作情况的汇报后，时任中共中央总书记的胡耀邦没有用分管宗教政策的统战部与负责宗教管理工作的宗教局的人，而是派其秘书郑必坚另组力量，经过一年多的努力，于 1982 年 3 月出台了长达 3 万多字的纲领性文件——《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》（即中发[1982]19 号文件，俗称 19 号文件）。19 号文件是中共建党以来在宗教问题上最系统、最全面、最具理论高度的文件，它是中共在社会主义历史阶段对宗教的认识与应对策略的集大成者。19 号文件的贡献在于它重新解释了马克思主义宗教观，对党的宗教工作指导思想进行了定位，总结了以往党在宗教工作上的教训，提出了今后一段时期党在宗教工作中的目标与任务，制定了相应的政策。应该说，19 号文件是中共历史上在宗教问题上最符合实际、最为广大群众认可的一份文件。它的出台，表明了当时党的领导层已经充分认识到宗教存在的长期性，以极左的方式打压、消灭宗教是错误的，党与宗教信仰者在政治上、经济上的根本利益是一致的，信仰差异是次要的。

尽管 19 号文件产生于改革开放初期的 1982 年，没有涉及中国宗教管理体制转型的必要性，但它确认了党在宗教工作上的指导思想及党与宗教信仰者的关系，体现了三十年前党的领导层在对宗教问题的认识与处置上所能达到的最高水平，是党在当时为妥善应对宗教问题所能做出的最大努力，也是中国宗教管理体制进行改革的一次最佳时机。在 19 号文件出台之后，如果中国的宗教管理能够以 19 号文件为基础，从理论上、政策上实事求是地总结 1949 年以来党在宗教问题上的经验教训，反思宗教管理体制的有效性，从改革旧的管理体制入手，适时进行从行政管理到法律调节、从人治到法治的转变，树立新观念、提出新机制，消除体制带来的弊端，努力适应社会转型的需要，中国宗教方面的问题就不会发展到今天这样不可收拾的地步，许多现在难以解决的矛盾就不会发生，中国的政教关系与宗教管理完全有可能会是另一种情景。

（2）宗教行政管理机构的膨胀。不幸的是，宗教管理部门在根据 19 号文件恢复中国宗教的存在与活动，恢复政府宗教管理体系的同时，不是结合中国社会从计划经济向市场经济的转型、社会管理从行政管制到法治的转变的发展趋势，从制度安排与法治建设上入手，改换旧的管理思路，及时进行宗教管理体制改革的创新，而是从反面总结了教训，将五十年代宗教管理机制的设计理想化、固定化，把目标集中在了如何恢复和加强宗教行政管理体制上，把原来的宗教管理体

制本身的弊端归咎于对体制维护与建设的投入不足，从而为巩固和依靠旧体制、制造更多的弊端提供了依据。按照这个思路，宗教方面出现问题，不是管理体制本身有问题，而是国家投入不足，管理体制无法发挥应有的作用。因此，要解决宗教问题，就要强化现行宗教管理体制，加大对现行宗教管理体制的支持力度（增加编制和预算）。毫无疑问，这是对中国宗教问题的歪曲反映，对体制改革的反向思考，是一种最省力、最安全、无须问责、不会触及任何既得利益者的解决方案。上个世纪八十年代后期党对宗教快速发展原因的分析和当时宗教管理体制效果的评估依据，恰恰就是这样一种反向思考。

于是，为了应对宗教方面的新问题，提高宗教管理的效果，在中国各级政府大力精简机构、压缩编制的高潮中，中央政府非同寻常地对负责宗教行政管理的宗教局系统进行了扩充。1988年，历来“无权无钱”、不被人看重的国务院宗教局得到了成立以来最大规模的机构扩充，人员编制增加，行政经费大幅提高。

1994年，宗教发展的“严峻形势”使中央政府再次感受到加强宗教行政管理的“必要性”，宗教管理部门也因此而再度受益。在国务院新一轮大规模精简机构的大潮中，宗教局不裁不缩，再次得到扩充加强。各级地方政府宗教事务机构也得到了进一步健全和加强。全国宗教行政管理体系的规模、预算、行政资源从来没有如此之大。作为国家宗教管理体制最主要的执行者，宗教局不仅没有因各种新老宗教问题的出现受到任何问责，反而因此迎来了自己历史上前所未有的“黄金时期”。1998年，国务院宗教事务局的名称改成了听起来更具有权威的“国家宗教事务局”。

国家宗教事务局的更名，表明了国家对现行宗教管理体制的肯定与重视。但宗教行政管理体制的强化与其说是宗教管理体制的胜利，不如说是一幕地道的行政悲剧，是中国宗教的现实对现行宗教行政管理机制运转失灵及其无效性的莫大讽刺，是一个宗教管理的“怪圈”——国家要控制宗教，就需要建立宗教行政管理机制；宗教行政管理机制对宗教管得越紧，宗教方面的反弹烈度就越大、问题就越多；宗教方面的问题越多，国家对宗教管理机制的投入就越大、宗教管理机制就越庞大；宗教管理机制越庞大，宗教管理力度就越大，最终导致宗教方面的问题也越大，国家被迫再度加大对宗教管理机制的投入……。在这个“怪圈”中，国家、社会与宗教界是受害者，唯一的受益者是各级政府的宗教行政管理机构。对迷信“政府权力万能论”与追求以高压手段实现社会“稳定”的人而言，宗教管理“怪圈”的存在，恰好“证明”了采用行政手段甚至暴力手段“管理宗教事务”的必要性。倒果为因的荒谬，莫此为甚。

三、现行宗教管理体制的困境

经过半个多世纪的努力，通过覆盖全国各地的宗教行政管理网络，中国确立并逐步强化了现行宗教管理体制，但宗教行政管理体制毕竟是计划经济与阶级斗争时代宗教管理的产物。尽管这个体制当时在帮助党和政府控制宗教方面发挥过巨大的作用，但在国家实行“依法治国”、整体上实行改革开放、中国的社会结构与经济基础发生巨大变化的今天，宗教行政管理体制赖以存在

的各种条件与因素都已不复存在了，原体制设计的“合理性”与有效性随着时间的推移日益衰减、消失。要想使用政治手段加行政手段的方式适应今天宗教方面面临的复杂形势，继续实现将宗教政治化、附属化、工具化的管理目标，已经不可能了。事实上，在许多地方，上个世纪五十年代确立的宗教管理体制本身，因其难以适应转型时期中国社会发展的需要，已经成了处理好党和政府与宗教信仰者之间的关系，有效解决宗教方面新老问题的障碍。在宗教领域的一些重大问题上，现行宗教管理体制的无效性暴露无遗，以下试举几例。

1. 日益发展的体制外宗教团体

中国宗教管理体制的基本目标本来是要确保国家对宗教、宗教团体、宗教信仰者的控制。但经过将近六十年的“管理”，中国的宗教不但没有得到严格“控制”，反而在“爱国宗教团体”之外，滋生出几千万既不被政府承认、又不受政府控制的、人数庞大的宗教团体（也有人称其为“非法宗教组织”、“未登记的宗教组织”）。其中最为突出的是基督教“家庭教会”，这是现行宗教行政管理体制无效性的典型体现。

“家庭教会”是泛指没有参加官方认可的“三自教会”系统的基督教组织，其成因与内部构成情况复杂。近 10 年来，“家庭教会”不仅在数量上持续增加、在成员构成上趋于年轻化、知识化，在地区分布上日益扩大，而且在活动上逐步公开化。它们的存在是对中国现行宗教管理体制的严重挑战。在某些地区，“家庭教会”与地方政府管理部门的冲突已经达到白热化、经常化、社会化的程度。各级政府宗教管理机构对此非常头疼却无可奈何，拿不出行之有效的对策。几十年来，各级政府宗教管理部门从未放松过对“家庭教会”的清理与打压，但结果却适得其反。为了维持现行宗教管理体制，国家不得不持续动用巨额资源，投入到与“家庭教会”的长期斗争中而不能自拔。斗争的结果除了有利于维持宗教管理部门的存在之外，对“家庭教会”根本无法起到遏制效果。另一方面，由于宗教立法滞后，政府打压“家庭教会”的行动缺乏法律依据（目前只有行政机关自己制定的行政法规、规章），政府通过行政手段强行控制宗教、打压“家庭教会”的行为缺乏社会认可，无法得到教内教外广大群众与社会舆论在正当性方面的支持；在国际上更是长期受到舆论的指责，从未得到任何政府、国际组织、宗教团体与主流媒体的赞赏。

除了基督教“家庭教会”之外，天主教内与官方支持的“爱国会”严重对立的天主教“地下教会”在与罗马教廷的关系及主教任命问题上，也始终存在着与政府宗教管理部门的严重矛盾。

政府宗教管理部门在与体制外宗教团体的长期对峙中，不得不在宗教领域内既当“裁判员”，又当“运动员”，这种政府角色的错位和行政权力的滥用与信用的过度透支，让政府逐渐失去了自己作为超然于宗教之上的社会公共利益调节者的中立地位，失去了手中原有的在整体上影响中国宗教发展的主导权。宗教管理体制的无效性在此暴露无遗——如果全国各地各级宗教管理部门与管理干部经过几十年的长期努力、付出了巨额代价之后，仍然无法依靠现行宗教管理体制消灭“非法宗教组织”、以至于现在不得不承认现实，只能默认体制外宗教团体的自由发展，那么，宗教管理体制的设计本身无疑具有严重的问题，其功能已经丧失。

2. 依靠专政力量处置宗教问题

现行宗教管理体制设计的初衷是希望通过各级党政系统内的宗教工作机构，以行政方式有效地将宗教置于国家的控制之下。应该说，这一体制在上个世纪五、六十年代是非常有效的，在七十年代末到八十年代也仍然有一定的效果；但在九十年代之后，其无效性逐渐显露；进入二十一世纪后，基本失灵。失灵的标志是，越来越多的地区，当地方政府宗教管理部门无法有效地清除体制外宗教团体而又希望实现当地宗教的“规范化”管理时，不得不将打击、清理体制外宗教团体的任务转给公安部门，借由专政机关的力量解决宗教管理工作中的难题。按照这种分工，政府宗教管理部门只负责管理“爱国宗教团体”，即“合法宗教组织”，其他一切没有注册登记、未被政府的宗教团体统统属于公安机关“关注”的对象。

如此一来，政府宗教管理部门的压力减少了，公安部门却被迫站到了与体制外宗教团体与宗教信徒对立的第一线，体制外宗教团体与政府宗教管理部门的矛盾转化成立信教群众与专政机关的“警民冲突”。过去只在非常必要的情况下偶然被用来配合政府宗教行政管理的国家专政力量，在某些地区已经由后台跑到了前台，由辅助手段变成了政府处置宗教问题的常规办法；传统的宗教行政管理被具有高压强制特点的“治安管理”取而代之。久而久之，强制清理也归于无效，宗教管理部门与专政机关的权威荡然无存。宗教方面稍稍“有事”，政府除了动用更多的警力外，别无他法——动用警察是政府宗教管理体制拥有的最后一张王牌，这张牌之后，如果问题未能解决，政府不可能动用军队解决宗教问题（新疆、西藏的情况不是简单的宗教问题，不同于内地的政教冲突，不具可比性）。这个事实宣告了政府以传统的行政方式处理宗教问题的宗教管理体制已经破产——即使有党政系统宗教工作机构的双重设置也不能解决问题，还需要使用更多更昂贵的行政资源，在公安系统内设置对付宗教的专门机构（国内安全保卫大队）。在某些地区，为了应对宗教问题，地方政府不得不长年依靠公安机关动用警力，“维持稳定”。政府宗教管理成本的成倍激增，国家行政资源的体制性浪费已经达到了惊人的地步。继续使用这种需要消耗国家巨额资源的宗教管理体制，除了增加政府与群众的对立，削弱执政党的群众基础之外，不仅不能解决任何问题，而且会使国家财政难以承受，最终使国家对宗教的控制机制陷入瘫痪、完全失灵。

3. 触目惊心的宗教乱象

如果说体制外宗教团体的存在是因为基督教、天主教等“洋教”与西方有关系，“西方帝国主义亡我之心不死”，“国外宗教敌对势力”在国内进行“宗教渗透”，因而导致宗教管理出现困难的话，那么，作为中国传统文化的佛、道教，在严格的宗教行政管理体制下，应该是“秩序井然”、一派“祥和”景象吧？恰恰相反，佛、道教不仅存在着严重的管理混乱，而且混乱程度匪夷所思，远远超出了人们的想象。改革开放以来，佛、道教“香火”旺盛，许多法师道长常年忙于“开光”、做法事，宫观寺院内部财务收支混乱、部分“出家人”不守仪轨戒律，违法乱纪；假僧假道明目张胆地招摇撞骗（例如身兼全国、省、市及基层各级道教协会领导要职的著名道教“大师”李一，其实是个骗子）；还有所谓“承包和尚”、“出租寺庙”，将庄严清净的佛门之

地用来赚钱；某些地方大搞“宗教搭台、经济唱戏”，变佛教寺庙为摇钱树，高价售卖旅游门票；有的地方为了吸引游客，不惜花费巨资修建各种大型佛教造型塑像，致使不伦不类的人造佛教景观泛滥成灾，惨不忍睹；有人甚至试图将某些著名寺庙与景区捆绑上市，把佛教的名声败坏的一塌糊涂；各地农村未经批准的小庙，更是屡禁不止、遍地开花。佛道教内部的种种乱象，真可谓“金玉其外、败絮其内”。凡了解中国佛、道教内情的宗教人士无不深感痛心，为佛、道教的前途担心。1995 年 3 月，时任中国佛教协会会长的赵朴初就曾说过，“非宗教单位滥建寺庙，滥造佛像借以敛财收费，使佛教声誉受损，且为之蒙受不白之冤。除‘文物寺庙’、‘园林寺庙’、‘旅游寺庙’之外，现在还有部门办庙、企业办庙、乡镇基层政权办庙，光怪陆离，不一而足。”赵朴初先生的话已经过去十几年了，佛教中的乱象不仅未见消失，反而有增无减，越演越烈。但乌烟瘴气的佛教乱象背后，没有“国外宗教敌对势力的渗透”，没有“西方帝国主义”的插手，有的只是政府宗教管理部门这只“看得见的手”。因此，无论如何，政府管理部门都难辞其咎。

清净佛门何以如此混乱？究其原因，就在于现行宗教管理体制政教不分，政府管理部门将宗教团体与寺庙宫观变成了自己领导下的行政附属，某些人趁机在寺庙内任意安插亲信、谋取私利，把宗教组织与宗教活动场所变成了个人专权敛财的工具。社会上人人都知道寺庙有钱，但寺庙收入究竟有多少，去了何处，政府不愿管，信众管不了，法律无规定，媒体不报道。中国寺庙宫观的财务成了世界上少有的无人监管的真空地带。而对寺庙宫观负有监督责任的宗教管理部门，却还停留在依靠旧的官僚行政体系管理运作的层面，寺庙管理既无法律约束、也无民主监督，一旦基层管理人员受利益驱动，放弃监管，与混入佛、道教中的不法之徒沆瀣一气，内外勾连，违法乱纪、私自敛财，官僚化的各种监管制度只能是一个摆设，丝毫不起作用。

伊斯兰教与藏传佛教的问题更为复杂更为严峻。由于这两种宗教主要分布在边疆少数民族地区，宗教问题、民族问题往往与当地的社会经济发展问题交织在一起，加上政治、历史、文化及国际环境等各种因素，使相当一部分信仰伊斯兰教与藏传佛教的群众失去了对党和政府的信任，宗教问题作为当地民族矛盾的一部分上升到了影响社会安定的程度，以至于国家不得不动用非常手段维持局面、解决问题。

此外，如何对待政府承认的“五大宗教”（佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教）之外的其他宗教（东正教、犹太教、摩门教、巴哈伊教等）及民间信仰（例如妈祖），也是宗教管理部门长期难以回应的问题。几十年来，政府宗教管理部门出于种种考虑，始终“以不变应万变”，维持既有的宗教管理政策不变，对“五大宗教”之外的宗教一律不予承认。这种“不变”看似减少了“混乱”与“麻烦”，其实是回避矛盾。等到一定时候，各种没有解决的“老问题”就会以管理者意想不到的方式爆发出来。对此，政府宗教管理部门非常明白，他们也试图在现行的宗教管理体制框架下，尽可能地化解矛盾，降低压力。但现行的宗教管理体制的性质，决定了政府宗教管理部门不可能有大的动作，不可能以改革的思路迎接挑战、解决问题，最后只能是维持宗教管理的格局不变。说白了，就是搞“击鼓传花”，希望问题不在现在爆发，不在自己手里爆发。

这不能不说是现行宗教管理体制的无奈与悲哀。

4.“特殊队伍”严重异化

“爱国宗教团体”是宗教管理体制总体设计中重要的组成部分，定位是以在信教群众中实现执政党的政治目标为己任，是具有明确目的的宗教—政治组织。各“爱国宗教团体”成立之初，曾经协助政府为做好宗教管理工作做出过巨大“贡献”，是政府宗教管理部门完成管理工作不可缺少的依靠力量。由于“爱国宗教团体”对实现党的政治目标和做好宗教管理工作具有极为重要的作用，按照建立宗教管理体制时的设计，政府必须对各级“爱国宗教团体”及其负责人给予全面支持（“文革”时期被迫中断）。然而，政府宗教管理部门对宗教组织在人事、财务、教务上长期操纵与控制的结果，不但没有加强了“爱国宗教团体”的活力，反而使其日益政治化、官僚化、机关化、科层化、世俗化，严重脱离信教群众，变成了政府管理部门的附属与下级。

由于“爱国宗教团体”承担着在宗教内部贯彻政府的政治意图、代替政府管理宗教信众的重任，“爱国宗教团体”在政治上受到了特殊的对待——所有“爱国宗教团体”都是政协的成员，享有与工会、共青团、妇联、红十字会、科协等官办“人民团体、群众组织”同样的待遇，无需到民政部门进行法人登记。此外，“爱国宗教团体”还享有在其所在地区、所在宗教中作为唯一合法组织的垄断地位（某一宗教在某一地区如果建立了“爱国宗教团体”，该宗教中的任何人不得在该地区成立其他团体）。但“爱国宗教团体”作为宗教组织的性质也因此而发生了变化，成了中国宗教行政管理体制孕育出来的一个“非政非教、亦官亦民”的怪物——既非纯粹的宗教团体、又非世俗的政治组织；既要代表政府管理宗教信徒，又是所谓的“民间组织”。“爱国宗教团体”的身份异化，导致了信教群众的不满与失望，加剧了宗教内部的离心与分裂倾向、刺激了宗教在体制外的发展。这样的“爱国宗教团体”，靠在国家身上、握在政府手里，虽然完全“忠诚”于党和政府，但却丧失了宗教上的权威与凝聚力，失去了其作为宗教团体最重要的本质特征——宗教性与神圣性。

“爱国宗教团体”对自己因政治色彩过于明显而遭人诟病的状况非常清楚，但作为政府宗教管理体制中的一支“特殊队伍”，如果不能在政治上为政府管理宗教服务，则无法获得政府在各方面的支持。为了生存，“爱国宗教团体”只能维持原有的模式。对此，政府宗教管理部门其实也很清楚。尽管“爱国宗教团体”日益老化、官僚化、缺乏群众基础，但没有这支“特殊队伍”，宗教方面的挑战与问题更难应付。为此，政府不得不拿出更多的钱，在宗教场所建设、神职人员教育培训、典籍印刷、宗教的国际交流、神职人员的医疗、住房、退休等方面，加大对“爱国宗教团体”支持的力度。此外，国家还安排了 17000 多名“爱国宗教人士”进入各级人大和政协任职，希望以此调动“爱国宗教人士”的积极性。

但任何世俗政权对宗教组织的扶持从长远来说都是对宗教组织本质的消解。国家给“爱国宗教团体”的钱越多，“爱国宗教团体”的政治色彩就越浓，异化的程度越高，越不起作用，国家就越需要培养更多的“爱国宗教力量”，以至于“培养爱国宗教人士队伍”现在竟成了政府自己

不得不做的工作。今天，高度异化的“爱国宗教团体”早已失去了上个世纪五十年代诞生时在信教群众中的凝聚力和在社会上推行党的政治意图的战斗力，作为“特殊队伍”的“爱国宗教组织”成了国家背在身上不起作用而又不能扔的“特殊包袱”。

显然，“爱国宗教团体”变成今天这个样子不是偶然的，是宗教管理体制管控宗教的必然产物，是体制产生的问题。改革开放三十年的经验证明，无论哪个领域，凡是体制上、制度上的问题，只能通过体制改革来解决。要解决“爱国宗教团体“的异化问题，必须从改革宗教管理体制入手，实现宗教管理从政府管制到市场调节、从人治到法治的转变。

宗教行政管理体制的弊端，远不止以上几个方面，但上述例子足以说明现行宗教管理体制的无效性。导致现行宗教管理体制无效的原因是多方面的，其中最根本的是这种行政管理体制的设计，违背了宗教自身的发展规律，破坏了政教双方相互尊重合作的互信基础，丧失了信教群众的支持；过分强烈的政治功利目标与脱胎于计划经济时期政教不分的官僚化运作模式，无法适应中国社会转型后社会进步与发展的现实；在中共从革命党转为执政党、带领中国从地区大国走向世界强国的过程中，无法以过时的设计理念与失灵的运作体制满足党在新时期应对宗教问题的需要；无法通过有效地贯彻宗教信仰自由政策巩固、扩大执政党的群众基础。

如果换一个角度，也可以说，在经过了六十年漫长的历程之后，社会进步了、时代发展了，原来以行政手段管理宗教的宗教管理体制已经完成了它的历史作用。在全球化、信息化的新时代，在党将“依法治国”作为基本国策、实行社会转型的新形势下，要解决中国宗教的问题，面对世界宗教的挑战，就必须改革旧体制，采用新模式，实现宗教管理体制从“人治”到“法治”的转变，走宗教法治化的道路，这是人心所向，大势所趋，也是世界多数国家处理宗教问题的成功模式。

四、从行政管理向法律调节的转变

“依法治国，建设社会主义法治国家”是中国宪法的规定，也是全国人民的共识。宗教领域当然不应例外。2008 年 3 月 10 日，全国人大委员会委员长吴邦国在十一届全国人大四次会议上宣布，“中国特色社会主义法律体系已经形成”。然而，中华人民共和国的法律中并无宗教法，“依法治国”，宗教领域是一个例外；在司法实践中，宗教问题至今仍然无“法”可依、无“法”可治。在一个执政党大力倡导“依法治国”、积极致力于“法治建设”并高调宣称“社会主义法律体系已经形成”的“法治国家”里，居然存在着某个领域无法律的现象，岂非咄咄怪事？不奇怪！宗教领域没有法律不是因为宗教不重要而被立法者“遗忘”了，而是因为宗教在中国社会和某些人的心目中过于“重要”，过于“危险”，是一种需要时刻防范的异己力量，宗教问题被高度政治化了，“宗教事务”的管理者不愿放弃以行政方式对宗教的管理与控制，不舍得将宗教问题交给法律去处理。尽管如此，在宗教行政管理部门继续维持原有宗教管理体制的同时，时代的变迁与社会的进步已经使中国的宗教管理逐渐开始了由行政管制独大的模式缓慢地向法治方向的转变。

1．一个被掩盖的公共话题

改革开放以来，尽管对宗教妖魔化、污名化的做法日趋弱化、淡化，但并没有销声匿迹；把宗教作为“不适应”社会主义社会的消极因素并因此要千方百计地对其进行“引导”、使其“与社会主义社会相适应”的说法不绝于耳；源自阶级斗争时期对宗教要“加强管理”的认识始终在某些宗教管理部门官员的头脑中作祟；对待宗教的“左”的观念并未从思想上、理论上得到认真、系统的清理，更没有从制度安排与体制建设上得到纠正。在体制内部，宗教始终被视为一个高度敏感的、特殊的政治问题；政府处置“宗教问题”的办法主要还是用传统的思维、传统的管理模式，依靠“人治”而不是“法治”。在许多宗教管理部门官员的心目中，似乎只有依靠传统的行政手段和管理办法，宗教才不会“乱”，管理者才会感到“放心”。基于这样的思路，政府宗教管理部门希望现行的宗教行政管理体制不仅应该维持，而且应该“加强”。

在社会大众的认识层面上，长期以来，对于宗教问题究竟是否应该立法，应该立一部什么样的法，宗教立法的宗旨是为了改变现行的宗教行政管理体制、保护公民的宗教信仰自由权利，还是为了强化原有的宗教行政管理体制、强化国家对宗教的控制，宗教立法主要应该涉及哪些内容、采取何种路径与方式等有关宗教立法的基本问题，党内党外、政界教界学界、不同群体、不同派别的观点迥异，分歧严重，缺乏共识。

由于宗教管理体制的改革涉及到与政府宗教管理体制相关的部门、单位、个人的利益，对宗教根深蒂固的恐惧、偏见与防范心理加上某些人对利益的考虑，使宗教问题（包括是否应该进行宗教立法、如何实行宗教立法等）成了一个被刻意遮盖、严格控制的话题，一直难以摆到桌面上进行公开的讨论，难以进入公众视线，无法成为媒体关注大众参与的社会公共话题，中国宗教领域内的各种问题及宗教法治建设的滞后也就不为大多数人所知。

但管理理念与管理体制的落后不可能阻止时代前进的步伐，转型时期的中国社会，不可能在改革的大潮中，完整无损的保留宗教行政管理体制赖以存在的社会结构与经济基础；在前所未有的社会变化中，原来的宗教行政管理体制的种种弊端，日益清楚地显露出来。党和国家的决策者也清楚地意识到了转型时期法治对解决宗教问题的重要意义。于是，从 1980 年代起，中国在开始走向依法治国、全面建设社会主义法律体系之时，也静悄悄地开始了宗教法治的探索之路。但长期形成的宗教管理体制，不仅是一种管理方式，更是一种权力分配与使用的模式。对这个体制任何轻微的改变，不仅涉及观念，而且涉及利益。回顾三十年来中国宗教法治的探索历程，真可谓步履艰难、进展缓慢。在没有宗教团体、宗教信徒和社会大众广泛参与的情况下，关起门来在体制内进行宗教法治的探索，实属不易。

2．曲折的历程

1982 年中共中央发布了 19 号文件，尽管 19 号文件没有将宗教法治作为重点详加说明，也没有提出要实行宗教管理体制从行政方式到法治方式的转变，但作为当时党在宗教工作中的纲领性指导文件，19 号文件明确提出要在适当时机按照法律程序，制定切实可行的宗教法规，这是

党的文件中首次从指导思想上提出要将宗教问题的处置纳入法治轨道的概念，中国宗教法治化进程的序幕由此拉开。

1986 年，国务院宗教事务局提出各省可结合当地情况，制定地方性宗教法规，由地方颁布试行。这个要求表明了政府宗教管理部门在宗教立法上的思路。本来，按照一般的立法顺序，应该是先有法律，然后再出台作为对该法律补充与解释的法规或实施细则。但这种立法顺序难度大，程序复杂，在制定法律时需要经过立法机关的审议、批准；时间周期也比较长，一个环节不能通过，法律就无法出台。因此，在为了降低宗教立法的难度，避免将立法过程中各方力量的分歧意见暴露给全社会，避免因立法而使本部门利益受到损失，但又需要有一个法律文件作为政府行政管理依据的情况下，宗教管理部门想出了一个“自下而上、由点到面、先立法规、再定法律”的宗教立法策略，要求各地不要等待，可以自行探索宗教立法的经验。中国宗教立法由此开始了“有法规无法律、先地方后全国”的立法模式。

1987 年，中共十三大提出要加强法治建设。同年，国务院宗教事务局成立“宗教法起草小组”，将宗教立法列入该局当年的工作计划。但这个“宗教法起草小组”一开始工作，就涉及到了许多重大的原则性问题，这些问题远远超出了宗教局自己能够回答的范围。结果，“宗教法起草小组”无疾而终。事实上，在党的最高决策层尚未决定改革宗教管理体制之前，要想依靠政府宗教行政管理部门自己拿出社会各界都能接受的宗教法草案是不可能的。“宗教立法”的含义、目的究竟是什么，党的最高层与党政宗教工作职能部门，党政机关与宗教界、学术界的理解是不一样的。宗教局的“宗教法立法工作”从此沉寂了多年，直到 17 年后的 2004 年，国务院《宗教事务条例》出台之后，宗教局的“宗教立法”工作才又活跃起来，推出了一系列有关宗教管理的行政规章。

同在 1987 年，宗教界开始主动参与宗教立法进程。全国政协宗教委员会于当年召开宗教立法座谈会，讨论宗教人士主持起草的宗教立法草案。

1988 年，广东省颁布了“宗教活动场所行政管理规定”，在全国率先制定了关于宗教问题的地方政府规章。此后，全国各省市自治区相继出台了各地关于宗教问题的地方法规与规章。

1989 年，佛教领袖赵朴初与基督教领袖丁光训将其联合起草的《中华人民共和国宗教法》（建议草案）提交全国人大常委会，希望尽快开始立法程序。这是中国宗教立法历程中少有的重大事件，表明了宗教界积极要求实行宗教法治的立场。但由于来源于宗教界的这个立法建议草案，在提出之前未能征得党政高层领导人的同意，也未能与立法机关及其他社会团体进行充分有效的协商沟通，社会各界缺乏对宗教立法问题的讨论，各派力量未能就立法的宗旨、原则及内容达成共识，因而草案提出之后，受到了冷遇，惨遭“搁置”。赵朴初、丁光训是中国顶级的宗教领袖，长期担任全国人大、全国政协的领导职务，赵、丁代表的佛教、基督教是中国几大最主要宗教中的两个，即便如此，二人联合提出的宗教立法建议也遭到了无情的封杀，这个结果给了全国宗教界及其他所有关心宗教立法的人士一个清晰的信号——“非经中央许可，宗教立法免谈”！此后，

国内无人再提关于宗教法的立法建议草案，官方媒体上也无任何关于宗教基本法的立法报道。

1991 年，中共中央和国务院发布《关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》（即 1991 年 6 号文件）。这是继 1982 年 19 号文件之后，中共中央再次发出关于宗教工作的文件。但这份文件出台的背景与中共 19 号文件完全不同，目的是为了加强政府“依法对宗教事务的管理”。6 号文件明确了政府是管理宗教事务的主体，管理依据是“法律、法规和政策”，管理性质是“行政管理和监督”。这个界定对政府各级宗教工作部门具有极为重要的意义，从此之后，政府宗教行政管理部门再也不用担心国家处理宗教问题是否会用“法律手段”代替“行政手段”的问题了。6 号文件告诉各级政府宗教工作部门，处理宗教问题的标准说法是“管理宗教事务”；管理权在政府；法律、法规不是对行政手段的取代，而是实施行政管理的依据。“宗教立法”，不是要立《宗教法》，不是为了实现宗教管理体制从依靠行政方式到法律调节的转变，不是体制改革，而是要让政府自己搞适合自己需要的行政法规、规章，为实施行政管理提供依据。为此，政府宗教管理部门不仅不用担心宗教立法，而且“要加快宗教立法工作，国务院宗教事务局应抓紧起草有关宗教事务的行政法规。各省、自治区、直辖市也可根据国家的有关法律和法规，结合当地实际情况，制定地方性的有关宗教事务的行政法规”。此后，“依法管理宗教事务”成为中国官方文件和领导人讲话中涉及宗教问题时不可缺少的流行用语。6 号文件在中国社会进入“依法治国”的新时期后，成功地找到了一套可以丝毫不触动原来的宗教行政管理体制、继续使用行政手段处理宗教问题的最为有利的说法。

1993 年 11 月，时任中共中央总书记的江泽民在 6 号文件的基础上，将“依法加强对宗教事务的管理”列为其关于宗教问题的“三句话”之一（其他两句是：“全面正确地贯彻执行党的宗教信仰自由政策”、“积极引导宗教与社会主义社会相适应”），使“依法管理宗教事务”成了政府宗教管理部门可以在法治时代，按照自己的意愿而非《宗教法》、采用行政方式处置宗教问题的最有权威的依据。江泽民关于宗教问题的“三句话”无疑是对政府宗教管理部门的最大支持。时任国家宗教局局长的叶小文将其誉为“新的历史条件下我国宗教工作的基本原则”（在中共十七大的报告中，胡锦涛总书记对宗教工作问题做了专门阐述，此后官方媒体上一般不再提江泽民关于宗教问题的“三句话”）。

1994 年，国务院颁布了《宗教活动场所管理条例》和《中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定》。这是当时中国关于宗教问题的最高位阶的行政法规，对政府加强宗教行政管理具有一定的实际意义。但这两个法规的出台，也暴露了政府管理部门在进行“宗教立法”时，不从改革宗教管理体制、转变管理模式入手，回避宗教基本法缺失这一宗教立法中的关键问题的做法。从技术角度说，两个法规在调节对象与适用范围上存在着缺乏通盘考虑的重大缺陷。按照这两个法规出台的思路，国务院必须继续出台更多的法规，对宗教团体、宗教神职人员、宗教财产、宗教教育、宗教印刷品、宗教的国际交流等涉及宗教的方方面面、各种各样的问题全部做出规定，否则就会出现重大的法律疏漏，使基层宗教行政管理人员无法应对工作中出现的某些问题。然而，

要求国务院连续出台关于宗教的法规是极不现实的。这两个法规只能作为一种应急措施，解决宗教管理部门使用行政手段进行宗教管理时，某些急需的法律依据问题。这种做法的实质是政府行政部门利用自己的行政权力，为自己的行政管理出台符合自己利益的行政法规、规章，而无需通过立法程序，经过国家立法机关的审议批准。但从法理上说，宗教问题属于宪法保护的公民基本权利的范畴，规范涉及公民基本权利的问题不用法律而用法规，本身就是违法行为。

2001 年，中共中央、国务院召开全国宗教工作会议，继续强调“依法管理宗教事务”。此时，“依法管理宗教事务”已经成为政府宗教管理部门在原有的宗教管理体制框架下继续推行宗教行政管理的最时髦的护身符。颇具讽刺意味的是，尽管各级党政领导都在强调“依法管理宗教事务”，但中国并无国家立法机构通过的关于宗教问题的法律，政府“依法管理”所能依据的最高位阶的法律文件不过是作为行政法规的《宗教事务条例》而已。

2002 年，中共中央、国务院发出《关于加强宗教工作的决定》（2002 年 3 号文件），重申要“加强宗教立法工作，加强宗教法治建设”。但要“加强”的“宗教立法”并非是要让全国人大制定通过《宗教法》，而仍然是指政府自己设立的行政法规、规章。为什么“宗教立法”不搞宗教法，却要大搞无需经过立法程序与立法机关审查批准的行政法规？面对社会各界的质疑，时任国家宗教事务局副局长的王作安表示，目前应先搞宗教法规，对宗教法应“慎重对待”。作为政府宗教管理部门的负责人，王很清楚，“依法管理宗教事务”没有作为法律的《宗教法》，只有政府部门搞的行政法规是很滑稽的事。但行政法规是强化自己的武器，行政法规越多，行政部门的权力就越大。一旦立法机关通过立法程序设立了通行全国的《宗教法》，旧的宗教管理体制下政府行政部门的行政权力就会转移到法律体系中去，“人治”就会让位于“法治”，国家处理宗教问题的主要方式就会变成按照法律进行规范与调节的新模式。因此，对于这样一件涉及到宗教管理模式改变与权力转移的大事，宗教管理部门不能不“慎重对待”。

2004 年，国务院发布《宗教事务条例》，这是迄今为止中国有关宗教问题的第一部综合性行政法规。《条例》出台之后，政府部门与“爱国宗教团体”以各种方式长时间大张旗鼓地宣传、赞美《条例》，将其称之为“宗教法制建设的里程牌”；而学术界和宗教信徒中则有人认为《条例》“除了赋予宗教事务部门以更多、更大、更灵活的权力外……没有任何实质进步”。从《条例》出台后的效果看，由于《条例》未能从根本上解决旧的宗教管理体制在制度层面与总体设计上的问题，社会各方争议一直不断，“中国社会长期存在的政教不分、官办宗教、公民宗教信仰自由权利得不到保障的老问题没有得到丝毫解决”。

2005 年，《宗教事务条例》开始实施。此后的几年里，作为实施《宗教事务条例》的配套措施，国家宗教事务局相继出台了《宗教活动场所设立审批和登记办法》，《宗教教职人员备案办法》、《宗教活动场所主要教职任职备案办法》、《藏传佛教活佛转世管理办法》、《宗教院校设立办法》、《藏传佛教寺庙管理办法》、《宗教活动场所财务监督管理办法（试行）》等一系列有关宗教管理的行政规章，在政府行政管理部门“加强宗教立法”方面，可谓“成就卓著”。

从 1982 年至今，中国在宗教法治的探索中走过了三十年的历程。迄今为止，尽管以行政方式处理宗教问题的宗教管理体制还在继续运转，宗教基本法仍旧缺失，要实现法律意义上的“宗教法治”，还需要解决一系列宗教立法的重大问题，但国家管理宗教事务的模式已经逐渐开始了从政策主导、行政管理的方式向法律调节、依法管理的方式转变。转变的速度虽然缓慢，但方向却不可逆转。以至于那些试图维护旧的宗教管理体制保持不变的人，在新的形势下，也不得不接过宗教法治的旗号，以便在“依法加强对宗教事务的管理”的口号下，利用立法维持和强化政府宗教行政管理体制。这一切都表明，公开坚持以行政手段管控宗教、坚持政教不分的前苏联式宗教行政管理体制已经难以维持，越来越多的人认识到，以“法治”取代“人治”是中国社会发展的趋势，宗教领域没有法律的时代迟早会改变，这是过去三十年里中国宗教法治领域里最重大的变化。

五、现有宗教法律体系存在的问题

虽然中国的宗教领域目前尚未实现法治，但中国的法律体系中，并非完全没有涉及宗教的法律文件。事实上，如果巡视中国的宗教立法，中国早已建立了包括宪法、法律、行政法规与行政规章、地方性法规与政府规章、民族自治地方法规与规章等五个层面八个级别在内的一套庞大的宗教立法体系。然而，这套宗教立法体系的主要构成是行政法规、部门规章、地方性法规和地方行政规章，特点是立法位阶低、难以从法律层面解决宗教方面的实际问题。这就使得政府管理部门在实际工作中处理宗教问题时，还是主要依靠行政手段。“依法管理”的关键是“管理”，所谓“依法”，不过是利用现有的宗教立法体系（各种行政法规、规章）为行政管理提供依据罢了。这不是用法律手段作为调节和规范宗教问题的主要方式，而是坚持和强化行政管理，旧的宗教管理体制没有任何改变，反而披上了“依法”的外衣。这就是为什么现有的庞大的宗教立法体系无法解决宗教问题的原因——现有的宗教立法原本就没有打算触动宗教管理体制，没有打算转换国家处理宗教问题的模式，也没有打算以法律手段代替行政手段解决中国宗教的问题。在这种思想指导下建立的宗教立法体系，从其产生的第一天起，就不可避免地带有严重的先天性缺陷。这些缺陷主要表现在以下几个方面：

1．宗教基本法缺位

宗教立法的所有问题中，最严重的是宗教基本法的缺失。在中国关于宗教的庞大的法律体系中，有各个层面的立法，但却无一部由全国人民代表大会通过的、作为国家处理政教关系和宗教问题的权威的基本法。由于没有宗教基本法，长期以来我国宗教方面存在的主要矛盾难以从法律层面上得到有效的解决。1998 年 3 月 2 日，时任中国佛教协会会长的赵朴初在九届一次政协会议上的发言中说，“依法治国，没有国家最高权力机构通过的宗教法作基础，单项行政法规和地方性法规再多，也不能形成有关宗教的法律体系”。

另一方面，尽管宗教基本法缺位，但基本法律之外的规范性法律文件却层出不穷。对于宗教立法中这种极不正常的现象，赵朴初表示，“宗教立法的宗旨，应当放在公民宗教信仰自由的基

本权利这个基点上。要把制订《中华人民共和国宗教法》或《保护宗教法》或《保护公民宗教信仰自由法》，摆在宗教立法工作的首要地位。没有这样一个基本法，制订宗教方面的行政法规和地方性法规，就缺乏充分的立法依据，容易偏离宗教立法的基本宗旨”。

宗教基本法是宗教立法体系的核心，是实现宗教法治躲不开、绕不过、回避不了的问题。宗教基本法缺失的问题不解决，宗教立法体系就难以完成，宗教法治就是一句空话。如果没有法，还要坚持“管理”，其结果就是脱离了法治轨道的“人治”。这样的“管理”越严厉、制造的问题与矛盾就越多，距离“管理”要达到的目标也就越远。因此，要解决中国宗教立法方面的问题，实现宗教法治，就必须由全国人大制定《中华人民共和国宗教法》，作为国家处理政教关系和地方各级政府依法管理宗教事务的法律依据。

2．违反法律保留原则

在宗教基本法缺失的情况下，2004 年，国务院出台了《宗教事务条例》，成为事实上中国目前最高位阶的宗教立法，这种做法有悖于法律保留原则的基本要求。

所谓“法律保留原则”是指宪法关于人民基本权利限制等专属立法事项，必须由立法机关通过法律规定，行政机关不得代为规定，行政机关实施任何行政行为皆必须有法律授权，否则，其合法性将受到质疑。在我国宪法中，宗教信仰自由属于公民的基本权利范围，按照《立法法》的规定，属于“必须由全国人民代表大会及其常务委员会制定法律的事项”。对涉及公民基本权利的问题进行规范，只有通过国家立法机关（全国人大或人大常委会）制定有关法律才能进行，而不能由其他机关（例如行政机关）代为规定。作为国家行政机关的国务院以及国务院所属部委，无权以行政法规的方式直接对公民的宪法权利进行约束和减损。国家要“依法管理宗教事务”，就必须要有全国人大制定的法律，才能满足法治的“形式合理性”。

因此，无论从保护公民的宗教信仰自由出发，还是从国家处理宗教问题的操作需要出发，中国都需要出台一部由全国人大制定的《宗教法》，填补中国宗教立法体系在宗教基本法律层面的空缺。没有这样一部宗教基本法，而又用行政机关制定的行政法规代行法律的规定，处理涉及公民基本权利的宗教问题，从法理上是说不通的。

3．以下位法代行上位法

在关于宗教的基本法空缺的情况下，国家处理宗教方面的问题时，实际起作用的是由国家行政机关颁布的行政法规、行政规章和地方性法规、规章，其中最主要的是国务院颁布的《宗教事务条例》。按照《立法法》的规定，国家行政机关在得到授权后，可以根据宪法和法律，制定行政法规，但涉及公民权利的事项只能制定法律，不能用行政法规代替。宗教信仰自由是公民的基本权利，涉及宗教问题的立法显然不在立法机关授权行政机关制定法规的范围之内。

在宗教基本法出台之后，行政机关可以根据法律制订行政法规或实施条例作为补充，但不能在法律缺失的情况下，依靠行政法规处理涉及公民基本权利的问题，不能以法规代替法律。

我国宪法承认宗教信仰自由是公民基本权利，对关于公民基本权利事项的法律规范，只有经

过国家立法机关民主审议的过程才能获得正当性。以《宗教事务条例》代替《宗教法》，是典型的以下位法代替上位法、以行政机关制定的行政法规代替立法机关制定的法律。因此，要改变中国宗教领域“无法可依”的状况，就必须由全国人大制定《宗教法》，在《宗教法》出台之前，绝不可用行政法规代替法律。正如赵朴初所言，“切忌出自短期行政行为的需要，制订具有长期适用的单项行政法规和地方性法规”。

4．部门立法缺乏权威

行政机关不是立法机关，如果法律空缺，就用自行起草制定的行政法规、规章代行法律职能，就产生自己为自己的部门立法、为自己的工作立法，立法之后自己又担当执法主体的现象。现有专门针对宗教问题的国务院行政法规与国务院部门行政规章主要是由国家宗教管理部门主持完成的。国家宗教管理部门是国家管理宗教事务的具体执行机关，在没有全国人大制定的宗教基本法律的情况下，未经立法机关授权，自己起草宗教法规，自己解释、自己执行、自己对违规行为实施处罚，无形中就获得了额外的不受监督的行政权力。这种没有立法机关参与的立法过程和出台的行政法规难免带有部门立法、维护部门利益的嫌疑。如果立法本身带有部门利益色彩，出台条例的权威就会大打折扣，难以得到社会各界的认同。

《宗教事务条例》出台以来在地方政府基层管理实践中的遭遇，清楚地表明没有得到立法机关授权和社会认同的部门立法是如何的苍白无力、缺乏权威。事实上，尽管《宗教事务条例》已经出台 7 年多了，但该《条例》从未得到广大宗教信仰者的认同，宗教方面的矛盾与问题依旧。《条例》中的许多规定要么无法落实、要么被明显违犯，地方政府基层宗教管理部门对此一筹莫展，有些地方甚至到了不得不长期依靠公安机关、大量动用警力维持当地宗教格局的地步。在这类地区，政府宗教管理部门及行政法规的权威与尊严早已丧失殆尽。

5．地方法规规章的局限性

立法的目标之一在于最大限度地实现公平正义。我国没有关于宗教的基本法律，各省市自治区先后制定了地方宗教法规及规章对各地的宗教事务管理进行规范。由于没有全国性的宗教法为政府处理宗教问题提供统一的标准，各地的宗教立法在对待宗教方面的许多具体问题的宽严松紧尺度掌握上存在很大差别，甚至有相互矛盾的地方。而我国境内的主要宗教不是地方性宗教（民间信仰除外），我国主要宗教的普遍性（国际性）、一致性远远大于以省市为单位划分区域形成的宗教地方特色，这就导致了同一性质、同一宗教、同一组织、同样信徒的同类宗教问题因地区的不同而受到不同的对待，法律的公平与普适性无从体现。

例如，1997 年 6 月 12 日黑龙江省人大常委会通过的《黑龙江省宗教事务条例》允许五大宗教之外的东正教在该地区活动。同样是东正教，是否可以在北京或国内其他地方开展宗教活动呢？查全国其他省市区的《宗教事务管理条例》并无此规定，可知东正教在国内其他地区并未得到认可，但谁能说东正教在黑龙江省以外的地区不是宗教、不应受到法律的保护？再如，2012 年 6 月 14 日黑龙江省人大常委会通过了新的《黑龙江省宗教事务条例》，删去了原来该条例中的

“东正教”字样，同时增加了“宗教团体和宗教活动场所可以按照国家有关规定兴办以自养为目的的社会公益事业，享受国家规定的税收优惠政策”、“宗教团体、宗教活动场所和宗教界人士，可以按照国家有关规定，同境外宗教组织和宗教界人士进行友好往来和宗教文化学术交流活动”等项新规定，这些新增的内容对宗教团体非常重要，但在其他许多省市区的《宗教事务条例》中并未涉及。同一个国家，同一种宗教，教义教规教会组织没有任何区别，只因所在地区不同，权益就有所不同，这种做法很难让信教群众理解。人们有理由问，国家立法机关为什么不能制定一部通行全国的、普适的宗教法呢？

6．宪法层面存在的问题

现有宗教法律体系除了上述问题之外，更严重的是在宪法层面也存在问题。宪法是我国的根本大法，是一切法律的基础。宪法第 36 条是宪法中专门论述宗教问题的条文，也是我国处理宗教问题的最高法律依据与标准。但恰恰宪法 36 条本身，就存在着若干问题，这些问题可以说是宪法 36 条的“硬伤”。

（1）“保护”与“限制”，何为原则？宪法 36 条共分 4 款 5 句话。前 2 句（第 1、2 款）是对宗教信仰自由的保护；后 3 句（第 3、4 款）属于对宗教的限制。二者之间是以“保护”为主（原则）、以“限制”为辅（例外），还是以“限制”为主、以“保护”为辅，还是同等并列关系，宪法 36 条本身并未明确。这就使得不同的的人可以从不同的侧面解释、援引宪法 36 条。

强调宪法是保护宗教信仰自由的人，可以援引宪法 36 条前 2 句；强调要对宗教进行管理、限制的人，可援引后 3 句。某些人批评《宗教事务条例》违宪，根据之一就是认为该条例违反了 36 条的前 2 句。而政府宗教管理部门认为，对宗教团体与宗教活动进行管理正是体现了宪法 36 条的精神，其所说的宪法 36 条精神其实是指 36 条的后 3 句。宪法 36 条本身这种相互矛盾而又关系不明的规定，造成了实践中的极大混乱。宗教法律体系中除宪法之外位阶最高的法律文件《宗教事务条例》一出台，就立即引起了群众对其合宪性的强烈质疑，最终使该条例在极大的争议中形同虚设。作为宗教立法基础与指导标准的宪法 36 条，要突出什么、以什么为原则，应予明确；对于明显带有宗教歧视性的条款，则应予以去除。

（2）政教分离缺乏规定。政教分离是现代文明国家、法治国家处理政教关系的基本原则，是国家保护宗教信仰自由不可缺少的前提。没有政教分离（政教双方的分离，不是宗教与世俗政权单方的分离），宗教信仰自由就无从谈起。政教分离意味着国家不能动用自己掌握的政治的、法律的、军事的、经济的、社会的、文化的等各方面的资源支持或压制任何宗教、教派。政府不介入宗教团体的内部事务。所有宗教、教派在法律面前一律平等，在社会生活中处于同等地位。国家不得将纳税人的钱用于与宗教有关的任何方面。只有实行政教分离，国家才能站在一个超然的位置上，同时代表信教者与不信教者的利益，维护社会的公共利益。

宪法 36 条虽然有 4 款 5 句话，但在国家是否实行政教分离这个极端重要的原则问题上并未做出明确规定。如果宪法对政教分离不做规定，势必导致现实生活中处于强势一方的的国家权力

可以按照自己的政治需要，动用国家资源任意扶持或压制某一种或几种宗教。中国宗教管理体制之所以无法应对和解决宗教领域内的问题，原因之一就在于其政教不分的宗教行政管理目标与方式。

（3）无法实施的承诺。宪法 36 条第 3 句话规定，“国家保护正常的宗教活动”。这就是说，国家承诺要保护的只是“正常的”宗教活动，对于“非正常”的宗教活动，国家是不保护的。那么，什么是“正常的”宗教活动？国家是否有能力、有权力对宗教活动的“正常”与否进行识别、鉴定？谁来定义“正常”的标准？众所周知，在现实生活中不存在一种能够代表所有宗教、教派利益和观点的“正常”标准。每种宗教、每个教派都认为自己是“正常”的。如果接受这种说法，意味着国家承认所有的宗教、教派、宗教组织的活动都是正常的。既然如此，就没有必要在宗教活动中区分“正常”与否。如果“正常的”的标准不是宗教团体自己制定的，而是国家根据自己的判断和需要制定的，则意味着国家首先要充当宗教裁判的角色，要对形形色色的宗教派别及其活动进行鉴定之后才能予以“保护”。这种按照世俗政权的需要对宗教的选择性保护必然带有强烈的功利主义色彩，导致政教冲突、社会的分裂。

因此，国家以“正常”与否为标准对宗教活动提供保护的承诺是不科学、不妥当的。宪法文本中出现“正常的”这个无法定义的词，本身就是“不正常”、不严肃的。要完善宗教立法、实现宗教法治，必然要涉及到作为宗教立法基础的宪法 36 条。因此，在完善宗教立法的过程中，必须对宪法第 36 条进行修改，去除其中不科学、不妥当的第 3、4 款（对宗教的歧视性条款）。

对于宪法 36 条中的这些问题，法学界早有议论。2003 年 6 月，中国政法大学前校长江平先生在一次关于修宪问题的讨论会上曾经表示，我国宪法中有许多“硬伤”，对宗教的歧视性条款就是其中之一。（这次会议于 2003 年 6 月在青岛举行，笔者出席了这次会议，曾就宪法 36 条中存在的问题请教江平先生。江平先生表示，宪法 36 条中出现对宗教的歧视性条款与 1950 年代我国的政治环境及中国所处的国际环境有关；现在看来，这些规定是错误的，属于宪法中的“硬伤”。）宪法 36 条中的“硬伤”不除，难以对宗教法的制定提供指导。修改后的宪法 36 条可以简化为：“中华人民共和国公民有宗教信仰及实践其信仰的自由。国家实行政教分离。”这样不仅消除了宪法 36 条中不科学的内容，而且明确了中国是一个实行政教分离的国家。而对宗教方面的其他要求完全可以通过我国已有的其他法律予以规范。

综上所述，中国虽然建立了包括宪法在内的宗教立法体系，但这个法律体系存在着严重的问题，无法起到通过法律方式代替行政手段处理宗教问题、改革现有宗教管理体制的作用。宗教法律体系中最为关键的问题有两条：一是作为宗教立法指导原则的宪法 36 条的部分内容需要修改。只有修改了宪法 36 条，使其适应 21 世纪中国宗教法治建设的需要，才能保证其在中国宗教立法中的基础地位与指导作用。二是宗教基本法的缺失需要完善。宗教基本法是宗教立法体系的核心，是实现宗教法治躲不开、绕不过、回避不了的问题。宗教基本法缺失的问题不解决，宗教立法体系就难以完成。

六、围绕宗教立法的困惑与分歧

对于现行宗教管理体制失灵、宗教领域中的问题无“法”可依的事实，大多数人并不否认，绝大多数政界、学界、法律界人士及宗教团体和宗教信仰者都拥护“加强法治，依法治国”的治国方略，认同宗教法治。但在关于宗教立法的具体问题上，一旦涉及到了“有法可依”的核心是设立宗教基本法这一实质问题，除了某些因自身利益问题反对宗教法治的人之外，相当一部分人感到事情并不简单，设立宗教法的许多重大问题还不清楚。对这些人来说，承认宗教行政管理体制的无效性与现行宗教法律体系的弊端不是问题，而是否一定要立宗教法、宗教法的宗旨是什么、采用何种方式立法、立法的时机是否成熟，等等，是很实际、很重要的问题。各方人士在这些问题上存在着不同认识。这些问题不清楚，当然不能立法。因此，要实现宗教领域内的法治，完善宗教法律体系，改革原来的宗教管理体制，实现用法律方式取代行政手段处理宗教问题的转换，就必须实事求是地分析围绕宗教立法的各种分歧观点、厘清关于宗教立法的各种困惑。

1．是否要立宗教法——宗教法的立法宗旨

这个问题并不是对中国是否需要宗教法治的简单肯定或否定，而是不同集团、不同人士对宗教立法所涉及的自身利益与价值取向的高度关注，关注的焦点是宗教法的宗旨，这也是宗教立法的首要问题。围绕这个问题，可以分为“要立宗教法”与“不立宗教法”两个完全对立的阵营；而每个阵营内部又可因为动机、利益的不同，分为两个完全不同的派别。这样就形成了两种观点四个派别、颇具戏剧性的意见组合。

（1）要立宗教法——希望保护宗教信仰自由。这派观点认为，作为公民的一项基本权利，宗教信仰自由不能仅仅是一种停留在宪法层面上的理念或抽象的表达，而应有法律上、制度上切实有效的保障，这是现代文明国家尊重和保护人权的体现。国家既然承认宗教信仰自由，就应该以国家立法机关制定法律的形式把宪法中规定的宗教信仰自由落到实处。此外，我国的信教人数虽然数以亿计，但在总人口中，仍然是少数。在一个多数人不信仰宗教的国家里，有必要以专门的法律的方式，保护少数人信仰宗教的自由。只有这样，才能落实宪法赋予公民的宗教信仰自由权利。

（2）要立宗教法——希望为“依法管理”提供依据。这派观点认为，宗教不仅是个人的信仰，而且有组织、有活动、涉及到社会秩序与公共利益，具有社会公共性。为了“维护社会公共利益”、“维护社会稳定与国家安全”，国家必须对宗教团体及其活动加强管理，但目前我国的法律体系中缺乏宗教法，因而政府管理部门面对宗教的活动与发展，无法进行有效的管理；强行管理又会被视为缺乏法律依据的“违法行政”、“违宪”。由于没有宗教法，基层官员普遍感到宗教问题“不好管”、思想上存在着“不敢管”、“不愿管”的情绪，最后导致宗教的发展“失控”、“失序”。因此非常需要一部规定详尽而明确的法律，以便能为宗教行政管理部门依靠行政手段“维护社会稳定”、“维护社会公共利益”、“规范宗教事务管理”提供法律依据，使管理部门能够“依法加强对宗教事务的管理”。

（3）不立宗教法——担心宗教信仰自由权利会被法律进一步剥夺。这派观点认为，尽管中

国公民可以信仰宗教，但国家从来没有改变过对宗教严格控制的政策。宗教在中国的社会生活中仍然被视为是“消极、落后”的因素。宗教信仰者在参军、入党、升学、提干、报考公务员、参加体制内工作等方面，受到明显歧视。宗教信徒如果参加了没有得到国家承认的宗教团体组织的宗教活动，会受到来自各方面的不同形式的压力。但由于现在没有宗教法，政府宗教管理部门能够用来对付信徒或宗教团体的法律依据最多不过是低位阶的行政法规（《宗教事务条例》）；宗教团体或宗教信徒如果与政府管理部门发生冲突，还构不成需要由法律处置的“违法”案件，最多是行政上“违规”。在目前国家没有明显改变对宗教的态度的情况下，如果设立宗教法，把《宗教事务条例》上升为法律，将来政府管理部门动辄就会以“违法”的罪名，“惩罚”某些宗教团体或信徒，政府相关部门对宗教管理的力度就会提高到法律层面，“逮捕、判刑”就会取代目前的“罚款、拘留”，成为政府对待参与“非法”宗教团体与宗教活动的宗教信徒的常规手段。与其如此，宁可维持目前的这种状态，也比立一个宗教法强。

（4）不立宗教法——担心减少宗教管理中的自由裁量权。这派观点认为，宗教问题非常复杂，不好处理。一方面宪法允许公民信仰宗教，另一方面，各级政府又不希望宗教的发展“失控”，尤其不希望让未经认可的宗教团体自由发展、扩大影响。各级领导一再强调“宗教无小事”，宗教方面发生的任何问题，都有可能导致意想不到的负面后果，甚至造成国际上的影响。因此，基层宗教管理相关部门、特别是公安部门的压力很大，非常希望在处理宗教问题时，能够根据自己的权力，使用自己的方式，“自主”进行处置。这种愿望其实就是希望政府管理部门以行政方式处理宗教问题时，能够获得最大限度的自由裁量权。在没有宗教法的情况下，受到处置的宗教团体或信徒，不可能依据法律对处于强势地位的政府管理部门的行动提出质疑；政府管理部门则因此长期居于宗教管理的主动地位，即使管理方式不妥，也不担心会涉嫌“违法”。但如果有了宗教法，政府管理部门就必须“依法执政”，在处理具体问题时，原来不受限制的自由裁量权就会大打折扣，稍有不慎，就会受到被管理者的质疑，处于被动地位。因此，在政府管理者看来，最好还是不要搞宗教法，不要减少政府管理部门现有的处理宗教问题时的自由裁量权。

以上四种派别的意见有“希望”、有“担心”，每种意见都有其“道理”，体现了政教两个阵营在宗教法宗旨问题上的原则分歧，分歧的焦点集中在宗教法的宗旨是要维护公民的基本权利，还是要强化国家对宗教的控制；是立足于保护宗教信仰自由，还是着眼于为宗教管理人员的管理提供方便；宗教法应该是《宗教信仰自由保护法》，还是《宗教事务管理法》等一系列要害问题上。分歧的背后是政教双方对自身利益的深层考虑。三十年来，宗教法治的进程之所以进展缓慢，表面上的原因是制定宗教法的条件“很不成熟”、实际上的原因则是政教双方在根本利益上的对立与不妥协，分歧无法消除。其结果就导致政教双方与社会上的其他各种力量在“是否要立宗教法”、“立什么样的宗教法”、“为谁立法”、“谁来立法”等一系列问题上“缺乏共识”。目前，政教双方都在不动声色地积蓄力量、继续博弈。双方要在宗教法的立法宗旨问题上达成共识，还需要其他因素的加入与催化。

2．为何要立宗教法——宗教法的必要性

如果说，是否要立宗教法的问题反映出来的是政教双方对宗教法宗旨的分歧，背后是不同阵营的利益考虑，那么，另外一些人对制定宗教法必要性的质疑则与利益考虑无关，更多的是出于对宗教法问题相关背景的不了解而造成的困惑，这些困惑长期以来未能得到充分的讨论，影响了人们对宗教法的看法。因此，要设立宗教法、完善宗教法治体系，就必须对具有代表性的下列问题予以明确的说明。

（1）我国有一套处理宗教问题的体制，党内有统战部，政府有宗教局、民委，宗教内部有爱国宗教团体及教义教规，即使出了问题，还有政法委、公安局、安全局、维稳办，这么多机构管理宗教，还有必要再立宗教法吗？长期以来，我国在宗教领域实行的是以行政方式对宗教事务的管理，并因此形成了庞大的宗教行政管理体系。众多政府机构参与宗教管理，恰恰证明了现有的宗教行政管理机构成本高、效果差、运作失灵。几十年来靠“人治”维持的宗教管理体制，已经难以适应宗教方面的新情况、新形势、新问题。要解决好宗教方面的问题，在宗教领域贯彻“依法治国”的方针，就要改革现有的宗教行政管理体制，实现宗教管理体制从“人治”到“法治”、从行政管理为主到法律调节为主的转变，为此，首先必须完善宗教法治体系，做到宗教管理“有法可依”。而现有的宗教立法体系中最大的缺陷是没有宗教基本法，因此需要由全国人大设立宗教法。

（2）宪法已对宗教信仰自由做了明确规定，为什么还要再搞宗教法？宪法 36 条对宗教信仰自由有明确的规定。但我国宪法没有司法化，宪法本身具有规范的抽象性和宪法的不能直接适用性。在司法实践中，普通法院无权直接适用宪法。也就是说，宪法不等于一般的法律，不能进入庭审，不能作为判案的直接依据。把宪法当做普通的法律并以此作为处理宗教问题的依据是不现实的。要让宪法在现有宗教法律体系中发挥作用，必须要由作为国家立法机关的全国人大制定专门法律，只有这样才能将宪法的原则具体化，才能在司法实践中为处理宗教问题提供适用的法律依据。

（3）我国的社会主义法制体系已经形成，各种问题都有法可依，涉及宗教的法律、法规、规章也很多，为什么还要立宗教法？在我国的法律体系中，宗教领域的立法并未完成，处理宗教问题至今没有一部国家立法机关通过的宗教基本法。虽然国务院出台了《宗教事务条例》，各省市也有地方性的《宗教事务条例》，但这些都是行政法规与规章，不能以此代行法律的功能。要落实宪法规定的公民宗教信仰自由，规范宗教团体及信教公民与国家、社会的关系，必须要由国家立法机关设立专门的宗教法。

（4）宗教是个人信仰问题，属于精神或思想范畴，为什么要用法律来规范？法律不是用来规范人的思想的。宗教法是用来保护公民的宗教信仰自由、维护社会公共利益、调节和规范国家与宗教团体、宗教团体与社会、宗教信仰者与非宗教信仰者之间关系的。没有宗教基本法，上述关系无法调节，政府处理宗教问题没有法律依据，公民宗教信仰自由不能从法律层面上得到落实，政府对宗教事务的管理不能从“人治”转为“法治”，因此需要立宗教法。有了宗教法，可以从法律上保护公民的宗教信仰自由权益、保护个人的信仰选择。但宗教法本身与个人的思想之间无

任何关系。

（5）法律越多，限制越多，自由越少；对于宗教问题，立一部宗教法，就少一些宗教自由；因此，有宗教法，不如没有宗教法。立法不是万能的，也不是终极目的。但在现阶段，不搞法治，就得搞人治，没有第三种选择。既然如此，为什么不要法治要人治呢？宗教法治实现之后，如果中国建立了市民社会，有了发达成熟的NGO进入与退出机制，政府对言论、结社、集会的管理实现了法治化，不再是现在的管制模式；信仰问题成了私人问题，宗教问题实现了非政治化，宗教人群不再是特殊人群，宗教团体不再是特殊组织，宗教活动不再是特殊活动，全社会改变了对宗教的观念，宗教法自热而然也就失去了存在的必要。宗教法是中国社会发展中特定阶段的产物，如果执政党在思想观念和政策上从防范控制宗教变为鼓励宗教发挥积极作用，在管理方式上，也就需要从行政管理转变为法治管理。等到将来宗教成为“宗教信仰者志同道合的共同体”之后，关于宗教的立法就会在完成了其历史使命之后退出历史舞台。在此之前，超越历史发展的阶段，否认法律在保护宗教自由、调节政教关系上的作用，是一种不负责任的态度。

（6）国内目前关于宗教的认识还很不一致，甚至连什么是宗教都没有搞清楚，怎么立宗教法，谁来界定宗教？学术界、宗教界对宗教有多种定义，对宗教的定义是宗教界或学术界内部的问题，不是法律问题，也不是国家的责任与义务。宗教法调节的是宗教团体与国家、社会的关系，保护的是公民宗教信仰自由，维护的是社会公共利益，因此无需对宗教进行定义。至于什么是宗教，应由宗教信仰者和宗教团体自己定义；定义的标准应当是公开的、包括宗教界在内的社会各界公认的。学术界对宗教的定义只具有学术价值，不具有宗教意义，更不具有法律意义。如果一个自称是宗教团体的组织无法得到宗教界及社会各界的普遍认可，拿不出足以证明自己是宗教团体的证据，国家可以将其视为普通的民间社团组织对待，使其适用有关民间社团组织的法律。无论是否要立宗教法，国家的行政、立法、司法机关都不应介入任何有关宗教的定义问题。

（7）我国已有许多保护公民权利的法律，例如《民法》、《刑法》等，此外还有十多部涉及宗教的法律，只要落实这些法律就可以了，如果这些法律不完善，对这些法律做一些修改就可以了，再立一部单独的宗教法有必要吗？除了宪法，中国有18部法律涉及宗教，但这些法律没有一部是针对宗教问题的专门立法。这些法律的宗旨、调节对象、出台背景、涉及宗教问题的程度、角度等各不相同，但它们有一个共同的特点，就是都不针对宗教问题，都是为了解决各自领域的问题而制定的法律。例如，《民法通则》、《刑法》、《兵役法》、《教育法》、《劳动法》、《工会法》、《广告法》、《红十字会法》等法律，只是在法条中提到了“宗教信仰”或“宗教”的字样，并不是针对宗教问题的立法。事实上，迄今为止，要处理涉及宗教方面的重大问题，在中华人民共和国的法律中，并无任何一部现成的法律可用。无论已有的法律是否能够落实，效力如何，都不能适应宗教领域法治的需要。

要解决宗教领域无“法”可依的问题，有两种思路：一是不立专门的《宗教法》，但可以对现行法律体系进行全面的修改，使原有的各种包含“宗教”或“宗教信仰”字样的法律能够满足

解决宗教方面问题的需要；并将原来这些法律中没有而又必须通过法律规范的问题，补充到各种现行法律中去，以便做到处理宗教问题有法可依。这样做看起来似乎很科学，可以利用现有的法律体系而不必专门立一部关于宗教问题的新法律。实际上完全是主观主义的一厢情愿、没有可行性。因为这样做，至少需要修改十几或几十部现行法律，立法成本之高、工作周期之长，难以想象。即使不考虑修改法律的成本与程序问题，现有各种法律在立法目标与调节对象的设计上，均与宗教毫无关系，要想通过将有关宗教问题的条款硬塞到现有法律体系中进去，让现有针对其他问题的法律解决宗教问题，也是不可能的，实属荒唐。有鉴于此，另一个思路是通过制定一部专门的《宗教法》来处理涉及宗教方面的问题，将所有涉及宗教问题的规定，放入《宗教法》，以《宗教法》填补现有法律体系中涉及宗教问题的法律空白。至于其他法律中涉及宗教的规定，在制定了《宗教法》之后，基于后法优于前法、新法优于旧法的原则，以往立法与《宗教法》规定不一致的，应当适用宗教法，这就解决了已有之法中涉及宗教的规定有不当之处的问题。

（8）法律不是万能的，中国立了许多法，并不能解决所有的问题。“有法不依”的问题不解决，新法立的再多有意义吗？法律不是万能的，没有法律是万万不能的。有法律而不能发挥作用，不是法律本身的问题。“依法治国”是宪法的规定，也是全国人民的共识。提高全体公民的法律意识，普及法律教育，是一项长期的任务。应该说，绝大多数中国人是守法的，“有法不依”不是主流。但没有法律、无法可依，则会造成社会的混乱，导致严重的社会失序。我国的法治建设取得了巨大的成绩，“社会主义法律体系已经形成”，但宗教领域尚无宗教基本法。因此，不能因为社会上存在某些“有法不依”的现象，就否定了宗教立法的积极意义，不能用悲观的态度看待中国的法治建设和中国人法治意识的提高。

（9）世界上大多数国家都没有宗教法，中国为什么要搞宗教法？这个问题不仅涉及中外法律体系的差异，而且涉及中国与其他国家社会－政治制度的不同。首先，这里有一个关于宗教的社会定位问题。世界上有宗教法的国家很少，不是因为大多数国家没有宗教，而是因为大多数国家允许宗教自由，国家不把宗教团体作为特殊群体对待，国家不介入宗教事务，政府中没有宗教管理部门，宗教团体可以像其他各种民间社团、非政府组织一样在社会上开展活动。有无宗教立法完全不影响这些国家内的宗教团体的权益、不影响宗教信仰者的宗教信仰自由选择及其宗教实践。换句话说，在市民社会高度发达、NGO 组织自由活动的国家里，宗教信仰是公民的私人事务，宗教团体则是市民社会中广泛存在的 NGO 的一种。在这样的环境下，对待市民社会与民间社团组织的法律和其他各种涉及民事、刑事的法律，都可适用于宗教团体。“宗教事务”不是特殊事务，宗教团体不是特殊团体，宗教信仰者不是特殊公民，国家无需搞一个专门关于宗教的立法。

而中国现阶段不存在西方国家中的“市民社会”，各种 NGO 的处境与生存方式与西方国家很不一样，情况极为复杂，宗教团体从来没有被视为普通的 NGO。管理“宗教事务”是各级政府的一项专门工作，一个团体是否属于宗教团体，必须要由国家认定；一旦被国家认定为宗教团体，则完全处于政府的控制之下；没有得到国家认定的“宗教团体”，则属于政府打击和取缔的对象。

政府长期管理“宗教事务”，但中国的法律中并无任何可供政府设立宗教管理部门对“宗教事务”进行管理的法律依据。宪法中关于保护宗教信仰自由的规定因为缺少相应的法律也无法落实。在这种大背景下，如果没有宗教法，与宗教有关的各项“宗教事务”就只能置于政府的行政管理之下。

其次是法律体系问题。世界各国的法律体系不同，有大陆法系与英美法系之分。大陆法系实行成文法，其最重要的特点就是以法典为第一法律渊源；英美法系推崇判例法。以美国为例，美国没有专门的宗教法，但美国联邦最高法院有关宗教问题的判例非常多，相关判例可以成为美国各级法院司法实践中处理宗教问题的法律依据。中国是成文法国家，不是判例法国家，法院处理案件的主要依据是成文的法律，不是判例。如果没有关于宗教问题的成文法律，法院要受理涉及宗教的诉讼，于法无据，无法做出司法判决，国家解决宗教问题就只能采取政治手段或行政手段，不能采取法律手段，对宗教领域内的各种关系就无法规范、无从实施法律调节。从这个意义上说，美国没有《宗教法》，但不缺少处置宗教问题的法律；中国没有《宗教法》，则是法律的缺失。

再次是宪法司法化与违宪审查问题。许多国家的宪法有对于宗教问题的规定，这些国家的宪法可以作为庭审依据。例如美国宪法第一修正案对宗教问题有明确的规定，奠定了美国宗教自由与政教分离的基础，任何公民与团体均可就违宪问题提起诉讼。但中国宪法没有司法化，尽管我国宪法第 36 条有关于宗教问题的规定，但宪法本身不能作为庭审依据。宪法中有关宗教信仰自由的规定只是一种原则，对宗教信仰自由的保障必须要通过具体的专门法才能使其具有司法上的可操作性，才能从法律上将这种权利落实。中美两国的宪法都提到了宗教，但两国宪法在各自国家的法律体系与司法实践中的作用不一样，没有可比性。

最后是法律的完整性问题。许多国家虽然没有专门的宗教法，但在其他各种法律中，对各个领域中涉及宗教自由的问题均有详细的规定，为社会各方面处理宗教问题有法可依提供了充分依据。我国没有关于宗教的专门法，在其他法律中虽有涉及宗教问题的规定，但从整体上看，很不完备，缺乏统一考虑，涉及宗教问题的法律规定有许多空白。因此，问题不在于有无一部专门的宗教法，而在于我国现行的法律体系能否适应以法律处理我国宗教问题的需要。如果不对已有的各项法律进行修改，使其增添处理宗教问题的规定，那就必须要有一部能够处理宗教问题的专门法。既然现有的各项专门法中并无完备的涉及宗教问题的规定，为节约成本、提高效率，为什么不可以搞一个较为系统的、专门的宗教法？无论如何，有关宗教方面的法律的缺位不应长期存在，如果不能通过其他方式解决宗教领域基本法缺失的问题，就必须通过国家的立法机关设立专门的宗教法。至于外国是否有宗教法，实际上与中国并无多大关系，不能作为中国是否要立宗教法的参照。

3．制定何种宗教法——宗教法的目标

关于宗教立法的目标问题，也存在着不同的认识。分歧的焦点是要把宗教法变成《宗教事务条例》的升级版，使其继续为现有宗教行政管理体制服务、提供法律依据，还是要立一套既能保护宗教信仰自由、又能对政府与宗教团体、宗教信仰者与非宗教信仰者的关系进行合理调节的、

各方认可的法律规范。

由于在宗教立法的宗旨问题上，各方意见分歧缺乏共识，宗教基本法的立法问题被长期“搁置”，鲜有公开的讨论，因而在立法宗旨问题解决之前，关于宗教法的目标问题也就不可能被作为政教双方讨论的话题。但在过去十年里，学术界并未停止对中国宗教立法应确立的目标进行的探讨（从 2002 年开始，普世社会科学研究所与国内外多家学术研究机构及高校合作，举办“宗教与法治学术研讨会”，寻求各界在宗教法治方面的共识）。通过多次探讨，特别是通过与国外有关学者的交流，学者们逐渐认识到世界各国虽然国情不同，但绝大多数国家关于宗教问题的立法都把规范的焦点集中在了如何保障信教公民的基本权利和如何处理国家与宗教团体的关系这两个方面。换句话说，保障公民宗教信仰自由与调节政教关系是宗教立法的两大核心。离开了这两个核心，宗教法就失去了存在的意义。基于这种认识，以宗教基本法为核心的中国宗教立法的目标应该包括以下几点：

——由全国人大审议修改宪法 36 条，并以此作为宗教立法的基础与指导；

——按照宪法原则制定宗教基本法律，作为保护宗教信仰自由、处理政教关系及各种涉及宗教问题的法律依据；

——确定符合中国国情的政教关系模式，妥善处理维护社会公共利益与保障宗教信仰自由之间的平衡；

——修改现有法律法规中存在的对宗教的各种形式的歧视性条款，消除一切形式的宗教歧视。

4．如何设立宗教法——立法的方式

许多人认同宗教法治，但对宗教法的立法结果并不乐观，担心可能与人们期望立法的初衷不一样，甚至完全相反。从许多法律的立法过程与结果看，这种担心不是多余的。立不立法是一回事，谁来立法、结果如何又是一回事。如果广大群众特别是宗教界的人士与信教群众不能参与宗教法的制定，不能自由、充分地表达意见，经过各种官僚程序的层层过滤、“把关”之后，最终出台的《宗教法》会是何种摸样，的确是个难以预测的问题。对此，立法者应该认识到，设立宗教法是为了解决宗教方面的问题，完善宗教法治体系，不是为了应付群众、应付舆论，更不是为了给旧的宗教管理体制提供法律依据。要想设立一部得民心、起作用的宗教法，就必须开门立法、民主立法，制定公开的宗教立法计划，允许大家说话，让包括宗教界、法学界、新闻界、国家立法机关、司法部门、行政管理部门在内的社会各界关注宗教立法、讨论宗教立法、参与宗教立法，广泛征询各方面群众的意见，公开征求立法建议稿，以便使社会各界各方力量最大限度地达成宗教立法共识。否则，立了《宗教法》也解决不了宗教方面的现实问题，保证不了社会的和谐与稳定。

七、结论

1．宗教问题是重大的公共政策问题。目前中国宗教方面最大的问题是有宗教、无法治。脱胎于 1950 年代的宗教行政管理体制已经失灵，即使强调“依法管理”，只要不抛弃旧的管理体

制、不对旧体制进行彻底改革，所谓的“管理”不过是一句空话。中国宗教问题必须要从强化管理的维稳思路转到改革上来。宗教领域的关键词不是“管理”，是“改革”，不改革没有出路。只有在改革的基础上，在尊重被管理者的前提下，才谈得上管理，有效的管理必须是得民心的，必须以法治为框架。

2．开放宗教市场，改革宗教管理体制，建立健全宗教法治，把以行政手段为主管理宗教的模式改为以法律手段为主进行的调节与规范，实现宗教领域的全面法治，是解决中国宗教问题的根本办法。

3．实现宗教法治必须完善宗教立法体系。目前宗教法律体系中的最大问题是没有国家立法机关通过的宗教基本法。没有宗教基本法，宗教领域的其他规范性法律文件再多，也无济于事。

4．宗教立法必然要涉及到修改宪法 36 条。修改宪法 36 条的目的是为了去除其中过时的、不科学、不妥当的内容，使其能够与时俱进，为宗教立法提供基础与指导作用。修改后的宪法 36 条应突出两个基本原则，一是保护宗教信仰自由，二是实行政教分离。其他问题可以由宗教法或其他法律予以规范。

5．宗教立法是为了理顺政教关系、保护公民权利，体现党的宗教信仰自由政策，有效地解决宗教方面的问题，巩固执政党的执政基础；不是为了维护旧的宗教行政管理体制，更不是为了强化政府宗教管理部门的权力。用法律维护并强化旧的宗教行政管理体制，不仅不能挽救早已破产失效的旧体制，而且最终必将危及执政党政权合法性来源中的民意基础、规则基础与法律基础。三大基础动摇，合法性焉能持久？对此，执政者不可不察。

6．宗教立法涉及国家、社会和宗教信仰者、非宗教信仰者等各方面的利益，需要协调各方关系，不能只考虑一方的利益，要考虑全社会的整体利益、中国国家发展的长远利益，以及中国在国际上的形象与地位问题。

7．宗教立法需要社会各界群众的共同努力。要允许社会各界充分讨论，贯彻开门立法、科学立法、民主立法的原则，不能搞关门立法，更不能搞部门立法。要在各方充分发表意见的基础上，求得立法共识。立法机关应与包括宗教团体、宗教信仰者代表在内的各界人士进行协商、对话，充分听取各方面的意见。如果游戏的参加者在制定游戏规则时被排斥在外，所谓的“规则”对未来的游戏和游戏者都是没有意义的。

改革，是解决问题的出路。

解决体制本身产生的问题，只能改革体制。

中国的宗教问题能够得到妥善的解决，但解决的办法只能是法治。

——原载《领导者》2012 年第 7 期，第 8 期

正念：涅槃之路

阿姜苏美多

探究
什么是禅修？

现在在实践中有许多地方都用到禅修这个词，用来指代各种各样的修行方法。在佛教中有两种禅修——一个是止，一个是观：止的禅修是心灵专注于一个对象上，不让心到处跑。可以选择的对象比如念呼吸，全神贯注于出入息的感觉上。最后通过这个练习你开始体会到心灵的平静——平静是因为斩断了所有来自于感官的刺激。

选择用来平静的对象不用说是平静的。如果你想要兴奋，那就到其他兴奋的地方去，不要来佛寺，去迪斯高好了……人很容易注意兴奋的东西，不是吗？吸引你的那种震动是多么强烈啊。如果去看一部令人兴奋的影片，你就会看得入神。看那些非常兴奋、浪漫或者冒险的事情是不需要任何努力的。不过你不习惯的话，盯着一个平静的对象就是一件非常厌烦的事。如果你习惯兴奋的事情，还有比入出息念更乏味的事吗？所以得用心努力，因为这呼吸不有趣，不浪漫，不冒险，不炫——它只是呼吸。你必须要努力以免受到外界影响。

在此禅修中，不要尝试创建任何景像，只要专注于你身体当下的感觉：保持注意力于呼吸上。这样做时，呼吸会变得越来越精微，你会平静下来……我知道有人规定高血压病人做止的禅修，因为这样会让心脏平静。

这是平静的练习。你可以选择不同的专注对象，训练自己保持注意力直到与对象合一。如果集中注意力的话，确实可以感受到与对象的合一，这就是我们所说的专注。

另一个禅修“观”，或者“内观”。在内观中，将心向一切敞开。不选择任何特定对象来集中注意力，只是观照以理解事物之本来面目。现在我们所能看到的事物，全都是感官经验，这是无常的。所有所见、闻、嗅、尝、触；所有心理现象——感觉、记忆和思维——皆为不断变换的内心状态，它们生起灭去。在观修中，我们将这个无常的特性作为坐在那里即可观照所有感官体验的一种方式。

这不仅是一种哲学态度或者特别的佛教理念：通过敞开心灵来观照，可以内证无常，觉知到事物之本来面目。这不是一种通过一定方式来确证的分析事物的方法，当不能得到确证时，便试图指出为什么事情不像我们所想的那样。通过内观实践，我们不会去试图分析自己或者甚至试图改变事情以满足欲望。在这个禅修中，只是耐心地观照所有生灭，不管是心理上还是身体上的。

所以这包括感官本身、感觉对象、以及它们相触时所产生的意识。对我们所见、闻、嗅、尝、触有心理上喜欢或者不喜欢的反应；我们为之命名；我们创造围绕着感官体验的念头、词语和概念。我们的大部分生活建基于没有理解和探究事物真相而产生的错误假设。所以一位没有觉悟的人倾向变得抑郁、迷惑，当不满或悲剧发生时尤其容易如此。因为没有观照事物真相，一个人会变得无法应对(overwhelmed)。

在佛教中我们用到正法这个词，意味着“如其本然”、“自然法则”。当我们观照和实践正法时，我们将心灵向事物的真相敞开。在这一方法中我们不再盲目对感官经验起反应，而是理解它，通过这一理解放下它。我们将自己从对事物表相的沉沦、盲目与迷惑中解脱出来。觉悟不是达到那种状态的过程，而是体验那种状态。我们现在观照事物如其本然，而不是现在做什么以在未来觉悟。我们坐在这里观照身体如其本然。一切都属于自然，不是吗？人的身体属于土，需要来自于地上的东西生存下去。你不能只活在空气中，或者尝试从火星和金星进口食物。你得吃地球上生长的东西。当身体死去，它回到土里，腐坏后又重归于泥土。这遵循的是创造和破坏、生而后死的自然法则。任何诞生的事物都不会永恒保存于同一种状态，它们会生长、成熟然后死去。所有自然中的事物，甚至宇宙本身，在其生存的范围内，生和死，开始和结束。所有我们能知觉和构想的都是变化的；它们是无常的。它们永远不能永恒存在来满足你。

在实践正法时，我们也观照感官经验会导致人感到不满这个特点。只要注意一下自己的生活，当你指望从感官对象或者经验中获得满足时，只能得到短暂的满意、可能的满足、暂时的快乐——然后就变了。这是因为在感官意识中没有一个永恒良质或者实质的点。感官经验永远是变化的，出于无明和不理解，我们倾向于从中指望良多。我们倾向于需求、希望和创造种种事物，却往往感到非常不满、失望、痛苦和害怕。这些期望和希望让我们失落、生气、痛苦和悲伤、悲叹、老、病和死。

现在这是一个检验感官意识的方法。心灵能在抽象中思考，能创造各种意念和图像，能创造非常精细或者非常粗糙的东西。从非常精微的喜乐和狂喜状态到非常粗拙的悲伤痛苦的所有：用更形象化的术语来说，从天堂到地狱。但是没有永恒的天堂也没有永恒的地狱，事实上没有可以知觉和构想的永恒状态。在禅修中，一当我们开始领悟到感官经验富有局限、令人不满、变化无常的特性，也就开始领悟到这不是我或者我的，这就是“anatta”，无我。

领悟到这一点，我们就开始将自己从感官状态的认同中解脱出来。这不是通过厌恶它们来做到的，而是通过理解它们如其所是而做到的。这是领悟到的一个真理，而非一个信仰。无我不是一种佛教信念而是一个确定的事实。如果不花上生命中的任何时间来探究和理解这一点，可能你一生都会认为你就是身体。尽管你可能在阅读一些激发人的诗歌或者一些新的哲学视角时想，“哦，我不是这身体”。你可能会想人不是这身体是个好主意，但是没有真的**觉悟**到这一点。即使一些人，甚至是学者都会说“我们不是这身体，身体不是自己”，这样说很容易，但是真的**明白**就是另外一回事了。通过实修，通过探究和理解事物的本来面目，我们开始将自己从执着中解脱出来。当不再期望或者欲求，那么当然当我们得不到所欲时就不会感到失落、痛苦和悲伤了。所以这就是目标——涅槃，或者不执着于任何有始有终的现象的觉悟。如果我们放下对生灭那种隐伏和习惯性的执着，就开始领悟到无死。

一些人活着，仅仅是穷于应付生活，因为他们好像巴甫洛夫的狗一样，长期被训练而习惯如此。如果没有意识到事物的本来面目，那么你真的只是比受训练的无智慧的狗好一点的受训练的有智慧的人而已。你可以对巴甫洛夫的狗听到铃声就流口水的反应不屑一顾，但是注意我们也在做着多么相似的事情。这是因为感官经验全是受到训练习惯之后的结果，这不是一个人，不是“灵魂”或者“人性本质”的问题。这些身体、感觉、记忆和想法通过痛苦，通过已经作为一个人出生，通过我们所降生在的家庭、阶级、种族、民族，被训练后进入心灵中；这些身体、感觉、记忆和想法依赖于我们是有一个男性还是女性的身体，吸引人或者不吸引人等等。所有这些只是一

种状态，不是我们的，不是我，不是我的。这些状态遵循自然法则，自然的法则。我们不能说：“我不想要身体变老。”——嗯，我们可以这样说，但是不管如何坚持，身体仍会变老。不能指望身体永不感到痛苦或不生病或总是耳聪目明。我们是这样希望的，不是吗？“我希望我永远健康，永远都身体健全，永远视力敏锐而不会眼瞎，永远听觉灵敏而永远不会成为那些得要向他大声讲话的老年人；永远都不会衰老，永远控制着自己的官能，‘直到我 95 岁时去世，依然机敏、聪明、快乐，且在睡梦中没有痛苦地去世。’”我们都多么喜欢所有这些。有可能一些人会活很久且平和地死去，也有可能明天我们所有人的双眼都会闭上。这不讨人喜欢，但也不是没有可能发生！然而当我们考虑生命的有限时，生命的重担就会减少许多。然后我们知道我们能从生命中学到什么、达成多少。许多人类痛苦来自于期望良多，却又永远不能得到一个人所希望的一切。

所以在禅修和对事物本来面目的内观理解中，我们视美丽、精致、快乐为不长久的状态——如同痛苦、悲伤和丑陋。如果你真的理解了，那么就能享受和容忍所发生的一切。确实，生命中的重要一课是要学习容忍我们自身以及周遭世界里为我们所不喜欢的事物；能够充满耐心和善意，而非因为感官经验不够完美而小题大做。通过放下，通过不再执着，我们能够适应、容忍和接受感官生灭轮回的变化特性。当我们将自己从对感官体验的认同中解脱出来，我们体会到我们真正的特性，那是光明、澄净和无所不知的；但是我们的真正特性不再是个人的事情，不是“我”或者“我的”。只有那些不属于我们本质的东西才会让我们有执念！

佛陀的教导只是帮助的手段，是帮助我们觉悟的一种观照感官经验的方法。它们不是戒律，不是我们必须接受和信仰的宗教教义。这些教导只是指出事物本来面目的向导。所以我们不是将住佛陀的教导当作一个目的，而仅是提示我们要清醒、警觉和意识到一切事物有涨有落，有生有灭。

对感官世界的观察和反思是一个长期连续的过程，因为感官世界有着强大的影响力。拥有一个像这样的身体，并生于我们所在的社会，所有人的压力都是非常大的。一切运动都如此迅疾——电视和电子时代，汽车——一切倾向于极速运动。所有这些非常吸引人、令人兴奋和有趣，它们都不断刺激你的感官。只要注意一下去伦敦时，所有的广告是如何将你的注意力拖到威士忌酒和香烟上面的。注意力被拉到能买的东西上，而这些东西永远是为了不断激发新的感官体验。物质社会试图激发人的贪欲，这样你会花钱，却永远不会满足于所拥有的。总有什么更好，更新，比昨天最美味的还要更美味……这样的情况不断持续，将人拖进这样的感官对象中。

