



# 关于当前佛教界 几个思想理论问题的反思

下

陈星桥

## 四、关于“禅”与禅宗的反思

“禅”，全称禅那，是古印度语，中国翻为思惟修，亦名静虑，习惯上常梵汉并举，称作“禅定”。它为佛教的一类重要修行方法，是戒定慧根本三学之一和菩萨所行六种波罗蜜（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）之一。禅定修法的种类很多，可有上千种（参看拙著《略论佛教“气功”》，《法音》1997年第四、五、六、七期）。唐代宗密在《禅源诸论集都序》卷上之一中说：

禅是天竺之语，具云禅那，中华翻为思惟修，亦名静虑，皆定慧之通称也。

禅则有浅有深，阶级殊等。谓带异计欣上厌下而修者，是外道禅；正信因果，亦以欣厌而修者，是凡夫禅；悟我空偏真之理而修者，是小乘禅；悟我法二空所显真理而修者，是大乘禅。若顿悟自心，本来清净，元无烦恼，无漏智性，本自具足，此心即佛，毕竟

无异，依此而修者，是最上乘禅，亦名如来清净禅，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本。若能念念修习，自然渐得百千三昧。达摩门下，辗转相传者，是此禅也。达摩未到，古来诸家所解，皆是前四禅八定。诸高僧修之，皆得功用。

本文所探讨的“禅”，特指达摩门下辗转相传之禅，即禅宗之禅，或称宗门之禅。

禅宗在中国佛教各宗派中流传时间长，最具中国特色，是在教内外、国内外影响最广大最大的一个佛教宗派，在三大语系佛教中也是独树一帜。近代的太虚大师就曾指出：“中国佛教的特质在于禅”，并认为复兴中国佛教的关键在于禅宗的复兴。从禅宗的形成与发展史看，它既是历代禅宗祖师禅学实践的成果，又是中国佛教各个宗派共同塑造的产物，不仅如此，它还与佛、儒、道三教之间相互斗争又相互吸收的现象有着密切的关

系,与历史上中国政教学三界的相互作用有着密切的关系。实际上,“禅”已远远超出了禅宗的范围、佛教的范围、甚至宗教的范围,它不仅直探常与断、心与物、迷与悟(烦恼与菩提)、圣与凡(佛与众生)、生死与涅槃等宗教性问题,还深入揭示有与无、名与实、体与用、因与果、理与事、形与质等深邃的哲学问题,是中国禅德将印度佛教中观系、瑜伽行系和如来藏系三大思想流派与中国的老庄、孔孟等哲学思想嫁接的成果,对中国的思想、文化产生了广泛而深刻的影响。从某种意义上说,“禅”在相当程度上反映了中国佛教徒的心性和思维方式,已成为中国佛教之魂。也因此,近现代以来,禅学成为了佛教界、学术界和文化界研究的焦点和热点之一,在多元文化相互交流碰撞的过程中,各种“禅法”及其思想成为了唯心与唯物、有神论与无神论、出世法与世法、甚至东方文化与西方文化交涉的一种平台和纽带。

但也毋庸讳言,禅宗也是中国佛教中争议最多的一个宗派,是非讼从其创宗以来就几乎没有间断过,近现代更是如此。同时,由于“禅”内在的神秘性、局限性和外延的广泛性,自古以来教内外都存在将“禅”玄学化、简单化、泛化和庸俗化的问题,在相当程度上造成汉族地区佛教界忽视经教、信仰淡化、戒律松弛、“未得鱼已忘筌”、“未见月已截指”、“未到彼岸先弃船”、“过河拆桥”的现象,危害极大。因此,随着中国大陆佛教的恢复和教界学界“禅宗热”、“禅文化热”的兴起,进一步加强对禅宗的研究,反思其是非功过,给予它客观的评价和准确的定位,对于禅佛教和整个中国佛教的健康发展,都具有特别重要的意义!

#### (一)“禅”的内涵与禅宗的形成和演化

在传统经教中,戒、定、慧被视为佛教的根本三学,戒是基础,修学程序一般是依戒生定,习定发慧。其中定学的特征是:令心专注于一对象,而达于不散乱之精神作用,或即指其凝然寂静之状态,其进境有层次等差。又因止、观,均行、不均行,有心、无心等之

不同,而生四禅、四无色、二无心定等之差别。或总称为禅定,或以心一境性之义而称三摩地,或称三昧。慧学的特征是:推理、判断事理之精神作用。慧,通于善、不善、无记三性。恶慧中,作用强者,称恶见,为五见之一。善慧又作正见、正慧。此外,慧与智为相对之通名,达于有为之智相称“智”,达于无为之空理则称“慧”。《俱舍论》卷二十六亦言,慧有“有漏慧”与“无漏慧”两种。前者与烦恼法有密切不可脱离且相互影响之关系,属于“智”之性质;后者又称圣慧,亦名般若。由闻法而来之慧,称作闻慧;由思考而来之慧,称作思慧;由修行而来之慧,称作修慧。以上三者合称闻思修三慧。三慧加上与生俱来之“生得慧”,合称四慧。依《菩萨瓔珞本业经》卷上说,菩萨之阶段可分六种智慧,即闻、思、修三慧与“无相慧”(已证悟空无自性)、“照寂慧”(以中道之慧观照见中道之理)、“寂照慧”(寂照不二,定慧平等)。

定学、慧学是通于世间、出世间的。佛教的定、慧二者既自成体系,又密切相关,如教下所谓“不定无慧”、“无慧不定”;在修行的最高境界上则完全融为一体,宗门下所谓“定慧平等”、“寂寂惺惺”、“惺惺寂寂”、“寂照同时”。可见,梵汉并举的“禅定”一词,正反映了定慧一体不二的性质。而通常所谓“定学”,虽不离慧,但偏以定胜;所谓“禅学”,虽不离定,但偏以慧胜。

公元初,佛教是被视为一种神仙方术请进中国的。定学作为一种能出神通妙用的“方术”,很早就受到民众的尊崇。随着大量禅经的译出,禅定之学成为了相当重要的流派。据记载,从东汉至南北朝时译出的禅经,主要有安世高译《大安般守意经》、《阴持入经》、《禅行法想经》、大小《十二门经》、《禅行三十七品经》,佛陀密译《五门禅法要略》,罗什译《坐禅三昧经》、《禅法要略》,觉贤译《达摩多罗禅经》,沮渠京声译《禅秘要治病法》,支娄迦讖译《般舟三昧经》、《首楞严经》;据此习禅弘禅的高僧众多,如梁慧皎著《高僧传》就列有专门的习禅篇。从习禅的种类来看,修安般

禅(数呼吸,被视为小乘禅)著名的有安世高、康僧会、支遁、道安、帛僧光、竺昙猷、僧显等,修五门禅(属于对治禅,亦称五停心观:修不净观、慈悲观、数息观、因缘观、念佛观)著名的有玄高、昙摩耶舍、僧稠等,此外还有庐山慧远等修念佛禅(观佛法报化三身以摄心之法),天台宗慧文、慧思等修实相禅(与毕竟空慧相应之观法)。这些都是依经教习禅,基本上属于“定学”的范畴,被视为降伏烦恼、开启般若之门的一类方法或工具。后世为了与宗门所谓“祖师禅”相区别,将它们通称作“如来禅”。

这些“如来禅”法都有一套特定的修定方法和观想方法,如安般禅、五门禅等,为教下诸宗和后来的禅宗所继承;其渐悟、顿悟之说,为后来禅宗的建立做了理论的准备,乃至后来随着禅宗的发展,南北分宗,南顿北渐之争都与它们有密切的关系;尤其是依《中论》、《大智度论》、《法华》、《维摩》而修的实相禅,主张般若(慧)与禅定(定)的密切结合,为禅宗的建立和发展从教理上打下基础。这些对于从宗旨、道风、道场、传承上创立禅宗都是必不可少的准备条件。

相传菩提达摩于六朝齐、梁间从印度渡海东来弘扬禅法,因其禅法不为当时佛教界所重,乃入嵩山少林寺安心壁观,以“二入四行”禅法教导弟子慧可、道育等,并传授由求那跋陀罗翻译的四卷本《楞伽经》以“印心”。慧可(487—593)、僧璨(约495—606)、道信(580—651)、弘忍(601—674)、神秀(605—706)代代相传,他们被称为“楞伽师”,禅宗早期也称作“楞伽宗”。而以六祖惠能(638—713)为代表的南宗提倡顿悟,专弘《金刚经》,真正意义上的禅宗才正式创立,菩提达摩被尊奉为禅宗东土初祖。

达摩禅以“二入四行”著称,所谓入,指入道的方法和途径,二入指“理入”和“行入”。

理入者,谓藉教悟宗。深信含生同一真性,但为客尘妄覆,不能显了。若也舍妄归真,凝住壁观:无自无他,凡圣等一,坚住不移,更不随于他教。此即与真理冥符,无有分别,寂然无为,名之理入。



中土禅宗初祖达摩大师

行入者,所谓四行;其余诸行,悉入此行中。何等为四行?一者报怨行,二者随缘行,三者无所求行,四者称法行。云何报怨行?修道行人,若受苦时,当自念言:我从往昔无数劫中,弃本逐末,流浪诸有,多起怨憎,违害无限。今虽无犯,是我宿殃恶业果熟,非天非人所能见与。甘心忍受,都无怨诉。经云:逢苦不忧。何以故?识达本故。此心生时,与理相应。体怨进道,是故说言报怨行。第二随缘行者,众生无我,并缘业所转。苦乐齐受,皆从缘生。若得胜报荣誉等事,是我过去宿因所感。今方得之,缘尽还无,何喜之有?得失从缘,心无增减,喜风不动,冥顺于道,是故说言随缘行。第三无所求行者,世人常迷,处处贪着,名之为求。智者悟真,理将俗反。安心无为,形随运转,万有斯空,无所愿乐。功德黑闇,常相随逐。三界久居,犹如火宅。有身皆苦,谁得而安?了达此处,故于诸有息想无求。经云:有求皆苦,无求乃乐。判知无求真为道行。第四称法行者,性净之



理,目之为法。此理众相斯空,无染无着,无此无彼。经云:法无众生,离众生垢故。法无有我,离我垢故。智者若能信解此理,应当称法而行。法体无悭,于身命财,行檀舍施,心无吝惜,达解三空,不倚不着,但为去垢。摄化众生而不取相,此为自利,复能利他,亦能庄严菩提之道。檀度既尔,余度亦然。为除妄想,修行六度而无所行,是为称法行。(见《楞伽师资记》引《略辨大乘入道四行·弟子昙林序》,《大正藏》第1284-1285页,据印顺法师《中国禅宗史》校正)

从上可见,达摩禅依据的是《楞伽经》所宣示的如来藏思想,深信众生本具同一“真性”或“如来藏性”、“佛性”,只是为客尘烦恼所覆,不能显了,故须“舍妄归真”,具体从“凝住壁观”下手,即所谓“外息诸缘,内心无喘,心如墙壁,可以入道”。这是通过“藉教悟宗”,由理入而“见道”(可以顿悟);但见道了还须修道(只能渐修),通过四“行入”,在利众度生中消融自己无始以来的妄想习气。达摩禅精要简明,充分显出了印度大乘法门的真面目,从中看不到后代禅宗所标榜的“不立文字,教外别传”之意,也并非如许多逃禅者认为的那样,独处旷野,“静观万物皆自得”就是“禅”了。印顺法师在《中国禅宗史》中指出:中国的禅者虽禀承达摩的禅法,而专重“理入”,终于形成了偏重理悟的中国禅宗。这一点值得我们注意!

