

引言：语言的镜像

佛教语言是佛教教理之镜，宇宙人生之镜。语言往往反映出语言使用者的立场和态度，佛教语言也是如此。佛教作为一套对宇宙人生的智慧解释系统，在语言观上也鲜明地体现出自身的特色。因此，佛教语言是反映宇宙人生实相的一面镜子，是了解佛教义理的一把钥匙。

举一个例子，可能更容易理解这一点。

中国古文字的文本并没有句读、标点。这样就造成了对同一句话的不同的理解。而这理解的背后却反映着诠释者的态度与立场。有一句话是这样的：

“男人没有了女人就恐慌了”。

这句话至少有两种不同的句读方式：

一是“男人没有了，女人就恐慌了”；

一是“男人没有了女人，就恐慌了”。

这两种句读的方式虽然在形式上可能都并不违背原文的意义，但却反映出两种性别对男女关系的一种态度与立场。前一句解读，无疑是站在男性立场上所作的诠释；而后一种解读，则是维护女性性别角色与社会地位的一种诠释。当然，从中道的立场上看，这种诠释亦对亦不对：对的部分是各说出了真理的一半，肯定了男女在社会生活中的地位和作用；不对的部分是只说出了真理的一半，事实上，男人和女人是谁也离不开谁的。

那么，佛教的教理教义是什么，佛教语言如何成为佛教教理之镜？佛教究竟是如何回答这些问题的呢？这显然是佛教语言观必须要回答的问题。

人是一种语言的存在，运用语言进行符号思维是人与动物的区别之一，一切精神性的文化都是以语言为载体。语言与文明史同样悠久，语言的运用与文明的发展同样生动多姿。

那么，佛教语言究竟是什么？

由于对语言性质、形式及其功能的看法不同，自然也就形成了各种不同的对语言的看法，即各种不同的语言观。

总起来说，佛教语言观就是佛教对语言的性质、形式以及语言在传播教义中作用的想法、态度。具体来说，佛教语言是一种明心见性的宗教语言，是一种假有性空的证悟语言，是一种了生脱死的修持法门，也是一种出生入死的教化方便。

首先，佛教语言是一种明心见性的宗教语言。

佛教语言作为教理教义之镜，宇宙人生之镜，首先在于，佛教认为语言与心性的体证紧密相连，是明心见性的重要手段。

对佛教与儒家、道家的语言观作一个比较，可能有助于更深刻地把握佛教语言的特点。

如果说儒家语言观以德与言为核心，以存心养性为重点，道教语言观以道与言为核心，以修心炼性为重点，那么，佛教语言观则以心性与语言作为核心，探讨语言与意义、语言与真如实相的关系。

更进一步地分析，如果说三教语言观在强调语言与心性这一点上具有一定共同性的话，那么，与儒家心性论的伦理化偏向、道教心性论的自然化偏向相比较，佛教的语言观更强调心性的超越性，也就是说，佛教对心性问题的处理是对儒家心性伦理化与道教心性自然化的双重扬弃。由于佛教尤其是中国的大乘佛教逐渐偏重“自力救赎”，即信仰者自己领悟佛旨，从而在心灵中自觉解脱，佛教逐渐确立了以意义的传递和领悟为中心的语言功能观念。佛教发展出一套形式上矛盾悖反的句法结构，生发出了一个中道、巧说的独具一格的语言系统。可以说，佛教语言是以明心见性为重点，探讨自性与佛性的关系的一套言说方式。

作为明心见性的宗教语言，佛教语言从范围上讲，涵盖了口传语言、书写文字、音调声韵、图像符号、身体语言甚至默然无言，由此，佛教语言也可以分为文字语言、口传语言、

音声语言、图像语言、符号语言、身体语言等。这种看法，与一般语言学对语言的界定与看法并不完全相同。尤其是口传语言、图像符号、身体语言、默然无言这些语言形式，并没有进入一般语言学考察的视野。本书持这种看法，并非有意的标新立异，而是由佛教明心见性的特定目的所决定的。也就是说，一切有利于明心见性的言说方式，都在佛教语言观考察的范围之内。并且，这也不仅仅是一种纯粹的理论建构，而是由佛教自身的历史演变过程所创造，由佛教自身的历史演变过程所证实的。

展开来说，佛教语言形成了以教理语言、仪轨语言与寺像语言的圈层结构。佛教的传播，大抵有两种形式，一是利用佛经传播，一是利用实物传播。利用佛经传播，三藏十二部的经、律、论典和佛教念诵、音乐、坛场等仪轨语言可以作为典型的代表，其中包括如寓言故事，玄言机锋，默然微笑等多种智慧的语言系统；利用实物，佛像、佛塔是最突出的形象。佛像具足三十二相，八十种好，是信仰者入道成佛的方便法门。佛塔的出现，源于佛祖释迦牟尼圆寂之后，佛教信徒无法再向佛祖的真身顶礼膜拜，于是便转向佛的遗骨——供奉佛骨的窆堵波拜谒，以表示自己对佛的信仰和虔诚，窆堵波才被赋予了特殊的意义。因此，佛教传入中国时，佛塔也成为一种广义上的佛教语言，成为传播佛教的重要方式。

汉语的“宗教”一词，从辞源上而言，源于佛教。宗者，教中之根本旨趣；教者，佛陀为适应教化对象而施设的言教。统称为宗教。与之相适应，在教化的方式上，又有所谓宗通与说通的说法。所谓宗通，即通宗，是自内证的境界、直悟宗趣，是利己；所谓说通，即通说，也就是教化他人、传播佛说经论智慧，是化他。现在“宗教”一词已经超越了这一狭窄的意义，成为了一种通称。然而，从语言观的角度来看，宗通与说通意义上的“宗教”一词还是相当准确地传达了佛教语言观的独特内涵。

其次，佛教语言是一种假有性空的证悟语言。

佛教语言作为教理教义之镜，宇宙人生之镜，其独特的宗教文化内涵还表现在对于宇宙间一切事物缘起性空法则的根本认识和表达上。

佛教最根本的义理在于“空”。大乘佛教认为，一切事物和现象（“有”）都只不过是因缘和合而成，是一种虚幻的存在，都没有独立不变自性，是空。如《金刚经》所说，“但凡一切事物和现象，从本性上来看都是虚妄不实的”。

佛教认为，与一切事物的缘起性空一样，语言也是有生灭的，性空的，而性空的语言不足以表达实相。人类之所以轮回于生死，就是由于不知语言文字符号的虚妄性，认影为真，执幻为实，舍本逐末。

然而，性空的语言仍有其假的有存在，所谓真空不碍假有，假有不碍真空。性空的文字尽管有着自身的局限与边界，但是，假有的名言仍然可以具有相对的传递意义的功能。由此，佛教发展出一套教化性的假名、方便众生的俗谛，作为指示月亮的手指头，为众生洞开觉悟之门；以随说随扫、层层遣除的方式引领众生去掉我执与法执，由空复亦空的毕竟空到达生死解脱的实相世界。

再次，佛教语言是一种了生脱死的修持法门。

佛教语言作为教理教义之镜，宇宙人生之镜，在于佛教认为，语言的运用与生死解脱休戚相关，并由此认为，语言文字也是众生悟入佛道、修持佛道的重要方式。

从伦理的层面而言，佛教的根本旨趣在于抑恶扬善，所谓“诸恶莫作，众善奉行。自净其意，是诸佛教”。因而，从语言的性质而言，佛教认为语言有正妄、善恶之别。

众生的生死由恶业、妄业所成，身口意三业的善恶、正妄，犹如种子会结果一样，也会产生相应的果报。而身业、语业与口业都直接或间接地与语业相关，不同性质的语言也具有产生不同果报的能力。

同时，众生的解脱由业力的解脱而成就。在佛教看来，称名念佛，观相诵咒，转业成密无疑是扬善抑恶，即身成佛，灭罪往生的重要法门。

复次，佛教语言是一种出生入死的教化方便。

说语言是佛教之镜，事实上还面临着一个不可回避的问题，这就是，语言如何能够成为佛教之镜？这并非故弄玄虚，而是佛教教理传达过程中突显出来的现实议题。因为，在佛教看来，从语言的层面来说，语言与万法一样也是空性的，语言本身也是有规定性的；从道体的层面来说，道体又是超越于语言及语言所表达的意义之上的。这样，在语言与道体之间无形之中就产生了一道鸿沟：空性的、相对的语言并不足以有效地表达离言绝相的道体。这是语言的困窘，也是道体的困窘。也就是说，语言在证悟体验最高真理或终极境界等方面具有自身的局限。

佛教对语言的看法及其运用，就在于解决语言与实在之间的这种紧张关系，以教化众生进入离言绝虑的实相之门。

这里，先举两段公案，让我们初步领略佛教丰富多彩的语言现象和绚丽多姿的说理智慧。

一则是“人在千尺悬崖”：

山东青州的智闲禅师一天上堂对众人说：“假使有一个人身处千尺悬崖，嘴巴含着一枝枯枝，脚没有踏在任何着实的处所，手也没有抓住任何东西，这时忽然有人向他发问：请问什么是达摩祖师西来的意旨？如果他开口回答即刻就丧身失命，如果他不开口回答又违失觉悟众生之问，在这个当下他应该怎么办？”这时有位名叫招上座的人从众人中走出来说：“上树的时候我们姑且不问，他没有上树的时候应该怎么办？”智闲禅师只是默然而笑。（《景德传灯录》卷十一）

人处在这种极端危险的处境之中，面临着不可回避的二难选择，这确实是一个天大的难题；接下来，招上座的一句话使这个难题更加深入了一步，这就是：处在这种可见的危险境地开口不得，难道处在平常的境地可以开口吗？面对这样难缠的问题，智闲禅师“只是笑而已”，既没有开口，也没有违其所问，这则“人在千尺悬崖”的公案表达了怎样的意义？

另一则是“鹅儿出瓶”：

宣州刺史陆亘大夫问南泉禅师：“古时候有一个人在瓶中养了一只小鹅，这只鹅慢慢地长大了，不能够从瓶中出来。现在请问，既不能够毁坏瓶子，也不能够损坏这只鹅，和尚您怎么样把它请出来？”南泉禅师呼喝：“大夫！”陆亘大夫随声答应“唉！”。南泉禅师说：“这只鹅被我请出来了呀！”陆亘大夫当下如桶底脱落般开悟，随即礼谢禅师。（《五灯会元》卷四）

不能毁瓶，不得损鹅，又必须将鹅从瓶中取出来，这又是一个复杂的二难问题。面对这一看似不可破解的难题，南泉禅师气定神闲，在不经意中以轻描淡写式的呼喝，就让陆亘大夫从此开解，是何缘故？

不仅如此，在佛教语言观的视域之内，类似的问题还有：语言的真空与假有、宗通与说通、体知与认知、智慧与知识、不可说与可说、无语与有语、遮诠与表诠是什么关系？是相反、相斥，还是互动、互补？语言和世界本体、真理、意义、心灵、道德关系如何？语言是否是一个自足王国？语言是工具性的还是本体性的？语言与思想是否能够直接同一，从语言的结构能否推知世界的结构？对这些问题的关注和思考是一般语言观所思考的内容，当然也是佛教语言观必须回答的问题。这些问题不仅关系到对佛教基本教理教义的理解，同时也关系到佛教广泛流播、传承的慧命。

一般读者阅读佛教尤其是禅宗典籍，有大快朵颐之感，但读后却往往不得要领，甚至不知所云；参加佛教法会，聆听佛教音乐，往往会为其音律之美、梵音之富而深深折服，但却不明所以。

针对这些形式上恍惚的言句和诸如此类繁复的问题，本书将从语言的化导，语言的修持，语言的空性，语言的魔方四个层面对佛教语言观进行简要介绍，为您一一解开疑团。

佛教语言是一种历史积淀而成的语言，因此，语言的考察只有在其丰富多彩的形式表现

和具体学说中去把握其存在。因此，回溯并考察佛教语言观的历史形态，在历史的流变中把握佛教语言观的基本精神。从佛陀的语言策略，到部派佛教对语言的不同看法；从中观、唯识的语言立场，到密宗、禅宗对言语的灵动活用，佛教在其传播与发展流变的历程中，始终坚持契理契机的原则，充分利用语言的弹性、挖掘语言的潜力，发展出了一套极富活力的独特的语言系统，从而形成了瑰丽多姿的佛教语言宝库，并藉着语言的翅膀，使佛教思想文化从印度走向东亚，又从东亚走向世界。佛教创造了世罕其匹的语势兼用、宗说俱通的艺术语言，极大地丰富了佛教思想的宝库，为佛教生动活泼的传播提供了多元性的空间与路向。同时，也为我们提出了一个值得深入探讨、极富潜力且饶有趣味的重要领域。

《宗说俱通——佛教语言观》的任务在于，叙述佛教的语言现象、分析佛教运用语言的方法、总结佛教语言的效用，以说明佛教对语言的态度与立场以及语言在传播佛教教理教义中的重要作用。具体来说，就是从原始经论中发掘佛陀及其法流对语言文字的态度、立场及其灵动的运用，透过语言与真如实相、语言与正妄善恶等问题的讨论，揭示佛教语言在两难的言说困窘情势下逃出悖谬的玄妙智慧，揭示其语势兼用、说不可说的语言艺术，揭示在荒诞的言说方式背后所隐藏着的诗性思维，洞察佛教了生脱死的生命学、生死学与生活学，达成人生的实际觉悟之道，突显其对当下人生的意义。事实上，佛教语言观透显出佛教创生及传播过程中释迦牟尼及其法流对语言文字、音声口传等善用方便介质的卓越智慧，而这些充满着睿智的方便法门为众生开启了通向“归元无二”的觉悟之门，使得佛法始终洋溢着鲜活灵动的生命力，成为救度众生、庄严国土的舟筏。

现在，就让我们一起追随佛教流变的历程，鸟瞰佛教语言的宝藏，感悟佛法语言的魅力吧。

宗说俱通——佛教语言观

引言：语言的镜像

一、语言的化导：经教策略与音声通佛

- 1、播扬教义：区隔外道与随顺权宜
- 2、普摄群机：道不可说与方便通经
- 3、声明明声：七例八转与三声六释
- 4、梵音高亢：念诵转读与歌赞梵呗

二、语言的修持：正妄语业与称名念佛

- 1、口业清净：言语善恶与言语正妄
- 2、实言功德：观相诵咒与写经造藏
- 3、密语语密：阿字不生与转业成密
- 4、称名念佛：灭罪净心与往生净土

三、语言的空性：假名戏论与般若妙说

- 1、假名戏论：名假施設与非分别说
- 2、真俗双运：以权显实与四重二谛
- 3、中观四句：随说随扫与层层遣执
- 4、四句否定：空复亦空与深入实相

四、语言的魔方：不立文字与语势兼用

- 1、语默两行：语中无语与无语中语
- 2、截断思维：悖谬言语与言语悖谬
- 3、言意双遣：符号语言与语言符号
- 4、以势示禅：语言极限与极限语言

后记

一、语言的化导：经教策略与音声通佛

早期佛教一方面运用灵活的语言策略以区隔外道，对语言的界限保持着足够的警觉；一方面又以因病与药的方便弘法利生，对充分发挥语言的弹性有着清醒的认识。同时，还创造性地运用印度传统声明，注重佛教义理表述与理解的规则性，并且从中发展出佛经转读和歌咏梵呗，注重言语音声的音乐性。这些都不同程度地促进了佛教的传播。

1、播扬教义：区隔外道与随顺权宜

语言是弘传佛法的重要利器。那么，佛陀的语言策略是什么？佛陀早期运用什么语言传教？他对佛教语言的态度如何？这涉及到早期佛教的传教背景和使用语言的态度两个方面的问题。

佛陀语言策略的总原则是使闻法者能懂得、把握佛法义理。这是佛陀为实现播扬教义、拔苦与乐的宗教理想而采取的方便善巧的语言规定。佛陀为区隔外道的语言策略，主要体现在注重方言使众生领受佛法并借以区隔外道，以及注重口传以弘法利生两个方面。

首先，注重方言，让众生信受佛法，并由此区隔外道。

佛陀允许并要求比丘用方言宣教，而不规定一种标准语宣教，有着多方面的原因。

佛教诞生的时代，印度实行的是婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗等级森严的种姓制度。当时婆罗门主宰着政治权利、宗教权利与文化权利。在语言的使用上，以婆罗门为代表的贵族集团使用的主要是梵语，一般民众大多使用的是地方性语言。佛陀主张人人平等，打破等级地位的高下之分，认为佛法的真理不是某个特权阶层的私有财产，而是全人类的福祉，因此，为了让处于社会底层的广大民众能离苦得乐，佛陀提倡弟子们尽可能运用为大众所熟悉、喜闻乐见的方言土语来学习和宣传佛教教义教理。这在客观上促进了佛教教义的普及与推广。

教化的语言重在使人接受和理解。古代印度是一个多语种的国家，释迦牟尼时代天竺东部的地方语为摩揭陀语或一种十分接近婆罗门所使用的犍萨罗语，佛陀就使用东部地区的语言来教导弟子。随着时光的递嬗，佛教盛行的地区变得相当繁荣，并逐渐从东部扩展到了西部。由于语言的差异，为了理解教义的方便，佛陀允许弟子们使用当地的方言来传道。早期佛教流传的地方如吠舍离、憍赏弥、秣菟罗、优禅尼等，都用他们自己的方言来传教。

这一语言策略表现在传教中，就是比丘、比丘尼诵读或讲说，要以让对方接受、理解为原则：

如果内地人向外地人用内地的语言向他们说舍戒，舍戒是不能成立的，如果对方听得懂，舍戒才成立；如果外地人对内地人用外地的语言，如果内地人对内地人用外地的语言说舍戒，舍戒是不能成立的，如果对方听得懂，舍戒才成立；如果外地人对外地人用内地的语言说舍戒，也跟上面说的准则一样。（《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》卷二）

这里涉及到不同语言种类之间的转换问题。《五分律》、《十诵律》、《萨婆多部毗尼摩得勒伽》等也有类似的记载。可见，佛陀对语言的态度并非封闭，而是开放的。

佛陀倡导使用方言传教，还有一个重要的原因，这就是梵语在当时是一种为婆罗门种族所专制与主宰的贵族语言，为弘传正法，早期佛教不允许信徒用梵语传教，而倡导使用方言传教，也是为了与婆罗门教的外道语言相“隔离”。

从佛教产生时印度的语言环境来看，印度吠陀后期，婆罗门教兴盛，梵文是占领印度北部的雅利安人的语言。然而到了公元前五、六世纪的佛陀时代，由于婆罗门需要一种通行的标准语言以维护自己特殊的社会地位，梵文便发展成为一种高度规范化的语言，同时与一般民众所使用的地方性语言相比，也成为婆罗门祭司和贵族阶层所专用的语言。

婆罗门思想与沙门思想在根本上是对立的。例如婆罗门重祭祀，屠宰牲畜，祈福求生天。而沙门反对祭祀，戒杀，主张由“业”决定人的命运。佛教的兴起对于当时占据宗教统治地位的婆罗门教而言，无疑是一种反动，也是一种革命。这种对立体现在语言的使用上，则是佛陀告诫弟子不允许用当时官方贵族化的婆罗门语言的梵文来传播教义。佛陀之所以注重运用方言传播自己的教义，重要原因之一是要在语言上区隔以婆罗门为代表的外道集团。也就是说，语言与当时的社会阶层是相联系的。

在梵文是婆罗门使用的语言，以及婆罗门教与沙门文化对立的情形下，佛陀为了区别外道，表示对婆罗门的一种革新，所以提倡运用大众自己的地方语言来学习教理和传播教义。佛陀认为，运用梵文表达佛语只能使已经信佛的人对佛教敬而远之，并不能使不信佛的人产生信仰。因此，不许使用婆罗门教的圣语梵文来宣扬佛教教义。

《四分律》、《五分律》分别记载有这一史实：

佛陀说：“随顺当地语言，并运用其理解、诵习佛经。”（《四分律》）

佛陀说：“随顺当地的言语音声来诵读，但是不能违反佛的本意，不得以外道的言语音声来诵读，违反者得大障善道之罪。”（《五分律》）

这里所说的随顺当地语言、随顺当地音声，都是从正面阐述传播佛教要随顺世俗的语言习惯。而对以婆罗门之类的外书音声诵念佛经，则提到戒律的高度给予警示：

佛陀说：“从现在起，用外道语言音声诵读佛经的人，得恶作之罪。”（《十诵律》）

这里所说的“恶作之罪”，是指对佛教戒律的僭越，具有区隔梵文为外道语的意味，并从反面进一步说明以外道语传播佛法的罪愆。《四分律》的相关记载颇能形象地说明这一点：

六群比丘和许多年长的修行者，一起在讲堂读诵佛经，声音高亢，犹如婆罗门读诵经典的声音一样，扰乱坐禅修道的人……释迦牟尼佛这时因为这件事的因缘召集大家，对六群比丘进行训诫：你们为什么和年长的修行者一起在讲堂中读诵经典，读诵的声音跟婆罗门没有差别呢。

佛陀呵责比丘后，制定了戒腊满十年者才能授人具足戒的规定。

《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷第六有一段故事记录了佛陀对提倡运用方言、反对运用梵文宣教的语言策略：

当时舍利子尊者和两个婆罗门出身的出家人，一人名叫牛授，一人名叫牛生，一起共同读诵经教。后来，这两个人一起出门游学参访，到一个村落时，得到众人的供养，于是就住在这个村落。

这时牛授、牛生二人先学婆罗门歌咏音声的方法，由于原来习惯的原因，这时读诵经典，仍然用此音声。这时其中一个人不幸得病，突然死了。另外一个整天沉溺忧心之中，经典几乎忘记得差不多了，于是就返回造访室罗伐城，进入逝多林。在安顿下来之后，就去拜访憍陈如尊者，在寒喧礼毕之后，对憍陈如尊者说：“尊者！让我们一起温习经典吧。”憍陈如尊者回答说：“好啊，我为你读诵吧。”憍陈如尊者读诵还没有几句，这人说：“尊者您读诵经典，语言都是错误的。这是因为您读诵时音声言韵不长，所以有所欠缺。”憍陈如回答说：“啊，我从开始学习的时候，就是这样读诵的。”于是便辞别之礼，辗转别的地方分别拜访马胜、跋陀罗、大名、婆迦波、名称、瞢律拿、牛主、毗摩罗、善臂、罗怛罗等人。每到一个地方之后，就说：“尊者！让我们一起温习经典吧。”对方回答说：“我为你读诵吧。”还未等对方读上几句，就会向对方说出与向憍陈如所说的同样的话。

最后辞礼作别罗怛罗，拜访舍利子尊者。照例是寒喧礼毕之后，对尊者说：“尊者！让我们一起温习经典吧。”舍利子尊者回答说：“好啊，我为你读诵吧。”一起读诵之时，长牵音声言韵，而舍利子的声音比他的更为悠长。于是对舍利子说：“大师啊，我拜访过的诸多尊者中，读诵都是错误的。唯独只有您的读诵，音声言韵圆满无差。”舍利子训斥道：“你这样愚痴的人，自己读诵的音声有误，还反过来说这些尊者不善于诵经。你所拜访的这些大德，

他们的读诵都没有错误。”在被舍利子尊者斥责之后，这人就默不作声了。

当时，很多比丘僧把这件事的前后经过禀告佛陀，佛陀这样说：“比丘读诵经典时，像唱歌一样地长牵音韵，有这样的过失。因此比丘不应该用歌咏的音调来读诵经典。如果有比丘用歌咏的音调读诵经典的，得违越诸佛之法罪。如果当地方言的声调，必须长牵音声的（可以例外），这样做不违反戒律”。

这段记录取自唐朝义净法师翻译的《根本说一切有部毘奈耶》。这一故事在《毗尼母经》、《十诵律》、《四分律》、《根本说一切有部毘奈耶杂事》中也有大体类似的陈述，但不如义净所译的此书详细。佛陀的意思是希望弟子们使用自己的语言来传播教理。可见，为别于外道，不使用梵语宣教是由当时的时势造成的。作为对抗、区隔婆罗门外道的语言策略，其目的是为了保证佛教传播的原则性、方向性和加速佛教的传播与发展。

但是，佛陀的语言策略，不久以后就发生了从不准使用梵语到后来允许使用梵语的转变。

随着佛教传播地域的不断扩大，发展一种彼此通用的语言显得尤为迫切与必要。当时一些较具规模的佛教中心，在佛典语言的使用上慢慢地同化了其它规模较小的佛教中心，当佛教变成重要的宗教而传播到更大的地域时，渐渐地通用语言使所有的教徒都能了解教理并进而传播教理。到了孔雀王朝时期，通用的佛教语言便被统一起来以便传播至整个印度。从阿育王朝之前到阿育王即位的时代及其以后相当长的一段时期，在佛教的阵营中慢慢发展出了教导佛理的统一、通用的语言，这就是所谓的“巴利文”和“佛教梵文”。

这种转变出现于约公元前二世纪左右。当时，巴臚尼所整理的梵语语法体系，经由迦旃延那、波颠闍利二人的批注而得到进一步的确立。这种风潮影响到原先以中期印度俗语弘扬教法的佛弟子，因此，他们大约从公元前二世纪起也改用古典梵语来书写佛教圣典。例如，说一切有部使用古典梵语，大乘论典也大都以古典梵语来书写。但是，无论使用什么语言弘法，掌握佛陀本意，使对方理解法义，始终是必须持守的最根本原则。因此，虽然后代弟子又改用梵语，其原则仍然是随顺时俗。因而也只是策略上的改变，而不是原则的改变。

其次，注重口传以弘法利生。

佛陀最初传教的语言呈现出口语化、俗语化、通俗化的特点，从形式上讲，主要是口头语言。

佛陀在世时，佛法就是以口耳相传的方式传诵和流布的。佛陀一生说法不辍，但是也仅限于口头宣讲，生前并没有留下任何形成文字的著作。

释迦牟尼圆寂后，迦叶等人便在佛陀去世后的第一个安居期内，召集硕学德绍的佛弟子500人，在王舍城灵鹫山结集，汇编佛陀遗教。所谓结集，就是弟子们在一起会诵经典。然而，由第一次结集开始，尽管佛经诞生，但当时也没有形成文字，仍然没有能够摆脱口传的传统，并且，各地教团都用当地的俗语来传承佛典，没有统一的标准语。这样，在佛教扩大化的传播过程中，理解的歧异与传承的讹误逐渐出现，并最终导致了部派的分裂。据记载，由于佛典的不同传述，阿难在世时就出现了一些教团为捍卫佛典的权威性和教典的纯洁性采取比较严格的传承方法的现象。《出三藏记集》卷五记道安的话，讲的就是这种情况：

外国教授比丘的方法，学习的人都是跪着接受口头的传述。从同一个老师那里接受的道理，经过十次乃至二十次的转述，这样来教导学僧。如果有一个字不相同的，大家一起互相推断校正，得到正确的就摒弃不正确的。

在相当长的时期内，这种传统一直得到保持。小乘的许多派别坚持遵循口传的传统，反对将经典书写下来。如《分别功行论》说：“印度的教法，是老师与徒弟相传，以口头传授相授，而不是通过书写的语言文字。”东晋法显到印度游历取经，发现当时北印度诸国“都是师师口传，没有文本典籍的记载”。正因为如此，当时来华的很多印度僧人，不少口诵自己记忆的经典，然后译出。如《出三藏记集》卷十四记载，佛陀耶舍十九岁时，就能背诵经典二百余万言。后来在长安诵出《昙无德律》，姚兴恐怕他背诵的经典有错漏，令他背诵一

般的书籍以及药方各四十余页，然后加以反复校对，结果一字不差。这说明口传的传统在印度是如何根深蒂固。但随着时代的发展，小乘也开始把本派传承的经典用文字记录下来。玄奘当时带回中国的就有许多小乘派别的三藏经典。

佛教语言是在全民语言的基础上加工建立起来的一套独特的语音、语汇、句法系统。佛教语言的形成和发展，经历了由最初的地方方言、民间俗语等大众口语转变为较为正规的、较为通用的书面语言的过程。而书面语言又经历了由较多的俗语、方言转变为上层特殊的、神圣的经典语言的过程。

就现存梵语系的佛典写本来说，可以见到此类文本至少曾被四种语言书写过。第一种即是所谓“标准梵文”，例如公元二世纪时期的诗人马鸣在《佛所行赞》一书中所使用的语言，便属此类；第二种佛典语言便是一般所谓“南传佛教”使用的语言，一般称为“巴利文”，发源于印度西部以及中西部一带，被传教者传到锡兰（今斯里兰卡）。孔雀王朝末期，印度由统一的状态变得四分五裂，相距遥远的锡兰与印度关系不再紧密，传过去的语言便定型下来并保存到现在；第三种则是古代印度西北部犍陀罗地区所使用的语言，使用驴唇书体镂刻在碑铭上。十九世纪末在新疆西部所发现的犍陀罗法句经便是使用此一书体写成；第四种佛典语言，是指在佛教圈子里所使用的特殊梵文。这种语言介于“标准梵文”与“巴利文”之间，有人称之为“佛教混合梵文”。在现存的碑文里也可以找到这类“混合梵文”的语言形式。这类通俗梵文在语法乃至词汇上都有别于婆罗门经典里所采用的语言形式。这种语言形式的出现，与婆罗门教的复兴有关。公元三、四世纪，印度婆罗门教复兴，与此相应，梵文亦成为强势语言，不少佛教徒也采用梵文来改写原来的俗语经典。此后，由于梵语日渐普及，新的佛教经典便都用梵文撰成，尤其是中后期大乘经典及密教经典，几乎全部用梵文写成。随着佛典的传译，梵文佛经先后曾译为汉文、藏文、蒙文、满文、傣文、西夏文等中国语言，从载体上看，除了印度写在贝叶上的文字之外，还有丝质、纸质，刻录在石碑以至佛塔之上。

佛典的形成，使得佛教语言由口语转变为书面语。然而早期佛典所用的书面语言，文字简朴、粗糙，方言、俗语较多，形成一种混合梵文。随着众多婆罗门的皈依，佛教逐渐上升为国教，其语言也由方言、俗语、土语等转变为典雅、古奥的梵语；佛典所用的书面语也逐渐转向标准、精细、雅致的梵文；文体也渐趋繁复，除了叙事和论证的以外，还有诗偈、赞颂、说明等多种样式。于是，在全民语言的基础上形成了独特的佛教语言。佛教语言在佛教传播的过程中不断完善、日趋严密。这是伴随着佛教上升运动所发生的语言书写形式的变化。佛教语言伴随着佛教一起向外传播，在与当地语言融合的同时，又对当地的语言产生了极为深刻的影响。

佛教对语言的态度或立场对佛教自身的传播有着至关重要的影响。佛教注重口传的传统，允许随顺各地方言传教的策略，以及佛教由印至胡至汉等的传播路径，以至由梵而胡而汉的经典翻译，在一定程度上导致了对佛教法义的一些理解上的分歧，而这种分歧确实促成了各家各派对佛教教理不同角度的新的诠释，从而导致了佛教的不断分化与发展。佛教语言从而佛教本身正是在区隔外道与随顺时俗的过程中得到发展、得到传播的。

2、契理契机：道不可说与方便通经

佛教对语言的态度，既有基本原则的坚持，又有契机随顺的考量。总起来讲，佛教语言是一种大众的语言。佛陀对于语言的看法，其意义并不在于语言本身，而在于对宇宙人生实相的体证，出于救拔苦难众生的一片悲心，目的在于教义的广泛传播。

但是，问题在于，宇宙人生的实相是不可思，不可议的。也就是非思量计度所能窥测，非言语文字所能论述的。

佛教关于道不可说的思想，源于佛陀对语言性质的看法。

一方面，佛陀从“相依相资相关”的层面来说明整个缘起法。即名称是仰赖主观的根与

客观的境相对而起的概念，因此不具有绝对独立的实体性。《中阿含经》主要从缘起法的角度加以论述：

识的产生信赖外缘，外缘消失识也就消失。识是随着所信赖的外缘产生的。就具体的外缘来说，眼根与色尘相接产生眼识，眼识是眼根与色尘产生的结果。耳识、鼻识、舌识、身识，也是如此。意根与法尘相接产生意识，意识是意根与法尘相接的结果。就说火，就具体的外缘来说，木是火产生的外缘，木火是火缘木的结果。草粪是火的外缘，草粪聚火是火缘草粪的结果。

