

# 论禅学的中国智慧\*

赵建军

**【摘要】** 禅学是具有悠久文化渊源与文脉延续的思想系统。中国禅学在佛教禅修基础上形成，通过中国化改造，创立了有师承传授特色的中国禅宗流派。唐中叶至宋代，中国禅宗南宗峰高浪涌，演化有“五家七派”，其禅理深湛，形式活泼，构成中国古典时代奇伟的文化景观。从南宗禅学的发展史演变，发掘其中蕴蓄的中国智慧，是弘扬传统文化精华的重要内容之一。禅宗南宗所体现的中国智慧主要表现在心性锤炼和思维训导两个方面，具体表征为：截断烦恼、直指菩提的解脱智慧；以智摄情、理事圆融的权实智慧；荡涤滞钝、磨砺机锋的禅对智慧；观象无相、意境立生的诗化智慧等，这些禅宗智慧颇具思想、方法的革命性意义，是古人给今人留下的宝贵精神财富和思想资源，对当代中国和世界文明发展具有重要的理论价值。

**【关键词】** 禅学 中国智慧 心性 诗化意境 菩提 理事圆融

**【作者】** 赵建军（1958—），男，内蒙古巴彦淖尔人，文学博士，江南大学人文学院教授，主要从事中国美学史、佛教美学、中西文化与美学研究。

**中图分类号：** B946.5      **文献标识码：** A      **文章编号：** 1674-0602 (2021) 05-0269-15

禅学像所有学问一样，经过人类的实践积累拥有十分深湛而完备的知识、价值系统。禅学依托于宗教实践，与人的生命特殊体验联结，启人心智，点化生命觉悟，能产生比一般知识形式更迅捷有力的教化效果。禅学理论是禅学的学术形态，它具有学术提炼的性质，但不是理性推衍或综合——其他的知识形态、形式则多半如此——的产物，而是禅修实践的结果或产物。就像果实有自己的样态、滋味、内质和肌理，这些都浓缩了母体的生命信息，禅教理论也如此，它缘自禅修实践的内省、感悟，在获得生命血气与精神的“打通”而拥有禅悦的寂静之后，实质已跳脱于当下的生命实践，让生命智慧进入更高的意识阶位。因此，禅慧既萃集人生经验，又不断更新和突破人生经验。禅慧的思想推进，无论体现于个体还是群体，都与所处的历史文化语境所规定的生活方式和人生理想密切相关，从历史的观点考察禅慧的文化特点和精神本质，更能切中禅学的历史本真。

广义上，禅学指源于印度原始宗教的一种思维修，其核心主旨倡导以灵魂超越肉体凡身，追求精神的灵性，认为思想意识进入到梵天净土，得到某种清凉般的寂静，就是禅定。但在狭义上，源

\* 本文系国家社会科学基金项目“中古后期佛教般若范畴与美学流变研究”（13BZW014）的阶段性成果，是在作者2021年4月29日于北京师范大学—香港浸会大学联合国际学院所做讲座的底稿上修订而成。

于印度原始宗教的禅学,在后来的历史发展中并没有演化为世界性的禅教主脉,倒是公元2世纪以来,伴随着佛教的入渐中国,逐渐发展形成中国的禅宗系统,后来成为中国和东亚,乃至影响到欧美的禅学的主流。因此,真正代表禅学历史精神与传统的,是中国的禅学。中国禅学将思维修转化为心性修,倡导般若顿悟,重视生命经验的实修,以自性自修、自性自度为根本法门,融合中国文化、智慧,注重以智摄情,情理交融,让生命流与禅流合一。中国禅学表现出鲜明的人文主题和主体生命洋溢的活泼生趣。在中国禅学诞生并影响中国社会,乃至世界这一千五百多年以来,印度原始宗教的思维修在印度本土、南亚和东南亚一带也被传承下来,但由于禅修的境界、路径大不相同,从而决定了各自的内在气质和价值趋向也大不相同。基于印度原始宗教的思维修,原本有雅利安文化的重知识、重语言、重冥思特点,在修炼方式上追求打坐、冥想,以灵修为主导内容,整体上存在偏向宗教神秘主义的旨趣,但中国禅学克服了这种褊狭的精神禅学倾向,打从古代禅宗建立之始,就具有很强的现实性、实践性。这种禅修的现实性与实践性,也曾经在欧洲一些专事佛教理论研究的学者看来,认为背离了禅修的原旨,背离了印度佛教的原始色彩,但实际上,恰恰因为让禅修变成现实中的生命智慧实修,才使禅学真正成为增益人类生命智慧的“活”的思想资源与系统。为此,我们有必要对禅学的中国智慧进行理论开掘和研讨,以发现中国禅学的思想、智慧独特性,使之更有益于当代的文化和生命实践。

在展开研究之前,对禅学缘自宗教而必然带有的宗教特性,须适当有所讨论。因为,中国智慧是一个更大的范畴,不仅禅学里有,其他的文化、知识系统也有,那么,在研究禅学时,就要避免因发掘内中的思想智慧,而误把宗教特性所决定的思维、智慧品质,也当做其思想智慧的独特性来看,尤其是,不能把禅学理论必然带有的宗教局限性,也当做合理的、历史性的禅慧构成来看,而关于这一方面,是我们从当代人的角度,必须理性地、辩证地认识到的一个问题。具体言之,禅学的宗教局限性所表现的先天不足,一是对于价值内涵的评判,与人类生活常识乃至一般人文、社会科学的评判存在着错位。譬如,印度原始禅修的两个基本方面,一是思维本身的修炼,二是精神的入定;中国禅学的基本主旨则是照见自性,让生命实现解脱重生。这两种核心主旨都把消除烦恼、业障,阻断生命轮回之苦作为思想的逻辑出发点。这种价值判断体现了一种宗教价值观的预设,就是从根本上否定现实生命,否定生命的现实性。因为以此为前提,展开思想推演和话语表达,会进而导致产生贬抑生命、否定现世人生的价值倾向。这显然是错误的。但我们研究禅学里的中国智慧,不能因为这一前提性的价值判断,就否定和忽视了禅修作为生命智慧特殊实践的探索意义和理论价值。惟有把禅学作为特殊场域产生的思想系统、生命现象来进行研究,我们才能够细心体味到禅学智慧的别致之处,幽微奥妙之处,进而发掘出其具有普遍价值和理论意义的思想构成。

中国禅学自慧能创立禅宗南宗开始,才将达摩的禅师禅,转化为中国化的般若禅,禅宗的思维革命,主要在南宗的开拓下实现了中国人文精神与生命智慧的绽放,本文主要聚焦于禅宗南宗的禅修思想和禅教方法的演化,以期对禅宗南宗凸显的中国智慧,进行探索性的系统梳理和理论概括。

## 一、截断烦恼、直悟菩提

慧能从五祖弘忍手上接过传承的衣钵,创立了南宗,这是中国禅宗史上最激动人心的一段佳话。一个岭南的打柴人,没什么文化,究竟凭借怎样的才具能够担当起延续法脉的重任,而且不止如此,还被尊为禅宗六祖,实为南宗初祖。这里面最根本的缘由,在于慧能完成了由达摩祖师禅向般若禅的转换。谓之转换,是从禅宗的连续性上说的,实际上它是禅宗主旨的一种切换。也有人主张神秀、

