

论开悟

贾题韬

第一讲 开场白

我作了一首打油诗，作为这次讲演的开场白：

昔缘未了论开悟，今又葛藤试解环；此事当人须直取，吃瓜莫受卖瓜谩！

因为过去我曾讲了论开悟这个题目，但没有讲完，所以说是“昔缘未了”，我现在还同大家一起象理葛藤一样地来继续讨论这个问题。“葛藤”是禅宗习用的语言，是指说话太多象蔓草那样纠缠不休，这里用来比喻人说话不完，或者讲的不尽恰当。但是，要真正懂得这个道理，需要你自己去亲证，单听别人讲是不行的，必须闻而思，思而行，行而亲证，这是你自己的事。比如吃瓜，瓜是苦是甜还必须由你亲口去尝一尝，不要光听卖瓜的说长道短，佛法究竟如何，也是需要你自己去直接体验的！

关于“开悟”，我们大家都是学佛的，都知道开悟的重要性。佛教是无神论，大家必须把这一点认识清楚。学佛完全靠自己来解脱自己，这就是佛教的特色。其它宗教主要依靠外力，只有佛教是靠自己解放自己。因此，开悟在其它宗教里并不算什么重要问题，而在佛教里却是最最重要的问题。开悟是要你自己开悟。只有开悟才能明确宇宙人生是怎么一回事，你自己也才能有个下落。如果不开悟，在佛教里来说，是没有什么力量能来代替你解脱的。我们知道，释迦牟尼佛曾经访问了多少的外道啊，可是并没有解决他所想要解决的（生死）大问题，最后还是回到菩提树下，静思维，自己下手来解决，终于开悟了！然后根据他所悟到的道理创立了佛教。佛说法四十九年，他讲的，也就是把他开悟所见到的东西给众生介绍出来，令众生开悟。佛由开悟获得了解脱，佛教里的一切设施，都是集中在使众生开悟这一点上的。譬如“受戒”，就是为了约束身心，为开悟作准备。因此，大家不要怕守戒，守戒的后面有开悟，有使你脱胎换骨的灵丹妙药让你受用。佛法并不是故意要把你身心捆起来，故意让你不舒服。你要想了脱生死，你就必须把你那不应该做的事情放下，让“戒”澡雪你的精神，斧藻你的性灵。否则，开悟就没有希望！再修定来说吧，“定”在佛教里是非常重要的，现在不是很时髦气功吗？气功就是佛教禅定的初步，仅仅属于佛教的一小部份。佛经里面没有气功这两个字，并不是没有气功这个东西。不仅仅有，真正要讲气功，那才是佛教拿手好戏呢！但是，佛教的目的不在气功上，这就是区别。佛教的开悟也不全在“定”上，定虽是需要的，但只是手段而不是目的。守戒也是佛教的一种手段，二者的目的只有一个——开悟！

又如佛教最重视慧学。慧学有三种：一闻慧，如看经、听经等；二思慧，闻了以后要继之以思察，不能机械地接受。起码要在思想上转个圈，研究研究到底是怎么一回事；三修慧，光有思察还不行，必须要去修，守戒和习定都应当包括在修慧里。为什么要“受戒”？受了戒又应当怎样护持？为什么要修定？如何修定？由实践而获得决定的认识当然是慧学了。开悟属于修慧，但修慧并不一定等于开悟。而一般的修慧，其目的仍然是为了开悟。

总之，戒也好，定也好，慧也好，根本目的都是为了开悟这件事，佛说了四十九年法，也无非就是为了使众生开悟这件事。所以，开悟在佛教里来说是无比的重要。

说到这里，我想给大家简单地介绍一下我学佛的一段思想过程，这对大家的学习也许有些好处。我原来对佛教也搞不清楚，以为佛教是宗教，宗教就是迷信，既是迷信，有什么值得研究的，我是大学生嘛，受的是科学教育嘛！毕业以后，我就在我们那个学校里教逻辑课，逻辑是讲思维的方法和规律的。由于各种科学都要依据一定的逻辑即规律性，所以逻辑又称为科学的科学。我在教课的时候涉及到了“因明”，“因明”是东方的逻辑，而准确的说法应该是佛家的逻辑。尽管因明并非发源于佛教，但其发挥、光大、向前推动，佛教是有贡献的。同时，“因明”学术思想上和运用上也成为佛教的一个重要内容。当初讲这个问题的时候我曾怀疑：佛教是迷信的，为什么还有这样的逻辑体系，可能还是有点道理吧？研究了因明之后，了解到和西方逻辑确有许多共同点，因而想到佛教可能还有别的好东西，这样开始了研究唯识。抗战期间，我到了成都，成都一些佛教界的朋友还称我为“唯识家”哩！这个名字是怎么来的呢？那个时候西藏喇嘛到成都的很多，他们来了后，传的是中观和密宗。中观在西藏破认为是最高级的佛教理论，西藏佛教徒对于唯识不象内地佛教学者那样重视，更不作系统的研究，而只是在讲中观的时候，附带地学一点。其实他们在学的过程中，与其说学唯识，倒不如说是在破唯识更确切一些，

他们一面学，一面破，结果是学完了也破完了。当时成都一般的学佛人，感到密宗修持的神秘，中观破唯识的新奇，大多数标榜自己是中观派。我那时从北方来，已对唯识方面作过一番研究，曾倾向于奘学，对此就有点不服气。又认为我们是学科学的嘛，如钢铁一样，愿意锻炼锻炼自己，就和他们交了交手。当时在成都所谓的“中观家”大概有二十多位，在交换了意见之后，往往为此而发生辩论，他们就送给了我“唯识家”的称号！可是，我学唯识并不迷信于唯识。当时我对唯识也已有好多疑问，也是在脑子里转过来转过去而得不到解决的。因此，对他们的说法，不管怎么样，我愿领教。就在那时，开始研究了中观。过去的事说起来话长，我在这里只能简略地提一下而已。现在把话又说回来。

“唯识”，我们知道这是玄奘大师留印十六年所专研的，此宗的著作特点是条理谨严，分析周密，非常接近科学。但由于文字过于简练，有关辩难问题，多采取因明方式，加之法相词汇很多，审名定义都有一定的界说，不能望文生解。所以，真能学进去的人并不多。唯识的学说中，最突出的就是建立了阿赖耶识。唯识之所以名为“唯识”，根据唯在于此。拿现在的语言讲，大体就是说精神方面有一个统一的作用。譬如：我们的眼睛看到的“色”，耳朵听到的“声”，舌头尝到的“味”等等，眼不管“声”，耳不管“色”，谁也不管谁，分工各各不同。眼、耳、鼻、舌、身统称为“六识”，是人们公认的精神作用，可是仔细想一想，人身上有许多事情。六识是管不了的。譬如，人长头发是谁管的，吃下饭去没有人管，然而，饭一下咽，该变红血球的变红血球，该变白血球的变白血球，该排泄的排泄，该运输到什么地方就运输到什么地方，并且一点儿也不错，这是谁管的？再者，过去的事，我们现在还记得，这是谁管的？是眼睛？是耳朵？它们都不管！然而所有过去的事情，它完全有档案，整理的非常好，给你储存起来、听你使用、请问又是谁司其责？还有一个更大的问题，佛教讲三世：即过去世、现在世、未来世，那么，人死后是什么东西把这一切都带到下一世去呢？这一切唯识家都是以阿赖耶识来说明的！佛教讲轮回，一般都用十二因缘来讲。无明缘行，“无明”，是愚昧、执有实我，因此发生出来的行为当然是错误的。以“行”为缘产生了“识”，入了胎，长出“名色”亦即身心，逐渐产生了“六入”，即眼耳鼻舌等各种官能。出胎以后和色声香味等外境接触，有了“触”就有了感受，有了感“受”就产生“爱”“恶”，“爱”就有了“取”，现在我们大家正处在这个“爱”、“取”的阶段上，即正在“爱”、正在“取”。取的结果就有了业，因为造了业，虽然这一辈子结束了，但下一辈子就不能不“生”，“生”了就有“死”在等待着。这十二因缘，是佛教说明三世轮回的一个基本公式。但这一理论的问题，就在于到底是什么东西在这一辈子完了，能把这一辈子的很多东西带到下一辈子去呢？是眼睛吗？耳朵吗？身躯吗？这都不可能！因为，身体已完了嘛！唯识家说，作用在于阿赖耶识！它有一个看不见的力量，把你前生所作的善善恶业全都带到今世来，又把今生所作善善恶恶的业带到后世去！又如有关气功中的特异功能问题，依唯识家说作用就在阿赖耶识，这个功能原来就在阿赖耶识里，被一般的现行掩盖起来。如果把一部份现行活动压制下去，阿赖耶识的另外一些功能就会显现出来。实则唯识家在谈到阿赖耶识的功能并不止此。内而根身器界，外而山河大地乃至银河系统，扩大到无量无边的世界都是阿赖耶识所变。这就有点玄了！玄吗？其实也不玄！比如同一个环境，为什么各人的感受不同呢？同是南方人，浙江、江苏人吃辣椒就不习惯，而四川人，湖南人则绝大多数非吃辣椒不可。一样的辣椒，他吃了很香，你吃着难受！这就说明各人的阿赖耶识所变的环境并不一样。所以，在唯识家看来，无量的世界——你的世界跟我的世界和他的世界等等看着似乎是在一块，实际上各是各的，这就是唯识的道理！一句话即“心外无境”，所以称为唯识。在研究中我的思想上存在有不少的问题。什么问题呢？我们知道阿赖耶识里有许许多多种子，有好的，也有坏的。那么坏的种子怎样会消灭呢？在唯识家来说，阿赖耶识中有一部份是有漏种子，有一部份是无漏种子。当有漏种子现行时，无漏种子被掩盖起来了，修行到一定程度，就有无漏种子现行，有漏种子就被压制下去。但是，这有漏种子虽被压制下去，它还是在的。“野火烧不尽，春风吹又生”！它以后就不会再造反吗？唯一的回答是无漏种子亦可以制止有漏种子。但这能说彻底么？复次，阿赖耶识到底是一个呢还是多个呢？唯识家的答复是你我及一切众生各有各的阿赖耶识。这一点，拿现在哲学家的术语来讲，就是“多元论”。“十方有情，各有八识”。那么，有情无量，八识系统也无量，而它们之间有无一个力量或形式维持相互间的关系，免得世界成为杂乱无章呢？

唯识即是唯有识。那么，外界是什么东西呢？唯识家的答复是识的所缘，识是能缘。耳朵听声音，声音是所缘，耳朵是能缘。离开了能缘的耳朵，声音就没有所缘，所以还是识。而所缘必须有实在之物体作根据呀！唯识家因此又说所缘有亲所缘缘和疏所缘缘。比如我这顶帽子，大家所看到的帽子就是大家在眼睛里变了一个帽子的相，你真正看到的，是你自己所变的帽子。但是难以解释的是就这一顶帽子，你见的跟我见的虽不完全一样，而彼此都须承认这里有一顶帽子，是客观的实在，是只限于此时此地才看到的，那么唯物论就成立。你所看到的，是你所缘的，是你的识所。但是没有这个客观存在，也就没有识生起。而你所依据的那个条件是另外一个东西，那个东西就是客观存在。我们大家都学过唯识，你能说这不是问题吗？《成唯识论》为答复此一问题，说有疏所缘缘，客观存在为阿赖耶识所变仍然是识。

难以讲得通的是另一个阿赖耶识莫非也是自己的阿赖耶识所变么？你承认唯识，当然就不能不承认疏所缘缘，恰恰是这个疏所缘缘适足以成立唯物而不是唯识！当时思想上还有其他种种问题，这里就不一一详及了。

我因为对唯识有这么些问题，在那个时候，我就有点同情熊十力。他是唯识大师欧阳竟无的学生，他最后却说唯识不了义，后来他写了《新唯识论》。他说玄奘大师的印度佛学学的好，对中国的佛学体会则不深，所以他反过来却喜欢中观。在当时汉地佛学界说中观比唯识高的，他是第一人。他认为唯识正面说本体越说问题越多，倒不如中观从反面说。中观一开始就是破，一直破到底。它从来不主张什么，如《中论》是中观宗的代表作，从头到尾都是一个劲地破，二十七品把佛教习用的各种根本范畴破的干干净净。如佛教里讲缘起法，缘有四缘，《中论》第一品里就把四缘予以驳斥，认为都是站不住脚的。好多人读了《中论》都感到抓不住什么东西，它对时间——破！空间——破！如来——破！涅槃——破！法界——破！……。熊十力认为这一味破却是很妙，破余的味道要你自己去品尝，唯识说来说去反而离本体越远了。

成都解放后我随军进藏，到拉萨参加了西藏佛教协会的工作。工作之余，把在成都听到的中观与唯识之争的内容就拉萨的善知识前对照了一下，知道藏传中观学破斥唯识的地方，确有深刻之处。不破则破矣，而对于唯识苦心孤诣为成立业果相续的原理所建立起来的体系以及它所具有的积极作用，藏传中观学并没有提出较坚实的理论可以取而代之。另外还有其它问题也不一一详及了。

我们在研究唯识和中观的过程中，思想的火力都曾遇到过死角，展转于此胶彼漆中，感到十分烦闷，而每次烦闷之余恰巧却因看了禅宗语录获得了轻松愉快如释重负，这就是我提出《论开悟》这个讲题的缘由。不过，这并不能依靠讲几个公案，说几则因缘，讲些是非两可之论所能了事的，我想从“教”和“宗”有关这一问题的材料予以比较论证，开辟一个对禅宗新的研究途径，这将是困难的。无修无学浅陋如我，绝不敢自信可以“探骊得珠”。不过，珠虽未必能得，而冒险探骊，不怕遭没顶之灾的决心我是承担下来了！

第二讲 教下的开悟

一谈“开悟”不少人会为之咋舌，以为不是一般境界，不是轻易可谈的事。我曾经对佛教的开悟也怀疑过，不明白是怎么回事，甚至怀疑到底有无此事呢！虽然看了不少经论，对之总是茫然的。在一次偶然的时机中使我接触到禅宗。启示了我，感到开悟是可能的。继续摸索一段时期确实解决了我思想上不少的问题。

诸位同学都为解决人生问题而出了家，一定要相信有开悟这回事，希望大家把勇气、劲头拿出来，不要把开悟看得太难。人人有生命，而生命的奥秘却很少有人能反省一下，开悟就是生命奥秘的触证，生命的开花，这须要发恳切心。发心要大，发心是开悟的正因。请谨记着仪轨中习诵的发菩提心的愿词：“我今发心，不为自求人天福报、声闻、缘觉，乃至权乘，诸位菩萨，惟依最上乘发菩提心，愿与法界众生一时同证阿耨多罗三藐三菩提。”依此而信而修，就会有开悟的时节。

再说一句，不要把开悟看得太难，只要发此心，你一定会如愿以偿。“开悟”的事不是佛法中才有，更不是禅宗中才有，行行都有开悟的。比如说牛顿他是个大科学家，他究心于物理学和数学，他在花园里头看到苹果落地，忽然想到这苹果怎么不往上跑，而是往下落？由此，悟到地心有“吸力”以至万有引力的关系。五代时，南唐有一位诗僧，中秋赋诗道：“团团一片月，渐渐照庭除。今夜一轮满”，到此索句不得，停下来。直到第二年中秋赏月，触景生情，忽然得句：“清光何处无”。高兴得手舞足蹈不能自己，半夜起来拿起钟锤乱撞，惊动了全城，还被拿到李先主面问哩，这也是一种开悟的境界。但是请看，牛顿由于心在物理方面，所悟的只限于物理，而诗僧由于心在诗句方面，所悟的只在于诗句。因此要发大心，要相信自己一定能如释迦在菩提树下得到开悟，如是因，如是果，“彼人也，我亦人也”，不要怀疑自己。同理，如果不发心，没有为解决人生问题争取开悟的趣向，没有因，怎么会有果？那就一辈子也难以开悟，或者说永远不能开悟，自然就谈不上解决人生问题，谈下上解脱。

佛教各派最强调开悟的是禅宗。但在有关开悟的问题上，宗下、教下是有争论的。“宗下”指禅宗；“教下”指禅宗以外的重视经论的各教派。“教下”批判“宗下”空疏狂妄，不切实际，所谓开悟不是真正的开悟。“宗下”批判“教下”支离破碎，说食不饱，把开悟说得那么神气，那么遥远。现在，我先就教

下所谓的开悟谈起，然后再谈谈禅宗，以供大家的研索，讲得对不对，请同学们抉择。教下把道位的历程列为五位，资粮位（道）、加行位（道）、见道位、修道位、究竟位（道），此中见道就是开悟。资粮位属于准备阶段，对开悟来说不是直接的，为节省时间，我从加行位讲起，依次对小乘、唯识、中观的说法都作个概略的介绍，以资比较。

所谓“加行”，就是加功行道的意思，加行位有四个阶段，暖位、顶位、忍位、世第一位。这四位都属于定位，不同于一般散心的闻、思、修。这里的定是对趣向开发无漏慧而言，见道是无漏慧缘真如的境界。“暖位”称明得定，为无漏慧开现的前相，如钻木取火先得到“暖”；“顶位”称为明增定，明相增长，喻如登山至顶。“忍位”为印顺定，对四谛理印可决定，有顺流而人之势。“世第一位”，入无间定，谓从此无间，生起无漏慧，世间诸定无有超过此者。真正得定，虽然不是件容易事，但出家人既脱尘俗之累，有具足的戒体为之奠基，较之在家人要容易得多。因定既需要心理条件，还需要生理条件，生理条件上的优越性，也就是得定的物质基础。禅定的“喜乐”，离开一定的物质基础是不能发生的。没有“喜、乐”就不能开慧智，不能引发神通，这正显示了出家身份之可贵。喜，是心里欢喜；乐是身体感觉舒适。这和绝欲有着莫大的关系，出家人具有戒体。在这一点上，在家人是绝不能相比的。所谓三无漏学，由戒生定，由定生慧，依此而获得三明六通，断烦恼，出生死，份量是偏重在出家人说的。希望同学们在修定上利用出家人的这一优势，精进修持。“定”分为“止”和“观”。“止”是偏向于不起分别，专注一境；“观”是通过逻辑思维 and 形像思维，以分别止分别。如见美容而起贪心，当观其本身不净，不过是一具臭皮囊，实则是臭秽不堪，令人作呕，诚如经论中所深刻揭示的称之为“行厕”，贪心便息。“止”与“观”是相辅相成的；如果单修止，不修观，难免堕入“愚痴”，这是佛法和佛法以外的各派在修定方法上大有区别的所在。

加行道的观行是什么呢？观察“四谛”；止，止于什么呢？止于“四谛”。“四谛”是苦、集、灭、道。是圣者所证的真实道理，故又称“四圣谛”。“苦”和“集”是属于流转因果，集是因，苦是果；“灭”和“道”是属于还灭因果，道是因，灭是果。为了有更进一步的认识，现察四谛各具有四相。

