

徑往那請回向。安於面前。取梳子就腦後掃云。回向了也。

無狂傲心。我亦無斷。不斷。

脫此塵。生何子。州亦。衫曰。抖身。

霜蓋花雪月轉爭光。幸有九泉剋之勢。更添朱頂又何妨。

# 禪宗義學文稿

是故須菩提。諸菩薩摩訶薩。應

皮朝綱著

是生清淨心。不應住色生心。不

住聲香味觸法生心。應無所住

生其心。



應者當也。故云當如是生清淨心。即佛勸生。

电子科技大学出版社

B946-5  
P49

# 禅宗美学史稿

皮朝纲著

电子科技大学出版社



A0838042

[川] 新登字 016 号

# 禅宗美学史稿

皮朝纲 著

\*

电子科技大学出版社出版

(成都建设北路二段四号) 邮编 610054

郫县唐昌印刷厂印刷

新华书店经销

\*

开本 850×1168 1/32 印张 10 字数 250 千字

版次 1994 年 12 月第一版 印次 1994 年 12 月第一次印刷

印数 1—2000 册

ISBN 7-81043-136-6/K·1

定价:9.00 元



## 导言 禅宗美学史研究的初步构想

禅宗美学是中国古代美学的一个重要组成部分。近几年来,随着中国古代美学研究的逐步深入,禅宗美学已引起更多研究者的重视,产生了一批研究成果,提出了不少富有创造性的见解。从目前的研究成果看,较多的注意到了禅宗思想对中国古代美学和艺术思维的启示和影响,剖析了禅宗思想与美学思想、艺术思维的相似、相通之处,但对禅宗美学思想本身的诸多问题(诸如禅宗美学的性质是什么,它有哪些基本特征,有哪些主要内容,有哪些基本范畴,其美学逻辑结构是怎样的,其美学思想的历史发展线索是怎样的,等等)还缺乏明确的深入的论证和阐述。笔者拟就禅宗美学史研究中的几个问题,略呈管见。

我们所说的禅宗及其美学思想,是特指成熟形态的南宗禅——特指那种“教外别传,不立文字,直指人心,见性成佛”的禅宗。在中国禅宗史上,它起始于慧能,完形于洪州宗(慧能的弟子南岳怀让的法嗣马祖道一)和石头宗(慧能的弟子青原行思的法嗣石头希迁),而禅宗史上的“五家七宗”,宋元明清的禅宗,都是这种成熟形态的禅宗的延续和变形,在中国佛教发展史上,对中国古代社会历史,对哲学、美学、文学、艺术等其他文化形态,发生过深远的、多方面影响的,正是南宗禅。

南宗禅对“禅”的理解是有其特定的含义的。南禅的“禅”,

## 2 禅宗美学史稿

---

不仅与传统禅法（菩提达摩来华建立禅宗以前的禅法）差别很大，就是与达摩所建立的早期禅宗的如来禅，也有明显的差异。在传统禅法那里，禅（禅定）乃是戒、定、慧“三学”的重要的过渡环节。其关系是：以戒资定，以定发慧，因而定慧相分，也就是说，定只是作为发慧的手段，或者说只是获得成佛境界的必要准备。达摩门下是以四卷《楞伽经》印心（见《五灯会元》卷三《江西马祖道一禅师》），以如来禅自居。《楞伽经》指出禅的类别有四：“谓愚夫所行禅，观察义禅，攀缘如禅，如来禅。”并对四种禅的内涵作了解释。所谓如来禅，“谓入如来地，得自觉圣智相三种乐住。成办众生不思议事，是名如来禅。”（《楞伽经》卷二）这就是说，如来禅是要真实证入如来境地，得到自觉圣智的三种乐定（即：一天乐，修十善者，生于天上，受种种之妙乐；二禅乐，修行之人，入诸禅定，一心清净，万虑俱止，得寂静之悦乐；三涅槃乐，离生死之苦而证涅槃，究竟得无为安稳）。所谓转识成智，大智慧在；同时，又能够为一切众生造作许多不可思议的功德。如来禅以契合如来藏（真如、佛性）的攀缘如禅（又译观真如禅或缘真如禅，系大乘禅，就是推想人和法——事与理根本都无固定的自我存在，只是人们的妄想所生而已。由此精思入寂，好象达到不生妄想，一念不起，以及无心分别，寂静安宁的境界）作为阶梯，以自觉圣智作为自己的内容，因而是止（定）观（慧）的最高层次。这样，就把定与慧统一于如来禅的境界之中，因而有突破以定发慧、定慧相分的倾向。但是达摩禅并没有最终突破以定发慧、定慧相分的界限，达摩门下的宗风仍然是依教而行，因为它们乃是“藉教悟宗”的（《续高僧传》卷十六《菩提达摩传》），象四祖道信“既嗣祖风，摄心无寐，胁不至席仅六十年”（《五灯会元》卷一《四祖道信大医禅师》），就充分说明仍然



