



从《金刚经》到《华严五教止观》

的般若义理的发展

——由空到华严三昧

李海峰

般若，梵语为 prajana，意为智慧。般若是诸佛之母，是佛法的核心。般若思想从小乘到大乘经历了逐步的发展过程，小乘主要讲人空法不空，大乘初期讲人、法二空，后期又讲到空有圆融。在中国佛教史的著述中，一般论述般若思想的发展，到中观之后就没有进一步的论述。同时，人们一般认为《华严经》与《般若经》中的“一切皆空”的理论是有所区别的，《华严经》在说“空”时是有所肯定的^[1]。笔者认为，般若思想发展到了中观的缘起性空之后，对于诸法性空义理的探讨还可以再进一步，那就是由于空性的遍及万事万物，以及不可分割原则而导致的事物的相融性，也就是华严“一即一切、一切即一”的境界，正是对性空思想的深化，而不仅是对有的强调。在这个阶段，中国祖师的论述中有比较完备的论证，如华严宗初祖杜顺大师（558-640）在《华严五教止观》中概括出的华严三昧，就完全建立在般若性空、空有圆融基础之上，这是般若学发展到更新阶段呈现出来的情况，是“空”的深化，而非“有”的强调，这也就是事事无碍的境界，在空性不可分割的互入互融的状态下，从事物本质角度而言，消除了现象之间的一切差别性。由此可见，般若的思想不是固定不变的，而是不断发展完善的一个历史过程，从局部（人空）发展到全体（人法二空），再发展到色空不二（一体相即），最后空性互融互摄（万法空性、事事圆融），成为华严三昧一珠映现一切珠的状态。

般若思想从印度进入到中国后，是如何逐步发展的呢？汉代佛教初传时期，绝大部分的经典还没有完全翻译过来，最先流行的是安世高的禅学和支谶的般若学^[2]，而其重要典籍为《道行经》、《首楞严经》。佛教初传，人们对于佛教般若的义理研习起初是使用格义的方法，“以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义。”^[3]这时往往把般若

的空性理解为老庄谈论之“无”。“般若经”之翻译，汉晋最多¹⁴，“自朱士行提倡般若以来，迄于罗什，当推般若为义学之大宗。”¹⁵人们对于般若思想的认识在中国本有的道家的思想上也是逐步深入的。道安(312-385)早期，弘扬小乘教义，特别是安世高的禅数学；在襄阳时期，着重研习的是般若学。他为《道行品》做《集异注》，为《般若放光品》作《析疑难》1卷、《析疑略》2卷、《起尽解》1卷，为《光赞般若经》作《析中解》、《妙解》各1卷，还有《舍放光光赞随略解》等……建立了本末等尔、有无均净的新主张¹⁶。而与道安同时略晚的鸠摩罗什侧重翻译和弘扬的是龙树、提婆的中观学派的重要著作，如《中论》、《百论》、《十二门论》和《大智度论》、《金刚经》等。此时中土人士对于般若的义理理解有种种偏执。“格义迂而乖本，六家偏而不即”¹⁷，无论是格义的方法，还是六家七宗对于般若空性的理解都不能理解其精奥之处，所以僧肇在《不真空论》中，对于种种偏于一隅的理解作了批判，被罗什大师誉为“秦人解空第一”，因此可以说直到鸠摩罗什来华作了大量经典翻译之后，人们对于般若的理解才直入堂奥，我们下面就对鸠摩罗什翻译的《金刚经》中体现出的般若思想进行探讨。

在《大正藏》中，《金刚经》的译本有多种，分别为姚秦天竺三藏鸠摩罗什译、元魏天竺三藏菩提流支译、元魏留支三藏奉诏译、陈天竺三藏真谛译《金刚般若波罗蜜经》，隋大业年中三藏笈多译为《金刚能断般若波罗蜜经》，唐三藏沙门义净译《佛说能断金刚般若波罗蜜多经》，唐三藏沙门玄奘译《能断金刚般若波罗蜜多经》，现在我们通行的主要是姚秦天竺三藏鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，另外玄奘法师译的《能断金刚般若波罗蜜多经》也有流行。由此可见《金刚般若波罗蜜经》，即《金刚经》，在历史上一直都被时人重视，后来唐玄宗御注《孝经》、《道德经》、《金刚经》颁布天下，使其作为与儒家、道家经典并行的重要佛典广泛流行，之后明成祖朱棣在许多人注释的基础上做了《金刚经集注》，成为受人推崇的一个较好的研究《金

