

佛教的“神通”观念及其历史演化^{*}

王萌^{**}

【摘要】“神通”现象是佛教文化体系不可分割的组成部分。对于“神通”现象的性质,佛教通过“自内证”的方式做出评判,即它们属于佛教修行悟道过程中的随附性现象,与通向终极解脱的圆满智慧相比,是属于第二位的东西。在佛教发展史中,“神通”实践与不同社会的文化传统相适应,成为佛教文化脉络中一个富有活力的内在因素,同时它们的影响力也受到具体文化环境的制约。作为宗教经验的特殊表现,佛教的“神通”实践将实践者导向了更为超越的人生目标,即人的升华和觉悟。佛教对“神通”现象的理解,反映了人类自我认知的高度智慧,在当代仍然具有发人深省的启发意义和不可磨灭的认识价值。

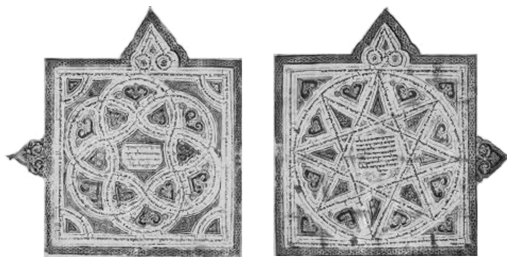
【关键词】佛教“神通”;历史分衍;自内证;宗教经验

任何宗教都包含了与“超自然”有关的内容,这是与宗教文化本身的性质密切相关的。宗教之所以能够为人提供关于“彼岸”的讯息,建立诸多关于“来世”的精致教义,正是因为宗教通过其特有的途径打开了一条通向这个陌生世界的通道。这一通道就是宗教学研究所称的“宗教经验”^①。宗教学研究已经表明,通过宗教实践,宗教修行者会进入“出神”状态,产生诸如“人神际遇”“神我合一”等神秘体验。佛教是一种长期存在于历史时空中的宗教文化现象,它有自身生

* 本文是国家社科基金项目“以宗教神秘主义问题为核心的宗教与科学关系研究”(14BZJ002)的阶段性成果。

** 王萌,中南民族大学民族学与社会学学院教授。

① “宗教经验”是宗教信仰者在信仰和修行过程中产生的一系列特别的感受和体验,它对经验者的身心世界会产生重要的影响。在宗教学发展史中,美国学者威廉·詹姆士最早对宗教经验做出了全面的研究。参见:威廉·詹姆士 William James,《宗教经验之种种:人性之研究》[Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature],唐钺 Tang Yue 译,(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],2002)。



存和演化的历史,也发展出了一套具有丰富内容的宗教实践体系,而且它在适应社会发展的过程中,对于宗教实践中产生“神通”现象提出了其独有的评判标准。这一特殊的认识方式,保证了佛教避免走入“着魔”的歧途,也使得佛教在人类文明史上做出了独树一帜的贡献。对佛教“神通”现象的梳理和分析,有助于深化我们对宗教经验问题的认识。

一、佛教的“神通”实践及其自我定位

(一)“神通”与佛教修行的究竟目标

佛教以庞大而精致的哲学思维著称于世,其教义被称为“最为宏大的神学唯心主义体系”^①;同时,作为“一种寻求神秘结合的宗教”^②,它又是具有丰富神秘主义内容的东方宗教文化的代表。作为当时印度社会中的沙门思潮之一,佛教是在对婆罗门教的反拨、批判中诞生的,它否定了“自我”(ātman)或者“神我”(purusa)的实在性,提出了不同于其他“外道”(tīrthika)的解脱之路,即“八正道”(āryāṣṭāṅgika-mārga)。但是,在宗教修行的目标上,佛教仍然是追求解脱与觉悟,在宗教修行的方式上,佛教也继承了印度传统的宗教修行方式,即经由“神秘知识”(jñāna, vidyā)消除“无明”(avidyā)或者揭开“摩耶”(māyā)之幕而获得解脱。^③ 释迦牟尼在获得觉悟的过程中,采取了印度传统的瑜伽修习方式,佛陀进入“涅槃”(nirvāṇa)的方法也有瑜伽的结构,这一系列冥想和禅定的方法经过佛陀新的解释,成为佛教基本的修行内容。

佛典记载,释迦牟尼的悟道过程就伴随各种不同寻常的心理体验。这一过程实际上也典型地反映了宗教导师“悟道”或领受“启示”的过程。^④ 佛典记载,

^① 方立天 Fang Litian,《佛教哲学》(增订本)[Buddhist Philosophy] (updated edition), (北京[Beijing]:中国人民大学出版社[China Renmin University Press], 1997)。

^② 杰弗里·帕林德尔 Geoffrey Parrinder,《世界宗教中的神秘主义》[Mysticism in the World's Religions], 舒晓炜 Shu Xiaowei, 徐钧尧 Xu Junyao 译, (北京[Beijing]: 今日中国出版社[China Today Press], 1992), 72。

^③ 对于佛教而言,觉悟就是获得真正的知识,佛陀因此成为一个“觉者”。参见:米尔恰·伊利亚德 Mircea Eliade,《宗教思想史》[Histoire des croyances et des idées religieuses], 宴可佳 Yan Kejia, 吴晓群 Wu Xiaoqun, 姚蓓琴 Yao Beiqin 译, (上海[Shanghai]: 上海社会科学院出版社[Shanghai Academy of Social Sciences Press], 2005), 491。

^④ 在早期的巴利语三藏中并无关于释迦牟尼生平的完整记录,在小乘佛教向大乘佛教的演变过程中,顺应对教主崇拜和宗教感情的需要,才开始出现佛陀的传记,包括用梵语写成的《大事》《佛所行赞》《神通游戏》。参见:郭良鋆 Guo Liangjun,《佛陀和原始佛教思想》[Buddha and Primitive Buddhist Thought], (北京[Beijing]: 中国社会科学出版社[China Social Sciences Press], 1997), 19—24。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

太子乔达摩·悉达多进入甚深的禅观后,引起了魔宫的极大震动。魔王通过美色的引诱、恐怖的侵扰等都没有让菩萨(修行中的释迦牟尼)退失坚定的信心。菩萨通过观察离欲之道,远离欲界欲望,生起初禅的神足通,变化出种种相对应的境界:

尔时菩萨住于正定,其心清白光明不染,离随烦恼,柔软调和无有摇动,至初夜分得智得明,摄持一心获天眼通。菩萨即以天眼观察一切众生生死生彼、好色恶色、胜劣贵贱、随业而往,皆悉了知。……于中夜分摄持一心,证得忆念过去宿命智。通观过去自他所受生事,皆悉了知一生二生乃至十生,百生千生万生亿生,百亿生千亿生,乃至照过无量百千那由他拘胝数生,乃至成劫坏劫,无量无边成劫坏劫,皆悉忆知。^①