“苦谛”的四相是：无常、苦、空、无我。“无常”是指事物的变动不居；“苦”是指身心所受的种种逼恼；“空”是指属于我所有的一切终于抓不住，了不可得；“无我”是指没有超然的主宰力可称之为“我”，因为没有任何事物不受条件的限制而能力所欲为的。以此四相观察苦谛。

“集谛”的四相是“因”、“集”、“生”、“缘”。依十二因缘来讲：“因”指“无明”、“行”，又称惑业，“集”指“识”、“名色”、“六入”、“触”、“受”等。由惑业为因招感之五趣果报、身心形态。“生”指“爱”、“取”，即依据报得之身心形态等又起惑业，“缘”指“有”即所造的业，以此为条件而有此后的“生”、“老死”等，由此轮回生死沉沦苦海。以此四相观察集谛。

“灭谛”的四相是：“灭”、“静”、“妙”、“离”。“灭”是灭烦恼。“静”是寂静，不为烦恼所扰乱。“妙”是静妙安稳，难以言喻。“离”就是离开生死轮回之苦。直截的说，“灭”就是涅槃，以此四相观察灭谛。

“道谛”的四相是：“道”、“如”、“行”、“出”。“道”是指趣向涅槃的道路。“如”是如理，如理作意，可达对治颠倒，如三十七道品等。“行”是由行道而成办净心。“出”是能出离生死。以此四相而观察道谛。总括起来称为“四谛、十六行”。这四谛十六行就是加行道观行的所缘，暖位要修四谛十六行，顶位也要修四谛十六行，到暖位必得涅槃，到顶位则不断善根。

“忍”分下、中、上三位，下忍位如暖、顶继续修四谛十六行观，再加修上界十六行观，合计为三十二行，至中忍位则变为减缘、减行修法，依次修至第三十一位时减去未一位“出”，不作现行，称为减行。又从头一苦的无常行修起到“如”位，减去行位，又从头修起，减至道位，叫作减缘。至此，即减去上界所缘之道谛四相，以此类推，总称为七周减缘，二十四周减行，减至第二位“苦”为止，保留第一位，“无常”无间引起上忍位。此位又以一刹那观苦谛一相入世第一位。到世第一位时，仍缘苦谛一相，只需一行一刹那后即得无漏智慧，入见道位，即为开悟，就获漏智。由有分别智而入无分别智生起现观，获八忍八智。忍是无间道，智是解脱道。如表：

道修

道见

道	道道道灭灭灭集集集集苦苦苦苦
类	类法法类类法法类类法法类类法法
智	智智智智智智智智智智智智智智
忍	忍 忍 忍 忍 忍 忍 忍 忍

果流预

向流预

前十二刹那为预流向，向是趣向，第十六刹那一道类智，证得预流果，也就是前十五刹那算作开悟，算作见道，最后一刹那一道类智就属于修道位所摄了。到此就好比颈项上生了一个大瘤子，忽然完全消除一样，自然有说不尽的轻松愉快。也就是说无量劫生死无明一旦觑破、见惑顿断，揭开人生宇宙底蕴，能不庆快平生嘛！所以大乘把见道后的行位称为“欢喜地”。诚哉其为欢喜也。

加行道中，虽说以四谛十六观行为所缘，但开合繁简，有所不同，为了对“四谛”道理有明确的认识，故暖、顶位分别开为十六现行，至下忍位，更增加上界（色界、无色界）十六观行合为三十二数，一一简择，周遍观察，务令于“四谛”道理得到决定不疑。但由于所缘太广，观力难免散漫，对引生无漏智趣入见道反而成为障碍，所以入中忍位又“由博反约”依次对三十二行，减缘减行，减至最后集中观察苦谛中的一行（苦、空、无常无我任一行都可以），使观慧集中，成为见道的殊胜增上缘。净土的念佛，禅宗的看话头，正是此处舍繁从简，全力攻关的道理，希勿泛泛。

第四讲 略说小乘的开悟

我早年在学习《俱舍论》时，对阿罗汉的果位发生了怀疑。我们知道，佛教非但不怕别人怀疑并且还提倡大胆地怀疑！每一部论著的成立，不知道经过了多少次反复地研讨和辩论？如《俱舍论》、《中观论》、《成唯识论》等，它们之所以被通称为论，就是因为它们不是某一个或几个人的卓识远见，而是经过大批学者善知识们在精心辨析和缜密地抉择之后确定下来的。经得起风吹浪打的论——就是智慧的汗水和血肉汇集起来的海洋。要学会佛法或真正弄懂佛学这门博大精深的知识，不经过反复的辨析和抉择是根本不可能的。只有这样，才可以通过对言语文字使感性上的认华为理性上的真实不虚的信仰。不是通过理智上的抉择而产生的信仰，那仅仅是形式上、文字上、名义口头上的灌输而勉强强生起的所谓“信仰”，终究是靠不住的，也经不起现实的考验。

为了必须有相信自己的勇气，只有通过自己的思维把事物物之本来面目彻底地弄明白其真正如人类所共许或圣哲们所赞诵之所谓真理那样，然后再会相信真理，不惜身命去捍卫真理。如果轻易地相信他人的鼓动与宣传，自己不去积极思索和体察，人云亦云，真正的信仰就无从生起！那样迷迷糊糊地信，最多不过是感情冲动而散发的五分钟的热量而已，也更谈不到由戒生定、由定发慧。

实际上，定与慧的基础，主要在于思想先要得到一个明确的认识。这并不是坐在那里不动，或者只要能达到什么也不想的境界所能得到。我们现在一说到开悟，大家就觉得可望不可及，原因就在于没有正确的认识为定作准备。如果你真正得到了定，开悟也就水到渠成了！

我们知道，阿罗汉见的是四圣谛，证的也是四圣谛。从加行道就观察四圣谛——四谛十六心观。一步一步地修观，到了现观上证四谛。所不同的是，加行位是有分别智，见道是无分别智。在四谛看来，苦实是苦，这一点大家不会疑惑吧？因为世间确实确实是苦的。无论分为五苦、八苦或三苦。总之，世间乐少苦多，乐未去而悲苦交攻。集谛实在是产生苦的原因，是由人们的烦恼招集产生了人生种种的苦报。下面我们用十二因缘来说明集谛。

十二因缘是用来说明怎么样由烦恼而带来苦果的最好公式。（一）“无明”即是惑，就是没有智慧的错误的认识，执着我、我所而不放。这个实我就是烦恼的总根子，一切苦果都是从这个总根子而来的。由这无明而导致身、口、意等的错误行为，这就是（二）“行”，行也就是“业”。无明与行就是前生的因。

(三)是“识”，有了前生造作之业为基因，就使识带着这个业因来投胎受生。(四)是“名色”，就是精神与物质结合体的初级形状。(五)为“六入”，即逐渐生成了六根。(六)是“触”，是由六根对六尘而产生的。(七)“受”，乃是触生出来的苦、乐、舍等感受。此五支就是由前世之因而感生的现世的五种苦果。这五种苦报的程度如何，完全由前世的业因而定，绝对不能依今世的意志为转移。(八)是“爱”，既然有了苦、乐、舍之三种不同的感受，就必然要因所乐而生起爱恋之心。(九)是“取”，有了爱，接下来便是由爱而生的取著而据为己有。(十)即“有”，因取而有，有了什么？有了感招来生（依报而受苦、乐）的因。此来生报之因由今生之爱、取、有而来，它也是绝对不会平白无故地消失的；它就象档案一样把你所造作的善善恶恶之业一件一件地给你储藏起来，一旦机缘成熟，便引生你应得之报！如我小时候读过的书，有一段时间是一点也记不起来了，但现在却又觉得记忆犹新。这就说明，一经我们过目的东西都会牢牢地落在自己的意识即记忆的田地里。我们有时之所以会记不起来，是因为我们的念力微弱，当时没有充份地起作用，并非把那个东西的印象给丢失了。有些人因某种不惬意的事情就乾脆自杀了，但你杀坏的仅仅是你的色身，你自己所造的业不仅依然存在，相反地由于你的自杀，又给自己增添了新的罪业！又如两个冤家对头，即使一方把对方杀了，而对方对你的仇恨你却永远也杀不尽，相反地使对方更加对你恨之人骨。因为并不是只要把人的身体消灭了，也就等于把人对你或你对人的恨也消灭了。所谓“野火烧不尽，春风吹又生”！实在是深得此中之“三昧”啊！（十一）生，即是由今生之业将感招来生之报。（十二）老死，由生而老，由老而死，是人类共许之绝对真理，谁也违背不了这个真理！

综上所述，即是佛教所讲的因果报应和轮回不休的根本规律，也就是由集招报之说明。现在把话又说回来。

说到现世，大家尚可以通过深入的观察和由此观察再思维反省而有所了解，但前世之所谓无明、行等等又是怎么知道的呢？在这里，很多人都有怀疑，其实这些都是根据“因果律”而来的。因果律是佛教的基本理论。我们现在有身体即五官的存在和精神的作用，都是从哪里来的呢？这就是因果。如果不承认因果律，甚至残酷无情地否定因果之存在于人生运动乃至宇宙万类的运动之中，那世界就必然会乱了套。比如人类只要还没有死去或未感到肚子里达到饱和状态时，不可避免的就要把食物送到嘴巴中嚼得津津有味地咽下去。这个看似简单实则极其复杂的过程，就是因果律们生命中默默地作用，它分分秒秒都在面对宇宙万象宣示深邃的真实不虚的妙法。如果吃饭不能充饥的话，谁也不会乐意每天到一定的时候把香喷喷的食物狠心地咬牙切齿地吃下去。再比如大家到佛学院来求学深造，同样是因果律所起的作用。那就是相信学佛之殊因定感成佛之胜果。因此，人之一举一动都跳不出因果律的范围。我们既相信由因而得果，反过来亦可由果推因。我们现世的身心生命是果，过去世中必有此因，否则就成了“无因论”！既可由今世之果推知往世之因，则今生之果又必然是后世之因。如是因因果果互为前提和基础，又互为结果而如影随形，这就是佛教之三世两重因果之简单说明。但是，这里面有一个重要问题，就是说，人死了以后又因业而转来受生。那个业到底是怎么样又来到新的生命之运动中呢？我们可以承认因果律，但这由因果律及由果索因过程中的媒介或“载体”是什么东西呢？宋朝时有一位居士名黄山谷，他同净文禅师关系很好。有一天真净文禅师问他：“真长老、黄居士死了烧了何处相见！”黄居士闻言瞠目结舌不能回答。黄居士的文思和从三藏十二部中得到的道理知解这时完全等于零。这里“何处相见”就是此处“识”的分位问题。我们说开悟，关键的关键就是看我们对这问题是不是真正有了正确的认识。

好！现在我们既承认了“集”为苦的因，也就是说明白了烦恼为“苦”之因的大道理。那么，对这个烦恼怎么办呢？这就是四谛中的“道谛”所要完成的任务了。把烦恼一步一步地断尽了，苦也就自然而然地消灭了，并且永远地不能再来扰害我们了，这就是“灭谛”。断了烦恼灭了苦，就完全能够证得涅槃自由、清净无碍的妙境界了。但苦怎么灭呢？这只有修道，修道就是“道谛”。按照小乘的讲法，道不外乎三十七道品。一是四念住。我们的“念”是驰逐不息的，现在怎样才能使这个念安静下来呢？这里有四种方法：①观身不净。人身从里到外本来不净，而今误认为净饰打扮，这就是“净倒”！只要通过辨析体察，从根本上认识身实不净，就能够把“净倒”的烦恼断了。②观受是苦。苦就是“乐倒”。众生妄认苦痛为乐逸，现在通过细致的观察和精审周遍的思维，知道了我们所受到的快乐刺激等其实都是难以言说的痛苦，就可以把“乐倒”的烦恼除掉。③观心无常。世间一切都是刹那万变的，而众生妄认为恒常不变的，这就是“常倒”。只要通过观心之变幻无穷就可断除“常倒”的烦恼。我们刚才心中所思想的与现在所思所想的就大不一样。这样的不一样，众生每天每时每刻不知有多少！④观法无我。宇宙间山石金木及众生身心内外等皆无实性，无主宰力、而众生妄执为有，且认为各有实性、有主宰力、有我、有所等等，实际上一切法都是要依赖条件才能存在的，离开了一定的条件就无所谓“法”的存在，更谈不上对于“法”有主宰力了。

以上就是对常乐我净四烦恼的正确看法，依靠四念住对治这四烦恼。

其次是四正勤。①已生恶法令断；②未生恶法令不生；③已生善法令增长，④未生善法令生起。

三是四神足。前面的四正勤是“戒”，这四神足是“定”。入了定，就会有“堪能”，这样，你想作的事就有力量去完成了。我们所说的得“无眼通”、“天耳通”等等，都是依定力来实现的。据说虚云老和尚五十多岁时在高（日）寺参禅，一日在禅定中忽觉光明迸发，清楚地看见某位师父正在打扫厕所！再看，又见许多帆船沿江而下。出定后一问。果如定中所见。这就是“定”的功用。“定”的另一名称叫“神足”，分为四种：①欲：由希求的意乐增上而得定；②勤：由精进增上而得定；③心：由修止而得定；④观：由理观行而得入定。

四是五根。四正勤与五根两者实际是同一内容，只是前者力弱，后者力强。内容是：①信：相信三宝，相信因果，相信自己一定能成就无上之佛道。②精进：对所有善法能排除一切困难而不断进取。③念：对应断应修念念不忘。④定：一心不乱而安住禅定。⑤慧：对所学所修通过如理的体察思维而得见正确的知见。

五是五力，力即力用，能破恶成善。力有五种。即：①信力，信根增长，能破诸种疑惑。②精进力，精进根增长，能破身心懈怠。③念力，念根增长，能破诸般邪念，成就出世正念功德。④定力，定根增长，能破诸乱想，发起诸禅定。⑤慧力，慧根增长，能遮止三界见思之感。

六是七觉支。这是开悟时必须具备的七个条件。①念：对一切善法恒忆恒思，永无忘失。②择法：如理如量，抉择审定。③精进：勇猛前进而不生退屈。④喜：欢喜。因见道而生喜乐。⑤轻安：由见道之喜乐而产生的轻松安稳自在舒逸的一种感觉。⑥定：身心远离粗重，具有心一境性。⑦舍：正直、平等，随无功用而转。

七是八正道。八正道又称八圣道：①正见：正确的见解。②正思维：由正见生起的思想活动自然是正确的思维。③正语：知见正确，思维正确，所表达出来的语言当然不是胡言乱语。④正业：身、口、意三业清净，住于正行。⑤正命：以正当的行为养活维持自己的生命。⑥正念：正如正念，思想纯正。⑦正精进：积极修学正道而永不退转。⑧正定：精进勤修止观而永不散乱动摇。

以上就是道谛中所说的具有代表性的三十七菩提分法，也是小乘修法的精要所在。现在，我向大家提一个问题。请大家看：在小乘的修法中，从四念住开始到八正道为止，这三十七道品的中心指导思想是四圣谛，而四圣谛中最重要法门就是四念住。四念住的四种观法，主要是对治常、乐、我、净四倒，通过四正勤、四神足、五根、五力、七觉支直到八正道，整个的精神唯在于解脱个人的烦恼，以自利为本位。对自己以外的众生应采取什么态度呢？四念住里没有提到。再看四谛：“苦”——世间的种种苦报；“集”——苦的原因；“灭”——证的果位，“道”——证灭的方重点同样在于自我解放。一句话，对众生应采取什么态度，我们在小乘的修法和观点里怎么也找不到明确的答案。我们不妨又退一步讲，如果一个人只为了个人解脱，而解脱的途径是在于断烦恼。也就是说，只有断了烦恼才能解脱。那么，再请问：采取三十七道品的这种只顾自己的修行方法是否能断除烦恼呢？我们举个例子：有两个人，一个人说他不爱财，其实他手中没有一文，空空如也！另一个也说他不爱财，口袋里却有数亿万之巨款，但他全部拿出来支援国家建设，自己却过着极其俭朴的生活，你说这两个都自称不爱财的人相比之下哪一个更可靠一些？又如：一个人很讲究各种修养，因此逃避到深山穷谷整日面壁而坐，吃饭穿衣全赖别人供养，自然表现得心平气和的，怎么也不会跟他人吵嘴打架，更谈不上无事生非了。而另一个人却天天从早到晚积极参加社会建设，也总是心平气和的。请问：在修养上，这两个人哪一个更可靠一点呢？哪一种行为比较可取呢？谁断烦恼的力量要大一些呢？

因为，阿罗汉由资粮位、加行位、修道位一步步地修行，只断了烦恼而没有断尽习气，以致还要退，甚至于以自杀来保持所证之果，其症结就在于他们采取自利的断烦恼的修行方法本身有点不妙。所以，他们的神通功用必然是有限的；因为他们脱离了众生、脱离了社会，失去了彻底解除烦恼的好环境和功德之源。小乘果位没有什么可羡慕的。理论上，小乘必然要趋向大乘。而事实上，原始佛教并没有停住脚，紧接着就是部派的争鸣，把原始的教义推向较有系统的组织而深化了。随着印度的社会发展，又促使部派佛教内在的矛盾的暴露，产生了要求新的统一的学说适应新的。大乘学就这样应运而生。

第五讲 唯识学的开悟（上）

上一讲对于小乘有关开悟的内容作了概略的介绍，我们从中可以看出，无论就其思想或者就其果位而言，都是不能使人满意的。因此，小乘趋向于大乘，是佛教思想向前发展的必然趋势。所以，我们研究佛学，尤其是在实践上追求无上菩提一定要以大乘为中心。真正的佛教是大乘，绝非小乘！

大乘教义里主要有两个学派：一个是中观学派，另一个是唯识学派。从历史的发展来说，小乘部派佛教日趋分裂之后，紧接而起的是中观学派，继之而来的是唯识学派与中观学派对峙局面。现在我们先讲唯识。

由于唯识思想体系较近于小乘，向中观的思想比较接近禅宗，我的本意是想给大家介绍禅宗的，所以，如果先讲中观、次讲唯识，最后再讲禅宗的诸，思想上又须回头照应，否则就不容易紧密地衔接起来，故先讲唯识。

讲唯识一般地从《百法明门论》讲起，因为此论是学唯识的入门书，学好此论也就是为研究唯识奠定了坚实的基础。研究的程序次应是《唯识二十颂》、《唯识三十颂》，这些都是世亲菩萨所著。世亲原是学习小乘的，后来在其兄无着菩萨的摄受下，由小趋大。《俱舍论》是世亲菩萨弘扬小乘的光辉巨著。传说世亲一生著有《大乘论》五百部，小乘论五百部，所以被誉为“千部论主”。世亲菩萨还没有来得及为《唯识三十颂》作注就去世了。