法如为禅宗中六祖者,但他们都没有跨越由《楞伽经》规定的“性”“相”法门,那是需要“藉教悟宗”,精熟佛教经论的,六祖则不然,他开启的是“直悟心性”的顿悟法门,主张直接、果断地截断烦恼,径直悟达菩提本心。在慧能弟子记录整理的《坛经》中,慧能曰:“自性自度”,<sup>[1]</sup>“自色身中邪见烦恼愚痴名妄,自有本觉性,将正见度。既悟正见,般若之智除却愚痴迷妄,众生各各自度”。<sup>[2]</sup>慧能所说的“自性”,即人的本心、真性。本心和真性,与印度原始宗教的“思维”不是同一层面的概念,也与佛教“如来藏”的阿赖耶识心识内涵不同。前者属于思虑中的精神语言的醒悟,即思虑对杂念的熄灭,是通过思维进入更高思想层面来实现的。在印度原始宗教中,灵魂和肉体只有进入不同的禅天境界,才可谓之实现禅定。在后来南传佛教变异的灵修体系中,禅定境界被各种隐喻宇宙神秘世界和心理神秘肌理的概念所替代,使思维修变得毫无烟火气,已全然失去了原始宗教尚注重生命血气的般若化变现这一基本观念,它可以说是与心性之修截然不同的两种禅修世界。佛教禅学传至中国,由小乘“安般”呼吸修抵达四禅天,到如来藏以阿赖耶识为藏识,进而到糅合中国心性概念而有达摩之“二行四入”禅定法,看似融合了心性修道的意识,但参禅需以般若识辨析繁琐的性、相概念,须懂得种种事相,法相及意、意识、五法体相(名、相、分别、正智、真如)、二种无我(人、法无我)等实知概念,方能入得禅味境界,这种依赖思性觉悟的路线,与慧能的心性属本己,须自家照见有天壤之别,所以,慧能才是真正把禅修切换到禅修者本心的第一人。慧能说:“即烦恼是菩提”<sup>[3]</sup>,此话一是说烦恼与菩提同体不二,人在烦恼在,不能因有烦恼言无菩提,菩提本在,关键是自觉到其在否;二是说心性之根为菩提,人人皆具佛性,人人可证菩提。这是从人的存在讲佛性本体。依此他谈禅修方法,菩提不是修证得来的,因本来就具有,修的是发见菩提的智慧性。故不必读经悟道,诸经可以旁置,要让心性自显。他说:“一切经书及文字,小大二乘十二部经,皆因置,因智慧性故。”<sup>[4]</sup>见性开悟,读经参证不是法门,从经文不能悟道,顺着这一思路,语言、话语也不是悟道法门,心性无碍,关键是不要让菩提被遮蔽住。这种认识与海德格尔的“解蔽”颇相似,其实其思想与道家保持了内在的一致。老子说:“人法地,地法天,天法道,道法自然”,自然是自具自足的,修道就是用减法逐层“除垢”,发现自然的本蕴。心性天然而在,一切人为都是外在的,不必修,为此他甚至认为道不用修,将自性自得的理蕴阐发到极致。不过,慧能强调有一本经要读,就是《金刚经》:“若欲入甚深法界,入般若三昧者,直修般若波罗蜜行,但持《金刚般若波罗蜜经》一卷,即得见性入般若三昧。”<sup>[5]</sup>《金刚经》何以能诵可读,岂不与诸经旁置的观点自相矛盾吗?这是因为,慧能是从奉持《金刚经》为法宝的意义上说的。《金刚经》中“应无所住,而生其心”<sup>[6]</sup>令其开悟,而且《金刚经》简明,是般若经的纲领,比《金刚经》篇幅长的玄奘的《大般若经》慧能已能见到,长达10万颂,600余万字,不适合禅宗依持;短的有《心经》,仅260字,但掺杂了各部派的思想,如中观宗、唯识宗、净土宗、密宗等,应有尽有,庞杂到很难让人抓住要领,也不适合修炼;还有居中的8000颂的、鸠摩罗什译的《小品般若经》,大乘禅意不够充分,也不是适宜的佛

[1] 洪修平、白光注评:《坛经》,凤凰出版社2010年版,第18页。

[2] 《南宗顿教最上乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》,载《大正新修大藏经》第48册,台湾新文丰出版股份有限公司1996年版,第339页中。

[3] 洪修平、白光注评:《坛经》,第126页。

[4] 《南宗顿教最上乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》,载《大正新修大藏经》第48册,第340页中。

[5] 《敦煌新本南宗顿教最上乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》,杨曾文校写,上海古籍出版社1993年版,第29页。

[6] 《金刚般若波罗蜜经》,载《大正新修大藏经》第8册,台湾新文丰出版股份有限公司1996年版,第754页上。



经,唯《金刚经》的般若思想比较原朴,且有宗心要旨,固奉为禅宗的宗源,这与诸经旁置并不矛盾。这和慧能说:“若欲修行,在家亦得,不由在寺,在寺不修”的表达相类,都是针对禅修“悟道”的根本做出的“权实”性回答,后人据此得出“愚人修福不修道”、“道不用修”的理解,未免误解了慧能。因《金刚经》就有“一念能生净信”<sup>[7]</sup>的主张,与慧能的“顿悟”观是一致的,因而,依持《金刚经》是确定禅宗修慧的法理本源,道还是要修、但要顿悟,不是渐修,这是南宗禅理的根本。

从自性顿悟观出发,就能解开此在对照见自性、斩断烦恼的根本态度。人人“即烦恼是菩提”,那么,所谓智愚、凡圣无差别,人人可见自性,在现实中何以自证果位,因人人有烦恼,如何解决烦恼与菩提有自性中的“存在”问题,对此慧能阐发出了中国的大智慧。“自性”,佛教指执著于某一种因、缘,以物为该因、缘所成,如种子种下长出苗来。佛教主张因缘和合缘起,否定单一因缘论,以物无自性,人、法无我,故般若空性。这个道理在慧能这里,以顿悟之心表之,“自性”即顿悟之心,非特性因缘,自性心是一种透明的智慧,烦恼无非诸缘和合而已,原本无烦恼存在。他这样说:“自色身中邪见、烦恼、愚痴名妄”。<sup>[8]</sup>“妄”字简洁概括出烦恼愚痴的虚妄性,烦恼原本存在于自性里,如梦幻泡影,若人识执著,造作为烦恼,是烦恼的虚妄遮蔽了自性,是自己没有发现自性,岂能说是自性蒙尘一般受了污染?因此,自性就是佛,“佛是自性作”,自性作就是直悟菩提,凡人立转为圣,此即“自性自净,自修自作”“定愚,体一不二”,依此,很自然禅修“法无顿渐”,人人直悟可证菩提,不能直悟,便在执著烦恼,渐修终须一朝直悟。“菩提般若之知,世人本自有之”,<sup>[9]</sup>能否自证果位,终究取决于无住(不执著),无念(不在心修上刻意念念),无相(不以物象幻影为实,不以心相浮荡为真),“顿渐皆立无念为宗,无相无体无住,无为本。何明为相?无相于相而离相,无念者,于念而不念。无住者,为人本性,念念不住。前念念,念后念。念念相续无有断绝,若一念断绝,法身即是离色身。念念时中,于一切法上无住。一念若住,念念即住,名系缚”。<sup>[10]</sup>这样,通过对心性般若智慧的提引,慧能指出了禅修真性豁然凸显的实质,为精神解脱指出了一条迅捷通道。

葛兆光在阐发慧能思想的贡献时,很精辟地看到慧能由定向慧的变革性转换,但他似乎对慧能的顿悟说还没有从禅修的现实性,及中国智慧的转化给予深入的理解,因而提出三点并不能令人赞同的批评意见:一是认为慧能南宗禅“一系的禅法与前期禅门的不同并没有到水火不容、势不两立的地步,……从《楞伽》而《般若》是当时禅门的普遍趋势”。<sup>[11]</sup>他以神秀、净觉和其他北宗等亦以《般若》为主要经典为证,说明《楞伽》和《般若》在北宗也都是重视的,因而,慧能推崇信奉,《金刚经》就没有什么特别,只不过北宗主要是理论上重视,没有落实到修行上而已。此言差矣。一者北宗若干人注释之《心经》并非《金刚经》之宗旨,北宗四祖道信便对《金刚经》有所参悟,但所有北宗参悟者并没有归结到心性法门上,没有确立到“直悟菩提”的证道路径上,这当中的差别实在很大,不可轻然视为相类或相容而予于一一般的“普遍趋势”的评论,更不能认为慧能不过顺流而下,转换到修证来理解。“顿悟”说并非慧能最早提出,但真正归结到心性顿悟观上,则以慧能最彻底,

