

中国佛教



宗派史丛书



中国禅宗通史

杜继文
魏道儒



江苏古籍出版社

B946.5

31

99097



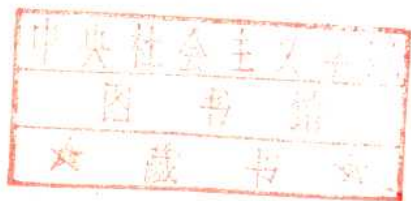
中国佛教宗派史丛书



200035559

中国
禅宗
通史

杜继文 魏道儒著



江苏古籍出版社

(苏)新登字 006 号

中国禅宗通史

编 著 者：杜继文 魏道儒著

责任编辑：府建明

出 版：江苏古籍出版社(邮政编码：210009)

发 行：江苏省新华书店

印 刷：江苏华星印刷有限公司

850×1168 毫米 1/32 印张 21.5 插页 6

1993 年 8 月第 1 版 1995 年 2 月第 1 版第 2 次印刷

字数：536,000

印数：3,001—13,000 册

ISBN 7-80519-492-0/K·251

定 价：19.50 元

(江苏古籍版图书凡印刷、装订错误可随时向承印厂调换)

导 言

以清雍正强力干预禅宗内部事务为标志，在中国流传了千余年的禅宗，终于走完了自己最后的旅程。鸦片战争以后，与西学东渐的同时，一些先进的知识分子曾把民族复兴的希望寄托在佛教上。但他们看重的佛教，主要是能够振奋主观能动精神的法相唯识学。至于禅宗的命运，则与庄学相似，是被遗弃的，处于落寞的境地。历史提出的任务，是彻底改变我国旧有的政体和国体，呼唤新的思想和文化，禅宗赖以产生和发展的社会条件，随着西方殖民主义敲击中国的大门，再也不能存在了。

然而，禅在当代却有复苏的现象，并引起了国人颇为普遍的关注。这一复苏活动，与西方对东方神秘主义的探求有直接的关系。早在十九世纪下半叶，由美国人和俄国人在纽约创建神智学会(The Theosophical Society)，是以斯里兰卡和印度的佛教为基础，宣传“神迹”，曾轰动一时，并传播到德国。如众所知，能够创造“神迹”的，大都与“禅”有关。“禅”之被独立而系统地介绍到欧美，乃是日人铃木大拙。中国的太虚，对法国的冥想修行也有一定影响。二次世界大战以后，禅在英、德、法、美等国得到特别的发展。尽管推广者多是日本僧侣，但内容则归根于中国的禅宗，以致在西方某些学者眼中，中国的文化和宗教，似乎唯有禅宗可以代表。近十余年来，这种趋向也走俏大陆，与其他神异功能的崛起相激扬，致使有些人把中国以至整个人类的未来，寄

托在铃木大拙所弘扬的那种禅精神上。

据我所知，西方接受禅的人，大约可分三类：其一是心理学家和精神病理学家，注重禅在调节心理平衡和治疗精神性疾病中的作用；其二是某些社会学学者和哲学家，把禅当作反科学、非理性和直觉主义的古典模式，希望由此引导人们回归人性和自然；第三，是新兴小型宗教团体的巫术者，力图在禅中发掘信仰治疗的功能，并当作开发超自然、超心理诸种“神通”的有效方法。勿庸赘述，禅之所以被如此理解和应用，反映了西方发达的物质文明带来的社会失衡、伦理失衡、文化失衡，以及由此造成的“精神危机”，急需弥补和拯救。铃木大拙弘扬的禅法，即以反科学和非理性为基本内容，正适应了这种需要。

当代中国的社会情况，显然不同。我们的现代化进程刚刚起步，精神的枷锁尚未完全打开，发展物质生产力是头等大事，科学、理性依然是民族自立的基本条件。因此，学着某些西方人诅咒物质文明和宣传反科学、非理性，至少是不合时宜，看错了对象。至于当真——而不是出于虔诚的信仰或有意的骗人，想从“禅”中开发出什么超自然力，用静坐默想取代艰辛的科学研究和物质生产，那应该是精神病学家和心理学家帮助解决的问题。我认为，国内外有些人士在试探将禅引入心理治疗（部分属于信仰治疗），或作为消除烦恼、修心养性的一种方法，前景似乎更为看好。