“识”是指概念（“相”）之分别作用。因此，“已说”是由分别识而生起之各种“名称”。这段经文是说“木火”、“草粪聚火”等名称是主观（根）分别认识客观对象（境）的结果。也就是说，从缘生的观点看，名称（“识”）是依于“根”与“境”的相对观念，所以只是暂时的施設，而不是绝对独立的实体，因此不能执著。

另一方面，佛陀从“时间因果关系”的层面解释缘起法，指出，认识的内容（概念）是依主观的种种欲求而构成的分别知。关于这点，《杂阿含经》说：

有喜乐的念头，有贪执的念头，那么情识就增长。情识增长，所以就入于名、色。

如果有思量、有妄想，那么就有攀缘的情识留驻。有攀缘的情识留驻，所以就入于名、色。

以上两段，是说分别事物的起点是认识主观具有的种种欲求（或意欲）的发动。即，概念是这种欲求所相应的客观要素（即外在的名色）对象化而构成的内容。

一般说来，思维必须经过语言才能表现，语言则具有指示的对象。佛教否定语言与其对象间的必然联系，认为语言并不具有任何独立存在的本体，因为，所谓本体就意味一切概念在外界必然具有相对稳定的对应现象。然而，原始佛教从缘起“无我”的观点出发，否定一切概念具有其所指涉对象的实际存在性。这种观念在后续所出的各类佛经中有更为详尽的阐释。

《维摩诘所说经》从探求最高真理的方法论角度论及表达真理的方式，有一段精彩的对白：

众菩萨问文殊师利：“什么才是菩萨进入不二法门？”文殊师利回答说：“就我所理解的，对于万事万物，不言说也不思量，超越于问与答之外，这就叫做进入不二法门”。这时文殊师利问维摩诘居士，“我们大家都各自说了自己的见解，请您给我们讲一讲，什么才叫做菩萨入不二法门？”这时维摩诘居士默然静坐、不说一句话。文殊师利赞叹说：“好啊，好啊，到了没有任何文字语言的境地，这才是真正的进入不二法门啊。”（《维摩诘所说经》卷中）

“二”指两端，如有与无、生与灭等。“不二法”是远离有无、生死等，超越一切相对的两端的绝对境地、最高真理。“门”，就是指门径、方法。怎样悟入“不二法门”呢？从上述引文来看，“默然无语”，“无有文字语言”，是真正悟入不二法门的门径。这是从佛教方法论的角度强调，对于绝对境地、最高真理来说，用言说和语言文字来表达是无济于事的。

《大般涅槃经》一方面认为宇宙万法是由因缘和合而显现，是“可说”，“有因缘故，亦可得说”；一方面又认为就宇宙万法的本质而言是“不可说”：“不生生不可说，生生也不可说，生不生也不可说，不生不生也不可说，生也不可说，不生也不可说”。这同样是根据缘起法理论，说“生”即是“不生”（“无生”），“不生”即是“生”，“生”与“不生”不可分割。“生”与“不生”都不可说，是因为无自性，不可执著，是为“不可说”。“生”与“不生”不可说，也就是“不生生”、“生生”、“生不生”、“不生不生”都不可说，这是强调宇宙万法的本质、实相是不可言说的，涅槃最高境地是不可言说的。

《解深密经》还把唯识所说的遍计所执性与语言沟通起来，强调语言不能表示最高真理。该经认为，无论是有为法，还是无为法，都是释迦牟尼佛从教化角度假立的言句，这些名相从体性上讲都是空的、不真实的。《解深密经》还认为，佛教的最高真理（“胜义谛”）是离

相的自内证，不能够用语言的方式来表示。内在体验，证悟真理是无相，不可言说，绝诸表示，息诸争论，超越一切寻思的境相。只有言语道断，才能契合最高真理。对于把握最高真理来说，言说不但无济于事，且还是妨碍内证，冥合真理的外在障碍。

《楞伽经》也宣称“一个字也不说”。佛陀教导大慧说：“我经过长期的修持，最后于某夜觉悟，乃至某夜进入涅槃境界，这种境界是任何语言文字都无法说明的，也没有用一字来说明”（《楞伽阿跋多罗宝经》卷三）。这是讲佛自身的证悟之道。也可以引申说，佛陀虽然教化近五十年，天天说法，开示八万四千法门，但是就如何获得佛法的究极而言，是不须言说，不能言说，也就是超越语言的。

从根本上说，佛法是不可言传的，《妙法莲华经》所谓“止止不须说，我法妙难思”。佛陀在《金刚经》中告诉我说：“如果有人说我有所说法，就是对我的诽谤，这是因为他不能理解我所说的法的缘故”。佛法不仅不可言传，也是难以思议的。宇宙万物的本来面目不是通过世俗语言所能把握的，“只有具足智慧的佛与具有佛的智慧才能直接体悟了知、究极穷尽宇宙人生的真实本相”（《妙法莲华经》）。也就是说，形象的言辞只是表述、把握佛法的方便手段。究竟说来，语言在“究尽诸法实相”、体悟佛教的最高真理方面是苍白无力的。

不少人会有这样的疑问：既然全面否定语言的作用，那么，教化活动中如何产生有效的交流呢？这是否会终止禅门宗徒之间的对话，从而制约佛教的传播呢？

其实，佛教在否定语言实有的同时，并没有完全否认语言的功能，仍然从因病与药、方便通经的角度利用语言传播佛法。

释迦牟尼十分重视运用语言文字宣说教义。三藏十二部汗牛充栋的典籍就是最好的例证。因为语言文字具有不可替代的“指”的作用：

譬如琴、瑟、笙簧、琵琶这类乐器，虽然有无上美妙的音声，如果没有会弹奏的奇妙手指头，最终也不能发出声响。你们大家，也是这样。每人都有宝觉的真心，本来圆满无缺。象我以指按地，海印发光一般的耀眼。（《首楞严经》卷四）

众生与佛同具自性宝藏真心，各自圆满无碍。如果能得到指点，心境则能澄澈光明。就如琴、瑟、笙簧、琵琶，虽然都具备发生微妙声音的潜在功能，但是，如果没有妙手去弹，却也不能发出美妙的声音，这是同样的道理。因此，语与势作为指月之指、弹奏之手，仍然具有不可或缺的作用。

从现有资料看，释迦牟尼一生传道说法四十九年，除了初转法轮等少数几次之外，其说法大多是针对某些具体的人或具体的事发表自己的意见；或是应弟子及其他人的要求，对一些具体问题发表自己的见解，亦即“对机说法”。现存佛经开头都说“如是我闻”，然后说明佛陀说法的时间、地点、对象、因由等，这种会诵在背诵时由一人主诵，说明佛陀何时、何地、在何种情况下，对何人而说。

佛陀针对众生根性的不同，采用不同的言说策略与方式来宣说教义。在这方面，以“五力”、“七种语”为最典型。

在《思益梵天所问经》中，佛陀根据众生的水平、能力、根机的不同，以五种力用而有五种说法方式，称为“五力”：

什么叫做如来的五种力用？佛陀告诉我说：一是契合真理的言说，二是随宜变通的言说，三是灵活善巧的言说，四是解脱生死的言说，五是救度众生的言说。

“契合真理的言说”，是说三世、世间出世间、有漏无漏、有为无为等法；“随宜变通的言说”，是佛陀随宜而作种种变通的说法。以净法垢法为例，对不了解垢法本性的以“垢法说净”；对贪恋净法的则以“净法说垢”。又如说生死即涅槃，或说涅槃即生死，也是随宜说法；“灵活善巧的言说”，如说布施得大富，持戒可升天等等，易于使众生发心，勤奋精进，努力修持，尽早脱离苦海；“解脱生死的言说”，是说一切诸法皆是所入的解脱门。如眼、耳、鼻、舌、身、意是解脱门，色、声、香、味、触、法也是解脱门，其他法也都是解脱门。这

部经强调“如来在一切文字中，都在开示着众生解脱的门径”；“救度众生的言说”，指如来为使众生信奉佛教真理，生起三十二种大悲，针对不同众生的不同执著，广为说法，以救度众生。“五力”说肯定了语言文字的说法功能和宣说佛法的灵活运用方式。

《大般涅槃经》则把语言分为因语、果语、因果语、喻语、不应说语、世流布语、如意语七种：

如来说法因为众生根机的缘故，所以设立了七种不同的言说方式：一是因语，二是果语，三是因果语，四是譬喻语，五是与理不相应的方便语，六是世间流布语，七是如意语。

所谓“因语”是佛陀就现在的因来说未来的果，所谓“果语”是就现在的果说过去的因，所谓“因果语”是叙说过去的因与未来的果，所谓“譬喻语”是巧说譬喻，所谓“与理不相应语”是为教化特定根器的众生所说的与理不相应的权便的语言，所谓“世间流布语”是随顺世间流行的语言，所谓“如意语”是为对应众生根机方便的语言。这七种语言是对佛陀说法所运用的语言形式的总结，表现出对佛教语言多重性、灵活性的肯定。

语言是佛陀说法、传教的重要手段与媒介。记载佛陀教化的经典充分运用比喻、比拟、夸张、象征、示现、描摹及设问、反问、排比、感叹、反复、层递等方式，增强了佛教语言的表现力，由此营造出了神圣的宗教气氛和境界。

佛典常用的比喻，如叶落归根、梦幻泡影、电光石火、香象渡河、恒河沙数、味如嚼蜡等等，增强了语言的感染力。如《中阿含经》佛陀所说为渡河之筏，就是典型的例证：

为什么我为大家长夜说筏的譬喻呢？是想让大家放下执著，不要拘泥不化。就好比山高水深，河流湍急，溅起无数泡沫。河流上既没有渡船，也没有桥梁。恰好有一个人来到河边，在河的这边有事要到对面去。这人想要渡河时，作这样的思考：眼前山高水深，河流湍急，溅起无数泡沫。河流上既没有渡船，也没有桥梁可以通过。我有事想要渡到对岸去，应当用什么样的方法，使我能够安稳地到彼岸呢？又作这样的思考：我现在权且在这边岸上收集草木，扎成一个筏子，乘着它渡过去吧。于是他在这边岸上收集草木，扎成一个筏子，乘着它渡河，很安稳地渡到了彼岸后，又作这样的思考：如今这个筏子对我多有帮助，乘着这个筏子，使我安稳地从河的一边渡到了河的这一边。我现在应当把这个筏子扛在右肩上或者头上。于是他便将这个筏子时而扛在右肩上时而顶在头上。这是什么意思呢？他这样做的结果，岂不是背离当初做这个筏子的初衷了吗？

在这里，我们可以发现佛陀对佛法言教的用心：语言是随顺机缘化导众生的药方，千万不可泥执语言，顽冥不化，做扛着语言舟楫的痴汉，而迷失了语言作为工具性的本质特征。佛法语言本来只是度化众生的桥梁，经过这座桥梁的目的是为了到达生死解脱的彼岸。但是，如果认为佛法语言既然对众生的解脱有莫大的帮助，而因此拘泥于语言，反而会成为解脱生死的障碍。

《妙法莲华经》则称“诸佛也用无量无数的方便、种种的因缘譬喻言辞而为众生演说诸法”（《妙法莲华经》卷一）。重视采用譬喻、象征等文学语言来宣扬佛法，与重视采取否定式语言的文风显示出不同的风格。

此外，佛陀说法时还采用拟音手法，模拟自然、鸟兽、乐器声音等积极修辞手法加强语言的表达力度（《守护国界主陀罗尼经》卷六）。

这些譬喻、善巧的说法，在释迦牟尼佛圆寂以后产生了有两种截然相反的看法。一种是说佛和诸经所说的并非都是“了义”，也有些是虚言，是“不了义”；另一种认为佛所说的都合乎佛教义理，没有虚言，都是了义。持后一种说法的还认为，治佛法的一项重要原则“依了义不依不了义”所指的“不了义”，是指佛教以外“外道”所说的不了义经，并非是说佛教内部有不了义。

佛陀的这套语言策略后来被大乘佛教发展总结出一套“四依四不依”的诠释教理的原则，即修道者所依止的四种正法，这就是：依法不依人，依了义经不依不了义经，依义不依语，

依智不依识。

所谓依法不依人，是说修道者应当以教法为依，不可以人为依。若其人虽为凡夫，或外道，而所说之理契合于正法，亦可信受奉行；反之，若其人虽现相好具足之佛身，而所说者不契合于正法，则应当舍离而不可以之为依止。

所谓依了义经不依不了义经，是说三藏中有了义经、不了义经，修道者应当以明示中道实相义之决定了义经为依，不可以不了义经为依。

所谓依义不依语，是说修道者应当以中道第一义为依，不可以文字、语言之表现为依。

所谓依智不依识，是说修道者应当以智慧为依，不可以情识为依。

佛法是本离于言而终不离言的。道本无二，不过以众生的夙因和根器各各不同，为应病与药计，佛陀充分认识并运用语言的弹性，方便说了许多法门来摄化群品。如果就其性近者来修持，哪一门都是入道妙门。法法本可互通，字字皆见圆融。

3、声明明声：七例八转与三声六释

声明，梵语 sabdavidyā 的意译，指文字、音韵、语法之学。当代梵学专家季羨林先生认为，声明是“研究语音、语法、修辞的学问。”佛教在吸收传统声明的基础上对声明加以创造性的运用，为早期佛教教理的明晰化表述与规范化理解奠定了坚实的基础，对促进佛教思想的广泛传播也产生了深刻的影响。

首先，印度声明是佛教声明的先声。

声明为“五明”之一。五明即“因明”、“内明”、“医方明”、“工巧明”（又称“工业明”）与“声明”，是印度传统婆罗门教的五种学艺，也是古代印度对于学术的分类方法。玄奘在《大唐西域记》中记载有印度传统五明的教学状况：“进行启蒙教育时，先教十二章。七岁之后，逐渐学习五明大论。”

声明的来源，据《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷三所说：

兼学婆罗门书、印度梵书，名为《记论》。这部书追溯其源头可以到很遥远的时代，不知道作者是谁。每于一劫之初，梵王用来传授给天人，因为是梵王所说，所以叫做《梵书》。这部书篇幅很长，有一百万偈颂。旧译所称的《毗伽罗论》就是这本书。但其译音不纯正，如果纯正地翻译应当称作《毗耶羯刺謏》，也就是我们所翻译称作的《声明记论》。因为这部书广泛地记载了诸法能诠，所以称作《声明记论》。当初成劫之初梵王用来传授时，有一百万偈颂，后来到住劫之初时，帝释又将其缩略为十万偈颂。其后北印度健驮罗国婆罗门睹罗邑波腻尼仙，又把它缩略为八千偈颂，就是现今我们见到的印度流行的版本。

金克木在《梵佛探》中指出，印度声明学主要以《波腻尼经》及其相关注疏为主流。相信《吠陀》的正确与崇尚祭祀功效的婆罗门教认为，《吠陀》的语言与知识，是先天的、“常驻不灭”的，同时，古印度人普遍还认为语言音声是天神所创制的，具有非常神圣的意义，由此重视“声音”的思想成为印度文化的重要特色，这也就是重视声明的最初动因。由此，在祭祀典礼或仪式上，如何使经文的念诵能够做到清晰无误，对于重视祭祀的婆罗门祭司而言，成为十分重要的课题，整个声明的核心也在这里。声音，并不限于人我之间，而是到处都能听得到。它是生命，一种绵延不绝的潜在力量。正因为如此，这些语言的发音、文字与文法等相关知识，在印度人的眼光里，就有非同寻常的神圣性，被列为五种重要的学问之一。

梵语语法基本上是口语的语法。解读梵文，要划分语词和解读意义，首要的或核心的工夫是要学念诵。但念诵的目的除了在传达声音的神圣性之外，还在于理解梵文词汇的意义本身。

可见，“声明”是佛教以外的所谓“外道”发展起来的关于语言语音、语法、修辞的学问。

这就产生了一个问题：既然“声明”是婆罗门外道的创造，而佛教寺庙同样也要传授“声

明学”。那么，佛教对于“声明”到底采取一种什么样的态度，又是如何运用声明的呢？

其次，佛教对传统声明的创造性运用。

佛教并没有对传统声明产生偏见，相反，声明也成为佛教教育的内容之一。在佛教看来，将传统声明纳入佛教的教育内容，这一方面有利于读经识字、讽诵经典，另一方面也有利于人们在识字读经的过程中逐渐领受佛教的真理。

佛教语言也是一种有音声、讲究语法规则的语言，讽诵经典必然会涉及到声明的运用。早在佛陀时代就有“讽诵”的风气，《长阿含经·种德经》上就提到：

剃除头发和胡子，穿上三法之衣，出家修道。……卸除各种装饰，讽诵毗尼，具足戒律。

这里所称的“毗尼”，就是指佛教戒律。讽诵毗尼就是念诵戒律，在念诵戒律的过程中，语法与音声就显得尤为重要。由此，开展声明的教学是必不可少的。佛教声明的传授直到唐玄奘的时代，在寺庙的教育中仍然是十分重要的内容：

法师在那烂陀寺听《瑜伽》三遍，《顺正理》一遍，《显扬》、《对法》各一遍，《因明》、《声明》、《集量》等论各二遍……兼学婆罗门书、印度梵书。

不过，与外道相比较，佛教对声明的运用无论在目的上还是在方式上都有着原则的区别。这种区别，我们可以从也是用梵文写成的经典《瑜伽师地论》第十五卷所称说的“声明”中窥见一斑：

什么叫声明处？应当知道这里大概有六种相：一是法施設建立相，二是义施設建立相，三是补特伽罗施設建立相，四是时施設建立相，五是数施設建立相，六是处所根栽施設建立相。

佛教声明的教学，一方面教授传统印度语文，一方面则包含着佛教教义的教授，在在处处显示着佛法的内涵，如在“义施設建立相”中，就教授了像“业建立者”这种“往来等义、宣说等义、思念觉察等义”的内容，这种语言教学法，使学者在掌握语法分析的同时，也吸收了佛教的教理教义，可谓一举两得。由此，佛教声明教学在内容上发展出一套有别于传统印度婆罗门的“声明学”的“圆融真俗二谛”的宗教语言教学法。佛教对声明教学重视的原因，《瑜伽师地论》有如下的说明：

诸菩萨学习声明时，为了使众生信服并乐于接受佛教教义，使众生对菩萨身产生敬畏的信仰，为使他们在一义之中悟入诂训、言音、文句的差别，各种各样的情形都会细加阐说。

概括来说，声明是大乘佛教的菩萨所必须具备的特长之一，玄奘在《大唐西域记》中就将声明列为“五明”之首。但是，菩萨无论是学习声明还是五明，最终都要统摄于觉悟成佛这一总的纲领：

菩萨学习一切五明，为的是使他们储备无上正等菩提的大智资粮，迅速得到圆满的觉悟。只有在一切明处痛下苦功，按照先后的次第修学，才能获得无障一切智智。

这就是说，佛教对于声明的策略，是为了求得“无上正等菩提大智资粮”，而能够“速得圆满”的佛果。包括声明在内的一切世间法，只要能够度化众生，菩萨都可以学，而且应该学。声明，无论是作为佛门诵经的修持方式、圆满正觉的证悟途径，还是作为度化众生的世法方便，都有着重要的积极作用。因此，声明的运用要服务于佛教教义的理解。完全可以说，佛教声明是表达佛教教义的专业语言课本，在外道声明的形式之下包蕴着佛法的内涵。

由此可以看出，佛教声明尽管由外道声明而来，但是，佛教声明与其有着不尽相同的内涵，或者说佛教声明只是借助了外道声明的形式。

佛教进入中国，梵、汉两种语法在佛典翻译中形成了深层次的矛盾，隋僧慧远意识到了这一问题，在《大乘义章》卷一中谈到了解梵文的字法、名法、句法、表法等语法规则对于理解经典的重要性：

统摄字与字组合以表达佛法的思想内容，阐述出来成为概念范畴（相当于“词”）。概念

和文字的书写规则，互相连属起来，而形成文句偈颂，说出来就成为句子。直接说出语词的声音，表达思想内容就足够了，为什么还要文字呢？因为，如果只说语词的声音，不与文字的语法规则和合相应，就不成其为语言，和风铃等的音声没有丝毫的区别。只有遵守文字的语法规则，才能构成有意义的语言。虽然词语与文字规则相合而得成言语，如果不与概念范畴相应，则不能用这个名词表达前面的思想内容（即“法”）。实在是因为与那概念相应，所以才称作表达出真正思想内容的表法。虽然思想内容符合原意，如果不和句法的规则相应，概念语词与文字规则分散，也不能成为有意义的文颂偈句。正因为和句法的规则相应，所以统摄字法才能成为表示意义的文颂偈句。

这段话说的是文字、语言的词语和要表达的思想内容的关系。我们平时讲话，就是利用语言这一工具，表达出自己要说的思想内容（表法）。“音声字句，与法相应，是其教也。”

“音声”就是语言，字句即文字表达，“法”是要表达的内容。利用词语和文字，表达出“法”来，这就是“教”。

具体到这一段，字法，是指文字的规则。如果不遵守文字的规则，就仅仅只是一个声音而已，跟风声、铃声没有任何差别，就成为没有任何意义的呢喃；

名法，就是词的规则。词是概念的表达，一般来说，一个词就是一个概念。如果不遵守成词的规则，就无法成为一个诠义的概念；

表法，就是字、名及句所要表达的思想内容，而表法还必须与“句法”相应；

句法，就是句子构成的规则，即表法之句。

《大乘义章》是诠显大乘深义的一部佛教类书，指出了学习印度传统声明关于语言的规则对诠解佛教经义的重要性。

佛教对梵文语法规则的重视，具体体现在对七例八转，三声六释之说的重视。唐代智昇《开元释教录》卷第八引玄奘之事说：

玄奘周游五印，广泛地求教于明师，至于五明、四含之类的典籍，三藏十二部的经论，七例八转之音，三声六释之句，都充分洞烛其细微，彻底探究其深妙。

在这里，“七例八转”、“三声六释”，跟佛家经典相并列，表明中国僧人对梵文声明的重视。

所谓七例，又称为“七例声”或“七例句”，是指梵语名词（包括代词、形容词）的七个变格。所谓八转，就是在七例的基础上再加上呼格，共称“八转声”，这就是梵文阳性名词的八种变化：主格、宾格、具格、为格、从格、属格、位格和呼格。

三声与七例八转具有紧密的联系。

所谓三声，是在七例八转的语言规则之上，对词形所作的进一步的区分，

八声有其三种：一男声、二女声、三非男女声，这些都是就男声而论，梵语称“丈夫”为补卢沙就是如此。此八声又各有三种，即一声、二声身、三多声身，总起来为二十四声。比如“丈夫”一词有二十四种词形变化，女声及非男女声也各有二十四种词形变化，总共有七十二种声。”

这里的“男声”、“女声”、“非男女声”，是指词的阳性、阴性和中性；“一声”、“二声身”、“多声身”，是指词的单数、双数和多数。阳性词有八种格及单数、双数、多数共计二十四种变化，阴性、中性名词也各有二十四种变化，所以总共有七十二种词形变化。

所谓六释，指复合词的六种构造法，这就是：

- 一、依主释。如“山寺”是山之寺，“王臣”是王之臣；
- 二、有财释。如“疲倦”，“喜笑的”；
- 三、持业释。如“很舒服”，“非常远”“雪白”；
- 四、相违释。如“妻子”，“山川草木”；
- 五、邻近释。如“时刻”，“一生一世”；

六、带数释。如“三界”，“四方”。

文以载道，语言文字是用来记录、传播、弘扬道的，佛法当然也不例外。而语言文字的构成是有规则的。如何在教义的传播过程中遵守语言规则，准确地传达、转译、理解经典与教义，是佛教超越地域语言之后在传播中必然要遇到的问题，在这一过程中，声明无疑起到了重要的作用。

4、梵音高亢：念诵转读与歌赞梵呗

佛教声明除了注重语法、修辞的功用之外，还有着对语言音声的格外关注。宋郑樵在《通志》卷七《音略序》中说：“佛教以参禅为大悟，通音为小悟。”佛家把“通音”视作“小悟”，即以懂得声音为小觉悟，表明其对声明音声的高度重视。

如果说声明一方面关注的是梵文字法与句法的规则性的话，另一方面所关注的则是梵音念诵的音律与音阶，也就是语言的音乐性。

佛教声明十分注重音声。金克木指出，印度传统声明的特色，主要就是着重于对“有音的语言现象”的观察分析。梵语在文字不发达及古印度宗教传统之下，口传是一个非常重要的教义传播方式。因此，从如何“听出来”，到如何“听懂”，是历来印度声明学家致力研究的目标。而在这样的传统之下，想要听出来，分辨出来，到能够听懂，就必须了解印度自古以来所传承的一套“念诵方法”，这套“念诵方法”固然与保存《吠陀》有关，但似乎又是印度普遍的语言现象，构成了印度文化的特色。

从印度梵语的可念诵性来看，声明所揭示的音声文法，乃是依靠音声转折来判断经义。早在佛教产生之前，印度婆罗门教的《吠陀》、《梵书》、《奥义书》就有对声音的研究。《奥义书》中有几十篇讲唵字意义的。唵（喻）是天部的声音，犹如打雷，代表宇宙原始生命能量的根本音；阿是人部的声音，犹如人的始发音，代表万事万物开始生发的声音；吽（轰）是地部的声音，犹如地震，是万有生命潜藏生发的根本音。

梵语的念诵具备了三调唱念的形态，这种诵经的梵语就是一种音乐语言。声明学的这种特性，佛教也有，那就是我国所谓的“梵呗”。梵语经典的念诵，在三调之间充分展现了它的音乐性质。诚如《高僧传》鸠摩罗什所说：

我每为僧叡论西方的辞体，讨论同异。天竺国人非常注重语言音声，他们的宫商体韵以入弦为最好。大凡觐见国王，一定有歌唱配合来赞叹其美德。觐见佛陀的仪轨，也以歌呗最为尊贵。经书中的偈颂，都是这样的法度。

从西方带来的印度梵语佛典，这种能够念诵、带有音乐性质的奇妙文体，在中国很快就受到文人喜爱，并开创了称为“小学标章”的声韵学。

从佛教声明注重音声的角度来说，这主要体现在佛经的转读。那么，佛经转读是一种怎样的活动呢？

佛经转读，简单地说，就是念诵佛经。在念诵中必然要碰到字与声（词与乐）的配合问题，转读以入乐为妙，类似于歌唱，因而是一种与音乐有关的活动。

梁慧皎认为这种来自西方的歌唱和东土诗歌入乐歌唱是一样的，所以他在《高僧传·经师传论》的一开头就说：

东土的诗歌，往往结韵以成咏；西方的赞呗，往往作偈以和声。虽然诗歌与赞呗从形式上看不同，但都以谐和钟律的节奏，符合宫商的音律，才称得上奥妙。所以在金石上奏歌，就称之为乐；在管弦上设赞，就称之为呗。（《高僧传》卷十三）

慧皎首先把佛之赞呗和诗之咏歌联系起来，“谐和钟律的节奏，符合宫商的音律”是二者的共同特点。传中在记录一些著名的经师后，把“转读”和“咏歌”相提并论：

在浙左、江西、荆陕、庸蜀一带也有不少转读佛经的。但只是类似诗歌的咏唱，因而没有太高的清誉，所以不值得广泛流传。（《高僧传》卷十三）

天竺的方俗，凡是歌赞咏经，都称为呗。到了中土，咏经则称为转读，歌赞则称为梵呗。往昔诸天赞呗，都以韵入弦管。五众既然已经与古俗相违，所以应该以曲尽音声为妙。（《高僧传》卷十三）

佛经转读作为一种歌唱，所重在声；诸天赞呗，都以韵入弦管，所重在音，属于音乐之事。然而，经师转读佛经时遇到一个问题，这就是：梵语的这种声字配合的念诵特色，却因为语言与文化的差异，无法立刻套入到中国语言中来，《高僧传》说明了这个现象的原因：

自从佛教流播中国，翻译经典的人多，而传承声律的人少。这是因为梵语音韵重复，汉语音韵单一。如果用梵语音韵来咏歌汉语，则声音繁复但偈颂急促；如果用汉语曲调来咏赞梵文，则音韵短促但语言冗长。（《高僧传》卷十三）

因而，当时在转读过程中也就出现了许多不如人意的情况：

转读之为美，贵在音声与文字两个方面都恰到好处。如果只有音声而没有文字，则道心无以得由生；如果只有文字而没有音声，则俗情无以得由入。所以经书上说，用微妙音歌叹佛德，说的就是这种情形。但是当今之世的学者，仅仅只是懂得了首尾余声，便急忙声称自己懂得了转读。事实上对于经文的起尽，却并未曾下过功夫。或者破句以合声，或者分文以足韵，岂但只是音声不足，甚至文字语言也不能成句。听的人只是昏昏然，听这样的转读只会催人入眠。使八音的明珠，虽未掩藏却使其失去了光芒；百味的淳乳，虽未兑水却使其丧失了原味。可悲啊！（《高僧传》卷十三）

确实，汉梵两种语言存在着若干的差别。与梵文重音声不同，汉语非常注重汉字的象形性并由此作种种的隐喻和暗示。《续高僧传》卷二《彦琮传》在谈到翻译时曾经指出，中土常常注重译文中汉字字形对于词语的意义，但在理解佛经的声韵、意思方面，却常常有问题。因为，梵文佛经主要在于传达意义，无法在字形上引发象征或暗示。如“佛”，梵文本是buddha，最初汉语音译为“浮屠”；又如“沙门”，梵文作Sramana，最初汉语音译为“丧门”。可是，这种随意的音译却造成了很深的误解。每个汉字都有形音义，就如音译女士名字多加“女”字偏旁以凸显其娇娜，翻译番邦国名加上“犬”字等偏旁以显示轻蔑一样，音译佛经语词，用声音相同或相近的汉字本来没有什么过错，但是，一旦变成兼有形、音、义的汉字，却在指示原意的同时又生发出附生的意义。也就是说，在汉语的语词表现形式之中，常常会被植入或赋予联想的价值意义的内涵。所以，有人将“浮屠”歪曲地理解为割掉头发，在汉语中，屠有割的意思。“丧门”一词也被歪曲地理解为“死灭之门”。这种情形，一方面是缘于两种语言在翻译上音义的不对称，但也从一个侧面反映出汉梵两种语言本身的一些差异。

这种由于两种语言自身特性上的差异所造成的不协调，显然不利于佛教正法的传播。那么理想的状况是怎样的呢，下面一段话是对理想转读的一段阐述：

如果能够深谙经旨，洞晓音律，则三位七声，条理而无紊乱；五言四句，契合而无差错。其间起掷荡举，平折放杀，游飞却转，反叠娇弄。动韵则流布无穷，张喉则变态无尽。所以能明发八音，光扬七善。强健而不粗厉，凝重而不泥滞；微弱而不过分，刚劲而不锋利；清越而不扰乱，雄浑而不藏隐。料想这种美妙的音律足以洞彻经典要旨，怡养精神性情。因此听声音可以使耳朵得到享受，听文字可以使心胸得到开阔。果若如此，可以称得上是梵音深妙，使人乐闻的了。（《高僧传》卷十三）

高水平转读的关键在于兼通经文和音律，在五言四句当中，准确地掌握字与声的配合，达到运用自如的地步。

就如宋安乐寺释道慧那样，发出的音声包含着无限的奇趣，章句绮丽分明，“转读的声名，在京城一带非常大”。《高僧传·经师传》记载，齐白马寺释昙凭“每当他梵音一出口，百鸟万马都会发出悲鸣的应和之声，往来行走的路人也会为之驻足聆听”（《高僧传》卷十三）。