[7]《金刚般若波罗蜜经》,载《大正新修大藏经》第8册,第749页中。

[8]《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》,载《大正新修大藏经》第48册,第339页中。

[9]《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》,载《大正新修大藏经》第48册,第338页中。

[10]《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》,载《大正新修大藏经》第48册,第338页下。

[11]葛兆光:《中国禅学思想史》,北京大学出版社1995年版,第163页。

也切实转换到了现实人生的修证实践上来，这种中国智慧对佛禅的改革意义是不能忽视的。二是认为，“在慧能这里，《楞伽》以心为根本与《般若》以空为根本的思路也没能融会贯通，清净境界为终极与无差别境界为终极境界的思路也常常双双出现。……在他这里，禅思想就仍处在一种难以解开的思路纠缠之中。”<sup>〔12〕</sup>这一点同样误解了慧能。慧能的心性顿悟，并非《楞伽》“性、相”的净染二重世界，也并非把清净境界与无差别境界的终极境界同时倡导，而是染净体一、空相和烦恼相都是菩提本相，顿悟无非自性照见本相的非有非无亦有亦无的禅慧境界，慧能并没有思想的纠缠不清，他是真正通悟了“烦恼即是菩提亦复如是”为心性觉悟根本的第一人，对此我们不应持以怀疑态度。三是认为，“慧能思想并不像后人想像的那样破弃经论自然放任……并不像后人所描画的那样潇洒，真正潇洒的时代还没有到来。”<sup>〔13〕</sup>这又误解了慧能。因为顿悟思想和禅修中“忍苦”品质的倡导，本来就是一致的，正因为烦恼即菩提，才需要在即烦恼之际，能“忍”，正是所谓“努力修道莫悠悠”<sup>〔14〕</sup>及敦煌本《坛经》所记慧能“凡度誓，修修行行，遭难不退，欲苦能忍，福德深厚”，<sup>〔15〕</sup>（葛亦引）忍正是世间修的现实品格，怎能因此而与弘忍、神秀之忍置为一谈而视其为不潇洒呢？

我们对慧能禅学顿悟观的肯定，是基于慧能的确以中国智慧通解了禅理真谛，正因为他对禅宗有如此大的贡献，南宗才能更进一步在修禅悟道中弘扬中国智慧的价值、作用。那么，是否说慧能思想体现了中国智慧，便与佛理有所违背，或悖反，以至于流入了“道不用修”、道根挪位到中国文化的本根，而不能视为禅法正宗，进而许可西方对慧能的评价呢？显然不能。首先，慧能顿悟观体现了印度佛教的原始要义。印度原始佛教以人生无常，烦恼缠缚人在恶业造作中轮回不能自拔，故主张以般若正见觉悟解脱。慧能的顿悟观，也以烦恼与菩提相对，将消除烦恼视为菩提觉悟的一种心性转化，这个破执破烦恼的中心认识与原始佛教的主题是内在一致的。《中阿含经》中，以“烦恼”为人生之“漏”，若不得般若，则有漏，“若不知见者，则生烦恼、忧戚，知见则不生烦恼、忧戚，是为有漏从见断也”。<sup>〔16〕</sup>烦恼根源于欲望的执著，“以欲为本”造作身、口、意恶业的热渴。慧能的“菩提”觉悟，表达消除执著烦恼、归复本心本性的思想，可谓抓住了佛教的根本。其次，慧能顿悟观也表达了小乘部派佛教的“轮回主体”思想。慧能说：“依自色身见自法性有三世佛”，<sup>〔17〕</sup>三世即前世现世来世，自法性有三世，就是顿悟自证不再遭轮回之苦，“终身受持而不退者”，<sup>〔18〕</sup>对自性的强调，表达了人作为价值主体的立场，自身掌握自身的命运，肯定了生命主体存在的原性、本性和真性。第三，慧能更是继承发扬了早期大乘的般若思想。南传佛教系所发挥的大乘早期般若思想，用拔箭比喻断除烦恼，表达了般若智慧中意志因素的涉入：“一个为自己谋求幸福的人，要拔掉自己的箭，自己的悲伤、欲望和忧愁。”（《经集·箭经·592》）<sup>〔19〕</sup>早期大乘般若将直觉、想象和意志力相统一，金刚般若的另一种诠释是金刚智慧犹如利刃般斩断烦恼，立证菩提觉悟。慧能的顿悟观，有鲜明的意志力决断表达，可谓精准传达了早期大乘的这种般若精神，当然，这是譬喻，并非真有对象可供

〔12〕 葛兆光：《中国禅学思想史》，第163页。

〔13〕 葛兆光：《中国禅学思想史》，第164页。

〔14〕 [唐]慧能著、郭朋校释《坛经校释》，中华书局1983年版，第62页。

〔15〕 [唐]慧能著、郭朋校释《坛经校释》，第114页。

〔16〕 《中阿含经》，载《大正新修大藏经》第1册，台湾新文丰出版股份有限公司1996年版，第432页中。

〔17〕 《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》，载《大正新修大藏经》第48册，第339页上。

〔18〕 《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》，载《大正新修大藏经》第48册，第340页下。

〔19〕 巴利语佛教经典《经集》，郭良鋆译，中国社会科学出版社1990年版，第88页。

金刚斩断,而是自性智慧得到,则烦恼也被果决断离,这对禅修或许是一种真正的意向性之定的表达;第四,大乘中期般若思想在慧能的顿悟说中也得到改造。在《坛经》中,慧能对弟子们讲述的顿悟观点,对中观般若、唯识般若均有所吸收,只不过以中国变易思维做了极简处理。当初达摩依《楞伽经》而又吸收龙树中观“八不”思想,对唯识般若的“八识”名相思辨,在“性”“相”的概念化辨析上,更有明示。但其修禅与小乘十地论结合,讲究思维智慧的慢功夫,在法理上与般若隔得太远,现慧能对之简化,将36对概念列为中国式的相对范畴,除烦恼与菩提对外,还有“天与地对、日与月对、暗与明对、阴与阳对”<sup>[20]</sup>……有为无为对、有色无色对、有相无相对、进与退对、生与灭对等等,这些概念中国人大都比较熟悉,慧能将它们统一于菩提觉悟中,以烦恼与菩提对为根本对,自性见归于空慧,既解决了问题,又融摄了佛教的般若智慧,显现出中国智慧的至简大用。

总之,慧能顿悟观所表达的禅学思想,是中国智慧对佛教般若智慧的一种很彻底的改造。很多人对慧能的顿悟观缺乏深入体味,甚至有人从经文中摘得片言只字妄加发挥和臆解,认为慧能禅慧主张道不用修,有反智倾向,这是曲解和苛责了慧能。因为顿悟是讲实修,在诠释法理时必有所侧重,“悬置”诸经只是说明禅修通过单纯的认识,妄想真有一种禅智可以愈修愈明,这是一种执著和妄识。当然,慧能的思想也有局限性,他的讲求顿悟也潜在地表达出一种轻视知识的态度,但这与他对顿悟的证悟是两回事,顿悟是见心性、见自性,学菩提,读经,掌握文化和知识,对提高认知极其有帮助,慧能对这方面有简单化理解倾向,这需要有所批判性地对待,但不能据此视为慧能便持一种反智主义的修禅主张。

## 二、以智摄情、理事圆融

慧能的学生以青原行思、南岳怀让最为有名。其中,南岳怀让传弟子马祖道一,及马祖弟子百丈怀海,建立起南宗的洪州系禅宗。洪州禅将顿悟观与生活的情、事、理结合,追求修禅人当下的主体智慧觉悟,让禅修生活化,另外开辟了以智摄情、理事融一的禅修路线。禅公案记曰:

师为马祖侍者,一日,随侍马祖路行次,闻野鸭声。祖云:“什么声?”师云:“野鸭声。”

