

# 论《坛经》修证思想及其伦理价值

李兴中

(池州学院 九华山佛文化研究中心,安徽 池州 247000)

[摘要] 研究《坛经》就会发现祖惠能并非如一般所言只重见地而不重禅定与修证,而非常重视“行”。凭借对《金刚经》中般若思想的不同解读,惠能提出了生存性意义上的心性论。它将成佛因性与果性的因果关系建立在修证者心地修行功夫上,开启了一条不假外求而是自性解脱的修证之路。它不仅,坚守了佛教的众生平等的理念,而且高扬主体通过道德践行而自我超越的伦理意义;其教理和证悟并重、心行合一的“一行三昧”行,充分体现了理论与实践、思想与行动的一致,体现了真与善的完美结合;发大心,行无我行,以及融修证入生活则揭示了修行者践行道德的必要性与持久性。

[关键词] 《坛经》;修证思想;理入与行入;伦理价值

[中图分类号] B920

[文献标识码] A

[文章编号] 1674-1102(2012)02-0080-05

在学术界和佛教内都都有一种流行的观点:禅宗六祖惠能的佛学思想只讲见地而不重禅定与修证。导致这一认识形成的原因有两个方面。其一就是惠能自己所说自己“惟论见性,不论禅定解脱”<sup>[1]</sup>。这就是所谓的直接依据;其二是惠能对《金刚经》中般若思想的做出不同解读。这是生产上述观点的最根本原因。

第一个“直接依据”,实际上只是惠能针对当时僧侣修证的实际情况所作的一种“方便”说法。惠能之所以有此说法,原因在于他认为当时人们用以指导禅定解脱的理论与实践都是错误的。惠能认为在没有弄明禅理的前提下,所论的禅定解脱都只能是妄语,因此,才有“惟论见性,不论禅定解脱”这一方便说法。

惠能特别强调见地,他认为“不识本心,修法无益”。不知佛法的正理,非正确的禅定是不能解脱的。理不明,修证必定有误。惠能认为没有见性、不能“识自本心”的禅法“为是二法,不是佛法,”而真正的“佛法是不二之法”。因此并不能得出惠能不重修证。从《坛经》全文整体看,惠能真正意思是在没有见性、不懂禅理就没有真正的“禅定解脱”。从惠能说“不论禅定解脱”这句话的时机看,他当时正在开示学人,为了破斥那种固守外在形式的禅定,所以并不能从由此得出惠能不注重修证的结论。事实上,“仔细研究坛经,六祖还是很注重‘行’,仍是

从‘行’门而入”<sup>[2]127</sup> 关于第二点,即两者对《金刚经》中般若思想不同解读,情形比较复杂。它的实质上关涉的是指导禅定解脱的理论与指导思想问题。一般公认《金刚经》是讲“般若空”,即通常所谓的“般若实相”。修道必须要证得实相般若,而要证得实相般若,依据戒、定、慧,走守戒而得定,因禅定而得慧,得解脱。“若不因禅定而得解脱者,未之有也”。惠能不仅反对《金刚经》是说“般若空”的观点,而且反对一般的般若空的说法。在惠能看来,实相般若非有非空、不断不常、非恶非善。惠能认为当时的人对“空”所作的理解是错误的,因为执着一个“空”字,所以是“边见”,只能助长无名。因此,他“惟论见性,不论禅定解脱”。

佛教中的般若论者喜欢引用般若来阐明世间万物都是变幻无常的,本身并没有其自身的不变性质,即所谓的“人无我”、“法无我”。其主旨在于破除一般人所认为般若是一种实际的“有”(即所谓的常见),以证得实相般若;另一方面,又以“空”来说明般若实相,以表明“般若无相”。“依般若以阐明空性,异趣深幽,不如空宗之偏,深得‘空’之三昧,而直趣诸法实相”<sup>[3]168</sup>。但是,如果依‘空’来注解般若实相,确实会出现“差之毫厘,谬之千里”的情况:导致人们误以为空就是什么也没有(既“断见”)。当然,《金刚经》讲实相般若,而且讲修行者应离开一切形相,无着、无住。但是,如果因此就说《金刚经》

