

觉醒  
赖永海 主编

# 烦恼即菩提

——天台「性恶」思想研究

● 陈坚 著



觉群佛学博士文库



宗教文化出版社





觉群佛学博士文库

---

---

烦恼即菩提

---

---

——天台「性恶」思想研究

● 陈坚著



宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

烦恼即菩提——天台“性恶”思想研究/陈坚著. - 北京:宗教文化出版社,2007.9

ISBN 978-7-80123-908-2

I. 烦… II. 陈… III. 天台宗-性恶论-思想评论 IV. B946.1 B82-069

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 139724 号

烦恼即菩提——天台“性恶”思想研究

陈 坚 著

---

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部)

责任编辑: 程 上

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 640×960 毫米 32 开本 11 印张 350 千字

2007 年 10 月第 1 版 2007 年 10 月第 1 次印刷

印 数: 1—2000

书 号: ISBN 978-7-80123-908-2

定 价: 26.00 元

---



觉醒  
赖永海  
主编



上海文化发展基金会  
觉群佛教文化艺术基金资助项目

## 《觉群佛学博士文库》编委名单

顾问:方立天 黄心川 杨曾文 楼宇烈 高振农  
主编:觉 醒 赖永海  
编委:王邦维 方广锬 王雷泉 业露华 圣 凯  
宋立道 严耀中 陈 兵 张风雷 觉 醒  
姚卫群 洪修平 徐小跃 徐东来 麻天祥  
曹曙红 黄夏年 赖永海 慧 觉 潘桂明  
魏道儒

## 总 序

佛教的修行以戒、定、慧三学为核心，以教、理、行、证为修学次第。但是，修行者的根机、兴趣等各有不同，于是对佛法各有偏好。从根本上说，义理与实修是无法分离的，这也是中国佛教的优良传统。所以，《高僧传》将古代僧人分为十科，其中翻译、解义、读诵属于义解门；而习禅、明律、感通、遗身、护法、兴福，则归属实践门；最后一科“杂科”则是指出家人的外学修养，傍及世间经书、治世学问、礼乐文章等，无不兼通。

但是，传统意义的佛教义解，主要是注疏经、律、论，在“述而不作”中表达自己的理解与观点。历史上的义解僧们通常都是从自己的信仰与经验出发，通过注疏、撰著，来达到实践与弘法的目的。南北朝佛教的兴盛、隋唐佛教的辉煌，都与义解的繁荣分不开。而禅宗的发展则为中国佛教注入新的生命，强调主体的体认，注重身心的解脱；净土法门的流行，激发了佛教徒的信仰感情，为佛教走入社会提供了方便。但是，我们也应该看到，随着提倡“易行道”和“不立文字”的禅、净二宗的盛行，中国佛教徒逐渐失去探讨高深佛理、考察繁琐戒律的兴趣，于是，中国佛教重视义理研究的优良传统便丧失殆尽。

另一方面，佛学研究在佛教界之外却成为一门世界性的学问。在“理性主义”、“科学主义”思想的影响下，世间学者开始注重对佛教思想的学术研究，并逐渐形成一种学术传统，于是佛教便成为一种学问——佛学。近代佛教学术研究的发展由于受到欧美治学风气的影响，文献学、考据学、思想



史、语言学、社会学、人类学等方法被大量地使用,对佛教进行理性地分析,促使了人们对佛教认识更加深入。学术研究作为一种工具,用来剖析佛教的历史传承与思想意蕴,更凸显了佛教悠久的历史文化积淀。

因此,佛教学术研究的重要意义,不仅是了解存在于一定时空中的佛教发展形态,而且更是从现存的文献、文物中,去伪存真,探索其前后的历史延续和彼此的因果关联,从而更清楚地认识到佛法的本质及其历史发展,这对于人们的修习信行都是颇有助益的。

改革开放以来,我国已经培养了一大批以佛教为研究方向的博士,他们为我国佛教学术的繁荣做出巨大的贡献。对于一位研究者来说,攻读博士学位阶段大多正是精力最充沛、思想最活跃时期,而作为此一黄金时期学术思想结晶的博士论文,经常都有一些颇为耀眼的思想火花和超越前人的创新之处,因此,博士论文的出版是一件非常有意义的事情。