其实,中国禅者的专重“理入”,是自来有自的。一是佛教经典大批地、高质量地翻译出来,如主张人人可以成佛的《法华经》、宣称一切众生皆有佛性的《涅槃经》、论证诸法性空和中道的《般若经》及《中论》等、论述“三界唯心”的《十地经论》、讲心性转变的《楞伽经》等大乘经典,以及讲述早期佛教解脱理论和系统的名相分析的阿毗昙(小乘论书)等,都被普遍研究、注释和讲解,形成以讲一部或多部佛教经论为主的众多学派;“南三(南方三家)北七(北方七家)”的十家判教(判释教相)学说,对一切佛典教义作出分类并排列出浅深次第,虽然内容有别,但它们同时认为一切佛典都是佛教统一整体的组成部分,这就为既相对独立

又密切相关的大乘佛教各宗派的创立奠定了基础。在这种背景下,禅宗亟需找到自宗立宗和超越于它宗的理论根据;二是南北朝时期佛经的传译与讲学,假玄学清谈之余韵,通过“格义”、布道、论辩,使佛教内部关于般若空观、涅槃佛性、因果报应等问题的讨论,吸引了大批名士参与,佛教哲学成了当时社会思潮的中心。禅者自然也不能自外于这一潮流。三是有《楞伽经》作依据。如该经说:“言说别施行,真实离名字。分别应初业,修行示真实。真实自悟处,觉想所觉离。此为佛子说,愚者广分别”。“我谓二种通,宗通及言通。说者授童蒙,宗为修行者”。这就是说,一切教说名相安立是为方便初学的、启蒙的;而自证离文字的宗通,是真实的,为修行者的。禅者着重于宗的趣入,以直契诸佛圣智自觉性。这不仅为后代“宗门”、“教下”说所本,也是宗门中轻视文字以至“不立文字”的源头之一吧。

据记载,达摩的弟子中,重教的,流衍为名相分别的楞伽师;重宗的,又形成不重律制、不重经教的禅者。慧可、僧璨禅师等护持达摩禅之深旨,他们和达摩一样,不为当时主流佛教界所理解,无不受到“取相存见之流”的讥谤和迫害,坎坷一生,倍尝创宗之艰辛,基本上都过着严格勤苦、居无定所的头陀生活,既没有稳固的传法基地,也没能建立稳定的禅宗僧团。他们专弘《楞伽经》,重视禅修,不出文记,已有追求宗通而轻视、排斥文字名相的趣向,对此后禅宗的发展有着巨大的影响。尤其是僧璨的《信心铭》思想与南朝的佛教般若、佛性思潮相呼应,已可见禅宗的玄学化端倪。

值得一提的是,早期禅宗之所以受到当时主流佛教界的强烈反对,一是它的思想主张还不大为人们所认识。二是它的主张、修行方法及表现形式多被视为“离经叛道”。从正面上说,它有利于纠正魏晋南北朝以来,佛教徒一味心外求法,或贪著于建寺、造像、度僧、营斋等有漏功德,或穷年皓首于寻章摘句、解经析义,耽著于法味的弊端;从负面来看,它的确给尊奉三

宝、依经律论修戒定慧的通途佛教造成了很大的冲击。如初祖达摩时起,便有轻戒慢戒的倾向,达摩及其弟子慧可等在当时即受到律学大师慧光的非议和指责。律宗祖师道宣在《续高僧传》中更是批评达摩门下“相命禅宗,未闲禅字”。具体批评他们不遵守僧伽律仪而行同世俗的作为:“世有定学,妄传风教,同缠俗染,混轻仪迹。”复有相述同好,聚结山门,持犯蒙然,动挂刑网,运斤挥刃,无避种生。炊爨饮嗽,宁惭宿触。”有趣的是,由于主流佛教界的压制,反而促使禅宗走向苦行、神秘的极端,广泛接近和吸引基层民众,同时大量吸收南北朝盛行的般若、佛性思想和玄学来自我武装,使禅宗更偏重于“理入”,其说教趋于中国化和通俗化。当魏武帝、周武宗制造的法难,给城市佛教以重创时,依托于山林、乡村,“自力更生”的禅宗反倒日益兴盛起来。

隋末唐初,几颗光芒四射的慧星在黄梅升起,使达摩禅终于一跃而成为中国禅法的主流,是四祖道信与五祖弘忍。道信在蕲州黄梅(今湖北黄梅县)西北的双峰山,传禅授徒30年,身边徒众多达500人。他继承其师僧璨“即妄了真、以证觉源”,真妄不二,以一心灵源为不二之真宗,任意纵横,随处安心为解脱。印顺法师将道信禅法归纳为三点:

(1)戒禅合一。道信《菩萨戒法》虽未传下来,但其门风有戒有禅,弘忍门下禅与菩萨戒相结合,正是秉承道信门风。

(2)《楞伽》与《般若》合一。道信游学南方,深受南方般若学的影响。双峰开法时,更将《楞伽》“诸佛心第一”与《文殊说般若经》“一行三昧”融合起来,作《方便法门》。

(3)念佛与成佛合一。一行三昧即是念佛三昧之一,息一切妄念而专于念佛,心心相续,念佛心就是佛。把属于念佛法门的“一行三昧”引入“楞伽禅”,就成为双峰法门“入道安心要方便门”的显著特色。

弘忍7岁跟随道信,得法后迁居冯茂山(一作冯墓山)建道场,此山在双峰山东边,又称东山。他常劝

人诵《金刚经》,从他得果者甚多,时称其禅学为“东山法门”,门下弟子达700多人,著名的有神秀、惠能、惠安、智诜等。从道信开始,禅僧放弃了居无定所的头陀行,开始常住一地的聚居生活,建立了禅宗僧团。白天劳作,夜晚坐禅,农禅并举,成为当时禅宗僧团的特点。

关于“东山法门”,当代萧蓬父教授指出:“在《大乘起信论》思想的影响下,北禅、南义进一步汇合,促使达摩以来以《般若》融通《楞伽》,来对旧禅学加以改造,并使之与儒、道修养论互相涵化,导致‘东山法门’的创建及一批早期禅宗文献(如《最上乘论》、《坛经》等)的产生,可以视作佛教禅学中国化的标志。”(《首届禅宗与中国文化国际学术讨论会开幕词》,见《东山法门与禅宗》,武汉出版社1996年版,第2—4页)

至五祖弘忍门下,出现了禅宗的南北分宗。相传弘忍为选嗣法弟子,命大家各作一偈,时上座神秀作偈:“身是菩提树,心如明镜台;时时勤拂拭,勿使惹尘埃。”弘忍认为“未见本性”。行者惠能也作一偈:“菩提本无树,明镜亦非台;本来无一物,何处惹尘埃。”弘忍认可,并秘密传以衣法,为第六代祖。在禅宗史上,一般称惠能一系的禅法为“南宗禅”,一云“南顿”,称神秀一系的禅法为“北宗禅”,一云“北渐”,故有“南能北秀”或“南顿北渐”之称。北派数传即衰,独南派盛行不替。因此后世的禅宗,均属惠能一系。

事实上,真正意义上的禅宗思想理论体系和精神特色到惠能大师这里才全面形成,使禅宗一举而成为隋唐时代兴起的中国大乘佛教八大宗派之一。据《六祖施法坛经》载,惠能门徒很多,弟子“三五千,说不尽”,直接受法者有“十弟子”。《景德传灯录》录其有名的法嗣43人,立传者19人。实际后来最为知名的是青原行思、南岳怀让、荷泽神会、南阳慧忠、永嘉玄觉、曹溪法海等。这些弟子得法后,大多各化一方,其中以青原行思(?—740)、南岳怀让(677—744)二家弘传最盛。法海将惠能在韶州城里的大梵寺开坛说法及临终前后等情况编成《六祖施法坛经》,影响甚大。《坛

经》成为中国僧人中唯一一部被尊奉为“经”的著述，也是后人研究惠能及南宗思想的重要参考资料。荷泽神会(686—760)北上弘扬南宗禅，奋不顾身与得到朝廷支持的北宗辩论，著有《南宗定是非论》。正是由于他的不懈努力，使僻居岭南一隅的南宗名闻天下，终被朝廷钦定为禅宗正统。

此后，南岳一系衍化出临济、沩仰二家；青原一系发展为曹洞、云门、法眼三家，世称“五家”。其中临济、曹洞两宗流传时间最长，临济宗在宋代形成黄龙、杨岐两派，合称“五家七宗”。

禅宗五派的思想，相差无几，仅是门庭施設不同，接引学人方法有所区别，以致形成不同宗风。法眼宗文益在他所著《宗门十规论》中指出：“曹洞则敲唱为用，临济则互换为机，韶阳(指云门——引者)则函盖截流，沩仰则方圆默契”，指出四派不同之点。法眼宗的宗风则为“一切现成”。

禅宗在五家七宗以后，禅风有所改变，有“颂古”、“评唱”等一类禅门偈颂行世。后有圆悟克勤作《碧岩集》，影响很大。从此禅宗机用变成逢场作戏。后克勤弟子大慧宗杲销毁《碧岩集》刻版，想杜绝不明根本、专尚语言的禅病。但不久又有刻版重出，宗杲的预定目的未能达到。后来他提倡“看话头禅”，将“敲门砖”给发心参禅者，深受士大夫们欢迎。这种佛儒合流倾向，影响到宋明理学的形成。宗杲又反对宏智正觉所倡导的“默照禅”，称之为“邪禅”，认为是不求妙悟，只管默照。实际上看话头禅偏重于惠能定慧等学中的“慧学”，默照禅偏重于其中的“定学”，是对达摩禅的一种回归，两家只是方法上的不同。这两家禅学，自宋以后，经元明清三代，至今不绝。

正值禅宗流弊严重，临济、曹洞互争短长时，法眼宗延寿编《宗镜录》100卷，对各派宗旨分歧持调和态度，倡导以禅为中心的禅教一致、禅净结合，目的是扶衰救弊，振兴圣教。但此书在100年后才刻版流通，不久又被增改，至明代才恢复旧观。清雍正年间曾被推崇一时，但始终未能在禅门中发挥其应有的作用。

金元间有曹洞宗行秀，元有临济宗明本，明末清初有临济宗圆悟、曹洞宗元贤等宗师，继续弘扬禅法，都未能挽回颓势，并陆续出现三种情况：(1)宋初，不断有人提倡禅净合一，这使此后的丛林多数形成了禅净并存、共修的局面；(2)为争夺法统，临济宗后人歪曲云门宗的传承，把云门、法眼两宗归属于南岳怀让一系，而将青原行思一系说成只有曹洞一宗；(3)清帝雍正撰写《拣魔辨异录》，以政治威力干涉禅宗内部纠纷，迫使被压制的派系所属各大禅寺，如杭州灵隐寺等，改换门庭。禅宗至此奄奄一息。清代中叶后净土信仰更为普遍，禅宗已成强弩之末，不穿鲁缟。近代以来的禅寺，实际都已成为禅净合一的寺院。

## (二)“禅”的宗旨、特色与困境

如前所述，禅宗是一个重心法、轻经教，重直觉、轻思辩，重顿超、轻渐修，重内涵(慧悟、发心)、轻形式(戒条、仪轨)，抓根本、轻枝末，直探心源，深究诸法实相的知行合一的佛教宗派，它虽然根植于佛教，但迥异于通途佛教，甚至是对通途佛教的一种强烈反叛。它蕴酿于社会大动荡、民族大融合、文化大交流的魏晋南北朝时期(220—589)，创立、光大于国家一统、百家争鸣、文化繁荣的隋唐盛世，繁荣于五代和宋代，并传续至今。其创立经历了一个异常艰难的富有传奇色彩的过程，而禅宗的发展，则简直是一场“摧枯拉朽”的革命！它不仅解构、革新了数百年构筑起来的中国佛教，而且在一定程度上解构、革新了数千年构筑起来的中国传统文化。但在这一过程中，它自身也陷入了少有的困境，产生了许多流弊，留下了让后人尤其是现代人诤讼不休的课题。下面笔者根据有关资料略作分析，不一定妥当，仅供参考。

我们知道，禅定，本来只是一种修行办法或方式，为佛教各宗构成的一部分，当初并没有独立成为一个宗派。而且禅师们多数是隐居山林、重视真参苦修、轻视文字、不喜欢繁琐的戒规和宗教仪式的自由修行者，如达摩于嵩山九年面壁，《楞伽师资记》说僧璨“隐

思空山，萧然静坐，不出文记，秘不传法。《灯录》说道信：“既嗣祖风，摄心无寐，胁不至席者，凡六十年。”他们对自己的传承及所修之法抱有坚定的信念，却并非有意于创宗立派。但中国自古就有重视隐者、崇敬“世外高人”的传统。当佛教在中国全面推开之时，不仅更多的人希望加入真参实修的队伍，而且社会各界也很看重禅门“世外高僧”的意见。于是达摩一系的禅师逐渐被“龙天推出”。由于禅宗诸师的言行在通途佛教看来，不仅是特立独行，而且是“离经叛道”的。此时，禅宗为了给自己的信徒一个交待，也为了让世人信服，必须做两方面的工作，一是建构自己的理论体系和修行体系；二是通过判教为自己定位，并证明自己的法统纯正，源出释迦教主。事实证明，禅宗在这两方面都做了大量卓有成效的工作。我们首先来分析一下理论体系和修行体系的建构，看有些什么特点。

