


学术版

中国佛教通史

第十卷

赖永海 主编

凤凰出版传媒集团
 江苏人民出版社

国家“985工程”（二期）哲学社会科学创新基地重大成果

学术版

中国佛教通史

第十卷

赖永海 主编

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教通史.第十卷/赖永海主编.

—南京:江苏人民出版社,2010.9

ISBN 978-7-214-06479-0

I. ①中… II. ①赖… III. ①佛教史-中国

IV. ①B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 185108 号

-
- | | |
|------|---|
| 书 名 | 中国佛教通史(第十卷) |
| 主 编 | 赖永海 |
| 策划编辑 | 府建明 |
| 责任编辑 | 王 田 |
| 装帧设计 | 吴赵铎 |
| 责任监制 | 王列丹 |
| 出版发行 | 江苏人民出版社(南京市湖南路1号A楼 邮编:210009) |
| 网 址 | http://www.book-wind.com |
| 集团地址 | 凤凰出版传媒集团(南京市湖南路1号A楼 邮编:210009) |
| 集团网址 | 凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn |
| 经 销 | 江苏省新华发行集团有限公司 |
| 照 排 | 江苏凤凰制版有限公司 |
| 印 刷 | 江苏新华印刷厂 |
| 开 本 | 960 mm×1 304 mm 1/32 |
| 印 张 | 270 插页 75 |
| 字 数 | 7 000 千字 |
| 版 次 | 2010 年 11 月第 1 版 |
| 印 次 | 2010 年 11 月第 1 次印刷 |
| 标准书号 | ISBN 978-7-214-06479-0 |
| 定 价 | 900.00 元(精装全套) |
-

图书如有印装质量问题,可随时向我社出版科调换。

目 录

第一章 禅教合一与净土信仰的普及 1

第一节 禅教合一的理论意涵 1

- 一、传统判教的式微 1
- 二、禅教合一的不同模式 6

第二节 宋代禅教关系 14

- 一、教门对禅宗的吸收 14
- 二、禅宗对教门的吸收 24

第三节 净土宗的传承 33

第四节 禅净合流 36

- 一、禅净合流的理论意涵 36
- 二、由禅教一致到禅净合流 39
- 三、禅净双修论 40

第五节 性具法门与唯心净土 43

- 一、天台性具净土论 43
- 二、观想与实相念佛 48
- 三、禅宗唯心净土论 52

第二章 宋代的三教关系 61

第一节 宋代士大夫的排佛思潮 61

- 一、批判佛教剽窃老庄 63
- 二、批判佛教破坏纲常 67

三、批判佛教的世界观、人生观	70
四、批判佛教的修养论	75
第二节 宋代理学的“援佛入儒”	78
一、周敦颐的“主静”与禅宗的“无念”	78
二、张载的“天地之性”与“真如佛性”	82
三、二程的“主敬”与禅宗的“无相”	87
四、朱熹的“存理灭欲”与静坐修禅	91
五、陆九渊的“发明本心”与“明心见性”	95
第三节 宋代的三教融合论	100
一、智圆的中庸说	100
二、契嵩的儒佛一贯说	107
第四节 宋元时期的佛道关系	121
一、内丹南宗对禅学的吸收与融通	121
二、新道派全真教的佛道交融思想	130
三、元朝有关《老子化胡经》及《老子八十一化图》的佛道论争	138
第三章 宋代的寺院经济	148
第一节 宋代寺院土地的多元化来源	149
一、敕赐与捐施	149
二、租佃官田	159
三、开垦荒田	163
四、买土置地与土地纠纷	167
第二节 宋代寺院的土地经营	174
一、寺院山林与寺田的规模	174
二、寺庄、庄主及其他管理人员	182
三、租佃制与僧尼自耕	183
四、粮食种植与多种经营	191
第三节 宋代寺院的手工作坊及商业经营活动	196
一、手工业	196
二、商业活动	202
三、“长生库”与借贷、典当	210
第四节 宋代佛寺承担的赋役及其社会功能	217
一、宋代寺院和僧人所承担的赋税	218
二、宋代寺院和僧人所承担的徭役	226
三、寺院赋税、徭役的赦免特例	233

