



CSSCI 來源集刊

禪學學術叢刊

第八輯

作為「人性宗教」的禪宗

南北朝時期南方達摩宗系初考

南宗禪法廣泛傳播的政治條件

慧皎與早期佛教哲學的綜合

論中國佛教淨慈觀的內容構成及其倫理闡釋

論柳宗元的佛教天台觀

隋唐度僧制度考論

中國漢傳佛教素食傳統的形成

古印度佛教與婆羅門教的對立與相互批判

禪學研究

鳳凰出版傳媒集團
江蘇人民出版社

禪學學術叢刊

CSSCI 來源集刊



禪學 研究

【第八輯】

鳳凰出版傳媒集團
江蘇人民出版社

圖書在版編目(CIP)數據

禪學研究(第八輯)/賴永海主編. —南京:江蘇人民出版社,2009

ISBN 978-7-214-06036-5

I. 禪… II. 賴… III. 禪宗—研究—叢刊
IV. B946.5-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2009)第 172616 號

禪 學 研 究
(第八輯)

主 編 賴永海

責任編輯 府建明 戴寧寧

出版發行 江蘇人民出版社(南京市湖南路1號A樓 郵編:210009)

網 址 <http://www.book-wind.com>

集團地址 鳳凰出版傳媒集團(南京市湖南路1號A樓 郵編:210009)

集團網址 鳳凰出版傳媒網 <http://www.ppm.cn>

經 銷 江蘇省新華發行集團有限公司

照 排 江蘇鳳凰製版有限公司

印 刷 者 揚州鑫華印刷有限公司

開 本 787×1092 1/16

印 張 19.75

字 數 422千字

版 次 2009年9月第1次出版 2010年4月第2次印刷

標準書號 ISBN 978-7-214-06036-5

定 價 50.00元

(江蘇人民出版社圖書凡印裝錯誤可向本社調換)

《禪學研究》(第八輯)編委會

主 編 賴永海

副主編 莫勵鋒 劉迎勝 徐小躍

編 委 (按姓氏筆畫爲序)

吳爲山 周勛初 府建明* 洪修平 莫勵鋒 徐小躍

陳得芝 陳謙平 張宏生 劉迎勝 賴永海

(加*者爲執行編委)

責任編輯 府建明 戴寧寧

財政部、教育部哲學社會科學創新基地——南京大學宗教與文化研究中心

南京大學宗教學系

南京大學中華文化研究院

南京大學旭日佛學研究中心

主辦單位

目 錄

● 儒釋道綜論

慧皎與早期佛教哲學的

綜合……………麻天祥(六三)

一代宗師，千古風範

——深切緬懷任公、季老兩位恩師

……………賴永海(一)

● 禪天禪地

作為『人性宗教』的禪宗

——從雪峰義存的『俗人』說起……………陳堅(五)

南北朝時期南方達摩宗系

初考……………徐文明(一七)

南宗禪法廣泛傳播的政治

條件……………蘇樹華(二四)

瀉山靈祐禪師禪法初探

……………劉仁明(三三)

略論中國禪宗與西方現代

心理治療的整合……………施春華(四五)

禪宗十方叢林管理模式的

圓融特質及其思想淵源

——以《敕修百丈清規》為中心

……………鐘海連(五一)

● 佛史勾沉與文物考論

隋唐度僧制度考論……………楊維中(一三六)

馬祖生平再考察……………屈大成(一五一)

佛教對南朝文學創作的

影響……………譚潔(一〇六)

永覺元賢的三教觀探析

……………習細平(一一四)

論柳宗元的佛教天台觀

……………張勇(一二一)

論佛教對宋明理學的影響

……………耿加進(一二八)

明季戒壇廢興考……………王建光(一六五)

中國漢傳佛教素食傳統的

形成……………聖凱(一八一)

唐宋禪錄副詞異文舉隅

……………張秀清(一九五)

略論印順對菩薩觀念的

源流考……………徐弢(二〇七)

《經集論》作者略考……………王彬(二一六)

● 經論解讀與佛理探微

從淨土宗理論和修行看

『禪淨合流』的必然性

……………曹曉虎(二二五)

天台『一念三千』思想

初探……………趙錠華(二三七)

僧肇《物不遷論》思想

管窺……………李光華(二四八)

從菩提達摩和當巴桑結

的傳說淺議禪與密……………沈文華(二五五)

試論僧肇的大乘佛教思想

及其玄化……………管國興(二六二)

● 海外佛教

古印度佛教與婆羅門教的

對立與相互批判……………姚衛群(二六九)

歐美研究中國佛教的重點

與方法……………李四龍(二七八)

● 佛教藝術

略論隋代佛教書法藝術的

價值……………尚榮(二九〇)

杭州飛來峰第〇〇號龕造

像的人間意蘊……………司開國(二九六)

● 書評

對晚明佛教思想的深度解讀

——評陳永革著《晚明佛教思想研究》

……………陳雷(三〇三)

一代宗師，千古風範

——深切緬懷任公、季老兩位恩師

◎ 賴永海

今年七月十一日，任、季二老，同日仙逝。一個多月來，二位老人長期來對自己的培育之情和再造之恩，一直縈繞於心，難以釋懷。悲傷感嘆既已徒然，索性訴諸筆端，記錄幾件先生昔日教書育人、扶掖後學的往事，以聊寄哀思。