六祖惠能及其弟子们立足于以儒道为代表的本土文化，不仅系统总结了达摩到弘忍的禅思想，而且广泛吸收道生、僧肇、傅大士、慧思、吉藏、智者、法藏等东土高僧大德的研究成果，采取自由解经的方式，大量援引《楞伽经》、《金刚经》、《心经》、《维摩经》、《涅槃经》、《法华经》、《华严经》、《楞严经》、《圆觉经》和《中论》、《大乘起信论》的思想或典故，创造性地用于禅林开坛（上堂）说法，颇有“六经注我”、万法归宗我最殊胜的味道。尤其是惠能大师，具般若妙智，宗说兼通，臻于化境，著有《坛经》传世，从而将达摩的印度禅法成功改造为中华禅思想体系。可以说，以惠能为代表的南宗禅是印度佛教在中国文化背景下开出的一朵智慧奇葩！

从惠能一生的弘化来看，他不仅融会发展了涅槃佛性学说和般若空观理论，而且海纳百川，吸收融摄了中国传统的儒、道思想，形成了一个比较完整的思想体系。这一思想体系由于是在般若非有非无的空之基础上构筑起来的，因此，其禅学理论表现为一种“不道之道”，落实于禅修生活中，则成为一种任运自在的“无修之修”。由此，南宗禅不著万法、顿悟菩提的宗

旨，所引发的便是它特有的不假修习、直了心性的禅风。

#### 1、“直指人心，见性成佛”为“禅”之根本宗旨

佛教认为众生皆有佛性。这个佛性，具有种种名称，在法称为“法性”、“实相”、“真如”、“实际”等；在众生称为“自性”、“本性”、“心性”、“自性清净心”等；在缠称为“如来藏”、“藏识”、“本觉”，出缠称为“解脱”、“涅槃”、“菩提”、“大圆镜智”、“究竟觉”等。按照佛教一切唯心、万法唯识的理论，它永恒绝对、灵明不昧，是宇宙的实体，世界的本源，是不朽的宇宙终极存在。它超越时空，本自现成，无处不在，无时不在，体具万德，妙用无穷，在圣不增，在凡不减，心思不及，言语莫诠，所谓“离四句，绝百非”。众生之所以流转生死，缘于无明，迷失本心，认幻为真，妄生苦乐、得失。而一旦悟道见性，菩提非从外得。“真如佛性”说并不是惠能禅宗所独有，而是除三论宗、唯识宗之外其它各宗所共有的。但惠能的高明之处在于将这一观念强调到更加突出的地步，并把它同解脱论和修行观密切联系起来。惠能说：

一切万法，尽在于自心中，何不于自心顿现真如本性！

世人性本自净，万法在自性。

如是一切法，尽在于自性。自性常清净，日日常明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰。忽遇惠风吹散，卷尽云雾，万像森罗，一时皆现。世人性净，犹如青天，慧如日，智如月，智慧常明，于外著境，妄念浮云盖覆，自性不能明。故遇善知识，开真正法，吹却迷妄，内外明彻，于自性中，万法皆见，一切法在自性，名为清净法身。

无明智慧等无异，当知万法即皆如，……观身与佛不差别。

佛是自性作，莫向身外求。

我心自有佛，自佛是真佛。

禅宗的特点正是将诸法实相、真如之理，与众生的自心、本性结合起来，强调“心、佛与众生，是三无差



别”，要求把本性、真心作为总源头，将修为方法看作是可以取之于己、不待外求的，从而提出了“直指人心，见性成佛”的口号。其意义，一是秉承《楞伽经》一切唯心、万法唯识的思想，直接吸取了南北朝以来教下关于佛性论、心性论的研究成果，而舍弃了繁琐的理论论证，凭借禅宗法统的象征意义和禅师实修实证的特点，赢得了人心；二是强调众生皆有佛性，具有本觉之自性清净心，佛性平等的理念，对于一向认为“人性本善”，重视主体和个人修养的文人士大夫，对于处在极端不平等的阶级社会中的普通民众，容易产生强烈的心理共鸣；三是拉近了众生与佛的距离，昭示世人若要解脱烦恼、成就佛果，应直接向自己内心加功用行，明自心，见自性，方法简捷而明快，使佛国的终极存在对现实苦难中的民众产生强烈的吸引力，有亲切感，从而极大地提高了自信心。

2、“无念为宗，无相为体，无住为本”是“禅”的修行原则

惠能禅宗的理论核心是解脱论，认为凡夫所以不能成佛，就是因为对于诸法心有贪染、执著，从而不能自见本性。要由凡转圣，首先要破除妄执，无心于万物，一切修行，任运自在，这样才能与真如、实相相应，才能解脱生死烦恼。所以《坛经》说：“我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。”“念”，就是指人的意念，第六识的意识活动。“无念”并不是要停止一切意识活动，因为那样无异于死人，所谓“一念断即死，别处受生”。即使从佛法的体悟来说，“若百物不思，常令念绝，即是法缚，即名边见”。“无念”是要人于念中去除虚妄的分别、执着。《坛经》云：“何名无念？无念法者，见一切法，不著一切法；遍一切处，不著一切处，常净自性，使六贼（指眼耳鼻舌身意六识）从门中走出，于六尘（指色声香味触法）中不离不染，来去自由，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。”世人外迷著相，内迷著空。若能于相离相，于空离空，即是不迷。若悟此法一念心开，是为开佛知见。”禅门弟子希运也说：“如今但学无心，顿息诸缘，莫生

妄想分别，无人无我，无贪瞋，无憎爱，无胜负。但除却如许多种妄想，性自本来清净，即是修行菩提法佛等，若不会此意，纵你广学，勤苦修行，木食草衣，不识自心，皆名邪行。”从五祖弘忍以来，即大力弘扬《金刚经》。《金刚经》的核心思想就是要求菩萨无我相、无人相、无众生相、无寿者相。菩萨观诸法如幻如化，虽志求无上菩提，广行一切善法，愿度尽一切众生，但不见有一法可得，有一众生得度，惟有如此，才能融入般若性海，成就无上菩提。而要做到这一点，就须“于自念上离境，不于法上生念。”也就是《金刚经》所说“应无所住，而生其心”。禅宗诸师横说竖说，阐发的不外乎《金刚经》的这一般若思想。其实，禅宗的这一修行方法并不新鲜，早在佛教传入中国之初翻译的第一部经典《四十二章经》中就有类似的表述：“出家沙门者，断欲去爱，识自心源，达佛深理，悟无为法，内无所得，外无所求，心不系道，亦不结业，无念无作，非修非证，不历诸位，而自崇最，名之曰道。”又，“佛言：观天地，念非常，观世界，念非常，观灵觉，即菩提。如是知识，得道疾矣。”

3、“顿悟见性”是“禅”的中心内容

禅宗认为“心外无法”、“心外无佛”，每个人的心性即佛心，所以成佛只在自悟本性。自心迷则愚则凡则是众生，自心悟则智则圣则是佛。由于自性“觉体圆明”，体性不二，是一个包罗万有不可分割的整体，因而用智慧观照成佛，得即全体，所以利根之人对于这一纯全之理的体悟，只能顿了，不容阶次。所谓顿悟，即指突然理解、体认、领悟佛理，而无需长期的修习。这种顿悟是通过直觉的主观体验，产生内心的神秘启示，达到精神状态的突变。后世禅师们常用“如桶底子脱”的比喻来形容顿悟。桶底一脱，桶中之物，顿时一览无遗。同样，一个人顿悟，就可当下直了本性，这种境界，不可言传，只能意会，所谓“如人饮水，冷暖自知”。所以佛与众生的差别，只在一悟，而迷与悟的不同，只在一念之间。《坛经》谓“故知不悟，即佛是众生，一念若悟，即众生是佛。”若悟无生顿法，见西方只在



刹那，不悟顿教大乘，念佛往生路远。”我于忍和尚处，一闻言下大悟，顿见真如本性。是故将此教法，流行后代，令学道者顿悟菩提，各自观心。令自本性顿悟”。不假修习的顿悟思想自惠能首倡之后，就成为禅宗修行的根本主张，所谓“自性自悟，顿悟顿修，亦无渐次，所以不立一切法。”吕澂先生指出：“《坛经》的中心思想，是单刀直入的顿教。”惠能的弟子神会就曾用“利剑斩束丝”的比喻来说“一念相应，便成正觉”的顿悟思想。也因此，后世禅宗祖师的修行和弘法，无不是围绕着“悟”来下功夫、做文章。

关于顿悟渐修，在元魏菩提留支译《入楞伽经》卷第二 集一切佛法品 中有经典的描述：

尔时圣者大慧菩萨摩訶萨，为净自心现流，复请如来而作是言：世尊！云何净除自心现流，为次第净？为一时耶？佛告圣者大慧菩萨摩訶萨言：大慧！净自心现流，次第渐净，非为一时。大慧！譬如庵摩罗果渐次成熟，非为一时；大慧！众生清静自心现流亦复如是，渐次清静，非为一时。譬如陶师造作诸器，渐次成就，非为一时；大慧！诸佛如来净诸众生自心现流亦复如是，渐次而净，非一时净。大慧！譬如大地生诸树林药草万物，渐次增长，非一时成；大慧！诸佛如来净诸众生自心现流亦复如是，渐次而净，非一时净。大慧！譬如有人学诸音乐歌舞书画种种技术，渐次而解，非一时知；大慧！诸佛如来净诸众生自心现流亦复如是，渐次而净，非一时净。大慧！譬如明镜无分别心，一时俱现一切色像；如来世尊亦复如是，无有分别净诸众生自心现流，一时清静，非渐次净，令住寂静无分别处。大慧！譬如日月轮相光明一时遍照一切色像，非为前后；大慧！如来世尊亦复如是，为令众生离自心烦恼见薰习气过患，一时示现不思議智最胜境界。大慧！譬如阿梨耶识分别现境、自身、资生器世间等，一时而知，非是前后；大慧！报佛如来亦复如是，一时成熟诸众生界，置究竟天净妙宫殿修行清静之处。大慧！譬如法佛、报佛放诸光明，有应化佛照诸世间；大慧！内身

圣行光明法体，照除世间有无邪见亦复如是。

众生无始以来的贪瞋痴业识之流是非常猛利的，佛经说断此业识之流，犹如截断四十里瀑流。若没有大智大愿大方便，是不可能做到的。这段经文中，净除自心现流，渐次而净，主要就禅“寂静”的一面而言；一时顿净，主要就禅“观照”的一面而言。但非大寂不能彻照，非彻照不能大寂，二者是相互增上的。对于钝根劣机而言，首先要致力于“寂”，以种种方便把心歇下来，逐渐发明其普照的功能；对于利根大机而言，可先发掘心的普照功能，反过来加速心的大寂。因此修行上就有了渐修顿悟和顿悟渐修的两大途径。例如禅宗在修行上就有“南顿北渐”之说，即惠能南宗不假修习的顿悟法门与北宗神秀的渐修学说。神秀的禅法，以“住心观静”、“拂尘看净”为标识，其具体做法是“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”，这无疑是渐修法门。但神秀亦非全然不讲顿悟，在《观心论》中说：“超凡证圣，目击非遥，悟在须臾，何须皓首？”在《大乘无生方便门》中也说：“一念净心，顿悟佛地”。其实神秀的顿悟与南宗单刀直入、直了见性不同。它的悟只是通过种种方便以后的恍然大悟。从总体上说，神秀禅法是以“时时勤拂拭”为特点的渐修法门。如宗密说的“犹如伐木，片片渐破，一日顿倒”。而惠能南宗也并非全然摒弃渐修，一部《坛经》多处指出，尽管佛性世人本有，但缘心迷，不能自悟，须得到“善知识”的示道见性，方可“遇悟即成智”。这在一定程度上是承认引导、启发等教育作用和意义的。即使后期禅宗，也还要施以“机锋”、“棒喝”的手段。另外，惠能也是承认渐悟的，“法无顿渐，人有利钝。迷即渐劝，悟人顿修。”对于个人的修持来说，这样来区分和说明修持方法，应该说是实在的、积极的，又是有针对性的。

#### 4. 关于“禅”与戒定慧及诸善行

如前所述，由于禅宗追求的是明心见性，修行方式是无念、无住、不著于相，强调的是不历阶次的顿悟，这样势必要求对通途佛教的戒定慧三学乃至六度万行有一个全新的解释。惠能大师就巧妙地解决了这

