



西夏佛教著作《唐昌国师二十五问答》初探^①

[俄] 索罗宁

正处在起步阶段的西夏佛教经典研究是当前西夏学的一个重点。人们迄今研究的佛书并不太多,于西夏佛教的真正本质还几乎一无所知。^②对西夏佛教中各种问题的探讨使人想到拼图游戏,只有耗得起时间,才能逐步形成比较完整的画面。本文打算简单论述一下俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所收藏的西夏文佛教著作《唐昌国师住光殿众舍中时众人问佛理二十五问答》,这部著作在我看来反映的是中原佛教思想宗派在西夏的活动。不过,我仅仅把自己限制在原书的内容里,提供西夏原文的汉语译文,目的是公布这部著作,以利于讨论佛教经典的本质及其在整个西夏佛教中的实际地位。

这部佛教著作有可能是西夏本土编纂的，因此大概是圣彼得堡最有意思的西夏藏品之一。著作题为“唐昌国师住光殿众舍中时众人问佛理二十五问答”^⑤（以下作“二十五问答”），这个题目虽然复杂但也精确，其内容事实上真的由二十五段问答组成，其中谈到了佛教的多种问题，主要有佛性、体、戒定慧，等等。这部著作肯定在西夏极其普及，因为现今存世有多种多样的版本，其中有些彼此间在内容上有重大差异。作为本项研究首要基础的是个完整的“新刻”本（Tang.186,no.253），还有另一种书（Tang.186,no.2514）用来参考。第二种书看上去比第一种长些，也复杂些，但并非全本且残损严重。其特点是有一个“𡿨”字，用于国师的名字，可以音译为汉语的“中”，因此下面我就称之为“中书”。《中书》里最重要的情况是提供了一批西夏僧人及居士的真实姓名，还有关于西夏宗教概况的富有价值的新信息。在这篇文章里，我准备参考《中书》简要讨论《唐昌国师住光殿众舍中时众人问佛理二十五问答》的本质，初步探讨唐昌国师的佛教背景，并提供西夏原作品的汉语构拟。

“唐昌国师”，不知其何许人，就该著作的要旨判断，本人倾向于认为这位国师为党项人或西夏本地的汉人。关于这部作品是西夏本土撰述的假定可以通过《中书》（见上）里出现的大量人名加以证明，这些人名不能全都视为汉人或藏人的名字，其中有一部分好像是西夏人的，不过同时也有一些人名的确是汉人的。《二十五问答》全书似乎认为与国师对话的那些人名并不重要，于是代之以“或问”这样的套语。仅仅是在注释本里，也就是所谓的《中书》里，才多提供了提问者的一点点信息，可是对唐昌国师其人始终不置一词。尽管经文里有题目中所说的“问答”格式，但其实际形式并不

① 本人最近在从事一项比较大的西夏佛教研究计划，这个计划的终期成果——“西夏佛教杂说”(The Glimpses of Tangut Buddhism)一文即将在 2008 年的《中亚学报》(*Central Asiatic Journal*)上发表，本文是其中的一部分。

② 当代对西夏文佛教著作的研究是非常有限的。史金波的《西夏佛教史略》(宁夏人民出版社, 1988年)和邓如萍(Ruth Dunnell)的《白高大夏国》(*The Great State of White and High: Buddhism and the State Formation in the 11th century Xia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996)对西夏佛教进行了出色的历史考察, 但是却没有深入研究西夏文佛教作品的实际内容。索罗宁(K. J. Solonin)讨论了西夏佛经的一些特征, 见所著《西夏佛教与契丹的联系》(*The Khitan Connection of the Tangut Buddhism*), 载沈卫荣等主编《黑水城人文与环境研究》(中国人民大学出版社, 2007); 《关于西夏洪州佛教和宗密(780~841年)遗存的一则西夏史料》(*Hongzhou Buddhism in Xixia and the Heritage of Zongmi (780-841): A Tangut Source, Asia Major* 16, 2 [2003])和《圭峰宗密和西夏禅宗佛教》(*Guifeng Zongmi and Tangut Chan Buddhism*, 《中华佛学学报》11 [1998]), 等等。

