

中国禅学丛书

任晓红 著

禅

禅与中国园林

商务印书馆
国际有限公司

B946.5
R27

707

中国禅学丛书

禅与中国园林

任晓红 著



商务印书馆国际有限公司

一九九四年 北京

中国禅学丛书

主编 季羨林
编委 王 涛 王文宏 卢东文
刘 烜* 任雪芳* 李思敬
李 琤 季羨林 张德明
黄河涛
(带*者为常务编委)

CHAN YU ZHONGGUO YUANLIN

禅与中国园林

作 者 任晓红
责任编辑 任雪芳
装帧设计 曹 洁
出 版 商务印书馆国际有限公司
(北京东四南大街85号 邮政编码 100703)
印 刷 民族印刷厂
经 销 新华书店总店北京发行所
字 数 185 千
开 本 850×1092mm 1/32
版 次 1994年8月北京第1版
1994年8月北京第1次印刷
书 号 ISBN 7-80103-007-9/B·2
定 价 9 元

“现代的中国站在历史的转折点。新的局面必将展开。然而我们对旧文化的检讨，以同情的了解给予新的评价，也更形重要。”^① 宗白华先生四十年代初这样说道。

半个世纪后的今天，我们又一次面临着这样的文化重任：反思传统，以更好地创造未来。

在当今中西文化交流、冲撞的局面中，中国以新的开放姿态面向世界，文化传统问题上的虚无主义态度，就如同曾经有过的闭关自守、妄自尊大一样，同样是盲目和非理性的。因为，最起码的实际情况是：人永远不可能与传统绝缘；激进的反传统的斗士正是站在传统的根基之上的。文化思想史上那些开一代新风的创造者，恰恰是深刻地把握住了传统精髓的人。把握了传统，才能清醒地选择现在的路，才能开拓全新的未来。

在反观中国文化史时，我们必然会触及禅（狭义地讲，是南宗顿教）。越深入研究中国文化史，越感到禅的存在，越感到禅的力量。

佛教的传入，是中国文化史上的一件大事。异质文化的渗透，本土文化对它的改造与吸收，促成了中国文化的新因素之诞生——其中最为弘盛的便是禅宗。自唐代中叶以降，禅宗特盛，而其他

^① 宗白华：《中国艺术意境之诞生》，原载《时与潮文艺》创刊号，1943年3月。

佛教宗派渐衰，禅宗成了中国佛教的代称。

禅宗的文化意义远远超出了宗教的范畴。它并不局限于寺庙的范围；事实上，中国的士大夫对禅宗的观念、思维方式与灵机妙趣欣赏备至。禅宗正是通过对文人士大夫的影响渗透到中国文化的各个方面中去的。中国文化的丰厚土壤孕育了禅宗，反过来，禅宗又成为影响中国文化既深且远，与儒、道并立、融通的思想支柱或者说文化基因。对中国民族文化反思时是回避不了禅的。

禅宗的实际创始人慧能大师给我们留下了《坛经》。他的门徒又留下了那么多的禅话。然而，禅宗的精神是超乎这些文字的。文字在禅宗来说不过是一种权宜之计——接引学人的“方便”而已。

禅宗的精神是活生生的。它早已渗透于各种鲜活生动的文化现象中去了。它参与塑造了中国文化的许多方面，如诗、画、园林等艺术领域的收获；它通过塑造我们民族独特的心理结构、情趣取向和性情范式，把它的影响甚至难以觉察地延及今天，甚至在我们的潜意识形态中刻上了印痕……。

我选择了园林这一独特的文化形态作为考察对象。园林是一种极为生动的文化信息载体。它既有物质形态的可感可触的感性色彩，又有潜在的精神意义，其中物化着创造者或欣赏者的观念与情趣。“各个美术有它特殊的宇宙观与人生情绪为最深基础”；^① 这话也同样适用于园

