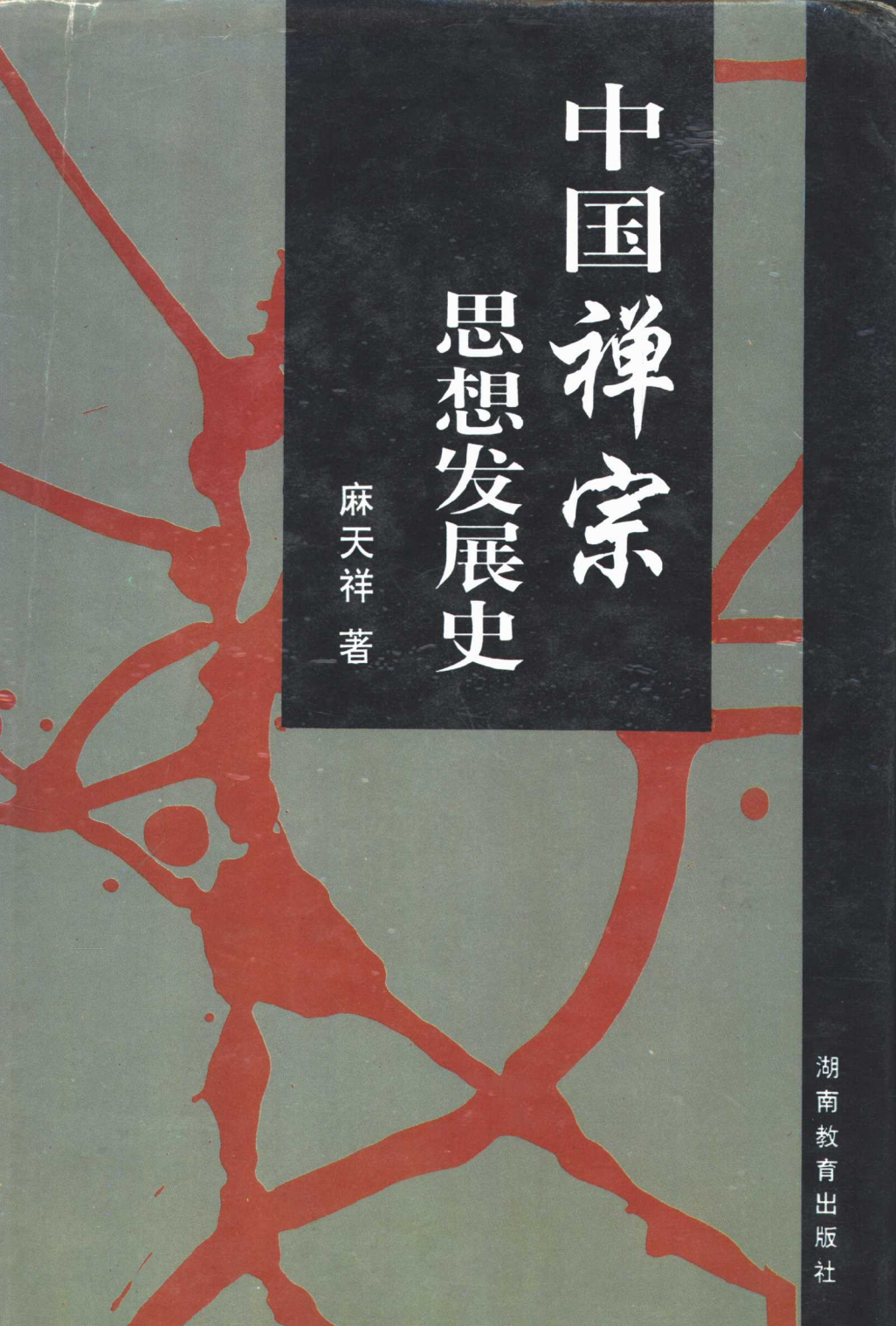
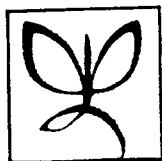




