# 关于自证分功用与唯识宗修行

## ——与《唯识“自证分”的功用》一文商榷

林国良

[摘要] 本文探讨自证分功用、禅观主体与唯识宗的修行。自证分的功用，仅是对见分缘相分事件之当下见证，并无“观照实相”等“慧观”作用。禅观或“慧观”的主体，或者说修行的主体，是慧心所。而能观照真如实相的是根本无分别智，即无漏慧，不但自证分无“观照实相”的作用，即使是凡夫的现量、无分别的识和心所，也无此作用。进而探讨禅观或修行，唯识宗的修行理论和方法是大乘修行的根本之道，般若经等大乘经典与中观宗等的修行理论和方法，虽与唯识宗有若干差异，但根本上是相通的。大乘修行的主要特征是：经三大阿僧祇劫，修诸波罗蜜多（六或十波罗蜜多），通过闻思修等步骤，依自力证道。依此评判禅、净、密等修行，禅宗是特殊法门，只适应上根利器或修行已到火候者。禅宗修行有利有弊。净土宗修行是方便法门，由于此法门较为方便，各宗都将自宗法门与净土法门作为双修法门。密宗是依他法门，此宗强调修行者须依上师方能修行有成，而无论上师是否有成就，都需将上师视作佛，故而适应需依赖他力的修行者。这些法门虽有各自的利益，但以唯识宗修行为代表的大乘佛教修行的根本之道不容否定。

[关键词] 自证分；禅观；修行

中图分类号：B948　　文献标识码：A　　文章编号：1004—3926（2012）04—0062—08

作者简介：林国良（1952－），男，上海人，上海大学中文系研究员、博士生导师，研究方向：佛学。上海　200436

《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2011年12期发表的《唯识“自证分”的功用——结合禅观实践重新检视》（以下简称《功能》）一文，对自证分作了深入探讨，尤其是能结合禅观实践，指出自证分在禅观中的可能价值，此种探索值得肯定。但另一方面，《功能》一文对自证分本身的性质及其在禅观中的作用的相关观点，还有值得商榷之处。本文对此进一步探讨，旨在能使此研究更为深入，如有不当之处，还望该文作者及其他学界和教内人士批评指正。

### 一、关于自证分的功用

《功能》一文赋予了自证分本身并不具有的功能，即将自证分的作用与观（止观之观）的作用等同，如该文认为：

而这个“毗钵舍那”（观）就与自证分相关了，自证分当其“自证”时，其能动性就在于它的“反观觉照”，这与毗婆舍那的功能是一样的……有“观照”见分的作用，佛陀称之为“觉知”……四分中只有自证分独具这个功能，即“观照实相”，就是内证智。在这个意义上，自证分自然可称为“慧观”。[1]（P.88）

但上述结论恐怕是成问题的。如果自证分是“慧观”，能“反观觉照”、“观照实相”，那么一切凡夫的烦恼、执著（我执、法执）都将无从生起，即见分缘相分，若生起烦恼或执著，自证分即能“反观觉照”，阻断烦恼或执著，从而使烦恼或执著无法生起。而如果这样的说法能成立，一切凡夫都应已是圣者。

《功能》一文进而从自证分的认识是现量、无分别的角度，来证明自证分能起“般若观照”，“观照实相”。

比较难于理解的是陈那《集量论》的颂文“意亦义贪等，自证无分别。”……贪嗔痴属于“三毒”，当然是分别心了，但是诸心所因亦有自证分，你只要在这“三毒”心所上发动觉知，观照这个“好吃”或“不好吃”感受，就是“不遮此中自证”，就是没有分别的，因为，那种“好吃”、“不好吃”的感受在觉照中成为“自相”，浑然一体，故无分别之见了。[1]（P.91）

但上述说法仍有问题。若因贪的自证分（缘见分）是现量，故而无分别，即认为贪的自证分能生起“觉照”，阻断贪的分别，那么，贪在善、恶、无

记三性中到底属于什么性质？或者说，贪还是不是烦恼心所？如果说，贪的见分是烦恼性，贪的自证分非烦恼性，那么，心所的主体究竟是自证分还是见分？如果贪的主体是自证分，而其自证分又是非烦恼性的，那么，贪还能不能说是烦恼心所？由此可见，贪的自证分是现量，是无分别，并不能改变贪是烦恼心所的属性，因为，现量、无分别，说的只是自证分（对见分）的认识方式，而无分别的自证分并不能阻断贪的烦恼分别。

同样的例子还有：五识也是现量，故而是无分别的，但五识也能与贪、嗔、痴等烦恼相应。此外，五俱意识也可与烦恼相应，而五俱意识也是现量、无分别的。由此可见，凡夫的现量无分别认识并不能生起“觉照”，阻断烦恼。另一方面，凡夫与善心所相应的第六识是比量的、有分别的，但它们却能制伏烦恼的现行。进而能断除烦恼种子的，则是圣者的无分别智。而《功能》一文的问题，是将凡夫的现量无分别的识与心所，与圣者的现量无分别智相混淆了。关于无分别智，下文再作讨论。

