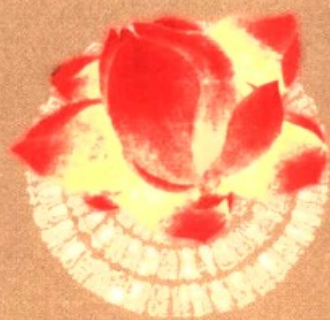


江西禅宗文化

黎明中 主编



江西历史文化资料丛书

赣鄱大地，钟灵毓秀。禅宗东土始祖达摩所说的“一花开五叶”，日后全部印证于江西。为仰宗、临济宗、曹洞宗、云门宗、法眼宗与江西均有极深渊源。这里，禅脉清晰、禅意深致、禅风通玄。

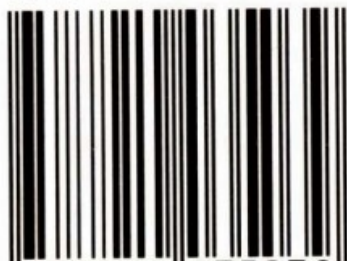


江西人民出版社

江西
历史
文化
资料
丛书

江西
禅宗
文化

ISBN 7-210-03503-6



9 787210 035039 >

ISBN 7-210-03503 -6/B · 130 定价: 25.00 元

江西禅宗文化

主 编 黎明中

副主编 徐 奔

赖功欧

撰 稿 赖功欧

李 满

杨雪骋

苏树华

摄 影 杨雪骋

张克勇

李冬显

江西省政协文史和学习委员会 编

江西人民出版社

新学社

PDG

图书在版编目(CIP)数据

江西禅宗文化/黎明中主编. —南昌:江西人民出版社,2006. 12
ISBN 7-210-03503-6

I. 江... II. 黎... III. 禅宗—宗教文化—江西省 IV. B946.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 148969 号

江西禅宗文化

黎明中 主编

徐奔 赖功欧 副主编

江西人民出版社出版发行

江西嘉欣印务有限公司印刷 新华书店经销

2006 年 12 月第 1 版 2006 年 12 月第 1 次印刷

开本:660 毫米×960 毫米 1/32 印张:14 插页:3

字数:200 千 印数:1-3100 册

ISBN 7-210-03503-6/B·130 定价:25.00 元

江西人民出版社 地址:南昌市三经路 47 号附 1 号

邮政编码:330006 传真电话:6898827 电话:6898893(发行部)

网址:www.jxp-ph.com E-mail:jxp-ph@163.net web@jxp-ph.com

(赣人版图书凡属印刷、装订错误,请随时向承印厂调换)



前言

在中国佛教史上,禅宗是最具中国特色的佛教宗派。而且禅宗在融于中国传统文化的历程中,还逐渐形成了它的地域文化色彩,如禅宗有南宗、北宗之分,南宗禅又有五家七宗之说。唐宋时期的江西,就以临济禅、曹洞禅而著称于全国。赣鄱大地何以蕴藏那样丰厚的禅宗文化信息?究其历史渊源,魏晋时期的庐山就以慧远的到来而种下了日后极为昌盛的江西禅宗文化的种子。正如著名学者胡适所说:庐山东林寺代表了早期中国“佛教化”与佛教“中国化”的大趋势。因此,破译江西禅宗文化之谜,必始于东林寺慧远创立的净土宗及此后的“禅净合一”。

中土禅宗本身的历史可回溯到公元 526 年,也就是南朝梁武帝普通七年,释迦牟尼弟子摩诃迦叶所开创的印度禅宗第二十八代宗主菩提达摩(又称西天二十八祖),于此年得法后奉师命前往“震旦”(即中国)传播禅法。这位西天二十八祖,也就是今天人们所称的“东土禅宗第一祖”。

菩提达摩六传至慧能,由慧能而开始了“纯粹中国化佛教”的历程。慧能下开南岳怀让和青原行思二系,史称“南岳系”与“青原系”。自此,江西禅宗文化揭开了序幕。

怀让下传马祖道一,行思下传石头希迁。其实,怀让与行思正是由这两位天才的弟子而著称于世的。其时,“道一主江西,石头主湖南”,俗称“走江湖”,指的就是当时马祖与希迁各在江西、湖南传



法,双方弟子互串师门辗转求法的盛况。此时历史已由唐玄宗开元年间跨入唐代宗大历年间。这是一个何等重要的过渡性历史时期!没有它,就不可能开启出随之而来的中国禅宗“五家七宗”的辉煌时期。尽管历史将马祖道一与石头希迁作为过渡性的人物,然而由于其地位的极其重要,人们又别有意味地尊其为“洪州宗”与“石头宗”。两系交互繁衍,开创出五家七宗,成为慧能“南禅”的主流。柳宗元于元和十年(815)在《赐谥大鉴禅师碑》中言“凡言禅,皆本曹溪”。此中所谓“曹溪”禅,也即我们所熟知的慧能创立的南禅。会昌法难后,中国四大禅系中的北宗与荷泽宗均已衰落,禅宗成为洪州与石头二系的天下。马祖以“平常心是道”、“即心即佛”的理念,孕育出“触类是道而任心”的洪州宗,并引领中国禅宗的新潮流,最终成为从曹溪禅转化为五家七宗的重要环节。

事实上,南禅的五家七宗,全由马祖道一与石头希迁二系所衍生:马祖的禅法经过百丈而衍化出沩仰与临济二宗,临济门下日后又分出黄龙、杨岐二系;石头门下则衍化出曹洞、云门、法眼三宗。而正統的说法当然是由他们的老师担当了美名——南岳(怀让)系开出沩仰宗与临济宗,青原(行思)系开出曹洞宗、云门宗、法眼宗。所以“五家七宗”实指沩仰、临济、曹洞、云门、法眼五宗加上杨岐、黄龙二派(后二派也称杨岐宗、黄龙宗)。

达摩所说的“一花开五叶”,实乃遍开于江西全省的东南西北。五家七宗与江西的渊源是如此之深,它让唐代的江西境内道场林立、名僧云集。追寻其历史轨迹,我们甚至惊奇地发现,它们还相对地集中于今天宜春地区及其附近的版图上。沩仰之“仰”即来自宜春的仰山,沩仰宗由沩山灵祐与仰山慧寂共同创立。临济宗的祖庭即今天的宜丰黄檗山,临济宗虽是由义玄创自河北镇州(今正定)临济院,但义玄却是在宜丰黄檗山受法于希运禅师,并广为弘扬希运倡导的新禅法而在临济院举扬黄檗宗风,才被名之为“临济宗”的。曹洞则创自宜丰的洞山(宜黄曹山稍后),它由洞山良价与曹山本寂师徒俩共同创立。云门、法眼虽分别由文偃、文益创于广东韶关云门山、江苏南京清凉寺,但他们在正式创宗之前或在江西参学或在江西主持禅院,而其法嗣们却大多以江西的宜春为核心地带来大振宗风。临济分权,



由方会开创的杨岐派,历史上也属袁州(包括宜春萍乡)地区;临济另一分权而出的黄龙派,其祖庭虽在修水,但其宗师慧南也依止于宜春靖安宝峰寺。另外,那些开宗立派的宗师,如青原行思、道吾宗智、云岩昙晟、杨岐方会、黄龙慧南等,就生长并弘法于赣地;而像马祖道一、百丈怀海、汾山灵祐、黄檗希运、洞山良价、仰山慧寂等禅宗大师,虽未降生于赣地,却视赣地为风水宝地而创宗立派于斯,江西的确为南禅的孕育繁衍提供了充满生机的沃土。尤其值得称道的是,在“马祖创丛林”、“百丈立清规”的特殊历史条件下,江西当之无愧地可称为中国禅宗五家七宗的共同发源地与发祥地。

虽然,汾仰、云门、法眼三家于宋代以后相继失传,但临济、曹洞却绵延不绝,流传海外,临济势力之大,历史有过“临天下”之称;曹洞之盛,虽未及于临济,但历史上也有“曹半边”之称,于明清之际出现的“曹洞中兴”,曾扩及于闽、粤。历史进入现代,江西还孕育出了像虚云这样以一人而承接临济、曹洞等五宗法脉的大师级人物。当代江西的一诚法师,则接续了虚云大师的法脉,弘扬并将这一法脉融贯于江西禅宗文化的历史之中。

时至今日,江西的禅宗文化仍在世界范围内释放它独具的魅力。特别是临济、曹洞二宗的法脉,在日本、韩国等地仍繁衍不息;甚至欧美一些国家,也悄然兴起了禅宗热,他们对江西禅宗文化的热衷与关注,甚至不亚于我们自己。这使我们深感有必要将江西的禅宗历史文化,循着历史线索简明、清晰地展现于大家面前。但江西禅宗的历史,作为一种文化现象,常有一种交叉重叠、纷纭复杂的过程,这使我们在如何切入和整体把握上有一定难度。例如,是将江西禅宗史视为一个历史的整体而分为准备时期、初创时期、辉煌时期、衰微后的禅机重现时期来写作,还是按照禅宗正统的南岳、青原二系来直接叙述,就颇费周章,但我们最终选择了后者。我们在整体构架设计上,把全书分为禅脉、禅意、禅风三个部分,在撰写过程中,采用客观叙述的写作方法,其目的在于突出江西禅宗的文化意蕴,同时提高本书的趣味性、可读性与哲理性,实现雅俗共赏。

这种简约通俗而带有以故事来透视历史文化的叙述方法,对我们来说也仅是一次尝试性的探索而已。它的意义则有待于读者的评价了。



目 录

前言	1
----------	---

上篇 禅脉

一、佛法初传	3
1. 慧远 的“念佛禅”	3
2. 启建莲社	7
二、融汇儒、道	13
1. 融汇道家,成就禅宗	13
2. 禅、儒互摄互融	37
三、一脉二支	44
1. 六祖慧能门下的南岳系与青原系	45
2. 从青原行思到石头希迁	49
3. 从南岳怀让到马祖道一	52
四、洪州禅(南岳怀让)系	54
1. “江西马大师”马祖道一	54
2. 农禅并重的百丈禅法	62
3. “方圆默契”沩仰宗	69
4. 遍地开花的临济宗	74
5. 承接临济宗的杨岐派	82
6. 接续临济宗的黄龙派	86
五、石头禅(青原行思)系	90



1. “五位君臣”曹洞宗	92
2. 法眼宗、云门宗与江西	108
六、近现代江西禅宗	116
1. 一肩嗣五家的虚云大师	116
2. 兼承沩仰、临济的一诚大师	122

中篇 禅意

七、禅思理学	131
1. “出污泥而不染”的濂溪之学	132
2. “为有源头活水来”的朱子之学	136
3. “吾心即是宇宙”的象山之学	141
4. “致良知”的阳明之学	148
八、禅意文兴	153
1. 禅僧与文人	154
2. 禅思与文思	162
3. 僧人禅诗赏析	169
4. 文人禅诗赏析	178

下篇 禅风

九、妙趣通天	191
1. “野鸭子,飞过去了”	192
2. “大雄山下一大虫”与“羚羊无迹” ...	193
3. “一口吸尽西江水”与“好雪片片,不落别处”	197
4. “赵州茶”与“赵州无”	199
5. “本来心法元自备”——圆相禅	202
6. “宗风如龙”	206
7. “见山又是山,见水又是水”	208
参考书目	211
后记	215

上篇
禅脉



宜丰黄檗寺



佛法初传

印度佛教于两汉、魏晋之际传入中国后，在中国大地上逐渐生根、成长，成为中国传统文化的一部分；又经历近千年的文化融合，儒、释、道终被并称“三教”。这的确是饶有趣味的文化史话题。然而仅就江西而言，就在那佛法初传、思想碰撞的历史初期，赣鄱这块土地便具有举足轻重的地位。这一切看似神奇，其实有着历史的必然。

1. 慧远的“念佛禅”

从文化史的视角看，要想整体地把握江西禅宗文化，我们无法不上溯至庐山与慧远，因为它的许多特征都孕育于这一早期历史中。然而，整个中国的禅宗开创于唐代，魏晋时期的慧远，缘何而影响江西的禅宗呢？

慧远（334—416年），俗姓贾，出生于雁门楼烦（今山西代县）。他的一生，大体与东晋一代相始终。

话说这位姓贾的资质聪颖的儒生，自13岁便随舅父至洛阳、许昌等地游学，在中原的文化中心熏陶下，他“博综六经，尤善老庄”。在21岁时的一次聆听道安法师讲《般若经》后，他发出了深长感叹：“儒道九流，皆糠粃耳。”从此发心舍俗出家，随从这位早期的中国佛学大师修行。

这道安究竟是何等法师，能对年轻的儒生产生这般吸引力？



原来,道安是那名震朝野的佛图澄的弟子,是当时无可争议的僧团领袖。当时京城流传着一种说法:学佛不以道安为师,就学不到深奥的佛理。道安法师以献身学术的精神,穷览经典,钩沉致远,将各种零散佛经编撰成《经录》,并作了大量注疏。此后,众经有据,学佛有方。文理会通的道安,自然也成为中国历史上逐字逐句对佛经作详细义理研究的第一人,他开创了诠释佛教经典的先河。可惜他编撰的中国佛经目录与注疏大多没有被保留下来。

道安的确是以他的“非凡气度”感化了那位对佛理有极浓兴趣的年轻儒生,就在感化的那一刻,年轻儒生与胞弟一起拜在道安门下,出家做了和尚,兄弟俩法名分别为慧远和慧持。道安可谓法眼如炬,当时就察觉到了慧远那天才的禀赋,所以对这位卓尔不群的弟子赞叹有加:“使道流东国,其在远乎!”(意为:在中国传播佛理的使命,就寄托在你慧远身上了!)接下来的历史证明了道安的眼力,慧远果然是无微不析、无幽不洞的栋梁之材。

不久,24岁的慧远便在职安门下独立开讲,慧远以其深厚的学养,援引庄子的义理,采用“格义”之法,解释佛理,接引广大俗众。据说“格义”之法为道安的同学竺法雅首创,所谓格义即以中国道家的观念与术语去解释佛理。道安本人总觉得这种方法是附会之法,“于义多违”;然而由于慧远独特而到位的解释,比喻生动,听众晓然,道安便特许慧远引用佛典以外的书籍来比附、讲解佛理。这自然也就成了后来融合儒、释、道思想的先声。

不久,中原再次陷入战乱,道安分遣徒众,慧远率弟子数十人,本拟南下罗浮山,然至浔阳(今江西九江),见庐山特别清静秀丽,是个大好的禅修之地,便定居于此。其时,他写下了最早描绘庐山风光的散文佳作《庐山记》。有感于东林寺的清幽,又特别写下了极有灵气的诗作《庐山东林杂诗》:

崇岩吐清气,幽岫栖神迹。
希声奏群籁,响出山溜滴。
有客独冥游,径然忘所适。
挥手抚云门,灵关安足辟。
流心叩云扃,感至理弗隔。



庐山东林寺

孰是腾九霄，不奋冲天翮。

妙同趣自均，一悟超三益。

庐山东林一带的幽雅胜景，果真是对应了慧远那虚静玄远的怀抱；其情其趣，超出尘表，其灵其感，悟及玄理。连沈德潜也在《古诗源》中大称此诗“自有一种清奥之气”。

江州刺史桓伊，得知慧远大师至此，便发心为其建造了东林寺。慧远在此一住，便是30余年。庐山，成了他“影不出山，迹不入俗”的见证；慧远修身弘道，著书立说，从而成为一代佛教领袖。巧的是，连他自己也未意识到，他已使东林寺成为中国南方由僧、俗两方面共同组成的佛教中心，当时，中国北方的佛教中心是长安。

其时，中国的净土宗分为两派，一是弥勒净土，二是弥陀净土。慧远为弥陀净土的首倡者，弥陀净土享有广大信众，因此，慧远又被后人尊为中国净土宗始祖。那么，慧远的弥陀净土与唐代开创的禅宗有何关系呢？杜继文先生主编的《佛教史》对此颇有见地：“410年，佛驮跋陀罗及其弟子慧观等人南下至庐山，应慧远之请，译出《修行方便禅经》。此经按不净观、慈悲观、因缘观、数息观、界分别观等五部组织，分别对治贪、瞋、痴、寻思等烦恼，其中数息观和不净观被称为‘二甘露门’，得到特别重视。此种禅法比安世高和鸠摩罗什所译介



的禅法更加系统,也更讲传承,对于增强修禅者的师承观念,起了重要作用。慧远所作的《禅序》及有关庐山禅修的心要,对唐代禅宗的形成有不小的影响。”^①这段话中,已明确指出了慧远的庐山禅修心要,的确对后来的禅宗造成了影响。其实,宋明以后禅、净合一的趋势,足以说明净土宗与禅宗本有某种内在关联。然而,我们还是要问,这关联点到底何在?质言之,“净土”之理念,并非净土宗所专有,它其实是佛教各宗都要涉及的终极性问题——人生的终极解脱。关于生命的归宿,禅、净等佛教各宗,均以其独有的方法与思维作着解答。当然,净土成为一宗,就因为它的答案在“念佛往生”,其修持方法又被称为“念佛禅”。此外,常言所谓“心中一方净土”,则显然指净土即为心的显现。事实上,弥陀净土与禅宗的结合,便演化出“唯心净土”观。禅宗大师大珠慧海便说过:“若心清净,所在之处,皆为净土。……其心若不净,在所生处,皆是秽土。净秽在心,不在国土。”^②

这里需要指出的是,慧远倡导的念佛三昧,是定中见佛的般舟三昧。所谓“三昧”者,是指将思虑专一集中,尽除一切妄想的禅修。圭峰宗密大师在《禅源诸诠集都序》中指出:“禅是天竺之语,具云禅那,此云思惟修,亦云净虑,皆定慧之通称也。”禅修中,思虑若专一集中,则其意志必将趋于一致,妄想则得以消除,气息也可虚寂,精神也可清明,气虚神清则可澈见一切。在慧远看来,禅修三昧虽有多种,当以“念佛三昧”功德最高。所以,庐山僧团定中念佛、定中见佛的禅修理论即是《般舟三昧经》中所开示的“般舟三昧”。而所谓般舟三昧,正是随般若学而发展起来的大乘禅法的一种,它有着浓厚的般若智慧色彩。慧远在《庐山出修行方便禅经统序》中说:“夫三业之兴,以禅智为宗。……禅非智无以穷其寂,智非禅无以深其照,然则禅智之要,照寂之谓,其相济也,照不离寂,寂不离照。”其深意在将“禅定”与“般若智”相对应。“禅”即是“寂”,禅定和观想能使狂乱而迷惑的妄念安顿下来;般若智则是直观的“照”,无需推论便能直接体认佛法真理。其殊胜之处还在于借助达到极致的禅“寂”,便可扩展智

①杜继文主编:《佛教史》,江苏人民出版社2006年版,第159页。

②慧海:《大珠禅师语录》卷下《与诸方门人参问》,见《中国佛教思想资料选编》第二卷,第四册,中华书局1983年版,第200—201页。



“照”的视域。总之,无禅不智,无智不禅,这确实是慧远标举“以禅智为宗”,从而使其庐山僧团大有禅、慧并重特点的根本所在,也正是后来“禅净双修”的滥觞。大安法师在《净土宗教程》中曾总结说:远公推重禅智的理念,运用在他的念佛行持中,形成“禅观念佛”的特色。洪修平先生也在其《禅宗思想的形成与发展》中高度评价慧远“倾心念佛禅”,他颇有见地地指出:“慧远的念佛禅与净土共倡,在一定的意义上也可视为后世禅净一致的最早根源。”须知,这些评价,在学理上首先是从慧远本人对支谶所译《般舟三昧经》的理解,及慧远与鸠摩罗什反复(书信)讨论“念佛三昧”所获禅观出发的。

慧远的追随者刘遗民,最为忠实地实践了慧远的这种“念佛禅”,他将禅修与阿弥陀佛信仰统一了起来。据《广弘明集》卷三二载:刘遗民曾述说他见到过阿弥陀佛,“专念禅坐,始涉半年,定中见佛,行路遇像,佛于空现,光照天地,皆作金色。”而慧远本人也曾三次见到佛菩萨的胜相,只不过他从未向他人提及,直至自己确知往生日期,才告知弟子。这里,我们特别要强调的是,慧远精进念佛,对禅修的要求近于严苛。然而,尽管慧远对禅法兴趣极浓,但受当时种种条件所限,禅法和律藏太缺乏,以至慧远不得不经常派遣一些弟子西行取经。当然,在抱怨禅经匮乏的同时,他也常为远在长安的鸠摩罗什大量的译经而感到鼓舞,当他每每与鸠摩罗什书信往来,深究某一概念的要领时(尽管有诸多不同见解),便充满了喜悦之情。而当佛陀跋罗于410年带着几十个弟子来到庐山时,慧远甚至迫不及待地请佛陀跋罗立即翻译一部小乘禅法的经典。慧远晚年尤重禅法而行般舟念佛三昧,又因行般舟三昧最终导致他在信仰上选择了弥陀净土。他的庐山僧团,对创立南北朝时期净土宗的巨大意义,就体现在融禅定、智慧和弥陀净土信仰为一体上。

2. 启建莲社

启建莲社,有诸多因缘。我们先来看一个“佛影”的故事。

据佛驮跋陀罗所译的《观佛三昧海经》记载,佛影故事发生在北天竺那竭呵城。佛陀曾于该城石窟中感化毒龙王眷属,龙王感激至



诚,劝请佛陀留下。佛陀遂作十八变,跃身于石壁,犹如明镜。佛陀隐身在石壁内,影像复映于壁面。距十余步远望,佛像清晰,光明炳然,如同真形;近观,佛像冥然不见;以手触摸,更无感觉。这一故事随着往来于天竺与中土的僧人而广泛流传,它常常地嵌刻在慧远的心灵之中,他深信佛的法身的灵应,“佛影”存在,必有征验。于是,他要亲自描绘佛影,彰显像教。义熙八年(412年),他建立了“佛影台”,并写下了《万佛影铭》。《高僧传》卷六《释慧远传》云:

远闻天竺有佛影,是佛昔化毒龙所留之影,在北天竺月氏国那竭呵城南,古仙人石中,径道取流沙一万五千八百五十里。每欣感交怀,志欲瞻睹。会有西域道士,叙其光相,远乃背山临流,营筑龕室,妙算画工,淡彩图写,色疑积空,望似烟雾,晖相炳暖,若隐而显。

其实,早在襄阳时期,道安铸丈六金佛像时,慧远便以极大的热情参与其中,他坚信描摹佛祖神威,是给信众感悟佛理提供依据,开辟时机。那次,他受师命而写下了《晋襄阳丈六金像颂并序》。而在这次亲建佛影台的壮举中,慧远与在场的僧、俗们更是情绪激越,他欣然亲自撰就《万佛影铭序》,并一气呵成地写下了极其壮观的五首铭文:

其一

廓矣大象,理玄无名。体神入化,落影离形。
回晖层岩,凝映虚亭。在阴不昧,处暗逾明。
婉步蟬蛻,朝宗百灵。应不同方,迹绝杳冥。

其二

茫茫荒宇,靡劝靡奖。淡虚写容,拂空传像。
相具体微,冲姿自郎。白毫吐曜,昏夜中爽。
感彻乃应,扣诚发响。留音停岫,津悟冥赏。
抚之有会,功弗由曩。

其三

旋踵忘敬,罔虑罔识。三光掩晖,万像一色。
庭宇幽蔼,归途莫测。悟之以靖,开之以力。
慧风虽遐,维尘攸息。匪圣玄览,孰扇其极。

其四



希音远流，乃眷东顾。欣风慕道，仰规玄度。
妙尽毫端，运微轻素。托彩虚凝，殆映霄雾。
迹以像真，理深其趣。奇兴开衿，祥风引路。
清气回轩，昏交未曙。仿佛神容，依稀钦遇。

其五

铭之图之，曷营曷求。神之听之，鉴尔所修。
庶兹尘轨，映彼玄流。漱情灵沼，饮和至柔。
照虚应简，智落乃周。深怀冥托，宵想神游。
毕命一对，长谢百忧。

十分明显，这其中“体神入化，落影离形”、“感彻乃应，扣诚发响”、“迹以像真，理深其趣”、“铭之图之，曷营曷求”等语，都充满了慧远对佛像征验与灵应的期待与诉求。事实上，描摹佛影的举动，还与慧远僧团的“观想佛”修持相呼应。佛陀跋陀罗所翻译的正是《观佛三昧经》，意念专注的“观佛”方式之所以在慧远僧团及其追随者当中盛行，多因这部经详细说明了如何在意念专注的状态中，以超自然的符号与象征来观想佛身，从而获得“除百千劫生死之罪”。因而，在启建莲社之后的这一描摹佛影之壮举，只能证明二者不仅有着内在的必然关联，更证明庐山慧远及其僧团信仰的坚实与高远。

现在，我们要将时间定格在公元402年。

这年9月11日，对慧远来说，是他一生中决定性的时刻，他集“息心贞信之士百有二十三人”，在庐山般若台精舍阿弥陀佛像前，共同发愿往生净土，这净土就是阿弥陀佛居住的西方极乐世界。可以想见，这123人一起发愿的那一瞬间，即便在中国宗教史上，也堪称极其壮观的一刻。历史已然将其记载为“白莲社”或“莲社”，即中国净土宗创宗之标志。而那个发愿的仪式，也就自然成为了中国早期佛教史上的一块重要里程碑。

莲花，出污泥而不染，是至净至洁的表征。而对应于宗教，它那华叶开敷，果在其中，因果同时，妙德难思的境界，又正合净宗信仰的核心理念。人们称净土宗为莲宗，称其盟者为莲友，真乃毫厘不爽。如果说，莲宗以西方阿弥陀佛（又称无量寿佛）的国土为崇拜对象，那一定是在这一国土中，有无比殊胜的“常乐我净”的生活环境。其



实,有关西方净土的信仰流行甚早,但它能在庐山僧团中形成集体信念,成为这些知识僧侣们的信仰,尤其是它还为上层士大夫所奉行,可以说慧远是其功至伟。然而,在更深的层次上,则还有着文化浸染的缘由。须知,净土宗的经典文献如《无量寿经》、《阿弥陀经》、《般舟三昧经》、《念佛三昧经》等,早在汉末就不断被翻译过来,而相应的西方净土的信仰也一直在流播。然其最终被文人、知识阶层所接受,显然与当时战祸不断、社会民生凋敝、人们向往一种安定而理想的环境有关。只要看看其时陶潜所写的《桃花源记》,就不难理解这一切了。文化就是一种时代精神与气息,其无形之力量遍在。

应慧远之请,刘遗民领命撰写了《发愿文》。慧远的“三报论”是该文的楔子。在这样一篇仅 434 个字的美文中,它言简意赅地表白了借莲花以明志,期生西方净土的意愿,那种对西方极乐世界由衷的神往之忱,实感人至深。从文化的视角,我们仍极欣赏其和美的音韵与庄严的意境。同时,从社会学视角,我们也极欣赏它那种超越而脱俗的“互助组”形式,那是一种严肃的盟约,为实现共同的目标,各个业报不同的人缘聚一堂,结成“形而上联盟”,互帮互助往生净土。知识僧侣与文人们共同组成了这一团体,被称为“浔阳三隐”的陶渊明、刘遗民、周续之,后二人即为莲社高贤。陶渊明每与慧远吟咏唱和,使历史留下了“虎溪三笑”的美丽传说。尽管陶渊明不同意慧远的“神不灭”观念,并写下《形》、《影》、《神》诗三首,表白自己的观点,但这仍不妨他们成为好友。虎溪三笑的另一主人公是道教人物陆修静,然其时,他年未十岁,故未足可信。但我们却能在这一美丽的传说中看到,远公一生所为,实表早期儒、释、道合一之先兆。

莲社与佛像台的启建,的确开创了“念佛法门”的易行之道。此实为慧远及其门徒秉承佛陀教导,以共同信仰结社弘法之首创;而作为净土宗的滥觞,它也间接地为后来禅宗各派创下了基础。此前,中土佛教有学派之分,而无师承道统的宗派之别。慧远的东林寺结社,成为佛教组织发展史上的一大壮举。宗风流布,延及禅宗。由此还透视出,慧远其人,绝非循规蹈矩、墨守成规的一般僧人,他才华出众而又虚心好学,善审时势而又勇于创新,这一切决定了他对老师道安的突破与超越。从道安的弥勒佛信仰到慧远的弥陀净土信仰,就是超越



其师之一例。

必须看到的是，慧远作为一位佛学大师与净土宗的创始人，不仅在佛理传播、佛典翻译上功劳巨大，而且他领导的庐山僧团也代表了一种退身隐逸的理想与智慧，并体现了一种欲与大自然对应的士大夫文化的特性。莲社的启建，就以庐山那多少有些神秘氛围的隐逸载体为基础。庐山，确以它那“隐逸文化名山”而著称，溯其源，乃由周代匡续（相传为老聃的弟子）于虎溪结庐，修道七百余年，后白日升天，留下一间茅庐，人称其为匡庐。庐山也因此而名声大噪。自此，隐者不断，千古贤哲如陶渊明、谢灵运、陆修静、白居易、周敦颐、朱熹、归宗、常聪、憨山、刘遗民等，都深受这座隐逸之山的滋养。

像刘遗民这样的汉朝开国皇帝幼弟的后裔，曾历任宜昌、柴桑的地方官，竟也辞官离职，在庐山西林寺附近建起了一座“禅坊”，渡过了他一生最后 15 年的宗教生活。而慧远的其他俗家弟子，也几乎都是一些“隐士”。终生拒绝为官，当然体现着他们身上那种隐者的内在精神特征；而让人难解的是，这些才子们竟然很多人都很年轻。在向阿弥陀佛像集体发愿的那一刻，雷次宗年仅 16 岁，周续之也不过 25 岁，而宗炳也只有 27 岁。事实上，当年慧远欲与儒家隐士范宣结伴归隐之时，也没有超过 20 岁。在特定的文化精神圈中，莲社，果真也成为超越性宗教的另类文化表征——隐逸。

风云际会，庐山东林寺的莲社，如一块巨大的磁铁，吸引着人们。上至帝王，下至平民，无不为之学识名望、气度魅力所倾倒。慧远则营造龕室，执经登座，诵朗畅颂，讲经不断而多有灵验。故不仅饱学之士、宦宦弟子，就连权要人士，也告别官场，弃置荣华富贵而步入隐逸之场，聚集慧远身边。而仰慕慧远的达官贵人，更争相一睹慧远其人，如东晋名臣殷仲堪，能清言，善属文，与当时的韩康伯齐名，自谓三日不读《道德经》，便觉言谈不适。连他也慕名专程拜访慧远，共论《易经》。然在拜见慧远后，深为感叹地说：“识信深明，实难为庶。”当时也有个年轻气盛的法师，总想一试慧远深浅，但不料未近慧远，便心悸身颤，汗流浹背而不敢发问。在聆听慧远讲经后，则大为敬服地感叹道：“此公定可讶！”最能说明问题的，当然是陶渊明、谢灵运



等大文豪,也极愿与慧远交往,这当然不是一时兴之所致或寻求时髦,而是的确有着内在的精神需求,只要看看他们往来诗文中的心灵诉求,就足证其时文人方阵与慧远僧团有何等深刻的关联。谢灵运曾写下一篇盛赞慧远的《庐山慧远法师诔》,传达出慧远当时在中土所享有的盛誉:“划释安公振玄风于关右,法师嗣洙流于江左,闻风而说,四海同归。”最后一语乃如实传达了慧远念佛法门在当时的影响力。

此外,我们不能不提及的是:慧远还以其卓著的人格,开启了“沙门不敬王者”的先河。这简直可视为另一种文化的起始。如果说,南朝佛教自慧远与王者抗礼以来,自具一种别样的独立自持的文化格局,那么,至梁武帝致敬僧侣,舍身入寺,就至少在形式上做到了帝王的尊位可以不尊。这其中传达出何样的信息?无论如何,我们可以说,此期的佛教,已将思想文化之领地,当作了自己自由驰骋的空间。此中仍有一个慧远与桓玄之间的故事。

慧远在庐山三十多年,不仅从未离开过庐山,而且每送客都以“虎溪”为界,上至国君,下至平民,同等一律。当时官至丞相、封楚王并篡登帝位的桓玄,在征讨殷仲堪途经庐山时,要慧远出虎溪相见,慧远岂肯违背自己的原则?故称病不出。其结果可想而知,桓玄亲自来拜会了慧远。拜会前,桓玄手下曾劝说他“勿敬”慧远,因慧远曾与殷仲堪有过交往。桓玄深知慧远为人,故未予理会。在拜见慧远后,他更起敬服之心,叹为生平未见之人。所以登帝位后仍苦邀慧远出山任职;慧远如何肯依?后当桓玄打算抑制僧徒时,慧远则挺身而出,三番五次致书与之辩论。此时他写下的《沙门不敬王者论》,成为佛教史上的经典文献。此文分五篇,伸张佛教宗旨,阐明出家之法,不合同俗以致敬王者,从而阻止了朝廷抑制佛教特别是强令沙门致敬王者的做法。在强有力的王谧及其广大护法信众的支持下,慧远最终获得了胜利,桓玄被迫发布了《许沙门不致敬礼诏》。此后,桓玄还对慧远所在的东林寺给予了特别关照。在慧远的一生中,这又是一重大事件,影响极为深远——它提出了佛教中国化过程中协调佛法与王法的理论,张扬了佛教的独立精神。

无疑,慧远的沙门不敬王者,也大大影响了日后禅宗的自立、自主、自由精神。



二

融汇儒、道

1. 融汇道家，成就禅宗

任何异族思想文化传入他国，只有在适应、吸收和融合本土传统文化的前提下才能传播弘化，佛教传入中国当然也不例外。魏晋正是老庄学说盛行的时期。而此时的佛教传教者如僧肇、竺道生、道安、慧远等不失时机地援道入佛，借老庄之学来解释佛教义理，既促使了佛教在中国的首次大弘扬，也开启了佛教融合老庄道家思想的门径。

禅宗是学界公认的中国化的佛教派别。遍览禅籍禅史，我们会发现许多重要的禅宗大师通晓老庄哲学并深受其影响。比如牛头法融、荷泽神会、马祖道一、洞山良价、大珠慧海、黄檗希运、石头希迁、夹山善会等。这只能有一个解释：禅宗思想和老庄思想是血脉相通的，佛教吸收了老庄思想才生成、发展出了一个中国佛教流派——禅宗。

禅宗之佛性与老庄之道体

早在慧能得法之前，江南就出现了一个牛头禅。牛头禅的创始人是法融禅师。先说禅宗四祖道信，他曾从江西九江遥望双峰山（湖北），看见山上紫云如盖，紫云下有白气，白气横开六个分岔，道信便问其徒弘忍：“你知道这意味着什么吗？”弘忍说：“意味着师傅的道法旁出一枝，将传承六代。”道信当即认可。后来江南果然出现了法融的牛头禅，传承了六世。



再说唐贞观年间,道信入牛头山,见法融端坐山野,对道信看都不看一眼。道信问道:“坐在这里干什么?”法融说:“端坐观心。”道信问:“观者何人?心为何物?”法融无言以对,心知遇到了高人,便起身问道:“大师居所何在?”道信说:“贫道居无定所,或东或西。”法融问:“你认识道信禅师吗?”道信答:“贫道就是道信禅师。”法融当即向道信行礼并请教佛法。

道信便为法融说法:“夫百千法门同归方寸,河沙妙德总在心源,一切戒门、定门、慧门,神通变化,悉自具足,不离汝心。一切烦恼业障,本来空寂,一切因果皆如梦幻,无三界可出,无菩提可求。人与非人,性相平等。大道虚旷,绝思绝虑。如是之法,汝今已得,更无缺少,与佛何殊?更无别法。汝但任心自在,莫作观行,亦莫澄心,莫起贪瞋,莫怀愁虑,荡荡无碍,任意纵横,不作诸善,不作诸恶。行住坐卧,触目遇缘,总是佛之妙用,快乐无忧,故名佛师。”法融问:“心既具足,何者是佛,何者是心?”道信答:“非心不问佛,问佛非不心。”法融问:“既不许观行,于境起时如何对治?”道信说:“境像无好丑,好恶起于心,心若不强名,妄情从何起?妄情既不起,真心任遍知。汝但随心自在,无复对治,即名常住法身,无有变易。吾受璨大师顿教法门,今付于汝。”法融于此从道信得法,成了四祖道信的传人之一。道信的另一名传人,即慧能的师父——禅宗五祖弘忍。而弘忍正是在江西九江邂逅道信,并被道信收为徒弟的。道信曾在江西吉州呆过七八年之久,据考,吉安东山寺可能是道信的发祥之地,而后,他又在庐山大林寺传法十年。

印顺法师著《中国禅宗史》说:“牛头法融《绝观论》以大道冲虚幽寂开端,立虚空为道本。”法融此说果然与道信所谓“大道虚旷,绝思绝虑”之说一脉相承。而此说并非道信首倡,而是老子和庄子的思想。老庄认为天道虚旷杳邈,玄之又玄,却是宇宙万物之始源。老子说绝学无忧,庄子说绝圣去智,如此便能复归大道。可见自四祖道信起,禅宗思想中便深深地浸染了老庄思想。此后这一思想也为六祖慧能及其后学所继承发扬。

六祖慧能说:“世界虚空,能含万物色象,日月星宿、山河大地、泉源溪涧、草木丛林、恶人善人、恶法善法、天堂地狱、一切大海、须弥



诸山,总在空中。”他的意思是说:世界本然的性质是空,正因为世界是空的,所以能将万事万物全然包容其中;然而,世界本空的“空”不是一无所有的空无的意思,它具有“空性”,这种“空性”能含生“万法”,也就是说,它能衍生万事万物;日月星宿、山河大地、泉源溪涧、草木丛林、恶人善人、恶法善法、天堂地狱、一切大海、须弥诸山,都是从这个“空性”中生衍形成的。也就是说,世间万事万物,衍生于空,依存于空,终归于空。万事万物等一切现象,以世人的眼光来看,是真实存在的;以佛教禅宗的眼光来看,却皆为空无。而唯一绝对真实存在的是世界本空的“空性”,因为它能含生万事万物。这所谓“空性”即是佛性。因为世界万物都是佛性衍生出来的,因而都蕴含佛性,也都是佛性的体现。

由此看来,禅宗的空(佛性)与老庄的道(道体)一脉相通:它是宇宙的核心,是万事万物产生的本源和存在的根据,同时也是万物的根本属性所在。禅宗之佛性与老庄之道体更本质上的相通之处在于:佛性的本质是空,而道体的本质是无。无即空,空即无。

《老子》第十二章说:“无,名天地之始;有,名万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其噉。此二者同出而异名,同谓之玄。”其意思是说,无和有同样源出于道,而道是超越于无和有又包容了无和有的玄。此所谓玄,即玄虚空无。也就是说,世间万事万物皆源出于玄虚空无的道。

老庄之道的玄虚空无,相当于禅宗佛性的虚无可明。佛性既是虚无可明,则当然与老庄之道一样,至大无外又至小无内,至高无上又至深无下。它无形无象,却无所不在,存在于万事万物之中,又超然于万事万物之上。它是自在、自足、自由、自化、无限和绝对的实体。万事万物都是佛性的衍生现象。只是因为它们是佛性的衍生现象,它们才有实在性(空性);如就它们本身而言,是没有实在性的;正因为万物本身没有实在性,因此它们是佛性之无所不在的实在性的体现。万事万物衍生于空,依存于空,最终也复归于空。万事万物在佛性的作用下生灭流转,诸行无常,而唯一恒常永存的即是那佛性。

当然,禅宗的佛性毕竟不是老庄的道。老庄的道首先是一个超然于人间、人性、人心的宇宙本体论范畴。而六祖慧能的佛性则不是。



六祖慧能创立的禅宗,其核心范畴是佛性,然而慧能认为佛性即是自性。他一再说:“汝等自性是佛,更莫狐疑,外无一法而得建立。”(《坛经》)而此自性“心量广大,犹如虚空,无有边畔,亦无方圆大小,亦非青黄赤白,亦无上下长短,亦无嗔无喜、无是无非、无善无恶、无头无尾。”(《坛经·般若品第二》)“世人心空,亦复如是。自性能含万法是大,万法尽在诸人性中。”(《坛经·般若品第二》)

慧能所谓自性,或可作两种理解:其一,遍在于宇宙万物的自在自足自由无待之性;其二,存在于人类本来心性中的自在自足自由无待之性。若作前解,所谓自性可看作超然于人间、人性、人心的宇宙本体论范畴,相当于老庄之道的自在自足自由无待性。若作后解,所谓自性就只是人性本体论范畴。细究《六祖坛经》全书意旨,其着重点在于将自性看作人类人人自有的本来心性。由此看来,前述慧能“世界虚空之论”只是一种比拟,一种方便法门,让信众便于理解心性虚空如世界虚空。然后慧能指出,犹如世界于空性中万象皆显,人类“于自性中,万法皆见”。所谓“世人性本清净(空),万法从自性生”(《坛经·忏悔品第六》)。上述言论都是意在建立一个即人类性同时超个体性的人性本体论范畴。在确立自性这一范畴时,慧能将客观存在的万事万物虚幻化空无化了,客观存在的万事万物被主观心象化为“万法”了。一切万法,本元不有,一切万法,依自性而生。原本主客观世界的关系,现在被转换为主观心性与主观心象的关系了。所谓“心生而万法生,心灭而万法灭”。一切心象为心性所生,因此“风幡不动,是人心动”的命题才得以成立。

然而,毕竟不能将慧能的“心性”或“自性”简单地视为一种主观唯心主义范畴。因为,首先,这一范畴是超个人的,众生与佛,同此心性,一切众生,同此心性。众生皆有佛性,皆得明心见性,开悟成佛。其二,这一范畴不仅是超个人的,而且是超人类的。因为禅宗所谓众生包括一切生物。众生皆有佛性,即意味着一切生物皆有佛性。其三,在禅宗后学那里,佛性终于扩展到世界万物之上,也就是说,世界万物无不具有佛性。

虽然六祖慧能意在将佛性阐释为一种人性本体论范畴。但如上所述,毕竟为后学留下了将“自性”看作宇宙本体论的“自在自足自



由无待之性”的缝隙。这也就成为了禅宗后学将佛性与老庄之道体相互融合的入处。禅宗后学所谓“物物皆有自性”、“无情皆有佛性”、“无情说法”、“道不外物,物外非道”等论说,显现了禅宗与老庄最终深度融合的实迹。至此,可以说禅宗之佛性范畴与老庄之道体范畴同样,成为了一种客观唯心主义的宇宙本体论范畴。

佛性遍在与道体遍在

传说一次道信去看法融,法融身后突然蹿出两只斑斓猛虎,道信不禁一颤。法融便笑道:“你还有这个在呀?”道信不言,在旁边石凳上写了一个大大的佛字。法融刚想坐下,瞥见那个佛字,不禁一颤。道信便笑道:“你也还有这个在呀?”真正得道者应该是了无牵挂、任性纵横,无所畏惧的。而二位的不禁一颤恰恰露出有所畏惧的心态,所以二位才相互取笑。

传说或许只是传说,但法融的牛头禅一派确实有与鸟雀为伴,与麋鹿为伍的作风,有降服毒蛇猛兽的本领。牛头禅派之所以与鸟兽甚至毒蛇猛兽为伍,是与他们信奉“无情有佛性”密切相关的。法融《绝观论》说:“道无所不遍也。”《净名经私记》也云:“体遍虚空,同于法界,畜生、蚁子、有情、无情,皆是佛子。”意思是说,佛性遍在于宇宙万物,一切有情之物和无情之物,都是佛性的产物。这一思想后来为禅宗的许多后辈禅师所承继发扬。

如《大乘玄论》云:“不但众生有佛性,草木亦有佛性……若众生成佛时,一切草木亦得成佛,故经云:一切法皆如也。”《祖堂集》卷三载慧忠禅师引《华严经》云:“佛身充满于法界,普现一切群生前。”又引古德言:“青青翠竹,尽是真如;郁郁黄花,无非般若。”洞山良价、仰山慧寂等许多禅宗大师都认为“佛性遍在,色空不二”,主张“无情有佛性”和“无情说法”。洞山过河、遇兔,皆得见道。仰山有所谓“牛群中个个是菩萨”之说。

佛性遍在于宇宙万物的思想应该是来自老庄的道体遍在于宇宙万物的思想。

老庄哲学的终极追求是得道成道。禅宗信徒的终极目标是得道成佛。二者的得道属于同一性质,即获得人生的绝对自由或精神的绝



对超越。

通过什么方式才能悟道得道呢？老庄认为通过观照宇宙万物自然而然的生衍性态才能悟道得道。之所以必然如此，因为老庄认为“道体浑然，周延遍在”。

在老庄看来，道是宇宙的本源，是宇宙的核心，是万物产生的源泉和存在的根据，同时也是万物的根本属性所在。宇宙万物都是道的自然运动所生化出来的，道存在于万事万物之中，却又超然于万事万物之上，万物是道之无所不在的实在性的形象体现。万物产生于道，最终也复归于道。万物因道的作用而生灭流转，生生不息。这里已经包含着老庄“道体浑然，周延遍在”的观念内容了。

关于“道体浑然，周延遍在”，老庄还有更为具体的论述。

《老子》第三十四章云：“大道氾兮，其可左右。万物恃之以生而弗辞，成功遂事而弗名有。衣被万物而弗为主，则恒无欲也，可名于小。万物归焉而弗知主，则恒无名也，可名于大。”其大意为：大道广延周遍，无所不在。万物凭道而生，道成就万物而不据为己有。道覆盖养育万物而不为其主宰，道永远没有自己的私欲，可以称之为精微。万物都复归于道，却不知谁为主宰。道永远不可名状，可以称之为浩大。可见老子确凿无疑地认为，道体浑然周延遍在于宇宙万物及其流转变化的之中。

《庄子·知北游》曰：“今彼神明至精，与彼百化；物已死生方圆，莫知其根也，扁然而万物自古以固存。六合为巨，未离其内；秋毫为小，待之成体。天下莫不沈浮，终身不故；阴阳四时运行，各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知。此之谓本根，可以观于天矣。”其大意为：大道神明精妙，内在于宇宙万物的一切生化流转；万物死生转化一直在发生，但无人知晓其根本缘由，自古以来，一切都自然而然地运转变化生灭循环。宇宙之巨大无边，却未超出道的范围；鸟的毫毛极为细小，却小不过道的精微。天地万物皆在运转变化，始终处于推陈出新的状态；阴阳、四季循序运行，各有其自然秩序。这一切皆体现出大道的作用。大道混沌混茫却无时无刻不在，无形无象流变不居却神妙无极，万物由大道所养育却茫然不知。大道是宇宙万物及其变化运转的根本缘由，可以从天道来观照自然造化。



《知北游》又云：“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精……其来无迹，其往无涯，无门无房，四达之皇皇也。……天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与！”其大意为：清晰明白的东西滋生于混沌迷茫之处，有形有象的东西滋生于无形的渊源，精妙神明由大道产生，而形体质地产生于精妙神明。大道来时无迹可求，大道去时无影无际，没有出入之门径，四通八达广袤无涯。天不凭借大道不能成其高，地不凭借大道不能成其广，日月不凭借大道不能循序运行，万物不凭借大道不能蓬勃生息。

《知北游》中庄子还说，道无所不在：在蝼蚁、在稊稗、在瓦壁、在屎溺。法融所谓“道无所不遍也”，“体遍虚空，同于法界，畜生、蚊子、有情、无情，皆是佛子”，与老庄之说如出一辙。

佛性遍在的理念直接导引出了禅宗“无情说法”和“触目是道”的思想。

忽滑谷快天所著《中国禅学思想史》称，庐山东林常聪开“触目是道之端的”。史载常聪禅师言：“乾坤大地，常演圆音；日月星辰，每谈实相。”又曰：“荡荡皇风，迟迟春日，可谓香岩竹绿，灵云花红，甚是亲切，何曾盖覆？”常聪此言的确非同寻常。禅宗六祖慧能及其数传弟子，主要强调的是反躬自省，即心是佛的悟道法门，并未明确禅宗后来的核心法旨：道体无形，以山河大地为其性相；佛性遍在，耳闻目击，无不是佛性显现。如此法旨确立，禅僧悟道便不是一味反躬自省，自观自心了，而是“触目是道，即事而真”的透脱禅法了。

苏轼从黄州任上谪移汝州时，一日游庐山，宿东林寺，问佛法于常聪，听常聪论“无情说法”而心中忽然有悟。次日黎明呈偈于常聪禅师曰：“溪声便是广长舌，山色岂非清净身。夜来八万四千偈，他日如何举似人？”

从苏轼的诗作看来，他确实是悟得了东林常聪所传心法。在苏轼耳中，庐山溪水彻夜淙淙潺潺，声声念的都是佛音。也就是常聪所谓“乾坤大地，常演圆音”。在苏轼的眼里，林莽山石之色，在在都是佛性显现。也就是常聪所谓“日月星辰，每谈实相”。既然如此，悟道者就可以触目见道，到处悟入。

这一类的禅诗后来屡见不鲜。法秀禅师偈曰：“秋云秋水，看山



满目。这里明得，千足万足。”法昌倚遇禅师诗曰：“春山青，春水绿，一觉南柯梦初足。携筇纵步出松门，是处桃英香馥郁。”他们从秋云、秋水、秋山、春山、春水、春桃及一切物象中“所见皆佛，触目是道”。

当然不是任何人都能够所见皆佛、触目是道的。世俗人等心性被世俗欲念智巧所遮蔽，无法听到“无情说法”，无法看到佛性显现，也就无法从自然万物来悟道得道。若是世人能除却尘障，真性豁然，便能听到溪声山色日夜向人诉说佛法（显现佛性），从而得道成佛。所以大珠慧海说：“达即遍境是，不悟永乖离。”意思是说，若是自性遮蔽，则于一切处都觅不见佛性；若是自性豁然敞亮，则耳目所及尽是佛性之显现。这也就是所谓“触目是道”、“即事而真”之说的根据。

六祖慧能的学说本来并无这种佛性遍在于有情无情一切事物的信念的。他一再强调的是“不假外物，直指内心”的悟道之法。但是随着禅宗的发展变化，随着牛头禅与曹溪禅的融会和合，“佛性遍在”、“无情说法”就逐渐成了禅宗后学普遍信奉的观念了。由此可以看出，禅宗与老庄道家思想融合的实迹。

禅不可说与道不可言

话说唐代有个神赞和尚，他随师学法多年未能悟道。后来外出游方，从禅师处终于悟得真法。他不敢忘记启蒙师父的恩德，又回到原来修道的寺庙，欲相机接引师父。一日见师父又在窗下苦读佛经，而几只蝇子欲出屋外在猛撞窗户纸。于是神赞口占一偈曰：“空门不肯出，投窗也太痴。百年钻故纸，何日出头时？”看似说蝇子无知，实则是告诉师父：想靠读经来悟道是不可能的。因为禅理佛意不是语言（佛经）所能够表达的。

《五灯会元》卷七记载着龙潭和尚启示德山宣鉴悟道的一个饶有趣味的故事：一天晚上，德山宣鉴侍立于师父龙潭和尚身边，龙潭和尚说：“夜深了，怎么不去睡？”德山宣鉴道过珍重后便往外走，才出又回，说：“外面太黑了。”龙潭和尚便点了一支纸烛递给他。德山宣鉴伸手来接，龙潭和尚却一口将烛吹灭。德山宣鉴于此大悟，连连礼拜。

或许可以这样解悟龙潭和尚的意思：彻悟禅理等于点亮了心灯，



一灯能除千年暗，普天之下，何黑之有？还要外在的照明干什么？！或许又可以这样解悟龙潭和尚的意思：佛性浑然遍在，迷茫一片，点灯干什么？点灯照出来的恰是如泡如影的假相世界，执著于假相世界，至死不能悟道的。龙潭行为的意味可以说是永无穷尽，你悟出什么就是什么，只要是你自己所悟，那就是自性敞亮，本性豁然，那就是“我心即佛，佛即我心”的境界。需要强调的是，你的悟境一定不能用语言表述出来，真正的彻悟也是绝对无法用语言来表述的。悟，你只管悟，却绝对不能用世俗分别智去反思、描述你的悟境。世俗分别智即抽象理性思维，即以抽象语言概念为工具的、人为地指涉具体意义的认识方式。禅悟之境是身心灵肉浑然一片的天然本真之性与浑然混茫、周遍圆融、无所不在的佛性完全合一之境，是师徒二人心心相印之境，岂是世俗分别智这种人为有限的认识方式所能把握和表述的？用庄子的话来说就是：“大道不称，大辩不言，道昭而不道，言辩而不及。”（《齐物论》）对禅师的行为启示，只许体悟，不许反思，只能意会，不可言传。一反思，一言说，你就落在悟境之外了。

印度佛教本是极其重视名言教义的，佛教信徒最基本的功课就是读经，日日夜夜，翻来覆去地读，认为读经是悟道的必要条件和重要途径。禅宗却不主张读经，甚至认为读经妨碍悟道。

禅宗反对读经与它崇尚“不假外物，直指内心”的悟道方式有关。而更为根本的原因在于：禅宗认为，佛性是一种无限实体，无形无相无状，无时无处不在。宇宙再大，不能在其外；芥末再小，不能在其内，它是永恒常在，湛然不变的“全”、“一”。如江西黄檗山希运禅师所言：“诸佛与一切众生，唯是一心，更无别法。此心无始以来，不曾生不曾灭，不青不黄，无形无相，不属有无，不计新旧，非长非短，非大非小，超过一切限量名言踪迹对待。当体便是，动念即乖。犹如虚空无有边际，不可测度。唯此一心即是佛。”（《黄檗传法心要》）他的意思是说，已经得道成佛的与尚未得道成佛的一切生灵，都有佛性，佛性就是那与生俱来的天然本真之性——一点真心。这佛性是独一无二的绝对实体，因而它无生无灭，无形无相，无所不在，无时不在，至大无外，至小无内。既然佛性是这样一种绝对无限的存在，那么语言当然是无法对它进行概括表述的。



因为语言是抽象概念的外壳，而抽象概念是人为的抽象思维的产物，是原初本真完整人性之残片。同时，理性概念是将原初完整的世界整体抽象割裂成块块条条来加以把握的工具。有言语就有指涉，有指涉就有限制，有限制就有偏向，有偏向就有亏损。有限、有偏、有亏，就不是那个原初完整全一纯粹的佛性了。也就是说，语言指涉完全背离了佛性无限绝对的实体的本性。这种观念恰如庄子之论：“大道不称，大辩不言，道昭而不道，言辩而不及。”也就是说，禅宗与老庄基于同样的理由，认为绝对无限之实体是不可以语言概念来把握和表述的。

佛性是不可以语言来把握和表述的。而禅师的天职却是传道解惑，普度众生。既然不可以语言来传道解惑，那么就只能以非语言的方式或反语言的方式来传道解惑了。龙潭启示德山宣鉴用的就是非语言的方式。

还有一种反语言的传道方式：即以反常的语言表述方式来打破问道者的世俗思维逻辑，来截断他们的世俗习惯思路，以迫使他们绝处逢生，进入佛性智慧的正知正觉，达到了空得道的境界。

如问：“什么是祖师西来意？”赵州从谏答：“庭前柏树子。”马祖道一答：“一个棺材，两个死汉。”如问：“如何是佛？”云门文偃答：“干屎橛。”洞山良价答：“麻三斤。”道钦和尚答：“山上鲤鱼，海底蓬尘。”木寂和尚答：“泥牛吼水面，木马逐风嘶。”

上述两问都是问根本的佛性禅意的。佛性是绝对无限的实体，根本就不能问。若高僧大德向你发出此问，他便是考察你悟性的深浅了，你不答是不行的，因为“闭口又丧”，哑口无言意味着你滞塞住了，而“无住”（心灵无所执著）才意味着你与圆融流转的佛性道体浑然合一。逢问不能转念思索，须张口即答。上述答语都是张口即来的高妙答语。若问妙在何处，答曰：只可意会，不可言传。若是一定要作解悟，可以如此解悟：佛性遍在，道体浑然，“庭前柏树子”、“棺材和死汉”、“干屎橛”、“麻三斤”，无不是道之所在。如庄子所言：“道在屎溺。”但也可以作如此解悟：什么“柏树子”、“干屎橛”、“麻三斤”，都是些与佛性禅意风马牛不相及的东西嘛！什么“山上鲤鱼，海底蓬尘”，“泥牛吼水，木马逐风”，尽是个世上没有的东西嘛！真是



岂有此理，莫名其妙！莫名其妙就对了，要的就是“莫名其妙”！其妙若能言说，就不是大妙之境。其妙无法名状，便懵然进入了不落言诠、不涉理路的禅悟境界；那一瞬间，就是物我两忘，天人合一的瞬间，就是自他不二、梵我合一的瞬间！上述那些莫名其妙的答语，为的就是让你“言语道断，理路尽失”，直接令你体会到理性思维的有限，在强烈的震撼中直接体味到不可言说的真义，由此达到豁然顿悟，自性敞亮！这恰恰就是悟道的绝妙体验。

禅宗的“禅不可说”的思想显然来自老庄“道不可言”的思想。

老庄认为，要想进入与道同化，与天同运的境界而悟道得道，世俗知解方式绝对不行，必须运用特殊的直觉体悟方式（即禅宗所谓世俗分别智和般若无分别智）。为何必须如此呢？这与道本身的性质状态有关。

《老子》第一章说：“道可道，非常道；名可名，非常名。”在老子看来，道是不可名状的，也就是说，道是世俗理智所不能认识、把握的，道是不能以人为理智工具——语言概念——来指涉和表述的。

《老子》第四十一章说：“道之出言，淡兮其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不可既。大音希声，大象无形。”在老子看来，道是无声无息、无色无味、无形无象、无性无状的。道之声音听而不闻，道之形象视而不见。道是无际无涯无限永恒的整体。所以它是那种将世界万物分门别类而加以认识把握的世俗分别智所不能认识把握的。

依靠世俗理智不能把握，凭借直觉体悟却能感受。如何进入直觉体悟的认知方式呢？

《老子》第十六章说：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命；复命曰常，知常曰明；不知常，妄；妄作，凶；知常，容；容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”其意思是说，道体虚，而化生万实；道体静而变生万动；道体化生万物，即万物从虚空清静中生出，最后又复归于虚空清静，复归于道。道体自然无为，化生出来的万物也自然而然，无意志、无意识。正因为万物秉承天道自然无为、虚静空明之本性，所以人们能从自然万物的观察来体悟道。

但是人与自然万物不同。人是有意识、有意志的生物。其他生物



只有先天的本能。既然是天生本能,就是自然而然的,也就是与天道同一的。而人还有后天的欲望,后天的知识,后天的技能。这些后天的欲望、知识和技能并非与天道同一。这些俗世人欲、妄见和人为技能,都是有限的、肤浅的;它们像尘垢一样,把人的心房塞得满满的,妨碍人们体察和认识天道。人们把万事万物按照自己世俗的欲望和各自的利害关系分为有益的或有害的,有用的或无用的,珍贵的或卑贱的;而厚此薄彼,好此恶彼;这就背离了万物万事天然本真、自然而然的状态,人对万事万物的操纵因此而背离了自然天道。

人只有致虚极,守静笃,摒弃种种人为的俗知俗念,顺天道而行,才能自然而然,消灾免祸,快乐安宁。这就叫“容乃公,公乃全,全乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。”也叫做自然无为,返璞归真。也叫作道德玄同,天人合一。这也就是体道得道的境界。

庄子同样如此。《庄子·知北游》说:“道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也。知形形之不形乎?道不当名。”在庄子看来,道是绝对不可能以世俗知解方式来认知的,是绝对不可能以理性思维的工具——语言概念——来指涉或表述的。因此,庄子说:“知者不言,言者不知,故圣人行不言之教,道不可致,德不可至。”(《知北游》)其意思是说,真正知道得道的人缄默无言,能用语言表述道的人,根本不知道;所以得道者以非世俗理智、非言语方式教诲他人。因为大道和得道之体会都是不可以理智把握和言语表述的。庄子认为,道和得道的体会是绝对不可言说的,开口即失道,张口已悖道。在《齐物论》中,他说:“天地与我并生,而万物与我为一。既已为一矣,且得有言乎?既已谓之一也,且得无言乎?一与言为二,二与一为三……”庄子认为“天地与我并生,而万物与我为一”正是悟道得道的情状,但是这种情状不可言说。因为,人与道达到同一时,是无法开口说话的;得道者已与天道同化,自我已成无我,是谁在那儿说话呢?若是这人能开口说话,说明他并未与道同一,与道同化,并未悟道得道。然而,既然已经将道称之为“一”,你怎么能说你没有说话呢?那个“一”所指的道,和那个能指符号“一”自身,加起来已经是两个东西了。这两个东西都不可能是“道”,因为道是全一纯粹、无所不包,道是一切的一。结果,前两个东西加上后一个存在于二者之



外的道,就成了三个东西了。这分别存在的三个东西,就更不可能是道了。也就是说,越言说离道越远,越辨析离道越远。所以《庄子·齐物论》说:“大道不称,大辩不言。道昭而不道,言辩而不及。”

天道只可体悟,不可言说。然而如何才能进入直觉体悟的境地呢?庄子提到三种方式:玄思、心斋、坐忘。庄子所谓玄思,即一步步放弃世俗理智,一点点接近身心灵肉混沌一片的天然本真原初性状,最终达到与天地万物同运,与自然天道同化的境界。庄子所谓心斋,即摒弃杂念、专心致志,以虚无空明的心境去接纳宇宙万物,去应合大道。庄子所谓坐忘,即去除肉体的感觉和情欲,摒弃人为的知识和逻辑,浑然忘我忘物,达到与道同一。

人一旦回归身心灵肉混沌一片的原初性状,就不可能分别物与我、心与象、意与境、天与人,就不可能处于世俗理性的二元对立的认知模式中。这也就意味着进入了物我两忘、心象浑然、意境一如、天人合一的境界,也就是悟道得道了。

禅思无住与道思无住

《五灯会元》卷二记载了一段饶有趣味的故事。故事发生在永嘉玄觉与六祖慧能之间:玄觉禅师初到振锡,绕祖三匝,卓然而立,祖曰:“夫沙门者,具三千威仪,八万细行,大德自何方而来,生大我慢?”师曰:“生死事大,无常迅速。”祖曰:“何不体取无生,了无速乎?”师曰:“体即无生,了本无速。”祖曰:“如是,如是!”于时大众无不愕然。师方具威仪参礼,须臾告辞。祖曰:“返太速乎?”师曰:“本自非动,岂有速邪?”祖曰:“谁知非动?”师曰:“仁者自生分别。”祖曰:“汝甚得无生之意。”师曰:“无生岂有意邪!”祖曰:“无意谁当分别?”师曰:“分别亦非意!”祖叹曰:“善哉!善哉!”

