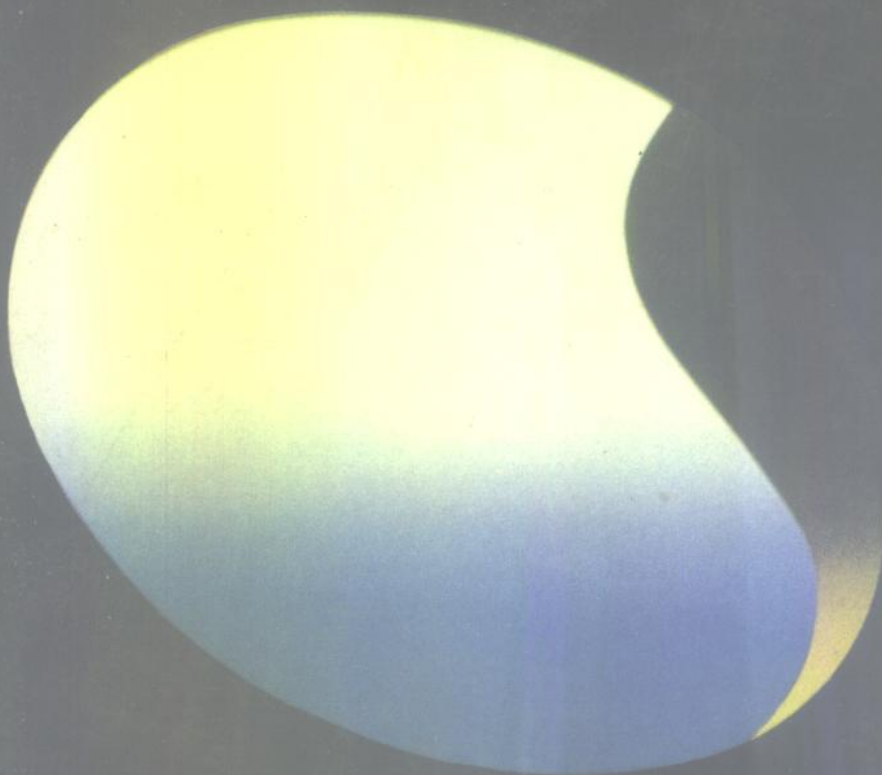


世界三大宗教与艺术

● 思想家论宗教
● 佛教与艺术
● 基督教与艺术
● 伊斯兰教与艺术
● 道教与中国艺术



世界三大宗教与艺术

(含道教与中国艺术)

顾 问 赵朴初 任继愈 严北溟 郭元兴

主 编 张锡坤

副主编 王树海 杨 冬 陈永国 傅景川

姜念东 张 石 侯 铁

吉 林 人 民 出 版 社

世界三大宗教与艺术

主编 张锡坤

*

吉林人民出版社出版 吉林省新华书店发行
长春新华印刷厂印刷

*

787×1092毫米16开本 65印张 4 插页 1 920 000字

1991年2月第1版 1991年2月第1次印刷

印数: 1—3 280册

ISBN 7-206-01017-2

G·159 定价: 43.00元

世界三大宗教
与艺术

趙樣初題



《世界三大宗教与艺术》

顾 问：赵朴初 任继愈 严北溟 郭元兴

主 编：张锡坤

副 主 编：王树海 杨 冬 陈永国 傅景川 姜念东
张 石 侯 铁

编 委：（以姓氏笔画为序）

王树海	王景海	礼 露	邢世杰	刘桂蓉
李 伟	李 荣	李 曦	孙庆和	陈永国
张 石	张锡坤	杨 冬	杨晨光	侯 铁
赵士林	徐 谦	姜念东	常 莉	傅景川

资 料 员：马 丽 金福顺 姚桂荣 姜守文 林树山
黄丽玉 刘庆澄 王建伟 郑宏光

责任编辑：王景海

前言

宗教与艺术的相互关系终于成为艺术研究领域的热门话题。本来，宗教的印记是艺术史上赫然存在的事实，理应为人们所关注，但在饱受形而上学肆虐之苦的我国学术界，把它作为专门的研究对象，确立起从文化整体角度审视艺术的方式，却不能不说是难得的观念上的变革和更新。根据这种观念，艺术不再是一种纯粹的独立存在或某一外在事物的附属品，而是同人类活动的所有方面都发生着密切关系的活的有机体。从而艺术研究才应该是多学科的、综合的、立体交叉式的考察。它不仅需要政治的、历史的、社会的考察，还需要哲学的、美学的、宗教等诸方面的考察。从文化史的角度看，艺术乃各民族文化心理的投影，渗透着为本民族所特有的世界观、价值观、审美情趣和性格习惯。而民族心理的形成又有赖于各个不同时代的经济、政治、文化的作用和影响。在一定的经济、政治背景下，包罗在文化之内的诸种因素共同参与对民族文化心理结构的塑造，但起主导作用的因素，还是文化的核心——占统治地位的哲学思想。宗教，就其思想实质来说，也就是一定的哲学观的根本体现。在落后的社会里，它是意识形态中最重要的一种，带有极顽强的保守性，其它意识形态往往以宗教为中心。基督教如此，伊斯兰教亦如此。中国的佛教虽然没能取代儒家思想的主导地位，但经过长期的融合，最终还是把具有浓厚宗教色彩的儒教推上了意识形态领域的核心地位。因此，宗教对于民族文化心理结构形成的重要作用，以及由此对艺术产生的强烈影响，无论怎么说也是应当刮目相看的。如今，我们终于从狭隘的文化偏执中摆脱出来，开始用新的文化观照方式审视宗教在艺术上的作用 and 影响，这一重大变化，无疑给艺术研究带来了充满希望的广阔前景。眼下，一些研究者正摩拳擦掌，尝试投标，信心百倍地提出“重写艺术史、文学史”的口号，准备作持久性攻关，这是十分可喜的现象，非如此不足补偿业已造成的贻误。

但我们以为当务之急不妨首先从基本建设入手，宁可多花上些时间在浩瀚的书海中，寻觅一切可供参考的文献资料，汇编成册，把基础打的更牢些。出于此种考虑，我们这些后学小辈不遑顾及浅陋，一下子钻进了几家大图书馆，查阅、收集、筛选、整理，加上都分英、日、法外文书刊的笔译，费时达二年之久。现在，我们斗胆把这部《世界三大宗教与艺术（含道教与中国艺术）》面呈给广大读者，算是对推进正在兴起的“文化热”尽的一点薄力吧。

关于宗教与艺术的关系，我们以为，说得最精辟透彻的，莫过于马克思主义经典作家。他们的思想至今仍闪烁着不灭的光辉。

马克思说：宗教是“人的自我异化的神圣现象”。^①这样界定真正道出了宗教的本质。一方面，宗教植根于现实生活，是人受到社会关系和自然力的自发发展的压抑和表现。另一方面，宗教以“超人间力量的形式”把现实异化变成一种“神秘现象”，使人感到自己的无能为力，只能屈从于它。艺术则恰好相反，它肯定现实的人，把人引向对客观世界的改造，并不把希望寄托于虚幻的神秘力量，宗教与艺术在本质上的这种分野，决定它们必然是互相敌对的。谈到宗教与艺术的敌对关系，马克思十分赞同格隆德的看法，摘录引用了他的一段精彩剖析：“丑和怪异对艺术抱有一定的仇恨。想吹一口气赶走它。因此，古代各民族的神像，就其艺术价值来看，永远都是一样的。我们在任何地方也看不到那些本身具有完全自然的性质的神像曾在某个时候完善起来。因为既然神的概念是受恐惧制约的，并且人们害怕的神把社会联盟的开端神圣化了，而这个联盟的首领们发现这种恐惧是领导老百姓使他们服从的手段。——于是他们把这种对神的恐惧变为自己统治的支柱，在人民之中加以散布，并使神