一九七八年，國家實行新的學位制度，開始招收碩士研究生，我有幸躋身任門，成為先生的衆多弟子之一。

當時我在《中山大學學報》當編輯，記得在報考研究生時，曾徵求了一位老師的意見，他很誠懇地談了自己的看法：第一，任先生是大家，能考上他的研究生，當然是再好不過的，但正因為他是大家，要考上難度相對會大一些，這一點要有精神準備；第二，聽說任先生眼睛不太好，加之，事務十分繁忙，考取之後可以得到先生多少的具體指導不太好說。我非常感謝這位老師的意見，但我還是堅持了原先的想法，報考了。也許是命運之神的關照，我有幸被錄取了。

在讀三年，先生為我們開設了「佛教概論」、「佛經選讀」、「史料學」等多門課程。也許是長期形成的習慣，先生上課之認真、謹嚴，非常出乎意料。我們這些經過「文革」的人，聽了不少「天馬行空」的課，剛開始聽先生那樣有板有眼的課，還

有點不太習慣。先生講課，不但有完整的講義，而且有些課（如「佛經選讀」等），還預先把所讀經典印發給我們，讓我們首先預習。而「佛教概論」一課之系統、深入，更讓我們這些初學者如醍醐灌頂，大至思想之剖析，小至佛教名相之闡述，既細致入微，又深入淺出；既有哲學家的高屋建瓴，又有學問家的嚴謹和縝密。我後來走上佛教研究之路，完全得益於先生的啓蒙、點化。

俗話說：「師父帶進門，修行在個人。」但是師父是如何「帶進門」的，事實上却千差萬別。毛主席曾稱贊任先生是「鳳毛麟角」，應該說主要是稱贊其具有較科學的研究方法。先生之指導研究生，也很注重對學生進行思路和方法的訓練。他經常對我們說：要進行中國哲學和佛學的研究，有兩個方面的準備是不可或缺的，一是理論的訓練，二是資料的準備。理論是工具，「工欲善其事，必先利其器」，沒有好的工具，出不了高品位的產品；而資料猶如原材料，沒有充足、上乘的原材料，「巧婦也難為無米之炊」。而不管是理論的訓練還是資料的準備，都得下「硬工夫」、「苦工夫」，要有「坐冷板凳」的精神。

如果說碩士生階段我對先生的「傳道授業」還停留在一般性的感受，那麼，到了博士生階段，特別是博士論文的寫作階段，我的感受真的從「一般」上升到了「具體」。我是先生的第一個博士生，畢業論文的題目是《中國佛性論》，全文近三十萬字。當時（一九八五年）還沒用電腦寫作，我的論文是用每頁三百字的稿紙寫的，全篇近一千頁。先生的眼睛本來就不太好，當我把這近一千頁的文稿交給先生時，我的內心真的有點忐忑不安，擔心這真的太為難乃至折磨先生了。可是，當先生把審讀後的論文還給我時，我真的是被「震撼」了！近一千頁的稿紙上，幾乎每頁都留下了先生的印記，大至文句的修潤，小至標點符號的改正，可以想象，先生為我的這篇論文所付出的勞動，是何等的艱辛！他對學生的極端負責任的態度和精神，確是我們今天指導研究生的楷模。論文付梓時，先生又親自為論文賜序，說了许多褒獎和鼓勵後學的話。作為一名學生，能遇到這樣的老師，夫復何求！

任先生的學生很多，當今大陸從事宗教學和中國哲學研究的中年學者，相當一部分人出自任門。學生一多，通常很容易出現「放羊」現象，但先生指導學生之認真負責和無微不至，如果不是當事人，有些事是難以置信的。這幾天我把先生生前給我的信件做了一番整理，發現僅手頭留存下來的，就有六十二封之多。信中所談，大至做人、研究方法，小至飲食起居、身體調養，乃至標點符號的應用，幾乎涉及學習、生活、工作的方方面面。我粗粗地瀏覽了一遍，真正是感慨萬端。現謹錄幾件，聊以佐證：

得來信，知道您的病情，這是長期營養跟不上，工作累，人不

敷出，營運不良引起的。希望①加強營養；②飲用藥酒（輔助運營）。同仁堂出產的「國公酒」為明代秘方，清代宮廷採用，加以完善，可以試服一瓶（我的孩子任重服用有效）。如南京買不到，我可以在北京買了給您帶去。（任繼愈，1991.12.18）

江蘇古籍出版社寄來《禪學研究》第一期。您的文章我首先看了遍，第一七頁有兩處標點符號不大準確，一處印錯了字，均在該刊第一七頁上。……最末一行，洞山良價，是排字工人認為價是簡體字，改為繁體，改錯了。價（讀ㄟ）不是「價」的簡體，校對沒有校出來。（任繼愈，1993.1.30）

新書收到，很為你高興。對你，我不怕你寫不出東西，我耽心你經不起稱贊，怕你安於小成，成不了大器……發展文化，振興學術，為民族爭光，要有大批人才，從不同的角度共同努力，纔能有所獲。光有一兩個人，起不了什麼作用。我的最大願望是你們不斷前進，超過前一輩的學者，這樣中國纔有希望。（任繼愈，1988.5.14）

