

刊 叢 術 學 學 禪

禪	學
研	究

第三輯

主 編：賴永海 薛正興

副 主 編：劉迎勝 莫礪鋒

編 委：(按姓氏筆畫為序)

周勛初 府建明 莫礪鋒 陳得芝
蔣廣學 劉迎勝 薛正興 賴永海

主辦單位：南京大學中華文化研究院
江蘇古籍出版社

目錄

● 禪天禪地

- 禪，禪宗，禪宗之禪……………杜繼文（一）
論慧能的識心見性思想……………楊曾文（一一）
「心鏡」考……………孫昌武（二〇）
雲門改屬的道統之爭……………麻天祥（三一）
三部敦煌《壇經》校本讀後……………李申（三六）
論黃龍慧南……………黃鑒齋（五六）

● 佛理禪趣

- 佛家證悟學說中的認識論
問題……………蕭蓬父（七八）
法相唯識分宗說的旨趣
——歐陽竟無佛學思想探微……………程恭讓（八四）
「二花開五葉」辨……………胡文輝（一〇〇）
風動幡動會疏……………【香港】陳沛然（一〇五）
「平常心是道」與「觸類是道」
異同析論……………陳利權（一一五）

● 禪與藝術

- 中日繪畫中的禪宗美學及其
比較……………章利國（一一九）
馬來西亞佛教藝術管窺……………劉道廣（一四五）
比較禪學

禪悟觀：海德格爾·道元·

慧能……………【美】成中英 著 陳永革 譯（一五一）

道禪認識論之比較……………李霞（一六九）

密禪發展比較論……………陳堅（一七七）

「頓悟成佛」與「與主合一」

——禪宗與伊斯蘭蘇非派兩種
解脫觀之比較……………張敬梅（一九一）

● 禪與教

- 宗密以教融禪的禪教合一說
評析……………董群（二〇一）

● 禪語札記

禪宗詞語辨析(一) 梁曉虹(二〇九)

● 禪苑新葩

南宗禪學的般若觀：內容與

特徵 陳永革(二一五)

黃檗禪學智慧通觀 劉澤亮(二二五)

由「不立文字」到文字禪

——論文字禪的起因 楊維中(二三八)

略論禪宗非邏輯思維的實質

及其意義 蘇向榮(二五三)

論朱熹的排佛思想 李作勛(二六一)

慧能《壇經》心性思想略論 王學成(二六九)

● 金陵佛教

漫談金陵佛教 蘇海濤(二七五)

禪，禪宗，禪宗之禪

◎ 杜繼文



「禪」本是一種特殊的「三昧」，亦可泛指「三學」中的「定學」，為佛教各派所共修，根本任務是令注意力集中和調節心理平衡。雖有開發「神通」的一面，但戒律嚴禁妄語，因為它是幻覺，是虛妄。禪宗則發端於南北朝，是以游僧為主體的佛教異端，因遭受官方僧俗的雙重壓迫，乃南下深隱山林，聚眾定居，墾荒自給，不斷壯大，在武則天時為國家承認。它本身就是一種含義豐富的社會運動。禪宗從宗教觀念到生活制度全面改變了正統佛教的面貌，吸引許多失意士人參與，並在士人推動下不斷創新，到兩宋達到極盛。其禪由靜坐而變為日用，由不立文字而變為文字禪，由無是無非無愛無憎而呵風呵雨、嬉笑怒罵，從而成了一種滲透佛教哲理的生活體驗、精神境界和品格情操。

作者杜繼文，一九三〇年生，山東人。一九五八年畢業於北京大學哲學系。現為中國社會科學院世界宗教研究所研究員。編著有《佛教史》、《中國禪宗通史》等。

現時有各種熱。文化中的熱點也不少，宗教是其中之一，而又以禪最為特別，它不但熱在國內，而且熱到海外，傳感到了西方。

禪，禪宗，禪宗之禪

禪熱的原因很複雜，也不是始自國內。有信奉者，有研究者，有推崇者，有批判者；有人認為禪是不可思議的，有人認為完全可以考察。從中國胡適與日本鈴木大拙的爭論算起，斷斷續續約有半個世紀，至今完成了兩個普及率很高的觀念：禪的認識曰「悟」，屬於「非理性」範疇；禪的功能在於實現「神異」是「特異功能」的實證。

然而今人通稱的「禪」，實是經過禪宗洗禮的「禪」。於是「禪」所具有的屬性，也就被理解為禪宗所具有的屬性。據此，禪師便成了「神異」的超人，禪宗則成了一種非理性組織，在我國的歷史上和文化上，也就留下了一塊永遠不可解的神秘主義區域。我的看法反是。非理性可以作理性的解釋，神秘主義也能成為科學的研究對象，何況史實遠非眼下理解的那個樣子。這裏，我想僅就禪與禪宗以及禪宗之禪的關係問題，略談些個人的意見。

