

禪 學 學 術 叢 刊

禪	學
研	究

第 5 輯

江蘇古籍出版社

刊 叢 術 學 學 禪

禪	學
研	究



第五輯

江蘇古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

禪學研究(第五輯)/賴永海主編. —南京:江蘇古籍出版社, 2002.12

ISBN 7-80643-057-1

I. 禪… II. 賴… III. 佛教—研究—文集
IV. B948-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2002)第 097860 號

禪 學 研 究
(第五輯)

主 編 賴永海

責任編輯 府建明

出版發行 江蘇古籍出版社

發行部電話 025-3223462

社 址 南京市中央路 165 號 郵編:210009

經 銷 江蘇省新華書店

印 刷 者 江蘇華東有色地勘彩色印刷有限公司

開 本 16

印 張 19

印 數 1—2000 冊

字 數 390 千字

版 次 2002 年 12 月第 1 版第 1 次印刷

標準書號 ISBN 7-80643-057-1/B·1

定 價 30.00 元

(江蘇古籍版圖書凡印裝錯誤可向承印廠調換)

《禪學研究》(第五輯)編委會

主編 賴永海 普仁

副主編 莫礪鋒 劉迎勝 徐小躍 濟群

編委 (按姓氏筆畫爲序)

吳爲山 周勛初 府建明 宗舜 莫礪鋒 徐小躍

陳得芝 普仁 劉迎勝 賴永海 濟群

責任編輯 府建明

主辦單位

南京大學中華文化研究院

南京大學宗教學系

戒幢佛學研究所

助刊鳴謝

香港旭日集團楊勛先生一萬元人民幣

南京大學『九八五工程』項目兩萬元人民幣

目錄

●卷首專論

論六祖革命……………賴永海(一)

●禪天禪地

惠能之南禪

——佛教思想發展史上的第二次回歸……淨因(六)

孔門大參陽明禪……………麻天祥(一九)

論羅祖修行論與佛禪之理的

共通性……………徐小躍(二八)

王恩洋先生與禪宗四題……………黃夏年(三九)

鈴木大拙的禪思想評介……………邢東風(四九)

馬祖道一的禪法宗旨與求

證方法……………蘇樹華(六三)

王陽明心學與南宗禪學關繫

之研究……………黎耀祖(七三)

禪宗『心』的發展與《莊子》……………曹曉虎(八二)

論禪宗『當下』佛性說和現

世主張……………韓鳳鳴(九四)

●禪與詩畫

王維的啓示二則……………林繼中(一〇二)

詩僧惠洪的艷情詩及其

文化氣息……………張宏生(一一〇)

論『見諸相非相』對《畫山水序》

的影響……………劉道廣(一二四)

寒山與早期禪宗……………徐立新(一三〇)

●佛理禪趣

佛教與近代日本哲學的展開

——東西方思想會通的一個層面……李向平(一三八)

建立合理的世界性道德規範

——佛教道德與當今社會……………濟群(一五二)

佛教報應論與中土報應觀的融合

——慧遠報應思想的文化解讀……………李承貴(一五八)

『大唐三藏』說……………宗舜(一六六)

中國佛教本體論的創立及其

發展方嚮……………余日昌(一八六)

佛教密宗曼陀羅……分析心理

學的自性原型的象徵……………施春華(二〇二)

元曉對中韓佛教文化交流的貢獻

——以《大乘起信論》疏、記爲中心……劉立夫(二〇七)

從玄佛關繫層面再評六家

七宗……………蔣九愚(二二二)

《般若波羅蜜多心經》釋名……………範海玲(二二八)

試析僧肇之解空……………孫金波(二二九)

談談龍樹的中道觀……………張志芳(二三三)

唐代禪宗懺法新探……………聖凱(二三九)

談儒佛兩家的異同……………〔韓國〕沈昌暖(二五四)

元曉大師的淨土論……………〔韓國〕張英梅(二五九)

佛教孝親思想研究……………張磊(二六八)

●南京大學佛學博士論文摘要(二)

《天台宗『性惡』思想研究》

《般若與老莊》

《憨山大師佛學思想研究》

《澄觀佛學思想研究》

《佛道儒心性論比較研究》

《〈弘明集〉研究》

《竺道生佛學思想研究》

《論中國佛教倫理的幾個問題》

《佛學與玄學關繫研究》



論六祖革命

◎ 賴永海

內容提要：本文認為，真正的中國佛教始於『六祖革命』，而六祖慧能對傳統佛教的革命性變革主要表現在：一是把傳統佛教的真如佛變為心性佛；二是把傳統佛教的強調佛度師度變為注重自性自度；三是把傳統佛教的強調修禪靜坐變為注重道由心悟；四是把傳統佛教的強調經教變為注重不立文字；五是把傳統佛教的強調出世間求解脫變為注重即世間求解脫。