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第453页。

的像一直保持丑的、能引起恐惧的形式不变。由于恐惧压迫着心灵,因此在恐惧中教育成人和保全下来的人民,永远不能使心灵变得宽广和崇高;相反,天生的摹仿本领和在这之上养成的艺术感受在他们那里往往几乎是完全被压制的。”^①这里,格隆德具体说明了宗教对艺术、艺术感觉的仇视、压制,从中不难看出造成宗教与艺术敌对的根本原因所在,那就是宗教的信仰主义。信仰主义是一切宗教的核心,它竭力要求人们相信尘世之外还有一个十分美妙的天堂,就不能不鄙弃现实,否定人的感官需要,从而由信仰主义走向禁欲主义。如基督教的基本教义是来世主义。在基督教看,现世生活中头等重要的事情是忏悔罪孽,为来世解脱作准备,而要完成这个准备,就要使灵魂战胜肉体,克服一切肉体方面的欲望,因为罪孽都是由肉体欲望来的。在这方面,伊斯兰教与基督教大体类似,而佛教则走的更远,它制定的戒律多如牛毛,除通常的“五戒”外,还有比丘的二百五十戒,比丘尼的三百四十八戒,难怪人们称佛教的僧徒为“苦行僧”。艺术是世俗的感官享受,所满足的还是一种肉体的要求,理所当然地成了宗教十分忌恨的眼中钉、肉中刺。所以,早期的罗马教会曾下令严禁一切世俗性艺术,极力阻止古代希腊艺术的流行。有个被尊为“教会之父”的圣奥古斯丁,自幼酷爱史诗、悲剧,为作品中生动的描写感动得“流泪”,后来竟在《忏悔录》中痛自追悔,仿佛犯了弥天大罪似的,在他看来“肉体的美、光的闪耀、歌曲的柔和音调、花的芳香,是不会得到神的重视的。”(马克思·沃尔扎克《中世界艺术概论》)宗教以这种对艺术的敌视立场来树立神的绝对权威,保证它的神圣不可侵犯,其结果必然损及艺术的发展和繁荣,这一点从欧洲中世纪整整一千年的文化落后可以得到显著的证明。

不过,宗教的根源毕竟不是在天上而是在人间,它所以与艺术相左,在于对现实的反映是虚幻的,即以异化的形式反映人的内容,并没有也不可能离开现实。三大宗教的经籍都有关于天堂、地狱的描写,纯属荒唐无稽之谈,然而所谓幸福美妙的天堂和黑暗、阴森、恐怖的地狱,实质上不外是人间帝王贵族骄奢淫逸生活及被剥削被压迫人民苦难生活的折射,依据的无不是阶级对立的残酷现实。超越现实而又离不开现实,是宗教自身无法解决的矛盾,这个矛盾使它无法从根本上取消艺术的存在,只能从信仰主义、禁欲主义出发,加以利用和歪曲。一方

面,它要无所不用其极地排斥、打击世俗艺术,另一方面,它又没有本事凭空捏造离奇古怪的虚无幻境,遂不得不吸取“某些原始材料”(恩格斯语),把充满丰富想象力的世俗艺术拿过来暗自篡改,置于神学的卵翼之下。高尔基说:“当我细心读过教徒的著作《圣徒传》的时候,我才明白,教会所讲的奇迹是它(教会)从有智慧的古代故事中剽窃来的。”^②高尔基说的《圣徒传》即《新约全书》中的《使徒行传》。《旧约圣经》也窃取了希伯来、亚述、巴比伦、苏美尔人的许多神话、传说。“耶和华上帝用地上的泥土造人,将生气吹在他的鼻孔里,他就成了有灵的活人”。“上帝用土造了野地各种走兽,空中的飞鸟。”许多民族都有用泥土造人、造万物的神话,它是原始人用泥土制陶的生产技术及劳动时身上总有汗泥的生理现象在幻想中的反映。《旧约圣经》把苏美尔人用泥土造人的神变成上帝耶和华,他是万物的造物主。诺亚乘方舟避难的洪水故事来源于巴比伦神话,巴比伦神话又来自苏美尔人神话。它本是解释人类起源的,却被《旧约圣经》用来宣传上帝的无尚的权威,所谓罪恶深重者要受到上帝毁灭性惩罚。佛经、《古兰经》也都大量窃取并改造了长期流传于民间的传说、故事、寓言。耶稣是否真有其人,还是个疑问,至于释迦牟尼、穆罕默德,无疑是多才多艺、精通古代民间艺术的部族领袖,天才的宗教宣传家,凡从他们口中说出来的教理,总是融进一些生动有趣的故事。其手法多种多样:或曲解故事的原意,换上神学的主题;或变动故事情节,用来说明宗教某一观点;或添头续尾,塞进宣示宗教教义的私货。这样一来,本来是满足群众审美需要的世俗艺术,就成了扩大宗教影响,为信仰主义张目、开道的工具。从这方面看,宗教对艺术的和用歪曲明显地起着反美学思想的消极破坏作用。

但事情矛盾得很,又恰恰是这种消极破坏作用在艺术实践进程中各从反面、也各从不同的角度又推动了宗教艺术乃至世俗艺术的发展,并为宗教与美学之间开辟了一条通路。这种现象并不奇怪,它是宗教自身理论与实践之间矛盾的反映,体现了矛盾的对立面在一定条件下相互转化的辩证规律。在理论上,宗教要颠倒、歪曲现实,而它要付诸实践,就不能不对艺术加以利用。艺术作为认识世界的一

① 《马克思恩格斯全集》第12卷761页,人民出版社1962年版。

② 《文学论文选》第400页。

种特殊形式,要求最真实、最深刻地反映社会生活的本质方面,揭示客观现实的规律性。现实本身是一股不可抗拒的巨大力量,同艺术和美不可分割地联系着,并且是任何艺术种类和美学思想的灵魂。所以,艺术不被利用则已,一被利用,就必然要按照它自身规律的要求,打破各种镣铐走自己的路,使宗教莫奈它何。就宗教艺术而言,虽然它被用于宗教宣传,却是劳动人民的艺术天才和辛勤劳动的成果。他们来自社会下层,以普通平民的身份参加艺术创作,对宗教并不抱多大幻想。这就使他们的作品在精神和风格上能超越宗教所限定的范围,表现出对现世美好事物的爱好。文艺复兴时期的许多圣母像杰作能打动人心,为人们所钟爱,与其说是由于宗教的涵义,无宁说是由于表现出人间的女性美,事实上它们大半是用尘世中活的美人为蓝本的。在北朝西魏建造的敦煌285窟,有一幅“五百强盗成佛”的壁画很引人注目。表现的是“强盗”与官军大战,接着被俘受难,最后皈依佛法,双目复明。这是一幅佛教故事画,结尾纯然是僧侣说教和对劳动人民的精神麻痹,但大部分情节却正确反映了北朝农民起义和官军残酷对待俘虏的血淋淋的现实。看吧,一大群破坏了封建统治秩序的“叛徒”们,被剥去衣服,剜出双眼,丢弃在荒山中,求生不得,欲死不能,呼天抢地,痛苦万状,这不是封建社会残酷的阶级斗争的真实写照吗?类似情况也出现在世俗艺术的创作中。现代作家许地山对佛法的精研是世所共知的。他由基督徒转入佛教,深受“无我”、“虚空”观念的影响。这在他的作品中留下了很深的印迹。但透过作品中浓厚的佛教氛围,我们看到的不是遁世逃避的消极无为,而是积极入世的达观态度。《空山灵雨》是他的散文集,一篇《海》描写了不幸的救生船里的人无可奈何、不知所往的命运遭遇。另一篇《鬼赞》颂扬了“弃绝一切感官”的幸福,而作品的基调却是奋力与命运抗争,大胆表露自己情欲的肯定。他说:“人类的生命是被限定的,但在这限定的范围里当有向上的意志。所谓向上就是求全知全能的意志。能否得到且不管它,只是人应当去追求”。^①当然,这和佛教(尤其是大乘佛教)本身对现实的态度也不无关联,它不象基督教那样,仅仅劝导人们等待死后灵魂升天,而是注重精勤修学,“持六度而证佛果”;它从理论上否定客观现实,却又从修养上强调在现实生活中的宗教实践。而当它与重入世而非出世的中国儒家传统文化思想

