

禅学反思

肖永明



中土禅宗六祖惠能大师

“中国佛教的特质在于禅”，这是太虚大师的论断，现在也可以说是一种共识。但是，什么才是禅的特质？就云里雾里，众说纷纭，莫衷一是了。流弊所及，当代中国纷纭出现的各种“禅”，呈现出一种泛化而又神秘化的趋势。一方面，似乎什么都是禅，禅泛化到了生活的方方面面，另一方面，禅又似乎什么都不是，禅神秘到了无人能“会”的境地。如此泛化而又神秘化，不仅禅将不禅，而且会危及整个中国佛教的慧命赓续。

现在，对于禅，是到了歧路问津、抉择源流、追本还原的时候了。

一、关于禅的渊源

释迦拈花，迦叶微笑，这是通常所谓禅传承之始，但这只是后来禅宗的一种演绎。关于禅的明白无疑的史实应该是从达摩开始的。达摩之后，禅宗于中国初传时期曾以《楞伽经》作为传承印可的经典依据，那么，禅在源头上与《楞伽经》就有着深层的关联。

对从达摩至惠能的中国禅宗初传历史，吕澂先生与印顺法师都有过精到的论述。吕澂先生在《禅学述原》中，将惠能之前的禅宗传衍，分为三系三期：“可、

璨为一系，予名之为楞伽禅，依据则为《胜鬘》、《楞伽》也……其思想实受之于刘宋求那跋陀罗（译《胜鬘》、《楞伽》者）。信、忍为一系，予名之为起信禅，依据乃为《起信论》，其思想实受之于北魏菩提留支。惠能又为一系，予名之为般若禅，其据为《金刚经七句义释》（无著《金刚经论》），其思想实受之于隋达摩笈多。^[1]在吕澂先生看来，初期禅宗，无论是依据《楞伽经》，还是依据《起信论》、《金刚经论》，其真正经论依据都在大乘瑜伽行唯识学一系，但又都有他们各自的解读发挥。

与吕澂先生有所不同，印顺法师认为，“达摩禅的传承，是被看作楞伽禅之传承的。所以早期的灯史，如《传法宝纪》、《楞伽师资记》，在序言中，都引证了《楞伽经》文。弘忍弟子曹溪惠能的法门，实际上也还是《楞伽》的如来禅。”^[2]以“楞伽印心”，达摩所传的禅法，本质是“如来藏”法门；“如来禅”就是“如来藏禅”。^[3]在印顺法师看来，初期禅宗之以《楞伽经》印心，体现的却是如来藏一系思想，因为《楞伽经》说：“此如来藏藏识，一切声闻缘觉心想所见，虽自性净，客尘覆故，犹见不净，非诸如来”，所以，“达摩开示道育、慧可说：‘深信一切含生同一真性，但由客尘妄覆，不能显了’，确为如来藏的教授。”^[4]

然而,大乘瑜伽行唯识学一系思想与如来藏思想是有很大的区别的。其实,初期禅宗由《楞伽经》而关涉瑜伽行与如来藏二者的焦点,应该说并不在瑜伽行与如来藏的任何一方面,而是别有发明,这便是二祖慧可承初祖达摩开示而悟入的“安心”法门。当然,这别有发明之“心”,在《楞伽经》中也确实是有其路径依据的,这正如印顺法师所说:“如来藏法门,弘通于(由)东(而)南印度;阿赖耶缘起说,弘通于(由)西(而)北印度。各别的发展,而又结合起来的,是(《胜鬘经》开端)《楞伽经》的‘如来藏藏识心。’”^[4]

《楞伽经》既讲“识藏”、“藏识”,又讲“如来藏”,并且在“识藏”、“藏识”、“如来藏”之外,还讲了“心”。关于“心”,《楞伽经》既讲了作为“如来藏”的“心”。“云何成自性?谓离名相事相妄想,圣智所得及自觉圣智趣所行境界,是名成自性如来藏心。”^[5]又讲了作为“识藏”的“心”。“色等及心无,色等长养心。身受用安立,识藏现众生。心意及与识,自性法有五。”^[6]此处所谓“心意及与识”之“心”,就是“现众生”的“识藏”,也即藏识、阿赖耶识。同时,《楞伽经》还单独说“心”。“显示一切说,成真实相,一切佛语心。”^[7]“大乘诸度门,诸佛心第一。”^[8]这些“心”就既非如来藏心,又非识藏心。这些“心”,既有“中心”、“精髓”之义,又有后来所谓“心性”的意味。应该说,初期禅宗之重视“心”,其“心”之以《楞伽经》印可,确实带上了《楞伽经》的特质,即此“心”既是“如来藏心”之“心”,又是作为“识藏”的“心意识”之“心”,并且,此“心”还有了既不同于“如来藏”,又不同于“识藏”(阿赖耶识)的自己的特质。