本书的写作，不是为了探讨当前禅的复苏问题，也不能预测它的未来。禅宗与禅虽然不是一回事，却有密切的关系。研究禅宗的产生和变迁的历史，有助于揭示“禅”的实际内涵，拨开围绕“禅”的许多迷雾。这就是写作本书的兴趣所在。

禅宗曾以其特殊的方式在中国历史上发生过特殊的影响。作为一个宗教派别，禅宗不崇拜任何偶像，不信仰任何外在的神和

天国，所以，在世界范围，几乎找不到一个与之相同的宗教；作为一个佛教派别，它自称“教外别传”，否认佛教经典、佛祖权威，也否认佛菩萨以至净土的实存。禅宗唯一信仰的是“自心”——迷在自心，悟在自心，苦乐在自心，解脱在自心；自心创造人生，自心创造宇宙，自心创造佛菩萨诸神。自心是自我的本质，是禅宗神化的唯一对象，是它全部信仰的基石。像这样一种世界史上罕见的宗教派别，竟在中国特定的历史阶段滋长发展千余年，其史实本身就需要清理，并得到合理的说明。我们希望通过史的考察，有助于理清禅宗的发展线索，探究它的世俗动因和内在逻辑。我认为，这对于全面认识我国的历史和文化，也会有一定的意义。当然，我们不可能做得完善，但愿是个起步。

一

中国的封建主义社会，建立在自然经济的农业基础上，用中央集权君主专制的官僚行政结构联结起来。所以农民问题始终是封建国家的根本问题；农民问题解决得好坏，直接关系到王朝的命运。禅宗，首先就是这种社会形态的产物；它的性格，它的嬗变演化，无不受这种社会形态的制约。

农民赖以维系生计的是土地。失去土地，就意味着失去家庭，失去正常的生存条件。因此而迈开的第一步，是变成流民，到处流动逐食。历史上，由北魏开始的北朝，是佛教最发达的朝代，也是制造流民最突出的社会。流民大量涌入寺院，僧尼人数动辄二、三百万，仍不足以容纳，于是无寺可居的流民，一变而成为游僧。游僧受到国家政权和僧侣贵族的双重压迫，迫使最老实的沙门也连续暴动。暴动也没有出路，则大批南下。从北魏到五代，北方流民，包括以游僧的形式向南移动，其规模之大，持续之久，以及由此推动江淮、东南、岭南等地区的开发，在历史上曾蔚为壮

观。

北方的游僧，就是禅宗先驱者的社会基础。他们最早以头陀行者和楞伽师的面貌出现。他们有足够的后备力量，但得不到官方的承认。他们组成数量可观而无寺可居的禅僧群体，时聚时散，混迹于底层民众间。他们所受到的歧视和迫害，至今尚能在有关的文字中见到斑斑点点。

大约从传说的僧璨开始，禅僧到了江淮地区寻找出路。及至道信在黄梅双峰山聚众五百定居，提倡作(务)坐(禅)并重，自给自足，为流民逃僧创造了一个真正的世外桃源。佛教教义因之大变，禅宗之作为一个宗派，即成雏形。这个隐居于山林三十余年的禅僧团，在弘忍时代公开于世。效仿者纷起，山头竞立，禅宗势力遍及全国，逼近京都。武则天采取羁縻、分化的政策，一部分禅师及其宗系，受到官方扶植，变成御用官禅，遂以正宗自居；大多数禅众仍处在合法与非法之间，不被国家承认，从而出现宗派的分立和纠纷。安史之乱后，藩镇割据，大都视农禅为地方上的稳定因素，尤其是在岭南、四川和西北等边陲地区，取宽纵政策，进一步促成了禅宗内部的宗派发展。所谓南能北秀的对立，直接表现为非官禅与官禅间的斗争，而隐藏在其背后的则有农禅与非农禅的分歧。南宗的胜利，标志着农禅的胜利。禅宗最终取得成功，主要在于它坚持了这种僧侣自我经理的经济形态。自觉总结农禅经验，并为之制定了理想模式的，乃是百丈怀海。所以出自百丈的禅师，成了以后禅宗五家繁盛的真正基干。

