

赵旗 著

禅学

思想方法及其现代意义

陕西旅游出版社



陕西省教育厅专项科研计划资助项目

禅学思想方法及其现代意义

赵 旗 著

陕西旅游出版社

图书在版编目(CIP)数据

禅学思想方法及其现代意义 / 赵旗著. —西安: 陕西

旅游出版社, 2006.3

ISBN 7-5418-2256-6

I. 禅... II. 赵... III. 禅宗—研究 IV. B946.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 054110 号

责任编辑: 陈全力

封面设计: 毛珊珊

禅学思想方法及其现代意义

赵旗 著

陕西旅游出版社出版发行

(西安市长安北路 32 号 邮编 710061)

新华书店经销 西安政治学院印刷厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 6.5 印张 152 千字

2006 年 3 月第 1 版 2006 年 3 月第 1 次印刷

印数: 1—1000

ISBN 7-5418-2256-6/K·230

定价: 15.00 元

目 录

第一章	禅学的基本精神	1
第一节	无著解脱：禅学对传统佛学思想的继承和发展	1
第二节	佛学义理的内在化：禅学的基本课题	13
第三节	意义重估：禅学思想方法的基本特征	25
第二章	禅学修行论中的思想方法	37
第一节	禅学的独立和佛学修行实践的哲学化	37
第二节	禅悟	49
第三节	禅修与生活	63
第三章	禅学本体论中的思想方法	74
第一节	佛学本体论的发展	74
第二节	禅学本心说	86
第三节	平常心是道	97
第四章	禅学外境论中的思想方法	107
第一节	佛学外境论的发展演变	107
第二节	触境皆如	116
第三节	万物一体	124
第五章	禅学语言观中的思想方法	134
第一节	不立文字	136
第二节	指和月	143
第三节	语言行为与禅法	151

第六章	禅学学术观中的思想方法	160
第一节	非学术化	160
第二节	藉教悟宗	166
第三节	禅学典籍与案例体系	177
第七章	禅学思想方法的现代意义	184
第一节	人文进路	184
第二节	会通精神	192
第三节	自然境界	199

第一章 禅学的基本精神

第一节 无著解脱：禅学对传统佛学思想的继承和发展

对人生问题的关注是整个佛学理论构建的基本切入点，求得解脱则是佛教的根本目标。原始佛教时期形成的四圣谛说、三法印说等学说，已经构成了关于人生问题的比较完整的思想体系。按照原始佛教的看法，人生是痛苦而无常的，产生痛苦的根本原因在于众生不能正确地认识到各种现象的虚妄性。佛教认为：世界上的各种现象都是由五蕴，即色、受、想、行、识等五种元素在一定的条件下聚合而成的。五蕴本身就需要一定的条件才能存在，是变易无常的，因而由它们组成的一切现象也是虚妄无常的，没有独立的实体，即是无我的。世俗认识却执著地视五蕴及其聚合成的各种现象为常有，为实体，因而产生种种贪欲，此即五取蕴苦。欲念不得满足，即产生求不得苦，更有不得与所喜爱的人们相聚的爱别离苦，不能远离烦恼的怨憎会苦等等。五取蕴苦实为人生种种痛苦产生的根本原因。

五取蕴苦即根本无明，由此，众生陷入十二因缘，即无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死等十二个因果链条在六道中轮回不已。显然，人生只是这一链条的一部分。

因而，生命的死亡并不能彻底消除人生的种种痛苦。消除痛苦的根本办法是跳出轮回流转，达到彻底断灭的状态，其关键则在于断绝无明的生成。在解脱实践上，原始佛教将重点放在对治世俗对于世间和现象的种种执著和迷恋上，以期达到彻底出世的目的。包括小乘佛教全部修持内容的所谓戒、定、慧三学就充分体现了这一基本精神。按八戒的要求，修行者要做到不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒、不修饰美化自己，不坐睡高广华丽的大床，不食非时食等要求。其中虽不乏符合一般社会道德规范的内容，但更多的是克制生理心理的各种世俗欲望，将生存条件降到最低限度。代表其定学修持的四禅八定，提出了固定的修行方式，使修行者能够由欲界到色界、无色界直到涅槃状态，逐渐上升，彻底达到断灭的目的。其慧学，则是对世间痛苦和现象虚妄的具体描述，是对世俗认识的批判和对涅槃的赞美，要求修行者从理智上彻底认识到现象界的虚妄性。