从《高僧传》所记情况看，许多经师和唱导师在民间相当知名。如宋京师白马寺释僧饶

“每当清越的梵音一发出来，出家修道或世俗民众都会为之倾倒”（《高僧传》卷十三）。齐安乐寺释僧辩“曾经在新亭刘绍的家里打斋，僧辩半夜时读诵经书，还只刚开始读诵一章，忽然有一群白鹤从天空中飞下一齐聚集在台阶之前，等到僧辩读诵完毕合上经书，这些白鹤一时间飞得无影无踪。从此僧辩成为远近知名的人物”（《高僧传》卷十三）。这些名师充分发挥音声在佛教中的神圣地位和奇妙作用，大大提高了佛教摄受众生的影响力。

南北朝时期的著名文人沈约在《谢齐竟陵王示华严璎珞启》中提到“崇四辩八声之妙”，说明沈约对佛经转读有着相当程度的了解。

所谓“四辩”，也叫“四无碍解”、“四无碍”、“四解”，指四种自由自在而无所滞碍的理解能力及言语表达能力，这种表达能力的培养，就包括学习声论。

所谓“八声”，也作八种清静音、八种梵音声、八梵，就是指“八音”：

1. 极好音，又作最好声、悦耳声；
2. 柔软音，又作濡软音、发喜音；
3. 和适音，又作和调声、和雅声；
4. 尊慧音，又作入心声；
5. 不女音，又作无厌声；
6. 不误音，又作分明声；
7. 深远音，又作深妙音；
8. 不竭音，又作易了声。

八音是说如来所出音声，言辞清雅，具有八种特殊功德，可以使诸众生听闻之下当下即得解悟。

“四辩八声”即“八音四辩”，作为对佛经的高水平转读，正是僧人在转读佛经时所追求的理想水平。竟陵王与善声沙门演唱经呗，追求高妙境界。释昙凭以转读佛经名世，于是发愿“未来常有八音四辩”。可见“八音四辩”是转读佛经的理想水平。

有趣的是，与佛经转读紧密相关的声明，在中国被视为“小学标章”，传到日本却被视为呗赞。那么，声明何以流变为音乐歌咏，这种梵呗歌咏具有怎样憾动人心的作用呢？

在中国，梵呗与声明被区隔开来。中国僧人到印度留学，主要是为了经典及其义理，一旦学成归国，就加入翻译经典的行列，因此，对他们而言，声明学只是翻译的工具而已。一旦翻译完成，这些作为工具的声明学就被弃置一旁。从此中国佛教徒只读汉语佛经，不再阅读梵文原典。依循汉字音韵，来“长牵音韵，作咏歌声”，这种观念，与日本空海大师在《文镜秘府》里引用元稹所说的“宫商为平声、征为上声、羽为去声、角为入声”的说法，所去不远；同时，中国大量汉译的佛典，成功地流布全国以至海外，声明学并未受到中国佛教的足够重视。

然而，与此适相对照，声明，却以另一个面貌——“念诵法”传到了日本。日本人因为声明，而开创了异域佛教音乐学，使声明成为“梵呗之音”。不论是日本哪一个宗派，今天都还将印度诵经音声，即中国所谓的“梵呗”，称之为“声明”，梵呗就这样成了异国特有的文化。

佛教音乐呗赞在佛教传播中具有独特的意义。

狭义的佛教音乐一般指佛寺中的殿堂唱诵，即称作“梵呗”的仪式音乐。广义的佛教音乐，或许受唐代以来净土信仰的影响，指一切为佛教所创作，为佛教所利用，于佛教有利，于修行有利的音乐。如广为流传的一句《观音圣号》，以及新创作的佛教民族器乐曲等。佛教音乐最本质的特征是修行与音乐兼备，“音声”可以净化与升华身心，使人有如感觉进入清凉之境。

声明在日本佛教中的意思就是指“佛教音乐”。其中，天台声明不仅是后世佛乐东渐日本后成为佛教各宗声声明的基础，同时也影响到整个日本的传统音乐，是研究中国隋唐佛乐

的现实标本与重要参照。至今，从西藏开始，青海、甘肃、内蒙古、西伯利亚、朝鲜半岛、日本列岛等这大半个圈范围内的藏传佛教、汉传佛教在唱诵上，都采用雄浑、厚重的共鸣声，也就是我们称为“海潮音”的发声方法。其实这应当是“声明”的余绪。西方人惊异一个喉咙竟然能同时发出两个音，认为太了不起了。这当是他们不了解佛教声明的缘故。

遗憾的是，我国的汉传佛教却没有继承这一传统。在《高僧传》里有很多描述唱诵圣手（艺僧）的文字。其声音雄壮、嘹亮、清越、高昂，可振颤门窗，远播数十里。显然，当时我国的汉传佛教还保持着佛教声明的一些特色。现在日本列岛、朝鲜半岛这些汉传佛教传播地和藏传佛教仍然保留着这一传统。

然而，中国也随着佛教的传播逐渐形成了一套以汉传佛教为主的相对独立的法事音乐呗赞。

关于中国本有佛教音乐，学界目前还存在着争议。这一争议，起于对梁慧皎《高僧传·卷十五》慧皎称“金言有译，梵响无授”的不同理解。

持“佛教音乐本土说”的学者认为：慧皎所说的“金言有译，梵响无授”是一种断言。理由是：魏陈思王曹植之前，似已有呗赞的存在。从史料记载看来，佛教的教义（即“金言”）确实传入了中国，但“梵响无授”说明佛教音乐（即“梵响”）根本没有传入，佛教音乐是中国土生土长的音乐。

持“佛教音乐外来说”的学者认为：所谓梵响无授，并不是说梵文佛曲根本没有传入，而是说这种音乐在传播中遇到了困难，不像教义方面传播得那样顺利而已。佛教音乐是随着佛教教义的传入而传入的，并且在传入后逐渐与中国传统音乐相联系。从理论上说，既有僧伽，就要有礼佛之仪；既有礼佛之仪，则有呗赞之需。虽然“金言有译”是事实，但“梵响无授”恐有片面之断。

这两种看法，虽然在佛教音乐本土说与外来说的问题上存在着分歧，但都不否认中国有自己的佛教音乐。

应该说，中国佛教音乐的发展经历了佛教初弘时期的“西域化”阶段、自东晋至齐梁的华化及多样化阶段、隋唐五代的繁盛、宋元以降至近代的通俗化衰微阶段。梁慧皎《高僧传·经师传论》中有关曹植的一段话，很值得注意：

始有魏陈思王曹植，非常喜爱声律，对经书的音律非常留意，既通晓般遮的瑞响，又为渔山的神制所折服，于是重新整理《瑞应本起》，作为学者的依据，传声达三千有余，于契则有四十二种。

有人认为，契的意思，很可能是曲谱，也就是佛经转读采用的记音方法。曹植所用的乐谱很可能就是《汉书》中所讲的“声曲折”。“契”为乐谱，而且是“声曲折”一类的曲线谱。日本《大正新修大藏经》二七一二有《鱼山声明集》、二七一三有《鱼山私抄》，都是旁注乐谱的经赞集，其谱状如“曲折”，两集声明又都称为“渔山”，不但可以证明在日本僧人的心目中佛乐乐谱为曹植所创，同时也可以作为“声曲折”的实例，佐证《汉书》的记载。

从这个意义来说，曹植为中国佛教开创了“汉语梵呗”的先河，使得中国佛教徒能够使用汉语讽诵佛经、称赞佛德。其后，康僧会、支谦、帛尸梨密多罗等人教授汉语梵呗，自此，佛教音乐产生了一系列人物和事件，除曹植与中国梵呗之外，还有鸠摩罗什与佛曲、梁武帝与佛教法事音乐等。梵呗自此以后成为中国佛教传统的一部分。

音声在佛教中具有神圣的意义。佛教音乐尤其是仪式音乐作为一种特殊的语言，与一般世俗音乐不同，它的每个仪程都具有明确的规定性或象征意义。在有乐器伴奏的佛教法事中，伴奏者跟随起腔的维那（起腔的法师）的调高来决定乐器的音高，以至有时会发生音分上的差别。这一违背普遍音乐规律的现象，表明维那或是“焰口”法事的主持者金刚上师的声音，是神圣而不可违反的。

音声是充溢于广袤空间的流动的佛法，是沟通凡圣的桥梁。梵呗作为音乐性的佛教语言，

在彰显佛德的同时，其清越、嘹亮、和乐、安详的气度，也是明心见性的工具。会使听闻者浮躁的心绪得以平息，执著的性情得以陶冶，从而产生心灵的协变。对于出家众而言，不失为一种修持的方式，对于世间凡夫而言，也不失为一种亲近佛法、转迷为悟的方便。

从佛经对音乐所持的看法、修行的目的与方法、梵呗音乐的功能和梵呗音乐与修行的关系来看，梵呗音乐确实可以让人达到“一心不乱”的修行境界。《大宝积经》卷四十九谈到菩萨天耳通的效用时对舍利子说：

舍利子！修行静虑波罗蜜多得天耳通智的人，能使诸法都清明洁净；修行静虑波罗蜜多得天耳通智的人，能使智慧性清净莹彻。修行静虑波罗蜜多得天耳通智的人，能使菩萨自性清净。修行静虑波罗蜜多得天耳通智的人，能使众生自性清净。修行静虑波罗蜜多得天耳通智的人，尤其善于审察就象文字所说的音声语词一样而能听得明了通畅。

《楞严经》有言：“此方真教体，清净在音闻”。以音声作佛事，闻声而得度，是印度佛教、中国佛教，乃至世界佛教不易的共法。听晨钟暮鼓，让我们在感受古刹建筑的宏伟、体味佛教语言丰富内涵的同时，也使我们体证庸常生活的不平凡的韵味。

可以预见，随着佛教传播的全球化趋势，无论是在语言运用的多样性，还是在语言运用的技巧性上，佛陀开放的语言策略与契理契机的善巧方便都将会得到更为充分的发展。

二、语言的修持：正妄语业与称名念佛

佛教语言不仅是表达佛教教理教义不可或缺的工具，同时，语言也是佛教入道的重要修持法门之一。

早期佛教因果业报思想及八正道的修持方式，把语言分为正妄善恶，并提倡正语、善语，要求正确、合理地运用语言；密教、净土教等则以语言修持作为除障灭罪、了生脱死的重要途径。这些思想在今天仍然具有重要的实践价值和启发意义。

5、口业清净：言语善恶与言语正妄

佛教十分重视语言善恶、正妄及其效用的阐述，把言说视为道俗众生日常修行的一个重要方式。

首先，关于言语善恶。

所谓业力，指有情的生命界身口意三方面能够造作的生活实践或一切行为的能力，一般可分为三类，即：身体造作叫身业，言说的造作叫口业，意识的造作叫意业。身、口、意的作业，称为“三业”。这是指我们的造作是八识在操纵时的称呼；若以智慧来造作这个业，即觉悟了的佛，则称作身密、口密、意密。三业之中以意业为本，有思维然后才有动身发语。但是，意业必须通过口业、身业才能得以显现出来。可见，口业即言语的造作在世俗生活世界中具有重要的地位。

释迦牟尼提出的修行实践的总目“八正道”中有一项就是“正语”，即要求修行者言说要符合佛教道德标准和道德规范。在佛教徒必须遵守的最基本的五禁戒中，有一戒便是“不妄语”，即不得胡言乱语，言不及义，讲虚假狂妄之言。

佛教还进一步把身、口、意三业细化为十业，其中有四个德目是关乎语业的。这四项又分为善、恶两类。具体地说，十善戒：不杀、不淫、不盗、不妄、不两舌、不恶口、不绮语、不贪、不嗔、不邪见；其中，关于语言业力的就占四个德目，也就是说，善业与语言相结合就是语善业，四种语善业指说诚实语，不妄言；作利益语，不绮语；善言安慰，不恶口；和合彼此，不两舌。

与此相反，就有所谓十恶：杀生、邪淫、偷盗、妄语、两舌、恶口、绮语、贪、嗔、邪见。其中，“妄语、两舌、恶口、绮语”四个德目是关于语言的看法。也就是说，恶业与语言相结合则是语恶业，四种语恶业指作虚诞语，妄言；作杂秽语，绮语；作粗恶语，恶口；作离间语，两舌。

《受十善戒经》对口过的四种业的后果进行了详尽的论述。这四种口过是：妄语、两舌、恶口、绮语。这四种口的过失，会造成极重的恶业：

第一，妄语的人，他们没有听见，却说自己听见。没有看到，却说自己看到。没有证果，却说自己证果得道。这种人将堕落阿鼻地狱，刀轮永远在脚底切割。

第二，恶口的人，将来会堕大地狱，被热铁烧身，被迫饮热铁汁。就算在世间投胎，也是做生病的癞狗或生癞病的人，无量劫中经常吃脓血。

第三，两舌的人，嘴里说的话，犹如放火烧人，放水淹人。这种人会堕大恶道中，被铜锯把舌头割成几千段。

第四，讲绮语的人，巧言利辞，这种人命终之后，会堕落刺林地狱，有百千条铁刺，会把他的舌头钩出来切成百千段。（《受十善戒经》）

可见，三业各有善恶之分，口业也有正与妄、善与恶之别。佛教提倡语善业，反对语恶业。整个宇宙人生就是业力之网，出家也是出离这个业力之网。直到解脱，人始终处于这个业力之网的笼罩之下。语四业强调的是和谐人际关系和提升信仰的重要意义，是佛教修持的

重要道德规范。

佛教因其根本的空谛，从未走向语言抽象的绝对主义，而始终与生命自身的生死解脱息息相关，这也正是其语言道德化色彩的出发点。在佛教看来，语言的运用与生命存在与轮回解脱有着本质意义的关联。语业善恶、正妄说将生命个体对语言的合理运用与其终极解脱直接关联起来。由此，关注语言与伦理的关联，赋予语言以道德化、伦理化的色彩。

华严宗五祖、唐代高僧宗密在其《华严原人论》中，以佛教五乘之一的人天乘沟通佛道，认为儒家所讲的“五常”和佛教所说的“五戒”是相通的，都是“劝善止恶之理”：“不杀为仁，不盗为义，不邪淫是礼，不妄语是信，不饮酒嗾肉，神气清洁，益于智也。”

这种儒佛共通的思想一直影响到了近现代。如现代名僧圆瑛法师（1878～1953）在以佛教四大譬之儒教五常（《儒佛教理同归一辙》）的基础上，倡以五戒十善之法会通儒家仁义五伦之道，“佛氏五戒，即儒家之五常，二者相较，若合符节”（《挽救人心之唯一方法》）：

佛教五戒就是儒教中的五常：不杀生，是仁；不偷盗，是义；不邪淫，是礼；不妄语，是信；不饮酒，是智。能够持守五戒就是具有道德。能够知道持戒，可以兴善灭恶，这就是学问。（《佛教与做人》）

圆瑛以儒家五常为具有普世价值的纲常伦理，从而将五常与五戒沟通起来：“仁、义、礼、智、信五常，是举世所公认的纲常之教、伦理之学，这些足以用来辅导世俗教化民众。”（《挽救人心之唯一方法》）。

他还特别论及“不妄言”之戒，并引孔子之言为证：“不打妄语，是说话诚恳真实，没有虚妄的话。不作绮语，是说不肯花言巧语。经常会见到世间人口头甜如蜜，心中却如利刃一般，这就是绮语。孔子说：巧言令色，仁就不见了。”（《国民应尽天职》）将孔子之言与佛家不妄言、不绮语联系起来。

其次，关于言语正妄。

不仅如此，语言还有正妄之别。禅宗历史上有一个因为一句转语下错，得五百生野狐身的所谓野狐禅的故事能够很好地说明这一点：

百丈禅师每次上堂开示时，总有一位老人跟随大众一起听法。一天听法大众都走了，只有老人不离开。百丈禅师问：“你是什么人？”老人说：“我不是人身。在过去迦叶佛在世之时，我曾在这座山上作住持，有学人问我：‘修行人还会落入因果吗？’我回答说：‘不落入因果。’于是五百生堕为野狐之身，今天请和尚代我下一转语，使我转脱这野狐之身。”百丈禅师说：“你请问。”老人说：“修行人还会落入因果吗？”百丈禅师回答说：“不昧因果。”老人听完这句话当下获得觉悟，对百丈礼谢说：“我已经转脱了野狐之身，住在山后。乞请您依照亡僧的仪轨送我往生。”百丈禅师于是通过维那告知僧众，在用斋之后礼送亡僧。大众聚集在一起窃窃私语：“一堂僧众都身体安康，涅槃堂里又没有生病的人，送什么亡僧啊？”用斋之后，百丈禅师率领僧众来到山后的岩石下面，用锡杖挑出一只已经死掉的野狐狸，于是依照佛法火葬。（《五灯会元》卷三）

一言不慎，可以堕五百生野狐身，可见，在修持过程中语言正妄的关系的重要。

不仅如此，觉有情的菩萨，要从事弘法利生的事业，也必须具备自在无碍的正语的能力。如来三十六法中有四无碍智，是大小乘的共法，用来显示解脱之后的佛、菩萨无碍自在说法教化的德用。

所谓四无碍智，是指佛、菩萨、圣众等所具有的四种自在无碍辩，即：法无碍辩、义无碍辩、辞无碍辩、辩无碍辩，其中有两项德目与言说相关，即辞无碍辩和辩无碍辩。

依小乘教义，所谓辞无碍辩，指的是通晓一切方言而无碍辩说的智解、辩才；辩无碍辩，指的是随顺众生根机而巧妙演说，令众生乐闻的智解、辩才。《大毗婆沙论》卷一八〇、《舍利弗阿毗昙论》卷九、《品类足论》卷五等就此义有详尽的阐释。

大乘的说法大抵与此类似。但说法、义、辞、辩四者穷法性，入第一义谛，甚妙难测。

因此，只有佛、菩萨才真正具有四辩，小乘圣者并不具有此四辩。新译《华严经》卷三十八、《大集经》卷五、南本《涅槃经》卷十五等有详细的解说。

语言是有生命的，语言也是有业力的，是造业的因，具有产生果报的能力。俗语有言：善有善报，恶有恶报。就是说，善言可以造善业，产生善的果报；恶言可以造恶业，产生恶的果报。

佛就在语言之中，在善语、正语之中。佛的语言，是智慧的语言、教化的语言。我们往往对寺庙之内的佛法修行感到好奇，总觉得没有时间和精力去静心修持。事实上，佛法的修持并不仅仅是在寺庙之内，而是遍在于我们周遭的生活之中，遍在我们人伦日用的当下。我们每天都要开口讲话，如果能够时时按照善语、正语的要求去做，就是修行。时至今日，触耳所闻的，多是粗恶语、挑拨语、妄语、绮语，这有赖于我们每一个人用自身的善语、正语、实语去加以改造和改变。

2、实言功德：观相诵咒与写经造藏

与不同部派对语言性质的不同看法相适应，佛教对语言持实在论立场者，当然会注重语言，包括符号语言、图像语言等在内的功用。即便是对语言的本质持性空假有论立场者，也相当重视语言及作为语言载体的音声与典籍的重要意义。观相、诵咒，写经、造藏，就属于这些语言及功用佛教中的独特体现。

关于观相诵咒。

观想佛菩萨之身所具足的八十种好相，是佛教像教的重要内容，也是佛教重要的修持方式，反映出佛教以观想佛菩萨相好而觉悟的基本立场和态度。从更广泛的意义而言，释尊三十二相、八十种好，也是一种广义的语言：对诸佛菩萨而言，是一种以相表法的方式；对修学证悟者而言，是一种睹相成佛的方便。

佛、菩萨之身所具足之殊胜容貌形相中，显着易见者有三十二种，称为三十二相；微细隐密难见者有八十种，称为八十种好。三十二相、八十种好，两者合称相好。从佛理来说，转轮圣王也能具足三十二相，但是八十种好则仅仅只有佛、菩萨始能具足。

据《大般若经》卷三八一所载八十种好，其中第30相为舌相软薄广长，第31相是声音威远清澈，第32相是音韵美妙如深谷响，第65相是法音随众、应理无差，第71相是音声不卑不亢、随众生意，第72相是随诸有情、乐为说法，第73相是一音演说正法、随有情类各令得解，第74相是说法依次第、循因缘，第75相是观有情、赞善毁恶而无爱憎。其中有九种与语言直接相关。

《法界次第》载八十种好，其中有十三种与直接语言有关：29、唇如频婆果色；30、语音深远；38、一切恶心众生见者和悦；41、随众生意和悦与语；43、口出无上香；50、舌色赤；51、舌薄；69、随众生音声不增不减；70、说法不着；71、随众生语言而说法；72、发音报众生；73、次第有因缘说法；80、手足有德相（《坐禅三昧经》说胸有德字，手足有吉字）。

《观无量寿经》、《观佛三昧海经》中，也有观想阿弥陀佛的身相的记载。行者在一切时处，行住坐卧，观想阿弥陀佛的头、脑、额、眉、眉间白毫、眼、鼻、面、耳、唇、齿、舌、咽、项、肩、臂、手、胸、腹、脐、阴、髀、膝、胫、足、跏趺坐相、足下千辐轮纹等。观想这些身相，可以获得“一切恶心众生见者和悦”的奇效。因而，观相作为一种广义的语言，也是觉悟成佛的重要修持法门，与透过语言文字而开悟成佛在佛教中具有同等重要的意义与价值。

与观相一样，诵咒也有类似的功用。

公元7世纪后半叶，印度佛教内部兴起了密教，其方式之一是秘密地宣说教理，在语言的运用上别开新径。所依据的根本经典有《大日经》（又名《大毗卢遮那成佛神变加持经》、

凡七卷三十六品，唐代善无畏等译）和《金刚顶经》（全称《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》，凡三卷，唐不空三藏译）两大部，称为“纯密”。与之相应，将早期大小乘典籍中所谈的密法则称为“杂密”。

无论是杂密还是纯密，均以真言、陀罗尼为基础，充分注重语言文字在修持中的作用，与语言文字结下了不解之缘。

陀罗尼，为梵文音译，指一种口诵的咒语，因而又称梵咒。从词源学上看，原意为总摄、总持、忆持不忘。在原始佛教中，陀罗尼最初的含义仅指对佛陀教法的语言文句的正确听闻和牢固记忆，强调的是表现佛陀言教的语言形式。在大乘佛教的显教经典中，载录有咒文的“陀罗尼品”，汉译时采用音译而不翻译其具体意义。这类咒语，源于印度古已有之的对所谓诸天语言即梵文的神圣性的重视，佛教也受其影响。《般若经》认为，般若具有神咒的大功德，可自致作佛。《光赞般若经·观品》和《放光般若经·陀邻尼品》宣称持诵和解说字门陀罗尼，可得二十四种功德。

真言，是所谓真实而无虚假、含有深奥佛理和特殊灵力的秘密语言，指密言、禁咒、明咒、神咒或密咒等。密教认为，世间的言语文字，从法性上讲，都只是空幻不实的假名；只有佛菩萨等神秘的咒语，才是真实不虚的圣言。密教的修持内容之一即是口诵这类“真言”。

吕建福指出，有唐一代，真言咒语风靡一时，“当时不论显教还是密教，不论僧人还是俗人，念诵陀罗尼几乎成为一种时尚”（《中国密教史》）。唐代流传的真言及陀罗尼种类繁多，有佛顶类、观世音类和天王类真言以及大量与日常生活行为有关的真言如所谓吉祥真言、净口业真言、解恶梦咒、长命真言等。真言和陀罗尼都具有某种神秘性，密教认为，持诵咒语或书写真言，能在信徒与佛菩萨之间形成某种感应，从而得到与真言相应的功德：除罪祛障，即身成佛。如随求真言有偈云：“此大陀罗尼，能携诸难者。诸极恶重者，若得才闻此随求陀罗尼，一切罪消灭。安乐诸有情，解脱一切病。大悲众生故，是故世尊说。”因此，密教也称陀罗尼教或真言宗。

净土宗昙鸾还举了若干例子来说明咒语的特殊功用，他说：

譬如，“日出东方，乍赤乍黄”，这是《禁肿辞》上的咒，按辞义，在日出东方之时，即寅、卯之时（早上六至八时）念才有效，但在酉亥之时（晚上八至十二时）念，照样可以消肿得愈；

又如，“临、兵、斗、者、皆、陈、列、在、前”，这是《抱朴子》卷十七《登涉》上所记载的禳灾致胜的咒，行军布阵，只要时刻口中念诵这九字秘咒，矛、戟、钺、楯、弓矢五种武器即发即中，是《抱朴子》称之为“要道”的秘传法门。

又如，用火熨木瓜，可以治疗转筋。但只念木瓜之名，也可以治好转筋，并声称他自己就曾亲身体验过其神效。

由此，他认为，这些日常生活中发生的切近的事，世间没有有人不知道，何况念诵阿弥陀佛四字咒所导致的不可思议的境界呢？（《无量寿经优婆塞舍愿生偈注》卷下）

此后，道绰又补充了一个例子：“又譬如有人被狗咬伤，用艾草烧虎骨熨敷患处，患者即可痊愈。如果这时没有虎骨，也可以在手掌上吐上唾沫在患处摩研，同时口中呼唤：虎来虎来，这样患者也会痊愈。”（《安乐集》卷上）。可见，真言、咒语是超越密教的佛教共法，于此也能够看出佛法对真言的重视。

本来，对于以治病延年、招福禳祸为本的咒术密法，在释迦牟尼佛的时代就抱有高度的警惕，在早期佛教经典如《长阿含》、《中阿含》及《四分律》等之中，有释迦严禁弟子习诵世俗咒术的记载，如：“如果比丘尼诵习世俗咒术的，犯堕入地狱之罪。如果比丘尼教人诵习世俗咒术的，犯堕入地狱之罪。”（《四分律》卷二七）。但由于复杂的原因，在小乘佛教的后期，咒术在佛教中已明显增加，并且把咒区分为治毒咒、治齿咒等防护己身的善咒和妨害佛教修行的恶咒，对善咒逐步持开放态度。在大乘佛教时期已经风行，在中国早期僧人中

亦有体现，如高僧佛图澄“善于持诵神咒，能役使鬼物”（《高僧传·佛图澄传》）。

写经造藏，在方便和促进佛教传播的同时，本身也具有供养法宝和邀福防患的功能。

关于佛经的抄写，早在《根本说一切有部毗奈耶》就有记载。卷四十八说，甘容夫人夜读佛经，还用桦皮、贝页、笔墨、灯明来抄写佛经。可见在这部经典出现时，印度已经流行写经。佛经在流通分即经文结构的最后部分，往往都有持诵佛教经典功德利益的劝导之辞。如在《般若》、《法华》、《宝积》、《大集》等经典中，都有劝说写经和写经功德的内容。

这说明人们已经把写经当作一项重要的宗教活动。最迟到公元以前，写经已经在印度流行了。一般来说，大乘各派基本倾向于用文字书写、传承经典。印度沙门竺佛朔来华，中土沙门朱士行入于闐，都携带或求得大乘经典。

佛教历来认为，抄写佛经以广流传是做功德，所以，写经在中国佛教徒看来，是一件净化身心的修持大事，僧俗人等从事写经以表达对佛陀的礼敬者代有其人。中国第一部汉译经典《浮屠经》就以抄本的形式流传开来。据《出三藏记集》载，东晋道安所见的佛经已有585部，857卷，可见当时写经之盛。

当时从事写经的人，既有出家僧人，也有在家信士。信士中既有普通百姓，也有将相帝王。如北齐慧思、竟陵王萧子良、魏安丰王延明、中山王熙、宋武帝、南齐武帝、梁简文帝等均曾抄写佛经。

南北朝时，《大藏经》已经形成，人们更把传抄《大藏经》作为做功德的一个重要途径。一部大藏，其时至少已有三千余卷，僧俗人等以极大的毅力修造大藏，几乎每一朝代都修造多部。隋代帝王崇信佛教，写经事业更盛。入唐以后，官方以至民间都有写经。《大唐内典录》、《开元释教录》就是当时写经入藏的实录。

抄经造藏所以成为当时佛教活动的一个重要内容，一方面是为了佛法阅读、受持，讲习、诵持等佛教传播的需要，同时也是供养或祈愿佛经法宝的需要。因为佛典是佛法的代表，抄写、受持有莫大的功德，甚至可以因为造藏而成佛。《全唐文》卷530顾况撰《虎邱西寺经藏碑》称：

譬如没有根，怎么会有花？所以觉花长者得到定光如来的授记、鹿仙长者得到释迦如来的授记、宝手菩萨得到空王如来的授记，都是因为造藏而得以成佛的。

《全唐文》卷七百三，李肇《东林寺藏经碑铭并序》也谈到当时人们抄经的心态：

五都的城市，十室的都邑，一定设有书写的台案。上至王公下至一般老百姓，对此没有不趋之若鹜的。以至邀福请佑，防患止难。

唐末五代佛教虽因会昌废佛而一度受到影响。但很快又得到恢复，五代十国时所造的藏经，精致豪华。北宋由于雕板印刷术的出现，写本藏经日渐减少，但为修积功德而书写写本藏经的传统并没有中绝，甚至还出现了佛徒用金银以至用血写经以供养三宝的情形。如日本到中国求法高僧圆仁在《入唐求法巡礼行记》卷三提到，在五台山金阁寺普贤道场经藏阁内，供养着金银字写经六千余卷，都用白檀玉牙轴装潢。敦煌莫高窟藏经洞，也发现不少金银写经。在释迦牟尼舍身求法的精神感召之下，也有僧人剥肤为纸，刺血为墨，以表达自己弘扬佛法、愿佛法世世长存的愿力，用常人难以忍受的苦行表达对佛教的虔敬，实践布施波罗蜜多的最上菩萨行。《宋高僧传·文纲传》载文纲“刺血写经，接近有六百卷之多。”《金石萃编》卷一百0四记载：僧楚金曾以“头顶上的血，刺写经王。”所谓经王，是指抄写大藏由于其卷帙浩繁，于是人们往往抄写某一部或某几部功德最大的经作为经中之王以代表整个佛经。《全唐文》卷七百八十二载，洛阳龙兴寺镇国般若道场均上人写“经达到千卷，经用人皮作纸，用人血为墨。书写经戒，也是菩萨的修行。”

一般说来，写经可以分作三个层次：僧众写经、帝王写经和民间写经，每一层次都具有鲜明的特性。

僧众写经。《华严经传记》卷五称，唐朝僧人修德发愿手写《华严经》，为此在庭院植楮

树三年，灌以香水。楮树成材后，洁净造纸，召集工于书法的人恭敬斋戒、沐浴、净衣、焚香、礼忏书写。僧众写经，目的是以之作为修持的方式。

帝王写经。《法华传记》卷八载，南齐高帝曾用香汁和墨，手写《法华经》八部，又写金字《法华经》二部，写后均以五香厨供养。帝王写经大多“愿国家的福运长远，百姓吉庆，四方归附，万国来朝。六道的怨亲，一起同登正觉”（北周王褒《周藏经愿文》）。

民间写经。大多是自己或亲友回向作福，希望离苦得乐，往生净土，或自他成佛等。佛教经藏是佛陀及各代圣人对宇宙人生实相智慧洞察的告白，因此，称为法宝。写经造藏，供养法宝，具有无上功德利益。

写经造藏，是供养法宝的一种方式，同时，尤其在古代印刷术出现之前客观上也成为佛教经典在民间广泛流传的重要形式，扩大了佛教思想的影响。

观相诵咒，着眼点在于图像语言和音声语言，写经造藏，着眼点在于书写文字和经论法宝。但无论是观相诵咒，还是写经造藏，都是与语言相关的一种修持活动。

3、密语语密：阿字不生与转业成密

密宗十分注重语言、符号、图像这一中介在修持中的作用。在其系统的修持理论中，以观阿字不生和转业成密、即身成佛的理论表现最为显著。

密乘以阿字不生为体，四曼荼罗为相，身口意密为用，倡不离文字而即身成佛之旨。李世杰指出，“法身大日如来的体，是阿字（或云六大），他的相是曼荼罗（四曼），他的用（行为）是三密，所以法身佛是有形有色，又能说的秘密庄严身（秘密是表示佛自证的意思）”（《密宗概论》）。可以说，密乘的体、相、用，无一不贯穿着对语言文字、符号图像修持的重视。