那么，自证分的作用究竟是什么呢？《成唯识论》卷2云：

相、见所依自体名事，即自证分。此若无者，应不自忆心心所法，如不曾更境，必不能忆故。[2]（P.10中）

因此，自证分的作用，仅是对见分缘相分这一事件进行同时之见证，使以后能回忆起此事件，除此之外，自证分并无其他特别作用。此见证作用，如《成唯识论疏义演》卷3说：

如在现在起一善心，同时自证缘力于彼，能忆此心。若无自证者，当时善心见分一刹那，不能自缘，即便落谢，如何于后更能忆此善心？[3]（P.553上）

即见分缘相分，一刹那即已过去，见分不能自己缘自己，故此见分缘相分之事件，需有自证分来见证，这样，日后就能回忆起此事件；若无自证分见证，则见分缘相分之事件，一刹那就过去，以后就不能再回忆起此事件。由此可知，自证分的作用，只是证知见分的认识，而不对其作是非、功德过失之判断。以贪心所为例，当贪心所的见分对某事某境生起贪时，自证分即“自证”此贪，日后就能由念心所回忆起此贪，长时不忘。

那么，自证分只有见证作用，没有评判作用，又是什么道理呢？这就是《功能》一文也反复提及的，自证分是现量、无分别的，由此可导出以下结果。（1）由于自证分是现量、无分别的，所以自证分不能进行比量的判断分别，即不能评判是非，不能评判功德过失，这样也就不能阻断烦恼和执著。（2）由于自证分只是见证功能，所以，自证分对见分活动的见证，必然是同时的，而不是先后进行的。这里必须区分的是，自证分的见证与念心所的回忆。识与心所都是刹那生灭的，当识或心所生起时，同时出现三分或四分，所以是由这一刹那的自证分见证见分活动，而不是下一刹那的自证分见证上一刹那的见分活动，这一道理是明显的。如果进一步从能量、所量与量果的关系来看，也是如此，如用尺量布，尺是能量，布是所量，量果（布的尺寸）必然是同时出现。而念心所的回忆活动，当然必定是后时进行的，所以是“后时念”。故而，自证分与念心所的区别在于：自证分是当下的见证，念心所是后时的回忆。

现在我们来总结自证分的作用。自证分不是一种独立的存在，它就存在于八个心王和五十一个心所中。在识与心所的认识活动中，自证分见证见分的活动，即确认见分的认识结果。现量的认识活动，自证分确认其现量的认识结果；比量的认识活动，自证分确认其比量的认识结果；非量的认识活动，自证分确认其非量的认识结果。就非量认识来说，无论是前五识，还是第六识，还是第七识，这些识的自证分都不能去纠正它们见分的非量认识结果。

进而，在心所的伦理活动中，自证分也仅是确认该心所的三性属性。即善心所的自证分，“自证”善性；烦恼心所的自证分，“自证”烦恼性；无记心所的自证分，“自证”无记性。

## 二、关于禅观主体

《功能》一文将禅观的主体看成是自证分，实际上，关于禅观的主体，《功能》中曾引过窥基《大乘法苑义林章》中的相关说法，“能观唯识，以别境慧而为自体”[4]（P.259上），即别境心所中的慧心所，是唯识观修的主体。而这一说法是有各种唯识经典之依据的，如《解深密经》卷3说：

云何寻求毗钵舍那？谓由慧故，遍于彼彼未善解了一切法中，为善了故作意思惟毗钵舍那。云何伺察毗钵舍那？谓由慧故，遍于彼彼已善解了一切法中，为善证得极解脱故作意思惟毗钵舍那。[5]（P.698中）

《瑜伽师地论》卷12也说：

云何毗钵舍那？……所有圣慧名毗钵舍那。[6]（P.340下）

进而，心所不能自主，需依附心王，修行中（包括日常活动中），起作用的心王是第六识。分析八

识的作用,唯识学认为,凡夫位中,第八识无覆无记性,故不造善恶业;第七识只缘第八识见分,故也不起其他作用;前五识是现量,虽有三性,但作用微弱,故也不能成为修行(或日常活动的)主体。所以,只有第六识有成为修行(或日常活动)主体的功能,就如《大乘法苑义林章》卷 1 所说"观体唯慧……若能观识因唯第六。"[7](P.261上)

而强调禅观的主体是慧,不突出第六识,这是因为,慧心所具有判断抉择功能,《成唯识论》卷 5 说:

云何为慧?于所观境,简择为性,断疑为业。谓观德、失、俱非境中,由慧推求,得决定故。于非观境、愚昧心中,无简择故,非遍行摄。[2](P.28下)

故慧能"简择",即判别抉择功德过失,由此而形成正见,进而断烦恼、破执著。此外,修行成就的根本标志是无漏慧(根本无分别智)的生起。按唯识宗的观点,无漏慧在凡夫阶段,只有种子,没有现行,即无漏慧在凡夫位不能生起。修行的过程,就是先修有漏慧(指有漏善慧),使有漏慧的力量不断增强,最后在见道位入菩萨地时引生无漏慧。

