

CSSCI 來源集刊

禪學學術叢刊

第十輯

論佛教的最高範疇

禪宗『南頓北漸』說再省察

勒那摩提與北朝禪學

僧宗性理神明之涅槃學說

三階教的基本教義及三戒僧的行持

略論太虛大師對禪宗禪法之抉擇

吐蕃外籍密宗大師無垢友考述

寂天《學集論》偈頌新譯

禪學研究

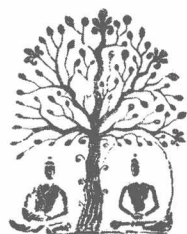


NLIC2970875039

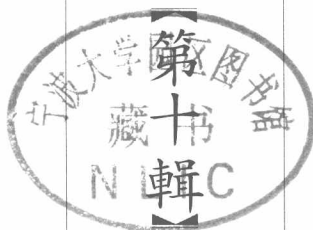
江蘇人民出版社

禪學學術叢刊

CSSCI 來源集刊



禪學 研究



NLIC2970875039

江蘇人民出版社

圖書在版編目(CIP)數據

禪學研究. 第十輯/賴永海主編. —南京:江蘇人民出版社, 2013. 1

ISBN 978-7-214-09191-8

I. ①禪… II. ①賴… III. ①禪宗—研究—叢刊
IV. ①B946.5-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2013)第 016432 號

禪學研究
(第十輯)

主 編 賴永海
責任編輯 戴寧寧
特約編輯 尚 榮

出版發行 鳳凰出版傳媒股份有限公司
江蘇人民出版社
出版社地址 南京市湖南路 1 號 A 樓, 郵編: 210009
出版社網址 <http://www.jspph.com>
<http://jspph.taobao.com>
經 銷 鳳凰出版傳媒股份有限公司

照 排 江蘇鳳凰製版有限公司
印 刷 者 江蘇鳳凰揚州鑫華印刷有限公司
開 本 787 毫米×1 092 毫米 1/16
印 張 17.5
字 數 388 千字
版 次 2013 年 1 月第 1 次出版 2013 年 1 月第 1 次印刷
標準書號 ISBN 978-7-214-09191-8
定 價 50.00 圓

(江蘇人民出版社圖書凡印裝錯誤可向本社調換)

《禪學研究》(第十輯)編委會

主編 賴永海

副主編 莫勵鋒 劉迎勝 徐小躍

編委 (按姓氏筆畫爲序)

吳爲山 周勛初 府建明* 洪修平 莫勵鋒 徐小躍

陳得芝 陳謙平 張宏生 聖凱 劉迎勝 賴永海

(加*者爲執行編委)

責任編輯 戴寧寧

特約編輯 尚榮

主辦單位

南京大學中華文化研究院
財政部、教育部哲學社會科學創新基地——南京大學宗教與文化研究中心
南京大學旭日佛學研究中心

目錄

● 禪天禪地

- 論佛教的最高範疇……………徐小躍(一)
- 唐代禪宗的『二邊對立論法』的
消長……………〔日〕中鉢雅量(八)
- 禪宗『南頓北漸』說再省察
……………劉澤亮(一八)
- 試論無相禪師『引聲念佛』與『三
句教門』……………蘇樹華(二四)
- 勒那摩提與北朝禪學……………聖凱(三〇)
- 論永明延壽圓融觀的特色
……………陳全新(四六)
- 禪宗：構建心理和諧的智慧和學
……………曹夢(五六)
- 經綸解讀與佛理探微
- 僧宗性理神明之涅槃學說
……………單正齊(六八)

華嚴宗非圓教？

——就牟宗三的判教說作一辨析

……………孫業成(八三)

敦煌本古寫本《壇經》裏的慧能禪

與神秀禪……………譚忠誠(九三)

《掌珍論》二量真似義論證之

回響……………袁宏禹(九七)

語默不二：《維摩詰經》對言說

悖論的詮釋……………張培高(一〇六)

《大乘起信論》與《宗鏡錄》的心

性義理特徵……………胡春業(一一五)

● 佛史鉤沉

三階教的基本教義及三戒僧的行持

……………楊維中(一二八)

禪門的『開堂』

——以其儀式程序為中心……………侯冲(一四二)

唐代巴蜀的佛教與道教

……………〔日〕吉川忠夫 著 曾維加
黃小玲 譯(一五七)

論唐人對道信在接受

——以對文人士大夫的影響為中心

..... 馮金忠(一六九)

人間佛教

略論太虛大師對禪宗禪法之抉擇

..... 劉鹿鳴(一八一)

論《維摩詰經》的『人間佛教』思想

..... 高永旺(一八八)