阿字为万法之本。

密教最为重视“阿”字。密乘行门的纲要是“菩提心为因”，所谓“菩提心为因，大悲为根，方便为究竟”。其中，以阿字为菩提心体，开示一切众生本有的清净菩提心。

阿字，是梵文字母的第一音，也是万法的总根源。真言乘认为，人们开口成音，必有阿字声，因而以阿字为众字之母。就阿字的字相而言，含无、非、不等诸义；就字义而言，是本不生、不可得。阿(a)是 Adi（原初）和 Anutpada（不生）的第一个字母，本来不生，也就是空。万物本来不生、本来空寂，此为万物之本、万物之体。

阿字是一切法的根源，也是一切法界本体。李世杰指出，“阿字是诸法的本体，万象的根源，法身之大日”（《密宗概论》）；阿字是胎藏界大日如来内证法门，大日如来唯以此一字为其真言，以表示理法身之种子。一部《大日经》，全为阐明“阿字本不生”法界体性。由此，阿字观也是即身成佛的速疾法门。此观成就，截断烦恼菩提、生死涅槃差别之妄见，即身成佛。不空三藏译《华严经四十二字观门》云：“称阿字名时，由菩萨威力，得入无差别境界，般若波罗密多门，悟一切法本不生。”可见阿字在密乘中的重要地位。

阿字观有广、略二种。“广观”乃散心之时修观之法，行住坐卧中常口唱阿字，意观对境悉为阿字；“略观”为定心修观之法，即通过观阿、莲、月，与大日如来之内证产生契合而即身成佛。

阿字观法，即观想梵文阿字以证诸法本不生之理、开显自心佛性的菩提心现的一种宗教冥想法，是密乘尤其是印度纯密与日本密教最基本、最重要、最具代表性的观想法门。又称阿字月轮观、净菩提心观、一体速疾力三昧。可以说，这是密教的肝脑与秘密之所在。修阿字观，就是在心中观想一朵莲花和一个月轮，月轮中复有一“阿”字，而以月轮中或莲花上之悉昙字阿字来观想；依次观阿字之声、字、实相：所谓观声，即手结定印，于每一出入息中唱念“阿”之声，以声托心，息息不懈；所谓观字，即观阿字之字形，念念相续，不杂余念，以期妄想日退，无明渐尽；所谓观实相，即通过观想阿字、莲花、月轮，以体悟宇宙万

有“本来法尔”的本不生之理。观声、观字、观实相三者是同时具足的，依次观只是为初学者人提供入道方便。简约地说，阿字观就是在静坐时，顺着呼吸同时念阿字，假借声音和文字的观想以证悟阿字本不生之理。

这个过程，正如李世杰所说，“以几何学的象征法来说，把我们眼前的一个小圆环图，观想到无限大的一个圆环图，而和宇宙的大圆环一致”（《密宗概论》）。如此，达至阿字即身、身即宇宙的境界。

观想阿字不生，即是其色心、胎金、理智不二的心性观、宇宙观在修持方便上的体现。真言乘强调语言文字是实在的，阿字是语言文字的根本。诸佛菩萨、一切众生心中的成佛种子就是阿字。“阿字是文字的真理象征法”，“是具体（有形象的）形上学”（李世杰《密宗概论》）。阿字的活动便是宇宙的活动，宇宙的活动可以从阿字中体现。这是突出文字修持功能的典型。

此外，密教还认为，四十二字总摄一切语言，是一切字的根本，修持四十二字法门，就可体悟诸法实相；五十字门的五十个字是梵语的四十六个母音字和子音字，另外四个是较为罕用的字。五十字门遍满三世十方，其作用与四十二字门一样，是同类的重要修持法门。在密教之观行中，除了“四十二字门”和“五十字门”等法门之外，如曼供、灌顶、乃至四种五种大法、十八道法，或七支、五支等，都是阿字观之广略，一印一明皆不离阿字。

以阿字总摄一切法，以观阿字为开显菩提心的重要法门，是真言乘注重语言文字在修持中作用的标志之一，同时也是真言乘与其它法门相区别的重要特点。

密教对语言修持的注重，还体现在转语业成语密。

按照佛教的业力说，众生之轮回，是由众生之身口意所造之业力使然。超脱轮回就必须解决三业的问题。密宗以结印契净除身业，诵真言净除口业，心作观想净除意业。三密的要旨就在于转身口意三业为三密以即身成佛。

趋入真言门略有三事，即身密门（入我我入）、语密门（正念诵）和心密门（字轮观），称为“如来三密门”。三密是密乘的用，是悟入本有净菩提心的身、语、心的三密方便。

真言宗认为，真言包含着佛的法身。《发菩提心论》说：

所谓的三密，一是身密，如结契印，召请圣众。二是语密，如密诵真言，使文句了了分明，没有一点错谬。三是意密，如住瑜伽相应，白净月圆满，观菩提心。

广义地说，三密有如来自证三密与众生修持三密之分。如来自证三密，或称无相三密、法佛三密，也叫平等三密。身等于语，语等于意，身、语、意平等无二，是佛之清净三业，法身佛自证之平等境界。众生修持三密，或称有相三密，是密教具体修行的三种方法。

以口密来说，口密即真言，真言即咒语。密宗一般把真言分为佛的真言、菩萨金刚的真言、二乘的真言、诸天的真言、地居天部的真言等。如果用梵文字表示真言，又可分为种子的真言、名号的真言、本誓愿的真言。认为真言、咒语是佛菩萨的觉悟密码，可以依据梵文字母的声母与韵母的组合，利用梵文字母音声的作用，与如来感应道交而相应。金刚界的真言是梵文的（班），胎藏界的根本真言就是梵文的（阿）（巴）（拉）（卡）（岂）。

其次，身密、印契，即结手印，就是手语，本身就是一种广义的语言。每个菩萨结的手印不同，表示的法门也不同。文殊印表示的是文殊菩萨大智门，普贤印表示的是普贤的大行门，观音印表示的是大悲门。法界定印是胎藏界大日如来代表佛的整体，智拳印是金刚界最高的印。观佛像可以从其所结的根本印看出他的法门。比如释迦牟尼上手与愿印满足众生的愿望，下手施无畏印告诉众生不要恐惧；

意密即观想。包括入我我入观、正念诵、字轮观等。这些观法也都与语言相关，与语言文字结下了不解之缘。就入我我入观来说，指众生与佛互相加持，观想胸前出现（阿）字，（阿）字变为月轮，月轮上现（班）字，（班）字现法界塔婆，再现大日如来，大日如来顶上放大光明遍照法界；观坛场与此类似。第二步，密宗的念诵分莲花念诵、三摩地念诵、声

生念诵、光明念诵等，更是离不开语言文字；此外，字轮观、阿字观、十缘生句观等等，都与语言文字有不解之缘。

不仅如此，语密也是身密、意密最终得以呈现的方式。密宗以结印契净除身业，诵真言净除口业，心作观想净除意业，把转三业成三密看作是即身成佛的捷径。口诵密咒（语密、真言），手结密印（身密，契印，双手手指所结成的各种手印），心住三摩地（意密，心存观想，进入定境），以至一切行色为身密，一切音声为语密，一切之理为意密。如此修得“三密相应”，疾得即身成佛。

口诵密咒（语密、真言），手结密印（身密，契印，双手手指所结成的各种手印），心住三摩地（意密，心存观想，进入定境），以至一切行色为身密，一切音声为语密，一切之理为意密。如此修得“三密相应”，疾得即身成佛。

总起来说，修证菩萨道，有两种方式：一是显教依六度修行成佛，一是密教依真言陀罗尼三密门修行成佛。《总释陀罗尼义赞》说：“修大乘菩萨道，有二种修行以证无上菩提道。所谓依诸波罗蜜修行成佛，依真言陀罗尼三密门修行成佛。”与显教侧重心行不同，密乘身心俱重。密乘认为，真言门三密相应，“不必要经过多劫的难行苦修，能够转定业，非常快速地成就安乐，这是成佛最快捷的方法。”通过修行三密，在尽可能短暂的时期内证得无上菩提，于现生即可成佛。可见，转三业成三密，是即身成佛的枢机。

此外，曼荼罗作为佛教经典的图像表达，在修持中具有重要的作用。曼荼罗法界按中国唐朝传入的正统密教的说法，分为金刚界曼荼罗和胎藏界曼荼罗两个系统，简称金胎两部，分别说明毗卢遮那如来的“理”（胎藏界曼荼罗）、“智”（金刚界曼荼罗）两德。如来的理智两法非言语文字能表达，故假借图画、形象来开示初学者，使其从中觉悟到自己本有的理（身）、智（心）。两部曼荼罗网罗宇宙万象，包括十界圣凡，上下尊卑，染净邪正，是一幅宇宙法界的缩影，具体地说，金刚界曼荼罗是《金刚顶经》的图像表达，胎藏界曼荼罗是《大日经》的图像表达。

两部曼荼罗分别作为《大日经》、《金刚顶经》思想内容的图像诠释，以具有图像性、符号性的曼荼罗表达实相。“如来的绝对境界，是无可言的密庄严的世界（佛自证的境界），把这个境界，用了象征的方法，而表现出来的，就是曼荼罗”（《密宗概论》）。

语言、文字、图象、符号既能承载能量，也能发散能量。真言乘特别重视语言文字符号在修持成道中的意义与作用。在密乘看来，世间音声文字，无论是语言、文字，还是图画、符号，都不异于法性实义，具有加持的功能。曼陀罗作为修持的坛场，将这类蕴含着加持能量的文字、图像、符号等语言要素有机地组成一个能量场，以实现佛菩萨的加持功能，这有点类似于物理学上的能量场。“加”由外来的力量所赋予，“持”为自身对外在能量的葆有。这种加持的功能恰好是通过语言的形式实现的。在这种严格且极具神秘色彩的坛场，通过外在力量的加持与程式化的修炼，可以成就与佛等同的觉悟之境，显示出密乘对图像语言在修持中作用的充分重视。

佛以语言作佛事乃大小、显密的共则。在密乘看来，如来以神力加持音声文字而成真言，若能如法诵持，便能启发高度的智慧，契证实相。密乘既有中观、瑜伽为教理基础，又有仪轨、图示为修持法则，以语言作佛事，直契诸佛心印而广开利生之门，事实上也肯定了语言文字、符号图像在修持成道中的意义和作用。

显教三论的毕竟空境界，天台不可思议境界，华严的十佛境界，均是不可言说的；但在密乘看来，这些都可以用广义的语言，包括声音、咒语、图画、符号等来说。密宗的“三密法门”，尤其是东密，修身密重在结手印，口密重在念咒语，意密重在观想，事实上都是围绕着语言文字，反映出密宗音声修持与宇宙生命迷悟相关联的独特的语言观。三密的实质都离不开语言。可以说，密乘采用一套完整的象征系统和符号系统来表达教义，突显语言的修持功能，重视语言、符号，以语言符号及其象征作为即身成佛的枢机，是密乘所以区别显

教的重要特点。密宗强调“无离文字解脱”（景审《一切经音义序》）。《决定总持经》断言：“勤奋地讽诵这一总持章句，可以成就佛道”。扩大而言，中国八宗除了净土宗和密宗特别重视语言在修持过程中的重要性以外，其它各宗也非常重视语言文字音声在修持中的重要性，在实践中不断创造出新的灵动的言说方式，大大地丰富了佛教语言观的内涵。

但是，从究竟的意义上来说，真言乘也深知文字音义只不过是入道成佛的桥梁而已，因而也十分强调语言的法性空。唐释一行注《毗卢遮那经》曾对此作过譬喻性的说明，他说，譬如有人在地上演算学，在用手指画地之前，地上本无一物。由一画之后，演出无穷数。等到擦掉地上的数，又归于空。这无穷的数也许还保存在演算者的心里，但地上已经毫无踪迹。

真言乘把“阿”代表“本无一物”、“法本无生”的阶段，于是字母成了神圣的符号。然而，以阿字为代表的文字只是得意忘筌的中介与工具，所以，顾齐之在给慧琳《一切经音义》所作序中明确指出：“从理来体证性，性得之后语言就可以抛弃，语言可以抛弃则文字也可以忘却，同归于真如，则筌蹄之类的工具都是可以舍弃的了。”语言文字也好，图像符号也罢，都只不过是达致最终解脱的中介，此乃密宗“不离文字而得解脱”的真意。

4、称名念佛：灭罪净心与往生净土

称名念佛事实上就是以言语音声作为修持法门的典型例证。

净土宗作为佛教的一个派别，指以信仰阿弥陀佛，尤以称名念佛为作为简易的修行方法，以求死后往生其西方净土为主旨的一个宗派。认为，“八万四千的法门，在这六个字里面全部收摄无遗”，“阿弥陀佛四字洪名，万德都在其中了”，从而使称名念佛成为净土宗有别于其他佛教宗派的一个独特的法门。

称名念佛，即心口称念“南无阿弥陀佛”六字佛号。世亲作《往生论》，在所论往生净土应修的“五念门”中，赞叹门即是指称名念佛。《佛说阿弥陀经》强调称名念佛：

如果有善男子、善女人，听说阿弥陀佛，并执持阿弥陀佛的名号，如此一天，二天，三天，四天，五天，六天，七天，一心不乱，此人在临命终之时，阿弥陀佛与诸圣众就会现在其前。此人临终之时心不颠倒，就能够往生阿弥陀佛极乐国土。

中国弥陀信仰史，是由以观想念佛为主到以称名念佛为主；称名念佛以口念、心口同念为主，心口同念以散心念佛为主。这个过程是由昙鸾、道绰、善导等大德逐步完成的。昙鸾在净土教理上第一次将称名念佛从念佛三昧中独立出来，提倡口念；道绰把诸善万行分为正学与兼学，以称名念佛为正学，从而确立了称名念佛的主导地位；善导在此基础上，进一步将诸善万行分为正杂二行和正助二业，提出以念弥陀名号为正行，以称名念佛为正业。专修称佛名，其原因在于众生的根机浅薄。他进一步指出，专称佛名是佛意，且一念具足愿行：“南无”就是发愿，“阿弥陀佛”就是起行。飞锡将其进一步发展念佛具万善、万善归念佛。“八万四千度化门，都是念佛三昧的异名”。“这部经典所揭示的六度万行，没有一个法门不是念佛三昧的”。并且，他主张念佛须出声口念，认为，出高声可以定心，“音声不高，心识暗中飘飘然没有定所”。

关于称名的方法，弥陀类经典把往生净土的修行方法简易化，只集中于念佛一法。称名念佛，又称持名念佛，即称念阿弥陀佛名号。这里，念佛之“念”，又作“忆”，是对所缘之事明白记忆而不忘失的精神作用。

念佛之法，作为一种修行方式，有实相念佛（忆念佛的智慧，即注重实相的悟解）、观想念佛（忆念佛的相、好、神力、功德、光明等，注重佛的观想）、称名念佛（称念阿弥陀佛名号，注重佛号的赞唱）。称名念佛，又分为口念、心念。事实上，心念必然诉诸口念，口念即是心念，所谓“一声佛号一声心”。在弥陀诸经中，实相念佛最难，观想念佛次之，而以称名念佛最为简易，是净土易行道中的易行道。口念有“就象小孩想念母亲，心中一面想念，口中便一面喊”，称为明持；心念有“就象贞妇思念丈夫，心中尽管思念，口中却不

喊出”，称为默持；然口念易耗神，心念易昏沉，于是半明半默的声在唇齿之间的心念，绵密而清净，称为金刚持。

称名有十念之说。关于十念，有不同的说法。有人认为，十念就是多念，如昙鸾；有人认为，十念即十声，如善导；有人认为，十念为十口气念，如飞锡、宋代遵式。

法照还创造了“五会念佛”，即按照声调的缓急念佛的五种音声念诵“南无阿弥陀佛”的方法。他在《五灯会法事赞》中对此有详细的说明：第一会平声缓念，第二会平上声缓念，第三会非缓非急念，第四会渐急念，第五会至“阿弥陀佛”四字转急念。这里强调声调音节的转换，分五番唱念阿弥陀佛名号，歌颂阿弥陀佛功德，但抑扬顿挫，音调优美，使念者感觉进入到极乐世界般心旷神怡。

后来，称名念佛的方法发展得愈益繁复。有高声念，将全身音声都贯注于一句佛号上；追顶念，一声追顶一声急促得中间不留间隙；觉照念，一面称佛名号一面返照自性；观想念，一面称佛名号一面观想佛之身相与佛国庄严；礼拜念，念拜并行身口合一；记数念，以念珠记数或连环记数（如可将南无阿弥陀佛六字，当念佛一声，即记在南字上，二声记无字，又阿，又弥，又陀，又佛，又南，连环记认不断（清悟开《净业知津》）；还有诸如十口气念、暗室念、定课念、行住坐卧四威仪念、散心念等等。

日僧良忍（1072-1132）每天念佛六万遍。有“融通念佛”的四十二字偈，认为一人念佛的功德融通于一切人，一切人念佛的功德也融通于一人；口称阿弥陀佛之念佛一行通于一切万行，一切万行通于念佛一行；一人念佛即万人念佛，万人念佛即一人念佛，也就是一人念佛与众人念佛融通无碍。

称名念佛具有无上的功德利益。

听闻阿弥陀佛四字，已具不可称量的功德；倘能时时持诵，则与入坛修道的功德无异。佛变成名号到达众生世界以接引众生，众生由念佛名号而觉悟成佛，名号从而成为联系和沟通此岸世界与彼岸世界的桥梁。可以说，此四字成为暗示性的符号与象征，具有无量无边、不可思议的神力。名号是方便，也是真实，是愿力的最高发挥，也是愿力的具体体现。

首先，以念止念，即以念佛的净念收摄杂念。如同偈颂、行香、木鱼玉磬、暮鼓晨钟等的无限重复一样，看似重复的称名，可以收摄散乱之心。众生心中无始以来念念不停歇，心波难平息，念佛则以毒攻毒、以兵止兵，以一佛念遣一切杂念，以一佛净念收摄一切染念。

“就象和魔军作战一样，旗鼓相望，在军队的兵车之上运用声律，用定功击破魔敌”（《念佛三昧宝王论》卷中）。飞锡总结得好：“《楞伽经》说：用楔出楔。俗谚有说：用贼捉贼。现在则用以念止念，有什么不可以的呢？”（《念佛三昧宝王论》卷下）这称为“借一遣万”。

其次，以净化染，即以念佛净心收摄染心。众生心秽、土秽，若一心念佛，善业自然增加，惑业逐渐减少，心、土也随之由秽转净，人身小宇宙的人格净化也就是整个大宇宙国土的清静。还是飞锡总结得好，他认为，称念佛名即是三昧，三昧即是称念佛名。念佛者：就象清珠投到浊水之中，浊水不得不清；佛想投于乱心，乱心不得不佛。既相契合之后，心佛双无。心佛双无，是定；心佛双照，是慧。等到定慧都圆满了，有哪个心而不是佛心，有哪个佛不是心的呢？心与佛已经这样，那么万境万缘，无非都是三昧”（《念佛三昧宝王论》卷上）。

再次，与佛感通，即佛现前，“从远的地方看，金身玉容辉煌如流光溢彩，宝花淅淅沥沥如雨在空中飘洒飞扬”，并受佛加持护念。十方诸佛也会加以赞叹护念，善导《观经玄义分》卷一说：

十方各如恒河沙般的诸佛，各出广长舌之相，遍满三千大千世界，说诚实言：你等众生，都应相信是一切诸佛所护念经。所说的护念，就是指的上文“一天乃至七天称佛之名”。

这就是说，称念阿弥陀佛，可与之相感通，并受加持护念。

复次，统摄万法，灭罪往生。日本天台僧源信（942～1017）在《观心略要集》中，阐

述了从“阿弥陀”三字可观“空假中”三谛，“阿即空，弥即假，陀即中”，由此，念弥陀佛名号便是观空假中三谛。不仅如此，阿弥陀名号还统摄法报化三身、佛法僧三宝、法身般若解脱三德及一切法门，这样，念弥陀名号可具备一切功德。

净土宗认为，口诵“南无阿弥陀佛”，生可灭八十亿劫大罪，死可仰赖弥陀接引往生极乐，所谓“利剑就是弥陀号，一声称念罪皆除”；“一心专念弥陀如来，祈愿往生其国土。此如来名号及彼国土名号，能止一切恶”（昙鸾《无量寿经优婆提舍愿生偈注》）。念佛念念相续，绵密沿袭，拂止杂念，如此恶自然无从渗入。

《观无量寿经》说，造五逆十恶者临终以十念称念“南无阿弥陀佛”，也可以往生弥陀净土。昙鸾在《往生论注》卷上认为，这是因为十念为重，五逆十罪为轻。

善导认为，称名念佛有五种功德利益，这就是三种现在之益：灭罪增上缘，如下品上生人，一生具造十恶重罪，临终遇善知识称弥陀佛一声，可除灭五十亿劫生死之罪；护念增上缘，蒙诸佛护念，即得延年转寿，长命安乐；见佛增上缘，念中能见三世诸佛；两种将来之益：摄生增上缘，即修行人临命终时，佛之愿力摄得往生；证生增上缘，即保证一定往生。之所以为佛所摄而能获得利益，是由于摄取三缘，即亲缘，众生起行，口常称佛，佛即闻之，佛与众生，两者如母子相忆，感应道交，如母忆时，定蒙接引；近缘，众生愿见佛，佛即应行者之念而亲近其身，现身目前；增上缘，众生称念佛之名号，即除多劫罪，命欲终时圣众来迎，不为业障所系缚，必定往生。也就是说，众生念佛，佛亲之、近之、帮助之，所以能使众生蒙受利益。

最后，了生脱死。念佛的目的在于了生死。禅门中人中峰明本（1263～1323）在《天目中峰广录》中指出，“参禅要了生死，而念佛也要了生死”。

个人可得不退转之效。《摄大乘论》认为，念佛名号即可不退。所谓不退，是很大的功德。女人称佛名号，往生时还可得转女成男之效。善导《观念法门》云：

由于弥陀本愿功力的原因，女人称念佛名号，值临终的时修，即可转变女身成为男子。弥陀接手，菩萨扶身，坐于宝花之上，随佛往生，入佛大会，证悟无生法理。又，一切女人如果不因弥陀名愿力，即便经历千劫万劫恒河沙等劫数，最终也不可能转变女身，这一点切应知道。（《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门经》）

延寿《万善同归集》卷上也指出，“念佛是菩提的根因”。“念诵尊号，教典上有明确的记载。唱念一声佛号就可灭尘沙般的罪孽，具足十念就可往生到净土。拯危救难，除障消冤。不仅仅是暂时从一期的生死苦海之中救拔出来，而是因为这个因缘可以一劳永逸地投入于觉悟之海”。

历代流传有不少有关称名念佛的故事。

道安的弟子昙戒，临终时口诵弥勒佛名不辍，即是一例。道绰不仅在理论上对称名念佛大加提倡，在实践上他每日称佛名七万遍，并教小豆念佛及念珠念佛的方法，“每个人各自掐念念珠，口中同声念诵佛号。每到散席之时，其声响彻于林谷之间”（《续高僧传·道绰传》）。善导一心念佛，非力竭不休。澡浴以外，不脱三衣。自念“阿弥陀佛”，念一声便口出一道光明，十声以至千百声亦如此。以至善导入寂之后，唐光宗得知此事，特为赐寺额为“光明寺”，善导由此也被称为光明大师。

台州（今浙江台海）涌泉寺僧怀玉（？～742），常自业忏悔万万余反，诵《弥陀经》三十万遍，日念佛号五万声。每高声唱念阿弥陀佛号一声，口随出一佛；连唱十声，十佛连珠。时人称为“后善导”。

明人冯梦龙《古今谭概》里面有一个故事：翟永令的母亲信阿弥陀佛，“晨昏三叩首，早晚一炉香”，从早到晚一声接着一声念佛，翟永令烦恼至极。一天，他想了一个办法。在他母亲念佛时，猛然地叫了一声妈，母亲应答。然而，他仍然接连不断地叫母亲，母亲不耐烦地说：干吗老是叫我啊？翟永令就说了，我才叫您几声啊，您就不耐烦了；您每天接二连

三永不停歇地念佛，阿弥陀佛也不知道有多不耐烦呢。这个故事意在嘲讽称名念佛者，但这只是一种外行隔膜者的说法而已。就实说，称名念佛，周而复始，形式上机械呆板，但念佛者本人却有奇妙的体验。

历代有不少名士劝人称名念佛，白居易就是一个典型的例子。他在七十一岁时作有一首《诸上善人咏》的自白偈，十分明白好懂：

何以度心眼，一句阿弥陀。行也阿弥陀，坐也阿弥陀。纵饶忙似箭，不废阿弥陀。日暮而途远，吾生已磋砣。旦夕清净心，但念阿弥陀。达人应笑我，多却阿弥陀。达又作么生，不达又如何？普劝法界众，同念阿弥陀。

老之已至，他不仅行住坐卧都称名念佛，还以极大的热情劝导众生同归于念佛法门。

近代印光法师云：

仅以持名念佛最为契机。持至一心不乱，实相妙理全体显露；西方妙境彻底现前。当下持名而亲证实相，不作观想而能彻见西方。持名一法，确实是入道的玄门，成佛的捷径。（《印光大师文钞菁华录》）

由此，净土念佛思潮尤其在民间有广泛而深刻的影响，以至有所谓“家家观世音，户户阿弥陀”之说。

就中国佛教而言，不论显密教都非常注重声音。尤其是净土宗、密宗。扩大来说，中国八宗除了净土宗和密宗特别重视语言在修持过程中的重要性以外，其它各宗也非常重视语言文字音声在修持中的重要性，在实践中不断创造出新的灵动的言说方式，大大地丰富了佛教语言观的内涵。

净土念佛思潮，弘传不辍，尤其在宋明以后，已成佛教各宗的共法。

天台宗据《般舟三昧经》立常行三昧，在七日乃至九十日中旋绕行道以期见佛。修行期间，口中称念阿弥陀佛名号，步步声声念念，皆在阿弥陀佛。其所提倡的“六即成佛”中的第二“名言即佛”，也是指通过读经、持咒、听法等语言文字观修成佛的方法。此外，还有称念阿弥陀佛名号的《五方便念佛门》等。

在禅宗也有以念佛为公案的，据《西方直指》卷上引禅门真歇清了云：“直将阿弥陀佛四字做个话头，二六时中，从早上十念之间，直下提撕，不以有心念，不以无心念，不以亦有亦无心念，不以非有非无心念，前后隔断，一念不生，不涉阶梯，顿超佛地，难道不是净土的见佛比禅宗宗门更简易吗？”这里以“阿弥陀佛”四字为话头加以参究，以求开悟。明代云栖株宏（1535～1615）以念佛为最要法门。

如果有人持律，律是佛所制定的，正好念佛；如果有人读经，经是佛所讲说的，正好念佛；如果有人参悟禅道，禅道是佛的要旨，正好念佛；如果有人悟道，道尚赖佛证，正好念佛。普劝大家，火急念佛，九品往生，花开见佛，见佛闻法，究竟成佛。于此才会知道自心本来是佛。（《普劝念佛往生净土文》）

他还认为，万行归于念佛一行，念佛一行具足万行。他有念佛一门契禅门五宗、兼大乘六度之义之说：

而今一心念佛，万缘自然就会放下，这就是布施波罗蜜；一心念佛，诸恶自然就会止息，这就是持戒波罗蜜；一心念佛，心自然就会变得柔软，这就是忍辱波罗蜜；一心念佛，永不退堕，这就是精进波罗蜜；一心念佛，杂乱的念头就不会产生，这就是禅波罗蜜；一心念佛，一念分明，这就是般若波罗蜜。推而广之，不出一心，万行具足。

在佛教看来，语言是有生命的，语言与人的生命、生死与生活紧密相连。个我的生命可以是伦理的生命，可以是宇宙的生命，还可以是心性的生命。小而言之，语言的业力者是伦理的生命，大而言之，语言的空性者是宇宙的生命，语言的方便者是心性的生命。生命的轮回是恶业的流转所致，生命的解脱是善业的还灭而成。因此，生命的质量与业力正妄、善恶休戚相关。我们于此不能不再三加以注意。

众生有八万四千生死烦恼，佛法有八万四千解脱法门。坐禅、礼佛、诵经是修行佛道的方式，语言也可是一种修行佛道的方式。语言文字不等于就是佛法，但佛法也离不开语言文字。在现代社会中，由文字导入禅修，也许仍不失为一种殊胜的法门。

三、语言的空性：假名戏论与般若妙说

小乘的业力观和大乘的般若观是佛教教理的两翼。从分别的意义上说，业力非般若，般若也非业力；从圆融的意义上说，业力与般若不二，业力即般若，般若即业力。无论是业力，还是般若，体现在语言观上，都是佛陀教化众生离苦得乐的根本法门。

佛教般若学主张万法皆空，包括“我”（六根、六尘、六境）、“法”（佛身、觉、涅槃、智慧）在内的现象。与万事万物一样，语言从体性上也是空的。同时，般若中观学在向我们揭示语言的空性的同时，也向我们传达了语言与真谛、万法，以及言说宇宙人生法理的策略。因此，从语言上说，只要通过放下对我、法名言的执著，就能达到我、法二空的终极境界。

1、假名戏论：名假施設与非分别说

语言的出现，给我们提供了沟通的便利。但也正是由于语言的出现，使得语言成为一个独立的王国而与实相的世界产生对峙和决裂，在表达实在的同时又遮蔽了实在的真相。这正如现代科技的发展在给人提供便利的同时，又在戕害人类自身及其赖以生存的家园一样。这种隔阂足以弥漫成障蔽实在的乌云，遮障实在的真相。事情的复杂性就在于此：优长同时就是缺失。

佛教认为，要解决这种诡谲的纠缠，首先第一步，必须洞察语言的性质，拨除语言的乌云，化解语言的遮蔽，突破语言的限制，最终达到对实相的确切体认。这就直接导致了所谓假名观的施設。

首先，佛教认为，语言从体性上说是没有自性的假名。

所谓“假名”，是梵文“波罗聂提”的意译，中文直译为“假施設”、“假安立”、“假名字”、“施設”、“假施設名”、“假设”、“假号”、“假有”等。“假”，权宜施設。“假名”即虚假空名。一切缘起的现象包括名言概念在内，都是依缘而起的相对的分别，本身并没有任何常住、独立的存在性，所以称为“假名”。

假名观经历了一个长足的发展过程。早在原始佛教时期，佛陀就从缘起无我、无常的观点出发，认为包括语言在内的一切名言现象都是对事物分别化的结果，并没有绝对的实体存在。所谓“缘起性空”，是指万事万物都处于互相联系、互相依赖的关系中（即缘起），抽象的、独立不变的“自性”是不存在的（即性空）；以阿毗达摩为代表的“有部”也试图论证“无我”，但却由此得出“我空法有”的结论，即认为包括语言在内的一切现象都是实际存在的，这显然是一种语言实在论的立场；一般被视为由小乘空宗向大乘空宗过渡的著作《成实论》，把假名分为二种：

假名有两种：一种是因和合假名，一种是法假名。（《成实论》卷一三）

“因和合假名”，如人系五蕴因缘和合而有，人乃因缘和合而成，因此是假名，最终归于空；“法假名”，就事物本质而言，万法从众缘而生，本无自性，无实体，但有名称，是为“法假名”。这是对语言实有说的否定。

“假名有”，所谓“一切法都是假名”，是般若经论共同的观念。然而直到《大品般若经》出现，才明确提出了“法假施設”、“受假施設”、“名假施設”等三假的说法。大致说来，“假名”涵盖了五个方面的内容：“法假施設”，就是宇宙人生的所有构成要素，包括五蕴、十二入、十八界等，“这些都是因为和合而有，只是用世间通用的名字所以这样说”；“受假施設”，就是世间所有的事物，诸如山河草木鸟兽虫鱼等，“这些都是因为和合而有，只是用世间通用的名字所以这样说”；“名字假施設”，就是所有表述能成之因（即法假施設）与所成之果（即受假施設）的语言（如词语、命题），“名字是因缘和合的现象，只是因为分别忆想用假名来说”；“只有名字所以称之为空”，就是所有表达宇宙人生内在因果秩序及与“空性”相

