

• 文化研究 •

佛教禅宗在江西的繁衍及民族文化特征

龚国光

(江西省社会科学院 江西 南昌 330077)

摘 要: 佛教传入中国,不仅极大丰富了中华民族传统文化的内涵,而且还潜移默化地影响着我国民众的思维定式、生活信仰、民风民俗及诸多审美意识。佛教肇始东汉洛阳,最初几乎成为皇室上层社会的“专利”,随着北佛南移,从而开启了中国佛教由贵族向民间下移的进程。禅宗的出现以及最终成型于江西,标志着佛教中国化的完全成熟和儒释道的高度融合。从普世文化角度看,禅宗具有一种鲜明的民间性与草根性,它自觉和深刻地体现了一种中华民族文化意识,所产生的深远影响是不言而喻的。

关键词: 禅宗繁衍;佛教汉化;坛经文化;禅风禅韵

中图分类号: B946.5 文献标识码: A 文章编号: 1008-5424(2013)06-0078-06

一个偶然的事件——只因东汉明帝刘庄做了个梦,永平十年(67)洛阳迎来了摄摩腾、竺法兰两位印度高僧,成为中国佛教的开山始祖,洛阳白马寺也即成为中国佛教的“释源祖庭”。东汉恒帝建和年间(147—149),另一位安息(今伊朗)高僧安世高来到洛阳,居洛二十余年,翻译了大量经典,被称为“群译之首”。至东汉末年,社会动荡,安世高决定南下,来到浔阳(今江西九江)、豫章(今江西南昌),留下了河洛文化与赣鄱文化佛教互渗的最初印迹。东晋孝武帝太元二年(377),随舅舅令狐氏在许昌、洛阳游学达八年之久的慧远,跨过长江,走进庐山,定居东林寺,创净土宗。这是中国佛教发展史中的一个巨大变化,具有划时代意义。梁武帝普通八年(527),随着印度高僧菩提达摩定居登封嵩山少林寺,禅宗终于登上了中国佛教的历史舞台,从而拉开了佛教中国化和禅宗繁衍历程的序幕。

一、达摩渡海南来与慧可“立雪断臂”

菩提达摩,南天竺国香至王第三子,师事第二十七祖般若多罗。多罗圆寂后,达摩遵照祖师的临终嘱咐,经过三周的艰难历程,穿越南海,于梁武帝普通八年(527)十月一日到达金陵(今南京),并受到梁武帝接见。当时,梁武帝曾问达摩“朕即位以来,造寺、写经、度僧不可胜纪,有何功德?”达摩答:“并无功德。”武帝问“何以无功德?”达摩答“此但人、天小果,有漏之因,如影随形,虽有非实。”武帝又问“如何是真功德?”达摩回答“净智妙圆,体自

空寂。如是功德,不以世求。”这是禅宗最初一段经典的机锋犀利的对话。此前,梁武帝是把自己的行为定位在“功德无量”的“圣人”;禅宗观点恰好相反,认为一个人只有内省,不断坚持自修身心,才能算作“功德”,像梁武帝这样不注重自己的身心修炼,其所做的一切仅停留在“积佛”的表象上,所以达摩的回答只能是“并无功德”。这位皇帝并不醒悟,达摩知道这是“机缘未契”,便不辞而别,“潜回江北”,来到少林寺。登封中岳嵩山少林寺,是河洛地区继洛阳白马寺之后的又一座极其重要的寺院,具有特别重要的意义。少林寺创建于北魏孝文帝太和十九年(495),三十二年之后,由于达摩的到来,从而使少林寺最终成为中国禅宗的开基圣地。

达摩从释迦牟尼如来所承传的禅法称作“如来禅”,在中国叫做“祖师禅”。其禅法以《楞伽经》为主要的理论基础,所宣扬的是世界万物乃“自心所现”,不重语言,而在慧念,冥心虚寂,内外俱明,修持以“忘言忘念,无碍正观”为宗。其具体内容概括起来就是“壁观”二字。民间盛传的所谓“面壁九年”,并不是九年面壁不动,而是指一种“心如壁立,坚住不移”的入禅精神状态。达摩的禅法修炼,无需优越的物质条件,选择的是清苦孤寂的生活,追求的是精神上的无上境界。达摩的禅法,为中国佛教注入了一种清新的气息而独树一帜,赢得广大下层民众的青睐而名声大振,实际上开启了中国佛教由贵族向民间下移的端倪。达摩的行为与当时佛教作