藏傳佛教

吐蕃外籍密宗大師無垢友考述

..... 尕藏加(一九五)

寂天《學集論》偈頌新譯

..... 王彬(二〇六)

佛教藝術

禪宗的言意觀與唐五代禪師詩偈

的運用..... 黃敬家(二一二)

中國禪學心本體思想的建立及其

對傳統書論的影響

..... 李光華(二二三)

論佛教寫經抄經的背景成因及其

性質功能..... 尚榮(二三〇)

博士論壇

法如系與禪宗北宗..... 韓傳強(二三七)

南宋看話禪興盛之因探析

..... 郭美星(二四五)

瞎堂慧遠禪師的禪學思想

初探..... 薛江謀(二五四)

慧思大師法華三昧思想探微

..... 劉奉禎(二六六)



禪天禪地

論佛教的最高範疇

◎ 徐小躍

內容提要：儘管佛教對其最高範疇「實相」的稱謂有很多，但它們皆是指一切萬法真實不虛的體相和本性。佛教喜用「虛空」等範疇來強化「實相」本體的「無相」，「非相」的「無分」、「不二」、「不著」之特性。而對佛教最高範疇「空」必須從不同的概念框架上加以把握，即從「真俗」二諦上來理解。佛教運用其否定性的思維方式，竭力主張要破除和超越萬物的相待分別的狀態，并在這一超越中實現他們的「大肯定」，從而形成他們的價值取向，即「破假顯真」。

關鍵詞：佛教 最高範疇 實相 空 破假顯真

作者簡介：徐小躍，博士，教授，博士生導師。現任南京圖書館館長，兼任南京大學中華文化研究院副院長。著有《禪與老莊》、《佛教 禪學 羅教》、《宗教十萬個為什麼》等，合著有《中國無神論史》（上下卷）、《中國宗教史》（上下卷）、《哲學概論》等。

我們說，不管是印度的佛教，還是中國的佛教，印度的禪學，還是中國的禪學，不管是印度佛教諸宗，還是中國佛教各宗以及中國禪宗諸派，只要是被稱為佛教的和禪學的，它們都應有其作為共同的最高範疇。確認這一點是研究佛教思想的前提，也是判定佛教是佛教而不是別的什麼的標準。

一

菩提、般若、涅槃、佛性、法性、法身、如來凡此種種異名而同實的「實相」乃是佛教的最高範疇，修行和呈明這一諸法實相并與之相合正是佛教的最終目的。

佛教各宗和有關經典，或以諸法皆空為諸法實相，或以涅槃為諸法實相，或以苦空無常無我為諸法實相，華嚴宗以一真法界為諸法實相，法相宗以圓成實性為諸法實相，三論宗以八不中道為諸法實相，成實宗以皆空為諸法實相，有部宗以苦空無常無我為諸法實相。天台宗更直言：「諸法實相有種種名字，或說空或說畢竟空或說般若波羅蜜或名阿耨多羅三藐三菩提」。維摩經法供養品曰：「依於諸法實相，明定無常苦空無我寂滅之法。」思益經二曰：「諸法實相，即是涅槃。」佛藏經上曰：「何等名諸法實相，所謂諸法畢竟空無所有。」可見，佛教所謂「實相」是指一切萬法真實不虛的體相和本性。這一實相理體之性即在於它的真常不變，本來空寂，本自圓滿。所以「實相」所要彰顯的真義就是無相、無物、非相、無分、無別、不二。一句話，這是一個超越一切有限、對待、差別、相對的無限性和無規定性的存在。

佛教又喜用「虛空」、「寂靜」、「清靜」、「清淨」等概念來進一步描述和強化實相本體的「無相」、「非相」的「無分、不二、不著」之特性。換句話說，佛教是用「虛空」、「清靜」等概念規定實相本體的目的是讓人們不要將此本體本身作實體化和對象化的理解。由此，在思維的邏輯層面，概念的框架層面對佛教「空」的意義和性質的辨析就顯得十分重要。

應該首先確認的是，佛教在使用「空」這一個概念的時候是存在不同層次使用的問題，也就是說，在不同的概念框架層次上使用「空」，其義旨和意義以及價值取向是不一樣的。如果用佛教自己的語言來說，對「空」的理解是存在「真」與「俗」二諦的層次問題。

