

凤凰文库·宗教研究系列

CHAN YU LAOZHUANG

禅与老庄

徐小跃 著



凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

凤凰文库·宗教研究系列

CHAN YU LAOZHUANG

禅与老庄

徐小跃 著



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

禅与老庄/徐小跃著. —南京:江苏人民出版社,
2009. 1

(凤凰文库·宗教研究系列)

ISBN 978-7-214-06147-8

I. ①禅… II. ①徐… III. ①禅宗—研究②老子—哲学思想—研究③庄周(前369~前286)—哲学思想—研究
IV. ①B946.5②B223.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第236371号

书 名	禅与老庄
著 者	徐小跃
责任编辑	王 田
装帧设计	武 迪 姜 嵩 许文菲
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	8.25 插页 4
字 数	237千字
版 次	2010年2月第1版
印 次	2010年2月第1次印刷
标准书号	ISBN 978-7-214-06147-8
定 价	25.00元

图书如有印装质量问题,可随时向我社出版科调换。

出版说明

要支撑起一个强大的现代化国家,除了经济、制度、科技、教育等力量之外,还需要先进的、强有力的文化力量。凤凰文库的出版宗旨是:忠实记载当代国内外尤其是中国改革开放以来的学术、思想和理论成果,促进中西方文化的交流,为推动我国先进文化建设和中国特色社会主义建设,提供丰富的实践总结、珍贵的价值理念、有益的学术参考和创新的思想理论资源。

凤凰文库将致力于人类文化的高端和前沿,放眼世界,具有全球胸怀和国际视野。经济全球化的背后是不同文化的冲撞与交融,是不同思想的激荡与扬弃,是不同文明的竞争和共存。从历史进化的角度来看,交融、扬弃、共存是大趋势,一个民族、一个国家总是在坚持自我特质的同时,向其他民族、其他国家吸取异质文化的养分,从而与时俱进,发展壮大。文库将积极采撷当今世界优秀文化成果,成为中西文化交流的桥梁。

凤凰文库将致力于中国特色社会主义和现代化的建设,面向全国,具有时代精神和中国气派。中国工业化、城市化、市场化、国际化的背后是国民素质的现代化,是现代文明的培育,是先进文化的发

展。在建设中国特色社会主义的伟大进程中,中华民族必将展示新的实践,产生新的经验,形成新的学术、思想和理论成果。文库将展现中国现代化的新实践和新总结,成为中国学术界、思想界和理论界创新平台。

凤凰文库的基本特征是:围绕建设中国特色社会主义,实现社会主义现代化这个中心,立足传播新知识,介绍新思潮,树立新观念,建设新学科,着力出版当代国内外社会科学、人文学科、科学文化的最新成果,以及文学艺术的精品力作,同时也注重推出以新的形式、新的观念呈现我国传统思想文化的优秀作品,从而把引进吸收和自主创新结合起来,并促进传统优秀文化的现代转型。

凤凰文库努力实现知识学术传播和思想理论创新的融合,以若干主题系列的形式呈现,并且是一个开放式的结构。它将围绕马克思主义研究及其中国化、政治学、哲学、宗教、人文与社会、海外中国研究、外国现当代文学等领域设计规划主题系列,并不断在内容上加以充实;同时,文库还将围绕社会科学、人文学科、科学文化领域的新问题、新动向,分批设计规划出新的主题系列,增强文库思想的活力和学术的丰富性。

从中国由农业文明向工业文明转型、由传统社会走向现代社会这样一个大视角出发,从中国现代化在世界现代化浪潮中的独特性出发,中国已经并将更加鲜明地表现自己特有的实践、经验和路径,形成独特的学术和创新的思想、理论,这是我们出版凤凰文库的信心之所在。因此,我们相信,在全国学术界、思想界、理论界的支持和参与下,在广大读者的帮助和关心下,凤凰文库一定会成为深为社会各界欢迎的大型丛书,在中国经济建设、政治建设、文化建设、社会建设中,实现凤凰出版人的历史责任和使命。