玄觉禅师已然悟道,他去六祖慧能处一来想测测慧能禅悟之深浅,二来想证实自己所悟是否正道。所以他一见慧能就摆出一副挑战权威的姿态。“振动禅杖,绕祖三匝,卓然而立”是告诉六祖:我不是来拜佛的,而是来验佛的——验证你我到底谁已得道成佛。六祖以为得道高僧不该是这般气焰嚣张的样子,因而有所责难。但玄觉验佛证悟之心迫切,所以说“超越生死轮回,此事至关重大;生命短暂,不容



等待。”两人这就已经进入佛理辩难了。六祖立即接住机锋,顺势一击,说:“为什么不去体察无生无死、超越生死的法旨,为什么不去了悟无动无静、超越迟速的禅意呢?”其言外之意在于:你这副急匆匆的猴像,还远未了空得道呢!玄觉接机更为迅捷,应声答道:“体悟本身无生无灭,了悟本身无迟无速!”其言外之意在于:我已了空得道,进入无生无灭、无动无静之境。六祖心知此人确已了空得道,当即加以认可。二人心心相印,都知对方已了空得道,因此玄觉正式参礼。验佛至此告一段落。验佛既毕,玄觉当然要走。六祖随口一语:“回去得太快了吧?”其中暗藏玄机:既已进入不生不死、无动无静之境,为何要动,且动之何速!?玄觉当机不让,反刺一枪:“我根本就没到你这儿来过,何谈去之太速?”言外之意是:我一直处于不生不死、无动无静之境,而你说我来过又去,你是误入世俗分别智的歪魔邪道了!玄觉此意六祖岂能不知,既知岂能相让?于是回手一拨,机锋反冲玄觉而来:“谁知你未来未去?”言外之意是:你既说出自己未来未去,说明你处于有意识有分别境界,说明你不是处于梵我合一、与道同一的境界。用庄子的话来说就是:“既已为一矣,且得有言乎?”玄觉当然知道厉害,立即拨转机锋说:“是你自生分别。”言下之意是:既然你问出此语,说明你也不是处于梵我合一、与道同一之境,你不是处于分别境是什么?六祖明白此人深不可测,已臻化境,当即认可说:“你已深知无生无灭的禅意。”但也可以将此语当作机锋理解,于是玄觉继续接机,说:“既已无生无灭,怎能仍存意思?”言外之意是:你心中既存意思,说明并未真正了空得道。六祖再次拨转机锋说:“谁在分别有意无意?”言外之意是:既然无意,我说的每句话你都应该觉得无意思可言,而你却时时在分辨别人话语的有意、无意,你落在分别境中无疑!玄觉应答更加灵动:“分别也是无意。”言下之意是:分别是一境,不分别是一境,佛性道体不是二元分立,而是二而一、一而二的绝对无限实体,因此既分别也不分别,不分别也分别,我在分别与不分别间自如流转,圆融周遍,这叫做真正的无意、无向、无为。玄觉的禅思真正达到了圆融流转的化境,所以六祖大声赞叹:“善哉,善哉!”

佛性道体,非无非有,亦无亦有,似有还无,似无还有,有无不二,



两极相生，圆融流转。要想悟得佛性道体，禅者之思也必须进入圆融流转永无停滞的境界，否则便不能达到“我心即佛，佛即我心”的悟道境界。圆融流转永无停滞的禅思境界也即“禅思无住”的境界。

禅思无住的特征使禅师许多参禅悟道的话头，让一般人听来如“丈二和尚摸不着头脑”。

有人问黄檗希运，怎样才能不落入世俗分别智而进入般若无分别智从而悟道，希运禅师答曰：“终日吃饭未曾咬着一粒米，终日穿衣未曾挂着一缕丝。”（《黄檗传法心要》）

这话以世俗逻辑看来纯属无稽之谈，或曰自欺欺人。然而这话恰恰是禅宗两极圆融、自如流转的思辨逻辑的绝妙体现：以俗眼看，所着为衣，所吃为饭，不能说未咬着米，未挂着丝。以佛眼看，万物皆空，万法皆无，所吃非饭，所着非衣。前者是执著实有，后者是陷入空无，都非禅宗正道。正道是色空不二，有无合一，空由色显，色由空生，虚实相生，有无相成。如此佛性道体，才是全、是一，是周延遍在、生灭万物的无限实体。因而真正识道得道者的内心感悟必然是：终日所吃，似饭非饭；终日所着，非衣亦衣。也就是说，佛性遍在，得道者目击而道存：粒粒米中品味到佛性，缕缕丝上体验着道体。佛由米显，米为佛生，色空不二，即色即空。所以说，以禅宗法眼看，“终日吃饭未曾咬着一粒米，终日穿衣未曾挂着一缕丝”。说我执著有边，我又转入空边；说我陷入空边，我又转入有边。我在妙有空无之间自如流转，永无执著。如此便达到了六祖慧能所谓“无相”、“无念”、“无住”的境界。也就是：外不执著于米饭、衣服之类物相，内不执著于佛、道之类意念，心思在多极空间中圆融流转，了无挂碍，永动不居，这就叫无相、无念、无住。达到了无相、无念、无住的境界，也就是达到了“我心即佛，佛即我心”的境界。

有人问江西洪州禅开山祖师马祖道一：“和尚为什么说即心即佛？”答曰：“为止小儿啼。”又问：“啼止时如何？”答曰：“非心非佛。”（《古尊宿语录》卷一）

以世俗思维逻辑来看，马祖说了即心即佛，又说非心非佛，自相矛盾，令人不能接受。然而这恰恰是“禅思无住”的必然体现：禅悟之思是不能执著于固定模式、固定答案的。马祖道一说“即心即佛”是



“为止小儿啼”，其意在于使问道者不执著于“即心即佛”的固定答案；说“非心非佛”是不让“小儿啼止”，其意在于使问道者不执著于“非心非佛”的固定答案。若是你的心性能在“即心即佛”和“非心非佛”之间常转不息，你也就与天同运，与道同化，进入了与绝对无限之实体合而为一的境界了。

道明禅师说：“心心无间断，流入佛性海。”（《五灯会元》卷三）慧安禅师说：“此心流注，中间无间。”（《五灯会元》卷二）牛头法融说：“恰恰用心时，恰恰无心用。曲谈名相劳，直说无繁重。无心恰恰用，常用恰恰无。今说无心处，不与有心殊。”（《五灯会元》卷二）这些名师语录都呈示出不执一端，不落死穴，活泼灵动，中道圆融的禅思逻辑。

禅宗所谓“禅思无住”的思想显然也是来自老庄的“道思无住”的思想。

老庄哲学认为，要进入悟道的神奇境界，要得到体道的神秘体验，人的心思要遵循一种特殊的逻辑。这是与一般所谓形式逻辑、辩证逻辑都不同的逻辑。这种逻辑以相反相成、圆融流转、永动不居为特征。

为什么体道悟道的心理活动要遵循相反相成、圆融流转的逻辑？这与道体浑然、周延遍在的观念有关。

《老子》第二十五章说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，故强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。”《老子》第四十章又说：“反者道之动。”

在老子看来，大道的运行是周遍宇宙万物，永远不会停滞的；大道运行总是从相反的方向、以相反的方式，来成就正面的功用，达成正面的目标。所谓道常无为而无不为，道常无声而无不声（大音希声），道常无形而无不形（大象无形），道常无隅而无不隅（大方无隅），道常无智而无不智（大智若愚），道常无巧而无不巧（大巧若拙）等等说法，都明明白白蕴有这种意旨：道以无为成就了无不为，以无形成就了大象，以无声成就了大音，以无隅成就了大方，以愚拙成就了大智大巧，以无在成就了无所不在，以无我成就了独尊的大



我。这是从“无”向“有”生成发展的一个方面。另一个方面，道之无不为必归于无为，道之大象必归于无形，道之大音必归于无声，道之大方必归于无隅，道之大智大巧必归于愚拙，道之无所不在必归于无在，道之无不我必归于无我。这是“有”向“无”生成发展的一个方面。二者相反相成，永远流转运行不止，由此合成生生不息的宇宙创化生成之流。

所谓“反者道之动”，所谓“大曰逝，逝曰远，远曰反”，意思就是说，道的运行总是这样：从绝对的无，生成发展为绝对的有；从绝对的有，生成发展为绝对的无；其相反相成、圆融流转的过程永无止息。大道永远以自我否定的方式自我肯定着，永远以自我肯定的方式自我否定着。通俗一点地说，也就是大道否定自己、不以一己之意对万物进行主宰，却成就了万物，从而也实现了它自己，它的自我否定与自我肯定是同一的。

庄子的《齐物论》最为集中地体现了相反相成、圆融流转、永动不居的心理逻辑。

《齐物论》谈到彼此齐一、大小齐一、寿夭齐一、成毁齐一、美丑齐一、生死齐一、梦觉齐一、真幻齐一、物我齐一，以至于万物齐一。其意思是说，宇宙万物永不停滞地向其对立面转化生成，共同构成一个周延遍在的整体——道。

既然大道的存在状态就是相反相成、圆融流转、永动不居的运行，而悟道体道就是与天同运，与道同化。因此，要想体道悟道，人的心思就必须进入相反相成、圆融流转的逻辑轨道，一刻也不能停滞，一停滞便离道而去，一停滞便背道而驰。这也正是名言概念和二元对立的世俗思维逻辑所不能认识、把握大道的根本原因之一。因为理性概念和世俗逻辑思维是抽象头脑的产物和机能，是将世界抽象割裂成块块条条来加以把握的工具。大道乃永恒创生出新的流，而语言、文字、概念却只是生命之流的断肢残片和僵化形式；它们所能抓住并表现的只能是创化之流的既往片断，只能是被创化之流扬弃出来的已死痴壳。理性思维将创化之流截取一段，放置一边，使之静止，然后才能以语言概念来描述、分析、组合、推理。因此它们只能肢解永动不居的创化之流，而不能与天同运，与道同化。



同时,所有的分辨差异都是人为的,都是从人类自我倾向或人类自我中心的角度加以施行的。所以是偏颇的、片面的,背离了事物的天然本真状态,背离了道的本来面目。如果放弃人为的分辨,了断了种种好坏优劣的纠缠,也就是放弃了人类自我中心的偏见,回复大道和宇宙的本来面目,那就是天道浑然,九九归一。

因此可以说,遵循所谓相反相成、圆融流转、永动不居的逻辑,最终目的都是为了达到一切的一切,全都浑然混一的境界。这也就是身心、灵肉、物我、心象、意境、天人浑然混一,也就是回归天然本真原初状态,也就是与天同运、与道同化,也就是得道悟道的境界。

《庄子·天道》说:“天道运而无所积,故万物成。”意思是说,天道运行而从不停留和滞塞,所以周遍宇宙使万物得以生成。天道如此,人道亦然。人的思维如“天道运而无所积”,才能与天同运,与道同化,从而达到天人合一的体道之境。《齐物论》说:“彼是莫得其隅,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。”意思是说,相对的两个方面都永不滞塞、圆融流转地向对立的一方生成转化,这叫做大道运行的枢纽。把握了大道的枢纽也就是把握了宇宙万物至高的真谛,按照这一真谛来运思,就可以应对和顺应宇宙无穷的变化。

与老庄的“道思无住”一样,禅宗也信奉“禅思无住”。六祖慧能提出的最重要的观念就是“无念、无相、无住”。禅宗在基本承继了老庄哲学思辨逻辑的基础上又有所发展。禅宗参禅悟道的哲学思辨逻辑可以这样来概括:外不著相,内不著念,了无挂碍,触着便转,圆融流转,永动不居。

禅法自然与道法自然

《景德传灯录》载大珠慧海一则故事,颇有趣味:有人问大珠禅师:“和尚还做功课吗?”禅师道:“做功课。”来人问:“怎样做功课呢?”禅师道:“饥来吃饭,困来即眠。”来人感到诧异,问:“人人都是饿了就吃困了就睡,与师父饥食困睡有何不同?”禅师道:“不同。”问:“何故不同?”禅师道:“他吃饭时不肯吃饭,百种烦忧在心中纷扰;睡觉时不肯睡觉,千般得失在心中计较。”

真是一语道破天机!得道禅师比之世俗之人并无特别高明之处,



只是自然度日而已。而世俗之人之所以俗，只因背离自然生态而已。

在得道禅师看来，饥食困睡就是自然而然，自然而然就是参禅。而俗人之所以是俗人，就是背离自然，饥不食，困不睡，直为身外之物搅扰得寝食不安。而刻意坐禅的僧徒与俗人一般无二：俗人刻意追求的身外之物叫做功名利禄，刻意坐禅的僧徒刻意追求的身外之物叫做得道成佛。而禅宗认为，刻意即背离自然，以背离自然的方式参禅是不可能得道成佛的。禅宗的这种观念与禅宗的基本信念密切相关。

印度佛教的基本信念是人生本苦，所以想要逃避痛苦，就要放弃人生，刻意进入槁木死灰般的寂灭状态。禅宗的基本信念是人生本空，所以面对一切就都无须趋避捡择。这也就叫自然无为、自然而然，这也就意味着面对一切人生境遇，来者不拒，去者不留。从这里，我们看到了禅宗与老庄同样的人生旨趣。

禅宗人生观的基础是人生本空。人生的一切痛苦烦恼皆源自芸芸众生没有了悟人生本空的佛理。一旦彻悟此理，便“了空得道，立地成佛”了。

人生本空，生是空，死亦空，因而禅僧不悦生，不惧死。得道之人视生死为一如也，故生死由之，顺其自然。人生本空，因而禅僧不趋名利，也不避名利。趋功名利禄者，为功名利禄所役使也。避功名利禄者，也为功名利禄所役使也。得道之人无所谓利害得失，视利害得失为一如也。得失无意，利害无念，故自然清静淡泊，自由自在无为。人生本空，因而禅僧不禁欲残生，也不纵欲害生。禁欲是人为造作，纵欲也是人为造作；有人为造作，就没有彻悟佛理，因为一切皆空，无须造作。得道之人的生存方式是：饥则食，困则睡，自然而然，自在怡然。

禅宗清静无为、自然而然的人生观源自“佛性本空”的本体观念。佛性本空，意谓佛性是绝对的空无。绝对空无即绝对的实有，也就是说，人及万物皆由此绝对空无衍生而来，因此，有所谓“人生本空”、“万物本空”之说，也就是说：人生本源于空，万物本源于空。空即无，即无为，即无意无识、天然本真、自然而然，即自然无为清静安然自在。佛性是空无，也就不可能是有为的存在。因为，有为即有意有识、有欲有念、有趋有避，而有所为必有所不为，那就不是禅宗绝对无限的佛性了。如六祖偈云：“菩提本无树，明镜亦非台。佛性常清静，



何处惹尘埃。”（《坛经》）“佛性常清净”意为佛性是永恒无限绝对的空无，永远处于自然无为的境地。因此佛性才可能成为一切实有的根据和源泉。既然佛性常清净，佛性常自然，佛性常无为，人要了空得道，其行为当然必须合乎佛性，常清净，常自然，常无为。如马祖道一所言：“平常心是道。谓平常心无造作、无是非、无取舍、无断常、无凡无圣。”（《传灯录》卷二十八）

因而有意修道不得悟空，有意入空不是真空。因而只有自然而然才能了空得道。我们可以看到，得道高僧无不生存于自然适意的状态中：人问大梅法常如何参禅，答曰：“一池荷叶衣无尽，数树松花食有余。”（《五灯会元》卷三）人问延沼禅师如何参禅，延沼引杜甫诗曰：“常忆江南三月里，鹧鸪啼处百花香。”（《五灯会元》卷一）人问宗弼禅师如何参禅，宗弼引王维诗曰：“行到水穷处，坐看云起时。”（《禅海珍言》）在这种生存状态中，我们可以体味到老庄“道法自然”和禅宗“禅法自然”的真义，可以感受到自然至上，天真至美的美学崇尚。这与其说是参禅悟道，不如说是审美体验。说禅宗是一种将生活艺术化，将生命审美化的美学理论，于此可见一斑。

禅法自然尤其表现在禅宗参禅悟道的方式上。

印度佛教的禅定方式非常严格，也就是静坐冥思。所谓趺跏而坐，双手合十，眼观鼻，鼻观心，经年累月，苦思冥想，万念俱寂，一意孤行。真是苦其心志，劳其筋骨，刻意尚行，死而后已。这种参禅方式在禅宗看来是绝对不能悟道的。禅宗的参禅，讲究的是无心无念，自然适意。

六祖慧能说：“住心观静，是病非禅，长坐拘身，于理何益？”（《景德传灯录》卷五）意思是说，执著专心地静坐参禅，是邪道不是真禅，常坐不动，拘束身心，于彻悟禅理一点儿助益都没有。

马祖道一说：“道不属修，若言修得，修成还坏。”（《古尊宿语录》卷一）黄檗希运说：“百种多知，不如无求。”（《黄檗传法心要》）又说：“祖师门中只是息机忘见。”（《黄檗宛陵录》）本净禅师曰：“道本无修，禅师强修。道本无作，禅师强作。道本无事，强生多事。道本无为，于中强为。道本无知，于中强知。如此见解，自是不合。”（《祖堂集》卷三）意思是说，佛性本来圆满无须修为，佛性本



来自自然无须造作,佛性本来无为无事,无须生出事端,有为去修。如果真是刻意修得的道,那么也不能持久。慧忠禅师曰:“青萝黄缘,直上寒松之顶;白云淡演,出没太虚之中。万法本闲人自闹。”(《五灯会元》卷二)意思是说,佛性遍在,自然而然。万事万物本来天然,无所造作,而人偏偏无事生非,妄念纷起;刻意修道,也属妄念妄为。

上述事例都说明,在禅宗看来,佛性道体本身是自然而然,无事无为的。要想了空得道,只需自然而然,无事无为即可,否则便是背道而驰,至死不得悟道的。所以在禅宗和尚看来,担水打柴,无非妙道,饥食困睡,即是参禅。

禅宗认为佛性本空,佛性本空意即佛性自然。空即自然无为宁寂。佛性之空不可能由有为得来。有为即有意、有识、有欲、有念、有得失之比较算计。因而有意修道不得悟空,有意入空不是真空。只有自然而然才能体道合道,回归自然而然便是了空得道。这也就进入了“一切声色事物,过而不留,通而不滞”的境界,所谓“逢茶吃茶,逢饭吃饭”。这也叫“随缘自在,到处理成”。“随缘自在,到处理成”就是了空得道。一切声色事物其实为空,了悟此理,则万事万物视若等闲,于是,万物得而享之,却又不滞留于心。物空心空,心空物空,两空合一,妙在其中,这才是了空得道。

如此自然适意、潇洒自如、逍遥自在的生存状态,恰是诗意化的居住、艺术化的人生的绝妙体现。而这种人生意趣显然来自老庄哲学。

老庄学说是崇尚自然的学说。“自然至上,天真至美”是其基本信念之一。

《老子》第二十五章曰:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”“道法自然”的意思是,道效法自己本然的样子,也就是说,道顺其天然本真之性而动。道不是某物或某些物的天然本真之性,而是一切自然存在物共有的天然本真之性。老庄将万物自有的天然本真之性概括抽象而称之为道,使之成为超然于万物之上又存乎万物之中的绝对理念。可以直接地说,道就是宇宙万物的自然本然性。就人而言,这自然性也就是人与生俱来的原初本然状态,也就是人的天然本真之性。顺乎天然本真之性而动,就叫做体道、得道。放弃后天人为的主观



目的、意志、情感和欲望,也就实现了天人合一、道德玄同,从而成为绝对自由无限的存在。

从道家哲学的角度来看,自然至上,天真至美,而俗世人为的东西则相反。所以《老子》第十二章说:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨。”有人由此读出了老子反文明反人类的意旨,这不能不令人遗憾。若能由此读出老子对背离自然、穷奢极欲的人类文明取向的深恶痛绝,方不枉费老子的一番苦心。老子并非一概反对声色味。在他看来,天籁至乐,无色至美,无味至味。这是自然而然的声色味,是天真至美的声色味。所谓“为无为,事无事,味无味”(《老子》第六十三章)即是“至美的人生是与自然相融相洽”的意思。老子也不一般地反对荣华,他倡导的是“虽有荣观而燕处超然。”(《老子》第二十六章)在他看来,一切俗世的荣观比之于天然本真的生命存在,都是身外之物。因此不可以身外之物为重;回归生命的天然本真之性情,与自然万物融洽相处,才是至美的人生境界。

既然内心崇尚的是“自然至上,天真至美”,那么“自然无为”就必然成为老子信徒的行为原则,尤其是体道悟道行为的不二法门。

体道悟道为什么非得遵循自然无为的行为原则呢?因为道的运作是自然而然,无为无我的。

《老子》第三十七章说:“道常无为而无不为。”意思是说,大道永远没有自主意识和有意的作为,然而正因为如此,大道却能成就万物而无所不为。“无为”,即无自主意识和有意作为,也即顺乎自身的天然本真之性,自然而然地运作。道创化衍生万物,顺其自然,任其自然,而不加以主宰,不加以占有,不加以干预;正因为道无为,所以万物蓬蓬生息,率性而为,繁荣昌盛。这就叫作“道常无为而无不为”。如果道不是自然无为,而是以自己的意志主宰、干预一切,那么,万物就不能自然而然、恣意而为了。这就变成了道有所为必有所不为了。这个道就不是老子的覆天盖地包孕万物的自然之道了。

正因为道是自然无为的,是顺乎自身天然本真之性而为的,所以人要体道悟道就必须循大道而行,也就是消泯人为的自主意识和自主意志,去除人为的有意作为,顺乎自身的天然本真之性,自然而然



地作为。人若有为便必有所不为,若自然无为便无所不为。因此老子说得道之人也是“无为而无不为”的。

自然无为就是顺乎自身的天然本真之性而动,自然无为就是放弃人为的主观目的、意志、情感和欲望。而“无为”就能达到“无不为”,即实现人至高的目的、意志、情感和欲望,也就是实现天人合一、道德玄同,从而成为绝对自由无限的存在。这也就是悟道得道的境界。否则,人只能是有所为必有所不为,成为有限的、被决定的、无自主自由性的存在物。这也就是悖道失道的状况。

庄子对背离自然的人为造作也深恶痛绝。其《骈拇》篇曰:“自三代以下者,天下莫不以物易其性也。小人则以身殉利,士则以身殉名,大夫则以身殉家,圣人则以身殉天下。故此数子者,事业不同,名声异号,其于伤性,以身为殉,一也。”在他看来,人的原初本然的生命,人的天然本真之性,是至高无上的。为名为利,为家国天下,而毁伤人的天然本真之性命,都是背离自然,背离大道的。

庄子对工于心计的人为造作也深恶痛绝。其《天地》篇曰:“有机械者必有机事,有机事者必有机心;机心存于胸中,则纯白不备;纯白不备则神生不定;神生不定者,道之所不载也。”在他看来,一切机械都是人为造作的产物。机械的存在,导致了人对大自然的巧取豪夺,导致了人对他人的工于心计,阴谋算计,因而破坏了人与自然、人与人之间天然和谐的关系,同时也使个人身心灵肉原本自然和谐的状态,蜕变为分裂、对立、矛盾冲突的状态。

庄子对顺乎自然,回归人的天然本真性情的行为极为推崇。其《天下》篇曰:“不离于宗,谓之天人。不离于精,谓之神人。不离于真,谓之至人。以天为宗,以德为本,以道为门,兆于变化,谓之圣人。”

既然内心崇尚的是“自然至上,天真至美”,那么,“自然无为”就必然成为庄子信徒的行为原则,尤其是体道悟道行为的不二法门。

《庄子·刻意》中说:“刻意尚行,离世异俗,高论怨诽,为亢而已矣,此山谷之人,非士之人,枯槁赴渊者之所好也。语仁义忠信,恭俭推让,为修而已矣,此平世之人,教诲之人,游居学者之所好也。语大功,立大名,礼君臣,正上下,为治而已矣;此朝廷之士,尊主强国之



人,致功并兼者之所好也。就蓺泽,处闲旷,钓鱼闲处,无为而已矣;此江海之士,避世之人,闲暇者之所好也。吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣;此道引之士,养形之人,彭祖寿考者之所好也。若夫不刻意而高,无仁义而修,无功名而治,无江海而闲,不道引而寿,无不忘也,无不有也,淡然无极而众美从之。此天地之道,圣人之德也。”文中庄子列举了五种刻意修身养性以期得道之人的作为,认为这些人指望通过刻意修炼而得道是完全不可能的。刻意是自然无为的反面,刻意就是人为有意,就是人的自主意志至上,就是自我中心,由此必然造成物我对立、身心灵肉分裂;所以那是背道而驰,绝不可能达到与天同运、与道同化的境界。只有无所欲,无所好,才会无所亏,无所偏,才能进入全、一、精、粹的境界。无所欲、无所好就是“无不忘也”;进入全一精粹的境界就是“无不有也”。“无不忘而无不有”的境界也就是“无为而无不为”的境界。“淡然无极”就是自然无为,“众美从之”就是至高至美的得道境界。只有“无不忘”才能“无不有”,只有“淡然无极”,才能“众美从之”。在庄子看来,如欲体道得道,必须了无牵挂,全然忘却,这也叫做得失无意,成败无念,宠辱不惊,进退一如,生死齐一。如此一来,才能进入身心灵肉浑然一片、物我不二意境浑然的境界。这也就是与天同运、与道同化的境界,也就是体道得道的境界。

庄子认为做一切事都必须自然是自然无为的状态,修道行为更是如此,若能进入如自然万物一般全然无为的状态,那才是至高境界。《庄子·田子方》曰:“夫水之于沟也,无为而才自然矣。至人之于德也,不修而物不能离焉,若天之自高,地之自厚,日月之自明,夫何修焉?”在庄子看来,悟道必是不修而至、不刻意而得的,舍此绝无他途。

由此看来,禅宗的自然无为思想与老庄的自然无为思想是一脉相承的。

早在南北朝时期就有僧肇著《不真空论》说:“道远乎哉?触事而真。圣远乎哉?体之即神。”以此开启了后世兴起的禅宗泛神主义“本心即佛,佛性遍在”说的滥觞。又有竺道生说:“夫象以尽意,得意则象忘;言以诠理,入理则言息。自经典东流,译人重阻,多守滞文,



鲜见圆义。若忘筌取鱼,始可与言道。”(《高僧传》卷七)以此开启了后世禅宗“不立文字,以心传心”的顿悟法门。其后援道人佛者不胜枚举。所以说,如果中国没有老庄学说,魏晋时期佛教在中国的快速传播是不可想象的。如果佛教在中国传播时没有将老庄学说吸收融合,出现中国化的佛教流派禅宗也是不可想象的。

2. 禅、儒互摄互融

就禅宗与儒、道二家的关系而言,禅宗的确与道家在思维方式与思想源头上有着更为密切的关系,然而,我们不能就此而忽略了禅宗与儒家本有的内在关联。无论如何,儒家在中国文化中始终占领着核心地位,因而,在佛教中国化的历程中,禅与儒在相互激荡中互摄互融,就十分自然地体现于人性论、善恶报应论、孝道伦理观等诸多领域。

以孝为核心的伦理观的儒、佛互融

汉译佛经中的《孝子睽经》,有一则佛陀对阿难讲述的故事:

在过去世,有菩萨名“一切妙行”。一日,见迦夷国中有一双盲目老者,心愿入山中修行。菩萨念盲老入山必遭危害,于是发愿寿终之后,为其作子。不久,菩萨转生为盲父母之子,名睽子。睽子成年勤修十善,事亲至孝,与父母进山中修行,睽子“取百种果以食父母”,对父母百般孝敬。一日,睽子披鹿衣皮于池中取水,被迦夷国王误射致死。睽子死前念父母无人照料,于是大呼“是谁箭杀三道人”,激起天怨人怒,国王痛悔,愿长留山中奉养盲老。盲老得知,仰天号哭,愿代睽死,感动上天,睽子死而复生,盲老亦重见光明。

《盂兰盆经》还有目连救母的故事,说的是目连为救生母脱离饿鬼道而设盂兰盆会。这一故事更在中土得到极广泛流布。实际上,早期具有孝道典范意义的汉译佛经,传译初期即深深嵌于中国的孝道文化之中,而广为中国百姓信受。此后出现的《父母恩重经》、《提谓



波利经》(有学者考为伪经)等经,其实也都是在佛教中国化途程中宣扬孝道,试图建构儒、佛共体的伦理观的产物。

早期名僧支遁、僧肇、慧远等人,都是精研儒、释、道而有深厚造诣者,庐山慧远尤其注意到将儒家“孝”道为核心的宗法观念与佛教的“法体恒有”结合起来,从而协调了佛教伦理与儒家伦理。慧远曾明确指出,佛教无论是“处俗弘教”,还是“出家修道”,都要达到“道洽六亲,泽流天下”的目的,都要起到“协契皇极,大庇生民”的作用。处俗弘教显然重在教人忠孝尊亲,正如慧远在《答桓玄书》中所言:奉上、尊亲、忠孝,本为佛经之纲目大本,实与儒教之王制不谋而合。当然,出家修道要冲破世俗名分等级的限制而使内外礼制有别,但毕竟佛、儒二家,“内外之道,可合而明矣”;佛教与名教,如来佛法与尧、孔伦理,形异实同,殊途同归。当然,慧远还认为,佛法其实是在更高层次上尽守忠孝的。

钱穆先生和谢幼伟先生曾坚持认为,中国文化可称为“孝的文化”。的确,贯穿中国历史几千年的“百行孝为先”的说法,正可看出“孝”在中国文化体系中作用至大,地位至高。透视儒家历史,我们可看到,儒家早期文献《尚书》中,就已确定了“奉先思孝”的观念,此实为三代孝亲遗风的张扬,作为“万事之纲纪”,它已成为封建宗法制度下的社会根本大法,当然,它渗化于通常的伦理生活中,也首先要求统治者侍奉祖先要有敬诚之心。《说文解字》言:“孝,善事父母者。”可见,孝的基本内容即以血缘关系为基础的尊亲、事亲之德行。孔子、孟子均以此为儒家伦理道德的基本规范。《孝经》以孝为“天经地义”,并明确提出:“夫孝,德之本也。”可见,儒家早已将孝作为一切社会人伦道德的根源(本)所在。

那么,佛教如何面对中国文化这一带有根基性的理念呢?佛法如何在孝的问题上不违背中国文化中的这一核心——忠君孝亲观呢?其实不必深究即可看出,佛教对此首先是落实于它的戒规上,佛教的“五戒”——不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒,就与儒家的“五常”——仁、义、礼、智、信是一致的。正是在这一基础上,三国时期的康僧会(?—280年)曾明确把佛教的“明训”与儒典的“格言”等同起来,他在编译《六度集经》时,为突出孝的观念,在经内专



载“行孝感天”的故事,并确切地把尽孝与守戒联系起来,甚至具体到戒酒也属“奉孝不醉”。其目的显然是想建构佛、儒共体的伦理道德观。此外需要指出的是,佛教的伦理观的确如康僧会所言,始终是与戒律关联着的。又如汉魏时期《牟子理惑论》所言,佛教的修持,不仅是孝行,而且是大德之行。大德之行当然不拘于世俗形式,所谓“大德不拘于小”,“重质不重形”。

佛教的五戒与十善可合为“五戒十善”之说,十善是五戒的扩展,合而观之便知,二者不仅是严格的行为规范,而且是善行标准。所以依我们的宗教道德观视角来看,五戒十善完全可理解为一种“善德”。方立天先生曾指出:“中国佛教学者认为,佛教的伦理与实践可以用一个‘善’字概括之,代表之……这是说,佛教是一种善道,是教人为善,使人成为正人的。儒家也是如此,儒、佛之道是相同的,僧人和儒者只是形迹的不同罢了。”^①须知,遵守戒律乃一切善行之根本。所以如何理解五戒中首先是不杀生,仍当从“善行之根本”入手,作为一种仁德、善德的不杀生,它首先是对生命本身的尊重,同时也是对先辈的尊重。这里必须强调的是,从学理上看,佛教所建立的“大孝”(尊重一切生命)观,实质上是建立在它的生命轮回观之上,并更多地体现为一种“报恩”伦理的;而且,它已超出了儒家孝亲观中那种鲜明的宗法血缘链条。然而,这种敬重生命的价值意义却在历史的进化中越来越明显,甚至它可以和现代科学原理统一起来,特别是在生态恶化普遍存在的当今社会,其直接的启示意义就在生态平衡本身。因而,它完全可属之于人类社会的公德内涵之中。此外,不杀生的观念还传达出佛道理念中万物一如、万物一体的平等观,它告知人们:保护众生,也是保护自己,孝顺先辈;同时,保护众生,是对一切生命的深切而无限的悲悯同情。

五戒中的另四戒是不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。这里须强调的是,五戒十善之所以一直受到中国僧人的高度重视,使中国佛教长久不致堕落,主要原因即在它们同时也是一种善德伦理。“十善”相应于五戒,另加不两舌(不花言巧语搬弄是非)、不恶口(不粗言秽

^①方立天:《中国佛教哲学要义》下卷,中国人民大学出版社2002年版,第869页。



语冷嘲热讽)、不绮语(不说淫秽的话)、不贪欲(对他人的财物权位妻室不起占有之念)、不瞋恚(不愤怒)、不邪见(不违佛理)。须知,十善是分成了身、口、意三类,身业为三,即不杀生、不偷盗、不邪淫,这与五戒同;口业则有四个方面,其中不妄语与五戒同,再就是不两舌、不恶口、不绮语;而意业则为余下的三个方面:不贪欲、不瞋恚、不邪见。确切地说,这都是从严于“戒”的消极意义来概括的,若从其积极的价值意义看,十善则可视为放生、布施、恭敬、实语、和合、软语、义语、修不净观、慈忍、皈依正道。从佛教伦理观看,五戒显然重在止恶,十善则重在扬善。此外,佛教的戒律中还有四摄与六度,这里就不加详论了。

其实,中国传统中的儒、释二家都从伦理道德上讲究其特有的“戒”,如儒家极为重视的“戒慎乎其独”的慎独观,就有极其重要的道德价值,慎独乃至“不愧屋漏”的内在良知,儒和佛的戒律道德,一起支撑着中国社会稳定有序地运转而使其文明长久不衰。这实在是中国文化的一大特点,在世界一体化的当今社会,佛、儒共体的道德观如何发挥其有利于全体社会成员道德素质提高的功能,是值得认真探讨的大课题。佛教的戒律模式,提供了诸恶莫作、诸善奉行的高超智慧。即便在止观禅定的修行中,也强调以寂感而通以仁德,如《首楞严三昧经注序第九》中即谓:“虽复寂以应感,惠泽仓生,何尝不通以仁智,照以玄宗。所以寂者,未可得而分也。”^①这从一个侧面说明了早期佛教传入中国时,便是极为注重探究道德仁智的,在法祚、卫士度所作的《法祖师传第一》中还明确记载着这样的话:“虚心敬重,待以师友之礼。每至闲辰静夜,辄谈讲道德。”^②其实,儒家在面对道德问题时,也无不存一“敬畏感”,诚、敬、畏,是儒家以孝为核心而开发出的系统伦理道德观中的一大特色。

由江西儒、佛文化熏陶而出的禅宗曹洞一系,就十分注重如何与儒家学说的融合,其“五位君臣”说的根基,就来自儒家经典《周易》。曹洞宗由此还提倡“臣奉于君,子顺于父”与“修己行孝,以合

^①释僧祐:《出三藏记集》,中华书局1995年版,第269页。

^②同上,第559页。



天心”的基本伦理准则。洞山良价的《宝镜三昧歌》、曹山本寂的《五位旨诀》，都有相当浓厚的儒家思想色彩；而宋代理学的思维方式，特别是由程、朱反复强调的“体用一源，显微无间”说，不仅来自于华严宗，更直接源于曹洞宗。由此可以透视到江西禅宗文化与儒家思想的互摄互融。

善恶报应论的儒、佛互摄

人类的道德起源一开始就具有某种宗教经验（对佛教而言就是善恶报应）的因素，也可以说道德与宗教二者是互为前提的，因为人们对于道德的无条件责任，最早就是以某种神圣的宗教体验为前提的，而这种前提性的宗教体验，则又是后来发展出人类更为深入的无限道德责任感的基础。固然，所有宗教经验都来自灵魂最深处的领悟能力，但就宗教领悟者本身而言，其所认可的体验中的神圣对象的真实性，总是通向并达到领悟的基本保证。这虽然是另一问题，但我们所说的“宗教经验”，由于它又是宗教信仰的最基本条件，所以我们无法绕开宗教领悟的真实性经验及其信仰与道德起源的关系。

中国古代的周公以德取天下，孔子以德化天下，就有着神圣的宗教体验。孔子也坚认自己是“天生德于予”而身负道德教化之责的，孔子自言“知我者其天乎”之类的话，并不是没有真实意义的；上受天命，必代天行道，这种天人合德的宗教体验曾使孔子发出过“获罪于天，无所祷也”的深长浩叹。而周公崇德更是充满着以德配天、德位匹配的宗教理念——人事乃由天命决定，而天命之定又以“德”为准，失德者失天下。这无疑是一种新兴的道德信仰，是以“天命靡常，惟德是辅”的人文宗教经验为基础的新价值取向。可见，即便在儒家思想中，也从来没有缺失过与天相通的宗教情感与体验。而此例也让我们得知：说儒家没有固定的人格神则可，说儒家缺乏宗教性则不可。事实上，儒家的早期文献《周易·坤·文言》甚至有同于佛教的善恶报应思想：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”可见，人类思想的相通是在在可见的。中国文化中这种本有的报应观念，不仅出现于《周易》中，也出现于《尚书·商书·伊训篇》：“惟上帝无常，作善降之百祥，作不善降之百殃。”这里的“上帝无常”即“天道

无常”之意,中国文化中并无基督教中的上帝观。所以《国语·周语》又有:“天道赏善而罚淫。”

应该说,早期人类的道德生活通于宗教生活,是基于人的德性生活与生命内在灵性的互通与相应,也就是说,人的行为举止均体现了其与宗教灵性的感应。于是,古代中国人即便在日常生活中也须谨持“洋洋乎如在其上,如在其左右”的宗教感,虽然这不必是像西方制度性宗教那样有着固定而具体的人格神,但“天”作为普遍而实在的宗教神性却是无所不在的。中国人在遇重大事故或冤情时会不由自主地呼喊“天啊!”便可透露出早期中国人的公正之神是上天。

原始佛教的道德观与人生(业力)观紧密相连,“释迦认为人的行为与业力有关。‘行’是支配人们有目的行动的意志,本质也就是业力”^①。可见,佛教业报轮回的基本原理正是其伦理的“因果律”,这是佛教道德观的最重要根源;因为人的一切行为皆受因果法则的支配。善果的存在,必由善因而生;恶果的存在,必由恶因产生。由此,今世的苦果必是前世的恶业所造,懂得这一原理,从善如流,就必使今世的善业感应后世的善果。显然,因果律是以业力为中心的,主体的善恶业力无时无刻不在起着作用——生死轮回,因果相依,由此而形成业报轮回。所以在佛教看来,众生唯有“止恶行善”才是出离三界——欲界、色界、无色界,摆脱轮回的必由之路。

佛教的这种善恶果报说,与儒家的“积善余庆”、“积恶余殃”观正可谓互摄互融,极其合拍。儒家的宗旨是:善恶之德的报应及于与人事相关的一切领域。当然,在中国文化中,报应的承受者,可扩及行为主体的子孙,即一人作恶,殃及子孙。而在印度佛教中,则是“自作自受”。可见前者的关注视角是在家庭,后者则在个体自身;所以印度佛教讲求个体的解脱仍要靠“自力”。但二者在培植善根、积累来生善果的道德资粮上则是一致的。

我们仍以庐山慧远为例,慧远著有《三报论》与《明报应论》,试图证明善恶报应“乃必然之数”,并明确提出了“现报”、“生报”、“后报”这三报的概念,显然,慧远的确想融摄中国本有的报应论,并

^①吕澂:《印度佛学源流略讲》,世纪出版集团2005年版,第21页。



上 篇 禅 脉

糅合印度佛教的“业力”论,将报应的主宰力量由天道转变为业力,由外力转变为内力。慧远对因果报应的一系列阐释,连儒生们也感到它不仅对儒家学说有所充实,而且对儒家政治也极为有利。当时有个故事,一个叫何尚之的人在得晓三报论的奥理后,向宋文帝报告说:慧远的“释氏之化,无所不可”,因为他的理论“有契理奥”,即能切合于最深奥的道理。而如果人们都能深通这一因果报应的道理,必定会持五戒,修十善,天下岂不太平?这真是“神道助教,有自来矣!”宋文帝听后,不由得不兴奋,天下太平,江山确保,这不是佛、儒共助吾人吗?他连声说道:“释门有卿,亦如孔氏之有季路。”



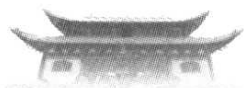
三

一脉二支

中国禅宗自初祖达摩传法于中土,经二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍,直至六祖慧能而大盛。作为五祖弘忍众多的弟子之一,慧能以真实的体悟和一首“菩提本无树,明镜亦非台,本来无一物,何处惹尘埃”的偈语,得到五祖的衣钵正传而成为禅宗第六代宗师。慧能倡导明心见性、顿悟成佛的简便法门使禅宗得到极大发展,并改变了中国禅宗的发展方向。“佛教中国化”,正是经慧能及其法脉不断延续深化而告完成的。柳宗元所说“凡言禅,皆本曹溪”,正说明慧能禅已成为中国禅宗的正宗;而所谓“曹溪”禅,也即我们所熟知的慧能创立的南禅。唐中期以后,慧能一系蔚为大宗而取代了北宗的地位。

六祖慧能大师门下,人才济济,而法脉传承最远的,一是青原行思系,二是南岳怀让系。这也就是禅宗史上的一脉分二支。

青原行思(?—741年)在江西吉安,南岳怀让(677—744年)在湖南衡山,各坐一方道场,默默地传承着禅门心法。南岳怀让的门下出了一位大禅师,他就是马祖道一。马祖道一在江西广开教化,开发出了“五家禅”之二:即沩仰宗、临济宗。青原行思门下也出了一位大禅师,他就是石头希迁。石头希迁在湖南广开教化,开发出了“五家禅”之三:即曹洞宗、云门宗、法眼宗。在“五家禅”中,临济宗遍地开花,纵贯古今。曹洞宗一脉单传,自古至今。



1. 六祖慧能门下的南岳系与青原系

根据灯录上的记载,南岳怀让是金州安康(今陕西安康)人,俗姓杜,唐朝仪凤二年(677年)四月八日降生。怀让降生之时,天有祥云瑞气。掌管天象的太史令亲眼目睹了这一瑞相,他非常兴奋,迅速奏明高宗皇帝。高宗皇帝问:这是什么祥瑞之象?太史令答道:“这是一位不染世荣、堪称法器的人降生了。”高宗皇帝深信佛法,于是令金州太守韩偓亲自来杜家表示祝贺。

怀让有兄弟3人,他排行最小,却有着谦让的胸怀,父母就给他取名叫怀让。少年时期的怀让,特别喜欢读佛教书籍。有一位三藏法师,名叫玄轻,路过怀让家时,见到正在读书的怀让,觉得这个小孩器宇不凡,就对其父母说:“这个孩子如果出家修行,一定会有大成就,能够广度众生。”15岁时,怀让拜辞父母来到荆州玉泉寺,依从弘景律师出家。怀让在玉泉寺修行了七八年,心中依然像个黑漆桶,不得光明透脱。一天,怀让叹息道:“我受戒以来,依戒律而行,依然未悟佛法真谛。夫出家者为无为法,天上人间无有胜者。”这时,一位名叫坦然的禅师,勉励怀让与自己一同去拜谒五祖弘忍大师的高徒——嵩山老安禅师。怀让与坦然二人来到嵩山,拜见了老安禅师,问道:“如何是祖师西来意?”老安禅师不答,只是闭上眼睛,又睁开眼睛;接着又闭上眼睛,又睁开眼睛。坦然见之,当下顿悟。于是依从老安禅师修行,成了老安禅师的得法弟子。老安禅师又看了看怀让,说:“曹溪宝林寺,有位慧能大师,他是五祖弘忍大师的衣钵传人,你可以到他那里请教佛法。”



净居寺“曹溪宗派”影壁



怀让辗转数千里,来到了曹溪宝林寺。慧能看到这位器宇不凡的年轻人,问道:“你从哪里来?”慧能大师的这句普普通通的问话,自然是直指人心的禅门开示,就像禅宗里的那句话:“生从何来?死往何处?”面对着慧能大师的问话,怀让只好从俗情上来答话:“从嵩山老安禅师那里来。”慧能大师进一步问道:“支配你四大色身的,使你来到这里的,那是个什么物?”就像禅宗里常常问的那句话:“拖死尸的是谁?”“念佛的是谁?”等等,都属直指人心的问话。面对慧能大师的问话,怀让顿时浑身是汗。春夏秋冬四季转,循环往复虚相迁,主人不去也不来,日常应用不相瞒。转眼之间已经八年,怀让依然被慧能大师所问的那个问题困扰着,未得开悟。

一天,怀让担着两捆柴,从山上收工归来。已经十分劳累的他,在放下那副沉重担子的同时,妄念脱落,通畅无比——这不正是支配四大色身的主人公吗?八年了,那真是“山重水复疑无路,柳暗花明又一村”。怀让兴奋无比,也顾不得许多礼节,径直来到慧能大师面前。慧能大师见他前来,没等怀让问话,再一次提起八年前的那个问题:“支配你四大色身的,使你来到这里的,那是个什么物?”怀让即今已然明白,故而答道:“师父啊!师父!你所说的支配四大色身的那个物,它根本不是一个有形有相的物啊!”慧能大师再进一步地考验怀让,看看他是否真正地领悟到了这个本源真性,便问:“你所领会到的这个东西,它还需要修证吗?”怀让说:“修证还是要修证的,只是这个东西,是污染不得的。”

慧能大师知道怀让已经领悟到了这个本源真性,便印可怀让道:“对!对!对!现在,你证悟到了这个东西,历代祖师都是证悟到了这个东西。怀让啊!你今天终于开悟了,今后,你要承担起教化一方的历史重任,把‘直指人心,见性成佛’的顿悟法门传承下去。”

怀让开悟之后,又跟着六祖大师锻炼了15年。后来,怀让来到湖南衡山的般若寺,在这里弘扬“直指人心,见性成佛”的顿悟法门。在这座般若寺里,怀让禅师培养出了一位赫赫有名的大禅师,他就是开发出“五家禅”之二的马祖道一。怀让禅师的法脉传承主干图如下:

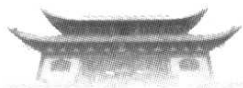
南岳怀让→马祖道一→百丈怀海→
→ 汾山灵祐→仰山慧寂(沩仰宗)
→ 黄檗希运→临际义玄(临济宗)



青原山·阳明书院旧址

慧能门下的另一系是青原系，此系的创始人为青原行思禅师。青原行思，吉州（今江西吉安市）人，俗姓刘，幼年出家，遍览三藏，然而，当大众聚在一起谈论佛法时，行思总是默默不语。因为行思知道，佛法不是口头上谈论的，也不是大家聚在一起商量的，而是从自己心地上亲证的。后来，行思听说慧能大师继承了五祖弘忍大师的衣钵，在曹溪宝林寺弘扬“直指人心，见性成佛”的顿悟法门，于是，千里迢迢，不辞辛苦，来到了曹溪宝林寺，向慧能大师请教佛法。

行思一见六祖，即向大师顶礼。大师慈祥地看着这位来自远方的年轻比丘，心情十分喜悦，大师似已久等这位年轻比丘的到来。他静静地等候着这位年轻比丘如何发出心灵的信息。果然不孚大师所望，行思不问那些拐弯子、兜圈子的事，而是单刀直入、直取根本地问道：“应该怎样做，才能不落于阶级？”这里所谓“阶级”，是指佛教实践中的阶次。能提这般问题，证明行思是禅门的一棵好苗子。而



慧能大师绕开这一问题,反问行思:“你曾经作什么?”行思返观自己的所作所为,皆如梦幻泡影而不可得:过去的已过去,不可得;未来的还未来,也不可得;现在的不停住,刚说现在,已成过去,也不可得。在慧能大师的逼问下,行思当下顿悟。于是,向慧能大师汇报自己的心得:“回头看往事,如梦亦如幻,梦幻不可得,真性恒当前。”正所谓:“求佛求祖遍参访,芒鞋踏破无数双,即今识得真性光,空花水月是道场。”慧能大师更进一步地考察行思,看他是否脚下生根,不再动摇。于是问道:“既然犹如梦幻,幻不可得,那么,还有阶级可落吗?”已经悟了道的行思,自然是器宇不凡,有“踏毗卢遮那顶上行”的自在。行思回答道:“不亲诸圣不疏凡,万法平等一心现。这时,还有什么阶级可落?”慧能大师知道行思已经通达了最上一乘,心中升起了无比的喜悦。

青原山净居寺

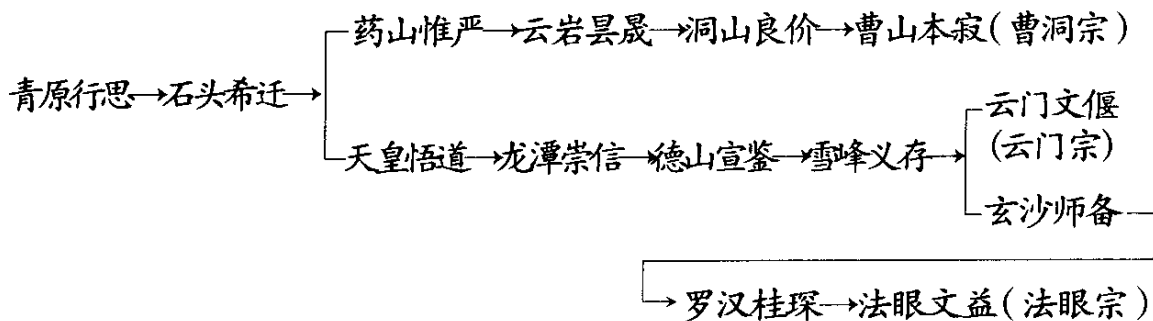




一天,慧能对行思说:“从达摩大师一直到我,凡明心见性者,就会得到祖师的衣钵,用这个衣钵来证明此人已经达到了祖师的境界。我接受了五祖大师的衣钵以来,遭受了诸多磨难,更何况禅门后代呢!我如果传授衣钵,那么,就会在禅门内部引起许多争端,所以,我不再传衣钵,就把我的衣钵留作镇山之用吧。你已经证悟到了最上一乘,应该教化一方,使禅门心法源源不断地流传下去。”

明心见性后的行思,又跟着六祖大师锻炼了好多年。后回到家乡,住在青原山的静居寺,在那里弘扬禅门心法。

青原行思培养出了一位大禅师,他就是开发出“五家禅”之三的石头希迁(700—790年)。青原行思的法脉传承主干图如下:



石头希迁上承青原行思,住锡湖南道场,造就出了许多大禅师。这些大禅师,各为一方宗主,广开禅门教化,共同创造了禅宗文化的辉煌历史。

2. 从青原行思到石头希迁

石头希迁与青愿行思,本来都是慧能大师的弟子,可是,到了慧能大师快要圆寂的时候,希迁尚未开悟。有一天,慧能大师把大众召集到身边,对大众说:“我告诉你们一个消息,我到下一个月就要圆寂了,如果你们在修行上还有疑问,就赶快来问,我给你们解答,让你们从迷惑中解脱出来。否则,我圆寂了,就没人教导你们了。”弟子们听了,都悲伤地流泪。六祖慧能说:“你们现在悲伤地流泪,是为谁担忧呢?如果是为我担忧,以为我不知道自己的去处,那么,告诉你们,我自知去处;如果我不知道自己的去处,我也不会预先告诉你们。”大家听了师父的这番话,都停止了哭泣。



这时有一位小沙弥坐在地上,还是哭个不停,他就是慧能大师年龄最小的弟子希迁小和尚。慧能大师走下法座,来到小希迁的跟前,俯下身子,抚摸着希迁的小脸蛋,安慰他说:“小希迁,你看看大家都不哭了,你也别哭了。”小希迁扑到慧能大师的怀里,哭着说:“师父,你不能圆寂,你要是圆寂了,我可怎么办呢?”慧能大师微微一笑,对小希迁说:“寻思去。”

转眼间,六祖慧能已经圆寂十几年了。小希迁也已长成一位清秀的年轻比丘。十几年来,希迁总是在慧能大师的肉身塔旁默默地静坐、寻思。一天,首座和尚对希迁说:“希迁,慧能大师已经圆寂十几年了,你整天在这里独自静坐,这到底是为什么?”希迁说:“师父圆寂时,我问师父:‘师父,你若圆寂了,我可怎么办呢?’师父嘱咐我:‘寻思去。’所以,我秉承师父的遗训,每天在这里‘静坐寻思’。”首座和尚说:“慧能大师的禅法是很活泼的,不是叫人天天静坐寻思。你恐怕误会了慧能大师的意思。你有位大师兄,名叫行思,他是慧能大师的得法弟子,住在江西吉州青原山,你就去寻找你的大师兄——行思去吧。”听罢,希迁豁然眼前一亮:寻找行思去——寻思去。对啊!师父是让我“寻找行思去”啊!希迁似在茫茫无尽的大海上豁然间发现了自己的舟船,于是日夜兼程,来到了吉州青原山静居寺。行思问:“你是谁?从哪里来?”行思的问话,也是有禅意的。希迁从俗情上来答话:“我叫希迁,从曹溪来。”行思又问:“是什么东西支配你来到这里?”在行思的逼问下,希迁豁然开悟:“如来智慧德相,人人本来具有,迷者不曾失去,悟者不曾获得。”于是,希迁就对行思报告自己的心得:支配我来您这里的这个东西,在未见六祖时就有。我就带来了这个“本来就有的东西”。行思进一步考验希迁:“既然未见六祖时就有,那么,又为什么去见六祖呢?”希迁说:“假如不去见六祖,又怎么能知道这个本来就有的东西呢?”听了希迁的报告,行思高兴地印可了希迁:“众角虽多,一鳞足矣。”

虽然希迁已经开悟,然而,道业的成熟还需有个过程。于是,行思常常利用各种机缘来锻炼这位未来的大禅师。一天,行思对希迁说:“我有一位师弟,名叫怀让,他得了六祖大师的心法,现住南岳衡山。我想给他送封信,你就给我送去吧。等你送信回来,我有一把拙斧子,



赐予你住山去。”行思所谓送信,无非是给怀让送个消息,告诉自己的这位师弟,自己开发出了一位禅师。行思所谓“有一把拙斧子,赐予你住山去”,正是让希迁自己坐一方道场,用那把所谓拙斧子,开发出一片丛林道场。

“一路行走一路禅,跋山涉水恒寂然。寂然不动生万法,万法生灭一心间。”就这样,希迁来到了衡山般若寺,见到了怀让大师。希迁还未呈上书信,便问怀让大师:“不住清净法身,不著诸佛祖师,这时的境界如何?”希迁此问,流露出的气象,依然有住法身之迹,所以怀让大师非常平静地对希迁说:“你问得太高了,何不向下问呢?”希迁说:“宁可永劫受轮回,不从诸圣求解脱。”这时,怀让完全地明白了这位年轻比丘的修为境界,他虽是后生晚辈,已入狮子之类。

希迁在怀让大师那里住了几天,深得师叔的特别关怀,受益匪浅。正是这一次短暂的参访,希迁与湖南结下了不解之缘,所以,希迁就成了雄居湖南的一代宗师。这次送信,希迁在衡山没住多久便回到了青原山。行思问:“你回来得好快啊!书信送到了没有?”希迁说:“心也不通,书也不达。”行思问:“到底是怎么回事呢?”希迁汇报了这几天在师叔处的收获,然后对师父说:“我去南岳时,承蒙师父许我一把拙斧子,现在就请师父拿出来吧。”行思便伸出一只脚,呈现于希迁面前,希迁便礼拜。所谓“开山化他的拙斧子”,正是伸脚的这一个。那么,这个“伸脚的是什么?”希迁便礼拜。这伸脚的,正是这礼拜的,诸人若会得这里,便是获得了这把开山化他的拙斧子,便是可以教化一方的禅门宗师。

唐玄宗开元二十八年(740年),行思大师圆寂。希迁为师父守墓两年之后,来到湖南南岳,住持衡山南寺。希迁住持的衡山南寺的东面山崖下,有一块非常平滑的大石头,希迁就在那块大石头上搭了一个茅棚,在这块大石头上打坐修行,因此人们便称他“石头希迁”。石头希迁从此开始了他的续佛心灯的弘法事业。

其时,南岳怀让的弟子马祖道一在江西,青原行思的弟子石头希迁在湖南,二位大禅师各坐一方道场,广开禅门教化。天下的禅僧学侣,往来于江西与湖南之间,向这二位大禅师请教佛法。于是丛林中也就有了“走江湖”一说。



3. 从南岳怀让到马祖道一

南岳怀让是个不开法而自己修行的禅僧。他和青原行思、荷泽神会同为慧能门下三大士,被视为“曹溪下一伟材”。10岁时就喜读佛经的他,于15岁时在荆州玉泉寺出家后的一日,忽然发出长叹:“出家的人行无为法,天上人间,没有能胜的。”21岁受具足戒后,寻谒嵩山老安禅师,机缘不契。安禅师指点他拜曹溪慧能为师。

怀让师事六祖慧能15年方得印可。一日慧能对他说:“向后佛法从汝边去。西天般若多罗谶汝足下出一马驹,踏杀天下人。应在汝心,不须速说。”这一谶语中的“马驹”,后由马祖道一的来到而应验。

唐开元年间,怀让往湖南南岳,居般若寺,弘传慧能的“曹溪教旨”。一时学者风动附从。道一也于此时来到南岳,怀让见他容貌奇异,知为法器,欲加以诱导。但见道一成日坐禅,不顾他事,便问道一:“大德坐禅图什么?”