作者簡介：賴永海，一九四九年生，現為南京大學教授、博士生導師、南京大學中華文化研究院院長。

禪宗是一個影響最大、最具中國特色的佛教宗派，隋唐之後，禪宗幾乎成為中國佛教的代名詞。據有關資料記載，禪宗的創始人是南北朝時來華的印度僧人菩提達磨。菩提達磨以在嵩山少林寺『面壁九年』聞名於佛教史，因其注重禪定，該宗遂以『禪』概括佛教的全部修習，故以『禪』命名宗。

從傳法世系說，菩提達磨為禪宗第二十八祖，初祖則為摩訶迦葉。據傳昔日釋迦牟尼在靈山會上拈花示眾，眾人都不能解其意，唯有大弟子摩訶迦葉『破顏微笑』，釋尊遂說：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。』禪宗據此立摩訶迦葉為西土初祖，其後次第相傳，至菩提達磨為第二十八祖。達磨來華傳授禪法，遂被推為東土初祖，其後傳二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍，此為東土五祖。

實際上，西方二十八祖之說並無史實根據，祇是爲了說明禪宗的思想雖然不依經教，却是遠承『佛意』罷了。至於東土五祖，從嚴格意義上說，也不能稱為禪宗的祖師，因為作爲一個佛教宗派，禪宗的創立當始自六祖慧能，慧能是禪宗的真正創始人。

慧能禪法的創立在中國佛教史上具有劃時代的意義，因他對傳統禪學進行了一系列帶根本性的變革，因此在佛教史上有

『六祖革命』一說。

六祖慧能究竟對傳統佛教進行了哪些帶根本性的變革，以下擬對此問題進行一些力所能及的探討，並借此就正於方家。

一、由真如佛而心性佛

原始佛教以釋迦牟尼為佛，除了釋迦牟尼之外，不再有其它的佛，其它衆生也不具有佛性。到了大乘佛教，十方世界有十方佛，無量世界有無量佛，但此時之佛（或曰佛性），多具有抽象本體的性质，如真如、佛性、法性、如來、如來藏、中道實相等。到了慧能，作為抽象本體的佛性已不多見或幾乎不見，而易之以中國人較易理解和接受的心性。例如在《壇經》中，慧能一再強調：『自心是佛，外無一物而能建立。』『菩提祇向心覓，何勞向外求玄！』『佛知見者，祇汝自心，更無別佛。』『佛是自性，莫向身外求。』這些論述，清楚說明慧能已把佛性直接訴諸人之心性。

現在有一個問題，亦即談論心性，並非慧能之獨創，佛經也屢屢言及『心佛與衆生，是三無差別』，『三界無別法，唯是一心作』，天台宗也講『佛名為覺，性名為心』，主張『反觀心源』，『反觀心性』；華嚴宗也明言『心心作佛，無一心而非佛心』，并把佛性直接稱為『如來藏自性清淨心』；唯識宗也一再強調『三界唯心，萬法唯識』，『心生則種種法生，心滅則種種法滅』，等等。既然如此，為什麼我們把即心即佛視為『六祖革命』的一個重要內容呢？這里牽涉到另一個重要的問題，即如何理解慧能所說的『心』與傳統佛教乃至天台、華嚴、唯識諸宗所說之『心』的差別。

有一種看法認為，慧能所說的『心』與傳統佛教乃至天台、華嚴諸宗所說的『心』一樣，都是指『真心』，『如來藏自性清淨心』。如果這種說法可以成立，那麼，所謂『六祖革命』就沒有多大意義了——因為慧能的所謂『即心即佛』祇不過在重復前人的思想，毫無『革命』內涵和意義。當然，事實并非如此，『六祖革命』的一個重要方面，甚至可以說是最主要的一個方面，即是對於『心』本身所做的根本性變革，把傳統佛教作為本體的『真心』，變成衆生當前現實之人心，或者更準確地說，把衆生當前現實之人心與作為本體的『真心』統一起來，建立了一個以當前現實人心為基礎的心性本體論。這一改變之富有革命意義，一至於自此之後，整個禪宗的佛性理論和修行方法都發生了根本性的變化。

二、由佛度師度而自性自度

原始佛教依靠佛度，後來之佛教強調佛度、菩薩度及師度，到了慧能禪宗，注重自度。《壇經》載有這樣一段記述：『據說弘忍把衣鉢傳給慧能後，擔心有人害他，就連夜把他送到江邊。上船後，五祖弘忍把櫓自搖，慧能說：『請和尚坐，弟子來搖櫓。五祖