是以禅定作为发慧的手段。但慧能创立的南宗禅，却是以倡导“祖师禅”而与“如来禅”相区别。祖师禅赋予了“禅”以全新的内容。宗宝本《坛经·定慧品》说：“善知识，我此法门，以定慧为本，大众勿迷。言定慧别，定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用，即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。”而“定慧等”正是祖师禅所要说明的“禅”字的含义：“禅”不能只归结为修行活动，它既是修行，又是得道，既是定，又是慧，当禅师们进入“禅定”之时，他已经全面地、整体地领悟和把握了宇宙和人生真谛，自我与最高存在合一，完全突破了以定发慧、定慧相分的界限。<sup>①</sup>

## 二

禅宗美学因具有人生美学的内容而成为中国古代美学的一个重要组成部分。

中国古代美学是一种人生美学。因为中国古典美学是以人生论为其确立思想体系的要旨，其对美的讨论总是落实到人生的层面。它认为，通过审美体验，可以帮助人们认识人生主体，把握人生实质，弄清人生需要，树立人生理想，实现人生价值。而且认为审美不是高高在上或者外在于人的生命的東西，而是属于人的生命存在的東西。而禅宗美学恰恰具有这种人生美学的丰富的内容。

禅门宗师指出：“禅是诸人本来面目，除此外别无禅可参，亦

---

<sup>①</sup> 参见顾伟康：《禅宗：文化交融与历史选择》第一章，知识出版社1990年版。

#### 4 禅宗美学史稿

---

无可见，亦无可闻，即此见闻全体是禅，离禅外亦别无闻可得。”（中峰明本《天目明本禅师杂录》卷上《结夏示顺心庵众》）在禅宗看来，禅是众生之本性（本来面目），禅宗大师又把它称之为本地风光、自己本分，乃指人人本来具有的自性。禅宗认为，人人在父母未生以前的本来面目是“本净”而未被污染的（见敦煌本《坛经》十八节），它没有在出生以后，由于学习知识、环境习染等见闻觉知而形成的思维方式、知解情识等等被“染污”之后的所谓“妄识”、“意识心”（禅宗把此称为“妄心”、“分别心”，而把父母未生以前的本来面目称之为“真心”、“直觉心”）。然而这真心又并非离开妄心而独立存在，它们乃是一体两面合而为一的关系，“烦恼即菩提”（敦煌本《坛经》二十五节）就是这种即妄即真的明确概括。禅家一生的参禅悟道，就是要摒除妄心（分别心）而领悟和把握这真心（直觉心），见到父母未生以前的本来面目。在禅宗看来，由于人们后天所形成的妄心（分别心）作怪，因而用一种“迷眼”（能进行理性思维的分别心）来看待宇宙万物，以致所看见的事物只能是事物的现象，这种现象是虚幻不实的（禅宗认为它们是因缘和合而成的）。只有换眼易珠，用一双“明眼”（直觉心）来看待宇宙万物，才能见出事物的本来面目（法性、佛性），虽然这本来面目是“性空无相”的，然而它毕竟是不生不灭而真实存在的。不少禅宗大师喜用悟道前“见山是山，见水是水”与开悟后“见山只是山，见水只是水”（见《五灯会元》卷十七《青原惟信禅师》）来比况开悟前后的心境，来比喻众生的真心与妄心一体两面、宇宙万物的现象与本体的同一源泉的关系。总之，在禅宗看来，禅既是众生之本性、成佛的依据，是真心与妄心的统一；又是宇宙万有的法性、世界的本源，是真实世界（性空无相的本性）与虚幻世界（现象）的统一。这表明了禅宗在