良久,祖云:“适来声向什么处去?”师云:“飞过去。”祖回头,将师鼻使扭,师作痛声。祖云:“又道飞过去?”师于言下有省。<sup>[21]</sup>

这里讲生活中的禅修悟道。第一问,百丈的心在日常处,老师认可,第二问,问心在何处?百丈的心却留在原地,马祖不满意了,因马祖主张“平常心契道”,即禅悟要从当下生活获得启悟。

然而,同是悟道,弟子不必一定与老师所得相同。百丈怀海便是,他在马祖一番开示后,并不就此作罢,而是继续思考,获得另一番悟化。怀海回到宿舍大哭,同僚问其缘故,他说师傅拧得太痛!这痛去不了!别人笑而问其师傅何故拧他鼻子,他回道:“你去问师傅好了!”这还不止,第二天“祖升堂才坐,师出来卷却席簟,祖便下座,师随至方丈。祖云:‘适来要举转因缘,你为什么卷却簟?’师云:‘昨日鼻头痛。’祖云:‘你什么处去来?’师曰:‘昨日偶有出入,不及参阅。’祖喝一喝,师便出去。”<sup>[22]</sup>在这次堂上,马祖再次强调悟道要“即此用离此用”,“平常心”要合“平常道”,由此

[20]《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》,载《大正新修大藏经》第48册,第343页中。

[21][宋]李遵勖编:《天圣广灯录》,载《卍续藏经》第135册,第655页上。

[22][宋]李遵勖编:《天圣广灯录》,载《卍续藏经》第135册,第655页上。



及彼，以智摄情，理从事来，理事俱得，理事统一。但百丈所悟不同，他也赞同理事融一，但他以相反的态度修证，就是你让我离我偏不离，如此才三番喊痛，怀海与马祖的对垒，表明他对于“道从事出”确有所悟，但他更主张就事理而事理，事也可以与道无关，让道从平常心跳脱开来，由“即心即佛”走向“非心非佛”，对事理融一进行反证。

百丈怀海的弟子后来建立了沩仰宗。仰山禅师慧寂曾授耽源九十七种“圆相”，后来又从沩山处顿悟“圆相”之理。那么，何为“圆相”？《人天眼目》“圆相因起”曰：

圆相之作，始于南阳忠国师，以授侍者耽源。源承讖记传于仰山。遂目为沩仰宗风。明州五良和尚，尝制四十则，明教嵩禅师，为之序，称道其美。良曰：总有六名：曰圆相、曰暗机、曰义海、曰字海、曰意语、曰默论。耽源谓仰山曰：“以国师传六代祖师圆相九十七个，授与老僧。”国师示寂时，复谓予曰：“吾灭后三十年，南方有一沙弥，到来大兴此道，次第传授，无令断绝，吾详此讖事在汝躬。我今付汝，汝当奉持”。仰山既得，遂焚之。源一日又谓仰山曰：“向所传圆相，宜深秘之。”仰曰：“烧却了也。”源云：“此诸祖相传至此，何乃烧却？”仰曰：“某一览已知其意，能用始得，不可执本也。”源曰：“于子即得，来者如何？”仰曰：“和尚若要重录一本。仰乃重录呈似，一无差失。”耽源一日上堂，仰山出众作○相，以手托起作呈势，却又手立。源以两手交拳示之，仰进前三步，作女人拜。源点头，仰便礼拜。此乃圆相所自起也。<sup>〔23〕</sup>

这是关于禅法心印密传的又一段佳话，相比于弘忍传钵于慧能具有同样开宗立风的意义。“圆相”源起于南阳慧忠。慧忠主张“无情有性”，即为“般若实相”，印顺说：“从传说的慧忠语句而论，慧忠有独立的禅风，出入于东山及牛头、南宗与北宗之间”，<sup>〔24〕</sup>慧忠传授给耽源的九十七种圆相，后来由明州五峰普良禅师记录下四十余条。其中涉“圆相”计六种：“圆相”“暗机”“义海”“字海”“意语”“默论”。每一种都显示禅教顿悟空义的法门。我们从“圆相”这个概念源自耽源与仰山的授受，可揣摸到其中特有的韵味，它借助非常规的肢体语言、手势，以及画图、画符，达到了对“般若实相”幽秘深邃的领悟。画“○”或“⊙”，或者画“⊗”“⊕”“⊖”“⊗”等字符，其意都在显示“圆相”，然要在由此圆相悟及非相、无相之理。“圆相”的弄势作姿，画符的示意性秘授，是中唐以后禅宗空义立于心性根底且将所悟之理，由生活本相、原相，转向非相、无相之理，归结过来，还是以智摄情，还是理事圆融，只不过强化了生活事理修持的神秘性和崇高性，试图通过这种手段提升禅修的精神等级，表达非上等根机不能领悟的智慧。同时，神秘意旨借助非常姿势、动作和画符来悟对，推进了禅悟形式的美学化。此风发展的利弊，就沩仰宗而言实是两者兼有，“圆相”概念居统领六种名目之首，犹如般若居六度之首，具有显现总体实相意味，但它并不能替代其他法门，可谓圆而不圆，随缘处蕴涵妙机，像“机锋”“字意”“秘语”“默论”等法门，貌似褊狭独到，实则均为僧人精神独到契合与领悟之处，无疑对于开掘禅宗别致深邃的意趣，具有不同凡响的价值和意义。

青原行思一系传下的曹洞宗，在理事相融上走得也很彻底，把儒道思想都融了进来，使禅理更生活化了。日本人后来把曹洞宗搬回去，与生活紧密结合，建立起日本的曹洞宗，一样以事理融一为禅修特色。那么，曹洞宗的特别之处在哪里呢？创始人良价强调：“银盃盛雪，明月藏鹭”<sup>〔25〕</sup>，他指出有三种致人犯错误之“漏”，即“见渗漏”“情渗漏”“语渗漏”，经常表现为与生活真谛相悖。

〔23〕《人天眼目》，载《大正新修大藏经》第48册，第321页。

〔24〕释印顺：《中国禅宗史》，中华书局2010年版，第246页。

〔25〕释印顺：《中国禅宗史》，第246页。

对这三样,人须臾不能离开,必须抓住生活的片刻“玄机”“道机”,让禅理在“因缘时节,寂然昭著”,就产生“事理俱不涉,回照绝幽微,背风无巧拙,电火烁难追。”<sup>[26]</sup>的禅悟效果,良价说:

一、“敲唱俱行”,偈云:“金针双锁备,挟路隐全该;宝印当风妙,重重锦缝开。”二、“金锁玄路”,偈云:“交互明中暗,功齐转觉难,力穷忘进退,金锁网鞵鞵(mán)。”三、“不堕凡圣”,亦名“理事不涉”,偈云:“事理俱不涉,回照绝幽微,背风无巧拙,电火烁难追。”<sup>[27]</sup>

这是用偈语形式总结的禅理,很玄妙,要义在于:1. 禅机在混沌状态不能一眼发现。所谓蛇(虵)吞虾蟆,“救则双目不覩,不救则形影不彰”,是说这一刻如果救青蛙,是以见为识,得所不是真相;如果不救,是落空,形影相乖,因此,主体与事理要保持原关系状态,不强行涉入,不因情因意而涉入事理,与禅学真谛擦肩而过,事理圆融的真义须在出出入入的别处。2. 运智于事,用一种智慧和巧力,不能使蛮力。智慧的巧要细致,渗透绵密,这样才不被表象迷惑,也不被常情、常识染著。抓住因缘时节,懂得事理的明暗交互,悟性就如后羿射日,百步直中,又不显得用了力。所以,禅识妙用,重在智慧机巧,切实又不笨拙。3. 禅悟要从事理中“回照”,即在击中要害时,不执著于所得,懂得回护。所谓“得理处且饶人”,正是这个道理。从观照对象参透玄机,到再回到对象通灵透脱,自由无碍,正是通脱世情,悟得禅机、道趣的要妙所在。回照的目的,是让理与事圆融无碍,如果沾滞于世事,被功利目的缠绕,则有失智慧的灵动潇洒。