③“唐昌国师住光殿众舍中时众人问佛理二十五问答”，西夏作“隨所廣形敗倫維堪暹逐邪繼續嗽往終葦經構設厥經猶”。

接近禅宗语录，而是接近天台宗和华严宗独有的学术撰述，即喜欢对他人的短小问题作出冗长的回答，以这种方式来推阐教义。在那同时，此类撰述在中国北传佛教里很常见，而且被千真万确地证实了：这种风格最典型的例证之一就是昙旷（788年卒）在774年前后所集的《大乘二十二问本》，其主旨是回答吐蕃王墀松德赞（Khri-sron lde-brtsan, 742~797年）对中土大乘佛教的提问。这种著作的另一个例子应该是澄观和唐顺宗（805年）的问答记录，今本题为“答顺宗心要法门”。^①敦煌所出的禅宗作品里也有一部分这种类型的资料。在大多数情况下，这种“对话”并不含有任何的互动，而我们的西夏撰述就是如此。该书有一篇序言，然而非常遗憾，并没有提供什么资料，因为其中不包含任何有关作者和传承的信息，也只字未提有助于确定著作缘起及其作者的姓名和史实。这种类型的作品在早期禅宗佛教中流传甚广，在敦煌所出文献中也多有反映。^②唐昌国师的谈话指明他出身华严禅宗及圭峰宗密（780~841年）创立的“顿悟”教法（尽管国师从未用过这个词，书中也没有提及宗密本人的名字）。^③如下文所见，唐昌国师有些最重要的观念出自宗密的名著《中华传心地禅门师资承袭图》。^④

这篇作品由序言和唐昌国师与某位提问者的二十五段对话组成，其中几段可以勘同《中书》。从序言中可以发现的唯一事实是，这位党项人多少懂得些《道德经》，在序言的开头一段就间接征引了这部道教经典：^⑤

道本非道，智人权^⑥立道；名本无名，智人权说名。今有道，则世中[之]道也；今有名，则世中[之]名也。

经文还有些地方间接涉及了道教：问答IX实际上讨论了道家 and 佛家之道的区别。这一段话相当有趣，值得全文引述：

或仙人^⑦问师学道。师谓：汝道如何？仙谓：道者，空寂之气^⑧也。饮露^⑨食药，^⑩清净脱泥，^⑪养长魂识^⑫也。师谓：不慧^⑬道耶？今我说道，汝听耶？此顺道者，一切众生之本性也。见本性，则自主寂乐。此道玄妙^⑭，看时不见，听时不闻，求时不得，诸人日日行，一切不知，玄中最玄，众妙门也。得者常住，识者不缠，能者常乐，因此理则便道也。仙谓：禅师何殊妙^⑮耶？^⑯（见问答IX的构拟）

说来有趣的是，唐昌国师竟用了道家的术语来描述佛家的“道”：“此道玄妙，看时不见，听时不闻，求时不得”，参看《道德经》第14章：“视之不见，[名曰夷]；听之不闻，[名曰希]；博之不得，[名曰微]”。除表示唐昌国师及其弟子对道教具有某种程度的认识之外，这段文字从写作上看也颇有趣味，它从另一角度复述了《坛经》里慧能和志诚的谈话：“今我说道，汝听耶”，这与敦煌本《六祖坛经》内六祖慧能与志

① 见《续藏经》1005，58:426a6-c12。该经又题《华严心要法门》。

② 例见田中良昭《敦煌禅宗文献の研究》（大东出版社，1983年）中关于禅宗资料的讨论，或见刊布的任何敦煌禅宗资料。

③ 对华严禅宗及其思想的描述见吉津宜英《华严禅的思想史の研究》，东大出版社，1985年。

④ 《中华传心地禅门师资承袭图》，《续藏经》63，No.1225。

⑤ 在研究这篇经文之前，我们对西夏道教的了解仅限于黑水城所出各种法典和一批汉文道经所提供的素材，而始终未能发现西夏文的道经，这好像意味着西夏道教是汉学独有的。关于西夏道教，参看韩小忙《西夏道教初探》，甘肃文化出版社，1998年。

⑥ 权，西夏作“𐽳”。

⑦ 仙人，指修道者，西夏作“𐽱𐽲”。

⑧ 气，西夏作“𐽱”。

⑨ 饮露，西夏作“𐽱𐽲”。

⑩ 食药，西夏作“𐽱𐽲”。

⑪ 脱泥，西夏作“𐽱𐽲”。

⑫ 养长魂识，西夏作“𐽱𐽲𐽲𐽲”。

⑬ 慧，西夏作“𐽱”。

⑭ 玄妙，西夏作“𐽱𐽲”。

⑮ 殊妙，西夏作“𐽱𐽲”。

⑯ Tang 186 No.2536, 5b5-6b4。《中书》这段对话发生在Xiangshan（相山？，西夏作“𐽱𐽲”）师生之间，弟子名叫“𐽱𐽲”（汉语“孙勒田”？）。另有一部关于洪州法师教法的西夏文佛经提到过Xiangshan，见索罗宁《关于西夏洪州佛教和宗密（780~841年）遗存的一则西夏史料》。这两个人物的勘同只是个尝试，还需要更坚实的证据。