但是当进入禅修的房间中，我们不是到这里来观察彼此，被其他人所吸引，或者注意房间里的物体，而是用这些来提醒自己。我们要么将注意力集中在一个平静的对象上，要么敞开心灵，探究和思考事物的本来面目。我们每个人都得亲自体验这一过程。没有一个人的觉悟将令其他人觉悟。所以这是一个趋向内心的活动：而不是朝向外部，寻求那些已经觉悟的人让你觉悟。我们提供这个鼓励和指导的机会，这样你们对此感兴趣便可照做。在这里的绝大部分时间里，你可以放心不会有人抢你的钱包！当然，当今日子里什么都不能全信，但是坐在这比你坐在皮卡迪利广场（译注：伦敦市著名的交通枢纽）的风险要小得多；佛教寺庙为对于心灵的敞开的追求提供庇护。这是我们作为人的机会。

作为一个人，我们有一颗心可以反思和观照。无论是痛苦还是快乐，你都可以观照。你可以观照心中的愤怒、嫉妒或者困惑。当你坐着感到十分困惑和不安时，你的内在会知道这一点。你会对这一点充满憎厌并盲目地做出反应，但是如果能更耐心些，你能观照到这种困惑、愤怒和贪婪乃是短暂无常的状况。但是动物不能如此做；当它愤怒时它便沉溺在愤怒当中。告诉一只生气

的猫去观照它的生气试试看！反正我对我的猫是毫无办法，她对自己的贪欲毫无反思的能力。但是我能，我相信你们也能。我看见美味当前，心里的活动和我的猫多丽丝是一样的。但是我们能对自己对好闻、好看的东西的动物性的吸引力进行观照。

这就是运用智慧去观照冲动，理解冲动。观照贪婪不等同于贪婪：贪婪不能观照它自己，而那不是贪婪的能观照它。这个观照就是我们所说的“佛”或者”“佛智”——对事物本来面目的觉悟。

介绍

入出息念

入出息念是心专注于呼吸上的一种方法，不管你已经是这方面的专家，或者已经因为失败而放弃，都可以入出息念。这是一个通过集中你所有注意力到呼吸感之上产生三摩地（专注力）的机会。现在你要全情放在吸入、呼出长度的那一会儿。不要去刻意尝试，比方说，吸入或者呼出 15 分钟，因为假如那是你一念的指定时间范围的话，你永远都不能做到。运用呼气一次和吸气一次的这段时间。

入出息念的成功与其说依赖于愿力，不如说依赖于耐心，因为思绪是会走神的，而我们就得耐心地回到呼吸上。当意识到自己走神时，要注意是什么让自己走神：可能是因为我们一开始投入太多的能量，然后没有持续，一下付出太多努力下去而没有持续。我们用一次吸入和一次呼出的时间的长度是为了限制努力，以求在这个时间段内维持。在呼气的开始全力以持续到其结束，然后同样如此吸气。呼吸最终会变得平稳，似乎显得毫不费力时，可以说进入了“三摩地”。

刚开始这似乎显得很吃力，或者无法做到，因为我们不习惯这样做。大多数心灵已经受训而习惯于联想了。心灵已经通过阅读等事训练得可以从一个词到下一个，可以拥有建立于逻辑与理性之上的思维和概念。然而入出息念是一种不同的训练方法，我们所专注的对象如此简单，以至于在智性层面上毫不有趣。这不是你感不感兴趣的问题，而是付出努力和用这自然的身体功能作为专注的一点。不管人是否意识到，身体总是在呼吸。这不像控制呼吸，在控制呼吸时我们通过呼吸来产生能量，这是产生三摩地——专心——以及通过入出息念、正如现在这样的普通呼吸而产生的正念。正如任何事情一样，这是我们需要练习才可以做到的；没有人会觉得这个道理难以理解，然而沮丧出现的时候正是在不断练习的过程中。

要注意来自于所求不得产生的沮丧，因为这是修行的障碍。留心那一感受，认可接受这种感受，然后放下。再回到呼吸上。注意令你厌烦、嫌厌或者不耐烦的那一点，认可接受这种感受，然后放下，再回到呼吸上。

真言“Buddho”

如果你拥有一颗真正活跃、有思想的心灵，会发现真言“Buddho”是有用的。吸气时“Bud”，吐气时“dho”，这样你每次吸气时都会想到这个真言。这是持续注意力的一个方法：在接下来的 15 分钟，做出入息念，全神贯注，用真言“Buddho”的声音镇定心神。学会训练心放在清晰、明亮的那一点上，而不只是沉沦于被动情绪中。这需要持续的努力：“Bud”吸一次气——内心完

全明亮和清晰，意念自动产生，保持吸气从头到尾都是明亮的，“dho”呼气。这时放下所有其他事情。此时只做这件事情——你的问题和世界的问题都可以后面再解决。在这个时候要做的只有这件事情。把真言带到意识层面去。让真言完全进入意识，而非只是让心灵迟钝的草率、被动的事情；让心充满能量，让“Bud”吸气成为一种明亮的吸气，而不是因为没有让心灵变得明亮或者振作而声音越来越小、纯属敷衍的一个“Bud”字。你可以在视觉上想象这个词如何拼写，从而在一次吸气的时间之内全身心地投入到这个音节中去，用同样的方式“dho”呼气，这样就有一个连续的努力，而非敷衍的一蹴而就以及失败。

如果你有任何执念出现，注意它——一些糊涂的念头会穿过你的脑海。如果你沉浸于一种被动的状态中，那么执念就会占上风。然而当你学习理解心灵的运作，学习有技巧地运用它时，你就会将这个特殊的念头，将“Buddho”的概念吸收到心里，并持续于心中。你不只是当它作一个习惯性的执念，而是一种富于技巧的运用思维的方法，这种方法可以用来持续一次吸气、呼气长度的专注，将这种专注持续 15 分钟。

此修行是这样的，不管失败以及走神多少次，你都会注意到你分神了，或者注意到正念及于此，或者注意到对“Buddho”厌烦了——“我不想这样做了。我宁可不做任何努力、放松地坐在这儿。什么都不想做。”或者这个时候你心有旁骛，正在悄悄潜入你意识的边缘——那么注意这一点。注意此刻心中的情绪是什么——不要批评这一情绪或感到气馁，只是平静地、冷静地注意它，去注意它是使你平静了下来，还是使你感到迟钝或者想睡；去注意这次你是一直在思考呢，全想着这些困扰的念头还是全神贯注的。了解一下就好。

专注练习的障碍是对失败的厌恶和对成功的强烈渴求。修行并非愿力之事，而是智慧之事、留意智慧之事。通过这一修行，你能学到自己弱点何在，自己会在哪里迷失。你会见证着至今为止你在生命中发展出来的种种性格特点，不要批评它们，而只是知道如何与它们相处，不为它们所奴役。这意味着一种对事物本来面目小心的、智慧的反思。不是不惜一切代价地避免它们，而是对即使为最丑陋肮脏的性格特点也要认可之、观照之。这是一种长期的品质。“涅槃”经常被描述为“镇定的”，很酷很冷静。这听起来是不是有点儿装腔作势？但是这个形容有一定的意义。“涅槃”是什么样的冷静呢？对什么镇定？涅槃是清爽的，不为感情所陷，而是抽离、警醒和平衡的。

你可以在生活中发扬 “Buddho”一词，用其充满自己的脑海，而不是充满担心和所有无技巧的习惯。理解这个词，看着它，聆听它：“Buddho!”它意味着那知者，佛陀，觉醒者，那醒着的人。可以在心中对它进行视觉想象。听你的心在说什么——东家长，西家短，这个那个。这些废话是一种被压抑的恐惧和厌恶的一种没完没了的宣泄。现在认可这一现实。不将“Buddho”用来消灭或者抵制什么，而是作为一个有技巧的手段。我们可以用最好的工具去杀死或者伤害其他人，不是吗？如果你想，你可以拿着最漂亮的佛像去砸别人的头!然而这不是我们所说的“佛随念”，即对佛陀的反思，对不对？我们可能会用“Buddho”这个词去抵制那些想法或感受。对“佛陀”的这种运用是很没有技巧的。记住我们在这儿不是为了消灭事物而是让其渐渐消隐。这是耐心地将“Buddho”施加于思维的温和的实践，不是在出离愤怒的状态下，而是用一种意念坚定，且有意为之的方式。

世界难道不需要学习这样去做吗？——美国和苏联——不是用枪支、核武器歼灭挡道者；或相互说着污言秽语。甚至在我们自己的生活中也是在这样做，不是吗？你们有多少人最近仅仅因

为别人惹恼了你，挡了你的道，或者惊吓了你而对他们恶言、说令人伤心的话，或恶意批评？所以我们只是练习一下如何应对脑海中那一点下流恼人愚蠢无聊的事情。我们不是将“Buddho”当作一根棍棒，而是一个放下的工具。现在接下来的 15 分钟，带着真言“Buddho”把注意力放回你的鼻尖上。看看如何运用以及与之相处。

努力和放松

努力只是做着你必须要去做的事情。它根据人们的个性和习惯而异。一些人有许多能量——如此之多以致于他们总是干劲十足，在找事做，所有时候都在将一切推向外部。在静修中，我们不是寻找任何事来做。我们并非以此作为一个逃避，而是发展内在的努力。我们观心，专注于主体上。

如果你太努力，只会变得不安，如果你没有足够努力，会变得迟钝，身体开始歪斜。身体是你努力程度的衡量标准：挺直身体，让全身充满力气；使身体成一直线，抬高胸膛，保持脊柱挺直。这用了许多愿力，从你的身体可以很好地看出你的努力。如果你是松驰的，你只会寻找最安逸的姿势——地心引力让你垮下来。当天冷时，你得让能量通过脊柱以让身体挺直起来，而非缩在毯子下面。

通过入出息念，“呼吸的正念”，你专注于呼吸的节奏上。我发现学习慢下来比快速做每件事更有帮助——就像思考——专注于一个比你的思维更慢的节奏。而入出息念要求你慢下来，它有一个和缓的节奏。我们停下思绪：满足于一呼，一吸——用世上所有的时间，全神贯注于一吸，从开始到中间到结尾。

如果你想从入出息念中实现三摩地（定），就已经为自己树立了一个目标——你这样做是为了从中得到什么，入出息念会因此变成一个非常挫败的经历，你变得对此恼怒。你能安住于只是一吸吗？满足于只是一呼吗？满足于得慢下来的那一瞬间吗？

当你致力于从这个禅修中得到专注，并倾注许多努力于其中时，你没有慢下来，你在试图得到其他的东西，试图完成和达到，而非谦卑地满足于一个呼吸。入出息念的成功只是这么多——正念于一吸的长度，一呼的长度。从头到尾建立你的注意力——或者说从头到中间到末尾。这给你一些明确的反思点，这样如果在实修期间心跑远了，你会特别注意，彻查开始、中间和结尾。如果不这样做，就会容易分神。

所有我们的努力只是做这些；其他一切这时要么制止，要么舍弃。反思一下，一呼一吸之间有何区别？——审查之。你更喜欢哪一个？有时呼吸像消失了一样；它变得非常细微。身体像是自己能呼吸，这奇怪的感受令你觉得像要不再呼吸。这会有一点恐怖。

然而这是一种练习；专注于呼吸，一点都不尝试去控制它。有时当你专注于鼻孔上，感觉整个身体都在呼吸。身体自己在呼吸。

有时我们对一切太过严肃——完全缺乏乐趣与快乐，失去幽默感；我们只是压抑着一切。所以让心欢喜，放松、自在，不急不慌，抛下必须实现任何重要事情的压力：没有什么特殊，没有什么要达到的，没有什么要紧的。这是件小事；即使在早上当你只有正念的一吸时，那也好过绝大多数人所做的——无疑要好过所有时候都不留心。

如果你是一个非常负面的人，那就尝试成为一个更和善和自我接受的人。放松下来，不要让

禅修成为一个负担。将其当作一个平静下来、自在片刻的机会。放松你的身体置于平静中。

你不是与罪恶的力量作斗争。如果感觉厌恶入出息念，那也留意之。不要觉得这是不得不做的事情，而是视之为一种快乐，真心乐在其中。不须做其他事，可以只是完全放松。你已得到所有需要的，已经得到你的呼吸，你只须坐在这里，这儿没有难事，无需特殊能力，甚至无需格外聪明。当你想“我做不了”时，那么只是将这种想法为抵抗、害怕或者挫折加以认可，然后放松。

如果你发现在入出息念时紧张僵硬，那就停止。不要让它成为一件难事，不要使它成为负担。如果你做不了，那就只是坐着。以前当我习惯于进入令人感到不舒服的状态时，我会只是沉思“平静”，我会开始想：“我需要……我需要……我需要做成这个。”然后我会想，“只是平静，放松。”

疑问和不安、不满、厌恶——过了一会儿我能思考平静的状态，一遍遍说这个词，催眠我自己：“放松，放松。”自我怀疑开始出现，“这没起作用，我想得到些起作用的。”过了一会儿我能平静下来。你是可以平静下来的，当你放松时就可以练习入出息念。如果你想做点什么，那就做你想做的事儿。

一开始，这实修可能会极其无聊；你感到自己笨拙得无可救药，好像在学弹吉它时一样。开始弹奏时，手指如此笨拙，好像没有希望，但是假以时日，有了技巧，就非常容易了。你在学习旁观心中的念头，也就能知道在变得不安、紧张和厌烦一切时，认可它们，而不是试图说服自己，它们并不存在。你会完全意识到事物本来面目：当僵硬紧张时，你要做什么？放松。

和阿姜查一起头几年里，我有时习惯于对禅修非常认真，我对自己太冷酷、太一本正经。我会毫无幽默感，只是全然严肃，完全干巴巴的像根枯枝一样。我付出许多努力，但是这些努力全都交缠在一起，并不令人高兴，我想着“我得要（去做）……我太懒了。”如果我不是时刻在进行禅修，我就感到极其内疚——一种严峻、不快乐的心灵状态。所以我看着这种状态，并像根干树枝一样对自己的状态进行禅修。当整个事情毫无乐趣可言时，我只是记起了反面，“你无须做任何事。无处可去，无事可做。平静地与现在事物的本来面目相处，放松，放下。”我这样做了。

当你的心进入这样的状态，从反面来入手，学习自在。你会读到关于不要投入任何努力的书籍——“只是让其自然发生”——你想“我得懒散地坐一会儿”。那么你通常堕于一种迟钝、消极的状态中。然而这时你需要投入一点更多努力。

通过入出息念，你能维持一吸的努力。如果不能维持一吸，那么至少做半吸。这样，你在尝试去做的就并非一蹴而就。你无须因为“事情可以做到这个程度”的想法而去做得完美无缺，而是处理问题的本来面目。如果心是散乱的，那么明智之举是认可那散乱的思绪——此即内观。去想自己不该是什么样子，痛恨自己，或因为自己碰巧如此而感到气馁——此即无明。

通过入出息念，认可现在的状态，从这里开始：维持一点点延长的注意力，开始理解什么是定，并下定可以完成的决心。当你不是超人时不要下超人式的决心。对于入出息念，做 10 到 15 分钟而不要认为你能做一整晚，不要告诉自己“我要从现在开始到清晨一直做入出息念。”那么失败了你会生气。设定一个你知道自己能做到的时间段。进行实验，调整心思直到你理解如何努力、如何放松。

入出息念是直接的、即时的。它带你到达内观——毗婆舍那。呼吸的无常特性不是你的，对不对？自出生以来，身体一直自己呼吸。出入息——一个是另一个的前提。身体活多久就会如是多久。你控制不了任何事，呼吸属于自然，它不属于你，它是无我的。当你观照这个现象，你在做毗婆舍那，内观。这不是什么兴奋、令人神魂颠倒或者不悦的事。这是简单自然的。

正念地走（经行）[1]

经行是通过集中精力于步履，练习专注行走的一种实修。将注意力带进身体的行走中，从路的开始到结尾，转身以及站定。从中生起行走的意图，然后行走。注意道路的中间和结尾，停止，转身，站立，注意当心开始到处乱跑时使心安定的那些点。如果不当心，在经行时你可以计划一场革命什么的！有多少革命是策划于散步之时……？所以，与其这样，要用这段时间来专注于当下确实进行的事情。这些事并不让人神魂颠倒，它们如此普通以致于我们不大会注意到它们。注意，觉察到事物的本来面目是需要努力的。

当分神时，在你走在经行之路上时发现自己已然神游印度，那么要随着“哦！”的一声在那一刻觉醒。既已醒来，就要重新调整精神状态，在身体从这一点走到那一点的时候集中到当下确实发生的事情上去。这是对耐心中的训练，因为会分神。如果过去你有在经行时禅修的美好经历，你想：“上次一次经行我真的只是感觉身体在走动。当时真有一种无我的、极乐的感受，哦，如果我做不到上次那样……”注意这个根据一些以前快乐回忆来要达成什么的欲望。将之视为一个状态；这是一个障碍。要完全放下，是否有一个极乐时刻产生无关紧要。只是一步、下一步——这就是全部，一种放下，一种对极微的满足，而不是试图达到某种经行时你曾达到的极乐状态。越这样尝试试图达成什么，你的心越痛苦，因为你正在根据某些给予，追随着想要达到一些美好经历的欲望。满足于当下，不管它是什么。与当下和平共处，而不要忙着去做些什么以得到你想要的状态。

一次一步——注意当你所有要做的是集中于每一步时，经行是多么的宁静。但是如果你想着一定要从经行中达到入定的状态，你就会分神，这是怎么回事呢？“我受不了持久经行，没法儿从中得到平静，我已经尝试练习得到这种无我的行走状态，但我却只是不断分神。”——因为你尚未完全理解如何去经行，你在心中把它理想化了，试图从中得到一些东西，而非只是体验它的存在。行走时你所有要做的只是走。一步，下一步——简单……但是这并不容易，不是吗？心是散的，试图弄清楚你应当，做错了什么以及为什么做不到。

在寺庙中我们所做的是在清早起床，念诵，冥想，打坐，清扫寺院，做饭，打坐，站立，行走，工作；无论什么，来事便做，一次一件。所以，与事件本来面目同在即是不执着的，这带来宁静和自在。生活改变，我们可以静观其变，我们可以适应感官世界变化无常的特点，不管它是什么。快乐或者不快乐，我们可以总是忍受和应对生活，不管发生了什么。如果我们认识到这个真理，就认识到了内在的平静。

慈

在英语中“爱”这个词通常指代“某些我喜欢的东西”。比如，“我爱吃糯米饭”，“我爱吃甜芒果”。我们真正的意思是喜欢这样东西。喜欢是对某种东西的执念，例如对你真正喜欢吃或者乐于吃的食物的执念。我们并不爱它。慈意味着爱你的敌人；这不意味着你喜欢敌人。如果某些人想杀你，你说：“我喜欢他们。”这是愚蠢的！但是我们可以爱他们，也就是说，我们可以克制自己那些令人不快的想法和报复心，克制任何想要伤害或消灭对方的欲望。尽管你可能不喜欢他

① 经行（泰语）：在一条笔直的小路上来回行走。参见第七页。

们——他们是可悲的、扭曲的人——你也能继续善良、慷慨、慈悲地对待他们。如果现在有一位喝醉了的人进入这个房间，他散发出恶臭，令人厌恶，丑陋且有病，俨然一无是处——要说“我喜欢他”是荒谬的。但是你可以爱他，不让自己陷入厌恶情绪中，不困于自己对他不高兴的反应中。这就是我们所说的慈。

有时有人不喜欢自己，但是慈表示不要被我们的念头、态度、问题、头脑中的念头和感受所困住。这正是对正念的即时练习。正念意味着慈待心中的恐惧、愤怒、或者嫉妒。慈意味着不把现有的状态小题大做、变成问题对待，而是允许它们自行消褪、止息。比如当心中出现恐惧时，可以慈对恐惧——表示你不对恐惧本身感到厌恶，而只是接受它的存在，容它自行停止。要减小这种恐惧，你也可以通过认可它，告诉自己这种恐惧每个人、每个动物都会有：这不是*我*的恐惧，不是我一个人的恐惧，而是非个人的恐惧。当我们理解了自己生活中面对恐惧时所受的折磨，我们开始对其他生命心怀同情——例如，当有人踢你时，你被踢的身体痛苦是和一只狗被踢时所感受到的痛苦是一样的，你能慈对痛苦，这表示一种不耽于对痛苦的厌恶中的善意和耐心。我们能够内在运作慈心， 去处理一切情感上的问题。你想，“我想摆脱这个问题，它太糟糕了。”这对你自己是缺乏慈心，不是吗？认出欲除之心！不要耽于对现存的情感状态的厌恶中。你不需要假装赞成自己的缺点。你不会认为“我喜欢我的缺点”。一些人足以傻到说：“我的缺点让我有趣。这些缺点让我的个性格外迷人。”慈心不是去训练自己相信自己喜欢那些其实一点都不喜欢的东西。它只是不陷于厌恶中。对那些你喜欢的东西感到慈心是容易的——可爱的小孩、好看的大人，有礼貌的人，小狗，美丽的花——当我们感觉好时，我们能对自己感到慈心。“现在我对自己感觉不错。”当事情进展顺利时，很容易对善、可爱和美丽的事物感觉仁慈。在这一点上我们可能会迷失。慈不只是善意的祝愿、充满爱意的情感和富于赞扬的念头，它总是非常务实的。

如果你非常理想主义，当你憎恨某人，你会觉得“我不能恨任何人。佛教徒要慈对所有生物。我要爱每个人。如果我是一个好的佛教徒我就会爱所有人。”所有这些想法来自于不切实际的理想主义。慈待你自己感受到的厌恶、小心眼、嫉妒、羡慕——这意味着对于我们生活中、心灵中和身体中出现的困难，与之和平相处，不无中生有制造问题，不制造困难。

在伦敦，我一度十分讨厌乘坐地铁。我憎厌那些讨厌的地铁站，贴着可怕的广告海报，以及龌龊、难看、呼啸而过的地铁里拥挤的人群。我曾感觉自己完全缺乏慈心（耐心-善意），一度耽于对它的厌恶之中，然后我决定在乘坐伦敦地铁时练习耐心-善意的禅修。我开始真的享受它，不再困于忿恨中。我开始感受到对那里的人们充满善意。厌恶和抱怨全都消失了——完完全全地。

当你感到讨厌某人，就会注意到自己添油加醋的趋势：“他这也不成，那也不就，他这样做，他不该那样做。”当你真的喜欢某人，“他既能做这，又能做那。他是个善良的好人。”如果有人说：“这人真的很坏！”你会感到生气。如果你讨厌一个人而其他人夸奖他，你也会感觉生气。你不想听到说敌人是多么的好。当你怒火中烧时，难以想象所恨之人竟还有一些美德；即使他们做了一些善事，你也从不记得。你只记得所有的坏事。当你喜欢某人，即使他的缺点也可以容忍——“无害的小缺点”。

在你的经历中觉察这一点；观察喜欢和不喜欢的力量。耐心-善意，即慈，是处理心灵围绕着不愉快的经历积累起来的小心眼时十分有用和有效的工具，。慈对那些充满歧视、一味批判的头脑也是一个非常有用的方法。这类人光会从一切事情中挑刺，却从不看自己，他们只看见“外面的”那些事有什么问题。

如今，总是抱怨天气或者政府是非常常见的现象。个人自大引发这类炮轰一切的刻薄评论；要么就谈论一位不在场的人，用非常聪明和非常客观的方法掰开了揉碎了解读他们。评论者是如此善于分析，如此确切地知道此人所需，他们该做什么、不该做什么，为什么他们这样做和那样做。评论者的头脑如此尖锐而具有批判性，知道他人应该做什么，简直令人叹为观止。他们想表达的意思必然是：“真的，我比他们都要好。”

慈不是让你无视一切事物中的错误与缺陷。你只是与它们和平共处，而不希求它们是其他的样子。所以慈有时需要忽略你自己以及其他所有人的错误——这不意味着你不注意这些事情，而表示不小题大做，将它们当做问题。通过善意和耐心，你不再让自己沉溺于将这些事情当做问题的心态中，而是与之和平共处。

日常生活中的正念

接下来的一小时我们要经行，将走路的动作当作专注的客观对象，把注意力带到脚的移动上，以及用脚踏地的压力上。也可以使用真言“Buddho”——“ Bud”右脚，“dho”左脚，作为经行路径的一个跨度。看看你能否完整做到，对经行路径从头到尾的行走的感官感受全神贯注，并感到警觉。使用普通的步速，这样你能据之减速或增速。摸索你自己的常规步速，因为我们的禅修围绕着日常的事情而非特殊的事情移动。我们使用日常的呼吸，不是特殊的“呼吸实践”；我们使用坐姿而非倒立；普通的行走，而非跑、慢跑或者刻意讲究慢行——只是一种放松的步踱。我们围绕着最普通的事情禅修，因为我们将之视为理所当然。现在我们要将注意力放在所有普通而未被注意的事情上，比如我们的心灵和身体。甚至接受了生理学和解剖学训练的医生都没有对他们的身体给予关注。他们与身而卧，身体与生俱来，他们成长，与身体一起活着，喂养身体，锻炼身体，但是当他们谈到肝脏时却像它是在一个图表里一样。看着图表里的肝脏比你自己觉察到它更容易，不是吗？所以我们看着这个世界好像我们不是它的一部分一样，而且我们错过那些最日常最普通的事情，因为我们看着那些不寻常的事情。

电视是不寻常的。人们可以在电视中播放各种有趣冒险浪漫的事情。它不可思议，所以易于关注。 “电视”可以让人入迷。同理，当身体变得不寻常时，比如病重，或者很痛苦，或者感到迷幻或美好的感觉，我们会注意它！然而仅仅是踩在地面上的右脚的压力，只是呼吸的动作，只是坐在椅子上的感受，当没有任何其他极端的感觉时——这就是我们现在要去觉察的东西。我们将注意力带引到作为一种普通生活的事物本来面目上。

当生活变得极端，或者不同寻常，那么我们发现自己能很好地处理它。和平主义者和富有良知的客观主义者经常被问到这个著名的问题：“你不相信暴力，那么如果一个疯子攻击你的母亲，你会怎么做？”这种情况我认为是绝大多数人都无需多虑的问题。这种事在一个人的日常生活中并不经常发生。但是如果这样极端的情况真的发生，我相信我们会处理得十分妥当。即使最疯狂的人也能在极端环境下保持正念。但是当在日常生活中没有任何极端情况发生时，当我们只是坐在这儿时，我们却可能变得十分疯狂，不是吗？巴帝摩卡中说我们僧侣不能打任何人。所以我就得坐在这儿担心如果有个疯子攻击我的母亲，我该做什么。我在日常情况中创建了一个巨大的道德问题，而我现在坐在这儿，我的母亲甚至不在这里。在所有这些年中，并没有疯子（甚至来自于加利福尼亚的司机们，是的!）给我母亲最轻微的威胁。假如我们此时此地可以做到正念，那

么，但巨大的道德问题真的出现时，我们也可以根据当时当地的情况应对之。

我们把注意力带到我们生而为人的平凡本性中；身体的呼吸；在经行之路的两端之间走来走去；以及对快乐和痛苦的感受。当我们继续静修时，彻底检查一切所见，知其本来面目。这就是我们观的练习——知道事物的本来面目，而非根据我们制造的一些理念或者假设。

聆听念头

在敞开心灵，或者“放下”中，我们把注意力带到仅仅看到的那一点，或者默观那意识到来与去者。通过这个观修，我们使用无常、无满足、无我这三个特性，来观照心理和生理现象。将心灵从盲目抑制中解脱出来，如果我们困于恐惧、怀疑、担心或者愤怒的琐碎念头，我们并不需要去分析它。不必了解为什么会这样，完全意识到它的存在即可。

如果你非常害怕某事物，要意识到这种恐惧。不要只是逃避它，而是注意到自己试图摆脱它的倾向。彻底地回想让你恐惧的事物，详细地表达你的想法，聆听你的思想。这不是分析，而只是将恐惧带至其可笑的目的，那目的最终会变得如此荒谬，以至你能付之一笑。聆听欲望，聆听那些疯狂的想法：“我要这个，我要那个，我必须要得到……我不知道如果没有得到它我会如何，还有我想要那个……”有时心灵能只是哀号着“我要这个!”——你是能听到它的。

我读过一些关于对峙的书。对峙之中，人们相互吼叫等等，说出心中所有压抑的事情；这是一种宣泄，但这种宣泄缺乏智慧的反思，这种宣泄缺乏能力去聆听那些吼叫，将其当作一种暂时的状况，而非一种“释放自我”，说出自己真正所想的过程。这种宣泄缺乏心灵的稳定，而这样的稳定性让人们愿意忍受最糟糕的想法。这样一来，我们不再相信那些是个人问题，而是在心理上将恐惧和愤怒上升到一个荒谬的地步，从而只将它们看作是一个自然的思维过程。我们要有意去考虑自己害怕去想的所有事情，这样做不是只出于盲目，而是确实将之当作心理状态来观察和聆听它们，而非个人的失败或者问题。

那么，现在在这个修行中，我们开始放下。你不须到处去找特别的事情，但是当让你困扰之事不断出现，而你不断试图驱除它们时，反而要特别多想它们。有意去表达你的想法，聆听这些想法，好像你在听栅栏另一边的人在说话，好像你是在听一个老渔妇在东家长西家短：“我们做了这个，做了那个，以及我们做了这个，做了那个……”这位老妇人就这么滔滔不绝地说了下去！现在，练习只是将其当作一个声音在这儿听着它，而不去对它进行评判：“不，不，我希望这不是我，这不是我的真实本性。”或者试图让其闭嘴说：“哦，你这个老家伙，我希望你滚开!”我们所有人，甚至我也有这样的倾向。这是一种自然的状态，对不对？这不是整个人本身的问题。那么，我们天性中这个不断抱怨的倾向——“我这么努力工作，从来没有人感谢过。”——是一个状态，不是一个人的问题。有时当你心情烦躁时，没人能做正确的事情——即使当他们做对了，他们总有哪里做错了！这是另一种内心状态，不是一整个人的问题。心情烦躁、烦躁的心理状态即一种状态：无常——它是变化的；无满足——它是不满足的；无我——它不是整个人本身的问题。如果你迟到了，会害怕其他人对你的看法：你睡过头了，进来上班，然后开始担心每个人对你的迟到有什么看法——“他们认为我懒。”担心其他人怎么想是一种心的状态。或者我们总是准时到，其他人迟到了，我们想：“他们总是迟到，从来不能准时!”这也是另一种心的状态。

我把这些琐碎的事情完全提到意识层面上来，这些因为其琐碎而能放在一边的事情，没有人

想要去烦生活中琐碎的事；但是如果我们不去烦它，所有这些事情都被压抑住了，而变成了一个问题。我们开始觉得焦虑，厌恶自己或其他人，或者感到抑郁；所有这些都来自于拒绝允许状态、琐事或者讨厌的事情进入意识之中。

有些时候，心灵会陷入怀疑的状态，不太确定该做什么，心里感到害怕和怀疑，不确定和犹豫。有意去思考这种不确信的状态，在你无法确定任何事时，就由它去。“我该做什么，我是留是走，是要做这个还是那个，是做入出息念还是观？”看看。问你自己一些无法回答的问题，比如“我是谁?”当你开始思考之前，注意那个空白的间隔——“谁？”——只是警觉，只是闭上眼睛，就在思考“谁”之前，只是注意一下，心是非常空的，对不对？然后，“我是谁？”在问号之后又是空白。这念头从空无中来去，对不对?当你身陷习惯性的思维之中时，你是没法看到念头的初始的，对不对？你看不到，只能在意识到自己在思考后才能抓住念头；开始有意去思考，在念头产生之前，抓住它的起始。例如，有意去思考“谁是佛陀？”有意思考之，你会看到念头的起始，它的成形，它的结束，以及围绕它的空白。你就会将念头和概念放在一个背景中去观察，而非只是对它们起反应。

比方说，你对某人生气。你想着，“这就是他说的，他说了这个，他说了那个，然后他做了这个，做错了那个，他把那个全做错了，他是如此自私……我还记得他做了什么等等，以及……”一件接一件，没完没了，对不对？你只是被这一件接着一件的事情所抓着，由厌恶所驱动。不要陷入这连贯着的整个念头、概念，而是有意去想：“他是我见过最自私的人。”然后结束，空白。“他是个笨蛋，一只臭老鼠，他做了这个，做了那个。”你能看到，这就十分可笑了，对不对？当我开始来到巴蓬寺时，我心中一度充满了愤怒和厌恶。我只是感到如此挫败，有时因为我从不知道真正发生了什么，而且我不想像我在那里不得不要做的那样随波逐流。我只是发怒。阿姜查一说起话来就没完没了——他会用老挝话一连讲上两个小时——而我的膝盖已经非常痛了。我有这样的念头：“为什么你一讲话就停不下来？我觉得正法挺简单的，为什么他得讲上两小时？”我批评每个人，然后开始对此反思，并聆听我自己，听着自己变得愤怒，怨言不断，尖酸刻薄，不知满足，“我不想要这个，我不想要那个，我不喜欢这个，我不明白为什么我得坐在这儿，我不想去烦这件无聊的事情，我不知道……”等等。我继续思考，“这是一个非常友善的人所说的话吗？这就是你想要成为的样子么，总是抱怨和批评，寻找错误，这就是你想要成为的人么？”“不！我不想成为这个样子!”

但是我得让它完全地有意识，这样我能真的明白它，而非一味相信它。我内心深处自我感觉非常正确，当你感觉正确时，愤怒时，你会觉得别人是错误的，那么你会非常容易相信这样的念头：“我看一点都不需要这样的事情，佛祖毕竟说过……佛祖不会允许这样的事情发生的，那可是佛祖啊；我还是懂佛教的!”将它上升到意识的层面，你便能见到它，使其荒谬，然后你会将它放在大背景中，它会变得非常可笑。你会看到它是多么的喜剧！我们将自己看得太认真，“我是这么重要的一个人物，我的人生极其重要，我必须每时每刻极其认真地对待我的人生。我的问题这么重要，极其重要；我得花上许多时间在我的问题上，因为它们是如此重要。”一个人认为自己某种程度上非常重要，然后思考它，仔细思考，“我是一个非常重要的人，我的问题是非常重要和严肃的。”当你这样思考时，听上去非常搞笑，愚蠢，因为真的，你意识到你并非极其重要——没人有那么重要。我们在生活中制造出来的问题不过是些鸡毛蒜皮。有些人能通过创造无止境的问题来毁掉他们的整个人生，并且如此认真地这样做。

如果你将自己看作一个重要和严肃的人，你就不会想要身陷琐碎和愚蠢的事情。如果你想成为一个好人，一个圣人，那么你得在意识中压抑邪恶的状态。如果你想成为一个充满爱心、慷慨大方的人，那么你就得在心中压抑或消灭一切形式的刻薄、嫉妒、恶言。所以不管你在生活中最害怕成为什么，表达出这种恐惧，观看它，忏悔："我想要成为一个暴君。""我想成为毒贩子！""我想要加入黑帮！""我想要……"什么都行。我们一点都不关心这些事情的本质，只要注意它们是无常的状态这一特点；它们是不满足的，因为其中没有任何能让你满足的点。它们来了又去了，是无我的。

阻碍及停滞

当我们倾听内在时，开始辨认出罪行、懊悔、欲望、嫉妒、恐惧、贪婪的低语声。有时你能听到贪欲在说："我想要，我必须要得到……我必须要得到……我想要，我想要！"有时它甚至没有任何目标。你能感到没有目标的贪欲，于是你又去为它寻找一个目标。想要得到什么的欲望，"我想要，我想要！我已经得到一些，我想要……"如果你聆听你的内心，就可以听到。通常我们为贪欲找到一个目标，比如性；或者我们可以花时间在幻想上。

贪欲会以寻找吃的或者任何其他可吸收的东西、成为某种人、与某事联合起来这些形式出现。贪欲总是在张望，总是在寻找着什么。对出家人来讲，贪欲是在许可范围之内吸引人的物体，比如一件好看的僧袍、一个乞讨的碗或者一些好吃的食物。你能看到想要它、接触它、试图得到它、拥有它、占有它、使它成为自己的、消费它的心理倾向。这就是贪欲，是一种我们必须认可的天性中的力量；不要谴责它说："我是个糟糕的人，因为我有贪欲！"——因为就变成另外一种形式的对自负心的强化，对不对？这样想，就好像说我们不应当有贪欲，好像世上真有完全无欲无求之人似的！

我们必须认可和了解天性中的状态；不是通过谴责它们，而是通过理解它们。因此我们需要真正明白色欲、贪婪、寻求某物的心理活动，有时是想要摆脱某物的心理活动。那也是可以见到的——想要摆脱你所拥有的某物，或者从某种状态中脱身，或者摆脱痛苦本身。"我想要摆脱痛苦，我想要摆脱我的缺点，我想要摆脱迟钝，我想要摆脱躁动不安的状态，想要摆脱贪欲。我想要摆脱令人烦恼的一切。为什么上帝创造蚊子？我想要消灭这些害虫。"

感官欲望是首要的阻碍。厌恶是第二个；无聊、烦躁和厌恶困扰着你的心，而你试图消灭它们。这对你的心理是个障碍、是个阻碍。我不是说要除掉这个阻碍——这种想法本身就是一种厌恶——而是去了解它，了解它的力量，当你经历它的时候去理解它。然后你就可以认可那摆脱自己某些特点的欲望，摆脱周遭之之物的欲望，希望自己不在此处、不在生活、不复存在的欲望。这就是为什么我们喜欢睡觉，对不对？那样我们可以有一会儿不存在。在睡眠意识中我们不存在，是因为那时的感觉和醒着时很不一样。这就是消灭。有些人喜欢睡很多觉，因为生活对他们而言太痛苦了，太令人厌烦了，太令人不愉快了。我们变得抑郁，充满疑问和绝望，我们希望通过睡眠来逃避，试图消灭我们的问题，迫使它们离开我们的意识。

第三个障碍是睡眠、冷漠、愚痴、怠惰、困倦、麻痹；我们倾向于厌恶这些状态。但这也是可以理解的。例如，愚痴是可以理解的——身心的粗重、缓慢，愚笨的动作。见证对它的厌恶，想要清除它的欲望。观察身心里的愚笨感。甚至对笨拙的认识都是变化、不满足和无我的。

焦躁不安是愚笨的反面；这是第四个障碍。你一点都不笨拙，不昏昏欲睡，但是焦躁不安、紧张、焦虑。和之前一样，这些紧张可能没有明确的目标。和想要睡觉不同，焦躁不安是一种更为难于自拔的状态。你想做一些事情，跑到这儿……做这个……做那个……说话，到处转，到处跑。当你焦躁不安时，持续坐上一小会儿，你会感到如困牢笼；你能想到的只是跳跃、跑开、做点什么。这些也是你可以旁观的，尤其当你为一种形式所限制，不能跟随焦躁之心的时候。比丘所穿的长袍不是用来爬树和在树枝间晃荡的。我们无法从行为上表现出头脑跳跃的倾向，因此我们得要观察它。

怀疑是第五个障碍。有时我们的怀疑会看上去非常重要，我们也喜欢对其大加关注。我们为其特性所蒙蔽，因为这些怀疑表现得如此理直气壮："有些疑虑是琐碎的，是的，但是**这怀疑非常之重要**。我得要知道它的答案。我得要确认一下。我得要明确地知道自己是不是应该做这个或那个！我现在这样做对不对？我应该到那里去，还是在这里再待一段时间？我在浪费时间吗？我一直在浪费生命吗？佛教是不是正道？也许这不是一个正确的信仰！"这就是疑。你可以花上余生来担心是该做这个还是做那个，但是要知道的是怀疑是一种心理状态。有时这个心的趋势是非常微妙和迷惑人的。作为"一个明白人"来讲，我们知道怀疑就是怀疑。不管它是重要还是琐碎，它是疑问，就是这样。"我要待在这儿，还是到其他地方去？"这是疑问。"我要今天洗衣服还是明天洗？"这是疑问。这些疑问不很重要，但是有些疑问又很重要。"我已经获得入流（Stream Entry）了吗？话说回来，什么是入流？阿姜苏美多是一位阿拉汉（觉悟者）吗？现在有没有阿拉汉？"然后其他信仰的人过来说："你的（信仰）是错的，我们的是正确的！"然后你想，"也许他们是对的！也许我们的是错的！"我们能知道的是这就是疑。这就是认知，知道我们所能知道的，知道我们不能知道什么。即使我们对某事无知，如果你对自己的无知有所意识，那么这个意识也是知识。

这就是去知道，知道什么是我们能知道的。这五个障碍是你的老师，因为他们并非手册上鼓舞人心、光芒四射的古鲁。他们会非常琐碎、小气、愚蠢、令人厌烦和强迫人。他们一直推动、打击、敲打着我们，直到我们给予他们适当的关注和理解，直到他们不再找我们的麻烦。这就是为什么我们得要非常耐心；必须用上所有的耐心与谦逊从这五位老师处学习。

我们学到什么呢？那就是：这些只是心灵的状态；它们生起又灭去；它们是不满足的，无我的。有时一个人的一生中有很重要的信息。我们倾向于相信这些信息，但是我们可以知道的是这些是变化着的状态；如果我们耐心容忍，那么事情会自行变化，我们有心灵的开放与清明来自发行动，而非仅仅应对这些状态。经由恰到好处的注意力，经由正念，事情自动发展，你无须清除某事，因为凡是有始之事必有终。没有什么要清除，你只须对其耐心，允许事情自然发展进入停止。

当你是耐心的，允许事情自行停止，你会明白止息——寂静，空无，明晰——心灵澄明宁静。心仍然是有活力的，不是游离、压抑或者沉睡的，而你可以听到心的宁静。

允许止息意味着我们得非常善意，非常温和、耐心、谦逊，对任何事物不要采取立场，不管是好事坏事，快乐还是痛苦。温和的认可会允许事情根据它们的天性来改变，而不受外力干涉。这样我们学会不再沉溺于感官对象中。我们在心的空灵、清明、沉默中寻获平静。

空与色

当心平静时，聆听，可以听到心中的震动声——"寂静之声"。这是什么？这声音来自耳朵

之内，还是外界？是心声，还是神经系统的声音，还是什么其他？不管它是什么，它总在那儿，在冥想中可以将注意力转向它。

当我们学会认可一切有生必有灭时，我们开始观照到那些不生不灭者，一直在那里的事物。如果你开始试图思考那声音，为之命名，或宣称由之获得了什么，那么你必然是在错误地运用它。它只是一个标准，指的是当你抵达心的极限、抵达我们所能观察到的心之终极状态。当你达到了这个位置，你就可以开始观照。你可以一边思考，一边仍然继续听那个声音（如果你在有意思考的话），但是一当陷入思考中，你会忘掉那个声音，不再听到它了。所以如果你在思维中迷失，一当你意识到你自己又在思考时，就转向那个声音，长久地聆听它。如果说你以前会沉溺于情感、困扰或者产生的阻碍之中，那么现在你可以联系温和而耐心地反思无我、苦、无常等特定的心理状态，然后放下这些状态。这是一种温和的、精微的放下，而不是对任何状态的粗暴否定。所以最为重要的是态度与正确的理解。不要试图去解读那寂静之声。人们可能会自以为从中达到了什么或者发现了什么并因此兴奋不已，但是这本身在这其中是你围绕着寂静创造出的另一种状态。这是一种非常冷静的修行，并不令人兴奋；温和而有技巧地去运用它，去放下，而非坚持认为你从中得到了什么！如果在冥想中有任何阻碍，那就是这种认为自己从中得到了什么的观点。

现在，你可以反思自己的身心状态，并集中精力在这状态上。你可以整体地感觉一下全身，比如去感觉手和脚的振动，或者可以专注于身体的任何一个地方。感觉嘴里的舌头，触碰上颚，或者上唇碰触下唇的感觉，或者只是觉知嘴里的湿润感，或者你所穿衣服轻压身体的感觉——就是这些我们不屑去注意的微妙感觉。反思这些微妙的感官感受，专注于它们，你的身体就会放松。身体喜欢被关注。它喜欢以一种温和和宁静的方式收到关注，但是如果你不体贴爱护，而是仇恨身体，身体就会开始变成一个难以忍受的存在。别忘了我们余生都要生活在这个躯壳中，所以你最好学会如何态度端正地生活在其中。你可能会说：“哦，身体无关紧要，它只是个讨厌的东西，会老，会病，会死。身体是无关紧要的，要紧的是心。”在佛教徒中这样的思想多么普遍！然而要专注于你的身体是需要耐心而不是虚荣心的。虚荣心是对人体的错用，不过这种全面彻底的意识是有用的。这不是加强自我中心的感觉，而是一种对于有生命的身体心存善念和体贴的表现——而这个身体反正也不是你。

现在你冥想的内容是五个卡达斯（khandas）[①]以及心之虚空。探究这些，直到你完全理解一切有生之物必有灭，而这生灭并非你自己。这样，成为自我就不在等同于对外事外物的执着，你也从将自己当作一种品质或者一种物质的欲望中解脱了。这就是从生死之中的超脱。

这一智慧之路不是为了改善注意力，从而进入出神或极为兴奋的状态，或是去摆脱世事。你必须对自己修行的意图非常诚实。我们冥想是为了摆脱世事吗？我们是为了达到一个压抑所有念头的状态吗？这个智慧的实修是非常微妙的，它甚至允许人们产生最糟糕的念头，再放下它们。你有一个逃避舱，它就像安全阀，当压力太大时，你可以释放一些压力。一般情况下，如果你做许多梦，你能在睡眠中释放这些“蒸汽”。但是这样的释放并不产生智慧，对不对？这就像一只愚蠢的动物一样；你发展出一种习惯，先做事，然后精疲力竭，然后崩溃，然后爬起来，做事，再次崩溃。但这条路是一种深入彻底的探究，是一种对人身人心必有一死的局限状态理解。现在

① 佛教用来概述人之存在的 5 个属种，即身体（rupa）、感受（vedana）、知觉(sanna)、心理形成(sankhara)和感官意识(vinnana)。简单来说，就是身心。
译注：此即为五蕴——色、受、想、行、识。

你正在发展一种能力，去抛弃这些状态，并将自己的身份从必死的状态中解放出来。

你正在打破了自己是必死之物的错觉——但是我也并不是说你是不死的，因为这样一来你会紧这个念头不放！“我真正的天性是与终极、绝对实相合一。我与上主合一。我的真实天性是不死的、没有时间的永恒至福。”但要注意的是佛祖很少使用诗意的激励性语言；不是这因为它们是错的，而是我们会执着于它们。我们会自满于终极、天人合一、或者无死境域的永恒至福以及类似的事，这些事光是讲起来都让人双眼发亮。但是，要观察那种想要对不可想象之事进行想象或为之命名的倾向，或者是仅仅为了体验一下成就感而想要将其告诉别人的倾向，则需要更多的技巧。观照那种倾向比顺从它更为重要。这也并不是说你没有领悟到任何真理，但是要小心警惕不要执着于那一觉悟，因为如果你执着了，这必然会让你又陷入绝望之中。

如果你陶醉其中，一当你意识到，就马上停止。当然，不必对此感到内疚或者气馁，只是停止。平静下来，放下，放下它。你可能注意到宗教人士往往富有洞见，他们的眼神常常光亮透明。但是在佛教中，这种状态称作“sannavipallasa”——“冥想狂”。当一个好老师看到你在这种状态中，他会让你待在树林中的小草棚中，让你不要靠近任何人！我记得在我前往阿姜查处之前，我在 Nong Khai 就发生过这样的事情，我觉得自己已经完全觉悟了，只是坐在小草棚中。我知道世界上的每件事情。我是这么的光芒四射……但是我没有人可以交流。我不会说泰文，所以我不能出去骚扰泰国的僧侣们。但是有一天从越南来的英国领事碰巧来访，有人把他带到我的小草棚……我火力全开，让他听我说了个够！他以震惊的状态坐在那儿，作为英国人，他非常、非常、非常的有礼貌，每次他起身要走我便不让他走。我停不下来，就像尼加拉瓜大瀑布一样，这巨大的力量喷发出来，全然不能自已。最后他走了，从某种程度上说是逃走的：我再也没有见过他，我不知道为什么！？

所以当我们经历这样的经验时，重要的是辨识之，认可之。如果知道它是什么，就没有什么危险了。耐心对待它，既不要相信它，也不要沉浸于其中。你注意到佛教僧侣从不到处去说太多他们所打到的“觉悟水平”——正是为了便执着于斯。当人们要我们教导，我们不会教导他们我们自己的觉悟，而是教导实现觉悟的四法印。今天有各种人声称他们是觉悟者、弥勒佛祖、化身佛，他们全都有许多追随者；人们很容易轻信他们！但是佛祖尤其强调自己认清真理之路，而非相信其他人所说所述。这是一条智慧之路，在这条路上我们探历或者探究心灵的局限。见证“诸行无常”、“诸法无我”。

内在的警惕

现在，回到正念之实践上来。专注是你将注意力放在一个客观对象上，致心一处（例如平常呼吸的平静节奏），直到你与之合一，主客体的感受都消失。正念，加上观呼吸，就是打开心灵的过程。不再只关注于一点，而是心怀洞见进行内管、反思状态的来来去去，反思空无之心灵的寂静。这样做包括客体的放下；不执着于任何特殊的客体，而是观照一切生起灭去。这就是内观禅修，即“vipassana”。

用我所称的“内在聆听”，可以听到心中持续的噪音，欲望，害怕，你所压抑以及从不允许自己完全意识到的事情。但是现在，如果有令人困扰的念头或者畏惧感，情感出现，自愿让它们上升到意识层面中，这样你能放下它们直到其消失。如果没有什么念头来去，那就安住于空之中，

心的沉默之中。你能在心中听到一个高度频繁的声音，它总在这儿，那不是耳鸣。你可以听着它，同时放下各种心灵状态。不过要真诚对待你的意图。如果是因为厌恶这些状态而去聆听沉默、心之沉默之声，这就只是又一种压抑，而非一个净化的过程。

如果意图是错误的，即使专注于空，也不会得到好的结果，因为方向已经错了。你没有明智地反省一切，没有放下一切，只是因为厌恶感而逃避而已，你说：“我不想看到这些。”于是转身躲避。现在这个修行是训练耐心，让人们有意愿来容忍那些似乎不能容忍之事。这是内在的警惕，观照，听闻，甚至试验。在这个修行中，正见非常重要，而非空、色或者任何其他类似的事情。正见来源于对有声必有灭的反省；反省到空乃无我。如果你声称自己觉悟到了空，好像自己得到了什么一样，这个意图本身就是错误的，对不对？去想自己在个人层面上获得了什么、领悟了什么，这想法的根源是一种自我感。所以我们不要做任何声明。如果你内心还有想要声明什么事情的念头的话得到承认，那么将**这个**作为一种心灵状态去关照。

寂静之声总是在这儿，你可以把它当做一个向导，而非目的。所以观照和听闻的练习是非常需要技巧的，而不是出于厌恶某些状态而对其进行压抑的过程。但是这样的空确实非常无聊。我们已经习惯了拥有更多的娱乐。你能在对空的意识中一整天坐上多长时间呢？所以要认识到我们的修习不是止于宁静、沉默或者空，而是用之来作为有技巧的方法去明晰、去警觉。当心为空时，你可以观照——仍然是有意识的，但是你不会在任何状态中寻求再生，因为这中间自我感并不存在。自我总是来自于寻求或者试图清除某事物。听听自我所言：“我想要入定。”“我得要获得智慧。”“在我可以为所欲为前，我已得到第一智，第二智。”这种得要首先得到什么的念头。阅读不同教师的教导时，你能知道什么呢？你能知道你自己什么时候困惑不解，什么时候心存疑问，什么时候厌恶怀疑。你能知道“你在知道”这个事实，而非决定哪个教师是正确的。

慈心的修习意味着通过容忍你可能认为无法容忍之事来运用一种柔和的善意。如果你的头脑充满执念，它持续闲聊，唠叨不休，而你想摆脱之，你越试着去压抑和摆脱它，它就会越严重。某个时候它停止了，你会想：“哦，我已经摆脱它了，它走了。”然后它又开始了，你会想：“哦不！我以为我已经摆脱它了。”所以不管它来去多少次，也不管来的是什么，就让它保持原状。一次只走一步。如果你愿意用所有的耐心面对一切现存状态，就能让它停自行消止。允许一切停息的结果是你开始体会到放松，因为你意识到你不再像惯常一样背负着事物。不知为何，通常让你生气的事情不再让你那么烦恼，这让你吃惊。你开始在你以前从未感到过放松的环境中感到自在，因为你允许事情停息，而非只是紧紧抓住事物，再创造出害怕与焦虑。甚至你周遭之人的“不自在”也不能影响你。去应对其他人的不自在时，你不会让自己变得紧张。这来自于放下以及允许事情自行止息。

那么现在对你来讲，在整体大局上拥有这内在的警觉，注意任何出现的令你困扰的事情。如果它们反复出现，那么你明显还有某种执念——或者是通过厌恶，或者是迷恋。因此你可以开始认可执着，而非只是尝试摆脱它。一当你能理解它、放下它，你就能回到心的寂静中，因为除此之外其他的处理方式都没有任何意义了。没有什么必要去执着于、沉迷于什么状态了。让它们停息。假如我们对生起的现象产生反应，我们就会创造一个习惯的轮回。一个习惯就是一个轮回，它循环往复不止，无法止息。但是如果你放下，不去理睬，那生起来的就会灭去。它不会成为一个轮回。

所以空并不是摆脱一切：不是完全空白，而是一种创造生灭而不被其迷惑的无限潜力。我是

位创作者，我的艺术才能，去表达我自己等等想法——这些想法真是无比自大，有没有？“这是我所做，这是我的。”人们会说：“哦，你真是技艺超群，不是吗？你是个天才！”然而如此多的创造艺术倾向于反映人类的恐惧与欲望。这些不是创造，而只是再创作；这不是来自于一颗空的心，而是来自于自我，自我除了充满死亡与自私以外，无法传达真正的讯息。一概而论地说，自我除了作为一个人，一个自我高喊“看着我！”以外，无法传达真正的讯息。然而空的心有无限的创造潜力。无需去想要创造什么；而创造物会在无人创造、无我之中出现——它就是这样发生的。

所以我们不去考虑要为创造负责，而是将创造留给正法。现在我们要做的，对我们——宽泛地说，对人类，对人们——而言必须的，就只是放下；或者不执着。放下一切。行善，抑恶，正念。多么基础的原则。

反思
世界需要智慧

我们在这儿，为了一个大家共同的兴趣。今晚我们济济一堂，不是为了作为个体追随自己的观点和意见，而是因为我们都对实修正法有兴趣。当你看到这么许多人周日晚上聚集在一起，你就会开始看到人类存在的潜力，看到一个基于对真理共同兴趣上的社会。我们汇合于正法中。生起的过去了，在这个过程中是存在的平静。当我们放下习惯，放下对于暂时状态的执着，我们开始意识到心的整体性和合一性。

对于时代来说，这是一条重要的反思。因为人们不能在任何事情上达成统一意见，有如此多的争端与战争在继续。中国反对俄国，美国反对苏联，等等等等。人们在吵什么，在打什么？是在吵他们对世界的理解。“这是我的国家，我想要它成为这个样子。”“我想要这种政府，这种政治和经济体系。”如此不断，直到我们进行屠杀和相互折磨，破坏我们试图解放的国家，奴役或者拒绝所有我们试图解放的人民。为什么？因为没有理解事物的本来面目。

正法之道是观察自然之道，是通过自然的力量和谐我们的生活。在欧洲文明中我们从未以这样的方式看待世界。我们将自然理想化。如果对一切都有种理想，那么事物就应当是一个特定的模样。当我们执着于理想的时候，便回去做我们现在已经对地球所做的事情，污染环境已经到达了完全破坏地球的地步，因为我们不理解地球的状态给予人类的限制。所以在左右这类事情当中，我们得从犯错和混乱当中艰难地学习。希望这种情况不会变得无法解决。

在这个寺庙中，出家僧尼正在勤修正法。整个一月，我们几乎都没有讲话，只是将生命、实修中的功德奉献给一切有情。这整个月我们在为一切有情不断祈祷，并将共修的功德回向给他们。这是一个觉悟真相的时刻，是一个观照和聆听事物的本来面目；一个自我克制，免于沉溺于自私习性的时刻，将一切功德奉献给有情。这对所有人来讲都是一种标志，提醒人们反思在追随整理的过程中的奉献与牺牲。这是一个指针，提醒你在自己的生活中觉悟整理的要点，而不要只是得过且过，生活在习惯中，追随着每时每刻暂时的状态。这是一种对他者的反思。放弃不道德、自私与不善，转而追求世间的无瑕、慷慨、道德和慈悲。如果不这样做，世界就毫无希望。因为如果没有人愿意去奉献他们的生命，而只是沉溺于自私中，世界就毫无价值，莫如炸掉算了。

这个国家是慷慨和仁慈的，但是我们只是将其当作理所当然，绞尽脑汁地利用它。我们没有

去想要给予它什么。我们要求许多，希望政府为我们打点好一切，当政府做不到时就批评他们。今天我们看到自私的人按照他们的方式生活，并不去明智地反思，或者按照对整个社会有益的方式去生活。作为人类，我们可以让自己的生命对他人有益；我们也能成为大地的灾难，为了一己私利，为了“我”和“我的”去尽我们所能索取地球资源。

在正法的实修中，“我”和“我的”之感开始渐渐消失——“我”和“我的”之感就好像一个小小的生物坐在这里，嗷嗷待哺。如果我只是跟随身体和情感的欲望，那我会成为一个贪婪、自私的小生物。但是当我思考自己身体状况的天性，思考如何将这一生有技巧地运用于为了所有有情的福祉，那么我身体的存在就成为一种福报。（这里不是指那种一个人认为自己是受祝福的，“我是有福的。”；如果你开始执着于你是有福的，这是另外一种自负！）这样，一个人就会用自己生命的每一天带来快乐、慈悲、善意，至少不引起不必要的困扰与痛苦。我们最最少可以做到的是守五戒，这样我们的身、语不会给这个世界带来纷扰、残酷以及剥削。这样的要求过分吗？放弃你们现在喜欢做的事，对你们的所言所行稍微多注意一点、多负责一点，这个很难想象吗？我们所有人都有能力试着帮助他人，慷慨、善意、体贴地对待和我们一起分享这个星球的其他生命。我们所有人都有能力明智地探究、理解我们承受的局限而不为感官世界所迷，这就是为什么我们要冥想。对僧尼来讲，这是他们的生活方式，为了整体，为了僧伽，牺牲某些个人欲望和兴致。

如果我开始想到自己以及我之所欲，那我就忘掉了你们，因为那一时刻我的个人欲望可能对你们是不善的。但是当我用在僧伽中寻求庇护作为指导，那么僧伽的福利就是我的快乐，我可以为了僧伽的福利而放弃个人的欲望。这就是为什么僧尼剃光了他们的头发，生活在佛祖所建立的戒律之中。这是一个训练自己将放下自我作为一种生活方式的方法：这种生活方式不会途径给生活带来惭愧感、罪恶感以及恐惧。不再有自我收到扰乱的感觉，因为人们不再一心依赖于其他人，或者一心要主导他人，而是和谐安住于为了所有人的福利中，不再追求个人的利益。

世俗团体也有机会参与进来。僧尼在基本的生活需求上仰赖于世俗团体，所以世俗团体承担起这个责任是重要的。这也可以帮助在家人出离私人问题与困扰，因为当你花时间来到这里给予、帮助、练习冥想和聆听正法，我们发现自己融于真理的一体中。我们可以在这里共聚一堂而没有嫉妒、恐惧、怀疑、贪婪以及欲望，因为我们的目的是觉悟真理：以此作为你人生的目的；不要浪费时间在愚蠢的追求上！

这一真理，有多种称呼。各种宗教试图通过一些方式传达这个真理——通过理念和教义——但是我们已经忘了宗教存在的意义是什么。在过去大约 100 年中，我们的社会追随着物质主义的科学、理性思维以及基于我们理解政治与经济体系的能力的那种理想主义之上，然而这些都行不通，不是吗？我们不能真正创造民主或者共产主义、社会主义——我们创造不了的原因是因为我们依然为自我感所迷惑。所以这些都最终演变为专制，演变于自私、恐惧和怀疑。现在的世界环境是不理解事物本来面目的产物，而假如我们每个人真的关心我们能做什么，现在正是时候让我们的生命变得有价值。现在我们如何做呢？

首先，为了理解你自己的动机以及自私地沉溺于不成熟情感中的状态，并放下他们，你必须承认它们，要将心向事物的本来面目敞开，要警醒。我们入出息念的练习就是一个开始，对不对？这不是另一个普通的习惯或者让你保持忙碌的爱好，而是一种尽努力去观察、集中、专注于呼吸之道的方式。假如不做这个，你可能会花很多时间看电视、去酒吧以及做所有这些没有技巧的事

情——不晓得什么原因这些事情似乎比看住自己的呼吸更为重要，有没有？你看着电视新闻，看到人们在黎巴嫩遭到屠杀——不晓得什么原因这件事似乎比只是坐在那儿看着入出息更为重要。不过这是不理解事物的本来面目之心；所以我们情愿看着屏幕里的影像，它以最可鄙的方式传达着贪婪、仇恨以及愚蠢所带来的悲惨。花时间在当下之身的本来面目上不是更有技术含量吗？最好是去尊重肉身的存在，从而学会不剥削它、错用它，当它没有给你想要的快乐时不怨恨它，这要好得多。

在僧侣生活中，我们没有电视机，因为我们奉献自己的生命做更有用的事情，比如观照呼吸，以及在森林小径上走来走去。邻居们以为我们精神有问题。每天他们都看到有人裹着毯子出来，走来走去。“他们在做什么？他们肯定疯了！”两周之前这儿在猎狐。猎人们穿过我们的树林追逐狐狸（好像他们在做什么真正有用和有益于所有有情的事情！）60 条狗和所有这些成年人在追逐一条可怜的小狐狸！那还是花时间在森林小径上走来走去更好，不是吗？对狐狸、狗、哈默森林和猎狐者都更好。但是西苏塞克斯的人认为他们是正常的。*他们*是正常的而*我们才*是疯狂的。当我们观照着我们的呼吸，在森林小径上走来走时，至少我们没有惊骇狐狸！如果有 50 条狗追赶着你，你是什么感觉？只要想象一下如果有 60 条狗追赶着你，坐在马背上的人要它们去抓你，你的心会是什么感受？当你真的反思一下这件事，你会发现它是极为丑陋的。然而它却被看作是正常的，甚至在英国的这个地方还被当作是令人向往的事情。这是因为人们不花时间去反思，我们会成为习惯的受害者，囚于欲望和习惯。我们真的深究一下猎狐这件事，就不会再做它。如果你有一点智力，想想这是为了什么，你就不会想去做它。相反，在简单的事情中，诸如在森林小径上经行，或是观照呼吸时，你开始更有意识，更加敏感。真理正是通过简单、我们所做的表面上似乎毫不起眼的练习来揭示的。正如当我们持守五戒时，世间将变成一片福地。

当你开始思量事物的本来面目，想想你的生活真的处于危险之中的时刻，你会明白这是多么的可怕。这是一个非藏吓人的经历。如果你进行了反思，人们无法有意让其他生命重温这一经历，绝不会有意让其他生命面对如此的恐怖。如果你不反思，会认为狐狸无关紧要，鱼也无关紧要。它们存在只是为了给我们取乐——只是为了我们星期天下午有点事做。我记得有个女人来找我，对我们买下了哈默池塘的事情非常沮丧。她说：“你不知道我在这里获得了多少宁静啊；我来这儿不是为了钓鱼，我来这儿是为了这儿的宁静。”她每周日来钓鱼只是为了宁静。我觉得她看上去非常健康，还有点富态，并不是饿得要死。

她不是真的需要钓鱼来户口。我说：“哦，你可以……如果你不需要钓鱼来生存的话——我希望你有足够的钱去买鱼——在我们买下这个池塘后你可以来这儿，在这里静修。你不用钓鱼。”但她不想禅修！然后她接着开始说兔子吃她的洋白菜，她不得不想尽一切办法杀死兔子，不让它们吃她的洋白菜。这个女人从反思任何事。她舍不得给兔子吃洋白菜，而她完全可以出门去买洋白菜的。兔子却做不到。兔子竭尽自己的全力，也只能吃其他人的洋白菜。而她从未尽力向事物的本来面目、真正的善与仁慈敞开心扉。我不会说她是个残忍或者没有爱心的人，她只是一位无知的中产阶级妇女，从不反思自然或者去领悟正法之道。所以她会认为洋白菜是为了她而存在，而不是为了兔子，而鱼之存在是为了她可以在周日下午折磨它们来获得平静。

这个思考和观照的能力，就是佛祖在他的教导中所指的，从盲目跟随习惯和习俗中解脱出来。这是一种通过明智思考事物的本来面目、从感官状态的幻象中解脱出来的方法。我们开始观照自己，观照自己对事物的欲望、厌恶，或是心的暗钝或者愚蠢。我们不是为了个人之快，去挑选、

选择或者试图创造令人愉快的环境，相反，我们甚至愿意去容忍不高兴或者悲惨的环境，是为了理解它们的本来面目以，并放下它们。我们开始将自己从对不喜之事的逃避中解脱出来，我们也开始更注意是如何活着的。一当你了解这一切是为了什么，你会真心想非常，非常小心于你的言行。你能愿意不以其他生命为代价而活着，不会觉得一个生命会比其他生命更为重要，在于自然的和谐相处中，能感受到自由与光明，而非为了个人利益去剥削自然的沉重。当你向真理敞开心扉，你会意识到无所畏惧。生起的会灭去，诞生的会死去，这是无我的——这样我们生于肉身、困于自己身份的感觉会褪去。我们不会视为迷失在神秘、恐惧的宇宙中被孤立、被异化的存在。我们不会不知所措，不会试图去抓住其中的一小片以感觉安全，因为我们与之和平相处。那么我们就沉浸到实相中去了。

（周晓微译　　李萱校）

藏文《摄论》中的了别识与辨别识

中国现代国际关系研究院　吕新国

梵文里有两个词：Vijñāna（辨别识。藏文：rnampashespa）和 Vijñapti（了别识。藏文：rnamparigpa），在汉译佛典中常被合译成一个“识”字。两者究竟应该如何定义，相互之间又是怎样的关系，只能求助于梵藏文经论中的使用情况了。就笔者所见，从藏文《摄大乘论》（以下简称藏文《摄论》）中这两个词的使用情况，较容易看出其含义及其关系，本文就总结一下藏文《摄论》中使用两个词的情况。

一、了别识包含辨别识

藏文《摄论》中说；“此中，什么是依他起性相呢？具有阿赖耶识的种子，可以概括为虚妄分别的了别识。它又是些什么呢？身、具有身者、受者了别识，由彼（六根了别识）所受用了别识（六尘），于此（所受用了别识）能受用了别识（六识），时间了别识，数量了别识，空间了别识，名言了别识，自他分别了别识，善趣恶趣死生了别识。……此中，身、具有身者、受者了别识，当知是眼了别识等六内界。由此所受用的了别识，当知是色等六外界。于此能受用的了别识，当知是眼辨别识等六识界。其余诸了别识，当知是这些了别识的差别。”（德格版《藏文大藏经》唯识部 ri 函第 13 页 A 面）

依他起性，就是具有阿赖耶识种子的十一种了别识。前三项是六根，加上四、五项是十八界，这就是依他起的自性。六到十一项都是在此自性上假安立的差别。

在依他起自性中，共有五项了别识，而其中的第五项是辨别识。因此，了别识与辨别识是类种关系，或叫从属关系，即了别识包含辨别识，辨别识是其中的一种了别识。因此，藏文《摄论》此后多次称之为“辨别识之了别识”，意即：又叫做辨别识的那种“了别识”。

具体说就是，十八界都是了别识，其中的六识界又叫做辨别识。也就是说，其中的六根界和六尘界都只是了别识。

二、根、尘了别识为因相，（辨别）识之了别识为能见

藏文《摄论》中说；“眼等诸了别识，从色等为因相，和它们的辨别识为能见起，直至身辨别识为能见，这些就是（眼、耳、鼻、舌、身了别识）所具有的因相和能见。意了别识，具有从眼等起直到法的一切了别识的因相，由意辨别识之了别识而具有能见（的作用）。由意辨别识的所有能分别（的作用），和了别识的一切显现而能生起（种种行相）。”（德格版《藏文大藏经》唯识部 ri 函第 15 页 A 面）

其中关于意了别识说得最为明确：“意了别识，具有从眼等起直到法的一切了别识的因相，由意辨别识之了别识而具有能见（的作用）。”

意了别识，包括了整个十八界。可以分为两大部分：因相和能见。

其中的因相，包括了六根和六尘。所谓“从眼等起直到法的一切了别识”，就是六根“眼耳鼻舌身意”和六尘“色声香味触法”这十二个了别识。

其中的能见，即根尘相触而生起的“意辨别识”。因为这里的“意了别识”的因相包含了前五识的根尘，所以这里由根尘相触生起的“意辨别识”，实际上也包含了前五识的五个辨别识。也就是说，这里的“意辨别识”，实际上具有能见“色声香味触法”六尘的作用。

以此类推，前五了别识中，眼了别识，是以眼、色为因相，眼辨别识为能见；耳了别识，是以耳、声为因相，耳辨别识为能见；鼻了别识，是以鼻、香为因相，鼻辨别识为能见；舌了别识，是以舌、味为因相，舌辨别识为能见；身了别识，是以身、触为因相，身辨别识为能见。

三、根、尘了别识就是种子和现行

这里需要先打通一种方便说与究竟说的关系，才好理解藏文《摄论》中后面一段话的意思。

唯识理论可以概括为“唯识无境”四个字。这个“境”字，包括凡夫所见闻觉知的一切法，如五蕴、十二处、十八界等，这些都是毕竟空无所有的。这个“识”字，指佛菩萨后得智实证“三界唯心”（《大方广佛华严经》卷五十四，《大正藏》第十册，第二八八页下）真实境界中的心识，这是这个世界上唯一的实际存在，如佛所说“今此三界，唯是心有”（《大方等大集经贤护分》，《大正藏》第十三册，第八七七页中），这种实际存在的心识，是凡夫认识不到和不可思议的，只有在转凡成圣之后以圣者的后得智才能证见。

既然十八界是境是无，了别识与辨别识是识是有，为什么还要说十八界中根本是无的根尘识，就是实际是有的了别识与辨别识呢？为了简短此文，我们只在这里解释此中与理解后面经论关系密切的部分问题：为什么要说五根、五尘这十种色法都是了别识？

唯识理论是对不懂唯识的人讲的，所以使用的名相体系一开始必须与它宗接轨，然后再慢慢过渡到唯识的名相体系中。前者是接引众生的方便说，后者相对而言就可称为究竟说了。现在我们就把五根、五尘都是了别识的方便说，过渡到唯识名相中的究竟说上来。

《唯识二十论》中说：“似色现识从自种子缘合转变差别而生，佛依彼种及所现色，如次说为眼处、色处，如是乃至似触现识从自种子缘合转变差别而生，佛依彼种及所现触，如次说为身处、触处，依斯密意说色等十。”（《大正藏》第三十一册，第七五页中）好像色法样子显现的心识，是从阿赖耶识中好像色法样子的种子生起的，佛陀就是依据这些种子及其所显现的好像色法样子的心识，依次说为眼根和色境的。换句话说，佛陀是把种子借用一个比喻叫做眼根（根是能生义，种子能生起现行心识，所以比喻叫做根），而把这些种子生起的现行，即好像色法样子的心识，随顺凡夫习惯叫做色境的。依照这种方便说法，佛陀同样是把相应的种子叫做耳根、鼻根、舌根、身根，而把现行的好像声、香、味、触法样子的心识，随顺凡夫习惯叫做声、香、味、触尘的。所以，一般所说的眼、耳、鼻、舌、身根，在唯识理论中实际上就是指能生起眼、耳、鼻、舌、身识的种子，而色、声、香、味、触尘，就是指相应种子生起的现行识体。因此在究竟说中的根、尘了别识，实际上就是指种子和现行。

四、因相为体，能见为用

藏文《摄论》中说；“就在此处（一意识说这样的情况下），阿赖耶识也可以安立为义（无性释“义是因义”——译者说明）之了别识。如果在此处安立阿赖耶识之了别识为义之了别识，就在此处（在一意识说的情况下），除此之外其它的一切了别识就是它的因相之了别识；意辨别识之了别识及其所依，当知就是它的能见。因为正是那些作为因相的了别识，是它的能见生起的

因相，所以在显现为似义时，能作它（能见）生起所依的事体。这样，这些了别识就能成立为唯了别识性。”（德格版《藏文大藏经》唯识部 ri 函第 15 页 B 面）

阿赖耶识又称一切种子识，是生起其它一切了别识的总因，所以在此处首先安立阿赖耶识为因之了别识。若以阿赖耶识为因了别识，其所生现行也可以分为两大部分：一部分是因相之了别识，一部分是能见之了别识。

“除此之外其它的一切了别识就是它的因相之了别识”，除阿赖耶识之外的一切了别识就是它的因相了别识，这就是指现行识（现在这个“现行”，是狭义的现行，不包括后面所说的能见了别识）。在一意识说中，现行识就是意识（相当于前七识的内容），细分可有粗品意识（前六识）和中品意识（第七识，第八识为细品意识）。如《显识论》中说；“识即三种意识。一谓阿梨耶识，是细品意识，恒受果报，不通善恶但是无覆无记。二陀那识，是中品意识，但受凡夫身果报。三者谓常所明意识，是粗品意识，通受善恶无记三性果。”

前面八识说中，种子识与现行识合称因相，而在一意识说里，又把此因相分为两个层次：种子识为总因，现行识为别因，或说种子识为潜因，现行识为显因。因为，因相是针对能见（虚妄假相的作用）而言，能见的虚妄假相来源于因相，取自于因相，或说缘于因相。而在因相中，又可分为两个层次：现行识是由种子识生起的，种子识又是现行识的因。而能见的虚妄假相直接来源于现行识，所以三者形成了三层因果系列：能见的虚妄假相直接来源于现行识，现行识又是直接由种子识生起的。一意识说中就表现了这三层因果关系：种子识是因了别识，现行识是因相了别识，而现行识能见虚妄假相的作用，被称为能见了别识。

“意辨别识之了别识及其所依，当知就是它的能见”，意辨别识及其所依是能见。无性释说：“若意识识及所依止者，谓第六识及所依止无间过去意及与染污意。”无间过去意也叫做等无间缘，就是前一刹那的意辨别识。染污意就是末那识（梵文 manas），本身即“意”，是“意即是识”之义。而意辨别识一般被称为“意识”，是“依意之识”之义，因此末那识一般被称为意根，或意辨别识之所依。在这里把意辨别识、前一刹那的意辨别识以及意辨别识所依之意合称为能见了别识，主要还是指意辨别识依意生起的辨别作用——即能见虚妄假相的作用。

“因为正是那些作为因相的了别识，是它的能见生起的因相，所以在显现为似义时，能作它（能见）生起的所依的事体。”

现行识之所以被称为因相，是因为它是“能见生起的因相”。所谓“能见”为什么能见虚妄假相？就是因为现行识“在显现为似义时”，就为能见提供了好像是义的虚妄影像，意辨别识就是依据这些虚妄影像，虚妄分别出了种种人我法我的虚妄义相。

可见，在一意识说中，所谓因相，就是现行识体本身；所谓能见，就是识体所具有的能显现和分别认识虚妄假相的功能、作用。

“这样，这些了别识就能成立为唯了别识性。”

说到这里，因为揭示了这些了别识如何让我们能见虚妄假相的机制，就把为什么仅唯有识而实无外境，我们凡夫却能分别出种种外境来的道理说明白了，这样，也就是成立了唯有了别识的道理。

正如藏文《摄论》中说；“怎样能够成立这些了别识为唯了别识性呢？概略说是由三行相（成立的）：①由仅唯有识，因为无有义；②由二者，因为了别识具有因相和能见（的作用）；③由种种一起生起，因为（意识）能生起各种行相。①这一切了别识，因为无有义，所以是唯识。②

眼等诸了别识，从色等为因相，和它们的辨别识为能见起，直至身辨别识为能见，这些就是（眼、耳、鼻、舌、身了别识）所具有的因相和能见。意了别识，具有从眼等起直到法的一切了别识的因相，由意辨别识之了别识而具有能见（的作用）。③由意辨别识的所有能分别（的作用），和了别识的一切显现而能生起（种种行相）。”（德格版《藏文大藏经》唯识部 ri 函第 15 页 A 面）

“由意辨别识的所有能分别（的作用），和了别识的一切显现而能生起（种种行相）。”由意辨别识所有的能见虚妄假相的作用，和因相了别识显现的似义影像作为来源依据，意辨别识就能生起包括人我法我种种行相的虚妄分别活动了。

这里的因相了别识包括种子识和现行识，所以全部八识的识体为体，而能见了别识，即意辨别识能分别的作用为用。

功 德 名 录

顾峥嵘 20000 元

赵旭文合家 10000 元

从十八界到八识说

——应用现象学还原方法

杨新宇

前　言

在《论佛教的认识路线》[①]一文中，我用黑箱建模理解人的认识过程，对外境的真实性提出质疑。在《六根的知觉空间解释》[②]一文中按照 “根尘和合而生识”的思路来理解根尘识，并去掉根、尘概念中隐含的外境假设，得出前五根是五种感觉通道，五尘是五种外来信息，五识是五种感觉，意根是意识思维的空间，法尘是记忆、灵感等直接进入意识的外来信息，意识是我们直观到的知觉和思维活动。这是基于直观和直接推论的理解，较之通常隐含外境存在假设的理解更符合佛教的根本意趣。但细心检查之下发现这里仍然隐含着一些假设，并不是从直观出发的必然推论。去掉这些可以得到一些假设更少、也能自圆其说的理解，而且更精练，也更符合唯识学的基本意趣。本文就探讨这些问题，并由此走到八识说。

1．一意识说

1．1．感觉不是直观的存在

在《六根的知觉空间解释》一文中我把感觉与思维并列，认为它们都是可直观的存在，但仔细思考发现“感觉可以直观”是一个隐藏更深的误解。我们确实有感觉，但我们感觉到的感觉还在意识中，是意识活动的一部分。比如，服用致幻药物可以引起很清晰的幻觉，清晰到和感觉完全一样，但它们只发生在意识中。由于在主观上一般的感觉和清晰的幻觉没有区别，所以我们直观到的感觉也仅仅发生在意识中。仅仅发生在意识中的感觉不宜称为感觉，可称之为“意识感觉”。

我们的知觉肯定是由意识之外的某个原因引起的。按照科学的解释，感觉器官受到刺激产生感觉信息，这个可称为“生理上的感觉”。感觉信息通过神经传输到大脑皮层的相关区域，产生主观知觉到感觉，可称为“心理的感觉”。意识进一步对感觉信息进行加工综合，形成关于外境的模型，称为知觉。知觉抽象化称为表象。感觉到知觉分为三个环节，感觉器官上的“生理上的感觉”、进入主观意识的“心理的感觉”以及感觉信息综合加工形成的“知觉”。通常把前两种统称为感觉，容易造成误解。更合理的办法是加上“心理感觉”或“意识感觉”这一环，也就是有生理感觉、意识感觉、知觉、表象四个环节。

按以上分析，我们只能知觉到 “意识感觉”，它属于意识的范畴，而引起意识感觉的东西是我们知觉不到的，可称之为感觉。更进一步追问，我们甚至可以怀疑感觉的存在。因为我们直观到的只有五种意识感觉，之外的一切都是假设检验建构的。我们可以说一定有什么东西引起了五种意识感觉，但这些东西是什么则不好说。

---

① 杨新宇，〈论佛教的认识路线〉，《北大禅学》，页 82-97，1999。

② 杨新宇，〈六根的知觉空间解释〉，杭州佛学院编，《吴越佛教》，第四卷，页 262-275，2009。

我们直观到的是五种“意识感觉”，意识之外有五种原因引起五种意识感觉，通常认为这五种原因是感觉器官的“五种感觉”。不过我们真正有把握的只是存在五种原因，把五种原因解释为感觉已经不是直接推论了。

1．2．五识是掺入假设的推论

如果把五种感觉定义为引起五种“意识感觉”的原因，则它们是确定的存在。但常人理解的五种感觉总是多了些内容，这些就不是必然推论出来的了。比如，眼睛看见光产生视觉，这里面掺入了关于外镜、光、眼等假设，就不是直接推论了。

唯识学给出了不借助外境的解释。主观上我们可以直观到五种不同的知觉，引起它们的原因是五种意识感觉，意识感觉是随前五识具起的意识活动，属于五俱意识。前五识则相当于五种感觉，五种意识感觉是前五识在意识上的投影。

前五识的概念隐含的意思是说，引起意识感觉的原因有五，它们象意识一样是刹那生灭的，也属于识。识分五种从意识感觉分五种就可以直接推论出来，刹那生灭从意识感觉的刹那生灭可以直接推论出来，而它们属于识也不难理解，但已经不是直接的推论，因为我们没有理由断定引起意识感觉的东西本身也类似意识。这里面同样掺入了假设。

1．3．一意识说

前五识的存在隐含着假设，由此自然引生出另一种可能：没有前五识只有一意识，意识通过五种通道直接接收外界的五种信息产生五种意识感觉，这五种意识感觉称为前五识。唯识学中的一意识师就只承认意识不承认前五识，在摄大乘论里引用过这种观点。

就解释直观现象来说，安立前五识是完全不必要的。就六识说和一意识说相比较，六识说隐含着没有依据的假设，而一意识说消除了可疑的假设，所以对六识说的质疑是合理的，反倒是要支持六识说没有直接的证据，只能根据经论。就解读经论来说，在《唯识三十颂》中只讲三能变，也有把前五识附属于意识的意思，《摄大乘论》中也提到过一意识师的观点[①]，并引经言，“如是五根所行境界，意各能受意为彼依。”证明，可见，一意识说同样有经论依据。一意识师会把符合自己的经论说成了义说，把支持前五识的经论说成随顺众生的方便说，就象经论中也有很多关于外境的说法，唯识宗认为不能因此说佛菩萨承认实有外境，只是随顺众生的方便说。

还有一个对前五识的存在构成质疑的理由是六根互用现象。佛经中多处提到六根可以互用，如眼可以听、触、尝等等。六根互用现象的存在虽然不能完全否定前五识、五根的存在，但五识五根在解释此现象时至少不太方便。因为五识五根如果各自独立存在、各自有独特的功能，那么互用起来自然不太方便。如果唯有一意识，则六根之间互相替换其实只是意识内部的功能调整，解释起来要容易得多。综合比较，虽然不能完全否定六识说，但一意识说更有优势。

1．4．一意识说对十八界的解释

按照一意识说，只有意识是直观的存在，意根和意尘是推论的存在。意识对外有五个信息接收通道，这五个通道就是前五根；接受的五种外界信息就是前五尘；接收外界信息产生意识上的感觉就是前五识。所以，前五根、五识都属于意识，独立的五根、五识不存在。

① 无著菩萨造，玄奘法师译，《摄大乘论》，所知相分第三。

按照一意识说，通常认为有前五识、五根、五尘存在，也正如普通人认为实有外境一样，是随顺众生方便安立，并非究竟。

2．一知觉说

2．1．意识感觉也是无法直观到的存在

前五识的存在是可质疑的，意识有可能不通过前五识获取外部信息。不管通过什么途径获取信息，总有一个接收外部信息的窗口，外部信息投射到这个窗口上，这就是意识感觉，意识感觉再经过加工形成知觉。如果再细想一步，我们能够直观到的其实只有知觉，意识窗口上的意识感觉同样是无法直观到的。

比如立体视觉，我们双眼看到的是立体图像，而每只眼睛看到的只能是平面图像，可见，在原初的感觉信息和立体图像之间存在加工过程。立体图像是知觉，双眼直接获得的是感觉，它不属于意识也不是立体的。感觉信息进入意识成为意识感觉，它属于意识范围但还不是立体的。这个状态也是普通人无法觉知到的。有人会问，我们闭上一只眼睛不就可以见到单眼平面视觉图像了吗？但这个也不是意识感觉，它也是经过加工的，也是知觉。只不过少了双眼信息，加工程度不同。这个知觉结果可能更接近意识感觉的原貌，但也不是意识感觉。

唯识学中对这个问题也有探讨。王全龙在《简析凡夫能否见依他起》一文中讨论“意识见到颜色”的过程：

唯识学用五心来解释见的过程，即率尔心，寻求心，决定心，染净心，等流心。首先是阿赖耶识种子生起五俱意识，五俱意识生起时缘到疏所缘缘（即他识和自识种子）。由于凡夫还未证真如，意识不能够如实认识疏所缘缘，只能生起虚妄分别，故其亲所缘缘就是虚妄分别的显现相。这时意识还不能明确觉知此显现相，还没有进入凡夫见闻觉知的范围，属于率尔心。

五俱意识现行后，五后意识的种子由等无间缘而引发现行。首先是寻求心，即意识因其习气必欲审知明了率尔心阶段所分别出的现行相，故以阿赖耶识种子为所缘，搜寻带有与此现行相相同的相的种子，也即率尔心所薰习的种子。这个过程是意识对种子的分别，也即是一个比较的过程，需要等流数次才能完成。寻求心等流到最后，意识能认可某类种子即是所要找的种子而不再搜寻比较，即是决定心的形相。但此时意识尚不能显明觉知所找到的种子的相，须此决定心薰习下种子然后生起现行，这个种现过程反复若干次，即决定心等流若干次，相当于意识的一个反复回忆的过程。决定心的等流一直要到意识能明确觉知到一个颜色相，这时才会有眼看到了颜色的感觉，同时意识随起言说概念，谓这即是红，这即是黄等。意识觉知到颜色后，阿赖耶识中有关此颜色的好恶等印象的种子生起现行，即是染净心，等流若干次后，即于辨别出的颜色生起明显的好恶等情感之心。

这五心中只有率尔心是现量，其余四心是比量，这里指广义的比量，非现量即比量之比量。[①]

可见，我们不仅不能直观到前五识的感觉，甚至连意识感觉也不能直观到，只能直观到经过相当加工的知觉。所以，只有知觉的存在是直观确定的，意识感觉也不能直观确定，而是推论出来的。

2．2．知觉到的感觉不同于意识感觉

① 王全龙，〈简析凡夫能否见依他起〉，《第二届慈氏学学术研讨会论文集》，页 40-42，2009。

我们只能直观到知觉和知觉中的感觉，意识感觉是推论出的存在。从意识感觉到知觉经过了加工，而且这个加工过程不在我们的觉知范围内，所以我们不知道意识感觉到底如何。没有理由认为意识接收的原始信息就是我们根据知觉推测出来的样子，也许原始信息和我们知觉到的有很大不同，只是我们一直不知道。这种可能性无法否定。

按生理学和心理学的解释，外部光线的光谱是连续的，而视网膜用三种色觉细胞受到刺激强弱区别多种颜色，从连续光谱到三元色配比已经有很多信息损失了。而视网膜上有几百万视觉细胞，每秒可以接收十几次信息，而我们的视觉知觉则没有那么高的速度和分辨率，信息量比感觉少很多倍。可见，即便按生理学和心理学的解释，我们知觉到的信息和原初信息之间也存在巨大的差异。

生理学和心理学实际上是根据我们的知觉重建原初信息的样子，本质上是对大量知觉信息的加工整合。这种方法不会产生比知觉更多的信息，如果有些信息在形成知觉的过程中已经被彻底过滤掉了，则超出了生理学和心理学的视野。比如，有人认为，意识接收的信息中有大量特异现象的信息，但在一般人根本无法进入到知觉，在中间加工过程被过滤掉了。只有当信息实在太强，无法过滤掉时才会出现在知觉中，但通常也会加工成不那么异样的形态。见到这些异常现象时，我们的理性又会出来把它解释成错觉或幻觉，这样就基本消除了觉察到特异现象的机会。所以，只要改变加工过程，少一些加工，不过滤那么多信息，我们就可能觉知到完全不同的东西，乃至见到特异现象。

这个解释具有很强的实践性，因为知觉过程虽然不受意识控制，但毕竟还是意识自身的改变，有办法通过训练达到。这样见到的特异现象其实也并不特异，只是更接近意识感觉的本来面目而已。

2．3．一知觉说

我们知觉到的感觉不是意识感觉，我们知觉到的感觉也不同于意识感觉，意识感觉是什么样我们不清楚，甚至意识感觉的存在说到底也还是一个假设。于是自然有更进一步的质疑：真的存在意识感觉吗？还是只有我们的知觉和知觉中的感觉？

在《六根的知觉空间解释》一文中，我讨论过知觉之泡，“向外以感觉为界，向内以回忆为界，我们只能觉知到一个有限的空间，感觉之外和回忆之内都是不可知的世界。……换个角度描述这一图景就是，人们有限的知觉空间（包括前五根和意根）就象在无尽的未知之海中的一个个气泡。虽然每个气泡已经是三维以上的复杂空间了，但外面的未知之海则是更大更复杂的世界。”[①]