在哲学思想方面，部派佛教已由原始佛教侧重于人生哲学扩展到宇宙观领域。到大乘佛教，则进一步在本体论的层面上展开解脱问题的探讨。大乘空宗认为，人生痛苦的根源在于人们对于诸法实相没有真正的了解，因而产生种种执著，需以空观思想加以对治。按照空观思想，宇宙间的一切事物和现象都是缘起的，是需要一定的条件才能存在的，因而是无自性的。一切事物都没有常住不变的、独立永恒的实体。此即毕竟空，即“一切法不可得，一切法如幻，毕竟不可执。”^①

空观思想不但强调万物为空，不可产生执著，而且要求对空本身也不能产生执著追求。因为，所谓空是指万物无自性，其存

^① 方立天《佛教哲学》，224页，中国人民大学出版社，1997。

在不是真实的存在。空并非离开万物而存在，不是可以追求的、某种可以独立存在的宇宙本体。更进一步，事物的一切属性，认识和表述事物属性的各种方法也都是相对的，不可偏执，要保持不偏不倚的中道。中观学派的八不缘起，即八不中道说集中地表述了这一思想。《中论》开头的归敬颂写道，“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘，善灭诸戏论。”^①其中生灭、常断、一异、来去是描述一切存在之属性的四对基本范畴。可见，一切事物及其属性都是相对的，不可偏执一边，如果执著，就等于戏论。应该说，空宗不但论证了诸法实相为空，而且进一步揭示出认识和表述事物属性的各种方法的相对性，提醒人们不能执著其间，将佛教的无著解脱思想向前推进了一步。

禅学继承了传统佛学的无著解脱思想。在解脱方法上，禅学强调要做到无执无著，认为这种主体认识态度的转变是解脱的关键所在。《坛经》指出，“前念迷即凡，后念悟即佛。”^②所谓迷，就是取相着相，产生种种执著，从而障碍自性，如云雾覆盖明净的虚空一样。如果能于相离相，则可顿见性体的本来清静，就像云雾被扫除干净而显现出明净的虚空。

在临济宗看来，参学者的执迷主要为人、法二执，而其深浅又有不同，他们因此提出了不同的方法，分别加以对治。针对我执严重的人，要先破除其对“我”的执著，即“夺人不夺境”；对法执严重的人，要“夺境不夺人”，即先破除对法的执著；对人执、法执都很严重的人，要“人境俱夺”；对于法、我均不执著的人，

^① 《中论·观因缘品》。

^② 敦煌本《坛经》，载石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，14页，中华书局，1991。

即“人境俱不夺”。这就是临济宗的“四料简”说。

禅学对般若空观思想有较为深入的理解和把握。在北宗禅，就已将般若思想引入修行论中。神秀北宗认为，禅学修行的目的在于求得真心，而“无心者即真心也，真心者即无心也”。^①无心并不是一切皆无，而是不起执心。要做到彻底的无执无著，对执无执有都要对治以转变观念。针对执有须强调：“有文有字，名曰生死，无文无字，名曰涅槃；有言有说，名曰生死，无言无说，名曰涅槃；有修有学，名曰生死，无修无学，名曰涅槃；有智有慧，名曰生死，无智无慧，名曰涅槃。”针对执无则须强调：“断烦恼名曰生死，不断烦恼名曰涅槃；见解脱名曰生死，不见解脱名曰涅槃；见涅槃名曰生死，不见涅槃名曰涅槃；厌世间名曰生死，不厌世间名曰涅槃；乐大乘名曰生死，不乐大乘名曰涅槃。”^②显然，八不中道思想在禅学修行中得到了具体的运用。