凤凰文库出版委员会

作者的话

印度佛教禅学传入中土以后,以其自身的价值取向和思维方式在诸多层面与固有中国传统文化发生着关系。佛教禅学的每一步发展都深深烙上中国化的印记。尽管在中国化的进程中,被称为中国传统文化主干之一的儒家文化扮演了重要角色,但如就其深度和广度而言,儒家的作用是无法与另一被称为中国传统文化主干之一的道家文化相比肩。特别是道家的老庄思想在作为中国传统文化基础和核心的思想方面与佛教禅学产生了内在的关联性。我们知道,文化的范围极其广泛,但它的基础和核心是思想,而思想则包括价值取向和思维方式。禅与老庄,或说佛教与老庄,之所以能“联姻”,恰恰就表现在他们有着相似的价值取向和思维方式。

任何一种思想文化的价值取向和思维方式的形成都取决于构成这一思想文化的最高范畴的性质。因此,在探讨佛教与老庄的关系问题时,首先应对他们思想的最高范畴,或说他们的本体论给予关注。

在学术层面中国人对佛教禅学的最初了解是通过老庄哲学中的概念来实现的。这种以老庄的思想引为“连类”来解释佛教有关思想的即被称为“格义佛教”。而佛教禅学,尤其作为宗派形式的禅宗,在

其后的长期发展中,无不散发着老庄的气息。在此,我们无意讨论是前期佛教禅学还是后期佛教禅宗,哪一个更抓住了老庄思想的实质,而是根据自己的研究来力图揭示出老庄思想的本义,尤其是他们的最高范畴的性质。我始终是这样认为,对两种不同文化思想的比较,首先要对“连类”的一方的思想进行分析,以期呈现它的本来面目。

—

作为道家思想的两大代表人物老子和庄子其人,《老子》、《庄子》其书,不确定的东西实在太多。不过确认道家思想体系由老庄确立,“道”是他们思想体系的最高范畴,在学术界当已成为共识。但对于“道”的性质的归纳和抽象那是众说纷纭,莫衷一是。或曰道为规律,或曰道为万物之根,或曰道为实体,或曰道为境界等等。应该说,每种说法都有其道理,也都在一定的意义上揭示了老子“道”的真义。然而,我在这里要提出这样一个问题,在上述对老庄“道”之诸性的概括中能否再抽象出更为一般的特性?

在我看来,老庄他们已给出了肯定的答案。《老子》、《庄子》反复强调的就是一个道理,那就是道的存在是一个不能断分、宰割、对立、相待的无限的、圆满的存在。简言之,“道”是超越了一切区分、差别、对立的存在。所以,一切常识、经验、有限的见解,都在老庄这一“道”性下给予超越。

在老庄看来,“道”是一种超越时空的存在,是宇宙万物的本体。他们通过“始、母、宗、先、根、奥”等词来表示道的这一属性。老子说:“无名,天地之始;有名,万物之母。”(《老子》一章)“道冲,而用之或不盈。渊兮,似万物之宗……湛兮,似或存。吾不知谁之子,象帝之先。”(《老子》四章)“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。”(《老子》六章)“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立

不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（《老子》二十五章）“天下万物生于有，有生于无。”（《老子》四十章）“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》四十二章）“道者，万物之奥。”（《老子》六十二章）

庄子说：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（《庄子·大宗师》）“入出而无见形，是谓天门。天门者，无有也，万物出乎无有。有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有。”（《庄子·庚桑楚》）

那么，这样一种存在之道，它是什么呢？或说，什么是道？道是什么？在我们经验和理性范围内，给我们一个具象的对象和明析的规定。这是人们在认识问题时习惯的和通常的设问和解释方式。但老庄明确地问答，问题不能这样提，不能这样问。为什么呢？因为老子说：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。”（《老子》一章）“视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希，搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”（《老子》十四章）“道之为物，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。”（《老子》二十一章）“道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。”（《老子》三十五章）庄子说：“视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥，所以论道，而非道也。”（《庄子·知北游》）“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不当名。”（同上）“有先天地生者物邪？物物者非物。”（同上）