玉佛寺最近几年一直致力于佛教文化的弘扬,组织、编辑、出版了《觉群》、《觉群佛学》、《觉群丛书》、《觉群佛学译丛》等书刊,为繁荣佛教文化作出了自己的贡献。《觉群佛学博士文库》的推出,更为我国的佛学研究开拓了一个新的园地。

这次《文库》的出版,还得到南京大学等相关高校及研究机构的支持,许多青年才俊也奉献了自己的青春智慧,加入文库,值此《文库》付梓之际,编委会对所有曾为《文库》的组织、编撰和出版工作付出辛勤劳动和重要贡献的各界人士表示最诚挚的感谢,并衷心希望学界、教界乃至社会各界的一切有识之士今后给《文库》予更多的关注与扶持;愿见者、闻者,心生欢喜,让佛教文化更发扬光大。

《觉群佛学博士文库》编委会

2007年5月1日

# 前 言

本书是对中国佛教天台宗的一个重要命题——“性恶”（“性恶”是一个命题而不是一个概念）——作一深度窥视，并揭示这一命题在整个天台宗佛学乃至中国佛学中的地位 and 意义。

## 第一节 本书的研究形态： 系统研究和微观研究

### 一、系统研究

天台宗是中国佛教的第一个宗派，也是中国佛教诸宗派中较为注重理论建设的一个宗派。其中，“性恶”思想是天台宗创宗的一个重要的理论基础，也是天台宗在理论上的一个特色。天台宗“性恶”思想也像中国佛教的其他思想一样，具有“体”和“用”两个方面。“体”即本体，这是哲学层面的；“用”即度化，这是宗教层面的。学界以前对“性恶”思想从“体”的角度已作过许多探索，并且取得了不少的成绩，尤其是阐明了“性恶”是“当体全是”的“性具”圆融本体论的题中应有之义和必然结论，从而给予了“性恶”思想一个宽宏而坚实的理论基础和佛理依据。本书在前人对“性恶”思想所作的“体”的研究的基础上，想进一步从“用”的角度对“性恶”思想展开探索。不过，本书并不是仅仅只谈“性恶”之“用”，而





是将“性恶”之“体”和“用”结合起来谈，但是由于前人在“性恶”之“体”方面已作过较多的论述，所以本书较为侧重于对“性恶”之“用”的论述。

本书的目的是试图以“性恶”的“体用”为经，以“性恶”的含义、佛理依据、思想渊源、思想发展以及它的佛教意义为纬，对天台宗“性恶”思想作一系统的探索。总的来说，学界迄今为止还没有专门的系统的天台宗“性恶”思想研究，本书算是这方面的第一次尝试。

不过，历史上，元代的天台宗门徒怀则曾对天台宗的“性恶”思想作过一个较为全面的总结，这就是他的那篇著名的短文《天台传佛心印记》（参见第五章第三节）。但是怀则的《天台传佛心印记》仅仅是对“性恶”思想诸观点的一个总结而已，还谈不上是对“性恶”思想的严格而系统的学术研究，而且怀则在作这样的总结时是带着明显的宗派倾向性的，因而在许多方面是不够客观和不够周全的。有鉴于此，本书仍不失为是第一部系统研究天台宗“性恶”思想的抛砖之作。

作为对天台宗“性恶”思想的详尽的系统的研究，本书梳理出了天台宗“性恶”思想的内在的逻辑体系：

（一）阐述了“性恶”的基本义和引伸义，并确定了“性恶”的义域。在这个义域中，笔者尤其强调了天台宗的创宗旗号“烦恼即菩提”和天台宗“妄心观”的“性恶”含义，它既揭示了“烦恼即菩提”与“妄心观”之间的相关性，也显明了众所周知的以“妄心观”为核心的天台宗修行实践的理论基础其实就是“性恶”思想。

（二）阐述了“性恶”思想的三大佛理依据，即“三谛圆融”、“性具”和“法性即无明”。在天台宗思想发展史上，“性恶”思想是在“三谛圆融”、“性具”和“法性即无明”这三个意义上展开并形成一个独立的思想体系的，这实际上是关于“性恶”之“体”的。

