



在少林寺听讲座

释永信◎主编

在少林寺

听讲座·上

講 座



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

释永信。主编

在少林寺听讲座·上

講

塵



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

前 言

问渠哪得清如许，为有源头活水来。

佛教西来东传二千多年间，兴衰荣辱，亦悲亦喜，思潮起伏，可圈可点，由传经、取经、译经、解经而启幕的中国佛学，为令一切众生悟入佛之知见，历代高僧及大德诸贤发大愿心，致力佛法的传播与弘扬从而奠定了汉传佛教的精深与雄浑。

佛教本土化的步伐，始终追随历史的进程，不断求新开创，经历了魏晋玄学之风，隋唐豪迈之气的洗礼，佛教诸说齐出，八宗并立，鼎盛的景象，在中国文化的历史天空，留下了夺目的异彩。

因缘具足的中国禅宗，援孔孟老庄入佛与往圣大德同气相求，倡济世度人情怀与儒道经典同声相应，脱胎于菩提达摩推手印中文化的汇通，光大于慧能六祖萃取华夏文化的知行合一，于是乎五家七宗枝繁叶茂；于是乎下开宋明理学；于是乎一枝独秀，前后绵延了一千五百年。

圣人之道，同圆种智，中国佛教的生生不息，源自中国文化的活力，得益于中国僧人和中国知识分子的共同追求与共同努力，鉴往而知今，没有中国传统文化的复兴，就没有中国佛教的复兴，没有佛教理论的探索与创新，就没有当代中国佛教的发展和繁荣。

少林寺以方寸之地，绵薄之力而挺身，愿为飞絮衣天下，二〇〇九年春举办的禅宗中国国际学术研讨会，及其嗣后四个月的百日峰会，少林问禅，以社会和谐民族振兴为目标，以续佛慧命为天职，以学术交流为方法，以传统文化探索为展开，以理论创新佛教中兴为追求。

感谢中国学术界大德们的参与和支持，少林寺将一如既往，为信念而坚守，为追求而奉献。惟愿此圣功德，普及一切，令诸众生，皆共成佛。

少林寺方丈 释永信

二零一零年五月

序

少林寺是中国的最著名的一座禅宗佛教寺庙,但是近些年来它往往是以“少林武功”闻名世界。我认为,这对少林寺是一种很不全面的了解。从历史上看,少林寺是中国禅宗的祖庭,达摩祖师自来中国,初达宋境南越,末又北渡至魏,尝游嵩洛,后世传其住少林寺。禅宗在中国,自唐中晚期后是最有影响的佛教宗派,它把印度禅发展成中国禅,并影响其在朝鲜半岛及日本佛教甚巨。此在印顺大势《中国禅宗史——从印度禅到中国禅》一书中论之甚详。然而,今日禅宗在中国已日渐衰微,此为禅宗之僧众以及关心佛教之学者忧心忡忡。为此,在2009年4月27日少林寺主持永信法师发心在嵩山少林寺与中国文化书院合作举办“禅宗中国国际学术研究会”并启动《禅宗中国·少林问禅·百日峰会讲座》以期重振禅宗昔日之辉煌。此次会议除有我国各地学者、高僧参加外,尚有美国、韩国、日本、越南之学者与会。“讲座”自2009年4月27日至2009年8月31日共举办了六十次,受到听众的欢迎。现把此六十讲结集将由上海交通大学出版社出版。

当今,在人类进入全球化时代,作为中国有独创性之佛教禅宗,必须随时代之变迁而有所发展,以期对世界的“和平与发展”和中国社会的进步和康宁有积极贡献。现将在郑州成立“少林教育与文化研究院”,希望它能对中国佛教之发展起到推动作用。当前中国佛教应该“立足于中国佛教文化传统,放眼世界文化之潮流,寻求佛教中于人类社会有意义的普遍价值,创构新型的佛学理论体系”,以便使中国佛教再次复兴。