刚经》的版本，本文主要依据明成祖朱棣的《金刚经集注》来探讨。

《金刚经》作为般若类经典的代表，它“论不空之空，见无相之相。指明虚妄，即梦幻泡影而可知；推极根源，于我人众生寿者而可见。诚诸佛传心之秘，大乘阐道之宗，而群生明心见性之机括也。”¹⁸它的思想不仅仅是探讨般若空性的，而且讲了菩萨修行的奥妙，探讨菩萨发心修行，怎样降伏自心，怎样安住自心。重点阐述通过发大菩提心，灭度一切众生，然而内心又是完全不着相的，在灭度众生的过程中，不执着自己是能灭度者，也不执着于有可以灭度的众生，这样同时去掉四相(我相、人相、众生相、寿者相)，真正应无所住而生其心，内心清净。《金刚经》运用般若智慧破除修行者的执着是逐层深入的，首先是发起菩提大愿，但是对于菩提大愿中灭度种种众生过程中的相要破除掉，其次在布施等的过程中对于种种色声香味触法的执着要破除，然后对于佛陀的身相，对于佛的果位、以及佛法本身的执着都要破除掉，空不仅仅是对有为法而言，同时也要空掉对无为法的执着，包括对空相本身的执着。

在菩萨修行六度(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧)万行的过程中，布施为第一，《金刚经》里强调不住相布施，“菩萨于法应无所住行于布施。所谓不住色布施，不住声香味触法布施。须菩提，菩萨应如是布施不住于相。何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量。”¹⁹同时也谈到六度之二忍辱，由于离开我相等诸相的执着，所以经中提到，佛陀的前生忍辱仙人在被节节肢解的时候能不起瞋心。在佛法的种种内容讲述之后，为了避免对于佛法本身的执着，经中又讲到“是故如来说一切法皆是佛法。须菩提，所言一切法，即非一切法，是故名一切法。”¹¹⁰由于所有的法都是性空幻有的，所以从任何一法包括世间法上都能体现出佛法的这个特点。“须菩提，如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚。”“无实是破除实有法的有见，无虚破除实无法的断见，离开断见和常见，空即是，有

即是空，空有无二，修行不离幻有，所以行一切善法；修行不离性空，故言离我相、人相、众生相、寿者相。“无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法如来可说。如来所说法，皆不可取，不可说，非法非非法，所以者何？一切贤圣皆以无为法而有差别。”^[11]《金刚经》中不仅谈到万法皆空，如梦幻泡影，并且进一步探讨法与非法都是缘于分别执着，要不落两边，最终使人明白性空中包含着妙有，实相即是非相的深奥哲理，通过大量运用“……即非……，是名……”的言说方式，使人领悟空有不二的般若之理。

般若思想在佛教传入中国后流行最广，最适合中国人心性。“自汉之末叶，直迄刘宋初年，中国佛典之最流行者，当为般若经。……及罗什入长安，重译大小品，盛弘性空典籍，此学遂如日中天。然般若之始盛，远在什公以前。而其所以盛之故，则在《老》、《庄》、《般若》并谈。”^[12]根据汤用彤先生研究的结果，般若义理之所以独兴于中国，是由于和中国本土的老庄之学暗自契合。然而中国学僧是有独创性的，不仅体现在以中国祖师冠名的《楞经》，也体现在对于般若义理的深入发展。隋唐之际的华严宗初祖杜顺大师在禅修和义理的探讨上就不局限于单纯的般若性空的思想，而是对于那个时期的般若思想史的发展进行了总结和归纳，并开创性地提出了华严三昧的思想，为后期华严宗的“四法界”中的“事事无碍法界”之义奠定了理论基础。

般若空性的思想在杜顺大师的《华严五教止观》^[13]中得到全面而充分的说明，在杜顺大师之前虽然也有一些华严学者，如法朗、昙迁、灵干、普圆等，他们侧重于信仰方面对《华严经》的弘扬，宣讲《华严经》，树立对于莲花藏世界的信仰，但较少从义理上进行探讨。杜顺大师的《华严五教止观》开设五门，从五个方面对于般若性空的理论进行逐步深入的阐发和说明，并且指出了相应的止观修行的具体方法。

一、法有我无门。主要是破除人我执，破除即身执我，给出四种方法进行，依据的理论是缘起性空的理论。文中讲述执着人我的四病：一、执身为我。二、执四

大(地水火风)。三、执五阴(色受想行识)。四、执十二入。文中同时也给出治疗四病的四药。“言四药者，一、色心两法。二、四大五阴。三、十二入。四、十八界。”通过对于构成身心的种种条件的分析，来让学习者感受到并没有一个真实不变的自我的存在。但是在分析完成人我空之后，这一门中没有对于构成人我的种种因缘条件继续分析，也就是人空法不空。从大乘般若的思想来看这种空性的理论并不彻底。