界观和解脱论上的唯心主义实质。

禅宗所追求的就是那个“父母未生时”的本来面目，也就是生命的原型本色。禅宗宣扬“顿悟成佛”说的目的，就在于使生命的原型本色从仁义道德等妄识情执（社会之道）和天地万有的虚幻现象（自然之道）的束缚中解脱出来，刹那间进入个体本体（自性）与宇宙本体（法性）圆融一体的无差别境界——“涅槃”境界，“是个人与宇宙心的同一”<sup>①</sup>——从而获得瞬息即永恒（顿现真如自性而成佛）的直觉感受。禅宗把禅视为人人所具有的本性，是人性的灵光，是生命之美的最集中的体现；是宇宙万有的法性，是万物生机勃勃的根源，是天地万物之美的最高体现；而视这种人之自性与宇宙法性的冥然合一，生命本体与宇宙本体的圆融一体的境界——禅境，乃是一种随缘任运、自然适意、一切皆真、宁静淡远而又生机勃勃的自由境界，它既是禅宗所追求的人生境界，又是禅宗所讴歌的审美境界。禅宗总是借助艺术的观点来美化人生，要求对人生采取审美观照的态度，不计利害、是非、得失，忘乎物我，泯灭主客，从而使自我与宇宙合为一体，在这一审美境界里使生命得到解脱与升华。铃木大拙十分强调指出“人生是一种艺术，就象艺术的最高境界一样……应该如空中飞鸟水中游鱼”，禅宗就是要“使人的内在心灵保持生命活力”，“保持生气勃勃，赢得本来的自由”<sup>②</sup>，因而禅宗“把禅看作一种旨在重建我们性格的熏陶”，它“塑造我们的性格”，使“深刻的精神体验必定在我们人格的道德结构中产生变化”<sup>③</sup>。禅宗是把肯定人

① 冯友兰：《中国哲学简史》第二十一章，第283页，北京大学出版社1985年版。

② 铃木大拙：《通向禅学之路》第41页，上海古籍出版社1980年版。

③ 铃木大拙：《禅与生活》第13页，光明日报出版社1988年版。



生，把握人生，建构一种理想人生境界作为自己的最高宗旨，因而十分强调在平常人的日常生活中，按照“平常心是道”，“行住坐卧，应机接物，尽是道”（《江西马祖道一禅师语录》）的要求建构最完美的人格。必须指出，禅宗思想之所以在中国封建社会中曾影响过一大批文人学士，而这些文人学士之所以能“据于儒，依于道，逃于禅”，就在于儒、道、释三家的思想之花，都是生长在同一块“人性论”的神州大地之上的，这种人内心先天就具有的人性——儒家称之为仁义之性，道家称之为自然之性，释家称之为真如佛性——是成为儒家的“圣人”、道家的“至人”、释家的“佛”的内因根据。所以大珠慧海禅师在回答“儒、释、道三教同异如何”的问题时说：“大量者用之即同，小机者执之即异。总从一性上起用，机见差别成三。”（《五灯会元》卷三《大珠慧海禅师》）禅宗美学之所以成为中国古代美学的重要组成部分，就在于它把建构健全的人生（力图在禅境中完成真善美相统一的人格）、光明的人生（自由任运的理想人格）作为自己的最高价值，以把握人生、肯定人生作为最高的宗旨，实际上是把活泼泼的人之为人的本性（自性）、活生生的现实的人的生命摆到了唯一的、至高无上的地位。因此，可以说禅宗美学是一种生命美学。

中国古代美学的基本特征是体验性，这种体验性特征的形成和发展，是与中国古典美学以人生论为其确立思想体系的要旨分不开的，中国古典美学的思想体系是在体验、关注和思考人的存在价值和生命意义的过程中生成和建构起来的。而禅宗美学的重要贡献，是其对审美体验活动特征的细致而深刻的把握，它的基本范畴（诸如“禅”、“心”、“悟”等）及其所形成的逻辑结构（比如慧能所提出的“道由心悟”的命题，可说是禅宗美学思想的纲骨，它把“禅”、“心”、“悟”等基本范畴有机地联结在一起），