融合以后,在面向现实的道路上又向前大大迈出了。从而为在信仰主义禁锢下的佛教艺术创造了比较宽松的社会环境,获得了欧洲中世纪基督教艺术无法与之比拟的充分发展。中国佛教向艺术靠拢的倾向当着禅宗取代其它各派占据统治地位以后,更达到了顶点。相当数量的士大夫艺术家身体力行“以禅入诗”、“以禅入画”,在禅意盎然的诗歌、绘画作品中寻求与宇宙合一的安慰、寄托和力量,似乎禅成了通向人生最高审美境界的不可或缺的精神食粮。

恩格斯说:“只是由于一切宗教的内容是以人为本原,所以这些宗教在某一点上还有某些理由受到人的尊重;只有意识到,即使是最荒谬的迷信,其根基也是反映人类本质的永恒本性,尽管反映得不很完备,有些歪曲;只有意识到这一点上,才能使宗教的历史,特别是中世纪宗教的历史,不致被全盘否定”。^②“以人为本原”,这是宗教与艺术密切联姻的内在依据,也可以解释宗教本身存在着审美根源。正因为这样,宗教才需要艺术,需要自身的审美潜在力的艺术展示,而审美价值也可以表现在宗教的光轮中。宗教与审美价值的互相交织,既给艺术造成了不良后果,也给艺术带来了积极影响。这两种情况互相依存、不可分割地表现在艺术史上。孤立强调某一方面,或者抛开具体和历史的分析,笼统地判定宗教在艺术史上的功过;功大于过和过大于功,都是违背辩证法的。

需要进一步说明的问题是,宗教为什么也存在着审美根源?还是重温一下马克思的论述。马克思在《政治经济学批判》导言》中写道:“整体,当它在头脑中作为被思维的整体而出现时,是思维着的头脑的产物。这个头脑用它所专有的方式掌握世界,而这种方式是不同于对世界的艺术的、宗教的、实践——精神的掌握的。”^③对这段话有多种不同的理解。我们以为,马克思在这提出了两种不同的人类掌握世界的方式,一种是理论掌握世界的方式,另一种是艺术的、宗教的、实践——精神的掌握世界的方式,二者的不同归根结底在于思维方式的不同。理论掌握世界方式的特点是抽象思维,而艺术的、宗教的、实践——精神的掌握世界方式的

① 许地山:《杂感集·造成伟大民族的条件》。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,第651页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷,第104页。

特点则是形象思维。正是思维方式的一致,才使宗教与艺术相互渗透、溶合、交织在一起。对于艺术,想象、情感等心理因素的作用在形象思维中十分突出,对于宗教,同样也是如此。

恩格斯说:宗教是“人的存在在人脑中的幻想的反映”。^①没有人类的幻想活动,宗教就无由产生和发展。在最古朴的宗教信仰形式巫术活动中,原始人把这种活动同他所预期的一定结果连在一起。他通过幻想在现实与理想之间建立起虚构的联系。原始宗教被人为宗教取代以后,人们开始创造赋有意识和意志的超自然物的虚幻形象,即形形色色的神灵。要人们相信真实地存在着自己用幻想所创造的各种实体、特性和关系,是宗教的主要标志。自然,艺术幻想同宗教幻想也有原则区别。艺术幻想激发人的积极性,调动他的感情和意志,引导他全力以赴去达到现实的目的。宗教幻想则不单创造子虚乌有的形象,同时还坚信这些形象的实在性,它诱导人脱离现实,变得软弱无力、麻木不仁。

情感因素总是通过想象和幻想的心理活动方式获得存在和深化的。因此,宗教情感也是一种内在的需要。任何宗教无不依赖众生信仰的虔诚,而虔诚,本身就是一种情感态度。宗教借助种种仪式及艺术因素外在地激发起虔诚的感情。这种感情以对一个神圣、伟大、崇高的彼岸世界的向往和信仰而把人引入超越一己自我和滞累物质现实的精神境界。在这一点上宗教的超越和艺术的超越有相通的一面。它们都强调要有一种激情、一种强烈的憧憬、一种特殊的感受事物的眼光,一股强大的精神力量。或者也可以说,不以功利的眼光对待事物,在心灵的净化中超脱现实之上。历史上确有一些文学家、艺术家在一定的宗教感情和宗教信仰的支持下,保持一种处世操守和旷达的开阔胸怀,并创造出富于形象意味的作品。但即使是这样,仍然不能低估宗教情感的负面影响,它与艺术情感在内涵上毕竟存在着本质的差异。须知宗教感情落脚在虚幻的彼岸,是“无情世界的感情”,它摆脱了物欲的锁链,却套上了信仰的锁链。一个神学代表道破了天机:“宗教感情象审美感情一样,对自然界中的美、对人类精神的表现和显示中的崇高不会无动于衷,但是我们心中的宗教感情不是由对美和崇高的观照本身激起的,而是由关于一切美的无限的创造原因的最高观念和概念所激起,这种感情不表现在对美本身的虔敬中,而表现在对造物主的无限

伟大的虔敬中”。^②所以,宗教和艺术在相同的方向上同路走了一段之后,终于不得不断然分手,各奔前程。克乃夫·贝尔在他的颇有影响的理论著作《艺术》一书中,认为艺术和宗教是“同种东西”,“都是达到同一心理状态的手段”,都是为了“摆脱现实环境达到迷狂境界”,恐怕未必恰当。

总之,无论对世界的宗教态度抑或对世界的审美态度,都在自身中包含有相近而本质上又有差异的幻想、想象和感情、感受。如果说以人本原(包括人的自我异化)是宗师与艺术的相互渗透和溶合关系的社会根据的话,那么,同属于对世界的实践——精神的掌握的思维方式则是上述关系的内在心理根据。

本书着眼于佛教、基督教、伊斯兰教与艺术的关系,并以佛教为重点,从各个不同方面汇集较为丰富的有关资料。前面谈到,佛教比基督教多少具备的世俗化倾向,内在地推动了佛教艺术的发展和繁荣,印度、中国及其它东方各国在佛教建筑、雕塑、绘画、文学上展现出来的辉煌成就,给整个世界的宗教艺术带来了夺目的光彩。这当然是我们以佛教为重点的一个原因。但主要原因还在于当前中外对中国禅宗的密切关注。禅宗是中国一千多年前兴起的并长期占据统治地位的佛教派别,它的突出人的主体性的人生哲学,直觉悟道的思维方式,诗化的审美境界,与西方现代哲学、现代艺术有许多相通的地方。于是产生了一位国际知名的禅学大师——铃木大拙,他博通东西文史哲学,写作风格深湛绵密,禅宗精神经其用英文写出的《禅天禅地》、《禅与生活》、《禅学入门》、《禅学随笔》、《禅与心理分析》(与弗洛姆合著)的弘扬,震动了西方的哲学、宗教、美学各界,近年来竟掀起了遍及欧美的禅风。从国内情况看,多数艺术史研究者仅把注意力投向儒道思想的影响上,很少考察禅曾经产生的重要作用。殊不知,抛开禅的因素,无论华夏民族的文化心理结构的形成,还是具有自然、含蓄、凝炼的艺术风格的确立,都无法作出透彻圆满的说明。“禅是诗家切玉刀。”唐宋以降的士大夫文人骚客往往以参破禅机对待艺术创作,在他们眼里,“一草一木栖神明”,山山水水无不与那不可言说的

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,第354页。

② H·H·罗哲斯物文新基:《基督教辩》第1卷,转引自斯托洛维奇《审美价值的本质》第107—108页。

真实本体相通。从事艺术史研究,而不了解禅为何,无异于雾里看花,隔岸观火,怎能写出足以与民族艺术的伟大成就相称的艺术史?那么,禅是什么?它的美学意义何在?这是人们普遍感到费解的问题。下面我们就借此机会提供一些不成熟的看法,深也罢,浅也罢,对也罢,错也罢,总之是自己的学习体会。

佛门之禅,大体上可分印度禅和中国禅。圭峰宗密在《禅源诸论集都序》中指禅的种类为五种:

(1)外道禅,(2)凡夫禅,(3)小乘禅,(4)大乘禅,(5)最上乘禅。外道禅指瑜伽与印度其他教派的瞑想法,在佛教的立场看,它是异教的禅,应予摒除;此外四种则为佛教所认可。凡夫禅相信善因善果,恶因恶果的法规,它的瞑想的目标,在逃避恶业苦海而得升天;这瞑想即是凡夫禅。小乘禅从生老病死的无常规出发;大乘禅观一切皆空,而证般若真理。这三种属同一层次的高下优劣,统归印度禅。最上乘禅是达摩所传并为慧能发扬光大的禅宗,即中国禅。二者各自溶合了本民族的历史文化传统,展现的面貌也必然迥异。但中国禅毕竟是中国文化嫁接到印度禅学之树的产物,是印度禅学的深化和发展,彼此的传承显而易见,正如没有印度佛教的传播,便没有中国化的佛教一样,抛开印度禅这一基础,也无以产生独具特色的中国禅宗。先谈印度禅。

禅是梵文“禅那”(Dhyāna)的略称,译意为“静虑”、“思维修”,是一种旨在修定的方法。定,是“心一境性”,或“专一所缘”,意思是注意力集中到某一对象使心宁静,不受干扰。禅的功法纷繁,《摩诃止观》卷四有二十五方便,概括而言,有调身、调息、调心三个阶段。调身,是调正身体的姿势,通常是结跏趺坐。《大智度论》卷七云:“问曰,多有坐法,佛何以故唯用结跏趺坐?答曰,诸坐法中结跏趺坐最安稳,不疲极,此是坐禅人坐法,摄持手足,心亦不散。”入坐时须解衣宽带,双腿盘膝,以左手置右手掌上,贴近小腹,然后正身端坐,脊骨不曲不耸,舌抵上腭,兀然不动。调息是把呼吸调柔入细、引短令长的意思。一呼一吸都使气达小腹,若自己不知不觉,气息仿佛从全身毛孔出入,便是调息的极致。调心主要是调伏乱想,精神集中,静处入定。以上三调,重在调心,这一步骤突出体现了禅的“心一境性”原则。一般说来,人的心灵并非长时间固定在一个目标上,由于受所

感知的对象的吸引,总是游移不定的,尤其是人处在复杂的社会中,六情驰骋,生灭不停,加以种种思量,千般计较,所谓心猿意马,最难调伏。而心一境性则能通过意志的作用,限制外界欲望的引诱和内部的情绪波动,把心念系在一处,勿令驰散。对此,蒋维乔先生打了个绝妙的比喻:“心念好比猿猴,一刻不停,怎样下手呢?我们要猿猴停止活动,只有把它系缚在木柱上面,它就不能乱跳了。”调心的发展顺序首先是止,然后是观。止是止息散心,亦称定;观是返观自心,即按佛教的义理,思维各种相应的事物,得出符合佛教义理的结论来,亦称慧。止和观合而为之静虑,静是寂静,虑是审虑,由定寂静,生慧审虑。《俱舍论》卷二说:“依何义故立静虑名?由此寂静能审虑故,审虑即是实了知义,如说心在定能如实了知。”止观以止为基础,必得心灵确立于静,牢固地集中在某一点上(鼻端、脐眼或外物,如太阳、树木等),观之发展才成为可能,这就是以“心一境性”为“体”的有“观”之“止”,所以,虽然禅包括止和观,但从根本上讲仍然是修定。

佛教的全部内容可概括为“戒定慧”三学。戒,指为信徒制定的戒规。慧有二义,一是止观的“观”,二是佛教的绝对真理,认为人和事物同样没有自性或本质的“无我”智慧,被看作慧的高级层次。禅在佛教中的特殊意义,充分表现在定与戒和慧的关系上。照佛教的说法,人世间的一切痛苦,都始于把人和事物看作具有独立存在的本性的妄见,如果这就是我执的话,那么这种我执就是无明。无明生贪瞋痴爱;由于对于生的贪爱,个人就陷入永恒的生死轮回,万劫不复,而要逃脱生死轮回,唯一的希望在于将“无明”换成觉悟。觉悟即对佛教绝对真理的领悟,意味着从此获得解脱(“涅槃”),是一切僧徒追求的最高目标。可见,三学之中以慧为上。但问题的关键在于,怎样才能将“无明”换成觉悟?它要求佛教必须从理论和实践上加以解决。佛教认为,戒定是修炼成道的必由之路。佛陀在《杂阿含经》二十九卷中说:“三学具足,是比丘行”。不过严持净戒,只是便于净定的修成,修成后的净定,才能生起无我的智慧。“戒学随福利,专思三昧禅,智慧最为上,亲生最后边,牟尼持后

① 《气功精选》第49页,人民体育出版社1981年6月版。

边，降魔渡彼岸。”这说明，三学是修解脱行的总纲，其中定学又是三学中的枢纽。“如是修习禅，于诸深广欲，悉得渡彼岸，不为彼所持。”^①定，就程度来说：一类是有色定，即四静虑，普通简称四禅；一类是无色定，即四无色处，普通简称四空定。按由浅入深的顺序，应先修有色定，紧接着修无色定，而有色定是一切修持者必修之禅，得了第四禅，再修无色定如顺水行舟，并不困难，这样，佛教经论无不以有色定的四禅为根本。下面分别作一下说明。

初禅是有色定的第一禅，有五个分支，即觉、观、喜、乐、一心。第一禅能断伏欲界烦恼，由无所执着获得一种喜悦与欣乐。初禅有粗略和细致的思考（寻、伺）进行，获得的喜、乐不够纯静，须在二禅（内净、喜、乐、一心）中含弃，产生由定自身获得的喜、乐。二禅因净而生大喜，因喜生着，可能引发烦恼，仍须舍弃（进入三禅（舍、念、知、乐、一心）而身受无喜之乐。四禅的分支是舍、念、清净、不苦不乐、一心。又三禅的乐并不是永久的，贪着了，仍会成为苦患，也要舍弃。舍弃了三禅乐，“行不苦不乐受”，意念清净达于极点，即有清澈透明的无我智慧现前。以上就是有色定这种内省的静思方法的全部修炼过程。它以“心一境性”为体，“能审虑”（观）为用，展开不同层次的心理程序，逐步限制来自外界欲望的引诱和内部的情绪干扰，来对治贪嗔痴爱等烦恼，净化灵魂，实现无我的精神解脱。我们看到由一禅到四禅，每个阶段的心理活动都把“心一境性”作为对于修行十分必要的心理条件，其目的是制意去欲，收摄散心，使主体不去追逐客体对象，以强化心理的定心所。它如同固若金汤的掩体，再腾跃攀援的贪爱之敌，能奈我何？佛教认为，贪爱和痴愚是我执的两大集中表现，禅修从根本上讲就在于以止、观对治和断灭“爱”、“痴”。《阴持入经》的注者说：“止灭爱，观灭痴，痴爱灭，得道之证。”以止扫除贪爱留下一片清寂然后在精神专注的状态中才好作观。观以佛教无我的义理，如遵循“四念处”原则，思虑“身”是“不净”，“受”是“苦”，“心”是“无常”，“法”是“无我”，对治痴愚。通过“四观”，把世俗间一向视为正常的思想认识全部颠倒过来，^②明见诸法实相，就是步入觉悟的彻底解脱。这四观非同读经，以间接手段获得无我的认识，而是在一种微妙的心理过程中直接从个人的体验领略无我。