一、禪是一類宗教修持

在世界諸大宗教中，佛教有許多獨特點。有學者認為，佛教是一種「無神論」的宗教，或者祇是一個哲學派別而不是宗教；有學者認為，佛教不但是有神論者，甚至還是「多神論」者。從定性上，就出現這種完全相反的認識，正是佛教獨特點的一種反映。

佛教的基本教理是「緣起」，基本信仰是「業報」。我所謂基本，是相對於「四諦」、「十二因緣」等原始教義和「佛」、「涅槃」等最高觀念，甚至於被規定為佛教特徵的「三法印」而言的，它們都可以變化，可以產生歧義，唯有「緣起」和「業報」，貫徹於佛教歷史的全過程，遍及於佛教的各個派別。克實而言，「緣起」祇是「業報」的理論形式，「業報」才是佛教的主體信仰。「業報」既是世間的本原，也是出世間的本原。

「業報」的「業」，指「身、口、意」，即人的思想行為。一定的思想行為，必然產生一定的結果，名之曰「報」。世界的一切無不處在因果的鏈鎖中，決定這因果鏈鎖的，唯是衆生的思想行為，而與上帝、諸神和任何外力無關。思想支配行為，所以在諸「業」中，「意」又起決定作用。「意」包括認識機能（識）、觀念（想）、情感（受）、意志（行）等一切精神現象，亦名為「心」，是世界和人生的真正創造者，也是解脫的主體和動因。因此，佛教的宗教實踐，集中在個人的思想修持和行為規範上。它的修持法門異常之多，包括諸如塔崇拜、經書崇拜、佛菩薩阿羅漢崇拜，以至淨土崇拜等類似外力的信仰，但從其緣起的教理上說，這一切外力都是虛假的存在，不是真理；外力崇拜作為自我淨化的手段有用，而不能執為目的。佛教普遍提倡「三學」，廣而為「八正道」、「三十七菩提分」，大乘佛教特別提倡「六度」或「十度」，指的都是自力修持，而無外力崇拜的內容。

在全部修持中，所謂「禪」就是最重要，也是最具特色的一項。禪居「三學」之一，「六度」之一，可以說，無「禪」不成修，無「禪」即無佛教。

一般都知道，「禪」是外來語音譯「禪那」之略，意譯舊作「思維修」，新作「靜慮」，指在消除了食、色等欲念基礎上，繼續專心修持所達到的一類特殊的身心狀態。它由三種心理要素構成，即思維能力、感受能力和「心一境性」。思維能力的表現形式不同，有憑借語言概念（尋、伺）進行的，有擺脫語言概念（無尋、無伺）進行的，在語言概念的運用上，也有粗（尋）、細（伺）的區別。禪那的運行就是由思維之從粗到細，從憑借語言概念到擺脫語言概念的過程。與這一過程相應，身心感受都處在一種輕適愉悅的狀態，並推動和維持禪的持續活動。但這種感受有自覺（喜樂）和不自覺（捨）的差別，自覺中也有粗（喜）、細（樂）的區別，與思維形式同步演變。正是基於禪過程中思維形式和主觀感受的不同，呈現為過程的階段性，因而被劃分為四種，通稱「四禪」。

四禪的共性是絕對不受食色等生理本能的驅使，身心安適，思維明晰，最高境界則是排除任何名言和感受的擾動，令身心安適、思維明晰，處於一種自然無為的狀態。因此，就其抽象形式而言，禪的這種修持與中國的氣功類似，如果用於調節身心平衡和保健醫療，可以成為一份很有開發價值的遺產。就佛教而言，在大多情況下是利用它的專心一致、思想明晰的功能，觀想佛理、實證真諦。據說真諦是不可以語言把握的，而禪的高級階段則提供了這種可能。

所謂實證，亦名親證、現觀，具有一定的神秘性，但仍屬於認識論探討的範圍。禪本身的神秘性主要表現在它之能夠產生「神通」上。所謂「神通」，指一種超人、超自然的能力，一般分為五類，簡稱「五通」，實際上包括一切神智異能，也就是原始巫覡所信奉的那類不受任何客觀限制的能力。佛教一般把神通作為吸引信徒、普度眾生的「方便」，亦列入「智」的一類。在中國，像東晉時的支遁、道安、慧遠等佛理大家，也都相信它的真實性，歷代《高僧傳》還專列《神異》一門，記載這方面的人物。但「神通」始終沒有在中國佛教中佔據主導地位，一是戒律嚴禁自我宣揚，二是國家嚴禁妖言惑眾。

禪之激發「神異」現象，與禪過程的誘導和禪思維的內容有關，也與禪激發主觀感受的特殊性有關，屬於自控或失控下的一類心理、生理畸變。在自控條件下，由禪誘發的種種幻覺、幻象和特殊感受，大體是預期的，理智可以駕馭，所以入禪與出禪、幻境與現實，行者比較清楚，反之，禪若失控，理智喪失，以幻為真，把身心異常當作「神通」，即是「禪病」。佛教涉及禪病的經論不少，列舉的種類很多，其範圍相當於精神失常。因此，佛教也有許多專治禪病的經論記載流行。儘管如此，仍有人把「禪病」視為禪的常態，甚至將禪病行為當作真有「神通」的證明，這影響也是不小的。