佛教所要揭示和呈現的宇宙本體是虛空。這是在超越

現實世俗世界層次和框架內使用的概念。虛與空者，無之別稱也。虛無形質，空無障礙，故名虛空。此虛空有周遍、不動、無盡、永恒四性。惟其如此，佛教才將此虛空又稱為「真空」。此實相之理體，遠離一切迷情所見之相，超越「有」「空」之相對。概言之，以其非假，故稱真；以其離相，故稱空。《金剛經》云：「須菩提。於意云何？東方虛空可思量不？」「不也，世尊。」《壇經》云：「心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦無青黃赤白，亦無上下短長，亦無嗔無喜，無是非非，無有頭尾。諸佛剎土，盡同虛空。世人妙性本空，無有一法可得。自性真空，亦復如是。……善知識！世界虛空，能含萬物色像，日月星宿，山河大地，泉源溪澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空中。世人性空，亦復如是。……心如虛空，名之為大，故曰摩訶。」^[1]由上可見，在佛教看來，虛空是一不可思議量的存在，是一真實不虛的存在，它是萬物的本體性存在。如將上述《壇經》「心如虛空，名之為大，故曰摩訶」一句與《老子》第二十一章和第二十五章有關表述作個比較，即可體味出彼此的相同旨趣，更能表徵出佛教的最高範疇及其本體論思想的本旨要歸。老子說：「孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」^[2]「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改。……吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」^[3]在老子看來，作為萬物本體的道是一有信驗和真實的存在，只是這一存在是「恍兮惚兮」、「窈兮冥兮」、「寂兮寥兮」的無形無象無聲的存在。老子又將這一存在在名之為「大」。所謂「大」即是無限，無限即是無象、無形、無

狀、無聲。可見，佛教與老子對各自最高範疇和本體的規定，都是落實在對「無」(虛空)性的規定上。換句話說，佛教與老子都將「無」(無限性、無規定性)作為他們思想體系中的最高範疇，或說本體的存在方式。正像老子並不是把最高範疇的「道」規定為「無」以後，而就視其為是一種脫離萬物的「虛物」，或說是一個「別有一物者」，佛教同樣不是把最高範疇的「虛空」規定為「無」以後，而就視其為是一種「不存在」，而是一直強調它的真實不虛性。這裏有必要指出的是，過去我們在評價「格義佛教」時，多認為他們把佛教的「空」譯成和理解成老莊道家的「無」，那時對佛教「空」範疇的曲解，是有背佛教思想原旨的。但我們要說，你看什麼意義上來使用「無」這個範疇的，如果是在「無限性」、「無規定性」上來解釋，那麼，佛教之「空」與老莊道家之「無」是有其本質的一致性。說白了，佛教之「空」不是不能用「無」這一範疇來加以解釋的。問題的關鍵是，你要對老莊之「無」作出正確的定義。

二

佛教在承認了虛空本體真實不安的前提下，必然要提出應如何顯現和契合這一本體的問題。佛教通過他們的「菩提心」和「般若智」解答了這一問題。換句話說，佛教「得菩提心」和「行般若智」是要解決人的心的狀態問題。《心經》、《金剛經》、《壇經》都是在正面的意義上明確主張「行般若智」和「得菩提心」。讓我們看看這些經的有關論述。「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。……依般若波羅密多故，心無挂礙。……三世諸佛，依般若波羅

密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」^{〔四〕}「佛言：……善男子，善女人發可耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。……是故，須菩提，菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心，不應住聲、味、觸、法生心，應生無所住心。……以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。……佛告須菩提：善男子，善女人發阿耨多羅三藐三菩提者，當生如是心。……是法平等無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無衆生、無壽者修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提。」^{〔五〕}「菩提自性，本來清靜，但用此心，直了成佛。」^{〔六〕}「善知識，菩提般若之智，世人本自有之。……一切即一，一即一切，去來自由，心體無滯，即是般若。……般若無形相，智慧心即是，若作如是解，即名般若智。……當用大智慧，打破五蘊煩惱塵勞，如此修行，定成佛道，變三毒為戒定慧。……以智慧觀照，於一切法，不取不舍，即是見性成佛道。……故知本性自有般若之智，自用智慧，常觀照故，不假文字。……智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即本解脫，若得解脫，即是般若三昧，即是無念。」^{〔七〕}「菩提只向心覓，何勞向外求玄。聽說依此修行，西方只在目前。」^{〔八〕}從上述的引述中我們可以清楚地看到，包括慧能禪在內的佛教是明確肯定有一種存在和境界需要呈明和修行的。經中所提到的「行」、「依」、「得」、「發」、「生」、「修」、「用」、「識」、「覓」、「照見」、「觀照」、「修行」諸多動詞不是最有力地證明嗎？但問題的關鍵還在於，如對這一存在和境界的性質不能作出符合其自身性質的理解和把握，那就極有可能違反本體之性而走向其反面。佛教之所以稱為佛教的最大特色亦在此體現。這是應該引起我們