一方面,作为初期禅宗印心的宋译四卷本《楞伽经》,将“心”作为“识藏”,成为了“识”的“底层”。“外境界风,飘荡心海,识浪不断。”^[9]另一方面,《楞伽经》又将“心”作为了“如来藏”的“表层”。“离名相事相妄想,圣智所得及自觉圣智趣所行境界,是名成自性如来藏心。”^[10]也就是说,“心”在这里成了介于妄(“识藏”、“识”)真(“如来藏”、“佛性”)之间的一个层面,它成了由妄入真的桥梁。比起“八识”之纷繁分别事相与“如来藏”之深隐无分别实相,“心”之简易直接,对于中国

文化传统中的人来说,当然是更熟习而更容易直觉把握的,这也许正是后来传言达摩所谓“吾观汉地化道者,唯与此经相应”^[11]的言下之意了。

作为修禅法门,达摩之所传,本来应该是专注于禅定的修持上,也就是在“心”的粗显表层第六意识上做深入“心”的深隐底层如来藏的功夫。禅定通途,即所谓“静虑”、“思惟修”(禅)和“等持”、“境一性”(定),其实就是在第六意识思维上做定的功夫的。这本是原始佛教之后小乘佛教所特别重视的,但是,小乘禅定“住影像,影像遂为其弊;大乘善用影像,乃能去影像而住实相。”^[12]小乘禅定“住影像”而定,大乘禅“去影像而住实相”。小乘重“定”而大乘重“散”,后来以“定心”、“散心”分别之,其实究实而论,小乘禅定旨在第六意识思维上做定的功夫,而大乘之禅则在所谓散心即眼、耳、鼻、舌、身、意六识上做摄持的功夫。

大乘禅如何在散心上做摄持功夫呢?《楞伽经》重点诠释了“离影像、住实相”这个法门,它“以小乘之戒、定、慧为本,而建立离影像、住实相于如来藏,故名真如禅、如来禅也。”^[13]所谓“离影像、住实相”,实际就是在散心状态中以不住、无所住而为摄持之法,使心住于不一不二的无分别之境。

大乘禅的特色更显著地体现在曾经非常盛行的大乘论师无著菩萨的《金刚经七句义释论》上:“《七句义》谈禅,殊于通常者有四:(一)摄持散心(不重打坐),特提法门名不失道,意谓心从定出,须摄持一如在定,故于散心多作工夫。此即《金刚》须菩提三问(云何住?云何修行?云何降伏其心?)之云何降伏其心(散心)之义也。《金刚》谈禅,不在定而在散心,是为中土一向所未闻者。(二)以不住为方便。欲使散心恒定,须令心有所住,此即三问之应云何住义。既言不住,胡谓令心有住耶?瑜伽本宗言不住者,以安住第一义故,自不住于色、声等也。(三)修行分十八住,每住皆通三义,均住第一义。故不住为唯一法门。(四)约十八住为三地,谓信行、净行、如来。初十六住为信行地,十七为净行,十八为如来地。而以净行为证道,证道即入如来地更无次第,故以金刚为譬,初、后阔,中间狭(※),初

犹信行,后犹如来,中如净行。意谓初、后为时悠久,净行最狭,只证道一念也。故有顿悟成佛之义。由此四义,可见《七句义释》谈禅之特色也。^[14]

初期禅宗,与《楞伽经》、《金刚经论》所体现的大乘禅思想有着深层的关联。达摩从南印度来华于嵩山少林寺面壁九年所修壁观,很有可能就是流行于南印度的地遍处观,是一种带有小乘色彩的禅观,但又出自于南印度,流行于南印度,而又已经移译来中国的刘宋译四卷本《楞伽经》来作为师承传授印证的经典依据,也是很自然的事。宋译四卷本《楞伽经》中“如来藏”、“藏识”、“识藏”、“心”既相区别又相联系的翻译解说,又将达摩的地遍处壁观禅定,印可成了中国禅宗二祖慧可的“安心”法门。六祖惠能闻《金刚经》“应无所住而生其心”而悟入,而登坛说法,而开演“心地法门”,说“但净本心,使六识出六门,于六尘中,无染无杂,来去自由,通用无滞,即是般若三昧,自在解脱”^[15],小乘禅、大乘禅之“佛法大意”从此演变成了一种中国禅的讲求顿悟的“心地法门”,成了一种不住影像而“定”而无住生心的“禅”,佛法戒定慧三学的禅定之学一变而为中国禅宗独树一帜的禅。