中国禅宗 思想发展史

麻天祥 著

湖南教育出版社



百科史苑

中国禅宗

思想发展史

季羡林著

麻天祥 著



中国禅宗思想发展史

麻天祥 著

责任编辑：刘新民

湖南教育出版社出版发行

湖南省新华书店经销 湖南省新华印刷一厂印刷

850×1168毫米 32开 印张19.375 字数：510000

1997年3月第1版 1997年3月第1次印刷

ISBN7—5355—2466—4/G·2461

定价：22.80元



作者简介

麻天祥 1948 年生于河南,历史学博士。先后执教西北大学、海南大学、湖南师范大学。现任湖南师范大学教授、博士生导师,国际中国哲学协会会员,中国宗教学会理事,河南宗教文化研究会执行会长,山东师范大学客座教授,交际学研究所名誉主任。

近年出版了学术专著《晚清佛学与近代社会思潮》、《汤用彤评传》、《佛学与人生》、《反观人生的玄览之路》、《欧阳竟无》等 8 种,发表近代经学、近代佛学、中西文化交流、文献考证方面学术论文 50 余篇。

序

禅宗在佛学史上有着特殊的地位，对中国思想文化的发展起过相当重要的影响作用，然而若干年来，国内从学术角度研究禅宗的论著不多。令人高兴的是，最近先后有几种这方面书籍问世，而且各有优长。湖南师范大学麻天祥教授的这部《中国禅宗思想发展史》，在观点和结构上都有创新，特色明显，对禅宗史研究是一大贡献。

麻天祥教授80年代就学于西北大学，在校长张岂之先生指导下取得博士学位。张岂之先生和我40年前都曾协助侯外庐先生编著《中国思想通史》，该书第四卷中关于禅宗的部分是由我执笔的，这是我有缘研究禅宗的最早机会。当时的工作使我认识到，探讨中国中世以下的历史文化，绝不可忽略禅宗，而禅宗理致深奥，文献浩瀚，不是浅尝者所能通解的。可惜由于后来任务的改变，我很少再接触禅宗了。现在得读麻天祥教授的新著，看到他所做的种种开拓，不禁引起我的许多怀念和思绪。

在着手这部书以前，麻天祥教授已经以不少年的精力投入佛学文化的研究。他的博士学位论文《晚清佛学与近代社会思潮》，1992年经台湾文津出版社印行，书凡两卷，近600页，为他这一方面的研究奠定了深厚的基础。

《中国禅宗思想发展史》规模相当宏大，在我看来有这样几个值得称道的特点：

首先，和《晚清佛学与近代社会思潮》一样，《中国禅宗思想

《发展史》是把禅宗的兴起盛衰放在社会历史的大背景中去考察的。从社会史切入思想史，是《中国思想通史》即已提倡的，与单纯作观念范畴的分析，在方法论上有所不同。麻天祥教授在本书中不仅把禅宗的流行视为一种社会思潮，而且深入论述了这种思潮怎样反过来影响社会，如他所说，向社会各阶层与文化的诸领域广泛浸渍和渗透。

本书特别强调禅宗思想的中国本源，这一点是非常有意义的。禅宗的原始，虽说是菩提达摩所传来，但隋唐以下流传的禅宗思想，其主旨实在是产生于中国、塑造于中国的。前人总是谈论禅宗如何影响理学、心学，并以此作为指责儒者的“帽子”，事实则可能是禅宗和理学有着共同的思想来源，禅宗固然影响理学、心学，理学、心学也影响了禅宗。

禅宗与理学等的关系，是宋元以后思想文化史的一大问题。过去学者探索禅宗史，重点多置于达摩以至惠能、神会，这只是禅宗肇始的一段时期。由于敦煌卷子中发现了好多这一时期的珍贵材料，将学者们的目光都吸引到那里去了，实则禅宗的发扬光大是在那个时期之后。《中国禅宗思想发展史》独具只眼，主要篇幅用于讨论宋元明清以来的禅宗思想，是很有创造性见解的。

本书论证禅宗在思想上源于老庄道家，应能得到学术界的注意。在中国思想史上，自从儒、佛、道三教并立的局面形成，就总有人作三教合一的努力。宋明以下的儒、佛、道确有不少共通的地方，这固然是出于三教间的互相影响融合，也可能是因为三者有其共同的思想来源。老庄与禅宗的渊源关系，在研究这个问题上大有启发。