个问题,他不仅主张定慧不二,而且提倡戒禅一致。他把二者融会贯通,使原始佛教以来戒、定、慧三学相对分离的理论和实践得到高度的统一。在此基础上,他提出了“无相戒”的思想。据《坛经》记载:“惠能大师于大梵寺讲堂中,升高座,说摩诃般若波罗蜜法,授无相戒。”所谓“无相者,于相而离相。”无相戒,也就是教人们要离相,而不要执著于具体戒相。按照佛教的传统教义,戒的基本含义有两个方面:一为止恶,叫做“止持”;即诸恶莫作;二为行善,叫做“作持”,即众善奉行。有“恶”可止,有“善”可作,表明都是有相的。惠能打破戒的传统意义,对一切修行,统冠以“无相”的限定词,如“无相戒”、“无相忏悔”、“无相三归依戒”等。自隋唐以来,对“戒体”是什么,在律学界曾有激烈的争论,并分为南山、相部、东塔诸家之说,将戒体或定为“心”,或为“色”,或为“不相应行”。惠能则将“戒体”统一于“修体”,并定“修体”为“无相”,致使戒律的意义完全变了。因为戒律是一种外在的行为规范,需要以其特殊的仪表相状贯穿于衣食住行各种宗教和非宗教生活之中,假若取消了这种仪表相状,使戒律仪轨皆置于“不著诸相”的原则下,就等于消解了它们应有的规范、制约的功能,所谓“受戒、忏悔、三归”等,都失去了原本的意义。因此,惠能所提倡的受戒等,实际是弘扬“自净其意”的内省,即所谓“自性自净”的扩展,没有一般正宗戒律的内容,不具有任何强制性质。惠能对归依的解释是:“自归依者,除不善心及不善行,是名归依。”持戒与否,只在自性的迷悟染净,并不是在外在的善恶分别,惠能遵循“一切万法尽在自心中”的原理,认为善恶的起源与客观环境无关,而全在于个人的一念之间。他说:“思量一切恶行即行于恶,思量一切善事便修于善行。如是一切法,尽在自性。”他在《无相颂》中说:“愚人修福不修道,谓言修福便是道,布施供养福无边,心中三恶元来造。若将修福欲灭罪,后世得福罪元在。若解向心除罪缘,各自性中真忏悔,若悟大乘真忏悔,除邪行正即无罪。”这样一来,禅就变成了一种祛恶向善、除邪行正的法门,只要自心

清净,即是清净戒法。

其实早在道信时代就提出了“戒禅合一”,开始为在教理上轻戒、慢戒打开了大门。因为相对而言,戒是外在的,禅是内在的,戒是手段,禅是目的,一旦戒禅合一,手段就可能为目的所吞没,所谓“乘急戒缓”,反映的正是这样一种情况。惠能时继承东山门下轻戒的传统,大唱“受无相戒”,虽然还保存着拜佛、忏悔、发愿、归戒的形式,但全都销归自性,归结于“戒本源自性清净”,此时的戒已是有名无实,没有区别于禅的具体内容了。所以惠能虽然保留了说戒、说定、说慧的形式,其实是“得悟自性,亦不立戒定慧。……自性无非、无乱、无碍、念念般若观照,常离法相,有何可立?”惠能的无相戒思想从根本上改变了传统佛教戒律的意义,同时对后来禅门弟子破除束缚、任运自在的禅风产生巨大的影响。同时,也被一些禅门弟子曲解为不重律仪的教理依据,结果一发不可收拾,以致律仪法制于禅门名存实亡。及至百丈怀海,创丛林清规,才使道风得以整肃。

至于定慧,如前面所述,二者有着天然的密切关系。禅的本来意义就是禅定和智慧两方面的结合。一方面是“止”或“定”,就是端身正坐,排除一切思虑和烦恼;另一方面是“观”或“慧”,就是直接的观照、证悟和感受。“定”侧重于实践,行的方面;“慧”侧重于认识,知的方面。这就是当时禅法的基本程式。在古代印度,不论大小乘各派佛教,甚至佛教以外的其他宗教,都很注重禅定的宗教修养方法。在禅宗成立之前,中国佛教同样十分重视禅定修习。但所有禅法都没有脱离传统意义的禅,没有摆脱印度冥想实践的影响,在实践修行中只是一味坚持净心、念佛、坐禅。这种禅法的特点:一是把定慧分割为两个方面或步骤,并且“发慧”是在“趋定”的基础上,所谓“从定发慧”;二是由于把定慧割裂,往往导致在实际修行中对禅法作偏狭的理解,造成偏重“定”而忽略“慧”,把手段反而当成了目的,只要外在打坐,不要内心的觉悟;三是重定求静的结果,使禅修局限于静坐等特定的形式和环境。这

就使得当时的禅修方式死板而不得要领。惠能作为一代宗师,则从原则上对这种割裂定慧的旧禅法予以否定。他认为,旧禅法将定慧分为两个步骤,其结果必然导致知行不一的伪善,他批评说:“学道之人作意,莫言先定发慧,先慧发定,定慧各别。作此见者,法有二相,口说善,心不善,定慧不等。”为此,惠能提出了“定慧等学”的主张,他说:“善知识,我此法门,以定慧为本。第一勿迷言定慧别。定慧体一不二,即定是慧体,即慧是定用,即慧之时定在慧,即定之时慧在定。善知识,此义即是定慧等。”又说:“定慧犹如何等?如灯光,有灯即有光,无灯即无光,灯是光之体,光是灯之用。名即有二,体无两般。此定慧法,亦复如是。”

惠能反对传统的禅法,使禅法发生了根本的改变,他的“定慧等学”的真实本意在于突出心的觉悟,观照的作用。他认为“道由心悟,岂在坐也”,所以把住心观静、长坐不卧的旧禅法称作“住心观静,是病非禅;长坐拘身,于理何益!”并说偈讥讽为:“生来坐不卧,死去卧不坐。一具臭骨头,何为立功课。”惠能以般若无所得作为禅的指导思想,以不修为修,无证为证,对禅定作了新的解释:“此法门中,何名坐禅?此法门中,一切无碍,外于一切境界上,念不起为坐,见本性不乱为禅。何名为禅定?外离相曰禅,内不乱曰定。”惠能扩大了坐禅的范围,而不仅仅限于打坐,这在一定程度上说,是对达摩以来所持传统禅法的反动。禅林中广传的“磨砖岂能成镜”的故事就是这一思想的最好注脚。

惠能所谓新禅法,尽管表面讲“定慧双修”,实质上是以慧代定,或者说是抬高慧而大贬低定。一部《坛经》,并没有讲如何坐禅入定的言论,相反倒是大讲“般若波罗蜜”,修习“般若波罗蜜”就是最好的成佛方法。修习这一方法,并不靠外在的言行,而是在内心的觉悟与认识上用功。可见惠能所谓“定慧等学”,实际上是与传统禅定无关的。胡适先生曾指出:“惠能、神会虽口说定慧合一,其实他们只认得慧,不认得定。”

惠能在《坛经》中始终以禅悟来诠释外在的修行。

在他看来,佛法修学,全在于觉与不觉,悟与不悟,悟在于心,非关坐卧。惠能对禅法所作的全新的解释,从宗教道德的角度讲是有其新义的。新禅法所表现出的伦理意义是特别注重个体的道德意念,突出了道德认识在修行过程中的作用,强调动机纯正的行为总是道德的行为。他说:“若欲修行,在家亦得,不由在寺。在家修行,如东方人心善。在寺不修,如西方人心恶。但心清净,即是自性西方。”他还以偈颂回答在家如何修行之间说:

心平何劳持戒,行直何用修禅;恩则孝养父母,义则上下相怜;让则尊卑和睦,忍则众恶无喧;若能钻木出火,淤泥定生红莲;苦口的是良药,逆耳必是忠言;改过必生智慧,护短心内非贤;日用常行饶益,成道非由施钱;菩提只向心觅,何劳向外求玄;听说依此修行,西方只在目前。

惠能弟子石头希迁也说:

吾之法门,先佛传授,不论禅定精进,唯达佛之知见,即心即佛。心佛众生,菩提烦恼,名异体一。汝等当知:自己心灵,体离断常,性非垢净,湛然圆满,凡圣齐同,应用无方。……汝能知之,无所不备。

由上可见,禅宗不仅以禅悟为目标,而且也以禅悟来评判一切,破斥一切,甚至用以取代戒,取代定,取代一切功德善行。当禅宗“把自心的清净作为终极目标,就消解了鬼神与来世的观念,使宗教的信仰变成了自觉的事情;把自心的体验当作实现的路径,就消解了逻辑与理论的束缚,使修行的形式变成了简捷的感悟;把自心的澄明当作佛陀的境界,就消解了戒律与道德的桎梏,使人生的超越变成了感觉的空明。这是对宗教中神学、逻辑学、伦理学把宗教世俗化的反拨,‘即心即佛’把宗教定位在纯精神纯智慧的心灵感悟上,在某种意义上恰恰是使宗教神圣化。”(葛兆光《中国禅思想史》)南宗禅的独特主张,不异于一场“宗教革命”、“文化革命”,对于当时佛教界和社会上盛行的形式主义、教条主义和种种繁文缛节产生了极大的冲击和解构作用,极大地解放了人们的思想,促



进了唐宋多元文化的相互融合,有利于人们重视自心的修养与安顿,纾解内心的紧张与社会矛盾。

但正如我们以后看到的那样,南宗禅的神圣性只局限于那个特定的时代,当神学、逻辑学、伦理学的约束不再是信仰者的苦恼,“即心即佛”的禅思想就开始发生质的变化,神圣性变成了它的反面——世俗化,因为它把一切外在的约束统统取消,使禅信仰在因人而异的体验中成了各式各样的东西。

##### 5、禅宗立宗的根据与法统问题

前面说到,禅宗发展起来以后,不可避免面临自身立宗的根据与法统问题。于是在唐中叶以后,一种“拈花微笑”的公案故事在禅林广泛传播开来。根据《大梵天王问佛决疑经》记载:“世尊在灵山会上拈华示众。是时,众皆默然,唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰:‘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’”。禅门不仅以这则公案说明禅宗传承的正是释迦教主“不立文字、教外别传”的“正法眼藏”,还列出了西天二十八祖、东土六祖的传法世系和传法偈颂,说明禅宗是直承迦叶尊者之法的一脉单传。一千多年来,人们习而不察,使这些说法在禅门成了定论。它固然为禅宗的合法性提供了说词,但实际上也使禅宗陷入了相当的困境。

(1) 关于拈花微笑公案,从各种灯录来看,几乎所有禅师都未提到或不知道它的真正出处,也不知道有《大梵天王问佛决疑经》这部经。据《宗门杂录》记载:

王荆公(安石)问佛慧泉禅师云:“禅宗所谓世尊拈花,出在何典?”泉云:“藏经亦不载。”公云:“余顷在翰苑,偶见《大梵天王问佛决疑经》三卷,因阅之,所载甚详……此经多谈帝王事佛请问,所以秘藏,世无闻者。”

近代该经在日本被发现,它又名《问佛决疑经》,有二卷本和一卷本两种,收在《卮续藏》第87册。因其作者不详,成书年代亦不详,历代经录也全未著录,而且其中存在不少问题,因而多数学者视其为疑伪经典。从这则公案本身来说,既不符合历史,也不符合情

理。首先,释尊将僧团交付摩诃迦叶统领,是因为迦叶尊者持戒严格,德高望重,能使戒幢高竖,僧团稳定,绝不会是因惟有他契悟佛道使然。事实上,迦叶尊者不仅高竖戒幢,巩固发展了僧团,而且还组织结集了经律论三藏,其作为与禅宗实大异其趣。若实有拈花传法之事,不应史传和大量三藏圣典中毫无记载,不应连达摩至惠能诸祖都只字不提。其次,释尊说法几十年,见道证果者不可数计,不可能仅因迦叶尊者契悟佛道而传法与他。同理,禅宗一脉单传之说也不能成立。

如此道理显而易见,是什么障蔽了禅者的双眼,以至以讹传讹,直至于今?