其内涵更多地涉及审美体验活动的规律和特征，体现出禅宗美学是一种体验美学——是在深切地关注和体验人的内在生命意义的过程中生成和构建起来的美学。

禅宗追求获得“父母未生时”的本来面目，追求一种现实的宁静与和谐，通过“自心顿现真如本性”（敦煌本《坛经》三十一节）而契证宇宙万物的最高精神实体，进入一种禅境，也就是与大自然整体合一的审美境界。在禅宗看来，对禅的把握和对这种禅境的获得，只能靠学人的亲证、体悟。禅之境界，乃是由“悟”之活动所展开的世界，而“悟”是一种直觉，是刹那间获得的个体体验，这种开悟所得的体验是不可言传的，这正象禅宗大师所说的那样：“如人饮水，冷暖自知”（黄檗希运语，见《古尊宿语录》卷三），“如哑子得梦，只许自知”（无门慧开语，见《无门关》第一则），“妙契不可以意到，真证不可以言传”（天童宗瑛语，见《五灯会元》卷十四）。在禅门宗师看来，佛教的九千多卷藏经，禅宗的许多语录、公案，宗师们的扬眉瞬目，指手画脚，棒喝交加，总之一切言辞、文字、举止，都是一种方便设施，其本意是使学人透过这些言辞、文字、举止的启示，去领会言外之意、弦外之音，去亲自体验那本来就内在于自己的自性（佛性）。

我们可以从禅宗典籍记载得知，许多禅宗大师在开悟时都产生过一种喜悦之情。信州智常禅师在慧能示法偈的启示之下有所开悟，“师闻偈已，心意豁然”（《五灯会元》卷二《信州智常禅师》）；马祖道一在南岳怀让的开示下，有所悟入，“一蒙开悟，心意超然”，“一闻示海，如饮醍醐”（《五灯会元》卷三《南岳怀让禅师》）。圆悟克勤具体展示了开悟时的审美心境，他说：“此段大缘人人俱足，但向己求，勿从他觅”，“但信此语，依而行之，放教身心如土木如石块，到不觉、不知、不变动所靠教，绝气息，绝

笼罗，一念不生，蓦地欢喜，如暗得灯，如贫得宝，四大五蕴，轻安似去重担，身心豁然明白，照了诸相，犹如空花，了不可得，此本来面目，现本地风光，露一道清虚，便是自己放身舍命安闲无为快乐之地。”（《圆悟禅师心要》卷下）禅门宗师在开悟时的审美体验，常常表现为两种不同的审美心态，或者是共鸣的愉悦，或者是开发的惊喜，两者都是“见性”，是“彻见自性，开发自性，自觉到本来具有的佛性”<sup>①</sup>，两者都是生命体验——审美体验的结晶。

“世尊拈花，迦叶微笑”这个著名传说，被禅宗作为自己可以上溯到释迦牟尼的依据（见《五灯会元》卷一《释迦牟尼佛》）。这个故事典型地说明了受教者迦叶与传授者世尊心心相印，产生了心灵共振，出现了共鸣的愉悦。在禅宗看来，世尊“拈花示众”是要弟子们领会佛教的根本精神，迦叶“破颜微笑”则是暗示他领会了佛陀的真髓，因而世尊才将“正法眼藏”传付迦叶。这种“以心传心”之道，被视为“教外别传”。迦叶与世尊心心相印是以“花”（据佛典记载为金色的菠萝花）为中介的。在禅宗看来，花之形象是现象，是相对的、虚幻不实的（据《五灯会元》卷三《南泉普愿禅师》记载，南泉普愿曾对陆亘指庭前牡丹花说：“时人见此一株花如梦相似。”）；花之本性才是本体，是绝对的、真实的。花之形相只是美的象征，是禅之用；花之本性才是美的本质，是禅之体。世尊“拈花示众”，接引度化弟子，是要他们通过花相，直觉地透达花的本性——透过宇宙万有的现象领悟和把握宇宙万有的法性——这就是宇宙万有的生命之源，这就是禅。迦叶能以