高度重視的問題。具體說來，當《心經》、《金剛經》、《壇經》主張「行深般若」、「應生無住心」、「當生如是心」、「但用此心」、「當用大智慧」、「自用智慧的「如此修行」時，他們反復指出，絕不能將「是心」、「此心」實體化、對象化、有形化、分別化。換言之，應避免將「是心」、「此心」有相化並加以執住的情況發生。《金剛經》反復告誡：「佛說般若波羅密，即非般若波羅密，是名般若波羅密。……如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。……須菩提白佛言：「世尊，佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？」佛言：「如是如是。須菩提，我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」……須菩提，發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。《壇經》反復強調：「為是二法，不是佛法。佛法是不二之法。……無二之性即是佛性。」^[9]「般若無形相，智慧心即是，若作如是解，即名般若智。……般若之智亦無大小，為一切眾生自心迷悟不同。」^[10]由此可見，這裏佛教所強調的是不能把作為「實相」的菩提、般若轉化成一個有相的存在。也就是說，佛教主張生的這個心，用的這個心，應是無住心，這是從正面說。從反面說，有了此心（無住心、不二心）就不應再生與此心相背的住心、分別心。此乃《金剛經》那句經典的話語「應無住而生其心」所要揭示的真義所在。「實相者，即是非相」（《金剛經》）當是佛教所謂最高範疇和本體的最本質特性。以此也才能最終觀照出所有相的虛妄不真。誠如《金剛經》所說：「凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來。」^[11]「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」

作為佛教真實不虛之實相本體（菩提、般若、涅槃、佛性、

法性、法身、如來）的確立，其目的是為了用「它」來照見世界萬物，或說「諸行」、「諸法」、「蘊之與界」之性的。換句話說，佛教是要用真實的「虛空」去「照」諸行諸法之性，以清靜的「無為法」去「見」有為法之性。

《心經》開宗明義，「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍得子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受、想、行、識，亦復如是。」也就是說，修習踐行深妙般若之智以後就能觀照徹見由色、受、想、行、識五蘊構成的一切事物都是空的，而能了空那就可以度脫一切煩惱苦厄。而且，世間的諸行諸法（色）的本性是空，而空就是世間的諸行諸法的本性。色之性是空，空是色之性，所以色空相即不離不異。《壇經》亦云：「當用大智慧，打破五蘊煩惱塵勞。」^[12]這裏同樣認為，要用深妙的般若大智慧打破五蘊之空，從而從煩惱塵勞中解脫出來。照見五蘊皆空也好，打破五蘊皆空也好，在這裏都涉及到對此處所謂「空」的理解。佛教是在什麼概念框架層次內使用這一「空」的，這是一切研究佛教者都必須要弄清楚的。

三

佛教經典浩翰，宗派繁多，但只要名為「佛教」，都必須析空論有，了空脫苦。儘管佛教諸派對「空」的釋義有其各自的側重，但若究其大方向而言，不出「真俗」二諦。佛教是就「有」而言「空」，終的是欲使人們洞察、了悟包括人在內的宇宙一切存在之本質特性。也就是讓人們如何地去認識他們賴以生存的「法」、「有」的本性。在「觀」宇宙、世界、價值、人

生中來形成契合佛教所認定的真實，從而構成佛教自己的宇宙觀、世界觀、價值觀、人生觀。一言以蔽之，佛教「空」觀，是一切「觀」的共同基礎。

概括「空」義，不離「因緣和合」四字。

因緣和合，它們要強調的是一切萬有和存在都有其內在和外在的原因、條件。也就是說，一切存在的「有生有滅」皆是彼此相聯。經云：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」^{〔三〕}此之謂也。所以結論是：萬物因為緣起，所以性空。如果我們到此為止，似乎并未能全面地揭示出佛教之空的內涵。我認為，玩味「和合」二字實為問題關鍵。也就是說，應從「衆多」與「動變」兩性中去理解「和合」的意蘊。而佛教正是具體通過「無自性」與「無有不變性」兩個命題展開了此意。

其一，無自性。此義是由因緣和合之義推出的結論。所以，佛教就謂諸法為因緣生，故無一定之自性也。經云：「一切法皆無自性」^{〔四〕}此之謂也。除此之外，若要理解「無自性」，還要對「自性」有一明晰的詮釋。所謂「自性」是指諸法各自有不變不改之性。可見，「自性」突出的是「自體」、「自有」之義。方立天先生在其《佛教哲學》一書中指出：「自性是自己作，自己成，自己有的意思，是不從緣起的（獨立的）、不變化的（永恒的）……自性是不依賴緣起的」^{〔五〕}以「不變不改」為性的「自性」當然就與「緣起」形成對立，而欲與「緣起」義合，必然得出「無自性」義。可見，「緣起」與「無自性」是可以互釋的，所以佛教既說緣起性空，也說無自性故空。二者又都在「無獨立」性意義上重合。所以，我們又說，佛教「三法印」之一的「諸法無我」，正是在沒有獨立的「主宰