世亲菩萨去世以后，印度有十大论师竞起为《唯识三十颂》作注。玄奘大师的学习也以此论为主。大师回国后，曾准备把十大论师的论著全译出来，但在他的上首弟子窥基等人的提议下，玄奘大师以护法的学说为主而参以其他九家之说将十大论师之全部论著揉译为一部，这就是中国佛教唯识学的权威著作《成唯识论》。后来，窥基法师根据玄奘大师的讲说，又加上自己的领悟心得作了《成唯识论述记》，使《成唯识论》的思想体系更加严密和紧凑，从而成为千古巨著。唯识学的完整的思想体系，由玄奘传之于窥基，又由慧沼师承窥基而再传之于智周，此时乃赫然成宗。但沿袭印度的思辨气息太重，所以很快便就衰落了。所以经过历史上的多次丧乱，唐人译著散失严重。直至清朝末年，杨仁山居士在英国通过大使馆的活动才从日本请回了唯识法相学方面的大量论著，接着他便在南京创立了“金陵刻经处”，请欧阳竟无主持，积极从事校订刊正印行流通，才得以使绝学复续，唯识法相之学又在国内逐渐兴起。更由于唯识学原理较接近于现代科学，因而吸引了许多著名的学者如章炳麟、梁启超、康有为、梁漱溟、熊十力等从事深入地学习和研究，学术界曾一度出现研究唯识学的“唯识热”，对近代中国学术思想领域的发展起了一定的促进作用。

“唯识”就是说只有“识”，离开了“识”就再也没有什么存在了。宇宙人生的本质究竟是什么？这就是“识”。宇宙人生到底包含着什么？在《百法明门论》里有详尽的注解。“百法”共分为五类即“五位百法”。

一是心法：即是思想上的认识作用，共有八个：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。现在的心理学仅仅才研究到第六位，对后两位尚无触及，而这恰好是唯识学的精髓所在。前六识小乘佛教也讲，中观也讲，而七、八二识则为唯识学所特有。眼、耳等前六识所缘的境界分别为色、声、香、味、触、法六尘，即所谓“六识缘六尘”。这一点是现实生活中的东西，是人都易于感觉和得到的。这里面有一个“能认识”与“所认识”的问题。“六识”即是“能认识”，“六尘”为“所认识”。“能”“所”本为一体，绝没有单一的能起认识作用的能认识没有离开能认识而独立存在的所认识，这是佛教的唯识学所特别强调的一点，这和唯物论者们强调的所谓离开人的意识之外另有一个不依赖于人们的意志所转移的独立的客观实在的观点是根本不同的。搞学问不能含糊，一就是一，二就是二。老实说，什么是唯物论？什么是唯心论？这个问题并不是易于搞清楚的。我们不要回避问题，而要真正地解决问题。有人说：佛教是有神论！这一点我们是绝对不能承认的。也有人说：佛教是唯物论！这仍然是我们所不能承认的！

虽然把佛教看作唯心论的人较多，但佛教与西洋的唯心论又有所不同，毫厘千里，不容不辨！因为唯识学并不是不承认客观的存在，而是说，绝没有离开人们的认识而独立存在的客观实在，也就是说，客观存在之事物不但依赖于人们的认识，而且有其规律性。就现代心理学来谈，在我们的认识过程中，先有外境刺激，再又传入神经，传至中枢神经，然后由中枢神经对传入神经所外递来的信息进行

“加工”，“加工”后由传出神经传递出应作适当之动作，又立即传入，再经“加工”又传出，由此而形成连续不断的活动。我们的认识就这样往复循环，反馈更新。

应当明确地指出，传入中枢神经的信息既经过加工，客观事物不可能是被原样不变的反映出来的。否则的话，人们的认识就不会发生错误。通过严格的分析就可以知道：外界的信息传入中枢神经，经过了中枢神经的加工而变成的符号，就不一定完全是客观境象的原状，而我们所看到的和听到的都是经过中枢神经加工以后的东西，其作用刚好能与外界相适应，而适应并不等于一样。从效果上说，适应的便被称为正确的，不相适应的便被称为错误的。据此，我们足以看到佛教唯识学的思想及理论体系是如何的精深独到！在唯识学中，把人的每一个认识分为“见分”与“相分”。见分”就是能认识，“相分”就是所认识。相分的“相”就是所认识的外界信息传入中枢神经后经过加工变成的各种符号，并不是原来的那个客观存在的东西之翻版，我们由变来的符号再作出对外界的反应，这个反应恰巧跟外界适应。所以把能认识叫“见分”，把所认识叫“相分”，是因为二者都是认识的一部份，都不能单独生起一个识的完整的作用，而只有把这两者当作不可分离的一体，才能产生出一个完整的认识。因此说，离开见分就没有相分，因为它是在见分的相对条件之下才有意义的。假如把我们的手当作是一个认识的话，则手心和手背呢？心虽不是手背，可是手心和手背绝不是截然分开的两个东西。一句话，所认识的东西绝不能离开认识而独立存在——这就是唯识学的基础。

所以，一方面说“六识”必然要有“六尘”为所缘，另一方面又说，离开了“六尘”也就没有“六识”的存在。第七末那识是染污识，它恒常地执持第八识见分为“我”，只要有认识存在，这个“我”就随时随地跟着存在。第七识既是随时随地都执有我，那么，所执的东西也必然是随时随地都存在的，自然毫无间断。在八识中，前六识都是间断的不连续的。唯有第八阿赖耶识是生灭相续的恒常存在，这正好是第七识执为我的最佳“对象”。梵语“阿赖耶”此云藏识，即含藏不失之义。如我们每天早晨讲 Goodmorning! 这句话口一张开就过去了，但你讲过二、三遍后就把它记住了。你把它记在什么地方呢？这就在阿赖耶识里面！所以我说人人都是过目不忘，这并不是什么“天才”！阿赖耶识就象录音机一样，不管好坏不停地把你的行为习惯录存下来，故得名藏识。现代科学上说叫“记忆”、记忆的工具就是大脑。佛教不承认这种说法，而认为大脑是物质的，那么，人死了，大脑也就腐烂了，生前的一切习惯势力到哪里去了呢？

我们必须承认因果律。如果不承认因果律的话，那就一切无从说起，说大脑有记忆的作用、功能等就讲不通了。如果说无因果而只是大脑在起作用，则完全是废话：没有因果你还在那里讲什么呢？照这样的话，我们要吃饭，又要学习、工作，这一切的一切不都是毫无意义吗？我们面对的世界，尽管万象纷纭，但却显得井井有条，丝毫不乱，这正是因果律使之然也！

每个人都有自己的生命系统，宇宙间一切有生命的物质、众多的生命系统无不是历史分明，各具秩序，又各有同类之体系。“人以类聚，物以群分”！甲系统之活动绝不会勉强地加入乙系统的活动之中。这在生物界尤其显著。否则的话，因差果错，我们还学什么佛呢？这个统一的自成体系的不可分的作用实体就是阿赖耶识。注意：前一讲我讲到无明缘行、行缘识等互为缘起的十二因缘中的“识”，就是唯识宗讲的阿赖耶识，就是它带着前生所造作的“业”来投胎转世轮回的。所以说它是“去后来先作主公”。“去后”是说在这一期生命之结束，阿赖耶识最后离开人的身体“来先”是说在人下世受轮回时，它又最先来投胎受生。因此，要成佛，转被染污了的阿赖耶识成为大圆镜智，叫做转依，因为它为一切法所依故。

二、心所法，即心所有之法。对心王起助伴作用。在我们读书之时，有时读一遍就记住了，有时读了很多遍却没有印象似的，这就是心所没起作用的问题。凡心王生起时，必有心所与之相应而起心理作用。心所法共有五十一位，心王与心所都是能认识。

三、色法，即是被认识的对象。“色”是具有质碍义的物质，属于识的影象。

四、心不相应行法。此共有二十四位，它与心王和心所都不相应，是心王心所的认识对象，但它又不同于“色法”。色法是客观实在的东西，而心不相应行法则是心色之分位，是假立的。比如：高与低只是对比中的一种关系，要我拿出一张椅子来，那我用实物显示，但要拿出一个高或低来，却绝对拿不出具体的东西，而仅能在实物之对比中显出互相间的差别关系。再如，我们自出生以来就开始了异、灭了。因此，心不相应行法虽是被认识的对象，但却不是一个具体的东西，而只是色心二法的分位差别。它不是实存，但却潜在，并且有一定的作用。

由此可见，佛教对事物之分析是何等的缜密。哲学中直到现在才提出潜力假有而实有作用的问题。前面这四位总称为“有为法”，即是有生灭变化的世间法。

五、第五位是“无为法”，共有六位。此是不变之法，乃一切法之本体、法性。一切法无我，一切法空。这个“空”、“无我”就是无为法，它是恒常不变的。但无为法与有为法是不离的。离开了一切的有为法，也就无所谓无为法。如说“诸行无常”，一切法都是无常的，这就是有为法；但“诸行无常”的这个真理却是永恒不变的，这个真理就是无为法。开悟！开悟！悟的重点就在于无为法！

第六讲 唯识学的开悟（中）

上次讲过，《百法明门论》是唯识学的入门之书。对佛学来讲，也具有极强的概括性。因此，对于学佛者来说，应当先读一下《百法明门论》，这对于以后的学经研教颇有裨益。

“百法唯识”是讲一切离不开“识”，而并非象一些唯心学派的直截了当地指一切法就是“心”，就是“识”。百法共分五位。心法，眼等八识都是识之自体；心所与心王同时缘境，且恒与心王相应，为心王起助伴作用，共同构成一个完整的认识，它的全名是“心所有法”；色法是心、心所法的认识对象，它是心、心所变的影象；心不相应行法是一种假有之法，虽非实有，但绝非不有，它是不离识而存在的心色分位；无为法是识之实性。离开了识，并没有一个独立存在的无为法。总之，“五位百法”从理论上讲都不离“识”，并非都是“识”！

“识”是了别之义。因此，在我们的认识上就有了能认识与所认识的存在，在唯识学上叫“见分”和“相分”。见分不能离开相分而存在；相分也不能离开见分而存在，此二者是互为缘起的。众生迷妄，把相分看成一个独立存在的客观实体，把它与见分分开，这样就在认识上和行为上产生了相应的“我”、“法”二执。主观方面，觉得离开相分，另外有一个独立存在之“我”，这就是“人我执”；客观方面，认为离开能认识之外，还有一个不依主体而存在的“客观”，这就是“法执”。正因为有了这两个“执”作引线而引生出了许多烦恼——贪、嗔、痴等无量无边的烦恼，这些都是由人、法二我执派生的。其结果便生出“烦恼障”与“所知障”两大类。“烦恼障”障涅槃，“所知障”障菩提。“所知障”并不是说“所知”就是障碍，知道的越多，障碍也就越大；而是说由于你认为在你的认识之外，另有一个客观实体之存在，起了“法我执”，这样，你就不能真正地认识事物之本体究竟是怎样了，因此，也就障碍了你智慧的发展。

我们从小乘的修法中，可以明显地看出，四谛、十二因缘都倾向于断“烦恼障”，而不能断“所知障”。根据大乘教来讲，如果断不了法我执即“所知障”，那么，“人我执”即“烦恼障”也就不能彻底断除。无论四谛，或者十二因缘，都只是启发人们从精神上解决个人本身的问题出发，对于人生到底是怎么回事，却没有进行彻底明确的说明。比如说：修行者要断贪、断嗔，那么，请问你贪的对象究竟存在不存在呢？离开了人类社会的活动，贪、嗔等烦恼从哪里发现，又从何而断呢？再举个例子。比如：你晚上出外，一块石头把你绊了一跤，可原来你心里并没有烦恼，为什么摔跤呢？这是由于无知！小乘人成就了罗汉果位，仍然会退！就是因为未断“所知障”的缘故。我们从十八不共法中就可以看出罗汉的无知！因为他们有了对外界事物不了解的缺陷，而外界之事物并不因为你不了解它就不影响你的活动。它要影响你，而你又愚昧无知，不能很好地处理。这样，痛苦也就难以避免了。这个问题，四谛法解决不了，十二因缘同样无能为力。所以，唯识学就不得不进而从我们本身涉及宇宙论，指出宏观或微观世界之事物，都不能离开识。既然都离不开识，所识之宇宙问题那就是见、相二分的问题，此二者是互为缘起的。见分离不开相分，那么，见分就是“空”；相分离不开见分，那么相分就是“空”。对了！只要你能认识到它们是空就好了！“空”了，你就不会执著了。之所以有烦恼，就是闭为你舍不得丢掉或放下那个执著。当你认识到，外界的一切东西都是在你的识田里的时候，你还贪什么呢？能不贪了，你就可以全体彻底地放下。开悟，就是从这里下功夫。

现在来谈一谈唯识的修识。我先从加行位讲起。

前边我们已经讲过，加行位分“暖”、“顶”、“忍”、“世第一”四位。这四位都是定。“暖”是明得定，“明”是见道的智慧。“顶”是明增定。此时，智慧已经增加了。“忍位”是印顺定。印者，决定义；顺着正确的方向向见道之目标前进。“世第一位”是无间定。就是说，在世间定中是最高的，再没有能

超越此定者。到了这一位，很快就会见道。那么，它修的是什么呢？在唯识里，修的主要是四寻伺观，四如实观。这是唯识的特别修法，非如小乘人单修四谛法。按唯识家讲，我们的认识不外乎“名”、“义”、“自性”、“差别”四个部份。“名”是客观事物的；“义”是名所持有的义理。如说“声是无常”。“声”就是“名”，“无常”就是“义”。只要是认识的东西，都有它的“名”和它的“义”。从“名”上讲，“名”有其“自性”，“差别”。“自性”，就是说“名”或“义”它本身是个什么东西，“差别”就是它本身与外界其它东西之区别或距离。每一客观事物都有各自之名、义、自性和差别。自性是就其本身说，差别是就其区别于它事物之名和义而言，因此，我们所认识之事物无非就是这四个方面。而这四个方面也都是离不开识，都是我们认识中的观念。“四寻伺观”就是要依此四门而仔细地推敲研究，看看是否真是离开识以外，另有可以认识之事物存在？若“名”若“义”都是因缘条件关系中之聚合作用，并没有一个固定的“名”和“义”。如说一个茶杯，它可以用来泡茶喝，它也就可以被称为茶杯。但如果用它去盛其他种类之物质，它便不能被称为茶杯了。在特殊场合，有可能用它作打斗之工具，这就更不能再称它为茶杯了，因为它已变成武器了，而尽管它本身仍然是个小小的杯子。

这一切的作用差别，又绝对离不开我们的认识，不能离开人的认识而有什么意义。同样的道理，把四谛放到唯识里，也不外乎“名”、“义”、“自性”、“差别”等，而这些又全部离不开“识”。我们必须这样去认识问题，才能到烦恼之根源，求得究竟解脱。

“四寻伺观”是属于“暖、顶”二位，为“明得定”和“明增定”。到了“忍位”，就会认识到所缘无非“名”、“义”、“自性”、“差别”，根本就是自己识之作用。此后即进入“四如实智”，进而观察能认识的名、义、自性、差别的认识作用不是实在。而都只是识之作用，且能所互为缘起。离开所缘，也就无所谓能缘。到了“世第一位”，就认识到了能缘与所缘都是空的。“暖、顶”二位是认识到所缘空而称为“四寻伺观”，“忍位”是能缘空，“世第一位”是能所双空，故称为“四如实智”。总之，世间一切法，无非就是一个名、差别而已，根本没有一个实在之体。

通过以上之现行，就会领悟到“人我执”和“法我执”双空。按唯识宗之“三性”来讲，“我”、“法”二执称为遍计所执性。“遍”者，一切义，无处不在之义；“计”者，分别、计度，于一切周遍计度为我、我所有。然而，人、法本来就是空的，一切法皆互为缘起，这是佛教一个最基本的原理。唯识学把它高度地概括为见、相二分，并说明二者是互为缘起而密不可分。本来是一体的东西，而入们却把它分为各各别在之人我、法我两个东西而坚执不舍，无尽的烦恼也便随之而一拥而来。人我、法我之所以有，纯是在人们错误的思想认识中幻生的。既然如此，那么这错误的认识之生起，总得有所依吧？这被依的即是“依他起性”。在“依他起”上起了“遍计所执性”，于是乎就有了人、法二执；能在“依他起”上断除“遍计所执”也就证到了人、法二空，也就悟入了“法性”，成就了诸法之“圆成实性”。“圆”者遍一切义，“成”者不变，始终如此义；“实”者真实不虚之义。见了此“圆成实性”，也就是见了道，也就是开悟！

见道后产生之根本智与后得智两种智慧，“根本智”就是亲证“圆成实性”，是没有计度和分别的，所以也叫“无分别智”。照唯识家的观点来讲，此时是有“见分”而没有“相分”。如果有了“相分”也就有了“分别”。“相分”没有了，则“见分”自缘自体。所谓开悟，也就是自己认识了自己。

“后得智”是从“根本智”而起的一种有分别之智慧，是为度化众生的方便起见而起之智慧，并不象在没有证入“根本智”以前那样的计度分别。我们说一个人开悟与否，就是要看他所悟的，与他所生起的后得智是否有矛盾冲突。应当是得了后得智，所有之矛盾冲突都没有分别，把矛盾冲突激烈的一切皆化为美妙和谐。和谐了就永远不怕矛盾冲突的复杂、尖锐和激烈，他就可以大声疾呼——愿矛盾的冲突来得更复杂、更尖锐、更激烈些吧！

我们在修道的过程中，如果法界中仅有一千个烦恼即矛盾冲突中有九百九十九个已被你融化为美妙和谐，而只有一个还是兴风作浪，那么，请你千万死死地记住：你还根本没有开悟！

第七讲 唯识学的开悟（下）

原来打算对中观和唯识各介绍一次以后接着就讲禅宗。向大家介绍禅宗的目的，是为了使同学们在生活中能得到一些真实受用。但我发现同学们对以前讲过的唯识法相学关于开悟等方面之认识还没有彻底弄清楚。在这种情况下若讲禅宗，恐怕有许多问题更不易于明白了。又虽然唯识已向大家介绍了两次，但我仍然觉得有许多话还必须再细细他说一说，因此，今天继续从唯识的角度讲有关开悟的问题。

前面讲到过“四加行”和“见道”。唯识的见道分为两类：一个叫真见道；一个就叫相见道。真见道是根本智；相见道是后得智。到了见道位肯定就能得到这两种智慧。根本智是没有分别的，所以又叫无分别智。这个概念在常识上是不大好理解的——它既是无分别的，为何又叫它智慧？既是智慧，为何又没有分别？这二者之间看来好像自相矛盾。然而在这个地方它确实如此——既无分别，又是智慧；并且只有它才能亲证诸法真如。如果稍有分别，所证便非真如自体。

后得智即是在得根本智以后依根本智又起如理分别，所谓“带相观空为后得”，又称为后得无分别智，以区别于没有根本智作基础的一般分别。这也是佛教教义中很重要的一点。

每每有人问：佛教里讲见道，而见道以后还有没有分别呢？对这个问题回答是肯定的。见了道以后同样地要起分别作用。这不但修道位中断惑证真、利乐有情等不能不起分别，就是是否真正见了道、也必须通过份别来考验，否则，你说你见了道，我说我也见了道，彼此都可借口证得无分别智后是言语道断、心行处灭。这样一来，你如何识假辨真呢？