禪與佛教教義關係最緊密的，是後者關於「世間」的構想。按佛教的宗教分類，「世間」有二，曰器世間、眾生世間；二者的統

一，構成爲「三界」、「五（或六）道」。衆生按善惡業報法則流轉輪回於三界、五（六）道之中。所謂「三界」，即欲界、色界、無色界，「五（六）道」中，唯「天」爲高，「天」組成色界和無色界以及欲界的一部分。此中「色界」，就是行禪者死後投生處；禪有「四禪」，故「天」有四禪天。禪的原意及其功能大致如此。

但在實際運用中，「禪」所指謂的範圍要廣泛得多。禪的三要素中稱作「心一境性」的那一支，是音譯「三摩地」、「三昧」，意譯「定」、「止」等的本質規定性，相當於普通心理學上的「注意力集中」，是正常人任何認識活動都必須具備的心理條件，在佛教的心理分類中列在「大地法」類，謂其「恒於一切心有」，就是這個意思。注意力集中在什麼對象，按什麼思維路線運作，觀想什麼樣的內容，是決定認識性質的一般進程，佛教用於自己的宗教修持，就形成各種各樣的禪法。「禪」與「定」、「止」、「三昧」等，通常可以互用，或合稱「禪定」。從這個意義上說，禪法就是運用注意力的藝術，它們千差萬別的性質，決定於注意力集中的程度、對象及其控制的思維路線和內容。上述「四禪」中的禪，僅是運用注意力於佛教實踐的一種。

中國佛教早期流行的禪法中，除四禪外，尚有「四無色定」，是構畫「三界」中「無色界」的禪定基礎。「四禪」、「四無色」合稱「四禪八定」，如果加上「四無量」，即是漢魏兩晉期間廣爲流行的「十二門禪」。然而影響最大的禪法乃是被稱爲「二甘露門」的「數息觀」與「不淨觀」。此二門都屬「觀身」範圍，進一步擴大則爲「八背捨」、「十一切處」等，傳說的達摩「壁觀」，就屬於這類禪法。與「觀身」相應，尚有專以「觀心」爲務的禪法，在南北朝以後尤爲盛行，傳說達摩或神秀即撰有《觀心論》，到了北宋，圍繞「觀心」問題，天台宗還曾發生過重大爭論。觀身、觀心，又都屬於「四念住」的範圍。「念住」，即思想止於一處，也是注意力集中的意思。有不少佛典對此作專門的記述。在大乘佛教特別標榜的禪法中，以觀佛與悟理並行爲主要內容的「般舟三昧」、「首楞嚴三昧」最受歡迎。由於大乘教理繁多，所倡三昧也多，幾乎每部經典都有自己獨特的一套禪法，所以它的三昧亦不可勝數。總結這些禪法的基本功能，不外乎三個方面：其一是「對治」。對治心緒波動或心地暗昧，對治世俗欲望和情感，對治種種令人不安的煩惱等。這類功能，後來被集中包括在「五停心」內。第二是用於覺悟佛理，生長佛智。所謂四諦、二無我、性空、妙有等，據說都得靠禪定證得。第三是獲取神通，並成爲由釋迦崇拜轉向多佛崇拜的橋梁，不但構畫世間三界，而且觀想出世間的種種佛國淨土，成爲淨土信仰的心理基礎。

二、禪宗是一種社會運動

禪，作爲一種宗教修持，爲中外一切佛教派別所奉行。禪宗則是中國特定歷史的產物，是對佛教，包括禪在內的全面革新，

具有社會運動的性質。就保存和發揚禪的本義而言，天台宗遠比禪宗要多得多。現在國內外談禪者，忽視天台宗，是一個絕大的誤會。

禪在中國佛教中的傳播，大都與「智慧」結合一起，漢魏之際有所謂「禪數學」，即「定慧」雙運，南北朝以後多講「止觀」兼行，成為隋唐諸大宗派的共性。起自兩晉，也出現定慧相互分離的傾向，梁、唐、宋三種《高僧傳》均設「義學」和「習禪」二門加以區分。實際上，這種區分是相對的，即使以「禪師」命名的高僧，也沒有離開慧學的指導。真正將禪獨立出來，用以統攝佛教一切法門的，當始於以修禪的名義聚眾流動的僧團——即禪僧團的出現。

據《十二頭陀行經》記，佛「與八千比丘，菩薩萬人，皆着衣持鉢游行乞食，食已，至阿蘭若處加趺而坐」，這可以說是禪僧團的經典模型：聚眾、游行、乞食、坐禪。這種模型的禪僧團，在中國最早出現於東晉晚期的北方。姚秦時罽賓僧人覺賢，聚徒數百，在長安街頭行禪，與鳩摩羅什門徒衝突，後來被擯南逃。覺賢在西域時有弟子玄高，曾隱居麥積山，從其學禪者百餘人，不久被河間王驅至河北林陽堂山，再次聚徒三百，受到北涼沮渠蒙遜的崇敬。及至北涼覆滅，被北魏貴族迎入平城，「大流禪化」，最後為拓跋燾所殺。這類禪僧團居無定所，聚散很快，幾乎全都受到過官方和官方僧團的迫害。表面原因是靈異炫世，所以妄顯「靈異」，也就成了禪者的一大禁忌。