（一）和（二）两部分除了界明“性恶”思想本身的义域外，实际上是向我们展示了“性恶”思想与天台宗其他一些思想

的关系。

(三)阐述了“性恶”思想的三大渊源,即《法华经》中的“观世音救度众生”思想,《维摩诘经》中的“如来种”思想和慧思的“性具染净”思想。在这三者中,智顓当初提出“性恶”思想,所受到的直接影响乃是《法华经》中的“观世音救度众生”思想和《维摩诘经》中的“如来种”思想,因为智顓是在直接解读这两个思想的基础上提出“性恶”思想的。至于慧思的“性具染净”思想对智顓“性恶”思想的影响实际上还是间接的,不是十分重要。(四)阐述了“性恶”思想的发展历程,这包括两个方面:一是智顓将“性恶”思想从经验形态上升到理论形态,二是智顓的法裔(如湛然、知礼等)对“性恶”思想的新诠释或新拓展。从这一部分里,我们可以看到“性恶”思想在天台宗思想发展长河中的流动。

(五)最后,本书还以整个佛教发展史为背景对天台宗“性恶”思想作出了中肯的评价,阐述了“性恶”思想在佛教思想史中的特色和地位以及它对于天台宗本身,对于中国佛教,对于众生——尤其是末法时代的众生——修行实践的重要意义,从而有助于我们理解近代演培法师所说的那句重要但初看颇令人费解的名言:“天台思想其实是整个中国佛教的思想基础”——这句名言只有从“性恶”思想入手才能迎刃而解。

我们开头已说过,天台宗是中国佛教诸宗派中较为注重理论建设的一个宗派,它的理论庞大而繁杂,包括各种各样的理论,“性恶”思想只是其中之一,而且各种理论互相混杂纠缠在一起,并不是楚河汉界泾渭分明的(其实,中国古代的思想,无论儒道释,都是各种思想混杂在一起的,不像西方的思想,甲思想是甲思想,乙思想是乙思想,分明而不杂乱)。本书的任务就是要将“性恶”思想系统地整理出来并将其有序化。

## 二、微观研究

目前,中国佛学的研究,宏观方面的比较兴盛,也取得了



很大的成绩,但是微观方面的研究却比较缺乏。所谓佛学的微观研究,应该是指对佛教某一命题或教义的细致入微的研究,相应的研究在西方基督教神学中叫教义学。神学在教义的微观研究方面远要走在佛学的前面,这是佛学研究界所要急起直追的。

本书就属于佛教教义方面的微观研究,研究的对象乃是作为天台宗最根本教义之一的“性恶”思想。

作为一项系统研究,本书架构了“性恶”思想的一个框架体系;而作为一项微观研究,本书则对“性恶”思想作出了教义学上的新探索,在这些新探索中,最重要的有以下三个方面:

(一)在天台宗的思想中,有一个十分显眼的命题,那就是“烦恼即菩提”,这“烦恼即菩提”是天台宗用以号召和引领芸芸众生的旗号,可以说,天台宗的宗教主题就是“烦恼即菩提”,然而,谁都知道“烦恼”与“菩提”本是水火不容、正相反对的(至少表面上看来是如此),既然如此,那“烦恼即菩提”又怎么可能呢?或者套用康德式的发问,“烦恼即菩提”又何以可能呢?

实际上,天台宗“烦恼即菩提”的思想内核就是“性恶”思想。按照“性恶”思想,1、芸芸众生在世间遭受着种种苦难,面对这些苦难,诸君切莫灰心丧气,因为这些苦难乃是佛为化度众生而(故意)变现出来的种种“恶事”,因而它们是成佛的契机而不是成佛的障碍;然而2、佛是善而无恶的,他又怎么能变现出“恶事”来呢?答曰:佛断“修恶”尽,但“性恶”仍在,由于“性恶”仍在,故能现种种“恶事”以化度众生;3、这种种“恶事”因为都是佛变现出来的,所以它们都是佛的化身,都具有佛性,从而能起化度众生助人成佛的作用;4、再根据天台宗“一念三千”的基本原理,众生日日置身其间的种种“恶事”都可归结为众生的“一念烦恼心”或“一念妄心”,这样,佛变现种种“恶事”以化度众生就变成了佛变现种种烦恼以化度众生,从而烦恼中也就有了佛性(这叫“如来种”),烦

