

开放丛书·思想文化系列

张文达 张 莉编

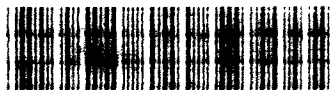
禅宗 历史与文化



黑龙江教育出版社

禅宗历史与文化

张文达 张 莉 编



A0345712

黑龙江教育出版社

1988年·哈尔滨

禅宗历史与文化

张文达 张莉 编

责任编辑：成玉

封面设计：黄耀成

黑龙江教育出版社出版（哈尔滨市道里森林街42号）

沈阳市第二印刷厂印刷·新华书店发行

开本787×1092毫米1/32·印张9.875·插页2·字数190千

1988年12月第1版·1988年12月第1次印刷

印数：1—6,000

ISBN 7-5316-0388-8/G·326 定价：3.10元

论 禅 宗

冯友兰

在唐朝的初、中叶，佛教中发生了一个改革运动，形成一个新的宗派，这就是禅宗。它并不是同唯识、华严等宗派并行的一个宗派。它自称为“宗门”，称别的宗派为“教门”。“宗门”和“教门”是对立的。禅宗盛行以后，其它宗派的影响都逐渐衰微，甚至消失，“禅”成为佛教和佛学的同义语。

禅宗的这种自我估计，是有根据的。它的这种社会影响，就是社会对其自我估计的承认。就其所讲的佛学的内容看，也确实有与其它宗派对立的一方面。从其社会基础看，禅宗与其它宗派的矛盾，也是当时反对门阀士族的斗争在佛教中的反映。当时其它宗派都是与门阀士族密切联系的，它们就是佛教中的门阀士族。社会中的门阀士族的统治的崩溃，也引起了佛教中的门阀士族的统治的崩溃。代之而起的是一种新兴的僧侣，这就是禅宗的“祖师”们。

从这方面可以看出来，禅宗并不仅仅是佛教和佛学中的一个宗派，而且是中国佛学发展的一个新阶段、第三阶段。

“禅”是从印度的“禅那”这个词音译过来的，是“禅

那”的简称，音译是“思维修”或“静虑”，指的是佛教中的一种修行的方法。如佛教中所说的“参禅打坐”（凝神静坐）之类，其实禅宗是反对“参禅打坐”的。不过它也反对从文字上学习佛教和佛学，可以说是注重“思维修”。禅宗的名字大概就是这样来的。

一、禅宗出现的历史意义

我们知道，用“遮诠”讲佛学的人认为，“表诠”所表示的总有不合适的地方，在用过一个“表诠”以后，总应该接着说这个话不对，说了算白说，这就叫随说随扫。这也就是玄学家所说的：“以言遣言，遣之又遣之以致无遣”。总的说来，作为“宗门”的禅宗是对于“教门”中各宗派所说的话，作了一个“总扫”总“遣”。好象是来了一个大扫除，把扫除来的东西都作为垃圾倒出去。但禅宗也不是象有些笑话中所说的那样，有人倒洗澡盆把脏水和小孩一起倒出去。小孩它还是要的，那就是教门所讲的教义，不过它认为最高的教义是不能用“表诠”表达的，如果一用“表诠”，它就成为垃圾了。

用另套话说，禅宗改革了教门，也继承了教门。这就是黑格尔所说的扬弃。扬弃是真正的发展，是发展过程中的一个主要规律。

照禅宗的说法，当初释迦牟尼创立佛教的时候，除了说“教”之外，还有一个“教外别传”，“以心传心，不立文字”。教是靠文字言说传授的。所谓教门，都是这一类的传

授。照禅宗说，真正的佛学，不能靠这样的传授。其他的那些佛教派别，无论它是着重“遮论”，或着重“表论”，都有几种佛教经典作为它们的根据。它们都对于它们所根据的佛教经典作了许多烦琐的注解和无意义的争论。禅宗认为，它自己接受了佛教经典以外的释迦牟尼的直接的秘密的传授，所以自己称为“宗门”，以别于那些“教门”。它不但不要那些教门的烦琐的注解或无意义的争论，而且基本上也不要任何佛教经典作为根据。它认为，它的根据就是人的自己的“本心”。从佛教和佛学的发展看，禅宗的兴起，也是对于佛学的烦琐哲学的一种否定。