在对五种感觉乃至五种意识感觉进行反思之后，可以发现，我们真正的觉知范围只限于知觉和思维活动，这才是我们直接觉知到的“知觉之泡”，外面的一切，包括外境、前五识乃至五种意识感觉都是假设的存在。我们不需要回答外境为什么如何如何，也不需要回答我们为什么会有这样的感觉，只需要回答我们为什么会有这样的知觉。当然，假设有类似知觉的感觉、假设有前五识、乃至假设有外境也是一种答案，但假设无外境、无前五识、乃至无意识感觉也是一种答案。一知觉说就是连五种意识感觉都不承认只承认知觉的存在。

就解释直观现象来说，唯知觉说是可以成立的，因为知觉之外的一切都是假设的存在，只承认知觉是可行的选择。还是举幻觉的例子，逼真的幻觉与通常类的知觉完全一样，但没有外部信息进入意识，不存在意识感觉。所以，根据知觉上的感觉不能肯定意识感觉存在，因为有的时候

① 杨新宇，〈六根的知觉空间解释〉，杭州佛学院编，《吴越佛教》，第四卷，页 262-275，2009。

确实就是有知觉但没有意识感觉存在。

就经论依据来说，经论中对知觉之前的意识活动存在也是肯定的。但反对者也可以认为，经论中并没有明确区别意识感觉和知觉上的感觉，也就没有明确肯定知觉之外还有属于意识的存在。有些地方随顺一般人的说法，似乎有肯定知觉之外的意识活动的意思，但并不构成对意识感觉的明确支持。

另外，五蕴说在一定程度上透露出一知觉论的意思，至少可以说五蕴论对知觉以外的一切不那么肯定。五蕴中的色蕴很多人理解为物质，但这样显然不合理，受想行识四蕴都是意识活动，色蕴也应该属于意识活动的范围。比较合理的解释是，色蕴为感觉，如眼所见色为显色、形色、表色，都属于感觉范围。那么到底是前五识的感觉，还是意识感觉，还是知觉上的感觉呢？虽然没有明确指出，但显然应该指我们直接觉知到的感觉，也就是知觉上的感觉。所以，五蕴里只包含知觉上的感觉和意识活动，不包含知觉以外的东西。这至少说明五蕴论所直接肯定的东西都在知觉之内，对知觉以外的一切采取了悬置的态度。

另外，如果意识存在五种相互独立且各有特点的对外通道，则在解释六根互用现象时同样不太方便，而只承认知觉不承认五种意识感觉则困难更小一些。综合以上理由，一知觉论即使不能确立也是需要认真考虑的。

2．4．一知觉说对十八界的解释

我们从质疑外境承认六识开始，到质疑前五识承认意识和五种意识感觉，再到质疑五种意识感觉只承认知觉和知觉上的五种感觉，一步一步还原到最直观的存在。还原到只有知觉的程度同样可以解释十八界：前五识就是知觉上的五种感觉，它们是知觉不是感觉；前五根就是知觉上的五种外来信息通道，前五尘就是知觉之外引起五种知觉感觉的外来信息。而意识就是整体知觉和意识活动，意根就是知觉和思维的空间，法尘是前五尘外进入知觉的其它信息。

3．八识说

3．1．外尘的存在含有假设

在一知觉说里，五尘的存在变得有些不确定。因为感觉主要由外界信息引起，由感觉的存在说有外界信息输入比较确定。但知觉很大程度上来源于内部，感觉信息要经过相当程度的加工才成为知觉，加工过程中不仅有信息的变换还有增加。所以，知觉信息中有一部分来自内部，由知觉存在说有外部信息存在变得不那么确定。由此进一步分析，发现五尘的存在也是可质疑的。

前面一直随顺通常观念认为，既然存在五种感觉或五种知觉那么一定有五种外来信息引起五种感觉，这五种信息就是五尘，而不管是什么形式。但这个看似直接和必然的推论其实也包含着假设，为什么感觉或知觉一定要由外部信息引起？感觉和知觉完全可能因为纯粹的幻觉。就象佛经中经常出现的眩翳喻，有人由于眼病看到空中有乱发、毛絮等相，这个相就不是由外界原因引起的，而完全是由眼病引起。可见，由感觉或知觉存在并不能必然的推论六尘存在，外尘可以不存在而完全由内因引起感觉。

从有外境到有六尘，再到六识影像皆虚妄分别并无外因，构成一个递进的序列，后后较前前所需假设更少，也更符合唯识无境的基本思想。

3．2．六根的存在含有假设

十八界虽然隐含着对外境的质疑，但还是比较接近通常人的理解，在古印度是小乘和某些外道共同承认的，只是理解有深浅层次之分。一意识说和一知觉说的理解较之通常理解假设更少、更为纯粹，但也还可以接受十八界的框架。如果质疑和否定六尘，则十八界的框架已经不能成立，由此和外道小乘明确区别开来，进入不共外道小乘的教法，其最终形态就是八识说。

从质疑六尘到唯有八识中间还有一步，就是质疑六根的实存性。

《六根的知觉空间解释》一文按照“根尘和合而生识”的定义解释六根，认为五根就是五种感觉通道，意根就是产生知觉和意识活动的空间，六根本质上就是感觉、知觉和意识活动生起的那个背景空间。虽然我们不能直接感知六根的存在，但通过感觉、知觉和意识活动的存在可以推论知觉空间存在。这就象我们不能直接看到空间本身，但通过物体和物体的运动，可以推论出物体占据着空间，把所有物质都抽掉之后还有空间存在一样。

这个推论看似必然，其实也存在假设。为什么一定要先有一个空间然后在上面展开种种影像，没有影像的纯空间还存在吗？比如，常人用“物质在空间中运动”的模式理解事物，《量子力学与唯了别学》[①]分析发现，完全可以根本没有物质和空间，只有一次次相互关联的事件。没有人能直接接触到物质和空间本身，对物质和空间的认知都来源于观察和观测，而观测是一些事件，人们从观测结果中抽提出相对不变的成分，概括成物质、空间等概念。所以，确定存在的只有事件和事件之间的关系，物质和空间都是假安立的。

同理，六根也是不能直接觉知的，只能根据刹那刹那的意识分别影像推论出来，完全可以根本没有六根，只有刹那刹那的感觉和意识影像。就好比只有一帧一帧的电影画面，根据其中的固定不变或保持连续的成分，概括出场景、物体和人物。而场景也还有变动，于是进一步推论，当所有场景都不存在时还有个最稳定不变的东西，就是电影画面空间。其实只有一幅一幅画面，没有独立于具体画面之外的持续不变的画面空间。有人会问，屏幕不就是画面空间吗？这是比喻的问题，电影总是投放到屏幕上，好像在画面之外能找到一个影像的载体，它自身是持续不变的。完全可以有另一种电影，不投到屏幕上，而是在空中形成一个个画面或形象，现代技术已经基本可以做到。所以，由感觉、知觉和意识活动不能必然的推论出有知觉空间存在。

六尘完全可能不存在，六根也完全可能不存在，只有刹那刹那的六识是确定的。六根、六尘都是由六识推论出来的，推论中含有假设，不是必然的。

3．3．五蕴论

没有六尘、六根只有六识的观点接近五蕴论。六识概括起来就是前五识和意识，前五识属于色蕴，而且从“色受想行识”的排列以及人能觉知色来看，色蕴指的是知觉上的感觉，而不是知觉之外的感觉。意识再细分为受、想、行、识等几种意识活动，就是后四蕴。所以五蕴是六识在另一维度上的开合[②]。由此看来，五蕴论要比十八界高一个层次，十八界隐含着对外境实存的质疑，五蕴论更隐含着对根、尘实存的质疑；十八界悬置外境只讨论和认知有关的根尘识，五蕴论更悬置根尘和不能觉知的一切，只讨论知觉和意识活动。

但仅讲五蕴是不完备的，因为它虽有质疑乃至否定境、根、尘的意思，但未能解释没有境、

① 杨新宇，〈量子力学与唯了别学〉，《北大禅学》，第二期，页 48-56（1998）
② 杨新宇，〈论佛教的认识路线〉，《北大禅学》，页 82-97，1999。

根、尘怎么会有感觉和意识活动，只是悬置了问题而没有解决问题。这就给重新承认外境留下了余地，所以小乘在讲五蕴的同时承认外境实有，乃至现代很多人认为色蕴就是物质。所以，仅仅悬置问题而不解决问题，久之人们连悬置的意趣都不能理解了。

3．4．种子识

五蕴十八界的概念是通小乘的，在针对小乘根器的教法里虽然可以隐含对境、根、尘的质疑和否定，但还不适合提出不用境、根、尘解释一切现象的理论，这个任务到唯识学才完成。

如果说感觉和意识不是外界的六尘引起而是内因引起的，就象内因引起幻觉一样，那么这内因也在我们的觉知范围之外，在意识的深处。也就是必然有一个深层意识记录着各种信息，它影响着意识的显现，产生知觉和思维活动等意识虚妄分别。就象潜意识导演着人的梦境一样，清醒的世界只不过是更深层次的心识导演的梦境，本来无一物，都是意识妄生分别。这个更深层次的意识就是唯识说的第八阿赖耶识，它储藏的信息就是种子。由第八识种子为因生起如眩翳般种种虚妄分别的前六识，这样就解释了我们所觉知到的一切。

用种子识解释六识当然不象用外境解释感觉和意识活动那么容易理解，但逻辑上完全可以自圆其说，是一种任何人也无法否定的可能性。而唯识经论在这一点上态度非常明确，尽管有古义新义各家学说，但所有唯识宗派都明确承认由八识转起前七识，差别只在细节上。在常人无法否定，在经论有明确支持，故“八识生起前六识虚妄分别”是肯定正确的，剩下的只是细节完善的问题。

3．5．染污意

对解释常人的经验来说，第八识种子生起前六识种种虚妄分别已经足够了，没有必要再引入第七识。从经论上看，安立第七识主要不是解释常人的经验，而是为了解释凡圣的不同。《摄大乘论》说：怎么知道有染污意呢？ 1，若没有此染污意，则会出现无法解释不共无明的存在的过失。（不共无明微细恒行，覆蔽真实。它不应依六识起，而应别有所依，因为六识有间断，若依六识起，此不共无明会随着间断，而不能恒行；还因为若依六识起，则六识将恒染污，不得有善心生起，因而既不得修世间善法更不得修出世圣道。不共无明既然不依六识起，若无染污意则不能解释它的存在。） 2，因为五识身（都有）俱生依，如眼根等，所以还会出现（意识）无有与前五识相对应之法的过失。 3，还会出现无有训释词之过失。(经言，思量名意，此意与识无间灭意不同，若无染污意，则此句无所训释。) 4，还会出现无法区分无想等引与灭尽等引之差别的过失，无想等引乃由染污意所出，而灭尽等引非有， 若无染污意，则二者没有差别。5，由无想故，无想等引中似乎没有我执及计我为我之慢，若无染污意，则会导致得出生于无想天中亦自始至终全部非是染污的错误结论的过失。6，诸善、不善及无记之心中亦遍于一切时中有我执现前生起，但因为我执唯与不善心相应故，若无染污意，则会成我执之烦恼不会于善及无记等心中普遍现行之过失。反之，有染污意，由于可有与俱时生起现行及非相应现行故，不成为此等过失。[①]

从以上论证可见，安立第七识的经验基础是在沉睡、闷绝、无想定、生无想天等情况下意识有中断，为了解决意识中断问题故安立第七识。但仅仅因为意识中断还不一定要安立第七识，可以说种子生起六识，中断期间六识不起，中断后重新生起，种子保持连续故六识保持连续。但考虑到染污、烦恼、我执以及圣言量，故需要安立第七识。

① 无著菩萨造，玄奘法师译，《摄大乘论》，所知依分第二

以上是从染污的持续性角度安立第七识，在安立第七识后，一般的前六识中断和生起的问题也可以用第七识解决。比如，如果意识只是刹那刹那生起的虚妄分别，为什么在一期生命中意识会保持连续性，不仅意识活动保持记忆的连续，而且关于外境的知觉也保持连续，即使在睡眠、闷绝等意识中断后再重新生起时，知觉和意识活动仍保持连续。这用种子生起六识虽然也可解释，但种子无量无数，怎么保持连续的呢？引入第七识后可以说，六识生起以种子为因而以第七识为增上缘，第七识犹如守门人，尽管有无量种子，但只有第七识筛选出的种子才能现行。故第七识的连续性也就决定了意识和知觉的连续性。这样解释第七识与其它七识的关系，可以使六识生起的解释更为圆满。

3．6．八识说对根、尘的解释

十八界是随顺常人的安立，含有唯识所不认可的假设，八识说已经与之完全不同。如果要问八识如何解释根和尘，应该说根和尘是根据六识虚妄分别的虚妄相假安立的，在八识中根本不存在根和尘，提这个问题就说明还没有理解八识说的意趣，问题问错了。

但问者可以转问，根和尘在八识说中当然不存在，但常人总是因为一些原因而认为其有的，八识说怎么理解常人考虑的这些原因？也就是要对根尘再诠释。这样问实际上已经完全不同于常人理解的根尘，唯识经论中用八识解释根尘就属于这种情况，已经不是“根尘和合而生识”的根尘，而是“依之生起为根”。按照依之生起为根，如果第七识仅仅是染污，在六识生起过程中没有特别的作用，那么可以说前六识之根都是第八识，而六识的内容差别都源于第八识种子，可以说六尘实际上是八识种子。如果第七识在保持意识连续性方面也有作用，那么意识的生起与内容也受第七识影响，则可以说前六识的根和尘都是第七识。原初的根和尘都是指现行，从这个角度说以第七识为根和尘更好。但第七识除染污意外，在六识生起过程中还起什么作用没有经论依据。

是否还有必要安立第七识和第八识的根和尘呢？可以说不需要，因为八识说中本来就没有根和尘，解释前六识的根和尘已经是随顺常人的方便解释了，再推广到七识和八识上更没有意义。如果一定问，也可以说第七识以第八识为根，以种子为尘；第八识种子由前七识熏成，故八识以前七识为根和尘。不过，这种方便安立本来意义就不大，也不必过于认真。因为根尘已经不是“根尘和合而生识”意义上的根尘，而是一定引申，既是引申就没有一定标准，不能说这样引申可以那样引申就不可以。不同引申会造成不同说法，不同说法不妨同时成立。

3．7．五法

五法是唯识特有的分类，《楞伽经》说：“五法者，所谓相、名、分别、如如、正智。此中相者，谓所见色等形状各别，是名为相；依彼诸相立瓶等名，此如是，此不异，是名为名；施设众名显示诸相心心所法，是名分别；彼名彼相毕竟无有，但是妄心辗转分别，如是观察乃至觉灭，是名如如；大慧，真实、决定、究竟、根本自性可得是如如相；我及诸佛随顺证入、如其实相开示演说，若能于此随顺悟解、离断离常、不分别、入自证处，出于外道二乘境界，是名正智。”①

五法把凡夫境界概括成三法：相、名、分别。在彻底排除外境、外尘并建立唯有知觉和意识活动的观点之前，人们会觉得仅用三法概括一切有点难以理解，自然会质疑说“外境中那么多事物又放到哪了？”经过前面讨论后，再看三法的概括则很自然：相就是知觉，根据这知觉安立种

① 实叉难陀译，《大乘入楞伽经》，刹那品第六

种名，而施设众名显示诸相的心心所就是分别。心是能分别，名相是所分别，三法足以概括一切。而三法中“彼名彼相毕竟无有，但是妄心辗转分别”，只有能分别的妄心，没有所分别的相名，也就是唯识。

三法与五蕴都是从另一维度对识进行分类。色蕴相当于相，受想行识都属于分别，名在五蕴中没有对应。可见，三法比五蕴还要全面。五蕴更接近常人的直观感觉，容易被理解和接受，也容易被错误理解；而三法更全面、更深刻、更抽象，人们难以抱着通常观念解读它，所以不容易被错误理解，但也难以被正确理解，结果是很少被提及。三法分类更大的优点是可以很清晰的解释如如和正智，把如何转识成智讲清楚了，这更是五蕴乃至八识的分类所没有的功能，是三法的深刻之处。

4．变现说与虚妄分别说的比较

1、变现说与虚妄分别说

以上对知觉和八识的解释可称为虚妄分别说，而通常对唯识理解可称为变现说，其差别在于是否认为八识变现出外境。

变现说认为，意识之外的世界并非客观实在，但也并非没有，而是心识变现出来的内境。那么哪个心识变现出来的呢？通常认为是阿赖耶识，即外境是阿赖耶识的一部分，通常认为属于阿赖耶识相分。

虚妄分别说认为，不仅没有意识之外的外境，也没有心识变现的外境，只有第六意识上的知觉，而所谓知觉都是虚妄分别，即幻觉，只不过是非常清晰非常逼真的幻觉而已。阿赖耶识只是摄藏种子，由种子引生第六意识上虚妄分别的知觉，并不需要变现出外境。

4．2.《成唯识论》与变现说

变现说的源头是玄奘法师翻译的《成唯识论》。众所周知，《成唯识论》是对世亲菩萨《唯识三十颂》的解释，玄奘法师以十大论师中护法的观点为主，并糅译其他观点，造成此论。《唯识三十颂》中关于阿赖耶识有两颂半，为“初阿赖耶识，异熟一切种，不可知执受，处了常与触，作意受想思，相应唯舍受，是无覆无记，触等亦如是，恒转如瀑流，阿罗汉位舍。”与变现说有关的是“不可知执受处了”一句。《成唯识论》解释说，“此识行相所缘云何，谓不可知执受处了。了谓了别，即是行相，识以了别为行相故。处谓处所，即器世间，是诸有情所依处故。执受有二，谓诸种子及有根身。诸种子者谓诸相名分别习气，有根身者谓诸色根及根依处，此二皆是识所执受，摄为自体同安危故。执受及处俱是所缘。阿赖耶识因缘力故自体生时，内变为种及有根身，外变为器，即以所变为自所缘，行相仗之而得起故。此中了者谓异熟识于自所缘有了别用，此了别用见分所摄。然有漏识自体生时，皆似所缘能缘相现，彼相应法应知亦尔。似所缘相说名相分，似能缘相说名见分。……所言处者，谓异熟识由共相种成熟力故变似色等器世间相，即外大种及所造色。虽诸有情所变各别，而相相似处所无异，如众灯明各遍似一。”[①]

这一段文字对后世唯识学的影响很大，它把执受解释为种子及根身，处解释为器世间，并明确提出“阿赖耶识自体生时，内变为种及有根身，外变为器，即以所变为自所缘。”“似所缘相说名相分，似能缘相说名见分。”就是说，种子、根身及器世间都是阿赖耶识变现的，是阿赖耶识

① 韩廷杰，《成唯识论校释》，页 132-134，1998。

相分，阿赖耶识于此相分的了别作用为见分。

4．3．变现说的困难

《成唯识论》对变现说有如此明确的论述，后世唯识学都沿这个方向解释外境，但有几个困难却是始终无法解决的。

第一，《唯识三十颂》中此句为“不可知执受处了”，不可知三字作何解释？《成唯识论》说：“不可知者谓此行相极微细故难可了知。或此所缘内执受境亦微细故外器世间量难测故名不可知。云何是识取所缘境行相难知。如灭定中不离身识应信为有。然必应许灭定有识有情摄故如有心时。无想等位当知亦尔。”内执受的种子根身可以说行相极微细故难可了知，而外世间怎么能说难可了知呢？此处的解释是，“外世间难测量故名不可知。”难测量怎么能说是不可知呢？有些牵强。

第二，外境属于现行，不应属于第八识。《解深密经》说：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。” 阿赖耶识最基本的定义有能藏、所藏、执藏之义，谓能摄藏一切种子，又名一切种子异熟识，其基本功能是摄藏种子。而外境显然不是甚深细，也不是种子而是现行，既是现行就不应属于第八识。

第三，外境无法熏成自种。八识变现说的另一个困难是只有前七识能够熏成种子，阿赖耶识相分不能熏成种子。《成唯识论》说，“唯七转识及彼心所有胜势用而增减者具此四义可是能熏。”如果外境属于阿赖耶识相分，而阿赖耶识相分不能熏成种子，则种子生现行，现行复熏成种子的循环就被打破了。为救此义，后世唯识家又提出八识相分可以借前七识熏成种子，虽然勉强可以说通，但如此明显的外境却要绕道微细的前七识熏成种子，至少是很不自然。

4．4．虚妄分别说

变现说的种困难都因承认外境存在而外境又属于八识引起的，在虚妄分别说中只有知觉没有变现外境，这些困难当然都不存在，可以更好的契合经典安立阿赖耶识的意趣。

虚妄分别说的困难在于，人们明明看着有外境，怎么能说它是幻觉呢？前面的讨论就是在回答这个问题。所谓“明明看着有外境”就是说我们有关于外境的知觉，但不能因此就肯定外境存在，知觉完全可能是幻觉。

虽然不得不承认知觉是幻觉在逻辑上完全可以成立，但习惯于外境存在的人还是会问，如果外境知觉都是幻觉，怎么会那么真实呢？这个问题得先回答真实感是怎么来的。真实感来自四个方面：不可控性、丰富的细节及一贯性、稳定性、主体间性。

第一，不可控的更像真的。不可控性涉及到意识的深层结构，越是从意识的深层发起的虚妄分别越不受表层意识的影响，也就越显得客观。平常的想象完全是表层意识分别出来的，意识可以完全操控，一点都不像客观的。梦境受潜意识操控，在梦中意识对梦境的影响力也很弱，所以在梦中梦境俨然是客观的，但醒来回忆会发现梦境完全是意识分别创造出来的。眩翳病人的幻觉也是由深层原因引起，病人主观意识无法控制，在他自己看来也很客观，常常认为别人也应该能看到，而别人知道那全是他自己的幻觉。常人知觉到的境界是阿赖耶识转变生起的，比梦境和病人的幻觉更不可控，但在觉悟的人看来，这也只不过是幻觉，和眩翳病人所见没什么两样。

第二，细节越丰富越像真的。比如看一幅风景画，画面细节越丰富越显得真实，细节越粗糙

越不真实。知觉有丰富的细节也不难解释，八识种子含有足够丰富的信息，足以造成细节丰富的知觉。但仅有丰富的细节还不够，必须所有细节都保持一贯性，大大小小、不同角度的信息都互相吻合，不出现矛盾，这样才感觉真实。

第三，越稳定越显真实。稳定性是知觉境界在时间上保持一贯性，昨天山是什么样今天还是什么样，有变化也是连续变化，不会突然变得面目全非。知觉境界总是保持连续性和稳定性，也让人感觉它是真实的。

保持空间和时间上的一贯性和末那识有关，它恒审思量执着我法，对八识丰富的种子进行过滤，以保持知觉的连续性、稳定性以及细节的一贯性。也就是末那识对外境的执着保持着知觉中存在一个细节逼真而稳定的外境。实际上，在一定条件下（比如发烧、极度疲劳等）知觉也可能变得不那么一贯而显示出幻觉性。但这时候人们通常会认为是自己精神出了问题，出现了错觉或幻觉，一般休息一会儿就会恢复正常，很少有人会因此怀疑到外境的真实性。修行人禅定达到一定功夫，加上一定的因缘，还会出现一切景象皆不生起的大空知觉，知觉的连续性和稳定性也可以被打破，显示出知觉的幻觉性。

第四，众人所见境界相同则显得真实。这要用众人心识之间的共振来解释。从八识的种子转变为意识的知觉过程中，会有一些类似外境的中间结构（但还是种子），具有相同或相似结构的众生心识会发生共振，使中间结构保持一致，进而产生相同或相似的知觉。知觉境界中的规律也是因共振产生的，和谐的规律容易造成共振，所以规律总是和谐的。

2010 年 8 月 26 日星期四
2010 年 9 月 16 日星期四改
2011 年 9 月 19 日星期一再改

参考文献

1、原典文献

实叉难陀译，《大乘入楞伽经》
无著菩萨造，玄奘法师译，《摄大乘论》
护法等菩萨造，玄奘法师译，《成唯识论》

2、专著、论文

王全龙，〈简析凡夫能否见依他起〉，《第二届慈氏学学术研讨会论文集》，页 40-42，2009。
杨新宇，量子力学与唯了别学，《北大禅学》，第二期，页 48-56，1998。
杨新宇，〈论佛教的认识路线〉，《北大禅学》，页 82-97，1999。
杨新宇，〈六根的知觉空间解释〉，杭州佛学院编，《吴越佛教》，第四卷，页 262-275，2009。

后记　三上缙云山的成果

这篇文章的副标题是“应用现象学还原的方法”，也就是追问哪些东西是确定的存在。这个追问的起点是 1999 年《论佛教的认识路线》，文章提出对外境存在的质疑，可以确定存在的只有

经验和思维。后来读现象学的书发现，现象学也是源于类似的质疑。从那时起不断思考哪些东西还不够确定，哪些还可以进一步质疑，逐渐有一些进展。先是发现过去和未来的经验和思维也不是确定的，确定的只有当下的经验和意识活动，写成《论三心不可得及其对禅修的启示》。还有，通过对根尘识的分析，发现根和尘是可以由识推论出的存在，写成《六根的知觉空间解释》。到 2008 年第一次上缙云山之前，这条路线的探索走到这里。

另外一条路线是用假设检验的方法推测意识之外的一切。这条路的起点是 1998 年写的《量子力学与唯了别学》，其中提出了用众生所变境界的共振解释规律产生的原因。怎样从科学的世界观一步一步过渡到这种理解，并在细节上完善就形成了《略论唯识学的世界观》。《六根的知觉空间解释》中提出的知觉空间概念，对完善心识变现外境的理论很有帮助。这个工作总体来说比较容易，主要是收集、整理、判摄各种理论，从 2003 年开始到 2007 年写出了几十万字。但在写完有境唯识（心识变现外境）开始接触到无境唯识（心性不变现外境，只造成关于外境的感觉）的时候，开始出现困难。《成唯识论》是有境唯识，无境唯识可以找到一些经论依据，但似乎不那么明确，而且无境唯识解释各种现象比有境唯识麻烦得多。这种情况下开始停滞不前，加上世间工作繁忙，这篇长文章就停下了。

2008、2009、2010 年三上缙云山，每次都有收获，最终成果就体现在本文中。2008 年讨论后我认识到前五识不是可直观的，可以用意识本身的五种通道解释前五识，不一定在意识之外另立前五识。也就是本文的第一部分。2009 年给我启发最大的是王权龙用五心解释见的过程，使我认识到意识直接接收外界信息的过程也无法直观，只能根据知觉推论其存在，所以只有知觉是可以确定的存在，前知觉的意识感觉也是假设出来的。这就是本文的第二部分。2010 年上山最重要的启发是张正伟的一句话，“摄大乘论中，菩萨在回答为什么会见到种种境界时说，因为你有病。”仔细想想也就是眩翳喻，它说明种种感觉不一定是外因引起，也可能是意识自身虚妄分别显现。所以，由存在五种感觉不能推论一定有五外尘存在，也可能是意识自己产生的虚妄分别。这种解释更符合唯识意趣，而且在回答意识怎么产生虚妄分别时可以很自然的引出第八识，在解释意识中断后怎么保持连续时可以引出第七识。这就是本文的第三部分。

1999 年写《论佛教的认识路线》一文，我就试图对五蕴、十八界、八识等唯识名相进行解读，后来的几篇文章都是在一步一步修正当时的理解，到此文比较完善了。一点点剔除假设还原到最后，我们发现需要解释的只有知觉，这就为彻底坚持唯识无境铺平了道路。唯识学安立八识的原意显然是彻底否定外境、外尘，由内因直接生起意识虚妄分别，产生种种知觉，根本不需要安立哪怕是心识变现出来的外境。即使在生起六识的过程中有某种类似外境的中间体，也不是通常理解的由心识变现出一个外境。从 1999 年以“黑箱建模”思想突破外境的实在性以来，这次以“虚妄分别”说解释清楚如何“唯识无境”，是最重大的一次思想突破。

2010 年 8 月 27 日星期五

中国佛教与基督教在现代化语境中的文化间性比较

浙江大学人文学院　周晓微

最近十年来，中国经济迅猛发展，宗教如何在日益现代化的环境中继续发挥自己的影响力成为受到学界关注的问题。在学界中，“现代化”这个问题通常和“世俗化”相关联。由中国社会科学院世界宗教研究所和德国阿登纳基金会主办的“宗教与现代化”学术研讨会，于 2005 年 4 月在北京召开，对现代化及世俗化进行了探讨；孙健灵博士以《“现代化”、“世俗化”与“人世化”之辨》[①]对现代化及世俗化进行了辨析；王晓朝教授在《现代社会与宗教发展的趋势》[②]中从中国现代化的进程、全球宗教复兴之态势、中国宗教的快速发展、中国宗教学研究和教育之不足四个方面阐释了现代社会中的中国宗教趋势，同时也涉及了世俗化的问题……对于神权从未高过世俗王权的中国来讲，现代化、世俗化到底对中国宗教有着怎样的影响，目前来看，由于种种原因而仍旧欠缺详细的分析。从佛教方面来讲，现有研究涉及更多佛教与现代化相会时所产生的细节问题，比如禅宗如何处理说理教育与不可说、逻辑与觉悟等矛盾[③]；藏传佛教如何适应现代化[④]；佛教宗教伦理的积极作用[⑤]；现代化背景下佛教社会功能发挥路径之探讨[⑥]等等。基督教方面，2010 年 10 月，台湾中原大学宗教研究所、洛杉矶“基督教与中国”研究中心在中原大学举办了“中国现代化视野下的教会与社会”学术研讨会，主要就一些个案探讨了基督教对中国现代化的影响；基督教对中国现代化的影响是受到普遍认同的，如张晓林博士的《现代性展开过程中的中国基督教》[⑦]……除学界以外，佛教界、基督教界内有关刊物、论著也对这些问题作过一些探讨。

现代化不仅是现代化工具，诸如汽车、电子产品等的简称，在这些工具背后，是现代化的理念，这个理念支撑起了整个现代化世界，推动着人类社会的去传统化。现代化理念是以西方世界为发源地的，“以人为本”是其“革命”的口号，科学技术是其手段，经济全球化是其武器。或者可以引用当代著名思想家潘尼卡的话说：“虽然可以用种种方式给西方现代性下定义，但有三个因素是不可否认的：技术统治，如今已高度发展，甚至已分裂开原子；世俗性，已渗透宗教本身；历史的优先性，已主宰了生活。”[⑧]关于“世俗性”是否渗透中国宗教、历史优先性的问题，值得商榷。但是技术统治的确是现代化的一个鲜明特点，以致现代化起先所倡导的“以人为本”已经成为技术统治的傀儡。技术与资本的双重挤压使得神的位置退后，当这样的现代化理念与延续了数千年的佛教、基督教理念——从某种程度上说，这些理念正是现代化要悖反的“传统”——相会时，必将在彼此间形成某种交流与对接的模式。从某种意义上说，这个过程也就是现代化与佛教、基督教对话的过程。

① 孙健灵：《“现代化”、“世俗化”与“人世化”之辨》，《思想战线》，2008 年第 4 期
② 王晓朝：《现代社会与宗教发展的趋势》，《上海大学学报》，2009 年 9 月
③ 向世山：《佛教现代化与禅宗当下困境刍议》，《社会科学研究》，2005.5
④ 江夏·德吉卓嘎：《试谈藏传佛教的现代化适应问题》，《西藏大学学报》，2003 年 1 月
⑤ 牛海彬：《试论现代化进程当中宗教伦理的积极作用——以佛教为例》，《五台山研究》，2002 年第 2 期
⑥ 施艳萍：《现代化背景下佛教社会功能发挥路径之探讨》，南京理工大学硕士学位论文，2007 年 7 月
⑦ 张晓林：《现代性展开过程中的中国基督教》，《华东师范大学学报》，2004 年 11 月
⑧【西】雷蒙•潘尼卡著，思竹译：《文化裁军》，四川人民出版社，1999 年，第 67 页

一

“现代”这个词从字面上理解，表示“现在所处的时代”。从时间上说，它是相对“古代”所讲的，在西方，它是相对于 18 世纪启蒙运动之前的时代，在中国，它是相对于“五四”新文化运动之前的时代。但是在现代语境中，“现代”本身却也是不确定的，如怀特海所言：“古典科学唯物论预先假定有一确定的现在瞬时，一切物质在现在瞬时中都同样实在。现代理论则没有这种独特的现在瞬时。你在整个自然界都可以为同时瞬间这一概念找到意义；但对各种不同的时间概念来说就将具有不同的意义。”[①]要去更具体地指称“现代”，需要将之放在一个更具体的时间与空间要素当中，比如“现代化”。 关于“现代化”，本应有一个精确的定义，但是鉴于“现代化”与“后现代”等等概念在实际生活中是共用的，可将“现代化”指称为第三次工业革命以来，整个人类社会所发生的生产工具上（代替人脑运算，代替人力进行工作的机器的大量及普遍化的运用）的变化的，以及由此给人类生活方方面面带来的变化。现代化包含了科学的理性主义，同时又蕴含着由不确定性带来的反理性主义。当它是理性的时候，它符合以士林哲学为代表的基督教经院哲学精神。当它是反理性的时候，它却又符合宗教当中的神秘主义精神。

在佛教方面，以杭州为例，杭州现有僧侣约为 723 人，灵隐寺是全国著名、历史悠久的大型寺庙，杭州佛学院是经国家宗教事务局批准、浙江省佛教协会主办、委托杭州市佛教协会承办的一所高级佛学院，来这里接受教育的是来自全国各地的僧侣。对于杭州佛学院来讲，现代化是“帮助人们提高生活品质的工具”。电脑、多媒体、互联网等这些信息时代的工具已经运用于杭州佛学院的日常生活与工作当中。在先进的教室里，讲述的是古老的佛教义理与艺术。在灵隐寺，不仅是硬件方面（“有洗手间、免费茶水供应、垃圾桶、直饮水、指示牌、凉亭、广播、消防栓等”[②]），现代化的管理也给人留下深刻印象[③]。从杭州佛学院的角度来看：现代化改变了人们的思维和生活方式，影响很大；现代化工具对佛教的影响是负面大于正面的，这和人们选择新闻时的倾向性有关，佛教界努力把负面影响改变过来，但是收效甚微，佛教界为了适应现代化而做出的应对，有的也会被当成负面现象而遭到包括佛教界在内的抨击；佛教界也在努力地适应这个社会，如果不现代化，意味着是对现实的逃避，意味着在其他宗教、思想现代化的同时，佛教失去了一个舞台；佛教延续了几千年的思维方式对现代化本身影响不大，只能提供内心的净化，只能改变人的内心，这个作用能有多大，在于佛教界努力的程度。综而述之，佛教自身 2000 多年的历史，是放不下的。

在基督新教方面，以杭州为例，杭州 8 个城区现拥有授职教牧人员 355 位，崇一堂是目前全球最大的华人基督教堂，天水堂坐落于杭州的商业繁华区[④]。对于崇一堂和天水堂的负责人来讲，现代化是件自然而然的事情，因为要侍奉现代化社会当中的信徒，要接近、了解现在的年轻人，现代化的手段是必不可少的。最近数年来，这两个教堂都针对 80、90 年代的信徒以及更小的孩子们，设置专门的小组以及活动的天地。除了管理设施、直饮水、投影仪、舞台灯光、闭路电视等等这些现代化器具以外，崇一堂的现代化主要体现在以下方面，一是充分利用互联网，开通了自己的网站，在人人网有主页，且在新浪网开有微博；二是运用现代化交通工具，拥有自己的汽车，可以将福音传到邻近的市县，用崇一堂主任牧师顾约瑟的话说：“这个作用比现代化网络的

① A.N.Whitehead 著，傅佩荣译：《科学与现代世界》，黎明文化事业公司，1987 年，第 134 页
② 蒋艳、德村志成：《论旅游业与佛教文化的共赢发展——以杭州灵隐寺为例》，《西南民族大学学报》，2009 年第 11 期
③ 钱俭忠，胡倩，雷俊峰：《杭州市佛教寺院加强现代化管理的情况调查》，《世界宗教文化》，2004 年第 3 期
④ 倪婷：《“人间天堂”杭州》，崇文门堂《信仰之旅》，2012 年第 1 期

作用更大。”；三是运用现代化的乐器。天水堂由于规模较小，尚没有运用到互联网和汽车的功效。但是天水堂的牧师认为天水堂的现代化，最显著的就是传道人的现代化。对于崇一堂和天水堂来讲：现代化只是工具、手段，教会也强调出世与入世的结合，没有什么冲突；现代化的正面性是给人鼓励，让人兴奋；现代化的负面性是兴奋以后什么都没有；现代社会中人们的心灵距离越来越远，需要基督教精神使信徒活在一起、住在一起、吃在一起，要用圣经的话去引导兴奋以后的信徒，这也是遵循耶稣培训门徒的精神——在一起；圣经内容很多，从不同角度解读，既可以很保守，也可以走在时代前列；宗教解决的是人心灵的问题，爱、宽容、忍耐、喜乐、温柔，无论哪个时代都是主题，不会因时代的不同而不同，现在的年轻人个性很强，但这只是表现形式，他们的内在还是要由主的道来解决；面对教授还是农民，所使用的话都是一样的，都是神的话。以崇一堂和天水堂的例子来看，现代化并没有影响到杭州基督教的本质部分，即对圣经的忠诚，教会价值的不可取代性，这也体现出杭州基督教的某种开放性。

杭州的佛教与基督教，若以灵隐寺、杭州佛学院、崇一堂、天水堂为例，则并没有受到“世俗化”(按“世俗化（Secularization）指社会和文化从宗教控制和封闭的形而上学世界观之中解放出来的历史进程。”[①])的困扰，相反，他们明确地知道自己在现代化的背景下做什么。从这个角度来讲，“世俗化”只是教外人士用传统的眼光来看待与时代共发展的宗教，即他们认为宗教应该从外在和内在两方面都应该保守数千年来的传统。

二

在运用现代化工具的同时，佛教、基督教的现代化仍然有着明显的区别。

首先，不同的传教特征导致对现代化工具的使用有所不同。由于基督教更注重通过唱诵赞美诗来传道，基督教堂会运用更多现代的音响器材与设备。基督教为了吸引年轻的信徒，还会使用到电声乐队，用他们喜闻乐见的方式来接触、进入基督教。基督教更多运用一些时尚的乐器，以贴近年轻人，而这样的乐器几乎就没有机会出现在寺院当中。基督教的赞美诗甚至可以用摇滚的形式来表现，寺院的早晚课却是按照延续了千百年的规范来进行的。在声响设备上，佛教仍然使用的是传统的钹、磬、钟鼓、木鱼等。不仅佛教所使用的这些乐器在现代人的日常生活中基本上已经没有用武之地，而且现代化的音响器具，和传统中国式的音响器具，所传达出的声乐氛围是不相同的。前者符合现代人的视听习惯，易于令人兴奋，而后者则更适合于古代幽静的环境。从某种程度上说，基督教对信徒是迎合性的，而佛教则更为矜持。相较于佛教，基督教的传教特征是外向的，会有专门的传福音的任务与工作。而佛教则相对内倾，从教义上说基本上没有主动争取信徒的意愿。即使以禅宗寺庙，如柏林禅寺为代表的寺庙所兴起的面对在家人的禅修活动，也是以让繁忙都市生活中的中青年心灵回归宁静本源为旨归，而不是直白的传教性质。

其次，不同的传统坚守性导致现代化的彻底性有所不同。着装就是其中一个典型例子。基督教的神职人员除了在特定的场合需着传统的特殊服装以外，大多数时候可以着便装，这对他们和广大平信徒“打”成一片是非常便利的。基督教进入中国且获得深入发展的时代是中国也正在由半封建国家进入现代化的时代，而“三自”教会更是植根于中国本土，是中国化的基督教。“就基督教的发展历史来看,纵使基督真理是超然的,教会与信徒却是历史的、现实的存在,基督教会

① 黄保罗：《大国学视野中的汉语学术对话神学》，民族出版社，2011 年月，第 114 页

及其思想的生存与传播从来都不离‘处境化’的过程。”[①]现代基督教在现代中国的“处境化”是其再没有利马窦时代的着装上的问题。与此同时，佛教僧侣则仍旧必须着传统僧服，这种服装样式早已随着时代的发展，而不为当代人所用。“‘海青’的服式，它原是从我国汉唐时代的服式衍流而来的。在从前，无论僧俗都穿用它。不过由于世界潮流的演进，生活方式的变革，世俗大众都早已改穿‘满服’、‘西服’、以至于穿着多彩多姿的‘时装’了。佛教尊重古制，‘出家人’生活比较保守。同时为了整肃仪容、庄严道风，所以‘海青’虽然不是‘法衣’，但是到今天都还能够遵守穿用着。”[②]穿着这样的服装，无论在哪里，僧侣都与普通人区隔开来。佛教不仅继续使用着传统的宗教器物——和基督新教比起来，这些器物显然数量繁多，在宗教礼仪上也是延续着千百年来的传统。

第三，礼仪与器物上的不完全现代化导致意识上困扰程度有所不同。同时也可以说，正是无法确定佛教到底是否应该彻底现代化而导致了礼仪与器物上的不完全现代化。佛教无法彻底现代化的原因是两千多年来，已经制定了足够多的规范来约束僧侣的言行。从传统上说，大众对佛教僧侣的期望是他们能住在远离人世的地方，独自修行。这也是为什么在今天这个信息时代里，关于佛教的负面新闻总是能引起大众的关注，而正面新闻却得不到同等的关注——佛教僧侣似乎就不应该出现在新闻当中，他们应该待在深山老林当中。这造成了佛教界在面对现代化时的双重困扰：如果现代化，势必与佛教传统产生冲突，佛教界该如何处置这些在现代化语境当中已经显得有些尴尬的传统；如果不现代化，则会更多失去自己的话语机会以及随之而来的引导大众的功能。而中国基督教新教的神职人员则没有这么多的束缚。基督教新教教堂可以理所当然地处于最接近人群的地方，方便传福音。远离人群的教堂，在中国反而是少见的。在这样的情况下，基督教的神职人员可以坦然地说自己也是现代的。但是佛教的僧侣却难以这么直截了当地认可自己的现代身份。

正是和现代化不同的接近性导致中国佛教、基督教对现代化的接受程度有所不同。现代化作为首先发生于西方文明内的产物，而广义的西方文明作为基督教文明的产物，直接与基督教有着千丝万缕的联系。和进入中国已经 2000 年的佛教相比，中国基督教更为坦然地去接受现代化，不会受到其困扰。佛教有着更多的历史约束性，从着装、饮食到起居，都有各自的传统及戒律需要遵行。从某种程度上说，佛教东方式的“阴”性文化和西方现代化的“阳”性文化（“在西方，人和世界的关系是主体和客体之关系；世界只是人的客体，为人的行动提供原材料。在东方，人是整个宇宙的一部分，人的行为方式是静观，在宇宙中人有归属感，人要和大自然保持和谐。”[③]）不管从外在，还是内在，都是互补，而非相同的。现代化在基督教中重合的部分，在佛教却是相异的部分。困难的是，对于佛教来讲，现代化并非只是一个假设，而是一个活生生的现实。不过在面对现代化的时候，佛教、基督教都更确证了自己对于抚慰现代人人心的功用。

三

现代化的功能，对于佛教、基督教来讲，这个问题的答案是不一样的，也不能简单地用“世俗化”来概括现代化的负面影响。在基督教方面，现代化更多是一个工具。而在佛教方面，由于现代化本身具有和佛教传统所相抵触的地方，面对现代化，佛教有着两难的困境。

① 张梅：《基督教在当代中国社会中的嬗变——对全球化背景下基督教发展趋势的考察》，《兰州学刊》，2006 年第 1 期
②《佛教器物简述》，中华佛典宝库 http://www.fodian.net
③【德】区宗德（Georg Evers）著，陈宾山译，张宪校：《从欧洲人眼光看相关的神学争论》。李秋零，杨熙楠主编：《现代性、传统变迁与汉语神学》，华东师范大学出版社，2010 年，第 419 页

现代化既是工具，也是理念。而所谓西方式的理念则是同佛教体系不一样的另一种思想文化体系，这种文化体系是“祛魅”式的。面对这样的现代化，佛教需要保守自己的诸多方面。佛教传统有许多是从古到今几乎没有什么变化的，从外在来讲，从寺院的建筑样式到前已述及的僧侣服装样式等都是延续了千年的。还如中国佛教经典，仍然是文言文的。文本作为承载佛法之“道”的一个工具，如果无法现代化，佛教的现代化难免进入两难境地——进，如何解决传统，不进，如何面对现代。从经典的现代化来讲，这种两难存在诸多难以解决的问题：三藏经典的浩繁是一个问题，谁来做这样的现代汉语翻译是一个问题，甚至是源文本的选择都是一个问题。如果固守数千年的这些外在的传统，同时却并没有什么值得信服的创新得以建立，留下的是一个疑问，（诸如日本佛教那样的现代化）还是佛教吗？佛教对多元化的包容是否存在底限？在似乎不可动摇的传统背后，是佛教的戒律，戒律若是可以随便更改，佛教不再有共同的行为规范，“戒、定、慧”的修行次第，在第一步上就受到了毁坏，佛教也将不再。

尽管在外在的层面，佛教难以接受全盘的现代化，但是同样不可否认的是，现代化通过各种管理制度等等渗入到了现代佛教的体系当中。这些不可见的因素到底对佛教产生着怎样的影响呢？普遍认为，现当代盛行的“人间佛教”是中国佛教现代化的显著成果。“与其说是古典佛教终结了，不如说，在社会形态新程度的调整中，古典的佛教也面临了运行程序的更新和调整。最后，还是佛教作为人间宗教的特性，佛教与人间社会同构的特性，使得佛教再次契机，获得了继续发展的时空。”[①]“人间佛教”将“人间”与“佛教”结合起来，但是至今为止，作为一种宗教的佛教又何尝离开过人间？“人间佛教”产生的背景是民国时代日渐凋零的佛教状况。但是，与“人间佛教”伴行的是对其“世俗化”的批评，如：“从佛教来说，目前流行的‘人间佛教’被很多人当成了幌子，背后却从事着商业佛教、人际关系佛教等等流庸俗、媚俗的勾当，这让很多教界有识之士痛心！”[②]

尽管基督教与现代化之间有着紧密的联系，但是并不等于说基督教意味着现代化。基督教与现代化二者有着各自独立的地位，而非合一的关系。从历史的角度来讲，“对于学术探讨而言，笼统地认同在近现代中国流行的现代化运动及其模式，以及笼统地肯定基督教对中国现代化的贡献都值得商榷。认识到这一点，对具有基督徒身份的学人来说尤其重要。无论从信仰立场、历史事实和实际效果诸方面来考虑，基督教与现代化的关系都要小心地加以处理。”[③]从哲学的角度来讲，“所谓‘现代化’则更是提醒教会乃处于一个‘现代世界’，应该具有一种‘现代意识’。其实，西方现代世界的兴起与成熟与基督教会曾有着直接关联……不过，基督宗教对这种‘现代意识’的提供却是一种‘无意识’的提供，而教会本身的‘现代化’转型或‘现代化’构成乃是一个漫长、曲折和复杂的过程。”[④]现代化是“祛魅”的，和信奉上帝的基督教之间必然存在着张力，而不会相互重合。现代化所信奉的个人主义，当与基督教的教义相违背的时候，自然会引起基督教的反弹。

如果将现代化也看成是一种宗教，则佛教、基督教与现代化之间的关系也是宗教间的关系，按照宗教对话的模式，可以分为排他、兼容、多元和后现代[⑤]。中国基督教将现代化兼容进了自

① 临霁，《人间的佛教提倡“人间佛教”的逻辑及其意义》，《宗风》，2009 年己丑夏之卷
② 昌乐，《冬笋》，南山印经功德会，2010 年
③ 姚西伊，《基督教与中国现代化运动之历史关系及初步反思》，《中国现代化视野下的教会与社会》，上海人民出版社，2011 年
④ 卓新平，《当代基督宗教教会发展》，上海三联书店，2007 年，第 3 页
⑤ 王志成，《从排他范式到后现代范式——以基督教和其他宗教的关系为例》，《浙江学刊》，2006 年第 1 期

身的体系当中。而中国佛教则在排他与多元之间徘徊。如果将现代化表征为科学，则佛教、基督教与现代化之间的关系是科学与宗教间的关系，可以分为冲突、无关、对话与整合 4 种[①]。中国基督教与现代化的关系是整合式的，而中国佛教与现代化的关系是对话式的。

结语

佛教也好，基督教也好，是宗教在面对现代化的问题，而非某个宗教与现代化之间的问题与机会。不仅是相遇的问题，更是如何改变自己，以及试图改变对方的问题。从意识层面来讲，现代化本身与宗教是相冲突的（概括来讲，前者诉诸“理性”，后者诉诸“神性”）。这种张力一直存在，在某种程度上形成一种平衡将是最佳状态。如果实现不了这种平衡，现代化以及宗教本身都会陷入一种焦灼状态。在同样面对现代化的时候，佛教、基督教都更坚定了自己与现代化截然不同的地方。现代化从“以人为本”到“祛魅”到科技力量挤压人的生存空间，宗教对人心灵抚慰的功能更见突出，因为这是乐于取人而代之的科技难以贴心做到的。

佛教试图通过进入现代化来影响现代化，但是这其中所面临的困难不是这一代人就可以解决的。佛教与基督教这两大宗教由于进入中国的时间有所不同，所承受的历史厚重度有所不同，从而因现代化而受到的困扰有所不同。

不能将现代化完全等同于理性，也不能将宗教完全等同于非理性。现代化当中同样有非理性因素存在，宗教当中也存在着理性主义。同样，不能将宗教的现代化简单地等同于世俗化。事实上，宗教一直通过各种方法与现代化争夺着神的位置，同时也在改变自身，在“宇宙-神-人”的体系中平衡人与神的关系。而在这场战斗中，至今都不能说现代化已经取得了胜利。

参考文献：

伯兰特•佛尔著，蒋海怒译，《正统性的意欲》，上海：上海古籍出版社，2010 年

杜继文，《佛教史》，南京：江苏人民出版社，2006 年

段德智，《宗教学》，北京：人民出版社，2010 年

道端良秀著，徐明等译，《日中佛教友好二千年史》，北京：商务印书馆，1992 年

甘阳：《古今中西之争》，北京：三联书店，2006 年

何光沪，《百川归海》，北京：中国社会科学出版社，2008 年

霍姆斯·维慈著，王雷泉等译，《中国佛教的复兴》，上海：上海古籍出版社，2006 年

江灿腾，《海峡两岸现代性佛学研究的百年开展》，《成大宗教与文化学报》，2002 年 7 月，第 18 期，第 143-182 页

斯蒂芬·贝斯特，道格拉斯·科尔纳著，陈刚等译：《后现代转向》，江苏：南京大学出版社，2002 年

林美玫：《追寻差传足迹》，广西：广西师范大学出版社，2011 年

①【美】伊安•巴伯，《当科学遇到宗教》，三联书店，2004 年，第 2 页

玉泉寺的开山祖师——少康大师

演通

娑婆众生，皆因无明，迷昧自心，沉溺于六道，受生死苦。佛陀慈悲，为众生脱离苦海，观机施教。应病与药。我等有八万四千烦恼，佛陀广说八万四千法门。在众多的法门中，净土法门因“三根普被，利钝全收；下手易而成就高，用力少而收效宏”的特色深受广大信众喜爱。佛法东渐，传入我国，得到大力的弘扬，有着广泛的影响。对此法门的弘传有特殊贡献者，被后人尊为“净宗祖师”，至今有十三位。其中被尊为该宗第五代祖师的唐代少康大师，自行志高行苦，化他不遗余力，他是净宗的践行者，对佛教——特别是佛教净土宗的发展作出了很大的贡献。佛法的弘传离不开道场，五祖少康大师是玉泉寺的开山祖师，与玉泉寺有着深厚的机缘。寺以人显，玉泉寺能有今天的发展规模，实赖大师深远的影响。

一

净宗五祖少康大师（约 736～805）又名山康，俗姓周，唐代浙江省缙云县仙都山人，有着传奇色彩的人生经历。据《宋高僧传》、《佛祖统纪》等佛教典籍记载，少康“母罗氏，因梦游鼎湖峰，得玉女手捧青莲，授曰：“此华吉祥，寄于汝所，后生贵子，切当保惜。”由是怀孕。待到产日，“青光满室，香似芙蕖”。可是长到七岁，还未曾开口说话。一日，罗氏带他到仙都山的灵山寺拜佛。在宝殿里面，“母问康曰：‘识否？’忽发言云：‘释迦牟尼佛！’闻皆怪之。”少康出生后一直没有开口说话，以前也没见过佛祖圣像。这第一次见到佛祖，第一次开口说话，就说出佛祖尊号，罗氏甚感惊诧。罗氏联想起自己怀孕前的梦境……心知此子一定是宿具善根，与佛有缘。便择了一个黄道吉日，依依不舍地送少康到灵山寺出家修行。

少康十五岁时，已能通晓《法华经》、《楞严经》等五部大经的奥义。后来到会稽嘉祥寺，学究律部。五年后，师值弱冠之年，前往上元龙兴寺听讲《华严经》、《瑜伽师地论》。朝夕不懈地深研佛学义理。此后数年，少康游历四方，参学知识。唐贞元初（公元 785 年），到了河南洛阳白马寺。在殿中礼佛时，见大殿阁中佛典文字放光，细观查之，发现是善导大师的《西方化导文》。少康观见此番情景，欢喜异常，心想善导大师乃净土宗的高僧，自己又对净土教法颇有好感，认为这定是一个吉兆。便于心中默默祝祷：“我若真与净土有缘，当使此文再放光明。”刚发愿毕，果见彼文重放光明，光中还现出无数的佛菩萨。少康目睹这些瑞相，证知实乃先祖的灵迹感应，遂五体投地顶礼发誓说：“劫石可将磨损，我的誓愿不会变易。”由此而树立起了研学净土教法，弘阐净土法门的坚定志向。

少康发弘誓愿后，于是就下定决心，放下万缘，誓以善导大师为榜样，归心净土，毕生弘扬净土。为表心迹，特意前往长安光明寺善导和尚的影堂，深怀毕恭毕敬之心，瞻仰顶礼善导遗像，祈愿得见善导大师教诲。于顶礼之际，心存观想，但见善导大师现真像于空中而对少康作语曰：“汝依吾教，广化有情，他日功成，必生安养。”少康得到善导大师的教诲之后，如服定心丸，发誓终生弘阐净土教法。后来，少康大师广泛收集净土经典，潜心修习，念佛功夫与日俱增。心

想净土之教，甚为契合末法时代众生的根基，实是了生死得善果的无上妙法。应当广为传播，普令众生速得其利。于是自陕西长安南下至湖北省江陵地区宣扬净土教义，在果愿寺，“遇一法师，谓康曰：‘汝欲化人，径往新定，缘在于彼。”言毕倏然不见其影，唯见香光往西方而去。少康大师便决定去新定（今浙江省遂安县境），以酬彼方众生的宿缘。当时的新定就是现在玉泉寺所在地建德的梅城镇。

少康初到新定郡治梅城时，由于净土教法在此地、乃至江浙一带尚无人行持，因此百姓对净土教理不甚了解，教化之事实在很难入手和铺展。少康日思夜想，最后想出了一个方便度生的妙法。于是，他每天在城中化缘，“乞食得钱，诱掖小儿能念‘阿弥陀佛’，一声即付一钱。”儿童们一是觉得好玩，二是为了拿钱，于是争相念叨“南无阿弥陀佛”佛号。小孩子念佛得钱之事在新定城中产生了很大的影响，全城男女老少有的出于敬佛，有的出于拿钱，也有的出于戏谑……，一见到少康就念佛不已，达到了“个个合掌，人人弥陀”的程度。少康一概不根究各人的念佛动机，都面带笑容，一一给钱，以示鼓励。后来，念佛的人实在是太多了，少康只好改为念佛十声，奖励给他一钱。少康风雨无阻地用这种方法行化了一年后，新定郡城乡上下，无论男女老少、尊卑贵贱，见到少康、甚至熟人相遇都躬身合十口称“南无阿弥陀佛”，使念佛成为当地一种时尚，念佛的音声布满街市。净土宗四种念佛方法之一的“持名念佛法”，由此普及百姓，传遍江南郡县。

经过一定时间的熏陶教化后，少康大师认为弥陀影响已经潜移默化深入人心，接下去必须以宣扬弥陀真义为重点，进一步弘扬净土法门。于唐贞元十年（794），少康大师在梅城附近的乌龙山南麓启建净土道场，亲自升座说法，宣扬弥陀真义。这乌龙山位于今建德市梅城镇北面、距新安江镇 25 公里处。最高海拔 890 余米，山体磅礴雄伟，林木苍翠，水秀山奇，绵延数十里，自古有“小齐云”之称。少康大师选择吉地，“筑坛三级，聚人午夜行道唱赞二十四契，称扬净邦。每遇斋日，（善男信女）云集，所化三千许人。”特别奇怪的是少康大师“每升座高声唱佛，众见一佛从口而出，连唱十声则见十佛。”如同串串佛珠，接连不断。少康大师誓修净土，初因受善导《西方化导文》启悟，又在长安光明寺目睹善导真容并面受教诲，因此少康大师把玉泉寺中的“念佛堂”取名为“善导和尚弥陀道场”。又因善导大师念佛一声，则有一道光明从其口出，念十百千声，便有十百千道光明从其口出。而少康大师则一声一佛，与善导大师一声一光极其相似，故人们都尊称他为“后善导”。少康大师告诉弟子：“我念佛时，你们如果看见有菩萨从我口中飘出，说明你已经有了一定的道行，以后定能往生西方极乐世界。如果还没有看见菩萨，也不要着急，只要真信净土，加功用行，以后也能看到菩萨,也一定能往生西方极乐世界。”众弟子听了大师的教诲，信愿念佛之心都更为恳切，无不悲感自责，加功用行，精进念佛。北宋中期著名诗人、对净土法门卓有贡献的提刑杨杰作《善导和尚弥陀道场（即“玉泉寺”）赞》：

东峰坛级石嵯峨　十佛随身信不讹
后善导依先善导　今弥陀是古弥陀
一心正受超三界　孤月澄辉照万波
乘般若舟游净域　度生还亦到娑婆

少康大师如此大张旗鼓地聚集众人修学念佛法门，在江浙掀起了念佛求生净土的热潮。由于少康大师不遗余力地弘扬净土佛法，使净土法门迅速传播，名师辈出，直至如今风行海内外，形成天下佛徒共修的瑞景。

唐永贞元年（805），少康大师年届 69 岁。这一年的农历十月初三日，大师预知自己往生时限已至，“嘱累道族：‘当于净土，起欣乐心；于阎浮提，起厌离心。’”言毕结跏趺坐，“身放光明而逝。天色斗变，狂风四起，百鸟悲鸣，乌龙山也一时变白。”

少康大师圆寂后，道俗奔丧，络绎不绝。四众弟子为他在郡治梅城东方的台子岩修建了舍利塔，人称“后善导塔”。又因墓塔位于台子岩之故，人们也称少康大师为“台岩法师”。少康大师的墓塔“岁久唯余方石，石傍之土相传疗疾。州民凡婴众病，悉焚香取土，随服多差。”由于百姓取塔旁之土治病，加上日晒雨淋的自然因素破坏，如此又过了一个多世纪，少康大师墓塔的损坏已经非常严重。后汉乾佑三年（950），全力协助文益禅师开创了禅宗法眼宗一派、被吴越王钱弘俶赐“大禅师”号并尊为“国师”的德昭大师（891～972），非常尊崇少康大师，当发现其墓塔受损严重后，马上组织人员，新修建了少康大师的墓塔。

基于少康大师自行志高行苦，化他不遗余力，为弘阐净宗所作的杰出贡献，在《佛祖统记》卷二十六中列其为莲宗最初七祖中第五代祖师，佛教以及净宗史册都将永远留传着少康大师他那不平凡的光辉业迹。

二

少康大师在中国佛教，特别是佛教净土宗发展历史上的重要作用和主要贡献有以下五个方面：

一、蹊径独辟，首开持名念佛深入民间、普化百姓的风气。净土宗行持念佛的基本方法有持名、观想、观像、实想等四种，其中最简便易行的就是持名念佛——即口颂“南无阿弥陀佛”六字真言即可。少康大师之前的净土高僧昙鸾、道绰、善导也都倡扬持名念佛法门，但仅流传于北方，倡行于寺院庵堂，很不普及，少康大师是最早南下入浙弘扬净土法门的高僧。

少康大师随机设教，选取诱导小儿念佛入手，由天真活泼小儿去感染大人、感化社会，努力开创了持名念佛的浩浩新风。因此，如果说善导创立净土宗，是贵族佛教、经典佛教向平民佛教、民俗佛教转折的一个重要标志，理论倡导者；那么少康大师蹊径独辟，把持名念佛推广到民间、普及到百姓，就是贵族佛教、经典佛教真正转入平民佛教、民俗佛教的关键所在，是践行者。

持名念佛如此普及于民间，弥陀信仰如此深入于民心，从而使“户户弥陀佛，家家观世音”成为中国佛教的一大特色，首要之功当推少康大师。

二、朴实、善巧的教化，开启了吴越佛教以净土法门为特色的序幕。少康大师朴实善巧的教化特色，主要表现有四：（一）他把教化重点放在广大民间的普通民众，并且用心良苦地首先从天真单纯的童稚入手，种善根，培福源。始以念一声佛给一文钱，后改作念十声给一文钱，直至不奖自念、乐念。而念佛之人愈多，念佛风气日盛，正证明大师之教化方法善巧得当。（二）他身体力行，以自身念佛瑞相感化众生。少康大师每登座高声念佛，众人能见佛如连珠随口而出。从而使见佛者，信心倍增，念佛更为得力；即使未见者，也忏悔业障，警策自己，加倍精勤念佛。少康大师圆寂，放光数道，往生净土……，这些直观形象的教化，其感召力当然十分巨大。（三）他启建净土道场，竭力宣扬“弥陀”真义。经过一定时间教化后，“阿弥陀佛”的影响已经在民间形成。而少康大师认为，这并不是他弘法的目标，只有“阿弥陀佛”要义、原理深入民心，众生得到普渡，才是他努力的方向和弘法的目的。于是在乌龙山依山建造玉泉寺，启建净土道场，亲自升座说法，宣扬弥陀真义。

少康大师以自身强大的摄受力，吸引广大信众来寺念佛修行，使净土法门开始在浙江以至吴

越一带盛行。五代时，德韶大师曾在玉泉寺所在的乌龙山开创澄溪道院（俗称祖师殿）修行，他非常尊崇少康大师，重葺了少康墓塔，并接受净土法门的影响。少康大师在吴越地区开启净土法门序幕后，吴越地区莲宗祖师辈出不穷。莲宗十三祖师中，继少康大师之后的八位祖师，除十二祖际醒彻悟大师主要在北方弘化外，六祖永明延寿（杭州）、七祖圆净省常（杭州）、八祖云栖莲池（杭州）、九祖灵峰蕅益（北天目）、十祖行策截流（虞山）、十一祖实贤省庵（杭州）、十三祖圣量印光（苏州），均以吴越地区为基地，弘扬净土法门。与这些莲宗祖师相呼应，吴越地区倡行净土的高僧云集，居士名流荟萃，念佛结社广泛活跃。在宋代，诸宗归净已逐步成为中土佛教发展的潮流。及到明清，净土信众和影响更为广泛，一句“阿弥陀佛”已是大乘佛教的普遍标志，而且深入民俗。净土法门成为吴越佛教，乃至中国佛教及其受中国佛教影响的海外佛教的显著特色之一，少康大师实在是功不可没的。

三、致力佛曲梵音与民族本土音乐的融合和创作，开创了用老百姓喜爱的民间音调演唱佛曲梵音的先河。佛教从印度流传到中国，宣传弘扬佛教的最初方法，只是翻译佛经。后来，聪明的佛教徒们觉得只是靠佛经的翻译流通，佛教难以在整个社会得到推广和普及。因此，又采用了经文朗诵、梵呗歌唱、将经文演绎成通俗故事等方法进行弘化。经文深奥，有时难以读懂，民族间语言不同，有时不能沟通。而音乐是情感的交流，它能使人们产生愉悦，引起共鸣。音乐又不分国界、民族、年龄、男女，只要是用心的人，即使听不懂和尚的唱赞，也会从梵曲声声中有所感悟，达到唱者与听者心灵的感应。因此在弘法的方法中，用音乐来教化众生，功效最好，也最方便。少康大师将偈赞和佛经谱以变体的郑卫之声，使那些枯涩偈赞成为“非哀非乐，不怨不怒”、优雅动听的歌曲，“譬犹善医，以饧蜜涂逆口之药，诱婴儿之入口耳。”，从而大大提高了弘法的效果。

三

俗话常说，天下名山僧多占。作为净宗五祖的少康大师能在乌龙山建道场——玉泉寺，肯定由于乌龙山有与众不同的殊胜之处。其实也正是如此，梅城城北的乌龙山，东西绵亘五、六十里，方圆百里，最高处海拔有 916.6 米，因山石乌黑,且又似一条蜿蜒数十里盘踞在城北的卧龙而得名。曾名仁安山，又称乌山。山周围尽是低矮的丘陵，惟其耸立众山之后，显得格外雄伟，又因颇似泰山，就有小泰山的美称。 登顶南望，古城风光尽收眼底，令人有“江水细如绳，故城小于掌”之感。《水经注》卷四“浙江水”:“浙江又东北迳建德县南。县北有乌山”，即指此。乌龙山“山高八面，水各分流”，新安江、富春江和胥溪环绕东、南两面，成为一座独立的山体。山上古树参天，恰似仙境一般，风景特别秀美。临江而立，雄视三江（新安江、富春江、兰江），十分雄伟，为“一郡之镇山”，乌龙山成为严州的象征。

少康大师所建的道场——玉泉寺，原名玉泉庵，位于乌龙山腹，因寺傍流泉飞瀑如玉而得名，唐德宗贞元十年（公元 794 年）净土宗五祖少康大师在此开山，原为“善导和尚净土道场”，至今有 1200 多年的历史。寺后石冈高耸，名“乾冈”，原筑有万松亭。寺前东侧有石冈如臂，往前伸出，陡峭如城，故名“石城冈”。石冈上有紫岩一片，似鱼，首尾毕肖，鳞甲皆具，有人说，即传说中的半焦鱼。

玉泉寺西面的阿弥陀佛殿内有块巨石，高一丈七尺有余，周三丈五尺，色褐黑如铁，据建德县志中记载“岁久渐长，所谓息石也，”。唐代少康大师开山时，镌阿弥陀佛像居其上，后人于此

处建阿弥陀佛殿。阿弥陀佛手结上品上生印，跏趺坐于莲台之上接引芸芸众生。至今已有 1200 余年历史，为玉泉寺的镇寺之宝。

息石之右有泉喷溅如玉，故名玉泉，寺名因之而得。泉在唐代即已出名，历代皆有诗词赞咏。北宋诗人赵抃有诗写道：

潺潺流水入神清　落涧通池绕群厅
乱石长松三十里　寻源须上玉泉亭

明万历三十五年知府毛志尹复于泉傍建平厅三间（茶室），并题曰“源头活水”。其泉历史悠久，文化底蕴深厚。泉虽小，名则远。

玉泉寺在乌龙山腹地，乾冈之下，石城冈之西，居之既高，藏之弥深。从大殿门口南望，城东的北峰塔和城南的南峰塔双塔并立，山峦起伏，犹如青莲开瓣，双塔耸立其间，犹如亭亭玉立的莲蓬，十分秀美。晨昏之时，烟笼雾罩；将雨之日，云缠雾绕；晴日烟岚，雨夕云迷，极富诗情和画意。明人张元电有诗云：

石佛山岩古　茅堂秋草深
流云栖塔顶　飞絮贴禅心
高阁悬灯在　危萝碍日沉
乘间一登眺　留此壮云林

巍巍龙山千峰秀、九莲朝圣第一景。如此圣地，有如此胜境，众人仰慕的圣师，建立如此的圣寺，香火鼎盛，朝拜者络绎不绝。

寺院建筑，代有兴废。最后一次修建在清光绪八年（1882 年），毁于 1942 年日本侵略军之炮击。“文化大革命”中，残存寺宇全部拆除。1991 年，经杭州市政府批准重建，稍复旧观。2009 年 5 月 11 日政府拨巨资重建，建成大雄宝殿、钟鼓楼、天王殿、观音阁、药师殿、弥陀殿等殿堂。布局合理，错落有致。就势而设，依山而建，清泉流玉，曲径蜿蜒。修行道场，清净庄严。

四

寺因景显，更以人彰。玉泉寺今天能有如此大的规模，实由因缘具足，国兴佛法兴，盛世才能创立伟业。更仰仗开山祖师——净宗五祖少康大师的感召力、凝聚力和影响力。身为佛子，一定要珍惜祖师留下宝贵的精神财富，珍惜当下殊胜的因缘，把握当前难得的机遇，秉承祖师优良的传统，重光古刹，重振宗风。

永明延寿大师住持灵隐寺发隐

西藏民族学院民族研究院　牛延锋

“地是佛国土，人非俗交亲”（白居易语）的杭州，素被称为“东南佛国”。历史上杭州高僧云集，在杭州的“诸高僧之中，若要论杭州第一高僧，则非永明延寿大师莫属”。因为“五代吴越国高僧永明延寿是唐宋之际中国佛教转型时期的重要人物,其思想与事迹对吴越佛教乃至中国佛教都产生了极为重要的影响”。同时，“近代天下大刹，在吴越间者，推灵隐寺为首”。除去在佛教界的地位，“浙江胜地，唯灵隐为最”，灵隐寺还是当代杭州的标志性建筑和城市名片。而永明延寿大师正是灵隐寺的中兴之祖和第一代住持。国内外研究永明延寿大师的文章不少，但研究他与灵隐寺关系的却不多见。灵隐寺的“隐”字本就有深意，永明大师也算隐在了其中。然而光者自光，明者自明，遂试着从永明大师重兴灵隐寺、在灵隐寺的思想成就和在灵隐寺的法脉延续等三个方面，探讨永明大师对灵隐寺、对杭州乃至对整个中国佛教所作的贡献，以期抛砖引玉，光大永明大师的生平事迹和佛学成就。

一、大师生平

永明延寿（904-975），字冲元（一作冲玄），俗姓王，祖籍江苏丹阳，后迁浙江临安余杭（今浙江杭州）。他天资聪颖，曾习儒学，幼年即开始有佛教信仰，喜诵读佛经，据说诵《法华经》时，七行俱下，两个月的时间就能背诵了。十六岁时作《齐天赋》等献策于吴越王钱镠，受到钱王的赞赏。二十岁以后不食腥荤，经常阅读《法华经》。后曾任余杭库吏，二十八岁时又迁为吴越国华亭（今上海松江）的镇将，负责督纳军需。他因为自幼信佛，戒杀放生，看到市场上大批鱼、鳖被杀而食之，于心不忍，所以常用俸银买物放生。他放生数量很大，在用完自己俸禄后，还擅自动用库钱买鱼虾等物放生，累亏巨万。事发后，按当时律令，被判死刑。在押赴刑场问斩时，他自觉放活那么多生命，一死何撼，因此面无戚容，神色怡然，潇洒自若。典刑官觉得奇怪，怀疑其中必有缘故，决定重新审理。在复审中，他回答说，动用库钱是为了买鱼鳖放生，戒杀放生是行善，自己没有私用一文钱，于心无愧，所以面对死亡也没有什么害怕的。典刑官将情况据实申诉，吴越王钦其胆识，乃奇而赦之，并尊其志向，听其从四明（今宁波）龙册寺翠岩令参禅师出家，时年三十岁。

出家后，他修习禅定，严守戒律，野蔬布褊，用功备至。后来，他因为敬慕法眼宗二祖德韶国师，于是去天台山参谒在那里传法的法眼宗文益禅师的弟子德韶禅师，呈己见解，得到印可，深为德韶禅师所器重。由于法眼宗洞悉当时禅宗学人空疏不通教理的弊病，提倡研究教理，大师深受影响，参学禅法、止观和华严等。他洞悉教理，深入禅定，发明心要。他的学行甚受德韶禅师赏识，遂对他密授玄旨，遂嗣法为法眼宗三祖，成为德韶禅师的首座传法弟子。

永明后来在天台山国清寺结坛修《法华忏》，夜见神人持戟而入，延寿呵斥他，问他怎么敢擅自闯进来，对方回答说，久修净业，方才到得坛中来。又在中夜绕佛时，见普贤菩萨像前所供养的莲花忽然在自己手上。这两件事对他影响很大，因为他素有两愿，一是终身常诵《法华经》，

一是毕生广利众生。他自思这平生的两个愿望，而自己又喜乐禅寂，进退迟疑，不能自决。遂上智者禅院作二阄，一是一心禅定，另一个是诵经万善庄严净土。在冥心诚祷之后，七次都是拈得净土阄。于是，此后一意专修净业。他又到金华天柱峰持诵《法华经》三年，一日在禅观中，见观世音菩萨以甘露灌入口中，自此得大辨才。

后周广顺二年（952），永明大师应请住持奉化雪窦寺（后为资圣寺，在今浙江省奉化县溪口镇），并开始主持《宗镜录》初稿的撰写。北宋建隆元年（960），吴越王钱弘俶决定重修杭州灵隐寺，礼请大师主持其事。翌年，应吴越王之请，移锡杭州慧日永明寺（即净慈寺）任住持，吴越王赐智觉禅师号。大师在永明寺居住传法十五年，从学者曾多达三千人，度弟子一千七百人，声誉远播，闻名海内外。据《智觉禅师自行录》载，他日课一百零八佛事，主要有念佛、持咒、诵经、礼佛、忏悔、行道、坐禅、说法等，未尝暂废。北宋开宝三年（970），奉旨在月轮山建六和塔镇钱塘潮。开宝七年（974），大师又入天台山传授菩萨戒，受其度戒者达一万余人，盛极一时。同年十二月二十四日示疾，开宝八年（975 年）二月二十六日晨起，焚香告众，趺坐而化，世寿七十二，僧腊四十二。荼毗后，舍利鳞砌于身。大师临终前劝导吴越忠懿王钱弘俶“纳土归宋，舍别归总”，吴越王接受了他的建议，归降宋朝，为避免战乱、实现北宋和平统一、保存吴越国的文明成果作出了重大贡献。太平兴国元年（976），大师墓塔建于大慈山，宋太宗赐额“寿宁禅院”，后来在此建有著名的永明塔院。大师在世时，他的影响就波及到了海外。当时高丽国光宗大成王抄读了《宗镜录》等永明大师的著作，深受启发，大为敬慕，遣使航海来宋赍书叙弟子礼，奉送金线织成的袈裟紫衣、紫水晶念珠、金澡罐等礼物，并派遣三十六位僧人到净慈寺拜永明延寿为师，亲承印记，前后归国后，各化一方，使法眼宗旨因而得以弘传高丽。他的思想对朝鲜半岛弥陀净土信仰的影响也是不容忽视的，自高丽王朝成宗（982－987 年）开始，朝鲜半岛的念佛活动开始活跃。文宗仁睿王后曾发愿结莲社，文宗四子义天建堂阁修西方净业。可见他的佛学思想在海外影响之大。

永明延寿大师一生，勤奋笔耕，著作等身。他的著作中，以《宗镜录》一百卷、《万善同归集》六卷影响最大，也最有代表性。《宗镜录》的宗旨是要发扬禅教一致的思想，把禅、教以及教内各宗派在以心为宗的纲领下融合统一起来，以解决禅教之间的矛盾和教内各家之间的矛盾。《宗镜录》编成后，受到吴越忠懿王的重视，亲自为其作序，后为吴越王所私藏，直到宋神宗元丰年间（1078-1086）才得以重新流通。其《万善同归集》的核心理念是强调悟与修的统一，着重宣传禅净合一、禅净双修的思想。该书会通了禅宗与净土宗在西方净土信仰上的不同理解，开创了融合唯心净土与西方净土、圆融自性弥陀与西方弥陀的先河，为禅净合流以及诸家归净奠定了基础。书中所强调的广行万善的思想，对现在佛教界提倡的人间佛教事业也有着重要的启发作用。该书写成后，也是由吴越王亲自作序，但直到北宋熙宁五年（1073）才得以初次刻板流通。除《宗镜录》、《万善同归集》外，另有《唯心决》、《定慧相资歌》、《神栖安养赋》、《警世》、《禅净四料简》及大量诗赋等存世。永明大师的这些著作不仅阐发了他的以圆融为特色的佛学思想，弘传了佛教理论，而且使一些重要的佛教文献资料得以保存，是极其宝贵的历史文化遗产。在修持实践上，他严持戒律，经常行道念佛，在禅净合一、禅净双修的主张上身体力行，终生不改往生西方的誓愿。大师一生，常为众人授菩萨戒，施鬼神食，买赎放生，所作善行功德都回向众生，回向往生西方净土。在中国净土史上，人们尊推他为净土宗第六代祖师。

二、灵隐重兴

杭城名刹灵隐寺，又称灵鹫寺，又名云林寺，创建于距今一千六百多年前的东晋咸和元年（326），为印度僧人慧理所建。灵隐寺独得山水之形胜，更“多为仙灵所隐”，直到现在也还是杭州的标志，旅游览胜的名景。而作为佛教寺院，其地位更不一般，从北宋初年永明延寿大师重兴灵隐之后，灵隐寺一直是杭州第一大寺，也是大师辈出的地方，对此，永明延寿大师的功不可没。

灵隐寺自东晋始建之后，规模不大，影响尚小。至南朝梁武帝，赐以田产，寺院扩建。唐大历六年（771），曾作过全面修整，香火旺盛。可惜时间不长，唐武宗李炎发动了灭佛、毁佛的“会昌法难”，灵隐寺未能幸免，寺毁僧散。以后虽然稍有恢复，但规模不大，难复原貌。直至五代后期，永明延寿大师重兴开拓，才开始了灵隐寺规模宏大、影响深远的新历史。

北宋建隆元年（960），吴越王钱弘俶当政后的第十三年，钱弘俶决定重修杭州灵隐寺，遂礼请永明大师离开奉化雪窦寺，到杭州主持重建事宜。永明大师到灵隐寺主持复兴工作后，大兴土木，重修殿宇房舍，前后共计一千三百余间。全寺共有九楼十八阁七十二殿堂，加以四面围廊，自山门绕至方丈室，左右相通，奠定了它的恢宏气势。“永明延寿禅师重为开拓，殿宇一新，建石幢、二殿，仍觉皇之旧。殿后为千佛阁，最后为法堂。以东空建百尺弥勒阁”。所谓“仍觉皇之旧”，指的是南宋理宗为灵隐寺正殿题匾曰“觉皇宝殿”。《灵隐寺志》的作者孙治有一篇《重建灵隐寺碑文》，文中有这样几句话，“而钱氏御土之日，值圣僧宣化之年。宝幢耸列，落仙梵于云根；穹塔凌层，响和铃于天外”。文中所说的“圣僧”，正是指永明大师。文中所述灵隐美景，简直就如天上梵刹一般。由此灵隐寺得以重兴，寺僧达三千之众，盛况空前。钱忠懿王敕赐寺名“灵隐新寺”。《灵隐寺志》肯定和评价说，“建隆元年，钱忠懿王请重创灵隐，灵隐之兴由此，故后称住持灵隐者，以为第一代也”。

《灵隐寺志》卷五有这样一段记载，“吴越钱武肃王镠，命僧智觉延寿禅师重开灵隐，赐名‘灵隐新寺’，建僧房五百余间。忠懿王钱弘俶，继之建本寺屋宇一千三百余间，回廊自山门左右绕至方丈”。钱镠（liú）（852-932），于后梁开平元年（907）建吴越国。钱弘俶（chù）（928-988），也作钱俶，公元 948-978 年在位，是开国国王武肃王钱镠的孙子。永明大师出家时间为公元 933 年，其时钱镠已经过世。另外，根据诸葛计、银玉珍所著《吴越史事编年》中“钱氏吴越国佛教史事编年”的记录和统计，钱镠也并未建灵隐寺。 对于永明大师重建灵隐寺一事，《永明道迹》是这样记载的，“建隆元年，大檀越吴越国钱忠懿王弘俶见灵隐倾废，请师复兴，重刱殿宇，前后计一千三百余间。及四面围廊，自三门绕至方丈，左右相通。禅师实为灵隐中兴之祖”。刱，音（chuàng），同“创”。永明大师的其他传记，多记载简略，但差不多都是忠懿王钱弘俶请其重建之说。清代以后也有许多沿袭《灵隐寺志》的说法，把吴越国重兴灵隐寺划分为两次，计钱镠请永明大师建一次，钱弘俶又建一次。综合时间和历史记载考察，钱弘俶请永明大师重建一说更为可靠。灵隐重兴，奠定了它在杭州、浙江、乃至整个中国佛教寺院中的地位，永明大师“中兴之祖”的美誉，实不过分。对于重兴之后的灵隐寺，明末高僧莲池袾宏有诗赞曰：“鹫岭频伽音，冷泉功德水，弥陀也自飞来，数朵青莲拥翠，感动恶发王高占善权位。登楼沧海日悬，说法巫山雨霈。至今直指不欹斜，一镜两湖无向背”。

为了表彰永明大师的功绩，国王钱弘俶在大雄宝殿前的月台上为永明大师建石塔两座。双石塔相距 42 米，均为石质，是完全模仿木楼阁式手法的佛塔，皆高 12 米，上下共九檐，平面正八边形。塔身正向的壁面刻有卷门，两旁立菩萨像，其余七面雕有佛教故事及《大佛顶陀罗尼经》经文，所以这双塔又称经塔。有《殿前石塔》诗一首，其诗曰：“矗立如双阙，浮图耸殿阴。悉

檀钱氏物，标榜永明心。八面雕镂古，千龄剥绣深。巨鳌擎不倦，劫海拥狮林”。诗中题记注为“五代钱镠王为永师大师建”，当与前面所述《灵隐寺志》所记载的钱镠请永明大师重建一样，是不正确的，应为钱弘俶而非钱镠。诗中的“狮林”，指的是灵隐寺外的一片山林，因林中有狮子，故名。“悉檀钱氏物，标榜永明心”，吴越国钱氏为大施主，自开国国王钱镠起就倾心佛教，屡建寺院。钱弘俶更是青出于蓝，为吴越诸王中扶持佛教力度最大的，布施大量钱财物品，建有大量寺庙、塔、幢等，还广印佛经，延请名师开演法席等等，不一而足，奠定和开创了杭州“东南佛国”的佛教兴盛局面。永明大师和他的老师天台德韶禅师都被请为国师，永明大师更是在杭十六年，住持两大寺，学者三千余，理圆禅教，行兼禅净，万善齐修，度人无数，行列诸祖，懿范千古。所以可以说，是永明大师以及无数当代的法师们，和国王钱弘俶以及千千万万的信众和施主们，共同开创了杭州“东南佛国”的历史，永明大师作为当时吴越国最重要和最主要的佛教领袖，功标千秋。诗中的“标榜永明心”，很耐人寻味，既指永明大师一心向佛之心，更指大师佛学高深之心，思想深邃之心，绍隆佛法之心，还指大师怜物爱民之心，万善同修之心。在《万善同归集》中，永明大师认为念佛持咒、行道诵经、礼忏拜佛、建寺造塔、铸像施僧、尽忠济国、立孝治家、济急利时、博爱济生、止杀兴哀、放生续命等等，都是庄严道业、显发义理的不可忽视的事善功修。重拓灵隐寺，既是大师建寺安僧的顶级之作，也是他不废万行的中间环节，以后他建六和塔、造像印经等等都是他建寺安僧、造像立塔这一善行的延续。

永明大师怜物爱民，万善同修，行为着实不同一般。传记中他用官钱买物放生，即是怜物的最好一例。在爱民方面，他建六和塔以镇钱塘潮则是突出的一例。钱塘江潮常暴涨溢出石塘，危害百姓。北宋开宝三年（970），永明大师奉旨与僧都统赞宁在月轮山建六和塔镇钱塘潮。此塔高九级，五十余丈，成了杭州的一大标志性建筑。“钱塘古称罗刹江，其潮汐之险，不减瞿塘三峡。钱王有吴越时，筑捍海塘，工役难就，曾以万弩射潮头，终不能杀其势。开宝三年，师奉诏于月轮峰建刱六和塔，高九级，五十余丈，用以为镇。自是潮习故道，居民德之”。六和塔建成之后，潮灾不再，河晏民欢，建造者延寿、赞宁都是灵隐寺的高僧：“钱王有铁幢三……然不如六和塔成，而潮可平、塘可就也。为之者，僧都统赞宁、禅师延寿也。皆灵隐知识也”。孙治《治潮皆灵隐僧论》中说，“治潮者皆出于灵隐僧，又何奇也？钱王时，以万弩射潮，而潮不能却也。僧都统赞宁与智觉禅师延寿，建塔创寺于江干以治之，而潮循故道焉”。据记载，吴越国开国国王钱镠曾经征发民工修筑钱塘江海塘，建起石堤和沿江水闸以防止海水往里灌，所以他修筑的海塘被被人们称为“钱塘”。同时，他又命令凿平江里的大礁石，以方便船只来往。据传说，他为了治理钱塘潮，率领军队射死了潮神，此即前面所谓“钱王时，以万弩射潮”的由来。此外，永明大师还“多励人营造塔像”，广印经书。“可以说，正是由于延寿及其他吴越高僧的积极推动，使得整个吴越国时期，‘寺塔之建，吴越钱肃王倍于九国’，吴越佛教出现了十分繁荣兴盛的局面。因此，吴越地区自五代时便有了‘东南佛国’之称”。

在重兴灵隐寺，住持一年多之后，永明大师移锡慧日永明寺。永明寺，公元 954 年国王钱弘俶敕命建造，慈化定慧禅师为第一任住持。慈化定慧禅师即道潜禅师，慈化定慧是他做住持时国王钱弘俶给他的封号。他是法眼宗祖师文益禅师的弟子，建隆二年（961）九月十八日圆寂。可以推断，永明大师到永明寺当为道潜禅师圆寂之后。永明大师虽然离开了灵隐寺，但他重兴的影响还在，可以说千年犹存。根据历史记载，此后，此后灵隐寺又屡有毁建。南宋建炎末年，灵隐寺毁于金兵入侵，绍兴年间才得以复建。元至正十九年（1359），灵隐寺毁于兵火，明洪武年间

再建。明宣德五年(1430)，灵隐寺觉皇殿再次毁于火，明宣德九年重建。明隆庆三年(1569)，灵隐寺全寺均毁于雷火，仅剩直指堂，万历十一年（1583）重修。明崇祯十三年(1640)，灵隐寺全寺失火，仅余大殿、直指堂，清顺治六年（1649）重建。太平天国、抗日战争时期，灵隐寺又有毁建。文革时期，杭州学生和百姓用生命保卫了灵隐寺。灵隐寺一次又一次地因兵乱、天灾而遭摧毁，又一次又一次地重建，应该说都有永明大师重兴灵隐精神的激励和建寺安僧精神的炳照。

三、法乳润泽

在《灵隐寺志》卷八的“遗事”篇、“灵隐著述”篇里，永明大师的《宗镜录》都位列其中。“遗事”篇中说，“三竺、灵隐屡有高僧，然不如灵隐为盛也。即如著书而言之，如所谓《宗镜录》……皆斌斌可观也。甚矣！灵隐僧之多奇也”。后周广顺二年（952），永明大师应请住持奉化雪窦寺（后为资圣寺，在今浙江省奉化县溪口镇），并开始着手《宗镜录》初稿的撰写工作。数年后，《宗镜录》最终完成于杭州永明寺。那么，在雪窦寺和永明寺之间，永明大师还曾住持过灵隐寺一年多时间。以大师日行一百零八件佛事之勤奋，他是不应该在灵隐期间辍笔不作的，史料上也没有证据证明这一点。所以，依照《灵隐寺志》的说法和常理的推断，在灵隐期间，应该是大师初写《宗镜录》到完成《宗镜录》的衔接期。不能因为大师住持灵隐时间短，而忽视灵隐寺对完成《宗镜录》这部百科全书式佛学巨著的作用。同时，根据永明大师的各种传记记载，他是在天台山修学时决志融合诸宗、专修净土的，这离他住持灵隐寺时间尚远。所以，他在灵隐期间，融会贯通诸宗的思想已经成熟，并应该贯彻到了他的修行实践里，实行禅教一致、禅净双修。根据他在天台山所立的万善庄严净土的誓愿，他在灵隐寺建寺安僧，正是在以实际行动践行他的诺言，这也从另一个侧面证明了他在灵隐期间的禅教一致思想和禅净双修思想。永明大师的佛学思想，对国内外都产生了重要影响。“智觉乘大愿力，为震旦法施主。声被异国，高丽遣僧航海问道，国王叙弟子之礼”。一千多年以来一直到现在，永明大师的法乳一直润泽着中国佛教，禅教一致思想和禅净双修思想成为了中国佛教的主流。

