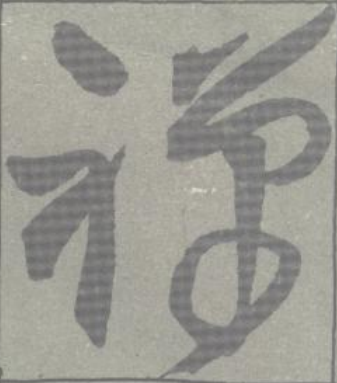




禅
与中国文学

张锡坤
吴作桥
王树海
□著
张石

吉林文史出版社



禅与中国文学

张锡坤 吴作桥 王树海 张 石 著

吉林文史出版社

(吉) 新登字07号

禅与中国文学

张锡坤等 著

责任编辑：唐树凡

封面设计：王 潇

吉林文史出版社出版	787×1092毫米32开本15.75印张2插页354千字
(长春市斯大林大街副136号)	1992年7月第1版 1992年7月第1次印刷
长春市东新印刷厂印刷	印数：1—2 190册 定价：6.80元
吉林省新华书店发行	ISBN 7—80528—535—7/I·96

前 记

这是一部作为国家教委“七·五”项目来完成的专著。按每个执笔人的文字量，实在不算太多，但却是经年累月呕心沥血培育出的果实。如果把编辑出版《佛教与东方艺术》、《世界三大宗教与艺术》和构思那催命的电视片《中国庙宇》耗去的时光也算上，至少排满了五个年头。呜呼！莘莘学子弓腹曲背伏案寒窗之下，抛却人际，夜伴孤灯，饱尝枯燥、寂寥的“出世”酒浆，为凉为暖，是甜是酸？如今终于把它推出去销差面世，就教方家，无论评议如何，在我们都是一大解脱。

本书的写作分工如下：

第一编——张锡坤；

第二编——吴作桥；

第三编——王树海；

第四编——张 石。

全书由张锡坤主编。

时值学术出版事业景况不佳，幸蒙吉林文史出版社大力扶持，怎不令我们钦敬拜揖，喝三声祝福，愿“真如”与他们同在。

张锡坤

一九九一年六月于长春吉林大学

目 录

第一编 中国的禅文化

第一章 禅的阐释	1
一、“心一境性”	1
——从印度禅谈起	
二、“心地妙用”	10
——定慧等一的中国禅	
三、“前智性的领悟之重现”	21
——禅与宇宙无意识	
四、“从生存中领会自己本身”	30
——海德格尔与禅	
第二章 禅与中国传统文化	44
一、“顺乎此生命本性以进于高也”	44
——禅与孔孟	
二、“无之以以为用”	54
——禅与老子	
三、“枢始得其环中”	67
——禅与庄子	
四、“致良知”	79
——禅与陆王	
第三章 禅与中国美学	91
一、“尽是人间好时节”	91

——禅与审美	
二、“静默的观照”	102
——禅与中国艺术思维（一）	
三、“一味妙悟”	112
——禅与中国艺术思维（二）	

第二编 禅学与唐文学

第一章 禅宗的创立与传承	127
一、中国禅学的两叉源头	127
——僧肇与竺道生	
二、菩提达摩之来华与中华禅宗之创立	137
三、从慧可到弘忍	143
四、慧能与后期禅宗	152
第二章 禅学与唐作家	165
一、“誓陪清梵末，端坐学无生”	165
——王维的禅王国	
二、“心同野鹤与尘远，诗似冰壶见底清”	193
——孟浩然、韦应物的禅世界	
三、“身无彼我那怀土，心会真如不读经”	206
——柳宗元、刘禹锡的禅世界	
四、“除却青衫在，其余便是僧”	219
——李白、杜甫、白居易等人的禅世界	
第三章 禅学与唐诗的意境	229
一、“《国风》此去无多子，关捩挑来只等闲”	229
——唐前诗歌的历史回顾	
二、“诗为禅客添花锦，禅是诗家切玉刀”	241
——唐诗意境形成的秘因	

第三编 禅学与宋明文学

第一章 苏轼262

——禅风流被的郁郁山岗

- 一、“有意参禅”、“无心证佛”和
“出世”、“入世”的焦灼263

- 二、随缘任运和文学的态势271

- 三、过程生命的认知和艺术的矛盾法则294

- 四、谜团、变故督导下的空如雄风327

第二章 汤显祖337

——狂禅浸润的芳草地

- 一、狂禅之于“有情世界”338

- 二、真正的困扰和艺术的花朵350

- 三、禅的遗响余韵357

第四编 中国诗僧艺术

第一章 穿透尘雾的灵光364

——中国僧诗的滥觞与发展

- 一、东晋、南北朝时期诗僧364

- 二、隋唐诗僧373

- 三、宋元诗僧386

- 四、明清诗僧399

第二章 人生镜象的超越与沉思411

——诗僧创作的基本主题

- 一、表现佛教哲学411

- 二、诗僧的社会诗423

第三章 清寒幽邃的圆融之境427

——诗僧创作的基本艺术特征

一、悲喜双泯的情绪氛围	428
二、静、清、寒、幽的艺术境界	429
三、圆融无碍的美感过程	433
四、平实奇拔的语言技巧	436
第四章 点铁成灵的苾勃醍醐	445

——诗僧与历代文人及文学

一、诗僧与东晋、南北朝时的文人、文学	445
二、诗僧与唐代文人、文学	447
三、诗僧与宋、元时的文人、文学	460
四、诗僧与明、清时的文人、文学	470
第五章 禅诗巨子的天籁	475

——诗僧专论

一、寒山论	475
二、参寥子论	487

第一编 中国的禅文化

第一章 禅的阐释

一、“心一境性”

——从印度禅谈起

佛门之禅，大体上可分印度禅和中国禅。圭峰宗密在《禅源诸诠集都序》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冥想法，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，它的冥想的目标，在逃避恶业苦海而得升天；这冥想即是凡夫禅。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。所以印度禅自然应该成为中国禅研究的一个起点。

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。蒋维乔先生按佛经的比喻解释说：“心念好比猿猴，一刻不停，怎样下手呢？我们要猿猴停止活动，只要把它系缚在木柱上面，它就不能乱跳了。”^①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

^① 《气功精选》第49页，人民体育出版社1986年6月版。

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），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，即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。”（《杂阿含经》卷三九）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，再接着修无色定，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）中舍弃，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，仍须舍弃进入第三禅（舍、念、智、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，^①明见诸法实相，就是步入觉悟的彻底解脱。这四观非同读经，以逻辑手段获得无我的认识，而是在一种微妙的心理过程中通过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，由控制心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”闪射，“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

^① 第三例称世俗认识以“非常为常”，是佛教的歪曲，只有形而上学才这样。

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“麻醉人民的精神鸦片”，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，姿势呈结跏、静坐冥想态，^①考古学者判定它属于纪元前二十世纪以远的制品，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》（Svetāsvatav Upanisad）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，

^① 中村元《印度思想》第133页，台湾幼狮文化事业公司1984年版。

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（Ku hagrass）。
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

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》第174页，台湾幼狮翻译中心1974年版。

是身、口、意的戒规，用于清除外来影响；坐法使体内安静；调身是开脱内体；制感是控制感觉器官，使不动摇；执持是为心神集中，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囹圄之中，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“一滴露珠汇进光辉海洋之中”，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其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。在佛教典籍中，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”。^①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

① 引自《宗教史》第314页，中国社会科学出版社1984年12月第一版。