照禅宗的传说，释迦牟尼的这种秘密传授，称为“密意”或“心法”，这个“密意”或“心法”，在印度经过二十七代的传授，到梁武帝的时候，经过达摩传到中国。又经过五代，传给慧能（亦作惠能，638—713）。照禅宗的说法，慧能是中国禅宗的第六代祖师。实际上，禅宗基本上是慧能创始的，它的社会影响，是经过慧能才扩大的。慧能以后，禅宗代替了其它宗派。“禅”成为佛教的别名。

慧能姓卢，据他的自序说：“严父本贯范阳。左降流于岭南，作新州百姓”。（《坛经·自序品》）就是说，他的父亲，本来是北方的一个官僚，后来被贬到广东。据此可知，慧能出身于没落官僚家庭，出生于广东。幼年以卖柴为生。后来听说禅宗的五祖弘忍在湖北黄梅宣扬佛教，他就到弘忍所主持的寺院去见弘忍，弘忍问他说：“汝何方人？欲求何物？”慧能说：“弟子是岭南新州百姓。远来礼师，惟求作佛，不求余物。”弘忍说：“汝是岭南人，又是獠獠（少数民族），

若为堪（怎么能）作佛？”慧能说：“人虽有南北，佛性本无南北。獼猴身与和尚不同，佛性有何差别？”弘忍叫慧能在寺里砍柴、舂米。有一天，弘忍叫庙里和尚们每人作一个偈，如果作得好，就把衣钵（继承权的象征）传给他，当第六代祖师。当时有一个最有学问的“教授师”，名叫神秀，作了一个偈，写在墙上。偈说：“身是菩提树，心为明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”意思就是说，人的身子比如一棵智慧的树，人的心比如一面光明的镜子。要时时刻刻勤加擦洗，别叫它招惹灰尘。慧能在舂米的地方，听见有人念这个偈，就说：我也有个偈，但是不会写。他托了一个会写的人把他的偈也写在墙上，偈说：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃？”意思是说：本来没有智慧的树，也没有什么光明的镜子，本来什么东西都没有，什么地方可以招惹尘埃？弘忍后来把衣钵传授给慧能，叫他当第六代祖师，并且告诉他，要马上离开这个寺院，恐怕有人争夺继承权，要害他。慧能走了两个月到大庾岭，果然有几百人从后面追来，要夺衣钵，并杀慧能，但是没有成。后来慧能在广东宣扬禅宗思想，他在韶州的一部分的讲演，经他的徒弟整理纪录，称为《坛经》。上面所说的这些故事，见于《坛经》的《自序品》。

上面所讲的那些故事，有多少是真实的，我们无从深考，也无须深考。但是，在这些故事中，我们可以看出当时佛教内部的一些斗争情况。这个斗争，主要的是，受佛教僧侣排斥的人和僧侣的斗争，是下层僧侣以及在寺庙中服务的人和上层僧侣的斗争，是没有学问的僧侣和有学问的僧侣的

斗争。弘忍认为，慧能是边疆的人又是少数民族，不能成佛。可见边疆的人和少数民族是受佛教僧侣排斥的人。慧能的回答批判了这种排斥和歧视，但他还没有取得僧侣的资格。仅只能在弘忍寺院中作为一个劳动力，作些体力劳动。但是，他却成为禅宗的第六代祖师，这是对于上层僧侣的嘲笑。神秀是当时寺院中最有学问的“教授师”，自以为必定可以得到继承权，慧能一个字不识，但是得了继承权。这是对于有学问的僧侣的嘲笑。弘忍把衣、钵传给慧能，但又叫他马上离开寺院逃走，继承什么呢？衣是一件衣服，钵是和尚食用的饭碗，衣、钵是继承权的象征。说是继承佛法，实际上也是继承寺院的财产，所以争夺很激烈。哪个和尚得了继承权，在他的权威还没有树立以前，就有被杀害的危险。

