



杭州佛学院书系

吴越佛教

杭州佛学院

主编

第七卷



九州出版社

JIUZHOU PRESS | 全国百佳图书出版单位

吴越佛教

杭州佛学院
光泉 主编

第七卷

图书在版编目(CIP)数据

吴越佛教. 第7卷/光泉主编;杭州佛学院编. —北京:
九州出版社, 2012. 4

ISBN 978 - 7 - 5108 - 1451 - 8

I. ①吴… II. ①光… ②杭… III. ①佛教史 -
研究 - 华东地区 - 文集 IV. ①B949.2 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 071963 号

吴越佛教(第七卷)

作 者 杭州佛学院 编 光泉 主编
出版发行 九州出版社
出 版 人 徐尚定
地 址 北京市西城区阜外大街甲 35 号(100037)
发行电话 (010)68992190/2/3/5/6
网 址 [www. jiuzhoupress. com](http://www.jiuzhoupress.com)
电子信箱 [jiuzhou@jiuzhoupress. com](mailto:jiuzhou@jiuzhoupress.com)
印 刷 北京毅峰迅捷印刷有限公司
开 本 787 毫米×1092 毫米 16 开
印 张 55
字 数 1290 千字
版 次 2012 年 6 月第 1 版
印 次 2012 年 6 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 5108 - 1451 - 8
定 价 88.00 元

目 录

- 1 海 慧：论默照禅
- 8 何松旭：东西方思想中语言观的比较
——从默照禅和看话禅入手
- 15 任 健：智旭佛教思维中的阳明心学
- 21 胡建明：论宗密对永明延寿禅师的佛学思想的影响
- 28 梁胜兴：文殊的青狮子坐骑渊源
- 34 王丽心、祝振玉：浅论黄庭坚的入禅历程
- 40 西谷功：我禅房俊苕、泉涌寺僧及南宋佛教
- 54 桑野梓：宋代美术在日本镰仓时代的影响
- 59 佐藤秀孝：11 世纪后半叶的中日交流与禅宗
——以觉阿、能忍、荣西、俊苕为中心
- 68 永井隆之：中世后期的地域社会与大藏经
- 75 西山美香：日本与南宋五山
- 83 李向阳：得意篇章浑简易
——论诗僧如璧及其《倚松集》
- 89 释慧谨：澄清南宋宝顶山石刻的两个误解
——以《守护大千国土经》、《护口经》为例
- 103 郭绍林：中华书局版《宋高僧传》的标点错误
- 123 黄建波 赖贤宗：南音之中的宋代普庵禅师普庵咒与佛曲唱持
- 136 杨宏声：《十牛图》：禅宗艺术诠释
- 149 王 彬：“六趣轮回图”略考
- 153 黄公元：由“寓”到“专”：南宋宗晓、志磐对净土法门成
“宗”的影响
- 159 By Dr. Sudarat Bantaokul (马美玲博士)：Translation on Mahayana
Scriptures into Thai
- 165 江 泓：从古塔主公案看五家宗旨时代的逐渐远离
- 174 阿旺旦增：西藏佛教文化特征
- 181 吴 平：别峰宝印生平事迹考
- 188 释克能：试论默照禅、看话禅和念佛禅
——对“宗内分歧和禅净一如”的辨析

- 196 闵 军：以心传心
——南宋禅宗发展之大势
- 200 谢劲松：大慧宗杲禅师禅偈解
- 207 袁经文：禅史绝唱：“话头禅”与“默照禅”的风云际会
- 221 郭美星：南宋看话禅兴盛之因探析
- 229 韩凤鸣、韩 翠：看话禅与默照禅
- 236 蒋九愚、高 翔：仰山雪岩祖钦禅法思想探析
- 249 杨 洋：“截流棒”与“非台镜”
——基于大慧宗杲与宏智正觉禅教之法的比较
- 255 韩传强：北宗禅与象山心学
——南宋佛教的另一种呈现方式
- 262 宋玉波：真实与剩余
——从《联灯会要》看禅宗的主题
- 268 释明空：南宋禅风
- 274 刘建华：宗杲对南宋佛教发展的贡献
- 278 路永照：宗杲“忠义之心”说述略
- 284 广 行：略议宗杲禅师看话禅的止观思想
- 288 薛江谋：瞎堂慧远禅师的禅学思想初探
- 299 明 杰：论宋代文字禅的多元模式
- 304 史全超：浅论南宋禅宗的基本走向
- 311 王赐川：径山宗杲——看话禅的创立者
- 322 张云江：应庵昙华禅师对南宋时期丛林“禅病”的批评
- 329 陈丽珍：浅析南宋大慧宗杲“看话禅”的发展
- 334 何孝荣：南宋五山十刹制补考
- 339 林观潮：南宋禅僧诗偈选《江湖风月集》略考
- 352 胡晓明：《五灯会元》中机锋对《红楼梦》的影响
- 362 陈永革：从宋初社会的佛教活动看禅佛教的文化路向
- 373 佟 伟、穆云刚：高僧如何面对生死之探析
——以南宋高僧慧开禅师为例
- 388 尚永琪：汉唐佛教造像与壁画中的净瓶研究
——以石窟寺为中心的一个考察
- 402 闫琳锋：论南渡之后的李清照与佛教
- 406 李发良、赵 婧：余杭径山禅寺若干史事小议
- 411 陈士强：南宋律宗的会元体著作：《律宗会元》