者」和「實體者」意義上凸顯着「緣起」與「無自性」所共攝含的本義，即「無獨立性」。

其二，無有不變之性，即通常佛教三法印之一所說的「諸行無常」。常住、永恒不變謂之「常」，無常即為「遷流」、「轉變」、「變化」。實際上，「無常」就集中在兩個字上，即「動」和「變」。佛教在這裏實際上要補充揭示和說明因緣和合之「和合」的另一層涵義。也就是說，「和合」不但強調了「無獨立性」乃是世間萬有之「本性」，而且也強調「遷動變化性」同是世間萬有之「本性」。那麼，以無自性與無有不變之性為特性的因緣和合論所要引出的結論，即空。如果到此為止，人們還不能瞭解佛教悟空的目的在哪裏。於是，佛教進而指出所謂「空」性就是虛假性，就是虛妄性，就是虛幻性，一句話，空性就是不真實性。所以才有了「緣起性空，性空假有」、「即空即假即不真」、「不真空」等等的說法。才有了上面所引過的《金剛經》的那段經典名句，即「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」亦才有了被稱為「解空第一人」的僧肇的那個形象的比喻，即「諸法號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也」^{〔六〕}佛教對「緣起性空假有」之間的內在聯繫性最清晰地表述當推印度高僧龍樹在《中論》之中概括的「三是偈」。龍樹說：「衆因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義」^{〔七〕}甚至可以說，諸佛說法，不出真世（俗）二諦。真世（俗）二諦，該攝一切之佛法。佛說此二諦，使衆生依世諦而成方便。依真諦而得般若也。

當然，對萬法之「有」空性和假性的揭示以後，就存在着如何認識它的問題。一般說來，當一個對象和存在被定性為空的情況下，人們通常會將此視為一個不存在的虛無。特別

是「空」(無)這個概念,從字面義上極易產生這種認知。佛教爲了避免這種情況的發生,就以「亦是中道義」來上人們認識到「假有」、「假名」的兩種情況。第一,假有、假名不是不存在;第二,假有、假名雖然是存在的,但它不是真實的存在。所以,既不能把假有、假名視爲什麼都沒有的虛無,也不能把假有、假名視爲真切的實有。前者佛教稱之爲「非無」,後者佛教稱之爲「非有」。而「非無」(不是沒有)與「非有」(不是真有)就是對「空」所作出的兩方面的認定。同時照應和認識了兩個方面,那就合於「中道」之旨,若只照應和認識了一個方面,那就背於「中道」之旨。空以有爲世諦,有以空爲真諦。二諦相依相即也。可知空以有爲世諦,則世諦即是假生假滅也。有以空爲真諦,則真諦即假不生假不滅也。佛教又將背於「中道」之見叫做「邊見」和「邪見」。簡言之,佛教的「中道」觀是對其「空」所持的態度。

從上述佛教對「空」的論述中,我們可以清楚地看到,這個「空」緊緊與「假」相聯,是對一切現象世界本性的揭示。所以,這一空的概念框架的層次屬於經驗的層次。從而與我們前面所論述的「虛空」的概念,完全屬於兩個不同層次的概念框架。一是對真實本體的規定,一是對不真現象的規定。前者是佛教所要肯定和呈明的,後者是佛教所要否定和破除的。「破假顯真」當是佛教所有教義的終的。包括佛教「中道觀」,亦有明確的價值取向。也就是說,不能將佛教的「不落兩邊」的「中道」思想僅僅從方法論意義上來理解。它雖然肯定了「假有」的存在,但最終的目的是要破除「假有」。肯定「假有」的存在是爲了否定「假有」。

實際上,佛教揭示出五蘊皆空(假、不真)的本性是爲了

實施對一切世俗之見的超越和批判。這一俗見主要指兩種錯誤的認知。第一,人們會錯誤地把具有有限性、對象化性質的名相概念所指稱的「存在」(概念範圍下的存在),就看成是「存在」本身,或說被看成是「存在」的全部。佛教的「空」論當然要對這種「不真」、「虛假」的情況給予糾偏。第二,人們會錯誤地把具有表面性、平面化、靜態化性質的人物事所顯現的「存在」(經驗常識範圍下的存在)就看成是「存在」本身,或說被看成是「存在」的全部。佛教的「空」論當然要對這種「不真」、「虛假」的情況給予糾偏。佛教將上述兩種情況又習慣的稱做幻化錯覺。