有漏慧包括善慧、染慧(也称恶慧)和无记慧。善慧即与善心所相应之慧,染慧即与烦恼心所相应之慧,非善非染的慧则是无记慧。所谓善慧,当然也有第六识及各种善心所相伴,乃至还有遍行心所及其他别境心所,是所有这些心王心所的聚合,只是突出慧心所而不提及心王及其他心所。染慧和无记慧也是如此,都有心王和其他相应心所相伴。

关于三性慧,举例来说,世间一般的认知活动(包括科研活动等),如果不夹杂着贪等心念,就是无记慧。恶见则以染慧为体①。修行中的慧,在凡夫位,是有漏善慧。有漏善慧包括闻慧、思慧、修慧等,即在资粮位中(由慧心所)作闻思修,成就闻慧、思慧、修慧;进而,在加行位中,由加行慧(四寻思、四如实智②)最后引生无漏慧(根本无分别智),进入见道位。

关于有漏观慧与根本无分别智的差别,《解深密经》卷 2 说:

毗钵舍那所缘境事,谓有分别影像。[5](P.697下)

所以,观慧是有分别的,是有影像(即有相)的。而根本无分别智证真如,是无相境界,如《解深密经》卷 3 说:

"世尊,诸所了知真如义相,此真如相亦可遣不?""善男子,于所了知真如义中,都无有相,亦无所得,当何所遣?"[5](P.700下)

此后的修道位中,修行主体依然是慧。《瑜伽师地论》卷 89 说:

彼由如是勤精进住入谛现观,证得诸圣出世间慧;于修道中,依止此慧,若行若住,能正除遣所依身中诸随烦恼,令心清净。[6](P.801下)

由此可见,从资粮位,到加行位,到见道位,直至修道位圆满,修行的主体都是慧心所。所以,不但禅观的主体是慧心所,更可说一切修行的主体是慧心所,即无论是发心,还是持戒,乃至修定修慧,都以慧心所为主体。例如,修行者从发心开始,即由慧作抉择,大乘修行者要发大乘菩提心,这是慧之抉择而形成的正见。进而,小乘修行是三学,即戒、定、慧,大乘则是六波罗蜜多,即在三学外再加上布施、忍辱、精进,这也是由慧抉择形成的正见。此外,《瑜伽师地论》卷 20 说"谓毗钵舍那支成熟故,亦名慧成熟;奢摩他支成熟故,亦名慧成熟。"[6](P.389下)乃至"近善友、习三学,由慧成就"[8](P.426下),即亲近善师友、戒定慧三学,这些修行活动也都以慧心所为主体。

如上所说,修行以慧心所为主体,实际上还有心王第六识、善心所、遍行心所和别境心所,由此构成了一个修行者的心理结构。此种心理结构,涉及唯识学所说的"假我"。唯识学不承认有"实我",即心外独立存在、永恒不变的我;但承认有"假我",包括第八识之轮回假我与第六识之日常假我。

每一有情在轮回中都有个主体。以佛陀为例,按佛本生故事的说法,佛陀过去世做过鹿王、象王、商人、国王等等,在最后世是王子,证道后是释迦牟尼佛,因此,从过去无数世的各种角色,到最后的释迦牟尼佛,都是同一个生命体,而这同一个生命体在轮回中,虽角色各异却连续不断,是因为在轮回中有同一主体,这就是第八识。每一有情的第八识都是独一无二、与众不同的。由此,佛陀可说"我"过去世是什么什么。此处的"我",就是轮回"假我"。

第八识之所以不是"实我"而是"假我",是因为世人观念中的"我"(即"实我")具有常、一、主宰之性质,但第八识并非如此。首先,第八识非"一",因为第八识乃至一切识,都是有结构的。第八识有相分,相分中有种子、根身(物质身)、器世间(物质世界)。其次,第八识非"常"。严格地说,第八识是"非断非常",即第八识一世又一世连续不断,这是其"非断"之一面。但每一期生命中

的第八识，又不尽相同，如生在欲界，第八识变现出欲界的根身和器世间；若生在色界，则变现出色界各地的根身和器世间；若生在无色界，则不变现根身和器世间。此外，即使在一期生命中，第八识中的种子也会经常变化，如人的认知和善恶业会熏成新的种子，使第八识中的种子不断变化。所以，第八识“非常”。最后，第八识“非主宰”。一是每一期生命中，第八识的生起，是由过去世的善恶业决定的，不是其自己可以决定的。二是在一期生命中，第八识决不是主动地作善作恶，善恶业主要是前六识造的，第八识只是被动地被诸转识的现行在其中熏成种子。由此可见，第八识只是轮回“假我”，决不是“常、一、主宰”的实我，也不在日常活动或修行中起作用。

在日常活动和修行中起作用的是第六识，但第六识仍然不是“实我”而是“假我”。即第六识非“常”，因其在某些情况下会中断（即不现行）。第六识非“一”，因作为心识，第六识也有相分等结构。同时，第六识也非“主宰”。一切有为法都是缘起的，第八识是缘起的，第六识也是缘起的。即第六识是在因缘具足时生起，并不能自主生起（即无需任何条件而自己决定自己生起）；第六识生起后显现作用，仍是因缘具足产生的作用，并不能独立于一切法而自己产生作用，这就是大乘佛教所说的“无作者，无作用”，即没有实作者和实作用，但有缘起的作者（假我）和作用（假我的缘起作用）。所以，第六识是日常活动的主体，但仍是“假我”。