- 417 刘闻攀：论南宋佛教与政治
- 420 文碧方、刘乐恒：禅门清规与佛教戒律、儒家礼制
- 429 苏金成：水陆法会与水陆画
——两宋时期的相关文献梳理
- 444 林妙贞：宋代以后之台净合流现象及述评
- 457 许红霞：略论《物初剩语》一书的文献资料价值
- 466 闫彬彬：从《夷坚志》看南宋佛教民间信仰
- 470 顾 珏：《济公宝卷》及其民间信仰初探
- 473 心 悟：略论志磐对于天台早期法统传承存在问题的解决
- 483 曾艳阳：南宋时期度牒的作用及原因浅析
- 489 李 媛：从禅师到神祇
——浅谈济癫形象之演变
- 494 江 静：从现存墨迹看宋元时期中日禅林的诗文交流
- 504 陈 洁：论佛教对南宋文学的影响
- 510 陈文博：南宋皇室与杭州佛教关系浅议
- 517 吴忠伟：体一智异
——柏庭善月与南宋天台对山家山外之争的总结
- 526 徐时仪：《朱子语类》佛学词语考
- 544 张家成：略述南宋时期赴吴越地区巡礼求法的日本人宋僧
- 550 陈开勇：龙舒王日休生平小考
- 555 高永顺：略论生活禅对大慧宗杲禅学思想的继承
- 563 陈楠楠：《龙舒净土文》净土启信思想刍议
- 569 徐玉红：宋慈光院晤恩法师修行管窥
- 573 卢忠帅：试析南宋普陀山观音道场之形成
- 581 伦玉敏：南宋与蒙元对战时期藏传佛教在蒙古族地区的传播
- 586 秦 瑜：从后学传继看天台宗十七祖的确立
- 600 李 璐：“以佛修心，以道养生，以儒治世”
——从宋孝宗《原道论》看三教关系在宋代的发展
- 605 德 澄：略论佛教对宋明理学的影响及其关系
——以南宋理学代表人物朱熹、陆九渊相关思想为例
- 614 广初居士：南宋时期佛教对文人的影响
——南宋诗人杨万里诗学中的禅学思想
- 618 韩焕忠：南宋无垢居士的《论语》偈颂
——张九成《〈论语〉绝句一百首》浅析
- 626 姚南强：朱子禅门多因缘

- 631 李万进：圆悟克勤解读“廓然无圣”的公案
- 640 戒 法：论佛教结夏安居制度及其实践意义
——以《资持记·释安居篇》为中心
- 654 许淳熙：南宋时期佛教史籍的特点探析
- 658 牛延锋：净土信仰在南宋的发展
- 664 王心喜、胡雪花：钱氏吴越国崇佛影响研究
- 673 陈 坚：教宗天台，行归净土
——宗晓《乐邦文类》中的天台宗元素
- 679 达 亮：宋孝宗与佛教
- 692 昌 莲：道济诗僧的禅学思想
- 707 赖贤宗：天台茶禅对日韩的影响
- 718 叶宪允：国师中峰明本生平考论
- 725 姚彬彬：略论朱熹与禅学
——以胡适、钱穆的研究为视角
- 732 李玉用：论南宋时期的佛道融合
——以白玉蟾“援禅入道”为中心
- 740 安藤章仁：亲鸾对《乐邦文类》的接纳及其意义
- 750 孙 博：莫生气与请快乐
- 758 徐丽萍：汉译佛经中的音译现象与翻译原则研究
——《金刚经》的五个汉译本分析
- 766 熊 琬：佛经的翻译与诠释
- 782 陈 红：“五不翻”论与鲁迅早期的译词策略
——以《月界旅行》为例
- 788 横山纘一：基于玄奘译本的《唯识 佛教辞典》的出版
- 790 周瑞孟：浅析佛经英语翻译对发展世界佛教的重要性
- 794 龚 隽：译经中的政治
——李提摩太与《大乘起信论》
- 810 蒋海怒：浅论严复的译学与佛学
- 816 横山纘一：译语“真理”的成立
- 819 杨金萍：汉译佛典日本豪杰译中的取舍问题
——以《今昔物语集·天竺部》的两则故事为考察范例
- 828 黄 征、王雪梅：陕西神德寺塔出土文献 Y0004《佛说随愿往生
经》校录整理
- 837 对真如的十种理解

论默照禅

杭州佛学院 海 慧

一、默照禅缘起

默照禅由宏智正觉开创。默照禅的产生与正觉的求学经历有关,他的两位师傅都强调“冷坐”。其师法成,又名“枯木法成”,有“枯木禅”法。子淳也说:“把今时事放尽去,向枯木堂中冷坐去。”^①这些都直接影响了正觉。

当时的学人很难从传统的禅法得到受用,正觉还看到了文字禅的弊端。他说:“不要作道理,咬言句,胡棒乱喝,尽是业识流转!”^②而“默默忘言,昭昭现前。”^③“默唯至言,照唯普应。”^④所以要创默照禅以对治。

另外,这与正觉的习性和修行经验有关,他喜欢静坐、默坐。如:“自幼得戒,坐必跏趺”“宴坐入道”。“结屋安禅,会学去来常以千数,师方导众以寂,兀如枯株。”^⑤“昼夜不眠,与众危坐,三轮俱寂,六用不痕。”“禅龕万指,默座禅床,无髻咳者。”^⑥