汤一介

2010年3月19日

- 003 汤一介 论禅宗思想中的内在性与超越性问题
- 015 肖云儒 大众艺术的当下走势
- 046 和风中国
- 067 王 尧 藏传佛教的和谐与发展
- 083 王守常 《孙子兵法》再认识
- 089 朱维铮 近史的界定及其他
- 099 徐光兴 心理禅
- 115 张伯伟 唐代的诗学畅销书
- 143 曹 虹 中韩诗文中的三笑题咏
- 167 陈 炎 古希腊、古中国、古印度：人类早期文明的三种路径
- 192 印度的婆罗门教、佛教与中国的儒家、道家
- 207 程章灿 说六朝古都南京：城市想象与政治话语及文学叙述
- 253 张培锋 宋诗的禅意与禅理
- 293 王兴国 禅茶漫述：禅茶的生活、精神修养和禅境
- 349 孙昌武 禅·禅宗·禅文化
- 367 吴言生 参禅开智慧
- 409 江晓原 信仰与科学
- 434 天学与佛教在中国的传播
- 446 中国人选择绿色生活之两难处境
- 465 麻天祥 禅的现代诠释
- 489 冯天瑜 中国封建社会再认识
- 497 从元典的忧患意识到近代救亡思潮
- 507 “少林学”弁言
- 508 后记

◎ 论禅宗思想中的内在性与超越性问题

◎ 时间：2009年4月27日

◎ 地点：嵩山少林寺经堂

◎ 主讲人：汤一介



汤一介 1927年2月16日生于天津，原籍湖北省黄梅人，1951年毕业于北京大学哲学系。现任北京大学哲学系资深教授，中国哲学与文化研究所名誉所长，博士生导师。北京大学儒藏编纂中心主任，教育部哲学社会科学重大攻关项目“儒藏编纂与研究”首席专家，1990年获加拿大麦克马斯特大学(McMaster University)荣誉文学博士学位，2006年获日本关西大学荣誉科学与文化博士学位。曾任美国哈佛大学访问学者(Luce Fellow, 1983)、美国俄勒冈大学(1986)、澳大利亚墨尔本大学(1995)、香港科技大学(1992)、加拿大麦克马斯特大学(1986、

1990)、香港城市大学(1999)客座教授。1996年任荷兰莱顿大学汉学院胡适讲座主讲教授，1997年任香港中文大学钱宾四学术讲座主讲教授。

学术兼职有：中国文化书院创院院长、中国哲学史学会顾问、中华孔子学会会长、中国炎黄文化研究会副会长、国际价值与哲学研究会理事，曾任第32届亚洲与北非研究会顾问委员会委员(1986)，国际中国哲学学会主席(1992—1994)，国内任南京大学、东南大学、兰州大学、扬州大学、西安交通大学、首都师范大学、山东大学等大学兼任教授华东理工大学、上海社会科学院名誉研究员等。

主要研究方面：魏晋玄学、早期道教，儒家哲学，中西文化比较等。

目前承担：教育部2003年《〈儒藏〉编纂与研究》哲学社会科学重大课题攻关项目。

著有：《郭象与魏晋玄学》，1983，湖北人民出版社，1986、1987，台湾谷风出版社。《魏晋南北朝时期的道教》，1988，陕西师范大学出版社，1988，台湾东大出版公司。《儒道释与内在超越问题》，1991，江西人民出版社。《Confucianism, Buddhism, Taoism, Christianity and Chinese Culture》1991，Published by The Council for Research in Value and Philosophy。《在非有非无之间》，1995，台湾正中书局。《非实非虚集》1999，华文出版社。《昔不至今》1999，上海文艺出版社。《当代学者自选文库·汤一介卷》1999，安徽教育出版社。《郭象》1999，台湾东大图书公司。《佛教与中国文化》1999，宗教文化出版社。《La Mort》(法文) Desclée de Brouwer 出版社1999；(意大利文) Servitium Editrice, 2000。《生死》1998，上海文化出版社。《郭象与魏晋玄学》(增订本)，2000，北京大学出版社。《和而不同》，2001年辽宁人民出版社。《我的哲学之路》2006，新华出版社。《早期道教史》2006，昆仑出版社。《魏晋玄学讲义》2006，鹭江出版社。《新轴心时代与中国文化的建构》2007，江西人民出版社。《反本开新》首都师范大学，2008年7月。

主编：《汤用彤全集》7卷，2000年，河北人民出版社。(获2001年国家图书奖)《国学举要》8卷，2002年，湖北教育出版社。《20世纪西方哲学东渐史》14卷，2003，首都师范大学出版社。(获第14届中国图书奖)。《道家文化研究丛书》12卷，2001年，上海文化出版社。