应的语言，如“般若波罗密、菩萨、菩萨名字也是这样，都是因为和合而有，只是必须用名字所以这样说”，诸如六度、菩萨、菩萨名号等都只是导向空性及解脱的范畴。

假名作为中观学的核心概念，是龙树在批判以阿毗达磨为代表的有部“我空法有”即把语言视为实在观念的基础上，在《中论·观四谛品》“三是偈”中提出来的：

众因缘所生法，我说即是空，也称为假名，也是中道义。

龙树从缘起性空、万法自性空的角度理解假名，认为一切烦恼及分别知皆根源于语言的虚构（戏论）。“假”本为“假借”，龙树赋予“假”以更多的虚妄颠倒、不真实的含义，通过缘起性空把假名这一范畴明确起来：

事物实际是不存在的，用来指称事物的各称也是不存在的；因为用来指称事物的名称不存在，所以事物也是不存在的。……因此现象不存在，名称也不存在；除了现象与名称之外，难道还有其他的存在吗？（《中论》卷一）

“相”、“法相”，即事物的相状、现象。“可相”、“可相法”，即指称现象的名称、概念、定义。龙树认为，本体（自性）与现象（变化、作用）的区分本质上是一个语言问题，现象本空，指称现象的名言也是空的；反过来也是如此。语言是虚构的假名，它与万法一样具有“空”性，因此是虚构的假名。龙树运用语言批判的方法以显示“空”义，《中论》开头的第一个偈颂就说：

不生起也不灭寂，不坏灭也不常住，不同一也不分别，不成为存在也不远离存在。善于开示缘起的义理，善于瓦解戏论的虚构，我顶礼那完全的觉悟者，他是善于说法的至上导师。

这是对生死、断常、一异、往来等一切名相的彻底否定。在这里，龙树提出了八个最普遍的概念，认为它们都是“戏论”，应当加以破除。青目对此的注释是：“法虽无量，略说八种则为总破一切法”。可见，对八个最普遍概念的否定意味着对一切概念的否定。这就是说，真如的世界是法性空的，涅槃空、智慧空、四谛空，一切名相皆空。《大般若波罗蜜多经》说：

这样一切都只是假名，这些假名不在内，不在外，不在内外两间，不可以把捉。

因为，对空本身的肯定也意味着执着，“空”也就成了“有”。只有彻底认识到宇宙变化无常、无自性、毕竟空的本质，才能获得般若波罗蜜多这一无上正觉。

僧肇的假名观沿袭了龙树一系缘起性空的立场，在《不真空论》中着重从名不当实的角度分两个层面论证和阐发了假名这一核心概念。

第一个层面，寻名索实：

如果用物的名号对应于所命名的存在的物，那么该物的名号可以被用来指称该物。如果用物的名号去指称不存在的物，那么即使称之为物但却仍是不存在的物。因此物并不能用它的名号来对应于实际的存在，名号也不能对应于物而真有这样实际存在的物。如此看来真谛独存于名言教化之外，怎么能够说语言概念足以区分万物呢。

就由名索实来说，即藉名言以认识物，物并没有与其相当的实。例如，幻化人、龟毛兔角等虽然有名言，但并没有与之相对应的实际存在。这就是说，从物之“名”来认识“物”的结果是：物无当名之实，物不即名而就实，所以非物。由此可知，物不是由于它有了物之名就一定符合于实，所以“名实不当”。

第二个层面，由物称名：

如果用名号来对应事物，事物并没有符合名号的实际。用事物来寻找名号，名号没有对应事物的功用。事物没有符合名号的实际，就不能称为物。名号没有对应事物的功用，就不能称为名。是以名号不符合事物之实，事物之实也不对应于名号，名号与事物的实际互相都不能相副，那万物究竟又在哪里呢？

就由物识名来说，名言不一定具有指涉物的功能，否则，发出“火”的声音，口唇应当燃烧；发出“壶”的声音，口应当变成一壶杯的形状。但实际上并非如此。这就是说，从“物”

来推求其“名”的结果是：名无得物之功，名不即物而履真，故非名。可见，“名不即物而履真”，名实无当。

同时，僧肇的论证仍然承袭了龙树缘起性空的思想，彰显“不真即空”、“即万物之自虚”的立场。他认为，一方面，“物”没有名言所执以为实的自性；另一方面，“名言”是人心的虚构，本身不足以指称任何外物。所以，“名”“实”均“空”。

从这个意义而言，无论是中观、唯识，还是如来藏，都是佛陀为教化众生所建立的施設，不可执著。

其次，空性的语言不能表达实相。

究竟的存在是瞬间变化的。古希腊哲学家赫拉克利特曾说，人不能两次踏进同一条河流；从佛教般若学上看，人甚至连踏、连河、连人都是变化不息的，都是空无自性、不可得的，何谈踏进同一条河流。宇宙人生的真相是无所有、不可得、毕竟空的。因此，佛教般若学根据语言文字的空性，认为以般若智慧观照空理作为把握宇宙人生实相（空理）的根本途径和方法，把语言视为戏论，主张对名相、概念等语言现象持彻底否定的态度。既然一切事物皆性空假有，语言文字也就不能揭示诸法实相，表述事物的语言文字也就必然只能是空性的假名。所谓“用语言来度化众生都是因缘造作的教化方便”（《大智度论》卷三一）。“诸佛所讲的法，其语言都是空性的，只是假借世俗理解的方便。”“所谓菩萨，只是假号；所谓道，也是假号；所谓空，也是假号”（《光赞般若经》卷一），说的都是这个意思。世界的真相是超越二分对立、超越分别言说的，是不可以用语言得到最究竟的表达的。佛陀在《大般若经》告诉我们说：

我对于一切事物都无所见，因此我现在默然无所说。……甚妙甚深的般若波罗蜜多，不可以用语言来宣说，不可以用语言来显示，更不可以用名言的戏论来呈现。

这是说，般若是远离文字言说的一种智慧直觉观照，在观照时对一切事物都无所见、无所得，也不可说、不可解、不可显示；故此，佛对此是“不说一字”、“默无所说”。

假名既是佛教一种独特的语言表达方式，也是一种独特的思考方式。一般来说，思维经过语言才得以表现，语言具有所指示的对象，此即所谓“名实相应”。但佛教对语言的基本思想是，自从《般若经》以来，佛教认为一切分别是由于语言表现而有的，而这样被语言表现出来的东西，是虚构而无实体性的。于是经中主张所谓“一切事物都是空的”。

抽象的语言观是非批判的思维态度的必然结果，误以为语言概念是有自性的、实有的，有着客观的、抽象的意义，并力图用概念形成种种命题、理论乃至哲学思想来把握世界的本质，从而形成各种实体主义。龙树对概念的破斥，正是为了批判人们对概念怀有的这种自性的、实有的幻想。众生之所以不能证悟实相，为痛苦、烦恼所缠绕，轮转于生死，其根本原因即在于众生执着于名相，即执着于语言文字相的结果。只有彻底地破除这种自性妄执才能达到自由和解脱，即涅槃。

根据现代语义三角的理论，世界可以划分为语言、思维和实在，换个角度，也可以说，这个世界实际上可以划分为三个：语言的世界、理性的世界和实在的世界，我们的每一个个体事实上就是生活在这个三维的世界之中。其中，语言世界是理性世界的表达，是理性世界的影子；而理性世界则是对实在世界的反映，是实在世界的影像。但是在佛教看来，无论是语言的世界，还是理性的世界、实在的世界，其在现象层次都是假有，在本质的层面则都具有空性，是虚幻不实的。这种看法，与日常生活的世界经验颇为不同。

究其原因，在于语言一旦获得独立于思维和实在的自主表现形式，在形式上即成为一种实在的现象。而语言一旦获得这种物象的存在，其自身的规定性与约定性就会使本来没有分别的一元的世界裂变为彼此相互区隔的有分别的二元世界。也就是说，语言通过其自身的规定性，在取得思维清晰表达的同时，又通过其自身的限定性使世界处于虚幻的区隔之中，从而遮蔽了世界本无分别的实相。

问题在于，语言本质上只是分别心所执着的假名和戏论，而人们往往执着于语言、名相，生活在语言、名相所虚构、遮蔽的二元分别对待的世界之中而不是真正的世界的本身。《楞严经》有“以手指月”之喻：

就象有人用手指指月给人看，那个人应该顺着指头指引的方向看月亮，如果他只是见到指头本身以为这就是月亮。那么这个人不只是没有看到月亮，事实上也没有明白指头的作用和意义。

《指月录》是记录祖师们开示后学的文集，佛教对待语言的立场在此得到了绝妙的表述：语言文字是指引我们接近第一义的路标，没有路标，就可能误入歧途甚或南辕北辙；但过于看重路标、或者把中途的路标当作是最终的目的，那就跟将指月的手与月亮本身混为一谈一样愚蠢可笑了。因此，佛教主张不要执着于语言文字，这与抛弃语言文字并不是一回事。世人的迷执恰好在于，认指为月，执持于语言以及语言所表达的意义，认定语言及其意义与实在之间存在着必然的联系。因此，要转迷为悟，就必须洞察语言的空性，懂得言说只是方便指称，不等同于事物本身，因而并不足表达和体证大道。如此，才能从名相的执着（戏论）中解脱出来，到达与实相的圆融。

然而，佛教否定语言文字功能的主张与其热心说法布道、创制三藏十二部经的做法在形式上构成了极大的矛盾。怀疑乃至否定文字的功用的祖师们并不能离开文字。因为毕竟语言文字对于记载、宣说教义具有不可替代的作用。故又有不离文字之说。释迦牟尼本人也是重视语言文字，重视运用语言文字宣说教义的。三藏十二部汗牛充栋的典籍即是明证；玄奘不顾惜身命耗 17 年之心力到西天取经，又用十九年的心力进行翻译，当然是为了求取佛经原本，使佛教真义不被歪曲，这在当时关系到佛教兴衰乃至存亡，这也充分说明文字对于佛法的传播具有不可替代的作用。

既然名言、知解都无法揭示佛法的真谛，那么，佛教之道岂不是根本就不可以传播了吗？虽说“第一义”不可说，但还是说了；虽说释迦四十九年说法，未曾说着一字，但是，四次结集，毕竟留下了汗牛充栋的佛说经典；自佛陀开始的历代祖师，或持传《楞伽》，或奉持《般若》，或尊崇《华严》，或吟诵《法华》，而且多有语录文字见世。

讲实相不可言说的《大般若经》达六百卷之多，可见，主张语言的空性，道可不说的佛教，对语言文字的意义与功能并非持完全抛弃的态度；《持世经·本事品》指出：“善于洞察诸法的实相，也善于分别一切法、章句”，慧能在黄梅请“解书人”将其偈题西间壁上，“呈示自己的本心”。《坛经》上虽有“不立文字”、“不合语言”等说法，但是，这部经典本身就是语言，后来又成为文字。更何况契嵩本、宗宝本作“直道不立文字，就是这‘不立’两字，也是文字。”既言不立文字，早已立了文字。可见，佛教并不主张完全脱离语言、概念，甚至对语言甚至语法都有着相当的重视；此外，《大乘无生方便门》说：“佛说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。”这些充满矛盾的说法说明，在理论上空与有是不二的，借着假名，事物还是可以被从空中指出出来。这充分显示出不可说还必须说的内在紧张。

佛教之所以主张摒弃语言，除了因为语言本身的空性和名不当实之外，更为重要的原因是，愚痴的人容易对语言文字所构造的虚幻世界产生执着，所以“教令远离”。《摩诃经·善达品》上说：

一切事物和现象，只有名字和相状，一般愚痴的人，在这里产生执着。于是觉有情的菩萨，践行般若波罗蜜，运用方便的力量，教佛他们远离名字及其相状。

看来，般若学主张重点并不在于语言自身的真假，而是向我们昭示着“不住”、“不随”及不执的解脱要诀：诸法只是名字，能不住名字，则得正解。

最高真理是语言难以表达的，这一点没有疑问。尽管如此，但弘法又需要借助语言来表达，言语仍然是指向般若的路标，是通向般若的不可或缺的桥梁。由此，般若法门为了让众生认识、了解并表达不可分别的佛教真理即所谓第一义，通常采用两种语言表达方式：正面

的肯定式与反面的否定式。正面的肯定方式是通过显示事物的属性来诠释事物“是什么”，称为“表诠”；反面的否定方式是通过排除事物的属性来诠释事物“不是什么”，称为“遮诠”。佛教尤其是般若学系统，认为语言只能表示相对的现象，作用是有限的。最高真理是超越多种相对现象之上的绝对者，必须通过“遮诠”，即通过“不”、“非”、“无”、“离”、“绝”等否定式来加以表述。这种方式有别于一般二元对立的分别说，因而又称为非分别说的方式。

《般若经》说了很多，但都是采用否定即遮诠的方式来说的。如，“佛说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。”般若本是一种呈现，是不能用言语来“说”的。但可以用言语来破斥，把非道的东西统统破尽了，“实相”也就显现出来了（破相显性）。通过破斥一切，从而把第一义的实相显示出来。这种非分别说不是名言戏论，而是一种智慧的实证，是体悟实相般若的工具。通过遮诠与表诠的巧妙结合，不可说的般若实相最终成为可说的东西，而遮诠就是否定形式的表诠，表诠也就是肯定形式的遮诠，在本质上表诠与遮诠不二：即表诠、遮诠，而又离表诠、遮诠，这就是中道。

可见，佛陀的教化是本离于言而终不离言的。问题不在于肯定语言还是否定语言，重要的是要善用语言，广演言教，因指看月，因文字而生起般若。也许，我们多数人并没有薙发修行，或沐修五戒，但是，生活时时处处都充满着玄机，因为人生即是一个大公案，让我们一起来参究这个大公案。

般若学思潮通过假名的安立，方法的破斥，最终目的是要达到对般若实相的认识。总起来说，无论是表诠还是遮诠，佛教创造并提供了多种运用语言宣传佛法的途径和方式。具体说来就是二谛与二诠的施設。

2、真俗双运：以权显实与四重二谛

对名言的彻底批判与否定，并不意味着要全然抛弃语言，只能沉默不语。与部派佛教有所不同，大乘佛教在否定语言的实在性、强调中道实相不可表述的同时，又主张中道实相的表达离不开语言文字。前者在强调假名的空性，后者在彰显假名的实用。

语言从体性上说是具有空性的假名，但既为假名，则仍有施設、方便的教化意义。这就是说，语言文字仍有一定的认识功能和作用。般若学在指出语言的空性与假有并提出泯绝语言的同时，又阐述了假借语言的教化策略。佛教一方面充分彰显语言的空性，一方面又坚定地运用语言，这种看似矛盾的现象，在二谛理论中得到了圆满的解释和说明。

二谛理论是中观学派用来组织佛教学说和阐述宇宙万有实相的基本纲领，是认识佛教中道正义的极其重要的方法，不了解二谛理论就是不了解佛教缘起义，就是不了解佛教真理。

“真谛”一词，起源于《楞伽经》。“真谛”与“俗谛”对举，“真”指是非双泯、能所俱亡、万象真如，也就是泯除一切法的真空。“谛”为真实不虚，彰一性本实之理。所谓实际理地，不受一尘，指真实不妄之义理。真谛之理，是超越于语言文字之上的。

真谛着重于体知，是说佛教的真理不能拘守于文字，是针对唯文字马首是瞻的风习，将活泼泼的佛法变成枯木死火一般而言的；俗谛着重于认知，旨在使学者透过平实的言说直接达致自内证，说明佛教真理要为人所知还是不能离开文字，是针对扫荡一切文字，把平实的佛法变为狂浪不羁者流而言的。

以二谛言之，要懂得真俗二谛的区别：不立文字——第一义谛，相对于罗汉、菩萨而言；不离文字——世俗之谛，相对于众生而言。因此，重要的是要善用二谛：当用俗谛时即用俗谛，广演言教；当用真谛时即用真谛，缄默杜口。

大乘中观学派试图用“真”、“俗”二谛来调和二者的矛盾，达到了较好的效果。中观派认为，“真谛”不可言说，需要亲证，而这个道理的传播离不开“俗谛”，故“为真谛而说俗谛”。

《大智度论》卷七九上说：

般若波罗蜜因为借助于语言文字章句才可以获得它的意义，因此佛陀以般若经卷，殷勤恳切地付嘱给阿难。……语言能够表达意义也是这样：如果缺少了语言，那么意义就不能得以表达。

《中论》卷四也说：

空是不可以用语言文字来说的，缘起有的非空也是不可以用语言文字来说的，共与不共也是不可以用语言文字来说的，这些不可以说的都假借世间的语言概念来说。”

从假名形成的角度来说，一切由因缘和合而成的事物，本无自性，是空；由因缘和合所呈现的事象来说，人们以名字加以指称和分别，这是假名。圆融空和假名而不执着于一端，这就是中道。因此，从本质上不可言说的中道实相，是仍然可以用假名来说的。龙树说：

菩萨因是陀罗尼，分别破散诸字，因为字空而言语也空，言语空所以名号也空，名号空所以意义也空，最终得毕竟空，这就是般若波罗蜜的智慧。（《大智度论》卷四八）

这里，由总持文义而分别破字，由字空而语言空、名空、义空，最后归结为毕竟空。这是在缘起性空思想基础上对假名的意义和作用的积极肯定。

《大般若经》认为，诸法实相不坏假名，从假施設的角度来论说般若，体现了佛教对真理与语言不二，假名（言说、指称）不离真空、真空不离假名的思想：

如何用般若了知世间万象，是说世间万象千差万别，与其相应的名称概念也就千差万别。但是指称世间的一切事物都不能离开名言概念。从终极的意义上说如果懂得世间万法的空性，就会懂得这种空性事实上是不可以用名言概念来说的；但是为了随顺世间有情而用方便他们理解的方式去说，这也就是般若。

这是说第一义是不可说的，但为了教化众生，成熟有情，庄严国土，佛教又在空性上依俗谛建立分别说。指称万物、表述万物的差异离不开名言。佛顺应众生的需要与根机而说，这也是般若。后来把这种般若称为“文字般若”，是显示般若空理的文字言说。因其方便众生分别诸法，认识现象世界，又称为“方便般若”。由此可见，般若学主张究极的真理（普遍的空理）不可说，否定名相、戏论，但同时认为缘起诸法（假有）则可言说，佛陀为教化众生，为引导众生认识中道实相，就依俗谛来启发众生。如果离开了俗谛，则佛教所讲的真理，所讲的第一义谛也就不能认识了。这是佛教著名的真俗二谛说立论的重要根据之一。

龙树在《中论·观四谛品第二十四》中说：

诸佛借助真谛和俗谛为众生说法，一是世俗谛，二是第一义谛。如果有人不能明了，将真谛和俗谛分别开来，这样的看法是不懂得妙深佛法的真实义旨。

青目解释说，世俗谛明虚妄法，但对于世间是实在；第一义谛明法空，但对于圣人是实在。二谛是言教形式，由于所对的对象不同，不妨都是真实的。提婆的《百论·破空品》中也说：“诸佛常用世俗谛和第一义谛说法，这两种说法的方式都是真实的，不是妄语。”

更为重要的是，认为涅槃解脱与缘起的世间法一样是空的，《中观》说从空性上看，“涅槃界与世间界一样，并没有多少区别。世间界与涅槃界一样，也没有多少区别。”这样说空，还不完善。因为，在看到缘起的万法自性是空的同时，还要看到万法缘起，现象假有的一面。否则，不仅不能见中道，还会破坏因果律、世俗法，破坏佛教四圣谛理论以及三宝，使得整个佛法沦为乌有。《中论》上说：

只看到空法而看不到万法的缘起假有会破坏世间的因果律，也会破坏罪福的法则，由此而悉数毁坏一切世俗的法则。

如果一切法空，没有生也没有灭。如果这样的话连佛法最根本的教义四圣谛之法也会空掉。

由于四圣谛不能成立，也就无所谓法宝，由于法宝、僧宝不能成立，佛宝也不能成立。象这样解说空的人，实际上是在毁破三宝。

龙树说这样的人，“不能以中道正确地观察空，这样钝根的人往往会自己为自己设置成

道的障碍害。就象不擅长咒术的人，他们不善于使用咒术捉拿毒蛇一样。”“俗谛”是方便施設，“真谛”也是方便施設。瑜伽行派用“文身、名身、句身”三种身法来归纳语言现象。这里的“身”，是聚集的意思。不过这三种身法仍然是用世俗语言的方便来显示世间假有的“假名”而已，不能在这里产生执著。《法华经》卷一《方便品》记载佛陀的教导：“我从成佛已来，因为种种的因缘，讲说了种种的譬喻，用无数的言语方便说法来广泛地播扬佛教的教义，是为了引导众生，使他们远离各种执著。”

可以说，三藏十二部，就是佛菩萨假立的无数言教方便。

如果不凭藉俗谛，第一义谛就无法得到呈现。第一义谛得不到呈现，也就无由到达涅槃之城。

这是说，第一义谛是不离俗谛的，同时看到世俗法是假有，是自性空，就得到了第一义，得到了解脱。青目对此注释道：

第一义谛都要依靠言说表示出来，言说属于世俗通行的语言。因此如果不依靠世俗的语言，第一义谛就没有办法得到清楚的解说。

可见，龙树认为第一义谛即最高真理是只可冥证不可言说的。但要让人领会这种真理，则必须借助于世俗谛中的概念。因此，问题不是要不要语言，而是如何正确地运用语言。

佛教认为，真谛就是俗谛，俗谛就是真谛，真谛与俗谛是没有差别的，是不二的。当须菩提问佛陀：世尊，世谛和第一义谛有差别吗？佛告诉须菩提：世谛、第一义谛没有差别。为什么呢？世谛所说的正是第一义谛的真如实相。

空就是空，色就是色，这是日常思维的逻辑；但说空就是色、色就是空，就是自相矛盾；而说中道实相时，则说中道非空非色、不落空色两边，又说中道是即空即色、色空不二，这种说法是一种非分别说。只要放下一切情思见解，随顺缘起而观万法毕竟空，随顺缘起而观万法假名有，在缘起法中，以般若智慧观照万法是空，是假有，空有不二，就能契合中道。在这种般若观照中，不是不要语言，而是通过语言斋戒沐浴，放下语言，超越语言，所谓舍筏登岸。龙树在《中论颂》中就发挥了般若无分别、非分别说的思想，用破的方式来立论，而这种宗风也一直为般若学者所继承。

无论是真谛，还是俗谛，都只是指引学道人深入实相的道路和方便。在《中论·观三相品》中，有人责难：“如果事物的产生、存在、变异、消失从本性上说都是空的，为什么经论中又要运用这些名词、概念呢？”龙树回答说：“就象幻影，就象梦境，就象虚无缥缈的乾达婆城一样，经论上所说的产生、存在、变异、消失这些概念，它们的形相也是这样的”。青目对此注释得很精彩：

事物产生、存在、变异、消失从本性看是空的，只是愚痴的人贪著于这些名言相状才认为是有的。诸佛菩萨慈悲怜悯想要使匡正他们颠倒的识见，所以仍然还用他们所执著的名字来加以开悟。所使用的语言虽然是相同的，但其用心则是截然不同的，因此，从这个意义上使用产生、存在、变异、消失这些名词概念并不构成自相矛盾。

可以看出，龙树在世俗谛中所用的概念与通常的概念在形式上虽是一样的，但却有着本质的区别。通常人们都认为概念是实有、有自性的，但龙树认为概念是空的，“如幻亦如梦，如乾达婆城，”只是假名，没有任何实在性，没有任何独立的意义。这里，他把概念理解为空性的假名，正确地把握因缘所生、变动不居的现象世界，其最终目的是为了引导人们去领会那不可言说的第一义谛。

真谛是对佛而言的、不可思议、无说的，俗谛是对众生而言的、可思议的、可说的。中谛则处于言与无言的转化层面之上，正如钟鼓不鸣，大扣则大鸣，小扣则小鸣，不扣则不鸣，鸣而本身不鸣。佛无说法，般若无知，有问则起用而有说，说而无说，言而忘言，这就是佛教言说智慧中所体现出的中道。

真谛与俗谛，两者看似相反，实亦相通。真谛是遮诠，俗谛是表诠。真俗二谛，只是善

巧方便的不同而已，从最终所要传达的意义上，都是一脉相通的，那就是通过语言但不拘泥、执守于语言。从佛教发展的大势来看，历代祖师大德都是圆融遮诠、表诠，真谛、俗谛的。只是根据不同的对象因病与药，加以对治而已。

四重二谛说是

对此，三论宗吉藏大师又从于教二谛、四重二谛、五句三中等，加以更为细密的阐发，是对真俗二谛的进一步发展。。

吉藏首先强调，名相是起累之根本。他在《净名玄论》中说：

总摄万事万物的，大概有二种东西：一是事物的形相，二是事物的名称，这两种东西是产生问题的原因，是产生祸患的根本。所以善吉发问说：“众生生活在哪里？”如来回答说：“一切的众生，都是生活在事物的名号与事物的形相之中。”名就是指的语言和名号，相就是指的事物的现象。

吉藏作为中国三论宗的创始人，他提出的诠释中道的方式是“破而不立”、“破邪显正”。

所谓破邪显正，就是破邪即显正。邪是有所得，就是以分别心执着名言概念；正是无所得，就是绝言忘虑，不以分别心执着名言概念。说无所得不等于空，因为执着于空也是有所得。它只是对有所得的偏见的否定；无所得不是虚无主义，而是一种特定的证悟境界。邪执若尽，中道就会显现。

所谓破而不立，这种方法的特点是一破到底，不留任何一点执着。三论宗反对破外有立，认为有所立就会落入邪见。吉藏非常强调破除一切有所得的偏见，把一切归为无所得。这一点，他认为是继承了法朗的道统：“家师法朗和尚，往往在上堂讲法的时候，教诲门下弟子们，语言要以不住为根本，以无所得为宗旨。”事实上，这是中观学派般若无得理论的贯彻。这种归无所得的方法在龙树《中论颂》第四品中有所体现：龙树破斥其他的学说，同时声明自己的武器也是空。这种彻底的空义并没有留给他人反击的余地，也就是说，他在以空义为依据来破斥偏见的时候，并没有为自己保留“空”的地盘。

另一方面，吉藏接着又说文字就是解脱，言即不二：

你只懂得了解脱是超越于文字之上的，却没有懂得文字就是解脱。既然说文字就是解脱，也应该可以说解脱就是文字。文字就是解脱，虽然用文字说了但实际上却什么也没有说；解脱就是文字，虽然没有说但却还是用文字说的。说了却实际上什么也没有说，是不执著于言说；什么也没有说却是说了，是不执著于无言。所以非说非不说，也就是非理非教。文字与情识都无所依，才是真正领会了佛法的真意。（《胜鬘宝窟》卷上）

这是说，言与无言不可定执为二，否则见解也是二见，是妄想分别。因为，解脱不在内，不在外，不在中间；文字也是这样，不在内，不在外，不在中间，所以文字就是解脱。这是说文字也是不内、不外、不中间的，也是不可执着的，当下也就是解脱，离开文字之外，并没有解脱和实相可言。所以，吉藏说：“你只懂得不二无言，却还没有懂得言即不二，所以说教满大千而不言，形究八极而无像。因此，无言而言，虽言而不言；虽像无像，乃为一致。”（《净名玄论》）这就是说不二虽不能言说，但言与道又是不二的，是不可分开的。

吉藏这种对待言说的态度主要体现在他设立“于谛”和“教谛”的理论，对二谛思想作了进一步的阐述和发挥。

所谓于谛，就是万有实相“于”世俗来说是实有，但对圣人来说是空。因此俗谛于凡为实，真谛于圣为实。所以三论宗的于谛既不是从境、理上讲的，也不是圣人为化度众生而设的“教谛”。于谛不是教谛。

所谓教谛，是说真俗二谛是化度众生的言教工具和手段，因此，俗谛并不是说依据客观的境而立二谛的二理。吉藏认为实相是无所得的，是不可言说的（实相不属教谛），它是不属于言教二谛的。

三论宗立于谛二实、教谛二虚，是为使凡人由俗谛有，而知真谛空，最后既不执着有，

也不执着空，达到无所得。

吉藏又立四重二谛，说明真理只有一个，《大乘玄论》说：

他仅把有作为世谛，把空作为真谛。现在要说的是：讲有、讲空，都是世谛，讲非空非有才是真谛；第三重，把空有和非空非有对立起来都是世谛，非二非不二才是真谛；第四重，以上三种二谛包括第三重非二非不二的说法也都只是教门，说此三门，最终目的是为了众生领悟不二，只有将前三重全部舍弃达到无所依得的境界才称得上是真正的真谛。

第一重二谛：以有为世谛，空为真谛；

第二重二谛：讲空、讲有是俗谛，非空非有是真谛；

第三重二谛：讲前一重把空、有和空有不二（非空非有）对立起来，还有二边，是俗谛，非二非不二才是真谛；

第四重二谛：前三重包括非二非不二的说法都是一种教法、是俗谛，舍去一切教法，达到无所得境界，才是真谛。

四重二谛的每一重的真谛都是对俗谛的否定，前一重的真谛就是后一重的俗谛。而否定又是连续的，即后一重真谛是对前一重二谛的否定。凡是互相矛盾、对立的概念，都同时加以否定，这是对“双遣双非”法的系统运用（用于谛批判教谛）。

吉藏在《中观论疏》和《大乘玄论》等书中还以“二谛”和“八不”相结合来阐明中道实相，提出“五句”和“三中”。把八不的否定分析为五个层次（以生灭为例）：

实生实灭，单纯从俗谛上讲；

不生不灭，单纯从真谛上讲；

假生假灭，以俗谛为主显示中道，认为生灭都是假的，称为俗谛中道；

假不生假不灭，生灭是假的，不生不灭也是假的，这是以真谛为主来讲中道，称为真谛中道；

非不生非不灭。假说生灭，即应是非生灭；假说不生灭，即是非不生灭。两者相合，即指出宇宙万象是非生灭非不生灭的。这是对真俗中道的综合和超越。

吉藏从五个层次来理解龙树的八不思想，把它发展为“五句”的否定形式，而五句的后三句俗谛中道、真谛中道和二谛合明中道，合称为“三中”，也称“三式”。吉藏用五句中三发展了龙树的中道思想。层层遣执，把人们引向离言无所得、不可思议的道境。

3、中观四句：随说随扫与层层遣执

《大乘起信论》卷上：“言说之极，以言去言。”为了进一步破斥人们对名言的执著，般若学又立四句与四句否定加以层层遣除。

所谓四句，即由肯定、否定、既肯定又否定、既不肯定也不否定四句组成。《中论》有完整、典型地表达中观四句的二首偈颂：

一切事物都是真如又都不是真如，一切事物同时是真如和非真如，一切事物同时既不是真如也不是非真如，这就是诸佛法的教义。

诸佛有时说我，有时说于无我，诸法实相中，既无我出无非我。

这是说，诸佛施設地运用自我一词，同时教示有关无我的真正观点，任何作为自我或无我的质体都不存在。

《大智度论》也曾引述一个表示四句的偈颂，不过其处理的主题有所不同，主要讨论的是生灭问题，但其四句的结构仍然非常显著：

诸法不生不灭，非不生非不灭，亦不生灭非不生灭，亦非不生灭非非不生灭。

充满矛盾的四句被中观学者作为展现真如实相的重要方法。四句法中的每一句都是矛盾，同时次句又与前句构成矛盾。

这种矛盾的语言，有着多方面的意义。

首先，每一句都与不同根器的众生相应，指向众生对真理不同程度的理解，以破斥对语言及其指示对象的执，因而是教化众生、转化众生的对机方便。体现的是空间层面意义上的对机。