二、默照禅的方法

正觉常提倡参究“空劫前事”,这也是其禅法的一个方便。《正觉宏智禅师塔铭》云:“盖师初以宴坐入道,淳以空劫自己示之,廓然大悟。其后悔人,专明空劫前事。”

所谓“默照”,就是于静默中,以智慧观照本具灵明的心性。如《默照铭》中说:“默默忘言,昭昭现前。鉴时廓尔,体处灵然。”^⑦“緘默之妙,本光自照。”^⑧“照”即“本觉”,此觉可恒常遍照一切有为、无为之法。“妙灵”谓为“昭昭地”、微妙灵觉。此“照”清净,无著于相,不同妄识被相所系缚。

“默照”,须“默游内观”,^⑨在身心内默默地、缓慢地游移观察、观照,体察真如。或可“默

① 子淳:《丹霞子淳禅师语录》,《卮新纂续藏》第七十一册,第757页上。

② 正觉:《宏智禅师广录》卷五,《大正藏》第四八册,第60页中。

③ 正觉:《宏智禅师广录》卷八,《大正藏》第四八册,第100页上。

④ 正觉:《宏智禅师广录》卷八,《大正藏》第四八册,第100页中。

⑤ 正觉:《宏智禅师广录》卷五,《大正藏》第四八册,第57页中。

⑥ 正觉:《宏智禅师广录》卷九,《大正藏》第四八册,第120页中。

⑦ 正觉:《宏智禅师广录》卷八,《大正藏》第四八册,第100页上。

⑧ 正觉:《宏智禅师广录》卷九,《大正藏》第四八册,第109页中。

⑨ 正觉:《宏智禅师广录》卷六,《大正藏》第四八册,第75页下。

究”，^①即究察、审察真如，有参究的意味。虽然初始的观察运用的是有漏的观照功夫，但照与所照到最后都要空却，最终显示清静之“照”，即般若智慧。

此照即是本觉之“照”，“水中盐味，色里胶青。体之有据，取之无形，用时密密，寂处惺惺，是诸佛之本觉，乃众生之妙灵。廓大千而为量，破微尘而出经。”^②也称为“妙圆觉心”。^③这与慧能的思想是一致的，如《坛经》云：“菩提般若之智，世人本自有之。”“一切般若智，皆从自性而生，不从外入，莫错用意，名为真性。”如果将默照之“照”仅仅理解为一般修观的“观照”则显得浅显。近人吕澂等有批评本觉思想，这里暂不讨论本觉思想的教源，但正觉、慧能等确是有如此的禅观体验，他们的体验也可作为证明本觉思想合法性的一个佐证。

此灵明本觉之“照”是“不对缘而照”。《坐禅箴》中说：“佛佛要机，祖祖要机，不触事而知，不对缘而照。不触事而知，其知自微；不对缘而照，其照自妙。”^④此“照”不仅照外，而且“返照”、“自照”。如“照与照缘，混融不二。心与心法，混合无差。所以道：如珠发光，光还自照。”^⑤

“默”、“照”又不可相离，如《默照铭》：

正偏宛转，明暗因依。依无能所，底时回互。饮善见药，挝涂毒鼓。回互底时，杀活在我。门里出身，枝头结果。默唯至言，照唯普应。应不堕功，言不涉听。万象森罗，放光说法。彼彼证明，各各问答。问答证明，恰恰相应。照中失默，便见侵袭。问答证明，相应恰恰。默中失照，浑成剩法。默照理圆，莲开梦觉。^⑥

“正偏”、“回互”均为曹洞宗语词，为理事圆融之意。“默照”，具体用圆融义。“默”是禅坐的当体，“照”是体之用。如：“默照之道，离微之根；彻见离微，金梭玉机。”^⑦“离微”，《宝藏论·离微体净品》：“无眼无耳谓之离，有见有闻谓之微；无我无造谓之离，有智有用谓之微；无心无意谓之离，有通有达谓之微。又离者涅槃，微者般若。般若故繁兴大用，涅槃故寂灭无余；无余故烦恼永尽，大用故圣化无穷。”^⑧法性之体，离诸相而寂灭无余，谓之离；法性之用，微妙不可思议，谓之微。“离微”就是体用。“回互”是石头希迁《参同契》的禅法眼目，正觉也常常引述此颂。

“休歇”是体悟真心的前方便。“休歇”，即停止向外攀缘，绝语言、思虑。通过休歇，澄净内心，则真如自然显现。并提倡“自”休歇，发挥个体修行者的主观能动性。《宏智广录》卷一云：“歇即菩提，胜净明心，不从人得。”^⑨“休歇”一法出自《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，如文：“狂性自歇，歇即菩提。”^⑩

“休歇”，须完全、彻底地停止攀缘、思虑，方能体悟真如。如“若休歇不尽，欲到个境界出生

① 正觉：《宏智禅师广录》卷六，《大正藏》第四八册，第73页下。

② 正觉：《宏智禅师广录》卷二，《大正藏》第四八册，第4页中。

③ 正觉：《宏智禅师广录》卷四，《大正藏》第四八册，第56页上。

④ 正觉：《宏智禅师广录》卷八，《大正藏》第四八册，第98页上一下页中。

⑤ 正觉：《宏智禅师广录》卷一，《大正藏》第四八册，第4页中。

⑥ 正觉：《宏智禅师广录》卷八，《大正藏》第四八册，第100页中。

⑦ 正觉：《宏智禅师广录》卷八，《大正藏》第四八册，第100页中。

⑧ 僧肇：《宝藏论》，《大正藏》第四五册，第147页上。

⑨ 正觉：《宏智禅师广录》卷一，《大正藏》第四八册，第15页上。

⑩ 般刺蜜帝译：《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷四，《大正藏》第十九册，第121页中。