二、关于禅的流变

初期禅宗发展至中后期,更明确地以“教外别传,不立文字,直指人心,见性成佛”为宗旨,“心”似乎成了一个独立自在,无复依傍的东西,一切经教文字、各别法门似乎都成了多余,剩下的似乎只有无修而修、任运而为。但从大量的禅文献所记述的禅门公案机缘来看,所谓禅门直指,更主要地还是首先集中在了对日常分别事识的参究摄持上,即主要通过对分别事识的参究贯通而穿越分别执着之羁绊,入于无分别心,进而悟道。

以初期禅门的具体参修方法而言,已经可以见出这一端倪:“正授法时,先说法门道理修行意趣。然后令一字念佛:初引声由(?)念,后渐渐没(低?)声,微声,乃至无声,送佛至意;意念犹粗,又送至心;念念存想,有佛恒在心中,乃至无想(尽?)得道。”^[16]印顺法

师对此修法解释道:“传授时,先开示法门道理,然后教授禅法。以念佛为方便:先念‘一字’佛,就是只念一个‘佛’字。先引(长)声念,渐渐的低声念,再渐渐微声念,声音轻到只有自己听到。再不用出声音念,而是意想,还是粗的,更微细的是心念。心,应指肉团心中(通俗是以此为心理作用根源的),意识源头,存想有佛在心中。这还是有想的,更微细到想念不起,心佛不二,即心即佛,那就是得道开悟了。这是‘念佛’、‘净心’的又一方便。”^[17]从这种可称之为“念佛禅”的法门中,我们可以明显地看出初期禅宗修持过程是由识而心的。先念“佛”字而渐渐轻到只有自己听到,这里显然是以耳识为修法摄持入处。低声、无声,转为意念念佛,这是由耳识引入意识。再细细地送至心,念念存想,有佛恒在心中,最后乃至无想得道。这里是在通过不断的调节,从识粗分别引至心地之细想乃至细细泯入无想而为得道方便,使粗分别之事识逐渐变细,由“心”而契入无分别境界。

比起“心”来,分别事识总是更多地呈现出一种僵硬质碍的状态。在事识分别中,分别与无分别总是决然分立为二,无法贯通,这样,我们就拘执在一个二分对立隔阂质碍的世界中,而生死永隔就成了人生最大的苦恼。为解决这个人生的最大苦恼,佛教建立了种种修行法门以求解脱。禅定就是通过静虑、等持这种特定的“思惟修”方式,将生之分别事识引入对死亡不可知之门的开解,以求生死贯通进而生了脱死。当然,禅定主要是从意识上下功夫来试图贯通生死的,但实际分别事识并不仅仅就是意识作用,意识其实又是以眼、耳、鼻、舌、身之前五识为感性物质基础的。当我们专意思维时,禅定法门可以引领体证生死贯通境界,但当我们举手投足业用流转时,又如何能感知体证保任这生死贯通境界呢?这就是一个远非禅之第六意识思维修定境所能解决的,还涉及眼、耳、鼻、舌、身等识的日常修道的散“心”问题。这样,无论是《金刚经》之“应无所住而生其心”,还是《金刚经论》之“于散心多作工夫”,都将重点转移至作为“无所住”的“散心”的分别事识的修持摄受上了。中观一系力求“无所住而

生其心”，直接破除散心之执着而入于般若智慧性海，而瑜伽行一系则是“于散心多作工夫”，试图逐步转识成智。

但是，无论是中观一系“不生亦不灭，不常亦不断”之“我说即是空”，还是瑜伽一系“八识二无我，五法三自性”之转识成智，在中国传统文化心理结构视阈中，都还是有不能契机的地方，“空”固然很难被直接领悟，就是八识之“有”，也是难以简明把握的，而最为亲切可感的，还是心。所以，大乘禅到了“念佛禅”之念佛这里，最终还是将佛从耳识、意识引领安隐于“通俗是以此为心理作用根源的‘肉团心中’了”。