(2) 关于西天二十八祖的传法世系,学界多认为不足凭信。印度古代是不重视历史记录的,很难想象有翔实、准确的佛教传承的付法记录。即使像《付法藏因缘传》、《萨婆多部记》载有若干祖师传承因缘,也只如迦叶尊者承继释尊教法一样,并非如禅宗所附会的那样是以心传心的教外别传,承继的应是整个如来的教法。否则我们今天将看不到三藏圣典。印顺法师在《中国禅宗史》中就指出:

印度方面的传承,达摩门下早已忘了。那时,大抵引用《禅经序》、《付法藏因缘传》、《萨婆多部记》而提出印度时代的法统。禅者为了适应时代的要求,非要列举祖统不可。那只有参考古典——引用上列三书的传承,或不免误会(如以达摩多罗为菩提达摩);或者发现问题、就不得不凭借想象,编造法统。祖统,或者看作禅宗的重要部分,似乎祖统一有问题,禅宗就有被推翻的可能。其实禅宗的存在与发展,不是凭这些祖统说而发扬起来的。如《宝林传》的撰造,当然曾给洪州门下以有力的支持,然《宝林传》还没有编成,西天二十八祖说还没有成为定论(如道一门下,还有引用五十余祖说的),江西禅法的盛行,已跃居禅法的主流了。祖统说的逐渐形成,是由于达摩禅的盛行,为了满足一般要求,及禅者传承的确实性而成的。

(3)或许因为禅味十足的拈花微笑公案的广泛传播,“不立文字、教外别传”之说大约在唐代中叶盛行起来,甚至被奉为禅宗的宗旨之一。《释门正统》三曰:“禅宗者,始菩提达摩,远越葱岭,来于此土。初无不立文字之说,南泉普愿始唱别传,不立文字,见性成佛。”它一方面将惠能禅的特征发展到登峰造极、用禅取代一切的地步,另一方面也使禅宗走入了一条死胡同,为禅宗乃至汉传佛教的衰微埋下了伏笔。

#### 6、关于“不立文字”

佛为众生说法,流传、结集,离不开文字的经教。经教的闻思者,对于经教中高深的义理,实施的方法,如不引归自己,应用于自己身心,那与世间学问一样,只是一套空虚的知识,对学佛来说,没有多大效果的。惠能所传的特色,要人向自己身心求;一切是自性——自性本来具足的。《金刚经》说:“若以色见我,以音声求我,是人行邪道,不能见如来。”所以学法、求佛,不是着相的向外求觅,而是让自己本性显现出来,就是“见性成佛”。

惠能不识字,却创立了伟大的南宗禅,这对多数出身于农民、文化程度不高的僧界是一个很大的鼓舞。为了凸显与其它派别的区别,其弟子更以“不立文字”相标榜,形成了惠能后禅宗的一大特色。但“不立文字”本身就是一个悖论。惠能早就意识到这一点,他在《坛经·付嘱品》中对弟子恳切叮嘱:“自性动用,共人言语,外于相离相,内于空离空。若全着相,即长邪见;若全执空,即长无明。执空之人有谤经,直言不用文字。既云不用文字,人亦不合语言。只此语言,便是文字之相。又云:直道不立文字,即此不立两字,亦是文字,见人所说便即谤他言着文字。汝等须知,自迷犹可,又谤佛经。不要谤经,罪障无数。”可见六祖慧眼独具,很讲中道,不希望弟子们在说法中走极端。可惜他的一些子孙置《坛经》殷鉴于不顾,不仅高唱“不立文字”,而且大肆谤斥佛经,甚至呵佛骂祖。如《五灯会元》,僧问云门文偃:“如何是佛?”文偃答:“干屎橛”;又如,僧问归省:“如何是清净法身?”答:“厕坑头筹

子”。德山禅师上堂开示云:“我先祖见处即不然,这里无佛亦无祖,达摩是老臊胡,释迦老子是干屎橛,文殊普贤是担屎汉,等觉妙觉是破执凡夫,菩提涅槃是系驴橛,十二分教是鬼神簿、拭疮疣纸。四果三贤、初心十地是守古冢鬼,自救不了。”大珠慧海在《诸方门人参问》中说:“汝若能谤于佛者,是不着佛求,毁于法者,是不着法求,不入众数者,是不着僧求。”即使他们只是称性而谈,对某些当机者可起去执悟道之效,但对于整个佛教和大多数信众来说,是有百害而无一利的。历史上有许多丛林和僧人因“不立文字”的误导,不习经教,或阻止他人看经研教,以致众多号为人天师表的僧人笼统真如、颠预佛性,盲修瞎练,成为哑羊僧,贻误佛教,而被世人轻贱!后世当有不少人因盲目模仿禅师呵佛骂祖之言行,助长世人轻毁佛教,而身陷泥犁!

从禅史来看,达摩初祖不仅没有不立文字之说,而且强调“藉教悟宗”,并传付《楞伽经》以印心;六祖惠能虽然传说不识字,他也并非“不立文字”,不仅弘扬《金刚经》,自己还流传下来著名的《法宝坛经》;惠能后号称“不立文字”的禅宗,传世的文字却最多。据统计,仅禅宗五灯留传下来的文字,总计150卷,达数百万言。为了绕出禅宗“不立文字”这一悖论,历史上许多高僧大德可以说用尽心思,不知费了多少口舌,用了多少笔墨,依旧难以摆脱由它造成的误区或困境!

#### 7、关于“教外别传”

如前所述,“教外别传”实际上是禅宗的一种判教,意在说明达摩传来之禅是释尊在通途佛教之外的一种秘密传授,是只可意会、不可言传的佛之心髓。这固然是高妙,殊胜无比,却将达摩禅、惠能禅推到了与整个有形的佛教教法和教团相对立的境地,从而使禅宗不得不走向极端,更加玄学化、神秘化和世俗化。其实,禅僧终身追求顿悟的那个别传心法,就是各种大乘经典和《楞伽经》、《坛经》所反复表述的“佛性”、“法性”、“实相”、“真如”、“实际”、“真性”、“佛心”、“自

性”、“本性”、“心性”、“自性清净心”等等,对于如何修行,如何开示悟入佛之知见,上述经典都有详尽的指示。但此时禅宗宗师们已不便多作利用,只能另辟蹊径,开出机峰、公案、参话头之路。

按照宗门的说法,别传之旨或禅是不可说的。因为若说破,则弟子落于知见,落于经教文字,不能进入言亡虑绝的悟境,也就是说不能自己亲证,等于“说食不饱”。为了让弟子们不生分别拟议,不落言诠,当下悟取,宗师们无不“老婆心切”,采取种种方便,绕路说禅,为学人解粘去缚。如对于“如何是祖师西来意?”(即别传之心法,此问灯录中记载最多,有几百处)等问题,宗师们各立山头,语势兼用,或答以反常语、无义路语、反诘语,或答以庄子所谓寓言、重言、卮言,或借境喻法,或以诗偈印证,或默然以对,或瞬目扬眉,或吹耳吐舌,或竖拂竖指,或作女人拜,或画圆相,极端的甚至棒喝交加,南泉斩猫、丹霞烧木佛、一些祖师呵佛骂祖,都在这种情势下应运而生,蔚为大观,这在世界宗教史上都是绝无仅有的景象。这叫做机峰。其中有些经典的对答,或有人因之开悟了,这类事例就被选为公案,单挑出来供更多的人去传、参、学。

从宋代开始,随着禅宗灯录的大量刊行,记录古德嘉言懿行的公案的广泛流布,文字禅由之而起。首由汾阳善昭的《颂古》,到圆悟克勤的评唱,到觉范惠洪的《石门文字禅》,将文字禅理论化、系统化,“借言以显无言”。当时各种公案号称有一千七百多则,吸引了大批文人士大夫的参与,由此文字禅之风愈来愈盛,后期几乎成了文字游戏。禅是大道,而不是技艺。执指为月地在文字中讨禅,无疑是将大道堕降为技艺。于是临济宗人大慧宗杲创看话禅,曹洞宗人宏智正觉创默照禅,实质是对文字禅的一种再否定。看话禅矫文字禅之病,取公案作话头,作内省式的参究,意在摧破思量,扫荡知解,在语言文字、逻辑推理之外,达到超越境界。利在激发创造性思维,弊在导致妄想卜度。默照禅主无言无说,忘情默照。默是为了照,默坐是形式,内照是内容。默坐、观照以明心见性,而至

绝对超越境界。是向初传之达摩心如壁立、慧可了了常知禅法的复归,近则也可说是向曹洞宗法寂照虚灵、偏正回护之宗风的复归。

对于南宗禅的特点及其嬗变,印顺法师在《中国禅宗史》中有一段经典的描述。他说:

到惠能而日益盛大的南宗,如“以心传心”、“顿成佛道”,早在东山门下就如此了。这本是“一切众生有佛性”、“一切众生皆有如来智能德相”——如来藏说的禅门。成佛,佛有法身、报身、化身,而以法身为本。归依有佛、法、僧——三宝,而以如来常住(或无为性)为本。众生有五蕴、十二处、十八界,而以心为本。这都是人类所本有的,人心所本具的(这是印度晚期佛教的一般倾向)。而实现成佛的方法(除他力加持不论),以定、慧的修持,到“等定慧地”,明见真如或佛性,见性成佛。在学者,对三宝、三身,虽意解到是本有的,而总觉得:“佛”、“菩提”,“涅槃”,“般若”,“佛性”,“如来藏”——这些名目,是理想,是目的,是高高的,远远的,可望而不可及的,修行并不容易。所以“是心作佛”,“是心即佛”,这一类词句,虽为一分大乘经的常谈,而在佛教界——法师、禅师,都看作崇高与伟大的理想,只能随分修学而已。《坛经》所表现的,就不然。三身也好,三宝也好,菩提、般若也好,都在自己身心中,直捷了当的指示出来。就在日常心行中,从此悟入。于是,佛不再是高远的理想,而是直下可以体现的。圣人,从难思难议的仰信中,成为现实人间的,平常的圣人(恢复了原始佛教的模像)。这是曹溪禅的最卓越处!从宗教的仰信,而到达宗教的自证。然惠能所说,不离经说,一切文句还是经中固有的。“菩提”,“般若”,“佛”,“定慧”,“三昧”……在学者心目中,极容易引起尊贵的、不平凡的感觉,成为自己所求得的对象(还是心外的)。于是继承惠能精神的,逐渐(不是突然的)嬗变,成为“慢教”一流。固有术语,尽量的减少,或加以轻毁。另成“祖师西来意”,“本分事”,“本来人”,“本来身”,“本来面目”,“无住真



人”，“这个”，“那个”，“白牯牛”（五家分宗，连祖师也在被轻呵之列），这一类的术语。特别是：扬眉，瞬目，擎拳，竖拂，叉手，推倒禅床，踢翻净瓶，画圆相，拨虚空；棒打、口喝、脚踢以外，斩蛇，杀猫，放火，斫手指，打落水去——欢喜在象征的、暗示的、启发的形式下，接引学人，表达体验的境地。语句越来越平常，也越来越难解。变为自成一套——说不完的公案（后人又在这里参究，说是说非），禅偈，与经论不同，也与《坛经》不同。其实，还是如来藏禅。所不同的，惠能从高远而引向平实，后人又从平实而引向深秘。

机峰、公案、参话头，至少在形式上迥异于达摩以至惠能的禅法，可以说开启了惠能之后最具特色的禅风，它们实与拈花微笑公案的广泛流传和“不立文字，教外别传”宗旨的流行，有着密不可分的关系。这种禅风在禅内外、教内外影响巨大，有正面的，也有负面的。有的宗门大德已意识到“不立文字，教外别传”存在问题，流弊不少，因而将“不立文字”解释为“不离文字”、“不著于文字”。并大力提倡禅教不二，禅教结合，既认同禅悟“不由经教”，又强调“藉教悟宗”，但都很难挽回“不立文字，教外别传”等所形成的总体趋势。

### （三）关于南宗禅若干问题的思考

#### 1、关于六祖惠能

六祖惠能虽“不识字”，但智慧超群。他初到黄梅，即对五祖说：“人有南北，佛性没有南北”，“弟子自心常生智慧，不离自性即是福田，未审和尚教作何务？”五祖不禁说：“这獼猴根性大利。汝更勿言，着槽厂去。”仅从惠能后来所作“菩提本无树……”的呈心偈以及在广州出山时的著名公案“不是风动、幡动，是仁者心动”来看，其悟性之高，堪称究竟。他所开演的南宗顿悟禅法，具有宗、说兼通，突出自性自悟，平实无华，不故弄玄虚，不脱离实际，重视伦理的特点，前后始终一味，贯穿着般若妙智，非常契合国人的心性，实为最上乘佛法，是为大智人说，为上根人说。如《坛经》

中惠能对志诚说：“汝师（指神秀）戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人。悟解不同，见有迟疾。”笔者每读《坛经》，虽时隔千载，亦有醍醐灌顶般的亲切感。后世不少人将惠能禅这一接引最上乘根机的顿悟之法，用来接引所有的信众，造成种种流弊。这不是六祖的错，而是宗派意识膨胀等因素造成的。应该说，惠能大师是对中国佛教影响最大的高僧，对中国文化乃至世界文化的贡献也是巨大的，可谓千古一人，菩萨再来！