<sup>①</sup> 日种让山：《禅学讲话》后编第三章《禅的本质》，河北佛协《禅》编辑部1992年版。

真心（自性）去观照花的本性，使个体的自性与万有的法性圆融一体，从而获得了禅，达到了禅境，因而“破颜微笑”，获得了审美的愉悦。可见，禅宗这种对禅的领悟和把握，对美的本性的领悟和把握，是只能靠个体的“自参自究，自悟自会”（《碧岩录》六十五则），只能靠独特的个体体验。

灵云志勤禅师“见桃花悟道”的典故，乃是我与物共鸣、个体自性与宇宙法性的契合，从而进入禅境，获得审美体验的写照。据《五灯会元》卷四《灵云志勤禅师》记载：“（志勤）初在泐山，因见桃花悟道。有偈曰：‘三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。自从一见桃花后，直到如今更不疑。’泐览偈，诘其所悟，与之符契。泐曰：‘从缘悟达，永无退失，善自护持。’”灵云志勤乃百丈怀海的再传弟子、长庆大安的法嗣，他的开悟表达了他多年求道而未悟道，有一天，他看到了盛开的桃花，从而开悟，进入禅境。“寻剑客”语出张华《博物志》。张华见某地有剑气直冲牛斗，于是请他的好友来这里任太守，然后发掘出干将、莫邪两把宝剑。志勤用此以比况自己多年来如寻宝剑的客人一样参禅求道。在禅宗看来，桃花是色界的東西，“色即是空，空即是色”，由色界领悟到本体界。桃花以它艳丽多姿的形态吸引人，这是美的象征；她那生机勃勃的生命，乃是美的本性。灵云志勤以他的真心、明眼，观照了花的内在生命（法性），从而开悟。灵云见桃花开悟的典故成为禅宗著名的公案，宋代的黄龙派和杨歧派的弟子都有因参究这个公案而悟道的。如黄龙派门人觉海法因庵主的开悟诗：“岩上桃花开，华从何处来？灵云才一见，回首舞三台。”（见《五灯会元》卷十八卷《觉海法因庵主》）杨歧派门人何山守珣的开悟诗：“终日看天不举头，桃花烂漫始抬眸。饶君更有遮天网，透得牢关即便休。”（见《五灯会元》卷十九《何山守珣禅师》）。

“拈花微笑”、“见桃花悟道”是一种共鸣的愉悦的审美心态，其审美体验常常表现为一种优美感。这种清净自性之间心心相印、个体自性与宇宙法性产生生命共振从而引起的审美愉悦的现象，在禅宗典籍中有大量的记载。诸如磨砖能否成镜——南岳怀让磨砖的典故（见《五灯会元》卷三《南岳怀让禅师》），看与被看之间的共鸣——庞居士好雪片片的典故（见《碧岩录》四十二则），与超越自我的领域发生共鸣——赵州庭前柏树子的典故（见《无门关》三十七则）。在禅宗典籍中又大量地记载着开悟时的另一种审美心态——开发的惊喜，其审美体验却表现为由“惊”而“喜”，由痛感转而为快感。

马祖野鸭子的典故，就是生动的一例。据《五灯会元》卷三记载，马祖道一和弟子百丈怀海在郊外散步，见一群野鸭飞过。马祖问：“是甚么？”百丈说：“野鸭子。”马祖又问：“甚处去也？”百丈答：“飞过去也。”马祖于是狠狠拧了百丈的鼻子，百丈“负痛失声”。马祖提醒说：“又道飞过去也。”（意思是说：怎么样！自我并没有到什么地方去啊！）百丈“于言下有省”，从而开悟。马祖拧痛百丈的鼻子，无非是要斩断百丈的思维，剪除其分别心，不要被外境所吸引和迷惑，丧失自我，使之痛感自我与最高存在（自性）的同一。可见，百丈对清净自性的领悟后的喜悦是由“惊”转而为“喜”的。这种开发的惊喜，常常是学人在宗师那种“如石击火，似电闪光，直下拨开一条正路”（《碧岩录》七则）的接引度化下，由万念变一念，进而一念全抛开，“直下承当”、“直下顿明”（《圆悟克勤禅师心要·示嘉仲贤良》）自己内在的自性中产生的。又如洪州水潦和尚初参马祖，问：“如何是西来的的意？”马祖叫和尚“礼拜著！”当和尚“才礼拜”，马祖“乃当胸踢倒”，和尚“大悟”，“起来拊掌呵呵大笑”。往后，和尚每告众曰：“自