收稿日期: 2013-03-10

作者简介: 龚国光(1945-),男,江西南昌人,研究员,中国河洛文化研究会理事,江西省人民政府文史研究馆馆员,主要从事文化研究。

为统治者附庸的这一趋势是格格不入的,于是招来杀身之祸。数度投毒不果,当第六次又发现食物中埋下毒药时,达摩已完成了“传法”的这一终极任务,于是坦然进食。魏文帝大统二年(536),达摩端坐圆寂,众徒将达摩遗体葬熊耳山(今河南宜阳)^[1]第二十八祖菩提达摩。

时有僧人神光,出家前是一位旷达之士,长期居住洛阳一带,博览群书,尤其善谈玄理。他听说达摩大师来少林寺面壁参禅,便亲自前往少林寺,晨夕参承,但达摩并不理会,仍端坐面壁如故。其时已至年尾,大雪纷飞,神光坚立不动,天亮时积雪已没膝盖。为此,达摩悯问“汝久立雪中,当求何事?”神光悲泪说“惟愿和尚慈悲,开甘露门,广渡群品。”达摩试问“诸佛无上妙道,旷劫精勤难行能行,非忍而忍,岂以小德小智轻心慢心欲冀真乘!徒劳勤苦。”神光闻达摩诲励,潜取利刀自断左臂置于师前。师知是法器,遂因与易名曰“慧可”^[1]第二十九祖慧可大师,慧可最终获得达摩的精髓和禅宗的真传。达摩圆寂后,慧可秉承祖师意志继续在河洛地区弘法,至北齐文宣帝天保二年(551),二祖慧可将《楞伽经》及袈裟等法器传给三祖僧璨后,便韬光混迹于邺城(今河南安阳一带)三十余年,至百余岁圆寂,葬于磁州滏阳(今河北磁县)。“立雪断臂”,是中国佛教一个著名的励志典故而历代传诵。虽然慧可的做法过于绝对,但它告诉人们一个道理:对事业的追求必须具有一种坚忍不拔的意志和无所畏惧的胆识。把慧可的事例与前面梁武帝“求取功德”对照,问题出在哪里便一目了然了。

二、五祖弘忍与南北禅宗的分野

禅宗一脉的南传,是在三祖僧璨。当慧可传法僧璨时,正值社会动荡,他告诫僧璨“汝受吾教,宜处深山,未可行化,当有国难。”得到祖师的嘱咐,僧璨便南下隐居舒州(今安徽庐江县西南)皖公山(即今安徽天柱山)。隋文帝开皇十二年(592),有沙弥道信,年仅十四岁,请求僧璨法师为其解脱,法师问谁捆绑了他,道信回答说没人捆绑他。法师又说,如此,那你为何要求解脱?道信大悟,跟随法师九年。隋代统一南北,崇佛礼法,僧璨带领道信等徒众来到吉州(今江西吉安),从此,三祖僧璨开始上演以赣江一鄱阳湖广大区域禅宗繁衍的壮剧。道信在吉州受戒,一心精进,传得衣法后,仍不敢有丝毫懈怠。唐高祖武德七年(624),四祖道信来到蕲州黄梅(今湖北黄梅西北),路遇一小儿,问他姓什么,小儿答:“有性,但不是常性。”道信追问姓什么,小儿答“佛

性。”这位小儿就是道信后来将衣法传给他的五祖弘忍。

禅宗到了五祖弘忍已成规模,它在民间大力传播,四方求禅奔赴黄梅者络绎不绝。弘忍的弟子众多,其中最得意的高足有两位,这就是人们所熟知的神秀和惠能。一北一南,北以《楞伽经》为宗,以心法内功为旨,创导“渐悟”;南以《金刚经》为宗,以一行三昧、系心一佛为本,首开“顿悟”,从而开创了我国禅宗最为辉煌的时代。