虽然说中后期禅宗的“直指人心、见性成佛”之“人心”，似乎并不能说就是直指人的“肉团心”的，但“肉团心”确实理所当然地成为中国文化心理结构中的“心”的感性物质基础，这是显而易见的。当然，在这里，这种以肉团心为感性物质基础的“心”，也并不就完全局限在了感性物质层面，而是具有了很宽泛的精神性外延，并且就是在感性物质层面，这个“心”，也已不仅指肉团心，而兼及到了大小乘佛法通常所谓眼、耳、鼻、舌、身识的范围，最终统指一切感性理性感知觉悟。

如此宽泛直感的“心”，无论是比起“识”来，还是比起“空”，都似乎更加显得玲珑剔透、不可凑泊，于是，在它的面前，就似乎不易触处成碍，而倒是易于灵活破执了。后期禅宗棒喝交驰，种种峻激机锋，其运用之妙，全在一心灵活破执而已。这是中国文化心理结构造就的一种特殊的机缘，禅之高倡“直指人心，见性成佛”，无疑是佛教契应中国文化机缘而进行了中国化转换的表现。但是，就佛法实际践行体证而言，毕竟还是要从更切实处着手，要一下子直趋不可凑泊的玲珑剔透之“心”，并不可能，这也是所谓“法不孤起”，而禅之开悟则必须一定要藉特定的时节因缘才有可能有的枢要所在。

对于“心”来说，各别具体的日常“分别事识”正是其藉由入道所不可少的现实时节因缘，事实上，离开了“分别事识”六识、六根、六尘这种现实时节因缘，独

立自在的心也是不存在的，所以，那些汗牛充栋的禅文献中所记述的禅宗悟道公案，都不能没有其悟道机缘，或者见色悟道，或者闻声悟道，如此等等，都是有所感触而悟道：

（德山宣鉴禅师）一夕侍立次，潭（龙潭崇信禅师）曰：“更深何不下去？”师（宣鉴）珍重便出，却回曰：“外面黑。”潭点纸烛度与师。师拟接，潭复吹灭。师于此大悟，便礼拜。^[18]

有定上座到参，问：“如何是佛法大意？”师（临济义玄禅师）下绳床，擒住与一掌，便托开。定伫立。傍僧云：“定上座何不礼拜？”定方礼拜，忽然大悟。^[19]

邓州香严智闲禅师，青州人也。厌俗辞亲，观方慕道。在百丈时性识聪敏，参禅不得。洎丈迁化，遂参洵山。山问：“我闻汝在百丈先师处，问一答十，问十答百。此是汝聪明灵利，意解识想，生死根本。父母未生时，试道一句看。”师被一问，直得茫然。归寮将平日看过底文字从头要寻一句酬对，竟不能得，乃自叹曰：“画饼不可充饥。”屡乞洵山说破，山曰：“我若说似汝，汝已后骂我去。我说底是我底，终不干汝事。”师遂将平昔所看文字烧却。曰：“此生不学佛法也，且作个长行粥饭僧，免役心神。”乃泣辞洵山，直过南阳睹忠国师遗迹，遂憩止焉。一日芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然省悟。^[20]

“潭复吹灭，师于此大悟”，“定方礼拜，忽然大悟”，“击竹作声，忽然省悟”，这些都无一不是昭示了悟道因缘之奇妙。若不是一番反复勤苦磨砺，点纸烛度与而复吹灭而生灭同时，伫立而复礼拜而俯仰无间，直得茫然而击竹有声而有无等现，而眼识、身识、耳识于此生灭同时、立拜无间、有无等现不隔纤尘之际由分别而顿即混入无分别，如何能有“于此大悟”、“忽然大悟”、“忽然省悟”？

三、关于禅的通贯的认识

所以，玲珑剔透而又混茫笼统的中国禅宗所传、所指之心，其实不过佛法通常所谓“色受想行识”之眼

耳鼻舌身意乃至末那、阿赖耶识的中国化转换。其实,即使在“佛教以独特的禅定方式经历了死亡过程”^[21]而体证空性的禅定修持中,本来也是不离分别事识生灭机缘的触发的。关于这一点,太虚大师的禅定经验很能说明问题。

是冬,每夜坐禅,专提昔在西方寺阅藏时悟境作体空观,渐能成片。一夜,在闻前寺开大静的一声钟下,忽然心断。心再觉,则音光明圆无际,从泯无内外能所中,渐现能所、内外、远近、久暂,回复根身座舍的原状,则心断后已坐过一长夜,心再觉系再闻前寺之晨钟矣。^[22]