曹洞宗和沩仰宗都注重从事理见性,不过,曹洞宗注重事理不二,体用如一;沩仰宗注重“理事如如”,事中有情,情智兼具悟得佛性。这样的智慧修证门径,凸显了中国智慧落于生活实地的精神,并体现出禅学的否定、批判意趣,使主体精神聚焦于智慧醒觉,极大提升了中国禅学的水平。在学理上,以智摄情,理事圆融,与佛教教蕴也内在相通,只不过它完全中国化了。首先,它反映了中国化佛教宗派天台宗、华严宗的思想精华。“圆融”概念本来就是天台宗的核心思想。天台始祖智顗认为,禅定法门有小乘、独觉、大乘和圆教四种,以圆教最为美妙,圆教能“开权务实”,“会实”而“融通”,将相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末、究竟等因缘,给予“如是圆融”的通解。再就是禅宗的理事不二,指法界缘起。“法界”概念是华严宗的核心思想。华严宗讲十法界,首先就是事、理法界。“十法界同一缘起,无碍镕融,一具一切,思之所见”,<sup>[28]</sup>法界体现了智性、智慧的精致化和将事理纳入理想境界,更具备人文性和超越现实的思想蕴涵。其次,中国化佛教的思想,以汲摄儒道思想最突出中国智慧。沩仰宗的理、人、事结合,曹洞宗的生活事象的对立参解,都渗透了儒家的甄实比德和道家的浪漫主义精神意趣,体现了南宗禅向中国主流文化的深度靠拢的趋势。

对于“理事圆融”的价值评价,要从禅悟探掘人的心性极限,发掘人的身心潜能角度来认识。大多数人在生活中触及智与情、事与理的认识问题,经常囿于表面现象,或孤立看待事理,执著于片面的认知假象而痛苦和烦恼,禅宗引导人保持清醒,并懂得因缘和合的多样性和变化性,这是非常可贵的智慧。另外,对于马祖道一所说“平常心”,从文化、哲学和美学意义上认识,也非常可贵,它当是指一种守持精神家园的本心。一者,情感因素是中国文化里极其重要的构成。将理智与情感对立起来,认为情感的本质是模糊的、欲望的、本能的,进而用理智和意志力制服情感、泯灭情感,这是西方文化所谓偏激的智慧,也是印度外道“苦修”派擅长的智慧,其从法理上讲才是反人性的。

[26] 《人天眼目》,载《大正新修大藏经》第48册,第321页上。

[27] 《瑞州洞山良价禅师语录》,载《大正新修大藏经》第47册,台湾新文丰出版股份有限公司1996年版,第526页上。

[28] 法藏:《华严经探玄记》,载《大正新修大藏经》第35册,台湾新文丰出版股份有限公司1996年版,第441页中。



而中国文化、中国智慧最大的特点，恰恰在于能激发情感的能量，激发整个社会的人文创造性与生命自由性，情感作为生命能量，既是一种社会力量，也是社会纽带，尊重情感，以智摄情，消解负面情绪、情感，正是守持“平常心”和维护文化、精神家园最基本的态度；二者，“以智摄情”并非以理智为绝对中心，把情感因素当辅助性的，或当可有可无，随机利用，相反，情感是生命系统活泼泼的动能，生命机制唯有情感润畅才能真正自在无碍，鲜活而有张力。理智对情感的“统摄力”，乃是生命意识的分工不同，理智与情感统一，情感不被压抑，理智把握正确的意志方向，就在本质上珍重了人的生命有机性。禅宗珍重理事圆融，是对和谐、饱满、自由价值的积极倡导和肯定。

### 三、荡涤滞钝、磨砺机锋

临济宗的创始人义玄与其师祖怀让、汾山灵佑和亲师百丈怀海，持大相径庭的修证风格。如果说，怀让似大海，渊博幽深；灵佑若深潭，微妙难测；百丈如峻岭，荆棘丛生，那么，义玄颇像马祖，思地超绝，话锋伶俐，禅对果断从容，显示出禅思维的敏捷机锋。义玄本人独辟蹊径，机锋峭峻，参悟修证透现出一种浓重的“杀气”，常令人称快。《古尊宿语录》辑义玄“棒喝齐施”公案：

上堂云：“赤肉团上有一无位真人，常从汝等诸人面门出入，未证据者看看！”时有僧出问：“如何是无位真人？”师下禅床把住云：“道！道！”其僧拟议，师拖开云：“无位真人是什么？干屎橛。”便归方丈。<sup>〔29〕</sup>

一日普化在僧堂前吃生菜，师见云：“大似一头驴。”普化便作驴鸣，师云：“这贼。”普化云：“贼！贼！”便出去。<sup>〔30〕</sup>

所谓“棒喝”，就是在参禅的那一刻，忽然发出呵斥之声，给弟子蒙头一棒！这种教学方法，照今天的理解不异于野蛮施教！但在禅教里，却具有别出一格的特效。其缘由，义玄本人如此诠释：

道流，真佛无形，真法无相。你只么幻化上头作模作样。设求得者，皆是野狐精魅。并不是真佛，是外道见解。夫如真学道人，并不取佛，不取菩萨罗汉，不取三界殊胜。迥然独脱，不与物拘。乾坤倒覆，我更不疑。十方诸佛现前，无一念心喜；三涂地狱顿现，无一念心怖。缘何如此？我见诸法空相，变即有，不变即无，三界唯心，万法唯识。<sup>〔31〕</sup>

“真佛无形，真法无相”，意味着学道不拘于形、相，“迥然独脱”，不存一念于念，不拘一思于物，用把乾坤倒覆过来的气魄，在思维的“变化”“跳转”中使识性开悟。“棒喝”所起的作用，就是让对方的思维从一种状态跳转到另一种状态，实现认知上的“突变”性转换。义玄说：

道流！你欲得如法见解，但莫受人惑。向里向外，逢着便杀。逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱。不与物拘，透脱自在。如诸方学道流，未有不依物出来底。山僧向此间从头打，手上出来手上打，口里出来口里打，眼里出来眼里打，未有一个独脱出来底，皆是上他古人闲机境。山僧无一法与人，祇是治病解缚。<sup>〔32〕</sup>

〔29〕《古尊宿语录》，载《卍续藏经》第118册，台湾新文丰出版股份有限公司1993年版，第119页上。

〔30〕《古尊宿语录》，载《卍续藏经》第118册，第213页。

〔31〕《古尊宿语录》，载《卍续藏经》第118册，第205页上。

〔32〕《古尊宿语录》，载《卍续藏经》第118册，第207页上。

义玄对禅宗修道方式进行了重大改革,在他看来,刹那顿悟不止是一种修证观念,更是一种与渐悟相对立的实践方式。这种实践方式倡导主体意识的空性绝对化,对生活现象和形形色色的观念采取直接否定的作法。“向里向外,逢着便杀。逢佛杀佛,逢祖杀祖,逢罗汉杀罗汉,逢父母杀父母,逢亲眷杀亲眷,始得解脱。不与物拘,透脱自在。”这里所谓“杀”,指主体观念不接受任何“有”“存在”“绝对”“权威”等的辖制,只凭任自性的潇洒,活出一番通脱无碍的境界。

在义玄的引导下,临济宗教学频出棒打、脚踏、拳击、喝斥现象,似有弃绝理性、乱象横飞的味道。然而,这种凌厉冷峻并非轻狂傲慢,也不是异想天开。义玄本人由此创宗,也是基于从老师那里得到开示。当初义玄曾参学于黄檗,他向黄檗请教“祖师西来意”,黄檗二话不说就给他“劈头一棒”,他不解又问了两遍,结果遭了三次打。打了还是不解,黄檗就打发他去请教大愚,大愚说:“黄檗恁么老婆,心切为汝得彻困,犹觅过在。”<sup>[33]</sup>一句话,点悟了义玄,义玄大骂佛法也没什么高明,也没什么孙子能当我的师傅。如此大不敬的话讲出来,大愚听了佯装着拽他的衣领质问,结果义玄朝大愚就打出一拳!这件事情眉目清楚了,义玄回见黄檗,黄檗嘲笑他回来得未免太快,结果义玄骂一声,还不是为见你这个老婆子心切!然后黄檗又笑说,你和大愚打了一顿?义玄说:那算什么!现在就打!说完就狠狠打了黄檗一巴掌。黄檗挨了打,反而高兴得哈哈大笑。这是临济宗非常有趣的一段公案,它看上去非常滑稽,然而,“棒喝”和“拳打”如出一辙,表达的是禅思维的弃绝言语,直接否定态度。这种悟禅路数溯源追踪,原来在达摩禅师那里就初显端倪,据《高僧传》记载,当初达摩从南印度刚到中国,辗转见到梁武帝萧衍,俩人开始一番对话:

梁武帝问:“朕即位以来,造寺写经度僧不可胜计,有何功德?”