禅学不但继承了传统佛学的无著解脱思想，而且贯彻得更为彻底。原始佛教和大乘佛学通过对人无我和诸法无我的论证，强调了破除人、法二执的必要性，并且提供了修行解脱的种种方法，所谓八万四千法门。在禅学看来，人、法二执的确是人们常有的执著。但对修行者来说，对于佛法的信赖和迷恋，以及求得解脱的强烈愿望日益成为一种新的执著，并且更难去除，成为解脱的主要障碍。所以，要空就要一空到底，要解脱就要彻底无著。

禅学无著思想的彻底性主要表现在以下几个方面。第一，强调个性的自由自在，反对偶像崇拜。佛教教义最初是由对人生问题的关注，以认识、分析世界万象及其存在的基本特征的方式建立起来的。与其它宗教相比，它更为理性化，更为接近哲学。就

^① 《无心论》，《敦煌抄本》S·296。

^② 《大乘北宗论》，《大正藏》第85卷，1282页。

其主导思想来看，是反对神灵存在，反对偶像崇拜的，强调修行者可以通过认识态度的根本转变得以解脱。但在其此后的长期发展中，新的神灵和偶像崇拜方式逐渐建立，并不断得以强化。其中最主要的是佛陀崇拜和祖师崇拜。初期小乘佛教仅把佛陀看作是圣贤、伟人，是一个现实的教祖和传教士。而大乘则把佛陀尊奉为神通广大、威力无比、全智全能的最高人格神，成为顶礼膜拜的对象。历史上的高僧大德也往往被推崇为菩萨、罗汉，受到后世修行者的供奉。在禅学看来，对外在偶像的崇拜，也是一种执著，需要坚决破除。禅学强调身外无佛，我就是佛，把自己看作是与佛平等的人。在后世禅宗，佛陀、祖师不仅不被崇拜，而且成为被呵、骂的对象。德山宣鉴曾对众道：“这里无祖无佛，达摩是老臊胡，释迦老子是乾屎橛，文殊贤是担屎汉，等觉妙觉是破执凡夫，菩提涅槃是系驴橛，十二分教是鬼神簿，试疮疣纸，四果三贤，初心十地是守古塚鬼，自救不了。”^①由佛到祖，由教到修无一不骂。此举也非仅有。曾有僧对云门宗始祖文偃禅师言道，释迦降生，即目顾四方云，“天上天下，唯我独尊”，文偃对道，“我当时若见，一棒打杀与狗子吃，却贵天下太平”^②，简直到了无法无天的地步了。其实还更有甚者。石头希迁弟子丹霞天然禅师，在寺中遇天大寒，即取木佛烧火取暖，并明确宣称，“岂有佛可成，佛之一字，永不喜闻”^③，外在偶像的权威已荡然无存了。在此之前，佛教各派，尽管可以空这空那，都只谈到适可而止，不敢公然说佛无、法无。禅学的空法，的确是很大胆而彻底的。

^① 普济《五灯会元》，374页，中华书局，1997。

^② 普济《五灯会元》，924页，中华书局，1997。

^③ 普济《五灯会元》，236页，中华书局，1997。

第二，反对对固定、机械的修行方法和佛学教义的执著。在南宗禅学看来，众生所具本心才是世界的真正本体，解脱并非追求对外在的诸法实相的认识，也不在于外在的功德，而在于能回归本心。在解脱方法上，南宗禅学强调要做到无执无著，认为这种主体认识态度的转变才是根本性的，因而反对大小乘佛教所执著的一切出离世间的固定修行方式。《坛经》指出，“心地无非自性戒，心地无乱自性定，心地无痴自性惠”，认为三学的实质在于促使参学者认识态度的转变，并进而指出，对于上根修行者来说，须“悟自性……不立戒定慧”^①，实际上彻底否定了传统佛教的修行方式。在这一点上，北宗与南宗的立场是完全一致的，如对于酒肉之戒，北宗认为，“心尚不有，谁作是非”^②，反对执著戒律。到了南岳系及青原系诸禅师，禅修被理解为一种任运自然的生活方式，不但完全抹去了出世修行的色彩，连任何企图超凡脱俗的造作之举都被视为执著而加以反对。马祖道一认为，修道无非“随时著衣吃饭……任运过时”，除此之外，“更有何事”。^③其弟子大珠慧海也指出，所谓用功，无非“饥来吃饭，困来即眠”，完全是自然而然的，不但不能有任何出世色彩，而且要比常人更为自然。在他看来，俗人“吃饭时不肯吃饭，百种须索，睡时不肯睡，千般计较”^④，造作而不自然。法眼宗始祖文益禅师也指出，“出家