农禅的前提，是有稳定的自我开垦的土地。流民以僧侣的身份获得了劳动的权利，生活得以安定。土地属于群体共有，平等劳动，平均消费。不纳租，不服役，不受国家管辖，不受政治波动。在生死线上挣扎的人群，在这里找到了自己的乌托邦。

就佛教而言，劳动进入禅门，使僧侣由寄生转入自给，无疑

是一个伟大的变革，由此引起一系列宗教观念上的刷新，局外人是难以想像的。在禅僧尚过着被迫害的流浪生活时，即带有比较强烈的批判精神；此后，由于维护经济上的自立和抗拒正统佛教的各种挤压，这种批判精神持续发展，成为禅宗独具的性格和风貌。与此相应，它无视戒律，不循旧则；既无求于人，又可洒脱放旷，甚至把平等、独立、自由、个性等只有自由人才能提出来的口号，当作理想的人格。

农禅群体的主观目的仅在于避世求生，但实际上远远超出了这个目标。他们的理论和行动，冲破了占统治地位的观念和秩序，在紧箍的社会道德和政治关系中，找到了一块宽松自在的空间。在这里，环绕他们的是大自然，主要活动是种田吃饭。人际关系简单到不能再简单。自然、田园、劳动、恬淡，丛林中弥漫着宁静而协调的诗情画意。

禅宗的这类精神和境界，对于某些官僚和士大夫，也有强烈的吸引力。封建国家给士大夫安排的出路，唯有仕途。推动士大夫走向仕途的是名教，名教是钳制士大夫的最沉重的枷锁。政云多变，仕途沉浮，暴贵与失落，是经常性现象。因此，一旦失意，往往向禅宗中寻找退路。禅宗的批判精神及其否定权威的理论，完全适用于世俗范围。它可以破除对权势的迷信，也可以解除名教的束缚。士大夫用以发牢骚，舒愤懑，宣泄压抑的心绪，既自由，又安全。以至于因此而重新审视名教体系，发现自我价值，探求另外的人生之路，从而淡化名利，安心于山林田园者，不乏其人。

在佛教的所有派别中，禅宗是最为豁达、最具情趣的一个。这同它的怀疑论倾向一致，都建立在佛教共有的“无常”观，即破灭感的基础上。所以即使表现最乐观的禅语，也充塞着一些莫名其妙的哀愁；某些满含睿智的机锋，往往蕴藏着极深沉的悲痛；其

极端者，诅咒世界、诅咒人生，在淡若烟云或棒喝交加中，令人感到阵阵寒意。反过来说，难言的不幸和极度的痛苦，一旦通过禅宗的洗礼，就会变得轻淡冷漠起来——当然，这并不妨碍内心依然热血沸腾。禅宗的这种近乎矛盾的情调，在破败的士人中尤能触发共鸣，在激烈的官场角逐中也能成为平衡心理的休憩处。

如此种种，禅宗给官僚士大夫提供了一个精神世界的乌托邦。所以在它的创始，就与这个阶层结下了不解之缘。在初唐，官僚士大夫还只扮演着偶尔参禅的角色，到中唐，直接参与了禅理和禅行的创新。他们对于禅宗的反作用越来越大。慧能的南宗崛起，与不断流放到岭南的文人的鼓吹有关。荷泽、江西等禅系的兴旺尤为明显。晚唐、五代十国的禅宗，更受到文士和官僚多层次的支持。及至两宋，中央专制与民族危机同步加强，国民的忧患意识和意志消沉并行发展，禅宗的宗风大变。其主流全是迎合士大夫的需要，普遍重视文采、机锋，乃至将禅化为斑斓文字，抒发或激昂，或抑郁，或悱恻的情感。最后是看话禅把文字禅和默照禅统一起来，往来于山野与城邑之间，形成一种以逻辑分析和语言思考为特征的神秘主义禅法。

因此，可以说，没有流民，就没有唐、五代的禅宗；没有士大夫，就没有两宋的禅宗。禅宗发达于唐至南宋，要理解其中原因，就必须对这两个阶层有所认识；反之，要想深入认识农民和士大夫的性格，也需要把握禅宗这一侧面。在禅宗里，有农民和士大夫的投影。