道一答曰:“图作佛。”

怀让于是取一砖,在道一庵前的石上磨个半晌。

道一大觉奇怪,终于发问:“磨砖作什么?”

怀让曰:“磨作镜。”

道一不解而又问:“磨砖岂得成镜邪?”

怀让只等此语,于是乘机开示道一说:“磨砖即不成镜,坐禅岂得作佛?”怀让的意思很明白,磨砖固然不能成镜,但打坐也不等于就是禅,坐禅并不能成佛。

道一闻言心动,随即起身求教。怀让告诉他:比如牛驾车,车若不动,是打车好呢,还是打牛好?道一无对。怀让接着说:你成天在这儿打坐,究竟是学坐禅呢,还是学坐佛?若说是学坐禅,禅并不等于坐卧;若说是学坐佛,佛并不是定相。禅门要道,不应有所取舍。你如果是坐佛,即是杀佛。你如果执著于坐相的话,只能说明你还没有通达禅道。

道一如灌醍醐,恍然大悟。这便是禅宗史上极其著名的“怀让磨砖”及“牛车”公案。须知,这种师承之间所获得的深刻体验与精神把握,在禅宗史上是极有价值的。所以怀让所问的精神实质获得了普



遍认可，后在马祖门下广播成风。如马祖入室弟子百丈怀海与其师叔耽源应真之间，就同样演绎了一次“牛车”公案，车不会动牛会动，“牛在什么处？”这实质上是在问佛在何处。南禅的精神实质在怀让——马祖一系得到了极其生动的展现，只待你把握。一句话，成佛的根本在自心，自心即佛！

经过怀让十年栽培的马祖道一，已能直承祖风。其时，怀让有六大弟子，均获印可，唯道一密受心印。用怀让的话来说，其他弟子各得其眉、眼、耳、鼻、舌，唯道一为“得吾心”。

自此，深领怀让奥旨的那匹“马驹”，开始了称雄天下的“踏杀天下人”的教化历程。

后来，这匹马驹被人们称为“江西马大师”。从唐代到宋代，人们一直这样称呼他。宋代时，三位都曾官居宰相的文化名人——王安石、张方平、张商英还就“江西马大师”在思想史上的地位展开过一次有趣的讨论。当张方平极称“江西马大师”“有过于孟子”时，王安石当即深表叹服；而后，当张商英也得知这一信息时，则拍案叫绝：“至哉，此论也。”



四

洪州禅（南岳怀让）系

在禅宗史上,洪州禅属南岳一系。正如大家所熟知,南岳怀让之所以名闻天下并取得如此重要的地位,实与马祖道一有很大关系。马祖创立的洪州禅及其在此基础上演化而出的诸多派系,是慧能南禅最终得以确立,并使佛教中国化最终得以完成的重要历史环节。

1. “江西马大师”马祖道一

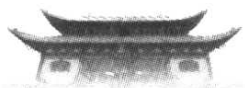
道一离开南岳,来到江西,最终创立了洪州禅系。马祖道一的基本特征可以用两句话来概括:一是“马祖创丛林”,二是“平常心是道”。前者指的是他的活动,后者指的是他的理论。马祖不仅是个理论家,而且是禅宗史上难得一见的开一代禅风的大活动家。印顺禅师在《中国禅宗史》中坚认:马祖道一的洪州禅出现之后,才真正标志着禅学中国化的完成。而胡适在其《论禅宗史的纲领》中也指出:到了唐代的慧能、道一时,才可说中国禅。而道一门下不久成为正统,中国禅至此完全成立。日本的铃木大拙更是高度赞扬说:禅确实是通过马祖而有了一个飞跃,马祖对发问者的方式最具革命性和原创力。这些颇具代表性的评价,绝非虚语;就其开一代禅风而言,马祖称得上前承慧能、下开五家七宗这一过渡历史形态中的划时代人物。



佑民寺

马祖创丛林

马祖（709—788年），俗姓马，名道一，四川什邡县人，后世尊称马祖。大寂，是道一圆寂后唐宪宗所追谥的号。早年道一在资州（今四川资中县）出家，于渝州（今重庆）受具足戒。如前所述，道一于唐开元间师事南岳怀让，尽得南禅法髓。后转道福建建阳佛迹岭进入江西，先后开法于抚州宜黄石砬寺、赣县龚公山宝华寺等地。马祖所到之处聚徒说法，创建丛林。唐大历七年（772年），洪州刺史迎请道一来钟陵开元寺（今南昌佑民寺）坐堂说法，马祖大开禅门，广纳学子。其时，“四方学者云集”，以致声名远播，“哄动官民”。贞元四年（788年）至建昌县寿安乡石门山泐潭（今江西靖安宝峰乡）宣扬禅宗教义，并在此圆寂（一说圆寂于南昌，灵骨归葬靖安宝峰），享寿80春秋。



“丛林”一语,是我国汉传佛教中僧众聚集居住的寺院的通称,尤其指有规模的禅宗寺院。然而在早期禅宗史上,大多数禅僧一生以瓶钵生涯的头陀行随缘应化,生活简朴,居无定所。这种情况,一直到四祖道信(580—651年)禅师才有所改变。道信禅师在弘法生涯中,特别在黄梅定居之后,开始建立固定的传法基地和营建集中的禅宗教团,至此,掀开了中国禅宗史营建教团而住的新篇章,但其规模与形式,都不太成熟和完备。直至马祖创丛林,才真正大兴禅宗教团聚集而居之风,创立了中国禅宗史上特有的“丛林”式传法模式。

马祖开启丛林,可谓筚路蓝缕。大约在744年,马祖从建阳佛迹岭进入江西后,先是在宜黄石碧结庵静修。一日正打坐,隐约间听到一阵急切而慌乱的野鹿奔蹕声,马祖徐徐步出,只见一头惊恐万分的麋鹿,后面跟着一个紧追不舍、张弓搭箭的壮汉,这是个箭不虚发的好猎手。猎手一见马祖即问:“和尚,看见一只麋鹿逃过去了吗?”马祖故意不答,反问:“你是什么人?”壮汉自傲地说:“打猎的。”马祖

佑民寺内景





再问：“你会射箭吗？”猎人十分不屑地说：“废话，猎人能不会射箭吗？”马祖又问：“你一箭可射几只？”猎人极自豪地大声道：“一箭一只，从未落空。”马祖把头一摇，淡然说道：“你不会射箭。”猎人大惊失色：“莫非和尚是射箭高手？”马祖频频点头，猎人自然要追问：“你一箭能射几只。”马祖断然答道：“一箭射一群。”猎人半晌醒悟而悻悻说道：“和尚也太心狠手辣，彼此都为生命，为何要射杀它一大群。”这自然引出了马祖想说的话：“你既然知道彼此都是生命，为何将这无比锋利的箭射向它们而不自射呢？”瞬间马祖又重复道：“何不自射？”这一问话中涵纳了马祖洞开的禅机，它直入猎人灵魂深处，让猎人惊颤得冷汗如淋。然而也就在这一瞬间，猎人开悟了。……他成为了以后的石碣慧藏禅师。

不久，马祖又来到江西南康的龚公山。龚公山早先为魑魅所居，无人敢近，近则灾祸立生。马祖一至此，便见一神紫衣玄冠前来致礼，说是愿舍此地而为清净梵场。言毕而隐。此后一切顺畅，马祖即在此大兴禅法。

在几乎历经玄宗、肃宗、代宗、德宗的长达半个多世纪的漫长岁月里，马祖踏遍了江西的东南西北。当时的“洪州”大致是现今的南昌、丰城、进贤、修水及锦江流域的几个县。事实上，今天的南昌地区与宜春靖安、丰城等地区，是马祖建丛林的主要活动地点。由于马祖的威望，他能得到地方官员的支持，所以筹资建寺几乎畅通无阻。据载，他共创建丛林48处之多，方志上记载的尚有33座寺庙，仅丰城一地就有9座。“洪州宗”的得名乃至成为禅宗最壮观的派系，正因马祖以洪州地区为中心，广建丛林、大扬禅风、大弘禅法而盛极一时的活动所致，故后人又称“洪州禅”。当时还有所谓“走江湖”的说法，实因四方禅者皆以“不见二大士（马祖与石头）为无知”，而在江西、湖南之间“往来憧憧”所致，宜春地区成了学禅者们的“湘赣孔道”。

“平常心是道”

马祖“平常心是道”的思想命题，在禅宗史上是一种理论建树，它对中国乃至对世界佛教史都产生过深刻的影响。马祖确实使本来



就从容顺俗、简易直接的禅宗进入了更为突出日常生活意味的时代。禅道——生活之道——自然而然,这一极简明的提示,无疑是马祖禅学比前此南禅宗师们更具有生活意味的关键所在。铃木大拙说:“事实上,禅道就是生活之道。”马祖本人所言“触类是道而任心”,可能是对“平常心是道”这一命题的最好表达,所以禅宗史上又常以“触类是道”来概括马祖禅法的特点。

对马祖而言,禅并不是什么不自然或超自然甚而超越我们日常生活的东西。所谓“平常心”,所谓“无造作”,正是禅的一种内在精神:困了就休息,饿了就吃饭,一切都自然而然,一切都自由自在。正如铃木大拙所说的那样:禅乐于自由,因为禅就是自由。质言之,随缘任运,日用是道,这正是马祖道一“触类是道”观的出发点及前提条件。“平常心是道”这一命题正是从这个前提发展出来的。然而关键的是:只有在毫不造作的自然而然的活的机趣中,以平常之心去除一切客障,才能达到自由自在的境界,真正在“自性清静”中做到无造作,无是非,无取舍,无断常,无圣无凡。自然而自由,先是以平常之心在直面事物本身时自然而然,才有随机妙用,即俗即真,即凡即圣的平常心的自由。不自然如何自由,就如一个运动员或一个演奏家,他的每一动作都须保持最大程度的自然与放松,才能达到自由的境界。所以演奏家们有一句格言:放松放松再放松。用禅的话来解释,自然而自由的平常心是从无所住的,是活在一个没有限制的世界里。禅强调活动的无目的性或摆脱目的性,故行住坐卧,应机接物,尽是道。马祖道一“触类是道”的禅道自然观,成为后来洪州禅学的不二法门。

即便是做好事,也要随顺自然,而不要执意,执意就难得进入成佛的境界。任运自在,随缘适性,触事而真,这是保持全体的佛性的根本前提——“本来面目”是没有污染、没有附着心的本然。马祖的高明正在于此。“平常心是道”具有一种禅道自然观的性质,一方面是由于马祖认为禅的体验离不开日常自然,同时又要在日常生活中自然而然地进行感悟,才是真正修行。撇开这些自然事情而硬去思虑,去强求悟道,那就根本不可能悟道。换言之,平常之心须在自然的过程中持有,刻意追求一种平常之心,就反而不平常了;高悬平常之心



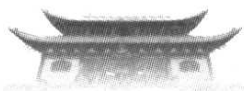
的理想,谓常人都不具备平常心,就更失去了马祖的本意了。平常而自然之心,正是道的流露;禅旨落实于平常生活,也才是道体的落实与作用。

“要眠即眠,要坐即坐”,这使得抽象神圣的佛性完全与具体普通的日常生活打成了一片。马祖的高足之一南泉普愿就以“平常心是道”来开示赵州从谏,当赵州进而问“还可趣向也无”时,南泉回答说:“拟向即乖。”意思是说,道是不可追求的,它就体现于日常的行住坐卧、应机接物之中;若起心追求,反而会失却自然之道。百丈后来还将这种追求比作“骑牛觅牛”——自己即是真佛,却硬要去追求外在的假相,这岂不荒唐。事实上,马祖理论的更大发展就在于它与日常生活打成一片所表现出来的真实性与人间性,从心性上立本,把众生的起心动念、扬眉瞬目等日常活动,看作是佛性的自然显现,都具有自然真实的价值意义。真即俗,俗即真;众生即佛,佛即众生。心的活动也就是佛性的作用,由此得出一切事象都是自家心的自然妙用。总之,随顺自然,则一切皆真;真实与自然互为前提。所以后来临济禅的“无位真人”成为洪州禅系又一思想精髓。

“即心即佛”是马祖的主旨,但他后来又讲过“非心非佛”。自慧能始,就强调即心即佛,他在《坛经》中说“一切万法,尽在自身之中,何不于自心顿现真如本性?”就是在倡导即心即佛的理论。而“非心非佛”是从排除事物本不存在的属性这个反面来作否定的表述,实质上,则为了破除执著的另一种方便,死咬住禅的名相,必然要落入观念的窠臼;因而它强调的是在过程中对“即心即佛”观念的超脱。“即心即佛”与“非心非佛”,实质上是在马祖“平常心是道”的禅道自然观基础上建立起来的“一体两面”新禅观,其宗旨是要把否定、肯定等一切执著的相对观念全部荡除。

马祖法嗣概况及宝峰寺

马祖接引后学,极具特色。一次,庞蕴居士问:“不与万法为侣者是什么人?”(这一问题的核心在:什么是佛?)马祖答曰:“待汝一口喝尽西江水,即向汝道。”意欲告知对方:真正的佛法是不可言说的。马祖的高明在摒弃了所有繁杂形式与仪礼,让人在非常灵活的暗示、



宝峰寺马祖禅师塔

象征、隐语甚至喝、打、踢等机动手段中获得顿悟。石头希迁门下的药山，多年参禅，未能见性，石头指示他参礼马祖，则获开悟。百丈参马祖之前，也未能见性，后再参马祖，则在盖天盖地的喝声中获得了禅悟慧命，从而成为一个彻底的自信自立者。相对于当时与马祖鼎足并立的石头希迁来说，马祖“顺乎自然”的禅风，更能对症下药，随机而发，甚至形成了洪州禅系内部的一种整体氛围，乃至演变出后来泼辣的临济宗风。此为后话。

马祖广收门徒也别具一格，不仅在网罗宗门、组织队伍上，甚至在参禅选佛上，也开启了诸多新的方便法门。这使马祖的新禅法传播极广，势力极大。据《景德传灯录》载，其入室弟子便达 139 人之多；而据《祖

堂集》载，其亲承弟子又有 84 人，并各为一方宗主。其时，马祖的几百名徒弟已遍布大江南北，如百丈怀海、西堂智藏、南泉普愿等就是马祖门下最著名的弟子，号称为马祖门下“三大士”。而怀海、普愿这两大祖师也泽遗后世，其他如大珠慧海、汾州无业、大梅法常、归宗智常、石磬慧藏、兴善惟宽、五台隐峰、盐官齐安、盘山宝积……则各领风骚。继承马祖禅法的沩仰宗、临济宗及从临济宗演化出的杨岐派和



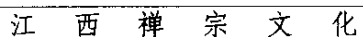
黄龙派,均属马祖开创的洪州禅系。要言之,马祖之后的整个洪州禅系,是在得马祖的“大机大用”的禅道精髓后迅速发展壮大的。慧寂谓“百丈得大机,黄檗得大用”,是慧眼识英雄。此外,马祖洪州禅似最能迎合那些既有出世之想又有入世之情的士大夫的精神需求,一大批文人如庞蕴、裴休、白居易等,都与洪州禅密不可分。更让人奇怪的是,马祖的洪州宗成了当时的一大“选佛场”。《传灯录》就记载着丹霞将应举,道遇一禅客的景况。曰:“选官何如选项佛?”霞曰:“选佛当往何所?”客曰:“江西马大师出世,此选佛场也。”

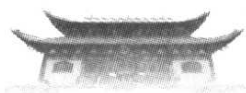
在禅宗史上,马祖的洪州禅属南岳一系,其法嗣传承主干可分为二:

南岳怀让——马祖道一——大珠慧海
——石磬慧藏
——西堂智藏
——盐官齐安

靖安宝峰禅寺







年,得到印可,成为马祖的上首弟子。马祖示寂后,他移居江西奉新县的百丈山另辟道场,因此而得“百丈”之号。百丈怀海的嗣法弟子甚多,最著名的有汾山灵祐、黄檗希运、长庆大安等 15 人。

百丈怀海的悟道因缘

马祖非常器重怀海,让怀海作自己的侍者,以便随时随地提携点拨他,令他早日明心见性,传承禅门心灯。

每当施主送斋饭来的时候,怀海刚揭开饭筐的盖子,马祖便拈起一块胡饼,对着怀海问:“是什么?”三年之中,马祖总是以这样的方式,向怀海开示佛法的大意。当年释迦牟尼佛快要圆寂时,曾在一次盛大的法会上,拿起桌上一束鲜花,向大众轻轻地拈动。大众都莫名其妙,不知何意。唯迦叶尊者发出会心微笑。因此,佛陀就把传承佛法的重任交给了他,并且向大众宣告: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,嘱咐摩诃迦叶。现在,马祖拈起一块胡饼,向着怀海开示佛法的大意,还苦口婆心地问:“是什么?”怀海心想:这是胡饼啊!但他不敢说,如果说是胡饼,谁不知道这是胡



百丈怀海塔遗存



饼？师父的用意，肯定不在这里。那么，师父的用意何在呢？怀海困惑不解。佛陀拈花，马祖拈饼，所拈之物不同，禅法用意却相同——让人们“见色而明心”。悟得这个“悠然见鲜花，悠然见胡饼”的“昭昭明明的心”。这个昭昭明明的心，正是三藏十二部经的根本。

马祖还利用游山的机会随时开示怀海。如著名的野鸭子公案，就成了怀海开悟的契机。

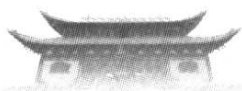
为促使怀海道业尽快成熟，马祖常借助各种场合对怀海施以锤钳锻炼。一日，怀海来到方丈室，参拜师父之后便立于一旁。马祖注视着床角上挂着的拂子。怀海发现师父这样注视着拂子，就对师父说：“即此用，离此用。”马祖问：“你以后开两片皮，如何教化人？”怀海取下床角上的拂子，举起，轻轻晃动一下。马祖又说：“即此用，离此用。”怀海便把拂子挂在了原来的地方。正于此时，马祖威音一喝——嗨！怀海震得三日耳聋。

怀海“三日耳聋”，究竟是个什么境界？鸟声人语、鸡鸣犬吠总不闻吗？对面清谈“只见开口，不闻其声”吗？统统不是。马祖蓦地一喝，恰似晴天霹雳，令人防不胜防。当时，怀海直被喝得“万念俱空”。“威音一喝晴天雷，消落一切妄颠倒，颠倒消尽它不去，尽闻无住含动静。”怀海“三日耳聋”的境界，只是如此，更不是进入了一个“无声的世界”。

唐贞元四年（788），马祖道一圆寂，怀海掬一把清泪，周游四方。此后，怀海来到了江西新吴（今奉新县）大雄山下。这大雄山真是个好修行布道的好地方，“满山古木森罗密，空谷回荡无痕迹，山间古路人迹少，参禅悟道好修习”。更为奇特的是，山上一列雄奇的岩壁，灵明奇妙，透露着高峻挺拔的神韵。怀海喜爱这座幽静的大山，喜爱这列挺拔的岩壁。怀海在这里开垦出了江西禅文化的一片新天地。

应运而生的百丈清规

从初祖达摩到三祖僧璨，禅宗的教化与修行，还只是一个个别现象。当达摩禅法传到四祖道信的时候，道信大师的门下就有了500余人的盛况；传到了五祖弘忍的时候，就有了700人的盛况；再传到六祖慧能的时候，四方学者云集，终于出现“缁白千余人”的盛况。慧能



大师之后,禅宗学人越来越多,并且大都居住在律寺里。律寺里的教育方法与修行方法,有许多方面是不适应于禅宗的,对于这一点,百丈禅师“常尔介怀”,于是针对禅宗的特点,结合佛教的大小乘戒律创立了“丛林规式”。由于百丈禅师住锡在百丈山,所以他所创立的“丛林规式”自然被称之为《百丈清规》。自从百丈禅师制订了《百丈清规》,禅宗也就有了自己的规章制度。《百丈清规》的出台,为禅宗的特别教育方法与修行方法提供了制度上的保障,对禅宗的发展壮大起到了一个很大的推动作用。



百丈清规

在百丈清规中,有“普请”制度。“普请”就是共同参加劳动,上至大方丈,下至小沙弥,所有的出家人都必须参加集体劳动,没有任何人可以例外。“集体劳动”

这一丛林现象,在百丈禅师之前就已经存在了,到了百丈禅师的时候,“集体劳动”就成了一种丛林制度。把集体劳动制度化,这是需要超人的胆识与魄力的,因为古代印度的佛教制度,一直就是托钵乞食制,不许从事耕种劳作,并且把比丘的耕种劳作视为不正确的活命方式。百丈禅师从中国文化的实际出发,及时地对佛教制度作了大胆的调整,提倡“农禅并重”的丛林作风。而且身体力行,除了领着大众修行之外,还亲自参加集体劳动,并且留下了“一日不作,一日不食”的丛林佳话。根据灯录上的记载:凡是“普请劳作”,百丈禅师总是随众共作,直到晚年,他每天仍下田干活。徒弟们多次恳求说:“师父,您这么大年纪了,就在家休息吧。”百丈禅师总是笑笑,依然随众干活。首座和尚就和大家商量,把师父的劳动工具悄悄地藏了起来,百丈禅师找不到自己的劳动工具,无奈只好留在寺里。吃饭之时,大家都到齐了,斋堂里唯独不见百丈禅师的身影。几位弟子来到方丈室,



看到师父端坐禅床,便问:“师父,您怎么不去吃饭呢?”百丈禅师说:“既未劳作,即不应吃饭。”弟子们端来饭菜请师父吃,百丈禅师异常坚定地说:“一日不作,一日不食。”第二天,弟子只好将工具还给他。从此,“一日不作,一日不食”的精神,成了千古传颂的丛林佳话,百丈禅师则成了禅僧们效法的榜样。

“清规”之所以出自百丈,是与百丈禅法的“心解脱”宗旨有关的,也是与百丈禅法不拘一格、任过自在的风格有关的;“清规”符合禅的根本精神。

《百丈清规》是百丈禅师对禅宗的极大贡献。第一,《百丈清规》的制订,给禅宗的特立独行提供了制度保障,对禅宗的存在与发展起到了很大的作用。第二,“别立禅居”的规定,使禅宗有了适合于自己的修行场所,促进了禅宗的修行。第三,“普请劳作”的规定,为禅宗的“自给自足,独立发展”奠定了经济基础,使禅宗获得了困境之下的生存主动权。

但是,我们可以看到的《百丈清规》经过了历朝多代的修订,已经不是它的本来面目。北宋崇宁二年(1103年),曾对《百丈清规》作了增订,增订而成的“清规”,被称为《崇宁清规》。南宋咸淳十年(1274年),再次进行修订,修订而成的“清规”,被称为《咸淳清规》。到了元代至大四年(1311年),修订而成的“清规”,被称为《至大清规》。为了求得一个统一“清规”定本,元朝元统三年(1335年),朝廷命江西百丈山住持德辉禅师重辑定本,并由金陵大龙翔集庆寺住持大猷等校正,定名为《敕修百丈清规》,共8卷。由于《百丈清规》的删减增补,难免有许多的糅杂之处,因此,《敕修百丈清规》已经远离了《百丈清规》的本来面目,不足以代表《百丈清规》的真精神。正如藕益大师所说:“百丈清规,久失原作本意;并是元朝流俗僧官住持,杜撰增饰,文理不通。”

渐、顿兼容的百丈禅法

百丈禅师的禅法,除了具有农禅并重的特点,还具有渐、顿兼容的特点。所谓渐、顿兼容,就是除了注重禅宗的“顿悟”,也十分重视禅宗的“渐修”。譬如学人问他:什么是大乘佛教的顿悟法要?百丈禅



百丈山野狐洞

师不像其他禅师那样，不是棒就是喝，或说些令人莫名其妙的禅话。百丈禅师总是循循善诱，敦促学人息下一切“妄想攀缘”、“贪嗔痴爱”，“随缘做事，不被境迁”，这样，就自然地获得了解脱。

百丈禅师上堂云：“夫学道人，若遇种种苦乐，称意不称意事，心无退屈，不念名闻利养衣食，不贪功德利益，不为世间诸法之所滞碍，无亲无爱，苦乐平怀，粗衣遮寒，粝食活命，兀兀如愚如聋，稍有相应分。若于心中广学知解，求福求智，皆是生死，于理无益，却被知解境风之所漂溺，还归生死海里。”从中可以看出，百丈禅师的禅法很像“苦行僧”的风格——歇下贪求，无心于世。这种“不念名闻利养衣食，不贪功德利益”，“粗衣遮寒，粝食活命，兀兀如愚如聋”的修行，并不是禅门修行的真正目的，而是禅门修行的手段。禅宗修行的目的，在于明心见性。所以百丈禅师说：若能这样修行，“稍有相应分”。对于禅门的修行来说，这个苦行僧的阶段，到头来虽然属于梦幻佛事一场，然而，也是明心见性的必经之路。

试看百丈禅师的另一段开示，也具有明显的渐顿兼容的特点。

僧问：“如何是大乘顿悟法要？”百丈禅师说：“汝等先歇诸缘，休息万事。善与不善、世出世间，一切诸法，莫记忆，莫缘念。放舍身心，令其自在。心如木石，无所辨别，心无所行。心地若空，慧日自现，如云开日出相似。但歇一切攀缘，贪嗔爱取，垢净情尽，对五欲八风不动，不被见闻觉知所缚，不被诸境界所惑，自然具足神通妙用，是解脱



人。对一切境,心无静乱,不摄不散,透过一切声色,无有滞碍,名为道人。善恶是非,具不运用,亦不爱一法,亦不舍一法,名为大乘人。不被一切善恶空有垢净、有为无为、世出世间、福德智慧之所拘系,名为佛慧。是非好丑、是理非理,诸知见情尽,不能系缚,处处自在,名为初发心菩萨,便登佛地。”

百丈禅师除了上堂说法之外,还在劳动过程中借助于各种机缘,向大众开示佛法的大意。一天中午,大家正在田间劳动,远处忽然传来了饭鼓声,这是斋堂里传来的吃饭的信息。有一僧人闻得此声,先是一怔,接着便感到一种从来没有过的畅快,他找到了这个“悠然现鼓声”的“本来人”,领悟了自己的“本来面目”。于是痛快淋漓,举起锄头,大笑归寺。大家看到这位禅僧的出格行径,很感纳闷:他这是怎么了?为何连个招呼都不打,举起锄头就走?百丈禅师见此情景,很为这位禅僧高兴:他不枉“出家”一回,今日终于“回家”了。百丈禅师借此机缘开示大众云:“峻哉!这就是观音入理的法门。”——借助于所观之声,彻悟到能观之心。

百丈禅师回到寺院,把那位大笑而归的弟子叫来,问:“刚才你见到个什么道理,便那么大笑而归?”这位弟子回答道:刚才只闻得饭



雨中百丈寺



鼓声，便回来吃饭。这位弟子透透亮亮的心，一丝不挂的心，唯他自己心中明白，唯百丈禅师清楚透见。百丈禅师看着这位弟子，开心地笑了。“师徒之间只恁么，你知我知有何说？一心印心无别印，你我同知本有真”。除此之外，师徒之间，更无“口耳相传”的秘密，秘密乃诸人之本心。佛法本自有，不从他人得。闻声悟自心，观音入理门。

百丈禅师的禅法，直显佛教的真义。在百丈禅师所住持的禅堂里，“不立佛堂，唯树法堂”。《百丈清规》的这一规定，彰显了佛法的真实之义。因为，佛教的本质，不是“人佛二元，偶像崇拜”，而是“超言绝待，回归本真”。至于说佛堂的作用，不是让人向外求佛，而是借助于佛像的庄严，达到“规范人心、净化人心”的目的，以至于达到“顿悟自性”的目的。如果忽略了对自性的领悟，只是建筑高广的佛殿，甚至向外求佛，那就违背了佛教的真正用意，那就成了顿悟自性的莫大障碍。百丈禅师的禅法，在归宗意旨上，依然在于明心见性。所以百丈禅师说：

灵光独耀，迥脱根尘，体露真常，不拘文字。

心性无染，本自圆成，但离妄缘，即如如佛。

3. “方圆默契”为仰宗

马祖、百丈之后，五家七宗中最早出现的就是为仰宗，它是达摩预言“一花开五叶”中的第一叶。多少有些让人奇怪的是，为仰宗的创始人俗姓即为“叶”，他就是慧寂禅师，百丈的门生。而在唐武宗迷信道教、排毁佛法的年代，竟然有为仰一叶盛开，就更让人奇怪了。

“为”是大为山，位于湖南宁乡县西，而“仰”则指今江西宜春的仰山。发端于为山，成形于仰山的为仰宗的创立，是唐武宗会昌年间的事了。先说说仰山的老师为山灵祐。

灵祐（771—853年），俗姓赵，福建长溪（今福建霞浦人）。15岁出家，3年后在杭州龙兴寺受具足戒，学大小乘律学。23岁参学于百丈怀海。一天，他侍立于百丈旁，百丈问：“谁？”答：“灵祐。”百丈随即说：“你拨一拨火炉，看看炉中有火否？”他稍一拨动，答道：“没有火。”百丈下座亲拨，掘至深处，拨出一点火花，举起示于灵祐前问



仰山禅师塔



仰山塔林



曰：“这不是火？”灵祐大悟——深埋炉底之火即是佛性之喻。深拨得火，其意即为：人人虽具备佛性，但未必都能发掘而出，须努力发掘，而且不能错过“时节因缘”。得悟后的灵祐不久成为怀海的首座弟子，并被派往峭绝而无人烟的大洩山，开初几年过着橡栗充食、猿猱为伍的日子。苦心经营七八载，渐得当地人帮助才开辟了道场。当时的宰相裴休曾参访他并深契奥旨。后从吉州耽源山来了个和尚，此人即慧寂禅师。从此，大洩山不再孤寂。

仰山小释迦

灵祐与慧寂，人称“父唱子和”，洩山奥秘，仰山深邃，师徒俩相得益彰，终于创立了洩仰宗。

慧寂（807—883年），俗姓叶，韶州怀化（广东番禺）人。《五灯会元》载，其9岁投广州和安寺通禅师出家，《宋高僧传》则谓其15岁时求出家，父母未允。17岁时下大决心，断其左手无名指和小指置于父母前，答谢养育之恩，父母乃允其出家，依南华寺通禅师披剃。其时，南阳慧忠预言：“吾灭后三十年，南方有一沙弥到来，大兴此教，次第传授，无令断绝。”南阳的弟子，也就是新干县耽源山的应真禅师，他断言慧寂就是那预言中的传法沙弥。于是他毫不犹豫将其密法——圆相法的图本交与这个小沙弥，他怎么也没料到慧寂当即一阅而烧毁。应真方加责备，慧寂即言已知大意，何必执著于原本子？和尚硬要，我重录一遍即是。结果他真的重新录写了一个本子呈递应真，并以手式示以应真本子中的圆相。应真点头首肯。此后，慧寂往湖南洩山参灵祐禅师，在其门下15载，体会了“事理不二，真佛如如”的禅旨，但也在艰苦的农禅劳作中落下一瘸腿。

35岁那年，慧寂来到郴州王莽山，继之又到“袁州南仰”，即今宜春南80里的仰山。此时正当唐武宗拆毁天下寺院的“会昌法难”，灵祐也难免“裹首为民”，仰山慧寂却以孤僻之地青灯煨芋而逃此劫难。据《慧寂语录》载：有西天梵僧来访，与慧寂几个回合问答后曰：“特来东土礼文殊，却遇小释迦。”遂出梵书贝叶与慧寂。礼毕，腾空而去。从此，慧寂被称为“小释迦”。

小释迦平时多用96个圆相符号，回答各种问题，并总以手势传



达其内在含意以启悟学人,开启了深邃的“仰山门风”。圆相示知,心照不宣,语默不露,禅宗“不立文字”的宗旨在小释迦这里得到完美体现。他还常开示大众收摄性灵,返观自性:“且莫将心凑泊,但向自己性海如实而修。”77岁时寂于韶州东平山。后人即以慧寂为代表的灵祐禅系称为沩仰宗。

“理事不二,无心是道”

法眼宗宗主文益禅师在《宗门十规论》中,曾用四个字概括沩仰家风——“方圆默契”,然其家风毕竟由根本理念而来。沩仰的理论则是直承马祖、百丈的基本主张,即要把体认和发掘自心佛性放在首位;人皆具佛性,明心见性,即可成佛。这种理念实质上是渊源于慧能,其宗脉上溯是非常清楚的:慧寂、灵祐——百丈、马祖——怀让——慧能。

沩仰确实是深得马祖、百丈“理事如如”之旨的。《祖堂集》载沩山接引慧寂时说“性相常住,理事不二,真佛如如”,就已是圆相的义理内涵之表征。而仰山进而用“凡圣情尽,体露真常,理事不二,即如如佛”来开示禅者,更可见沩仰的圆相是有着极深的义理基础的。既理事不二,便须体用兼得。禅宗史上的僧史、灯录大都载有沩山与仰山普请采茶时的一段对话。灵祐对慧寂说:“终日摘茶,只闻子声,不见子形。”慧寂便摇晃茶树。灵祐又说:“子只得其用,不得其体。”慧寂反问道:“未审和尚如何?”灵祐良久沉默不语。此时,慧寂按捺不住地对灵祐的沉默评价说:“和尚只得其体,未得其用。”这时灵祐才开口说:“放子三十棒。”这究竟是什么意思呢?慧寂摇晃茶树,无非表示体在“作用”——体无定相,用则有相;然而灵祐的沉默即表示“体”到底是不可言说的,但慧寂还是把它给说破了,所以该当“三十棒”!这是体用一如、理事不二的义理在生活中的运用,充分展显了沩仰禅法的基本特色。

沩仰宗在修行论上的最大特色则可概之以“无心是道”,它极其巧妙地相应了沩仰无修之修的观念。《沩山灵祐禅师语录》载:“僧问:‘如何是道?’师云:‘无心是道’。”然而什么是无心呢?那就在



夏天的仰山栖隐寺遗址

“一粥一饭”间去体会吧。平日里的一粥一饭不就是无心之修？所以一次灵祐在泐山聚众说法时，有人问：顿悟之人还需要再修行吗？灵祐即刻回答：如果真悟得本，能自知佛性，修与不修，就不成为问题了。灵祐慧寂师徒都坚信：如果能单刀直入，就能凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛。所以泐仰极其强调的仍是我们前面提到过的收摄性灵，返观自性。

泐仰法脉

禅宗五家中，虽然泐仰兴起最早，但其衰亡也较早，其法脉流传约150年左右。不少学者认为，这可能是由于泐山灵祐的顿超得妙，过于奥秘；仰山慧寂功行绵密，过于深邃，非大根器者不易悟入之故。

然而我们无论如何也得看到，泐山、仰山的垦荒开田、自食其力，是直接承续了百丈“一日不作，一日不食”的农禅并修的作风。当年



灵祐门下修禅者已多达一千五六百人,说明这一宗风的影响力是巨大的。特别是灵祐、慧寂的亲自劳作,更有那种“语默不露”的内在魅力。慧寂后半生的活动地点主要是在宜春仰山。据考,他的主要法嗣有无著(他在江西新建县古佛岭观音院参仰山慧寂得印可)、顺支了悟(新罗国人,参仰山得心印,归国后弘法于五观山,创立新罗即今韩国沔仰宗)、西塔光穆(弘沔仰禅法于仰山西塔,传法弟子有吉安资福如宝禅师,如宝传资福贞邃)、南塔光涌(弘法于仰山南塔,曾住持洪州石亭寺,著名弟子有新罗僧芭蕉慧清禅师,慧清传暹州继彻等10人便绝)。弟子中也有像陆希声这样的文人,陆希声是慧寂的故交,慧寂在洪州石亭观音院时就与之结识。陆希声得遇慧寂之后,“洗心求道,言下契悟元旨,大师尝论门人以希声为称首。”慧寂圆寂后,陆为其写下了著名的《仰山通智大师塔铭》。

据韩溥先生的《江西佛教史》考,五代末,沔仰传至第六世,蕲州三角山志谦和第七世郢州兴阳词铎,宋以下有无传承则未见史载。史家谓其法脉断绝,然其在韩国却盛传至今。而至20世纪50年代,虚云大师移居永修云居山真如寺后,念此宗法脉中断千年,而遥承七世兴阳词铎法脉为沔仰宗八世祖。虚云后嗣早已远播北美。此为后话。

4. 遍地开花的临济宗

黄檗希运(?—855年)是马祖道一的法孙,百丈怀海的法子,是开发出临济宗的关键人物。沔山问仰山:“马祖出八十四人善知识,几人得大机?几人得大用?”仰山云:“百丈得大机,黄檗得大用,余者尽是唱导之师。”沔山说:“如是,如是。”黄檗希运的得法弟子、大唐名相裴休也说,黄檗禅法,“其言简,其理真,其道峻,其行孤”。黄檗希运承续了马祖、百丈之法脉,造就出了以喝而著称的临济禅师,在经过临济禅师的发扬光大后,便形成了源远流长、遍地开花的临济宗。黄檗希运是临济宗的重要人物。

简洁明快的黄檗禅法

黄檗希运是福建人,幼年在福建省福清县境内的黄檗山出家。据说黄檗希运身高7尺,仪表堂堂。更令人称奇的是,黄檗希运的额间,



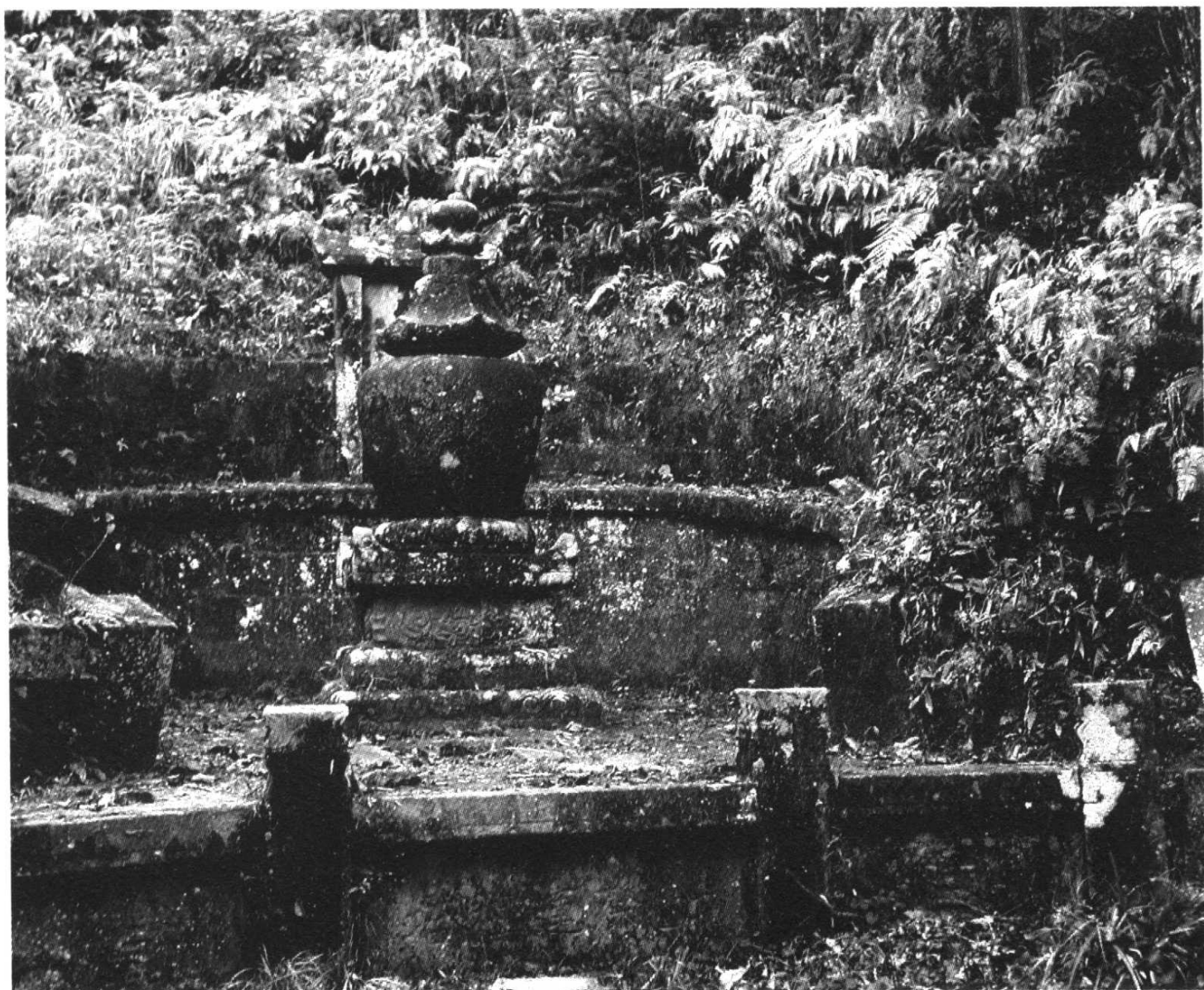
有一个隆起的肉珠，音辞朗润，志意冲澹，后来，游历过天台，也到过西安。黄檗希运在西安行脚时，曾经遇到过一位老婆婆，这位老婆婆指点希运到洪州（南昌）去参拜马祖道一。黄檗希运按照老婆婆的指示，千里迢迢来到了洪州，可惜马祖已经圆寂。黄檗希运便去礼拜马祖的灵塔。这时，恰好遇到百丈禅师结庐塔旁，于是，希运便向百丈禅师请教佛法。百丈问：巍巍堂堂，从什么处来？希运云：巍巍堂堂，从岭中来。百丈问：来为何事？希运云：不为别事。百丈禅师见这位年轻人，心路利落，如行云流水，不留痕迹，便深为器重。第二天，希运前来辞别百丈。百丈问：你到什么地方去？希运说：我大老远地从长安赶到这里，特来礼拜马祖，可惜我福缘浅薄，未能亲自聆听他老人家的教导，也不知他老人家平时是怎样接引学人的？请您给我说一说。百丈禅师便讲述自己“被马大师一喝，只得三日耳聋”的公案。听着百丈禅师的叙述，马大师的那威音一喝，也震落了希运心中的尘埃，这时，希运不觉悚然吐舌。百丈禅师想考考这位年轻人，看他有何所悟，便问希运：你以后还承嗣马大师么？希运真是不负百丈禅师所望，说：今天听您这么一说，我已经见到了马大师的大机大用。如果我承嗣马大师，他时日后会丧我子孙的。百丈禅师听希运这么一说，感到非常高兴，于是就印可了他：“如是，如是。见与师齐，减师半德。智过于师，方堪传授。你甚有超师之见。”

希运悟道之后，又跟着怀海锻炼了好多年，待道业成熟之后，便离开了老师，来到江西宜丰县的黄檗山弘扬禅门心法，四方学徒，云集而至，形成了蔚为壮观的黄檗道场，人称黄檗禅师。

唐朝开成末年，宣宗皇帝的一位大臣，姓裴名休，十分崇信佛法，调任钟陵（今江西进贤县）后，免不了要到他所管辖的寺庙礼佛敬香，拜会高僧。在开元寺参拜历代高僧纪念堂时，裴休指着墙上的一幅高僧画像问住持：“高僧的画像在这里，高僧又在哪里呢？”这位住持茫然无对。裴休就问：“在这个寺里，有禅僧吗？”住持说：“最近寺里来了一位僧人，看上去很像是禅僧。”裴休说：“可以把他请来吗？我要向他请教。”这位住持就找来了黄檗禅师。裴休一见黄檗禅师，即刻升起了由衷的敬仰。裴休问黄檗禅师：“我刚才有一个问题，今请您代答一句。”黄檗禅师说：“您有什么问题啊？”裴休问：“高僧的



画像在这里,高僧又在哪里呢?”这时,黄檗禅师大声喊了一声裴休的名字——裴休。冷不防地这么一喊,裴休下意识地应了一声。这时,黄檗禅师就反问裴休:在哪里呢?裴休被黄檗禅师这么一喊一问,当下即悟。此时的裴休心中,净裸裸,赤洒洒,清清明明,亮亮堂堂。他非常感慨地说:“禅师真是大善知识啊!”裴休当下就皈依了黄檗禅师,成了黄檗禅师的在家高徒。裴休把黄檗禅师迎请到钟陵的龙兴寺,以便于自己朝夕问法。大中二年(848年),又把黄檗禅师迎请到宛陵(今安徽宣城县)的开元寺,亲聆教诲。裴休还精心记录了黄檗禅师所讲的禅法心要,编辑成《传心法要》与《宛陵录》2卷,流传于世。



黄檗希运塔



黄檗的《传心法要》与《宛陵录》，乃禅门杰作。

在《传心法要》中，黄檗禅师说：“自达摩大师到中国，唯说一心，唯传一法。以佛传佛，不说余佛；以法传法，不说余法；法即不可说之法，佛即不可取之佛，乃是本源清净心也。”“即心是佛，上至诸佛，下至蠢动含灵，皆有佛性，同一心体，所以达摩从西天来，唯传一心法，直指一切众生本来是佛，不假修行。但如今识取自心，见自本性，更莫别求。云何识自心？即如今言语者，正是汝心。”

黄檗禅师除了运用简洁明快的问答方式向学人开示佛法的要义之外，还常常运用棒喝的方法，打断学人的颠倒妄想，使学人在顿断妄想的当下，体认到这个“本源自性天真佛”。有一次，黄檗禅师在佛殿上礼佛。当时潜形遁迹于佛门的宣宗皇帝还只是个小沙弥，大胆发问：“不执著于佛，不执著于法，不执著于僧，长老为什么还要礼佛呢？”黄檗禅师说：“不执著于佛，不执著于法，不执著于僧，我就是这样礼佛的。”这个小沙弥当然不明白，继续问道：“那么，您礼佛干什么啊？”小沙弥话音未落，黄檗禅师就给了他一掌，打得个小沙弥直愣愣呆在那里。好一会，小沙弥才缓过神来，犹有愤然地问：“您怎么这样粗暴啊？”黄檗禅师又一掌。接着开示道：这里是什么地方，更有什么粗细？小沙弥刚想动念，黄檗禅师又是一掌。黄檗禅师所说的“这里”，不是指“佛殿”，而是指这一掌之下的那个“无念灵知”。可惜，小沙弥依然不会。后来，小沙弥作了皇帝，还没忘这个茬。黄檗禅师圆寂后，宣宗皇帝就赐给黄檗禅师一个“粗行禅师”的谥号。宰相裴休十分清楚黄檗禅师这三掌的意旨，于是上奏皇帝：“黄檗禅师的那三掌，是为陛下断三际。陛下您想想，当时的那一掌之下，是不是前念已过、后念未起的心灵空白？这时，妄想分别已经断了，只剩下这个‘灵灵明明的一真心体’。黄檗禅师的用意就在这里。”宣宗皇帝毕竟是个信佛的皇帝，知错即改，于是就把“粗行禅师”改成了“断际禅师”。

黄檗禅师住锡的黄檗山，位于宜丰县最西端的黄冈乡境内，主峰仙姑崇，海拔1404米，是宜丰、万载、铜鼓三县的交界山，距离宜丰县城有48千米，是唐宋时期十分著名的禅宗道场，也是禅宗五家之一的临济宗的祖庭。



黄檗山的原名不叫黄檗山,而叫鹫峰山。因为过去有一位印度僧人在这里修行,这僧人觉得这座山很像印度的鹫峰山,所以就给这座山取名为鹫峰山。唐朝开成年间(836—840年),黄檗禅师驻锡鹫峰山,在这里弘扬禅门心法。黄檗禅师觉得这座山很像自己家乡的黄檗山,于是,就把鹫峰山改名为黄檗山,原有的佛寺,也随之改名为黄檗寺。

黄檗禅师于唐朝大中十一年(857)圆寂,真身藏于黄檗山上的“断际禅师塔”前。黄檗禅师的墓塔,至今保存完好,墓塔高3.1米、宽1.2米,塔形为宝瓶,塔周围有石砌的罗围,前有石台、石柱、石阶。石台正中刻着“断际运祖塔”5个大字,罗围后部正中,嵌有一块高大的石碑,上面刻着“开山始祖上希下运谥断际禅师之塔”。

临济禅师的悟道因缘

根据灯录上的记载,临济义玄(787—867年)是曹州(今山东菏泽)人,幼年出家,深入佛教典籍,参究佛教义理,未能契悟佛法的真谛。后来义玄仰慕禅宗,就在黄檗禅师的道场里修行。黄檗禅师的道场,常有上千僧人,义玄在这上千人的道场里,还只是一个平常的晚辈,没有什么特别之处,无人注意到他。黄檗禅师的首座弟子陈尊宿,发现义玄的内心世界异常宁静,且透露出一种超拔之气,是可以造就的禅宗人才。陈尊宿心想:这位年轻比丘,有着大丈夫之相,若不开发,任其默默无闻,实为可惜。于是问义玄:“你在这里多少年了?”义玄说:“三年了。”陈尊宿说:“你向黄檗禅师请问过佛法吗?”义玄说:“没有。我不知问个什么。”义玄不知问什么,正是参禅悟道的好消息。陈尊宿心中暗喜:在黄檗禅师的棒下,这位年轻比丘一定会有好消息。于是,陈尊宿就鼓动义玄去黄檗禅师那里,告诉义玄:“你向黄檗禅师问,如何是佛法的大意?”在陈尊宿的鼓励下,义玄来到黄檗禅师的方丈室,战战兢兢地问黄檗禅师:“如何是佛法的大意呢?”话音未落,黄檗禅师举棒便打,义玄被吓得头脑一片空白,无由悟得那个历历孤明的主人公。

义玄回到僧堂,陈尊宿看到他犹有所思而不得其解,就问:“怎么样?”义玄很困惑地说:“我的话还未问完,大和尚举棒便打。”陈



尊宿又鼓励义玄：“人做事情不能半途而废，你不要害怕，再去问。”义玄又向黄檗禅师请问如何是佛法大意。黄檗禅师依然是突然板起面孔，举棒就打。义玄又一次被打了出来。

就这样，义玄三次发问，三次被打，依然未悟佛法大意。义玄又来到陈尊宿处说：“您鼓励我前去问佛法的大意，可是，三次发问三次被打。我自恨业障深重，不能领会佛法大意。我的因缘或许不在这里，我想离开这里，到别的地方去学习佛法。”陈尊宿说：“临走前，你要向大和尚告个别。”陈尊宿提前来到黄檗禅师处，对黄檗禅师说：“那位来问话的年轻比丘，虽然是个后生，然而根性却很奇特。明天他来告别，请您方便接引他，好好栽培他！他将来一定会成为一株参天的大树，覆阴天下人。”

第二天，义玄来到黄檗禅师的方丈室，向黄檗禅师告别。黄檗禅师说：“你不必到别的地方去，我昔日有位同参道友，名叫大愚，这个人道眼分明，现在住在高安。大愚禅师与我分别时，叮嘱我：‘以后遇到个伶俐汉，也给我推荐一个来。’你就去高安参大愚禅师吧，他一定会为你说的。”义玄来到高安大愚禅师的住处。大愚问：“从何处来？”义玄说：“从黄檗来。”大愚问：“黄檗是如何教导你的？”义玄说：“我三次问佛法的大意，三度被黄檗打，不知我到底有过无过？”大愚说：“黄檗禅师为你棒打彻困，你竟然还跑到我这里来问有过无过？”义玄言下大悟，感慨道：“原来黄檗佛法无多子。”大愚捉住义玄道：“你这尿床鬼子，刚才还问‘有过无过’，如今却道黄檗佛法无多子，你见个什么道理？快说，快说。”义玄别出一手段，向大愚肋下筑三拳，如此便呈现了佛法的大意。这便是“一等没弦琴，三拳弄妙音。”大愚脱开义玄道：“你今天领悟了佛法的大意，全赖你的师父黄檗禅师的慈悲，这不关我的事。”

义玄告辞了大愚禅师，又回到了黄檗禅师处。黄檗见到义玄回来，先考考这位弟子，看他有个什么悟处。黄檗问道：“你来来去去这样折腾，何时是个了期啊？”这时的义玄，已经不同寻常，答道：“只因您老人家苦口婆心，我才完成了这一人生大事。”

义玄悟道后跟随黄檗禅师锻炼多年，道业成熟才向黄檗禅师告辞。黄檗问：“你要到什么地方去？”义玄说：“不是河南，即河北。”



黄檗拈起拄杖便打。义玄捉住师父的拄杖,说:“别再盲枷瞎棒,恐怕会打错人的。”黄檗对义玄说:“你可以教化一方了,我把百丈先师的禅板几案交付给你。”然后呼唤侍者道:“侍者,给我拿百丈先师的禅板几案来。”这是黄檗禅师对义玄的考验,黄檗禅师是想看看义玄是否还执著于禅板几案之相。这时的义玄,已有轻松过关的本领。义玄也呼唤侍者道:“侍者,给我拿火来。”以火克木,不着这个禅板机案之相。这时,黄檗禅师欣慰地笑了,告诉义玄道:“你只管去,坐一方道场,定会坐断天下人舌头。”

义玄得到师父深许,便来到了镇州(今河北正定)。在镇州城的东南角,有一条河流,名叫滹沱河。滹沱河边有一座小院,因为它临近渡口,所以当地人们就叫它“临济院”。义玄将自己的脚步停在了这座小院里,只此一停,便成就了禅宗史上的一座里程碑。义玄在这座临济院里,广开禅门教化,接引有缘众生,不久,临济院就变成了一个远近闻名的大道场。由于义玄在“临济院”弘法,所以,人们就称他临济禅师,他所开创的禅门宗派,也就叫临济宗。

临济门庭宗旨及法脉传承

禅宗发展到临济禅师这个时代,禅师们已经很少用“即心即佛”这种术语,这是因为,“即心即佛”这种说法,早已人人皆知。人们执著于“即心即佛”这种说法,然而,却不曾识得“心是何事”?“佛是何物”?所以,临济禅师就特别地运用了一些新概念,用来表达佛法的根本大意。临济禅师常用的新概念有:“无位真人”、“无依道人”、“历历孤明的听法的人”、“里头人”等等,临济禅师说:“古人云:平常心是道。大德,觅什么物?现今目前听法的无依道人,历历地分明,未曾欠少。你如果要想与祖佛不别,不用向外求索,只须如是见得这个历历孤明的听法的人,不用有什么疑虑。”临济禅师所说的“历历孤明的听法的人”,这个无所住着的“无依道人”,实际上就是我们的“历历孤明的心”。我们的这个“历历孤明的心”,透过我们的眼睛,能够看到各种形相,透过我们的耳朵,能够听到各种声音,这就是临济禅师所说的:“在眼曰见,在耳曰闻,在鼻嗅香,在口谈论,在手执捉,在足运奔,本是一精明,分为六和合。”临济禅师的“历历孤

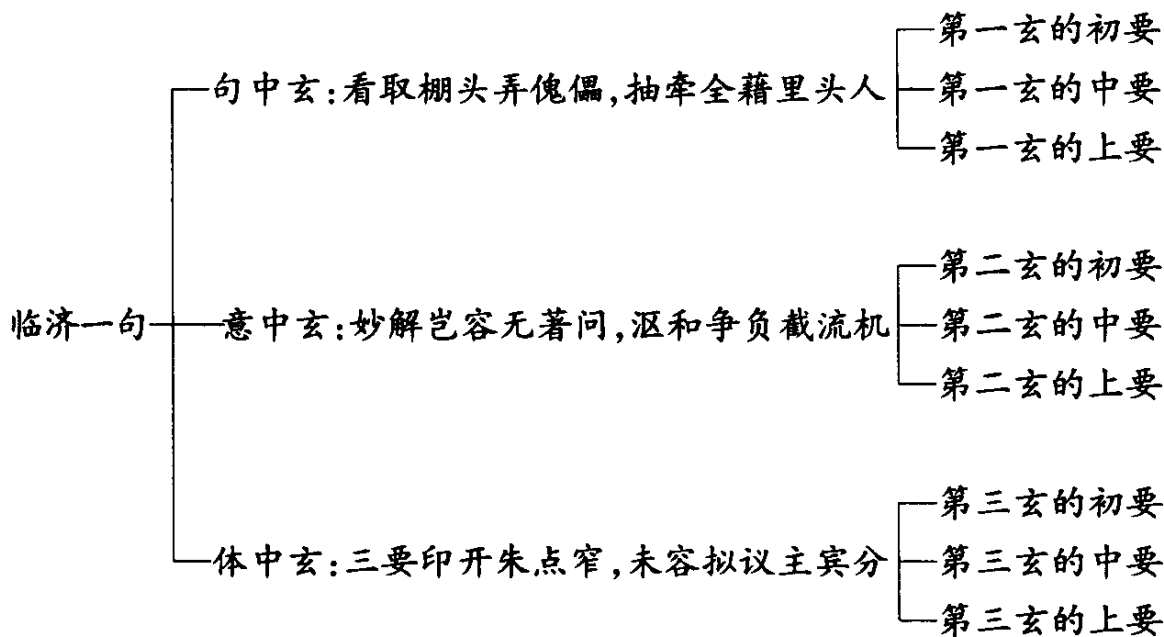


明的听法的人”、“无位道人”、“一精明”等等，就是传统禅宗所说的“心”，就是传统禅宗所说的“佛”。

临济禅师的或棒或喝，或棒喝交加，乃至“四料简”、“四照用”、“四宾主”、“三玄三要”等门庭设施，并不是临济禅法的归宗意旨，而是临济禅法的方便方法。临济禅法的归宗意旨，在于识得这个“历历孤明的听法的人”，也就是识得自己的无相真心，禅宗也叫做明心见性。临济禅师常常运用的接引学人的方法，主要有“棒喝”、“四料简”、“四照用”、“四宾主”等等。