死,无有是处。直下打得透,了无思尘,净无缘虑,退步撒手,彻底了也,便能发光应世,物物相投,处处恰好。所以道:‘法法不隐藏,古今常显露。’”^①“歇得尽处,无可歇者,即是菩提。”^②“休歇”,扫尽一切,使心地达到一切皆空的状态,本性自显。如:“照与照者,二俱寂灭,于寂灭中能证寂灭者是尔自己。若恁么,桶底子脱去,地水火风,五蕴十八界,扫尽无余。”^③“你但只管放,教心地下一切皆空,一切皆尽,个是本来时节。”^④

此禅法与北宗相似,须“时时勤拂拭”、“净冶揩磨”,当揩磨净尽,灵明之觉体自然现前。如:

田地虚旷,是从来本所有者。当在净冶揩磨,去诸妄缘幻习,自到清白圆明之处,空空无像,卓卓不倚,唯廓照本真,遗外境界,所以道:“了了见无一物。”^⑤

衲僧家,枯寒心念,休歇余缘,一味揩磨此一片田地,直是诛鉏尽草莽,四至界畔,了无一豪许污染。灵而明,廓而莹,照彻体前,直得光滑净洁,着不得一尘。^⑥

正觉的禅法也可谓是延续了达摩的壁观法,如文:“默照明明似面墙”“寥寥冷坐少林,默默全提正令。”“少林”即达摩面壁处少林寺。如宗杲也说:

彦冲云:夜梦昼思,十年之间,未能全克。或端坐静默,一空其心,使虑无所缘,事无所托,颇觉轻安。读至此不觉失笑。何故?既虑无所缘,岂非达磨所谓内心无喘乎?事无所托,岂非达磨所谓外息诸缘乎?^⑦

三、默照禅与曹洞宗

正觉嗣丹霞子淳,传承曹洞宗法脉。作为曹洞宗人,他将自己所提倡的禅法——默照禅与曹洞宗的正偏五位、君臣五位、王子五位联系起来,这可视为是对曹洞宗的继承。《本际庵铭》中说:

平等本际,非去来今,岂堕诸数,妙圆一心。一心妙圆,自照灵然;超出生灭,混融正偏。正偏混融,可中忘功;鸢腾玉鉴,鹤出银笼。如是住处,佛祖同得;同得之宗,净名一默。^⑧

偏之旨,妙在体前;五位王子,名异体同。毫发有误,万劫系驴橛。君为正位,臣为偏位。君视臣为正中偏;臣奉君为偏中正;君臣道合,兼带语也。如森罗万象、日月星辰、乾坤大地、色空明暗,尽属今时。傍求妙叶,切忌当头,明暗玄旨是正中来。交锋两

① 正觉:《宏智禅师广录》卷六,《大正藏》第四八册,第74页中一下。

② 正觉:《宏智禅师广录》卷五,《大正藏》第四八册,第60页上。

③ 正觉:《宏智禅师广录》卷五,《大正藏》第四八册,第70页下。

④ 正觉:《宏智禅师广录》卷五,《大正藏》第四八册,第60页中。

⑤ 正觉:《宏智禅师广录》卷六,《大正藏》第四八册,第73页下。

⑥ 正觉:《宏智禅师广录》卷六,《大正藏》第四八册,第74页上。

⑦ 宗杲:《大慧普觉禅师语录》卷二十七,《大正藏》第四七册,第925页中。

⑧ 正觉:《宏智禅师广录》卷八,《大正藏》第四八册,第98页下。

刃，不惧（死）生；泥牛吼月，木马嘶风，火里莲方有出身之路，是兼中至。直造玄宗，不坐他床榻，冥应众缘，不随诸有，非染非净，非正非偏，虚玄大道，无著真宗。从上先德，推此一位，最妙最玄是兼中到。^①

此五位说来自曹山本寂，为曹洞宗法要。如：

师曰：正位即空界，本来无物；偏位即色界，有万象形。正中偏者，背理就事；偏中正者，舍事入理；兼带者，冥应众缘，不堕诸有，非染非净，非正非偏，故曰虚玄大道，无著真宗。从上先德，推此一位最妙最玄，当详审辨明。君为正位，臣为偏位，臣向君是偏中正，君视臣是正中偏，君臣道合是兼带语。进云：如何是君？师曰：妙德尊寰宇，高明朗大虚。云：如何是臣？师曰：灵机弘圣道，真智利群生。云：如何是臣向君？师曰：不堕诸异趣，凝情望圣容。云：如何是君视臣？师曰：妙容虽不动，光烛本无偏。云：如何是君臣道合？师曰：混然无内外，和融上下平。师又曰：以君臣偏正言者，不欲犯中，故臣称君不敢斥言是也。此吾法宗要。^②