元代以后，禅宗衰微，直接的原因是统治集团的宗教政策，不容许禅宗的独立发展。更深刻的社会根源，是农民和士大夫在更大程度上失去人身自由，连禅宗这样一个可以提供缓和社会冲突的场所也难以继续存在下去。取而代之的是农民秘密结社和文人会党的相继兴起，封建制度的末日也即将临近了。

二

指导禅宗全部活动和历史演变的内在根据，主要是它的宗教哲学，而这种哲学来源，又往往不是禅师们口头宣布的那些。

在弘忍以前的禅宗诸师，自称奉持四卷本《楞伽经》。此经译文艰涩诘屈，不但无文化的游僧不能诵读，即使高文化的士人也难以弄通。其所以被达摩禅系看重，原因之一，它是一部“佛”经，一般游僧可以作为身份合法的证明；特殊地说，它唯有一品，以“一切佛语心”为品名，很容易被理解成诸佛所说一切唯是一“心”，把全部佛教统归于一种心学上去^①。以“心”为最高本体，遵循向内心求解脱的实践路线，确实是禅宗最稳定的思想属性，所以，用《楞伽经》作标帜，也有便于推广普及的一面。弘忍和神秀，曾一度提倡《文殊般若》，把齐声念佛当作禅众“净心”的手段。及至神会打出“南宗”旗号，一改《楞伽》的传承为《金刚般若经》传宗，以致胡适说，神会的革命，“是一个般若宗革了楞伽宗的命”。这从现象上看，大体不错。但若进一步考察，情况就不是这样。《金刚经》是一种小型般若经，它除了肯定“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电”以外，不肯定任何实体；不但“色”不可得，“心”亦不可得。神会不同，他承认“众生本自心净”，“佛性”其“体”为“真空”，即“清静涅槃”；其“用”为“妙有”，即是“摩诃般若”。“真空妙有”都是实在的。这种思想，在《金刚经》中是找不到的。尽管《神会语录》处处引证《金刚经》文，使用《金刚经》的名词，但并不能改变他的本体论与《金刚经》般若空观的差别。《坛经》说：“但持《金刚经》一卷，即得见性，直了成佛。”暴露的是同样的问题。

^① 四卷本《楞伽经》是早期唯识家的经典，它以“五法”、“三性”、“八识”、“二无我”组织唯心主义体系。品名“一切佛语心”原意谓：本经为一切佛说法的纲要。

事实上，抬举《金刚经》只是用以对抗《楞伽经》的一种手段，是南宗对北宗斗争的旗帜。对于整个禅宗说，不论南北、顿渐，与这两部经都是既有关系，也非全有关系。它的哲学基础实质上是包括上述二经在内的、许多类似经典在中国传统思想上的综合。其最集中、最简明的概括，反映在《大乘起信论》中。

《大乘起信论》把世间和出世间的本体，统归为一切众生平等具有的“一心”。此“一心”从“二门”考察，一名“真如门”，其性“不生不灭”，是绝对的“不动”（静），永恒的存在（常），无任何分别（一），大体相当于大乘佛经所谓的“如来藏”，而受到中国儒道主“静”说的明显改造；二名“生灭门”，其性为“动”，生灭无常，是“不觉”的基本特征。作为真如门的“心”，在这里成为对治“不觉”的内在因素，转名为“觉”。“一心”之由“静”到“动”，由“本觉”到“不觉”是生死之路，为世俗世界的根本因；由“始觉”到“究竟觉”，由动到静，则是解脱之路，为出世间的根本因。此“心”大体相当于大乘经所说的阿赖耶识，而渗透了中国儒道以天地万物皆起于动的精神。这样，《起信论》就提出了双重的本体论，所谓“真如”心和“生灭”心，“皆各总摄一切法”。“真如”是“一心”之“体”，“生灭”为“一心”之“用”，二者是须臾“不相离”的。据此，《起信论》的结论说，一切众生心无例外地具足世间和出世间的一切；它拥有一切，也能派生一切。因此，众生无须别求于人，别求于神，别求于任何外力，完全有能力独立自主、自我解脱、自己决定自己的命运。所以此论的灵魂，在给人以充分到足以超凡入圣的信心。