关于永明大师的《宗镜录》，惠洪在其《永明智觉禅师行业记》中有这样的记载：“智觉以一代时教流传此土，不见大全，而天台、贤首、慈恩性相三宗，又互相矛盾，乃为重阁，馆三宗知法比丘，更相设难，至波险处，以心宗旨要折中之。因集方等秘经六十部，西天此土圣贤之语三百家，以佐三宗之义，为一百卷，号《宗镜录》。天下传诵焉”。可见，《宗镜录》是永明延寿大师为了解决禅教之间的矛盾和教内各家之间的矛盾而作的。大师曾说：“诸佛如来，一代时教，自古及今，分宗甚众，撮其大约，不出三宗：一相宗，二空宗，三性宗。若相宗多说是，空宗多说非，性宗惟论直指，即同曹溪见性成佛也。如今不论见性，罔识正宗，多执是非，纷然诤竞，皆不了祖佛密意，但徇言诠”。于是，他召集唯识、华严、天台三宗僧人，分居博览，互相质疑，最后由他以禅宗的心性论为标准平衡裁定而著成此书。《宗镜录》全书共约八十余万言，分为三章，第一卷前半为标宗章，自第一卷后半至第九十三卷为问答章，第九十四卷至第一百卷为引证章。全书引证了大乘经一百二十种，诸祖语录一百二十种，贤圣集六十种，保存了许多珍贵文献，是研究当时我国禅宗思想的一部重要著作。《宗镜录》的宗旨是要发扬禅教一致的思想，把禅、教以及教内各宗派在以心为宗的纲领下融合统一起来。

在理论上，永明延寿大师倡导祖佛同诠、禅教一致，以折衷融合为特色，把法相、三论、华严、天台等宗派的思想与禅宗思想相融合。除《宗镜录》外，《万善同归集》、《唯心诀》等，都有其

禅教融合会通的理论思想。永明大师认为，“祖立言诠，佛垂教迹，但破遍计所执，不坏缘起法门……故知无有一尘不合理事，未有一法非是佛乘。皆是不了万法之初源，一尘之自性，遂生情执，滞相迷名，妄分自他，琼森离合。致令理事水火竞生，各据二边不成一味”。禅与教都是为了了脱成佛，都合于理事，都是成佛的方法。生硬地把二者分开，是“滞相迷名”，自己的情执在起作用，而非佛陀和祖师大德的本意。禅宗的祖师大德“非是一向不许看教，恐虑不详佛语，随文生解，失于佛意。或若因诠得旨，不做心境对治，直了佛心，又有何过？只如药山和尚一生看《大涅槃经》，手不释卷”。宗门也是允许看教诵经的，只要不执迷于文字，而能因文字悟得清净佛性、本具真如，看经又有何妨？禅宗许多祖师都看经讲教，就是例证。要知道，“祖标禅理，传默契之正宗。佛演教门，立诠下之大旨”，两者本来只是侧重点不同，悟道的因缘方式不同，却不是水火不容的，所以，“顿渐互显，空有相成，若能如是圆通，则为他人说，无非妙方；闻他人说，无非妙药。药之与病，只在执之与通”。能融会贯通就是妙药，而执著就是执药成病了，就成了解脱的障碍。“崇教毁禅，宗禅斥教，权实两道，常为障碍之因；性相二宗，永作怨雠之见。皆为智灯焰短，心镜光昏，终不能入无诤之门，履一实之道矣”。永明大师认为，禅教互通，本就和合一味，只是后人妄自分别，横生排斥。禅教都是解脱之药，和合无诤，才是一实之道。不仅禅教一致，而且万善同归，都是解脱之道。“夫万善是菩萨入圣之资粮，众行乃诸佛助道之阶渐。……《法华》会三归一，万善悉向菩提。《大品》一切无二，众行咸归种智”。永明大师认为念佛持咒、行道诵经、持戒礼忏、拜佛经行、建寺安僧、造塔铸像、放生济贫等等，都是庄严道业的资粮，是宗门教下不可忽视的事善功修。“永明延寿是在禅宗流弊进一步严重化，禅与教的对立进一步尖锐化的形势下，高扬禅教一致思想旗帜的。他的《宗镜录》和《万善同归集》两书奠定了在禅教一致学说史上的显赫地位……自延寿以后，禅教一致说逐渐成为佛教的思潮，禅教兼修日益成为佛教的主流”。

除禅教融合会通之外，永明大师作为一代净土宗师，还提出了禅净双修的思想，开创了禅、教、律、净一体并会归净土的中国佛教新潮流。永明大师认为，参禅过程中会不可避免地出现沉掉情况（沉即昏沉，指头脑昏沉，掉即掉举，指不能摄念归心，思想溜号），对治这些昏沉和掉举的方法，就是在坐禅昏昧时，必须开始行道念佛，或者志诚礼忏，以除重障，策发身心。这样看来，念佛与禅定非但不矛盾，还相辅相成，念佛不仅不妨碍禅定，而且有助于禅定，是禅修中不可或缺的。由此他主张不可确执一门以为究竟，要兼容并蓄、求同存异。他非常赞同慈愍慧日对参禅与念佛关系的论述，那就是佛教所说的正禅定即是制心一处，念念相续，离于昏沉和掉举，平等持心，当睡眠覆障时，就必须进行一些动的修行活动来克服止的局限性，这些活动包括念佛、诵经、礼拜、行道、讲经、说法等，总之，教化众生万行无废，最后还要把所修行业回向往生西方净土。永明大师认为，不仅念佛不妨禅定，一切佛法都等无差别，都会在真如一心的圆融下成最正觉。他最后得出结论说，“或因念佛而证三昧，或从坐禅而发慧门，或专诵经而见法身，或但行道而入圣境。但以得道为意，终不取定一门。惟凭专志之诚，非信虚诞之说”。念佛通过唱念佛号也能得到禅定，禅定以息念入定来发慧，但是，无论念佛、坐禅，都以得道为目的，大可不必只局限于一门。永明大师还以身作则，身体力行，《智觉禅师自行录》说他每日每夜作一百零八件佛事，主要的就是他所主张的万善中的持咒、念佛、礼佛、忏悔、行道、诵经等，他的谋事爱国、放生建寺等也是有口皆碑。历史上所公认的永明禅净四料简为我们提供了他的禅净关系的重要线索和思路，体现了他对禅净关系的简要总结和高度概括。他对禅净关系的认识，深深影响了北宋时期以及整个有宋一代的禅净关系走向，基本上奠定了近千年来禅净关系的格局，对后世的禅净双修局面起着重

大的影响，也深刻地影响着后世西方净土信仰和禅宗的发展状况，甚至后世整个佛教的发展状况。

永明大师的诸宗折衷圆融的思想与笃志西方、行归净土的理论和实践，对以后中国佛教的走向产生了深刻而长远的影响，使诸宗圆融和诸家归净成了中国佛教发展的主潮流。禅宗与净宗是中国佛教最有影响的两大宗，而大师既是法眼宗三祖，又是净土宗六祖，并且对法相、华严、天台等其它宗派都有很深的研究，这在中国佛教史上还没有第二人。他“至诚殷重，专以念佛示人，同生净土，世称‘宗门之标准，净业之白眉’”。明代的云栖袾宏对永明大师推崇备至，他称赞说，“永明佩西来直指心印，而刻意净土。自利利他广大行愿，光昭于万世。其下生之慈氏欤？其再生之善导欤？”清世宗雍正称他是六祖慧能之后“古今第一大善知识”。近代的印光大师对他的一生行事总结为：“宗镜圆照万善同归本教义而续慧命，法华一部佛事百八振大机以警群论”。对他提倡净土、倡导禅净合流的贡献，天台名僧兴慈法师赞为“宗镜大道场集万善同归冥主钱王咸尝奉为师表”，大醒法师则总结为“净土突兴禅宗不败打破门庭独树家风赖角虎四偈”。可见，永明延寿大师对净土信仰的影响和对禅净兼修所起的作用，是历久不衰，至今犹存的。惠洪的《永明智觉禅师行业记》对永明大师评价道：“味其平生，如千江之月。研其说法，如禹之治水，孔子闻韶，羿之射，王良之御，孙子之用兵，丘明、太史之文章。 呜呼！真乘悲愿而至者耶！”总之，永明大师禅教一致、禅净双修的圆融会通的佛学思想，奠定了北宋以后一千多年中国佛教发展的基本走向。

四、法脉延续

永明大师住持灵隐寺，还深深影响了灵隐寺的法脉延续。一直以来，灵隐寺都是禅宗寺院，“灵隐之为禅，天竺之为教，夫人而知之也”。《灵隐寺志》的编者孙治在《灵隐遍五宗论》中说，“南岳、青原以后，五宗迭兴，而灵隐皆得而有之。甚矣！灵隐之盛也”。作为历史上有名的禅窟，灵隐寺以拥有禅门五宗而骄傲。永明大师是灵隐寺历史上第一位对禅宗和整个佛教有重大影响的禅师，是灵隐寺的中兴之祖和第一代住持，他以自己的身份、地位为灵隐寺的禅宗法脉延续奠定了基础，提供了样范。永明之后，禅宗祖师大德辈出，为灵隐寺赢得了声誉和影响：“浙河东西，分立五山十刹，灵隐实居其最，历代禅祖，如无著喜、永明寿、明教嵩、密庵杰诸老，百四十代，云兴川涌，甲冠诸方”。

直接受永明大师影响的，当属法眼宗。“吴越前期佛教虽兴，但真正兴盛却在吴越后期，钱俶时期是吴越佛教最为兴盛的时期。禅教统一体现了佛教发展的趋势，法眼宗以及法眼宗中心区所在的吴越在这方面作出了重要贡献”。永明本身就是法眼宗祖师，他直接影响了法眼宗在灵隐寺的地位和灵隐寺在当时禅宗中的地位。“吴越后期，地位最高的是法眼宗。僧德韶和延寿都是法眼宗的嗣法弟子，是该宗的核心人物，德韶自钱俶袭位起即被吴越王钱俶尊为国师，延寿则在建隆元年（960）被命为灵隐寺住持。另一位僧清耸，也是居杭州灵隐上寺的高僧。吴越既然是法眼宗大师所居之地，当然也就是法眼宗的中心所在……而杭州灵隐寺则是当时法眼宗的名寺宝刹。再从僧德韶、延寿在吴越中的地位来看，德韶为国师，延寿则是灵隐寺住持，德韶、延寿在吴越的地位实际上体现了法眼宗在吴越的地位，因此，吴越王钱俶时期的佛教诸宗中，法眼宗应占有主流的地位”。根据《灵隐寺志》的记载，永明之后，法眼宗在灵隐寺的住持、高僧有：法眼文益禅师的弟子清耸，居杭州灵隐上寺，“忠懿王命住灵隐，署‘了悟禅师’”。“处光禅师，法眼宗，天台德韶法嗣。韶光禅师，法眼宗，天台德韶法嗣。道端禅师，法眼宗，灵隐清耸法嗣”。“文胜禅师，法眼宗，字慈济，嗣云居齐公，住灵隐，嗣法弟子二十五人。”“慧明延珊禅师，

法眼宗，本寺文胜法嗣”。“慧中禅师，法眼宗，灵隐僧天童清遂法嗣。慧照蕴聪禅师，法眼宗，天童清遂法嗣”。“幻旻禅师，法眼宗，姓叶，信阳玉山人。既纳戒，来虎林，见慧明禅师于灵隐，即执弟子礼，尽学其法。庆历八年，住灵隐。嘉祐己亥，感微疾而逝，契嵩为之碑。赐号‘普慈大师’”。“玄本禅师，法眼宗，支提隆公嗣”。虽然永明之后法眼宗衰落了，但在北宋时期还有传承。法眼宗在灵隐寺的延续，既是法眼宗为灵隐寺禅宗延续做出的贡献，也是灵隐寺为法眼宗宗脉延续做出的贡献。孙治在《灵隐遍五宗论》中说，“五宗之贤圣，指不能屈，灵隐皆得而有之，则未有灵隐之胜也”。没有永明大师和其后的法眼宗禅师们，灵隐寺是不能这么说的。《灵隐寺志》上所记载的北宋时期的六座僧舍利塔，有三座是法眼宗的，包括延珊禅师塔、普慈大师塔和玄本禅师塔，由此也可以看出法眼宗在灵隐寺的地位和做出的贡献。虽然永明之后的灵隐寺法眼宗法脉传承不都是永明的亲传嫡嗣，但如果没有永明大师在灵隐寺的住持和作为，法眼宗是否还会像历史上一样兴盛于灵隐寺，恐怕很难下结论。而且，作为法眼宗的集大成者和第三代祖师，灵隐寺的法眼宗禅师们不能不受到永明大师的影响，这应该是一定的。

永明大师毕其一生，致力于佛教思想理论发展和实践修行，为灵隐寺的兴盛做出了贡献，为佛教的思想发展做出了贡献，也为灵隐寺的法脉延续做出了贡献。作为“汉南国王钱氏最所钦尚”的佛教僧人，永明大师与吴越国王钱弘俶一起，促进了佛教在杭州的繁荣局面，促成了杭州“东南佛国”的形成。“从最直观的现象而言，屹立于钱塘江畔月轮山上成为杭州标志性建筑的六和塔，最初即是由大师承吴越忠懿王之命督造的；位于西湖南北两线杭州最著名的两大寺院净慈寺、灵隐寺，均与大师有极为殊胜的因缘：大师曾住持净慈寺（当时名永明院）十多年，佛学巨著《宗镜录》就是在该寺之宗镜堂完成的；大师承吴越忠懿王之命重修灵隐寺，才使该寺形成了房舍达1300 多间的恢宏气势。仅此一塔两寺的功绩，即无人堪与比拟。很难设想，杭州若没有这两寺一塔，还成其为人们心目中的杭州吗？”对杭州佛教历史有深刻研究的黄公元先生，把永明大师称为“杭州第一高僧”，永明大师是当之无愧的。

永明延寿大师的禅教一致思想初探

闽南佛学院　果波

目前中国佛教虽看似繁荣，但却与唐时八大宗派交相辉映的盛况不同。各宗派（密宗除外）之间趋于调和，他们独特的理论特色与修行方法已逐渐淡化，虽然间或有高僧专弘一宗教法，但是却昙花一现仍不可阻挡这种衰颓之势。对大多数汉地僧人而言，虽有对某个或几个宗派的修学，但修行的归宿仍在净土。所以门户之见在佛教内部已经很少见了。然而，这种宗派调和出发点虽是好的，但却缺乏理论与实修的基础，甚至可以说是一种被动的无奈的选择。这种情况，很早就已开始了。

教内外的融合思潮是各宗派萎靡不振主要原因之一。三教合一思想的提出，使佛学儒化，佛教世俗化。三教鼎立的局面不复存在，处于被动地位的被同化的佛学，其理论思想发展的道路被阻塞了，忠孝仁义思想不单是在家人的道德准则，也成了出家众的行为规范。居士佛教的兴盛，使大批居士的影响力在佛教中提升了。而他们首先是儒者，其次才是居士，这样的身份决定了他们在信佛过程中，也不断地不自觉地以儒学改造佛教，佛教曾具有的思想的创造性、文化的独特性被逐渐削弱了。这使原本意气风发的佛教，在吸收了儒学的同时失掉了自身的活力。儒学因有一朱熹使其大兴于世，佛教则缺乏这样的革新人才。正如古老的婆罗门教因出现僧羯罗阇利耶这样的杰出领袖使其改造为印度教，从而占据了印度思想界的主导地位，使佛教被其逐渐同化一样，佛教也在儒学不断渗透之下，丧失了前进的动力。面对这一局面，延寿大师等人欲借禅教合一思想融合各宗派，以争取更多的民众信仰，扩大佛教的影响力，也是佛教用以改变被动局面的一个选择。

一、禅教一致思想的产生

华严宗四祖澄观大师首先提出禅教一致，他认为在华严教义的前提下，禅教各宗是可以融合的。不过当时他主要是针对华严、天台、禅宗三家，提倡禅教一致说的。

真正全面系统地提出禅教一致理论的是宗密。宗密是澄观的弟子，华严宗五祖，同时也是禅宗菏泽系传人。在其所撰的《禅源诸诠集都序》中说：“经是佛语，禅是佛意；诸佛心口，必不相违。”以此来会通禅宗和佛教各宗派。宗密认为，把教、禅看作是两个互不相干的内容，是在当时佛教界普遍存在着的一种错误观点，即 “修心者以经论为别宗，讲说者以禅门为别法”，这不利于佛教发展。对此他提出了以“华严禅”为中心的禅教一致的思想。

禅教一致，即禅教统一。唐末五代时禅宗内有不少出家僧人轻视经论，甚至将禅宗与经论对立起来，认为读诵经典有碍于“明心见性”。延寿大师看到当时的种种弊端深感不安。因此，他在《宗镜录》卷一说：

“祖标禅理，使默契之正宗；佛演教门，立诠下之大旨。则前学所禀，后学有归。”

从而明确提出了禅教一致的主张。

永明延寿大师认为禅与经、教应该是相辅相成的。这是继承了文益禅师的禅教融合思想，其

中也包含了宗密禅师的思想。因为佛教各宗派的教理，目的是一样的。都是为了明心见性，到达彼岸。所以他在《宗镜录》卷首说：

“从上非是一向不许看教，恐虑不详佛语，随文生解，失于佛意，以负初心。或若因诠得旨，不作心境对治，直了佛心，又有何过？”

祖师们反对人们读经看教，是因为担心有人对“佛语”的含义产生错解，所以才强调“直了佛心”。为证明他的观点又举石头希迁弟子药山惟俨禅师一生以《大涅槃经》为修持功课，禅宗所奉西天二十八祖至中土六代祖师皆能“亲明佛意，见性知宗”。马祖道一、南阳慧忠禅师等人都“博通经论，圆悟自心”。 “所有示徒，皆引诚证，终不出自胸臆，妄有指陈。是以绵历岁华，真风不坠”。

古时禅德传法与弟子时，都有经典作为依据，非出自胸臆。所以他们的禅风虽历年久远，但仍被流传千古。

二、大师思想的主要内容

永明延寿大师的禅教一致理论虽然源于宗密、文益，但比之却更为系统和完善。宗密、文益是提倡以华严禅来融会其他各派的，而永明延寿大师则更进一层，特点是用法相家证得万法唯识，用华严家明万行的必要，用天台家检约身心，来去恶从善，从而使一切经教全部纳入禅宗领域。

通过坚持不懈的努力和实践。延寿大师使得禅宗与各宗僧侣及普通信众结合起来，借助禅教一致，把台净两宗仪式纳入禅宗。他重视日常法事，念佛、礼佛、坛场供养、净土行忏，真正实现了经教和修禅实践的最佳结合。因为这种思想适应了当时社会的需要，于是禅教一致在各地很快流行起来。

延寿大师禅教一致的思想是为了使佛教各宗派都融合，以一心圆融的思想，使得各宗经论融合于禅中。正如他在《唯心诀》中说：

> 详夫心者，非真妄有无之所辨，岂文言句义之能述乎。然众圣歌咏，往哲诠量，非不洞明，为物故耳。是以千途异说，随顺机宜，无不指归一法而已。故《般若》唯言无二，《法华》但说一乘，《思益》平等如如，《华严》纯真法界……若悟一法，万法圆通，尘劫凝滞，当下冰消。无边妙义，一时通尽。深彻法源之底，洞探诸佛之机，不动微毫之功，匪移丝发之步。优游沙界，遍历道场。

延寿大师的这种融教于禅的思想，体现了佛法的精髓和不失法眼一宗的圆融性。佛说八万四千法门，都是随顺众生根机浅深而设，使不同根性的众生在修学佛法时有所抉择，其目的都是使其悟入佛之知见。也正如文所指明“千途异说，随顺机宜，无不指归一法而已”。

延寿大师是一代禅门巨匠，为了挽救时弊，维护佛法的整体性，他也极力维护华严圆教。如他在《宗镜录》卷二十五说：

> “近代或有滥参禅门，不得旨者，相承不信“即心即佛”之言。判为是教乘所说，未得幽玄，我自有宗门向上事在，唯重“非心非佛”之说。并是指鹿作马，期悟遭迷，执影是真，以病为法……发狂慧而守痴禅，迷方便而违宗旨……存规矩而定边隅，如添水之乳。”

“判为是教乘所说”的教乘很明显是华严的圆教思想。因为他看到当时禅门中，多有习禅者“迷方便而违宗旨”。盲修瞎炼，没有落在实处。更有些人认为“饮酒食肉，不碍菩提，行盗行

淫，无妨般若。”这难免要产生“以病为法……发狂慧而守痴禅”的邪知邪见。这种种宗门弊病都是延寿大师予以批评的，认为他们不但不能了佛心，更不能明了祖意。

关于“教尊华严，宗即达摩”这一宗旨，在《宗镜录》卷三十四延寿禅师以回答问题的方式给予阐述。

> 问：佛旨开顿渐之教，禅门分南北之宗。今此敷扬，依何宗教？
>
> 答：此论见性明心，不广分宗判教，单提直入，顿悟圆修。亦不离筌罣而求解脱，终不执文字而迷本宗。若依教，是华严，即示一心广大之文。若依宗，即达磨，直显众生心性之旨。

延寿大师是特别尊奉华严宗，明心见性是整部《宗镜录》的主旨，是究竟之法。延寿大师眼里顿与渐、南与北、宗与教是都可以融会归一的。若要强分教与宗，则教是华严，华严之旨亦在显一心广大。而《宗镜录》全书也都是不离一心的，力求诠释“一心”的妙用。他对《华严经》及贤首宗的理论引用也是最丰富的。如他在《宗镜录》卷一中说：

> 杜顺和尚依《华严经》立自性清净圆明体，此即是如来藏中法性之体，从本已来，性自满足。处染不垢，修治不净，故云“自性清净”；性体遍照，无幽不瞩，故曰“圆明”。又随流加染而不垢，返流除染而不净。亦可在圣体而不增，处凡身而不减。虽有隐显之殊，而无差别之异。烦恼覆之则隐，智慧了之则显。非生因之所生，唯了因之所了。斯即一切众生自心之体，灵知不昧，寂照无遗。非但华严之宗，亦是一切教体。

延寿大师在这里对华严宗是倍加推崇的，他认为华严宗是一切教门之体。而自性清净圆明也正是《华严宗》之体，这种圆明体亦是如来藏中的法性之体。华严宗的重重无尽，圆融无碍的思想和宗门下的“佛语心为宗，无门为法门”的说法是遥相呼应的。延寿大师“一心为宗”的禅法宗旨，也因为融会了《华严经》的思想而显得更加广阔深远。

此外，延寿禅师又在《万善同归集》卷一说：

> 诸佛如来一代时教，自古及今，分宗甚众，撮其大约，不出三宗：一、相宗，二、空宗，三、性宗。若相宗多说是；空宗多说非；性宗惟论直指，即同曹溪“见性成佛”也。如今不论见性，罔识正宗，多执是非，纷然诤竞，皆不了祖佛密意，但徇言诠。如教中或说是者，即依性说相；或言非者，是破相显性；惟性宗一门，显了直指，不说是非。如今多重“非心非佛，非理非事”泯绝之言以为玄妙，不知但是遮诠治病之文，执此方便，认为标的……但任浅近之情，不探深密之旨。迷空方便，岂识真归？

延寿大师认为禅宗与华严宗都是一佛乘，所以他不仅吸收了《华严》等大乘经和华严宗的心性思想，又能融会贯通禅宗和诸教，但同时又将华严思想视为一乘圆教。虽然教多在是与非上转来转去，宗是直指人心，但延寿大师认为这两者宗旨是一致的，皆应加以奉行。延寿大师这种融教入禅的思想，也正是他的独到之处。

三、永明延寿禅教一致思想对后世的影响

宗密大师提倡“华严禅”将教融入于禅，使教与禅之间的矛盾得以化解。是针对当时禅宗出现的一些弊端和佛教各宗派教义之间的矛盾，而将禅宗的心性思想和华严宗的义理进行融会贯通。接着法眼宗的文益禅师也写了《宗门十规论》，列举出当时禅门的流弊。同时，他也采取了

华严的六相圆融和理事圆融的思想来倡导禅教一致。禅和教的融合在当时已成为一种趋势，也是禅宗必然发展的一个方向

但在禅宗开始兴盛并取代教家地位而成为唐朝佛教发展主力时，宗密大师提出了禅教一致并倾向于教家，其愿望就是消除宗派之争，实现佛教内部统一。而美好的愿望真正实现却是在延寿大师时代。

延寿大师所著的《宗镜录》和《万善同归集》二书中奠定了当时乃至后来在禅教一致学说的基础。永明延寿在宗密禅师“融教入禅、重视佛典”的思想基础上，进一步强调了教门的修持，为从教门中落实并且实践“禅教一致。”自延寿禅师以后，禅教一致逐渐成为佛教的思潮，禅教兼修也日益成为佛教的主流。

永明延寿把经教与禅比喻为佛语和佛意的关系，二者同属一体：“经是佛语，禅是佛意，诸佛心口，必不相违。”只有重视读经、研究教义，才能了知佛教思想的脉胳：

“祖标禅理，传默契之正宗，佛演教门，立诠下之大旨，则前学所禀，后学有归。”

他批评禅门子弟以无知自许，坚恃错误的知解而毁谤佛典。说他们不理解禅宗祖师“不立文字”的真正含义，反而泥于字面意思，摧残义学。对当时的流弊起着一针见血的作用，发人深省。

永明延寿大师作为一代佛教宗师，穷毕生精力衡定禅教各宗，促成禅教内在理路的协调一致，并使禅教走向合一，提供了禅宗融合佛教界所需的思想资料。

大师奠定了宋以后数百年佛教主流思想的基础。所以宋以后，继承着永明延寿大师遗风的禅教双修，不断向前推进。禅门宗匠推崇以教悟宗或以心宗来解教者，历代皆不乏其人。如：北宋圆悟克勤禅师以华严宗“圆融无碍”的思想向张商英说禅，其他则如长芦清了、慧林宗本、大慧宗杲禅师等人，元代的中峰明本禅师及其弟子千岩元长等皆奉禅教融合说。这些大师改变了轻视佛典和语言文字的禅风，从而使得《楞伽经》、《楞严经》、《圆觉经》、《华严经》、《法华经》、《金刚经》、《维摩诘经》等诸经，都成为了禅门经典。

至明代时，禅宗流弊愈发严重，那些不通教理，参禅者越来越多。为了匡正时弊，明代的禅门大德多重视经教，强调学禅者必须要以经论所说作为依据。像明末四大高僧之云栖袾宏（1535—1615）大师说：

“其参禅者，借口教外别传，不知离教而参是邪因也，离教而悟是邪解也。饶汝参而得悟，必须以教印证，不与教合，悉邪也。是故，……学佛者必以三教十二部为楷模。”

紫柏真可（1543—1603）禅师也说：

“宗（按：禅宗）、教（按：教下）虽分派，然不越乎佛语与佛心。传佛心者谓之宗主，传佛语者谓之教主。若传佛心有背佛语，非真宗也；若传佛语不明佛心，非真教也。”

憨山德清（1546—1623）禅师则认为参禅人应“以教印心”而不应该“动即诃教。”而藕益智旭（1599—1655）大师也认为禅与教不可分离，因为：

“禅者教之纲，教者禅之纲也；禅者教之领，教者禅之襟裾、袖摆也。……禅与教如何可分？”

他们的思想都是深受于延寿大师禅教一致的影响，而力主禅教不二。

近代则如虚云和尚，也是博通经教，力持纲宗的。他以一人之力，肩挑禅宗五家法脉，可谓是千古一人，堪为当世禅宗的中流砥柱。目前佛教于处于复苏阶段，无论是经教的研习和弘扬，还是禅法的参修，都还是处于恢复之中。更加要强调禅教并重，使佛法无令断绝。

延寿大师倡导并身体力行的禅教双修行法，在佛教行门中独立一帜，影响着无数的修行者，使之步其后尘，依教修持，因而无论是禅门行者或是其它宗学人，都万分景仰延寿大师。
像现今佛教丛林中例行的纪念阿弥陀佛的诞辰日，即是以延寿大师的生日为准，直接地将其奉为“阿弥陀佛的化身，这又是一例后世净业学者缅怀敬重延寿大师的佐证。延寿大师集禅教、净土于一身，志心净土，兼修万善众行，治学严谨，懿德高尚，值得世人归敬，延寿大师生西后，其嘉行伟绩于教之内外广为传诵，称扬赞叹之语不绝于篇。清代世宗雍正皇帝在御制《万善同归集》序文中云：“，如日月经天，江河行地。”又于《宗镜录》序文赞延寿大师曰：“实为震旦第一导师”。纵观历史，得历代帝王之加封嘉奖者不乏其人，然赞之以美名若此，则为稀有矣！所以永明延寿大师震铄古今的禅教融合思想堪为当代禅宗复兴、佛教复兴的指路明灯。

印光法师的密宗观

存德

密宗约兴起于公元七世纪，是晚期印度大乘佛教最为兴盛的宗派。密宗“在教理上以大乘中观派和瑜伽行派的思想为其理论前提，在实践上则以高度组织化了的咒术、礼仪、本尊信仰崇拜等为其特征”。[①]宣扬口诵真言（语密）、手结契印（身密）和心作观想（意密），三密相应而“即身成佛”。密宗传入中国约在东晋时期，但密宗的建宗立派则始于唐。唐以后，密宗逐渐式微，宋初，密宗虽有复兴迹象，但仅限于译经，元明清时，基于政治上的考虑，各朝代对密宗予以大力支持，但密宗的传播仅限于宫廷和贵族阶层，民间则不得私传。近代以来，汉传各宗衰微，“所导致的外求心理，世界文化大交融的趋势及回归宗教的思潮”，[②]给予了密宗复兴的大好时机。这次密宗复兴运动中，一为唐密之回归，可以大勇、显荫、持松等东瀛求法为代表；二是藏密之传入，康藏蒙古喇嘛相继来内地传法，如九世班禅、白普仁、多杰觉拔、诺那、贡噶等，汉人入藏求法学密更是络绎不绝，较有成就者有大勇、密悟、能海、法尊、观空等。[③]然民国年间的密宗热，不管是唐密之回归，还是藏密的潜入，均产生了一系列的问题，这引起了太虚法师、印光法师等佛门高僧的关注。

民国年间，显教对密宗的批评主要集中在即身成佛论、白衣传法、双身修法等三个方面。印光法师对密宗的批判则重在即身成佛论，以及即身成佛论所引起的志慕神通，不守戒律，轻藐显教之流弊。关于白衣传法的问题主要由王弘愿传密所引起。王弘愿（1876—1937），原名师愈，号圆无，广东潮安人，1918 年译出日本权田雷斧的《密宗刚要》，1926 年，赴日学密，超乎寻常的在 12 小时之内得权田雷斧传阿阇黎位。回国后应各地之邀请为人灌顶传法，盛况空前，受学者数以千计。最为震惊佛教界的是王弘愿 1927 年在广州六榕寺为僧尼灌顶，1932 年又在该寺为僧尼授戒。在佛教看来，居士为僧尼授戒，受僧尼礼拜，确实是“创千古未有之逆行”，[④]这种违背佛教传统律仪的行为理应受到佛教界普遍的声讨。印光法师与王弘愿亦有书信往来，在文钞中也多次提出对王弘愿的批评，不过印光法师并没有直接针对白衣传法的问题，而是集中在密宗的即身成佛论上。[⑤]王弘愿虽为白衣传法，但对其之工夫印光法师还是赞许的，“王弘愿素好密宗，

① 《中国大百科全书·宗教卷》，中国大百科全书出版社，1988 年，页 265。
② 佛日：《近今密宗热之反思》，《法音》1996 年第 1 期，页 29。
③ 可详参陈兵等：《二十世纪中国佛教》第九章，民族出版社，2000 年。
④ 姚陶馥：《护法痛言》，《海潮音》第 14 卷第 7 期。
⑤ 对在家人主持佛法一事，印光法师是很反对的，他指责法归在家人是“惑世诬民，莫此为甚”。（《复翁智奇书二》，《文钞》卷 3，页 404）又说：“佛法广大如法界，究竟如虚空。难议难思，莫名莫状，克论大纲，不出二谛。约真谛论，则有佛无佛，性相常住。是以圆通道场，历尘劫而不迁不变。真如法门，尽来际而无替无兴。约俗谛论，则法随缘起，道在人宏。得其人，则辟荆榛而为梵宇，灭狐迹而作师林。直教佛日增辉，法轮常转。失其人，则即佛地而成业丛，泯经声而宣尘事。致使普门扃户，觉路封途。僧与佛法，称为三宝者。以其续佛慧命，流通法道，非人莫从，唯僧是赖故也”。（《法如庵万年薄序》，《文钞》卷 8，页 1182）印光法师与王弘愿的书信已遗失，从太虚法师《法华龙女成佛讨论之讨论》一文中，可知所讨论的是关于龙女成佛的问题。在文钞中印光法师并未直接对王弘愿的白衣传法提出批评，对于其中的缘由也许正是梅静轩在《民国早期显密佛教冲突的探讨》一文中分析说，白衣传法在密宗中本有传统，“王弘愿的错并不在于他是在家人，而在于他本身对密法的教理与修

依之修持，颇有效验。于余宗虽未大通，亦各涉其藩篱。……其人年四十余，若再研究十余年，当亦可为一大通家矣”。[①]但王弘愿高抬密宗，错认消息，有“未得谓得”之失，错认密宗即身成佛之本义。

对于密宗骇人听闻的双身修法，印光法师只在论及这一以“阴阳交媾”为修道的邪说中加以批评，其所批评者并非专指密宗的双身修法而言，而是泛指这一以男女之欲事为道的现象。印光法师呵斥其为“极恶不法，无伦理，无廉耻，下流胚，引人作禽兽之邪见魔话。……此种邪说，臭秽之极，不足挂齿，彼犹以为道，真所谓以人粪作旃檀，乃不识香臭之人也”。[②]

对于白衣传法和双身修法，密宗虽有其自身的理论，但在显教看来，确是邪说魔话，不合正道。随着密宗之泛滥，对显教造成的冲击，佛教方面作出了强有力的回应。总体来说，民国年间显教对密宗的态度有三种思考取向：一是太虚法师提出深入东密、藏密而冶铸中密的“冶铸中密论”，二是慧明法师提出以禅融密的“禅密会通论”，三则是印光法师的以净土为导归的“舍密归净论”。[③]此文就来分析一下印光法师的密宗观。

一、对密宗的定位。

对传统密宗印光法师还是较为肯定的，他指出，密宗确有不可思议的力用，但密宗法门只是佛为那些犹恐自己障深业重，不易现生成就的人而所说，所以才有三密加持，即身成佛之论，但密宗现生证圣之说，其功德力用不可思议，是就密宗的本旨说，只对如金刚智、善无畏、不空等人才可，其并不具有佛法修持意义上的普遍性。

印光法师指出，佛陀一代时教，“所有言论，唯理是尚”，“法无优劣，契机则妙”。如果“离顿说渐，离渐说顿；离宗说教，离教说宗；高抬密宗，藐视显教，皆所谓徐六担板只见一边耳。佛法善会，则法法皆通，否则法法互碍”。[④]佛法圆融无碍，“法法归真，头头合道”，抑此扬彼，终会失却自宗之本旨。

> 综其所说，厥有五宗：曰律、曰教、曰禅、曰密、曰净，五者名目虽异，理体是一，可专主于一门，不可偏废于余法，如有四门而入一城，如以四时而成一岁。其互相维持、互相辅助之功，非深悉法源者莫能知。[⑤]

> 须知佛随众生之机说各种教，其语言虽有不同，其精神悉皆融通。譬如大地分与一切人民，虽有此疆彼界，不能彼此截然斩断，绝不许人到我界上来，以若斩断则彼亦无生路可走矣。[⑥]

佛法本是平等的，缘何有不同的宗派呢？这是因为佛陀着眼于众生根性之差异而演说的不同法门，法门之不同，摄机亦不同。印光法师对近代弘密者高扬密宗而贬抑显宗的做法作出强有力的回应，并恰当的给密宗予以定位。

> 须知律为教、禅、密、净之基址，若不严持禁戒，则教、禅、密、净之真益莫得，如

持能力不足”。(《中华佛学研究》第 3 期)
① 印光：《复徐蔚如居士书》，《文钞》卷 2，页 212。
② 印光：《复冯不疚居士书》，《文钞》卷 2，页 241。
③ 陈永革：《民初显密关系述评——以密教弘传浙江及其效应为视角》，《普门学报》第 24 期。
④ 印光：《复徐蔚如居士书》，《文钞》卷 2，页 213。
⑤ 印光：《影印〈宋碛砂大藏经〉序》，《文钞》卷 8，页 1328。
⑥ 印光：《复温光熹居士书一》，《文钞》卷 6，页 896。

修万丈高楼，地基不固，则未成即坏。净为律、教、禅、密之归宿，如百川万流，悉归大海。以净土法门，乃十方三世诸佛上成佛道，下化众生，成始成终之法门也。①

戒律是入道之基，无戒则如空中楼阁，净宗为众宗之归宿，不修净宗则众法门皆难究竟。“宗虽有五，道本一贯，五宗圆具，方可随机各宏一宗，便可上续如来慧命，下启群生昏矇。否则单轮只翼，何能行远飞空乎哉？”②

印光法师认为，密宗仍属佛为适合一类众生的根性而说，虽然其法门不具化世的普遍性，但只要真修实学，密宗可辅翼显宗，其三密加持之不思议功德亦可助显宗之修证。“吾国佛法，法法完备，所欠少者，唯密宗耳。言沟通者，须明本有之法，然后以其余力学彼密宗，以辅翼本有各宗”。③

密宗以三密加持，能令凡夫现生证圣，其功德力用不可以心思，不可以言议，故云不可思议力用。虽然，此就密宗之本旨说，然须是其人方可。其人谁谓？如金刚智、善无畏等。苟非其人，道不虚行。今之学密宗者，皆得其皮毛，全无金刚戒力、菩提道心。不去持咒以断惑证真，多效现字现象，以问吉凶祸福，前因后果，则与灵鬼作用相同。是之谓败坏密宗。吾恐避罪不暇，说甚即凡成圣。吾人但以净土法门为一座大须弥山，全身靠倒，庶几不被一切知识所夺，而现生可以了脱矣。否则随风倒浪，了无已时。④

此只是就传统密宗而言，而民国年间的弘扬密者大力宣扬即身成佛说，尊崇密宗，轻藐显教，其错误的根源即在于脱离了大乘佛法宗教相资、自他相益的思想传统。从宗教相资的角度来看，修密者仍然要以戒为根基，渐次修习，对治种种习气，惑尽无余，才能了凡成圣。这与显教修学理论没有什么差别，唯不同者是藉助三密加持来作修持之助缘。从自他相益的角度来看，密宗虽藉三密加持为助缘，但其在本质上仍属自力法门，不及净宗他力法门之优势。所以，密宗高于显宗完全是密宗者一厢情愿之说，并不是佛法之真意。⑤于是印光法师对民国年间密宗所宣扬的即身成佛论进行了详细的辨析与校正，并对此论所造成的流弊，加以批判。

二、对即身成佛的辨析与校正

即身成佛又作现身成佛、现生成佛。密宗主张修持者发菩提心后，不经劫位，可在此生以此身成佛，而显教因为三密不相应，五相不具，故需要长劫之历程才能成佛。这当然是密宗自己的说法，不为显教僧人所认同。印光法师认为，即身成佛乃理性，而非事实，其与宗门明心见性，见性成佛之语是没有什么差别的。不能以神通为成佛，以凡身为法身，须知现身成佛者唯释迦牟尼佛一人而已。

现身成佛，乃理性，非事实。若认做事实，则西藏、东洋之佛，不胜其多。且勿说平民，即班禅之心行作为，佛气尚无，况说成佛乎。

须知现身成佛，唯释迦牟尼佛一人也。此外即古佛示现，亦无现身成佛之事，无知之人，每每错认，其失大矣。⑥

密宗修持者混同事理，妄执即身成佛之理为当下之事实，故鼓吹即身成佛论。需知密宗的即

① 印光：《庐山青莲寺结社念佛宣告书》，《文钞》卷 9，页 1410。
② 印光：《金陵妙悟律院垂裕记》，《文钞》卷 9，页 1506。
③ 印光：《复谢慧霖居士书十二》，《文钞》卷 5，页 670。
④ 印光：《复丁福保居士书十》，《文钞》卷 7，页 1062。
⑤ 周军：《印光法师研究》，四川大学博士论文。
⑥ 印光：《复周志诚居士书一》，《文钞》卷 4，页 664。

身成佛只不过是到了生死地位。

> 密宗所谓即身成佛，盖以即身了生死为成佛。若遽认以为成万德具足，福慧圆满之佛，则大错大错。……密宗之即身成佛，不过初到了生死地位。此在小乘，则阿罗汉亦了生死。而圆教初信断见惑，七信断思惑，即已了生死。①

密宗所说的即身成佛所证的位次相当于属小乘的阿罗汉位或大乘圆教的七信位，虽可言了生死，但离福慧圆满之佛还有很远。印光法师又批评说：

> 要知道我们这个世界，在释迦牟尼佛的佛法当中，只有释迦牟尼佛一人是即身成佛。再要到了弥勒佛下生的时候，才可算又是一尊即身成佛的佛。在这个释迦灭后、弥勒未来的中间，要再觅个即身成佛的，无论如何亦是不可得的。即使释尊重来应世，亦无示现即身成佛的道理。②

印光法师说，“即身成佛的道理是有的，可是现在没有这样的人”。现身就能成佛只是就释迦佛而言，印光法师还举事例证明除释迦佛之外无现身成佛的道理。清康熙乾隆年间，西藏的活佛临终时能知去那里投胎，出胎时能说他是某某活佛，虽然有这样的本事，还不是即身成佛。真正的即身成佛要像释迦牟尼佛那样，能说各种方言，一音说法，能令一切众生得解。西藏的活佛，中国语言就不懂，如此小事就可证明活佛不是即身成佛。“密宗提倡即身成佛，乃以了生死为成佛。一班无知之人，便认做成福慧圆满之佛。则是以松栽为栋梁，其材可以为栋梁，非现在即可为栋梁也”。③所以若将现身成佛，“认做决定实能，则恐佛尚未成，魔已先成”。印光法师将此说总结为邪说魔话。

> 现身成佛，与宗门明心见性、见性成佛之语大同，仍须断惑，方能证真，方可了生脱死。若谓现生即已三惑净尽，二死永亡，安住寂乐，了无事事，则为邪说，为魔话。④

学密者妄借即身成佛之事，诬师蔑祖，破世间伦常正理，实乃败坏佛法之罪魁祸首。印光法师常引显荫法师（1902—1925）学密之事例告诫学佛者，不要好高骛远，嫌净土偏小迟钝，直修圆大直捷，现身成佛之法，否则自误误人，糊涂而死。显荫是民国佛教当中很有才华的一位僧人，1923 年东渡日本，入高野山随金山穆昭学密，1925 年春学成回国，未几染病身亡。印光法师曾劝导其说：“唯望座下从兹真修实证，则台密二宗当大振兴矣。但现在年纪尚轻，急宜韬晦力修。待其涵养功深，出而宏法，则其利溥矣。聪明有涵养，则成法器。无涵养或所行所言有于己于法不相应而不自知者”。⑤其病亡后，印光法师感慨的说：“观显荫之死，远不如愚夫愚妇。而显荫之所知，非愚夫愚妇所能企及。而愚夫愚妇之所得，又非显荫所能企及”。⑥

密宗之即身成佛论确有很大的蛊惑力，特别对那些“以凡滥圣，躁妄虚夸之流”，不务实修的学佛者，在其看来，不需长劫之修习就能成就圣果，这无疑是一条通往成佛的捷径之路。然修行的道路上只有三惑断尽，才能了生脱死，否则只能是邪说魔语。在印光法师看来，天姿聪颖的显荫糊里糊涂之死，实属学密所致。所以学密者要明白密宗的即身成佛是以了生死为成佛，并非一般无知之人所认做成的福慧圆满之佛。

---

① 印光：《上海护国息灾法会法语》，《文钞》卷 10，页 1704。
② 印光：《由上海回至灵岩开示法语》，《文钞》卷 10，页 1740。
③ 印光：《复石金华居士书》，《文钞》卷 5，页 861.
④ 印光：《复温光熹居士书一》，《文钞》卷 6，页 895—896。
⑤ 印光：《复显荫法师书》，《文钞》卷 4，页 473。
⑥ 印光：《复黄智海居士书》，《文钞》卷 1，页 136。

三、对密宗流弊之批判

学密者在即身成佛口号鼓动下，从而造成志慕神通，不守戒律，轻藐显教之流弊，从而失却了密宗的大乘本旨。印光法师指出，“密宗语气甚大，危险之极”，学人须知此义。

1、志慕神通，著魔发狂。

神通本是修行者在禅定中所流露出的一种超自然的神秘力量，佛教并不反对神通，但不以神通为志向。若修行者专求神通速效，不善用心，必然会遭遇魔事，从而著魔发狂。在印光法师看来，密宗确可植福慧，消罪业，但毕竟“不如念佛的来得稳当”。

> 持咒诵经，以之植福慧，消罪业，则可矣。若妄意欲求神通，则所谓舍本逐末，不善用心。倘此心固结，又复理路不清，戒力不坚，菩提心不生，而人我心偏炽，则着魔发狂，尚有日在。夫欲得神通，须先得道，得道则神通自具。若不致力于道，而唯求乎通，且无论通不能得，即得则或反障道。①

所以“学密而回向净土，故是正理”。②在印光法师看来，学密者病在欲得神通；传密宗者以神通吸引人，“妄称许人，以期世人恭敬供养，尊己为已成佛之高僧”，而犯大妄语戒，以凡滥圣之罪。修习者志慕神通，其结果是著魔发狂，死入地狱。“密宗虽有现身成佛之义，亦非人人可以如是，况密宗每以神通吸动人。师既以此吸引人，弟子不能不志慕神通。倘希望神通之心真切至极，则其危险有不可胜言者”。③学密之危险不可胜言，其所导致的著魔发狂“皆由不知自量，欲妄得神通与成佛之所致”。④印光法师总结道，“今之学密者，皆得其皮毛，全无金刚戒力、菩萨道心。不去持咒以断惑证真，多效现字现象，以问吉凶祸福、前因后果，则与灵鬼作用相同”。⑤如果修密宗者，不回归净土，“不用善心，即易着魔”。“若一着魔，便成废物”。⑥

2、不守戒律，固非正义。

素食是显宗各派的一贯传统，《梵网经》云：“食肉者，断大慈悲性种子，一切众生见而舍去。是故一切菩萨不得食一切众生肉，食肉得无量罪”。⑦而近代之弘密者，“形服同俗，酒肉公开”，宣称食其肉，以三密之加持可令其超脱，这也引起学密者开荤食肉。对此印光法师驳斥说：

> 西藏蒙古喇嘛皆吃肉，以其无什米粮，尚有可原。今之学密宗者，多开荤吃肉，反大嘉美其事，谓为吃了就度脱了，则成魔说矣。喇嘛做大佛事，尚须吃素。可知平常吃肉，固非正义。⑧

印光法师指出西藏喇嘛吃肉之客观因素，但言“吃了就度脱”，显然是魔说，不合显教之戒律。原始佛教时期，比丘可吃合乎戒律规定的“净肉”，但绝无“吃了就度脱”之说。再说，食肉有违大乘之菩提心，所以平常食肉，亦非正理，更何况修学佛法者。

3、轻藐显教，约教遗机。

大乘佛教各宗在本质上并没有高下优劣之分，唯有应机之不同。宗派之优劣当以修学者的根机来说，不可一概而论，而近代密宗者却大力宣扬密宗优越于显宗。对此，印光法师批评其约教

---

① 印光：《复永嘉某居士昆季书》，《文钞》卷 1，页 60。
② 印光：《复慧海居士书四》，《文钞》卷 6，页 973。
③ 印光：《复郝智熹居士书》，《文钞》卷 5，页 848。
④ 印光：《复冯偏西、郑圆莹居士书》，《文钞》卷 3，页 311。
⑤ 印光：《复丁福保居士书十》，《文钞》卷 7，页 1062。
⑥ 印光：《世界佛教居士林释尊成道纪念日开示法语》，《文钞》卷 10，页 1693。
⑦《大正藏》卷 24，页 1005 中。
⑧ 印光：《复金石华居士书》，《文钞》卷 5，页 861。

而遗机，契理而不契机。

> 彼（指王弘愿）密宗高出显教之上，引种种言论以辨。然佛无二心，亦无两法，欲抬高密宗，但当论密宗所以高处。既以密宗之妙处与显教之妙处证同，是欲推尊而实持平也。彼之所论，乃约教而遗机。光乃约机而论教之利益。盖契理而不契机，则不能感应道交。①

约教而论，弘密之人故意抬高密宗，固无大碍，但约机而论，密宗与净土法门之三根普被、教机相投相比则悬殊很大。密宗虽契理，但不契机，忽视了修学者当下的根机，即不能契应时机，这就是说密宗在佛法的修持上缺乏普遍的有效性。故“密宗一法，不能普被三根，不如净土法门之千稳万当”。在印光法师看来，密宗、律宗、法相、天台、禅宗等皆有“约教而遗机”之失，只有净土法门契理契机，为最为稳当的了生死之法，修习密、禅等宗者应以净土为导归才能真正的了生脱死，这种“立场取向，是由其归宗净土法门的根本信仰立场所决定的”。②

印光法师说，时下所弘扬的密宗多事鬼神，以问吉凶，不发菩提心，妄执即身成佛，实属魔知魔见，坏乱佛法。“今以未曾致力于各宗之僧，令从留康某等之魔王学，学成之后，必能坏乱佛法，疑误众生”。③这些劣迹斑斑之学密者，其所学“殆非如来所传之密宗”。④印光法师不厌其烦的列举时下学密之劣迹，以证盲目学密之危害。

> 今之人多是越分打妄想，想得神通而学密宗。(真修密宗者在例外。)如傅某之魔死北平，某诸弟子有欲发大财者，反致亏一、二百万。有欲得权利者，反致数十人关闭牢狱。有欲即成佛者，反致著魔发狂。某奉某喇嘛为师，其师有神通，能知过去、未来。彼必问及独立之事，则当日独立，当日送命。某喇嘛及某之神通，致许多极崇奉之弟子倒霉。可知师与弟子皆是不安本分。无神通，何可充有神通？学佛法，何可作瞎捣乱，谋发大财，得大权乎？因地不真，果招纡曲。⑤

正由于密宗的种种流弊，惑世害人无穷，印光法师才诚言佛门僧人大勇、显荫等及普通世俗信众，不要妄学密宗，受其蛊惑，应以利钝全收，普被三根之净土法门为归。总之，我们可以说，印光法师“完全不赞成甚至反对别人习学密宗”。⑥

四、民国年间批判密宗思潮成因之分析

民国密宗的复兴是受整个佛教复兴运动之影响而产生的，但所复兴之密宗并非是如来所传之密宗，其所言所事，弊端种种，危害极大。所以有志之士及佛教界对其进行大力的批判，观其成因约有以下几点。

1、反迷信思潮。近代以来，科学与民主成为普世的价值评判标准，而密宗以念咒祈祷为职，以鬼神崇拜为事，故受到科学主义者的批评，这一点不唯是密宗，汉传佛教亦被扣上封建迷信的大帽子，封建迷信成为中国近代科学化浪潮的最大绊脚石。显教则批判密宗过分宣扬神通，背离了佛陀说法利生的根本精神，所以显教僧人告诫习密者，不要被密宗的神通、鬼神所迷惑，不要

① 印光：《与徐蔚如居士书五》，《文钞》卷 2，页 175。
② 陈永革：《民初显密关系述评——以密教弘传浙江及其效应为视角》，《普门学报》第 24 期。
③ 印光：《复谢慧霖居士书十二》，《文钞》卷 5，页 670。
④ 印光：《复谢慧霖居士书十五》，《文钞》卷 5，页 674。
⑤ 大醒：《拜识印光大师的因缘及其印象》，《永思集》页 84。
⑥ 印光：《复温光熹居士书四》，《文钞》卷 6，页 902。

以好奇心理崇拜喇嘛，信仰密宗。否则，因地不真，果招纡曲。不敬鬼神，以自净其意解脱生死是佛教的一贯传统，而密宗则重祭祀神灵，以他力加持而求解脱，其对神灵的崇拜祭祀与巫祝仪礼相类，这与近代的科学思想难以交融，极易招致批评。佛教界内部亦对密宗的这一现象展开大力的批判，其中印顺法师的批判最为有力。他指责密宗利用神鬼精魅，而达其目的，他总结说："综观密宗发展之势，即鬼神崇拜而达于究竟"。[①]以汉传佛教来论，佛教虽有方便融摄鬼神的思想，但密宗的盛说鬼神，即鬼神而达究竟的思想是有违佛教根本精神与方便教化策略的，就教外来的科学主义者来说，密宗的鬼神崇拜，与现代的科学化浪潮精神格格不入，是典型封建迷信思想。

2、戒律问题。密宗的传播所带来的戒律问题，为显宗所排斥。如饮酒食肉、僧尼婚嫁、男女双运、白衣传法、崇拜上师、标榜神通等等，其违背了佛教"以戒为师"的根本精神和汉传佛教"独身禁欲，素食僧装"的传统。在佛教看来，这些现象恰是末法的象征。

不饮酒为佛教之大戒，此不多述。食肉在原始佛教有可食三净肉之说。密宗则以酒肉为供，自然会召到非议。关于白衣传法，在佛教看来，大小乘皆容许僧尼可向居士学法，居士甚至可授居士以菩萨戒，唯不能受僧尼礼拜而已。然密宗则打破僧俗之界限，白衣可传戒于僧尼，可接受僧尼的礼拜，破坏了汉传佛教以僧尼为住持佛法之核心，有损僧宝的尊严，这在印度佛教当中亦是不容许的。又，密宗对上师的崇拜超越了对佛的信仰。密宗认为，其修证皆赖上师，师事如佛。印顺法师批评说，密宗"信师长达于极端，即以自身妻女亦奉献不疑。师命之杀，不敢不杀；师命之淫，不敢不淫。此为婆罗门教所固有"。[②]密宗此说，不重法守戒，很难为汉传佛教所接受。对于教外的人来说，更是乱世惑民的邪法魔道。

关于神通的问题，在佛教看来，神通只是智慧的一种功用，勤修戒定慧自可产生神通，但佛教戒律严禁希冀神通，不以追求神通为鹄。在佛教看来，若没有实际得道，所谓的神通只是妄心意识的功用，会使人走火入魔，既不能饶益众生，更可能成为走向解脱的巨大障碍。[③]而密宗志慕神通幻术，难免会受到佛教界的反感。《杂阿含经》云神通幻术"皆是虚诳法，令人堕地狱"。[④]

关于密宗僧尼婚嫁、男女双运的问题，更为佛教所不容。它破坏了佛教以不淫为首的别解脱之道。对于此问题，印顺法师指出，密宗流于极端，融摄外道之思想，罄无不尽，若一言以蔽之，即以"世间心为解脱"。《大日经》云："如来法界性身，安住其中。随诸众生种种性欲，令得欢喜"。[⑤]密宗的无上瑜伽据此主张要断除众生的欲望可以以欲制欲，以染致净，以男女的媾交来体悟诸法的空性，进而完成解脱。印顺法师指出，密宗"欲于充满欲乐中，成就究竟佛果之乐。欲界欲乐中，淫乐最重，或以此为方便，且视为无上方便。惟是淫欲为道。"

> 无上瑜伽者，以欲乐为妙道，既以金刚、莲花美生殖器，又以女子为明妃，女阴为婆伽曼陀罗，以男精、女血为赤、白二菩提心，以精且出久持不出所生之乐触为大乐。外眩佛教之名，内实与御女术同。[⑥]

---

① 印顺：《印度之佛教》，正闻出版社，民国 74 年，页 318。
② 印顺：《印度之佛教》，页 320。
③ 宋道发：《佛教史观研究》，宗教文化出版社，2009 年，页 187。若实际证得智慧，可利用神通这一方便手段，弘扬佛法，利济众生。如宋道发先生所说："在佛教创立和发展的过程中，神通都起着独特而巨大的作用。如佛陀转法轮之前，以神通观察众生根机，并在四十余年的说法过程中，显示种种神通，或降伏外道，或逗引小乘弟子转向大乘等。佛教传入中国，历代神异高僧以神通助化，有力地推动了佛教的传播"。
④《杂阿含经》卷 40，《大正藏》卷 2，页 296 中。
⑤《大日经》卷 5《入秘密漫荼罗位品》，《大正藏》卷 18，页 36 中。
⑥ 印顺：《印度之佛教》，页 322—323。

无上瑜伽融摄外道之术为成佛之方便，以女性为修法的必要条件，主张女阴为“成佛之道场，成佛应于此中求之”，“美性交为入定”。印顺法师总结说，密宗“迷信淫秽，鄙劣不堪，可谓无益身心，无益于国族。律以佛教本义，几乎无不为反佛教者”。[①]在中国，密宗此法难为国法民俗和社会伦理所容。不唯密宗僧人，就连汉地的学密者，亦藉此男女双运法而破戒，居士藉此伤风败俗。所以佛教界面对对如此杂乱淫秽，粗俗不堪的密教思想，当然要不留情的加以批评，以维护佛教的社会形象。

3、判教思想。密宗将一代佛法分为显、密二宗，并以密教为以在家形象出现的大日如来在天界所说，并以大日如来为法身佛，而高高的凌驾在释迦显教之上。以在家菩萨为中心，本为大乘佛教发展的必至之势，而密宗藉此以在家佛教为本，贬低释迦声闻僧众。以优劣高低来判佛法为显、密二宗。佛教信仰的基点是以释迦佛的人格楷模及修证体悟为本，汉传佛教于此以“本佛尊经”为一大传统。而密宗之大日如来，等等，总非历史人物，于史无征，自难取信于人。近现代以来，佛教界用历史、思想史等方法研究考证，并予以激烈的批判。[②]最为显教所不容的当是密教所说的即身成佛论，密宗将此说成是可即生、即身而成就佛道，而显宗要经长劫的修习才能成就，更有人鼓吹密教所成就的功德是显教的千万倍，而对显教持全面否定的态度。这种尊崇密教，蔑视显教的论调，无疑是要受到汉传佛教的激烈批评。

4、民族文化间的冲突。密宗的高度组织化了的秘密咒术、礼仪祭祀、本尊崇拜等特征与中国传统文化存在很大的思想上的隔阂，其很难与汉文化的理性主义精神和现实主义的人生观相融合，所以其很自然的被斥为怪力乱神之道。这也正是唐密传播未久而衰亡的根本原因。这种深层次的民族文化冲突也是显教批驳密宗的一个原因。[③]又，据梅静轩的研究，民国时期显密的冲突在于对“再现”的误导。以萨伊德的理论来说，这是在权力不平等的前提下，政治、文化占优势的一方对弱势者的命名、界说、表述。以傅科的观点而言，则是权力与知识的结合；权力生产了了知识，相对地知识又使权力更有威势。虽然民国政府并未能有效的控制西藏，然中国仍延续清朝宗主国的立场看待西藏，因而“再现”出一种非真实的西藏形象。这种中国人所营造出的西藏意象也是显密冲突的原因之一。[④]

民国年间显密之争并非全然是佛教内部的宗派之争，最为主要的乃是民族文化间的冲突。显宗对密宗的批评虽有其确然的理由，但并非全盘否定。在这股由密宗的传播所引起的显密冲突中，印光法师对密宗的批判影响力最大，批判力度最深，其从佛教的整体利益出发，以回归净土为基点，对密教有赞有驳，所赞者是传统之密宗，所驳者乃是近代所传之密宗，这是有区别的。印光法师虽未能对密宗从理论上进一步系统的阐述密宗在教理及修持等方面的缺陷，但从其对密宗的准确定位和中肯的批驳当中，可以看出印光法师对密宗的整体把握。印光法师藉此说明，他所建立的“舍密归净”论无疑是最能契机契理感应世间的弘化之道。

① 印顺：《印度之佛教》，页 326。
② 梅静轩：《民国早期显密佛教冲突的探讨》，《中华佛学研究》第 3 期
③ 佛日：《近今密宗热之反思》，《法音》1996 年第 1 期，页 29。
④ 梅静轩：《民国早期显密佛教冲突的探讨》，《中华佛学研究》第 3 期。

古印度的主要外道

刚晓

一、话题的引出

1．明确这里所指外道

我们习惯上所说的外道，通常是指佛教之外的其他宗教派别，中国佛教更泛泛地解释说，“心遊道外故名外道[①]”，后来人们给演化成了“心外求道是为外道”等，类似说法极多。实在来说，这打击面确实太宽了，把声闻、缘觉也都算成外道了。为了补救，又说这是“内外道[②]”。本文只按习惯上说的“佛教之外的其他派别”来说。

在古印度，其实佛教才是外道，因为古印度正统的宗教派别是婆罗门教，婆罗门教后来演化出了六个派别：数论、瑜伽、胜论、正理、弥曼差、吠檀多，这在习惯上，被称之为六派哲学。除了这六派之外，都是外道。在古印度，成气候的主要外道有佛教、耆那教、顺世派，称之为异端三派。古印度在相当长时期之内，这九派哲学思想并行传播，相互竞争、相互影响，甚至到了你中有我、我中有你的程度。比如佛教，现在我们都知道佛教中好些观念，象轮回、极微、业力等，其实在此之前的婆罗门教就有，佛教只不过是拿来进行了重新阐释而已。但我们也发现，现存的奥义书，其实里头有一些观念是“抄袭”了佛教的，象“空”。所以我们不能一见现存的奥义书中有某观念，就说是佛教借鉴了婆罗门。

2．与因明相关联

古印度对当时的学问、知识，有一个大致的分类，称为五明：因明、声明、工巧明、医方明、内明。当时的各家各派，对于五明，都很重视，比如佛教有“菩萨求法，当于何求？当于一切五明处求[③]”、“大乘要须于五明处善巧[④]”等的说法，这是贯穿始终的。佛教还明确地说，断所知障就是凭五明来断的[⑤]。古印度各家各派对五明的界定，基本上是一致的，区别之处仅只是它们都把“内明”界定为自家的理论，但这一区别十分重要，因为内明的不同，进而导致其他四明也是各派有各派的特色，但区别并不十分明显。倒是因明，因为陈那论师对其进行了大刀阔斧的改革，简直可以说是另起炉灶，所以导致了佛教的因明极其特殊。但这里并不详细讨论因明，只说因明和各家各派都有相当充分的交涉、理论，为了更好地理解佛教因明，我们这里介绍一下佛教之外各派的主要观点。

二、六派哲学

① 隋吉藏（549-623），《三论玄义》，见大正藏第 45 册第 0001 页中栏。在唐澄观（738-839）的《大方广佛华严经随疏演义钞》卷第十三中是“心遊道外即称外道”，见大正藏第 36 册第 0099 页下栏。

② 具体请查《佛光大辞典》，里边解释得可复杂了。

③ 窥基，《因明入正理论疏》，见大正藏第 44 册第 0099 页下栏。

④ 澄观，《大方广佛华严经疏》卷第四十九，见大正藏第 35 册第 0797 页下栏。

⑤ 比如《显扬圣教论》卷六说，“於五明处精勤学时……速疾证得所知障净。”见大正藏 30 册第 0507 页上栏；《瑜伽师地论》卷七十二说，“五明处善修方便，多住如是一切遍行真如智故，速证圆满所知障。”见大正藏第 30 册第 0696 页上栏。

1．思想源渊

印度河文明，起源于公元前 23 世纪。这个年代的判定依据，是上世纪二十年代的时候，考古学家在巴基斯坦发现了哈拉巴遗址、莫亨焦——达罗遗址，这是印度河文明[①]最早的遗址。当时，生活在印度这块地方的是土著人，不过，因为资料的缺乏，只凭有限的遗址发掘，我们还没有办法确定他们思想建构上的文明程度。

到公元前 15 世纪左右，游牧民族雅利安人迁徙到了印度河流域。当时这儿的土著人，文明程度相对来说比雅利安人要高得多[②]，但文明程度较低的雅利安人能征善战，征服了当地人，鹊巢鸠占，就在印度河流域居住了下来。雅利安人在迁徙、征服的过程中，口头传播了一大批对神的赞歌，经过后人的整理，一直流传到现在，目前我们还能看到上千首，这就是吠陀，Veda。吠陀的主要内容都是宗教思想，并没有多少关于哲学的东西，只有几首简单的哲理诗涉及到了哲学，完全可以忽略不计。吠陀传播的时间很长，在传播的过程中，逐渐发生变化，到了公元前 9 世纪至公元前 6 世纪，已经彻底变成了主要讲哲理的奥义书。奥义书和吠陀比起来，不同之处就是：吠陀是宗教，奥义书则是哲学。应该来说，印度哲学的源头，就是奥义书。流传到现在的奥义书有二百多种。不过，在不严格区别的情况下，我们通常把奥义书给包括到吠陀里去。

1）吠陀

广义的吠陀，有吠陀本集 samhita、梵书 brahmana、森林书 aranyaka、奥义书 upanisad 等，这是流传在西北印度地区的文献总称。吠陀本集是对神的赞歌之类的，还有一些咒语、祭祀词等；梵书是吠陀本集的一些附属部分，是对吠陀本集的解释，基本上讲的是祭祀的起源、内容、仪规等；森林书是梵书的附属部分，不过内容有些变化，不再只是宗教的内容，还出现了些思辩的东西、哲学的东西；奥义书基本上就是探讨的哲学问题。从吠陀本集过度到奥义书，花了六、七百年时间。

狭义的吠陀，只指吠陀本集，包括梨俱吠陀、娑摩吠陀、耶柔吠陀、阿达婆吠陀等，就是我们通常说的“四吠陀”。

四吠陀中最早的是梨俱吠陀，约在公元前 2000 年就产生了，前前后后用了五百年左右方才完成。这是雅利安人在往印度迁徙的过程中对神唱的赞歌，他们祈祷丰收、祈祷打猎要有收获，祈祷要战胜别的部族，祈祷自然灾害不要来等等，比如说发大水了，他们要高声念诵一些赞歌以祈祷水神，这赞歌就成了梨俱吠陀的一部分。这些赞歌文献很多，先是口头的，直到很久以后才被记录、整理出来，流传到现在的，都是梵文写成的韵文，有 10 卷一千多首，各卷的内容，按现在的眼光来看，很不协调，这主要是因为它的作者根本不是一个人。

娑摩吠陀则是把梨俱吠陀中的一些赞歌谱上曲子唱，因为基本上是从梨俱吠陀中选出的一部分而谱曲的，所以内容和梨俱吠陀差不多。现在见到的娑摩吠陀，有上、下两卷，多是从梨俱吠陀的第八、第九两卷中抽出来的。

耶柔吠陀是祭词，就是在祭祀中念的词，从形式上说这耶柔吠陀是散文，不押韵。现存有 40 章。

阿达婆吠陀和梨俱吠陀、娑摩吠陀、耶柔吠陀不同，前三种吠陀[③]侧重于赞颂诸神，而阿达

① 古印度包括现在的印度、巴基斯坦、孟加拉国等地。上世纪民族解放运动中，根据信仰不同，古印度分成了印度、巴基斯坦，印度是传统的印度教信仰区，巴基斯坦是伊斯兰教信仰区。后来东巴、西巴发生战争，印度、苏联、美国等国势力干预，东巴、西巴后来分裂成了巴基斯坦、孟加拉国。

② A.L.巴沙姆 主编，《印度文化史·第 2 章 印度河文明》，北京，商务印书馆，1997 年 11 月。

③ 前三种吠陀——梨俱吠陀、娑摩吠陀、耶柔吠陀有时候在佛教文献中叫“三明”，或者“三吠陀”。

婆吠陀则侧重于驱邪镇魔，基本上都是些巫术、咒语之类的，比如出现了瘟疫、流行性传染病，阿达婆吠陀里的某些咒语就可以驱除瘟疫魔。现存的阿达婆吠陀，有 20 卷，里头开始出现了一些哲学的萌芽，阿达婆吠陀的年代相对来说比较晚，是公元前 10 世纪之后才有的。

吠陀时期大约是从公元前 15 世纪到公元前 9 世纪，基本上可以分三个阶段：第一阶段是多神崇拜阶段，因为当时的印度社会有许多部落，每个部落信仰不同的神，所以在吠陀时期，梨俱吠陀中开始就是多神，比如太阳神、月神、火神、水神、雷神等等。吠陀阶段信仰多神，就是因为当时的部落不统一，各部落有各自的神。

第二阶段是主神崇拜。先时多神，是因为当时部落很多，部落之间是会发生兼并战争的，“卧榻之侧，岂可许他人鼾睡[①]”，经过多年的兼并战争，部落就越来越少了。兼并战争反映到宗教信仰上就是由多神向主神转变，原来的那些神，好多都没有了——被兼并的部落所信仰的神，有的干脆没有了，但为了“统战”的需要，还保留了极少数量的神。部落兼并到一定程度，渐渐地就形成了国家，所以多神崇拜慢慢演化成了主神崇拜。有些书上说是一神崇拜，这是不妥当的，因为印度在历史上从来就没有统一过，所以也就没有形成过一神崇拜。

第三阶段是开始出现对神的怀疑，在怀疑当中去思维一些很抽象的概念，也就是开始探讨一些人生中最根本的东西。这时候出现的神，不象先前的神——先前的神大多有简单的自然对应物，比如水神、火神、树神、牛神等，都是看得见的东西对应的神。那时候思想相对还是比较简单的，太抽象的东西，凭当时的生产力水平根本理解不了。比如说发洪水，解释成水神发怒，这就很简单。比如说响雷了，解释成雷神，这在当时是能够理解的，我们不能要求当时的人解释得了打雷的原理，这是近现代科学才能解释得了的。后来出现了一些神，就稍微有点儿抽象了，比如说焰摩，要是按照中国的神仙谱，就是阎王爷，这是管死后世界的[②]。对于这些神，有人起怀疑了，先是一个人、两个人、一小部分人怀疑，但慢慢地，怀疑的人越来越多，成气候了。早先人们对神是坚信不疑的，后来有人不信神了，这思想反映在吠陀里，就是劝人信，为啥要劝人信神呢？就是因为有人不信神，正因为不信，所以才要劝，他们劝人说信这神有什么什么功德。这些不信神的人，他们在神之外寻找问题的答案，寻找世界的原因，寻找人生的意义，所以就提出了一些抽象的概念，这些，在吠陀中的反映，就是出现了一些有哲学意义的哲理诗。不过，这在当时毕竟不占主流，所以，吠陀中的哲理诗，只有很少的几首。

比如说吠陀里有一首《无有歌》，这《无有歌》里提出了“无”的概念，说太初世界既不是无也不是有。现在看起来觉得这观点没什么，但在当时就是很了不起的。无、有的哲学意义是很强的，他们能把这无、有并举，既不是无也不是有，这思想已经很哲学了。先前的吠陀，要不然崇拜这个神，要不然崇拜那个神，根本没有有、无这样的抽象概念，《无有歌》里提出了无的概念、有的概念，这已经是很大的进步了，说明了人们抽象思维的能力已经很高了。还提出了“太一”的概念，“太一”就是指宇宙最开始的那个情况，这就有点世界本源的性质了。你说某个神创造了世界，这是宗教思想；你说世界本源是“太一”，这就是哲学思想。

吠陀中还有一首《原人歌》[③]，提出世界一切事物都来源于“原人”，都是“原人”的一部

①《杨文公谈苑·仙游杂录》，上海，上海古籍出版社，1993 年 8 月，第 23 页。
②《梨俱吠陀》第 10 卷第 14 曲是《焰摩王赞》。
③《原人歌》：原人之神，微妙现身，千头千眼，又具千足；包摄大地，上下四维；巍然站立，十指以外。唯此原人，是诸一切；既属过去，亦为未来；唯此原人，不死之主，享受牺牲，升华物外……原人之口，是婆罗门；彼之双臂，是刹帝利；彼之双腿，产生吠舍，彼之双足，出首陀罗。彼之胸脯，生成月亮；彼之眼睛，显出太阳；

分：婆罗门是原人的嘴，刹帝利是原人的双臂，吠舍是原人的腿，首陀罗是原人的足。这歌其实就是说宇宙现象和人类现象、人类社会是统一的，把原人看成世界的基础，同时也反映了印度社会种姓制的特点，引出来了后来梵我同一的思想。

吠陀中还有一首《生主歌》，“生主”就是造物主，这儿还提出了“金胎”的概念，“金胎”hiranya garhba 是一个卵，世界最初什么都没有，只是一个卵，后来“金胎”裂开了，一半在上作了天，一半在下头作了地。这是古印度关于世界起源的一个理论，和中国的盘古开天辟地有得一比。

吠陀中还有一首《造一切者歌》，也是谈“太一”思想的。吠陀中有哲学意义的就这么几首。所以我们说吠陀时期，是印度哲学的萌芽期。

2）奥义书

印度哲学史上比较系统的哲学思想产生在奥义书时代，这个时代大约是公元前 9 世纪到公元前 6 世纪。奥义书从广义上说属于吠陀文献，但和吠陀本集等比较起来，宗教内容的比例已经减少，哲学思想的比例已经相当多了。我们现在看到的奥义书有二百多种，但现在经常被我们引用的、哲学思想非常强的，大概有十几种。这十几种奥义书里，印度哲学的基本概念全部都体现出来了。

最早的奥义书是广义奥义书、歌者奥义书。在中国古代的佛典中，没有奥义书这个词，有时叫成明论，有时叫成支论，不过这支论、明论，现在来对应的时候，有时候对应于吠陀，有时候对应于奥义书，好在奥义书从广义上来说也是吠陀的一部分，所以混淆了也没有关系——这混淆是因为中国古代佛典没有严格把吠陀、奥义书进行区分而已。

奥义书里的思想，在古代已经随着佛经的翻译传到了中国，比如说佛经中出现有不少外道来跟佛陀辩论，或者来向佛陀请益、切磋，这就透露了不少奥义书的内容，佛陀的好多大弟子，本来就是婆罗门教信徒，也带着婆罗门思想，就连释迦牟尼佛自己，在年轻的时候，学习的也是婆罗门，正因为他学习婆罗门，所以他后来在创立佛教的时候，来批判婆罗门，才能够批判到点上，不外行，使人信服。

奥义书内容十分庞杂，有宗教的，有哲学的，是一批很重要的文献。它有好多的作者，是古印度人在非常长的时间段里集体创作出来的，是数百年人的智慧积淀的结果，是集体智慧的结晶。但古印度人他们自己说，吠陀、奥义书，都不是人写的，而是天启的圣典，这个天就是神，吠陀、奥义书都是神的启示。这是印度宗教拔高自己典籍的方法而已。

因为奥义书的作者非常多，所以中间出现了许多不一致的说法，而且差别相当大。所以我们既可以说它是个宝藏，也可以说它是个大杂烩，它把当时印度社会里的各种说法、各种思想都囊括起来了，所以，后来印度各种思想的源头，都要到这里来找。

奥义书虽然有这么多，时间跨度又这么大，作者又这么多，但它的主导思想还是有的：

第一是梵我同一思想。这是印度哲学中的一个最主要的思想。在印度思想界，包括近代、当代的印度思想界，也是一个主流思想。

所谓梵我同一，“梵”在吠陀里头没提到，但它是奥义书里的一个核心概念，是指宇宙、世界一切的根本。婆罗门教思想家以为，世间一切事物都来自于梵，山河大地、日月星辰等一切事物，包括人在内，在本质上都是梵。世界上的所有事物，别看千差万别，在本质上其实是一个东

口中吐出，雷神火天；气息呼出，伐尤风神……

西，我们觉得千差万别，这是我们对梵的不正确的认识而造成的。后来说宇宙的本体、世间事物的根本，就是梵。这是婆罗门教的核心，它是一切事物的根本因。“我”，通常称为阿特曼，就是灵魂，它是生命的主体、情感的主体、记忆的主体。古印度讲究轮回、解脱，轮回、解脱得有一个主体，这个主体就是阿特曼、我。这样呢，婆罗门教在谈宇宙现象的时候用梵的概念比较多，在谈人生现象的时候，用阿特曼、我这个概念比较多。婆罗门思想家以为，宇宙的本体梵和人的主体我其实是一个东西。后来就说只有唯一的梵或唯一的我，他们把梵说成是大我，把阿特曼说成是小我。奥义书里有大量的篇幅来论述阿特曼，这是它的核心思想。世间一切事物就在于我们对阿特曼的不正确的认识，其实唯一的存在只有梵、大我。

婆罗门教之所以强调梵我同一，讲梵、讲我，有学者说是婆罗门教为自己的一套政治理论作论证的，他们说在社会中，最高等级是婆罗门，在宇宙中根本的实体是梵，这两个是等同的，他这个理论也是为了婆罗门种姓在社会中的主导地位作论证的。有这样的说法，说明了他们根本就不是宗教实践者。他们对佛教也有说法，说佛教为了破婆罗门教的梵我同一思想，强调无我，说生命现象中根本没有一个主体，宇宙事物中根本没有一个所谓的本体。这就是因为释迦牟尼自己本身是刹帝利，是第二个阶级，后来又和商人关系密切，所以，佛教基本上是代表印度四种姓中的刹帝利、吠舍这两个阶级，这两个阶级对婆罗门教四种姓的不平等是有看法的，所以他讲无常、无我，这是对婆罗门教的反抗。

奥义书的第二个重要理论是轮回解脱。所谓轮回，就是说这个人死后，重新出现一个新的生命形态，这一辈子这个人贫困，下一辈子可能是贵族，也可能是畜生，当然也可能是人，到底是啥，这是他的行为决定的，这行为在吠陀奥义书里叫业力，后来佛教也还是叫业力。业力就是说我们的行为不是做完就消失了，它还要产生一个力量，这个力量影响我后世的转生情况。比如说一个小孩掉到水里了，我把他拉上来，这是善行，这个行为产生善的力量，它产生的力量影响我投生的情况，使我到善道去投生，那么我下辈子就可能成为天人等。我把什么小动物踩死了，这是恶业，它使我以后到不好的地方去投胎，到地狱里之类的。轮回在奥义书里有不少论述，这是婆罗门教的主要思想。

随着你修行境界的提高，高到一定的程度，就不再轮回了，这就叫解脱了。这思想，后来被佛教等宗教都借用了，不过各教给进行了符合自己教理的改造。吠陀、奥义书讲我、阿特曼，佛教讲无我。因为有我，所以婆罗门很简单：你做任何事情，负责的是阿特曼，你做好事，是你的阿特曼在驱使，你干坏事，也是你的阿特曼在驱使，是阿特曼发出了指令，让你去做某事的。所以，你的行为，由阿特曼负责。你的行为产生力量，是会有印迹的，这印迹就刻在阿特曼上，使得阿特曼投生时往好处、坏处去。所以，婆罗门教在这儿是要区分责任的，张三干好事，没有阿特曼的话，就不好办了，张三干好事，李四得善报，李四干坏事，张三遭殃，这哪儿行呢？不乱套了吗？所以，在婆罗门教看来，在奥义书里讲，他其实紧紧围绕阿特曼，在阿特曼上才有轮回的。解脱就是跳出轮回，按奥义书的意思，不管你再好的轮回状态，生到天堂，仍然是相对的，只要在轮回中，本质上就是苦，不管你是国王也好，穷人也好，你只要是在轮回中，你本质上就是苦。佛教也讲轮回，也是人生的本质是苦，但讲无我，所以论证起来很费劲儿的，为了论证无我，佛教在早期、后期，各不同的派别，都用了不同的说法，好多好多，很复杂的。大乘瑜伽行派讲阿赖耶识的时候，应该来说确实说得很圆满，但仍然很多人理解不了……因为这里不是说佛教的，所以不多扯。

解脱到底是该咋解脱呢？凭智慧，奥义书说的智慧就是梵我同一。一切事物本质上都是梵，认识不到这个道理，就陷入无知，因为无知，就有分别心，就会认为面前的所有东西都是实在的，那就有了执著、就痛苦。你要是认识到了梵我同一，认识到一切事物都是梵的显现而已，从本质上说根本没有这些东西，你就不会为了这些所谓的东西而去执著，也就没有痛苦了，这就进入梵我一如的境地，也就跳出轮回了，也就达到解脱了。

这儿一定得注意，这思想确实是奥义书中的，但这是后期奥义书中的，商羯罗重新解释婆罗门教典籍，吸收了很多佛教的思想，所以导致我们现在看到的奥义书中也有不少是“抄袭”佛教的，有些弄不清的人，一看奥义书中有这思想，就说是佛教“抄袭”奥义书的，这是弄颠倒了。

奥义书中还有一个重要的理论，是它讲的世界物质要素，就是四大：地、水、火、风。奥义书里有时说一种要素，有时说多种要素。有时说一切事物都依赖于地，地这个要素就是事物的根本，有时又说一切事物都来自于水，水就是根本要素，还有些时候说是好几个要素等等。奥义书里说得最多的是地、水、火、风、空，五大，其中的空，不是通常咱们说的虚空，咱们这样的理解，是受佛教的影响，不由自主就说成虚空，成下意识了。奥义书里说的空，是一种元素，是传播声音的媒介，现在人说空气是传播声音的媒介，五大都是物质概念。这些概念在印度思想史上影响很大，形成了印度思想史上关于世界形成理论的积聚说。积聚说在解释世界现象的时候，以为世间的事物都不是单一因，是有好多元素合成的，人也是地、水、火、风、空按不同比例构成的。这种理论在印度是很有市场的，后来的胜论派、耆那教，还有佛教的说一切有部等，都受这种说法的影响。古印度说世界形成的时候，除了积聚说，还有一个转变说，它以为世界是有一个因转变出来的，比如后来的数论派就受这种思想的影响，佛教的瑜伽行派也受这种说法的影响，不过瑜伽行派说识也不实在。

还有一个遮诠法，奥义书里也出现了，这一个本不是十分重要的，但对学因明的人来说，就必须得提提。它是说在认识事物本质的时候，要采用遮诠法，奥义书里说我们要认识梵的时候——因为梵是事物的本体，所以用一般的思维方式是不能把握的，用正面的方法是不可表述的，用言语来讲梵，根本是不可能的，只能用否定的方法。你问梵是长的吗？不是！是圆的吗？不是，是红的吗？不是……只要你提出一个修饰性的说法、概念，它都否定，在否定中让你来体悟梵到底是什么，就是说它只能通过否定的方式让你来体悟，而不能正面陈述。奥义书里在讲最高真理的时候，都采用遮诠的方法，一直不是、不是的，它到底是什么东西？我说它是什么都是不对的，只能这样让你体悟。

2．六派哲学

1）数论

数论派，梵文是 sāmkhya，这个词咋给译成了数论呢？有人说是因为这一派列举了 25 个数，也就是 25 个基本概念，这数量比较多，就叫数论。还有人说是这个词的意思是思索、研究。所以，数论从字面上来说，有列举数的意思，还有思索、研究的意思。

数论派里头早期有一个著名的首领人物，叫雨众，所以，有些地方把这一派叫成作雨众外道。叫得更多的是迦毗罗外道，迦毗罗是数论派的创立者，所以就以他的名字而叫成迦毗罗外道。这个迦毗罗，他的年代，说不清楚，现在通常是说公元前 300 年左右。印度历史上年代问题很严重，他们的年代能准确到百年左右就已经是很好的了。

数论派的早期文献，是《数论颂》，这和六派哲学里其他五派都不一样，其他五派人家都是

先有一个经典性文献，《胜论经》、《正理经》、《吠檀多经》、《弥曼差经》、《瑜伽经》等，后人都是给经典作注，唯有数论派，他的文献不叫经，当然了，数论派有一个《数论经》，但《数论经》十分晚，是 15 世纪才有的，不过《数论经》虽然晚，可也不是瞎扯的，一般都认为它确实符合数论派的思想，只是它只能代表后期数论派的思想。

最早的《数论颂》，其实也没有多早，大约是公元 4 世纪的，作者是自在黑。后来的数论派人物，都是给《数论颂》作注，最重要的有五家注释，其中有一家被传到中国，就是真谛法师翻译的《金七十论》，这个文献十分有名，因为佛教大藏经中只有《金七十论》和《胜宗十句义》这两个纯外道文献。

数论派比较重要的理论，第一个是因中有果论。数论派属于古印度的转变说——古印度的宗教，一般都比较讲哲理，它不象有些宗教只讲神灵崇拜，崇拜得不讲道理。他们对宇宙人生现象的分析、解释，是各宗教很重要的内容。这个转变说是古印度影响很大的解释宇宙人生的一个理论。转变说就是说：世界的生成，是有一个根本因的，从根本因这儿转变出了各种各样的现象、千差万别的事物。数论派就是转变说的代表性派别。数论派为啥持转变说呢？就是因为这因中有果。所谓因中有果，就是说：在因里面包含有果，因和果没有本质区别。比如说种子，后来长成了一棵桃树，数论派就说，这树苗，与种子并没有本质的区别，桃树种子里头，本来就包含了结果——这棵完整的桃树，只不过在种子时没有把果给展示出来而已。就象受精卵就包含了这个人的全部生命信息密码一样。数论派说，这个花花世界里头千差万别的事物，实际上都是结果，这些结果其实在因那儿就包含着。所谓结果，实际上是处于果的状态的因，也就是结果潜伏在原因里头，原因与结果不过是同一个事物的隐蔽状态与显现状态，是同一物的因位与果位，所以数论派主张因果没有根本的差别。种子在没有长成果的时候已经包含果，只不过当下还没有显现出来，这就是因中有果。数论派认为世间的一切事物都可以说是一种果，它们是由一个根本因转变出来的，这个根本因在转化出世间之前，已经在自身内部包含了世间现象，这个因果理论就叫做因中有果论，这是古印度很重要的一个因果理论。

数论派第二个比较重要的观点是它的自性说。因为数论派持因中有果论，人们很自然的就要问：你说世界的生成是有一个根本因的，那么，世界的根本因到底是啥呢？数论派就说是自性。有些地方给译成世性，鸠摩罗什译的《中论》青目释里头就是世性。数论说自性是一切事物的根本因，这个自性，它是物质性的东西，也有给叫成元初物质的。什么是自性？就是世界生成之前的那么一个最初状态的东西，是世界没有展开之前的那个精微状态，或者叫成混沌状态也行，你是感觉不出来它的，因为我们人是它展开之后才出现的，这个状态只能从理论上认定。它的存在怎么被认定呢？就是推理出来的。说这个世间生成一定要有个原因，这个原因我们给叫成自性。这是数论提出的很重要的概念。

数论派第三个重要的理论是三德论。所有事物都有一个根本因，自性，那么自性到底是咋演化出现实世界呢？三德理论就是解释这个演化的。

三德的“德”，Guna，就是事物的性质。三德是指构成自性的东西有三种性质，哪三种性质呢？喜、忧、暗，真谛法师把喜译成萨埵 sattva，把忧译成罗阇 Rajas，把暗译成多摩 Tamas。《金七十论》里说，世界上的各种物质现象，都有三种成份或三种性质，就是喜、忧、暗，三者是一体的，“喜忧闇为体，照造缚为事”，体是自体，事是属性。三体就是三种特性、性质。喜，表示光明、喜悦的性质，忧，表示运动、痛苦、激动的性质，暗表示静止、阻碍、懒惰的性质。

“喜忧闇为体，照造缚为事”就是说“喜”的属性是“照”，“忧”的属性是“造”，“暗”的属性是“缚”。照指的光明，造是运动，缚是指束缚。这就说明了，所谓自性，是世间事物没有展开前的一个状态，它在本质上是物质性的东西，它转变出来各种现象之后，本质上也还是物质性的，无论是自性还是它转变出来的东西，都是由三种成份构成的，这三种成份就是三德。

这自性，按照数论派的说法，它是元初物质，是事物的根本因，它在形成世界之前，是没有展现的状态，但它不是单一的成份，它有喜、忧、闇。处在自性状态的元初物质，三德是均衡的，就是说喜、忧、暗三者谁也支配不了谁、势均力敌，三者互相制约，谁也不占优势。三德平衡的时候，是什么也产生不了的，只有三德平衡的状态被打破，世间事物才开始出现，自性就开始转变出万物，然后生命现象出现了等等，五花八门的现实世界就成就了。数论派解释事物的变化，就是用三德这个概念的，无论自性，还是自性开始转变之后出现的东西，里头都是三德。

数论还有一个很重要的概念是神我。神我是精神性的实体，有的给译成“我”，但这个“我”和阿特曼那个“我”不一样，梵文就不一样，这个神我是 purusa，阿特曼那个我是 ātman。神我是数论派提出的一个精神性的实体。数论派的自性是物质性实体，是转变出事物的根本因，神我是精神性实体。直接转变出世间现象、人生现象的是自性，但使自性转变出世间现象、人生现象的是神我，就是说，自性要转变出世间现象来、转变出人生现象来，必须有精神性的实体神我对它起作用。直白点说就是：神我对自性起作用、发号施令了，自性才开始转变出万事万物。只自性，是转变不出事物的。这个理论被引入生殖崇拜研究里头，他们说自性是阴性，神我是阳性，阳性作用于阴性，把阴性的自性的三德平衡状态给打破了，这才生出人类、生出世间现象。就是说世间现象本身是来自于阴性的自性，但离开了阳性的神我也是不行的。他们还比喻说，神我是父亲，自性是母亲，小孩由母亲生出来，父亲没有直接生小孩的功能，但要是没有父亲的话，母亲也不能生小孩。数论就是这样解释人生现象、世界现象的产生的。