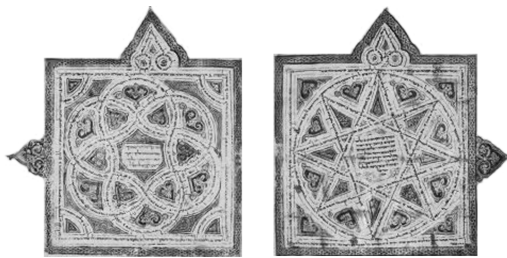
这些描述,可以作为释迦牟尼在修行中的宗教经验来理解,即伴随着他的修道和悟道,他获得了超越性的感知、领悟和控制能力。在世界宗教史上,佛教对释迦牟尼所经由的超常能力的描述和渲染是超过了任何其他宗教的创始人的。当然,这是由释迦牟尼在佛教中的地位决定的,因为依据佛教的义理,他不是任何神的代表,而是超越了任何神灵的究竟觉悟者,这些神通是作为成就无上正等正觉者所理应具备的。^②

在佛教中,对“神通”最典型的描述是所谓的“五眼”“六通”^③。如佛典所述,佛是成就“五眼”、具足“六通”的,在佛教看来这也反映了佛的圆满功德。根据佛教的义理,“五眼”“六通”是佛教信仰者通过修行都可以具备的,其中的某些“神通”如天眼通、天耳通、他心通、宿命通等神通力是其他宗教(“外道”)的修行者,甚至包括“六道”中的其他众生都可以具有的,但是慧眼、法眼、佛眼与漏尽通是

① 《方广大庄严经》,CBETA, T3, No. 187, 595b。

② 对于佛教典籍中的此类描述,当然不可能全部是对释迦牟尼悟道过程中心理体验的实际记载。在佛教传播过程中,其必然会依据民族的文化习俗和自身的宗教教义将一些神话传说编织进去,这一倾向在大乘佛教的经典中表现得更为突出。参见:郭良鋆,《佛陀和原始佛教思想》,30—33。

③ 佛教中所说的“五眼”是指五种代表功能福德的眼力。一是肉眼,为凡夫肉身所具之眼。二是天眼,为色界天人因修禅定所得之眼,世界之远近、前后、内外悉皆能见。三是慧眼,为二乘人(阿罗汉、辟支佛)所得之眼,能洞察一切现象皆为空相。四是法眼,是菩萨所得之眼,能彻了一切法门。五是佛眼,是诸佛具足觉了诸法实相的眼力。“六神通”是佛教描述的六种神妙自在的能力。一是天眼通,能见六道众生的生死苦乐之相和一切世间种种形色,无有障碍。二是天耳通,能闻六道众生关于苦乐忧喜的语言和世间的种种音声。三是他心通,能知六道众生心中所念之事。四是宿命通,能知自身和六道众生三世宿命和所作之事。五是身如意通,身能飞天入地,出入三界,随意变现。六是漏尽通,谓断尽一切烦恼惑业,脱离生死轮回。关于“五眼”“六通”的描述,见于《长阿含经》《集异门论》《俱舍论》《大品般若经》《大智度论》等佛教典籍。这些资料表明,佛教所说的“神通”是有经验基础的,但它们是在经过佛教义理的阐释后才被纳入佛教经典体系的。



佛教的圣者才具备的。^① 这从一个方面显示了佛教的宗教理想和修行旨趣,即超常的“神通”能力是宗教修行过程中的产物,它们在一定程度上代表了修行者的成就与功德。但是佛教所追求的根本目标,在于通过宗教实践证悟宇宙人生的真理。正如佛学家木村泰贤先生所论述的,佛教修行的特征,在于基于事实对事物进行如实观察,契于“法性”(Dhammatā)而获得“如实智见”(Yathabhuūtanandassana)。^② 真实的佛陀并非“无所不知”的全智者,他只是提出了基于对世界的如实观察而觉悟的解脱之道。虽然佛陀继承、实践了印度传统的修行方式,然而其根本目的不在于获得禅定功夫,而在于通过自己的身体力行实现“自知、自觉、自作证”,所以原始佛教戒绝鬼魅、奇异之行法,从根本上以精神、道德为中心。^③

(二)“神通”与禅定的关系

在佛教的修行理论中,“神通”(abhijñā, siddhi, rddhi)的获得与禅定有密切的关系。虽然佛教根本的宗教理想并不是获得超常的神异能力,但是禅定修习对于修行者改变惯常的“俗知俗见”、获得对于身心微妙变化的觉知,从而达到所谓的“由定发慧”“定慧等持”,具有不可替代的重要作用。因此,不论是小乘佛教还是大乘佛教的修行体系,禅定的修习都占据了一个不可或缺的地位。如佛陀宣讲的“八正道”就包括了“正定”的内容,在大乘佛教中“禅定”也属于菩萨道“六波罗蜜”(六度)的六种行持之一。实际上,全部佛教的义理就被概括为戒、定、慧三学,“三学”在实践中以禅定为中心,禅定贯彻了“三学”中最重要定、慧二学,大乘“六度”中的禅那、般若二度。^④《俱舍论·分别定品》云:“一切功德多依静虑。”^⑤佛教天台宗的创始人智者(智顓)在《释禅波罗蜜次第法门》中也谈到了修习禅定的“功德”:

一切自在变现,诸神通力,皆借禅发。……因禅具足智波罗蜜者,若一切智道种智,一切种智,非定不发,其义可见。行者善修禅故,即便成就十波

① 《阿毘达磨俱舍论》:“通有六种。一、神境智证通。二、天眼智证通。三、天耳智证通。四、他心智证通。五、宿住随念智证通。六、漏尽智证通。虽六通中第六唯圣,然其前五,异生亦得。依总相说,亦共异生。如是六通,解脱道摄,慧为自性。如沙门果。解脱道言,显出障义。神境等四,唯俗智摄。他心通五智摄。谓法类道世俗他心。漏尽通如力说。谓或六或十智。”CBETA, T29, No. 1558, 142c-143a.