先生待人，非常的真誠實在，不喜歡表面文章，剛接觸時，會有一些拘謹，時間久了，你會慢慢體會到他那顆慈父般的心。其教學生，尤重人品，中國自古就有「道德文章」一說，先生也常常強調「人品即學問，學問即人品」，「不管幹哪一行的，首先得做個堂堂正正的人」。他說話不多，更不喜歡當面說好話，但他在背後為人所說的好話和所做的好事，大概有許多當事人至今仍不知曉。他長期奉行的「四不」原則（即「不赴宴」、「不過生日」、「不出全集」和「不當挂名主編」），更是常人所難以做到的。對於「不過生日」，我親歷其事。他八十大壽前夕，我與幾個同學商量如何為先生開一個學術研討會，出一個集子，以志紀念，沒想到幾次與先生語及此事，先

生都斷然拒絕。他半開玩笑地說：等九十歲再說吧。到了臨近九十歲時，我們幾個學生重提此事，他還是那種毫無商量餘地的態度。至於「不當挂名主編」，許多參與先生編書的學者都有切身的體會。我曾參加了先生主編的《中國哲學發展史》（第四卷）的編撰工作，先生一絲不苟的精神着實讓人贊嘆。從總體的編寫思路到具體的篇章結構，先生都事必躬躬自不待言，文稿交上去後，他都要逐章逐字進行審讀和修改。處處體現了一個視學術為生命的學者本色。

先生把一生毫無保留地奉獻給了祖國的文化教育事業，真正做到了「活到老，學到老」，「一氣尚存，奮鬥不息」。直到他臨終前，還惦記着《中華大藏經》和《中華大典》的編撰工作。這是先生在晚年主持的兩個國家級的世紀工程，總字數達十億之多，堪比歷史上的《四庫全書》。至於八十年代以前先生對於我國宗教學和中國哲學的研究和學科建設的奠基性和開創性的貢獻，更是有目共睹。他在六十年代組織了當時國內最具實力和影響力的一批學者所編寫的第一部《中國哲學史》，影響了整整一代學人并把他們引進了中國哲學研究的大門；至於先生對我國宗教學（特別是佛學）研究和學科建設所做的奠基性、開創性工作，使得先生歷史地成為我國宗教學界的「開山祖師」。

先生著作等身，從得到毛澤東贊賞的《漢唐佛教思想論集》，到在國內外學術界都具有重大影響的《中國哲學發展史》、《中國佛教史》、《中國道教史》，乃至幾部大型工具書，如《宗教詞典》、《宗教大辭典》、《佛教大辭典》等，都是大部頭、大手筆。當然，先生晚年主持的幾個項目，因工程十分浩大（如《中華大藏經》（續編）、《中華大典》等多方面的原因，有

些項目（或著作）尚未全部竣工，我們這些當學生的，確實應該繼承先生的遺志，把先生的未竟事業繼續推向前去，以慰先生的在天之靈。

任先生走了，沒想到，幾個小時之後，季羨林先生也走了。一天之內，當今學界最具影響力的兩位國學大師相繼逝世，這真有點讓人不願意去相信它。

我不是季先生的入室弟子，但季老絕對是一位讓我永志難忘的恩師。

二十年前，我同許多中青年學者一樣，對季先生其人其學，除了景仰、崇敬之外，沒有任何直接的聯係。

我認識季先生，緣於我的一本小書——《佛道詩禪》。書是在中國青年出版社出版的，潘平是該書的責任編輯。一九九〇年底我到北京開會，正好該書剛印出來。有一天我倆到北京大學辦件事，潘平說他知道季老的家庭地址，就提議一起去看看季老，順便送他一本《佛道詩禪》。我說那太好啦！我倆就這樣貿然登門造訪了。當我們輕輕敲開先生的門後，先生不但沒有責怪我們的冒失，而且熱情地接待了我們兩位不速之客。進門坐定後，我們向先生自報家門和說明來意：主要是來看看他，并送他一本最近剛出版的小書，請他指教。先生聽後，說了一句令我十分吃驚的話，他說：「我正在讀你寫的《中國佛性論》。」并指着放在桌上的一本已經看了大半，且書中夾着許多紙條的書。老人家說：「你的書寫的很不錯，我正在拜讀，是剛從街上買來的。」聽了季老這一番話，我一時真不知道該說什麼，季老何許人也？！我何許人也？！他正在讀我的書，書中還夾了那麼多紙條，而且書是街上買的，不難想象，我當時會是一種什麼樣的感受。我們同季老聊了

一會兒，老人家又帶我倆去參觀他的書房，從書房出來後，我們請他老人家回屋去休息，他說要陪我們在校園裏走走，而且走得遠遠很遠。

我第二次去見季老，是想向他老人家約一篇文章，為我主編的《禪學研究》撐門面。這個想法確實有點過於大膽，但轉而又想，季老人這麼好，說不定他老人家慈悲，真的能遂了我們心願。結果怎麼樣呢？下面是季老特地為《禪學研究》撰寫的《所謂中天音旨》一文的開頭語：