第一山

晉曲沃仇時古刻

朱節書

论禅宗思想中的内在性与超越性问题

佛教传入中国至隋唐分为若干宗派：天台、唯识、律、净土、华严、禅等等。至唐以后，其他宗派均先后衰落，而禅宗的影响越来越大，终至独秀，究其原因或有许多方面，但就禅宗更能体现中国哲学以“内在超越”为特征之说，似应为研究者注意。

佛教作为一种宗教有其宣扬教义的经典、一套固定的仪式、需要遵守的戒律和礼拜的对象等等，但自慧能以后的中国禅宗把上述一切都抛弃了，既不要念经，也不要持戒，没有什么仪式需要遵守，更不要去礼拜什么偶像，甚至连出家也没有必要了，成佛达到涅槃境界只靠自己一心的觉悟，即所谓“一念觉，即佛；一念迷，即众迷”。这就是说，人成佛达到超越的境界完全在其内在本心的作用。

一、中国禅宗不重经典、不立文字，一切自任本心

中国禅宗有一个“释迦拈花，迦叶微笑”的故事，据《指月录》记载：

世尊在灵山会上，拈花示众。是时众皆默然，惟迦叶尊者，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，咐嘱摩呵迦叶。”

禅宗自称其宗门为“教外别传”，即依此类故事以说明他们和佛教其他宗派

的不同。印度佛教开始在释迦牟尼时也比较简单,本是一种人生哲学,对一些与人生实际无关的理论往往避而不论,如当时印度讨论的“宇宙是常还是无常”、“宇宙有边还是无边”、“生命死后是有还是无”、“生命与身体是一还是异”等等,均少论及。但印度佛教在发展过程中越来越繁琐,越来越远离实际人生,体系越来越庞大,礼拜的对象越来越多,名词概念多如牛毛,这与中国传统思想全然不相合。到隋唐以后,中国的一些佛教宗派都已在想方设法克服印度佛教的这种繁琐,例如天台宗纳三千于一念,华严宗融理事于真心,都强调人的本心的作用,这一趋势到禅宗慧能以后更是变本加厉了,而有不立文字、废除经典之说。

慧能本人还没有简单地否定经典和倡导不立文字,据《坛经》记载,慧能尝为门人说《金刚经》、《法华经》,但他认为“一切经书,因人有说”,只是引导人们的工具,不能执著经典,以为靠诵读经典就可以成佛,解脱只能靠自己的本心。这是因为:一方面,成佛得解脱的道理和路径本来就在你自己的本心之中,“三世诸佛,十二部经,亦在人性中本自具有”,不必外求,不必到心外觅佛,成佛的觉悟全在自己,外在文字是没有用处的;另一方面,文字是一种外在的东西,如果执著了外在的东西就是“着相”,“本性自有般若之智,自用智慧观照,不假文字”。慧能以后的禅宗大师破除经典的束缚,干脆反对念经,反对一切语言文字。汾山灵佑问仰山慧寂:“《涅槃经》四十卷,多少是佛说?多少是魔说?”仰山回答说:“总是魔说。”如果把佛经执著为佛法本身,本身就是着了魔,为魔所蒙蔽;所以《古尊宿语录》卷二中说:“只如今作佛见,作佛解,但有所见所求所著,尽是戏论之类,亦名粗言,亦名死语。”《景德传灯录》卷十二中记义玄“因半夏上黄檗山,见和尚看经。曰:‘我将谓是个人,原来是崦黑豆老和尚。’”一切经典全是废话,执著这些废话,人如何得以解脱,如何得以成佛?既然佛教经典为“死语”、“魔说”,非悟道的工具,那么自然不能靠它来达到成佛的目的。《古尊宿语录》卷十三中说:“(南)泉(普愿)云‘道不属知不知,知是妄觉,不知是无记,若真达不疑之道,犹如太虚,廓然荡豁,岂可强是非也。’”道不属知识,知识有主体和对象即有分别心,悟道在心之自觉;悟道既在自觉,自不能是不自觉的,如为不自觉,既是“无明”,故“不知是无记”。

禅宗的大师们不仅认为文字不必要,就是语言对得道成佛也是无益的。语言并不能使人了解佛法,有问文益禅师:“如何是第一义?”文益回答说:“我向汝道,是第二义。”佛法是不可说的,说出的已非佛法本身。那么用什么方法引导人