^① 敦煌本《坛经》，载石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，21页，中华书局，1991。

^② 转引自任继愈《神秀北宗禅法》，载《禅与东方文化》，42页，商务印书馆国际有限公司1996。

^③ 《景德传灯录》，载石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，203页，中华书局，1991。

^④ 《景德传灯录》，载石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，207页，中华书局，1991。

人但随时及节便得，寒即寒热即热”^①，表达了同样的意思。

第三，过河拆桥，随立随破。从方法上看，无著精神需要彻底否定的勇气。我们之所以认为禅学较之传统佛学表现出更为彻底的无著精神，是因为原始佛学揭示了现象界的虚妄性，却表现出对涅槃的赞美；大乘空观思想破除了对空本身的执著追求，却留下了“真谛”佛法使修行者迷恋。禅学破除了对佛、祖的崇拜，扫荡了对佛法的执著，将无著思想推进到一个新的境界。不仅如此，在禅学看来，破除执著并非一劳永逸之事，正如庭前杂草，随扫随生，所以要随生随扫。具体地说，新的思想，新的方法，一旦模式化，便成为执著，要毫不留情地予以破除，要具有不断否定自我、超越自我的勇气。禅学强调修行者要通过自证自悟得以解脱，但因为修行者根机各异，又不得不设立种种方便法门接引、开示参学者。这些法门，无非是指月之指，过河之桥，要做到得月忘指，过河拆桥，不可执著其中。据记载，曾有参学者问马祖道一，“‘和尚为什么说即心即佛？’师曰：‘为止小儿啼。’曰：‘啼止时如何？’师曰：‘非心非佛。’”^②在这里，即心即佛也好，非心非佛也好，都不过是巧设方便，一旦参学者露出对其知解的苗头，就要毫不犹豫地予以否定。这种做法在禅学中是屡见不鲜的。

禅学不但继承并且更为彻底地贯彻了无著思想，而且对其做出了重大的发展。传统佛学的无著思想，在大乘中观学派的八不中道学说中获得了最高表现形式。这就是层层否定，不留任何把柄。这样，无著的最终实现就像视界可及的地平线，似乎就在前方不远处，实际上却处于永远不可到达的彼岸世界，成为不可企

^① 普济《五灯会元》，563页，中华书局，1997。

^② 普济《五灯会元》，129页，中华书局，1997。

及的终极理想境界。在禅学中，这一理想境界被放置到现实世界中，成为可以实现的某种人生境界。《坛经》明确指出，只要悟得本心，世间即是西方。马祖道一及其后继者更进一步指出，无著之心就是现实世界中人的自然之心，只要做到自然而然，也就实现了无著的要求。具体地说，在本体方面，所谓无念之本心，就是平常心，即无矫揉造作、自然而然之心，渴则饮，饥则食，要眠即眠，要坐即坐，完全顺乎自然。在修行方面则声称，搬柴运水无非佛事，在在处处皆是道场，一切不离自然日用。在解脱境界方面则表示，禅境无非是看山是山，看水是水。身心的一切自然活动皆入禅境，正所谓“心法无形，贯通十方，在眼曰见，在耳曰闻，在鼻曰香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。”^①

经过长途跋涉，苦苦追寻，无著思想终于找到了自己的栖息地。经过层层否定，无著思想终于获得了完全肯定的形式。苦海无边，回头是岸。看似不可企及的理想境界，原来就在身边，甚至人人原本具足，触手可得。无著的最终实现不是别的，就是自然而然地生活。至此，人人可做佛，佛不异众生。大乘佛教曾宣称，十方三世有无量无数的诸佛。这一断言，首先在禅宗得到“实证”。