这个绝对唯心主义的本体论结构，看起来极简单，但从这些简单的规定和关系中，往往能敷演出许多新的思想体系，并直接影响着禅宗的宗教实践。

按《起信论》自己的解释，“心真如”具有“空”和“不空”两层含义。“空”，指心的本质清净，不受污染，没有动心妄念；“不空”，

指真心体有，常恒不变，具足一切“净法”。若只从人的“空”性言，就会导向对一切名相分别的否定，必然表现为“般若宗”（空宗）的外观；反之，若从“不空”的方面看，则一切皆是“真如”的显现，成了一种排斥空宗的“如来藏缘起”说。所谓“般若宗革了楞伽宗的命”，是神会有意制造的假象，他弘扬的实是“空”与“不空”的统一，即标准的《起信论》哲学。

既然心性本净，即是本静，那么，要回归心体的本净状态，就需要划污去垢，制止动心起念，北宗的“拂尘看净”就是必要的。神会，包括《坛经》在内，从同样的本体论出发，认为众生之所以糊涂，全在于不识本性，只要点破自心本来具足，言下便悟，用不着那么长期坐修。因此，禅宗南北的分歧，不在于二者的理论基础有什么不同，仅在悟的方法有“顿”、“渐”的区别。

自晋宋之交，二种《大般涅槃经》先后译出，佛性论滥觞，“一切众生皆有佛性”成为谈佛者所共唱。《起信论》将“佛性”改作“众生心”，不仅“佛”在此心，“净土”在此心，且“智”亦在此心，“道”、“理”亦在此心，世界一切皆在此心，这就使佛性论冲破了原来只限于解释宗教的狭隘性，扩展成了足以解释一切现象的理论，同中国传统哲学更紧密地联系起来，拓宽了佛教的理论领域和实践范围。禅宗以后涌现出许多宗派，提出不少惊世骇俗或深蕴睿智的箴言警句，无不可以从《起信论》构造的体系中演绎出来。其中最明显、也最直接的是突出“佛”在“心”中的方面，形成禅宗中的“心学”一支，它的代表性口号是“即心是佛”；另一支是强调“心生诸法”的方面，形成禅宗中的“理学”系，它的代表性口号叫“即事而真”；此外，尚有强调心性本“空”一面的宗派，继承了三论宗的遗风，属于禅宗中的“般若学”系，它的代表性口号是“本来无事”。

上述三大学系，表现在各派的具体理行上，仍然是千差万别。

以“心学”系言，若将“心”解作“真如”，则直心所行，皆合道理，所谓“平常心是道”、“触类是道”、“立处皆真”等，可以发展出许多类似的禅理来；若将“心”解作“觉”或“智”，则人的日常言谈举止、见闻觉知，无不是佛智觉性的显现，于是就有了“触目是道”、“一切见成”、“日用万机”等禅语。但若将“心”解作“生灭心”，即杂染阿赖耶，则人们的“平常心”及所有“见闻觉知”全需否定，由是有了“心”即“无心”、“有情无性”、“无心是道”等提法，从而把“觉”、“智”置于无念、无住、无相、无忆、无妄、“心如木石”等心态之中。就“理学”支言，既然“万法唯心”，“唯识无境”，则宇宙万物皆是“心”、“识”的体现，心识即作为万物的本质，被视作“道”、“理”而存在于万物，于是就有了“触境皆如”、“随处任真”、“无情有性”等说。就“般若学”支看，“生灭心”及其派生世界，既属虚妄不实，则万法皆空，自可说“一切无性”；其体现于万物之“道”、“理”，则不是“真心”或“唯识”，而是性空，因而多把“无心可用”、“无所得”当作解脱。初唐以后，禅宗各派互相影响，同时吸取华严、唯识、三论等诸家义学理论，各立家门，各创宗风，使它们之间在哲学基础上的差别日益缩小，早先还各具特色的禅语，也变得可以交互应用。像中唐流行的率直任真、自由洒脱，两宋出现的呵风骂雨、嬉笑怒骂，都不能简单地归为哪个理论学系，但其不出《起信论》的范围，则无问题。