诚禅师对话录里的一段文字相当接近。^①同时，我在汉文资料基础上重建了西夏的经文，里面的问答又与《历代法宝记》所载保唐无著（720~794年）和道教法师关于阐释《道德经》韵文的讨论极其相似。《历代法宝记》中的谈话比西夏作品里的略长，但其内容显然相近，尤其是称“道”为“众生本性”的那一部分。然而，无著采用了比较繁复的方式来表达他的观念：“道可道，非常道，即是众生本性。言说不及，即是非常道。名可名，非常名，亦是众生本性。”而西夏经文就处理得比较简单：“道者一切众生之本性也。”^②不过佛教胜于道教，这个大意在两篇作品中都很清楚。不管我们发现西夏文作品与汉文作品有多么相似，这仍然不足以对著作者唐昌国师提出任何勘同意见。据“唐昌”（𐎢𐎣𐎧𐎦，tshjow）这个名字判断，再结合考虑西夏经文中涉及道教的情况，人们或许能尝试着假定这位国师可以与保唐无著视为同一个人，但是这样的勘同只不过是个假设。或许“唐昌”这个名字就是用“保唐”的“唐”以及“无著”的“著”字构成的——我对这样的混合词感到困惑不已。保唐无著在敦煌地区乃至整个中国北方都颇有名气——在藏文禅宗文献P.116号经文里也有他谈禅的话，名字写作Bu-chu。^③保唐法师的职业生涯与贺兰山有关，751~758年前后他在那里呆了很长一段时间，在某种程度上被认为是佛教的法师。^④以当前对西夏佛教和保唐无著的研究水平还不能证实这样的勘同。

人们向唐昌国师提出的问题相当简单，绝不像墀松德赞曾经对昙旷所提的问题那样繁复。这些弟子中有些人的名字见于《中书》，他们想得到的回答绝大多数都是关于大乘佛教的：“见性成佛者，其理如何？”“戒定慧者，^⑤何也？”“如何修行则得成佛也？”^⑥“众生得成佛？”“众生佛也，佛众生也者，其理如何？”“体者何也？”^⑦性者何也？”^⑧一耶？异也？”“众生为罪，^⑨则地狱一堕？”^⑩“一念随顺者，^⑪何也？”这是书中讨论的几例问题，或许也是西夏国内佛教修习者最重要的问题。在回答这些问题的时候，唐昌国师展示了他对一大批经文的知识，这包括《华严经》《维摩诘经》和《楞伽经》。国师展示出的关于《华严经》的知识给人以深刻的印象：他在一段关于众生和佛性关系的谈话中竟然使用了“六相”理论。^⑫国师的谈话指出，尽管佛和众生并没有质的区别，但是其才能和所处的环境却是不同的，所以他们并不相等。西夏经文翻译如下：

或问：众生与佛性无差别，则一人修行成佛时，一切众生等等时皆应解脱。今不如此者，其理如何？师谓：汝不如见华严六相[之]理耶？同中有异，异中有同，成中有坏，坏中有成，共中有别，别中有共。众生与佛同一性，而相互不共碍，力才^⑬不等，自修自得。光或？镜，自永不满。譬一切禽类等共一空界，随[其]才不等当证[其]异[与]空。无翼翅？者，虽住空界，不离与地。集翅？亦有高低，故证空顺别。凤凰禽才至空边，则假如是外禽等与此比，岂所有？便一切众生共一佛性，知才不等，亦与此一样。^⑭（见问答XXIII的构拟）

这段文字展示对于华严学说和顿悟之后渐修理论的通晓，这使得唐昌国师成了宗密的弟子。很明显，唐昌国师教法的核心是由佛性和“无念”思想组成的，在此基础上他发展了对“悟”的理解。按国师所说，