有多少所谓“老参”，一提到这个问题，往往也是说：“这个是无分别智嘛！什么唯识、中观，都是有分别的。谁去研究这个徒增分别的东西？我们是教外别传，不立文字”等等。实则是以这句口头禅来掩盖他们自己的缺点。

必须牢牢记住：悟后的分别是以悟而修的。人生这样的问题，那样的问题，种种矛盾都因不正确的分别而起。因之，只要分别中还有一点点矛盾通不过，就说明你还没有开悟！

无分别和有分别，这二者之间并不矛盾。这里所证的无分别，正是无分别中融贯着种种分别，而种种的分别就是从这个无分别来的。无分别就是根本智，是体。由体起用，而真正的大作用是在分别上的，因此才在根本智后立了一个后得智。

以前我给大家讲过大乘见道四谛十五心观，小乘在这一点上讲的比较笼统，在无分别智里要起苦谛、集谛等和十五心的观行，这样会闹矛盾。在唯识里讲，四谛十五心观是悟真正见道后的相见道，属于后得智，而不是根本智。根本智是言语道断，没有什么可说的。唯识说：见了道才能算得上进入修道，不见道以前是谈不上修道的。

修道位分为十地，见道之后即是初地菩萨。十地的名称依次是，欢喜地、无垢地、发光地、焰慧地、难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地。这十地所圆融的功德与十波罗蜜相配。欢喜地的重点是布施，这是因为登了欢喜地后什么都可以舍去了。登上了无垢地后之重点就是戒。发光地是忍辱，就是说一切对自己不合理的行为都可以安忍下去。焰慧地，智慧就象火一样，对断烦恼的力量如火烧薪，以精进为重点。修到这个地位只有奋勇向前的。难胜地的重点是禅定。现前地就是般若。后面的四种波罗蜜是从智慧分出来的，这是六波罗蜜的活用。远行地的重点是行。不动地是愿。善慧地是力，能十方善巧说法。法云地得殊胜智，法身圆满。十地是修道地，这个时间很长。

从资粮道到见道这一段时间为一大阿僧祇劫，从欢喜地到七地，又是一大阿僧祇劫；从八地到成佛，是第三阿僧祇劫。也就是说，成佛要经三大阿僧祇劫。一个阿僧祇劫是一个相当长的时期，需要一千兆兆兆劫。一个劫又有成、住、坏、空四个时期共计八十个小劫。一小劫的时间是：从人寿八万四千岁时，每百年减一岁；如此减至十岁。再从十岁每百年增一岁，如此增至八万四千岁，合此一增一减为一个小劫；另有主张七大阿僧祇劫；还有主张要经过三十三阿僧祇劫才能成佛的。

再讲转识成智的问题。

从欢喜地转起，是第六识、第七识先转。第六识转妙观察智；第七识转平等性智。妙观察智是洞察一切法的自相、共相、因果、本末；平等性智就是证入一切法平等，没有高低、贵贱等诸分别心。但此处只转了分别我法二执。我执分为人我执、法我执二种；此二执又各分为俱生我执、分别我执二种。从学习和经验上所起分别叫分别我执。俱生我执是人一生下来就有的。所以说，见了道以后分别我执可以断。而俱生我执即使见了道也断不了，还要一点一点地修，一直到十地成佛，这个俱生我执才断的了。这期间的时间很长，每一地都有入住出的过程。如进入欢喜地、住在欢、又从欢喜地出来，接着进入无垢地，余此类推。

到十地的出字上得金刚喻定，阿赖耶识才最后断了。前五根要转，必须先转七识俱生我执。只有阿赖耶识转了，第七识所依的根才能转，前五根才能转，这叫转识成智。得了四智就得了菩提果。因为四智是智慧，是有为法，所以叫菩提果。佛还有一个涅槃果，是无为法，这就得到了诸法的清静，一切烦恼永远不起。菩提果是所有的功德无不具备，涅槃果是所有的烦恼永远消灭。

涅槃有四种：一个叫自性涅槃，即人人自身的无我性、无自性、空性、不用修持，本来如此。二是有余涅槃，即已经开始，见了道而证得涅槃。但身体还是有漏的，烦恼习气还没有断尽，所以叫有余涅槃。三是无余涅槃，是四果阿罗汉的果位，没有了烦恼。四是大乘所趣向的无住涅槃，即无脱离生死，在生死中证得涅槃，但又不住生死，不乐涅槃，利乐有情而悲愿无尽。

现在再简单地给大家讲一下小乘。小乘的主要出发点是解脱人生痛苦，而欲达此目的，则必须灭掉烦恼。灭了烦恼就是道。一句话，小乘是从解脱自身痛苦而出发。所以对宇宙论及本体论等方面少所顾及，纵然有涉及，也不深刻、不全面。为了解决人生、宇宙论、本体论等问题，是避免不开的。唯识一开始便从“识”统领一切现象而谈百法，着眼点在于从宇宙本体论先给人生一个地位，而小乘则重点在于说苦；其精神是有所不同的。还有，我们的一切活动，有过去、现在、未来，连续的根据何在？宇宙是怎么存在而发展？昨天的宇宙是不是今天的宇宙？而今天的宇宙又是明天的宇宙呢？各各人的宇宙是一是二？一切智怎么会可能？所有这些问题小乘里很少说，或择焉不精，或语焉不详。但唯识里说得十分清楚，为此建立了阿赖耶识，并对识的性相作了深刻的分析。昨天的一切东西已经过去了，然而它的作用却留在了阿赖耶识里面。以后，阿赖耶识的种子只要遇到了适当的条件，就可以发生许多现象和作用，这样持续而统一。从横的方面讲，是不离识的百法；从纵的方面讲，是阿赖耶识总持为主的种子现行交相为用、无尽的因果历然。又如修行方法建立六度，是以般若为主，重在智慧。小乘的目的是求个人解脱；大乘是要获得一切智智，而不光是自我解脱，因此取得无住涅槃、无上菩提。还有，小乘唯在于求得个人解脱，是否能把烦恼断除尽净，很值得怀疑。因为一味趋寂静住山洞，脱离了社会，不跟别人接触，是不可能把烦恼完全断了的。因为烦恼是和人接触才现行的，只有在人们的相互接触中才能发现烦恼，才易于着手断尽。这一点，大乘比小乘高明得多。

当然唯识本身也有缺点。如唯识宗论众生成佛的可能说，说的有点笼统。有的则明确主张阿赖耶识有二种子，一是有漏，即烦恼；二是无漏，即佛性。以无漏的种子作因，再加上增上缘，才有成佛之可能。即成佛必定要这个无漏种子。但是，无漏种子并不是每一个人都有的，也不是每一个人都一样的。因为各人因缘不同，所以有的成佛，有的成阿罗汉。甚至有的人不能成佛。

还有相分问题。见了道以后还有没有相分？这是唯识难以解决的又一个问题，因为是无分别智，不应当有相分。有了相分就有了分别；再者，顿悟是不是有可能？这在唯识家认为是根本不可能的。因为，从资粮道经过加行、见道、修遭到成佛，要经过三大阿僧祇的长时间修行。所有这些，都是唯识宗的缺点。

第八讲 中观学的开悟

今天开始给大家讲“中观”，本来计划讲一次“唯识”，结果讲了三次，还有些应当讲而未讲到的。由于时间关系只能如此。我主要是给大家讲“论开悟”，很希望在讲的当中或讲后对大家能有所启发，获得利益。希望同学们听讲后能鼓起开悟的勇气，至少引起大家对开悟的兴趣。或许有因听讲而开悟的，这虽是大胆的想法，但按道理讲也绝非不可能，前几天有几位同学问我：“你开悟没有？”这叫我难以回答，只好以不回答作回答了之。记得有人问佛，我们这个世界有始无始？这个世界有边无边？佛没有回答，我模仿佛的办法，似则似是即不是。佛是知而不答，我是不答，不过我可以告诉大家，开悟这件事，根据我研究的结果，我是相信真正有，并且大家都有份，这一点我愿为大家作保证。有人说你既没有开悟，你怎么能为此事作保证呢？须知所谓可靠可信，有两种情况：一种是可以现见现验的，譬如说我在这里讲课，大家都是亲见亲闻，这是无可怀疑的；另一种情况是，虽然我们不能直接接触，但是从道理上可以推测，可以断其必然。譬如说，我问你有五脏吗？你见过吗？能说没见过能没有吗？人类有远祖没有？谁又见过人类千百年前的远祖呢？能说没有吗？我对佛教教理的研究，自觉得差有自信之地。虽然切身的体验很不能，但总觉得佛教所指出的对人生的道路颇值得一试。所以我大胆地把“开悟”这个问题提出来，鼓励大家向探索宇宙奥秘这个方向前进。因此，我在这里讲小乘也好，唯识也好，中观也好，从学术的整个要求上来讲，只是一鳞半爪的给大家略作介绍，不但因为时间关系不能详讲，而且目的唯在于有助于“论开悟”，所以所谈的，也只是限于开悟有关系的部份。

中观是印度大乘佛学里的一个重要派别。佛教分为大乘和小乘，大乘里主要是“唯识派”与“中观派”，可以说“唯识”与“中观”就是佛教里的精华所在。如果把唯识和中观真正搞懂了，那么佛学就通了。尽管还有许多派别，也不外这两派教理的基本范畴。把唯识和中观学好，就知道对开悟帮助之大了。未开悟以前需要懂，作为加行；开悟以后更需要懂，作为方便。释迦牟尼佛弘法几十年当中，根据现在的资料看，主要是四谛十二因缘、八正道等。在佛灭度以后的一百多年中，教理即以这些内容为中心，少有争论；到一百多年以后，部派竞起。部派当中，先是分为大众上座部，后来上座部和大众部又有发展。现在有记载的有十八部，没有记载的恐怕还有。从公元前四世纪到公元二世纪，约有五百多年的时间里，学者称为部派佛教时期。这是由于佛教流传的地点、时间有所不同，所以他们的戒律、说理、修持的方法也难免产生差别。这时在各部派中大乘佛学思想不是没有，不过还没有一个完整的体系。部派佛学里提出有许多问题，从《成实论》、《异部宗轮论》中可以略知其梗概。有些是属于佛教本身最基本而又是最不易解决的问题。有如佛教主张无我，但又主张轮回。既说无我又说轮回，这就有矛盾了，若说无我，那么谁在轮回呢？所说轮回就是转世，由人可以转成畜牲，畜牲又可转成饿鬼，饿鬼可以变成天人，天人可以下到地狱。按一般的道理讲，既然承认有轮回，必然有一个轮回者，就不能说是无我了。既然无我，连我都没有了，那么谁在轮回呢？这个问题直到现在还是佛学里一个难题。（在现在佛学里还是一个重要问题，恐怕以后还是一个重要问题）又如佛与罗汉有没有差别？小乘说佛就是罗汉，但罗汉的智慧和悲心是很有限的。我们可以从阿含经里和其它有关经论里看到罗汉的行踪、活动。如舍利弗、目健连、迦旃延等这些罗汉都有习气烦恼。拿目健连来说，他在佛弟子中号称神通第一，但有一次他出门化缘，被婆罗门看见，把他痛打了一顿。回去见到舍利弗，舍利弗说，你怎么不用你的神通呢？目健连回答说：当时连神通二字都想不起来了。象这样的罗汉怎么能作为众生的依怙呢？怎样能作为众生永久皈依之境呢？因此，部派中的犊子部就主张有实我，认为若没有我，那谁在作轮回的主体？而大众部就主张佛果的殊胜，迥然有异于罗汉。关于轮回和无我的问题，不少同学也问过我，可知这些问题的重要性，不容许不解决。而小乘向大乘的发展无论从理论上或实践上讲是必然的趋势。发展到大乘，对于这些问题都有大幅度的论证和描述，不管我们能否完全接受或是否已经得到彻底的解这，但与小乘比起来那是进步多了。

大约在三世纪，佛教中出现了一位了不起的论师，他就是龙树菩萨，关于他的传说很多，他对大乘佛教的组织、发展起了巨大作用。他是南印度人，先是婆罗门教徒，后皈依了佛教，研究了小乘教理后，感到不满足，后来到北印度，传说他进入龙宫取出了许多大乘经典，最著名的是《华严经》，以后他返回南印度，他活了约一百多岁，最后死于一王太子手下。但他的著作以及他本人的大名却盛传后世，他有一位嫡传弟子叫提婆，对龙树的学说，更加发扬光大，合称为“圣天父子”，成为中观学派的不祧之祖。

中观学派是来自龙树菩萨所著的《中论》而立名，《中论》也叫《中观论》。龙树的著作很多，《中论》是较为根本的。《中论》所运用的讨论方法主要在于破，整部论共二十七品，其中二十五品是破，不但破外道，佛教内部所经常使用的蕴、处、界、四谛、十二因缘、因果等范畴也一齐破。确实解决了佛教中许多疑难问题。

佛在世时有十四个问题不作回答（经论中称十四无记），内中有如对于世间有限无限？还有时间有始无始等，由于问题既较玄远又不切实际，不作回答，这还可以理解。而对于如来自己灭度后是有，还是没有？我们的身体和生命的关系，二者是一回事，还是二回事，佛也不作回答，这就让人难于理解。因为这一类问题从佛教本身说是不应该回避的。对于这些问题希望大家不要轻易放过，要大胆地怀疑，到底是这些问题就得不到答案呢？还是所用的思想方法不对头呢？

德国有一位著名的哲学家康德，他创立了一个二元论学说，认为主观和客观是两回事，认识的作用是主观条件相接触而产生，就如佛教的六根对六尘而生识一样。表现的形式就是判断，判断有两种，一种是分析判断，不要什么经验，可以直接加以推论，如说：“某同学是中国人”，那么不必用什么新的经验，根据这一判断就可以肯定“某同学是人”。数学之所以容易得出必然的结论，正是据以为推的属于分析判断，它的结论早就包含在它的前提里，只是把包含前提里蕴含的东西排列出来而已。综合判断就不一样，主谓语是根据经验而形成判断。如某甲今天见到一个人，明天不是还能见到这个人呢？又如我们今天早上吃的是豆浆吗？康德认为这类判断仅仅靠经验，经验就不是必然的。经验虽至千百次也难保其无例外，这就证明分析判断属于人类理性自具的形式，而综合判断来自客观事物，理性就暴露其局限性了。另外，人的认识既有其一定的形式，而认识外界客观，必须通过感觉、知觉、分析、综合概括等内在的作用，但这些作用既有限度，在此限度之外就认识不到什么事物。更重要的是我们看到的

事物，已经被感官、知觉等加了工。对于事物的本质根本不可能去直接认识，我们所认识的只能是加了工的现象。在康德看来，前此很多哲学家研究本体问题，但却忘记了研究自己，都陷于武断。只要把自己研究一下，就知道有些问题不是人类理性所能解决的。康德还提出了“二律背反”的问题，认为两个相反的判断都可以证其为真。比如时间是有限还是无限？若说有限，时间就应当有开始，而时间是没有开始的。若说无限，但未来还没有来，今天就应当是时间的终点，有终点就是有限了，因为它只有过去。有限、无限是相矛盾的，但都讲得通。还有“因果”和“自由”这两个范畴，如果承认自由，又怎么讲因果，有因必有果，有果必有因，还有什么自由？但因更有因，因至无穷，第一因了不可得，又成为自由的了。既承认自由又承认因果也是讲不通的。康德认识这些问题超过了人类的理性，不是我们理性能解决的。佛不回答的十四个问题恰恰与康德提出的二律背反可以联系起来看的。

顺便再介绍一点参考材料，希腊古代，埃利亚学派有一位很出名的人，叫巴门尼德，还有他的弟子芝诺，他们相信世界有神，神只能是一，不能是多。又说神永远不动，因为神就是无处无时遍一切的本体，还动什么？与“一”相反的就是“多”。与不动相反的就是动，但动与多如果从纯粹理智上来分析就根本不可能，没有这样的东西。就“一”来说，分析为各部份就是多，各部份又继续分析下去就是无限的多，多至无限就成为不存在的事物。再就“动”来说，动必定是从这个地方经过中心点到那个地方，这样分割至无限，就永远到不了终点。这在理性上是矛盾的。佛对十记的不回答，使我们产生怀疑的是，是否如康德如希腊哲人提出来的认为理性上受到自己的局限根本无法解决而默然呢？这样我们悟的什么？开悟还有什么了不起的意义呢？我们以为开悟应当时这些疑难问题有个解决的。当然，开悟还不只是解决这些问题。

从上面有关理性问题讨论的介绍，我们再转到中观上来，就可以知道龙树贡献之大和《中论》的重要性。中论的“中”字就是真理之意。他认为世界上的认识都是偏见，若给“中”字作具体说明，那就是佛教所说的缘起之道。只是懂得“缘起”才能掌握《中论》，运用破的方法的重要意义。扼要他说，《中论》是把“缘起”的观点用在“破”上，处处是以“子之矛攻子之盾”。揭发一般的思维方式——形式主义，无法处理高一级问题的缺点，而透露出辩证逻辑思想，充份发挥“一切法互相依存、无自性”的道理，从而指出以“实相涅槃”为指归，把佛教落实在人间，与众生同生死、共患难，利乐无尽，当处寂灭。“禅宗”正是从这一思想出发，再现了原始佛教的风貌，点燃了生命之火。

从历史上的发展上说，本来应先讲“中观”，次讲“唯识”，我想以后就要讲禅宗了，中观思想与禅宗的关系非常密切，所以先讲了唯识，次讲中观，紧接着讲禅宗，大家听起来更有便于领会。中观的破，就是禅宗的棒喝，不要因为形式的不同就眼花缭乱起来。

第九讲 中观学派的开悟（续）

讲中观学，主要介绍龙树菩萨的思想。因为，龙树菩萨是中观学的集大成者，亦是大乘学派的开山祖师。现在就从他的一部重要著作《中论》谈起。

首先，把“中”字跟大家讲一下，“中”即不偏之义、偏就不对，偏左边不对，偏右边不对；偏说有也不对，偏说无也不对。具体说：“中”就是佛教所说的“缘起”理论，即缘起中道观。大家都知道“缘起”是佛教最基本的学说，是佛教与其他宗教所不同之处，也是与其他哲学所不同的地方。其他宗教、哲学有时也提到缘起的道理，但是，没有佛教谈得全面、彻底。中观学派更精辟地发挥了缘起的深义。

“缘由”二字，可能大家都很熟悉，作为一个佛教徒，都知道缘起的道理。“缘起”二字，于小乘来说，习见于“十二因缘”。因缘之义，简约的说，即“此有故彼有，此无故彼无”。有了这个，就有那个；若没有这个，也就没有那个。拿“十二因缘”来说，即是无明缘行、行缘识、识缘名色……。它们之间的关系，即由于无明作条件，产生了行；又由行作条件，产生识。那么，无明即是行的缘，行即是识的缘，乃至到老死等等。没有一个单独生存、单独存在，都是相依相成，相互依赖的。有情就是这样轮回不息，被拘禁在苦的锁链中。以后，扩充到整个宇宙，大乘将缘起道理——此有故彼有，此无故彼无，扩充解释整个宇宙的现象。龙树的《中论》以此成立一切法空，发挥得极为出色。