② 参见:木村泰贤,《原始佛教思想论》[原始佛教思想],欧阳翰存 Ouyang Hancun 译,(台北 [Taipei]:台湾商务印书馆[Taiwan Commercial Press],1999),61。

③ 木村泰贤,《原始佛教思想论》,228—229。

④ 陈兵 Chen Bing,《佛教禅学与东方文明》[Buddhist Zen and Eastern Civilization],(上海 [Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House],1997),25。

⑤ 《阿毘达磨俱舍论》,CBETA, T29, No. 1558, 145a。

罗蜜,满足万行一切法门。是故菩萨,欲具一切愿行诸波罗蜜,要修禅定。^①

在《释禅波罗蜜次第法门》中,智顫还谈到了在禅定中获得的“神通”:

上根行人福德智慧利故,证初禅时有二因缘得五神通:一者自发;二者修得。一自发者,是人入初禅时,深观根本世间三事,即能通达义世间相,觉义世谛时,三昧智慧转更深利,神通即发。更得色界四大清净造色眼成就,以此净色之心眼彻见十方一切之色事相分明,分别不乱,名天眼通。所余天耳、他心、宿命、身通亦复如是。^②

这说明“神通”的获得,与特殊的禅定状态或“三昧智慧”存在某种因果关系。结合色界四禅的修习,还要进一步修行慈、悲、喜、舍四无量心,止观双修,方可引发无漏智慧,征得“圣果”。

定、慧二学在实践中被天台宗概括为止观法门。《解深密经》说:“一切声闻及如来等,所有世间及出世间一切善法,当知皆是此奢摩他(止)、毗婆舍那(观)所得之果。”^③智顫提出:“泥洹之法,入乃多途,论其急要,不出止观二法。”“此之二法,如车之双轮,鸟之双翼,若偏修习,即堕邪倒。”^④在天台宗的修学体系中,“止”(śamatha)是止息散心,属修定;“观”(vipaśyana)是观想简择,属修慧,即通过对现象作如实的观察,获得般若智慧。通过“止观”获得佛智,把握“实相”(dharmatā),被智顫论证为佛教解脱的根本途径。大乘佛教最重要的典籍之一《瑜伽师地论》也讲道,依大乘经论得闻思智慧,修学止观,即是菩萨禅的基本特性。^⑤由此可见,修止是入观的基础,通过修观最终获得出世间的智慧,从而断灭烦恼彻底解脱,才是佛教宗教修行的根本目标。

(三)“神通”与“智慧”的关系

依佛教典籍的论述,禅定的修习是引发“神通”的基本条件,实际上,有些佛典也论述了某些“神通”与“智慧”(“明”, vidyā) 一体不二的关系。这突出体现了佛教“神通”的特质,说明佛教的“神通”与“智慧”存在更为密切,也更为根本的关系。佛教经典中有“三明”之说。“三明”(tri-vidyā),是指除尽愚暗所获得的

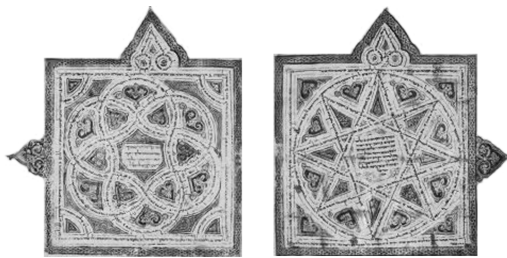
① 智顫,《释禅波罗蜜次第法门》,CBETA, T46, No. 1916, 477a。

② 智顫,《释禅波罗蜜次第法门》,CBETA, T46, No. 1916, 533c。

③ 《解深密经》,CBETA, T16, No. 676, 701b。

④ 智顫,《修习止观坐禅法要》,CBETA, T46, No. 1915, 462b。

⑤ 《瑜伽师地论》:“若有获得九相心住中第九相心住,谓三摩呬多,彼用如是圆满三摩地为所依止,于法观中修增上慧。彼于尔时由法观故,任运转道无功用作,不由加行。毗钵舍那清净鲜白,随奢摩他调柔摄受,如奢摩他道摄受而转,齐此名为奢摩他、毗钵舍那二种和合平等俱转。由此名为奢摩他、毗钵舍那双运转道。”CBETA, T30, No. 1579, 458b。



三方面的智慧：一是宿命智证明，即明白了知众生过去世各种经历的智慧；二是生死智证明，即了知众生随业趣于生、死的因缘及其相状的智慧；三是漏尽智证明，即如实了知谛义，而断尽三界有漏烦恼，远离生死系缚的智慧。^① 若与六神通相配，则此三明依次以六通之第五（宿命通）、第二（天眼通）、第六（漏尽通）作为自己的功用。这三类“神通”之所以又被称为“明”，是因为它们不但可以知晓众生过去、未来世生命流转的相状，而且还能明了这些现象之所以产生的种种因缘，通达了知涅槃寂灭的实相。它们“皆能随顺厌舍生死，皆能引发殊胜功德，皆能趣向毕竟涅槃”。其中“第四通能除常见，第五通能除断见，第六通既离二边安住中道”。由于这样的“胜用”，“故六通内偏立为明”^②。这种“神通”与“智慧”的统一，是获得解脱的阿罗汉、辟支佛所具有的特征。但是他们的能力与智慧与佛相比仍然是有限的，只有圆满智慧的获得者（佛），才会得到完全的“明行具足”^③。实际上，佛教最高的“神通”漏尽通体现的就是智慧的圆满无碍。作为法界实相的彻悟者，由于如来对于宇宙万象的体性，都能了悟其空性实相，乃至彻底超出“三界”生死，这是任何其他的“有漏”神通不可同日而语的。^④ 所以，佛教修行实践的本质，是对宇宙“实相”的契悟，这也是佛教提出的超越生命有限性的根本途径。

（四）“神通”的有限性

“神通”虽然看起来十分神奇，但还是受到各种因缘条件的限制，无法改变众生的“业力”，故佛教有“神通不敌业力”之说。^⑤ 利用“神通”有时会达到某种目的，但只是暂时改变了业力、果报的顺序而已，并不能从根本上改变一个人的命运。在佛陀的弟子中，就有以神通著称的目犍连尊者，他虽然号称“神通第一”，但是他也要承受过去所造业而果报，“终不可避”^⑥。这一事例实际上说明了神通现象也不能改变因果律。在《增一阿含经·卷三八》之《马血天子问八政品》中，佛陀这样告诉比丘：

戒律之法者，世俗常数；三昧成就者，亦是世俗常数；神足飞行者，亦是

① 《佛地经论》，CBETA, T26, No. 1530, 299a—299b。

② 《阿毘达磨大毘婆沙论》，CBETA, T27, No. 1545, 530a—530b。

③ 《大智度论》：“云何名明行具足？宿命、天眼、漏尽。名为三明。……行名身、口、业，唯佛身、口、业具足。余皆有失，是名明行具足。”CBETA, T25, No. 1509, 71c—72a。