故而，第六识及其相应心所，是常人自我意识的心理结构，是日常活动的主体；而日常活动中的抉择见和修行中的抉择正见，则是慧心所的功用，由此意义，慧心所是修行主体。③

三、关于唯识宗修行

在明确了修行主体后，进而需探讨的是修行法门。可以说，唯识宗的修行法门，是大乘佛教修行的根本之道。《般若经》等大乘经典及中观宗的修行理论和方法与唯识宗相比，虽有一些不同之处，但根本上是相通的。

依据唯识经典，唯识宗的修行法门，表现为以下一些主要特点。

首先，修行须历经三大劫，如《解深密经》卷4说：

观自在菩萨复白佛言：“世尊，经几不可数劫能断如是粗重？”佛告观自在菩萨曰：“善男子，经于三大不可数劫或无量劫。”[5]（P. 707下）

《大般若波罗蜜多经》也有相同的说法，如第471卷：

以菩萨摩诃萨于一切法如实通达皆如幻化都非实有，是故经于三无数劫为诸有情修行六种波罗蜜多，广说乃至成熟有情严净佛土，证得无上正等菩提。[9]（P. 385下）

《妙法莲华经》也有类似说法，如第4卷：

富楼那……过无量阿僧祇劫，当于此土，得阿耨多罗三藐三菩提，号曰法明如来……[10]（P. 27下）

众多大乘经典中都有此类说法，不一一例举。

其次，大乘修行的根本方法是波罗蜜多，如《解深密经》第4卷说：

观自在菩萨复白佛言：“世尊，如佛所说波罗蜜多、近波罗蜜多、大波罗蜜多，云何波罗蜜多？云何近波罗蜜多？云何大波罗蜜多？”佛告观自在菩萨曰：“善男子，若诸菩萨经无量时修行施等成就善法，而诸烦恼犹故现行，未能制伏，然为彼伏，谓于胜解行地软中胜解转时，是名波罗蜜多。复于无量时修行布施等，渐复增上成就善法，而诸烦恼犹故现行，然能制伏，非彼所伏，谓从初地已上，是名近波罗蜜多。复于无量时修行布施等，转复增上成就善法，一切烦恼皆不现行，谓从八地已上，是名大波罗蜜多。”[5]（P. 707下）

即佛教修行，从凡夫位到见道，是波罗蜜多；从见道的初地菩萨到八地，是近波罗蜜多；从八地到十地圆满，是大波罗蜜多。所以，从凡夫到成佛，修行的方法都是波罗蜜多。

如上所引的《大般若波罗蜜多经》也提到了“修行六种波罗蜜多”，以下再引一段，如第347卷：

过去如来应正等觉，亦依此六波罗蜜多无尽法藏精勤修学，已证无上正等菩提。未来如来应正等觉，亦依此六波罗蜜多无尽法藏精勤修学，当证无上正等菩提。现在所有东西南北四维上下诸世界中一切如来应正等觉现说法者，亦依此六波罗蜜多无尽法藏精勤修学，现证无上正等菩提。庆喜当知，过去如来应正等觉诸弟子众，皆依此六波罗蜜多无尽法藏精勤修学，于无余依妙涅槃界已般涅槃。未来如来应正等觉诸弟子众，皆依此六波罗蜜多无尽法藏精勤修学，于无余依妙涅槃界当般涅槃。现在所有东西南北四维上下诸世界中一切如来应正等觉诸弟子众，皆依此六波罗蜜多无尽法藏精勤修学，于无余依妙涅槃界今般涅槃。[9]（P. 782上）

所以，无论是如来还是其弟子，所修的都是六

波罗蜜多。六波罗蜜多涉及自利与利他两方面。利他能积集福德资粮,以助证道和圆满佛的三身三土;自利则能断烦恼、破执著(我执和法执)、证解脱。简略地说,六波罗蜜多中,定波罗蜜多和慧波罗蜜多是核心,直接关系到能否证得解脱。修定与修慧的方法是修止观(奢摩他和毗钵舍那),修止观能证得无上菩提,如《解深密经》卷 3 说:

如是菩萨于内止观正修行故,证得阿耨多罗三藐三菩提。[5](P. 702中)

止的种类,《解深密经》说有三种、八种或四种④。三种止,是指与有相毗钵舍那、寻求毗钵舍那、伺察毗钵舍那相应的三种奢摩他,这主要是按定中思维的浅深等程度而区分的。八种止,就是色界四种禅与无色界四种定。四种止,就是慈悲喜舍。其中,色界四禅与无色界四定,是从原始佛教以来的传统修定方法。天台宗智者大师的《释禅波罗蜜多次第法门》,将禅定分为世间禅、亦世间亦出世间禅和出世间禅,其中,世间禅就是四禅四无色定(还有慈悲喜舍)。《成唯识论》等唯识典籍也说到了若干出世间禅或大乘禅,但《解深密经》的上述论述表明,唯识宗的修定方法,仍是以传统的四禅四无色定为基础。