由上可知，老庄是分别用“冲”（空虚）、“湛”（没、无）、“寂”（无声）、“寥”（空虚、无形）、“窈”（深远）、“夷”（灭、无象）、“希”（无声）、“微”（无

形)、“绳绳”(渺茫、不清楚)、“惚恍”(不清楚)、“冥冥”(暗昧、不清楚)等来形容“道”的无象无声无形。这一“无物”、“非物”、“不形”、“无有”的空虚之道,老庄称其为“无”。而这一“无”的最本质特性就在于它的无限性、无规定性。而能充当宇宙万物之根的存在只有这种无限性、无规定性的“道”和“无”。庄子所言的“物物者非物”,“形形之不形乎!”“有不能以有为有,必出乎无有”正是要向人们凸显“道”的这一性质。总之,“无限性”、“无规定性”包含着无限可能性,即包含一切存在者。

老庄“道”的这一“无”的存在方式及其性质也是要表明“道”是一个不可断分、对待的整体性和圆满性存在。老子是用“一”的概念去强化这一“道”的本体性的。老子说:“圣人抱一为天下式”。(《老子》二十二章)“昔之得一者——天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以天下贞。”(《老子》三十九章)庄子更是直谓“道通为一”、“复通为一。”(《庄子·齐物论》)“故万物一也。……圣人贵一。”(《庄子·知北游》)如果将老庄此论只是认为具有宇宙生成论的意义那是非常不够的,甚至说是错误的。“抱一”、“得一”、“为一”、“贵一”是老庄观天下一切的法式和原则。其终的就是要打碎、冲破一切相对的差别性的认知方式。

而这一不能闻听见言的无形无象无声之“道”在哪里呢?能具体给出一个方向或说一个地方,以便人们好与道相处。这同样是人们习惯的认知方式,但老庄却要让人们跳出这一思维方式,直谓“大道汜兮”(老子语)、“无所不在”(庄子语)、“无乎逃物”(庄子语)。人们习惯的思维方式与老庄道家的思维方式的差异性,在庄子与东郭子的一段对话中表露无遗。“东郭子问于庄子曰:‘所谓道,恶乎在?’庄子曰:‘无所不在。’东郭子曰:‘期而后可。’庄子曰:‘在蝼蚁。’曰:‘何其下邪?’曰:‘在稊稗。’曰:‘何其愈下邪?’曰:‘在瓦壁。’曰:‘何其愈甚邪?’曰:‘在屎溺。’东郭子不应。庄子曰:‘夫子之问也,固不及质……’

无逃乎物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，异名同实，其指一也。”（《庄子·知北游》）可见，庄子用了“周遍咸”三个语词来强调“至道”的无限、普遍、全体之性以及道即万物，道泛存万物的本质。任何将“至道”作有限化、具象化、对象化的指实性理解和认定，那都是“固不及质”之问。

老庄之道是“无”，而这一“无”包含正反、肯定否定两层的意蕴：从正面、肯定层面来说，它肯定道是存在的，不是不存在，只不过是无形无象无声的存在；从反面、否定层面来说，它要申明的是道不是有限、有形、对象性的存在。道不是某个、一些、具体、具象的存在。道“是”无状之状，无象之象，而“不是”有状之状，有象之象。道“是”无限性、无规定性的存在，而“不是”有限性、有规定性的存在。如果再要对道作超越性理解，就要从“无分”（没有区分）、“无二”（没有对立）上来把握。当然道家之道的无分无二之性一方面就是就其万物之本来状态而言的，保持其本来状态即谓无分无二，这里显然不是要抹煞万物的各自的差异性和个性。另一方面是就人的主观境界而言的。目的是要人们摒弃各自的主观成见，或人为设定原则、标准来强加万物之上。而要对道家这一重要思想做更好、更准确地理解，我们必须要对他们的另一重要思想进行探讨，这就是道家的“自然”思想。