诚然，在《起信论》之后，禅宗还推崇过两部经，即《圆觉经》和《楞严经》。前者在中唐开始受到重视，后者自两宋之后，地位日高。从哲学角度看，《圆觉》发挥的思想，实与《起信论》关于“本觉”的说法相应；《楞严》发挥的思想，则与《起信论》关于“真如”的说法相应。故推崇前者的禅家，多以主观的“灵知”为本体；推崇后者的禅家，还强调于客观虚妄中见其真性。在禅宗内部，真正具有哲学意义的理论体系，实际上就是上述三支，用佛教的语

言表达，就是“真如缘起”说、“赖耶缘起”说和“假有性空”说，它们都包含在《起信论》中。

但这不是说禅宗内部没有理论上的分歧。南北分化后不久，在慧能系就发生了一次有哲学意义的争论。这就是以南阳慧忠为首，代表牛头——径山一派禅法，同荷泽和《坛经》为代表的“南方禅师”的争论。神会弟子禅琳、光宝等，以为“无念灵知，不从缘有”，“长夜蒙照而无间歇”，这“无念灵知”等于永恒的灵魂。宗密更有系统发挥，要求行者“以空寂（即灵知）为自体，勿认色身”，就是身灭灵知不灭的另一种说法。所以慧忠率直地说，“南方禅师”主张“知性”为常，“色身无常”，实属外道形灭神不灭的“邪说”。中国佛教史上围绕神灭不灭的问题，曾有过鸠摩罗什与庐山慧远之辩，有过范缜与梁武帝之辩，至此，可算第三次辩论。不过，慧忠的理论与前两次的反有神论者不同，他认为“色”亦是“心”，“心”即是“色”，不仅“即心是佛”，而且应该是“即是佛”。牛头宗有浓重的万物有灵的色彩，就是建立在慧忠这一泛神论基础上的。慧忠之说，在佛教中源远流长，亦或启蒙于《庄》学，但最直接的来源是《起信论》关于“色心不二”之说。“南方禅师”对于泛神论也曾作过反击，在今天见到的《神会语录》中，尚保留有抨击“青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若”的言论。但关于这次为时不短的争论细节，我们已难得其详。

这一争论，表明禅宗内部三个学支中分歧最大的是心学和理学。理学强调“即境是佛”、“随缘自在”；心学则突出凡情即是“灵知”，故多提倡任性逍遥。至于般若空观，则成了一切禅宗共同的方法论。

然而迄于两宋，般若空观也受到了挑战。这可以说是对《起信论》体系最重要的突破。

般若空观的理论基石，是否定名言概念有把握客观真理的作

用。佛教一般都承认有一种超脱名言概念局限的直观，它的世俗表现是与“意识”不共生的“前五识”，据认为由此获得的认识最为实在，但又不可名状。修禅的重要目的，是用这样的直观，去直接契会特定的教理（真如），被称作“现观”或“现证”，时间虽在刹那之间，但其形成一种叫做“根本无分别智”的认识，却是改变世界观的修习过程具决定意义的环节。自此以后的认识和言行，都完全符合真理。在标准的般若学那里，虽然不明确排除直观的作用，但它从不肯定有什么真实的实在存在，所以对直观也不提倡。觉者运用的语言概念，最多能成为对治病症的药方，决不会反映什么真理。因此，语言概念与真理正智始终是无缘的。《起信论》没有展开论述这些问题，但含有这方面的思想。

在禅宗中，鼓吹直观把握真理和贬黜语言功能的倾向一直存在。禅宗特别看重的“悟”或“觉”，有时就有“现观”、“现证”的意思。《坛经》契嵩本有“如人饮水，冷暖自知”之语，表示“悟”之不可言说，也就是承认禅的直观性。然而在契嵩前的《坛经》中，并无此语；相反，倒是表示“言下心开”、“言下便悟”的话很多。神会的“不破言说”，甚至认为“正说之时”即是“戒定慧”；“说无念法”，即可令闻者“立见性”。所以禅宗中的有些禅师所谓“悟”或“觉”，并不是通过直观所得，而是经过言说所解。

这种主张，在《起信论》或其他佛经中都找不到明文根据。因此，除少数禅师敢于公开肯定语言在禅中的作用外，大都回避了这个问题。有人把它变成玄学中的“言”与“意”的关系，按《大智度论》的譬喻，就是“指”与“月”的关系；也有人用什么“说不可说”、“无说说”等遁辞，为自己的“说禅”解释。于是禅由“不可说”向“言说”的方向转变，禅宗中独创的一种文体，所谓“语录”、“灯录”也就应运而生了。