观的对象(即所缘),《解深密经》说到了"知法知义"[5](P. 699中),其中的"法"与"义",实际上包括了世间法与出世间法等一切法。所以,先要闻、思一切法,然后在观中除遣法相与义相,逐步证得一切法空。因此,唯识宗的修行方法实际上是强调,要修学一切法,而不仅仅是单一的、特定的方法。通常说的"五明"(声明、工巧明、医方明、因明、内明),就是学习一切法的一种具体提法。

修学一切法的基本途径是闻思修,在这一点上,般若经典的说法也与唯识经典的说法基本一致,如《大般若波罗蜜多经》第 302 卷说:

彼善男子善女人等,为求无上正等菩提,示现、劝导、赞励、庆喜诸有情类,令于此六波罗蜜多相应经典受持、读诵、思惟、修学。由此善根,随所生处常得此六波罗蜜多相应契经,受持、读诵、勇猛精进、如教修行,成熟有情,严净佛土。[9](P. 541上)

就不同处来说,唯识宗强调修行是证"唯识性",这是其独特性。但虽然如此,唯识经典与般若经典在根本点上仍有一致性。"唯识性"可分为虚妄唯识性(遍计所执性)、世俗唯识性(依他起性)、真实唯识性(圆成实性)⑤。真实唯识性(或唯识实性)就是真如,而要证真如,就要空一切法。

在般若经中,《心经》描述了"行深波罗蜜多""照见"之境界:

是故空中无色,无受、想、行、识;无眼、耳、鼻、舌、身、意;无色、声、香、味、触、法;无眼界,乃至无意识界;无无明亦无无明尽,乃至无老死亦无老死尽;无苦、集、灭、道;无智,亦无得。[11](P. 848下)

《心经》的"深波罗蜜多",相当于唯识经典说的根本无分别智,此时"照见"之境为真如,在真如实相中,五蕴、十二处、十八界等一切世间法,以及缘觉乘的十二因缘、声闻乘的四谛、大乘的"智"与"得"等一切出世间法,都空了。因此也可说,要"照见"真如实相,须空世间法和出世间法,即空一切法。

唯识宗的四寻思四如实智观或五重唯识观,也说空一切法,只是唯识宗是从所取、能取空来空一切法。以五重唯识观为例,其修证过程是:先空识外境,再空识内相分境,再空能取见分,再空心所,再空识自体,由此而空所取、能取一切法,最终证真如。虽然,对所证真如究竟空还是不空,所空的一切法此时是有还是无,中观与唯识有不同说法,但证真如须空一切法,二宗看法并无差异,因此在修行的基本途径上,般若经典与唯识经典、中观与唯识,很大程度上还是一致的。

此外还须强调的一点是:唯识与中观的修行之道,都是依自力修行。而自力修行是原始佛教以来的传统,例如,佛陀入灭之前的最后教导之一是"以戒为师"⑥,《阿含经》强调"诸恶莫作,诸善奉行,自净其意,是诸佛教"[12](P. 551上),都是强调佛弟子应依自力修行。唯识宗说修行的基本途径是闻、思、修,其特点就是依靠自力修行。

大乘兴起后,出现了强调佛菩萨神通和愿力的倾向,这样,佛教徒就可以希望获得佛菩萨的加持,所以对佛菩萨(即对他力)的依止从大乘一开始就出现了。但除了强调信仰,大乘佛经中更有强调理性的一面。《金刚经》说"若见诸相非相则见如来"[13](P. 749上),《大智度论》中的一个故事可以充分诠释此种理性思想。一次,佛从忉利天下阎浮提,众弟子都想见佛礼佛。华色比丘尼变作转轮王先见到佛。须菩提先是犹豫要不要去见佛,后想起佛的教导,在住处观法空。最后佛陀说,是须菩提先见佛。[14](P. 137上)而此故事的源头,则在《增壹阿含经》(卷 28),此经在叙述了上述故事后,又说了一首偈:

若欲礼佛者,当来及过去,
当观空无法,此名礼佛义。[15](P. 708上)

从原始佛教以来,人的命运不由神主宰,而由

人自己的业决定，这样的“无神论”思想或理性思想，一直是佛教的传统。大乘佛教虽然增加了更多信仰成分，但依自力的理性思想仍是主流，因此，依自力修行仍是大乘修行的根本之道。

综上所说，大乘修行的主要特征是：经三大阿僧祇劫，修诸波罗蜜多（六或十波罗蜜多），通过闻思修等步骤，依自力证道。由此可对照禅、净、密等修行方法，说明各宗修行的特点。

先看禅宗。禅宗修行，强调顿悟，这使许多人产生了错觉，认为其他大乘教派（包括唯识）说的修行，要经三大阿僧祇劫，实在太慢了，禅宗指出了一条快速证道、乃至快速成佛的道路。本文仅就此点作一分析。

禅宗的修行，以《坛经》为准，不提倡布施⑦，不提倡持戒，不提倡修禅修定⑧，而是提倡见性，提倡顿悟。所谓开悟见性，在教下就是证真如，而能证真如的，在教理中是根本无分别智，是无漏慧。所以，禅宗（南禅）的修顿悟，在六波罗蜜多中，实际上是强调修慧波罗蜜多，而且强调直接修无漏慧。