老子之“道”的超越性又通过“自然”的概念得到深化。通观《老子》，曾有五处明确言及“自然”，它们是“功成事遂，百姓皆谓我自然”，（《老子》十七章）“希言自然”，（《老子》二十三章）“道法自然”，（《老子》二十五章）“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”，（《老子》五十一章）“以辅万物之自然而不敢为”。（《老子》六十四章）老子所谓“自然”的义旨是指“一切存在的本然状态”。通俗地说，就是“本来的样子”、“本来如此”。老子的“自然”思想始终凸显宇宙万物的两大本性，一为“本然”，二为“自然以成”（不借他力），也即老子“生而不有，为而不恃，功成而弗居”（《老子》二章）之谓也。它是在强调对于一切原始存在的状

态,万物的本性真情不应加以人为的宰割和破坏。

如果说,老子的自然之论还嫌过于抽象的话,那么,庄子论自然则显得清楚明了。在此引述几段庄子之论。

“何谓天?何谓人?牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。”
(《庄子·秋水》)

“鱼处水而生,人处水而死,彼必相与异,其好恶故异也。故先圣不一其能,不同其事。”(《庄子·至乐》)

“昔者海鸟止于鲁郊,鲁侯御而觞之于庙,奏《九韶》以为乐,具太牢以为膳。鸟乃眩忧悲,不敢食一脔,不敢饮一杯,三日而死。此以己养养鸟也,非以鸟养养鸟也。”(《庄子·至乐》)

“南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德,曰:‘人皆有七窍以视听食息,此独无有,尝试凿之。’日凿一窍,七日而浑沌死。”
(《庄子·应帝王》)

可见,老庄自然之义在认识论方面,其意义是要人们破除主观宰割、裁成、增减、损益等等行为方式,即破除一切人为造作。老庄自然之义在生命方面,其意义是要伸展和高扬人的个性,从而向往着一种自由的生活方式。那么,如何实现和达到这一目标和境界呢?或说,达到这一境界的方法和道路是什么呢?为了解决这一问题,老庄遂提出了他们的“无为”主张。

实际上老子和庄子的“无为”思想仍然是欲解决“至道”、“大道”的无分不二的自然圆融之境的问题。那如何能呈现这一境界和状态呢?于是老庄对人的主体,即心的状态提出了符合道性的要求,并以此心来观万物,万物之虚幻和不真之性无不显露,同时,万物之本然和真然之性无不自然明了起来,如此便实现了与最高本体之性合一的目的矣。