四、宋代寺院的社会经济功能	238
第四章 两宋与东南亚的佛教文化交流	252
第一节 两宋与东亚佛教文化交流概述	252
第二节 北宋与日本的佛教文化交流	256
一、裔然入宋修行	256
二、寂昭“入宋求决”	259
三、成寻入宋参访	263
第三节 南宋与日本佛教文化交流	265
一、南宋初期的入宋修行僧	267
二、荣西入宋与禅风东渐	268
三、俊芘入宋与律净东传	270
四、道元入宋与日本曹洞宗的创立	271
五、圆尔辨圆与径山寺的宋日佛教文化交流	274
第四节 南宋僧赴日传禅及其影响	280
一、兰溪道隆与宋代临济宗僧的赴日活动	283
二、兀庵普宁赴日交流及其影响	285
三、宋版经藏及佛教典籍的输入	287
四、宋代中日佛教文化交流的贡献	291
第五节 两宋与朝鲜的佛教文化交流及其影响	295
一、佛教典籍文化的交流	296
二、义天入宋求法及其影响	298
三、《高丽藏》的刊刻与流通	310
第六节 宋代与越南的禅宗文化交流	312
第五章 辽代佛教	314
第一节 辽代社会与佛教	314
一、辽代社会概况	314
二、辽代帝王与佛教	315
第二节 辽代佛教的传播与发展	321
一、辽代佛教诸宗派	321
二、鲜演与《华严悬谈抉择》	330
三、觉苑与《大日经义释演密钞》	338
四、道殿与《显密圆通成佛心要集》	346
五、法悟、志福与《释摩诃衍论论》	352

- 第三节 辽代的寺院经济 359
- 第四节 辽代的三教关系与民间的佛教信仰 364
 - 一、辽代的三教关系 364
 - 二、辽代民间的佛教信仰 366
- 第六章 回鹘佛教 371
 - 第一节 西域回鹘之佛教 372
 - 第二节 河西回鹘之佛教 380
 - 第三节 元代回鹘佛教徒在内地的活动 387
 - 第四节 伊斯兰教的兴起与回鹘佛教的衰亡 392
- 第七章 西夏佛教 397
 - 第一节 佛教在西夏的兴衰 397
 - 一、佛教在西夏的初传 397
 - 二、佛教在西夏的发展与繁荣 401
 - 三、西夏佛教的衰落与消亡 409
 - 第二节 西夏的佛经传译 412
 - 一、西夏之中原求经译经 412
 - 二、西夏文佛教经典 416
 - 三、汉文佛经 420
 - 四、藏文佛经 423
 - 第三节 西夏与回鹘辽金印度间的佛教关系 424
 - 一、西夏与回鹘的佛教关系 424
 - 二、西夏与辽朝的佛教文化交流 428
 - 三、西夏与金朝的佛教文化交流 430
 - 四、西夏与印度的佛教关系 432
 - 第四节 西夏的佛教艺术 437
- 第八章 金代佛教 447
 - 第一节 金代社会与佛教 447
 - 一、金代社会概况 447
 - 二、金代帝王与佛教 449
 - 三、金代的僧制 452
 - 第二节 金代佛教的传播与发展 456
 - 一、佛教在金代的传播 456

二、金代佛教诸宗派	458
三、王子成与《礼念弥陀道场忏法》	467
四、金代民间的佛教信仰	473
五、金代的寺院经济	475
第三节 金代的三教关系	477
一、金代三教关系概况	477
二、赵秉文与《道德真经集解》	479
三、李纯甫与《鸣道集说》	485
人名索引	494

第一章 禅教合一与净土信仰的普及

宋代以来,随着禅宗的兴盛,禅教的并立得以突出,禅教关系已成为佛教理论体系要处理的重要课题。尽管存在着禅教之争的事实,禅教合一无疑是宋代佛学的主流发展倾向。在禅宗勃兴的同时,净土信仰也更广泛、普遍地在宋代社会中展开,形成了一个颇令人瞩目的社会文化现象。

第一节 禅教合一的理论意涵

一、传统判教的式微

隋唐宗派佛学的理论基础是判教。佛教不同宗派通过建立不同的判教体系,安顿差异之经典,确立己宗的尊贵性。晚唐以来,宗派佛学衰微,宗派之间在竞争的同时,义理融合之倾向更加明显;与此同时,由于禅宗的一枝独秀,禅宗对教门优势渐显,宗与教势力此消彼涨。传统判教已难以范围佛教、统摄诸说,这客观上要求佛教界给出新的整合理论。永明延寿的“立心为宗”说即是基于禅宗立场,以“心”之概念为中心,统摄宗、教。