是说“空”的,这是绝对错误的。说《金刚经》是说空的,那是后世的一种并不正确注解。事实上,不仅整个《金刚经》中找不到一个空字,它也没有告诉你一个空字。“佛只是说过去心不可得,现在心不可得,未来心不可得;以色见我,以声音求我,是人行邪道,不能见如来。那是教育方法,处处把你的错误挡住,他并没有告诉你是什么,只是告诉你不是什么。心经也只是告诉你照见五蕴皆空,最后告诉你真实不虚,并没有讲空啊?只是照见五蕴皆空,它并没有说般若菠萝蜜多都是空的啊”<sup>[4]286</sup>。

## 1 惠能对《金刚经》的解读

惠能因闻听《金刚经》而悟道,其心性论与修证思想是与其对《金刚经》的独特解悟相一致的。因此,搞清楚惠能透过经文悟到什么对于理解惠能的修证思想具有直接关系。“《金刚经》以揭示有为法如梦不实的实相为宗,以内心清净、住无所住为旨,以深发大菩提心、降心度生为用,以大乘中道境、行、果为教相”<sup>[5]103</sup>。细看《坛经》,惠能的修证思想的入手处正是如何安置好念念不住的当下现实之心,做到无念、无相、无住,顿悟“自性是佛”。

《坛经·行由品》描述惠能开悟情景有两次:第一次是听人读《金刚经》经文至“应无所住而生其心”时“心明便悟”,体悟到众生佛性平等、自性本净、自性之心住无所住;第二次是五祖弘忍为其说《金刚经》,惠能听到“应无所住而生其心”时“言下大悟”,惠能说出五个“何期”(即“何期自性本自清净,何期自性本不生灭,何期自性本自具足,何期自性本无动摇,何期自性能生万法”)体证到“自性是佛”、“万法不离自性”。而自性是非有非无、非断非常、非垢非净,即所谓的“不二之性”。所谓修证不外乎就是如何认识自己的本性、本心。从此,惠能“说一切法不离自性”、“惟论见性”,强调“直指人心,见性成佛”。

惠能并没有对《金刚经》做出“空”的解读,相反,惠能认为落空是断灭相,认为佛法的究竟是空的,见到空果,就是断灭。其实“说金刚经是说空的,你早就错得一塌糊涂了,它没有告诉你一点是空的,它只告诉你一切有为法,如梦幻泡影”。梦幻泡影是叫你不要执着,不住,并没有叫你空不空。如果你说空是没有,《金刚经》说:“于法不说断灭相”<sup>[6]</sup>,说一个空就是断灭相……那是错误的”。显然,惠能的解读是忠实于《金刚经》精神的。

我们从《坛经》中可以看到,惠能深受《维摩诘所说经》影响,这是惠能做出不同于他同时代人对

《金刚经》的解读的一个重要原因。《维摩诘所说经·佛国品》首标佛国净土,揭示“心静,则佛土净”。在《方便品》进一步说“心垢故众生垢,心静故众生净”。其所要说明的就是众生自性本净,在这方面与佛平等。但在现实中,众生之所以是众生而不是佛,究其原因就在于众生心因无名、受垢染而不净。所以,《佛国品》运用大量篇幅论述修证者不应外求,而应通过行直心(即心无曲谄)、深心(即坚信佛所说的是真理、坚信自性是佛)、发菩提心,自净自悟自己本自具有的清净之佛性。《方便品》首次广开大乘之“不二法门”,以破斥着净相或假外求等各种着想而求佛的错误,使人明白“于一切发应无所求”。(不思议品)最著名的就是维摩诘喝斥舍利弗宴坐林中(自以为在求道,是则早已)着净相而使其“即时豁然还得本心”。正是借《维摩诘所说经》的自净其心和“不二法门”思想去解读《金刚经》所开示的般若智慧,这就决定了惠能全部的修证思想全部着眼于对认识自身的本性、本心上下功夫,反对心外求佛。这样一来,修证是则就是“修心”,是一种心性的修练。“但识本心,见自本性”,自性解脱。因此,惠能才极力反对那些拘泥于外在形式的修证理论与修证方法。