① 《大正藏》48n2007_p0342b25。与“二十五问答”的同样的说法可见于西夏文的“六祖坛经”，参看索罗宁（K. J. Solonin）的《傅斯年图书馆收藏的西夏译“六祖坛经”残叶》（“The Fragment of the Tangut translation of the Platform Sutra of the Sixth Patriarch Preserved in Fu Ssu-nian Library”，《中央研究院历史语言研究所集刊》第78本，2007，即出）。

② 关于保唐无著和那位佚名法师的长篇谈话，参看《历代法宝记》，载《大正藏》第51卷，第193页。有趣的是，在这个对话里面另外出现一位“山人”，不知是否与西夏文的“仙人”相同。

③ 参看杰弗里·布鲁顿（Jeffrey Broughton）的《西藏的早期禅宗》（“Early Ch’an Schools in Tibet”，in Robert M. Gimello, Peter N. Gregory eds., *Studies in Ch’an and Hua-yen*. Kuroda Institute studies in East Asian Buddhism no 1. Honolulu: U. of Hawai’i Press, 1983, 4-12）。

④ 《历代法宝记》，《大正藏》第51卷，第186页中栏。

⑤ 戒定慧，西夏作“𐎢𐎣𐎧𐎦”。

⑥ 修行，西夏作“𐎢𐎣𐎧𐎦”。

⑦ 体，西夏作“𐎢𐎣𐎧𐎦”。

⑧ 性，西夏作“𐎢𐎣𐎧𐎦”。

⑨ 罪，西夏作“𐎢𐎣𐎧𐎦”。

⑩ 地狱，西夏作“𐎢𐎣𐎧𐎦”。

⑪ 一念，西夏作“𐎢𐎣𐎧𐎦”。

⑫ 华严六相，西夏作“𐎢𐎣𐎧𐎦”，即同（𐎢𐎣）、异（𐎢𐎣）、成（𐎢𐎣）、坏（𐎢𐎣）、共（𐎢𐎣）、别（𐎢𐎣）。

⑬ 力才，西夏作“𐎢𐎣𐎧𐎦”。

⑭ Tang 186 No.2536, 11a, 1-7.

本性是可见的，但既无观者又无见者。这就是说，当本性成为自鉴的时候，就可以得道而成佛。据西夏著作显然可以下结论说，国师认为“体”和“性”是有差别的（所谓“见体，性也；性者，道也”）。我倾向于相信“体”就是“性”的“用”，因而也就是无所不在的性的能动特征。不过，虽然我们关于西夏佛教术语的知识远非完美，以致并不总能界定经文里提到的各种概念之间的关系，但还是能够从国师的话里演绎出体、性、用三者合一的思想，由此把他的学说与体、功、德的复杂关系联系起来，就像在另外一部西夏文佛教著作——《洪州宗趣》所表现的那样。^① 这个观点在国师关于体性异同的谈话中得到了确证：国师以铜镜为喻阐释了体和性的区别。镜子是铜（体）制的，但只有当打磨了（性）之后才能实现其功能。因而“照”便被视为佛性的“性”，否则就会隐而不彰。^② 从这一点出发可以得出结论说，这里的意思类似于深慧的“知”，即对自然的反应功能，据此可以认知真实的存在。

或问：体^③者何也？性^④者何也？一耶？异也？师谓：随体一也；随性异也。[又问]：此者如何？师谓：体如铜，性如镜，此故异也。又问：镜以铜[所]为，何为异也？师谓：镜者，虽然铜也，[其]不能照物。磨成镜时，便[其]能照物也。此随异也。一切众生皆有佛性，用大善知识定指示，便见本心。见本心后，自起精修，便得照明清，宣示是非^⑤，无分别[之]心，不受小尘。万相令显而非来彼，镜体常照而非往此。万相乱乱，镜体寂寂，不有往来，亦无彼此。修者起心，当和随此，诸佛性亦与此一样。^⑥（见问答XV的构拟）

唐昌国师从来不容许他的学问里有深慧或者宗密的理论，但事实却不是这么回事，因为唐昌国师的上述谈话正是依赖于宗密在《禅图》里对“性”“用”的阐释，其中都使用了铜（性）磨光（自性用）而能照万物（本用）的比喻。^⑦因此不足为奇，这段文字会使人想起《洪州宗趣》的相应部分，其中把“法”视为“不变之理”，把“相空”视为“随缘用”，把“明寂”视为“自性本用”。当然，《洪州宗趣》的阐述带有更加强而明显的华严宗密门风，但我觉得唐昌国师也在阐释同样的思想。