④ 因此而论，佛教“神通”的获得途径与其批评的“外道”有根本的差别，所以佛教是反对依靠扶乩、咒术、药物等获得超自然力量的。

⑤ 《阿毘达磨大毘婆沙论》：“问：神境通力与中有位诸有，所行何者为疾？有作是言：中有行疾。所以者何？经说‘业力胜神通’故。”CBETA, T27, No. 1545, 364a。

⑥ 参见：《增一阿含经》，CBETA, T2, No. 125, 639b。

世俗常数；智慧成就者，此是第一之义。

随后，佛陀说偈曰：

由禅得神足，至上不究竟，不获无为际，还随五欲中，智慧最为上，无忧无所虑，久毕获等见，断于生死有。^①

在这里佛陀说明，神通力也属于一类“世俗常数”，它也是因缘和合而起，也是一种“有漏法”(sāsravadharma)，是不可能不受因果律的支配的。^② 基于这样的认识，佛教在特定的情况下才会使用“神通”这一不同寻常的手段。在佛教中，显示“神通”一般是用来启发、调伏一类“骄慢”众生，使他们了解佛法不可思议的殊胜之处，以此成为引导他们入道的方便法门。

在特殊的因缘条件下，菩萨也会运用“神通”的力量，让某些众生脱离面临的灾难。当然，根据佛教的义理，其前提是这些众生先前所做的恶业已经报尽，或者他们因为自己的善行应该得到这样的拯救，菩萨只是在满足特定的因缘条件下才会示现。由于“神通”的产生与实现，是在行者的禅定功夫、智慧的境界达到一定的程度之后才会发起的，这些条件的丧失，如因欲望的生起而丧失定境，也会导致失去已得的“神通”。^③ 这都说明“神通”效用是有限的，它乃是对某种宇宙法则的认知和利用，一切有限的“神通”，与究竟的觉悟是不能相提并论的。^④

(五)佛教“神通”的性质与地位

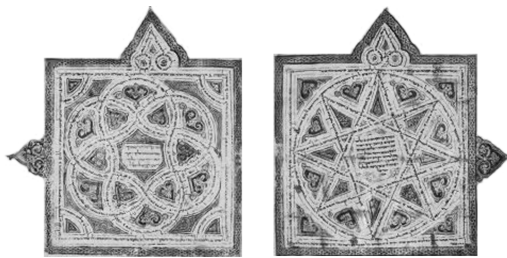
佛教典籍保留了大量有关“神通”“异能”的记载，出于宗教信仰的热情，其中不可避免地存在诸多夸张的想象甚至虚构之处，但是如果把这一切记载全部归

① 《增一阿含经》，CBETA, T2, No. 125, 759c.

② 佛教所讲的因果观不同于现代自然科学的因果观，它不但认为在物质现象之间存在因果关系，更突出强调了心理和精神现象方面的因果关系，即因果的道德属性，这种道德的法则即是业(karma)的表现。参见：Stcherbatsky 舍尔巴茨基，《小乘佛学：佛教的中心概念和法的意义》[The Central Conception of Buddhism]，立人 Li Ren 译，(北京[Beijing]：中国社会科学出版社[China Social Sciences Press]，1995)，63—64；木村泰贤，《原始佛教思想论》，91。

③ 参见：《阿毘达磨大毘婆沙论》：“昔有王号坞陀衍那，将诸宫室诣水迹山，除去男子，纯与女人奏五妓乐，纵意嬉戏，乐音清妙，香气芬馥，命诸女人露形而舞。时有五百离欲仙人，乘神通经此上过，有见妙色，有闻妙声，有嗅妙香，皆退神通。”CBETA, T27, No. 1545, 314b—314c.

④ 禅宗通过一则“公案”(嵩岳元珪禅师对岳神的示导)表达了对“神通”的有限性的认识：“佛能空一切相，成万法智，而不能即灭定业。佛能知群有性，穷亿劫事，而不能化导无缘。佛能度无量有情，而不能尽众生界，是谓三不能也。定业亦不牢久，无缘亦谓一期。众生界本无增减，亘无一人能主其法。有法无主，是谓无法。无法无主，是谓无心。如我解，佛亦无神通也。但能以无心通达一切法尔。”参见：普济 Puji，《五灯会元》[Five-lantern Festival]，苏渊雷 Su Yuanlei 点校，(北京[Beijing]：中华书局[Zhonghua Book Company]，2008)，79。



于人为的造作,那么就会忽视宗教史的一些基本史实。^① 根据佛典,“神通”大致属于佛教徒修行悟道过程中产生的随附性产物,它与佛教徒的宗教实践构成了一种奇妙的“依附”关系。佛教承认“神通”现象存在并肯定其“超常”的性质,但是这种力量的产生和发挥作用都要取决于各种因缘条件,它与通向终极自由的智慧力相比,是属于第二性的东西,这就是佛教通过“自内证”(pratyātmādhigama)的方式对其所做的判断。对此问题,宗教学家伊利亚德(Mircea Eliade)给出的解说是:“在修炼瑜伽的过程中不可避免会获得‘神通’,正因为如此,神通就构成了比丘精神发展的标志:它们能够证明比丘处于‘无缚’的过程,挣脱正在无情挤压他的自然规律。但是另一方面,‘神通’无疑也是危险的,因为它们诱惑比丘们以无用的‘神奇奥秘支配世界’。”^② 哲学家雅斯贝尔斯将产生了孔子(中国)、佛陀(印度)、琐罗亚斯德(伊朗)、赫拉克里特(希腊)等第一批哲学家的时代称为人类的“轴心时代”,这是一个奠定人类精神基础的时代。在这个时代,“当神话被毁灭的同时,过去的那些神话都被改变了形式,并被赋予深刻的意义”^③。在人类理性思想的光华喷薄而出之际,神话被“转写”与“重构”,异乎寻常的“神通”也被置于次要的、随附性的地位。

二、“神通”问题在佛教史中的分衍

作为当时印度社会的一种新兴的思想运动,佛教对婆罗门教的教义做出了很多的甚至是根本的改造。它反对自我与世界皆是从唯一的大梵流出、转变而成的“转变说”(Parināma-vāda)的观点,也不认为大梵是唯一的绝对者。梵天(Brahmadeva)、天道(deva)等神灵不但不能决定人的命运,而且也像人一样处于尚未解脱的轮回之中。因此,人的自主性在佛教中得到了充分的肯定,表现出了显著的理性特征,这与婆罗门教等“神教”思想存在很大的不同。正如英国学者查尔斯·埃利奥特所说的,佛陀与中国儒家思想的创始人孔子在思想上存在