被禪宗推為東土始祖的達摩和二祖慧可、三祖僧璨，也以「游行化行禪」為特點，當是這種流動的禪僧團領袖之一。關於他們的經歷，可靠的記載極微，但有三點比較清楚：第一，不再以「神異」聚眾，改以四卷《楞伽》授徒——持經誦經是當時僧侶合法化的重要標誌；第二，他們的禪法，受到寺院，特別是上層僧侶的非難，所謂「聞其定法，多生譏謗」，「文學多不齒之」，更有直接指斥其禪為「魔語」者；第三，達摩與慧可，傳說或被置毒身死，或被「非理屠害」，總之，也是受到官府和僧侶上層的雙重迫害而不得善終的。所以到了僧璨，不得不轉而南下，進入皖南活動。

這類流動的禪僧團，不為官府承認是普遍的。北魏曾屢次下詔，嚴禁僧侶「游止民間」、「游涉村落」，被稱為「浮游比丘」，實即流動的禪僧團。他們的數目有多少，規模有多大，已不可考，但其成為社會安定的一種威脅，是所有統治集團都已感覺到的。自公元四七三到五一七年的四十多年中，北魏有史記載的沙門造反事件即有八起，矛頭主要指向寺院，其中「浮游比丘」是造反的主力。

造成游僧的直接原因，是寺舍的數量容納不下僧侶的數量。據《魏書·釋老志》，北魏全境，四七七年有寺六千四百七十八所，到五三四年，增加到三萬有餘，不到六十年，達到原有寺院的四倍半，速度不可說不快，而僧尼的人數則由七萬七千二百五

十八人，劇漲到二百萬，增加了二十多倍，速度更快。因此，有寺可居的僧人是絕對少數，經常有一二百萬人總是處在流浪和逃亡中。這就是禪僧團的群眾基礎。

僧侶隊伍如此迅猛擴大的本身，反映了一些重大的社會問題，其中主要是自北魏開始突出的、一直到初唐依然嚴重的流民問題。流民產生的原因很多，天災人禍都有，主因是聚斂過度，戰亂頻仍。墜入流民行列的社會成分異常複雜，大部分是破產和逃避賦役的農業人口，也有不少在權力鬥爭中失敗的上層貴族和官僚士大夫。他們中不願冒險造反的那部分，大都流為僧人。因此，流民乃是游動禪僧聚散不斷的源泉。

北周毀佛似乎是一個偶然事件。就其勒令還歸編戶的僧尼近三百萬說明，僅僅人口流失一項，也使社會無法繼續承擔下去，因而毀佛又有其必然性。對佛教的直接影響，是僧尼的大規模逃匿。他們多進入山區，而北方的山地，缺乏養活人眾的基本條件，南下謀生，則愈益成為最佳的選擇。南方可墾的荒山既多，統治者力又難及，是禪僧聚眾定居、生產自給的理想地區。隋代統一，人民喘息未定，即再遭劫難，直到唐初，戰亂依然彼伏此起。產生流民的社會條件未變，流民轉化為禪僧的運動不止，禪僧的生存條件日趨艱難，涌向南方山林聚居開墾，乃形成新的運動。唐初傅奕排佛，聲稱當時有僧尼二十萬，律師道宣加以反駁，謂佛道二眾加起來不滿七萬。由北朝一隅的三百萬，驟降到全國總計的十萬上下，那個絕對多數到哪裏去了？去路之一，就是躲進山區，不但國家無法統計，也為官寺僧侶所罕知。

最早被發現的山居禪眾，是隋唐之際，在黃梅雙峰山聚眾五百，隱居三十餘年的道信僧團。稍晚一些，有在牛頭山常居百餘人的法融僧團。道信傳弘忍，後來被禪宗奉為五祖，其禪稱「東山法門」，得到武周國家的正式承認。禪宗首次成了合法僧團，立即風靡全國，禪群層出，山頭林立，終於形成為中國佛教中擁有徒眾最多、影響最大的一大派別。

山居禪眾與流動禪僧的社會成因大體相同，在吸收流民、擴展私度方面，依舊為官方所忌憚，其仍以「禪」為旗號，和對「禪」的別解，也依舊為官寺的住持法師和律師所不齒。因此，這兩類禪眾在思想情緒上具有許多共同特點，最鮮明的是輕蔑經教義學和戒律儀軌，不提倡偶像崇拜，認為眾生悉有佛性，自我一切具足，關鍵在於自悟，不必拘於言行和靜坐等形式。由此形成一種強烈的批判風氣，反教條、反傳統、反權威、反對任何束縛，成為正統佛教的反對派和異端。但相對而言，游動禪僧的批判，多表現為消極的抗議和不满，定居禪眾的批判，不但達到了徹底的程度，而且有了自己全新的正面建樹。