达摩答:“并无功德!”

梁武帝又问:“如何是圣谛第一义?”

达摩答:“廓然无圣!”

梁武帝继续问:“对朕者谁?”

达摩答:“不识!”<sup>[34]</sup>

有学者认为,这是达摩当头给梁武帝三棒,斥责他贪着功德、搬弄死教条、逞个人威风!<sup>[35]</sup>不过,这“三棒”和临济义玄的“实棒”相比,不免小巫见大巫。临济宗的棒喝不是否定谈话对象与佛性真如的相隔甚远,而是就以凡人的粗暴行为,表达一种无须问佛不可问佛的态度,并且在凌厉的棒喝之下,能够转念获得开悟。据载怀让初次拜谒慧能时,便遭遇了类似棒喝的否定,《坛经》曰:

让至礼拜,师曰:“甚处来?”曰:“嵩山。”师曰:“什么物?怎么来?”曰:“说似一物即不中。”师曰:“还可修证否?”曰:“修证即不无,污染即不得。”师曰:“只此不污染,诸佛之所护念。汝既如是,吾亦如是。西天般若多罗谶,汝足下一马驹,踏杀天下人。应在汝心,不须速说。”让豁然契会……后往南岳,大阐禅宗。<sup>[36]</sup>

马驹足下踏杀天下人,这是很有“杀伤力”的话语。慧能这么讲,是强调般若智慧的法力之大,现在临济禅奉行的,正是不依寻常教化之道的“法力”,作为一种独特的禅教路数,棒喝的“杀气”

[33]《古尊宿语录》,载《卍续藏经》第118册,第823页下。

[34]《景德传灯录》,载《大正新修大藏经》第51册,台湾新文丰出版社1996年版,第219页上。

[35]《中土禅宗五祖述略》,载《禅学论文集》,大乘文化出版社1977年版,第4页。

[36]《六祖大师法宝坛经》,载《大正新修大藏经》第48册,第357页中。

将般若智慧，引到了思维机锋磨砺的方向，这是颇令人感到意外而从中感到某种爽快和利落的。

《五家宗旨纂要》载评曰：“临济家风，全机大用。棒喝齐施，虎骤龙奔，星驰电掣。负冲天意气，用格外提持。卷舒纵擒，杀活自在。扫除情见，迥脱廉纤。以无位真人为宗，或喝或棒，或竖拂明之。”<sup>〔37〕</sup>《人天眼目》赞道：“大机大用，脱罗笼，出窠臼，虎骤龙奔，星驰电掣，转天关，斡地轴，负冲天意气，用格外提持，卷舒擒纵，杀活自在。”<sup>〔38〕</sup>也有对这种禅风讥评的，《密庵和尚语录》辑葛邲所制“塔铭”，评鹭说：“临济之宗，直截根源，不涉阶级，全机大用。棒喝齐施，或者喜其路之捷而得之速也！然未免承虚接响，错认话头，拨无因果，生大我慢，却堕邪见，了不觉知。自非有明眼宗师，见处分明，行处稳实，则何以倒用横拈，得大总持炉鞴后学，皆成法器耶。”<sup>〔39〕</sup>这些评论针对“棒喝”的禅教方法，发表自己的真知灼见，让我们对“棒喝”也不能采取简单化态度轻然否定。

或许，在思维机锋磨砺的意义上，“棒喝”具有特出的意义。因为“棒喝”发生在禅教的特殊语境。毕竟思维机锋的敏锐性、透彻性和通达性，绝非根机愚顽者能够刹那开悟，倘若费尽口舌，对方仍丝毫不解，“棒喝”一下，促之面对猛虎下山，或得临机惊醒之效。同时，“棒喝”也摒弃了概念化的教条主义，清除了滞钝、沉闷的执著，它能让人的智慧转向轻盈敏捷，有其存在的某种合理性。加上禅门里修禅，本来就具有思维修炼的探索、试验意义，因此，对于临济宗磨砺思维机锋从最关键处着手，在要害处下猛药，迅猛凌切，单刀直入，直捣龙穴，可以从锤炼非凡智慧品质的角度，给予相当的肯定。

禅宗发展史也证明了临济宗对思维机锋磨砺的贡献，在义玄之后，临济宗可谓大师辈出，法脉绵绵不断。到宋代，杨岐派、黄龙派，将思维机锋的磨砺，转向“看话禅”“话头禅”的禅机训练，拓展了禅智慧的修炼场域，延伸了机锋磨砺的道蕴。杨岐派创宗人方会大力宣扬说：“只个心心心是佛，十方世界最灵物”，并提出“一要”“一言”“一语”“一句”证悟菩提的“四一”法门：

上堂：“杨岐一要，千圣同妙。布施大众。”拍禅床一下云：“果然失照。”

上堂：“杨岐一言，随方就圆。若也拟议，十万八千。”下座。

上堂：“杨岐一语，呵佛叱祖。明眼人前，不得错举。”下座。

上堂：“杨岐一句，急着眼觑。长连床上，拈匙把箸。”下座。<sup>〔40〕</sup>

这分明是禅宗又一种开新风的宣言！黄龙创宗人慧南则把“现实行为引入禅境界中”“善于利用身边活生生的素材”，<sup>〔41〕</sup>探求深奥禅理的随机运用：

上堂集众，良久云：“嘉鱼在深处，幽鸟立多时。”击禅床，下座。<sup>〔42〕</sup>

上堂：“云入海算沙，空自费力。磨砖作镜，枉用功夫。君不见，高高山上云，自卷自舒何亲何疎？深深涧底水，遇曲遇直，无彼无此。众生日用如云水，云水如然人不尔，若得尔三界轮回何处起？”下座。<sup>〔43〕</sup>

〔37〕《五家宗旨纂要》，载《卍续藏经》第65册，台湾新文丰出版股份有限公司1993年版，第508页上。

〔38〕《人天眼目》，载《大正新修大藏经》第48册，第311页中。

〔39〕《密庵和尚语录》，载《大正新修大藏经》第47册，第982页下。

〔40〕《杨岐方会和尚语录》，载《大正新修大藏经》第47册，第640页中。

〔41〕闫孟祥：《宋代临济禅发展演变》，宗教文化出版社2006年版，第120页。

〔42〕《黄龙慧南禅师语录》，载《中国禅宗大全》第2册，长春出版社1994年版，第625页。

〔43〕《黄龙慧南禅师语录》，载《大正新修大藏经》第47册，第633页上。



“嘉鱼”“幽鸟”这些譬喻,非常朴素,艺术化地隐喻了禅理的真谛。中国智慧对禅慧的改造和转换,至此哪怕显现出某种偏颇,正如前说,它毕竟是禅门里的一种思维试验,其更大的意义,在于通过这种别致的路径,获得思维智慧急转的特效,这大概是寻常的智慧修炼所难以达到的吧。