永明延寿(904—975)为五代宋初著名高僧,其虽宗属禅宗法眼,而学养渊博,通达教门,曾以心宗为准,平衡台、贤、唯识三宗。延寿思想不仅是对宗密禅教融合之学的继承,更是在唐宋思想形态转型背景下对全体佛教所做的整合。

在《宗镜录》中,永明延寿明确提出“立心为宗”的主张,如其所云:

今详祖佛大意,经论正宗,削去繁文,唯搜索要旨,假申回答,广引证明,举一心为宗,照万法如镜,编联古制之深义,撮略宝藏之圆论,同此显扬,称之为录。^①

延寿的目的在于以心为宗连缀经典文字,统摄禅、教,希冀“因指见月”,体达唯一真心,这体现了心对文字的引领性。不唯如此,延寿还要以心宗为衡,对台、贤、唯识三家之说予以准平,以证成唯心,这又表现出心宗对诸宗的融通性。在此,延寿之说引起我们关注的并非是他对“心”的强调,而是他对“心”之品格的界定,即将心与“宗”的概念联系起来,并基于此而整合文字,以此突出了心与文字的结构关系,即所谓“心为文字之性”。

首先是关于以“宗”名心。所谓宗者,尊也。故当我们以“宗”名“心”者时,即是以“尊”义命于“心”,这自然标识了“心”之尊贵地位,显示了对心的价值肯认。颇耐人寻味的是,当“心”成为一所“宗”对象时,也就意味着相对于作为“宗”者的心,有向心表达“敬义”者,他们在价值层次上虽低于心,但却与心始终保持着“联系”,故他们属于“宗从者”。这样,在心与诸物之间就展开了“宗者”与“宗从者”的关系:宗者确立,才得以维系宗从者;而宗从者的示尊,又凸显了宗者的尊贵性。可见,宗之原则必须在一种互动关系中展开,单纯地考虑“宗者”并非是真正恪守“宗”之原则。基于此,“立心为宗”说实际上就是以心为本,用本/末格式来处理心与诸物(诸法、文字)的关系。对此,延寿曾引《涅槃疏》之说:“《涅槃》宗

^①《宗镜录序》,《大正藏》第48卷,第417页上。

本者，诸行皆以大涅槃心为宗。”故此，“本立道生，如无纲目不立，无皮毛靡附。心为本故，其宗得立。”^①可见，立宗的目的在于以纲举目，使得条目确立、维系。

根据此点，延寿重新确定了文字的根源问题，以心/文字模式转化了传统的意/言格式，如此基于意/语对立的禅教之辩实被消解。正如延寿引圭峰宗密之说：“经是佛语，禅是佛意，诸佛心口必不相违。”^②在此我们看到，禅宗所强调的“意”对“言”的优先性被搁置了，取而代之的是意、言的平等地位的确立，由此要突出的是“心”对意、言的源始性。因为相对于心来说，意与言均处于“表达”层面，区别仅在：前者是表达者的意向，指向一个“意义”；后者是表达的客观呈现，指向一个“符号”。所以，意/言关系并非所谓的实相真理与言诠方便这样的权实模式，而是任一法门并行不悖的两个方面，正如延寿指出的：

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。^③

可见，对言/意的非此即彼的抉择缺乏合理性，如真正了达佛心，则无有言/意之执。故此，心/意、心/言便构成了两个平行对待的理路，此二者是不相妨碍的。也正因为如此，文字的范围扩大了，它不仅包括了言，也涵盖了意。“意”的被指认为是文字意味着“意”的非究竟性，但同时反过来说明了“文字”的不可去离性，因为即便我们不再为有形文字（言）所羁绊，无形文字（意）依然构成对我们的先在性，也就是说，我们始终生活于文字之中。若此，则对我们来说，重要的不是“不立文字”甚至“弃离文字”，而是通达文字之性，心为文字之性要求我们必须重视文字。