麻天祥教授在《晚清佛学与近代社会思潮》中，已经讨论到禅宗近现代在中国的传流和影响。禅宗的影响是非常广泛的，在亚洲外，近年还传到西方，那里也存在禅宗的传人，并且编有灯录。“禅(Zen)”这个字已经进入最常用的英语字典。因此，作为

现代人，也应该了解祥宗，知道祥宗思想的来源和发展过程。凡对此有兴趣的，都可一读本书。

李学勤

一九九六年十月九日于北京

前 言

多少年来，每论及禅宗，必定有佛祖拈花，迦叶微笑，一苇渡江，达摩面壁，只履西归，慧可断臂，夜付袈裟，以心传心等，这些带有传奇色彩的故事，具有很高的文学欣赏、艺术审美的价值，但用历史眼光审视，则统统是一些不可稽考的子虚乌有之习。

史贵于征实，不新于振奇。思想之发展，若不以历史的真实为基础，固然可以赏心悦目，令人叹为观止，但它只能是神话，是文学，而不是思想发展史。

其实，禅宗思想的发源并不像后世禅僧们说得那样神奇，这是大家都清楚的。说禅宗思想的形成受老庄思想影响，恐怕也没有太大的异议。但是，如果说，禅宗思想是任性逍遥、玩习老庄的中国知识分子，假佛教之名，对道家思想，特别是庄子思想的重新整合并予以大众化的阐扬，或者说，禅宗思想是大众化的老庄哲学，大概不会得到太多人的认同。然而，这却是事实。

佛教传入，给两汉经学所造成的沉寂的学术氛围，带来了清新的气息；佛典翻译，特别为玄学思潮的泛滥，起到了推波助澜的作用；老庄思想也随之在学术界重新崛起。时至魏晋，玄风飙起，名僧名士皆以老庄相高尚，原来因受印度 Yoga、Dhyāna，以及巴利文 Jhāna 的启发，转借《庄子》之意，而活用的“禅”字，终于被赋予丰富的内涵。以“定”为显著特征的印度 Dhyāna 之法，一变而为充满老庄玄理和思辨性格的中国禅学范畴。

毫无疑问，禅字的出现，既非对印度佛教中某一概念的音译，也非意译，而是在翻译中借题发挥，有意识地取庄子之辞，寓意

于华妙难知、玄奥深解之思，而进行的创造性翻译。正是这种创造性、扩容的翻译，庄老思想才得不断地浸淫。前有安士高，继有康僧会，还有道安等历代高僧，均给予禅字以老庄化的解释。而道生、僧肇、慧皎等僧中思想家，更为一种新思想的形成，奠定了老庄哲学的理论基础，为禅宗思想塑造了一些原初的思维模式，即本体无相，即体即用，静虚空灵，佛性本有，顿悟成佛等。以后又经牛头法融等，在理论上又进一步推促其向心性论方面转化，至慧能终于形成以《坛经》为代表的、系统的禅宗思想。它基于庄、老自然主义的立场，以见性成佛为宗旨，把返归自然的外在超越变成反求诸心的内向追求，以筌蹄鱼兔、得意忘象的思辨方式，凸现离相、离念、离言的否定性思维，并强调禅、定分途。它不是印度的入定、入静之法，与达摩面壁现心之说也相迥异，当然也不同于达摩以下的楞伽宗师之学。它是：

纯粹中国化的，又是大众化的老庄哲学。它的发端不是达摩，它的传承也不是达摩至弘忍的单传直指，以心传心。

禅宗思想的形成，是以创造性翻译为前提，不断而又广泛地撷取庄、老思想，由道生、僧肇奠基，终至《坛经》而系统化、大众化的哲人之慧。

如此可知，六代传宗实在是郢书燕说，或者是后世禅僧攀龙附凤、自张其军的神话。弄清这一点，对于理解禅宗思想的普遍意义及其在社会文化中的贡献，特别对于理解禅宗思想与传统文化其它部分常常易于趋合的原因，不是没有补益的。