我們之所以對佛教的最高範疇及其本體的特性以及他們對一切現象本質的揭示給予如此高度的關注,並對佛教在不同概念框架內所使用的概念給予詳盡的辨析,其目的是要使人們明白佛教所具有的價值取向和思維方式。讓人們清楚地認知他們所要肯定的是什麼,否定的是什麼。

由上可知,佛教是承認宇宙有一個本體的存在,並將此謂之「實相」(菩提、般若、涅槃、虛空、真空、佛性、法身等)。「實相」乃是一個真實不虛和真實信驗的存在。它的體性在於它的「無」性。而佛教之「無」性都在無形、無象、無聲、無相、非相、不二、無分、平等、圓融、寂靜、無爲諸性上得到具體彰顯。「無」之諸性表證的是無限性和無規定性。佛教是要以「實相」去觀照和徹見萬物、諸行、諸法的相待性、相對性、有限性。在揭示了萬物的有二性後,佛教運用了他們的否定性的思維方式,竭力主張要破除和超越萬物的相待分別的狀態,並在這一超越中實現他們的「大肯定」。從而亦形成他們的價值取向,即「破假顯真」。而這「大肯定」的本體之「實

相」又不能被轉過來理解成爲一個實體化、對象化和境界化的存在而加以執着追求，也成爲佛教的憂患和告誡。總之，超越與否定一切對待和二分乃佛教的價值取向和思維方式。

注釋：

- 〔一〕宗寶本《壇經·般若品第二》。
- 〔二〕《老子》二十一章。
- 〔三〕《老子》二十五章。
- 〔四〕《心經》。
- 〔五〕《金剛經》。
- 〔六〕宗寶本《壇經·行由品第一》。



第一七六——一七七頁。

- 〔七〕宗寶本《壇經·般若品第二》。
- 〔八〕宗寶本《壇經·疑問品第三》。
- 〔九〕宗寶本《壇經·行由品第一》。
- 〔一〇〕宗寶本《壇經·般若品第二》。
- 〔一一〕同上。
- 〔一二〕《雜阿含經》卷十，《大正藏》二冊。
- 〔一三〕《唯識論》九。
- 〔一四〕方立天《佛教哲學》，中國人民大學出版社一九八六年版。
- 〔一五〕僧肇《不真空論》。
- 〔一六〕龍樹《中論·觀四諦品》。

唐代禪宗的「二邊對立論法」的消長

◎〔日〕中鉢雅量

內容提要：是非、善惡、生死等二元的價值觀是爲了維護人世秩序不可缺少的，可是卻有折磨人們的另一面。古代的思想家重視後面的這一點，而建立「一」或「道」的道德思想。這種想法在古代老莊中很明顯，形成了其一個特色。相同的「二邊對立論法」也表現在初期禪宗那裏。魏晉以後的漢譯佛經中有同樣的論法，從達摩開始的禪宗祖師基本上繼承了這種論法，另外可能有老莊與道教思想的影響。這種論法，一直到惠能。神會那邊出現，可是馬祖、石頭等的中國禪全盛時期以後不顯出了。

還有一種「二邊對立論法」與這種論法稍異，被編入佛法的「體」的提及減少，同時這種論法也少見，僅僅在「用」的提及中留存下來。

關鍵詞：二邊對立論法 佛法的體用 知解否定 禪問答 比量法

作者簡介：中鉢雅量，日本人，文學博士。主要從事中國古典文學研究，著有《中國之祭祀與文學》、《中國小說史研究》。關於禪學的論文有《北宗「五方便」與神會「五更轉」》（《東方宗教》一〇六）、《唐宋口語釋義拾遺（三）》——以唐代禪語錄爲中心》（《名古屋外大紀要》三二）。

一、初期禪宗與二邊對立論法

按照禪思想，是非、善惡、生死等互相對立的概念是妄

想，是人們的煩惱。首先我要提起初期禪語錄中的這種「二邊對立論法」。初期達摩的《達摩的語錄》〔一〕到處說，是非、善惡等價值觀是人心所作出的「繁縛」。例如：

心若有所貴，必有所賤。新若有所是，必有所非。心若善一物，一切無積不善。心親一物，一切物做怨家。……心若有所作處，即是繫縛。……不見起處，即是修道。若對物不分別，亦是修道。但即使有心起，即檢校依法併當卻。^[1]

「但使」是「如果」，「檢校」是「檢點」，「併當」是「辯理」的意思。

《達摩的語錄》幾乎是達摩根據自己悟境而發的言論，因此未悟的學人不太容易理解其言論內容。可是剛纔引用的論法，即使未悟的人似乎依靠其論理性也能理解。

《達摩的語錄》也說，「若無我，逢物不生是非。是者我自我之，而無非是也。非者我自非之，而物非之也。」^[2]這條論述有助於佛教「無我」的理解，所以這種論法可能是各祖師爲了使人理解佛法而拿出的。