在丛林之中，临济禅师的“棒”、“喝”非常出名。临济禅师为什么要用棒喝来开示佛法的大义呢？这是因为很多学佛之人，研究了不少的佛教典籍，参访了不少的善知识，有了很多的佛教见解；然而，就实际而论却没有证悟到佛法的根本大意——自心实相。没有证悟到“自心实相”，只是把自己的见解当作佛法。那么，自己的见解也就成了证悟“自心实相”的障碍；据此，临济禅师用棒喝的方法来打断学人的颠倒妄想。试想，学人忽然遭到禅师棒喝的那一刹那，所有的胡思乱想，都会被棒喝得烟消云散。“妄念消却它恒在，了了常明主人公”，用临济禅师的话来说，这个“历历地勿一个形段孤明”，就是人人本具的真佛真祖。临济禅师利用棒喝，为学人彻困解缚，以便使学人体悟到这个“历历地勿一个形段孤明”，这才是临济禅师行棒行喝的真正用意。

临济禅师说：“大凡演唱宗乘，一句中须具三玄门，一玄门须具三要。”临济禅师所说的“演唱宗乘”的“一句”，并不是特指某一句，而是泛指禅宗的“心要开示”。譬如临济禅师的“无位真人”、“无依道人”、“听法的人”等等开示，都属于“演唱宗乘”的“一句”。临济禅师所说的“三玄”，是指句中玄、意中玄、体中玄。句中玄，就是“看取棚头弄傀儡，抽牵全藉里头人”。意中玄，就是“妙解岂容无著问，沤和争负截流机”。体中玄，就是“三要印开朱点窄，未容拟议主宾分”。每一玄中又须具三要：初要、中要、上要，这样，就构成了“一句、三玄、九要”的禅学系统。如图所示：



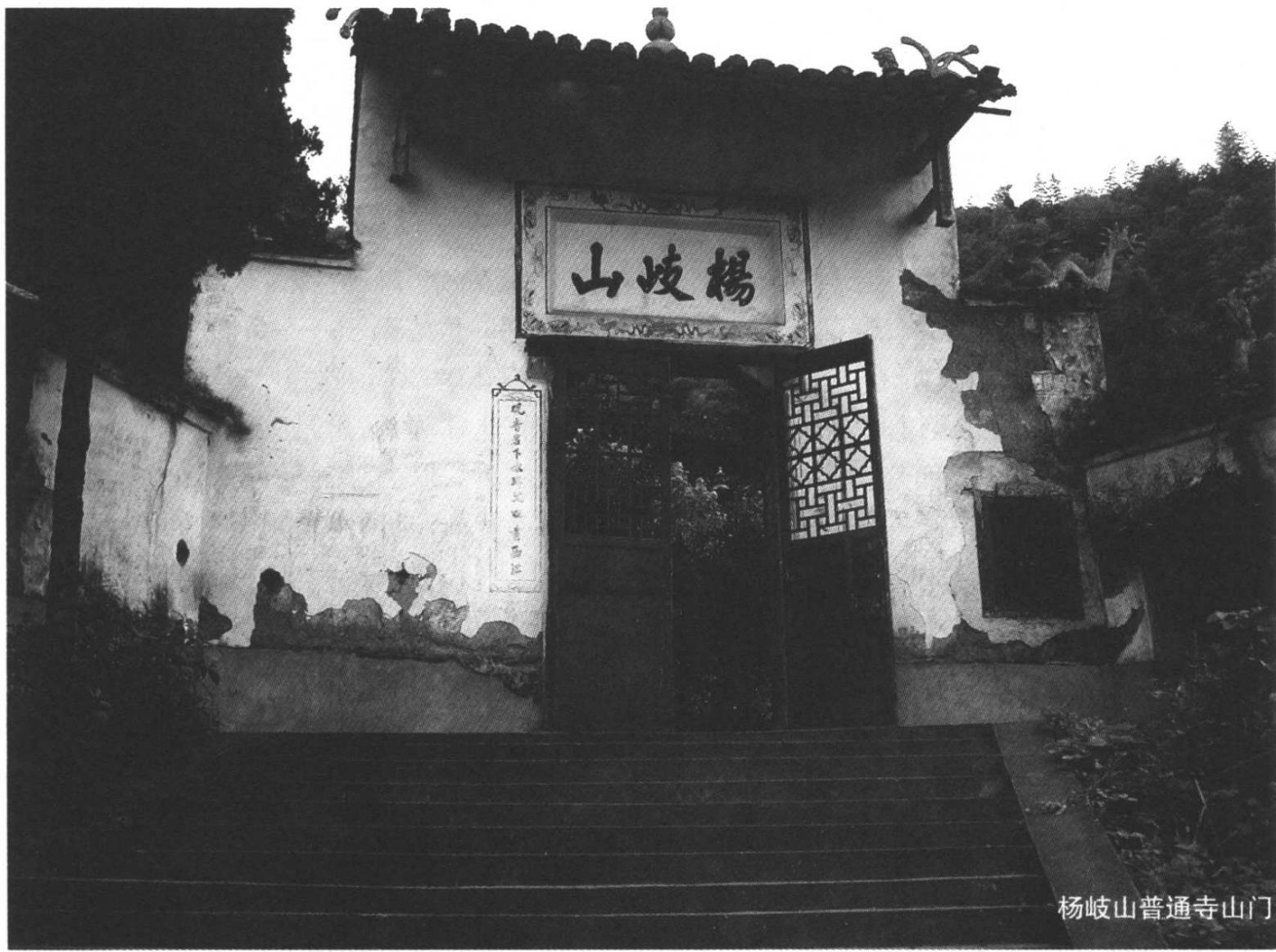
这“一句、三玄、九要”系统，从最初悟道的境界，一直到圆融无碍的境界，完全地都包括在其中了。

临济宗虽以河北正定的临济院而命名，然而义玄所开创的临济宗，却以黄檗禅师的驻锡地——江西宜丰的黄檗山为祖庭。其法脉传承的主干为：马祖道一——百丈怀海——黄檗希运——临济义玄——睦州道明。后来，临济宗的再度辉煌，靠的就是杨岐派与黄龙派的振兴。

5. 承接临济宗的杨岐派

杨岐派是临济宗的一个支派，它与临济宗的另一个支派——黄龙派几乎同时兴起。由于开创者方会在袁州杨岐山（今江西省萍乡）倡导举扬此宗家风，禅宗史上一概称其为杨岐派，后世也称其为杨岐宗。

可以说，没有杨岐派的存在，也就没有临济宗的延续及其在历史上的盛名。传说仰山慧寂曾有一句谶语：“临济一宗，至风而止。”临济宗创始人义玄自离开祖庭黄檗山，到河北正定打下江山、立下基业，便传至兴化存奖，再传南院慧颙，待三传到风穴延沼时，刚好应验慧寂那句谶语，不幸而呈现衰微之势。当风穴垂涕而传于首山省念时，跟随省念的禅众大约只有 20 多人了。好在省念的弟子汾阳善昭





力挽颓势,有所作为,但毕竟力单势薄。这一曾盛极一时而由南方流向北方的临济禅,境况终不如前。宋仁宗时,临济宗开始寻找发展契机,重新南迁,并日渐活跃。这多亏了善昭找到一位好弟子——楚圆,因其驻于湖南浏阳石霜山的崇胜寺而得名“石霜楚圆”。这位“知见可兴临济”的第七代传人,果不负众望而深受丛林尊重,于是临济宗风再度大扬。而楚圆的弟子方会,更是英雄一世,他为接续临济法脉而创立了新宗——杨岐宗,人称杨岐方会。而他,也理所当然地成为了临济宗的第八代宗师。

“天纵神悟”的方会

方会(992—1046年或1049年),俗姓冷,袁州宜春人,20岁在筠州(今江西上高)九峰山出家。由于他生性机敏,虽自幼不事笔砚,但在阅经闻法时却能心领神会。他崇仰佛法,遍参高宿,听得楚圆在南源寺说法,便前去参石霜楚圆,并自请辅佐楚圆门下院务。然扣参虽久,未有省发。每次咨参,楚圆总说“库司事繁,且去。”若他日再问,或说:“监寺异时儿孙遍天下,何用忙为?”方会屡无所获,不免心下着急。一日楚圆外出,正值雷雨,方会抄小路截住楚圆,并扭住说:“这老汉今日须与我说。不说,打你去。”楚圆从容而曰:“监寺知是般便休。”方会言下大悟,即刻拜倒于泥途。

方会初悟之始,即显示出身上秉有的临济气质,参礼习禅、机锋动作等等也复如是。一次,楚圆上堂,方会参问:“幽鸟语喃喃,辞云入乱峰时如何?”楚圆答曰:“我行荒草里,汝又入深村。”方会曰:“官不容针,更借一问。”楚圆便喝。方会大声道:“好喝!”楚圆又喝,方会也喝。楚圆连喝两喝,方会礼拜。楚圆曰:“此事是个人方能担荷。”方会拂袖便走。早期方会的种种表现,正合惠洪在《禅林僧宝传》所评价:“天纵神悟。”

这位天纵神悟的方会,随从楚圆多年,已能直透临济本源。当楚圆移居长沙兴化寺,方会乃辞归九峰山。没几年,袁州道俗迎请方会往萍乡杨岐山,住持“普通禅寺”。方会正是在这里,开创了一种崭新的禅法,其气势正如他在上堂时对众僧所宣告:“雾锁升空,风生大野。百草树木,作大狮子吼。演说诃摩大般若,三世诸佛在你诸人脚下



转大法轮。若也会得，功不浪施。若也不会，莫道杨岐山势险，前头更有最高峰！”这一新禅法融会了临济、云门二宗风格，并立即在激烈的派系竞争中取得令人瞩目的地位。此时，恰逢宋仁宗庆历年间（1041—1048年）。

杨岐法脉及其传播

据一般禅宗史介绍，方会有嗣法弟子12人，其中以白云守端（1024—1072年）为上首，方会晚年曾以“临济正脉付守端”。守端随侍方会多年，有《白云守端禅师语录》流行于世。

守端也有12个嗣法弟子，其中以法演最为著名，有《法演禅师语录》3卷传世。法演的法嗣则有22人，佛果克勤、佛鉴慧勤、佛眼清远3人被称为法演门下“三佛”。三佛中克勤成绩最大，《佛祖历代通载》与《大明高僧传》都以得法演真髓者为克勤。宋高宗也曾诏克勤入对，并赐号“圆悟”。克勤是个使杨岐宗风大振但颇有争议的特殊人物，他所著的《碧岩录》，在整个佛界都有影响，日本佛界直到现代都将其视为珍宝。克勤的嗣法弟子达75人之多，其法脉以径山宗杲、虎丘绍隆两系最旺。径山系传衍为灵隐与北涧二支，虎丘系则演化为松源、破庵二支。宗杲的“看话禅”极为著名，然其嗣法近百人竟数传而绝，而绍隆嗣法仅一人却绵延不息。

杨岐宗在宋代有一重要人物普庵禅师（1115—1169年），名印肃，俗姓余，宜春人。他是第一个撰写咒的中国和尚，《普庵咒》有相当广泛深入的影响，老百姓更是视普庵为保护神，像崇拜妈祖一样崇拜他，供奉他。在宜春民间，流传着他许多降灾驱魔、帮助百姓的故事。由僧成为神，这是一个特例。

杨岐派曾于宋元时期传入日本，据考，镰仓时代的日本禅宗有24派，其中20派就传承自杨岐法系。有一则传说故事，是说日本学僧珠光，学成回国时将克勤禅师书写的“茶禅一味”条幅和解释禅理的手卷装在大竹筒内带回日本，在即将达到日本口岸时，不幸风起，船翻人亡，但克勤禅师书写的条幅装在竹筒内却安然无恙，漂到奈良岸边，被安国寺一休（宗纯）和尚发现捞起，一休和尚从此刻苦参究，终成一代名僧。但从年代上考，它大概只能算作一则美丽的传说而已。



然而日本的茶文化,却是在克勤禅师“茶禅一味”的禅境哲理中,一代一代延续、发展、兴盛,并最终演化出极富内涵的日本茶道的。

6. 接续临济宗的黄龙派

临济禅师的禅法,下传7代即为黄龙慧南禅师(1002—1069年)。从临济义玄到黄龙慧南,这一传承的法脉是:临济义玄→兴化存奖→南院慧颙→风穴延沼→首山省念→汾阳善昭→慈明楚圆→黄龙慧南。黄龙慧南行化30余年,全在江西境内,但其影响却遍及全国,播及日本、朝鲜半岛以及东南亚一些国家。

黄龙禅师的悟道因缘

黄龙慧南禅师是江西玉山县人,俗姓章,11岁时依怀玉山(今玉山县北)定水院的智奎和尚出家,19岁时受具足戒。慧南受戒之后,遍参诸方。慧南首先参访了栖贤澄湜,并且依止栖贤澄湜修行3年,深受其影响。离开栖贤澄湜之后,又来到湖北蕲水,参访潞潭怀澄禅师,怀澄也非常器重慧南,让慧南担任了书记一职,并且让慧南代替自己说法接众。怀澄是云门宗的禅僧。后来,慧南又参访福严智贤,也受到智贤的器重,被任命为书记一职。智贤是曹洞宗的禅僧。智贤去世之后,大众迎请楚圆禅师来福严住持,这时,慧南才有了参拜楚圆禅师的机会。

一天晚上,晚参结束之后,慧南进入楚圆禅师的方丈室,向楚圆禅师请教佛法。慧南说:“慧南愚钝,未能契悟佛法的根本大意,万望和尚慈悲,开示佛法的大意。”楚圆禅师说:“你若有问题,那就请问,我们可以共同探讨。”楚圆禅师亲自搬来座位,让慧南坐下。慧南受宠若惊,惶恐不安,不肯就座,并且再三请求开示。

楚圆禅师对慧南说:“你学云门禅法,必须善于领会云门禅师的意旨。譬如,云门放洞山三顿棒。你说洞山该不该吃棒?”慧南说:“该吃棒。”楚圆禅师一听,突然板起面孔,厉声说道:“从朝至暮,鹊噪鸦鸣,皆应吃棒。”慧南被楚圆禅师的突然变脸吓得瞠目结舌,连连后



退。楚圆禅师说：“我以前始终怀疑，我是不是能够做你的老师，看来，我是可以做你的老师的！”说完，楚圆禅师便端坐不动，慧南便焚香作礼。慧南礼拜完毕，楚圆禅师又问：“即使你会得云门意旨，那么，赵州禅师曾说：‘台山婆子被我勘破了也。’请问，哪里是赵州勘破婆子之处？”慧南禅师被问得无言以对，汗下如雨。

第二天，慧南禅师又入室请益。楚圆禅师像是变了一个人，一见到慧南，便指着他的鼻子，诟骂不已。慧南大惑不解，问道：“您这样骂我，岂是慈悲法施？”楚圆禅师反问道：“你把这当作骂来领会！？”慧南于言下大悟。后来慧南作了一首偈，呈献给楚圆禅师。颂曰：“杰出丛林是赵州，老婆勘破有来由。而今四海清如镜，行人莫与路为仇。”楚圆禅师一看，便知道慧南已经开悟了，非常欢喜，点头印可了他。正所谓“一灯启明千灯亮，光光互摄无有障，心灯光明无有相，师徒心心无二样”。

黄龙禅师的禅法宗旨

慧南禅师悟道之后，最初住于同安崇胜禅院（今在江西凤栖山）。当时有很多的参禅问道之士，听说慧南法嗣楚圆禅师已经明心见性，于是纷纷前来求道。

后来，慧南又移居归宗寺。在慧南住锡归宗寺期间，归宗寺发生了一场火灾，整个归宗寺尽成灰烬。官府追查下来，慧南被投进监狱。在监狱里，慧南遭受了严刑拷打，却绝口不言，也不吃东西。两个多月，慧南终被释放。出狱之时，他须发未剪，皮骨如柴，慧南的师弟可真禅师前来迎接他，看到他瘦成这副模样，泪如雨下，说道：“师兄啊！您怎么变成这样了啊！”慧南呵斥道：“你这俗汉！”可真禅师一听，不觉俯身下拜。

后来，慧南告诉他的弟子：“我在狱中证‘法华游戏三昧’。《法华经》云：‘于菩萨法，游戏神通，净佛国土，成就众生，心不喜乐。’这是呵责小乘，因为小乘不能成就众生。”

慧南出狱之后，曾一度住黄檗山，末后又住隆兴府黄龙山（江西修水）接众，人称黄龙禅师。临济宗延续到黄龙慧南，禅法盛极，足以与当年的马祖、百丈相媲美。黄龙禅师也因此而被尊称为黄龙祖师。



黄龙禅师生前多次开示学人,内容非常丰富。在黄龙禅师的诸多法语中,最著名的莫过于“黄龙三关”。黄龙禅师在方丈室中,常常问学人:“人人尽有生缘,上座生缘在何处?”正当学人犹豫不决时,他又伸出手,问学人:“我手何似佛手?”学人依然是困惑不解,接着,他又伸出脚,问学人:“我脚何似驴脚?”30余年,黄龙禅师常常用这三个问题问学人,学人难有契其意者。后来,人问黄龙禅师:“如何才能透过您的这三关呢?”黄龙禅师说:“已过三关的人,自由自在,无缚无脱,哪里有什么官吏?若向官吏求过关,这正是未过三关的人。”

关于“黄龙三关”,黄龙禅师自己有“三关别颂”与“三关总颂”。

三关别颂

生缘有语人皆识,水母何曾离得虾?
但见日头东畔上,谁能更吃赵州茶。

我手佛手兼举,禅人直下荐取。
不动干戈道出,当处超佛越祖。

我脚驴脚并行,步步踏著无生。
会得云收日卷,方知此道纵横。

三关总颂

生缘断处伸驴脚,驴脚伸时佛手开。
为报五湖参学者,三关一一透将来。

关于“黄龙三关”,学人有各种各样的回答。对于学人各种各样的回答,黄龙禅师从来不说是对,也不说是错,只是安然静坐,学人莫测其意。黄龙禅师之所以不作回答,这是因为,说得再对也不是,唯独亲证方乃知。

黄龙禅师独创“黄龙三关”,开“参话头”之先河,开辟了禅宗发展的新方向。“黄龙三关”赢得了“三关陷虎,生断十方”的美名,自成一宗,名震天下,声动丛林,被奉为一代宗主——黄龙祖师。

晚年的黄龙禅师,其禅风变得十分朴实。他一方面让学人自参“三关”,一方面上堂说法,作正面引导。一日,黄龙禅师上堂云:“山



僧才轻德薄，岂堪人师？盖不昧本心，不欺诸圣。未免生死，今免生死。未出轮回，今出轮回。未得解脱，今得解脱。未得自在，今得自在。所以大觉世尊于然灯佛所，无一法可得。六祖夜半于黄梅，又传个什么？”接着，又有偈曰：

得不得，传不传，归根得旨复何言？

忆得首山曾漏泄，新妇骑驴阿家牵。

第二天中午，黄龙禅师便端坐而逝。后谥普觉禅师。

黄龙禅师门下，高僧辈出，亲承弟子及再传弟子，遍及天下。据说黄龙禅师的得法弟子有 83 人，皆为一方宗主。当时的文人学士，譬如王安石、张商英、张九成及名儒三苏父子等，也都是黄龙派的方外大居士。

在黄龙宗风的巨大影响下，高丽国师也欣然奉佛，皈依在黄龙五世育王介谿门下；黄龙宗在朝鲜也广泛传播。日本僧人明庵荣西，拜黄龙派第八世虚庵怀敞为师，宋光宗绍熙二年（1191 年）学成回国，即被升为僧正，在日本弘扬黄龙宗风，使黄龙后裔遍布日本全国。黄龙宗通过日本、朝鲜传到东南亚，又从东南亚远播欧洲、美洲等地，使黄龙宗成了信徒遍布全球、影响遍及世界的大宗派，在佛教界有着广泛的影响。



五

石头禅（青原行思）系

青原行思门下的大弟子希迁（700—790年），俗姓陈，端州高要（今广东高要）人。幼年时“风骨端秀，方颐大耳，专静不杂，异乎凡童”。他家离南华寺不远，十几岁时去南华寺，六祖慧能一见到他就非常高兴，不停地抚摸希迁的头说：“子当绍吾真法矣！”而且还留他吃饭，劝他出家。希迁果真落发离俗。慧能示灭前，年仅14岁的希迁问慧能：“师百年后我当依什么人？”慧能说：“寻思去。”此后，希迁独自寻思了10多年，没有结果，在另一位长老的点拨下才悟知师父是要他去寻找师兄行思，于是来到江西吉州庐陵（今吉安）。在青原山净居寺（今吉安市青原区），希迁见到行思，一番问答，机锋来去，甚得行思欣赏。行思情不自禁地称道：“众角虽多，一麟足矣。”这样，原来作为师兄的行思就成了希迁的师父。行思对希迁说：“吾之法，先圣辗转递相嘱授，莫令断绝。祖师预记于汝，汝当保持，善自好去。”不久，行思就圆寂了。

天宝初年，希迁再次来到南岳衡山，在怀让的附近拣了一处石台结庵而居，人称其为“石头和尚”。在南岳结庵的石头和尚并没有去见怀让，而是怀让派侍者去召他，石头表示：“任你哭声哀，终不过山来。”怀让说：“这个人，他的子孙噤却天下人口去。”怀让又派侍者去向石头和尚问法：“如何是解脱？”希迁反问道：“阿谁缚汝？”



侍者又问：“如何是净土？”希迁照样反问道：“阿谁垢汝？”侍者不甘心，又发出第三问：“如何是涅槃？”希迁仍不客气，依然反问回去：“谁将生死与汝？”侍者不能回答，却将石头和尚的话禀告怀让，怀让听了，合掌顶戴，表示敬意。怀让与另外两个和怀让齐名的当世宗匠都说：“石头有真狮子吼。”这说明，石头希迁在行思处已得真传。

石头希迁在继承六祖慧能心要的基础上，融合牛头禅和华严宗等诸家思想，独树一帜，提出“回互”理论。他在《参同契》中说：“灵源明皎洁，枝派暗流注；执事元是迷，契理亦非悟。门门一切境，回互不回互；回而更相涉，不尔依位住。”希迁要说的是：理和事、心和物、内和外等等相对立的东西，其关系都是回互与不回互的关系。所谓“回互”，是指相对立两方面之间相互依存、相互渗透、相互映照的关系；所谓“不回互”，是指这些相对立的两方面又各自独立，各有特性，各有自己的规定性（位）。希迁的“回互”理论，就是要指引学人真正地认识世界的本质与现象、理与事之间的既相互依存、相互渗透、相互关涉又各自独立的辩证关系，从而认识自我的真如本性，达到理事圆融、心物不二的禅悟境界。希迁的理论，有很强的针对性。因为当时的许多学人往往片面地理解佛教意旨，机械地看待“空”与“有”的关系，希迁就是要人们破除这种片面性和机械性。

石头希迁接机（指引学人）的方式细密平稳，温文尔雅，灵活自如，有如“学者禅”、“文人禅”，这与他的“回互”理论是相一致的。希迁自道其风说：“遮里针眼不入。”这与马祖道一的洪州禅的机锋凌厉、棒喝交加的禅风形成明显的区别，显示了青原行思系与南岳怀让系的不同禅风特点和修行门径。另外，希迁禅师的禅风又难以捉摸，往往让人望而生畏，故当时人们以“石头路滑”的说法来形容希迁的禅风。所谓“路滑”，无非是说石头的“回互”理论所揭示的回互转换，圆融无碍，而运用到修禅实践上，又运转惟妙，处处得机，如环无端。石头希迁留下的著作有《参同契》、《草庵歌》各一篇。

石头一系，均以揭举希迁的回互理论为旗帜，高扬其绵密禅风。石头希迁门下，以药山惟严和天皇道悟最为著名。他们分别衍出了青原行思系下的两大支脉：由药山惟严下开曹洞宗，由天皇悟道下开云门宗和法眼宗。



药山惟俨(?—834年),俗姓韩,绛州(今山西省新绛县)人,后徙南康(今江西南康市)。17岁出家,师事潮州西山慧照禅师。唐大历八年(773年),受戒于衡岳寺希澡律师。博通经论,持戒严谨。一天早上,他说:“大丈夫当应离法自净,焉屑屑事细行于布巾耶?”于是,先往江西参访马祖道一,跟随马祖道一身边三年,得道一大机大用的机锋。然后又往南岳参谒石头希迁。在希迁门下得心印后,于贞元(785—805年)初年往湖南澧阳药山弘法,因号药山和尚,为青原下三世。

惟俨所创立的独特宗风就是不许人看经,并以此原则训导学人。不许人看经的目的就是为了不让学人在经典上妄生偏见,这是与石头希迁一样,针对人们容易片面地、机械地理解佛教教义而提出的传法原则。这个颇有离经叛道味道的原则,表示了对经教的否定,为后世呵佛骂祖之风的滥觞。

药山门下,徒众云集,其中著名者有江西永修人昙晟。

昙晟(782—841年),俗姓王,幼年在靖安县石门山泐潭寺(后名宝峰寺)出家,受具足戒后,参百丈怀海,在怀海身边呆了20年,始终未契机缘。他听师弟也是自己的哥哥道吾说在药山处学得禅滋味,便想投药山,又担心百丈不允许。一日侍立在百丈身边至深夜,不肯离去。百丈觉得他有事,便再三追问,昙晟才拿出师弟的书信,给百丈看。百丈看了书信,就说:“灼然是‘生我者父母,成我者朋友’。你不用在我这里,你快去吧!”昙晟还是不敢去。百丈说有书信物件要送给药山,昙晟便来到药山门下,与师弟道吾一道共师药山惟严,不离左右。在药山处,昙晟方得心印,后承嗣青原行思下三世,弘法于湖南澧阳云岩寺和江西修水云岩寺。

1. “五位君臣”曹洞宗

曹洞宗被称之为“思想的贵族”。但这个贵族是由三代禅者,即以上所述的石头希迁、药山惟俨和云岩昙晟代代相续培育而成就的,石头希迁则是其思想的源头所在。经几代禅师共同努力而造就一个宗派。唐代是中国禅宗第一度群星灿烂的时代,五家七宗无不发源于这



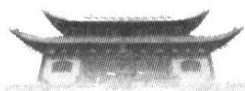
洞山塔林

一奇特时空——7至8世纪之交。曹洞宗的创立就得益于这个时代。

洞山良价禅师与宜丰普利寺

洞山又名新丰山，位于宜丰县中北部，当地方言称众山环抱的窝地为“洞”，洞山就是属于九岭山脉边缘的一个小盆地，周围有9座山岭蜿蜒环抱，形成九牛奔槽之势。山中古树参天，溪流潺潺，风景优美。洞山方圆10里，海拔仅300余米。小小的洞山因为良价禅师的到来，成为播扬海外的曹洞宗发祥地，至今为世界曹洞宗信徒向往的中心。

曹洞宗的创始人良价禅师（807—869年），会稽诸暨（今浙江诸暨）人，俗姓俞，幼年在当地村院出家。院主教他念《般若心经》，当读至“无眼耳鼻舌身意”处，就产生了疑问：“我有眼耳鼻舌身意，何故经言无？”院主不能答，知道良价不是寻常之人，便将良价亲自带到婺州（今浙江金华）五泄灵默处。灵默是马祖道一的弟子，他给良价剃度，却未能消解良价的疑问。灵默又将良价推荐给马祖的另一高徒南泉普愿。灵默说：“寻取排择下，问取南泉去。”良价辞曰：“一去



洞山逢渠桥

攀缘尽,孤鹤不来巢。”

良价来到安徽贵池的南泉山参普愿禅师。南泉普愿设归宗斋,问众僧:“今日为归宗设斋,归宗还来吗?”众僧回答不出,良价出来礼拜普愿禅师,普愿便问良价,良价答道:“等到有伴就来。”普愿连忙下座,抚良价的背说:“虽后生,甚堪雕琢。”良价却说:“和尚莫压良为贱。”此语大似老庄主张“弃圣绝智”、返璞归真,反对人为的意思,表现出一种独立自信的精神。几句话相契,良价名播天下,人们呼他为“作家”(即机用杰出的行家高手)。但是在南泉山,良价仍未消除一直萦绕在心头的疑问。他带着这一疑问继续踏上参访名师的路程,先后师事、参访了汾山灵祐、鲁祖、南源、兴平、百岩、龙山、云岩等禅宗尊宿,最终在云岩禅师处有所开悟,破除了无情有情之分别。他情不自禁地唱道:“也大奇,也大奇,无情说法不思议。若将耳听终难会,眼底闻声始得知。”良价问云岩





禅师：“某甲有余习未尽。”云岩云：“汝曾作什么来？”良价云：“圣帝亦不为。”云岩问他：“还欢喜好未？”良价说：“欢喜则不无，如粪扫堆头拾得一颗明珠。”禅宗把自性比作明珠，把学人认识了自己的本性真如称为拾得了明珠。“粪扫堆头拾得明珠”，就是指摆脱了万法尘识的遮蔽迷失，恢复了本来清净的自在本心，也就是“开悟”。

从云岩禅师门下出来，良价仍未彻底开悟，继续云游参学。他从湖南进入江西境内，行走在赣西美丽的山水之间，心有所动。一次涉水，目睹自己在水中的倒影，忽然大悟，他写下了开悟偈：“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，方始契如如。”

从这首开悟偈可以看到，良价的开悟是从“我他”关系上切入的。良价已悟到“我”之自性，遍及万法，“我”为万法之本质，万法为“我”之表现，而万法却并非“我”，因为万法是虚幻的，不是本质的；





要寻找宇宙的本质,寻找自我的本心,不能向外界去追寻,如果向外追求,那就只会越求越远,越求越隔,“迢迢与我疏”,这如同骑驴觅驴一样,追逐外界,而迷失自性。所以,认识自我的本性,只能向自身寻找。良价的这首开悟偈,表明了他已经彻底开悟了,奠定了他日后开创曹洞宗的基础。

开悟后的良价先在江西靖安泐潭寺编《大乘经要》。唐代大中(847—859年)末年,这位气象一新的禅宗高僧来到当时还隶属于高安的洞山,创建普利院,开宗弘法,接引学人。前后约16年,大行禅法,“洞山”与“良价”就连为一体,成为良价的名字——“洞山良价”。

良价主张“出家人心不附物,为真修行”,倡“偏正回互”思想,建立“偏正五位”与“功勋五位”学说。这些思想学说本来是指修行的层次,也即指对空有关系、体用关系、理事关系、本质与现象关系的认识深度,但同时反映了生命的境界。佛教徒的修行,就是追求解脱,进入涅槃。这个修行的过程就是要认识宇宙的本质,认识宇宙万事万物与其本质之间的关系,即空与有、理与事、体与用的关系。在认识宇宙的本质和人的本心的方法上,良价有其独特的方式,这种方式的代表就是其“偏正回互”、“功勋五位”等系统性学说。

所谓“偏正五位”,即正中偏:正位即空界,本来无物;偏位即色界,有万象形。正中偏者,为学人不知转动,滞于劫外,则孤理而缺事,故立正中偏,背理就事,从体起用,无语中有语也。偏中正:偏中正者,为学人著于物象,滞于今时,则孤事而缺理,故立偏中正,舍事入理,摄用归体,有语中无语也。正中来:正中来者,乃是不居尊贵位中,无化而无所不化。凡有言句,皆从无中唱出,不借而借,回途转位,戴角披毛,向异类中来,处处无间,虽居今时而不落今时,此转身一路也。兼中至:兼中至者,兼前偏正两位,尽在机前,拈出往来钩锁,血脉连环,卷舒自在,妙用随机,更不凝滞,如人归家,未到而至别业,仍在途中,为人边事,明暗双放,作家弄险处也。兼中到:兼中到者,兼前四位,挟妙而归正位,也任冥应众缘,依然不堕诸有。动静施为,平常自在,全体该收,更无遗漏,功勋不犯,明暗双收是也。

所谓“正中偏”,即只认识到空之体,而不认识有为空之派生;只见空而不见有,只见体而不见用。所谓“偏中正”,就是执著于有,而



良价禅师塔

不能见有后面的空，不能即用见体，即事见理。所谓“正中来”，就是略见空有、体用、理事的关系，承认用从体起，但认识并非彻底圆满，在认识上还有语言的纠葛。所谓“兼中至”，即“体用并至”，能由用见体，从空见有，即事见理，虽然认识到体用关系，但是仍未忘却体用分别。“兼中到”则是对空有、体用、理事关系有了完全的觉悟，并且不拘泥于任何

挂碍，出入空有、体用之间而无胶着，获得绝对自由，在“洞宗四宾主”中是“主中主”，“物我两忘，人境俱泯”，没有体用分别，这是修行的最高境界。偏正五位既说明学人的修行层次的缺陷，又提出了纠正这种缺陷的方法。从思维方式上来看，“正”是直觉，“偏”是感觉，只有直觉或只有感觉都是缺陷。只有两者结合才能接近世界的本质，觉悟自性。两者结合的程度，也就是学人修行的层次和境界，而只有当直觉与感觉圆融无碍时，方能完全认识世界，认识自性。

良价进一步用功勋关系来比喻偏正五位，这就又衍生出“功勋五位”、“五位王子”、“内绍外绍”等学说。这些学说都反映了修行者的生命境界。



如果说“偏正五位”着重于修行的方法方面来说明修行的境界,那么,“功勋五位”则更侧重于从修行的结果方面来说明学人的修行境界:

向:向时作么生?分明有个见处,时时趋向此事,虽终日吃饭,不曾咬着一粒米;终日穿衣,不曾挂着一缕丝,直须如此用心,方有趋向分。又云君向臣,父亲子,亦正中偏也。

奉:奉时作么生?既知有此事,十二时中不与他违背,心心无间,念念无差。所以道:知有底人,始解奉重。又云臣奉于君,子顺于父,亦偏中正也。

功:功时作么生?前此向时奉时,情存取舍,尚落偏枯,犹未成功。到此浑身放下,撒手忘依,便能全身担荷,彻底承当,内外一如,更无异体,正中来也。

共功:共功时作么生?前此功勋,独著未得,理事混融。此则体用双彰,不在一色,所谓君臣会合,父子通同,黑白不分,兼中至也。

功功:功功时作么生?前此大功并显,内外彰形。此则不落有无,不存宾主,及尽今时,回超阶级。上功字是功勋,下功字是不坐功勋。所谓功成而不处,故云不共,兼中到也。

五位学说又衍生出“五位王子”和“内绍”、“外绍”学说,说明学人的五种资性:诞生、朝生、末生、化生、内生。诞生王子为“正位根本智,嫡生,储君太子也”,属内绍;朝生王子为“庶生,宰相之子,已落偏位,涉大功勋,亦云外绍臣种”;末生王子为“有修有证,群臣位”,属外绍;化生王子为“借位明功,将军位”,亦属外绍;内生王子“亦为内绍,根本同出,诞生同”。内绍“天然贵胤本非功,德合乾坤育势隆”,“不假修证,本自圆成”,不需要修证功夫,即能觉悟自己的真如佛性,顿悟成佛。而外绍则是“有修有证”,需要“苦学”、“用功夫”才能觉悟成佛。

五位学说构成了曹洞宗一个完整严密的体系,这个体系由清代三山灯来禅师绘成《洞山五位图》,由此图可以理解曹洞宗的这个体系。

五位学说也是一种境界,是五种进修的阶梯。这五种境界,从人的资性方面来说,可以进一步概括为上、中、下三种资性。针对不同资



性的人,良价以三种方式分别接引:“鸟道、玄路、展手。”所谓鸟道,良价的解释是“不逢一人”、“直须足下无丝去”。这种方法摆脱语言的中介,以直接的机锋,或玄妙的方式,引导学人自己当下顿悟,不用反复指点、接引。从学人方面来说,则是抛弃语言、逻辑的束缚,直接达到觉悟。鸟道是针对第一等资性的学人。鸟道的最玄妙处就是“不行鸟道”。所谓玄路,是针对第二等资性的学人,需要借助一定的语言、逻辑,并以一定的耐心接引学人。所谓展手,则需要更多的耐心、更多方面的接引手段,来反复指点,这种展手甚至与“老婆禅”有相类的特点。根据良价接人的“三路”,“五位”境界也可简化为“三路”境界,其中最高境界就是“不行鸟道”。禅宗修行的最高境界的表现之一,就是解脱生死,泯消生死界限,放下世间的一切挂碍,做到生死一体,来去自由。

良价曾以寒暑来譬生死。有僧问良价:“寒暑到来时,如何回避?”良价回答:“何不向无寒暑处去?”僧又问:“如何是无寒暑处?”良价说:“寒时寒杀闍黎,热时热杀闍黎。”禅宗研究学者吴言生解释这段公案时说:“洞山借寒暑指示学人超脱生死大事,寒暑喻生死,寒时安住于寒处,完全变成寒冷,热时安住于热处,完全变成炎热,无有分别,就是无寒暑之处,也就能于生死中得到解脱,自由自在。”这一解释说明了良价对生死的基本态度。洞山语录中有几处记载良价为学僧解脱生死的公案,其中一则云:

有僧不安,要见师,师遂往。僧云:“和尚何不救取人家男女?”师云:“你是什么人家男女?”云:“某甲是大阐提人家男女。”师良久。僧云:“四山相逼时如何?”师云:“老僧日前也向人家屋檐下过来。”云:“回互不回互?”师云:“不回互。”云:“教某甲向甚处去?”师云:“向粟畲(农田)里去。”师嘘一声云:“珍重!”便坐脱。师以拄杖敲头三下,云:“汝只解与么去,不解与么来。”该僧面临四山(生、老、病、死)逼近之际,慌乱不已。良价问他是什么人家男女,他自称“大阐提人家男女”,良价便知此僧尚有凡圣情量的牵挂,生死差别未消,不能透脱,就以“我也曾向人家屋檐下过来”、“向粟畲里去”、“不回互”破除之,使之一无牵挂而去。僧虽无所牵挂而去,但良价还是认为他尚未彻底透脱:“只解与么去,不解与么来。”这似乎可以理解为



“只理解了怎么死,不理解怎么生”。但禅宗的生死还不仅是个理解问题,而且可能还是个实践问题。洞山语录记载良价入灭经过:

(良价)乃命剃发、澡身、披衣,声钟辞众,俨然坐化。时大众号恸,移晷不止,师忽开目谓众云:“出家人,心不附物,是真修行,劳生惜死,哀悲何益?”复命主事办愚痴斋。众犹慕恋不已,延七日,食具方备,师也随众斋毕,乃云:“僧家无事大率,临行之际,勿须喧动。”遂归丈室,端坐长往。

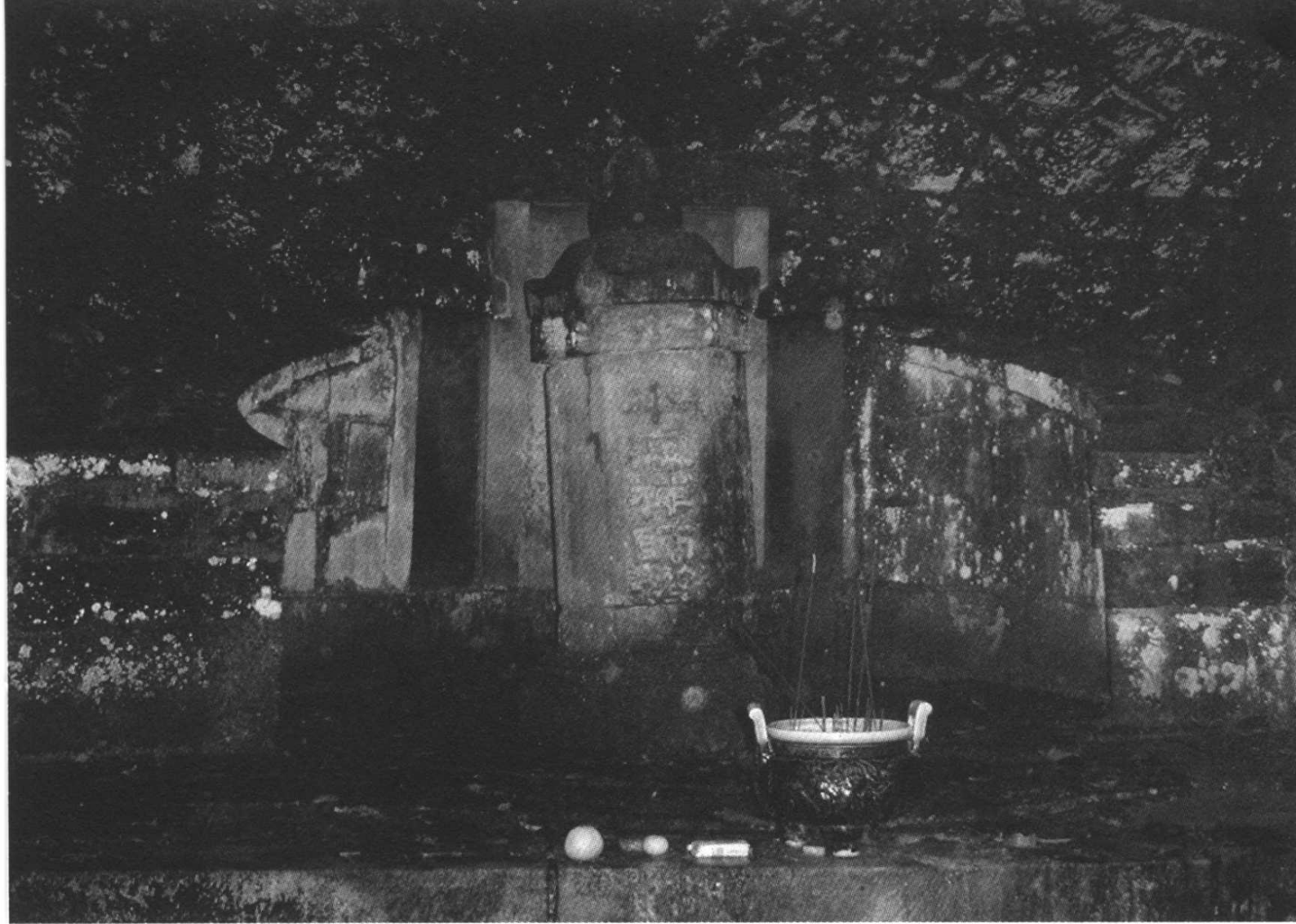
关于洞山良价入灭的神奇,《宋高僧传》这样感叹:“系曰:其却留累日古亦有之,如价之来去自由者,近世一人而已。”当然,禅宗史上似良价一样凭意志做到生死由己的禅师还有人在,其中有无神秘的东西不为我们所知。但从良价这里看到的是这样一种生死境界:生死完全凭自己的自由意志,而不是在自然法则面前的无可奈何。做到这一点的前提,就是泯灭生死界限,对死亡毫无芥蒂,生也欣然,灭也欣然。

良价禅师圆寂后,敕谥“悟本禅师”。他留下的作品有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《五位君臣颂》、《五位显诀》等偈颂。

曹山本寂及宜黄曹山寺

本寂(840—901年),俗姓黄,福建莆田人。少年时代习儒,但总想出家,直到19岁,父母才同意。开始在福州灵石山出家,到25岁时方受具足戒。据说他的行为举止,威仪有度,就像一贯而来的习惯一般。咸通(860—873年)中期,本寂来到宜丰洞山,参良价禅师。

师徒俩初次见面,良价师问本寂的名字,本寂以“本寂”对。良价问他“向上更道”,本寂说:“不道。”良价问:“为什么不道?”本寂说:“我不是叫‘本寂’。”良价对他的回答很满意,于是非常器重本寂,让他进入密室。本寂跟随良价几年时间,接受了洞山宗旨。辞别洞山时,良价师问他将去什么地方,本寂答道:“不变异处去。”良价师又问他:“不变异处岂有去也?”本寂说:“去亦不变异。”离开洞山后,本寂先往广东韶关曹溪,礼拜六祖塔。然后回到江西,在吉水应众僧之请,逗留了一段时间,不久来到宜黄县,信士王若一舍何王观,请



曹山寺本寂禅师墓

本寂主持。本寂改何王观为荷玉寺,为了表达承继曹溪法脉之意,将所住山头改名为曹山,所住禅寺也就叫曹山寺了。本寂在曹山一住20年,弘扬洞上宗旨,一时学侣聚集,宗风大振。人们推本寂为曹洞宗祖师。

本寂在洞山时,处众如愚,发言如讷,离开洞山后,栖隐不出,非其道友,无得交言。南平王钟传仰其名声,屡次派人来请他出山,本寂总是以有病为借口推辞。钟传第三次派使者去请时,对使者说:“如果这次你请不了曹山大师来,你就不要来见我了。”使者来到曹山,泣告本寂大师:“和尚大慈大悲,救度一切,如果这次你不去见大王,弟子我一门就将见灰粉了!”本寂说:“专使我保你无忧,你回去时贫道附一首古人偈上大王,必保你无事。”本寂便书大梅山法常的偈送给使者带回去复王命:“摧残枯木倚寒林,几度逢春不变心。樵客见之犹不顾,郢人何得苦追寻!”钟传看到使者带回的偈,只好望山遥拜,说道:“弟子今生见不到曹山大师了!”本寂深藏禅林,一心修禅,接应学人,禅余时间注寒山诗,言辞迢丽,流行海内。



石头希迁一系,反复要向人揭示的是本体世界与现象世界的关系,以明暗、理事、回互等语,立其宗乘大纲。传至良价,创偏正五位说,彰显曹洞宗乘。

本寂在曹山,对洞山良价的“偏正五位”等学说作了进一步的阐述和发挥,曹山本寂对偏正五位的解释是:“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,故曰玄虚大道,无著真宗。从上先德,推此一位最妙最玄,当详审辨明……”在偏正五位的基础上,本寂进一步提出了“君臣五位”和“王子五位”的学说。良价创立曹洞宗的规模和宗旨,而曹山本寂使之大成。在曹山本寂的手上,完整意义上的曹洞宗正式形成。《五家宗旨纂要》评价本寂的贡献说:“晚得曹山深明的旨,妙唱嘉猷,道合君臣,偏正回互。由是洞上宗风播于天下,诸方宗匠,咸尊推之。”本寂作《五位君臣旨诀》、《注释洞山五位颂》、《解释洞山五位显诀》,对良价的偏正五位确有所发展。本寂说:正位即空界本来无物,偏位即色界有万象形。正位可以喻君,偏位可以喻臣,因此正位为阳,则偏位阴也。正犹如水,偏如波,正者暗而偏者明也。这是用黑白来说明正偏。本寂又用君臣关系来说明“偏正五位”:“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,高明朗太虚。’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:‘不坠诸异趣,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。’”偏正五位为曹洞宗认识方法的重要法门,用之于自然界则可认识宇宙之玄妙,用之于人事则可认识社会政治之奥秘。

本寂还用卦图、图示、先哲名言等来阐述曹洞宗的偏正五位学说。然而,本寂的反复解说,虽使曹洞宗的学说特别绵密、严谨,但不厌其烦地过多解说,也造成了缺陷,给后世留下了囚于偏正之死型,忘大道之本体的病根。

当然在接引学人的方法上,本寂提出“三种堕”的学说还是颇有



价值的。堕含两方面的意义：一是堕落，一是堕除。人有三种执著，若是滞于其中，不得超拔，就是堕落；若能在这三种执著之中觅到路径，转身出离，就是堕除。三种堕是：

一是披毛戴角堕，也称类堕，是转身之妙。本寂说：“南泉病时，有人问：‘和尚百年后向甚么处去？’泉曰：‘我向山下檀越家作一头水牯牛去。’‘某甲拟随和尚去还得么？’泉曰：‘若随我含一茎草来。’拣曰：‘这个是沙门转身语。’”本寂又说：“披毛戴角是沙门堕”，“披毛戴角沙门堕者，不执沙门边事及诸圣报位也。”所谓“披毛戴角”就是堕为畜牲。

二是不断声色堕，也称随堕。本寂说：“只今于一切声色物物上转身去，不堕阶级唤作随堕。又云：不断声、色，随类堕者为初心知有自己本分事，回光之时摒却声、色、香、味、触、法。得宁谧则成功勋，后却不执六尘等事，随分而昧，任之无碍。”

三是不受食堕（尊贵堕）：本寂说：“法身法性是尊贵边事，亦须转却，是尊贵堕。只如露地白牛是法身极则，亦须转却，免他坐一色无辨处。又云：不受食尊贵堕者，食者是本分事，知有不取，故曰尊贵堕。”

曹山的“三种堕”用现代学者温金玉的解释是：所谓“披毛戴角堕”是不拘圣教位，投身于迷界来救度众生，不受沙门外在形式的束缚，而随顺境遇。“不断声色堕”是指不执六尘，不求不避知觉生活之外的任何绝对性事物，明了知觉，超越知觉，而得自由无碍的境界。“不受食堕”中的“食”，乃为本分之事，也就是本来的面目、成佛的当体，知有此本分事而不取不求，忘却此尊贵事，便可得自由无牵挂的境界。其实，三种堕所言者无非是指人所遭遇的三种处境：轮回中的世界、现象世界、超越现象界的本体世界，本寂要告诉人们的是：既要承认这些境遇，又不要迷惑、执著于这些世界之中，而应随缘应运，超脱各种计较，从而获得身心的自由。

后出的法眼宗文益所著的《宗门十规论》称曹洞宗的宗风是“敲唱为用”，敲即敲击，一齐截断；唱为唱举，敲属理的方面，唱属事的方面。敲唱并用，理事兼备，正是曹洞宗的宗眼所在。本寂在与学人对接时，常常陷学人于无立锥之处，以截断学人的凡情差别，直指根本。

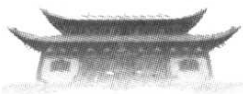


宜丰洞山普利寺

有僧人问本寂：“学人我通身是病，请师医。”师曰：“不医。”僧人问：“为什么不医？”本寂说：“教汝求生不得，求死不得。”所谓求生不得，求死不得，就是不生不死。不生不死是什么状态呢？在世上到哪里寻找不生不死状态呢？其实在世上是找不到不生不死状态的，那本寂所说的不生不死，就是要人消除生死界限，消除了生死界限，也就解脱了生死。

有僧人问本寂：“世间什么物最贵？”本寂随口应道：“死猫头儿最贵。”僧人追问：“为什么死猫头儿最贵？”本寂回身一转，答道：“无人着价。”死猫是没有谁愿意要的，死猫头更是如此，根本没有人会去买死猫，所以在一般人眼中，死猫并没有什么价值。而本寂借死猫无人开价，说死猫是世间最贵重的东西，是要告诉人们：世间最贵的东西和最贱的东西是没有什么区别的。

一日，有僧人问本寂：“国内按剑者谁？”本寂指自己说：“曹山。”僧人问：“拟杀何人？”本寂答：“但有一切总杀。”僧人问：“忽



逢自己的生父母时怎么办？”本寂问僧人：“拣什么？”僧人说：“怎奈自己何？”本寂问：“谁奈我何？”僧人说：“为什么不杀？”本寂说：“无下手处。”本寂之意，在于要人们破除世俗之见，摆脱对现象世界的执著。这个公案中，本寂提出要“总杀”一切来隐喻扫除一切俗见，禅僧以遇到父母“杀不杀”来诘难本寂。本寂以“无下手处”将禅僧驳回。

本寂卒谥“元证大师”，其门下有弟子 14 人，但法脉不长，四传之后，便中断了。而曹洞宗的法脉传播，是由云居道膺一系完成的，至今不绝。

云居道膺与云居山真如禅寺

道膺（835—902 年），俗姓王，河北玉田县人。早年出家，25 岁在范阳县延寿寺受戒。初习小乘律仪，因感到律仪约束太甚，叹道：“大丈夫儿焉局小道而晦大方？”于是直接上翠微山参学无学（邓州丹霞天然之徒）。三年后，有从江西来的人盛赞洞山良价为当世宗匠，道膺便来到江西宜丰洞山。他一见良价，就深为其格高调古、言简旨





玄所折服,肃然起敬。良价问了道膺一个与本寂一样的问题,来考察道膺的资性:“阇梨名什么?”道膺对曰:“道膺。”良价又问:“向上更道。”道膺答道:“向上道不名道膺。”良价说:“与我在云岩时的祇对一样啊!”良价当众称赞道膺这位得意的弟子:“此子以后,千人万人把不住去在。”于是师徒朝夕相处。

道膺离开洞山后,先到三峰山开法,但很不成功,不久又来到云居山结庵。云居山原名欧山,位于永修县西南,因山上长年云雾缭绕而得名。“云居拥翠”为古修江八景之一。唐宪宗元和三年(808),道容禅师在此山创建禅院,初名“云居禅院”。宋大中祥符元年(1008年),宋真宗亲自书写“真如禅院”的匾额以赐,“真如寺”之名一直沿用至今。道膺来到云居山,“法轩大敞,玄教高敷”,云居山便成为曹洞宗的第三大道场。而道膺所化弟子,超过千人之众。

道膺与本寂不同,他不是特别注重偏正五位的理论阐发,而是更重视万法一心,安心为本的实践。道膺主张,一心即万法,万法即一心,一心即一切性;心性相通,其间没有什么界限。

有一个僧人问道膺:“如何是一法?”道膺反问:“如何是万法?”僧人说:“我不知道如何理解。”道膺说:“一法是你的本心,万法是你的本性。你说心与性是一个还是两个?”僧人懂了,拜谢道膺,道膺送一首偈颂给僧人:“一法诸宗,万法一法通。性心惟汝性,不说兼异同。”

道膺万法一心,一心万法的思想,破除了心与性的差别,使心性相通,万物相融相摄,完全继承了乃师洞山良价的偏正回互理论,也与石头希迁的回互学说一脉相承。

俗士问一个和尚:“某甲家中有一个铛(饭锅)子,寻常煮饭,三人吃不足,三千人食有余,上座你认为是什么缘故呢?”和尚回答不出,道膺代他答道:“争则不足,让则有余。”一个锅煮饭的量是一定的,饭够不够吃在于吃饭的人争不争,而争不争则全在于人心的作用。

有一支军队闯入云居山,众僧逃散,唯道膺安坐禅堂,端然不动。统军不施礼就坐在道膺对面,问道膺:“世界何时得安?”道膺答:“待将军心足。”统军一听,立刻礼拜道膺,并拜道膺为师。天下太平与否,完全取决于人心满足与否,世界本不乱,人心自乱之。



云居山真如寺

道膺门下有弟子 28 人,最著名者有道简、道丕、道昌、怀岳等。这些弟子的活动区域主要在赣、浙、湘、皖等地。道膺所传,为曹洞宗的洞云宗派。曹洞宗的流传,主要是道膺一系的流传,自唐至今,一直延绵不绝。这一系的传承主干为:洞山良价——云居道膺——同安丕——同安志——梁山缘观——太阳警玄——投子义青——芙蓉道楷。此下,特别值得提起的则是天童如净与报恩行秀,此二人为曹洞门下的二大宗匠。日本学者忽滑谷快天《中国禅学思想史》下册说如净:“恶拳痛棒,陶冶学人,放言纵谈,痛斥时弊,炽然唱逸格之真风,见处高迈,振无畏之辩,如苍松之吟风。”而说行秀则是“精通儒释二教,出入金元二朝,受王臣之归向,尝示众云:‘衲僧之行履不异常途,唯临死生祸福得失是非之际,视死如生,受辱如荣。’可见其为人”。正是这位天童如净大师,曾将道楷和尚传持的袈裟以及定语曹洞经典《宝镜三昧》、《五位显诀》付与日本僧人永平道元。让“大阐一音,广弘万品”的曹洞宗开始了它的东渡扶桑之行。其实,曹洞创立之初,日本僧人瓦室能光即向良价学禅。新罗利严后也来华参礼道膺,回国后即创韩国曹洞宗须弥山派。高丽庆甫则从匡仁学禅,归国



后大力弘传。有宋一代,日本的道元禅师在天童如净处尽得曹洞妙旨后,即归国创立日本曹洞宗,并大规模地将曹洞一系在日本发展得如火如荼,其法脉延续至今。

重要的是,推动曹洞中兴的不仅有云居一系,还有无明慧经开创的寿昌支脉(江西黎川寿昌寺为其弘化基地)。世称慧经为“曹洞中兴第一人”,慧经的中兴已是明万历年间的事了,他对曹洞宗的贡献是巨大的。而在这之前,秀峰常锦等分别在江西的云居山、上高、高安、奉新、乐安等地大力弘扬曹洞宗风,世人称其为“云居系”。慧经之后的曹洞传人,值得一提的是长庆道独,他对重振曹洞宗风起了较大作用,其重要法嗣有祖心函可、瞎堂函昱、木人弘赞等,可谓法脉远传,宗门常盛。

进入近现代后,虚云老和尚以一身而参五宗法脉,这是禅宗史上极为罕见的现象,临济、曹洞、沩仰、云门、法眼此五宗法脉,均在虚云老和尚的光大之下,卓有建树。据《新编曹溪通志》,至1997年底,虚云老和尚所嗣诸宗法脉代相传承,有三四世之多。虚云老和尚之例,是禅宗文化的特有现象。

2. 法眼宗、云门宗与江西

法眼、云门二宗虽未在江西发源,但与江西瓜葛甚深。创宗人文益、文偃及其法嗣,大多都有过在江西弘法的经历,并和江西的其他禅宗宗派有千丝万缕的交叉关系。

云门文偃禅师

云门宗创始人文偃(864—949年)系青原行思下六世禅师。其传承的法系是:文偃禅师嗣雪峰义存,雪峰义存嗣德山宣鉴,德山宣鉴嗣天皇道悟。天皇道悟是石头希迁的另一位弟子、药山惟俨的师兄弟。

云门宗虽然创宗于广东省乳源县云门山光泰寺,但是文偃禅师在创宗之前长期在江西参学、修禅、讲法,至晚年方在广东云门山阐扬一家家风。因此,江西仍然可以说是云门的发脉之地。