月前，南京大學哲學系的賴永海教授來舍下，看到了一篇文章（按：指季老原來「應韓國東國大學吳亨根教授之邀，為當時校長李智冠教授祝壽」所寫的《梵語佛典及漢譯佛典中四流音問題》一文），產生了興趣，擅掇我把文章交給他，在他們新創辦的《禪學研究》雜誌上發表。我動了心，覺得應該對他們這一樁在荒漠上開辟綠洲的盛舉吶喊兩聲，盡上綿薄，聊示隨喜之微意。但是繼而一想，又覺不妥，此文版權已交臺灣，一女兩嫁，似有違礙。我之進退，實為狼狽。經我再三考慮，忽然靈機一動，豁然開朗，似有天助，此文雖已長達兩萬餘言，實為一「未完成之傑作」。原來的寫作計劃中尚有「關於中天音旨」一章……現在永海兄索稿，使我身處夾道之內，何不補成此章，了此宿願，又不辜負《禪學研究》之期望。（載於一九九四年出版的《禪學研究》第二輯）

看了這一段話，對於季先生淳厚慈悲的為人和樂於獎掖

提携後學的長者風範，大概毋需我再說什麼了。

還有一件小事，也著實讓我大大地感動了一番。大約在九十年代末，南京大學著名文史學家卞孝萱先生到廣州參加一個學術會議，回南京後，卞先生特地到我家，說他在廣州開會時碰到了季先生，季先生托他回南京後向我問好。作為晚輩後學，我幾次碰到季先生的弟子王邦維教授時倒是很想托他帶個口信代我向老先生問好，但又怕他遇到尷尬，萬一先生記不得我了，反問「是哪個賴永海？」豈不讓邦維兄難堪，因此，幾次欲言又止，沒想到老先生倒托口信向我問好，而且幾次遇到南大學者時，季老都要問及我的情況，這使我真正有「受寵若驚」的感覺。

更讓我感動的還是先生長時期地對我的《中國佛性論》和《佛道詩禪》等著作的關注和褒獎，有幾次我都是從第三者口裏得到這個信息的。我的一個學生叫聖凱，就在幾個月前與湛如法師一起到301醫院去看季先生，先生聽說聖凱是我的學生，就對聖凱說：「賴永海的《中國佛性論》寫得非常不錯。」我有時這麼想：先生如此待我？真不知道是我的運氣好，還是先生的為人好。實際上，與我有着相同境遇與感受的年輕學者應該還有許多，也許先生自己不知道，他對晚輩後學的這種慈父般的關愛和呵護，給了這些年輕學者多大的激勵、鼓舞和精神力量！

兩位大師都走了，但願他們的精神永在，風骨長存！



禪天禪地

作為『人性宗教』的禪宗

——從雪峰義存的『俗人』說起

◎ 陳 堅

內容提要：雪峰義存是唐代著名禪師，他提出佛教修行的最終目標乃是要做一個『俗人』，這『俗人』就是回歸自己之『本真的』『自由自在』的人。在雪峰義存看來，『自由自在』是人最根本的『人性』，禪宗就是一種致力於開顯『自由自在』之『人性』的『人性宗教』。作為『人性宗教』，古老的禪宗表現出了宗教的現代性。在現代社會，人們真正能心悅誠服地接受的乃是『人性宗教』，『人性宗教』已超越了傳統宗教之局限而有效地進入了現代人的精神生活，正是因為禪宗在本質上是一種富於現代性的『人性宗教』，所以她才會被現代人廣泛地接受。

關鍵詞：雪峰義存 禪宗 俗人 人性宗教

作者簡介：陳堅，男，山東大學哲學系、宗教學系教授，博士生導師，山東大學佛教研究所所長。

一、雪峰義存的『俗人』

有人問雪峰義存禪師（八二二—九〇八）：『和尚是什麼人？』師云：『我是俗人。』進云：『為什麼入僧堂。』師云：

『有什麼罪過？』〔1〕雪峰義存禪師說自己是『俗人』，這不僅僅只是謙辭，而是一語道破了佛教修行的最高境界乃是成為

一個『俗人』，即從修行之初的想成佛作祖或成賢作聖回歸於做一個『俗人』——所謂的『佛』亦即是『俗』，你看《金剛經》開頭所描寫釋迦牟尼佛就是一個『俗』的不能再『俗』了的『俗人』，不信你再讀一遍這段描寫：

如是我聞，一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘衆千二百五十人俱。爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。

作為『人性宗教』的禪宗

五

於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。

假使這樣一個持鉢乞食的釋迦牟尼佛從你身邊走過，你可能連看都不看他一眼，因為他太平常了，太「俗」。如果這還不夠「俗」，那麼，請看《長阿含經·遊行經第二》中所描寫「俗」的不能再「俗」了的釋迦牟尼佛：

爾時，世尊即從座起，小復前行，詣一樹下，又告阿難：「吾背痛甚，汝可敷座。」對曰：「唯然。」尋即敷座。如來止息，阿難禮佛足已，在一面坐。

「世尊」是對釋迦牟尼佛的尊稱。釋迦牟尼佛成道後組建了僧團，並帶領弟子周遊教化，有一次曾在途中感到「背痛」，走不動了，就在一樹下叫侍從阿難「敷座」，坐下來休息一會。佛也會「背痛」，也會走不動，這說明佛根本就不是神，而是一個像我們鄰家大叔阿公那樣的一個「俗人」，因為很難想象神會「背痛」，會走不動。當然，釋迦牟尼佛的「俗」不是「庸俗」，不是「粗俗」，而是去掉了一切浮華的「本真」，是老子「樂其俗」的「俗」^{〔1〕}或「見素抱樸」的「素」與「樸」^{〔2〕}，是雪峰義存禪師在下面這首題為《放牛》的詩中所描寫的那種山野牧歌式的「悠然」：