何以微妙复杂？四禅的心理过程既有意志活动，又有不同的思维形式和主观心理感受。初禅的两种粗细不同的思考（寻、伺），尚属低级阶段的观，在很大程度上是一种逻辑推理的理性活动，而当发展到三禅时，观的修习则上升到较高级阶段，所谓的正念、正知已沉入个体的直觉体验之中，终于在第四禅达于只可意会、不可言说的大彻大悟境界。而且，禅修不只作用于心理，还伴随着种种生理现象的发生。开始，由控制意识导致身体的安宁和“初禅快乐，内外遍身，如水渍于土，内外沾沾”。二禅舍弃了寻伺之后的“内净”，呈现一种清宁状态，“如水澄静，无有风波，星月诸山悉皆照见”。三禅的无喜之乐，由内心而发，“乐法内充”，绵绵美妙，“世间最乐无有过者”。四禅的彻悟瞬间，头顶“白光”闪烁，“身心泯然虚豁”，恍如与大自然合为一体。四禅之后修无色定时又有天耳通、天眼通、如意通、他心通、宿命通等种种奇异的神通显现。（禅修发生的生理和心理现象，似乎不是某些研究者不屑一顾的胡说八道，它类似中国的传统全功，表明人类生命尚有巨大的潜能未被发现，亟待我们进一步研究）这些现象构成了禅的心理体验的生理基础，极有助于引向由定发慧的觉悟。总之，禅反映了佛教对人类心理经验和生命活动的精细观察和巧妙运用，它卓有成效地服务于虚妄的信仰主义，从精神上消蚀信仰者对人生的追求，把否认人和事物真实性的偏见，化为个人发自内心的本能需要。马克思所说的宗教是“麻醉人民精神鸦片”，在这里正可以得到十分有力的印证。

禅兴盛于佛教登上历史舞台之后，却不是它一家的专利。它本是古代印度各种教派普遍修习的方法，如婆罗门教以修禅“专心于最高神”，耆那教把禅列入苦行的范畴；散惹夷学派亦认为只有专心于直观的修定，才能求得真正的智慧。抛开这些不算，它还有更为古老久远的源头，那就是闻名于世的瑜伽实践。究其历史，至少有五千年以上。一种被推测为悉瓦神的原型，出土于印度河流域“牟恒究·大一罗”的远古刻印，姿式呈结跏、静坐冥想态，^③考古学者判定它属于纪元前二十世纪以远的

① 《杂阿含经》卷三九。

② 第三倒世称俗认识以“非常为常”，是佛教的歪曲，只有形而上学才这样。

③ 中村元：《印度思想》，第133页，台湾幼狮文化事业公司1984年版。

制品, 可视为瑜伽坐法的发端。瑜伽 (Yoga), 梵文词, 意思是自我与神的结合或统一。它的把注意力集中某一对象, 通过冥想 (静虑) 达到忘我境地的练功方法, 应该说是以后印度各教派禅修的初始。如出现于前七世纪至前五世纪的《白净识者奥义书》(Śvetāśvatara Upaniṣad) 有这样的歌咏:

三体安正直,
躯干定然兀,
心内收意识。
以此大梵筏,
可怖诸急流,
智者当度越。
气息和体中,
动作皆调适。
轻微露鼻息。
意念如野马,
智者当羁勒,
制之不放逸。①

这一套实践方法, 其后又由约二三世纪成书的印度教经典《薄伽梵歌》所继承。该书摄取数论、瑜伽、吠檀多三派的哲学思想和伦理观念, 集中宣示瑜伽的功效, 如第六章写道:

在一处美好, 安静的场所
安置了他的住所——不太高,
也不太低——让他居住, 他的物件有
一块布, 一块鹿皮, 和姑尸草 (Kusha
grass)。
在这儿他努力思索一如,
约束心与意, 安静, 镇定,
让他完成瑜伽, 达到
灵魂的纯净, 把持
身、颈和头部, 目光
注视鼻端, 周遭无所分心, 全神贯注,
精神宁静, 了无畏惧, 全心在于
他的梵志 (Brahmacharya Vow), 虔敬
地,

默想着我, 想着我而忘怀一切。②

瑜伽的实践方法主要有哈他瑜伽、八支行法瑜伽、智瑜伽、咀多罗瑜伽等七种, 其中尤以八支行法影响最著, 即禁制 (克制)、遵行 (劝制)、坐法、调息、制感、执持 (专注)、静虑 (禅定)、等持 (专心、三摩地)。禁制及遵行是身、口、意的戒规, 用于清除外来影响; 坐法使体内安静; 调息是开脱内

体; 制感是控制感觉器官, 使不动摇; 执持是为中心神集中, 专制于一点; 静虑就是思维, 促使执持知觉, 通向较高的意识状态; 等持是使达到更高级的智慧阶段——自我与神合一。稍加比较, 立刻可以看出, 古代文献和八支行法记述的瑜伽实践与佛教的禅修实在没有什么不同。瑜伽的禁制即禁止杀生、妄语、偷盗、邪淫和接受赠品, 几乎和佛教的五戒完全一致。禅修的调身、调息、调心, 大抵亦未超出另七支行法的范围, 一些关键步骤甚至于用同一个概念加以标示。今日佛教道场首先要做的事, 也是执持的“心神集中”。这说明, 瑜伽的冥想方式, 即使经佛教贯通二千年以上, 仍然没有什么变动。难怪佛教的各宗各派, 对于修行都主张以打坐为最佳。

但细致推敲二者冥想的内容, 差异就出来了。瑜伽行者一贯主张冥想的终极目标在于证得禅定的三昧境界。他们认为, 人的灵魂处于身内身外自然物质的囿囿之中, 若摆脱一切物质因素的束缚, 使灵魂纯净到孤立无依的程度, 将给精神带来超自然的了悟与能力, 实现自我与神的合一。(这里说的神非指实体化的宇宙创造者或世间赏罚的主持者, 而是灵魂获得解脱的本来自我) 他们把这种体验比喻为“一滴露珠汇入光辉海洋之中”, 或“一只翠绿的小鸟飞入绿林中生活”, 换言之, 个体浑然忘却本身的知觉, 心中的思念消除净尽, 归于一派“虚无”, 这就是瑜伽师心目中最完美的三昧境界。《薄伽梵歌》第六章第二十至二十三颂写道:

当一个人由于修炼瑜伽而使心灵完全脱离物质性的心理活动时, 这么一种瑜伽修炼的至善阶段就叫作入定或三昧境界 (Samadhi)。在这种欢乐状态中。人就处身在无限的超然幸福里, 并通过各种超然的感官而自得其乐。确定这种状态之后, 人就再也不会离开真理, 而一旦获得这种成就, 他就会认为: 没有什么能够比这收益更大的了。

承认灵魂的存在, 渴求灵魂的孤立与解脱, 这是瑜伽思想的基本出发点, 而就佛教的主要思想倾向看, 它并不认为有等待孤立与解脱的灵魂。在

① 《五十奥义书》第392页, 中国社会科学出版社1984年第1版。

② 《印度与南亚》, 台湾幼狮翻译中心1974年版。

佛教经籍中，灵魂消失不见了，它已分裂成四种因素：受（感受）、想（观念）、行（愿望）、识（意识）。佛陀自己就有断然否定个体的实在性因而也否定灵魂实在性的说法：行灭，识则灭；识灭，名色（精神和肉体）则灭……六入（六种感觉器官）则灭……触（接触）则灭”。但这样一来，他立刻又遇到使他陷入困境的难题：既然无实在的灵魂，怎么会有灵魂转生呢？对此，佛陀或避而不答，或含糊其词，从而灵魂说在佛教理论中一直处于无足轻重的地位。此其一。其二，佛教并不以入定为修炼的终止，它只不过是获得无我智慧的手段。只修禅定就能证得解脱的理论，在佛陀说法中已明白地斥为外道。佛陀出家后，曾拜两名瑜伽行者阿罗逻和优陀迦为师，所以又与之分手并结束六年苦行，主要原因就是瑜伽以禅定为目的，在他看来觉行不够圆满，他到尼连禅河沐浴，于毕钵罗树下打坐成道，彻悟四谛十二因缘的真理，从此，以禅定为目的的瑜伽实践便作为见正理获明知的修行方法纳入佛教的思想轨道。单就一种认识路线和思维程序而言，禅定很容易被其他宗教所利用，为避免此弊，佛教又不断在禅定中添加“观”的内容，如小乘的“四念处”、“五停心观”，大乘的“法无我”、“慈爱一切”，使之进行更符合自己教义的思维活动。到了这一步，佛教印度禅除保留了心神集中的“止”外，从头至脚更换了新的装束，完成了对瑜伽实践的改造、拓展和引伸。