恼不再是成佛的障碍,反而是成佛的缘助了,这就是“烦恼即菩提”,总之,“性恶”思想告诉我们,众生身上的种种烦恼是佛变现出来帮助众生成佛的,烦恼与菩提是统一的而不是对立的。这无疑是一个革命性的创见,它彻底地推翻了传统的烦恼是成佛之障碍的佛学思想,为中国大乘佛学开辟出了一个崭新的理论视野。

(二)天台宗“性恶”思想为“烦恼即菩提”何以可能提供了一个完整的佛理解释,那么在实践上,究竟该如何实现“烦恼即菩提”呢?毕竟烦恼与菩提是两种相反的生命存在形态,从烦恼形态转变到菩提形态肯定需要一种实践功夫,这显然是一个修行的问题。天台宗立基于“性恶”思想,提出了著名的“止观修行法”,以止观修行来实现“烦恼即菩提”。止观修行的具体操作就是观“妄心”(或者说是观“烦恼心”、观“阴识心”)。止观所观之“妄心”,如前所说,乃是佛藉“性恶”而变现出来的,因而是含藏着佛性的;而止观观“妄心”的实际内容就是对“妄心”进行“生灭四句观”。所谓“生灭四句”,是佛教对诸法生灭所作的“四句思维”<sup>①</sup>,即生而不灭,灭而不生,亦生亦灭,不生不灭。通过对“妄心”作“生灭四句观”,“妄心”相续呈现出四种相,比如就“贪欲妄心”而言,这相续的四种相依次是“未贪欲 欲贪欲 正贪欲 贪欲已”。止观修行者依次观达“妄心”的这四种相,当观达至最后一相时,他对“妄心”便有一种“妄心”不生不灭的悟解,最终从“妄心”中解脱了出来。这一“生灭四句观”的观“妄心”教义在智顓《摩诃止观》卷二下有明确的阐述。

(三)“性恶”及其相关的“烦恼即菩提”和观“妄心”的基本教义都是智顓确定的,智顓的门徒后学一遵师训,继承、弘传并发展了智顓的“性恶”思想。这里尤其值得一提的是唐

<sup>①</sup> “四句思维”是佛教所特有的思维方法。佛教最根本的“四句思维”是以“有”和“空”来分析诸法自体,即有而非空,是第一句“有”门;空而非有,是第二句“空”门;亦有亦空,是第三句“亦有亦空”门;非有非空,是第四句“非有非空”门。“四句思维法”在佛教思想的建构和修行实践中得到了广泛的应用,不过,佛教中其他的四句思维,比如这里的“生灭四句”,都是从“空有四句”中派生出来的。



代湛然所提出的“无情有性”思想。“无情有性”思想是湛然对智顓“性恶”思想的一个创造性发展和推进。智顓的“性恶”思想说烦恼中有成佛的“如来种”(或叫“相对种”、“敌对种”),所以烦恼不妨碍成佛,而湛然的“无情有性”思想则说,“无情”中也有佛性,世间的一切“无情物”——比如人们生存的自然环境、居住环境等——也都不妨碍成佛。

智顓当初提出“性恶”思想的最终目的是要阐明众生不离世间也能成佛的“入世成佛论”,然而我们都知道,众生不但时时刻刻生存于世间种种烦恼中,而且更时时刻刻生存于世间种种“无情”中——许多烦恼甚至还是“无情”所引起的呢,因此,只有既阐明烦恼不妨碍成佛,同时又阐明“无情”也不妨碍成佛,众生不离世间而成佛的“入世成佛论”才能圆满地成立。也就是说,只有阐明众生既不必规避世俗的种种烦恼,也不必逃避令人不如意的种种“无情”生存环境,就在此时此地、此情此境,当下即能成佛,这才叫真正的不离世间而成佛。

智顓当初只是注意到烦恼一面,而没有注意到“无情”一面,湛然则将它补全了,正因如此,所以怀则说湛然的“无情有性”思想“显圆”了天台宗的“性恶”思想。按照湛然的设想,佛具“性恶”,不但能变现出种种烦恼来作为众生成佛的契机,而且还能变现出种种“无情”(尤其是恶劣的“无情”)来作为众生成佛的契机。这实际上与《法华经·观世音菩萨普门品》中的“处‘内苦恼’而得救”与“处‘外苦恼’而得救”是一致的,因为《法华经》中所谓的“内苦恼”就是烦恼,而所谓的“外苦恼”,如暴风、枷锁等,实就是“无情”也。