文偃禅师俗姓张，苏州中吴府嘉兴（今属浙江嘉兴市）人。17岁时出家，从空王寺志澄律师受业，深究律藏。受具足戒后，往浙江睦州（今浙江淳安县）参人称“陈尊宿”的道踪禅师。道踪是黄檗希运的法嗣，临济义玄的师兄，其禅风峻厉，他一见文偃登门，就将门关闭，如是者三。第三天，道踪方关门，文偃强行挤入，被门夹伤一足。正是这一夹，文偃开了悟。在跟随陈尊宿参学数载以后，陈尊宿将文偃荐往雪峰义存处。雪峰义存是青原行思系下的第五世。这样，文偃就由南岳怀让系转到了青原行思系。文偃在福州雪峰山参义存，得印可后云游，继续参谒诸方高僧。他来到江西，先后参访了洞山、疏山、归宗、鹅湖等禅寺，向本寂、匡仁等著名禅师参学。后来前往曹溪参拜六祖塔，然后回到福州，任首座，继升方丈。后来又来到江西永修县云居山下的云门寺住静。晚年移至广东乳源县云门山光泰禅院（后改名大觉寺），这时正式创立云门宗。五代十国南汉乾和七年（949）逝于云门山，谥大慈云匡真弘明禅师。

《五家语录》中记载了文偃在江西参访的几段对话；其中一段是文偃参访疏山和尚的：

师（文偃）到疏山，疏山问：“得力处道将一句来。”

师云：“请和尚高声问。”疏山便高声问。

师云：“和尚蚤（早）朝吃粥么？”

疏山云：“作么生不吃粥？”

师云：“乱叫唤作么？”

又因疏山示众云：“老僧咸通年已（以）前会得法身边事，咸通年已后会得法身向上事。”

师问：“承闻和尚咸通年已（以）前会得法身边事，咸通年已（以）后会得法身向上事，是不？”

疏山云：“是。”

师云：“如何是法身边事？”

疏山云：“枯椿。”

师云：“如何是法身向上事？”

疏山云：“非枯椿。”

师云：“还许学人说道理也无？”



疏山云：“许你说。”

师云：“枯椿岂不是明法身边事？非枯椿岂不是明法身向上事？”

疏山云：“是。”

师云：“法身还该一切不？”

疏山云：“作么生不该？”

师指净瓶云：“法身还该这个么？”

疏山云：“闲黎莫向净瓶边会。”师便礼拜。

另一则记载文偃参访曹山：

师到曹山，曹山示众云：“诸方尽把格则，何不与他道一转语，教伊莫疑去？”

师便问：“密密处为什么不知有？”

曹山云：“只为密密，所以不知有。”

师云：“此人作么生亲近？”

曹山云：“不向密密处。”

师云：“不向密密处，还得亲近也无？”

曹山云：“始得亲近。”师应诺诺。

又一则是：

师问曹山：“如何是沙门行？”

曹山云：“吃常住苗稼者。”

师云：“便与么去时如何？”

曹山云：“你还畜得么？”

师云：“学人畜得。”

曹山云：“你作么生畜得？”

师云：“着衣吃饭有么难？”

曹山云：“何不道披毛戴角？”师便礼拜。

从上述对话可以看出，作为参学者的文偃非等闲之辈，向高僧求教时步步紧逼，不留一丝空隙，作为老师的高僧们则是禅风周密，禅机活泼，转身灵活，参学的文偃每每礼拜。文偃禅师在江西各座名山大寺的参访是大有收获的，使他在原有的基础上更上了一层楼，为日后创立云门宗打下了更扎实的根基。



作为云门宗的创始人文偃禅师从怀让系转向行思系，在吸收洪州禅的基础上，进一步弘扬了青原行思、石头希迁一系的“一切现成”、“即事而真”的宗旨。他提出“总在这里”的口号，表达了他的思想的宗旨。他认为，所谓真如、法性、道等，是普遍存在于事事物物之中的，而不是脱离事物而存在的，理在事事，事事具理，事理圆融。从一件事上，就可看到普遍的理，如同乐普所说的：“一尘才举，大地全收；一毛头，狮子全身。”有时，文偃禅师拄着杖对学人说：“微尘刹土，三世诸佛，西天二十八祖，唐土六祖，尽在柱头上说法，神通变现，声应四方，一任纵横。”说毕，突然起身，用杖划地，说：“总在这里。”又划一下，说：“总从这里出去。”“总在这里”，成为他表达“理事无碍”、“触目是道”的独特禅语。在这一表达方式下面，形成了云门宗的独特宗风。

三山来在《五家宗旨要纂》中概括云门宗的家风为：“孤危险峻，简洁明快。其接化学人，不用多语饶舌，于片言只语之间，超脱言意，不留情见，以无伴为宗，或一字，或多句，随机拈示明之。”清代佛教学者祖源超溟更总结为四句话：“云门家风，孤危耸拔，格外提撕，剪除情见。”

文偃禅师在接引学人时，机缘语句明快，要人“直下承当”，“向自己脚跟下推寻”，转迷开悟。其方法有“一字关”、“三字宗旨”和“云门三句”等。

文偃常用一语一字突然斩断问者之葛藤，使其当下转机，无所用心，无法思考，悟及世谛门中一法不立，此被称为“一字关”。如有一天，文偃示众云：“十五日已（以）前，不问你。十五日已（以）后，道将一句来。”代云：“日日是好日。”前一个“十五日”和后一个“十五日”并无什么差别，人们因为有分别智，往往会将前后两个“十五日”的分别进行思索，甚至还会有人对“十五日”的每一日加以拣择区别。文偃即以“日日是好日”来截断学人的差别妄想，破除分别智的执著。

有人问：“如何是清净法身？”文偃说：“花药栏。”又问：“便怎么去时如何？”文偃又答：“金毛狮子。”有人问：“如何是尘尘三昧？”师云：“钵里饭，桶里水。”有人问：“如何是超佛越祖之谈？”



师云：“胡饼。”有人问：“如何是佛法大意？”师云：“面南看北斗。”

这些指东答西的对话，一方面是截断人们的追索思量，另一方面也饱含深意：所问的东西与所答的东西其实没有分别，人们要问的东西，也许就在所答的东西里面。有人问：“如何是佛？”师云：“干屎橛。”佛本来是清净圣洁的，文偃却以“干屎橛”来对“佛”，其实就是要问话人打破凡圣的差别思量，直认现象的虚妄。

文偃禅师还常用一个字来断学人葛藤，如：有人问：“什么是禅？”文偃答道：“是。”有人问：“如何是正法眼？”文偃答：“普。”有人问：“三身中哪身说法？”文偃答：“要。”有人问：“凿壁偷光时如何？”文偃答：“恰。”又有人问：“杀父杀母，佛前忏悔，杀佛杀祖向什么处忏悔？”文偃答：“露。”有人问：“一生积恶不知善，一生积善不知恶，此意如何？”文偃答：“烛。”有僧问：“父母不听，不得出家，如何得出家？”文偃答：“浅。”僧又问：“学人不会。”文偃又答：“深。”

文偃每次上堂，顾见众僧即说：“鉴。”当僧欲酬答之时，文偃则说：“咦。”门人将此目之为“顾”、“鉴”、“咦”三字宗旨。

云门三句是：涵盖乾坤，截断众流，随波逐浪。所谓“涵盖乾坤”，是“总在这里”的贯彻，是说世界真谛充满了天地之间，天地间的万事万物，都是真如的显现，“青青翠竹总是法身，郁郁黄花无非般若”，学人随时随地都可以悟得自己的真如本性，而不须执著妄想，苦苦思索。正因为如此，禅师教人，不是要教他如何去思考，如何去追寻外物，而恰恰相反，禅师要做的就是打断学人的妄念，斩断他的思路，即所谓“截断众流”。截断学人的思路妄念之后，根据学人的根性，启发学人随机应运，顺其自然，识得自心，当下解脱。

云门宗在宋代初期极为隆盛，宗门中涌现出不少著名的禅师，但终因其宗风确实“孤危耸峻”，而往往“人难凑泊”，所以在大约两个世纪的时间内，就走完了从兴起到衰微的过程，其后法系枯绝。

清凉文益禅师

继云门宗之后，青原行思系下第八代传人文益禅师开出禅门“一花五叶”中的最后一叶——法眼宗。



文益(885—958年),浙江余杭人,俗姓鲁。7岁即在新定禅院依全伟禅师出家,20岁在越州(今浙江绍兴)开元寺受具足戒,后往明州(今浙江宁波)鄮山育王寺师从希觉律师,学习律法和儒典。希觉律师非常看重文益的造诣,将他看作本门的游夏(游指子游,夏指子夏,两人均为孔子的学生,长于文学)。文益玄机一发,不安于学习律法,便南下福州长庆院参见慧棱。慧棱是雪峰义存的法嗣,文益在慧棱处虽未契玄旨,但其才能为众人所推服。不久,他便与绍修、法进结伴游至漳州,遇上大雨,溪水暴涨,只好暂时住在漳州城西的地藏院。而该院为桂琛道场。桂琛知道文益在长庆门下自显才能,而未契玄旨,便锐意接之。桂琛问文益:“上座何往?”文益答:“邇迤行脚去。”桂琛又问:“行脚作什么?”文益答:“不知道。”桂琛说:“不知道最亲切。”文益当时有些省悟。桂琛又与文益讲《肇论》,讲到“天地与我同根”处,桂琛说:“山河大地与上座自己是同还是别?”文益说:“是别。”桂琛竖起两个指头,文益说:“同。”桂琛又竖起两指,然后起身走开。文益等人向桂琛告辞。桂琛指着庭下的片石,问文益:“上座寻常说三界唯心,万法唯识,且道此石在心内,还是在心外?”文益答道:“在心内。”桂琛说:“走远路的人凭什么要安块石头在心头呢?”文益无法回答,立刻放下行李,向桂琛求解。住了一个多月,师徒每天讨论。桂琛对文益说:“佛法不是这么。”文益说:“我词穷理绝。”桂琛说:“若论佛法,一切现成。”文益“疑山顿摧”,当下大悟。

文益开悟得法后,便随法进等一起云游,欲历览江南丛林,来到江西临川。州牧请文益住持临川崇寿院。崇寿院后改名地藏寺。

《五家语录》记载文益在崇寿院第一次开堂时的情形:

开堂日,中座茶筵未起。时僧正白师(文益)云:“四众已围绕和尚法座了也。”师云:“众人却参真善知识。”少顷,升座,僧问:“大众云集,请师举唱。”(举唱即开讲)师云:“大众久立。”乃云:“众人既尽在此,山僧不可无言,与大众举一古人方便。珍重!”便下座。四众弟子等了半天,要听新来住持的高论,文益迟迟上堂升座,说了两句开场白后一声“珍重”便做了结束语,其实什么也没有说,何等的潇洒!细细想来,又似乎大有深意在焉!

文益住持崇寿院后,有一个来自长庆会下名叫子方的人来参,文



益举长庆慧棱的一首偈来问子方：“什么生是万象之中独露身？”子方举起拂子。文益说：“这样理解又怎么？”子方说：“和尚的意思如何？”文益说：“唤什么作万象？”子方说：“古人不拨万象。”文益说：“万象之中独露身，说什么拨不拨。”子方豁然省悟，作偈表示诚心诚意地服膺文益。于是四方学人翕然而至，常有千人。开始时人们都有许多疑问，文益禅师“微以激发，皆渐以服膺”。文益在临川崇寿院开法很多年，有许多高僧大德均在这里参学得法，如天台德昭国师、泰钦、清耸、永明道潜，金陵报恩慧明、法安慧济、杭州绍岩，等等。实际上，后来文益禅师开创的法眼宗，即以临川崇寿院为第一道场。

文益为南唐李昇始祖之请，住金陵报恩禅院，其后迁住清凉寺，署号净慧禅师。从学者甚众，文益的许多弟子也在各地弘化，法席大盛。周显德五年（958年），文益示寂，南唐中主李璟谥文益为大法眼禅师，后世即称文益禅系为法眼宗。文益禅师著述有数万言，包括偈颂、真赞、铭记、诠注等等。但现存的只有《宗门十规论》和后人所集的《金陵清凉院文益禅师语录》、《大法眼禅师颂》14首等。

文益禅师擅长于经教，侧重于华严思想。因他在桂琛禅师一句“若论佛法，一切现成”的启发下开悟，所以，法眼宗立宗于“理事圆融”的基础之上，以“一切现成”和“理事圆融”为宗旨。文益在所著《宗门十规论》中提出“理事不二，贵在圆融”，“不著他求，尽由心造”的宗旨。其特点是：语不险而理幽，机、锋不露而用活，禅教融合，浑然无瑕疵，不陷于当时之禅弊。

文益论理事关系时说：“理无事而不显，事无理而不消，事理不二，不事不理，不理不事。”又说：“具理具事，事依理立，理假事明，理事相资。还同目足。若有事而无理，则滞泥不通，若有理而无事，则汗漫无归。欲其不二，贵有圆融。”

文益作《三界唯心颂》：“三界唯心，万法唯识，唯识唯心。眼声耳色，色不到耳，声何触眼？眼色耳声，万法成办。万法匪缘，岂观如幻？山河大地，谁坚谁变？”

在临川崇寿院时，一日，有僧人问文益：“指即不问，如何是月？”文益反问：“阿哪个是汝不问的指？”又有僧人问：“月即不问，如何是指？”文益回答：“月。”僧人又问：“学人问指，和尚为什么对月？”



文益说：“为汝问指。”“指”是比喻佛教指引学人领悟佛法的“言教”，而“月”则比喻学人所要领悟的佛法。禅师以手指向学人指示月亮，学人因禅师的手指所指而看见月亮。但学人所要追求的目标是月亮而非手指，学人往往容易将禅师的手指当作月亮，也就是说，学人往往会把禅师的言教当作佛法。文益要破除的就是学人的这种偏失。

法眼宗是禅宗“一花五叶”中最晚长出的一片叶子，禅宗发展到这时，宗派林立，门户之见充斥。文益作《宗门十规论》，对禅门时弊，痛加针砭，共为十论。

慧能提出“不立文字”，开创了禅宗顿悟法门。但后世禅门将“不立文字”发展到极致，专注实践，而忽视甚至排斥学习佛教经典，这就隐藏了偏离佛教基本教义的危险，所以许多禅师“任情真吐，多类于野谈；率意便成，绝肖于俗语”。文益禅师针对当时禅宗许多支派的“不通教典，乱有引证”倾向，提出“援引教法”的主张，说：“倘或不识义理，只当专守门风，如辄妄有引证，自取讥诮。”这是对中国禅宗初祖达摩“藉教悟宗”的呼应或回归。但是到了文益三传之后，过分注重“借教悟宗”，致使法眼宗宗风渐失纯正，为自己的衰落留下了隐机。

文益禅师门下有嗣法弟子 63 人，其中最著名的是德昭禅师（891—972 年）。德昭禅师有一首偈：“通玄峰顶，不是人间。心外无法，满目青山。”文益禅师甚为欣赏，称“即此一偈，可起吾宗”。德昭传弟子永明延寿，昌盛于宋。延寿之后渐趋衰落，以至中绝于中国。幸好永明延寿有 36 位高丽弟子，将云门宗法脉传于海外。



六

近现代江西禅宗

1. 一肩嗣五家的虚云大师

宋明以后,禅门式微,禅宗的五家七宗,除了临济宗(实际上就是杨岐宗)和曹洞宗尚有流传之外,基本上都已断流。晚清至民国时期,世出一位高僧,振兴天下禅林,一人承继五家法脉,然后为五家一一立嗣,分派法脉,使禅宗法脉接上源流,继续传承不绝。这位高僧,就是虚云长老。

虚云(1840—1959年),俗姓萧,一名古岩,又名演彻,字德清,晚年自号虚云,别号幻游。祖籍湖南湘乡,生于福建泉州。虚云自幼不喜荤腥,少年时喜读佛书。19岁独往福州鼓山涌泉寺出家,第二年受具足戒。受戒后,在鼓山的一座岩洞中独自修行。他开初试图以苦修的方式来使自己早日开悟,不论冬夏,一衲为衣,野菜充饥。后来回到涌泉寺,先后担任水头、园头、行堂诸职。27岁时离开鼓山,云游参学。曾从天台华顶山镜清长老习天台教义。又到普陀山、天童寺、阿育王寺、杭州三天竺、常州天宁寺、镇江金山寺、扬州高旻寺等名山大刹参访融镜、敏曦、天朗、观心、大定、朗辉等禅门尊宿。他还曾历时三年,以三步一拜的方式,从浙江普陀山拜到山西五台山,来报答父母的养育之恩。他还参访了陕西终南山、四川峨眉山、拉萨三大寺和印度、斯里兰卡、缅甸等国和佛教圣地,归国后参访了云南鸡足山、安徽九华山等地。



1895年,虚云 56 岁。这一年他到扬州高旻寺参加禅七法会。在路上不慎失足落入长江,在长江的滚滚波涛中浮沉一昼夜,漂流到采石矶被渔人网起,抬至宝积寺被救苏,口鼻各窍流血。稍稍将息了几天后,立即赶往扬州高旻寺参加禅七。大约是因为经此一生死大劫吧,就在这次禅七法会上,一个偶然的机缘,使他悟透禅关,当下开悟。这个偶然的机缘是:本次禅七共打十二个七,至八七的第三晚,六支香开静时,护七僧人按例给做七的人们冲开水,在给虚云冲水时,不小心将开水溅在虚云的手上,虚云一缩手,端在手上的茶杯坠地,一声破碎,仿佛一道闪电掠过,惊醒了梦中之人,虚云顿断疑根,将其漂泊数十年无法解答的疑问瞬间悟及!虚云述偈两首,记下了这庆快平生,如从梦醒的悟境:

其一偈云:“杯子扑落地,响声明沥沥;虚空粉碎也,狂心当下息!”

又偈云:“烫着手,打碎杯,家破人亡语难开:春到花香处处秀,山河大地是如来。”

1901 年以后,虚云大师继续隐修,先后在终南山、峨眉山、鸡足山等处潜修。潜修结束后,即为振兴丛林而四处奔波。他先后修复了云南鸡足山迎祥寺、昆明西山华亭寺、护国祝圣禅寺、云栖寺、广东南华寺、云门寺,等等,并历任南华、云门和福建涌泉诸大寺住持。1952 年,中国佛教协会成立,虚云大师当选为名誉会长。

中国佛教协会成立大会结束后,虚云长老到江西庐山养病。他听说云居山真如寺在抗日战争时期毁于日军炮火,不禁惻然神伤,发愿振兴祖庭。病愈后,率领两个弟子登上云居山,结茅而居。四方僧众纷纷来投,不到一年,虚云座下集有百余众。虚云长老一面组织僧众开展农禅生活,一面复建佛殿。历时 7 年,至 1959 年,云居山真如寺修复工程基本竣工,垦荒为田达 200 余亩。

1959 年 10 月 13 日,虚云长老于云居山茅篷示寂。荼毗后获舍利千余枚,灵骨奉安于云居山海会塔中。

虚云的禅功和苦行深受人们尊重,他是现代中国禅宗代表人物之一。他的弟子净慧法师将他的业绩做了八点总结:第一,建寺安僧;第二,振兴禅宗;第三,提倡戒学;第四,兴学育僧;第五,农禅并重;第



六,重视文史;第七,爱国爱教;第八,福利社会。人们评价他功追往圣,德迈时贤。

宋代以后,禅宗五家七宗中,多有不传。元明以来,禅门更是式微,狂禅之风自损门庭。近现代以来,科学文明之兴,对诸多宗教的存在与发展造成巨大压力。百年风云激荡,使宗教生存维艰,禅门也不免面临衰亡之虞。在这种背景之下,虚云长老砥柱中流,履九死一生之艰险,为振兴禅宗而奔走天下,以一躯并嗣五家法脉,于禅宗史乃至佛教史上,可谓古今一人而已。

禅宗从西土而来,至六祖慧能,基本上实现了禅宗的中国化,成为中国禅宗。六祖之后,中国禅宗进一步丰富发展,并开五叶,形成了沩仰宗、临济宗、曹洞宗、云门宗和法眼宗等五个支派。虽然各派思想相差无几,但在门庭设施、接引学人的方法上却大有区别,宗风各有不同。五家中最晚出的法眼宗文益在他所著《宗门十规论》中指出了各家宗风的区别:“曹洞则敲唱为用,临济则互换为机,韶阳(指云门)则涵盖截流,法眼则一切现成。”各家宗风之别,即在接引学人方法上的区别,接引学人的方法不能传承,就意味着该宗的中绝。禅宗的传承首先是宗风的传承。有的宗派中断了,但后世有高僧大德遥契宗风,与本宗大师心心相印,也可复兴该宗法脉,继为法嗣。

虚云长老禅学修养深厚,声望极高,由他承接各宗法脉,乃众望所归。他先从福州涌泉寺妙莲老和尚处接临济、曹洞二家法脉,成为临济宗第四十三世、曹洞宗第四十七世。后来又应沩山宝山禅师之请,兴修沩山禅林,重振沩仰宗风,成为沩仰宗第八世。再应八宝山青持禅师所请,接续七代良修源流,而成为法眼宗第八世。

1940年,虚云往广东乳源山朝礼云门祖庭,见云门古寺一片废墟,云门祖师文偃的肉身像丢弃在草莽中,不禁潸然泪下。当时广东政要李济深、李汉魂等人有重兴云门之愿,于1943年12月礼请虚云长老驻锡云门。虚云长老重奠地基,广建梵宇,经过9年的艰苦努力,终将云门中兴,被尊为云门第十二世。这样,他一手接五家法脉,直治南宗,肩负振兴中国禅宗的大使命,为中国禅宗史上第一人。

关于虚云的禅学思想,有的学者认为,虚云的禅学思想既不同于初祖菩提达摩的“楞伽禅”,又有别于六祖慧能的“金刚禅”,他以



《楞严经》为自己思想的基础。《楞严经》主张世界万物皆由心所造，所以人们的认识对象不在外界而在内心。虚云在向弟子开示中，常举《楞严经》来宣说禅理。他在重庆慈云寺开示时说：“应知诸法所生，唯心所现。一切因果，世界微尘，因心成体。”这是虚云禅学思想的核心。虚云说：“佛教所言心性，清净本然，离诸名相，无有方所，体自觉明……绝诸能所相待，本无所谓十方三世，更无所谓山河大地，人畜木石，地狱天堂。只以妄立一念，致起诸有为法。……佛学认为有物则有心，无心则无物。然此‘有’非有无之有，乃非有而有之妙有；此‘无’非断灭之无，乃超有无之妙无。此妙有妙无，非语言文字所能表达，故为禅门要关。”所谓禅门要关，就是语言文字的障碍，只有摆脱语言文字的障碍，才能进入禅境。

作为一代佛学大师，虚云并不排斥佛教的其他修行法门，如参禅、念佛、持咒等等。他认为，这些法门虽然方法不同，但殊途同归，都是为了反妄归真，转染为净，达到理事圆融、心佛不二的境界。但是，无论修什么法门，都要信心坚定，把得住心，才能愿切行深，圆满得益。信心坚定是参禅的前提条件，参禅者须死抱着一句话头参去，直到茶不知茶、饭不知饭的纯熟功夫，方能达到根尘脱落，大用现前的境界。念佛法门也是如此，信心坚定，一心念佛，方能达到能所双亡，净境现前的境界。在这个境界，佛与众生并无差别。

宋代，禅宗就出现了禅、净合一的修行法门，禅宗与净土宗的修行方法互相渗透，通融并用，如念佛禅等。对此，有人赞成，也有人反对。反对者或持净宗立场，排斥禅宗；或持禅宗立场，排斥净宗。虚公则提倡禅、净并重，指出禅、净二家是互通互融，相辅相成。譬如禅者以打成一片的功夫念佛，安有不见弥陀之理？净者念佛，从头到尾，绵绵密密，一字一句，历历分明，念到风吹不入，雨打不湿，何愁不开悟？所以禅者是净中之禅，净者是禅中之净，禅、净本是一样，怎能厚此薄彼？虚云长老曾殷勤叮咛众弟子：禅净两宗，不可互谤。消除门户之见，各宗派互相启发，互相促进，乃是佛教繁荣发展的重要条件。当代佛教中普遍出现禅、净并修的风气，与虚云长老所提倡的禅净并重思想，是有密切关系的。

“一日不作，一日不食”，肇始于百丈怀海的农禅传统，在虚云长



老这里得到了发扬光大。农、禅并重,既是禅宗修行的重要功课,也是在经济条件困难的情况下振兴禅林的重要法宝。虚云老和尚身体力行,在云门寺,以百岁高龄,带领寺僧,从事各种劳动;在云居山,他将僧众分为修建和农垦两部分,一方面修建寺庙建筑,一方面开垦农田,养活寺众。至今,云居山真如寺的僧众仍保留着农禅传统。农禅活动也是参禅的重要方式,正如六祖所说:担水搬柴,无非妙道。虚云长老所留下的农禅诗,正是六祖这一思想的证明。如“慧帚扫穿百杂碎,锄头筑破五家宗;清风明月常如此,懒较诸方同不同。”“锄云种出松千树,汲水携来月一瓢;除此现成公案外,更无别法可相抬。”无不意境深远,禅风活泼!

数百年来,禅宗的发展一直处于低谷,禅宗的修行方式慢慢为人们所遗忘。虚云在振兴禅宗的过程中,反复地向佛教弟子阐明禅宗的修行方法。他并不执著于某一种固定的模式,而是为广大僧俗弟子开设方便之门。比如坐禅,他认为:“平常日用,皆在道中。处处是道场,本用不著禅堂,也不是坐才是禅。所谓禅堂,所谓坐禅,不过是为我们末世障深业重的众生施設方便而已。”他还解说了坐禅的方法和要注意的事项:“坐禅要善调身心,否则小则害病,大则入魔,实在可惜。禅堂的行香、坐香,用意就在调摄身心。调身主要是在跏趺坐时,调整姿势,不可将腰作意挺起,以免引起肝火上升;也不要缩脑垂头,容易昏沉迷惛。”“用功不宜急于求成,感觉烦躁不安时,休息半寸香,待心情宽舒时继续用功。坐禅境界有些受用时,不要去着意执著,听其自然,境界便碍不到你,俗话说,见怪不怪,其怪自败。《楞严经》说,不作圣心,名善境界,若作圣解,即受群邪。不起分辨,岿然不动,最为重要。”

对于看话头的方法,也是如此。禅宗主张不立文字,所以并不赞同看话头,但是时世不同,看话头便成为适应某种时世的方便法门。虚云长老说:“古代祖师直指人心,见性成佛,如达摩的安心,六祖的唯论见性,只要直下承当就是了,用不着看话头。两宋以后,禅风衰落,当时的祖师们看到人心不古,不能死心塌地参究,多弄机诈,每每数他人珍宝,作自己家珍,便不得不各立门户,各出手眼,才令学人看话头。”参话头也是给予当代人修行的一种方便。如何看话头呢?虚



云长老说：“话头很多，如‘万法归一，一归何处？’‘父母未生前，如何是我本来面目’等等。但以‘念佛是谁？’最为普通。话头是指说话之前，即一念未生之际；一念才生，已成话尾。这一念未生之际，叫做不生；不掉举，不昏沉，不著静，不落空，叫做不灭。时时刻刻，单单的，一念回光返照这‘不生不灭’，就叫看话头，或称照顾话头。看话头先要发疑情。何谓疑情？如问‘念佛是谁？’人人都知道自己念，但是用口念，还是用心念呢？如果用口念，睡着时也有口，为什么不会念？如果用心念，心又是什么样子？却没处捉摸。因此不明白，便在‘谁’上发起疑情，但不要粗，愈细愈好，随时随地，单单照顾这个疑念，不待反复思量卜度。这‘谁’字话头，实是参禅妙法。但若将‘念佛是谁’四字作佛号念，也不是以思量卜度去找念佛是谁，那就不是起疑情，而是在‘念话头’了。昔有僧问赵州：‘一物不将来如何？’州曰：‘放下来。’僧曰：‘一物不将来，放个什么？’州曰：‘放不去，挑起走。’此中风光，如人饮水，冷暖自知，不是言说所能表达的。”

虚云长老 87 岁寿诞时，于弟子们祝寿之际作一上堂法语说：你们缩着头伸着手为我拜寿，我虚云无德无行，不敢领受，只是徒然显露了我的孤陋；寺庙是修行的道场，应好好地修行，了脱生死，而今天大家做些祝寿的俗事，也是徒显家丑而已。我今年虚度 87 岁，人生无常，谁能料到我还能活到 88、89 呢？其实山河大地也是无常，即使是苏州、滇池再美的地方也是无常的。历代祖师所开示的法语，乃至佛所说的三藏十二部，都不是显示真正的佛法，佛法是要参悟自性的。因此，一切语言文字虽然有其功用，但都如破畚箕秃扫帚一样，更不用说什么三星五福，乃至五家宗旨了。如果一个人能见自性，即就如江河海洋样的清静，当反映到太阳光的时候自然金波闪耀，浩瀚无涯。如果自性朗然陈现、人法两空，既无真正说法的人，也无听法的人，当然也就没有说法如雷音、侧耳听法的人这件事。如果仍要执著今天的祝寿形式，不从我以上的法语言参悟，那就是好像把驴腮看做马嘴一样似是而非了。各位弟子，如能将今天的法语有所参悟，你们的心就如长天无云，秋水无波，否则，就如落日晚霞的孤鹜陷于盲目无依的苦恼。

这一上堂法语使弟子们感动不已。



虚云大师为振兴禅宗,竭尽全力,贡献非凡。1952年,长老自书一联,总结自己的一生,联曰:“坐阅五帝四朝,不觉沧桑几度;受尽九磨十难,了知世事无常。”他曾作《自题造像》云:“这个痴汉,有什么来由?末法无端,谬欲出头。嗟此圣脉,一发危秋,己事不顾,专为人忧。向孤峰顶,直钩钓鲤。入大海底,拨火煎沤。不获知音,徒自悲伤。笑破虚空,骂不唧溜,噫!问渠为何不放下?苍生苦尽哪时休?”这正是虚云大师精神境界的自我写照!在佛教所称的末法时代,虚云长老以一生的生命力量,实践着菩萨悲愿:“地狱不空,誓不成佛;众生度尽,方证菩提。”

可惜,虚云大师的著作尽在1943年的“云门事变”中遗失。现在传世的有《虚云和尚法汇》及《虚云和尚法汇续编》,生平事迹见于香港岑学吕居士所编的《虚云和尚年谱》。

2. 兼承沩仰、临济的一诚大师

一诚大师,俗姓周,名荣生,法号衍心,又号常妙。1927年2月出生於湖南省望城县一个农民家庭。自幼厌葷茹素,由于家贫,不到10岁就随父亲学习石工与建筑技术。十五六岁时,常随同亲友去附近乌山寺上香礼佛。不久,即拜师,皈依三宝。在皈依师的教诲下,认真习修念佛法门。有一天在大殿上礼佛,见佛像庄严,心生欢喜,脱口诵道:“今来乌山寺,皈依古佛前,炉内香烟绕,灯光照大千。”众人无不惊叹,认为他宿植善根,参禅有望成大器。于是皈依师让他改修参禅。1949年6月,周荣生辞别双亲,投奔湖南长沙县(今望城县)黄金园乡洗心庵,拜明心和尚为师,剃度出家,承临济宗派,法号一诚,字悟圆。此后,随明心学习经律论,习修仪规,尤其潜心于《金刚经》,多有体验。

1956年夏,前往江西永修县云居山,参拜他所仰慕的现代禅宗泰斗虚云老和尚。该年冬天,由虚云亲任授戒和尚,在广东南华寺受具足戒。然后返回云居山,进云山佛学研究苑学习佛教经典,自觉刻苦修持。研究苑由虚云大师亲自主办,海灯法师执教。在研究苑,一诚深入经藏,学习华严大般若等经典,还受嘱参与整理虚云长老的书信



和诗词文稿。在学习佛理的同时,按照百丈禅师“一日不作,一日不食”禅风,认真实践,勤奋劳作,得到虚云老和尚的赞赏。1959年,法缘具备,虚云亲自主持仪式,让自己的法子、真如禅寺方丈性福禅师授予一诚正法眼藏,赐法号衍心,立一诚为沩仰宗的第十代传人。同年,虚云又亲自执坛,代自己的法嗣、香港观本明一师向一诚传授临济法卷,取法名常妙,为临济宗第四十五世传人。从此,一诚更加精进勇猛,实参实修,努力绍续沩仰、临济两家宗脉宗风。与此同时,在真如禅寺的修复重建工程中,一诚禅师负责图纸的规划设计与施工指挥,甚得虚云老和尚和性福禅师的赏识。

在政治运动频繁的60年代,多数僧人被遣送原籍,或下放至垦殖场,被迫还俗,参加农业劳动,改造思想。一诚因为勤奋劳动,宽厚坚忍,并擅长建筑工程的工作,被留在山上充作农工,担任原真如寺僧伽农场的生产队队长。“文革”中,一诚禅师被赶出寺门,强行调入云居山垦殖场,先后从事破竹子、放牛等工作,而相当多的时间便在云居山公路工地上修路。在异常艰难的处境中,一诚不改初衷,克奉操守,劳作之余坚持茹素参禅,不废修行。因为他多从事建筑方面的工作,群众尊称他为“周工程师”。

1978年底,国家落实宗教政策,僧人重返寺庙,恢复宗教生活。一诚禅师与体光禅师等道友率先回到云居山,恢复云居山僧团。他们先是劈茅草砍竹子,搭盖茅篷,举行佛事活动,恢复出家人生活,次年春天,和众道友归驻真如禅寺。四方学人,闻风而来。不久,一诚被推举为真如寺寺务管理委员会委员,任知客,负责全寺殿堂楼阁的修建工程。他主张先行修复虚云舍利塔,以扩大影响,并赴京请示,得到中国佛教协会赵朴初会长肯定。一诚禅师夙夜匪懈,经数年努力,使虚云老和尚所制定的工程总体规划得以实现。他亲自设计与指挥施工完成了虚云纪念堂、西禅堂、方丈寮以及性福、海灯、朗耀等和尚的塔墓;先后完成了观衡、戒显等历代祖师塔墓的修葺。寺内诸殿堂楼阁修复一新,数百尊佛像得以重塑,且镶金饰彩,无比庄严。1985年秋,一诚禅师升座荣膺真如禅寺方丈。此后,尤以重兴祖庭、“继佛续心灯,弘法是家务”为己任。在主持寺务管理中,既注重历代祖师遗训的实践,又紧密结合现实状况,一方面奉佛法,一方面也守世间法。在



寺务管理中,以抓僧众的定身心、杜放逸、严戒律为重点,制定了《真如寺常住规约》、《客堂规约》等一系列规章制度,带头认真遵守。在他的表率示范下,真如寺僧众认真恢复与光大了虚云主寺时期所形成的道风。

一诚禅师非常重视禅宗的农禅传统,亲自带领僧众进行农耕,实践百丈祖师遗训。1987年即恢复真如禅寺僧伽农场,在管理制度上学习世间法,采取承包责任制,调动僧众生产劳动的积极性。农禅实践使真如寺呈现出规矩严、禅风纯的气象,各项事业兴旺发达。自1985年起,真如寺每年传授一次三坛大戒,每年冬季举办7期禅七。云居山真如寺的纯正禅风,传闻天下,北京、上海、广州、香港、台湾、新加坡、马来西亚等地四众弟子纷纷前来礼拜、参学。云居山真如寺成为样板禅林,遐迩共仰。1985、1988、1991年三次主持传授三坛大戒,受戒衲子上千万,禅门学人,遍及世界。

为绍隆佛种,续燃传灯,一诚禅师非常重视培养佛教人才,2000年,他在靖安宝峰寺恢复了停办数年的江西佛学院,亲自担任佛学院院长。确定“学院丛林化,丛林学院化,学修一体化”的办学方针,制定“以戒为本,定慧等持,三学圆明,体用如如”的院训。在培养青年僧人修学方法上,一诚禅师要弟子们遵奉“般若堂中学无为,明心见性是指归”的圭旨,深入《金刚经》等佛教经典的学习;教导弟子谨遵祖制,安贫乐道,不图享受,不为世迷。应当把握住自心,时刻警惕,做到“不污染”。一诚告诫年轻僧人学佛修禅应当首先学会做人,懂得禅法即在平日行为劳作之中,学禅不能一味追求形式,而挖土挑水耕田也是修行。根据学僧的不同根性,一诚禅师采用不同的方式加以启迪、指导。大胆启用青年僧人充任职事,委以重任,在实践中培养人才。1992年,亲自为青年僧人妙华等人传授正法眼藏,为沩仰宗续添传人。一诚禅师认为,21世纪的合格僧人,必须坚持爱国爱教的优良传统,必须实践百丈清规,发扬农禅并重之佛门家风,促进道风建设,续佛慧命,广利群生。在今日市场经济发达、重视物质生活、追求物质利益成为强劲的世俗风气的时代,培养真正的禅门英才,是禅宗保持和发展的重要课题和难题。为了解决这一课题和难题,一诚禅师可谓苦心孤诣,殚精竭虑。



除了恢复和主持真如禅寺，一诚禅师也为江西佛教的振兴奔走忙碌。他先后担任江西永修县佛教协会会长、九江市佛教协会副会长、江西省佛教协会会长；相继受聘兼任宜丰县洞山普利寺、广丰县博山能仁禅寺、铅山县葛仙山慈济寺等寺的名誉方丈，为这些曹洞宗祖庭的修复重建出谋献策，从规划图纸到指挥施工，无不倾注心血。1992年，一诚大师受靖安县政府之请，驻锡石门，发愿完成虚云老和尚的未竟事业，恢复马祖道场宝峰禅寺。经过7年的努力，终于完成宿愿，宝峰寺重现世间，成为佛教弘法重镇。

一诚大师以澹泊养性，任运无为，达到心物一体、理事涵融的境界。有僧问禅，一诚大师以诗作答，诗云：“贫僧不会禅，洗脚上床眠。饿食烟霞粕，心明月满天。”禅风洒脱，禅境平常而又奇高。禅不可问，可问即不是禅；而生活中又无处不是禅，于饥餐渴饮、洗脚睡眠的自然生活状态中，处处见得禅意，这既表露了自己的禅修境界，又启示了学人对禅的领悟，与马祖道一的“平常心是道”一脉相承，契合无间。

“狮子窟中狮子吼，象王行处象王威。若是脚跟点地汉，何妨信步即登临？虚空昨夜笑不休，无蒂花开铁树头。不是目前春富贵，报君

修复后的宝峰寺



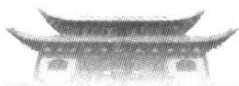


修复后的净居寺大雄宝殿

莫向外追求。世尊拈花饮光笑，笑破根尘火里沤。百千妙偈一时酬，无作功勋无劣优。火冶精金飞雪片，究竟无起亦无收。所以尽大地是个戒堂，遍尘刹是个期会，何曾有结有解？但于静动照顾眉毛，无令散失，从此一去，处处都是道场。但只要你诸人时时提携，默默反照，直到钻木出火，自然握土成金。若到这个田地，方得自由自在，不负十方聚会。海众咸臻，长连床上，装模作样，受尽辛苦，必定求个什么。手执夜明符，几个知天晓？”这是一诚大师的一次上堂开示之语，这一开示，显示了一诚大师禅学的基本精神和禅德气象。

一诚大师以承接虚云老和尚的法脉和精神，以弘法利众为己任，以苦行头陀为志向，行业坚贞，气象恢宏，享有极高声誉，深受教界和俗界人士的尊重。2002年9月，一诚禅师当选为中国佛教协会会长，并任北京法源寺方丈。

在虚云、一诚等几代高僧的努力下，江西佛教事业逐步得到恢复和发展，各禅宗祖庭陆续重建或重修。如吉安青原山净居寺、南昌佑



上 篇 禅 脉

民寺、云居山真如寺、靖安宝峰寺、洞山普利寺、曹山寺、百丈山百丈寺、杨岐山普通寺等等,都得到恢复,并逐步重现当年气象,有的禅宗祖庭正在重建、扩建之中,如黄檗山黄檗寺、百丈山百丈寺等。海外禅门僧俗弟子,纷纷来江西参拜祖庭,修学禅法。日本、韩国的禅宗流派,如曹洞宗、临济宗等,也不时前来寻根问祖。江西作为禅宗的摇篮,正在逐步展现出耀眼的风采,吸引着世界的目光。

1989年秋天,一诚禅师作为中国佛教赴美弘法团成员,在美国万佛圣城举行的传戒大典上担任尊证和尚。一诚大师作感赋诗曰:“西方礼佛法筵开,衲子乘机过海来。借得银河千尺水,莲花移向美洲栽。”

唐宋时期,禅宗在江西的土地上涵养培育,发扬光大,播扬海外,走向世界。今天,禅宗也将在江西涵育再长,创造新的气象,新的辉煌!

重修的仰山慧寂塔



中篇
禅意

馬祖道場

禪宗



奉新百丈寺



七

禅思理学

禅宗,有其独特的禅思意蕴。禅不仅影响到哲学领域,也影响到文学领域,成为文学中的“禅意创作”。

禅宗的禅思意蕴,从整个禅宗的文化背景看,无疑与时代、地域、社会人生息息相关;江右地区由此而成为南禅的殊胜之地。其实,历代禅宗大师,无不以其禅意而显发了地域文化特色。江西禅宗文化的显耀之处,就在于它极为深透自然而又妙趣通天的禅思意蕴,催生出了这块土地上最富特色的宋明理学。理学、心学大师周敦颐、朱熹、陆象山、王阳明等,无不受惠于禅。

更饶有兴味的是,正当那禅思意蕴深宕延展之际,也正是禅宗与江西文人士大夫结缘最深之时。“诗到江西别是禅”一语,提示了其时整个江西文学界,是如何地由哲学上的禅蕴而达于文学上的禅意,并浸染于禅意文学创作之性灵境界中的;其时,更遑论颇具学理的文人们的“诗论”了。

宋初,赵宋王朝曾把佛教当作扩大对外联系的纽带,国家特别重视发展佛教文化事业,并组织了国家的译经院,印刷了中国有史以来的第一部汉文雕版大藏经。这种整体的大文化格局,有利于禅宗在宋代的发展。其实,真正意义上的三教合一,是在宋代实现的。



1. “出污泥而不染”的濂溪之学

周敦颐(1017—1073年),字茂叔,原名惇实,号濂溪,道州(湖南道县)人。因其晚年在庐山莲花峰下建濂溪讲学堂,故称濂溪先生。《居士分灯录》载:“因游庐山,乐其幽胜,遂筑室于此。”可见他与庐山缘分极深。

周敦颐一生仕历32年,位卑职小,做的是地方官,主要司掌刑狱,治事以刚果廉明见称。朱熹对其为官的评价是“遇事刚果,有古人风”。这位有“古人风”的濂溪先生,言行政事都要本之六经,加上好学博通,故终成一代大儒。更令人钦慕的是,周敦颐一生的交友与讲学活动也十分丰富,为官多年,从未停止讲学,“士之从学者甚众”,而且从不乏佼佼者。这里,我们只须知道二程兄弟也做过他的学生就足矣。周氏一生,仕历变迁中多有尘外之游,且交游之深与广,使其留下诸多唱酬之作。周敦颐《与傅耆伯成书》中的一段话,是此种经历的真实写照:“稍有一日空暇,则或过客,或节辰,或不时聚会,每会必作诗。雅则雅矣,形劳神瘁。”

性喜山水自然的周敦颐,倘遇名山古刹,又必亲历探访而后快。可见周子其人,远非“性情中人”一语可尽概括的。作为宋代理学的开山人物,他能使二程、朱熹都敬之如神,宋明理学家无不尊其为“道学宗主”。然而这位“道学宗主”的思想却颇为复杂,不仅“出入于释老”,而且还以儒、释、道三教思想构筑了自己的哲学王国。

援佛入儒,融合佛、道

周敦颐与佛门多有交往。据记载,他曾参谒过了元禅师、寿涯禅师、慧南禅师、祖心禅师、常聪禅师,这五人都是禅门高僧。据说周敦颐所绘《太极图》,便是在得东林常聪禅师的“太极、无极”之传后成功绘出的。另一说,周子的太极图是直接得自僧寿涯。据《宋元学案·濂溪学案》:太极图创自河上公,乃方士修炼之术。周子更为太极图,穷其本而返于老庄,可谓拾瓦砾而得精蕴。考河上公本图名“无极图”,魏伯阳得之,以著“参同契”。钟离权得之,以授吕洞宾,洞宾后与陈抟同隐华山,而以图授陈抟,陈得之华山石壁。陈抟又得“先天图”于麻衣道者,皆以授种放,放以授穆修与僧寿涯。修以“先天图”



授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授子尧夫。穆修以无极图授周子，周子又得“先天地之偁”于寿涯。这一长串的名字及其太极图的传承，足以说明儒、释、道三家的共同参与。当然，我们在此处想要强调的是佛教的参与及其与周子的内在关系。

实际上，太极图在唐、宋之际就已流行于佛、道两家中。此图的道家渊源，尽人皆知；然佛家与它的关系，则鲜有提及者。但最重要而明显的证据，则是禅宗大师曹山本寂在解释“五位君臣”理论时对“正中偏”、“偏中正”、“正中来”、“偏中至”、“兼中到”的图示。尽管佛家的图解不及道家那么广泛，但其毕竟是以其作为最根本的佛理解说。无论如何，周子的《太极图说》，是将儒家学说融于佛、道之中，可见那种全然置周子与佛家渊源于不顾的说法，既不合逻辑，又缺乏系统性。明朱时恩《居士分灯录》周敦颐条下云：“周敦颐字茂叔，舂陵人。初见晦堂（祖）心，问教外别传之旨，（祖）心谕之曰：‘只消向你自家屋里打点，孔子谓朝闻道，夕死可矣。毕竟以何闻道，夕死可耶？颜子不改其乐，所乐何事？但于此究竟，久久自然有个契合处。’又扣东林（常）聪禅师，聪曰：‘吾佛谓实际理了，即真实无妄诚也。大哉乾元，万物资始，乾道变化，各正性命，正此实理。天地圣人之道，至诚而已。必要著一路实地工夫，直至于一旦豁然悟入，不可只在言语上会。’又尝与（常）聪论性及理法界、事法界，至于理事交彻；冷然独会，遂著太极图说，语语出自东林口诀。”这段话道明了周子与禅师论理之深，而《太极图说》的诞生，与此有甚深瓜葛。

周子后在庐山莲花峰下开讲之时，了元禅师也恰在此弘法。《释氏资鉴》、《归元直指集》、《佛法金汤编》等文献都记载了他们之间交往的故事。

一日，周子上山参谒了元，开口即问：“天命之谓性，率性之谓道。禅门何得谓无心是道？”

了元禅师并未直接回答，而是顶了他一句：“疑则别参！”

周子深不以为然，进而逼问：“参则不无，毕竟以何为道？”

了元洒然而曰：“满目青山一任看。”

了元此语，直透周子心底，使其豁然省悟。回家后，一日正临窗沉思，忽见窗台前青草生机盎然，不禁勃然兴起，即刻提笔作偈：



昔本不迷今不悟，心融境会豁幽潜。

草深窗外松当道，尽日令人看不厌。

窗外青草，平日间早已习以为常，偏偏今日就要说“尽日令人看不厌”呢？毕竟是契悟了了元禅师那“满目青山一任看”中甚深禅机。山河大地，绿水青山，一任你看，“皆是吾妙明真心中一点物相”（李贽语）。所以禅语：青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若。传达出最深刻的道理即在：心中有佛，触目是道。了元禅师以一句“满目青山一任看”点拨周子，也正是要告诉他：自心即是佛，举目皆是法。而周子一句“尽日令人看不厌”，则也对应了“满目青山一任看”的禅机——儒家的“常道”与佛教的“佛心”都是一任你看而永不会生厌的。

这里我们还要指出的是，周敦颐与禅师们的深切交往，与其本人性格中原有的禅风道骨不无关系。《归元直指集》中就断言“周子长于禅学功夫”，无怪周子自己也常自称其为“禅客”，并自认“吾此妙心，实启迪于黄龙，发明于佛印，然易理廓达，自非东林（常聪）开遮拂拭，无由表里洞然。”

周敦颐的援佛入儒，融合佛、道，既有其仙风道骨性情为基底，体现出来的便是那极符中国古代雅趣格调的“隐逸”文化，这种文化格调常使人在特定的世俗条件下，心恋方外，思慕禅门，甚至时时作归隐之想。举周子《思归旧隐》一诗即可见：

静思归旧隐，日出半山明。

醉榻云龙润，吟窗瀑泻清。

闲方为达士，忙只是荣生。

朝市谁头白，车轮未晓鸣。

当其身留俗世，为官作宰，既有匡世济民之志；而一旦仕途坎坷，器音混杂难忍之时，又必作归隐之想。这就是个体心理与社会文化共同作用的结果。在另一首诗中，就充满了对“静”与“真境”的向往：

久厌尘坌乐静元，俸微犹乏买山钱。

徘徊真境不能去，且寄云房一榻眠。

其实在周敦颐的理论中，也曾反复论究“无欲故静”这一命题，虽然他是要以主静的方法来达到和保持一种高超的道德境界，以达



到“主静立人极”的最终目的,但从其思维理路看,无欲故静的命题,毕竟是融三教为一体的理论结晶。没有道体“静元”之本,没有儒理“至诚”之和,没有禅宗“自心”之境,周子也许得不出“无欲故静”的命题。周子曾著《养心亭说》,其中表达了养心之要在于无欲,无欲“则诚立明通”,达于圣贤的道理。而在《通书·圣学》中就有了更为充分的论述:人能无欲,心便澄明,静时湛然虚寂,此即“静虚”,若以静虚为体,动时则刚明正直,此即“动直”。无欲则终能达到静虚动直的境界,静虚是动直的内在前提与旨归。“动直则公,公则溥。”一旦达到明通公溥之境,也就近于圣人了。

莲花青松并为禅

尽人皆知的《爱莲说》,出自周敦颐之手,实乃必然之事。周子之爱莲,实出爱佛、近佛之心。“予独爱莲之出淤泥而不染,濯清涟而不妖;中通外直,不蔓不枝;香远益清,亭亭净植,可远观而不可亵玩焉。……噫!菊之爱,陶后鲜有闻;莲之爱,同予者何人?”出于淤泥而不染的莲,不正是一种高尚人格之表征?周子之意在此。然更深层的思理则在禅宗所说的“自性清净,不为世法所染”。《华严经探玄记》中说:“如世莲华,在泥不染,譬法界真如,在世不为世法所污。”可见,周子爱莲,与佛同心。芸芸众生,但得离欲去染,一无妄念,即可见性成佛。上所言“无欲故静”,实又与此“不染”有所关联。

周子爱莲,更有历史文化的因缘。同在庐山,魏晋时的慧远即创立莲社,共期西方极乐世界。而此时的周子,何以有缘与禅师共结“青松社”?据《居士分灯录》,周子与了元禅师有了“疑则别参”一段公案后,“遂请元作青松社主,以媲美白莲故事”。此正可谓:白莲青松并为禅。《佛法金汤编》、《宋元学案》、《性学指要》等文献,均提及周子结青松社一事。周子与了元禅师在那段公案后,另有一段诗偈往来的几个回合,其中一首,了元禅师的复偈中便提到“青松已约为禅社”。追究起来,实因周子晚年匡居庐山时,追慕当年净宗初祖慧远僧团创莲社之举。了元的诗偈说:

仕途风波尽可惊,唯君心地坦然平。

未谈世利眉先皱,才顾云山眼便明。



湖宅近分堤柳色，斋田新占石溪声。

青松已约为禅社，莫遣归时白发生。

这首诗偈其实是在周敦颐进出官场，觉人生无常、发出感叹而写下“天开斯道在文明，富贵何如守贱贫。岂有庐山许高绝，不能容得一闲身”一偈后，有意让周子放开眼界，横看十方，世出世入，纵横无碍而写下的。此中高深禅意，周子心领神会，故推了元为青松社主，而此事了元禅师颇为看重，周子复官上任后，他冀望有朝一日，再与周子携手于社中。于是，他竟也天真地期约那位“道学宗主”，“况是天池莲社约，何时携手话峰头。”

世事无常，然白莲青松并为禅。了元与周子之禅心永在。

2. “为有源头活水来”的朱子之学

宋儒因时代风气及文化熏染，多与禅宗有种种关联，与禅师们讲习往还，大概是家常便饭。由此，宋代儒学从整体上受禅宗影响极深，形成了独特的理学思维方式，而这一思维方式又扩及文人士子。因而从文化角度看，沾染禅宗极深的理学，几乎使所有文化领域特别是文学艺术等领域都不同程度地有着禅学化倾向。

朱子与禅门、禅僧

朱熹（1130—1200年），字元晦，号晦庵，祖籍徽州婺源（今属江西），出生于福建中部的尤溪县。朱熹是南宋时期的大儒，也是理学的集大成者，后人尊其为“综罗百代”的朱子。朱子之学，体大思精，真正达到了儒家所希求的“极高明而道中庸”的境界。然而就他的思想体系而言，一方面，他远承孔、孟之绪，近综周、张、二程之学；另一方面，又深入佛道，旁揽众说，而最终成就了他博大精深的理学系统。需要指出的是，正是这位综罗百代的理学大师，深化了理学与佛教禅宗的内在关联，从而成功铺就了先秦儒学“理学化”的道路。

先看朱子一首最著名的诗：

半亩方塘一鉴开，

天光云影共徘徊。

问渠那得清如许，



为有源头活水来。

这首机理极深、禅味极浓的诗，之所以一直被人们所传颂，其实最根本的缘由就在于它实质上是一首悟道诗。其中的禅意大可玩味：试想，自然界的源头活水不正可与内心深处的灵感思维相对应？人的心灵，当其与万物交感甚至与天地同流时，那“活泼泼”的心流，不正如那汨汨而来、永流不断的活水？然而，只有开掘得那源头，活水才能永续不断；人的心灵，一旦“鉴开”，也必然会思接天地，胸装万物。曹洞宗创始人良价，在其悟道时写下的《过水偈》中，就以“处处得逢渠”的名句，表征了有“源头活水”，才能获得真正的“大自在”的禅境。朱子与禅的关联，明眼人仅从此一诗中，便可见出。

然而，朱子禅意何来？

其实，朱子早年即留心于禅。据他自己说：“某年十五六时，亦尝留心于禅。……某也理会得个昭昭灵灵底禅。”（《朱子语类》卷一〇四）他还承认自己禅、道、文章、兵法无所不学。后又“出入于释老者十余年，近岁以来，获亲有道，始知所向之大方。”（《朱子大全·答江元适书》）更有甚者，“熹于释氏之说，盖尝师其人，尊其道，求之亦切至矣。”（《朱子大全·答汪尚书》）这里我们切莫放过他所说的“求之切至”一语。须知，在朱子那个年代，要留心于禅，出入佛禅，并“求之切至”，都不可能仅仅停留于佛典上，必定在其生涯中有出入禅门的经历。据陈荣捷先生考，朱子生平所过佛寺超过二十，仅在江西庐山就有东林寺、西林寺、归宗寺、天池寺、折桂院、楞伽院等。他十五六岁时就见过大慧宗杲的弟子道谦，并从道谦处“下功夫”，过从甚密；甚至在道谦圆寂后，他还常游道谦所筑的密庵，《朱子文集》中有游密庵诗6首、游记1篇。据《佛法金汤编》，道谦圆寂时，悲痛万分的朱子曾写下一祭文。朱子与大慧宗杲本人的接触，虽无其他文献记载，却见于《朱子语类》，朱子有一次回忆说：“如杲老说‘不可说’‘不可思’之类；他说到那险处时，又却不说破，却又将那虚处说起来，如某说克己，便是说外障。如他说，是说里障。他所以嫌某时，只缘是某促著他紧处。别人不晓禅，便被他谩。某却晓得禅，所以被某看破了。”（《朱子语类》卷四一）其实禅意的最深处确实是不可说的，朱熹却硬要执拗地在大慧宗杲面前追究落实，可见他对禅本身的理



解多少有些隔膜。但这则信息透露出朱子确实拜谒过大慧宗杲。他服膺大慧的禅学,大概因为在大慧禅学的资源中,有调和佛家菩提心与儒家忠义心的世俗化倾向。另据《崇安县志》,圆悟禅师居武夷山时,朱子也曾在其门下求教。圆悟禅师示寂之日,朱子哭之以诗。这也足证朱子不仅是理学中人,也是感情至为深厚的性情中人。

在朱子与其弟子间,还发生过这样一件有趣的事。朱子有一弟子吴寿昌好禅,一次,趁朱子醉酣兴逸之时,请朱子赐墨宝,朱子当即写下大字小字共三幅。后吴寿昌问:“鸢飞鱼跃,何故仁在其中?”朱子微笑良久曰:“公好禅。这个亦略似禅,试将禅来说看。”吴寿昌对曰:“不敢。”朱子接着说:“莫是‘云在青天水在瓶’么?”吴寿昌又不敢对。朱子让他“不妨试说看”。吴寿昌曰:“渠今正是我,我且不是渠。”朱子微笑曰:“何不道‘我今正是渠’。”朱子那一甚深禅意的微笑,简直就是灵丹一粒,点铁成金;吴寿昌恍然大悟。

佛典浩繁,人难尽读。然朱子所读佛典,要比同时代儒者要多。这可从他所引佛语甚多看出。朱子所引,多半又是其时典籍中流行的禅宗公案。在《朱子语类》与《朱子文集》中,朱子所举的佛教典籍有《四十二章经》、《大般若经》、《华严经》、《法华经》、《楞严经》、《圆觉经》、《金刚经》、《光明经》、《心经》、《维摩经》、《肇论》、《华严大旨》、《华严合论》、《景德传灯录》等,包容了华严、天台、净土、三论、唯识等佛教宗派。

朱子理学与禅学

《大慧普觉禅师语录序》中,有这样一则记载:“朱文公少年不乐读时文,因听一尊宿说禅,直指本心,遂悟昭昭灵灵一著。十八岁请举时从刘屏山,屏山意其必留心举业,暨披其篋,只大慧语录一帙尔。”这说的是朱子即便在应试之时,也没忘了随身携带《大慧普觉禅师语录》。可见青年时代的朱子,禅学即已入其骨髓。

佛禅中“理事无碍”的思维,以及修行方法的静寂专一,都对朱子产生了莫大影响。

禅宗六祖慧能的法嗣永嘉玄觉曾写有极为著名的《证道歌》,其中有:



一性圆通一切性，
一法遍含一切法。
一月普现一切水，
一切水月一月摄。
诸佛法身入我性，
我性同共如来合。

天上只有一个月亮，落在江河湖泊中就幻化为无数个月亮；这无数的月亮实际仍是天上一个月亮所融摄。一含一切，一切也在一中。这是用比喻来说明每一事物所具的“性体”等同于一切事物，每一事物都能反映出同一本质的“实相”。因而，每个人心性与佛性相通，共通之性就是真如佛性。所以永嘉玄觉《证道歌》后二句为“诸佛法身入我性，我性同共如来合”。可见，人能顿悟成佛的根本原由在此！