太虚大师坐禅而能“心空际断”一昼夜不倒单,其不可或缺之机缘就是“在闻前寺开大静的一声钟下,忽然心断”,也就是说,若不是耳识于静极而闻钟声,也即于静动相生之际混入无间,当然就不会“忽然心断”、“泯无内外能所”;若不是“再闻前寺之晨钟”,也就不会“从泯无内外能所中,渐现能所、内外、远近、久暂,回复根身座舍的原状”了。所以,即使是禅定证空,似乎专在“通俗是以此为心理作用根源的”“意识源头”的“肉团心”上做工夫,其实,要能当此际而悟入空性,还必须以耳识等分别事识之于分别二元同时相生无间之时为悟入的机缘,否则还是悟入无门。

事实上,禅宗之禅比起禅定之学来,在这方面还是有其更大的自觉性的。中峰明本禅师说:“心不迷不坠生死,业不系不受形质,爱不重不入娑婆,念不起不生业累。盖因迷起妄、由妄生执。顺其所执,则爱之之念纷然而生;逆其所执,则憎之之习勃然而起。爱憎之情作,则死生之迹动转迁流。心心不住、念念相续,以至一刹那间具八百生灭——岂待百年气泯然后为生死者哉?”^[23]确实,正如中峰禅师所说,刹那生灭又何尝不是一种生死?并且就现实的人心而言,生死是很难感知触觉的,而在心心不住中,刹那生灭却是被心所包含感知的。

当然,事实上,能被心心不住之心所包含感知的心之生灭,其实就是识之分别,因为“心”的自性为积聚,所谓“积聚名心”,“采集业说心”^[24],都是说心主要

是一种集合的功用。正是由于心之积聚、集合的业用,刹那刹那生灭才能迁流延衍为生死,而生灭之分别对待又只不过是识的功用而已,所以,要在心地上真正勘破生死,还必须首先在“心海”之“识浪”上经历研磨。只有在识浪动转迁流中不断研磨参究,直研磨参究得一切僵硬分别我执无非生灭刹那、刹那生灭而细密更趋细密,乃至生灭以及内外、远近、能所、久暂种种分别细细混入无间,这样才能转识成智、心开悟解、超凡入圣了。

所以,于日常眼耳鼻舌身意六识门头、身口意业用流转中处处用功,戒定慧等持,闻思修共用,回光返照,转识成智,本来就应该是,事实上也始终就是禅所谓别传法门的题中应有之义。印顺法师说:“达摩禅的传承,是被看作楞伽禅之传承的。所以早期的灯史,如《传法宝纪》、《楞伽师资记》,在序言中,都引证了《楞伽经》文。弘忍弟子曹溪惠能的法门,实际上也还是《楞伽》的如来禅。惠能的再传弟子道一,更明白的(《大正藏》卷51页246上)说:‘达摩大师从南天竺国来,躬至中华,传上乘一心之法,令汝等开悟。又引《楞伽经》文,以印众生心地。恐汝颠倒,不自信此心之法各各有之。故《楞伽经》云:佛语心为宗,无门为法门。’不‘自信此心之法各各有之’,就是《达摩论》所说:‘深信含生同一真性’。而‘佛语心为宗’,也是继承道信的‘诸佛心第一’。所以达摩禅的师资相承,要确认这一《楞伽》禅的传统。然后对时地推移、不同适应而展开的新姿态,才能有一完整的、通贯的认识。”^[25]所以,后来禅宗虽然高倡教外别传,但其真精神其实是不可须臾不以经教义理为其依据的。

面对人生生死苦恨,佛教以其特定的禅定方式透入死亡铁幕,获证受而了生死、获解脱,但小乘禅定却因住影像而并不能真正透彻生死。继起之大乘空宗,以破影像之执而直趋空性来对治,但恶趣空者因空生执,也并不能真正透彻生源。继起之大乘有宗,又以摄持不失中道来对治,便有转识成智之细密功夫。中国禅宗藉由《楞伽经》主要承接大乘有宗所集大成之大乘禅义,但秉承了大乘有宗细密精神的中国禅宗却并