## 2 《坛经》修证思想的理论基础与主要内容

从《坛经》看,惠能反对心外求佛,而坚持“佛是自性做,莫向心外求”,“自修自成佛道”、自性解脱的主张,正是以其运用《维摩诘所说经》中的“心静则佛土净”去体悟《金刚经》而得出的基本结论为理论基础的。这个基本结论就是(人的)自性本净,本净之性即是佛性,佛与众生的区别,就在于觉悟不觉悟,而这一觉悟,就在一念之差,即所谓“迷即经累劫,悟则刹那间”,因此,“故知不悟,即佛是众生,一念若悟,即众生是佛”<sup>[7]</sup>。心、佛、众生在本体论意义上是绝对平等。这一基本结论就是一种心性论,一种试图融合主体与客体的本体论。

在分析惠能的修证基础的心性论之前,我们需要对《坛经》中广泛使用的“心”这一重要概念做出必要的说明。在《坛经》中,心与性两个概念经常互用(如识自“本心”,也就是认识自己的“本性”本心、本性,名异是同),而且在《坛经》中“心”是有着不同层次涵义的概念。“心”的涵义,概而言之可以分为三种:一是从心的本来面目上使用的,惠能称之为“本心”,也就是本性,是从最高本体论意义上使用的,是众生与佛所一样具有的。本净之性即是佛性,佛与众生的区别(用佛教术语说,这是就因位

上而言的,不是果位上说的,从哲学看就是本体论意义上的)。二是指真心亦称清净心,是相对于烦恼心、妄心而立的。清净心是般若智慧的别名,它是用般若智慧以达见性成佛的目的(此二者虽有不同的名字,也有不同的立场,然而是一体的两面。若得其一,必得其二,不见其一,不得其二;明心一定能见性,见性一定是心地光明)。三是指的意识心,是心里的各种活动。意识心,是属于心理学意义层次的“心”举凡人的感觉、想象、情意或思维活动等现象,都可以“心”字统称之。在惠能顿教禅法中,这是作为尚待被超克的一种对象或状态而出现的观念,也是慧能在《坛经》对“心”字最一般日常意义的使用。譬如慧能说:慈悲即是观音,喜舍名为势至。能净是释迦,平直是弥勒。人我是须弥,邪心是大海,烦恼是波浪,毒心是恶龙,尘劳是鱼鳖,虚妄即是神鬼。三毒即是地狱,愚痴即是畜生,十善即是天堂。慈悲心、喜舍心,乃至于邪心、毒心等等,并为经验意义的心理活动状态,莫不具体地内含一个特定对象。又,慧能说:“心中众生,所谓邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心:如是等心,尽是众生。”

学术界有惠能禅学到底是主观还是客观之争,实际上《坛经》,提出了一个从生存性意义上试图超越主观与客观的一个充满矛盾的心性论。

一方面,作为惠能心性论基础的“人即有南北,佛性即无南北”,“菩提般若之智,世人本自有之”的“世人本有”的“般若之智”具有客观先验义。慧能不仅肯定:“人即有南北,佛性即无南北”,并且宣称“菩提般若之智,世人本自有之”,这种超越时、空,为“世人本有”的“般若之智”,就其为一种先天的(priori)或先验的(transcendental)存在,便具有普遍客观的意义,而不能说为纯是个人意义的产物。慧能从修行者的修证活动出发安立自性作为自身真实存在的本体意义。另一方面,见性能得解脱成佛的真实性,最终必须经由圣智自觉之境界证成,而非认知所及或情意投向的一种对象。然而,就自性内含的成佛因性一义而言,却不能说只意谓是佛行者个人主观活动的产物。

可见,慧能所说“自性”的真正意含,是必须落实在修行者的修证功夫与境界的领会上。修证者对宇宙暨人生“本体”意义的体悟,实与佛法行者的修证活动及经验内容密不可分。正因如此,洪修平先生说:“惠能禅宗的理论核心是解脱论,它一般并不涉及宇宙的生成或构成等问题,本体论和认识论问题也只是在解脱论中有所体现,并没有专门展开论述”<sup>[8]315</sup> 劳思光:慧能“菩提般若之智,世人本自有