有关印度禅的含义、作用及来源，姑介绍到这里。

本世纪五十年代初，中日两国的国际知名学者胡适与铃木大拙，曾就什么是禅宗的真髓问题展开了激烈的论争。双方观点见地孰高孰下，这里无需评说，但有一点却是共同首肯的，他们都认为自南宗开创者慧能以后，传统佛教的戒定已与禅断离了联系。禅宗之禅不外是慧。我们以为这确实揭示了中國禅与印度禅的根本区别所在。圣严法师也说：

中国禅宗所体证的禅与印度有层次上的不同。中国禅宗的禅，是指破除无明烦恼之后的心地妙用，也就是智慧本身。智慧是无限的，它不能用任何语文，或任何形式来注释，却能产生无穷的妙用，印度的禅那（Dhyanā）是禅定，中文意为思维或静思，意思是收摄散心，系于一境，不令动摇，进而达到三昧的境界。禅

那是一种修定的功夫，三昧则是修定而达到的一种功用。^①

这可说是得其“真髓”的剖析。所谓“心地妙用”，“无限的”“智慧”，不能用语言文字来“注释”，这些都精确概括了中国禅的主要特征。与印度禅相较，一个以禅为定，一个以禅为慧，从戒定慧三学的角度看，显然“有层次上的不同”。本来，在传统佛教中，由定发慧，定是因，慧是果，已是普遍认同的思维发展路线。不管从心理方面抑从逻辑方面说，它们都属于性质不同的两个认识阶段。中国禅越居到慧的层次上，一举突破传统佛教由定发慧的认识模式，必然引起它自身内容的重大改造和革新，其结果是认识论意义上的禅转而被赋予了最高层次的本体论意义。禅的本体被称作“自性”。为何是“自性”呢？难道佛教宗派不是全都否认诸法（一切事物和现象）有其自性吗？禅宗当然也不例外。但它所讲的自性已非原来所指，乃是人人皆有的佛性。《坛经》说：

一切万法不离自性。……何其自性本自清净，何其自性本不生灭，何其自性本自具足，何其自性本无动摇，何其自性能生万法。

心量广大，犹如虚空……能含万物色象，日月星宿，山河大地……自性能含万法是大，万法在诸人性中。

人性本净，

世人性净犹如青天，慧如日，智如月。

自性平等，众生是佛。

性本是佛。

自性、心、人性、佛等等，都是同一个概念。禅宗把传统佛教中互不相容的自性与佛性拉到一起，归于主体的人性，然后又无限膨胀开来，说成是派生一切诸法、囊括宇宙、包罗万象的“心”。这心为人先天所固有，既是人的自本性，个体的心，也是宇宙之心，也可以说是“宇宙无意识”。“大我”。在禅宗看来，心的本质是“净”，净即清净，意为妄念消除后的心安与空寂。心净能明彻一切事物的真相，就是真正的佛，真正的极乐世界。《坛经》云：“能净即释迦。”（《疑问品第三》）又云：“但心清净，即是自性西方”，“随其心净，即佛土净。”（同上）在印度

① 《禅海之筏》第8页，台湾志文出版社1980年版。

经诸论中亦有“心性本净，为客尘所染”的说法，但与禅宗的“心性本净”说并不相同。前者的心性本净与客尘烦恼，有自体与外铄、本性与客户之分，认为烦恼是外铄的、客性的，只要除去它，本性还自清静。而后者在心性本净与烦恼尘垢的关系上，并不主张有主客之分，它们不是二，而是一。也就是说，所谓烦恼尘垢，不是独立于心性之外的东西，与之不存在对立关系。把心当作绝对的本体，认为心外无物，没有客体对象，既脱离一切执着，又超越一切矛盾，是慧能南宗的一贯调门。禅宗两大派别南北宗的对立正由此而生。当初神秀与慧能在黄梅分别作了两个偈。一个说：“身是菩提树，心为明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”意思是人的身子如一棵智慧的树，人的心如一面光明的镜子，要时时刻刻勤加擦洗，别叫它招惹灰尘。另一个说：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”意思是，本来没有智慧的树，也没有什么光明的镜子，本来什么东西也没有，什么地方可以招惹尘埃。两偈以慧能作的后者为高，遂从住持弘忍那里赢得了象征继承权的衣钵，是为禅宗六祖。高在哪里？就在于他识得本心，悟得彻底，相比之下，神秀没有悟透本心的绝对空无寂净，什么身呀，菩提树呀，明镜台呀，都从肯定它们的存在出发。把心比作明镜台，为了守护心之“明”，又要拂尘去“暗”，这一明一暗显然有了主客之分。慧能主张“本来无一物，何处惹尘埃”，就是不把明与暗作为两种对立的東西，而是视为心本体的两种不同情况。明是明，暗是无明，无明就是没有明，并不是和明对立的另一个东西。换言之，镜子的明亮是常在的，即使我们认为它表面上盖上了尘埃而不再照物时，它的明亮还是常在的。镜子的明亮不是一种要加以恢复的东西；不是一种在拂拭之后才现出的东西；明亮从来不曾离开过镜子。神秀持相对之见，有背于心的绝对性，他所讲的心仅是个体的凡心，还不成其为自本性、宇宙之心。个体的自本性能产生二法对立的世界：主体和客体、内在自我（小我）和外在世界。它产生这个世界，又安于这个世界，与这世界的一切杂乱现象混在一起。个体的自本性虽然也属于上述的世界，但只要它能超越相对之见，透视本心，同时也就是宇宙之心。心就是那么一个，菩提是它，烦恼也是它，这就是如如。

心本体的另一层含义在于它同时又是本觉、本

知，一种先天具有的“自然之知”。心是知之体，知是心之用，成佛之道完全可以在一个“心”内完成，这就是禅的一元本体观。慧能说：“一切般若智，皆从自性而生，不从外入，莫错用意，名为真性自用”。（《坛经·般若品第二》）又说：“故知本性自有般若之智，自用智慧，觉观照故。”（同上）神会说：“自性空寂，空寂体上，自有本智，谓知以为用”。（《菏泽神会禅师语录》）在禅的天枰上，凡与圣、众生与佛陀的资粮是均等的，无增也无减，因为他们都有分毫不差的本心、本觉，区别仅在于悟与不悟（迷）。“善知识，凡夫即佛，烦恼即菩提。前念迷即凡夫，后念悟即佛。”（《坛经·般若品第二》）由此决定了只需向心内寻觅悟道的主体性立场，而不必向外驰求。是否坚持“即心是佛”，成了有无成道希望的主要分界。“佛向性中作，莫向身外求。”（《坛经·疑问品第三》）“菩提只向心觅，何劳向外求玄。听说依此修行，天堂只在目前。”（同上）“祖师直指一切众生本心本体本来是佛，不假修成。”（《黄蘗断际禅师宛陵录》）“即今问我者是汝宝藏，一切具足，更无欠少，便用自在，何假向外求觅。”（《怀让禅师第二世马祖法嗣》）在中国佛教思想史上，随着大乘佛教的兴起，已出现把佛归于一心的倾向，它们以为，经籍里描绘的西方净土不过是想象和幻觉的产物，人凭头脑中思念的力量，就可以达到自己所思念的一切，使“佛现前。”这无疑否定了彼岸世界的真实性，在很大程度上肯定了心的全知全能。问题是，心在它们那里，并未成为绝对的本体，夸大心的作用只因它能造就外在的佛国境界，而不在于它自身就是佛。不是独立自足的主体仍然需要向外求悟，通过与冥想生出来的所谓佛境的某种契合，以维持心理上的平衡。因而在众生与佛之间还有相当遥远的距离，还要依靠“六度万行”投向彼岸世界的怀抱，还需把心造的客体对象奉若神明，朝暮叩拜。禅宗以为，这与“即心是佛”相差远甚，既然西方净土只在自己心中，成佛之道全凭一心，“见自性清静，自修自作法身，自行佛行，自成佛道”（《坛经·坐禅品第五》），那又何必非要绕很大弯子，借助外在的偶像、权威作沉空滞寂的冥想，岂不是多余吗？慧能直言不讳道：“往心观静，是病非禅，长坐拘身，于理何益！”（《坛经·顿渐品第八》）马祖的回答来得更干脆：“道不属修，若言修得，修成还坏。”（《指月录》）于是人们惊愕地看到，在中国佛门中，竟还有呵佛骂祖的一派，你对如来、观音作“著