《中论》的另一首偈颂，表达的是同样的意义，只是讨论的主题是“自我”：

诸佛有时说我，有时说无我，诸法实相中，既无我也无非我。

对此，清辨在《般若灯论释》中的解释是：

诸佛世尊针对众生的心与心所法相续不断生起、没有穷期的心理状态，因为这个因缘，为这些众生施设一个假我的方便来讲述我的道理；又有一类众生，执著于诸佛所说的“有我”，认为这个“我”无时不有无处不在，执著这个“我”有造作一些或好或坏的业的能力，有受食的能力。于是这类众生被邪我的执著绳缚其心，在身、根、识等无我境界，起迷执而认为有我。即使有禅定三昧三摩跋提的力量，使其远去，乃至到达极高的地方，但就象用绳子系缚着飞翔的鸟一样，因为其造作的业力的牵扯而重新堕入到生死的苦海之中，却还浑然不觉，乐此不疲。诸佛世尊了解众生的这类情形，为了让众生脱离此执著之恼苦，于是说五阴无我，以斩断他们的我执的缰绳；还有一类众生，善根淳厚，诸根已熟，能信甚深大法，得一切种智，诸佛为这类众生宣说诸佛所亲证的第一甘露妙法，使他们知道有为法如梦如幻，如水中月，自性本空，因此对他们既不说我也不说无我。

清辨在这里谈到了三种不同根器众生的情形：

一类众生，他们的心及心所法心理状态（例如爱、恨、妒等）的相续不断地生起，针对这类众生，诸佛说假我、施设性的我来加以对治，解其偏执；

一类众生，他们执取自我，以为自我具有恒常不变的本性，由此而产生种种邪见、种种恶行，受苦于其中而不自我觉醒，诸佛为了对治这些毛病，因而说无我；

一类众生，他们深植善根，为了使他们更上一层楼，对第一义空的义理能信受奉行，而得大智慧，诸佛不随便说有我或无我的义理，而只是随宜宣说。所以，这段文字表明，诸佛根据众生根机的不同，运用第一、第二与第四句加以针对性地教化。

众生的根器是不同的，因而诸佛为方便接引众生，也就相应建立了不同的方便。他依根器的不同，把众生分为上、中、下三个等级，认为诸佛根据等级的不同，以不同的施设方便度化众生。对于第一、二句教育下等根器的众生，让他们分别领会真理的正面与负面；第三句教育中等根器的众生，让他们领会真理的综合面；第四句则教育上等根器的众生，让他们领会真理的超越面。

其次，每一句都是根据其根器的不同施以的不同方便，更进一步，四句也完整地展示出对同一被教化者由肯定至超越而逐步扫除执著、接近实相的否定、上升的过程。体现的是对同一对象时间性意义上的对机。青目的看法，正是如此。

《中论》的偈颂说：

诸佛无量方便力，诸法无决定相。为度化众生，有时说一切皆实，有时说一切皆不实，有时既说一切实又说一切不实，有时说一切非实非不实。

对此，青目的解释是：

说一切实，是说推求事物的实性，都入于究竟第一义平等一相，所谓无相，就象众流各种不同的色味，共同流入到大海，就都成为了一色一味；说一切不实，是说事物在未入实相之时，各个分别观察，都无有实，只因众缘和合所以有；一切实不实，是说众生有上、中、下三品。上品观诸法相非实非不实，中品观诸法相一切实、一切不实，下品因为智力浅钝的缘故，观诸法相少实、少不实：观涅槃无为法不坏故实，观生死有为法虚伪故不实。非实非不实，为破斥实、不实的缘故，因而说非实、非不实。

这里讲了四种情形：实，不实，实不实，非实非不实。对不同根器的众生，诸佛有时用第一句，有时用第二句，有时用第三句，有时用第四句。同时，后面一句又是对前面一句的

否定与扫荡。

下等根器众生观诸法有实，亦有不实，第一、二两句就是针对这类众生而说，把诸法分解为实与不实两种：无为法为实，有为法为不实。对于初步接触佛教的新手，用表示现象或经验实在性的第一句，目的在于通过对日常经验的肯定，以提高其对佛教信仰的信念。这显然是表面化的、浅显的表述，并没有触及实相的本性。因此，有必要从事物缘起的性格进一步揭示事物的虚妄性，因为，事物的生起是因缘而起，是依因待缘的结果，但凡是依因待缘生起的东西都没有常住不变的自性，由此必须用第二句以引导众生逐步接触到诸法的实相。

中等根器众生观诸法一切实一切不实，第三句就是针对这类众生而说，采取综合的方式，揭示诸法同时具有实、不实的品格。这第三句被用来对治由第二句可能引起的虚无见解。因为，缘起无常的义理，很容易会生起断灭即虚无的见解，因此，第三句强调事象同时具有真实和不真实的性格。这就是说，就世俗的立场来说，事物的存在真实不虚的，但在已领悟实相真理的圣者看来，却是无常的、不真实的。只有从这种综合的超越角度，才能对实相有一个全面的了解。

上等根器众生观诸法非实非不实，第四句就是针对这类众生而说，显露真理的超越性格：超越实与不实二元的相对性，直达无二元对峙的绝对、超越的理境。这是从实践的意义来说，第三句的理解仍然是不究竟的。因为在实践上，即便对这种综合超越的任何执著，也会如蚕吐茧般地自我束缚，而不得自由。因此，为对治否定和超越同时是真实的和不真实的综合观点可能导致的执取，必须用第四句对第三句进行遣除。

这里可以清楚地看出，从教化的意义而言，四句从四种角度分别与四种不同根器的众生相应，对其作与其相应的开示。同时，值得引起注意的是，这里还有一层遣执的含义。从遣执的意义而言，四句呈现出一种明显的否定上升的次第，次一句在构成对前一句否定的同时，也一步一步地逐渐趋近于真如的实相，到第四句达到对一切外相的彻底扬弃。而正是在这种否定性的教化方便之中，同一个学人也经历由单纯的肯定、相对的否定到圆融的综合、超越阶段，获得渐次的提升，最后超越一切相对的局限，直接拥抱第一义谛的最高真理，这无疑是一同教化对象循序渐进的上升运动过程。

对于这相同的偈颂对同一修学个体的动态的时间性、过程性阐释得更为清晰。他在《般若灯论释》中这样说：

内根身外器界，按照世俗谛来看，是如其所见，一切都是真实的；按照第一义谛来看，内根身外器界，是从缘而起，如梦幻泡影，体性空无，是颠倒见，一切都是不真实的；因为真谛俗谛是相对而言的，所以是实也非实；修行者证果之时，于一切法得真实无分别，不区分实与不实，因此说非实非不实。

清辨认为，第一句显示事物假有的一面，对应的是修学个体的常识的眼光和世俗的立场阶段；第二句显示事物没有自性、不真实的一面，对应的是修学个体缘起或空的阶段；第三句显示事物真实的和不真实的矛盾性，避免修行者偏执于其一，对应的是同一修学个体的综合世俗的立场和空的立场的阶段；第四句显示事物既不是真实的、也不是不真实的，平等视一切法，对一切法不起分别计度，包括真实与不真实的分别，平等视之，对应的是同一修行个体超越的立场的阶段。

第一句需要被否定，是因为肯定的涵义容易使人执取事物的正面、肯定的面向；第二句需要被否定，是因为否定的涵义容易使人执取负面、否定的面向；第三句需要被否定，是因为综合的涵义容易使人同时执取事物正面的、肯定的与负面的、否定的面向，同样的道理，第四句必须被否定，也是因为超越的涵义也容易使人执取事物的整体的、绝对的面向。

从理论上说，不同根器的众生应以不同层面的教化方便来开示，才能循序渐进地觉悟真理，圆实地把握真如实相，从而获得解脱；另一方面，对于同一修学个体，为了遣除其不断生起的执著，也应以逐步地施以阶段性的教化，使其能够逐步地接近于实相的本然。对不同

根机的众生施与不同的说法，从空间、静态层面展示出四句的教化意义；对同一修学者在不同的阶段施与不同的说法，从时间、动态的层面展示出四句的教化意义。但是，中观四句所展示的无论是共时态的对机性意义，还是历时态的应时性意义，这种教化的方便都体现出一个共同的特点，那就是，这样的教化都要经过一段历程，因而是渐进的。从理论上说是如此，落实到教化的实践上来说，更是如此。

由此，可以说，由肯定、否定，到综合与超越的四句是一种渐次升进的渐的教法，透出佛陀层层遣除众生的沉迷执著，开发众生的觉悟能力的智慧与善巧。

4、四句否定：空复亦空与深入实相

在中观学以至早期的原始佛教中，四句有两种形式，一是四句自身，一是四句的否定，或四句否定。从宗教的终极的目标来说，四句否定比四句有更为深远的涵义。

空作为一种“智度”，是大乘菩萨一生所获得的“六度”的最后的也是最高级的阶段。而万法之所以空，是因为万法本无“自性”，其内在的体认无法用任何的语言来定义或描述。“诸佛菩萨说空法，是为了使众生超越诸种知见。如果在空法的指示上还泥执有‘空’的概念，即便是诸佛菩萨使尽浑身的解数也不能使其觉悟。”这就是说，空不是某种东西或理论，而是对妄执的消除。因此，般若类经典为了打破人们对于空的执着，采用了重重否定和悖论的形式。

典型的四句否定形式，同样表现在《中论》的另一首偈颂之中：

万事万物不是由自己生起，也不是由他者生起，不是由自己与他者共生起，不是没有原因生起而存在，所以我们说“无生”。

事物在任何地方与任何时间都不能通过由自生起、由他者生起、由自己与他者共生起，或由没有原因生起而存在。这层意义在《大智度论》等典籍中也有类似的表达：

万事万物……不是由自己生起，不是由他者生起，不是由自己与他者共生起，不是没有原因生起而存在。

四句否定是在上节所述的四句之后对无生之旨的进一步揭示，也是对空义的终极的呈现，因而在佛教语言观中具有重要的意义。

首先，四句否定表达了无生的宗旨。也就是说，无生的义理正是通过四句否定的语言方式来呈现的。

青目在评论上述表现四句否定的典型偈颂时说：

不由自己生起，是指万物没有从自体生起的，一定要等待诸多条件的聚合。再者说，假如万物能够从自体生起，那么一个事物就有两个体，一个叫做能生，一个叫做所生。如果事物完全不需要其他的条件从自体生起的话，这就是无因无缘的说法。而且从自体生起所形成的自体又会导致一连串无穷的由自体生起。事物不能从自体生起所以也不能从他体生起。为什么这样呢？有自性就有他性；如果事物不能从自性生起，也就不能从他性生起。从自性、他性的共生则兼有从自性生起和从他性生起这两种过失。如果没有因缘却能生起万物，把它当作是普遍的情形的话，事物的生起不是这样的，因为没有因也就不能产生果。如果没有因而能够产生果的话，作布施、持戒等因的人应该堕入到地狱，犯十恶五逆重罪的人应当生天。因为，不是没有原因就可以产生果报的吗？

为什么自生、他生、共生、无因生都不可能呢？关于这点，青目说：

诸法的自性不在众多的外缘之中，只是因为众多外缘和合聚集得有一个名字来称呼它。自性就是自体，众缘之中没有自性。事物没有自性所以不能自己生起。事物没有自性所以也没有他性。为什么呢？因为相对于自性的安立才有他性的安立，他性对于他性自身而言，也是自性。如果破除了事物的自性，也就破除了事物的他性。因此事物也不应从他性中生起。如果破除了自性和他性，也就破除了自性和他性共生起之义。无因缘而生起因为悖离了事

物的因果性所以有大的过失，这种生起也是不可能的。有因缘而生起尚且可以被破除，何况是无因缘而生起呢？在四句之中，自性、他性、共同生起都不能成立，所以说不生。

这里，青目实际运用的是缘起法和因果律来阐说事物的无生。

由于自性无，因而不自生。自生的“自”就是指常住不变的自性，他生的“他”，以至自、他的结合，都是就自性说的。自性本来是没有的，只是意识的颠倒与虚构。没有自性，事物自生不可能；“他”相对于“他”而言，也是“自”，所以“他性”也没有自性，事物由他生也是不可能的。既然自性、他性都没有自性，事物不能由自性成立，也不能由他性成立，因而，事物由自他结合的自他生或共生也是不可能的。在这里，青目否定了自性、他性，也否定了自生、他生和共生。

那么，事物是否是无因缘生呢？青目认为，无因缘而生这类说法认为事物可以“无因无缘”生起，这与事物依赖诸种原因或条件的聚合而生起是相背离的，“无因而有万物”、“无因有果”的无因生，由于悖离了因果律，也是不可能成立的。

这样，在四句之中，事物不能通过自己、他者、自他结合或无因的情况下生起，所以事物不生或无生，偈颂无生的主旨，通过四句否定得以清楚地呈现出来。

然而，无生并不意味着表示事物完全不生起。佛教缘起论所要说明的是，事物是由因缘的聚合而生起的，经验世界的一切事物，只能依于这些条件而生起。不过，因缘自身是自性空的，而由没有自性的、空的因缘所生起的事物，也是没有自性的、空的。这是四句背后所呈现出来的毕竟空的义理。四句对无生的论证所要驳斥的，是由自性的立场来说的事物的生起，而不是由缘起或空的立场来说的事物的生起。

实相是绝对待、非二元的，语言是对待的、二元的。有是就有非，有高就有下，有美就有丑，如此等等。用二元的语言来表达一元的绝对待的圆成实相，就会使本来绝对待的一元分裂为对峙的二元，烦恼由是而生。四句否定的设立，正是为了将由语言分裂的二元世界以及对语言的执持加以超越和破斥，而直指本源心性，转烦恼为菩提。

其次，四句否定通过无生来否定自性，实际上是对空义的展现。换句话说，四句否定所否定的自生、他生、自他生、无因生，是从否定的意义对空义的直接呈示。并且，“空”复亦空，“空”的概念、空的义理，最终也必须空掉，这才是空义最彻底的展现，才是毕竟空。

概念具有确定性，反映的是思维的二元分立，因而，当概念一旦被确定下来，就会被执持而成为二元的见解。四句否定仍然以概念为基础，这样的二元性的表达，本身会将整全性的、绝对不可分割的空的真理分裂为相对的二元。这样，如果执持于四句否定的文句，仍然会被概念的相对性和片面性所遮蔽，形成与“空”相背离的理性见解，从而从根本上与空义南辕北辙。

就四句否定来说，每一句都从不同的层面指向无执的空。但是，这种空义的呈现仍然是通过语言的形式表达出来的，因而还是容易为人所执取，堕入自性有；同时，“空”还可能使人堕入虚无的断灭见。因此，“空”最终也要被空掉，所谓“空亦复空”，是说这些看法最终也要被否定。青目在解释《中论》时便说：

众缘具足和合事物才能产生，所以事物属于众多的因缘和合，所以它没有自性，没有自性所以其本性是空，即便“空”这个名词其本性也是空。只是因为方便引导众生的原因，所以运用世俗所通用的假名来说。

空也是无自性的，但当空被作为一个名相或概念来执著，认为对应“空”这个概念有一个实际存在的空的本体可以获得的时候，空这个名词最终也必须被否定掉，被“空”掉。这就是说，四句所展示的超越涵义，很容易被人看作为一种有终极意义的超越境地而加以执取，并且安住于这种境地，四句在这种情况下也要被否定。经过这一否定，“空”的概念的限制性被克服，空的义理也得以进一步深刻地得到显示。

《中论》的两个偈颂表达了正是这个意思：

我们不能说世尊在涅槃后存在，不能说他在涅槃后不存在，也不能说他在涅槃后既存在又不存在，也不能说他在涅槃后不存在与非不存在。

我们不能说世尊在现今的生命历程中存在，不能说他在现今的生命历程中不存在，也不能说他在现今的生命历程中既存在又不存在，也不能说他在现今的生命历程中不存在与非不存在。

这两首偈颂所要传达的消息是，“存在”之类的概念不能用来描述世尊或佛陀。我们不能说他存在、他不存在、他存在和不存在、他不存在和非不存在。因为，“存在”，“不存在”，“存在和不存在”，“不存在和非不存在”这类概念，其自身具有相对性和局限性，例如，“存在”总是相对于“不存在”，反之亦然。由此，它们所表述和描绘的世界也只能是相对的。通过这类概念，并不能使我们了解绝对的、独立的实相世界。也就是说，约定的、相对的、有局限的语言概念只能展示约定的、相对的东西，无法呈现、表达终极的、绝对的无限的真理。因此，要如实地显示真理，必须否定、克服概念的约定性与相对性。四句否定正是克服或超越概念限制性的方式。

就以上两首偈颂来说，世尊不能以存在、不存在、存在与不存在，不存在与非不在这类概念来描述，因为，世尊属于绝对的本体界，不是相对的现象界，当然也就不能用描述现象界的相对的概念来指称。四句否定克服了概念的相对性，以负面的方式，显示出超越性的绝对终极的实相。

最后，值得指出的是，四句与四句否定之间存在着紧密的联系，可以说四句否定是接着四句讲的，相比较而言，四句显得更为根本。

对于四句否定，我们也可以还原为中观四句的结构，这也就是说，四句否定是对上节所述的中观四句从语言与意义上所作的进一步否定。为清晰起见，表列如下：

中观四句

事物由自己生起（自生）
事物不由自己生起（他生）
事物由自己与他者合共生起（共生）
事物既不是自生也不是他生（无因生）

可见，对于四句的否定就是四句否定。

四句否定

事物不由自生起（非自生）
事物不由他者生起（非他生）
事物不由自己与也者合共生起（非共生）
事物不由没有原因而生起（非无因生）

四句中的任何一句都还有可能导致边见，四句否定则是对这些边见的再次否定，正是通过随说随扫以至空复亦空的层层遣执的剥落工夫，空或中道的义理才得以显现出来。四句的层层否定，以及四句否定对四句同时的再否定，是对概念的限制性、相对性的克服与超越，也是空、中道的顿然呈现。

《中论》中表示四句否定的偈颂，远较表示四句的为多。并且，在两种表达方式中，四句否定比四句更为究竟。《中论》开首就以四句否定形式揭示的“八不”义理，和接下来对佛陀的礼赞，鲜明地说明这一点：

不生起也不灭寂，不坏灭也不常住，不同一也不分别，不成为存在也不远离存在。

善于开示缘起的义理，善于瓦解戏论的虚构，我顶礼那完全的觉悟者，他是善于说法的至上导师。

生灭、常断、一异、来去同时加以否定，这就是“八不”。这个八不的义理，呈现的是不生、无生，不生、无生就是空。也就是说，无生、空的义理，正是透过四句否定的形式展示出来的。

接下来，可能的问题是，四句否定是对四句的否定，而四句和四句否定又同样作为展示实相的方法，必然会在逻辑上构成不能自圆其说的矛盾。应该说，四句和四句否定虽然在形式上看是相互矛盾的，但是，从展示绝对的空义这一层面而言，它们并不构成实质的矛盾；

从因机施教的教化层面而言，它们也不能构成矛盾。因为，有些众生适宜以四句来开导，有些众生则适宜以四句否定来开导。比如，对于生命存在持虚无主义态度的人，和对于生命存在持实存主义态度的人，要施以四句或四句否定等对机的不同法门，使不同品类的众生都能远离邪执邪见。

四句和四句否定作为诠显中道的极其重要的语言表达方法，从一个独特的角度阐述了佛教语言与真谛实相、语言与万法假名的关系，这种语言观对于执着于机械理性和粘滞于语言形式的弊病具有极其重要的救治作用，对后来中国佛教各宗派也都产生了深刻的影响。

总之，语言的空性，以及基于语言的空性之上建立的假名说，二谛说，中观四句及四句否定说，这种说而无说的般若妙说，在诠显中道空义的同时，大大丰富了佛教语言观的内涵。

四、语言的魔方：不立文字，教外别传

语言不是万能的，是有边界的，超越语言的边界和范围，语言也表现出自身的苍白。然而，没有语言是万万不能的，语言毕竟是人类交流、沟通思想的渠道，不可或缺。因此，意识到语言空性的佛教依然要用空性的语言去传达觉悟的境地。问题在于：空性的语言如何才能传递觉悟者的消息呢？中国禅宗的祖师们在禅宗的历史展开过程中，独辟蹊径地创造出了一套既内在于语言之中、之内，又超越于语言之上、之外的诗性的语言系统，为众生洞开觉悟之门，提供了杰出的睿智卓见。

这些丰富多彩的说不可说的方式，既有寓言、卮言、重言，以至不惜眉毛的直接开示，又有无言、玄言、机锋、棒喝的言外之谈。寓言、卮言、重言（含颂古、评唱、看话）“三言”，意在以语言呈现意义；玄言、机锋如一语双关、有意误读、自相矛盾、答非所问、预设前提等，意在以语言瓦解语言。问而不答的无言默照，以及努眼瞪目、棒喝交驰、刀劈断指的以势示禅等，则属于不立文字、无语中语。语中无语、无语中语两个层面逻辑地构成了语默不二、不即不离的禅宗语言观。众所周知，禅宗以“不立文字，教外别传。直指人心，见性成佛”为接引大众的十六字心传，也是禅宗对语言态度与作用的最直接的宣示。禅宗作为佛教中国化的典型代表，集中体现了中国佛教的语言观。

1、语默两行：语中无语与无语中语

语中无语，包括以寓言、重言、卮言以至直接开示的绕路说禅，但说即无说。佛禅之道，即便以大地作纸，高山作笔，大海作纸，也无法书写尽宇宙无边的禅意；同时，无语中语，包括无言的静默，但静默不等于无说，静默中已将无边的禅意囊括无遗。

首先，以三言绕路说禅。

早在先秦时期，庄子就揭示了语言与实在的隔膜。他为释解说不可说的内在紧张和逻辑悖论，创造了一套说的方法，这就是寓言、重言与卮言。

《庄子·寓言》有一段论述言说之道的文字：“寓言十之有九，借助故事论说本义”；“重言十之有七，用德高望重者的话论证自己的观点”；“卮言随文而出，以和天道”，此三言是《庄子》言说之道的真髓，是说不不可说的妙说。借以观禅道，也有以三言说不可说。

所谓寓言就是假借形象思维寓理于事，表达己意；所谓重言，就是借重古人的话以申明自己的观点；所谓卮言就是依文随势而出现的一些零星之言。禅宗对这种方法圆融灵动的运用，使其禅说具有了洒脱、活泼，自然、无碍的魅力。

首先，寓言的运用。寓言就是用假托的故事或拟人手法说明某个道理。巧用譬喻，始于释尊说法，大小乘诸经论中也多处举示譬喻以说明教旨。一般而言，譬喻大多举示现今之事实，然亦间有举示假设之例证。有些譬喻或寓言，并不直接揭明喻体的详尽内容，而与禅佛之理相融无间。如喻指诸法皆空的空无性：如阳焰喻、镜照面喻、虚空喻、逐响喻、盘中散珠喻、黄叶为金喻、大日轮喻、火烛喻、痴狗喻等；喻本心即佛，善自作主：如大力士喻，鹅王泽乳喻。这些寓言旨在启发学人参禅悟道，不凭借语言文字、知识见解而明了诸法实相。

如猎犬与羚羊喻，小儿吃乳喻：“现在的人只晓得多知多解，广求文义，称作为修行；不懂得多知多解，反成为壅塞隔碍。就象只知道不断地给小孩喂吃酥乳，至于消化或不消化，都不去管它。三乘学道的人，都是这样，都可以称之为食而不化的人。所谓知解不能消化，就都变成成为毒药，任凭着向生灭之中执取，对真如实相的体证不能是这样的。”再如猎犬与

羚羊喻、逐焰喻等，不胜枚举。如果说《庄子》“寓言十九”，即十分之九都是寓言的话，那么禅宗典籍简直就是寓言的结集，禅宗祖师简直就是寓言的大师。

其次，重言的运用。重言是指借重他人言句来佐证、论说自己的看法，是典型的“以述为作”。如迦叶刹竿的公案，希运禅师在开示时即用此说明禅宗深意：“岂不见阿难问迦叶道：‘世尊在传金衫之外，还另外传了别的东西吗？’迦叶叫阿难，阿难应答。迦叶说：‘你去把门前讲经说法时升起的刹竿放下来吧。’这便是祖师所标榜的甚深的方便。”阿难是释迦牟尼的堂弟，佛陀的十大弟子之一，一直跟随释迦牟尼直至圆寂，中国禅宗尊为印度法系第二代祖师。在阿难迦叶的问对应诺之间，禅门所传的真心自性灿然呈露，何似灵山会上，迦叶展颜微笑！禅师上堂开示时，寺前往树一根旗竿。开示毕，旗竿即收起来。所以迦叶要阿难“倒却门前刹竿着”，也就是暗喻已把禅灯传给了阿难。因为迦叶与阿难的一呼一应，已唤醒了阿难，佛法早已心心相传。希运揭此公案，称“此便是祖师之标榜也甚深”，可以看出他对“公案”在禅悟中作用的重视。

再如“二祖请师安心”，五祖付六祖的公案等等，在禅宗的开示中往往都被作为常常引证的重言。宋代以后兴起的“看话禅”，以参“公案”为唯一、全部的方法，又作看话头、话头禅、机关禅、梯子禅。以麻三斤、柏子树、须弥山、平常心是道、云门顾、赵州无等公案开启学人。与此相类，宋代兴起的颂古、评唱、看话禅，也可以归属于这一类。重言具有从正面厘定宗旨的功用，这种传释方法对扩大禅学的影响具有重要的作用。因此，禅宗注重对重言即假借他人之言行方法的运用。

对禅宗来说，整个生命就是一个大公案。在人一开始真实生活时，便应该参破这个公案。只要我们真实的活着，一切平凡的事都会变得非常的奇妙。宋时兴起的颂古、评唱、看话禅，亦可归属此类。

看话禅，又作看话头、话头禅。由于其中设有参禅机关，所以又名机关禅。由于依次参究公案，又俗称为梯子禅。系临济宗高僧大慧宗杲（1089～1163）所提倡的宗风，即以参看话头（古则、公案）为门径的参禅方法，强调藉古则公案来契入心性彻悟之机，主先慧后定。这是活泼泼的点拨、引动、拨开学者心性之门而放射智慧之术的方便法门，当在用这种方法触动激发而产生效果之时，常使学者有大汗淋漓或天崩地裂般的震撼之感，所以这是一种很积极、很直接、很快速的法门。

看话禅的兴起，体现出以大慧宗杲为代表的禅门大德力图扫除溺于文字之象的禅弊的努力。五代以来，禅宗祖师的语录越积越多，标榜“不立文字”的禅宗所记录的文字已经堆积如山，而禅门中更兴起注解阐释古人禅语的风气，越来越背离了禅宗明心见性的宗旨，游戏文字者越来越多，而真参实修者却越来越少。大慧宗杲有鉴于此，认为不能直接从公案上的文字上，而应该提出公案中某些语句作为“话头”（即题目）来加以参究，通过对公案中的话题起大疑情而获得开悟。认为在看话头时，须是行也提撕，坐也提撕，喜怒哀乐时，应用酬酢时，总是提撕时节。提撕来、提撕去，没滋味，心头恰如一团热铁相似，那时便是好处，不得放舍。忽然“心花一片光明，照耀十方刹土”，便能“在一毛之端顿现宝王的刹土，坐在微尘之中转大法轮”。其目的在于“杜禁分别性思维作用的生起”、“扫荡一切理性的知解，参究无意味的语言”。在大慧宗杲之前，唐代高僧黄檗希运（？～885）就教人看赵州从谂的“无”字公案。北宋法演也用这种方法教人参禅，而经宗杲大力提倡后，看话头渐渐成为临济宗参禅的通用方式，影响至为深远。宋代以后，禅净双修思想兴起，除以麻三斤、柏子树、须弥山、平常心是道、云门顾、赵州无等古公案外，还以“阿弥陀佛”四字为公案。《西方直指》卷上说：“直将阿弥陀佛四字做个话题，二六时中，从早上十念之顷一直提撕”。明、清以至于今，此禅风犹未尽。所谓“参禅”二字，即从看话头、参公案的方法而来。

其三，卮言的运用。寓言重诠释，重言重立旨，而卮言则以概念的流动性和灵活性，随文依缘、娓娓道来，于自然之中揭露了逻辑思维的矛盾，在不经意间给人以深刻的启悟。禅

宗借用庄子的卮言，不时给禅体验的获得以电光石火般的启悟。如，“你们这些人，全部都是吃酒糟汉，如此行脚，直到哪一天才能够开悟。还知道大唐国里一个禅师也没有么？”给人以强烈的思想震撼；“就象四祖道信禅师之下的牛头法融大师，多方论说、反复喻解，尚且还不知向上关拴子。有此眼脑，才能够分辨得出邪派与正宗”，给人以迷津点化的开示；“供养十方诸佛，不如供养一个无心道人”，是对学道“无心”秘诀的直接揭明。这类卮言又往往成为后人经常拈提的“公案”。

当然，祖师有时也不免老婆心切，单刀直入地对心体予以论述，就象新荔枝剥掉了壳，去掉了核，拿去送到你的口里，只等着你张开嘴巴咽下去。（《无门关·不思善恶》）给予直截了当的开示。“达磨祖师从西土来中国，不拘泥于语言文字。而是直指人心，使人见性成佛。事实上说出‘直指’，‘直指’已经变成了迂回曲折。更说‘成佛’，‘成佛’二字也着实显得啰里啰嗦。既然是无门，为什么又还有关？如此的像年老的婆婆一样教化的心情迫切切，啰里啰嗦的恶言流布四方。无庵在此基础上又想续说一些话，不想又累积而成了四十九则公案。其间少不了有些混乱讹误，不顾火烧眉毛向大家举荐。”（《无门关》）尽管“说个直指，已成迂曲”，“更言成佛，郎当不少”，但毕竟还是抱持一片慈心，不惜眉毛，加以说破。

慧能得衣法后，慧明等人追赶至大庾岭。慧能转身看到慧明，当即将衣钵掷于石上，“这袭衣衫是得法的标志，难道可以用武力来争得吗？如果是这样的话，就任凭您拿回去吧。”慧明想提起来，衣钵却如山不动。慧明踟蹰悚栗一会儿，转而说，自己赶来是为了“求法，并不是为了获得传法的那件衣衫，愿请行者给我开示。”慧能问：“不思善，不思恶，正在这不思善恶的当下，哪个是您慧明上座的本来面目呢？”慧明当下遍体汗流，但似乎还未了然分明，于是泣泪作礼，问道：“从佛祖相承以来，在所传的密语、密意之外，还有另外的意旨吗？”慧能直截了当地告诉他：“我现在为你说的，并非是这等密语密意。你如果返照自己的本来面目，这些密语密意原来都在您自己身上。”密语密意一旦被说出来，密语密意也就已经不成为秘密，说出来的秘密也就不再是秘密了。无门赞叹说：描不成也画不就，赞不及也休生受。本来面目没处藏，世界坏时您不朽”（《无门关·不思善恶》）。这就是对本来面目的平常性、永恒性的直接说破。

其次，以无言的静默说不可说。

佛法包括个人修证的体悟活动与接引学人的教化活动二类。前者重在自觉，后者重在觉他。不立文字虽亦可接引学人，但主要在修证；不离文字虽可启迪修证，但主要在教化。因此，于个人修证而言，多凭借各种无言的方法；于教化接引而言，则应借助文字之功。否则，以个体修证之法对待教化接引，则使修持体验成为无法公度、验证、衡量、确定的欺人盗世之举；以教化接引之法应对个人修证，则有流于缘木求鱼之偏弊。佛法既然在自觉而觉他，则文字在不即不离的语默之间。

所谓“开口即坠话堕”。“有和尚问云门禅师：光明寂照遍河沙。这和尚所问的一句话还未说完，云门急速地说：这岂不是张拙秀才的话么？和尚回答说：正是。云门道：落入话尾了。后来死心重新把这一段话拿出来开示僧众：大家且说一说，哪里是这和尚落入话尾的地方？”“无门赞叹说：如果向这里见得到云门的用处，明白这个陷入孤危的这和尚因为什么落入话尾，就可以作人天的老师。如果连这点都还弄不明白，就是自己的生死也解脱不了。云门赞叹说：在湍急的河流上垂钓，贪著于饵料的鱼才会上钩；口缝一旦张开，性命就会丧却”（《无门关·云门话堕》）。如果有人说佛有文字言语的话，实际上就是谤佛、谤法、谤僧。云门话堕揭示的是“口缝才开，性命丧却”的深刻悖论。显然，这是万万不能开口的，否则有性命之虞。