二祖僧璨的《信心銘》^[3]也多用相同的論法。

二見不在，慎莫追尋。才有是非，紛然失心。二由一有，一亦莫守。一心不生，萬法無咎。

他說「二見」由「一」發生，「一」也不要依據。只要「一心」不生，萬物不招致災禍（「萬法」是「萬物」的意思，「無咎」是《易》常用的判斷詞）。

《六祖壇經》也同樣提起二對立與其克服。敦煌本《壇經》卷下有一段話說神會初次見慧能時他們如何問答：

神會至漕溪山禮拜，問言，和尚坐禪，見亦不見？大師起把

（拄杖）打神會三下，卻問神會：「吾打汝，痛不痛？」神會答言：「亦痛亦不痛。」六祖言曰：「吾亦見亦不見……，見不見是兩，痛不痛是生滅，汝自性且不見，敢來弄人。」^[4]

慧能告訴神會不要被二對立束縛。

這段話有助於佛法理解與否不太明確。可是按下面的一例，我們知道這種論法還有益於瞭解佛法。《壇經》卷下也有如此一個故事。有一僧名法運，七年間誦讀《法華經》，還不了悟。因此向慧能請教。慧能對他說，我不認識文字，請你誦一遍。法運誦完後，慧能說：

人心不思本原空寂，離卻邪見，即一大事因緣。內外不迷，即離兩。外迷著相，內迷著空，於相離相，於空離空，即是內外不迷。悟此法，一念心開，出現於世。心開何物，開佛知見。^[5]

「空寂」與「寂滅」、「涅槃」一樣，是減卻一切煩惱的沉寂境界。「一大事因緣」是佛陀讓衆生開悟的任務，「佛知見」是佛陀所覺悟的無上知見。

此處記述的重點與其說在「二邊對立」的虛妄，毋寧說在如何克服這種虛妄。巧妙地利用「二邊對立論法」而說明如何走纔到「一大事因緣」或「佛知見」的過程。所以未悟的大衆比突然聽見「一大事因緣」或「佛知見」還會容易一些領略這段話。這麼一來，「二邊對立論法」是爲了讓人理解佛法的一個辦法。

這種論法也能發現於慧能的門生神會的語錄裏。他在他的語錄中說：「因有無常，而始說常。若無無常，亦無常

義。以是義故，得稱爲常。何以故？譬如長因短生，短因長生。若其無長，短亦不立。」^{〔七〕}又說：「今言中道者，要因邊義立。若其不立邊，中道亦不立。」^{〔八〕}

二、二邊對立論法的兩道源流

這種論法不是初期禪宗的獨創而是有所先行的兩道源流。其一是佛經。譬如鳩摩羅什譯《維摩經·不入二法門品》中大約如此說：

文殊菩薩被世尊催促，去探望維摩詰的病。許多菩薩、聲聞、天人跟隨他一起去。在方丈中病卧的維摩詰請他們說各自的「不二法門」。首先法自在菩薩開口說：「生滅爲二。法本不生，今則無滅。得此無生法忍，無生法忍是認爲一切東西不生不滅的看法，是爲入不二法門。」接着德守菩薩說：「我我所（我和屬於我的東西）爲二。因爲我，故便有我所。若無我則無我所。是爲入不二法門。」以下二十八位菩薩一個接一個陳述意見。

隨後菩薩請文殊表明意見。文殊說：「如我意見者於一切法無言無說。無示無識，離諸問答，是爲入不二法門。」（文殊的意思是說，用語言表達的話，就成了二邊的看法。）最後文殊詢問維摩詰的想法。可是他「默然無言」。於是文殊贊嘆說：「善哉善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」^{〔九〕}