神秀,东京尉氏(今河南洛阳)人,“少览经史,博综多闻”,矢志出尘,来到蕲州黄梅东山寺师事弘忍,法师深加器重。神秀强调“拂尘看净”,力主渐修,要求打坐“息想”,起坐拘束其心。他忠实继承了一祖达摩、二祖慧可《楞伽经》的精髓,其著名的偈语“时时勤拂拭,莫使有尘埃”,正是北宗“渐悟”的灵魂。唐高宗上元二年(675),五祖弘忍圆寂后,神秀离开东山寺,来到江陵(今湖北江陵县)当阳山玉泉寺居住,此时其名声极大,“四海缁徒,向风而靡,道誉馨香,普蒙熏灼”。武则天闻之,诏神秀赴洛阳,轿舆上殿,武则天亲加跪拜礼。“时王公以下,京邑士庶,竞至礼谒,望尘拜伏,日有万计。”^[2]习禅篇第三 神秀遂有“两京法主,三帝国师”之称。神秀德行很高,其徒众往往讥讽南宗祖师不识一字、无所专长,神秀说“他得无师之智,深悟上乘,吾不如也。且吾师五祖,亲传衣法,岂徒然哉!吾恨不能远去亲近,虚受国恩。汝等诸人毋滞于此,可往曹溪参决。”^[3]又请奏武则天,迎请惠能北上洛阳,终因六祖以“先师记吾以岭南有缘,且不可违也”为由而作罢。

惠能,南海新州(今广东新兴县)人,三岁丧父,家境贫寒的惠能只能以采樵卖柴养母为生。据《景德传灯录》载:一个称无尽藏的尼姑,常读《涅槃经》,惠能听后便为她解说其中的义理,尼姑问他的字,惠能说“我不识字,义理你尽管问来。”尼姑奇怪问道“字都不认识,你怎能晓得义理?”惠能回答“诸佛妙理,非关文字。”惠能的灵性就在这里,神秀给他的评价“无师之智”是非常中肯的。唐高宗咸亨二年(671),惠能来到黄梅东山礼拜五祖。弘忍知道惠能从岭南来,便说“岭南人无佛性。”惠能回答说“人地虽有南北,佛性岂有东西。”^[1]第三十二祖弘忍大师 弘忍听后知道他是个利根之人,因此,弘忍最后将衣钵传授惠能并非偶然。惠能的利根佛性及非凡气度使之在荒疏的岭南,造就了中国佛教的鼎盛与辉煌,广东韶关的南华禅寺,也就成

为中国禅宗的祖庭。

三、惠能《坛经》的文化特征

《坛经》的出现,是中国佛教史一个重要的里程碑,它不仅标志着佛教中国化的成熟,而且儒释道的高度融合也在《坛经》中得到具象化的体现。方立天先生说“在所有的撰述中,唯一称为‘经’并流传后世的是唐代禅宗实际创始者惠能的《坛经》。这是禅宗学人对抗印度佛教,突出中国祖师学说的一种表现。”^[4]因此,它所产生的巨大影响和深远意义是不言而喻的。《坛经》的文化特征有以下几点:

1. 融合性。中国佛教发展到禅宗阶段,作为一种宗教样式存在,不仅完全趋于成熟,已形成一整套独有的管理模式,而且在文化层面上,更以中国民众自己所喜爱的价值取向、道德标准及思维定式,来解释佛教所出现的种种现象。例如,印度佛教所宣扬的是弃家出世、无君无父,而儒家思想是中国传统思想文化的正宗,其社会伦理的核心就是忠孝节义。佛教的思想基础恰在这个问题上与儒家思想产生矛盾。有趣的是,每当矛盾出现,佛教总是“屈就”儒家思想,用各种方法通过调和与其达成一致。张庚先生在论及佛教戏文《目连救母》发展过程时指出:“最早的戏就是《目连救母》,比它还早的大戏尚未有听说,从相信神鬼、因果报应发展成为讲忠孝节义,这是一个很大的进步。”^[5]《目连救母》源自佛经《盂兰盆经》,讲述的是刘氏不信佛,喝酒、吃肉、杀生而被打入地狱受尽折磨,大肆宣扬因果报应论。到了《目连变文》时,内容起了变化,它以目连救母为主线,集中突出一个“孝”字,表达了一种母子深厚情感的自然天性。《目连救母》的出现,体现了佛教在中国化进程中的一种曲折反映。《坛经》记述了一件事:惠能欲回故土新州,众徒苦苦哀求“师从此去,早晚可归?”惠能回答“叶落归根。”千百年来,这一典故早已成了海内外中华民族儿女共同意识。也正因如此,禅宗文化与民众精神境界保持着高度一致。