西夏学者喜欢讨论的另一个佛教理论是“戒定慧”的本质，唐昌国师自不例外，他说了一大段话来予以推阐：

或问：戒定慧者^⑧，何也？师谓：见性寂静者，戒也。见性寂静，体无边界^⑨，流世[而]不往，真真不动者，定也。体性无边，譬如玻璃，内外光明，行互无碍者，慧也。（见问答IV的构拟）

这里人们可以再次注意到“慧”是通过协调“戒”和“定”而得到的，这是宗密阐释的性体关系和两种性用关系的翻版。西夏关于“戒定慧”的定义不同于慧能和神会所给出的尽人皆知的定义，人们可以猜想“戒定慧”之间的关系也是通过“双重性用”体系来解释的。从此还可以发现，唐昌国师的戒定慧思想有别于慧能在“六祖坛经”的说法。

对于众生指望成佛的问题，国师给出了一个古怪的回答：国师说众生不能成佛——能成佛的只有众生的本性，这看起来没有相似的东西，也无可比喻。本项研究要考虑的最后一个问题是唐昌国师提出的“无念”^⑩和“一念”。他针对“一念”的短小谈话如下：

或问：一念^⑪随顺者，何也？师谓：智境具无，自成随顺。问：境智具无，则谁见佛性？师谓：无境智则独立照体，以自不见自也。^⑫（见问答XXII的构拟）

① 参看索罗宁 (K. J. Solonin) 《西夏王国的洪州佛教》(Hongzhou Buddhism in the Tangut State, 57-103), 又见《西夏佛教杂说》(The Glimpses of Tangut Buddhism, CAJ 即出)。Tang. 112, no. 2540 号经文《洪州宗趣注解明护记》试图调和宗密的学说和马祖道一 (709~788 年) 的洪州教法。

② Tang 186 No.2536, 7b3-8b2。

③ 体，西夏作“𪛗”。

④ 性，西夏作“𪛗”。

⑤ 宣示是非，西夏作“𪛗𪛗𪛗𪛗”。

⑥ 据《中书》，发问的是某个“贤者”或“贤人”（𪛗𪛗）。

⑦ 《中华传心地禅门师资承袭图》，《续藏经》63, 1225:35a23-b07。

⑧ 戒定慧，西夏作“𪛗𪛗𪛗”。

⑨ 边界，西夏作“𪛗𪛗”。

⑩ 有趣的是，恰恰就是“无念”这个词被西夏译师用来翻译“大手印” (mahāmudrā) 的概念。

⑪ 一念，西夏作“𪛗𪛗”。

⑫ Tang 186 No.2536, 10b5-11a1。

在这段文字中，“一念”代表观者与所观的最终统一，能克服不同思想的一切特性。这里更能说明问题的是，“一念”并不被视为一个完美的最终目标，而被视为一种方法，一种“方便”的方法，不是教法，而是禅定。因此，我倾向于认为，在这一特定的西夏文段落中，“一念”应该是“无念”语义场的主题部分。这些观察尽管有限，但足以引起关于西夏佛教本质的讨论。

经文中还有一段话，对于辨别唐昌国师的学术师承显得颇为重要，这就是对话 VII，其中讨论了所谓“三大阿僧祇”的性质：

或问：三大阿僧祇^①者何也？师谓：贪嗔痴也。又问：如何灭断？师谓：断者，妄也。多劫三毒本来自空。知此理，则此顺自断。悟此断者唯得天生。欲成佛，则随知行心。佛说：“以不断烦恼入于涅槃。”诸弟子等不见性本无生，欲以起心断烦恼，不知起断[烦恼之]心者自烦恼心也。此故成缠，[而]不得解脱。今修者唯不起心，无动念^②则此顺解脱也。^③（见问答VII的构拟）

在我所知道的佛教史料里，用“阿僧祇”（不可数）来比喻“贪嗔痴三毒”，这仅见于传为菩提达摩而实为神秀（606~706年）编纂的所谓《观心论》。^④然而，神秀和唐昌的观点却是不同的：据《观心论》说，三毒存在于思想的每一片刻，覆盖了真如之性与生俱来的纯净。一旦超脱了如恒河沙数般多的三毒，那么被这三毒充斥的内心就会得到解脱。因此，“阿僧祇”的奥理就不应该理解为指示在无尽劫中移除烦恼的必要性，而应该理解为净化与生俱来的真如之性。^⑤唐昌的观点则更加激进，他指出移除烦恼在于烦恼自身，结果只能是唯得天生，而真智和解脱在于断除心念，达到解脱。尽管这观点看来还不成熟，但我却打算说，唐昌国师采取的态度代表了对南宗的更加正确的阐释，他的总体传统应该称为“禅门南宗”。