禅的观念自传入、翻译始，直到禅宗思想形成以后的1000余年，作为印度禅法的禅，始终没有被完全抛弃，它与禅宗思想之禅并存，有时混用。达摩创立禅宗，以及6世传心之说既可以视为这两种不同的禅不分的原因，也可以说是二禅不分的结果。所以必须说明，这里讲的只是禅宗思想之禅，这是不能再予混淆的。

那么，到底什么是禅呢？这种大众化的老庄哲学是如何形成并发展起来的？本书力图以历史和逻辑相结合的方法，对这些问题予以客观和全面的阐述。

从客观上看，任何一种学说，都不满足于现有的生存环境，佛家更是把人生视为苦难的历程。不过，它认为苦难的原因不在外境，而在人类自身之无明所生的人我、是非、高下、胜负、多寡、善恶、生灭种种执于我、执于法，或执于我法的二元对立观念。执于上述观念则欲壑难填，争强斗胜，党同伐异，小则妇姑勃谿，大则杀人盈野……所以，它强调对人类最佳生活环境的追求不是向外用力，而是向内用功，专在人的思维活动上下功夫。典型中国化了的禅宗所谓的禅实际上是：

一种意境；

一种力图摆脱思维羁绊，超越相对，涵盖相对，游行自在的意境。

既然是一种意境，也就是难以言说的。所以禅门多以语言文字为障道之本，强调意在言外，以心传心，肆力于涵盖乾坤的创造性思维。故而禅意更加扑朔迷离，幽玄难知了。

但是人们还得利用语言文字去交流、授受禅的体验和心得。然而这种凭借直觉而非逻辑，凭借悟性而非理性的自得之境，则因心得体验之个体差异，语言表述也有高下、难易、详略之不同，人说人殊也就不难理解了。

禅乃梵文 Dhyāna 之音译汉字，原本与汉意无涉；其后内容转换并不断丰富，逐渐成为具有特定含义的语言符号和哲学范畴。这一概念不见于最早传入的《四十二章经》，但其各章所谓“行道”，似禅之古译。安世高汉末传禅法于中夏，其所译《安般守意经》盛说禅业，为汉魏学佛者所崇尚。然而，安般者，数息也，其与方士吐纳相似（汉末向栩，常坐床板，积久乃有膝踝足指之印）。而

《太平经》“守一”之法，亦得之于禅法。可见，其时禅意实把持神思而入定的方法，而非体现般若之慧观。达摩面壁的传说，正是这一“定”的功力的体现。

最早对禅作系统诠释的是慧皎《高僧传》卷十一，《习禅》篇末云：

禅也者，妙万物而为言，故能无法不缘，无境不察。然缘法察境，唯寂乃明。其犹渊池息浪，则彻见鱼石；心水既澄，则凝照无隐。

慧皎理解的禅就是“妙万物”，所谓“妙万物”言者，即因其既能洞察一切境，更能生成一切物，之所以能如此者，唯“寂”而已。换句话说，慧皎说的禅既是认识本体的途径，又是万物因之而生、万境藉之而察的本体自身。而本体和通达本体的途径，均以“寂”而实现。他还以渊池鱼石的关系为例，说明心澄则可以凝照一切，在说明本体作用的同时，还是强调了“定”是禅的主要形式。总之，慧皎的禅是：

寂而明，明而妙万物。

其实，佛家原是否定本体的，其空的观念也非道家之无，而是对因缘生法的表达和对自性的否定。慧皎“无法不缘”的本体观念显然是受了已经有老庄化倾向的禅的观念，以及玄学家体未之辨思想的影响，然而其对“寂”的强调不过是当时禅家定而通慧的意思。这段话我们也可以看作是对《老子》二十五章的注脚（寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母）。