說：『應該是我渡汝，不可你渡我。』慧能說：『弟子迷時，須和尚渡，今我已悟矣，理應自渡。渡名雖一，用處不同。』慧能生在偏處，語又不正，蒙師教旨傳法，今已得悟，應該自性自度。五祖忙說：『如是如是。從這段話看，慧能是借過江自渡來比喻學佛求解脫，應該自度，而不可一味依靠佛度、師度。』這個思想，在日後的弘法活動中，慧能做了進一步的發揮，在對弟子說法時，慧能說：『善知識，大家都說：『衆生自度，佛不能度，若佛能度，過去諸佛，如微塵數，一切衆生總應該度盡，何故我等至今，流浪生死，不得成佛。當知衆生自度，佛不能度。』』（《大珠禪師語錄》上）此謂如果佛能度衆生的話，衆生早已度盡，哪有今日生死中我及諸多衆生？

被稱為黃檗禪師的希運對此一自性自度的思想進一步做了更為深入的闡釋。當裴休問希運佛度衆生否？希運則從衆生心本是佛、佛即是衆生心出發，認為，衆生即佛，佛即衆生，衆生與佛，元同一體，『何處有佛度衆生，何處有衆生受佛度？』（《黃檗禪師宛陵錄》）黃檗希運這段話揭示了慧能禪宗講究自性自度的理論依據，即因為佛不是某種外在信仰、崇拜對象，而是衆生之自心自性，因此佛不能度衆生，衆生必須自度。可見，把佛訴諸衆生之自心，乃是禪宗改變傳統佛教的強調佛度為衆生自度的根據所在。

三、由修禪靜坐而道由心悟

印度佛教講歷劫苦修，禪宗以前的中國佛教也強調依經教修行，即便是禪宗的前幾祖，也都講『藉教悟宗』，強調『拂塵看淨，方便通經』。在修行方法上，自達磨至弘忍乃至神秀，都十分注重修禪靜坐。達磨之禪，以壁觀而著稱，二祖慧可亦以注重坐禪而聞名，三祖僧璨更提倡『隱思空山，蕭然靜坐』，四祖道信更以山林是托，提倡『閉門坐』，五祖弘忍亦提倡獨處幽栖，潛形林穀，長辭俗事，養性山中。總之，慧能之前的幾代祖師均以獨宿孤峰，端居樹下，終朝寂寂，靜坐禪修為特點。五祖弘忍以後，出現了南能北秀，後由此發展為南北二宗。南北二宗雖同屬禪宗，但在修方法却有很大的差別，且看《壇經》的一則記載：

禪宗分為南北二宗後，當時北宗神秀聽說慧能在南方講學多直指人心，便暗地派其門人志誠去偷聽，并一再囑咐他：『但坐聽法，莫言吾使汝來。汝聽得，盡心記取，却來說吾。』不料志誠到曹溪後，一聽慧能說法，『言下便悟』，隨即起而禮拜，把自己的身份、來意說與慧能聽，慧能便問志誠神秀平時是怎樣教他們修行的，志誠說：『教師常教導他們要住心觀靜，長坐不臥。』慧能聽後即答道：『住心觀靜，是病非禪；長坐拘身，於理何益？』并作了一偈，曰：『生來坐不臥，死去臥不坐，一具臭骨頭，何為立功課。』此一記載也許是南宗後學為了擡高本宗而渲染加工而成的，但它至少表明南北二宗對於住心坐禪修行方法的態度迥然不同。

《景德傳燈錄》還有一則記載，說唐中宗曾派薛簡宣召慧能進京，慧能以疾婉言謝絕。薛簡請慧能教示禪法，并說：『京師大

德多以坐禪會道，不知大師的看法如何？慧能答道：「會道豈在坐禪，佛經上說，談說如來坐卧，即是邪道。何以故？如來『無所從來，亦無所從去。無生無滅，是如來清淨禪』，諸法空寂，是如來清淨坐。」

實際上，在慧能看來，佛法功夫，全在於覺與不覺，悟與不悟。不悟則凡則是衆生，一念既悟則智則聖。一本《壇經》幾乎都在講『道由心悟』、『迷凡悟聖』的道理。例如慧能一再強調：「前念迷即凡，後念悟則佛。」『不悟，即佛是衆生；一念悟，衆生是佛。』『自性迷即是衆生，自性覺即是佛。』『道由心悟，豈在坐哉？』