至于其学说属于禅门里面的“南宗”，唐昌国师在最后的问答 XXV 中给出了明确的解释：

《华严经》谓：“一切法不生，一切法不灭，若能悟此，则诸佛实现前。”此南宗心地法门以外，有异一少小法言，则此者未减无明障碍之人也。又有种种法。心以外难论人者，大迷也在。何在？如此人与悟当不二，诸修者当增当增。

这一段文字的意义在于，唐昌国师的法门是一种具有绝对性的学说。假如不接受或不了解这一说法，那就是因为还没有彻底消灭“无明”的障碍。人与悟不二的意义实际上与国师在上几行所述《华严宗》“理事无碍”的思想是相同的：其内容在于烦恼与真如为一。从这个角度来看，不管是直接了解真如，或者利用渐悟的方式“游住”（指的是菩萨十地之修行过程），应该主要保留对“理事无碍”境界的了解，则修行就会成功。从上述可见，这种“南宗”的思想基础为《华严经》思想，因此可以作为一个临时的结论说，西夏佛教中的禅宗遗迹实际上属于晚唐时期中国北部以及西南部所流行的华严禅的思想。同时，西夏僧人对所谓南宗的了解，实际上与中国佛教传统的，也就是基于菏泽神会以及宗密的了解离得相当远。

汉文构拟：

唐昌国师住光殿众舍中时众人问佛理二十五问答后序

道本非道，智人权立道；名本无名，智人权说名。令有道，则世中[之]道也；令有名，则世中[之]名也。有道则相也，[而]相非究竟；有名则沉也，[而]沉非自主。圣人谓：“我道非道，我名无名。我名不起，我道不灭，不集不散。无是[亦]无非。便此故道也。”道者，以思无所量，以念无所求。精者不能见，广学者自不识。如何也？道者，众生之本心故也。本心灭相，便得自主。圣者随梦识设立道名。道者，不修而自成，不学而自妙，观而不能获，知而无所解，世中法不有所譬。随此圣者引以虚空譬量，而无所平等，谓多[而]道远。

I 或问：佛谓“见性成佛”者，其理如何？师谓：本性能照者，见也。本性能见[而]当无有见者，照也。此顺，立功无尽者，性也。如此“见性成佛”也。又问：生住异灭四相，理者何也？师谓：能见一念

① 三大阿僧祇 (asamkheya)，西夏作“𐰚𐰆𐰏𐰣𐰚𐰏𐰤”。

② 无动念，西夏作“𐰚𐰆𐰏𐰣𐰚𐰏𐰤”。

③ 在这段对话中，跟国师谈话的人叫做“𐰚𐰆”（汉姓“富”），经文还进一步提到他的名字叫“𐰚𐰆𐰏𐰣”（汉语“平尚”？）。

④ 见柳田圣山主编《禅学丛书之二：高丽本禅门摘要，禅源诸论集都序，法集别行录节要》，京都：中文出版社，1974年，第8~14页。《观心论》的别译本见《少室六门》，《大正藏》第48册第2009号。

⑤ 柳田圣山主编：《禅学丛书之二》：9上；《观心论》，“少室六门”，《大正藏》第48册第2009号，第367页中栏。西夏文亦有此书，题作：“达摩大师观心本母”。

则生理是也。永见乃至成佛者，住理也。见体性也，性者道也。道者功也，功者佛也。此者异理也。见性本来虚寂，当不有见，见自无见，便灭理也。问者承受此[而]求学。

II 或问：弟子起心时不得常照，间间断断，当何理也？师谓：续断知乎？子谓：知。师谓：知则此也。住知不做意为。住知意为，则此知自成妄。见本性清真实道源也。知见本性则此自断。往性譬水如起浪：何罪，水之湿？不知性本来不动断，则未及学也。问者断疑，欢喜而去。

III 或问：《维摩经》谓：“住调伏心则声闻法也，不住调伏心则愚人法也。住调伏不调伏心则菩萨法也”。诸佛法者何也？师谓：能见此三调伏者，随妄知起也。自见体本来无妄者，则佛法也。问者谓：“甚不可思议也”。