^① 现代宗教学的基本观点是将宗教实践中获得的身心体验作为“宗教经验”来认识,并“企图作出心理学的分析和社会学的解释”。参见吕大吉 Lü Daji,《宗教学通论新编》[A New Edition of General Religious Studies](北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],1998),262。

^② 米尔恰·伊利亚德,《宗教思想史》,530。

^③ 卡尔·雅斯贝尔斯 Karl Jaspers,《智慧之路》[An Introduction to Philosophy],柯锦华 Ke Jinhua,范进 Fan Jin 译,(北京[Beijing]:中国国际广播出版社[China International Broadcasting Press],1988),69—71。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

某些奇妙的暗合之处。^① 但是佛教与儒家思想毕竟还是存在很大的不同。佛教否定了神灵具有创造和控制世界的的能力,然而根据流传至今的佛教经典可知,虽然理性特征在原始佛教中体现得最为突出,但是在原始佛教的经典中也不乏对“神通”的修习与运用的内容,因此可以肯定地说,佛教从根本上是承认所谓“超自然”现象的存在的。^② 从佛教的发展史来看,产生于不同历史时期和不同文化环境中的各佛教派别对“神通”问题的态度存在很大差别。

(一)“神通”在印度佛教中的表现与发展

由于原始佛教就对“超自然”的“神通”现象持肯定的态度,如何看待“神通”以及各类“超自然”存在者的性质与作用,在以后佛教的发展演化过程中产生了很大分化。佛陀灭度后百年左右,佛教僧团就发生了分裂,这次分裂的直接原因就是僧团内部对戒律与教义的理解产生了难以弥合的矛盾,其中很重要的就有对佛和阿罗汉的看法出现了根本分歧。由于这次分裂,佛教进入了部派佛教时期。《异部宗轮论》记载,大众部对佛陀的认识与上座部出现了明显的差别,在他们的眼中,佛陀“出世”的超自然倾向得到了明显强化,佛陀越来越拥有了异于常人的“法力”:

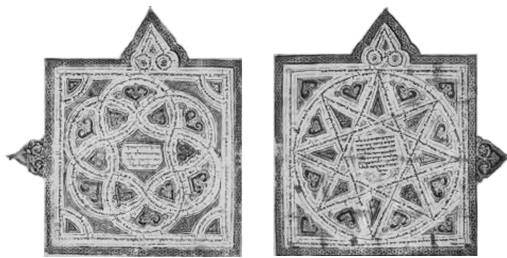
诸佛世尊皆是出世,一切如来无有漏法。诸如来语皆转法轮,佛以一音说一切法,世尊所说无不如意。如来色身实无边际,如来威力亦无边际,诸佛寿量亦无边际。^③

从大众部与上座部的分歧中,我们就可以发现佛教在各种地域文化因素的影响下出现的融合趋势。佛陀在大众系的案达罗(Andhra)各部中被神化,也是佛教为适应该地区的固有文化所做出的发展。这里本来就是婆罗门教盛传的地区,婆罗门教的湿婆派即是此地的产物,对佛陀的神化就是大众部用一种新方式

① 查尔斯·埃利奥特 Charles Eliot,《印度教与佛教史纲》(第一卷)[Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch](Volume One),李荣熙 Li Rongxi 译,(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],1982),281。

② 佛教史一般将释迦牟尼在世至佛教僧伽集团分裂这段时期称为原始佛教时期(大致为公元前530—前370年),原始佛教以四圣谛、八正道、十二因缘、无常、无我等理论为核心,具有显著的理性精神。但不论是汉译的《阿含经》还是南传巴利语的《尼柯耶》等早期佛典,都包含了关于“神通”现象的描述。现代佛教研究者,也肯定了“神通”在佛教实践体系中的地位。参见:Conse 孔滋,《佛教的本质及其发展》[Buddhism, Its Essence and Development],胡国坚 Hu Guojian 译,(贵阳[Guiyang]:贵州大学出版社[Guizhou University Press],2013),86—90。

③ 《异部宗轮论》,CBETA, T49, No.2031, 15b。



发展的“超验主义思想”。^① 通过各部派对不同的民族文化的适应与融合,佛教的文化适应力和创造力得到了新的发展。

大众部出现之后,就“开始改造佛陀和他的学说理论,这就一步步地引向大乘(Mahāyāna),从原始三藏的人道主义走向大多数大乘经典的超自然主义”^②。随着第一批大乘经典的产生,佛教史发展到了一个新的阶段——大乘佛教时期。佛教的这种变化,当代佛学家释印顺将其归结为“佛涅槃所引起的,对佛的永恒怀念”^③。实际情况就是为了适应和满足人们的宗教热情,佛教融合进了更多神话式的想象,逐渐与原始佛教那种朴素的特点拉开了距离。^④ 但是佛法的真正特色仍然在于其不用“神通”“神变”,而以“教诫神变”度化众生(观察有情何种烦恼最盛,为说正法以行对治)。因此,从根本上说,为适应某些信众的信仰心理而增添到佛陀身上的神话故事只是佛教一种方便说法的方式。这些描述固然可以认为是来自一些佛教信仰者的具有直觉性质的“通感”,但是也显然带有了一般宗教情感所产生的更浓厚的主观色彩。

大乘佛教的出现,一方面更显著地体现出佛教普度众生的入世宗教精神,另一方面,一些佛教思想家也以更为深湛、圆融的哲学思维弥合、超越了原始佛教和部派佛教中的遗留下来的问题和分歧,开显了甚深难言的“内自证圣智境界”。当然,大乘佛教的典籍有自己的演说方式,如果不能结合作者立论的针对性、叙述的“善巧方便”和佛教史的发展逻辑加以理解,将很难把握领会作者的真意而落入思维的“边见”。不论是对于中观学派,还是瑜伽行派,都是如此。《大智度论》《大乘义章》《宗镜录》等大乘佛教的典籍,对各类“神通”“神变”都有集中的描述,这些“神通”境界的不同表现,从不同侧面反映了具备“神通”的佛教圣者所成就的定境、智慧、福德等。宣说如来由于成就无上智慧,具足圆满悲心,能够自觉觉他,可以靠不可思议的神通力量度化众生,这成为最能凸显大乘佛教特色的内容之一。根据佛教义理,《华严经》描述的各种世界亦是唯心所现,喻示了菩萨永无止境的修学境界;同时,它也是华严哲学“相即相入”“圆融无碍”思想的最形象化的表述,可以看作用隐喻的、象征的语言“来烘托一种精神的意境”^⑤。以《华

① 渥德尔 Warder,《印度佛教史》[Indian Buddhism],王世安 Wang Shi'an 译,(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],2000),303。