《金七十论》里头讲自性、神我的关系，就象瞎子和瘸子，瞎子看不见，瘸子走不动，这是很麻烦的事，他们俩合作，瞎子背着瘸子，瘸子指挥，瞎子跑路，世间现象的生成、人生现象的生成，就是自性与神我合作的结果。

神我作用于自性，自性就生出万事万物，这个演化过程是咋样的呢？神我这个精神实体作用于自性这个物质实体之后，使自性有了精神、意识作用，等于是把精神、意识功能传给了自性，这样，自性就有了精神作用。这个精神作用、意识作用，就是“觉”。要是说人生现象的生成，就是从朦胧的混沌状态，渐渐有点儿意识了。要是说世间现象，就是说由混沌状态的世界，开始出现精神、意识。按现代科学的说法，就是生命现象开始出现了。这作用不是来自于物质自身，而是来自于神我。这就叫“觉”。觉虽然是精神作用，但它实质上是物质的，不过沾了点精神性的灵气而已，它并不是精神性东西，它还是自性里头的三德。

有了“觉”之后，进一步转变出“我慢”。“我慢”就是自我意识，就是自己把自己和别的相互区别的意识。

接着就有了“十一根”，就是身体的器官。包括“五知根”是认识器官，眼、耳、鼻、舌、皮。“五作根”是指行动器官，比如舌（指发声器官）、手、足、排泄器官、生殖器官。心根（类似于佛教的末那识，意根）。

“我慢”在产生十一根的同时，还产生“五唯”，就是色、声、香、味、触。“五唯”又生出“五大”。就是地、水、火、风、空。这样世间现象、人生现象就成就了。这 25 个概念是数论派

的基本概念，通常称为二元二十五谛，这是数论派的基本理论模式。

2）瑜伽

这个瑜伽派，习惯上说它也是六派哲学里头的一个。其实，它的哲学理论几乎没有，它只是一个修行系统，它是把数论派的理论拿来直接用了。有人说：瑜伽是有神的数论，数论是无神的瑜伽。

瑜伽，yoga，是联合、合一、结合的意思，直译应该是牛轭，是一种用牛作农活的工具，就是凭它来控制牛的，后来引申成瑜伽，它的定义就是控制，还解释成相应，指和真理相应。

瑜伽是古印度各派都修的，它的起源很早很早，印度河文明最早就有瑜伽——人们发现了公元前 23 世纪的印章，上面刻着的神像坐姿就是瑜伽禅修的坐姿。在吠陀时期还接着讨论瑜伽修行，奥义书里头也有六分瑜伽等等，修瑜伽主要就是要控制你的心理作用、意识的。

瑜伽派的根本经典是《瑜伽经》，这个《瑜伽经》倒不早，大致是公元前 2 世纪，为啥说是这个时候呢？当时有一个非常著名的语法学家，叫钵颠阇利，他是公元前 2 世纪的人，这个年代比较确定。瑜伽派的创立者也叫钵颠阇利，瑜伽派的创立年代搞不清楚，有人就说创立瑜伽派的钵颠阇利和那个语法学家钵颠阇利是同一个人，于是就说瑜伽派也是公元前 2 世纪创立的。

《瑜伽经》其实是钵颠阇利把当时流行的瑜伽修行给归纳总结写成的一个文献，他把上古的瑜伽禅修进行搜集整理提炼而已，并不是《瑜伽经》出现之后印度才有瑜伽禅修的。因为《瑜伽经》是把先前的瑜伽禅修进行梳理而成的，所以《瑜伽经》出现之后，不少人给它作注释，注释的人太多了，成了气候，这就有了瑜伽派。

《瑜伽经》有四卷，其中第四卷是后来追加的，前三卷相对来说早一些。《瑜伽经》一开始，在第 2 条经里就给瑜伽下了定义：说瑜伽是对心的抑制。心作用有五种，第一种叫正知，就是正确的认识，包括现量、比量、圣教量。量论是印度哲学中很重要的内容，它展示了印度哲学中的认识理论。现量是感觉，比量是推理，圣教量是权威者的话。获得正确认识的方法在数论派、瑜伽派里，就是这三种，这是正知。在瑜伽派看来，正确的认识也是要抑制的。第二种是不正知，也就是对事物的错误认识，这当然更得控制。连正确的认识也得抑制，错误的更没话说了。也就是说，只要是认识，就得抑制。第三种是分别知，就是对事物进行区分，给它加上各种概念，说这是桌子，那是茶树等等。这也是要抑制的。第四种是睡眠，做梦了，这也是一种意识现象，也需要抑制。第五种是记忆，也是一种心作用，也要抑制。在瑜伽派看来，人的各种观念、概念，不管你是对的也好，错的也好，统统都要抑制。《瑜伽经》以为，这五种心作用，是要通过长期的修习与离欲来进行灭除，它有一套修行方法，用这方法来控制心作用。通过修习、离欲，达到一种三昧状态，这就是瑜伽派追求的境界。

三昧有四种：有想三昧、无想三昧、有种三昧、无种三昧。与三昧有关联的是等至，其实也是三昧境界。等至有四种：有寻等至、无寻等至、有伺等至、无伺等至。这样，和三昧有关系的，《瑜伽经》里提到这八个概念，不过八个概念并不是说有八种状态，其实是有重叠的。

有想三昧：你要控制心作用，各种观念、概念，都是心里想出来的，有想三昧就是说在这个状态里，还存有思索、概念、观念等心理活动，尽管对它们有所控制，但它们还有，不过比平常要少得多。

无想三昧：把各种观念、概念、心理的各种思想活动都控制住了。

有种三昧：思想、行为产生的业还存在，当然了，已经是很细微的了，不然就不是三昧状态。

但是，你的行为还有些不善的东西在伴随着你的思想，因为它的存在，所以还能引发你的轮回。

无种三昧：有种三昧时还能使你轮回，你把引发你轮回的给它消灭掉，就是无种三昧。这就接近最高层次了。

这是四种三昧。

有寻等至：以粗大的东西作为禅定对象，比如主观的语言概念，在这个禅定过程中还有观念、意识的。

无寻等至：以粗大的东西作为禅定对象，但是把那些概念、观念给消灭掉，不过灭得不是很彻底而已。

有伺等至：以细微的东西作为禅定对象，但还是有一些概念、观念的东西在。

无伺等至：以细微的东西作为禅定对象，但是那些观念、概念都消除了。

这四种等至其实都不彻底，所以严格来讲，它都属于有想三昧，这就和有想三昧重叠了。它和有种三昧也是重叠的，因为要是不彻底的话，你还是会轮回的。

这四种三昧、四种等至就是《瑜伽经》里讲的修行达到的层次。《瑜伽经》设置的最高目标，是通过无种三昧，进而达到法云三昧。

法云三昧，按照《瑜伽经》的描述，是要获得一种辨别智，辨别自性和神我，自性、神我都是数论派的东西，瑜伽派现在就给拿过来直接用了。数论派要求自性和神我分离，各自独存，这才是解脱。数论派说自性和神我结合，就产生了世间现象、也就有了人、有了轮回，也就有了痛苦，修行就是要把自性和神我分开。瑜伽派拿了数论的理论过来，也说修行就是用辨别智把自性、神我分开。数论派对理论体系讲得多，说人生现象是怎么出现的，自性、神我结合就出现了，这个讲得比较仔细，还说要想解脱的话，就得把自性、神我分开。瑜伽派讲得多的是要想把自性、神我分开，具体该咋作。也就是说，瑜伽派关注的是怎样实现数论派提出的目标——把自性、神我分开。

瑜伽派说抑制心作用，获得辨别智，通过辨别智，就把自性、神我分开了。瑜伽派的核心部分，就是它的八支行法，就是八个步骤。

第一是禁制。这是说你确定要修瑜伽了，你必须遵守戒律，有五条，能作到的话你就修，要是作不到，你就修不成。不杀生、不妄语、不偷、净行、不贪。这是对瑜伽行者的最基本的要求。

第二是劝制。这是说修瑜伽行者最好要做到这些。这和禁制比起来，那是必须做到的，这是最好做到的。也有五条：清静、满足、苦行、诵读、敬神。

第三是坐法。就是姿势，这是有规定的，瑜伽的姿势有很多种，我那儿有瑜伽图解，需要了你们拿过来看看。这些坐法有利于你控制心的作用，歪七扭八的不好修行。

第四是调息。就是对呼吸进行控制，修瑜伽对呼吸是有要求的，象咱们说的气喘吁吁地你就一定修不起来。

第五是制感。就是对身体器官的控制，让器官和相应的感觉对象脱离接触，使得感官基本上不起作用。本来眼是看东西的，现在你不要看，因为看见好东西你就会想要的。本来耳朵是听声音的，现在你不要听，因为听见某些声音你会动心的等等。这样，认识对象对你没有影响，这就有利于你修行达到三昧状态。

第六是执持。就是心住一处，就是把精神集中到一点上，要高度集中在那一点上。佛教里头的“鼻端白”等也是这个道理。

第七是静虑。是执持状态的延续。

第八是等持，等持也叫三昧，就是静虑状态的进一步延续、程度的加深，最后达到主客观完全没有区分了，这是最高的境界。

瑜伽八支行法的前五支是外支，后三支是内支。前五支是修行的准备阶段，重要的是内三支，内三支合起来叫总制。总制能够产生神通。总制的对象不同，根据对象的不同而修行，获得的神通也不同。最高的总制是获得对自性与神我的辨别智，有了这辨别智，就能进入无种三昧、法云三昧，能息灭诸苦，跳出轮回，这样你就解脱了。

《瑜伽经》产生之后，影响很大，除了不知好歹的顺世论，其他各派基本上都借鉴了。后来瑜伽形成三个修持方面。一个叫智慧瑜伽，是以禅定修行为基础，侧重哲理的研究，通过哲理研究来获得宇宙人生的真理，以达到解脱。第二种叫信仰瑜伽，是侧重瑜伽的敬神，敬自在天，认为真正的崇敬神，对神的感情达到纯忘的高潮，就能达到解脱。第三种叫坐法瑜伽，是瑜伽八支里前五支的东西，以坐法、调息、苦行等作为手段，来磨炼修行者的意志，来完善宗教道德，以这种方式来获得解脱。现在有不少人把瑜伽作为锻炼身体的方法了，瑜伽训练班就是干这个的，这和坐法瑜伽稍有关联，但几乎和宗教瑜伽可以说没啥关系。

3）胜论

胜论派在印度，通常被称为自然哲学，它主要探讨的是宇宙一切现象的构成、类别，包括人生现象、宇宙现象有哪些类别、有哪些种类等等，它是分析这些自然现象的。

胜论派，vāisesikā，特殊、殊胜，特殊的意思就是把世间事物进行分析、相互区别，各事物都有自己的特殊性。

胜论派的思想源头，在奥义书里就能够找到一些相关的内容，比如说奥义书里的元素论，这和胜论的思想很有关系，不过，关系的密切程度是有争议的。但是胜论派真正形成一个独立自主的派别，是在公元前 2 世纪时候。

它最早的经典是《胜论经》，代表人物是初祖迦那陀，这是胜论派的创立者，这个人的生平，印度保存有点儿零散的梵文资料，但拼不出他的样子。传说他原本是只老猫头鹰[①]，半夜里起来去弄米[②]等，这应该是其他派别编排胜论派的传说而已。《胜论经》最早的部分是公元前 2 世纪的，但出来后不断有人注释，不断有人添加、改写，我们现在看到的，有后人加进去的成分，通常我们认为现在看到的《胜论经》，是公元 2 世纪左右成形的。也就是说，《胜论经》是在四百年里不断有人增删、改写而后才定型的。印度经典基本上都是这样的——先出来最初的经文，其实是很简单的提纲，最初的始祖收有一些弟子，他用这提纲教弟子，弟子们把这提纲背下来，并且还流传下来。弟子们最初学的就是提纲，可时间一长呢，人们就不懂了，最初的弟子因为老师有解释所以是明白的，但后来人不明白了。人们不明白之后，就有些人来给解释。印度人有这么一个习惯，原文和注释是混在一起的，因为他们原文、注释混在一起往下传，慢慢地人们也分不清哪是原文，哪是注释了。所以，我们现在看到的《胜论经》，有些是后人的注释混到里头了。不过这《胜论经》是这派最早的文献，最早的成分是公元前 2 世纪的。

胜论派在后来也有一些重要的文献，影响最大的有二个，一个是《摄句义法论》，一个是《胜宗十句义论》。《摄句义法论》是梵文本，确切年代说不清楚，一般认定为公元 500 年左右的，它

① 就是鹘鹠，称鹘鹠仙人。

② 有将胜论派称为食米屑的。

是胜论派最系统的、最详尽的文献，是印度保存的最正统的胜论思想的文献。

《胜宗十句义论》是玄奘法师给译成了汉语，玄奘法师译佛教经典，还译了这个外道经典，历代藏经中都收的有。这部文献，印度到现在也没有找到梵文本。玄奘法师说作者是慧月，关于慧月的情况，玄奘法师没有介绍。印度有许多关于胜论派的其他文献，里头大多都是讲六句义，这是胜论派的核心，要不然讲七句义，可玄奘法师译的这个呢，讲十句义，所以人们感到很奇怪，为啥玄奘法师从印度回来，既然译胜论派的文献，为啥不译影响最大的《胜论经》，要不然译最正统的《摄句义法论》也好，可为啥要译一部大家都不知道的《胜宗十句义》呢？这个论实在很冷僻，他自己还不多解释，弟子窥基等也没有多解释。这篇文献，日本的宇井伯寿当年拿来作博士论文，一举成名，因为这样的文献反而好出文章，印度的其他文献都讲六句义、七句义，他讲十句义，这样就好比，他的特点就出来了，论文的价值就出来了。这篇文献的年代，有不少人费力考证过，但到现在也没有说出象样的名堂。这篇文献很受重视，因为佛教大藏经里收外道的文献，本就不多，只有两篇。另外的那一篇是数论派的《金七十论》，真谛法师译的。这两篇不是佛教的文献，但收到佛教藏经里，所以引起人们的兴趣。

胜论派的教义，最核心的是六句义，或者说是七句义、十句义。

句义是 Pādartha，玄奘法师给译成“句义”，西方人一般是译成范畴，其实范畴也不十分准确，于是有人就直接把原文写上，不翻译。句义的 Pādartha 这个词，由 padā 和 artha 组成的，Padā 是句，概念、观念的意思，artha 是义，事物、东西的意思，合到一起就是——与概念、观念相对应的实在物。

胜论派以为，在宇宙里，有一些基本的东西，或者说我们有许多概念、各种观念，这些概念、观念不是凭空产生的，是有对应的东西存在的，比如说人，人是一个概念，它确实有对应的东西，真实的人，在概念后面的东西，就是句义。所以，西方人把它翻译成范畴，确实是有些差距的，但实在不好翻。胜论以为，在宇宙现象中有一些最基本的东西、基本的类别，也就是说，构成宇宙现象的最基本的种类，只有几种，所以，把这几种根本的东西给抽出来，叫句义。胜论派的理论体系就是在解释句义的过程中体现出来的。

实，就是实体，这是最根本的句义。指事物自身。一个东西有各种属性，颜色、形态、热度等等，我们把这些属性给抽掉，剩下来的最实在的东西，就是实体。

德，事物的性质，主要是指静态的属性。

业，运动，指事物动的形态。

实德业这三个句义是事物最基本的东西。其实这都是从概念上分离出来的，就是说，一个事物，我不管它的特性、形态，我把它们都取掉，事物自身是实体。我不管它是什么东西，我只关心它的属性，比如说这画是什么作成的我不管，我只关心红颜色，这东西是水还是醋我不管，我只关心热不热等，我把这些抽出来，这就是属性，德。我不管是什么东西，是什么性质，我只关心它在咋动，这就是业。当然了，实、德、业其实是在一起的，离开了这个东西、实，红颜色咋出来？不管东西只管运动，咋运动呢？运动一定得附在物体上才能有，某个东西在运动。也就是说，这只是从概念上把它们分开的而已。事物本身、事物静的属性（颜色）、事物的动态，这就是实、德、业。

第四个句义是同，事物的普遍性，或者说相同性，这就至少有两个东西以上。把共同性提炼出来，就是同。

异，事物的差别性。同是考察事物相同的地方，异是考察事物不同的地方。杯子和人不同，把这不同分离出来，就是异。

和合。指实体和属性的不可分性，火与热，这就是不可分，有没有不热的火？没有！冰与凉就在一起，红花的红色，与花，是在一起的。和合是事物的实、德、业不可分离的内在联系，把特定的属性和特定的实体聚在一起的，就是和合。

这六句义就是《胜论经》里提出来的，公元前 2 世纪的人能够高度抽象出这些哲学观念，确实了不起。

《胜宗十句义》里头多出来四句，多出来的这四个句义，只有最后一个，在古印度文献里见过，七句义里头提到过，其他三个句义，印度文献里没有说到过它们是句义。

俱分句义。俱分是从同句义、异句义里头提炼出来的。《胜宗十句义》里头把同句义、异句义都给作了一个限定，所谓同句义，限定成“存在”，就是说同句义专指“存在”，别的不指，你不是讨论事物的相同性么，事物最高的相同性就是存在[①]，任何一个东西，只要是实在的东西，它的存在，这是所有事物的共同点，这是大同，任何一个东西，只要不是虚构出来的，它就有存在的特点，这个就叫同。玄奘法师译的《胜宗十句义》里头的同，就指存在，别的不指。但在印度《胜论经》里，除了存在，还指其他的，其他的是相对的同。

《胜宗十句义》对异句义也作了个限定，说异是指最终差别、边异，边异就是差别已经到边儿了。边异是事物的最终差别，水和土是不同的，它的差别，是分析到最后不能再分了，到极微了，这时就看出它们的最终差别了，这就是边异。玄奘法师译的《胜宗十句义》里的异，就指这边异，别的不指。但在《胜论经》里，同、异并不是指最高存在和最边差别，还有相对的相同、不同，认为事物的同、普遍性，以及异、差别性，是有相对的一面。比如说动物这个概念，对于人和一般的牲畜来说，是上位概念，它可以包含，人可以包含在动物里头，牛也可以包含在动物里头，对这些东西来讲，动物是同。但是，动物这个概念对于生物来讲，它是下位概念，它就是异，它是生物中的一种，它被生物这个概念包含。所以，是同还是异，是相对的，要看它对谁来讲，所以这里就有相对的同、异。也就是说，《胜论经》里头的同、异两个句义，既包含最高的同、存在以及最下的异、边异，除了这两个同和异之外，还有大量的中间的东西，介于二者之间的，相对的同和异。比如说实句义，它又分地、水、火、风等，这实，相对于地、水、火、风来讲，是上位概念，是同，但实相对于整个句义来说，它又是下位概念，是异。动物这个概念，对于猪马牛羊来讲是上位概念，是同，但对于生物来讲，又成了下位概念，是异。所以，同和异要看对谁来讲。玄奘法师《胜宗十句义》把二者之间的相对的同和异抽出来了，把这相对的同、异关系，叫成俱分。他把同句限定于存在，把异句限定于边异（极微），中间的相对同异关系，就是俱分。我们看《胜论经》、《摄句义法论》等，里头谈同异句义，既谈了最高的同，最下的异，也谈了中间的相对同异，不过没有给单摘出来成为一个新的句义，玄奘法师译的《胜宗十句义》里头把中间的相对同异单摘出来成为俱分句义了。

有能句义。印度的其他文献里没有这个句义，只是玄奘法师译的《胜宗十句义》里头有。有能是指一个具体的事物，有特定的属性，联系在一起，比如火和热，这是必然联系在一起的，冰和冷是必然联系在一起的，这种能力就是有能。

无能句义。无能就是指特定的实体不能和特定的属性相联系，比如火和冷，就不能相联系，

① “存在”，有些地方说成有，或者大有。

热和冰就不能相联系。这就是无能句义。无能句义在印度其他文献里也没有提到。

无说句义。无说句义其实就是非存在，或者叫成无，古印度有一部《七句义论》，影响不很大，也比较晚，这里头就说到了非存在。前头的句义都是说的事物存在的情况，还有非存在的情况没有说过。玄奘法师译的《胜宗十句义》里头分析这个了。无、非存在有五种情况：一是未生无，就是指事物没有产生之前无、不存在，比如说我准备盖一座房子，但还没有盖，这就是未生无。就是事物还没有产生的状态。第二种叫已灭无。指原来存在的东西现在没有了。这儿原来有座房子现在没有了、被拆了。第三种叫更互无，指一种事物和其他事物互相排斥。牛上无马，马上无牛，水上无火，火上无水，二者相互排斥。第四种叫毕竟无，三时不生，毕竟无有。这东西过去没有、现在没有，未来也不会有，龟毛兔角就是毕竟无。第五种是“不会无”，一种事物的性质不存在于另一种事物中，地的性质在风中不存在，风只有触的性质，而没有色的性质。藏传佛教中把这思想拿过来了，因明后备人才培训班第一期是在广东韶关南雄举办的，当时祁顺来教授讲藏传量论的体系，就讲到这个体系：世间万物分存在、非存在两种，存在往下分，非存在往下分，非存在往下分就是这五种。

这《胜宗十句义》的内容，说实在的，《胜论经》、《摄句义法论》里头是有的，但那里头没有把有能、无能什么的作为句义，玄奘法师译的《胜宗十句义》把它给单立成句义了。

《胜宗十句义》、《金七十论》被收入佛教大藏经，是佛教对这两个外道的特殊待遇，佛教批外道，经常批这两个外道，不是批胜论派就是批数论派，师父老批这俩外道，弟子们就要问这俩外道到底是咋回事儿，师父用几句话说不清楚，干脆就把这俩外道的典籍完整地译一部过来，让大家知道知道。玄奘法师、真谛法师可能有这考量，想让弟子们完整地知道一下这俩外道到底说了啥，这样才来批评。

胜论的句义就这么些，但句义里头涉及了非常多的问题。比如实句义，就涉及到了地、水、火、风、空、时、方、我、意等。地、水、火、风好理解，就是极微，是一种元素，当然是实，而空呢，咱们受佛教影响深，所以老理解不对，奥义书里头说空是传播声音的媒介，也是一种元素，胜论是古印度的正统思想，就是按奥义书解释的。时，时间，是有实体的。方，方位，位于什么什么地方，这翻译得很准确。我，阿特曼，这和其他婆罗门教派别一样，我能呼吸，我能眨眼，我能记忆等，都是因为有我、阿特曼这个实体。意，不是指的意识，而是一种内部器官，它负责沟通其他的五根，眼、耳、鼻、舌、身，它知取五境之后，要把获取的信息传给阿特曼，这样人才能有相应的认识。但是获取的信息不能同时传过去，要一个一个地过去，谁来控制呢？就是意来控制的。意要是控制不了信息的传递的时候，人就魔症了。

第二句义的德句义，《胜论经》说有十七种，《胜宗十句义》说有二十四种。这二十四种，其实《胜论经》也都提到了，只是没有给列成德。第三句义是业句义，有五种，取、舍、屈、伸、行。就是说它分析运动有五种运动。取业是向上的运动，把上边的东西拿过来，舍是向下的运动，我这东西不要了，向下一摔。屈是收缩运动，我的胳膊可以收回来。伸是伸展，我的胳膊伸展开来。行是方向不定的运动。所以胜论讨论事物的运动，讨论的基本上是机械运动，向上、向下、收缩等。

胜论派的另外一个比较重要的理论是因中无果论。关于这个，我们可以和数论派的因中有果比比。数论派说因中有果，他们说任何结果都包含在原因之中，只不过没有展开而已，展开了的话，那就是果。其实因和果是没有根本区别的。胜论派反过来了，胜论派说因中无果，因，和果

是截然不同的：因在产生果之前，根本无果，或者说因和果有根本的不同。简单说就是：胜论以为因和果有本质差别，数论以为因和果没有本质差别。古印度的各个宗教派别都讨论因果的问题，佛教也讨论。佛教既批评数论的因中有果说，也批评胜论的因中无果说，胜论和数论的因果说不是矛盾的吗？为啥佛教对他们两个都批呢？

胜论派的因果，很大程度上是指事物的部分和整体的区别，在胜论派里头，所谓因，基本上是指部分，比如房子，一堆砖头、水泥盖起了房子，砖头合起来成了房子，砖头是因，砖头是部分。部分和整体，虽然有关联，但完全不同，砖头盖成房子，但砖是砖，房子是房子，它们完全不一样，砖里头没有房子。

数论说因里头就包含着果，不过是一个处于因位，一个处于果位。所谓果，不过是包含在因里面的东西展现出来了而已。这种因果观和胜论不一样，这是因为他们的理论体系不一样、他们关于世界形成的说法不一样而造成的。数论讲因中有果是因为它属于转变说体系。转变说就是说世界是有物质性的自性，里面包含着三德，三德原来是平衡的，它失去了平衡，它就转化，转化出来的事物，跟自性本质、原来的事物的本质，是一样的，它根本就包含于原来的事物、自性里头，只不过形态变了。这因和果实际上还是一个东西，这转变说当然要讲因中有果。而胜论派的理论属于积聚说：世间事物没有一个根本因，它是有许多因积聚才成就的，这座房子，是由砖头、沙子、玻璃等各种因积聚而成就的，因为它不是由单一的东西成就的，它是有很多东西成就的，构成房子的各成分都是因，因不是一个，所谓果，是由各种因积聚在一起，这是积聚说。积聚说中的各个因、每个部分，功能是不一样的，所以因果是有差别的，因中是无果的。所以这种积聚说的理论决定了它因中无果，数论的转变说决定了它因中有果。

胜论对极微的解释也很有意思，我说一下。胜论里的极微是实在的，六句义、十句义里头的实，包括有地、水、火、风等，地、水、火、风等都可以分为两类，就是极微和极微的复合物，或者叫聚合体。极微是事物最小的实在单位，把大的东西往小处分，分到最后分不了了，分不了了的最小单位就是极微。胜论的极微论最典型，所以其他派别在批极微论的时候，就把极微论的帽子扣到胜论的头上，一批极微，就说这是胜论派的观点，好象这是胜论派的专利似的。

胜论以为，有形态的事物是由极微构成的，极微有地、水、火、风等，极微本身是不会灭的，不可分解，而由极微构成的事物是可以分解的。极微的运动是由一种叫不可见力成就的。胜论在分析事物的时候，有些能够解释，有些东西解释不了，这是很自然的，现在人也有很多解释不了的现象。在解释这些东西的时候，好象解释得很透彻，但在解释另外那些东西的时候，实在是解释不通，比如地震，胜论派当时哪儿能够解释清楚呢？于是它就说这是由不可见力成就的。还有比如说一棵大树，根种在地上，大树由根吸收水分，为啥树枝上、树叶上的水分也那么充足呢？水向下流，这水是咋流到上面去的呢？人们问这是咋回事儿，胜论派也说这是由不可见力产生的结果。极微为啥运动？不可见力。其实都是古人解释不清楚缘故。不可见力是什么东西呢？玄奘法师译的《胜宗十句义》里没有不可见力这个词，在不可见力这儿，他给换成了法和非法。所以这不可见力，或者按玄奘法师的译法叫成法和非法，就是和人的行为有关系的，类似于佛教说的业力。这些都是人的善恶业产生的力量，用这不可见力来解释极微的运动等。

4）正理派

正理派，就是 nyāya，意思是引导，引导你得出正确的结论。它的根本经典是《正理经》，作者是乔达摩，有些说是足目，公元 1、2 世纪的人。现在我们看到的《正理经》，有后人加进去

的成分，一般认为是 3、4 世纪成形的。正理派后来的思想家，主要就是对《正理经》进行解释。正理派的主要思想就是《正理经》提出的十六谛模式，十六谛是正理派讨论的十六个基本概念。古印度的宗教派别，通常是先在最初经典里提出一个基本的理论框架，后来都在这个框架之内作文章，在解释框架所设计的概念上作文章。正理派也是这样，是在解释十六谛的过程中展示他的理论。十六谛是：

一、量。就是获得正确认识的方式、方法。印度古代各派都有自己的量论，量是一个很重要的概念。顺世论只承认现量，佛教讨论现量、比量，耆那教、数论讲三量，现量、比量、圣教量等。

二、所量。就是认识对象，所认识的东西。正理派说认识的东西有十二种：我，就是阿特曼；身，就是身体；根，就是器官；境，就是外物；觉，就是知觉；意，是一种内部器官；作业，就是行为；过失，就是行为产生的一些不好的东西；再生，就是转世；果报；苦；解脱。这里面包括有外部事物，境就是外部事物，别人的身对你来说也是外部事物，根也是外部事物。婆罗门教讲主体，我是主体，觉、意、作业、再生、果报、苦、解脱等这都是涉及到轮回的东西。从这认识对象咱们知道，正理派关注的有自然现象，也有宗教中的要素，也包括认知方面。

三、疑。就是疑惑。我在进行推理认识的时候，要有一个前提：我对事物不清楚，这样我才要进行推理认识的。

四、动机。就是目的。

五、见边。就是人人都承认的事实、真理，就是大家公认的事情。冰是冷的，火是热的，有烟必有火等，这都是大家公认的，在推理中经常是被作为大前提的东西。

六、宗义。指你在推理的时候，你的论点、主张。

七、论式。推论时的固定模式，必然包含一些要件，正理派说有五个。辩论时必然包含的要件。

八、思择。去认识未知事物的时候，对一些矛盾的现象的思虑、选择。在认识事物的时候，总有一些疑惑，见到各种各样矛盾的现象，要对这些现象进行分析，要做出抉择，看要肯定哪些，否定哪些，要有思想上的思虑、选择。

九、决了。通过思择，作出一个决断。

十、真论议。辩论时用正当的手段、正式的论式进行议论。古印度人经常要辩论，辩论的时候要用正当的手法，用大家都认可的方式。所谓正当的手段，就是正理派所规定的逻辑规则。正理派主要是讨论逻辑、辩论规则的，所以要求一定得用正当的辩论规则。所谓正当的论式，就是他们规定的推论模式。

十一、纷论议。辩论时用了不正当的方式、手法。

十二、坏义。一种辩论，但目的只在于破坏对方的主张，而不立出自己的主张。你说什么我就破什么，我的主张是啥？不说。

十三、似因。因是正理派逻辑推理的关键东西，你提出一个观点，大家对这观点是有不同看法的，你就得拿出一个理由来证明自己的观点是正确的，这个理由就是因。这个理由有些是对的，有些是不对的，似因就是指错误的理由。

十四、曲解。在辩论的过程中，歪曲了别人的观点。梵文文献中常举新、九，一个人说，我有新衣服，对方就说：不对，你只有一件衣服，哪儿有九件衣服。用汉语说的时候，新和九根本不挨，梵文里头，nava，作形容词是新的，作数词是九，这才会出现新、九混乱的。

十五、倒难。错误的非难。这个其实是说双方辩论，破斥方不要犯这样的毛病，犯了就算是

倒难。

十六、堕负。就是失败的情况，这个其实是说双方辩论，立论方不要犯这样的毛病，犯了就算堕负。这主要是辩论规则。

正理派不光是逻辑推理，还有辩论规则问题。这十六谛基本上是《正理经》提出的框架。它具体的理论就在这十六谛里头体现出来的，它的逻辑理论、辩论理论，它对自然现象的分析理论、它的认识理论等都在这里头体现出来了。

十六谛里头涉及的问题很多，这几个比较重要：

一个是它的量论。正理派说有四种量。现量，感官接触外境产生的知觉。还有比量，就是推理，说有三种。第一是有前比量，就是从因推果，比如见乌云推知要下雨。第二是有余比量，就是从果推因，比如看见江水混浊，推知上游下大雨了。第三是平等比量，见到这儿的桃树开花了，推知城外的桃花也开了。

比喻量，这是一种类比。根据未知物与已知物的相似性，来认识未知物。比如一个人没有见过野牛，听说它与家牛很象，再见到一个东西和家牛很象，他就知道这是野牛。这个比喻量佛教是不承认的，觉得放到比量里就行了，不用单独立。

圣教量，或者叫圣言量、声量。就是从权威者的话里获得知识。比如说我没去过印度，你去过，你告诉我那儿热、卫生状况不好等等，我知道你平时说话就比较靠谱，我就信了你的这话，信你的这话确实也没有问题，印度确实热，卫生状况确实不好。

正理派的五支作法也比较重要，以为一般的推论应该有五个环节。第一个是宗，就是命题，就是所持的观点。比如说“声无常”，就是要论证它的。第二个是因，就是理由。要论证自己的观点，就得有理由。“所造性故。”第三个是喻，也就是举出事实例证。“凡所造者皆无常，如盘。[①]”第四个是合，“声如是，是被造出来的”。第五个是结，也就是结论，把观点重复一下。这就是五支作法。这五支论式和三段论从本质上说，好象没有质的差异，只不过是五支作法啰嗦、重复。三段论有大前提、小前提、结论，大词、中词、小词，借助中词，使大词和小词发生关联。五支作法里，声是小词，无常是大词，所作性是中词。换句话说，正理派五支作法只是有重复而已，重复是实践的体验，是为了更有效的进行辩论，能够加强辩论现场的气势，这不是纯粹的逻辑探讨。

佛教最开始没有专门的因明，正因为正理派，所以促使佛教也有因明了。佛教早些时候的因明，采取的是拿来主义，基本上和正理派差不多，可以说是照搬正理派的，自己的新东西不多，这些叫古因明。到了陈那之后，情况发生了改变。陈那是瑜伽行派的大师，但他的著名并不是讲唯识著名的，而是他的因明学说。他在古印度的逻辑史上起划时代的作用，对古因明进行改造，以他为界，陈那之前的叫古因明，之后的叫新因明。新因明一方面取掉了论式中重复的地方，另外，对因的分析，提出了自己的见解。佛教新因明的新意，就在于对因的分析。你在推论中、在辩论中，最关键的成分在于因，你提出一个观点，你要给一个理由，理由的对错，这学问大了去了。哪些因你一提出来我就知道是错的呢？辩论中可以有各种各样的具体内容，但是你这种论证方法，你给出的因一定是错的，我是知道的。还有哪些因我知道肯定是对的，陈那主要就分析这个。在《正理经》中已经有这些成分，但还不严谨，是佛教的新因明改变了这个状况，对因的问题做了新的分析，提出了因三相、九句因，这就是对正因、似因的判断理论。为什么有些因是对

① 这是在介绍正理派，所以把《正理经》中没有而后来注释家添加的内容给混在一起说。

的、有些因是错的，他给出了说法。顺带的，对宗、喻的情况也分析了，不过对宗、喻的分析，不涉及因明的核心理论，其实只是实践问题。中国汉地的因明大典《因明入正理论》，就有点跑偏，核心理论问题比重还不及实践问题。到了法称，他的因明理论是一个新的高峰，可惜他的佛学水平比较差。

正理派还有他自己的自然观、解脱思想等，从整个文献来看，正理派关注的不是这些问题，他关注的是逻辑问题、辩论问题，他的解脱思想等其实只是对自己的一个保护而已，因为处在印度那么样的大环境中，他必须讲这些。古印度除了顺世论不知好歹，不讲这个，其他的派别都讲解脱，正理派对这个实际上不感兴趣，但没办法，他必须联系一下这个，说要想解脱必须学习这十六谛，十六谛就是最高智慧，要不学习这十六谛，你就没法解脱，就充满痛苦。

5）弥曼差派

这弥曼差派，是婆罗门的嫡系，当然了，六派哲学都是，不过这弥曼差派，是嫡系中的嫡系，还有吠檀多，这两派是最根正苗红的嫡系，这两派是直接从吠陀、奥义书中演化而来的，是代表了吠陀、奥义书的主流思想。

婆罗门教特别强调祭祀，广义的吠陀里有一类叫梵书的文献，就主要是讲祭祀的。古印度祭祀是非常非常流行的，当时的人，虽然把握自然的能力十分有限，但他们和我们现在人一样，也是趋乐避苦的，他们希望减少一些自然界带给自己的痛苦，可是，以当时的生产力水平他们达不到，于是他们就用祭祀的方法，希望通过祭祀相应的神，来达到自己减少痛苦的目的。因为人有各种各样的诉求，相应的，也就有各种各样的祭祀。祭祀在当时是很有影响的，因为没有别的办法，只有祭祀这个法子，操作起来也不难，我出钱请会作祭祀的专门人才来做就行了。他来帮我做这个祭祀，不管有没有实效，总是给我了一个心理安慰。有时候碰巧了，我就说真灵。祭祀都有一套仪式，先作什么，再弄什么，手势怎么打，念什么内容，需要什么法器，怎么转换等等。当时，有一些人专门给人做祭祀，因为祭祀的种类实在太多了，只有专门化、职业化，让他们不干别的，专干这个，兼职作是做不好的。又因为祭祀是给神打交道的，所以这些人特别受尊重，当然，这主要是因为神的缘故，他们沾了神的光。当时，最高的神是梵，brahman，于是人们就把这些职业祭祀者也叫成 brahman，后来，因为职业祭祀者毕竟是一个阶层，有好多人，于是这个词变成了 brāhmana，这就是婆罗门。婆罗门专门从事祭祀了，有一些懒汉就不服，他们觉得这很轻松，也不想出力干活，可人们又不信任他们，他们就向婆罗门找碴，或者说叫质疑，说你们做这有什么用？有什么价值？既然有人提出疑问、质疑，婆罗门就得解释、回应，这样，渐渐地，祭祀就被理论化了。一理论化，成系统了，就有人从事这方面的研究，从事这方面研究的人，一般就称为弥曼差。弥曼差这个词，就是思维、考察的意思。专门研究祭祀的人，后来向两个方面发展，一部分人专门研究祭祀的作法，就是程序咋作，他们特别精通祭祀的仪规，因为祭祀实在太多。打仗时要作啥祭祀，丰收时要作啥祭祀，国王登基要作啥祭祀，生孩子了要作啥祭祀，祛病要作啥祭祀，祛天火要作啥祭祀等等，不同的祭祀要有不同的方法。专门研究祭祀程序、仪规的，叫前弥曼差。还有一个方向是专门研究祭祀的理论意义、它的哲理，这叫后弥曼差。再后来，前弥曼差直接叫成弥曼差，后弥曼差叫了吠檀多。咱们现在说的弥曼差实际上就是前弥曼差。是专门研究祭祀的手法、程序等的。

弥曼差派的经典是《弥曼差经》，作者是阇弥尼，他大约是公元前 2 世纪的人。咱们现在看到的《弥曼差经》基本上是 1 世纪定型的。《弥曼差经》后来人给作了很多注释，最著名的是夏

伯拉的注释，这是最权威的。这个夏伯拉是 5 世纪的人。到了 8 世纪的时候，弥曼差派形成两个派别，其代表人物一个叫枯马立拉，一个叫普拉帕格拉。弥曼差派的背景大概就这样。接下来是他的理论。

弥曼差派最重要的理论是声常住论，因为这个理论，所以我们通常也把弥曼差叫成声论派。弥曼差派和婆罗门教有直接关系，他们崇拜吠陀，特别崇拜梵书，因为梵书主要是讲祭祀的，他们把吠陀文献奉为圣典，这是他们最高的崇拜对象，是神圣不可侵犯的。他们崇拜它，是因为里头讲的是关于祭祀的最权威的东西。这些人专门研究祭祀，相信祭祀能给人带来利益，相信吠陀中关于祭祀的种种说明都是正确的，都是绝对有效的，所以对这些人来讲吠陀具有绝对的权威。这样，他们把吠陀奉为真理，只要是吠陀中讲的，就是真理，就是对的，而且都长久有效。所以他们提出的根本理论就是声常住论。

声常住论的声，是指吠陀言语、观念、知识，声常住就是吠陀的言语永远存在。弥曼差派说，只有神圣的东西才会永远存在，所以声常住论，其实不是指通常咱们说的声音，而是指吠陀里头的话。为啥要强调声常住呢？因为当时还是口耳相传，他要强调自己传授的吠陀是常住的，常了才能保证他传的是正确的。弥曼差派把声分成两种，一种是实在的声，一种是现象的声，实在的声就是吠陀的言语，它永恒不灭。现象的声就是我们日常生活中说的话、语言。弥曼差派说实在的声是基础，一切的声都要依赖于实在的声，现象的声是实在的声显发出来的、显现出来的、表现出来的，它不实在、不永恒。实在的声永恒，是绝对正确的，它根本不需要实践的检验，我们要无条件接受，这是神圣的东西，人要无条件地接受吠陀的神圣性、永恒性。

我举几个弥曼差派论证声常住的理由你们听一下：声最普通的是指事物的名称，一类事物的名称，比如牛，它是一类事物的名称，它是永恒存在的；比如人，这是一类事物的称呼，也是永恒存在的。象这些名称，普天之下都这么叫，它不是某一个人创造出来的，这个称谓从来就有，一只具体的牛死了，没有关系，牛这称谓并不受影响，它照样存在。咱们可能不会这么想：事物的名称，它一定有最早的作者，不过我们现在找不到作者而已，但一定有个作者。他们会说，作者是谁？你既然找不到、指不出来作者，你凭啥说一定有作者呢？一定有作者不过是你的固执而已。他们拿这来论证声常住，说牛这称谓，过去人叫、现在人还叫、未来也还叫，这是永恒存在的，这是常住的，这不是谁造出来的。在古印度，他们默认：造出来的就不是永恒的，永恒的东西一定不是造出来的。事物的名称过去有、现在有、将来还有，谁造出来的？没人造，所以永恒。

还有一个声常住的论证是说：我说出的话，发出的声音，它是有意义的，通常咱们叫成有所指。我的话你们会记住，而且还会传给别人，别人也会记住，而且会长久地传下去。反过来说，如果说声不是常住的，说过了就要灭，那就应该我说的话你记不住，别人也明白不了，因为说完就灭，它是短暂的，如果那样的话，就不该被别人理解、记住，所以一定要常住。

还有一个声常住的论证是说：在吠陀祭祀中，要使用一些神圣的声音，这些神圣的声音，咒语，说了就有效，不说无效，一念就有效，这个也表明声是常住的。

弥曼差派的声常住论这个观点，很早就有，在梵书时期，祭祀有很高的地位，被赋于了很神圣的意义，认为祭祀能够左右各种自然现象。祭祀要唱、要念，要发声，这声就是神圣的、永恒的，是常住的、不变的。声常住论就是这么出现的。

弥曼差派的第二个重要理论是量论。量论是印度哲学中关于获得正确认识的方式、方法的理论。各派都有量论。顺世论说只有现量，他认为只有直接感觉到的他才承认，连推理它也不承认。

佛教、胜论承认两种量，现量、比量，耆那教、数论是讲三种量，现量、比量、圣教量，正理派讲四种量，现量、比量、圣教量、比喻量。弥曼差派说有六种量，除了现量、比量、圣教量、比喻量之外，还有一个义准量，就是指在认识、判断某个事物的时候，借助于对另一种事物的假设、推想。比如我见某人白天老不吃饭，但还挺胖的，一个人一天、两天不吃饭还可以，要是老不吃饭，是要饿死的，但我看到这个人老不吃饭还挺胖，那么我就说，这个人一定晚上吃饭了。这种推想也是获得知识的一种方法，就是义准量。不过，这义准量，连弥曼差派里也有些人不承认，只是大部分弥曼差派人承认，不承认的不多。还有一个无体量，指观察到某地没有某东西，就产生了某种东西不存在的判断。这种量挺费劲的，比如说看到桌子上没有瓶，就产生没有瓶的认识，这就是无体量。这无体量也是在弥曼差派内部并不统一，有一撮弥曼差派人咋着也不承认无体量。

问题是，弥曼差派赋予吠陀神圣的地位，认为关于事物的真理，最神圣的、最权威的来源是吠陀，从这角度来说，应该只有吠陀圣教量才是量，那为啥又讲到现量、比量、比喻量、义准量、无体量等这么多种量呢？他们说，真正的最高真理是吠陀，但为了论证吠陀圣教的神圣，需要其他的量来辅助，来帮助论证吠陀圣教的神圣。从这意义上来讲，其他的量也是需要的，但其他的量是没法和吠陀圣教相比的，而且，六种量里头的圣教量，并不是指吠陀圣教量，只是指世间可靠人的话，和吠陀圣教还不一回事。六种量只是论证吠陀的，并不是正确的可靠来源。最高的最正确的认识，来源于吠陀。

弥曼差派第三个重要理论是他的句义论。早期弥曼差派根本没有句义的问题，主要讲声常住论，来论证吠陀的神圣性，但随着时间的推移，他们觉得要论证吠陀的神圣性，单靠声常住论不行，还要探讨其他一些问题，到 8 世纪之后，枯马立拉、普拉帕格拉他们就吸收了胜论派的句义思想，把句义论思想拉到弥曼差派的理论体系里头来了。这俩人改造了胜论派的句义论，认为世界一切现象都是实有的，然后把世间一切现象分成句义。枯马立拉说有五句义：实、德、业、同、无。实是实体，事物的根本性东西，把事物的各种属性、形态等抽掉之后剩下的根本性东西就是实。德是事物静止的属性，比如花的红、冰的冷、火的热等，这是不动的，咱们不管什么的红、什么的冷，咱们只说红、冷、热等，这是德。业是指事物运动的形态，这是往上运动，这是往下运动等，我们现在不管是什么在运动，我们只管运动的形态，这叫业。同，事物之间的相同性，这和胜论派一样。无就是事物非存在的形态。普拉帕格拉的看法和枯马立拉不太一样，他说有八句义：实、德、业、同、和合、有能、相似、数。和合就是实体和属性不分离，实给德、业不分离叫和合；有能是指特定的实体、特定的属性集聚在一起，这种能力叫有能，比如火和热必然结合在一起，冰和冷必然结合在一起，这叫有能。相似和数这俩句义，胜论里头没有，在胜论里有一个同，就是相同，绝对的同是大同，绝对的异是边异，玄奘法师译的《胜宗十句义》里头有个俱分，俱分是相对的同和异，所以弥曼差派的“相似”是不是和俱分有啥关系，我一下没有想好。数，在胜论里是放在德里，但这里给独立出来了。也就是说，弥曼差派在 8 世纪之后开始关注对现象世界的分析，这表明他们也是重视对现象世界的分析，表明他们也承认现象世界是实在的。这和佛教的观念不一样，佛教也分析，但差别很大，唯识认为心不相应行法不是实在的等。

弥曼差派第四个重要理论是无神论。这是 8 世纪以后的事儿了。弥曼差对有神论的批判是这样进行的：世界不可能是神创造的，为啥这么说呢？咱们来看看有神论是咋论证世界是由神创造的——比如说一个陶罐，它一定是由陶工制作的，那么，世间这么多东西，作为一个结果，它一定要有一个制作者。这个我们是都承认的：陶罐确实是陶工做的，同样的道理，世间这么多事物

也得有一个制作者，这个制作者就是神，所以神存在。

弥曼差派就批判说，这根本说不通啊，你说世界上的一切事物都是神创造的，就象陶罐要有陶工来制作一样，如果陶罐真的是陶工制作的，那它就不是神制作的，陶工绝对不是神。这根本顺不下来的，所以，你要么抛弃你的论据——陶工制作陶罐，这和你的论点“一切事物都是神创造的”不顺，要么抛弃你的论点神创造一切事物，因为你的论据就是“陶罐是陶工制作的”，你要是抛弃论据，你的论证没法开展，你要抛弃论点，你的论点不攻自破。所以有神论不能成立。

另外一个破有神论的方法是这样的：有神论说神是全知全能的、慈悲的，但我们看到的现实世界有这么多的罪恶、不如意，既然世间一切都是神造的，又说神是慈悲的，这可能吗？神如果是公正的、慈悲的，他就应该创造一个美好的世界，为什么现实世界这么不公正？这说明现实世界根本就不是神造的，所以有神论根本不能成立。

弥曼差派为啥要批有神论呢？这有他自己的教义要求——弥曼差派的根本教义是吠陀神圣、祭祀万能。婆罗门教三大纲领就是：吠陀天启，祭祀万能，婆罗门至上。吠陀不是人造的，是天启的；祭祀是万能，婆罗门的职业就是祭祀，当然要宣传祭祀万能，不然他们自己就没有用了。婆罗门至上，他们自己就是婆罗门。弥曼差派之所以批有神论，因为他讲祭祀是神圣的、有效的，作了祭祀之后，就能给你带来好处，就能发生作用。为啥能发生作用呢？弥曼差派解释说，在祭祀行为和产生效果之间有个很重要的东西，叫无前。所谓无前就是作祭祀之前它不存在，一作祭祀它就出来了，它能产生效果。无前就是在祭祀中自然生成的东西、力量。既然我不作祭祀就没有，我一作祭祀它才出来，它出来才能有相应的结果——不作这个特定的祭祀不行，这就是这个特定祭祀的力量，作这个祭祀的人才有这个本事。我作相应的祭祀就达到相应的目的，在祭祀行为和起作用之间，有这个“无前”，有神论对无前理论是个威胁，在有神论看来，这些结果是神的作用，作祭祀是要取悦于神，作这个祭祀，神满足了某要求，如果承认有神论，无前理论就无用了。有神论会把吠陀、梵书里的祭祀推翻，他不能推翻吠陀、梵书，所以一定得无神。

佛教后来就是掺杂了太多的弥曼差派内容，成了密宗的。

6）吠檀多

吠檀多派是印度思想史上影响最大的一个派别，它的地位就象儒家思想在中国的地位。一直到近现代，印度的思想家都受吠檀多派的影响，它是印度思想史上最主流的观点，比咱们佛教的影响大得太多了——现在佛教只占0.3%的人口，而印度教、婆罗门教信徒占80%以上，而婆罗门教、印度教的教徒中，信仰的主流思想就是吠檀多思想。

吠檀多这个词，梵文是vedānta，它的意思是吠陀的终结。吠陀排序是吠陀本集、梵书、森林书、奥义书，奥义书在最后，所以，吠檀多的意思就是：彻底把吠陀研究清楚了，到此也就结束了。吠檀多派主要就是研究奥义书的，它的主要思想来自于奥义书，研究奥义书的人很多，影响很大，成了气候，形成派别，就叫他吠檀多派。

吠檀多派作为一个派别，他最早的经典是《梵经》，《梵经》的作者是跋达罗衍那，他就是吠檀多派的开山祖师，他的具体年代说不清，大约是公元前后的人。

吠檀多派的思想，其实在奥义书中就有了，也就是说，它的思想在奥义书中就形成了，但作为一个派别，是从《梵经》开始。《梵经》的内容，主要是解释奥义书的。吠檀多派后来形成好几个分支，就是因为对梵我的解释不同。

奥义书讲梵我的关系，说梵是宇宙的本体，而我是生命现象的本体，每个人都有自己的我。

这是小我。既然每个人都有自己的小我，许多人就有许多的小我，这许多的小我合在一起，就构成了现象世界。单独一个人确实是没法构成整个现象世界，许多人才能构成。当然了，佛教说一个人就是整个世界，和奥义书不一样。

奥义书中讨论的一个主要问题是宇宙最高本体和各种现象是什么关系，主流观念是梵我同一，就是说宇宙的最高本体梵和人的主体我是一个东西，就是说每个人的小我、阿特曼，在本质上都是梵。进一步扩展就是世间一切事物、人类世界的各生命体，在本质上都是梵。这各小我千差万别、各事物千差万别，都是梵的显现而已，他们在本质上就是梵。这是奥义书的核心理念“梵我同一”。到了《梵经》，以及《梵经》之后，出现了一些问题：各种奥义书文献里头，说法是不一样的，除了主流思想，还有非主流思想，主流思想在解释梵我的时候，也有细微的差别。比如有的说梵是无差别的，是实在的，是唯一的，而小我、现象界是有差别的，不永恒，不实在，这就出现了问题——既然梵我同一，那就应该梵和我没有差别，可有的奥义书又讲梵是实在的、唯一的，而我是不实在的、不永恒的，这逻辑就不顺。吠檀多派把奥义书看成圣典，要接受这些教义，就要把这不顺给理顺。想理顺这不同的说法，得费老鼻子劲儿，这就使得研究奥义书的这些人形成了不同的分支、流派。影响最大的有四派：

第一派是不一不异论。这一派认为梵和我，既不是一个东西，又不是不同的东西，是不一不异的。这个观点来自于《梵经》，但到底是不是开山祖跋达罗衍那的观点，有不同的说法，因为《梵经》本身就有好多种说法。现在学者们通常认为，《梵经》的主流思想是主张不一不异，梵和我就是不一不异的关系。不一不异是咋说的呢？比如月亮映在水上出现影子，月亮和月亮在水上映的影子的关系就是不一不异，因为水上月亮的影子和月亮是离不开的，要是没有月亮，水里绝对不会出现月亮的影子，月亮是根本，照在水面出现影子，但你说月亮和影子是不是一个东西？不是。这就是不一不异，因为离开月亮绝对没有水中的影子，但水中的影子和天上的月亮也不是一个东西，你说水中的影子和天上的月亮没有关系，这也不对，因为离开天上的月亮，就没有水中的影子。所以二者的关系就是不一不异。这是《梵经》中关于梵我关系的一个说法。

第二派是不二论。这不二论是吠檀多派的主流派别，不二论其实就是一元论：梵和我的关系是不二，就是说梵和我根本是相同的，本质上来说是一个东西，所谓的差别实际上不实在。主张不二论的代表人物是商羯罗，śankara，他的生卒年代倒是清楚的，788-820。商羯罗说世界上一切事物都是梵，梵因为摩耶而转变出形形色色的一切，摩耶类似于佛教说的无明，因为摩耶，所以梵显现出了这个世界，实际上这个世界根本不是独立于梵之外的，而且这个世界也不是实在的，它之所以显得实在，显得千差万别，都是因为摩耶，正是因为摩耶，所以你去追求这个根本就不实在的外部世界，一追求它，轮回、痛苦等等都来了。总之，一切都是梵通过摩耶变现出来的虚幻影像，在这个转变过程中，只有因、梵是真实的，其他的都不真实，果不真实、因果的转变也不真实。咱们现在有些佛教徒，讲不对佛教，堕入了吠檀多的境地而不自知。

现在的一切既然都是虚幻的影像，为什么我们觉得真实呢？这是错觉而已，或者说是因为我们病了。吠檀多派有上梵、下梵理论，上梵是梵自身，就是那个实在的梵，是本体、毫无差别的梵，下梵是现象世界，也包括人自身。实际上只有一个梵，由于我们的认识出了问题，所以显现出了上梵、下梵两个梵。因为梵有上梵、下梵，所以认识对应地有上知、下知，上知是对上梵的认识、对梵的本来面目的认识，下知是对现象世界的认识，也就是对事物进行分别。相应地，吠檀多派又提出了渐解脱、真解脱的说法，渐解脱就是通过下知对下梵的认识，在轮回中追求到梵

界，这解脱是轮回中追求最好的境界，达到梵界之后就是极乐、至善的境界，在这个境界中，人能够获得享受。这种解脱就是讲享受的，既然讲享受，那就得有讲享受是身体，所以，渐解脱是有身解脱。真解脱是真正体悟到梵我，认识到事物的差别都是虚幻，认识到真正存在的只有梵，这真解脱不追求享乐，因为不追求享乐，所以也就没有身体，完全摆脱了业力，达到了最究竟的境界。这个理论是吠檀多派的主流理论。

商羯罗虽然在古印度名气最大，但不二论并不是他提出来的，提出不二论的是乔荼波陀，Gaudapada，他是商羯罗的师爷，商羯罗的老师叫牧尊，Govinda，有时候直称乔频陀，不过牧尊没有名气。乔荼波陀最早提出不二论，经过牧尊，传给商羯罗。商羯罗最重要的著作是《梵经注》，其实注释《梵经》的人非常多，但他这个最有名。

商羯罗说梵是最高的神，一般的神都是属于现象界的，梵可以幻变出一般的神，也可以幻变出人，也可以幻变出一般的事物，这些现象界的事物，和梵在本质上没有区别，所以，我们要想解脱、其实只要达到梵我同一的境界，也就是认识到一切事物都是梵。咋着才能认识到事物的本质是梵、达到梵我同一呢？只要消除摩耶就中了，这就能认识到你的本来面目是一个非常光明的状态。你之所以受折磨，是因为你的无知。解脱就是发现你自己的本质是梵我同一的，也就是说你本质上就是梵。商羯罗还举了一个例子，说你所追求的解脱其实就是你戴在脖子上的项链，你本来就戴着项链，但你找不到，你找了一圈，最后发现它原来就在你的脖子上戴着，这就行了，你就高兴了，解脱也是这样——你在本质上和梵其实是一个东西，你不知道，所以你去到处寻找，最后发现其实自己的本性就是梵。

第三派是限定不二论。这一派的代表人物是罗摩努阇，他是 11、12 世纪的人，他在吠檀多派的影响仅次于商羯罗。他的著作也是对《梵经》的注释，一般叫成《圣疏》。他对商羯罗的观点不大赞称，提出了自己的说法。

商羯罗说现象界和梵在本质上是一样的，由于摩耶，所以我们区分说外部世界是实在的，这就带来了痛苦、产生了轮回。罗摩努阇不同意商羯罗这个说法，他否定摩耶，说梵和我、现象世界其实是实体和属性的关系，就象花和花的红色，花是实体，红色是属性，梵和现象界就是这样的关系，从属性隶属于实体，是不二的，因为你不能离开花去谈花的红色，这二者根本是结合在一起的，而且实更根本。罗摩努阇同意不二论，他也说二者不能分开，现象界实际上是梵的属性，属性不能离开实体，但是他反对商羯罗的“二者没有任何差别”，反对商羯罗的“属性不实在，实体实在”，也反对摩耶理论。罗摩努阇说属性和实体都是实在的，虽然实体更根本，但不能否定属性，不能说属性是虚假的，不能说现象世界是虚假的，不能说万事万物的差别是虚假的。罗摩努阇说，梵受属性的限定、修饰，就是说梵的具体形态要受外部世界这些千差万别的现象的修饰，它隶属于你，但反过来又限定你，也就是说，梵和现象世界二者都是实在的，相互作用。

第四派是二元论。这派的代表人物是摩陀婆，13 世纪的人，他的著作是《梵经注》。他在解释梵和现象界的关系的时候，说这是二元，他说梵是最高神，梵创造了世界，不过这世界是真实的。我们不能否认现象界的差别，不能否认其他事物的存在。限定不二论是说二者相互作用，这二元论则是说梵创造出世界之后，它就不管了，就象小孩子长大了，你得独立生存。

商羯罗说一切事物都是梵，只有梵是实在的，现象界的一切差别都是虚假的。说实在的，这说法和大乘佛教确实类似，唯一的不同是商羯罗说最高的梵实在，这是佛教和吠檀多的根本区别，但有些佛教徒认不清这个，以致于堕入了吠檀多，其实也不是现在这样，当时就有许多的佛教徒

认不清商羯罗的真面目。

罗摩努阇的限定二元论，说梵、现象界都实在，二者相互修饰，摩陀婆的梵、现象界都实在，但梵和他创造出来的现象界是二元的，各有自己的轨迹。他们的思想到了后期影响越来越大，尤其是近现代。18 世纪印度开展宗教改革，这改革主要是针对传统婆罗门教、印度教的世界虚幻理论、摩耶理论，不过对于吠檀多的主要思想还是坚持的，还是讲梵、我，还是把吠陀作为圣典。近现代的宗教改革家提出要“回到吠陀去”，他们认为吠陀时期是黄金时代，印度思想的根本在吠陀时期，现在流行的观念都是错误的。

三、异端派别

1．得名

之所以称这顺世派、耆那教、佛教等是异端派别，是因为它们不承认吠陀的权威，因而不被当时社会的主流思想所容。

2．异端三派

1）顺世派

顺世论的思想，其实在吠陀、奥义书里就有萌芽了，但真正形成派别是在公元前五、六世纪左右，和佛教前后差不多。顺世论的创始人，就是释迦牟尼出家后参访的著名的六师外道里头的阿耆多翅舍钦婆罗。这顺世论，是古印度很特别的一个派别，它和印度所有的思想派别对着来：不讲轮回、业报、解脱等，在日常生活中还反对禁欲，他们说为啥要控制人的欲望呢？人生在世，追求世间的享乐本是天性，追求吧，没错的。它否认天堂地狱、否认因果报应，人们都称它是最不知好歹的一个派别，因为它给当时的主流社会对着干。

顺世论的梵文是 lokāyata，lokā 是世间，yata 是流行，就是在世间流行的思想。顺世论的经典，不知道，这个派别几乎没有保存下来啥文献，主要是因为他的观点太出格了，简直可以说是大逆不道，天堂地狱你也就罢了，你竟然连善行恶行也否认，所以各家各派都排斥它，这样一来，顺世论的生存环境就比较严峻。佛教、耆那教在某些观点上还能够与印度主流社会调和、兼容，顺世派则格格不入，这样就导致它连一点儿的文献也保存不下来。我们现在知道的顺世论的观点，都是其他派别转述的，因为是转述，所以中间肯定有歪曲的部分、不准确的部分。别派为啥转述顺世论的观点呢？主要是要批判顺世论，这为了批判而转述，无意中把顺世论的一些观点给传了下来。比如说《摄一切悉檀》、《摄一切见论》等，这里头保存顺世论的思想保存得还比较完整。《摄一切悉檀》是商羯罗写的，《摄一切见论》是摩陀婆写的。商羯罗在《摄一切悉檀》里相对比较完整地转述了顺世论的观点，先介绍顺世论的观点，最后集中起来一并批判。摩陀婆的《摄一切见论》，并不是专门破顺世论等的，它是把印度的各种观点都含摄到一起，来给作总的评判，其中顺世论占了一部分。

下边我们姑且按商羯罗他们的介绍，来说一下顺世论的主要观点。

第一个重要理论是物质元素说。就是四大，地、水、火、风，所有的事物都是四大和合产生的，世间一切就是四大，除了四大之外，没有别的东西。顺世论说，不但物质性的东西是四大构成的，就连精神现象也是四大的产物。婆罗门教说人的意识是阿特曼的产物，佛教反对阿特曼，顺世论倒也是反对阿特曼，不过，他说精神现象、意识来自于四大，这个佛教不承认。顺世论这样解释意识的产生：四大聚和在一起，只要比例对了，就形成身体，就产生意识。单独的地大、

水大、火大、风大，没法产生意识，但只要它们按一定的比例构成身体了，意识就产生了。也就是说，意识是四大按特殊比例的聚合。就象我们作醋，需要粮食、麴等材料，但这些原材料，各个单独放着，根本没有醋味，但当材料配好，醋味就有了。人的意识也是这样的，四大单开是没有意识产生的，比例配对就有意识了。人死的时候，就是四大的比例不对了、散开了，意识也就没有了。

顺世论第二个重要理论是反对有神。在古印度，有神论是主流，婆罗门教的主神有湿婆、毗湿努、梵天三个，另外还有很多神。顺世论说根本就没有造物主，世间一切事物都是自然形成的。

顺世论第三个比较重要的思想是反对业报、因果报应，主张在现实生活中要充分享乐，后来人们就说顺世派是一个享乐主义派别。其他派别限制欲望、限制不当的需求，是因为他们讲天堂地狱、讲轮回，所以他们有所顾忌，怕作坏事受恶报，要作好事得好报，所以其他派别不敢随意，不敢由着性子来。顺世论颠覆了人们的通常观点，他们说，天堂也好、地狱也好，宗教仪式也好，都是懦夫的谋生之道，因为他没啥别的谋生本事，他的本事就是编一套说是来骗你，让你把金钱给他，这些人都是小丑，他说人生在世就要享乐，享乐是人的天性，那些禁欲的人就是脑子有问题：哪个聪明人会因为稻谷有壳、有灰就不吃了呢？你把壳、灰去掉就可以了；哪个聪明人因为鱼有鳞、有刺就不吃鱼了呢？你把鳞刮掉，把刺去掉就行了。我们能因为烧饭的时候有乞丐来纠缠就不作饭了吗？我们不能因为稻谷有壳、鱼有鳞、有乞丐就不吃，同样，我们也不能因为生活中有些不如意就不去追求快乐了。顺世论受到印度各派的打击，但它是个打不死的蟑螂，一直到十九世纪宗教改革的时候它还有，到现在也还有。

顺世派还反对推理，他们说获得正确认识的途径只有一个，就是现量。一个东西，我直接凭现量感知到了，它就是存在的，我感知不到，就不能相信。为啥他不承认比量推理呢？比如说此山有烟，所以有火。这个推理的关键是大前提“有烟必有火”，这一点是大家都承认的，有了这个共许的大前提才能进行推理的，它是基础。顺世论说，这大前提根本是靠不住的，所以不能相信推理。有烟必有火在我们看来是100％正确的，顺世论说这其实有问题，因为有烟必有火是你基于你的经验而有的，先前的观察经验是有限的，比如你只观察到你这二三十年所见，以前的你并没有见过，你是听来的，对不对呢？是不是人家骗你了？你见到的、你听到的，实际上不能保证将来是不是真的有烟必有火。也就是说这有烟必有火并不是绝对的。这大前提既然不绝对保证，当然下边儿的推理就不能保证绝对准确。所以顺世论不承认推理。不过，耆那教文献中介绍顺世论的时候，说顺世论其实并不是这样的极端，顺世论说推理只能推现实感知到的东西，而不能推觉察不到的东西，比如关于天堂地狱的推论就是无效的。因为现在没有顺世论自己的文献，所以别人介绍的到底是不是准确，我们没有办法判定。

2）耆那教

耆那教作为一个独立的宗教派别，和佛教前后差不多，在公元前五、六世纪左右形成。它的创宗祖师是尼乾陀·若提子，这是释迦牟尼参访的外道六师之一，他的年代大约是前549-前477年，信徒们都称他为大雄。耆那教特别讲究苦行，苦得比较极端，连吃、穿、用都严格控制自己。比如说穿，起先的信徒干脆不穿衣服，这要求就少得不能再少了，以至于佛经中称他们裸形外道、裸体外道、无惭外道，他们自己说是以天为衣。后来有一部分耆那教信徒经过民主决议穿衣服了，于是这些穿衣服的称白衣派，不穿衣服的称天衣派。

耆那教的经典文献不少，有一个《十四前》，就是说它是由十四个部分组成的，可惜现在找

不到了。还有一个文献叫《十二支》，就是说这个文献是由十二部分组成的，这个东西现在倒是还在，可只剩下十一支了，也就是丢了点儿。所以，耆那教现存的文献，最早的就是这个《十一支》。耆那教分成天衣派、白衣派之后，两派都有自己的经典文献，复杂了点儿。但其中有一个《谛义证得经》是两派都承认的，可惜这个经典比较晚，是公元 5、6 世纪才出现的。但因为很早的《十四前》没有了，《十一支》的教义是纲领性的，实在太难解释，所以这《谛义证得经》虽然晚，但教义很系统，他们还是很推崇的，后来的耆那教都把这部《谛义证得经》作为他们的圣典。后来人研究耆那教，就把这个作为耆那教的代表性经典。

耆那教的理论体系是七谛，谛，Tattva，一般说起来是真理，现在人说耆那教的七谛是讨论的七个范畴——命我、非命我、漏、缚、遮、灭、解脱。

命我，jiva，相当于阿特曼，就是生命的主体。

非命我，Ajiva，非生命主体，生命之外的东西。

漏、缚、遮、灭、解脱，这些概念是涉及到轮回的问题。漏是指物质性的东西漏到你的灵魂里了。本来命我是自由自在的，但被物质性东西束缚住了。物质性东西是怎么束缚住命我、灵魂呢？是细微的物质性东西逐渐流到灵魂里去了，所以就束缚住灵魂了，所以你痛苦。

缚就是束缚，是指命我、灵魂被物质性东西束缚了这个情况，就叫缚。

遮就是控制、抑制，控制物质性东西流到命我里去。

灭就是灭除，灭掉，把束缚命我的物质性东西给灭除掉。

解脱就是通过耆那教的智慧，消除物质性东西对命我的束缚，这样就达到解脱了。

命我、非命我是哲学性概念，漏、缚、遮、灭、解脱是宗教性概念。

耆那教把宇宙现象分成两类：命我是意识主体、生命现象的主体，生命现象的主体又分为受物质现象束缚的命我和不受物质现象束缚的命我。不受物质现象束缚的命我就是达到解脱时的命我，受物质现象束缚的命我就是还在轮回里头的命我。受物质现象束缚的命我又有两类，就是动的命我和不动的命我。他们说灵魂、命我，有存在于生命里的，有存在于没有生命的东西里的。有生命的东西有命我、灵魂，连无生命的东西里也有命我、灵魂，山河大地都有命我、灵魂，所以别派称耆那教为万物有灵论。这个思想被佛教某些不成气的东西拉过来成了草叶线缕皆有佛性。

非命我是命我以外的存在东西。耆那教把非命我分为两类，一类是定形的物质，一类是不定形的物质。定形的物质就是一般的物体，也就是极微、极微的复合物。不定形的物质有四部分组成，时间、空、法、非法。空就是事物运动的地方，它是为事物运动提供场所的。时间没有绝对的，只有相对的，涉及的是具体的东西。法是指运动的条件。非法是指静止的条件。耆那教说事物的运动、静止需要一些辅助条件，就是法、非法，比如一条鱼在水里游，这个运动需要一些条件，水是一个条件，没有水的话，鱼是没法游动的，这个条件就叫法，我们把法解释成运动的条件。非法是静止的条件，比如说这个人夏天在树荫下睡一会儿，要是在大太阳下曝晒着他是睡不了的，他要找一个凉快点儿的地方，他找到了树荫这儿，这树荫就是他静止的条件，这就是非法。

耆那教在认识论方面提出五种智，说认识有五种类型：一是感官智，就是通过感官获得的认识，包括记忆（记得去年的事）、识别（这是张三，那是李四）、判断（下个断语）等。

二是圣典智，就是权威说的话，圣典中说的，其他文献中说的。他的表现就是通过符号（字也是符号之一）、言语等获得的认识。

三是极限智，直接把握在时空上极为遥远的事物。所谓直接把握，就是指不通过感官，不是

眼看到的，耳朵听到的等，我是通过修炼把握某知识的。其实就是指不用感官，感知到了感官认识范围之外的东西。

四是他心智，对别人思想的直接认识，这也不用通过感官，有点类似于佛教的他心通。

五是完全智，对一切事物及其变化的最圆满的认识。

这五种智里头，前两种会错，第三种可能正确也可能错，第四种、第五种没有错误。耆那教说，通过感官来把握的认识，是靠不住的，因为感官总会有局限性，只要通过感官，就会有缺陷。也就是说，我们现在只能通过感官来认识，但我们只要通过感官来认识，就一定是错误的。

耆那教的七支作法理论也很有影响。他们说对事物的判断有七种可能方式：是、不是、亦是亦不是、不可表述、是亦不可表述、不是亦不可表述、亦是亦不是亦不可表述，但这七种方式都靠不住，所以，在每一个判断前一定要加上“或许”、“可能”，这样才能够避免错误。就是说，任何事物在不同的场合、不同时间，有不同的形态，所以我们在对事物进行判断的时候，一定不能绝对，一定要留有余地。

3）佛教

这里不介绍佛教。因为在古印度虽然佛教是外道，但我们自己是佛教，所以我们认为它是内道、正道。

参考资料：

1. 姚卫群，印度宗教哲学概论，北京，北京大学出版社，2006 年 9 月出版。
2. 姚卫群，婆罗门教，北京，中国社会科学出版社，2011 年 4 月出版。
3. 梁漱溟，印度哲学概论，上海，上海人民出版社 2005 年 10 月出版。
4. 黄心川，印度哲学史，北京，商务印书馆，1989 年 7 月出版。
5. 姚卫群，古印度六派哲学经典，北京，商务印书馆，2003 年 3 月出版。
6. 姚卫群，印度宗教哲学百问，北京，今日中国出版社，1992 年 6 月出版。
7. 高扬、荆三隆，印度哲学与佛学，西安，太白文艺出版社，2004 年 11 月第 2 版。
8. 孙晶，印度吠檀多不二论哲学，北京，东方出版社，2002 年 6 月出版。
9. 巫白慧，印度哲学——吠陀经探义和奥义书解析，北京，东方出版社，2000 年 12 月出版。
10. 黄忏华，印度哲学史纲，台北，弥勒出版社，1983 年 7 月出版。
11. 汤用彤，印度哲学史略，武汉，武汉大学出版社，2008 年 12 月出版。
12. 姚卫群，印度哲学，北京，北京大学出版社，1992 年 11 月出版。
13. A·L·巴沙姆，印度文化史，北京，商务印书馆，1997 年 11 月出版。
14. 恰特吉·达塔，印度哲学概论，台北，黎明文化事业股份有限公司，1993 年 4 月出版。
15. 韩廷杰，与因明相关的外道，（记不得是登在《甘露》杂志第几期了，我电脑里有电子版）
16. 传印，印度学讲义，北京，宗教文化出版社，2011 年 10 月出版。
17. [印度]乔荼波陀著、巫白慧译，圣教论，北京，商务印书馆，1999 年 5 月出版。
18. 姚卫群，印度哲学（录音带）。

问答录

刚晓

问：六道轮回到底是不是事实？

晓：是事实。

问：咋证明呢？

晓：证明一个事儿呢，有事证，有理证。现下里我没有能力事证，就用理证吧。

六道轮回不过是把众生分成六类而已，这不难理解。这六道众生都是有的，我们以六道中的天神这一道为例来说，天神绝对是有的。我举一个简单的类比，这样就好理解了。

六道众生是平等的，咱们人和蚂蚁当然也是平等的，所以，我就把咱们人群比成蚂蚁族群，这样并不是把咱们人群给比低贱了。

人群是有祖先的，蚂蚁群其实也有。我们都是小蚂蚁，一辈子劳碌命，整天辛苦地奔生活。某一天，忽然有一个小孩儿，他看见一群蚂蚁，他为了自己开心，就一泡尿浇到了蚂蚁群这儿，小孩儿的一泡尿，相对于一个蚂蚁群（或者叫蚂蚁部落）来说，就是灭顶之难——这是一场大水灾，但是，这个蚂蚁部落并不是 100%都被淹死了，还有一部分存活了下来，这部分存活下来的于是就对后代们说：从前，有一个天神，非常的残暴，他降下一场水灾，如何如何的。这说法流传久了，在流传的过程中，还发生了变化。这个小孩就是蚂蚁族中说的天神。

有些时候，另外有其他动物，对蚂蚁群做了好事，蚂蚁群就对后代们说，以前，有一个天神，非常的善良，如何如何庇佑我们部落。这说法流传久了，在流传的过程中，也发生变化。

基本上就是这样。所以说，有我们，也就有天神，有六道，都是这样的平等，只是能力大小不同而已。

问：缘生和缘起到底有没有区别？我见有不少人给混淆着用。

晓：区别是有的。缘生是指具体的法，说这法是诸缘和合而成就的；缘起是说各法都是诸缘和合的这个道理。也就是说，缘生是指具体的法，按法称的说法，就该是自相，而缘起是共相。

问：今天早上看到网易上作了个讨论放生的板块，题目就叫“放生乱象”，说放生变杀生的情况严重，说“善举变得粗暴而又残忍”等，对放生你咋看？

晓：没咋看。对于放生我说过次数太多了，我反对目前这样的放生。但那话只能我们来说，现在网易他们讨论、反对，这绝对不行。放生一定要提倡，我们要大力推广，这是善举！为啥要反对？我们说放生要随时放，而不要规划，不要非说到观音节了放生、到四月八了放生等，要随时见到即将被杀的生灵就救下来放。规划的放生会导致有些坏人提前刻意地多抓些鱼呀、鸟呀等来等着你们来放生。我要是鱼、鸟，我也讨厌你们为了做功德而使我受这一遍罪。

所以，放生的方法要改善，但放生还是一定要提倡的。板子要打在去抓人家放了生的鱼的那些坏蛋的屁股上，要打在去抓鸟来让人家买来放生的家伙的屁股上，不要打在放生者的屁股上。

问：法师，我看你讲的因明，对于相互差别问题，你到底咋看？

晓：咋了？

问：就是说是只能义差别体，还是是相互的？

晓：很简单的。1+1=2 没问题，是绝对的、唯一的，但你颠倒过来试试？2=3-1 对不对？2=5-3 对不对？都对。既然 1+1 只能等于 2，这是唯一的答数，反过来就不唯一了，看起来不能相互啊。

所以，只能是义差别体，不能相互差别。

可是，因明不是逻辑，它是辩论实践。现实中间咋方便咋来。现实中很多地方是不讲逻辑的，千万不要书呆子。

问：来到这儿，我想找个素食的餐馆，挺难的，寺庙咋不开个素餐馆？

晓：我不是主事者，我没有考虑过这个。

另外，吃素可不是一般人能够吃得起的，吃素是很奢侈的表现，这是引领时尚的。所以，这多年我知道杭州开过的几个素餐馆一个个都倒闭了。听说上海、北京等大城市有几家素餐馆生意很好，这说明北京、上海比杭州要发达，能够养得起这素餐馆。

问：佛教界对于少林寺永信法师到底怎么看？

晓：我已经不年轻了，不会再来臧否人物，这问题就不回答了。

问：媒体上对他不是甚友好的。

晓：应该来说还好吧～～从佛教界当前现状来看，他是中国佛教协会的副会长，是河南省佛教协会的会长，这就说明了我们当前主流佛教界是认可他的。当年我年轻的时候觉得，他这个和尚咋做得都和佛教教义、戒律不对呢，但我现在不会这么看了。

我们从历史经验上看，永信法师一定是一个了不起的大师。我们拿历史来简单考察一下：佛教从两汉之际传入中国，当时是在上层传播的。在印度的时候，佛教人士的日常生活是怎么解决的？托钵化缘的，这是印度有这样的民俗、传统，他们在印度这个社会中是能够化到食物的，在中国你托钵试试，饿不死你才怪，我在九华山的时候就试过一次，那一次我们带学生到九华后山，让学生们托一次钵试试，根本不行的，只有两、三家给，一班有二十多个学生，咋够吃？

佛教刚传到中国的时候，在上层王公贵族这儿传播，而且人很少，王公贵族是把和尚当玩意儿给养起来的，也能够养得起。但随着时间的推移，王公贵族咱们知道，富贵不过三代，很少有好多代一直富贵下去的。某个和尚被某一贵族供养，但某一天这贵族失势了，依靠这贵族供养的和尚就没法生活了，锦上添花者多，雪中送炭者少，这个贵族失势了，他供养的和尚别的王公贵族也不敢接手来供养。于是，这个和尚就只能到下层去流浪过生活了，好在真和尚、好和尚生活中对物质要求是极低的。

佛教在上层传播，实际上也是暂时的，因为佛教在印度也是跟低层的老百姓接触得很密切的，佛教刚到中国的时候，也不甘心于只被贵族当成玩意儿的，有机会就想到低层去传播。东汉没兴盛多久，桓灵时候就开始乱套了，再往后，黄巾军闹腾，军阀混战，三国鼎立，南北分裂，北方五胡乱中华，乱糟糟的，你方唱罢我登场，南方宋齐梁陈一替代一溜串……这时候佛教就开始琢磨该咋办。从理论上、从实践上都有琢磨。从理论上就是创立中国自己的宗派，在实践上就是甩

开印度的风俗习惯，依从中国的社会伦理，建丛林、立清规，一日不作一日不食。理论上的建立宗派都知道，我不说了，实践上的建丛林、立清规，一日不作一日不食，这是马祖道一、百丈怀海他们的功劳，当初他们没有办法象印度的和尚那样生活，依附于上层，发现对上层的依附是不可靠的，就要凭自己的双手，这就开始自己建丛林，自己干活。这可是石破天惊的事儿，在当时是引起轩然大波的，因为这是违反佛教戒律的。那你说当时依附于王公贵族的供养不也是违反戒律吗？但因为这涉及到国家外交（按公元前 2 年这个时间，是外国来的外交使节，按公元 67 年，是中国皇帝派出的外交使节），中国人对皇帝（外交使节是代表皇帝的）是不骂的，所以虽然当时佛教依附于王公贵族违反戒律，但中国人也不说啥，可自己建丛林、开道场，一日不作一日不食，这是马祖道一、百丈怀海他们自己作的，所以他们被当时的僧人骂为破戒和尚，要把他们开除出僧团。到了会昌法难的时候，佛教遭到了毁灭性的打击，这时候，是马祖、怀海他们的这个做法挽救了佛教，让和尚们不至于流离失所。这样，马祖道一、百丈怀海才成为佛教史上的重要祖师。

马祖道一、百丈怀海他们所开创的路子，到现在不行了。这不是现在才开始的，其实五四运动就开始了，当然了，五四运动是一个标志性事件而已，实际上清末佛教就遇到危机了。五四有两面大旗，就是民主、科学，中国的传统文化在这会儿都危机，民主打掉了儒教——世界上都说儒教，不过中国自己不大承认，只说是“儒家”。科学打掉了道教，道教中间的炼丹术等，科学体系中的化学、医学之类彻底把道教给替掉了。佛教躲过了这场危机：张之洞的《劝学篇》打开了庙产兴学的潘多拉魔盒[①]，佛教于是自己以庙产兴办教育，并组织了“中华佛教总会”以抗争等等，这些法子使佛教把危机拖了好久。到土改的时候，寺庙里彻底没有了土地，这下佛教没招了，你想耕作也没土地给你耕作[②]。文革之后，为了国际交往，又要宗教出面，就恢复佛教、道教等宗教，但这时候佛教没有土地了，和尚该咋生活？国家就说先卖点门票吧，这才有了大陆特色的寺庙卖门票奇观。前年国民党副主席蒋孝严来大陆参加“两岸经贸文化论坛”时，批评大陆景点卖门票，连寺庙道观也卖门票，到处都卖门票，但他可不知道有不少寺庙要是不卖门票，和尚没饭吃的，甚至，有些偏僻的地方即使不卖门票都没人去的。

当然了，我们看到现在玉佛寺有钱，灵隐寺有钱，四大名山有钱，可我们知道现在有多少和尚，汉地这么大，才四万和尚，这数字是国务院新闻办公室白皮书公布的，全国有二十万和尚，藏地有十六万，南传傣族有几千，汉地也就只剩三、四万了，这几年宗教局在全国进行和尚的资格认证，这是很有中国特色的政策，浙江这项工作已经结束，今年 5 月 24 日我们在省民宗委“三个专项工作”活动培训班培训的时候，最后一天省民宗委通报我们说，浙江省通过认证的和尚是 5390 个，还有 2200 多个没有认定，杭州市是 723 个和尚，要是再加上没有受戒的，多少有点出入，但总能反映出点啥。太虚大师在他的文章里说当时有八十万和尚[③]，现在中国有 13 亿人，为啥和尚才这么一点儿？佛教经济基础不足以养活更多的和尚啊，咱们只看到玉佛寺、灵隐寺、少林寺、四大名山，其他地方看不到，上半年在上海会议上，王作安局长说全国有佛教寺庙三万所，可真正有钱的不就那几十所么？大部分寺庙连人也养活不起。马克思经济学说中有“经济基础决

① 《劝学篇》中有说，“或曰：府县书院经费甚薄，屋宇其狭，小县尤陋，甚者无之，岂足以养师生，购书器。……曰：可以佛道寺观改为之……”

② “一日不作一日不食”的“作”，最初的主流解释就是“耕作”，现在才给解释成了其他的，也是适应于没有土地的事实而解释成别的的。

③ 太虚大师《整理僧伽制度论》中有说“今中国本部之佛教僧伽，有八十万人俱”。
http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=62561

定上层建筑”，佛教的经济基础，在当下就决定了只能养活四五万出家师父，人数和经济基础是配套的。

宗教政策落实之初，让寺庙卖门票，这本是一时的权宜之计，但竟然一直卖到今天。这个状况一定是要改变的，但一定是在佛教界找到新的养活自己的法子之后才行的。永信法师就是在探索养活佛教的新法子，至于他是不是有意，我没有他心通，我不知道。前些年我年轻，也是一个书呆子，觉得永信法师的所为，和佛教的要求没有合的，他的所做完全不是书上写的和尚该作的本份事，就说：这哪里是个出家人？现在我终于看出点门道了，这才是大师所为！现在人们骂他，没有关系，他为佛教探索新途径，马祖、怀海大师的小农经济路子已经完成了它的历史使命，他担当起了拯救佛教的历史责任。马祖道一、百丈怀海当时都是被骂得狗血喷头，但最终佛教感谢他们，永信法师也会的。

问：我们没看出他有大师的气象。

晓：这是因为我们没有长辨认大师与庸才的法眼。他能够承受这么多的骂声，我们自己手打心口想一想，我们要是被这么多人骂的话，我们会不会起急。这本身就不是一般人所为。

问：法称和陈那的区别到底在哪儿？

晓：可以从两方面来说，一个是佛理，一个是逻辑。

一般不大从佛理上说，我只举一点儿吧——比如说极微，这本是婆罗门教的说法，后来佛教也借用这个说法了，佛教只是借用而已，结果有不少人把极微当成实在的了，为了破斥极微实在说，陈那、法称他们的着眼点就不一样，陈那是通过空间观来破的，他这是拿了自己师父已有的破法，比如在《观所缘缘论》里，完全照搬了世亲等人的说法。法称的着眼点则是通过刹那的角度来立论的，也就是说这成时间向度了，这是不同的地方。

说到二者的差别，最根本的差别其实是这个：陈那是九句因理论，而法称则是三类因理论。这可以从逻辑上来进行分析。现在人们多从是演绎、是归纳这个角度来说，有人说陈那是归纳，有人说他是演绎，有人说只是最大化的归纳，有些文章就在讨论这个，满热闹的，很好玩。

从外在形式上来看，陈那的论式只有一种形式，就是三支论式，法称的论式可以二中挑一，同法式也行、异法式也行。为啥这样呢？逻辑问题。

因和宗之间，宗是一个判断，要想证明你立的宗是成立的，就是看三个东西之间的关系，前陈法、后陈法和因法，陈那、法称他们都说有三个规则，陈那叫因三相，这是玄奘法师译的，韩镜清先生是给翻译成三律。第一相陈那、法称解释都一致，后两相俩人的说法就不一样了。第一相既然他俩的说法一致，咱就不说了，说后两相。后二相就是说因法、同品、异品之间的关系。啥时候因法和同品有不相离的关系呢？啥时候异品和因有相离关系呢？就来考察这个。我们要是以因为本位，来看它和同品、异品之间的关系了，这样的考察能够进行下去，我们要是以同、异品为本位来考察它们和因的关系，考察也能够进行下去。也就是看叫谁来当命题的主项。这就是问题的关键。陈那以同、异品为主项了，他把因当成谓项，组织了九句因理论，陈那为了这个问题，还专门写了一篇《因轮抉择论》。

既然同、异品是主项，那么，要弄清它和因的关系，就一定得把前陈法先除去，因为它是琢磨的对象，你总不能循环论证吧？在三支论式中，虽然同喻依满足了因的第二相，但一定得是喻依、喻体完整，同喻依、同喻体要是完整的话，其实就是第二相、第三相都满足了。这是为啥呢？

就因为同喻依不能是空集，而异喻依可以是空集。进一步，因为异喻依是空集，所以，正确的异喻只是满足了第三相。

法称不是这样的，他是把因作为主项来进行考察的，因为他把因作为主项，所以他找到了三类因，说这三类因都能和所立法组成全称命题——只要是自性因或者果法因，那么因法和所立法组成的全称肯定命题就一定成立，也就是因宗的不相离性成立了。同理，异品和因法的相离关系也就成立了。还有，不可得因，它不过是自性因、果法因的反过来而已。这样，根本用不着除宗有法。在陈那这儿，单独的异喻是没法成就论式的，但法称这儿是可以的。

这就是事实真相只有一个，但认识方法有好多个，不同的认识方法，就体现了背后不同的逻辑结构。

问：因明辩论的目的是啥？

晓：书上不是写得很明白吗？象“为欲简持能立义中真实”等就是。

问：可我觉得书上写的太不靠谱。

晓：书上写的，那是理想状态，咋成不靠谱了～～你这话蛮好玩的，不过，你学佛学成这样，确实是很危险，因为这感觉，实在来说，学者的气味就太浓了。你现在不妨这样理解——

因明辩论就是让双方明白对方的意思，甲通过辩论使乙彻底明白了自己的意思，甲也彻底明白了乙的意思到底是啥。因为我们知道，平常我们都是鸡同鸭讲，经过因明辩论，把鸡同鸭讲这个情况改变过来就可以了。

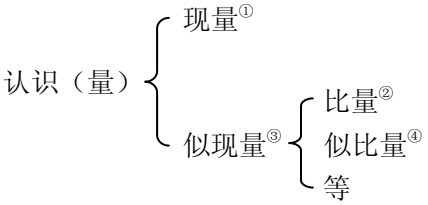
另外，根据我的经验，真有信仰的人，通常是不会改变自己的立场的，所以通过因明辩论把对方说服而信我这一教了，这基本上是不可能的，《地藏经》里头说我们这些刚强众生，难调难化。出现把对方说服而改信我教这个情况，就说明对方实际上当时是摇摆的，对他自己的教并没有坚定的信仰。