#### 四、观象无相、意境立生

禅宗是中国自己的佛教宗派。严格说,禅宗南宗之前,并没有纯粹的中国禅宗,南宗之前,北宗也吸摄了佛教思想,但转换得不彻底,佛教思想的中国化也不够系统。禅宗南宗则不然,对佛教思想的吸摄、借鉴比较全面,佛教中国化改造也比较彻底:一是以般若禅替代祖师禅,标志着佛教般若的中国化心性论转换;二是禅宗南宗的繁盛期,恰是中国化佛教思想经天台、华严、唯识等的系统建构,已发展得很成熟,同时,中国文化又总体上呈现儒道释融合统一,向本土传统回归的时期。受时代趋势的影响,僧人、士人知识分子都普遍转向诗学,转向诗化的哲学和文化,佛学和禅学也不例外,相应地,禅宗南宗的禅教也呈现出浓郁的诗化倾向。

禅宗一方面愈益趋向生活化,另一方面禅僧与士人交往频繁,推动了禅风的文人化转向。生活化、文人化是禅宗南宗发展到后期的一种整体趋势与特征,更突出了禅宗的中国智慧。

(一)赵州与村妪对禅。赵州从谏师从南泉,年龄与百丈、南泉相仿,行脚三十余年,80岁时到赵州住下来,过一种村僧生活,因为对乡民生活、习性和情趣非常了解,而乡民也有能人,便出现与村妪对禅的奇妙景观。赵州遇到的乡下婆子中,凌行婆最厉害,是一个“见佛杀佛”的主,曾经摧折浮杯,惊煞南泉,让一罔无措,赵州听到暗暗发笑:

一举似赵州。州曰:“我若见者臭老婆,问教伊口哑。”一曰:“未审和尚怎生问他?”州便打。一曰:“为甚么却打某甲?”州曰:“似这伎死汉,不打更待几时。”连打数棒。婆闻,却曰:“赵州合吃婆子手里棒。”

僧举似赵州。州哭曰:“可悲可痛!”婆闻此话,合掌叹曰:“赵州眼光烁破四天下。”州令僧问:“如何是‘赵州眼’?婆乃竖起拳头。僧回举似赵州。州作偈曰:‘当机覩面提,覩面当机疾。报汝凌行婆,哭声何得失。’婆以偈答曰:‘哭声师已晓,已晓复谁知?当时摩竭国,几丧目前机。’”<sup>[44]</sup>

今人评曰:“当时禅道盛行南北,山妇村妪会禅的人大有人在,赵州所接触到如插田婆、寄宿婆、偷笋婆、半藏婆等等,都是会禅的能手;其中台山婆子更是台山路上的母大虫,咬倒几多和尚。这位凌行婆意气凌人,骑浮杯的虎背,捋南泉的虎须,摇赵州古佛的禅床,真是马祖门下的女健将。她与赵州唱和偈,看出异地同风,万里一条铁。”<sup>[45]</sup>赵州所做禅偈:“当机覩面提,覩面当机疾”,意思是:禅机之来如面对,面对之时禅机逝。凌行婆作为一个村妇,能够与道行高深的禅僧进行如此交心的对弈,足见禅对普通民众的影响之深。

赵州与凌行婆的对禅,跳脱凌越,如迅疾电光,闪闪烁烁,无片刻思虑的执著延滞。禅宗般若禅发展到这里,和慧能的即心即佛,马祖的“平常心是道”,及其反转“非心非佛”风格已大不一样了。说明禅机之悟,在个人来说,开悟虽在一刻,所悟不能雷同,而所谓禅定,原本无定,迅疾转移,

[44]《宗鉴法林》,载《卍续藏经》第166册,台湾新文丰出版股份有限公司1993年版,第212页下。

[45]船庵:《漫话赵州禅》,载《禅学论文集》第2册,大乘文化出版社1977年版,第209页。

飘渺不可追，恍然如心象，随机而起，随机而逝，诱人前赴后继，出入皆看根机的悟对，而禅机得时，心象绽现出来，均为般若在生活中的应化，不可用语言来形容。

(二) 禅茶一味。禅道的生活化，意味着禅心由如来心变现为菩萨心，变现为佛性化身，自证自显，如行云流水，拈花笑对，不落言筌。饮茶属于生活现象，当人以饮茶喻禅，则得禅茶一味的特殊启悟。

昔赵州住院有僧参次，州云：“上座曾到这里么？”僧云：“不曾到。”州云：“吃茶去！”又有僧相见，州云：“上座曾到这里么？”僧云：“曾到。”州云：“吃茶去！”院主遂问：“为甚么到与未到，俱云吃茶去？”州唤院主，主应诺。州云：“吃茶去！”山僧看来，到与未到俱云“吃茶去”。<sup>〔46〕</sup>

山僧到与未到，赵州俱云“吃茶去”？“吃茶去”是一种“话头”，也是一种禅境，禅味幽玄，至淡、至静、至寂，茶味简淡幽雅，从茶汤鼎沸，到茶香漫溢，沉味隽永，余韵弥漫，充满散淡幽香的韵致。“吃茶去”，从生活的最浅白处道起，进入禅意的幽深至境，即所谓“花枝有曲直，春色无高下”，<sup>〔47〕</sup>人人均可从吃茶而入禅法界，依茶境、茶意、茶趣、茶韵，而臻至人生禅悦境界。赵州禅茶后来被僧人大力倡导，认为“喝一喝，会得真净意旨”，<sup>〔48〕</sup>日本人将之带回日本，发展出日本茶道。禅茶一味，证明中国的禅智慧，可以使日常生活别开生面，妙趣横生，别具悠闲淡雅的美学趣味。

(三) 行脚以证禅印。佛教在中国是靠两条腿闯出来的。南北朝时，僧人行脚于山水，在各地建寺立院，建立了行脚证禅的传统。慧能创南宗后，弟子们在河北、江西、湖南、广东、福建等建立多个禅宗中心。从那时起，禅门修证，注重师承，往往亲师开示，也换师验证，换灯偷光，成为激发禅智、禅趣的重要驱力，而如此一来，为禅僧的行脚，格外增添了很多机缘。

在翻山越岭，行迹于草莽、山野和村舍的过程中，僧人经常从美丽的自然景观别有所悟，遇到奇人怪事，也激发起他们的诗画兴趣，于是，禅悟的文人化，凭添了清润活泼的智趣。

吉州青原惟信禅师上堂：“老僧三十年前未参禅时，见山是山见水是水；及至后来亲见知识有个入处，见山不是山，见水不是水；而今得个休歇处，依然见山祇是山，见水祇是水。”<sup>〔49〕</sup>

青原惟信这里所言，既是印证禅理，又是行脚三十年的生命体验。三十年前，初到此山，禅慧初开，知观象而未得法，故所依实，见山是山见水是水；后来“知识有个入处”，“知识”指“善知识”，得到了修道法门，依于识而观，以遮为表，观象无相，则见山不是山见水不是水；到现在，“得个歇处”，悟到禅道归于本然，祛除法执，故见山只是山见水只是水。修道得法，观象无相，去除法执，意境立得。禅门的意境，乃意为之境，“意为”非有为之为，而是从主体禅意，不挂一念，纯净无念，以自然寂静之心，从意而出之境。

师初行脚时，路逢一婆担水，师索水饮。婆云：“水不妨饮，婆有一问，须先问过。且道：‘水具几尘？’”师云：“不具诸尘”。婆云：“去！休污我水担。”<sup>〔50〕</sup>

雪峰辞师。师云：“子甚处去？”雪峰云：“归岭中去。”师云：“当时从甚么路出。”雪峰

〔46〕 超潞：《虚舟省禅师语录》，载《嘉兴大藏经》第33册，台湾新文丰出版股份有限公司2010年版，第374页上。

〔47〕 超潞：《虚舟省禅师语录》，载《嘉兴大藏经》第33册，第374页上。

〔48〕 《楞伽经宗通》，载《已续藏经》第26册，台湾新文丰出版股份有限公司1993年版，第463页上。

〔49〕 《续传灯录》，载《大正新修大藏经》第51册，第614页中。

〔50〕 《瑞州洞山良价禅师语录》，载《大正新修大藏经》第47册，第521页上。

云：“从飞猿岭出。”师云：“今回向甚么路去。”雪峰云：“从飞猿岭去。”师云：“有一人不从飞猿岭去。子还识么？”雪峰云：“不识。”师云：“为甚么不识？”雪峰云：“他无面目。”师云：“子既不识，争知无面目。”雪峰无对。<sup>[51]</sup>