IV 或问：戒定慧者，何也？师谓：见性寂静者，戒也。见性寂静，体无边界，流世[而]不往，真真不动者，定也。体性无边，譬如玻璃，内外光明，行互无碍者，慧也。问者谓：千万众生无一解此。自古苦劳，岂有所说？

V 或问：如何修行则得成佛也？师谓：无念见体，则自成佛也。又问：如何无念也？师谓：成佛无念。又问：不成佛念者，何也？师谓：佛说“当无得至少法念则阿耨菩提也”。问者欢喜而去。

VI 或问：经典中说“以割身节，出血，救俗[之]为供养”，则得成佛？师谓：不得。[又问]：何以不得？师谓：成佛者，心也。解节者，身也。身者，地水火风也，何得成佛？又问：非此谓，则如何得？师谓：见性自得。又问：性像与何物？师谓：无像[之]物也。又问：当何理？师谓：见则便见，不见则又以知思不有所得。

VII 或问：三大阿僧祇者何也？师谓：贪嗔痴也。又问：如何灭断？师谓：断者，妄也。多劫三毒本来自空。知此理，则此顺自断。悟此断者唯得天生。欲成佛，则随知行心。佛说：“以不断烦恼入于涅槃。”诸弟子等不见性本无生，欲以起心断烦恼，不知起断[烦恼之]心者自烦恼心也。此故成缠，[而]不得解脱。今修者唯不起心，无动念则此顺解脱也。

VIII 或问：众生得成佛？师谓：不得。又问：众生不得，则成佛者谁？师谓：众生妄也。住四相而得成佛乎？成佛者者，众生之本性也。又问：众生本性似与何物也？师谓：本性无似物，世中无所譬，岂有所量似？

IX 或仙人问师学道。师谓：汝道如何？仙谓：道者空寂之气也。饮露食药，清静脱泥，养长魂识也。师谓：不慧道耶？今我说道，汝听耶？此顺道者，一切众生之本性也。见本性，则自主寂乐。此道玄妙，看时不见，听时不闻，求时不得，诸人日日行，一切不知，玄中最玄，众妙门也。得者常住，识者不缠，能者常乐，因此理则便道也。仙谓：禅师何殊妙耶？

X 或问师：汝观清耶？师谓：清观妄也。又问：如何成佛？师谓：自体本清，清观岂用？若观清则心起也。心起成缠。缠则堕也。当无起心，知本清则便成佛也。

XI 或问：八解脱者何也？师谓：八识者，八解脱心也。又问：佛有八识？师谓：佛有。又问：众生有？师谓：有。又问：虽然一样有八识，为何佛得解脱，[而]众生不解脱也？师谓：众生随境流转，佛不转随境，故便体理如此也。

XII 或问：如何得出三界？师谓：见心与三世不拘掣则出三界也。不念过去，未来无念，渡现在[之]念，[而]出三界也。

XIII 或问：“众生佛也，佛众生也”者，其理如何？师谓：见性佛也，不见众生也。其理如此。

XIV 或问：随定入慧，则一也？师谓：不也。[又问]随慧入定一也？师谓：不也。[又问]：此者如何？师谓：随定入慧，则声闻法也；随慧入定，则独觉法也。定慧平等，则菩萨法也。正定不有定，正慧无慧[之]相。此者佛法也。

XV 或问：体者何也？性者何也？一耶？异也？师谓：随体一也；随性异也。[又问]：此者如何？师谓：体如铜，性如镜，此故异也。又问：镜以铜[所]为，何为异也？师谓：镜者，虽然铜也，[其]不能照物，磨成镜时，便[其]能照物也。此随异也。一切众生皆有佛性，用大善知识定指示，便见本心。见本心后，自起精修，便得照明清，宣示是非，无分别[之]心，不受小尘。万相令显而非来彼，镜体常照而非往此。万相乱乱，镜体寂寂，不有往来，亦无彼此。修者起心，当和随此，诸佛性亦与此一样。

XVI 或问：弟子实起心时，此顺成空寂者一也？师谓：见空寂则唯意[之]为也。又问：当何理？师谓：修者，汝实起心时当无见见。何见空寂？当得佛谓：无少法则阿耨菩提也。

XVII 或问：觉起[之]妄，得解脱？师谓：不得。又问：灭妄，灭觉则得？师谓：不得。[又问]：如何得也？师谓：随妄知[而]成妄，随觉知[而]成觉。自心空寂[而]不住知，则实空寂佛心也。其理亦如此也。