问：那因明辩论还有什么价值？

晓：因明辩论就是拉一把还在摇摆的这些人。其实真有信仰的人是不多的，多的恰恰是摇摆的人，所以因明辩论还是有用的。

问：我看过你的书，你的书里说现量和比量根本不在一个平台上，把这个能不能再介绍一下。

晓：你既然看过书，我觉得已经很清楚了，我再给你划一下——



这不就是不在一个平台上吗？现量是第一层大括号，比量是第二层大括号。也就是说，现量、比量根本不是一个层次。

问：它们不都是正确的吗？

① 对自相的正确认识。
② 在自相上增益出来了共相，对增益出来的共相，进行合理的认识。
③ 对自相的错误认识。
④ 对增益出来的共相，进行了不合理的认识。

晓：不，现量是正确，比量是合理。正确是和事实真相相符，但合理是和规则相符。事实真相和规则是两回事儿，规则是可以调整、改变的，但事实真相是没法变的。

问：能不能给我说说中观唯识汇通的问题。

晓：不用汇通。我按咱们通常的说法简单说一下，现在咱们一说中观，就是二谛，我就拿二谛来给说，这卡壳卡在哪儿呢？主要是把二谛给弄错了。二谛就是真谛、俗谛，可是对于世俗谛的解释，咱们通常都说错了，世俗谛的本质是颠倒见，可我们给解释成世间真理——世间真理只不过是共许而已——这就恰巧反了，把颠倒见当成了真理。

中观说的是啥？就是说我们所见的一切都是幻相。中观仅只是讲到了这个，至于什么是真实，它根本没讲，说只要真的认识到了我们所见的一切都是幻相，把这幻相破掉，自然就知道真实了。而唯识呢？唯识说既然我们所见的一切是幻相，什么才是真实的？只有心识是真实的！不过这心识，我们现在通常学唯识的，也讲的不对。唯识唯的可不是《百法明门论》里讲八识心王时说的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识，这八识实际上只是假名，它也是幻相，唯识讲的识不是这假名识，而是究竟的识，现在有学者把这究竟的识叫成了别识，把《百法明门论》八识心王叫成辨别识，唯识是指的了别识而不是辨别识，这才是唯识唯能无所的。我给慢慢地划一下——

宇宙人生的真相 { 能 ； 所 { 能 ； 所 }

唯识唯的是第一层大括号里的“能”，这个“能”就是了别识，第一层大括号里的“所”是了别识所变现出来的一切法，究竟上来说，这个“所”不是实在的，只是幻相，我们不要在它上面产生执著就好了。第二层大括号里的“能”，是辨别识，就是《百法明门论》里说的八识心王，这第二层大括号里的“所”，就是咱们现在面对的一切法，就是咱们现在认成实在的东西。第二层大括号里头的能、所，实际上都是第一层大括号里的“所”，第二层大括号里的能，本质上是所，但大家共许，就假安立成能了，第二层大括号里的所，本质上它就是所。

按唯识来说，第一层大括号里的“所”，是遍计所执性，“能”是了别识，依他起性。在依他起上不起遍计执，就叫圆成实了。

按中观来说，只是讲第一层大括号里的“所”都是幻相。通常说的“二谛”，世俗谛是第二层大括号里的“所”，注意，现在有些人把第二层大括号里的“能”讲成真谛，这其实是错误的，真谛实际上就是超出第二层大括号。

中观是认识宇宙人生真相的方法——把第一层大括号里头的“所”破除就可以了。唯识讲的是宇宙人生的真相本身。

问：法师，你有些文章在《灵山海会》上登过，又在别家登过，但多少都有些不同，哪个算是最终稿？

晓：以《灵山海会》上的为最完善稿，因为这个刊物我可以完全作主，别家我就作不了主了。人家编辑的修改，有他们的考虑，我是能够理解的，因为我也作编辑。但一经别人的修改，我自

已感到无论从气势上还是语感上，有些甚至是逻辑上、体系上，有损了，能够锦上添花的，至少我目前还没有发现。

所以，我作编辑，通常情况下尽可能的不替作者捉刀。

问：法师刚才演讲中说了一句话，“当下的一切就是我们的百劫千生”，这该怎么理解？

晓：我们面前的一切，有乞丐，我们前生也当过，来世可能还要当；有残疾人，我们前生也残疾过，来世也有可能还是；有畜生，我们前生也当过，来世可能还要当……有官员，我们前生也当过，来世可能也要当，有富豪，我们前生也当过，来世可能还要当。都是这样。现在乞丐、富豪啥样，我们也差不多，也就知道了我们那时是啥样，这就是当下的一切就是我们的百劫千生。

附：以下是我与“月下影人”的往来 E-mail，他写来的还有点信的样子，我给回的只是便笺式——

法师你好:

我学佛几年以来一直有个问题弄不明白，那就是过去的一秒决定了我这一秒的一切， 现在的这一秒又决定了我的下一秒的一切，我的下一秒又决定了下下一秒，如此下去，岂不是现在一切都已经注定，未来的一切也是个定数，能不能成佛，什么时候成佛也成了一个固定的时间，更何况佛经上也讲弥勒菩萨成佛在未来的某个时间，怎么感觉这就是宿命论呢？

看到法师讲座中，说宿命论的问题是把“识”给“所”化了，“识”是能不是所，我对“唯能无所”的理解是:我们面对的一切事物包括思想的内容都是所，这些都是幻化而生，不是真实存在的，而“识”正是能够幻化这些事物的功能，既然是功能，就是不能够具体化的，可以认识的只是功能产生的现象（幻化的一切）。不知道这样子理解对与不对，可是这样子我还是没有办法把宿命论和佛法给区别开来。

这个问题已经困扰了我好几年了，一直解决不了，希望法师给予指导。

我的回复是——

错在“过去的一秒决定了我这一秒的一切， 现在的这一秒又决定了我的下一秒的一切，我的下一秒又决定了下下一秒”。佛教讲的是相似相续，也就是说：前一瞬间只是大致决定下一瞬间，前一刹那对后一刹那只有大致的规定性，是“大致”而已[①]。

他又问——

法师:

这个“大致”对于圣者和我们这些凡夫俗子可否一样？

若对圣者菩萨也一样，那么弥勒菩萨如今面对这一切也不过是“大致”决定下一秒罢了，那么佛经上的授记“成佛时间”又是固定的又该怎么解释呢？还是弥勒菩萨授记成佛本身就是所谓的“相似佛法”。

弟子可能比较愚笨，问的问题可能比较笨一点，希望法师给予解答。

我的回复是——

① 这对我们的启示：所谓修行，关键就是要当下发心，每一瞬间的发心，若是菩提心了，这就是修行佛道，若只是世间善心，就是修的福报，若是恶心，那就继续在轮回。因为每一瞬间都可以发心，所以说我们其实都是自由的。

对凡夫来说，大致才有意义，因为我们的时空观念是时、分、秒这样的单位，最大也不过多少多少年。而对于多少多少大劫这样的时空观念来说，大致已经没有了意义。

比如我们说“同桌之间要保持十厘米的距离”，这“十厘米”就是明显的，我们说太阳到地球之间的距离的时候，我们只会说多少多少万公里，谁说多十厘米、少十厘米呢？这十厘米的距离就没有意义了。

因为凡夫的“大致”有意义，所以要强调，这才能脱离宿命论。说圣者的时候，因为“大致”没有意义（严格来说其实是有用的，就象我们在上学时老师会让我们算一个人围绕赤道走一圈，头比脚多走多少距离一样），所以授记是可以的，也就是你说的“‘成佛时间’是固定的”。

我这样说是为了理解的方便。

在玉泉寺中国净土宗文化座谈会上的发言

刚晓

就不劳翁局来介绍、过渡了，下边儿呢，我就直接说。按计划咱们已经该结束了，这已经超过十四分钟了，但我既然也来参加座谈会了，多多少少总得说几句，不然的话就对不起主办方的辛劳。

近几年来，玉泉寺我来过好几趟了，确实是一次一个样子，变化十分的大，寺庙硬件建设着实不错，这次座谈会呢，学理上的问题我不多说了，按通常的情况，作为主办方玉泉寺，以及建德市政府，其实当下最关心的，应该是在硬件建设基本上告一段落之后，下一步在软件上、文化上该如何着手，希望我们在座各位给提点儿这方面的建议，而且我们国家刚刚提出要提升我们的文化软实力，并把这个作为国家战略来了。

第一个，寺庙建设不错了，下一步该是要让我们面向大众，或者说走入民间。净土宗本就是面向大众的一个宗派。我们现在发觉佛教面临的一个现实，就是出家人越来越少，但我们又知道，每年求戒的人好象并不少，这人都到哪里去了呢？这是很诡异的一件事儿，不知道大家注意到没有这其中的猫腻儿。我们不管这些，我们只管寺庙里的人越来越少。我们除了有人呆在风景区范围内的本部寺庙里被“参观”之外，还必须有大量的人要到寺庙外设立“据点”，这就要我们的寺庙在村镇里、城市里建下院。以前的城市里有很多的寺庙，比如杭州，有上百所寺庙，而以前的杭州面积才多大？现在我们能够把这些寺庙恢复吗？几乎是不可能的了，人家已经占用几十年了，不会还给你佛教的！对这个我们不用抱太大的希望，或者干脆说是幻想，要随缘。这会儿倒是，现在房地产开发这么厉害，为什么我们佛教不能买点房子呢？网上爆出都江堰普照寺的尼姑买了房子，结果被骂得厉害，最后劳得宗教局出面调查，证明那根本是寺庙里买的，最后说是官方对其批评教育了，这只是法律问题没有解决好而已，做事之前一定要提前咨询律师。我们寺庙里买房子、或者佛教协会买点儿房子其实都是可以考虑的。至于说具体的法律问题，我们交给法律顾问、律师来处理就是了。寺庙是要和政府配合好的，因为寺庙是在风景区内，人家是要卖门票的，在这一点儿上佛教不要觉得受不了，在这一点儿上我们一定要妥协，要是不妥协的话，我们就是自寻死路了。但是，在景区之外我们寺庙、佛教协会要买房子设下院，要面向大众弘法。玉泉寺和政府的关系处得很和谐，上午的开光，书记、市长都来捧场了，政府已经把寺庙建了，不妨再稍微大方点儿，再给协调一下，在梅城镇，或至少在外边儿这村子里让我们设个小精舍，允许我们在这儿多少作一点儿佛教文化之类的事业。按国家的宗教条例，我们不能在外边儿作宗教活动，我们在这精舍里办个佛教书画展、摄影展，或者佛教图书馆总可以吧。或者我们不叫精舍，比如象杭州佛教协会，本部在法云弄 2 号，我们完全可以在滨江区买个房子，作《杭州佛教》编辑部的办公处，我们在城北买个房子，作慈缘基金办公室……房子大点儿，在平时日常办公之外，可以作文化活动、慈善活动的场所。若实在不好买的话，我们租写字楼也可以，干脆租上整个一层。……

第二个，宣传问题。玉泉寺的硬件建设基本上告一段落，但全国叫玉泉寺的寺庙有多少？谁

知道建德玉泉寺？民间有句话：只说不作假把式，只作不说傻把式，又作又说才叫真把式。我们不能只管埋头盖庙，把庙盖得富丽堂皇的，说实在的，庙又不是和尚的私产，盖得越好，越能够给景区卖门票提供方便。我们作了很多事儿，我们得让民众知道我们做了许多事。做坏事怕让人知道，做好事怕什么呢？现在呢，负面新闻能大量传播，而正面的新闻传播不开。我们要加强宣传力度，国家有宣传部，我们寺庙何不设个宣传小组呢（其实就是弘法小组）？我们要用刊物、报纸、书籍、光碟等各种工具宣传，网络当然更便捷了。黄公元老师提出的开研讨会也是方法，还可以用音乐会、法会等，严老师提出的请各方专家来标点注释玉泉寺的古山志当然也是方法。我们可以再开动一下脑筋，看还有什么更好的宣传方法。宣传力度一定得跟上，因为现在人家都还不知道我们净土五祖少康大师的建德乌龙山玉泉寺。一说玉泉寺，只知道天台智者大师、禅宗神秀大师的当阳玉泉寺。

第三个是要突出宗教的神圣性。宗教本就是讲神圣性的，不然就没有存在的意义了。但是，少康大师这个人呢，流传下来的材料实在太少了，他自己的著作呢，几乎没有，这就给研究他的思想造成了极大的困难，学者们对此确实无能为力。刚才严教授说了，知网里几千种公开、连续出版的杂志期刊中，几十年来连一篇写少康大师的文章也没有，吕主席刚才说建设玉泉寺核心景区注重的是“五名”，其中有名寺、名僧，这现实是比较尴尬的。我们不妨先退而求其次，就体现他的神异性吧。《高僧传》中有《神异篇》，还有专门的《神僧传》，宗教中是可以有神异的，我们在寺庙内宣讲神异国家政策是允许的，国家只管庙外边儿得是无神论。少康大师的传记里头说他每念一声佛号，会有一道金光从口中出来，一声佛号一道光、一声佛号一道光，象这类的事儿我们就要大力宣传。有人讲理性，说这是编的，我管你是不是编的呢，反正不是你演通编的，古籍中这么写我就这么宣扬它。《高僧传》是弘法著作，根本就不是正史！所以，我们这样宣扬有什么呢？我出家的河南宜阳灵山寺，有一尊鎏金泰佛，是河南省民政厅供奉的，当时民政厅秘书长王秀成带队到泰国，泰方赠他们了这尊佛像，结果呢，他们在回来的时候，飞机怎么也没法降落，起落架咋着也放不下来，没有办法。飞机上一个泰国华侨说泰国佛教兴盛，提议让检查一下看是不是有啥神异，结果发现这尊佛像在那儿倒着，赶紧把佛像抱起来，佛像一抱起来，起落架放下来了。民政厅就把这尊佛像供在寺院了，他不多久就要从郑州赶到我们宜阳灵山寺去拜拜。灵山寺对这件事又是立碑又是宣传的。我们对少康大师这事也要大力宣传。咱们今天，杭州市政协孙忠焕主席一宣布玉泉寺落成，四声礼炮一响，太阳当时可从乌云里头跳了出来，早上还雾濛濛的，说不清是不是雨丝，就从这四声礼炮开始太阳出来了，下边儿玉泉寺写报道的时候，也要把这个作为花絮写出来，给佛教在线之类先发一发。

刚才牛延峰教授提出净土宗的理论研究问题，而且举出了会集本的问题、本愿法门的问题等等。说实在的，我倒不主张研究这些，这些问题你永远争论不出结果来的。比如说会集本的问题，其实现在这根本已经不是一个理论问题了，从理论这个角度来研究，是在开一个没有金的矿。它的内情你们永远不知道，我倒是知道，但这是教内的事儿，我现在已经是四十多岁的人了，不会鲁莽地在外乱说。我和两边儿的关系都很深。为了这个净空法师这边儿还修理过我，他在弘扬会集本，他当然要千方百计地说会集本好，要承认不好的话，我净空不是疯了吗？我要说它好，不由自主地多多少少有点儿扭曲才能进行下去，这根本不是大不了的问题，这本就是一时的热闹，过不了多久自然就不红了。其实会集现象历史上各时都有，好多经典都会集过，比如药师经，为什么我们不争论它呢？因为现在没有人着意弘扬它。会集的无量寿经，净空法师来刻意弘扬了，

所以我们才来争论它了。别理它它就没劲儿了，会集经典本就是很小儿科的作法、很不入流，人来疯，不理他自然没事儿。

还有本愿法门的问题，我十几年前在九华山主编《甘露》，上边儿曾经发过仁德法师的一个声明，他在世时是中国佛教协会咨议委员会的副主席、安徽省佛教协会会长、九华山的方丈，我们知道，有人就说佛教协会根本是二政府。他的声明很明确：本愿法门是邪教。但它是邪教可不是因为教理，而是因为日本鬼子的问题。日本鬼子当年侵略中国的时候，它跟着鬼子的脚步，为日本鬼子充当精神导师。人么，杀人都会有罪恶感、恐怖感的，就是本愿法门来为日本兵开解心理的，当然了，他们说是为死亡的士兵超度。这才是根本原因，你在理论上咋争论？

黄夏年老师提到心灵净化，陈永革教授说只停留在口号上的提法，没啥用，我觉得不对。我们当然希望它落到实处，但在没有落到实处的时候，就先停留在口号上，让人们知道要心灵净化，到机缘合适的时候就可以落实了，要是因为没有落到实处就不说它了，人们就忘记它了，就永远没有落实的机会了。

关于《理性思辨和精神修炼》

刚晓

……

这儿我要往外稍微扩展一点儿。我拿了一本书，《利科北大讲演录》，北大出版社 2000 年出的，中间有这么一篇对话记录，《理性思辨和精神修炼》，是利科和楼先生的对话，我给读一段儿——

利科: 我首先要说的是，我们在两个不同的范围内接触到佛教。一方面是在比较宗教史中，我们把它与基督教、犹太思想比较; 另一方面是在哲学中，我们把它与唯心主义，费希特、谢林、黑格尔的唯心主义相比较，也就是与各种绝对哲学相比较。在我看来，哲学层面的比较同宗教层面的比较一样重要。为什么?因为我们有新柏拉图主义的伟大传统，如普洛提诺(Plotinos)、普罗克洛(Proklus)，这些思想家以否定的方式来定义“绝对”: “绝对”不是这个，“绝对”不是那个。我觉得这种被称为“否定的本体论”的传统和我们在法文中译作 vacuité(空)的概念之间似乎有某种对话的相近性。我们现在大约是把“空”译成 vacuité，而不译做 néant(虚无)或 vide(虚空)。关于这一点，我想听听您的意见。我想知道，从你们自己的哲学传统出发，你们是否也在西方思想中遇到了某种具有“对话的相近性”的东西?我说的完全不是相似性，而是“对话的相近性”。

楼: 我想可以这样说。中国现在也是从这几个方面来研究佛教: 一是从宗教的角度，二是从历史、文化的角度，再就是从哲学的角度。从哲学的角度看，我们也非常注重这种否定的辩证法。

利科说他们从宗教的、哲学的角度接触到佛教，现在想和楼先生从哲学的角度讨论，而且提出了“否定”这个着眼点儿。但楼先生没有从着眼点接茬，只说中国也是有几个方面，其中有哲学角度，也很重视否定。但并没有说中国学者对于否定这个着眼点的认识、理解。

利科: 我认为“否定”是一个最好的讨论的题目，因为我们可以从两个意思上去理解它。第一个意思是语言中的否定: 我们的一切词语，一切概念都是不恰当的，真正的实在性是不可说的。“不可说”，这是第一个意思，引申开来就是“不可概念化”，所以我们确实有无法言说、无地[①]表达或无法概念化这样的命题。但还有第二个意思，它在我看来更成问题。这第二个意思就是: 终极实在性本身也是否定的。这就是说，不仅语言无法表达，无能为力，而且终极实在性本身也是“无”。如果确实像第二种阐释所说的这样，那么行动、责任、政治干预又怎么可能呢?更一般地讲，人类的行动和思想中的一切具有肯定性的东西又怎么可能呢?

利科提出否定这个着眼点，楼先生没有接茬，于是利科就先来阐述自己的观点了。

楼: 这是一个很有意思的问题。我们在研究中间也注意到了佛教的这种否定的思维方式。就佛教而言，这种否定的理论有两条途径。一条途径是否定现象的实在性，然后再否定本体的实在性。另一条途径是直接认识本体的不实在性，然后再推演到现象的不真实。这是两种不同的论证方法。佛教否定的只是现象的不真实性，即认为现象没有一个自主的主宰，它并不否定现象是一

① 书上原文即“无地”，应该是“无法”。

种虚假的、暂时的存在。换句话说，佛教否定的是现象的绝对性，它不同意把现象说成是绝对的。

利科: 关于这一点，您能再明确一下吗?我刚才是想就“行动”、“活动”之类的概念展开讨论的，因为我以为这才是最重要的，比如对欲望的批判、欲望的虚幻等等。而您把我引向了一个完全不同的方向，引向了“现象”这个概念，这让我感到非常惊奇。批判欲望、批判在行动中自我实现的愿望等等，对于这些批判，我都有思想准备，但对于“现象”的批判，我却感到诧异。因为现象学的出发点恰恰是现象的显在性: 事情皆在显现中。出现，显现，这难道不是一个赠予我们的、我们必须接受的事实吗?况且在中国文化中，在中国思想中，我特别欣赏的就是人们对大自然的热爱，对树、花、云、鸟的热爱，可以说有一种大自然的荣耀。然而这种爱恰恰被否定了。否定现象的实在性，这在我看来是最难做到的。对于行动的批判，对于“无为”的观念，我有更多的思想准备，而“非现象”这个观念，在我看来更令人不安，更成问题。这涉及否定现象和热爱自然——热爱作为现象的自然——这两者的关系。如果我没有理解错的话，佛教所说的否定就是对现象的否定吧?难道说感知是一种幻觉吗?

看起来楼先生把利科前边儿的阐述弄扭了，本来是那个方向，结果被楼先生给引到了这个方向。从这里开始就要出现错误了。楼先生说“佛教否定的是现象的绝对性”，这里咱们可以在内心里设想一下：假如是我来说这句话，我的重音一定要落在“绝对性”上，咱们都听过他的演讲，楼先生说话一直是比较平坦的， 没有声音的高低跌宕，可能在“绝对性”这三个字上也是很平坦地说过去。到利科先生这里成了，“如果我没有理解错的话，佛教所说的否定就是对现象的否定吧？”变样了吧～～咱们接着读。

楼: 在佛教看来，感知是一种幻觉。关于欲望问题，佛教对它的否定是通过对现象的否定来论证的。因为一切现象都是不真实的，所以欲望没有必要去追求不真实的现象。佛教是通过对现象的否定来否定欲望，否定欲望的各种过分追求。

利科: 否定现象的显在性，否定某些现象学家所说的“现象的显现”，这种否定的论据是什么?

楼: 佛教中最重要的论据就是“缘起”说。一切事物都是各种各样的条件聚集在一起的结果。我们不可能确定一个东西自身的本质是什么，它只是一个暂时的、虚假的东西。如果人们追求这个虚假的东西，这种追求本身就是虚假的。把一个不实在的东西当做一个实在的东西去追求，这是根本错误的。

先看到这儿，在这里出了一个很大的问题。从上到下按着楼先生的话来说，“因为一切现象都是不真实的”，这一句靠前，“一切事物都是各种各样的条件聚集在一起的结果。我们不可能确定一个东西自身的本质是什么，它只是一个暂时的、虚假的东西”这一句话靠后。在前一句话里说“不真实”，第二句话里有“它（指东西）只是一个暂时的、虚假的东西”，对这话我有不同的看法：我们说一个东西只是一个暂时，我们到底能不能因为它是一个暂时，就说它不真实？楼先生前一句里头的“不真实”，和后一句里头的“虚假”，咱们能够给划个等号。但是，我觉得它是一个暂时，并不能因为是一个暂时而说虚假、不真实，暂时只能说明暂时本身，说明暂时就是客观，确实是一个暂时，是客观的暂时只能说它“不实在”而不能说它“不真实”，不能说它“虚假”!

利科: 就说条件这个概念吧。如果每个东西的出现都有许多条件，这不正好使现象具有更大的密度吗?这不正好使现象具有了它的条件的全部分量吗?现象仿佛是它的条件的概念和产物。这不正好有一种力量可以承担所有的条件，使现象具有坚实性，具有密度吗?换句话说，难道不能把条件这个概念理解为对现象的强化，而不是对现象的消解?

利科的这一段话，实际上正好揭示了咱们中国佛教的软肋。咱们中国佛教恰恰就是在这儿搞错了的。佛教最根本的教义是缘起性空，所谓缘起，当然就是各种条件，这没啥，但你要是讲不对的话，很容易就给讲成了有，这就颠倒了。利科在这里就是出现了这个情况，但这个情况是因为楼先生的解释出了毛病。

楼: 是的，佛教讲各种各样的“缘”，也就是各种各样的条件。有最根本的“缘”，有辅助的“缘”，还有起合成作用的“缘”，总之有各种各样的条件。比如这个房间，我们把它当做一个实在的东西来看待。然而根据佛教的分析，这个房间并没有自己独立的实在性，它无非是窗户、门、墙、屋顶，还要有工人把它们组装在一起，才有这个房间。所以这个房间本身并没有实体，它无非是把各种条件聚集在一起罢了。如果我们执著于这个房间，这就意味着把一个暂时的、非永恒性的东西当做一个实在性的东西来看待，所以这是一种幻觉。佛教就是这样从一个东西的不真实性、虚幻性出发来批判对这个东西的追求。

楼先生这儿是举了一个房间的例子，以前我在说这儿的时候，是用的桌子的例子，原理是一样的。但这个例子恰好是反着的。我只能说现在只是把房间换成了组成它的全部条件、全体的缘而已，这实际上一点儿也没有空，这还是有。这个不怪哪一个人，不怪楼先生，整个的中国佛教基本上等都是这样理解的，但这样的理解，确实是违背佛教义理的。

利科: 我想提两个问题。第一个问题: 要说明某东西不是实在的，我就必须有一个实在的东西做比较，而这里却没有任何可比较的东西。比如我可以说梦是虚幻的，因为我可以把梦和醒相对比。再比如，我以为看见了什么东西，但当我走近时，我说: 不，这不是真的。因此，为了说明某个东西是不真实的，我就必须能把这个东西和一个真实的东西相对立。而这里似乎没有任何东西可以和它相对立。第二个问题也许稍有些不同: 在西方传统中，在笛卡儿那里，在整个理性主义那里，也有对知觉的批判，但这种批判是以科学的名义进行的。科学告诉我们: 你以为看到了颜色，听到了声音，实际上你看到的是一些原子、分子……因此，真正的实在性是科学告诉我们的。而佛教的情况似乎不同。佛教怎样对待这样的批判呢?

楼: 佛教中也有一个对比，这个对比从某种程度上讲是一个前定的对比: 这是真实的，现象都是虚假的。那么什么才是真实的呢?真实就是它的不实在性。即用现象的实相来证明现象的虚假，而现象的实相在佛教看来就是“空”。佛教是从两个方面来分析现象的。一个方面是讲现象的不常住性，佛教里把这叫做“无常”。每个事物都有生有灭，都是不常住的，而且这种生灭可以发生在刹那之间。另一个方面就是我刚才说的，一个东西是各种条件聚合在一起的结果，因此把这个东西本身没有一个独立的自性，或者独立的主宰，佛教里把这叫做“无我”。因此佛教主要是通过“无常”和“无我”来证明现象的虚假、不真实的。反过来说，事物的实在性就是它的“空”，佛教里把这叫做“实相”或“真如”。“真如”就是它的真理，就是它的本来状况，本来面目。所以佛教经常强调认识本来面目，它从对现象的否定出发来证明现象没有实体。

这一段儿话，是标准的二元对立，这是世间法，绝对不是佛法。自然，我们不能苛求利科先生，他毕竟对佛教是陌生的，只不过是稍稍的知道一点儿皮毛罢了。而且利科先生已经去世了。但楼先生也这样，我们只能说，这样的中国佛教，其实是披着佛教外衣的世间法而已，或者不客气地说，其实是外道。

利科: 我们在这两个时刻找到的不正是直观吗?首先是在短暂的事物中。短暂的事物正因为它短暂，所以就更加珍贵。一生只有一次的体验是非常珍贵的，这恰恰是因为这种体验不能延续。

因此可以说，最高的实在性就是瞬间。其次，对虚空的体验不仍然是一种现象吗?我是说，“空”也在显现中。我这样说，是因为我读过关于佛教的书，主要是涉及“悟”的概念。“悟”这个概念不是又引出了现象吗?我是想问:佛教中有没有直观?

楼:佛教中有直观，而且非常重视直观。

利科:直观不就是看吗?看不就是一种肯定吗?

楼:是的，但佛教是通过这个肯定来看到现象的不真实性。佛教对一人[①]命题的证明可以有三种方法:一个方法是“比量”，即逻辑的、概念的推论;另一个方法是“正量”，即眼睛直接看到，“正量”比“比量”的可靠性和真实性更大;第三个方法是“圣言量”，即引经据典。在这个方法中，佛教最重视的就是“正量”，它是最直接的认识。关于您的第二个问题，即“空”的概念。在佛教中，“空”这个概念既是绝对的，又不是绝对的。从最真实的角度讲，“空”当然是绝对的，但如果把这种真实也看做是一个独立的、实在的东西，那就又回到了原来的错误想法上去了，所以佛教又否定它的绝对性。关于“悟”。在佛教中，“悟”是对事物现象的本质的把握。这种把握是整体性的把握，而不是对某一个部分的把握。佛教不太主张分析的方法，而是主张直接地、全面地把握事物的本质。我还想特别说明一点:佛教里面不讲孤立的“空”。为什么要讲“空”?“空”是针对“有”来讲的。如果离开了“有”，也就没有了“空”，这两个概念是相对的。如果你认为“有”是“空”的，那么“空”本身就不存在了。举例来说，如果这件衣服脏了，我们就必须把它洗干净。“脏”是相对于“干净”来讲的，“干净”也是相对于“脏”来讲的。如果我们现在把它洗干净，我们就不能说它“脏”，也不能说它“干净”，因为我们没有一个对比的东西了，“干净”这个概念也就没有了。

很吊诡吧，最后又回到二元对立了，绝对的世间法，根本不是佛法。

利科:我想回顾一下西方对“否定”观念的批判。这种批判主要出现在柏格森那里。批判的论据是:否定是一个次要的行为，它意味着首先放置了一个东西。我把这个东西放在这儿，然后我又把它拿走。必须首先放置一个东西，然后才能否定这个东西。因此否定是第二位的。否定相当于附加了一个东西，因为它是一个附加的行为。在肯定的行为上附加一个否定的行为，这就加强了肯定的行为。这个论据的源头在斯宾诺莎那里。斯宾诺莎的哲学可以说是一种“实”的哲学。有一些他称之为“样态”的暂时的形态，但这些暂时的形态是某个持久不变的东西的形态。因此这是一种恒常性哲学。我想柏格森和斯宾诺莎也许是与佛教最不相干的两种思维方式了，但我也寻思它们是否恰巧在直观的概念上不谋而合了。

楼:佛教认为，一切事物都是缘起的，即刚才说的，是因缘聚合在一起的。这个由因缘聚合在一起的东西，它的定性就是一个假像，是不真的。如果把它看做是一个真实的东西，这就是种错误的看法，这就是一种执著。如果你认识到事物是缘起的，进而认识到这个事物的本性是空的，你就达到了对事物的真实的了解。错误的了解是把假的东西当做真实的，因此这就是一种否定。然后你再达到对于事物的真实本性的了解，了解到它的空，还应该说也是一种否定。所以佛教是从否定现象的真实性，到肯定现象的虚假存在，然后再到否定现象的本性的不实在。这基本是一个否定——肯定——否定的思维方式。

这确实是很好玩的。利科介绍了柏格森的说法：要批判一个东西，必须先承认它，而后才能批判它、否定它。楼先生说缘起，说缘起是条件聚合的，这就是不真、是假像，实际上诸缘聚合

① 此处的“人”好象为“个”更好，但书上原文就是“人”。

只能证成无常，而且象楼先生这样对缘起的解说，其实只能证明有为法无常，这只能证明“有为法”之“有”，或者说有为法之真（注意，有为法是如梦幻泡影的）。这还在世间法的范围之内，这不是佛法，至于佛法的“空”，这样的证明，其实是无效的。当然了，对于利科所介绍的柏格森的说法，其实我们可以举张商英的例子：张商英以为佛根本是和尚们编出来的，所以想写个《破佛论》，张夫人说：既然佛根本是没有的，你咋破它呢？有某东西你才能破它，根本就不存在的佛能破吗？柏格森的说法和张夫人如同一辙。这说法错在哪里呢？其实是这样的，佛不存在，我的《破佛论》只要论证了佛不存在就够了。张商英是因为当时只是一个朦胧的想法，还没有理顺，所以卡壳了。柏格森为啥这样？是不是转述有问题？也有可能是翻译有问题。对于一个哲学家来说，我不知道为啥会犯这样低级的错误。这个要害楼先生没有能够指出。

接下来利科与楼先生的对话，与佛教义理就稍微远些了，我就不多说了，简单读一下。

利科:现在我想谈谈精神修炼问题。要达到对本原的洞见,必须做怎样的内心准备?换句话说,哲学和宗教，理性论证和静默冥想，这两者应该怎样结合?它们与日常行动、政治行动或一般意义的行动的关系是什么?总之我想弄明白,现象的虚幻和人们所说的行动的虚幻之间有什么联系。

楼:佛教对这个问题有不同的认识。在原始佛教里，进入寺院，就是远离人们的日常生活，到一个没有尘世生活干扰的地方去修行，通过一种修禅的方法，一种锻炼思维的方法，去认识事物的不真实。到了大乘佛教以后，特别是发展到中国的禅宗以后，人们非常强调在日常生活中间去领悟事物的空的本质,所以禅宗不主张脱离日常生活,而且也不一定要有一种固定的修炼方法。走路也好，坐着也好，吃饭也好，做别的事情也好，说话也好，不说话也好，随时随处都可以领悟到这种道理。

这说到修行方面去了，其实学者谈禅宗，只是理论，并没有说到实践，理论上和实践的具体操作实际上是两回事儿。

利科:是的，在日常生活中，我们不是也有一些宝贵的体验吗?这些体验是对恒常性的体验，而不是对瞬间性的体验。比如友谊的恒常性，即忠诚的体验，我们在其中体验到的是持久不变的东西，而不是转瞬即逝的东西。在佛教里，这种对持久不变的东西的体验难道没有价值吗?

楼:佛教也非常重视这样的体验。刚才有一个问题与此相关，即佛教对否定的认识。这种认识可以是非常消极的:任何东西都不真实，所以没有必要认真对待它。但佛教还有另外一种认识方式，这就是非常重视现实。佛教里也常讲:人生难得，佛事难得;就是说，能听到我讲的这话，能认识到世界和人生的本来面目，就是可遇而不可求的事情，所以非常重视。因此佛教对人生也有这种非常积极的态度,它非常强调自己的觉悟和帮助别人觉悟。大乘佛教的根本精神就是“智”和“悲”(慈悲)。“智”是自己觉悟，“悲”是帮助别人觉悟。用现在的话讲，这可以演绎成“觉悟人生，奉献人生”。现在佛教强调的就是这种“进化社会[①]”的积极态度。

利科:能不能说，短暂性的感觉使友谊的恒常性变得更加强烈了?

楼:这两个方面都很重要，既要把握瞬间，又要维持恒常。

按我的理解，利科的话和楼先生的话有些不照，应该是佛教中常用的方法“滑”。

利科:“悲”是否相当于 compassion?在欧洲语言里，compassion 这个词的意思就是“与别人一起受苦”。

楼:在一定程度上也有这个意思，但在大乘佛教中，“慈悲”是两方面的:“慈”是给人以快

① 原文如此，但应该是记录错误的关系。

乐，“悲”是把别人从苦难中拯救出来。“慈悲”结合在一起，就是把别人从苦难中拯救出来，给别人以快乐。最根本的还是给人以快乐。佛教的慈悲精神的一个具体体现就是: 只要还有一个人没有从地狱里救出来，我也不想活了。

楼先生这一句“我也不想活了”确实很不准确。

利科: 根据您对基督教的了解，您是否认为基督教所说的“友爱”(agape)和佛教的这种“慈悲”之间有一定的相近性?您是否认为，在某种与迷信决裂了的反思的基督教和佛教之间有一定的相近性?或者您是否认为这两个世界是完全无法沟通的?

楼: 我想还是有相近性的。但差别在于，基督教强调的是上帝对众生的爱，然后才有众生之间的爱，而佛教更强调通过自己的觉悟去爱别人。就爱本身而言，两者没有差别。佛教里也有救世主之类的形象，如菩萨、佛。观念[①]菩萨就是典型的救苦救难的形象。但从整体上讲，佛教强调的是人的自我觉悟。

关于观音菩萨，确实是很麻烦的一件事，这主要是对《观音菩萨普门品》等一系列经典的理解问题，通常都会把《普门品》作这样的理解，但这样的理解应该是不准确的。

利科: 您是否认为，在爱的概念中，需要有一种个人的参与?不是否定自我，而是对我和他人同时给以积极的肯定。我又回到了“积极”这个问题上: 互相帮助，就是积极地帮助别人存在，而不是互相消灭。这是一种深层的区别，还只是一种语义的区别?我总是对自己提这个问题: 我们之间是否只有词语的隔阂，或者还有深层体验本身的隔阂?爱就是肯定要互的存在。肯定存在，就不是否定存在。但在这一点上，我的想法是与佛教相吻合的，因为要肯定这一点，就必须放弃许多东西。我尝试着在自己的传统中寻找与你们的传统相一致的东西。

实在来说，利科作为一个哲学家，抓问题确实眼光、手段非同一般，相较而言，楼先生研究佛教，恐怕是染上了中国传统佛教中不好的东西，比如“滑”，或者叫成不说人话，非把人话包装成所谓的“佛教语言”。佛教义理的精华所在，确实在中国佛教中没有开显出来，而且还被扭曲了，这是佛教的悲哀。

楼: 佛教当然也肯定自我，肯定存在，但如果把这个存在看得太重，这就有问题了。佛教提出“无我”这个概念，是有所针对的。在它看来，人的一个很大的问题就是总想到“我”，有了“我”，就有了区分。这是我的，这是你的，我的你不能拿走。如果贪欲再多一些，你的我也要拿过来。所以佛教要求否定这种对“我”的执著。佛教认为，人生是痛苦，是烦恼，烦恼的根源就是这种分别。佛教提倡“智”，其核心就是要去掉这种分别。一般人的认识都是要把各种东西区分开来，分成你的我的，黑的白的，硬的软的，等等。佛教讲“无我”，就是要去除这种分别和这种执著，去除了这两种东西之后，人就能够平等地对待一切事物。《金刚经》中有一句名言: “是法平等，无有高下。”佛教的“法”是指所有现象，包括物质现象和精神现象。一切现象都是平等的，你也应该以平等的态度对待你面对的一切。因此，从这个方面来讲，佛教不是过分地肯定自我。

利科: 这不恰好是公正的观念吗?

楼: 可以这样讲吧。佛教认为，不仅我和你是平等的，而且众生都是平等的，众生和佛也是平等的。基督教里可能就不同了，众生和上帝的关系是不是平等的，我不知道，但在佛教里，这是可以肯定的，众生和佛也是平等的。

① 书上是“念”，应该是“音”。

利科: 在基督教中，这种关系不是平等的，而且恰恰是要降低人的地位，让人回到自己的范围里。它要限制人渴望成为绝对的企图，让人感到自己处在至高无上的权威之下。

关于这一点儿，从道理和实践两方面来说，佛教的道理更吸引人，但从实践效果方面来说，印度佛教因为已经灭亡了，而且印度没有历史观念，所以资料可靠性、准确度太差，我们不好评价，单说目前的中国佛教的话，圆满的道理使得我们在现实中显得骄傲，所以使得实践效果比基督教差多了。

楼: 看来这就是差别。关于我们前面谈到的肯定和否定，这是完全相对的两个概念。在佛教中，肯定包含着否定，否定也包含着肯定。比如佛教否定了一个自我，同时也肯定了一个真正的自我。他人是应该肯定的，但他人如果执著于“他我”，这就应该否定。人不应该执著。我不能说这个东西是属于我的，你的东西也是属于我的; 同样，你也不能说这个东西是属于你的，这也同样要遭到否定。所以肯定就是一种否定，而否定中又包含着肯定，两者很难截然分开，因为它们是完全相对的。刚才讲到了感觉的问题，实际上，在佛教里，感觉也是一种相对的关系: 只有我去品尝，才有这个味道; 有了这个味才有人去品尝。如果没有人去尝它，也就没有这个味道; 反过来，如果没有这个味道，也就没有品味。

楼先生这一段话，很明显地体现了中国佛教的传统，滑！中国佛教的这个传统，可以说是致命的缺陷。

利科: 在西方，我们了解的佛教主要是受日本影响的禅宗，它非常强调身体技能，强调呼吸、入静，总之是一种身体方面的训练。中国给我的印象是，这里的佛教似乎更智力化一些。那么，在欧洲目前流行的这种佛教传统和我们刚才谈论的佛教之间有什么联系吗?

楼: 事实上，中国也有这两个方面。一方面是学术界对佛教的研究，另一方面是宗教界对于禅的实践。可以说，目前中国佛教中最基本的宗派就是禅宗，所有的寺庙可以说都是禅宗的寺庙。现在佛教的活动非常活跃，许多地方都有禅修。现在全国比较大的禅修场所，一个是南方福建省厦门的南普陀寺，那里每年都要举行很多活动; 另一个是北方河北省赵县的柏林寺。除了坐禅这种普遍的修炼方式之外，自 1993 年开始，每年都在厦门举行生活禅夏令营，参加的人很多，最多时有 300 多人，有中国人，也有外国人。学术界和宗教界之间虽然分得很清，但互助[①]也有交流。许多搞研究的人也去体验一下佛教的实践的生活，许多搞实践的人也请学术界的人去给他们讲讲。

利科: 基督教知识分子的情况基本上也是这样。我也一样，我也需要这种交流，这种理性思辨和精神修炼之间的交流。感谢您给了我这次交流的机会。我觉得这是我这次访问中的最重要时刻。非常感谢。

楼: 我也很高兴和您见面，这对我非常有意义。

到此就结束了。通过利科和楼先生的这次对话，我很明显的一个感觉就是：中国传统佛教真的是滑：问这个答那个的滑，语言一下是这意思一下又是那意思的滑等等。

另外。前段时间我看了《普贤与中国文化》，魏道儒先生主编的，其实这本书当时给我寄了的，但那时没有工夫看，是前段时间才拿出来看看的。这本书实际上是“普贤与中国文化学术研讨会”的文集。中间有圣凯法师的一篇文章，叫《普贤十大行愿的形成》，这样的文章实际上解

① 根据文义，“助”应该是“相”。

构了普贤信仰，消解了普贤信仰。圣凯法师写出这样的文章，与他的身份应该是十分不相称的。若是学者写出这样的文章，是可以理解的，但一个和尚写出这样的文章，就不可原谅。台湾的印顺法师是这样论调的代表，但现在印顺法师已经引起了佛教界的警觉，现在大陆也出现这样的法师，目前是不是有人觉察，我不知道。和尚弄学术没有关系，但目的是啥？是自度度他，他们在大学里，以他们目前的表现来看，是被学术界给度走了，度得他们连佛教的立场也没有了。因为他们也批评佛教界的现状，于是有些年轻的出家人就以为他们很正义，这其实是很浅薄的，以前我也是，现在我已经知道问题出在哪儿了，于是我现在已经很少批评了，这不单单是因为我年龄渐长，见得多了，确实是我知道病灶了。我不知道圣凯法师他们的位次，但他写出《普贤十大行愿的形成》，我觉得他应该是佛教的白眼狼。当初有人说我是佛教的白眼狼，我当时只是说出了佛教的不好现象，这其实动摇不了佛教的根本。圣凯法师这篇文章，解构了普贤信仰，这是动摇了根本，这才是真的白眼狼。还是这本书里，有李利安教授的一篇《试析普贤十大行愿的结构、特征与现代意义》，这是论证了普贤菩萨十大行愿的合理性、合法性，这才是维护普贤信仰的文章。李利安是西北大学的教授，这文章哪里是教授写的，就是佛教徒写的！

……

漫谈佛教文化

光泉

首先我代表杭州市佛教协会、代表杭州佛学院对于各位领导能够到我们佛学院来进行指导表示热烈的欢迎！

大家知道佛教传承到今年已经有 2000 年，但是在人们日常印象当中佛教始终有一点边缘（化），现在社会上又提出一种理念，佛教是文化，作为我个人来说，我不认可。“佛教是文化”这句话我觉得还是有所欠缺，文化只是佛教的内容之一，或者是它的形式之一，或者是它的载体之一，不能把佛教整体混同于佛教文化，佛教和佛教文化应该还是有所区别的。佛教当中有非常丰富的文化的内容，同时也有丰富的哲学理念，所以仅仅定位为文化还是有失偏颇。

前几年台湾也有人把佛教定位为教育，说佛教是教育，提出这个理念，当时很多人都接受，我觉得这个定义也不准确。佛教就是宗教，佛教所倡导的是通过自己修行的体悟，以它的体验来传承，来弘扬，并不是单纯的说教。所以刚才在来的时候，我在听陈主席在发表高见，有好多的学者在研究佛教的时候仅仅作为一种学问，但是我们觉得作为一种学问，作为学者的研究是可以的，但是作为一种本质的东西，更多的应该是通过自己的修行，去体悟他的真理。所以禅宗特别强调的就是悟，所以禅堂里面跑香停下来以后，你打坐的时候，他就一句话叫你参！你怎么去参悟，而不是从理论上研究。历史上许多高僧大德，对于理论研究并没有什么大的成就，比较著名的就是六祖惠能大师，根据历史上记载是不识字的一个人，让他做深奥的理论研究不可能，但是他的头像居然被屹立在大英图书馆的门口。所以我觉得佛教不仅仅就是一种文化，也不仅仅是种教育，教育只是他主要的责任或者是它的手段之一。

佛教是一种文化，也是一种艺术，但是更是宗教，千百年来已经为人们所接受了。我们中国历史上有一句话叫“家家观世音，人人弥陀佛”，这体现了佛教传播的力度非常大，传播的范围非常也广泛，并且虽然源自于印度，但是最终的兴盛、大规模的传播还是在中国，在中华大地上得到了兴旺发达。

刚才讲它是一种文化，它是一种艺术，主要它是在传播的过程当中对文化艺术的发展起到了不可磨灭的作用。第一，推动了文学的发展。佛教典籍语言优美，就文学的角度讲，很多佛经都是优秀的文学作品，比如我们的《华严经》用微妙的语言描绘的“光光互映的因陀罗网”，展示了佛陀所证悟的境界，比如《法华经》用通俗易懂的七个比喻给我们开示悟入佛的知见，同时也体现出《法华经》的更强文学性，所以这些都是非常优秀的文学作品。还有 100 年以前发现敦煌，从敦煌发现的经文当中出现大量的唐代变文，这些变文都是一些佛教当中非常优秀的文学作品，所以佛经的翻译也推动和丰富了中国文学的发展。

第二，丰富了我们的诗词楹联文化，对我国音韵学的发展，佛教起到了很大的作用。现在看很多的楹联诗词对联，跑到寺庙里比比皆是，现在寺庙成了楹联的主要载体，别的地方几乎看不见了。现在每年一度家家门口挂一个春联，已经感觉这个是文化活动了，已经很丰富了。只是一幅对联挂一下，而且就是一段时间挂一下，后面就没了。但是寺庙里的楹联都是几百年、上千年

的挂在那里。并且楹联都是非常优秀，对仗非常工整的。大量禅宗的诗词，对唐诗宋词到元代的曲，影响都很大。佛教传播以后，他的传播形式当中也包括了一些戏曲唱念等等，所有这些都丰富了中国的文学艺术。

第三，丰富了我们的绘画等艺术。艺术方面，大家知道佛教来源于印度，但是佛在世的时候，当时是没有佛的造像，没有佛像，我们现在有记载的，一直到阿育王时代，就是到公元前 200 多年，只是可以宣传，还不允许佛教造像。所以从历史的出土文物当中看，公元前一些作品很少有成形的佛像形象出现。杭州雷峰塔挖掘以后下面出土了阿育王塔，阿育王时代建的塔，当时阿育王因为把所有的舍利集中以后，每一个舍利打造一个塔，分送各地去供奉，所以这种塔是规范型的，这种阿育王塔我们发现它没有具体的佛的形象，都是吉祥的或者佛的本生故事。过去传说佛的修行的故事，有一些表现。更多是一种花草，吉祥花、宝昙花等等，是一种吉祥的象征。

另外当时在浮屠、建筑上面，也没有出现佛像，也是吉祥的花草，一种装饰物来装饰，所以说明那个时候不提倡，也反对造像。造像是公元前 2 世纪以后才出现，也受了婆罗门教、印度教一些影响以后才产生的。所以公元初，就是两汉年间传入中国的佛教已经有了一些佛像过来了，所以我们现在在本土上，我们中国大地上能见到的北魏的佛像，是大量地带有印度、本土的文化在里面，这个文化有犍陀罗文化、马图拉文化的艺术痕迹在里面，实际上这个痕迹追其本源还是受希腊文化的影响，有非常浓重的希腊文化影响，所以北魏以前的佛像凹眼睛、高鼻子、通体长袍，就是西方的形象。有的时候他们说这个佛像跟耶稣像分不清楚，也是一个长袍挂在那里很难分，说明佛像艺术造型受当时西方希腊文化的一些影响。

传到中国以后，因为在佛教要祭祀，要祈福，慢慢的造像在中国得到了发展，出现了大量艺术方面的成就。三国时期吴国的曹不兴，当时被称之为画佛之祖，是画佛像的祖师爷，受他的影响，南北朝时期一个画家叫曹仲达，他把佛菩萨线条描绘的非常流畅，立体感很好，所以他画的佛像最后被称为一种艺术手法叫“曹衣出水”。他画的佛像，衣服像一个人水里面爬起来，衣服贴在身上一样，骨骼线条非常的灵动，人体的体现都非常到位，非常漂亮，这是一种表现手法。另外还有像吴道子，他的佛像、观音像，现在已经看不见吴道子的作品，原件根据现代艺术的考察已经没有了，我们现在在普陀山看到的杨枝观音，根据考据已经不是吴道子的亲笔了，但落款是他的。吴道子艺术风格是“吴带当风”，就是飘逸，菩萨身上有很多璎珞，他画的时候画的栩栩如生，这种艺术手法已经看不见了。而现在所谓的大画家、名画家，画佛像画的什么，哪是佛像，这是画的仕女图，把仕女图拿来当佛像，这个差距太大了。

我们看看民间一些老和尚，我前几年曾经去南京狮子林拜会圆霖老和尚，他画观音菩萨，拿起毛笔就是几笔，几个线条一画，非常慈悲的观音菩萨跃然纸上，马上就出来了。佛教讲一切唯心所造，就是你心里有对菩萨的理解，有这个形象在，你拿起笔就能够体现出来。现在的画家对菩萨怎么理解，他不知道什么叫慈悲，怎么能够体现出他的慈悲？徐悲鸿画那么多的马，随便画的吗？拍拍脑袋，关起门来画的？不是的，他看了多少的马，不知道在马圈里看了多少马，然后画出这么灵动的马。所以菩萨画像是对菩萨的理解、研究以后出现的，佛教画像是佛教传到中国以后，对中国的一些贡献，对我们艺术发展的一些推动。

隋唐时期是佛教大发展、大繁荣的时代，佛教的艺术也得到了大规模的发展。我们现在看唐代的一些佛教的造像是雍容华贵。而敦煌莫高窟现在存在的、我们能看见的其实已经属于二等品、三等品了，真正好的都被美国佬拿走了。去年我跟倪主任到美国去，特别去了他们的博物馆，看

了非常精美的我们佛教的敦煌的壁画。他们是拆分开弄走的，后来在墙壁上又按原样拼上去的。非常精美，画得非常好，一些佛教的塑像、造像非常漂亮。我们讲唐代的艺术注重线条，中国画的线条运用在雕塑上，所以说唐代的雕塑，我们看菩萨都是非常的饱满，脸上非常饱满，不像我们现在的塑像，现在看菩萨塑像一饱满就臃肿了，要么就是这里缺，那里缺，看起来不饱满，一饱满就看起来这里多一块，那里多一块了。看起来不舒服。关键是雕塑的时候手法不到位，产生线条没有弹性，线条是死的。唐代的作品线条是活的，向外有一种张力，所以有的时候判断这种佛像是唐代的还是现代伪造的，从手法上就能判定。这个是现在伪造的，线条是死的没有张力。把中国画的线条体现在雕塑作品当中去，这个是非常重要的。

现在这种作品我们已经看不见了，所以这种其实也是我们佛教对中国艺术的贡献，多少年来人们孜孜不倦的在追求着这门艺术，所以我说佛教也是艺术，因为通过大量的艺术来表现、来体现宗教内涵。我们现在看敦煌壁画，敦煌壁画当中很多都是经变图，就是把佛经的内容用壁画的形式表现出来，所以通过这种绘画所达到的目的是宣传、弘扬佛教，宣传佛教的教育。比如说有一些敦煌壁画当中画了大量的不仅仅有菩萨像，还有地狱、恶鬼等等，这些都反映了佛教的教育，就是六道轮回、因果报应等等的教育，通过壁画的形式展现出来，所以这是在佛教的艺术层面。

第四是佛教建筑的影响。佛教开始的初传的时候没有大量的建筑群，在印度的时候也就是出家人在洞穴过夜或树下一宿或坟头一宿。我们出家人在做佛事的时候穿着衣袍，手里有一个布条，我们称之为“具”。我们现在把具的用途已经变异了，上香的时候手里拿一个布条不知道什么东西。有点像道士上表的时候手里拿一个笏，其实这个笏是以前文武百官上朝的时候朝见皇帝的时候用的，作用是两个，一个是不能直眼看着皇帝，你直眼看着人家是不礼貌的，所以直眼看着皇帝是不对的，大不敬，所以是不允许的。再者，今天我有什么要上奏朝廷，我要告诉皇帝什么事情，在龙颜威武之下心里要害怕，要忘掉的，所以弄一个东西写在笏上面，是一种提示牌，现在演员、主持人前面也是提示牌，我们看到奥巴马演讲的时候滔滔不绝，其实他前面有一个提示牌，我们在对面看不见，他看那里清清楚楚的，是念稿子，我们看到美国的水平很高，所有的总统都脱稿的。我们的领导人都拿着一个稿子在念，实际上他是一个提示稿，并不是真正的脱稿，所以这个从中国人学去的。上朝的是一个笏，这个用在道士上奏表的时候就用这个笏。佛教没有这个东西，所以用一块布，所以这个布是一个“具”，不是上香礼佛的时候用的，是晚上住下来，睡觉的时候，以前出家人不睡的，要打坐的，坐就在这块布上。摊开以后就是这么一米见方，只能用这个地方，坐在这个里面，所以我们称之为“具”，宽的一米，长的一米五，坐在那里，我们真正标准的说法是“卧具”，简称为“具”，可后来的作用已经变异了。

在佛教初创的时候是没有大量的建筑物的，传到中国以后，因为和尚是请进来的，作为客人要有一个地方住，住到哪里呢？就住到当时外交部的招待所，住到鸿胪寺。寺院的“寺”并不是佛教专有的，而是在历史上汉代的时候是官方的机构，称之为是寺。后来机构被撤消了，可和尚住的地方还得有。于是和尚住的地方慢慢地久称为寺了。寺有大量的院子组合，所以称为寺院。往往寺庙里面还有什么院什么院，像我们中天竺，省佛协这块地方，其实也是以前中天竺的延寿堂，中天竺的一个院。杭州上天竺有 72 个房头，就是有 72 个院，方丈退居以后自己造一个院子，慢慢形成一个大规模的建筑群。这个建筑群到中国以后慢慢的发展起来的。到了唐代以后，那时候有一句话叫“马祖建道场，百丈立清规”。因为当时的禅宗大规模发展了，这么多人要需要共修的地方，马祖领众建立道场，所以大规模寺院出现了。寺院有这么多人在那里，不可能象乌合

之众一样住在那里。必须要有规矩，“没有规矩不成方圆”。于是马祖禅师的徒弟百丈怀海禅师就制定清规，大量的规章制度就出来了，这个时候整个寺庙格局基本上形成了。到了宋代的时候，对寺庙的要求比较人性化了，这个人性化就是把整个寺庙格局，称之为伽蓝七堂制。当时以禅宗为主的寺庙，建筑布局并不是以大雄宝殿为主，而是以为法堂为主。他们认为佛法赖以传承、是佛教的生命所在。佛教必须要讲经说法，要禅修，所以有禅堂、法堂、僧堂，以这些东西为主。最关键的还有东司、西司，这是卫生设施，一个是厕所，一个是澡堂，这个作为必要的设施，所以在那个时候寺庙已经非常具有人性化了。那个时候人们没有意识到卫生间要怎么做，澡堂要怎么做，那个时候没有讲究。不要说那个时候，就是解放前，文革以后初期的时候还没有大量的讲究要建澡堂怎么样，城里面的人还讲究，农村里根本没有讲究，厕所是路边的。但是那个时候寺院已经有了这些固定的卫生设施，并且必须放在哪一个位置上，都有讲究的。佛教建筑于是慢慢形成了一种规范。像这种伽蓝七堂建筑格局，在中国大地上已经很少了。因为随着时代的变迁，以后这些建筑基本上都泯灭了。因为中国大地上战乱多，建筑毁坏也多。中国人有一个不太好的传统，后一个朝代取得了前一个朝代的政权以后，必须把前一个朝代的东西都弄掉，不受前朝的影响。否则前朝的东西放在那儿，象征着前朝还在。所以我进来以后首先把你的东西弄掉，我重新来过，这样一来古代建筑保存的相对来说比较少。所以我们今天看到的唐代建筑很少，几乎没有。在山西五台山还能看见，像佛光寺等个别的几个寺庙能够看见唐代的建筑，但是因为后期的维修，宋代建筑也不多了，汉代建筑更没有。只是在图表上面、文字上面描述汉代大气雍容华贵的建筑群，但是实物已经没有了，宋代建筑在我们江南也没有了，中国大地流传下来也不多。但是我们今天到日本去看它保存完好，无论是东大寺、东福寺、永平寺这些寺庙，都是当年从我们中国传过去的，整个的建筑理念都是从中国传过去的。东福寺的建筑就保存非常完好，是禅宗的临济宗的一个祖庭。开山圆尔来我国参学，当他回去的时候，把大量的佛教造寺庙的平面图带过去，甚至连庙里的生活用具，像桌子、凳子都图画好，尺寸标好，拿到日本复制。现在到日本看，包括殿堂里面的一些设施跟我们不一样。我们现在大量用的是清末以来的东西，看不见更早的，明代的基本看不见，宋代的更加没有。他们那边还有，包括殿堂的格局，现在灵隐寺进去就是一个佛堂，供奉着佛，但是我们跑到日本去，进去殿堂，两面还有两个高座在那里。我们说法师是高升法座，讲经说法。讲经交流会在杭州召开了，在杭州第三次，我一直强调法师们应该坐下来，但是我们现在站在那里，站在那里是随意的开始，是不尊重的，不严肃的，但是我们主导不了，因为中国佛协决定的，他们教务部说要这样弄，我提了两次了，我说这个是不合规矩的，法师应该高升法座，既然是讲经，就应该坐下来。从戒律学角度讲，站着的人也不能讲给坐的人听的，下面观众都坐着，你站着给人家讲佛经是违背戒律的。所以这些事情不好深究了，一深究是非就来了。但是我们还是要努力，现在是一个过渡，我们还是希望坐下来。日本是高座，座子 2 米多高，顶上面一个梯形上去，最上面一个平方这么大，周围有栏杆，讲法就坐到上面去，面对面两个。我们释迦牟尼佛讲经的时候也是有问答的，问与答是他的讲法方式之一。面对面两个法座，两个人要辩经的。我们现在中国已经看不见了，我们老讲讲经说法，怎么样讲经说法？我们的规范有没有？现在都没有了。我们到日本看还是保存的非常好，就是宋代的佛教，特别在杭州宋代的佛教，那个时候也是一个鼎盛期，传到了日本，所以建筑群还保存的很好。

佛教建筑到了后期强调中轴线对称，这个里面主要认为佛是出世的法王，应该享受我们民间皇帝的待遇，我们看北京故宫的气势，中轴线进去，两边配殿朝房，所以寺庙参照了宫廷的建筑，

构成了寺庙的建筑。我们去看寺庙中规中矩的寺庙中轴线进去，两边对称，后面再展开，是大致这么一个建筑群。

后来，有大量的官员或者是有钱人家信佛以后把自己的宅地、自己住所的院子捐出来作为寺庙，也有一些大户人家在自己家里面建佛堂，请几个师父在里面供养，所以形成家庙，这种情况下庙捐出来以后形成寺庙，格局跟唐宋时期的格局又不一样。如陈主任家乡嘉兴觉海寺，他那个寺庙就是一个官宦人家捐出来的，所以它后面的殿象个走马楼一样的回廊，它的格局跟一般寺庙是完全不一样的，它的建筑形态也不一样。

佛教进入中国以后，佛教建筑在中国的建筑史上处于一定的地位，但是我们现代的人对佛教不了解，就像刚才讲的绘画，绘画的人对佛教不了解，画不出这个菩萨来，造的房子也是这样。我们现在发现很多所谓的建筑大师，古建院只是对古代建筑进行研究，并没有对佛教建筑进行研究，我们刚才讲佛教建筑是参考了宫廷建筑，但不完全是宫廷建筑，而是有区别的。宫廷建筑，皇帝做的是非常规整的建制。但是运用到佛教以后，在唐代的时候，比如说大雄宝殿，就开始用了减柱法。因为要举行一些宗教仪式，要举行宗教活动，里面完全按照古建去做，格局柱子很多，柱子多了以后使用面积就不够，中间进行佛事活动没有办法开展，就把柱子拿掉两根，中间使用面积就大了，可以开展活动了。但是拿掉两根不是随便好拿的，建筑学上从建筑结构上讲究完全是不一样了。 我们古代人就比较聪明，能想出来方法。但是我们现代人，所谓的古建筑专家在规划设计寺庙的时候往往忘记这个减柱法，不知道怎么减，他也减不了，因为现在钢筋混凝土好减，把梁放大了，搞成一米高的梁，跨过去，跨到 10 米没有问题，但是那个时候木结构没有这么大的木头，哪里来那么大的木头？必须从结构上进行调整，进行设计。以前的古建，特别是寺庙建筑，有好多建筑，里面还没有柱子，没有柱子这个顶怎么撑起来？它完全就是靠着斗拱。中天竺当时建房子的时候，我在那里看到，这个斗拱是装饰用的。而真正的斗拱是承重的，是一个结构，它是一个构件。宋代的时候，斗拱发展到了“琵琶斗拱”，斗拱在那里起了杠杆作用，斗拱放在这里，外面挑着檐枋，里面挑着它里面的梁，甚至它里面伸长以后一直挑到它的栋梁上面去，里面不用柱子，完全靠这个斗拱挑起来，设计非常精巧。但是我们现在设计师根本设计不出来，断层了。佛教传到中国以后，对中国的建筑、艺术、文学等等方面发挥了很大的作用。

第五，翻译上面也做出了很大的贡献。东晋时期的道安大师其提出的翻译文体问题和“五失本”、“三不易”的翻译原则，对后世影响颇大。大家知道唐代高僧玄奘法师，他从印度回国后悉心从事翻译事业，建立了翻译道场，制订了新的翻译程序，提出了“五不翻”的原则，开创了佛经翻译史上的新纪元。在翻译佛经的过程当中，因为从梵文翻译到汉文有一个转换过程，有一些深奥的意义，有一些翻译的过程当中，汉语当中找不出贴切的表述的词汇，这种情况下，玄奘大师提出了五不翻原则。有一些词在梵文当中有丰富的内涵和外延的，翻译到汉文以后只是单一的词语，这样子丢失了大量的内涵，所以这种词语有个原则就是不能翻译。还有翻译过程会产生异意的也不能翻译等等这些规则的制定，一直到今天我们在外语外文翻译过程当中还遵循着这样的原则。佛经有的时候大家觉得看不懂，它用了音译的手法在那里表述，其实就是因为如果意译翻译过来的话各方面会发生变化，整个经文意思会发生变化，理解方面会发生一些差错，所以当中制定了一些原则，直到今天仍然有着指导意义，这就是佛经翻译，佛教对我们中国的文化艺术的贡献。

另外，目录学的开创。道安大师开创了中国佛典目录学之先河。到唐代时候，佛经翻译成汉

文以后，为了查找的方便，编纂工作中，目录学发挥巨大的作用，《大藏经》就是用千字文排列起来。我们现在科学这么发达，任继愈先生担当，国家几千万的资金支持他准备编《中华大藏》，到现在他人已经过世了，我们《中华大藏》最后还没有完全完成，说明在排列的过程当中是非常有讲究的，这个也可以说是开创了中国目录学的成型，所以在查《大藏经》的时候很简单，根据千字文查出来很方便，所以这个都是对我们文学方面佛教所做出的一些贡献。

尽管在佛教界传承的过程当中，我们讲从印度传到中国以后，一直跟中国的本土文化相融合，但是在融合的过程当中也是有碰撞的。任何一种文化传到一个地方必须与本土文化相结合，才能够有生命力，否则是站不住脚的。像佛教进入中国以后无时无刻都在与中国的本土文化相融合。在汉代，佛教初创的时候是不允许汉人出家，朝廷不允许，和尚是请来了。但是汉人不能出家，因为他认为汉人出家跟中国的本土文化相冲突，与我们的伦理是相违背的。皇帝以孝治天下，中国人的孝道从皇帝一直到民间。佛教初传入的时候，中国人对它不理解，中国有句古话，“不孝有三，无后最大”，认为和尚不结婚，不生养子女，这是最大的不孝，完全违背了中国的社会伦理道德，所以是不允许汉人出家。

佛教发现这个问题以后，随着大量佛教经典的传入，像《孝道经》、《地藏经》等等是大讲孝道的，所讲的孝道已经超越了中国人仅仅是养儿防老的孝道，而是更高层次的让父母了脱生死。尽管子女孝养你，但是人生在世不如意十之八九，因为种种不如意，还是痛苦，只有了生死才是最好的。佛教不违反中国传统的伦理道德，出家也能尽孝道。所以这个理念被中国人接受以后才开始允许汉人出家。

历朝传承过程当中也有大规模的冲突，这个冲突表现在历史上“三武一宗”的灭佛事件，历史上的灭佛事件有着比较复杂的因缘，有着政治的、经济的、文化的、本身宗教内部的因素，但是文化的冲突也是一个非常重要的方面。比方说唐代，朝廷每年要把扶风法门寺的佛指舍利从寺庙请出来巡游，到朝廷去供奉三天，到皇宫里面供奉几天，然后请到各个地方去供奉，已经成为非常大的一件盛事。但是当时的学者士大夫坚决反对，像韩愈，他就写了《谏迎佛骨表》，写了奏章，直奏皇帝，“这是不可以的，这是死人的骨头你拿来，也不符合中国伦理道德的标准”，这样子是一种文化理念的冲突，尽管皇帝没有采纳他的奏本，但是这充分反映了文化方面的冲突。

一直延续到宋代，我们讲宋明理学的出现其实也是吸收了佛教、道教文化以后，产生了新的儒学－－宋明理学。但是宋明理学是拿着佛教的理念，道家的做法抨击佛教，这些也是一种文化的冲撞，尽管主流是融合的，但是冲撞也是不断的。但是宋以后整体因为是慢慢的融合了，五代杭州有一个高僧永明延寿大师专门写了 100 卷《宗镜录》，告诉人们万善同归，注重融合，他特别强调各宗各派应该融合起来，不应该产生矛盾，不应该产生冲撞，各个宗教也应该大家求同存异，这种理念其实也是我们今天所讲的和谐社会的理念，我们觉得永明延寿大师的这种思想在二十一世纪的今天仍然有着现实意义，对我们构建和谐社会还是有着指导作用。

从那以后佛教、道教、儒家的思想一直慢慢在融合，到当今社会已达到了融合的高度。十六中全会以后，在党提出的文化大发展、大繁荣的时代潮流之下，我觉得我们中国的优秀传统文化，特别是佛教文化，仍然能够发挥很大的积极的作用！

佛国庄严

——美国宾夕法尼亚大学博物馆藏中国佛教造像

霍宏伟

美国宾夕法尼亚大学博物馆（以下简称“宾博”）藏中国佛教造像数十尊，分别陈列于中国厅及与其相邻的佛教厅。笔者访学期间，常徜徉于展厅内，仔细端详一尊尊精妙绝伦的雕像，倾听它们诉说曾经拥有的辉煌与平淡，仿佛感受到不同历史时期中国大地上较为浓厚的宗教气息。

宾博馆藏中国佛教造像，从质地上分，有石、陶、木、铜等；由雕刻技法来看，有圆雕、浮雕、透雕；依造像形态区分，有单体圆雕像、背屏式造像、造像碑等；据其来源划分，有石窟造像、单体造像；由时间来分，有北魏、北齐、隋、唐、宋、辽、金、元、明、清等朝代；据不同等级划分，有佛、菩萨、罗汉、天王、力士等造像。

本文采用最后一种分类方法，来讲述佛国雕像的庄严与法度、造像背后的传奇与坎坷。宾博馆藏的中国佛教造像，由数尊雕像构成一组的较少，在佛教厅内仅见两例，其组合分为两种类型，即北齐一佛二菩萨二弟子石雕像（图 1）和隋代一佛二菩萨铜雕像。更多的单体造像。现在就让我们一起来寻访这些失去组合、失去原生背景造像的诸多故事吧。

图 1 北齐佛教造像组合（本文中图片若非特别注明，均为作者所摄。）

佛 像

“佛”为梵语的译音，指最有觉悟的人，是佛教中最高的尊神。佛不是指一个具体的人或神，

而是指诸佛，如释迦牟尼、阿弥陀佛、弥勒佛等。在宾博中国厅西侧中央，面对着入口处，有一尊北魏熙平元年（516）的彩绘弥勒石像；佛教厅内有一尊形制较小的东魏天平三年（536）的弥勒鎏金铜雕像（图 2）。这两尊造像均为清末收藏家端方旧藏，刻有发愿文，反映出北魏时期弥勒信仰的浓厚氛围。

图 2 弥勒鎏金铜雕像

在中国厅南壁正中，高高地供奉着一尊北齐释迦牟尼佛头石像，双眉之间有白毫相（图 3）。面容慈祥，俯瞰众生。高 50.8 厘米、宽约 35 厘米。说明牌上注明来自中国河北省，可能为响堂山石窟。我国学者经过与历史照片及南响堂山石窟现藏第二窟佛头后脑残件比对，认定该佛头就是南响堂般若洞中心柱正壁龛主尊坐佛头像（张林堂、孙迪《响堂山石窟——流失海外石刻造像研究》，外文出版社，2004，9 页）。除了这尊佛头之外，宾博还收藏有一些出自响堂山石窟的雕像，如有两尊菩萨头像，分别高 78.7 厘米、83.8 厘米，还有一尊高 38.1 厘米的缘觉头像。另有摩尼宝珠加双狮高浮雕石座，为 1928 年卢芹斋赠送给宾博的。

图 3 响堂山石窟北齐
释迦牟尼佛头石像

响堂山石窟，正如它那响当当的名字一样有名。由于名气太大，以至于民国初期遭到了毁灭性的盗凿。该石窟位于河北省邯郸市峰峰矿区内，由北响堂、南响堂及小响堂等组成。由北齐王室开凿的南、北响堂，有十七座洞窟，共计四千余尊佛像，显示出这一时期佛教石窟艺术的最高水平。令人扼腕的是，20 世纪初，这一伟大的佛教杰作遭到了前所未有的盗凿，大多洞窟已是空馀石壁，而数以百计精美绝伦的佛像则飘洋过海，流落异乡。其中，大部分造像精品由中国古董商人卢芹斋经手流散出境。新中国成立前后，南、北响堂山石窟处于无人管理状态。南响堂寺曾用作军工炼油厂，第一、二窟被作为油库储存煤油，至今仍油渍斑斑，油味扑鼻；这里还先后作为峰峰师范学校、峰峰报社、工人宿舍及西纸坊小学校址等（峰峰矿区地方志编纂委员会编《峰峰志》，新华出版社，1996）。后来经过对洞窟的整修以及窟区周边环境的治理，响堂石窟已形成文物旅游区，对公众开放。

菩萨像

菩萨的地位是仅次于佛的第二等级。梵语为“菩提萨埵”，简称“菩萨”。在宾博馆藏菩萨像中，以观世音像最具代表性，有立像和坐像两种。观世音是西方阿弥陀佛的上首菩萨。《妙法莲华经・观世音菩萨普门品》云：“若有无量百千万亿众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱。”在普通老百姓心中，大慈大悲的观音菩萨总是能够救黎民于水火，享有极高的声誉。传说观世音有三十三种化身，以下看到的白衣观音像与水月观

音像是其中的两种化身。

在宾博佛教厅中央，站立着一尊辽代白衣观音鎏金铜像。头戴华冠，身着长袍，左手捧一莲蕾于胸前，右手竖起，有两指略弯（图 4）。胸部以上部分鎏金保存完好，色泽金黄如新；胸部以下部分鎏金大多脱落，颜色暗淡。像高 70 厘米，如此体量的辽代鎏金白衣观音像是较为少见的。据 1921 年 11 月古董商卢芹斋在信中说：这尊青铜鎏金像是 1918 年由车先生在爱跑（音译）村附近的一条河里发现的，该村位于满洲辽阳南部的木克墩（音译）郊外（Marilyn Gridley, *A Whiterobed Guanying as the Embodiment of a Liao Ideal*, Orientations, vol.32, no.2, February 2000）。

图 4 辽代白衣观音鎏金铜像

图 5 金代水月观音木雕像

位于中国厅北壁的一尊金代水月观音木雕坐像，敷以石膏，彩绘，涂金。该像表面有数层石膏，说明木雕在相当长的一段时间内曾多次修补，然后彩绘、涂金。观音像面容安详，仪态万方，其所呈现的观音坐姿被西方人称为“高贵的悠闲”（图 5）。像高 214 厘米。1924 年初由宾博购买。

20 世纪 20 年代，梁思成先生在宾大建筑专业学习，对母校馆藏的中国文物如数家珍。他在《中国雕塑史》有关章节中曾多次谈到宾博的中国雕塑。书中所说“彭省大学美术馆”，即宾大博物馆。其中，梁氏就论及这尊观音雕像：

近来木像之运于欧美者甚多，然在美术上殆不得称品。其中有特殊一种，最堪注意。此种为数甚多，皆观音像，一足下垂，一足上踞，一臂下垂，一臂倚踞足膝上，称 Maharajalina 姿势。其中最大者在费城彭省大学美术馆，其形态最庄严。波士顿美术馆所藏者则较迟。

与费城像比较，则可见其区别矣。(三联书店香港有限公司，179-180 页)

罗汉像

罗汉是指能够解脱烦恼的佛弟子，为梵语“阿罗汉果”的简称，属于第三等级。《共摩诃比丘僧释论》载：“阿罗名贼，汉名破，一切烦恼贼破，是名阿罗汉。复次阿罗汉，一切漏尽故，应得一切世间诸天人供养。”在中国厅东壁的唐代昭陵“二骏”石刻之间，端坐着一尊辽代三彩罗汉像（图 6），这就是著名的河北易县八佛洼罗汉造像之一，高 121 厘米。该像于 1914 年 6 月在法国巴黎由宾博从德国商

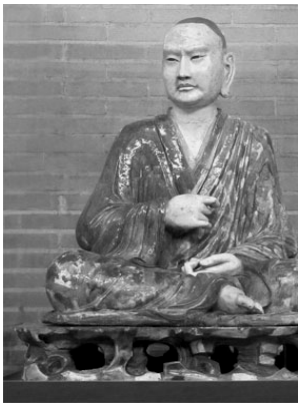


图 6 河北易县八佛洼辽代三彩罗汉像

人埃德加·沃彻手中购来。1916 年，从卢芹斋处买到三彩镂空底座。罗汉像为中国厅的上乘佳作，与昭陵“二骏”同列东壁。

易县罗汉像约有十六尊，命运多舛，闻名海内外。1912 年，德国汉学家福雷德瑞彻·帕兹尼斯基在北京遇到了两名中国古董商人，见到一尊出自易县的三彩罗汉坐像。后来，他从日本人那里打听到罗汉像的出土地点是在河北易县八佛洼，就两次前往，进行实地考察。在第二次考察过程中，帕兹尼斯基见到和确知下落的罗汉像共计六尊，当地村民谈到的造像数量达到九至十尊。曾有村民在晚上将罗汉像盗运下山，因夜黑路陡，山路崎岖难行，至少有三尊像被村民损毁。

地方官员与村民的疯狂盗卖使得珍贵的八佛洼罗汉像流失海外，欧美各大博物馆竞相购买（见表），奉为上品（Richard Smithies, *A Luohan from Yizhou in the University of Pensylvania Museum*, Orientations, vol.32, no.2, February2000）。值得一提的是，1996 年，在河北易县天朋仙人洞发现一尊三彩罗汉残像，现藏易县文物管理所；1998 年，在美国举行的亚洲年会上，第二十三场会议是关于“易州罗汉造像”的专场讨论会，可见易县辽三彩罗汉像在海外的影响力。

河北省易县八佛洼辽代三彩罗汉像一览表

国　家	收藏地点	购买时间	件数	备注
美　国	宾大博物馆	1914	1	完整
	大都会艺术博物馆		1	年轻罗汉像，完整
		1921	1	老年罗汉像，完整
	波士顿美术馆	1915	1	完整
	纳尔逊·雅坚斯艺术博物馆	1933	1	完整
	克利夫兰艺术博物馆		1	残
加拿大	皇家安大略省博物馆	1914	1	明代补头
英　国	大英博物馆	1913	1	完整
德　国	柏林东亚艺术博物馆		1	1945 年毁于二战
法　国	吉美博物馆		1	1998 年捐赠
中　国			3	民国时期，村民损毁
	河北易县文物管理所		1	1996 年，易县天朋仙人洞出土残像

流落宾博及西方各大博物馆的八佛洼罗汉像，给梁思成先生留下了深刻印象，以至于梁先生在《中国雕塑史》中不惜笔墨，两次对这些造像大加赞赏：

美国彭省大学美术馆（Pennsylvania）藏罗汉为琉璃瓦塑。大如生人。神容毕真，唐代真容，于此像可见之。像共四尊，一在纽约市州立博物馆，其二在伦敦大英博物馆。四尊之中，以彭省者为最精。实唐代作品之最上乘也。

今美国各博物馆所藏比丘像或容态雍容、直立作观望状，或蹙眉作恳切状，要之皆各有个性，不徒为空泛虚缈之神像。其妙肖可与罗马造像比。皆由对于平时神情精细观察造成之肖像也。不唯容貌也，即其身体之结构，衣服之披垂，莫不以实写为主；其第三量之观察至精微，故成忠实表现，不亚于意大利文艺复兴时最精作品也。

梁氏将这些三彩塑像定为“唐代作品”，是因为当时学者们普遍认为八佛洼罗汉像属于唐代造像。1989 年冬季，笔者作为洛阳市文物工作队的一名考古队员，参加了对洛阳北窑西周铸铜遗址的发掘。在揭露西周文化层之上的唐代层时，出人意料地清理出两件残断的唐代三彩佛像，分别为坐佛和力士像，体形较小，高约 10 厘米左右，面部为素胎，未施釉，与易县八佛洼辽代罗汉像有较大区别。

天王像

“天龙八部”是佛教中护持佛法的八类天神，天部居其首，四大天王位列其中。在宾博中国厅的入口处，有一对唐代天王像分立左右（图 7、图 8）。这对天王像于 1934 年由宾博从日本商人手中购得，据说来自于山西天龙山石窟。两尊天王像均为石灰岩，残留有彩绘和贴金。雕像顶盔挂甲，脚蹬战靴，一副武将打扮。面目威严，神情凝重。北侧双手叠加拄鞭的天王，说明牌上称是南方天王，高 142.24 厘米；南侧左手握拳、右手叉腰者，瞪着眼，张着嘴，下巴上长着一圈络腮胡子，被认为是北方天王，高 152.4 厘米。需要指出的是，这对天王像的鼻子均已残断，后被修复。

图 7 唐代天王石像之一

图 8 唐代天王石像之二

有人提出：“仔细阅读考古报告并结合实地勘察，天龙山唐代的十五座洞窟中，护法造像被盗且下落不明者，仅有第六窟窟门外的两身力士造像（整体被盗）以及第十五窟窟门东侧的一身力士造像（头部被盗），天龙山石窟中未见此式唐代天王造像，宾大博物馆的这两尊藏品想必另有渊源。”（孙迪、杨明权《巩县石窟——流失海外石刻造像研究》，外文出版社，2005，110 页）看来这一对天王像的来源有待于做进一步探讨。此外，在中国厅北壁陈列着一尊唐代文殊菩萨骑狮石雕像，据传来自天龙山石窟或者附近的遗址。

说到天龙山，有必要谈一下关于该石窟的悲惨遭遇，它是国内石窟中破坏最为严重的一处。石窟位于山西省太原市西南约 40 公里的天龙山东西两峰半腰，共计二十一座洞窟，现存造像一千五百馀尊。石窟始凿于东魏，历经北齐、唐代。20 世纪 20 至 30 年代，洞窟遭到灭顶之灾：

东区各洞原有大小佛像，上下各层，悉被凿毁，或身完首失，或全体残碎，洞顶天龙仙女，亦悉无存，洞外石壁原有碑刻，亦大半经人凿取，仅遗空穴。西区各洞，除最大坐像，仅凿瞳目，未损全身，馀者亦皆被毁坏。纵观各像被毁之处，凿痕极新，碎片石屑，散布满洞，定为最近所为，断非旧迹。（《古物保管委员会工作汇报》，北平大学出版社，1935）

天龙山几乎所有窟龛造像的头部均被盗，雕刻精致者则被整体凿下运走，而所有这一切都与日本古董商人中定次郎及其经营的山中商会有着千丝万缕的联系。据外国学者统计，流失海外的天龙山石窟造像总计一百五十尊，能够找到洞窟原始位置的有四十七尊。

力士像

力士的汉译名为执金刚力士、执金刚、金刚手、密迹金刚力士等，也是佛的护法神，其地位比天王低。1917 年左右，卢芹斋赠送给宾博一对唐代力士像（图 9、图 10），今未展出。造像为石灰岩质地，略带灰锈。均为立姿，头部及身体重心向左微偏。面目狰狞，上身赤裸，显露出发达的肌肉。腰间系带，下身着短装，膝盖以下裸露，赤脚立于石板之上。其中，一尊完整的力士像左手下垂，持一圆状物，双肩各挎一条长带。右手握紧拳头，上举过肩。像高 52.07 厘米。另一尊力士像双手皆残，高 54.61 厘米。力士像可能来自河南（Horace H.F. Jayne,*The Chinese Collections of the University Museum*,*The University Museum Bulletin*, vol.9,no.2-3,1941)。

图 9 唐代力士石像之一

图 10 唐代力士石像之二

(此二图[图 9、图 10]均采自 Horace H. F. Jayne, The Chinese Collections of the University Museum）

造像魅力

宾博馆藏有一尊北魏交脚弥勒石雕像（图 11），高 58.42 厘米，来自龙门石窟，我只是在宾博馆刊上见过发表的照片，从未一睹佛像真容，深感遗憾，因为这尊石像来自我的家乡。

我出生在洛阳市涧西区，小时候常听父母讲龙门石佛爷的故事，想当然地以为龙门漫山遍野站立着石像。在我上小学五年级的时候，学校组织去龙门参观，五分钱一张门票。到了龙门才发现，现实中的石佛爷和我童年的想象不一样，放眼望去，山上只有树，找不到石像的影子。除了树，还有大大小小的石洞遍布山体。走近了，一个个石洞看下去，才晓得石佛是藏在洞里的，而不是像树一样挺立风中。首次龙门之旅留下的印记，不仅是与同学们下河摸虾捞蟹的愉悦与欢畅，还有龙门奉先寺那几尊巨大无比的雕像。后来，我长大了，学了考古专业，逐渐感受到佛教造像的艺术魅力。我前后去过龙门石窟数十次，最喜欢的是缓缓

图 11 龙门石窟北魏交脚弥勒石像

地攀登奉先寺前面很陡的石阶。在这缓慢向上的过程中，一点一点地看到卢舍那大佛的头顶、前额、双眸，然后会被一种莫名的神奇力量所触动。我终于明白，佛教造像是用无生命的载体（如石头、泥土、木料、金属等材料），创造出一个个赋予了生命张力的鲜活形象，这正是造像艺术的永恒魅力所在，也是信仰力量使然。(采自 Horace H. F. Jayne, *Maitreya and Guardians*, *The University Museum Bulletin*, vol.9, no.1, January 1941)

本文选取的佛、菩萨、罗汉、天王及力士等雕像，只是宾博馆藏中国佛教造像中的一小部分。它们是中国雕塑史上的精华。由于篇幅所限，未能详述。遗憾的是，远隔大洋，国内朋友对此知之甚少。清华美院的李静杰教授来信说：“宾大博物馆佛教造像藏品十分有名，只是没有好的中文出版物，国内研究者一般不能够充分利用。

笔者希望，将来有更多的中国人能够欣赏到这些雕塑珍品。无论是东方人，还是西方人，当他们来到宾博中国厅与佛教厅，当他们站在这些艺术佳品面前时，也许心灵都会有所触动、感悟。透过这些造像，他们会领略到中国数千年古老文明的浑厚与隽美，以及佛教所蕴含的深刻哲理。

2012 年 3 月 12 日写于费城第 45 南街蜗牛居

靈山海會
2012 年　总第 37 期

西北所出宋僧行靖与净源著述残本考

中国社会科学院　高山杉

《国家图书馆藏西夏文献中汉文文献释录》
林世田 主编
北京：北京图书馆出版社
2005 年 12 月第一版
131 页 195.00 元

图书馆里面能不能有考古发现？答案是肯定的。中国国家图书馆珍藏宁夏灵武所出西夏文佛典，在历史上曾经有过修补和装裱，近年经国图善本特藏部修复中心逐卷揭开，乃发现当时修补和装裱所用材料，为若干据说是明代刻本和写本的汉文佛教文献和道教文献。这批二次发现的碎纸残叶，包含佛教文献残片 100 张（其中有写经题记 1 张，佛教版画 5 张）、道教文献残片 7 张以及残损严重而难于辨别缀合的残片 13 张，总计 120 张。这些汉文佛道文献残片，连同 4 张黑水城出土汉文佛典残片，业已经过国图学者录文和考释，辑为《国家图书馆藏西夏文献中汉文文献释录》出版。

如今借助电子文本的利器，已刊文本的比定大多已经是受过中等教育者便可以胜任愉快的活计。即使如此，学者并无失业之虞。《释录》所收多数残片已能在《大正藏》、《卍续藏》和《道藏》中坐实原文，唯有《肇论》注释书刻本残片 2 张（第 56-57 页），《禅宗永嘉集》注释书刻本残片 2 张（第 58-59 页），列为“待考佛教文献”的写本残片 28 张（第 71-94 页），以及上述残损严重的 13 张残片（第 109—113 页），仍然未能比定出书名和作者。后面这 13 张残片中第 3 张残存“无妖”两字（第 110 页），应为同书收录的刻本道书《灵宝无量度人上品妙经》“地无妖尘”一句（第 103 页）所缺部分。第 4 张残片勉强可以读出“（是故菩提）属于众生，若无众生（一切菩萨终不能成无上正觉）”八字，应是同书收录的般若译《大方广佛华严经》卷四十写本残片（第 20 页）所缺部分。第 11 张残片“救承菩”三字（第 112 页），正是同书收录的《慈悲道场忏法》残片（第 55 页）所缺部分。

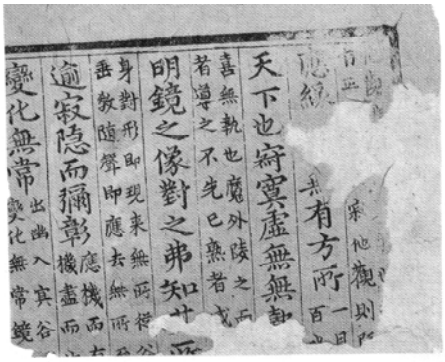
佛典版本是专门之学，灵武佛道二教汉文残片给我们提供了不少新材料，但《释录》在此方面的得失，笔者暂不拟详论。这里仅就《肇论》和《禅宗永嘉集》注释书残片书名和作者问题，尝试加以解答。

净源《肇论中吴集解》残本

灵武《肇论》注释书刻本残片，实出中兴华严宗的北宋学僧晋水净源（1011-1088）所集《肇论中吴集解》。此书属于《卍正藏》、《卍续藏》和《大正藏》的“漏网之鱼”，但罗振玉辑《宸翰楼丛书》（五种本，宣统三年，第 4 册；八种本，民国 3 年，第 5 册）曾据传是楼藏宋刊本刻印

一部。近年伊藤隆寿和林鸣宇又据日本真福寺文库所藏抄本重校《中吴集解》，将其收进他们合撰的《肇论集解令模钞校释》（上海：上海古籍出版社，2008 年 12 月第一版），极便于学者参考。残片中《肇论》本文用大字，《中吴集解》用双行小字夹注。残片第一张相应文字如下（为避免繁琐，残片文字的存佚情形不再特别标出，感兴趣的读者请对照《释录》图版）：

“以此观者乃名正观，以他观者非见佛也。”《经》谓：“若他观者，名为邪观。”今云：“他观非见法身佛也。”证前论旨，正观则玄寂，他观则隐显。《放光》云：“佛如虚空，无去无来。应缘而现，无有方所。”一月不降，无去无来；百水不升，应缘而现。然则圣人之在天下也，寂寞虚无，无执无竞，导而弗先，感而后应。释梵赞之而不喜，无执也。魔外陵之而不怒，无竞也。未熟者导之不先，已熟者感之后应。上法下喻。譬犹幽谷之响，明镜之像。对之弗知其所以来，随之罔识其所以往。镜像喻现身，对形即现，来无所从。谷响喻垂教，随声即应，去无所至。后合。恍焉而有，惚焉而亡。动而逾寂，隐而弥彰。应机而有，无言示言，隐弥彰也。机尽而亡，现身无身，动逾寂也。出幽入冥，变化无常。出幽入冥，谷响也，结前垂教。变化无常，镜像也，结前现身。（参《宸翰楼丛书》本，卷下，第十一叶左；《肇论集解令模钞校释》，第 350-353 页）