(四)其实,天台宗的上述这一套“性恶”教义是专门针对末法时代而设计的,它解决了末法时代众生如何成佛的问题。因为在末法时代,世风日下,人心凋敝;烦恼重积,正法受蒙,出现了“度变蔽”、“善变恶”的现象,此时众生按常规的“善”的修行方法已无法成佛,只有通过非常规的“恶”的修行方法才能成佛。这是天台宗“性恶”思想的现实意义,笔者在

最后一章详细地分析了这种不同凡响的意义。

总之,通过对天台宗“性恶”思想的系统研究和微观研究,本书将“性恶”思想从天台宗的思想体系中相对独立地凸显了出来。

## 第二节 本书的研究取向： 经典至上与契理契机

### 一、关于佛学经典

佛学(这里特指汉语系佛学)经典文本殊为难读,其中的一个主要原因乃是因为佛学的语言既不是日常的自然语言,也与一般的学术语言迥异,甚至与我们的古汉语也不一样(尽管它的所有词素都来自于古汉语,因而表面上看起来颇象古汉语),尤其是那些为数不小的梵文音译词如“阿耨多罗三藐三菩提”等,我们更不能以古汉语目之。这种“四不象”的佛学语言不在我们一般的经验范围之内,因而佛学经典文本总是具有莫大的艰涩性。

关于佛学经典文本的艰涩性,我们必须明白,它指的是佛学语言的艰涩性,而不是指包含在这种语言中的佛学思想的艰涩性。佛学思想所反映的是人类的一种精神实践即佛教精神实践,这种精神实践绝不像外间所传的那样深奥晦涩莫名其妙;相反,它是一种最平易最不需要假借任何技术的精神生活。我们从事诗歌艺术实践需要一定的技术,但是从事佛教精神实践却不需要任何技术,只要愿意尝试,谁都可以有成就。

既然佛教精神实践是平易的,那反映这种实践的佛学思想怎么可能会是艰涩的呢?这是不可能的,佛学思想也是平易的,问题是在于平易的佛学思想用了艰涩的佛学语言来表



达,于是就使人们产生了一种错觉,以为佛学思想也是艰涩的,实则不然也。

那么,究竟是什么原因使得我们的古德先贤们要用如此艰涩的佛学语言来表达本为平易的佛学思想呢?他们为什么要给一位美丽的姑娘穿上一件厚重的铁甲而不是一件轻薄的细纱以使我们能更直接更清楚地体会到她的魅力呢?这是一个颇为暧昧的问题,也许是因为佛学思想确是一般语言所无法加以表达的;也许是因为出于宗教神秘主义的需要,也许是因为在将佛经从梵文翻译成汉文时生造了一些不同寻常的译词……总之,谁也不知道究竟为什么佛学经典文本会是一个“穿铁甲的姑娘”。<sup>①</sup>

然而,一切佛学研究却又都不得不直面这个冷酷的“铁姑娘”,这是一个有点令人望而生畏的残酷现实。可以说,佛学研究比其他领域的研究更具有“经典文本依赖性”,因为经典文本既是佛学研究的起点,也是佛学研究的终点。我们必须从忠实地解读经典文本开始佛学研究,同时又要使这样的研究能最终证实经典文本的合理性,前者是学术的要求,后者是宗教的要求。形象地说就是,我们开始时要想方设法打碎“铁姑娘”的铁甲,让她显现真容,而这样做的最终目的却是要告诉人们,她呆在铁甲里是完全合理的。这是佛学研究的难处,也是佛学研究有趣的地方。

## 二、经典至上

既然佛学经典文本对于佛学研究是如此之重要,那么作为一项以天台宗为对象的佛学研究,本书自然要对天台宗的经典文本给予足够的重视,这使得对天台宗经典文本进行精

---

<sup>①</sup> 南怀瑾曾经把禅宗的文本(也可指一般的佛教文本)比作无从下嘴的“铁馒头”,窃以为这个比喻不甚妥当,因为禅宗文本的语言表达虽然十分古怪离奇,令人难以进入,像硬硬的铁,但是这种“硬”语言里面却是包含着有价值的禅宗精神的,而“铁馒头”却浑身都是铁,里面不包含有什么东西,故“铁馒头”之喻不如我这里的“铁姑娘”之喻来得更能说明问题。