① 宗白华：《介绍两本关于中国画学的书并论中国的绘画》，《艺境》第八一页，北京大学出版社1987年版。

林这种兼备实用与艺术性质的文化形态。从古典园林,我们同样可以窥测到中国人的独特心灵,寻摸到中国文化血液中的禅的因素。

相对于诗、画等纯艺术,园林艺术中的实用成份使它独具文化特色。一方面,它的物质形态增加了我们探寻其间的文化心理因素的难度,因为物质形态与实用价值似乎有着更直接的联系,而与精神价值的联系却是间接的。它牵涉到许多的实用成份,如技术施工方面的需求、气候及各种地理环境条件的制约、创造者的实际生活需要等等。这些因素更易为人理解,而其中可能存在的精神、意识形态的因素反倒难以觉察。不过,另一方面,园林艺术的实用成份,也就是园林与人的日常现实生活的密切关系,却也使它与人的文化心理的联系,更为生动可感,更为自然贴近,成为文化心理自然流露的产物。从这个意义上讲,园林艺术又比那些纯艺术门类更直观地反映了当时特定的文化心理、精神信息。保留至今的古典园林,可以让观赏的现代人身临其境地体味前人心灵的奥妙。这又是它的优势。抽象的东西在这里却完全生活化、具体可感了。对于禅这样的人生的艺术(即生命哲学)来说,园林是极好的体现场所。这点,我们将会以后的具体分析中看到。

如果在本书结束时,我们能够透过禅对中国古典园林的影响,生动具体地体会到了禅文化的特质,同时也更深入地理解了中国园林何以形成它独特的美感力量,那么,我们的目的也就基本上达到了。

第一章

“建筑形体的抽象结构、音乐的节律与和谐、舞蹈的线纹姿式，乃最能表现吾人深心的情调与律动。”^① 中国古典园林艺术也是这样一种体现了中国人的生命情调与心灵律动的形态。在这片天地中，融入了中华民族传统的人生情趣、审美观念以及空间意识。英国当代著名的建筑理论家查尔斯·詹克斯在其《后现代建筑语言》一书中，也指出“中国园林有实际的宗教上和哲学上的玄学背景”。^② 透过园林艺术的具体形态，寻找精神文化的直接或潜在的影响，是对园林艺术进行深层探索的重要方面。禅的影响，是中国园林艺术发展的“背景”之一。这“背景”与园林发生联系的中介乃是社会心理——通过塑造特定的心理结构范式，禅的精神深入到了文化艺术及其创造性活动中，其中也包括园林艺术。

① 宗白华：《论中西画法的渊源与基础》，《艺境》第一——一页，北京大学出版社 1987 年版。

② [英]查尔斯·詹克斯：《后现代建筑语言》，第八二页，中国建筑工业出版社 1986 年版。

一、禅的发展与文化心态

要考察中国古典园林独特的审美特征,首先要先对其“背景”做深入的了解。作为“背景”之一的中国禅,其本质是什么?这是考察禅与园林之关系的基石,需要依据中国禅的演变历史及精神特征来认识。

随着佛教传入中国,作为印度佛教中一种修行方法的“禅那”随之传入。这种修行方法的“禅”(“禅那”的简称)与唐朝初、中叶形成的“禅宗”之“禅”不同,前者的本意是指“思维修”或“静虑”,是由心意的安定、专注而获得智慧和超脱。它本身不是独立的佛教学派,是作为佛教三学“戒、定、慧”的内容之一;禅定的修行方法是佛教徒普遍实行的,即通过凝神静坐,由定发慧,以期最后进入涅槃境界。

在禅宗兴起之前,中国早已有禅学,可以说是禅宗的前奏或准备阶段。安世高是汉末的一位高僧,他翻译了一些重要的禅经,如《安般守意》经,是习禅者所看重的。其后有康僧会(活动于三国时期)做了注解。康僧会提出的对所谓“四禅”的解说,可以使我们比较具体地了解作为修行方法的禅(禅定):

“……是以行寂系意著息,数一至十,十数不误,意定在之。小定三日,大定七日。寂无他念,泊然若死,谓之一禅。禅,弃也,弃十三亿秽念之意。已获数定,转念著随,……意定在随,由在数矣。垢浊消灭,