2. 通俗性。在所有佛教经典中,包括印度僧人翻译的经文和中国僧人撰写的论著,一个最大的障碍就是晦涩难懂。印度经文姑且不说,就是中国僧人所写的佛典名著,均用文言行笔,大众百姓是很难读懂的。从这个意义看,《坛经》是一部用白话文所写的佛典,是一部最为通俗易懂的普及读物,因此,禅宗受到广大民众的狂热追捧不是偶然的。其开篇便是“菩提自性,本来清净,但用此心,直了成佛”;又说“世人若修道,一切尽不妨,常自见己过,与道

即相当。”就是不识字的人,听了这些语言,也没有不接受的道理。今天在我国民众中最为流行的一些语言,诸如“落叶归根”、“本来面目”、“四大皆空”、“如人饮水,冷暖自知”、“一日不作,一日不食”、“不看僧面看佛面”、“昙花一现”、“唯我独尊”、“痴人说梦”、“一针见血”、“不可思议”、“泥牛入海”、“百尺竿头”、“表里不一”、“现身说法”,等等,无一不是来自禅宗的经典对话之中。

3. 简易性。不著文字,以心传心。“顿悟成佛”以它极其鲜明的近似口号式的语言,颠覆了印度佛教“坐禅、修炼、渐悟”的传统功夫与法则,以其简捷的方式,一扫传统佛教的烦琐哲学。从普世的文化角度看,禅宗具有一种鲜明的民间性与草根性,禅宗的灵魂直指“佛即众生”,像这样一种如此具有最广泛的社会基础的现象,在我国是绝无仅有的。

4. 包容性。佛教的门派与传承向来壁垒森严,不容含糊;而惠能却打破常规,显示佛教门派中一种最大的包容性。这里有个极端的例子:当时南北门派分明,北宗门人自立神秀为第六祖,又忌妒惠能的传法正宗地位,于是便派一个名叫志彻的江西人潜往岭南行刺。深夜,惠能放银十两于座间,志彻行刺时,惠能说“正剑不邪,邪剑不正,我只负你的银子而不负你的命。”志彻立即惊倒于地,哀求悔过,并愿出家。惠能给志彻银子,说“你赶紧离开这里,等徒众赶来恐怕要加害于你,日后再来,我一定接受。”志彻连夜逃遁后,便投僧出家。一天,志彻忆念惠能的嘱咐,来到曹溪,惠能说“我念你很久了,你怎么现在才来。”由此可见,禅宗彻底打破了佛教中的门户之见,从儒学中汲取“仁爱”精神,以一种宽容和谐的博大胸怀面对世界万物,形成一种“众流归海”的磅礴气势。

四、惠能南禅的南岳、青原两系

早在初祖达摩传衣法慧可时,曾有一偈“吾本来兹土,传法救迷情。一花开五叶,结果自然成。”由惠能开创的南禅所发展的五个宗派,都形成于江西,实应了达摩的这一预言。我们清晰看到禅宗发展一个完整的路线图,叫做“三点一线”:由北向南,河南嵩山、湖北黄梅、广东岭南三个点;江西全境一条线。从文化角度看,禅宗作为佛教中国化的最后集大成者,实得益于河洛、荆楚、赣鄱及岭南文化的互渗。

江西地理环境南窄北宽,其地势也南高北低,境内三面环山。这些山峰地势高峻,河谷深邃,限隔了与邻境道路的通畅。南部有横亘于赣粤之间的南岭

山脉分支大庾岭,其间多垭口孔道,著名的大庾岭梅关,就是历代粤赣南北往来的必经之道,沿途留下许多有关惠能的传说与遗迹。赣江横贯南北,信江、抚河、饶河、修水与赣江一同奔泻于鄱阳湖,从而构成港汊纵横的鄱阳湖平原和千百个山林交错的大小盆地。江西这一独特的山水地理环境,为禅宗的立宗开派、为禅宗文化的勃兴奠定了坚实基础。