相修行”么，他们说这是“使佛觅佛，将心捉心”；你要修六度么，他们说这是“造地狱业”；你问“如何是佛”么，答复是“干屎橛！”世尊初降生，一手指天，一手指地，周行七步，日顾四方云：“天上地下，唯吾独尊。”云门文偈对此评论道：“我当时若见，一棒打杀，与狗子吃！”（《五灯会元》卷十五）其实，这种大不敬的“谤佛”行为并非难以理解，如果不拿出足够的勇气和胆量打破外在的偶像崇拜，又怎能贯彻“自具本心，自成佛道”的信条呢？

禅宗以心为本体，主张“即心即佛”，而其最终落脚点却在于“见性成佛。”把心推到无所不包和全知全能的自体位置上，目地在于缩短天国和人世的距离，为“直指人心，见性成佛”提供必要的理论基础。何谓“见性”？见性是破迷显悟，内外明彻，洞见自性本自具足的真性，自觉到本来就有的佛性。

《坛经》云：“于外著境，被妄念浮云盖覆，自性不得明朗。”（《忏悔品第六》）意思是虽然人人都有本来清净的心性，但由于受外物所惑，萌生贪瞋、憎爱的偏见，便会失掉自己的本来面目。怎样才能驱云除妄，显露自性呢？心病还需心药医。这味心药就是“顿悟”。顿悟是刹那间“迅速地体悟”，而不是象印度禅那样固定修行阶次的渐悟。当然，印度禅也并非只讲渐悟，不要顿悟。但它的“渐”与“顿”在认识上是个矛盾的统一，不可能有“渐”而无“顿”，也不是有“顿”而无渐。印度禅的渐悟与顿悟所以不可分离，在于修道的二元性。这种修道必须用其全部的诚心诚意恪守佛的垂训，在调身、调息、调心的连续活动中将自己放纵的激情完全抑制住，最后则期望得到足以领会高深的佛教哲理的一切复杂逻辑的智慧。所以，一般都认为禅那是指向某种固定思想的一种冥想或静思，其特点是以逻辑思考为中介，再跃进到恍惚或失神的直觉状态。举一个通俗的例子。如稻子作用于心，生出执其为实有的念头，则佛教以为世间万事万物皆因缘和合的教义即可派上用场。为什么会有稻子呢？它是由种子与阳光、水分、肥料等辅助条件和合而成的。种子能够生芽是因，水分、肥料等能养育种子，是缘，若光把种子种下，不供给它水分、肥料等物，就永不能够生芽，因为只有因，缺乏外缘，因缘不凑合之故。于是便可以感悟到世间万事万物没有独立存在的实体，诸法性空，私毫不可执着。与印度禅推理式的有目的修行不同，禅宗的顿悟没有由禅定到觉

悟的连续过程，也无需通过冥想消除错误与真理、凡与圣、此岸与彼岸、世间与天国的分别，因为自性是不增不减、没有分别的全体或整体，它犹如虚空，无有边际，不可测度，超过一切名言限量、名言踪迹、对待，在这里，逻辑推理毫无用处，任何外在的中介，如语言、文字、概念不仅不能把握自性，反而束缚了、阻碍了人们老把握它。因此只能以无分别、超对待的神秘心理体验作瞬间的顿悟。这悟具有直接性，不需要任何中介，是“直指人心”，“顿现真如本性”。虽然方法十分简便，却是一次质的飞跃，一悟即是佛，不悟即众生。之所以这样直接，而无需经过连续的、间断的过程，就在于悟是自性之用，自知自见，悟与不悟不过是自性的两面，本来即为一体。“就像欣赏一幅美丽的织锦一样。在织锦的表面，有一种几乎使人迷惑的美，行家也无法找出线的错综复杂。但是一旦把它翻过来，则一切复杂的美和技巧都显露出来了。般若就在这个翻转中。过去，眼睛一直落在布的表面，布的表面是唯一能让我们看到的一面。现在，突然把布翻过来，眼光的方向突被中断；连续不断的注视便不可能了。然而由于这个中断，便突然间抓住了整个生命的轮廓，于是便‘见到自性’了”。①

以心为本体和以顿悟为标志的见性成佛之道，集中反映了禅宗对印度禅的禅定和般若关系所作的重大革新。慧能说：“我此法门，以定慧为本。第一勿迷言慧别，定慧体一不二，即定是慧体，即慧是定用，即慧之时定在慧，即定之时慧在定。”（《坛经》第十三）按印度禅的规则，定与慧是两个分立的观念，定是因，慧是果，必先定而后发慧，而禅宗则把方法论和本体论、认识与实践统一起来，提出了定慧“体一不二”的命题。在这里，禅定一方面由原先的因位提到果位，高出传统禅定一个层次，另一方面它既是修行的方法，同时又是本体存在。慧即慧观，是定体的作用。用智慧直指本心，自见本性，慧即定，定即慧。“就定本身来看，定是慧之体，与慧没有分别，定就是慧；并且，就慧本身来看，慧是定之用，与定没有分别”。②二者“犹如灯光。有灯即光；无灯即暗。灯是光之体，光是灯之用。各虽有二，体本同一。此定慧法亦复如是”。（《坛经·定慧品第四》）把实践提升为本体存在，这就是圣严法师指出的一种“心地妙用”，禅

① 铃木大拙：《禅与生活》第154页。

② 铃木大拙：《禅与生活》第148页。

宗以为它即意味着个体的自由和解放。所谓中国禅宗的思想主旨，大体不过如此。

世所公认，儒道禅是中国艺术的三大精神支柱。它们的持久而深远的影响，曾使艺术创作大放光彩，留下了许多或奇拙或优美或气势磅礴或意韵深永的名篇佳作。这种影响固然可以解释为哲学对艺术的渗透，而根底却在于它们本来就是审美的人生哲学，直接与美学相沟通。诚如有人所概括的那样：“中国哲学的趋向和顶峰不是宗教，而是美学。中国哲学思想的形成不是从认识到宗教，而是由它们到审美，达到审美式的人生态度和人生境界。”^①“审美式的人生态度和人生境界”，就是儒道禅共同的美学意义所在。但儒道禅的精神实质毕竟存在着很大差异，一个趋动，一个主静，一个尚空，所以，虽同是审美式的人生态度和人生境界，其美学意义却判然而别。正如此，在儒道禅鼎足而立的唐宋时期，文学艺术领域才呈现出五彩缤纷、争奇斗艳的热闹景象。那么，什么是禅的审美式的人生态度和人生境界？其特色又如何呢？本文试就此谈点初步的看法。

佛教是否否定人生的。它把世界劈成截然对立的两岸：此岸世界与彼岸世界。客观存在的现实世界被看成虚幻的、悲惨的、有限的，主观臆造的彼岸世界反倒成了真实的、快乐的、永恒的。而且由此岸到彼岸必须经历一个与现实生活相隔绝的漫长修炼过程，直到完全摆脱对世俗的眷恋，才能获得一张成佛的门票。禅宗是佛教的一派，它并非不否定人生，也不想跳出信仰主义的圈外，但关于佛性和怎样成佛的看法，却完全变了样。先简要谈谈禅宗的佛性观。它否认将世界分成此岸与彼岸两个层面的对立，主张此岸世界即是彼岸世界，此岸世界与彼岸世界根本就是一个世界。禅宗有句名言：“即心是佛。”它把佛性从遥远的天国拉回到尘世，在心、佛、众生之间划上等号，“心、佛及众生，是三无差别。”这个心是宇宙的绝对本体，却又不同于完全抽象化的绝对理念，而是形而上与形而下的统一体。禅宗认为，心与它所生的幻象即客观世界不是对立的，它们的关系好比“一与多”、“一即一切”。有僧问赵州：“万法归一，一归何所？”师曰：“老僧在青州作得一领布衫，重七斤。”（《五灯会元》卷4）布衫一件喻一，重七斤喻多。一不离七，七不离一，即“一即一切，一切即一”之意。就赵州的答案来说，一件就是七斤，七斤就是一件。就针对僧问的本意来说：是万法归一，一归万法。一与多可分又