《景德传灯录》是两宋禅宗的新经典，它把禅最终推入了士大

夫层。从这部灯录中筛选出来的“古德”公案，成了各家禅师参究的基本内容，由此形成的“颂古”、“评唱”等，公然以“文字禅”相标榜，力图从字里行间体验禅境，表达禅韵，一时间玄言妙语、绮文丽句都成了禅的体现，在禅宗中，对语言功能的肯定及其艺术地应用，也达到了极致。与此同时兴起的是“默照禅”。默照禅恢复枯坐守寂的古典禅法，显然是逆“文字禅”的潮流而动，双方因此曾发生过争辩。但对于语言本身却缺乏理论的讨论。

综观禅宗在中唐和两宋较大的理论分歧，都没有得到充分的展开，而是在一片模糊中不了了之。因此，在禅宗内部，佛在自心和佛在对象，有神我和无神我，泛神论与反泛神论，对语言的肯定和否定等等，往往奇妙地混淆在一起，即使同一个禅师，把这些相互矛盾的观点交叉运用，也不以为怪。在同一个理论体系中也常有这种情况。以《起信论》为例，它以众生皆有的“一心”为世间和出世间的本体，这本身就是矛盾：众生“心”必定是各自独立自存的，因为一切众生平等皆有；在我心以外的众生心，必定不能独立自存，因为它们只能依赖我心存在，是我心的产物。这是两个对立的结论，从《起信论》的基本命题中都能推演出来。《起信论》又说，世界万有生于“一心”之由“不动”而“动”，推动其由“不动”而“动”的动力，乃是“无明”之风。据说此无明既非静心所有，也不应在动心之中，那么它来自何方？《起信论》没有说明。诸如此类的逻辑矛盾和理论破绽，禅宗中无人过问，却一味地作为自己实践的出发点。

这种置逻辑矛盾于不顾，或模糊矛盾的现象，说明禅宗在哲学的理性思考之外，还存在另一种思维方式，按法国人列维·布留尔的说法，也可以叫做“原逻辑的思维”，即属于不合逻辑推理，而往往导向神秘主义的一种思维模式。

在禅宗的精神活动中，倾心于情感的宣泄、意境的追求和心

理的调节，占有重要地位。这类活动与艺术地表现自我有许多相通之处，它们大都不需要逻辑思维的直接参与，甚至可以与逻辑思维完全对立，而并不影响它们获得完美的实现。这样，在直观之外，禅宗又增添了另一种非理性色彩，而且比直观还要浓重和流行。

宋代的“看话禅”以及由此发展出来的“以疑起信”，也是导向非理性的一个重要途径，但与原逻辑的思维不同。它的典型表现，是从揭示无穷尽的逻辑(语言)矛盾中，将精神世界推向一种近乎绝望的混沌和蒙昧状态，获得类似朦胧的醒悟和安适。

三

在谈到禅宗的哲学基础和思维模式的时候，有必要说明一下神异功能在禅宗中的地位和禅宗对待它们的态度问题。

外来佛教传入的神异功能很多，外来僧侣也大都有惊世的神迹流传。归纳这些神异和神迹，不出“神通”范围。所谓“神通”，在古印度的多种宗教中流行，与中国古代的方士和道教中某些怪诞离奇的幻想相似。最通行的神通，被分为五类，称“五神通”，即无所不见(天眼通)，无所不闻(天耳通)，能知他人的一切心识(他心通)，能知过去的一切行事(宿命通)，能自由变化，飞行无碍(神足通)。佛教为了与所谓“外道”的五神通区别开来，又增加了一个“漏尽通”，以表示它的“神通”不是为了欺世盗名，不受生死限制。后来中国华严宗人又提出“十通”之说，延寿整理为五种“通”，特别强调了菩萨由证理悟道成就的无所不知、无所不能的法力，和为普渡众生而顺乎世情的变现自在，以致把佛教的神通说推向了能够创天造地、生死随意的程度。

按佛徒的传说，古树老狸、药饵符咒、修成天神等，都能获得神通，而佛教所普遍倡导的，乃是从禅定中成就。中国早期禅