第一，聚居於山區의禪眾，以自給性農墾為經濟基礎，勞動成為禪眾的第一要務，因而從根本上改變了僧侶靠國家供養和民衆布施的寄生式生活方式，為自我具足、自我完滿的理想人格，提供了可以實現的物質條件。這種由聚居自給組織起來的群

體，逐步制度化，到了懷海的《禪門規式》而完善。概括起來，就是財產公有，消費均等，沒有家庭，同吃、同住、同勞動。其中「上下均力」、人際「平等」是這種群體的生命綫。

這種生活方式反映於禪，使禪的觀念和修持發生了積極的變化。「東山法門」即以「作坐」並重，「靜亂無二」為特色，也就是把「作」和「亂」——主要是勞動引進入禪，改變了「禪」的基本性質。到了中唐，被禪僧大眾欣然奉行的「三寶」，由「佛、法、僧」，更改為「禾、麥、豆」，所謂「佛性」，成了「人性」。生活有了基本保障，現實的人身「自由」和人格「獨立」，就成了禪的最高境界。

第二，由逃亡性的流動，到安定的山居，是對社會苦難和煩惱的一種解脫，向自然人生的回歸，也是對世間名利的淡化，對自然美的發現，開拓了對自然自身的感受和欣賞。這種精神生活中的重大轉變，在東晉支遁的詩文中，已經有了相當的反映，但祇有到了禪宗才達到普遍和完善的程度。近乎原始粗樸的勞作和僅能療饑的飯食，就曾作為審美的禪境被記載過。而大自熱直接提供的境界和靈感，給予的感受和靈性，悠然超然，不但與經典禪法中那種與煩惱、名相苦苦爭鬥的心地迥然不同，而且也與禪定獲得的身心愉悅和神異體驗大異其趣。禪的觀念和境界，由此而延伸到了自然界，接受自然界的陶冶。天真自然，縱情任性，作為虛偽矯飾、名教禮法的對立面，也就成了禪的另一種追求。

第三，武則天肯定東山法門，是一個影響深遠的政策性決定。它從根本上解決了游僧失控的問題，把社會的不安定因素變成了安定因素，把消極的寄生群，變成了積極的生產群，同時大大緩解了由於政治衝突給社會可能帶來的對抗和破壞。於是，禪宗吸收社會各階層的失意者或敗落者，就得到了統治集團的默許，並即以其山居，形成對社會的疏遠、冷化和靜化種種熾熱的騷動。由此引發的直接反響，是官僚士大夫的參禪，並逐漸成風。他們的參禪，在於政治的自保，精神的自慰，性情的修養，胸懷的抒發，情緒的渲泄，令禪愈益帶上這類文人的風貌。同時反轉過來又構成文人性格中的一個方面，滲透到哲學、文學和藝術等諸多領域。

三、禪宗的「禪」是一種人生體驗和主觀意境

「禪」經過禪宗的洗禮，實現了一種革命性變革，原始面貌全非。其顯著的變化大致有二：

(一) 禪修的方式，由靜坐擴大到坐臥住行一切方面，舉手投足，瞬目轉睛，無不是禪，從而將日常生活全部禪化。近自待人接物，一草一木，大到國家天下世界，都被賦予了禪的意義。這是一種禪的泛化現象，其結果之一，是貶斥以至取消了禪之作為特殊宗教修持的基本性能。

(二) 禪的最高目的，從「證」改造為「悟」。「證」是一種非語言概念的認識活動，據說是契合佛教真諦，達到「覺悟」的決定性一步。它祇有在禪思中才能實現，所以「證」也是典型的禪思維。近人把它詮釋得深不可測，連一些西方學者也被搞得顛顛倒倒。其實它相當於因明中的「現量」，屬目下有爭議的那種直覺或直觀的認識。「覺悟」，或單稱「覺」，或單稱「悟」，是佛教崇尚的最高智慧。佛教的理想人物是「佛」，「佛」即是覺者或悟者的音譯。禪宗把禪對「證」的追求，改換為對「悟」的追求，或將「心性」直接歸結為「覺」，都含有超越「證」，或勿須「證」的意思。因為在禪宗看來，「悟」有多途，所在皆是，固不必用「證」以拘束於心。總括起來，禪宗開闢的「悟」徑可分三類。

其一是語言文字。禪宗提倡「不立文字」，是因為它主張「不拘文字」，但不是取消文字。神會樹南倒北，即以「言下便悟」對抗北宗的「攝心求證」。這一傾向反映到了《壇經》上，為唐後禪家所共許。其結果是傳燈語錄滿天下，語錄更勝於傳燈之真，到了兩宋，一發不可收拾，「看話禪」和「文字禪」席捲叢林，詩文並盛，評唱兼作，波及大批大批士人，而「默照禪」被貶斥和擠兌到幾乎無地可容。