值得注意的是，正觉指出了：“五位王子，名异体同。”与五位相类，正觉曾颂曹洞宗的“四宾主”，对道楷所提出的“借功明位”等作颂，还有三种芦花说。如文：

《五位正偏》：

正中偏：霁碧星河冷浸天，夜半木童敲月户，暗中惊破玉人眠。偏中正：海云依约神仙顶，妇人鬓发白垂丝，羞对秦台寒照影。正中来：月夜长鲸蜕甲开，大背摩天振云翼，翔游鸟道类难该。兼中至：覩面不须相忌讳，风化无伤的意玄，光中有路天然异。兼中到：斗柄横斜天未晓，鹤梦初醒露叶寒，旧巢飞出云松倒。^③

《四借颂》：

借功明位：苹末风休夜未央，水天虚碧共秋光；月船不犯东西岸，须信篙人用意良。借位明功：六户虚通路不迷，太阳影里不当机；纵横妙展无私化，舍情行从鸟道归。借借不借借：识尽甘辛百草头，鼻无绳索得优游；不知有去成知有，始信南泉唤作牛。全超不借借：霜重风严景寂寥，玉关金锁手慵敲；寒松尽夜无虚籁，老鹤移栖空月巢。^④

《四宾主颂》：

主看宾：御楼吹角玉街明，金马将军出禁城；阊外化权良有准，不伤风物致升平。

① 正觉：《宏智觉禅师语录》卷，《嘉兴藏》第三二册，第185页上。

② 本寂：《曹山本寂禅师语录》卷上，《大正藏》第四七册，第536页下—537页上。

③ 正觉：《宏智禅师广录》卷八，《大正藏》第四八册，第99页上。

④ 正觉：《宏智禅师广录》卷八，《大正藏》第四八册，第99页下。

宾看主：不恋经商利万金，晓来古路问家音；分明报得尊人健，争奈难平喜惧心。主看主：不动金轮万德全，宸台含月未排班；当头讳字寰中禁，谁敢依稀犯圣颜。宾看宾：平生心事结眉头，满目风埃鬓已秋；大抵出门无伎俩，奈何今日路穷愁。^①

三种芦花：

内三种芦花（著语云：不拘两岸浅中浅，独处一林高更高）。一种芦花：一色到头纯素白，二边不许落青黄。二种芦花：不与闲花为比并，独超野草自尊高。三种芦花：青山绿水常为伴，清风明月夜为邻。芦花一色遍汀洲，岂落青黄烟水秋；两岸不随风摆动，二边那肯逐波流。

外三种芦花（著语云：随处皆明白，狂风吹动飘）。白马芦花：转身景物元无，异回首家山总一般（用）。明月芦花：出处溪山各异，归来云月同途（有照）。雪压芦花：动转平常坦坦，横斜本分如如。施为动转自超群，不与寻常有比伦；月下风前但明白，任从摇动拂埃尘。^②

正觉本为学人参索而作颂，在此就不做过多的义解。

四、“默照邪禅”与老庄化问题

（一）关于“默照邪禅”问题

大慧宗杲常常批评“默照邪禅”，如：

今时邪师辈，多以默照静圈坐为究竟法，疑误后昆，山野（大慧杲宗师）不怕结怨，力诋之，以报佛恩，救末法之弊也。^③

切不可被邪师辈胡说乱道引入鬼窟里，闭眉合眼作妄想。迩来祖道衰微，此辈如麻似粟，真是一盲引众盲，相牵入火坑，深可怜愍。愿公硬着脊梁骨，莫作这般去就。虽暂拘得个臭皮袋子住便以为究竟，而心识纷飞，犹如野马。纵然心识暂停，如石压草，不觉又作。欲直取无上菩提到究竟安乐处，不亦难乎。宗杲（大慧杲）亦尝为此流所误，后来若不遇真善知识，几致空过一生。每每思量，直是叵耐，以故不惜口业，力救此弊。^④

今时有一种剃头外道，自眼不明，只管圈教人死猗猗地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世，也休歇不得，转使心头迷闷尔。又教人随缘管带、忘缘默照，照来照去，带来带去，转加迷闷，无有了期。殊失祖师方便，错指示人。教人一向虚生浪死，更教人是事莫管，但只恁么歇去，歇得来情念不生，到恁么时，不是冥然无知，直是惺惺

① 正觉：《宏智禅师广录》卷八，《大正藏》第四八册，第99页中。

② 正觉：《宏智禅师广录》卷八，《大正藏》第四八册，第116页下。

③ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二十六，《大正藏》第四七册，第923页下。

④ 宗杲：《大慧普觉禅师语录》卷二十六，《大正藏》第四七册，第921页中一下。

历历,这般底更是毒圈害,瞎却人眼,不是小事。云门寻常见此辈,不把做人看待。^①

但从默照禅学的历史传承来看,正觉以为心性“虽寂而照”,如:“虽空而妙,虽虚而灵,虽静而神,虽默而照。”^②也就是“虚明自照”,如:“半夜谁传无尽灯,黄梅席上许卢能。虚明自照非心力,分付丛林了事僧。”^③这与慧能、宗杲的心性论并无二致。如《大慧普觉禅师语录》:“此体本来无染非使然也,分别不生虚明自照,便是这些道理。”^④又《大慧普觉禅师语录》云:“山野因以湛然名公道号,如水之湛然不动,则虚明自照,不劳心力。世间出世间法,不离湛然,无纤毫透漏。”^⑤