从一吃马师踢，直至如今笑不休。”（见《五灯会元》卷三《水潦和尚》）又如漳州罗汉和尚初参襄州关南道常禅师，问：“如何是大道之源？”关南当胸就给和尚一拳，“师遂有省”，乃为歌曰：“咸通七载初参道，到处逢言不识言。心里疑团若桡桡，三春不乐止林泉。忽遇法王毡上坐，便陈疑恳向师前。师从毡上那伽起，袒膊当胸打一拳，骇散疑团獯獯落，举头看见日初圆。从兹蹬蹬以碣碣，直至如今常快活。”（见《五灯会元》卷四《漳州罗汉和尚》）洪州水潦与漳州罗汉的开悟后的愉悦，都是由“惊”而“喜”的。漳州罗汉的“骇散疑团獯獯落，举头看见日初圆”，正是对由惊骇而开悟的心境——如日之光明圆满、具足一切的生动描述。马祖和关南之所以对学人采取拳打脚踏的手段，这正象“德山棒，临济喝”一样，乃是一种方便法门，无非是为学人“解粘去缚，抽钉拔楔”（《碧岩录》十五则），剪除情识妄执而已。总之，对禅的领悟和把握，只能返观自心，进行直觉的内省、冥想，“若识本心，即是解脱”（敦煌本《坛经》三十一节）。而禅宗大师的一切棒喝都在于提醒学人在刹那间痛感自我生命的存在，痛感自我与最高存在的同一，因为“禅宗的目标永远在于把握生命中活泼泼的实在”<sup>①</sup>。

诚然，无论是共鸣的愉悦，亦或是开发的惊喜，都是主体对人生的体验和心灵振动的结晶，而“在体验中所表现出来的东西就是生命”<sup>②</sup>，因为“每一种体验都是从生命的延续中产生的，而且同时是与其自身生命的整体相联的”<sup>③</sup>。而这种独特的个体体验和心灵震动是只可意会，难于言表的。总之，禅宗那种以心传心

① 阿部正雄：《禅与西方思想》第29页，上海译文出版社1989年版。

② 伽达默尔：《真理与方法》第94页，辽宁人民出版社1989年版。

③ 伽达默尔：《真理与方法》第99页。



的生命体验，也是兴感响应的审美体验，禅宗既是“静默的哲学”<sup>①</sup>，又是生命的美学、体验的美学。

### 三

我们提出禅宗美学是生命美学，它带有中国自己的作风与气派。那么，它的哲学基础与西方哲学有无不同之处。为了回答这一问题，说明中国禅宗——生命美学与西方生命哲学及其美学思想在主要方面是有区别的，有必要作一些比较分析。

#### 一、从社会根源上考察

西方生命哲学是继新康德主义和新黑格尔主义之后一个独立的流派。但新康德主义和新黑格尔主义的总的倾向是围绕着人的理性问题进行理论探讨和建构理论体系的；而生命哲学却与他们有很大不同，其总的倾向是反理性的，它围绕着生命问题大做文章。它产生于19世纪70年代，直接渊源于叔本华、哈特曼的意志主义，大约与尼采哲学同时，而且其性质也与尼采哲学相近。尼采强调盲目的权力意志，而生命哲学则强调盲目的生命冲动是世界的本源。生命哲学的创始人是德国哲学家狄尔泰（1833—1911），其他代表人物有齐美尔（1858—1910）和奥铿（1846—1926）。柏格森（1854—1941）则继承并发展了狄尔泰的生命哲学思想。生命哲学的理论，在19世纪末和20世纪上半叶，在西欧各国广泛流传开来，对一些现代西方哲学流派及其美学思想，如实用主义、存在主义等产生了强烈的影响。