通观《老子》八十一章,上述之论是随处可见的。老子说:“常无

欲，以观其妙。”（《老子》一章）“是以，圣人之治，虚其心。”（《老子》三章）“常使民无知无欲。”（《老子》四章）“使夫智者不敢为也。”（同上）“不如守中。”（《老子》五章）“居善地，心善渊。”（《老子》八章）“能婴儿我乎？涤除玄览。”（《老子》十章）“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”（《老子》十三章）“古之善为士（道）者，微妙玄通，深不可识。”（《老子》十五章）“敦兮，其若朴，旷兮，其若谷，混兮，其若浊。”（《老子》十五章）“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，殁身不殆。”（《老子》十六章）“见素抱朴少私寡欲。”（《老子》十九章）“如婴儿之未孩。”（《老子》二十章）“复归于婴儿……复归于无极……复归于朴。”（《老子》二十八章）“圣人去甚，去奢，去泰。”（《老子》二十九章）“不欲以静，天下将自定。”（《老子》三十七章）“歙歙为天下浑其心，圣人皆孩之。”（《老子》四十九章）“含德之厚，比于赤子。”（《老子》五十五章）“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。”（《老子》五十六章）“与物反矣，然乃至大顺。”（《老子》六十五章）老子以上所有之论，皆是要使人心回归和保持在一个本然的状态之下。即致虚寂之心，守清静之心，存纯朴之心，复婴儿之智，归赤子之智，行玄同之智。此“心智”名虽有异，然其指一也。惟有在这一无欲无私的“无为”状态下，才能观照到“道”的深妙之境，亦才能彻见到万物的纷扰之处。所以世间的亲疏、利害、贵贱这些有分有别的状况统统被超越。这也才有了老子的“不可得而亲，不可得而疏。不可得而利，不可得而害。不可得而贵，不可得而贱”（《老子》五十六章）的破分别之论。而庄子更是以其明了的语句，直谓无为之心，乃万物之本，天地之德，道德之质。庄子说：“夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之本，而道德之至……夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。”（《庄子·天道》）“夫恬淡寂寞虚无无为，此天地之本而道德之质也。”（《庄子·刻意》）“循天之理……虚无恬淡，乃

合天德。”(同上)这也就是庄子著名的天人合德论。天人合于“虚无恬淡无为自然”之德。此德性即是宇宙的本体,其本旨在“一”也。所谓“一”就是无分,就是不二。以此心才能视见“道通为一”之境,亦才能观照万物有待之象。所以世间的成毁、大小、贵贱、寿夭、美丑、成败、生死、彼此、是非统统被超越。这也才有了庄子的“凡物无成与毁”(《庄子·齐物论》)“以道观之,物无贵贱”的破分别之论。

二

我们说,不管是印度的佛教,还是中国的佛教,印度的禅学,还是中国的禅学,不管是印度佛教诸宗,还是中国佛教各宗以及中国禅宗诸派,只要是被称为佛教的和禅学的,他们都应有其作为共同的最高范畴。确认这一点是研究佛教思想的前提,也是判定佛教是佛教而不是别的什么的标准。

菩提、般若、涅槃、佛性、法性、法身、如来凡此种异名而同实的“实相”乃是佛教的最高范畴,修行和呈明这一诸法实相并与之相合正是佛教的最终目的。

佛教所谓“实相”是指一切万法真实不虚的体相和本性。这一实相理体之性即在于它的真常不变,本来空寂,本自圆满。所以“实相”所要彰显的真义就是无相、无物、非相、无分、无别、不二。一句话,这是一个超越一切有限、对待、差别、相对的无限性和无规定性的存在。

佛教又喜用“虚空”、“寂静”、“清静”、“清净”等概念来进一步描述和强化实相本体的“无相”、“非相”的“无分、不二、不著”之特性。换句话说,佛教是用“虚空”、“清静”等概念规定实相本体的目的是让人们不要将此本体本身作实体化和对象化的理解。由此,在思维的逻辑层面,概念的框架层面对佛教“空”的意义和性质的辨析就显得十分重要。

应该首先确认的是，佛教在使用“空”这一个概念的时候是存在不同层次使用的问题，也就是说，在不同的概念框架层次上使用“空”，其义旨和意义以及价值取向是不一样的。如果用佛教自己的语言来说，对“空”的理解是存在“真”与“俗”二谛的层次问题。