② 渥德尔,《印度佛教史》,198。

③ 释印顺 Shi Yinshun,《初期大乘佛教之起源与开展》(上)[The Origin and Development of Early Mahayana Buddhism](Volume One),(北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],2011),16。

④ 释印顺,《初期大乘佛教之起源与开展》(上),93。

⑤ 方东美 Fang Dongmei,《华严宗哲学》[Huayan School Philosophy],(北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],2012),191。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

严经》为根本经典形成的华严宗,通过对真如“法界”(Dharmadhātu)的直观和领悟,得以进入显现佛果庄严的“华严三昧”。^①

大乘佛教中一些具有神秘色彩的描述也可以从宗教经验的角度进行理解。大乘佛教中的净土信仰,就是适应慧根弱而信根强的众生产生的修行“法门”(dharma-paryāya)。净土类经典对“极乐世界”(Sukhāvati)和佛的形象之庄严殊胜做出了无以复加的描述,这适应了净土信仰者特殊的宗教修行方式。《十住毗婆沙论》讲初修者应念佛色身,修行深入之后则是念佛的法身,最根本的则“应以实相念佛而不贪着”^②。即要求在对佛国净土的观想中进入“念佛三昧”,从而融于佛的“法身”,达到与“实相”契合。^③ 净土经典中对佛的光明身相的描绘,是光明崇拜、太阳崇拜心理在佛教中的体现,实际上也反映了佛教对“异教”文化的融合。^④ 在佛教史中,对于瑜伽行派的根本论典《瑜伽师地论》的作者存在不同的说法。根据《婆薮槃豆法师传》的记载,弥勒每天晚上从天上来到人间,为大众诵出《十七地经》,只有无著能亲见弥勒的圣容。^⑤ 类似说法在佛教历史中也不乏其例,根据现代宗教学的理论,这可以理解是无著论师在佛教的修持中出现的心灵通感。释印顺认为,这种情况出现在瑜伽行者的定境中,类似于“秘密大乘”悉地成就的本尊现前,修行者可以向其请教自己的疑问。^⑥ 联系世界各大宗教经典出现于世的情况,我们可以肯定地认为,虽然这些经典的出现伴随一些神秘的传说,但是在宗教修持中其作者进入了一种特殊的“入神”或“出神”状态,创作灵感得到了高度的激发,则是见诸历史的客观事实。^⑦

① 追根溯源,《华严经》对佛国世界的描述也可以在印度传统文化中找到原型。参见:魏道儒 Wei Daoru,《中国华严宗通史》[A General History of Huayan School in China],(南京[Nanjing]:江苏古籍出版社[Jiangsu Ancient Books Publishing House],2001),29。

② 《十住毗婆沙论》:“应以法身念佛心转深入得上势力,应以实相念佛而不贪着。”CBETA, T26, No. 1521, 86a。

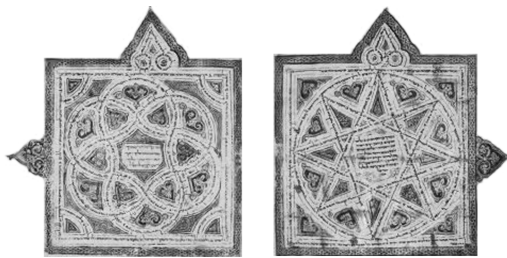
③ 《菩萨念佛三昧经》:“正念诸法真实之相,是名念佛。”CBETA, T13, No. 414, 828a。

④ 参见:释印顺 Shi Yinshun,《初期大乘佛教之起源与开展》(中)[The Origin and Development of Early Mahayana Buddhism] (Volume Two), (北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company], 2011),686—687。

⑤ 参见:《婆薮槃豆法师传》,CBETA, T50, No. 2049。

⑥ 参见:释印顺 Shi Yinshun,《印度佛教思想史》[A History of Indian Buddhist Thought],(北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],2010),215—216。

⑦ 宗教史的研究表明,不只是佛教,道教、基督教、伊斯兰教等宗教经典的形成都是在某种特殊的灵感思维中完成的。参见:王亚平 Wang Yaping,《基督教的神秘主义》[The Mysticism of Christianity],(北京[Beijing]:东方出版社[The Eastern Publishing Co., Ltd.],2001),第一、二章;菲利普·希提 Philip K.Hitti,《阿拉伯通史》[History of the Arabs],马坚 Ma Jian译,(北京[Beijing]:新世界出版社[New World Press],2016),第八章。



佛教具有的神秘特征,在佛教的密教化时期有了最为突出的体现。从佛教自身的特点来看,佛教圣者证悟的过程本来就具有神秘的性质。正如佛教研究家平川彰先生所言,原始佛教所讲的“觉悟之智”“虽然是理性的,充满光明的智慧,但是并非所谓合理的、逻辑的知识”^①。在释迦牟尼的时代,由于否定神权的需要,一切方技之术与咒语术数之学均为世尊所斥责,然而即使是在原始佛教时期,密咒的使用也没有被完全禁绝,原因就是密咒在佛教中被认为的确具有一定的“效验”。^② 随着印度教(革新后的婆罗门教)的复兴,受到挤压的佛教吸收了印度教的神灵与教义、仪轨,开始走向印度佛教最后的形态“秘密佛教”(Tāntric Buddhism)。密乘佛教具有很多不同于以往佛教的特征,它不是以理论建树著称,而是以特重瑜伽实践为特色,在修行方式方面有了很多的发展。密乘佛教的瑜伽修行,即通过行者的身、口、意三方面的修持,与佛菩萨等本尊的“三密”^③得以相应,从而为真如之力所加持,进入“三摩地”境界,成办多种多样的所谓“悉地”(siddhi)，“神通”的力量和表现得到更进一步的推崇和宣扬。^④ 实际上,密乘佛教结合了印度深厚的神秘文化传统,是佛陀的启示与瑜伽冥想技术更紧密结合后产生的新的佛教文化形态。^⑤

(二)“神通”在中国佛教中的地位及评价

佛教在印度消亡后,密乘佛教在中国西藏地区得到了保留和发展,产生了融合西藏原始宗教、大乘显教与密乘佛教于一身的藏传佛教。它与早期的佛教具有不同的面貌,这可理解为佛教在传播过程中进一步融合与嬗变的结果。藏传佛教不但传承了印度金刚乘的密法,还融合了西藏传统文化中苯教、萨满教的信仰和技术,有些宗派还受到了内地禅宗的影响。藏传佛教虽然吸收、融合了各种不同的文化因素,但其根本的宗教理想和哲学仍然属于佛教的范畴。正如伊利亚德所说,修行者的观想方式虽然“在结构上是萨满的”,但是其宗教实践的“精