#### 2、关于见性成佛

对此问题，近代高僧印光大师在其文钞中多处论及，颇为精辟。如他在《复周志诚书》中云：

禅宗每云明心见性，见性成佛。明心见性，乃大彻大悟也。言见性成佛者，以亲见自性天真之佛。名为成佛，乃理即佛与名字佛也，非福慧圆满之究竟佛也。此人虽悟到极处，亲见佛性，仍是凡夫，不是圣人。若能广修六度，于一切缘境，对治烦恼习气，令其清净无余，则可了生脱死，超出三界之外，不在六道之中矣。佛世此种人甚多，唐宋尚有。今则大彻大悟尚不易得，况烦恼净尽者乎。

#### 3、关于“无念为宗，无相为体，无住为本”

这是“禅”的修行原则，也是修行的最高境界。它实际上即是观实相，或曰念实相佛。上根利智者，开大悟者，才稍有一分相应，而一般根机者，分别攀缘，业识汹涌，多不自觉，往往连门都摸不着。所以后世禅德提倡死死抓住一个话头，如“什么是父母未生前的本来面目”、“狗子无佛性”、“念佛者是谁”，二六时中、夜以继日地参究，要起大疑情，旨在心不旁骛，日久天长才有可能相应。所以禅门有“打得念头死，许汝法身活”之语。若做不到这些，或没有条件，还是应老实从受持三归五戒、行十善、念佛诵经做起，切不可好高骛远。如《印光法师文钞·复吴希真书》云：

观想一法，非理路明白，观境熟悉，无躁妄欲速之心，有镇定不移之志者，修之则损多益少。至于实相念佛，乃一代时教，一切法门，通途妙行。如台宗止观，禅宗参究向上等皆是。所谓念自性天真之佛也。

如是念实相佛，说之似易，修之证之，实为难中之难。非再来大士，孰能即生亲证。

当年禅门因主张“自心是佛”、“自心作佛”，以“无相为体”，遵循《金刚经》“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来”的指示，一度付之行动，不搞偶像崇拜，在丛林中不设大殿、不供佛像，只设法堂，这在各个宗派中独树一帜，令人耳目一新。不过中国普通信众的觉悟并没有这么高，所以不久又殿堂林立，后世供奉的圣像也越来越多了。及至于今，各地佛像越做越大，越做越豪华，“孔方兄”的色彩也就越来越浓了。

#### 4. 关于“开悟”

悟，是佛经中用得最多的语汇之一。禅宗是将禅修有省或明心见性，谓之“开悟”。开悟乃“开智悟理”之谓，或云“开”指破无明；“悟”指见实相。受禅宗的影响，社会上也用得广泛起来。开悟是禅僧一生追求的目标，俨然一开悟就一生成办了，其实并非如此简单。悟有感悟、解悟、邪悟、小悟、大悟等种种不同；悟的因缘、契机也有千差万别，欲寻一定的规律殊为不易；各人悟的境界和内容也可以有很大差别，按照佛经到底证到了何种阶位？按照现代心理学看是一种什么样的心理状态？悟本身属于个体性的直觉经验，“如人饮水，冷暖自知”，虽然从《灯录》上看，明师能识别弟子是否真实开悟，但对普通人来说并没有一个共许的可供检验的衡量标准；开悟后还可能因烦恼业识的作用再迷，尤其是轮回转世后的隔阴之迷更不可避免；在追求悟的过程中，禅者经常会遇到“道高一尺，魔高一丈”，乃至“走火入魔”的情况，出现假悟、诈悟、邪悟的可能性相当大。所以，禅宗过分强调开悟，将各种不同根性的人都赶到“顿悟”这一独木桥上，风险和弊端就难以避免。为此古德常感叹说：“学道之人多如牛毛，得道之人稀如麟角！”

#### 5. 关于顿、渐

关于修行是必须渐修而悟还是可以顿修顿悟，是魏晋南北朝以来争执不休的一个问题。我想《楞伽经》

中说的四渐四顿，和惠能所说的“悟解不同，见有迟疾”，已很能说明问题。利根者一闻千悟，悟后起修，自然不可局之以渐修；钝根者处处著相，自然只能通过渐修而悟，由量变而实现质的飞跃。若以顿悟来要求，只能适得其反。从禅宗史来看，赵州从谏禅师从小出家，至80余岁，尚且行脚，所谓“赵州八十犹行脚，只为心头未悄然”；长庆坐破七个蒲团，后方开悟；涌泉四十年尚有走作；雪峰三登投子，九上洞山。此等大祖师，欲大彻大悟，尚如是之难，何况普通信众。但后期禅宗日趋极端，以慧、以悟为唯一标准，以禅堂作“选佛场”，鼓励克期取证，似乎只有顿修顿悟、一生成办一途了。

#### 6. 如来禅、祖师禅

《楞伽经》将禅分为四等，即愚夫所行禅、观察义禅、攀缘如禅（亦译观真如禅）、如来禅。声闻、缘觉及外道观人无我、不净、苦、空，计着于相，属愚夫所行禅；观察人法无我，诸相无实，名观察义禅；观察一切诸法无实体相，不起分别，得寂静境界，契合如来藏心之禅，名观真如之禅；如实入如来地，入内身圣智，到不可思议境界，叫如来禅。其中，以具备自觉圣智为内容的如来禅为诸禅的最高境界。依宗密的划分，将宗门禅定义为“若顿悟自心本来清净，元无烦恼，无漏智性本自具足，此心即佛，毕竟无异。依此而修者，是最上乘禅，亦名如来清净禅，亦名一行三昧，亦名真如三昧。”若从禅宗各派的实际修行来看，宗门禅应属于《楞伽经》四种禅中的观真如之禅和如来禅。

但后来宗门并不据自己宗依的《楞伽经》来划分，而是将一切经教所说之禅，统统定位为“如来禅”，认为它是渐修法门，必须循序渐进，通过对治烦恼，断惑证真；而将所谓“教外别传”之禅，定位为“祖师禅”，认为这才是一超直入的顿悟法门，是最高禅法（祖师禅的名称，原出《景德传灯录》卷十一 仰山慧寂禅师章）。其实，祖师禅就是如来禅，硬将禅划分为如来禅、祖师禅，还是“教外别传”的宗派思想在起作用，利在使人不落言诠，弊在容易流入狂禅。南怀瑾先生在《楞

伽大义今释》中说得好：

为什么后世禅宗之徒，又说在如来禅外，另有一种祖师禅呢？甚之，还高推祖师禅，好像高过如来禅似的。这又是什么道理呢？其实，所谓祖师禅，又何尝离开过佛所说的如来禅呢？只是一落言诠，就如立竿见影，于是见影忘竿者，便滔滔都是。所以为求解脱，却反而法缚重重。后世禅师，乃高张手眼，在无义理的言句上，或者在当事人的一机一境上，用杀活手段，立地指出全体大用。然后乃知“青青翠竹，悉皆法身。郁郁黄花，无非般若。”心佛众生，三无差别。不是心，不是佛，也不是物了。什么是祖师禅？什么是如来禅？到此就一律成为多余的了。但必须实在到达这种境界，才可以横说竖说都对。否则，误人误己，不可胜数。总之，佛说：“良马见鞭影而驰。”如果是条跛驴，就打死它吧，仍然还是绕着磨盘慢慢地转，莫说如来禅或祖师禅，要想达到愚夫禅也不容易呢！倘使但依言教，而不求心证，或虽少有所得，少有所证，而又不能彻头彻尾解脱干净，那也正如哑空吠响的韩卢，对于自己分上，有什么用处呢？假如真是一个过量的人，视吾佛所说一大藏教，也只是自己的注脚而已。

#### 7、关于禅与教

如前所述，“教外别传”的宗派意识，通过将教下的般若、佛性思想纳入自宗，另起炉灶，从而将禅与教对立起来，这是禅宗的一大特色，也是其慢戒慢教、甚至呵佛骂祖的一个重要原因。它对通途佛教造成了严重的破坏。许多禅宗祖师早已意识到这一点，作了许多调和禅教关系的工作。如先德说：“依文解义，三世佛冤；离经一字，还同魔说”（参《四家语录》卷二《百丈语录》等）；圭峰禅师说：“诸宗始祖，即是释迦。经是佛语，禅是佛意，诸佛心口，必不相违，诸祖相承，根本是佛亲付。菩萨造论，始末惟弘佛经。”（《禅源诸诠集都序》卷上之一）日本临济宗的创建者荣西禅师在《兴禅护国论》里说：“与而论之，一大藏教，皆是禅所依之经典；夺而言之，无有一言为禅所依之经典。”唐末五代

法眼宗禅师延寿編集《宗鏡錄》100卷，征引了大乘經典120种，“諸祖語錄”120种，“賢聖文集”60种，希望能融會禪教，振衰起弊。但始終收效甚微。究其根本原因，還是走不出“不立文字、教外別傳”的誤區，不能擺正佛教與宗門的關係問題。

清末民初，佛教處於內憂外患、大廈將傾的危機之中，以楊仁山居士、太虛大師為代表的高僧大德，以流通經典、開門辦學、研究教理、整頓僧制、編輯佛教報刊為突破口，變革圖存，各宗並弘，开辟了近代佛教的復興之路，才逐漸扭轉了過去以禪代教的積習。這昭示我們，以戒為師，以佛教教法為師，以成佛度眾生為目標，仍是佛教之為佛教的基本準則，是佛法住世的基础。教與禪不是一或二的問題，而是整體與局部的問題。禪宗只是佛教的一個有機組成部分，一個核心的部分，但也只有全體佛教的健康發展，才有禪宗的健康發展，佛教文化和禪文化也才能更加發揚光大。只有歸依法僧三寶，始稱為佛教徒。所以，各宗派的佛教徒，首先是佛弟子，應致力於整體佛教的弘揚光大，而不應拘於宗派門戶之見。

#### 8、关于“平常心是道”

“平常心是道”是馬祖道一晚年提出的，經南泉普愿、趙州從諗發揚光大，成為影響巨大的禪宗名言。道一對此的解釋是：

若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造作、無是非、無取舍、無斷常、無凡聖……只如今行住坐臥，應機接物，盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。

用現在的話來講，就是應該將“道”貫徹到日常的一切認知和行為中去。大體上講，這也就是宗密所謂“觸類是道”，也就是道一後人所謂“性在自然”的意思。

道一繼承其師懷讓的宗風，早年宣揚的是“即心是佛”或“即心即佛”，以後發現這仍易陷入執著的窠臼，於是又提出“非心非佛”論，或者说“不是心，不是佛，不是物”，晚年始提出“平常心是道”。這三個階段



的提法,构成了一个完整的“正—反—合”逻辑程式,颇有《金刚经》的“所言佛法者,即非佛法,是名佛法”的味道。

“道”是中国文化认知中的一个表示玄秘、自然,彰显普遍规律的词汇。在当时,禅门是将道与禅一样看待的,甚至以“道”代“禅”,这可能更适合中国信仰文化的口味。如《五灯会元》:“‘如何是禅?’师(石头希迁)曰:‘碌砖’。又问:‘如何是道?’师曰:‘木头。’”石头希迁著《参同契》,通篇不说佛,甚至也不说禅,而只说道说玄,全然似道家风貌。印顺法师以为,直截了当地“把禅学看作玄学,称参禅为‘参玄’,似乎石头是第一人。”有学者认为,道一唱“平常心是道”,以“道”取代“佛性”一词,是他的佛性思想玄学化、中国化的标志,而将“平常心”与“道”联系起来,是道一佛性思想世俗化倾向的体现。

从道一对“平常心”的解释来看,实际上并不平常,试想当今有谁能做到“无造作、无是非、无取舍、无断常、无凡圣?”那为什么道一会将这种境界称作平常心呢?《五灯会元》卷十七中,有一则青原惟信禅师的语录:“老僧三十年前未参禅时,见山是山,见水是水。及至后来亲见知识,有个入处,见山不是山,见水不是水。而今得个休歇处,依前见山只是山,见水只是水。”这段语录从一个侧面给我们透露了一点消息,道一的平常心是经过艰苦的参究历练、否定之否定后的结果,是吃饭时心在吃饭,睡觉时心在睡觉,不起任何计较,任运自然,活在当下,这是圣人、大修行人的心境。正如宋代无门慧开说的那样:“春有百花秋有月,夏有凉风冬有雪,若无闲事挂心头,便是人间好时节。”而一般世人的所谓平常心,丝毫没有经过上述历练过程,自然是名同而实不同,有霄壤之别。