心为文字之性将文字的“客观性”展现出来了，也就将不离文字而言解脱的意义给表达出来，因为文字既是障碍，又是解脱之筏，乘此筏而达

①③《宗镜录》卷一，《大正藏》第48卷，第418页上。

② 同上书，第418页中。

文字之性正是要通过了达文字“结构”而把握文字之“源始性”。由于心作为文字之性(也就是文字的源始之性)是不离文字的,所以我们了达文字之性只是“离”了文字之相而没有“离弃”文字。所谓离文字之相就是不以文字有一个实有之所指,相反,我们必须认识到心为文字之本,故为诸法本源,所以“若悟诸法本源,即不见有文字及丝毫发现,方知一切诸法即心自性”。不难看出,延寿在心/文字/诸法之间建立了一种“纲举目张”的关系:心(纲)张,则文字(目)举,诸法即现。脱离心纲而谈诸法,就是“迷一切诸法真实之性,向心外取法而起文字见者”。基于这样一种思路,延寿以为了达文字之性自然在于不执取文字,但单纯地离言绝相,不立文字其实亦不免迷惑之嫌疑,因为“唯见纸墨文字,嫌卷轴多,但执寂默无言”的做法看似“省要”,其实也是“偏生局见,惟法多闻”。在延寿看来,这种对文字的惧怕类同于小乘之人对法空的恐惧,显示了他们对诸法真实性的无知。因此,要达于诸法实性,恰恰是要深入文字,不惧文字,即文字之性而离文字之相,正如六祖慧能对心体与念的关系的把握一样,应是“于念无念”。若能经历这一番“文字工夫”,则“明宗达性者虽广披寻”,而能达不见一字之相,不作言诠之解之境,终无迷心作物,生纸墨见之过。

延寿以纲目原则处理心/文字之关系是对文字系统“方便性”的一种反动,体现了对传统判教思维的偏离。隋唐佛教判教体系譬如台贤之间虽有种种论争,分歧只在教法的圆别、顿渐的判定标准不同而已,而于判释原则本身无有异议。这种对“法”(文字)的分判其实是基于听说原则而给出的:从佛之“说”出发而给出的文字有圆别之分,而从众生之听闻角度给出的文字则有顿渐之分。无论对于听,还是对于说,文字系统只是一种“方便”,这种方便性在于,文字是被“随机”地给出,它与究竟实相无有“结构”上的关联。正因为如此,这种“方便观”强化了文字系统的封闭性与凝固性,将文字“孤立”于实相之外。对比这种孤立的文字观,延寿则是要将文字与心建立在一种结构关系中,其中“心”是源始,也就是

文字之性,而一般所云的文字只是文字之相,二者之本末关系犹如母与子,故守母以识子,得本而知末,“提纲而孔孔皆正,牵衣而缕缕俱来”。延寿以此说明宗镜之力。

心为文字之纲(宗)的提出,体现了晚唐以来佛学对“文字”非自明性的进一步反思,延寿思想的贡献在于从理论上正面处理文字的问题,对当时禅宗的厌弃文字之风予以纠正。

基于此,延寿以心为宗来引领文字,对佛教经藏予以采撷纂录,如其所说:“如从石辩玉,似披沙拣金,于群药中但取阿陀之妙,于众宝内唯探如意之珠。举一蔽诸,以本摄末,则一言无不略尽,殊说更无异途。”^①延寿的用意显然是想通过这样一种纂录达到启迪人心,开示悟入的目的。为了说明纂录自身的有效性,延寿还对纂录与一般弘教(开示)之间的关系作出辨析。就弘教来说,很明显它是作为一种化他方便而给出的:“凡申弘教,开示化人,应须自行功圆,历位亲证,方酬本愿开方便门,则所利非虚,不违正教。”^②可见弘教的有效性来源于“讲者”的自行修证,有此亲证基础,方便化他才是真实无妄的。这其中包含的逻辑是:我们先要听闻,并基于此而亲证实地,如此方可“说出”文字。比较起来,纂录作为一种文字系统是经过人工“编辑”而成,它的给出既不是出于佛的讲、菩萨的造,也不是源于大师的弘教,而是后人对经教的整合。当然这并不意味着纂录的给出缺乏有效性,延寿强调纂录的逻辑是心统文字,而非意统言语。

如前所说,延寿的判教不同于台贤之判教:后者是基于权实原则,而前者则据于本末关系,两者具有不同的诠释维度。权实原则偏于“言语”,指向的是听说关系,即佛说生听,故言教处于沟通生佛之中介位置。本末原则强调的是“文字”,关注的是读写关系,而文本的写作存有一个