上次给大家讲过佛不作解答的问题——十四无记，是早见于小乘经典中的事。

西洋哲学家康德，他认为我们的理性有一定的局限性，并不是什么都能解决。

他著有一部书《纯粹理性批判》，主要在于说明，哪些问题理性可以解决，哪些问题是理性所不能解决的。这个在过去的哲学家没有注意到，以致追求宇宙本体的努力都陷于武断。康德为此大喝了一声——你们不要那样只向前跑，返回来把自己检查一下吧！检查我们的理性是否超越了自己应有的界线。

还有值得参考的是，古代希腊（埃利亚学派）有名的哲学家——芝诺，他反对世间上有什么“多”，反对世间上有什么“运动”。他用无限地分割办法作论证，好像是一套诡辩，可是，为理性所出的难题，不能说完全没有道理。

由此，不妨提出，释迦牟尼对这些问题不答复，是释迦牟尼答复不了吗？我们的答复是否定的，“不是不能答复”。那为什么不答复呢？那你得好好地去看，我们叫做参禅嘛！这不应与轻易地放过！

依康德的《纯粹理性批判》的思想，“十四无记”是属于理性上解决不了的那些问题，这在佛教上是不能接受的，因为，如果接受的话，一切智没有了，一切智没有，那么佛不是虚而不实吗！康德提出的“二律背反”即对同样的问题提出两个相反的判断，而这两个判断作为结论虽是相反的，但又都是说得通的，这个判断说不下去好像有道理；那个判断说下去好像也有道理。实际上也就是对“十四无记”一类问题加以论证，明其不可知而已。

康德提醒了我们，从我们的思想上解决问题，并不是那么一帆风顺的。我们引用康德的说法是为了提醒大家要另眼来看中观的认识论，他所用的逻辑远超我们一般的逻辑方法。就是说，用我们一般的逻辑方法，对那些问题，就没有办法。龙树所用的方法不是形式逻辑，实际上是真正的辩证法。

有些问题，形式逻辑解决不了，要想解决这些问题，就得向上提出高一级的方法，这个高级方法，我们暂且叫做辩证逻辑。那么，大家应该知道，龙树所著的《中论》（二十七品）全部完全是“破”！不正面说，一直破到底。大家看看《中论》就知道，破得相当利害！对如来——破！对涅槃——破！对空间——破！对时间——破！对因果——破！以后你们学《中论》就会看得到，我在这里只能提一下。

为什么《中论》完全用破的办法呢？就是说世间上所用的一套逻辑，要谈最高的境界——无相，就要失去效用，因为，我们的理性有所限制，最严重的是我们的理性本身（自己）有内在的矛盾，自身的矛盾，自己很难解决。自己说的话把自己打倒，这就是我们常说的自相矛盾。“矛盾”这个词的来源，大家都知道，是《韩非子》书内讲的一则故事，矛是用作击刺的，盾是用作防卫的。有人问：卖“矛”和“盾”的人，你的矛锐利否？他夸说，我的矛最锐利，世界上没有任何东西不能刺进去的；那人又问：那么你的盾呢？他夸说：我的盾最坚固，世界上任何东西也戳不破。那人接着就问他，那么，就拿你的矛，来刺你的盾，是刺得进去呢？还是刺不进去呢？这个人就默不能答了。这个故事的深刻涵义，就是说不需要旁人把你驳倒，你自己就把自己驳倒了，因为你的判断本身，含有否定自己判断的东西在里面。龙树的《中论》主要是从各家各派说法本身，发现他们自有的矛盾，给以破斥。他就是将就你的话，发现你的矛盾，再用你的矛盾，来把你的理论推翻。这显示了什么问题呢？就是显示人们的理性——以概念方式有所肯定或有所否定，最后必定要陷入矛盾而无法开脱。

现在，从心理上把我们人的认识过程大概谈一谈，首先，认识事物，开始是感觉，“感觉”，是对事物的个别接触；进一步是知觉，“知觉”是根据感觉所感觉的个别情况，有一个整体的形像，如我们参观法源寺，先是接触到个别事物，如墙壁、殿堂、树木等，没有成为一个整体。当参观完以后，就有了一个总的印象。这是知觉，依据知觉的资料，进行深一步的认识，不仅得到事物的表象，而且认识了事物的规律，从而才能产生真正的知识，才能掌握事物的真正作用。如我们看到太阳，感觉它的颜色、形状、温暖，属于感觉与知觉，只是一种表象，考虑到太阳为何落到这边不落那边？进一步发现，地球是围绕太阳转的，地球自己本身一昼夜自转一周，总结出了太阳（东升西落）的规律，这就是思维的作用。

思维的活动有三种形式：一、概念，如天、地、人；二、判断，天高、地低，人是动物；三、推理，如“此山有火”，你没有看见，是怎么知道的呢？因有烟故，根据烟，推知有火。由此，凡是推理，都是间接的认识，非直接的认识，若直接的认识，就不须用推理。

以“人”这个名词来说，就是一个概念，“人”绝不是指某一个人，“概念”即概括的观念，经过抽象加又概括，产生了概念。然后，根据概念组织判断、推理等活动。大家想一想，没有概念，看你思想如何活动，只要有思想活动，必定是概念的形式方能执简御繁。又如“同学”就是个概念，若一个一个地

去说，未免太不精简，并且每一个概念的内容，如果都必须一一列出，请问在一点钟内乃至一年内也说不出来多少有意义的话来。而且思想也将难以有效的进行，概念的作用是很大很灵活的，再复杂的东西，都可以用一定的名词把它概括起来便于思考活动。

但是概念的成立，一要经过舍象，即有一部份它要舍去；二要通过抽象，把需要的部份，想办法集中起来。如（佛学院的）同学，这是一个概念。你是湖北的吗？你是湖南的吗？你的个子大吗？你的个子小吗？这个不是组成概念的主要成份，不共同的东西，就要舍掉；共同的东西是什么呢？共同的东西是：在佛学院做学生，就是（佛学院的）同学。根据这一条，就成立了佛学院同学的概念，把大家概括起来；若根据那不同的各点，就概括不起来。因此说，概念——就是我们思想的符号，并非事物的自体。

我们的思想，没有什么地方不能到的，可以上天，下地；微观到极小极小；宏观到极大极大。它的真正本领，在于它的概括性。但是，天长日久，我们忘记了它是符号，错误地认作事物的本体，于是认为我的思想所及，认为任何问题都可以解决，在地球上，他可以思到天上，所以，思想活动越来越广，思想的符号，给我们很多的方便，忘记了概念仅仅是如电话号码，本是人为的符号，本不是要通电话的真实对象，只是记住电话号码以后，利用这符号，就可以与对方通话联系。这样通过概念的活动，可以和客观事物发生联系，并不是没有概念，就没有事物的本身，这是概念有限。若把范围无限地扩大，扩大到现象的背后，事物的本质是什么？最大极限是什么？这时问题来了，它自己本身的矛盾就出来了。为什么呢？因为它原产生于意识，就是一个方面，只是符号，只是符号那么个东西，这样有限的作用，你要把它当作真实的使用起来面向宇宙，就会变得搬起石头打自己的脚！比如：“时间”有没有没起头呢？就有限的阶段来说，时间有起头。我们八点钟上课嘛！这不是起了头嘛！并且下课了，完了嘛：你说时间没有起头吗？没有结束吗？但是，把这个问题（时间），无限地扩大扩大，一直扩大到究竟有无“始终”？这个间是何时起头是找不到的。又如“空间”，我现在活动的范围，就在讲台上，这个空间是有限的；大家坐在教室里，也是有限的嘛！若把这个概念，无限地扩充扩充，一直扩充到整个宇宙。这个世间是什么东西？它的中心点在什么地方？它的边边在什么地方？就会找不到。大家不妨想一想，我们的思想上所运用的基本概念，只要无限地扩大，最后就会碰到矛盾而无法解决。

“因果”，大家都知道，因——就是因果关系的因，指能生果的事物，因更有因，这个因本身又成了结果。如果因果果因，因因无尽，理论上就要遇到困难，人们口头上常有“鸡生蛋，蛋生鸡”的提法，意思是说到底先有鸡？还是先有蛋？这实际上就是对因果关系的质难。追究有没有最初因？如果有，最初的因，这个因又是什么？这个是哲学家头痛问题之一，不承认因果吧，那还有什么规律可讲？什么知识可说？承认吧，讲到最后，自己本身的矛盾——最初因的问题就出来了。若说没有头一个因，等于说，世间上没有因果，是不是可以这样讲呢？若说有的话，那么，那个还需不需要因呢？

明白了这一点，就知道为什么有的宗教主张有神论，要提出上帝来。不要把问题看得太简单，他们正是要在一连串的因果关系里，建立最初因——上帝，天地万物最大的、最原始，但这经不起逻辑的考验。这个在佛教里叫不平等因，认为天地万物都是上帝造的，那么，上帝又是谁造的呢？如果上帝不需要有原因，是自生的，万物和我们何必需要上帝来造呢？这是最难解决的问题，也正是人类理性中所难以论证的。

这个（因果）问题，龙树在《中论》里，也是破斥的。所以这必须有高级的逻辑方法处理，用一般的逻辑方法或所说一般的思维方法根本没有办法解决的，而由一般的思想所建立的范畴，高一级的来看，只能从根本上予以破除。

为了明白这一点，打个浅显的比喻说，佛学院的学生，能不能实际上决定美国下一任的总统是谁而不要通过美国的民选？可以说再提劲也绝对解决不了。美国下一任总统必然有，这个是肯定的。但是，要我们佛学院的同学来解决绝对不可能。如刚才所讲：世间是有边？是无边？时间是有起头？是无起头？而想要由一般的逻辑来解决那是绝不可能的。虽然说事情是事情，问题是问题，解决还是要解决的。

对于“十四无记”，释迦牟尼的态度，对于对方的含义应当是：一、这个问题跟你说了，你也不懂。二、你所用的思维方法不对头，因此，你够得上问这样的问题吗？这就是释迦不回答的理由。有人或许会怀疑说，这是你的猜想。不，《中论》上，对“十四无记”已经有了答复，可参考。

要了解《中论》的思想必须提高思维方法，具有向上的观点，才能知道，为何中观要一个一个地破，不留余地的破。如果不了解思维方法——逻辑有高层低层的不同，去看中观，可能会莫名其妙。不过，到莫名其妙的时候，希望不要罢手，看是什么道理，莫名其妙里就有其妙。我们现在讲中观，是为了介绍禅宗作准备，学禅宗必有教的基础才好，尤其应当先学好中观。中观是禅宗的教。

禅宗上提出的许多问题，是中观认识的深化，中观上所说的并未尽禅宗之奥，只是体系是属一的。此话，恐怕研究中观的学者，听了不能同意。

我主张同学中，阅读能力强的人，西洋哲学，中国哲学，都应该看一看，这有很大的好处。了解他们的说法，可以反证佛教的内容，佛教的说法，也可有助于纠正它们的缺点。若单单研究佛教，人的思路就有所局限，去看看其它哲学思想，使能得到启发；更可以深刻地认识佛教。已经学过中观的同学或将要学到中观的同学会看到全部《中观论》是与内外各学派展开纯理的辩论，借破斥内外的学说，反显佛教大乘的宗旨与精神的，可知龙树是一位地地道道的学者，他是精通内外各学，才能对佛教有如此巨大的贡献的。

“思想”这个东西，恰恰是我们人类的优越所在。《西游记》这部小说，对此有深刻的认识，书中塑造的孙悟空就是我们人的思想活动，所以，任何东西都挡不住它。他可以大闹天宫，他可混搅地狱，他可以变大，可以变小，可以变化无穷，思想不就是这样么？它可以运用概念的概括性、联系性、符号性，小至于无内，大至于无外，品别万物，囊括宇宙，具有的野心是很大的。推动它自己和世界前进，没有这个“野心”，就不可能成佛。释迦的“野心”岂不是最大的？他对作国王嫌不够，他为了人类彻底解决痛苦别开了一条求得无上菩提的出路，揭破了宇宙的奥秘，得到的解脱，归根结底也无非思想的作用。这个“野心”，宗教家有，哲学家有，而方法不见得对头。他们的方法总是活动在用一般的推理来解释的方式中，不悟推理这个东西，就是根据他已知道的东西推测未知道的东西，也就是说，这种方式——推理，不出他的片面经验，因此，他的解释扩大到人生宇宙的全体大抵是根据自己的经验。以偏概全来解释宇宙，实际上是不可能的。

还有“望文生解”，一般都知道是难免发生错误的。有一个笑话，在某一次考试里，有关于“拿破仑”的一道试题（历史上几乎是空前的军事家）。某考生，把破仑作为一个人，说他如何如何的凶，你想把他拿住，要费很大的代价。拿破仑的“拿”字，他当作动词讲，拿字本来是音译名词，这就是望文生解。但由于我们人类用概念惯了，产生了概念就是那个实在东西，据以解释宇宙的种种现象全貌，就会自然而然地落于偏见，实际是由他自己所肯定的概念扩大演绎而已。

记住，我们绝不能望文生解，以偏概全（光是一部份）来解释宇宙。比如说：我们认识一个人，仅看看他的眼睛，就根据他的眼睛来推算他全体的人是如何，行吗？又如我坐在讲台上，大家来写生，好比你们都是画家。坐在左边的画家，只能画到我的左边；坐在右边的画家，只能画到右边；坐在前面，能画到我的脸面，坐在我的后边呢，只能画我的背。但是，你说他们画得对不对呢？从部份来说，都对，从全面来说，都不对。所以，谈一个问题，主要依你的立脚点来说，立脚点不同，必然结论也就不同。所以，整个宇宙，森罗万象，欲想以部份概全体，那就很难达到一个认识，岂不明白么？但是低级的思想方法——逻辑，又难以跳出这个圈子。

从佛教中观的观点来看，许多这样、那样的主张，都是根据自己片面的经验作推断。因此，要我们的思想，想认识宇宙的本体，那是很难很难的事情。所以，许多哲学家、宗教家对宇宙的描述，一句话，都是以偏概全的，为了发现他们的错误，所以就要破！

把世间错误的观点；《中论》总举在前面的归敬颂中，现在依此略讲一下。颂曰：“不生亦不灭，不来亦不去，不常亦不断，不一亦不异，能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，善说中第一。”这两个颂是全书的纲领，《顺中论》就是依此二颂而造，认为通了这二颂，中观的义理就全通了。

“生、灭、常、断、一、异、来、去”，是中论举人们所由以发生错误的四对概念而一一加以否定，又称为“八不缘起”。

先说“生、灭”，“生”是先无后有，“灭”是先有后无。因是能生，果是所生，你们看，因果里是否有这个问题？你说，因果有没有生的问题？一般说，有因即有生，因生过去即是灭，没有的——果生出来了，因果是生的现象，这两个概念可以说，统摄一切现象，这一对范畴在说明现象上含摄最广。

《中论》首先否定了“生灭”。理由如颂说：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生”。这是《中论》中很出名的一个颂，为学佛的人所习知的。一般对于因果的界说，因是能生，果是所生。能生是因，所生是果。那么，因是具有果而自生吗，如这张桌子，它是自己生出来吗？很简单，若它自己能生的话，就不需要其它条件，它自己就可以生嘛，还需要什么条件？若真的它自己能生自己，那不成了桌子生桌子，生个没有完么？到头，恐怕整个宇宙也装不了这一种桌子。正因为有条件把它限制住，符合了它的条件才能生，不符合它的条件就不生。自生是不能的。“他生”是说一事物由它以外的事物作为因把它生出来的，也显然不行。因为它自己既不能生自己，另外非自己的事物，又如何生它呢！所以，他生也不可能。如果说自、他两生既都不能成立，应当是共生吧！这同样不能成立，因为自己不能生，他也不能生，两个不能生，加起来如何能生？这个是零，那个也是零，两个加起来呢？无疑还是零。所以，自己不能生，他也不能生，二者加起来同样还是不能生。那么是否无因而生呢？有因尚不能生，何况无因呢？这个道理站不住就更易于明白。生既被破，灭与生是相对的。生不能成立，灭就无从谈起。

其次说“常、断”，这仍是对因果而言。若说因是常，即因不变，因本身老是因，如何能产生结果？因为它变了才能产生结果的呀。若言是断，这个因断了，又如何产生结果呢？因都没有，果从何来？

再其次说“一、异”。这个世间是一？还是异？因与果是一回事？还是两回事？西瓜子与西瓜，是一？是异？若是一，瓜子就是瓜子，西瓜就是西瓜，瓜子不是西瓜，二者无关系可言。若是异，豆子怎么不能生西瓜？再开广一点说，我们两人是一？是异？若是一，我就成了你，若是异，我们又都是人。

“来、去”，你从哪里来吗？当中就有一个中间，中间又有中间，中间无穷，你就来不了。又如世间万物不断运动，人亦如此，每时每刻都在不断地变化。前一分钟与后一分钟，就不一样，上午的我与下午的我，无疑也是不一样。我向前走一步，这一步的我与后一步的我就一样。我这一连串的活动与电影一样，将人的活动连成一串，看上去好像是我，实际上没有同一事物由此至彼，若一定说有个来去的我，就等于说我不变化，我是常一，果真如此，我就不会死去，实际上一个人从小到老，每时每刻、每刹那，都在不断地生灭变化着。生了二十年等于死了二十年，身心代谢无时不变，后刹那之我已非前刹那之我，如幻如化，哪里有实物实事，来来去去呢？我们在日常生活中有人认为生灭来去与现象语言中，如你来了呀！怎么不多坐一会呀，你与以前不一样了等等。这些思想活动的基本范畴都非究极之谈。若以龙树的高层逻辑来分析却都站不住脚，没有什么实际意义，什么生灭。常断、一、异、来、去等都是戏论，这些戏论的澄清需要懂得佛教的缘起道理。

人从部份经验，开始了思维活动。在一定的范围之内，有其一定的作用。实际上是缘起的无自性的，但是，所运用的概念引申到含有无限的究极的问题上，自身就会产生矛盾。当成立概念时，总是把它当作不变的事物而固定下来。以便于运用，但一切事物却都在变，人们所成立的概念不一定与所指的东西一致，是想在变的当中抓住个不变的实在的东西。如我们人都在不断地变化，而人的概念，则必须相对的稳定。要求仍然不因变而变。因为人的概念不变，思想才能对人有所云谓。抓住不变的，才能在这变的环境中安排生活，才能驾驭纷坛的变化，但这是相对的，引申到绝对，就处处不通。概念要求事物不变，要求有个实际事物来掌握，在佛教里来讲，追根究底是违反“三法印”，正是生死根本。一般说的生、灭、常、断这些概念，都自发地带有实体存在的意味，昧于缘起，误认为“生”真有个实在的生；“灭”真有个实在的灭。以不变的加之于变，以执实的加之于无自性的，每一个思想活动中都复盖着缘起的真相。所以，就中观的观点来讲，认为世间都归于戏论。因为从缘起的观点来看事物都是相依互存，没有一个实实在在离开缘起不变的东西，都是缘起，都归给于无自性，没有一个概念所指的事物它能独立存在。