心稍清静，谓之二禅也。……行寂止意，悬之鼻头，谓之三禅也。还观自身，自头至足，反复微察，内体污露。……于斯具照，天地人物。其盛若衰，无存不亡。信佛三宝，众冥皆明，谓之四禅也。摄心还念，诸阴皆灭，谓之还也。秽欲寂静，其心无想，谓之净也。得安般行者，厥心即明。……”^①

可知禅的修行与调息、止意、冥想默察有关，终归于心的无欲无念、澄明睿智的境界。佛教传入中国的早期所谓禅或禅学，就是这种修持实践。这时期译禅经、修禅定的风气，还没有脱离印度佛教而自成系统，然而不失为禅宗兴起的铺垫。后经过一段时期的演变、发展，禅就具有了新的内涵，成为别有洞天的一“宗”了。

到唐朝的初、中叶，在以前禅学及其他佛学思想的基础上，融汇了庄玄思想在内的，彻底中国化的完整佛教体系（或称流派）——禅宗终于成形了。以禅命名宗门，自然标明了它与禅定修行方法的某些关联，如注重心性的修持；但从根本性质上说，已经具有新的意义。它是一种中国化的佛教哲学体系，具有一套独特的宇宙观、认识方法和解脱方式，超越了早期的依附于印度佛教的禅学。

禅宗独树一帜的传奇性人物，是传说为一字不识的普通行者慧能。他在参见当明名声显赫的弘忍大师时，公然提出：“人即有南北，佛性却无南北；獐獠身与和尚不同，佛性有何差别？”初步显示了他思想的特异独行，博得

^① 转引自正果法师：《禅宗大意》，见《禅宗：历史与文化》，第一一三页，黑龙江教育出版社1988年版。

了大师的暗中欣赏。后弘忍大师选择衣钵继承人的时候，慧能更以一偈显示了其独特佛性观：“菩提本无树，明镜亦非台，佛性常清净，何处有尘埃！”直超顿入、明心见性的禅门特色由此滥觞，后经慧能门下弟子的发挥与弘扬，终于在晚唐至五代时蔚成大观。

撇开有关慧能求法得法过程中可能有的神化成份——一切宗教故事都难免于此，从中不是可以感受到一股新鲜的空气吗？这之前的经教解说，繁琐的论辩及枯燥的苦修，在此风吹入中国佛教界后，都显得失色。事实也正是如此，经过武宗会昌年间灭佛事件的打击后，别的宗派开始衰微而禅宗独盛。这绝不是偶然的。除了政治、经济及禅门弟子的弘扬之外，它顺应了中国文化的内在机制、具有一套中国化的思想观念和认识方法，从而能为中国人（尤其是士大夫阶层）接受，是其存在并盛行的基础。

禅宗的实际创立者慧能所代表的思想，在其门人集录的《坛经》中有详细的表述。后面再论。这里，先就禅门标榜自己渊源的传说而言，就可以看出它的独树一帜。

传说，世尊一日在灵山会上，拈一枝金婆罗花示众。时大众皆默然不会其旨，唯独大迦叶尊者破颜微笑。于是，佛祖说道：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”这就成了释尊与大迦叶尊者之间的付法传授，迦叶尊者也就成了禅宗的西天第一祖。^① 经西天二十八祖、东土五祖的传承，