六祖惠能潜回岭南,在崇山峻岭中与猎人为伍达十五年之久,最后在广东韶关曹溪宝林寺(今南华禅寺)驻足,辟为南禅祖庭,创顿悟学说三十余年,培养弟子数千人,其中又以青原行思和南岳怀让弘法最为兴盛。怀让出道后,惠能命其去湖南衡山传法。怀让所以能扬名天下,实在得力于他的得意弟子马祖道一。怀让曾给马祖一偈“心地含诸种,遇泽悉皆萌。三昧华无相,何坏复何成?”后来,马祖道一来到江西鄱阳湖,鄱阳湖古称“彭蠡泽”,正应了怀让“遇泽悉皆萌”的偈语。道一,俗姓马,汉州什邡(四川什邡)人,因他单挑南岳道脉,故又称“马祖”。唐代宗大历三年(768),道一率众徒移居钟陵开元寺(今江西南昌佑民寺),开法讲经,广弘南禅宗风。由是声名远播,四方信众云集钟陵,从此道一以钟陵为据点,其足迹几乎遍及赣鄱全境。道一在江西弘法的数十年,始创著名的“洪州禅”(也称“江西禅”)。洪州禅以《楞伽经》、《金刚经》为圭臬,倡导“即心即佛”,只要能固神养性、不造不断、自在任运,就能够进入佛的美妙境界。惠能所开创的南禅宗派通过道一在江西的身体力行,生息繁衍,产生新的宗派。道一的高足怀海在江西创“禅门规式”;道一的弟子灵佑和其弟子慧寂创沩仰宗;怀海弟子希运和其弟子义玄创临济宗。怀让一脉对于禅宗在江西的传承繁衍立下汗马功劳。

行思,安成(今江西安福)人,出道后惠能命其回吉州(今江西吉安)青原山静居寺隐居。行思这一系在江西的繁衍更盛,创下曹洞、云门、法眼三宗,而影响最大的莫过于曹洞宗,实开南禅“五宗”的先河。洞山良价是行思一系的四传弟子,俗姓俞,会稽(今浙江绍兴)人。唐文宗大和元年(828),二十一岁的良价在河南嵩山少林寺受具足戒,师事云岩昙晟。昙晟,钟陵建昌(今南昌永修)人,在昙晟法师指示下,良价来到建昌石门泐潭寺(今江西靖安宝峰寺),也就是马祖道一圆寂的地方修法,复又来到新昌洞山(今江西宜丰),涉水过河时,看见自己的影子,忽然大悟,立做一偈“切忌从他觅,迢迢与我疏,我今独自往,处处得逢渠。渠今正是我,我今不

是渠,应须恁么会,方得契如如。”后来,人们在良价悟道的这个地方架起一座名“逢渠”的古桥,至今保存完好。良价的核心教义是《五位君臣颂》,即用“正”与“偏”这两个概念来说明佛界真如与其派生而来的世界万物的关系,促使君臣合道,不偏于一执,真如与万事万物的高度融会,达到“混然无内外,和融上下平”的境界。唐懿宗咸通十年(869),良价圆寂,良价首徒弟子本寂离开洞山,来到江西宜黄曹山,全力弘扬洞山“五位君臣”说,撰写《解释洞山五位显诀》,立为曹洞丛林标准,始创曹洞宗。其影响一直延续到清代中后期,并于明代传至日本。