们觉悟呢？照禅宗看，几乎没有什么方法使人悟道，只能靠自己的觉悟。不过禅宗也常用一些特殊的方法，如棒喝之类。《五灯会元》卷七《德山宣鉴禅师》中载：

僧问：“如何是菩提？”师打曰：“出去，莫向这里扃。”问：“如何是佛？”师曰：“佛是西天老比丘。”雪峰问：“从上宗乘，学人还有分别也无？”师打一棒曰：“道什么？”曰：“不会。”至明日请益，师曰：“我宗无语句，实无一法与人。”峰因此有省。

《景德传灯录》卷十二载：

（临济义玄）见径山，径山方举头，师便喝；径山拟开口，师拂袖便行。

这就是所为“德山棒，临济喝”。这种方法是破除执著的特殊方法，目的是要打断人们的执著，一任自心。照禅宗看，人们常因有作执著而迷失本性，必须对之大喝一声，当头一棒，使之幡然觉悟，自证佛道，故佛果禅说：“径山棒，临济喝，并是透顶透顶，直接剪断葛藤，大杖大用，千差万别，会归一源，可以与人解粘去缚。”义玄的老师在其《传法心要》中说：

此灵觉性……不可以智识解，不可以语言取，不可以景物会，不可以功用到，诸佛菩萨与一切蠢动众生同大涅槃，性即是心，心即是佛，佛即是法。

人所具有的这一灵觉性，既然不是能用知识、语言等使之得到发挥，因此只能用一棒一喝（当然不一定必须用棒喝，其他任何方法都可以，只要能打断执著即可）打破执著，使心默然无对，而达到心境两忘的超载境界。

二、中国禅宗破去陈规，废去坐禅，唯论见性成佛

坐禅本是原来佛教一切派别所必需的一种修持法门，释迦牟尼在菩提树下证道，坐49天；达摩东来，仍有3年面壁，都是坐禅。但到慧能以后，中国禅宗起了很大变化，《坛经》记载慧能说：“惟论见性，不论禅定解脱。”盖慧能主张“见性成佛”，认为靠禅定并不能得到解脱，所以他说：

迷人着法相，执一行三昧，直言坐不动，除妄心不起，即是一行三

昧。若如是，此法同无情，却是障道因缘，道须通流，何以却滞？心不住法即通流，住即被缚，若坐不动是，维摩诘不合呵舍利弗宴坐林中。

执著坐禅，以为可以妄心不起，这实是把人看成如同死物，而不知“道须通流”，心不能住而不动，住而不动就是心被束缚住了，那怎么能得到解脱呢？《古尊宿语录》卷一记马祖道一“居南岳传法院，独处一庵，惟习坐禅，凡有来访者都不顾，……（怀让）一日将砖于庵前磨，马祖亦不顾，时既久，乃问曰：‘做什么？’师云：‘磨作镜。’马祖云：‘磨砖岂能成镜？’师云：‘磨砖不能成镜，坐禅岂能成佛？’”马祖坐禅，被坐禅所束缚，怀让用“磨砖作镜”这种比喻的方法启发他使之觉悟，这叫作依他人之为“解缚”。又有长庆慧棱禅师，20余年来坐破了7个蒲团，仍然未能见性，直到有一天，偶然卷帘时，才忽然大悟，便作颂说：“也大差，也大差，卷起帘来见天下，有人问我解何宗，拈起拂子劈头打。”慧棱偶然卷帘见得三千大千世界原来如此，而得“识心见性”，解去坐禅的束缚，靠自己豁然贯通，而觉悟了。《坛经》中说：“不能自悟，须得善知识示道见性；若自悟者，不假外善知识。”道一是靠怀让的启发，而慧棱是靠自悟，但无论前者还是后者都必须是“识自心内善知识”。也就是说，必须靠自己的内在本心才可以达到超越境界。慧棱颂中“卷起帘来见天下”是他悟道的关键，因照禅宗看，悟道成佛不要去故意做作，而是要在平常生活中自然见道，就像“云在青天水在瓶”那样，自自然然，平平常常。无门和尚有颂说：