慧能禪非坐卧，道由心悟的思想後來爲其後學所繼承和發揮，如作爲慧能傳人之神會就經常斥責凝心靜坐，他在回答崇遠法師有關提問中說：「『若教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，此是障菩提。』并且指出：『今言坐者，念不起爲坐；今言禪者，見本性爲禪。』所以不教人坐身住心入定。」《荷澤神會禪師語錄》也記載神會注重『覺』、『悟』，而反對禪坐，如他說：「覺了者即是佛性，不覺了即是無明。」『悟之乃煩惱即菩提，迷之則北轅而適楚。』（同上）『悟在於心，非關六度萬行。六度萬行祇是方便法門』，這與傳統佛教之談修行、禪坐大異其趣。

四、由依教修行而不立文字

傳統佛教都十分注重經教，即使是五祖之前的『如來禪』，也講『藉教悟宗』，提倡『拂塵看淨，方便通經』。但到後來禪宗逐漸走上『不立文字』的道路，有些文獻資料說，『不立文字』之始唱者是達磨，因達磨說過：『我法以心傳心，不立文字。』實際上，真正把不立文字作爲自家禪法的一個基本原則的，則始自於慧能，這正如楊億在《景德傳燈錄》序中所說的：『真正提倡不立文字，直指心源，不踐階梯，徑登佛地的，始自於慧能，據《景德傳燈錄》記載，慧能去黃梅參拜五祖的路上就已有這種思想。』

慧能去黃梅路經韶州時，曾遇到一位尼姑在讀《涅槃經》，慧能聽過之後，就爲她解說經中之義理，尼姑見他精通義理，就拿著經書向慧能問字，慧能說：「字即不識，義即請問。」尼曰：「字尚不識，曷能會義？」慧能答道：「諸佛妙理，非關文字。」（《大正藏》第五十一卷，第三十五頁）《高僧傳》中也記載慧能常說：「若取文字，非佛意。」（《宋高僧傳》卷八）慧能之後，不立文字的思想更盛行，慧海說：「莫向言語紙墨上討意度。」（《大珠禪師語錄》卷下）『愚人向文字中求，悟人向心而覺。』（同上）『得意者越於浮言，悟理者超於文字。』（同上）希運也說：「佛本是自心作，那得向文字中求？」（《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》）實際上，慧海和希運的這幾段論述已經點出慧能禪宗提倡不立文字的依據所在，亦即因爲佛是心作，禪是佛意。既然佛是心作，則不能也不必要向東向西四處尋求；既然禪是佛意，最好的辦法當然是『得意而忘言，悟理而遺教』。而要『得意』，最重要的就是『悟』而不是『修』，因此慧能禪宗最後把落腳點放到『心悟』上。

五、由出世間求解脫而即世間求解脫

傳統佛教主張遠離塵俗、出世潛修自不待言，即便是禪宗的前五祖，也都是比較重林穀而遠人間，都提倡獨處孤栖，潛形山穀，泯迹人間，杜絕交往。這種情況自慧能之後就發生了根本性的變化。慧能在《壇經》中就屢屢語及解脫不離世間問題，如他說：『佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。』若欲修行，在家亦得，不由在寺。自家修清淨，即是西方。『自慧能大力提倡解脫不離世間之後，禪宗乃至整個中國佛教逐漸朝着既入世又出世的道路發展，最後終於發展成爲一個世俗化的宗教，此中『六祖革命』仍然是一個關鍵性的環節，這正如玄覺在《永嘉證道歌》中所說的：『游江海，涉山川，尋師訪道爲參禪。自從認得曹溪路，了知生死不相關。』

慧能後學根據慧能『佛法在世間，不離世間覺』的思想，進一步批評了傳統佛教乃至先前祖師們的所謂須先居山，後乃能識道的看法，認爲『須先識道，後乃居山』。爲什麼呢？因爲如果尚未識道而先居山，但見其山，必忘其道。雖然隱居深山表面上看是遠離塵囂，終朝寂寂，十分有利於修行，實際上，如果不識道，則山林之中的鳥獸鳴咽、松枝蕭索，也足以使人心煩意亂，反之，如果已經識道，則人間亦寂。此一先識道後居山標志着禪宗已向世俗化、社會化方面邁出了一大步，後來的禪宗則進一步把世間與出世間打成一片，提出『不動意念而超彼岸，不捨生死而證涅槃。』至於後期禪宗，則進一步主張混俗和光，作一個本源自性天真佛。