之”的宣称,顶多只具一种客观理念的设定意义,乃慧能开示禅法时必须成立的教说前提;但当学人展开修行成佛的具体功夫活动,开悟自身“念念不住”的“真如自性”后,“本性自有般若之智”才不毕竟只成个无可证实的设定;否则,从语言思维、从理论检证,乃至从宗教信仰中,皆并无法证立“菩提般若之智,世人本自有之”的真实性<sup>[9]3-14</sup>。

慧能固然肯定内在于人有名为“般若之智”的生命性能,但是,作为先验心体意义的“般若之智”,同样不仅仅是一种(形上)实体义的“存在(being)”。因为,“般若之智”仍须是经由心的修证活动去发明的本性(或本体);没有“修”活动的经验事实奠基,“般若之智”作为本性(或本体)因而相对成立的先验意义,即无由说起。据此可知,“般若之智”之为世人本有或本性自有的生命性能,仍然是一种“意义性存在”的。

慧能观察、反省人的存在性特征,总结人为一种“念念不住”、“念念相续,无有断绝”的存在;对这种人的存在特有本质的发现,正为解脱成佛之所以可能,与修行功夫之为必要,提供修证的理论基础。但是,作为惠能修证思想(禅法)基础的“心”,既不是真心,也不是妄心,而是念念不住当下现实之心。修行者运用般若观照这念念不住当下现实之心事实上是虚妄不实的,没有其不变的真实本质。内心时时处于“无念、无着、无住”的绝对清净禅定状态,体证自心本自清净,契理契机就能顿悟本有的自性,见性成佛。

### 3 《坛经》的修证思想的基本特征

《坛经》的心性论将“般若之智”之为世人本有或本性自有的生命性能,这就决定它所必然反对心外求佛的迷思,反对对佛的迷信,而倡导走自证自悟,不断自我超越的修证之路。

#### 3.1 自性解脱

在《坛经》中,慧能因“为一切众生自有迷心,外修觅佛,未悟自性”,所以特别提倡自性解脱的顿教,并希望学人其闻顿教,不假外修,但于自心,令自本性常起正见;烦恼尘劳众生,当时尽悟。犹如大海纳于众流,小水、大水合为一体,即是见性:内外不住,来去自由,能除执心,通达无碍。

内在人心的成佛因性,可缘“心迷”而不得呈显,或者也可缘“心悟”,于是实现成“佛果体性”;由此,因、果相关体,便成立在修证者心地修行功夫上。因此,慧能进一步说:“不悟,即佛是众生;一念若悟,即众生是佛。……何不从于自心顿现真如本性!



惠能因听《金刚经》的经句:“应无所住而生其心”而立时开悟,也就是《维摩诘所说经》所说“即时豁然,还得本性”,那也就是顿悟。所以《坛经》中有五处以上用到「顿教」来形容他的法门,并称“顿见真如本性是顿悟菩提”。《坛经》中高扬修证者自悟、自证的主体性地位,强调修证者心地修行功夫上的不断自我超越,始终贯穿与时俱进和契理契机的思想<sup>[10]226</sup>。

### 3.2 教理和证悟并重

《坛经》所说:“说通和心通”,禅宗通常称为“宗通、说通”,是指通教理和证悟。如果没有实际证悟的经验,不会真正懂得佛陀所说甚深的教理;如果对经典真正认识了解的话,也必定是有了实际证悟经验的人。所以,在惠能以一个没有受过什麼教育的人,能够听懂《金刚经》,而且又能为人解说《涅槃经》,然後又把他自己对於佛法的所知所见说了出来,完成一部《坛经》,这就是实证的悟境和教理的认识彼此呼应。有一样通达,必能两样一起通达。所以自古以来,在佛教里有两句话,“从禅出教”和“藉教悟宗”。惠能讲出《坛经》从禅出教,他闻《金刚经》而开悟是藉教悟宗。禅也好,宗也好,都同样是指佛性和自心的一体之两面,此即如来藏思想的表现。

### 3.3 心行合一

《坛经》一再强调修证者的修行的重要性。多次提到“心量广大,不行实小”、“需心行,不在口诤”,行“一行三昧,不行非我弟子”,“於一切处行住坐卧,常行一直心”,心行合一。