早朝放牛承露草，
直至日晝幹飽好；
牛飽更無思食念，
牛兒無事唱牛歌。^{〔四〕}

雪峰義存禪師透過「俗人」這個觀念告訴我們，「成佛就是成俗」，成佛不是向外尋求種種外緣來裝飾自己，而是向內回歸無裝飾的本真的自己；成佛不是向上攀緣，而是向下落實，把自己放下，放下，再放下，把自己向外尋求的狂妄心和向上攀緣的高昂心統統都放下，直到放到無所放時，你就成佛了。實際上，按照中國傳統的「說文解字」法，「俗」這個字本身就表達了這個「放下成佛」的理念。你看，「俗」字由「人」和「谷」構成，人把自己放下，放下，再放下，一直放到「谷」底，「人」立於「谷」便是「俗」，此時的「俗」也便是「佛」——莫非老子所說的「為天下谷，常德乃足，復歸於樸」^{〔五〕}就是這個意思？成佛的過程不就是放下自己「復歸於樸」的過程嗎？「樸」也者，「俗」也，「佛」也，「本真」之自己也。一個能回歸到「本真」之自己，就是「自由自在」的佛了。在《雪峰義存禪師語錄》中，雪峰義存禪師與玄沙師備禪師（八三五—九〇八）之間曾就「自由自在」這個話題作過兩個討論，其一曰：

師向玄沙道：「我這裏近日有個把斷乾坤漢，汝須著精彩，同學兄弟也難得。」沙云：「是即是，作麼生把斷？」師云：「豈不是自作用，正是把斷。」沙云：「和尚用甚得？」某甲不與麼。」師云：「汝作麼生？」沙云：「和尚是乾，某甲是坤，且作麼生說兄弟難得？」師云：「汝得與麼自由自在？要用便用，要收便收。」沙云：「未是分外，只是自家底。」師云：「汝是出格之見，他時後日，子孫大興，依此理去，如今且與麼？」玄沙云：「如此，如此，兄弟共知且與麼，三三之後，方始應用。」師云：「我也知汝同學一理之見。」沙云：「根門無功，和尚若得與麼，方始得自在？」^{〔六〕}

其二曰：

玄沙一日辭師下山去，啓和尚云：「人人自由自在，某甲如今下山去。」師云：「是誰與麼道？」沙云：「是和尚與麼道。」師云：「汝作麼生？」沙云：「不自由自在。」師云：「知。」師一日云：「此事如似一片田地相似，一任衆人耕種，無有不承此恩力者。」玄沙云：「且作麼生是一片田地？」師云：「看！」沙云：「是即是，某甲不與麼。」師云：「是汝作麼生？」沙云：「只是人入底。」^{〔7〕}

在雪峰義存禪師看來，「自由自在」未是分外，只是自家底，「只是人人底」，它是最根本的「人性」，這種最根本的「人性」也就是慧能在《壇經》中所宣揚的「自性」或「菩提自性」，菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛^{〔8〕}，其中的「清淨」亦即「自由自在」。竊以爲，人類最根本或最究竟的「人性」不是西方思想家所說的「人欲」^{〔9〕}，而是「本來清淨」的「自性」或「自由自在」的「人性」^{〔10〕}。由慧能所倡導并被包括雪峰義存在內的許多禪師所發揚光大的禪宗乃是要通過回歸「自由自在」的「人性」而成佛，這無疑表明了禪宗乃是一種致力於開顯「人性」的「人性宗教」——這一點早已爲中國近現代著名哲學家李石岑（一八九二—一九三四）所揭示。

二、李石岑的『人性宗教』

基督教主要是關於「神」的宗教，屬於有神論，而佛教則主要是關於「人」的宗教，屬於無神論^{〔11〕}，佛教的理論之

作爲『人性宗教』的禪宗

所以要比基督宗教的理論來得復雜（這一點甚至連基督宗教自己也是承認的），其根本原因就在於人要比神來得復雜。復雜無比的佛學本質上就是人學——「佛學即人學」。順着「佛學即人學」這樣的理論導向，中國現當代佛教發展出了所謂的「人生佛教」、「人間佛教」，佛教從而「得其所哉」！竊以爲，從「佛學即人學」中不但可以牽引出「人生佛教」和「人間佛教」，還可以牽引出「人性佛教」。不過，佛教界至今還沒有提出「人性佛教」這個概念，但是世俗學界的李石岑則早已透過「人性宗教」這個概念模模糊糊地涉及到了「人性佛教」的義域。在他看來，基督宗教是「非人性的宗教」，而中國佛教中的禪宗則是「人性宗教」或「人性佛教」。