大而言之，『六祖革命』可以簡要地歸結爲以上幾個方面，至於慧能爲什麼會產生這種思想？這種思想又爲什麼能成爲中國佛教的代表，筆者已有另文闡述，此不贅。

惠能之南禪

佛教思想發展史上的第二次回歸

◎ 淨因



內容提要：佛教的根本問題不是一個理論問題，而是實踐問題，這就決定了佛陀創教的本懷不是為了建立一整套繁瑣抽象的理論，而是為了讓苦難衆生認知人生的苦難以及從人生苦海中解脫出來的必要性和可行性。但這種重視人生問題和人的解脫的基本精神在部派佛教乃至大乘佛教時期雖有進一步的發展，却更多地是從思辨哲理方面被抽象地加以發揮了，最後沉迷於知識、理論、思想體系的學習研究，使得學習經教演變成對佛教名相繁鎖的詮釋，並以此為終極目標。龍樹菩薩應運而生，倡導大乘般若性空學說，回歸佛陀之本懷，大乘佛教因此而興起。從此種意義上說，龍樹之大乘般若性空學說是佛教思想發展史上的第一次回歸。

自經典東流，僧俗二界大多沈醉於對佛教義理的闡釋，各宗派的繼承人進而鼓吹各自的宗派優越於其他宗派的理論，并執著為最高佛法，因而把一個完整的佛法節節肢解成種種固定不變的理論，各執一端，津津樂道。致使佛教再一次淪為經師之學、名相訓義之學、理論之學，形式極為繁瑣。針對這種義學之弘盛而浮繁之現象，惠能應運而生，高舉『不立文字』的旗幟，從如下三方面對隋唐以來佛教的弊端進行了一場劃時代的變革：（一）在修持上反對公式化的修行模式，寄坐禪於日常生活之中；（二）反對形式化的受戒儀規，主張『無相戒』；（三）在教義上反對經院化的繁瑣義理研究，宣揚關注現實人生的佛法。在世界佛教思想發展史上，惠能終於成為繼龍樹以來成功地回歸到佛陀創教本懷上去的第二人。如果從這種角度去觀察，惠能在中國佛教史上乃至世界佛教思想發展史上的重要歷史地位是不言而喻的。

惠能開創的南宗之所以成為中國佛教史上各宗派中流傳最廣、影響最大的宗派，學者一般認為主要有如下幾種原因：南宗因五祖弘忍把衣鉢傳給了惠能，因而取得了正統的地位之後^{〔1〕}，在士族政治經濟削弱、傳統佛教思想受挫的情況下進行了一次成功的局部的思想解放運動^{〔2〕}。在這次運動中，惠能通過對傳統禪法作變革與創新^{〔3〕}，使之更能與中國傳統思想文化融合^{〔4〕}，其結果是把外來的文化佛教成功地改造成適應中國社會條件和中國思想文化傳統的中國化佛教^{〔5〕}，因而把佛教的中

國化推向了一個新階段，並最終完成了佛教中國化^{〔六〕}。

本文主要通過對南宗『不立文字』之本意進行分析的同時，試圖說明惠能之『不立文字』，並非完全主張不要文字；也不僅僅是教導弟子們在學習經教時不執著、拘泥於文字，而是要不受語言文字的拘蔽，努力去把握語言文字後面所隱含的真理；更重要的是，惠能高舉『不立文字』的旗幟，從如下三方面到隋唐以來佛教的弊端進行了一場劃時代的變革：（一）在修持上反對公式化的修行模式，寄坐禪於日常生活之中；（二）反對形式化的受戒儀規，主張『無相戒』；（三）在教義上反對經院化的繁瑣義理研究，宣揚關注現實人生的佛法。在世界佛教思想發展史上，惠能終於成為繼龍樹以來成功地回歸到佛陀創教本懷上去的第二人。如果從這種角度去觀察，惠能在中國佛教史上乃至世界佛教思想發展史上的重要歷史地位是不言而喻的。

作者簡介：淨因，佛學博士，香港大學佛學研究中心代理總監。

一、反對公式化的修行模式

不少學者（如臺灣楊惠南）認為惠能反對坐禪。其實惠能並不排斥坐禪，更不反對坐禪，他所反對的是執著的坐禪的儀規，將坐禪形式化、公式化和量化。換而言之，惠能反對任何形式的公式化的修行模式。這在隋唐義學興盛的年代具有很大的現實意義。

隨著八大宗派的建立，在實踐上，各大宗派逐漸建立起

各自的相對固定的修行模式。修行的方式因而逐漸被量化、制度化、公式化。《大乘無生方便門》詳細描述了北宗神秀的禪法特點。文中一開頭以『五方便』講述了修行的五個次第：『第一總彰佛體，第二開智慧門，第三顯示不思議法，第四明諸法正性，第五自然無疑解脫道。』^{〔七〕}每一方便又有不同的次第。例如第一方便——總彰佛體又分為七個步驟：（一）令發四弘誓願。（二）請十方諸佛等。（三）請三世諸佛菩薩等。（四）教三歸。^{〔八〕}（五）問五能。^{〔九〕}（六）各稱己名，懺悔罪。（七）各令結跏趺坐。^{〔九〕}經前六個步驟的準備，到了第七個步驟纔開始打坐。由此可見，神秀禪法對形式是多麼重視。接下來，《大乘無生方便門》以問答的方式描繪了北宗禪打坐方式（看心、看淨、不動和不起）^{〔一〇〕}。