北宋理学家程颐正是在这一禅理基础上，发挥了永嘉玄觉的这一理念，提出了著名的“理一分殊”说。而朱子对“理一分殊”说作了更为系统而深入的分析，建构出一整套形而上理学体系；朱子还常以“月印万川”的形象说法，来表征永嘉玄觉的证道歌及理学中“理一分殊”的意义所在。他甚至将“万物各具一太极”的命题，与“月印万川”说联系起来，如说：“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔！如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”（《朱子语类》卷九四）如此，世界上任何一事物，都各分有整体的“理一”性质；所谓太极在一切事物中，“不是割成片去，只如月印万川相似”（同上）。应当说，月印万川之说纯是来自于禅宗。

宋代理学的最后成功构建，是在朱子手中完成的。但我们切莫忘记禅宗特别是在江西创宗的曹洞宗的“理事”说对理学建构的功劳。曹洞宗是禅宗中的知识贵族，注重学理传承与创新。众所周知，在玄风笼罩的魏晋时期，道家玄“理”的讨论曾与佛理的探讨交相涵摄。被收入《弘明集》的东汉末牟融所作《理惑论》，就成为“理事论”的一个引子。其后，真正使“理”的观念成为佛教中国化历程中第一个理论起点者，可能是支遁，因其已开始以“理”摄入佛学的般若、真如观。故《高僧传》称其有“造微之功”。作为支遁之徒的郗超，为彰显其师之说，直接推出了他的“理事观”，其《奉法要》谓：“理本于心



而报彰于事”，“器象虽陈于事用，感绝则理冥。”而深通老庄的庐山慧远则是一位对“理”有深刻体验且能将其融入自身系统的大师，其强调“理深”之旨趣，实质上是要将理与事、理与形作一番真正的比较，以突出“神道精微，可以理寻，难以事诘”的观念。更为深入的显然要算僧肇，其《肇论》将“理”与涅槃视而为一，实因其先以“理无不统”之故：“若涅槃一也。究竟之道，妙一无差，理其然矣。”此期的集大成者，当为道生，对道生而言，理为一；既为一，万殊（事）则应为理所超越，因而这种事理观必然视“乖理为惑，惑必万殊。”（竺道生《法华经疏》）这是一种十分独特的理得则成佛的“尽理”观。

从总体上看，魏晋时期的佛学大师，已趋向于将理视同于涅槃，因而理的超越性已凸显出来，然而其事理虽未对立，但尚未臻事理圆融之境。或许直至法藏的“理事齐现，皆悉相容”（《大藏经》卷四五法藏《金狮子章》），方显理事圆融的苗头。华严宗所显示出的相当充实而又系统的理事圆融观，是无须赘述的。而它的体用一如、事理圆融观，经石头希迁“理事回互”的深刻阐发后，在曹洞义理的“君臣五位”观中得到了彻底的发挥。这实在是朱子理学无可回避的一个重要基础。

概括地说，理学在根本的理论基础及思维方式，以及在个体修身的方法上，都对佛禅有相当程度的涉入与借鉴；但同时宋儒的辟佛也相当盛行，朱子也难跳出此格局，这就是当时的一种文化格局——接续儒家道统必以辟佛为前提。然而朱子是个思维严谨的大儒，他虽辟佛，多从学理上作出阐述。如在心性论上，评禅以“作用为性”，就有一定的道理。然其评佛教之轮回信仰，却又多少忽视了佛教因缘说的哲学根基，显示出他对佛教最深层的核心理论的隔膜。而在评禅宗的“见性”与儒家的“尽性”说时，以“见”字与“尽”字意义迥别，而以圣人尽性为大。则是未能深入透彻地理解禅宗“见性成佛”说的意义所在，而显得吹毛求疵。

另需提及的是，朱子所作《伊洛渊源录》，显然有禅宗“灯录”的影响。这再一次强有力地证明禅宗的内在魅力，对朱子来说是何其强大。禅宗这一“源头活水”，最终还是造就了朱子那生机盎然，以至影响中国千年之久的理学体系。



3. “吾心即是宇宙”的象山之学

禅宗的中国化完成,对中国哲学、文学和艺术都产生了深远的影响。到宋代,禅宗开发自性和“即心即佛”的思想成为宋明理学的思想催化剂,它导致了儒家心性之学的讨论和深化,并使之理论化、系统化,形成了博大精深的心性学理论体系。

而由于禅宗在江西的发展兴盛,使儒家心性学的发展首先在江西起步。

佛教在中国的广泛影响,曾一度引起了儒家的强烈排斥。而为了排斥佛教,儒家学者们又不得不深入研究佛教,了解佛教,由此,许多儒家学者接近了佛教。在他们接触佛教的过程中,深受佛学理论的理论性、思辨性的影响,使他们获得了理论创造的灵感。在宋代,由周敦颐开创的理学,经过二程而至朱熹发展成熟。虽然朱熹本人是排斥佛教的,但是人们却评论朱熹“出入于释老之间”。

禅宗不重语言文字的修行方法,又被注重修养功夫的儒家所看重。江西学者陆九渊首先倡导心学。而心学的理论和方法,虽然很多来自孔孟,但是又与禅宗有着割不断的联系。到了明代,在江西曾经从事过重要军政活动,立下过文治武功的王阳明进一步高举心学旗帜,发挥、发展了陆九渊的心学,使心学更加完备,更加理论化、精致化,于是中国哲学史上就有陆王并称的“陆王心学”。

陆九渊与禅宗

话说被人尊称为“矮佛”的匡仁禅师(837—909年),在良价圆寂后,离开了洞山,参学云游,遍访禅门尊宿。约在中和二年(882年)辗转来到金溪县境内,见抚河边上的疏山,山不高而秀,林不深而密,是一座建寺的好地方。他随手折了一根柏枝,倒插地上,三天后柏枝居然向下伸展枝叶,成活了,于是向山主化缘,求得“一袈裟地”,创建了白云禅寺。该寺是曹洞宗的又一重要道场。南唐时,白云寺改名疏山寺。寺在山环水抱之中,风景优美,环境幽静,既是参禅修行的好地方,也是一个读书的好地方。二百多年后的南宋绍兴十九至二十一年(1149—1151年),一位11岁的孩子与他的哥哥在这座江南名刹旁的“潜省居”苦读了3年儒家经典。每日的晨钟暮鼓,寺僧



的青灯黄卷,加上苦读之暇与寺中僧众的接触、交往,使这位尚未成年的孩子对禅林的日常生活和修习方式有了不少的体验。这位孩子就是后来在宋代理学中创立心学一派的陆九渊。

陆九渊(1139—1193年),字子静,江西金溪县人。陆家虽是一个被皇帝敕封为“义门”的大家族,儒学传家,传统悠久,但佛教风气也在这个家族中轻吹低回。陆九渊的祖父陆戡“好老释之言,不治生产”;父亲陆贺以居士自居,一生“究心典籍,见于躬行”。五兄陆九龄“出入于释老”。陆九渊本人还是一个4岁的孩子时就开始修习禅定,“常自洒扫林下,宴坐终日”。也许就是这种对佛教禅宗的耳濡目染,使陆九渊从小就更喜欢关注那些抽象的事物和高远的问题。在他4岁时,就向父亲提出了一个问题:“天地何所穷际?”当时他并没有从父亲那里得到答案。但这个问题从此就一直使他不断地思索。

陆九渊13岁时,因读古书至“宇宙”二字,老师解释说:“四方上下曰宇,往古来今曰宙。”陆九渊忽然大悟,他说:“元来无穷。人与天地万物,皆在无穷之中者也。”他援笔写道:“宇宙内事乃己分内事,己分内事乃宇宙内事。”又说:“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。东海有圣人出焉,此心同也,此理同也。西海有圣人出焉,此心同也,此理同也。南海北海有圣人出焉,此心同也,此理同也。千百世之上至千百世之下,有圣人出焉,此心此理,亦莫不同也。”还是少年时期的陆九渊,就这样提出了自己日后将要高举大旗的心学的基本命题。

成年之后,陆九渊举起心学旗帜,以独特的理论风采展现在思想界,与当时的理论泰斗朱熹为代表的程朱理学形成认识路线、修行功夫的对立。朱熹与陆九渊还在江西铅山的鹅湖寺展开了学术论辩,在中国哲学史上留下了“鹅湖之会”的学术佳话。除了鹅湖之辩,朱、陆之间还通过书信的方式,就一些哲学问题展开讨论和论争。朱、陆双方互相指责对方为禅,当时许多其他学者和朱熹门人也以禅来批评陆九渊。陆九渊并不承认自己的思想来自禅宗,实际上他也不喜欢禅宗。他在贵溪应天山筑象山精舍讲学时,应天山还因马祖道一曾在山中修行而被称作禅师山,陆九渊不喜欢禅师山的名字,便根据应天山山形似象的特点,特地亲自将山名改为“象山”。在与朱熹的争论中,两人均指责对方为禅学。尽管如此,也无法否认,生活在江西这样一块禅风浓



厚、高僧辈出的土地上的陆九渊，在思想上不会受到一点影响！

中年时期，陆九渊写给王顺伯的第二封书信中就谈到自己对《楞严经》、《圆觉经》、《维摩经》等佛教经典都有所阅读，对“涅槃”、“四相”、“藏识”等佛学范畴有所研究。可见陆九渊对佛教理论还是进行过研究的。唐宋以来，以正统自命的儒家学者辟斥佛教、道家为异端，陆九渊提出了不同的见解。“异端”一词出于《论语》，陆九渊认为，后人其实并不知道孔子所说的异端究竟指什么了，而孟子虽辟杨墨，辟许行，辟告子，但“孟子之书亦不目以异端”。而后世学者专门辟斥佛老，多是出于鄙陋的门户之见。佛、老和儒作为学术流派，各有各的主张，各有各的思维方式，它们都是平等的，都应该一视同仁，一个学术流派不能将另一个学术流派视为异端。对于佛教，陆九渊只是不赞成它的出世的人生价值观，而对其心性本体论、对其觉悟方法，则采取了吸收、改造、为我所用的态度。

陆九渊心学思想与禅宗的相似之处主要体现在以下几个方面：

（1）“心即真如”与“心即理也”

以往佛教在面对本体世界与现象世界的关系时，把人的自我意识外化为一个客观的精神性本体，把现实世界看做是由本体产生的现象，然后迂回曲折地论证本体与现象之间的关系。禅宗则明确地主张心就是本体，心外别无本体，认为世界的一切现象，都是心的显现。所谓“心生，种种法生；心灭，种种法灭；一心不生，万法无咎”，明确地说明了现实世界与心的关系。陆九渊在少年时就提出的“吾心便是宇宙，宇宙即是吾心”，也正是主张“吾心”等于宇宙。理学家们一般都承认理是宇宙的最高存在，理是世界的本体。但程朱一派理学家坚持理是客观的、外在的，理在人身上的体现则是性，因而提出“性即理”的命题。这个命题并不具有本体论的意义，它只是表明，人的性只是理的体现。针对这个命题，陆九渊直接提出“心即理”的命题，他说：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”又说：“理之所在，固不外乎人心也”，“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”而且，心在时间空间上都是同一的，永恒的：“某之心”、“吾友之心”、东西南北上下古今圣人之心，都是同一个心，于是，这就把理学家所说的外在本体直接安放在人身上，心即是宇宙的本体。这就



避免了本体理、现象世界和人的关系的烦琐论证,使人与世界的关系一目了然,为他后面的一系列主张建立了一个本体论的前提。不过值得注意的是,陆九渊并没有论证外部世界对心的依赖作用,而只是说,心具备了所有的理,不需要往外去求理。

乾道八年(1172年)三月,陆九渊从临安还家途中,船泊富阳,应邀到富阳县主簿杨简[杨简(1141—1225年),字敬仲,浙江慈溪人,人称慈湖先生]家作短暂逗留。杨简比陆九渊小两岁,却比陆九渊早4年考中进士,但陆九渊早已举起了心学旗帜,于是杨简承教于陆九渊门下。利用这个机会,杨简向陆九渊请教“吾心”与天地万物之内关系问题。谈话当中,陆九渊反复向杨简提及《孟子》“本心”二字。杨简早就读过《孟子》,对“本心”二字极为熟悉。难道先生还有更深的理解吗?陆九渊《年谱》上记载了他们之间的对话:

(杨简)问:“如何是本心?”

先生曰:“恻隐,仁之端也;羞恶,义之端也;辞让,礼之端也;是非,智之端也。此即是本心。”

对曰:“简儿时已晓得,毕竟如何是本心?”

凡数问,先生终不易其说,敬仲也未省。

这时恰好有卖扇子的小生意人与顾客发生争执,诉讼到衙门里来了。杨简暂且放下讨论的问题,上堂审案,问明案情,很快就断明了扇讼的是非曲直。把讼扇者打发走了,又像刚才一样向陆九渊发问。《年谱》继续写道:

先生曰:“闻适来断扇讼,是者知其为是,非者知其为非,此即敬仲本心。”敬仲忽大觉,始北面纳弟子礼。故敬仲每云:“简发明本心之问,先生举是日扇讼是非答,简忽省此心之无始末,忽省此心之无所不通。”先生常语人曰:“敬仲可谓一日千里。”

在陆九渊的点拨下,通过扇讼的例子,杨简终于悟到了判案的是非标准早就存在于人的本心当中,那个存有是非标准的就是人的本心,本心无限久,无限大,没有始末,只要本心一通,就无所不通了。悟及此,就理解了陆九渊的心学根本:“心即理也。”所以陆九渊称赞杨简的进步是“一日千里”的进步。



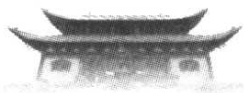
贵溪象山书院石刻

（2）凡夫即佛”与“满街都是圣人”

既然心是世界的本体,那么人人都有心;既然人人都有心,也就是人人都具备了把握世界本体的可能性。所以禅宗主张,众生都有佛性,所以众生平等;又因为众生平等,众生都有佛性,所以人人都有成佛的可能性。佛与众生之间的差别,只是一念之差。只要修行,悟到自己的真如本性,就是佛了。禅宗的这种主张,给了众生一种向善求得解脱的自信心。陆九渊的“心即理”命题,也顺理成章地推论出了:既然人人都有心,心具备了众理,那么,人人都具备了认识世界的可能性。陆九渊说:“此心之良,人所均有”,“良心正性,人所均有,不失其心,不乖其性,谁非正人?”陆九渊认为,人的本心是善的,只是被后天的物欲所蒙蔽,被习心所沾染,只要经过一番剥落的功夫,就能成为圣人,所以他说:“满街都是圣人。”人们所见到的,都是将要成为圣人或已经成为圣人的人,哪怕是愚夫愚妇,都是圣人的材料。这一主张虽然直接来源于先秦儒家的性善论,但是不可否认的是,陆九渊的这一主张,更接近于禅宗的主张,它打破了先秦儒家对上智下愚的限定。人与人之间只有觉悟和不觉悟的区别,而无先天的善人与恶人的本质区别。这为道德教化建立了一个乐观的前景,也为大众摒弃习性污染、成仁成圣、树立了信心。

（3）不立文字与易简功夫

禅宗传教的基本特点就是不立文字,以心传心。禅宗的这种传教



方式,就是要摆脱经典教条和繁琐仪式的束缚,走一条简便、直接的修行道路,直指人心,当下成佛。以慧能为首的南禅宗更是主张不读经、不礼佛、不修行,提出在日常的生活、劳作中,通过某种机缘,运用直觉,达到开悟,真正把握真如本体的禅境。禅师们通过各种简单的、严厉的语言或动作,打断学人对语言、逻辑的依赖和执著,接引学人,悟彻本心。禅宗的这一明显特点,不能不给陆九渊以启示。针对朱熹通过广泛地学习,从对具体事物认识的积累过程中达到豁然贯通认识方法,陆九渊批评为“支离事业”,认为朱熹的方法太繁琐,反而使人在这种繁琐的认识中迷失方向,因此,他主张“先立乎其大者”,以“尊德性”为重,通过直觉认识本心,把握世界的认识方法。这种方法简易可行,所以,他自称易简工夫。所谓“先立乎其大者”,就是首先确立自我本心,因为本心是尽善的,所以首先确立本心,就能直达真理,保证认识活动和实践活动的正确性。相反,如果走朱熹所提倡的“道学问”的路子,从具体事物上去寻找认识和真理,铢铢而较,寸寸而度,就会差错越大,离本心越远。所以陆九渊说:“易简工夫终究大,支离事业竟浮沉。”

金溪县陆九渊墓





(4) 禅宗“即心即佛”、“见性成佛”与陆九渊切己自反、反身内求的认识路线

禅宗主张,人的本心是外部世界的本源,世界上的万事万物都不过是人的本心的显现,因此,认识世界的活动就是认识本心的活动,只要认识、把握住了自己的本心,就能觉悟,觉悟就是达到了佛的境界。达到了佛的境界,也就彻底地认识了世界的真相。禅宗认识本心的活动,就是破除执著,破除对外部现象世界的执著以及对自我世界的执著。陆九渊同样提倡反求内心的认识路线。虽然陆九渊的“反求诸己”认识路线是对孟子“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉”的直接继承,但与禅宗的认识路线却更加接近。反求诸己就是要发明本心,发明本心的至善。与禅宗一样,陆九渊认为人之本心是至善的,但是人心在与外物接触后就会被污染,被蒙蔽,于是人就有了贤、智、愚、不肖的区别。“愚不肖者之蔽在于物欲,贤者智者之蔽在于意见,高下污洁虽不同,其为蔽理溺心而不得其正,则一也。”物欲和意见是污染、蒙蔽本心的两大因素,因此,要认识本心就要去蔽,剥落物欲,恢复本心的清明。他说:“人心有病,须是剥落。剥落得一番即一番清明”,“夫所以害吾心者,何也?欲也。欲之多,则心之存者必寡;欲之寡,则心之存者必多”,“欲去收心自存矣”。只有将物欲、意见剥落得清静彻底,才能恢复本心的本来状态。陆九渊反复地强调,要存心、养心、求放心,就是要人们不断地去掉污染,保持本心的清明、至善。

在认识本心的方法上,陆九渊还主张静坐的方法。静坐类似于禅宗的坐禅方法。他的学生詹阜民记载:有一天他陪侍在先生身边,没有提什么问题,先生对他说:“学者能常闭目亦佳。”詹阜民便按照先生的教导,无事时就“安坐瞑目,用力操持,夜以继日。”如此用功,过了半个月,“一日下楼,忽觉此心已复澄然”,詹阜民感到很惊讶,连忙去见先生。陆九渊一见这位学生就说:“此理已显也。”詹阜民更惊讶了,忙问先生:“何以知之?”陆九渊说:“占诸眸子而已。”静坐不是休息,而是向内操存。学者经常瞑目安坐,久而久之,本心就会突然“澄莹中立”,大放光明,万理灿然,这不就是顿悟的境界么?陆九渊从学生的眸子中就得知学生已经明理,这也就是禅宗的“心心相印”吧!

我们可以看到的是,陆九渊并没有因儒、佛之间的两派对垒而完



全拒绝、排斥禅宗,相反,他还是以一种平等、包容的学术态度,从禅宗思想及其实践中吸收了宝贵的思想资源,在儒家内部,别开生面,实现了学术思想上的创新,丰富了儒家的心性理论和修养方法,为儒家适应时代的需要打开了一条新路。

陆九渊的后继者是三百多年后明代中叶的王阳明。

4. “致良知”的阳明之学

1488年夏秋时节的一个吉日良辰,有一户人家正在操办婚礼,一切都在顺利地进行,唯有新郎官却不知跑到哪里去了。派出去寻找新郎官的人们辛苦了一个通宵,直到第二天早晨才在南昌城里的万寿宫内找到了这位缺席婚礼的新郎。原来这位新郎官从浙江余姚而来,时年17岁。婚礼这天,他外出闲游,不知不觉走进了宏伟壮丽的万寿宫,细细地参观起来。当他看到一位道士在一张榻上打坐,便上前叩访。道士讲起了养生学,新郎官就坐在他的对面,两人讨论起养生之道来了,竟然通宵达旦,将自己洞房里的新娘忘到了九霄云外。这位新郎官就是后来成为著名哲学家的王阳明。

王阳明(1472—1528年),名守仁,字伯安,因创办阳明书院,所以世称阳明先生。浙江省余姚人。进士出身。明武宗和明世宗时,官任南京兵部尚书,因为平定南方农民起义和宁王朱宸濠的叛乱立有大功,被朝廷封为“新建伯”。

王阳明是继陆九渊之后又一位高举“心学”旗帜的哲学家。他进一步发挥了“心外无理”、“心外无物”的宇宙观,建立了他的哲学思想的基石,在这一基础上,阐述了“知行合一”和“致良知”的理论。与陆九渊一样,他的哲学思想的直接来源是孟子的学说,但是,也不能不说他的思想与佛教禅宗有着相当密切的关系。

王阳明出生于儒学世家,崇奉儒家学说。但他又有着广泛的学习和探索兴趣,并不满足于程朱理学。他常常从佛、道两教中寻找解决困惑的灵感。曾有相当一段时期,迷恋于成仙之道,他在新婚之夜忘归于万寿宫的故事就发生在这个时期。王阳明对佛家也极有好感,常与僧人讨论佛学。他在《朱子晚年定论序》中说:“守仁蚤岁业举,溺



志辞章之习。既乃稍知从事正学,而苦于众说之纷挠疲疹,茫无可入,因求诸老释,欣然有会于心,以为圣人之学在此矣。”王阳明早年沉溺于道教,是迷恋它的养生术;而对佛教的兴趣,则是在于佛教禅宗的心性理论启迪。直到30余岁,才与老、释分道扬镳。但是,佛教的心性理论,对王阳明的心学思想是有着重要影响的。

王阳明的一生,有一段时间是在江西度过的。17岁时,他在南昌成婚。正德五年,39岁的王阳明从流放地贵阳北返,出任江西庐陵知县,但这一任期很短,大约只有7个月。7年之后(正德十二年),王阳明46岁,巡抚南、赣、汀、漳等地,平定当地的农民起义。正德十四年,平定宁王朱宸濠之叛,不久即巡抚江西,直到正德十六年,前后共4年时间。在江西平定农民起义和宁王朱宸濠叛乱的过程中,王阳明深感“破山中贼易,破心中贼难”,认识到朱熹“析心与理为二”的思想路径,导致了人们知与行的分离;而其“即物穷理”的学说,不能统一人们的内在思想与外在行为。于是为了“扫荡心腹之寇,以收廓清平定之功”,王阳明在南昌提出了“致良知”的学说,他称“致良知”3个字,“真圣门正眼法藏”,他说:“往年尚疑未尽,今自多事以来,只此良知无不具足。譬之操舟得舵,平澜浅濑,无不如意,虽遇颠风逆浪,舵柄在手,可免没溺之患矣。”可见王阳明对致良知学说的看重,也可见其哲学思想趋向成熟。

在戎马倥偬、处理繁忙的政务军务的同时,王阳明仍然讲学不止,指引学者,共明心学。在江西,形成了亲炙其学的江右王门学派。嘉靖七年,王阳明因病从广西北返,翻越梅关至南安(今大余县),在南安境内的青龙浦逝世。

在王阳明生活的时代,儒学仍然是排斥佛教禅宗的;在儒学内部,儒学主流也是崇朱贬陆的。对此,王阳明则有自己鲜明的态度。

王阳明认为佛教禅宗也是一大学术派别,具有合理性。王阳明说:“今世学者皆知尊孔、孟,贱杨、墨,摒释、老,圣人之道若大明于世。然吾从而求之,圣人不得而见之矣。其能有若墨氏之兼爱者乎?其能有若杨氏之为我者乎?其能有若老氏之清净自守、释氏之究心性命者乎?吾何以杨、墨、老、释之思哉?彼于圣人之道异,然犹有自得也。”(《年谱》)王阳明肯定了道家与佛教都有自己独到的主张和



认识深度,可为儒家学术学说的补充,他认为,那些只知道死扣孔孟词句的儒家学者,反而离孔孟思想越来越远。而道家 and 佛教禅宗与其心学,只有微小的差别:“二氏之学,其妙于圣人只有毫厘之间,故不易辨,惟笃志圣学者始能究析其隐微,非测忆所及也。”“觉悟之说,虽有同于释氏,然释氏之说亦自有同于吾儒,而不害其为异者,惟在于几微毫忽之间而已。亦何必讳于其同而遂不敢以言,狃于其异而遂不以察之乎?”王阳明对待禅宗的包容态度,是十分明显的。

王阳明也承认自己在理论上与禅宗的相似之处在于“皆求尽其心也”。他说:“夫禅之学和圣人之学,皆求尽其心也,亦相去毫厘耳。”这相去毫厘的差别即是心学无内外,无人己,而禅宗则是重内而弃外。他还说:“夫禅之说,弃人伦,遗物理,而要其归极,不可以为天下国家。”指出禅宗的最大问题是不能用来作为治理天下国家的思想工具。

对于陆九渊及其思想,王阳明表示了真切的同情,并大力弘扬。他对门人肯定陆九渊表示赞赏。年谱上记载,王阳明在巡抚江西期间,“以象山得孔、孟正传,其学术久抑而未彰,文庙尚缺配享之典,子孙未沾褒崇之泽,牌行抚州金溪县官吏,将陆氏嫡派子孙,仿各处圣贤子孙事例,免其差役;有俊秀子弟,具名提学道送学肄业。”抚守李茂元将刊刻《象山文集》,王阳明为之作序。序中说:“有象山陆氏,虽其纯粹和平若不逮于二子(按指周敦颐、程颢),而易简直截,真有以接孟子之传。其议论开阖,时有异者,乃其气质意见之殊,而要其学之必求诸心,则一而已。故吾尝断以陆氏之学,孟氏之学也。”王阳明还为人们诋陆为禅的偏见进行了辩护。

王阳明的哲学思想,主要体现在三个问题上:一、“心外无物”、“心外无理”;二、知行合一;三、“致良知”。这三个问题是相互联系的,“心外无物”与“心外无理”是王阳明心学的本体论基础,而“致良知”学说,是王阳明心学的核心内容。

“良知”思想,虽来自孟子,但是孟子并未对“良知”作更多的阐述。在孟子那里,良知只是作为一个道德本体的概念,至于如何“致良知”,即充分发挥人先天固有的良知的作用,则是王阳明的创造。王阳明的这一创造,是受了禅宗思想的启发的。



王阳明认为,佛教所说的“不思善不思恶时认本来面目”的“本来面目”,就是他所说的“良知”。“良知只是一个天理自然明觉发见处,只是一个真惻怛,便是本体。”

在佛教禅宗那里,心是宇宙万物的本体,而宇宙万物只是心的发用。“心生则种种法生,心灭则种种法灭”,认为万法皆由心生。王阳明同样也肯定了心的本体地位。首先,他认为,心是天地万物的主宰。王阳明说:“人者,天地万物之心也;心者,天地万物之主也。人即天,言心则天地万物皆举之矣,而又亲切简易。”“是故君子之学,惟求得其心,虽至于位天地,育万物,未有出于吾心之外也。”

心又是人之身体、五官、言行的主宰:“心者,身之主宰。目虽视,而所以视者,心也;耳虽听,而所以听者,心也;口与四肢虽言动,而所以言动者,心也。故欲修身,在于体当自家心体,常令廓然大公,无有些子不正处。主宰一正,则发窍于目,自无非礼之视;发窍于耳,自无非礼之听;发窍于口与四肢,自无非礼之言动。此便是修身在正其心。”

在禅宗思想的影响下,王阳明继承了陆九渊“心即理”的哲学命题,并作了进一步的发挥。他说:“心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎?”作为心之理,就是天理,天理就是“良知”。王阳明说:“良知是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理”,“夫心之本体,即天理也。天理之昭昭灵觉,所谓良知也”。

王阳明说:“吾心之良知,即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物,由事事物物皆得其理矣。”良知,就是人的先天的道德观念。天理的范畴在宋明理学中,主要是指纲常伦理。但朱熹所说的天理,是外在于心的,是超然于天地之间的,而王阳明则把它内在于人心,因此,这就决定了认识天理的路径是向内的,而不是向外的。认识天理的活动,就是“致良知”。致良知与禅宗的修行方法一样,都是为了扩充心性。

所谓“致”,即有“至”、“极”、“尽”的意思。概括地说,致良知就是要充分地认识自身的本体良知,并充分地发挥、扩充出来,推广到日用伦常之中,即修身齐家治国平天下的活动中,这就是“格物”。总的来说,致良知的主要方式,就是要消除见闻、物欲的蒙蔽,直认自己“昭昭



青原山·阳明书院旧址

灵觉”的本心,发挥自身的道德观念,从而达到成贤成圣的境界。

王阳明曾把致良知的学说概括为“无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善为恶是格物”,这四句话被称为“王门四句教”,是王阳明“致良知”学说的纲领。心在最本始的状态是无善无恶的,这正是禅宗所说的“昭昭明明”的心。当心发动,展现为现象世界时,就有善恶的区别。但是由于人具有先天的道德观念,能够分辨善恶是非,这就是良知。当人们充分地认识自己的良知、扩充自己的良知时,就会只做善事,不做恶事,实现了致良知的目的,达到了知行合一。“王门四句教”简明扼要而又完整地说明了致良知的层次和过程。

尽管当时和历代都有人批评陆王心学为禅,陆王也为自己的学说与禅宗的区别做了许多辩诬,但是,如果我们肯定禅宗在中国思想文化史上的重要地位,肯定禅宗的思想价值,那么我们完全没有必要因为陆王心学受了禅宗影响并从禅宗思想中吸取了思想养料而贬低它,相反,我们更应该肯定,正是因为陆王心学的开放性和包容性,使它获得了独特的智慧和思想价值。



八

禅意文兴

在中国历史上,禅僧与文人、禅学与诗学、禅思与文思结下了不解之缘。自禅宗问世之日起,文人与禅僧便开始交往,此后千余年来始终未绝。千年古国历史上,禅悦之风数度大盛。禅意日益渗入文思,深深影响和改造了中国人的艺术思维。僧人以诗喻禅,文人以禅入诗,在千年禅史和诗史中出现了无数脍炙人口的神妙佳作。禅僧文人化,文人禅僧化,出现了无数的诗僧,也造就了无数居士文豪。唐宋有名的诗僧如寒山、拾得、皎然、贯休、齐己、灵澄、灵彻、守端、法演等,简直不胜枚举;唐宋著名的居士文豪如摩诘居士(王维)、香山居士(白居易)、六一居士(欧阳修)、东坡居士(苏轼)、半山道人(王安石)、山谷道人(黄庭坚)、白石道人(姜夔),也是无以数计。江西是南宗禅的主要发祥地和主要根据地。诸多禅僧与文人的故事就发生在江西的土地上。

宋代著名诗人杨万里在《送分宁主簿罗宏才秩满入京》一诗中说道:“要知诗客参江西,正似禅客参曹溪。不到南华与修水,于何传法更传衣。”可见江西诗坛、文坛与禅有何等密切的关系。当然,我们仍要从其时禅文化的整体格局,来透视江西的文人与文学,来思考何以“诗到江西别是禅”。



1. 禅僧与文人

在中国数千年的历史上，文人士大夫与禅宗僧人人际间有着悠久的交往，心理上有着深切的契合，流传下无数有趣的故事。

早在魏晋时期，文人士大夫迷恋黄老之学，崇尚清淡之风。那时，佛教传入中土为时不久。就有江西高僧慧远在庐山东林寺与当时著名文人谢灵运、刘遗民等创立白莲社，首创“念佛禅”；日夜与文人士大夫们说笑共处，参禅谈玄。慧远本人原就是士大夫出身，史称其早年便熟读儒家经典，尤善老庄之学；开山说法时，常援道入释，以道喻禅；文人士大夫益觉亲切。

有唐以来，文人士大夫们与禅僧的交往更为频繁而深切。

著名山水诗人王维，与大荐福寺道光禅师交情甚好，“十年座下，俯从受教”。禅宗大师荷泽神会十分赏识王维的才学和佛学修养，请王维写下了《六祖能禅师碑铭》。著名文人柳宗元、刘禹锡，也常与禅宗僧人交往游处，柳宗元为慧能写下了《曹溪大鉴禅师碑》，刘禹锡为慧能写下了《大唐曹溪第六祖大鉴禅师第二碑》。《居士传》有言曰：“一时南方诸大德碑铭多出文人之手。”

唐代士大夫中不少功成名就的达官贵人也向慕禅宗，《佛祖历代通载》卷二十中说：齐映、李泌、裴胄、令狐岵等人与江西禅宗高僧马祖道一、百丈怀海一系的僧人交往甚密，“或师或友，齐亲执经，受大义为弟子”。《唐摭言》卷七载官至上品的士大夫徐商、韦昭度、王播等人，年少时曾“随僧洗钵”、“随僧斋粥”，也就是都曾在禅寺里敬过佛，读过书。

许多禅僧本身就是文人，赋诗撰文，乐此不疲。刘梦得《沕上人文集序》说：“（灵沕禅师）以文章接才子，以禅理悦高人，风仪甚雅，谈笑多味。”唐宋两代有名的禅宗诗僧不胜枚举，皎然、贯休、齐己、寒山、拾得、保暹、文兆、灵澄、守瑞，这些诗僧常与文人诗文交往，酬唱应和，在中国古代诗史上留下了不少脍炙人口的佳作。

明代中叶，禅悦之风再次在文人士大夫中蔚为时尚。明代文人王元翰《凝翠集·与野愚和尚书》中曰：“其时京师学道人如林。善知识则有达观、朗目、憨山、月川、雪浪、隐庵、清虚、愚庵诸公，宰官则有黄慎轩、李卓吾、袁中郎、袁小修、王性海、段幻然、陶石簣、蔡五岳、陶不



退、蔡承植诸君。声气相求，函盖相合。”文中所说诸人皆是当时名满天下的禅师或名士，两拨人相互推崇，气味相投，诗文唱和，热闹非凡。

清代禅悦之风虽然不及明代中叶之盛，但仍是文人士大夫必需的内心寄托。恰如清代士人李元阳于《云南通志》卷十三引中所言：“故达人高士，涉世既倦，往往有托而逃……其淡泊之操，凝静之域，又岂是浅学所能测？”文中所谓“有托而逃”指的就是避入佛寺禅趣之中，所谓“淡泊之操，凝静之域”，自然就是禅宗特有的冲和淡泊之趣，清静虚灵之味。

可以说中国文人士大夫与禅宗僧人的交往与禅宗的生成发展史相始终。

禅师与文人的交往留下不少意味深长的故事。

《景德传灯录》卷十四载：唐代朗州刺史李翱向江西吉州青原行思的再传弟子药山惟俨请教佛法。惟俨不肯下山，李翱便亲自入山拜谒。惟俨径自阅经，置之不理。李翱心中不悦，说：“见面不如闻名。”意思是说名声挺大，见面却不过如此。惟俨忽然叫道：“太守！”李翱应诺。惟俨问道：“太守何以只重耳闻，轻视眼见？”李翱心中有悟，明白惟俨修行非同寻常，便问：“如何是道？”惟俨以手指上下，说：“领会吗？”李翱说：“不明白。”惟俨说：“云在天，水在瓶。”李翱欣然领会，便向惟俨礼拜。继而述一偈曰：“练得身形似鹤形，千株松下两函经。我来问道无余说，云在青天水在瓶。”

这个故事意味深长。在禅宗看来，道体无形，佛性无相，道不可言，佛不可说。所以李翱问如何是道。惟俨便手指上下而不言，却问李翱会与不会。若是会者，当知佛性遍在，上下左右无所不在，悟者触目是道，即事而真。可惜李翱不明白。所以惟俨进一步接引后学，说：“云在天，水在瓶。”李翱却由此大悟。李翱悟到了什么？悟到了道在自然万象中：道法自然，云自然在天，水自然在瓶，眼前一切皆是道法的显现。

李翱又问惟俨曰：“如何是戒、定、慧？”惟俨说：“贫道这里无此闲家具。”李翱莫测玄旨。惟俨说：“太守欲得保任此事，直须向高高山顶坐，深深海底行；闺阁中物舍不得，便为渗漏。”后来李翱终得玄



旨,再赠诗与惟俨曰:“选得幽居惬野情,终年无送亦无迎,有时直上孤峰顶,月下披云笑一声。”

这个故事也颇有意味。在禅宗看来,修道无所谓守戒、禅定和成慧,只要回复自性的天然本真之状,顺其自然随缘任运而行,便为得道。从李翱的诗意看来,李翱的确已悟玄旨:任性自然,无所趋附迎合,兴至则登山,得意而朗笑,岂非真心道人至境!

唐代还有一位官至宰相的士大夫裴休直接拜在江西禅僧黄檗希运的门下,成为其最重要的俗家弟子之一。《大藏经》第三十三套第十册载:唐会昌二年,裴休还是钟陵刺史的时候,一日入龙兴寺,当时希运禅师尚不为人所识,混在一般僧侣中打扫殿堂。裴休看到壁画便问主事僧:“是谁的画像?”主事僧曰:“是高僧真仪。”裴休道:“真仪可观,高僧何在?”主事僧无言以对。裴休便问:“此间有禅僧否?”主事僧说:“最近有一僧人挂单本寺任洒扫之职,像是禅僧。”裴休令速速请来。一见之下,裴休欣然,说:“刚才我有一问,诸位高僧不肯赐教,现请上人代为酬语。”希运说:“请相公垂问。”裴休重复前述问题。希运应声高叫:“相公!”裴休应诺。希运问:“在什么处?”裴休欣然大悟,如获至宝,说:“吾师真善知识也!”因而敬请希运住持黄檗山,以便他不时参问玄旨。故后人称之为黄檗希运。

这个故事令人玩味。在禅宗看来,佛即我心,我心即佛;悟得自己本性是绝对实体,是支配万事万物的至高主宰,便是得道成佛。不悟此理,自心便为外物所役所困所羁所缚,便失去自由,不得自在,迷失自我。如此便是众生俗人。主事僧不悟此理,只认画相为高僧,不知自心即是佛。这是向外觅佛的外道歧途。而希运所言意谓人人自性是佛,你裴休自性也是佛,就看你悟得悟不得。裴休当下悟得,一悟成佛,自然如获至宝。

《大藏经》载:一日,裴休至江西洪州大安寺,问诸僧:“罗睺罗以何为第一?”诸僧答曰:“以密行为第一。”裴休不以为然,便问此间有无禅者。当时龙牙居遁禅师不为人知,在后园种菜,被请来见裴休,裴休又问:“罗睺罗以何为第一?”居遁曰:“不知。”裴休便向他礼拜,说:“真乃破衣裹真珠也。”

裴休之问暗藏机锋,问的是“佛学的最高意旨是什么?”此问没



有答案,不能作答。因为道体无形,佛性无相,其属绝对实体,不是言语名相所能表述的。于此问题,禅宗以为“开口即错”。然而闭口不言毫无反应也不行,那样与木雕泥塑何异?所以禅宗又有所谓“闭口又丧”之说。居遁不愧为得道高僧,应声答曰“不知”,裴休也是慧眼识珠,当即认可。这两位高人打的是什么哑谜?其中自有玄旨:绝对实体,不可知解;不知便是悟道的最高境界。恰如老子所言:“言者不知,知者不言。”恰如庄子所言:“道昭而不道,言辩而不及。”居遁答语,至为高明,所谓“不落两边,中道圆融”:说我开了口,我什么也没说呀;说我闭口滞塞,我应声已给答案了呢。真是其妙莫名,至为高明。

仰山慧寂是沩仰宗的创始人,住持宜春仰山 20 年,后出山住持洪州(今南昌)石亭观音院弘法。《指月录》卷十三载唐代博学之士陆希声谒慧寂大师,问曰:“大和尚还持戒否?”慧寂答:“不持。”陆希声问:“大和尚还坐禅否?”慧寂答:“不坐。”陆希声瞠目而视,不知所措。慧寂反问道:“领会吗?”陆希声说:“不明白。”慧寂便口占一偈曰:“滔滔不持戒,兀兀不坐禅。酤茶两三碗,意在镬头边。”陆希声仍未有所领悟。慧寂便说,听说你读佛经颇有心得,请略说一二。陆希声答曰:“弟子看《涅槃经》,内云:不断烦恼入涅槃,得个安乐处。”慧寂马上举起拂尘道:“这个怎么入呢?”陆希声道:“入之一字,也不消得。”慧寂道:“入之一字,不为相公。”陆希声豁然开悟,起身礼拜。

陆希声并不懂得禅法自然,非在坐卧的道理。所以当慧寂偈曰参禅悟道不用持戒,不用坐禅,日常劳作,饥食渴饮,一任自然,一任自性,即可悟道时,他并不能开悟。等到慧寂说出“入之一字,不为相公”时,他忽然明白自己以往刻意读经,企图从经书言语名相中寻觅佛旨是不可能的;只有透过经语,一字不滞,反躬内观,自悟自解,才能见性成佛。于是就忽然大悟了。

欧阳修,号醉翁,又号六一居士。其诗文高妙,位列唐宋八大家之首,是江西吉州永丰县人。身为儒学大师的欧阳修本来是反对佛教的,曾著有《本论》历数佛教之虚妄荒谬。后因读明教禅师著作而慨然叹曰:未曾想到僧人中有如此龙象!径去拜谒明教大师,领受教诲。有一次欧阳修游庐山,拜谒祖印禅师,于祖印处大有省悟,不觉忏悔



道：“余旧论《本论》，孜孜以毁佛法为务，诚不知天地之广大，不知佛法之奥妙，更不知佛之为圣者，今修胸中已释然矣！”从此欧阳修信奉佛教，自号六一居士。

《佛祖历代通载》卷十八载：欧阳文忠公为官洛中时一日游嵩山，摒却随从，一人任意而往。遇一山寺，入门见修竹满轩，霜清鸟啼，风物鲜明。文忠随意小憩于佛殿台阶之上，旁边一位老僧阅经自若，文忠与之闲话他也不太搭理。文忠觉得奇怪了，便问他看的是什么经。答曰：“《法华经》。”文忠又问：“古之高僧，临生死之际，皆谈笑而逝，是什么道术使之能如此呢？”老僧答曰：“凭定慧之力而已。”文忠又问：“如今这样的人为何少见，道理何在呢？”老僧笑曰：“古之人念念在定慧，临终之时怎么会心乱呢？今之人念念在散乱，临终之时怎么会安定呢？”文忠欣然有悟，不知不觉拜倒在地。

苏轼是北宋才高八斗的诗文大家，他学贯儒、道、释，于禅法尤有心得。据说他是从庐山东林常聪禅师那里领得的心法。

话说常聪禅师初至江西吉州禾山，当地人厚礼延请，常聪不肯留下。后洪州太守荣氏请住泐潭（今江西靖安宝峰寺），僧徒激赏其高才大德，誉之为马祖道一之再生，僧俗人众争先拜谒，一时从者如流。宋神宗元丰三年，皇上下诏变革庐山东林律寺为禅寺。时观文殿学士王韶出守南昌，请黄龙祖心禅师住之。祖心荐常聪。常聪不得已住持东林龙兴寺。其时据慧远大师圆寂已七百年矣。相传慧远有谶言曰：“吾灭七百年后有肉身大士革吾道场。”常聪之来与谶言符契，于是常聪名闻天下。

忽滑谷快天所著《中国禅学思想史》称，东林常聪开“触目是道之端的也。”史载常聪禅师言：“乾坤大地，常演圆音；日月星辰，每谈实相。翻忆先黄龙道：秋雨霖漓，连霄彻曙，点点无私，不落别处。”又曰：“荡荡皇风，迟迟春日，可谓香岩竹绿，灵云花红，甚是亲切，何曾盖覆？”常聪此言的确非同寻常。禅宗六祖慧能及其数传弟子，主要强调的是反躬自省、即心是佛的悟道法门；并未明确禅宗后来的核心法旨：道体无形，以山河大地为其性相；佛性遍在，耳闻目击，无不是佛性显现。如此法旨确立，禅僧悟道便不是一味反躬自省，自观自心了；而是“触目是道，即事而真”的透脱禅法了。



苏轼从黄州任上谪移汝州时，一日游庐山，宿东林寺，问佛法于常聪，听常聪论“无情说法”而心中忽然有悟。次日黎明呈偈于常聪禅师曰：“溪声便是广长舌，山色岂非清净身。夜来八万四千偈，他日如何举似人？”又作咏庐山诗曰：“横看成岭侧成峰，远近高低各不同。不识庐山真面目，只缘身在此山中。”

从苏轼的诗作看来，他确实是悟得了东林常聪所传心法。在苏轼耳中，庐山溪水彻夜淙淙潺潺，声声念的都是佛音。也就是常聪所谓“乾坤大地，常演圆音”。在苏轼的眼里，林莽山石之色，在在都是佛性显现。也就是常聪所谓“日月星辰，每谈实相”。在苏轼的体验中，此种感悟只能自己心会，无法与人言说，所以说“他日如何举似人？”

苏轼的咏庐山诗也是他悟道体验的印证。诗中所谓“庐山真面目”意谓自性的“本来面目”。可惜世人皆不识得自己的“本来面目”或“清净法身”，认伪作真，以为那横看竖看变幻莫测的山影是庐山的真面目，以为那眼前无常变幻的世相是真相，以为那内心流转变幻的意念是真我。世人之所以如此，皆因为外著世相，内著我相。如果能去除“法执”、“我执”，回归自性的天然本真之状，就能识得自己的本来面目、清净法身了。

黄庭坚，江西修水人，号山谷道人，是苏轼的弟子，也是宋代诗文大师之一。黄山谷与诸多禅门大德来往密切。《居士传》卷二十六载：黄庭坚虔诚投身于江西禅宗黄龙派嫡传弟子晦堂祖心禅师门下，常于晦堂祖心及其弟子死心悟新禅师门下聆听教诲。参学多时，黄山谷仍未有领悟，晦堂祖心便让他参《论语》中的一句话：“二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔。”山谷心想：我自幼熟读儒家经典，此话意思我能不明白吗？于是便向晦堂祖心言说自己的理解。任由他再三解说，晦堂祖心就是不予认可。黄山谷相信晦堂并非戏弄他，便日夜参悟孔语其意，许久仍未有所得。一回，正值八月桂花盛开时节，黄山谷与晦堂祖心一道游山，一阵花香扑面而来，黄山谷不禁欣然叹曰：“大好木樨花香！”晦堂祖心应声曰：“吾无隐乎尔！”黄山谷当即大悟，遍体流汗，拜倒在地。

作为儒门学子，黄山谷当然明白孔语意思：你们以为我有所隐藏吗？我的意思一点儿也没有隐藏呢！晦堂祖心让他参此语，是要他领



悟禅意佛旨何在。在一阵花香袭来时,黄山谷心花怒放,入于物我两忘之境。晦堂祖心应机点拨。黄山谷当即领悟:佛性遍在,耳闻目击鼻嗅味尝体触,无处不是。只是世人心为世俗利欲所蔽,或为言语名相所缚,少有心旷神怡了无挂碍的时候,因而总是不能领悟“乾坤大地,常演圆音;日月星辰,每谈实相”,“香岩竹绿,灵云花红,甚是亲切,何曾盖覆”的玄旨,不能由此得道成佛。

后黄山谷著《临济宗旨论》,其中有言:“或讽晦堂不当以儒书糅佛语。师曰:‘若不见性,祖佛密语尽成外书;若是见性,魔说狐禅皆为密语。’嘻!师乃学能内外,随机启迪,使人各因所习同归于悟;吾佛与儒,同一关键,论敷阳子之记,如推门入臼,非心通意解者,可同年语哉!”此语证明黄山谷确实领得晦堂禅师心法。禅宗有言:“正人说邪法,邪法悉正;邪人说正法,正法悉邪。”了空得道明心见性者,耳闻目击无非佛法禅意。晦堂禅师恰是明心见性者,儒书里也尽见佛法禅意。对饱读儒书之黄山谷,以儒语接引启迪之,确属最佳方便法门。无怪乎黄山谷对其师晦堂五体投地。

真净克文禅师是黄龙慧南的弟子。宋英宗治平三年慧南住持江西黄龙山,克文随往,是黄龙门下首座。宋神宗熙宁八年,真净克文移住江西筠州圣寿,又移住洞山。于宋神宗元丰八年,浪迹三吴至金陵。王安石听说克文禅师前来,“倒屣出迎”,十分惊喜恭敬。问法于克文曰:“诸经皆首标时处,《圆觉经》独不然,何也?”克文答曰:“顿乘所演直示众生,日用现前,不属古今;只今老僧与相公同入大光明藏游戏三昧,互为宾主,非干时处。”王安石问《圆觉经》为何未在起首处标明佛何时何地所说,似乎对《圆觉经》是否真经有疑虑。克文答南禅顿悟的教门讲的是明心见性,当下见性,当下解脱,当下成佛,与时间地点无关。王安石疑惑冰释。又问:“经曰一切众生皆证圆觉,而圭峰以证为具谓译者之讹如何?”克文答曰:“《圆觉经》可改,《维摩经》亦可改也。《维摩经》岂不曰亦不灭受而取证,夫不灭受蕴而取证者与皆证圆觉之意同。盖众生现行无明即是如来根本大智,圭峰之言非是。”王安石对《圆觉经》上说的“一切众生皆证圆觉”不认同,并援引圭峰禅师的怀疑来佐证自己的怀疑。克文不能首肯,因为《圆觉经》上说的“一切众生皆证圆觉”就是六祖慧能所谓“一切众



生皆有佛性，皆可见性成佛”的意思，他告诉王安石：佛与众生一般无二，迷即是众生，悟即是佛的道理。王安石大为欣悦，将其府第施舍为禅寺，恭请克文为第一代住持。这就是金陵保宁禅寺的由来。王安石将克文的高才大德奏知于皇上，神宗下诏赐克文真净禅师之号。不久，克文不堪金陵之喧嚣，回归江西高安禅寺，六年后移迁庐山归宗寺，又两年后，张商英出守洪州，极力请克文主持泐潭（靖安宝峰寺），终老于江西。是江西一代名僧。

张商英，字天觉，号无尽居士。年十九入京应举，途中访问一向氏人家。此前一日，向氏夜梦一神人对他说“明日接相公”，次日见商英至，惊异莫名，于是将女儿许给他。一天，商英游僧舍，见佛经装潢严丽，拂然不悦，说：“我孔圣人之书乃不及胡人之书？”回家中书房，至三更不肯睡眠。其妻向氏问夜深为何不睡，商英对曰：“正在著无佛论也。”妻曰：“既是无佛，何以论之，著有佛论始得。”商英疑其语而后止。后于同学处见《维摩经》，信手翻阅，至“此病非地大亦不离地大”，不禁叹道：“胡人之言亦能如此！”于是归家细读。妻问阅何书，答曰《维摩经》。妻曰：“可熟读此经，然后著无佛论也。”商英悚然而异其言，从此深信佛法，留心禅道。神宗时因王安石的推荐，任监察御史。元祐六年张商英为江西漕运使，上庐山拜谒东林常聪禅师。常聪对商英与自己见解相同的地方皆予以印可。张商英至江西修水时，诸禅僧迎之。商英请五山长老就云岩升座说法。兜率从悦最后登座，所说高明于前所说法者。张商英欣然大悦，入兜率山，至拟瀑亭。商英问：“是什么？”从悦答：“拟瀑亭。”商英道：“捩转竹筒，水归何处？”从悦答：“目前荐取。”商英本意想堪验从悦，却不能明白从悦所言之意。从悦所言，无非是说：水无所归，佛无所住，若是见性，眼前遍境皆是。商英不能领悟，伫立凝思。从悦道：“佛法不是这个道理。”商英道：“闻公善文章。”从悦道：“从悦临济九世孙，对运使（商英）论文章，正如运使对从悦论禅也。”商英不悦，因为从悦禅师认为他不会禅。张商英对从悦称赏东林常聪，从悦仍不予认可。是夜两人对话，从悦道：“东林既然印可运使，运使对佛祖言教一点疑惑都没有了？”商英说对“香严独脚头”、“德山托钵”等话头有疑惑。从悦道：“既然于此有疑，其余安得无疑？只如岩头末后一句是有耶无耶？”商英曰：



“有。”从悦大笑,便归方丈,闭门不纳。商英是夜不能入眠,辗转反侧,至五更时触翻尿壶,幡然猛醒,当即起身叩方丈门大呼:“吾既捉得贼矣!”意为:我明白我挂碍在哪里了。从悦道:“藏在何处?”商英无语。从悦道:“运使且去,来日相见。”次日商英呈偈曰:“鼓寂钟沉托钵回,岩头一插语如雷。果然只得三年活,莫是遭他授记来。”从悦看后道:“参禅只因为命根不断,依语生解,所以不得彻悟。如偈所示,运使已经深悟,然而在极细微处仍不知不觉坠在世俗之域里。”

禅宗以为:悟则彻悟,觉即圆觉。既已彻悟圆觉,岂有疑存?有疑则未悟。商英当时存有疑惑,自是未悟。从悦以为,其所以未悟,乃在于依语生解,也就是依据言语名相来解悟佛理禅意,未能断理路脱言筌;空心生解,无心是道,才得圆觉彻悟。

张商英对从悦的教诲感激不已。邀从悦至建昌,途中随时问道,得心解而作十颂,从悦也酬以十颂。二人相处甚欢,商英禅法大进。

有唐以来,禅法大盛于江西。文人士大夫与江西名僧交往的故事不胜枚举。以上只是举其大者而已。

2. 禅思与文思

禅僧与文人士大夫的交往使禅学深深地渗入文人士大夫的心理,同样,也使文人文化深深渗透进禅僧的心理。吟风弄月吟诗作文是文人士大夫所好。参禅悟道是禅宗僧人的分内事。因为双方的深度交往和文化心理的深层渗透。僧人参禅悟道的情思里就融入了吟诗作文的情思;文人吟诗作文的情思里也就融入了参禅悟道的情思。

魏晋时期,老庄之学清淡之风大盛,因为老庄哲学“道法自然”思想对文人士大夫的深刻影响,此一时期山水诗文开始兴起。著名诗人谢灵运、陶渊明的诗文深得道家精髓。其诗境与道家悟道得道境界深相契合。但那一时期以慧能为标志的中国禅宗尚未兴起,因此不能说谢灵运、陶渊明的诗文境界与参禅悟道的境界有什么关涉。

慧能禅宗于唐朝开始兴盛,日益深入文人士大夫的内心。于是,参禅悟道的情思便渐渐渗透进文人吟诗作文的情思。诗境开始向禅境靠近。唐代田园山水诗派的主将王维、孟浩然的许多诗作,其诗境与禅境已经深深契合。如王维的《山中》、《鹿柴》、《鸟鸣涧》、《辛



夷坞》、《栾家濑》、《木兰柴》等诗作都有浓浓的禅意。孟浩然的《晚泊浔阳望庐山》、《题义公禅房》、《过故人庄》、《宿建德江》等诗作也都与禅境深深契合。同时,唐代不少禅僧的诗作如灵彻的《天姥岑望天台山》、怀睿的《上归州刺史代能状》、可止的《精舍遇雨》、文益的《拥毳对芳丛》,以及寒山和拾得的许多诗作,吟咏山水花草,都有浓浓的文人诗文气息。

此时禅僧和文人虽然都已经将参禅悟道的情思和吟诗作文的情思相互交融,写出了诸多佳品。但将参禅悟道的理论移进诗文创作和诗文赏析的理論的做法,尚未开始。禅思与文思的交融从创作实践上升到理论概括,是一个重要的标志。其标志着禅思与文思从自发状态上升到自觉状态。

盛唐时有一位诗僧名皎然,不仅有许多佳作流传于世,而且写过一部诗论专著名《诗式》。此著作虽是禅僧所著,却基本上没有什么禅理禅意在其中,只如当时一般文人之诗论。至晚唐时司空图作《二十四诗品》,渐渐显示出禅学渗入诗学的迹象。

司空图《诗品》讲诗的风格,将风格统分为24种:雄浑,冲淡,纤秣,沉着,高古,典雅,洗练,劲健,绮丽,自然,含蓄,豪放,精神,缜密,疏野,清奇,委曲,实境,悲慨,形容,超诣,飘逸,旷达,流动。对各种风格的说明他用的是形象象征手法。每一种风格 he 都用形象化的四言诗体12句来作说明,其中不少用语就富于禅理意味。

如对“雄浑”风格的说明是:“大用外腴,真体内充。返虚入浑,积健为雄。具备万物,横绝大空。荒荒油云,寥寥长风。超以象外,得其环中。持之非强,来之无穷。”其中“超以象外,得其环中。持之非强,来之无穷”就富于禅理意味。说的是:诗意应该超然于景象之外,却又蕴藏于景象之中;作诗不刻意而为,其意味则无以穷尽。然而此理恰与参禅悟道之理一脉相通。佛性道体是绝对实体,超然于万象之外又蕴藏在万象之中;参禅悟道之人刻意为之则不得,无心无为则得之。由此可知,司空图深通禅理且有意识地援禅入诗,著成诗论。

其他对各种风格的说明也有富于禅理意味的,如:

冲淡:“素处以默,妙机其微。……遇之匪深,即之愈稀。”其意为:淡然素处,默然心会,可遇不可求。与其说是为诗之道,不如说是



参禅之道。

高古：“虚伫神素，脱然畦封。”其意为：虚灵其心，空明其神，超然解脱，不受规范。与其说是为诗之道，不如说是参禅之道。

典雅：“落花无言，人淡如菊。”无言、淡泊，当是悟道者的心境状态，在司空图看来，同时应成为诗者的心态。

自然：“俯拾即是，不取诸邻。俱道适往，著手成春。”禅语曰：“悟时则遍境是”，当然应该是“俯拾即是，不取诸邻。”参禅要求与道同运，自然而然；所以写诗也得“俱道适往”，如此才能“著手成春”，成自然佳作。

含蓄：“不著一字，尽得风流。”超越言语名相之窠臼，才能了空得道。司空图以为作诗也得如此：不以一字直言情意（言语文字只用以塑造形象），却将情意表达得淋漓尽致。

精神：“妙造自然，伊谁与裁？”诗的神品是自然妙造而成，参禅悟道岂不也是如此？

缜密：“是有真迹，如不可知。”即事而真，不可知解。这是参禅之道，司空图以为诗道亦然。

形容：“俱似大道，妙契同尘。”用语恍如老子，与道同运，和光同尘；却与禅理一理相通。总之，在司空图看来，为诗之法当如参禅悟道之法。

超诣：“远引若至，临之已非。”超然远逸，则获悟真理；抵近思辨，则失却真意。禅道如此，诗道也如此。

疏野：“但知旦暮，不辨何时。”则活脱脱呈现出一幅得意忘道的情态心境。

司空图其他论诗文创作与鉴赏的文章中也有诸多富有禅意的说法。

如《与李生论诗书》中说：“文之难而诗尤难。古今之喻多矣，愚以为辨于味而后可以言诗也。江岭之南，凡足资于适口者，若醯，非不酸也，止于酸而已；若醢，非不咸也，止于咸而已。中华之人所以充饥而遽辍者，知其咸酸之外，醇莢者有所乏耳。……噫！近而不浮，远而不尽，然后可以言韵外之致耳。……足下之诗，时辈固有难色，倘复以全美为工，即知味外之旨矣。”



又如《与极浦谈诗书》中说：“戴容州云：‘诗家之景，如蓝田日暖，良玉生烟，可望而不可置于眉睫之前也。’象外之景，景外之景，岂容易可谈哉！”

他所说的“味在咸酸之外”、“韵外之致”、“味外之旨”、“象外之象，景外之景”，与禅宗所谓“超乎象外，不落言诠，不涉理路”一脉相通。

司空图诗论言语虽然多有禅意禅味，但其中却并无一个佛字或禅字（司空图的诗论真正为文人士大夫所看重，也是北宋及以后）。有宋以来，诗论言语直接说禅说佛的就多了。这意味着以禅理入诗理进入了一个更为自觉的阶段；自觉以参禅悟道的情思来作诗赏诗进入了一个更为自觉的阶段。

苏轼在《送参寥师》的诗里说：“欲令诗语妙，无厌空且静。静故了群动，空故纳万境。阅世走人间，观身卧云岭。咸酸杂众好，中有至味永。诗法不相妨，此语当更请。”在苏轼看来，禅法尚空静，诗法也尚空静；诗法与禅法两不相妨，一理相通。这应该是较早直接以禅喻诗的说法。

此后以禅喻诗的说法就多了。

如韩驹，其《赠赵伯鱼》诗曰：“学诗当如初学禅，未悟且遍参诸方。一朝悟罢正法眼，信手拈出皆成章。”

如吴可，其《学诗》诗三首如下：

学诗浑似学参禅，竹榻蒲团不计年。
直待自家都了得，等闲拈出便超然。

学诗浑似学参禅，头上安头不足传。
跳出少陵窠臼外，丈夫志气本冲天。

学诗浑似学参禅，自古圆成有几联？
春草池塘一句子，惊天动地至今传。

龚相则作《学诗》诗三首和吴可，诗曰：
学诗浑似学参禅，悟了才知岁是年。
点铁成金犹是妄，高山流水自依然。



学诗浑似学参禅,语可安排意莫传。
会意即超声世界,不须炼石补青天。

学诗浑似学参禅,几许搜肠觅句联。
欲识少陵奇绝处,初无言句与人传。

再如范温,其《潜溪诗眼》有语:“学者先以识为主,禅家所谓正法眼;直须具此眼目,方可入道。”如张傲,其《觅句》有语:“觅句先须莫苦心,从来瓦注胜如金。现成若不拈来使,箭已离弦作么寻?”