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。

禅宗的这种精神境界正是一种顺乎自然的境界：春天看百花开放，秋天赏月色美景，夏天享凉风暂至，冬天观大雪纷飞，一切听其自然，自在无碍，便“日日是好日”、“夜夜是良宵”。如果执著坐禅，那就是为自己所运用的方法所障，而不得解脱。临济义玄说：“禅法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧，愚人笑我，智乃知焉。”要成佛达到涅槃境界，不是靠那些外在的修行，而是得如慧能那样忽然顿悟。有僧问马祖：“如何修道？”马祖说：“道不属修，言修得，修成还坏。”道如何能修得，靠所谓“修”就是要勉强自己，这种不自然的做法，当然会“修成还坏”。所以修道不能在平常生活之外去刻意追求。有源律师问大珠慧海禅师：“和尚修道还用功否？”慧海说：“用功。”源律师问：“如何用功？”慧海回答

说：“饥来吃饭，困来即眠。”源律师又问：“一切人总如是，同师用功否？”慧海说：“不同。”源律师问：“如何不同？”慧海说：“他吃饭时，不肯吃饭，百般须索；睡时不肯睡，千般计较，所以不同也。”平常人吃饭，挑肥拣瘦，睡觉胡思乱想，自是有所取舍、执著，不得解脱。真正懂得禅宗的人“要眠即眠，要坐即坐”，“热即取凉，寒即向火”。有僧问赵州从念：“学人乍入丛林，乞师指示。”从念说：“吃饭也未？”僧曰：“吃粥了也。”从念说：“洗钵去。”其僧因此大悟。吃过饭自然应洗碗，这是平平常常的，唯有如此，才能坐亦禅，卧亦禅，静亦禅，动亦禅，吃饭拉屎，莫非妙道。禅定既非必要，一切戒律更不必修持了。陆希声问仰山：“和尚还持戒否？”仰山说：“不持戒。”李翱问药山：“如何是戒定慧？”药山说：“这里无此闲家具。”戒定慧本是佛教“三学”，学佛者必须之门径，但照禅宗大师看这些都是无用的东西。禅宗的这一否定，似乎所有的修持方法全无必要，从而把一切外在的形式的东西都否定了。禅宗如是看是基于“平常心是道心”，在平常心外再无什么“道心”，在平常生活外再不须有什么特殊的生活，如有此觉悟，内在的平常心即可成为超越的道心，正如印顺法师所说：“性是超越的（离一切相，性体清净），又是内在的（一切法不异于此），从当前一切而悟入超越的，不要不异一切，圆悟一切无非性之妙用。这才能人能出，有体有用，事理如一，脚跟落地。”

三、中国禅宗不拜偶像，呵佛骂祖，一念悟即成佛

印度文化中颇多神秘主义色彩，印度佛教也不能不受印度传统文化这种神秘主义影响，特别是释迦牟尼以后更是如此。例如在佛教中所谓 28 重天，18 层地狱，每个层次又有无数天堂和地狱，以及众多的具有超自然伟力的佛和菩萨，这些当然都是受印度传统文化的影响而有。即使是比较平实的“教外别传”的印度禅也有不少神秘色彩，传说印度禅的 28 祖都有所谓 6 神通：天耳通、天眼通、他心通、宿命通、神足通、漏尽通等。就是印度禅修的四种境界“四禅天”也颇具神秘性。而中国禅自慧能以后却不如此。慧能说：“我心自有佛，自佛是真佛。”基于此禅宗反对神通和偶像崇拜。《五灯会元》卷十三载，有云居道膺禅师“结庐于三峰，经旬不赴堂。洞山（良价）问：‘子近日何不赴斋？’师曰：‘每日自有天神送食。’山曰：‘我将谓汝是个人，犹作这个见解在。汝晚间来。’师晚至。山召：‘膺庵主。’师应诺。山曰：‘不思善，不思恶，是什么？’师回庵，寂然宴坐，天神自

此觅寻不见,如是三日而绝”。良价批评道膺的基本点,就在于道膺这个人怎么会相信那些神秘的神通呢?“不思善,不思恶”是什么意思?这正是慧能叫人不执著那些自己想象出来的莫须有的东西。《禅宗传》载:“明上坐向六祖求法。六祖云:‘汝暂时敛欲念,善恶都莫思量。’明上坐乃禀言。六祖云:‘不思善,不思恶,正当与时么,还我明上坐父母未生时面目。明上坐于言下,忽然默契,便拜云:‘如人饮水,冷暖自知。’”所谓“天神送食”只是道膺的幻想,当他一旦觉悟,幻想尽除,再无天神可寻觅了。人本来应是人,有人之本来面目,一切全靠自己觉悟,根本不需要外在的超越力量的帮助。契嵩本《坛经》有《无相颂》一首:

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。
若能钻木取火,淤泥定生红莲。
苦口的是良药,逆耳必是忠言,
改过常行饶益,成道非由施钱。
菩提只向心觅,何劳向外求玄,
听说依此修行,天堂只在目前。

这首颂不仅否定了外在的神秘力量的存在,而且否定了所谓的天堂和地狱的存在,认为人们只是要在现实生活中平平常常地、尽职尽责地生活,在眼前生活中靠自己所具有的佛性(即内在的本性)即可以成禅。宗杲大慧禅师说:“世间法即佛法,佛法即世间法。”

《五灯会元》卷五载:天然禅师“于慧林寺遇天大寒,取木佛烧火向,院主呵曰:‘何得烧我木佛。’师以杖了拨灰曰:‘吾烧取舍利。’主曰:‘木佛何有舍利?’师曰:‘即无舍利,更取两尊烧。’”木佛本是偶像,哪会有佛舍利,烧木佛无非烧木制之像而已,否定了自己心中的偶像,正是对“我心自有佛,自佛是真佛”的体证。《景德传灯录》卷一二载:“临济义玄到熊耳塔头,塔主问:‘先礼佛,先礼祖?’义玄曰:‘佛祖俱不礼。’”禅宗对佛祖不仅全无敬意,还可以呵佛骂祖。《五灯会元》卷七载:“德山宣鉴说:‘这里无佛无祖,达摩是老臊胡,释迦老子是干屎橛,文殊普贤是担屎汉。’”照禅宗看,自己本来就是佛,哪里另外还有佛?他们所呵所骂的无非是人们心中的偶像,对偶像的崇拜只能障碍其自性的发挥。《景德传灯录》

卷七载：“问：‘如何是佛？’师云：‘他是阿谁？’”卷一一载：“灵训禅师初参归宗，问：‘如何是佛？’……宗曰：‘即汝便是。’”每个人自己就是佛，那能问“如何是佛”，问“如何是佛”就是向心外求佛了。而且对自身成佛也不能执著不放，黄檗说：“才思作佛，便被佛障。”一个人念念不忘要成佛，那就不能自自然然地生活，而有所求，这样反而成为成佛的障碍。《五灯会元》卷一三载：有僧问洞山良价：“如何是佛？”答曰：“麻三斤。”《景德传灯录》卷六载：“或问马祖：‘如何是西来意？’师便打，曰：‘我若不打你，诸方笑我。’”良价所答非所问，目的是要打破对佛的执著：马祖更是要打断对外在佛法的追求，因为照马祖看：“汝等诸人，各信自心是佛，此心即是佛心。”这正是禅宗的基本精神，正如《坛经》中说：“佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即众生；自性悟，众生即佛。”

据以上所述，可知中国禅宗的中心思想或基本命题是“识心见性”、“见性成佛”。在《坛经》中应用的基本概念是“心”和“性”。“心”或叫“自心”、“本心”、“自本心”等；“性”或叫“自性”、“本性”、“法性”、“自法性”等。“心”和“性”大体是一个意思，都是指每个人的内在生命的主体，它本来清净、空寂，它又是超越于现象界的，但它的活动可变现为种种不同的事物，如《坛经》说：“心量广大，犹如虚空，……虚空能含日月星辰，大地山河，一切草木，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，尽在空中，世人性空亦复如是。”又说：“世人性本自净，万法在自性，思量一切恶事，即行于恶；思量一切善事，便修于善行。知如是一切法尽在自性，自性常清净。”善与恶、天堂与地狱、山河大地、草木虫鱼等都是因“心”之“思量”作用而从自性中变现出来的。一切事物的出现，都不能离间“自性”，就像万物在虚空中一样。如果人的“心”迷悟了，就不能见自性，只能是凡夫俗子；如果人的自性常清净，就是“见性”，则是佛菩萨。因此，《坛经》说：“我心自有佛，自佛是真佛；自若无佛心，向何处求佛。”