衆所周知，因衆生的根機不同，修行的方式理應因人而異，無法公式化。例如，禪（dhyana）本意為『心專一境』，惠能準確地把握了禪的特色是專注，坐祇是專注的一種，因此他認為祇要能心專一境，行住坐卧都在定中，從而實現了他寄坐禪於日常生活之中、反對固守特定的修行方法和程式、在平常的行住坐卧之中達到解脫的主張。這是惠能在修持上回歸於佛陀之本懷。

二、反對形式化的受戒儀規

到唐代道宣律師（五九六—六六七）建立南山律宗、完成律學五大部^{〔二〕}為止，受戒不僅成為一種固定不變的宗教儀規，而且對衆多戒條的逐一解釋以及對戒律理論（戒法、戒體、戒行、戒相四科）的詮釋也變得越來越紛繁複雜。這種形

式的學戒、受戒與持戒根本無法實現佛陀當初制定戒律之本懷——止惡、行善與利他的精神。惠能針對這種時弊，有針對性地提倡『無相戒』，重在持戒的精神（止惡、行善與利他），而不拘於固定不變的形式（如具體戒條），這是守戒的最高境界，即心戒。因此惠能提倡的讓每個人每時每刻在當下生活在『念念自淨其心，自修其行，見自己法身，見自心佛，自度自戒』，這正好合於佛陀當初制定戒律的本懷——心戒。惠能通過『無相戒』的提倡，打破了人們對具體某條戒的執著，而要求人們從根本上（心中）去學戒、持戒與守戒。這是惠能在持戒上回歸於當初佛陀制戒的本懷。

三、反對經院化的繁瑣義理研究

禪宗一向以『不立文字』相標榜。按照禪門的解釋，『不立文字』的主要含義是指以心傳心。禪宗認為悟之內容，無法以文字言語傳述，必須由師心直接傳予弟子心，此種以心傳心之境地，稱為『不立文字』。當年釋迦牟尼佛在靈山會上，以『拈花微笑』的方式，將『清淨法眼，涅槃妙心，實相無相，微妙正法』傳授給大弟子摩訶迦葉^{〔11〕}，這被認為是禪宗『不立文字，教外別傳』之開始^{〔12〕}。從禪宗史上看，打出『傳佛心印』的『教外別傳』之旗號，是從東山法門開始的。而正式標榜『不立文字』，則是惠能南宗的特色。惠能本人雖然並沒有明確說過『不立文字』，但惠能的禪學思想和禪法要求確實都是不執著文字。

人們往往以六祖惠能目不識丁而又能領悟佛性為由，把『不立文字』渲染成完全不要文字，把『不立文字』看成是不要

文字的代名詞，視『不立文字』與經教絕緣，進而徹底否定語言文字在悟道過程中的功用，鄙視經論學術，致使在南宗門下出現一股完全排斥經教的思潮，認為『知之一字，衆禍之門』^{〔13〕}，認識字者為『總作得監鐵判官』^{〔14〕}，講讀經者為『鑽故紙驢年』^{〔15〕}，把三藏十二部看成是『拭不淨故紙』^{〔16〕}，因而形成南岳青原門下，不重經教，不許讀經，求覓知解，祇要行者死心塌地參究去就好，至於教理、文字，甚至看作禪悟的大障礙。其實惠能和歷代祖師並沒有否定言語文字在悟道中的作用。恰恰相反，從初祖達摩到六祖惠能，都強調借助於語言教法來悟道，他們共同反對的是不要迷信、執著於語言。同樣，歷代祖師並沒有否定學習經教對悟道的作用，他們共同反對的是繁瑣的經院哲學。

達摩的『藉教悟宗』可能就是看到了語言文字的重要作用和局限性，它重視個體自我對佛理的理解和把握，力圖借助於佛陀的言教來達到對佛法大義的根本覺悟。達摩認為在漢地修持禪法，依據《楞伽經》最為適宜，『初達摩禪師以四卷《楞伽》授可曰：我觀漢地惟有此經，仁者依行自得度世』^{〔17〕}。達摩以《楞伽經》中的『不執文字』引導衆生不受語言文字的拘束，努力去把握語言文字後面所隱含的真理。『悟宗』并非與經教完全絕緣，而是『藉教』而不執著於教，希望能超越文字經教的束縛而依靠內心的體驗從總體上直接去領悟佛法的真諦——『與道冥符』。