① 《宗镜录》卷二,《大正藏》第48卷,第422页上。

② 同上书,第423页中。

“布局谋篇”的问题,所以读写文字也就是要把握这个“统绪”。有此不同,故确保纂录有效性的知识原则——以心为宗是不违现量、圣言量、比量的,但同时又将此三量与唯心这一“宗”结合起来。由于此一知识原则关联的是“以心为宗”的文字系统,不同于以佛意为中心的言教系统,故延寿大胆地提出:“今宗镜中始终引佛智慧之光,显佛所行之道迹。若深信者,则是以众生之心光,见众生之行迹。”^①由此带来的解释学操作程序的转向便是:不是要解读文字之“义”,而是要把握文字之“构造”,也就是前面我们所讲的“文字之性”。

基于这样一种新的知识论原则,延寿以心统文字,整合禅教。以为任何一种文字从其“本”来讲都是不异于心的,所谓“何得以限量心起分齐见,局太虚之阔狭……起胜劣之解,齐文定旨,逐语分宗”^②,这就将诸种文字间的对立消解了,所以针对宗、教之争,延寿予以调和:

种种诸法虽多,但是一心所作,于一圣道立无量名,如一火因燃得草火、木火种种之号,犹一水就用,得或羹、或酒多多之名。此一心门亦复如是,对小机而称小法,逗大量而号大乘,大小虽分,真性无隔。若决定执佛说有多法,即谤法轮成两舌之过。^③

在延寿看来,禅教之异但是教法之别,而教法俱依一心,实为一法。如是,传统判教的权实思维被心统文字原则所取代。

二、禅教合一的不同模式

伴随着传统判教的式微和禅宗地位的突出,禅教合一论作为一新的知识论形式得到提倡和发展,通过对禅教关系新的整合说明,禅宗在更大程度上确立了其代表整个佛教的身份意识。大致来说,我们可以把宋

①《宗镜录》卷二,《大正藏》第48卷,第424页中。

②《永明智觉禅师唯心诀》,《大正藏》第48卷,第995页中。

③《宗镜录》卷二,《大正藏》第48卷,第427页上。

代禅教合一的理论模式分为两种:一是“文字禅”的整合模式,二是“华严禅”的整合模式。

1. “文字禅”模式

所谓文字禅有广义、狭义之说。广义之文字禅“泛指一切以文字为媒介、为手段或为对象的参禅学佛活动”,狭义之文字禅则指诗与禅的结合。^① 这里所讲的文字禅是取广义。早期禅宗本以不立文字而别于教门,故禅修不在外求善知识,知解名相,而重在证悟自性。入宋后,禅宗虽不废此一原则,而于修行、化他之中,在在皆用文字,文字已成为宋代禅宗之法门。宋代禅宗对文字的重视原因在于:从外在方面讲,禅宗成为宋代佛教主流形态,其要化他,必有一个以文字法门应俗之需求;从内在原因讲,文字虽无关乎禅宗之证悟,但对证悟之验证则有其价值,故从禅宗知识论上说,宋代禅宗有对文字的诉求。这样,宋代禅宗虽坚持不立文字之原则,而实际上已不离文字。

宋代文字禅的主要推动者来自临济宗人,汾阳善昭、圆悟克勤、大慧宗杲等著名禅师于文字禅的发展有贡献焉^②,而系统阐发文字禅理论的代表人物则是释慧洪。

慧洪(1071—1128)的禅教合一论继承了永明延寿的思想,突出了心对文字的统摄性,不宁惟是,慧洪还在此基础上进一步提出文字禅的概念。慧洪文字禅的理论核心是:通过文字这一中介,将禅宗的“悟”法门与文字的概念结合起来。故文字禅概念的提出反映了面对宋代禅宗之倚重文字的事实,禅宗人士对禅教整合问题更深入的思考。