李石岑在他的一篇題爲《科學與哲學、宗教三者之類似點》的演講（講於寧波浙江第四師範）中提出了「人性宗教」的概念，他說：

現代的宗教，就不是從前那種超越人類之經驗以上的絕對神的宗教，不是有甚麼特種之體制的（像教會），特別之真理的（像天啓），特殊之人格的（像耶穌、釋迦乃至僧侶），特別之日期的（像日曜日），特種之禮拜的。今日的宗教，乃是人性的宗教（Religion of humanity）。一切的人都可尊敬的，一切的物件都是神聖的，一切的時間都是貴重的，無論甚麼神木呀，松木呀，杉木呀，都是神聖的，無論什麼日曜日呀，土曜日呀，金曜日呀，都是神聖的。我們的生涯，不像中世紀所說的，爲來世的準備的生涯，乃即在我們自身，就是真實的生涯。我們的生涯，是肉感，不是夢幻的；是在地上的，不是在天堂天國的；我們的信仰，不是信仰過去的歷史，不是信仰那一個人，不是信仰那一部書，乃是信仰我自己。我們想從精神上磨煉我們自己的人格，才有宗

教，我們想謀現實社會的幸福，才有宗教；我們想謀宇宙人生時時刻刻的創造的進化，才有宗教，這就是宗教處處和人性發生關係的最近的傾向。(113)

李石岑在這裏提出了「現代的宗教」或「今日的宗教」，乃是人性的宗教」的觀點，那麼，什麼是「人性宗教」呢？按照西方文化的傳統理解，人性是世俗的，而宗教則是神聖的；宗教的目的乃是要對人性作一定的限制以免它盲目沖動（簡言之即不同程度的禁欲），因此，在西方文化中，人性與宗教總是存在着某種不可調和的緊張和矛盾，比如，在中世紀，當基督教思想成為西方社會的主導意識形態時，人性便受到壓制；而在文藝復興及其後的啓蒙運動時代，崇尚人性自由的思潮涌動起來後，作為人性之化身或代言人的啓蒙思想家們便猛烈地諷刺和批判宗教來為人性爭取自由活動的舞臺。試看法國啓蒙思想家狄德羅（一七一三——一七八四）在《哲學思想錄》中因為崇尚作為人性之一的情感而對摧殘情感的基督教所進行的撻伐，他說，基督教會「無窮無盡地痛斥情感」，「把人的切痛苦都歸罪於情感，而忘記了情感也是他的一切快樂的源泉」。「使我感到不平的是人們總是從壞的方面來看情感……可是只有情感，而且只有大的情感，才能使靈魂達到偉大的成就。如果沒有情感，則無論道德文章就不足觀了，美術就回到幼稚狀態，道德也就式微了。」總之，「情感淡泊使人平庸」；「情感衰退使杰出的人失色」，因此，基督教徒「有意摧殘情感，是絕頂的蠢事。一個像瘋子一樣折磨自己的虔信者，打算什麼也不期望，什麼也不愛，什麼也不感受，如果真做到這樣的話，結果將變成一個真正的怪

物完事。」狄德羅諷刺那些與世隔絕的基督教隱修士「為宗教而剝奪了自己的自然感情，不再做人而裝成塑像，以便做真正的基督教徒」。(114)實際上，狄德羅的《哲學思想錄》（以及作為它的續篇的《哲學思想錄增補》從內容上看乃是不折不扣為人性進行辯護的《宗教批判錄》。(115)

由於在西方文化中人性與宗教幾成水火，所以「人性宗教」這個概念在西方文化中就如同「方的圓」那樣不能成立。但是李石岑是站在中國文化的立場上來提出「人性宗教」這一概念的，這就使得「人性宗教」以及「人性」和「宗教」都具有了非西方化的含義，盡管李石岑本人對西方文化是相當了解的。(116)不過，李石岑對西方文化的了解隨着第一次世界大戰的發生及其對西方社會所造成的巨大破壞而變成了對西方文化的重新審查，他發現西方文化已不適應現代社會的發展了。(117)比如，就宗教而言，李石岑認為，基督教信仰「超越人類之經驗以上的絕對神」，頗為迷信，基督教設有「教會」這種「特種之體制」，對人實行專制主義的控制；基督教崇尚「天啓」的「特別之真理」，並以此來鉗制人們的自由思想；基督教推崇有「特殊之人格」的耶穌，讓人們屈躬卑膝地對之頂禮膜拜（李石岑認為佛教推崇有「特殊之人格」的釋迦牟尼也為不當，詳見下文）；最後，基督教還設立「特別之日期」以讓人們到教堂去做「特種之禮拜」，凡此種種，基督教皆是要讓人放棄自己的尊嚴而絕對地聽命於高高在上的神和權力無限的教會的擺布，這顯然是壓制和摧殘人性的，是與現代社會所提倡的人人自由主的精神背道而馳的。總之，在李石岑看來，基督教已難符「現代宗教」之名了。那麼，李石岑心目中的「現代宗教」究竟是什麼樣的呢？李