显而易见，当时及前此以往的禅学实受玄学化的老庄思想之影响。印度以定为重心的禅，已开始向慧的意境，即中国禅转化了。

佛祖拈花，迦叶微笑虽系荒诞无稽之谈，但却是禅门后裔为禅的转化所附会的历史依据；反映了禅由一种方法转为一种意境，一个具体的概念演变为一个哲学范畴，印度之禅数发展为中国禅学的思想逻辑关系。道信下牛头法融，以“空为道本”，强调“无心合道”，显然是以老、庄学说，进一步对禅的彻底改造。他突出的是“无心”、“无相”，即超越心物的道的范畴。慧能与神秀之不同，正在于他把玄学化的牛头禅引入了自己的思想体系，从而形成与印度禅法不同的独立的禅学系统及特定的禅的哲学范畴。他在《坛经》中说：

于一切境上念不起为坐，见本性不乱为禅。

外离相即禅。内不乱曰定。

这里他讲了坐、禅、定三个概念，不仅对传统的坐禅、禅定做了重新的界说，而且着重区分了禅、定这两个不同的概念。如此禅定分途，就是要把这一创造性的“禅”的范畴牢固的树立起来。

外于一切境上不起念为坐，

内而不乱曰定，

外而离相，内而见本性即禅。

坐不是通常理解的坐，即不起念，不起念即不乱，故坐也就是定。坐与定固然与禅有关，但禅是于念无念；它不仅要定，而且要超于定，因而见无相之本性。禅定分途，禅就不再是方士吐纳和达摩面壁式的枯坐，而是还得本心，离一切相的超越意境。

简单地说，由慧能开创，并由《坛经》体现的中国禅宗思想，其核心观念和终极追求就是“离相”、“无念”、“见性”。这和老庄的自然主义、齐物观念，僧肇、道生的本体无相、即体即用、非有非无、佛性本有，以及牛头之“无心合道”等，显然是一脉相

承的。

所谓“离相”即“于相离相，于空离空”，“出入即离两边”，就是要否定思维中的一切二元对立。《坛经》中所举36对，意在说明自性、外境及语言法相等内外一切对立都是“著空”、“著相”的结果。禅的真谛就在于否定这种种对立、超越种种对立，把握不着两边的绝对超越之境。其本质就是否定！

所谓“无念”，即“于念而不念”，“念念不住”，“念念相续”。这看起来有些矛盾，其实正是慧能的思维方式。“无念”并非“断除百思想”，而是认为本性自净，故应随缘而念，“于一切法上无住”，“于一切境上不染”，即不住于一切相，故称“念念相续”。这其实是“还得本心”，而以本心超越一切对立。它的形式是对自心、本性的肯定，即所谓“随缘”。但它的内容仍在于否定二元对立的思维方式。

超越对立之否定，与随顺本心之肯定便是架构起禅宗思想体系的两根互相支撑着的支柱，以后禅宗思想的发展，无论是主流，还是歧路，无论是祖述师门，还是自创新说，都是循着“离相”和“无念”的思维方式而展开的。

作为禅宗思想的主流，仍然以“出入即离两边”的思想为依据，以本心去认知自然、社会和人生，充分发挥其具有批判意义的超越精神，力图以此涵盖现象界并认识无限；同时在“自性本觉”的基础上，以“随缘”的思辨方式，融合儒、道，促进三教合一以及禅与现实结合，即入世的趋势。尽管其否定精神发展到呵祖骂佛，以至于无国家、无人类之极端；其入世精神把“自心净土”嫁接为“人间净土”之果，但禅的超越性质和洒脱无羁的思维方式基本上是不变的，而且它对于人类思想的发展，对哲学的变革与充实，对社会的推动以及日用人伦，都具有积极的作用。

但也不容否认，“离相”、“无念”这种超常的思维方式是很容易导致意义上的歧解，并被利用派作其它用场的。慧能以下，特别是五家七宗的弟子们，过于强调“于相离相”即超越对立的思

维方式及其所要达到的境的不可言说性,过于强调妙悟的作用,因此在不立文字、道断语言上大作功夫,于是语录繁兴,公案迭出,扬眉瞬目,机锋棒喝,绕路说禅愈绕愈远,愈绕愈令人不得其解。总之,使原本平易,简朴的禅思岔入了神秘主义的歧路。本来建立在超越精神上的“无念”、“随缘”却蜕化为“一切现成”的绝对肯定,把对现实的否定与批判偷换而为无条件的随顺和赞颂。于是,以百姓为刍狗的统治者便以禅来愚弄小民,投机取巧的禅宗末流也大讲方便或故弄噱头以欺世盗名。如此,禅的蜕化无疑给后人造成了对禅的误解。