或者,我们可以说宗杲所批评的是运用默照禅不当的“默照邪禅”。有明确记载的如:他曾批评福州常乐洋屿庵弘扬曹洞默照禅的真歇清了,真歇清了是正觉的法兄。后来,我们看到的是正觉和宗杲之间互相认可。正觉和宗杲还有这样一些因缘亦可佐证。当宗杲流放北还,正觉举荐宗杲主持阿育王寺,并预知宗杲住持阿育王寺时,会因弟子众多而缺粮,并做了准备。宗杲还说他俩互相唱和。如文记:“正绍兴癸亥冬,大慧禅师蒙恩北还。时育王虚席,宏智和尚举大慧主之。宏智预知其来,多众必匱食。智预告知事曰:‘汝急为我多办岁计,应香积合用者悉倍置之。’知事如所诫。明年大慧果至,众盈万余指,未几香积告匱,众皆皇皇。大慧莫能错,宏智遂以所积之物尽发助之,由是一众咸受其济。慧诣谢曰:‘非古佛安能有此力量。’慧一日执智手曰:‘吾二人偕老矣。尔唱我和,我唱尔和。一旦有先溘然者,则存者为主其事。’越岁宏智告寂,大慧竟为主丧,不逾盟也。(雪窗雜記)”^⑥正觉圆寂后,宗杲果为正觉主丧。视正觉为知音,且作偈赞颂正觉:“烹佛烹祖大炉鞴,锻凡锻圣恶钳锤;起曹洞于已坠之际,针膏肓于必死之时;善说法要罔涉离微,不起于座而变荆棘林为梵释龙天之宫,而无作为神澄定灵,雪顶庞眉。良工幻出今不许僧繇知,虚堂张挂今梁宝公犹迷;个是天童老古锥,妙喜知音更有谁?”^⑦

(二)关于老庄化问题

正觉的开示时有引《老子》、《庄子》的语词、典故,如:

恍恍惚惚,其中有物;杳杳冥冥,其中有精。^⑧

明明灵灵兮,唯己自知;大辩若讷兮,大巧若拙。^⑨

坐忘是非,默见离微,佛祖之陶冶,天地之范围……麒麟步药峤,金毛狮子威,相逢捉手,大道同归。^⑩

形仪淡如,胸腹空虚,懒不学佛,钝不知书。静应诸缘而无外,默容万像而有余。

① 宗杲:《大慧普觉禅师语录》卷二十五,《大正藏》第四七册,第918页上一中。

② 正觉:《宏智禅师广录》卷六,《大正藏》第四八册,第64页中。

③ 正觉:《宏智禅师广录》卷一,《大正藏》第四八册,第3页中。

④ 宗杲:《大慧普觉禅师语录》卷二十三,《大正藏》第四七册,第911页上。

⑤ 宗杲:《大慧普觉禅师语录》卷二十六,《大正藏》第四七册,第924页下。

⑥ 昙秀辑:《人天宝鉴》,《卮新纂续藏》第八七册,第12页下。

⑦ 宗杲:《大慧普觉禅师语录》卷二十二,《大正藏》第四七册,第860页中。

⑧ 正觉:《宏智禅师广录》卷一,《大正藏》第四八册,第10页下。

⑨ 正觉:《宏智禅师广录》卷二,《大正藏》第四八册,第12页中。

⑩ 正觉:《宏智禅师广录》卷九,《大正藏》第四八册,第116页下。

齐物而梦蝶,乐性而观鱼,渠正是我兮,我不是渠。^①

梦蝶境中闲有趣,露蝉胸次净无尘,槁木之形,谷神之灵。^②

他也有引用《周易》,如:“胡床一默,智游理窟;偏正往来,离微出没。上下混成也,二仪之根;去来平等也,三世之则。有时随应诸尘,不可说似一物,修证不无,污染不得。震之东、兑之西、离之南、坎之北、青州布衫、镇州萝卜……当家行眼里有筋,本色汉舌头无骨。”^③虽然如此,正觉从未论述过这些外学与内学如何一致,并不主张内、外学本质相同。换句话说,他的援引并不意味着默照禅已丧失了自己作为佛教、禅宗一脉的主体性,默照禅与其它的哲学、宗教的本质不同,这些援引不过是正觉接引崇尚老庄、易学的学人的方便。

参考文献:

正觉:《宏智禅师广录》,《大正藏》第四八册。

宗杲:《大慧普觉禅师语录》,《大正藏》第四十七册。

忽滑谷快天著,朱谦之译:《中国禅学思想史》(上、下册),上海古籍出版社,2002年4月第一版。

王志跃:《分灯禅》,浙江人民出版社,1997年12月第一版。

蔡日新:《南宋元明清初曹洞禅》,甘肃民族出版社,1999年5月第一版。

杨曾文:《宋元禅宗史》,中国社会科学出版社,2006年10月第一版。

杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,江苏人民出版社,2007年7月第一版。

麻天祥:《中国禅宗思想史略》,中国人民大学出版社,2009年11月第一版。

方立天:《文字禅、看话禅、默照禅与念佛禅》,见《中国禅学》(第一卷),中华书局出版,2002年6月第1版。

① 正觉:《宏智禅师广录》卷九,《大正藏》第四八册,第105页上。

② 正觉:《宏智禅师广录》卷九,《大正藏》第四八册,第112页下。

③ 正觉:《宏智禅师广录》卷九,《大正藏》第四八册,第119页上。

东西方思想中语言观的比较

——从默照禅和看话禅入手

北京大学哲学系 何松旭

一、西方哲学传统中的语言观

语言是人类区别于其他物种的一个重要标志。因为语言带给我们的并不只是一段空气振动或者信手涂鸦,而且还承载了某种客观的可普遍传递的意义。尽管不同时空中不同的人对此可以有各自不同的解释,但毕竟最后总是通过语言及其意义而联结在了一起。语言不仅表达了我们的思想,而且还造就了我们的思想和生活方式。但是,经验告诉我们,世界上有多种不同的语言,也有着多种不同的思想和生活方式。比如在东方的思想文化中,即便同样强调以心传心排斥语言的禅宗,按照不同禅师的修行体验也会对语言的看法产生分歧,更遑论有着完全异质渊源的西方哲学思想。

逻各斯作为西方思想本体论的源头,本身就有“说出”这一含义。这一词也包含了其他含义,包括作为思维规律的逻辑和理性。因而在西方传统中,语言一直就具有本体论上的地位。不过在另一方面,语言更多地是作为一种工具沟通着我们主观的自我和客观的实在世界,比如苏格拉底运用他的辩证法来引导希腊民众走上真理之路,正是在这种意义上来使用语言的。我们也可以称之为语言在工具层面的运用。特别是上个世纪所谓的语言学转向以来,不管是英美的分析哲学还是欧陆的大陆哲学,尽管它们之间由于风格上的差异而造成对此问题的理解各有侧重,但或多或少都可以找到语言在这两种不同层面上的运用。而语言的意义是语言哲学最为核心的问题。

在探讨语言的意义这一问题之前,我们先来考察一下作为命题的语言。早在亚里士多德的时代就已经提出,要通过语言来研究人类的思维规律,就必须从命题入手来分析。命题是具有主词和谓词的一个陈述句,可以被断言为真或者假。换言之,命题有着更为抽象的语言形式结构,比如陈述句“这只镇州萝卜的重量是三斤”就可以被断言。如果在客观实在世界中的确存在这只镇州萝卜,而且它的重量恰好就是三斤,那么我们就说这一事实赋予了上述命题以真值,而且这一事实在一般情况下也可以被称为这一命题所要表达的意义。德国哲学家弗雷格还区分出一种命题态度,后来在心灵哲学中往往用信念来表示,它是在我们的大脑中所呈现的一种心灵状态,对此命题可以做出或真或假的态度。因此,从语义学的角度,同一个句子可以分别在事实、命题和信念三个不同的层面来理解。而我们说语言的意义问题则可以在这三者之间关系的梳理中得到澄清。

前期的维特根斯坦继承了上述这种语义学的理论。他把语言作为表达世界的图像,认为

这种图像是沟通世界和自我之间的纽带。命题的意义就在于命题对于世界的描述和表达,也就是他所谓的事态,由此,作为语言总体的意义就是作为事态总体的实在世界。或者更为确切地说,这种理论把语言的意义范围限定在世界之中,只有这种可说的命题才是有意义的,而所有不可说的则无意义。维特根斯坦对此的理解颇为深刻,他在《逻辑哲学论》的结语中指出:“对于不可说的东西我们必须保持沉默。”这里存在一条思维的界限,在界限之外是一个神秘的领域,所有伦理的、情感的、美学的、宗教的命题都在这条界限之外。而这些命题则是无意义的。这些命题所引起的那些人生问题就算是穷尽一切可能的科学问题之后也不能被触及,但悖谬之处在于也只有在那时这些问题才得以消除并解答。我们当然可以说这是一种非常消极的解答。

当我们说出“这只镇州萝卜的重量是三斤”这一命题的时候,也就意味着这句话与实在世界存在一一对应关系,如果能够在这两者之间找到一种相符关系,那么就获得了这句话所意味的真值。按照这种实在论的观点,语言的意义仅仅在于所指的外在客观世界,这种排斥伦理、情感、宗教等因素的意义理论随着逻辑实证主义的衰败和语用学的转向很快就遭到了抛弃。换言之,一个命题的意义并不在于它所指称的实在世界,而恰恰是在其他地方。另外还有一种要被抛弃的意义理论,即主张语言的意义是在人们理解这个词或命题的心理过程中产生的。这种心理过程的确有助于我们理解命题,但是命题的意义显然也并不在于我们主观的心理活动之中。比如我们的确会在大脑中形成“镇州萝卜”、“重量”、“三斤”等各种概念图像的心理状态,但是这些图像却不能保证我们能够正确地使用它们。也就是说,在正确地说出这一命题之前,必然有某种东西先行发生,而且也恰恰正是因此而为正确理解这一命题做出了奠基。