石岑認為，『現代宗教』應該是没有外在的神和教會之脅迫的人人能回歸本真之自我的中國佛教中的禪宗。

二、禪宗：『人性宗教』的樣板

李石岑對禪宗深有研究^{〔七〕}，并且十分推崇禪宗的宗教風格。他認為禪宗是一種重視當下之現實且充分『信仰我自己』的『人性宗教』。明眼人一看便知，在本文開頭所引的那段演講辭中，李石岑所描述的『人性宗教』之特徵實際上就是禪宗的宗教特徵，只是其所用的語言不完全是禪宗的術語罷了。下面我們不妨從禪宗的角度來對李石岑在那段演講辭中所描述的『人性宗教』的特徵作一詮釋，這樣我們就能看清楚李石岑之所謂『人性宗教』實就是禪宗無疑。

特徵一：『一切的人都是可尊敬的』

禪宗秉承中國佛教『人人皆有佛性』之佛性論傳統，提倡人人本來都是佛。既然人人本來都是佛，那麼，很顯然，『一切的人都是可尊敬的』。我們不妨舉個例子來說明。我們都知道，中國古代講求『男尊女卑』，而老女人或老太婆則更『卑』（在中國古代的男權社會中，老太婆顯然比年輕女子更沒有價值），然而在禪宗的燈錄中，我們却能讀到許多與老太婆有關的『公案』。在這些『公案』中，老太婆總是被描寫得富於禪宗境界，令人肅然起敬，比如下面這則『公案』：

有僧遊五臺，問一婆子曰：『臺山路向甚麼處去？』婆曰：

『驀直去。』僧便去。婆曰：『好個師僧又怎麼去。』後有僧舉似師

（按：趙州禪師），師曰：『待我去勘過。』明日，師便去問：『臺山

作爲『人性宗教』的禪宗

路向甚麼處去？』婆曰：『驀直去。』師便去。婆曰：『好個師僧又怎麼去。』師歸院謂僧曰：『臺山婆子爲汝勘破了也。』^{〔八〕}

五臺山是佛教聖地，一個拜訪五臺山的僧人不知路怎麼走，就問路邊一老太婆，老太婆說『驀直去。』這『驀直去』一語雙關，既是指一路『驀直』走去就會到五臺山，亦隱含着《壇經》（宗寶本，下同）中所說的『直心是道場』的禪宗心法^{〔九〕}。這個老太婆真不簡單，連大名鼎鼎的趙州禪師都認為她的『驀直去』一語爲衆生『勘破』了禪關。事實上，是不是真的這麼一個老太婆已不重要，重要的是這個『公案』樹立了一個值得禪界尊敬的『老太婆』的形象——禪宗燈錄是有意用『老太婆公案』來表明所有的衆生都是有禪根而值得尊敬的。試想，連社會最底層的老太婆都值得尊敬，其他的人還不值得尊敬嗎？

特徵二：『一切的物件都是神聖的』，『無論甚麼樹木呀，松木呀，杉木呀，都是神聖的。』

『青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花無非般若』，這是禪宗非常優美、非常藝術化的世界觀，在這種世界觀裏，普普通通的『青青翠竹』和『鬱鬱黃花』都成了神聖之物。在下面這則『公案』中，『柏樹子』也是神聖的：

問：『如何是祖師西來意？』師（按：趙州禪師）曰：『庭前柏樹子。』曰：『和尚莫將境界示人？』師曰：『我不將境界示人。』曰：『如何是祖師西來意？』師曰：『庭前柏樹子。』^{〔一〇〕}

還有那則衆所周知的『公案』：『如何是佛？』「乾屎

概。』其中的『乾屎橛』顯然也象『柏樹子』一樣是神聖的。在禪宗看來，不但有情的衆生本來是佛，是神聖的，值得尊敬的，即便是那些無情的『物件』，如草木瓦石等，也都是神聖的，或者承載着禪法之信息，或者能逗人開悟，比如南陽惠忠國師就有『無情說法』之妙論^{〔三〕}，而下面這兩首禪詩則更加形象地表達了『萬物神聖』之禪宗理念。其一是蘇東坡的《贈東林總長老》，曰：

溪聲便是廣長舌，
山色豈非清淨身。
夜來四萬八千偈，
他日如何舉擬人。

有評論曰：『溪聲與山色，其清澈明麗，無非是純淨無垢的佛性禪心的妙現，那溪光山影，在迷離的夜色中，在覺者的心目中，簡直就是在頌唱着玄妙無際的八萬四千法門』^{〔四〕}，豈不神聖哉？另一首禪詩是宋代洪壽禪師作的《有省偈》，曰：

撲落非他物，
縱橫不是塵。
山河并大地，
全露法王身。

洪壽禪師有一次聽見柴垛上的一塊柴薪啪地一聲掉落下來，有了省悟，於是便作了這首詩偈。『掉落於地的並不是什麼柴薪，它抖落的也不是塵埃，它是佛性的顯露，正如同山

河、大地一般，那正是法王的身影。』^{〔五〕}在洪壽禪師的眼中，這柴薪，這塵埃，這山河，這大地，皆非通常的俗物，而是神聖無比的聖物。

特徵三：『一切的時間都是貴重的』，『無論什麼日曜日呀，土曜日呀，金曜日呀』^{〔六〕}，都是神聖的。』

禪宗不但認為空間中的一切『物件』都是神聖的，而且還認為時間中的一切時刻也都是神聖的，正因此，所以禪宗的修行總是強調『當下性』，即『當下』的每一個時刻都是修行的好時機，所謂『二六時中，時時是好時，日日是好日』是也。在禪者的世界裏，時間並不是空洞的，『當下』也不是零點，而是包含着一定的生活內容的^{〔七〕}，因此，說一切時間都是神聖的，實際上也無異於在說一切生活都是神聖的，這就引出了作為『人性宗教』禪宗的下面這個特徵。