禅宗直接修无漏慧的方法，有其教理依据，那就是“真心论”，也有称作“真常唯心论”。唯识宗对凡夫心性的看法是：凡夫心是妄心，妄心之本性是清净真如，但真如是无为法，虽存在于一切有为法中，却不会有任何作用（有作用就是有为法）。另一方面，无漏智虽是有为法，但在凡夫身中，只有种子，不能现行，要入见道位、进菩萨地方能现行。“真心论”则认为，心即性，凡夫心的本质是真心（或称自性，或称佛性），真心在当下就能起作用，凡夫的一切见闻觉知、言谈举动都是真心之用，故而循此真心之用反观，即有可能见真心，所谓“明心见性”，所以，直接修无漏慧（真心之用）是可能的。

对“真心论”的评论，涉及非常复杂的教理之争，此处不予展开。但禅宗的“顿悟”、“见性成佛”，虽是“教外别传”，也不应违背根本教理，所以还是可以依据教理作些分析。

先说能否快速成佛。教理认为成佛需要三大阿僧祇劫，这还只涉及修行时间，就修行的内容来说，六波罗蜜多包括自利、利他或自度、度他两方面。禅宗单修慧，开显正见，明心见性，只是自利自度之一面，利他度他一面尚无涉及，而如果没有利他度他之行，所证果位不会超越声闻、缘觉，故而单修慧，不修布施等，不可能成佛，就此而言，快速成佛决无可能。再从实际情况来看，《坛经》的“一念悟时众生是佛”[16](P.351上)，只是方便说，是据理说，如果是真实说、据事说，那么，从达磨到慧能的六祖，还有此后五家七宗，哪位祖师成佛了？

禅宗的“见性成佛”，“见性”是否就是成佛，宗门内似乎本身也有不同看法。在此问题上，如果见性就是成佛，那么，宗门内可说无一人见性，因为在释迦牟尼佛后成佛的，按佛陀的授记，只是弥勒佛。而如果见性只是如教下所说的证真如，那么，见性并不就是成佛，按教理来说，证真如入菩萨地后，修行者还须修两大阿僧祇劫才能成佛。

其次，快速证道的可能性如何呢？所谓“证道”，当然至少是证入见道位，成为地上菩萨。宗门语录中虽有一些“言下大悟”的例子，但更真实的状况，恐怕如大慧宗杲，“大慧禅师，大悟一十八遍，小悟不计其数”[17](P227中)。大慧禅师究竟是否悟，或悟到什么程度，宗门人士自可商量，但上述大悟小悟之描述，恐怕在禅宗门内是普遍的体验。其中，小悟还未见道，大概不言自明；即使大悟，难道就真见道（证见真如）？菩萨地只有十地，“大悟一十八遍”，究竟到了哪一地，或分别对应哪些地？据实而言，一般说的大悟小悟，大多恐怕只是菩萨地前的一个个化城，境界虽然不错，但以为就是见道见性，恐怕只是自误，如雪岩钦禅师自述：

方才翻身上蒲团，面前豁然一开，如地陷一般。当是时呈似人不得，说似人不得，非世间一切相可以喻之。……到门前柳堤上行一转，俯仰天地间，森罗万象，眼见耳闻，向来所厌所弃之物，与无明烦恼，昏沉散乱，元来尽自妙明真性中流出。自此目前露倮倮地，静悄悄地，浮逼逼地，半月余日动相不生。可惜许，不遇具大眼目、大手段尊宿，为我打并，不合向这里一坐坐住，谓之见地不脱，碍正知见。[18](P.607中)

同样，雪岩钦禅师究竟是否悟，或悟到什么程度，宗门人士自可商量，但其语不可谓不恳切，“不合向这里坐住，谓之见地不脱，碍正知见。”如果住于某一大悟或小悟之境，就没有后来的其他大悟小悟了，可见一般说的大悟小悟，还未见道（“见地不脱”）。

见道的标志是什么？唯识宗说是破分别我执和分别法执。禅宗中，李翱见药山禅师公案颇能说明问题。

李翱问道于药山禅师，因禅师说“云在青天水在瓶”[19](P.505上)，李翱自以为有所悟，欣然作偈。但宋相张商英认为李翱根本未悟，指责李翱“溪花不耐风霜苦”[19](P.505中)。

再看药山禅师对李翱的告诫"太守欲保任此事,须向高高山顶立,深深海底行,闺阁中物舍不得,便为渗漏。"[19](P.505中)显然,药山禅师并不认为可以轻易悟,悟须见解高("高高山顶立"),践行深("深深海底行")。而悟的一个关键在于细微的我执法执("闺阁中物")能否破,不能破("舍不得"),即是有漏("便为渗漏"),未达无漏。禅宗中的机锋相争,其根本目的就在于窥探对方是否有细微执著,一再逼问,实际就是探究对方根底,对方如果有细微执著,是经不起祖师的挨拶拷问的。

故而,从李翱见药山的公案可见,宗门人士也不认为可以轻易见道、快速证道。而这在佛教内更是普遍的看法。以同样以真心论为教理基础的天台宗为例,天台宗的智者大师,按其自己(可能过谦)的说法,只修到五品弟子位。[20](P.818中)故而证道绝非易事,没有可能轻轻松松地一蹴而就。