不可分，也就是不即不离。那么，一所指的佛性果真就在七斤重的布衫里面吗？说它在里面，可它并不在里面，但佛性既然是普遍的存在者，就不能说没有任何地方佛性不存在。“青青翠竹，尽是法身，郁郁黄花，无非般若。”现实的事事物物，即是佛性自身的显现，佛性的全体亦洋溢于现实中。所以，“诸法皆如”、“色不异空，空不异色”，现象与本体被合而为一了。这是相当奇怪的：禅宗提出一元性的本体观，打破此岸世界与彼岸世界的对立，本来是为了以主观的小宇宙代替客观的大宇宙，将万象归于“一心之源”，而实际上却贬低了佛性的尊严，把它还俗于现实的感性世界，从而在客观上又肯定了人生。殊不知正是禅宗自身的这一矛盾之处为美学留下了存身之地。

禅宗的主要兴趣还不是对心本体作雄辩的论证，而是在“即心是佛”的前提下，引导学人按一种新的方式“悟道”成佛。其实，即使禅宗反复申明佛即是心、自性、本性，意思也无非是强调向内心探求佛性，自识本心，自见本性。“我心自有佛，自若无佛心，何处求真佛。”（《坛经·付嘱品第十》）佛向性中作，莫向身外求。”（《坛经·疑问品第三》）但“心量广大，犹如虚空，无有边畔”，如此空灵不可限量的心，如何去“识”去“见”呢？禅宗的现象与本体的合一论，似乎是专门为悟道的方便设立的。既然佛性遍布大千世界，无处不在，生活中的一切不是随时可以成为悟道的契机吗？是的，禅宗的悟道就体现在日常生活的所见所闻和言语举动之中，所谓“在胎为身，处世名人，在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在口谈论，在手执足，在足远奔，遍现俱该沙界。”（《景德传灯录》卷3）于是，象“肌来吃饭，困来即眠”，“运水搬柴，无非妙道”，“屙屎送尿，尽是佛事”之类的对答，充斥在禅师的语录里。可以说，日常生活中的扬眉瞬目、举手投足、一棒一喝、一茶一饭、一颦一笑无一不是禅。话又说回来，禅宗的解脱与一般人的生活虽无任何差别，“要行即行，要坐即坐”，但差别也就在其中。一般人吃饭不肯吃饭，百种须索；睡觉不肯睡觉，百般计较。而修道之人却是毫无计较，纯任本然。用禅师的话说，就是“无心。”无心即“见闻知觉，而不染万境”，“见一切法，不著一切法，遍一切处，不著一切处。”（《坛经三十一》），说白了，就是身在尘世之中，精神却一尘不染，不离现实而又超越现实。

① 《李泽厚哲学美学文选》第107页。

“无心”何以能超越呢？说来并不复杂。被禅宗视为佛性的心，指的并不是充满种种欲望念头的心，而是未受任何染污的洁净本心，它才是人的本来面目。但尘世之人，总不能不与外物打交道，一旦萌生贪瞋、憎爱的偏见，本来面也就失掉了。“善知识，智如日，慧如月，智慧常明，于外著境，被妄念盖复，自性不得明朗。”（《坛经·忏悔品第六》）如果懂得只有洁净本心才是永恒的、常在的，外在的东西纯属虚幻，而于六尘中无染无杂，来去自由，通用无滞，那么，自然会安息心空，真性自现，自在解脱。庞居七偈曰：“但自无心于外物，何妨万物常围绕”。所以，悟道的关键即在于是否执着或停留于外境，执着或停留，即迷，反之则悟，只有“入色界不被色惑，入声界不被声惑，入味界不被味惑，入触界不被触惑，入法界不被法惑，”才是大彻大悟之人。

怀海有偈云：

放出汾山水牯牛，
无人坚执鼻绳头，
绿杨芳草春风岸，
高卧横眠得自由。

放牛而不执绳头，表示顺其自然，不事人为，也就是“无心”的状态，如此无挂无碍，方能“高卧横眠”，自由自在。洞山云：“多学佛法不问，如何是广作利益？”师曰：“一物莫违即是。”生活中的人、物、事并不总是尽如人意的。假如能随遇而安，淡然处之，与人、物、事协调得很好，进而取得一致，那么身心自然会安详、轻松、愉快。类似的实例还有很多，象“若无闲事挂心头，便是人间好时节”，“无事即贵人”，“日日是好日”等等，都表明禅宗的“无心”实在是以回避世间是非好恶的所谓超越来换取心理上的平衡。“是非好丑，是理非理，诸知见情，尽不能系缚，处处自在，名为初心，菩萨便登佛地。”（《五灯会元》卷7）在这一点上，禅宗与道家的破对待、泯主客、齐物我、反认知的思想取得了明显的一致：人世间本无主客、物我、是非好丑、是理非理的区分，硬要作出区分，恰恰背离了“佛”、“道”的本然，如果坚持“无心”和“无为”，超然物外，纯任本然，一切区分就化为乌有了。如此看来，禅、道的出现与流行，所带给人们的必然是虚无、消极、被动、苟安等等麻醉欺骗作用，中国的士大夫知识分子更是深受其害。但同样不能否认的是，它们也都确有反对任何人为的目的

与造作，崇尚生命的自由和谐与宁静淡泊的特点，这一方面引导人们去忘怀得失，摆脱利害，超越种种庸俗无聊的现象计较和生活束缚，对恶劣环境和腐朽政治采取不合作的态度；另一方面，又直接表现为对人生的审美观照，从而在艺术创作领域结下了妙趣横生、有滋有味的艺术之果。

审美观照是超功利、超思虑的直觉思维。道家（尤其是庄子）的修养方式与这种直觉思维相吻合是自不待言的，它的“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的“坐忘”，已被很多专文肯定为艺术思维。按庄子说，忘即忘己，“吾丧我”，指挣脱形骸，摒弃成见。其次是忘物，指精神不受外物的干挠，妨碍我们的逍遥。既忘己又忘物，内无忧患，外无所求，无所不适，自由自在，便是超越了功利、思虑。禅宗的“无心”法门也在于一个“忘”字。这就是“能所两忘”或者“能所一如”，亦是忘己忘物，物我合为一体。希运对“无心”解释道：“内如木石，不动不摇，外如虚空，不塞不碍，无能所，无方所，无相貌，无得失。”（《传心法要》）怀海说：

“放舍身心，全令自在，心如木石，口无所辩，心无所行，心地若空，慧日自现。”（《大乘八道顿悟法要》）“心如木石”即忘却一切，摆脱内在外在的欲望、利害、心思、考虑……的限制、束缚和规范。

“师与宗伯过水，乃问：‘过水事作什么事？’伯曰：‘不湿脚。’师曰：‘老人大作这个说话。’伯曰：‘你又作什么生？’师曰：‘脚不湿！’”（《五灯会元》卷13）一个说“不湿脚”，另一个说“脚不湿”，能有多大差别呢？其实差别大矣！“不湿脚”是有意为之，为目的性所驱使。“脚不湿”，是下意识心理反应，既无思虑又无目的，恰合“无心”忘己忘物的宗旨。而且禅宗的忘不仅是忘己忘物，忘到最后，连“忘”这个字的念头也忘了。因为它所奉行的是彻底的直观领悟，不留有任何执着和人为的痕迹。所以禅宗与道家的“忘”尽管都传达出对人生的审美观照，但前者作为艺术思维的特征，却比后者显得更加突出了。

禅宗的悟道所以是对人生的审美观照，不仅在于它是审美的直觉思维，还在于它创造的境界也具有审美的特质。青原惟信禅师有一段著名的语录：

老僧三十年前未参禅时，见山是山，
见水是水。及至后来，宗见知识，有个入处，
见山不是山，见水不是水。
而今得个体歇处，依前见山只是山，
见水只是水。