上述种种,都是借禅为作诗的工具。所有那些说法零星而无系统,直到严羽的《沧浪诗话》问世,情况有所改观。

严羽,字仪卿,南宋后期人。他的《沧浪诗话》是第一部有体系的以禅论诗的著作。全书由五个部分构成:《诗辨》、《诗体》、《诗法》、《诗评》、《考证》。他在《答出继叔临安吴景仙书》里颇自负地说:“仆之《诗辨》,乃断千百年公案,诚惊世绝俗之谈,至当归一之论。其间说江西诗病,真取心肝刽子手。以禅喻诗,莫此亲切,是自家实证实悟者,是自家闭门凿破此片田地,即非傍人篱壁、拾人涕唾得来者。李杜复生,不易吾言矣。”

《诗辨》一有言:“夫学诗者以识为主,入门须正,立志须高。以汉魏晋盛唐为师……久之自然悟入。虽学之不至,亦不失正路。此乃是从顶颞上做来,谓之向上一路,谓之直截根源,谓之顿门,谓之单刀直入也。”语中所谓“直截根源”、“顿门”、“单刀直入”,尽是禅师常用术语。禅师用其讲悟道,他则用来说学诗。在他眼中,学诗正如参禅,要单刀直入,直指自心,才能豁然顿悟。

《诗辨》四有言:“禅家者流,乘有大小,宗有南北,道有邪正;学者须从最上乘,具正法眼,悟第一义。若小乘禅,声闻辟支果,皆非正也。论诗如论禅:汉魏晋与盛唐之诗,则第一义也。大历以还之诗,则小乘禅也,已落第二义矣。晚唐之诗,则声闻辟支果也。学汉魏晋与盛唐诗者,临济下也。学大历以还之诗者,曹洞下也。大抵禅道惟在妙悟,诗道亦在妙悟。”语中所谓“大乘”、“小乘”、“南宗”、“北宗”、“法眼”、“声闻”、“辟支”、“妙悟”,皆是佛学禅语,他则用来为历朝历代的诗歌派定座次,界定品位。



《诗辨》五有言：“夫诗有别材，非关书也；诗有别趣，非关理也。然非多读书，多穷理，则不能极其至。所谓不涉理路，不落言筌者，上也。诗者，吟咏情性也。盛唐诸人惟在兴趣，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。”语中所谓“不涉理路，不落言筌”，“羚羊挂角，无迹可求”，“透彻玲珑，不可凑泊”，或则佛禅术语，或则佛禅之喻，却尽被他用来说诗。在他看来，做诗非得“不涉理路，不落言筌”，否则便无诗味诗趣；诗意应该消融在景象境界中而无迹可求，否则便不是妙诗；若能如此，其诗便意味无穷。

《诗法》十三有言：“须参活句，勿参死句。”是禅师用来教学僧不为佛经言语名相所缚，要透过佛语自得心解的用语。严羽则用来教学生作欣赏诗句的法门。

《诗法》十六有言：“学诗有三节：其初不识好恶，连篇累牍，肆笔而成；既识羞愧，始生畏缩，成之极难；及其透彻，则七纵八横，信手拈来，头头是道矣。”说学诗有三个阶段，而其第三阶段，则与其说他在说诗，不如说他在说禅：一旦彻悟圆觉，自是开合自如，纵横随意，得心应手，圆融无碍。

在严羽看来，参禅之道与为诗之道本质上是相通的。所谓“禅道惟在妙悟，诗道亦在妙悟。”他的观点不无道理。他的《沧浪诗话》的问世，既是对当时诗禅交会通融的文化事实的反映，也是对有唐以来禅思渗入文思的一种高度的理论总结，同时也进一步促进了古代中国禅学思维与诗学思维的相辅相成，进一步影响了古代中国文学和文化的发展进程。

宋朝以后，文人引用禅理来论诗文的仍有不少。如金末元初的诗论大家元好问说：“诗为禅客添花锦，禅是诗家切玉刀。”可以说是一语中的。文人之诗为禅师悟禅的行为增添了无尽风采，禅者之思为文人创造诗歌意境提供了神妙的工具。

进入明朝，以禅论诗的渐多。谢榛《四溟诗话》说：“体贵正大，志贵高远，气贵雄浑，韵贵隽永，四者之本，非养无以发其真，非悟无以入其妙。”此语可以说是与严羽《沧浪诗话》的观点一脉相承。再如屠隆《鸿苞》说：“诗道有法，昔人贵在妙悟。……如禅门之作三



观,如玄门之炼九还,观熟斯现心珠,炼久斯结黍米。”又如钟惺《隐秀轩文·往集》说:“我辈文字到极无烟火处,便是机锋,自知之而无可奈何。”都是上承严沧浪的精神。在《滇诗拾遗》卷五《诗禅篇》中,诗僧普荷更是直截了当地说:“太白子英皆俗子,知有神仙佛不齿。千古诗中若无禅,雅颂无颜国风死。惟我创知风即禅,今为绝代剖其传。禅而无禅便是诗,诗而无诗禅俨然。从此作诗莫草草,老僧要把诗魔扫,那怕眼枯须皓皓。一生操觚壮而老,不知活句非至宝。吁嗟至宝声韵长,洪钟扣罢独泱泱。君不见,严沧浪!”俨然以严沧浪后继者自居。

到了清朝初年,出了个奇人王士禛,别号渔洋山人,24岁作《秋柳》4首,轰动大江南北,被推为诗坛盟主。其诗风淡远清空,景清情淡,若隐若显。其诗论独尊“神韵说”。

其《池北偶谈》曰:

汾阳孔文谷云:“诗以达性,然须清远为上。薛西原论诗,独取谢康乐、王摩诘、孟浩然、韦应物,言‘白云抱幽石,绿篆媚清涟’,清也;‘表灵物莫赏,蕴真谁为传’,远也;‘何必丝与竹,山水有清音’,‘景昃鸣禽集,水木湛清华’,清远兼之也。总其妙在神韵矣。‘神韵’二字,予向论诗,首为学人拈出,不知先见于此。”

总其语意,无非以清远之风为有神韵。而清空淡远是禅僧崇慕的境界。也是司空图、严沧浪等以禅喻诗者所崇慕的境界。

其《蚕尾续文》曰:

严沧浪以禅喻诗,余深契其说,而五言尤为近之。如王、裴辋川绝句,字字入禅。他如“雨中山果落,灯下草虫鸣”,“明月松间照,清泉石上流”,以及太白“却下水精帘,玲珑望秋月”,常建“松际露微月,清光犹为君”,浩然“樵子暗相失,草虫寒不闻”,刘脊虚“时有落花至,远随流水香”,妙谛微言,与世尊拈花,迦叶微笑,等无差别。通其解者,可语上乘。

其言语直接推崇严沧浪,同时自己以沧浪辨诗的标准来析诗论诗;语间多引禅宗术语,也如严沧浪。

其《分甘余话》曰:“严沧浪论诗,特拈‘妙悟’二字,及所云‘不涉理路,不落言诠’,又‘镜中之象,水中之月,羚羊挂角,无迹可寻’



云云,皆发前人未发之秘。”其《香祖笔记》曰:“舍筏登岸,禅家以为悟境,诗家以为化境,诗禅一致,等无差别。”

几乎字字句句皆崇奉严沧浪。由此可知王士稹所谓神韵说,其实也就是严沧浪诗论的重新提出。有论者说,王士稹的神韵说其实是把司空图的韵味说和严羽的妙悟说加以糅合,从而拈出“神韵”二字,以为标榜,看来也不无道理。然而,至少有一点可以证明,禅学进入诗学自唐以来就未断过,禅思渗入诗思千余年来从来就未断过,不仅未断,还更深地融入诗文的创造和鉴赏活动之中,大大地改变了中国文学及文化的面貌。

3. 僧人禅诗赏析

千余年来,中国诗史上留下了许多禅僧的佳句名作,脍炙人口,令人不忍释手。可以将其分为四类:其一,禅境诗;其二,禅意诗;其三,禅悦诗;其四,禅理诗。风格各异,精彩纷呈。

禅境诗

僧人写的禅诗中有一类可以说是禅境诗。此类诗不以知解式的语言解说抽象的禅理,而以象征方式直呈悟道时的心境。

禅宗僧侣求的是悟道成佛,得大自在,得大自由。当僧人终于开悟得道时其内心体验极其神奇、神妙、神秘,这种内心体验绝对无法言传。因此禅宗有所谓“开口即错”之戒。然而禅宗却又有“闭口又丧”之律。面对这两难的境地,得道高僧们用象征的手法以诗境呈悟心,留下了无数传之千古的妙诗佳句。

“孤蟾独耀江山静,长啸一声天地秋!”是临济义玄兀临悟境时脱口而出的名句。无独有偶,汾阳善昭豁然大悟时口占一偈曰:“一片神光横世界,晶辉朗耀绝纤埃!”

上述诗句显示出来的是开悟得道时那种超然万物之上唯我独尊,无我而无不我的神妙境界:得道开悟时心灵如一轮明月孤悬中天,清光朗澈万物,万物同沐佛光;当此时刻,我心即佛,佛即我心;万物由我心生,万法同归佛性;得意长啸,天地为之一变,万物同一秋色;天人合一,自他不二,天地与我并生,万物与我为一……此情此



境,的确是只能意会,不可言传。

与之意境相仿的禅师名句有妙觉禅师的:“芦花两岸雪,江水一天秋。”龙光禅师的:“千江同一月,万户尽逢春。”

说是与之相仿,自然当有不同。一是语调平和无为,诗境自然和谐;不似上述名句那样超然物外,卓然独立。二是其体现的是对“万物一体,万法一如”的感悟:芦花似雪,水色如天,花雪一如,水天一色;千江同映一月,同沐一辉;万家同载一天,同沐一春。那个开悟得道的“我”在哪儿呢?泯然消融于芦花似雪、水天一色之境。此之谓“无我之境”。

灵运禅师有名言曰:“夜来云雨散长空,月在森罗万象中。”圆悟禅师有佳句曰:“秋风吹八极,木落露千山。”上述佳句看似纯然写景,实为心境象征。灵运句意为:执迷时心内云罩雾障,开悟时云雨散尽,心月朗照;在空明澄澈、纤尘不染的心灵朗照之下,宇宙万象森然,毕现其天然本真面目。圆悟句意为:智慧风起,扫尽心中阴霾迷妄;浮叶落尽,毕显宇宙清纯性相。与之异曲同工的禅师佳妙诗句还有文悦禅师的“野云忽散孤峰出,列派横尽落涧泉”,五智愚禅师的“黄叶殒时风骨露,水边依旧石斑斓”。

开悟得道者的心灵自由自在,了无挂碍。人问道通禅师“如何出得三界去?”道通应声吟道:“青山不碍白云飞。”佛语有曰:“迷时三界有,悟后十方空。”说的是执迷未悟的人颠倒妄想,以为世间存在欲界、色界、无色界;结果是或为欲界、色界所惑,或为无色界所役,在三界中生死轮回,不得解脱自在;一旦开悟,便知三界之说皆是虚妄想象所生,其实了无一物。然而,了得世界空空如也,并非就是得道之人。沉溺于空寂之境,恰如枯木死灰,绝非得道心境。悟道之后,青山依旧在,万象依然有,只是我心恰似行云流水,青山遮不住,飘然自在游。如此活泼灵妙空明透脱之心,才是真正得道人心。恰如同安丕禅师诗句所示:“孤峰迥秀,不挂烟萝;片月行空,白云自在。”其怡然自得悠闲自在之心,真是令人向往不已啊!

最高境界的心灵自由、了无挂碍是面对生死大事的超然无碍。法常禅师将入寂的那天清晨,书绝笔诗《渔夫词》于其室门,曰:“此事楞严法露布,梅华雪月交光处。一笑寥寥空万古。风瓠语,迥然银汉横



天宇。蝶梦南华方栩栩，斑斑谁跨丰干虎？而今忘却来时路。江山暮，天涯目送鸿归去。”书毕掷笔于地，就榻收足而逝。

“生死事大，无常迅速。”无论何人，最难透过的便是生死关隘。得道高僧皆知寂日之将至，法常禅师亦然。面对生死大事，其诗尽显去留无意往来自由的至人风采。当此时刻，法常眼前梅花白似雪，雪光皎似月，月光彻照万物，世界一片莹洁，银汉灿烂耀天宇，上下俱澄澈！这是法常表里俱澄澈的心灵悟境的表征。所以他能“一笑寥寥空万古”，来去自由无惧色。在他意念中，人的生命如庄生化蝶而蝶化庄生，生生灭灭俱是幻象，此中不生不灭的是真如佛性。迷者著相，以幻作真，贪生惧死；悟者明心见性，等闲看肉身幻象生生灭灭而超然于生死之外，立足于真如佛性之中。如此境界即似嵇康之临刑，口占诗曰：“目送归鸿，手挥五弦。俯仰自得，游心太玄。”真所谓生死于我如浮云，岂能妨我来去自由游太虚玄境？

禅意诗

禅法生机盎然，禅思妙不可言，禅意无穷无尽，禅诗奇异空灵。文人化的禅僧都是充满灵性妙悟的高明诗人。其诗思无所不至，禅味禅趣隽永深远。僧人所作诗中有一类便是专门表现禅的意味意趣的。

南北朝时诗僧惠标有一首《咏水诗》流传至今，其诗曰：“骊泉紫阙映，珠浦碧沙沉。岸阔莲香远，流清云影深。风潭如拂镜，山溜似调琴。请君看皎洁，知有澹然心。”其诗咏水，其实却是一首以水喻心，以水喻禅的禅诗。紫色宫阙倒映清泉，清晰可见；珍珠般的流水冲激沙岸，沙石碧清无垢；湖岸辽阔，莲香远溢；湖水明澈，云影清晰；清风拂潭如拂镜，涧溪潺潺如琴鸣。万千景象美不胜收，惠标却由此悟到美景自心而生，并非外境自美。诗心澹然，佛性本真，则所见之景无不清新。反之，心有忧虑，为欲所困，则所见之景皆凄风惨雾枯荷残花。其中“岸阔莲香远，流清云影深”最具禅意。与晋朝谢灵运名句“虑澹物自轻，意惬理无违”，陶渊明名句“问君何能尔，心远地自偏”相比，可以说是有过之而无不及：心岸辽阔，则心香远溢，了无隔碍；心流清澈，则云影深远，无有涯际。象征着得道之心自由自在怡然自得的无碍境界。



有这么一首禅诗：“金鸭香消锦绣帏，笙歌丛里扶醉归；少年一段风流事，唯许佳人独自知。”说来无法让人相信这是一个僧人写的诗。但确实是僧人所写，这人便是杨岐宗克勤禅师。字面看来，像是不入流的文人写的艳诗。但在禅宗史上，它却是一首传之千古的禅意佳作。此诗有两层禅意蕴含其中。其一，开悟得道的心灵体验，其妙莫名，无法与人言说；恰如情人初会之体验，美妙绝伦而无法说与他人。其二，得道之人了无挂碍，逢茶吃茶，逢饭吃饭，逢着红粉佳人、风流公子，也无所惧避，万物一视同仁，依然触目是道，即事而真，自性欣然而不乱，生机盎然而不寂。这才是得大自在人的心境。

“千尺丝纶直下垂，一波才动万波随。夜静水寒鱼不食，满船空载月明归。”是唐代德诚和尚的诗作，说的是夜间垂钓。若是俗人劳作一夜而一无所获，不唯一无所获，甚至无鱼咬钩，则不仅令人兴致扫尽，甚而要大光其火了。德诚和尚不愧为得道高人，“醉翁之意不在酒，在乎山水之间也”；钓翁之意不在鱼，在乎清风明月也。心中无欲便回复天然本真性相，心境天然本真，则风也清，月也明，“满船空载月明归”。心灵回复天然本真性相，禅宗谓之心空。心空则清风明月于其间川流不息，美景享之不尽。心为世俗得失之念滞塞，丧失天然本真性相，则只能是扫兴而归，烦恼满怀，不能自解。

都说宋诗不妙，却有一首脍炙人口的佳作流传于世：“尽日寻春不见春，芒鞋踏破陇头云。归来笑拈梅花笑，春在枝头已十分。”传说是尼姑所作，令人难以置信。尼姑怀春，岂非坏了佛身？若果然是尼姑所作，此尼姑必是得道高人，透脱禅者。字面看来说的是常理：早春时节，“天街小雨润如酥，草色遥看近却无”，春意已经萌动，春色却了无痕迹；所以说“尽日寻春不见春”。然而不觉之间，春意已浓，梅花盛开，春色盎然，所以说“春在枝头已十分”。此诗确有禅意禅趣，寻春之途犹如寻佛觅道之途：尽日寻觅不见道，因为道体无相，佛性无形，而且刻意于身外寻觅，恰似缘木求鱼，绝不可得。道虽无相，佛虽无形，然而道体遍在、佛性遍在，世间万象正是佛性道体之无所不在的形象。“悟则遍境是，不悟永乖离。”虽然如此，刻意寻觅则不见，无心遇之则得之。当无名尼放下寻觅之念，偶然一瞥枝头，忽然就自性敞亮，触目见道了。当此时刻，与其说是梅花盛开，不如说是心花怒



放。是开悟的心灵感悟到自性是佛，即心即佛。

颇受苏轼推崇的道潜禅师别号参寥子，是个有名诗僧。其佳作《临平道中》写道：“风浦猎猎弄春柔，欲立蜻蜓不自由。五月临平山下路，藕花无数满汀洲。”此诗虽是僧人所为，却脱尽香火气息。春光潋潋，菖蒲在风中猎猎飞舞；蜻蜓欲立菖蒲叶上，却时时被翻飞的叶梢惊起；临平山下，河汉蜿蜒，荷花盛开，一望无际。写的是诗人旅途眼见之景：近景清新可人，生机盎然；远景开阔辽远，富有气势。文如其人，境如其心。从诗的文辞意境上足以看出其心性天然本真，生机勃勃，其襟怀坦然无涯，纤尘不染。是得道高僧的心境显现。

法昌倚遇禅师歌曰：“春山青，春水绿，一觉南柯梦初足。携筇纵步出松门，是处桃英香馥郁。因思昔日灵云老，三十年来无处讨。如今竞爱摘杨花，红香满地无人扫。”诗中言及灵云禅师30年参禅未悟，一日偶见桃花盛开而大悟的禅门典故。法昌感叹而今参禅人竞相追逐杨花幻影、执著世相，不能于万物自然之上明心见性，开悟得道。

散圣禅师诗风自然质朴。若有人问法于他，便歌曰：“因僧问我西来意，我话居山七八年，草履只栽三个耳，麻衣曾补两番肩，东庵每见西庵雪，下涧常流上涧泉，半夜白云消散后，一轮明月到窗前。”诗中所写无非是他日常生存形状，似乎一点儿佛法也未教与他人。其实其中句句都是得法之言。祖师西来并无别意，只是教人自悟自性，返本归真，自然度日而已。从诗中所言，可以看出散圣已然得法悟道。他教与他人的便是“一法不得”的法门。

唐僧贯休《野居偶作》中有一佳联：“风触好花文锦落，砌横流水玉琴斜。”真是妙不可言！世人常谓春天好，若遇春暮花落则感怀自伤不已。伤春之诗不胜枚举。贯休见风摧花落却谓“好花”，因为花落于地，错落有致，若天工锦绣，美妙不可名状。游山遇雨也是常人倍觉扫兴之事，贯休见山水纵流遇横砌而斜，以为韵味超绝，恰如玉琴之弦横斜有致。得道之人其心真是异于世人，顺逆一如，得失无意，随缘任运，趣味超妙，以其法眼观之，在在是好景，日日是好日。

禅悦诗

僧人禅诗中最多的表现开悟得道之后那种随缘自在，心安神



定的生存状态,怡然自得,物我两忘的内心快乐的。此所谓禅悦诗。

豁堂和尚住杭州西湖山寺,日里常荡一叶扁舟于烟波中独自往来,夜来则于山野间信步闲逛。兴之所至则引吭高歌,得意忘形则自喝其彩,山水为之动容,其诗盛传禅海。曰:“来往烟波十年,自号西湖长。秋风细雨,吹出芦花港。得意高歌,夜静声初朗。无人赏,自家拍掌,声彻千山响。”

云峰志蟠禅师与豁堂和尚性情不同,其性好静,虽然也住山野之中,却只是静看山间花开花落,远观天际云卷云舒,不欲人知,也不忘形自赏,怡然自乐在其中。其歌曰:“瘦竹长松滴翠香,流风疏月度炎凉。不知谁住原西寺,每日钟声送夕阳。”

汾阳善昭是蜚声禅海的诗僧,曾作歌曰:“坦荡荡,勿拘结,粥饭寻常茶又啜。寒即烘炉堂里安,热即青萝松下歇。闲来石上观流水,欲洗禅衣未有尘。”说的是自己日常度日的生存状态,却也是教人入门悟道的法门:坦荡荡,是教人一切放下,一物不将;勿拘结,是让人一切自然而然,随缘任运;腹饥则吃饭,口渴则啜茶,天寒则僧堂里偎火,天热则松林下歇凉。好一幅悠然自得,怡然自在的姿态!若能如此度日,欲尘俗染身亦不能也。

法演禅师也是蜚声禅海的诗僧。其诗风颇似晋朝陶渊明。有诗曰:“幽鸟语如簧,柳摇金线长。烟收山谷静,风送杏花香。永日萧然坐,澄心万虑忘。欲言言不及,林下好商量。”细细体味其情趣意味,果如陶令再世。陶令有诗曰:“山气日夕佳,飞鸟相与还。此中有真意,欲辩已忘言。”忘情于山水,忘道于花鸟,无不忘也,无不有也,是之谓得道。

志芝禅师更是悠闲,有诗曰:“千峰顶上一间屋,老僧半间云半间。昨夜云随风雨去,到头不似老僧闲。”历来悟道人都以行云流水自比其悠然自得的形状,志芝诗的情味则更胜前人:便是流云也不及老僧我悠闲,风雨能驱使流云,任什么也不能驱使我老僧,世间万物于老僧我皆似过眼烟云。于烟云袅袅中有我老僧悠闲自乐也。

言及悠闲自在,更有胜人一筹的。无名山僧歌曰:“问曰山居何似好,起时日高睡时早,山中软草以为衣,斋食松柏随时饱;卧崖龕,石枕脑,一抱乱草为衣袄;面前若有狼藉生,一阵风来自扫了。独隐山,



实畅道,更无诸事乱相挠。”活生生一副布袋和尚模样,懒散邈邈莫过于此,贫寒清苦莫过于此,然而安贫乐道随缘自在也莫过于此也。

若冲禅师歌曰:“碧落静无云,秋空明有月。长江莹如练,清风来不歇。林下道人幽,相看情共悦。”清满禅师歌曰:“饥餐松柏叶,渴饮涧中泉。看罢青青竹,和衣自在眠。”二诗与上述诗作大同而小异,异曲而同工。细细吟咏,其味也浓。

上述诗歌不说是僧人所作,读者只当是散淡悠闲的文人之作呢。内中尽是石边泉畔山中林下幽情野趣和闲逸心态。而禅宗的特色之一是自给自足,自耕自食,农禅并行不悖,世出世间浑然合一。体现此一特色的禅悦诗也不少。

虚堂禅师歌曰:“烟暖土膏农事动,一犁新雨破春耕。郊原渺渺青无际,野草闲花次第生。”纯然是一幅早春农耕图:春来天暖,春雨如酥,老农勤快春早起,一犁新土如浪卷。远望青草渺渺茫茫铺向无尽天际,近看野花斑斑斓斓前后相继开放。无一字与佛事有关,无一语言及禅意。然而农禅一味,其味甚浓。开悟之后并无他事,只是春来下种,秋后收谷,日出而作,日落而息。顺其自然,是为得道。

应圆禅师歌曰:“寒气将残春日到,无索泥牛皆勃跳。筑着昆仑鼻孔头,触倒须弥成粪扫。牧童儿,鞭弃了,懒吹无孔笛,拍手呵呵笑。归去来,归去来,烟霞深处和衣倒。”好一幅早春农家乐景:冬尽风暖春意萌动,无绳水牛欢蹦乱跳。牧牛小儿将鞭儿扔了,任情戏耍恣意嬉笑。看似写那牧童儿,其实就是写自己。此情此景,如此惬意,什么昆仑鼻头、须弥诸山,统统忘之脑后,和尚连参禅悟道都忘了。然而这恰恰是悟道的至高境界。恰如谢灵运所言:“虑淡物自轻,意惬理无违。”一味纵情任性,自然合乎禅道。归去来,归去来,回归何处是如来?归到烟霞浓浓处,人与万物一体是得道。

守恩禅师有一首诗与应圆诗的意境有异曲同工之妙,然而趣味上不及应圆放浪恣肆,却更为细腻绵长。歌曰:“雨后鸠鸣,山前麦熟。何处牧童儿,骑牛笑相逐。莫把短笛横吹,风前一曲两曲。”写的是初夏农村景象:山坡上麦田金黄,林莽中斑鸠吟唱,不知何处窜出一群放牛小儿,鞭牛追逐嬉笑无状。和尚看得心醉神迷,却听见风中有声,其声是笛,音韵荡漾,直透心房,不由得人心旌飘摇意迷神荡,



不能自己；故有“莫把短笛横吹，风前一曲两曲”的慨叹矣！

此类禅悦诗比比皆是。如从悦禅师歌曰：“常居物外度清时，牛上横将竹笛吹。一曲自幽山自绿，此情不与白云知。”心闻贯禅师歌曰：“带雪含霜半倚篱，横斜影里露仙姿。前村昨夜春来了，竹屋老僧犹未知。”都属农禅一味的佳作。

禅理诗

僧人写的禅诗中有一类可以说是禅理诗。所谓禅理诗，是指诗人以说理的语言、知解的方式来表述禅理的诗作。这类禅理诗，诗味未必浓郁，诗意未必深远，意境未必灵妙，但说理清晰明白。

《五灯会元》卷十三载洞山良价诗曰：“学者恒沙无一悟，过在寻他舌头路。欲得忘形泯踪迹，努力殷勤空里步。”说的是，为何学禅者多如恒河之沙却少有开悟者，过失就在于言语名相上寻觅佛旨。禅宗是教外别传，不立文字，以心传心的。所以良价禅师说悟道应该不涉理路，不落言筌，忘却一切形制规范，使心灵空明澄澈了然无碍，这样才能了空得道。

《五灯会元》卷十六载可遵禅师诗曰：“八万四千深法门，门门有路超乾坤。如何个个踏不着，只为蜈蚣太多脚。不唯多脚且多口，钉嘴铁舌徒增丑。拈椎竖拂泥洗泥，扬眉瞬目笼中鸡。要知佛祖不到处，门掩落花春鸟啼。”此诗意旨与洞山良价诗相似。佛经上说，人有八万四千种烦恼，佛就有解脱众生烦恼的八万四千种方便法门。禅诗中此语意为：佛性遍在，悟道的途径无穷之多。可是为何众多的悟道人就是踏不着入道之门呢？就是因为心思散乱且言说不休。诸多禅僧无休无止地争锋斗机以示得道，诸多禅僧争相竖拂、拈杖、瞬目、扬眉，以示高深，在可遵禅师看来，都是画蛇添足，自相缠缚，这样哪里能够得道？欲得悟道，就要静心息机，回复自然本真之性，于此开得天眼，便见“门掩落花春鸟啼”，何处不是佛祖法身？

《五灯会元》卷十六载惟白禅师诗曰：“离娄有意，白浪徒以滔天；罔象无心，明珠忽然在掌。”诗中典故来自庄子寓言，说是黄帝游东海，冠冕上宝珠落入海中，让离娄（最有心计的人）去捞，捞不着。让罔象（最没心计的人）去捞，一伸手就得到了。禅宗常说“无心是



道”，刻意而为，绝对不能悟道；无心无为，回复自然本真之性，忽然就悟得了自性是佛。

《林间录》卷上载天衣怀禅师诗曰：“雁过长空，影沉寒水；雁无遗踪之意，水无留影之心。”说的是同样的道理：雁过长空，并非有意遗踪影于潭水之中；雁飞去了，潭水也无心留雁影于其中。悟道人的心就应该像一潭秋水，雁来而映雁影于潭中历历分明，雁去而任雁影去而不留。万事万物，任其来去自如，我心清净，了无挂碍，自由自在，是为得道。

由此解读齐岳禅师的诗：“旋收黄叶烧青烟，竹榻和衣半夜眠。粥后放参三下鼓，孰能更话祖师禅。”（《五灯会元》卷十五）我们便会觉得意味深长：一任自然，晨起夜息饥食困眠，还用得再参什么祖师禅吗？自然生息就是得道至人啊。

杨岐宗白云守端是有名的诗僧，其《蝇子透窗偈》和《子规诗》禅海闻名。

《蝇子透窗偈》曰：“为爱寻光纸上钻，不能透处几多般。忽然撞着来时路，始知平生被眼瞒。”说的是以期读经悟道的僧人，经年累月钻故纸堆，于佛语名相上求解，偏不知反躬自照，即心见佛。恰如没头苍蝇一般，见窗纸透光以为能出头得自由，徒然撞得个头晕脑涨而已。僧人如此，俗人亦然。俗人为世俗意欲智巧所缚，为世相我相所缚，逐名逐利，逞智竞巧，以为能得自由自在，结果是作茧自缚，不得解脱。未悟僧俗人等，皆为俗眼所瞒，认伪作真。有朝一日，了知“来无所来，去无所归，一切皆空，无所趋避，生死由之，去留无意，自然度日，得大自在”的道理，这就撞着“来时路”了。来时路，来时路，来从空中来，去向空中去，一切无造作，自然度时日；知此就开悟得道了。

《子规诗》曰：“声声解道不如归，往往人心会者稀。满目青山青水绿，更求何地可忘机？”诗以子规鸟啼“不如归去、不如归去”为喻，告知众生，悟道便是回归自身天然本真的性状，于此便法眼大开，了无尘翳，便见得青山绿水天然本真性相，于此便物我一如，性相一如，开悟得道了。

《人天眼目》卷三载洞山良价诗曰：“众生诸佛不相侵，山自高兮水自深。万别千差明底事，鹧鸪啼处百花新。”说的是禅宗所谓“佛



即是众生,众生即是佛”的道理,未悟之时佛即是众生,已悟之后众生即佛。所以说“众生诸佛不相侵”,开悟,并非悟出什么特别的道理,法眼观之,“山还是山,水还是水”;只是一切复现了其天然本真的性相(俗眼看到的诸物皆为人为利欲的象征),所以说“山自高兮水自深”。世间万象千差万别,却同一性相法身;明得此理则百鸟鸣时百花开处,在在都显佛性法体。

《五灯会元》卷十六载云门宗法秀禅师偈语:“秋云秋水,看山满目。这里明得,千足万足。”说的也是这番道理。满目秋山秋水秋云,尽是佛性法身;触目是道,即事而真;的确是“这里明得,千足万足”。

《五灯会元》卷十九载杨岐宗克勤禅师偈语:“千峰列翠,岸柳垂金;樵夫讴歌,渔人鼓舞;笙簧聒地,鸟语呢喃;红粉佳人,风流公子;一一为汝诸人发上上机,开正法眼。”其意更为透彻。不仅山水草木能为众生发上上机,开正法眼(教人悟道),便是红粉佳人、风流公子,同样能为众生发上上机,开正法眼。真是令人匪夷所思。红粉佳人、风流公子,俗人之所喜好也,僧人之所惧避也。然而彻悟圆觉的得道高人应该是百无禁忌了无挂碍的,视红粉佳人、风流公子与万物同一,以天然本真之心应对遇合之,同样是触目是道,即事而真也。

《五灯会元》卷十六载志璇禅师偈语曰:“声色头上睡眠,虎狼群里安禅。荆棘林内翻身,雪刃丛中游戏。竹影扫阶尘不动,月穿潭底水无痕。”越发说的透彻,末后一句诗语更是意味深长。经语曰:“不入魔界,焉入佛界?”声色、虎狼、荆棘、雪刃以及一切令众生喜之惧之趋之避之之物事,在真正得道之人看来,皆是虚幻泡影,于禅心无惧,于佛性无伤。其心恰如石阶、潭水,声色、虎狼、荆棘、雪刃种种,则恰似扫阶之竹影、穿水之月影,我心自然迎之遇之,听之任之,而尘念不起,心波不漾。

4. 文人禅诗赏析

禅学是一种生命哲学,是一种生机盎然意味无穷的人生境界。禅学和禅思对文人的影响无所不在。中国古代文人士大夫的作品中,可



以说,禅意无所不在,禅味遍及诗林,禅的生命就活在中国古代文人的诗文中。

禅意的空灵虚妙之美

空灵虚妙是一种神异的生命体验,是一种奇妙的禅境界。其根源在于有无相生,虚实相成,空无即妙有,妙有即空无的禅学思想意念:宇宙万物终归有个根源。这个根源是终极性的根本与源泉,因而其自身必须是自本自根,无依无傍,无始无终,自生自发,自主自为,绝对自由无限的。如果不是如此,它就不成其为终极根源了。在禅宗看来,这个根源就是人自身的无相心体或曰真如佛性。这种真如佛性无性无相、无形无状,但不是空无所有,而是一种无限实体,即能够滋生宇宙万物,并且蕴涵在宇宙万物之中的一种神异灵妙的力量。这种力量本身无形无象,看不见,摸不着,是虚是无。但它又无所不在,无时不在,显现在宇宙万物的生展流变中;所以又是实,是有。在对诗境的审美体验中,若能感悟到有无相生,虚实相成的意味,你也就能体验到空而灵、虚而妙的禅意之美了。

让我们先来读读唐人钱起的《闻湘灵鼓瑟》:

善鼓云和瑟,常闻帝子灵。
冯夷空自舞,楚客不堪听。
苦调凄金石,清音入杳冥。
苍梧来怨慕,白芷动芳馨。
流水传湘浦,悲风过洞庭。
曲终人不见,江上数峰青。

湘灵,是传说中湘江之水的神灵。神灵自然是虚无缥缈的东西。但在诗人的想象中她活灵活现:奏琴鼓瑟,动听无比;乐声如流水传江浦,如悲风过洞庭,其忧怨动金石,其清越入苍冥;青青梧桐为之如怨如慕,柔柔白芷为之吐露芳香;连水神冯夷也为之凌空起舞,舜妃之英灵也为之心动神摇!

至美至妙还属最后一联:听到如此美妙的琴声,人们自然极欲一睹鼓瑟者之芳颜。却是“曲终人不见”,给人留下无穷遗憾。然而,显现眼前的竟是“江上数峰青”,无比的美丽清新!“曲终人不见”是空



无,“江上数峰青”是妙有;湘水之女神是虚幻,眼前的青山秀水却是实在。无在有中,虚在实中。有无相成,虚实相生,其中有无穷的意趣:当我们读到“曲终人不见”时,世界万象在我们的眼前忽然全失,紧接着看到“江上数峰青”时,我们又恍然见到一派万物有灵的绝妙景象!当我们读到“曲终人不见”时,我们的自我忽然若失;紧接着看到“江上数峰青”时,我们又恍然自得——我们的生命在瞬间感悟中化入了峰之青翠、水之清澈!

这就是空灵虚妙的生命体验,这就是禅之空灵虚妙的意境发现。

柳宗元的《渔翁》与钱起的《闻湘灵鼓瑟》有异曲同工之妙。

渔翁夜傍西岩宿,晓汲清湘燃楚竹。

烟销日出不见人,欸乃一声山水绿。

回看天际下中流,岩上无心云相逐。

在第一联中,那人像一个现实中的打鱼人,夜来露宿西岩,清晨即起,取青竹燃明火,以清水煮活鱼,写得相当真切实在。但后面两联中,那人却虚幻缥缈若神若仙了。“烟销日出不见人”,恍若化入太虚,泯然无迹了。“欸乃一声山水绿”,又闻其渔歌袅袅不知从何处传出,使山水为之泛绿!“烟销日出不见人”是空无,“欸乃一声山水绿”是妙有;那如仙的歌者是虚幻,那青绿的山水是实在。“欸乃一声”,无化为有,虚化为实,其妙莫名!这种神妙灵异的力量虚幻缥缈却又无处不在:是炊烟袅袅入苍冥,是白云悠悠出山岫,是绿水澹澹泯天际。似有还无,似无还有,意味无穷。我们忽然自失,又恍然自得——我们的生命在瞬间感悟中化入了青山绿水清烟淡云!

这就是空灵虚妙的禅意境界。一种物我两忘,天人合一的生命体验。

《菜根谭》中有一联诗,也深具空灵虚妙的意味:

竹影扫阶尘不动,

月穿潭底水无痕。

诗的文字真实地描述了一种自然现象:风动竹摇影拂阶,尘埃自然不起;水映天月入潭底,涟漪自然不漾。然而诗人的真意却不在自然景象,而在于通过意象来象征暗示那其妙莫名的东方哲理意念:诗中的石阶是心石,水潭是心潭,尘是心念,竹和月是身外之物。一般可



解读为：任你身外之物来诱惑撩拨，我自心如磐石，俗念不起，我自心如止水，寂然不动。其更为完整深切的解悟应该是：任你竹也罢，月也罢，我自有神异灵妙之智慧，化竹为幻影，化月为镜象，也即化实为虚，将万物看空，由此而不动情欲，不为物累；既已物空心空，外空内空，却又不陷于虚无、归于寂灭；而是进而将那镜花水月，看作那灵妙性相，欣然赏之，心神往之，景象与心灵，自他不二，物我一如，从而进入物我两忘，天人合一的境界；虽然与竹共舞，与月同游，却全不同俗人之境：患得患失，为外物所役，为情欲所累；而是了无牵挂，百无禁忌，飘然出尘，超然物外，随缘自在，自由无羁。

这种审美心境，叫做“不即不离”；这种生命体验，既风情万种又不为物累。的确是空灵虚妙至极！

禅意的浑茫迷濛之美

禅意有其清新明晰的一面，也有其浑茫迷濛的一面。而后者更为神异奇妙，更加接近生命的原初本真性相。古人诗词中有许多名篇名句能把我们带入到这种禅意的浑茫迷濛境界。

浮云不共此山齐，山霭苍苍望转迷。（唐·韩翃）

深秋帘幕千家雨，落日楼台一笛风。（唐·杜牧）

进入诗境，谁能分得清哪是浮云哪是雾霭，哪是山影哪是树阴？谁能不自失于秋雨迷濛里，笛风袅袅中，因而坠入物我两忘梵我合一的禅的意境？

三更月，中庭恰照梨花雪。（宋·贺铸）

天欲雪，云满湖，楼台明灭山有无。（宋·苏轼）

天清月明光如银，澈照梨花明似雪。真的是浑茫迷濛，交相激射，表里俱澄澈！雾失楼台，云迷山影，湖天浑然一色雪影中。果然是真幻无别，万象一如，物我相融于如幻如梦的禅意境界里！

柳叶乱飘千尺雨，桃花斜带一溪烟。（清·吴伟业）

如梦、如梦，残月落花烟重。（五代·李存勖）

柳叶共细雨齐飘，落红与溪烟一色；哪里辨得流的是花是水？谁能识得飘的是雨是叶？残月如梦，落花如梦，烟霭重重仍如梦！真的是“事如春梦了无痕！”（苏轼）



生命的原初本真状态是混沌未开的状态,全然没有物我的对立,真幻的分野和梦觉的区别。混沌渐开,生命走向澄明敞亮,走向现实理智,却也失去了原初的完满,剪断了连接宇宙自然的血脉经络。因而,重归生命的原初本真,汲取宇宙自然的终极源泉,重返物我未分的混沌状态,感悟物我两忘、梵我合一的神妙奇异,便成了生命的终极需要和灵魂的渴求。而浑茫迷濛的审美境界所能满足的正是生命的这种需求。禅的智慧能给我们的启迪也在于此。

禅意的潇洒飘逸之美

有一种误解,以为禅者的生存状态是无情无欲死寂无趣的。其实真正开悟得道者,其生存状态是既痴情也忘情;痴情、忘情,在禅者而言都是绝尘脱俗的纯情;在其生存状态中,痴情忘情一体不二。

唐人于良史夜游春山,兴之所至,彻夜忘归。随手掬水,不期然月坠手心;无意弄花,未料想香沁衣襟。满目青山秀水,满目林翠花红,兴浓如酒,陶然自醉。不知东方渐白,晨钟隐约,楼台依依出翠微。遂留下千古名诗《夜游春山》:“春山多胜事,赏玩夜忘归。掬水月在手,弄花香满衣。兴来无远近,欲去惜芳菲。南望钟鸣处,楼台深翠微。”

宋人晏殊喜度金秋,欣然聆听“金风细细,叶叶梧桐坠”;兴来自酌,“绿酒初尝人易醉”;醉了和衣便倒,“一枕小窗浓睡”。好一派逍遥自在、了无挂牵的气度。

元人高明乐逢初夏,“柳阴中忽噪新蝉,见流莺飞来庭院,听菱歌何处,画船归晚”。好一曲令人心醉的田园牧歌,内中充满禅意的潇洒飘逸。

清人厉鹗徜徉山水,看“林净藏烟,峰危限月,帆影摇空绿。随风飘荡,白云还卧深谷”。情随帆影摇绿水,心随白云舒楚天;真个是去留无意,宠辱皆忘。

宋人陈与义春夜独坐长江边,“长沟流月云无声,杏花疏影里,吹笛到天明”。雅兴高远,将人导入清新缈远的禅境。

郑板桥“写取一枝清瘦竹,清风江上作钓竿”,绝不与俗物同沐浊流。

王士禛“好是日斜风定后,半江红树卖鲈鱼”,一味享受渔家天



真乐趣。

梅尧臣欣看“好峰随处改”，自在“幽径独行迷”，自失于青山绿水之中。

韦庄醒观“春水碧于天”，醉卧“画船听雨眠”，陶然于江南迷人水乡。

李商隐“寻芳不觉醉流霞，依树沉眠日已斜”，心随缘去荡天涯。

杨基“徐行不记山深浅，一路莺啼送到家”。

皇甫松“闲梦江南梅熟日，夜船吹笛雨潇潇，人语驿边桥”。

贺铸“秋尽江南叶未凋，晚云高，青山隐隐水迢迢”。

姜白石“高柳垂阴，老鱼吹浪，留我花间住。田田多少，几回渺际归路”。

秦少游“烟水茫茫，千里斜阳暮。山无数，乱红如雨，不记来时路”。

张志和“西塞山前白鹭飞，桃花流水鳊鱼肥。青箬笠，绿蓑衣，斜风细雨不须归”。

古今多少文人雅士自将世俗烦嚣忘之脑后，逍遥自在在于田园之上，散淡闲适于山水之间，尽享禅意的潇洒飘逸之美。恰如庄子所言：“无不忘也，无不有也，淡然无极而众美从之。”那一种逍遥自在、潇洒飘逸，岂是凡夫俗子所能企及？但又正是生命真义所在。

享受生命，必须能落拓不羁，风流自赏。

情爱当然令人痴迷。但能挣脱情网，不为情累，却也是一种人生情味。君不见“闲云潭影空悠悠，物换星移几度秋。阁中帝子今何在，槛外长江空自流？”

功名当然令人心动。但能静观世事，超然物外，又别是一种情怀。请君看：“天际客帆高挂，门外酒旗低迓。多少六朝兴废事，尽入渔樵闲话。”

王安石官至宰相，却能进能退，出入自如，尽享生命的本真快乐。在《悟真院》里：“野水纵横漱屋除，午窗残梦鸟相呼。春风日日吹香草，山南山北路欲无。”其落拓不羁，随心所欲，比之陶渊明有过之而无不及。

司空曙一介书生，却并不去皓首穷经，只一味自寻快活。看《江



村即事》：“钓罢归来不系船，江村月落正堪眠。纵然一夜风吹去，只在芦花浅水边。”其身如飘絮，心似飞鸿，来去自由，自在怡然。

黄庭坚人称夫子，却也知对酒当歌，风流倜傥：“我只自如常日醉，满川风月替人愁。”

唐伯虎风流才子，自然是无拘无束，终日里尽享“绿杨枝上啮黄鹂，红杏梢头挂酒旗”。

生活是如此的美好，生命是如此的美丽。春日里，“莺嘴啄花红溜，燕尾点波绿皱”。“鸭头春水浓如染，水面桃花弄春脸。”夏日里，“荷风送香气，竹露滴清响”。“荷阴斜合翠，莲影对分红。”秋日里，“清霜醉枫叶，淡月隐芦花”。“野旷沙岸净，天高秋月明。”冬日里，“借问梅花何处落，风吹一夜满关山”。恰如禅宗高僧所言：“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪；若无闲事挂心头，便是人间好时节。”若是你的心被俗事俗务、功名利禄所塞满，自然是看不见满眼风光，享不到赏心乐事。

禅意的生机盎然之美

禅意之美首先在于其生机盎然。因为生机盎然是自然万物生命机体最基本也最直观的本质特征，而禅意也就体现在自然万物当中。

大自然中有着无穷无尽的生机盎然的美。它们就等着你以自己的生命灵性去领悟去体验。早春二月，有“几处早莺争暖树，谁家新燕啄春泥”。仲春时节，有“池上碧苔三四点，叶底黄鹂一两声。日长飞絮轻”。初夏时分，有“叶上初阳干宿雨，水面清圆，一一风荷举”。仲秋之日，有“万山红遍，层林尽染”，“霜叶红于二月花”。

只要你能忘怀俗事俗务，投入大自然的怀抱，回归生命的天然本真之状，你满眼都会是禅意的生机盎然、生机勃勃的美。

宋韩琦漫步扬州街头，但见弱柳扶风，新绿漾水，直将春风春意送入佳人珠帘之中，撩拨得闺中淑女春心荡漾，春情轻扬。他一时心动，挥笔写下众口传唱的名句“二十四桥千步柳，春风十里上珠帘。”

唐戴叔伦月夜泛舟兰溪，但见山色如洗，新月如钩，桃红柳绿，银鱼跃波。一时间春雨春潮泼泼溅溅，春色春意荡漾流溢，使他情不自禁写下脍炙人口的《兰溪棹歌》：“凉月如眉挂柳湾，越中山色镜中



看。兰溪三日桃花雨，半夜鲤鱼来上滩。”

的确，生机勃勃、生机盎然的生命现象举目皆是，遍及环宇。让我们凝神于生命，专注于生命，悄然进入宇宙万物的内心，进入生命的天然本真，进入物我两忘、天人合一的原初本真状态，与春笋一起在春雨潇潇中拔节，与夏荷一起在露水晶莹里飘香，与秋菊一起在金风白霜里摇荡，与腊梅一起在冰天雪地里绽放。我们自己的生命就会随之生机勃勃，生机盎然，无比美丽！

禅意的宁寂静谧之美

禅意有生机勃勃的一面，也有宁寂静谧的一面。生机勃勃所体现的是禅意的生命外向喷薄的美，宁寂静谧体现的是禅意的生命内向自足的美。前者是一种动态的美，后者是一种静态的美。偏于一端，必失去平衡。一动一静，顺乎自然，更能领略生命的美丽。

唐代诗人王维极爱宁寂静谧之美。一日，他去寻访深山幽谷中的香积寺。步行数十里，唯见古木参天，浓阴蔽日，虬枝横斜，路径全无；空山无人，宁寂静谧之至；但闻泉滴，回声荡漾石壁；松柏冷翠，日光丝丝下注；雾霭迷蒙，空潭回旋天籁；重峦叠嶂，直入白云深处；钟声隐约，仿佛来自梦乡……他懵然入境，写下名诗《过香积寺》：

不知香积寺，数里入云峰。

古木无人径，深山何处钟？

泉声咽危石，日色冷青松。

薄暮空潭曲，安禅制毒龙。

静谧是生命的原初状态，宁寂是生命的核心元素。弃绝喧嚣躁动，向往宁静寂默，是生命的本能意向。所以才有那么多的宁寂静谧之诗境长留人们心间。

姜夔有“二十四桥仍在，波心荡，冷月无声”。白居易有“东舟西舫悄无言，唯见江心秋月白”。李群玉有“野庙向江春寂寂，古碑无字草芊芊”。王禹偁有“万壑有声含晚籁，数峰无语立斜阳”。

唐孟郊洛桥晚望，但见西风萧萧，阡陌缈缈，行人杳杳，故乡迢迢，桥下寒冰初结，坡上楼阁空寂，榆柳秋叶落尽，嵩山遍洒冬月，明月、山雪，相映空明澄澈。遂作《洛桥晚望》：



天津桥下冰初结,洛阳陌上人行绝;

榆柳萧疏楼阁闲,月明直见嵩山雪。

唐常建游破山寺后禅院,清晨信步入山,朝晖斜照深林,竹篁葱茏至密,曲径遥通幽寂;幽寂、幽寂,禅院还被嘉树异草深蔽;空潭奏天籁,空山啭莺声,此境何似人间?诗人深为心动,遂作《题破山寺后禅院》:

清晨入古寺,初日照高林。

竹径通幽处,禅房花木深。

山光悦鸟性,潭影空人心。

万籁此俱寂,但余钟磬音。

我们对宁寂静谧之美如此地向往,真是神秘而奇异。有哲人说,生命来自宁寂静谧之乡,终将归于宁寂静谧之乡;唯有进入生命的宁静之境,我们才感到心安性定,神清气闲。看来不无道理。但愿大家在喧嚣躁动的世俗生活中,都能不时地回归宁寂静谧,去生命的原初灵泉中汲取生命不竭的能源。

禅意的自然无为之美

自然而然,无伪无饰,是禅者崇尚的生命本色,也是东方文化最为推崇的生命之美。任何人为的雕琢都属伪饰之美,任何人为的智巧都属雕虫小技。而无心为之,无意得之的自然之美,才属生命之大美。庄子说:“素朴而天下莫能与之争美。”李白说:“清水出芙蓉,天然去雕饰。”元好问说:“一语天然万古新,豪华落尽见真淳。”他们所推崇的都是这种自然无为的美。

谢灵运有许多诗作传世,然而最为人推崇的却只有一句——“池塘生春草”。此句原是《登池上楼》诗首联的上句。下句是“园柳变鸣禽”。俗眼看去,上句毫无特色,下句却甚别致。在行家眼里,却是“池塘春草谢家春,万古千秋五字新”。正因为下句逞智弄巧,斧凿之痕太重,丧失了自然之美;而上句纯属天然之景,为诗人无意得之,堪称神来之笔。其诗恰如池边水草逢春萌发,自然质朴之极,天然本真无饰。

韦庄词《望帝乡》的头一句“春日游,杏花吹满头”与“池塘生



春草”有异曲同工之妙。随笔一挥，便活活画出一位妙龄少女春日出游，春心漾溢的天然情态，真所谓铅华洗尽，素面朝天，自然至美！

自然无为是一种审美理想，更是一种人生追求。在我们的先哲圣人看来，自然无为的人生才是至美的人生，返璞归真的生命才是至美的生命。

因此陶渊明生活在他素朴田园里，那里村落远离尘嚣，淡淡炊烟化入青溟，深深巷里不时传来数声犬吠，青青树巅，唯有雄鸡引吭清唱。其诗“暧暧远人村，依依墟里烟；狗吠深巷里，鸡鸣桑树巅”，给我们送来的纯属天籁。

自从陶潜发其滥觞，天籁从此不绝。

元稹有“柴扉日暮随风掩，落尽闲花不见人”。

苏轼有“野桃含笑竹篱短，溪柳自摇沙水清”。

秦观有“斜日半山，暝烟两岸，数声横笛，一叶扁舟”。

郑板桥有“茅屋深藏人不见，数声鸡犬夕阳中”。

其意也闲闲，其乐也融融，自然怡淡的禅意境界，令人心动神痴，向往不已。

禅意的独立自主之美

禅者有自然无为的一面，也有独立自主的一面。独立自主，自由自为，禅者生命的本有之义，也应该是人的生命的本质特征。为外物外力所主宰所支配的生命，是萎缩的生命，是衰败的生命，是僵化的生命。只有独立自主的生命才会蓬勃旺盛，茁壮峥嵘，才会具有耀眼的美感。禅的本质意思就是智慧解脱，自心无碍。

郑板桥有一首题竹诗流传很广。诗云：“咬定青山不放松，立根原在破岩中。千磨万击还坚劲，任尔东西南北风。”说的是竹，活活画出的却是诗人画家的铮铮铁骨和卓立不群的人格，这也是得道禅者所独有的人格。

王安石诗云：“飞来山上千寻路，闻说鸡鸣见日升。不畏浮云遮望眼，只缘身在最高层。”此诗与郑诗有异曲同工之妙，也是独立自主的生命象征。见解上人云亦云和行为上随波逐流都为人所不齿。每一个生命自有特异独立的价值，否则就不成其为活的生命。这便是禅



者崇尚的唯我独尊的人格。

李清照给人的印象似乎是个弱女子,其诗词多为婉约缠绵之作。但她的词作《渔家傲》却让许多血性汉子心魂震颤。词云:“天接云涛连晓雾,星河欲转千帆舞。仿佛梦魂归帝所,闻天语,殷勤问我归何处。我报路长嗟日暮,学诗漫有惊人句。九万里风鹏正举,风休住,篷舟吹取三山去!”其气魄之超绝,意境之壮阔,人格之卓然不群,令人心动神摇。

诗仙李白,最是个崇尚独立人格的人,他的许多诗作具有独立自主的禅意境界。

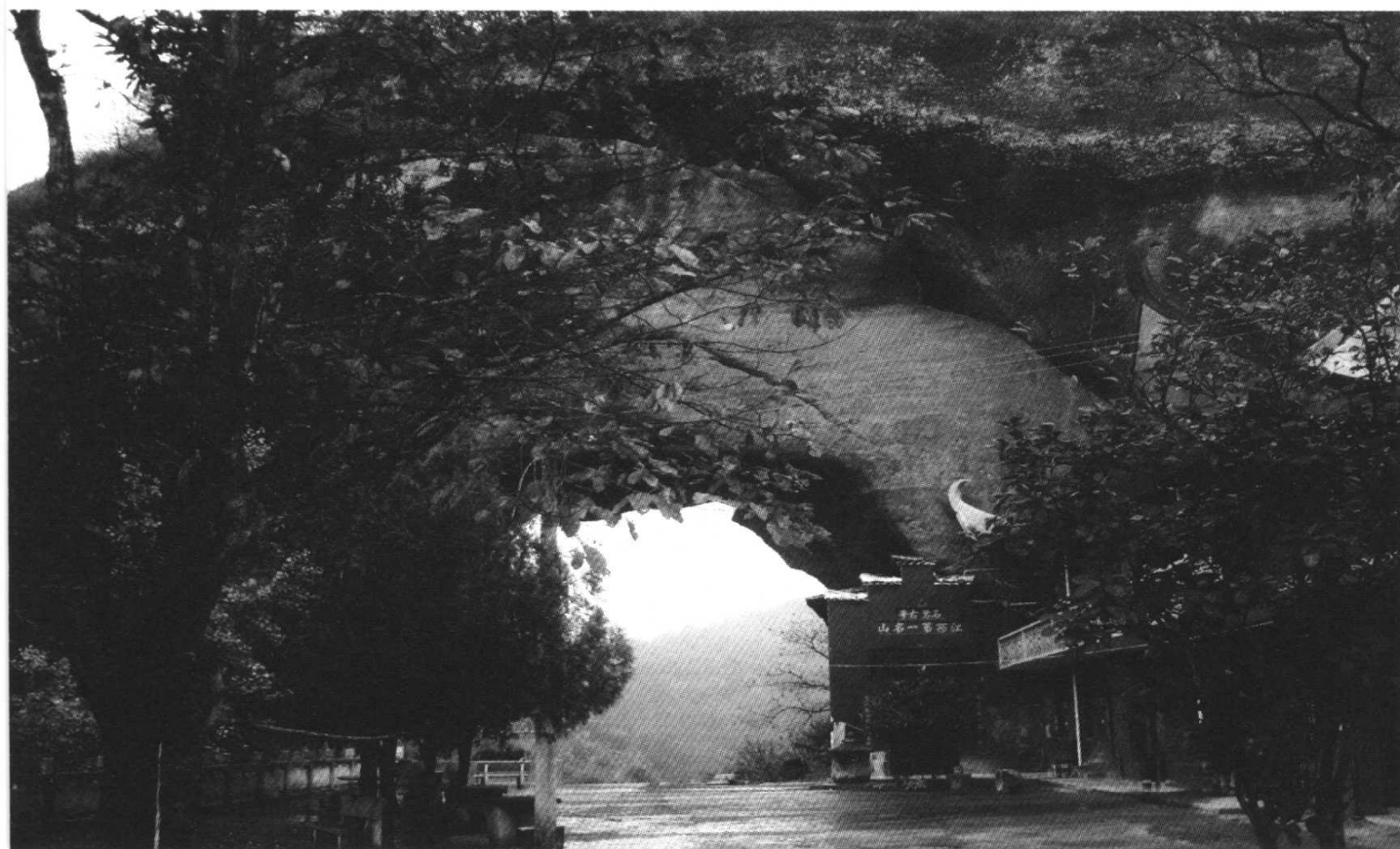
李白才高八斗,抱负齐天,却路途坎坷,命运多蹇;常常是“欲渡黄河冰塞川,将登太行雪满山”。但他却从不气馁,从不自弃,自信生命的坚韧强劲,自信终有一日能乘长风破万里浪,实现自己的生命价值。他的盖世名句“大鹏一日同风起,扶摇直上九万里”,“俱怀逸兴壮思飞,欲上青天揽明月”,“长风破浪会有时,直挂云帆济沧海”,充满着生命的豪情壮志,洋溢着人格的自主精神。

苏轼的一首诗所引发的故事,发人深省。那时苏轼在瓜洲任职,常与一江之隔的金山寺僧人往来。一日兴起,提笔作诗云:“稽首天中天,毫光照大千;八风吹不动,端坐紫金莲。”意思是说,自己已经得道成佛,修炼到心安性定神清气闲的至境了,无论世俗的利害、得失、苦乐、荣辱,都不能撼动自己一丝一毫了。他让人将这首得意之作送交佛印禅师。谁知禅师当即在诗上批了两个字“放屁!”便退还来人。苏轼是何等人才,如何容得他人秽言恶语相加?当即乘船过江,大兴问罪之师。远远便见佛印禅师在岸边迎候,苏轼当即责问他为何无礼至此。佛印禅师一脸的无辜,笑问苏轼所来为何。苏轼含怒掷出诗笺,问“放屁”二字是否佛印所为。佛印禅师哈哈大笑道:“东坡先生自谓八风吹不动,如何一屁便将你打过了江东?”苏轼豁然省悟,自知离了空得道尚差千里万里。

禅者追求的是独立自主的人格境界。然而要做到独立自主,首先要达到宠辱不惊,得失无意的境界。像当时的苏轼那样,对一声小小瞥骂便斤斤计较,耿耿于怀,完全为外力所役制,如何能成就特立独行、卓然不群的自主人格?