“八不缘起”即是以缘起法成立的。《中论》首颂提出八不，明所破对象，次颂提出缘起，接着颂出归敬颂：“我稽首礼佛，善说中第一。”指出缘起为诸说中最胜最上善灭诸戏论，佛之所以值得归依，正以佛能说此缘起法，那么，归依佛就是归依缘起法了。此两颂实括尽《中论》全部大意，能明白这两颂，《中论》也就基本上弄通了，如果真的把《中论》弄通，生起决定见，于此仔细搜寻，思想上由于概念而执有执无的故种种戏论俱无，更有何物？开悟也就不远了。

第十讲 禅宗的开悟（一）

今天开始给大家讲禅宗，以后不再另换题目了。佛家的各宗各派，老实说，其目的都是为了开悟佛之知见。释迦牟尼佛以开悟而成佛，他根据他的开悟——亲证境界变成语言文字而传播他的教。在各宗各派中特别强调开悟的是禅宗。并且从原理到方法上都有其特殊风格，而其他各宗各派呢，虽然都讲开悟，大多以为开悟是逐渐的，要依照一定的次第渐修渐悟。禅宗则主张顿悟，不论次第的。现在先就禅宗的一些问题来谈一谈。

假使要问中国佛教的特色是什么？如果举一个宗派做代表，那就是禅宗，这个地位没有任何一个派别可以充当。又如果说佛教不是在天上而是在地下、也就是从人间佛教这个角度上来看，选一个宗派做代表，那也只能是禅宗。再如果从整个佛教的传播、发展、延续这一条线上来看，贡献最大的，比较各宗各派只选一个的活，恐怕还是禅宗。因此要研究我们中国的佛教，不懂禅宗，那真是太遗憾了。

作为讲课这么一个方式给大家传授知识，一般通行的历史方法是离不开的。不过在这里，我只能在必要时提一提，因为时间短。要是说从历史上谈禅宗，恐怕今年就光讲这一个问题也讲不完。所以我在这里要给大家讲的主要是专门围绕一个中心，就是希望大家能够在佛教里头真正得到点身心方面的受用。因此，重点是介绍我本人对禅宗研究的一些观点，看是不是有助于大家去实践。现在有一些对禅宗的批评，实则自有禅宗以来就有这些批评，希望大家不要先入为主，可以通过我讲过了以后和他们所主张的对比一下，真理嘛，不怕见面的。研究问题最怕落于成见，带有感偏激之论是无补于学术讨论的。

由于禅宗的风格特殊，历来对禅宗的批评都是以禅宗是否印度传的佛教来发难的，我就先从释迦牟尼佛谈起，以释迦牟尼佛的行迹来作证，我想比其它任何证据要更有力量。释迦牟尼佛最初感觉到世间是苦才决定出家的。他在未出家以前已经学了很多东西，到他出了家以后，他曾参访很多位有名的大善知识，研究了各家各派的学说，但是都没有得到个所以然。于是乎他就决心从自己下手，这样又修了六年苦行，仍然没有得到什么结果。他感到一味苦行也不行，这才自己坐在菩提树下真正用功禅思，最后才得到大彻大悟而成了佛陀。他老人家在这个地方悟的是什么呢？怎么会他当时并没有老师呀，各位同学，释迦牟尼佛没有老师可以开悟，何况他又把所悟的全告诉了我们，我们这些人为什么不能开悟？这是我们首先应当反躬自问的。

他开悟了以后，即在菩提树下感叹地说：“我法妙难思，不信云何解”，“辛勤我所证，显说为徒劳”，“宁愿不开演，速急入涅槃”。请大家注意，他表示他所悟到的法，简直是妙到不可言以思议！你们说他这究竟悟的是什么呢？但是不信入又云何能理解呢！这个意思包括有：“你们相信我吗？你们是不是相信宇宙间人生确实有这么一条出路？又你们既未必对我相信，同时又未必相信宇宙有这么一条出路而这条路又是微妙难思的，纵使我跟你说，又怎能使你们理解呢？”所以在这样一种情况之下，他只能自己在那里享受他那种殊胜法乐。传说中说他在那里度了一个七日说是二七、三七，乃至四个七天。不管怎么样，他确实在那里享受那种微妙而快乐的境界。从这以后他才开始说法。这个不可思议的法又怎么给人讲呢？据记载他给人先讲的是“四谛法”——“苦、集、灭、道”。我不禁要问，这有什么微妙？有什么妙难思呢？世间是不是苦，这妙难思吗？苦是不是从烦恼生来的，这妙难思吗？既知道世间是苦就希望脱离苦，要脱离苦就必须修道，而修道的方法不外乎三十七道品，即从思念处起，到四正勤，一直下来到七觉支，八圣道。这又有什么难懂以至妙到不可思议！我须要在此地交代一下，先前给大家介绍的中观、唯识等等，那都是根据书本上讲的多，我所讲的禅宗则是自己本人的意见较多，仅供同学们参考。我在这里给大家讲的可不是乱说的，确实是经过很多番的思想曲折。从生活中得到一些体会解决了自己不少问题。

话归本传，让我们先来看看这苦集灭道四谛中是哪一谛比较重要？请那一位同学来回答。（这时前面一位同学回答说是苦集二谛，其理由是十二因缘所讲的就是苦集二谛。这个答案虽然不够贴切，但是贾老还是赞叹他说道：“对！很好，你能够大胆地起来回答我所提的问题。”又说：“一般认为有苦，才修道，才希望出离世间，似乎苦谛是重要的。但是问题就来了，这个世间到底能出得去还是出不出去呢？也就是说我们对世间的苦到底有没有办法离掉？当然苦是大家都感觉到了，但是未必有出路。”这时那位同学改变说：“那么应该是道谛，因为只要我们按照释迦牟尼佛所三十六道品修去，必定能够离苦得乐。”贾老说：“哦！你从苦集二谛转到道谛上了，所谓道谛，是应当走的道路，通往什么地方呢？也就是说，好比你想乘火车到北京去，前提是当你起身的时候，必须肯定确实有北京，如果是说北京没有的话，那你乘车上路岂不是白废吗？‘苦’大家都感觉到了，但如何解决法呢？因此才决定修道。而根本问题就是这个苦到底能否出得去？你修道能否达到那个目的地？有那个目的地没有？”）我的看法四

谛中就是灭谛最重要，这个灭谛是什么呢？就是灭尽妙离安稳快乐的境界。确实确实有这么一个灭谛，我们修道才有所归，修道才不至于白费功夫。再说这个苦吧，正因为有个涅槃可趣，所以苦才可消灭掉，要是涅槃落于空的话，那么你有苦也只管苦就是了，没有办法嘛，苦倒是真的，人生只是个悲剧，只能在苦里头转来转去。所以必须要有一个真正的涅槃可趣向，我们才算是有了出路！要不然，我们修道不就是成了盲修瞎练了么？所以非承认世间是有这么一条出路不可，这条出路就是涅槃。涅槃是圆寂的意思，具有“灭静妙离”四相，此中所谓“灭”指的是烦恼灭，或言断除了二障（烦恼障——人我执，所知障——法我执）；所谓“静”就是形容涅槃的那种安静的境界；所谓“妙”指的就是释迦牟尼佛说“我法妙难思”的“妙”，以世界上的一切事物都无法用来形容它，故名之为妙（其妙之体即离名字相，言说相，心缘相），所以释迦牟尼佛才说：“我法妙难思”啊！所谓“离”就是说，世界上的一切苦果完全没有了，这也就是我们佛教徒所向往的最后归宿。有些人听了佛教经常谈空，于是就认为一切都是空，一切都没有了，那么既然一切都没有了，那我们还学佛干什么呢？因此我们必须承认世界上确实确实有这么一个涅槃境界，我们修道才算是有个目的，要不然，我们学佛就没有意义了。既承认了这点了，我们就可去找那苦的原因，然后再想办法想这苦灭掉，最后求得涅槃。唯有认定有个涅槃境界，我们出苦才有希望，至于你说的“道”是不是佛道，且看你的道路是否趣向于涅槃。所以对一些人修道叫做外道，因为他们所修之道不是趣向于涅槃，他们的道也到不了涅槃。所以有人说我们学佛是为了得到佛教方面的知识，那才废话呢！要是为了得到佛教方面的知识，那我们用不着出家也可以学嘛，看几本书，听一听讲不就行了吗？我们再看，小乘佛教讲的“三法印”——诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。就是说凡符合于这三个标准的就是佛教，凡不符合这三个标准的那就不是佛法。要看是不是佛法就只要看他所说的是否符合于这“三法印”，要是不符合这三法印的，纵是释迦牟尼佛说的，那也是外道！我们要依法不依人嘛，这句话是释迦佛自己亲口说的。那么“三法印”的意思是什么呢？“诸行无常”：因为有无常，所以是苦。所以要彻底的讲，所谓“苦集”就是指这个东西，“诸法无我”：此是讲诸法缘起的道理，因为是缘起。所以才说没有个我的存在！“涅槃寂静”：是由“诸行无常”和“诸法无我”二法印所显现，就是灭静妙离的境界——超逻辑境界。它是无分别智所行之境，而非世间上一切名言概念所能描绘的。因为概念仅是我们精神活动的一种符号（它本身是没有实体的）。我们的认识作用，就是根据这种加工了的符号和外界所指的事物起了相适应的系列。所以说我们人的脑袋就是这样一个制造和传递信息的工具。正因为如此，我们的认识才会有时发生错误，所以说，我们所直接接触到外界的事物并非真正的客观，而是经过中枢神经的特殊加工然后再反映出来并保持与外界相适应，但是适应并不等于一致，这就是佛教唯识的道理。因此涅槃是超过言思的，是超过言思的“有”，必须承认有这么个涅槃寂静的真实归宿，我们才修道。这修道又怎么的修法呢？释迦牟尼佛所说的似乎也没有怎样令人难懂的道理。其中心环节就是十二缘起，也叫十二因缘。也就是苦谛和集谛的内容。所谓集谛就是烦恼，因为有烦恼所以才得这名色等苦果。修道就是去掉这个无明烦恼，从而达到涅槃寂静的境界。这还很容易懂的。十二缘起就是吾人生死流转的规律：先由无明缘行、行缘识、乃至生缘老死，也就是说先有无明作为条件，于是乎就产生了种种的行动，又因为有了这些行动的条件，然后就产生了识的作用，又因为产生了识这个条件，于是乎就入了胎，又因为入了胎以后，于是就产生了名色、六入，继而出胎以后就有了接触，由触过后就产生有感受，由感受继而产生爱，又由于爱而产生业，由有业的缘故，于是乎就产生必然的生老死的苦果，就这样“此有彼有，此灭彼灭”，无穷无尽的轮回下去。但是这个道理有什么难懂？又有什么妙难思呢？把这个道理扩充到事事物物，那就是“缘起论”。缘就是条件，即一切法没有离开条件的，除了种种的条件以外要找一个法的实体是不可能的，所谓一切法空，一切法无自性，这就是中观的道理。而这缘起性空的缘起就是从十二缘起加以发挥的。再看，这个二缘起开头讲的是无明，这无明能离开我们的认识吗？正因为无明是不明白，也就是指错误的认识，所以才说它绝对离不开我们的认识作用。再看，这个爱取能离开我们的认识吗？十二缘起里头主要的就是无明。爱取实际上就是那无明的本身嘛，它只不过是在不同的阶段上表现得有所不同而已。可见十二缘起的重点是建立在我们的心上的，然后把这一点加以扩大，加以系统化，那就是唯识学派。所谓小乘、大乘、唯识家、中观家说了千言万语，说过来，说过去，横说、竖说，总之说的就是这个“缘起论”。譬如什么叫无明，先是简单的说，无明就是认为事事物物都有个实在的东西，然后就进行分析，从这方面来说，认为有个实在的东西就是人我；从另一方面说，认为有个实在的东西就是法我。又人我就是烦恼障，法我就是所知障，然后将这两个东西拿缘起的道理一看，没有自性——“空”。只要这两个东西一空，就可以断惑证真到最后成就佛果。可是佛圆寂后，各家各派演为无穷无尽的说法，若把它收拢起来从本质上一看呢，确实非常简单。请问除了从缘起上指出自性空，指出心识的作用而外，究竟还有什么道理？而这个道理早在释迦牟尼佛所说的十二缘起之中就指出；它不就是把这个道理加以扩充就是大乘中观派和唯识派。小乘呢，遗憾的是只把缘起的道理仅仅限于观察人生上面，大乘呢，它只是大踏了一步，认为一切都是这个道理。扩大此有彼有的相依相存所以无自性的道理，这就是所谓的中观学派，扩大无明爱取的业感缘起成立万法唯

识，这也就是所谓的唯识学派，归根结底，都是为了破除执有实体之物的错误的认识。因为人们的认识自发地总认为离开我们认识作用从外，另外有个什么客观的实体存在，这样一来就产生能所对立，产生了人我执和法我执，颠倒流浪于生死苦海之中。佛就是看透了这一点而获得开悟，由此所说的法无非针对这个实执，彻底根绝，以求得生命的解放。此后大小乘的各色理论无非是把释迦牟尼佛原来的那些东西从不同的角度给以扩大和发挥。照这样说法，是否佛教就没有发展创新了呢？是的，在教言教，既然承认了佛是觉悟最后的真理者，应当强调，在佛教里头，只有发挥而已。决没有任何超过释迦牟尼所见真理的新的新发展。涅槃寂静是最后的境界，不能说比涅槃还有什么高的发展。要是还有新的发展，那就不能叫做最后，既然是最后，就不应该再有新的发展。假使说释迦牟尼佛所证得的无上真理还有发展的话，那不知道其他的人是怎么想的，要是我就不皈依释迦牟尼佛。反之，如果说释迦牟尼佛的道理还有发展，那这人就不是真正的佛教徒。因为作为一个佛教徒。还把自己的教主提到有发展的观念上看，等于说释迦并没有见到绝对真理，他还在前进中，那实在是太可笑了。说“发挥”是可以的；因为真理的宣说应当因人因地而采取不同方式的；正因为承认了释迦已证得了最后的真理，所以才称他为“释尊”、“两足尊”、“天人师”、“如来”，所以才称他为众生的依怙啊！

因为时间、空间以及对机的不同，讲法的方式，也非固定。对可以接受小乘法的就给讲小乘法，对能接受大乘法的，佛就给讲大乘法；对可以接受显教的就给讲显教，对能接受密教的就给讲密教。随机而用，对症下药，都无非让众生随类得解，各受其益。所以佛法是立足于与现实生活相适应，法无定法，惟变是适，但是佛法的根本道理，那是不能随便更动的，这一点特别是对于出家的同学要有确切的认识，因为究竟的真理是不可变的。就以“三法印”来说吧，“诸行无常”，过去现在将来无不如此。这种道理谁能把它推翻？“诸法无我”谓一切法都是依藉种种的因素和条件所构成的，过去、现在、未来的一切法绝无例外，这个道理能变吗？正因为它是始终不变的究竟道理，才叫它做“法印”。既然我们从上面两个法印看出真理的不变性，而涅槃寂静正是这两种法印的显现。它虽然不是普通的境界，也不是因为我们可以想象得到的，但是不能说这种境界没有，这是释迦牟尼佛已为我们做了担保的。可见三法印都是如此不易驳倒，更何况谈到宇宙的最后真理，还要想有什么新的发展，这是不通的，除非承认佛所见到的未必是最后的真理，否则，佛既见到最后的真理了，就不能说还是在发展中了。要想学禅宗，也是非肯定这一点不可的。

让我再重复一下，就是以后的佛教各派无论是小乘，还是大乘，乃至中观、唯识、天台、华严等等，它们尽管从形式上来说，当然比原始佛教要扩大得多，不过要追根究底，都是把释迦牟尼佛的说法本义加以发挥而已。因为这个道理就是那么个道理，佛自己也曾经这样说过嘛，“佛未出世，法尔如是，佛不出世，法亦如是。”如如不动，非时空架构所能范围。不变异尚且没有，何得有变异呢？

以上说明，佛教各教理的立宗辨义，虽有大、小、显、密、中观、唯识、天台、华严等等的不同，但已尽括于原始佛教教义中，发挥则有之，随时空形势的不同，门庭施設，详略轻重，随机应变则有之。但基本道理则古如是、今如是、未来如是。又必须认识到原始佛教惟出于释迦牟尼一悟，而此一悟，释迦牟尼首先即宣布为“我法妙难思”，那么，他所宣布的“四谛”、“十二因缘”等等，并不难思，可知他的说法，也只是以“不难思”而借以说明其“妙难思”的东西于万一，绝非文字语言所能尽情表达的，表达出来的种种只是俗谛而已。

现在我给大家讲一段“拈花公案”。这是禅宗的人经常喜欢说的，并且这个公案也成为了我们中华民族的艺术语言。特别是作诗填词的人每每喜欢借来增加他们作品的美的感染力。据说当时释迦牟尼佛在灵山集会，当人天百万众前，大梵天王供养金钵罗花请为大众说法。释迦牟尼佛在座上默然拈花示众。大家莫名其妙，唯有迦叶尊者在下面破颜微笑。于是佛就对大众说：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”此中“正法眼”是说今天所提示的是正法中的“眼”，我们知道，眼睛在人身上是非常重要的。东晋时代有个著名的画家顾恺之，他善于画像，据说他画人每每不画眼睛，人问其故，他说因为一个人的精神面貌全表现于眼睛上，不能轻易点出的，还有说一位画家画龙的故事，说他画了龙没有点眼睛，有人请点一点看，他就举笔点了两条龙的眼睛，结果两条龙就破壁而飞。从这两个小故事里可见眼睛的重要性。以此来比喻佛法，佛法如身，也应当有“眼”。佛法的正法眼是什么呢？我认为就是“涅槃妙心”。什么叫涅槃妙心呢？即亲证法空寂灭的心。一般讲，凡夫的心是证不到涅槃的。只有此心入微——成为无分别智才能证得涅槃。老实说，所谓涅槃就是这个妙心。如果说以妙心证涅槃，这个说法有把本体打作两截之嫌。应当是从这一方面来说就是“涅槃”，从那一方面来说就是“妙心”。此“心”字之前加个“妙”字，“妙”即涅槃。“实相无相”，什么是实相呢？就是诸法的本来面目。我们之所以成为颠倒众生，就是因为没有证到诸法实相。但是这实相非文字语言所能表达，所以实相只能是无相之谓也，它非指世间上庸俗的有无之无，这个无相的意思就

是说，假使你要从世间上任何的比喻，任何的说法，都不能把实相问题说清楚，故强名无相，但是你不要把实相当成什么都没有了，实相是有的，只是你想要以你现在的语言思想来把它描绘出来就成为没有，而也是不可能的事情，所以说这个法实在是太微妙了，故说为“微妙法门，不立文字”。“教外别传”就是说教外直接传授的东西，以心传心，传授给摩诃迦叶。但是佛仅是把花拈了一下，并没有说话的呀！这究竟传授给迦叶的是什么呢？而这里很奇怪的是，旁人都不懂得，只有迦叶一人懂得，并且以破颜一笑作表示，也同样没有说话，所以这叫“拈花公案”。