第一则记洞山良价行脚途中与一担水婆子要水喝，婆子与他禅对，问他：“水具几尘？”他回答：“不具诸尘。”这个回答从“圣谛”着眼，诸法无尘，物无自性，从佛法上讲也没有大错。但婆子的反应很激烈，看似不给良价脸面，其实婆子有自己的中国式智慧开悟：无相并非空相，空相非相，非相有相，水为因缘和合，如何能不具尘缘？这一对，体现出更进一步的认知高度，显现出中国智慧的灵动自如！

第二则是石头系雪峰义存瑞州参访洞山的一段禅对。他们不属同一禅门，但均出自南宗慧能门下。“无面目”，一个出于先起的判断，另一个尊重事理的本然，无丝毫做作，这是中国智慧的朴素理解，却达到了禅意的深刻贯通。

云门宗创宗人文偃曾行脚参谒各个法系的禅师，他善于用简洁的文句表达而兼具诗意。禅意的智慧，“触目会道”“即事而真”，做到了禅理、禅趣俯拾即得，得之弥深的审美化佳境：

师云：“目前无异草。”有官问：“佛法如水中月，是不？”师云：“清波无透路。”进云：“和尚从何得？”师云：“再问复何来？”进云：“正与么时如何？”师云：“重叠关山路。”有官问：“千子围绕，何者为的？”师云：“化下。”住持已奉来问：“问今日开筵将何指教？”师云：“来风深辨。”<sup>[52]</sup>

云门耸剔白云低，水急游鱼不敢栖。入户已知来见解，何劳更举辄中泥。药病相治学路医，扶篱摸壁小儿戏。幽谷不语谁人测，管解师承孰不知。康氏圆形滞不明，魔深虚丧击寒冰。凤羽展时超碧汉，晋锋八博拟何凭。是机是对对机迷，辟机尘远远机栖。夕日月中谁有挂，因底底事隔情迷。太阳溢目极玄微，谁人说道我渠非。句中有路人皆响，覩面难遭第一机。<sup>[53]</sup>

在这些偈言警句，诗化意境豁然呈显。“水中月”形容空幻，“清波无透路”，形容禅修之智了然无痕。“重叠关山路”，形容禅悟机关重重，得时无定。“化下”“来风深辨”等语句，揭示了禅悟的显隐掩映，如披风戴月，观日睹尘，可谓般若禅流挹之便得，自在就是风流。

由于行脚广涉人事，促成禅慧入诗，使中唐以降的诗人作品，创制出禅意充分的诗歌意象和意境。王维诗：“渭城朝雨浥轻尘，客舍青青杨柳春。劝君更尽一杯酒，西出阳关无故人。”（《送元二使安西》）<sup>[54]</sup>直取所观之象，意境自成。“峡里谁知有人事，郡中遥望空云山。”（《寄崇梵僧》）<sup>[55]</sup>疑而无疑，意境廓然。“好依盘石饭，屡对瀑泉歇。”（《留别山中温古上人兄并示舍弟缙》）<sup>[56]</sup>精神定力面对所向，动与静浑成于意境。“爱染日已薄，禅寂日已固。”（《偶然作》）<sup>[57]</sup>寂然的精神走动，仿佛悬挂在凝固的意象上。禅僧皎然作诗句：“纤云溪上断，疏柳影中秋”（《南楼望月》）<sup>[58]</sup>，意象交织，有如法网，默契禅心。《答孟秀才》：“羸疾依小院，空闲趣自深。蹑苔怜静色，扫树共芳荫。物外好风至，意中佳客寻。虚名谁欲累，世事我无心。投赠荷君芷，馨香满幽襟。”<sup>[59]</sup>用禅意覆盖生活事象，

[51]《瑞州洞山良价禅师语录》，载《大正新修大藏经》第47册，第521页下。

[52]《云门匡真禅师广录》，载《中国禅宗大全》第2册，第344页。

[53]《云门匡真禅师广录》，载《大正新修大藏经》第47册，第553页中。

[54]《全唐诗》卷一百二十八，中华书局1980年版，第1307页。

[55]《全唐诗》卷一百二十五，第1260—1261页。

[56]《全唐诗》卷一百二十五，第1244页。

[57]《全唐诗》卷一百二十五，第1253—1254页。

[58]《全唐诗》卷八百十五，第9177页。

[59]《全唐诗》卷八百十五，第9182页。



颇得生活禅的活泼泼生趣。像人们熟知的士人访问寺院，吟咏僧、俗之作，更是汲取禅风，透着浓浓的禅意，使诗作更富有蕴藉，如张继的《枫桥夜泊》：“月落乌啼霜满天，江枫渔火对愁眠。姑苏城外寒山寺，夜半钟声到客船。”<sup>[60]</sup>《宿白马寺》：“白马驮经事已空，断碑残刹见遗踪。萧萧茅屋秋风起，一夜雨声羁思浓。”<sup>[61]</sup>钱起的《沐阳古渡作》：“日落问津处，云霞残碧空。牧牛避田烧，退鹢随潮风。回首故乡远，临流此路穷。翩翩青冥去，羨彼高飞鸿。”<sup>[62]</sup>《田园雨后赠邻人》：“尧年尚恬泊，邻里成太古”；《归义寺题震上人壁》：“溪鸟投慧灯，山蝉饱甘露”<sup>[63]</sup>，等等……都意境别致，妙趣横生，可以说，禅宗智慧浸润诗人的心田，使中国智慧浸润于文学，文学意象和意境愈益含蓄蕴藉，清爽绵远，别致深邃，充满美感魅力。

总之，中国禅学的中国智慧，反映了中国人的独特气质、心机和意识素质、文化积淀的特殊品格和思维质量。禅学的中国智慧，有效提升了中国人的思维敏捷性和认知深度，推动了人们生命觉悟和勇于否定旧我、不断创新的精神。禅学的智慧，作为中国文化的有机组成，在当代日益受到世界的普遍关注，随着人类当代文明的发展，禅学中的中国智慧将发挥出更大的价值效用。

(责任编辑 张 灵)

**Abstract:** Zen studies is a system of education with a long history of thinking origin and cultural continuity. Chinese Zen studies, as a transformation and variation of Buddhist primitive meditation, from the middle of the Tang Dynasty to the Song Dynasty, has established and developed for the mature Zen school and dharma vein system with characteristics of Chinese Buddhism. It is constituted a marvelous achievement of the times, which is the South Zong of Zen, becoming the most important school of Chinese Zen, with its profound content and rich forms. It is an important way to understand and accurately evaluate the essence and contribution of Chinese Zen theory and practice to explore the Chinese wisdom embodied in the development and evolution of Chinese Zen, especially the Southern Zen School. To sum up the characteristics and cultivation of thinking of the South School of Zen, the main features are as follows: cutting off the annoyance and pointing directly to the Bodhi wisdom; To take the wisdom melting for the emotion, integrate harmony of emotion and wisdom; Cleanse the blunt and foolishness, sharpen the wisdom of man, through these revolutionary reforms and breakthroughs in practice, the South School of Zen has created a wonderful and beautiful landscape of wisdom and civilization for Chinese Zen, which has been of important theoretical inspiration and practical guiding value to China and the world so far.

**Key words:** Zen; Chinese wisdom; Mind; The bodhi; Integrate harmony

[60]《全唐诗》卷二百四十二，第2721页。

[61]《全唐诗》卷二百四十二，第2725页。

[62]《全唐诗》卷二百三十六，第2607页。

[63]《全唐诗》卷二百三十六，第2621页。