二、生即无生门。通过对于名言的分析，概括出名相是虚妄的，如同《中论·观四谛品第二十四》所讲“因缘所生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。”^[14]此门有无生观与无相观两个方面，先分析名相，说明名乃假名，相乃假相，名相为种子所生，属意识所摄，并非实有。以此而入无生观与无相观。所谓无生观者，指法无有实在自性，藉缘而有，生乃无自性生，故说无生。无相观者，观缘起法无实在自性，唯有缘起之假相，假相即无相。修习此二观可得法无我智。

在无相观中，相即无相，因为法是离于相的。法都是空的，所以如果认为有真如涅槃可得，生死有为可舍，就是一种病和执着。在这一门中，与《金刚经》中的离四相很有相通之处。这里的般若空性不仅空掉了人我，也空掉了法我，空的程度有了进一步发展，但解决的是现象世界和主观世界的关系问题，对空性的本质和万有的现象之间的关系缺乏进一步的阐述。

三、事理圆融门。此门的论述与《大乘起信论》有着明显的关系，事理圆融，开出二门，“心真如门者是理，心生灭者是事，即谓空有二见，自在圆融，隐显不同，竟无障碍。言无二者，缘起之法似有即空，空即不空，复还成有，有空无二，一际圆融，二见斯亡，空有无碍。”^[15]在这里般若空之理，已经有了进一步发展，并不局限于强调人空，亦不只是第二门的法空，而是强调现象世界和本质世界是透彻无碍、空有不二的，菩萨依此修行，需要悲智双运，“言悲智相导者，有即空而不失有故，悲导智而不住空；空即有而不失空故，智导悲而不滞有。以不住空之大悲故，恒随有以摄生；以不

滞有之大智故，常处空而不证灭。灭则不灭之灭，灭而非灭；生则无生之生，生而非生。生非生故，生相纷然而不有；灭非灭故，空相法然而不空。空相法然而不空，故生死涅槃而不一；生相纷然而不有，故涅槃生死而不殊¹¹⁶。从这段话中推导出，由于般若空性，生、不生不一不异，生死、涅槃不一不异，在这里，对于俗谛诠释的有和真谛诠释的无都不认可，因为有和无是相对而言的，所以文中提到“非凡夫行，非贤圣行，是菩萨行¹¹⁷，与《金刚经》中谈到的菩萨离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心，灭度一切众生而实无一众生可灭度者的道理是相吻合的，所以真正的菩萨行是断绝两边的对空和有的执着，并能够悲智双运，既大悲度众生，又大智离诸相。

四、语观双绝门(大乘顿教)。离于言说的不二法门，否定语言存在的价值，悟入到实相，“经云言语道断、心行处灭者是也¹¹⁸。在某种层面上，提出对于实相的直接体悟，直接能够进入到不可思议的远离分别和对待的万法的实相中去。“又经云：法离一切观行。又经云：若解真实者无菩提。问：若云空有圆融语观双绝者，既离观行，云何证入耶？答：非是默而不言，但以语即如故，不异于法，是以无言。观行亦尔。¹¹⁹这段话中显示了实相对于作为一种工具的语言的扬弃，对于般若空性当下体悟进入，万事万物都是空，空性顿入，并不离开幻有的存在，就如同《金刚经》中所讲“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来”。

五、华严三昧门(一乘圆教)。超越于空有关系而更深地辨析有与有之间的无碍——事事无碍。般若学上万法皆空的实相，先要在空性的基础上才能去体悟华严三昧门，所以这里提出，“若先不濯垢心，无以登其正觉。故大智论云：如人鼻下有粪臭，沉麝等香亦为臭也。故维摩经云：无以生灭心行说实相法故。须先除计执，然后方入圆明。若有直见色等诸法从缘，即是法界缘起也。¹²⁰以凡夫的执着和对世界的认识方式是不可能理解这种华严三昧的，为什么会这样呢？因为此门中建立的道理完全是以万法的性空的证悟为基础

进行的，如果对于万法的情况依旧是依实有去认识，那是不可能领悟华严三昧的境界的。

《华严五教止观》文中描述世界的一切事物“皆是无实体性也，即由无体幻相方成。以从缘生非自性有故，即由无性得成幻有。是故性相相浑融全收一际，所以见法即入大缘起法界中也。¹²¹为什么会见到一法，即进入法界呢，由于所有的法都是空性的，无有实体的，一切现象都是根据各种因缘和合而成的，当体即空，所以由于空性才形成各种虚幻的存在。

那么怎样进入法界呢？文中给出三种方法：第一种是征令见尽，所有的事物无非是名言所诠，再辗转追问名言的实质和来源时，自然就让人亡言绝解。“若入一切诸法，但名门中收，无有一法非名者。复须责其所以知眼等是名，如是展转责其所以。¹²²消除对于客观世界虚妄的执着。

二者示法令思。与上边的征令见尽有关系，先是说明一切法都是意识由于无始以来的妄见熏习出来的，然后再显示所有因缘构成的法也都是空性的，也都是缘起的，以此得出无论主观的妄心还是客观的妄法都是虚妄不实的。