“一行三昧”是出於《文殊说般若经》,而且在第四祖道信的“入道安心要方便法门”,早已引用过此经的“一行三昧”之修行方法,目的是在以该经的“念佛心是佛”说明《楞伽经》的“诸佛心第一”。《文殊说般若经》提到,在没有进入一行三昧之前,“应处空闲,舍诸乱意,不取相貌,系心一佛,专称名字”。进入“一行三昧”之後,便是“法界一相,系缘法界,是名一行三昧。如法界缘,不退不坏,不思议,无碍无相”。但是,《坛经》引用“一行三昧”的目的,不在於般若的思想,而是在於修行的目的;著重的是“一行三昧”的本身,不是进入三昧的方法。所以《坛经》说:“於一切处行住坐卧,常行一直心”,

直心是道场;直心是净土。莫心行谄曲,口说法直。口说一行三昧,不行直心,非佛弟子。但行直心,於一切法上无有执着,名一行三昧。慧能所说“直(真)心”,是与“谄曲”相对立名的观念。“谄曲”的伦理学意义是:心存为己谋利,却屈曲逢迎他人心愿的意思;其中即透露了以“自我意志”为中心的巧伪行

径,亦即是真为己而假为人的一种心态;而“直(真)心”则反映了一种没有人我分别,不生憎、爱,亦无取、舍而清净的实存状态。这种直就具体生活事行开示“一行三昧”实践,而不将“一行三昧”囿限于只作为“称名念佛”的禅修方便,便使得“於一切法无有执着”的“一行三昧”发生了伦理意义的价值;而“但行直心”之为“无二相”的实践功夫,遂也就含有了解行得解脱的意旨。

《坛经》以直心和净心来解释智慧,以智慧做为佛性的作用,把本来不动的自性称为“定”。因此他说“定”和“慧”相当於灯和光的关系没有光不叫灯,是灯一定有光,它是不二之法。”直心”的心就是清静的心,有了清静的心一定是通过智慧而见到了佛性,是体用不二;如果行直心,必定是净心,那一定能见佛性。所以他劝人不要执著心外的一切法,如此则离烦恼而证菩。

### 3.4 发大心,行无我行

《坛经》的一个修行法门叫做无念法门,《坛经》的修行叫无念行;连带著无念的观念,还有许多名词。在般若品有“无住无往亦无来”、“无念无忆无著”、“无相”;在定慧品有“无念为宗,无相为体,无住为本”;在忏悔品有“无相忏悔”“无相三归依戒”。

“无念”、“无相”、“无住”,以及践行“四宏誓愿”也就是行无我之行。以其无我,才能广做善事,利乐“有情”。

### 3.5 融修证入生活

日常生活就是修行,这与中国南方的山林佛教有关,必须劳作以维持生活;同时也与提倡佛教的普遍化有关。惠能自己的开悟是在听到《金刚经》的经句便“言下大悟”。他原先是打柴的樵夫,到了五祖的道场还是去做厨房里的杂务,开悟之後又到猎人的队伍去做帮手。所以他不以为必须经过打坐修行才能明心见性,只要当下能够於一切法不执著,便与佛同。因此他要引《维摩经》所说的“只如舍利弗宴坐林中,却被维摩诘所诃责”的例子为他的知己。

《坛经》中批驳的这种错误主要有两类:一是在坐禅与证悟的关系上,“京城禅德皆云‘欲得会道,必须坐禅习定。若不因禅定而得解脱者,未之有也’。”二是在具体的坐禅方式上认识错误。主要有定惠不等(即认为久坐可以因定生惠)、著空、著心、著静等。在惠能看来人们对“空”所作的理解是错误的,是“边见”,是无名。其是,通过解读《坛经》中惠能的对当时人们禅修中所存在的各种错误认识以及惠能对“坐禅”的特殊阐释,我们可以发现惠能反对的不是坐禅本身,而是针对人们在禅修上的诸种

执着和错误知见,以便在日常生活中正确的修证。将修证融入日常生活,一切生活中的事务,乃之行住坐卧都是禅。

#### 4 伦理价值

《坛经》把“般若之智”之为世人本有或本性自有的生命性能,破除的对佛的迷信,坚守了佛教的众生平等的理念;将成佛因性与果性的因果关系建立在修证者心地修行功夫上,则开启了一条不假外求自性解脱的修证之路,高扬主体通过道德践行而自我超越的伦理意义;教理和证悟并重、心行合一的“一行三昧”行,充分体现了理论与实践、思想与行动的一致,体现了真与善的完美结合;发大心,行无我行,以及融修证入生活则揭示了修行者践行道德的必要性与持久性。