在佛教南北禅宗文化互动与融合中,最为突出的要算神会禅师,他不仅身体力行、奋勇忘我,而且表现出一种坚忍不拔的顽强意志和超凡的气势与魄力。神会,襄阳(今湖北襄樊)人,幼习五经及庄老,从《后汉书》知道佛教,便辞别双亲在襄阳国昌寺依颢元法师出家,后又投荆州玉泉寺从神秀学习禅法。当神秀召幸洛阳时,曾劝其弟子前往岭南,于是神会在四十岁时南渡曹溪师事惠能,成为六祖晚年收下的最得意弟子。之后,神会忠实继承惠能“顿悟”学说,坚持“无念为宗”,无念不是不念,而是排斥妄念,持有正念,发现真心,在空寂自性的同时实现自我解脱。据《宋高僧传·神会传》载,在惠能圆寂后,神会于唐玄宗开元十八年(730)来到洛阳,大力弘扬南宗惠能的“顿悟法门”,遭到以“渐悟”为正统北派禅宗的大肆攻击。神会无所畏惧,于开元二十二年(734)正月十五日,在滑台(今河南滑县)大云寺召开无遮大会,慷慨陈词,提出禅宗真髓在南宗的“顿悟”,鲜明指出神秀禅宗六祖及其大弟子普寂禅宗七祖的封号是“伪”,并非正宗。南宗“顿悟”之说在中原地区逐渐推广开来,却遭来横祸,被排挤出京,过着颠沛流离、居无定所的生活。唐玄宗天宝十四年(755),安史之乱起,朝廷请神会出面以“度僧”为名,筹措经费,以充军响,取得很大成功。唐肃宗诏神会入宫供养,并为其在荷泽寺内建禅宇作为弘法之所,神会在洛阳始创荷泽宗。从此,惠能所创南禅“顿悟”宗派,终于在北方取得正统地位。

五、怀海与“百丈清规”

怀海,福建长乐人,唐玄宗天宝初期来到江西,在鄱阳湖畔的南康(今星子县)投马祖道一参学,跟随马祖六年,成为马祖最得意的弟子。道一在赣鄱地区弘法数十年,建立禅宗道场和庵寺近五十座,耗去他很大的精力。原来,禅宗初创阶段没有自己的居所,生活极其艰苦,要么住在岩洞,要么在山林中

搭建茅棚,或寄居于佛寺内,有的甚至于延续印度旧规,沿途托钵乞讨。道一面对这一状况,发誓建立属于自己的禅居之所,并统一称作“丛林”。庐山至今兴盛的所谓“五大丛林”,就是禅宗印迹的深刻体现。怀海的功绩就在于在马祖“丛林”的基础上,进一步细化和规范化,建立起禅宗独一无二的中国式的管理体系。马祖在江西靖安宝峰寺圆寂后,怀海应乡绅的请求,移居新吴(今江西奉新)大雄山。大雄山位于奉新县最西侧,与铜鼓、修水两县接壤,这里崇山峻岭,人烟绝迹,峰峦陡立,故又称“百丈山”,怀海来到这里,人们称他“百丈禅师”。据《释门正统》载,唐宪宗元和九年(814),怀海制定丛林规式,即“禅门规式”,世称“百丈清规”。

首先,别立禅居。选德高望重者主持禅院,称“长老”,居所称“方丈”,印度佛教叫做“须菩提”,这样,中国佛教在名称上与佛教彻底进行了改变,延续至今。参学僧众无论高下多少,一律入僧堂居住,“依夏次安排,设长连床……以其坐禅既久,略偃息而已”。其次,建立十务寮舍。各部门设“首领”一人,分管到位,各司其职。例如,主管烧饭的称“饭头”;主管烧菜的称“菜头”,以此类推。第三,行普请法,上下均力。这是《百丈清规》一条重要的制度,是禅门规式的核心,如《百丈清规》明确规定“禅众劳作”,就是说,无论何职司的禅僧,必须参加集体的生产劳动,以求生活的自给自足。百丈山远离城邑,交通艰难,物资匮乏,怀海倡导农禅并举,解决了物质需求不足的矛盾,这是他的过人之处。印度佛教是不准掘土垦荒和参加劳作的,因为土地下面有许多诸如蚯蚓之类生物,截断它们等于是杀生,这首先就违背了佛教的戒律;而怀海提出的“一日不作,一日不食”的农禅生活,积极倡导修持和劳动相结合的修持模式,是对印度佛教戒律一项重大的改革与突破,是一种带颠覆性的举措,有着积极的意义。

当下,江西永修县云居山真如禅寺始终不懈地保持着《百丈清规》“亦农亦禅”的遗训。笔者曾在谨遵寺院规式情况下,与僧人们一道生活了几天,作息时间大致是:晚上九点三刻打板,十点熄灯;凌晨四点一刻打板,四点二刻做早课;五点二刻斋饭,僧众鱼贯而入,在长条木桌前坐定,诵经,桌前两个大碗,一个盛番薯稀饭,一个装菜,菜有两样:一是自种包菜,晒干,制成咸菜;二是以自种番薯加工,制成薯粉条。《百丈清规》载“斋粥随宜二时均遍者,务于节俭。”笔者看见对桌前面的一位老僧,吃完了,仍