下篇

禅风



宜黄石砬寺



九

妙趣通天

尽管本书的上篇已涉及江西禅宗各派的宗旨及宗风的基本特征,但各派宗风毕竟是在具体的情节中展现的,禅宗的灯录尤其是公案,是各派宗风及其精神特质的最好载体。质言之,禅宗得以广泛传播,很大程度上是靠了历代禅僧及文人居士对公案的反复演绎与切身体验,从而形成了一种文化风尚。禅宗宗风本身即为一种文化的表征,它相对地定格在历史文化遗产的经纬线中。这就像我们今天常用的固定成语甚至口头语中,有不少就来自禅宗的公案故事之中。当然,能被历史传承下来,只能表明其有智慧的内涵。

所谓禅宗的“公案”,简而言之,是指历史上禅宗“大德”的某些言行范例,它是用来判断是非迷悟的。在禅宗历史上,参究“公案”以求开悟,几乎是所有学禅者的必经之路。君不见,历史上有多少禅者,一辈子都在参一个“无”字,禅宗著名的“无门关”,不知难倒了多少禅客。黄檗希运在《传法心要》中就向学禅者们宣示:“若是个丈夫汉,看个公案!”

如果你要问禅是什么,那么我们首先想让你先沉下来,进入到禅的公案当中,去用你的真心、用你的生命、用你的直觉扑入进去;真心、本心的摄入,才能显现禅的妙用。慢慢,你就能体会到,禅,就是生命的本真,生命的质朴,生命的自然。所以,禅让你回归自己,让你本来灵明的那面心镜,更加纯洁、更加敏锐。



南宗禅,尤其是马祖道一的洪州禅,是一种活生生的心灵体悟,它从来没有离开过生活。

怀让与马祖“磨砖成镜”的公案,早已为世人所熟知。然而,它不仅仅是马祖本人契悟禅机的一个起点,更是扬起洪州禅旗帜的一颗芽种。自此,马祖的灵感火花迸发出来,照天照地……徒子徒孙们多能得其“大机大用”之内蕴,处处呈现“大机大用”之境界,形成了广为流播的洪州禅风。

而马祖之后,则可用禅门广泛流传的“德山棒、临济喝、赵州茶、云门饼”来表征禅宗各派的宗风。

1. “野鸭子,飞过去了”

这是马祖与其徒百丈怀海的一则公案。据《五灯会元》卷三《百丈怀海禅师》载:有一日,怀海随侍马祖出游。行进中正逢一群野鸭子飞过头顶,马祖即刻问道:“是什么?”

怀海当知师父此问已暗含禅机,因在此前怀海成为马祖侍者的三年当中,马祖总在怀海揭开斋饭盖子时,拈一块胡饼问他:“是什么?”怀海每每不能畅快作答,因为他明知师父的用意不在胡饼。此刻,未能开悟的怀海依旧不知如何回答,只能望着远去的野鸭直接说:“野鸭子”。

这回马祖没有放过他:“到什么地方去了?”

“飞过去了。”

马祖当即扭住怀海鼻子,使劲一拧,只听怀海负痛失声,嗷嗷叫起。

马祖大声喝:“又道飞过去了!”

怀海当下省悟。师父的用意原来在让自己“见色而明心”。这个昭昭明明、知痛知痒的心性,不就在这里吗?它可是不生不灭,不来也不去的呀!这个能见野鸭子飞来飞去的“主人公”,是不会随野鸭子飞来飞去的。是啊,自性的存在,是永恒的存在,怎能说“飞过去了呢?”

故事到这里,我们还要来个相关的“自家宝藏”的小插曲。慧海禅师也是马祖的徒弟,他刚到江西参见马祖,马祖便问:“你从哪儿



来？”慧海答从越州大云寺来。马祖继而问道：“来这里想干什么？”慧海自然是说求佛法。这时马祖告诉他：“放弃自家宝藏不顾，抛家乱跑作什么。我这里一物也无，求什么佛法？”慧海当然没有就此罢手，他即刻向马祖施礼问道：“哪个是我慧海自家宝藏呢？”马祖说“现在能够向我发问的那个主人公就是你的宝藏，一切完备，你并不缺欠任何东西，完全可以自由自在地使用，何必再向外寻求！”慧海言下省悟，识见到自己的本心。这个马祖与慧海之间的“自家宝藏”的公案，与马祖与怀海之间的“野鸭子”公案如出一辙，都是要人们认识自性、自心；自家宝藏就是自性，禅宗又将其称为“自家田地”、“本地风光”、“本来面目”等等。

再说顿悟后的怀海，畅快地回到寮房；心情一放松，居然放声大哭起来。想必这正如那离家游子回归自家，此刻的哭，当是喜极而哭。但旁边的和尚不知，问他是想家了，或是被人骂了？他直说鼻子被师父拧疼了。同参又问“有什么因缘不契？”他让同参去问师父；师父只说“怀海自己清楚，你们去问他自己好了。”同参再问怀海，只见怀海开怀大笑，弄得同参大惑不解地说：“刚才还在哭，现在干吗笑？”

归家游子，不再漂泊，何不大笑！哭笑一体，禅机之大用也。

慧寂说百丈得马祖之“大机”，原来不假。

第二天，师徒俩就演出了一场“马祖上堂，百丈卷席”的好戏。须知，“卷席”乃说法完毕之标志；这分明显示了怀海悟境的禅机。禅门龙象，已跃上了新的台阶。一切都在不言中。《五灯会元》卷十五载守亿诗云：

马祖才升堂，雄峰便卷席。

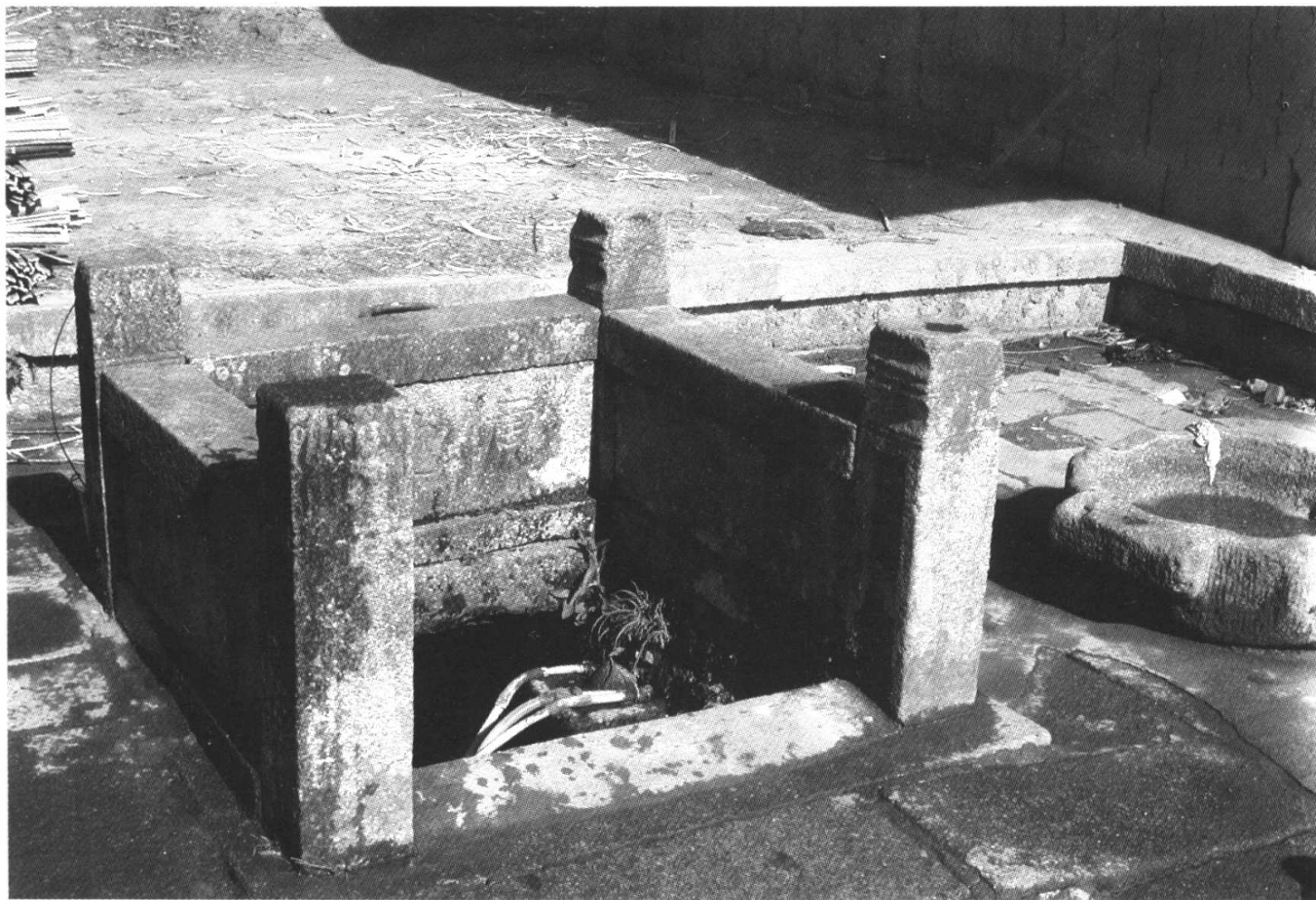
春风一阵来，满地花狼藉。

确如其诗所云，百丈的卷席，果如一阵春风，将浮华言辞吹落净尽。

后来，这位南禅中的精英，便创制了具有划时代意义的《百丈清规》。于是“天下禅宗如风偃草，由（怀）海之始也。”

2. “大雄山下一大虫”与“羚羊无迹”

这是《五灯会元》中所载关于黄檗希运的两则公案。希运禅师是



黄檗山虎跑泉

百丈之子、临济之父，是洪州禅过渡到临济禅的一个最为关键的人物。因住持江西宜丰黄檗山，世称黄檗禅师。大唐名相裴休对其道风曾有一总评价：“其言简，其理真，其道峻，其行孤。”他“要渡自渡”、“超师之见”、“大唐国里无禅师”的作派，都显示了极大气魄、极强个性与极高卓见识。而“大雄山下一大虫”与“羚羊无迹”则分别显示了他热辣与透脱的禅风机用。

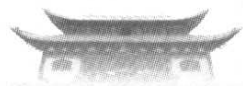
先说“大雄山下一大虫”。

有一次黄檗从山下回来，百丈见了便问道：“从哪里来？”黄檗回答：“刚从大雄山下采菌子来。”

谁知百丈又再发问：“遇见老虎了吗？”

显然此问中大有禅机。黄檗灵气十足，即刻手舞足蹈地模仿起老虎，并作虎吼，哪知百丈随手抄起一把斧子，并作斫（杀）势。不意黄檗一个箭步窜上，给了师父一巴掌。

奇就奇在百丈遭此一搥，竟笑呵呵地召集大家到法堂说：“大雄



山下有一只老虎,今后你们都小心些,老汉我今日亲遭他一口。”

现在我们知道,所谓临济棒喝之禅风,其实最早源于此。而在这一师徒对局的开局中,百丈与黄檗都在展显自身的体验。但似乎都隔着一层,没有落在实处。只有在那一记响亮耳光落下时,在那面颊热辣辣的一阵,他们师徒二位都确确实实地感受到了真如佛性。须知,山林之王为虎,而见性之人不更是万法之王?黄檗敢作虎啸,实是见性开悟的一种真实表征,百丈心知肚明,更作斧斫之状,则显然是要勘验徒弟是否真的见性。继之,我们看到的是,开悟法王的无所畏惧,黄檗动手就是一掴!禅机的真正体验,从这一刻被师徒俩着实把握住了。

再说“羚羊无迹”。

一日,黄檗山上来了六位禅僧,其中五位向黄檗行礼,另一人则拿起坐具在空中比划了一个圆相,然后静等黄檗反应。





黄檗说：“我听说有一只猎狗很凶。”

那僧人说：“它是寻觅着羚羊的声音而来。”

黄檗接着说道：“羚羊没有声音让你找。”

僧人说：“那就是寻觅着羚羊脚印来的。”

黄檗说：“羚羊没有足迹可找。”

僧人说：“那就寻觅羚羊的踪影来。”

黄檗说：“羚羊更无踪影可寻，你究竟怎样寻觅？”

僧人稍停片刻，喃喃说道：“果真如此，就是一只死羚羊了。”

据说羚羊不仅十分机灵，且颇富警惕性，每到夜间，总是把角挂在树上，让整个身子不着地，无迹可寻。

佛教用“羚羊无迹”一语，当然是比喻佛法空灵无滞。深受佛理影响的严羽在其《沧浪诗话·诗辨》中，就以“羚羊挂角”、“透彻玲珑，不可凑泊”来评论诗的超脱禅境。这则公案告诉人们，学禅就如猎犬寻觅羚羊，虽无踪无迹，但可体味；虽无形无相，却妙用无穷。但那僧人被逼死角上时，说出一句“死羚羊也”，则大煞禅趣。在禅中，“无”是能变现万有的，而万有也终归于无。佛法既空灵无滞，人就不能执著于任何形相、文字。所以希运禅师常要人回到心的本体清闲，拘泥假象修行，不是菩提之道，人只要将心念熄灭就行了。此心明净，此心即是佛。一旦纠缠于意念、文字，就是拘泥于假象，举心动念就是着相，从来就没有着相的佛。因而黄檗希运在其《黄檗山断际禅师传心法要》中着重强调了“此心明净”，恢复到心的本体清净上去，也就是明心见性。这也应合了慧忠禅师一句名言：“万法本闲，而人自闹。”不得法的人就是这样，自己喧闹个不停；而世界本来是清闲的，有自身规律的；“自闹”，必以个人意志强加于万事万物之上。

黄檗就是这样一个见地高拔、傲视群雄的禅师。就连宣宗皇帝早年出家在他门下时，也曾有一次，两边脸颊各挨他一巴掌。故黄檗圆寂时，皇帝仍忘不了这两巴掌，而想赐他一个“粗行沙门”的号，只是裴休反复解释：“那是打掉皇上您心中的分别心”，“那是一种前后际断，灵明不昧的禅境”，宣宗皇帝这才释然，这才重新赐黄檗一个圣号：“断际禅师”。



3. “一口吸尽西江水”与“好雪片片，不落别处”

这是号称为中国的维摩诘——庞蕴居士的公案。庞蕴居士是石头与马祖两位大师培养出来的杰出人物，在唐代，这样的宗师级人物进入禅门，不足为怪。

庞蕴先在石头门下，一见石头希迁便问：“不与万法为侣者是什么人？”话未落音，即被希迁捂住了嘴。瞬间，他似有所悟。

希迁要他努力从日用之事入手，去理解禅意。庞蕴随之口述一偈，最后两句竟是神来之笔，传为美谈。它能成为中国禅宗思想史上名句，恐因其着实显示了道地的洪州禅风：

神通与妙用，运水及搬柴。

庞蕴在石头门下虽有长进，却始终未能透入更高的禅关。希迁也感到这个徒弟的机缘可能在马祖那里，便让他去江西找马祖。

一见马祖，又是那句话：“不与万法为侣者是什么人？”

马祖的禅机可是锐利多了，他用眼斜瞅了这位居士一下，说道：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道。”

天啊！这西江水是一口能喝尽的吗？这不明显是以禅机对禅机吗？互斗禅法倒是禅者们的家常便饭，但马祖气魄显有压倒优势。这也许潜伏了后来临济禅的精神。

依笔者之意，像庞居士这样“才高震中土”的文人禅客，想做好在家菩萨，定有重重禅关要破；特别是作为一个文人，总想从事象中透入禅关，于是，是与非、对与错、善与恶等二元对立的概念自然横亘于胸，不得了然，不得真切。可想，人若在世间林林总总的具体事物上绕来绕去，积久而愈不得超越、不得了然。此刻的庞蕴，大约已意识到这点，只是急迫地想一步透入最后禅关，得到彻悟。而要超越一切，就要不以万法为侣，即不与世间万事万物相伴，这正是庞居士日思夜想的——超出尘世的一切束缚。在他看来，与其纠缠在种种事物之中而不得超拔，从而锁定在事物的二元对立的概念矛盾中而成执著，不如彻底地消除二元对立；而消除二元对立的前提，似乎是要能真正超越于世间万事万物之上，从而以生命的一元、生命的整体扑入最后的一悟，获取彻悟的境界。

庞居士想得确也不错。但，这办得到吗？马祖的“平常心是道”，



不正是要在日常事物中悟道吗？不离世间事，即心即佛；这种在日用间对二元对立的超越，才合于一元的心体、性体之本然与自然啊。

而庞居士想要的超越，显然就是在像拔着自己的头发升起在空中那样。

所以，马祖明白告诉他，你若能一口吸尽西江水，我就能道出不与万事万物为侣者为谁。庞居士居然在马祖如此反向鞭策下，开悟了。

这一公案的内在精神与下面我们要讲的“好雪片片，不落别处”公案，大有禅意关联。

古来禅者，总以洁白之雪来表征“一色边事”，洁白冰晶正好比喻禅修达纯净专一的“打成一片”的境界。

一次，庞居士到药山惟俨处小住，临别下山，竟遇着了一场大雪。此情此景，让庞居士禅兴大发；但机锋未出，只听另一禅僧高声吟起岑参诗句：“忽如一夜春风来，千树万树梨花开。”

庞居士却悠悠哉自顾自地望着满天飞雪说：“好雪片片，不落别处。”

立即出来另一声音：“落在甚处？”

庞蕴举手便是一巴掌。

那位禅僧当知庞蕴此语大有禅机，只是此问不能对应庞蕴禅意。这一掌，该！

佛语：万法归一。所谓“不落别处”，不正好是“一处”？这个“一”，岂能真是雪往这一处下吗？它当然是指本性。

那位禅僧甚为不解，仍要请教。庞居士又来一掌，接着说道：“眼虽见到，却要像瞎了；嘴虽说话，却要像哑了。”关键是要用心来体悟。心一悟入，当知外在世界，林林总总，万千变化，终究归一。眼只能看见雪飘而不能体悟自性的人，最多能认识有形的二元世界，而不能彻悟禅道的无形无相的一元本质，这岂能获得禅的生命？

这个“万法归一”的“一”，就是人与世界的最终本质。认识它，仍要像上面那个公案所说，要超越眼前的“万法”，没有对立，才能归一。才高震中土的庞居士，一生都在认知这个“一”。

果然是风云际会啊，庞蕴不期然为洪州禅风助了一臂之力。



赵州关

4. “赵州茶”与“赵州无”

赵州从谗禅师是马祖的法孙。马祖“平常心是道”的禅法，就是通过赵州的师父、马祖的徒弟南泉普愿亲授予他的。这让他终身受益。赵州活了120岁，人称“赵州古佛”。他对马祖及洪州宗禅风的深入人心，功劳最大。这一方面当然与洪州禅风本身所具的“自然而然”的生活禅性质有关，但同时也与赵州本人特立独行、不拘成法也大有关系。笔者以为，赵州是所有杰出禅师中，最能以“即兴演奏”方式而大行禅风的。他能在日常生活中随时、随处、随事、随物而任意作“即兴演奏”，这只有最高明的演奏家才做得到。

当然，赵州的即兴演奏，永远未离开过“平常心是道”的主旋律，而这一主旋律的层次丰富的“变奏”，也只有在赵州那里才发挥得淋漓尽致。

茶与禅悟的不可分。这的确得从赵州从谗和尚谈起。须知，“赵州茶”、“德山棒”、“临济喝”与“云门饼”，同为当时禅门的“四大门风”。

“赵州茶”的出名，源于“吃茶去”的公案。



一日，有两位僧人来到赵州从谿禅师处，院主领着他们拜见师父。赵州见面即问：“新近曾到此间么？”其中一僧人说：“曾到过。”赵州曰：“吃茶去。”古代丛林对挂单的云游僧人，都有先吃茶的惯例。所以这回赵州的即兴演奏正好从吃茶开始。

赵州接着又问另一僧人到过此间否，那僧人说：“未曾到过。”赵州曰：“吃茶去。”

领二位僧人来的院主有些奇怪，便也发问道：“为什么曾到这里的云吃茶去，不曾到也云吃茶去？”

赵州突然大声召唤：“院主！”院主连忙应诺。

赵州曰：“吃茶去！”

现今，这则“吃茶去”公案，人人皆知，此不赘述。然而须知，赵州一句“吃茶去”，看似平常，却是基于千锤百炼、获得大彻大悟后的一种“无漏清净慧”。所以千言万语只须一句“吃茶去”抵得——初来者也吃茶去，重来者也吃茶去，久住者依然吃茶去！此中奥妙只赵州悟得，解者各有其说；但禅机再深，要在一“悟”。当然，人人都懂，吃茶，不是再平常不过的事么？但，真正深通禅机者，也不正是在平常事中听任自然，自在无碍么？“要眠即眠，要坐即坐”，“热即取凉，寒即向火”——禅宗的“平常心是道”，的确体现了“世间法即佛法，佛法即世间法”的“禅道自然”精神。说到这里，我们就可理解，“吃茶去”这一禅林法语原来是有所针对的，它针对的是当时风行的执著“坐禅”的形式。因而，说到底，“吃茶去”是和“德山棒”、“临济喝”一样的破除执著的禅机。对于赵州这样的理、行、法早已圆融的禅者，其禅之圆融只在一“平常心”，故对一切执著者都以一句“吃茶去”廓然之。原来，赵州是要让人在吃茶去一语中悟得“平常心是道”的真谛。溯源而上，慧能早已有言：自心是佛。由此可见，东邻日本，实乃接过了慧能、马祖、赵州的接力棒，才跑向“茶禅一味”之途的。

我们知道，禅是最注重自由精神的；那么，怎样才能保持一种自由自在的精神呢？其前提就在禅宗特别是南禅一直强调的“平常心”，有了平常心，自然能在应对一切外来事物时，显发出无穷活力。而无穷活力也就是无限的创造力，禅既讲究“不立文字”，就更须在日常生活中随时随地、自由无碍地实现其创造性。要之，平常



心——自由——创造性,这是禅的最精髓的理念与最内在的精神。于是,茶借助于茶,禅也借助于茶;茶人中的禅者,禅者中的茶人,相互激荡,从“吃茶去”到“茶禅一味”,就是这样在茶、禅互动的“了悟”之境中形成的。

然而,禅的“了悟”是无相的。汲水、拾薪、烧火、点茶,茶外无我,我外无茶,一切茶事也皆习佛修行的行为。如在茶禅一味氛围极浓的日本茶道中,主张拿起茶碗便与茶碗成为一体,拿起茶刷便与茶刷成为一体,绝不允许手拿茶碗心想茶刷。茶人要随着茶事程序进展,与每一事物合为一体,而不渗入半点杂念。因为禅悟境界完全是“非思量底”。所以村田珠光的茶禅一味,贯注了“一味清静,法喜禅悦,赵州知此,陆羽未曾到此。人人茶室,外却人我之相,内蓄柔和之德,至交接相互间,谨兮敬兮清兮寂兮,卒以天下泰平”的茶道精神。而日本千利休以“三十年饱参之徒”(他当然也是饱参赵州“吃茶去”公案的最大受益者),终获大悟。而且他也正是在赵州“吃茶去”的悟境中,创立了日本的草庵茶风,并提出了“佛之教便是茶之本意”的理念。草庵茶人的3个条件为:境界、创造、眼力。这传达出对茶人内在修养的注重。千利休进一步地把珠光的茶道之心——“谨、敬、清、寂”提升为“和、敬、清、寂”,从而真正使“茶禅一味”演变为日本茶道的核心。

禅门内,无字公案,流播最广,透关最难;可赵州的许多公案偏与无字相关。后宋代大慧宗杲禅师就倡导从“看话禅”角度,参“赵州无”。

这则公案实在太简单。

一个和尚问赵州:“狗子有无佛性?”

赵州仅以一个字断然作答:“无!”

这就麻烦了。佛祖释迦牟尼分明教导大众:一切众生皆有佛性。赵州难道敢否定佛陀遗教?

原来,赵州是从它有业识、习气的角度来否定它的。“为伊有业识在!”

从此,“狗子无佛性”又成了天下人的口头禅;参者无数。

但一次又有个禅僧突然又问赵州:“狗子还有佛性吗?”



你根本不会想到赵州的回答是：“有哇！”

那禅僧多少有些吃惊，他想了一下，追问道：它既有佛性，为何要披张畜牲毛皮而转成狗子？

“它是明知故犯。”赵州颇为坚定地说。这回，赵州的旋律变换是在告知人们，千万不要把自己堂堂佛性往狗子皮袋里装。

还有一次，又有个禅僧怪怪地再问赵州：“狗子还有佛性吗？”

这次亮出的旋律是：“家家门前通长安。”

可见，禅机随处在，法无定法。旋律变换可有千千万万，而赵州的变换总依据当下不同的前提与条件。赵州启迪人们：“大道透长安！”只要你懂得变换，途径总有。佛法总不离世间，学佛修禅并不一定要远离红尘，俗世生活的常道，也是条条大路通长安的。“佛法在世间，不离世间觉。”这可是六祖慧能说的。

其实“狗子无佛性”这一公案，可与赵州的许多公案都联系起来看，因其都可从“无”字透入。如“洗钵子”、“庭前柏树子”、“赵州镇州路不隔”等公案都是如此。当一僧人问赵州：从镇州到赵州多远时，赵州答曰 300 里；僧再问赵州到镇州多远时，赵州这次则答：不隔。此中禅机显示：生活中的人与佛法从未有隔。而“洗钵子”公案则针对一个刚出家的求学僧人，当他求赵州指示修禅门径时，赵州一看正好早饭时间，即让青年僧人去吃粥，继之又让他“洗吃粥的钵子去！”青年僧人当即开悟。这中间无有任何玄妙禅法，只须悟得平常心的自然流露——当下该做什么就做什么！无造作心最好，刚吃完粥自然就该洗钵子去。“庭前柏树子”的著名公案，也是正当一禅僧问起“如何是祖师西来意”时，赵州的即兴发挥，因佛殿前的柏树，抬头即可望见，故被赵州信手拈来。柏树子的成佛，要“等到虚空落地之时”，显然，这又是“赵州无”的一次变奏。心外无心，心外无法，平常心是道。“赵州无”的变奏，真可谓挥洒自如，妙趣通天。

5. “本来心法元自备”——圆相禅

对于沩仰宗，好作圆相，重视圆相，意味着真如佛性一切圆满。

沩山灵祐是百丈怀海入室弟子，他和仰山慧寂共同创立了沩



仰宗。当年汾山受百丈点化,即是关于佛性圆满的教导:“本来心法元自备足”,可视为汾仰圆相之根本义。《五灯会元》载仰山第一次参见汾山的公案就表征了这一内涵:

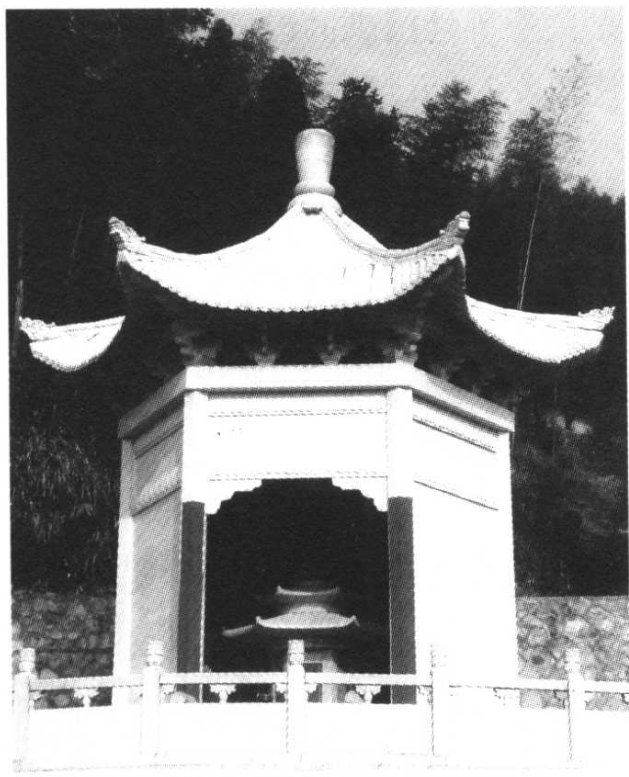
“汾问:‘汝是有主沙弥,无主沙弥?’师曰:‘有主。’曰:‘主在何处?’师从西过东立。汾异之。”

仰山的“有主”即指一切圆满,而他之所以“从西过东立”,无非是要传达出自己也如西来佛祖,也圆满具足,毫无欠缺。仅这一席话,他就让师父汾山刮目相看。

圆相的实质,是要表征“无相三昧”;表征廓然虚明的佛性有不可思议的妙用。仰山能活用九十七个圆相来启悟学人,其实是既接续了汾山“思无思之妙”,又更发展了自己的“默照禅”——以慧光来鉴照原本清静的灵知心性。所以,当一禅僧问仰山什么是祖师西来意时,仰山仅用手在空中画了个圆圈,并在圆圈中写了一个佛字,此即以圆相示以禅机。实乃告知对方:祖师西来的佛法大意,岂能言说?另一次,有个僧人问仰山识字否?仰山说还行。那僧也用手画了个圆相呈上,但见仰山用袖一拂。那僧人又比划了一个圆圈再次递上,仰山将其抛置一旁。意即圆相本身也不能执著。僧人不解,竟绕仰山再走一圈——又是一个圆,哪知仰山随手就是一巴掌——谁让你还执于圆相!

既为圆相,就不能落入固定的语言形式;因为般若体验容不下知性成分。这里正可透视汾山那句著名的话:“莫道无语,其声如雷。”此语出自他与师叔隐峰禅师的一段公案:有一次,隐峰禅师来到汾山,他直入法堂并在上座前解衣放钵。汾山一听师叔到此,连忙整理衣冠前去迎接;哪知隐峰禅师见汾山前来,便故作卧姿。汾山只好回到方丈室,这师叔隐峰不知何故也随即离去。稍歇片刻,汾山问侍者:“师叔在吗?”侍者说已经走了。汾山问:“离去时说了什么?”侍者说无。此刻,只听汾山说了一句话:“莫道无语,其声如雷。”可见真正的禅旨与语言无关。

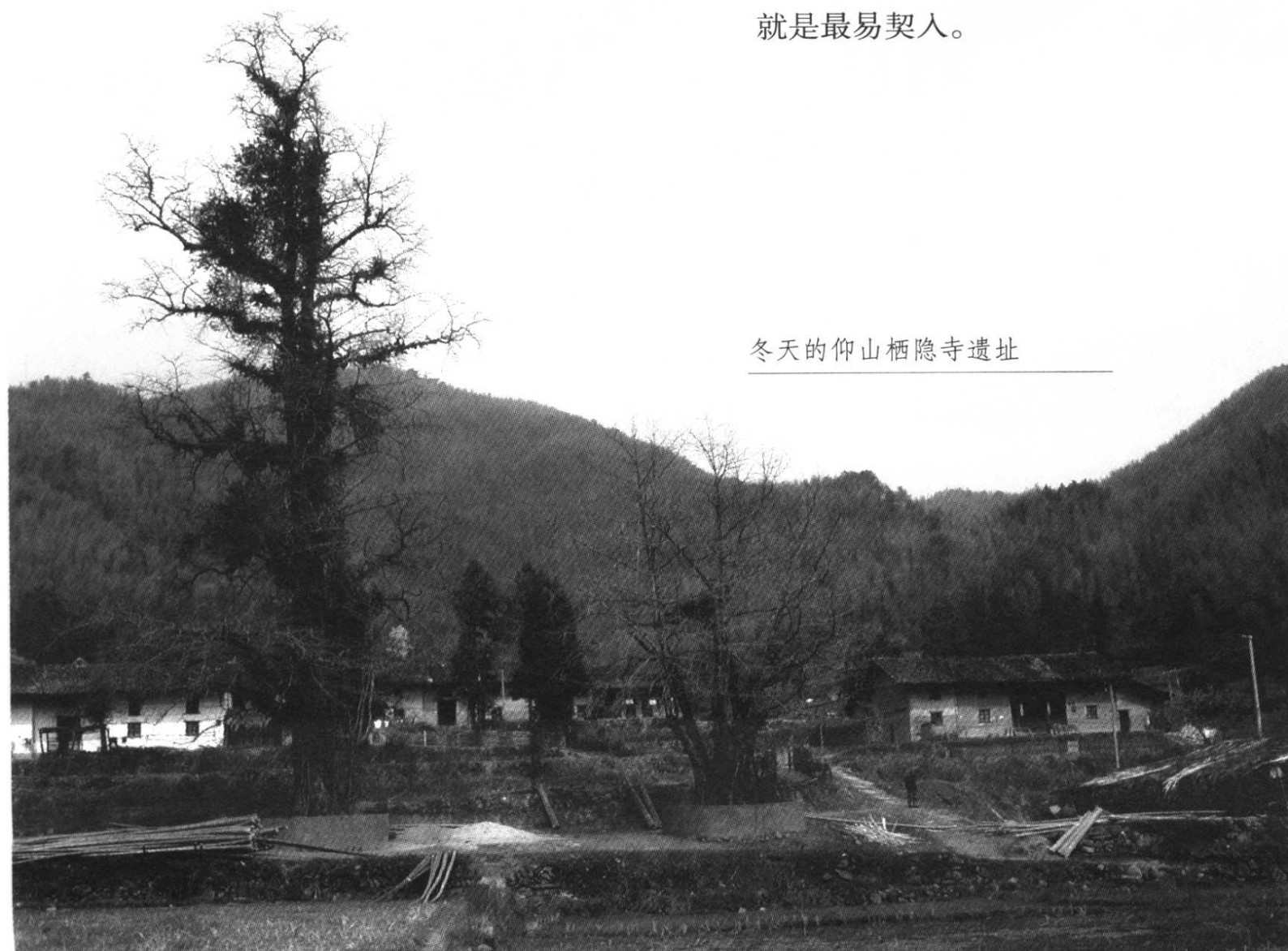
不过徒弟慧寂比师父仰山在这点上更具辩证头脑,如有一次汾山问仰山:“‘石火莫及,电光罔通。’古来祖师凭什么教化别人?”仰山反问师父:“师父你作何解?”汾山胸有成竹地答曰:“但有言论,



仰山慧寂禅师塔

都无实义。”仰山并不完全认可师说，断然说道：“不然。我以为是：官不容针，私通车马。”此处官不容针之意指禅不可说，毕竟，禅是言语道断，心行处灭，而无法言说的。但，古来大德为广度众生，必各各依循众生质性而广开方便之门，所谓私通车马，即指接引学人时极尽能事地采用的种种手段，这当然包括借喻、比拟等等，只要能最大程度而又自然而然地契入禅机。圆相的好处就是最易契入。

冬天的仰山栖隐寺遗址





讲到这里，倒让我们另想起了青原一系的石头希迁与惟俨禅师的“石上栽花”公案：石头希迁总是教导门人：“言语行动与禅旨无关。”聪明的惟俨禅师答道：“不言语行动也与禅旨无关。”石头希迁对此评说道：“这里针扎不入。”惟俨禅师连忙说了句更超脱的话：“这里是石头上种花。”石头希迁点头深表赞同。这个公案所表征的是：思与不思，言与不言，均与禅无关。这正好应合了惟俨禅师对李翱说的那句禅机极深的禅语：“云在天，水在瓶。”禅就如天上的云，瓶中的水，那都是极其自然的状态。可惜人不像云、水那样，他总要强作思或不思、为或不为。顺便说一句，惟俨也是马祖的弟子，此中不无马祖的影响。

所以后来陆希声拜谒仰山，仰山所言“不思而知，落第二义头”，也就是标举出他的根本主张：不思而知，为第二义；思而知之，更差一筹。因为般若本身是“无思”的。千万不要去强求文字形式的表达，当然也不要有意“不思”，日常生活中合于自性而又出自自然的禅悟，才是最高超的。高空流云，不是自卷自舒么？瓶中之水，不是自若自足吗？所以，“本来心法元自备”的圆相禅法还传达出了这样的意思：当做什么就做什么，该怎么表达就怎么表达。因此仰山慧寂还是出之自然地用了一首偈语：

滔滔不持戒，
兀兀不坐禅，
酤茶三两碗，
意在锄头边。

他想告知这位陆相公，真正的圆相是不持戒、不坐禅，按你的本来面目自由自在地过日子，就是圆相。所谓“酤茶三两碗”，是喻指日常生活；而“意在锄头边”，锄头，是锄，这里指锄草去秽；将杂草一样的烦恼去除干净，就会自然契入禅机。日常生活最自然的状态，不就在饮茶中、锄头边吗？禅，是要断凡断圣——凡、圣两者都忘掉才能入的啊。

这仍然是洪州禅风与马祖“平常心是道”的再现。



6. “宗风如龙”

杨岐派的创立,既别有新意,又不失临济本色。而其禅风也是既追随临济创始人义玄那种痛快淋漓、不容拟议的禅风,更抱持气吞山河的气度和傲视天下的胸怀。请看他自言:

杨岐一要,千圣同妙。布施大众,果然失照。

杨岐一言,随方就圆。若也拟议,十万八千。

杨岐一语,呵佛叱祖。明眼人前,不得错举。

杨岐一句,急着眼觑。长连床上,拈匙反箸。

这种禅法的气魄,正如后人所称扬的“宗风如龙”!而其精神内涵则提示禅僧勿要执著文字,死于句下,而应直透心源,悟彻本心。这与其时已开始流行的文字禅可谓针锋相对。其义理基础仍在临济义玄的“立处皆真”。临济所谓立处皆真,当然体现于日常生活之中,然而它的最佳表征却是“临济喝”之宗风。临济自谓:“有时一喝如金刚王宝剑,有时一喝如踞地狮子,有时一喝如探竿影草,有时一喝不作一喝用。”可见临济之喝乃变化多端。其实马祖是带头使用棒喝手段的第一人,他的创意在阻断学人执于概念及事象的习性,以直指禅旨。当然,马祖极有创意的替代法,出人意料地达到了非常好的效果。这只能说明一个问题:大自然提供的一切都可契入禅,只要适性、适时、适地。后来将棒喝法演绎得更加到位并形成宗风的,自然是临济、德山二位宗师。

杨岐又为临济的最佳领会者与实践者。《杨岐方会和尚语录》载:“立处即真,者里领会,当处发生,随处解脱。”成佛最吃紧处是自身体验、如实领悟。佛法无处不在,不必到处寻觅。因为“一切法皆是佛法,佛殿对三门,僧堂对厨库存。若也会得,担取钵盂拄杖,一任横行天下。若也不会,更且面壁。”这种当下的直观训练的主张,源于他对“心”的根本认识:“只个心心是佛,十方世界最灵物。”这既是认识论,又是本体(源)论。因为在方会看来,心这个最灵物,既是成佛根基,又是世界本原——世界上的所有皆由心这一最灵物派生。这种认识的根本宗旨,仍在他极度强调并始终坚持的“百千诸佛,天下老和尚出世,皆以直指人心,见性成佛”。

杨岐禅风与其他宗派显著不同的地方还在接化学人的具体方式



上,随机施教,灵活自然。有人问:“雪路漫漫,如何化导?”方会回答说:“雾锁千山秀,迤邐问行人。”这是说,在接引参学弟子时,应善于诱导,把握时机步步启发。还有人问:“师唱谁家曲,宗风嗣阿谁?”方会回答:“有马骑马,无马步行。”意思是自己的禅法并无成规可拘,而要灵活运用,随机把握。方会在接引学人时,就特别注重采用多变的机语与方式来诱导学人。

文政和尚在为《方会语录》作序时评价说:怀海得道一的大机,希运得道一的大用,惟方会兼得道一的大机大用。杨岐一系能在黄龙法脉断绝之后,长期流传下来,并成为临济的正宗,正如《续传灯录》所言,方会既能承接临济纵横自由的宗风,又能如云门那般“截断众流”,“涵盖乾坤”,君临天下,故有“宗风如龙”之称。当然,杨岐接化学人的独特性,可能是导致它一直持有优势的更根本的所在。有的学者甚至说出了这样带有夸张性的话:南禅后期的历史,几乎成了临济宗的历史;而临济宗后期的历史,也就是杨岐派的历史。

史载杨岐宗到北宋末法演禅师这代,显现出麟游凤翔之景观,著名的“三佛”出现——佛果圆悟(克勤)、佛监慧勤、佛眼清远。杨岐由此而盛,并越于临济宗的另一派黄龙派之首。这其中法演禅师的徒弟圆悟克勤功劳至伟,他可是位了不起的禅师,圆悟克勤所著《碧岩录》,成为禅门经典。《碧岩录》融诗、偈、颂、评为一炉,实质上是又一次推出了文字禅。传至海外特别是日本后,日本禅界简直将其神化,视为经典中之经典而置于案头作必读之书。后来,它果真直接诱发了日本五山禅学的兴盛。

圆悟克勤的公案也是趣味十足。

圆悟克勤是自己读佛家宝典有所省悟而削发出家的。他先后参谒云门宗、黄龙派等不少禅师,黄龙祖心禅师颇识其性,曾预示他的未来:“他日临济一派属子矣!”其时最能代表临济宗风者非法演禅师莫属。年轻气盛的圆悟克勤免不了要参学法演禅师,但在师父面前仍自恃豪辩,与师争锋,最后甚至欲另谋他就。法演只告诉他:将来在你得了一场大病后,你自然会想起我。不久圆悟克勤果然患伤寒而一病不起,一日突然忆起师父之教诲,便发誓定要回到师父身边。后病愈回归,师父自然高兴,令其留在身边作侍者。一次师父在启悟学人



时,用了两句诗来比拟“什么是道”,但这两句诗竟为艳诗:“频呼小玉原无事,只要檀郎认得声。”禅道不可说,冷暖各自知;就像檀郎“认得声”那样。克勤从中有所省悟。回到寮房,即刻写出一首悟道偈,并面呈师父:

金鸭得销锦绣帟,笙歌丛里醉扶归。

少年一段风流事,只许佳人独自知。

悟道路径、悟道因缘,各各不同,自然体认境界也不同;这恰如“风流韵事”,各自如何适意,只有自己才能体认。如何有通常的表达语言?“只许佳人独自知”,简直是画龙点睛,道破个中奥秘,且贴切自然。克勤由艳诗而开悟,这在禅宗史上也确为罕见。这个公案告诉我们,参禅悟道,决无定式,各人在具体的情境中,只要“认得声”,识得自性、自心,便得大自在也。

临济宗下黄龙派的创始人慧南禅师,也有一句名言:“自心了知。”他说三世诸佛也是“只言自知”,自己真有所体悟,才有可能恰到好处地传达出来。“佛”是要自己去做成,“法”不是别人能传得的,要自身去体验才能得到。成语“心心相印”即从佛语中来,所以慧南又说“行脚人当自开眼”。说得太好了!别人是帮不了你“开眼”的,这个开眼当然是开心眼,即指开悟。一次,慧南上堂讲道:禅悟不是靠修神通能达到的,也不是靠知识智慧能谈论的,三世诸佛也只说自己内心所真正悟知的,整部大藏经也解说不到,因此在灵山会上有成千上万的听众,只有迦叶一人听到;黄梅五祖席下有七百高僧,衣钵只传付给了六祖慧能一人。哪像你们这样,贪淫愚执,专以胜负为能事……

说完,慧南用拂子敲击禅床,走下座位。

此也为临济宗风的核心精神:佛是自己做成,法非别人付得。

7. “见山又是山,见水又是水”

《五灯会元》卷十七《惟信》载有青原惟信禅师谈自己的禅悟体验:未参禅时,见山是山,见水是水。后参禅获得些个知识,有个人处,则见山不是山,见水不是水。而今开悟后又得到一段时间休歇,故见



山又是山,见水又是水。

惟信禅师在这里实际上揭示了禅修三个阶段——未悟、初省、彻悟的客观真理。

禅宗面对同样的山水,却能以其测出修禅者的悟境深浅。奇哉!

天人合一,这是中国儒、释、道三家共有的理念。人来自于大自然,他生活于大自然中,而不是生活在大自然之外;他的根,本源于自然。他不能揪着自己的头发脱离这个自然界。因此,人与天,本无对立。在禅的视野中,人与自然的亲和也是本来如此的。

问题是,人一生下来,所有的常识便向他涌来。在这个“未参禅”时期,人们只是以素朴的眼光去看山看水,山是山,水是水。一切都处在“素朴之心”或“稚心”的感性当中,人们最多也只是用笼统的感性去素朴而直接地摄取事物。显然,这第一阶段的山水是没有生命的山水。但初参禅后,他学得了知识,开始有了理性的“分别心”,并进入概念世界,这就像戴上了有色眼镜,山不再是山,水不再是水,因为它们夹杂了太多的东西。然而,当我们获得了真正的禅悟——禅悟之境是需要整体生命扑入而得来的,我们便十分自然地把山水融合在自己的生命之中,把生命融合于山水之中。这时的山水,是有生命的山水。此时,我与山水自然,不仅彼此参与,更得到根本的合一。我在山水之中,山水也在我之中。“我见青山多妩媚,青山见我亦如是。”我之见山即山之见我。我与山水,有着生命的互融互摄,不再是漠不相关了。

素朴阶段是仅仅以“质直”的感官而与山水相关,理性阶段则是以分别心将我们与山水二元对立起来。现在,第三阶段,我们的生命不仅与山水互融互摄而直接合一,我们同时也是自由地保持着自我的自觉,故山仍是山,水仍是水。注意:达到这样的禅境,纯粹的主观便是纯粹的客观,主体即客体,天人合一,人与自然达到完全的合一。第三阶段的见山又是山,见水又是水,只能证明,主体的我并没有消失,山水也没有消失。我与山水的相融相摄,并没有导致我吞没山,山仍耸立于我面前。山同样没有淹没我,我仍持有高度的自觉。主客相融,物我一如;而不是主客相泯,彼此泯灭。

是的,我们要再一次地说:人与自然合一,但这种合一绝不“为



此而失彼”。

这就是禅,这就是第三阶段禅悟之境的“见山又是山,见水又是水”。

在自然景观中随时契悟禅机,这是禅宗的一种超声越色、直契本体基本精神。在青青翠竹中,领悟到真如佛性;在潺潺流水中,证悟出真空妙有。真乃妙趣通天!香严闻击竹之声而开悟,灵云见桃花盛开而彻悟,都是云门宗“由声色而悟道”的典型案列。

长庆大安的弟子灵云志勤禅师,曾在师父门下“牧牛(观心)”达30年之久。虽说在人生大事上参究甚深,却始终未能将人生与自然打成一片。某年暮春,正是那“人间四月芳菲尽,山寺桃花始盛开”的大好春光之际,却说那苦苦参禅的志勤,多少年来,从未有心思观光。但这次却在不经意抬头的那一瞬,发现那芬芳灿烂的满树桃花,正朝他扑面而来。他好生奇怪,此情此景,怎么我30年来都曾打过照面,却未能注意到呢?此刻,只有感慨,万分的感慨!感慨之下,就像桶底脱落,突然大悟。所有的一切即刻化作了四句偈语:

三十年来寻剑客,几回落叶又抽枝。

自从一见桃花后,直至如今更不疑。

想想看,30年参禅不怠的志勤,几乎没有一刻心中不在牵挂着人生大事,唯独把身边的自然风光忽略殆尽——见了就像未见。而此刻,桃花正是朝着他楚楚动人地盛开着呀!生命的即刻扑入,才使得志勤禅师与盛开的桃花相融一体,此情、此景、其乐、其趣乃至其悟,也只有志勤禅师一人身心独知、独领。难道30年来他都没有见过桃花盛开之景?当然不是。只是这回再无遮蔽,再无知见的覆盖。于是,主客相融,情景相洽。正可谓:

见山又是山,见水又是水。直至如今更不疑。



参考书目

主要参考文献

《佛光大藏经·禅藏》

台湾佛光大藏经编修委员会主编,佛光出版社 1994 年版。

《五灯会元》

(宋)普济著,中华书局 1984 年版。

《祖堂集》

(南唐)释静、释云编撰,吴福祥、顾之川点样,岳麓书社 1996 年版。

《历代高僧传》

上海书店 1989 年影印《大正藏经》第五十卷版。

《宋高僧传》

(宋)赞宁著,范祥雍点校,中华书局 1987 年版。

《出三藏记集》

(梁)释僧祐撰,中华书局 1995 年版。

《景德传灯录》

(宋)道原 四部丛刊本。

《指月录》

瞿汝稷,四川出版集团巴蜀书社 2005 年版。



《坛经》

(唐)慧能著,山西古籍出版社 1999 年版。

《六祖法宝坛经》

湖北沙市章华寺倡印。

《菜根谭》

(明)洪应明著,山西古籍出版社 1999 年版。

《中国禅宗语录大观》

袁宾编著,百花洲文艺出版社 1992 年版。

《禅海珍言》

(日)秋月龙珉,漓江出版社 1991 年版。

《中国禅宗史》

(释)印顺著,江西人民出版社 1990 年版。

《中国禅学思想史》

(日)忽滑谷快天著,朱谦之译,上海古籍出版社 1994 年版。

《禅与东方文化》

季羨林著,商务印书馆 1996 年版。

《中国佛教哲学要义》

方立天著,中国人民大学出版社 2002 年版。

《从西方哲学到禅佛教》

傅伟勋著,三联书店 1989 年版。

《中国禅宗思想历程》

潘桂明著,今日中国出版社 1992 年版。

《禅宗思想的形成与发展》

洪修平著,江苏古籍出版社 2000 年版。

《禅宗与道家》

南怀瑾著,复旦大学出版社 1991 年版。

《禅宗与中国文化》

葛兆光著,上海人民出版社 1986 年版。

《佛教史》

杜继文主编,江苏人民出版社 2006 年版。

《佛教征服中国》



- (荷)许理和著,李四龙等译,江苏人民出版社 2003 年版。
- 《禅宗三百题》
- 黄夏年主编,上海古籍出版社 2000 年版。
- 《佛教三百题》
- 黄夏年主编,上海古籍出版社 2000 年版。
- 《禅诗一百首》
- 李森,上海书店 1991 年版。
- 《净土宗教程》
- 魏磊著,宗教文化出版社 1998 年版。
- 《江西佛教史》
- 韩溥著,光明日报出版社 1995 年版。
- 《红土·禅床》
- 段晓华、刘松来著,中国社会科学出版社 2000 年版。
- 《江西历代人物辞典》
- 陈荣华、陈柏泉、何友良主编,江西人民出版社 1990 年版。
- 《中国佛教伦理研究》
- 王月清著,南京大学出版社 1999 年版。
- 《慧远及其佛学》
- 方立天著,中国人民大学出版社 1984 年版。
- 《虚云法师年谱》
- 岑学吕编著,宗教文化出版社 1995 年版。
- 《虚云老和尚在云居山》
- 释绍云编写,香港燕南飞出版有限公司出版。
- 《虚云和尚方便开示》
- 福建省佛教协会编,福建省佛教教育基金委员会印行。
- 《宝峰山志》
- 何明栋、释如云主编,中华佛教出版社 2004 年版。
- 《佛教人士事略》
- 韩溥著,光明日报出版社 1994 年版。
- 《江西省志·江西省宗教志》
- 中国方志出版社 2003 年版。



《洪州禅》

苏树华著,宗教文化出版社 2005 年版。

《禅宗哲学象征》《禅宗思想渊源》《禅宗诗歌境界》

吴言生著,中华书局 2001 年版。

《禅天禅地》《禅山禅水》《禅南禅北》《禅东禅西》

张志军著,现代出版社 2004 年。

《禅与生活》

(日)铃木大拙著,光明日报出版社 1988 年版。

《老子全译》

沙少海,贵州人民出版社 1989 年版。

《庄子浅注》

曹础基,中华书局 1982 年版。

《周敦颐集》

陈克明点校,中华书局 1990 年版。

《朱子语类》

(全八册)中华书局 1994 年版。

《陆九渊集》

中华书局 1980 年版。

《王阳明全集》

吴光等点校,上海古籍出版社 1992 年版。

《陆九渊评传》

祁润兴著,南京大学出版社 1998 年版。

《王阳明评传》

张祥浩著,南京大学出版社 1997 年版。

《中国哲学史》

萧蓬父、李锦全主编,人民出版社 1982 年版。

《中国哲学史》(第二版)

北京大学哲学系中国哲学教研室著,北京大学出版社 2003 年版。



后记

江西省政协文史和学习委员会于去年年初，将江西禅宗文化作为抢救江西历史文化资料的一个重要内容，列入了写作出版计划，并着手组织人员，搜集资料，制订写作计划与大纲。经过努力，初稿终于以资料专辑的形式与读者见面了。这无疑是一件很有意义的事情。今年又在原有基础上作补充修改，以成《江西禅宗文化》一书。目的是将其写成一本通俗易懂、集知识性与可读性为一体的著作。

当今世界各国，凡有眼光者，无不在挖掘自己的历史文化资源，这不仅是因为历史本身的价值，也不仅是文化交流的需要，更因为历史与现在和未来是割不断的，一个国家、一个地区乃至一个城市的实力强弱、品质高下，最核心的体现是文化。而且文化资源的价值是取之不尽用之不竭的。禅宗这一资源可发挥的可能性空间还大得很，它远不是一般人所想的只有旅游文化价值；禅对现代人思维建构的开示、创意灵感的导发、生活内涵的开掘，都显示了它的重大价值。故日本、韩国甚至一些欧美发达国家都十分重视中国的禅宗文化资源，并经常到江西禅宗发源地汲取灵感。

全书的撰写由赖功欧、李满、杨雪骋、苏树华四人共同承担。赖功欧撰写前言，第一章，第二章的第二节，第三章的第三节，第四章的第一、三、五节以及第五章第一节中的第三部分脉系传承内容，第七章的第一、二节，第九章；李满撰写第二章的第一节，第八章；杨雪骋撰



写第五章,第六章,第七章的第三、四节;苏树华撰写第三章的第一、二节,第四章的第二、四、六节。章节框架由赖功欧与杨雪骋共同确定,全书统稿由赖功欧完成。

本书对江西禅宗的历史起源、发展脉络、宗派关系尽量地进行梳理,有交叉复杂关系的也尽量阐明。重点是从江西禅宗文化的视角,分禅脉、禅意、禅风三个部分来介绍江西禅宗的起源及重要人物的核心思想、主要活动场所、宗派及传承关系,以及江西禅宗文化中禅与理学、文学等的内在关联,洪州、青原禅风的思想文化内涵。禅宗史上,南岳、青原二系乃属并列,洪州禅本属南岳一系,但本书为突出洪州禅系对江西禅宗的重大意义,特以第四章专章做介绍,而第五章则为青原系。明、清时江西禅宗呈衰微之势,故未专章介绍,但近现代江西禅宗的复苏,则与虚云大师关系极大,一诚禅师在当代中国佛教中的地位也是显而易见的,故专章介绍。遗憾的是,一些内容如江西禅宗与儒、道的关系,对文人、文学作品以及对社会的影响等,虽设专章,但因篇幅所限,未能展开,但愿能在今后予以弥补。

作者

2006年10月15日

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "before_pdg2pic_conversion": {
    "filename": "MTE4MDcxMDluemlw",
    "filename_decoded": "11807102.zip",
    "filesize": 24133420,
    "md5": "b00c6b33294b89652f5cc397b9312c22",
    "header_md5": "06215975639b070c741b1bea3a7c110f",
    "sha1": "2a63cf2941dcf69a1e338225fa5d40229107f8f7",
    "sha256": "0421befc65c28666da455eee4dec81000ca95a89a242b905688b889df4b9a30e",
    "crc32": 1430382677,
    "zip_password": "",
    "uncompressed_size": 24101200,
    "pdg_dir_name": "\u255c\u00a1\u256c\u2248\u221e\u00b0\u256b\u250c\u256c\u2500\u2557\u00bb_11807102",
    "pdg_main_pages_found": 216,
    "pdg_main_pages_max": 216,
    "total_pages": 225,
    "total_pixels": 194281448
  },
  "after_pdg2pic_conversion": {
    "filename": "MTE4MDcxMDluemlw",
    "filename_decoded": "11807102.zip",
    "filesize": 28437651,
    "md5": "fbd6aec9bf7c35d0f2c837f4d064b334",
    "header_md5": "ad88104428311a5821934dc713cc5d1e",
    "sha1": "f1a078b3eb86173df9864de1b2785e651e8660b6",
    "sha256": "ec18dda009d4e38d996b238796ddd93066bde6a9bfb64c43d2a1958d2e0c90cb",
    "crc32": 3066078704,
    "zip_password": "",
    "uncompressed_size": 29751014,
    "pdg_dir_name": "",
    "pdg_main_pages_found": 216,
    "pdg_main_pages_max": 216,
    "total_pages": 225,
    "total_pixels": 1021359848
  },
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```