維摩詰的這段沉默自古以來作爲「維摩沉默如雷鳴」而著名。^{〔一〇〕}這意味着佛法畢竟之處不能用語言傳達。同時意味着用語言表達的兩邊對立論法，其功用是有界限的。

相同的論法在劉宋求那跋陀羅譯四卷本《楞伽經》中也有。如衆所周知，初期禪宗多依據這部經典。例如卷三中說：

有無是二邊，乃至心境界。淨除彼境界，平等心寂滅。……若知無所生，亦復無所滅。觀此悉空寂，有無二俱離。^{〔一一〕}

「心境界」是「映在心裏的對象」，「平等心」是「認爲萬物平等的心」，「寂滅」跟前文提到的「空寂」同義。

除了上述漢譯佛經以外，二邊對立法還有一道源流便是老莊思想和道教。比如《莊子·齊物論》中說：「彼出於是，是亦因彼。」就如此，「彼是」是互相依賴而成立的相對概念，「是非」、「生死」等也同樣。因此聖人依據「彼是莫得其偶（彼是沒有對方的意思）」的「道樞」。《莊子·大宗師》中也說：「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」也是一樣的想法。《老子》中也有相似的看法：「善之與惡，相去何若」（「何若」跟「幾何」同義）（第二十章），「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾」（第二章）等等。《老子》中很有名的一段話：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（第四十二章），也從另外的方面表現了同一的想法。「一」是超越二元對立的境界，從此處出來的「二」的最初對立。前邊的「二」加後邊的「二」便是「三」。從「二」的最初對立發生包含着無數對立的萬物來，如此想法的背後好像有什麼宗教體驗。

上述老莊的「一」思想被魏晉南北朝道經如《抱樸子》、《太平經》等拿進來，作爲「守一」的思想而發展。比如《抱樸子·地真篇》說：「人能守一，一亦守人。」并且初期禪宗受着

道教這種「守一」思想的影響，四祖道信提倡了進行修煉時應該「守一不移」，他說：「守一不移者，以此淨眼注意看一物，無間晝夜時，專精常不動。」^{〔11〕}五祖弘忍也教導：「寬放身心，盡空寂遠看一字。」^{〔12〕}

除此「守一」修行法外，初期禪宗也借用老莊、道教的構思法、詞句。比方說，《達摩的語錄》：「老經云，建德如偷（堅實的道德恰似輕佻的意思）。」^{〔13〕}「老經云，慎終如始，必無敗事。」^{〔14〕}《信心銘》：「萬法齊觀，歸復自然。」《壇經》：「少欲知足，離才離色，名兩足尊，指佛陀。」^{〔15〕}還說「陰與陽對。」^{〔16〕}《神會禪話錄》中也論述佛教之「自然」與道家之「自然」的差異^{〔17〕}，能看出神會對老莊的造詣。初期禪宗既然如此廣泛地吸收老莊、道教的思想，也不能說其中的二邊對立論法不會受其影響。

如前文所述，已經有許多研究家指出，老莊、道教影響到初期禪宗。但他們的考察以「守一」的思想為中心而論述其影響及於初祖達摩到五祖弘忍，還及於從四祖道信分歧來的牛頭禪，從弘忍分化出的北宗禪，但是絲毫也沒達到從慧能來的南宗禪。^{〔18〕}可是把眼界擴大到二邊對立的論法上，其影響可能及於慧能、神會那邊。

三、另一種的二邊對立論法

上述的二邊對立論法，譬如有人向神會問：「云何是大乘？」神會回答：「小乘是。」又問：「今問大乘，因何言小乘是？」他回答：「因有小固，而始立大。若其無小，大從何生？」云云。^{〔19〕}《神會禪話錄》八九頁那樣，是一種合於邏輯

的、分析論述的論法。這種論法，此處叫「型二邊對立論法」。除這種論法外，還有一種二邊對立論法說，佛法如何超越是非對立善惡等二邊對立的。這種論法能分成兩種，就是用佛法「體」的範疇論述如何超越二元對立的，和用「用」的範疇論述如何超越二元對立的。「體」是佛法的本質、實體，「用」是佛法在現實生活的作用、應用。^{〔20〕}

禪語錄也常用「體用」概念。比方說，「定惠——如燈光。燈是光之體，光是燈之用。」（《壇經校釋》三〇頁）「所言念者，是真如之用。真如者，即是念之體。」（《神會禪話錄》七九頁）而且屬於跟「體用」相同範疇的概念如「理事」等等。

且說即使使用「體」或「用」的字樣，實質上用「體用」範疇論述如何超越二元價值觀的論法經常出現於初期禪語錄。例如《達摩的語錄》：

（一）法界體性中，無有凡聖，天堂地獄亦無。是非苦樂等，常如虛空。^{〔21〕}「法界體性」是「佛法世界的實體」，「常如虛空」是「沒有實質」的意思。

（二）智者任物不任己，即無取捨，亦無違順。愚者任己不認物，即有取捨，即有違順。^{〔22〕}

（三）何名摩訶。摩訶者是大。心量廣大，猶如虛空。——性含萬法是大。萬法盡是自性。見一切人及非人，惡之與善，惡法善法，盡皆不捨，不可染著，猶如虛空，名之為大。此是摩訶。^{〔23〕}

「非人」意味着人以外的神、鬼等。

（四）云何無念？所謂不念有無，不念善惡，不念有邊際無邊際，不念有限量無限量。^{〔24〕}

「邊際」是「空間上的止境」，「限量」是「能力、可能性的界