在这个公案中讲的人就是这么讲，讲而无讲，受的人就是这么受，受而无受。中间根本不需通过任何语言文字，只是一拈一笑，彼此之间心心相印，此时此景，什么四谛，什么十二因缘，什么中观，什么唯识等等；在这个地方到底有什么用？有时间讲什么苦集灭道吗？有时间讲无明缘行缘识……十二因缘吗？什么资粮道、加行道、见道、修道，三大阿僧祇劫长远修行，伏断烦恼等等，并且要一层一层的断，岂不全是多余。所以说，不立文字，教外别传。

这段公案流传得很广，可是要从历史上考察却很少确切的佐证，藏经里不见记载。宋代王安石（号称荆公），他是一位大文学家，同时也是一位大政治家，但是很多人不知道他是一位深有信仰的佛教徒，他还注过《楞严经》。他曾对佛慧泉禅师说过，他在宫廷里头看到过一部名叫《大梵天王问佛决疑经》内有这拈花微笑公案的记载。遗憾的是缺少旁证。我这一次来到佛学院，一次偶然的机会在学生阅览室里信手抽了一本书，这本书的后面就有关于这个问题的叙述。说现在《续藏》里有《大梵天王问佛决疑经》，拈花悬案已经得到解决，并提及王安石的说法是言之有据的。我接着到图书馆找《续藏》查看，发现里边收有此经两种本子，两种本子的内容差距甚大。在第一种本子里谈到拈花事件的是在经的第一品开头；而第二种本子谈到拈花事件的是在经的第二品，并且这一品的名称也特名为拈花品。有关拈花公案的内容，两种本子还差不多，只是在某些语气表达上略有所变动，其余则出入就大了。要是从历史的角度来看，这两种本子可能是伪作，因为这部经都没有说明谁翻译的，也没有说明是在什么朝代翻译的，而且另一种本子里，内容上还杂有何图、洛书、五行之说。

不过，纵然两种本子都是伪作，也说明了这个公案的影响之大，关系之重要。我们知道，佛教在隋唐为盛，伪经也于此时为最多（但这类情况，不仅限于佛教，其它教派同样，也不限于我国、印度有，其它各国都有）。《大梵天王问佛决疑经》的两种本子，或出于隋唐，或出于以后，或出于我国，或出于日本，这是有待于考证的。不过对于佛教经论的研究，如果从历史角度出发辨别其真伪这是一回事，如果从有关释迦牟尼佛的思想内容来研究这又是另一回事，虽然说二者不无关联，更重要的是如何就可靠的资料介绍，帮助激发大家能对佛学的核心问题有所体会，有资于开悟为单从历史的方法来看问题是远远不够的，仅仅能了解到一点外壳的轮廓。为什么呢？所谓历史研究头一个就是重视证据，事实上限于时间空间关系往往很难确切断定哪一条证据是真的或者假的。以现前的情况为例，都有许多问题的真相弄不清楚，更何况佛教是几千年前从印度传来的呢！所以对佛教的研究，应当把义理放在首位，就其共同的不容动摇的原理出发，即果明因，才便于从体起用，适于学人的要求，社会的需要，简约的说，有法印，有菩提心就够了，持之成理，行之有效，必定要在一个人的生卒年月、一本书的作者为谁、是否佛说上道个水落石出、未必能解决什么问题，解决了也很有限，而又未必有好大的意义。如果把重点放在义理上，有些颠扑不破的道理，就无待于考证，也没有什么历史性，“三法印”就是嘛，依此修持，当下就得受用。真学佛的人，何去何从，岂不明白，因此我主张对佛教经论的研究，重要在于辨别义理的是非，不必纠缠于其说之是否真实佛说。“拈花公案”自有其真价值在，请于破颜一笑处会取！再说这“拈花公案”，如果从历史角度要辩个长长短短，说它是真，请拿证据来，要说它是假，也请拿证据来，看什么时候解决得了啊！

这段拈花公案虽然历史上没有确切的记载，但是从禅宗来讲倒是一个绝妙的话头，它脱卸了语言文字的牢笼。在表现方式上从呆板的教条灌输上升到艺术化，佛只拈了一朵花当作鞭影，迦叶破颜一笑便奔空绝逸，这是何等美妙的一幅启人心灵的图景，又是什么宗教框框所能范围？请大家记住，佛教在宗教里头其特点是无神论者，而禅宗在佛教里又是把宗教气氛化为艺术的光芒了。如果你能理解禅宗师弟友朋之间见面的问答和种种生动活泼的作略，表现为行动或偈颂诗歌等种种方式，你会感到那都充满着拈花的气氛，如同和法界颯面。所以要是从历史的角度上来说，它未必怎么样，但要是从另外更高层来讲，那么它真正可以从中宣窥释迦牟尼佛的心髓。因此假定要说明这段公案是另外一个人编的，那么我说那个人就是释迦牟尼佛，浩浩三藏，千经万论，无量妙义，消归千一花一笑，不具正法眼的人，如何能有这种手眼，这样的智慧？

因此，从历史角度上来讲则我们没有多少话好讲，我们也不愿意这样讲。但是把佛教提到艺术、道德、智慧方面来讲，那么这个公案可以说是具有很大的代表性。禅宗更是沿着这条路线而建立而光大的，由禅宗把这一朵花接过来保持新鲜到现在。也许由此佛教有可能从宗教转移到艺术方面来，而佛教徒将变为透彻人生、改造人生的艺术家。假使要有人问你悟了个没什么？你是否能体会拈花公案的落处，来拈个什么花，引起对方的破颜一笑？

第十一讲 禅宗的开悟（二）

释迦牟尼佛出家后，参访了许多外道，都解决不了问题；又自己苦修了六年，还是解决不了问题。以后感到只限于苦行也不行，入尼连禅河洗浴，接受了牧女所献给他的乳糜。吃了以后，精神焕发起来。独自到伽耶菩提树下敷座而坐，自誓若不证无上菩提终不起座。端坐思惟经过了四十余昼夜见明星而大彻大悟。有人也许以为端坐四十余昼夜有点困难吧！其实这是少见多怪。佛学院传印法师曾经依止几年的虚云老和尚，丛林里都知道。他在终南山入定十八天。此后，他在传戒时，往往一盘腿，就是七八小时不起座。释迦牟尼佛一坐四十余昼夜，在定中则如一弹指顷。所谓中方七日，世上已千年”正是定中光景。这在近代科学中也已得到理证的。顺便在这里提一下。佛教的建立，出于释迦牟尼的一悟，而这一悟发展为后世佛教的各宗各派是势所必然的，各宗各派每提出一个主张来，必定要说是释迦牟尼说的，作为根据。而各宗各派却忽略了向释迦牟尼学习的一件极为重要的事，那就是忘掉了释迦牟尼开悟的大动力——无畏的大怀疑的精神。我们知道释迦牟尼佛出家以后，喜乐，同其患难，有什么能与不能，圆满不圆满，这才是大功德大圆满哩！至于有无量烦恼要断的话，那我要问你有哪一件烦恼没有用。贪心是要不得的，但学佛是不是贪呢？

给你名不要，利不要，但还要成佛是不是贪呢？你的烦恼很多，你又要决心去断，决心对习气把它斩断，这不是嗔？学佛学到底，一直学，造次必于斯，颠沛必于斯，苦其心志，饿其体肤，这是不是痴？说谎说不得的吗？骂人骂不得的吗？如果骂你一回断你一分我执，骂你一回断你一分习气，骂你说你就是接引你。只要用得恰当，一切烦恼都成妙用，何必断呢？有的人说修行的人还生气么？气怎么能生呢？在关键的时刻，往往生一下，对人对己对国家民族都有好处，为什么不可生一下气？强凌弱，众暴寡，你不生气，民族国家受到侵略，你不生气，你还能叫做人么？反如果出发点不乾淨，出于自私自利，什么善事完全都可以成为坏事。许多人做好事，希望人家说他好，你说是好，还是坏呢？今天我帮你，明天我帮助你，后天要你帮助，你不帮助我，我就生气，你说你这个帮助是真的还是假的呢？所以你这一念在这个地方一转能过得去，一切烦恼即是菩提。一切是缘起，你说哪个地方不是缘起；一切性空，哪个地方不是性空？一切无自性，什么东西又有自性？你为什么不能悟呢？佛灭后的什么大乘、小乘、显教、密教、中观、唯识等很多派别，都不出释迦牟尼佛的教。释迦牟尼佛的教，主要出自菩提树下的一悟。他说了四十多年的法无非是说他悟的那一件事，可以见于语言文字者。以后各宗各派的说法，也只是根据他的说法加以发挥而已。因此，佛教要追求到底，就是菩提树下那一悟。悟的是什么呢？不得已用语言表达，就是涅槃境界。涅槃见到了，就舍去了生死轮回的大病。所谓涅槃并不离我们当前了了分明的这个心。就是当前给你们大家讲，你们大家知道听我讲的这个心。离开这个心，我们一切无从说起，这个心一念回机，就是妙心。这个心经过锻炼或改造，自己认识了自己，那就看到妙了。我们现在只看到自己的心，但不知道妙，就是我们自己对自己的心不了解。释迦牟尼佛就是自己认识了自己的心，或者说自己认识了自己。自己要认识自己是件既困难也不困难的事。所谓涅槃，指的是妙心的寂灭性，又叫“圆寂”。什么叫圆呢？所有一切功德，没有一件不具备，就是功德圆满。什么叫寂呢？就是所有烦恼全部断尽，有一分烦恼没有断都不算寂，圆寂，就是涅槃，也就成佛了。成佛只要功德圆满、烦恼断尽，除此外还有什么呢？现在这个涅槃就是从妙心上讲，妙心功德无不具备，妙心无烦恼可言，我们不认识自己，不能看到妙；不能看到妙，涅槃也就看不到。这涅槃妙心是修来的吗？不是，本来如是。就你和我说，都有涅槃妙心，但就在你认识不认识的问题。释迦牟尼佛在菩提树下悟的，就是这个妙心。如果本来不具功德，你从哪儿去修又要修到哪一年呢？常说有“无量功德”，这无量功德你能修得具备了吗？有量的功德可以修完，那无量的功德你怎么修得完呢？比如说，你们在中国佛学院学四年就可以毕业，这有办法，四年完了，就可以拿到毕业证件，就算毕业。如果说中国佛学院要学无量年，那你还能毕业吗？如果说没有个限定、有无量烦恼要你去断，你到底要断到哪一年呢？无量的烦恼，今天断一点；明天断一点，后天断一点，你能断得完吗？有限可以断，无量如何断呢？这么点很重要。大家要记住，释迦牟尼佛在菩提树下悟的就是个涅槃妙心。道不在远，当中即是。有的人感到疑惑，我功德不圆满，烦恼多得很，恐怕不行吧？但这正是未悟的憧憧尔思的光景。龙树深深懂得此理，知道正面担当难索解人，所以他写了一部《中论》，避开了正面解释，来个彻底地破，使你没有立足的地方，无论圣凡一切事物都给你剥剥得干乾淨净、直破得了无一物。这因为人们的思维活动、都是概念的活动。

合概念成判断，判断合起来成推理。而所谓概念就是我们意识里头对繁复的东西给以简单化的产品，便于我们思想活动的一种概括性的观念，如“人”是个概念，但绝不是指我们一个人，时空上所有的人都包括在内。所以它只是就共同方面立名，并不能代替真实事物，在佛教里有所谓“法印”作为辨别是佛法非佛法的标准，符合它就是佛法，不符合它就不是佛法。三法印就是“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静。”但概念的本质和作用却自发性的与之相反，诸行是无常的，概念则具有常一的要求。要找个不变的属性来掌握“变”，否则思维活动就无法开始。诸法是无我的，一切法都没有实在的体性，总是由各种条件合起来的虚构，但概念活动则是要把这个事物固定起来，作为概念的本质，以此作为建立各种法则和关系的根据，涅槃寂静，这个东西用语言很难说的，它是超语言的，但概念活动却要求对任何事物都要用语言把它说清，任何问题都要用概念形式把它表达出来，所以概念本身的活动就是不自觉的违反三法印的。实际上概念只是便于思维活动的手段，仅仅晕我们思想活动的外壳，是个符号，它并不能代替事物的实际性。但是有了它，对事物就易于编排，在思想的交流上，经验的贮蓄和记录上，起着很大的作用。如果研究经验所不及的地方，特别在超然的绝对的问题上，概念不经洗炼和限定将会成为一个很大的障碍。因为概念将以部份见到的来武断地概括事物的全部。古今中外不少的学说，大约是钻进了概念胡同，不知自返。涅槃本来是个绝对东西，概念说出来的总是相对的。要用概念来说明释迦牟尼佛的菩提树下的一悟，将是异常困难的，或竟是愈说愈不清楚的。所以龙树菩萨用破的办法，把来自概念性的事、义、理都一一破斥。你看中观在首颂提出的八不——“不生亦不灭，不一亦不异，不常亦不断，不来亦不去”，都是人们进行思维活动时的基本范畴，但都是表达相对的东西，拿来引伸到绝对中就都说不上。破就破这个概念的顽固性，因为它违反了三法印。至此，我们应当知道，以一般的思维、一般的逻辑，要想了解绝对性的涅槃、超逻辑的东西是很不容易的。你要认识它，必须在概念活动的反面着眼，必须突破一般的逻辑思维方式，不然没有办法认识的。你想用概念活动即思维活动的相对想法，去认识涅槃妙心，那是徒劳的。龙树在《中论》里所破的，不是显示了低级逻辑的穷途。他的无碍的慧辩，你不放下也得放下，禅宗则进而变为棒喝了。因此，教上说释迦牟尼佛在菩提树下，悟的是四谛、十二因缘等等，只是悟后的间接宣说，绝不是开悟时能所双亡的当体，释迦牟尼佛明明自说：“止止不须说，我法妙难思”，悟出的法想都不能想，何况说呢？

第十二讲 禅宗的开悟（三）

现在有些人，由于对禅宗不理解而产生了种种偏见及非议，这主要有两个原因：一是他们对佛教的教义和历史没有认真地进行学习体会和研究；二是对禅宗根本就没有一个全面正确和科学地了解。于是乎便只从皮毛名相上立论乃至以谩骂为辩理，这种轻率肤浅的态度，其实也就可以说明问题了。但我希望：众位不要被那些不三不四的说法而动摇对禅宗之信念和研究。现在中外的学者们，对佛法的研究和探索，明显地有一种注重原始佛教的倾向。我认为，如果比较一下佛教各大宗派的教义、教理，只有禅宗最接近于原始佛教，那么，我们就上溯到释迦牟尼佛，从佛说起吧。

我们知道，佛教是根据释迦牟尼佛在菩提树下所证悟到的不可思议的奇妙境界而建立起来的。佛涅槃后，无数高僧大德各以自己对本法的悟解而竟起创宗立派，弘宗演教，化度有情。这并不是他们有了什么“发明与创造”，也更不是说他们的悟解比释迦牟尼佛还高明，而只是把释迦佛在世时言而未尽之话和道理，进行一番充实和精析发挥而已。这一点，众位必须要有一个明确的认识，否则，佛教就不能成立。释迦佛既觉悟了宇宙人生最究竟的真理，那还有什么可以发展甚至发明的余地呢？释迦佛终生所言之不已的，就是把他自己所觉所悟证的伟大真理，方便善巧地介绍给我们，并且热情地期待我们及一切众生也都能尽快地按着自己的方法去亲证这个真理的正确性。而悟又有两种，一种是证悟，即直契真如，离言说相；一种是解悟，即从语言文字中了解所需要懂得的道理，这是通过语言和概念的方式来了解的。而概念是经过人们分析、综合与概括比较总结后形成的一种固定的观念，它只是人们思维活动与信息交流的一种工具或符号，并不就是事物的本身，而只不过是思维及交流思想感情的一大方便罢了。因此，解悟决不同于证悟。解悟，必然有主观与客观两个方面，有能认识与所认识的区别，由有此故，方有能说、所说，能听、所听。但事实上，主观与客观是不能截然分开的。如色尘等，必依眼识去了解，而眼识又必依色尘而起。佛教承认客观境界，但客观境界不离识所变现；所以说，主观与客观是一体的。唯识学派集中全部力量所要说明的正是这个问题。唯识宗说“万法唯识”，又说识有相分与见分之别，而见分又离不开相分，相分也离不开见分。这里所说的见分即是主观，相分即是客观，二者只是一体的两个方面。灭因为它勉强地一分为二，所以就产生了“人我执”与“法我执”。因此，我们想要真正认识宇宙及人生之本体，就必须把主、客观之对立彻底消灭，而这个雄伟的目的，就绝非语言文字可以表达的。只有概念活动消灭，真如体露，也即是空，也就是生命。如果人们真的想认识自己的生命，就必须把一切执空掉，空的同时，即证真如。空的越彻底究竟，越能彻底地认识生命、显现生命。故此，

我们不要怕空。有些人把“一切空”看成什么都没有了，这是一种简单的完全错误的看法。现在我们用《心经》来证明。经云：“空中无色”，即无色法，那么同样的“受、想、行、识”也是没有的，即五蕴空了；“无色、声、香、味、触、法”，即六尘空了，“无眼、耳、鼻、舌、身、意”，即六根空了；“无眼界，乃至无意识界”，即是六识空了；“无无明、亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽”，即是十二因缘空了；“无苦、集、灭、道”，即是四圣谛空了；“无智亦无得”，即以智为首的六度空了；菩提果、涅槃妙果也都空了。正因其一切无自性；一切皆空，所以才能无所得。以无所得故，或有人要问，一切都空了，这有什么意义呢？别急！请听下事，《心经》中说了，“以无所得故，菩提萨（土垂）”，菩萨才能心无挂碍，心无恐怖，远离颠倒梦想，证得究竟涅槃。要想心无恐怖，就必须心无挂碍，无挂碍之前提则是一切法空不可得。空得越彻底，就越彻底的无恐怖。既无恐怖，则颠倒梦想断尽无余，即证究竟之涅槃妙果。原来，涅槃就是依据这个道理而证得的！还有比这更积极、更广泛的意义，即三世诸佛都是依此无所得的智慧而证得了无上正等正觉的！

《景德传灯录》中有这样一段公案：有一天，八仙之一的吕洞宾看到一处云气缭绕升腾的所在，便非常稀奇地走了进去，却见黄龙禅师正在对大众说法。黄龙禅师一看吕洞宾走了进来，便喝问道：“来者何人？”吕洞宾答道：“云水道人！”黄龙禅师紧接着又问：“云尽水枯时何如？”吕洞宾茫然无对。黄龙禅师说：“既答不上来，请你问我吧！”吕洞宾随即问道：“云尽水枯时何如？”黄龙禅师大声回答：“黄龙出现！”云尽了，水也枯了，自然就见到“黄龙”了。吕洞宾要把他的水放下、云也放下，一句话、一切放下，明心见性，彻底空去，当下即可见性成佛。这正是经》所指示的。一切无所得，才能直趣无上菩提。