自然是中国传统文化，尤其是道家文化所特有的思想。在世界观方面，它是指万物非人为的本然状态，是宇宙的本原。在人生观方面，它是指自然而然、无为无造的人生态度。在道家思想中，这两个方面又有着内在的关联，因为天道和人造最终是贯通的。禅学将无著追求最终落实为自然的人生境界，体现出佛学思想由否定向肯定，由消极向积极，由出世到入世的重大转折，但

^① 顾藏主编集《古尊宿语录》，58页，中华书局，1994。



在理路上却显得颇为自然。究其原因，首先，道家尤其是庄子的思想，在形上理路上与中观思想有着相似性。作为道家，道自然是其思想中的核心概念。但老子和庄子对道的理解却有着重要的差异。老子确立了道的形上地位，并且意识到了对其界定、表述的困难之所在，即所谓不可道常道。但同时，他又竭力从各个方面试图去表述它。其中最基本的，就是以无为道。走到这一步，“如说一般形上学家执‘有’而老子亦有执‘无’之嫌。”庄子发展出新的也是更为有效的方法解决了道不可道的难题，这就是层层否定。道是无，无最终也是无，所以还要“无无”，从而彻底走向了相对主义。这一理路与八不中道的方法是极其相似的，而庄子“早于印度的龙树五百年”^①。不管是中观佛学还是庄子，其思想方法既有层层否定的一面，也内在地蕴涵着肯定的一面。因为绝对的否定，不管是八不中道还是无无，不但否定了其它，也泯灭了一切差别，包括否定与肯定的差别，最终否定了否定自身。所以，空宗最终也承认，世间即涅槃，涅槃即世间。庄子则表示，朝菌与古椿同寿，一切贵在自然。当然，将无著等同自然是由禅学首先点明的。

另外应该看到，对人生问题的关注在佛学与道家尤其是庄子思想是共同的。认识诸法实相只是手段，解脱才是目的，关照自然只是路径，自由才是最终追求。问题不在于改造客观世界，而在于改造人自身。由无著到自然，对人生境界的共同关注，使佛学与道家得以在禅学中携手同行。

禅学以自然适意的人生境界作为终极关怀，对于佛学的发展和整个中国文化的发展都具有重要的意义。佛学至两汉之际传入

^① 傅伟勋《从西方哲学到禅佛教》，393页，三联书店，1992。

中国，就开始了其中国化的进程，其间经过般若学、涅槃佛性学及隋唐义学诸宗派的发展，至禅学，终于在内在理路上与中国传统文化对接成功。作为佛学中国化的成熟形态，禅学坚持了无著思想，体现了佛学的根本精神，是对佛学合乎逻辑的新的的发展，并且为佛学在中国文化背景之下的进一步发展开拓出一片新的天地。同时，以禅学为中介，佛教文化的内容得以在学理层次上向中国传统文化渗透，对中国文化的丰富和发展产生了极其深远的影响。例如，在新儒学由发端到阳明心学形成这一漫长过程的一些重要环节上，就无不受到禅学的深刻影响。韩愈、李翱为对抗佛禅学，模仿禅学的祖师谱系提出了儒学的传承道统，开启了以新的儒学思想体系对抗佛禅学之先河；张载等人面对包罗万象的佛禅学宇宙论和本体论对儒学生存的威胁，重新发现了《易传》所提出的生生不息的宇宙生成模式，将儒学伦理命题置于这一自然观的基础之上，为理学理论的形成奠定了坚实的基础；程、朱等人则借鉴禅学化的华严宗的本体论模式，给儒学伦理赋予了普遍性、永恒性等形而上特征，完成了儒学的哲学化工作；由陆九渊到王阳明，心学学者受禅学思想的启发，将为学重心由义理探讨转向道德践履，将为学方法由向外求索转向了反观内省，并提出了具有鲜明心学特色的本体范畴及相应的修养理论，为儒学道德践履提出了理论依据，最后完成了新儒学的思想体系。总之，新儒学的发展与其对佛禅学思想的吸收是密不可分的。另外，禅学思想对传统美学理论和艺术思维及实践的发展也产生了重要的影响。当然，自然思想的引入，对禅学本身的发展其意义也是不可低估的。它使得文人士大夫在老庄之外，找到了一片新的心灵归宿之地。而文人士大夫的普遍介入，又促使了新禅风的形成。