用箸将碗沿和碗底刮了几遍,然后用舌舔净并将碗反扑在桌前,表示吃饱。《百丈清规》在千百年历代僧众的传承中,仍如此累月经岁坚持不懈,实在感人至深;五点三刻,僧众操持各式农具,消失在山林之中;下午四点一刻坐禅,晚上功课。这种“锄头下讨活计”的农禅并举的生存模式,并不因为时代的变化和交通的便利而有所懈怠,它深刻体现了佛教中国化的义理真谛与风骨神韵。

六、无处不在的禅风禅韵

冯友兰先生指出“‘禅宗’的兴起,它是佛家,而在思想上又是中国的,并形成中国佛教的一个宗派。它虽是佛教的一个宗派,却对中国哲学、文学、艺术产生了深远影响。”^[6]佛教禅宗对理学的影响,莫过于宋明陆王心学。陆九渊“心即理”这个命题,把心定位于个体之心,强调这个心得听命于我,他说“人之于耳,要听则听,不要听即否,于目亦然,何独于心而不由我乎?”^[7]这和惠能《坛经》的“顿悟”说非常接近。王阳明则在“心即理”基础上又发展了一步,说“如今要正心,本体上何处用得功?必就心之发动处才可著力也。”^[8]这几乎就是禅宗“顿悟”说的另一翻版。周群先生说“心学与禅学并无本质区别,王阳明自己就曾直言不讳地说过:‘夫禅之学与圣人之学,皆求尽其心也,亦相去毫厘耳。’”^[9]在“江右王门”后期学派中,受禅学浸染更甚,诸如王时槐、胡直、邹元标、聂豹等,他们干脆聚会禅宗圣地江西吉安青原山净居寺,精究佛学,以归寂为宗,以静坐为功夫。

诗歌与禅学的关系更为丰富。江西禅僧众多,诗僧也盛,唐代诗人刘禹锡就说过“诗僧多出江右,灵一导其源,护国袭之,清江扬其波,法振沿之。”^[10]释灵一《新泉》曰“了将空色净,素与众流分。”释清江《病起》曰“卷簾槐雨滴,扫室竹阴移。”释皎然《同裴录事楼上望》曰“桐花落万井,月影出重城。”释无可《庐山寺》曰“千峰盘登尽,林寺昔年名。步步入山影,房房闻水声。多年人迹绝,残月石阴清。更可求居止,安闲过此生。”在诗歌理论的阐述中,也多直接运用禅宗的持修方法指导诗歌创作。如严羽《沧浪诗话》说“大抵禅道惟在妙悟,诗道亦在妙悟……盛唐诗人,惟在兴趣,羚羊挂角,无迹可求。故其妙处,透彻玲珑,不可凑泊。如空中之音,相中之色,水中之月,镜中之象,言有尽而意无穷。”^[11]这是诗人求诗的一种只可意会不可言传的绝妙境界。禅宗的“无念为宗,无相为体,无住为本”的顿悟自心之法,与诗人求诗的心境,实在没有

任何区别。惠能说“不悟即佛是众生,一念悟时众生即佛”,这种“顿悟”的产生,仅在“瞬间即逝”之间,真可谓是“羚羊挂角,无迹可求”,严羽坚持“诗道”与“禅道”同源,其道理就在这里。王夫之《疆斋诗话》云“含情而能达,会景而生心,体物而得神,则自有灵通之句,参化工之妙。……禅家有‘三量’唯‘现量’发光,为依佛性。”^[12]就是说,诗人要想得到“参化工之妙”的灵通之句,则必须从禅家佛性中领悟要旨。