XVIII 或问：众生为罪，则地狱一堕？师谓：堕。又问：佛性一堕？师谓：堕。又问：众生堕则受苦，佛性堕者，受不受苦？师谓：佛性不受苦。又问：何因也，受也，不受也？师谓：譬如金器融于火炉[之]内，器相损坏，金性此顺本来不变。不变则本定也。本定则成常[之]名。金常则亦无损坏，当岂有受[苦]？

XIX 或问：定慧平等理者何也？师谓：性不动则定也。能见不动者，慧也。行行此顺无迹则平等也。此随能照本性，则见佛性也。

XX 或问：凡佛如何成？师谓：佛外众生也，时不念。此所解脱。问：如何随顺得？师谓：一切善恶皆不思，则自见佛性，得随顺也。

XXI 或问：本来出家，欲成佛故也。如何以心行得成佛？师谓：当行无心，自得成佛。问：若无心，则谁成佛也？师谓：无心自成佛，成佛亦无心。问：佛大慈大悲有不可思议[之]力，能渡众生。若无心，则谁渡众生？师谓：得无心则真渡众生也。若当渡，见众生，则成有心。若心实有，则死生也。问：若无心，则断见或成？师谓：本无妄心，魂知不断，邪见何成？

XXII 或问：一念随顺者，何也？师谓：智境具无，自成随顺。问：境智具无，则谁见佛性？师谓：无境智则独立照体，以自不见自也。

XXIII 或问：众生与佛性无差别，则一人修行成佛时，一切众生等等时皆应解脱。今不如此者，其理如何？师谓：汝不如见华严六相[之]理耶？同中有异，异中有同，成中有坏，坏中有成，共中有别，别中有共。众生与佛同一性，而相互不共碍，力才不等，自修自得。光或？镜，自永不满。譬一切禽类等共一空界，随[其]才不等当证[其]异[与]空。无翼翅？者，虽住空界，不离与地。集翅？亦有高低，故证空顺别。凤凰禽才至空边，则假如是外禽等与此比，岂所有？便一切众生共一佛性，知才不等，亦与此一样。

XXIV 或问：修禅灭心罪如何？师谓：汝身心中稍稍观耶？五蕴，十二处，十八界也，根本小物一有所得？答谓：今身心稍稍观，见当得一物，不如有。师谓：汝已成身心相[之]坏？答谓：当灭坏身心自相，何有？师谓：汝身心以外有异事？答谓：身心自无中，岂有外事？师谓：汝已成世中相[之]坏？答谓：世中相无自相，岂用坏？师谓：如此汝今灭罪也。问者随此照悟，赞曰：不可思议，[乃]承教学。

XXV 或问：如此悟见后，以游住修行[有]用耶？师谓：以游住修亦有可，以不游住修亦有可。《楞伽经》谓：“起于一地，虽非及一地，真实寂灭岂有住次？”《思益经》谓：“若人闻正性，则不起于一地至于一地也。此人不依生死，不住涅槃。”又《楞伽经偈》谓：“初入一，不还阿罗汉，此如诸天圣人，皆随妄心有。”若随上才理谛也，则当无实相之理，清静觉心实行住。若随世俗方便门，则游住亦不有障碍。凡以事不碍理，以理不碍事，理事无碍，则日日以行不逆与无行，岂有所不修？若凝事迷理，凝理迷事，则何得随顺？非此谓也。问：此法门者，有名相？师谓：此法门本来不有名相。无名相中，立虚名相。此法门名者金刚三昧，[其]无坏也。又名首楞严三昧，无胜度也。又名法性三昧，[其]无转变也。又名解脱三昧，[其]无缠缚也。能解此理，则金刚大人，无能伏[其之]人。问：金刚大人有何功力？师谓：其之功德唯佛能知，随一念顺时，能离恒沙烦恼，当不有遗，能集恒沙功德，[而]不有不全。[其]成诸天八部龙神等之守护。往处无碍。[其]如狮子王智慧，如光明大日。又，生所忧，本自无生，灭所忧，本自不灭。《华严经》谓：“一切法不生，一切法不灭，若能悟此，则诸佛实现前。”此南宗心地法门以外，有异一少小法言，则此者未减无明障碍之人也。又有种种法。心以外难论人者，大迷也在。何在？如此人与悟当不二，诸修者当增当增。

唐昌国师住光殿众舍中时众人问佛理二十五问答 竟

(聂鸿音译)

(作者通讯地址：天主教辅仁大学士林哲学研究中心；圣彼得堡大学)