^① 《五灯会元》卷一。

才传到了六祖慧能。

禅宗源自佛祖时代，可谓源远流长。不过，这个为人熟知的神妙故事，在《大藏经》中未有记载，而首见于八世纪后期金陵沙门慧炬所撰的《宝林传》中。然早于这一故事之前，七世纪后期至八世纪初，慧能大师已在曹溪弘法了。《宝林传》乃慧能门下洪州马祖道一一系的舆论工具。可见，它是禅宗已兴起后为了肯定自己的印度佛法渊源而杜撰的故事。其实，禅宗是印度佛教与中国文化结合的产物；从拈花微笑这一故事中即可把握到禅宗所包含的中国文化气息。禅家在此充分表达了它的传佛心印、不重经教（“不立文字”），以心传心、顿超直了的性质。佛祖拈花而不发一言，这本身一改佛教传统的讲经说法的程式；而迦叶尊者则心照不宣，心领意会，以微笑呼应而不形诸文字作答。其间所突出的是一种直觉顿悟、自明心性、刹那成就永恒、此中即是净界的境界。这与中国式的智慧如庄、玄哲学及人生态度灵犀相通。使人很自然地联想到魏晋玄学，一反两汉儒学解经说教、考证字句的繁琐作风而独标自然无为、言不尽意。禅学之于佛教，也有相似的意义。它使人从经文教义的束缚中解脱出来，超越言相之上，以直觉领悟本具的心性为根本。所以有“直指人心，顿悟成佛”作为禅法的核心。庄、玄的以虚无为道、倡直觉体验的思想，是禅宗宗旨形成的基础。所以，说禅宗是披着袈裟的玄学是有一定道理的。“拈花微笑”的宗教传说与得意忘言、直契道本的庄、玄精神殊途同归。

从中国佛教的发展历史来看，中国禅宗正是在印度禅学的基础上，融汇进了庄、玄的精神实质嬗变而成的。

被禅门奉为东土初祖的菩提达摩所传禅法，已透露出佛教禅学开始中国化的信息。达摩于南朝梁时从印度来到中国，所传禅法简明易行，与以往印度佛教的繁琐佛学学习气不同。不重教义的辨析与讲解，而倡导自证本具的真性，具体途径是“二入”、“四行”。《楞伽师资记》引达摩弟子昙林记录的《达摩论》曰：“夫入道多途，要而言之，不出二种：一是理入，二是行入。理入者，谓藉教悟宗。深信凡圣含生同一真性，但为客尘妄覆，不能显了。若也舍妄归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，更不随于言教。此即与真理冥符，无有分别，寂然无为，名之理入。行入者，所谓四行；……一报冤行，二随缘行，三无所求行，四称法之行。……”

值得注意的，是其对经教的态度和对觉悟的理解。“藉教悟宗”的重心落在了自己的觉悟上。承认人本具真性，只是受妄念尘俗的遮蔽，所以要从“凝住壁观”入手，以舍妄归真。言教在此只作为悟入的依据——以经教中有的佛性本具说为凭，相信人人可以“归真”；所以达摩禅并不以经教的研习为悟的途径或内容。悟入是要通过凝心定性、尔后与真理冥符——也就是在安定心意、排除尘俗干扰之后冥会到本觉智慧之性。这是“本性”的自证，并不是达到外在的目标，即是自觉而非觉他；是悟佛性（人人本有）而非解经教。

达摩虽非后世禅宗的真正“初祖”，然而他所传的禅法已向着中国文化所需要、所可以接纳的那个方向起步了。表现之一是其不拘于经文言教，重在悟宗（自觉圣智的自证）；禅宗后来的“不立文字”、“教外别传”是在达摩

禅基础上的升华。表现之二是其强调了佛教中的众生本具同一清净真性的佛性论说，以此为凭突出了悟是自我觉悟的观点。这就为后世禅宗留下了发挥的余地，启示了与中国本土哲学进一步融合的契机。慧能的禅法正是在这方面做了大文章，以此为基础下了一个转语——明确标举“自性”、“自心”，将悟入的关键和悟的内涵彻底落实到了众生自我：“经中只即言自归依佛，不言归依他佛；自性不归，无所依处。”^①由达摩强调了“真性”更进而落到“自性”（也称“自本性”、“自心”等），这一步非同小可——中国禅的核心建立了。而由“自性”是佛发展到呵佛骂祖的地步，那是慧能传人的进一步发展，与达摩禅已相去甚远了。

关于达摩的各种故事，史实与传说成份俱有。不过这并不妨碍人们认识禅的演进过程及本来面目。因为，与其说达摩代表中国佛教史上的一个真实人物，毋宁说是中国佛教史后来的进程客观上选择了达摩作为中国禅演进中某一阶段的标志，归于他名下的事行不一定都真实发生过，但却以他的名义概括了那一阶段中的禅法要旨。