上面所说的故事，所反映的情况，就是禅宗兴起的社会背景，它是有反抗这一面的。这种反抗，也是隋、唐之际的农民大起义在佛教内部的反映。这种反抗形成为佛教内部的改革运动。但是，这种改革，主要是佛教内部的事情，对于人民说，并没有什么积极的意义。它打倒了佛教经典的权威，但是，代之而起的是禅宗“祖师”们的语录的权威。他们教学生所说的话，以及他们在教徒弟的时候所采取的某种动作（他们往往以某种动作，例如打学生一拳，一棒，或大喝一声，取代言语）都载入语录之内。《六祖坛经》，本来是慧能的语录，但也被尊为“经”。他们破坏了原来寺庙僧侣的等级制度，而代之以他们自己的等级制度。他们还是有他们自己的寺院，有他们自己的财产。对于财产权的争夺，还是很激烈的，如上面所说的那样。他们自己中间又分成许多

宗派，其间的分歧、争论、排挤，仍然是很激烈的。

禅宗的语录的特点是，它不用翻译佛经典所用的那种翻译文体，也不用魏晋隋唐那种骈体文言。它能够用当时的通俗易懂的白话，把佛教和佛学的中心思想简明扼要地表达出来。这是中国佛学的发展进入第三阶段的特征，也是禅宗所以广泛流行的部分原因。

神秀和慧能的这两个偈，是禅宗中的重要文件，其内容是互相对立的。神秀所说的是原来的佛学，一棵菩提树，一个明镜台，表明他所说的心是个体的心。他认为对于这个心，要“时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”慧能否定了神秀的偈，提出了“本来无一物”这五个大字，否定了神秀关于个体的心的说法。弘忍对于这两个偈都作了评论。他认为神秀仅只是进了佛学的大门还没有进入二门，距离“五藏菩提”还相当远。弘忍对于慧能的偈，也没有完全肯定，认为慧能“亦未见性”。怎样才是见性呢？他没有说，但是《坛经》在后面所说的那几个“何期”作了回答。慧能悟到了这几个“何期”，有了这几个“何期”，他就见性了。这个“性”，就是宇宙的心。如果把这两个偈与上章所讲的教门中的那几个宗派联系起来看，神秀的偈相当于大乘法相教，慧能的偈相当于大乘破相教，他所悟到的那几个“何期”，相当于一乘显性教。从哲学上说，神秀所讲的是主观唯心主义，慧能所讲的是客观唯心主义。后来禅宗成为南北二宗，神秀是北宗的领袖，慧能是南宗的领袖。在历史上，这两宗也可以照着主观唯心主义和客观唯心主义划分。据说慧能在广州的时候，在一个寺院听人讲经，其时有风，吹动

了旗杆上的幡。有的人说是风动，有的人说是幡动。慧能说：“不是风动，也不是幡动，仁者心动。”（《坛经·自序品》）

“仁者”指对面说话的人。

曾有许多人根据这个故事，说慧能的哲学是主观唯心主义。它当然是唯心主义，但是不是主观唯心主义还需要讨论。主观唯心主义和客观唯心主义的区别之一，在于承认或不承认有一个公共的世界。不承认有的是主观唯心主义，承认有的是客观唯心主义。在西方近代哲学史中，唯心主义哲学家贝克莱有一个公式：“存在就是被觉知”。比如说，在这个房间里，有一张桌子，这张桌子所以存在，就是因为有人看到它，如果没有人看到它，它就不存在了。这个论断的真假是很难用经验证明。据说有一个人，想证实这个论断，在半夜里，从一间空屋子的窗户往里边看，看其中的桌子是否存在。这个办法，并不能证明里边的桌子在没有人看的时候是否存在，因为他这么一看，就是一个觉知。贝克莱被认为是哲学史中的主观唯心主义的代表，特别在中国是如此。其实，贝克莱并不否认有一个公共世界，他也承认在一个空屋子里，虽然没有人觉知，其中的桌子仍然存在，因为照他的说法是由上帝觉知的。山河大地等等公共世界是依靠上帝的觉知而存在。从这一方面说贝克莱的哲学也是客观唯心主义，他的存在就是被觉知的理论，是他用来证明上帝是存在的。严格地说真正彻底的主观唯心主义是不可能。