由无著转向自然，标志着由印度禅向中国禅转化的最后完成。

这一转向所蕴涵的深层次问题是心性论模式的转换。作为解脱性的宗教，佛教以对人生问题的关注为理论建构的切入点，以认识态度的转变为基本途径，以无著解脱为目标，必然需要以某种心性论作为整个理论的基本支撑。在心性论方面，印度佛学和中国佛学尤其是禅学有着不同的模式。吕澂曾深刻地指出，印度佛学的心性论是性寂之说，即强调人的本性不与烦恼同类，是清净的，而这也正是人能成佛的基本因素，即所谓佛性。中国佛学的心性论是性觉之说，强调人具有真如本心，此心具足无量清净的功德。^①相应地，在修行方面，印度佛教认为，众生的心原本就没有清净过，由不清净到清净，要经过持久的修持，逐渐地改变，才能达到解脱的目的。以性觉说为依据，则是走向不待外求、返本还源的道路。

我们可以进一步指出，性寂说与性觉说的本质区别在于：两种心性的地位不同。在性寂说，人心是认识之心。在性觉说，人心则是本体之心。所谓心性本寂，或者说心性清净，是强调人心具有认识诸法实相，契合佛理的能力，这也正是众生成佛的可能性的依据。相应地，要想解脱觉悟，必需通过接受佛理、认识诸法实相这一途径。即使觉悟成佛，其行为仍然需要佛理等规范的制约。也就是说，心性只是接受者，而不是立法者。心性本觉说在《大乘起性论》中有较为系统的阐释。其中强调，真如本心是宇宙的本体，并且具足无量清净的功德。因为无明风动，因缘和合，生起一切现象。如能从染入净，返归真如，显现真如本来面目，即可证得涅槃。^②这一过程是自悟本心的过程，外力的作用是次要的。同时，一旦悟得本心，便可任心自运，自己做主，无须

^① 参阅吕澂《吕澂集》，105页，中国社会科学出版社，1995。

^② 参阅方立天《佛教哲学》，247页，中国人民大学出版社，1997。

外在规范的制约，因为真如本心处于本体地位，它不动不转，却具有无量的本有的功德，能产生世间和出世间的善因果，正所谓随心所欲而不逾矩。

《大乘起性论》为中国佛学心性论奠定了基本的形式框架，这一框架，与中国传统思想，如儒家的性善论，返观内省的修养方法，道家任性逍遥的人生态度等都是合拍的。在禅学中，就更为具体地给这一形式框架填入了中国传统思想的内容。《坛经》强调“若识本心，即得解脱。”^①返观内求，证悟本心成为最基本甚至是唯一的解脱方法。到马祖道一及其后继者，本心就是平常自然心，解脱就是任心自运，自然而然地生活，佛学解脱彻底成为人性修养。

认识心和本体心的不同地位集中体现在其能力和作用的不同。认识心的能力和作用主要是认识和接受，认识诸法实相，契合佛理，是完全被动的。本体心则是主动的，具有建构和生成的能力，是整个宇宙的本原。这种建构和生成能力，如果强调了针对万物的实存这一方面，显然是荒谬的。但如果理解为对万物存在意义的建构，则具有合理性。对世界意义的把握，这是一个价值判断问题。作为价值判断，其最终标准来自人自身，人按照自己的需求和理想去评价万物，给万物的存在赋予意义，这是人具有主体性的根本所在。在佛学中，就主导倾向来看，在人和世界的种种关系中，强调意义关系的优先地位。所谓无著解脱，并非去改变万物实存的方式，而是要改变人看待万物的方式，是要彻底根除人对万物存在意义的错误把握。佛学中的染与净，迷与悟等表述就明显地体现了这一点。而禅学中的平常心、任心自运之

^① 敦煌本《坛经》，载石峻等编《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，16页，中华书局，1991。