生命哲学的社会根源，是德国垄断资产阶级的军国主义化和

---

<sup>①</sup> 冯友兰：《中国哲学简史》第二十二章，295页。

世界殖民主义化的理论表现,是出于反动资产阶级的政治需要。特别是柏格森的社会观,明显地暴露出他的反社会主义的资产阶级立场。他把当前西方的资本主义社会称之为“开放社会”,是高级的社会,称赞它遵守动态的道德规范和宗教,向往英雄的崇高行为,体现了生命的冲动;而把社会主义社会归属于“封闭社会”,是低级的社会,攻击它固守不变的道德规范、宗教教条和法制以限制个人的行动,来保证自我的联合。<sup>①</sup>

中国禅宗的产生和发展,却有着完全不同于西方生命哲学的社会背景。由慧能创建的南宗禅,在下层人民中,有相当大的吸引力。唐代安史之乱以后,人民生活十分困苦,他们在生命和财产都得不到保障而又无力保护时,就把摆脱现实世界中的一切苦难的愿望寄托于宗教,“他们不得不把委屈和耻辱、愤怒和绝望埋在心里,仰望茫茫的苍天,希望在那里找到救星。”<sup>②</sup> 禅宗在当时的条件下,是作为佛教阵营内部的革新派出现,它把解脱成佛的希望从未来拉回到现实,从天上拉回到人间,而且一反传统佛教宗派的坐禅、诵经、持戒等繁琐礼仪,提倡一种简便易行、灵活多样、见性成佛的修习方法,从而获得下层人民的拥护。佛教在遭受“会昌法难”以后,寺院经济遭受严重打击,那些依赖寺院经济生存的佛教宗派失去了发展的物质条件,一蹶不振。而禅宗却因不依靠寺院经济而生存,因而得到很大的发展。应当指出,禅宗保持了封建社会自给自足的小农经济和生产方式,他们提倡“一日不作,一日不食”(见《五灯会元》卷三《百丈怀海禅师》),自己劳动,自己消费,从而在经济上立于不败之地。这是从东山

<sup>①</sup> 参见柏格森:《道德和宗教两大根源》,转引自夏基松《现代西方哲学教程》第169页,上海人民出版社1985年版。

<sup>②</sup> 《斯大林文集》第六卷第43页。

法门起，就集聚而居，以山地村落为主要活动区域，以自食其力为主要生活来源。因此，禅宗在以自给自足的小农自然经济为主的中国封建社会里，必然受到深刻的熏陶，表现出小农的愿望。禅宗那种“自我解脱”、亲证亲悟的宗教观，恰恰是中国小农经济自给自足的自然经济的反映。经济上的自给自足，不假外求，正是小农经济现实生活的自我满足精神境界的折光反射。<sup>①</sup>

## 二、从内涵上考察

生命哲学是一种以“生命”为宇宙本原的唯心主义哲学流派。他们把生命现象解释为一种不可言传的心理或本能冲动。狄尔泰认为生命不是指简单的身体活动，而是指人的意识活动，这种意识活动（生命）是不能用抽象的概念来表达的，它只能凭借人的一种入神的状态来体验。因此狄尔泰的生命哲学亦称为“体验哲学”。他还认为，一切外在世界的存在物，如日月星辰、山河大地等等，都是“生命”冲动的外化或客观化。因而他认为，所谓自然界不是别的，无非是“生命”冲动遇到障碍所确立起来的东西，它只是“生命”体现自身的工具。齐美尔断言世界的本原是“生命”，生命不是实体而是“活力”，是一种不可遏止的永恒的冲动，是不断的“自我超越”。柏格森更断言宇宙的本质不是物质，而是一种“生命之流”，即一种盲目的、非理性的、永动不息而又不知疲惫的生命冲动。所谓生命的“冲动”是指内在于生命中的“生命欲”或意志，有了这种冲动，生命就变化、发展。他还认为宇宙万物都是假象，它的本质是永动不息的生命之流。它不断冲动、变化着，由此产生宇宙间的万物。<sup>②</sup> 他所说的生命之流，既是宇宙

<sup>①</sup> 参见任继愈为《禅宗思想的形成与发展》一书所写的序，见该书第3页，江苏古籍出版社1992年版。

<sup>②</sup> 见柏格森：《形而上学导言》第68页。