慧能说：“不是风动，也不是幡动，仁者心动”。这个心是宇宙的心，就是说这些现象是宇宙的心的生灭。他说是“仁者的心”，因为宇宙的心也就是“众生心”，也就是人

的自本性。宇宙的心也是人的个体的心，也就是人的自本性。

照禅宗所说的，自本性或本心，对每一个人说都是本来就有的，所以称为自本性。这个自本性生出来连续不断的念头，也生出来万法万境。弘忍说：“万境自如如”，所谓自如如，就是说，是那个样子。万法万境，就是象人们所看见的那个样子。这些就是真实的，因为它们都是人的自本性所生出来的。神秀的偈所以未见本性，因为他把尘埃和菩提树、明镜台对立起来，不知道尘埃就是菩提树、明镜台，万法万境就是自本性。弘忍说：慧能的偈“亦未见性”，因为他把自本性和尘埃都讲空了，也没有见到自本性的本来的样子。

上面已经说过，禅宗的教义基本上和教门是一致的，它的特殊之处在于方法论。方法论有两方面：讲说的方面和修行的方面。在讲说的方面，禅宗以不讲说为讲说，即所谓“不道之道”。在修行方面，禅宗以不修行为修行，即所谓“无修之修”。

二、禅宗的“不道之道”

禅宗自以为他们所讲的佛法，是“超佛越祖之谈”。其所谓超越二字，甚有意思。他们以教门中的各宗为“教”，而以自己为“教外别传”。他们是从一个较高的观点来看教门中的各宗的。他们所讲的佛法，严格地说，不是教“外”别传，而是教“上”别传。所谓上，就是超越的意思。

所谓“超佛越祖之谈”，禅宗宗门称之为第一义或第一句。《镇州临济慧照禅师语录》云：“若第一句中得，与祖

佛为师。若第二句中得，与人天为师。若第三句中得，自救不了。”（《古尊宿语录》卷四）但“超佛越祖之谈”是不可谈的，第一句或第一义是不可说的。《文益禅师语录》云：“问：‘如何是第一义？’师云：‘我向尔道，是第二义’。”《佛果禅师语录》云：

“师升座，焦山和尚白槌云：‘法筵龙象众，当观第一义’。师乃云：‘适来未升座，第一义已自现成。如今槌下分疏，知他是第几义也？’”禅宗常说：第一义不可说，因为第一义所拟说者不可说。《怀让禅师语录》云：“师乃白祖（慧能）云：‘某甲有个会处。’祖师云：‘作么生？’师云：‘说似一物即不中。’”（《古尊宿语录》一卷）南泉（普愿）云：“江西马祖说：‘即心即佛。’王老师不恁么道。不是心，不是佛，不是物。”

（《传灯录》卷八）。《洞山（良价）语录》云：“云岩（昙成）问一尼：‘汝爷在？’曰：‘在。’岩曰：‘年多少？’云：‘年八十。’岩曰：‘汝有个爷，不年八十，还知否？’云：‘莫是什么来者？’岩曰：‘犹是儿孙在’。师曰：‘直是不什么来者亦是儿孙。’”

（又见《传灯录》卷十四）第一义所拟说者不能说是心，亦不能说是物，称为什么即不是。即称为不什么亦不是。如拟说第一义所拟说者，其说必与其所拟说者不合，所以禅宗说：“有拟议既乖。”所以第一义不可说。

如拟说第一义所拟说者，其说必不是第一义，至多也不过是第二义，也许不知是第几义。这些说都是“戏论”。僧问马祖（道一）：“和尚为什么说即心即佛？”曰：“为止小儿啼。”曰：“啼止时将如何？”曰：“非心非佛。”（《古尊宿语录》卷一）。百丈（怀海）说：“说道修行得佛，有修有证，是心是佛，即心即佛，”这“是死语”。“不许修行得佛，无修无证，

非心非佛，”这“是生语”。（同上）所谓生是活的意思，这些语是生语或活语，因为这些语并不对于第一义所拟说者有所肯定。说非心非佛，并不是肯定第一义所拟说者是非心非佛。说非心非佛，只是说，不能说第一义所拟说者是心是佛。