第二，「勢」與「象」。「勢」，指形體動作，從擠眉弄眼，到手打腳踢，從提杖舞棒，到拉弓虛射，都屬於這類性質。「象」，指圖像，諸如畫圓標點，運用卦象皆是。二者既可以用於啟悟學人，也可以表達悟否的手段。「勢」，往往表現為舉止乖張，半是遊戲，半是戲謔，至於河北趙州從諗和臨濟義玄，反映了極端困窘而不甘困窘的憤懣心情，遂形成棒喝之風，與呵佛罵祖一起，為禪悟之道平添了許多不可思議的成分。「象」則發端於南方，廣行於瀕仰，多取華嚴宗的理事融通說，往往流入經院煩瑣，但其以「象」表「意」的方法，却影響巨大。

第三，「境」。禪宗素以「直指人心，見性成佛」為特色，所謂從「心」得悟。但其哲學基礎，是唯識、華嚴家的「三界唯心」、「唯識無境」，所以「境」也是開悟的法門。如果說中唐禪宗關於「黃華翠竹」即是「法身般若」的命題尚有爭論，到了晚唐之後，無情有性則成了諸家的共識。道一說「觸境皆如」，文偃稱「總在這裏」，延壽謂「是境作佛」，都是強調從「境」上得悟。大珠慧海分「勢」為四種，「指境勢」即為其一。由眼前的「這個」見性悟道，故稱「觸類是道」。這樣，禪被泛化到了一切對象，貫徹到了一切生活，從而升華為一種人生體驗和主觀意境，以及由此帶來情感上的渲泄和抒發。

不論是流民還是失意文士，廣義上說，都是社會失衡或社會動蕩的產物。他們每個人各有不同尋常的經歷，對社會自有一種獨特的視角。在當時，對生的苦澀與對名教的厭惡，當是最普遍的感受，由此形成的人生體驗，幾乎會天然地接近佛教關於「無常」、「不真」和「幻滅」的觀念。人生的理想，唯一的現實可能是寄托於精神，於是佛教禪定中想象的超脫、獨立和自由，就成

了創造主觀境界的主要趨向。將這類人生體驗和主觀意境凝聚為禪，用以指導生活，那就完成一種人格的塑造，一種精神世界和情境的塑造。這從禪之對於唐宋以來文風的影響，可見一斑。

禪宗所倡以言啟悟，或以言示悟，這「言」，就不全是邏輯思維用的那種內涵和外延都十分明確的概念，而是古代哲人所謂的「言不盡意」的言。「達摩西來意」可以用經律論三藏千百萬言解說，因而不能脫離語言文字，但任何名句文身都不足以充分表達。禪語擴大了這種言與意的矛盾，賦與語言以形象性和模糊性，於平淡粗俗中顯深邃，在嚴峻冷峭處見熱切，所以往往難以從字面上琢磨，但却耐人咀嚼，回味頗多。禪宗用語之美，及其工於表達那種說不清的思想和帶有濃厚情感色調的意念，將中國語言推向一種藝術化的境地，成為唐宋以來藝術語言的重要來源。如果說，作為一種文體的詩詞，不是直接受禪語的影響，至少二者是相互推動的。

「象」可通指任何形象和表象，包括「勢」在內，也可以特指卦象。但與《周易》對「象」的釋文全然不同。以「象」表悟，不受定義的限制，不遵辯證規律的拘束。「象」祇是「悟」的工具，而不是目的，這與語言一樣。「得意忘象」，而不能誤象為意，以指指月，不能執指為月。因此，「象」作為「意」之無限豐富性的一種表現形式，也同樣具有直觀的模糊性，不能就象論象。直觀模糊，在文藝上是矇矓，我們在中國的繪畫和書法中也可以發現。中國畫向寫意的方嚮發展，工筆也沒有達到西方寫實的程度，這與禪可能是同類的趨向。

「境」也是如此。禪宗所指謂的「境」，都是心之所造。任何外境也都要給以觀念的、或感情的烙印，當成自我意識的影像。於是天地萬物都在禪的面前變色變味，成為禪的特種表象。中國文人講究「境界」，來源於佛教，其實所指即是禪宗這種將客觀融會於主觀所達到的一種心理狀態。將自然萬物擬人化，創造「境界」，大約從南北朝開始就成了文學藝術遵循的一條道路了。因此，禪宗的禪，核心是「心」。此「心」在佛教稱為佛性、如來藏、真如、覺，其功能歸結為智，為知，為悟，它的宗教化為不滅的「神」，文藝上稱性靈、靈性、悟性。由此開拓的一切禪行，都是內向的，連自然界也作為自心的伸展，是自我意識和情感的綜合表露。這種思維方式，是獨特的，既不同於一般的形象思維，更不同於邏輯思維，而與中國古代的文藝思維屬同一種類型，可以叫作禪——文藝思維，誠然帶有明顯的非理性色彩。它同科學思維可以並行不悖，但性質和功能却完全不同。它是在特定時代、特定階層中產生和發展起來的，自有它的歷史價值和現實價值，而不能代表中國古代思維的全部形式。理性、邏輯，始終是中國思維發展史上的主流。