三者显法离言绝解。因为缘起的关系，所以有；因为缘起的关系，所以没有；也是因为缘起的关系，所以既可以说是有，也可以说是无；同样也可以说既是有，也是无。语言在说明消除主客观对立的世界的时候是无能为力的，如果我们用语言来描述一个现象或者事物时，首先遇到的困难就是已经把语言和描述的对象看成是两个物体了。怎样进入法界呢？由于万法(事事)都是空性，而空性是整体的，不可分割，空是相互没有质碍的，空性是一不是多，所以透过整体的空性就可以了知万事万物都是互融互摄的，一就是一切，一切就是一，这样就把空性的义理发展到新的阶段，在空性的前提下，所有的事物现象上的差别性都消失了，融化在一真法界中，而这一真法界本来就是一个假名，是对于空性整体的称呼。“然此法者，即全以无性性为其法也，是故此法即无性而不碍相存也。若不

无性，缘起不成。以自性不生皆从缘故，既全收性尽，性即无为不可分别，随其大小性无不圆。一切亦即全性为身，是故全彼为此。即性不碍幻相，所以一具众多。既彼此全体相收，不碍彼此差别也。是故彼中有此，此中有彼。故经云：法同法性，入诸法故。^[23]这一段话的论述中，说明了一切的法（各种事物）^[24]都是从缘起而生的，故都没有自性，以无性即空性而互相不妨碍其它事物的存在，如果没有空性的话，各种事物也无法根据缘起而存在，空性是圆满的，不可分别、不可分割的，所以一个事物中体现的空性与一切事物中体现的空性都是相同的，由此推导出一即一切、一即众多的道理，因此也可以说是此物即彼物、彼物也含摄此物的事事都是互融互摄的超出常人所能理解的道理。

如同《金刚经》中谈到的“一切法皆是佛法”，因为万法的法性，即空性是相通的，从空性的本质上来讲万法都是平等的，无差别的，与佛法的本性亦是相同的。后来，禅宗把这一点发展到极致，“青青翠竹，无非法身；郁郁黄花，无非般若”，扬眉瞬目，无非是道。在证悟空性的世界里，没有细微的差别相，以此也可以推导出为何佛门中人常说“无缘大慈，同体大悲”了。

总之，般若学传入中国后，经过魏晋时期的发展，通过玄学的格义理解，逐渐深入到中土人士的思想结构中，通过六家七宗的般若义理的辨析，再由鸠摩罗什、僧肇等人般若类经论的翻译和研习，使般若思想得以广泛传播和弘扬，发展到陈隋之际的杜顺（法顺）大师，做出了全面的总结和开创性的发展，不仅总结了般若学从浅到深的逐步发展过程，并且首次提出了华严三昧的理论，达到般若学发展的高峰，而且极大地影响了后期中国思想领域的发展，宋明理学提出的“月映万川”，以及“人人一太极，物物一太极，事事一太极”的说法，与杜顺大师总结提出的华严三昧中的一即一切、事事无碍的说法语异而义同。总之，华严宗在讲般若空性时拓展和推进了空性理论，从更广阔的空性视野提供了异于《金刚经》的思路，使得般若

思想更为深奥和玄秘，给中国人的精神世界增添了崭新的思想资源，也影响了其后的宋明理学的建构，具有重大的理论价值。

【注 释】

[1]姚卫群：《佛教般若思想发展源流》，北京大学出版社，1996年，16页。

[2]汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》（上册），昆仑出版社，126页。

[3]梁慧皎《高僧传合集》《高僧传卷四·竺法雅传》，上海古籍出版社，1995年2月，27页。

[4][5]汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》（上册），昆仑出版社，140页。

[6]杜继文：《佛教史》，江苏人民出版社，2006年1月，142页。

[7]吉藏：《中论序疏》，《大正藏》，四十二册，佛陀教育基金会印，1页a。

[8]明朱棣集注：《金刚经集注》《序》，上海古籍出版社，1995年，1页。

[9]同上，39页。

[10]同上，201-203页。

[11]同上，70-73页。

[12]汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》（上册），昆仑出版社，2006年4月，208页。

[13]杜顺：《华严五教止观》，《大正藏》，四十五册，佛陀教育基金会印，509页a。

[14]龙树菩萨：《中论·观四谛品第二十四》，《大正藏》，三十册，佛陀教育基金会印，33页b。

[15][16][17]杜顺：《华严五教止观》，《大正藏》，四十五册，佛陀教育基金会印，511页b。

[18][19]同上，511页c。

[20][21][22][23]杜顺：《华严五教止观》，《大正藏》，四十五册，佛陀教育基金会印，512页b。

[24]陈义孝编：《佛学常见辞汇》，宁夏人民出版社，1994年第12版。