凡对于第一义所拟说者作肯定，以为其一定是如此如此者，都是所谓死语。作为死语的人，用禅宗的话说，都是该打的。《宗杲语录》云：“乌龙长老访冯济川说话次，云：昔有官人闻泗州大圣，‘师何姓？’圣曰：‘姓何。’官云：‘住何国？’圣云：‘住何国。’龙云：‘大圣本不姓何，亦不住何国，乃随缘化度耳。’冯笑曰：‘大圣决定姓何？住何国。’如是往返数次，遂致书于师，乞断此公案，师云：‘有六十棒。将三十棒打大圣，不合道姓何，三十棒打济川，不合道大圣决定姓

（《大慧普光禅师宗门武库》）

禅宗亦喜说重复叙述的命题（拖拖逻辑）。因为这种命题并没说甚么。《文益禅师语录》云：“师一上上堂，僧问：‘如何是曹源一滴水？’师云：‘是曹源一点水。’又云：‘上堂。尽十方世界皎皎地无一丝头。若有一丝头，即是一丝头’。又云：‘举昔有老僧住庵，于门上书心字、于窗上书心字、于壁上书心字。’师云：‘门上但书门字，窗上但书窗字，壁上但书壁字。’”

第一义虽不可说，“超佛越祖之谈”虽不可谈，但总须有方法表现之。不然则即等于没有第一义，没有“超佛越祖之谈”。其实说第一义不可说，这就是用“遮诠”说第一义。说“超佛越祖之谈”不可谈，这就是用“遮诠”谈“超佛越祖之谈”。因为人们若了解为什么不可说不可谈，他也

就了解第一义，了解“超佛越祖之谈”了，这就叫“不道之道”。

中国画画月亮有两种办法。一种是在白纸上画一个圆圈，一种办法是在白纸上涂些颜色作为云彩，在云彩中露出一个白圆块，这就是月亮。这种办法叫烘云托月。它不直接画月亮，只画云彩。用云彩把月亮托出来，这可以说是不画之画，用佛学的话说，前者是用“表诠”，后者是用“遮诠”。

三、禅宗的“无修之修”

慧能的大弟子怀让的语录中说：“马祖（道一）居南岳传法院，独处一庵，惟习坐禅，凡有来访者都不顾……（师）一日将砖于庵前磨，马祖亦不顾。时既久，乃问曰：‘作什么？’师云：‘磨作镜。’马祖云：‘磨砖岂能成镜？’师云：‘磨砖不能成镜，坐禅岂能成佛？’”（《古尊宿语录》卷一）说坐禅不能成佛，是说道不可修。《马祖语录》云：“问如何是修道？”师云：“道不属修。若言修得，修成还坏，即同声闻。若言不修，即同凡夫。”（同上）得道的方法，是非修非不修，非修非不修，就是“无修之修”。

有修之修，是有心的作为，就是所谓“有为”。“有为”是生灭法，是有生有灭的，所以修成还坏。黄檗（希运）云：“设使恒沙劫数、行六度万行，得佛菩提，亦非究竟。何以故？为属因缘造作故。因缘若尽，还归无常。”又说：“诸行尽归无常。势力皆有尽期。犹如箭射于空，力尽还坠。都归生死轮回。如斯修行，不解佛意，虚受辛苦，岂非大错？”

（《古尊宿语录》卷三）有心的修行，是有为法，其所得亦是万法中的一法，不是超乎万法者。超乎万法者，就是禅宗所谓不与万法为侣者。庞居士问马祖：“不与万法为侣者是什么人？”马祖说：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道。”（《古尊宿语录》卷一）不与万法为侣者，是不可说的。因为说之所说，即是一法，即是与万法为侣者。马祖说：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道”。就是说不能向汝道。说不能向汝道，亦即是有所道。这就是“不道之道”。欲说不与万法为侣者，须以“不道之道”。欲得不与万法为侣者，须用“无修之修”。

有修之修的修行，亦是一种行。有行即是于佛法所谓生死轮回中造因，造因即须受报。黄檗云：“若未会无心，著相皆属魔业，乃至作净土佛事，并皆成业。乃名佛障，障汝心故。被因果管束，去住无自由分。所以菩提等法，本不是有。如来所说，皆是化人。犹如黄叶为金钱，权止小儿啼。故实有无法，名阿耨菩提。如今既会此意，何用驱驱？但随缘消旧业，更莫造新殃。”（《古尊宿语录》卷三）不造新业，所以无修。然此无修，正是修。所以此修是“无修之修”。