达摩代表了一个转折点。他的禅法可以说是中国禅萌生时期的总结，同时又开启了通往成熟期的路。在达摩之前中国就已有禅经的翻译与习禅定的实践，先有康僧会注解禅经，又有竺道生倡“顿悟成佛”说。道生的思想尤为后来的禅宗大师所称道。虽说它们不一定直接与达摩禅法有联系，但达摩来中土弘法，一定是不能不了解中土

① 郭朋：《坛经校释》二三，第四七页，中华书局1983年版。

禅学的状况的。所以他才会不以经教为重心，而拈出一众生本具的真性，倡言不随言教而通过心观去自证真性（清净本性）。这种简明易行、重在自证清净本性的禅法，是比执著于经教或单纯的苦修静坐，更适合于中国人的口味。“藉教悟宗”毕竟比这之前的“依教修禅”有所变化。早期习禅只是达到涅槃妙觉的一种修持方法，并不独立，是附属于经教研修的辅助性手段。达摩禅似乎具有一定的独立意义，由凝住壁观下手即可舍妄归真（当然，同时也还要本着这种悟入的道理，在实际事行上修持——即所谓“四行”）。这表明了禅观是更为内在的东西了，不再只是单纯的修持手段。它和妙觉智慧（本体）比较密切地联系着了。后来慧能禅法标举定慧不二、见性成佛，现象和本体合一，刹那成就永恒，原先的圣智妙觉也就彻底转化为中国式的人间智慧了，而看心看净的早期禅定之禅，相比之下也就显得束手束脚了。

不过，达摩禅究竟还只是萌生阶段，仍带有浓郁的印度佛教色彩。如“壁观”还是要凝心静思，也就是由定发慧；并且“理入”之外还要配合实际事行的修持——即“四行”，才能达到圆满境界。这与顿悟成佛、当下直了的禅宗旨不一样。“这（‘四行’）都是从实际的事行去进修，而不是从心性去解说的。”^①此外，“达摩禅对于生活的态度，是注重精苦的头陀行”，^②也就是随缘而住，独往独来的苦行生活，既不营自己固定的庙宇，也不公开聚众弘

① ② 分别见印顺《中国禅宗史》第一章第一节、第三节，台湾正闻出版社，1988年第5版。

法。这种苦行方式直到二祖慧可、三祖僧璨时仍承继着。^①

达摩禅经慧可、僧璨而传至道信、弘忍时，禅风发生了很大变化。《传法宝记》说慧可、僧璨仍是“行无轨迹，动无彰记。法匠潜运，学徒默修；”^②而“至夫道信，遂择地而居，营宇立象。存没有迹，旌榜有闻。”^③四祖道信时的这种改变使中国禅获得了稳定发展、扩大影响的条件。这种新风比起达摩以来禅者苦行头陀式的生活方式来，是更适应中国文化的实用理性精神的，容易为僧徒实行，也容易在广大民众中扩大影响。因而它对于禅门兴盛关系很大。道信时的禅门也的确兴旺，非前代可比，所谓“学侣云臻”^④就是形容他在黄梅双峰山弘法时的盛况。当时影响之大，还引起了皇帝的注意。唐太宗慕其大名，诏他赴京，他三番辞谢；太宗又以取首级为令，坚持要他进京，他却“引颈就刃，神色俨然”，反博得太宗进一步钦慕，遂以礼相赠。^⑤

道信所传基本承达摩禅而来，也还是注重摄心、观心。《景德传灯录》说他“既嗣祖风，摄心无寐，胁不至席者，凡六十年。”又，《楞伽师资记》记他曾“制入道安心要方便门，……依楞伽经诸佛心第一，又依文殊说般若经一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。”^⑥这基本上也还是由定发慧的路子。不过，融合般若经的思想于禅法之中，