“空”与“真如”等等，都是佛教中最常见的重要名词。在一般人看来，“空”是消极的一面，“真如”是积极的一面。但若说到家，实则空即是真如，真如亦即人们所说的生命，这是并不含混的。以成佛来论，成佛以后是不是什么都没有了呢？如果没有了，那么，累劫勤修，所为何来？又有谁能来兴慈悲，又怎么度众生呢？然而，我们一点也不用怀疑，要知道般若是干什么用的？般若不是别的，恰是证空、证真如的慧，而在此外，慧即是空、空即是真如，真如即生命本体。开悟便是点燃了生命的火炬，慈悲便是生命的光芒，舍己为人便是涅槃。几百年来，由于佛教指导思想的错误，致使佛教之趋势，态度是消极的，教理是枯燥的，活动是呆板的，总之，对社会的贡献大少了。唱的是“庄严国土，利乐有情”、“地狱不空，誓不成佛”的高调，而实际上是把释迦牟尼佛原来积极为人的精神丧失殆尽（当然还有其他原因。这个问题，我们以后再专门谈）。因此，我认为在讲道最高范畴的时候，应当提出“生命”这个具有活力的表相，从久已沉浸在一潭死水中把“空”和“真如”呼唤起来，使其与生命联翩齐飞，体现大乘独往独来的精神。我们知道，释迦佛原来就是一位非常活泼的人，他能够放弃一国之主的大权，而去出家修行，试问：人类整个历史上，象佛那样难舍能舍的究竟有几人？佛参访了印度当时很著名的好几位仙人以及种种外道修行者之后，竟没有一个能使他满意的，请看这是多大的气派！六年苦行，于生死大事一无所获，便毅然舍弃，结跏趺于菩提树下而开始了新的内征，请看这是何等的勇气，何等的毅力！、更是何等的智慧哪！

佛大彻大悟之后，首先就去度化他的两位老师，半点儿也不含糊，因为他实实在在地掌握了真理。

现在，有些人对禅宗妄加指责，殊不知佛本人就是一位具有科学态度与反抗精神的“逆”劲十足的人，本来非常活泼的佛教，越来越失去自己的本来面目了。这里，我再次申明：所谓开悟，就是取消了主、客观的对立性。开悟就是证悟了空理，也就是见到了真如，更是见到了自己生命的本来面目。因此，一旦真正地证悟了以后，一切的矛盾盾当下即化为和谐，到这时候，哪里还有什么对立可言呢？

大乘十地中，第一地就是“欢喜地”。无量的不可尽述的喜乐都在开悟之后才得以享受。那时，你才会真正地认识到出家并没有吃什么亏。开悟是何等的高级和妙不可言的享受哪！我祝愿众位同学早日开悟！

以上的大段话讲的是证悟，不是解悟。解悟是不能触及生命的根本问题的，而证悟则不然，曾经有这样一个公案：马祖有个大弟子叫百丈，马祖每每拿着一块烧饼问百丈，“这是什么？”百丈不敢回答，是烧饼吗？——那又何必问呢？不是烧饼吗？但这又是什么呢？如是经过二三年的时间。有一日，马祖指着一群正飞在头顶上的野鸭子问百丈：“这是什么？”答道：“野鸭子！”接着又问：“哪里去了？”答：“飞过去了！”马祖紧步上前狠狠地拧着百丈的鼻子，百丈疼痛难忍叫道：“唉呀！和尚，受不了啦！”马祖说：“你不道飞过也？”百丈回到寮房，放声大哭，同参问是何故？他说：“老和尚把我的鼻子狠狠地拧了一下，叫我痛彻心髓！”同参慌忙出来报知马祖。马祖说：“你再回去看看！”他回来一

看，百丈却又呵呵大笑。同参问他：“你为什么刚才哭，现在又笑呢？”百丈答道：“刚才痛，我才哭的，现在不痛了，所以我才笑的。”请思考一下，这哪里是从语言文字上讲道理所出现的情景呢？而禅宗正是施展这种手段，通过实际生活，真正地触及到你最最用心却又总未打通的地方，或纵或夺，当机指点，就把你的生命之火给点燃了。

再举一段公案：唐时有位夹山法师升座讲经，有一位听者当场问道：“何谓法身？”夹山答道：“法身无相。”又问道：“何谓法眼？”答曰：“法眼无瑕。”这时，在下听经的道吾和尚微微一笑。夹山忙走下台请问道：“长老！我讲错了吗？”道吾答道：“我看你并没遇过高手。你现在去距此不远的河边问那位撑船的船子和尚。”夹山即便来到河边，船子和尚问道：“所住何寺？”夹山答道：“是即不住，住即不是。”船子一听，便把手中的竹竿放在水里说道：“垂竿千尺，意在深潭。”猛举竹竿又问：“离钩三尺，子何不道？”夹山刚要摇头，船子竹竿一横就把打落到河里，夹山方举首，船子举起竿来又作打势，喝道：“快说！”夹山从河里上来，就拜倒在船子和尚面前说，“我懂了。”接着又问：“我怎样才能保任我所得的呢？”船子说：“有佛处莫立脚，无佛处急走过。”夹山转身便走。但他走了一、二十步远又回头看了看，船子问道：“你还有别的吗？”接着就扑通一声，一头栽到河里死了。请问，船子到底传的是什么？又为什么要用这种方法传授呢？夹山得其所传，又有什么贡献呢？但船子却为此而舍生。这里所传授的东西，一定比他的生命更有价值。船子把夹山的生命火炬点燃了，船子就是夹山，这并不是单单地懂得一点道理哪！到这时候，船子死去与夹山活着并没有什么区别，因为，那一竿打下去，就已把他们师徒的生命紧紧地连结在一起了，所以我提出生命这个根本问题，这绝不是一件小事。这样的道理，唯有禅宗才能把它描述得淋漓尽致，把佛所证悟的境界和盘托出。因此，我们只有彻底放弃文字相上的执着的解悟，趋向直指心地法门的证悟，才好一念回机，便得见自己无始劫来的“本地风光”。

第十三讲 禅宗的开悟（四）

根据习惯的说法，中国的禅宗是从印度直接传过来的，在《景德传灯录》中又有“拈花公案”之记载：释迦牟尼佛在人天百万众前拈花示众，大众茫然；唯有大迦叶尊者破颜一笑……世尊便传给他“不立文字”的“正法眼藏”，并付衣为证。禅宗就这样地以迦叶尊者为第二祖而代代一脉相承，且自标为“教外别传”。直传到第二十八代达磨大师时，恰值中国历史上的南北朝时代。达磨于梁武帝普通七年（526）经广州而至金陵，在金陵会见了梁武帝，但语不投机，遂北行达魏，止息嵩山少林寺。壁观之余，以“二人四行观”教人。后来大师把自己在印度继承的“教外别传”祖位授给了一个叫慧可的中国高僧，并付以《楞伽经》印心。慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传给弘忍，弘忍最后传给了慧能大师，他是东土禅宗之第六祖，在中国佛教历史上，影响于中国佛教最大的是他，光显禅宗的是他，使佛教摆脱教条主义的是他，使佛教深入生活和中国文化密切结合的更是他。他可以说是把中印文化从佛教的实践中结合起来的第一人。

六祖慧能大师本是岭南新州一位姓卢的樵夫，本来一字不识，当然谈不上有什么文化。因听人诵《金刚经》而有省，于是就跑到黄梅去礼五祖大师弘忍。弘忍问他是“何方人？欲求何物？”慧能回答：“弟子是岭南新州百姓，远来礼师，唯求作佛，不求余物！”弘忍大师说：“汝是岭南人，又是（犬葛）獠，若为堪作佛？”慧能答说：“人虽有南北，佛性本无南北。（犬葛）獠身与和尚身不同，佛性有何差别？”五祖一听，知他“极性大利”。先派慧能去碓房里边工作。不久，五祖宣布要亲传衣钵，令弟子们作偈，各呈见地。大弟子神秀呈偈道：“身是菩提树，心如明镜时时勤拂拭，莫使惹尘埃。”五祖看后，虽觉不大满意，但仍令贴在墙上，并让众僧习诵，以示表扬。这时被正在碓房舂米的慧能听到，认为神秀之偈并没有见性，即随口占了一偈：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃？”并请人写在墙壁上。五祖看后非常惊奇。次日，五祖潜至碓房，见慧能正在舂米，便问道：“米熟也未？”慧能回答说：“米熟久矣，犹欠筛在。”意思是说，我早已见性，只欠印证一下了。五祖听后也不言语，只用禅杖在舂米台上敲了三下，便转身离开了。

慧能对五祖的举动心领神会，当夜三更，来到了弘忍大师的卧室，五祖即为之说《金刚经》。当讲到“应无所住，而生其心”时，慧能言下大悟，乃告五祖说：“何期自性本自清静，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本不动摇，何期自性能生万法！”

这一段颇具艺术性的传法过程，在我国稍具佛法常识的人，无不知晓。最脍炙人口的是前一个偈语，殊不知慧能至此方是大彻大悟。我们平时所说的自性，无自性，是把二者对立起来的，是属于我们认识上的低等逻辑的范畴之内的。而六祖大师上面所说的自性，是属于超层次的高等逻辑之范畴的。故

此，这里所说的自性本自清静，不是与垢相对而言，而是统括了垢的。“不垢不净”，本来如是，与先从对治染污而后达于清静、把垢染视为异体而要排除在外的意义是截然不同的，“自性本不生灭”，这里的自性是超越了低层思维中把生灭与不生灭对立起来的庸俗观点的，所以龙树在《中论》中说：“诸法不自生，亦不从他生；不共不无因，是故说无生。”所谓“生”从何处生呢？所谓“灭”又灭向何处？如自性也有实在的生灭，万法何以能空？万法以何为体？还成什么佛呢？“自性本自具足”，在低层逻辑里，具足与缺欠是一对范畴，若不具足，定是欠缺。而在高层逻辑里，自性本是无欠无缺的，欠缺亦即是具足，既不多一点，更不少一点。佛与众生平等无二，欠缺与具足是等价的。“自性本不动摇”，在低级的逻辑里，动与静是一对相对的范畴，非动即静，“动”只是法体的一面。而在超思维的逻辑里，自性是不动摇的（其中包括动与静）、平等无分别的。打个浅近的譬喻：如水在圆形的器皿中的是圆形的，在方形的器皿中是方形的。但不论是圆或方，水的湿性是始终没有变的。“自性能生万法”，生与死是一对范畴，这是低层次逻辑的概念，而在超逻辑的高层次中，万法都是从自性中生出来的，万法即自性，自性即万法。万法自性，无二无别，生即无生，无生即生。因此说，六祖开悟，所悟的是“向上一着”，不落于低层次的相对范畴之内。这就是六祖听五祖讲《金刚经》所彻悟的结果。所说的自性，是当体全真；不落中边，而不是中观所破的自性，更不是所说的无自性，因其完全超出低层次逻辑的范畴之外。在这里，清静与染污不二，生灭与不生灭不二，动摇与不动摇不二，生死与涅槃不二，烦恼与菩提不二，自性与非自性不二。

也许有人要问，既然“自性本自清静”，那么烦恼呢？烦恼即菩提，这就是所谓“不二法门”。在禅宗来讲，烦恼如真的，那就断不完；也可以说无烦恼可断。比如说：爱名、闻、利、养是贪法，就应当断。但是请问：爱佛、爱法是不是贪呢？前者所爱的与后者所爱的那一念在本质上有什么区别？所以说，只要一念清静，即转烦恼为菩提，一切染法尽是功德。因此，从这个意义上来说，断烦恼是一种方便说法。事实上，化烦恼为菩提，只须要转一下；烦恼当下就是菩提。大家也许知道“南泉斩猫”的公案：一日，南泉和尚看到东西两堂僧人争抢一头猫，南泉和尚抢步上前，一把把猫抓到手里，说：请下一转语，道得的便领去，道不得即斩却！结果两堂都说不上来，南泉和尚便将猫斩。你说南泉犯了杀戒了吗？这岂是依着庸俗的见解说得明白的？依着几许教条名相分疏得清的？！只有把释迦牟尼佛在菩提树下所悟的与六祖所悟的一串穿却，才能在树凋叶落时，体露金风，摆脱牢笼，得大自在，明白自性的起地落处。

谈禅宗每每离不开学公案。公案中的话，表面看似忽东忽西，忽上忽下，上不接天，下不着地，因此，许多学教的、或学哲学的一看到禅宗公案，便觉得“丈二和尚摸不着头脑”，如听“天书”相似。这并不奇怪。因为一般人只习惯于在低层逻辑思维里打转转。而禅宗的逻辑，则是超逻辑的逻辑，所以骤然接触就感到难以理解。但是，真正说起来，这两者并不妨碍。低层逻辑虽然达不到高层逻辑，而高层逻辑则完全包含了低层逻辑。高层是体，低层是用，体用本来是不二的，然而又是非一的。

禅宗目标为“教外别传”，许多人就以为：既是学禅宗的，就用不着再学教了。这是一种极其错误的看法。试问：你连低层逻辑的“教”都不懂，还谈什么高层逻辑的“禅”呢？“教外别传”是指教有所不能尽，也就是说单靠教不能完全解决宇宙人生的根本问题，这就有待于言教之外的真传。这只有把低层逻辑的“教”，下功夫学透学熟，才能真正体会到低层逻辑之不足，深切感到高层逻辑之需要。因此，禅宗的语言才脱卸寻常的框框，拨转向上关捩，使当人的情识难以凑泊，奇奇怪怪处。恰恰是就人的生活实际断命脉，唤你回头。上来所用的方式，属于活泼泼地启发育，所指示的正是教下最精华、最吃紧、最精采的部份，非语言思维所能尽，而以心印心成为最绝妙的亲身传授。

我们试再举一个公案作为说明。百丈给马祖当侍者。一日，马祖将要升座说法，讲台上铺着一个讲席。百丈走上前把讲席卷去，等马祖来一看，讲席被卷去，便下座来至百丈跟前问道：“你为何卷却讲席？”百丈说：“和尚！你昨天把我的鼻子拧得太痛了。”（此中因缘前讲已说）马祖不但没有怪他，反而点了点头说：“你对昨天的事很懂。”次日，百丈又去参马祖，马祖没有理他，只目视床角拂子，百丈便心领神会地问道：“即此用？离此用？”就是说，即这个用呢？离开这个用呢？这是从本份上来说话的。如果教条式地对答，非唯辜负百丈，亦且自救不了。“路途剑呈剑”，马祖是作家，他既不答他“即此”，也不答他“离此”，而于万仞崖头推他一掌，要看他的解数，问道：“你向后开两片皮，将何为人？”以一般的思想活动来看，似乎有点牛头不对马嘴，而对百丈来说，却恰如以磁吸铁，透人心灵深处，一面讨价，一面还价。百丈更不之乎者也，上前取拂，高高举起看着马祖而一语未发。试向这里说心说性说道理得么？马祖有拨赵帜易汉帜手段，还问道：“即此用？离此用？”——又请问，讲经说教的到此又如何支遣？但百丈解话，并轻轻地又把拂子放在了原地。——真是两境交光，如印印空，有谁辨得他落处。莫道“行到水穷处”，须会“坐看云起时”。马祖振威一喝，直震得百丈三日耳聋。这就

是有名的“百丈再参马祖因缘”。后来，黄檗禅师去参百丈，听举此段公案，到“三日耳聋”处，不由自主地吐出舌头。百丈便问他何故如此？黄檗禅师说我从这里得见马祖的大机大用。百丈向黄檗说：难道你想嗣马祖吗？黄檗说：不然。我若承嗣马祖，以后丧我儿孙！百丈说答得好：见齐于师，减师半德；见过于师；方堪传授。子甚有超师之见。你看他们答在问处，问在答处，却各有各有出身之路——入林不动竹，入水不沾泥。这岂是寻章摘句钻故纸堆的人所能梦见？岂是一般思维方式所能楷定？禅宗就是这样地提倡人们去大胆地怀疑。不要固步自封，更不要囿于前人的见解，而是要用自己的心去直接领会，自证、自悟到大休大歇处。因此佛说：“我并没有实法与人”，“自依止、法依止，莫异依止”。只是帮助、激发人们以自己的力量彻见自己的面目，契证此法的真实相而已。

众生无始以来的实执，由名言习气的活动极难舍掉。比如：在教下，为了破除众生的我执，就用相对法门来说“人无我”，但随之即实执有个“个无我”；进而又说“法无我”，但随即实执有个“法无我”。为了破除此执，便又说“亦有亦空”，众生众生随之即实执有个“非有非空”而死死不放。在语言方式上好像是从实“我执”进到“法我执”，又进步到“亦有亦空”、“非有非空”，而实际上，思想活动仍只垒一个实我执在原地踏步，换汤不换药，一动也没有动。但是要从道理上来讲，依然在自己的语言概念里一个实执我在“翻跟头”，就是这个“实执”的骗子，今顶帽子：明天换套外衣；今天以名诱你，明天以利钩你。只要你落在名言的圈套里，它便永远和你认亲家。如果不从心灵深处彻底掀翻，你就永远没有出头之日。对这一点有了认识，就懂得了祖师们为什么要从说教的方式，改用棒喝机锋的慈悲了。

再举这样一个公案：渐源禅师一日随同其师道吾去吊唁。渐源指着棺尸问道：“生耶？死耶？”道吾说：“生也不道，死也不道！”渐源问：“究竟如何？”道吾答道：“不道，不道！”渐源闻听顿时大怒，挥拳就要打他的老师，要求非告诉他不可。——我们不要以为他鲁莽，应当看到他为了生死的心切处，道吾催促他离开，恐怕他这种鲁莽行为，惹起其余弟子的愤恨而挨打。渐源回到路上，不断地思考着这个问题，忽听有人诵《观音经》中的“应以比丘身得度者，现比丘身”时，当下大悟。后来道吾去世，渐源禅师去参石霜禅师，仍举前话，结果石霜禅师所答的跟道吾。渐源便拿了一把锄头在石霜面前走来走去。石霜问渐源何故？渐源回答说：“我在觅先师灵骨。”石霜说：“我这里洪波浩渺，波浪滔天，你向哪里觅他？”渐源回答说：“正好着力”。当时太原孚上座在旁赞道：“先师灵骨尚在！”从这里我们足可看出渐源真正得到了道吾真传。从以上两者的对话，可以看出是无逻辑中有逻辑。每一句都是从自性中流出，从见地上敲唱，无一言而没有落处，但又是超层次的逻辑谱言，无逻辑中有逻辑。而在教下万语千言说不清的生来死去问题，就这样轻而易举地解决了。否则的话，还有什么禅宗呢？

让我简略地总结一下。所谓禅宗，就是把教下的精华与实际生活相结合，以极其艺术的手段来点出涅槃妙心，启发生命的曙光。

今天是最后一讲，恰好一场大雪，正是雪兆丰年，记得庞居士会见药山，临别时适值天降大雪。庞居士向他们师弟道：“好雪片片，不落别处！”我试拈提一下：不落别处，落在什么处？留赠同学们一参。

对于禅宗，想讲的话很多。限于时间的关系，以上讲的只当个起头，以后有机会再讲。

不是之处请同学们和各位师友指正。

【录自：菩提树】