據傳說，從達摩到弘忍，皆傳授《楞伽經》以為禪法要義。到了五祖弘忍，《般若經》里的『般若』思想越來越受到重視，因此五祖弘忍改用《金剛般若波羅蜜經》傳授禪法。這在宋蔣之奇的《楞伽阿跋多羅寶經序》中有明文記載：『昔達磨西

來，既已傳心印於二祖，且云：「吾有《楞伽經》四卷，亦用付汝。即是如來心地要門，令諸衆生開示悟入。」此亦佛與禪并傳，而玄與義俱付也。至五祖，始易以《金剛經》傳授。^{〔一九〕}

禪宗歷代祖師除了以《楞伽經》和《金剛經》爲發學人悟入佛之知見外，與「佛性」和「般若」思想相關的大乘經典都受到不同程度的重視。從唐淨覺《楞伽師資記》^{〔二〇〕}、杜朮《傳法實紀》^{〔二一〕}等早期資料來看，主要經典有《般若經》、《金剛般若經》、《文殊般若經》、《法華經》、《維摩經》、《華嚴經》、《大般涅槃經》、《思益經》、《金光明經》、《無量壽經》、《大智度論》、《大乘起信論》、《菩薩戒法》、《普賢觀經》等。以上經典分別爲不同祖師在傳教中引用講解，作爲入道安心方便法門。

更有趣的是，幾乎代代祖師都有著作留傳下來。其中雖不乏真作，但也有相當一部分是弟子們對他們師傳言教的記錄和整理。如菩提達摩的《達磨論》或《二入四行論》^{〔二二〕}，四祖道信（五八〇—六五一）的《菩薩戒法》、《入道安心要方便法門》^{〔二三〕}，五祖弘忍（六〇一—六七五）的《修心要論》（也稱《最上乘論》^{〔二四〕}、《一乘顯心論》），北宗神秀（？—七〇六）的《觀心論》^{〔二五〕}和《大乘無生方便門》^{〔二六〕}，六祖惠能的《壇經》等，都屬於這類著作^{〔二七〕}。所有這一切都說明，中土最初禪宗五祖并非反對學習經典。

對惠能本人一生的分析更能說明惠能對經典文字的態度。首先，大量事實證明，惠能并非目不識丁。惠能的家世有能力爲幼年的惠能提供一定的教育環境。《佛祖歷代通載》卷十三記載，惠能姓盧氏，其先範陽人，父行滔，武德中左官於南海之新州，遂占籍焉。三歲喪父，其母守志掬養。『這一段經文告訴我們，惠能的父親盧行滔是地方官員，唐武德年間（六

八一—六二六）被貶官至新州。按古代門當戶對的風俗習慣，惠能的母親不太可能是來自一個目不識丁的家庭。據饒宗頤教授考證，惠能的母親盧氏出生於北方大家族，讀書識字知禮應是大戶人家最起码的要求。因此，盡管惠能三歲喪父，惠能仍然生活在具有一定家庭教育傳統的環境里。更重要的是，據《釋氏稽古略》記載，唐中宗「丁未十一月十八日，又敕韶州刺史重加崇飾，賜額爲法泉寺，祖新州舊居爲國恩寺」。正如饒宗頤教授評論說，惠能出家前并非一貧如洗，而是有一定產業的。換而言之，幼年的惠能，家境仍不差。這樣的家境，爲惠能幼年時接受一定的教育提供了必要的經濟基礎。然而，惠能的父親去世後，孤兒寡母的殘酷現實使得惠能的家境一天比一天艱難，這也是預料中的事。等到惠能長大成，家境日益貧寒，惠能不得不以砍柴爲生，侍奉老母。這在《釋氏稽古略》中有生動的描述：『母守節育之。及長家益貧，祖乃采薪幫而供母』。總而言之，從惠能的家庭環境來看，惠能應該接受過一定的教育。

其次，古代的口語和書面語差異甚大，目不識丁的平民百姓不但看不懂，也聽不懂文言文，更不用說博大精深的佛教經文了。然而惠能能聽懂《金剛經》^{〔二八〕}和《涅槃經》^{〔二九〕}。這本身就反映了惠能應有相當的文化素養。不僅如此，當五祖弘忍欲求法嗣，令各述心偈，『來呈吾看，若悟大意，付汝衣法，爲第六代祖』。上座神秀作偈云：『身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，莫使惹塵埃。』惠能聽後不僅完全明白其深意，並立即評論說：『美則美矣，了則未了。』^{〔三〇〕}并和一首：『菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃。』衆所周知，沒有很高文學素養之人，根本無法進行詩詞的和唱。而