没有承接其细密之迹,因为中国文化心理结构中大化流行之气质并不能与之契合,这样,就只能以中国之瓶——“心”来装印度之水——“识”,后来禅宗以对中国佛教传弘乃至中国文化思想的深刻影响,说明了禅宗的成功。禅不仅使佛教的弘传获得了一种有别于印度佛教本原所秉具的繁复而“至简、至圆、至顿”的方式,而且已然成为了中国文化心理结构中不可或缺的中国智慧,但其之所以能成为智慧,就在于它能不落痕迹地用中国化方式来方便善巧显现佛教的真精神。当然,在禅这里,转识成智成了“直指人心,见性成佛”,但这种心性内涵只能是转识成智,这也许就是禅之作为佛教中国化而又不失佛教特质之慧命所在。

四、对当代泛禅现象的反思

成功地对“佛法西来意”进行了中国化的转换,中国禅宗很好地契应了中国文化、中华民族心理机缘,在中国佛教各个宗派中一门突出,获得了突出的发展。但是,在中国禅宗一花开五叶、枝叶茂盛的历史发展过程中,其末流也显现出很多流弊,为佛门内外所诟病。特别是各种狂禅,不仅以“教外别传”自矜,以“不立文字”相尚,不习经教,甚至呵佛骂祖,以经籍为“拭疮疣纸”,拿佛像烧火取暖。

对于禅宗末流的种种流弊,古来大德早已进行了针砭痛斥:“近世禅学者之弊,如砒砒之乱玉,枝辞蔓说似辩博,钩章棘句似迅机,苟认意识似至要,懒惰自放似了达。”^[27]“直指之要,往往流成戏论。踞曲录床称宗匠者,要笼罩新学,以古人彻骨彻髓、为人直指句子,尽拈将来,如乡村中老教授,教年少子弟读上大人一般,者一句是对机语,者一句是肯他不肯他语,者一句是相应带语,者一句是不落玄妙语。密地商量,以为宗旨。一个传一个,谓之传法度生。如斯鄙劣,不足枚举。”^[27]“灭如来种族,必此辈也。呜呼危哉!”^[28]

正是禅学末流流弊所致,明清以来,一门独盛的禅宗盛极而衰,“禅离禅者之手,而为学士之药笼中物”,“禅学思想,殆扫地尽矣。”^[29]一门独盛的禅宗的扫地殆尽,直接导致整个中国佛教的总体衰落。时至晚

清,佛法慧命在中国已奄奄一息,“独(杨仁山)居士奋起于末法苍茫,宗风歇绝之会,以身任道,论师、法将、藏主、经坊,四事勇兼,毕生不倦,精诚旁薄。”^[30]杨老居士四事勇兼,八宗并弘,近代中国佛教从此开始了波澜壮阔的复兴。踵事增华,当代中国佛教进一步发展。

当代中国佛教发展方兴未艾,但是,禅在当代中国却又面临着“禅离禅者之手”,收拾不住的危机。各种各样所谓的禅纷纷出现,禅呈现出一种极度泛化的趋势。做过汉奸的胡兰成写出了《禅是一枝花》;“用身体写作”的“美女作家”也写出了《我的禅》。种种泛禅化的“禅文化”,不一而足,其泛泛之滥,已经是每况愈下。

禅在当代中国的泛化,正在走向禅本身反面,其结果必将是对禅之为禅的特质的否定。那么,禅的特质是什么?保持怎样的特质,才能使禅法的弘扬如理如法,不失其本?

通过对中国禅宗源流通贯抉择,我们可以做这样的认识,中国佛教的特质在于禅,禅的特质在于中国佛教。禅是佛教的中国化,更是佛教的化中国。离开了佛教的中国化,没有禅;离开了佛教的熔铸中国文化,更不会有什么禅。如果说中国化是禅的特质,那么,佛教就是禅的特质的特质。离开了佛教根本特质的中国化,只能造成种种法弊禅病,形成禅的末流。如果变本加厉,又在中国化之外泛化,那么,只能是野狐禅,成为完全非佛教的外道,其极端就是,各种邪知邪见假借禅的外衣,炫惑人心,败坏世风,危害社会。当今各种泛禅名目,粉饰其表以图名闻利养之私,已经危及佛教整体形象,影响鄙劣。

面对其势漫漫的泛化思潮,作为“心地法门”的禅,必须“收其放心”、“不杂用心”,然后才能使禅于“日常”、“平常”之中所明心性不至于泛化、神秘化、庸俗化。

古来禅门大德,也都没有不是惺惺寂寂、寂寂惺惺,于行住坐卧、语默动静,二六时中,日夜提撕,苦参穷究“佛法大意”,“不杂用心”,直参得时节因缘成熟,然后才明心见性,开悟顿超的。赵州从谏禅师说,“汝