佛教所要揭示和呈现的宇宙本体是虚空。这是在超越现实世俗世界层次和框架内使用的概念。虚与空者，无之别称也。虚无形质，空无障碍，故名虚空。此虚空有周遍、不动、无尽、永恒四性。惟其如此，佛教才将此虚空又称为“真空”。此实相之理体，远离一切迷情所见之相，超越“有”“空”之相对。概言之，以其非假，故称真；以其离相，故称空。《金刚经》云：“‘须菩提。于意云何？东方虚空可思量不？’‘不也，世尊。’”《坛经》云：“心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦无青黄赤白，亦无上下短长，亦无嗔无喜，无是无非，无有头尾。诸佛刹土，尽同虚空。世人妙性本空，无有一法可得。自性真空，亦复如是。……善知识！世界虚空，能含万物色像，日月星宿，山河大地，泉源溪涧，草木丛林，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，一切大海，须弥诸山，总在空处。世人性空，亦复如是。……心如虚空，名之为大，故曰摩诃。”（宗宝本《坛经·般若品第二》）由上可见，在佛教看来，虚空是一不可思量的存在，是一真实不虚的存在，它是万物的本体。如将上述《坛经》“心如虚空，名之为大，故曰摩诃”一句与《老子》第二十一章和第二十五章有关表述作个比较，即可体味出彼此的相同旨趣。老子说：“孔德之容，惟道是从。道之为物，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。”（《老子》二十一章）“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改。……吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（《老子》二十五章）在老子看来，作为万物本体的道是一有信验和真实的存在，只是这一存在是“恍兮惚兮”、“窈兮冥兮”、“寂兮寥兮”的无形无象无声的存在。老子又将这一存在名之为“大”。所谓“大”即是无限，无限即是无象。

可见,佛教与老子对本体的规定,都是落实在对“无”(虚空)性的规定上。同时也都强调它的真实不虚。

就如同老庄一样,佛教在承认了虚空本体真实不妄的前提下,必然要提出应如何显现和契合这一体体的问题。老庄是通过他们的“无为”论回答了这一问题。而佛教则是通过他们的“菩提心”和“般若智”解答了这一问题。换句话说,佛教“得菩提心”和“行般若智”是要解决人的心的状态问题。《心经》、《金刚经》、《坛经》都是在正面的意义上明确主张“行般若智”和“得菩提心”。让我们看看这些经的有关论述。“观自在菩萨,行深般若波罗密多时,照见五蕴皆空,度一切苦厄。……依般若波罗密多故,心无挂碍。……三世诸佛,依般若波罗密多故,得阿耨多罗三藐三菩提。”(《心经》)“佛言:……善男子,善女人发可耨多罗三藐三菩提心,应如是住,如是降伏其心。……是故,须菩提,菩萨应离一切相,发阿耨多罗三藐三菩提心。不应住色生心,不应住声、味、触、法生心,应生无所住心。……以今世人轻贱故,先世罪业则为消灭,当得阿耨多罗三藐三菩提。……佛告须菩提:善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提者,当生如是心。……是法平等无有高下,是名阿耨多罗三藐三菩提。以无我、无人、无众生、无寿者修一切善法,即得阿耨多罗三藐三菩提。”(《金刚经》)“菩提自性,本来清静,但用此心,直了成佛。”(宗宝本《坛经·行由品第一》)“善知识,菩提般若之智,世人本自有之。……一切即一,一即一切,去来自由,心体无滞,即是般若。……般若无形相,智慧心即是,若作如是解,即名般若智。……当用大智慧,打破五蕴烦恼尘劳,如此修行,定成佛道,变三毒为戒定慧。……以智慧观照,于一切法,不取不舍,即是见性成佛道。……故知本性自有般若之智,自用智慧,常观照故,不假文字。……智慧观照,内外明彻,识自本心。若识本心,即本解脱,若得解脱,即是般若三昧,即是无念。”(宗宝本《坛经·般若品第二》)“菩提只向心觅,何劳向外求玄。听说依此修行,西方只在目前。”