① 见《传法宝记》，转引自印顺《中国禅宗史》，第四三页。

② ③ 同上。

④ ⑤ 《五灯会元》卷一《四祖道信大医禅师》。

⑥ 转引自印顺《中国禅宗史》，第五一页。

这显示了禅在南方发展过程中已受到了玄学化的般若学的渗透、影响。这为后来慧能禅宗的树立埋下了种子。般若学是与玄学相表里发展起来的；道信在《楞伽》法门之外又吸收了《般若》的“一行三昧”，这是值得注意的变化。由此可知南宗顿教的崛起并非偶然，有一番孕育过程。

道信之后，同在黄梅传法的弘忍大师，在禅法弘扬方面也有独到的贡献。《传法宝记》中说：“及忍、如、大通之世，则法门大启，根机不择，齐速念佛名，令净心。”这就改变了达摩以来“法匠默运，学徒潜修”（《传法宝记》）的局面，将禅门向大众普遍敞开了。接引学人的方便是“念佛名”；这是道信“念佛心是佛”的演化。念佛名净心，比起达摩的“二入”、“四行”，更为简明直接。《东山法门》由此兴盛：“道俗受学者，天下十八九。”

东山法门的宗旨和付法方式，已初显后来禅宗的某些讯息，也包含着后来南能北秀分化、对立的诱因了。这表现在：一、教外别传、独得正宗的观念形成了。这是法门大盛后自然会有的结果。《唐中岳沙门释法如禅师行状》云：“南天竺三藏法师菩提达摩，绍隆此宗。……入魏传可，可传粲，粲传信，信传忍。”这里明显地为本法门正本清源。法如是弘忍门下名弟子之一。东山法门对独树一帜的禅门之自觉，是印度禅学向中国禅演变已接近成形的信号。二、不立文字、“意传”、“顿入”的付法方式也明确提出了。《传法宝记》讲弘忍门下是“密来自呈，当理与法。犹递为秘重，曾不昌言。傥非其人，莫窥其奥。”是说在令众人齐念佛名以净心的基础上，真正的悟入是靠各人自己的悟性；一旦觉悟了，自呈禅师，秘而不宣地请求印证

并付法。讲得更明确的是《唐中岳沙门释法如禅师行状》，其中说道：“天竺相承，本无文字。入此门者，唯意相传。”师徒之间的印证、付法也只是心心相印、以意相传，并不以文字讲说为据。又，《荆州玉泉寺大通禅师碑铭》载：“名相入焉妙本乖，言说出焉真宗隐，故如来意传妙道，力持至德，万劫而遥付法印，一念而顿授佛身。”看来，这种不立文字，不著名相，意传妙道，灵心自证的意识，是东山法门的共识。而念佛名净心之类的只是一般的接引众人的“方便”，东山法门的深旨还是靠意传心会的。心冥妙道则一念之间即可成佛，这已显示出“顿入”的特色。然弘忍禅法毕竟还与念佛名、净心入定等“渐修”方式有关系，因此与后来成为主流的南能禅宗还不是一码事。

弘忍的嗣法弟子，著名的有十个。《楞伽师资记》中记这十弟子为：神秀、法如、玄曠、智诜、慧藏、玄约、老安、智德、刘主簿、慧能。弘忍说他们“各堪为一方之师。”可见，当时并没有慧能单得付法传衣的事。这个付法传衣、独得正宗的神妙传说是慧能禅宗兴盛后才流传开的。那时的实际情况是：神秀所传禅法（后被称为“北宗”的）曾盛极一时，同时期慧能禅法却默默无闻。神秀当时是“两京法主，三帝国师”；^① 慧能时在边远的岭南韶州传法，声势远逊神秀。“凡言禅皆本曹溪”^②的局面是后来的事。慧能禅与神秀禅分化于弘忍门下，而终至取而代之，这其中的奥秘以后再说。现在先看神秀一系盛行中原之时，江东禅

① 《荆州玉泉寺大通禅师碑铭并序》，《全唐文》卷二三一。

② 柳宗元：《曹溪第六祖赐谥大鉴禅师碑》，《全唐文》卷五八七。