那么,"言下大悟"或顿悟,究竟有没有可能呢?禅宗自己的说法是上根利器可顿悟,而如果按教理来看,只有一种可能:该禅者(上根利器者)在过去时间(包括过去世)已修到火候了,六波罗蜜多也都修过了,一大阿僧祇劫也差不多满了,故而能在此世此时,哪怕不识字,从未学教理,从未参禅,却能顿悟。

禅宗的积极意义在于:以"当下即佛"增强参禅者信心,以顿悟提高参禅者士气,以小悟大悟引导参禅者不断进取。此外,禅宗说的"主人公",也有着相当的积极意义。"主人公"之说充分发扬了参禅者的主观能动性,自己把握自己的命运,是佛教"自力修行"的典型表现,所以,不但禅宗要强调,佛教其他教派也应重视并强调。只是,对"主人公"的解释,唯识宗有着自己的观点。

虽然,禅宗将主人公解释为自己的佛性,然而,"当下即佛"之类的认识,仍然是第六识的认识;以"当下即佛"建立的心理结构,仍然是第六识的心理结构;以"当下即佛"观念指导的修行,仍是第六识在起实际作用的修行。例如,虽然禅宗说"离心意识参"[21](P.473下),但"离心意识参"的教导,闻是第六识在闻(即第六识使耳识所闻内容明了),思是第六识在思(第六识思考此教导之含义),所以,必定是先有第六识及慧心所的认知抉择,才有可能最终"离心意识参"。因此,修行的"主人公",在唯识宗来看,仍是第六识及慧心所和其他相应心所形成的修行心理结构或自我意识。而这一自我意识或"主人公"是修行必须的,无论是在专修中还是在日常生活中,佛教修行者都应以"主人公"保持着已发的菩提心,保持着六波罗蜜多的广泛修行,保持着对烦恼和妄心的清醒觉察,保持着正见来对治烦恼和妄心。

而禅宗需要注意的是其可能的负面作用,即未悟谓悟、未得谓得。此负面作用使参禅者满足于口头禅,不彻底断除烦恼习气,不作六波罗蜜多的广泛修行。此外,悟(证得实相)乃佛门之"大事因缘",即使为了弘扬佛教、弘扬禅宗,也不宜将开悟廉价推销。所以,不要在强调实相中无凡圣差别的同时,抹杀现象界的凡圣差别;不要将如何省柴米油盐之悟、如何安逸生活之悟、如何使心情变得好些等等之悟,与实相之悟混为一谈;乃至不要将未至定之体验、色界四禅之体验、无色界四定之体验、无想定灭尽定之体验,与实相之悟混为一谈。

综上所述,顿悟的修行方法,即使按禅宗本身的立场来说,也只属上根利器,故而禅宗的顿悟法门,是特殊法门,不是佛教修行的通途。

其次是净土宗(指阿弥陀佛净土)的修行。佛教内部包括净土宗内部,都明确净土法门是方便法门。净土法门是依他力法门,即依靠佛菩萨的力量,修行者临终往生净土,在净土中继续修行,直至成佛。这里要注意的是,不能以方便法门来否定佛教修行的根本路子。强调什么都不要学了,就是一句佛号,假如从方便法门来说没错,即为了确保临终往生,此生心不旁骛。但这并不是佛教修行的根本路子,大乘佛教修行根本路子还是要你学的,五明都要学,一切理都要明,闻的时候通达,思的时候掌握,修的时候运用,这是大乘佛教修行的根本之道。

但是,末法时代修行要成功,确实很难,因此,净土法门不容否定。实际上,各宗都将净土法门作为自宗的补充,将自宗法门与净土法门作为双修法门。即使唯识宗,也不例外,虽然唯识宗的祖师及一些大德发愿望生弥勒净土,但仍有许多唯识宗大德及学人发愿往生阿弥陀佛净土。三大劫实在太长,要在三大劫中始终保持正念正见实在太难,而阿弥陀佛的净土,由于其进入条件较为方便,所以对佛教信众来说是个很好的归宿。只是不应以净土方便法门来否定佛教修行的根本传统(依自力)、根本方法(六波罗蜜多)和根本途径(闻思修等)。

再者是密宗(指西藏密宗)。密宗修行有完整的理论、方法以及明确的次第,故一步步修行都较

易见效，这是其长处和吸引学人之处。但就上述佛教修行特征来说，密宗实际上也是一种他力法门。密宗在三皈依（皈依佛、皈依法、皈依僧）之外，再加上皈依上师，形成四皈依。而四皈依的核心和实质是皈依上师。如陈建明所说：

在未通达大圆满者，无有可修。惟是承事供养上师，以能领到上师加持，以通达大圆满为惟一之修。……凡可使上师欢喜者，莫不能之；凡上师有所命令，纵赴汤蹈火，亦所不惜。[22]（P.185）