因此,上述两种不同倾向的意义理论的错误,就在于把语言仅仅局限在主观的自我和客观的世界之间,而忘记了语言还有另一种更加原初的含义,也就是后期维特根斯坦所主张的“一个词的意义就是它在语言中的用法”。我们并不是通过语言这幅图像来通达和描绘实在世界,而是“图像俘虏了我们”。这种意义理论表面上看似似乎消除了“不可说”的神秘之处,但细究起来却更加难以把握。对于语言用法的理解需要依赖充满了活泼泼的生机的生活世界。维特根斯坦认为,只有在对词语的不断使用和解释中才赋予了词语以意义,换言之,意义正是伴随着语言的使用而被开显出来。这些动态的过程弥合了原先理论中命题和世界之间的裂痕。这一过程也可以被称为一种语言游戏,在游戏内部可以按照规则对语言的意义做出解释。语言规则不涉及外在客观实在世界,也不涉及主观的心理活动过程,因为这一游戏已经把规则、语言和生活世界打成了一片。然其难以把握之处也正在此,一方面在游戏内部我们盲目地遵守规则,并不对其做出解释;但是另一方面,正是通过在不同的语境下对这些规则做出解释才能了解这个词的意义并遵守规则。

上面我们主要借助维特根斯坦的语言哲学理论,分别从两个层面简单考察了语言的意义,在这两个层面中我们看到了这些理论的优点和不足之处。那么,在有着显著东方文化特色的禅宗思想中,我们是否也会发现一些特别的语言观呢?接下来我们将分别从兴盛于南宋时期的看话禅和默照禅入手,来考察语言的意义问题。

二、看话禅的疑

看话头是禅宗的一个特色。南宋著名的临济宗杨岐派僧人大慧宗杲(1089-1163)继承

了看话头这种禅修方法,并对其加以完善和系统化。话头并不是随随便便的一句话,但也不要求一定要是完整的句子。可以作为话头来参的句子称为活句,而以往禅宗公案典籍中对古德的语录做出正面解释的那些文本则是死句。“所以道,夫参学者,须参活句,莫参死句。活句下荐得,永劫不忘;死句下荐得,自救不了。”^①我们在禅宗语录中可以发现常用的话头并不多,比如“狗子无佛性”、“麻三斤”、“庭前柏树子”、“一口吸尽西江水”等,但显然并非只有这些才是话头,宗杲认为在某些特定情境下甚至连“吃茶吃汤”、“搬盐搬面”都可以作为话头来参。由于在这些情境中所描述的文字已经是“本来面目”,要达到这种情境,对于一般的参禅者而言要求显然是过高了。因此,我们首先要来考察一下这些公案问答中“话头”的基本特征。

首先,话头并不是对公案做出解释,也不是对问题的正面回答,甚至并不能对其做出理性的思考。对此,宗杲认为“不得作有无会,不得作道理会,不得向意根下思量卜度,不得向扬眉瞬目处寻根,不得向语路上作活计,不得扬在无事匝里,不得向举处承当,不得向文字中引证”。因此,有些人认为所谓的活句实际上是无意义的句子。按照前述语言哲学理论,这里活句的意义显然不是它所指称的客观事实。“庭前柏树子”的意义并不是赵州和尚所指的那个柏树子,而“无”字可能根本就找不到所指的对象。但显然这些话头还是来自于公案,不能完全从否定的角度来考察,这就要求这些话头还有一些正面的特征。这个正面的特征也就是我们需要追问的这个话头的意义。慧洪禅师在《禅林僧宝传》卷十二中认为,“语中有语,名为死句;语中无语,名为活句……谓之语则无理,谓之非语则皆赶来机,活句也”。也就是说,活句一方面是“无理”的无意义的,但另一方面却又是可“赶来机”的。那么这里的“机”又作何理解?

这个问题需要关联到看话头的“看”字上,也就是具体如何来看这个话头。看话禅作为一种禅修方法,其目的与其他的禅定方法一样,都是为了最后获得“随缘放旷,任性逍遥”的开悟境界。达到了这一境界,人就得到了某种宁静的安适感和完全的自由。但为了获得此境界,就必须历经并不那么舒适的克服妄念之路。因为,看话头最重要的一个步骤是所参的这个话头必须要能使得参禅者在主观的心理层面起疑情,从而证悟到心的空性。下面我们结合宋元之际的高峰原妙禅师(1238-1295)的悟道过程来进一步说明这个问题。

原妙曾在语录中回顾过自己生平有两次颇具戏剧色彩的悟道体验,后世很多禅师都对此做出过自己的解释。原妙立誓三年学禅,最初参雪岩祖钦给他的“狗子无佛性”和“阿谁与你拖个死尸来”这两个话头,但是并没有立即悟道。过了三年,一次偶然梦中回忆起之前断桥妙伦告诉他的“万法归一,一归何处”这一话头,顿时疑情大发,几天后看到五祖法演真赞“百年三万六千朝,反复元来是这汉”,突然就打破了“拖个死尸”之疑团。第二次悟道是过了几年之后,雪岩祖钦问他“正睡着时,无梦无想,无见无闻,主在什么处?”原妙答不上来。祖钦告诉他:“从今日起,也不要汝学佛学法,也不要汝穷古穷今,但只饥来吃饭,困来打眠。方眠觉来,抖擞精神,我这一觉,主人公毕竟在甚么处安身立命?”“主人公是谁”和“拖死尸”这两个话头有一定的相似之处,都是要参禅者体悟到自心的空性。第二年,原妙闭关临安龙须寺,发誓“拼一生做个痴呆汉,决要这一著明白。”又过了五年,因闻同宿法友“推枕堕地作声”,廓然大悟,自谓曰:“如泗洲见大圣,远客还故乡。元来只是旧时人,不改旧时行履处。”这年他已经三

① 《大慧普觉禅师语录》第十四卷。