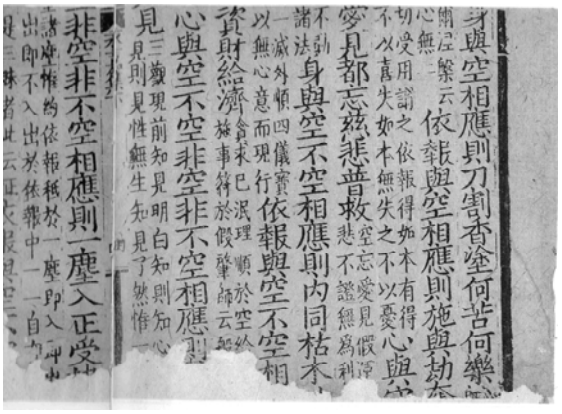
残片第二张相应文字如下：

为莫之大，故乃返于小成，施莫之广，故乃归乎无名。圣人无功，故返小成，了月非指，故归无名。然净名一方丈，包容三万二千师子之座，则小成之义于是乎在。（参《宸翰楼丛书》本，卷下，第十一叶右；《肇论集解令模钞校释》，第 357 页）

行靖《禅宗永嘉集注》残本

《禅宗永嘉集》注释书刻本残片实即宋僧石壁行靖（生卒年不详）撰《禅宗永嘉集注》，此书曾收进《卍正藏》（《卍正藏》影印本，台北市：新文丰出版公司，1980 年 6 月第一版，第 64 册，第 394-419）。值得一提的是，净源还曾将行靖《禅宗永嘉集注》修定并作科文，日本藏有此修定本的明代朝鲜刻本，读者可在驹泽大学电子贵重书库禅籍善本图录网站阅览原件的高清晰照片。残片中《永嘉集》正文用大字，行靖《注》用双行小字夹注。残片第一张版心题“永嘉集下 四”，其相应文字如下：

身与空相应，则刀割香涂，何苦何乐？心既即空，身亦随尔。《涅槃》云：“涂割二事，其心无二。” 依报与空相应，则施与劫夺，何得何失？一切受用谓之依报，得如本有，得之不以喜，失如本无，失之不以忧。心与空不空相应，则爱见都忘，慈悲普救。空忘爱见，假运慈悲，不证无为，利生诸趣。《放光》云：“不动等觉而建立诸法。” 身与空不空相应，则内同枯木，外现威仪。内冥一灭，外顺四仪，《宝积》云：“以无心意而现行。” 依报与空不空相应，则永绝贪求，资财给济。贪求已泯，理顺于空，给济恒施，事符于假。肇师云：“般若之门观空，沤和之门涉有。” 心与空不空非空非不空相应，则实相初明，开佛知见。三观现前，知见明白，知则知心空寂，见则见性无生，知见了然，惟一实相。 身与空不空非空非不空相应，则一尘入正受，诸尘三昧起。一尘诸尘，惟约依报，只于一尘，即入即出，即双入出，即不入出。于依报中，一一自在，于正报中，亦复如是。三昧者，此云正受，良以不受诸受，名为正受。 依报与空不空非空非不空相应，则香台宝阁，严土化生。从初成佛，尽未来际，相续变为纯净佛土，周圆无际，众宝庄严，自受用身常依而住。第四警其上慢者，若不尔者，则未相应也。谓已功高至圣，论心暗叶自然，既非三观资薰，即堕无知上慢。 第五诫其疏怠者，然渡海应须上船，非船何以能渡？《淮南子》曰：



“未有舍舟楫而能泛江海乎。”修心必须入观，非观无以明心，心尚未明，相应何日？思之勿自恃也。问：此文与前文何异？答：前论起见即招僭圣之愆，此诫疏慵必堕偏闻之失。（参《卍正藏》影印本，第 64 册，第 407 页）

残片第二张相应文字如下：

若体之未形，则缘何所会，若缘之未会，则体何所形。反显体缘相须成矣。体形则缘会而形，缘会则体形而会。譬如水曰波起（按：残片作“水因波起”），波因水成，波水相依，同一缘起。体形而会，则明形无别会，形无别会，则会本无也。法性全为无明，无明无别法性，如全水之波，波恒非水，以动义非湿故。缘会而形，则明会无别形，会无别形，则形本无也。前即末之本，本无别本，惟有无明，更无别法。此即本之末，末无别末，惟有法性，亦无别法。无明全为法性，法性无别无明。如即波之水非波，以动湿异故。（《卍正藏》影印本，第 64 册，第 414 页）

《释录》所收汉文佛典残片中，印度译籍如《大方广佛华严经》（实叉难陀译八十卷本，般若译四十卷本）、《大乘本生心地观经》和《大方广圆觉修多罗了义经》，中国撰述如法藏《般若心经略疏》、澄观《大方广佛华严经疏》和宗密《中华传心地禅门师资承袭图》（得自黑水城，非宁夏灵武），以及新比定出来的净源《肇论中吴集解》和行靖《禅宗永嘉集注》，皆为与华严宗直接或间接有关的经书和著述，从中或许透露出华严宗尤其是宗密、净源一系禅教融合的思想（参看伊藤隆寿为《肇论集解令模钞校释》所写解题）在西北地区流行的某种消息。

谈拜寺沟方塔出土曹洞宗禅籍残片

中国社会科学院　高山杉

《俄藏黑水城文献》（上海古籍出版社）在第 13 册刊出后一直没有下文，让期待看到《百法明门》、《二十唯识》、《正理一滴》等佛家哲学论著章疏西夏文译本的读者大感焦急。近读西夏学家白滨《寻找被遗忘的王朝》修订版（济南：山东画报出版社，2010 年 4 月第一版），才知道原定从 14 册开始陆续刊出西夏文佛典的计划早已流产："当我在一家报纸上发文呼吁之时，听说上海古籍出版社已决定不再出版西夏文佛经部分，已将由他们拍摄回国的西夏文佛经照片做成软件，以成本价卖给中国社会科学院民族学与人类学研究所的有关个人和部门收藏。这个迟来的喜讯给想要利用这批资料的西夏学人提供了方便，遏制了一人垄断的局面，值得庆贺。"（第 211 页）

每一种西夏文佛典的刊布和释读，都会改写东方学的历史，这么说一点都不夸张。不仅西夏文佛典，就是西夏故地出土的汉文佛典的缀合和释读，同样会改变关于西夏史和佛教史知识的已有格局。在贺兰山拜寺沟西夏方塔，曾出土一张谜样的佛典刻本残片，编号 F043（残片的录文和图版，见《拜寺沟西夏方塔》，北京：文物出版社，2005 年 4 月第一版，第 258-260 页，彩版一八，1），至今无人能阐明其性质。残片中存留的阴文"万至萎"（"萎"原误录作"蒌"）、"僧至城"和"线至辉"，应是用开头结尾之字引用某种佛典的本文，阳文部分则为阴文所引佛典的评注。从残片中出现"拈曰"两字来看，阳文评注应是禅宗拈古一类的文献。近因从事西夏汉文残经的拼接和释读，偶然发现此残片与曹洞宗（中国禅宗的一支，盛行于日本）祖师真歇清了禅师（1088-1151）有关。

真歇禅师活跃于北宋末宣和（1119-1125）到南宋初绍兴（1131-1162）之间，日本《卍续藏》收有《真歇清了禅师语录》二卷，卷上为《真州长芦了和尚劫外录》、《崇先真歇了禅师塔铭》等，卷下是《真歇和尚拈古》。《真州长芦了和尚劫外录》的刻本和写本曾分别发现于俄藏和中藏黑水城出土文献，其中俄藏编号 TK133 的刻本收于《俄藏黑水城文献》第 3 册，中藏编号 F19:W12 的写本残片收于李逸友编《黑城出土文书（汉文文书卷）》，有关研究可参看慧达法师《新校黑水城本〈劫外录〉》（《中华佛学研究》第 6 期）和宗舜法师《真歇清了及其黑水城本〈劫外录〉》（《中国禅学》第 3 卷）。

方塔残片 F043 阴文"线至辉"，显即引用《劫外录》中真歇清了所作偈颂"线道难分处，须知不是伊，牛头安尾上，岂借太阳辉"（依黑水城本）。但"万至萎"和"僧至城"两段，则未能在黑水城本《劫外录》乃至《卍续藏》本《真歇清了禅师语录》中发现与之密合的文句。"万至萎"一段阳文评注中"虽然句在未萌"一句，也见于《劫外录》（黑水城本"虽然句在未萌，要且不离当处"）。"僧至城"一段阳文评注中出现的"了公"二字，必指真歇清了无疑。至于"线至辉"一段阳文评注中出现的"打破化城，后半引归宝所"（"打破化城"前面似缺"前半"二字；《拜寺沟西夏方塔》误录作"打破化城后，半引归宝，所[谓之]"），也可以和《劫外录》中"犹滞化城，未臻宝所"对看。

因方塔残片 F043 阴文部分仅"线至辉"与《劫外录》中的偈颂密合，且"僧至城"一段阳

文评注中出现“了公”二字，颇疑其所评之书并非《劫外录》，而是真歇清了另一部内容与《劫外录》有所重合的作品。据日本曹洞宗学者林鸣宇先生提示，真歇同门宏智正觉（1091-1157）所撰《崇先真歇了禅师塔铭序》有“语录两集行于世”一语，说明真歇语录曾以“两种”或“一种两卷”的形式行世。日本禅宗史学者关于《塔铭序》此句的解读曾有争议，现主流意见倾向于认为真歇语录实有两种，即《劫外录》和《一掌录》。《一掌录》早已失传，现仅存李纲作于绍兴四年的《雪峰真歇了禅师一掌录序》（《梁溪集》卷一三七）。此方塔残片会不会是《一掌录》的评注呢？据李纲序，《一掌录》为真歇清了弟子“集机缘语句”所成，当然会收录一些他的重要提唱，而且内容或许与《劫外录》有同复有异，方塔残片 F043 阴文部分不能与《劫外录》密合之故或即在此。按以上林说颇有道理。不论最后事实真相如何，权且建立这一有价值的“工作假说”，以待将来西夏故地曹洞禅新材料的出土。

西方知识论与佛教知识论的比较研究

厦门大学　庄朝晖

知识论关注何为知识和我们如何获取知识等相关问题，是以知识为研究对象的认识论。知识论的研究，包含推理形式和知识内容的研究。对于知识论研究来说，推理形式和知识内容是相辅相成的。一方面，推理形式和概念分析是做好研究的基础。一般地说，只要我们使用语词，我们就得遵守语词的使用规则。只要我们使用概念推理，我们就得遵守推理的规则。另一方面，如果只关注推理形式和概念分析，那么学者往往得不到新的洞见，只能在旧有的体系内获得平庸的见解。当旧有的体系遇到困难的时候，我们往往需要新的洞见，需要对于预设前提的反思，对于成见和俗见的超越，我们才能拥有更深的领悟。

一、西方知识论与佛教知识论

西方知识论主要包括构成知识内容的认识论和现象学理论，构成推理形式的逻辑学、分析哲学、语言哲学、心灵哲学及当代知识论的发展，以休谟、康德、胡塞尔和维特根斯坦为主要代表。佛教知识论，主要包括构成知识内容的南传阿毗达摩和北传唯识学量论和构成形式推理的因明论，以陈那论师、法称论师为主要代表。

面对着相同的问题，西方知识论与佛教知识论之间是有很多相同的问题和相同的思路，很具有可对比性。我们可以发现，西方知识论的主要优点在于他的分析判断和概念分析，虽然这种分析不能带来新知识，但是可以从众前提中揭示出隐藏的结论来，可以使得思维更加清晰。佛教知识论的主要优点在于他的综合判断，在很多问题上有敏锐的洞察力。从形式推理来看，因明论是带有归纳特征的，带有知识内容的。从知识内容来看，佛教阿毗达摩和唯识学对知觉经验的揭示更细致。

从西方知识论的发展趋势来看，越来越与佛教知识论具有可比性。从知识内容来看，从柏拉图的理念世界到康德的认识论再到胡塞尔的现象学，越来越细致，与佛教阿毗达摩和唯识学具有可对比性的。从形式推理来看，上世纪从分析哲学到语言哲学再发展到目前的知觉研究和心灵哲学，显然也有一个形式结合内容的趋势。

佛教知识论和西方知识论关注的共同问题是：“何为知识？人类如何获取知识？人类如何表示知识？人类如何判断知识的真假？人类如何使用知识？”在相似的生活世界中，面对着相似的问题，东方和西方同样诚实而且理性的思考者做出他们各自的回答，我们有何理由认为他们的答案不存在可比性？事实上，共同的问题背景，构成了两者可以比较的根本原因。

二、根据知识分类进行比较研究

西方知识论与佛教知识论的比较研究，从哪里着手比较好呢？一个切入点就是从它们共同关注的问题出发，围绕着问题的不同回答进行比较研究。知识论，首要关注的是何为知识及知识来源的问题。因此，本研究计划的方法是，对知识进行分析和分类，然后根据不同的知识分类，再展开更具体的比较研究。

知识的朴素定义是："知识是有辩护的真实的信念"。然而，葛梯尔问题提出了该知识定义的反例[①]。一些学者在知识定义之上再加入更多的条件，来定义新的知识定义。然而，反例还是层出不穷[②]。我认为，葛梯尔问题实际上反映了知识是有不同来源和种类的[③]。在佛教量论里，将知识来源分成现量和比量。西方传统的知识定义没有区分不同的知识种类，没有区分基础知识和被推导知识，没有区分分析判断和综合判断，从而导致了葛梯尔问题的出现。其实，我们没必要谋求知识的统一定义，应该先对知识进行分类，然后根据不同类别的知识来研究它们的根据。根据知识来源的不同，知识可以分成以下种类：分析一致命题，实质一致命题，事实命题，演绎命题，归纳命题和类比命题。

所谓分析一致命题，即逻辑体系里的重言式，不包含任何经验内容，比如"p→p"。分析一致命题的根据在于使用到的推理规则的有效性。所谓实质一致命题，是指我们在经验生活中约定的命题。比如"未婚男＝单身汉"。实质一致命题的根据在于共同体的约定。所谓事实命题，是指我们在经验生活中观察到的事实。这些经验事实为我们所观察，通过语言被概念化为基础知识。比如"雪是白的"。基础知识的根据性来自于语言共同体对于该经验事实的共许。所谓演绎命题，是指由前提按照某些推理规则得出结论。演绎得出的知识的根据是它的前提和使用到的推理规则。所谓归纳命题，是指由一些相似的事实归纳出一般的结论。归纳得出的知识的根据在于当前没有反例。所谓类比命题，近似于归纳应用于相似事物得出的结论。类比得到的知识的根据在于它有可借鉴的相似事例，也在于它隐含使用的归纳当前没有反例。这六大类知识的来源是不同的，它们的根据也是不同的。

根据这六大类知识，我们可以分别考察西方知识论和佛教知识论对此的解决方法，然后对它们各自的解决方法进行比较研究，整理综合出更全面的解决方法。

三、因明论：知识论研究的一般性框架

佛教逻辑，因明论，就是一个包含演绎、归纳和类比这三种推理方式的推理框架。

因明是佛教理论的重要组成部分。因明是梵语"希都费陀"（Hetuvidyā）的意译，"因"指推理的依据，"明"即通常所说的学；因明，就是印度古典逻辑中佛家所发展起来的关于推理的学说。因明是北传佛教的"五明"（即五门学问）之一。因明大致可分为古因明和新因明。陈那论师是新因明的代表人物，《因明正理门论》是陈那论师的代表作，玄奘法师于公元 649 年译成汉文[④]。近年来，巫寿康用罗素、怀特海《Principia Mathematica》一书中的一阶逻辑系统对因明论进行了尝试的描述[⑤]。

《因明正理门论》的推理是使用宗因喻的三支论式，例如：

宗：声是无常

因：所作性故（所作：是造作出来的）

同喻：有某个所作见彼无常，犹如瓶等；

异喻：若是其常见非所作，犹如空等。

其中，宗为要推出的结论。宗的主词称为宗有法，宗的宾词称作宗法。如上例中的"声"即是宗有法，"无常"即为宗法。上例可以解释为："我认为声音是无常的，原因是声音是造作出来的。存在有某个造作出来的是无常的，犹如瓶子等（同喻），并且凡有常的都不是造作出来的，犹如虚空等（异喻）。"

一个正确的因明推导要满足“因三相”的条件：“遍是宗法性，同品定有性，异品遍无性”。在上例中，“遍是宗法性”指“所有的声音都是所作的”，“同品定有性”指“存在某个所作是无常的”，比如同品“瓶”，“异品遍无性”指“所有常的都不是所作的”，比如异品“空”。

因明论包含了演绎，归纳和类比推理，如下例：

宗：这只鸽子是会飞的。

因：这只鸽子是鸟。

同喻：以前观察到某只鸟是会飞的。

异喻：凡不会飞的都不是鸟。

这个宗在某种情况下是可以成立的，因为它具有合格的因明论式。然而，这个宗在未来却可能是不成立的。当我们发现一只不会飞的鸟时，或者同喻出错了，这个因明论式就不成立了。在这个一般论式里，包含了演绎，归纳和类比的推理方式。“异喻”的存在，相当于在当前经验范围内归纳得出：“所有鸟都是会飞的”。这个前提再与因“这只鸽子是鸟”这个前提一起演绎，这是演绎推理。“同喻”的存在则提供一种相似物的借鉴，这是类比推理。因此，在一般的因明论式中，包含了演绎，归纳和类比这三种推理方式。

因明论也可以限制为演绎推理，比如从“人是生物”和“小庄是人”，我们可以推导出“小庄是生物”。这是一个演绎命题。在因明论中，我们可以立这样的论式：

宗：小庄是生物。

因：小庄是人。

同喻：张三这个人是生物。

异喻：不是生物的都不是人。

在生活世界里，人被定义为生物之一种，也就是说人必然是生物。当前提为真时，演绎出来的结论不只在当前有效，在未来也都一直有效。由此观之，在因明论中，可以表达演绎命题。现代西方演绎推理的成果，都可以在因明论的框架中使用。

因明论的三支论式与三段论有类似之处，但它们又不尽相同。三段论并没有推导出新知识（在演绎封闭意义下），而因明论的目的是推导出新的知识。三段论是完全的演绎系统，而因明论则含有相当的归纳成分。因明论要求的“遍是宗法性”与三段论是类似的；而“异品遍无性”解释中的“所有”并不是指一般意义上的全称量词，而指的是经验范围内的“所有”，构造意义上的“所有”。如果把“异品遍无性”解释中的“所有”理解成一般意义上的全称量词，那么因明论就包含了三段论。但差别正在于此，这里的“异品遍无性”指的是当前经验下的“异品遍无性”。在此经验意义下，结论是不能用三段论的演绎推理可靠得出的，而还需要同喻来诱导，也即这里的“同品定有性”。因明论把因明推理规定为：与当前经验事实一致的、并有同喻的例证。“异品遍无性”决定了推理与当前经验事实是一致的，“同品定有性”又进一步例证了这个推理的可能性，诱导了这个推理。

另外，因明论还强调辩论双方的共许。前三类知识，分析一致命题、实质一致命题和事实命题，在某种程度上，都是因为约定而成立的命题。如果辩论双方具有不同的约定，那么辩论是无法进行的。辩论时用到的基础命题，应该是辩论双方共同接受的。这点在因明论也有很好的体现。在使用因明论进行辩论的时候，要求辩论双方对于基础命题的共许。也就是说，辩论的时候使用到的基础命题，应该是双方都承认的。综上所述，可以认为因明论是一个适合进行知识论研究的

一般性框架。

四、已经完成的工作

这几年陆续展开了西方知识论与佛教知识论的全面比较，以下分为不同层面的知识进行说明：现量与纯粹经验，现量判断与概念化过程，自由意志与习气构造，因明论的形式化，非量和错误的推理。

1．现量与纯粹经验

借鉴于西方知识论对于纯粹经验的讨论，写作“现量无所谓对错”一文[⑥]。该文首先分析了佛教认识论的不同层面：现量，概念与比量，世俗智与似现量，错乱智与错觉等。然后，该文提出现量的定义不需要“不错乱”的修饰语。现量作为纯粹经验，是谈不上对与错的。基于现量经验，人类构造了概念。在概念层面，才有所谓的对与错。所谓的错觉，是基于某种特定情境下的现量经验进行了错误的概念判断。所谓的错误，是相对于世俗智而言。错觉所基于的现量谈不上对错，现量后的错觉判断才形成了所谓错误。最后，该文讨论了现量，非现量与似现量的定义及特点，厘清了一些基本的概念，有助于理解佛教认识论。

西方知识论同样也关注纯粹经验，但主流是所谓“所与神话”的批判，近期写作“关于塞拉斯的所与神话”，反驳了“所与神话”的论证[⑦]。塞拉斯对于所与的批判，是当代分析哲学的一个重要文本。该文尝试指出，塞拉斯对于所与的批判总体来说是不成功的。一方面，塞拉斯混淆了两种“看起来”，从而进行了错误的论证。另一方面，塞拉斯对于“表达观察知识”给出了过高的标准，这种高标准只能说是他的成见。塞拉斯对于所与神话的批判，在西方分析哲学界被广泛接受。知识论也从基础论倾向于融贯论。但是，抽离了所与经验的概念框架，就好像抽去了根基的空中楼阁。

2．现量判断与概念化过程

在香港中文大学哲学系参加“华人青年学术会议”，发表了“为基础论奠基－－从现象学和量论的角度”[⑧]。传统基础论是一种知识论体系，认为存在一些基本信念，并且这些基本信念以某种直接的方式得到辩护。然而，根据“所与神话”的批判，基本信念与感觉材料并不是一回事，基本信念也不具有如此的确定性。接着，该文借鉴了胡塞尔现象学对于同一问题给出的正面的回答。通过“类型化统觉”，就可以概念化对象，也就实现了感觉材料到概念的跨越。接下来，该文引入了量论的观点。从量论的视角，量论一方面认同“所与神话”，认为概念并不能完全精确地表达感觉材料，然而量论认为，我们可以也只能在相对正确性的意义上，来使用概念。另一方面，量论认同胡塞尔关于“共相”的理论，及其概念化过程。然而，量论不认同胡塞尔的“本质直观”。事实上，胡塞尔的“本质”，表达的无非是一直处于构造之中的“共相”。概念一直处于构造之中。

这样就出现了一种构造概念论的可能性。概念一直处于构造之中的，处于变化之中的，当然也可以处于解构之中的。概念的构造，来自于人类的自由选择能力。人类生存于此生活世界，对于所与进行认识，然后再进行概念化、推理和交流等活动。所与具有被动接受的特点，概念构造却有主动创造的特点。这两个层面经常被混为一谈。如果认为概念是客观固定的，那么容易倾向于概念主义。如果认识到概念是一直处于构造之中的，就不会对于概念或概念框架（包括科学理论）产生崇拜，也就不会有概念主义。

3．自由意志与习气构造

借鉴佛教知识论对于业力的解释，写作了论文“自由意志：约束条件下的自由选择”[⑨]。自由意志的问题，在西方哲学界中占有重要的地位。该文介绍了自由意志领域的一些重要观点和重要实验，考察自由意志的双层模型说与事件因果说，尝试提出关于自由意志的一种新的解释——所谓自由意志，是指人类具有一种在外在和内在约束条件下自由选择的能力。内在约束来自于内在习性，内在习性的倾向性，会影响但不会决定人类的自由选择。人类的自由选择，反过来又重塑了内在习性。

基于这个自由意志模型，解释了神经可塑性。此外，基于这个模型，可以解释概念与习惯的构造性。“概念”、“规则”与“信念”的构造性，在很大程度上，正是来自于人类的自由选择能力。习惯的构造与变化，也是来自于人类的自由选择能力。我们一方面可以加强这些习惯的惯性，我们另一方面也可以削弱这些习惯的惯性。

最后，基于这个模型，还可以说明人类智能对于机器智能的优势。机器智能，在被设计好之后，具有决定性的特点。一个程序依赖于基本的数据结构和算法，这些都依靠设计者的设计。数据结构的表达能力，决定于设计者的观察程度和形式化能力。算法的智能程度，决定于设计者的智能程度。即使有些程序是具有演化特征的，但是关于“如何演化”的更核心算法，也还是被决定的。机器智能是被决定的，按照既定的结构与算法进行计算。然而人类智能，却始终具有这样的可能性：从原有结构与算法中脱身出来，寻求其它更好的结构与算法。这是人类智能所优异于机器智能的方面。

自由意志，意味着某种超越性改变性。而决定性则意味着某种确定性固定性。人类自由意志的可能性，有助于确认人类智能相对机器智能的优越性，也提供了一种反驳物理主义假设的可能性。

4．因明论的形式化研究

在“一种基于同例与异例的溯因推理”一文，借用数理逻辑的形式方法对因明论的推理形式进行了可计算化研究[⑩]。溯因推理是在给定的理论和观察下，求出对于该观察可能的解释。然而，在一般的溯因推理中，并不要求解释的直观性和归纳性。从日常生活和科学发现的某些规律出发，该文提出了同例和异例的概念并提出了一个基于同例和异例的溯因推理框架，并引入了可诱导和可允许这两个限定条件。接下来，该文给出在该框架下求出所有极大解释的算法 AH 并验证了它的可靠性和完备性。

基于知识依赖性的观察，写作了“一个带有依赖关系的知识库”[⑪]。人工智能以知识为基础，然而知识往往是可错的。当知识被发现是错误时，就要撤销该错误知识及依赖于该错误知识的知识。基于对 Forget 机制，TMS 和 ATMS 的改进，该文提出一种新的知识表示方法，即带有依赖关系的知识库。基于命题逻辑程序，本文给出带有依赖关系的知识库的示例。文中还给出了一个规则加入算法和两个规则撤销算法。第二个规则撤销算法可以处理循环依赖关系。带有依赖关系的知识库，是一种全新结构的知识库，在知识表示，信念修正和辩论推理中具有应用的前景。

5．非量：对角线反证法

基于构造主义和维氏思想，写作“基于直觉主义对哥德尔不完全性定理的评论”一文[⑫]。在直觉主义者看来，康托尔的对角线证明方法是不适当的，因为在证明中基于可数集定义的康托尔数是一直处于构造之中的，而且可数集与康托尔数的展开是相互追随的。证明中的矛盾不是来自于前提错误，而是来自于不正当的对康托尔数的定义和使用。同样，在直觉主义者看来，哥德尔

定理证明中得到的矛盾，是来源于哥德尔对哥德尔公式的不正当定义和使用。

这个结论还可以推广到递归函数和图灵机这些等价的计算模型。很多悖论，都与康托尔对角线方法相关。基于直觉主义思想，也可以解释和避免这些语义悖论。从直觉主义者和维特根斯坦的角度来看，这些悖论都来源于对语言（日常语言、数学语言和逻辑语言）的不正当使用。

6．非量：悖论的分析与解决

在《中国分析哲学 • 2010》一书，发表论文“基于对角线引理和维特根斯坦思想对于悖论的分析”[13]。该文形式上利用了对角线引理的归约，内容上则整理和展开了维氏的深刻洞察，提出了对于（相当部分）悖论的统一解决方案。根据汤姆森的“对角线引理”，相当部分的悖论都可以关联到对角线方法，换句话来说，相当部分的悖论可以表达为对角线的形式。所以，悖论与对角线方法有密切的关联。维特根斯坦对于悖论和对角线方法都有深刻的洞察。在维氏看来，悖论往往是思维混乱所产生，起源于逻辑、语言或者规则的误用。当我们给出规则的时候，规则并不一定处处有定义。如果我们认为规则处处有定义，这将会导致矛盾。矛盾的起因是：规则并不一定处处有定义。悖论其实并不可怕，关键只要将错误的规则使用看清楚和限制住就可以了。如此，既保留了规则的有用成分，又排除了规则的误用成分。相对于直觉主义，维氏的解决方案是比较温和的。

该文整理的解悖方案具有以下三个特点：消除了该消除的、保留了该保留的、自然的，非特设的。该文的工作，有助于悖论的最终解决。此外，悖论的分析有助于数学基础的重新讨论——在直觉主义与形式主义之间的第三种可能。

7．非量：归纳悖论的分析与解决

在第七届国际认知科学大会上，发表论文“On the general form of the Grue Paradox”[14]。绿蓝悖论是哲学家古德曼提出的归纳悖论，又称为“新归纳之谜”。绿蓝悖论的提出，置疑了传统的归纳机制。在佛教知识论中，强调归纳假设的当前可检验性。所谓归纳推理，就是利用已观察个体的属性，去预测未知个体的属性。该文分析了类似的条件句难题，并给出了绿蓝悖论的一般形式，给出了一个清楚的可操作的解决方案，对于什么是没有意义的归纳预测进行了新的说明。

对于绿蓝悖论，在因明论下这个悖论并不会发生，因为因明论强调归纳前提的当前可检验性。在因明论里，对语词采取的是“潜”(Potential)式的构造主义思路，而不作“实”(Actual)的已完成理解，与西方构造主义思想有相似之处。

8．非量：演绎推理与概念分析的能力及其局限

近期写作“关于经验论的所谓教条”一文，反驳对于经验论的批判[15]。在蒯因、戴维森和麦克道威尔的批判下，分析哲学的范式渐渐从经验论转向了自然主义。虽然名义上是自然主义，但是概念主义的成分越来越明显。他们批判了经验论的所谓教条，论证过程类似于反证法：如果承认经验论的某个原则，那么根据目前对于该原则的理解，就会遇到困难。因此，经验论的该原则不能成立。然而，他们只是论证了当前存在困难，他们并没有论证这些困难是不可克服的。所以，他们的论证都有推理上的漏洞。该文进一步指出，他们推理中的困难都是可以得到解决的。事实上，维特根斯坦已经解决了这些困难。因此，他们的结论都是无效的。事实上，一个有别于逻辑经验论的经验论是可能的。

该文还就他们的论证过程进行一般讨论，探讨矛盾可以告诉我们什么，概念分析的能力及局限是什么。逻辑是已有知识的符号表达，在演绎封闭的意义上，逻辑推理并不能发现新知识。从

信息的角度来看，演绎推理并不能增加信息量。同样，逻辑矛盾并不能用来发现新知识。所以，维特根斯坦说：“不要想，而要看”。

五、知识论比较研究的几个方向

1．可观察性的标准

现代科学的进展，比如数理逻辑和现代物理理论，深刻改变了我们的生活世界。由于这一印象过于强烈，哲学界出现了科学主义的思潮。所谓科学主义，简单而言，是指推崇数理逻辑和分析方法，以科学作为哲学的标准，认为科学能够解决一切问题，倾向于否定现代科学以外的思想。这一科学主义思潮，也渗透到西方知识论的研究中。对此科学主义思潮，维特根斯坦曾经评论道：“哲学家们经常看重自然科学的方法，并且不可抗拒地试图按照自然科学的方式提出问题和回答问题。这种倾向是形而上学的真正根源，它使得哲学家陷入绝境。我在这里可以说，我们的愿望绝不可能是把任何事物归结为任何事物，或者对任何事物作出说明。哲学的确是‘纯粹描述的’。”[16]

在当代西方心灵哲学的研究中，物理主义是主要的流派。物理主义持有公共可观察性的标准，排斥自我观察方法，排斥主体的感受经验。相比而言，在佛教知识论中，强调自我观察的重要性和首要性。在量论中，现量是相对比量更直接的方法。上座部佛教认为，法有下列的特性：已详尽地解释说明，在现世即可亲身体证，能显现立即的成效，欢迎每个人来亲自体验，能带领人每一步都趣向解脱的最终目标，有一般智能的人都能亲身体证。根据佛教知识论的启示，可以重新确立自我观察在心灵哲学中的地位。其一，自我观察是比仪器观察更直接更鲜活的经验。其二，自我观察，在很大程度上，也具有可重复性可实验性。其三，自我观察比公共观察更基始。如果可以将可重复的自我观察也作为观察标准，那么科学的方法将可以扩充到更广阔的领域，将与佛教知识论更紧密地结合在一起。

当代脑科学的发展，为意识研究提供了一定的技术支持。根据佛教知识论，身心是密切关联的，身会影响心，心也会影响身。所以，通过身来研究心，或者通过心来研究身，在某种程度上具有平行性。一般而言，对于同样一种现象，可以使用物质层面进行解释，也可以使用心灵层面进行解释。但是这些解释也都只是假设，如果暂时搁置这些假设，其实具有某种对称性。比如对于概念的形成，可以解释成大脑的作用，也可以解释成心的作用。其实可以赞同一种中立的看法，对于无法判断的，可以先暂时搁置保持中立。假设先不管，主要看有实际应用的部分。在有实际应用的部分，这两种理论可以是等价的。

２．构造性的知识论：现象学和阿毗达摩的角度

关于胡塞尔现象的意识构造理论，现象学学者倪梁康先生在《图像意识的现象学》里进行了总结。[17]客体行为为非客体行为奠基。在客体行为中，表象的客体化行为又为判断的客体化行为奠基。在表象行为中，直观行为又为非直观行为奠基。在直观行为中，感知的直观行为又为想象的直观行为奠基。在感知的直观行为中，又分出了内在性感知和超越性感知。在超越性感知中，又分出了原本意识与非原本意识。现象学对于意向行为的细致分析，对于佛教知识论，特别是唯识学的研究也会有所借鉴。

南传阿毗达摩，对于感知的基本元素进行了细致观察和分析。在南传阿毗达摩中，区别了“究竟法”和“概念法”。根据菩提长老的《阿毗达摩概要精解》：“世俗谛是指世俗的概念或观念和表达方式。它包括组成我们世间还未受到分析的种种现象，如：有情、人、男人、女人、动物，

以及看似恒常不变的事物。”[18] 而“诸究竟法是基于它们各自的自性而存在之法。这些法是：最终存在而不可再分解的单位；由亲身体验、如实地分析而知见的究竟法。”[19] 在阿毗达摩，究竟法包含心、心所、色、和涅槃。其中涅槃是无为法，即不是由于因缘和合而成之法；而心、心所和色是有为法，即因缘和合而成之法。有为法的心对应五蕴的识，心所对应五蕴的受、想、行，有为法的色包含五蕴的色。这些有为究竟法是因缘和合而成的，因此在各种因缘下生起和消失。缘起法可以在有为究竟法的层面来理解，要落实到每一刹那的名色流转中。如此，南传阿毗达摩提出了一种构造性的知识论体系，个体与世界也是离不开名色究竟法，也是由究竟法构造起来。

另外有趣的是，胡塞尔曾经阅读过当时德译的南传佛教经典，并且评论道：“只有我们欧洲文化中最高的哲学与宗教精神才能和佛教相比。从此，我们的命运就必须要以印度的新精神道路与我们的旧方式对照，并在这对照中使我们的生命重新活跃和强化起来。” 当然，后期的胡塞尔还是更倾向于欧洲的理念主义传统。但是，南传阿毗达摩与现象学的比较，应该对双方都是有益的。

３．知识论与伦理实践

西方知识论倾向于认为，知识论是与伦理学无关的。在西方认识论方面，与佛教认识论最接近的可能是休谟。他认为，因果关系来自习惯和联想。他说道：“关于原因和结果的一切推理都只是由习惯得来的；而且恰当地说信念是我们天性中感性部分的活动，而不是认识部分的活动。”[20] 这与佛教认识论的“习气”说法很类似。在佛教知识论看来，概念上的执取与烦恼上的执取，都与习气有关，唯识学里将“种子”分为“名言种子”和“业种子”两种。种子与行动互相构造影响着，“种子生现行，现行熏种子”。

在佛教知识论看来，概念上的执取与烦恼上的执取，都与习气有关。在佛教知识论中，知识论的研究是面向伦理实践的，并且知识论与伦理学具有平行性。在佛教知识论中，将心灵活动归结为刹那相续的认识活动。每一认识活动又分为能认识的心和被认识的所缘。心在面对所缘的时候，还伴随有其他情绪活动称为心所。佛教知识论将情绪活动归为习气活动，习气活动会累积成习气之流。在这方面，与归纳推理的习惯解释具有平行性。因此，知识论与伦理学的方法是可以互相借鉴的。

胡塞尔提倡“面向实事本身”，悬置已有的成见和习惯。但是，何为实事本身，如何做到保持中立客观，则没有明确的操作方法。佛教认识论认为，我们既然可以构造成见和习气，我们也就可以解构成见和习气——“解铃还须系铃人”。而且，佛教认识论提供了消除执取的方法，也就是通过正念正知的方法，来越来越细致地觉知和观察名色之流，以期超越原有的成见和定势，获得更深入的洞见和自由。我们都带着一定的习气，如果把我们的习气看作一个封闭的系统，那么我们的命运就是必然地受制于习气。但是我们的习气也是一个开放的系统，我们当下的每次选择是一个重要的改变因素，是我们可以自由选择的因素。

理性之光从向外看转向内，就可以将理性分析的方法从概念混乱的分析应用到情绪混乱的分析。因为概念混乱与情绪混乱类似的一点，都是基于记忆形成了固定的模式，都是产生了某种以偏概全式的混淆。所以，理性精神可以解决人生意义问题。

六、结语

综上来看，西方知识论与佛教知识论的比较是一个重要的领域，对双方知识论的研究和发展

都有帮助。一方面，可以借鉴西方演绎逻辑的成果，如用计算机来实现部分佛教知识论的模型化，甚至自动推理，自动判断因明式的正确性。可以借鉴西方概念分析的方法，来解读和补充佛教知识论。另一方面，可以借鉴佛教知识论反思西方知识论前沿出现的各种问题，如本质直观、实在世界、葛梯尔问题、绿蓝悖论、数学悖论等。

作为更长远的目标，希望能够通过西方知识论和佛教知识论的比较，吸收和结合两者的优势，整理综合出更全面严谨的知识论体系，能够在某种程度上对人类文明有所奉献。有学者认为，文明之间是会相互冲突的。然而在我看来，人类文明的精华部分往往是相互和谐相互补充的。中华大地这熔炉里，佛教文明、儒家文明、希腊文明和希伯来文明等，正在交融激荡浴火锤炼着新的思想。

注释：

①Edmund Gettier: Is Justified True Belief Knowledge?, Analysis, v.23 (1963), pp: 121-123. Available at http://www.ditext.com/gettier/gettier.html.

②徐向东著:《怀疑论、知识与辩护》，北京：北京大学出版社，2006 年.

③庄朝晖，关于何为知识的思考，“科学视野里的佛教”研讨会，山西太原，中国佛教协会主办，2008 年 10 月（编入《佛教·文化·科学·慈善》，中华宗教文化交流协会编，上海辞书出版社，ISBN978-7-5326-2823-0，P328-P337）.

④ 陈那论师著，玄奘法师译，因明正理门论，大藏经.

⑤ 巫寿康著，《因明正理门论》研究，生活读书新知三联书店，1994 年 10 月.

⑥ 庄朝晖，现量无所谓对错（投稿）.

⑦ 庄朝晖，关于塞拉斯的所与神话，《中山大学学报（哲社版）》（投稿）.

⑧ 庄朝晖，为基础论奠基——从现象学和量论的角度，「哲学：东西之际」华人青年学术会议，香港中文大学哲学系主办，2009 年 5 月.

⑨ 庄朝晖，自由意志：约束条件下的自由选择（哲学在线网站发布，http://philosophy-ol.com/pol/html/41/n-11241.html）.

⑩ 庄朝晖，基于同例与异例的溯因推理，《厦门大学学报（自然科学版）》，第 4 期，2008 年，495-499 页.

⑪ 庄朝晖，一个带有依赖关系的知识库，《厦门大学学报（自然科学版）》，第 6 期，2011 年，989-993 页.

⑫ 庄朝晖，基于直觉主义对哥德尔不完全性定理的评论，《厦门大学学报（哲社版）》，第 2 期，2008 年.

⑬ 庄朝晖，基于对角线引理和维特根斯坦思想对于悖论的分析，第六届全国分析哲学学术研讨会，山西大学，中国，2010 年 8 月（入选《中国分析哲学·2010》）.

⑭ Chaohui Zhuang, On the general form of the Grue Paradox, Proceedings of the 7th International Conference on Cognitive Science, Beijing, China, Aug., 2010.

⑮ 庄朝晖，关于经验论的所谓教条，《中国分析哲学·2011》（投稿）.

⑯ 维特根斯坦著，涂纪亮译，《维特根斯坦全集（第六卷）》，河北教育出版社，2003 年，p.25-26.

⑰ 倪梁康著，图像意识的现象学，《南京大学学报》，2001 年 01 期.

⑱ 菩提长老，寻法比库中译，《阿毗达摩概要精解》.

⑲ 刘国英著，现象学与佛家哲学，学术研究会，香港：香港中文大学现象学与人文科学研究中心主办，2004 年.

⑳ 休谟著，关文运译，郑之骧校，人性论（上册），商务印书馆，1997 年，p. 210.

一种新的经验论

——西方经验论与佛教经验论融合的可能性

厦门大学　庄朝晖

一、前言

本研究的目标是希望能够通过西方认识论和佛教认识论的比较研究，吸收和结合两者的优势，整理综合出更全面严谨的认识论体系。有学者认为，文明之间会冲突。然而在我看来，真理不会冲突，有冲突的是谬误。将谬误消除之后，显现出来的真理是朝向同一方向的。

西方认识论的优势：逻辑与语言研究得很细致，可以将能够表达的东西表达得更加清楚。侧重于强调概念与习惯的正面作用。可能的参考资源为：主要参考苏格拉底，休谟，罗素和维特根斯坦等学者的思想。同时也有选择地借鉴柏拉图，康德，胡塞尔和弗雷格的概念框架，还有近代逻辑与语言的研究和当代脑科学的发展。

佛教认识论的优势：深刻的洞察与智慧，并且这种经验论是实践取向的，与生活密切相关的，与每个人密切相关的。侧重于消除概念与习气的负面作用。可能的参考资源为：南传阿毗达摩，北传唯识学，因明论，量论，还有更广泛的佛教经典和论著。

二、这种经验论的特征

2.1 经验的奠基性

重视经验，承认作为所与的经验，承认生活世界相对于概念框架的奠基性。承认人类的构造能力，人类生存于此生活世界，构造了各种概念框架来理解与应用于此世界。使用概念来描述生活世界，必然会受到概念本身表达能力的局限。使用概念来描述生活世界，必然也会受到概念设计者自身能力的局限。人类构造的概念框架并非完美的，总是可以被超越的。当我们超越现有的概念框架时，我们正是在爱智慧。

2.2 这种经验论试图站在中道

有些理论有过于增益成分：本质主义（各种理念主义），康德的先天综合判断，现象学的本质直观，概念主义，逻辑主义，科学主义（当前的科学理论可以解决或者解释所有问题）。

有些理论有过于减损成分：唯我论，闭世界假设（现在没有经验到的，未来也不可能经验到），强奥卡姆剃刀，相对主义，怀疑论。

大略来说，西方理念主义容易倾向于过分的概念执取。西方经验论则容易倾向于唯我论和过分的怀疑论。我们的研究则希望保持一个中道。

三、经验

3.1 纯粹经验

所谓纯粹经验，就是没有概念成分的经验，比如视觉接受到一个红色刺激。眼耳鼻舌身意，

分别认识到色声香味触法。前五识（眼耳鼻舌身）的认识是没有概念成分，西方认识论也称为感觉。

3.2 日常经验

所谓日常经验，其实往往是已含有概念成分的经验，属于日常层面的经验。比如说起这张桌子，我们会联想到过去对于这张桌子的经验，我们也会对此桌子的颜色、形状与质地等进行综合认识，也会想到桌子的名称是“桌子”。

3.3 有没有纯粹经验？

纯粹经验，在佛教认识论近于现量自相，在西方认识论则近于感觉材料或者所与。在感觉层面是没有对错之分。纯粹经验只是如其所是地发生，谈不上对或者错。西方当代分析哲学的一个成见是：日常经验带有概念成分，所以倾向于认为所有经验都带有概念成分。这是错误的推理。

当代分析哲学的一个不好的走向是：否定得太过头了，有些论文通过逻辑推理和概念分析，将心理内容取消，将感觉材料取消，将经验论取消，将心灵取消。然而通过仔细的检查，可以发现这一类论证都是有问题的。因为一个显然的规律是：不可能通过逻辑推理和概念分析，来否定经验事实的存在性。某个经验事实有没有存在，需要的是去观察，需要的是去看，而不是逻辑和概念上的推理分析。

四、概念化过程

概念化过程，就是根据既有的概念习得，对于所与的感觉材料进行概念化判断归类。比如将红色的刺激，判断归类为红的概念。当我们看到红色的时候，眼睛感觉到某一具体的红色刺激，然后使用“红色”概念对之进行概念化分类判断，最后就可以使用语言说出：“这是红色”。在这个过程中，世界、人类认识过程和共同体语言约定三者互相关联。

在这整个认识过程中，有一些活动具有公共可观察性，这些活动可以使用科学来研究，这些活动不妨称为外部活动。然而在这整个认识过程中，也有一些活动只具有第一人称可观察性，这些活动只能通过自我观察来研究，这些活动也可称为内部活动。外部活动具有公共性可重复性，内部活动则不具公共可观察性。我们可以邀请他人一起来看这个红色，我们却不能够邀请他人来看我们的概念化过程。

科学领域则侧重于研究物质规律，哲学领域侧重于关注认识论。当我们考察的对象是公共可观察的对象时，比如关于物质世界的知识，这时候强调第三人称可观察性。当我们考察的对象是非公共可观察的对象时，比如关于人类的认识论，这时候强调第一人称可观察性。

外部活动与内部活动，本来各有其意义。但是因为其可重复性与可积累性，近代科学取得了重大的进展，影响了人类的生活。然而，在这个过程中，却也产生了科学主义崇拜，渐渐地过于重视外在活动，渐渐地过于忽视内在活动。在当代心灵哲学，有些学者甚至要取消内部活动，取消传统认识论。

五、概念

5.1 概念

概念是人类的构想形成的。基于生活世界，人类进行概念构造得出概念框架，试图来解释与

应用于生活世界。这些概念框架尽管很伟大，但是始终可能会被超越。一些实在论者则在某种程度上试图证明现有的概念框架是完美的精确的。这种概念图式包括科学理论与认识论。

5.2 规则

规则也是广义上的概念。生活中的规则，比如“红灯停，绿灯行”，这些规则来自人类的约定俗成，也是为了更好地生活于此世界。游戏中的规则，比如足球游戏规则，象棋游戏规则，这些规则也是来自人类的构造设计，为了这个游戏能够更加有趣。比如象棋游戏，如果有问：“帅为何不能走出九宫？”只能回答：“目前的游戏规则是这样设计的。”

六、概念的正面与负面作用

基于生活世界的经验，人类的构造能力开始起作用，对于经验之流进行命名，概念化（现量判断），进行推理等等。这就形成了人类的概念世界。这些概念是基于经验形成的，我们认为这些经验之间有某些相似性（同一性），因此概括为同一个概念和语词之下。我们先形成了一些基本概念，比如“红色”（各种红色经验的概括）。对于概念的使用，有正面的使用，也有负面的使用。概念就是对于经验个体的概括，这些个体事物之间有相同之处也有不同之处。概念用在相同之处，个体的相同面说是相同的，这是概念的正面作用。概念用在不同之处，个体的不同面说是相同的，这是概念的负面作用。学习概念的正面作用，这是“为学日益”，消除概念的负面作用，这是“为道日损”。

有些哲学家的工作侧重于消解概念的负面作用，比如苏格拉底，休谟和维特根斯坦等。有些哲学家的工作侧重于建构概念的正面作用，比如柏拉图，康德，弗雷格和胡塞尔等。这两方面的工作相辅相成，一方面消解成见才能显示真理，另一方面建构框架才能表达真理。

需要同时看到概念的正面作用与负面作用，这样才不会落入两端。西方理念主义会比较过于夸大概念作用了，将概念的负面作用也当成正面作用。经验主义则是比较容易过于取消概念作用，将概念的正面作用也当成负面作用。

七、知识概念与习气模式

理性向外观察，科学研究已经很不错了，认识论有自己更重要的任务。认识论的目光应该更多地向内观察。所谓“我”，是一种经验的积累。我们对于内在的概念与习性都是自己构造起来的，也因此我们内在概念与习性都是可以消除的。

保留那些正面的，消除那些负面的。没有科学的情况下，我们可以制造这么多概念混乱与情绪混乱，那么同样地，不需要科学的帮助，我们也可以消除这些概念混乱与情绪混乱。所以，哲学绝不仅仅是一种哲学家的游戏，而是可以应用于每个人的身上。哲学绝不仅仅是一种理论上的游戏，而是可以应用于生活实践中的。

八、消除概念的负面作用

8.1 西方哲学中的本质追求倾向

从柏拉图以来，西方哲学呈现出一种通过理念（/概念）架构来追求真理的倾向。康德的先天综合判断，胡塞尔的本质直观，都有这样的倾向。这样传统认识论的努力，还是集中于通过内在认识来接近真理。到了近当代，弗雷格开创了分析哲学流派，注重于研究认识中具有公共性和

客观性的部分，区分出客观观念与主观观念。后期分析哲学重视逻辑哲学和语言哲学的研究，渐渐忽视内在观念的研究，渐渐地略过内在观念直接来讨论知识与世界。分析哲学的优点是研究逻辑和语言的规律，为人类做出了伟大贡献。然而，分析哲学的一个不好倾向是将主观当成了客观，将人类某一时期共同具有的观念当成普遍的真理，将某一时期的科学理论当成自然规律本身，这会在某种程度上抑制创新与超越。分析哲学的一个当代走向：害怕落入内在观念的泥潭，却撞上了概念主义的铜墙铁壁。

从柏拉图到当代西方哲学，他们共同的倾向是认为：我们之所以没有接近真理，是因为我们知道得太少。为了追求真理，我们应该从正向建构具有真理性的知识体系。

然而，真理之不能接近，一方面是因为知道得太少（没有知识），另一方面是因为对于所知道的进行错误推广（成见增益）。西方近代哲学侧重解决知道得太少的问题，研究真理论，研究知识论，却不消解知道过多的问题，不研究成见论，不研究谬误论。我们之爱真理，一方面固然是通过正向地建构来完成，另一方面更需要通过负向地消解来完成。也就是说，一方面需要正面地建构认识论，科学理论，逻辑学和语言哲学，另一方面更需要消解和超越既有认识论，科学理论，逻辑学和语言哲学中的成见，也需要消解和超越常识心理学中的成见与烦恼。

有些学者会认为成见与烦恼有什么研究的价值，但是我们如果不研究成见与烦恼生起的规律，我们又如何可以消除成见与烦恼呢？更严重地，我们可以接近真理吗？我们想追求真理，但是我们走的方向是正确的吗？有些学者拿着自己的成见当成真理，有些政治领袖拿着自己的偏见当成真理，正是一种理念的傲慢。

8.2 近代反本质主义的倾向

近代胡塞尔提出了“本质直观”的方法，期望用普遍性的本质，来拯救相对主义。他的方法与柏拉图有近似之处，也是有可疑之处的。“红”的背后，有“红”的本质吗？后期的胡塞尔，从“本质直观”，到“本质直观的变更法”，再到“类型化统觉”，“本质”越来越成为构造中的“本质”——变化中的“本质”。

这种构造性，预示着另外一种解决相对主义的问题。既然一切处于变化之中，那么我们的成见也是处于变化之中。我们既然可以塑造起我们的成见，我们也可以放下我们的成见。当我们放下我们的成见时，我们就获得了真理。当我们放下成见时，我们就成为一体。

相对主义的原因是 A 有 A 的成见，B 有 B 的成见，所以解决相对主义的方法是，A 放下 A 的成见，B 放下 B 的成见。

维特根斯坦做出了类似的症断：“不要想，而要看”，所谓想，就是根据成见往前冲，所谓看，就是看清成见其实不是真理，对于成见的生成过程进行观察，然后给予消除。维特根斯坦看到，在同一个语词或者概念之下，其实依附着各种各样不同的事物。如果我们想从这些事物之间，抽象出一个共同的特征，有时候是做不到的。这就是所谓的“家族相似性”。

从胡塞尔，海德格尔和维特根斯坦的思想中，其实西方哲学界已经吹响了一种反对本质主义追求，概念化追求，逻辑中心追求的号角。可惜的是，近当代西方哲学又在重返本质主义和概念主义，以一种自然化的外壳。

8.3 消除概念的负面作用

要消除概念的负面作用，需要看到概念的负面作用，不要再将负面作用当成正面作用。看到，是消除的开始。看到，是变化的开始。所以，“看”对于哲学很重要。有时候，我也称为“洞察”。维特根斯坦强调：“不要想，而要看”，我更强调“向内看”，因为概念构造过程发生在内部，通过自我观察可以发现。

在知性方面，我们面对着各种情境，形成了各种错见成见。我们往往以成见来指导自己的行为，这样就形成了各种冲突与对立。如果我们可以向内观察成见形成和起作用的过程，也就可以消解成见对于我们的控制力。成见在内心形成，同样也可以在内心消解。在科学理论层次也是类似，伟大的科学家总是善于看到和突破前人概念框架的局限之处，提出更有解释力的新的概念框架，比如相对时空与量子的提出都是对于科学成见和日常成见的突破。

在情绪方面，我们面对着各种情境，也形成了各种习气。我们往往以习气来指导自己的行为，这样就形成了各种烦恼与痛苦。如果我们可以向内观察习气形成和起作用的过程，也就可以消解习气对于我们的控制力。习气在内心形成，同样也可以在内心消解。解铃还须系铃人。

成见与烦恼之于心灵，相当于病毒之于电脑。当计算机程序出现错误的时候，我们需要找到错误发生的位置，然后修正程序使其正常运行。当心灵出现烦恼的时候，我们也需要定位烦恼发生的位置，然后修正我们错误的成见。人脑异于电脑的主要地方在于，人脑可以自己调试自己。成见与烦恼是我们自己构造起来的，同样我们自己也可以解构它们。这也正是认识论研究的作用。

九、这种新经验论的特点

9.1 中立性

中立于一切假设。比如唯心论倾向于将所有事物归结为心灵，物理主义倾向于将所有事物归结为物质。这种经验论则中立于所有的假设。将与经验无关的假设部分抽离掉，只保留与经验有关的部分，这是一种对于概念框架的经验化归约。一个唯心论的概念框架与一个唯物论的概念框架，在进行经验化归约之后，可以是等价的。

9.2 实用性

不关心无法检验的假设，而是将能量投入于生活世界相关的问题。我们来看一下这个观点：对于概念、情绪与习气，我们能否改变它们呢？我认为这是很显然的，我们一方面在构造这些事物，一方面我们也可以解构这些事物。这里正是自由选择作用的地方。如果同意这一点，那么这种自由选择的能力，就可以改变我们的概念、情绪与习气。这种经验论关注的是这一部分。

9.3 可超越性

承认概念的构造性，也就承认了概念的可以解构性。所以，我们可以制造成见与烦恼，我们一定也可以消解成见与烦恼。每个人都有自己的概念框架，每个人的概念框架都是可错的，也就是说可以被超越的。每个科学理论也都有它的概念框架，每个科学理论的概念框架也都是可错的——可以被更加精确化的。通过细致的观察，可以看到其中的成见和混乱之处，可以超越现有的概念框架。正是在这种超越的过程中，哲学之真精神——爱智慧——得到了体现。

9.4 更全面性

首先，本研究倡导将分析哲学的方法推广到对于主观观念的分析。在我看来，所谓客观观念或者客观概念，不过是大家共同持有的主观观念而已。因为共同持有，所以这些主观观念就具有了某种主体间性与所谓的客观性。其次，本研究倡导将认识论的研究方法应用到情绪与习气的研究，研究情绪与习气反应的生起规律，研究如何消除情绪与习气对于我们的控制。第三，使用西方的逻辑学、语言学、认识论的知识，可以用契合当代的方式表达佛教认识论的精髓，可以显现佛教认识论的当代意义。最后，本研究将爱知识与爱智慧结合在一个认识论体系之中，既肯定现有知识的正面价值，也鼓励超越现有知识中的成见。现有知识的表达，需要逻辑与语言的能力。超越现有知识的成见，则需要观看与洞察。

致谢

这个比较研究，我进行十年左右了。在这个过程中，得到过大陆，香港，台湾甚至海外很多老师和学术机构的鼓励和帮助！最后，谢谢大家的光临交流！

相关论文：

1、庄朝晖，浅谈逻辑的演变及其与其他学科的关系，《厦门大学学报（哲社版）》，2002 增刊。

2、庄朝晖，《现量与比量之间——作为佛教知识论与现象学比较研究个例》，《灵山海会》第二十二期（刚晓法师主编），http://www.lingshh.com/22-a/xlybl.htm。

3、庄朝晖，因明论－－一个基于事实的诱导推理系统，《逻辑与认知》，2003 年第 1 卷第 2 期。

4、庄朝晖，次协调逻辑系统要么语法等价于某一协调系统，要么无所谓“次协调”，《逻辑与认知》，第 1 卷第 2 期，2003 年。

5、庄朝晖，佛教知识论与西方知识论的若干比较，香港《人文》2005 年 10 月第 142 期。

6、庄朝晖，理念主义与形式主义的巴别塔，《心智与计算》，第 2 期，2007。

7、庄朝晖，基于直觉主义对哥德尔不完全性定理的评论，《厦门大学学报（哲社版）》，第 2 期，2008。

8、庄朝晖，基于同例与异例的溯因推理，《厦门大学学报（自然科学版）》，第 4 期，2008。

9、庄朝晖，关于何为知识的思考，“科学视野里的佛教”研讨会，山西太原，中国佛教协会主办，2008 年 10 月（编入《佛教·文化·科学·慈善》，中华宗教文化交流协会编，上海辞书出版社，ISBN978-7-5326-2823-0，P328-P337）。

10、庄朝晖，为基础论奠基－－从现象学和量论的角度，「哲学:东西之际」华人青年学术会议，香港中文大学哲学系主办，2009 年 5 月。

11、庄朝晖，基于对角线引理和维特根斯坦思想对于悖论的分析，第六届全国分析哲学学术研讨会，山西大学，中国，2010 年 8 月（入选《中国分析哲学 2010》）。

12、Chaohui Zhuang, Wittgenstein’s analysis on Cantor’s diagonal argument, Proceedings of the 7th International Conference on Cognitive Science, Beijing, China, Aug., 2010。

13、Chaohui Zhuang, On the general form of the Grue Paradox, Proceedings of the 7th International Conference on Cognitive Science, Beijing, China, Aug., 2010。

14、庄朝晖，一个带有依赖关系的知识库，《厦门大学学报（自然科学版）》，第 50 卷第 6 期，2011 年 11 月，989-993。

15、庄朝晖，关于对角线方法和停机问题的评论，第五届两岸逻辑教学与研究学术会议，重庆西南大学，2012 年 4 月。

16、庄朝晖，西方知识论与佛教知识论的比较研究，第三届道与德研讨会，台湾文化大学哲学系，2012 年 5 月。

17、庄朝晖，关于经验论的所谓教条，《中国分析哲学 2011》，浙江大学出版社，2012 年 8 月。

18、庄朝晖，自由意志：约束条件下的自由选择，第八届全国分析哲学研讨会，山东大学哲学系，2012 年 8 月。

19、庄朝晖，关于塞拉斯的所与神话，知识论与认知科学研讨会，厦门大学哲学系，2012 年 11 月。

20、庄朝晖，现量无所谓对错，《因明》（已录用）。

2012 年 11 月 19 日

靈山海會
2012 年　总第 37 期

近三十年来《嘉兴藏》的研究概况及学术价值

华中师范大学历史文献所　董小梅

《嘉兴藏》是中国明末清初以嘉兴楞严寺为中心，由众多名僧圣贤倡议和推动、由民间募资刊刻完成的私版大藏经，也是中华大藏经诸种版本中，规模最大、内容最为丰富的一部大藏经。目前多认为其筹划于明神宗万历七年(1579)，始刻于万历十七年(1589)，完成于清康熙十五年(1676)。

该藏经不仅刊刻时间跨度长，名称也颇多，因其在浙江嘉兴的楞严寺流通而被称为《嘉兴藏》或《楞严寺藏》；以其雕存贮于浙江径山寂照寺亦名《径山藏》；因其刊刻始于万历年间又称《万历藏》；由于它的版本呈书本册装又称《方册藏》；该藏传至日本，日本佛教界称它为《支那藏》或《明藏》；目前学界一般称《嘉兴藏》（本文因引文所用名称不同，故文中会出现几种名字交替的情况）。它改变了历来佛经沿用的经折装为轻便的方册本，是现存的中国古代大藏经中第一部线装方册本，对明清以后的佛教发展影响至大。目前国内学术界对《嘉兴藏》的研究主要集中在如下几个领域。

一、早期刊刻主要人物研究

刊刻藏经是一项极为复杂浩大的工程，其中既要有发起人、主持者，也要有募资者，出资者，人力物力缺一不可。袁了凡、紫柏真可、密藏道开、幻余法本、冯梦祯、陆光祖等人为其刊刻事业做出过重要的贡献，那么他们在刊刻藏经的最初阶段，究竟承担何种角色呢？

《中国版刻图录石门文字禅》说“全藏由冯梦祯、陆光祖倡义募刻，始事于五台，继在径山寂照庵、兴圣万寿禅寺及嘉兴、吴江、金坛等地刻板。”[①]孔毅认为这则条目存在问题，他认为首先提倡募刻的是真可和尚，主持者为道开，冯、陆二人只是积极赞助人而已。他依据紫柏文集指出，真可在万历初曾听法本谈到袁了凡慨叹请经困难，有易梵夹为方册的愿望，而法本自虑力弱难行，因此真可为撰刻藏缘起，陈说刻藏利益，呼吁募刻全藏。[②]而德清《达观大师塔铭》载真可：

念大藏卷轶重多，致遐方僻陋有终不闻法名字者，欲刻方册，易为流通，普使见闻作金刚种子，即有谤者，罪当自代，遂倡缘。时与太宰光祖陆公，司成梦祯冯公，廷尉同亨曾公、同卿汝卿瞿公等议，各欢然愿赞佐，命弟子密藏开公董其事。[③]

而这段记载又与清凉山志卷三《密藏幻余传》、《紫柏大师传》记载相同。虽然冯、陆在当时官场很有地位，但在佛教界不过为真可的俗家弟子，并没有足够的威望去倡议如此浩大之程。

杨玉良也持相似观点，但更加肯定了事业代代相继的精神。这项原顶计“十年竟事”的出版事业，却经历了一百二十九年，其间，约有六代僧众信士们的相承努力。他援引《曹溪憨祖大师自着年谱》于万历三十一年之末，附有其法嗣福征的按语，称紫柏倡缘刻藏时，陆光祖与冯梦祯、

① 北京图书馆编辑：《中国版刻图录.石门文字禅》，北京：文物出版社，1960 年。
② 孔毅：《“径山藏”正续藏的刊刻时间及其它》，《文献》，1986 年第 4 期，第 283 页。
③《达观大师塔铭》，《紫柏老人集》卷首，第 10 页。

曾同亨、瞿汝稷鸠工于径山寂照，密藏道开、幻余法本、澹然铠公“迭莹其事。”[①]而整个刊刻过程中，密藏道开及其门徒起到了主要的作用。万历十年，密藏道开禅师自天台诣武林，于绍兴道中见古寺残碑有感而决心“愿毕此生身募刻方册板广作流通”；后期主持续刻的主要是密藏大师的门徒，如解印、灵耀、灵慧、恒瑞、契颖等人。[②]业露华就指出，道开大师为刻经自己亲躬筹集资金、确定刻经地点、招募刻工、聚集劳力，除此以外，协调各方面的关系，继续设法筹措资金，以保证经费源源不断，刻印好的经书的流通和宣传，以扩大影响等等，所有这一切工作，都使道开耗费了巨大的精力，也使其在刻经事业上功不可没。[③]

蓝吉富则通过翔实的史料分析，提出最早发愿刻藏的是袁了凡。袁了凡虽得到幻余法本的赞同，但是并未立即去从事。倒是他与幻余又影响到紫柏。紫柏之《刻藏缘起》中云：

嘉隆间（1522—1572 年），袁汾湖以大法垂秋，僧曹无远虑，不思唐宋之世，大藏经板海内不下二十余副；自元迄明，南都藏板印造者多，已模糊不甚清白矣，且岁久腐朽；燕京板虽完壮，字画清白显朗，以在禁中，印造苟非奏请，不敢擅便。又世故无常，治乱岂可逆定，不若易梵夹为方册，则印造者价不高而书不重。价不高，则易印造；书不重，则易广布。纵经世乱，必焚毁不尽，使法宝常存，慧命坚固。譬夫广种薄收，虽遭饥馑，不至饿死。时法本禅人，实闻此言。但本公自顾力弱，不能图之。[④]

由于紫柏是一代名僧，登高一呼乃有多人追随。到了密藏加入之后，此事遂正式展开。在这些人之中，紫柏的社会声望最高，因此，虽然先后实际董理其事的是密藏、幻余等人，但是紫柏仍被某些人视为刻藏事业的代表人物。在“订盟从事”刻藏大业之后，最先董理其事的核心人物是密藏，而密藏又是一位学行皆足以服众的豪杰之士，因此，在他董理刻藏事宜的过程中，也常被认为是刻藏的主要代表人。且由紫柏和密藏于这两人与《嘉兴藏》的刊刻都密不可分，因此也有些史料将两人名字并列。[⑤]而刻藏中的关键性技术“改版本为方册本”也是由袁了凡提出，由紫柏说服道开而坚持推广应用的。

章宏伟也通过史料分析，认为刻方册大藏的首倡者是袁了凡居士，他与之最早议论的是武塘塔院的幻余法本。袁了凡提出此倡议的时间，应该是袁氏自述的万历癸酉（元年，1573 年），而不是真可所说的“嘉隆间”。

万历癸酉（元年，1573 年），余偕幻余禅师习静于武塘塔院……因与幻余私议，谓释迦虽往，法藏犹存，特以梵夹重大，流传未广，诚得易以书板，梓而行之，使处处流通，人人诵习。孰邪孰正，人自能辩（辨）之，而正法将大振矣。逾十季，癸未（1583 年），达观大师寄迹于汾湖之敝庐，余复与商确，谓利益甚大。又明季甲申，遇密藏师兄于嘉禾之楞严，相与筹画，颇有次第，即命余草《募缘文》，而请益于吾师五台先生。厥后具区、洞观、健参、宇泰诸兄弟相竭力谋之，事遂大集。[⑥]

关于袁氏的首倡之功，真可大师一直未能忘怀，并认为“法本、道开、不才老汉，及现前一

① 杨玉良、邢顺岭：《<嘉兴藏>整理记》，《文献》，1984 年第 1 期，第 205 页。
② 杨玉良：《故宫博物院藏<嘉兴藏>初探》，《故宫博物院院刊》，1997 年第 3 期，第 15 页。
③ 业露华：《密藏道开与<嘉兴藏>》，《五台山研究》，1991 年第 2 期，第 36-37 页。
④《刻藏缘起》，《紫柏老人集》卷 7，第 1 页。
⑤ 蓝吉富：《嘉兴藏研究》，http://taipei.ddbc.edu.tw/jiaxing.php#TOP.
⑥ 转引自袁黄：《刻藏发愿文》，《密藏开禅师遗稿》卷首“刻大藏愿文”第 13 页，见《（径山藏版）明版嘉兴大藏经》第 23 册，台北：新文丰出版公司，1987 年，第 5 页。

切刻藏施主，皆袁汾湖之化身也”。[①]

李孝友指出，居浙江的云南姚安进士陶班与其弟陶琪不仅资助藏经的刊刻，还将其传人西南地区。《嘉兴藏》刊刻工程由五台山迁移到浙江嘉兴径山寺后，和冯梦祯、陆光祖、袁黄等人往来密切的陶氏弟兄，不仅在经济上作了大量的支持，而且在刊刻过程中，还以《北藏》为底本，校对《南藏》，进行了一些校勘工作，得以竣事，进行开雕。崇祯十五年(公元 1642 年)，贵州赤水的继庆和尚(又名利根)，是汉月、密云、雪娇等和尚的弟子，主动担负起继续刻经的任务，并完成了“正藏”部分。由于继庆和尚与陶氏弟兄直接参与《嘉兴藏》的校勘刻印工作，这部藏经刻成后，很快就流传到西南地区。陶氏弟兄即送《嘉兴藏》到云南宾川的鸡足山存放；知空和尚在楚雄九台山新建大方广寺，落成后便派遣悉庵、宗灯二僧相继到江南“请经”。[②]陈垣先生认为悉庵、宗灯二僧为九台山请的也是《嘉兴藏》。[③]

二、关于《经值画一》

韩锡铎经过调研发现，现存的《嘉兴藏》没有一部是完整无缺的，即便是关于《嘉兴藏》的种种目录，也没有一种是完整的。正藏原刻书目录今天已见不到，今天所能见到的关于《嘉兴藏》的目录，只有多种版本的《经值画一》。[④]因此，完整的《嘉兴藏》到底刻印了多少年，到底收录了多少种佛教典籍，各家说法不一。由于刻经跨越了两个世纪，刻经计划难免发生变化；又由于刷印的时间不一，刷印内容也会有变化，而且是边刻印边流通，边流通边刻印的。所以，现存的各种版本目录都不完全一致，有的有“书”无“目”，有的有“目”无“书”。

《嘉兴藏》的书版搬到浙江之后，不断有信徒去请印，紫柏大师为了统一价格，令人编制每种经书印刷装订的价格表，即为《经值画一》。清代顺治时，主持寺僧为射利，擅自提高价格，也有的请印者不及时付钱，因此发生了诉讼事件，嘉湖兵巡道下令以每一百页纹银八分为价，重新制订《经值画一》，同时不许赊欠银两。以后因所存书版的变化和物价变动，《经值画一》修订多次，致使社会上存在有多种版本。现在流传的或刻印或抄写的所谓《嘉兴藏目录》(或《径山藏目录》)，皆来源于不同版本的《经值画一》。《经值画一》皆按正藏、续藏、又续藏及函序和书序列书名，下列册数及印刷装订价格(书名相当一部分是简称，有许多书名下未标册数和价格)。[⑤]

韩锡铎先生征集到四个内容不同的《经值画一》。[⑥]

第一个为民国九年（1920）北京刻经处刊刻，为康熙十六年（1677）修订本，正藏 210 函，《千字文》至“史”，但“藏函号字”标到“鱼”，续藏 90 函，又续藏 43 函。

第二个是光绪十一年（1885）朱氏槐庐家塾刻的《行素堂目睹书录》中的《经值画一》，正藏 211 函，《千字文》至“史”。续藏 94 函，又续藏 43 函，与民国九年本子目有许多差异。续藏第 21 函中《法华经卓解》小字注“腐烂候刻”，第 42 函《三千有门颂解》小字注“腐烂候刻”，第 56 函《往生集》小字注“腐烂候刻”。

① 章宏伟：《<嘉兴藏>的刊刻及其在日本的流播》，载《古代文明》，2011 年第 5 期，第 48 页。
② 李孝友：《浅谈明代刊刻的<径山藏>》，《文献》，1980 年第 2 期，第 205-206 页。
③ 陈垣：《明季滇黔佛教考》，石家庄：河北教育出版社，2000 年。
④ 韩锡铎：《<嘉兴藏>各本异同略述》，《文献》，2008 第 2 期，第 181 页。
⑤ 韩锡铎：《<嘉兴藏>各本异同略述》，《文献》，2008 第 2 期，第 182 页。
⑥ 王蕾、韩锡铎：《关于<嘉兴藏>的几个问题》，《图书馆学刊》，2011 年第 5 期。

第三个是北京故宫藏本的《经值画一》，前有雍正元年（1723）浙江巡抚李馥“补刻嘉兴楞严寺藏经序”，正藏 211 函，《千字文》至“史”，续藏 95 函，又续藏 47 函。

第四个是北京大学图书馆馆藏的，正藏 211 函，《千字文》至“史”，续藏 95 函，又续藏 47 函。有嘉庆七年（1802）楞严寺住持顿会的“募刻书本藏板缺页缘例”。

据王蕾研究分析，四种《经值画一》的子目都不相同，差异很大，互有缺无。她认为《经值画一》只是《嘉兴藏》在发行期间某个阶段性的目录，不是《嘉兴藏》的目录。要研究《嘉兴藏》，只根据某个《经值画一》是片面的。四个《经值画一》只有故宫藏本是有所指的，其他三种《经值画一》，不知是代表哪个藏本的。明代的《经值画一》今天已见不到，清代还应有其他的《经值画一》。

故宫博物院现收藏有李馥呈送了一部白绵纸的《嘉兴藏》给雍正，是为故宫藏版，其中全部大藏共计三百四十四函，另有首函。共收人经籍二千一百四十一种、一万八百八十四卷。共中包括：

首函的《刻经缘起》、《三藏圣教目录》、《画一》三种共六卷；

“正藏”二百十一函，收经籍一千六百六十五种、七千八百二十九卷。千字文编号，始“天”终“史”，自第二百六函至二百十一函，为“北藏”缺附“南藏”函号。

“续藏”九十函，收经籍二百五十三种、一千九百卷。

“又续藏”四十三函，二百十七种、一千一百五十九卷。

较《台湾中央图书馆善本书目》中的《嘉兴藏目录》多二百二十五种，即“正藏”六十三种、“续藏”三十九种、“又续藏”一百二十三种。特别是“又续藏”自第二十九函以后，《台湾中央图书馆善本书目》全缺，共计九十五种。这部分除一种是顺治十二年刻本外，其余都是康熙三年以后续刻的清代禅僧语录。[①]

民族出版社和北京慈航经典《嘉兴藏》编辑顾问中心 2011 年出版了他们发掘整理的《嘉兴藏》全部收书目录。其正藏为 211 函，1676 种；续藏、又续藏、补遗计为 167 函，570 种。全藏总计 378 函，2246 种，2652 册，收录经书 12000 多卷。该版本据说是目前收录最全的一套版本，由于问世不久，仍值得学术界研究后再下结论。

三、史料价值研究

李学勤指出，明清之际佛书对考史有不可替代的作用其一，许多明遗民迫于形势遁人空门，其记述论说逃过清朝严禁，以佛书的形式得以保存，故佛书成为研究他们的活动与思想不可或缺的珍贵资料；其二，清初顺治、康熙朝，若干僧侣汉事朝廷，预闻要务，所以研究当时史事也离不开他们的作品，而这些著作大多集中于《嘉兴藏》的续藏、又续藏部分。[②]

《嘉兴藏》的主体由正藏、续藏和又续藏组成。正藏部分，《嘉兴藏》以明永乐年间在北京雕刻的官版大藏经《北藏》为蓝本。所不同的是，《嘉兴藏》将《北藏》续入藏的三十六部中国佛教著述及《北藏缺南藏函号附》所录的五种中国佛教著述连续地直接编入正藏。[③]而蓝吉富教授在研究中通过比较指出仅存于《嘉兴藏》而未被其他藏经收入之书，数量是二八八部。[④]由于

① 杨玉良：《故宫博物院藏〈嘉兴藏〉初探》，《故宫博物院院刊》，1997 年第 3 期，第 13 页。
② 李学勤：《〈嘉兴藏〉与明清之际历史研究》，《故宫博物院院刊》，2003 年第 1 期，第 5 页。
③ 高建中：《佛教典籍〈嘉兴藏〉的历史文化价值》，《人民政协报》，2008 年 9 月 22 日，第 C04 版。
④ 蓝吉富：《佛教史料学》，台北：《东大图书股份有限公司》，1997 年，第 30 页。

“正藏”部分基本上是《北藏》内容相当，所以对研究明清史料意义不大。但是与正藏相比，《嘉兴》续藏部份的史料价值可谓至为惊人。其中所收佛典，可以说是中国佛教史料的一大宝库，因为它收集了五百多部在它以前的各种藏经所未收的佛典。从《开宝藏》以迄《龙藏》的我国古代大藏经，像《嘉兴续藏》这样收有五百多部首度入藏佛典的情形，是绝无仅有的。①

佛经刊刻过去常由政府主导，但《嘉兴藏》却一反过去的常规，而是由和尚主持、知识分子参与的私刻本。一方面，这改变了政府对经、律、论、赞等出版权的垄断；另一方面，参与和支持刊刻佛经事业的知识分子，像冯梦祯，陆光祖、袁黄及陶氏兄弟等，国学造诣较高，可以较好的编辑和校勘佛经并将大量的中国佛教著述汇编刻入大藏经，这是《嘉兴藏》最为鲜明的特色和独有的价值。这也为人们了解和认识佛教中国化的主要派别和基本面貌，全面提供了各种重要的历史文献。

另外，《嘉兴藏》在内容上虽系佛教的经、律、论三藏和历代高僧撰述的疏论、文集、杂着、语录、史传、塔铭和行状等，但正如陈垣先生指出，后期只要有人愿意“同式就梓”——亦即用同一板式刊刻，则可由出资者在各处自行刻制，因此在编辑刊印过程中，注意收集一些有关历史、哲学、笔记、文学及地方掌故等方面的资料，汇集入藏。同时还有一些其他如儒家方面的文集也被收录进来，道开和幻余就曾为此发生过争论。这样一来，虽然在佛经选编上不甚严谨，甚至有随编者个人喜好而选编书籍入藏的事情，但是这却无形中保留了能够反映当时社会现实和思想状况的宝贵史料。

具体的史料价值，也只能援引蓝吉富教授的研究成果了。②他通过对台湾版藏经的研究分析，认为其所含明清禅宗史料最多，后人可据以改写明清禅宗史。在二八八部独家史料中，有二四〇部是属于明清二代的禅宗典籍。其中，明代有五十一部，清代有一八九部。在书籍的性质上，则以语录为最多。语录的主角大多为明代万历以后，迄清代雍正以前的禅师。因此，这些书可以说是明末清初的主要禅宗史料，这二百多部禅宗典籍，绝大多数是尚未被中外学术界注意的。其中，曾被学术界引用过的，为数恐怕不到十分之一。因此，如果能充分地、妥善地应用这些史料，那么，一部前所未有的《明清禅宗史》，必将可一新世人耳目地呈现在世人眼前。

另外，各书的附属文献，也可能为治史者提供重要的研究线索。此处所谓的「附属文献」，是指附属在该书，但并非由作者所撰的某些零星文字，包括外人为该书所写的序、跋、塔铭、行状、年谱、刊刻题记、像赞、缘起、题词、题诗……等附属资料。除了《嘉兴藏》的独家所收书之外，在与其他藏经共同入藏的佛典里，《嘉兴藏》所收版本，也常附有其他藏经所无的文献。

此外，《嘉兴藏》通过中国商船和中国僧人前往日本，对日本佛教界产生了重要影响，诸多日本僧人和学者也撰写了有关藏经的研究，成为了解当时社会历史的重要参考。

四、小结

在中国知网上，以“径山藏”为关键词，只能搜出三四篇文章；以“嘉兴藏”为关键词则可搜出三十多篇。通过以上几方面的研究概述，说明在佛教史、中国古代史、中国印刷史等诸多领域产生过巨大影响的《嘉兴藏》，目前并未引起学术界的关注，其知名度远不如《大正藏》、《龙藏》，尤其在学术地位上目前远逊于《大正藏》。

① 蓝吉富：《嘉兴藏研究》，http://taipei.ddbc.edu.tw/jiaxing.php#TOP。
② 蓝吉富：《佛教史料学》，台北：《东大图书股份有限公司》，1997 年，第 29-31 页。

出现这种原因，从学术方面上分析，蓝吉富教授认为，同样一部藏经，但在古代著述及现代论着中被称引的名称，达六种之多。其必使读者无法轻易得知《嘉兴》即谓《径山》、《万历》即指《明藏》，是可以理解的。名称的多岐，应该是近人对该藏不易认识的原因之一。此即“明清佛教研究”在近百年的佛学研究界并非显学。《嘉兴藏》正编全系明代《北藏》的覆刻，虽然在雕印时曾加校勘，但由于《北藏》版本仍在，因此其价值主要仍只在佛典的普及与版本的革新而已。至于史料价值，则端赖续编。续编所收绝大部份是明末清初的佛教著述。所以，其学术意义又全属明清佛教研究范围。对于明清佛教的研究风气，在近十余年来虽然稍见起色，但是研究者数量在整体佛学界中所占的比例，仍不算多。

从现有的研究成果来看，其作者单位以北京故宫博物院、辽宁图书馆、云南图书馆居多，这与这几个单位有馆藏版本便于研究有关。但是，来自佛学院和寺院的研究文章则少之又少，这种研究状况可能会因新版《嘉兴藏》问世而得到改变，但是纸质版经藏数量庞大，价格昂贵，不易流通，或许电子版势在必行，对扩大《嘉兴藏》研究极为有利。

靈山海會
2012 年　总第 37 期

《楞严经》之译、解与经典化问题

广东省民族宗教研究院　夏志前

近代以来对于《楞严经》的学术讨论，多着眼于其真伪问题。姑且不论这种状况的形成是否与近代的“疑伪”之风及《大乘起信论》的考辨相关，如果将《楞严经》之翻译、注疏及其在中国佛教思想史中的“境遇”与“效用”作深入考量，则可以发现《楞严经》在中国经历了一个“经典化”过程，而正是在这一过程中，《楞严经》成为中国佛教传统中的重要经典，对于中国佛教思想传统的形成产生了显著的影响。本文通过《楞严经》的译、解和应用来展现佛教文本的经典化过程，从三个层次展开：一是《楞严经》的翻译与其真伪问题；二是《楞严经》诠释的分歧与冲突；三是《楞严经》的应用及其效果史。

一、《楞严经》的翻译及其真伪问题的讨论

《楞严经》，全称《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，亦称《大佛顶经》、《佛顶经》、《首楞严经》，十卷，“大唐神龙元年中天竺沙门般剌密帝译于广州制止道场，菩萨戒弟子前正谏大夫同中书门下平章事清河房融笔授，乌苌国沙门弥伽释迦译语，罗浮山南楼寺沙门怀迪证译”。尽管这些信息足以描述《楞严经》作为佛教经典的来龙去脉，但对它的真实性的怀疑似乎一直没有间断过。

在《楞严经》面世于中土不久，其真实性就遭到了怀疑。我们可以从日本学者的论述中看到：

《开元录》作者既对于梵本之请来以及译者，未能把握真实之消息，已多少令人产生疑议。而此经为最优良之译经，亦唯其赫赫杰作，往往发生问题。《圆觉经》与《万行首楞严经》，是与前期之《梵网经》、《璎珞本业》并为自古即成问题之译经，且其成为问题，乃译成后不久既已产生。奈良时代末入唐之戒明曾见闻：于代宗大历年中，既有嚣嚣议论，且一时欲将之烧弃等纷议之事。（小野玄妙 1983：135）

小野玄妙所提及的日本奈良时期（710-794）戒明所经历的关于《楞严经》的“嚣嚣议论”，《延历僧录》记载：

释戒明者，赞岐国人也。俗姓凡直氏，……依大安寺庆俊法师为师主，学《华严经》……在后宝龟十年，城中诸僧都集大安寺，连署奏废《大佛顶经》，云是伪经，令戒明连署……戒明不敢连署。唐大历十三年，广平皇帝请僧讲《大佛顶经》，诸大德自连署，戒明不连署。因戒明法师故，大乘得存，令众多僧脱无间狱苦，既于佛法有大功劳。

戒明对《楞严经》的态度，似乎得到了后人的肯定。但《《楞严经》译出之后传到日本的境遇，确实如戒明所见到的那样不容乐观。这并不是因为它是“私译”之经，而是因为“真伪”问题其时即已出现。中国佛教界如何对《楞严经》“嚣嚣议论”，已经很难从中土的史料中得到印证，但日本人其时对《楞严经》之真伪问题似乎颇有兴趣。在当时诸多的佛教议题当中，日本佛教界有很多“未决义”等待“唐决”，而在这些“未决义”中，涉及《楞严经》者有两条，其一是：

法相大乘诸经论章疏中未决义九：

清辨菩萨所造《掌珍论》立量云“真性有为空”等，大乘基法师云，宗有所别一分不成过。若尔其简别真性，若入有法耶以不？若言入者，其真性言，清辨、护法，皆共所许。何为有法一分不成耶？若言不入者，有法唯一，望何而名有法一分耶？又《大佛顶》入因修证经比量，岂佛比量有此过耶？

其二是：

无相大乘宗欲求经论章疏未决义四：

《掌珍论》云，真性有为空，如幻缘生故等，《大佛顶经》及《广百论》，亦有此量。右件经论文义既同，然大乘基师云，此量有有法一分及能别立过等。（云云）若此论实有过者，佛经比量及《广百》量，亦有此过耶？

这里的讨论，似乎集中于将《楞严经》与《掌珍论》的“量”论进行对勘，从而达到本宗的论证目标。而关于《楞严经》的未决义，八世纪中期的日本佛教界似乎一直在寻求解决的办法：

此经本，是先入唐沙门普照法师所奉请也。经本东流，众师竞诤，则于奈乐宫御宇胜宝感神圣武皇帝御代仲臣等，请集三论、法相法师等，而使捡考。两宗法师相勘云，是真佛经。《掌珍》比量，与经量同，不可谤毁等。论定竟，即以奏闻，奉敕依奏已毕。然宝龟年中，使德清法师等，遣唐检之。德清法师，承大唐法详居士云，《大佛顶经》是房融之伪造，非真佛经也。智昇未详，谬编正录。然彼法详所出伪经之由，甚可笑也，恐繁不述。德清法师，效详士妄，而泥犁语亦传本朝，可伤之深矣。今案：唐大兴福寺惟悫法师《疏》云：唐神龙元年五月二十三日，中印度沙门般剌密帝于广州制止寺道场对举梵本，乌萇国沙门弥伽释迦译兹梵语，房融笔受。又唐智升《录》云：修州沙门怀迪游广左，遇一梵僧，赍梵经一挟，共译之，勒成十卷，即《大佛顶万行首楞严经》是也。迪受笔经旨，兼绢缀文理。两匠称真，法详单独，哪为造若许佛经？清辨之量，即应无过。为欲诽毁清辨之量，强称伪造。欲谤弟子而师所说名之伪造，是则谤佛之与菩萨。谤佛菩萨，是三涂因，可不悲哉！（玄叡《刻大乘三论大义钞序》，T.70n2296:151）

据《刻大乘三论大义钞序》，玄叡应天长皇帝（824-833）之诏而撰此《钞》。按文中所说，普照法师入唐求法之时，将《楞严经》带到日本，引起了争论。当时的圣武皇帝（729-749）召集三论及法相二宗的法师进行勘辨，结论是此经为真。但在宝龟年中（770-781），又遣德清法师入唐检视此经之真伪，却得出了相反的结论。虽然法详居士所出的“可笑”的伪经之由我们已然不得而知，但可以确定的是，在《楞严经》流传刚刚半个世纪的时间，就有人指斥其为伪经了。从玄叡的记载中可以看出，日本人对《楞严经》真伪问题的讨论，是起因于佛教宗派（三论宗与法相宗）之间的争论。此番争论，在僧宗的《一乘佛性慧日抄》中也被提及：

宝龟年中，使法相学者德清法师，承大唐法详居士云，《大佛顶经》是房融之伪造，非真佛说。具如《掌珍量抄》。

在本国人争论不休之时，天皇曾派人入唐请求“唐决”，但《楞严经》为伪经的结论并未能被普遍接受。在日本人以清辨《掌珍论》为中心的争辩中，《楞严经》受到了“牵连”。这原本是在大唐和日本先后兴起的空有二谛之诤，《楞严经》的真伪之辩也缘于经中一段与《掌珍论》相似的偈语。问题本身及其背景的复杂性并非本文讨论的范围，我们只能从当时讨论的情况，看到对《楞严经》真伪的判断所涉及到的佛教义理的争辩。比较有趣的是，这场争论的焦点集中于《楞严经》与《掌珍论》所述之“量”：

问：清辨菩萨所立之量，为是自作，为是依据？

答：清辨菩萨仰述佛量，非自穿凿。

问：佛量何出？

答：《大佛顶如来蜜因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第五，佛说颂曰：真性有为空，缘生故如幻。无为无起灭，不实如空花……

问：若尔既是佛经之量，何故唐界基、廓等师敢生众过？

答：彼宗二传，一云此是伪造，非真佛说；一云真是佛经，然佛经量与清辨量，言同意异。其意异故，论量有过，经量无衍。（玄叡，T.70n2296:151）

据此，唐代法相宗对《楞严经》有两种态度，一是以之为伪经，二是以之为真经而堪定《掌珍论》立量之过失。在经、论的互证之中展开空、有之诤，势必将经典的真伪与义理的正谬纠缠在一起，让人很难理清其中的头绪。不过，“入唐学法沙门”常晓的看法似乎更侧重于《楞严经》在评定空有两宗关于“真性”的争论中的作用。在承和六年（839）的《常晓和尚请来目录》中，录有“依三论宗学头法师等申求请来”的六部经论疏解，包括“《百论疏》一部三卷(元康法师造)、《三论玄枢》一部二卷(元康法师造)、《中论三十六门势疏》一卷(元康法师造)、《百论疏略记》一部二卷(义持法师造)、《大佛顶经疏》一部六卷(弘抗法师造)、《大佛顶经玄赞》一部三卷(惟悫法师造)”（T.55.2163:69），录后还有一段按语，其中说到：