所以，按密宗的说法，像大圆满、大手印，修行者自己是不可能修成的，一定需上师加持给你。所以你要全心全意地服务上师，取得他的恩宠以后，他会加持给你。

本来，大乘一直说要亲近善知识，善知识能对修学者提供种种切实有力的帮助。只是密宗对上师依止，不是一般的依止，而是要将上师视作佛。密宗的上师，除一些被密宗自己认为是佛菩萨转世的大活佛外，还有许许多多转世者。密宗强调，不论上师是否是成就者，都要将上师视作佛，为此，密宗一些典籍详尽阐述了视上师为佛（不论上师是否成就）的种种功德。

密宗强调上师，实际上还是修学者对自己没有信心，觉得佛菩萨太远了，阿弥陀佛也远，观世音菩萨也远，他希望现实中能有一个直接依靠的力量，所以，密宗是能适合这样一部分佛教修学者的需要的。

同样原因，由于众生没有信心，希望在现实生活中找一个可以依靠的力量，所以就出现了许多新宗教、新教派。有些新教派的导师，他们自己确实有些修证，体验到了一点东西，然后就开始传教了。但总体上，这些新宗教新教派传的东西，可靠性还需存疑。就现实的例子来说，上世纪 80 年代，台湾李元松创建了现代禅。李先前在弘扬自己的现代禅时，把这个法门说得神乎其神，赢得了很多信众。但到了临终前几个月，他生了一场大病，他再用自己的方法时用不上了。此人非常诚恳，公开忏悔，说我以前悟的根本不对，根本就没有悟到。他的忏悔信，承认以前传的方法不可靠，最后还是劝大家修净土。这是关于新教派的一个发人深思的例子。

佛教一般认为，佛说八万四千法门，是针对不同根机之人，因此，不同法门都有各自的特定作用。但另一方面，大乘佛经中说佛教修行，都说到了经三大阿僧祇劫、修六波罗蜜多、依闻思修、自力证道等特征，因此，这是大乘佛教修行的根本之道。相比之下，其他法门，或是特殊法门，或是方便法门，甚至有些只是诱人入道的激励手段，这些法门虽有各自的利益，但不应以此来否定以唯识宗为代表的大乘修行的根本之道。

## 注释：

①《成唯识论》（卷 5）："云何恶见？于诸谛理颠倒推求度，染慧为性。"大正藏（册 31，p28 下）

②《大乘法苑义林章》（卷 1）："寻思、如实智皆慧为体。寻思唯有漏，如实智通无漏。"大正藏（册 45，p259 中）

③ 对两种假我更详尽的讨论，可参见笔者的《略论持戒主体》一文（《吴越佛教》第三卷，宗教文化出版社，2008）。

④《解深密经》："当知此中亦有三种。复有八种，谓初静虑乃至非想非非想处，各有一种奢摩他故。复有四种，谓慈悲喜舍四无量中，各有一种奢摩他故。"大正藏（册 16，P698 下）

⑤《成唯识论》第 9 卷："此性即是唯识实性。谓唯识性略有二种。一者虚妄。谓遍计所执。二者真实。谓圆成实性。为简虚妄说实性言。复有二性。一者世俗。谓依他起。二者胜义。谓圆成实。为简世俗故说实性。"大正藏（册 31，P. 48 上）

⑥《佛说长阿含经》卷第四："阿难，汝谓佛灭度后，无复覆护，失所持耶？勿造斯观。我成佛来所说经、戒，即是汝护，是汝所持。"大正藏（册 1，P26 上）

⑦"功德须自性内见，不是布施供养之所求也。""成道非由施钱。"大正藏（册 48，P352 上，352 下）

⑧"心平何劳持戒，行直何用修禅。"大正藏（册 48，P352 中）

## 参考文献：

[1] 徐湘霖. 唯识"自证分"的功用——结合禅观实践重新检视[J]. 西南民族大学学报（人文社会科学版），2011（12）.
[2] 大正藏（第 31 册）[Z].
[3] 卍续藏（第 49 册）[Z].
[4] 大正藏（第 45 册）[Z].
[5] 大正藏（第 16 册）[Z].
[6] 大正藏（第 30 册）[Z].
[7] 大正藏（第 45 册）[Z].
[8] 瑜伽论记（卷 6）[A]//大正藏（第 42 册）[Z].
[9] 大正藏（第 7 册）[Z].
[10] 大正藏（第 9 册）[Z].
[11] 大正藏（第 8 册）[Z].
[12] 大正藏（第 2 册）[Z].
[13] 大正藏（第 8 册）[Z].
[14] 大正藏（第 25 册）[Z].
[15] 大正藏（第 2 册）[Z].
[16] 大正藏（第 48 册）[Z].
[17] 古庭禅师语录辑略[A]//嘉兴藏（第 25 册）[Z].
[18] 雪岩和尚语录卷第二[A]//卍续藏（第 70 册）[Z].
[19] 指月录（卷 9）[A]//卍续藏（第 83 册）[Z].
[20] 国清百录（卷 4）[A]//大正藏（第 46 册）[Z].
[21] 续古尊宿语要[A]//卍续藏（第 68 册）[Z].
[22] 陈建明. 莲师大圆满教授勾提[A]//曲肱斋全集（第一册）[M]. 中国社会科学出版社，2002.

收稿日期：2011－12－10　责任编辑　尹邦志