但究理坐看三二十年,若不会,截取老僧头去……老僧四十年不杂用心,除二时粥饭是杂用心处。^[31]赵州从谔禅师不仅四十年“不杂用心”,精进用功,而且年届八十还行脚参修不辍,才有了“天下赵州”的禅风。

不杂用心,然后,“佛法大意”、“祖师西来意”才是禅意的平常而不可思议:“赵州因僧问如何是祖师西来意,师曰:‘庭前柏树子。’曰:‘和尚莫将境示人。’师曰:‘我不将境示人。’曰:‘如何是西来意?’师曰:‘庭前柏树子。’^[32]庭前柏树子与祖师西来意有什么关系,这是不可思议的。但这不可思议的“意”、“境”其实又正是从“平常心”自性中流出的:“(赵州从谔)他日问南泉:‘如何是道?’南泉曰:‘平常心是道。’师曰:‘还可趣向否?’南泉曰:‘拟向即乖。’师曰:‘不拟向时,如何知是道?’南泉曰:‘道不属知、不知,知是妄觉,不知是无记。若是真达不疑之道,犹如太虚,廓然荡豁,岂可强是非耶?’^[33]赵州从谔言下悟入。赵州之所悟,禅之意趣,禅之所明心性,就在于穷佛法之理入于“平常”,而此“平常”中又复自有不可思议之佛法在。

人之平常心识总是习惯于六识门头中分别执着,如何于识的平常了了分别之际转识成智,入于不可思议之无分别心地?其不二法门,其实正是六祖惠能大师所殷殷付嘱的“二道相因生中道义”。眼见其色而能于色中闻声、嗅香、舐味、感觉、思意,六根互用,互为增胜,也就会在其中看到力量,感到色彩,一法不作一法用,一法不仅一法用,庭前柏树子与祖师西来意不一不异,当下就能在“色即是空,空即是色,色不异空,空不异色,受想行识亦复如是”的二道相因中入于中道要妙,自然悟入佛之知见,心花生发,欢喜踊跃,意乐无限。

不杂用心而平常入道,平常入道而不杂用心,这是禅的中道,也是禅意之所在。

如何平常入道?现代禅门宗匠虚云老和尚说:“怎样叫平常心呢?平常就是长远,一年到头,一生到死,常常如此,就是平常……修心人能心无造作、无安排、无改变、无花言巧语等,这就是平常心,就是道,也就是直心是道场的意思。^[34]不偏执一边造作安排,不一

亦不异,不来亦不去,常处中道,无改变,无花言巧语等,一年到头,一生到死,常常如此,这就是平常心之道。

但怎样才能使此心常处中道呢?这就要在见色闻声、举手投足中,处处时时回光返照,转识成智,入于中道要妙,任运自在。所以,平常心是道,就并非懒惰自放的庸常碌碌,而是行中道不执一端的平常;是转识成智,不妄生分别的心;是不著边见,应用无碍,能所俱泯,性相如如的道入平常。所以,禅门学人,“若是真佛弟子,就要立志,具铁石心肠,先学威仪,循规蹈矩,不怕人说你脑筋不醒,要死心崇奉佛的教诫。由于多劫种下善根,此生才得入佛门,就要努力求道去习气,不入名利场,不当国王差,把心中的习气,一点一点地除去,即是大修行人,得入理体,坚固心历久不变,平常心动静一如。^[35]这样,禅之平常,禅之融入生活,就是一种更加细密谨严的修持,须原始要终不离四圣谛、八正道,不离四摄六度,不离戒定慧三学,不离中观中道,不离转识成智,“把心中的习气,一点一点地除去”,“得入理体,坚固心历久不变,平常心动静一如”。只有这样,禅才能始终不离“佛法大意”而正法弘扬,佛种绍隆。

禅“教外别传”,其实是藉教悟宗,以穷理入理为前行;禅“不立文字”,其实是不离文字,以不执文字为法要;禅“直指人心”,其实是转识成智,以历境练心为平常;禅“见性成佛”,其实是无住生心,以事事无碍为极则。禅意与佛道一样本自平常,但绝非滥同庸常泛化;禅意与佛道一样本自不可思议,但绝非故弄神秘玄虚。《法华经》说,佛以“种种因缘,种种譬喻,广演言教,无数方便,引导众生,令离诸著”^[36],禅其实也是以种种契理契机方便善巧,随方解缚、灵活破执而已。拘执,则触处生碍,庸常而神秘;破执,便随处自在,平常而不可思议。佛佛道同,禅意也同此无他。“行亦禅,坐亦禅,语默动静体安然”,这“体”便是佛法道妙,这“禅”便是佛法道妙在生活中的应用体现,用以显体,则禅意盎然,佛法智慧如海!