古往今來，目不識丁而又能進行詩詞唱和者，惠能是唯一的記載。綜上所述，正如饒宗頤教授認為：「惠能不應是如《壇經》等禪籍所描述的那樣目不識丁」，而是「有相當的文化素養」。

即使惠能果真目不識丁，「不立文字」也不能成為鄙棄學習經典的依據。衆所周知，看經讀書固然是研習經教的方法，但在紙張尚未發明的歲月（如佛陀時代），多聞便成了最流行的方法。即使今天，以聽聞講座為手段而獲取知識依然存在。同樣，惠能出家前，他便經常聽人講經說法。首先當惠能在新州（今廣東新興）賣柴時聽一客人讀誦《金剛經》，心有所悟，這便成了日後他拜見五祖弘忍大師的因緣^{〔三三〕}。咸亨元年（六七〇），惠能三十三歲，母已去世，他取道韶州曹溪（在今廣東韶關），北上求師學習佛法。在曹溪，惠能白天與劉志略一起勞動，晚上在山澗寺聽劉志略之姑無盡藏比丘尼誦《大涅槃經》^{〔三四〕}。惠能三十四歲那年到達樂昌縣（今廣東省北）西邊的石窟聽聞惠紀誦《頭陀經》^{〔三五〕}。最後，惠能在三十七歲那年終於抵達黃梅，跟五祖弘忍學法。由此可見，惠能在拜見五祖弘忍之前，已聽聞了多部經典。五祖弘忍認定惠能為他的法嗣後，向他講授《金剛般若經》的要點，作為傳授禪法之契機，至「應無所住而生其心」，惠能言下大悟^{〔三六〕}。

惠能依五祖弘忍之指點，避難曹溪，與獵人相處十五年後，去廣州受戒，系統聽聞廣州法性寺印宗法師講《涅槃經》^{〔三九〕}、法達誦《法華經》^{〔四〇〕}。所有這一切表明，寺院生活使惠能耳濡目染，對已廣泛流行的佛學思想有相當程度的瞭解；系統地聽他人讀誦或講解各種大乘經典，使惠能對佛陀的教義有所瞭解。這一切說明，惠能之悟道，並非完全不懂經教，而是借助

經教而開悟。惠能悟道後，住世說法四十年，接引學人的方法除隨機點化外，經常引經據典（如《摩訶般若波羅蜜多經》）^{〔四一〕}教化學人。在《壇經》中，運用經典開示弟子們是最流行的方法之一。他為無盡藏比丘尼^{〔三八〕}、志道^{〔三九〕}、志徹^{〔四〇〕}講解

《涅槃經》；為達法說《法華經》，闡述「心迷法華轉，心悟轉法華」之深意^{〔四二〕}；為智通釋《楞伽經》^{〔四三〕}，解答永嘉玄覺禪師學習《維摩經》時的疑惑^{〔四四〕}；為內侍薛簡闡述《淨名經》真諦^{〔四五〕}，等等。不僅如此，六祖教誨法達，若能「心悟轉《法華》，而不是「心迷《法華》轉」，今後便可繼續誦《法華經》。法達「從此領玄旨，亦不輟誦經」^{〔四六〕}。由此可見，惠能並不是絕對排斥經教，而是反對其他宗派要求自己的信徒執著於一部或幾部經典，反對墨守成規，死守經典。在他看來，自性不悟，執著文句，讀經何益？於是他強調誦經時應領宗得意，自性覺悟，直契心性，而不能執著文字，更不能被文字相牽著鼻子走。這合乎佛教的「依義不依語」的教義。正如洪修平、孫亦平所說：「執著於誦經固然是『有念』，拘泥於『不可誦經』，也是一種執著。按惠能『出沒即離兩邊』，破一切執著的觀點，應該是讀與不讀，皆任心自然，念念無著便為解脫。」^{〔四六〕}

臨終之時，六祖運用三十六對法^{〔四七〕}，為其十大弟子^{〔四八〕}闡述禪宗宗旨，教導他們如何講經說法^{〔四九〕}。『若有人問汝義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖對以凡對；二道相因，生中道義。』^{〔五〇〕}蓋謂凡運用三十六對之際，無論出入，均應即離兩邊，以免使人滯言執義。最後六祖大師告誡他們『不要謗經，罪障無數』^{〔五一〕}。由此可見，六祖本人不但沒有否定語言文字的作用，恰恰相反，他經常引經據典，隨機開示學人，他的言論經後人整理，而成《六祖壇經》。