又空有两宗论真性理，《大佛顶经》以为本模。经本虽先来，其疏未有，于义难决。如今以此将正空有两家诤论义。夫一翼若阙，空行何飞，况乃一乘奥理。义与文违，不假疏记，微微无显。（T.55.2163:69）

从常晓的目录中我们可以看到，连同法相宗与三论宗的经典一起请来的，乃是《楞严经》早期的注疏。看样子，经中的几句偈颂倒成了堪定佛教义理的重要标尺了。围绕着“真性理”，空有两宗的争论集中于经与论的对勘之中：

问：《佛顶经》与《掌珍》量同异如何？

答：文虽似同，义意全异。……加以《佛顶经》，名为伪经，具如遣唐请益文中。

……

问：《广百论》中亦有二量，……判比量云，此二比量不异《掌珍》，此判如何？

答：此判不当，《广百》比量与《佛顶》比量同也，《佛顶经》立第八识故。清辨胜义，都无所存，堕偏空故。

上文僧宗提到《掌珍量抄》对相关的争论有详细记述，疑为《掌珍量遣》之讹，秀法师撰《掌珍量遣》以《掌珍论》为中心，讨论空有之争的诸问题，其中对《楞严经》的真伪问题亦有较为详细的讨论，但基本内容与《大乘三论大义钞》雷同。

同样从佛理的辨析来判断《楞严经》为中国撰述的，还有宋代求法中国的日本僧人道元希玄（1200-1253），《宝庆记》载：

拜问云：《首楞严经》、《圆觉经》，在家男女读之以为西来祖道。（道元）批阅两经而推寻文之起尽，不同自余之大乘诸经，未审其意。虽有劣诸经之言句，全无胜于诸经之义势，颇有同六师等之见。毕竟如何决定？

和尚示云：《楞严经》自昔有疑者也。谓此经后人构欤？先代祖师未曾见经也。近代痴暗之辈读之爱之，《圆觉经》亦然，文相起尽颇似也。（道元：748）

道元入宋，师从天童如净（1163-1228），为曹洞宗子孙。在求学过程中，道元对《楞严经》

流行于“在家男女”产生了疑问，而且经过对比，道元将《楞严经》与《圆觉经》一起，判为“颇有六师等之见”的伪经。Sharf 于此有过讨论，他说：

在记录游历大宋的《宝庆记》中，道元希玄（Dōgen Kigen 1200—1253）曾就《首楞严经》（T.945）及《圆觉经》（T.842）的真实性向老师天童如净（1163—1228）求教，这两部经文现被确认为中国本土经文。据道元希玄所述，如净承认这两部经文确实有问题。道元希玄和目录家们所关注的并不是相同的问题：他主要感兴趣的并不是这些经文译本和传播的历史本源，而是因为发现经文中所宣扬的一些教义不太妥当。（Sharf 2002:296）

道元对《楞严经》评判具体标准，我们很难得到文献上的支持。不过，令人不解的是，道元似乎也不是对《楞严经》彻底否定的，他也会把《楞严经》的语句作为上堂拈唱开示的材料，如《正法眼藏》所载：

先师古佛上堂举世尊道“一人发真归源，十方虚空悉皆消殒”。

师拈云：既是世尊所说，未免作奇特商量。天童则不然，一人发真源，乞儿打破饭碗。

拈古之后，道元随即谈及《楞严经》之真伪问题：

今所举“一人发真归源，十方虚空悉皆消殒”者，是《首楞严经》中之所道也。此句曾被数位佛祖同所举，由此可知，此句诚是佛祖之精髓也，佛祖之眼睛也。然则，《首楞严经》一部拾轴，有谓之伪经，有谓之非伪经。两说已往有之而至今。虽有旧译，有新译，然所疑者，即怀疑神龙年中之译也。然则，而今五祖演和尚、佛性泰和尚、先师天童古佛，既皆举此句。所以，此句已被佛祖之法轮所转，佛祖法轮转也。所以，此句已转佛祖，此句已说佛祖。以是被佛祖所转，转佛祖故，设是伪经，佛祖若转举，则是真个之佛经、祖经也，是亲曾之佛祖法轮也。设是瓦砾，设是黄檗，设是优昙花，设是金襕衣，佛祖既拈来，则是佛祖之法轮也，佛祖之正法眼藏也。

在这里，道元也不能肯定《楞严经》为伪经，而且由于历代祖师皆有拈举《楞严经》语句以说法者，则不论真伪，也都是“正法眼藏”了。但是，自称曹洞宗之“远孙沙门”的日本僧人指月慧印（1689-1764）似乎秉承了道元在《宝庆记》中的看法，其在《荒田随笔》中有相关的讨论：

近代以《楞严》、《圆觉》为宗旨之要说，大率谓证悟之准则。其中说“空生大觉中，犹海一浮沤”，是方同外人计诸大生我中。此语砭禅者膏肓，宋元禅多堕此计而思宗要。然吾祖及此语，若无明如来之真法者，何能如之？盖二经大意以如幻义纵横紬绎，以其明修治顿速、究竟易至、空花不实、翳除觉满等，似义味详备而善洞人情。是所以甘言入耳不烦美物，或乎小丑而相逐意移也。……《楞严》布置整备，如庄观之廊庑墙阶，尽奇巧满目充意左右炫耀，是悦知见富有游戏义门者。宜哉二经之惑人，终不可谖。固执为直指凭据，不能正依西祖直指，傍拘攣二经义路，仍为昧者罗致祖意，判顿教等，犹如乱人弃二南喜变风，哀矣也。丁是时，天童净老独奋盖代勇，不入此保伍。垂诲之语有可起古风者，平祖承之，益唱真乘。（T.82.2603:720）

看来，慧印对《楞严经》的批评是非常严苛的，也可以作为道元持论的一个注脚。与道元一样，慧印也认为《楞严经》确实有很多“惑人”之处，但其“义路”有乖于“真乘”。

其实，入宋以来，儒者对《楞严经》的指摘也多从义理上着力。朱熹（1130-1200）站在儒家的立场，对佛教颇有微词，对《楞严经》更是不屑，认为《楞严经》是中国人自己编造的。我们可以在《朱子语类》中找到佐证：

释氏书其初只有《四十二章经》，所言甚鄙俚。后来日添月益，皆是中华文士相助撰集。如晋宋间立讲师，孰为释迦，孰为阿难，孰为迦叶，各相问难，笔之于书，转相欺诳。大抵多是剽

窃《老子》《列子》意思，变换推衍以文其说。……《楞严经》只是强立一两个意义，只管叠将去，数节之后，全无意味。

《圆觉经》只有前三卷好，后面便只是无说后强添。如《楞严经》，当初只有那阿难一事，及那烧牛粪时一咒，其余底皆是文章之士添。

《楞严经》本只是咒语。后来房融添入许多道理说话。（《朱子语类》卷第一百二十六）

朱熹以辟佛者的姿态指斥《楞严经》等佛经为中国人自己编造，从中透露的重要信息却是《楞严经》已经进入了儒家的视野。而且，也许正是因为以《楞严经》为中国撰述，所以在斥其为“伪”的同时，朱熹反倒会认同经中的某些思想。如论及《易》之复卦时，朱子有云：

若论变时，天地无时不变。如《楞严经》第二卷首段所载，非惟一岁有变，月亦有之；非惟月有变，日亦有之；非惟日有变，时亦有之，但人不知耳。此说亦是。（《朱子语类》卷第七十一）

以朱熹为代表的宋儒，在辟佛的同时，也显露出对佛教“征服”中国的一种无可奈何。他说：佛氏乘虚入中国之后，自斋戒之教，盗袭庄子之说而变为义学；达磨东来后，又说出禅来；而佛教的祸福报应之说又足以钳制愚俗。国家虽然隆重儒学，但仍然“收拾不住”。唐宋诸儒如韩愈（768-824）、欧阳修（1007-1072）及闽洛诸公，皆阐明正道以排释氏，但终有不满人意之处。至于诸如王安石（1021-1086）、张商英（1042-1121）等躬陷于佛教而不自觉者，更令朱熹有儒门颓败之感。所以，宋儒极力指证佛教对中国本土文化的盗袭，在一定程度上表露了他们在佛教的强势背景下重新确立或巩固儒家中心地位的强烈愿望。

以上的论述表明，《楞严经》子译出之后，首先遭遇的便是真伪问题。但仔细观察可以发现，《楞严经》的真伪似乎并不是关键所在，真伪之“辩”及真伪之“辨”的“事件”倒成为佛教思想史的有趣的现象。而且，这些事件也逐渐淡出历史舞台，取而代之的是宋代以降直至晚明大量注疏的出现。此时的解经者对《楞严经》的真伪问题似乎鲜有提及，而是着力于对《楞严经》义理的发挥。

二、《楞严》诠释的分歧与冲突

佛家有云：“依文解义，三世佛冤；离经一字，即同魔说”。如果从解经学的角度来看，这样的要求确实让人无所适从。不能依文解义，又不可离经一字，同时达到这两点要求，似乎非常困难。这个解经标准无非是要求解经者既不要泥于文字知见，又不要偏离佛陀的意旨。这样，解经的困难就在于，对经文解释的结果或者是“依文解义”，或者是按照解经者自己的理解进行了发挥，而且，即使是“依文”而解，依然得不到一致的解释。中国佛教的解经学，在处理这种难题是，似乎都会找出各自的理由以符合这样的标准。如幽溪传灯在为天台家的解经方式进行辩解时说到：“盖末世释经，与佛在世法会中，觑面宣扬时异。若佛在世时，正当破识时，则天如突然出众为阿难作如此分辩云云，则天如真是公抗佛言，大违经旨。今末世弘经，必须览经始末，融通而说”。由此可见，佛经的解释，并非纯粹语言学意义上的“翻译”，而是宗教意义上的“理解”和“应用”。在此过程中，以“弘经”为目的的“融通”成为释经的主要方式，也由此带来了诠释上的冲突和论争。或是解释“策略”上的不同，也会招致来自各方的批评。如交光真鉴认为，天如惟则的《会解》“坏尽《楞严》旨趣”，“坏尽如来本意”。而传灯的反驳则以为，“此正天如默以宝镜三昧示人处，而读者不能直下承当，于此而反生毁谤，辜负婆心多矣”。所以，在传灯看来，能够恰当的解释佛教，则需要有具有一定“眼光”的解经者，他说：

故凡为释经（之）师，要具宗教二眼。宗眼通，方识一经之大旨；教眼通，方识一经之曲折。余尝谓今人释经有两失：一失之太高，以高谈阔论为自标榜，动以大冒盖人，所谓篱笆椿戴平天冠是也。如此之人，与之谈笼统禅可也，入如来室不可也。一失之太卑，以分别名相为自拘忌，动以性相分庭，永嘉所谓“分别名相不知休”是也。如此之人，与之寻章摘句可也，入如来室不可也。

佛经既有“大旨”，亦有“曲折”，需要解经者具有“宗教二眼”方可，否则就会失之太高或太低，即失之笼统或失之于名相之学而不能入如来之室。其实，关于《楞严经》的诠释问题，各家之间的相互指摘，也往往是以这样的标准来互相衡量，从而产生了诠释上的分歧和冲突。

从《楞严经》诠释谱系的整理中，我们就已经隐约感觉到《楞严经》诠释过程中存在的分歧与冲突似乎是不可避免的。究其原因可能是多方面的，除了我们前面所论及的《楞严经》的义理或宗趣本身复杂的可解释性以外，“宗趣一成，诠解硕异”则是对这一局面的生动的表述。也就是说，分歧与冲突的根本原因在于以自家确立的“宗趣”来诠释经典，“家各标部，人自立宗”（《楞严经疏解蒙钞》卷首之二，X.13.287:514），同时会“情随函矢”而诤论纷起。正是由于诠释者有了“身份”意识——自己所属的宗或教，他在进行诠释活动的时候就会将一种先入之见带进来，诠释的方向也由其本宗所“趣”的方向来规定了。而为了证明其诠释的合理性，每个人都会采取相应的策略。这样一来，在各抒己见的情况下，往往会产生分歧乃至冲突。

关于《楞严经》诠释的分歧，自唐代诸师起就已经初现端倪。对后世有影响的几家注疏，钱牧斋将其定为注疏谱系的源头：惟悫为此经疏解之祖，慧振为此经科判之祖，资中为用台观解经之祖，长庆为以禅宗解经之祖。既然为祖，则为后世所宗，各祖所立宗趣不同，继之者若不能和会，则会在诠释上发生冲突。好在这几位注经者并非某宗某派的祖师，他们的注疏并没有成为诤论的焦点。宋代诸师，无论是长水的《义海》还是永明的《宗镜录》，都有融通的倾向，因而并没有招致多少诟病，而颇受争议的是孤山一系天台家的注疏。也就是说，自宋代始，《楞严经》诠释的分歧就已经表面化，在晚明所谓的“古释”中，诠释诸家已经异见纷呈，如禅家对教家解经的“义学之诃”就是明显的例子。这里需要说明的一点是，禅家对经典的诠释方式是比较特别的，“即使为了化导的方便而援用了一定的经语，但禅佛教绝对否认对象性地赞同经典的权威，它与那种把特定经典的权威绝对化，强调圣言量的必要性，从而建立与教相判释、教义体系的教家佛教之间有着不可逾越的鸿沟”（荒木见悟 2005:69）。

真正的诠释冲突在明代之后才渐渐表现出来，而在晚明尤为突出。钱谦益在论述《楞严经》诠释的“古今得失”时，涉及晚明时期解经的分歧与冲突，列举了古人之得与今人之失，也指出了古人之失而今人滋甚者。其中指出，古人解经，“不以所长病人，故无排斥之说；不以未尽盖人，故无胸臆之论。《集解》《义海》，揽采多师。略有碔砆，都无函矢。殆乎近德，竞比干戈，仇作冤家，詈同恶口。或一言半解，欺诬前贤；号叫喧呶，自尊己德；增烦恼病，起诤后宗”。虽然钱氏有厚古薄今之嫌，但应该是有感于晚明的实际状况而发此论。

显然，我们不能从语言学、文字学等技术的层面来看诠释的分歧与冲突，而应该从佛教诠释学的传统来对其进行理解。我们在对《楞严经》注疏进行评判的时候，主要的根据是经疏前面的“悬叙”、“悬示”或“玄义”，而不是经文本身的章句之解，因为“悬叙”所设立的“五重十科”最能够体现经典诠释的根本旨趣，也是我们了解特定诠释者的价值取向的最为基本的资料。而且，《楞严经》诠释的分歧和冲突，多在“悬叙”中就能够表现出来。在众多的分歧中我们仍

然可以发现，在关于《楞严经》的议题当中，最为紧要的就是对这部经典进行判释，以此来确定其在中国佛教中的地位，同时为各个佛教宗派张本。

三、《楞严经》的“应用”与经典化

葛兆光在讨论福柯的知识考古学与思想史研究的关系时指出，福柯的“考古学”对思想史研究来说，可能产生的影响相当深：一是用“考古”的方法，重新考察我们现在普遍被介绍的知识、思想、信仰等被建构起来的过程。二是所有知识、思想及信仰，实际上都与权力相关，权力能够建构知识，而知识反过来又成为权力。由此我们想到了《楞严经》与中国佛教思想史的问题：《楞严经》的成立及其大量的诠释，是否隐含着一个知识和权力建构的历史？进一步说，揭示出这一知识和权力建构的历史，也许是展现中国佛教思想史的独特方式。

若论中国佛教的经典传统，《楞严经》应该算是“后起”的经典，虽然它的“出现”可以追溯到天台智者大师那里。在中国佛教思想史上，《楞严经》的成立与流行，对中唐以后的佛教产生了重要的影响。在某种意义上可以说，对《楞严经》的诠释与应用，既是《楞严经》圣典化的途径，也是《楞严经》发挥作用的方式。

《楞严经》在广州译出之后，首先是传到京城长安（今西安），极量（般剌蜜帝）与怀迪的传记都记载，该经译出之后，“因南史附经入京”，但入京的具体时间并不确定。到达京城之后，《楞严经》很快就在教内传扬开来。但还是有两种不同的说法：一说惟悫在旧相房融家中得遇《楞严经》，并于大历年间（766-779）为之作疏，勒成三卷；一说《楞严经》“初是荆州度门寺神秀禅师在内时得本，后因馆陶沙门慧震于度门寺传出，悫遇之，著疏解之”。这两种说法都曾遭到史家的怀疑，但惟悫与慧震为《楞严经》作注解却是事实。在记述了这两种说法之后，《惟悫传》继续写到：“后有弘沇法师者，蜀人也，作义章开释此经，号《资中疏》，其中亦引震法师义例，似有古今之说。此岷蜀行之，近亦流江表焉”。赞宁之《宋高僧传》撰于宋初太平兴国年间（977-984），端拱元年（988）撰成并表奏宋太宗。按照赞宁的记述，《楞严经》在中唐以后主要的传布地区是“岷蜀”（即今天四川地区）。

《楞严经》在蜀地的流传，或可在一则“野史”史料中得到一些讯息。托名“西竺达摩祖师著、西竺圣僧般剌密谛译义”的《易筋经》，其《序》记载，达摩传《洗髓经》于慧可，并与衣钵一起作为秘传：

但惟《易筋经》留镇少林，以永师德。第其经字皆天竺文，少林诸僧不能编译。……众中一僧……怀经远访，遍历山岳。一日抵蜀，登峨眉山，得悟（晤）西竺圣僧般剌密谛，言及此经，并呈来意。圣僧曰：“佛祖心传，基先于此，然而经文不可译，佛语渊奥也。经义可译，通凡达圣也”。乃一一指陈，详译其义。

若依以上记述，《楞严经》的译者般剌密谛曾在蜀地活动，并参与了《易筋经》的翻译。饶有趣味的是，对于《易筋经》的翻译并非语言文字上的“直译”，而是对经文的“义译”。而且，正是在《易筋经》“义”之中，我们发现了《楞严经》的一些信息。《翻译洗髓经总义》有这样的文句：

见见非是见，无明本能息；若能见非见，见所不能及。

又《洗髓经・凡圣同归篇第三》：

纵或星灯灭，见性终不没。

这些出现于武功秘籍中的思想显然来自《楞严经》，而且非常巧合的是，这看上去与般剌密谛也有关联。当然，我们并不想在此讨论武学思想与《楞严经》思想的关系，而只是以此揣测蜀地《楞严经》流传的可能性。

同时，虽然我们不能以此判断弘沇所注释的《楞严经》是不是流传于蜀地，但《历代法宝记》的有关记载透露出《楞严经》在唐代即流传于四川、湖北（古代所谓的益州和荆州）一带的讯息。

《历代法宝记》亦名《师资众脉传》，亦名《定是非摧邪显正破坏一切心传》，亦名《最上乘顿悟法门》，是敦煌文献中留存的早期禅宗史书之一，现收录于《大正藏》中。从孙寰所述的“大历保唐寺和上传顿悟大乘禅门门人写真赞文（并序）”，可以推测该书记述的是唐代禅宗保唐派的历史。从书的内容来看，保唐禅的主要人物是智诜（609-702）、处寂（648-734？）、无相（684-762）与无住（714-774），而保唐禅法的特点就是所谓 “三句”：“无忆是戒，无念是定，莫妄是慧”。值得我们关注的是，书中多次引用《楞严经》的内容以阐述各种思想，只不过他们称之为《大佛顶经》或《佛顶经》。

从《历代法宝记》的记述中，我们可以看到关于《楞严经》在蜀地的流传，还可以从中发现一些佛教思想史的有趣的记述。比如关于六祖惠能当年在广州光孝寺的“风幡”论的公案，《坛经》的记载如下：

遂出，至广州法性寺，值印宗法师讲《涅槃经》。时有风吹幡动，一僧曰风动，一僧曰幡动，议论不已。惠能进曰：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”

一般的禅宗史传关于此段历史的记载，多循《坛经》“不是风动，不是幡动，仁者心动”之说，而《历代法宝记》却提供了另一个版本：

后至海南制心寺，遇印宗法师讲涅槃经，惠能亦在坐下。时印宗问众人：汝总见风吹幡，于上头幡动否？众言见动，或言见风动，或言见幡动，不是幡动，是见动。如是问难不定。惠能于座下立答法师：自是众人妄相心动与不动，非见幡动，法本无有动不动。（《历代法宝记》，T51n2075.182）

此番问答，与《坛经》所记差别甚多。其中“见动”之说，见于《楞严经》中佛陀与阿难的问答之中。佛陀“曲指飞光”之后，征询阿难所见，随即指出：

阿难头自动摇，见无所动。又汝观我手自开合，见无舒卷。云何汝今，以动为身，以动为境。从始洎终，念念生灭，遗失真性，颠倒行事。性心失真，认物为己。轮回是中，自取流转。（《楞严经》卷一）

惠能所答“自是众人妄相心动与不动”，也是《楞严经》的意旨所在。类似的情形在《历代法宝记》中多次出现，如无住和尚与杜鸿渐的问答：

相公闻说，白和上：见庭前树否？和上答：见。相公又问：向后墙外有树见否？和上答：见。非论前后，十方世界悉见悉闻。庭前树上鸦鸣，相公又问和上：闻否？和上答：此见闻觉知，是世间见闻觉知。……《佛顶经》云：阿难汝举心，尘劳先起。又云：见犹离见，见不能及。（《历代法宝记》，T51n2075.186）

这里的问答内容和方式，都出自于《楞严经》，而且无住禅师于此还直接引用了经文。对《楞严经》经文的引证，是无住和尚演说佛法的重要内容：

和上说法时，有无盈法师、清凉原法师。僧中俊哲，在众而坐。和上引《佛顶经》云：阿难，一切众生，从无始已来，种种颠倒，业种自然，如恶叉聚。诸修行人，不能得成无上菩提，乃至

别成声闻缘觉，及成外道诸天魔王眷属，皆由不知二种根本，错乱修习。犹如煮沙，欲成嘉馔，纵经尘劫，终不能得。云何二种？阿难，一者无始生死根本，则汝今与诸众生，用攀缘心为自性。二者无始菩提涅槃，无清净体。则汝今者，识精无明，能生诸缘。缘所遣者，由失本明。虽终日行，而不自觉，在入诸趣。

于法不修行，多闻亦如是。《法句经》云：说食之人，终不能饱。《佛顶经》云：阿难纵强记，不免落邪见。思觉出思惟，身心不能及。历劫多闻，不如一日修无漏法。

和上说无念法：法本不自。又云：知见立知，即无明本。智见无见，思即涅槃，无漏真净。

和上云：不忆不念，一切法并不忆。佛法亦不忆，世间法亦不忆，只没闲。问得否？律师咸言得。和上云：实若得时，即是真律师，即是见性。正见之时，见犹离见，见不能及，即是佛。正见之时，见亦不自。（历代法宝记，T51n2075.186）

从文中记述的诸禅师说法时所引用的《大佛顶经》的内容来看，他们显然接受了《楞严经》的思想并将其应用到自己的禅法体系之中。从时间上来看，此时距《楞严经》译出还不到半个世纪的时间。由此推断，《楞严经》最初的传布，当在四川地区的禅宗保唐派中。回过头来联系赞宁的记载，我们似乎可以说，自唐代至宋初，《楞严经》的传布路线大致是广州-长安(洛阳)-荆州-岷蜀-江表，至于何时重新回到岭南地区，暂时还无法判断。

这就说明，《楞严经》在被惟悫等唐代诸师注解的同时，已经流传到荆（湖北）、益（四川）一带，而且成为保唐禅系尊奉的重要经典之一。但是，我们所需要关注的，并不是对这些历史资料的收集，而应该是《楞严经》的“圣典化（Canonization）”的问题，即《楞严经》如何成为中国佛教尊奉的圣典而跻身于佛教经典之林的。

我们知道，当初智者大师“悬记”《楞严》，就是由于听说《楞严经》可以解决他所遇到的佛理上的困惑。后来天台诸师以天台宗旨“贴释”《楞严》，就开始把“悬记”的历史传说转化为义理上的“悬契”了。所以，孤山智圆（976-1022）在疏释《楞严经》时，就依门人之请，“研核覈大义，以为智者三止之说，与经悬契”。显然，真正奠定《楞严经》圣典地位的，是它的义理，我们可以从晚明僧人乘时的论述对此作进一步的说明：

此经不独该通五教，亦且圆摄三宗。盖《法华》、《华严》等经，互贯诸经之堂奥者也。而《楞严》一经，兼贯《法华》等经之脉络者也。非徧阅诸经者，讵识此经之微妙？非熟谙此经者，又讵知其为诸经之纲领乎？世尊灭后，天台尊者默识西域具有此经，朝夕遥望礼拜，十有八年，未遂所愿。后感般剌密谛尊者志欲流传此土，三被国王追取。尊者乃以细白氎密写，破臂藏筴，亲送此土，译出奏闻。尔时朝廷多故，不暇颁行。诏秀国师，入内讲解。师将此经，随出洛阳天宫寺。后师迁化，上以王礼，殡送当阳度门寺，经亦与俱。彼时流传未广，几希湮没。慧正法师访度门而得之，始为宣布。然则此经之至此土也，今固已幸，彰明较著。追维其始，何其纡回屈曲，而展转艰阻之如斯也。

乘时的记述并不能作为公认的史实，但其对《楞严经》圣典化的前提和过程都有所表示。《法华》与《华严》等经是中国佛教早期的经典，其合法性地位也早已确立。《楞严经》是后起的经典，直到初唐时期才被翻译过来。而且，此经译出之后，并没有立即彰显其圣典的价值，即便是惟悫为之注疏，也只是因为“舒经见富楼那问生起义，觉其文婉、其理玄”而已。所以，将《楞严经》作为一部纲领性的佛教经典，其合法性才在历代的诠释中逐渐确立起来，而且还有后来居上的趋势以及早期经典所不具备的优势，这些都是《楞严经》流行于宋代以后，特别是晚明时期

的重要条件。

其实，《楞严经》的流行并非是“孤起”于晚明的历史事件，而是建基于千百年的历史积淀，这种积淀在很大程度上又是通过对《楞严经》的层出不穷且形式多样的诠释完成的。在某种意义上，《楞严经》之所以能够活跃在中国思想史的舞台上，是包括儒、释、道三家在内的中国思想界共同推动的结果。

儒家对《楞严经》的关注，大约是在宋代以后。这里的关注有两种截然相反的指向：以朱熹为代表的宋儒，站在“辟佛”的立场，对《楞严经》持否定态度，除了指斥《楞严经》是中国人自己所伪作外，对经中的义理也多持批判论调；以王安石、张商英为代表的宋代士大夫站在“护法”的立场，极力推广《楞严经》的思想。从宋儒对《楞严经》的不同态度来看，其真正的对立并不在于对《楞严经》本身的取舍，而是对儒、佛关系的处理问题。如何应对影响日益扩大的佛教而维护儒教的正统性乃至纯正性，是宋儒所面临的重大议题，从二程（程颐、程灏）的忧虑中我们可以把握到相关的信息：

今异教之害，道家之说则没有可闢，唯释氏之学衍蔓迷溺至深。今日是释氏盛而道家萧索。方其盛时，天下之士往往自从其学，自难与之力争。惟当自明吾理，吾理自立，则彼不必与争。然在今日，释氏却未消理会，大患者却是介甫之学。

虽然二程所以为患的“介甫之学”并不是王安石的《楞严经新解》，但“释氏之患”与“新学”之患都是儒家所需要排解的。我们所关心的是，在宋儒对儒佛关系的处理中，《楞严经》进入了他们的视野，成为他们讨论中经常引用的思想材料。较之宋儒，明儒对《楞严经》的关注可以说是有过之而无不及。与宋儒所不同的是，明儒更倾向于利用《楞严经》的思想资源来论证自己的心学理论，而且，为《楞严经》进行的注释以及对《楞严经》的推广出现了前所未有的规模。这与明末儒学对佛学（特别是禅学）的援用有关，或者说与儒学与禅学相互渗透的趋势相关。这从阳明后学的代表人物龙溪王畿的论述中可见一斑：

彼佛氏者，见吾儒学术之弊，奋然攘臂其间，取吾学之精义，据而有之于己。凡古圣贤已行之迹，一切扫归于无。而吾儒乃竞竞自守，拘滞于形器之中，终身烦恼而不自觉。语及虚寂则曰：此异端之教也，避之惟恐不及。不知佛氏所谓虚寂，本吾儒之故物，彼直窃而据焉。

作为阳明后学，王畿为儒家援佛入儒找到了充足的理由，就是找回“吾儒之故物”，以救“吾儒学术之弊”。

荒木见悟则从明代阳明学“良知”论与佛教的结合，来推断《楞严经》流行的思想史根源，他说，“儒佛合体已见于宋代思想史，故并不能说是明代的特殊现象，不过问题是其合体之内容、意义、效果如何了。现在以良知为基体，来考虑其接近于佛教的径路。”阳明学的合体论，是一种“大胆的真妄合体论”，“在这种心性的深度上，趁参照佛说之风潮而流行的经典即是《楞严经》”。

佛教对《楞严经》流行的推动应该是全方位的，可以说包括了各种诠释形式。首先是大量注疏，使得《楞严经》成为各家争相传诵的佛典之一。即便是在其他经论的注疏当中，也往往会以《楞严经》的思想与之互证，如宗密疏《圆觉经》以及后来众多的《大乘起信论》的注解，都会用《楞严经》与之相互发明。

其次是《楞严经》的“公案化”，即把经中的一些言句作为禅家参会的话头，令学佛之人以此悟入。在禅宗的语录以及灯录中，我们会发现《楞严经》中的许多“名句”被当作禅宗的公案，许多禅师因参会这些公案而“有省”。这些有名的句子包括“知见立知即无明本，知见无见斯即

涅槃”（卷五）、“清净本然，云何忽生山河大地”（卷四），如此等等。“公案化”是禅宗“应用”《楞严经》的主要形式，这在宋代以来的禅宗典籍中随处可见。

再者就是“仪式化”，即把《楞严经》的思想以佛教仪式的形式表现出来。作为一种诠释方式，佛教思想的仪式化表达，是指将佛教经典的义理通过特定的仪式加以体现与传播。比较突出的例子就是宋代出现的以《楞严经》为基础的“坛场修证仪”，还有出现在各种《清规》之中的“楞严会”。从宋神宗熙宁四年（1071）前后晋水沙门净源编修《首楞严经坛场修证仪》的初衷来看，这种经典仪式化也是《楞严经》思想的承载形式。净源在序中写到：“《大首楞严经》者，乃九界交归之要门，一乘冥会之妙道也。征诵咒则六时围坛，辨证果则百日宴坐。虽事仪而冲邃，实理观以融明者也。若夫修三观而均七大，黜魔境而历圣位，则近古章句，亦云备足”。与所谓的“楞严会”一样，通过宗教仪式来“修证”《楞严经》，成为《楞严经》广泛传播的重要途径。另外，据崔昌植的研究，韩国佛教仪式当中，多有与《楞严经》相关者，诸如华严礼忏、茶毗仪礼、讲院上讲礼等日常仪礼，使得“在韩国佛教中，《楞严经》与《华严经》、《法华经》、《圆觉经》一样，成为经常持诵的经典，具有重要的地位”。（见崔昌植 2005：465）

道教对《楞严经》的关注似乎相对少一些，但早在宋代的张伯端，其所著《悟真篇》就已涉及《楞严经》的思想。宋昙秀撰《人天宝鉴》载：

真人张平叔，雅好清虚。在丹丘之廛遇顶汝贫子，出龙马所负之数，遂领厥旨。久之功成，且曰：吾形虽固而本觉之性曾未之究。遂探内典，至《楞严》有省。著《悟真篇》，又作《禅宗歌颂》。《叙》中引《楞严》“十种仙寿千万岁，不修正觉，报尽还生散入诸趣”之语。

而另一部道教内丹学经典《太乙金华宗旨》在论述内丹时却直接引用了《楞严经》的内容：

《楞严推勘入门》曰：“不在尘，不在识，惟选根”，此则何意？尘是外物，所谓器界也。与吾了不相涉，逐之则认物为己。物必有还，通还户牖，明还日月，借他为自，终非吾有。至于不汝还者，非汝而谁。明还日月，见日月之明无还也。天有无日月之时，人无有无见日月之性。若然则分别日月者，还可与为吾有耶。不知因明暗而分别者，当明暗两忘之时，分别何在，故亦有还，此为内尘也。惟见性无还，见见之时，见非是见，则见性亦还矣。还者还其识念流转之见性，即阿难使汝流转，心目为咎也。初入还辨见时，上七者，皆明其一一有还，故留见性，以为阿难拄杖。究竟见性既带八识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、传送识、阿赖耶识），非真不还也。最后并此亦破，则方为真见性，真不还矣。子辈回光，正回其最初不还之光，故一毫识念用不着。使汝流转者，惟此六根，使汝成菩提者，亦惟此六根。而尘与识皆不用，非用根也，用其根中之性耳。今不堕识回光，则用根中之元性，落识而回光，则用根中之识性，毫厘之辨在此也。用心即为识光，放下乃为性光。毫厘千里，不可不辨。识不断，则神不生；心不空，则丹不结。心净则丹，心空即药。不著一物，是名心净，不留一物，是名心空。空见为空，空犹末空，空忘其空，斯名真空。

这部据说是唐代道士吕洞宾所作的道教养生著作，多处引用《楞严经》。这里所谓的“性光识光”之论，几乎就是套用了《楞严经》的“八还辨见”以及“根识之论”的内容。也许是道教内丹修炼的心性学转向，导致了道教在《楞严经》中寻找思想资源。到了晚明时期，道士陆西星还为《楞严经》作注解，有《楞严经说约》（一卷）与《楞严经述旨》（十卷）传世。

通过以上的梳理我们会发现，《楞严经》在中国思想史上扮演着日益重要的角色，儒、释、道三家都把它当作重要的思想资源加以诠释。当然，在三教对《楞严经》的“角逐”中，道教显

然处于弱势，儒家则表现出积极的态度，而最大的“赢家”就是佛教。这里所说的诠释是广义上的，它包括对《楞严经》的否定与批判，《楞严经》的公案化和仪式化，因为这些都可以看作不同的诠释形式。而在晚明时期的佛教复兴运动中，正是对《楞严经》的各种形式的诠释，发挥了它在这次运动中的作用。

《楞严经》的流行，不仅见于其诠释的著作，更为重要的是唐宋以来诸家对此经的“应用”。粗览佛教史传，宋代以降参《楞严》者、讲《楞严》者、以《楞严》开悟者不胜枚举。及至晚明，此种情形更为显见。另外，值得关注的是，在儒佛互动的过程中，《楞严经》也扮演了重要的角色，特别是在朱、王之学的辩难与融通的过程中，《楞严经》亦成为儒者“言说”的重要理论资源。也正是在各种“应用”的过程中，《楞严经》最终完成了它的经典化，成为中国佛教的圣典，塑造了中国佛教的思想传统并成为中国佛教传统的重要组成部分。

参考文献：

1.崔昌植（法慧）：《敦煌本楞嚴经の研究》，东京：山喜房佛书林，2005。

2.道元希玄：《正法眼藏》，何燕生译，北京：宗教文化出版社，2003。

3.葛兆光：《思想史研究课堂讲录：视野、角度与方法》，北京：三联书店，2005。

4.荒木见悟：《阳明学与明代佛教》，如实译，《世界佛学名著译丛》46，台北：华宇出版社，1984。《佛教与儒教》，杜勤，舒志田等译，中州古籍出版社，2005。

5.Sharf Robert H. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, University of Hawai’ i Press Honolulu，2002。

6.松本信道：《大仏頂經の真僞論争と南都の六宗動向》，《驹泽史学》第 35 号，1985，第 13-51 页。

7.小野玄妙：《佛教经典总论》，杨白衣译，台北：新文丰出版公司，1983。

8.印 顺：《中国禅宗史》，南昌：江西人民出版社，1999。

“俘囚”补说

浙江大学汉语史中心　谭勤

西晋竺法護譯的《生經》五卷五十五經，因其行文不避俗語，口語性較强受到許多學者關注。先後有太田辰夫、江藍生合撰《〈生經·舅甥經〉詞語札記》、方一新先生撰《敦煌寫本〈生經·舅甥經〉語詞瑣記》、黄征先生撰《敦煌陳寫本晋竺法護譯《佛說生經》殘卷 P.2965 校釋》等文對《舅甥經》一文中的疑難詞語進行考釋，讀之深受啓發，使《舅甥經》一文猶撥雲霧而見青天，許多疑難不禁豁然開朗。然誠如太田辰夫、江藍生一文所說，“就是上面已經注釋的十九條詞語，恐怕難免有析說不確，論證不足之處”，筆者在拜讀諸文時，對各家所釋“俘囚”一詞稍有疑問，下文謹先引《生經·舅甥經》部分原文以便說明，再引述各家意見，并略作申說。

《甥舅經》所叙故事前段言甥、舅入皇宫盜寶，舅不幸被抓，甥斷其舅首而逃，然其舅之尸體尚在國王手中。于是國王乃設計誘捕甥，下段乃言甥用妙計取回舅骨灰之事：

甥又覺之，兼猥釀酒，特令醇厚。詣守備者，微而酤之。守者連昔飢渴，見酒宗共酤飲，飲酒過多，皆共醉寐。俘囚酒瓶，受骨而去。（文字依高麗藏本）

“俘囚”一詞，《〈生經·舅甥經〉詞語札記》一文首釋其義，其文如下：

“‘俘囚酒瓶’，即捉取酒瓶。‘俘囚’爲動詞，義爲捉取。玄應《音義》：‘俘囚，妨愚反。《尚書》“俘厥寶玉”，孫安國（引者按：當爲孔安國）曰：“俘，取也。”’（大正藏 54.674c）‘俘’，本義爲‘軍所獲’，爲名詞，作動詞時就指‘捉獲’。‘囚’本義跟俘甚近，由于同義詞之間意義、用法上的相互影響和滲透，‘囚’也有了‘捉取’義。下文‘小兒饑啼，餅師授餅，因而鳴之。不意是賊，何因囚之？’（3.78c）此處‘囚’字單用作‘捉取’解。”

其後，方一新先生《瑣記》一文引《校釋》和《劄記》兩文後說：

“按：刻本均作‘俘囚’，當是；寫本有誤。‘俘囚’是六朝習見之詞，本義爲俘獲，……‘俘囚’之‘俘’有俘獲義自不待言，‘囚’亦有俘獲義，《左傳·禧公二十五年》：‘囚申公子儀、息公子邊以歸。’是說俘獲申公子儀、息公子邊而歸。故‘俘囚’系同義連文，因而又可倒作‘囚俘’而意義不變。‘俘囚酒瓶’意即俘獲酒瓶、繳得酒瓶，是較爲風趣的說法。”

近見曾良先生《敦煌佛經字詞與校勘研究》一書也涉及此條，因其書非專為《生經·舅甥經》一文而作，故附于此：

“再說‘孚囚’二字，語義也不明。伯 2965 作‘孚因’（20/274），甚是。傳世本‘囚’是‘因’的訛字。‘孚’、‘俘’是古今字，二寫均可。‘俘因酒瓶’即取以酒瓶。……”

黄征先生在《校釋》一文則另有說法：

“孚困，頻本作‘俘囚’。按：‘俘囚酒瓶’，語意未暢，疑爲後人所改。‘孚困’義同‘伏捆’。……‘孚(伏)捆酒瓶’即蹲下去取酒瓶。”

對太田辰夫、江藍生《劄記》一文的考釋，筆者覺得其可以商榷的地方有三：考“俘囚”一詞，同義聯文為“捉取”義似僅此一見，筆者檢索電子版大藏經語料，未見用作“捉取”義的“俘囚”踪影，如果曾經有這樣的用法出現，何以僅此一見？因此不免有疑，此其一；而“同義詞之

間意義、用法上的相互影響和滲透”，必然要有大量“俘囚”同義聯文用為“捉取”義之例，方可言影響和滲透，因此，此處言“俘囚”同義為“捉取”值得商榷，此其二； “俘囚”一詞非無聯用之例，但其聯用時作動詞爲“俘獲”之義，而非“捉取”，作名詞乃“俘虜”之意，此其三。前引方文已充分論證了這一用法，請參看，此義亦見諸佛教典籍：

（1）唐玄奘譯、辯機撰《大唐西域記》卷四：大族曰：“昔爲敵國之君，今爲俘囚之虜，隳廢王業，亡滅宗祀，上愧先靈，下慚黎庶，誠耻面目。”(T51, no. 2087, p. 888, c7-p. 889, a14)

（2）元曇噩述《新修科分六學僧傳》卷五：“於是邕小施韜略，盡獻俘囚。”(X77, no. 1522, p. 113, c17-23 // Z 2B: 6, p. 259, b9-15 // R133, p. 517, b9-15)

（3）明袾宏輯《往生集》卷三： 俘囚脫難

元至正十五年冬，張士誠攻湖州。江浙丞相與戰，獲四十人，囚檻送官。夜宿西湖鳥窠寺，適大猷謀禪師，徐步廊下，囚者見師，…… 既而審鞫，乃良民被虜者，遂得釋。(T51, no. 2072, p. 152, b6-20)

（4）明袾宏述《阿彌陀經疏鈔》卷一：“至於感護則宿冤得度，惡鬼不侵。靈應則瞽目重明，俘囚脫難。”(X22, no. 424, p. 621, b10-11 // Z 1: 33, p. 182, d13-14 // R33, p. 364, b13-14)

上述諸例均可見“俘囚”爲俘虜之義。

對方一新先生《瑣記》一文的看法，筆者以爲其不妥之處有二，一是言“刻本均作“俘囚”，當是；寫本有誤。”此說不確，下文當從文獻上詳述之；二是也許方先生覺得俘獲酒瓶的說法不妥，是以言其爲“比較風趣的說法”。此說考慮較周全，然稍嫌迂曲。然酒瓶與“俘虜”不同，何來“俘獲”之說？黃征先生《校釋》一文認爲“‘俘囚酒瓶’，語意未暢”，所言甚是。然認爲‘孚困’義同‘伏捆’，“‘孚(伏)捆酒瓶’即蹲下去取酒瓶”，其說迂遠，亦難以讓人信從。曾良先生《敦煌佛經字詞與校勘研究》文中釋伯 2965 為“孚因”已誤，原本作“孚困”，解釋從太田辰夫一文等意見，亦不甚妥當。

我們認為，此處“俘囚”非“抓取”之義當無可疑。然則“俘囚”何義？竊以為，此處“俘囚”應作“孚因”。理由有二：一、《中華大藏經》于“俘囚”下注曰：“資、磧、徑、清作‘孚因’，普作‘俘因’。”即宋資福藏、影印磧砂藏、明永樂南藏、明徑山藏、清藏均作“孚因”，元普寧藏作“俘因”。高麗本、頻伽藏本作“俘囚”。而頻伽藏本源于高麗藏本，也就是說大藏經諸版本中，只有高麗藏本作“俘囚”，元普寧藏作“俘因”，此外均作“孚因”。而現在我們能見到最早的敦煌陳朝寫本作“孚困”， 陳朝寫本和後世所刻大藏經幷不一定有淵源關係，然“俘”字均作“孚”，是“俘”乃“孚”之訛無疑。至于“因”，高麗藏本作“囚”，敦煌陳寫本作“困”，其餘本作“因”，當以“因”爲是。“困”字草書字形作“ ”、“ ”，因字草書字形作“ ”，兩者字形相近，易形近致誤。文獻中“因”、“困”互譌之現象亦甚常見，如張文虎《校刊史記集解索引正義劄記》：“《仲尼弟子列傳第七》：陳蔡閒困北宋、凌本譌‘因’。”“《衛將軍驃騎列傳第五十一》因前使游本‘因’譌‘困’。”是以此处“困”字當為“因”字之訛。其二，“孚”之所以誤爲“俘”，系不明“孚”義而誤。“孚”之“赶快”之义大约為竺法護譯經時所創用，似後世一般人對“孚”之此義已不甚了了，觀後世佛教典籍對這段故事的選錄可知：

（5）梁寶昌等集《經律異相》卷四十四：守者連昔飢渴，見酒共飲，飲酒過多皆共醉寐。

因以酒瓶受骨而去，守者不覺。明復啟王。

（6）隋智凱說《妙法蓮華經文句》卷一：又行置酒，伺者大醉。酒瓶盛骨而去。（T34, no. 1718, p. 12, a4-6）

（7）唐道世撰《法苑珠林》卷三十一：飲酒過多，皆共醉寐。酒瓶盛骨而去，守者不覺。明復啟王。（T53, no. 2122, p. 515, b16-17）

（8）明通潤箋《法華經大窾》卷一：又復置酒與伺者飲，伺者大醉。復以酒瓶盛骨而去。（X31, no. 614, p. 682, b19-20 // Z 1:50, p. 29, b4-5 // R50, p. 57, b4-5）

在上述典籍中我們已難見“孚”字蹤影，其不明“孚”之義顯而易見。然則“孚”之義為何？《漢語大詞典》對“孚”的解釋均與誠信相關，然此處顯然非“誠信”之義。我們認為“孚”之義當為疾也。辛嶋靜志在《漢譯佛典的語言研究》一文中說：“《正法華經》中‘孚’字在很多地方意為‘趕快’‘趕緊’。如‘其有眾生……遵求羅漢，孚出三界’（76a14—17）；‘不敢自前，孚便馳走’（80b17）；‘惟愿世尊，孚令我等所愿具足，授無上正真’（98a5—6）；‘當孚受持　斯《法華經》’（100a12）；其女即以一如意珠價當是世，時孚供上佛（106a16—17）；‘今我年老，羸穢，無力，如是當死，汝輩孚起’（114b1—2）。”并在注釋中認為《生經·甥舅經》中的‘俘’或‘孚’在這裡也是亦“趕快，趕緊”的意思。我們認爲這樣解釋是正確的。辛嶋先生用梵漢對勘說明了“孚”的這一用法，我們可以對竺法護譯《正法華經》、鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》兩部佛經進行比勘，也可得出“孚”有“趕快”之義。試比較下面兩段譯文：

（9）鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷二：“舍利弗！若有眾生，內有智性，從佛世尊聞法信受，慇懃精進，欲速出三界，自求涅槃，是名聲聞乘，如彼諸子為求羊車出於火宅。”（T09, no. 262, p. 13, b18-29）

（10）竺法護譯《正法華經》卷二：“又舍利弗！其有眾生未興起者，如來出世有信樂者，樂佛法教精進奉行，最後竟時欲取滅度，謂聲聞乘。遵求羅漢，孚出三界；譬如長者，免濟子難，許以羊車。”（T09, no. 263, p. 76, a14-18）

前言“速出三界”，后言“孚出三界”，“速”與“孚”字如桴鼓相應，若合符契。“速”字有“迅速”、“快”之義，如《论语·子路》：“欲速則不達，見小利則大事不成。”是以“孚”亦為“趕快”之義。此義在佛典中較為常見，佛典中還有“孚行”之說法：

（11）竺法護譯《賴咤和羅經》卷一：王常可道說親厚知識賴吒和羅，今在廬中樹下坐。王欲見者可孚行。王聞之大歡喜，即嚴駕而出。（T01, no. 68, p. 870, c15-p. 871, a3）

“王聞之大歡喜，即嚴駕而出”，可見，“孚行”為“快行”之義。

綜上所述，我們認為，在《生經·舅甥經》中的“俘囚”非同義聯文，亦非“抓取”之義，而是“孚因”之訛，“孚”當釋爲“疾”、“趕快”之義，“孚因酒瓶，盛骨而去”即是說趕快用酒瓶裝了骨灰。至于“孚”爲何有此義，從目前所見資料看來，這一用法僅見于佛典，未見中土文獻使用，而中土文獻中“孚”或作“孵”的借字使用，或用爲“誠信”之義，其詞義來源尚待他日進行詳考。

破邪以显正

——论大慧宗杲禅师的禅学批判

南京大学哲学系　刘奉祯

禅被称为涅槃妙心，而禅宗又独称为佛心宗，以传佛心印为己任，是以其修行对正知见要求颇高，直证第一义谛而不落阶级。邪师、邪禅者，似是而非之谓，因缺乏正知见，不能彻究心源，虽如经论所教去禅定、持戒等修行，但终是助而非正。因其表面上是如法而修，故其“似是”而也足以惑乱人，所谓一盲引众盲，但其实际并未达究竟之地，故不得不起而辩其非，以显示佛教正义。

大慧宗杲禅师历经禅定、读经看教及文字禅种种过程，最后在圆悟克勤教导之下参话头而悟，正是这些经历使他深知修行过程中禅定、经教及文字禅的种种歧路，故力辟其非而不遗余力；并倡以看话头的修行方式，务要使人扫除一切妄想情识而彻证心地，了悟此一根本大事。本文即根据相关的传记和语录，从整体上勾勒出大慧宗杲的一生破邪显正的修行与弘法图景，请方家不吝赐教。

一、大慧宗杲的修行悟道历程

1、早期学习及参访

大慧宗杲禅师（1089-1163），宣州宁国县人（今安徽宣城县），俗姓奚，出生于北宋哲宗元祐四年。《大慧年谱》记载，六、七岁时“每闻僧语，唯喜视听”[①]，显示大慧禅师从小已具有善根。年十三时，有一天与同窗嬉戏，以砚投之，误中先生帽，偿金三百而去。父亲责大慧，大慧说：“读世间书，曷若究出世法？”这件事情激发了他出家的愿望，认清了自己的人生方向。志存高远，自觉放下世间之欲望，这是他能有大成就的一个重要原因。《楞严经》有言：“因地不真，果招纡曲”[②]，若是没有正知见和正思维，学佛最后终究无功。

大慧十六岁时出家于东山慧云寺，拜慧齐禅师，第二年受具足戒。年谱中记载大慧此时常买诸家语录看，《语录》记载其更欢喜云门、睦州之禅语。后宗杲禅师前往宣州投广教绍珪禅师，不久便四方游学。在这一时期他向道之心十分坚固，“余十七岁便知有宗门事，既落发出去礼拜善知识，惟恐这一件事不明了，异时撞入驴胎马腹中去。也曾因看经得个欢喜处。”[③]这一时期的读经看教加之四处参访，为他的修行打好了教理基础。

他先后参礼过大阳山元首座、洞山微和尚等禅师，学习曹洞宗旨并被付于衣法，但此中却有一番曲折。原来于传法授受之际，禅师皆臂香以表不妄付授，但大慧疑曰：“禅有传授，岂佛祖自证自悟之法？”[④]大慧认为参禅必须自证自悟，如此有传有授岂是达摩宗旨？大慧不满曹洞宗使用功勋五位、偏正回互、五王子等来传宗旨，认为学禅须是自证自明，禅师轻易传法与学人贪恋其教诲、传法都是有害之举，因而离开。

①《大慧普觉禅师年谱》，《嘉兴藏》第 1 册，p0793b
②《大佛顶如来密因修证了义菩萨万行首楞严经》，《大正藏》第 19 册，p0132c
③《大慧普觉禅师年谱》，《嘉兴藏》第 1 册，p0793c
④《大慧普觉禅师年谱》，《嘉兴藏》第 1 册，p0794a

大慧年二十四至二十七三年之间，往依临济宗黄龙派真净克文之弟湛堂文准禅师。湛堂禅师为他指示入道之方，宗杲依据经论横机竞辩，口若悬河，湛堂禅师真实相为，直言呵斥他是“曾未悟，病在意识领解，则为所知障！”[①]。后又着重直言相告：“你欠者一解在。你不得者一解，我在方丈里与你说时便有禅，才出方丈便无了，惺惺思量时便有禅，才睡着时便无了。若如此，如何敌得生死？”大慧坦言：“正是某甲疑处。”[②]可见湛堂禅师对于大慧的状态十分清楚，并没被他的聪明与辩才所瞒过，这也从侧面说明了大慧的经论基础十分扎实，文字言说功夫非常厉害。但聪明、辩才、经论言说都不足以说明他对禅的证悟，此段亲身经历对他以后严厉批判文字禅应该有着重大影响。

大慧二十七岁夏季，湛堂禅师显示出入灭之病，但大慧根本大事未明，是以询问哪位禅师可往参究，湛堂嘱咐大慧去参见圆悟克勤禅师。但在离湛堂之后、见圆悟克勤之前，大慧仍在他方继续参学，先后参访了张无尽、潜庵清源、慧洪觉范、草堂善清、兜率惠照。三十二岁时，大慧再度参访无尽居士，此时无尽居士嘱咐大慧参见圆悟克勤禅师，但大慧仍在各处游访，或行或止。

2、依止圆悟克勤而得悟

宣和六年九月，大慧三十六岁时，圆悟禅师奉诏住天宁，大慧以湛堂禅师与无尽居士之嘱咐而向往之，《大慧年谱》云：“此老实天赐我也，幸早屈都城，速慰所愿。”[③]又说：“当以九夏为期，其禅若不异诸方，妄以余为是，我则造无禅论去也。谩自枉费精神，蹉跎岁月，不若弘一经一论，把本修行，庶他生后世不失为佛法中人也。”[④]这两段文字实际上反映了大慧正处于一个非常矛盾的心态，其根源即是对圆悟克勤禅师并不信任，更确切的说是对天下禅师并不信任。因为大慧参访多年来，除湛堂禅师否定他已悟道之外，其余他所碰到的名师尊宿都对他加以赞赏或肯定，乃至要传付衣法，让他空怀高尚之志却入道无门，估计这正是此前湛堂禅师与无尽居士虽极力推荐圆悟克勤，而大慧却并未千里寻访的根本原因。直到圆悟克勤因诏到东京天宁寺，而大慧也已参访过多位禅师大德却屡次失望，他这才报着试试的心态前却参访。

大慧年三十七时，是年四月抵天宁挂搭。一日，克勤禅师升堂，举云门文偃禅师“东山水上行”公案：

僧问云门，如何是诸佛出身处？门云，东山水上行。若是天宁[⑤]即不然，如何是诸佛出身处？薰风自南来，殿阁生微凉。[⑥]

年谱记载大慧此时“向这里忽然前后际断，虽然动相不生，却坐在淨裸裸处”。意即听完克勤禅师的转语，大慧忽然有所契悟，心一澄静，但却执著在这动相不生上。因为人平日里妄念不断，偶然至此澄一之境，觉受自然会较平时提升许多，难免住着其上。但这并非是真正的安稳地，是以圆悟克勤直言相告：“也不易，你得到这个田地，可惜死了不能得活，不疑语句，是为大病。”[⑦]参禅至心一澄静之境也必然是经历一番辛苦才能出现，此时妄想烦恼全都消隐，故参禅人易认此空寂为究竟，所以便沉空滞寂，正如所谓“死水不藏龙”。

①《嘉泰普灯录》，《续藏经》第 79 册，p0381c
②《大慧普觉禅师年谱》，《嘉兴藏》第 1 册，p0794b
③《大慧普觉禅师年谱》，《嘉兴藏》第 1 册，p0796b
④《大慧普觉禅师年谱》，《嘉兴藏》第 1 册，p0796c
⑤ 此是圆悟克勤自称，因其现在住持天宁寺，故以之自称。
⑥《大慧普觉禅师年谱》，《嘉兴藏》第 1 册，p0796c
⑦《大慧普觉禅师年谱》，《嘉兴藏》第 1 册，p0796c

与文字禅相比，此种空寂之境更容易迷惑人。究实而言，文字禅只是嘴皮子功夫，在顺逆境都不能自在，尤其是在逆境中痛苦不堪时更能明白徒恃文字言说不顶半分用，故易识破，人也易从中警醒。但空寂之境是一番辛苦而来，妄念、烦恼消隐不见，遇事也有一些定、慧力，似乎也与经论之言教相符合，故到此境“十人九错路”。大慧宗杲后来重点所破斥的邪禅就是这种沉空滞寂之行持，他自己也是从中经历而来，感受真切，故力辟之而不稍歇，惟恐人自误误他。

此后，大慧更加勇猛精进，专心在话头上，以致于有时吃饭都忘掉手中的食物，克勤深肯之。之后大慧与士大夫入室请益，圆悟只举“有句无句如藤倚树时如何？”问人，大慧一开口，圆悟便予以否定，如此经半载。大慧始终透不过，故择日再问：

居无何，扣圆悟曰：“闻和尚尝问五祖此话，不知记其答否？”圆悟笑而已。师曰：“若对人天众前问，今岂无知者耶？”圆悟乃曰：“向问，有句无句如藤倚树时如何？祖曰，描也描不成，画也画不就。又问，忽遇树倒藤枯时如何？祖曰，相随来也。”师闻举，乃抗声曰：“某会也。”圆悟曰：“只恐你透公案不得。”云：“请和尚举。”圆悟遂举，师出语无滞。圆悟曰：“今日方知吾不汝欺也。”遂着《临济正宗记》以付之，俾掌记室，分座训徒。师乃炷香为誓曰：“宁以此身代众生受地狱苦，终不以佛法当人情！”①

在圆悟的启示下，大慧解开数年来的疑惑，当下觉悟，圆悟又举其他公案来试验大慧，大慧出语无滞、不涉思维，圆悟于著《临济正宗记》以付之，正式印可而付法。因圆悟的“有句无句，如藤倚树”一问，大慧终于完全解决了本分上事，故立誓曰：“宁以此身代众生受地狱苦，终不以佛法当人情。”可见大慧对佛法第一义是无比的重视，在此事上决不容一点情见与马虎，也正是因为如此他才能孜孜以求而最终证悟第一义谛，成为一代宗师。

二、大慧宗杲对默照禅之批判

在文化渊源上讲，禅宗始自世尊拈花、迦叶微笑，此涅槃妙心、实相无相、微妙法门非思虑之所能到，非言诠之所能及，“言语道断，心行处灭”方始相应。禅宗所宗的四卷《楞伽经》和罗什所译的《金刚经》中都有明确的宣说，实相无相、法性离于见闻觉知，离言离相，不可思议。

大慧宗杲的修行历程正是从言说、诸相、见闻觉知中经历一番，感受真切，对其弊端与危害自然是清清楚楚，故力辟之，以正本清源，显示佛法正义。但修行大不易，“十人九错路”，错解错传、一盲引众盲的事情不但不可避免，而且会时常发生。如大慧之有识之士，自不忍如此，起而力辩，诚不得已，孟子言：“予岂好辩哉？予不得已也！”②

会综三十卷《大慧普觉禅师语录》，其中所言邪师与邪禅可分为两大类，一类是默照邪禅③，一类是执文字言说，“今时学道人。不问僧俗。皆有二种大病。一种多学言句。于言句中作奇特想。一种不能见月亡指。于言句悟入。而闻说佛法禅道。不在言句上。便尽拨弃。一向闭眉合眼。做死模样。谓之静坐观心默照。……语默二病不能除，决定障道，不可不知，知得了始有进修趣向分”④，这体现了大慧对当时佛教界状态的忧心。

1、论默照禅之相状与危害

①《大慧普觉禅师年谱》，《嘉兴藏》第 1 册，p0796c

②《孟子·滕文公下》。

③ 笔者并不认为大慧宗杲禅师所批判的默照邪禅就是以曹洞宗宏智正觉的为代表的“默照禅”，二者之间的差别是巨大的，限于篇幅，本文不再详述。

④《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 册，p0895b

默照禅的最大特点便是闭目藏睛、摄心归静，但在明眼人看来这却是沉空滞寂、一潭死水。大慧宗杲对于默照邪禅的批判最为激烈，以其有一番辛苦功夫、有降伏粗妄之效验、有空寂境界可得，让人难舍难离，执方便以为究竟，以之教导人更是引人入盲。

近年以来有一种邪师，说默照禅，教人十二时中是事莫管，休去歇云，不得做声，恐落今时。往往士大夫，为聪明利根所使者，多是厌恶闹处，乍被邪师辈指令静坐，却见省力，便以为是，更不求妙悟，只以默然为极则。某不惜口业，力救此弊，今稍有知非者。①

事莫管与休歇去正是默照禅的本质特征，其实就是束身长坐，避动闹以求静，往往吸引厌恶喧闹的士大夫，以此为究竟，正是对佛教精神的错解。

又：

凝心敛念，摄事归空，闭目藏睛，随有念起，旋旋破除，细想才生，即便遏捺。如此见解，即是落空亡底外道，魂不散底死人。②

虽然收摄心神、束身长坐，但人的心念生生灭灭，新新不停，如何去除的尽？随即便欲压制不起，如此便滑入空亡外道的见解，死守空定，不但人事荒废，更不能起大用度众生。

又：

作这般去就底，虽暂拘得个臭皮袋子住，便以为究竟，心识纷飞，犹如野马，纵然心识暂停，如石压草，不觉又生，欲直取无上菩提，到究竟安乐处，不亦难乎？宗杲亦尝为此流所误，后来若不遇真善知识，几致空过一生。每每思量，直是叵耐，以故不惜口业力救此弊。③

束身长坐虽然暂时以稳住身心，但心识毕竟生灭不停，妄想纷飞，纵然暂时压制得住，但也只是一时之功，静极而生动，心识反复会更严重，如何达涅槃之究竟安乐？尤其宗杲自己更是历经此种禅定，深知其病，故猛烈批判而绝不姑息。

总之，默照禅之所以被大慧称为邪禅，就是因为它执方便为究竟，避动求静，压念不起，虽有一时之小效验，但绝不能证无上菩提，以之教人正是自误误人，毁坏佛法。

2、对默照禅理据之破斥

一物之兴，必有其因，默照禅能被许多僧人和士人所接受，自有它的的理据，所以要破斥默照邪禅，必须要瓦解其理据方可。其经论之理据即是根据《维摩诘经·不二法门品》，维摩默然而文殊称赞是真入不二法门，其事迹之理据即是须菩提岩中宴坐、达摩九年面壁，《大慧普觉禅师语录》卷十七便记载有一士人郑尚明曾依此两种理据声色俱厉地与大慧争辩。

（1）对经论理据的辩析

经论理据在佛教中称为圣言量，是属于真理性的言说，后辈弟子不可妄议。在大慧这种大修行人看来，问题的关键不在经论，而在人执著文字方便以为究竟，应当认识到文字言说自有其局限性，得意而忘言方可。所以大慧之辨析，首先阐明文字本身的局限性：

庄子云，言而足，终日言而尽道，言而不足，终日言而尽物。道物之极，言默不足，以载非言非默，义有所极。……要之道与物至极处，不在言语上，不在默然处，言也载不得，默也载不得。④

当语言文字要表达一个超越的东西时，自然显示出不足，“载”意指所要表达的对象，在这

①《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 册，p0923a
②《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 册，p0933b
③《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 册，p0921b
④《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 册，p0885b

里即指“道”，它是超越于文字语言和默然的，执著于文字或是默然都是一种对“道”的限定，如此所追求到的自然不是“道”，故尔“古人决定，不在默然处，坐地明矣。”。

其次，大慧进一步举例说明经论中何以要显明默然而入道：

旧时有个座主，唤作肇法师，把那无言说处，说出来与人云：释迦掩室于摩竭，净名杜口于毘耶，须菩提唱无说以显道，释梵绝听而雨华，斯皆理为神御，故口以之而默，岂曰无辩，辩所不能言也。这个是理与神忽然相撞着，不觉到说不得处，虽然不语，其声如雷，故云岂曰无辩，盖辩所不能言也。这里世间聪明辩才，用一点不得，到得恁么田地，方始是放身舍命处。这般境界，须是当人自证自悟始得。①

大慧引《肇论》中论默然之处以说明此默然非彼士人所理解之默然，释迦、维摩等人的默然是“理与神忽然相撞着”而证悟，“道”之境界广大已经非语言之所能形容、表达，故虽无言语但“道”的寂静之音却无比震撼人心。此即说明，至默之默非世间聪明辩才所能体会到的，“辩所不能言也。”

（2）对事迹理据的辨析

禅宗所记载的事迹之中，达摩祖师九年面壁最后度化二祖慧的故事可谓最真实、最贴近当下，更容易成为广大僧俗效仿的对象。大慧对此状况必然要有一番细致的剖析，以解救人出黑山鬼窟。

昔达磨谓二祖曰，汝但外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。二祖种种说心、说性俱不契。……二祖初不识达磨所示方便，将谓外息诸缘内心无喘可以说心说性、说道说理，引文字证据，欲求印可，所以达磨一一列下。无处用心，方始退步思量心如墙壁之语，非达磨实法，忽然于墙壁上，顿息诸缘，实时见月亡指，便道了了常知故，言之不可及。此语亦是临时被达磨拶出底消息，亦非二祖实法也。②

大慧在此明确指出，达摩祖师所示的息心亡虑之法只是入道之方便，但慧可却落入思量、文字中，虽种种说心性、道理都被达摩否定。最后其思量分别、文字道理被达摩逼的无处可立，慧可这才放下一切分别而顿息诸缘而证悟，这实是被达摩逼到极端才达到的，不可作为实法而起执。

总而言之，大慧所论即是点出众人以守心空寂、摄心默照的方式来体道是错误的，都是思量分别、见闻觉知境界，与离相、离分别的涅槃妙心根本不相应，只有放舍一切思量分别造作，到“放身舍命”处才到真实境界。

三、大慧宗杲对文字禅之批判

文字禅的盛行由来已久，后唐及五代时期，诸位高僧的言行语录大行于世，诸多僧人与文人都借此来了解禅宗真义。语录公案本是为人入道所设的方便，但学人常常执著语言文字以为究竟，或是堕在文字里而被知解束缚，大慧称其为“多学言句，于言句中作奇特想”，是修行之大病。

大慧之所以对文字禅如此破斥，根本原因即在于实相离相，“禅禅不用思量卜度，非干文字语言。”③语言文字只是一期方便，所谓黄叶止啼，执著于文字正是流浪生死，难以解脱：

禅和子，寻常于经论上收拾得底，问着无有不知者。士大夫，向九经十七史上学得底，问着亦无有不知者。却离文字绝却思惟，问他自家屋里事，十个有五双不知，他人家事却知得。如此

① 同上。
②《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 册，0925b－c
③《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 册，p0843a

分晓，如是则空来世上打一遭，将来随业受报，毕竟不知自家本命元辰落着处，可不悲哉。

若是曾于理性上得滋味，经教中得滋味，祖师言句上得滋味，眼见耳闻处得滋味，举足动步处得滋味，心思意想处得滋味，都不济事。[①]

大慧此两段话语说的至诚肯切，禅客与士人皆向文字上著倒且自以为得高深渊博，但根本上与实际理地无半点交涉，如此则学佛学禅空忙一生，而佛教也会随之衰败。大慧不忍及此，故大声疾呼，誓要警醒众人，导入正途。

破除众人对文字的执著，必须点明文字与实相二者之间的关系，且以经论为理据，否则徒凭言说，难以服众。大慧之批判文字禅，也引经论为证：

佛说一大藏教，大喻三千，小喻八百，顿渐偏圆，权实半满，无不是这个道理。净名云：依于义不依语，依了义经不依不了义经，佛只说因语入义，不说因义入语，禅家千差万别，种种言句亦如是。

经云，不着众生所言说，一切有为虚妄事，虽复不依言语道，亦复不着无言说。又云，观语与义，非异非不异，观义与语，亦复如是。若语异义者，则不因语辨义。而以语入义，如灯照色。所以云，依义不依语，依了义经不依不了义经。[②]

大慧引《华严经》与《维摩诘经》之语来说明修行不执著于言语文字也不执著无言之默然，并且语言文字与所表达之法义是不一不异的关系。语言文字与法义不可直接等同，但毕竟需要借用语言文字来诠表法义，所谓“言虽不能言，然非言无以传”。[③]正是因为二者这种不一不异的关系，应当透过语言文字应而晓悟其义，“依仪不依语”，得意忘言、见月忘指方可。

但是世俗众人本是充满执著，不可避免地于中起执，往往还因博学多闻而有贡高我慢之心，而且语言文字的用意是指点众人用功，令其自证自悟，所以大慧总体上对文字持否定态度，以此来破世人之执著：

禅无文字，须是悟始得。妙喜自十七岁便疑着此事，恰恰参十七年，方得休歇。

此事决定不在言语上，所以从上诸圣次第出世，各各以善巧方便，忉忉怛怛，唯恐人泥在言语上。若在言语上，一大藏教五千四十八卷，说权说实，说有说无，说顿说渐，岂是无言说？因甚么达磨西来却言，单传心印，不立文字语言，直指人心见性成佛？因何不说传玄传妙、传言传语？只要当人各各直下明自本心，见自本性！事不获已说个心说个性，已大段狼藉了也。……盖尔不能一念缘起无生，只管一向在心意识边作活计，才见宗师动口，便向宗师口里讨玄讨妙，却被宗师倒翻筋斗，自家本命元辰依旧不知落处，脚跟下黑漫漫，依前只是个漆桶。[④]

大慧如许多言语都是一再强调禅作为佛的涅槃妙心不落言诠，不可以文字求。一大藏教在指导修行上本已言说的非常详细，但人拘泥于言语上，因此达摩祖师不立文字、直指人心，让人自证自悟，勿往外求，并且为使人明白，不得已之下才说心说性，不过这也已经是葛藤狼藉了。修行人却又向宗师言说的如许多葛藤里求玄妙，更是背觉合尘，两眼茫然，不识性。

当知读经看教，博极群书，以见月亡指，得鱼亡筌，为第一义，则不为文字语言所转，而能转得语言文字矣。[⑤]

①《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 册，p0879a，p0934b
②《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 册，p0895b
③《肇论》，《大正藏》第 45 册，p0153c
④《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 册，p0878c，p0880b
⑤《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第 47 册，p0913b

综要而论，大慧对文字禅的批判关键不是在于文字本身，所谓“因语辨义”，此是入道之一大方便助缘，其中的关键问题是人对语言文字起贪著之心，向文字上求玄求妙而不能自反观自心。若能借着语言文字而反观自鉴，离诸分别而悟法义，此方是读书看教之第一义。

四、结语

大慧宗杲禅师对于文字禅和默照禅的批评有其重要意义，然而我们亦要辩证的来看待，不因其批判而更生新执，彻底抛弃文字义理与止观禅修，这反而是走上另一歧途。佛法是心地法门，禅宗顿悟尤重自心，所以无论是经教之正面教导或是禅师之机锋、奇言，其目的皆是除众生之妄执。《维摩诘经》有言：“但除其病，不除其法，为断病本而教导之。”[①]八万四千法门，无非是除却众生之无明，破“我”、“法”二执，识得真意，自不被瞒。

文字经教本之于佛之教化，然“一旦巧妙的用言语说出，构成名言章句的教典，发为思惟分别的理论，那就成为世谛流布，照着诸行无常的法则而不断变化”[②]，为破众生之妄情，是以有禅宗“不立文字”之说，大慧禅病对文字禅之批判正秉承此精神而来。

止观禅修对于证悟解脱而言是非常重要的，但它只是一种方法或者说工具，并非佛法之根本，释迦牟尼佛的修证历程本身已经表明禅定的局限性。禅定是佛教与外道之共法，非佛教之独创，佛陀只是借用而已，《楞严经》亦有言：“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事”[③]，足为明证。正因如此，禅宗才有南宗、北宗的分化，六祖慧能在《坛经》中对于执著禅定者多所批评，大慧禅师对于默照禅之批判亦是直承其旨。

无论是文字禅或是默照禅，其缺失之处皆在于以分别心修道，落于法执中而不自知，正有鉴于此，大慧禅师才不得不予以批判，更苦心孤诣的倡导看话禅，正是要借助公案参究而截断众生之妄情，使之真正能“言语道断，心行处灭”。

总之，大慧宗杲禅师历经文字禅与默照禅之歧路，最后是费心辛苦参禅而悟，是以他对文字禅和默照禅的弊端怀有深重的忧患意识，对当时的佛教界所出现的两大误区予以重击，务必使修行人从中警醒过来。初入门者易入文字障，于言语中作奇特想，不过此障易破，但又滑入与之相对的另一面——空寂静坐上，如此观心默照正是堕在黑山鬼窟里。“去得此二种大病，始有参学分”，体现了一代宗师的忧患意识和责任感，对今天的佛学言教与行持也具有非常大的警示与指点作用。

①《维摩诘所说经》，《大正藏》第 14 册，p545a
②《以佛法研究佛法》，中华书局，2011 年版，第 3 页。
③《大佛顶如来密因修证了义菩萨万行首楞严经》，《大正藏》第 19 册，p0109a

正 见

宗峰

佛教能否健康发展，僧团的素质是关键。时代发展日新月异，我们很多方面都急需“营养”补给，但当务之急的是正见的树立。

我们学佛的根本目的是为了解脱，而正见是解脱的根本。佛陀把正见放在八正道的首位，其重要性就不言而喻了。正见是佛子修行的前提，是佛教健康发展的有力支撑，也是佛教事业成功的根本保障。

只有正见者，才能准确定位修行的坐标，把握好修行的方向，走向正确的修行轨道。

只有正见者，才能保持清醒的头脑、明亮的眼睛，自重、自省、自警、自励，才经得起困苦的洗礼、名利的诱惑。才不会迷茫，才不会堕落。

只有正见者，才会有纯洁的人品、高超的僧格、令人景仰的懿德，堪作人天师表，世间典范。

只有正见者，才具有崇高的信仰，坚定的信念，顽强的毅力和勇气，敢于冲破世俗思想观念的障碍，勇于突破凡夫习气的藩篱。充满着生机和活力，肩负起续佛慧命、绍隆佛种的使命，荷担起如来家业的重担。

只有正见者，才会有慈悲的胸怀，舍我其谁的精神，焕发出不忍众生苦的热情，弘扬正法，引导正信，熏陶信众，成就佛道。

只有正见者，才具有超前的智慧，正确解读出法宝符合时代要求的深刻内涵，领纳佛陀慈悲济世的本怀，接过历史的接力棒，正视面临的困难和挑战，把握住稍纵即逝的机遇，振荡着时代脉搏的音响，引领时代潮流，谱写人生壮丽的篇章，铸就佛教伟业的辉煌。

有无正见，是学佛者能否解脱的先决条件。有无正见，是衡量佛子修行的重要标尺。佛子有无正见，也是洞察佛教发展方向和命运兴衰的一面明镜。

故乡异客

心道

上　路

生命太短，时间却又太长，我在用有限去寻觅无限，似乎这一场旅程注定是徒劳无获。

只是，路上有微雨的呵护，偶尔也会有阳光风尘来拥抱。我把雨滴和尘沙揉在一起，塑出眼角的沧桑，又将沧桑揉进了瞳孔。

在至死方休的年月里，在无边的荒漠上，平凡一段段地丈量着伟大，或许，在某个清晨微笑长眠。

起　点

守望早已随橹声远去而终结。南归的燕儿如飞梭，在柳荫里勾织另一个春季。

横跨小河的一拱石桥静默中联结着几多的今生前世，乌篷船托着今天从桥洞中穿过，轻盈得仿佛不曾承载些许的记忆。

光影推移，我听见了海浪的呼吸。

这里是起点，却还没有准备就已经告别。

这是属于我的三生石——我在远离时方才确信。

一　瞥

忧伤或许是源于幡然醒悟，借着凝望镌刻心的影子；隐约晨曦化作一把利剑，划破暗黑了无数大劫的我的昨夜。

被一捧微明凸显，趺坐于船头的静默的我的侧影，如同剪纸般贴在谁的视线和记忆里？顺流而下、渐行渐远……

说是路过，也可能算是告别，拟或这不过是你我相约在追忆或梦游里的一次偶遇——我的命运？

柳　色

离别属于平常，相聚永远只是偶然；我的画舫在时光之河上掠过，将回忆拖远，留下一道凝碧的波痕，晕开了云影天光。

唐朝的柳色在舷窗外清新，宋代的弦歌在柳荫外牵引，今天的我在歌声外回眸，一线微明在视线之尽头挥洒游离。

且一路追寻，一路品尝江南烟雨：听花、看风、触摸星光、呼吸远古风情……让我的画舫随意地泊向任一湾的石阶水巷。

烟　　雨

谁涂抹的阴雨，沾着他心底的积郁，一连几天。既然已是春天，怎不该点缀几笔的明丽？

撑着旧伞，我瑟缩在梦境和犹豫翻转的船尾。期盼化作一株岸上不起眼的开着小黄花蒲公英。

等待，在一寸一寸地加重，船儿在脚下喘息；急切与焦灼，也鼓点般轮番叩击着步履蹒跚的分和秒。

什么时候，微风在晴朗中路过，不经意地扶送我轻轻飘起？踏上袅袅炊烟堆砌的时空长廊。

微　曦

且将空白作纬、静默作经，追忆与期盼就是飞梭的两角，在宿命的牵扯往返中，织就一片十丈的素洁。

为了迷失的原乡，那份飘移的痛悔如同这些天江上的残月，总是若即若离地悬在思虑澄清后的空茫里。

我已经承诺：先摔碎镜子，掬一捧水濯去面上的倦容；再吹灭残烛，推开四面的舷窗，静待岸上第一声鸡鸣的闪电。

洁白的哈达早已捧在胸前——无边苍穹就在眼前。

期　盼

牵一路风景，于朝光初透之际暂驻，在夜与昼的边缘献祭。

薄明已经流淌在呼吸里，轻盈一如心底悠然离合的那线灵明。

未来早已在彼岸无言地等候，等候我那忐忑不安的抵达。

我不清楚是否该向自己祝福，在久久的疲累之余？

寻梦，如此的销魂与不安，如此的令我焦灼和神往！

魂　归

阳光挥洒，将山川景物的边沿镀上了一层湿意的金粉；而我，也在恍然若失中成了风景里的一个角落。

才刚知觉，一只无形的紧箍早已悄然地套上了我魂灵的额角。

千百年前的一低头和一合掌，将要在今生的漂移颠沛中去兑现——我被自己射出的箭正中心口，喷出几朵朱砂梅。

明知艰难，却也心甘情愿。

这连绵的画幛既有翻转的一刻，画中人如何不可以藉此破壁而飞天？

插　曲

人在天涯，路却不遥远，只待我无执地穿越。

顺流，清波将我缓缓推入波澜不惊的云梦大泽。蓦然置身辽阔的深邃中，以为自己迷了路。

这一场虚惊，恰似匆匆过路的春雨，快步点缀过湖面便隐身而去，只留下半湖的轻烟迷茫。

岸边的古亭隐约可见，我听见水云交接处传来唱晚的渔歌声声。

缘　悟

百年的雨雪早已将前世的小桥流水重重剥蚀，让再历尘寰的我于无明的牵引下时时等待奇迹。

曾以为会有同行者在松下守候，同涉溪山；一路挥别才发现每一个彼此均为匆匆的过客。

渡口的石碑上也镌刻着“相忘于江湖”，斧凿深邃，渗透出旷达后的无奈与造作。

而造化，将无常的冷笑消融，隐身于山路曲折、脚步流连之际，化作一股涧水扑洒而下，令我于狼狈不堪之后顿然止步。

品 味

寂寞若算是清茗一盏，行吟便可作午后的一次功夫茶。一路上，甘苦自知，意犹未尽。

人未离座，茶水半凉，而杯中乾坤，已被我饮尽——那空白之美、凄清的韵。

无须告别，我终将寻寻觅觅。

以孤独果腹，沉默酿酒，自在而食罢；着简单之履，披观照之长袍，过时光之桥，渐行渐远。

久远劫后，再向你所说当日舌尖那铁观音的醇厚与甘冽。

可否相待于未知？

无　悔

长劫风干记忆，我用书写艰难保鲜。

倘吾失忆，愿往事能日日成梦，黑夜白昼自由穿越于两个宇宙。

定慧点破晨昏，一点孤明通乎子卯午酉；架虹为桥，中阴身凌光而起。

若证涅槃，祈借隔阴之迷重历轮回，遍酬尘点宿债。

无量不过虚无，刹那亦可绵延作永恒。

苦难原本是一次供养，解脱就在宿命蹉跎里。

可以选择，我却接受了命运。

我行，故我在。

六月的流萤

清凌子

夜
不停地敲打着窗棂
呢喃着岁月的呻吟
盘点着
还有多少失却亲人的家园
还有多少没有归期的心灵
和屋檐下
那些纷纷扰扰的争斗
那些不再脉脉的含情

梦中
是梦幻的觉醒
不似
别样空间里的迷离
花是花
花非花
歌非歌
歌亦歌
汉字无言
却有形

像点点流萤
掠过天际
似层层雾霭
托起梦境
绝唱的音符
如朵朵蒲公英
缀满天庭

静坐荷叶
了无身影
千年一息

风雨飘零
阅尽了
夜幕，天明
心寄何处
菩提树下
只有一地清净

2012.6.5

净土宗五祖少康文化研究会成立

周碧辉

2012 年 11 月 11 日，我市净土宗五祖少康文化研究会成立并召开第一次会员大会，大会审议通过了净土宗五祖少康文化研究会章程，选举产生第一届会长、副会长、秘书长。市政协副主席、市委统战部部长吕勇出席会议并讲话。杭州市佛教协会会长光泉大和尚，严州文化研究会会长陈利群到场祝贺。

玉泉寺拥有厚重的历史文化，其中净土宗文化在严州文化发展中有着重要的地位，是被尊为净土宗五祖的少康大师的道场，距今已有 1200 多年历史。净土宗五祖少康文化研究会是由有志于净土宗五祖少康文化的保护、发掘、整理、研究以及传承和开发的团体和个人，自愿组成的具有法人资格的学术性非盈利社会团体。其宗旨是通过开展净土宗五祖少康文化研究，充分挖掘、保护与提升佛教文化，促进我市东线旅游和梅城古城（严州文化）保护，提高玉泉寺净土宗祖庭的知名度，积极发挥五祖文化在我市经济社会发展中的作用，为构建社会主义和谐社会，建设幸福美丽和谐新建德服务。

吕勇对净土宗五祖少康文化研究会的成立表示祝贺。他希望，净土宗五祖少康文化研究会能积极发挥宗教界人士和信教群众在促进文化繁荣发展中的积极作用，通过开展广纳贤才和对外交流研讨等形式，对五祖少康文化研究进行有效宣传和正确引导，丰富严州文化内涵，打造我市文化品牌，提高影响力，服务我市经济社会发展与和谐稳定。

会上，新当选会长演通法师作了表态发言。

——原载《建德新闻网》http://jrjd.jdnews.com.cn/Qnews_36206.html

杭州佛学院 2013 年招生简章

教理院招生简章

杭州佛学院是经国家宗教局批准，由杭州市佛教协会承办的一所综合性佛教院校，目前设有教理院与佛教艺术院。其中教理院经过多年办学，目前课程设置系统全面、师资稳定，设本科、研究生二级教学。专门培养爱国爱教、学修并重，既有专业佛教知识又具备现代文化知识、有高度的历史使命感和责任感、能联系信教群众的佛教寺院管理僧才和有志从事专业佛学理论研究的人才。现招收新一届本科班、研究班学生。

一、本科生：

1、课程设置：

戒律学、中观、唯识、天台、华严、禅宗、净土宗、佛教史、因明、百丈清规、佛教造像与建筑、政治、语文、中西方哲学、心理学、世界宗教、形式逻辑、管理学原理、经济学原理、领导科学、英语等。

2、学制：4年。

3、招生名额：男众30名。

附：我院2011年开始与杭州电子科技大学联合举办“工商管理（佛教管理方向）” 成人本科学历教育，学生参加全国成人高等教育统一入学考试，成绩合格者将获得杭州佛学院本科毕业证书、国家承认学历的成人高等教育本科学历毕业证书并授予学士学位。

二、研究生：

1、课程设置：

采取公共课与导师辅导教学模式。公共课程：唯识、华严、因明、佛教心理学、中国哲学专题、西方哲学专题、日语、英语等。

2、学制：3年。

3、招生名额：男众5名。

三、报名条件：

1、爱国爱教、品行端正；

2、遵纪守法，严持律仪，会五堂功课；

3、身体健康、五官端正、无不良嗜好、无残（隐）疾病；

4、年龄在十八岁至三十岁之间，无婚恋关系；

5、本科生要求相当于高中学历，研究生要求中级佛学院毕业学历。

四、报名方法及其他：

1、报考学生需将以下资料函寄（传真、电邮）本院，经审核符合报考条件后，发给准考证。

（1）报考登记表 （2）县级以上医院体检表（含肝功及肺功）

（3）所在寺院介绍信 （4）身份证复印件 （5）学历证书（证明）复印件

（6）1寸、2寸近照各5张 （7）联系电话（8）报考研究生班，须提交近期学术论文一篇，并同以上材料一并邮寄到佛学院。（学术论文必须符合学术规范，不得抄袭，以佛学内容为主，字数五千字以上。）

2、报名表下载地址：http://www.hzfxy.net。

3、报名时间：2012年10月1日—2013年2月18日，以寄出时间为准。

4、入学考试科目：

本科生班：佛学基础、语文、课诵（全国成人高等教育统一入学考试，由我院负责安排考前辅导）。

研究生班：以提交学术论文为初试，以研究班导师面试为复试。

5、考试时间：2013年3月，具体时间另行通知。

6、其他：学习期间，由学院发给一定生活补贴，医药费按有关规定报销。学生毕业后，学修兼优者，可留研究生班或向外派送继续深造，或留杭州寺院。

联系地址：杭州市天竺路112号杭州佛学院　　邮政编码：310013

联 系 人：善能法师，0571－87978350、15990015677、shishann@yeah.net。

杭州佛学院

2012年10月

艺术院招生简章

杭州佛学院是经国家宗教局批准的全国唯一一所设有佛教艺术专业的佛学院。其所创立的佛教艺术院专门培养爱国爱教，学修并重，注重佛教学识、热爱佛教艺术，有高度的历史使命感和责任感，能从事佛教艺术教育、研究和创作专业人才。

佛教艺术院以中国传统文化为核心教学内容，以佛教艺术中的佛教绘画为主要专业方向，进行教学和研究。以发扬佛教文化和民族文化为己任，以分科教学为特色，构建一套完备的传统与现代相结合的教学体系。设有中国人物绘画，中国山水绘画，两个专业方向。师资力量雄厚，学科设置合理，教学环境与设施完备。其教学、创作、研究方向和探究成果，在我国佛教界具有前瞻性和示范性。

一、课程设置

佛教理论课程：佛法概论、佛教史、戒律、禅修、佛教宗派概要、古代汉语、时政等；

书画专业课程：中国画人物、中国画山水、中国画花鸟、书法、篆刻、佛教雕塑、中国书画史等。

二、招生对象及名额

本科生： 12名，出家男众。

三、报名条件

1、爱国爱教，品行端正；

2、出家一年以上，遵纪守法，严持戒律，会五堂功课；

3、身体健康，五官端正，无不良嗜好，无残（隐）疾病；

4、年龄在18—35岁之间，无婚恋关系；

5、具有一定绘画基础的书画爱好者，高中或中级佛学院学历。

四、师资力量

杭州佛教艺术学院办学条件得天独厚，地理环境优越，经济实力雄厚，师资阵容强大。以杭州中国美术学院为依托，汇聚了一批对佛教事业充满热情，自身书画造诣精深的老、中、青三代相结合的专业教师团队。其代表人物为：

刘　江：杭州佛学院名誉院长、导师，西泠印社副社长，中国美术学院教授；

宋忠元：杭州佛学院导师，中国美术学院原副院长、教授，浙江美协副主席；

吴山明：杭州佛学院导师，中国美术学院教授、博导，浙江省美协副主席；

杜曼华：杭州佛学院教授，中国美术学院教授，浙江中国花鸟协会副主席；

唐勇力：杭州佛学院特聘教授，中央美术学院教授中国画学院院长；

谢成水：杭州佛学院教授，中国美术学院客座教授，南京师范大学敦煌学研究所副主任；

任道斌：杭州佛学院教授，中国美术学院史论系教授；

王冬龄：杭州佛学院导师，中国美术学院教授、博导，中国书协理事；

五、报考方式

1、报考学僧需把学历证明及体检表，免冠僧装二寸近照五张，随同报名表函寄本院，经审核符合报考条件后，发给准考证。【寄来：（１）报考登记表、（２）县级以上医院体检表（含肝功及肺功）、（３）所在地寺院介绍信、（４）身份证复印件、（5）学历证明复印件、（6）近照2寸相片5张、（7）自己近期书画作品二幅以上、（8）联系电话】

2、按通知规定时间，持准考证到指定地点参加考试。

3、文化课考试科目：《佛学基础》、《语文》。

4、专业课考试科目：《中国画小品》（包括命题画和自由创作）、《书法小品》

5、报名起止日期：2012年10月1日～2013年2月18日，以寄出时间为准。

6、报名表下载地址：www.hzfxy.net.

7、考试时间：（日期另行通知）

其他：学习期间，由我院发给一定生活补贴，医药费按学院规定报销。

学僧毕业后，学修兼优者，可优先推荐进研究生班继续深造。

六、联系方式

地址：浙江省杭州市天竺路112号杭州佛学院　　邮编：310013

联系人：莫玮老师，0571—81022920，13738005640，Fyyy80@126.com。

杭州佛学院

2012年10月