绘画受禅风的影响更甚。中国山水画的最高境界恰恰就在于“萧条淡泊,荒寒简远”,明李日华说过“绘事必以微茫惨澹为妙境,非性灵阔彻者未易证入。”这里明确提出禅悟对于中国绘画的重要性。郭若虚《图画见闻志》有条记载“开元中,将军裴旻居丧,诣吴道子请于东都天宫寺画神鬼数壁,以资冥助。道子答曰‘吾画笔久废,若将军有意,为吾缠结舞剑一曲,庶因猛厉以通幽冥!’旻于是脱去缞服,若常时装束,走马如飞,左旋右转,掷剑入云,高数十丈,若电光下射,旻引手执鞘承之,剑透室而入,观者数千人,无不惊栗。道子于是援毫图壁,飒然风起,为天下之壮观。”^[13]吴道子借助舞剑绘画这件事,说明画家进入一种忘我的可与鬼神贯通的意境。这种意境最容易激荡起画家的独创,而这种独创往往是从画家心底的“灵源”处,突然迸发的“顿悟”而诞生的。

再看禅宗与饮茶的关系。唐代饮茶盛行,其中的一个原因就是与佛教,尤其是与禅宗饮茶的关系极为密切。《百丈清规》有“法器”一章,里面就有“赴茶”、“旦望巡堂茶”、“方丈点行堂茶”等条文规定,以及丛林茶禅和其茶法次第等。在“请新住持”的条文中,就记有“鸣僧堂钟集众,三门下钉挂帐设,向里设位,讲茶汤礼”。此外,茶院中还专设“茶堂”,有“茶头”执事,专门负责烧水煮茶、献茶酬宾等事项。条文中还有“施茶僧”一目,引起我们注意。下乡文化考察,走在山间小路,不时能见到一种方型木构瓦檐的茶亭,乡路则穿亭而过,这就是禅院所留下的遗迹,我们仿佛看见当年施茶僧,为行人惠施茶水的动人情景,可见饮茶已成为禅宗丛林的一

种法门规式。江西是产茶大省,不少一生嗜茶如命的社会贤达,都把眼光放在赣鄱这块地方,如唐代陆羽,他不是僧徒,但他一生的行迹都与寺院有关,我国第一部茶叶专著《茶经》,就是在唐德宗贞元元年(785)陆羽移居信州(今江西上饶)茶山后完成的。唐皇甫曾有《送陆鸿渐山人采茶回》诗“千峰待逋客,香茗复丛生。采摘知深处,烟霞羡独行。幽期山寺远,野饭石泉清。寂寂燃灯夜,相思一磬声。”把陆羽俨然描绘成一位茶僧了。

禅宗是一种宗教,而作为禅学和禅宗文化,却早已突破了宗教范畴深入到人们生活和艺术的方方面面。禅宗的发展历史,其本身就是一部不断革新、开拓的历史。佛教禅宗文化作为一种文化样式,是永远也不会消亡的,更何况它早已融注于中国文化的血液之中。

[参考文献]

- [1]道原.景德传灯录:卷三[M].常州天宁寺刻本.
- [2]赞宁.宋高僧传:卷八[M].宋碛砂藏影印本.
- [3]六祖大师法宝坛经·顿渐品第八[M].1929年金陵刻经处版本.
- [4]方立天.中国佛教与传统文化[M].上海:上海人民出版社,1988:107.
- [5]张庚.中国戏曲在农村的发展以及它与宗教的关系[M].戏曲研究:第46辑.北京:文化艺术出版社,1993:8.
- [6]冯友兰.中国哲学简史[M].天津:天津社会科学院出版社,2005:399.
- [7]陆九渊.象山语录(下)[M].上海:上海古籍出版社,2000:66.
- [8]王阳明.阳明传习录(下)[M].上海:上海古籍出版社,2000:292.
- [9]周群.儒释道与晚明文学思潮[M].上海:上海书店出版社,2000:4.
- [10]全唐诗话:卷六[M]//何文焕辑.历代诗话(上册).北京:中华书局,1981:236.
- [11]严羽.沧浪诗话·诗辨[M]//何文焕辑.历代诗话(下册).北京:中华书局,1981:686.
- [12]王夫之.疆斋诗话:卷下[M]//清诗话(上册).北京:中华书局,1963:14.
- [13]郭若虚.图画见闻志:卷五《故事拾遗·吴道子》[M]//周积寅,编著.国画论辑要.南京:江苏美术出版社,1985:240.

[责任编辑 陶 谦]