① 平川彰,《印度佛教史》[インド仏教の歴史],庄昆木 Zhuang Kunmu 译,(台北[Taipei]:商周出版社[Business Weekly Publications, Inc.],2009),449—450。

② 释圣严 Shi Shengyan,《印度佛教史》[A History of Indian Buddhism],(苏州[Suzhou]:弘化社[Honghua Society]),228—229。

③ 密法认为身、口、意在众生为“三业”,于佛菩萨为“三密”,因其具有不可思议之力用。

④ 相对于前期的大乘佛教,密乘的“悉地”表现出更加依赖禅定的倾向。参见:释印顺 Shi Yinshun,《华雨集》(三)[Hua Yu Collection(3)],(北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],2011),128—137。

⑤ 对密乘佛教的认识,经常受到特定伦理意识的影响,但从历史的角度看,它的产生是多种文化传统相互作用的结果。参见:以利亚德 Mircea Eliade,《死与自由:瑜伽实践的西方阐释》[Yoga: Essai sur l'origine de la mystique Indienne],武锡申 Wu Xishen 译,(北京[Beijing]:中国致公出版社[China Zhigong Publishing House],2001),第五、六章。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

神意义和价值”却是与萨满教全然不同的。^① 苯教藏传佛教中产生了很多著名的修行“成就者”，他们表现出了很多超越常人的神功异能，有些记载甚至说他们可以转化人的色身为光明虹霓之身。^② 这些修行的成就，常令很多与传统的宗教文化日渐疏远的现代人感到不可思议，但是佛教自己的理论系统很好地容纳并解释了这些现象。据说著名的密教修行者、噶举派的上师米拉日巴在修行中就产生了不可思议的境界，但这同样是“殊胜心道所引起的缘起”，所以才让他超出轮回，得到最终的解脱。^③ 因为瑜伽修法是属于方便道，它可以使人的主观精神和客观事物都发生变化，但是要获得彻底的解脱，还需要显、密结合的“明空双运”，这也是佛教与“外道”的根本差别之处。^④

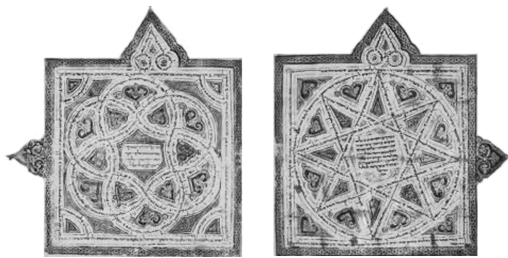
佛教在中国的传播，是与中国的固有文化相互影响、相互作用的过程，其结果就是产生了具有鲜明中国文化特色的汉传佛教。汉传佛教作为一种新的文化产物，在教义教理、价值观念、修行方式等方面都与印度佛教有了显著的区别，它既不像印度佛教那样长于构造鸿篇大论，也不像藏传佛教那样遵循次第严格的瑜伽修持，而是将修行与日常生活融为一体，追求在生活中悟道。关于佛教徒神异事迹的记载，自佛教传入之后便不绝于史籍与僧传，但是最能体现中国文化特色的是禅宗行者的悟道行状。禅宗的出现，将佛教的修证悟道与中国传统的哲学思想、人文传统、生活方式有机结合起来，是佛教在中国文化土壤中的新发展。从历史的角度看，这也是印度佛教传入中国之后，被中国人消化吸收，创造性地重构之后再次流布的结果。从东汉魏晋至隋唐，佛教与中国文化经过了几百年的碰撞与磨合，一种新的文化降生于世的因缘已经成熟。菩提达摩传来的“南天竺一乘宗”，历经东山法门的演化，至六祖惠能大师终于形成了中国佛教“教外别传”的禅宗风貌。禅宗的史传记载，在禅宗行者参禅悟道的过程中，并不是没有

① 米尔恰·伊利亚德，《宗教思想史》，1174。

② 藏传佛教将这类现象视为“即身成佛”的实际例证。如果这类现象被认定实际存在，心理学等学科将从科学的视角做出研究和说明，这将不同于佛教从教义层面做出的解读。

③ Sanjay Gyaltzen 桑杰坚赞，《米拉日巴传》[The Biography of Mira Raba]，刘立千 Liu Liqian 译，（北京 [Beijing]：民族出版社 [The Ethnic Publishing House]，2000），134。

④ 刘立千 Liu Liqian，《刘立千藏学著译文集·杂集》[Liu Liqian Tibetan Learning Translation Collection·Miscellaneous Collections]，（北京 [Beijing]：民族出版社 [The Ethnic Publishing House]，2000），34。相对于汉传佛教而言，藏传佛教更重视“神通”的作用，鼓励弟子要修神通，但是前提也是要先修福德智慧，圆满修行的资粮。如11世纪到西藏传法的阿底峡在《菩提道灯论》中云：“福智为自性，资粮圆满因，一切佛共许，为引发神通。如鸟未生翼，不能腾虚空，若离神通力，不能利有情。具通者日夜，所修诸福德，诸离神通者，百生不能集。若欲速圆满，大菩提资粮，要勤修神通，方成非懈怠。”参见：阿底峡，《菩提道灯论》，收录于宗喀巴大师 Master Tsongkhapa，《菩提道次第广论》[lamrimchenmo]，法尊 Fazun 译，（莆田 [Putian]：广化寺佛经流通处 [Guanghua Temple Buddhist Circulation Office]，1997），589。



神异情况出现,实际上他们很多人的禅修过程都伴随身心方面的奇妙变化,只不过他们多将其看作所谓的“门头光影”不予理睬。^①因为在禅宗看来,在修证过程中出现的诸多“神通妙境”只是走向终极解脱过程中的沿途风光,如果为这些现象所迷惑,那么就会丧失真心,偏离悟道的正途。因为“现前种种境界,都是幻妄不实,唯是真心中所现影子”。“以八识根本未破,纵有作为,皆是识神边事。若以此为真,大似认贼为子。”^②在此时只有打破迷障,才可能觑见终极的“本来面目”,归家稳坐。^③

在人类文化史上,禅宗的出现具有重要的启示意义,它说明了文化发展的过程是一种前行与回归的统一过程。《五灯会元》中有这样一个公案:

世尊在灵山会上,拈花示众,是时众皆默然,唯迦叶尊者破颜微笑。世尊云:“吾有正法眼藏,涅槃妙心,实相无相,微妙法门,不立文字,教外别传,付嘱摩诃迦叶。”^④

这一公案的意义在于说明,释迦牟尼以正法眼藏付与大弟子迦叶,象征了佛教“以心传心”授法的开始。因此,我们可以说禅宗虽然出现在7世纪的唐朝,但它实际上是佛陀所证悟境界的重现,是佛教在中国文化时空中的本真回归。这一点还可以在藏传佛教中得到印证,藏传佛教宁玛派的最高密法“大圆满”,噶举派传法的心髓“大手印”,其法要都在于指示如来所证“涅槃妙心”,故堪称藏传佛教一系的正法眼藏。禅宗传承了佛陀所证境界的真髓,舍弃了作为一种文化现象在历史时空中产生的赘积,的确具有返璞归真、直彻心源的意义。

如前所述,佛教典籍中存在大量关于“神通”现象的记载,除去其中神话性质的构造和文学的夸张,很多都可以作为一类“宗教经验”来看待。佛教不但以丰富的禅修实践活动展示了形形色色的“神通”现象,为我们认识这种现象积淀了

^① 由于担心扰乱世道人心,在大众面前显示“神通”在禅宗中是一项受到戒绝的行为,只允许在特殊情况下偶尔使用。这种典型的态度可以在下面一则“公案”中得到说明:唐代的邓隐峰禅师路过淮西时,遇到官军与吴元济叛军交战。为了平息战事,他利用“神通”在两军前“掷锡空中,飞身而过。两军将士仰观,事符预梦,斗心顿息”,于是一场兵祸消于无形。邓隐峰禅师显示“神通”后,担心造成“惑众”的后果,就往五台山“倒立而化”。参见:普济,《五灯会元》,169—170。

^② 《憨山老人梦游集》,CBETA, X73, No. 1456, 468b—469b。

^③ 虽然禅宗对“神通”现象采取正文所述的基本态度,但是“神通”仍然是禅宗乃至汉传佛教历史中一个不可忽视的因素,很多禅宗和尚如普庵(1115—1169年)、济公(1148—1209年)等人在民间的影响与他们的“神异”风范有很大关系。

^④ 普济,《五灯会元》,10。《大梵天王问佛决疑经》的记载是:“尔时如来,坐此宝座,受此莲华,无说无言。但拈莲华,入大会中。八万四千人天时大众,皆止默然。于时长老摩诃迦叶,见佛拈华示众佛事,即今廓然,破颜微笑。佛即告言:‘是也,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。总持任持,凡夫成佛第一义谛,今方付嘱摩诃迦叶。’言已默然。”CBETA, X01, No. 27, 442a。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

丰厚的经验基础,而且也发展出了评价种类现象的理论原则,即佛教在其宗教实践中通过“自内证”的方式,形成的对于人类心识问题特有的认知和判断。回顾佛教的历史可知,“神通”是佛教自身宗教实践的产物,它在不同社会文化环境中的影响及其评价是不尽一致的,但是它们都构成了佛教文化不可分割的组成部分,是佛教连绵不断的文化脉络中一个富有活力的内在因素。它们与不同的文化传统相适应,不断以新的文化形态在不同的历史时空中衍化与发展。也就是说,在不同的社会文化环境中,“神通”都是构成佛教超越性的一个内在因素,但是对它的价值评价以及对它们的理解受到特定的社会文化环境的制约和影响。

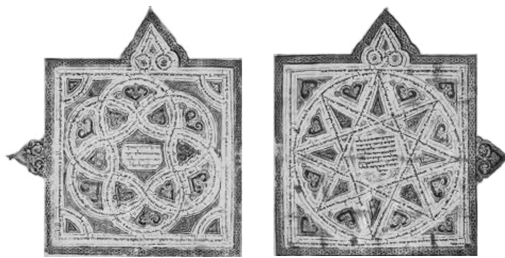
三、余论

“宗教经验”这一概念源自对宗教现象的研究,但是它作为一种人性的表现形式不止见诸传统的宗教文化中。随着人类文化形式的发展与分化,曾经以宗教文化的形式表现出来的人类的潜能及其释放和升华,也表现在哲学沉思、文学艺术创作、科学探索等活动中。对此,威廉·詹姆士在《宗教经验之种种》中已经有所论述。他认为“神圣的”(divine)经验的对象不一定表现在对某个人格神的虔敬中,也表现在对自然之美的感知、对现实生活的经历中。人本主义心理学家马斯洛则排除了宗教经验的“超自然”性质,并将“神秘体验”转换为一个新的概念“高峰体验”(peak-experiences),从而把宗教拉到科学研究的领域中。他认为“从高峰体验所具有的最美好、最深刻、最普遍和最人道的意义上看”,这类体验可以被看成“真正的宗教体验”^①。马斯洛对神秘体验的看法说明不论是宗教现象还是其他领域,人们都会遇到一些令人惊异的“奥秘”,但是它们并非产生于“超自然”的原因。对宗教文化的跨学科研究进一步表明,宗教经验包含了特殊的“意识变更状态”(altered states of consciousness, ASC),宗教经验的种种表现与人的社会历史的存在方式之间存在密切的关系,它是人的自然属性和社会属性的集中表现。^②

如英国学者杰弗里·帕林德尔所言,“许多宗教中都有神秘的表征,这被视作内在精神生活的普遍性的证明,也被当作所有宗教之间的真实的联系——宗

^① 马斯洛 Maslow,《谈谈高峰体验》,陈维正 Chen Weizheng 译,收录于《人的潜能和价值》[Human Potential and Value],林方 Lin Fang 主编,(北京[Beijing]:华夏出版社[Huaxia Publishing House],1987),368。“体验”与“经验”在英语的表述中,都是“experience”一词。

^② 研究表明,“意识变更状态”可以由大脑的动力学变化以及神经化学和代谢过程引起,此外,环境刺激、心理活动和自我控制也可以改变大脑的功能和意识体验。参见:D. Vaitl, et al., “Psychobiology of Altered States of Consciousness,” *Psychological Bulletin*, 131. 1(2005): 98, 99。



教可以因教条而区分为许多种,但它们在寻求普遍的整体性时,实质上是统一的”^①。也就是说,各种宗教的神秘主义体验除去宗教教条和教义方面的差异,在实质上都具有共同的经验基础。但是,对宗教经验的不同领悟,则赋予了该经验不同的价值和意义,并将实践者导向不同的人生追求目标。通过对佛教“神通”实践的分析,我们会进一步理解佛教宗教修持的本质特征,即佛教实践的根本宗旨和目的是人的升华和觉悟。以此而言,佛教对“神通”现象的理解,反映了人类自我认知的高度智慧,即使在当代的历史时空中,仍然具有发人深省的启发意义和不可磨灭的认识价值。

^① 杰弗里·帕林德尔,《世界宗教中的神秘主义》,2。