首先,慧洪指出祖师语录对于禅宗的意义,以为其可以作为禅宗人士修行所依之“典刑”。

唐代禅宗自命教外别传,以心传心,若执于对经典文字的知解,则会

^① 周裕锺:《禅宗语言》,杭州,浙江人民出版社,1999。

^② 杨曾文:《宋元禅宗史》,北京,中国社会科学出版社,2006。

障碍禅宗人士的证悟。由于禅宗人士之证悟但依现量,不待经典之圣言量和经义探讨的比量,故现量本身的有效性必须得到确证。在宋代之前,对禅宗人士之现量的确证主要来自参禅者之师的印可,这一方面表明师资关系之亲切、互动之有效,另一方面也表明明师之现量境界确实可靠,故得到学生的尊重、认可。然入宋后,随着禅宗的兴盛,参禅之风蔚然,而在证悟境界的检验却出现了问题。因为,一方面,参禅从以往主要局限于丛林内部转向更大的僧俗共在的公共领域,师资互动的亲切感既不再有,则验证现量的有效性也就大打折扣;其次,修行深入、确有体证的禅师一旦去世,则验证之师不在,验证现量之机制也就无法发挥效应,此点对于参禅已成为时代风气之宋代的影响尤其显著。在此情形下,禅宗人士但执“不立文字”其实有很大的隐患,因为验证现量之机制的有效性不能确保,则参禅不免盲目之嫌疑,禅苑滋生坏劣之风气。故如果“徒以拨去言语文字为禅,冥心默照为妙”,其结果将是“先佛之微言,宗师之规范或几乎熄矣”。^①有怯于此,慧洪不以文字为碍,辑录前代禅师之语录,记载他们的言行,以成《禅林僧宝传》,用之为后代参禅者之所依。用慧洪的话来说,就是“虽无老成,尚有典刑”。^②

显然,当慧洪记载禅宗祖师大德之形状,以为后人之模范时,其实际上是以文字“再现”祖师。尽管祖师之现量所证之境界非文字所能传达,故后之禅人的修行并不能得到祖师的验证,但由于慧洪用文字展现了祖师个人的生活史,实际上是将祖师的言行视为验证的表露,故对后之行人具有某种典刑意义。典刑者,示范而为人之所可效仿者。人之有典刑,则其行为有所依从。同样,行人之修行如有语录之典刑,则参禅亦有取法者。这样,作为文字的祖师语录不只是对祖师言行的历史记录,但有考古学意义,而是有助于确保禅宗人士参禅实践的有效,正如戴良所

① 《重刊禅林僧宝传序》,《续藏经》第79册,第490页中。

② 参见周裕锴的《禅宗语言》。

云,“欲使天下禅林咸法前辈之宗纲,而所言所履与传八十一人者同归于一道。”^①实际上,当慧洪确立祖师语录的典刑意义时,其赋予了语录“教”的意义。当然,语录之教不同于佛之言教,前者是禅宗祖师以自身之言行展示的“身教”,后者则是佛之化度众生而给出的方便言教,但教的文字性则是一致的。这样,虽然禅人坚持“不立文字”之说法,其又通过确立语录典刑的方式恢复了顿悟法门与文字的联系。

其次,慧洪以“知见”概念沟通禅教。慧洪对“见”概念有一特别之阐发,在《楞严经合论》中,慧洪指出:

夫见闻觉知之根未拔,则色声香味之尘岂亡?如翳与空华本不相待,所以一部之经从见根而发起也……此经亦止言生死相续皆由不知常住真心,未尝言所以不知也。^②

见闻觉知乃世俗经验之心,即所谓妄心,慧洪在此提出“见”的概念是要指出,对真心的把握是通过拔除“知见”而实现的,因为“真心”无性,并不可寻。需要说明的是,真心、妄心是宋代佛学普遍采用的概念,并不稀奇,譬如宋初天台佛学对真心观、妄心观即曾有过激烈的争论。慧洪之独特处在于将两种心与对教法把握的概念联系起来,在此,慧洪将妄心落实为“知见”,表现为在闻听法时对法的分别,这就将心与文字的关系建立起来。

慧洪强调心对文字(音)的整合性,故文字本身无碍证悟解脱,关键是心自身处于何种状态下,心是否有效地把握了文字。由此慧洪要引出的不是教门的观心,而是禅宗之听法,其要说明的是:不是教法本身有何分别不同,而是听法之心有真、妄之差。如其云:

论曰,心有二种,谓妙明之心,谓缘妄之心。妙明之心寂灭,以此心听法,则法法寂灭,如甜说蜜,如波归水;缘妄之心分别,以此心

① 《重刊禅林僧宝传序》,《续藏经》第79册,第490页中。

② 《楞严经合论》卷一,《续藏经》第12册,第6页上、中。