一直以来,受禅宗影响,世人多半都很羡慕禅者那种无是非争竞、无忧无虑的生活环境和心态,有的将“平常心是道”作为座右铭,希望自己的心能多一点宁静、平静,对功名利禄能看得淡一点,能保持情绪稳定,理性地面对人生的生老病死、升沉祸福,能从浮

躁、得意、狂喜、傲慢、嫉妒、迷茫、不安、沮丧、焦虑、恐惧甚至绝望等不良心境中走出来。如果能这样,禅师们的贡献也很大了。至于“平常心是道”的禅门意趣太深,现代世人多望文生义,将二者混为一谈,也情有可原,只要不把它标新立异,而到处张扬也罢。

#### 9、关于“野狐禅”

“野狐禅”来源于一则著名的公案故事。据《四家玄录》载:

百丈大智禅师,一老人听法,曰僧住此山,有人问大修行底人,还落因果也无?遂对曰:不落因果,堕在野狐禅。请和尚代一转语。师曰:汝但问。老人便问。师曰:不昧因果。老人大悟曰:今已免老狐身,只在山后住,乞依亡僧例焚烧。岩中果见一死狐,积薪化之。

“不落因果”与“不昧因果”,只是一字之差,何以有升堕报应之天壤之别?前者认为,因果也是虚幻的,只要见性成佛了,干什么都可不受因果的制约。这实际上是佛法坚决反对的断灭论,是外道邪见,属于“大妄语”;而后者说明,大修行的人,面对因果规律下的万象,不起爱瞋迷执,则能超然于万物,解脱自在,这并不意味着否定和违反因果规律。如《维摩经》云:“无我无受无作者,善恶之业亦不亡”。佛教有句名言“菩萨畏因,众生畏果”,就是源于众生不明因果、不信因果,而菩萨深信因果、“不昧因果”的原故。

此公案的广泛流行,一方面反映了宗门对知见的至为重视,“所谓差之毫厘,谬之千里”,“宁可千年不悟,不可一时错路”。另一方面反映出,宗门下有开悟见性、证无所得,便拨无因果的倾向,这必然严重动摇佛教立教的根基,所以必须予以警示。此后,宗门将那些学道而流入邪僻、未悟而妄称开悟的现象,一概斥之为“野狐禅”。末法时期,有些人特别好标新立异,自己没有道德和僧格,却想当祖师,将宗门引向泛禅化,这类“野狐禅”充斥,对于当前佛教界的自身建设危害极大。

#### (四) 禅宗盛行的原因与影响

禅作为一种修行的方法,在中国能够蔚然成为一个最大的佛教宗派,并传承至今,其原因是多方面的。就其主要的来说,我想有以下几个方面的因素:

1、随着隋唐时期佛教三论宗、天台宗、华严宗、唯识宗、密宗、律宗、禅宗、净土宗的相继形成,标志着中国佛教理论建设的完成和佛教中国化的完成。前四宗致力于经论的研究和理论的建构,体系庞大,论证繁琐,思想严密,侧重知,属于经院哲学的产物。其中三论宗、唯识宗,分别继承了印度大乘佛教的中观派和瑜伽行派的思想,天台宗、华严宗,为中土特色的宗派,其最高境界是理、智上的至为圆融,功效上的至为顿速。后四宗致力于行,侧重于功效,除律宗外的三宗都号称能一生成办。律宗以严格而灵活地持守、传授复杂的戒法(行为规范)为其特征,反映了印度早期佛教的宗教生活状况和行为要求,密宗以身口意三密相应,辅以复杂的仪轨为其特征,代表了印度的晚期佛教,此两宗都不大适合中国国情(主要指汉族地区);而禅宗、净土宗以简易、快捷著称,普适众机。尤其是禅宗,广泛吸取了唯识宗、三论宗唯识无境、一切皆空的理论,天台宗“空假中三谛”、“一念三千”和华严宗法界缘起、理事无碍、事事无碍等圆顿理论,并统一于自宗特有的明心见性的理论与实践之中。正是禅宗这种理论上的“至圆”(至玄)、修行方法上的“至简”(至易)、修证特色上的“至顿”,强调知行合一,自修自悟,适应了当时时代的思潮和国人的心性,是它得以在唐宋盛行的一个很重要的方面,同时也是它在宋代后走向式微的重要因素。

2、禅宗源出于山林,禅修苦行,颇具神秘性;同时它强调“众生皆有佛性”,“佛法在世间,不离世间觉”,农禅并举,经济上自给自足,弘法上顺应民众,说法通俗,贴近生活。这种强烈的出世性与积极入世态度的有机结合,使它得以长期立于不败之地。

3、比较其它宗派,禅宗最讲法统,衣钵(法卷)传承不断,加上百丈怀海创建了具有中国特色的丛林制

度,天下风行。它最大限度地适应了中国封建宗法制和小农经济的特点,这是禅宗至少从名义上和形式上延续至今的根本原因。

总之,禅宗无论从思想上,还是从制度上、生活上,都实现了佛教彻底的中国化。可以说,它是一个最具汉传佛教特色的佛教宗派。

关于禅宗的影响,如我前面所说:“禅宗的发展,则简直是一场‘摧枯拉朽’的革命!它不仅解构、革新了数百年构筑起来的中国佛教,而且在一定程度上解构、革新了数千年构筑起来的中国传统文化。”为什么这么说呢?因为从文化学来说,我国的儒家、法家和佛教的天台宗、华严宗、唯识宗等属于以建构为主的思想体系,道家和佛教的三论宗、禅宗等属于以解构为主的思想体系,这两种体系缺一不可。人类社会不能没有上层建筑的建构,但时移势易,积久生弊,就不能不进行解构;但若一味的解构就会走向虚无,失去了它自身存在的基础和价值,于是就需要重新建构。人类社会就是这样不断前进的。禅宗正是一种彻底的“解构”文化,以“破”为特征,那些建立在二元对立基础上的,内而迷妄、虚伪、执着,外而机械、教条、形式,包括语言、文字、概念,一切“不合理”的东西,都在破斥之列。只有如此彻底的破,众生本具的、永恒不变的、真善美的自性清净心才能显现,众生也才能获得解脱、自由和真正的快乐,用三论宗的话说,就是“破邪显正”,用禅宗的话来说,就是“不破不立”。这虽然主要是就人的内心而言,但人类一切上层建筑什么不是人心所建呢?而从上层建筑来说,仅有“破”而没有“立”,那就会走向虚无、混乱,是很危险的。所以说,禅宗发动了一场“摧枯拉朽”的革命,并不过分。

因此,禅宗盛行带来的影响是深刻而极为广泛的。下面我仅从它对中国佛教内部和佛教外部两大方面分析它的影响。从教内来说,其影响主要有以下几个方面:

1、禅宗紧紧围绕“佛是觉义”,佛法的核心是般若这一中心,将三藏十二部经典、八万四千法门,全部纳

入众生现前介尔一念,落实于日常心行之中;将法力无边的“天上”佛陀重新接回到现实人间,拉近了众生与佛的距离,使他成为指导、激励人们修行解脱的众生的榜样(一定程度上恢复了原始佛教的精神);将神秘、高深、繁琐的佛法简化为日常生活中“诸恶莫作,众善奉行,自净其意”,追求真善美的普适法则。它成为我们今天提倡的人间佛教的一个重要源泉。

2、百丈怀海创建的丛林制度,构筑了中国佛教清规与戒律并行的制度体系;禅僧亟亟于了生死,求实证,重参学,朴实无华、刻苦修行的精神,曾形成汉传佛教特有的道风;禅僧乐处山林,奔走江湖,广建丛林,使佛教深入农村。“天下名山僧建多”,禅宗于此贡献良多。由此可见,禅宗也不光是破,也立了不少呢!

3、禅宗轻视戒、忽视教的传统,随着禅宗的盛行,给整个汉传佛教生态以极大的破坏。三论宗、唯识宗少人问津,天台宗、华严宗仅存余续,律宗与密宗名存实亡,这种情况与禅宗盛行实有密切的关系。后期禅宗过于偏重慧,强调“知之一字,众妙之门”,强调不历阶次的顿悟,使整个汉传佛教的修学次第至今也无法建立起来。禅宗重自性、重现实、重圆融、重简易的特点,在相当程度上影响了中国佛教徒对佛教的态度,以及对人生的态度。教界中上层长期弥漫着一种谈玄说妙、不务实修的虚浮之风,和游戏世间、左右逢源的人生态度;基层信众由于缺乏教理的指导,不是盲目追求“至简”(至易)、“至顿”的了生死,就是沉湎于儒释道三教不分、神佛不分的民俗信仰活动之中。这从一个侧面成全了主张他力横超、简便易行的净土宗的发展,以及经忏佛事的盛行。

4、惠能以后,由于片面强调“不立文字,教外别传”之旨,将顿悟见性作为成佛的唯一途径,使佛教思想与修行日趋简单化。僧人不学无术,素质急剧下降,由历代高僧西行求法、或译或著凝结而成的万卷佛典,多束之高阁(藏经阁),几成摆设;僧人放浪形骸、游走市井、喝酒啖肉、破戒犯法等等记载,充斥于社会各种文献、小说中,极大地损害了佛教界的形象。正如中国佛教文

化研究所原所长吴立民在《论祖师禅》中说的那样:

当时的佛教徒,以不立文字而轻弃一切经卷,以无念为宗旨而指斥修习有为,以定慧齐等而反对坐禅入定,以立地成佛而破除三劫五乘,以机锋肆应而驰骛空谈立办,莫不舍难趋易,弃实崇虚,积习相承,每况愈下,乃至不知圣教究何所说,不知修行应何所依,正信还没生根,便说已经‘开悟’;菩提尚未发心,侈谈已经‘见性’。于是满街圣人,遍地野狐!近代中国的僧侣,很多往往不通经教,不事修持,其主要根源之一,便是专弘南宗的流弊。(见《中国禅学》第一卷)

史言“清谈误国”,我谓“狂禅误教”!常言道“旁观者清”,学界对这一问题有一些精辟的分析。如葛兆光在《中国禅思想史》中说:

在信仰中没有了崇拜与模仿对象,信仰的情感就会无所依附而缺乏方向;在宗教中没有了义理与信条,宗教的思想就不会清晰而有条理;在修行中没有了规矩与纪律,宗教的生活就会无法维持而导致自由放纵。宗教收拾的是散乱的人心,它仿佛木桶需要一道桶箍才能把片片木头会聚起来,盛起那一桶很容易四溢的水,可是“佛法僧”三宝都被当作无须崇敬的“干屎橛”、“拭疣纸”,那么还有什么可以凝聚信仰者的人心?一旦“非心非佛”到了无所顾忌的程度,连“心”也不须维系的地步,那么,“信”也就随之而去,南宗禅最终走上这种宗教性自我瓦解的历程,是它们的理路发展的必然趋势。由于信仰无处附着而成了来自个人的随意感受,就形成了两方面的结果:一方面这种感受破坏了“理性中心主义”的权威与“宗教中心主义”的权威,因人而异的感受和体验树立了个人的自主性,使人有可能从重重束缚中解脱出来;另一方面这种感受与体验瓦解了理智与道德的规范,随心所欲的感受一旦冲破规范的界限,自然适意就有可能变成自由放纵,从而导致“狂禅”之风的泛滥。

从佛教外部来说,禅宗的影响主要有以下几个方



面:

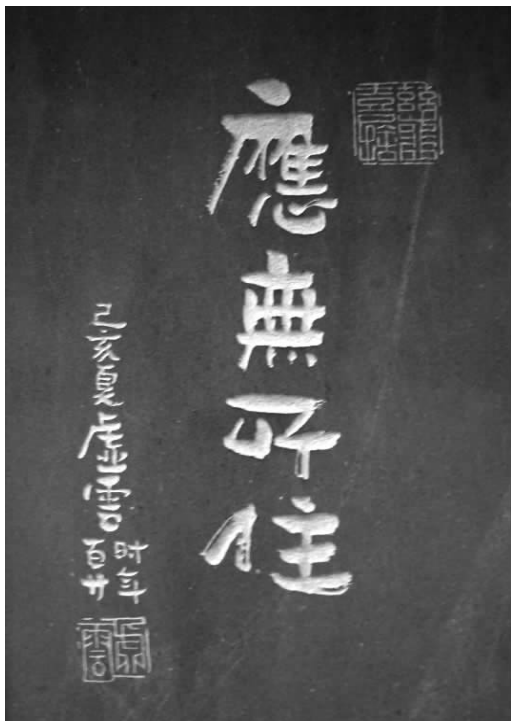
1、佛教在中国的传播、发展,受到儒、道为代表的中国固有文化的深刻影响,例如禅宗,就是完全按照中国人的思维与行为模式建立起来的佛教宗派。反过来,佛教和禅宗又大大深化了中国人的哲学思维,促成了中国宗教体系的建立。如果说以道来释儒形成了魏晋第一轮玄学之风,那么以禅阐教(佛教)、阐道(老庄)、阐儒,则形成了从唐末至宋第二轮的玄学之风,它直接影响到儒学由外而内的转向,即从重视外在的人伦纲常的论证、维护,转向重视心性的本体论的研究,大讲起天理人欲,良知良能,甚至引入了禅宗的坐禅方式,由此形成了新儒学——程朱理学和陆王心学,儒学也由此完成了走向儒教的蜕变。同时,受禅宗的启发,道教从唐代开始,也由过去偏重符篆咒术、黄白外丹术的研究,逐渐转向重视内在的清修无为和重玄学,以及强调道性清净、主张性命双修的内丹学,宋末的王重阳更是援禅入道创立了全真派,并参照禅林制度建立了道教的丛林制度。如果从某种意义上说,禅宗是外佛而内儒道,那么儒教则是外儒而内禅道,道教全真派则是外道而内禅儒。禅宗犹如一付催化剂,促成了儒释道三教的深度融合。所以自宋代以来,唱儒释道三教一致之说不绝于耳。

2、禅宗在长期的发展过程中,形成了独特的禅文化,同时,它对我国的文学艺术领域也产生了重要影响。它的“自性说”、“顿悟说”极大地激发了艺术家创作的主体意识与自觉,深刻影响了王维一派的文人画以及宋元以后盛行的写意画,对意境论、妙悟说等美学理论的形成,起了重要的催化作用,对书法艺术的创作与书法理论的建设也产生了一定影响;禅宗思想和禅诗的流行影响了王维、白居易、苏轼、黄庭坚等的诗歌创作,使之深深浸润了禅家空灵、脱俗,“超乎象外,不落言诠”的意境,以禅入诗、以禅喻诗、以禅衡诗、以禅论诗蔚然成风;禅宗公案、语录的大量刊行,大大丰富了我国的词汇和语言艺术,对后世俗文学的盛行产生了重要影响。另外,禅宗融儒释道于一体、即世而出世的特点,深受历代文人士大夫的喜爱,他们

用以纾解内心的矛盾、紧张,追求完全心灵化的内在自觉与彻底无功利的超越,这深刻影响了他们的人生态度和生活方式,近禅、逃禅,钻研“文字禅”,说上几句“口头禅”,几乎成为他们的一种专利和时尚。我有时感到,禅宗真是中国文人的“宗教”。近代以来关于禅、禅宗和禅文化研究的文章和书籍就特别多,我估计它已大大超过研究有关佛教(禅宗除外)的文章和书籍。

顺便指出,社会上许多人钟情禅宗,留连其中,本是一种信仰自由,也是一件好事。问题是,有些人既没有脚踏实地的修证,又没有刻苦深入的研究,自出胸臆地胡乱解“禅”,把什么都说成是禅,认识肤浅庸俗,误人误己,令人堪忧;尤其是某些人有时竟忘了禅宗是佛教的一个宗派,往往抓住某些禅宗公案,或某些禅师称性而谈的只言片语,竟以禅来取代整体佛教,甚至以之作为达到个人不可告人目的的法宝,干扰佛教界的自身建设!我们对此应当保持高度的警惕。

3、鉴于禅宗长期深入民间,又有众多文人的偏爱,它对中国广大民众的人生态度和生活情趣、民风民俗,都应有广泛的影响。例如茶文化就与禅宗的盛行有密切的关系。这里我想着重说的是,禅宗对革命领袖毛泽东是有影响的。有资料记载,毛泽东对佛学经典的研读下过一番苦功,特别是代表中国几个佛教宗派的经典,以及研究这些经典的著述,他都研读过,其中《六祖坛经》就读过多次。1959年10月23日外出时,他指名要带走的书籍中,便有《六祖坛经》、《般若波罗蜜多心经》、《法华经》等。1955年3月8日,毛泽东在同西藏达赖喇嘛谈话时指出:“佛教的创始人释迦牟尼主张普渡众生,是代表当时在印度受压迫的人讲话。为了免除众生的痛苦,他不当王子,出家创立佛教。因此,信佛教的人和我们共产党人合作,在为众生即人民群众解除压迫和痛苦这一点上是共同的。”1959年10月22日,他在同西藏班禅大师的谈话中说:“我不懂佛经,但觉得佛经也是有区别的。有上层的佛经,也有劳动人民的佛经,如唐朝的六祖(惠能)的佛经《法宝坛经》就是劳动人民的。”毛泽东在一次广



东省的常委会上,他问在座的:“你们知不知道,你们广州在唐代时出了一个唯心主义哲学家六祖惠能,他是一个大老粗,没文化,他的《六祖坛经》是非常深刻的。你们应该向六祖学习”,他还说:“惠能主张佛性人人皆有,创顿悟成佛说,一方面使繁琐的佛教简易化,一方面使印度传入的佛教中国化”。1958年8月21日,毛泽东在中央政治局北戴河扩大会议上的讲话中谈到惠能时说:“主张一切皆空,这是彻底的唯心论,但他突出了主观能动性,在中国哲学史上是一个大跃进”。大家知道,毛泽东对底层的劳苦大众有着深切的同情,一生致力于人民的翻身解放,致力于马列主义的中国化,致力于实现平等、大同的共产主义理想,而要做到这一点,思想的解放和共产主义教育(提高革命“觉悟”)就特别重要。他晚年更极端强调主观能动性,强调“破字当头,立在其中”,“要斗私批修”等,大跃进和文化大革命的形成,与这种思想倾向不无关系。若再联系到毛泽东对惠能及其《坛经》的高度评价,我们很难排除它们之间存在某种深层的心性与文化的联系!

4、禅宗的盛行,不仅在宗门内滋生了许多的狂禅、“野狐禅”,而且在某种程度上助长了教外民间宗

教的滋生。由于宋代以后三教一致、三教合一之说盛行,使佛教丧失了宗教竞争意识,暮气沉沉;禅宗理论上的过于玄,修行方法上的过于简,衰微之后的过于俗,僧人素质低下,教法不昌,戒规松弛,使佛教化世导俗的功能严重下降;佛教教团组织涣散,许多名山古刹沦为子孙庙、香火庙,往往内部争名夺利,过分依附世俗政权,迁就民俗淫祀;各种佛教结社组织不是由教团作组织上的保证,而是受主事人的魅力所左右,当主事人素质低下,极易演化为会道门,而与正宗佛教争夺信徒。这些都是滋生各种民间宗教、会道门乃至邪教的温床,是促成民众归依或误投于这些教门的重要因素。翻开我国民间宗教史就不难发现,正是宋代以后,我国各种会道门层出不穷,当国衰或逢大的天灾人祸之际,这种情况尤盛。具有讽刺意味的是,许多会道门传法的秘诀恰恰是颇有禅味的八个字“真空家乡,无生父母”,值得我们深思!

#### (五) 正确处理禅教关系,全面振兴佛教事业

禅宗是中国政治、经济、文化背景下产生的一个佛教宗派,其发展的大体趋势是:由达摩的以《楞伽经》印心,理入行入并重,逐渐发展到惠能的专弘《金刚经》,偏重理入;由达摩、惠能诸祖的宗通为主、说通为辅,发展到唐末至宋的唯尚宗通,极端排斥经教,乃至呵佛骂祖;由达摩到神秀的楞伽师偏重渐修,发展到惠能南宗一系的极端强调顿悟;由唐末至五代以机锋为特色的“无字禅”,演化到宋代直至于今的以参究公案为特色的“文字禅”,以及反对搞形式主义和文字游戏的“话头禅”、“默照禅”;宋代以后更有了禅教一致、三教一致、禅净双修的趋向,已完全没有了当年的风光。可见禅宗一千五百年来的发展变化是巨大的。要认识禅宗的真精神,还应回归到初祖达摩的印度大乘禅法和以六祖惠能《坛经》为中心的中国禅思想。

如前所述,汉传佛教长期以来形成的理论上的“至圆”(至玄)、修行方法上的“至简”(至易)、修证特色上的“至顿”的特点,在今天的摄受力日益下降,面临着深刻的危机,主要原因是缺乏一套切实可操作的大众

修学体系。在国外,南传佛教以其思想朴实和修行的可操作性强,藏传佛教以其理论与修学体系的完整和神秘性,吸引了越来越多的信众;在国内,也有越来越多的信众转向南传佛教和藏传佛教。有鉴于此,戒幢佛学研究所所长济群法师在《法音》2006年第4期发表了《一个根本,三大要领——关于汉传佛教建设的思考》的文章,认为当前汉传佛教界所以存在诸多问题,主要原因有二:一是由其依托基础所致,即目前盛行的修学体系存在缺陷;二是由实施制度所致,即现行佛教教育、僧团管理、弘法布教缺乏相关制度作为保障。他强烈呼吁,建设契合当代的大众化修学体系,认为这是当前佛教自身建设的根本。为此他提出了实施的三大要领,即佛教教育制度建设、僧团管理制度建设、弘法布教制度建设。这篇文章应当引起教界的重视!

今天的时代已与禅宗创宗和盛行的时代有了天翻地覆的变化,我们不仅可以、也应当跳出宗门的窠臼,对“禅”与禅宗进行客观、理性的分析、反思。既要肯定禅宗在中国思想史、文化史上的积极意义和深刻影响,也要充分正视它产生的诸多流弊;既不能用今天的眼

光来苛求于古人,也不能将古人在特定时间、特定地点、针对特定根机所说的法,及其行为模式,机械地套用于今天,更不能将禅宗祖师开悟后称性而谈的话语,当作真理随意拿到世俗生活中乱用。对于“拈花微笑”、“教外别传”、“不立文字”等说法,虽仁者见仁,智者见智,难以断是非,但这并不意味着否定《法华经》所说的开、示、悟、入的佛之知见,和历代禅德砺志以求、津津乐道的向上一着。通过对“禅”真精神的审思与回归,我们认为,禅宗的主流传承、弘扬着佛陀智慧、慈悲、平等的精神,并通过自净其心、修行开悟来成就佛果,说明它是一个佛教宗派,但无论它如何自许其理论和悟境多么高妙、效果如何顿捷,都不能背离佛教经教的基础和僧团基本的行为规范。所以我们有必要把它重新纳入佛教的信仰与教理体系之中,一是依据佛教的根本教义加以检验,二是根据时代的特点和佛教发展的要求进行规范。只有这样,才能更好地发挥“禅”的真精神,纠正其太多的历史积弊,避免可能产生的不良影响,以使整个佛教事业健康有序地发展。

## 十一世班禅到云南参观学习并举行佛事活动

新华社昆明5月31日电 5月19日至29日,第十一世班禅额尔德尼·确吉杰布到云南省参观学习并举行佛事活动。班禅说,通过参观学习,亲眼目睹了云南经济社会发展、民族团结、宗教和睦的大好局面,深深体会到中国共产党的民族宗教政策给少数民族和信教群众带来的福祉。他表示,一定要完成“爱国爱教、护国利民”的重任,为民族团结、祖国繁荣作出应有的贡献。

班禅首先来到迪庆藏族自治州著名的藏传佛教寺庙松赞林寺礼佛、讲经,为僧众摸顶赐福。随后,班禅分别在德钦县东竹林寺、飞来寺,丽江市指云寺,宾川县鸡足山金顶寺举行佛事活动,并接受了云南藏传佛教界代表人士的拜见。

在迪庆、丽江期间,班禅精神饱满、神情慈和地为4万余名僧俗群众摸顶赐福。班禅还到丽江古

城、大理古城、昆明石林等地参观了解民族文化保护、旅游业发展等情况。所到之处,班禅受到广大僧俗群众的尊崇和拥戴。

班禅高兴地说,云南广大信教群众充分享受着党的宗教信仰自由政策。这是中国共产党把人民利益放在第一位宗旨的体现,是云南省委、省政府贯彻党的民族宗教政策的结果。他希望云南藏传佛教界人士更好地承担起传承佛法的重任,为发扬光大民族团结传统、继承和弘扬优秀民族文化做更多事情。

在云南参观学习期间,云南省有关领导看望了班禅,并向他介绍了云南省经济社会发展尤其是民族宗教工作方面的情况。

(人民日报 2006年6月1日)