照禅宗看，人的自性（或本心）本来是广大虚空一无所有，但它并不是死寂的，而是能“思量”的，一切事物皆由“思量”出。如果这些“思量”活动一过不留，那么对自己的“自性”就无任何影响，则自性常处于清净状态。“自性常清净”，就好像日月常明一样，只是有时为云遮挡，在上面的日月虽明，但在下面看到的则是一片昏暗，致使看不到日月的本来面目。如果能遇到惠风（按：指大善知识的指点和启发）把云雾吹散卷尽，那么常明之日等自然显现。《坛经》中说：“世人性净犹如青天，惠如日，智如月，智慧常明。于外着境，妄念浮云盖覆，自性不明，故

遇善知识开真法，吹却迷妄，内外明彻，于自性中，万法皆见。”善知识只能对人们有启发作用，觉悟不觉悟还在自己，故《坛经》说：“自有本觉性，将正见度，般若之智，除却愚痴迷妄，各各自度。”

敦煌本《坛经》“佛性”一词很少见，但元宗宝本“佛性”则多见。《坛经》有两处说到“佛性”较重要：一是慧能在黄梅五祖处所作的偈：“佛性常清净”；别一处是答韦使君问，说“造寺、布施、供养”等“实无功德”时说：“功德在法身，非在福田；自法性是功德，平直是德。内见佛性，外行恭敬。”前一条说明“佛性”的本质是“常清净”，这与“自性”一样，所以所谓“佛性”即“自性”，亦即为人之本性，它是每个人的内在生命的主体。后一条说明“佛性”即“自法性”而为人之内在本质。基于此，禅宗即可立其“识心见性”、“见性成佛”的理论。“识心见性”是说，如对自己的本心有所认识就可见到“自性常清净”；得其“自性常清净”就是使其内在的本性显现为超越的佛性，“识心见性，自成佛道”，这一切皆在“悟即成智”也。

那么，人如何能“识心见性”？禅宗指出了一条直接简单的修行法门，这就是他们所立的“无念为宗，无相为体，无住为本”的法门。《坛经》中说：

我此法门，从上以来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。何名无相？无相者，于相而离相。无念者，于念而不念。无住者，为人本性，念念不住，前念、今念，念念相续，无有断绝；若一念断绝，法身即离色身，念念时中，于一切法上无住，一念若住，念念即住，名系缚；于一切上，念念不住，即无缚也。此是以无住为本。

“无相”是说，对于一切现象不要去执著（离相），因为一般人往往执著现象以为实体，如以坐禅可以成佛，那就是对于坐禅有所执著；如以拜佛可以成佛，那就是对拜佛有所执著，这都是“取相着相”。“取相着相”障碍自性，如云雾遮挡明净的虚空一样。如能“于相离相”则可顿见性体的本来清净，就像云雾扫除干净而现明净虚空。所以，无相不仅仅是不要执著一切现象，而且因离相而显“自性常清净”，《坛经》说：“但能离相，性体清净，是以无相为体。”所谓“无住”是说，人的自性本来是念念不住的，前念、今念、后念是相续不断的，如果一旦停留在某一物上，那么就不能是念念不住而是念念即住了，这样“心”就被“系缚”住了，“心不住法即通流，住即被缚”。如能对一切事物念念不住，过而不留，如雁过长空，不留痕迹；放过电影，一无所有，这样就不会被系缚，“是以无住为本。”“无念”不是“百

物不思,念尽除却”,不是对任何事物都不想,而是在接触事物时,心不受外境的任何影响,“不于境上生心”。“念”是心的作用,心所对的是境(外境,即种种事物),一般人在境上起念,如境美好,那么就在境上起念,而有贪;如境不好,那么就在境上起念,而有嗔,因此一般人的“念”是依境而起,随境变迁,这样的“念”是“妄念”,经常为境所役使,而不得自在。如果能“于诸境上心不染”,这样就可以不受外界干扰,虽处尘世,却可无染无杂,来去自由,自性常清净,自成佛道。以上所论“无相”、“无住”、“无念”实均一心的作用,且迷与悟均在一念之间,故成佛道当靠顿悟。

据以上所说,我们或可得以下结论:

(1) 中国禅宗之所以是中国的思想传统而区别于印度佛教,正因其和中国的儒家和道家哲学一样也是以“内在超越”为特征。它之所以深深影响宋明理学(特别是陆王心学),正在于其思想的“内在超越性”。如果说以“内在超越”为特征的儒家学说所追求的是道德上的理想人格,超越“自我”而成“圣”,以“内在超越”为特征的道家哲学所追求的则是精神上的绝对自由,超越“自我”而成“仙”,那么,以“内在超越”为特征的中国禅宗则是追求一种瞬间永恒的神秘境界,超越“自我”而成“佛”,就这点说禅宗仍具有某种宗教的形式。