不造新业，并不是不做任何事，而是做事以无心。马祖云：“自性本来具足，但于善恶事上不滞，唤作修道人。取善舍恶，观空入定，即属造作。更若向外驰求，转疏转远。……故经云：但以众法，合成此身，起时唯法起，灭时唯法灭。此法起时不言我起，灭时不言我灭。前念，后念，中念，念念不相待。念念寂灭，唤作海印三昧”。（《古尊宿语录》一卷）“于善恶事上不滞”，就是无心。不滞就是不著，也就是不住，也就是无情系。《百丈怀海禅师语录》云：

问：‘如何是有情无佛性，无情有佛性？’师云：‘从人至佛，是圣情执。从人至地狱，是凡情执。只如今但于凡圣二境有染爱心，是名有情无佛性。只如今但于凡圣二境及一切有无诸法都无取舍心、亦无取舍知解，是名无情有佛性。只是无其情系，故名无情。不同木石、太虚、黄华、翠竹之无情。’”又云：“若踏佛阶梯，无情有佛性。若未踏佛阶梯，有情无佛性”（《古尊宿语录》卷一）。

无心也就是无念。《坛经》云：“我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。何名无相？无相者，于相而离相；无念者，于念而无念；无住者，为人本性，念念不住。前念，念（今）念，后念，念念相续，无有断绝。若一念断绝，法身即是离色身。念念时中，于一切法上无住。一念若住，念念即住，名系缚。于一切上，念念不住，即无缚也。此是以无住为本”。（据郭朋《坛经校释》）所谓无念，不是“百物不思，念尽除却。”若“百物不思”，亦是“法缚”。（《坛经》）神会云：“声闻修空住空被空缚。修定住定被定缚，修静住静被静缚。修寂住寂被寂缚。”（《荷泽神会禅师语录》卷一）“百物不思”，即“修空住空”之类也。无念是“于诸境上心不染”，“常离诸境”。（《坛经》）“于诸境上心不染”，即是“于诸法上念念不住”。此即是无住，亦即是“于相而离相”，亦即是“无相”。所以《坛经》所说：“无念为宗，无相为体，无住为本。”实只是“无念”。“前念著境即烦恼，后念离境即菩提。”（《坛经》）此即是“善不受报”，“顿悟成佛”之义。

临济（义玄）云：“如今学者不得，病在甚处？病在不

自信处。你若自信不及，即便茫茫地徇一切境转，被它万境回换，不得自由。你若能歇得念念驰求心，便与祖佛不别。你欲得识祖佛么？祇你面前听法底是。”（《古尊宿语录》卷四）又说：“道流，佛法无用功处。只是平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧，愚人笑我，智乃知焉”。（同上）学者要自信得及，一切放下，不必于日用平常行事外，别有用功，别有修行。只于日用平常行事中，于相而无相，于念而无念。这就是不用功的用功，也就是无修之修。

临济又云：“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人。有时人境俱夺，有时人境俱不夺。”（同上）人是能知的主体，境是所知的对象。道明向慧能求法，慧能说：“不思善，不思恶，正恁么时，阿那个是明上座本来面目。”道明“于言下，忽然默契，便体拜云：‘如人饮水，冷暖自知。’”（《五灯会元》卷二）“不思善，不思恶”就是什么都不思。亦无对此人之境，就是令其人境俱夺。人境俱夺，与“无”同体，谓之默契。契者契合，言其与“无”契合为一，并不是仅知有“无”。

忽然默契，就是所谓顿悟。所谓“一念相应，便成正觉”。（《神会语录》）悟与普通所谓知识不同。普通所谓知识，有能知与所知的对立。悟无能悟与所悟的对立。因其无对象，可以说是无知。但悟亦并不是普通所谓无知。悟是非有知，非无知，是所谓无知之知。

《赵州（从念）语录》云：“师问南泉（普愿）：‘如何是道？’泉云：‘平常心是道。’师云：‘还可趣向不？’泉云：‘拟既不乖。’师云：‘不拟，争知是道？’泉云：‘道不属知不知，知是妄