事實上禪也有自身的理性傳統。歷代禪宗諸家與當權的統治者，大都保持一種不即不離的關係。他們已經取得的身份和

精神境界，不可能不與現實政治保持一定的距離，但從總體上說，禪宗從來沒有忘記政治。就禪衆的切身遭遇看，或許比其他社會群體更加敏感，而禪往往也就成了反映社會變動的一種觸角和特殊的表現方式。對政治的冷淡和熾熱的奇妙結合，到兩宋發展成為程度不同的愛國情結，禪更變為呵風呵雨，嬉笑怒罵，直泄胸臆的渠道。元、明、清的禪宗，主要活躍在戰亂不寧、改朝換代之際，推動它發展的中堅力量是前朝遺民和愛國者，他們同眼前的執政集團冷然相對，取不合作態度，遂令唐宋禪風得到延續。這種禪風，在相當程度上反映和維繫了中國文人的憂患意識和重情操的品格。在不言是非、不問善惡的無分別境界中，對是非、善惡反應的強烈，有時甚於常人。這又是我們對禪宗之禪必須另眼看待的一面。

禪天禪地

論慧能的識心見性思想

禪天禪地

◎ 楊曾文

慧能禪法的核心思想是「識心見性」的解脫論，構成了《六祖壇經》的主要內容。慧能的識心見性思想的理論基礎是大乘佛教的佛性論和般若中觀學說。慧能所說的「心」、「本心」、「自心」，在很多場合稱之為「性」、「自性」、「本性」或「真如本性」，其實就是《楞伽經》所說的「如來藏自性清淨心」和《大涅槃經》所說的「佛性」。按照大乘佛性學說，一切眾生先天具有清淨的覺悟基因，稱之為佛性，人人皆可成佛。慧能上承從菩提達摩至弘忍以來的禪法，又作了新的發揮，通過向信徒授「無相戒」和宣講般若佛法等形式，反復向人們表明人人生來都具有與佛一樣的清淨本性，與佛沒有本質差別，關鍵在是否認識自己的真如本性，是否「識心見性」。何為識心見性？按照《六祖壇經》的說法，可概括為兩點：一是認識自己本有與佛等同不二的佛性；二是能否修持「無念」、「無住」的禪法，斷除「雜心」、「妄念」使自己的清淨本性顯現。如果能够識心見性，就是「頓悟」，就達到覺悟解脫，並且達到佛的境地。

作者楊曾文，生於一九三九年十二月七日，山東省即墨縣人。現任中國社會科學院世界宗教研究所教授、佛教研究室主任。主要著作有：《中國佛教史》——三卷（合著）、《日本佛教史》、《敦煌新本六祖壇經》，主編：《日本近現代佛教史》、《當代佛教》；翻譯：《日本佛教史綱》、《印度佛教史概說》（合譯）等。

隋唐佛教宗派的成立，標志着中國民族佛教格局的基本確立。其中的禪宗雖奉北魏來華的菩提達摩為初祖，但實際創始人是被稱為四祖的道信和五祖弘忍。在弘忍死後，禪宗分為南北二宗。到唐末五代，奉慧能（六三八——七一三）為六祖的南宗逐漸發展為禪宗的主流。宋代，由於禪宗隆盛局面的形成，中國佛教進入一個新的時期——以禪宗為主體並且融會其它各宗的時期。

慧能在繼承從菩提達摩以來的重心性轉變的禪法的基礎上，形成自己獨特的以「識

心見性」為中心的禪法理論。這種禪法理論的基礎是大乘佛教的佛性論和般若中觀學說。佛性，意為衆生成佛的內在的可能性，或可稱為成佛的基因，與如來藏自性清淨心同義，與法性、真如實相等是同等序列的概念。大乘經典《勝鬘經》、《楞伽經》以及《大涅槃經》等對佛性或如來藏問題有比較集中的論述，認為一切衆生皆有佛性，皆能成佛。論述般若中觀學說的主要經典有各類《般若經》和《中論》以及《維摩經》等，認為世界萬有本質為空，但又認為一切事物的本質與現象是互相交會融通的，提出空與色、生與滅等等互相對立的雙方相即不二的理論。從達摩的《二人四行論》到道信的《人道安心要方便法門》、弘忍的《修心要論》等，都對這兩種思想有所吸收，當然側重點和論證角度是不盡相同的。慧能的識心見性的禪法理論也吸收了這兩種思想，但作了十分靈活的，便於一般民衆理解的發揮，特別強調人人可以在生活日用當中通過自修自悟自己的本性，迅

速達到解脫。慧能的禪法理論為後來南宗五家所繼承，不僅對佛教內部，而且對儒家學說也產生了深遠的影響。

本文主要依據敦煌本《六祖壇經》和《曹溪大師傳》等文獻^{〔1〕}，對慧能的識心見性思想提出自己的見解。

一、慧能禪法中的「佛性」和「本心」、「自性」

慧能自幼喪父，由母親撫養長大。家境貧寒，靠打柴度日。一日為顧客送柴到旅店，見有人在讀《金剛般若經》，聽後似有所悟。此人告訴他五祖弘忍和尚在黃梅傳法，勸道俗「但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛」(《六祖壇經》)，以下凡不注出處者皆引此書^{〔2〕}。慧能自此萌發北上投師、修學佛法的念頭。唐咸亨元年(六七〇)，慧能三十三歲，母親已經去世，便取道韶州曹溪(今廣東韶關)往黃梅進發。在這裏結識劉至略，二人成為知交。劉至略之姑出家為尼，名無盡藏，常誦《大涅槃經》。慧能白天勞動，經常在晚上