其实,慧能的再传弟子宗密已经开始把禅复杂化,并由是把禅推向了神秘化的道路。他在《禅源诸论集都序》中对禅作了如下的解释:

(禅)皆定慧之通称也……本源是禅理,忘情契之是禅行……

今时,有但目真性为禅者,是不达理行之旨……然亦非离真性别有禅体……此真性非唯是禅门之源,亦是万法之源,故名法性;亦是众生迷悟之源,故名如来藏藏识;亦是诸佛万德之源,故名佛性;亦是菩萨万行之源,故名心地。

宗密是上追达摩,以理行解禅的。所以他也有混淆禅定之禅与禅宗思想之禅的倾向,并以达摩为宗祖。他认为仅视真性为禅者是不全面的。但他又强调真性不仅是禅门之源,而且是众生迷悟之源,诸佛万德和菩萨万行之源。也就是说真性既是自然本性(法性)、也是人性的本体(藏识)、道德本体(佛性)和行为本体(心地)。他所谓的真性显然是慧能说的清净的自性,而且条分缕析,说明它在本体论、认识论、方法论和道德论中的地位,从根本上看与师门还是一致的。但其将禅复杂化,固然有推动诸宗合流的作用,却也开了使禅神秘化之先河。他又说:“万行不出六波

罗密；禅门但是六种之一，当其第五，岂可目真性为一禅行哉？”这里他又把禅分为外道、凡夫、小乘、大乘和最上乘即如来清净禅五种，认为前四种四禅八定，包括天台宗三止三观虽然圆妙，但均非上乘，只有达摩所传之如来清净禅才是最上乘禅，而且“人传一人”，“千灯千照”。宗密如此说禅，老婆心切，反而失去禅宗初创时简易明快、直探本源的特征，为后世说禅者开了一个很不好的先例，实在是对禅宗思想的误导。于是有临济之三玄三要，四料简，四宾主，四照用，三喝、三哭、三笑，七事随身，十智同真，十三句、十八问；曹洞宗的君臣五位，偏正五位、功勋五位、王子五位、三渗漏，三纲要、三种芦花、三解脱门；沩仰宗的圆相起因，九十六种圆相图；云门三句八要，法眼六相四机……更有断指斩猫，比驴喻狗，还有以艳诗淫语，色情色相来作为参究话头的。真可谓之花样翻新，层出不穷。其上者尚能以种种出奇制胜的方式，斩断逻辑思维、消泯理性所造成的对立和差别，从而达到无在无不在的超越之境。其下者只停留在机锋公案的虚玄形式上，仅剩下争奇斗巧，故作深沉，自欺欺人的取份儿了，或者说是游戏三昧，做一些自迷迷人的把戏罢了。

另一方面则简单的多了，只要说“平常心是道”、“日日是好日”，“黄的是纸，黑的是字”，“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若”，以至于“担水搬柴”，“吃饭睡觉”，那就“放下即是”了。这种“一切现成”的思想虽然是由禅宗“无念”、“随缘”思想发展起来的，但它的原意是指认识过程的升华，是建立在否定之否定的超越基础上还其本来面目的“现成”。所谓三十年看山是山、看水是水讲的就是两种“现成”的质的不同。然而，后之禅门也把这一非常具有思辨性的合理化过程，转换成一种与现实绝对吻合的纯粹感觉，以“一切现成”对现实予以绝对的肯定。如此，具有强烈批判意识的禅宗则变成了与世偃仰，与俗浮沉的乡愿了。