禅道以静默无言为体证大道的不二法门和究竟方便，因此而被称为“静默的哲学”。

《无门关》中记载有一则《外道问佛》的公案。

有外道请教佛陀：“不问有言，不问无言”。世尊据座默然。外道赞叹说：“世尊大慈大

悲，使我化解迷执，使我得以契入佛道。”于是作礼而去。阿难随即问佛陀：“外道究竟有什么证悟，赞叹而去？”世尊说：“就象世间的良马，只看到挥鞭的影子就往前跑。”

佛教以极其艺术的手段来点出涅槃妙心，启发生命的曙光。这就是佛教言说中所体现的智慧。

“不二法门”，讲的是维摩诘以无言谴言的故事。据《维摩经·入不二法门品》载，维摩诘示疾毗耶离城，与诸位大菩萨共论不二法门。维摩诘请众菩萨说一说什么是不二法门。31位菩萨列举了许多对立的观念（“二”），诸如生与死，垢与净，罪与福，善与不善，为与无为，我与无我，明与无明等等。众菩萨认为，消除了这些对立面，不生不灭，不垢不净，即可进入不二法门。文殊菩萨最后总结说：“根据我的想法，对一切法无言无说，无示无识，离绝问答，这就是进入不二法门了。”文殊问维摩诘：“你觉得是不是这回事呢？”维摩诘默然无言。文殊赞道：“好啊，好啊，连文字语言都没了，这才是真正的不二法门啊。”31位菩萨通过把二见合为一见，即消除对立的方法，来说明什么是不二法门，这属于“以言谴言”；文殊比他们要高出一筹，以无言谴言。然而，这种作法仍然像用扫帚扫灰尘，灰尘虽除去，扫帚的痕迹犹在。惟有维摩默然，才是不二法门的最高境界。文殊师利问维摩诘什么是非二法对立之说，维摩诘没有说一句话。后人评论其不语乃是如“雷声一样使人震耳欲聋”。

无语中语，见月藉指，默即说。冯友兰称禅宗为“静默的哲学”。正如慧力可昌禅师所言，“十句话说中了九句，不如默然无言。”（《五灯会元》卷一七）禅宗则以语默不二的方式超越这一矛盾。所谓“语默不二”：“用语言说等于沉默不言，沉默不言也等于用语言说，语默不二。”“用语言说是一种说的方式，不用语言的默然也是一种说的方式，整天说而未尝说。即使如此，仍然还是以默然不语为本”（《传心法要》）。这说明禅体验与语言之间具有深刻的矛盾，也说明言得其时，等于无言，所以语默不二。这个传统一直可以溯至佛祖释迦牟尼。“如来四十九年说，未曾说着一字”。如黄檗希运以佛三身说法而未曾说为例：

佛有三身：法身说自性虚通法，报身说一切清净法，化身说六度万行法。法身说法，不可以言语音声形相文字而求，无所说，无所证，自性虚通而已，所以说无法可说，这就叫做说法。报身、化身都随机感现，所说的法也随顺事情应顺根机以为摄化，都不是真法，所以说报化非真佛，也非说法者。（《传心法要》）

所谓“法身”，是指其身具备一切佛法。“报身”，是经过修心而获得的佛果之身。“化身”，是指为普度世间众生而化现的各种身体。对法身所说之法，学人不可执着于言语音声文字；而报身化身随顺众生的特殊根机、因缘，所施予的适当的教化，也只不过是权便而非真法。这就是无所说，乃为说；有所说，未曾说。

两宋之际的默照禅。曹洞宗人宏智正觉上承达摩的壁观禅和禅家所乐道的回光返照相结合，而发展成为默照禅。在当时是为了纠正流行的狂禅或野狐禅。默，指静默坐禅；照，即以慧鉴照清净之心性。宏智正觉承其师投子义青的禅风，强调“法离文字”。倡导“默默忘言，昭昭现前。”即不用假借语言文字，端坐潜神，默游内观，久而久之，达到莲开梦觉、彻见本源的悟境。正觉《默照铭》提出默照禅能使慧的作用活泼，能自然照彻心性之源底。默照的工夫，与把头脑变成一片空白的情形，完全不同，如果是落于呆若木鸡似的静态，固然是“默”了，但却没有“照”的作用。就很可能变成“冷冰冰地”、“寒灰枯木”，而为“三冬无暖气”的枯木死灰禅。粗重的妄想杂念是不见了，定境不现前，智慧的光芒，也永远透不出来。后来由道元禅师传去日本的“只管打坐”的方法，即是承袭了默照禅的遗风。

寓言、卮言、重言、颂古、评唱、看话，意在以语言建构意义；问而不答的无言默照，则属于不立文字、无语中语。语中无语、无语中语两个层面逻辑地建构了一个语默不二、不即不离的禅宗语言观的理论体系。

可以说，历史上道与言的关系适应佛教语言建设与教化的需要，总是在有字与无字、语默两极之间来回震荡。或语或默，或语默之间。而所谓的不立文字、不离文字之说，只不过

是语默权便的两种极端的形式。事实上，迷时语非默，默非语；悟时语亦默，默亦语。从区别上说，语在语言之下，默在语言之上。相对钝根之人，宜用语；相对利根之人，宜用默。相对个体修证，宜用默；相对以心传心，宜用语；相对本体境界，宜用默；相对工夫手段，宜用语。明乎此理，语默不二。这套独特的言说智慧，不仅使得佛教具有了生活化的根基，使得佛教得到了多元化的长足发展，更平添了佛教的魅力和活力。

2、截断思维：悖谬言语与言语悖谬

禅的语言问答相济，用语俚俗，简短隽永、机锋凌厉。其意在截断思维的妄想臆度，转身内求，自我观照，直契心源。可以说，禅道语言是一种全新的体认生命、触摸世界的新方式。有意误读、自相矛盾、答非所问、预设前提的玄言、机锋，意在以语言瓦解语言，将人逼向无路绝境，催其返身顿悟，则豁然贯通。

单独运用言语机锋的例证，有三则关于黄檗希运禅师的公案。

黄檗希运与南泉普愿禅师之间的逗法：“你如许大的身材，总需要戴个大一点的斗笠才好。”黄檗回答说，你别看我这个斗笠小，“三千大千世界，都装在这里。”

还有一次，南泉问黄檗，“长老你什么年中行道？”黄檗回答说“在威音王已前。”意思是说在古佛修道以前就已经行道了，南泉则反唇相讥地嘲笑黄檗说：“你还只不过是王老师的孙辈罢了。”意思是我比你还要早。

黄檗希运登坛讲法，人们刚刚集合起来，黄檗举起手杖把他们赶出去，当他们将要出去时，黄檗又叫住他们，于是他们都回过头来。这位禅师便说：“月似弯弓，少雨多风。”

在这看似平白如话的对答之中，实际上蕴含着峻峭的禅机。禅宗也好，佛教也罢，获得解脱的境界，是跳出过去、现在、未来三际的时间界限之外的，这里表面的意思是二位禅师对时间的执著消弭，实际的意思则是都已解脱生死，获得了解脱。

玄言机锋、言语悖谬要当作生命本身的意义去理解。

义玄一天辞别黄檗希运禅师。黄檗禅师问他：“你要到哪里去呢？”义玄回答说：“不是到河南，便是回河北。”黄檗禅师抓住他便打。义玄反过来也缠住他给了黄檗禅师一掌。黄檗禅师哈哈大笑，于是大声叫：“侍者，把百丈老师的禅板和机案给我拿过来！”义玄毫不示弱地对侍者说：“侍者，给我拿火过来！”黄檗禅师开示义玄：“即便就象现在这样，你离开这里，以后也可以截断天下人的舌头了。”（《临济录》）

禅不是说笑话，不是观念游戏，相反，它是一件生死以之的严肃的生命活动，是一种行动之道。这里，不仅体现出师徒二人“主看主”的契机，而且明白表示黄檗将心要与传法的责任付予了义玄。

假言预设，振聋发聩。

庞蕴居士“后来参拜马祖道一禅师，问马祖：‘不与万法为侣的是什么人？’马祖说：‘等你一口吸尽了西江水，我就告诉你’（《五灯会元》卷三）。这就是一口吸尽西江水的禅话古则。

一语双关，有意误读。

如有和尚问赵州从谏禅师：“赵州石桥是作什么用的呀？”表面的含义是问赵州桥，另一层含义则是想要赵州从谏给他解说解脱之道。赵州回答得简明扼要：“度驴度马。”（《五灯会元》卷四），也是一语双关，表面的含义是说，赵州桥是驴和马由此岸到彼岸的工具，另一层含义则是，佛法如赵州桥一样，也是度化众生由此岸到达彼岸的桥梁。

指东道西，答非所问。

指东道西，答非所问，是以一种表面上不相关、不适当、不合理、无意义的话对问话加以肯定。有人问赵州禅师：“万法归于一，一又归到哪里？”赵州回答说：“我老僧在青州做了一件布衫，有七斤重”（《五灯会元》卷四）；形式上答非所问，事实上所答即所问。万法

归一，一归万法，是禅悟直观之后对万法与自性的大肯定。又，赵州因僧问：什么是达摩祖师由西土到中国来的意旨呢？赵州回答说：庭前有一棵柏树（《无门关·庭前柏树》）。

截断思维，自相矛盾。

这种表面上的荒谬绝伦，背后却隐藏着悟道者觉悟众生的悲悯情怀。如“临济义玄禅师说，“驱赶耕田人的牛，夺下饥饿人的口粮。”芭蕉慧清禅师则说，“如果你有了一根棒子，我要给你一根；如果你没有，我要从你那里拿走。”禅师认为，我们可以用这种方法充分培养我们的精神园地而填满我们追求事物本质的灵魂上的饥渴。

这种形式上的荒谬还体现在空手把锄头的自相矛盾。傅大士说，“空着手却是手中拿着锄头，在地上步行却骑着水牛；人在桥上经过，桥流水不流”。

首山竹篦”与“三座说法”的公案说的就是这种情形。

首山和尚手拿竹篦开示众人说：你们大家如果把它称作竹篦则著了相，如果不称它为竹篦又与事实相背。你们大家且说一说，应该把它称作什么？无门评论说：称作竹篦则著相，不称作竹篦则与事实相背。不能用语言说，也不能不用语言说。快说快说！（《无门关·首山竹篦》）

不得有语，是因为禅道本不可说，唤作竹篦则着相；不得无语，是因为禅道不能不说，不唤作竹篦则与本体自性无涉。只有在有语无语之间“行杀活令”，速道速道，当下契入，如人饮水，冷暖自知。

“三座说法”的公案所揭示的也是这种情形。

仰山和尚梦见往弥勒所，安于第三座。有一位尊者鸣槌之后对大家说：今天正好由第三座说法。仰山于是站起来也鸣槌对大家说：大乘教法，离于四句、绝于百非，请大家仔仔细细地认真听。无门评论说：且说这是说法还是没有说法。开口说就会与道相背，闭口不说大家又不知道。在不开不闭之间，十万八千的法门尽在其中矣。（《无门关·三座说法》）

离四句、绝百非的大乘教法，在开口闭口之间，尽显禅道与言说的内在紧张。

还有诸如张三饮酒李四醉，众人有疾维摩病，云门文偃的“面向南方看北斗”，云盖守智禅师“昨天高山看钓鱼，步行骑马失却驴。有人拾得骆驼去，重赏千金一无。”（《五灯会元》卷十七）如芭蕉和尚开示大众说：你有一根拄杖，我却要给你拄杖。你没有拄杖，我却要夺掉你的拄杖。无门评论说：扶过断桥水，伴归无月村。假如唤作拄杖，便已如箭般地堕入地狱之门。并有颂说：诸方深与浅，都在掌握中。撑天并拄地，随处振宗风。（《无门关·芭蕉拄杖》）。

这种自相矛盾，有时又表现为反常的合道，合道的反常：“火焰中结寒冰，九月里飞杨花，泥牛在水面吼叫，木马在风中嘶鸣。”（《曹山本寂禅师语录》）反常反俗而与道妙合。又有和尚问灌州罗汉和尚：如何是佛法大意？罗汉禅师回答说：井水中的火焰，太阳里的泡沫（《景德传灯录卷》二四）。

有一个和尚到乾峰禅师处，用《首楞严经》卷五中“十方薄伽梵，一路涅槃门”的经文，请问十方诸佛一路涅槃门，究竟在何处？“乾峰禅师拿起拄杖比划一下，说：在这里。后来这和尚向云门请益，云门顺手操起扇子说：扇子脸跳上三十三天，筑着了帝释的鼻孔。东海鲤鱼打一棒，雨水倾盆而下。无门评论道：有一人向深深海底行，簸扬起无数尘土。有一人在高高山顶立，却有白浪浩浩滔天。并有颂说：未举步时先已到，未动舌时先说了。直饶着着在机先，更须知有向上窍”（《无门关·乾峰一路》）。

乾峰禅师是唐末时曹洞宗僧人，指示众生一路涅槃门不须远求，就在眼前的公案。乾峰以拄杖一划，表示不须远求，事事物物之当体都是佛作佛行、涅槃之一道。云门持扇飞至三十三天，正着帝释之鼻孔，打东海鲤鱼一棒，降倾盆大雨。乾峰明示“把定”，云门明示“放行”，虽采用不同的机法，然都在阐明宗旨奥义。一向深深海底行，一向高高山顶立，从不同处显示相同的路途，其机用于途中相合一致。深深海底行，如何能簸土扬尘？高高山顶立，

如何能白浪滔天？未举步时如何先已到？未动舌时如何先说了？如此等等，都是在截断思维处下手，在寻常日用中点醒学人转身开悟。

这种荒谬绝伦还体现在诸如“不会佛法人得佛法”的自我否定，以截断学人的识心。

有人问六祖慧能：“黄梅东山法门的意旨什么人得到了呢？”

慧能回答说：“会佛法的人得到了。”

“和尚您不是得到了吗？”

“我不会佛法。”

“您怎么不会佛法呢？”

“我不会佛法。”

六祖的眼光总是落在意识中终极的内在之道上面，而这内在之道与我们的生命合为一体，不能用任何逻辑的方式传授给他人。这种矛盾否定法指禅师或明或暗地否定别人或自己所说的话，这种否定是对我们常识心所认同为真实的东西，而在禅道的方式来看，则完全不同。

这种荒谬绝伦还表现在问在答处，答在问处的语义反复（重复）。如，玄沙师备招待韦监军用茶，韦监军问他：“如何是日用而不知？”玄沙没有回答他的问题，只拿水果给他吃。他吃完果子又问这个问题，玄沙说：“只是我们日用而不知。”问处即答处。

玄言说禅，意生言外。

若能会得，当下契入。对于禅师来说，语言是有生命的，因为它是一种直接来自于内心精神体验的呐喊。语言的意义在于唤起心与心之间体验的共鸣。

玄言机锋，点化出生活的禅意。但是，语言同时又具有双重性，既是杀人刀，又是活人剑。有一则州勘庵主的公案：

赵州禅师到一庵主处，问：有么？有么？庵主竖起拳头。赵州说：这里水浅，不是停泊船的地方，于是就走了。又到一庵主处，问：有么？有么？庵主也竖起拳头。赵州说：能纵能夺，能杀能活，于是作礼拜谢。无门评论说：都是一样的竖起拳头，为什么肯定一个，不肯定另一个。且说一说淆乱错讹在什么地方？如果能够向这里下得一句转语，便懂得赵州和尚的舌头无骨，扶起、放倒而得大自在。即便如此，却不料赵州和尚却被二庵主勘破。如果说这二位庵主有优有劣，未免缺少参学的正眼。如果说这二位庵主无优无劣，也未免缺少参学的正眼。并有颂说：眼流星，机掣电。杀人刀，活人剑。（《无门关·州勘庵主》）

只有把理性思维逼上绝路，在兀然转身之际方才豁然开朗，脱然颖悟。正所谓“山重水复疑无路，柳暗花明又一村。”

不立文字，就是不凭借语言文字来解释、传授教义。传教的人不立文字，学佛的人不拘泥于文字，是对语言传达能力的怀疑的态度，认为语言在传递意义的同时又遮蔽了意义。

确实，语言与意义之间有着一种似乎不容破解的悖论：正如一束手电光刺破漆黑的夜幕，在它奇亮无比的光束之下所显现的对象是以它所遮蔽的对象为背景和条件的。如果没有遮蔽，也就不会有显现，或者说遮蔽就意味着显现，显现就是另一种意义的遮蔽。或者干脆说：显现就是遮蔽。显现与遮蔽就是这样诡谲地结合在一块。如果没有遮蔽，显现几乎是不可能的。就象太阳下必有阴影，所谓“如影随形”。只有遮蔽，我们才能看清万物的状貌；否则，当只有显现、没有遮蔽，双眼直盯着太阳之时，世上一切事物根本就不能看到，剩下的就只有眩晕。语言在表达意义的同时又遮蔽了意义，而且只有在遮蔽意义时才能显现意义。

因此，佛学、佛教最精微最深刻的义理，在佛经的文字以外，在语言以外。这就是“第一义”不可说。佛教语言作为一种宗教语言，总是试图将信仰者引向对绝对、超越对象的思考，这种性质决定了佛教语言“不立文字”的必然性。故有离相、离境，无念、无心，离四句、绝百非之说。

以言说禅、绕路说禅，仍然会导致危险：人们往往将注意力集中在语言或声音中以发现

意义，这样就容易与禅道相背。故禅道又特重以势示禅、借相说禅。

3、言意双谴：符号语言与语言符号

历代祖师用心良苦，他们知道系统化的文字叙述，极易流于理论化和知性化，但是语言文字是传递智慧所不可或缺的媒介。为了解决这个矛盾，在语言的极限处，佛教发展出了一套特殊的语言系统。不用逻辑而用象征，不用观念而用譬喻，用体验而不用思考，用直观而不用分析，用统整的把握而不用疏离的思虑，运用各种灵动的方式来表达生活的体验与心得。

象征式语言，虽然不能有系统的表达智慧，但事实上，生活的本身并不受逻辑的约束，而是受热情与联想所支配。因此，佛教用隐喻、比喻，绕路说禅、扬眉瞬目、画圆示相等来表达生活体验与心得。这种经验性的学习，是引导一个人脱胎换骨的教育方法。

以相说禅，借易说禅，是祖师禅兴起以后的事，上似可溯至慧能，下实遍及南宗五家禅，成为各家通用的方便。而在历史上禅易交涉影响最著者大致可以归约为两个系统：南岳怀让（677~744）一系的以圆相、阴阳说禅，和青原行思（671~740）一系的以五位、圆相说禅。从宗派来说，以曹洞宗、沩仰宗和临济宗为最。它们在历史上都曾别开生面地发展出禅宗说不可说的新的符号语言形式，禅以易显、易以禅彰，禅易回互、融合无间，其影响波及韩国及日本禅宗。

南岳一系借圆相说禅，据史传向上似可溯源于慧能的三十六对法，马祖道一（709~788）及其弟子南泉普愿（748~834）皆尝用圆相；比较可靠的说法是始于南阳慧忠（？~775）；向下又大致可分为两派禅系，一是沩仰以圆相说禅，一是临济以阴阳说禅。

首先，从南阳慧忠到沩仰圆相，其特点是借圆相说禅。

相传，唐代南阳慧忠国师是禅宗以图象明宗、用《易经》讲用功修持，即禅宗图象圆相说的第一位创造者。圆相，是慧忠所创造的说不可说的“奇特言语”（慧忠语）：

慧忠禅师看到有和尚过来，便用手作一圆相，相中写个日字。这和尚无法应对。慧忠禅师问本净禅师：“你以后碰到这等奇特言语，怎么办？”本净禅师说：“无一念心受。”慧忠禅师说：“这是你自家的事”。（《五灯会元》卷二）

关于圆相的创始及传承谱系，前面已经提到，“九十七种圆相”之作始于慧忠。根据慧忠的说法，圆相最早或可溯源及于慧能；慧忠以之授侍者吉州耽源山应真禅师，应真授仰山慧寂。《人天眼目》有详细的记载：

圆相之作，始于南阳慧忠国师。后为慧忠把它传授给侍者耽源。耽源按照讖记传授给仰山，于是被看作是沩仰宗风。明州五峰良价和尚曾经有撰写过四十则，明教嵩禅师为之作序称道其美。良禅师说：“总共有六重含义，这就是圆相，暗机，义海，字海，意语，默论。”耽源对仰山说：“国师传六代祖师圆相总共九十七个，传授给我。国师在示寂之际，反复叮嘱我说：‘我圆寂以后三十年，南方有一沙弥到来，会大兴此道。次第传授，不要使它断绝。’我想这一预言之事恐怕就在你身上，我现在就传授给你，你应当好好地奉持。”仰山得到之后，便一把火把它烧了。耽源一天又对仰山说：“过去所传的圆相，你应该好好保管珍藏起来。”仰山说：“我已经把它一把火烧了。”耽源问：“这是经地历代祖师代代相传下来的，你为什么要烧掉它呢？”仰山回答说：“我只泛泛浏览了一下已经知道它的大意，能够运用就可以了始得，不应该执持这个本子的。”耽源反问他：“对于你来讲是已经领会了，但对于未来的人怎么办呢？”仰山回答说：“和尚您如果要的话，我再为您重新抄写一本就是了。”仰山于是重新写录了一本呈送给耽源，竟然一点差错都没有。耽源一天上堂，仰山从僧众中出来作○相，并用手托起来作呈送的姿势，然后又叉着手站立一旁。耽源则用两手作交拳的姿势与之相对应。仰山向前进三步，作女人的样子拜谢。耽源点头，仰山于是便礼拜。这就是圆相传承的起源。（《人天眼目》卷四）

据此，有几点值得注意：圆相之作始于慧忠，但最早或起于慧能；圆相共有九十七个，

慧忠传侍者耽源，耽源传仰山，这是圆相大规模运用的开端；圆相有圆相、暗机、义海、字海、意语、默论六重含义；耽源与仰山的对话，说明此圆相乃是祖师禅兴起后的事；圆相也只是权便，不可执着。

仰山慧寂是继慧忠之后圆相的传承者，史载他“当初拜谒耽源的时候，就已经领悟了玄旨。后来参谒汾山，于是更加登其堂奥”（《五灯会元》卷九），仰山参汾山灵佑（771～853），承其心印，别立一宗，即汾仰宗。仰山每与人讨论佛法，常常用圆相示之，也用它来开示学人。其后则以“九十七种圆相”提持纲宗，便成汾仰宗风。根据《人天眼目》的记载，仰山圆相的六重意义中，关于暗机的一段涉及到“画○相”（圆相之一），此圆相是易经八经卦之一的坤卦卦象与圆相的结合：

有时画[○@牛]相表示纵逸之意，有时画[○@佛]相表示夺失之意，有时画[○@人]相表示首肯之意，有时画○相表示答应他人相见之意，有时画[○@（三*三）]相，或点破或画破，或掷却或托起，都是根据时节因缘。（《人天眼目》卷四）

可见，所谓圆相之法，乃是佛教譬喻之法（如以大日轮升虚空喻心地，以月圆如轮喻智德圆满，以人牛喻见性成佛等）和《周易》卦象思维（立象以尽意）相融合的产物，其中不仅可见禅宗借鉴《周易》卦象的思想资源，而且从根本上说，是佛教譬喻、权便之说与中国经典文化相暗合，从而使佛教中国化的重要机制。这种中印合璧的圆相，作为一种权便，其目的是离却文字语言、截断二元对立的理性思维，达到无思、无知的直觉洞察与瞬间开悟，有这样一则公案：

“陆希声相公欲拜谒仰山慧寂禅师，事先画了○相封呈。慧寂禅师打开信封，并在圆相下面批语：不思而知，落入第二头。思而知之，落入第三首。于是重新封好送回。”（《五灯会元》卷九）

这里，仰山明确地指出，佛教的最高真理既非思，又非不思。值得一提的是，仰山不仅有打圆相的以相示禅与《周易》有关，也有明确提到《周易》的六十四卦之说：

仰山正在闭目静坐，有一位和尚潜悄悄地来到身边站立。仰山睁开眼，在地上作○相，回过头来看这和尚，和尚无语。仰山拿起拄杖起身要走，和尚问：“和尚手中是什么？”仰山便把拄杖藏到背后，说：“看到了吗？”和尚无对。仰山问一和尚：“你会什么？”回答说：“我会占卜。”仰山提起拂子，说：“这个，在六十四卦中为哪卦所收？”这和尚答不上来，仰山自己代他回答说：“刚才是雷天大壮，如今变为地火明夷”。（《五灯会元》卷九）

从对话来看，仰山与禅僧借《周易》六十四卦为禅机，“会卜”的禅僧对《周易》虽然颇为熟悉，但对禅道毕竟还隔着一层（“僧无对”）；而老到的仰山则不仅熟悉《周易》，而且借易说禅，自下代语，以雷天大壮（《周易》第三十四卦）和地火明夷（《周易》第三十六卦）说明禅僧问话前后的心智状态。可以说，至仰山之时，圆相的运用日渐成为宗门的重要施設之一，并且已经相当系统、圆熟和普及。

尔后，仰山法嗣、新罗国五观山顺支了悟禅师（825～910），著《五冠了悟和尚与仰山立玄问玄答》等，承仰山九十七种圆相以接引徒众，将圆相的结构性、系统性发展、提升到一个新的高度。他以圆相表示见性成佛的迟疾缓速，分为“四对八相”、“两对四相”、“四对五相”，在理论上清理、发展出一套系统，并且对其功用作了深入剖析：

“就象钟子期听伯牙之琴，就象提婆晓龙树之相，就象鸡抱卵，啐啄同时。迟钝浅流之辈，终究难以顿然明白。就象盲人看颜色转看转错一般。”（《人天眼目》卷四）

不仅如此，他在实践中的运用也相当的纯熟。“有和尚在了悟禅师面前作五花圆相，了悟禅师画破作一圆相。”（《五灯会元》卷九，）五冠以后，在理论与实践上很少有能超越的。

汾仰圆相影响所及，禅门中以“圆相”互相勘验者比比皆是：在此之后，图象之作代有发展。晚唐圭峰宗密（780～841）作“十相图”和“阿赖耶识图”，五代时曹洞宗祖曹山本寂（840～901）之作“君臣五位图”等，莫不受到“九十七种圆相图”的影响。

其次，从马祖道一到临济义玄一系，其特点在于借阴阳说禅。南岳一系，自马祖、南泉时就有运用圆相的记载，且与慧忠一系的圆相有密切关系，《五灯会元》记载：

耽源禅师行脚回来，在马祖道一禅师前面画一圆相，在上面拜过了之后站在那里。（《五灯会元》卷三）

南泉普愿禅师和归宗、麻谷禅师一起去参礼南阳国师。普愿在路上画一圆相说：“你说得出来我们就去。”归宗于是坐在圆相之中，麻谷作女人拜。（《五灯会元》卷三）

另外，马祖一系的圆相与牛头法系也有关联。在四祖道信（580～651）旁出牛头法系中，也有作圆相者，且与马祖有过从。如四祖下七世鹤林素禅师法嗣径山道钦（714～792）禅师：“马祖派人送信给径山道钦禅师，信中作有一圆相。道钦禅师打开信封，在圆相中点了一点，将信封回”（《五灯会元》卷二）。

临济义玄（？～867）创立临济宗时，又借易象阴阳思维提出了四宾主、四料简、四照用等一系列法门。到明代三峰法藏（1573～1635）更以禅理释《河图》、《洛书》。

关于青原行思一系借卦象说禅，至少有两个源头：一是承接南岳系下所传慧忠圆相，且圆相之用代有传人。如与仰山慧寂相过从、青原下三世长髭旷禅师法嗣石室善道禅师，与南岳系沩仰宗所建立圆相旨趣相关联：“石室善道禅师一天晚上和仰山慧寂禅师一起赏月，仰山问：这个月尖时，圆相到哪里去了？圆时，尖相又到哪里去了？石室说：月亮尖的时候圆相退隐，月亮圆的时候尖相存在”（《五灯会元》卷五）。

此后，青原下五世夹山谿禅师法嗣黄山月轮、青原下五世德山宣鉴禅师法嗣岩头全叟、青原下十三世法云本禅师法嗣从谏慈辩禅师，也有使用圆相的。其中从谏慈辩属云门宗系，具大知见，声播讲席，运用黑白圆相说禅：

对于止观深有心得，往往和禅僧一起行脚，曾以道力叩问大通禅师。大通一天写了一封信寄给他，他打开信，看到信上只有黑白二个圆相，当下开悟。随即以一首偈语回信说：黑相白相，担枷过状。了不了今，无风起浪。要问究竟事如何，洞庭山在太湖上。（《五灯会元》卷十六）。

曹洞宗作为青原禅系的另外一支，从石头希迁（700～790）《参同契》到洞山《宝镜三昧歌》，也都与《易经》结下了不解之缘。石头希迁仿东汉丹家魏伯阳《参同契》之作，将易学引入坐禅修持，且后来由曹洞宗代有拓展与深化。

青原行思禅师法嗣石头希迁禅师所著《参同契》利用中国传统易学阴明阳暗的思想资源，融会诸家思想，提出了“回互”的理论：“门门一切境，回互不回互。……本末须归宗，尊卑用其语。当明中有暗，勿以暗相遇。当暗中有明，勿以明相睹。明暗各相对，比如前后步。”它所揭明的明暗观，实际上成为后世曹洞宗的理论基础。

洞山良价在此基础上，以《周易·离》明学佛次第，开宝镜三昧法门。其《宝镜三昧歌》以《周易·离》五位配于《周易》之爻卦，创正偏五位、功勋五位。以明学佛次第，实际上易之离卦成为了曹洞宗人开示宗徒的最基本的法门。其所著之《宝镜三昧》说：

就象站在宝镜之前，形影相见。你不是他，他正是你。……如《离》卦的六爻，偏正回互。叠而为三，变尽成五。如荃草味，如金刚杵。正中妙挟，敲唱又举。通宗通途，挟带挟路。错然则吉，不可犯忤。天真而妙，不属迷悟。……臣奉于君，子顺于父。不顺非孝，不奉非辅。潜行密用，如愚若鲁。但能相续，名主中主。

曹山本寂在洞山正偏、功勋五位的理论之上，又创设五位君臣说加以丰富和发展，使之成为一个完整的禅易回互的符号语言系统。《曹山元证禅师语录》作黑白五种圆相，以表示五位。其中，有三迭五变之说，即重离六爻之卦，阴爻阳爻回互迭变而成五卦，具荃草之五味，如金刚杵之首尾阔而中狭，此喻显正偏五位。

借符号、阴阳说禅的语言智慧，无非是试图借助这种媒介，帮助僧众洞察自我的本来面目，使其真正能够挺立自己的主体精神。禅林有“声前一句，千圣不传”的用语。“声前一

句”，指未发出音声以前之一句、父母未生以前之一句，此为佛祖之“正法眼藏，涅槃妙心”。“千圣”，指前所出世之诸佛列祖。即意谓此“正法眼藏，涅槃妙心”之一句，既非“语”也非“句”，也非千佛万祖能传者；表示向上宗乘之大事亦非他人所能传授，而须由自身实际体悟证得。《碧岩录》第七则说：

声前一句，千圣不传，未曾亲覩，如隔大千。即使向声前辨得，截断天下人舌头，也未是性燥汉。（《碧岩录》卷一）

这就是禅宗之所以全力以赴，绝不放松，不使学人喘一口气的原因。

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中说：“我的命题可以这样的说明：理解我的人当他通过这些命题根据这些命题越过时（他可以说在他爬上梯子后把梯子抛掉），终于知道这些命题是没有意义的”。当通过这些拳掌之说到达自由无碍的境界时，这些经教、说法都是没有意义的。憨山说，若人顿见自性，则说与不说，皆成戏论。因此，禅道既不是言诠之道，也不是无言之道；既是言诠之道，也是无言之道。言与不言，只要证入般若，获得自在，均是禅道。

4、以势示禅：语言极限与极限语言

禅宗以“教外别传”著称，努眼瞪目、棒喝交驰、刀劈断指的以势示禅，便是在语言的极限处发展出来的一套极限的语言，因而别有一番妙趣。

在日常世界中，语言是表达思想的理性之梳，使千差万别的事物条理井然，是不可以须臾疏离的。禅宗为什么要如此的贬低以至排斥语言的作用，在经教之外寻找通向觉悟成佛的路途呢？在经教文字之外又如何能够觉悟成佛呢？然而，这个看似诡异的问题，在禅宗看来，却是顺理成章的。