修行者践行道德的必要性。惠能的修证思想不仅区分了福德与功德而且从修行证果所必备的必要条件说明了修证者践行道德的必要性。正如世俗生活中要成就如何事都必须具备一定的条件一样,要想圆满证得道果也必须具备一定的“资粮”(即必须具备条件)。悟道证果必备两种资粮:一是智德(即般若智慧的成就),一是功德。没有真正的智慧就不能发起菩提心,也就不能成就功德;没有功德的成就,智慧就不能圆满,也就不能证得圆满的道果。两者是相辅相成、相互促进的。

修行者所行道德的层次性。在《坛经·疑问品》中,惠能区分了福德与功德,指出带有目的性的善行,只是世间的福德,并非真正的做功德。

修行者所行道德的纯洁性。惠能从般若智慧阐明了真正的道德是纯洁的。正如“戒本源自性清净”,真正的道德行为表现为一种般若观照下的绝对的行为,是理当如此。因为真正的道德行为是无我之行。作为无我之行的善行,其做者是空(即行为者心里没有我在做善事的观念)、所做者空(即行为者心里没有我做了某件善事的观念)、受者亦空(即行为者心里没有我为某个人做了善事的观念)。

修行者践行道德的持久性。对“修般若行”者,如何体现“真如自性”于日常生活事行中;禅修功夫作为“见(自本)性”的保证,自性因而便显然是须在实践功夫当中获致意义。如何使“成佛因性”达致

“佛果体性”,就哲学思维的角度看,属于修行者要求解脱烦恼的智慧实践活动中,人实践的能力条件及其所成就智慧境界的一个用语;设使离开持久践行道德的功夫,(实践)主体的实存生命活动,不能实现本性的自我回归,尽管“般若之智”之为世人本有或本性自有的生命性能。

#### 5 结论

惠能修证思想是绝对唯心主义的,但其中所包含的宗教伦理思想及其重要的现代价值确实毫无疑问。我们不必借助于宗教来阐明现实生活中伦理的客观必然性和必要性,但是,发掘惠能修证思想中的现代性伦理价值,对引导宗教与社会主义社会相适应却是非常必要的。一种宗教伦理,如果与它所处的时代、社会的主流价值观、伦理准则完全不相容,那么它就会成为时代与社会的对立面。它是不可能与社会相适应的。宗教伦理对于宗教信仰者具有绝对的神圣价值,它对信徒的影响是内在的、持久的和深刻的。宗教伦理不仅是信仰者判断是非的最高价值准则,也是信仰者的行为准则。因此,系统发掘惠能修证思想的时代社会价值,探询引导其信仰者发扬惠能修证思想中自性解脱、心行合一、融入生活、行大愿践大行等与时代社会相一致思想,并进而引导其参与现时代社会的思想伦理的发展进程,则无疑惠能禅及其信奉者主动适应时代和社会主义社会提供了一种内在的动力。

#### 参考文献:

- [1]六祖大师法宝坛经[M].宗宝本.北京:宗教文化出版社,2008.
- [2]南怀瑾.如何修证佛法[M].北京:北京师范大学出版社,1993.
- [3]尹继佐,周山.中国学术思潮史:卷四[M].上海:上海社会科学出版社,2006.
- [4]南怀瑾.金刚经说什么[M].北京:北京师范大学出版社,1993.
- [5]唐思鹏.六祖坛经新注[M].北京:华文出版社,2006.
- [6]金刚般若波罗蜜经[M].姚秦鸠摩罗什译本.北京:宗教文化出版社,2008.
- [7]六祖坛经[M].杨曾文,校写.敦煌新本.上海:上海古籍出版社,1993.
- [8]洪修平.禅宗思想的形成与发展[M].高雄:佛光出版社,1991.
- [9]劳思光.哲学史的主观性与客观性[J].中国文哲研究通讯,1991(2):3-14.
- [10]黄夏年.禅和之声[M].北京:宗教文化出版社,2009.

[责任编辑:韩志才]