聽她讀《大涅槃經》。慧能雖不識字，但非常聰明，善於領會經中的大意，有時向無盡藏提出自己的見解。她對此感到詫異，問慧能：「既不識字，如何解釋其義？」慧能回答：「佛性之理，非關文字能解，今不識字何怪？」(《曹溪大師傳》)此後，慧能還向韶關北邊樂昌的僧人遠法師和惠紀學禪。可見，在慧能正式投師弘忍之前，已對佛法有所接觸，特別是對於涅槃佛性的思想最感興趣，體會也深。

上元元年(六七四)，慧能三十七歲，跋涉千里到達黃梅東山(馮茂山)禮拜弘忍為師。在慧能參謁弘忍時，弘忍問明來意後，試探地問：「汝是嶺南人，又是獼猴，若為堪作佛？」慧能回答：「一人有南北，佛性即無南北，獼猴身與和尚不同，佛性有何差別？」(《六祖壇經》)如果承認人人具有佛性，那麼也就必須承認慧能有與弘忍同樣的佛性，一樣能够成佛。弘忍十分欣賞這位其貌不揚的嶺南樵夫的非同凡響的回答，雖決定收留他為弟子，但沒有表

示，却派他到碓坊勞動八個月。據唐王維《六祖能禪師碑》，在弘忍登座說法的時候，慧能「默然受教，曾不起予，退省其私，迴超無我」（《全唐文》卷三二七）。說明慧能在東山八個月期間也曾從弘忍聽法，對佛教義理是有所接受和思考的。

某日，弘忍讓弟子作偈表述禪法見解，打算選拔嗣法弟子。上座神秀的偈頌主張修行者應愛護自己如「明鏡」一樣的心性，「時時勤拂拭，莫使有塵埃」，意為努力修行，不斷除去妄念煩惱，使心性保持永遠清淨。對此，弘忍認為見解「祇到門前」。慧能雖不識字，但聽聞此偈後也「知未見性」，針對神秀主張勤修漸悟的偈，作了二偈請人寫出：

菩提本無樹，明鏡亦非臺。

佛性常清淨，何處有塵埃。

心是菩提樹，身為明鏡臺。

明鏡本清淨，何處染塵埃。

（《六祖壇經》）

論慧能的識心見性思想

慧能認為，身與心皆不可當作實有之物加以執著，從本質來說是空無所有的，人們先天秉具的佛性本來是清淨的，那有塵埃可染？後來的《壇經》皆保留前面一偈，而且把其中的第三句改為「本來無一物」。實際上，從般若學說來看，「佛性常清淨」與「本來無一物」之間沒有根本的差別。弘忍對慧能的「心偈」表示贊賞，後來密喚慧能到堂內向他講《金剛般若經》，傳授禪法與袈裟。此後慧能回歸南方。

從上述慧能的簡單經歷可見，慧能早年接觸較多的是涅槃佛性理論與般若空、中觀思想，並且善於把這兩種思想結合起來思考人生的覺悟解脫問題。他用自己對佛性的理解，取得了弘忍弟子的資格；又用貫通空有，表述佛性清淨的二首偈頌，爭取到弘忍的傳法。慧能在曹溪一帶傳法近四十年。現存《六祖壇經》是慧能一生經歷和傳法的集錄。慧能從開始應請在韶州大梵寺說般若法，授無相戒，到根據弟子的不同情況傳授禪法，主要用大乘佛教

的佛性和般若思想來啟發弟子和信眾如何認識自己本有佛性，如何自修自悟，即識心見性問題。

慧能在日常傳法過程中，為了使一般民衆容易理解接受，比較少用佛性這個詞匯，而是經常使用心、本心、自心和性、本性、自性等用語。例如《六祖壇經》上的「識心」、「識自本心，是見本性」、「真如本性」、「性本清淨」、「性含萬法」、「自在法性」、「自性常清淨」、「自心自性真佛」、「得悟自性」等等。很明顯，這裏的心、本心、性、自性等都是佛性的代名詞。慧能通過引導弟子和信徒認識自己具有與佛一樣的本性，來樹立通過自修達到解脫的信心。

《曹溪大師傳》記載，在儀鳳元年（六七六）慧能在廣州制旨寺（當時應名法性寺）聽印宗法師講《涅槃經》，後來因「風幡之議」受到印宗的禮敬，請慧能介紹弘忍傳授言教時，慧能講的就是佛性的道理。他說，弘忍祇論「見性」，而不論「禪定解脫」等，因為這些都不是佛性之法。