以势示禅在迦叶的微笑。

禅宗据说源自“拈花微笑”的美妙传说。灵山会上，大梵天王供养金钵罗花请释迦牟尼佛为大众说法。对着百万人众，释迦牟尼在座上默然不说一句话，只是轻拈鲜花，环示大众，大家都不明白其中的奥妙，只有迦叶尊者在下面心领神会，破颜微笑。于是释迦佛对大众说：“我有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，传付给摩诃迦叶。”正法眼藏这一佛家难以言喻的真谛妙论在佛祖拈花和迦叶微笑中传授，在心有灵犀一点通中意会，任何语言文字都无法表达这种内心的领悟。这则“拈花公案”，说的就是在不说中说尽万法。

以势示禅在相视而笑。达摩圆寂时有所谓“皮肉骨髓”之说。达摩西归前，请各位弟子谈习禅心得。道副抢先答道：禅不能拘于文字，但又不能离开文字。达摩对道副说：你得到了我的皮。尼总持回答：实相就比如阿难见东方妙喜世界，一见更不再见。所以我认为描述感官事物的文字说教更是虚妄不实的。达摩看了看尼总持说：你算得到了我的肉了。道育答：无一法可得。因为宇宙万法都是虚幻不实的，既非语言所能描述，也不是凡心所能感知。宇宙万法尚且如此，何况感知到的色相呢？达摩注视着道育说：你算得到了我的骨。轮到慧可，他恭敬地向达摩行礼，然后回到原来的地方，默然而立。达摩望着慧可，二人相视而笑。达摩点点头说：你算得到了我的髓。达摩密示慧可：如来以正法眼藏付嘱迦叶大士，辗转相传至我，你要善加护持。这就是达摩授慧可的故事。

禅宗沿着拈花微笑这条路线而建立、光大，把这朵花接过来，一直保持到现在。禅宗从宗教转化为艺术，佛教徒变成透彻人生、改造人生的艺术家。看书本上的公案故事，往往会感到十分神秘与怪异。但事实上，世界原本就这么简单、顿悟成佛原本就这么单纯，迷悟就只有这么一层薄薄的窗户纸。师徒之间几句简单的问对、几个匪夷所思的奇特的手势，就足以表达如许深刻的义蕴。盎然禅意就在这悄然之中传递了。极限语言的禅使我们具有了“第三只眼”，一种观察生命和事物的新视点，一种认识生命和世界的新方式，并彻底地打开并

复活了我们的内在生命。

以势示禅在扬眉动睛。

“扬眉瞬目”出自《楞伽经》卷二，佛陀教导大慧说：

大慧：并非一切刹土都有言说，言说只是有为法。或有佛刹瞻视显法，或有作相，或有扬眉，或有动睛，或笑或欠，或瞽咳，或念刹土，或动摇。大慧，如瞻视及香积世界，普贤如来国土，只用瞻视，就会使众菩萨得无生法忍及殊胜三昧。因此并非言说有性有一切性。大慧，可以看到这尘世间的蚊蚋虫蚁，这类众生并没有言说，却能各成其事。

言语是我们人类创造出来的，并不是一切佛国刹土都利用这种语言表达的。因此，对于不可说的东西，尽可不必拘泥于语言。扬眉动睛是一种“说”的方式：目击而道存；欣然微笑也是一种“说”的方式。据唐译《楞伽经》卷一载，世尊以慧眼“普观众会”，“欣然大笑”，大慧及众菩萨不明所以：“因为什么缘故欣然大笑？佛告诉大慧：善哉大慧！善哉大慧！你观察世间，悲悯众生在三世之中被恶见所缠，想使他们开悟而问于我，有智慧的人能够自利利他，才能有这样的发问”（参唐译《大乘入楞伽经》卷一）。佛陀的欣然大笑，是对大慧代众生咨问诸事的赞扬，也是对佛法第一义的绝妙的传达。这种语势兼用的灵活的传释方式，对以后中国禅宗的活泼作风产生了深远的影响。

有一个徒弟问大禅师：“佛性在哪里？”师父就扬扬眉毛并眨眨眼睛。后来这就成了一则有名的公案——“扬眉瞬目”。这就是道，就是佛性！

又有一个徒弟问师父：“什么是道？”禅师便把手上拂尘往地下一丢，表示“道”就在这拂尘上，这一“丢”上。

另一个徒弟也问师父：“什么是佛性？”禅师轻轻拾起了地上的拂尘，表示“佛性”就在拾起的拂尘之上。

调皮的徒弟心想，我再追问“道在哪里”？师父总不能老调重弹，又丢拂尘，又拾起拂尘了吧！看他如何？于是，他再问师父：“道在哪里？”禅师一语不发，回寮房去了。

这三个答案都在表示：道并不拘泥于任何形式。一举一动都是道，都是绝对的真理，都是我们的本心——佛性。这里的“势”不仅仅是为了“示”，更多的是心体的整体传递。万事万物乃佛性所生——这样的一个佛性，生了万法，便是“如来藏缘起”的道理。

以势示禅在棒喝交驰。

以势示禅是较为直接与禅悟相接触的方法。禅是行动的生活之道，并不仅仅是静态的思想语言。因此，我们必须要在事情进行中抓住禅，既不能在事情发生之前，也不能在事情过去之后抓住它，它是如电光石火般刹那那稍纵即逝的活动。当我举起手时，其中便有禅；但当我说我举起了手时，便没有了禅。

人并不完全是一个理性的动物，在人的生活中，有比理性更为强劲的东西，这就是意志。但是，我们若把禅称作一种意志哲学，则是以静的方式对禅的解释，而禅如果允许解释的话，那种解释也一定是用动的方式。这种动的方式是禅师们想在生命飞驰而过时，抓住这个迅即消逝的生命，不等生命消逝以后才去追捉它。这种方式使僧徒们的注意力集中在他想要抓住的东西上面，而不是在任何易于干扰他的最疏远的东西上面。

棒喝交驰、打地画圆、刀劈断指等方式是“开口不在舌头上”（《无门关·大力量人》）的另一种传释方式。

呼喝法最有名的是临济喝、德山棒的棒喝交施。唐代临济义玄禅师教导学人多用喝，德山宣鉴禅师则多用棒，《碧岩录》第八十七则：“德山棒如雨点，临济喝似雷奔”。“临济喝”与“德山棒”，喝断情见妄想，棒打着相分别，传扬天下。这种传心的方式，可以作为中国禅宗语言观最激烈的代表。

先说临济喝。

临济义玄（？～867），曹州（今山东曹县一带）南华人，俗姓邢，“幼负出尘之志”，出

家受戒后，慕禅宗，参黄檗希运及高安大愚而悟，仍为黄檗希运弟子。后住镇州（今河北正定一带）临济院，创立禅门临济宗，影响深运，其法系在宋代遍于大江南北，东传日本朝鲜，今日中国汉地寺院，多属临济一系。临济教学，有三玄三要（三玄门、三要点），四料简（对不同根器用不同的方法），四宾主（迷悟的四适中情况）等，堪称大师气派大师手法。他接引学人常用“喝”。临济禅风锐利威猛，有“临济将军”之称。临济义玄将喝问之法概括出了一套系统，分为四种：一种喝如金刚王宝剑，一种喝如蹲地金毛狮子，一种喝如探竿影草，一种喝根本不作一喝用。此后，“临济喝”遂成为了与“德山棒”同时享誉禅林的重要门庭设施。

再说德山棒。

唐代德山宣鉴禅师常以棒打为接引学人之法，形成特殊之家风，世称德山棒。《五灯会元》卷七：“道得也三十棒，道不得也三十棒”。“道得也三十棒”是不许学人直接说出悟境，以免触犯自性不可说之忌讳；“道不得也三十棒”，是要截断学人之心识活动，使其在急遽仓促间不假思索，于当下见性。德山棒在“以心传心，不立文字”的宗旨下，创设了不开口言说而以棒打点醒学人的禅风。

有趣的是，所谓“德山棒”之棒法，起于临济义玄的三度问法三度被打。故事是这样的：

义玄起初在百丈怀海禅师法嗣黄檗希运禅师会中，行业纯一。当时睦州陈尊宿是前堂的首座，于是问他：“上座在这里有多长时间了？”

义玄回答说：“三年。”

睦州问：“曾经参问过黄檗吗？”

义玄说：“不曾参问，不知道问什么？”

睦州问：“为什么不问堂头和尚黄檗希运禅师，如何是佛法的根本要义？”

义玄于是去问黄檗，他发问的音声尚未结束，黄檗便施与他一顿痛棒。

义玄回来，睦州问他：“你问禅师，他怎么说？”

义玄说：“还未等我问完话，和尚便打了我一顿，我不懂得是怎么回事。”

睦州说：“你不妨再去问。”

义玄又问，黄檗又打。这样三度发问，三度被打。

义玄对睦州说：“早先承蒙您的好意鼓励我去问法，却未曾想被和尚施以棍棒。我感到自己障缘深重，不能领悟佛法深奥的义旨，今天我想离开这里了。”

睦州说：“你如果想离开的话，还是禀告和尚一声为好。”

义玄于是拜礼而退。

睦州先到黄檗那里说：“问话的这个上座，虽然是后生，却是奇特之辈。如果他来辞行，您方便指点他一下。以后必定能成为一棵大树，覆荫天下众生。”

义玄第二天来和黄檗告辞，黄檗告诉他：“你不必到别的地方去，只要到高安滩头参访大愚守芝禅师，他一定会为你说法。”

义玄到大愚那里，大愚问他：“你从什么地方来？”

义玄说：“从黄檗禅师那里来。”

大愚问：“黄檗对你说了什么呢？”

义玄说：“我三度问佛法的大意，三度被打，不知道我到底有过错还是没有过错？”

大愚说：“黄檗为了使你觉悟，如此的婆心深切。你却还要来这里问什么有过错还是没有过错！”

义玄在言下当即大悟，说：“原来黄檗的佛法只不过就这么一点点而已！”

大愚一把抓住义玄，喝道：“你这尿床鬼子！刚才还在说有过错还是没有过错，现在却说黄檗的佛法只不过就这么一点点而已。你到底见着了什么道理？快说，快说！”

义玄在大愚的肋下猛筑三拳。

大愚顺势推开义玄，说：“你的老师是黄檗，与我有什么相干？”

义玄辞别大愚，仍然回到黄檗禅师那里去了。

不仅黄檗希运的佛法就这么一点，全部佛法一体无别，本“无多子”。佛法“实无许多般道理”，只是治病解缚而已。

事实上，棒喝之法往往是交互在一起使用的。后来，棒喝之法逐步自觉发展出一套相对稳定的接引学徒的手段和方式，或表达自己的心地，或唤醒他人自悟，达到舍执除偏，是非两忘，善恶双离，相即相离的绝对圆融的境界。

以势示禅在顶履而行。南泉和尚碰到东堂和西堂为一只猫儿产生争议，南泉于是提起猫儿说：大家听着！如果说得出这只猫就可以活，如果说不出来我马上就把它斩杀掉。大众无对，南泉于是将猫杀了。晚上赵州禅师从外面回来，南泉把这件公案提出来给赵州，赵州不说一句话，脱掉自己的鞋子，放在头上向外走去。南泉感叹道：要是你当时在场的话这只猫儿就得救了（《无门关》，《南泉斩猫》）。这般作态，实乃“莫道无语，其声如雷”（《五灯会元》卷三），这是禅道以无言消解有言的绝好的例证。

以势示禅在忻州打地。凡有学道者来询问，忻州和尚只是用棒敲击地面，以此示意。以致于人们忘记了他的真名，称之为打地和尚。“忻州打地和尚，自从江西开悟之后，常常隐姓埋名。但凡有学者发问，只是用棒打地来加以指示，当时的人甚至忘记了他的真名而把他称为打地和尚。一天被和尚把棒子藏了起来，然后发问，打地和尚只张其口。有和尚问他的门人说：‘和尚每天碰到有人问，便只打地，是什么意思呀？’门人当即就在灶内拿出一片柴，扔在窝中”（《五灯会元》卷三）。

以势示禅在孚公摇头。据《景德传灯录》卷十九载，孚上座还没有进入雪峰之门时，曾经在扬州光孝寺开讲《涅槃经》，因为一个禅僧的问话而顿然彻悟，后来投于雪峰禅师的座下，并承嗣其法。“雪峰一天看到孚上座，就用手指太阳开示他，孚上座摇手而出。雪峰问：你不同意我的看法吗？孚上座说：和尚摇头，哪里是不同意呢？”（《五灯会元》卷七）。这则公案中，雪峰想勘验孚上座的悟境，然而从孚上座摇头的自然反应中，充分显现他不仅彻悟，而且未曾执着其悟境，纯然一派自由自在的禅者天地。（《五灯会元》卷七）

以势说禅的方式，除了以上例举的之外，还有打掴、画地、吹耳、竖拂、足蹋等变化多端的招数。马祖门下普遍施行这种禅机，如石巩慧藏把鼻，南源道明吐舌，百丈卷席，南泉斩猫，西堂斩蛇，怀晖覆鞋，宝彻翘足等等。这些方式事实上也是一种“言”。仰山的现时公案可以说明这一点。仰山冬天在烤火取暖，有和尚来参问，仰山说：“一言可以说尽山河大地。和尚问：‘这一言是什么？’仰山用火钳插向炉中，又移回到原来的地方”（《颂古联珠通集》卷二十五）。仰山面对参禅者的执着追问，将火钳插入火炉，然后又移回旧处。此一“言”，说尽山河大地，不落言诠，无说而说。

棒喝交驰、打地画圆、刀劈断指等方式的以势示禅是较为直接与禅悟相接触的方法。然而，以势示禅也不可以拘泥执著。如刀劈断指，即著名的一指禅的故事：

俱胝和尚初住庵，有一尼师名叫实际的来到庵中，头戴斗笠手执锡杖旋绕俱胝和尚三圈，道：“说得我就摘下斗笠”。连问三遍，俱胝都没有回答，尼师便要离开。俱胝说：“天色已晚，还是权且留宿一夜吧”。尼师说：“说得出来我就在这里住”。俱胝也没有回答。尼师离开以后，俱胝喟叹说：“我虽处丈夫之形，而无丈夫之气”。于是打算舍弃草庵到其他地方参访名师。这天晚上山神告诉他说：“你不必离开此山，会有大菩萨来为你说法”。果然不到十天，天龙和尚来到庵中，俱胝和尚在寒暄作礼之后，将前面这段往事向他请教，天龙竖起一个指头给他看，俱胝当下大悟。从此以后，只要有参学的和尚来这里，俱胝只举一个指头，再没有别的东西。俱胝和尚身边有一个小童子，在外面被人问道：“和尚怎么说佛法的要旨？”童子便竖起指头。回来之后把这件事告诉俱胝和尚，俱胝当下用刀斩断了他的那根指头，童子正一边叫唤一边往外走，这时，俱胝和尚却猛喝一声，童子回头之际，却看到俱

俱胝竖起指头，童子当下豁然领解。俱胝和尚临将圆寂之时，对众人说：“我得到天龙的一指头禅，一生用不尽”。说完就入寂了。（《景德传灯录》卷一一）

这则公案说的是唐代中期婺州金华山俱胝和尚，受教于杭州天龙和尚一指禅，当下大悟之事。竖起一根手指，胜过千言万语。但竖指只是一种提示，提示返见自性。指头的妙用不在指本身，而在指头所指示的对象。如果“寻指而亡月”，则与道相背。禅机无痕，一旦将禅机理性化，禅机早就在文字、思虑的缝隙中溜走了、远去了。

极限的语言源于语言的极限。

极限的语言来源于禅佛教对语言局限、极限的认识。

所谓语言的极限，是说语言是有边界的。对于日常生活的世界，语言是有效的。但是对于无法用语言直接表述的形上本体与境界，语言是无效的；其二，语言的极限，是说语言只是表达思维、指称实在的影像与工具，而非思维与实在本身，而且语言在揭示实在的同时，又以语言的假象遮蔽了实在，因而语言最终是要被舍弃、被超越的。从禅宗所体证的语言极限的这两层含义而言，其中心意旨都并不是绝对地排斥语言、贬低语言，而是清醒地意识到语言的边界，试图突破日常语言的遮障，以与道相契的更圆满的语言表达通常语言不能表达的宇宙人生的实相。因此，从根本上说，语言的极限实际上来源于大道的超言绝相。

《道德经》有言：“道，是可以日常语言来说的，但用通常语言所说出来的道已经不是那个恒常的道了；名，是可以给它立一个道的名字的，但用通常语言所立的道名已经不是那个恒常之道的名了”。道无法用言语表达，只有超越有名、进入无名，才能根本领悟天地大道。所以，这种道、这种名实际上是不道之道、无名之名。庄子也说过，“我到哪里能找到忘记语言的人并能够和他谈论呢？”

德山烧疏抄的故事表达的正是这个意思。

德山是四川剑南人，俗姓周，早年出家，博通经藏，精通《金刚经》，时人称为周金刚。听说南方禅学大兴，为之不平道：“千劫学佛威仪，万劫学佛细行，然后才能成佛。南方魔子，竟敢说即心是佛，真是大逆不道！”他“心愤愤，口悻悻。得得来南方，要灭却教外别传之旨。”决心到南方向禅宗挑战，于是挑着阐释《金刚经》的专著《青龙疏抄》，由四川而下湖南。初到澧州，路上见到一个老太婆卖油糍，便放下担子，要买点心吃。婆子问道：“你挑的是什么东西？”德山说：“是《金刚经》的疏抄。”婆子说：“我有一个问题，如果你回答得上来，点心便白送给你吃。如果回答不上来的话，你就请到别处去买去。”德山自负地说：“但问不妨。”他心想，就凭你个老太婆，还想把我难倒？你大概还不知道我这个研究《金刚经》大名家的厉害吧。只听婆子慢悠悠地说：“《金刚经》上讲，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，你点的是哪个心？”面对卖油糍的婆子之问，德山汗如雨下，无言以对。婆子说：“你还是去参访禅宗大德吧。”说罢，挑起担子，飘然而去。

德山依照婆子的指引，于五里外拜会龙潭和尚。“龙潭因为德山的参问请益一直到深夜。龙潭说：夜这么深了，为什么不下山去？德山道声‘珍重’，揭帘而出。看到外面漆黑一片，又走回来说：外面黑。龙潭于是点烯纸烛递给他。德山正准备伸手接过去之时，龙潭却一口气将灯吹灭。德山当下忽然有所领悟，于是作礼拜谢。龙潭说：你见到了怎样的道理？德山回答说：我从现在起，将不再被天下老和尚所讲的话所迷惑。等到第二天，龙潭升堂说法：这里有人，牙如剑树，口似血盆，一棒打，不回头。等到有一天，向孤峰顶上建立我的宗旨。德山于是取出疏抄，在法堂前将其付之一炬，感叹道：就是穷尽了世界上所有玄妙的言论，也不过像将一根毫毛置放在无边的天空；就是费尽了世界上所有的意识情解，也只是将一滴水珠投放到巨大的深壑。”（《无门关·久响龙潭》）

事实上，即使以大地作纸，以高山作笔，以海水作墨，也无法说尽无边的禅意。所以，感慨之余的德山将视为一己生命的钞疏一把火烧却。这一段公案，突显的是语言的边界和极限。

不可说的东西，毕竟要通过语言表达出来。所谓“开口即失，闭口却丧。”所以，《楞伽经》又有“现身说法”一词。《楞伽经》卷二说：“什么是二种神力？是说三昧正受为现一切身面言说神力及手灌其顶神力。”现身说法表明佛菩萨显现不同身形应机化导众生的善巧方便，这是佛教得以承传不辍的重要原因所在。

但是，毕竟语言还是有它自身的边界，对此，释迦牟尼有着清醒的认识。因此，除了运用世俗常用的语言来传达第一义之外，他还大量地借用语言之外的方式。

禅宗认为佛法是一种终极真理，不可以言语论说，因此以“不立文字”来直指人心。南岳怀让禅师认为这种真理“说似一物即不中”（《五灯会元》卷三），清凉文益禅师也指出“我向尔道”的已是“第二义”（《五灯会元》卷三）。

禅宗往往以不说出表示说不出，而直接诉诸接受者的心意感通。圆悟克勤禅师的一首开悟诗，多少能让我们明白其中的奥妙。

金鸭销香锦绣帟，笙歌丛里醉扶归。

少年一段风流事，只许佳人独自知。

（《五灯会元》卷一九）

禅宗直面现实，把事实就作为事实，语言就作为语言来对待，认为语言文字只是人为的枷锁，它是有限的、片面的、僵死的、外在的东西，不能使人真正把握真实的本体。执着于语言，反而束缚、阻碍了人们去把握事物的本质。语言文字作为人类交际的工具，具有群体所共同遵守的普遍规则，而悟道往往凭个体的亲身感受，强调在个体独特的体验中参悟领会。为了使人能从遮眼的“障蔽”和“无明”中解脱出来，就必须打破制造这种“障蔽”和“无明”的人为枷锁，跳出语言和逻辑的束缚，采用种种形象具体或绕路述说的方式从主观上来示意、表达或传递那些被认为本不可以表达和传递的东西。第一义即不可言说，于是就有禅宗公案里俱胝禅师的“一指头”、德山禅师的棒打、临济禅师的断喝等许多莫名其妙的动作。其看似离奇，实则与拈花微笑如出一辙，不用言语而用动作来开悟众生。因为“言语道断，心行处灭”，一落言筌，便成谬误；一经道破，已非真实。

基于禅家的最高境界是独立自足、超越于一切“法相”之上的最高真理而言，一切均在超越之列，语言当然也不例外。《坛经》说：“本性自有般若之智，自用智慧观照，不假于文字。”临济义玄更说得明白：“且莫求佛，佛是名言文句。你还识驰求的么？三世十方佛祖出来，也只是为求法；如今参学的道流，也只为求法。……什么叫法？法是心法。心法无形，通贯十方，目前现用，人们往往不信，于是只认名认句，向文字中求其意旨，这和佛法有如天地悬隔一般”（《指月录》卷一四）。

禅家认定文字有碍求法，是因为“诸佛妙理，不关文字”（《坛经》），佛法从根本上讲是外在于语言的。禅家主张以心传心，不立文字，并不是否定语言文字的能指作用，而是认为语为义指，语非为义，力图突破语言文字的局限，不执着于语言文字来理解佛法，即所谓“言语道断，而未始无言。心法双亡，而率相传法。有得兔忘蹄之妙，无执指为月之迷”（《法演语录》卷下附录序文）。

据《五灯会元》卷一载：

“有名叫无尽藏的尼师，常读《涅槃经》。慧能听了不久，就为她解说法义。尼师于是遂拿着经卷向他问字的意思。慧能说：字我不认得，法义你可以问。尼师疑惑地说：字尚且不识，怎么能懂得义呢？慧能回答说：诸佛的妙理，不关文字。”

试设想，如果没有语言的中介和个体主体意识的积极参与，慧能何由听了《涅槃经》后而悟其义？慧能虽不识文字却能悟道，然而这并不意味着不要语言文字，只是领悟妙理与文字无关而已。

他在《坛经》中明确指出：“如果泥执著相，就会长养邪见；如果泥执著空，就会长养无明。执空的人实际上是毁谤佛经。直言不用文字，既然说不用文字，人也不应该有语言。

语言就是文字。又说，直道不立文字，就是这‘不立’二字，也是文字。”

就世俗世界而言，语言是通向彼岸的津梁与舟筏，佛法的弘扬与传播无疑离不开语言；

但是，佛教的语言观若仅停留于此，恰好与佛教教理南辕北辙。佛教指向毕竟空、彻底

空，连空亦须空，就必须舍筏登岸，进一步超越语言、洞察实相。否则，执着于语言文

字之相，驻足、沉溺于舟筏游戏之乐、之美，则语言变成为向上体证的枷锁与毒药，变

成为阻碍亲证实相的樊篱与牢笼。

禅家和诗家都讲对于语言的了悟。禅的“了悟”，是悟到超越的本真佛性，是最高真理；诗家的了悟，悟到的是作诗之道，是对方法的烂熟。对于禅家来说，不管你说与不说，最高真理都在那里，不增不减，没有变化。所以禅家解迷开悟的方法，除了语言机锋之外，许多禅师还采用棒喝、泼茶、割指、打破锅子、用拂子划圆、用锄头打蚯蚓等奇特的象征性的动作来启发智慧，而且同样管用。《坛经》记载慧能启发神会时就曾“把打神会三下”（第四十四节）。但谁又见过哪位诗人以舞棒、泼茶为诗？

禅家讲不为辞障，是让学道之人向语言之外求索终极真理；诗家所谓不为辞障，却不是像禅家一样跳出语言之外另找什么言外之旨。他们实际上是在向语言的更深层次去挖掘，以期找出更多的东西来。

极限的语言，也就是从通常语言的极限处生发出来的别具一格的体道的语言。是我们观察生命和事物的新方式。极限的语言源于对语言极限的确切体证之后生发出来的善巧方便的智慧语言。这种智慧语言所表达的思，与诗处于同一个层面而得以会通。

总之，以有言显示无言，以非语言开显语言。言语是从识心分别而来，识心是从妄想产生，都同于戏论。所以，《金刚经》说：“如果有人说如来说法，实际上就是毁谤佛，没有理解我所说的法”。“如来所说的法，都不可执取，不可说，非法非非法”。因此，但有言说，都无实义。而离却语言却并不足以尽意，“大藏五千卷，维摩不二门，都在其中”（《无门关》）。

这正如叶秀山所说：

“语言”是“诗意的”，“思想”同样也是“诗意的”。“思想”不是“知识”，不是逻辑形式和实物表象的“结合”，“思想”要把握一种“意义”，是对“意义”的理解。——“思想家”是“传信使”，“预言家”，他揭示一种“信息”，揭示一个“世界”。（《思·史·诗——现象学和存在哲学研究》）

思与诗具有本源性的相通性。现代西方哲学在经历了漫长的传统理性的统治之后，终于超越了理性的知解，而重新回到了本源性的诗化哲学。体验本源性的诗性语言，为我们构建了一个意义世界。从这个意义而言，佛教的诗性语言与现代西方文化的诗化倾向具有形式上的趋同性。

无论是婉转的“说”，还是直接一些的“巧说”，不可说的东西，必须要说出来，而且毕竟还是“说”了。但是，这种“说”与一般的平铺直叙相比较而言，则更具诗意与禅韵。佛教的诗化倾向对意义、价值世界的揭示具有不可忽视的历史价值，体现出人类思维表现的共通性和趋同性。

在传统的二元论思维方式中，凡属于上帝的东西，就不属于这个世界；凡属于这个世界的东西，就与神圣无缘；老虎是老虎，猫是猫；黑是黑，白是白，它们永远不能成为一个东西。这是感性和理性世界中事物和观念表现的方式；我们之所以相信这种方式，是因为我们在内心里面喜欢安定，然而事实上，正如石块不落地就无法停止运动一样，在我们还不知道

逻辑中存在矛盾之前所得到的安静，不是真正的安静，因为石块一直保持着运动的状态。

二十世纪是自我分裂的时代，今天当我们开始感到矛盾和分裂，感到精神的苦闷和焦虑，当传统的逻辑不再有效的时候，我们就彻底失去了那种虚假的安静。佛教语言就是推翻、颠覆这种思想方式的一种新方式。在这种新的思想方式中，对立的观念不存在了，事物得以绝对合一：属于上帝的就是属于这个世界的，凡与圣合一；老虎就是猫，猫就是老虎；黑就是白，白就是黑。一切都以一种诡谲的方式得到绝对的合一。

佛法可以在拈花微笑中，可以在扬眉瞬目中；可以在怒喝中，也可在机锋里；可以用语言的言说方式，也可以用非语言的言说手段。

如果仅仅不立文字，佛法也就成为了不可理喻、不可捉摸、不可公度的神秘主义；如果仅仅流于文字，而无亲证实修之本，或根本不打算去付诸亲证，则又往往流于形式主义的文字戏论。中道的言说，在于即语言而离语言。

语言是一个魔方，禅宗是佛教活用语言的典范。

四卷《楞伽经》中有“宗通”“说通”之分：“我说有二种通，宗通及说通。说通用来启蒙初学，宗通为用来开悟修行者”（《楞伽经》卷四）。尽管将“宗通”视为究竟，但是，毕竟也还是“宗说俱通”框架内的究竟。

所谓宗通，正可反过来解释，即通宗，通达玄奥的宗旨称宗通，多用于自己修行，为定。“不立文字”是属于宗通即通宗的需要。通宗，需要对本体直接亲证。佛教自身具有的内在特性决定了不立文字对于自身的修行而言具有合理性。

所谓说通，也可反过来解释，即通说。通达说法教化之旨者称说通，多用于开示他人，为慧。“不离文字”是属于说通即通说的需要。通说，需要言诠。

为人师者必须宗通说通兼具。这也就是无字与有字缠绕成悖论的缘由。在佛教，能说通而不能宗通者，犹如乌云遮于日上；能宗说兼通者，即如日之处于虚无般一无所蔽。因此，宗通与说通实相互包蕴，说通必以宗通为本据，说通之中有宗通；宗通必以说通为显示，宗通之中蕴说通。明乎此，无字与有字、不说与可说相即不离之关系即可得到圆满的解释。

“这是什么音乐，它的节拍能动摇世界？”印度诗人泰戈尔如是说。

佛法就是这首音乐，它拨动、摇撼、撞击着众生的心灵世界，使“它落在生命的峰巅”，重现他们往日内心的欢笑（《采果集》）。

通过大量的经律论典，我们可以看到，佛法通过语言以种种丰富多彩的方式呈现出来：精美的语言象泉水一样滔滔不绝地从智慧超凡的高僧大德的胸臆间流出，妙悟的灵性如鹰隼一般凌驾于语言之上自由翱翔。除了诗人之外，能够如此驾御语言、作语言的主人而不是奴隶的，大概只有佛门中人了。

语言与生命、生活、生死紧密相连，彰显着生命的活力与精彩。佛教发展出的一套语言，使其成为一门生活的智慧与艺术，教导人们真心投注于生活，以发挥人性的光明面。在忙碌、紧张的现代社会，这套充满诗意的语言是洒向人的心理世界的清凉，让我们品味到自由的欣喜和醒悟之后的自在，享受到生活的禅悦与禅韵。从这个意义而言，佛教语言不仅反映着生命情态的真，而且展现着生命现世的善、彰显着生命当下的美。

后 记

佛教语言观是一个非常有趣的研究领域，其中蕴藏着异常丰富的人生智慧，我认为，从哲学上看，也是迄今为止人类语言哲学所能达到的至高成就之一。在写作的过程中，时常深深地为佛教不可思之思、不可议之议的思辩智慧和语言智慧所折服，所谓“深入经藏，智慧如海”，信矣！

由于通俗性的需要，引文作了白话翻译。本书只是佛教语言观研究的一个纲要，限于篇幅，删掉了若干内容，还有许多重要的问题也未及展开，只能俟诸来日。

这本小书为教育部新世纪优秀人才支持计划资助成果（“NCET”）。在写作过程中参考了不少大德的论著，并曾得到过曾良教授、贾应生教授以及玉佛寺曹曙红先生的帮助，在此表示衷心感谢。

刘泽亮

记于厦门大学佛学研究中心

二〇〇六年十月

封底文字：

语言是佛教教理之镜，是宇宙人生之镜。

众生有八万四千烦恼，佛法有八万四千法门。由文字导入禅修，也许不失为一种殊胜的法门。

通过名言，放下对名言的执著，才能达到我、法二空的终极境界。

语言是一个魔方，禅宗是佛教活用语言的典范。

精美的语言象泉水一样滔滔不绝地从智慧超凡的高僧大德的胸臆间流出，妙悟的灵性如鹰隼一般凌驾于语言之上自由翱翔。

佛教语言不仅反映着生命情态的真，而且展现着生命现世的善、彰显着生命当下的美。