致的分析解读成了本书的一大特色。

我的家乡在浙江省天台山脚下，距天台宗祖庭国清寺只有一小时的车程。天台山国清寺既是佛教圣地，又是旅游胜地，自打记事起我就经常光顾那儿，直到现在还是如此。正是因为与天台宗的这种亲密的地缘关系，我从大学时代起就开始利用业余时间零星地阅读天台宗的经典文本，比如天台宗本经《法华经》、智顱的《摩诃止观》等，尽管当时对这些文本的阅读不是一知半解就是全然不解，但这种懵懂糊涂的状态反倒激起了我想知道天台宗究竟是在说什么的好奇心，而且这种好奇心还日复一日地膨胀。

我始终抱定这样一个信念：不管天台宗的文本表面上看起来多么难懂，它肯定是在讲述某一个我们其实也能懂且不难懂的道理，只是我们还没有找到一条合适的路径来进入文本接近这个道理而已。为了找到这样一条路径，我考取了南京大学哲学系宗教学专业的硕士研究生，两年后又考取了该系中国哲学专业的博士研究生，以近五年的时间专心地研习天台宗经典文本，虽然其间由于学务繁杂，俗事牵累，这种研习还远不能与古德的“闭关读藏”功夫相提并论，但它却确实使我对天台宗佛学有了一个醍醐灌顶的认识——尽管这种认识远非彻底和全面——并有这一篇关于天台宗的专题研究之出台。

我因为与天台宗经典文本有过较长时间的厮磨，遂对所谓的“佛学经典”产生了一种独特的认识，这种认识可名之曰佛学研究中的“经典至上”原则，这个原则包括以下三个方面：1、作为一个学术常识，任何佛学研究都必须以熟习相关的佛学经典文本为前提。

2、作为一种宗教研究，佛学研究不能仅以熟习佛学经典为满足，它还必须对佛学经典表现出一种肯定的意向。换句话说就是，研究者必须对佛学经典心存一种“高山仰止”的虔敬态度，他对经典的诠释不应是一种是非的评判，而应是一种同情的理解。是否对经典虔敬，这是宗教研究与非宗教研





究的根本分野。在非宗教研究中,经典有时会被认为过时而受到不客气的指责,因为经典毕竟是过去的东西。

3、我国人文社会科学研究中所特别强调的历史唯物主义历史与逻辑相统一的原则就佛学研究而言乃是体现在对佛学经典文本的详细解读之中,因为佛学经典文本本身就是历史与逻辑的完美结合。如果我们承认历史唯物主义历史与逻辑相统一原则在人文社科研究中的至上性,那么我们亦必须承认经典文本解读在佛学研究中的至上性。

以上这三条“经典至上”原则在本书的写作过程中一直萦绕在我的脑海中,并指导着我的写作行为。

### 三、契理契机

(一)学界与僧界之间一直有一个未形之台面的暗争,那就是,佛学研究,尤其是有成就的佛学研究,是否需要以佛教信仰为前提?学界倾向于认为,对佛教的信仰与否均不影响佛学研究,僧界则倾向于认为佛学研究必须以信仰佛教为前提。我认为,这个问题可能需要改变一下问词才能更切中要害。我们应该问佛学研究是否需要以佛教精神实践为前提,而不是问佛学研究是否需要以佛教信仰为前提,那么佛教精神实践与佛教信仰有什么不同呢?

佛教信仰,或者说对佛教的信仰,总是表现为信仰者对佛教仪轨和戒律的尊崇和实践,比如在佛像前烧香磕头、吃素、慈善布施等,因此,信仰的行为是一种外在的社会性行为,而在这种社会性行为的背后则是信仰者对自身知性努力的悬置,一切随顺佛教的仪轨和戒律而生活。但是佛教精神实践则完全不是那么一回事。佛教精神实践不是一种外在的社会性行为,而是一种内在的心灵体验,是内心对于佛教教义的体认和悟解,比如坐禅就是一种最常见的佛教精神实践。

从事佛教精神实践者需要起用自己的一切知性努力去体悟佛教教义,这是一种自主且又自主性极高的行为,而不