特徵四：『我們的生涯，不像中世紀所說的，為來世的準備的生涯，乃即在於我們自身，就是真實的生涯。我們的生涯，是肉感，不是夢幻的；是在地上的，不是在天堂天國的。』

禪宗不像基督教那樣有『來世』和『天堂天國』的觀念，而是強調現世『真實的』、『地上的』、『肉感的』生活。『天堂在哪裏？地獄在哪裏？即在眼前，即在當下。當下就能解脫，死後只留軀殼。不是世人所想的死後就是解脫，以為死就是一切結束，那就大錯特錯了。』^{〔八〕}這就是禪宗的『現世解脫論』。在禪宗看來，『修行是在日常生活中，吃飯、睡覺、上班、走路都是修行，因為人生就是道場，生活就是禪修。』^{〔九〕}禪宗的這種修行觀在歷史上被形象地總結為『擔水劈柴是道』，因為在中國古代，『擔水劈柴』乃是最普通和最普遍的日常生活事件。

特徵五：『我們的信仰，不是信仰過去的歷史，不是信仰那一個人，不是信仰那一部書，乃是信仰我自己。』

在佛教中，信仰一般不叫「信仰」，「信仰」是基督宗教的術語，而叫「歸依」（或「皈依」）。傳統佛教提倡「歸依」佛、法、僧「三寶」，其中佛指釋迦牟尼，法指佛經，僧指和尚，但是禪宗却不主張向外「歸依」佛、法、僧「三寶」，而是主張向內「歸依」自己本具的覺、正、淨「自性三寶」，關於這一點，《壇經》（宗寶本，下同）「懺悔品」中有明示，曰：

善知識，今發四弘願了，更與善知識授無相三歸依戒。善知識，歸依覺，兩足尊；歸依正，離欲尊；歸依淨，衆中尊。從今日去，稱覺爲師，更不歸依邪魔外道。以自性三寶常自證明。勸善知識，歸依自性三寶……若修此行，是自歸依。凡夫不會，從日至夜受三歸戒。若言歸依佛，佛在何處？若不見佛，憑何所歸？言却成妄。善知識，各自觀察，莫錯用心……自佛不歸，無所依處。今既自悟，各須歸依自心三寶。

這段話的意思，用李石岑「人性宗教」的話來說就是，禪宗的「信仰」，「不是信仰過去的歷史，不是信仰那一個人，不是信仰那一部書，乃是信仰我自己。」其中，「不是信仰那一個人」，是指禪宗不以「信仰」的態度來對待釋迦牟尼，所謂「心因有佛迷」^{〔一八〕}是也，或者按照李石岑的說法，就是禪宗不盲目地膜拜有「特殊之人格」的釋迦牟尼。雲門文偃禪師「殺佛喂狗」的著名「公案」就足以說明這一點。該「公案」如下：

舉：「世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方。云：『天上天下，唯我獨尊。』」師（按：雲門文偃禪師）曰：

作爲「人性宗教」的禪宗

「我當時若見，一棒打殺與狗子吃却，貴圖天下太平。」^{〔一九〕}

雲門文偃禪師要把「世尊」釋迦牟尼打死了「與狗子吃」，這無論如何都不能理解成是在信仰釋迦牟尼。與這個「公案」具有同樣意向的「公案」還有許多，比如「丹霞燒木佛」的「公案」^{〔二〇〕}，以及臨濟義玄禪師所說的「逢佛殺佛」^{〔二一〕}，像耳袁覺禪師所說的「我敲床堅拂時，釋迦老子、孔夫子都齊立在下風」^{〔二二〕}，等等。

再看禪宗之「不是信仰那一部書」，這說的是禪宗對佛經的不信仰態度。我們都知道，禪宗以「教外別傳，不立文字」而著稱，它認爲佛經是妨礙解脫的累贅，比如，月珠祖鑑禪師說：「達摩西來，單傳心印；曹溪六祖，不識一字。今諸方出世，語句如山，重增繩索。」^{〔二三〕}興化紹鈺禪師曰：「一大藏教，是拭不淨故紙。」^{〔二四〕}德山宣鑒禪師曰：「十二分教是鬼神簿、拭瘡疣紙。」^{〔二五〕}這裏的「一大藏教」和「十二分教」都是指佛經，其中，「一大藏教」是指佛經的量大；至於「十二分教」，因爲佛經的敘述方式（或者說寫法）有十二種，故稱「十二分教」。如果說興化紹鈺禪師和德山宣鑒禪師蔑視佛經過於直白，那麼，臨濟義玄禪師在下面這則「公案」中則以一種輕鬆詼諧的方式取消了佛經在禪宗生活中的合法性：

王常侍一日訪師（按：臨濟義玄禪師），同師於僧堂前看，乃問：「這一堂僧還看經麼？」

師云：「不看經。」

侍云：「還學禪麼？」

師云：「不學禪。」