(2) 禅宗虽然仍具有某种宗教的形式,但由于它要求破除念经、坐禅、拜佛等一切外在的束缚,这样势必又包含着否定其作为宗教本身的意义。这就是说,禅宗的世俗化使之成为一种非宗教的宗教在中国发生影响,它把人们引向现实生活中实现超越现实的目的,否定了在现实世界之外与之对立的天堂与地狱,表现出“世间法即佛法,佛法即世间法”的世俗精神。

(3) 禅宗作为一种宗教,它不仅破除一切传统佛教的规矩,而且认为在日常生活中不靠外力,只靠禅师的内在自觉,就可以成佛,这样就可以把以“外在超越”为特征的宗教变成以“内在超越”为特征的非宗教的宗教,由出世转向入世,从而克服了二元的倾向。这样转变,是否可以说禅宗具有某种摆脱传统的宗教模式的倾向。如果可以这样说,那么研究禅宗的历史,将对研究现实社会生活中的宗教有着重要的意义。

(4) 如果说在中国有着强大的禁锢人们思想的传统,那么是否也有要求打破一切禁锢人们思想的资源呢?如果确有这样的资源,禅宗应是其中重要的一部分。禅宗否定一切外在的束缚,打破一切执著,破除传统的权威和现实的权

威,一任本心,从这个意义上说人自己可以成为自己的主宰,这样的思想解放作用在我国长期封建专制社会中应是难能可贵的,似乎应为我们注意。当然禅宗由此而建立了以“自我”的内在主体性为中心的权威,虚构了“自我”的无限的超越力量,而又可以为以“自我”为中心的内在主体性所束缚,这可能是禅宗无法解决的矛盾。

(5) 禅宗这种以“内在超越”为特征的思想体系,有着鲜明的主观主义特色,它必然导致否定任何客观标准和客观有效性。这既不利于对外在世界的探讨和建立客观有效的社会制度和法律秩序,同时在对探讨宇宙人生终极关切问题上也不无缺陷。因此,我们是否可以提出一个问题,即能否建立一个包容以“内在超越”为特征的思想,同时也包容以“外在超越”为特征的思想的更完满的哲学体系呢?我认为,这个问题或者是中国哲学发展应受到重视的问题。

(6) 如果说有可能建立一包容“内在超越”和“外在超越”的中国哲学体系,那么能否在中国传统哲学中找到内在资源?我认为,中国传统哲学中是有这方面内在资源的。本来在孔子思想中就有两个方面:一方面有“为仁由己”、“人能弘道,非道弘人”的说法;另一方面也有“畏天命,畏大人,畏圣人之言”的说法。前者是孔子思想中的“内在超越”方面;后者是孔子思想中“外在超越”方面,或者说从后者可以看出孔子思想也有“外在超越”的因素。但后来儒家发展了前一方面,而后一方面没有得到发展。如果能使上述孔子思想中的两个方面同时发展,又有所结合,是否可以沿着孔子思想发展出一包容“内在超越”和“外在超越”的哲学体系呢?我想,这是一个值得我们探讨的问题。比孔子稍后的哲学家墨子,他的哲学可以说是以“外在超越”为特征的哲学体系。墨子哲学可以说由两个相互联系的组成部分:一是具有人文精神的“兼爱”思想;另一是具有宗教性的“天志”思想。这两方面看起来似乎有矛盾,但在墨子思想体系中却认为“兼爱”是“天”的意志最根本的体现,所以“天志”应是墨子思想的核心。墨子的“天志”思想认为“天”是有意志的,它的意志是衡量一切事物最高和最后的标准,它可以赏善罚恶,它是一外在于人的超越力量,或者说它具有明显的“外在超越性”。因此,墨家哲学发展到后期墨家就更具有科学因素和逻辑学和认识论思想。可惜在战国以后墨家思想没有得到发展。墨家思想是否可以成为我们建立一包容“内在超越”和“外在超越”的中国哲学体系的内在资源呢?我想也应是我们可以研究的一个课题。