(宗宝本《坛经·疑问品第三》)从上述的引述中我们可以清楚地看到,包括慧能禅在内的佛教是明确肯定有一种存在和境界需要呈明和修行的。经中所提到的“行”、“依”、“得”、“发”、“生”、“修”、“用”、“识”、“觅”、“照见”、“观照”、“修行”诸多动词不是最有力地证明吗?但问题的关键还在于,如对这一存在和境界的性质不能作出符合其自身性质的理解和把握,那就极有可能违反本体之性而走向其反面。佛教之所以称为佛教的最大特色亦在此体现。这是应该引起我们高度重视的问题。具体说来,当《心经》、《金刚经》、《坛经》主张“行深般若”、“应生无住心”、“当生如是心”、“但用此心”、“当用大智慧”、“自用智慧”的“如此修行”时,他们反复指出,绝不能将“是心”、“此心”实体化、对象化、有形化、分别化。换言之,应避免将“是心”、“此心”有相化并加以执住的情况发生。《金刚经》反复告诫:“佛说般若波罗密,即非般若波罗密,是名般若波罗密。……如来所得阿耨多罗三藐三菩提,于是中无实无虚。……须菩提白佛言:‘世尊,佛得阿耨多罗三藐三菩提,为无所得耶?’佛言:‘如是如是。须菩提,我于阿耨多罗三藐三菩提,乃至无有少法可得,是名阿耨多罗三藐三菩提。’……须菩提,发阿耨多罗三藐三菩提心者,于一切法,应如是知,如是见,如是信解,不生法相。”《坛经》反复强调:“为是二法,不是佛法。佛法是不二之法。……无二之性即是佛性。”(宗宝本《坛经·行由品第一》)“般若无形相,智慧心即是,若作如是解,即名般若智。……般若之智亦无大小,为一切众生自心迷悟不同。”(宗宝本《坛经·般若品第二》)由此可见,这里佛教所强调的是不能把作为“实相”的菩提、般若转化成一个有相的存在。也就是说,佛教主张生的这个心,用的这个心,应是无住心,这是从正面说。从反面说,有了此心(无住心、不二心)就不应再生与此心相背的住心、分别心。此乃《金刚经》那句经典的话语“应无住而生其心”所要揭示的真义所在。“实相者,即是非相”(《金刚经》)当是佛教所谓本体的最本质特性。以此也才能最终观照出所有

相的虚妄不真。诚如《金刚经》所说：“凡所有相皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。”“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”

作为佛教真实不虚之实相本体（菩提、般若、涅槃、佛性、法性、法身、如来）的确立，其目的是为了用“它”来照见世界万物，或说“诸行”、“诸法”、“蕴之与界”之性的。换句话说，佛教是要用真实的“虚空”去“照”诸行诸法之性，以清静的“无为法”去“见”有为法之性。

《心经》开宗明义，“观自在菩萨，行深般若波罗密多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。舍得子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受、想、行、识，亦复如是。”也就是说，修习践行深妙般若之智以后就能观照彻见由色、受、想、行、识五蕴构成的一切事物都是空的，而能了空那就可以度脱一切烦恼苦厄。而且，世间的诸行诸法（色）的本性是空，而空就是世间的诸行诸法的本性。色之性是空，空是色之性，所以色空相即不离不异。《坛经》亦云：“当用大智慧，打破五蕴烦恼尘劳。”（宗宝本《坛经·般若品第二》）这里同样认为，要用深妙的般若大智慧打破五蕴之空，从而从烦恼尘劳中解脱出来。照见五蕴皆空也好，打破五蕴皆空也好，在这里都涉及到对此处所谓“空”的理解。佛教是在什么概念框架层次内使用这一“空”的，这是一切研究佛教者都必须弄清楚的。

佛教经典浩瀚，宗派繁多，但只要名为“佛教”，都必须析空论有，了空脱苦。尽管佛教诸派对“空”的释义有其各自的侧重，但若究其大方向而言，不出“真俗”二谛。佛教是就“有”而言“空”，终的是欲使人们洞察、了悟包括人在内的宇宙一切存在之本质特性。也就是让人们如何地去认识他们赖以生存的“法”、“有”的本性。在“观”宇宙、世界、价值、人生中来形成契合佛教所认定的真实，从而构成佛教自己的宇宙观、世界观、价值观、人生观。一言以蔽之，佛教“空”观，是其一切“观”的共同基础。