有宋而下，禅宗已成趋鹜之势，禅意更是异说纷呈。干矢概

也好，吃饭、拉屎、睡觉、担水劈柴也罢；平凡隐密也好，简洁明快，棒喝交加也罢，其目的虽然是要斩断通常的逻辑思维，充分发挥潜在的悟性，以否定的形式达到超现、自在、无为而无不为的境界，但是，这种不落言诠，启迪智慧的方法，对于理性化的人，尤其是现代人而言，更是雾里观花，捉摸不定。于是乎，颂古、拈古、代别、评唱，绕路说禅奔竞而起，看话禅也独领风骚，默照禅更是向印度禅定之法、达摩壁观、安心之法的复归。“一切现成”的思想不仅使禅僧平交王侯，把超越的禅法变成依草附木，甚至“整顿今人脚手”（佛照语）之世法，而且使一些大德高僧流于放荡而不顾。前者使禅更加扑朔迷离，后者则使禅失却了禅的本质。更有甚者，禅宗末流索性买椟还珠，仅以莫明其妙的形式惑世；或者如瞎子摸象，把禅解析得不成样子。也难怪有人把禅说成是欺世盗名、胡说八道者。

近代佛教强烈的参与意识，使禅意也逐渐理性化和世俗化了。有“世界禅者”之称的铃木大拙，匠心别具，索性说那不可说的禅是以自我为圆心，以无限心量为半径的圆，是超二元对立的绝对肯定。印顺认为，禅不可说，但还是说了，它是方便与究竟相结合的，形式和内容的统一。至于说“禅是生活的艺术化”，则是从宏观角度并由其效果上所赋予的审美价值。

禅学西渐，英美人把禅译为 Meditation，而不像 Buddha（佛）直接借用而引入其语言体系。其原因是禅已非 Dhyāna，而是中国之特产。然而 Meditation 只能反映“定”的方式，禅意的幽深玄远使得他们还是将禅音译为 Zen 或 ch'an，如此才有助于理解禅宗思想之禅的本质。

最具有现代意义的解释大概就是胡适的。他把禅说成是“不说破”、“贵在自得”，甚至进一步以禅门的故事说明禅是“在没办法中想出办法”的“急智”。此说颇有些道理，然瑕瑜互见，毁誉参半，虽振聋发聩，仍难免武断的假设。

禅到底是什么呢？

禅门有一则故事说，善财童子受文殊之命到郊外采药，他认为山河大地无不是药，故随手摘一株野草而归。文殊言：此草既可活人，亦可杀人！

这则故事所体现的二律背反的现象正是禅家说禅的前提。自然之存在，尤其是文明之发展，无不表现有二重性，执着一端便失去其本真，不是给别人造成祸患，就是给自己带来痛苦。《坛经》中“出入即离两边”三十六对说法，既是对佛门“理超四句，体绝百非”的阐扬，更是对事物二重性的超越。当然，这也是接受了《老子》正反、祸福、得失、成毁、以至损而无为，无为而无不为的辩证思想而资益的。所以，只有超越二元对立的思维方式，才能根除个体之苦，社会之祸。

首先，从根本上看，禅是超二元对立的哲学范畴，是不落阶级、不着两边的思维方式，是离相、离言的超越之境。

平常人之思维，总摆脱不了有无、是非、真假、断常、一多、小大、生死等二元对立的思维框架。然而，世界，特别是人类的认知，感情世界是多样化，而非二元对立的思维方式所能表述净尽的。因此，二元对立的思维方式要么局限于一得之见，要么则扭曲事物的本来面目。康德谓之的先验理性所导致的二律背反及存在的不可知性，说的正是这个意思。依佛法而言，人之所以痛苦是源于人之无明，无明正是二元对立思维的别名。所以，从原始佛教的“八不”说，印度龙树的中道观，直到禅宗“出入即离两边”的说法，正是针对这一现象而言的。他们认为，事物的本质，也可以说真理，不在二元对立的任何一端，只有在超现的、非二元对立的情形下才能求得。所谓“理超四句，体绝百非”根本精神就是禅宗说的“于相离相，于念离念”。即非有，非无，非亦有亦无，非非有非无，充分表现了禅宗否定和超越的精神。这种看起来不近情理的思维方式，显然违反了形式逻辑的矛盾律、排中律。然而事实证明，形式逻辑的一切定律也都有局限性，不能认同为普遍真理，而禅的思维倒也具有合理性的价值。1920年波