【注释】

[1]《吕澂佛学论著选集》一，齐鲁书社 1991 年版第 396—397 页。

[2]《中国禅宗史》，江西人民出版社 1990 年版第 13、18 页。

[3]《中国禅宗史》第 21 页。

[4]《中国禅宗史》第 18 页。

[5]荆三隆注译《白话楞伽经》，三秦出版社 2003 年版，第 82 页。

[6]同上，第 67 页。

[7]同上，第 54 页。

[8]同上，第 31 页。

[9]同上，第 54 页。

[10]同上，第 82 页。

[11]《中国禅宗史》第 4 页。

[12]《吕澂佛学论著选集》一，第 397 页。

[13]《吕澂佛学论著选集》一，第 398 页。

[14]《吕澂佛学论著选集》一，第 406 页。

[15]《坛经·般若品第二》，《大正藏》第四十八卷第 351 页上、中栏。

[16]《圆觉经大疏钞》卷三之下。《续藏经》14·279。转引自印顺《中国禅宗史》第 133 页。

[17]《中国禅宗史》第 133—134 页。

[18]《五灯会元》卷七，中华书局 1984 年版，第 372 页。

[19]《临济语录》，《大正藏》第四七卷，第 504 页。

[20]《五灯会元》卷九，第 537 页。

[21]尹立《精神分析与佛学的比较研究》，巴蜀书社 2003 年版，第 174 页。

[22]《太虚大师全集》29，台北善导寺佛经流通处 1998 年版，第 216 页。

[23]《圆顿心要——天目中峰和尚广录》，转引自李林《张力的消解——禅学的佛学批判》，香港艺术与人文科学出版社 2002 年版，第 179 页。

[24]《白话楞伽经》第 57 页。

[25]《中国禅宗史》第 13 页。

[26]《临济妙湛禅师语录序》，转引自忽滑谷快天著《中国禅学思想史》，上海古籍出版社 1994 年版，第 509 页。

[27]《恕中无愠（心温）禅师语录》，同上书，第 720 页。

[28]《五位图说》，同上书，第 833 页。

[29]忽滑谷快天著《中国禅学思想史》，第 880 页。

[30]沈曾植《杨居士塔铭》，金陵刻经处版《杨仁山居士遗著》第一册。

[31]《五灯会元》卷四，第 200 页。

[32]同上，第 202 页。

[33]同上，第 198-199 页。

[34]《虚云和尚法汇年谱集》，台湾中台山佛教基金会 1999 年印，第 346 页。

[35]《虚云和尚法汇年谱集》第 349 页。

[36]《妙法莲华经·方便品第二》，《大正藏》第九卷第 5 页下栏。

智明法师荣膺温州江心寺方丈

本刊讯 5月6日，温州市江心寺举行智明法师升座庆典。中国佛教协会副会长、浙江省佛教协会会长戒忍法师，浙江省佛教协会名誉会长木鱼长老，中国佛协副秘书长蓬俊忠，浙江省佛教协会副会长允观、怡藏、可祥法师，温州市佛教协会会长达崇法师，浙江省民族宗教事务委员会主任钟小毛、副主任邢越生，浙江省人大民侨委主任蔡舜，温州市统战部部长陈笑华，市人大常委会副主任项剑萍，市政府副市长徐育斐，市政协副主席王成云，市民族宗教事务局局长王宁，与来自全国各地的诸山长老、四众弟子数千人参加了庆典法会。

8时30分，智明法师手执如意，在两序大众及

诸山长老的簇拥下，缓步晋院，先后在山门、弥勒殿、韦驮殿、圆通殿、地藏殿、三圣殿拈香说偈。诚信法师为其送位，可祥法师为其挂珠，戒忍法师为其送座。

智明法师，浙江平阳人，1985年于天台山国清寺从清定法师出家。1998年毕业于闽南佛学院。他爱国爱教，信仰虔诚，道风严谨，德才兼备，为人谦和，敬老爱幼，热心社会慈善和公益事业，深得四众尊崇。现任浙江省佛教协会常务理事、温州市佛教协会副会长、市政协委员等职。

(温州江心寺)